



学校代码：10272
学 号：2016310006

上海财经大学
SHANGHAI UNIVERSITY OF FINANCE AND ECONOMICS

博士 学位 论文
DOCTORAL DISSERTATION

唯物史观视域中的中西方家庭文化对比研究

作者：刘红梅

院（系所） 人文学院
专 业 马克思主义哲学
指导教师 李笑野 教授
完成日期 2020年6月

摘要

家庭是历史的产物，家庭文化是人们在实践中自觉的审视家庭生活后的理性反思结果。家庭是社会机体的有机细胞，家庭文化是确保家庭细胞形态健康的重要因素。家庭和谐、家庭文化健康，个体人才能得到培养，社会才能稳定有序，家庭才能真正发挥连接个体与社会的“桥梁”作用。

现代性发育和市场经济的主导，在改变人们生产生活方式的同时也在更深层意义上改变了人们的家庭生活理念。传统的家庭及其文化已经在新的社会实践和交往关系中遭到解体。个体面临从传统的家庭生活中不断的出走，又一次次陷入对现代家庭寻找的徘徊困境中，家庭本身也面临价值观困境、伦理道德困境、家庭教育困境以及传承与断裂困境。进入新时代人们迫切需要探索新的文化去解决个体和家庭困境，去保障社会的良序发展。本文以唯物史观为理论基点，以文化哲学作为观察视角，通过中西方家庭文化的对比研究，发掘中国传统家庭文化和西方家庭文化中的合理资源，试图为新时代家庭文化建设提供一个可资借鉴的探索方向。

唯物史观是人们研究人类社会现象和社会存在的钥匙。家庭及其文化作为社会现象和社会存在的一种，必然符合唯物史观的一般规律。纵观中西方古代社会历史可以发现，家庭是人类早期共同选择的生活方式，是人类社会的普遍现象。人类从动物式本性群居到自觉选择家庭作为生活方式，从无序的血缘婚家庭到现代文明社会“一夫一妻”制家庭，家庭产生的每一步都和人们实践的重心“生活资料的生产”和“人自身的生产”分不开。对“两种生产”的需要直接产生了人们对家庭生活的需要。通过家庭实现了生存资料和生命的再生产，通过家庭交往实现人对自我的确认。与之相适应，家庭作为经济生产单位具有满足人们生活资料需要的生产功能，作为生育单位家庭具有延续自身和种族生命的生产功能，同时家庭作为育人之器具有抚养和培育后代的功能。兼具自然和社会双重属性的“两种生产”，也就决定了产生其上的家庭的性质。家庭文化则是人的本质在家庭生活中的显现，是人在具体的家庭生活实践中将自己的本质力量外化、对象化的结果，是人的社会关系的集中反映，也是人们从必然的非自由状态走向人的自由解放的过程。进入文明社会以来，家庭文化在维护人的生存和生命中具有重要意义，但也在统治者意志中变成束缚人自由的工具，实现人的解放必然要从批判

摘要

以买卖婚姻为实质的非自由的家庭文化开始，将人的解放作为家庭文化的价值诉求，积极构建以实现人的解放为内容的家庭文化。

从唯物史观的角度看，家庭文化的变迁是与人们的社会实践和社会关系变迁分不开的。在人类早期家庭就是整个社会，婚姻制度就是社会制度。在社会生产能力低，生活范围局限在血缘家庭之中的自然经济条件下，个体对家庭、对血缘、对伦理关系越是依赖，社会在结构上越是以血缘家庭为基础。一旦新的社会制度从私有财产中产生出来，私有财产可以通过财富支配他人进行劳动，阶级对立从中产生，随之发生阶级关系力量变革，血缘伦理组织社会将被国家阶级代替，家庭文化也要从传统血缘伦理家庭文化向个体本位的家庭文化转变。中西方家庭文化的演变，是以自然经济向工业为主的市场经济转换为动力的。

从文化哲学的角度看，家庭文化的内容围绕所有制关系展开。先秦时期自给自足的农业性质，使得传统家庭文化属于典型的血缘伦理文化。家庭文化围绕血缘关系展开，具有伦理性、群体性、家庭本位性、父子关系主导性等主要特点。在《周易》和儒家文化中肯定男女两性关系，属于统治阶级意志下的家庭文化，带有明显的尊卑等级色彩；法家以刑法秩序规定家庭文化；道家打破儒家和法家的礼治和法治文化，以自然无为实现世俗解脱。近代工业萌芽和新文化思想的涌进，群体本位家庭开始向个性自由为主的个体家庭转变，这一思想在婚姻制度中得到巩固。在市场经济条件下个体家庭文化得到高扬，但由于转型期的“悖论”存在境遇，人们在享有个体家庭文化自由的同时，也失去了传统家庭文化的依托。个体家庭文化陷入异化、功利化、自由化的个体家庭文化境遇。西方家庭文化呈现从古希腊的城邦利益至上和中世纪的宗教家庭文化中解放出来，向资本主义个体家庭文化演进的面貌。柏拉图以城邦利益为目的消解自然家庭，亚里士多德从伦理正义的角度肯定城邦与家庭共同体的至善性，快乐主义从个体本性的快乐原则出发，肯定个体从家庭中获得快乐的正当性。中世纪宗教家庭文化以早期基督教的禁欲独身开始，经历阿奎那肯定以生育为目的的“圣事”婚姻，最终以“骑士之爱”为萌芽的个性之爱从宗教中觉醒结束。但真正的西方式的个体本位的家庭文化，是在私有制实现的资本主义社会才真正开始。培根和卢梭则站在新兴的资产阶级立场，从自然人权的角度探索家庭文化属于个体本性自由范畴。康德从私有财产的所有权问题出发，将婚姻家庭纳入法权契约关系中，契约婚姻属于“有物权性质的对人权”的范围，是双方彼此占有的权利，对等的义务和权利是婚姻的本质。黑格尔将婚姻家庭文化视为伦理精神的直接实体性存在，家庭文化具有

摘要

伦理性的爱的性质，彼此互爱是家庭文化的最高目的，反对康德的物性契约理论。

中西方家庭文化演进过程，反映出家庭文化从自然血缘家庭文化向个体本位家庭文化方向转变，个体家庭文化以实现个体的自由和幸福为直接目的。对比发展过程可知，中西方家庭文化存在相通性。从生活方式的角度看，血缘家庭作为最早的生活方式，家庭文化是命运、是权力、是利益共同体文化。从秩序的角度看，家庭文化是一种秩序文化。家庭的产生本身就是人从无序状态到有序的过程，自然的男女分工和家庭角色分工本身就是人自我构建秩序的体现。从家庭文化的功能看，家庭文化是一种育人文化。在承担生育教养后代的同时还要赡养父母。这是中西方家庭呈现的历史共性。有共性也就存在差异性，差异性是必然的存在。从家庭价值导向来说，中国家庭文化属于家庭本位导向群体利益，西方则是以个人为本位倾向个体幸福。在家庭文化理念上，中国家庭文化更多的强调对宗族、家庭的责任，西方则更注重义务与权利的对等。从家庭文化模式看，中国宗法思想笼罩下家庭模式是以父子本位文化，以男性为尊注重男权思想。西方个体文化属于夫妻本位文化，家庭文化围绕夫妻关系展开，更注重男女之间的平等。唯物史观强调“社会存在决定社会意识”。中西方家庭文化差异是在各自的主导经济形式、社会政治结构、自然因素和文化精神理念下造就的，各有其独特的产生背景。

当前家庭文化自身的困境，市场经济的发育，都在指向新时代家庭文化探索问题。面对新时代不可回避的家庭问题，汲取中西家庭文化思想的合理性精华，即为论文的出发点与归结点。在辨析家庭文化史与中西方文化的思想资源的前提下，得出中西方家庭及其文化上既具有共通性又存在差异点。本文认为新时代家庭文化探索，要解决好与传统文化、西方文化和国家之间的关系。既要承续人类以往的思想精华，又要以新时代人们对美好生活的各种需要作为目标，以社会主义核心价值观的个体、社会和国家三个层面的要求作为价值取向，以习近平新时代中国特色社会主义思想作为家庭文化探索中的理论指导，做到目的、价值和思想相融合。立足新时代和市场经济发展，做到整合中西方家庭文化，以培养塑造现代社会需要的独立个体人格为基点，达到家庭的良性存在与发展，从而稳定社会保障现代化发展。

关键词：唯物史观；中西方家庭文化；对比研究

Abstract

Family is the product of history, and family culture is the result of rational reflection after people consciously examine family life in practice. The family is the organic cell of the social organism, and the family culture is an important factor in ensuring the health of the family cell. Family harmony, family culture and health, individual talents can be cultivated, society can be stable and orderly, and the role of the family as a "bridge" connecting individuals and society can be truly realized.

Today, under the development of modernity, the market economy dominates, while changing people's production methods, it also changes people's family life concepts in a deeper sense. Traditional families and their family culture have been disintegrated in new social practices and relationships. Individuals face constant departure from traditional family life, and once again fall into the predicament of looking for modern families. The family itself also faces value dilemmas, ethical dilemmas, family education dilemmas, and inheritance and fracture dilemmas. Entering the new era, people urgently need to explore new cultures to solve the dilemmas of individuals and families, and to ensure the orderly development of society. Based on the historical materialism as the theoretical basis and the cultural philosophy as the observational perspective, this paper explores the reasonable resources of traditional family culture and western family culture through the comparative study of Chinese and Western family culture, and tries to provide a reference for the exploration of family culture in the new era.

Historical materialism is a magic weapon for people to study human social phenomena and social existence. As a social phenomenon and a social existence, the family and its family culture must conform to the general law of historical materialism. Throughout the history of ancient Chinese and Western society, it can be found that the family is the common choice of human life in the early days and is a common phenomenon in human society. From the animal-like nature to the conscious

Abstract

choice of the family as a way of life, from the disorderly blood marriage family to the modern civilized society, the family is monogamous. Every step of the family and the focus of people's practice "production of living materials" It is inseparable from "man's own production".The need for "two productions" directly creates a need for family life.Through the family, the survival data and the reproduction of life are realized, and the family's self-identification is realized through family interaction.In line with this, the family as an economic production unit has the production function to meet the needs of people's living materials. As a family of fertility units, it has the production function of continuing its own and ethnic life. At the same time, the family as a breeding unit has the function of raising and cultivating future generations.The "two kinds of production", which combines the dual attributes of nature and society, determines the nature of the family on which it is produced.Family culture is the manifestation of human nature in family life. It is the result of externalizing and objectifying people's essential forces in concrete family life practice. It is a concentrated reflection of people's social relations, and it is also inevitable for people. Non-free state goes to the process of human freedom.Since entering the civilized society, family culture has played an important role in safeguarding people's survival and life, but it has also become a tool to bind people's freedom in the will of the ruler. To achieve human liberation, it is necessary to criticize the non-freedom of buying and selling marriage as the essence. The family culture began, taking human liberation as the value appeal of family culture, and actively constructing a family culture that realizes human liberation as the content.

From the perspective of historical materialism, the change of family culture is inseparable from the changes in people's social practice and social relations.In the early days of mankind, the whole society was the whole society, and the marriage system was the social system.Under the natural economic conditions in which the social production capacity is low and the scope of life is limited to blood relatives, the individual is more dependent on the family, the blood, and the ethical relationship. The society is based on the blood family.Once the new social system is generated from private property, private property can be used to control others through wealth, and class opposition will arise from it, followed by the transformation of class

Abstract

relationship power, the blood ethics organization society will be replaced by the state, and the family culture will also be traditional. The blood ethical family culture changes to the individual-based family culture. The evolution of Chinese and Western family culture is transformed from social economic conditions to industrial-based market economy conditions to social dynamics.

From the perspective of cultural philosophy, the content of family culture revolves around the relationship between ownership. The self-sufficient agricultural nature of the pre-Qin period made traditional family culture a typical ethical blood culture. Family culture is centered on blood relationship and has the main characteristics of ethics, group, family-based, and parent-child relationship. In the "Book of Changes" and Confucian culture, the relationship between men and women is affirmed, and the family culture belonging to the ruling class has a distinct level of honor. The legal family stipulates family culture in the criminal law order. Taoism breaks the ruling and rule of law culture of Confucianism and Legalism, and achieves worldly liberation with nature. With the burgeoning of modern industry and the influx of new cultural ideas, the family of blood ethics began to transform into individual families with independent individuality. This idea was consolidated in the marriage system. In the market economy, the individual family culture is highly praised. However, due to the existence of the "paradox" in the transition period, people enjoy the freedom of individual family culture and lose the support of traditional family culture, becoming the "homeless" wandering. Individual family culture is in a dilemma of individual family culture that is alienated, utilitarian, and liberalized. Western ancient Greek family culture presents the process of individual family culture liberating from the ancient Greek city-state interest family culture and medieval religious family culture to the capitalist individual family culture. Plato dispels the natural family for the purpose of city-state interests. Aristotle affirms the perfection of the city-state and family community from the perspective of ethical justice. Happiness starts from the happiness principle of individual nature and affirms the righteousness of individuals to get happiness from the family. Medieval religious family culture began with the early Christian abstinence, and experienced Aquinas's "sacred" marriage for the purpose of childbearing, and finally ended up with the

Abstract

“Knight’s Love” as the budding personality. But the true Western-style individual-based family culture really began in the capitalist society realized by private ownership. Bacon and Rousseau stand in the emerging bourgeois perspective, exploring the family culture from the perspective of nature and humanity. From the issue of ownership of private property, Kant incorporates marriage and family into the legal contract relationship. Contract marriage belongs to the scope of “the right to human rights with property rights” and is the right of both parties to possess each other. The obligation and right of reciprocity are the essence of marriage. Hegel regards marriage and family culture as the direct substantive existence of ethical spirit. Family culture has the nature of ethical love. Mutual love is the highest purpose of family culture and opposes Kant’s physical contract culture.

The evolution of Chinese and Western family culture reflects the transformation of family culture from natural blood family culture to individual-based family culture. It is the purpose of family culture to realize individual freedom and happiness. Comparing the development process, we can see that there is a commonality between Chinese and Western family culture. From the perspective of lifestyle, the blood family is the earliest way of life, and the family culture is the fate, the power, and the community culture of interest. From the perspective of order, family culture is a culture of order. The generation of the family itself is the process from disorder to order. The natural division of labor between men and women and the division of family roles are themselves the embodiment of the self-construction order. From the perspective of the function of family culture, family culture is a culture of educating people. Parents are also supported while taking care of the offspring of childbearing. This is the historical commonality of Chinese and Western families. There are differences in commonality, and difference is an inevitable existence. From the perspective of family value, Chinese family culture belongs to the family-oriented group, and the West is individual-oriented and individual happiness. In the concept of family culture, Chinese family culture emphasizes the responsibility of clan and family, while the West pays more attention to the equivalence of obligations and rights. Judging from the family culture model, the family model under the Chinese patriarchal ideology is the father and son culture, and the male esteem focuses on the

Abstract

male ideology. Western individual culture belongs to the husband-and-owner culture, and the family culture is centered on the relationship between husband and wife, paying more attention to the equality between men and women. "Social existence determines social consciousness." The differences between Chinese and Western family cultures are caused by their respective dominant economic forms, social political structures, natural factors and cultural spirits, and they have their own unique background.

The current dilemma of family culture itself, the development of market economy is pointing to the exploration of family culture in the new era. In the face of the unavoidable family problems in the new era, the essence of the rationality of Chinese and Western family culture thoughts is the starting point and the conclusion point of the thesis. Under the premise of analysing the family culture history and the ideological resources of Chinese and Western cultures, it is concluded that Chinese and Western families and their cultures have the commonality in essence. This paper believes that the exploration of family culture in the new era must resolve the relationship with traditional culture, Western culture and national culture. While inheriting the essence of human thoughts at the same time, we must take the needs of people in the new era for the needs of a better life, and take the individual, social and national requirements of socialist core values as the value orientation, with Xi Jinping's socialist ideology with Chinese characteristics as the theoretical guidance in the exploration of family culture, and to achieve the integration of purpose, value and ideas. Based on the new era and the development of market economy, we will integrate Chinese and Western family cultures, and build a benign existence and development of the family by cultivating the independent individual personality that is needed to shape the modern society, thus stabilizing the modernization of social security.

Key words: Historical materialism; Chinese and Western family culture; Comparative Study

目录

摘要.....	I
关键词.....	III
Abstract.....	IV
目录.....	IX
绪论.....	1
第一节 问题的提出——当前家庭面临的四重困境.....	1
一、价值观困境.....	1
二、道德伦理困境.....	4
三、家庭教育困境.....	6
四、传承与断裂困境.....	7
第二节 国内外研究现状	8
一、国内研究现状.....	9
二、国外研究现状	13
第三节 论文研究的意义.....	16
一、现实意义.....	16
二、理论意义.....	19
第四节 论文研究基本思路和研究方法	21
一、论文研究基本思路.....	21
二、研究方法.....	21
第一章 唯物史观中的家庭及其文化理论.....	23
第一节 家庭与“两种生产”	23
一、家庭的产生是“两种生产”的结果.....	24
二、家庭功能是“两种生产”的展开.....	32
三、家庭本性是“两种生产”属性的显现.....	36
第二节 家庭文化与人的本质.....	39
一、家庭文化是自由自觉活动的结果.....	40
二、家庭文化是社会关系的反映.....	43

目录

三、家庭文化是本质力量对象化结果.....	50
第三节 家庭文化与人的解放.....	53
一、扬弃异化的资本主义家庭文化.....	53
二、人的解放是家庭文化的价值诉求.....	57
三、人的解放是家庭文化的主要内容.....	61
第二章 中国家庭文化演变及其价值取向.....	65
第一节 自然经济基础上的传统家庭文化.....	65
一、《周易》中的家庭文化观念.....	66
二、儒家以礼建设家庭文化.....	70
三、道家以自然之道建设家庭文化.....	74
四、法家以刑法建设家庭文化.....	78
第二节 工业探索基础上的家庭文化.....	82
一、思想解放层面中的家庭文化.....	83
二、制度保障中的家庭文化.....	89
第三节 社会主义市场经济基础上转型期的家庭文化.....	93
一、社会转型时期的悖论存在境遇.....	94
二、个体自觉与当代家庭文化.....	99
三、家庭文化的新样态新特点.....	102
第三章 西方家庭文化演变及其价值取向.....	106
第一节 自然经济基础上的古希腊家庭文化.....	106
一、城邦利益上的家庭文化.....	106
二、城邦与家庭融合层面的家庭文化.....	112
三、快乐主义的家庭文化.....	116
第二节 自然与商品经济共存基础上的中世纪家庭文化.....	119
一、早期基督教家庭文化.....	119
二、信仰与理性结合下的家庭文化.....	122
三、个体觉醒下的家庭文化.....	126
第三节 商品经济基础上的近代家庭文化.....	129
一、自然人性基础上的家庭文化.....	130
二、契约法权基础上的家庭文化.....	135
三、伦理精神实体存在基础上的家庭文化.....	138

目录

第四章 中西方家庭文化的共性与差异性.....	144
第一节 中西方家庭文化的共性.....	144
一、共同体文化上的共性.....	144
二、秩序文化上的共性.....	147
三、育人文化上的共性.....	150
第二节 中西家庭文化的差异性.....	153
一、价值导向差异：群体本位与个体本位.....	153
二、文化理念差异：家庭责任与个体权利.....	156
三、文化模式差异：父子文化与夫妻文化.....	160
第五章 中西方家庭文化差异的探源.....	164
第一节 中西方主导经济形式的根源.....	164
一、农业经济.....	164
二、商业经济.....	167
第二节 中西方社会政治结构的根源.....	170
一、宗法制度上的家国一体.....	170
二、民主制度上的家国分离.....	173
第三节 中西方理性精神的根源.....	175
一、理性精神的基点不同：价值理性与工具理性.....	175
二、理性精神的目标不同：他人与个体.....	178
第四节 中西方自然环境的根源.....	181
第六章 新时代家庭文化探索.....	185
第一节 新时代家庭文化探索的指导原则.....	185
一、以实现美好生活为目标原则.....	185
二、以社会主义核心价值观为价值取向原则.....	187
三、以习近平新时代中国特色社会主义思想为理论指导原则.....	188
第二节 新时代家庭文化探索的三重维度.....	189
一、家庭文化与传统文化的关系维度.....	189
二、家庭文化与西方文化的关系维度.....	191
三、家庭文化与与国家之间的关系维度.....	192
第三节 新时代家庭文化探索的基点.....	194
一、家庭文化的整合.....	194

目录

二、独立人格的培养.....	197
结束语.....	200
参考文献.....	203
致谢.....	207

绪论

第一节 问题的提出——当前家庭面临的四重困境

家庭作为历史的产物是保护个体人的第一道屏障，一旦出现困境必然使生活其中的人茫然无措。纵观当今时代信息智能飞速发展，时代内容瞬息万变，技术更新换代越来越快，越发印证了马克思在新世界观中强调生产实践对现实世界的变革作用。在生产实践中生产力作为最为活跃的要素，必然时刻变革生产关系促使建立在社会基础上的各种观念形态、法律意识，伦理道德发生变化，促使各种关系做出相应调整。一旦出现不相适应必然出现矛盾阻碍社会发展，给生活其中人造成各种困境和问题。马克思在《宣言》中形容资本主义社会躁动不安的时代特征时指出“一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。”^①这一特点同样适合急剧变动的今天。作为社会存在的家庭、家庭文化、家庭伦理道德必然受到时代发展的冲击，必然会展现出不适合时代发展的惰性，成为阻碍社会发展的瓶颈。纵观当前的家庭及其文化就会发现，价值困境、道德伦理困境、家庭教育困境和传承与断裂困境成为家庭面临的四大困境。四大困境不是个别家庭面临的个别问题，而是当前家庭普遍存在的困境。面对骤变的时代只有清醒认识到当前家庭及其文化面临的困境，才能为探索新时代家庭文化提供坚实的着力点。

一、价值观困境

生产力的发展在给现代家庭带来便利的同时也生产出现代家庭危机。现代家庭面临一个普遍的实现问题，家庭婚姻的稳定性和牢固性受到不断攀高的离婚率威胁。婚姻家庭的持久性从以往的一辈子到“七年之痒”变成“三年”甚至更短，婚姻家庭受到了巨大挑战。同时，由于物质生活占据家庭主导使得家庭文化对家庭成员生活和精神的笼罩意义开始淡化，造成家庭关系和价值取向上更加功利化。这些家庭变化和现象背后无不显示着当前家庭以及文化正遭遇困境危机。究其根底在于，当前人们不能清楚的认识家庭及其文化存在的意义和价值，出现家

^① 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第34页。

庭价值观认识上的混乱。价值观是决定个体人选择和行为的导向，有什么样的价值标准就导向什么样的行动，个体人做的每一个决定每一步行动都与价值观念息息相关。但是价值观是随着社会发展而发生改变的，甚至出现与时代发展相矛盾的结果。当前出现的家庭文化困境和对亲情的淡漠和忽视，根本原因在于当前家庭价值观方面出现错乱。在价值观方面，当前社会中最显著的特点是多元价值观的并存，如个体价值、家庭价值、普世价值、商品价值、资本货币价值等让人们在价值观上目不暇接，眼花缭乱，做出错误的判断和选择。

人进行农耕生产，进行养蚕打猎，进行发明创造的目的既是满足人的生活需要又是在肯定自我价值。劳动价值本身一方面满足人们的生活需要，另一方面体现人的价值满足人的精神追求，劳动结果铁器农具、陶器花瓶、玉雕青铜是人的力量和人的价值的物化显现，人们肯定物的价值的同时更为肯定的是人的价值，赞叹的是人的智慧。因而，在前现代社会人们在劳动实践中面对劳动成果最先看到的是使用价值，获得使用价值是人有意识的将自己本质力量对象化到产品中的主要目的。虽然，该时期存在直接的物物交换，有一般等价物的货币和商人但交换行为和物品毕竟是有限的，交换的目的也是直接的使用价值。从这一角度讲使用价值是对人的本质力量和自我价值的肯定。与前现代社会相比，现代社会一个显著的特征是“一切皆是商品”，一切皆可通过量化的货币进行买卖。买卖就“意味着他给予对象的生命是作为敌对的和相异的东西同他相对立。”^①商品价值的目的不再是简单围绕使用价值更多是获得财富价值，也就出现价值异化问题。异化导致人们生产创造的一切都是以商品价值衡量，人则倒置成为生产商品价值的工具，使得物质财产成为左右当下人们思想和行为的主要力量，甚至出现了金钱至上主义者和拜物教主义者，这些极端思想和行为无一不是受到异化价值的影响。异化价值简单将个体价值局限在物质财富上，激发了个体的私人欲望侵蚀人们的生活。

家庭是由男女两性构成的最小命运共同体。家庭以婚姻和血缘将人们组合凝聚在一起，家庭关系集中体现了人与人之间社会关系。在家庭中需要与被需要，责任和义务，抚养与被抚养都在时时刻刻提醒家庭存在的价值和意义。人的相互依赖性在家庭组织中得到最大的体现，尤其是“在前现代社会，人生存的族群性决定了族群整体优先于每个个人。”^②家庭是族群性社会的最主要组织形式。家

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第157页。

^② 张曙光：《论现代价值与价值观的问题》，《马克思主义与现实》，2011年第1期。

庭成员之间为了共同体将自己置于集体生活中把个体消融在集体中，在家庭这一集体中个体最大价值是为家庭集体努力奋斗。个体在共同体中体现自己价值，也把共同体作为个体最高的价值追求。在现代社会商品化带来丰富的物质产品，给社会带来了活力创造了大量财富。但是，过于强调商品强调财富价值必然给人们的家庭生活造成困境。家庭承载着人与人之间的自然和社会关系，“血脉相连”使得家庭成员之间将伦理亲情作为价值取向。家庭成员之间彼此都在为实现共同体的幸福而努力，将家庭集体的价值利益置于个体之上。但是商品价值占据统治地位的今天，家庭依然以追求幸福实现家庭幸福为至“善”，但幸福的内容已经从家庭生活本身转向对物质财富追逐，物质财富也从作为满足生活需要的手段变为目的本身，造成了人在家庭认识上的价值偏差。“啃老”、“宅族”等家庭中的子女将父母作为钱包造成畸形的家庭生态环境。在物质利益统治下的家庭，由于过于强调物质的商品价值造成家庭中人与人之间需要关系的淡化，亲情观念冷漠，家庭已经失去了作为追求共同体幸福的本质。当家庭关系松散到一定程度，作为社会稳定基石的家庭就会解体，社会秩序就要受到挑战。

与此同时，进入现代历史机器的运转商品的无国界化，人们交往的全球化，新的生产方式和生活模式迅速的打破几千年恒久不变的固化状态。世界动起来了。机器化大生产为商品经济主导社会创造了物质条件，进入消费时代改变了自然社会中人与人之间关系的依赖性和依附性，社会大生产能满足人们基本的生活资料需要，即使不从事具体的劳动生产也能在市场上获得各种生活必需品。不确定的市场，不确定的商品价格，无法预计的未来，使得人们对以往所坚信、所信仰的一切产生了怀疑。这在一定客观程度上造成家庭成员之间相互需要感弱化，人的需要价值被物的需要价值替代，人的主体性、关系性被商品价值掩盖。加之，尼采在人们脆弱的心灵上给出了更为致命的一击，宣布“上帝死了”，其目的是通过“上帝死了”来使人复活，但客观结果却是将以往社会形成的价值和秩序的神圣性崇高感消解殆尽，人在精神上“无家可归”成为新的“流浪者”，人们进入一种“怎样都行，怎样都可以”迷茫状态，人们在自由的同时，陷入一种集体的无力感。家庭本身在价值上陷入困境，个体在家庭生活中自然不能得到有效价值引导，陷入一种价值困境怪圈。一旦家庭价值困境成为普遍家庭问题，家庭作为共同体存在自然遭到解体，个体也就成为无所依附的“原子式”的个体存在。由于共同体价值的扭曲和解体，“原子式”个体在社会中就会有一种无所依存的“被抛弃感”，容易受到各种价值观念的影响造成焦虑和脆弱感，陷入道德伦理

上的困境。

二、道德伦理困境

道德与伦理既可等同视之也可分开理解二者可以互换，但在起初时二者的界限还是存在的。在古希腊时期“德性”问题是伦理学体系关注的核心。亚里士多德在《尼各马科伦理学》中指出“德性”是一种品格即那些“被称赞的品质或可贵品质”，分为“理智的和伦理的”两个层面。“理智德性大多由教导而生成、培养起来的，所以需要经验和时间。伦理德性则是由风俗习惯延袭而来，因此把‘习惯’（ethos）一词的拼写方法略加改动，就有了‘伦理’（ethike）这个名称。”^①可见，“理智德性”在亚里士多德看来不是自然生成的本性而是后天培养实践得来的，“伦理德性”则是从风俗习惯中延袭的与习惯相连，二者都属于伦理学的研究范畴。因而，在亚里士多德看来伦理和道德之间存在包含与被包含的关系，而在中国古代每一个字都是独立的存在都有各自代表的意思。“道和德”两个词共同出现在《道德经》中，“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”^②老子的“道”是指事物产生的根源本源，“德”是道的品格显现，道和德二者之间是存在和表现的关系。荀子在《劝学》中将其合用，表达了一种通过学习达到的一种境界。“故学至乎《礼》而止矣！夫是之谓道德之极。”^③王仕杰在《‘伦理’与‘道德’辨析》中指出“伦理是道德形成和发展的客观依据和基本前提，伦理既是道德的原则，又是道德的本质，道德是伦理的表象和必然指归。”^④

关于传统家庭伦理道德存在三种态度。一种是守旧的保守派认为传统的家庭伦理道德在当今时代依然适用。传统的家庭伦理道德具有普遍适用性。一种是极端派认为传统的家庭伦理道德是封建的产物，是糟粕没有任何值得借鉴的地方，主张抛弃一切传统的东西。还有一种是站在批判的角度上，对传统的家庭伦理道德进行深刻的反思，肯定其中的合理性。在当前的家庭伦理道德探索上，三种态度积极发出自己声音表达自己的观点立场，其结果一方面造成当前人们既不能客观的对待传统家庭伦理道德，也不能做到科学的审视当今时代。另一方面造成当代人的家庭伦理困境，使得当前家庭陷入一种无所遵循、不知所措的伦理道德“真

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第8卷），中国人民大学出版社1994年版，第27页。

^② 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第260页。

^③ 张觉：《荀子译注》，上海古籍出版社2012年版，第6页。

^④ 王仕杰：《‘伦理’与‘道德’辨析》，《伦理学研究》，2007年第6期。

空”状态，造成以下问题。

第一，家庭伦理道德的时代适应性问题。马克思强调“意识[das Bewußtsein]在任何时候都只能是被意识到了的存在〔das bewußte Sein〕，而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^①剥去各种意识形态的思想外衣，展现的不过是人们的现实生活，反映的不过是人们的实践认知结果。离开了时代，离开现实生活，直接谈论思想、文化观念是一种毫无意义的争辩。思想、文化、意识等观念形态说到底，不过是现实生产力和生产关系相互作用的结果，是人们对特定时代的现实生活通过理性思维方式的再把握，是对该时代整体性的生产水平的思维反映。时代的发展变化，使得孕育传统家庭伦理道德的土壤已经不复存在。比如，离开原始的血缘家庭而单独谈论“兄弟姐妹之间的婚姻”现象，在现代文明社会则会被认为不耻，是一种违背伦理道德的行为。但将其置于原始的血缘婚时期，这一行为相比任意的杂乱交往，可以说是人类最高的认知水平，是人们自觉区别自己与动物区别的最高认识。同样，这一观念也适用于传统的家庭伦理道德。作为产生在自然经济关系中的传统家庭伦理道德，它反映和维护的是传统的家庭生活，调整的是自然经济基础上的家庭关系。离开自然经济走向商品经济，离开了传统家庭伦理道德产生的时代和土壤，传统家庭伦理道德遭遇困境是时代的必然，也是一种发展中的现象。在商品经济的今天家庭的存在模式，组织形态，夫妻关系，亲子关系都发生了改变，如果不能看到以往家庭伦理道德的时代性和适应性问题，即使它在产生之初是符合社会和人自身发展规律的，是所处时代最先进文化和思想的代表，但在当今时代也需要重新审视和反思。

第二，家庭伦理道德异化问题。鲍曼曾经指出“我们的时代是一个强烈地感受到了道德模糊性的时代，这个时代给我们提供了以前未享受过的选择自由，同时也把我们抛入了一种以前从未如此令人烦恼的不确定状态。”^②道德的模糊性和不确定性使得个体在拥有自由的同时，也失去了在共同体时代从中获得的肯定性和确定性。在不确定时期，资本逻辑的入侵使得家庭伦理异化。资本逻辑是一种主导逻辑，对家庭文化的最大影响是消解家庭中的血缘亲情伦理关系，驱使处于逻辑过程中的人从家庭伦理关系中挣脱出来，成为独立的原子个体，进而成为获取剩余价值的工具和手段。资本逻辑驱动了人最为原始欲望冲动，不断的消解建立在制衡约束欲望基础上理性文化，不断的冲破理性的血缘伦理关系，其

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第525页。

^② 鲍曼：《后现代伦理学》，张成岗译，江苏人民出版社2003年版，第24页。

目的在于打破个体对血缘共同体文化的认可和自我赞同，破坏了个体与共同体之间的良性互动和融合。其中对当前家庭伦理道德产生冲击最大的是拜物教行为。对物质过分的追求必然造成个体人在伦理道德追求上的异化，进而产生伦理认识危机。人人都有趋利避害的本能倾向，无可厚非。但是，一旦过于强调自我，强化自己的个体利益，就会出现萨特口中所说的“他人即地狱”状态。这一思想侵入家庭关系中必会造成伦理道德关系的异化。家庭成员之间的一切血缘、伦理道德，也就是维护家庭共同体的原则被极度自私的个人利益所瓦解。家庭伦理道德的破坏也就意味其中的亲情关系，夫妻关系，父子关系，兄弟姐妹之间的奉献付出关系，变成一种计算的功利关系，导致家庭共同体的解体。

三、家庭教育困境

教育含义广泛，内容丰富。西方实用主义者杜威说“教育即生活”。孟子以“得天下英才而教育之”作为君子三乐之一。尽管教育所指的具体内容不同，但教育却有普遍共性。教育是一个使人理性化、社会化，不断完善的过程，可以与“学以成人”相互诠释。可以从教育的主体和受众群体分为家庭教育和学校教育；从教育的培养宗旨看有智育、德育、体育和美育之分等。但不论何种教育都与家庭教育分不开，都可以视家庭作为教育的途径和场所。家庭教育是一切教育的基础。家庭教育存在困境，必然导致在个体培养上的偏差，导致家庭教育过度功利化、工具化。

家庭教育本身是无功利性的，以“成人”为目的。家庭教育是帮助个体人获得基本的生活技能，为个体人格完善积极融入社会工作做准备和铺垫工作的，其目的是帮助孩童“成人”。它通过一种反复的生活浸润熏陶，让个体在家庭生活中获得教育。在当今家庭生活中子女的教育是头等大事。注重教育是时代发展的结果，也是时代对人才的需要的呼唤。但目前家庭教育存在与子女成长“脱节缺位”现象，即父母在家庭教育中言传身教的缺位现象。父母更愿意将教育的责任以付钱的形式交给学校和各种培训机构，转嫁家庭教育在个体教育中的责任。家庭注重知识的结果，一方面子女理性知识突出，知识成绩优秀，孩子成为父母炫耀资本，满足父母虚荣心的工具。另一方面也会造成人格欠缺、生活能力低下的社会“巨婴”现象。

家庭教育注重知识的功利教育，忽视对健全人格的培养。人是一个全面的存在，只有知识不能成为合格的“人”。尤其是在当前人工智能时代，简单的知识

操作人工智能就可以解决。“围棋人机大战”已经证明与人工智能在知识储备上强大功能相比，人的能力是有限的。西方现代社会的发育过程及其代价，也证明只把知识和理性当作标准，终将被不断更新的知识所抛弃。知识、理性工具化的后果就是自我否定。极端的知识化、理性化后果是人与自然的对立，人类自身最终自食恶果。爱因斯坦就指出：“今天人们的伦理道德之所以沦丧到如此令人恐惧的地步，主要是因为我们的生活的机械化和非人性化，这是科学技术思想发展的一个灾难性的副产品。真是罪孽！”^①“机械化和非人化”的原因就在于缺乏人性美德的教育，过度是片面的强调科学知识理性的结果。亚里士多德指出德性生活才是人的“至善”生活。人只有不断脱离自然属性拥有德性才能获得人的幸福。康德认为德性不是天生的，是后天实践中产生的。在康德看来，人的德性是“德福统一”的存在。人的德性不仅是苏格拉底的“德性即知识”，德性更是一种善、是符合道德律的一切行为，是在实践中生成的一种本性。一个人之所以是人就在于此。因而，从家庭教育的功利困境看，过度强调知识理性的教育而忽视教育的育人本性，是对教育本身的误解，也是人对自身认识不清的表现。

四、传承与断裂困境

在多元共存的今天，文化、思想、精神都需要传承，传承需要媒介或者纽带，需要传承者对被传承者的认可与肯定，需要与其他的现实存在进行竞争和博弈。只有被大众认可，符合个人和时代发展的需要，才能在时代的“大浪淘沙”下传承延续下去。任何存在的传承都需要媒介或者纽带作为承载该存在的载体，当传承的中介出现问题时，就要出现传承和断裂困境。具体表现在家庭文化传承中是家庭作为中介本身出现问题和传承者对家庭文化的否定。这样就造成了家庭文化的传承与断裂困境。

家庭文化作为时代的产物，反映该时代特点同时也必然存在时代的适应性与局限性问题。农业文明构筑的是一种稳定的社会组织结构，确定性和肯定性是中国社会社会的一大显著特点。许多学者指出，中国社会是历史上最具稳定性的超稳定结构。其“超稳定”的背后在于中国社会的构成单位家庭，建立在血缘伦理关系上的社会关系，以及在此基础上形成的社会文化和心理结构。中国人的家庭是实体性存在，连接着个体与国家。相比而言，西方社会的基础是国家和个体，相对而言家庭的存在感较为虚化。也正是因此，封建时期的历朝历代的兴衰更替，

^① 杜卡斯、霍夫曼：《爱因斯坦谈人生》，高志凯译，世界知识出版社 1984 年版，第 72 页。

对整个社会和民众来说不过是改换了一个统治者，对其自身的心理和文化价值认同没有什么区别，“皇帝还是高高在上的皇帝”不存在传承载体断裂的问题。社会无序动荡的混乱的状态，只是暂时的，一旦战争结束，“超稳定性”的社会结构和文化心理便会很快的自发的组织恢复生产。在这一过程中，家庭作为社会秩序的维护者发挥了重要的自发组织作用。家庭伦理关系，家庭礼俗文化，作为一种与总体性的文化和价值观念相一致的潜在力量，让每一个家庭迅速的恢复组织运转，不会致使社会生产秩序瘫痪。可以说，超稳定性结构保障了文化传承中的绵延行和非断裂性，是文化传承至今的关键所在。

在现代性不断发展的今天，家庭的生产功能转向社会，社会取代家庭的功能。个体性得到不断张扬，个体化的价值取向使得传统家庭及其文化遭到肢解，传统社会组织结构的稳定性已经遭到破坏。家庭作为社会稳定基石和传承纽带的媒介功能也出现困境。家庭在历史上作为群体性存在的时代已经成为历史。当前的家庭是个人和私人领域的事情，是个体人的私密空间，只要不做违反法律道德之事，外人是不能干预的。这就出现一个矛盾，传统家庭文化是一种群体文化，是与整个社会价值取向相一致的，可以简单的称其为“二而一，一而二”的关系。二者共同作为维护社会的价值和心理结构，形成的是维护社会的“合力”。社会与家庭处在同一价值层面，都是在维护整体的群体文化，担当文化传承的纽带。因而，在家庭文化传承关系上，主动性与受动性一方不存在抵触的地方，“自然而然”就传承了家庭文化。但是，作为个体私密空间存在的个体家庭，就会出现一种矛盾抵触现象。个体家庭追求的是个体利益，个体价值是“个人家庭”追求的目的，而传统的家庭文化的价值取向则是群体文化，个人是融化在群体中的。家庭虽然在形式上与现代家庭一样都是单独的存在。但其文化取向上的差异是二者的本质差别。因此，家庭作为集体与家庭作为个体之间，在家庭文化价值取向上的差异，构成了家庭文化传承和断裂的困境。

综上对家庭、家庭文化以及当前面临的四重困境的阐述，可以看出家庭及其文化作为历史发展的结果，要从历史发展过程中才能真正理解它们的含义。时代发展到今天，历史传承到现在，探索新时代家庭和建设新时代家庭文化，就不能忽视时代，更不能忽视当前家庭及其文化存在的四重困境。

第二节 国内外研究现状

家庭文化一直是文化研究领域的一个重要问题。时代中的物质利益问题、精神需要问题，现实和理论问题都在刺激着家庭文化进行与时俱进的探索，使其不断符合时代和人民对新的家庭文化的需要，从而发挥家庭文化在塑造个体、整齐社会、稳固国家中的作用。

家庭文化探索是对家庭中价值观念、伦理道德、行为准则、人伦关系、婚姻本质、个体培养等涉及到的家庭问题的方方面面，是整体的系统性的家庭问题研究。从近百年的研究史和文献出版状态看，家庭文化的探索研究呈现热、冷、热的研究趋势。从西方文化涌进时感性的“离家出走”抛弃家庭，放弃传统家庭文化，到热情欢呼西方文化对传统家庭文化的改造，再到理性地审慎地挖掘传统家庭文化在封建历史中的作用。研究内容从革命建设时期以革命精神改造旧有家庭文化，到改革开放后积极理性地将传统继承与创新结合，探索新的家庭文化。家庭文化探索经历了认识上辩证发展过程，经历了感性热情到理性沉淀的发展阶段。可以说家庭文化的探索伴随着中国历史前进的每一步，与社会国家变革紧密联系在一起。

由于中西方文化视野中家庭的不同含义，相比之下中文文献较为丰富。中文文献对家庭文化的研究从伦理切入的较为常见，且研究深入细化，注重与个体、社会结构和国家等交互贯通，注重伦理关系，探索家庭文化与人们生活、社会和谐和国家稳定之间的互通关系。西方文献的研究首先将家庭定位在个体的私人领域，属于个体范畴的问题。其切入的角度不是伦理关系而是个体的权利与义务，注重个体与家庭、社会、国家等不同层次的共同体之间的契约关系，互不干涉。这种差异是中西方文献中最为显著之处。但整体上说，从系统对比的角度研究进行系统研究的不多，比较研究多是随同中西方文化这一更大视域下进行的，家庭对比不是研究的重点。

一、国内研究现状

国内关于家庭文化的研究成果相当丰富。有从整体文化的角度研究中国文化是一种家文化。有从中国历史分期角度研究先秦时期家庭文化、五四时期家庭文化、革命建设时期家庭文化和改革开放后家庭文化。有从具体的伦理性质研究家庭文化的具体内容。有从派别的角度研究传统家庭文化、马克思恩格斯家庭文化、

儒家家庭文化等。有从家庭文化的意义和价值探索家庭文化建设。总之，关于家庭文化的研究文献充足，内容丰富。下面从以下几个方面对其梳理。

第一，从传统文化的角度探索中国文化的“家文化”品格。中国人理性自觉地审视传统社会、传统家庭文化可以说是始于西学东渐的近代。在此之前中国人心中有夷狄之辨，但没有外国西方概念。是鸦片战争以及系列西方列强的侵蚀，使得国人开始醒悟，睁眼看世界。在这一过程中西方科学文化对比对国人的冲击最为猛烈。将学习西方的科学技术、文化知识，统治理念作为救治国家的良药。在学习过程中，中国人也开始反思、省察自己身处其中社会和文化。在这一过程中出现几种典型观点。胡适和陈序经以主张全盘西化闻名。陈序经在《东西文化观》中强调：“非彻底和全盘西化，不足以自存。”^①有以“保种、爱国、存学”为口号的中国文化本位论者以章太炎和刘师培为代表。有痛斥封建文化吃人礼教的文化斗士鲁迅等。

在这股强大的思潮下，冯友兰先生以唯物主义观点，在《新世论》中强调社会生产方式决定社会的性质和结构，认为传统社会是家为本位的，社会性质属于“生产家庭化社会”。其划分依据在于是否发生产业革命。“在未经产业革命底地方，无论这地方是东是西，生产方法在某一个阶级内，都是如此以家为本位。用以家为本位底生产方法在某一个阶级内，即是所谓生产家庭化。”^②冯先生进一步指出以此为界也就产生两种不同文化。中国传统文化便是一种家的文化。梁漱溟先生将这一思路进一步拓展，在《中国文化要义》中从家庭开始谈论中国文化与西方文化的差异，认为中国社会是一个以家庭为本位的伦理型社会，伦理文化是其文化的本性。他说：“团体与个人，在西洋俨然两个实体，而家庭几若为虚位。中国人却从中国就家庭关系推广发挥，而以伦理组织社会，消融了个人与团体这两端。”^③中国传统文化的伦理性质使得家庭文化在经济、政治、宗教中具有重要作用，甚至成为不是宗教的宗教。钱穆先生在《中国文化精神》中将这一理论上升到文化保存和国家稳定的层面。他强调中国社会、中国文化在漫长的历史中，虽历经劫难却没有像古罗马、古希腊文明那样消亡，“因有中国式的家庭”，在于中国独特的家庭文化。朝代虽然更替，但作为细胞的家庭却在任何时期都存在，家庭文化没有改变。因此，中国的家便是中国文化生命之根，伦理式

^① 陈序经：《东西文化观》，中国人民大学出版社 2004 年版，第 226 页。

^② 冯友兰：《新世论》，北京大学出版社 2014 年版，第 64 页。

^③ 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社 2014 年，第 80 页。

的家庭文化是保持文化生命的强有力力量。钱穆先生指出，西方则是从一夫一妻的婚恋自由为家庭核心，没有伦理约束“终将产生不出理想的家庭。”中国的社会学之父费孝通先生在《乡土中国》中，将中国传统社会结构展开来观察，从十四个方面指出中国社会结构与家庭、家庭文化之间的关系，进一步证实中国文化的性质是一种伦理式的家庭文化，“家庭在西洋是一种界限分明的团体。”^①西洋家庭是以个人社会模式，注重个体权利，以爱情为依托。“我们的格局不是一捆一捆扎清楚的火柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。”^②而这一切的生发点由“生育和婚姻”也就是家庭中的亲属关系构成的社会关系。

沿着这一思路继续深入的家庭文化研究。戴烽指出：“所谓家文化，就是以血缘、地缘、亲缘关系为基础而形成的以家庭（家族）意识为中心的种种制度、行为、观念和心态。”^③而家庭文化的核心是建立在血缘纽带基础上的伦理因素。中国人的一切都是围绕家创立起来的，而家庭伦理在传统社会不仅是一种文化理念，更是一种行为自觉。中国人在这种文化中自觉地在社会实践中将其应用开来，不断的泛化，进而成为人们思想深层的意识和行为的指南。储小平在《中国‘家文化’泛化的机制与文化资本》一文中论述的较为透彻。他说：“中国的‘家文化’就是以血缘亲情为纽带的家庭、家族为其实体存在形态，以父系原则为主导，以家庭、家族成员之间的上下尊卑、长幼有序的身份规定为行为规范，以祖先崇拜和家族绵延兴旺为人生信仰的一整套家法族规。”^④而社会制度是这一规则的放大化。

第二，从历史分期、派别的角度探索家庭文化。中国历史悠久，自古以来重视家庭，重视家庭关系、重视家风。自然中国的家庭文化史也就和历史一样的长久。在二十世纪三十年代关于家庭文化研究呈现大热倾向，陈顾远、雷海宗、胡厚宣、冯汉骥等从家庭文化中的婚姻、宗族、生育制度、亲属关系等角度研究家文化形成了系列高质量的研究成果。另一个家庭文化研究峰期是在改革开放后。这是在沉闷文化禁锢之后家庭文化研究的一个新时期。一方面和改革开放的学术研究环境有关，一方面和当前涌现的种种家庭问题相关。人们期待从历史中探寻

^① 费孝通：《乡土中国生育制度》，北京大学出版社1998年版，第25页。

^② 费孝通：《乡土中国生育制度》，北京大学出版社1998年版，第26页。

^③ 戴烽：《家文化视角下的公共参与》，《广西社会科学》，2008年第4期。

^④ 储小平：《中国‘家文化’泛化的机制与文化资本》，《学术研究》，2003年第11期。

一种新的家庭文化，来整理和安抚当前躁动心境和非理性的家庭样态和家庭文化。谢维扬著《周代家庭形态》（1990）一书，通过对周代社会中的家庭和婚姻等问题的探究，试图揭示血缘关系对周代社会的影响及其周代社会性质。朱凤瀚的《商周家族形态研究》（2004）从历史学、人类学、考古学等方法，通过剖析商周家族形式研究了商周时期家庭形态的演变史，探究了商周时期的家族文化样式。这两部代表作都是从史学的角度探索商周时期家庭样式和文化形态。关于近代以来的家庭文化研究则有刘海鸥《从传统到启蒙：中国传统家庭伦理的近代嬗变》（2005）、梁景和的《五四时期社会文化嬗变研究》（2010）、郑永福的《近代中国妇女生活》（1993）等。这些著作通过家庭伦理婚姻、社会文化变迁为视角，展示了近代以来的家庭文化。关于改革开放后的家庭文化研究著作更多，在此只简要列举。如雷洁琼主编的《改革以来农村婚姻家庭的新变化》（1994），李银河的《中国婚姻家庭及其变迁》（1995），徐安琪的《世纪之交中国人的爱情与婚姻》（1997），《转型时期的中国家庭价值观研究》（2013）等著作多是从社会变革角度研究当代的婚姻家庭文化。有从比较的角度研究中西家庭文化差异的，如李桂梅《中西家庭伦理比较研究》（2008）。该专注从具体的爱情、婚姻、性、亲子等方面入手，对中西方家庭伦理做了概要比较。吕红平的《先秦儒家家庭伦理及其当代价值》（2015），则是研究儒家这一学派先秦时期的家庭文化。有专门论述马克思恩格斯家庭伦理思想的著作，如张红艳的《马克思恩格斯家庭伦理思想及其当代价值》（2015）。通过上述文献可以看出，关于家庭文化多是从史学、社会学的角度展开研究，多是集中在探索家庭文化的历史形态和当代意义。

第三，从文化自觉的角度探索家庭文化。家庭文化的探索是一个系统工程，需要主体对现有的家庭文化有一个自我反思和觉醒的过程。只有充分认识文化的重要性，具有文化自觉的能力才能建设好当代文化。所谓“文化自觉”费孝通先生讲，是一种对生活其中的文化的“自知之明”。“明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它发展的趋向，不带任何文化回归的意思，不是要复旧，同时也并不主张全盘西化或全盘他化。”^①当代文化哲学学者邹广文教授也指出：“只有唤起文化自觉，唤醒人们文化的主体意识，在全社会形成良好的氛围，我们的文化探索和文化发展才会有可靠的基础和保证，才能更好地推动当代中国文化的健

^① 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1997年第3期。

康发展。”^①文化自觉能通过“反思”、“自身”的方式帮助人们摆脱异化，摆脱物质对家庭文化、价值观念的侵蚀，使得家庭文化恢复到家庭本位本身，回归到对人的塑造和抚慰上来。

对文化的自知之明，不能离开对当前家庭文化中存在的问题研究。关于当代家庭文化困境，吴灿新的《家庭伦理文化的彷徨与出路》一文就指出，“文明与腐朽”同时存在的现象是由“市场经济的二重性社会效应所触发”和“市场经济的初始状态”^②决定的。市场经济在带来现代民主家庭文化的同时，也带来了冲击家庭文化的毒瘤因素。李桂梅在《中国家庭伦理文化的变化及思考》中指出，当前家庭及其家庭文化的种种问题已经表明“家庭传统的调适机制已出现了缺陷。”^③刘俊智在《家庭文化与社会主义精神文明建设》中也同样指出经过土地改革和公有制经济的建立，传统的宗族文化已经不占支配地位。传统家庭文化必然要向现代家庭文化转化。孙乃龙指出主要是“居于传统与现代、东方文化与西方文化之间的中国家庭文化，一方面承载着儒家传统文化的传统，另一方面不得不面对现代化所带来的西方文化思潮的冲击，游离于传统与现代之间，纠结于宗族礼法和个性自由之间。”^④这些研究都在强调一个问题，传统家庭及其文化在当代遇到了困境，出现了冲击传统家庭的新要素。

解决家庭文化难题的方案便是探索和塑造新的家庭文化。朱东辉从家庭作为社会细胞形态的角度，指出“搞好家庭文化建设，让社会的每个‘细胞’都充满生机与活力，对于我国整个社会的稳定与文明，经济的发展与繁荣，改革的深化与开放的扩大以及社会主义现代化建设的成功，对于整个中华民族的振兴都具有十分重大的现实意义和深远的历史意义。”^⑤陈延斌从解决社会道德失范的角度指出，家庭文化建设与社会主义文化不可分，应将培养个体人格作为关键。其有效途径就是“传承和弘扬中华民族家文化优良传统，将家文化探索作为系统工程统筹抓实抓好，与社会主义核心价值观培育相结合，以法律保障和政策导向为有力支持。”^⑥因此，从家庭文化探索入手建设社会主义新文化，既有其时代的必然性也符合当代现实的需要。

^① 邹广文、云泽人：《文化自觉与中国文化的健康发展》，《道德与文明》，2011年第3期。

^② 吴灿新：《家庭伦理文化的彷徨与出路》，《学术研究》，1994年第3期。

^③ 李桂梅：《中国家庭伦理文化的变化及思考》，《道德与文明》，1995年第4期。

^④ 孙乃龙：《当代中国社会思潮交锋下的家庭文化》，《河北学刊》，2013年第4期。

^⑤ 朱东辉、王秉旭：《家庭文化探索浅论》，《学术交流》，1993年第5期。

^⑥ 陈延斌、张琳：《建设中国特色社会主义家文化的若干思考》，《马克思主义研究》，2017年第8期。

二、国外研究现状

由于西方的社会现实与文化背景，直接研究家庭文化这一主题的文献不多。西方社会对家庭文化的关注，多是从国家、社会、个体等角度探索相关家庭文化。西方对家庭研究主要从共同体到个体的转换。对家庭的关注多数是集中在家庭史、婚姻史等主题上。研究经历了从政治国家角度探索家庭与国家间的关系，到从社会角度探索家庭婚姻生活本身样式和历史意义，到从个体角度探索婚姻家庭幸福与自由平等关系等主题转变。也就是说，家庭在西方社会结构和文化思想中不是核心内容，家庭是居于从属的组织单位。因而，西方对家庭以及家庭文化不是直接探索，西方强调家庭的社会组织功能而非伦理功能，将家庭作为满足个体幸福的手段，而不是目的本身。

第一，从家庭本身探索家庭文化。由于家庭在西方社会中的地位不同于中国，对家庭及其家庭文化的研究主要是社会学研究的领域。摩尔根的《人类家庭的亲属制度》和《古代社会》。在《古代社会》（2005）中摩尔根通过亲自调研，考察了印第安人的婚姻关系与亲属制度，以此为视角还原了原始社会。韦斯特马克的三卷本《人类婚姻史》（2015），是从生物和社会学的视角探索人类婚姻的起源问题、各种婚姻制度、婚姻礼俗，搜集大量的不同地区民族中相关婚姻资料，是对婚姻相关问题的一个全面梳理。恩格斯的《家庭私有制和国家起源》（2003）以唯物史观的角度研究了家庭与国家关系，是家庭研究的重要著作。波伏瓦的《第二性》（2011）则是从女性平等视角出发，从批判男性对女性的压迫视角指出家庭、婚姻与女性之间不存在必然关系，女性也不必然从属于男性。波伏瓦从生物学、精神心理、历史唯物主义等角度，解答女性如何在男性主宰的世界被塑造成为第二性存在状态的历史与现实原因，探索女性解放出路。在《第二性》中波伏瓦最鲜明的认识是，女性是人，不是作为男性定义的“第二性”的女人，以往的女性是男性塑造的，婚姻家庭也就不在是以往认为的正常的女性必然命运。这些重要文献成为西方近代以来研究家庭、婚姻、女性等家庭文化相关问题的重要著作。可以看出研究倾向，从婚姻家庭在历史上的存在样态向个体幸福、个体平等上的转向轨迹。

第二，从共同体的角度探索家庭文化。从共同体的视角探索家庭与家庭文化的传统，始于古希腊时期柏拉图的《理想国》。在《理想国》中柏拉图将国家作为最大的共同体，国家的利益高于一切，为了使得国家这一共同体能够稳定强盛幸福，柏拉图主张将自然家庭打破，为了国家共同体培养合格的“公民”，实行

“优生优育”。在生育期内男女不能自由结合组建家庭，否则便是触犯国家法律。亚里士多德在《家政学》中沿用老师的观点，但出发点已经不在完全建立在国家共同体层面上。他认为由男女结合加上财产而构成的家庭是最小的共同体。而所有共同体的正义是幸福，因而家庭共同体的目的也是以追求幸福为目的。

从共同体角度探索家庭与国家关系，到近代已经转向到政治国家这一时代主题上。一切的思想主张都是在理性探索政治国家，国家政体、权利归属、国家构建上。因而家庭研究也在这一研究下从古希腊的城邦利益视角，转向政治国家上。霍布斯的《利维坦》（1985）、卢梭的《社会契约论》（2011）都是将家庭作为原始社会的最早政治模式，家长是主君，子女是臣民或者奴隶，区别仅在于是否拥有平等权利，以此引出自己的契约论主张。家庭研究开始进入法权系统，进入政治共同体。关于共同体与社会之间关系，滕尼斯的《共同体与社会》（1999）通过对血缘、地缘、精神等各种共同体进行论述，阐明家庭共同体与其他共同体在本质上的一致性。鲍曼在《共同体》（2003）则是从时代的机遇与挑战解读一切共同体，追逐共同体就是追逐安全感，但最重要的处理好个体平等权利与共同体之间的关系上。家庭逐渐消融在各种权利、秩序之中，个体的权利思想凸显。

第三，从法权视角探索家庭文化。近代西方社会将一切置于法权、法原理当中。他们强调个体权利的界限分明，才能判断该事物的所属权。这是在资产阶级社会注重私人所有权的表现，也是资产阶级一大特点。在资产阶级社会与家庭相关的私人利益都有明确的权利归属。他们将生而平等且具有权利作为默认前提。家庭涉及的婚姻、夫妻关系、子女关系和家庭财产都被视为私人所有物，可以通过法权思想进行权利分割。康德在《法的形而上学原理》（1991）中认为婚姻是一种契约关系，这种关系开始从男女共居开始，形成男女双方对各自身体的占有权利，婚姻使得男女之间的人权关系具有了“物性性质”。只有通过婚姻实行严格的一夫一妻制才能获得这一权利。康德认为这种“物性的权利”专门指涉家属以及家庭权利。在婚姻契约权利中“男人得到妻子，丈夫和妻子得到孩子，这构成一个家庭。”^①康德通过法权解释男女之间的婚姻及其本质，将家庭这一私人问题引向社会之中，使得婚姻家庭这一问题成为社会人权问题，为家庭婚姻提供了法律解释和保障。另一个代表是黑格尔。他在《法哲学原理》（1961）中则认为家庭是“直接的或自然的伦理精神，”^②而“婚姻是具有法的意义的伦理性的

^① 康德：《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 95 页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 198 页。

爱。”^①以爱为其规定的婚姻家庭生活中，每个人在家庭共同体中所享有的权利是家庭生活，而只有家庭解体后个体才独立享有自己权利。家庭中所行使的权利是通过婚姻家庭这一形式赋予的，建立在男女自愿基础上。为了防止男女在婚姻家庭中任性以维护婚姻的尊严和男女权益，必然采用立法，也就是法律确保其稳定性，也就产生了各种婚姻习俗，使得婚姻实体化、合法化。涂尔干的《乱伦禁忌及其起源》，是从社会和经济史角度论述了在父权家庭向夫妻家庭转变过程中，“家庭的发展已经变得越来越集中化和个人化”。家庭越来越受到国家法律的限制，具有了公共性质也就越受到法律权利的保护。关于从法权思想研究西方的家庭及其文化的著作，一般以上述观点为基调，并根据研究目的拓展领域。

总的看，中文文献中关于家庭文化研究较多，西方学者对家庭相关研究多是集中在社会学领域，社会组织和法权思想上，专门对其家庭文化的研究相对较少。从选取的中西文献中可以发现，家庭文化研究存在一定的不足。第一是对中西家庭文化比较研究较少，从对比角度进行系统研究家庭文化整理的文献不足，文献多是集中在以往家庭史的梳理上，研究结论多是呈现“开新不足”的问题，难以探索出符合时代需要的家庭文化。第二是单独将家庭文化作为独立问题的研究文献不够深入，对这一问题的关注仅是某一研究下的子课题居多，研究主题性不鲜明。第三是将中西方家庭文化置于唯物史观视域下进行研究的更少，多是单独性研究，往往造成各自的文化优势论，看不到家庭文化在历史发展中的演进发展的逻辑和脉络。这也凸显出对这一问题的关注度不足，未能站在时代和人民需要的角度，深入看待家庭和家庭文化。因此，本文的主旨希望在已有成果基础上，以唯物史观为观察点，以文化哲学为背景，从时代需要和当前家庭呈现的问题入手，通过系统比较继承传统、借鉴西方，探索出新时代需要的家庭文化。

第三节 论文研究的意义

家庭及其文化的重要性，决定了家庭文化探索问题具有理论和现实双重探索价值。从系统对比的角度进行家庭文化探索，能在整体系统的视域下继承传统融合现代，为新时代家庭文化探索提供方向。从社会整体看，探索家庭文化是夯实社会主义核心价值观的基础；从传统与现代的角度看，探索家庭文化才能更好的

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 201 页。

认知家庭文化的当代意义；从家庭文化本身来说积极探索家庭文化有助于创新家庭内容，适应人们对家庭文化发展的需要。

一、现实意义

从四十年前改革开放开始，为快速改变中国社会的落后局面，中国在经济发展上取得令人瞩目成绩，但也出现各种社会矛盾和问题，造成人们价值和道德上的困境，导致个体自我精神焦虑、人与人之间冷漠、人与社会之间冲突。当人们对此进行批判和反思时又出现简单化现象，将一切问题和矛盾归罪于经济问题即“市场经济”的逐利行为，归罪于社会发展与精神的非同步性。因而，在解决上述问题时出现“头痛医头，脚痛医脚”的局面，而不是从社会有机体的系统角度对其展开全面的审视。社会从来不是由简单的部分相加构成的一个整体。社会是一个系统，是一个整体，是由各种关系交织在一起构成的有机系统。因而对系统中出现的问题，不能从问题本身着手，而是应当从整体的角度去对待问题。二者的关系犹如蛛网上的结扣与整个蛛网的关系。因而，从个人、国家的角度看，探索新时代的家庭及其家庭文化在二者间的关系，对个人和国家具有重要意义；从社会整体看有利于化解社会矛盾，构建和谐社会；从个体家庭的角度看，积极探索新时代家庭文化有利于建设和谐家庭。

第一，新时代进行家庭文化的探索有利于社会稳定。人是社会的核心、是政治、经济、文化的核心，没有人介入的一切的存在只是一个“存在的无”，不具有任何的价值和意义。因为人的劳动本性、人的需要促进了社会生产能力的发展；因为人的社会性，人与人之间的彼此交往需要形成了各种社会关系，产生了人类社会。由人构成的社会有机体，其机体的健康与个人的健康具有直接的关系。《大学》最注重“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。”个体的完善，社会有机体才会完善，个体存在缺陷必然影响社会有机体的健康。而个体人的最初培养合格与否是与家庭整个培养容器密切联系在一起的。习近平强调：“家庭是社会的基本细胞，是人生的第一所学校。”^①家庭是个体人一生的起点和终点。起点是说，每个人降临在家庭中，一出生就是家庭中的一员，接受家庭的抚养和教育。父母是个体人的第一任老师，孩童通过父母获得对己对他者的感知，从父母待人接物日常生活中，获得自己最初价值观念，通过家庭中餐桌礼仪获得长幼观念，通过父母批评和赞许中获得最初的行为标准。家庭中的一言一行都给孩童心理和

^① 习近平：《在 2015 年春节团拜会上的讲话》，人民日报，2015-02-18。

行为传达出了价值判断和处事标准，成为孩子一生无意识的价值引导。从这个角度看，如果一个家庭能培养出一个人格健全，也就是“三观正确”的人，个体与社会国家之间就不存在任何的隔阂，个体符合社会的需要，符合国家需要的人。个体与社会之间就会和谐一致。

第二，从社会整体上看有利于构建社会主义和谐社会，化解个体与社会之间的矛盾冲突。当前社会中存在着一定的冲突和矛盾——传统与现代的冲突、道德与利益的矛盾，物质与精神的失衡。这种矛盾关系入侵到人与人的关系中，造成社会关系紧张，亲情关系淡化，家庭代际关系冲突，秩序失常等问题，成为社会不稳定的因素。任何的社会问题都能在此时期被无限的放大，成为悬挂在人们头顶上的“达摩克利斯之剑”。像紧张的父子关系，畸形的婚姻关系，冷漠的人际关系都成为了当代人际关系的特点，人与人之间缺乏应有的信赖和诚恳，缺乏建立正常关系的基础。这些问题和紧张关系，不仅仅对个体造成困扰，也对整个社会的和谐与发展造成了威胁。习近平指出：“家庭是社会的细胞。家庭和睦则社会安定，家庭幸福则社会祥和，家庭文明则社会文明。”^①家庭作为社会的细胞，作为社会构成单位，家庭充分承担了个体与国家之间的中介作用。在家庭良好的家庭文化中能起到调节人际关系，化解矛盾冲突的作用。家庭文化是家庭中价值标准、道德和行为规范的最高体现，更是一种无形的和谐生存环境。在这样的家庭文化环境中，既理顺了家庭伦理秩序，同时又塑造了个体的身心健康，使得每个人都能中正平和、积极向上。家庭和谐幸福，人与人之间关系融洽，社会和谐有序。虽然家庭和家庭文化同样也是历史的产物，但传统的家庭文化发挥作用的社会在新时代的今天已经不存在了，因而简单的照搬传统家庭文化则只能是一种“复古”、“守旧”。在当今中国只能在“扬弃”传统家庭文化基础上不断“创新”。才能适合当代社会的家庭文化，才能解决现代社会出现的矛盾和问题，从而做到“对症下药”。

第三，积极探索新时代家庭文化有利于建设现代新型家庭样态。传统家庭文化已经不再适合发生重大变化的社会主义社会的今天。传统的家庭文化的内容不论是家庭关系，还是家庭教育内容，家庭价值取向都已经在今天失去了发挥原有价值的社会基础。传统家庭及其文化是将家庭作为生产单位，作为满足生活的手段，以生产物质资料和生育子嗣为主要目的。传统的家庭文化从政治角度看是稳

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第2卷），外文出版社2017年版，第353页。

定政治的基础，将家庭完全是作为维护社会稳定秩序的手段来对待。因而家庭文化的内容和价值观念多是让成员服从权威、顺从秩序，抹杀个体的自主意识和自由观念。虽然在当今时代家庭作为生产单位的作用虽没有消失，但更加注重将家庭作为人们精神的“港湾”，将夫妻关系与自我关系作为同等地位，将家庭幸福作为人们的价值取向，物质生产和抚养子孙已经不在成为束缚人们获得家庭幸福的负担，而转变为幸福的重要组成部分。夫妻关系建立在爱情基础上，建立在理性基础上，抛弃传统的利益婚姻，阶级婚姻。让每个人在家庭中都能发展自己的个性，都能获得自由和实现价值。这样的新型家庭文化绝不会在传统文化的土壤中生成，也不可能生成。只有在新时代不断的积极探索新时代家庭文化中，才能形成符合时代需要和人们渴望的新文化。

二、理论意义

第一，通过对比研究，积极探索新时代家庭文化有助于深化社会主义核心价值观研究。习近平指出：“核心价值观是文化软实力的灵魂、文化软实力建设的重点。这是决定文化性质和方向的最深层次要素。”^①社会主义核心价值观是对当代中国人的共同价值体系的反映，是各族人民价值体系的“最大公约数”，是对社会主义本质的当代表述。社会主义核心价值观传承了优秀传统文化，又借鉴吸收了西方优秀文化，从国家、社会、公民三个层次集中反映了时代精神，是一个完整的价值体系，是对社会全体价值观念的有效整合。既传承了中华悠久历史，又放眼当代世界、立足于当下中国现实，又将其与国家发展、社会和谐、公民幸福有机契合起来，形成了当代价值观念体系。社会主义核心价值观是一个体系，是一个价值取向，是一个标准。相比提出这一观念的三个层次的内容，如何将其内化到每个人的头脑中，行动中，也就是如何将社会主义核心价值观念落实到每个人的日常生活和工作中才是最为关键的。要想将一种价值观念植根于每个人心中，其中最为有效的方法是通过日常生活的培养和教育。对个体来说最为关键的一环是家庭。家庭教育是一种无形的潜移默化的熏陶，是长期浸染的过程。将社会主义核心价值观的培养、践行与家庭文化联系起来，从家庭生活开始培养作为个体，作为社会成员，作为国家公民应有的素质和要求，内化社会主义核心价值观的具体内容。习近平指出：“不论时代发生多大变化，不论生活格局发生多大变化，我们都要重视家庭建设，注重家庭、注重家教、注重家风，紧密结合培育

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第163页。

和弘扬社会主义核心价值观，发扬光大中华民族传统家庭美德。”^①积极探索家庭文化不仅是探索符合时代需要的新型家庭文化，更重要的是将家庭与社会有机联系起来，使其在价值取向上一致，价值目标一致，实现二者的相互促进，深度融合。

第二，通过对比研究，积极探索新时代家庭文化有利于更好融合传统与现代，探索新时期家庭文化理论。在 2014 年联合国教科文组织演讲中，习近平强调：

“文明因交流而多彩，文明因互鉴而丰富。”^②传统与现代家庭文化的比较和对比，其意义不在于比较本身，而在于在比较的过程中实现传统与现代家庭文化之间的沟通，从中选择更适合现时代的家庭文化要素。新时代家庭文化一定是时代性和民族性的结合。民族性是家庭文化的传统性，也就是传统家庭文化本原。时代性则是传统家庭文化不断发展的动力之源。本原和“源流”之间存在传承与发展的关系。只有在历史与现实之间不断的调整，在继承创新之间实现融合才能符合时代需要，才能实现真正的“老树新芽”，绵延生命，蓬勃生命。在当代家庭变革中主要面临两种关系冲突，经济关系与血缘关系的冲突。二者的关系自家庭始就已经产生只是二者之间一直处于交叉协调关系，不能构成家庭矛盾的冲突力量。但在今天由于经济因素占据主导，血缘关系居于从属，便出现了二者的矛盾。发展趋势从“五四”以来开始，一直到今天激化，成为家庭文化探索中不可回避的问题。血缘关系与经济关系在今天如何重新回归平衡，将是新时代家庭文化探索的一个主要内容。因而，探索家庭文化，就要从当下家庭生活需要出发，既不能抛弃传统家庭文化的本原，也不能放弃创新源流，以此来丰富家庭文化的时代内涵。

第三，通过中西对比研究，探索新时代家庭文化有助于创新家庭文化内容。唯物史观主张，思想、文化、哲学等上层建筑是特定历史的产物，因而具有明显的时代局限性。家庭文化也不能例外。比之以往任何时候，当前社会都已经发生翻天覆地的变化。在家庭文化中作为家庭文化这一生命存在的本质依然生机盎然，但其中维护封建社会阶级秩序的传统旧观念“男尊女卑”、“重农轻商”、“三从四德”等已经成为阻碍社会发展的“糟粕”。在全社会参与社会生产的今天，男女不平等的经济壁垒已经被大生产拆毁，“男主外，女主内”的小农经济

^① 习近平：《在 2015 年春节团拜会上的讲话》，人民日报，2015-02-18。

^② 习近平：《习近平谈治国理政》（第 1 卷），外文出版社 2014 年版，第 258 页。

分工模式已经被今天现代工业打破，男女成为共同承担家庭主人。但也在高歌猛进的西方女权思想中，家庭文化倾向走向了另一极端，男女过渡强调权利，追求自主意识，将婚姻和家庭作为累赘，强调不要婚姻和家庭，只追求个体幸福，将子女作为负担等极端思想，主张废除婚姻制度和家庭组织形式。先不说婚姻家庭在漫长历史中的意义，就其从人类本性来说，男女之间的婚姻家庭是人类理性高于动物的本能的表现。从时代发展看，家庭这一组织形式其生命依然旺盛，而这种极端的不要家庭的认识，是一种非主流文化。因而从这一角度看，探索家庭文化存在的当代意义以及不断丰富家庭文化内容，也就是家庭文化不断的与时俱进是家庭文化探索的主要理论意义所在。

第四节 论文研究基本思路和研究方法

一、论文研究基本思路

论文以当前家庭文化困境为主要问题，以唯物史观作为理论和方法背景，从文化哲学作为观察研究视角，梳理中西方在各自不同历史发展时期婚姻家庭文化理论资源，以家庭史和文化史为理论基点，通过系统对比中西方家庭文化的共性与差异为新时代家庭文化探索提供理论上的支撑。

新时代的时代定位表明时代需要新的家庭样态及其家庭文化，以满足人们家庭生活的需要。论文首先通过当前家庭及其文化面临的价值、伦理道德、教育和传承与断裂等四重困境，以唯物史观的视角通过辨析家庭与“两种生产”、家庭文化与人的本质、家庭文化与人的解放之间的关系，梳理中西方家庭及其文化在过程中的变迁过程，反映婚姻家庭的价值取向与社会发展之间的密切关系。通过比较中西方婚姻家庭文化指出，家庭文化的共性也就是人类家庭存在的合理性、合法性依据；家庭文化的差异性则是中西方家庭文化的各自的优势；对中西方家庭文化不同的原因分析，其目的在于强调各自家庭及其文化产生的土壤不同，强调家庭文化的适应性问题。通过系统比较研究，指出新时代家庭文化探索需要从三个维度和指导原则，立足当前家庭和社会需要，指出新时代家庭文化探索的基点在于整合优秀家庭文化资源，积极培养新时代个体独立人格。从而为新时代家庭文化探索提供可借鉴的资源。

二、研究方法

本文作为新时代文化探索基础理论研究，采用的研究方法有文献法、比较法和逻辑与历史相一致等三种主要方法。

文献法是收集关于家庭文化探索的相关的著作丛书和相关的期刊论文，努力对以往家庭相关内容、原则和方式途径以及着眼点做系统的把握，进而从中梳理出当前文化探索的研究程度和研究侧重点，把握住当前家庭文化研究的现状。

逻辑与历史相一致的研究法则贯穿论文的始终。逻辑和历史一致的研究方法主要是从家庭文化的发展演变过程中体现出来的。通过梳理家庭文化探索的发展过程，展现家庭文化与时代发展的同步性。

比较法是本文的主要研究方法。立足中西方家庭及其文化的不同视域下，通过比较两种家庭文化的同异点，分析家庭文化的差异原因。在对比中显示出中西方家庭文化的各自优势和价值，更好的理解各自家庭文化的特点，为新时代家庭文化研究提供依据。

第一章 唯物史观中的家庭及其文化理论

家庭是人类永恒探索的主题。家庭既具有个体差异性，同时又具有共在性。一部展开了家庭史就是人类从古至今实践探索的历史。对每一时期家庭文化的剖析就是人类对自身认知水平和实践水平的一个能动反映，也是时代文明水平的一个检验标准。在漫长的家庭历史长河中，马克思和恩格斯发现的唯物史观，无疑给人类探索这一历史提供了最为科学的理论依据和研究方法。家庭及其家庭文化是人类在自身的生产实践中人类对自身、对他人、对社会理性理解和认知水平的映现，也是人类对自身作为类存在的认知水平的反映。马克思和恩格斯对此都有专门的研究。因此，为了理解和探索新时代的家庭文化，以唯物史观的角度观察家庭及其文化并对其进行界定，对进一步研究中西家庭文化具有重要意义。

第一节 家庭与“两种生产”

家庭作为历史存在物，其存在样态和表现形式是随着人类实践的不断深入发生变化的，是与社会变迁紧密联系在一起。家庭是古代社会的全部内容，是人类社会的最初起点。摩尔根从原始家庭入手研究古代社会生活，著有《古代社会》一书，马克思从1879年到1882年间著有五个“古代社会史”的笔记。恩格斯则写作关于家庭、国家与私有制之间关系的《家庭私有制和国家的起源》一书。^①这些著作以丰富的资料证明唯物史观的科学性，也证明家庭的历史性，成为研究家庭这一社会现象的主要文本依据。家庭作为社会现象和人类历史一样不是自古就存在的，它是人类实践的产物，随着社会发展演变。考察家庭的产生、家庭的功能和家庭的本质离不开人类实践。因而，家庭是一个历史概念，考察家庭就要从人类的现实实践开始。

^① 注本文关于《家庭私有制和国家起源》一书的引文均出自《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版。

一、家庭的产生是“两种生产”的结果

关于家庭的产生说法不一而足。但关于家庭起源主要以摩尔根、韦斯特马克和恩格斯的“两种生产”理论最为代表。

摩尔根从原始器物资料以及亲属制度角度，得出人类历史是从野蛮非理性到文明秩序的由低到高的发展过程。人类今天历史上现存在的一切文明成果都是人类实践从无意识到理性自觉的产物。家庭这一社会的组织细胞也不例外。从人类现存的考古和史学资料可以断定，人类存在的历史可以追溯到二三百万年前。经过漫长时期的实践探索，人类才走到人类历史的开端家庭，选择家庭共居的生活方式。家庭的生活方式是几乎所有早期人类共同选择的最佳存在形式，也是此时期人类自我认知水平的最高体现。巴霍芬的《母权论》提出母权制社会这一概念，但巴霍芬却将从“淫游婚”到专偶婚的过渡动力归结为头脑中的“新神代替旧神”，归结为神的意志，最终没有逃脱宗教神学对其思想的禁锢。摩尔根却另辟新径。他根据人类的发明和发现将古代社会分为蒙昧社会、野蛮社会和文明社会，并指出家庭产生于早期人类以性为基础的婚姻级别制度，婚姻级别制度是一个不断限制结婚对象范围的制度，亲属制度也是从这样的婚姻级别制度中产生的。因此，摩尔根认为家庭起源于人类婚姻，婚姻是它的产生的前提。换言之，家庭是从同居的“群”本能形式中，通过实践和理性认知逐渐设置各种禁忌以区别人类自身、缩小同居的范围中产生的。

韦斯特马克在 1981 年出版的《人类婚姻史》否定了摩尔根主张的家庭是从婚姻制度的进化中产生的这一认知顺序。他的认识与摩尔根的认知顺序恰恰相反，从生育的角度讲“是婚姻起源于家庭，而不是家庭起源于婚姻。”^①生育后代，繁衍种族是家庭产生的基础。婚姻家庭生活的真正开始“并不是从正式宣布结婚或订婚的时候开始的，只有到孩子出生或者已明显怀孕时，婚姻关系才算最终确定。”^②他指出家庭产生的基础是血缘关系而不是摩尔根所认为的婚姻制度。婚姻家庭的产生是为了繁衍后代的一种本能选择结果。人属于动物界，与动物相似，研究人类的婚姻家庭关系就要从动物的这一关系开始，而人类的婚姻家庭是从灵长类的类人猿继承下来的。人类之所以需要家庭、需要婚姻，是因为动物越高级其后代数量越少，越需要两性共同抚养，两性关系也就越固定。“一夫一妻”制婚姻家庭形式的产生，就是人类自然选择过程中最早、最基本的保护后代的最

^① 韦斯特马克：《人类婚姻史》（第 1 卷）李彬等译，商务印书馆 2015 年版，第 76 页。

^② 韦斯特马克：《人类婚姻史》（第 1 卷）李彬等译，商务印书馆 2015 年版，第 76 页。

有效的社会组织形式。为了证明这一主张，他在《人类婚姻史》中引证的资料之多、之广，就当时出版资料看是无出其右的。但韦斯特马克的一大缺憾是太过注重动物本能对人的限制，没有注重人类自身在社会实践中的能动性。

马克思和恩格斯对摩尔根的论述持肯定态度，但毕竟摩尔根的论证相对的简陋。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中以唯物史观的“两种生产”理论，从经济因素揭示了人类为什么需要家庭，为什么选择婚姻家庭这种生活方式，在根本上揭开了家庭起源的历史之谜，为家庭和国家发展找到了真正的动力之源。

首先，“生产与再生产”的需要产生家庭需要。恩格斯在《起源》一书中指出“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结底是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人自身的生产，即种的繁衍。”^①在这里概括的“两种生产”是唯物史观核心因素。人的生命的存在是一切的前提，为了确保生存，必然产生生产的需要。这种需要一是生活资料，这是人存在的基本条件。同时，为了延续生命存在，要求两性结合实现生命的生产。可以说，人只要存在就要时时进行“两种生产”，人在物质生产中实现个体生命的存在，在人的生命生产中实现种的生命的存在。马克思在《形态》也论述了这一问题。“每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即繁殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是家庭。”^②在原始社会，生产的水平和能力是制约社会制度的首要条件。作为历史范畴存在的婚姻家庭是“两种生产”发展到一定阶段必然结果。人类的“两种生产”实践的能力越是有限，人类社会就要越受制于这种血族关系的支配，人身关系的依附越是紧密。在人类社会生产极不发达的蒙昧初期阶段，人类必然存在一个与文明社会中婚姻家庭制度相反的杂乱结合时期。这一杂乱关系的存在是由当时社会人们的生存条件客观性决定的，是符合人类历史发展规律的。此时期的两性关系、婚姻家庭制度都不适用于现代文明社会所理解的道德伦理观念。人们的生活实践能力和认知水平就决定了此时期人们的生存样态就是如此。群居家庭生活是为了满足获得食物和安全的生存需要，两性的结合是受自然规律支配下的本能需要，是满足人作为类存在的种的繁衍需要。在此阶段男性和女性都过着多夫多妻，多子女大家庭生活。在这一状态中所

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第15—16页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第532页。

有的亲属称谓和内容都不可能用文明社会的称谓一一对应。因而不存在现代文明意义上的家庭，只能是婚姻集团和氏族家庭。在漫长的生产实践中，随着两种能力的提高，财产的不断增加，婚姻制度也在缓慢的发生变化，人类历史进入了更高一级组织的氏族社会。在氏族社会中随着婚姻禁忌的不断建立，越来越多的人被排斥在婚姻范围之外，进而以婚姻为纽带的社会联系也就从广泛变得越来越小，最终氏族家庭形式解体，现代的一夫一妻制的专偶婚家庭产生。因此，恩格斯也将历史上顺序相承的家庭形式分为，血缘家庭、普那路亚家庭、对偶婚家庭和专偶婚家庭。几种婚姻形式大致对应三大历史阶段，以血缘家庭为主的群婚家庭形式属于蒙昧时代；对偶婚家庭则是野蛮时代的专属；而一夫一妻制的专偶家庭是文明社会的标志。

其次，“两种生产”的发展促使家庭样态变迁。由于人类历史与“两种生产”的发展不可分割。在家庭发展的不同阶段，人们对“两种生产”的需要不同，家庭发展的样态也就产生差异。蒙昧时期是人类历史的第一个阶段，血缘家庭又是该时期人类意义上的第一个家庭形式。在血缘家庭阶段，婚姻关系是以集团级别区分的，或者说是按照代系辈份区别的。在一定家庭成员内部，同辈份之间互为夫妻关系，形成一个共同夫妻圈子。在同辈份之间，人与人之间彼此成为兄弟姐妹，同时也构成共同的夫妻关系。同辈份之间互相将彼此的子女作为自己的子女，子女也视他们为自己的父母。此种兄弟姐妹之间的婚姻制度在现在人看来是不能让人接受的，但从历史现实客观的说在当时“这是合乎道德的。”相比之前的杂乱性交关系，血缘婚开始给人与人之间的关系加以自觉的限制和规定，排除了父母与子女之间的婚姻关系，这是人类理性的一大进步。这一家庭形式虽然落后并被淘汰，但在历史上确实存在过，摩尔根指出马来亚制亲属制就是遗存。相对家庭形式的动态性，亲属制度则具有相对的稳定性和持久性。普那路亚家庭形式中在继承血缘家庭将父母与子女排除在外之后，进一步限制了兄弟与姐妹之间婚姻形式，而这一实践经验的获得是长时间自然选择的结果。在普那路亚家庭婚姻制度中，排除父母、兄弟姐妹的婚姻，但婚级制度依然保证此时期的男女过着共同夫妻的关系，彼此之间以普那路亚互称。将夫妻关系分为两类圈子，以妻子们的姊妹丈夫们彼此构成一类的丈夫圈子；另一类是丈夫兄弟们的妻子相互之间形成妻子圈子。在普那路亚家庭及其以前，在家庭中孩子父亲是不明确的，但知道母亲是谁，并且母亲也必然认识自己的孩子，属于巴霍芬所说的母权制社会。之所以存在以婚级区别家庭，是与该时期不成熟的群居生活的生产方式分不开。在群

婚家庭中只能是简单的采集自然存在的食物，“两种生产”的需要还达不到自觉的地步，因而家庭婚姻形式粗暴简陋。

对偶婚是人类历史的第二阶段，它是在野蛮社会中随着蒙昧时期群婚家庭的逐渐解体产生的。其动力和原因恩格斯指出：“原始历史上家庭的发展，就在于不断缩小最初包括整个部落并在内部盛行两性共同婚姻的那个范围。”^①而不断限制和排除婚姻对象：“结果，只剩下一对暂时松散地结合的配偶，即一旦解体整个婚姻就终止的分子。”^②在野蛮时期人们的生产能力进一步发展，已经开始驯养动物，可以种植玉蜀黍，可以建造简单的房舍等。人类开始自觉的进行“两种生产”。由于生产能力的提高，人类理性和自我觉醒的程度加强，在婚姻方面的自我约束和婚姻禁忌更多。其中氏族内不婚的规定也逐渐形成。这一规定的直接结果就是婚姻对象的减少，夫妻关系范围比例缩小。为了保证家庭的正常繁衍，男性婚姻关系的稳定，在男女自愿缔结相对稳定的或长或短时期的成对婚配形式，形成对偶婚家庭。由于对偶婚属于共产制家户经济，个体不拥有财产，子女和个体所需的生活资料都由氏族家庭共同体负责。因而，对偶婚家庭本身还不稳定不具有任何的约束效力，婚姻可以由任意一方提出并自愿解除。由于财产和子女明确的归属于母系氏族所有，在对偶婚夫妻离散过程中不产生任何的纠纷，也不会受到他人和舆论的干涉。

对偶婚是群婚到个体婚家庭的一个过渡阶段。由于财产的积累人类主体意识觉醒，在对偶婚氏族家庭中开始产生一种新的现代家庭形式即专偶制家庭。这是人类理性选择和财产私有的结果。在蒙昧和野蛮群婚家庭时期能够促使婚姻家庭变化的自然动力已经发挥殆尽，“如果没有新的、社会的动力发生作用，那么，从成对配偶制中就没有任何根据产生新的家庭形式了。”^③而历史的发展已经将这一动力推动到人类历史生活中，这就是代替自然动力推动时代发展的社会因素即私有财产问题。私有财产这一新动力是随着社会劳动的积累产生的。由于生产工具的改进，人们变革自然获取生存条件能力的增强，人们从生产中获得更多的食物，逐渐产生剩余。从剩余产品的积累和分配中随之产生归属权的问题。起初在共产家户经济中所有的东西归谁所有是明确的。氏族拥有氏族内的一切。同时婚姻家庭范围缩小，父母与子女之间亲属关系的进一步明确，所有权和继承权问

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第59页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第59页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第65页。

题产生，也就产生了私有财产继承问题。父母更愿意将自己劳动所得留给自己的子女，而不在是氏族家庭共同体。而为了实现这一目的废除母权制成为历史的必然。代之而起的是父权制家庭的历史。父权制的特点是丈夫拥有权利，占有财富。为了将财产留给自己的子女，对女性实行专偶就是必要的措施。

专偶制家庭是人类历史的第三阶级，标志着文明时代的到来和现代家庭的确立。专偶是指建立在男性统治基础上对女性的专偶，其目的是为了生育能继承自己财产的亲生子女。由于私有财产的观念从对偶制家庭中萌生出来，在父权家庭中女性已然打上某个男人所属的标志，男人与某个女人婚姻关系的成立已经出现男性向女性家人提供一定的财产作为聘礼的买卖性质，男性出于财产的压力必然要与某个女性形成相对固定的婚姻家庭关系。由于附着在婚姻关系上的财产利益和道德观念等额外束缚，婚姻关系变的更加牢固，双方不能任意解除。但丈夫在离婚方面占据主导权，男子依然可以享有在婚外性关系上的特权。妇女的地位即使在最崇高的英雄时代，也已经被男性在财产上的所有权和非自由人女奴隶的竞争中贬低了，成为家庭中的管理家庭内部事务的不是奴隶的奴隶，至多算是管家婆。故而可以说，专偶婚不是男女之间的平等和解，而是以女性被男性奴役为代价的，是建立在一部分人受压迫和剥削后果基础上的非平等婚姻。建立在私有制基础上的专偶制家庭在历史上经过封建时期的家庭、资本主义时期家庭，必然在自身的反思和批判中消灭私有制家庭形式，建立起理性基础上男女平等的“一夫一妻”社会主义家庭形式。这是历史发展规律和人类社会实践的必然结果。恩格斯穿透资本主义世界贸易和大工业生产的繁荣景象，看到了资本主义生产中存在的悖论性，指出资本主义社会中婚姻家庭必然被扬弃的趋势。恩格斯说虽然买卖婚姻最适合资本主义，“但是——世界历史的讽刺神秘莫测——正是资本主义生产注定要把这种结婚方式打开一个决定性的缺口。它把一切都变成了商品，从而消灭了过去留传下来的一切古老的关系，它用买卖、‘自由’契约代替了世代相因的习俗，历史的法。”^①到那时买卖婚姻家庭必然消失，任何附加在婚姻家庭上的经济原因和陈旧观念都将被消除。婚姻家庭必然建立在纯粹的男女两性的爱情和个体自由基础上，男女重新获得自由平等的基本人权。社会主义婚姻家庭对男人还是女人都意味者个体自我价值的实现，是人与人之间最真挚的关系升华后的物化载体。

再次，“两种生产”与家庭的关系。家庭是一个变动的历史范畴，是在生存

^①《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第93页。

实践中理性探索出的认知成果，又是承载人类文化的物质载体。唯物史观从三个方面回答了这一问题。第一，从保障个体人生存来看家庭的产生是满足人的“两种生产”需要的结果。家庭是人类早期在探索自然世界和自己的过程中理性认知自我的产物，是保障个体人的生命存在的最有效组织形式。要揭示家庭产生的最初动力原因，就要还原人类的真实的史前史社会，而不是回到头脑想象中的田园诗中赞美的史前历史时期，或者神创论主观幻想。马克思以唯物史观作为考察方法，从生产的角度找到了一把解开人类历史的钥匙。在《德意志意识形态》中马克思指出“全部人类历史的第一个前提无疑是生命的个人的存在。”^①这里的“个人”不是费尔巴哈意义上的类人，也不是宗教中想象的人，更不是西方经济学中的“理性经济人”。这里的人是能够呼吸需要吃饭穿衣的活生生现实人。他处在特定的历史条件下，受制于特定历史条件中社会生产能力的制约，并时刻与他人发生这样或那样关系的现实人。只有确立了这个人是现实的人，才能从经验的角度理解人类的历史和生活。人要创造属于人的历史，属于人的文明，首要的条件就是能够生存，能够在恶劣的生存环境中保有生命。在人与动物共居的时代，人既要面对复杂恶劣的自然环境，也要时刻保持警惕与动物的威胁做斗争。这时候的人为了能够活着必然要和动物一样过着群居的生活，这是受动物的本能和恶劣的自然环境决定的。人在本性上是一种社会存在物，本性决定了人与人之间必须共同生活在一起，过集团生活，同时与动物比较起来人在生存面前显得更加处于劣势。唯有选择共同的集体生活才能抵御恶劣和自然环境和凶猛动物的侵袭，获得生存的食物等基本的生活资料。对于活生生的人来说，获取食物满足生存的需要，这是一切前提的基础，也是人存在的必要条件。马克思对此说：“一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。”^②人在原始的自然条件下为了生存下来必然要依靠集体力量，任何的单个人的力量都不能在内忧外患自然和其他猛兽的条件下保证自己的生活。婚姻家庭组织形式的出现弥补了个体人自身方面的不足。婚姻家庭组织使得人与人之间的自然联系稳定化、固定化，同时也将人与人之间自然关系社会化了，从而使得人们告别动物式的群居生活状态，进入人类社会意义的共同集体生活，也就是最初的血缘家庭组织形式。血缘家庭虽然是家庭的最初级形式，还不是完整意义上的家庭，但毕竟是社会性意义上人的生活方式。

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第519页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第531页。

家庭的出现为人自身的生产也就是种族的繁衍提供了最大的保障。因此可以说，在人与动物共居的时代，家庭这一组织形式的出现是当时生产条件下，人在实践生活中人的认知水平的最高体现，也是人保护自己的最有效的组织方式。因此，家庭产生的第一个原因是人为了自我保存而选择的一种群体生活方式。

第二，从纵向历史看家庭是“两种生产”的必然结果。人是自然的一部分，不能超越自然规定的动物本能。但自然性仅仅为人提供了肉体上规定性，只能给人的肉体设置最大的规定，或者说设定了肉体承受的最大阈限值。自然规定性规定了人的一切活动都要在这一规定性下开展。但人又具有超越自然规定性的社会实践性。实践性决定了人能够超越动物式的生存方式，创造属于自己的独特生活资料和生活条件。同时人具有动物没有的自我的意识，拥有理性思考的能力和在一定范围内变革现有生活的实践创造性。家庭的产生就是人在原始而又缓慢的人类实践中，通过生产实践总结经验教训的结果。马克思指出：“一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。”^①人的内在自我超越性就显示了人的社会性。人通过劳动实践不仅获得了食物，也生产出思想意识。《1844年经济学哲学手稿》中强调：“劳动这种生命活动、这种生产生活本身对人来说不过是满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种手段。而生产生活就是类生活。这是产生生命的生活。”^②劳动实践对人来说是产生生命和维持生命的手段，在这点上与动物直接与自己的生命统一是一样的。动物的活动就是它的生命活动。但是人的类本性决定人的实践生产活动是人自我意识主导下自我活动，是人的类本质的外在表现。而对人来说人的生产主要包括两个方面。“一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人自身的生产，即种的繁衍。”^③越是在生产水平低下的时期，人越是依赖家庭，需要家庭。家庭是原始时期人们进行有效生产的保障。在家庭中男女的自然分工就是最佳证明。女性拥有的生产能力发挥着人自身生产的种族繁衍作用，男性以体力上的优势主要充当生产资料的获取任务。男女在家庭中自然分工的结果，在客观意义上促进了人类历史不断的向前发展。而自然分工形式在今天依然有其存在的意义。因而，家庭产生是人类生产实践的需要，是生产发展到一定阶段后的必然产物。

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第519页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第162页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第15—16页。

第三，从社会关系看家庭的产生是满足“两种生产”中人的社会交往需要的结果。人为什么有交往的需要，为什么要与人发生一定的关系？唯心主义哲学家将上帝视为创造一切的主宰，是无形的“看不见的手”推动社会历史发展。马克思告诫人们，人类的秘密只有到人类现实历史中去找寻答案。唯物史观也证明，人类社会生活究其根底是人在现实生活中通过劳动创造出来的，是人自身力量的本质对象化的产物。《关于费尔巴哈的提纲》认为“凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这种实践的理解中得到合理的解决。”^①同样解开人类家庭产生秘密的关键是人的现实生活。人是社会性存在物，人只有在社会中才能存在，也只有在人与人之间相互交往中才能自觉到人的社会性存在和类本质。关于人的本性，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中驳斥了费尔巴哈将宗教作为人的本质的谬论，指出“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^②对于动物来说不存在“关系”问题，外在的东西对其全部意义来说无非就是“能吃”和“不能吃”的联系。除此之外，动物不与外在的事物发生联系。人则不同，人要生活进行生产活动，就要与人交往合作。在原始社会中个体为了满足自己的生命和他生命的生产，必然要在物质生产活动中与他人进行交往，与他人发生一定的关系。这是由社会生产水平决定的。在这样的社会中必然产生人与人之间建立物质生产实践基础上的人与人之间相互依赖的关系。在一切社会关系中发生最早、最自然关系便是男女两性关系，也就是家庭中的关系。《1844年经济学哲学手稿》也指出，“人对人的直接的、自然的、必然的关系是男人对妇女的关系。”^③这种关系在何种程度上合乎人性，合乎自然是衡量一个社会的文明程度的有效指标。在人的依赖性社会中，由交往产生的婚姻家庭关系，血缘关系是“唯一的社会关系”，但是当物质生产实践发展后，交往形式和内容更加复杂，随之产生出新的社会关系，但家庭关系并没有消失而是居于从属地位了。人为什么有交往的需要，是由人的生产实践性决定的。从最初肉体的需要，到人与人之间交往的需要，社会需要，精神需要等等，这些需要的产生是人不断确认和肯定自己是人的实践过程中逐渐产生出来的，是随着生产实践的发展而生发出来的。两种生产是交往的中介，还是交往的目的。“生产本身又是以个人彼此之间的交往〔Verkehr〕为前提的。这种交往的形式又是

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第501页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第501页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第184页。

由生产决定的。”^①同时，人的社会性和自我超越性又会使人的需要得到满足后产生新的需要，产生更大的交往需求。相比动物的本能需要，人的需要更加高级复杂化，也更加体现出人的社会性。家庭的需要起初只是满足生存需要的有效手段，但随着人的实践发明创造和进步，人们对家庭的需要变成了人与人相互依赖的关系需要，进而产生促使家庭的样态不断的变化和丰富。这种需要越是往前追溯就越是能感觉到在生产中个体对集体的需要，，对人与人之间交往的需要，对家庭的需要。因而，家庭最初是满足人在生产中的交往需要产生的，家庭关系就是最早的社会关系。

二、家庭功能是“两种生产”的展开

摩尔根、马克思、恩格斯都以自己的方式得出了相同的唯物史观意义上家庭产生的结论，指出了家庭从原始社会的“两种生产”的历史推动中形成发展的过程，得出了科学的唯物史观家庭理论。从原始家庭发展的每一个过程中可以看到，家庭形式演变在血缘制家庭和普那路亚家庭阶段，其表层原因是婚级制度中的禁规；而在对偶制家庭和专偶制家庭时期，家庭演化的主要动力是财富积累和私有制，确切的说是财富占有所属权问题。但挖掘根本可以发现，是由“两种生产”这一深层原因决定的，家庭形式的变革并没有随时代发展否定家庭的存在，也间接说明家庭存在的历史意义。

家庭是人类不断走向自觉的的产物，是人类自主选择的生活方式。家庭从蒙昧群婚延续发展到今天，充分证明了家庭这一存在形式在人类社会中的价值。在家庭的科学有用性依据中，家庭的功能和扮演的角色必然是占据重要地位的因素。“所谓家庭功能，是指家庭在人类生活和社会发展方面所能起到的作用，即家庭对于人类的功能和效能。”^②家庭功能也就是满足个人和社会等多方面的需要。从家庭的自然属性看，对个人来说家庭承担生活资料的生产，承担生命生产的重要社会职责。从情感因素看，家庭承担个人情感的寄托、个人安全的保障、承担“养”和“教”的功能。从家庭的社会功能来说家庭承担财富的创造和保存功能。从文化角度看，家庭承担文化的传承和传播功能。家庭兼具自然和社会中的多重功能，是家庭存在的“是其所是”的依据。

邓伟志将家庭功能概括为“生物功能，心理功能，经济功能，政治功能，教

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第520页。

^② 邓伟志、徐榕：《家庭社会学》，中国社会科学出版社2001年版，第66页。

育功能，娱乐功能，文化功能。”^①可以说，社会学家对家庭功能的认识和理解多是从现代家庭和社会现象的角度来认识的，并未对家庭的功能进行更为细致深入的本质性剖析，没有上升到人类理性认知高度。因此，这里将从“两种生产”的哲学思辨的角度，从人类社会理性自觉的高度重新审视家庭的功能，从而更好的理解家庭作为唯物史观重要概念的存在的依据。

第一，“生命的生产”功能是一切家庭样式的主要功能。在原始蒙昧阶段人口的生育、种族的繁衍是促使家庭产生的动力因素之一。在级别婚未产生之前的杂乱无序的原始生存状态中，人们生命状态只能是生存，根本谈不到生活。群居生存状态中群体组织结构松散，协调互助观念薄弱，因而不能有效保证个体的生存，更谈不上承担教育后代，养育后代的责任。发展到血缘制婚姻家庭阶段这一状态发生了变化。首先，相对以往的群居状态，婚姻级别制度本身就是一种自觉的组织。在家庭内部组织结构和成员之间关系更为紧密，共同生产的能力加强。婚姻级别制度构成的家庭承担的主要任务是“人的生命生产”。在生产生命的过程中产生了一系列的社会关系，发展出来最初的亲属制度。家庭“生命生产”功能对动物和个体来说，都是最有效弥补个体能力不足的手段和方式。一些社会学家赞同将人类家庭和动物群居在形式和内容上相似，认为考察动物群体生活就能理解人类家庭。恩格斯则与此种观点相反。他认为“动物社会对于推断人类社会确有某种价值——但只是反面的价值而已。”^②动物的所谓社会形式一定程度上，是与人的家庭群体生活相对立的。在高级的脊椎动物群体中多是只有一个雄性，雄性的嫉妒心和占有心会使得它去破坏群体生活，甚至是瓦解群体的因素。因此“动物的家庭和人类的原始社会是两不相容的东西”^③也不可能作为研究家庭的参照系。人类的群婚家庭形式则不存在这样的破坏行为，在婚姻家庭关系中人们产生一种自我认同意识，从中产生团结协助之情，这种人类家庭生活方式和动物群居生活的本质区别。动物的生命生产是本能，人组建家庭进行的生产则具有社会意义。在母系氏族社会早期，由于婚姻关系的不稳定性，生命的生产是直接任务，生育的子女归属于女性。在自然社会生产力以人口数量为标准，生命的生产就等于不断提高劳动的生产效率。同时，人口的生产，氏族的扩大对于群体之间共同联合对抗其自然和其他灾害更为有效。因此，对于母系氏族中的家庭来说，

^① 参见邓伟志、徐榕：《家庭社会学》，中国社会科学出版社 2001 年版，第 67 页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第 4 卷），人民出版社 2009 年版，第 45 页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第 4 卷），人民出版社 2009 年版，第 45 页。

具有生殖能力的女性就是社会权力的象征，就是社会的统治者。这是和女性具有生命生产的能力分不开的。

第二，作为生产单位的家庭，“物质资料生产”是其重要功能。家庭不论在什么时代都承担着经济生产，创造财富的功能，只是这一功能有时候是显性的，有时是隐形的。起初在群婚时代财产主要归集体所有，属于共产制经济。男女明确分工，男性负责打猎，捕鱼等活动，女性主要是采集现有的野果、简单的种植等。由于工具的简陋家庭作为生产的能力有限，所有的劳动成果都交由全体支配，整个的氏族家庭就是一个大的生产单位。这一时期家庭的生产也只是满足成员之间的生存需要，剩余的东西很少。社会的生产水平就反应在婚姻的形式、家庭的状态、生活的工具、器物等家庭生活中。人们在实践中摸索出制造陶器，使用青铜器，驯养、喂养动物，开始人工的种植灌溉，建造共同居住的房屋，在一定意义上实现了定居生活。中国的河姆渡和半坡时期就是这一典型。

从对偶婚家庭走向个体式的专偶家庭时，家庭的生产能力已经大大提高。铁制工具被大量采用，农耕种植使得食物有了稳定的来源，驯养家畜带来了剩余的物质资料。作为食物的不断增加，这些具体食物逐渐变为财富得象征。财富“最初无疑是归氏族所有。”^①这是共产制家庭经济的主要特征。这时期财富主要是指食物、衣服、房子等使用物品，也就是供给自身的生存和确保种族繁衍的生活必需品。当社会财富从生产的结果即生活必需品不断延伸到生产对象，也就是财富创造者时，奴隶作为生产的主体进入财富的领域，出现了奴隶制度。奴隶成为和畜群一样成为财富的象征，妻子也从财富的统治者，变为代丈夫管理财富的管家婆，成为男性财富的一部分。奴隶的来源大多是通过战争俘虏获得的战败部族的人民。一旦成为奴隶，奴隶的主人有主宰他们的生杀大权，奴隶作为财产时期，拥有奴隶的多少是衡量奴隶主财富地位的标准。另一方面，奴隶又是创造财富的活劳动，通过驱使其劳动获得大量的财富。当家庭样态成为一男一女的家户经济时，财富已经从生活必需品上升为社会身份、地位也就是权力的象征。家庭作为经济生产单位作用更为突出。

人与人相互依赖最为紧密的自然经济形态中，家庭的经济生产功能更为突出。在自然经济形态中家庭是最大的生产单位，每一个家庭成员都要作为生产单位的一员参与劳动，进行生产。生产自身食用或者使用的必需品，剩余则通过交换以获取家庭所需要的生活必需品。起初交换主要是物物交换，满足家庭生活和

^①《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第65页。

再生产需要。需要的增加、货币的出现，使得交换进一步扩大，生产对家庭的需要更大。在商业文明的西方更是如此。尤其是梭伦废除了世系贵族和以出身划分等级的传统，改用财产多寡划分公民等级后，西方社会对家庭的经济生产功能更为看重。“family”的最初结构是指丈夫、妻子、子女和奴隶在内的组织结构。生产劳动，创造财富是家庭的基本功能。在商业文明社会中交换对家庭的生产功能更为需要，作为现代经济生产最初模式的以家庭、家户为代表的经济模式，便是家庭经济功能的最显著表现。在家户经济生产过程中，生产劳动者主要是家庭成员，其目的已经不再仅限于物质交换，满足家庭基本需要。但远远还不够不成资本主义意义上以获得剩余价值为目的的“商品”，家户经济生产的目的依然以使用价值为目的。只有到商品经济社会，生产的目的才是完整意义上以获取财富为目的的商品。虽然家户经济已经不再是主体，但家庭承担了为资本主义商品生产提供劳动力，提供被剥削和压榨的对象。家庭依然在被动的参与社会的经济生产，只是从主导变为辅助，但绝没有退出经济生产的舞台，家庭依然发挥着经济财富的生产功能。

第三，从“两种生产”对社会关系需要角度看，家庭承担着养老和育幼功能。家庭在承担“生命生产”和“经济生产”功能的同时，也就意味着要承担养和育的功能。养和育是文明时代家庭的基本功能之一。在原始社会，血缘婚家庭和专偶婚制度下的家庭，生养子女无疑是家庭存在的诸多理由之一。构建婚姻家庭的直接目的就是共同劳动以供养子女。韦斯特马克将孕育孩子看作是婚姻家庭的起点，他指出人们之所以要约束动物本能建立婚姻家庭，很大一方面在于后代的抚养。“男性和女性之持续地生活在一起，最初就是为了下一代的利益。”^①在所有的动物中只有人类对子女的抚养照看期最长。同时还在于越是高等动物生育的后代越少，因而越是受到珍视。婚姻家庭从社会约束和主体责任上保障了对后代子女的有效抚养。这是在不发达的人的依赖性社会中人类自我保存的有效方式。生养子女除了种族繁衍意义外，还有一个年老时的赡养问题。尤其是在家庭本位的中国伦理社会中，“孝亲敬长”是中国人几千年不变的传统。“养儿防老”成为中国人生育观中的一个重要因素。但在西方法权社会，抚养子女和赡养父母作为一项必须承担的责任义务。子女成年之后父母的对其的义务已经完成，而继续保持关系则变成了现代契约关系。卢梭在认为父母与子女之间的养育关系是需要与被需要中形成的。“孩子只有在他们需要父亲养育他们的时侯，才依附他们

^① 韦斯特马克：《人类婚姻史》（第1卷）李彬等译，商务印书馆2015年版，第76页。

父亲，而一旦没有这种需要了，他们之间的自然联系便宣告解体。”^①中国人将爱老育幼作为伦理性必然属于终身制，西方人则将其作为责任与义务属于阶段性任务。

家庭的育人功能是与养育功能分不开的。动物对自己幼崽进行养育的同时主要教会他们基本的生存本能，如捕食猎物、训练飞行、训练游泳等。所谓的教育只能是生存技能的简单复制，不存在经验和思想文化间的交流传递。人则不同，人不是孤立的存在，也不是动物式本能的重复前一代的生存，人面对的世界也不是先天就如此存在，它“是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的结果，其中每一代都立足于前一代所奠定的基础上，继续发展前一代的工业和交往。”^②人和人的世界都是劳动实践不断累积的结果，是人们站在前人实践结果和认知水平上，不断推进的产物。在这一过程中家庭对子女的教育和培养，是人们继承创新的重要环节。家庭在养育他的过程中以有意识或者无意识的潜在方式，将先前的经验和认识水平传递给子女后代，使得子女一出生就立足在以往生产水平基础上。不用和动物一样，任何时候面对的世界都是一个崭新而陌生的世界，都要从最初的原点开始重新学起。这是人类传承和不断进步的原因所在，也是家庭育人功能的重要体现。在现实生活中家庭中的价值观念，行为取向，都在向孩童进行教育。家庭是一个缩小版的社会。家庭对个体的抚养过程，也是塑造和教育个体社会化的过程。因此，家庭的教育功能既面向个体生存，更面向社会。

三、家庭本性是“两种生产”属性的显现

家庭的本质也就是家庭“是其所是”的根本，是区别于他事物的关键所在。在家庭的产生与家庭功能的论述中，虽然家庭存在样态随家庭变化发生变化。但是，在变化的现象和形式中，家庭的本质作为“家庭”这一事物的本性没有改变。兼具自然和社会双重属性的“两种生产”，表现在家庭中必然使得家庭在本性上同样具有双重属性。因而，家庭是以自然血缘和两性结合为基础的，人为建立的社会组织形式；是最小的不可分离的人类自然和社会共同体；是自然关系和社会关系的结合体。

第一，家庭既是自然血缘组织又是社会组织。家庭是在原始的无序混乱的生

^① 卢梭：《社会契约论》李平沤译，商务印书馆 2011 年版，第 5 页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第 1 卷），人民出版社 2009 年版，第 528 页。

存环境中，建立起的最早以婚姻和血缘关系为中介的社会组织形式。家庭是以婚姻为介质的男女两性结合。两性结合本是寻求配偶的自然本能行为。在没有婚姻家庭之前这种行为就存在。动物的求偶行为受自然规律支配的，受季节、生育年限的限制。人类寻求配偶行为具有相对的自由性和自主性。寻求配偶的行为一旦进入人类社会就具有社会的属性，成为人类婚姻关系的一部分，并受到社会发展阶段、生产方式和风俗习惯的制约。求偶行为进入婚姻家庭范畴，就意味着社会对这种自然行为的承认和认可，是一种社会行为具有社会属性。

家庭作为一种社会组织形式，不但赋予人的本能行为社会性，同时家庭通过婚姻建立的亲属关系，通过血缘关系，将原来无序的人类全体进行整齐和安顿。从人际关系看，婚姻行为将无序的求偶本能社会化、有序化。将人类历史纳入到文明状态，脱离了动物的无序状态。从人自身的繁衍生产角度看，生儿育女繁衍后代行为不仅是自然的结果，更是以血缘关系在人与人之间建立一种自然与社会统一的关系，形成了血缘关系社会。以血缘亲属关系为纽带，人与人之间构成一个庞大的关系系统。根据亲疏远近分为直系血缘和间接的旁系血缘系统，社会在血缘关系纽带中构成一个结构关系网络。起初家庭关系是整顿家庭内部的夫妻、父母子女、兄弟姐妹之间关系，随着扩展范围加大成为整齐社会各种关系的基础。从社会的角度看，在自然的血缘关系网中每个人从出生起就被固定在一个社会坐标中，扮演一定的角色。在被给的坐标和角色中享有一定的社会权力，同样也需要承担相应的家庭责任和社会责任。因此，具有自然和社会双重属性家庭，通过婚姻和血缘在人类社会中建立起第一个社会组织，既安顿了个体生命，又整齐了社会秩序，成为人类早期建立秩序时最有效的社会组织形式。

第二，家庭是不可分割的最小的自然和社会共同体。人是社会性动物，总是选择过共同体的社会生活方式。相较于个体人来说家庭是一个满足社会需要的共同体。亚里士多德曾说过：“对于雄性和雌性来说，共同生活乃是最根本的事情。”^①任何单独的雌性生活或者雄性生活都不是完整的自足的生活。对于人类来说最小的共同体，是由男人与女人结合构成的家庭共同体。之所以是最小是因为不可分。在家庭共同体中男女任何一方分开都不能成为独立的存在，都无法发挥共同体的作用。具体说是离开共同体男女都不能承担种族繁衍的任务和满足生存需要。鲍曼著有《共同体》对共同体问题展开研究。鲍曼在序曲中就指出，共同体不只是社会学家理解的“社群”、“社区”，而是更为广泛的“组成的各种

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第290页。

层次的团体、组织，既包括小规模的社区自发组织，也可指更高层次上的政治组织，而且还可指国家和民族这一最高层次的总体，即民族共同体或国家共同体。既可指有形的共同体，也可指无形的共同体。”^①人们之所以喜欢共同体，向往共同体在于它的确定性给人的感觉是好的，是安全稳定的。共同体“所表达出来的含义——它所传递出的所有含义都预示着快乐。”^②在共同体中可以彼此依靠，是一个温馨的地方。因此从共同体的这一角度看，家庭共同体本质上是一种“食厨伴侣”或者“食槽伴侣”，人们在家庭共同体中获得生活和精神上的安全感和舒适性。对个体人来说“失去共同体，意味着失去安全感。”^③共同体是令人向往的，但也要构建共同体的人付出一定的代价，而这种代价在鲍曼看来就是个体的相对自由性，也就是说共同体的确定性与个人的自由之间存在冲突矛盾。要想获得共同体的确定性和安全性，就要构成共同体的人摆脱动物式的绝对自由，而获得人的自觉性的相对自由。因而，在构建婚姻家庭关系中婚姻禁忌，各种观念习惯、习俗看似是对人的自由本性的限制。其目的是为了保障家庭共同体的确定性设立的。因此，不论家庭经过从血缘到对偶婚家庭，从专偶到现代文明家庭，剥离一切外在的样式后，家庭的本质无非是由男女构成的具有稳定性的家庭共同体，属于最小的共同体样态。

第三，家庭是自然关系和社会关系的结合体。前面已经引用马克思在《形态》中说过只有人才能在交往中产生关系，交往的需要迫使人产生与他者发生关系，而动物间根本不存在人类意义上的“关系”。“关系”只有对人而言才有意义。这种关系最初是自然的血缘关系，是人际交往中最直接的关系。在原始社会交往中通过婚姻形式，人产生了最初生产关系之外最直接的自然血缘关系。在原始社会血缘关系就是全部的社会关系，婚姻制度就是社会制度。随着社会发展，人们在婚姻家庭中通过生命的生产，将家庭规模和家庭关系不断扩展，与更多的人发生生产关系、经济关系、政治关系、文化关系、地缘关系、国家关系等，形成了社会中不同层次，不同维度的复杂社会关系，也就形成了今天相互影响、彼此需要的交往关系。恩格斯在《起源》序言中指出：“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。”^④这是人类至今在社会制度的变革

^① 鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社2003年版，序曲脚注第1页。

^② 鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社2003年版，序曲第2页。

^③ 鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社2003年版，序曲第6页。

^④ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第16页。

中形成的全部成文史。在社会劳动不发达的血缘社会中，一切社会关系的核心就是血缘关系和亲属制度。只有当社会在血缘关系基础上产生新的社会关系时候，代替建立在血缘基础上的原有社会制度和社会结构后，社会关系才能代替自然关系成为社会的核心。也就是政治关系、经济关系取代自然血缘关系，政治国家取代家庭，市民生活取代血缘家庭生活。

摩尔根在早期易洛魁群体中发现了家庭关系与社会制度之间的矛盾。他指出在家庭产生之初，母亲、儿子、女儿、兄弟、姐妹等称呼在实际运用中自然形成了一种关系，成为社会关系的基础。但变化的家庭形式与固定的亲属制度产生抵牾，这是一切社会中经济基础与上层建筑之间的矛盾所在。恩格斯总结道：“当家庭继续发展的时候，亲属制度却僵化起来；当后者以习惯的方式继续存在的时候，家庭却已经超过它了。”^①在原始家庭中血缘关系是全部内容，但由于食物剩余进而产生私有财产后，经济关系超过血缘关系，成为新的主导社会关系的核心。起初经济交换关系只是为了满足生产资料的需要，为了更好的生活，但随着商品的增加和大量财富的涌现，血缘关系已经不能承载社会的全部内容，家庭已经进入经济生产为主的文明时代的婚姻家庭形式。在现代的婚姻家庭中“生命的生产”已经从属于社会经济的生产，亲情关系、亲属关系已经退居经济关系之后。尤其是在资本主义社会，资本的本性已经不屑于再掩饰自己的真正面目，显露出赤裸裸的金钱关系。家庭中的一切关系不论是夫妻关系，子女关系，都简化成为一种简单的有产者和无产者之间的买卖雇佣关系。

从上述的论述中可以看出，家庭在社会关系中虽然几经变化，但家庭作为一种关系存在本性没有改变，也不会改变。这是家庭存在的依据，也是家庭的本质，离开这一本性家庭就不能是家庭，即使家庭的形式存在，但它已经变为其他事物了。

第二节 家庭文化与人的本质

家庭能延续至今，家庭文化起到了重要作用。家庭文化是人们在变革现实世界中理性自觉的将自我力量对象化的结果，是人们实践精神的普遍化和客观化结果，也是人为自我建构不同于自然的人化世界过程。家庭文化区别与自然事物的

^①《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第41页。

区别在于，它是人的本质力量凝聚在物质形态和精神产品中的普遍价值观念。家庭文化一旦产生出来就成为一种客观存在，必然对生活其中的家庭成员在行为上和思想上产生规范和约束，也对家庭成员进行一种价值观念的同构。家庭文化体现在构成家庭基础的男女婚姻关系中，体现在对后代的培养塑造上，体现在伦理道德观念和规矩礼仪上，它们共同构成了家庭文化的整体。因此，家庭文化是一种社会秩序，是一个培养人的“培养皿”，是一种优质的社会环境。从本质上说家庭文化是人们在实践中自我创造的意义和价值世界，是人们在满足自我需要过程中自为性的体现，是人追求必然到自由的自我超越性。

一、家庭文化是自由自觉活动的结果

关于人的本质是什么，马克思在不同的著作中有多种表述方式。如与动物区别的类本质、从生存发展出发的需要本质、从交往关系出发的社会关系本质等。这几种不同的表达方式都是对人的本质的概括，是从不同的层次和角度对人的本质的界定。人的生活是多彩的，人的生产需要多种多样，这也就意味着人的本质不是固定单一的。因而，只有以“两种生产”为重心的全部生活出发才能整体系统地理解人的本质，进而理解家庭文化。

在理解人的本质与家庭文化之间的关系之前，首要前提是理解家庭文化和文化是一个什么样的关系问题。家庭文化不是简单的哲学问题，也不是宽泛的文化问题，而是一个综合的文化哲学命题。要想理解“人的本质”与家庭文化之间的关系，就要找到作为普遍一般存在的文化与人的本质联系。作为一般整体的文化为具体的家庭文化提供一个“他山之石可以攻玉”的作用。

关于“文化”从古至今的解释不尽相同。为了理解家庭文化和文化之间的联系，在此对文化仅作简单的整理。从文化一词的构成来看，中国学者多是倾向于将文化解释为“教化”行为，是一种使动的用法，有塑造引导使人不断理性化的意思。最早源于《易经·贲卦》中的彖辞，“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”^①“文”表示纹路相杂文饰之意，四季的变化情状是自然文饰，礼仪精神面貌则是人的文饰情状，喻指人通过礼仪教化改变自然的状态，变成人化、文化的状态。古人认为可以根据人的文饰风采教化天下，实现古人的理想“天下大治”。孔子的《论语·雍也》中对君子范型“文、质”之辩就是沿用《周易》中文的含义。“化”具有常说的变化之意。而“文化”“教化”中变化是一种有

^① 黄寿祺、张善文：《周易译注上》，上海古籍出版社2007年版，第132页。

机生成的质变，是一种夺胎换骨的新变。其本意可以从记载殷纣王暴虐无道“剖孕妇之腹而观其化”中看出。为了看到生命的孕育过程，纣王残忍的将孕妇的肚子剖开观察生命的化成。从本意可以看出“化”不是一般的物理上的位移，而是一种夺胎换骨孕育新生命，赋予新灵魂的变化。二字合起来最早见之刘向《说苑·指武》中的“文化不改，然后加诛。”这里“文化”合起来表达是与“武力”征伐相对的“以文教化”之意，是与自然野蛮相对的意思。“文”的甲骨文写法是人手持棍棒之形，表达的是残忍击打使改变之意。因此，“文化”在中国文化中指一种与自然的自在存在相对的自为存在，是人在生产过程中产生的各种各样的经验教训的总结，是人们实践本质的观念表达，也是人对待自己生命和理解他人生命的程度。作为类本质外化的文化，人的文明程度就是特定历史时期人的生命的水准，是指一定生产条件下包括有形的物质的和形而上的精神等一切。因此，梁漱溟认为“文化，就是吾人生活所依靠之一切。”^①

(culture) 在西方传统语境中是指农作物的种植培养，与土地、农业的栽培造成的变化有关，并在后来的发展演变出对人的品德能力的培养之意。在本初含义上，文化在中西方语境中都有使发生改变的意思，是指相对之前状态的改变和变化。西方对文化概念更多的争议来源于社会学家的解释。一般谈及文化会引用人类学家泰勒和马林诺夫斯基的定义。泰勒从人类生活指出文化或者文明“是包括全部的知识，信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”^②泰勒是将文化视为人类创造出来的一切。而马林诺夫斯基认为科学的文化“显然是一个有机整体 (integral whole)，包括工具和消费品、各种社会群体的制度宪纲、人们的观念和技艺、信仰和习俗。”^③二者对文化定义可以看出，文化既包括有形的器物文化又包括无形的观念文化，是人们创造的复杂整体。文化哲学领域卡西尔对文化的定义更具有哲学色彩。卡西尔认为人不只是般理解的“理性动物”，还是“符号动物”。人生活其中世界是人通过实践自我构建出的符号意义世界。不论是思维、语言还是行动其意义都是由人创造出的符号表征，人生活的世界是人在劳动中不断运用符号创造出的符号意义世界，是人不断超越自我的结果。而全部文化就是符号意义世界的对等物。人是一个无止境的未完成时，不断超越现在向着自由前进，不

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社 2014 年版，第 1 页。

^② 泰勒：《原始文化》，连树生译，上海文艺出版社 1992 年版，第 1 页。

^③ 马林诺夫斯基：《科学的文化理论》，黄建波等译，中央民族大学出版社 1999 年版，第 52 页。

断地创造符号意义，文化也就不断丰富。因此“作为一个整体的人类文化，可以被称作人不断解放自身的历程。语言、艺术、宗教、科学是这一历程中的不同阶段。”^①从文化概念可以看出，文化表示一种变化状态，是人在生活实践基础上人的本质力量的对象化，是人在满足自我需要过程中自我超越的结果，是对“理想世界”的自觉追求。文化必然是对实践中人的生活和精神面貌的集中反应，一旦产生成为一种存在就对人发生改变作用。因而，家庭文化必然是人的本质对现实变革过程中人的实践力量的结果。

马克思在《手稿》中以人与动物间不同的类特性界定人的本质。他指出“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”^②人与动物的区别就在于人能根据自己的“自由意志”去活动，去生产自己想要的东西，去创造属于人自己的生活，并且这种活动是普遍的，能自我生产“无机的身体”。动物的类特性是“被决定性”、“被支配性”，它的生命是与物种性联系在一起。动物在活动的整个过程中，不论是活动的开始还是结束都是被动的活动，都受该物种生命尺度的制约。人的活动是出于人的自觉意识，人在活动的整个过程中贯穿自己的理性自觉意志，实践活动的整个过程都是自我理性决定的结果。换句话说，人在实践中理性思考也在理性思考中践行实践。在实践变革对象的活动中人自觉到自己是一个人，是具有改变客体的主体性存在，实践本身对人来说是愉悦的、满足的。对于家庭实践也是如此。在家庭实践中人自觉的将主体意志作用于家庭，进而产生家庭文化。家庭文化本身就是人的实践活动从自在到自为的结果，是人从无秩序到理性自觉建构“主体性世界”的自由自觉活动的结果。

从人的本质是“自由的有意识的生命活动”这一类性的规定出发，可以看出家庭文化是人的主体性在家庭生活实践的结果。家庭文化作为对家庭生活实践的理性观念表达，是人主体性实践的符号化结果。家庭文化是人在家庭实践中理解自己、他人和社会的理性表达，是自我理性把握世界程度的表现。人是自由有意识的存在物，人的实践活动和动物的活动存在本质上的区别。动物的活动说到底是一种本能活动，其活动的内容受本能的驱使。动物的求偶行为，高等脊椎动物中的哺乳行为，都不是一种自由自觉的自主活动，而是受动物本性支配的本能。动物的活动受到物种特性的限制，不可能突破自然物种尺度的限制。但是人的行

^① 卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社2013年版，第389页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第162页。

为，人的活动是有明确的目的的，这种对事物的感觉意识，是人在实践学习中产生的，帮助人们突破物种限制。实践产生了意识，意识又是思想对人的实践的主观反映，二者是一种相互作用的关系。人的现实生活归根结底在本质上是实践的。实践创造出了一个与自然世界相对的人化世界，文化世界，在这一过程中创造出整个人类历史。因此，实践活动是产生社会的基础。人们在需要与需要的满足过程中，通过实践创造文化，创造历史，创造客观世界。在具有目的性实践活动中，人的行为和方式体现的是人的自觉性。人在实践活动中存在，也在实践活动中创造。人的实践类特性就决定了人可以超越物种的局限性，通过学习训练人习得多种本领，可以运用各种物种的尺度创造符合自己需要的生存环境和方式。因此，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出：“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。”^①人在运用各种尺度开展生产满足需要的同时，更多的是在过程中按照人对美的向往改造自然界。人之所能运用各种尺度超越物种限制，在于人的类本性，人能够学习，并能将习得的东西变成现实。家庭是由两性结合构成的共同体，是人们自觉建立起的与自然界相对的为我秩序，在原始社会中家庭是人为我建构的文化世界的起点，在家庭婚姻实践中人自我确认自己的存在，从中产生家庭的亲属观念意识，婚姻等级秩序思想，婚姻禁忌，图腾崇拜，原始的巫术等观念思想，形成人类社会独有的道德伦理观念，宗教的信仰和情感，也就是构筑了文化意义上的家庭文化。家庭文化是人们实践的结果，也是满足人的需要的手段。家庭文化确立之后，必然对家庭成员构成保护，形成独有的文化环境氛围，个体人从出生起，必然在家庭文化中受到熏陶和培养，使其成为符合社会需要的人。可以说，感性的对象性活动是产生家庭文化的根源，生产实践活动是产生家庭文化的土壤。没有人的“自由的有意识的生命活动”家庭文化无从产生。

二、家庭文化是社会关系的反映

家庭文化的核心是人与人之间的关系，对家庭文化的考察绝不能离开人的本质这一中心。从“自由的有意识的生命活动”这一本质看，更多强调的是与动植物层面的区别，对于具有社会性的人来说，人的本质还要到人自身去发现，到人与人的社会关系中去寻找，离开人自身、离开社会关系去考察人的本质是不能“箭

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第163页。

中靶心”的。

在《提纲》中，马克思批判了费尔巴哈等唯心主义对人的本质的错误判断。他指出“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①人的本质不是天生的也不是上帝赋予的，人的本质只有在从事“两种生产”活动中生成并表现出来。这种本性不是由人的类本性决定的而是由人的现实存在决定的。当下的存在，当下的劳动实践，当下的需要是人的本质生成的土壤。在这些要素的作用下，人与人之间发生着必然而又偶然的关系。说其必然在于人不是孤立的原子存在，不是封闭的真空状态，人时时要与他人发生关系，如亲情关系、生产关系、交换关系等。说其偶然在于与什么样的人发生关系、发生什么样的关系则是存在偶然性的。但不论是直接还是间接，社会关系都是因“我”而存在，也为“我”而存在的，是在实践生产过程中被产生出来的，这是人的生产需要的必然结果。人在实践中产生关系也在关系中实践。抽离实践这一人存在的基础，人也就不存在了，离开人的现实关系抽象谈论人的本质只能是陷入人性困境中。

关于人的问题是和历史一样长久的问题。“认识你自己”是最早的关于人的研究命题，据说见之于德尔菲神庙上的箴言。“希腊三贤”则是真正将“认识你自己”作为研究主题开始人自我探求的历史。苏格拉底认为哲学知识应该关注“人”，研究“人”自身。以往对世界的本源研究之所以众说纷纭，其原因在于没有从“人”存在角度作为立足点。相比于对自然知识探究，对人自身知识的探究更为重要。因而将哲学转向人的“善”和“德性”研究。其徒弟柏拉图继承了苏格拉底“德性即知识”的认识，认为要研究人的善、德性知识要从形而上学一般意义上探究，从善的“实体”出发探索真正的知识德性。亚里士多德则将人定位在“政治动物”层面。人的“政治”本性决定了人要与他人发生关系，过共同体的组织生活，政治生活才是人的生活。亚里士多德的这一论述得到很多人的支持，但在后来的观察中发现蜜蜂、蚂蚁等也有秩序的组织生活，政治动物不是人的本性。费尔巴哈则离开历史，离开人的社会生活的复杂性，单纯从直观出发认为宗教之爱和意识是人的本性，把人的本性引向抽象的宗教幻想。费尔巴哈不理解现实，也就不理解宗教本身就是实践生活的产物。他抛开人与人之间切实的相互关系，单纯的将具有抽象普遍性的爱和意识作为人的本质，本身就是离开现

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第501页。

实的痴人呓语，是对人的现实存在的否定。卡西尔认为人是“符号动物”。他认为人运用包括语言，文字在内的符号来创造世界，人理解世界，认识人本身也是从符号开始的。符号世界就是人的世界，正是符号的存在人建立起了人的主体性意识，构建人与人之间沟通的桥梁。这一符号世界就是人的文化世界。但是卡西尔将符号作为人的本质，本身就忘了“符号”本身是在实践中创造出来的，是实践的产物。卡西尔何尝不是抽象抽调人的现实生活，用抽象的符号代替了抽象的宗教之爱。

马克思则与他们不同找到了现实世界的基础，也就是人的社会生产实践。他不是向以往学者那样将人从现实中抽象出来，而是与他们相反，将人还原到鲜活的社会活动中，将人置于各种社会关系中，为人的存在找到了明确的历史坐标。

“社会关系的总和”是马克思对人的理解，也是马克思思考人的存在的基本点。马克思反对任何的非实践基础上对人的本质的论述。人的本质不论是“自由有意识的活动”还是社会关系，都是在实践交往中产生的。人不是独立的原子存在，认识自己不能从形而上学的知识出发，也不能从抽象空洞的宗教人性出发，反对脱离现实的虚伪人性说。主张从实践，从人的关系性存在中理解人及其本质。家庭文化是人的本质力量在家庭生活实践中对象化的精神产物；是人在家庭生活中将本质力量外化，以调节家庭成员之间复杂关系的理论总结。家庭文化说到底是主体人在社会关系中，将自己的本质力量作用于自然界并改造自然界，从而使其更有利于自己和家庭成员之间生存与发展的结果。同时，在日常家庭关系中，为了更好理顺家庭成员之间的关系，不断将自己的意志外化以调整家庭实践为目的对象化结果。因而，家庭文化是兼具自然与社会两种性质的人的本质力量理论化、系统化的结果，其目的是观照人类的生存基本状态，实现家庭成员在家庭实践中的自我体认。家庭文化是人的本质“社会关系”在家庭中的变现，也是家庭文化的核心内容。因而，家庭文化的主要内容也就包括男女两性间的婚姻文化，父母与子女之间教育文化，以及家庭伦理道德文化，它们共同构成了家庭文化的核心内容。因此，从社会关系本质看，家庭文化主要涉及三个方面。

第一，男女两性关系是家庭文化起点。家庭是由男女结合构成的婚姻关系形成的。家庭的一切都是围绕婚姻这一中介展开的。如何看待男女之间的婚姻关系，如何理解丈夫、妻子的角色和各自承担的家庭责任和义务，也就是婚姻文化的首要问题。只有将婚姻中夫妻关系透视清楚，理顺了，家庭才能稳定和谐。因此，婚姻文化的目的也就是整理家庭中男女两性关系，以及生发出的各种社会关系，

最终实现家庭和谐，社会有序的目的。夫妻关系是婚姻中最重要的关系，男女婚姻关系是家庭及其家庭文化的起点，也是构建家庭的关键。所谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”^①社会上一切的社会关系男女、夫妇、父子、君臣、上下，都是从最初的男女婚姻关系展开来的。可以说只有先存在婚姻，家庭、社会才能随之产生。理解婚姻及其文化只有从构成婚姻的男女两性夫妻关系入手。

男女之间的结合是一种必然的自然现象。人类婚姻将男女之间的自然本性关系上升到人的存在高度。人在历史中是怎样的存在，婚姻文化便在何种程度上得到最直接的社会表达。人是一种高级动物，男女之间的两性关系也必然受到自然规律支配。起初这种结合是受本能的驱使，是杂乱无序的。但随着人的自我意识的觉醒，人逐渐认识到自己是人，不是动物，此时要对两性中的自然本性进行约束，婚姻便是人自我约束自然本性，不断社会化过程中的一个重要形式。婚姻是人在实践中理性认知水平和文明程度不断提高的结果。换句话说，婚姻是人运用理性在自我社会化过程中不断变革自我、抑制动物本能，走向人化和社会化的重要关键点。在早期人类自我探索过程中，现代的“人”的概念是不存在的，人是在实践、学习、实践、再学习的过程中生成出来的。约束男女本性的婚姻是这一实践中最初的起点，婚姻贯穿人的始终，成为家庭文化的构成部分。

婚姻开始只是简单的两性禁忌，限制男女关系的范围和人员。这些规定最初也只是规定，是强制性的措施。但在发展中，婚姻禁忌从简单的规定，发展成婚姻风俗习惯，形成宗教规定，慢慢地从社会的约定俗成变为规范的制度规定，从家庭层面变为社会、国家层面，成为社会制度和文化的一部分。以往的婚姻禁忌上升到一种文化层面，成为家庭文化中的主要内容。具有社会性的婚姻文化，在规范男女关系的同时，不是简单的以婚姻中的社会性去革除夫妻两性关系中的自然本性，而只是限制这种本性，使人的生活方式和价值观念不断的社会化。从自然人性的角度讲，不论人的社会性、文化性水平有多高，社会的物质和精神文明水平有多高，人的自然本性是不能消除的。“江山易改禀性难移”。这不是说人的社会性是有限的而只是说，人的自然肉体只要存在，人的自然本性也就不能彻底消除。消除了人的肉体，人的社会性载体也就同时消除了。因此，由男女构成的婚姻文化，其作用只是限制人的本能，拓展人的社会本性，而不是消灭本性。

^① 黄寿祺、张善文：《周易译注下》，上海古籍出版社2007年版，第450页。

孟子说“食色性也”。婚姻文化只能引导，塑造人的社会本性，引导人的自然本性。消除男女之间本性的结合，也就没有人的生命的产生和延续。没有人的存在也就谈不上文化，谈不上社会性。简单地说，婚姻文化与自然本性之间的关系，就是人们常说的，为了生存就要吃东西。但吃东西行为对动物生存本性来说，只要能满足食物的需要，是不用考虑食物是生的还是熟的，是直接吃还是烹饪后装在碟子中，都是没有区别的。但人不一样，人面对食物，人的社会性和文化水平，要求人要考虑怎样食用食物，怎样吃有营养。甚至在烹饪使用的过程中要求“色、香、味”俱全。这一差别就是婚姻文化与直接的动物本能的差别。

婚姻是两性结合的自然本能行为，是延续种族生命的方式。婚姻文化是从本能到理性把握自我，从野蛮到文明的演进过程。“发乎情，止于礼”概括了婚姻文化对男女两性关系的自然改造，使其符合人类文明水平需要的标准。婚姻文化是对男女关系认知的文化。婚姻文化使男女本能符合自然和社会规律，满足社会需求。一方面，婚姻文化是对男女关系的社会改造，另一方面婚姻文化也是从社会关系的角度，以礼仪制度、法律规范为规定性，要求男女对自己的行为负责，对自己家庭忠诚，用社会性调节人的本能冲动。在文明家庭中婚姻文化的基本原则和婚姻礼俗已经基本形成。在情感方面婚姻文化要求男女彼此忠贞，实现身心的统一。在权力方面男子对家庭负责，在家庭中最具权威性，女性从属于男性。在分工方面要求“男主外，女主内”，二者各司其职，共同为和谐家庭做贡献。婚姻文化的形成既明确了婚姻对男女两性关系的要求，也保证家庭和谐稳定。

第二，子女关系是家庭文化的重点。文明时期的个体家庭一般是由夫妻和子女构成的。家庭文化除了婚姻文化之外，对子女的培养教育文化占重要部分。生育抚养子女是建立家庭重要目的之一。在《人类婚姻史》中韦斯特马克指出：“父母一道关心后代，在生存竞争中更有利后代的存活与成长”。^①他认为婚姻家庭最为直接的目的是更好的照顾和抚养子女。理由在于，相比其他动物人类的哺育期更长，适应社会的能力相对较差，子女的数量相对稀少。男女任何一方很难单独承担哺育孩子的责任。其结论虽然存在诸多质疑，但婚姻家庭与子女养育之间的关系却是不可否认的。从动物和人对待子女和父母的意义区别上，更能理解生养后代对家庭的社会意义。动物的后代繁衍只是物种意义上的生命延续，但人的生命的生产不仅履行物种的繁衍任务，更为重要的是人将子女后代看作是自己生

^① 韦斯特马克：《人类婚姻史》（第1卷），李彬等译，商务印书馆2015年版，译序第3页。

命外化形式，是自己生命延续的体现。夫妻生养子女不只是简单的承担父母的义务，不只是为了年老时获得子女的照顾，解决后顾之忧，也不是单纯的确保财产不落入外人之手。生养子女对人来说，子女是父母的生命的延续，是精神意志的传承。任何人的自然生命都有限度，但生命精神的延续则可以在子女身上一代一代传承，使生命永恒和不息。

在家庭生养文化中最重要的部分是对子女的教育和塑造，也就是教育文化。家庭教育文化是父母从既定的社会状况出发，用一定的价值理念和规则使子女后代不断社会化的过程。其目的一方面是塑造符合家庭价值理念和继承家庭精神的子女，以更好实现父母生命的延续，继承父母的精神意志。另一方面家庭教育还在于塑造社会人，将自然人通过家庭的培养，塑造成符合社会要求的人，成为国家和社会的人才。“望子成龙、望女成凤”是中国教育文化思想的形象表达，“光耀门楣”成为中国家庭教育价值取向。因而，在子女的培养过程中，家庭教育最为注重的是对子女人格操守的培养，以适龄、适度作为培养的方法原则，对其进行启蒙教育。注重在家庭生活中对子女的言传身教。家庭教育文化就是使子女不断的去除自然本性上的桎梏，超脱本能的束缚，培养人的社会理念和价值准则，使子女从懵懂无知状态达到社会一般水准，完成子女教育社会化的过程。家庭教育不同于学校教育的地方，在于家庭不仅是传授子女基本生存的技能，培养子女良好的生活习惯，更注重价值和品德的修养，强调家庭教育过程中的“无目的的合目的性”，为个体人一生奠定基础，扣好人生的第一粒纽扣。因而，家庭中的教育文化更多的是一种生活教育，是一种无形的价值熏陶，在生活中潜移默化。家庭教育文化的一个重要特点就是无形性、无强制性，让人不知不觉受到了教育，实现父母与子女之间的互动性，做到父慈子孝，长幼有序，实现家庭和睦有序。

第三，伦理关系是家庭文化的核心。伦理关系是调节家庭关系的重要的准则和标准，也是家庭文化的核心。“伦理”是指“人们在社会中人与人之间的关系，以及处理人们之间相互关系的原则。”^①“伦”在中国传统文化中有“人伦”之意，也有次序的意思。“理”本意是加工玉石，其延展之意是治理、条理。《礼记·乐记》将二字合用“凡音者，生于人心者也，乐者，通伦理者也。”这里的伦理主要是指事物条理机理，现在的伦理意思主要是指人伦秩序的存在道理。家庭伦理则是指家庭关系生发出的自觉自愿关系，强调的是一种自愿性，是处理人际关系的准则。伦理关系强调的主体与主体之间的关系，离开了构成伦理关系的

^① 业露华：《中国佛教伦理思想》，上海社会科学院出版社 2000 年版，第 1 页。

人，也就不存在伦理问题。宋希仁教授进一步指出国家产生后，伦理关系就不再是简单的“‘人伦之理’，也不只是抽象的关系，它还是现实的家庭、社会群体和国家等复杂的组织系统，表现为一定的规章制度和礼俗伦常。”^①因而，家庭伦理关系不是抽象概念，其存在有其客观的现实基础，也就是家庭以及血缘关系的扩大。

作为家庭文化核心部分的家庭伦理，是处理人与人之间关系的主要原则。如果说伦理本身是人的精神和价值理念，是人本质力量的再体验，是一定范围内的群体所形成和遵循的价值共识和行为准则。那么家庭伦理是人们在家庭范围内家庭成员之间所奉行的价值共识和行为准则。家庭成员之间的伦理关系主要是夫妻之间、亲子之间和兄弟姐妹之间的关系。家庭伦理关系一方面是调节家庭关系的准则，一方面又成为社会文化中的一个有机组成部分，其目的是促进家庭和谐和社会的稳定。从观念形态上说，作为家庭伦理文化是对家庭中调节各种关系的规范和标准，受到社会发展水平和文明水平的制约，具有指导家庭生活的作用。因此，家庭伦理文化具有实践性、历史性和规范性的特点。家庭伦理的实践性源于伦理原则产生于人们日常的生活中，源于交往中人与人之间的关系。家庭伦理的历史性是指家庭伦理是一个生成的过程，而不是结果。家庭伦理伴随生产力的发展表现为不同的伦理内容和价值诉求。家庭伦理的规范性是指它虽不具有法律的强制执行性但却具有隐形的约束性，规范人际关系。三者共同形成强大的家庭伦理文化网络，构成家庭文化的基础。

作为家庭文化重要组成部分的家庭伦理，主要由家庭规则构成。这些规则不仅是家庭成员的行事准则，也是家庭文化的重要体现。在家庭伦理文化萌芽期的原始社会血缘制家庭中，伦理观念只是简单的亲属称谓以及由此形成等级婚姻制度。这一时期兄妹结成婚姻关系是合乎道德的。而在对偶婚时期这一行为被人所抛弃，家庭中的亲属伦理关系更为明确，形成了等级制度，此时期家庭内部成员之间基本形成了等级统治关系。妻子从属于丈夫，子女归父亲所有，男女可以自愿选择离婚，经济关系开始进入家庭伦理中，经济成为婚姻的重要指标。在文明的一夫一妻制家庭中伦理关系基本成熟，伦理关系的成熟意味着家庭文化中的具体行为准则的生成。所谓家庭伦理文化也就是由家庭伦理规则和行为共同作用下形成的一种价值意识，一种家庭氛围，反映在家庭成员言谈举止中。家庭文化不是空洞的价值理念，它内化在具体的伦理原则和关系中，并通过它们表现自己。

^① 宋希仁：《论伦理关系》，《中国人民大学学报》，2000年第3期。

家庭文化与家庭伦理的关系，首先是相互依存关系。家庭文化是对家庭伦理的升华，离开具体的家庭伦理则家庭文化便空洞无物。离开了家庭文化，家庭伦理也就失去了产生的观念土壤。其次，它们之间是相互影响的关系。家庭文化从整体上影响家庭伦理的具体的行为，为家庭伦理提供思想来源，同时家庭伦理又时刻构成家庭文化的具体形态。总而言之，在二者的辩证关系中割裂任何一部分都将走向绝对化的错误。

三、家庭文化是本质力量对象化结果

不论是强调人的“自由的有意识的生命活动”是人的本质，还是强调“社会关系的总和”是人的本质，人的本质力量都要通过对象化活动才能显现，才能被人认识。人是一种对象性存在，也在对象中实现价值。动物不存在对象性关系，动物的世界只存在“吃”与“被吃”的直接食物关系，动物不存在人的意义上的“自由自觉”意识，自然也就不存在对象性关系。它与外在一切的关系都是简单的食物关系。人不同于动物，人不仅有意识，还能将自己的意识通过实践，外化或者物化为一定的外在符号，通过外化的对象表达自己，实现主体自身与外在世界之间的互通关系。人类文明社会存在的一切，都是人将本质力量外在化的结果，吃穿住行的一切都是对人的本质的显示。

家庭文化作为人的本质力量在家庭生活中的“对象化”显现，必然是家庭文化与人的本质力量之间的双向促进过程。家庭文化作为本质对象外化的生成物，既产生于实践活动中，又产生于人的社会关系中。家庭文化作为对家庭生活的观念反映，其本质内涵是对家庭作为“立人之器”的观念阐释，以及对家庭存在的“是其所是”的揭示。家庭文化作为对象化的产物，是观念的存在又是家庭生活实践的结果。作为观念存在的家庭文化具有整合家庭群类，引导家庭成员社会化的作用；作为制度化存在的家庭文化具有维持家庭和社会稳定的秩序作用。作为传承纽带家庭文化具有传承文化的作用。

家庭文化不仅要从唯物史观的实践视角进行审视，理解家庭文化是人的本质力量物化、观念化、制度化的种种成果；理解家庭文化产生的基础是特定生产条件下人们的现实生活；理解家庭文化是人们对自我、他人、自然和社会的全方位理性认知和把握程度；是对家庭生活的在思维中的观念反映。抛弃现实的人、现实生活来认知家庭及其家庭文化，不能从根本上认识家庭和家庭文化本质内涵。同时，还要看到家庭文化的存在是一种观念，一种建立在家庭基础上的人与人之

间关系的反映，是一种伦理性的价值观念。作为精神观念的存在，必然具有精神观念的价值引导作用和培养家庭成员、塑造家庭成员社会化的作用。家庭文化在为家庭成员打上个体家庭色彩的同时，也为每个家庭打上时代的印记。从多角度、多空间、立体的为个体人的存在塑造一个理想的人为空间，使其更好的生存和发展。从社会发展规律看，家庭文化为社会提供秩序。

首先，从对象化存在的形式看家庭文化是一种价值观念的存在，具有整合群类的价值引导作用。文化是群类合力产生的结果，不是一人之功，是一种生活方式和价值理念的概括表达。家庭文化也是如此。家庭文化是人们在家庭生活中世代形成的生活样式，是一种价值取向。关于家庭文化与家风的关系，既有重叠又各具特点。家风多是反映一家族，一家人的精神风貌和行为准则，家风具有相对的个体性。但家庭文化具有更广的普遍性，是一定历史条件下多数人共同信奉的价值理念，是多数家庭共同的价值追求。探寻家庭文化的普遍价值理念问题，必须到家庭存在中去找寻。家庭文化是家庭作为“是其所是”的重要反映。亚里士多德认为“是其所是”问题是事物的本性问题，即“存在物具有或生成为善良和美好的原因。”^①“事物的本性就是目的”^②也就是该事物保持完满性的依据。抽掉家庭存在的外在形式，家庭就成为一个僵硬的“器具”。家庭文化不能承载家庭“是其所是”即更好的塑造家庭成员，完成家庭的“立人”目的，家庭便不是事物本性“善”的意义。相比金银财富豪华美宅来说，家中的人是家庭中的最大的财富，没有人的家就不是家而仅仅是建筑。因此，对于家庭文化来说塑造和培养好家庭中的人，使其拥有独立的人格，能够“修齐平治”才是家的“是其所是”。换句话说，立人，塑造独立人格是家庭最为崇高的善，也是家庭文化的目的。从这一意义上说，家庭文化具有保持家庭“是其所是”的作用。立人就是培养塑造具有完善人格符合社会行为规范的人，这不仅家庭存在和培养的目标，更是家庭文化价值导向作用的体现。因此，家庭文化作为立人之器的具体内容，具有引导整合群类的作用。

其次，从对象化存在的规范作用看，家庭文化是一种秩序存在，具有建立和维护秩序稳定的作用。秩序可以分为自然秩序和社会秩序。所谓自然秩序受自然规律支配的客观存在。太阳的东升西落，春夏秋冬的冷暖更替，都是自然秩序的表达。动物世界中竞争、弱者淘汰就是自然法则，弱肉强食就是正义，就是自然

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第6页。

^② 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第7卷），中国人民大学出版社1993年版，第36页。

界的善和秩序。孔德在《论实证精神》中说：“自然秩序并不完善，需要人类的不断干预”^①，建立起人为秩序，只有人为秩序才是符合人的社会需要的秩序。建立人为秩序不是抛弃自然秩序，而是对其进行重构、重建。人作为一种存在，为了摆脱动物的本能和自身的生存发展，需要建立一种稳定的社会秩序。这种秩序首先是人类自我在实践生活中不断的探索出来的，是人类理性认知的结果。秩序是与文明进步可以划等号的，人为秩序建立本身就意味着进步。家庭组织作为男女结合稳定的共同体，作为社会有机体细胞，在抚养后代和生产生活资料上，发挥着重要的组织秩序作用。家庭组织是人实践和思维发展的产物。人为建立的家庭秩序起初是一种婚姻秩序，承担“两种生产”的任务。文明时期的家庭成为国家的行政组织单位，构成国家共同体中的最小共同体。在资本主义社会家庭作为个体组织，为资本主义生产提供组织秩序。因此，家庭文化的秩序作用是建立在家庭作为秩序存在基础上的。家庭存在的稳定性在于家庭文化对家庭成员的不断的心理同化和同构上。家庭文化对家庭成员同化的同时，反过来，在现实生活中个体又在加强家庭中的文化理念，巩固家庭文化的秩序作用。在双重的互动关系中，家庭这一存在形式不断得到巩固，不断得到塑造，家庭作为秩序存在的组织形式更为坚固。因此，家庭文化在个体、家庭和社会方面都具有重要的稳定支撑作用。这也是家庭从产生到现在能依然存在得到重视的重要原因。

再次，从对象化存在的意义看，家庭文化是一种纽带，具有传播和继承文化的作用。家庭文化是具体领域的文化，形成于一定文化背景下的家庭生活中，自然要求家庭文化与文化在价值理念上相一致。如果具体领域的文化与整体性文化存在抵触或者相反，具体领域的文化便会不能被大众所接受，更不会建立存在下去，成为主流文化的构成部分。如果整体性文化不深入到具体的领域之中，整体性文化的传播和传承便会受到阻碍，整体性文化也就不能发挥其稳定社会，整齐群类的作用。因此，整体性文化要在具体领域中形成家庭文化、社区文化，学校文化，办公室文化等。这些具体的文化既有自己的独特性同时又与整体性文化保持一致。相比整体性文化，具体领域的文化更具操作性，更有可实践性，也更有利于受众的接受性。家庭文化作为具体领域的文化更能发挥文化传承的纽带作用。首先，家庭文化具有相对的稳定性。家庭是个人生活最为长久的地方，出生在家庭，长养在家庭，最后也是在家庭中消逝。不论是社区还是学校还是办公室等具体文化都只是占生命中的很少一部分，唯独家庭伴随每个人一生。家庭及

^① 孔德：《论实证主义》，黄健华译，商务印书馆 1996 年版，第 23 页。

其文化提供给个体人生存环境的同时，更为重要的是家庭给人情感上和心理上的慰藉，给人精神上的抚慰。个体人在家庭文化上所接受的熏陶和影响远远大于其他文化教育形式。其次，家庭文化在内容上更切合受众者的需求。生活在家庭中的个体，对家庭文化的生成土壤熟悉，因而家庭文化内容更容易深入到个体的观念中，融化成个体的一部分。家庭文化中的礼仪、风俗、习惯更容易在日常的生活中被受众接受，形成文化传承的纽带。在“百姓日用而不知”中实现文化的传承。文化本身是一种价值观念，心理认同和行为同构，它不是以知识存在的，也不是可以通过强制性就能被接受的。文化的传播和传承是在生活中反复练习，形成的无意识一种习惯，是一种无意识文化自觉。家庭文化就是这样一种存在，让生活其中的人不知不觉，便被同化，成为文化传承的载体和纽带。再次，家庭文化具有完整的文化传播场。所谓传播场就是传播的环境，传播主体，受众，传播途径。家庭本身就是一个传播场，更是一个传播点。由于家庭之间的血缘关系，代际延续本身就是一种天然的传承关系。家庭、血缘代际传递更具有长久性和稳定性，它们共同构成了文化传播和传承发展的纽带。从家庭文化与文化之间的互动关系中可以看出，家庭文化在个体生活、社会生活中发挥重要的纽带作用。因此，可以将家庭文化概括为，价值同化作用，秩序构建的作用和文化传承纽带作用。

第三节 家庭文化与人的解放

唯物史观强调实践的目的就是为实现人的自由解放提供方法和实现途径。人的解放是现实问题也是价值追求问题。马克思恩格斯从“两种生产”和“人的本质”角度探索人类社会问题，认为人的解放是社会问题的终极指向，而作为人类探索自我构建人为意义世界的家庭文化自然离不开人的解放这一终极指向。马克思恩格斯从全人类解放的高度，将家庭解放作为人类解放的重要环节和组织部分。因而，家庭文化理论最大的特点在于，它以实现人类解放为目标，以批判和废除异化的旧式家庭文化为重点，以消灭买卖婚姻性质核心，建立以实现人的自由全面发展为目的的家庭文化为主要内容。

一、扬弃异化的资本主义家庭文化

人的解放问题在家庭文化中必然与两性关系、亲子关系之间的平等自由联系

在一起的。最初家庭文化的产生，是人在实践中不断自我构建人化世界的结果，体现的是人从动物性自由不断向人的理性自由的发展过程。但由于私有财产关系的产生并逐渐占据主导地位，家庭文化也日益受到私有财产的侵蚀，最终成为资产阶级统治者的家庭文化，使得家庭文化成为压迫人的自由、获得全面发展的最重要障碍。因而，不批判资本主义家庭文化的虚伪本性，摧毁私有财产基础上的买卖婚姻性质，也就不能走向解放。

批判性是马克思唯物辩证法最鲜明特征，辩证法最大的特点是以运动发展的眼光看待事物。批判性在西方哲学中古已有之，但马克思的批判性与以往的有很大差异。哲学史上的批判性以黑格尔为例，批判性不过是绝对精神的自我外化发展过程中的一个环节，是绝对精神运动的动力，其主要目的是实现绝对精神的自我回归，是实现肯定的目的，借此肯定绝对精神的绝对地位。从这一角度看，黑格尔辩证法中的否定仅是手段。马克思对辩证法的经典论述，学者一致同意是在第二版的《资本论》中的“跋”中。马克思说：“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^①从事物的“暂时性”和“运动”中才能发现辩证法的“批判和革命”本质。换句话说，马克思认为“批判和革命”的本质不是存在于事物之外，而是存在于事物自身之中。对理论和现实的批判不是以往哲学家“自我预设一个前提”为标准去裁剪现实存在，马克思认为这是纯粹的机械认识方法，是外在的自我规定。事物既然是发展运动过程中的暂时存在状态，就要从事物本性出发，进行内部的自我批判，才能实理解现实事物。或者说对“现存世界”的批判不是从简单的现实生活中的外部现象出发的，而是从孕育新世界的旧世界批判中开始的。在无情批判现实腐朽性的同时，发现新世界，彰显新世界精神，完成辩证法的批判革命性本质。这是唯物辩证法最精髓的本质，也是马克思超越以往哲学家的独到所在。因而，马克思的家庭文化思想是从批判资本主义家庭文化基础上，也就是从家庭文化本身内部批判中呈现出来的。

首先，批判资本主义对家庭关系的异化。工业革命的爆发使得英国最先进入资本主义社会。机器大工业生产的到来改变了社会发展的轨迹，也彻底打破了人与人之间相互依赖的自然经济的发展模式，推动了商品时代的到来。商品经济开

^① 《马克思恩格斯文集》（第5卷），人民出版社2009年版，第22页。

启了马克思所说的“物的依赖性社会”大门，也开启了人被物化、异化的资本主义时代。马克思在《共产党宣言》中感叹了资本主义大工业震惊世人的力量，“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。”^①马克思惊叹资本积累的巨大生产力是以往历史所没有的，也是不可想象的。与此同时，马克思更清楚认识到资产阶级巨大力量是建立在对无产阶级剥削压迫为代价的，是剥夺一部分人的一切生活资料后无偿占有他们劳动价值的结果。欣欣向荣的资本主义商品经济、国际市场是建立在部分人极度贫困基础上的。这种以雇佣为形式的剥削占有关系使得“阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级。”^②以往建立在人的依赖性基础上的一切社会关系，夫妻关系、父子关系、朋友关系、师徒关系都已经被资产阶级的利益关系、金钱关系所瓦解和冲毁。资本阶级为了获得利益，不断的追逐更高的剩余价值必然使每个人成为大生产劳动中的生产资料和生产工具存在。借此实现个体人成为市场中可以任意买卖和交换的商品。为了实现这一目的，资本利益必然要迫使以往的固定的人与人相互依赖的血缘共同体、宗教共同体等解体，彻底使人与人关系功利化和商品化。在资本主义社会人与人的关系只有成为竞争、利害关系才能实现资本利益最大化，让人们心甘情愿的投入到资本的逐利过程中。而这一目标在资产阶级商品、交换、货币的冲击下确实实现了。马克思说：“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。”^③资本主义赤裸的金钱崇拜主义，使得人的尊严，人的价值，人的自由都被“商品交换”和“没有良心的贸易自由”所代替。“公开的、无耻的直接的、露骨的剥削”代替了由“宗教和政治幻想”所掩盖的剥削形式。马克思指出在资本主义社会之前，剥削还是一种遮遮掩掩的被斥责行为，而在资本主义社会这种剥削行为在契约形式下成为合法的行为，受法律的保护。在这一社会中“资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱，把这种关系变成了纯粹的金钱关系。”^④家庭关系也在资本主义的社会中更加“商品化”了，剥削和道德堕落是资产阶级家庭文

^① 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第36页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第32页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第33—34页。

^④ 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第34页。

化的主要特征。因而“大工业在瓦解旧家庭制度的经济基础以及与之相适应的家庭劳动的同时，也瓦解了旧的家庭关系本身。”^①或者说资本主义社会瓦解了家庭存在本身的意义，是对家庭的否定。

其次，批判资本主义婚姻的买卖本质。在资本家庭关系中剥削压迫更为直接露骨。在资本主义商品经济的增殖逻辑中只有把一切都变成商品才能获得价值，而在一切商品中人是能创造价值的商品。在资本家眼中人与人之间只有成为简单的雇佣与被雇佣、剥削与被剥削、生产与交换、有产者和无产者关系，成为商品生产交换基础上物的关系，才能够去支配人去生产价值，创造财富。一切价值只有具有商品交换价值，获得更多剩余价值，才有存在的意义。家庭也不例外。这体现在以买卖为形式的家庭关系中。婚姻缔结的依据是婚姻当事人的家庭财富和社会地位。婚姻不是当事者依据爱情等现代性爱为条件。婚姻的目的是获得金钱或地位，是权利和金钱的置换。在婚姻中可以为了获得金钱，社会地位放弃自己自由和平等，甘愿成为它们的奴隶。在资本主义社会中直接使用金钱购买妇女形成家庭的野蛮买卖婚姻已经消除，但法律平等意义上的买卖婚姻的本质却在实现。金钱物质上的婚姻，只有在资本主义社会才能得到充分的显现，只不过是在金钱买卖婚姻本质之外套上了法律契约的外衣。恩格斯在《起源》中概括道：“买卖婚姻的形式正在消失，但它的实质却在越来越大的范围内实现，以致不仅对妇女，而且对男子都规定了价格，而且不是根据他们的个人品质，而是根据他们的财产来规定价格。”^②婚姻的金钱本质使得夫妻在婚姻家庭中引起婚姻道德的堕落。现代的意义上的情爱关系只能在婚姻之外去找寻，如卖淫、嫖娼、情妇、情夫等非道德行为的出现，甚至是出现新的社会人物“妻子的经常的情人和戴绿帽子的丈夫”。在资本主义家庭中，丈夫对妻子具有绝对“监护权”。女性委身于男性的本质不过是迫于经济的因素，爱慕、爱情只有在非婚姻之外才能获得。因而，资本主义家庭中男女在婚姻的合法外衣下都过着实际上非合法的婚姻生活。

再次，批判资本主义家庭中的剥削关系。资本主义的剥削本性必然渗透到家庭文化之中。婚姻的买卖本质使得家庭关系成为赤裸的剥削压迫本质。在父权制的家庭关系中，法律明文规定丈夫对妇女具有直接的监护权利，这种权利是在男性之间相互传递的，女性不拥有自主权。买卖婚姻关系中，男女双方不过充当金钱的等价物，金钱成为物化的人权属于家庭财产的一部分。尤其是妇女和儿童更

^① 《马克思恩格斯文集》（第5卷），人民出版社2009年版，第562页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第92—93页。

是如此。女性在婚姻关系中成为丈夫的妻子，也就间接成为丈夫的财产，成为家庭的奴隶。这种奴役关系是全方位的奴役。妻子要服从顺从丈夫，负责孩子、负责家务劳动，剥夺女性的自主权和社交权，将女性牢牢捆绑在家庭生活中。财产的地位使得女性的自我权利掌握在丈夫手中，丈夫可以任意支配作为自己财产的女性，这是合法的行为。女性依然是作为男性生育后代的生殖工具和玩偶。戏剧家易卜生在《玩偶之家》中借助妻子娜拉控诉了以丈夫海尔茂为代表的资产阶级男性的虚伪和丑陋。在海尔茂眼中妻子娜拉不过是自己的玩偶和儿女的看护者，是自己身份地位的装饰品。娜拉必须听从自己的安排不能有任何自己的主张，一旦对自己的利益有所损害，娜拉对他而言就是敌人。而作为家庭财产的另一部分则是子女。子女属于家庭的私产，是家庭财产的部分。子女在家庭中不仅要绝对的服从家长的安排，子女所享受的父母提供的优质教育和家庭指导，以及所获得的“高贵品质”，最终目的不过是成为家长之间进行资源置换的砝码和获得权利交换的条件。子女不过是资产阶级家庭中实现“资本”和“私人发财”目的的手段。“温情脉脉”的家庭血缘情感不过是虚幻的幻想。而在无产阶级家庭中，由于伦理的家庭关系被商品金钱关系所冲毁，子女“变成单纯的商品和劳动工具”，尤其是儿童。儿童被迫成为养家糊口的人，成为童工。这种父母将子女作为工业和商品的亲权滥用虐待行为，在工业时代的英国是“非正常的”正常存在。以至于当对这种剥削进行立法限制时，人们甚至认为这是对父权的干涉。关于亲权滥用的指责，马克思指出：“不是亲权的滥用造成了资本对未成熟劳动力的直接或间接的剥削，相反，正是资本主义的剥削方式通过消灭与亲权相适应的经济基础，造成了亲权的滥用。”^①这是资本主义父权制的将子女作为财产和工具的后果。

二、人的解放是家庭文化的价值诉求

从对资本主义家庭文化的批判中可以看出，马克思恩格斯对家庭文化的探索是在人的解放这一人类宏大目标下进行的。人的解放不是从宗教和政治的解放中实现的。人的解放要从一切异化的关系中解放出来，使人成为人，而不是特殊的某种人，作为社会关系的一种家庭必然要以实现人的解放作为价值诉求和努力的方向，为人类的全面解放消除家庭障碍。

首先，“自由”是家庭文化的核心内容。人的解放与自由密切捆绑在一起，不能实现人的自由，也就不能实现人的真正解放。自由不是抽象的概念，是人作

^① 《马克思恩格斯文集》（第5卷），人民出版社2009年版，第563页。

为主体对客观世界的改造程度。家庭文化是人之自由不断自我超越的“定在”的结果，也是人向往的理想状态。“人生来是自由的，但却无处不身戴枷锁。”^①卢梭的自由观道出了人的自由本性与本性束缚之间的对立状态。人之本性促使人对自由状态的向往和对束缚自由的超越。人在实践中不断地将主体意识客观化，不断地创造新的世界，是人的自由本性不断打破自由束缚的各种限制，向往自由自我超越的结果。家庭文化是人创造出来的，是人在自由和束缚之间不断超越的结果。任何人都不能脱离社会外在的限制实现绝对的自由。动物没有自主的自由概念，动物的自由被限制本性范围之内，受到外在自然界和本能双重束缚。但是，人可以通过实践变革现实世界，人一旦开始生产就进入了一个不断超越自我本能和改变客观环境的自由过程。人们从事生产活动就是打破自然界给人的自由划定的生活范围。人们种植驯养动物实现了食物自由供给。人们从事发明创造，创造出汽车、轮船、飞机等延长了人的生存的空间自由。陶器，铁器，纺织等不仅是工具，满足人们的生活自由，而且满足了人的审美自由。文学创造，哲学、政治等满足了人的精神思想上的自由。人创造出的物质、精神等一切都是人为了不断超越束缚，向往自由状态的结果，是人一点点突破自我限定的必然范围而建构的自由世界的过程。每一次历史前进的脚步都是人在现有的生产力条件下，理性把握自己，为自己创造的最大自由空间，是人追求自由的“定在”结果。家庭文化是人超越自我，突破束缚，在家庭限定范围内人的自由度的实现结果。

从人的自由角度看，家庭文明程度就是人对自己生命高度理解的程度。家庭从群体杂乱的性关系中产生出来，并在其中发展出婚姻级别制度，这是人突破本能束缚走向自由的开始。家庭中的婚姻关系，亲属关系，血缘关系是人不断超脱动物本能束缚的非自由状态走向“人”的自由状态的过程。家庭文化看似给人自由套上了社会属性的束缚，看似约束了人的自由，但家庭的束缚是对人的动物性的驯化，让人成为人获得真正自由的保障。如果没有家庭和家庭文化作为传承的纽带，人不可能一步步走向自由，走向人的解放。但私有财产基础上的家庭文化使得家庭文化，成为束缚人的自由的真正束缚，成为枷锁的枷锁。尤其是处于这样家庭文化中女性和子女是没有任何自由的，属于没有自由的阶级。妇女和儿童没有自己的自主决定性，身体和精神都属于别人，自己从来都没有自己的意志，也就从未享受过自由的权利，属于自由社会中的非自由人。因此，唯物史观在批判旧家庭文化的非自由状态，以自由作为家庭的重要取向，在于通过变革旧的家

^① 卢梭：《社会契约论》，李平沤译，商务印书馆2011年版，第4页。

庭文化，改变人的生活理念和生活方式，构建一个满足真正自由的家庭文化。

其次，“平等”是家庭文化价值取向。如果用一个问题来解释马克思主义，这个问题便是“实现全人类的解放”。从唯物史观看来，资本主义社会既是人类工具理性和文明水平的进步，同时也是人类受奴役和压迫的历史。人类经历了宗教的压迫，资本的压迫，又经过了宗教解放和政治解放，但始终没有取得“全人类的解放”，没有实现最基本的平等权利。人在资本主义社会中不仅没有获得解放，反而全面的异化成为了物的奴隶和资本获取剩余价值的工具。奴役和异化的程度达到了惊人的地步，马克思用“四重异化”来概括异化的事实和程度。异化充斥整个社会生活，家庭也不例外。资本撕毁了以往社会覆盖在家庭温情表面上的面纱，露出赤裸的剥削面目、非平等本质。女性和儿童不仅受到资本和资本家的剥削，还要忍受家庭中的非公平和低人格待遇，造成了畸形的家庭关系和家庭文化。家庭文化以虚情假意掩盖了夫妻之间命令与被命令的非平等关系，父母与子女也彼此利害算计，人与人之间成为霍布斯所描述的原始敌对状态，家庭文化扭曲化了。唯物史观主张认为消除异化、消灭非平等的家庭文化，社会才能回归正轨，家庭才能恢复正常，才是人类获得解放的关键。而人的平等、人的解放绝不是简单的观念上的“宗教解放”和“政治解放”能实现的。马克思坚定的指出：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁。”^①而“这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身。”^②无产阶级之所以能承担解放的力量，在于无产阶级是这样一个戴着“锁链”的阶级，受到普遍的不公平对待，受到沉重的剥削和压迫，表面“人的完全丧失”的阶级。不消灭这样一个阶级，也就不能实现“人向人的复归”。在马克思看来真正婚姻家庭的平等问题，绝不是一个简单的观念问题，而是一个复杂的社会实践问题。只有在劳动中实现社会财富的丰富，打破由于经济原因造成的不平等家庭文化，人才能真正实现人的解放。

再次，以主体对象性关系作为家庭文化的核心。是否从人的活动，从实践的主体性出发看待夫妻关系、父母与子女关系是马克思主义家庭文化区别于以往家庭文化的最大区别，也是理解马克思家庭文化的核心。不论是以往唯物主义从“客体的或者直观的形式去理解”，还是唯心主义将“能动的方面抽象地发展了”，

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第11页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第18页。

它们都没有正确的理解客观存在的对象。要么忽视人的能动性，只从价值角度出发看待事物，要么将人的主体性引向抽象的方面，而否定事实存在。它们都无法理解客观存在，更无法正确理解作为现实存在着的人，无法正视人存在的主体能动性，因而将非我之外的他人视为物，视为工具或者手段，尤其是在资本社会，人的异化更加全面、也更加深刻。其表现在现实生活中，人与人直接是敌对的关系、是利害关系。人将自己之外的他者全部视为非主体性的存在物，可以买卖、支配，成为获取剩余价值的手段。在家庭关系中则表现为畸形的夫妻奴隶关系，父子压迫关系。人在生产活动中，一部分人可以任意将另一部人作为商品买来，或者卖掉，成为与自己相陌生的他者，完全否定或者无视他人是与自己一样的主体存在。人不是植物也不是动物，更不是抽象物，或者绝对精神外化的环节，人是社会关系的存在。马克思说：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①社会性是人区别于所以其他存在的一个最为显著特定。人在社会中才能存在，也只有在相互关系中才能确证自我存在，在与他人的交往中实现自我的价值。而这种社会关系性的存在，绝不是人与他者的关系，不是“我与非我”的关系，而是主体与主体之间的关系，是相互的主体关系。在满足需要的社会生产活动中，人们彼此交往，彼此满足，在关系中每个人确证自我，满足相互的彼此关系需要，在关系中地位平等人格独立。任何的贬低他人主体性或者主体价值的行为，也就是对人的本质的贬损。在马克思指出“动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’”。^②动物没有关系，只有人才与外在的存在发生本能之外的关系，也只有在本能之外产生的关系，也才是人的属于人的关系。因而，家庭中的各种关系不是本能的关系，而是社会的关系，是实践交往的关系，这种关系的存在是主体间的相互的关系。家庭成员之间的关系意味者主体间相互的承认和确认。妻子是对丈夫的肯定，丈夫是对妻子的确认，子女是对父母确认，父母也是对子女的确认。社会关系中的任何一方都是作为独立平等的个体，在对方身上体现自己的价值。在相互的关系中，将妻子和子女作为非主体的奴隶或者工具，也就相应的将自己降到奴隶和工具地位。关系在任何时候都是相互的彼此对应的。因而，在家庭关系中只有将这种关系作为主体对象性关系，才能真正的理解家庭关系，理解家庭文化。

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第501页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第533页。

三、人的解放是家庭文化的主要内容

马克思认为家庭文化是社会文明发展的产物，也是反映社会文明程度的有效标准。在自然经济社会，人与人之间是纯粹的相互依赖关系，自然的血缘关系是这一社会的主要关系，家庭本身的出现就证明了社会的进步。在以物的依赖性为主的商品经济社会，商品关系，金钱关系破坏了血缘家庭关系，社会关系由血缘转向了个人的权利关系。可以说，启蒙运动和资本主义高扬人的精神、人的主体意志，在商品货币和资本的全面入侵下被资本主义本身所消解和否定。资产阶级的精神和意志非但没有实现，反而在资本的侵蚀中自我摧毁了资本主义精神。同时，在商品经济时代在破坏原有自然血缘关系的同时，也为产品经济时代的到来创造了物质基础，为产品经济时代的家庭文化创设了条件。只有消灭商品主导的资本主义社会，进入社会主义社会中，真正的家庭文化才能诞生，人才能实现解放，获得自由全面发展。

第一，婚姻应建立在自然人性基础之上。男人对女人的关系是最自然的关系，是人性的自然基础，肯定婚姻本身就是肯定人的本性。马克思认为家庭的基础是婚姻，而婚姻是一种自然基础上的伦理关系。他反对将两性关系和婚姻归于宗教事务的行为，认为这种以宗教解释婚姻的行为是完全否认了婚姻的世俗性质，而婚姻在本质上是世俗生活的一部分。马克思在 1842 年的《论离婚法草案中》对此专门就《离婚法草案》中将婚姻视为宗教事务的行为提出了批判意见。他指出：“立法不是把婚姻看作一种伦理的制度，而是看作一种宗教的和教会的制度，因此婚姻世俗本质被忽略了。”^①马克思说如果简单的将婚姻视为个体的意志，而不是家庭的基础，也就是没有注意到婚姻的伦理实体家庭。婚姻问题不是两性的任意主观意志，它涉及到家庭中的子女和财产，这是实体存在。“如果婚姻不是家庭的基础，那么它也就会像友谊一样，不是立法的对象了。”^②关于婚姻中离婚问题，黑格尔也仅是从伦理概念上说婚姻是不能解除的。但任何现实存在的事物都是不能“完全符合概念的”或者说“符合自己的本质”。因而，离婚不是外在的宣布离婚，而是婚姻事实上的死亡，也就是爱情的真正消失。而要求将婚姻视为超自然或超伦理的非理性行为也自然消失。婚姻是一种伦理关系，而构成真正婚姻的两性之间的爱情关系则是最自然的人性关系。相互爱慕和吸引是人的本性使然。根据唯物史观马克思指出人具有自然属性，这一属性不会因为

^① 《马克思恩格斯全集》（第 1 卷），人民出版社 1995 年版，第 346 页。

^② 《马克思恩格斯全集》（第 1 卷），人民出版社 1995 年版，第 347 页。

文明的进步而消失。因而，人的自然属性也就使人在任何情况下都会受自然律的规定，男女之间的爱慕和生育子女是自然率在人身上的体现。而这种本性在何种程度上符合自然律，也就是人类文明的程度的表现。因而，在自然的两性关系中，“男人对妇女的关系是人对人最自然的关系。”^①以往社会中男性对女性作为“淫乐”奴役和压迫对象的行为非但不是文明的进步，而是人对待自我的关系中的退化。因此，男女关系越是合乎人性的，人的本质也就越符合自然本性。真正的婚姻是将两性之间的关系看作是人对待自我关系，是最自然的人性关系。任何将婚姻纳入到非理性的宗教关系的超世俗行为都是对婚姻伦理关系的否定，将婚姻引向错误的道路。只有从自然的角度，从人性关系的角度理解婚姻家庭才是开启婚姻秘密的钥匙。

第二，婚姻应该建立在爱情基础上。恩格斯在《起源》中说：“我们现在关于资本主义生产行将消灭以后的两性关系的秩序所能推想的，主要是否定性质的，大都限于将要消失的东西。”^②要想建立真正的婚姻，必然要否定以往的“买卖婚姻”事实。资本主义社会中的婚姻建立在物质和金钱基础上，属于“权衡利害”的婚姻。建立在这一基础上的婚姻，多数情况下是男子使用金钱或物质求取妻子的方式，女性成为金钱的等价物，是男子的所有物。女子注定要遵从男性的意志。在婚姻关系中男女之间只存在对宗教和祖先履行义务的关系，“人的生产”成为婚姻的目的，夫妇之爱不是主观爱慕而仅仅是客观义务。因而，现代的性爱与古代自然需要是本质不同的。古代社会的夫妻关系和现代的性爱没有任何关系，如果存在的话也仅仅是淫游婚和卖淫制度。这种行为伴随着整个文明时期，成为文明社会中的非文明存在。作为权衡利害的“专偶制是不以自然条件为基础，而以经济条件为基础。”^③而专偶制的伟大进步在于，从中发展出了过去历史所不知道的“个人性爱”，也只有在专偶制中才能孕育出这一道德因素的可能。恩格斯指出不论是天主教的父母安排婚姻，还是新教中的允许在阶级内部寻找配偶的行为，其实质不过是“利害婚姻”，婚姻的实质是双方公开的卖淫行为。与职业的卖淫行为不同之处在于婚姻中的卖淫行为是一次性的终生行为。而真正的性爱，只有在无产阶级中才能形成。一方面无产阶级原本就没有私有财产，本身就消除了买卖婚姻的经济基础。另一方面由于资本主义剥削，无产阶级家庭的女性

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第185页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第96页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第77页。

已经进入工业大生产，成为其中的一份子，女性依赖委身男性的经济原因已经遭到破坏，男子对女性的专偶权已经失去了地位。同时与私有财产相随的淫游婚和卖淫在无产阶级中变得微不足道。女性在家庭中重新获得与男子同等的离婚权利。现代性爱成为婚姻缔结的唯一因素，成为唯一能促使人产生结婚充当的要素。因为现代的性爱具有如下的特点，相爱是男女对等之爱，其前提是男女平等；性爱强度无以复加，不能结合成为男女的最大的不幸；为了结合甘愿舍弃生命；产生出新的道德评价准则。因而，爱情只有在现代性爱中才能真正成为婚姻的基础，而在古代家族利益，权力联盟使得个人性爱意志成为浪漫的幻想。只有在商品经济极大丰富的现代社会，以相互爱慕为基础的爱情才能成为真正婚姻家庭合法的道德评判标准。也就是说，结婚的充分自由只有在消除一切经济附加条件后，消除家庭作为经济生产单位和人身依附性关系后，男女之间才能排除非婚姻的因素，以爱情作为结婚的前提，真正实现自由平等婚姻。只有爱情所具有的人性之爱才能使人从动物本性意义上的人成为真正意义上的社会人。因而，“如果说只有以爱情为基础的婚姻才是合乎道德的，那么也只有继续保持爱情的婚姻才合乎道德。”^①如果婚姻中失去了这种爱情，婚姻家庭解体也是合乎人性的。

第三，夫妻关系应该是平等的。在资本主义及其以往历史中，家庭作为经济生产单位出现的，发挥满足物质需要和人自身生产的“两种生产”功能。家庭的经济生产功能，由于男性的体能优势在财产的生产逐渐发挥了主导性领导地位，财富在男性手中积聚。尤其是私有财产出现后的“一夫一妻”制专偶制家庭中，男性掌握经济权力支配家庭的财产成为家庭的供养者，而作为家庭中的妻子，男子为了保证妻子贞操权和实现真正“专偶”，将妻子限制在远离社会生产的家务中，变成单一的“人的生产”的“生殖工具”。女性在家庭中逐渐在男权的支配下，成为家庭的寄生者，成为被奴役的对象，属于家庭中的无产阶级。可以说，文明的父权历史是以不断的剥削女性、剥夺女性自由为代价取得的。以往的文明历史是压迫女性的历史。恩格斯分析女性处于家庭中劣势地位的原因在于，女性在历史上形成的对自己和抚养子女过程中的经济和生活担忧。女性害怕自己如果不依附男性就不能获得满足生活基本需要的生存资料，这种对经济和生活资料的担忧，使得女性不得不放弃人格、放弃权利甘愿成为家务的管理者，成为丈夫压迫的对象。这种对生活的担忧是妨碍女性全身心将爱情作为婚姻基础的最大障碍。而一旦私产转归共有，子女教育和家务成为公共事务，儿童一律对待，女性

^①《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第96页。

参与社会生产，也就消除女性的所有经济和道德上的顾虑，男女之间将实现婚姻的自由和真正意义上的平等，也就实现在家庭中的解放。到那时个体家庭将不再是简单的经济生产单位，而成为男女爱情婚姻的实体存在，家庭将成为爱情的自然结果。“妇女为金钱而献身的必要性，也要消失了。卖淫将要消失，而专偶制不仅不会灭亡，而且最后对于男子也将成为现实。”^①也就是实现真正的男女相互的专偶，实现男女婚姻自由。女权主义者波伏瓦在肯定了经济的担忧成为女性依附男人的主要因素的同时，也指出“女人不是天生的，而是后天形成的。”现有的女性形象和对女性的认知观念，是被男权社会在历史中塑造出来的。男权统治负有不可推卸的责任，但女性自身也存在问题。波伏瓦指出：“凡是个体都力图确定自身是主体，这是一种伦理上的抱负，事实上，除此之外，人身上还有逃避自由和成为物的意图。”^②相比成为主体，逃避自由成为物的意识在女性身上更为明显。因为“这是一条容易走的路：这样就避免了本真地承担生存所带来的焦虑和紧张。这样，将女人确定为他者的男人，会发现女人扮演了同谋的角色。”^③换句话说，女性要想取得真正的独立获得解放“第一个先决条件就是一切女性重新回到公共的事业中去”^④，同时也需要女性重新自我认知和自我主体解放。女性只有进入社会生产，拥有经济上的独立性，女性才真正解除后顾之忧，只有在参与社会生产中，女性才能作为与男性一样的主体到社会肯定，获得同等地位。婚姻家庭对女性来说不再是被动的行为而是积极主动的理性自觉，婚姻将回归到两性彼此爱慕的爱情基础上来。因而，不论是在婚姻的缔结还是在婚姻的解除方面男女将实现平等。

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第89页。

^② 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第14页。

^③ 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第14—15页。

^④ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第88页。

第二章 中国家庭文化演变及其价值取向

从目前的文字典籍中可以看出，中国人对家庭的认识是既把家庭作为立人之器，同时也将其作为维护社会秩序重要基点。中国人的文化、礼仪制度都是从家庭生发扩展而来的，同时人文教化、政治统治的起点和基础都是家庭。家庭“一肩挑两端”是连接个人与社会的实体，是社会稳定的压舱石。“家国一体”是中国社会的独到之处。根据社会经济结构的主要区别，可以将家庭文化划分为三期：基于自然经济的先秦传统家庭文化；基于近代工业探索基础上的五四新式家庭文化；以及基于社会主义市场经济背景下的转型时期的家庭文化。每一阶段的家庭文化都反映了处于社会变迁中的人们对家庭的认知和价值取向，家庭文化也反映出该社会大多数人的家庭观和文化观。家庭文化沿着家庭本位向个体本位这一方向演进，在价值取向上也经过了群体利益向个人权利的转变过程。因此，不理解中国人“家”的含义，不理解中国人的“家文化”，就不能理解中国人。家庭和家庭文化是理解中国社会的一把关键钥匙。

第一节 自然经济基础上的传统家庭文化

先秦既是自然经济的发育发展期，又是传统思想文化的奠基期，也是社会制度与社会关系博弈竞争期。土地制度、工具改进、赋税改革、奴隶与贵族、地主与农民，分配等系列社会问题集中发生转变。社会结构的改变继而影响了该时期对婚姻家庭的认识，思想家在自己的立场上依据自己的价值取向，提出各自的家庭文化主张。《周易》、儒、道、法对此都有探讨。《周易》集中反映了商周更替时期，以阴阳占卜之符和朴素辩证的方法，阐明了先民对男女两性、婚姻、家庭等观念形态的认知。孔子站在旧贵族阶级的价值观基础上，提倡以恢复“周礼”的办法，整齐家庭关系，理顺社会秩序。在新兴地主阶级取得统治权后，道家站在了与历史发展方向相左的一面，从自然超脱的价值取向看待家庭文化。法家站在新兴统治者价值立场上，以刑名之法为统治者治理社会提供了新的方案。可以说先秦时期，百家诸子对家庭及其家庭文化认知与其所处的阶层密不可分，

反映了该时期各个阶层的社会利益和价值诉求。

一、《周易》中的家庭文化观念

中国人是从家庭开始认识塑造自己的，千万之家共筑中国社会。作为细胞的家庭有独特的生存活动方式和完整系统的生命组织形式。个体在家庭中受到呵护，也受到熏陶教育。家庭对个体教养的好，个体就能健康发展，进而平稳进入社会，成为符合社会需要的人。在中国传统认知中，社会和家庭对人培养的目的期许是实现《大学》里概括的修身、齐家、治国、平天下的理想人生。不论是家庭还是社会，塑造实现理想人生就成为一条无形的价值标准和人生路径。因此，中国人的家不是一个简单的生活场所，家庭更多的是承载文化价值观念、伦理精神和育人职责的载体。

《周易》通过阴阳符号、卦象、爻辞揭示男女品性、婚姻情爱、家庭本质等家庭文化内容。学界公认《周易》成书于殷末周初时期，是“‘人更多手，时历多世’的集体撰成作品。”^①整体系统反映出夏商周三代时期的各种社会观念形态，也是一部较早的研究殷周时期家庭文化的文本著作，它对家庭文化的揭示直接奠定了先秦诸子对传统家庭文化的认识。^②《周易》中关于婚姻家庭、情爱关系的揭示是历史的产物，承袭了周代之前的夏商认识。在具体展开《周易》对婚姻家庭的认识之前，要对夏商的家庭演变史做简要梳理。

冯友兰先生在《中国哲学史新编》指出夏禹开启的王位世袭，是“由原始共产主义进入奴隶社会的一个重要标志，国家产生的一个重要标志，”^③发生了从“大同”到“小康”的社会转变。夏禹打破以往的禅让制让自己的儿子启继位王位，开启了中国依据血缘亲疏和婚姻联盟进行社会管理的新历史。王位传子制度以及以此构成的一家之天下成为新历史的主要特点。同时私有财产的出现，使得人们开始对自己的继承者有了明确的规定。继承制要求继承者必须是与自己有血缘关系的直系亲属人员，并以此建立起社会等级秩序和阶级秩序。到商代统治者为了使自己的统治更加合法化，将夏朝的血缘父系继承制进一步完善，以“家族”“氏族”为单位，突出血缘和婚姻在氏族组织社会管理上的作用。丁山先生指出：“殷周后半期的国家组织，确以氏族为基础。”^④族是商代家庭的基本表现样态，

^① 黄寿祺、张善文：《周易译注上》，上海古籍出版社2007年版，前言第6页。

^② 参见李笑野：《周易的观念形态论》，上海古籍出版社2016年版，情爱、婚姻、家庭观念章。

^③ 冯友兰：《中国哲学史新编上》，人民出版社2007年版，第1页。

^④ 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，中华书局1988年版，第32—33页。

属于国家的组织形式而不再是原始的血缘团体。一方面在以血缘为纽带的大家族中，它由个体“生育”家庭组成，个体家庭是以“生育之家”样态存在，但不具备独立的自我意识，以氏族群体的意志为自己的意志，因而还不是独立的现代个体家庭存在样态。在氏族群体中，家族与个体家庭之间、个体与家族之间形成了一个紧密的层级关系系统。族是兼具权力与情感的命运共同体。系统中的亲属关系代表着自己在系统中所承担的责任和义务。家族的荣耀就是自己的荣耀，个体是不存在的，个体只有作为族中一份子才能存在，个人的家庭职能仅在于生养后代，也就是马克思说的人类自身的生产层面上。同时家族共同体中的血缘亲疏关系就是家族内部的组织秩序。个体家庭以族内秩序作为个体家庭的秩序，因而整个商代都是一个大的氏族家庭，商代的王是最高的权威和最大的家族长老。

但商代宗族只是中国宗族文化承上启下的过渡阶段，随着社会结构和生产水平的改善，家族制度在周代发展成宗法制度。对此钱杭先生指出它们的关系：“周代宗法制度的兴盛，建立在商代已经打下的基础之上，商、周两代宗法，构成一个发展的序列。”^①周代将中国独有的家庭组织管理方式系统化、制度化，就形成了中国封建社会两千年统治的基础——宗法制。周代成熟完备的宗法制度以“立嫡之制”也就是嫡长子继承制作为典型特点。这是宗法制的核心精神，也是社会秩序的保障。“立嫡之制”的确立紧密的将婚姻、夫妻、家庭这一问题提高到社会制度的层面。为了保证长子继承的有效合法性，与之相配套的家庭婚姻制度、伦理道德观念、礼仪规矩法度便建立发展起来，形成了中国早期的家庭文化内容。《周易》作为先人对以往认识经验的理性系统表达，通过符号、象征、类比的简明方式向后代传授智慧经验，是人类智慧的表现。《说卦传》指明作《易》的目的，“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”^②也就是教人顺合天道自然变化之理。

《周易》对婚姻家庭的认知是基于宇宙自然之理，认为人是其中的一部分，受自然规律的制约。婚姻家庭作为人类社会现象既顺应天道又合乎人性。《周易》以阴阳符号代替一切雌雄男女，男为阳女为阴二者都有各自的属性。阴阳二者既相互对立排斥，也相互吸引，排斥的特性使得各自保持自己的本性，吸引的力量又使得阴阳结合。《周易》认为宇宙的大化周流不息，是阴阳和谐实现的“生生

^① 钱杭：《周代宗法制度史研究》，学林出版社 1991 年版，绪论第 2—3 页。

^② 黄寿祺、张善文：《周易译注下》，上海古籍出版社 2007 年版，第 428 页。

不息”生命状态的反映，生命的孕化复始是由阴阳的聚合离散的作用产生的。任何的阴和任何的阳都不能独立产生生命，只有阴阳调和才能和谐，和谐才能孕化万物，实现生命物质的绵延不息。《系辞下传》对此解释道：“天地𬘡缊，万物化醇；男女构精，万物化生。”^①从构成生命的角度来说，阴阳都是生命的要素，在本性上无所谓高下尊卑等级之分，阴阳本身是一事物正反两个方面，无法独立生存。从阴阳构成生命的本性上看，男女本身是平等的，各有自己的品性之善，在男女关系中不存在尊卑之分，社会上的尊卑高下、等级之分是人在社会实践中人为制造出来的阶级地位。

首先，《周易》肯定了男女两性关系的正当性，指明男女关系是“承天道，顺人道”，是天道自然规律在人身上的体现。男女关系、夫妻关系是自然规律决定的人之本性，是一种自然的天道，只有男女结合社会才能产生，社会秩序才能建立。《序卦传》专门就此指出“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。”^②男女是自然的产物，由男女关系结成夫妇关系是自然关系的反映。“食色性也”是自然赋予人的本性，是自然规律对人的支配性表现，是人属于自然界一部分的另一种证明，是人类本质的客观表现。因此，客观理性的理解男女关系就成为理解家庭文化的关键点。正如马克思在《手稿》中强调的，男女关系在何种程度上符合自然性，也就是在何种程度上符合人性。自然性和人性在男女关系上是同一的尺度。因此，《咸》卦用卦辞“亨，利贞；取女吉”表达男女关系的正当性。

其次，《周易》概括了男女两性关系正当性的前提条件，指明家庭文化中夫妻关系融洽的原则。原则之一，“感”。《周易·咸》中的“咸”释作“感”是感通、感应之意。《咸》卦整个卦象六爻都在表示一种感性关系，强调阴阳交感事物才能亨通吉祥。作为受自然规律支配的男女关系，只有男女之间感应互动才能形成沟通关系，才能实现夫妻和谐。男女关系中双方必须“有感而应”才能通达和谐。原则之二，“守贞持正”。《周易》释“贞”为“正”。如果说“感”是男女婚姻关系形成的基础，那么为了真正实现男女由感而和谐，必然要求男女在感的过程中坚守自己的品性，做到“守贞持正”。阴阳本性要求男女双方持守自己的人格本性。在坚守男阳以刚健为本，女阴以柔和为本的基础上，以“发信

^① 黄寿祺、张善文：《周易译注下》，上海古籍出版社2007年版，第409页。

^② 黄寿祺、张善文：《周易译注下》，上海古籍出版社2007年版，第450页。

于中”的至诚相互感通实现“和谐”化生万物。只有在男女感应的整个过程中实现互应感通，夫妻关系才能真正实现稳定和谐，建立稳态的婚姻家庭环境，更好的抚育子女后代。原则之三，“随”。《随》卦之随《说文解字》释为“从也”，也就是随从附和之意。《随》卦借用下震与上兑卦象，指出婚姻关系中要想和谐长久，家庭成员要相互配合，尤其是家庭中妻子和丈夫之间要相互追随，互相扶持，互相成全。自然的阴阳互相吸引之理也是人伦之道。丈夫与妻子同心同德，形成一个稳定的命运共同体，相互从对方中体现自己的价值，家庭才能和睦，家庭存在才能秩序井然。虽然男女是独立平等的个体，但组建家庭形成完整的共同体。家庭共同体的稳定整齐，需要男女之间互相配合，彼此追随，形成一个凝聚的“一”，共同为家庭幸福贡献自己的一份力。换句话说，婚姻家庭文化要求男女之间做到相互的需要与被需要，家庭共同体才能和谐，个体人才能在家庭中获得慰藉和肯定。

再次，《周易·家人》卦为家庭文化中的秩序文化指明了方向。《家人》卦取下离为火象，上巽为风之象，示意为风助火势、相互扶持。卦辞为“家人，利女贞”。《彖传》阐释道：“家人，女正位乎内，男正位乎外；男女正，天地之大义也。家人有严君，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正；正家而天下定矣。”^①也就是说，治家之道首要重视区别男人和女人在家庭中的角色分工，其次各自持守自己的本分。男女是两个独立个体，但家庭是融合男女独立体的共同体。为了共同体的利益男女之间要有明确的职责，也就是建立起家庭中的秩序文化。所谓家庭秩序建设，首要的是要求家庭中要有严正的父母，也就是确立家庭中权力的主导者。一般是指家长，更确切的说是家庭中以父亲为权威，实行家长制。父母的权威建立后家庭内部秩才能有序，家庭成员才能确立自己在家庭关系中的位置，建立稳定的“父父，子子，夫夫，妇妇，兄兄，弟弟”的家庭秩序。家庭关系整齐有序了，家庭才能和睦，家道才能兴旺。

《周易》以具体的龟卜卦象爻辞，揭示了夏商以来人们对家庭文化观念的认识，集中反映了西周时期人们在婚姻、家庭、情爱、娶妻上的价值取向。《周易》采取当时通用的占卜形式阐明了社会大变革前期，处于奴隶主统治下的人们对家庭文化的理解，一定程度上呈现了古代社会家庭样貌，是理解“夏商周”家庭文化价值观念的重要依据。

^① 黄寿祺、张善文：《周易译注上》，上海古籍出版社2007年版，第214页。

二、儒家以礼建设家庭文化

孔子生活在社会生产力与生产关系大转变之中，处于春秋战国转型风暴的中心。作为旧贵族的一员，切身感受到来自社会结构、生产关系、价值观念、物质利益等改变带来的冲击，发出“天下无道”的感喟之音。贵族与庶人，贵族与奴隶，君子与小人，天子与家臣等社会关系已经重新调整。面对社会的巨变，孔子通过三代经验，选取以“周礼”变革现实纠正社会乱局，理顺社会关系，努力实现爱“仁”之主张。

作为中国传统文化核心组成部分，儒家文化构成中国人思想深层的机理和本色。儒家对家庭及其文化的本质理解，继承了《周易》积极进取、发挥社会秩序功能的一面，将家庭文化纳入到社会秩序伦理建设的范围。儒家认为个体人生和社会秩序是两性互动的关系，社会的良治发展需要从家庭及其文化开始，治家就是治国，家国一体。国之安定有序取决于对家庭文化中以血缘关系为本位的伦理秩序的遵循和坚守。家庭存在的价值就是在家庭中让成员习得各种礼法制度，培养个体认清自己在家庭中的角色和承担的责任，使其不断社会化成为合格的社会人，进而实现“修齐平治”的个人和社会理想。孔子从整个社会系统出发，指明了个人、家庭与国家之间的关系，以仁道思想作为思想背景，以礼仪制度作为家庭文化探索的支点，探索了新的家庭文化建设原则，奠定了后世儒家对这一问题的研究原则。

春秋末战国初是中国历史上鲜有的几次社会大变动期。原本由周王朝统治的思想界、社会秩序和王朝权力，在诸侯国私有财产不断积累壮大的实力中开始瓦解。社会已经达到“礼崩乐坏”、“天下无道”程度。有志之士思索解决“兴衰治乱”之道，寻求历史经验，而在此时期只有夏商周三代的兴衰存亡史可资借鉴。孔子在《论语·八佾》中指出：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”^①可见，历史留给后人可供借鉴的经验之少。孔子认为相比夏商历史无可证明的粗鄙性，只有“郁郁乎文哉”的周代有实例可考也最为雅正，符合社会生产水平要求也符合“兴衰更替”的社会现实。因此，孔子主张“吾从周”，主张以周代的社会经验治乱兴废，以具体的“周礼”调整社会关系，理顺社会秩序。孔子看来周王朝创制的周礼，是周人吸收以往经验，理性觉醒后建立的最为合理的整齐社会和个体人生的制度，是对

^① 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第61页。

人最深情的呵护。所谓周礼是指周代建立起来的礼、乐和宗法制度，实现“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”的规范社会的目的。其核心是以礼乐德治教化百姓，让个体从中获得一种与统治阶级一致的文化心理结构，实现个体人生和国家在价值取向达到一致的目的，实现民心安定，天下长治久安。换句话说，周礼是统治者实现稳定统治的观念形态规范化和制度化的结果，是统治阶级意志的反映。

孔子认为“复礼”的目的是纠正整齐社会的“礼崩乐坏”现状。孔子认为礼的目的就是“和为贵”，只有从“礼”开始，使个体在礼的规范下过有秩序的生活才能真正的恢复社会秩序，实现安邦定国。孔子认为实现“复礼”首要的是“正名”，做到名实相符。“礼崩乐坏”的一个重要的原因，在于春秋时期的社会各阶层之间，上到国君士大夫下到黎明百姓，君不君，臣不臣，父不父，子不子，每个阶层，每个人都在做与自己的职分不相符合的僭越之事，名实之间严重相违背。甚至弑父杀君等违背伦理道德行为都存在，规范社会存在的伦理道德和礼仪法度成为王侯争霸的牺牲品。春秋五霸的出现，无一不是自恃武力强大，任意践踏社会秩序，将纲常伦理弃之不顾。理顺混乱的关系，规范社会秩序，必须要恢复礼制法度，明确社会职责和角色，澄清各种社会关系。中国社会自古强调名和实要相符合，只有名正言才能顺，行动计划才能得到肯定，才能做到“得道者多助”。名不正言不顺，则不能得到道义上的肯定和支持，存在“理亏”之嫌。因此，孔子回答子由从政应从何处开始的问题时，说“子曰：‘必也正名乎！’”，孔子解释了自己“正名”的原因。他指出：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中。刑罚不中则民无所措手足。”^①（《子路篇》）孔子从礼之“正名”开始，认为要想真正恢复“周礼”，要从理顺社会关系开始，明确“君君，臣臣，父父，子子”等角色承担的责任和义务，做到各安其位，恪守本分，也就自然实现社会关系和社会本身的良治。

孔子之所以从家庭开始，一方面在于孔子时代是以宗法为统治权威的时代。“家国一体同构”的社会结构特点，注定要注重家庭、注重家庭关系，家庭构建的如何直接影响国家社会安定有序。另一方面，孔子认为仁爱之心的施行不是被迫的，而是自愿的“为仁由己”。践行仁义的步骤也不是从国家开始的，而是从家庭中的孝悌之心开始，由孝亲达至忠君，从家庭关系开始不断向外扩展惠及社会关系。《中庸》将这一思想发挥为“仁者，人也；亲亲为大”。家国一体社会

^① 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第329页。

结构中因重视血缘、重视宗法人伦的结果就是重视家庭。在家庭中父母给与子女生命，教养子女，是直接的血缘关系，因而“孝亲”是最基本的人伦，也是最直接的为人表现。孔子将孝亲视为人伦的起点，也是人伦的核心。因此，孔子认为家庭文化近可以侍亲，远则可以侍君，是一种连接家国天下的纽带。

孔子认为家庭文化“正名”的核心，是整齐家庭中的父子、兄弟、夫妇之间的关系。这是由当时的经济结构和宗法制度决定的。据学者考据这一制度起源于夏商，到周代确立，春秋战国时已经成熟。家庭这一制度也是随着宗法制度的发展从血缘氏族向家族、家庭发展的，到春秋时期个体家庭已经成为独立的生产单位。家庭作为生产单位，男性作为私有财产的拥者已经获得家庭的统治权。经济地位、宗法制度、长子继承制，这些措施都在强化男性的地位和权力。男权至上的结果就是在家庭中以男性为尊，女性地位卑下从属于男性统治。孔子继承周代宗法制度，强调男性统治的传统，强调家庭文化是男权文化。在家庭关系中以男性为尊，强调直系血缘关系中男性子弟的地位，家庭以父子关系为本位，属于父子家庭文化。

在亲子关系中更加注重子女对父母的“孝亲”思想。“孝亲”是中国家庭文化中的核心，也是孔子“仁爱”思想在家庭文化中的直接反映，也可以说“仁爱”是“孝亲”的哲理依据。“仁者爱人”不是空话，爱人就要从亲人开始，自己的家人都不爱怎能做到“推己及人”，强调差别之爱。《学而》就首先指明“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”^①孝亲既是仁爱之本，也是家庭文化的核心内容。孔子在《论语》中将孝敬父母分为生前与死后两个阶段。“父母在世”孝敬父母又可以分为四个层次。首先是养，养育父母提供生活保障是最低的要求；其次是在养的基础上要尊敬父母，给父母应有的尊重和尊严；再次，在养和敬的过程中子女要“和颜悦色”，也就是“悦其心”；最后，子女要“继其志”，继承父母的意愿。孔子的孝文化集中在《学而》和《为政》篇章中。《为政》篇中孔子回答子游问孝时用“犬马”之养说明没有尊敬之心的孝；回答子夏问孝时指出侍奉父母面有“色难”也不是发自内心的孝；只有做到继承父志“无违”父之意志才是真正的孝。如果父母有过错，作为子女的要和悦的向父母说明，即使父母不接受子女也不能忤逆父母。父母去世之后子女素衣素食守孝三年，以报答父母生养之恩。守孝期间以哀戚缅怀为主以礼节制做到“慎终追远”。因此，

^① 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第6页。

孔子将其概括为“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼”^①方为家庭孝亲之道。

家庭文化中父子关系是双向的。孝文化是从子女对待父母的角度看父子文化，还要从父母的角度来审视家庭文化，审视父母对子女的生养所应尽的责任和义务。不过之下，宗法伦理更强调子对父，妇对夫的的义务，而在父对子、夫对妇中更强调前者的权威性。家庭婚姻的一个目的，不论是中西方还是古代现代，不变的目的就是“生养后代”。父母养育后代是社会需要，也是人伦之情。父母对子女的照顾不只是生活上“唯其疾之忧”，更在于在心理和精神上对子女进行塑造。出于对子女的爱的天性，父母甘愿为其付出，不言回报。父母对子女身体的养育是最基本的爱，更为重要的是教育子女成人。孔子在教育自己的儿子孔鲤时，强调立身修德以诗、书、礼、乐作为教育的内容，主张循序渐进，“无欲速，欲速则不达”。

其次，强调孝亲后提出“兄友弟恭”理顺亲情关系。在家庭中除了父母与子女之间的血缘关系外，还有平级兄弟之间的血缘关系。古话有云“兄弟如手足”，强调“打虎亲兄弟，上阵父子兵”。家庭的和睦有序不仅在于亲子关系，还取决于兄弟手足之间的关系。兄弟失和，反目成仇都将导致家庭失去和睦，进而扰乱社会秩序。孔子认为兄弟各安其位，遵从兄长友爱弟弟，弟弟恭顺哥哥的“兄友弟恭”之道，才能实现关系融洽。前提是兄弟之间的相互尊重、互助扶持做到“己所不欲勿施于人”，要严于律己，更要“躬自厚而薄责于人”，兄弟之间只有尊崇立法制度才能实现“兄弟怡怡”的家庭生活。在家庭中只有实现了父慈子孝，兄友弟恭，长幼有序，才能实现整齐社会秩序，实现从家庭治理到国家治理的目的。因而，当有人问孔子为什么不做官为政时，孔子回答说：“书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政，奚其为为政？”^②治家是治国的先导，家庭治理的好，国家自然也就和顺。

再次，夫妻关系以礼约之，强调雅正中和的夫妻之道。宗法关系的存在就决定了男女在社会上地位的不平等性。儒家强调男女有别“授受不亲”，同时又肯定“饮食男女，人之大欲”的合乎自然性。在男女婚姻关系上，孔子认为“贤贤易色”，但又言“吾未见好德如好色者也。”从该时期儒家对男女关系的论述可以看出，孔子不否认男女之情是人的本性，孔子删诗后选编《诗经》代表了他的

^① 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第30页。

^② 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第45页。

态度。《诗经》中开篇即言男女间的自然爱情，并评价整部《诗经》“思无邪”。引导孔鲤专门学习《周南》、《召南》的雅正思想处理人际关系。孔子对婚姻文化的理解可以从孔子嫁女观上窥见一二。孔子时期婚姻是媒妁之言下的父母包办婚姻，择娶和出嫁的标准是财富和社会地位。但孔子在嫁女时没有按照所谓的等级观念，而是注重人、注重道德品质和道德修养。不计较“虽在缧绁之中，非其罪也”的公冶长，将自己的女儿嫁给他为妻。将自己的侄女嫁南容的理由则是，南容能做到“邦有道不废；邦无道免于刑戮。”^①但同时孔子也指出夫妻相处难度“唯女子与小人难养也，近之则不孙，远之则怨。”^②唯有以礼节制才能实现夫妻和睦。其后孟子强调男女之情乃“人之所欲也”，认为“男女居室，人之大伦”。可以说，先秦儒家是以自然本性肯定男女关系的，而不是后来理学否定的“存天理灭人欲”，为了使夫妻文化更加符合社会伦理标准，儒家强调婚姻缔结需要庄严肃穆。儒家强调“媒妁之言”，强调经过规范化的“六礼”婚姻过程，告知父母和宗庙祖先，告知宗族他人，也就是经过将个人私事社会化过程，婚姻才能获得社会全体的认可，从而保障婚姻家庭的合法稳定性。在礼法伦理社会关系中，只有私事社会化、普遍化，才能将婚姻纳入到社会整体的，使婚姻文化契合进社会制度规范中，符合社会秩序需要，实现“君子之道，造端乎夫妇”。婚姻的社会化，保障家庭成员的权益，尤其是妻子权益。一方面妻子作为家庭中唯一一个不具有血缘关系的人，只有通过礼仪制度的社会化才能被男性宗族接受。另一方面，保证子女的合理继承权。婚姻是生育拥有合法性继承者的保障。

总体看，儒家以“礼”的规范性将婚姻家庭文化，将家庭关系社会关系伦理化，实现以“礼”整齐家庭和社会秩序的目的。孔子作为儒家的奠基者，他的家庭文化观念主要代表了奴隶主统治阶级的礼仪，主张通过以“礼”规范家庭，强调家庭关系、家庭角色、家庭职责的明确性和确定性，以此实现个体“修齐平治”的人生理想，维护“家国一体”的统治结构。

三、道家以自然之道建设家庭文化

同孔子一样处于社会骤变的时代，道家作为非当权的“隐者”，属于社会政权的旁观者。作为社会统治权力的被边缘者，道家主张采取“隐居”、“自然无为”的方式作为自己的价值取向，以旁观超脱世俗态度实现对社会、对人生的“有

^① 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第109页。

^② 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第464页。

为”，为人生提供别样的选择。

作为中国文化重要组成部分的道家，虽未有明确的论述家庭文化的思想，但道家超脱世俗关系从宇宙自然的角度观照现实人生，给世俗家庭文化提供了新的视野。儒家以血缘伦理、礼仪制度通过家庭整齐个人社会。道家自老子创立始就和儒家走的不同道路，主张抛弃世俗尘世的喧嚣、政治无常的漩涡，向往一种超脱任性逍遥的自然生活。在宇宙、自然、无为、逍遥的外表下，道家不是抛弃社会责任抛弃世俗尘世，而是站在旁观者的角度审视儒家倡导的宗法等级观念。道家将万物和人看作是自然的存在，因而在道家看来，儒家的礼法制度和伦理道德主张虽有维护人的尊严和整齐社会秩序的作用，但一旦过于注重外在礼法的秩序作用，礼仪规矩本身就从为人服务维护人的价值角度，变为对人桎梏和束缚的外在枷锁。道家坚持道化自然，以道化生万物为立足点，指明“自然无为”、“任性自然”才是至善状态。外在的人为干预不论是道德还是礼仪法度，其本身的产生都是对自然之性的破坏，是对至善状态的否定。只有从超脱功名利禄、超脱伦理的枷锁，回归到自然的“婴孩”状态才是人的本真状态。因而，从道家自然无为的角度看，世间的一切都是附着在宝珠上的灰尘，只有掸去灰尘达到“忘我”的自然状态，才是对人性的最大呵护。因而，道家没有真正远离人自身，只是换了一个角度承担起自己对人类负责的社会责任。

首先，道家从创生角度强调人是一种自然的善的存在状态。老子将“道”作为万物始发本源，“道”派生万物，是万物存在的根本。“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^①在这点上和《周易》“太极生两仪”的生成思想存在一致性。“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”^②这是万物生长的根本所在。道产生自然，产生人类，形成社会。同时，道也是万物发展的动力原因。“道”作为道家的理论基点兼具自然与人之“理”。从本源上说是本源的本源，根本的根本。老子认为道源于自然，以“道法自然”做简要说明。道的本源就在于自然本身，自然就是自然而然，是决定一切最终原因。对此老子用“天下万物生于有，有生与无”做总结概括。相比自然万物存在之有，道和自然就是一种无可名状的无。不可名说的无形之道能形成万物说明道本身是完满的，作为被产生的万物自然负载道的“完满性”。这种“完满性”是产生道和万物的一种从无到有的生成过程，是完满性的自然创

^① 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第233页。

^② 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第260页。

生万物的过程。由道生成的万物一切也包括人本身在本性上分有自然承载的道德完满性，是自然至善的自我外化的客观存在，或者说人的本性就是一种自然，一种善。由于自然的“完满性”，由自然产生的人同样具有自然本性的“完满性”。在面对人的自然本性时，不做任何的限制和外在的修饰，本身就是顺应自然本性。人的自然而然状态就是最好的状态。人要守持这份本真和自然，“抱朴守拙”以自然无为涵养“完满性”。可以说“无为”本身就实现天道与人为的统一，是合乎天道顺应人性的最佳状态。因此，个体生命本身就是善的存在，反对儒家的人为修饰和干预，尊重事物本性也就是保持事物的自然本性，保持婴孩状态是最合乎本性的自由逍遥状态。

其次，道家反对儒家“礼仪道德”对人性自然的破坏。老子以“大道废，有仁义；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”^①“法令滋彰，盗贼多有”^②来评价以儒、法为代表对人性自然干预的后果。老子认为儒家和法家，的仁义道德，刑罚制度不过是人们放弃了自然、放弃自然本性之后的一种退而求其次之举。道家认为其结果破坏效应大于建设价值。而所谓的智慧进步，不过是与自然对立的人为创制，是一种“有为”表现，是调节已经混乱的社会关系的产物。这种人为的智慧标准又会从另一个方面激发人们对外在的仁义追求之心，使之流于形式而寡于本质。也就是说在当时社会中仁义道德已经不在是追求的目的，而成为争名夺利的世俗名利工具，成为司马迁描写的“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”（《史记·货殖列传》）庄子指出“爱、利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器。”^③仁义道德被贪婪者视为工具变得虚伪，造成“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”^④的讽刺局面。《庄子·胠箧》在逐利者眼中仁义道德是为自己辩护的躯壳，具有工具作用。东汉时期的“举孝廉”在其外在效用上具有工具目的。老子和庄子都认为“仁义礼法”的出现，是破坏自然大道后的人为措施，是人为干预自然之性的功利行为，是对道生万物时的本真状态的人为扰乱，是虚伪的人为秩序对自然秩序的破坏。人为秩序在表面建立起合理有序的社会秩序的同时，也滋生了人性之恶，使人的功利欲望被激发出来。这本身就是一种恶性循环。因此，道家特别反对人为对自然之性的干预，斥责伦理法度取代自然秩序的行为，强调人性的自然

^① 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆 2003 年版，第 145 页。

^② 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆 2003 年版，第 280 页。

^③ 方勇：《庄子》，上海古籍出版社 2009 年版，第 258 页。

^④ 方勇：《庄子》，上海古籍出版社 2009 年版，第 98 页。

而然状态。主张通过“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”来实现复归自然状态，庄子引颜回“‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通’^①的“坐忘”方式实现。最终达到道家向往的“小国寡民”，民众无欲无求，至老死而不相往来的自然状态。

再次，道家重自然强调“贵生”。儒家从身体与精神双重意义上强调生命的意义。重身思想强调“身体发肤受之父母”，父母赋予个体生命，个体生命存在是父母生命的延续，因而，个体不能私自做主、轻易毁伤。对生命的、对身的重视，自然将扬名富贵增益其身价价值的行为视为正当的合理追求。但儒家更强调与仁义道德等社会大德相比，如果二者不能兼具，宁愿“舍生取义”、“杀身成仁”。这是儒家对待“身和名”的价值认识。道家则单纯的主张自然“贵生”排斥儒家富贵显名的“身和名”。道家认为自然生命状态之外的货殖财务，米粟锦服，良宅美眷，功名门第都是身外之物。生命是一种自然，一味追求外物只能“为名所困”、“为物所累”，是病态追求的表现。老子曾发出“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡”^②的深刻问答，引导世人从生命本身出发，注重生命本身的质量和价值，而不是将身体将生命作为获取名利的工具。因而，儒家和法家向外求取，向外探索的生活态度，看似从外物中延伸个体生命意义，实则是对生命自然状态的否定。世俗的家庭文化中的手足之情和夫妻之爱都不过是使生命本身受累，是一种私德。只有“为我”的生命本真状态才是人生的真谛。从宇宙自然的角度看，人的生命本身是一个从出生、成长，衰亡的自然而然的过程，来源于无也最终回归于混沌。“贵生”就要超脱个体，超越外物束缚达于自然。

可以看出，道家从自然、从生命本性的角度关注人生，为人提供一种不同于儒家的人生活法，提供不一样的人生态度。从道家尚自然崇无为的角度看，道家对世俗家庭文化的理解和认识。首先，道家以自然的态度审视个体与家庭，审视父母子女之间的关系，将儒家调节社会关系的基于血缘基础上的宗法伦理作为枷锁来看待，主张将家庭回归到自然的状态上。道成万物，男女结合构成家庭本是自然的遵循自然本性的行为，父子、夫妻、兄弟姊妹不过是基于本能结合的产物，是自然的生命延续过程，不具有伦理、社会等强加在自然本性上的人为雕琢痕迹。将自然纳入到人为建构的伦理规矩范围，使得自然之性的夫妻关系和血缘关系成

^① 方勇：《庄子》，上海古籍出版社2009年版，第78页。

^② 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第241页。

为私有产物，违背道成万物时的自然“至善”性，使其堕入外物之中，是人为自己建立的人为枷锁。这一认识可从庄子对待死去妻子的态度中体现出来。《至乐》篇记载庄子妻子死了，惠子前去凭吊。惠子没有看到庄子伤心哭泣，面有哀戚之情，反而见到庄子“鼓盆而歌”。惠子甚为愤慨并质问庄子“与人居，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不矣甚乎！”^①庄子先从人的自然情感反驳惠子说，妻子刚去世时，自己对妻子的死是伤心难过的。但接着又从人与自然本性是相通的，指出“察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”^②（《至乐》）庄子认为人本来自于无，“无形”、“无气”，后来变化生出生命，后又变化生命消逝化为无形，回归于无。这是一个自然过程。如果此时“我噭噭然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”^③庄子站在宇宙自然的角度来看待世间的亲情关系，认为亲人之情是确实存在的，但是没有必要过于执着，人是自然之气的偶然聚散，既来自自然又最终复归与自然。其次，以自然之理来整理人与人之间的关系形成自然无为的道家人生哲学。道家将一切以自然角度看待，家庭、家庭中的人、家庭关系也不例外。老子观察谷之所能容万物就在于它是虚空的，虚空所以能容物接纳一切，因而将宽广包容形容为“上德若谷”。老子观察水之本性“水善利万物而不争，处众人之所恶，”^④但却谦下又利养万物，以“上善若水”比之上德品性。水之性虽善柔弱，但却能“柔弱胜刚强”。这些自然之理的朴实本性，在道家看来就是事物之善，以此处理人事关系自然是善的是符合事物本性的。

道家以看似消极厌世的态度实则以“无为”、“寡欲”的原则，告诫人们换一个角度来看待人生换一种“活法”。道家自然无为的主张，为被紧紧束缚在伦理道德、君臣关系下的人们提供了新的认识，为回归人自身本性提供了理论依据和实现途径，为处于束缚和桎梏中的人生提供了解脱之道，也使得包括家庭在内的社会关系回归到不为“外物”所役使的自然水平。

四、法家以刑法建设家庭文化

铁制器具的普遍使用比之以往的打制石器进步太多，成为该时期社会转型中

^① 方勇：《庄子》，上海古籍出版社2009年版，第172—173页。

^② 方勇：《庄子》，上海古籍出版社2009年版，第173页。

^③ 方勇：《庄子》，上海古籍出版社2009年版，第173页。

^④ 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版，第102页。

生产力变革的重要要素。加之耕牛灌溉技术的出现，税租改革，手工业的发展，社会财富骤增，新兴地主阶级在阶级斗争中获胜取得统治权。在系列改造中伴随神权跌落人的地位上升，在意识形态中出现了“礼与法”的观念斗争。“礼”被视为奴隶制下的关系原则，而“法”成为新生产关系的代表。

不同于儒家以“人为之礼”和道家的“自然之道”思想探索家庭文化，法家立足现实社会生产和私有财产给个体、家庭、社会带来的冲击，主张以“刑法”调整人际关系规范社会秩序。法家认为，儒家和道家采取的调节家庭关系和秩序的举措是不能解决问题的。儒家的道德和道家的自然无为在实践时依靠的是人的自律和自觉，而人的自律在面对现实的利益关系时，是不具有强制的约束力的和规范力的，在面对财富权力的诱惑自觉行为的作用是有限的。同时，法家看到人性中的恶，认为只有通过刑名之法的强制性才能真正做到“化性起伪”，实现个人和社会的善治。因而，法家主张用刑法调节家庭关系，以刑法构筑家庭文化，强调家庭文化中的赏罚分明，构筑秩序家庭和社会。

法家从社会实际出发提出以刑法整顿家庭与社会秩序，其出发点在于维持新兴统治者的权威。法家代表韩非子与李斯都生活在第一次社会大转变的结尾时期。此时期奴隶主阶级已经开始衰落，而新兴地主阶级处于成长时期。新兴贵族阶级的产生是社会生产和追求社会财富的结果。一方面，由于奴隶主的组织生产，社会生产能力大大提高，物品交换更加丰富，逐渐产生连接生产和需要的商人阶层，财富也在交换中不断的在新兴阶级中积累起来。商人阶层虽然弱小，但作为新的阶级组织力量已经来到历史舞台，必然蓬勃发展起来。同时，分封产生的土地也逐渐从宗法贵族转移到新兴贵族手中。与此同时，奴隶主为适应社会发展，逐渐褪去奴隶主的外衣，成为新的地主贵族阶级。地主阶级和商人阶层拥有大量的财富，在社会国家政权中取得新的话语权，成为主导社会的统治力量。新兴阶层对土地和财富的追逐，使得社会上逐利之风在民众中发展起来，形成了新的社会风气。另一个重要历史因素是社会人口的增加。在生产不发达的春秋战国时期，人口是决定生产能力和国家实力的主要因素。人口的增加给社会带来两个重要变化。一是涌现出大量生产力，产品的种类和质量有很大的增加。另一方，原本“人少资源丰富”的局面开始向“人多资源匮乏”的局面转变，开始出现竞争、追逐的局面。韩非子描写道“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”^①（《五蠹》）简单概括出来社会变迁的趋势特点。竞争追逐导致侵占他人财产的现象存

^① 高华平：《韩非子》，中华书局2015年版，第702页。

在，计算利害得失成为人与人之间的交往的准则。其后果是家庭关系和社会关系紧张陷入混乱的困境。

社会的动乱已经以事实证明，以王道仁政和任性自然调节关系和秩序已经失效，需要新的动力因素去解决当前问题。时代的发展需要富国强兵的霸道作为当今世道的准则。法家认为战乱纷争的时代、竞争逐利的社会现实，利害计较的社会关系，只有以刑法的强制性和权威性才能保障兵强国富才能确保恢复社会生产。而实现上述法家的主张，必须要打破儒家宗法制度强调的“父为子隐，子为父隐”的伦理关系，将个体从伦理关系中变为社会个体，变为生产个体。然后以刑法的赏罚手段激发个体的劳动潜能财富的欲望，组建法治系统化社会。

法家的这一主张是经过几代人的努力形成的。首先来自于商鞅主持的商鞅变法。商鞅变法从变革生产关系和宗法关系入手，对宗法伦理进行积极有效的解构。

《商君书·垦令》一般被视为商鞅变法的提纲。变法强调鼓励生产上，主张赋税改革，对社会风俗和历史发展产生了深远影响。《垦令》规定将赋税“初租禾”形式改革为“訾粟而税”。目的是让劳动者在成果分配上获得一定的剩余，参与劳动成果分割，刺激劳动生产效率。赋税改革使得收税实现标准统一，起到鼓励生产调动劳动积极性的目的。商鞅改革的另一重要措施是“开阡陌”。《汉书·食货志》中对此记载是“坏井田，开阡陌”。意思是变革延袭以往的土地“井田”制度，废除奴隶制时期土地归君主所有，实行土地私有制。“阡陌”是以往划分诸侯田地的界限，土地归诸侯君主所有。商鞅“开阡陌”就是打破以往的这种界限，按人口分田耕种，土地被允许买卖，也就是说土地成为私产，实行土地私有制，可传之后代子孙。生产赋税上的改革激发百姓生产上的积极性，对财富的重视也从某种程度上消弱宗法制度的统治，为商鞅实行法治管理开辟道路。商鞅以“令民为什伍”的国家编制将民众从上而下的组织起来，使社会成员之间以国家组织单位的形式存在，破除伦理本位的儒家社会秩序。总的来说，商鞅变法的目的就是以法治促进生产，废除一切有碍于法治组织和统治的社会关系、伦理观念，变伦理文化为法治为主的刑法文化。

韩非子在商鞅后进一步推进法治统治思想。他认为在“竞于气力”的社会，为获得更多的生产资料，每个人都要以独立的劳动者参与社会生产。要想满足社会需要，就要在劳动者缴纳赋税后有所剩余，也就是允许生产者拥有私有财产。独立生产者、拥有剩余，这两点为个体独立于家庭、血缘关系之外独自生存提供了保障。也就是说，个体与家庭之间的关系不再是简单的单向度依附与被依附关

系，个体拥有可以在法治的社会中独自生存的社会条件。允许私有财产的存在使得家庭关系从情感关系向经济利害关系转变，法制文化开始进入家庭文化之中。利害关系进入到家庭关系之中，家庭文化偏向功利目的。在“竞于气力”的社会，一切都是以“计数”为取舍标准的，法家认为君和臣、父和子、夫和妇不是伦理依附关系，而是计较利害的、赤裸裸的“利用与被利用”关系。在这样的价值观下，家庭中的父子关系竟极端到一种畸形变态的地步。“父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎？”^①（《六反》）在私有财产膨胀极端功利主义面前，每个人都是“挟自为心”的。儿子和女儿都是父母亲生，但出于长远的私利打算，便产生了不同的对待方式，说明了子女不过是父母获得利益的手段工具。韩非子认为在功利现实面前，家庭不再是儒家以伦理构建的温情之地，父子也不再是血缘恩情，夫妻、父子、君主臣民都是计算，利用关系。一切的关系都是靠不住的，唯有财产可以给人安全感。韩非子在《说林上》中用“卫人嫁女”故事讲明这一时期父子、夫妻关系的本质。“卫人嫁其子而教之曰：‘必私积聚。为人妇而出，常也；其成居，幸也。’其子因私积聚，其姑以为多私而出之。其子所以反者，倍其所以嫁。其父不自罪于教子非也，而自知其益富。”^②（《说林上》）从故事中可以大致了解当时的家庭及其文化。一是父亲嫁女教子“私积财”反映了异化的家庭观；二是因“姑以为多私”丈夫就轻易将其“出妻”，反映了女性在家庭地位低下，夫妻关系的脆弱性；三是婚姻是获利的手段，婚姻是利害婚姻。女子被休回家，父亲非但没有感到悲戚，反而因女儿聚财之多而高兴。这则故事彻底反映出当时社会在财富的追逐和刑法组织对伦理破除后的异化家庭现象。

因而，法家为防止异化的家庭及其文化将社会国家导向恶的统治，导向社会解体，认为最好的办法是以刑法的赏罚分明，来约束功利取向带来的破坏作用。《商君书·说民》指出：“刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑。”^③商鞅认为所谓的道德不是建立在儒家的自律自觉基础上，而是在于人们对于刑法的畏惧心上。只有在刑法的严刑威严下，家庭才能在面对功利时建立起父子、夫妇、兄弟有序的家庭秩序文化，确保家庭的稳定存在。韩非子强调，儒家的贤人治世

^① 高华平：《韩非子》，中华书局2015年版，第657页。

^② 高华平：《韩非子》，中华书局2015年版，第262页。

^③ 周晓露：《商君书译注》，上海三联书店2014年版，第63页。

的时代条件已经不存在，一味强调遵循贤人之治遵守儒家礼制，在“竞于气力”的时代，家庭和国家的统治地位就要受到威胁，社会就存在问题。法家不是抛弃家庭，不是抛弃家庭文化，更不是否定家庭的作用，法家同样强调家庭作为生产单位，注重家庭中的关系，但不是从伦理道德角度而是从社会秩序的角度，主张在刑法基础上建立起法治家庭文化，强调法制关系约束下的家庭秩序。因此，可以说 法家以法治文化整齐家庭。

从先秦时期上述四种家庭文化探索中可以清晰看到，先秦这一大变革时期的各种家庭观念形态之间的博弈斗争，可以窥见社会关系变革的动荡性，也可以感受社会进步的有力脉搏。从《周易》对家庭和家庭文化的认识中，既看到三代时期对家庭的认识，又也可以看到后来它对后世各家的影响。儒家的伦理家庭文化在传统社会中占据主导地位也影响至今。道家和法家各自站在自己的阶级立场上，提出自己的家庭文化主张，以此代表自己阶级利益的文化，建立起整套理论学说。观点虽不同，阶级价值取向不一样，但最终都在指向人类社会本身，指向对人的关怀，可谓三家殊途而同归。

第二节 工业探索基础上的家庭文化

农耕手工等为主的自然经济逐渐解体，预示着封建社会“自给自足”生活方式的结束，和以商品交换为目的的新生活方式的到来。在“内忧外患”的近代中国，加上农耕生产的“惯性”使然，必然决定了异于传统的工业发展缓慢而艰难。但作为新生力量，对现有的社会的改造意义却不容忽视。在激发和培育社会潜在工业创造力的同时，也使得固有的处于平衡状态的潜藏社会矛盾被激化，造成原有的价值和行为上混乱失序。家庭文化作为对特定社会”土壤“中社会关系的缩小、集中反映，在面临冲击解体时，也在某种程度上孕育出新的家庭文化萌芽。工业革命拆除了农业生产的障碍，辛亥革命摧毁了封建帝制障碍，新文化运动解除了思想禁锢，这些变化给近代家庭文化探索提供新的时代土壤。可以从思想解放和制度保障两个层面观察处于工业探索时期的家庭文化。一是五四新文化运动后，以自由平等为价值取向，在思想层面探索新式家庭文化的时期。一是从制度层面上保障新式家庭文化实践的革命建设时期。可以说，新文化运动直接给家庭文化探索提供了思想支撑；革命根据地人们的身体力行和各项婚姻规定，为新家庭文化提供了实践和制度保障。

一、思想解放层面中的家庭文化

五四时期不仅是一个新旧民主政治运动的节点，也是一个新旧文化上的节点。在激发人们拳拳爱国之情的同时，也使得个体更加自觉到个体的存在，意识到对旧文化、旧传统的改造对实现再造社会和塑造新人的重要意义。如果说工业社会给人们带来新的生产方式增加了社会生产，那么五四后的思想解放则给沉闷的婚姻家庭生活带来新的生活希望。

五四后个性自由、个性解放思想，被引入并植根到人们的生活理念之中。在对比封建遗存给个体和社会带来的种种弊端后，知识分子对新思想、新文化憧憬向往不已。在传播和宣传过程中，严复、梁启超、陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅等人做出重要贡献。他们中有人积极翻译西学著作；有人通过白话文写作不遗余力的大声疾呼，唤醒民智；有人借助西学的民主自由批判“三纲五常”、批判“三从四德”，揭示旧家庭的“吃人”面目。其中鲁迅先生的《狂人日记》鲜明展示了旧文化狰狞的吃人面目。“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”^①接受新思想的新式知识分子，面对西方的“德先生”和“赛先生”，他们看到封建社会的最大维护者，旧家庭及其维护旧家庭存在的家庭文化的腐朽面目，看到长在旧家庭中并接受旧的家庭文化教育的人，如何在旧家庭中变为没有人格的家庭奴隶，变成没有思想的“孝子贤孙”的。作为“育人之器”的家庭文化不但没有真正培养人，实现人的价值目的，反过来却成为与个体存在相抵触的对立面。他们要批判要呐喊新的家庭文化。综合来看批判主要集中在四个角度。一是从个体自由角度，批判旧家庭对个体的压制和否定，主张个体从家庭的附属地位挣脱出来，打破父权对个人自由的束缚。二是从伦理角度批判旧的家庭伦理中的非对等关系。家长制家庭强调单方面的义务较多而获得的权利较少。尤其在夫妻、父子、兄弟等关系中多是强调下对上的非对等的义务，造成权利与义务之间的失衡。三是从家国关系的角度，宗法制将个体家庭纳入到国家治理中，强调家国同构将国家治理与个体家庭管理等同起来，造成家庭内部得强权统治。实际上，家庭与国家之间存在本质差异，以治理国家的手段治理家庭，必然造成家庭内部的不和谐。四是从事男女平等角度，封建女性处于男性统治下，对男性人身依附较重。而这时期女性自觉要求解放，实现

^① 《鲁迅全集》（第1卷），人民文学出版社2005年版，第447页。

男女平等，批判寄生生活状态和奴隶地位。因而，在现实与西学面前，新式知识分子纷纷否定旧的家庭存在样态及其文化传统，主张借鉴西学改造社会的细胞个体家庭，要求打破宗法礼教拘束下的家庭样式、家庭制度和家庭文化，提倡探索符合新思想、新时代的新式家庭。

新式家庭首要的是尊重男女独立平等的人格，婚姻以自由恋爱为前提，尊重个体的人格意愿，废除父母包办婚姻，买卖婚姻、废除“六礼”等旧的婚姻缔结形式，倡导西方式的契约婚姻家庭。换句话说，建立在西学个体自由权利基础上的新式家庭，以个体的独立自主为前提，以权利平等为依据，以契约关系为新内容，废除以利益、门第、权力等满足家族利益的非个体本位的旧式婚姻家庭形式。四世同堂式的封建的大规模家庭，家长制统治下的等级家庭，男性本位的家庭，被新式以夫妻为本位的男女核心家庭所代替。总之，新式家庭样态以夫妻关系为本位，以个体幸福为出发点，家庭教育以培养独立人格为核心，家庭伦理道德以塑造新道德为目的。

首先，家庭样态的改变。家庭样态从父子本位转变为夫妻本位。随着西方思潮进入国门，五四以后人们开始对传统的家庭及其文化样态感到怀疑，开始以此为突破口，通过批判封建社会的重要根基旧家庭文化，以破除封建文化的堡垒，进而实现改造旧社会，塑造新文化的目的。可以说在五四新文化运动中，将对家庭文化的改造纳入社会整体改造中，将其视为社会整体改造的重要一环。传统封建社会的个体家庭一般是以家族的形式存在，属于宗族笼罩下的家庭，在重大决策上受宗族制约。家庭在规模上一般是三代同堂，甚至是四代同堂。一般从夫妻往上计数一代或者两代，往下计数一代或者两代，强调家庭的规模大人口多，以表示家族人丁兴旺。家庭内部以家长制的方式管理组织家庭生活，以祖先祖庙的祭祀等活动作为精神纽带，将家庭成员紧紧的团结在宗法血缘关系中。传统的家庭本身就是一个自足的组织系统，每个人都是家庭伦理关系中的一个点，构成一个完整的社会组织形式。家长制决定了家庭中以男子为尊，突出家庭中的父子关系。家庭被男性决定，家庭文化倾向于维护男权。因而，父慈子孝的伦理道德成为传统家庭文化的核心内容。婚姻家庭的缔结也不是遵循男女意志的结合，当事者个人意愿不在考虑范围内，婚姻是父母衡量家庭利益后权衡利弊的结果，注重外在的财富、权力、地位的相当，强调“门当户对”。婚姻成为两个家庭之间社会资源交换的砝码属于工具性质，家庭的目的不是个体的幸福而是出于“和两姓之好”，以生育后代子女的目的。因而，以家族为目的的封建家庭，家庭中的夫

妇关系是家庭父子关系的附属，夫妇关系居于家庭的从属地位。在封建的婚姻家庭目的下，夫妇关系被封建家庭文化牢牢束缚在“礼”的范围之内，“以礼相待”成为夫妇文化的最高写照。夫妻关系是一种不平等的依附关系。在夫妻关系中强调妻子的职责。妻子需要上侍父母下养子女，做到对丈夫的绝对服从，强调妻子从一而终。在家庭关系中更强调妻子的义务，强调妻子的付出和牺牲。社会道德、家庭文化都在倾向丈夫强调丈夫的权益。封建社会男子的“纳妾”行为就是家庭中不平等的男性权益的体现。娶妾行为本身一般有两个目的。第一是满足男性对个体欲望的满足，是封建的伦理社会男性权力高于女性的体现。相比娶妻，娶妾行为相对的不受礼俗规矩的约束，男性可以根据个体的意志满足个体感官享受需要。第二个目的是满足封建家庭“多子多福”、“子孙满堂”的目的。封建家庭之所以规模大，这和封建社会的生产分不开的。农耕社会的集体合作性，决定了单独个人无法完成复杂的劳动生产，需要与人协作展开生产活动。集体从事劳动生产是从家庭产生之时就已经存在。从最初的氏族部落内部，协作采集打猎维持生活，发展到氏族、部落、个体家庭延续了集体劳作方式。由于个体家庭规模相对较小，生产能力有限需要家庭共同生产生活资料。为了增加生产能力就需要生育更多的人口。妻子的生产能力相对有限，通过多娶妾方式，可以增加人口生产能力。因而，在封建家庭文化中男子可以通过“明媒正娶”获得妻子，还可以通过私自纳妾行为满足欲望需要。这是封建男权社会权力的体现，反映了封建家庭文化的腐朽性的一面。因而，在封建社会中家庭以父子关系为尊，夫妻关系为辅，家庭形式以父子血缘关系为主导。

其次，家庭婚姻文化的变革。五四新文化运动将原有社会的一切都搅动起来，使得原本沉闷无生机的社会逐渐进来新鲜空气。罗志田在《变动时代道德文化履迹》称“中国近代以‘变’著称，可以说是一个变动的年代。”^①生活方式、风俗习惯、思想、文化、艺术等都在各种新思潮的冲击下“动”起来了。其中个体的自我主体意识觉醒是一大显著特征。个体成为撬动旧社会的支点，原本理所当然的存在变得丑陋不堪成为人们批判的对象。这种巨大的应急变动，费正清用“刺激与反应”理论解释。一方面，当主体苏醒后与个体联系最为紧密婚姻家庭成为首要批判对象。另一方面，封建旧婚姻家庭是封建社会的重要堡垒之一，进入近代以来与新思想新文化的格格不入，成为抵抗新思想的顽固力量。人们为变革旧社会，也就必然对保守的旧婚姻家庭文化进行改革。加之《新青年》等宣传新式

^① 罗志田：《变动时代的文化履迹》，复旦大学出版社2010年版，自序第1页。

思想的报刊杂志开辟专栏讨论家庭文化，以及《玩偶之家》、《终身大事》等作品登上舞台，更加引起知识分子对婚姻家庭文化探索研究热情，进一步唤醒人们对婚姻家庭文化改造的自觉性。

面对婚姻家庭文化，首要的问题是自由问题。婚姻自由、恋爱自由、离婚自由成为婚姻文化变革的一大问题。提到近代的“自由”问题，不得不提及西学翻译者严复先生。严复从社会现状论说，认为在变革社会现状过程中改变文化基因是重要环节，而基因的改变重在“开民智”。开民智也就是让民众有独立思考能力，有自己看问题的角度。而在这一点上传统文化基因恰恰是培养“顺民”，不具有启发民智的作用。而西学文化中的理性自由精神，则能很好的弥补原有基因缺陷。随即翻译自由思想家穆勒的《论自由》，并译为《群己权界论》。严复先生认为只有将西学中的“自由”精神嵌入中国文化，才能真正“开民智”变革社会。严复强调的“自由”是建立在个人基础上的自由，也就是自由之权力和自由人格。陈寅恪先生将其概括为“自由之精神，独立之人格”捍卫权利的口号。对自由、个体权利的追求和捍卫，必然要对封建社会毫无权利和自由而言的包办婚姻，买卖婚姻和门第婚姻进行激烈的抨击和否定。李大钊在《不自由之悲剧》中指出了不自由现实给个体带来的悲剧。在旧婚姻家庭中毫无话语权的女性，必然首要的站起来反对旧婚姻，抛弃旧的家庭文化，倡导新式自由婚姻家庭。在婚姻和家庭的缔结过程中，男女开始自觉的要求以自己的权利为前提，强调个体幸福是婚姻的目的，婚姻恋爱时注重个体意志上的自主选择。婚姻不在是父母的选择、利益交换的砝码。恋爱、结婚、甚至是离婚都是男女的个体权利，不在受到外在的干预和左右，提倡现代的性爱婚姻家庭。恩格斯在《起源》中说：“现代的性爱，同古代人的单纯的性要求，同厄洛斯〔情欲〕，是根本不同的。”^①主要有三个时代特点：一是男女之间的爱是对等平等之爱；二是具有不可分离的强烈程度，不受世俗因素的干扰；三是属于新的道德标准范围。封建婚姻对于男女双方都是否定性的，是父母和媒人第三者的意志的结果，而当事者双方则被排除在外。婚姻家庭的目的绵延子嗣，而不具有个体幸福的因素。丈夫将妻子作为生育工具、机器。一旦女性无法承担这一责任，根据“七出”之制女性将被解除婚姻。婚姻一旦解除，女性将陷入悲剧之中。更为可悲的是“纳妾”行为的被允许，更是增加了婚姻家庭的不幸。正是非个体幸福的婚姻目的造成了封建社会婚姻悲剧、女性悲剧，刘兰芝与焦仲卿，陆游与唐琬等无一不是如此。

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第90页。

在婚姻制度上主张“废旧立新”。废除旧的“一夫多妻”制婚姻家庭制度，建立起新式的“一夫一妻”制婚姻文化。建立新式婚姻制度文化的目的，是否定旧式的婚姻制度对人的奴役，积极肯定个体人的价值和意义的结果。“一夫一妻”制是建立在自由权利基础上的婚姻结果，是婚姻双方的自由意志结合，是对彼此权利的尊重。旧的“一夫多妻”制则是建立在权利基础上的交换，婚姻本身不存在男女对等关系。在婚姻中男性由于经济所有权，占据支配的地位。女性受到“生育”的限制不直接参与社会生产，长久处于人身依附状态，属于家庭中的被支配者。在经济不平等，依附与被依附的关系中，男性可以任意选择配偶，女性则只能处于忍受和接受状态，不具有反抗的资本。丈夫在“娶妻”、“纳妾”中满足不同的婚姻需要。“娶妻”在男子看来是一种履行家庭传宗接代的责任，向父母尽养育之恩的自我牺牲行为。“娶妻”主要是责任与义务，不以个体的欲望满足和幸福为目的。“纳妾”行为则是满足男性个体快乐的手段，更多的是以享受为目的。因而，旧式婚姻制度反映的是家族的权利和毫无自由的个体生活状态，是对人本身的否定。此外，现代婚姻废除旧式婚姻繁琐礼节程式，就是旧“六礼”制度。繁琐的婚姻程式在古代是庄重严肃的社会象征，传达的是对婚姻家庭的肯定和尊重，是对婚姻的一种社会保障。原因在于旧式婚姻是非自主婚姻。对非各自主婚姻来说，礼仪程序成为对婚姻家庭保障的外在原因。但是建立在包办婚姻基础上的婚姻礼仪，已经失去了原有的肃穆象征，成为显示地位身份的另一种途径，渐渐失去了存在的意义。对于非自愿的旧式婚姻来说，再繁琐的外在婚姻程式对“一夫多妻制”的旧式婚姻又有什么意义呢？“一夫一妻”婚姻制度，以自由、自愿为前提，是彼此尊重的结果，婚姻家庭本身就已经比原有的婚姻制度更具稳定性。在新式婚姻制度下，订婚仪式和程序也就不具有存在理由，废除这一行为成为必然。倡导“一夫一妻”制婚姻制度，还要破除旧的观念对个体的束缚，拆除一切阻碍自由恋爱的社会障碍。建立一夫一妻家庭要允许男女自由活动，打破旧的“男女大防”观念，倡导男女同校，共同享有教育机会，积极鼓励女性可以自由从事社会职业。但炳文在《婚姻自由》中也审视的指出，婚姻自由的界限。婚姻自由不是“朝秦暮楚”而是严格受“法律”规定，是一种自由选择权。邓伟志也指出“法律对于婚姻自由的规定，应该适用对于契约自由的规定。”^①如果没有法律规定的社会保障，就如同鲁迅笔下《伤逝》中子君和涓生，最终只能以悲惨收场。

^① 邓伟志：《邓伟志全集》（家庭史卷），上海大学出版社 2013 年版，第 379 页。

再次，家庭生活观念的改变。所谓家庭生活观念的改变，不外是夫妻关系，子女教育、生育观念等相关问题的变化。近代家庭文化观念的探索，必然导致具体的家庭生活观念的改变。第一，家庭生活中夫妻关系从观念平等向实质平等的转变。在新式家庭生活中最大的变化是男女关系平等，改变了旧式男尊女卑的家庭生活局面。家庭中男女生活的平等，改变了男性在家庭中的绝对权威，将家庭从宗族统治下变为自主的个体家庭，对塑造平等、和睦的家庭氛围，营造了民主现代家庭具有重要意义。夫妻在家庭生活中平等的承担家庭中的责任和义务。对夫妻双方来说，家庭生活不再只是物质生产意义，而变为生活乐趣的一部分。婚姻生活本身不再是牺牲，而是精神的愉悦。人在家庭生活中真正实现了自我肯定。第二，子女后代不简单是家庭生命繁衍的任务，而是男女爱情对象化后的生命载体。转变后养育后代不再是完成家庭任务，不再是婚姻家庭的负担，而成为享受家庭生活之乐的来源。“养儿防老”的功利观念自然也就失去存在的意义。转变生育作为任务的认识后，婚姻家庭生活必然转向个体幸福一端。随之出现了以往历史上不曾出现的“生育节制”现象。在旧社会受“多子多福”观念，是不允许存在生育节制现象的。节育节制只受自然的节制，而不存在人为的限制。但新式家庭的价值理念的转变，生育节制问题也就出现。王士铎是较早提出这一观念的人。但由于社会大背景没有改变，其思想没有被清朝统治者采纳。梁启超则重新关注这一问题，指出贫穷“非多子之因，而多子之果也。”新文化运动后“节育”思想才逐渐被知识分子接受。第三，家庭教育内容的转变。以往家庭教育内容是旧式的伦理纲常，男性子弟可以入私塾，女性子弟则多没有这样的学习机会，母亲一般承担女性子弟的教育。女性子弟即使有幸学习，内容也限制在“三从四德”，进退礼仪中。女性主要学习处理家务，掌握女红的基本技能，女子受到旧文化“女子无才便是德”的荼毒。新式家庭改变这一传统，强调男女平等，都可入学学习、参与各种社团活动，甚至参政走向政治等。向警予、邓颖超、何香凝等为这一时期的代表。

五四新文化运动后，知识分子的家庭文化探索对建立新式家庭文化起到重要的引导和启发作用。“它的可贵精神就在于敢于否定、敢于追求，敢于抛弃，敢于创新。”^①这些变化多是在知识分子中传播和施行，普通民众依然未曾脱离旧的家庭文化束缚。但其有效探索成为家庭文化转变的重要推动力，为新式家庭文化探索起到了主推作用。但由于社会生产结构未发生转变，旧的家庭文化依然顽

^① 梁景和：《五四时期社会文化嬗变研究》，人民出版社 2010 年版，第 31 页。

固抵抗，但毕竟新的生命已经萌发主导家庭文化只是时间问题。

二、制度保障中的家庭文化

从家庭文化史的角度看，五四时期家庭文化的探索，多是从理论和思想解放的角度批判、否定传统家庭文化，唤醒民众对封建家庭文化的反思，呼吁探索新式家庭文化。由于没有生产基础和制度上的保障，这一时期对新型家庭文化的探索，其成果集中在思想启蒙上，在现实实践层面的作用并不显著。革命建设时期则做到思想和现实实践相统一，具有变革现实实践新式家庭文化的意义。在革命建设时期，革命实践生活将革命精神契合进家庭文化的探索中，同时革命时期积极颁布法律条文，从制度层面上保障新型家庭文化的探索，将中国家庭文化推进到新的境界。

五四新文化运动带给社会新鲜空气的同时，并没有为新型家庭文化如何实现提供现实的保障和实践途径。一方面，面对生活现实的残酷性，许多走出家庭的年轻人不得不重新回到家庭。另一方面，在社会上没有法律和制度上为其走出封建家庭的个体进行辩护，没有得到社会承认个人在巨大的社会舆论面前不得不止步。与之相比，革命建设时期家庭文化探索的最大优势，是具有了五四时期所不具备的制度保障，具有将观念上认识到的新家庭文化付诸实践的条件。同时，探索制度保障下家庭文化与现实革命结合中发生新变化。因此，革命时期在给家庭文化提供革命基因的同时，也为新的家庭文化的实践提供了制度保障。

首先，法律制度明确废除旧式的婚姻家庭及其文化，保障以自由恋爱为基础，以革命理想和革命热情为内容的革命家庭文化。也就是说，该时期积极实践新式家庭文化已经有了制度上的保障，革命家庭文化成为新的家庭取向。由于社会的发展转变，家庭文化的探索也就不断与时代主体相契合。革命建设时期的家庭文化必然是在革命实践中，通过制定婚姻条例、婚姻法等保障新式家庭文化的合法性和不断摧毁旧家庭文化的斗争中孕育出来的。在陕甘宁、晋察冀、湘赣皖、鄂豫皖都制定了《暂行婚姻条例》。其中一般将 1934 年的《中华苏维埃共和国婚姻条例》作为较早的婚姻法蓝本。《条例》规定婚姻立法原则，结婚的规定、离婚的规定以及军人婚姻等几个部分。从法律层面保障了新式家庭文化中“婚姻自由”、“一夫一妻”、“保护儿童和妇女权益”等权益问题。

婚姻法、婚姻条例等相关法律条文为新式家庭文化的探索提供制度上的保障。法律将新文化运动中对旧的家庭及其文化的否定，如“包办婚姻”、“童养

媳”、“纳妾”等认识以法律规定的形式规范固定下来，为新式家庭文化中的个性自由和幸福提供了制度“武器”。同时，革命精神、个体家庭文化已经成为人们价值理念和生活选择上的重要取向，人们以个体人的身份代表自己摆脱了以往关系的束缚。尤其是在革命知识分子群体中和获得自由的广大解放区，人们自觉以革命信仰，革命理念，革命目标作为生命主体中的一部分，成为婚姻缔结和家庭生活的重要价值取向。婚姻不仅是两个个体人独立意志的自愿产物，也成为革命运动的一部分。革命时期人们普遍认为婚姻是寻找个体人生伴侣的个人行为，也是建立在人类事业基础上找寻“志同道合”革命同志的社会行为。革命文化在该时期已经深刻的融入到人们的家庭观念中，并在在系列的“家庭革命”过程中实现得到实现。1944年《解放日报》专门刊发“家庭改革”的系列文章。8月31日毛泽东据此与博古通信谈论了这一问题。信中就“怎样认识根据地家庭”、“怎样改造家庭”、“改造家庭与取消个性”等具体问题作了提纲挈领的概括，为家庭改造提供了准则和实现途径。在信中毛泽东认为要不断地“走出旧家庭”，同时也要“巩固家庭”。家庭的改造不是简单的思想倡导和制度规定就能实现的，只有在生产方式发生彻底变革，工业化代替手工业家庭生产方式后才能真正实现家庭改造。毛泽东深刻认为：“生产力没有飞跃发展，社会制度没有巨大变革，家庭的改造是十分有限的。”^①同时指出个性不能获得解放，也就不能有民主主义、社会主义，自然也就没有新式家庭文化。可见，毛泽东运用唯物史观基本原则，将个人解放与家庭改革统一起来，将家庭改造与阶级事业联合起来，从经济、政治、文化、个体等角度全面回答了“家庭改造”与新式家庭文化探索间的问题。1950年的《中华人民共和国婚姻法》，是第一部以国家权威的强制力保障新式家庭文化的制度法典。《婚姻法》以法律的形式正式确立了新式家庭文化的合法性，也宣布进入新式家庭文化的实践期，为新型家庭文化探索提供法律支撑。同时，“马列主义、毛泽东思想日渐渗透进人们的日常生活之中，从而进一步导致了择偶标准阶级化、爱情理想革命化和婚姻关系政治化的发展趋向。”^②从中可以看出肇端于五四的民主主义家庭文化已经在革命建设和新中国社会各项改造中转变为无产阶级的家庭文化。

其次，女性独立平等地位获得法律制度上的保障。女性平等是五四家庭文化探索最为重要的家庭文化内容。在以往的婚姻家庭关系中由于“三纲五常”的存

^① 参见邓伟志：《邓伟志全集》（家庭史卷），上海大学出版社2013年版，第457页。

^② 宋学勤：《制度变迁与社会生活新范式的形成》，《江海学刊》，2009年第6期。

在，女性一直是低于男性的附属存在是低一等的人，妻子在社会上的地位是以丈夫在社会上的地位决定的。在旧家庭关系中女性从来都是以父亲的女儿、丈夫的妻子、儿子的母亲等角色出现，女性从没有自己的个体人格，也不会被社会作为单一的个体人而获得认可。由于社会生产和私有财产等生存的条件和资源掌握在男性手中，社会是男人的社会生产是男人的生产，女性也就自然被排除在社会和生产之外，由于女性被排除了获得社会权利等价物私有财产的条件，也就成为没有地位和权利的“社会人”。另一方面女性从出生起所接受的教育、文化、观念、礼仪行为，都是在男性统治意志下的产物，男性为女性立法的目的是建立在维护男性的权威统治上，其本质不过是与男权社会的经济基础相一致的观念上层建筑。可以说，女性在以往历史上是既没有经济权利也没有政治权利，既没有社会地位也没有家庭地位，既没有人权也没有人格的“人”，是历史上唯一不具有历史的存在。用波伏瓦的话说，女性是“被塑造”出来的第二性，是人为制造的不同于男人的第二种人。波伏瓦从生物、心理、唯物史等角度指明，男女意识不是先天就有的，先天存在的只是自然性上的客观差别，而男女的意识观念则是人为制造出来的。而且是由掌握社会权力占有私有财产的男性制造出来的，其目的就是满足男性的权力占有欲，满足男性心理上的统治欲。波伏瓦专门以《第二性》探索这一问题。由于私有财产，由于体力上的优势，男性在社会中自然建立了优越意识，将“我”视为世界的中心，将世界视为“我的”，将“我”之外的人视为“他者”。“我”、“我的”、“他者”成为男权界定他人、世界的思维中心，也通过这种思维建立起男权社会系统。因此，是社会因素造就“男人是主体，是绝对：女人是他者。”^①男性世界将女性视为与自己不同的他者，自然不可能将女性视为与自己一样具有同等地位，具有平等的独立“自主性”。在男性看来女性要被统治自然要成为男性的附庸，这是家庭作为生产单位的直接后果。家庭作为生产单位，意味者生存和生活都要依赖家庭。因此，男性在家庭生产上的地位自然转变为男性在家庭中的支配地位。在男性世界中，男性通过全方位的控制将女性束缚在统治下，造就了女性这样一个不平等的群体存在。对此，波伏瓦认为女性获得政治上的解放，不代表能消灭女性作为“第二性”的存在历史。女性只有在完成外在解放后实现自我意识的觉醒，才能实现男女真正的平等。

但波伏瓦忘记了最重要的一点“社会存在决定社会意识”，不彻底改造消灭产生男性优越性的社会经济基础，女性不走出家庭走向社会，女性的解放和自由

^① 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第9页。

只能存在观念形态中存在，现实中不能获得解决。妇女解放问题最终还是要回到产生这一问题的现实社会生活中，回到人的生产中才能解决。恩格斯指出“只有当双方在法律上完全平等的时候，才会充分表现出来。那时就可以看出，妇女解放的第一个先决条件就是一切女性重新回到公共的事业中去；而要达到这一点，又要求消除个体家庭作为社会的经济单位的属性。”^①也就是说，女性解放的实现只有在女性积极参与社会生产融入社会生活中，彻底消灭家庭作为生产单位的属性后，男女平等才能真正成为可能，但保障条件是以立法形式规定男女平等时平等才能真正实现。在这里恩格斯强调消除经济不平等是前提，而如果否定或忽视法律制度对妇女解放的保障支撑作用，女性的解放问题依然是一个遥遥无期的愿望。这是实现“家庭改造”的根本原因。

关于妇女走出家庭参与社会生产，1943年的《中共中央关于各抗日根据地目前妇女工作方针的决定》，以党中央文件的形式保障了妇女参与政治、经济、文化等社会生活的权力。随后的《中国人民政治协商会议共同纲领》，以纲领形式明确废除封建权力对女性的压迫，规定女性与男子享有同等的权力。此后的婚姻法，选举法、宪法等都将保障女性的平等权力写入相关法律中。女性获得了可以参与生产、可以参加政治、可以享受教育的权利。经济生产的社会化和政治法律赋予的权利保障使得女性第一次获得了与男性同等的权利，第一次拥有与男性一样的经济自由。因此，政治制度和法律的双重保障使得女性获得法律上的平等性，在家庭生活中摆脱了依附男性的历史，女性开始真正的以独立的个体人存在，开始撑起“半边天”获得家庭话语权。

如果说五四时期的女性是一种“娜拉”式觉醒，革命建设时期则是“卢森堡”式的现代女性的实践。在制度保障下女性获得社会尊重，获得丈夫的尊重，也获得个体自我的尊重，女性改变了几千年家庭中男性专制的“一言堂”式封建家庭文化。婚姻家庭的制度保障解决了经济因素造成的人为机会不平等，打破了几千年男尊女卑式狭隘的夫妻关系，为社会变革和革命建设提供了新的有力力量。最为显著特征是该时期以革命文化改造旧式家庭文化，将个体本位的家庭文化与崇高的共产主义事业联系起来，为家庭文化增添新的要素。尤其是共产党人将革命事业与承载个人命运的家庭联系起来，赋予了个体家庭超越个体性的整体力量，将个体家庭文化探索与革命文化有机结合，践行了新式的自由平等婚姻。制度保障下的家庭文化，将家庭与革命信仰和革命事业结合，打破了五四以来知识分子

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第88页。

建立在抽象的、不切实际的个人幻想基础上的个人主义婚姻观。将个体幸福婚姻家庭置于人类解放事业的高度，打破的小资产阶级的个体的“乌托邦”意识，又实现了女性的真正平等，升华了个体婚姻文化高度。

再次，革命家庭伦理道德的形成。在革命因素进入新式家庭文化探索后，也带来了家庭伦理道德等方面的变化。传统的“修齐平治”人生之路被革命的共产主义信仰改造，革命事业的锤炼和解放区的生活实践赋予该时期鲜明的革命实践特色。在追求革命事业中革命家庭伦理更注重革命精神的传承，更注重红色精神的延续。与以往将“孝亲”、将“父母在不远游”等思想作为伦理核心不同，革命时期的家庭伦理往往难以亲身实践孝亲思想、侍奉在父母左右。革命家庭文化倡导将个人的亲情放在国家大义之后，以人类幸福、民族解放作为最大的“孝亲”表现，以对革命的忠诚和为革命牺牲作为对父母最大的爱。这一道理不仅适用于父子关系，同样适合夫妻、兄弟姐妹之间的关系。但并不是说只要革命伦理不要传统伦理道德中的合理因素，而是将孝敬父母等一己私情转化为为广大无产阶级服务的思想，是舍小家顾大家革命大义。

总之，以立法制度的形式保障革命家庭文化建设，推动新式家庭文化探索具有重要意义。以革命精神构建家庭文化符合时代的需要，以制度保障新式家庭文化的探索是实践需要。将革命文化嵌入新式家庭伦理文化，既继承传统又做到开新，做到实践与理论、现实与传统的有效统一。

第三节 社会主义市场经济基础上转型期的家庭文化

家庭文化探索的历史经过先秦诸子的塑造，五四时的思想启蒙，革命建设时期制度探索，终于走到了以个性解放为底色的现代家庭文化。个性解放的文化探索时期以市场经济为背景，也是文化史上一个重要的转换点。社会动能的转换既给人的个性解放提供了物质基础，又带来人与人之间交往关系的变革。同时，中西文化不断的融合，使得处于这一时期的人们陷于一种悖论、矛盾的生活状态之中，即在传统与现代之间抉择徘徊。坚守传统还是走向现代，选择中式还是西式，让现代人无从取舍。转型时期的家庭文化探索，自然也带有转型时期矛盾的特点。一方面，个体既想要逃离家庭，逃离家庭文化的束缚，又想在家庭中获得肯定获得安慰。另一方面，家庭文化探索本身要在传统、现代、西方等并存的共时境中抉择、借鉴、创新。社会给予个体自由，个体又在自由中寻找社会确定性，个体

陷入从未存在过的悖论境遇。悖论、抉择、寻找与被寻找，成为这一时期一切领域的特点。

一、社会转型时期的悖论存在境遇

社会转型是直译英文“social transformation”而来，释义指代一种变化，表示事物内部从一种形态转换成另一种状态，强调事物自身内部的变化。社会学家用它专指社会结构的转换。关于如何界定“社会转型”的概念有多种观点。郑杭生先生从社会学的角度指出“‘社会转型’，是一个有特定含意的社会学术语，意指社会从传统型向现代型的转变，或者说由传统型社会向现代型社会转型的过程。”^①进一步解释是传统封闭性农业向开放性的现代工业为主的社会结构转向，这也是延袭西方社会学者将其专指社会结构转型的观点。兰久富在《社会转型与价值冲突》中将社会转型理解为“社会基本特征的变迁就是社会之型的转变，即社会转型。”^②刘祖云则从社会发展角度理解社会转型，认为转型“是指事物从一种运动型式向另一种运动型式转变的过渡过程。社会转型，是指社会从一种类型向另一种类型转变的过渡过程。”^③从上述界定可以看出，社会转型强调的是一种变化，是社会内部的自我更新和转换，是社会从一种结构到另一种社会结构的动态变化过程。

纵观中国历史有两次被公认的转型时期。一是前面提到的从奴隶到封建社会过渡的春秋战国时期，一是开创中国历史新局面的辛亥革命时期。提及春秋战国，人们最先想到的是诸侯争霸和诸子百家的论战和争鸣，但同时也是中国历史上少有的社会政治、文化观念，秩序道德重塑期，这一转型时期前后延续五百年的漫长历史，完成转型使命最终进入封建的历史时期。辛亥革命时期的社会转型也具有春秋时期的特点。文化论战，思潮迭起，流派争鸣，社会在剧烈的动荡，最终以革命手段完成了社会政治转型，其深层的文化转型则一直延续至今。因而，社会转型的完成，不仅是以政治政权的变革为划分依据，而更重要的是看到社会结构内部的生产方式和观念形态变革，是一个系统的社会转变过程。中国从奴隶转型到封建社会，生产方式实现了铁器、手工业生产的飞跃。在转型过程中既有生产方式和器物文明作为变迁的物质标志，又有精神上诸子争鸣的学术思潮为表

^① 郑杭生等著：《当代中国社会结构和社会关系研究》，首都师范大学出版社 1997 年版，第 19 页。

^② 兰久富：《社会转型与价值冲突》，《北京师范大学学报》（社会科学版），1999 年第 3 期。

^③ 刘祖云：《社会转型：一种特定的社会发展过程》，《华中师范大学学报》（哲学社会科学版），1997 年第 6 期。

征。进入社会主义市场经济建设时期，中国历史进入新一轮的社会转型期，动能转换、结构改革、智能化生产，迅速地改变了以往的社会形态，将社会历史推向新时期。

基于市场经济背景下的社会转型与以往转型有很大的不同。从产业结构来说，第一产业是农业社会的象征。在农业种植社会，生产以体力劳动为主，以简单的器物作为辅助工具，生产能力有限仅能简单的维持生存需要。以机械化为特征的制造加工产业和由此衍生出来的服务业，共同构成二三产业，属于现代社会的标志。从生产方式看，传统社会主要是手工业、家庭作坊为主，生产工具简陋，生产规模小。现代社会的生产依靠的是技术创新发明，管理经验等。从社会分工来看，传统社会主要是基于男女生理、年龄等自然条件为主的简单分工，现代社会主要是基于专业基础上的社会复杂分工。从劳动强度上，可以简单分为脑力群体与体力群体。从交往关系和范围来看，传统社会人际交往的范围多数限制在地域和血缘关系内。许多人一辈子都不曾走出自己的家乡、村镇，不曾接触非血缘关系外的他人，家庭和血缘构成了传统社会交往的主题。现代社会以个体交往为主，人际交往范围超越了血缘、地域、超越了民族、语言，只要人们愿意交往可以自由的和任何人交往，可以突破以往的任何交往限制。血缘交往已经不是交往的中心，交往关系开始转向社会化、全球化。从权威统治来说，传统社会以君王作为最高的权威，家庭则是以父亲作为最高的权威，臣民个体要绝对服从权威的统治。在现代社会不存在君王，社会以法律作为统治权威。人们对权威的信仰已经突破传统认知，渗透到一切领域。因此，在转化现象背后绝不是简单的传统与现代转换就可以解释的。转换本身是一个复杂的系统过程，存在社会主导力量上的博弈和竞争。甚至可以说：“社会转型是传统因素与现代因素此消彼长的进化过程。”^①

因而，社会转型是一个发展阶段，一个动态过程，一个生长节点，存在以下共性特点。首先，社会转型是对以往文明成果的肯定和积极再创新。每一时期的社会转型都是站在“巨人肩膀”上，在肯定以往文明成就基础上，人类社会历史的再出发。社会转型是社会历史规律的必然结果。实践本性和生活的需要，共同决定了生产方式、社会结构、文明水平，不可能一直停留在一种状态，它以“无形的手”一刻不停的推动历史的车轮“滚滚向前”发展。同时以“有形”的社会

^① 刘祖云：《社会转型：一种特定的社会发展过程》，《华中师范大学学报》（哲学社会科学版），1997年第6期。

转型变化显示自己的时刻“在场”性。其次，社会转型期必然伴随生存困境。与变动不居的社会结构、生产方式和生存方式相比，树立其上的上层建筑具有相对稳定性，其变化轨迹缓慢且具有保守性。加之，在转型期各种新旧力量彼此较量，社会主体利益诉求不一，各种文化观念交织，必然造成一种生存状态上的错位状态，造成一种生存意义危机。也就是人们常说的旧序已经打破，新秩序未曾建立时无所依存的不确定状态。人们既反对传统的束缚又反对现代无所遵循的自由失控状态，人们既批判孔子又否定上帝，既拥抱自然又享受现代科技，处于一种夹缝生存状态。可以说，社会生活范式的转换是造成人们当下生存困境的主要原因。在当下转型期，自然经济向市场经济的转换，无疑是影响生活方式变迁造成生存悖论的最大原因。自然经济是自给自足的小农生活方式，人们之间竞争相对较小，社会变革较为缓慢，人们可以在不知不觉地日积月累中完成转型。但市场经济不是如此。市场的无限需求，逐利的资本刺激给缓慢的社会发展注入了新动力，激发了人们的需求欲望，给人们的生活带来了无限可能。人的、社会的、生产的潜力与欲望被市场利益激发并放大化了。物质利益、物质需要、财富欲望成为人们生活的最简单、最直接的追求。同时，主体理性从启蒙中苏醒过来，被资本权力的“放大镜”在市场中无限放大。人们的生活不能不在经济模式的转变中发生“主动或者被动”的转换，这不是任何个体能决定的。再次，人们失去了精神上依托，成为“无家”的“流浪者”。尼采无情的宣称“上帝死了”，福柯更是彻底宣布“人死了”，同时“女权主义”，“解构主义”的盛行造成两个互相矛盾的结果。一是“人性反对神性，以个人自由意识取代原初的混沌群体意识，是以个人平等自由为核心的价值意义系统的勃兴。”^①二是造成原本支撑人们存在的秩序、价值、宗教等精神“家园”轰然倒塌。人在自我觉醒中开始重估一切价值，也开始了“精神”无目的的流浪状态。贝尔曾在《资本主义的文化矛盾中》将这种“推倒一切”的状态称之为“城邦意识的丧失。”^②“城邦意识的丧失”也就是精神“共同体”的解体，失去了自我获得确定性和肯定性的“城邦”。其结果一是造成精神上的空虚出现精神焦虑，造成主体的自我怀疑，自我否定。另一种是造成生存的悖论困境。一方面在精神上流浪无所依归，一方面在现实夹缝中艰难生存，处于悖论状态。

“悖论”式生存境遇是当前转型期人们生活状态的真实反映。每一时代都有

^① 高兆明：《论社会转型中的道德信仰危机》，《浙江社会科学》，2001年第1期。

^② 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，三联出版社1989年版，第303页。

属于该时代的观念形态，有自己的生存范式、生活理念。也就是唯物史观所说的“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^①社会的秩序的有效运转就是基于两者的相互配合。一旦作为基础的生产结构发生转变，作为反映存在的社会意识也要做出相应调整。,则二者的脱节必然造成人们生活发生矛盾，阻碍社会发展。同样唯物史观又强调“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”^②也就是说，二者从融合到对立存在一定的弹性空间。在这一范围内社会存在与社会意识共同发挥促进社会进步与稳定秩序的作用。在实际情况中一旦发生变化，往往是社会存在首先发生变革，而观念形态的转变相对迟缓。之所以迟缓，一方面在于观念形态需要较长的周期形成并固化，存在一个被人们接受的过程，也就是发挥观念形态对人产生影响的过程。在产生与接受的过程中，新的形态观念必然与人们已有的认知水平发生抵触，存在新旧力量间的博弈过程。另一方面，作为特定生产条件下的个体人，对社会上新鲜事物的接受有时间上的滞后性。人们往往将习惯性行为作为真理和权威，一旦权威受到新事物的挑战，就激发了人们的反抗行为。在转型过程中二者的矛盾更加尖锐激化，也更使得处境中的人们无所适从，处于苦恼困境之中。导致人的生存和精神出现脱轨现象，出现新旧精神的抵触，出现精神跟不上物质前进脚步的情况。随之，物质化、功利化的外在欲望趁机侵占人们的精神生活，加剧激化转型期的各种矛盾和问题，形成精神和肉体双重危机。这就是当前转型期的人的存在悖论境遇。

主体自觉性的滥用加剧了“悖论”式的存在境遇，每一次社会转型的背后无一不体现人的主体意志展现人的理性光辉。概览转型历史可以发现，到目前为止只有当前市场经济背景下的社会转型，才真正体现主体自觉的理性意识，高扬主体理性精神，为主体意志的实现提供条件。先秦百家争鸣和五四时期虽都闪耀着主体自觉的理性光芒，但是这种理性的光芒和光辉并不是属于全体人的理性自觉，他们的自我觉醒、理性、个体、自由、平等所覆盖群体多数是广大知识分子及统治阶级，更多的人是在无知无觉中度过的。孔子说“民可以使由之，不可使

^①《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第591页。

^②《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第592页。

知之”。（《论语·泰伯篇》）从一个侧面反映封建社会下民众的主体性状态。辛亥革命所实现的主体平等、自由属于统治者和知识份子，广大的农民是没有所谓主体性的。也就是说历史上的转型都是主体意识的进步，但实现的主体自觉意识属于“统治阶级”属于“官和士”阶层，而相对的“民”是享受不到这一权利的。但当前的社会转型与以前大不相同。市场经济给每个人实现主体自由、实现个性平等提供时代条件，也提供了物质和制度保障，为实现主体自觉性体提供坚实的现实基础。主体理性的觉醒和高扬，意味着个体拥有自主选择、自我判断、自我取舍的权利，可以根据自己的需要和喜好选择生活，可以自主追求幸福。换句话说，个体可以自由的选择，自主的决定和自在的生活。但主体自由、主体意志的高扬，也给处于转型期还没有充分完善的社会带来了破坏效应，造成了主体意志滥用的现象。当对不文明行为进行质疑时，有人却高声宣扬属于个体行为属于自己的权利。这种对主体意识滥用的现象，从某种程度上无疑加剧当前人们的生存悖论困境。

交往方式的“多元化”助推当前人们的“悖论”性的存在境遇。社会交往方式是在历史条件下形成的，它从来不是头脑中的“幻想”。一定社会的生产方式和生产能力决定了该社会的交往方式类型和水平。社会转型中生产方式的转型也就意味着相应的交往方式的变革。马克思在《形态》中指出“个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”^①人超脱不了现有的生产条件，不能将自己与社会分离，人与人之间的交往也是如此。马克思说“以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系。”^②进一步推断可得知，社会关系和社会交往形式都是一定生产条件的产物。春秋战国时期，手工打制的铁制器具、陶物器皿，就是社会的最高生产水平。基于人工打制操作水平上的交往方式，必然带有交往的最原始的直接性。人与人之间交往的目的和形式都是基于直接的物物交换。当代机械工业化大生产，将人际交往形式从最初的直接性、血缘性和直接需要性交往，转变为间接性、无界限的、多元化的交往。全球化、智能化交往将智能化将空间距离和时间距离抹平了。人们的交往空间不受时间地点的限制。交往目的从主直接物质需要变为非物质的精神、情感需要。交换方式的历史证明，生产水平越低，交往的方式越单一，交往的目的越趋向满足生理、

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第520页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第523—524页。

生存需要；生产水平越先进，交往方式和交往目的越多元化。“需求层次理论”的提出者马斯洛的论述可以作为相应的参考。人的交往水平和方式随着人的需求层次的改变而转变，需要层次的多元化倾向说明了交往方式的多元化存在。但多元化的交往方式，必然引起人们除了必然需要外其他非本质需要的产生，导致现实生活与与交往多元化刺激下的非本质需要产生矛盾，加剧生存的夹缝状态。

二、个体自觉与当代家庭文化

社会转型是一个复杂系统是一个社会升级发展不断进化的过程。由于转型期属于发展节点，处于新旧矛盾利益冲突的集中爆发期，产生生存上的悖论感也是很难避免。但社会转型从发展方向和结果上是积极且向上的，是社会规律决定下的必经过程。当代社会转型不仅是社会的升级，更为重要的是赋予主体实质上的个体自主权利和主体自由，社会主体也就是构成社会的个体自觉必然给这一时期的家庭文化探索注入新的活力。一方面家庭文化必然反映主体诉求，以实现主体价值为目标，另一方面新的家庭文化反过来也保证个体的自由塑造个体的独立人格。

个体自觉离不开主体觉醒，而主体自觉问题是人类进入近代社会才被意识到的问题。在整个中世纪以至于更久远的封建社会甚至是奴隶社会，人的主体性问题是不存在的也是不成问题的。原因在于人们在父权、君权、神权的统治下生活，没有意识到自己是独立于群体之外的生命，个体也没有自觉到自己的主体性。近代社会的文艺、思想、生产、政治等领域的重大变革开启了人的主体性觉醒过程，人的主体自觉性开始变得和空气一样成为人们生活中不可或缺的部分。但近代的主体自觉性问题多停留在认识论的理论探讨层面，学者在具体的研究过程中也确实是从这一角度开始的。笛卡尔在“我思故我在”中将“我思”确立为一个不容怀疑的存在前提，也就间接确立“我”的主体性存在。康德则指出“我思”是逻辑的出发点也是认识前提，主体与事物之间之所以达成一致，不在于对象本身而是要从认识主体一方的主体认识来感知事物，康德在理论探索中也确实这样做的。他以“哥白尼式的革命”改变了以往从客体一端考虑问题的方法，主张从主体一端研究问题，颠倒传统主客体间的认识关系，为人的主体性开辟了研究方向。黑格尔从“绝对精神”的本源性角度出发，实现了主体与客体之间的和解，统一了主客体世界。但黑格尔“绝对精神”的主体本源性，从根本上将客观世界独立性排除在外成为绝对的唯心主义。黑格尔认为世界不外是“绝对精神”自我异化

的产物，作为异化存在的主体精神，最终通过否定性的自我扬弃回归到“绝对精神”自我本身。马克思肯定了近代学者对主体性觉醒的促进作用，同时从现实从劳动实践的角度，批判了他们对主体性问题研究的抽象性和唯心性。马克思始终强调“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”^①因而，“我们的出发点是从事实际活动的人”^②也就是从事实践的主体人。马克思从具有实践能力的个体人出发研究主客体间的抽象性关系，既肯定了客体的客观存在性又彰显了主体的自觉性，实现了二者的革命性统一。

从禁锢中解放出来的主体自觉性在近代以来的社会中蓬勃发展起来。工厂化大生产，魔法般创造出来的财富，越来越快的技术更新换代都在张扬人的主体理性意志，彰显人的主体精神。当前时代的主体意志和主体自觉是任何时代无法比拟的。在社会转型过程中人的主体意识的张扬必然唤醒个体意识，同时个体、个性化从主体性母体中逐渐分化出来成为主体性的具体表达。个体觉醒后是个体权力、自由、平等等意识的高扬抛弃以往以社会群体，以权威为主无视个体的历史。尤其是女性个体自主觉醒。以往历史上主体性、自由平等、人权都是和男权联系在一起的，女性没有自己的主体性历史，女性在历史上从属于家庭从属于男人，不具有个体存在。因而，历史上的家庭文化都是男性主导下的男权家庭文化，女性不能独立存在，父亲丈夫儿子是女儿妻子母亲的监护人。在西方社会，女性即使拥有继承的资格也需要在男性监护人下才可以继承，而在传统社会女性则没有财产继承权。女性在家庭中只存在义务而没有权力，女性的地位和尊重需要在男性监护者身上获得，但主体意识、个体理性的开启，使得女性这一群体的独立意识开始觉醒，并在社会中争取到经济独立和人格独立获得自由解放。争取到自由平等资格的女性在积极承担社会责任的同时，也在变革旧的家庭文化探索建立在个体自觉性基础上的和谐家庭文化。

事物的发展存在两面性和具体的规定性问题。“不及或者过度”都会走向事物的反面，主体意识问题也是如此。主体意识、个性自觉在资本主义社会中成长起来，也在资本主义的逐利性中自我走向迷失。一方面在资本主义市场经济中，橱窗里和货架上琳琅满目的商品，不断宽松和人性化的社会工作氛围，越来越自由的和安全的社会环境，在满足人们需要的同时更大程度上给主体理性，给个体发展提供了社会基础。在前资本主义社会是一种集体无意识状态，权威和统治者

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第525页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第525页。

的意志就是主体意志，代表者全体社会的意志。主体理性和意志只属于权力阶层，而与构成社会整体的多数人没有直接关系。因此，朱静君曾说：“中国的封建社会长达数千年，有达官贵人、布衣小人，而无独立平等的个人，当然谈不上有主体意识。”^①社会构成以及人身的依附关系共同扼杀了产生个体意识的土壤。历朝历代都是教育顺民，教育个体顺从国家意志和家族集体意志，但唯独缺少教育构成社会整体的具有独立人格的个体人。因此，当呼唤主体性的近代社会到来时，犹如洪水冲毁一切的束缚将以往障碍荡涤干净。个体价值的确立使得人们可以自由选择，当资本主义在凸显个性价值的同时也开启了人类欲望之门。市场经济人为创造出一个商品交换世界，在商品交换王国中人们获得了自由，获得了个体的自我支配权。另一方面在自由竞争和等价交换的“虚幻”的现象下，人们成为物质的奴隶成为资本的工具，也变得更加对由物构成的符号化世界热衷不已。物品充斥的幻象符号世界成为个体竞相追逐的焦点，人们沉浸在商品的系列拜物教中无法自拔。显示出倡导个性解放与自由主体理性走向了自我否定的反面，人在挣脱“集体”束缚的牢笼后又投入物的牢笼。换言之，在商品欲望的面前，解放了的个体性又在自我的弊端中走向了极端利己的反面，造成与主体觉醒和个性自由相反的结果，主要表现在三个方面：生态问题是客体对人的极端主体意志的抗议；关系紧张，个体的原子状态是对人与人间的主体任性的抗议；精神与物质的矛盾则是主体自我的抗议。

三大抗议的出现是主体性走向极端化的后果。主体性觉醒后的诸多问题表现在家庭文化中呈现如下变化。首先，转型中的家庭文化更加注重家庭内部主体间的实质平等，不仅夫妻之间，父子之间都实现独立平等。传统家庭文化对个体人存在的意义，不能从西方个体的主体意志和个体权利角度去理解，它的价值在于从类本质的角度对人的存在给予肯定和呵护，突出人的类存在意义。个性觉醒后的家庭文化则从人的权利角度，从人与人之间的关系也就是从“主体间性”的角度入手建立起平等的个体权利基础上的家庭文化。其次，转型期中的家庭文化更强调主体性感受，强调夫妻之间的主体性互动，注重家庭氛围的和谐，主张家人之间的义务与责任的统一。最后，转型期的家庭文化中也出现极端的功利化、物质化倾向，使得主体间的关系受到物质和利益的浸染，使得保障家庭稳定的因素逐渐被物质瓦解，家庭出现无序错乱现象。

^① 朱静君：《市场经济与主体意识的觉醒》，《现代哲学》，1995年第3期。

三、家庭文化的新样态新特点

进入当代的社会转型期家庭文化发生显著的新变化。新变化使得当前家庭文化与封建的、资产阶级的家庭文化之间存在很大的断裂，最显著的一点是实现了家庭文化上的实质性平等。基于主体觉醒，婚姻越来越注重婚姻的品质和幸福程度，以现代性爱为前提的家庭文化已经形成并成为主流。尤其是在市场经济、全球一体化的今天，新的时代因素进入家庭文化探索中，因而使得转型期的家庭文化更具有复杂性。这些新的变化体现在当前的家庭关系、家庭功能、家庭伦理道德上。

首先，平等观念在当前家庭关系中基本实现。家庭文化的核心是处理家庭关系，稳定家庭秩序。以往非平等的家庭文化与封闭的农业生产分不开的，形成了妻子顺从丈夫，儿子服从父亲，弟弟遵从哥哥的不平等关系。非平等关系中往往以一方的付出作为对另一方尊重的表现，造成家庭关系失调。市场经济则为建立平等的家庭关系提供条件，尤其是工业生产为男女平等提供足够的经济支撑，主体性的觉醒强化了男女平等意识。

民主平等的父子关系的实现。在自然经济社会中父子关系是遵循传统的等级文化样态塑造的。父亲是一家之长掌握家庭的权力，其权威性可以从对父亲的称谓“严君”中体现出来。父亲就是家庭组织中的君主，主导家庭中的一切。在几千年不曾改变的农耕社会中，父亲的权威地位不曾受到撼动的原因，除了掌握财产权利外还与农耕社会的稳定性有关。农耕生产社会的一大特点是生产方式和生活方式“恒常”。由于恒常不变性，父辈留下的惯例和经验必然适用于当前生产生活中。这种依循传统生活的方式也在无形中加强父亲的权威性，后代子女必然要以长者的经验作为自己经验的来源，自然造就了父亲在家庭中的权威地位。俗语“家有一老犹如一宝”说的便是这一道理。表现在父子关系上就是父亲的权利地位凌驾于子女之上，产生出不平等的亲子关系。在更新换代日新月异的今天，任何的经验等不到固定已经遭到淘汰，任何的权威都不能高于主体平等之上，已经不存在作为恒常不变的准则。专业化和技术化要求主体要不断自我学习，才能不被淘汰，老一代的经验优势已经失去话语权，平等民主化家庭关系已经瓦解父权统治下不平等的亲子关系。新的民主亲子关系要求父辈和子辈在家庭生活中拥有平等的人格和同等的话语权，这种新的关系不是减弱父子之间的血缘亲情，恰恰相反，民主平等的父子关系使得父子之间不是被动的承受关系，而转变为双向互动的关系。只有家庭和谐幸福，尊重主体间彼此平等的人格和权利，才能使得

父子关系更为融洽，更加凸显父子间的天性之亲。

两性平等的夫妻关系基本实现。恩格斯曾说：“男子在婚姻上的统治完全是他经济统治的结果，它将自然地随着后者的消失而消失。”^①也就是说，经济上的不平等是家庭婚姻文化不平等的来源。当前开放的公共社会生活已经逐渐消除男女在经济上的不平等地位，消除了女性参与社会生产的偏见和歧视，为女性参与社会生活提供了经济基础。以往社会男女的地位和分工是由自然分工决定的，“男主外，女主内”成为家庭分工的基本模式。基于这一模式，女性由于不能直接参与社会生产，女性被边缘化被固定在家庭中，只能间接从男性身上获得生活资料，自然也就不能实现和男性一样获得平等的机会，女性在夫妻关系上也就不能获得男性的尊重。新中国后女性才获得国家支持，开始从事社会生产，打破自然分工造成的男女不平等的家庭分工模式。女性走出家庭和社会的局限，开始作为平等独立个体自我建设自己。独立平等的地位使得女性在恋爱婚姻中有自主选择性，婚姻家庭开始真正的以恋爱婚姻自由为基础。在自由平等的两性关系关系中，夫妻共同承担家庭的职责与义务，家庭文化更为和谐，构成真正的家庭命运共同体。

其次，婚育文化多元化。家庭建立在相互需要彼此依赖的基础上。家庭文化必然随着需要的变迁发生时代转变。在所有需要中生育子嗣，延续生命成为最重要的家庭文化之一。尤其是在前现代社会，家庭生产和生活水平受社会发展限制，使得家庭对生育子女的需要更为强烈。同时大家庭观念、大家族意识促使家庭对生育子女更为重视，甚至将其上升到国家统治层面。现代家庭改变原有家庭的理念，更关注家庭本身的生活质量和幸福指数，加上“计划生育”出台实施，改变旧的生育观念，将生育功能看作家庭功能之一，使得生育文化回归到正常地位。在现代家庭中比之生育更多数量上的后代子女，更加注重对子女素质和能力的培养。徐安琪以上海市区和郊县的2500个样本调查显示，对于是否选择结婚的态度上“69.1%的市区被访者和81.2%的郊县被访者”^②都赞同结婚，对于结婚或不婚郊县中赞同或者极为赞同者占“8%和24.2%”，市区则为“17.5%和37%”。可见家庭文化呈现多元文化趋向，人们对婚姻、家庭、生育等具体家庭文化问题持更加开放的态度。现代家庭文化在为子女提供学校教育的同时，更注重子女非

^①《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第96页。

^② 数据参见徐安琪：《家庭价值观的变迁特征探析》，《中州学刊》，2013年第4期。

课本知识外的兴趣爱好培养。在消费观念上与以往自给自足的传统消费观相比，现代家庭消费观念加强，家庭作为消费单位的功能逐渐显现，打破以往简单将家庭限制在生产一端的定位上。现代消费文化在满足基本需要的消费基础上，更注重审美和精神上的消费，积极承担基本需要消费外的其他消费，如娱乐旅行等消费比重在增加。现代家庭中情感功能得到强化，弱化以往家庭文化中将家庭作为统治基础的工具功用。基于平等和自由恋爱建立起的现代家庭文化，以情感为纽带将家庭职责从外在统治作用，推进到“精神家园”和“文化家园”建设的高度，满足现代家庭成员的情感需要。

再次，相互尊重基础上的现代家庭伦理建立。当代转型期的家庭伦理文化变革是现代家庭文化中重要的内容。现代家庭建立在男女双方人格的独立基础上，夫妻各自拥有经济上的独立能力，属于平等基础上夫妻家庭本位文化。在夫妻本位的家庭文化中，社会制度保障全体公民独立存在的权力。婚姻是在尊重对方独立人格基础上的自愿结合，消除了以往家庭伦理文化中的腐朽内容，如已经朽烂的男尊女卑，三从四德，三妻四妾等内容。现代家庭夫妻伦理文化从家庭内部建立起平等独立的新伦理内容。尊重对方的职业和兴趣和追求，不因夫妻关系而将自己的意志强加给对方。在子女关系中打破了“孝亲”思想衍生出来的等级差异，注重权力与义务的对等关系。

可以看出，转型时期的家庭伦理文化更具现代性，更趋向回归人与人之间的关系本身，同时也存在当下社会所具有的物质关系利益。对此徐安琪认为“对家庭价值观变迁特征的判断不能简单采取传统或现代、正确或错误的二分法”^①而是要以“区分”的态度去对待。在正确看待社会转型、家庭文化的时代变迁的同时，更要做到对家庭文化的“区分”。区分家庭文化中的合理因素，正确看待家庭文化的历史与现代。不论在任何时代尊老爱幼，勤俭持家一直是家庭文化的核心要素，不能因为外在的变化否定家庭文化本质内核。家庭文化作为“共同体”文化的存在样态不会随着时代的转型变迁而改变，只是在不同的历史背景下处于显性还是隐形的地位不同。同时徐安琪强调：“社会转型期的家庭价值观虽呈现多元化和个体自主选择的趋向，但在现阶段尚未完成个人本位的转向。”^②也就是说，当前社会转型期的家庭文化取得了显著成就，但还没有真正建立现代个体

^① 徐安琪：《家庭价值观的变迁特征探析》，《中州学刊》，2013年第4期。

^② 徐安琪：《家庭价值观的变迁特征探析》，《中州学刊》，2013年第4期。

本位的家庭文化。当前家庭文化依然存在物质化功利化的问题，依然存在阻碍个体独立获得解放的因素。因此，要客观对待转型期的家庭文化，既不夸大作用也不能否定它的探索意义。

中国家庭文化的演进过程呈现传统家庭本位的伦理文化向个体本位的个体家庭文化的转向的发展趋势。主导传统社会以宗法伦理为本位的伦理文化，在价值取向上导向群体价值，家庭、家族、社会、国家等整体利益，家国一体为此提供保障。家庭文化是一种非平等的尊卑等级文化。在家庭文化中更强调男性的权威，强调父子文化更注重责任和义务，但忽视个体权利和义务。家庭本位的伦理家庭文化与传统社会自然经济条件分不开的，自然经济在近代工业的发展中解体，成为家庭伦理文化向个体本位文化转向的动力。个体本位的家庭文化经过五四后的思想探索和制度的保障在市场经济建设中得到确立。但由于个体和独立人格发育尚未完成和市场经济中的物质化倾向因素使得个体家庭文化尚未完成。

第三章 西方家庭文化演变及其价值取向

家庭是个体人的长养之地，也在家庭生活中感知喜怒哀乐。家庭文化始于人类的自我理性建构，始于实践生活。一方水土哺育一方人，孕育一方文化。从西方文化始源期古希腊开始算起，家庭文化经历希腊诸贤从城邦利益角度展开探索，到中世纪宗教信仰下的探索发展到近代个性解放并最终走向了个体本位的现代家庭文化，家庭文化也发生从共同体利益到宗教神学利益到个体幸福的转变。这是家庭文化从崇高理念到宗教信仰最终降临人世间的发展过程，也是人从集体理性到个体理性的觉醒过程。

第一节 自然经济基础上的古希腊家庭文化

古希腊和古罗马是西方典型的奴隶社会，农业生产是其主要的生产方式，以贵族与平民、奴隶主与奴隶为主要社会关系，也被公认为是西方文明的始源地。在该时期能进行思想探索是奴隶主贵族特有的权力，其观念认识自然也带有阶级属性的特点。婚姻家庭文化涉及到理性与欲望、婚姻制度、亲属关系、生育子嗣的观念、夫妇之爱，子女教育，家务管理、家庭财产等问题都在这一时期提出并做出了相应的解答。也正是基于这一事实，古希腊先贤对家庭文化的探索一直被后来研究者继承和进一步发扬。

一、城邦利益上的家庭文化

被怀海特赞许为整个西方哲学史不过是在为其作脚注的柏拉图，属于统治者阶层拥有奴隶主贵族身份，其思想带有鲜明的奴隶主阶层属性。在家庭文化上虽没有专章探讨，但可以从散见于各章之中的论述窥见他的家庭文化观点，论述在《理想国》、《会饮篇》和《法律篇》中较为集中。要理解柏拉图对家庭文化认识必须与其生活的时代及其生活经历联系起来，不理解这些背景很难理解其思想样态。

从社会现实看此时期国家和私人财产得到发展。一方面，柏拉图生活时期城邦国家与家庭之间出现了相互抗格的局面。在柏拉图时代政治科学城邦国家已经成为历史发展的必然，不论是社会生产的经济发展程度还是思想观念，已经孕育出产生城邦国家的条件。城邦国家必然要从家庭、氏族、部落等原始社会状态，发展到城邦国家阶段。另一方面，公民需要城邦国家保护自己的私有财产安全，这是农业经济基础上商贸繁荣的前提。以奴隶和生产产品为主的私有财产，成为该时期人们追逐的生活标准。那些经过积累和继承获得大量财富的人，为了保障自己的财产不论是奴隶还是生产资料还是妻子和子女，都需要一个足够强大政治组织力量去约束破坏行为，保护财产不被侵犯。此时需要一种超越以往松散组织形式具有强大的普遍认可的社会力量，去“保障单个人新获得的财富不受氏族制度的共产制传统的侵犯，不仅使以前被轻视的私有财产神圣化，并宣布这种神圣化是整个人类社会的最高目的，而且还给相继发展起来的获得财产从而不断加速财富积累的新形式，盖上社会普遍承认的印章。”^①这个力量就是高于氏族联盟之上的共同体国家。新的统治机构的产生也就产生了与血缘家庭对立的另一面，促成了城邦利益与个体家庭利益之间矛盾。柏拉图时代便是这样一个利益冲突的时代。

从现实需要来看，林立的政治体制，动乱的政治局面，躁动不安的利益欲望，使得柏拉图不得不思考城邦建设问题，现实的社会问题成为柏拉图展开城邦思考的现实基点。从柏拉图生活学习的经历来看，他是苏格拉底的再传弟子，接受了苏格拉底从人从发，从人的美德角度探索社会人生的方法。这种从善的理念、从人的美德生活出发的角度，成为柏拉图探索真理和人生真谛的目的。柏拉图反对毫无限制意义的无用言辞，认为智者逞口舌之辩只能使社会风气更加恶化，对人生价值、真理追求、政治民主建设没有任何的意义。他主张从现实问题出发，反对自然哲学的非主体性探索，主张从人、德性、知识、真理的角度展开社会探索，激发人们的爱智和爱德之心，引导城邦公民建设。在探索中积极辨别真知识还是玩弄修辞骗术的伪知识区分“自然与约定”，引导城邦共同体民众过有理性的道德生活，探索治理现实问题的社会“良方”。

从伦理角度看柏拉图认为伦理德性生活才是人的生活，人就要过区别于动物本能的德性善的生活。相比城邦整体而言，个体人是无法直接获得整体的至善幸福，也无法享受整体的生活。个体需要借助一个中介手段也就是城邦国家来实现

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第125页。

个体幸福。“国家的任务就在于实现德性和幸福；国家体制和法的目的在于为使尽量多的人为善而创造条件，即保障社会福利。”^①换句话说，个体将自己置于城邦整体中并成为其中一员，个体才能分有整体的幸福和善。因而，理解柏拉图的家庭文化必须从整体与个体之间的关系开始。

首先，柏拉图在《理想国》中借助苏格拉底之口，从城邦整体层面的利益出发，提出自己对相关家庭的认识和建议。柏拉图认为个体的婚姻家庭要以“国家幸福”、“城邦正义”为前提，提出从婚姻、家庭、子女、财产等家庭文化涉及的诸方面入手，建立一个理想的国家范式。这个理想城邦国家的“目标在于体现全体公民的最大限度的幸福，而不是为了某一个阶级个体的幸福。”^②塑造理想国家模型的目的是找到糟糕城邦中所没有的正义之善。也就是说，柏拉图建立城邦国家直接目的有两个。一是为了实现全体人而不是个别人的最大幸福；二是为了寻找城邦国家中存在的正义品格及其正义之善。个体只有以城邦整体幸福为目的才能获得国家整体的至善幸福，尤其城邦国家中的守卫者。对于维护城邦安全和利益的守卫者来说，其本质上不是独立的个体，他属于城邦的部分。他必须放弃个体的私利，去完成守卫整体的本职工作。因为私利与公利是相对的，利己之心往往会影响国家集体的秩序和利益，使其无法专心于“各司其职”，完成守卫国家的本职任务。“这样一来，国家会得到和谐的发展，各个阶级也都会得到自然赋予的那一份属于他们的幸福。”^③如何做到各司其职就在于一个人“天赋适合做什么”就让其做什么，“婚姻嫁娶、生儿育女”都要在此范围之内，遵循这样的原则也就是“正义”否则便是“非正义”。

如何实现国家城邦的正义那就是废除私利。在一切私利中家庭是私利的产物。改变私利之源的家庭构成也就是在实现城邦正义。基于这样的认识，柏拉图主张破坏原有的私利家庭，主张“妇女儿童公有”。柏拉图认为人与人之间的交恶，多与奴隶、女人、生产资料等私有财产有关，而私利造成的人际关系交恶“事关国家的命运”。在柏拉图看来妇女的公有问题，也就是主张在城邦利益中遵循和合理利用自然赋予女性的天然职责。自然赋予男女平等地位，对于守卫国家来说，男女都可以胜任。作为守卫者身份的女人要接受与男人一样的教育和训练，才能承担守卫城邦国家的任务。在这里柏拉图认为男女在参与社会的时候是平等

^① 梯利：《西方哲学史增补修订版》，葛力译，商务印书馆 1995 年版，第 73 页。

^② 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 94 页。

^③ 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 95 页。

的，女人与男人一样胜任各项工作，只是存在天然的“生理差异”。所谓城邦正义表现在工作上是“谁更适合”而不是惯性思维决定“谁在干”。“因此不论什么职务男女都可以参加。”^①借此柏拉图说现在所遵循的传统做法就是不合于理性的，这里“传统做法”也就是指代在此之前将女人作为奴隶，将女人作为低男人一等的愚蠢的生物的传统观念。柏拉图认为那些嘲笑女人为了城邦服务而坚持训练的人，不过是因为自己无知反而嘲笑别人的愚人。柏拉图认为这是将妇女公有面对的“第一个浪头”。由于妇女实行“公有”，属于所有的男人，也就是归国家城邦所有。如果女性处于非公有状态男女共居时的私下结婚，这是非理性的亵渎国家行为。在理想有序的国家中，统治者是不允许两性之间毫无章法的自然结合。在男女公有的城邦中男女婚姻关系是国家大事，属于城邦利益的范围。“婚姻大事就必须安排得庄严神圣，只有婚姻是庄严神圣的，才是最有益的。”^②婚姻之所以属于国家大事，在于男女结合的质量影响生育后代的质量，也就直接影响国家公民的素质。优质的男女结合更能生育出优秀的国家公民。基于城邦整体利益要对女性实行公有，男性也是如此。统治者要根据国家需要来进行婚配，给与勇敢优质的年轻人更多的婚配机会，以便生育更多的优质继承者。同时规定通过国家婚配生育的孩子，要交给国家中的专职抚养人员进行专门的培养训练。对超出生育年限之外和非正式婚礼生育子女，生下的孩子是私生子，是“亵渎神明”行为不能被祝福。过了生育年限完成城邦赋予的职责，男人“允许和除了自己的女儿和母亲，女儿的女儿以及母亲的母亲外的其他女人相处。”^③女人也是如此。由于婚姻制度不是绝对严格，为了避免混乱出现，法律规定“婚后第十个月或第七个月里出生的男孩就是他的儿子，女孩就是他的女儿，他们都叫他父亲。”^④这就是“妇女儿童公有”。这种法律在近代的拿破仑法典中也有规定。在柏拉图看来只有实行“妇女儿童公有”才能抛弃私人家庭之情，将城邦国家利益当作自己的利益，将城邦中的所有人视为自己的亲人，才能全身心发挥护卫国家的职责。在城邦整体利益中产生出的城邦之爱，是实现城邦至善目的的基础。

其次，探讨婚姻与爱情的关系。关于爱的问题，柏拉图在《会饮篇》中主要是通过与众人的对话以及借助他人之口阐明自己的主张。首先，柏拉图通过与阿伽松对话引导出爱是什么，爱情是什么这一主题。关于爱柏拉图说，人之所以产

^① 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 131 页。

^② 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 136 页。

^③ 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 139 页。

^④ 柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社 2012 年版，第 139 页。

生爱和爱的对象在于有“欲求”，而“欲求”产生的原因在于“自身的缺乏”。柏拉图说“一切事物渴求的东西都是它缺乏的东西，没有任何事物会去谋求它不缺乏的东西。”^①爱的行为产生于自身缺乏的欲求，是一种有对象的需求。柏拉图基于这一原则，驳斥了阿伽松所赞美的爱兼备美善性质的美德。柏拉图说如果爱是美的，就否定了美是善的，也否定了爱是善的。柏拉图采用循序善诱的方法引导阿伽松自我质疑，质疑自己所赞同的爱是一种具有美善性质的美德的认知。其次，柏拉图借助狄奥提玛之口阐述自己对爱的观点。第一，爱就是对美和善的期盼。爱不是完满的美德也不是神，而是介于美丑好坏之间的存在。神的伟大和之所以为神就在于神本身是完满自足的、是美的，并且只有神自身不缺乏也不欲求自身之外的存在。因而爱不是神，爱是介于人和神之间的“精灵”。爱之“精灵”负责在神和人之间传递消息，上达神本身又下达人之间。这个爱之精灵是由“缺乏之神”和“资源之神”两个互补性的神醉酒后生育下来的精灵，这个爱的精灵同时具有其母缺乏神的本性缺乏，又具有其父资源神追求美善的本性，因而爱的精灵一生都在追求自身缺乏的美善，勇敢向前毫不退缩。因此，爱既不是完全的缺乏，也不会远离缺乏，是介于智慧和无知之间的状态。神不用追求智慧，本身就是智慧，而人安于现状也不会欲求智慧，只有介于中间的“爱”追求智慧。因此，智慧本身是美的存在，而爱本身以美的智慧为欲求对象，因而爱必定是“智慧的热爱者”。同样对人来说，爱的对象必然是幸福和善的，只有幸福和善是人人所欲求的。但单纯从事商业哲学等活动却不被赋予爱情的名义，“只有献身于仅有的一类爱的活动的人才被赋予爱的名称。”^②而只有善本身才是善和美好的目的，因而善也同样是爱的对象。第二，爱的目的就是生育美和善。这种美和善即包括肉体也包括灵魂。生育能力是每个人的天性，生育天性驱使人们进行生育。对人来说到一定年龄，男女结合生育后代是最美善的行为。“人的生育是神圣的，可朽的人具有不朽的性质，靠的就是生育。”^③这种生育行为是由美主宰下的善本身，也只有在和谐中才能进行。因此爱追求美不是简单的追求美本身，而是“期盼生育”，“只有通过生育，凡人的生命才能延续和不朽。”^④这是由爱所欲求的善之对象决定的，也间接说明爱情是期盼不朽延续生命的欲求，因而爱情是一种欲求美善而又欲求生命的不朽的需要行为。具体的生命和爱情都是可朽的，只

^① 《柏拉图全集》（第2卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第240页。

^② 《柏拉图全集》（第2卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第248页。

^③ 《柏拉图全集》（第2卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第249页。

^④ 《柏拉图全集》（第2卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第249页。

有通过生育、繁殖才能延续不朽，这也是一切人和动物重视后代的最根本原因。再次，爱情是从肉体到精神的净化崇高过程。事物对爱、对美善的欲求，表现在个体人身上就是爱情。通过爱情对生命不朽的欲求行为，促使欲求主体与异性结合，组建家庭繁衍后代实现爱的目的。这种行为本身是简单的身体欲求，是最世俗的行为，而只有在心灵播下智慧和美德的种子，才能将肉体生育之欲引导朝向美好“中庸”生活，实现爱在精神和身体上的欲求。因而，在爱情中不能以肉体作为目的追求，要将身体之美的欲求转向“谈话”也就是思想，并将对身体之美的欲求引向超越肉体欲求之外对德性之美的欲求上来。主张将“形体之美”限制在一定范围之内，才会将心灵之美作为最高的美，净化自己，提升品质，进而进入美的知识境界，智慧境界。也就是说，爱情是建立在对肉体生育能力欲求上的，但只有将这一欲求导向美善的智慧生活，才是最好的爱情生活。这样建立在爱情基础上的家庭才能更加稳固，更好的抚养后代，过美善幸福的生活。

再次，从制度文化入手保障家庭幸福。在晚年的《法律篇》中，柏拉图开始从制度方面入手探索家庭文化相关问题。柏拉图认为个人的幸福、家庭的幸福和社会的稳定都需要法律制度来保障，制度是否能发挥工具保障效用，在于产生作为社会关系基础的婚姻关系。柏拉图借雅典人与克利尼亚人之口指出“创建任何社会的第一步肯定是婚姻关系。”^①首先，婚姻缔结要正式不能掺杂物质。柏拉图认为“一个人应当为了城邦的利益而求婚，而不是主要根据自己的想像。”^②婚姻不是个人的行为，而是出于集体利益的考虑。因而在婚姻关系的订立中起作用的是父系权力，也就是父亲的决定。看重集体利益也就忽视了“美好的婚姻还是能够给我们提供健康的、美好的配偶”^③这一直接目的。因而，在嫁娶过程中柏拉图认为不能有任何的嫁妆，但婚姻要有仪式以表达重视之情。在订婚中要有仪式并设宴招待家庭中的朋友。结婚之后建立独立的个体家庭，要生育后代并抚养子女后代。这既是法律的要求也是永远侍奉神的体现。其次，法律规定了相应的法定结婚年龄。法律规定，男子在三十到三十五岁之前结婚，女人要早于男子，一般规定十六到二十。同时规定男子在二十五岁或以上者，可以在其他部落寻找配偶，并与之生育子女，一定要在最晚年限之前结婚。因为“人类这个种族是时间的双生子和伴侣，绝不能与时间分离。”^④因而，在规定年限内进行婚姻是最

^① 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第481页。

^② 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第529页。

^③ 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第529页。

^④ 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第481页。

好的，过早或者过晚是抗拒法律对婚姻生育行为的规定，将要受到交纳罚金的惩罚。再次，在对待家庭遗产问题上主张给子女最好的遗产不是财富，而是一种“荣耀”和“敬畏”之心，为子女奔波财产的做法是有害的。当卑劣的获得财产并对这一行为没有厌恶之心时，不是荣耀灵魂而是相反。只有远离法律规定的恶，尽力做善和美好的事，才是真正的荣耀灵魂。相比灵魂的富足，身体和外在的财富不是“荣耀”。财富对孩子来说只能免于一般的痛苦，只能使其缺乏追求和谐之心。因而，留给孩子最大的遗产是“敬畏”心。在其忘记“荣耀”和“敬畏”之心时，父母要时刻训斥让其清醒。只有拥有荣耀和尊敬亲人，才能获得生育不朽的资格，得到生育女神的青睐。柏拉图指出：“拥有财产是为了灵魂和身体的存在，没有身体的训练和自由的教育，财产也就没有任何意义。”^①

从柏拉图对家庭文化的论述中可以看出，拉图主要是从城邦国家利益基础出发论述相关的家庭文化。因而，柏拉图对家庭婚姻、制度、子女教育等家庭问题多是从符合城邦利益角度来考虑的，甚至是不惜破坏原有的个体家庭，而实行“共产共妻”的极端方式。城邦利益，城邦国家是决定柏拉图如何看待家庭和婚姻的主要出发点和立足点。

二、城邦与家庭融合层面的家庭文化

相比其老师柏拉图奴隶主贵族的尊贵身份，亚里士多德作为御医的儿子只能属于中产者，也因此他更能接触和体察一般人的家庭生活，做到将城邦与家庭利益统合起来。关于家庭的认识亚里士多德著有《家政学》一书。专门谈论了家庭原则、家庭的组成、生养子女、夫妇相处等家庭文化的相关内容。从整体上说亚里士多德与柏拉图，虽都维护城邦政体的利益，但亚里士多德没有柏拉图如此的绝对。他努力在城邦与家庭之间寻找二者融合的平衡点，做到既维护城邦整体利益又维护家庭本身的利益。他认为城邦和城邦公民的产生都离不开家庭，城邦中的友爱及其整体幸福是从自然的血缘亲情发展而来的。家庭只有消融在城邦整体中，城邦共同体才能将其特有的至善性质实现。

首先，亚里士多德认为家庭共同体是以善和幸福为目的。亚里士多德延袭了柏拉图从人的存在一端，认识世界和自然的道路，注重从伦理角度审视城邦政体和血缘家庭组织间的关系。亚里士多德在《政治学》开篇就指出“所有城邦都是某种共同体，所有共同体都是为着某种善而建立的（因为人的一切行为都是为着

^① 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第502页。

他们所认为的善）。 ”^①他认为共同体组织的根本目的是求善，而作为最大共同体的城邦代表的是“至善”。亚里士多德在这里也间接指出共同体是存在不同的组织层次的，而城邦是最高最大的共同体，是其他共同体的共同体。为了分析共同体的性质，必须要从构成它的基本元素开始，也就是将共同体分割到不可分的状态，以至于一旦分离共同体也就解体的状态。共同体为了善而存在，保存生命存在是所有共同体最基本善。分割保存生命的共同体可以发现，最小的不可分割的共同体是由男女构成的家庭共同体。家庭共同体本身就是以保存生命和延续生命建立的。家庭是城邦共同体分解到最后的最小共同体，一旦继续分解，家庭作为最小的共同体也就不存在了。“家庭是为了满足人们日常生活需要自然形成的共同体。”^②其最直接目的是实现生命的保存，夫妻之间属于“食槽伴侣”或者“食橱伴侣”。家庭共同体在生命的延续中不断扩大，产生出更大村落、部落共同体，而城邦共同体则是由村落共同体“为了满足生活需要，以及生活得美好结合成一个完全的共同体，大到足以自足或近于自足时”^③产生的。他解释“自足便是目的和至善”。根据亚里士多德将人视为“政治动物”，家庭和城邦便是不同层次的政治共同体，因而，家庭共同体的善便是“满足生活需要”和“生育延续生命”。

从生物学意义上来说，亚里士多德在《家政学》中说“对于雄性和雌性来说，共同生活乃是最为根本的事情。”^④最好的生活就是共同体生活，这是天性和需要的必然。对动物来说这种结合是大自然的本能仅仅为了生育，而对理性的人来说，既有利于保持自己的生存又有利于幸福的生存。生育后代行为既是人在履行自然责任又是为了年老时获得子女的帮助。从宇宙物种永恒不朽的角度来看，任何事物都是在自然周期变化中实现永存，对人来说个体人生命短暂，但可以通过生育后代实现“属的人类永存”。由此，他得出一个结论“男女共同生活的本性是由神明所预先决定了的。”^⑤同时，他承认男女有别是自然造就的，也决定了二者分工上不同。天然的差别决定了二者为了更好的生命生存，就必须形成相互补充的追求爱为目的的家庭结合体。在家庭内部男性“参加户外活动”，女性“静坐室内”。在家庭中虽然将生育子女作为共同的责任，但在子女养育上有不同分

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第3页。

^② 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第5页。

^③ 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第6页。

^④ 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第290页。

^⑤ 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第291页。

工，男性负责“哺育”女性负责“教育”。因此，满足生存、繁衍后代、延续种族生命就成为家庭共同体最大的善。

其次，主张从规范角度对婚姻进行干预。出于对城邦公民培养和对城邦利益负责的精神，亚里士多德认为公民的培养需要从婚姻开始。在婚姻中确立结婚的年龄和生育年龄非常重要，主张适龄婚配和生育。早婚或者晚育对后代子女和父母都没有好处。婚配年龄女性要在十八岁左右，男性适合三十七岁左右。而适当的生育年限则是男子生育最大七十，女性最大五十。在适当的婚配年龄生育子女是婚姻的任务，而在过了生育年龄之后“夫妻相伴就只是为了健康或别的什么缘由了。”^①成婚的时间最好在冬季，这有利于系统学习各方面的知识。适合生育子女的夫妻体格最佳状态是在运动员和过于羸弱者之间。运动员体格过于专一，而羸弱者不能胜任一般劳动，二者都有欠缺中间体格最佳，生育的后代也最为强壮。规定孕妇在怀孕期要注意劳逸结合。一方面身体要适当运动，另一方面在思想上要相对沉静轻松。因为孩童是从母体获得性情的，母体犹如植物的“土壤”。在关于抚养婴孩上，弃婴和流产要有法律的规定。入伙通奸根据轻重剥削公民权力。可见，亚里士多德为了保护家庭对婚姻立法持肯定的态度。其目的是更好的保障“优生优育”，保障城邦和家庭的稳定。

最后、家庭中的管理文化。这是亚里士多德对家庭文化专门的探索。在亚里士多德的认知中，家庭管理就是家庭的全部内容，对此他在《政治学》和《家政学》都有论述。他将家庭管理文化分为：家庭的构成、家庭中的财产、夫妻关系原则等问题。第一，关于家庭的构成。简单的说家庭是由“人和生活资料”构成的。亚里士多德引赫西俄德的话，家庭“是房舍、女人以及耕耘的牛”。也就是说，家庭需要具备上述要素才能称得上是家，基本要素包括生活资料和人。在生活资料上可分为自然的财富和通过致富术获得的财富。自然财富主要分为两类：“农业”和“从大地攫取物产的技艺”。而家庭中的“致富术”主要是通过管理奴隶实现的。在人的方面主要包括“夫妻、子女和奴隶”。家庭关系主要由上面三种构成。

第二，家庭财产方面。从家庭财富的意义看“财产是家庭的一个部分，获得财产的技术是家务管理技术的一个部分（一个人如果没有生活必需品就无法生存，更不可能生活的美好）。”^②在家庭中财富主要是通过“有生命”的工具奴

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第267页。

^② 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第8页。

隶实现的。奴隶本身是人，但在主人眼中却是工具的存在，家庭财富主要是通过这类“工具”创造出来的。在管理中主人与奴隶不能太过亲近也不能太过傲慢，主人要给奴隶三样东西“劳作、惩罚和食物”，并通过适当的奖赏使其生产更多财富。从家庭管理者角度看，财产管理者要具备，“获取、保管和适当使用”财产的能力，既要能创造财富又要擅于使用财富。

第三，在夫妻关系上。亚里士多德站在男权本位上赞成荷马在《奥德赛》中所说的“每个人给自己的妻儿立法。”^①基于父权的统治，亚里士多德虽然辩论过家庭的统治不是君主式，但却在管理性质上有相似之处。在家庭中担任丈夫和父亲的角色，就决定了他在家庭中具有为妻子和子女立法的权力。虽然妻子和子女都是自由的人，但男性在家庭中权威性不会改变。男性有立法的权力，但对妻子和子女的统治是有具体区分的。“对子女的统治是君主式的，对妻子的统治则是共和式的。”^②对子女实行君主式统治，在于子女在男权本位家庭中是属于他的私有财产，对于自己的私有财产主人拥有任意支配权。妻子对他来说是“食槽伴侣”不完全属于私有财产，同时由于男女在家庭共同体中具有不同的德性，男性的德性天生在于发号施令，女性则天生属于服从命令。在家庭中妻子要遵从丈夫制定好的规则管理家务活动。严格遵守丈夫负责生产资料，妻子承担家务的分工。在家庭中女子德性的最高体现是“节制”和“对高尚而条理的生活的追求”。任何的服饰、金钱不能比“有条理的管理家庭”更能荣耀女性。在家庭生活中，最能体现夫妻关系的德性是“同心同德”，不论丈夫在任何情况下都要求妻子无条件的支持丈夫，维护丈夫尊严。“耐心谦恭”的承受丈夫的任何行为，将丈夫的任何过失视为“偶然的无心之举”谨慎服侍丈夫。原因在于妻子是丈夫“以昂贵代价买来的”，她的任务就是配合丈夫完成“共同生活和生育子女”的神圣任务。这是女子必须遵守的也是丈夫应该负责教育妻子，为妻子立法的目的。因为妻子教导的好坏直接关系到以什么血统繁衍后代。在丈夫方面来讲，对妻子忠诚是对妻子最大的尊敬。在家庭生活中女人没有什么比受到自己丈夫的尊敬，更能让妻子感到幸福的东西。丈夫应该带着“谦虚和敬畏”对待妻子，实现夫妻关系的高尚和谐。因而亚里士多德认为“带着尊重和恭敬相亲相爱、相互敬畏，则是一个自由的女人与其丈夫之间的情感。”^③让妻子或者丈夫感到没有任何人能比

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第5页。

^② 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第26页。

^③ 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第326页。

对方更能与自己“一心一德”。这样才能实现家庭至善的共同体追求。在这样的家庭文化中实现的不是以自我牺牲换来的奴性和谐，而是以“灵魂和智慧”结合后的爱的和谐。这样的家庭文化更能塑造优秀的子女，才能在自己年老时面对子女能有一个人生阅历上的交代，告知后代只有德性生活才能造就幸福，并获得子女生活上的爱和帮助，最终实现家庭共同体的幸福和谐。

从整体上说，亚里士多德的家庭文化，是在城邦与家庭实现融合互通基础上的家庭文化。他从家庭与城邦共同体具有同样的“至善”目的性出发，论述了家庭共同体文化中的爱、婚姻、生育，夫妻德性在保障家庭和城邦共同体上的作用。但在夫妻文化上站在男权思想上，指明丈夫对妻子的支配作用，也在夫妻关系上塑造了彼此尊重的夫妻文化，将丈夫对妻子和子女的统治作为家庭和谐的基础，并将其上升到目的善的高度，承认男权统治的合理合法性。亚里士多德承认家庭存在的合法性，将家庭作为实现城邦和个体冲突和解的中间环节。他认为家庭结合体的善也就是幸福能扩展到社会、城邦进而实现至善目的。

三、快乐主义的家庭文化

与柏拉图和亚里士多德从共同体利益的角度探索家庭文化不同，快乐主义更多的是站在个人利益基础上探索家庭文化，以伊壁鸠鲁和其忠诚的追随者卢克来修为代表。在古希腊以城邦利益为重心的时代，不论是否定一般家庭样态的柏拉图还是肯定家庭的亚力士多德，他们都把婚姻和家庭看作是履行神赋予的神圣任务，将夫妻结合的婚姻关系看作完成生育任务的手段。生育培育优秀城邦公民是家庭文化的主要内容。而建立在自然人性基础上的夫妻情爱关系，则被牢牢限制在伦理道德范围之内，夫妻婚姻关系被视为是一种社会责任，忽视个体本性上的快乐。在伊壁鸠鲁看来，神圣的城邦职责和至善的灵魂追求在家庭文化中固然重要，但享受自然本性上的快乐，追求个体的感官快乐，也是合乎人的自然本性要求。因此，快乐主义学派从建立始就肯定了人当下生活，肯定了享受自然快乐的正当性。可以说，快乐主义学派开辟出一条不同于古希腊快乐主义家庭文化探索之路，这条道路由伊壁鸠鲁学派开启。

伊壁鸠鲁生活在古希腊动荡年代，城邦间频繁的战争造成社会问题的恶化。民众在畏惧战争死亡的同时，又在思索如何面对尘世间苦难，如何在纷乱的世俗中安顿躯体和灵魂，这是动乱时代的共同特征。相比以往过于热衷城邦责任和集体利益的传统思辨希腊学者，伊壁鸠鲁更注重从人的现实，从快乐本身出发区分

不同层次的快乐，去追求自身的幸福。虽然伊壁鸠鲁不注重以思辨来表达自己的思想，但思辨的看待问题是所有希腊学者骨子里的基因，伊壁鸠鲁也不能例外。梯利曾对此指出，相比其前辈，快乐主义学派更加注重现实，也更加被人接受，但却“从未失去希腊人对思辨的爱好。”^①他们思辨的看待宇宙的存在，思辨的看待人生快乐，思辨的追问人存在的意义。伊壁鸠鲁通过思辨的方法，确立了自己认识、评价存在的方法，即感觉的感知。他认为只有感觉感知到的东西才是“真实而明显的”。不相信这种感觉感知到的真实存在性，也就是不信任感觉、不信任自己。人之所以能感觉是因为有灵魂的存在，灵魂遍布全身，但起主导作用的只有一个，其余受其节制。灵魂附着于身体之上，身体不在灵魂也就随之消亡。当灵魂和身体都消亡时，一切便不存在，也就间接的消除人们对死亡的恐惧，对死亡的恐慌的消失，意味着不在执着于来世，便是珍视当下的开始。

伊壁鸠鲁以灵魂与肉体的共在，消除人们对死亡恐惧以及死后灵魂的归属问题，告诫人们要活在当下，活在现实生活中。在消除死亡后，如何实现至善生活的追求便是首要问题。伊壁鸠鲁认为在现实世界中，让身体和灵魂过平静的生活，就要选择过明智和有德性的生活。而身体和灵魂的平静生活才是真正快乐幸福的生活。伊壁鸠鲁认为“快乐是幸福生活的开端和目的，因为我们认为快乐是首要的好，以及天生的好。我们的一切追求和规避都始于快乐，又回到快乐，因为我们凭借感受判断所有的好。”^②在他看来快乐本身是一种感受，是凭借主观判断获得的，因而快乐是我们在感觉中感知到的真实存在。趋乐避苦是人的天性，根据天性本能使人在生活中为了身体和灵魂的快乐，即“免除身体的痛苦和灵魂的烦恼”^③做出相应的判断和行为抉择。因而，快乐分为身体和精神两个层面，不论快乐在那个方面没有获得满足都会感到痛苦。生活上的快乐是因为消除肉体因“缺乏”带来的痛苦时才感到快乐。快乐不是过奢侈的生活也不是过拮据的生活，因为“素淡的饮食与奢侈的宴饮带来的快乐是一样的。”^④快乐是消除缺乏而来带的适度的满足，他强调说“我们说快乐是目的的时候，我们说的不是那些花费无度或沉溺于感官享乐的人的快乐。”^⑤快乐的另一个层面是精神快乐，精神快乐是消除人们对神的恐惧或所谓命运带来的恐惧。他指出“神远离凡尘俗

^① 梯利：《西方哲学史增补修订版》，葛力译，商务印书馆 1995 年版，第 102 页。

^② 伊壁鸠鲁、卢克来修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社 2004 年版，第 32 页。

^③ 伊壁鸠鲁、卢克来修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社 2004 年版，第 32 页。

^④ 伊壁鸠鲁、卢克来修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社 2004 年版，第 33 页。

^⑤ 伊壁鸠鲁、卢克来修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社 2004 年版，第 33 页。

世”，不关心也不干预人的生活。神本身是自足的，自足也就不缺乏和有所欲求，自然也就不会因人获得欢心或者被激怒。因而，神不会给人精神带来痛苦，人们在现实中所感受的痛苦不过是“灵魂的不知感恩”驱使人们去欲求很多的东西，要求“生活的精细化”造成的。但不论是精神还是身体上的快乐只有在“度”的范围内才能实现。因此，快乐是免除身体和灵魂的痛苦，消除因确实感知并存在的匮乏，才能克服痛苦过愉快而有德性的生活。德性与快乐生活是“一道生长”的，不可分离。在这里伊壁鸠鲁没有否定满足身体缺乏时产生快乐时的合理性，认为适度的快乐是正当的。这种原则被其崇拜者卢克来修进一步发挥，肯定了在婚姻家庭生活中除了生育任务外，享有家庭快乐的正当性。

卢克来修认为纵使爱情的快乐是短暂并伴随痛苦的但也不要回避爱情，爱情是“无言的欲望已经在预言快乐，”^①它是带给人快乐的事情，是正常的人成熟之时的必然表现，也是身体的本性本能。这种欲望只有通过爱神维纳斯“甜蜜露水”才能获得“纯粹的快乐”。虽然这种令人着迷的爱情只不过是维纳斯给人制造的“影像”，但人们却对此甘之如饴成为爱情的俘虏。卢克来修在赞颂维纳斯肯定人的爱欲的同时，依然遵循了伊壁鸠鲁将灵魂的快乐高于肉体快乐的原则，最终将爱情的归宿赋予生育崇高的生命延续种族的利益基础上。他认为一切生物在维纳斯“锁链”下陷于爱情，并在这一过程中播撒“生命的种子”，实现生命的延续。如果在婚姻中不能实现生育，对男性来说是悲惨的事情，而只有选择合适的婚育对象才能实现这一目的。

因而，可以概括的说，以伊壁鸠鲁为代表的快乐主义不是犬儒派的享乐主义，他们肯定当下世界才是真实的有意义的，对神明和死亡的不安不过是一种无知的反映，是不理解灵魂和肉体是共生共存的结果。当下的存在要求人们过快乐生活，而快乐就是解除“身体的痛苦和灵魂的烦恼”，实现精神和灵魂的平静。在家庭文化中就是过世俗生活享有世俗的爱情婚姻快乐，人在感知精神和肉体快乐的过程中证明自己的存在。虽然满足需求会感到快乐，但过犹不及，婚姻快乐的适度和将其引向生育的道路，才是获得平静和快乐的原则。这便是快乐主义学派以快乐的正当性为个体婚姻家庭争取到的幸福新路径。

^① 伊壁鸠鲁、卢克来修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社2004年版，第186页。

第二节 自然与商品经济共存基础上的中世纪家庭文化

“乡村与城市”，“世俗与上帝”，“肉体与欲望”“双重”共存状态是中世纪的一大特点。居住在乡村的人过着自给自足的庄园生活，定居在城市的人则享受便利的商品生活，一方面人们在世俗生活中求生存，一方面又向往自由的“上帝之城”，在肉体与欲望之间挣扎徘徊。为了寻找“双重”生活的平衡点，人自愿将自己交付给上帝，将自己敬献给上帝。一切幸福美好源于上帝又回归于上帝，“尘世之城”则是欲望统治的恶的深渊。上帝的爱和教条是给人的启示，而教会是上帝与尘世的“代言人”，只有选择过禁欲的生活真心追随上帝信仰上帝，成为上帝的选民重返自由而善的“上帝之城”才能脱离痛苦过灵性的生命。这是一个“信仰”的时代也是产生了信仰的时代。因而，作为世俗生活的婚姻家庭笼罩在宗教统治中，家庭文化具有浓厚的宗教色彩，情爱婚姻和家庭都要在信仰上帝中获得合法性。

一、早期基督教家庭文化

中世纪的到来结束了极端快乐主义的欲望之风造成的生活糜烂和社会腐化，但也开启了另一个极端“禁欲”时代。世俗生活被以“欲望”之名代替而“欲望”在教派和信徒看来就是罪恶，是与神圣的上帝信仰相对立的。只有遵循信仰的生活过禁欲生活才是对上帝的爱，因而以上帝之名重新认识世俗社会，认识世俗生活的核心婚姻家庭，便是早期基督徒的主要任务。其中基督徒奥古斯丁关于婚姻家庭的认识是基督教家庭文化的重要来源。

奥古斯丁经历了一个从不信仰上帝到至诚追随上帝的过程存在一个思想上的转变。青年时期荒淫度日但突然有一天受到上帝的感召顿悟转变信仰上帝，他认为一切知识中最值得追求的便是关于上帝和自我的知识。在知识中只有客观存在永恒的知识才是真理，而真理的来源只能是“全知、全能、全善”的上帝。但人是无法直接面对上帝的，只能通过上帝的口舌教会来获得上帝的启示。原因在于基督教认为人类生而具有“原罪”，原罪意识是基督教观念的出发点也是人类不断信仰上帝获得拯救的原因。基督教认为原罪是人类的始祖亚当夏娃背叛上帝被罚离开“上帝之城”开始的，基督教认为上帝作为创世的原因是善的，不带有恶的根源，是亚当夏娃运用自己的自由意志做了恶的选择，因而人类都背有这一原罪。原罪的本质是人以对“自我之爱”代替了“上帝之爱”，原罪将每个人抛

进入到“尘世之城”，受到欲望诱惑带来的精神折磨，经历生老病死肉体上的痛苦。人是身体和灵魂既可以统一又可以分开的特殊存在，双重性存在使人无法自我救赎，只有至善存在的造物主上帝才能拯救世人。世人只有禁绝一切世俗诱惑，摆脱尘世的羁绊过禁欲的教会生活，才能全身心投入到上帝的信仰中与上帝融合，看见上帝才能重新获得上帝之爱，死后重返快乐幸福自足的“上帝之城”。因而，奥古斯丁认为世俗的婚姻家庭生活也属于世俗诱惑的范围，需要同样采取禁欲的态度。在《忏悔录》中奥古斯丁既是向上帝忏悔自己沉溺肉体之欲的罪责，也从中阐明了自己对婚姻家庭的认识。

《忏悔录》中奥古斯丁从两个方面表达了对家庭文化的认识。一方面，奥古斯丁以自身的经历向上帝忏悔，认为幸福的生活是皈依上帝过禁欲独身生活，他曾回忆称自己沉溺世俗生活是“最险恶的人生经历”。他愿意忏悔是出于上帝之爱出于上帝的神启，是为了能享受上帝“幸福可靠的甘饴”。年少沉溺于俗世的“爱与被爱”的肉欲之中是因为远离上帝，“以致分不清什么是晴朗的爱、什么是阴沉的情欲，二者混杂地燃烧着，把我软弱的青年时代拖到私欲的悬崖，推进罪恶的深渊。”^①奥古斯丁回忆说如果在这时能热爱上帝一定能从信仰上帝中获得救赎。上帝借保罗之口已经在《新约·哥林多前书》中对情欲、婚姻做了规定。保罗认为独身禁欲是教徒最好的生活方式，“男不近女倒好”，这是避免淫乱的最好方式。没有妻室的人，才能专心“取悦于主”。“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”^②保罗坚持独身主义同时也肯定了以婚姻方式解决“淫乱”之事，主张夫妻间以“合宜之分”相互对待、节制身体的欲望，以“生男育女”作为夫妻关系的目的。奥古斯丁引保罗的目的说明，如果投身上帝就能避免自己很多的错误，也不会经历“心酸的痛苦”，成为世俗纵情享乐的“奴隶”，早点获得真正的幸福。与此同时，奥古斯丁与阿利比斯专门就独身和结婚做过讨论。阿利比乌斯坚持独身主义深恶于男女之情，而奥古斯丁则以结婚可以安定躁动之心更好的顺从上帝加以反驳，认为男女之情是生活中的一种乐趣，是生活中幸福的事。“这种乐趣如果再挂上正大光明的婚姻美名，那末便不会诧异我为何不能轻视这种生活。”^③奥古斯丁忏悔说保罗和阿利比斯都没有注意到“婚姻的光荣在乎夫妇和谐与养育子女的责任。”^④婚姻的本意在于

^① 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1963年版，第25页。

^② 萧瀚编：《婚姻》，生活·读书·新知三联书店2017年版，第101页。

^③ 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1963年版，第109页。

^④ 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1963年版，第109页。

夫妇和谐一起生育子女，而一旦受欲望和好奇心的驱使，就会将婚姻生活作为满足自己欲望的手段和借口。

另一方面，奥古斯丁在《忏悔录》中通过母亲的品性和日常生活反映出当时的家庭文化。奥古斯丁在回忆中大量描写母亲如何信仰上帝，并将这一信仰灌注到家庭生活中。首先母亲是在“贞静俭素”的家庭环境中长大的，在家孝敬父母，出嫁“事夫如事主”，能“言容温婉”地忍受丈夫的坏脾气，在家庭中以“贤德”、“懿范”获得丈夫的敬爱，得到亲朋的称赞。母亲将订婚时的“读约”视为卖身契，视为对上帝做出的承诺，主张终身“谨守闺范”顺从丈夫。在家庭中以身践行自己在结婚时的承诺，以自己的佳言善行赢得婆婆和丈夫的尊敬。在母亲的认识中一切的行为不过是遵循了上帝的启示和对上帝的爱，以实现家人之间的泄泄融融。在奥古斯丁眼中母亲以自己圣善生活虔诚笃敬地完成“以忠贞事夫，以孝顺事父，以诚笃治理家政，有贤德之称”的上帝启示。其次，在适婚年龄结婚，是对自身负责的表现也履行了上帝赋予人神圣的生育职责。保罗早已指出禁欲是最好的生活方式，但与其心神不宁的禁欲不如选择嫁娶。婚姻家庭发展到奥古斯丁时期，婚育年龄基本已经成为一种普遍的共识。因此，处于适婚年龄奥古斯丁说：“不断有人催促我结婚。我也向人提出婚姻的请求，对方也已经答应。”^①同时根据习惯规定订婚后不立即结婚，需要一段世间的“期望”即考验期，以保障丈夫对妻子更加爱护。从中可以看出，当时婚姻家庭的建立需要经过订婚，订婚结束经过“期望”过程，然后才能进入婚姻殿堂。婚礼中要互换信物，在上帝面前做出承诺，婚姻才能完成。这一婚姻惯例和现代西方婚姻大体相似。

从奥古斯丁《忏悔录》中思想转变的过程，可以看出他对婚姻家庭态度的变化。年少轻狂的奥古斯丁热情的追逐男女之情将自己陷入欲望的深渊，在这一时期他停留在感性欲望的支配下，而这一冲动是在自己订婚后才开始受到限制。在信仰基督后，奥古斯丁开始反思自己年少时的荒唐，以上帝的理性抑制本性冲动。这一过程也使得奥古斯丁开始理性严肃的对待婚姻家庭，尤其是母亲以一个基督徒的身份，践行对上帝承诺而获得尊重，使得奥古斯丁从信仰层面理解婚姻家庭。但也从母亲对丈夫履行的职责和义务中窥见出基督教家庭文化的面貌。首先，基督徒的理性生活状态。母亲的贤良淑德，对丈夫的绝对顺从和信任，引导子女受洗不放弃的谆谆精神，都在表明一个基督信徒在家庭中的生活样态，都在表明基督徒虔敬的生活状态。从母亲的日常生活中可以看到基督教夫妻相处的文化，子

^① 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆 1963 年版，第 109 页。

女教育文化思想。在家庭生活中母亲时刻履行对上帝诺言，以侍奉上帝之心服侍丈夫，以引导子女受洗体现对上帝的笃敬，以友爱众人践行上帝的博爱精神。《哥林斯前书》中保罗对夫妻文化也是如此，要求婚姻家庭一旦缔结必须相敬互爱彼此“圣洁”不能相互离弃，以互敬互爱体现对上帝的笃敬。在家庭中女主人以孝敬服从之心侍奉父母，在家庭管理中真诚对待仆人，规定婚姻家庭除了履行生育虔敬的信徒和博爱众人实现基督之爱的家庭和睦外，男女都不可贪恋婚姻家庭生活中的乐趣，除此之外的贪恋婚姻乐趣便是对上帝的不敬，是与上帝使人结婚的目的相违背的。但从另一方面也可以看出，基督信仰下的家庭文化前提是以女性的付出和服从实现的。在家庭生活中女性依然和丈夫不是平等的，女性要服从丈夫，男权文化主宰家庭，男人依然为家庭立法。与此同时，与“上帝之城”的幸福相比，尘世的婚姻家庭不过是实现上帝之爱的手段和环节。环节本身不是目的，或者说尘世的幸福是幻想不是幸福本身。只有通过信仰上帝禁止世俗欲望，追求上帝之爱才能过幸福的生活，实现上帝至善与世俗伦理的统一。

奥古斯丁主张婚姻家庭要以对上帝的信仰作为引导，认为理性圣善的为家庭付出践行结婚时对上帝的诺言，这是婚姻家庭的目的。总之，早期基督教家庭允许婚姻家庭生活但要以生育后代为目的，生育生命是上帝赋予家庭的目的，反对个体欲望之爱，认为个体欲望是引人堕落重返上帝之城的障碍。

二、信仰与理性结合下的家庭文化

如果说“权威和服从”是中世纪世俗生活的名词，“信仰和理性”则是教会神学的核心，具体地说，上帝是一切的权威，教会是世俗的权威、男性则是家庭的权威，与之相对应的世俗国家、信徒信众和妻子儿女要服从权威、遵守权威。尤其是经过早期基督探索进入经院哲学时期，当上帝主宰“上帝之城”，上帝的统治权威主宰人们的思想观念时，以理性思辨著称的古希腊传统便臣服在“信仰”的脚下，“哲学成为神学的婢女”。理性知识的“真理”性要经过上帝的“审判”在信仰中寻求根源，同时信仰的权威需要思辨哲理的论证获得合法性。信仰和理性的结合成为这一时期的特征。甚至可以说教父哲学负责制定教条教规，论证教会的合理性，经院哲学家则负责论证为信仰寻找理性合法性。在经院哲学之前的教父哲学中主要受柏拉图思想的影响，而经院哲学时期则转向亚里士多德的哲学思想。经院哲学二者的一大特点在于将信仰和理性融合，调和信仰与理性间的矛盾，为信仰的合理合法性辩护。阿奎那的思想主要反映了信仰和理性融合下的家

庭文化理念。

经院哲学贡献很大方面在于调和哲学与神学之间的间隙，在继承肯定传统理性的同时为人类的精神信仰提供合法的“栖息地”。作为经院哲学的代表阿奎那认为哲学是为神学、为信仰服务的。“哲学是由事实到上帝，神学是由上帝到事实。”^①哲学的论证是不能认识到神启的上帝知识的，神启的教义本身不是理性论证的问题，它不属于哲学而只属于信仰。信仰是关涉意志的事，意志本身则来自上帝的信仰也驱使人接受信仰。阿奎那最终将上帝的问题归于信仰，上帝从无中创造了世界也创造了人，是一切的最初和最终动力原因。人作为上帝的成果是精神和肉体的结合，相比肉体的可死亡性，灵魂是非物质的有感觉的恒久存在，是肉体的现实，以智慧和意志为其本质。智慧、感觉和生命三者共同驱动肉体，使其思维有意志。人作为上帝的产物，在理性智慧和意志驱动下必然趋向善的最终原因上帝，最终回归到上帝之善。在世俗生活的种种欲望中如何才能趋向善，是由自由意志的自我智慧决定的，是意志取向善经过智慧判断后的结果。人的自由意志是在目的善与手段之间做出抉择。阿奎那认同人的至善在于自我实现的主张，但却不是亚里士多德认为的通过理性知识和德性善实现，而是要受到信仰上帝的意志指引，受到上帝的恩赐启示才能获得至善、至福。阿奎那认为要在亚里士多德理性知识的基础上注入上帝恩赐的超自然力，才能真正实现上帝之城与世俗生活的幸福统一，实现精神与信仰的统一。换句话说，要以亚里士多德的哲学理性论证世俗生活在何种程度上符合上帝的意志，实现理性的意志与上帝至善的统一。

在《哲学大全》的部分论述中，阿奎那依据神学与理性思想的融合，阐述了与婚姻相关的家庭文化问题。阿奎那将婚姻家庭与圣德联系起来，把被禁止的世俗婚姻家庭问题上升到理性圣德层面，代表了信仰和理性结合时代下家庭文化探索的新方向。阿奎那从婚姻的自然性、世俗性入手，从哲理的层面探索婚姻与“圣德”的关系，展现了信仰和理性统治下的家庭文化样态。

首先，探索“婚姻是否属于自然律”问题。他通过“质疑、反之、正解、释疑”的方式辨析“婚姻是否属于自然律”。阿奎那举出两种正反对立的观念，一种是说婚姻不属于自然律。理由如下，一是在动物中不存在婚姻关系，但存在交配关系；二是婚姻关系也不是从人类产生就自然存在的；三是婚姻方式的不统一；四是婚姻有助于延续种族但没有婚姻也可以实现。反对的观点认为，婚姻属于自

^① 梯利：《西方哲学史增补修订版》，葛力译，商务印书馆 1995 年版，第 212 页。

然律。原因一相关教义明确规定男女结合是自然律的驱使；原因二亚里士多德《伦理学》中说人的本性在于寻求伴侣。阿奎那自己则认为，对于事物是否属于自然律要分开看待。一是是否自然而然的产生存在，他以“火焰向上窜升”为例证明。显然男女之间的自然吸引构成婚姻符合这一自然律要求。二是本性的倾向，一方面德性的行为趋向。男女结合趋向有利于子女的德性利益，符合自然律规定。另一方共同生活是人的本性。^①阿奎那以正反相对的观点论证得出结论认为男女之间的婚姻具有自然的属性，但同样也受到人性本身的驱使。他认为男女结合相互合作实现长久的优势互补就是婚姻。同时也强调，虽然婚姻关系有很多好处，人的本性趋向婚姻，但也不能以法律教规强迫具有意志自由的个体选择独身或者结婚，婚姻与独身属于个体意志，那种将夫妻两性关系看作是恶的行为的主张是异端学说，是对人性的否定。人的身体出自上帝创造，上帝是善的自然被创造的人也就不存在恶，并且“人本性的倾向是生儿育女，以保存人类的本性，就不能说生儿育女的行为都是不合法的。”^②在这里阿奎那论证婚姻是合法性的理由如下：一是人性使然，二是上帝之善，三是合法生育子女。

其次，第二个问题是“婚姻是否是圣事”。在这里阿奎那将婚姻问题引向“圣事”，不仅是对婚姻问题的肯定，也是经院哲学以信仰诠释现实问题的神学责任。世俗的婚姻是否具有圣事的属性，直接关系到人们对婚姻和信仰本身的笃敬程度。如果婚姻被排除在“圣事”之外，婚姻作为世俗生活中的主要内容，就会造成信仰与现实的矛盾，造成信仰与生活的矛盾。阿奎那认为所谓“圣事包括人借著可感觉的象征物，成为医治罪过的圣化良药。因为，婚姻中也具备这些条件，所以婚姻也被列入圣事中。”^③婚姻双方在婚姻关系中实现结合，是“合意”的圣事行为，属于圣事的一种。既然婚姻是圣事，必然驳斥婚姻“不赋予恩宠”或“很小恩宠”的认识，多数人对婚姻圣事赋予善的恩宠，主要是可以从中获得“对妻子的权力”和“生儿育女的能力”。因婚姻和姻亲形成的家庭关系不仅实现延续后代的圣事责任，更为重要的是使后代更为完美。一是自然本性上的完美，二是实现恩宠上的完美。第一种属于自然上的物质完美，第二种属于信德上的完美。如果欠缺这种恩宠便没有上述的“圣事”权力。阿奎那通过论证婚姻为圣事的一

^① 参见托马斯·阿奎那《神学大全》（第16册）陈家华等译，碧岳学社、中华道明会联合出版2008年版，第338—340页。

^② 托马斯·阿奎那《神学大全》（第16册）陈家华等译，碧岳学社、中华道明会联合出版2008年版，第344页。

^③ 托马斯·阿奎那《神学大全》（第16册）陈家华等译，碧岳学社、中华道明会联合出版2008年版，第349页。

种进而肯定了夫妻间情爱的正当性，认为夫妻之情是婚姻的完美行为。出于婚姻是圣事的考虑就要神圣的对待婚姻家庭。阿奎那认为订婚是和未来构成的婚姻誓言，不得出于世俗的物质附加利益。但订婚中的誓言分为单纯言语和实物两种，如戒指可以选其一也可兼具两种。但如果订婚目的以物质利益为条件，则违反婚姻圣事的本性也就不能构成圣事婚姻。在订婚年龄上规定最低年龄为七岁是合理的，阿奎那根据人的理性发展阶段，认为在七岁之后人有识别能力，符合承诺者自愿缔结的要求。同时也规定订婚之后双方可以自愿解除订婚，解除的途径分为法律或者教会的审判。因此，婚姻关系是男女两性的结合，而结合的目的指向“生儿育女，也度家庭生活；所以显然地，婚姻有一种称为夫妻的结合，指向特定的目的。不过，身心的结合同样是透过婚姻之后的果实。”^①这里阿奎那将夫妻结合作为婚姻的本质；以嫁娶作为婚姻的原因；以儿女作为婚姻的目的；以身心结合作为婚姻的果实。

再次，关于家庭中各种关系的解释。首先在夫妻关系中，阿奎那主张在家庭中“父亲比母亲更为尊贵”，“男女以丈夫优先”。在婚姻关系中“女人出嫁的目的就是成为母亲”，认为“生儿育女”的义务非常适合女人。因为，女人的主要任务是从帮协助丈夫和照顾子女。在夫妻关系中男女相互拥有对象，对对方负责和尽义务，但妻子要服从丈夫顺从丈夫的要求。在缔结婚姻关系中女儿并不是奴婢，父亲并没有掌握女儿身体的“主权”，但负有教育的职责，子女无权作为单独的自由人，也不可以在无父母同意的情况下将自己交予他人权下支配，也就是说子女没有自主婚姻，而在被迫情况下的婚姻，是与婚姻的永恒性相背反的也是无效的。婚姻具有永恒性不可轻易离弃，即使是父亲也无权以命令的形式，强迫子女与他人结婚。在儿子方面也是如此。父亲不能命令强迫儿子娶妻，儿子一样是自由人，但不反对父母以适当的理由劝服儿子服从，如果原因合情合理儿子就没有反对的理由。阿奎那坚持基督教一夫一妻制婚姻制度，认为婚姻一旦缔结就不可拆散。婚姻是圣事，其最大利益是生育并教导子女虔诚的侍奉上帝。但婚姻关系中出现非正常关系丈夫有权杀死妻子。

总之，阿奎那理性地论证婚姻和家庭的存在依据，将其与宗教信仰和上帝联系起来，将婚姻家庭纳入上帝创造之中赋予婚姻家庭以神圣性的外衣。婚姻圣事

^① 托马斯·阿奎那《神学大全》（第16册）陈家华等译，碧岳学社、中华道明会联合出版2008年版，第368页。

虽受到自然本性的驱使，但只有从中获得恩宠成为信仰上帝的部分，才能实现真正婚姻圣事。但是纵观阿奎那的婚姻观点，可以看出权威信仰思想是婚姻文化的出发点，妇女处于父权夫权和神权的多重统治下，强调女性的服从。不论是夫妻关系、父子还是兄弟都是注重责任和义务，注重家庭中的权力与服从意识。家庭关系的伦理倾向是出于上帝的伦理之爱，而不是从人性伦理本身出发。他主张以理性态度看待世俗生活，不能简单将婚姻家庭归入被禁止的世俗恶的一端。但阿奎那在其神学立场上不可能理性的对待婚姻家庭，必然以神性裁剪现实，最终将其归入神性范围之内，使得现实生活从目的本身变为服从上帝的手段。合理的人性需要被压制在神性之下，禁欲思想依然是时代的主题。幸福生活不在当下的生活依然是来世的“上帝之城”，婚姻家庭文化依然处在黑暗的探索中。

三、个体觉醒下的家庭文化

中世纪神学的一大特点是信仰和禁欲。世俗被否定约束的同时也将世俗生活神圣化，将世俗生活纳入宗教神学统治之下。宗教神学在竭力塑造人的精神信仰的同时却贬低了承载个体精神的肉体，注重“上帝之城”却轻视了“世俗生活”，视世俗的欲望为不洁之物，以宗教神性否定现实个性，主张通过禁欲获得上帝的恩宠。个性、个人、婚姻、家庭出现了严重的扭曲，家庭文化被置于宗教神学统治下。但现实往往与宗教规定相反，对人性越是压抑人越是要突破压制，越渴望自由气息。培根在其随笔中曾说过人的本性有可能被抑制，但“被易移”则鲜有，“强行压抑只会使本性越发强烈。”^①尤其是在历史多重条件相互作用下，一方面，在经院哲学后期的“唯实”与“唯名”争论中，逐渐给人的自由理性划定了范围，使得人们拥有了选择的能力。一方面，在教皇与国王权力争夺中，最终国家权力战胜了教权，实现耶稣在《圣经新约》中的“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”的原则。更为重要的是随着商贸的发展，商品经济开始取代自然经济占据主导，作为资产阶级萌芽的商人阶层蓬勃壮大起来，社会显示出超越旧的封建母胎逐步向更高的资本主义社会发展的历史趋势。与商业发展相伴生的被禁欲思想统治的世俗生活开始变得丰富起来，人的个体意识也在这一趋势中觉醒开来，追求个体的世俗生活，开始成为人们的自觉意识。加之，教会统治的纵欲堕落，导致人们对教会和教权的不满，形成了一股以人的个体理性反抗教会腐朽的社会思潮，最终形成现代性发育的最大思想运动文艺复兴，以个体价值为取向的家庭文

^① 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第155页。

化开始萌芽。

骑士爱情对禁欲主义的突破。骑士是中世纪因战争而生的新阶层，位于贵族与平民之间。骑士大体形成于八世纪，最初是战争中的骑兵，效忠于自己的领主为荣誉而战，以忠诚和信仰并称，并形成一股骑士文化风气。骑士以保护宗教和领主财产为主要目的，是社会的一股新力量，被文学艺术家赋予浪漫气质。事实上，骑士不过是以基督的名义拿着剑征战的骑兵，以保护基督名义为自己的荣誉而战，最终成为充当保护教会的工具。禁欲统治下的中世纪世俗的婚姻爱情被宗教控制，正常的家庭生活被宗教视为堕落的根源，婚姻家庭除了生育明确的继承者外再也没有其他作用，最终成为束缚人性的枷锁。为此教皇甚至下令教职人员要与家庭分离，但教皇自己却过着骄奢淫逸的世俗生活。在遵循宗教不得离婚的规定前提下，妻子和丈夫要各自居住在修道院进行禁欲修道，否则将会受到教会法庭的审判和惩罚。常态的正常家庭已经不存在，人的本性受到压抑，尤其是对妇女要求更为残酷。妇女要严格遵守“贞洁”操守，不然会被处死。但人性只能被压抑而不会因压抑而消除。骑士之爱便是挣脱世俗桎梏的理性精神解脱，是人性解放的表现。首先，骑士精神以信仰上帝忠于基督为正统思想。在骑士精神未被教会驯服之前，骑士中的好斗思想与教会相违背，以基督精神训诫骑士，将宗教规定纳入到骑士精神中，好斗的骑士行为甚至战争就成为“神圣事业”。随之由忠于上帝到忠于尘世的君主，骑士精神逐渐的下移到世俗社会，进而发展出骑士之爱，一种忠于爱情的理想之爱。爱情主人公多是地位尊贵拥有财富，被禁锢在家庭中的已婚妇女。骑士将这种爱慕幻化为拯救爱情的精神象征，是一种近乎宗教的圣洁挚爱，也是诗人口中的欲望之爱。以《特丽斯丹和伊瑟》和《堂吉诃德》中对这一精神之爱的描写为代表。波伏瓦评价说“由于封建体制中的丈夫是一个监护者和暴君，女人便在婚姻之外寻找情人；骑士爱情是对正统风俗的野蛮的一种补偿。”^①“即使骑士爱情缓解了女性的命运，它也不能深刻地加以改变。”^②骑士之爱虽具有积极的人性解放意义但与现代爱情是相排斥的，恩格斯深刻地指出“中世纪的那种骑士之爱，根本不是夫妇之爱。恰好相反，古典方式的、普罗旺斯人的骑士之爱，正是极力要破坏夫妻的忠实。”^③但从人性解放的角度看，骑士爱情以一种畸形的方式预示了个体之爱的来临，在当时禁锢的环境

^① 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第134页。

^② 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第135页。

^③ 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第83页。

中具有合理性。

最能反映信仰与理性的博弈，呼唤个性之爱的是以但丁、薄伽丘等为代表的哲理诗人。他们身处中世纪却心向理性自由，被称为文艺复兴的先驱。但丁被恩格斯誉为“他是中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。”^①他以幻游形式借助长诗《神曲》以地狱、炼狱与天堂等场景，表达了但丁对腐朽教权的谴责与审判。在现实生活中“赞成皇帝在尘世事务中有绝对的权力，而教皇在精神事务中有绝对的权力。”^②二者各自管理自己的事务互不干涉。如果说但丁批判了世俗教权，那么薄伽丘的《十日谈》则转向对世俗婚姻家庭生活的批判与对个性情爱的向往。薄伽丘以讲故事的形式批判了中世纪的禁欲主义文化以及世俗腐朽权力的堕落给个体之造成的破坏和否定，表现了人们在努力挣脱旧的束缚时对个性自由基础上的爱情婚姻的渴望与期盼。薄伽丘通过故事人物之口，表达了青年男女对自由和个体爱情婚姻的向往。在故事中男女主人公为了自由之爱，要么殉情，要么遭到迫害，要么勇敢面对，表现了该时期人们开始自我觉醒，在尘世生活中勇敢寻找快乐和幸福的努力。薄伽丘在故事中以男女婚姻为视角，反映出当时社会中的婚姻利益问题、夫妻家庭中的地位问题财产继承问题，婚姻的缔结、离婚、再嫁等问题，从一定程度上反映出该时期的的家庭文化观念。据统计《十日谈》有70%以上的篇幅描写婚姻爱情问题。这一数据反映了该时期人们对婚姻家庭文化的重视，也表现了对新的婚姻家庭文化的探索。婚姻依然是金钱婚姻，依然是父母权威下的包办利益婚姻。在事实婚姻中女性没有地位，依然处在丈夫的监护范围内，表面上实行严格教会规定的一夫一妻制，实则是男女在婚姻关系中存在很多的婚外情问题。薄伽丘赞美故事中勇敢追求幸福的男女主人公，为禁欲社会撕开了自由的口子。

从中可以概括出个性萌芽时期的家庭文化的几个特点。首先，自由个性之爱开始在婚姻家庭中发挥作用。不论是骑士之爱、还是《神曲》、《十日谈》都在反抗宗教的禁欲，反对世俗社会中非理性、非自由的权威婚姻家庭文化，都在努力追求个体的当下存在，追求人的现世幸福。上帝依然是上帝，上帝依然神圣至上，属于人的精神领地。但人们在顽强自觉的追求个体的存在，开始理性对待“人”，对待“世俗生活”。人不再以教会和王权作为自己思考的中心，人开始围绕“人”思考生活，自然也不在以上帝的仆人自居。人首先是一个人，然后才

^① 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第26页。

^② 梯利：《西方哲学史增补修订版》，葛力译，商务印书馆1995年版，第247页。

是一个信仰上帝的人。人的自然性和欲求是不会因为禁止就能被否定的，因此，作为一直被压迫的女性群体，开始有反抗意识，开始在婚姻中寻求幸福。同时，在政治权力中，女性争取到了继承权和参与社会事务的资格。虽然只是处于萌芽状态，但毕竟出现了。在个性自由萌芽的过程中，人毕竟不能脱离上帝主宰下的中世纪，在追求幸福时依然为上帝留下了空间，上帝依然是人心灵的归宿，真正的转变只有经过完善的现代性发育才能真正实现。其次，婚姻家庭文化依然属于男权统治形式，尽管现实社会出现了理性个体诉求，但是社会依然处在缓慢禁欲的中世纪。在现实生活中，女性没有能挣脱束缚的现实基础，只能被迫在死气沉沉的生活中度日。家庭依然是女性的战场，丈夫依然是家庭中的统治者。女性被奴役的命运没有得到缓解。波伏瓦说“在世俗的封建形式中，婚姻保持着同军事封建制时期一样的面貌：丈夫仍然是妻子的监护人。”^①而当女性屈从于现有家庭时，后果便是妓院卖淫盛行，婚姻是买卖基础上的公开“卖淫”。基督教虽蔑视这一行为，但却认为是“不可缺少的罪恶”，是发挥维护社会伪善的目的。如果说基督教的规定是对男权的维护，那么却是对女性的压迫对女性充满敌意。这些新的人性思想在文艺复兴中直接成为女性意识觉醒的旗帜和目标，实现了精神与肉体，世俗与宗教，信仰与理性的有机结合。

第三节 商品经济基础上的近代家庭文化

近代是西方历史上少有的急剧变革的时代，也是西方文明从前现代社会到现代社会发育转变的时代。地理大发现、人的发现、工业革命、政治革命、启蒙运动等标志变革的事件，无不记录着近代社会变革的轨迹；人权、契约、启蒙、批判、理性、科学、自由、公平等词汇无一不是张扬着近代资本主义精神；神学宗教向科学、哲学、政治学的转向则是思想转变的理论路向。作为社会有机体细胞形态和历史范畴下的家庭必然在近代全方位变革的背景下做出相应的回应和调整。婚姻家庭不在是神学统治下被否定的存在，而成为人的自然本性的体现，受到法律和社会的肯定和承认。个体的欲望不在被无条件的压抑，自由平等成为婚姻契约缔结的前提。缔结婚姻家庭中标志个性自由的爱情因素更加突出，男女自身在缔结婚姻过程中，相比以往社会有了一定的自由性，生育后代不在是婚姻家

^① 波伏瓦：《第二性》（第1册），郑克鲁译，上海译文出版社2011年版，第136页。

庭的终极善，而转变成人性自然之爱。但该时期的契约婚姻，在其本质上并没有实现，所谓平等只是统治者的政治口号。婚姻家庭的外在构成形式虽已经改变，但依然是男权家庭文化在本质上的延续，婚姻依然是资本主义私有制基础上的买卖婚姻，现代个性基础上的婚姻文化依然只是作为个别现象的额外补充。

一、自然人性基础上的家庭文化

“自然”、“理性”一个从神性捆绑下挣脱出来被重新发现的可贵命题，是近代西方社会的标志。从个体存在角度讲，“我”的主体性和当下存在被确立为真正的存在，而与“我”相关的自然本性、尘世欲望、喜怒哀乐、幸福生活成为个体存在的证明和正当追求。科学理性的发展揭示了经院哲学的伪科学奥秘，人们小心翼翼地将上帝归于精神信仰的同时，更加注重现实生活，实现了耶稣给上帝和凯撒划定界限的主张。唯理论和唯名论、经验和理性、归纳与演绎的博弈，使得人们突破了封建旧文化的束缚。商品贸易、交换价值打开了人性欲望的闸门，财富权力成为人们继中世纪争做上帝的仆人之后竞相追逐的内容，人们将灵魂和精神交给上帝的同时，也将肉体和快乐交给了世俗欲望。人在神性与人性之间跳舞，既享受世俗的快乐也追求精神的解脱，过着双重的生活。这也决定这一时期的婚姻家庭必然带有这一色彩。

关于结婚与独身的问题是关系到婚姻家庭能否存在的问题，也是关系到婚姻家庭生活质量的问题。独身禁欲问题是中世纪人祭献上帝的重要方式，也是中世纪对人性蔑视的体现。在宗教氛围中人们相信独身、禁欲、过修道院的生活是理想的生活，也是上帝指定的生活。而结婚是退而求其次的世俗罪恶生活。保罗在《哥林斯前书》中持有这种观点，并强调和他一样过“独身”生活才是上帝所希望的。近代系列改革，人们关于独身与结婚又有了新的认识。首先，结婚与否是个人的权力，个人根据自己的自由意志选择结婚还是独身。人从上帝的子民成为政治国家中的公民。人成为自己的主宰，成为具有独立权力的自由人。契约意识、公民意识、权力意识在个体人中生根发芽。因而，在涉及个体的问题时，结婚与否不在是古希腊的国家的利益，也不在是中世纪上帝的恩宠，结婚是“我”的问题。关于这一认识和转变，培根在其随笔性短文中有一定的论述。

培根对独身问题没有直接回答，而是在各陈利弊中表明态度，将这一问题归于个性权利问题。关于独身培根列举世人选择独身生活的几种原因。一种是从未来长远看，家庭中的妻儿往往是成就丈夫大业的“妨碍”，而“最有益于公众的

丰功伟业历来皆由无妻室或无子女的人始创。”^①因为，这样的人在情感上“娶了公众”，用其钱财为公众置办“嫁妆”。一种是将妻儿作为“应付的账单”，是会消耗自己的财力和精力让其疲惫不堪。更有富者因无后代继承财产而“洋洋得意”，自己得以更为富有，对“自悦”者来说“选择独身的原因多半都是为了自由。”^②独身者有很多的标签“挚友、恩主或义仆”，但却不是“忠顺的臣民”。培根认为僧侣修士适合选择独身生活。因为要在家人与终生之间做出博爱选择还是比较困难的。长官独身与否无关紧要，士兵则需要以家庭作为激励的动力。他以土耳其人为例，指出由于不尊重家庭，士兵也就相对的卑劣为例，并认为独身者由于不易唤醒感情适合做“审讯官吏”。从选择结婚角度讲“妻乃青年者的情人、中年者的伴侣、暮年者的护士；所以只要一个人喜欢，他任何时候娶妻都有道理。”^③妻子是丈夫一生的陪伴，丈夫也不可缺少妻子，只要愿意不论什么样的妻子和丈夫，只要是自主选择的婚姻就绝不会轻易失败。从培根的短文中可以看出，培根对独身还是结婚的态度相对的自由，不论结婚还是独身都是自主选择的结果。人们在该时期已经开始理性的对待婚姻与独身问题，将其归属于个人问题，这是以往的婚姻文化历史上不曾出现的。

在选择婚姻中培根认为爱情是“愚蠢的激情”。爱情问题在古代是不存在的，爱情只能是文人笔下的愿望，是中世纪骑士的理想，在此之前婚姻结合从不将爱情作为考虑的范围。在培根观念中爱情是被否定的存在，无有任何益处反徒增苦恼，他认为“舞台较之人生更受惠于爱情。因为对舞台而言，爱情有时是喜剧、有时是悲剧；但对人生来说，爱情却总是招致灾祸。”^④培根认为爱情这种“愚蠢的激情”，既可以穿透人的心扉又可以使人“闯灵台”无孔不如。高贵而又智慧的人类可以傲视群类，却败在“愚蠢的激情”中。他告诫人们要堤防这种激情，人们在爱情的激情中变得冲动而又愚蠢，可以为其甘愿放弃智慧和财富，变得蠢笨无知。“爱情泛滥之时往往正是人们软弱之际，也就是在人鸿运高照或背运倒霉的时候”，^⑤因为在这些时候愚蠢的激情会被燃得更旺。不过培根也指出，如果能将爱情与理想处理得当，爱情也是有意义的。因为人性中有爱的因子，这种因子需要找到一个合适的出口，也就是在爱人间得到释放，才能实现爱情释放后

^① 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第24页。

^② 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第24页。

^③ 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第25页。

^④ 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第34页。

^⑤ 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第36页。

的人类繁衍。培根指出：“夫妻之爱使人类繁衍，朋友之爱使人类完善，但淫荡之爱则会使人类堕落。”^①

卢梭在《爱弥儿》中表现出与培根不同的观点。如果说培根是独身主义者，卢梭则是赞美婚姻和爱情的美好，将其视为人性和自然法则的体现。第一，爱情观的改变。卢梭是从其自然人性观，自然平等的天赋权利下展开论述的。他认为人的不平等是被文明社会污染后的结果，要想真正建立理想契约王国，必须从教育入手培养王国的公民。卢梭笔下的人物爱弥儿一生的历程，是卢梭为培养理想公民设定的教育方案，爱弥儿的恋爱、婚姻、家庭生活也就是卢梭的婚姻家庭观。卢梭主张分段教育，对爱弥儿依次进行“体育”、“感官”、“智育”、“德育”和“爱育”。“爱育”就是指人成年后要接受“爱情教育”。人之所以需要爱情，在于成年人独自生活是不好的，需要有伴侣陪伴生活才能幸福。雌雄之间的吸引是上帝赐予的恩宠，不过动物是受自然节制欲望的，而人则是理智赋予节制的美德。人在自然交往中发现，人能享有两性的快乐是和爱情联系在一起的。爱情是婚姻家庭快乐的源泉，没有亲密爱情的婚姻只能是在履行责任，只能承担生存上肉体上的互助，无法得到精神层面的慰藉。卢梭说“我承认爱情是空幻的，只有情感才是真实的，是情感在促使我们去追求使我们产生爱情的真正的美。”^②这种美在我们追求的对象身上可能并不存在，但它是一种促使人美好的美德。如果说“爱情装饰了他们的家，只有爱情才能使他们的家在既不花钱又不费力的情况下”^③获得超过金钱和刻意花心思才能得到的快乐，那么爱情便是美德，没有爱情的婚姻家庭将是无聊又无趣的。爱情是将肉体之欲提升到道德领域的最佳途径，也是夫妻彼此忠诚的前提。

第二，婚姻家庭缔结过程中价值取向的改变。《爱弥儿》中卢梭借苏菲父母之口表达了新的婚姻价值观。以往社会婚姻家庭的缔结是父母包办的，价值取向突出家庭之间的财富和地位相当，婚姻延续传统的习俗子女没有选择权力。苏菲父母告诫苏菲，婚姻的幸福取决于她嫁给的好男子的幸福，“一个人的婚姻可以决定一个人一生的命运。”^④因而选择结婚的对象对男人还是对女人都是一辈子的事，影响人的一生命运。而婚姻的幸福与否取决于双方在主要价值取向上是否相配，但如果强调完全的相配这种想法本身就是愚蠢的。一方面，在缔结婚姻中

^① 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社2000年版，第36页。

^② 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1996年版，第584页。

^③ 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1996年版，第645页。

^④ 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1996年版，第600页。

父母的婚姻家庭经验，可以帮助子女判断在社会制度和习俗方面是否相配。也就是说父母包办婚姻以“制度和舆论”以及“社会地位和财产”为价值取向。但婚姻的幸福往往不是取决于此，而是“两个人的关系”。以往父母允许子女结婚往往看重的是这些有形的东西，而不考虑幸福问题。但父母以自己的生活告诉苏菲，他们在失去财产之后依然幸福的原因，在于他们自然相配。自然相配使得他们可以不因外在财富的消失而减退。因而在婚姻缔结中“丈夫和妻子应该互相选择”，共同的爱好是第一条标准。婚姻生活的“第一个义务”是“相亲相爱”，而为了终生履行相亲相爱的原则，婚前也要相亲相爱才能保障，也就是允许自由恋爱，反对没有感情基础的包办和利益婚姻。因而父母要求苏菲在婚姻中“做自己的主人”，把选择丈夫的权力交给苏菲自己决定。但是同时也指出，对象的范围也不是没有限制。如果婚姻不相配或等级差距大，自然的情感便会受到破坏，婚后恩情单薄。因此，在结婚前就要避免婚姻的弊病才能确保获得幸福婚姻。在选择结婚对象时最好的做法是“摒弃偏见”，“忘记社会制度”，按照“自然规则行事”。也就是在选择过程中要依据自己情况进行选择，要选择“娶你为荣”的人，而不是依据世俗“财富”娶你的人，因此要“理性”的选择而不是感官的偏爱。“我的女儿，我希望你听从你的理智，我不愿意你受你心中的倾向的摆布。”^①因而，苏菲父母的主张与世俗婚姻文化是相反对的，不干涉苏菲充分尊重苏菲自由运用明智做出自己的选择。但自主决定后还要交予父母判断，如果人品诚实性格相合适，不用考虑“出生、地位、财产和舆论”。因而，卢梭主张在尊重当事者的意愿后，还要经过父母的价值评判，也就说婚姻让男女及其父母共同参与以确保婚姻的幸福。

第三，家庭生活原则的转变。在婚姻家庭生活中，卢梭认为妻子是丈夫的终生伴侣，是生活上的相互照顾情感上的忠诚慰藉，也就自然不能视妻子为“奴仆”，限制其社会活动，让其在家务中成为没有思想的“十足的机器人”。卢梭认为大自然同样赋予女性聪颖，可以通过学习使她们拥有思想和眼光。“伴侣”的定位认识突破了以往将女性限制在琐碎家务中的束缚状态，赋予女性同等的权利。家庭生活最重要的是保障男人和女人都能感受舒服快乐，获得生命的愉悦。但由于以往的禁欲教规使得男女在婚姻中失去了快乐的成分，家庭成为让人无法忍受的存在。因而，卢梭允许女性社交，允许女性学习一定的艺技，这样可以增添家庭乐趣，增进家庭共同体的信任和亲睦。此外，家庭中夫妻相爱且女性具有男性一

^① 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆 1996 年版，第 603 页。

样的爱好，是保障家庭幸福的重要指标。家庭中不是单纯的发令和执行的关系，女子可以管束男子，但方法不是呵斥强势而是“温情”。在婚后的生活中只有像“情人”那样生活，才能确保生活幸福。在夫妻关系中不能像绳子上的“结子”一样打的太紧，太紧反而造成关系“不太紧”。卢梭甚至说：“强制和爱情是不能融合在一起的，要命令一方给与快乐是办不到的。”^①卢梭认为最好的婚姻是男女双方“温情”相待，且给与对方自由空间，强制和命令是不能带来幸福生活的。在夫妻关系中爱情和身体是相互属于对方的，也必然承担相互快乐的义务。但卢梭最终在婚姻生活中将爱弥儿作为苏菲的丈夫和首领让苏菲服从，反映出资产阶级对“女性依附男性”事实的赞同，也反映了卢梭维护资产阶级男性统治的权威本性。可以说，卢梭允许女性社交和学习扩展眼界也只是从满足男性的虚荣心，而不是站在维护女性的权利角度上。

第四，家庭生育观的改变。在培根的认知中子女依然是家庭的一项重要任务，延续了古希腊以来将生育作为家庭重要任务的看法。培根认为“动物皆能生殖繁衍，代代不绝，但在身后留下名声、功德和伟业则为人之独有。”^②父母不仅“把孩子视为种族的延续，而且视为他们事业的延续，因此孩子于他们就如同创造的产物。”^③因而，子女是他们的私产可以任意支配。但在《爱弥儿》中卢梭不再突出生育子女是婚姻家庭的核心和自然赋予女性的任务，而是认为子女是父母爱情的结晶，是连接丈夫和妻子的血缘纽带。“孩子们将在给予他们的生命的两人之间建立一种甜蜜的而且比爱情本身还牢固的联系。”^④即使爱情不在婚姻不在，他们依然是孩子的父母。在自由选择的婚姻家庭中，生育不是完全的被动强制行为，而是建立在夫妻之爱基础上的自然结果。在家庭生活中生育抚养孩子是生活的乐趣所在，不是完成延续子孙的任务。因而，苏菲的父母骄傲的说“苏菲是我们的共同财产”。后代子女本身就自然变成父母最大的荣誉和幸福保障。在孩子培养方面，卢梭相对的比较保守。他认为家庭中对女子的教育是使其成为一个家庭主妇，照看家庭抚养子女是女人的最大天职。不主张对女子进行较高的知识教育，而是培养其健康的身体、积极主动的实践能力。女子接受较高的知识教育对其出嫁没有好处，男子更愿意娶在知识上低于自己的妻子。卢梭认为培养女性男

^① 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆 1996 年版，第 735 页。

^② 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社 2000 年版，第 22 页。

^③ 培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版社 2000 年版，第 22 页。

^④ 卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆 1996 年版，第 739 页。

性品格是害她们，主张男性研究“有用学问”，女人研究“有用的事情”，女性驾驭男人的方法不是平权而是“顺从和温柔”。卢梭承认在自然人性上天赋平等，但在对待女性问题上依然固守私有制度下男权思想，将女性限制在家务中“娴静淑德”依然是卢梭对女子的要求。

二、契约法权基础上的家庭文化

近代关于人权的一个重要概念是“契约”。契约概念随着交换早已经存在，但只有在近代资本工业生产方式和启蒙思潮的助推下，才真正被视为人权问题。康德从资产阶级法权出发将婚姻家庭纳入其中，以法权意志解释婚姻家庭合法性问题。在康德看来自由是天赋的人权，一个人的自由就在于他能按照自己的意愿去行动的能力。因而人也就必须对自己的行为负有责任，前提是承认和接受他人和自己享有同等的权力和自由，肯定他人自由意志的合法性。

康德法哲学思想的核心是对人的肯定和尊重是“人是目的”的最直接诠释，他以契约探讨婚姻家庭的目的是确保人的尊严、维护人的理性价值。在《法的形而上学原理》一书中，康德通过契约达成的条件和契约中所获得的所有权问题入手，探讨了契约婚姻家庭中的权力、义务和责任问题，揭示了两性夫妻关系问题、父母与子女的抚养教育问题以及家长制与家庭仆人之间的关系等问题。虽受到包括黑格尔在内的学者的批判，但却是个体家庭文化的重要内容。

康德从契约法理角度认为婚姻具有“物权性质的对人权”性质，并将其作为婚姻家庭成立的核心概念。所谓“有物权性质的对人权”是指“把一外在对象作为一物去占有，而这个对象是一个人。这种‘我的和你的’的权利，专门指涉及家属和家庭的权利。”^①这种契约关系的形成，首先是缔约双方以外在自由原则构成的“社会”。在婚姻社会组织关系中彼此以独立的人格互相对待，这种家庭模式关系既不是强权也不是“单纯契约”，而是出自“法律”。婚姻“法律”关系不仅是单纯的权力还真实的实现对人的占有，是高于物权和人权的契约权利。在“法律”原则下通过婚姻人们获得三种权力“男人得到妻子，丈夫和妻子得到孩子，这构成一个家庭。另外家庭获得仆人。”^②这是所有权利中“最严格的私人权利”，也是“有物权性质的对人权”实际占有权利，是婚姻契约中最根本权利。康德以契约权利解释婚姻家庭也就是将契约中的权利与义务作为家庭关系的

^① 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 94 页。

^② 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 95 页。

核心，以权利对等和义务平等作为婚姻家庭文化的核心。

从婚姻具有的自然和理性的性质看，一夫一妻制婚姻是实现契约平等的最佳方式。康德将婚姻作为家庭关系产生的前提，他认为“家庭关系由婚姻产生，婚姻由两性间自然交往或自然的联系而产生。”^①而男女之间的交往有两种方式，“自然的动物本性”或“法律”，而只有在法律下男女自然结合才构成“婚姻”。而“婚姻就是两个不同性别的人，为了终身互相占有对方的性官能而产生的结合体。”^②而婚姻的直接目的是通过彼此利用性官获得欢乐，也就是说，康德改变了以往将婚姻家庭视为伦理的以生育后代为目的的传统认知。康德认为婚姻不过是保障男女双方以获得欢乐为目的手段，是以合法的形式占有对象性官能的权力。在婚姻中为了获得享乐的权利必须相互的“委身于对方”，通过彼此占有实现权力上的补偿。在婚姻契约关系中每个人不是将自己作为具有独立人格的人，而是一种“物”来使用，作为获得欢乐的手段。而打破这种将人作为“手段”的非理性，最好的办法是彼此以同样的方式（也就是契约）将对方视为物，二者便都能重新实现人格的平等。在法律的结婚关系中，二者获得部分官能的同时也获得一个完整的人。这是人权获得物性权的“被允许”的“唯一真正的实现”。因此，康德在此基础上指出只有婚姻中实现“一夫一妻”才能真正实现彼此平等的占有“人身和财务权利”。因为“一夫多妻”或者“一妻多夫”的关系中，其中一个只占有对方的一部分而不是全部，只能是占有“物”的关系。而非法同居或者是“纳妾”是一种偶然的私通契约形式与雇佣行为相似，不能被置于人权范围，地位高与地位低的人的婚姻也是如此。通过不平等权利获得优越的社会地位，存在命令与被支配的不平等关系，也不能构成真正的婚姻。从契约权利角度看，婚姻只有采取一夫一妻制才能构成真正的契约关系。因而，获得配偶的方式只能是法律，只有同居没有婚约不可以，只有婚约没有同居也不可以，配偶属于法律行为的后果。“它是由两个人仅仅根据彼此占有而结成一个性关系的联合体，”^③通过彼此使用性官能才能从中获得契约认可的配偶。

基于婚姻契约法父子关系是权利和义务对等关系。婚姻是一种彼此加诸对方的人权，与之而来的是自然繁殖事实，也就产生对子女的生育和教养义务。康德论述婚姻时指出“生养和教育孩子的目的可以永久被认为是培植彼此欲望和性爱

^① 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 95 页。

^② 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 95—96 页。

^③ 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆 1991 年版，第 99 页。

的自然结果”^①，而不能将其视为婚姻的目的，否则不能生育孩子时婚姻就要被瓦解。古代中国的“七出”休妻规定中“无子者出”就是将生育作为婚姻目的的结果。康德依据天赋人权指出，儿童作为联合体的自然结果，具有原生的接受父母照养的天赋权利。这种抚养的责任是出于父母具有的义务，“父母生育出的是一个人，不能把一个享有天赋自由的人设想成为仅仅是经过一种物质程度产生出来的一个生命。”^②子女的出生是一个“未经他本人同意”被带入这一世界的被动行为，因而父母有义务履行满足子女成长需要的“抚养”责任。子女是“有生命的”享有天赋权利的人不是“制造物”，父母无权像对待物一样处理孩子。在这一点上康德完全将伦理亲情抽离，只剩下契约下的权利和义务，父母与子女关系成为冷冰冰的形式存在。从另一方面看，既然父母有满足孩子需要的法律义务，也就相应的获得孩子未成年期间的“管教和训练”权利，也就对子女具有教育权利。包括两个方面，一是生活能力的教育，二是道德修养的教育，如果只抚养身体而不进行德性教育父母都是“有罪”的。抚养义务一直持续到孩子成年“能够谋生”的年龄，父母结束“补偿”行为完成法律义务。此时父母可以依据“感恩”向孩子提出“道德义务的要求”。因而，子女绝不是一般认为的父母的“私产”，他们是具有独立人格的人，父母对子女的权利不是单纯的“物权”和“人权”，“它是一种有物权性质的对人权，这就是一种按物权方式构成的并被执行的对人权。”^③只有孩子被他人恶意占有时父母为了重新获得孩子，孩子才被视为父母的所有物。康德认为这是婚姻家庭中的契约关系，是除了物权和人权之外的第三种权利。

父母与子女以“成年”作为解除抚养契约关系后变成独立自我的主人。也就是说，当父母的补偿义务完成后，父母与子女之间依据权利法建立的自然组织便自然解体，父母与子女各自重新获得独立人权。在这一过程中，子女虽享有父母的教育但却不欠父母债务，父母本身也解除责任。如果继续维持原有家庭形式，将变成经济关系主导下新的契约关系。这种家庭关系建立在家庭经济关系基础之上，是一种重新缔结的不平等契约关系。家庭由一个家长“发号施令”，其余缔约者属于“服从命令”的仆人，形成独立人权的家主与孩子们之间缔结契约的关系，形成不平等的新家庭关系。不平等的家庭关系从所属关系上说有“物”的性

^① 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆1991年版，第96页。

^② 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆1991年版，第99—100页。

^③ 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆1991年版，第102页。

质。但从契约性质上说家长却不能任意支配缔约者，缔约是在一定条件下进行的。因而，在新的契约关系中家长不能擅自以任意的方式去统治和命令其他缔约者，也就不能以对待“奴隶或农奴”的方式对待家庭成员。契约本身是有时限和阶段性的，任意一方可以自愿提出终止契约关系，因为这是具有自由独立人格的缔约双方的权力。

从康德的论述中可以发现以契约权利看待婚姻家庭，最大的出发点和落脚点是对人的尊重，是将婚姻本身作为人真正目的而不是手段。康德认为两性间的事实关系通过自然的本性和法律两种途径实现。自然的本性从某种程度上说是一种动物性的行为，具有动物的特征。在自然的本性关系中，人的价值和尊严是没有凸显的，人还不是真正意义上的人。但法律婚姻缔约双方是自愿行为，是个体人运用权利和意志彼此建立的法权关系。这种法权关系是自愿的不是被迫的行为，是具有自由意志的选择行为。契约婚姻一方面将动物性的本能行为提高到人的理性法权高度，一方面也使得两性结合合法化。婚姻契约本身就体现了人的理性精神和自由意志，是“人是目的”的最高体现。在康德的婚姻契约关系中，男女具有同样的天赋人权，具有同等的自由权利，双方彼此独立。在非契约婚姻事实中妻子永远是丈夫控制的一方，不论是在社会和家庭关系中，女性没有独立人格也就没有平等权利。这种非平等的控制与被控制就是对自由人权的蔑视，是对人格尊严的贬低，以契约法律的形式将两性关系置于自愿过程中是对夫妻权利的保障和尊重。但康德以契约对待婚姻，在一定程度上将婚姻的正当性束缚在单纯的“相互利用”感官以获得欢乐的基础上，婚姻关系又重新被视为满足感官欲望的手段层面。

总之，康德以法权形式看待婚姻家庭文化，在实现尊重个体人格平等的资产阶级精神的过程中也抽掉了家庭的伦理温情和爱，家庭关系变成了“有物权性质的对人权”，婚姻家庭过于冷酷、淡漠。因此，康德的家庭文化在实现“人是目的”的权利平等的同时也存在失于温情缺失爱的问题。在这一点上黑格尔对康德这一缺点看的很是清楚。

三、伦理精神实体存在基础上的家庭文化

与康德根据契约法权原理将婚姻家庭视为具有独立人格的契约双方自愿转让各自的“有物权性质的对人权”，以实现理性合法的彼此占有关系不同，黑格尔将婚姻家庭的缔结建立在伦理精神之“爱”的基础上，认为只强调法权而没有

伦理之爱，婚姻家庭是不能存在的。黑格尔在《法哲学原理》中从抽象法、道德和伦理等依次递进的环节，展现了客观精神的演进过程。黑格尔将家庭视为客观精神在伦理阶段的直接或自然存在，或伦理精神的直接实体性存在。他强调将家庭婚姻视为建筑在“爱”的伦理精神基础上的直接实体性存在，主要包括以下内容：直接阶段的婚姻形态；外在的定在家庭财产；子女教育；家庭的解体。

首先，在直接形态的婚姻中，黑格尔批判了康德将婚姻视为“民事契约”的“粗鲁”行为，明确指出婚姻家庭和国家的缔结都不能被归入契约关系中。黑格尔认为契约缔结是具有独立人格的人，以“任性”意志缔结的，二者在契约中达到的仅仅是“共同意志”不是“普遍的意志”。而契约中受到任性支配的只能是“个别外在物”^①也就是以私有财产为代表的物，而不是现实的人。婚姻和国家是以“道德和理性”为基础的，是不能任意解除的。黑格尔指出家庭是伦理的实体，爱是家庭的本质规定，个体在“统一体”中意识到自己是其中“成员”，而不是“独立的人”。“作为精神的直接实体性的家庭，以爱为其规定，而爱是精神对自身统一的感觉。”^②这种伦理精神之爱的感觉是一种“意识到我和别一个人的统一，使我不专为自己而孤立起来。”^③只有拥有爱才能使自己放弃独立人格，想要在“别一个人身上找到自己”获得他人肯定，从而脱离“孤单之人”获得一种真正的“自我意识”，否则会有一种“残缺不全”之感。黑格尔解释说，自然伦理之爱本身就是矛盾的和非理智的具有两个环节，一是不想成为孤立的个体，二是在对方身上肯定自己。黑格尔说：“爱制造矛盾并解决矛盾。作为矛盾的解决，爱就是伦理性的统一。”^④家庭本身是一种“特定环节的东西”，在家庭解体之前各个人的人格权利是从家庭共同体精神中获得的。他认为存在三种需要被“唾弃”的婚姻家庭观念，分别是自然属性下的“性关系”；物权性质的“民事契约”；无内容的“唯爱论”。历史上存在的三种婚姻概念在黑格尔看来都存在很大问题，只有将爱定位为具有“法意义的伦理性的爱”才能消除爱的主观片面性。因而黑格尔表明“婚姻不是契约关系，因为婚姻恰恰是这样的东西，即它从契约道德观点、从当事人在他们单一性中是独立的人格这一观点出发来扬弃这个观点。”^⑤

^① 参见黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第94页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第199页。

^③ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第199页。

^④ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第200页。

^⑤ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第203页。

黑格尔指出婚姻缔结存在主客两个方面原因。“特殊爱慕”或“父母的安排”是主观原因，客观原因在于双方自愿放弃“单个人格”组成“一个人”。因婚姻形式变成“同一化”不是自我束缚，而是获得“实体性自我意识”，也就是伦理精神。但黑格尔没有认为自由爱慕的婚姻缔结方式是合理的，而是认为由父母安排并产生爱慕的婚姻才是更合乎伦理性的。他认为由爱慕缔结婚姻不过是主观性的偶性要求属于任性范畴，而从伦理的角度看伦理的实体性目的，是“恩爱、信任和个人整个实存的共同性。”因而，自然性的冲动在婚姻中一旦满足也就消失，随之而来的则是精神获得“合法性”地位。因此，婚姻中的精神便是“双方人格的同一化”，家庭中任意成员成为偶性的存在，其具体规定是婚姻中的“宗教性即家礼”。与满足自然冲动的蓄妾行为相比，婚姻将伦理精神视为最为珍贵的目的，婚姻应该将激情服从崇高精神。婚姻的合法性即被承认性和伦理上的完成是在“举行婚姻仪式”之后，它是对爱的主观感觉和特殊爱慕等偶然性行为的进一步升华，是服从伦理精神的实体保障，也是摆脱任性和偶然性的保障。通过婚姻仪式两性关系获得“理智的和伦理的意义”。由此，婚姻制度上黑格尔指出，“婚姻本质上是一夫一妻制，”^①这是享受共同体生活依据的绝对原则。婚姻本质上是彼此相互委身于对方的关系，是一个共同的人格，这一人格具有完全“排他”行为，否则不能达到伦理精神“同一化”的自我意识。因而，从两性间的“独立人格”自愿结合原则中推出近亲结婚违背结婚原则，理由是婚姻是一种自由的伦理行为，不是自然的冲动，统一血统中血缘关系较为亲密者不具有独立人格，从自然的结果看也不利于后代子嗣的发展。

其次，伦理精神的外在定在是家庭财产。作为独立人格实体的家庭来说，只有通过财富所有物的形式才能获得实体性人格的定在。家庭的存在除了共同的伦理精神外，还需要维持家庭这一大写人格精神的实体财富。黑格尔不是从财富作为手段的角度论述它的有用性，而是从伦理精神角度将其作为扬弃主观性的定在。黑格尔解释说：“家庭作为人格来说在所有物中具有它的外在实在性。它只有在采取财富形式的所有物中才具有它的实体性人格的定在。”^②在共同体中单个人对所有物财富的私心和欲望，在某种程度上是一种“共同体的关怀和增益”。家庭成员对家庭共同体财富的私心和欲念在伦理精神作用下会具有伦理性质，也就是增加家庭共同体的幸福感，成为合法合理的共同体追求行为。在家庭共同体

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 209 页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 210 页。

中以男性家长为主导，负责在外谋生满足家庭需要，获得财产的支配和管理权。家庭成员没有特殊的个人私有财产，他们作为一员共同享有家庭共有物。同时黑格尔指明，婚姻构成的新的家庭是“自为的独立体”，这一独立体与个人所有物有直接关系，但与有自然血缘联系的“宗族和家族”没有直接关系、或者关系较为疏远。因而，单个人享有家庭共有财产的特殊占有权，是作为保障个体权利的措施而存在的，也只有在家庭解体时才会存在。

再次，家庭中的子女教育和家庭解体。黑格尔认为婚姻作为伦理精神的实体性统一体现在“真挚和情绪”方面，而真正的实存主要在子女和父母自身。在子女身上实体统一才成为“自为地存在的实存和对象”；父母则将子女视为爱的“实体性定在而加以保护”，子女作为父母直接存在就变成结果。这是生命世代延续的前提，也是“家神”作为类，在自然界中确证自身存在的方式。婚姻伦理精神本身或者说婚姻之爱，在没有子女之前还仅仅是一种感觉，一种意识，此时婚姻虽是“实体性统一”但还仅仅是一种普遍的理念，还不具有客观实存性。子女则是将非实体统一存在的婚姻变为现存的真正存在，只有子女才是夫妻直接存在的现实。孩子是父母相互彼此之爱的客观化，是父母对象性客观存在，是真正体现家庭爱的精神实体。后代繁衍本身就是家庭伦理精神延续的证明，子女作为父母生命的直接存在，也就规定了父母与子女之间的权利和义务责任。在实体和实存关系之间，孩子具有了“被抚养和教育的权利”，父母得到“子女为自己服务”的权利。同时父母在给予子女生活照顾的同时也获得矫正子女任性的权力。对子女的支配权利不是出于正义而是道德性质，是给沉迷本性的自由的一种“警戒”，也是对子女意识和意志进行“普遍物陶铸”的过程。根据伦理性的要求，父母只能拥有对子女教育本身有关的权利，而不得以服务自己为目的将子女视为自己的奴隶。教育的目的是培养子女“做人”，做人依靠本能是不可能实现的，要通过“纪律”在子女意志中建立“服从感”。黑格尔说“纪律”是为了破除子女的自我意志，清除自我意志中任性和感性的东西，“纪律”的目的是不得使子女“有所偏好”。子女之所以要有“服从感”，是因为父母本身是作为普遍性本质存在，子女必须服从父母否则会形成“孟浪傲慢”等无礼行为，同时“服从”本身也能促使子女产生成人的渴望，使子女能迅速成长。因而，他认为最佳的教育方式是通过“灌输伦理原则”，使子女“超越直接自然性”实现自由人格，让其在“爱、信任和服从”中完成人生中的第一阶段。

最后，婚姻关系的解除。婚姻是直接的伦理观念，其维持既取决于爱的主观

情绪，也有赖于客观的存在，但这是偶然性的存在。一旦“真挚和情绪”消失，也就不能被迫勉强实现统一，离婚也就成为自然结果。黑格尔说：“诚然，婚姻应该是不可离异的，但我们也只是说‘应该’而已。”^①他认为家庭解体的方式有“自然”和“伦理”两种方式。伦理层面的家庭解体是指子女成年具有独立的法律人格，有管理财产的能力和重新组建自己的家庭。简单的说就是子女各自组建家庭，成为父母拥有新的实体性生命，成为新的独立实体性存在。这样原有的家庭生命也就结束，家庭也就随之解体。自然的家庭解体是指家庭中父母去世出现财产继承问题为标志。家庭解体的后果是“个体的任性”获得绝对自由，并把“亲人”扩大到朋友和熟人，以此作为处理财产依据具有很大的偶然性。因而需要家庭的实体性法去约束离婚任性。从婚姻缔结和婚姻解体的整个演进过程看，家庭实体的解体意味着伦理精神的自然阶段的完成，是绝对精神在家庭实体阶段的扬弃，也是绝对精神进一步发展的前提。

从黑格尔将家庭视为伦理精神的直接存在中可以看出，黑格尔主张从法哲学的伦理角度考察家庭文化，以伦理精神之爱而不是主体任性之爱作为婚姻家庭缔结核心。首先，婚姻家庭的缔结是主体自愿放弃孤独的个体存在，希望以对方表现自己的爱之精神。在黑格尔看来婚姻不是康德式简单的物性权利交换，不是为了欢爱的彼此互相利用，也不是受所谓自然天性的使然。家庭是以爱为规定性的伦理精神的实体，婚姻是在家庭直接阶段的存在形态，家庭财富则是维持的保障，子女则是实体精神的现存，家庭的解体则是伦理精神的自我扬弃。婚姻家庭的任何一环都不是所谓权利契约关系，而是建立在理性和道德基础上伦理之爱，家庭关系是伦理关系的实体，是伦理精神在家庭中的展开。家庭文化的核心是伦理精神之爱，这是家庭和婚姻在伦理精神中的实现。父母对子女的教育，子女对父母的赡养，是完全出于伦理精神之爱，受伦理道德的驱使。其次，婚姻之爱只有经过婚姻仪式，经过教堂牧师的祝福才能获得伦理的许可。婚礼中的各种符号仪式，牧师的语言和朋友家人的赞美都是婚姻实体性实现的保障。如果把仪式、把民事契约、把教会命令作为外在的形式，也就破坏了结婚的真正意义，“辱没”婚姻的伦理性质，丧失婚姻的真挚性，从根本上否定爱情。婚姻的伦理化过程是对婚姻的最高承认。再次，子女不再是婚姻的直接目的，而是夫妻生命的直接对象化存在。子女在婚姻家庭中既是婚姻之爱的对象化也是父母之爱的定在，改变了以往将子女作为父母的创造者，父母将子女作为所有物，可以任意支配和奴役的认

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 216 页。

识。将子女作为父母爱的映现，为子女和父母在家庭中获得平等地位做出了伦理性的解释。

但黑格尔在论述伦理性的现实家庭过程中，和康德一样充满着对女性的否定和歧视。“女性的归宿本质上在于结婚”而男性在家庭之外。以此作为论据，黑格尔认为在两性关系中男子的“实体性的生活”要么是在“国家和科学”中，要么是在“对外界和自身”的“斗争和劳动”中。男子对家庭统一体更多的是采取“安静直观”的态度，男子在家庭中“过着感觉的主观的伦理生活。至于女子则在家庭中获得她的实体性的规定，她的伦理性的情绪就在于守家礼。”^①他认为“家礼”是妇女的法律。女性“天生不配研究较高深的科学、哲学和从事某些艺术创作，这些东西都要求一种普遍的东西。”^②他不否认女性可以聪明伶俐，但却不能达到“优美的理想境界”，甚至认为如果男性是理性的动物，女性则是感性的植物。女性一旦治理国家，女性具有的偶然性和非理性将会使国家“陷于危殆”。可见，纵使“集大成”的思想“大家”黑格尔，依然将女性视为与男性相异的“第二性”存在，无法贯彻资产阶级倡导的“自由平等”观念。资产阶级的宣称的家庭文化在其本质深处依然是男权统治文化，是对女性的否定。

从西方家庭文化的演变中可以看出家庭文化在价值取向上，总体呈现出沿着从城邦共同利益至上的共同体文化，经过中世纪的从宗教禁欲文化向近代个体本位家庭文化的路径发展。其演进过程中价值取向上出现了从古希腊对家庭文化的肯定到中世纪的禁欲否定，再到近代的否定之否定的发展过程。在这一过程中生产力的转换，社会关系的变革成为家庭文化变迁的主要动力。家庭文化价值观念的变迁，反映了主体理性从被掩盖、被否定、被发现、被重视的过程，是一部人的主体理性成长发育的过程史。家庭文化在每个阶段都反映时代的精神，反映该时期人们的精神面貌，是微观的社会景观。

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第207—208页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第208页。

第四章 中西方家庭文化的共性与差异性

通过梳理中西方婚姻家庭价值理念的演变历史可以探知，家庭文化是特定社会实践的结果，也是对一定时期人们的价值取向观念反映。基于特定条件下的家庭文化是对此时期人们家庭生活的展现，或者说是对社会整体文化的浓缩反映。家庭文化变迁演变离不开时代和社会实践的推动作用。同时，通过中西方家庭文化的梳理可以得知，中西方在婚姻缔结方式、夫妻关系、父子关系等具体形式上存在明显差异，但仔细辨别可以发现，家庭作为共同体形式在维护人的生存和发展上具有一致性；在整齐家庭关系和社会关系上具有同等的秩序作用；在塑造培养合格的社会人目标上是相同的，而在家庭价值观、家庭文化理念和家庭文化模式方面存在显著差异性。家庭延续至今，依然生命力顽强，说明家庭依然是人类探索过程中对个体、社会和国家最有效的构成单位和组织细胞，对人类和社会发展具有重要的存在意义。

第一节 中西方家庭文化的共性

共性与差异性是共生共存的，离开差异也就不存在共性，反之亦然。通过对比可以直观发现，中西方在具体的历史、文化、社会、生活等方面差异明显，但从人的本质这一深层原因看二者的共性又是共通的。家庭是人类社会的普遍现象，家庭及其文化本质共性是人类婚姻家庭能够延续至今的生命所在。人类社会在演进过程中，中西方都保有家庭生活方式，都在积极探索各自的家庭文化，本身就说明了家庭及其文化的存在对人类社会的意义。

一、共同体文化上的共性

家庭是由最基本的男女结合形成的最小命运共同体，也是基于自然的血亲关系形成的血缘共同体。它实现的不仅是组织形式上的联合，更是思想观念上的联合。家庭共同体联合本身具有参与者的意志以及习惯性的制约，是一种浑然有机

的整体，是真正的共同生活。

所谓共同体有很多的概念界定。鲍曼在《共同体》中将共同体限定为一种存在着的组织形式。这种组织形式基于“主观或客观上的共同特征”而形成，既包括有形的各种团体组织，也包括无形的思想观念共同体。共同体对于人们的存在而言意味着“好东西”、“温馨”“相互依赖”，是和“天堂”划等号的词汇。共同体就是给构成共同体的组织一种“确定性”，是彼此间最大的信赖。但鲍曼也指出拥有共同体确定性的同时也就相对放弃个体自由。因而，鲍曼认为共同体与个体自由之间存在矛盾，而解决得途径就是找到二者的平衡点。滕尼斯在《共同体与社会》中指出：“共同体的理论出发点是人的意志完善的统一体，并把它作为一种原始的或者天然的状态。”^①是一种积极的关系，是“多数中的统一，或者统一中的多数。”^②共同体本身就是联合，是有机的生命存在。滕尼斯认为共同体是一种内在的结合，在内部生活方式相同，物质和精神资料共享，个体从中获得情感和精神满足。共同体的关系首先在血缘家庭中产生，表现为三种肯定的关系“母亲与子女”，“丈夫与妻子”，“兄弟姐妹”。这三者关系产生了最早的血缘家庭共同体，血缘共同体扩展分化形成“地缘共同体”，进而成为“精神共同体”。因而从社会学的角度看家庭不仅是一种共同体，还是一切共同体的基础，家庭文化属于典型的共同体文化。

第一，家庭共同体文化是命运共同体文化。家庭从婚姻开始，以血缘关系为纽带构成家庭，成员之间是一种彼此占有、互相服务、荣辱与共的关系。家庭是一个整体代表家庭成员的命运，它的兴衰与个体息息相关。家庭之所以是命运共同体在于人们从家庭中获得生存的帮助和精神的慰藉。夫妻在家庭中相互获得生存条件满足生活需要，子女从中得到父母帮助健康成长。历史上有名望和地位的“簪缨世家”，无一不是将家庭视为命运共同体。中国历史上的孔孟家族、魏晋时期的王谢家族，西方历史上的摩根家族、杜邦家族等。这些大家族本身成为一个命运共同体，既能因“一人得道鸡犬升天”也能因“一人获罪株连九族”。命运共同体形成的休戚与共使得家族成员将“光耀门楣”作为奋斗的目标，以“有辱家门”为不齿行为。家庭共同体意志和精神作为凝聚统一共同体的力量，本身是一种无形的默认统一力量，也是将人作为命运共同体一员进行同化重塑的特殊

^① 滕尼斯：《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆1999年版，第58页。

^② 滕尼斯：《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆1999年版，第52页。

力量。这种统一的意志是从家庭生活实践中生发出来的共同体文化。家庭生活中的一切从行动到思想，都在强化这种共同体文化。可以从中西方以严肃而庄重的态度对待婚姻仪式上体现出来。中国婚姻家庭缔结有一整套的礼制，也称为“六礼”，以确保婚姻家庭能更符合家庭利益。西方社会也是如此，虽没有“六礼”之制却强调订婚和婚姻过程中向神许下的誓言，强调婚姻的神圣性和合法性。中西方婚姻仪式感的背后彰显的是对婚姻家庭的认可，也是共同体及其文化被认可的标志。同时，家庭共同体中爱作为润滑剂和家庭和谐的粘合剂，调节家庭成员之间的夫妻之爱，父子之爱，兄弟姐妹之爱，使得家庭命运共同体更具情感色彩。这些共同遵循的共同体文化意识就是从共同体生活中产生出“讲究”。“因此，如果没有‘共同的与公认的’讲究，就不会有人的共同生活与生活共同体。”^①家庭共同体文化从整体上看是共同体的“讲究”，是一种心理和精神的“默认一致”，所以，家庭共同体在本质上是命运共同体文化。

第二，家庭共同体文化是权力共同体文化。在中西方家庭史上可以看出，在人类家庭的早期都经历过母系氏族社会。在母系氏族社会母亲为尊，权力、地位以母权作为权力的象征，掌管家庭氏族共同体。中国始祖女娲造人的神话故事，学者考据是母权社会的产物，在仰韶时期、河姆渡时期中国社会依然属于母系氏族社会。摩尔根发现北美的易洛魁氏族中依然保有母系氏族社会的遗存特征。世界范围上母系氏族被推翻瓦解是在私有财产出现后，父系权力成为社会权利的核心。由此开启了中西方文明家庭形态中父权统治时代。男性的身体优势塑造了自身的优越性，私有财产的占有也使得男性拥有支配他人的权力，这种由私有财产对人的生存影响决定的，私有财产权反过来又巩固父权的地位，使家庭和社会从内到外从上到下，都掌握在男性的权力主导下。在男权社会中文化思想必然倾向男性，女性在家庭共同体中没有权利属于“第二性”的存在。子女的婚姻由父母包办，虽以父母的名义，但真正决定权掌握在父权手中。父母之命实际上是父亲之命，母亲在家庭中没有发言权。另一方在社会生活中强调男女分工，丈夫是生活资料的主要提供者，女性是男性的被供养者。在生产能力低下的奴隶和封建社会中，生活资料关系到生命的存亡。因而，女性无论在家庭中做多少家务都不能和男性直接提供生活资料相比较。女性在自我认识中也将自己矮化，置于男性供养地位。甚至是神性统治下的西方中世纪，上帝是造物主，人是上帝的子民具有同等的信奉上帝的权利，但男性依然是高贵的象征，女性是不洁的，是邪恶”而

^① 刘永富：《文化共同体对共同生活的意义》，《人文杂志》，2004年第3期。

又“淫荡”引诱男性堕落的“原罪”代名词。在成为上帝选民的过程中女性更加严格，需要更加虔诚的侍奉上帝。女性的生存空间，从出生到出嫁终其一生都在男权掌握中度过，在家庭共同体中父权文化占据主导位置。但父权的过度强化也造成家庭内部父权的独裁统治，造成家庭内部的不平等。因而从这一角度看家庭文化属于权力文化。

第三，家庭文化是利益共同体文化。自家庭共同体生活方式出现至今，家庭一直发挥维护人的生存作用。最初产生家庭的目的是生产基本资料保存自身生命。现在考古学家和人类学家已经证明，在远古时代人们过着群居生活，聚族而居是主要的生活方式，通过捕猎、采摘、种植维持生活。家庭一方面给人提供了食物和安全的保障，另一方面在共同的生产和生活过程中产生处共同的利益概念。氏族、家庭、男女逐渐连接成一个利益共同体。任何一方离开组织都会使得自身利益受损，置自身于危险当中。亚里士多德明确说过，“所有城邦都是某种共同体，所有共同体都是为着某种善而建立的。”^①这种善在在亚里士多德看来自然包括作为家庭基础的经济利益也就是家庭财产利益，他将这种行为称为家庭管理。黑格尔也强调家庭“作为普遍的和持久的人格它还需要设置持久的和稳定的产业，即财产。”^②在家庭中单个人的需要就转变为对共同体的需要，不是个人专属的私产，它的目的是利他也就是惠及家庭成员，以全体利益为利益，具有伦理性的“善”的性质。家庭财产不仅是维持家庭生计的手段，也是在家庭中男性对女性实行专偶确保生育血缘子女的有效方式。家庭共同体的利益性质是家庭成员在共同体生活中产生出来的，家庭一旦缔结就自然成为一种利益共同体。在家庭利益共同体中成员享有家庭利益，也共同分担家庭利益风险。共同的利益将所有人在以婚姻和血缘等联系基础上注入了经济社会因素，这种财产因素不是瓦解共同体，而是从共同体的角度促进共同体之间的幸福，以善和爱为目的的。换句话说，家庭共同体利益是以利他为目的，为家庭幸福服务的。

二、秩序文化上的共性

家庭及其家庭文化的产生是人类理性自觉的产物，是人在动物本能与社会理性之间博弈的产物，也是人自我建造的人类文明秩序。考察人类历史和现有的文物资料可以发现，家庭文化作为一种社会存在，是人类从实践基础上探索家庭生

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第3页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第210页。

活与个体、社会之间关系的理性认知成果。人类选择家庭作为最早的组织形式，作为构造秩序的起点本身就说明家庭文化是人类自我建设的理性文化，是人猿相揖别的文化表征。通过梳理可以看出，中西方家庭文化在秩序上的共性在于，家庭是秩序建设的起点，家庭文化本身就是作为一种秩序文化来塑造的。这种秩序文化以整理人与人之间的关系为核心，通过规范家庭中的夫妻关系、父子关系、兄弟姐妹关系，形成一整套的家庭伦理规则和角色规则，构成了人与人之间的秩序，反映的是家庭秩序文化。

首先，家庭文化是一切社会秩序的起始点。秩序是和无秩序混乱状态相对的概念。秩序一般被视为是一种状态，是事物彼此间的一种稳定的关系状态，表征整体系统，它具有稳定的结构和固定的运行模式。社会秩序就是指保障社会有效运行的各种系统要素之间的协调状态，反映各组织间，个人与个人之间，个体与组织之间的关系，是理性、有序、规则和文明的代名词。非秩序则是与混乱，非理性、野蛮联系在一起。哈耶克在《致命的自负》中曾指出“我们的文明，不管是它的起源还是它的维持，都取决于这样一件事情，它的准确表述，就是在人类合作中不断扩展的秩序。”^①而“秩序（order），就像它的近义词‘系统’、‘结构’和‘模式’一样，是个难以把握的概念。”^②哈耶克认为秩序是“自发的产物”，是“无意间遵守某些传统”的结果，这种传统是介于“本性与理性”之间的道德。家庭文化从其产生特点上看完全符合哈耶克对秩序的规定。家庭文化之所以是一种秩序文化，从家庭产生的原因和最初的称谓，也就是家庭中的分工的角度上更容易理解。前面已经论述过家庭产生的原因，在这里只做简单的勾勒。从唯物史观的来看，家庭之所以产生在于人的生存需要，人为了自我保存为了种的繁衍，人类选择群居合作的生活方式，共同抵抗自然，免于成为其他动物的食物，而家庭就在这种群居生活中存在自然的两性关系，进而产生了基于血缘的亲子关系，出现氏族血缘家庭。起初这种家庭和血缘关系只是生物本能意义上的联系，但随着人类理性进步产生基于血缘的亲属称谓，也就与之相对应的母亲、父亲、夫妻、兄弟姐妹等概念，它们不是“空洞的概念”而是代表着血缘亲疏、辈份和相应的责任和义务。恩格斯和摩尔根都一致肯定的指出：“父亲、子女、兄弟、姊妹等称呼并不是单纯的荣誉称号，而是代表着完全确定的、异常郑重的相

^① 哈耶克：《致命的自负》，冯克利等译，中国社会科学出版社2000年版，第1页。

^② 哈耶克：《致命的自负》，冯克利等译，中国社会科学出版社2000年版，第12页。

互义务，这些义务的总和构成这些民族的社会制度的实质部分。”^①在家庭中建立起各种关系承担不同责任，人类文明从中孕育起来，形成稳定的以自然血缘为纽带的家庭关系，也就产生血亲内部秩序。在这个时期家庭就是整个社会，家庭秩序就是整个社会秩序。

其次，家庭文化之所以是一种秩序文化，在于它是人类理性对本能非理行为的自觉抑制，是一种理性文化。一夫一妻家庭制度的产生，是人不断的对婚姻缔结对象进行限制和排除的产物，也就是不断缩小求偶对象范围的结果。从禁止血缘婚姻即父母与子女通婚、兄弟姐妹通婚，到禁止氏族内部结婚，从群婚到对偶婚，从对偶婚到专偶婚最终走向“一夫一妻”制，婚姻制度本身的演进就证明了秩序在家庭这一组织中逐渐发展起来。这种秩序起初是婚姻秩序，进一步发展到家庭内部秩序，最后扩展到社会秩序，这是一个秩序不断系统化的过程。这种秩序结果本身就意味着人对本性、本能的约束，也就是人从野蛮走向文明的过程。可以说，家庭秩序文化是人类在世代的生产中人类理性不断对本性进行改造、约束的结果，是人不断人为建造理想生活状态的过程。

家庭文化作为一种秩序，最基本的是强调家庭内部的一种和谐稳定状态。实现这种状态就是要求家庭内部成员之间各司其职，分工明确、责权分明，也就是《礼记》中规定的“男有分，女有归”。考察历史可以发现中西方都将家庭视为共同体社会的缩小版，认为家庭要想有序运转成为秩序的存在必须注重家庭内部分工管理。在中国古书《周易》中以阴阳喻男女，阴守持柔的品性，阳遵循刚的品性，刚柔并济，万物乃生，生命勃发。一旦阴放弃柔之本性趋于刚，阳秉弃刚而趋于柔，违反阴阳自身本性，事物走向否定面。因而，在家庭中《周易》强调丈夫是家庭的主心骨，妻子时刻以溫柔和顺追随丈夫。一家之主的父亲即“家君”在家庭中以“严”的形象存在，代表家庭与外在社会发生关系，处理家庭与外部事物。妻子乃是辅助丈夫的“贤内助”，其职责在于管理家庭事务，服务家庭成员的生活。二者的职责分明互相扶助。在中国古代严禁女性与社会发生联系，女性居于从属地位。在同时期以城邦国家为主的古希腊罗马时期，家庭关系与中国古代相似。柏拉图在《理想国》中就明确指出，城邦国家的正义在于各司其职。城邦社会中的“金银铜铁”由于材质不同代表不同的阶级，这些阶级只有安于本分，在自己的本职工作中努力工作，不要妄想僭越等级。柏拉图认为只有秩序井然才能实现个人正义和城邦正义。虽然柏拉图不在意个体家庭，将家庭作为国家

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第40页。

提供公民的工具，但他依然坚守职责分工的分工主张。在亚里士多德的家庭文化思想中，秩序是实现个体与城邦之间的融合，前提依然是价值中男女秩序分明。他认为家庭和谐和幸福在于实现夫妻之爱与生养子女，丈夫总管家庭事务，为家庭立法。妻子则负责照看奴隶，负责家庭家务和抚养子女。家庭内部之间的分工是形成稳定家庭秩序的前提。这种秩序从最初的个体行为，演变为习惯、进而成为习俗、成为家庭中的制度，最终成为家庭中最重要的秩序文化，最终扩展成社会秩序。对传统社会等级秩序的最坚实基础宗法制进行层层分析后，最终会发现其根基不过是家庭血缘亲属秩序的扩大化。西方社会秩序也是从家庭开始的。在资本主义社会之前，其最小的组织单位是家庭，由家庭而城邦，由城邦而国家。国家的社会秩序虽然以法律法规为约束，但家庭内部的秩序依然沿着古代的男女分工模式发展，家庭秩序依然是社会秩序的重要组成部分。

三、育人文化上的共性

亲子关系是家庭关系中最重要的关系，它既是天然的血缘关系，又是极具深厚文化内涵的社会关系，是家庭文化的直接体现。血缘亲子关系是不可改变的生物联系，后者的文化内涵是精神关系。父母与子女之间从生物自然角度看是一种血缘关系，但从人的本质意义上说是具有伦理道德性质的文化联系。因而，在中西方家庭文化中都将养育子女的社会性，使其成为社会需要的人才作为家庭的主要任务。

父母与子女之间的关系是以血缘连接起来的人与人关系的一种。子女无法决定出生的家庭、也无法选择父母，子女的出生是被动的行为。对父母来说子女等于人类种族的繁衍等于生命的传承，是父母生命的无限绵延。传统家庭观念强调“上侍宗庙，下继后世”，将养育后代作为家庭的首要使命，重视生育后代的认知贯穿整个封建时代，成为中国家庭观念中最不可忽视的存在。不能生育后代被人为是家庭中最大的不孝，也是最大的家庭祸患，孟子在《离娄上》中强调“不孝有三，无后为大”，反映出传统子嗣观念。在古希腊生育后代是为了城邦公民，中世纪是为履行上帝的职责，现在社会生育则是为了个体。柏拉图认为生育的目的是为城邦国家培养合格公民，而不是以生育某个人的孩子为目的，强调城邦集体利益。亚里士多德认为生育后代是父母短暂生命的延续，是父母生命在子女身上的延续，认为子女是父母之爱的体现。中世纪虽然禁欲但依然将生育后代作为婚姻家庭合法性的基础，属于婚姻“圣事”一部分，超越生育子嗣的行为被称为

堕落是享乐行为应当全面禁止。而到了近代历史中不论是契约婚姻还是理性婚姻，生育后代属于个体行为。子女是父母之爱的伦理精神的体现，是父母之爱的具体对象，在子女身上体现的是家庭精神。黑格尔称无限的繁衍行为是“家神的简单精神在有限自然界中作为类而显示它存在的一种方式。”^①因而父母和子女之间自然形成权力和义务关系。子女从出生得到父母的养育，父母年老时得到子女的照顾，这是由家庭共同体精神决定的。换句话说，子女是父母精神意志的对象化体现，父母在生养子女的过程中肯定自身价值，证明自我的存在获得内心的愉悦和充实。

家庭育人文化最显著内容是对子女的社会化教育。人是自然与社会的存在物，既是自然人也是社会人，是自然与社会的有机体。作为自然的存在吃穿住行等属于“食色性也”，是人最基本的自然需要。饿了需要食物充饥，冷了需要衣衾保暖，累了需要适当的休息，这是人的自然本性。人的社会性则是在满足需要的过程中以实践的方式不断与人发生联系，产生交往需要不断社会化的过程。人的社会化不外是不断遏制自然本性，使其符合社会需要的结果。越是脱离自然本性，脱离人的动物本性，社会化程度越高，人越文明社会才越进步。文化不过是人不断的将自我与动物本性分离的过程。人的社会化不是自然的发展过程，而是人在社会生产中不断积累学习中得来的，其中家庭的教育是最为重要的环节。人一出生面对的就是家庭，最先接触的关系就是亲子关系，最早的社会化是在家庭成员之间的交往中形成的。因而，在家庭中父母教育子女基本的生存技能和适应社会的能力是家庭文化是亘古不变的内容。

在家庭育人文化中，一方面，父母有意识的通过生活中的言行举止和生活实践，培养子女的生活技能获得生存方法。另一方面，从子女的角度讲父母是人生的第一任导师，家庭是第一所学校，学习模仿父母崇拜父母是孩童在最初家庭生活中的共同行为。家长的言行教育对子女的一生有重大影响，孩子的性格和习惯的培养归根结底来自父母和家庭的教育，是一种长久的家庭文化熏陶。马林诺夫斯基曾指出“人类所需要的教育，不但是训练本能使它们发达完满（有如动物教练采食和特殊的运动那样），乃是更要发展多数的文化习惯。”^②“文化习惯”对人不可少就如同本能对动物的一样。因此，马林诺夫斯基说“家庭为文化发展

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 213 页。

^② 马林诺夫斯基：《两性社会学》，李安宅译，上海人民出版社 2003 年版，第 212 页。

的作坊。”^①这种“作坊”是通过教育传承实现的“需要两代之间特殊的合作；即老一代的传递传统，幼一代的接承传统。”^②

在传统家庭社会中由于要求男女承担的责任不同，对男童和女童的教育内容上采取不同的内容。在封建社会中对女性的教育内容基本上局限于家务劳动，缝补、织布等具体劳动，将女性的眼界局限在家庭内部，“女子无才便是德”是社会普遍价值共识。对男性的要求则主要是通过学习圣人之言也就是四书五经等内容，走科举考试获得功名利禄的科举之路。在价值标准上，以高尚的君子和贤明之德作为男性的培养目标，以贤良淑德和恪守妇道作为对女性的最高要求。在西方社会同样主张区别教育。教育男性勇敢，教育女性顺从。在教育内容上男性以荣誉以果敢为目的，以获得爵位为追求，而女性则是通过家务劳动，通过管理家庭体现女人的能力以获得男性的认可和赞美。家庭育人文化的内容和目标是与一定生产水平和社会价值联系在一起的。传统社会以文以孝治天下，以士作为四民之首，家庭文化对男性的教育与读书联系一起，追求读书修德。女性则主要是培养顺从男性的服从者。现代社会则以个体价值为本位，男女平等在教育内容上不存在差别，家庭内容更强调独立自主，培养子女的实践动手能力。不论教育内容如何家庭育人的目的，是更好的帮助子女成年更好的独立生活。

与父母对子女的育人文化相对应的，还包括子女对父母的赡养和尊敬的义务。权力和义务在任何时候都是对等的，不存在无权力的义务，也不存在无义务的权力。因而，在家庭育人文化中不可能忽视子女对父母的赡养义务。生老病死既是自然过程，也是权力与义务转换过程。父母在年轻时承担抚养子女的义务，教育子女成人，体现父母与子女之间天然血亲关系，也体现了父母对子女的抚养责任。这不仅是血缘亲情的自然结果，也是伦理精神的具体规定。亚里士多德曾说过，养育子女就是为年老时获得子女的照顾的一个前提条件。卢梭认为父母与子女之间的关系是一种自然的人性关系，自然而然就是如此。康德认为，子女对父母的赡养不过是契约的规定，是一种权利与义务的置换，是父母对子女付出后子女对父母应尽的义务。中国家庭更注重赡养义务，认为这是“孝亲”的最基本表现。“孝亲”不仅包括奉养老人，更主要的是给予父母应有的尊敬也就是尊严和地位。“孝亲”在中国历史上曾是评价一个人的品德、品性的最高标准。如曹操就是因为“孝廉”之名获得为官机会成就后来的伟业。因而，在家庭育人文化

^① 马林诺夫斯基：《两性社会学》，李安宅译，上海人民出版社2003年版，第213页。

^② 马林诺夫斯基：《两性社会学》，李安宅译，上海人民出版社2003年版，第213页。

理解中子女获得抚养父母获得赡养，这既是对父母付出的肯定也是子女本身的赞赏。人类文化传承就是在家庭育人行为中接续传递实现生生不息的。

第二节 中西家庭文化的差异性

文化是特定历史条件的具体产物。自然、经济、政治条件的差异，也就是生活方式的差异，必然产生迥异的中西方家庭文化。西方文化建立在原子式的个人基础上，强调个体的价值和感受，以契约关系为基础强调个体理性，属于夫妻为本位家庭文化。中国家庭建立在关系本位基础上，血缘伦理是基础，注重在关系中的等级强调集体利益，家庭关系以父子关系为本位。通过比较中西方家庭文化可以看出，在婚姻家庭、夫妻关系、子女教育，家庭伦理、婚恋观念、价值取向，人性基础等方面存在不同。

一、价值导向差异：群体本位与个体本位

一方水土长养一方人，中西方生活方式和文化差异造就各自家庭文化取向上的差异。西方海洋文明塑造了西方人理性、勇敢、独立的个性精神，生活方式多迁移变化，商业文明突出，许多学者称之为个体本位。中国则是黄河文明，共居，累世耕种土地，注重“安土重迁”，强调氏族家庭的集体精神，农耕文明发达。关于中西方差异梁漱溟先生态度中肯客观。在《中国文化要义》中指出：“盖凡生物所显示，皆为一种活动的趋势或方向，但有相对之偏胜，而无绝对的然否。要划一条界，是划不出来的。”^①因而，只能从主导价值取向上看，西方家庭较重视个体本位，中国更注重以家庭群体为本位。

中国自古是聚族而居，过着世代农耕的生活。自然的适宜的气候，充足的水源灌溉系统，加上肥沃的土地是聚族共同生活的最好自然条件。群居的生活，共同的劳动，劳动成果共享是产生出繁盛的集体文化，也产生出最早的群体价值理念。个人依赖群体享有群体，群体概念是人们对社会的最早认知，它经过氏族、家族最后是个体家庭的自我发展和觉醒过程。在这一过程中，个人将自己融入到群体中，群体是大写的“我”，大写的“我”就是群体。大写“我”的家庭、社会、国家的命运也就是个体小我的命运。因而，传统的中国人眼中只有群体的概念，而相对弱化个体的概念。在与社会发生关系的过程中，在价值取向中以家庭

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社2014年版，第75—76页。

为本位。

家庭是群体概念中最小组织单位，是一个生产、生活的共同体。家庭成员都将自己与家庭紧密的捆绑起来，将家庭作为最大的目的。传统的家庭将成员往往一分为二，即家长和家属两个级别。家长一般由丈夫承担，妻子和儿女则属于家属级别。家长拥有组织家属进行生产，为家属制定规则支配家属命运的权力。中国“三纲”中的“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”思想，直接反映传统社会中的等级关系。家长遵循整个社会文化制定具体的家庭内部礼仪规矩，也就是“家规”来严格约束家属的行为，督促家属承担自己的义务。如有违逆将行使家长管理权力，可以给与违逆者身体上或者行为上的惩罚，更甚者将会逐出家门。在对家属命运的支配上，体现在对子女婚姻和对财产的绝对支配权上。家长的意志成为婚姻缔结和解除的主要因素，决定子女娶或者嫁给一个什么样的人。而家长的意志往往受到世俗评价体系的左右，以门第权力作为首要考虑，也就抹杀了个体的权力。在家庭本位的社会中家庭财产属于父亲的私产，受父亲的支配，个体没有独立的生存能力，“父母在，不敢有其身，不敢私其财”。《(礼记)》古代法律甚至将“子孙别籍异财”视为触犯法律，不仅子孙有罪受罚，祖父母也要受罚。可见，为维护家庭中的家庭本位意志，传统社会出于对宗法权力和家长制的捍卫，个体受到社会集体权威的抑制和制约。家庭群体本身成为一个大写的“人格”，而这种人格存在体现的是对物的支配权。也就是说，古代的个体之所以受制于群体，最为根本的原因在于财产掌握在家长手中，个体没有独立的经济条件，经济条件是整个群体本位社会能够维持的根本。黑格尔反对康德将权力分为“物权、人格权以及物权性质的人格权”^①。黑格尔指出“物性人格权利”不过是人的权力物化后的体现，其根源在于人本身。因此“任何一种权利都只能属于人的，从客观说，根据契约产生的权利并不是对人的权利，而只是对在他外部的某种东西或者他可以转让的某种东西的权利，即始终是物的权利。”^②而以物性的特殊人格权利去否定个体的人格权利，本身就是一种“次序颠倒而已”，是制造“混乱现象”。

因而，在以家庭本位的中国家庭文化中，强调的是家庭中每个人应该尽的义务，也就是强调家庭整体的责任感，要求个体服从家庭整体利益，将自己消解到

^① 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 55 页。

^② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆 1961 年版，第 56 页。

家庭整体里面，本身就存在一种秩序的混乱，是对物性人格的肯定而对个体人格的否定，其本质不过是将个体人格交付给另一个人格而已。

西方家庭文化则不同。地理气候等自然环境的共同作用，造就西方繁忙的海上运输和繁荣的商业文明。商业气息的浓厚塑造西方对个体权力的重视，注重财产的所有权力，强调理性价值的传统。社会结构组织沿着从氏族脱离向家庭、国家方向发展，人身依附关系上越来越弱化，而个体理性和权力不断得到加强的过程。在商业趋利的本性下西方人为求商机和拓展空间，往往要处于迁徙的生产方式中，没有中国的累世定居的生活方式。商业的自由本性和逐利性质，使得西方人更加注重个体的理性，注重自身的价值，注重契约精神和自由意志，而相对的淡化亲情熟人关系强调对规则和秩序的建设。但西方并不是不要亲情文化，只是西方人的亲情文化是一种理性的伦理关系，更加注重个体权利，而不是感性的将血缘关系作为社会的核心，一味的唯家庭亲人至上。同时个体为本位的西方家庭文化也加强了个体的自我意识，因而在西方婚姻家庭关系中更重视各自的权力和义务，强调婚姻家庭中的平等和自由。

从西方家庭史中可以看出，西方的家长制度已经随着中世纪的消亡而解体，西方家庭文化开始真正出现分野，个体本位家庭价值取向开始酝酿。个体本位家庭文化真正确立是在近代的系列社会变革中实现的。近代文艺思想复兴和启蒙运动，解除了人们的思想束缚，确立了个体人的主体理性价值。政治上的“君主立宪”确立民主政治统治。加上卢梭从“天赋人权”的角度反对“君权神授”，以“法律面前人人平等”等人权捍卫个体的生命财产权利。卢梭从权力角度强调在自由平等面前，人人都是独立个体，任何人不允许在不经过他人同意的情况下剥夺这种天赋权利。卢梭等资产阶级政治家为个体的财产和个体本身的权利提供了政治和理论上的保障。工业发展资产阶级的兴起，为个体本位提供不再人身依附的经济物质条件个体开始独立存在，最终个体本位主义终于在思想、政治和经济的共同合力中，将西方古老的家庭文化从家长制解放出来，过渡到个体本位家庭。因此，“个体主义确立为西方文化价值观的过程是一个不断定位个体、界定个体生存法则、反思个体与他人关系的过程。”^①在个体本位的文化中不仅在财产权利上家庭成员自由平等，允许拥有各自的私有财产，也在政治和法律上得到认可和保护。政治国家以法律形式规定了一切组织团体不过是人们权力之间的相互转

^① 何云峰、胡建：《西方‘个体主义’文化价值观的演变、历史意义与局限》，《上海师范大学学报》（哲学社会科学版），2009年第6期。

让，并从政治国家中获得保护。在这样的社会大背景下，家庭中的依附关系从契约法律层面转向权力对等关系，破除了以往的家长独裁制，并生长出了新的社会形式市民社会。

近代市民社会的出现不仅是社会生产力转变的结果，还是以往各种共同体的解体的结果，如宗教共同体。马克思认为“市民社会”概念是与私有财产关系联系在一起的。他指出“‘市民社会’这一用语是在 18 世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古典古代的和中世纪的共同体。真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的。”^①也就是说，新的社会阶层是从古代的家庭和中世纪的宗教国家等共同体组织的解体中成长起来的新的社会组织力量，它是国家组织和观念的基础。“市民社会”产生过程是伴随城市和国家这一现代社会组织形式发展起来的，是解开社会发展奥秘的真正钥匙。人类历史之谜不能去费尔巴哈的批判的宗教天国中去寻找，也不能从黑格尔所谓绝对精神中寻找，而只有在马克思的现实生产关系中去寻找，也就是解剖社会结构的核心市民社会。市民这一身份是与近代生产方式联系在一起的，是与经济人相对应的概念。在经济人概念中人人精于计算善于分析，人与人之间属于“一切人反对一切人的战争”状态，表现在现实生活中是人们为了生存利益竞争发生自我异化、自我否定。

因而，个体本位的确立和高扬表现在家庭文化中体现在注重爱情在家庭中的稳定作用，将爱情视为婚姻的基础，注重夫妻之间的契约关系地位平等，重视个体的幸福。家庭共同体不再是个体追求的目标，为了个体幸福和自由需要挣脱家庭共同体的束缚。在个体本位文化中家庭不是目的，个体幸福才是目的，家庭成为获得幸福的手段。因而，不论是夫妻关系还是子女关系，西方家庭文化立足实现个体幸福，将满足个体幸福的个体快乐置于婚姻缔结的首要位置。因而，作为实现个体幸福的家庭，当其存在不能提供给人们幸福的主观感受时，离婚就成为获得幸福的有效手段，这也是确保个体幸福的手段。

二、文化理念差异：家庭责任与个体权利

家庭理念上的差异是婚姻缔结理念差异的直接结果。婚姻是家庭存在的前提，没有婚姻也就没有家庭的存在。要考察中西方家庭文化理念的差异，就要从家庭的前提婚姻来认知。

现代“一夫一妻”制婚姻制度经历了从群婚到对偶再到专偶从低级到高级演

^①《马克思恩格斯文集》（第 1 卷），人民出版社 2009 年版，第 582—583 页。

化的过程。在漫长的原始婚姻家庭演变中，中西方在原始的婚姻理念上差异很小。婚姻缔结的动机是更好的自我保存和延续后代，也是为人类种族的更好发展。摩尔根指出在群婚和对偶婚时代，婚姻的缔结动机是一种经济原因，也就是满足生存的需要。这是在原始时代能够促使男女放弃性本能冲动的唯一一个合理的条件。在原始社会家庭中女性在生育上的功能，很大程度上决定了女性在氏族家庭中的地位，婚姻缔结的目的是男女双方更好的生存下来免受外在威胁，婚姻家庭形式是凝聚男女对共同体组织的自我认同感。男女将共同体视为“我的”，这种共同意识可以更好的发挥共同体的保存作用。这是在没有私有财产的共产经济社会婚姻缔结的主要动机。而一旦出现私有财产并且私有财产可以传递给自己的子女时，婚姻缔结的目的从自我保存转变为对子女的专有。在自我保存的共产制社会中，共同体成员集体占有生产财富，氏族以母系为尊，但私有财产的出现打破的共产制经济，变为家户经济时权力转变为父权，家庭财产便成为丈夫的专有。丈夫为了保证财产不落入外人手中，因而在缔结婚姻时首要考虑的是对女性的专有，也就是以婚姻形式将女性私有打上某个人的财产专属的烙印，其目的是生育确切子女继承财产。在私有财产下婚姻缔结的目的是绝对功利的，是为了财产而选择结婚。这是中西方家庭历史上婚姻理念的共通之处。但是一旦进入个体家庭的文明社会，中西方婚姻家庭理念的分野也就明朗起来。

在文明时期中西方共同遵循一夫一妻制婚姻制度。但各自缔结婚姻动机和价值取向是不一样的，其具体形式也存在很大的差异。在中国封建社会的婚姻缔结过程中，往往是基于家族集体利益作为婚姻缔结的首要因素。这也是传统社会只承认通过“父母之命，媒妁之言”，经过“纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎”等仪式娶进门的妻子为合法妻子的原因，其他方式获取的女子则称为妾。尤其是在古代的官宦大家，娶妻是一个家庭甚至是家族的大事，婚姻必须由父母决定个人是不敢自专的，通过联姻实现“昏礼者，将合二姓之好”的目的。通过男女婚姻联合两个家庭，实现家庭之间的资源置换实现利益共享。而这样的婚姻就是实现家族利益的手段，被称为“联姻”。婚姻的目的不是男女自己的问题，是家庭共同体的事务。婚后的家庭生活多数是男女为承担各自家庭的利益，采取以礼相待相处方式，婚姻以承担责任和义务为核心，生育继承家业的嫡长子是“娶妻”的最大的责任。夫妻之间的感情则不在婚姻考虑之内。传宗接代是中国婚姻家庭的信仰。“中国人不会因婚姻没有爱情而感到不幸，但如果不能生育，没有

孩子，他就觉得这是人生最大得不幸。”^①传统家庭的责任主要是承担祭献宗庙，繁衍家族。“娶妻”的正式性决定了在家庭中只有正室之妻和子女才有资格承担家庭责任。由于家庭本位和共同体利益优先的观念，传统中国人将承担责任看作婚姻的最大目的，因而也接受父母在娶妻方面的安排。西方封建时期婚姻缔结也是如此。恩格斯指出“对于骑士或男爵，像对于王公一样，结婚是一种政治行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会；起决定作用的是家族的利益，而决不是个人的意愿。”^②在统治阶级中婚姻是手段，被当作手段的男女承担家庭利益是首要的考虑，至于个体幸福从属于家庭责任和利益。为了实现家庭共同体利益，男子将自己承担家庭的责任的义务也就是婚姻缔结权利转交给父母，由父母决定。因而在一夫一妻之外为了满足男子的个体需要允许男子可以嫖娼，嫖娼行为的本质是对男性履行家庭责任行为外的补偿，其实质也是为了满足男性自然本能的需要。因此可以说，遵从父母之命娶妻是对家庭负责尽义务，遵从自己内心本性娶妾是对自己个体需要负责。

个人本位的西方家庭文化，在婚姻中更注重个体的权力，也就是以个体性爱作为婚姻家庭的重要价值取向。中世纪以后婚姻缔结的自主权利属于婚姻当事者双方而不再受父母的干预。当婚姻自主权重新回归到男女双方的时候，回归到男女各自的主观感受即爱情的时候，加诸在婚姻上的家族责任、家庭利益等将婚姻导向责任和义务的动机便不能发挥作用。婚姻成为鲜明的个体婚姻，婚姻成为自我感受的结果。爱情基础上的婚姻相比家族和利益为基础的婚姻，在稳定性上具双重性。爱情婚姻由于男女自愿缔结以爱情为纽带，在婚姻中夫妻关系更为亲密，家庭幸福感更强，家庭的稳定性更强。但爱情毕竟是一种主观的感受，这种感受具有非理性一旦爱情强烈程度回归到自然水平，男女之间回归平淡的正常水准或者爱情强度转移对象，婚姻解体成为必然也更为容易。因此，爱情婚姻更具幸福感但也更具潜在的威胁。以个体为本位的家庭，为了维持婚姻家庭的稳定，需要不断的向对方表达这种爱慕之情，不断加强这种爱慕意识，从而保持婚姻家庭的稳定性。在这一点上，西方个体本位的家庭文化更倾向以爱情为基础，也符合西方人注重个体感受的文化特点，而中国人采取“联姻”方式组合婚姻家庭反映出更注重家庭责任特点。因而，有人总结传统中国人是为他人、为家庭而结婚，西方人则是为个体而结婚。

^① 李桂梅：《中西家庭伦理比较研究》，湖南大学出版社 2008 年版，第 162 页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第 4 卷），人民出版社 2009 年版，第 92 页。

从古希腊时期的家庭文化看，城邦利益也就是生育城邦公民是家庭的核心理念，柏拉图亚里士多德都持这种观点也代表了古希腊主流家庭理念。而伊壁鸠鲁主张个人的性爱虽然以自然形式出现，强调婚姻两性关系的自然正当性，但却被误认为是享乐的犬儒主义，在古希腊的婚姻理念中不占主流位置。中世纪神学期间，个体的情爱处于被压制的状态，是通向自我救赎道路上的障碍。要想成为合格的上帝选民必须放弃个体性爱，这是需要被禁绝的欲望。如果可以圣保罗认为“终身禁欲”是最好的状态，如果不能禁欲婚姻不过是为了防止奸淫等邪恶行为自保措施。而婚姻家庭能称为“圣事”，在阿奎那看来只有以生育侍奉上帝的选民才能被认可。奥古斯丁在《忏悔录》中剖析年轻时沉溺美色和享乐状态，自称被上帝抛弃的“弃儿”，是感性无知而被欲望驱使后的魔鬼状态，为了获得上帝的爱和恩宠必须通过禁止欲望将其回归到正常状态。可以说在中世纪，婚姻的理念不是个体的情爱不是个体的感受，而是以上帝之名的教会实现统治的禁欲规定。教会否定正常的婚姻家庭关系破坏家庭之间的血缘关系，目的不过是为实现教皇的统治欲望。但宗教对人性否定的禁欲和爱情的忽视不可能一直统治世俗生活，反而在世俗生活中渐渐发展起来，即使教规禁欲否定婚姻家庭，但人性基础上的爱情依然是人们心底最真挚的追求。《圣经·雅歌》中就直接赞美爱情这一人性主题。《雅歌》描写追求爱情的美妙“爱情比酒更美”，“爱情，众水不能息灭，大水也不能淹没。若有人拿家中所有的财宝要换爱情，就全被藐视”。《圣经》中肯定爱情是高尚之爱，是不能被蔑视的存在，是男性追妻的目的之一。因而黑暗的中世纪最终不能阻挡个人对自由和爱情的向往，借助文艺复兴的力量个体价值从禁锢中冲决而出，在婚姻家庭中追求个体幸福，主张爱情成为此时期婚姻家庭追求的主要理念。在酒神精神的欢乐抒发与日神精神的超越中完美的诠释了近代人的婚姻家庭理念。他们崇尚婚姻中的爱情追求感情的奔发，将爱情作为个体自由的重要内容，敢于冲破等级观念、礼法观念，大胆追求爱情，莎士比亚、拜伦等诗人都在作品中表达个体炽烈的爱情渴望。

因而，从中西方对待婚姻的态度可以窥见中西方家庭文化理念存在的差异性。中国人对待婚姻、对待家庭是出于理性的责任，遵从对共同体家庭群体负责的价值取向，认同婚姻不过是为了满足家庭利益和后嗣子孙财产继承上的手段，个体在婚姻中不过是一直尽义务责任的牺牲行为。婚姻和个人幸福没有直接的关系。但西方家庭观念中将家庭婚姻视为是为个体自我幸福和满足自然需要的手段，以个体为价值取向，认为婚姻是获得个体解放和自由的途径。西方将婚姻视

为家庭幸福的基础，视为获得幸福的直接要素。因而在中西方家庭理念中呈现理性责任与个体权力的价值观念差异。

三、文化模式差异：父子文化与夫妻文化

就文化本身而言文化是一种活的生命存在，延续传承创新是其内在本性，多样化是其特征。中西方家庭文化各自作为一种独特的生命存在样式，自然具有自己独特的生命内涵。就其深层核心而言，中国家庭文化模式属于父子文化，家庭围绕父子关系展开；西方家庭文化属于夫妻文化，家庭建设和内容以夫妻为中心，属于独立的两性家庭文化。

钱穆先生在讲授《中国的文化精神》问题时强调“文化是一大生命。文化是一绵历着长时期的大生命。”^①具有生命的文化首先应该是一种存在，是存在就有一个过程也就是“延续”，因而每种文化都有传统。对于文化传统来说是一个时间延续的过程，是过程也就自然有变化也就存在变迁发展问题。钱穆先生用树的生长作文化的自然变化过程，“如一树，生根、发芽、长干、抽枝、报叶、开花、结果，这一连串，即是它的生命传统，亦可说是生命之持续。”^②文化本身的变化不只是外在的作用，其自身也在改变。家庭文化的变化过程自然属于文化生命变化的过程。因而对待中西方家庭文化的演变要有“常与变”态度。家庭文化作为文化生命的一部分也在时刻变动，时刻调整自己的生命样式，但生命本质内核却是不能变的，变了家庭生命便不能存在。这里的家庭文化生命也就是家庭这一现象存在的依据。

世界上各个地方都有家庭，家庭是人类的普遍现象，但相比较中国的家庭有鲜明的异于他国家庭的特征。中国的家庭可以延续两千年而不断，可以谱系分明，支系源流清楚，这可以从家庭文化生命延续中也就是具体的家庭谱系中清楚看到。孔子的家庭发展史记录了中国了两千多年的生活历史，是中国整个历史缩影。这样的家庭存在是世界上其他家族很难比拟的，并且具有这样长久家庭历史的家庭很多。各家都有自己的家庭谱系、各自的家庭文化、家庭历史。这更是中国家庭的文化生命所在。每一个中国家庭都是中国历史文化的经历者和保存者，是中国文化历史的载体。从这样的角度看中国的家庭在历史长河中没有变，家依然存在，家庭文化依然在子嗣繁衍中接续传递。甚至可以说，整个文化生命建立在家

^① 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社 2011 年版，第 65 页。

^② 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社 2011 年版，第 7 页。

这个纽带基础上。钱穆先生明确指出：“中国文化传统，第一在我们每个中国人身上，第二在中国每一个家庭，第三是在我们的国家。”^①“修齐治平”是中国人的理想。中国的家养育中国的人，中国的人构成中国的国，家国是中国人的天下思想。从历史意义看即使中国的政权被其他民族所颠覆，但中国的家还在，中国的文脉还在，中国的天下就不会消失。唐以前的家族，宋之后的小家庭，无一不在承载历史传承文化精神。中国历史上的五胡乱华，蒙古入主中原，满清入关，虽使得政权交割朝代更替，但中国依然存在。其中一个重要的原因就在于家庭。家庭规模不论大小，其使命和意义依然在各个朝代中发挥作用。但西方社会则不是如此。西方的国家的消亡便是真的消失了不存在了，代之而起的是新的国家，新的民族。一国的消亡其文化传统也相对的消失，如罗马国家的覆亡意味着整个希腊文明的消失。一方面，西方的家庭没有中国家庭长久的历史，虽然存在谱系文化，但却不存在与古来历史同步的家族谱系文化，更不会将文化的传承寄托在家庭上。西方的文化传承更注重物质，金字塔，斗兽场，德尔菲神庙等有形存在物上。因而对于家庭这种组织形式则相对忽视，因而血缘家庭组织在中世纪就被解构了。另一方面，西方家庭与国家之间不存在中国式的同一层面的同构关系。在古罗马时期，国家虽然存在，但不是所有人都是国家的公民，公民只占少数多数是在罗马国家中的非罗马人，也就是妇女和奴隶。在西方国家和家庭是可以分离的，少数掌权者是征服者多数是被统治者，家国之间不存在必然的联系。甚至只有破坏家庭才能成为公民。因而，对于家庭理解的不同也就导致家庭文化模式的不同。

中国人重视家庭是世人公认的，也是中国文化的一大特点。中国的家庭文化最让人深刻的便是“孝”文化，一个孝文化反映出中国家庭文化模式属于父子文化。孝本身属于伦理道德的文化范畴，具有理性的性质，是调节家庭关系的重要准则。但孝在中国家庭中不仅是一种行为准则，还具有宗教信仰的性质。梁漱溟先生认为“人类文化都是以宗教开端，且每依宗教为中心。人群秩序及政治，导源于宗教；人的思想知识以至各种学术，亦无不导源于宗教。”^②梁先生进一步指明中国社会没有西方的宗教教堂，但不能说中国人没有信仰“中国以道德代宗教。”从历史看“宗教先于道德”也就是自然的图腾崇拜，只有人类理性觉醒后的“周孔之礼”才可以称为“道德代宗教”。以“孝”为核心的“周孔之礼”之

^① 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社 2011 年版，第 23 页。

^② 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社 2014 年版，第 98 页。

所以能代替宗教，在于“一、安排伦理名分以组织社会；二、设为礼乐揖让以涵养理性。”^①宗教和理性功能在中国的“周礼”中得到完美结合，而在西方文化中宗教思想占据主导地位，成为人们行事的准则和标准。西方的基督教文化能成为人们行事的准则，一面在于基督教推翻了以往城邦、家庭之神，打破了以往家族群体形式和阶级制度去除了一切崇拜。一面在于基督教强调“基督惟一”、“博爱”和“超脱世俗”的基督精神。基督的博爱精神强调首先爱上帝，爱上帝便要以爱一切人为前提，博爱精神在客观上打破了家庭血缘的束缚，消除了家庭对个体行为的约束意义。中国人讲究“仁爱”爱一切人，强调仁爱之心以“孝弟为本”，认为能施爱于父母兄弟便能“泛爱众人”。因此，中国的孝亲思想具有扩展性和宗教性。

中西方家庭文化宗教性质的不同，使得西方在家庭中更注重夫妻关系，注重男女自然之情。人是上帝的作品，一男一女因爱融合为一构成家庭，这是自由的两性个体缔结婚姻家庭的最大动力。西方认为结婚目的是为了更好行使两性间的幸福权利，后代子女不是婚姻的直接目的，甚至可以为爱情不要子女。这种家庭文化模式是典型的夫妻本位文化，以夫妻间的主观感受作为婚姻的直接目的。夫妻之间强调合一，但前提是各自享有自由和平等。尤其是在近代西方家庭强调家庭是以“爱情”为基础的结合体，男女在婚姻中相互出让自己的部分权力，也在婚姻契约中获得相应的支配对方权力。其婚姻本质是相互转让部分权力，能让一个人选择出让部分权利，证明获得的东西一定比这部分权利更大更具有价值。人们选择放弃部分权利组建家庭共同体，本身就证明家庭共同体具有优越个体的特性，而这一特性对男女来说获得感官快乐和拥有支配对方身体的合法权利是组建家庭的直接目的。家庭形式上是结合体，但实质上是两个独立的个体为了共同利益自愿放弃部分独立权利，强调个体的自由权利高于婚姻家庭，而以男女爱情为基础的婚姻，往往将婚姻视为爱情的坟墓，将家庭视为束缚。在婚姻关系中夫妻双方更重视权利和责任上的平等，整个婚姻的存在或解体全部以夫妻间感情来决定。由于建立在主观的情感基础上婚姻关系和稳定性相对较差，作为抵抗外部冲击维护家庭稳定的亲人和社会舆论也就不再发挥作用。因此，婚姻家庭真正成为私人问题不允许外在权利干预。

中国文化认为男女之间缔结婚姻成立家庭，要求男女在家庭共同体中消融二者的个性，抹平差异性实现最大整体性的统一。父子家庭文化的主导使得男女之

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社2014年版，第112页。

间的夫妻感情成为从属，强调婚姻家庭中夫妻是一种责任义务关系，为共同体的稳定和谐宁愿舍弃部分自主权力，以伦理理性压制自然本性。父子文化模式强调“孝”道，注重父母对子女之间的养育责任，主张以近身侍孝作为报答父母养育之恩的表现。在家庭中不能尽到孝道不能将孝亲推及他人，便是对家庭伦理的践踏，也是对中国人信仰的无视。孝文化将中国家庭一代一代串联起来，绵延不绝，让中国人在什么时候都知道来处。父慈子孝连接的家庭，是一个世代血脉相连的大家庭，在家庭中“一夫一妇之相爱以外，上可容父母，下可容子女，此是中国文化传统中所有家庭的家庭，正是尚调和不尚冲突的家庭。”^①中国文化尚和谐，社会和谐、家庭和谐、个体和谐，为了实现和谐的目的可以相互调和、彼此放弃部分自由，这是浸入中国人骨子里的文化，成为中国人的一部分。因而，在中国的家庭文化中，“一个人的生命，不止一个人而止，是有伦理关系。”^②父子伦理文化不仅是责任和义务关系，更指向家庭的最终目的和谐和睦。

^① 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社 2011 年版，第 72 页。

^② 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社 2014 年版，第 142 页。

第五章 中西方家庭文化差异的探源

中西方家庭文化是特定社会生产条件的产物，是人们对全部家庭生活内容的概括反映。由于中西方的经济生产方式、社会构成结构、文化精神传统以及自然等方面的差异，自然产生出不同的家庭存在样式，形成不同的价值文化理念，造就不同的家庭文化形态。通过中西方家庭文化对比，可以从以下几个方面进行差异性分析的探源。第一方面是主导的经济生产方式的不同，经济生产方式是决定家庭文化差异的根本原因。第二方面是社会结构的原因，决定家庭文化的性质和属性。第三方面是文化理性精神的原因，决定家庭文化的传承与发展轨迹。第四方面是自然环境的原因，这是上述所有原因的基本点。

第一节 中西方主导经济形式的根源

中西方家庭文化差异的根基在于社会存在，也就是人们在特定时期的社会实践及其结果。人们现实生活决定了社会生产能力和社会关系的性质，从而决定了产生什么样的社会观念。中西方社会都发源于农业经济，都存在重视农业的阶段，但各自生存条件的差异将中西方导向了不同的经济形式，选择了不同的发展道路，产生了不同的家庭文化面貌。因此，对于家庭文化观念的差异要从各自的主导经济形式来探究根源，这也是主导中西方文化差异的根本因素。

一、农业经济

从古代经济史中可以发现，中西方的经济形式最初都起源于农业，是从农业生产开始的。人类最初选择定居生活和居住地首要考虑的是获取食物上的稳定性解决了生存问题，在此基础上进行生产形成稳定的生活方式，最终形成一个地方的主导经济模式。中国地域广大平坦、气候灌溉等自然条件优越，加上统治者对农业的重视和各种鼓励政策使得农业经济一直是以“本”的状态主导传统社会。西方则由于环海土地资源有限等原因，在农业经济基础上发展出了主导的城市商

业经济，成为西方商业文明的开端。

持续两千多年的中国封建历史是世界上任何国家不可比拟的。在这漫长的历史中以男耕女织的自然经济为主以家庭手工业为辅助，真正实现了在农业经济下的自给自足。马克思曾指出：“在一切社会形式中都有一种一定的生产方式决定其他一切生产的地位和影响，因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，它掩盖了一切其他色彩，改变着它们的特点。这是一种特殊的以太，它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”^①农业经济就是传统社会的“普照光”是主导传统社会的“以太”。农业经济属于靠天吃饭，生产工具简单，生产力主要是体力劳动，一旦缺少生产环节中的任何一个因素，生产就要受到损害。在商周奴隶社会土地是奴隶主的封地，归奴隶主贵族所有而不能私有更不能买卖，生产属于集体氏族生产。在这一时期，地主贵族不直接参与农业生产活动，皇帝只在春种时进行象征性劳作称为“亲耕”，有劝农耕作以示重视农本之意，土地耕种主要是通过奴隶来完成。进入春秋战国后氏族公社的生产方式被新的以家户为单位的小农经济瓦解，人们开始进入男耕女织自然分工阶段，个体家庭出现，土地成为财产一部分允许在市场上出售买卖。这时期土地所有形式依次是地主、自耕农、佃户和雇农。在多元化的农业生产中，以家户为单位的农民是主要的劳动者。家庭作为生产单位以体力劳动为主，结合使用简单生产工具完成生产的全过程，生产的目的在于供自己使用，具有典型的自给性色彩。自耕农拥有土地和生产资料的所有权，无需向地主缴纳地租，除了地主以外其他人从土地中获得的产品一般分为两种用途，一是缴纳各种赋税，二是供日常生活的生存开销。也就是说此时期从事生产的目的在于维持一家老小的生存追求家庭的温饱，也只有只有满足上述条件后才会考虑生产的扩大。由于生产能力低，加上需要缴纳各种赋税，个体家庭从土地中最终获得的东西很少，基本维持在温饱状态，很难出现结余。因而，农业生产方式处于低等水平，出现年复一年的循环模式，难以进行农业生产规模的再扩大。同时，这种家户农业生产方式很容易遭到破坏，一次战乱这种家户经济往往“十不存一”，生产被迫中断、停滞，造成“白骨露于野”的现象。一旦战乱平复，家户经济快速组织起来恢复生产，历史上汉代的“文景之治”，唐太宗时期的“贞观之治”，清朝时期的“康乾盛世”都显示出家户经济的生产特点。在稳定的社会环境下，生产的结余往往会促发商业的发展出现商业文明，而小农业生产方式以独立的家庭为单位，由于生产能力低相互依

^① 《马克思恩格斯文集》（第8卷），人民出版社2009年版，第31页。

赖性高抗风险能力差的特点，往往造成经济的循环和停滞现象。

中国封建社会是与农业生产分不开，如果说中国封建历史长久那就等于说农业经济占主导地位的时间长久。但这不是说传统社会没有商业经济的形式。最初的原始经济形式是“物物交换”，以获取交换物的使用价值为目的，交换的目的是弥补需要上的不足。随后随着交换物品的增多出现固定的交换场所集市，进而使得家庭作坊和手工业成为农业经济的补充形式。这种与农业生产紧密联系在一起的家庭手工业经济形式是一切农业生产方式中的最常见形式。他们为土地生产者提供生产的铁质工具，提供生活器具，提供生活衣物，而手工业发展和繁盛带来了生产工具革新和生产产品的丰富化，集市和商人为产品在市场上的自由流通和买卖提供了条件，也从一定程度上促进农业生产本身的发展。但作为农业经济补充形式的手工业经济最终没有成为中国传统社会中的主要生产方式。一方面在于农业生产作为主要方式统治者将“农”作为社稷国家的最高之“本”，而商则为“士农工商”四民中的末流。统治者认为只有将民固定在一定的土地基础上，让其能够“饱食而又能衣暖”才能使民心安，也只有满足基本需要后民众才能“知廉耻守信义”民众自然臣服统治，社会才能有序稳定，否则民不能安则国也不能泰，这也是中国崇尚“国泰民安”思想所在。农业生产的稳定性实现的丰衣足食是统治阶级实现社会统治的基础。与统治者相一致的“士人”阶层也在意识形态中以“民本、贵粟”强调农本思想，实现政权统治和意识统治相互巩固的局面，这也是中国农业经济能占据主导的原因之一。一方面汉代“重农抑商”的出现，之所以“抑商”还在于“固农业之本”强调农业重要性，但由于严重的苛捐杂税的需要只能以市场买卖，以手工织布等工副业补贴家用。同时，通过各自抑商政策，防止商人财产和权力的扩张，限制商人发展空间。马克思曾说：“商业是行会手工业、农村家庭手工业和封建农业转化为资本主义企业的前提。”^①对商业的抑制和对商人的限制将手工业经济牢牢限制在农业生产的附属补充地位，造成两千多年的中国传统社会一直在农业经济主导模式下发展，阻碍了中国从自身内部发育商业经济的发展道路。

在农业经济和农本为主的单一经济形式中，中国文化倾向必然导向“耕读传家”的传统发展之路，将社会关系束缚在家庭之上不能产生西方征服自然的冒险精神，也就不能产生独立的个体家庭文化。这是导致中国家庭文化侧重伦理、侧重情感的主要原因。

^① 《马克思恩格斯文集》（第7卷），人民出版社2009年版，第375页。

二、商业经济

西方家庭文化注重个体本位以个体利为价值取向，主要源于西方的商业经济模式。商业经济的精神是竞争和冒险，追逐商品价值价值的逐利性质使得人们考虑人际关系时更多的是从利益计算关系出发，也就打破血缘伦理关系的束缚，个体性没有被家庭掩盖。这一文化传统在古希腊时就已经萌发。西方经济同样起源于农业经济，在最初时期也是将农业作为根本，由于农业生产地理条件限制和便利的海运条件，商贸经济发展起来。“最初的独立的、获得巨大发展的商业城市和商业民族的商业，是作为纯粹的转运贸易建立在生产民族的野蛮状态的基础上的，这些商业城市和商业民族对这些生产民族起着中介人的作用。”^①这种发展起来的商贸经济起初是作为农业经济的辅助，逐渐成为取代农业经济成为西方社会的主导经济形式。

作为西方文明摇篮的古希腊，一个由海岛和半岛围绕被海洋环抱的地方。天然的地理条件和海洋优势，使得西方文明不可能拥有农耕文明的黄河流域一望千里的沃野平原，更不可能长久定居自给自足。西方文明从其源头注定属于蓝色海洋文明，以贸易交换作为主要生活方式，不断迁徙追求商业利益是其本性。起初生活在古希腊这一土地上的人无法从自我生产中获得需要的生活资料，渔猎者需要与农耕者进行物质交换，铁匠需要与木匠交换，通过交换获得各自的生活资料，进而得以生存。开始时是简单的交换不需要地点，也不需要管理，也不需要商人。随着交换形式和交换规模的扩大，人们开始意识到选择固定交换地点，需要商人进行商品调度，需要统一的秩序来管理交换行为，并在这种需要中产生固定的集市或贸易市场，随之出现了商人和货币，这是生产需要的必然结果。商贸集市不断的发展就成为最早的城市。马克思说：“古代的起点是城市及其狭小的领域，中世纪的起点则是乡村。”^②最为古老的城市雅典最初便是因商贸交易的场所在乎，并且世界上最早的城市文明多是商业文明，古罗马、古巴比伦等都是如此，都是由于商业贸易发展起来的。城市的出现意味着一个与家庭相对立的政治组织团体的出现，意味着家庭和城市之间的对立和矛盾和家庭血缘组织关系受到更大组织的限制。同时伴随商贸发展和城市的出现，还存在对城市的管理和监管问题。商人为保障经商环境，保护自我权益必然要依靠自己财力组织秩序，维护商人利益。梭伦改革以财产多少作为划分等级标准的政策更是激发了人们财富和私有财

^① 《马克思恩格斯文集》（第7卷），人民出版社2009年版，第368页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第522页。

产的利益，激发了人们对商业经济的欲望。

在柏拉图和亚里士多德时代农业依然是雅典的主导经济，奴隶主要从事种植生产满足粮食需要。因此柏拉图认为城邦之所以出现在于个体生产的“匮乏”，如果村落不能满足基本需求就要超越村落实现更大的联合以满足需要。《理想国》指出建立城邦的第一位要素是“粮食”，依次是“住房”和“衣服”等生活必需品，为了满足这些要素城邦需要“农夫”、“瓦匠”、“织工”和“鞋匠”等人。同时为了满足城邦需要还需要与别的城市进行商品交换，自然需要商人这一角色，有商人之后还需要交换的市场交换的媒介货币。农工商等角色在柏拉图对理想国的设想中都有各司其职的安排，尤其将粮食和农夫作为首要条件，可见对农业的重视。同时在《法律篇》中则表现出对商人的限制。柏拉图指出在良善社会为了治疗“富足使灵魂在奢侈中腐败，贫穷使灵魂陷入困顿，使他们变得不知羞耻，”^①的疾病，就需要选择“危害性小”和“尽可能少”的人从事商业，为了防止传染还需要“制定具体措施”。因此在柏拉图眼中商人依然属于低贱行业。亚里士多德则对此做了区分，他认为致富术有两种，一种是从通过劳动获得自然财富，如农耕、捕鱼等都是合法的也是值得赞誉的；一种是通过交换获取的非自然财富，这是需要警惕的。与之对应的是两种交换，一类是通过交换获得满足一个家庭或者一国家需要，这是合理合法的交换；一类是商人行为，通过交换获得利益获得支配他者的权利，这是非合理性的交换。亚里士多德认为在物品使用上获取物品使用价值是合法的而进行买卖获取利益则是非正当的用途，尤其是“高利贷”行为使得致富术成为单纯的获取金钱的工具违背自然本性。在亚里士多德思想中“财富在于使用更甚于拥有，因为这些事物的使用和实现就是财富。”^②财富的目的是它的有用性，而超出用处之外的则是非理性的。

从柏拉图和亚里士多德的观念中可以看出，古希腊时期明显的重视农业和对商业进行限制的思想倾向，但这一传统在荷马时代被逐渐颠覆，商业经济代替农业经济成为主流经济形式，其中重商精神在这一过程中起到至关重要作用。而重商精神是在殖民扩张和与他国之间的海上贸易中发展起来，它对应两种主要经济形式，一种是重视农业的传统经济模式，以葡萄种植和畜牧为主。一种是商业模式，主要是港口城市发展贸易运输。由于商业贸易出现和当地资源的有限性，使得农产品开始成为出口或者进口的商品，进入商品交换系统商业经济繁荣起来

^① 《柏拉图全集》（第3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版，第685页。

^② 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第9卷），中国人民大学出版社1994年版，第354页。

成为社会主要模式。商人商业对利益的趋附是其本性，商业关系构成对传统血缘伦理关系的破坏。伦理关系注重的是对家庭的贡献，讲究共同合作共享产品，而经济关系看重的是利益，注重的是勇敢冒险精神。古希腊商业经济的经济模式，经过中世纪的庄园经济最终在近代的意大利和佛罗伦斯的商业文明中重新觉醒，在近代工业资本主义时代达到了顶峰。因此，马克思说：“资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗。”^①

在资产阶级之前的中世纪由于注重精神，注重对上帝的信仰，对商贸经济的关注不够，将经商视为一种对上帝的背弃，是被上帝唾弃的自私自利“犹太人”行为。中世纪对商业的秉弃态度是在基督教和神学家所奉行的禁欲中普及的，其原因是出于对上帝的信仰，早期的基督教曾规定“基督徒不得经商”，认为经商是一种“不劳而获”的私利行为，不符合上帝规定的勤劳美德。阿奎那甚至将经商行为视为助长人的贪欲和虚伪的行为，应该受到限制受到谴责，是精明的牟利行为。虽然经济行为收到限制但不是说中世纪欧洲没有商业经济没有商品交换，只是说该时期的商业经济模式处于被压制状态，商业经济依然遵循发展规律缓慢发育，特别是庄园经济和家庭手工业却在宗教信仰中蓬勃发展起来。商业经济在城市依然占据主导，尤其是在意大利等城市商业经济催生了人性的觉醒，最早的资本便是在商业经济中积累起来的，近代资本精神已经开始在商业经济中凸显出来，成为社会主导关系。马克思指出了资本经济的最初积累的本质，他说“资本的实质并不在于积累起来的劳动是替活劳动充当进行新生产的手段。它的实质在于活劳动是替积累起来的劳动充当保存并增加其交换价值的手段。”^②资本最初是在商业经济中积累的财富，它的出现经历了古希腊商贸经济的萌芽状态经过中世纪的积累，最终在英国工业革命才得以真正的完成。西方的商业经济模式已经形成，实现了“为商品而生产”而在为“使用而生产”生产的目的转换，传统农业生产模式让位于现代资本主义生产方式。工厂、机器、流水线、工人成为与新的生产模式的标配，而建立在传统生产方式上的家庭模式和家庭文化已经不存在，代之以新的资本主义个体家庭文化，而中国家庭文化由于经济形式没有变革没有产生出现代经济形式。

^① 《马克思恩格斯文集》（第2卷），人民出版社2009年版，第592页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第726页。

第二节 中西方社会政治结构的根源

社会结构是全部文化的骨干，文化是附着于骨干上的皮肉，政治结构是社会结构的重要组成要素，决定了社会性质，探索中西方家庭文化的不同根源，离不开社会政治结构这一重要视角。中国社会政治结构自然离不开“宗法制度”以及树立其上的“家国同构”原则，而西方的社会政治结构则不能离开“民主制度”和“家国分离”原则。因而，探索中西家庭文化差异离不开社会政治结构这一躯体骨干。

一、宗法制度上的家国一体

关于中国传统社会结构，多数学者认为是宗法制度基础上的家国一体。这种社会结构以家庭为本位以血缘为纽带融家庭于国家之中，以国家政治关系化为显著特征。在以家庭为本位的社会结构中整个国家是由个体家庭构成的，国与家不可分割。社会中的一切组织形式都以家庭伦理关系为视角，一切社会关系都以家庭关系为基础。冯友兰先生在《新世论》中以近代产业革命中生产方式的变革作为社会结构分野的标准，指出：“在未经产业革命的地方，无论这地方是东是西，生产方法在某一个阶级内，都是如此以家为本位。用以家为本位的生产方法在某一个阶级内，即是所谓生产家庭化。”^①毛泽东也认为传统社会性质也是由家庭决定的，家庭支配了古代社会的一切，他在《湖南运动考察报告》中论及中国传统社会性质时指明，人在传统社会要受到三种力量的支配：国家系统（政权）、家族系统（族权）、鬼神系统（神权）。^②从中可以看出探究中国社会结构和社会性质都不能离开家庭，而考察传统社会结构则不能离开具有政治作用又具有个体约束作用的宗法制度。

在周代宗法等级制度已经成熟，这与西周统治阶级内部实行的分封建土制度分不开的，其核心标志是“立嫡之制”，也就是家庭继承上实行长子继承制，这是一种以天然的长幼秩序作为继承者的制度。在周人眼中嫡长子是“天选之子”，是自然天定的理应如此。宗法制度中的“立嫡之制”以长不以贤，是用简单的自然天定，作为维护秩序的保障，以避免血缘至亲之间争夺之乱。具体规定有四层，一层者“天子建国”，周天子作为上天之子最为贵重，可以建立国家享天子待遇。

^① 冯友兰：《新世论》，北京大学出版社 2014 年版，第 64 页。

^② 参看《毛泽东选集》（第 1 卷），人民出版社 1991 年版，第 31 页。

二层者“诸侯立家”，天子之下分封诸侯国享家之待遇，这里的家不是今天的含义，是孔子的“三家”也就是“百乘”的规模。三层者“卿置侧室”，四层则是“大夫有贰宗”。用逐级分封的形式将统治权利按等级划分，既实现分级管理统治又实现权力的集中，确保权力一直处于周代姬姓之手。由于宗法制度注重血缘，将国家视为一家之私有物，分封建土主要是在姬姓子弟间实行，而非姬姓者则通过与其联姻的形式，实现整个社会以直系血缘和婚姻结合的巨大关系组织网络，将整个社会以网状连接起来。同时为了政权稳固有序，周代注重在思想观念中实现联合注重“祭天拜祖”，通过系列宗庙祭祀活动凝聚家庭力量实现精神上的统一，实现天下共主的心理同构。在非统治等级内的庶人个体家庭层面，则主要以自然血缘亲疏来划分远近，区分长幼尊卑，这种亲属关系实质就是等级秩序的扩展和延续。

宗法制度下的“家国一体”思想在历代的儒家思想中进一步深化完善。东周时天道衰微和诸侯强大造成了春秋战国之乱，孔子以统治者的阶级身份，主张以周礼实现治乱目的，而途径就是学些古代典籍。在《论语》中孔子以《诗经》中的雅正思想劝导孔鲤要多读《诗》，认为《诗》可以“迩之事父，远之事君，”将事父与事君提到一体的高度，甚至认为孝亲友爱兄弟就是在为政，将家与国相等同。孔子认为只有能修身、孝亲才能扩展到忠君爱国，父母亲人都不能亲爱更不用说国家。孟子也是如此，他以家作为天下国家之本，明确指明了个体、家、国、天下之间的秩序关系。《大学》中则将其终极系统化，归为“修、齐、治、平”，成为历代社会实现统治的基本原则。从其构成看有三个层面，一是强调个体是基础。人是家、国、天下的主体，主体存在问题家国也就存在问题。二是家庭是纽带。治理好家庭实现家庭和睦和谐，才能更好的扩展忠君爱国。三是国家是目的。国家与个人和家庭之间不存在对立不存在抵触，二者协调一致个体才能善，家庭才能安，国家才能泰。国家泰的前提是个体和家庭的秩序井然，国之不存家和个体安能存在，二者相互辅助。

马克思指出：“生产关系总合起来就构成所谓社会关系，构成所谓社会，并且是构成一个处于一定历史发展阶段上的社会，具有独特的特征的社会。”^①在家国一体的社会结构中，一切人都在宗法血缘关系的笼罩之中，一切的价值都趋向群体整体。一个人在家中是子女、是丈夫、是兄弟，要承担孝敬长辈、和睦妻

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第724页。

子、友爱兄弟等各种角色。在国家中是子民，要以忠君护国为目的。家以网结的形式将人和国家连接在一起成为群类中的一份子，让人有明确的安身立命之所，时刻明确自己的身份和承担的责任。以家庭为生活方式的民众只有实现自我和家庭管理，国家也就实现了治理，家庭本身承担了爱国的责任，间接实现国家稳定。在传统宗法制度中以血缘连接国家，国家在血缘的渗透下呈现家庭管理的色彩，镶嵌伦理关系于国家治理之中，实现国家权力不下县，基层以家族方式实现自治的治理模式，因而，古人以“天下太平”作为社会治理的最高理想。“天下太平”不只是政治稳定国家富强，更在于民众富足安居乐业，在人与人之间关系上做到和谐和睦，实现“幼有所教，老有所养”，最终实现养生送死没有任何遗憾。甚至可以说，中国社会结构以家庭消解团体国家与具体个人之间的对立，化解团体与个人之间的紧张关系。

分解封建社会结构的宗法制度后可以看到最底层是家庭，家庭是宗法制度的最小单位。在古人眼里家不是简单的经济单位，也不是政治组织单元，家是一个人的全部。一个人在家庭中“生之、长身、老死”，对个体来说家是一切，无家便一无所有。家庭既是生活的地方又是从事生产的工作场所，每个人都要在家庭中度过生、老、病、死的一生。在宗法血缘社会结构中，没有家庭也就意味着无法生存。在个体家庭中丈夫是最大的宗主，具有君王式的权威，而在宗法制度国家中天子的权威来自天赋，其余阶层的权威来自上级的赋予，丈夫的权威一是来自本身的生产能力，更主要的是宗法血缘赋予的社会权力。在家庭这一“小国”中丈夫就是国主具有绝对的权威性，妻子和子女在其权威下服从顺从。同时，个体在家国一体的群体结构中也被无形的消除，个体成为集体的附属存在成为不完整的存在。这是家国一体社会结构本身具有的不平等属于制度本身的缺陷。另一方面，其统治优势在于能够实现互助，以家庭为本位的社会中个体家庭的变故会直接影响到家族的稳定。因而，一旦血缘关系上有关联的人出现生活或者生产上困难，具有血缘关系的家庭间彼此互相照看，如接济邻里，办义学，救寡济贫是人们对伦理社会的基本要求。家庭与家庭之间以血缘和伦理道德为连接纽带，保障了社会关系融洽和社会国家稳定，如果出现与伦理相左的情况则可以群而指责其不义使其难以立足。也就是说，在以家庭为本位的传统社会血缘伦理关系高于其他关系，人们重视血缘伦理重视伦理道德。这种伦理内容“始于家庭，而不止于家庭”^①整个社会是家庭的扩大，是建立在个体家庭基础上的国家，是“一与

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社2014年版，第81页。

多”的关系。

概言之，宗法制度上的家国一体政治结构决定了中国的家庭文化是一种伦理至上的文化，伦理关系成为家庭文化的重心。研究中国的家庭文化不能离开宗法制度，不能离开家国一体这一独特结构，否则就不能理解中国的家庭文化为什么呈现家庭伦理本位，不能理解它的群体至上价值观。

二、民主制度上的家国分离

与中国宗法制度为基础的家—国一体社会结构不同，西方的社会结构主要是建立在民主制度上的家国分离。西方商业经济和民主国家形式是在古希腊时期将血缘为基础的社会结构打破后，建立起家国分离的民主政治制度。起初西方古代社会和中国古代社会一样，都是从氏族血缘家庭发展而来，国家是在氏族血缘家庭的分裂解体中构成的，但西方的国家不是中国式的将家庭作为中介，将家庭作为构成国家的直接细胞，而是超越个体家庭打破家庭中间形式，直接以个体公民作为构成单位，形成国家与个体之间的直接关系。这种家国分离的社会结构在希腊民主城邦制中已经形成。

但事物本性大多如此，一端萎缩另一端异常发达。古希腊城邦社会结构中的家庭与国家之间的关系就是如此。家庭血缘关系和家庭结构本身一旦松散，作为与之相对的国家团体就迅速发展起来。西方国家的建立过程是个体人从家庭私人小团体出走后，进入到的更大的国家团体组织中的过程。在这一过程古希腊的商业贸易活动无疑起到至关作用。开放的地理位置，手工业的繁荣，便利的海运交通，促使古希腊人产生高涨的经商热情，也促进了城市的兴起。雅典等城市起初是作为交易的集市发展起来的。同时，商业和城市的发展，使得大量具有私有财产和想要发财的人，不断的向城市迁移定居，逐渐稀释并打破了早期血缘关系的统治，摧毁了以氏族部落联盟为特点的农业社会结构。恩格斯在《起源》序言中指出：“以血族团体为基础的旧社会，由于新形成的各社会阶级的冲突而被炸毁；代之而起的是组成为国家的新社会，而国家的基层单位已经不是血族团体，而是地区团体了。”^①原有的血缘组织秩序逐渐在城市中消解，消除了以血缘划分社会阶层的传统，在这一过程中梭伦的改革最具意义。梭伦改革后将民众以财产多寡划分为四个阶级，并承担相应权力和义务，给平民参与政治生活提供了条件。依据财产划分在促进家庭血缘社会结构的瓦解的同时，也为民众参与国家管理的

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第16页。

民主制度开辟了道路。亚里士多德曾论述梭伦改革是平民政治的先河，虽然这一制度只是通过经济获得原始民主形式，没有财产的奴隶和女性依然不被视为公民，没有参与民主政治的资格，但毕竟打破了专制寡头的统治。但在雅典时期虽然僭主制度已经被否定，但真正实践民主制度的城邦却稀少，多数采用的贵族共和制度。贵族制度以原始的有限的“自由”和“平等”作为统治基础，具有民主制的色彩，但属于原始的民主制还不是真正意义上的现代民主制度。由于民主制只是在政治形式上实现，没有深入到民众和社会中，最终没有经济基础作为支撑，只能是空中幻景无法实现。真正民主制度是伴随家庭的解体和国家的产生从私有财产，尤其是货币这个作为一般商品出现后产生的。马克思曾说：“当人们发明货币的时候，他们并没有想到，这样一来他们就创造了一种新的社会力量，一种整个社会都要向它屈膝的普遍力量。这种未经它自身创造者的预知并违反其意志而突然崛起的新力量，就以它那全部青春时代的粗暴性使雅典人感受到它的支配了。”^①民主制历史也只有发展到允许私有财产存在和由子女继承时，人们才会真正意识到民主制度在政治国家中的必要性，产生了对民主制国家政权的需要。换句话说，在氏族血缘组织社会结构的解体中萌生了最初的民主制。

另一方面，中世纪开始的宗教统治，对古希腊以来的早期民主制度进一步的破坏的同时，也给血缘氏族社会结构残余的家长制统治以致命的打击，个体人开始真正成为国家的组成单位。进入中世纪，世俗王权与教会之间展开了争夺统治权的斗争。宗教神学借上帝之口将一切纳入到上帝创造之下。人和世界是上帝的恩赐，上帝创造了人类社会，要求世俗的王权和家庭都要受到上帝的统治，以教皇为权威，世俗民众对此深信不疑。为了皈依上帝全身心信仰上帝，将世俗的家庭作为尘世欲望的体现，属于皈依上帝的最大障碍。教会告诫信众只有禁欲的僧侣修女生活将自己奉献给上帝，才能达到真正幸福的天国生活。但对个体人来说，上帝的感召力如此大，以至于人们宁愿放弃世俗生活也要追随上帝。而世俗的王权也遭到教会的压制，只有受到教皇的认可才具有世俗统治的合法性。由于商品经济的壮大给与王权更大的对抗支持，最终以王权的胜利结束权力之争。但民众本身在受到教会精神压制的同时，还要受到王权以苛捐杂税等形式的身体迫害，受到精神和肉体的叠加折磨，人们对教会和王权感到失望，终于在但丁等人的文艺复兴的呼唤中，开始了自我觉醒。人们终于不在幻想自身之外设想自由，寻找外在解脱，开始从人类社会出发探索实现人的主体价值，自觉自己是自己和国家

^① 《马克思恩格斯文集》（第4卷），人民出版社2009年版，第130页。

的主人。在资产阶级的觉醒中，原始血缘家庭社会结构的残余影响也已经消除殆尽，西方社会进入到以个体为本位的民主制度新时代。

近代的民主制度是与商品经济原则中的自由竞争和等价交换分不开的，为了保障公民自由竞争保障秩序，也就进一步产生了政治上层建筑的需要。经过卢梭等民主思想家的启蒙使得民主制度深入到西方各国，同时在孟德斯鸠的“三权分立”的原则下，完成资产阶级民主制度的进一步探索。个体成为社会和国家的目的，民主制度成为实现这一目的的手段。也就是说，只有在近代的资产阶级生产中建立在家国分离基础上的西方民主制度才真正实现。

第三节 中西方理性精神的根源

在分析经济和社会结构等社会存在对家庭文化的影响之后，分析社会意识对家庭文化的影响也就成为必要。社会的主导经济方式和社会结构的不同，自然也就导致一个社会在理性精神和价值理念方面的不同。当前中西家庭文化呈现不同面貌，除却经济和社会结构不同之外是与各自的文化传统不可分离的。人都不是崭新的白纸，而是在传承历史“站在巨人肩膀”中继续前进的。因而，从文化理念传承角度，可以更好看清家庭文化差异生成的原因。

一、理性精神的基点不同：价值理性与工具理性

每个社会都有独特的文化理性精神，这是由该社会整体实践的共同性质决定的，也是区别于他社会的主导因素。从实践的普遍性来说中西方都存在理性精神，但各自的表现形式不同。从理性精神对中西方家庭文化影响的程度看，西方基于个体、基于商业文化较为注重理性精神的工具一面，而中国血缘社会则侧重于理性精神的价值一面。

中国先民在向自然界讨生活的同时形成了中国人“拜天地，敬鬼神”的传统意识，体现了先民对天地鬼神的敬畏之情，同时也体现出先民在崇拜敬畏之外将其作为不可知的“神秘力量”放置在现实实践之外的认知倾向。换孔子的话说“敬鬼神而远之”，由于无法把握无法认知也就不在现实探索之内。因而中国古人几乎不会纯粹的探索宇宙本原和万物创生的本体论问题，即使《周易》、《老子》等著作中对其有简要的讨论，也是在人的视域下与人的生活联系在一起进行探究的，不似西方古希腊专门系统从本原展开探索。在传统社会古人将人与天地并称

三才认为人是天地间最为贵重的存在。荀子指出人最为贵的原因在于人同植物禽兽比“有气、有生、有知、有义”还能“群”。人能在生存之外还能知廉耻守信义，能与他人进行协作，而对动植物来说要么只具备一种或者两种上述本性，但绝没有像人一样可以同时具备。老子则将人同“道、天、地”作为四大之一。可见，人本身、人的生存、人的价值才是中国人的重心，甚至可以说从人出发回到人本身是中国人一贯的认知主张。关注人本身也就从某种程度上决定了中国人在向外探知的过程中将万物作为人的一部分，形成“天人合一”、“民胞物与”、“主客体”相统一认知方式。从而在人的理性认知传统中中国人看重的是一种价值理性，是对人自身价值的探索，其他一切的认知都是在增益人的价值基础上衍生出来的，这也是中国人重视价值理性的原因之一。

“重人”或者以人为本在小农经济中必然体现在“民”为贵上，具体说也就是重视农业生产，农业生产的合作性和宗法血缘社会关系共同决定在生产能力低生存空间有限的实践探索中，必然将价值理性放在首位，将价值理性放置在优先考虑的范围内。春种秋收的农业经济生产的规律性塑造了中国人“知足常乐”的生活态度，生产能力低下在限制发展的同时也抑制了人们额外的消费欲望。人在低需要和发展缓慢的社会节奏中，会不断将自己的力量以生产之外的方式发挥出来，体现在传统社会中就是格外注重人际关系，注重伦理道德，不断追求精神上的满足。家国一体的社会组织结构便是人的价值理性不断细化深入化的结果。它不断强化血缘伦理关系，使得亲情关系笼罩在人与人、人与国家之上，不断强化家庭本位对社会稳定的作用。在家庭本位的社会环境中家庭成为人们生活的重心，亲情血缘成为最坚实的社会纽带，伦理道德成为社会最看重的价值标准和行为准则，成为裁剪社会关系的标准。在差序的伦理关系网络中，个体只有依附在伦理关系依附家庭才能显示存在意义。在伦理精神中个人的价值不在于本身而取决于对伦理关系体系的贡献。“人”在中国价值理性观念中不是西方的孤立“原子”而是小到个体家庭大到国家关系下的人，“人”指的是全部的社会关系，也就是马克思说的“社会关系的总和”。社会关系对人的笼罩性决定个体要为群体利益限制个体的存在感更加注重价值理性。

人、家庭、血缘三者共同决定了中国人在理性认知中突出价值理性的一面，自古的义利之辩孟子以形象的“鱼与熊掌”做了很好的诠释。在这样的价值理性引导下中国人往往克制甚至是熄灭内在欲望，以求取对整体的贡献反对汲汲的求取功名等外物之心，更注重向自身内在“求取”以获得高于肉体的精神上的满足。

为追求。这也是古人以“修身”作为立德做人之本注重人的品性修养的原因所在。“安贫乐道”、“舍身取义”成为人们精神上的价值追求。因而，价值理性作用于家庭文化，也就使得中国家庭文化呈现浓重的伦理价值倾向和集体利益精神，这种血缘伦理社会和缓慢的生产生活节奏共同缔造出传统社会突出的价值理性传统。

与中国价值理性精神传统不同，西方社会更突出工具理性的一面，这与西方商品经济发达有关。追溯工具理性的源头可发现是古希腊，在孕育工具理性过程中没有褒贬属性只是一种客观的存在，只有在近代的工业社会中工具理性才走向自我背反成为批判的对象。与中国古代从“人”开始探索的路径不同，古希腊更注重从与人相对的外界自然“本原”入手，希望探索宇宙本原实现对人自身的确证。这和中国人把握自己的方式正相反。在古希腊理性探索之初以“逻各斯”和“努斯”作为最初表达。赫拉克里特以“逻各斯”作为世界共同的客观的本原之“道”，是终极的存在。在这里“逻各斯”之所以能被定为理性的规定，在于超越了以往哲学家“水”和“火”等具体的经验概括，深入事物存在的背后，以抽象的非实体的概念存在。随后，柏拉图以理念和现象世界的二元关系，强化了“逻各斯”的理性统治地位，为近代工具理性统治埋下伏笔。“努斯”也就是心灵是希腊理性的主体原则最初由阿那克萨戈拉提出。“努斯”具有产生万物的能动性自由性，是高于客观具体事物的独立存在。苏格拉底将外在自然研究重新转向人，将“努斯”与人联系起来，赋予“努斯”主体意义。亚里士多德将理性主体能动的“努斯”与客体被动的“逻各斯”原则结合在实体论，实现二者融合。马尔库塞也指出：“自亚里士多德将逻辑定于一尊以来，逻各斯一词已与整齐、划分、控制的理性没有区别了。”^①这也就解释了西方二元存在的生存境遇。被亚里士多德调和后的二元存在的理性精神，经过中世纪上帝主宰，在近代的理性复兴中被重新展现出来，最终在“集大成者”黑格尔的统治一切的“绝对精神”中得到解决。在黑格尔的绝对精神论述中，绝对精神在自我经过不断的自我否定外化最终实现绝对精神时，发现纯粹意识追求的自我就是自我意识本身。这个自我意识的满足是通过另一个自我表现出来的，是与自我相否定的关系。在自我“否定关系”中，自我本身异化出主体与客体，自我与他者形成一种特殊统治关系，而工具理性在特殊关系中占据主导地位。

工具理性一直与西方社会发展相伴随，只是在近代的理性觉醒中占据统治地

^① 马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇、薛民译，上海译文出版社 2012 年版，第 97 页。

位，成为主导人们价值抉择和行为判断的理性精神。在理性觉醒中“天职观”将被神化统治的理性重新还给人本身。韦伯和宗教改革家路德都反对通过禁欲隐修获得上帝认可的生活方式，将履行现存的生活职责作为天职。韦伯指出“上帝唯一能够认可的生活方式并不是通过隐修禁欲主义来超越世俗道德，而是履行个人在现世中所处位置赋予他的义务。这是他的天职。”^①“天职观”安置好了世俗和上帝之间的关系，以新教伦理精神赋予被上帝禁止的世俗恶的商品经济行为新的合法性，为工具理性统治做了伦理精神上的辩护。这一伦理精神的表达在解除神性束缚的同时，也为理性精神向工具理性转变做了同样的辩护。尤其是在笛卡尔“我思故我在”的主体性原则中，将理性主体原则解放出来，强调了主体的能动意义。同时自然科学在近代的快速发展，使得理性的“逻各斯”原则作用被放大，二者在商品经济追求利益最大化中，结合成了强大的工具理性主导原则。这一原则表明，一方面主体人具有无限的潜在能力，可以通过认知世界的“逻各斯”改造客观世界实现“努斯”的自由。另一方面，由于客观世界有规律可循，只要主体认知能找到这一原则，就能获得价值幸福。而这一切都在反映出理性自我本身被工具理性掩盖的事实。人本身看似在实现对客观规律的把握，看似在实现幸福，但其理性的最初目的，已经从古希腊为“人”把握自身的存在而探索，变成资本增殖和为资本家获利的工具。理性价值背离了最初的初衷，古希腊主客体统一的理性走向了自我分离的工具理性。马尔库塞指出，当逻各斯中工具理性主导之后，“理性将更有效地改造和开发自然，以确保人类潜能的实现。但在此过程中，目的与手段似乎异位了。”^②“异位”的结果导致工具理性在为西方商业经济“开疆拓土”的同时，也将主体自身的理性异化为工具，成为自我否定的力量存在。

二、理性精神的目标不同：他人与个体

价值理性与工具理性精神差异，影响中西方家庭文化在价值取向上的不同。这也是西方家庭文化更看重个体的“努斯”，重视个体人格选择个体幸福作为目的，而中国则选择以他人群体幸福为目的的原因。

具体来说西方重视本性的主体自由，尤其是在商品经济社会。人的存在意义和幸福指数，在于自己对欲望满足程度的感觉体会。在婚姻家庭历史中未曾有过

^① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，马奇炎，陈婧译，北京大学出版社2012年版，第76页。
^② 马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇、薛民译，上海译文出版社2012年版，第97页。

像西方社会如此看重个性不懈追求个体幸福的社会。古希腊以追求幸福实现幸福作为伦理性存在的人的最高追求。亚里士多德以实现“至善”共同体作为追求；伊壁鸠鲁以追求快乐免除匮乏的“趋乐避苦”为本性，三者观点都是以实现幸福为目的。中世纪虽禁欲灭情，以独身隐修作为生活方式，但其目标非常明确，追随上帝之善实现幸福人生。他们相信幸福不在尘世而在高高的“上帝之城”。人们愿意为这一幸福追求而选择独身禁欲修行。近代个体权利更是打开了人们追求幸福的欲望闸门，只要是合法获取的一切，都是值得被肯定和受到保护的。新教伦理精神的“天职”观成为人们在追求幸福的过程中辩护依据。人们将在“合法”下追求幸福看作自己的天赋权利，只要不破坏别人相应的权力，一切的行为都具有天然的合理性。不论是将个体实现幸福作为神圣特权的霍布斯和卢梭，还是主张“自爱”的培根以及视人性为逃避痛苦洛克，他们都在积极为人的利己本性做政治和权力上的维护。这是近代资产阶级理论家在个体权利和价值追求上的共性。当伦理精神、理性精神、政治法律、世俗利益都将个体追求幸福作“自然而又正义”的原则，也就成为社会的主导价值观念。

追求个体幸福这是西方社会的法则也是社会正义的表现，西方对个体的认知是与整个社会存在相适应的。个体争取自由、争取个体权利、争取自己的幸福，这是受法律和伦理道德保护的，也是值得被肯定的。不论是公共的经济活动，还是属于私人领域的婚姻缔结只要是自愿的、出于平等权利，出于意志和行为自由，以契约形式缔结都是合法有效的。但出于工具理性的价值利益驱使，人们将自己与他人、将人与自然分裂为主客二元存在，以利己之心作为考量外在世界的价值标准，“为我”则有利，否则就是“他者”是没有存在意义的。这种二元思想在资产阶级婚姻家庭中，夫妻关系只能是形式平等，而本质只能是马克思批判的真正“共妻”的实现。可以说，单纯以个体幸福为目的既是西方家庭文化的优点所在，也是产生弊端的原因。

与西方热情的将个体幸福作为目标不同，中国更注重将自己之外的群体幸福作为目标。这种群体意识与家庭为单位的农耕生产方式分不开，为了地域抵御风险不得不结合成家庭共同体，选择一家一户的生产方式。由于土地生产资料的相对固定性，集体合作的稳定性就越强，个体生存越依附群体，受群体的同化和影响也就越是深刻。生产的依赖性、生活的依存性，都在无意识中强化群体的作用，个体也在群体生活中不断被群体意识强化。家庭作为最小的群体形式是个人存在的整体。在伦理的关系网中单独的个体是不被承认的“另类”，是不能被群体价

值接受的，个体只有选择作为构成群体的个体才能被承认。在家国一体的社会中个体是不存在独立价值的，个体可以是任何角色，承担各种责任，但唯独不是独立的个体。从某种程度上说儒家主张的“修身”在塑造理想人格时也抹杀了个体的个性，而这种遗忘个体的整体是虚幻的整体。

在传统群体关系中更注重道德伦理强调对群体的责任。价值理性往往看重道德，而道德的评价标准则是由个体向集体承担的责任大小决定的。也就是说，一个人道德高尚的程度和被认可的程度，在于他在集体中承担的各种角色的责任以及对集体的贡献率。因而，传统社会以“君子风范”、“君子人格”来形容道德高尚的人。君子之被认为社会“道德”之范本，就在于君子以利他和利群体为价值取向，而“小人”往往是非利他者。“君子与小人”之分就体现出传统道德至上性的责任观。这也是中国人遵循的“从利他中实现利己”，而不是西方的“利己就是利他”。在传统社会中中国人更愿意通过利他，将群体的道德价值置于个体价值基础之上，来实现自己的道德价值。尤其是在统治者中，为了实现一己个人之意志，往往将自己的意志假借“天命鬼神”之名包装成不可违背的神秘意志，君主自称“天子”，“承天之运”，“受命于天”，以表示自己统治意志的合法性。这虽是极端的一种，但能看出个体只有将自己化身成集体的意志，才能获得群体认可的传统认知思路。同时群体意志往往具有虚伪欺骗性，成为统治阶级实现自己特殊意志的手段。这种群体道德观成为个体自我异化后的“人格”，成为与人的个体意志相对立的“大写”人格，也就变成强制性的被个体服从的“逻各斯”。

以群体道德为个体义务的价值观，自然造成个体人格被“大写”的群体人格所吞噬，也就将追求个体幸福的权利让位于群体的幸福，以向群体承担责任作为幸福的取向。自由人格、独立性被群体责任掩盖后，造成的后果是在没有个体人格作为支撑的群体中，人格主体与群体之间变成简单的义务与责任关系，个体只能将群体作为自己的代表，因而也就更重视家庭、家族群体的现象。反过来，被巩固的群体利益又更大的蚕食个体人格，使得个体离开代表自己的大写人格就无法存在，二者在巩固与蚕食之间形成了责任与个体幸福对立的现象，将个体与群体利益对立起来。西方则是实现了个体与群体在人格上的统一，群体为个体幸福提供保障，个体幸福又巩固了群体的团结。从这一角度看，传统社会将人放到“与天地参”的地位，主张人的主体性，但这种意识只是一种与动植物区分的原始“人本”观念。这里的人不是现实的人而是群体人。当论及群体与具体个体时，个体

退隐群体突出，个体自觉置于整体中以群体为目的。这既是中西家庭差异的原因又是中国人离不开家庭也不愿离开家庭的原因所在。

第四节 中西方自然环境的根源

自然环境是人们生存的基础，环境直接影响人的生活方式和人的思维观念，人们普遍认同自然环境对人的体质和性格的影响最为显著，尤其是在以往社会迁徙流动性变化很小的传统社会。例如北方人的性格粗犷彪悍，勇猛豪放，南方人的性格则温婉精细，智谋过人；中国人的含蓄内敛，西方人的张扬开放等印象。这种直观印象绝不是近代人强调的“环境决定论”。关于“环境决定论”马克思在《提纲》中已经对其进行彻底的唯物主义批判，指出所谓环境不过是人实践生活的产物是人创造出来的，但马克思并没有彻底否认自然环境对人的影响，只是否定环境对人的直接“决定”作用。马克思认为：“人创造环境，同样，环境也创造人。”^①

在西方国家内部也存在关于文化差异的观点。西方近代一般认为文化差异或者说人的性格差异与环境和种族因素有关，比如白种人天生优越对文明的贡献率高，黄种人低于白种人对文明的贡献率低，而黑种人到目前为止没有对文明做出贡献，因而在文明上属于最低一等。这是近代西方人种族优越论的典型观点。这种种族优越论心理的来源，一方面是建立在近代西方综合实力的全面扩张上，一方面是对达尔文进化论的深信不疑上。但在古希腊历史上人们对文化的差异，更倾向于“地理环境、土壤和气候的差异论”。人们尤其喜欢以尼罗河对埃及人和欧亚草原对西徐亚人的体质和性格影响的不同，比较论证环境对人的影响。种族论将差异归为“人类体质”，环境论将其归为“不同的气候和地理环境”具体说差异的原因在于“一个是性格和体制，一个是性格和环境。”^②汤因比通过论证指出种族论已经被人们所否定而环境论也存在问题，二者都不能作为解释文明差异的原因，由此他指出“如果文明的起源不是生物因素或地理环境单独发生作用的结果，那么一定是两者之间某种交互作用的结果。”^③也就是说，文明起源既然不是单独因素就可能是一种关系，汤因比将其概括为著名的“挑战与应战”说，

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第545页。

^② 汤因比：《历史研究》（上册），曹未风等译，上海人民出版社1986年版，第70页。

^③ 汤因比：《历史研究》（上册），曹未风等译，上海人民出版社1986年版，第74页。

是人们与生活的环境之间发生的直接相互关系，也是文明的真正的起源。同时“挑战和回应”理论同样可以解释中西方家庭文化的差异原因。马克思曾指出：“人们在生产中不仅仅影响自然界，而且也互相影响。他们只有以一定的方式共同活动和互相交换其活动，才能进行生产。为了进行生产，人们相互之间便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系的范围内，才会有他们对自然界的影响，才会有生产。”^①也就是说，人与自然界、人与人之间、人与生产、生产与自然界等关系都是在相互作用中形成的，任何单一的要素都不能发挥改变事物性质的作用。

所谓家庭文化的差异，不过是中西方各自应对自然环境的挑战，做出各自不同回应的结果。环境不外乎两类：一类是客观的自然环境，一类是人为实践创造的环境。根据回应挑战的观点看，不同民族文化的产生不过是人们对生活其中的环境挑战做出的积极回应，是对自然的加工整理。马克思认为从生活上说，人类不可能离开自然，人是自然的结果。自然“是人的直接的生活资料”人依靠“无机界生活”。自然是人“无机的身体”。从人类生产上说，自然是人生活改造的对象和工具，从出生起人就必然面对现有的生存环境，这是自然对人的恩赐，是人存在的必要前提，是人生存的客观“社会物质生活条件”。马克思指出由于人们在谈论历史时，往往依照某种尺度作为编写标准，将自然界排除在人的历史活动范围之外，“就把人对自然界的关系从历史中排除出去了，因而造成了自然界和历史之间的对立。”^②造成历史成为非现实的抽象，现实生活成为没有历史的个别现象，使得人们不能正确认识人与自然的关系，无法客观评价自然环境对人的影响。

中国的自然地理环境呈现包围状态。中国的南面和东面是一望无垠的大海，西北是广袤的戈壁高山。横断山脉和青藏高原横亘在西南部，北部则是沙漠。山脉高原，河流沙漠等自然环境形成了中国天然的屏障阻挡了外族的入侵，提供了丰富物产资源和安全环境。“地大物博”是对中国自然优势条件的最好概括。但同时，包围的环境也成为隔绝与其他文明交流的阻碍，“闭关锁国”便是最好的例证。中国虽有辽阔的海洋资源，但优渥的土地生产环境，使得在开发和利用海洋资源能力上有限，因而没有形成古希腊那样繁盛的商贸经济。而长江黄河流经地带土地肥沃，适合农业种植也就适合人类聚集，形成最早华夏文明发源地。在

^①《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第724页。

^②《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第545页。

如此大的疆域中，中国资源的丰富，使得人们在这样的地方更容易形成稳定的生活方式，更适合家庭的发展，形成稳定知足的性格特点。封闭的地理环境、充足的自然资源，将人们牢牢捆绑在居住地。“背靠黄土，面朝天”是人们的土地情结，也是自然环境对人的影响的真实写照。由于对环境的依赖，对土地的情节，中国人很少迁徙，甚至将改变居住地的迁徙行为视为一大灾难，对古人来说最大的惩罚之一便是流放客死他乡。因而，中国社会的基础是“安土重迁”的村庄、村镇而不是西方的中心城市。中国的城市多是担当行政的管辖功能，而不是经济和商贸功能。中国的商贸集市分散在各级的组织系统中，城市并没有完全代替商贸中心，在经济上没有独立权利。在基层的组织单位依然是家庭，宗族组织。因而，中国的地理和社会组织条件共同作用下，由于知足和安土重迁中国人的性格中最大的特点是“含蓄、内敛、低调”，自然也具有“保守，守旧”的特点，不似西方人性格中的冒险精神。

古希腊地区是一个地理概念由半岛和岛屿构成，自然环境主要是海岛和海洋，水陆交通较为方便，以巴尔干山脉为界分为东西两部分。西部以山地为主生存环境相对恶劣，不适合农业种植但矿藏资源丰富。东部是狭长的海岸线，多天然优良港湾，水运交通发达适合运输和商贸往来。这些自然条件为古希腊提供优良的海运条件，为粮食作物与其他地方的产品的交换提供了便利，成就了古代西方历史上的商业发展，促进希腊经济繁荣。古希腊自然的海运优势使得城市贸易发达，在城市商业经济中人们之间的交往范围和交往对象往往是不确定的，商人为了获得生活所需和获得必要的经济利益，往往随着利益而不断的迁徙变更居住地点，与各色人等交往。这样的环境必然促使人们对家庭血缘这样的牵绊要看淡的多，也造成西方人将家庭视为夫妻与子女之间的关系，而不是中国式的大家庭。小家庭的好处在于适合商业发展，可以随时迁徙不受社会各种血缘关系的约束，也更有利于获得经济利益。加之，古希腊地域虽然不大，但由于山脉和海洋的阻隔，形成个很多零星的小岛屿，也就是分散的居住地，各个地方由于自身资源有限各自在自己的领域内形成各自的文明方式，很难形成统一的整体。自身环境的局限性，让古希腊人很早就意识到外面世界之大，需要不断的开拓、探索外面的世界，需要通过交换交往弥补自身的不足，保障自己的生存条件。因而，在这样的环境中形成了西方人“开放、冒险，进取”的特点，也形成了西方文化理性进取精神。

通过对比可以发现中西方家庭文化的差异，是由社会各方面要素相互作用下

产生的不是单一因素决定的。社会的主导经济形式不仅奠定了社会结构，也决定一个地区的社会生存方式。农业经济的稳定，商贸经济的迁徙使得中西方社会政治结构呈现出家庭同构与家国分离的特征。经济形式与政治结构又从本质上决定了一个社会文化传统的属性和价值标准。天然的地理环境为上述的差异提供了最初的自然因素，它虽不能直接决定家庭文化的样态，但通过对上述其他条件的影响发挥间接的决定作用。因而，它们的共同作用使得中西方家庭文化呈现各自独特差异。

第六章 新时代家庭文化探索

家庭作为承载个体生命的存在样式，是一个塑造人、培养人的“器皿”，家庭文化作为人类社会现象，本身不是一个固定模板，它是一个不断发展的过程，需要源源不断的注入时代的新因素，不断更新家庭文化的内容。在新时代的今天需要新的家庭文化去支撑家庭的良性有序发展，去维护个体的生命意义，去承担社会健康发展的有机细胞作用。

第一节 新时代家庭文化探索的指导原则

习近平在北大座谈会中深切指出：“每个时代都有每个时代的精神，每个时代都有每个时代的价值观念。”^①文化最重要的是传递一种价值理念。在新时代的今天探索家庭文化问题不能离开新时代的坐标，不能离开时代精神问题。因此，家庭文化探索不能离开人们对美好生活向往的需要这一目标，要以社会主义核心价值观作为价值取向和评价准则，将习近平新时代中国特色社会主义思想作为理论指导。只有立足现实社会和当前家庭实际问题，才能探索出符合时代和人民需要的新时代家庭文化。

一、以实现美好生活为目标原则

在十八届政治局常委记者见面会上，习近平总书记郑重的承诺：“人民对美好生活的向往，就是我们的奋斗目标。”^②而“美好生活”不外是与人民生活息息相关的“教育、工作、收入、社会保障、医疗卫生、住房、环境”等内容。在十九大报告中将其表述为“人民日益增长的物质文化需要”。从中可以看出美好生活不是空洞的抽象概念，而是具体体现人民的奋斗目标和前进方向，更是体现出沉甸甸的责任和使命。美好生活也不是简单的口号，而是具体的亿万人民的真

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第168页。

^② 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第4页。

实获得感，万千家庭的幸福感。美好生活体现的是以“人民为中心”的主体性目的，其实现离不开“对象性活动”的实践本性。或者说美好生活的需要是二者深度融合的时代最新表达。这一目标的实现离不开个体家庭的支撑，离不开家庭文化的凝聚力。

家庭是社会的细胞，是社会稳定的压舱石，家庭和睦则社会和谐。个人、家庭、国家的命运是紧密捆绑在一起的，是血脉相连的。“无论时代如何变化，无论经济社会如何发展，对一个社会来说，家庭的生活依托都不可替代，家庭的社会功能都不可替代，家庭的文明作用都不可替代。”^①历史证明注重家庭文化不能只落脚在家庭自身一端，要将其融入国家、融入时代发展的大事业中才能实现家庭幸福和国家的富强。家庭文化局限在家庭一端，往往造成与时代需要脱节的封闭现象。因此，立足家庭和时代本身，注重家庭、家教和家风是今天家庭文化探索的重要内容，也是探索的主要立足点。

新时代的家庭文化探索要以满足主体对美好的需要为目的。美好生活是属于人民的，是属于全体人民的。主体性和以人民为中心是新时代家庭文化探索的承担者也是享有者，离开主体性和人民性，家庭文化的探索就要偏离社会主义文化的方向，偏离满足美好生活需要的时代目标。美好生活是为人的，是以主体性的人为落脚点的，是以满足人对美好生活的向往和实现人的自由和全面发展为最终目的的。家庭文化本身是从身体和精神上，从物质和情感上对个体人全面呵护的培养。培育健全人格，培养社会人才成为家庭文化的核心内容，也是以“人从民为中心”的美好生活内容的一部分，二者的最终目的是一致的。从美好生活的实践性来看，美好生活的实现离不开现实生活，离不开现实的实践，也就自然离不开人民的生养之地个体家庭。家庭生活作为实践生活的一种，是个体人的生养之地，也是个体人最初的教养场所，个体人的生活和实践都离不开家庭，也离不开家庭文化的熏陶。美好生活是在奋斗中，在变革自然和社会的过程中不断的将主体意志和目的客观化、对象化的结果，是主体性的人实践化的结果。现存事物中除了自然的变化外，能推动社会变革的本质力量只有具有理性意志和实践能力的人，而家庭文化塑造了一个人最初的能力和品质，决定了一个社会的整体文明和人为素养，也就间接决定了实现美好生活这一目标的主体性力量。唯物史观强调人民是缔造历史和创造未来的力量。因而，新时代的家庭文化探索要以实现美好的需要作为目标原则，将家庭文化探索与人民需要联系起来，实现家庭

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第2卷），外文出版社2017年版，第353页。

文化与社会需要的有机结合。

二、以社会主义核心价值观为价值取向原则

文化是一个国家“软实力”的体现，核心价值观是文化的灵魂，它决定了文化性质和方向，是文化最深层的要素。一个社会的核心价值观反映出一个国家软实力的核心精神所在，它具有凝聚社会共识，整合社会力量，维护社会秩序的作用。“历史和现实都表明，构建具有强大感召力的核心价值观，关系社会和谐稳定，关系国家长治久安。”^①社会核心价值的力量所在就在于它为社会中的人构建起系统的文化认同机制，创造出文化认同的共享环境，培育出文化认同的主体，是凝聚社会精神、文化传统和社会主体的内在力量。

社会主义核心价值观承载了中华民族的精神，是进行价值评价的标准准则。每一个时代的精神都是时代精华的展现，是一个兼具理论和实践双重角色的问题，是集中回答一个时代的价值趋向的问题。社会主义核心价值观是一个涵盖国家、社会和个体的价值有机体。立足传统，融合时代，系统回答了社会主义的价值追求和准则问题。对国家来说缺少核心价值观念，失去主导价值观念的引领，就会在各种多元的价值潮流中迷失方向。对社会来说缺少共同被认可的价值标准，就是一盘散沙不能形成最大的社会凝聚力，对个体人来说没有共同的价值观念，就没有自我肯定的认同感和群体归属感。

新时代的家庭文化探索说到底，是探索一种共同的被认可和肯定的价值观念，一种最大化的家庭文化公约数。这样的家庭文化以社会主义核心价值观为价值取向，以此探索被每个人能够接受的家庭文化。在新时代的家庭文化中孝亲敬长、尊老爱幼自古就是中华民族不变的价值观念，自由、平等则是新时代的价值追求。这些品德和价值是家庭文化的核心内容，是不能被改变的，也是社会主义核心价值观的具体表现。只有新时代的家庭文化被民众从心底接受，从价值观上认同，并继而践行到具体的生活学习中，才能说新时代家庭文化探索取得了成果。从实践的角度讲，作为一种共同的价值观念，只有内化到人们的生活中才能真正发挥作用。而家庭就是一个最好的实现途径。国家的希望在于青少年，而青少年的培养的第一位老师是父母和家庭。家庭文化又是熏陶和培养最重要机制。离开家庭，离开家庭文化、社会主义核心价值观的落实便要失去重要阵地。而如果没有社会主义核心价值观的引导，家庭文化探索也失去了探索的方向，失去了价值

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第163页。

依托。因而，探索新时代家庭文化离不开社会主义核心价值观，离开家庭和家庭文化社会主义核心价值观的践行就要失去重要途径。

三、以习近平新时代中国特色社会主义思想为理论指导原则

家庭文化的探索离不开理论指导，这不仅是认识论问题更是长久实践经验的总结。只有以理论和实践相结合的方式进行新时代家庭文化探索，才能确保家庭文化具有理论高度和实践操作意义。历史经验证明，只有以“摸着石头过河”方式和现有理论相结合，才能真正解决面临的现实问题形成宝贵经验。这样的理论才最具力量，最具实践指导意义，它既纠正了先前认知的偏差，又能结合实际解决当下问题，是真正的行动指南。

习近平新时代中国特色社会主义思想是历史与新时代，理论与现实相结合产物，是马克思主义理论中国化在二十一世纪的最新理论成果，是革命实践与改革创新的经验的总结，是人民创造历史不懈奋斗的行动指南，是传统文化积淀与新时代文化需要的产物。其产生有着深厚的时代、理论、历史和现实依据。作为新时代最新理论成果，是一个伟大的系统工程，是一个科学的体系，更是一个优化的顶层设计，成为新时代最具理论研究价值和实践指导意义的时代课题。

伟大的实践造就伟大的时代，伟大的时代需要伟大的理论。同样探索构建新时代家庭文化同样需要习近平新时代中国特色社会主义思想作为理论指导。新时代家庭文化探索的方向在哪里，如何构建，构建什么样的家庭文化这不仅是家庭文化探索本身面临的问题，也是时代迫切希望家庭文化能够解决的问题。当前家庭出现得价值取向混乱、道德情感薄弱、教育偏差以及传承问题，归根在于家庭文化出了问题。当不断累积的家庭文化问题积累到一定程度时，家庭问题便随之而来，成为个体发展和社会稳定的威胁。因而，只有解决家庭文化存在的问题，家庭才能重新回归本质。但在探索中要避免两种倾向。一是复古，一是西化，这是文化建设中的两个极端现象。不容否认传统的家庭文化在历史上发挥过很大作用，但其弊端以及与之相适应的社会结构和生活方式已经消失，如果一味的强调传统的家庭文化，只能是“大脚穿小鞋”，挤脚不说也穿不进去。如果不加审视接受西方的家庭文化，只能是“画虎类犬”，生搬硬套造成“邯郸学步”的后果。因此，复古和西化是探索新时代家庭文化中必须要避免的，文化建设要立足脚下现实，以习近平新时代中国特色社会主义思想为指导，脚踏实地的探索符合需要的新时代家庭文化。习近平曾以“鞋子合不合脚，自己穿了才知道”比喻一个国

家的发展道路是否符合该国的国情需要。同样的道理，新时代家庭文化要穿着“合脚”，必须与时代发展趋势相一致，朝着顺应时代需要的方向探索。而习近平新时代中国特色社会主义思想作为时代趋势的最新成果和行动指南，只有以此作为探索的指导思想，才能真正构建新时代的家庭文化。

第二节 新时代家庭文化探索的三重维度

当今时代不能简单对待新时代家庭文化问题，更不能将其简单的作为单一的文化探索问题，要以理性客观的态度从历史、空间和时代等整体坐标中进行把握，将其作为一个生命体进行探索。从本源上说，不论是新时代的家庭文化还是传统的家庭文化，家庭文化精神一直在延续的“家庭”载体中代代传承，是不能割舍的精神血脉。从空间上说，家庭文化不是绝缘体，需要通过交融互鉴、在融合中实现发展。从社会组织看，家庭文化与国家之间相辅相成，互相促进。

一、家庭文化与传统文化的关系维度

文化生态学者汤因比曾指出文化不过是外界的刺激与人类面对刺激时做出的反应，认为文化产生于“挑战与回应”的关系中，主张文化是一种动态的关系。对此钱穆先生在《中国文化精神》中回应这一模式时指出，“挑战与回应”是一切有生命的自然事物中最常见的自然现象。植物的春生秋落，动物的蛰居迁徙，无一不是自然事物根据自己本能对外在刺激做出的相应回应。人类生活更是如此，生命不止这种模式便生生不息。因而，从“挑战与回应”的维度可以更好的解释新时代家庭文化探索与传统文化之间的关系。

钱穆先生说文化作为一种精神，一种文化血脉，是一种生命的存在样态。生命本身是鲜活的，存在时间上延续性，也就产生传统与现代之分。作为鲜活生命存在的文化自然不可能是静止的，时时刻刻都是变动着的，这种变化表现在生活中就体现在言行举止之间，表现在服饰、饮食、观念、生活方式、审美等生活层面之中。这就是文化生命中的自然之“变”。但是在变动不居中一种文化精神不会改变，文化的内在基因不会改变，否则中国文化在经历几千年之后就不可能是中国文化，西方文化也是如此。这是文化生命的本质之“常”。文化中的“常”使得中国文化历经无数劫难依然保持鲜明的中国文化特色，在世界文明中独特而耀眼。换句话说，文化生命本身存在“变”与“常”，但一旦文化生命本质之“常”

改变了，也就说决定文化本质的基因改变了，文化也就失去了自己独特生命，失去了亚里士多德强调的“是其所是”成为它事物。钱先生云：“生命没有不变，时时在变，但生命本身则不变，变了，这生命也完了。”^①传统文化作为文化生命的过去存在样态，展现的是文化生命的过去发展过程，是文化生命不能割舍的也割舍不来的部分，割舍和否定传统也就从本质上斩断该生命的历史，也就是文化生命的自我否定。但继承传统不是固守传统之常，而是在继承本质之“常”基础上，根据时代进行创新之“变”。因而，文化中的“变”与“常”之间深刻体现了“挑战和回应”的变动模式，体现了“传统与现在”之间的关系。

文化作为生命存在时刻在变动，只不过在生产力和生产关系相对稳定的情况下，其变动的方式是渐变而又缓慢的，是很难被生活其中的人察觉意识到的。变动过程的完成往往需要一代人甚至更久的时间完成，但变化的趋势不会改变。家庭文化作为传统文化的构成部分，必然在外界刺激下发生变动，但其作为家庭文化存在的生命之常则没有改变。但每一次变动过程，从渐变到变化的完成都会给文化生命带来新的养分和积淀，就如植物的树叶的每一轮凋谢，都给树干提供营养，供其成长。动物的每一次呼吸都为生命提供了新的动力。新时代的家庭文化探索之理也在于此。从生命本身的发展来看传统家庭文化要想生命蓬勃旺盛，就要不断应对新的外部刺激和挑战，不断的更新变化自己。家庭文化作为传统文化基础，对家庭文化的新探索也就是不断回应时代挑战的具体表现。家庭文化的更新，也就是传统文化不断调整自己的生命状态使其生命顽强的表现。一旦生命体无法对外界刺激做出适当的反应，也就是没法得到新的营养，生命体本身也就会逐渐萎缩凋谢。这一过程存在生命体自我消亡和外在刺激下的被动消亡等结果。因此，从文化生命体的“常”与“变”维度来看，探索新的家庭文化也就是“固守”传统文化的生命本质，也就是保持传统文化的生命之常。这也是中国人几千年来在任何时候都重视家庭，重视家庭文化作为维护人的生命意义所在，也是中国人重视家庭、注重家人、不断探索构建时代需要的家庭文化的意义所在。一句话，家庭文化的新时代探索只有在“固守传统”的基础上，不断以“变”的形式回应和调整外界的刺激，才能更好的“守常”，保持鲜活的文化生命状态，才能继承传统开拓现在。

^① 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社 2011 年版，第 33 页。

二、家庭文化与西方文化的关系维度

在开放性的今天探索家庭文化问题，定然离不开全球化、信息化、智能化的时代背景，也就不能忽视与西方文化的关系问题。文化的创新性和包容性必然超越地域限制，超越文化的偏见和傲慢，形成新的立体全方位的交流互鉴。习近平曾指出：“文明因交流而多彩，文明因互鉴而丰富。文明交流互鉴，是推动人类文明进步和世界发展的重要动力。”^①

不同民族拥有独特的文化形态，不论是汤因比五种文化还是亨廷顿的七种或者八种之说，这些论述都在证明一个问题，世界文化、文明的多样性问题。文化的多样性证明了地域文化的差异性和独特性，但也使人们在各自文化领域中产生一种文化“优越感”。文化“优越感”起初源于人们对自身文化的情感认同，是人们自我价值认同的表现，但一旦过于强调就会形成“文化冲突”论，成为不同文明，不同地域，不同国家之间冲突的一个根源，甚至成为动摇世界和平的不稳定因素，忽视不同文化之间可以通过交流互鉴，实现“和而不同”。在人类命运从未如此紧密联系的今天，不同文化要想在时代发展中不断进步，必然要秉弃文化冲突和优越感的傲慢和偏见认识，真正做到尊重独特性，实现最大程度的融合。社会的发展和文明的进步已经充分证明只有交流才能促进理解，只有彼此理解才能实现共同文化繁荣。

新时代的家庭文化探索更是如此。传统的家庭文化在历史的今天必然要发生“变化”，需要对时代、社会和个体发展的刺激做出相应的回应，才能形成新时代的家庭文化。在现代化今天，西方文化中的民主、平等、法制精神必然成为对传统家庭文化中的男尊女卑、歧视女性、等级森严的家庭关系发起挑战，而作为传统家庭文化中的糟粕腐朽思想必然在这一挑战下被抛弃。“取其精华，去其糟粕”是人们对形成现代社会所崇尚的新家庭文化观念的态度，但在探索过程中难免“泥沙俱下”，“褒贬不一”。比如，男女关系过度开放，过度注重个体感受，缺乏责任意识等，但也不能“因噎废食”，自恃甚高，保守固我。否则结果必然是文化生命力的枯萎，文化不能与时俱进就会成为一种没有实践意义的束之高阁的“古董”，成为无用的“观念”。“历史告诉我们，只有交流互鉴，一种文明才能充满生命力。”^②世界上文化虽有形态差别，但却不存在高下之分。剥落不同文化的现象外衣，其本质不外是对人自身的呵护，是人自我保存的理性结果。

^① 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第258页。

^② 习近平：《习近平谈治国理政》（第1卷），外文出版社2014年版，第259页。

不论家庭文化如何发展，其目的不外是对人自身的爱护。任何远离了这一目的文化样式，不论何其灿烂，其结果都要在历史中消亡，最终湮灭在历史中。因而，家庭文化要与西方文化交流整合将其化为自己的养分，滋养家庭文化的生命。但这一过程中要处理好“内因与外因”的关系。西方文化对于现时代家庭文化来说，不过是外在因素，只能吸收，而不能全部西化。唯物史观证明，事物的生命之根本在于自我内在原因，在于自我生命顽强的更新，而外在的因素只能居于辅助地位。一旦超越这一平衡，一种事物的生命也就受到威胁。因而，从整体上说家庭文化探索是家庭文化本身不断更新的结果，而西方的文化只能居于“外因”地位。

三、家庭文化与国家之间的关系维度

“家国一体”、“家国同构”是中国社会的一大特点。传统的生活模式产生传统的家庭文化，奠定了中国传统文化的底色。抚老育幼，夫妻和鸣，兄弟相携，邻里互助等传统家庭文化生动展现了传统文化对人的敬畏精神，彰显了传统文化的价值理念。家庭作为传统社会最重要的生产单位，组织形式和秩序基础成为孕育传统文化重要力量。甚至可以说，传统文化是从传统的血缘家庭文化中渐渐扩展而来的。

从进入夏朝社会开始一直延续至清末，中国传统的文化价值理念，社会构成都是沿着家庭、社会、国家一体构筑的，文化理念也是依循先秦奠定的从家庭之“孝”扩展到君主之“忠”的路径不断深化缜密的，家国情怀是每个人的骨子里的潜意识。人作为对象性存在，以关系的形式在对象性关系中体现自己的价值，注重家庭内部的相互的伦理道德。家庭伦理强调的利他性、群体性是从对方身上体现自己价值的表现。这一思想不断的外化从家庭中“孝亲敬长”扩展到“天下为公”，是人的对象化价值不断放大和自我实现的过程，经历了从上古神农到尧舜的系列神话渐变为儒家的“孝亲忠君”理念，从一统天下的秦汉代开始，家国一体同构互鉴模式逐渐形成。《孝经》开章便指明：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”。梁漱溟先生也说：“中国人的心目中所有者，近则身家，远则天下；此外便多半轻忽了。”^①在传统社会的普通民众心中中国社会有“家”和“天下”之分，虽然存在完整的统治系统但不是西方严格政治意义上的“国家”。传统社会的“天下”是由万千家庭构筑成的，“天下太平”是人们的宏愿。在这样的社会结构和价值观念中，中国传统的家国之间关系的情感认同和紧密程度远远

^① 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社2014年版，第171页。

大于西方的“国家”观念的范围。

从价值理念而言，“由孝而忠”是中国传统社会实现家与国之间平衡协调的价值指导理念。家是国的基础，家庭和谐有序家庭便能稳定，进而巩固国家的稳定，从家庭理顺各种关系是实现社会秩序的起点，从家庭塑造合格的社会人是实现社会文明的基础。孝亲事君是传统社会评价一个人的品质标准，能在家侍亲尽孝是对一个人的最基本的要求。在家国一体的社会结构中出于对家庭的重视，就要注重祭祀注重对逝去亲人的“慎终追远”，借助伦理精神凝聚家庭力量，巩固家庭存在的合法性，推而广之就是“侍君尽忠”，崇尚精忠报国护卫山河。国是千万家，是由具体的个体小家庭联合构成的“大家庭”，家庭是所有人的精神和伦理道德上的支柱，皇帝是非血缘上的最大家长。为了大家庭利益付出、为了家庭贡献自己的生命是个体家庭成员的基本责任，也是一个人对象性价值的最大实现，尤其是在民族存亡之际，保家卫国是一种自觉的匹夫之责。中国的动乱历史向人们昭示只有国存家才能安，国将不国何谈家和之说。因此，传统社会以“国家兴亡，匹夫有责”作为对人的价值的最大肯定。对生活在以宗法制度为纽带的家国一体社会结构中的个体人来说，国家不是外在的压制力量而是一种精神和文化上的精神和情感寄托，是个体价值的最大实现。个体只有将自己交付给国家，将自己融入国家群里利益中个体才能得到家庭和社会的认可。这是传统社会中的家国关系。

因此，从价值层面上传统社会是将在家尽孝与为国尽忠彼此联系在一起的，是血缘相连的。家庭文化塑造和国家之间是互相融合的，国家的需要和国家的价值规范成为个体家庭文化建设的准则和取向，家庭文化对个体的培养以国家需要的人才标准为依据，实现家庭文化与国家之间相辅相成，发挥家庭的育人之器作用和巩固国家秩序的作用。西方人不理解中国人重视家庭的原因，还在于西方人将国家看作权利让渡的契约关系，是权利与义务对等的结果。人们对于作为权利和义务缔结的结果国家，更多的是一种让渡与获得保护权利关系，不存在伦理上的情感关系，也就自然不能理解国家对中国人的意义。中国人将国看作家的扩大，整个国便是一个家，存在一种深切的情感关系。中国人将对国家的情感融入在对家、对血缘亲情的重视上，家国情怀将国与家之间联系起来。因而，从国与家之间的关系维度看“家国一体”鲜明特征，家庭文化巩固国家稳定，国家稳定保障家庭和睦，二者同构互补不可隔断。

第三节 新时代家庭文化探索的基点

基于社会转型和市场经济的背景，家庭文化的探索要从自然经济探索转向符合市场经济需要的家庭文化探索。这需要转换对待家庭和家庭文化传统思维方式，需要思考文化的当代适应性问题，同时还要具有包容的心态，去整合其他家庭文化建设的宝贵资源，去塑造符合时代需要的独立个体人格。因此，家庭文化的整合和独立人格的培养是当前家庭文化探索的主要基点。

一、家庭文化的整合

在万物互联多元文化共存的今天，以文化哲学的视角从文化确立文化“自我”的主体性，以文化主体“自我”认知把握家庭文化，发掘传统家庭文化自身中的独特价值，合理整合与其他民族家庭文化中的优势因素，对塑造和确立新时代家庭文化主体性和探索家庭文化样态具有重要意义，也是家庭文化主体自我保存和更新的有效途径。

在一体化的今天，交往范围的世界性和普遍性，在拓宽生存空间的同时，也越发使人深刻认识到世界文化景观的丰富性。每一民族呈现出的文化景观，展现了该文化主体自我的样貌和精神，也从该景观中反映出该民族独特生活方式。多元的文化主体景观证明多元世界的存在，多元迥异的文化景观在带给人们不同于自己民族文化新奇刺激体验时，也创造出灿烂的文化景观繁荣现象，同时也造成文化的迷茫和困境。民众的主体需要和文化本身的客观需要，都在指向文化自我保存和更新的关键问题即文化的整合。关于实现文化的整合，丰子义教授认为需要关涉三个方面。“一是整合的主体”，“二是整合的标准”，“三是整合的方式。”^①他指出如果不搞清楚整合过程中的主体问题，就容易在文化整合中迷失文化自我的主体性，不清楚整合标准问题就容易失去时代需要性，不明白整合方式就不能处理好与其他被整合者的关系，不利于文化发展。这些问题决定文化整合是否能够有效的关键。

在今天传统向现代转型发展的过程中，当文化传统的巨大惯性力量与新的生产方式发生正面遭际时，传统文化中的主体性力量一方面积极抵抗，另一方也在不断去整合其他文化中的优势资源，积极与新生产方式融合以实现文化主体的自我更新，适应时代的挑战。从文化主体性的生命存在的顽强性来看，在没有外在

^① 参见丰子义：《全球化过程中的文化诉求》，《哲学动态》，2009年第9期。

强制力的情况下，文化的自我更新是不能被一下完成的，也是不可能在某个时间点自动完成更新的，文化生命的更新只能是在渐变中缓慢发展。当代家庭文化探索也是遵循文化的这一规律。在探索适合当下民众、市场经济、适合现代化文明、适合全球化等需要的新时代家庭文化过程中，以自我文化的主体性优势积极的去整合其他文化，是家庭文化生命更新的重要选择。

一方面，审视家庭文化中的主体适应性问题。文化是对人们全部生活实践内容的反映，既是对生产方式、交往关系的反映，也是对人们物质和精神生活的反映。文化变迁过程反映了文化的适应性问题，它决定了文化样态变迁的方向。在经济生产和利益关系发生重大革新的今天，作为主体性自我存在的传统家庭文化是否存在价值以及在何种程度上需要继承和发展，从某种程度上需要重新审视传统家庭文化的主体适应性问题。传统文化的核心主体结构是由伦理道德构成的，或者说是黑格尔提到的“家庭精神”构成的。这也是中国家庭文化最本质的内容，也是稳固家庭的核心基因。父子亲、夫妇和、兄弟义，长幼有序，是家庭伦理道德的基本内容，也是人们行为的核心准则。如果抛弃统治者阶级意识赋予其上的等级观念，就处理人与人之间的关系本身而言，伦理道德思想是超越民族、超越时空限制的普遍共识。这样的家庭原则不仅适合自然经济社会需要，也同样适合当前市场经济对现代家庭文化的需要。这是自然性和社会性共存的家庭文化本质，也是人们建立家庭和探索家庭文化存在的根本所在。只是说中西方家庭在理解“亲”、“和”、“义”和“序”等具体内容时是不一样的。西方父子之间以责任和义务诠释父子“亲”，以平等尊重理解夫妻“和”，以互爱解释“义”，以绅士精神理解“序”。这些具体内容的不同并不影响他们对家庭文化的理解，同时也不能说明西方法治契约理解下个体家庭文化比中国群体伦理本位的家庭文化高明。

西方强调的法治秩序文化是与他们的商品经济文化相适应的。商品经济文化强调的是自由买卖，经济法则是公平竞争，前提是财产私有合法占有以及新教伦理的“天职”观。这些社会规定性决定了西方观念意识中的法治秩序意识，只要合法并且守法，可以在社会中以公民身份自由存在。这种传统根植于西方文化的骨子里。因而，西方家庭文化必然以法治意识对待家庭关系，培养子女独立意识，不然就是与传统相对抗，给个体生存找麻烦。同时在此基础上形成的市场经济，必然是在法治秩序下的市场经济，其行为标准和思维方式都是与法治秩序相适应的。换句话说，西方以法治为准则的个体家庭文化是与市场经济准则相适应的，

二者互相支撑不存在转型之说。但中国社会一直是以集体家庭为本位，伦理道德是重心。从根本上中国的规则意识是道德批判，而不是法律规范，个体从出生面对的是宗族家法和家规祖训，个体人不直面法律规范，造成传统观念意识中人们只知道家规祖训而不知道法律规范，法律规则被放置于辅助道德的地位，也就不能形成西方意义上的法治传统。在向市场经济转型的过程中面对法律规则，人们出现了意识上的断裂现象。但这种断裂只能说明在规则意识上，传统文化相对薄弱，而不是文化本身存在问题。如果是文化本身存在问题，在面对西方文化时也就被消解了。因此，在对待文化整合问题上，首要考虑的是文化主体性的适应性问题，不能简单对待。只有从中国家庭文化的主体性适应性出发，在文化整合过程中把握主体自身的优势，才能使得家庭文化主体焕发生命活力。

另一方面，家庭文化整合的内容。整合必然是从中国家庭文化主体性出发，去整合西方家庭文化。整合的主体性是不能颠倒的，否则也就不是整合而变成被其他文化同化消解了。中国家庭文化中的伦理性、群体利他性和德育观念，在当今时代面临转型困境。一是不能原封不动的坚持家庭文化中的原则，原则本身出现个体人格缺失、竞争意识不强、德育内容陈旧等弊端。二是时代需要现代化人才去解答时代之谜，对家庭文化的生命再更新不是全盘否定以往的价值，而是与其他文明形态中的文化进行交流，在互鉴中实现整合再造。与此同时，割舍不断的传统文化决定了我们即使整合西方文化，也不会全盘变成西方式的家庭文化。我们文化中尚“和谐”、崇“正义”、讲“义利之辩”、“以人为本”等内容，依然是市场文明不可或缺的内容。社会是一个多元包容体，仅有冰冷的秩序而没有人文关怀，这样的社会也不是良善的社会，更不是人们努力建设的现代化文明形态。在现代化过程中要消除非秩序、非良善的腐朽家庭文化因素，而不是消除家庭文化本身。

从被整合者角度看，整合其他家庭文化中的因素，也就是对其他文化中的合理因素进行取舍的问题。要抛弃以物质财富的多寡来判断一个社会文化是否良善的偏见。物质文化不能代表文化所包含的全部内容，不能因为一个国家财富水平就断定它所有的一切都好，就要全部吸收。这里要对其文化适应性进行分析，从中择取被整合的内容。西方资本主义家庭文化中的“权利”、“义务”、契约、“法治”等观念，更能适应现代化对家庭的要求，更能尊重人的价值。但也不是说，其家庭文化全部都是值得整合的。西方家庭文化中个体原子化、个体权利极端化，也给家庭造成了夫妻子女之间的问题。当婚姻只注重个体感受和个体权利

时，家庭作为一个实质上的共同体已经被消解，家庭成为男女互相占有的个体组合 而不是共同体。这样的家庭本身就不稳定，子女的教养就成为问题。从被整合者角度看，如何有效的契合进整合文化，需要找到契合点才能真正实现。因此，关于家庭文化整合的内容要从整合主体与被整合的客体两方面出发，从符合整合文化主体的现实出发，才能真正实现文化的整合。

二、独立人格的培养

人类发展史是人不断社会化的生成史，也是人类解放和个体人格的形成史。人类不断变革现实实践的目的是克服必然束缚，实现主体意志，走向个体自由解放。新时代的历史坐标已经表明，历史的今天已经走到需要并且能够产生独立人格的时代。新时代的到来，市场经济环境、民主政治和自由解放都在呼唤独立人格主体出现，去承担实现新时代赋予的责任和使命，去革新个体面貌。关于人格的理解袁贵仁教授认为：“从哲学的意义上，人的规格，就是具备基本素质、能够从事现实的活动；人格，也就是人作为活动主体的资格。”^①这里的人格是与人的本质联系在一起的，是人的主体性的集中表现。当代社会对独立人格的需要，一方面，市场经济需要独立人格主体。具有独立人格的主体在家庭本位的传统社会是不可能存在的。在传统社会个体被所谓的统治者意志“纲常伦理”和“宗法礼制”严格压制或者消解，个体被固定在伦理关系网络的点上，个体以群体的意志为意志，以群体人格为人格，个体成为没有主体性的个体存在。但这一判断不是说传统社会没有人格，只是传统社会的人格不是个体人格，而是集体人格。这一人格是与家国同构的社会相适应的，也符合统治者的阶级统治意志。个体将家庭、家族的意志作为自己的意志，人们感觉是正常的，也是符合相应的自然经济条件下生产水平的。但社会转向商品经济时代，进入市场经济秩序中，原有的人格样态和个体秩序将不在被社会需要，市场经济需要具有独立意志的自由主体去参与竞争实践。新时代必然是在市场经济的法则下的新时代，而市场经济的竞争法则，要求参与主体必须是具有独立人格的主体，必须能对自己的所作所为独立承担责任和义务。受传统思维中的“农本商末”、“恒定守常”、“求稳心态”观念的影响，不具有独立人格的主体很难理解市场经济竞争现象，更不用说参与其中竞争。与之相随的则是传统的“安土重迁”家庭观念，不轻易走出家庭。这些观念是自然经济的产物，面对市场经济，这些观念使得不具有独立人格的个

^① 袁贵仁：《试论人格》，《北京师范大学学报》（社会科学版），1993年第5期。

体在面对自由竞争法则时很是茫然无措。市场经济在遵循法则运行下，突出的特点是对人的尊重和认可，是对主体独立人格的认可，但同时市场要求主体严格按照规则行事，强调规则秩序意识。对长期处于没有独立人格的个体来说，他们的规则意识被局限在伦理关系思维之中，他们往往以人情法则看待市场法则，造成与市场经济相背离的现象。但独立个体人格是市场经济存在的前提和基本的主体条件，没有独立人格就不能形成严格遵循经济规律运行的市场经济。同时，在法治国家建设中没有独立人格就不能形成现代化意义上的“公民”，就不能满足构成法治国家的主体性对公民的要求。因而，独立人格的培养紧迫而又必要。

另一方面，实现每个人的自由解放需要独立人格。马克思曾以人在不同发展阶段上的依附性关系，将历史划分为“人的依赖性关系”、“物的依赖性关系”和“个人全面发展”^①等具体“三个形态”。在“人的依赖性关系”形态中，也就是前资本主义社会中，个体是属于血缘家庭的，属于没有个体人格的人，在这样的形态中，主体和社会由于被束缚都没有获得充分自由发展，属于人的被否定期。而近代在私有财产的推动下，形成的是“物的依赖性”社会。只有在生产的社会化和极大充足时，个体才能获得从“人的依赖性关系”中解放出来的物质和社会条件，获得独立的个体性，成为被法律和政权认可的主体性存在。但这种状态并不意味人的真正自由。商品经济环境下竞争和趋利的本质，将使个体人挣脱依附关系变成孤立的“单子”，每个人成为具有理性运算的“理性经济人”。人与人处于竞争状态，是工具性的主客体利用关系，处于相互排斥状态。这种原子状态，在资本主义经济中恰恰契合了资本主义生产文化对个体价值的需要。由于财产私人占有，独立自由的个体为了生存，自愿与资本家缔结雇佣契约关系，以个体独立自由意志自愿成为私有制下生产的工具。在资本雇佣关系中具有主体性的人将自己的独立人格以一定价格卖给资本家，以这种买卖方式获得生存所需要的产品。这也就是马克思形容的第二形态的特征“以物的依赖性为基础的人的独立性。”^②这是一种以独立个体为前提缔结的“形式”平等关系。但在买卖的实际关系中，个体被完全异化状态否定，马克思用“四个异化”形容这种自我否定状态。人的主体性独立人格在异化过程中重新回到依附状态，只是人身依附变成对物的依附。马克思感慨在私有制下人变得“愚蠢而片面”而且本质“绝对的贫困”。以至于“一切肉体的和精神的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感

^① 参见《马克思恩格斯文集》（第8卷），人民出版社2009年版，第52页。

^② 《马克思恩格斯文集》（第8卷），人民出版社2009年版，第52页。

觉所代替。”^①也就是说在商品经济社会，人的主体性独立人格被重新发现，但这一人格又在私有制下重新被异化和被掩盖，成为否定性存在。马克思指出只有在“个体人全面发展”的社会中才能打破各种依附关系和异化关系，摆脱异己力量对人的束缚，这种解放状态就是每个人的解放，就是独立自由人格的实现。换句话说，对独立人格的培养就是对人类解放的实践。

因此，在时代转换和市场经济主导的今天，对于独立个体人格的需要，新时代家庭文化必须给与回应和解答。同时家庭文化作为育人文化的开端，能否培养社会需要的新时代人格和培养具有什么品质的新新人格就成为家庭文化探索的主攻方向。无疑西方式的个体人格，对于我们的家庭文化探索具有参考价值，但毕竟存在“土壤”适应性问题。因此，对于独立人格培养的问题，最终还是取决于新时代赋予家庭一个什么样的时代定位和家庭文化内容。

^① 《马克思恩格斯文集》（第1卷），人民出版社2009年版，第190页。

结束语

新时代家庭文化的探索是在现代性发育这一历史背景下进行的，当前家庭文化面临的四重困境也是在自然经济向市场经济转化背景下必然出现的。解决家庭文化困境、积极探索新时代家庭文化，必然离不开现代性和市场经济这一新时代历史坐标。现代性的生成是历史逻辑与实践发展逻辑的辩证统一，最大的主体特征是个体人的觉醒，个体理性的高扬和个性自由意志的发展。同时也是市场经济主导下工业的大繁荣和资本逻辑统治的时代。现代性和市场经济本身是中立的，是社会历史发展规律的必然。在经济理性主导下，市场经济生产出高度繁荣的社会物质文明，但同时资本、商品的逐利性也开启了欲望之门，人性的恶被放大，逐渐被物质被欲望遮盖了双眼，迷失了自我的主体性。人与人之间的关系，主体性价值，道德伦理观念也被物质利益所侵蚀，造成个体生存悖论。家庭及其文化作为保护个体人的屏障或者最后家园，也在物质利益冲击下产生困境。面对这些不可回避的社会问题，作为社会细胞体存在的家庭必然要积极探索新时代家庭文化，以做出时代回应。因而，挖掘和汲取中西方家庭文化的合理因素成为家庭文化探索的原因和目的。

家庭及其文化是历史的存在，是人类历史共通的社会现象，其产生和发展都有其存在的历史背景。中国传统社会的农业经济生产方式和伦理本位的文化，本身就存在障碍现代性和市场经济发育的因素。血缘关系、宗法伦理精神本身维护的是家国一体的群体文化，要求个体隐退，群体理性高扬。个体意志和精神被牢固束缚在群体利益之下。家庭文化以道德伦理为价值导向，夫妻关系处于极度依附状态，男女之间上下级之间尊卑等级关系严重，实行家长制统治。这样的家庭文化其优点在于，在人的价值与物质利益发生抵触时，个体自觉以群体为价值取向，以人与人之间的关系为本位，不存在物质利益和个体人之间的不可调和的矛盾，也就不存在价值和伦理困境。这是传统社会保持下来的重要原因。其缺点在于家长制的等级观，是以束缚个体意志和忽视个体独立性为前提的，造成个体主体性的长期被压制，以至于在近代社会现代性发育时，个体人格已经萎缩，到现代还在进行个体性发育。西方家庭文化恰恰是沿着家国分离的社会结构发展的，

属于个体性文化。注重个体的财产、注重个体权利、注重个体的主体性成为个体文化的特点。尤其在近代西方家庭文化能迅速调整，将家庭文化转向个体本位以适应现代性和市场经济对独立个体人的要求，实现社会基础与观念形态相一致。但西方家庭过于注重主体感受，注重个体权利，又存在极端的抛弃责任的现象，造成个体与家庭责任之间发生矛盾，产生系列的家庭问题。因而，在新时代家庭文化探索中要对中西方家庭文化进行辨析，发掘中西方家庭文化中的共同性和差异性，对合理要素进行文化整合，以更好的培养适合时代需要的现代独立人格。

首先，探索新时代家庭文化，需要汲取中西方家庭文化资源，解决好新时代家庭文化与传统文化、西方文化和国家之间的关系。这是一个切合现代性和市场经济建设进行的现时代转化问题。新时代家庭文化要切合进当下的生活实践中，从工业生产、市场经济改革和现代化建设的实践本身的需求和价值取向出发，立足实践，不断赋予传统家庭文化新的时代内涵，不断扩展其外延。对待西方家庭文化要从自身的需要出发，不断整合吸收西方个体文化的合理因素，在传统伦理文化的基础上吸收个体文化，做到以传统文化生命整合西方个体文化因素。同时，最为重要的是处理好与国家之间关系，做到家庭文化与国家价值取向之间相一致，达到和睦家庭稳定社会的目的。

其次，新时代家庭文化的探索要立足当前的社会需要，要有三个原则。家庭文化是时代的产物，家庭文化是一个不断自我否定发展的过程，其否定发展的因素除了社会生产动力转换之外，时代的需要也是重要因素。原则一，在新时代家庭文化探索的今天，人们对美好生活的需要，就是家庭探索的目标一。美好生活不是空洞的概念是需要的满足，是具体的实践。人们探索新时代家庭文化的目的就是摆脱个体和家庭困境实现美好生活。原则二，新时代家庭文化探索要以社会主义核心价值观作为价值导向。社会主义核心价值观的三个层面的要求恰恰是家庭文化作为连接个体、社会和国家的“桥梁”的价值准则。原则三，新时代家庭文化探索，要有理论思想上的指导。家庭文化探索偏离了新时代的现代化建设，其本质也就偏离了方向。以习近平新时代中国特色社会主义思想作为指导，才能做到目的和结果的统一。

再次，新时代家庭文化探索，最重要是立足实践，积极主动的整合中西方家庭文化中的合理因素，培养和塑造现代独立人格。独立人格、个体理性是现代性和市场经济实践对主体性人格的要求，也是现代社会的特点。现代性在赋予自由人自由平等的多元化个性时，也在触动人性之恶。个体人格不独立、个体人格不

结束语

完善，主体性就是不完整的存在。主体性人格的不完善，个体就要在俗世的物质欲望膨胀中迷失，人人都在欲求，都在践行利己的经济理性，崇高和理想已经消解，神性和世俗已经和解。在这样的生存境遇背景下，家庭作为“育人之器”必然要以培养现代独立人格为基点，塑造独立个体人格，以实现主体性人格的再造和培养，达到社会良序发展。

参考文献

著作类

- 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》（第1卷），人民出版社1995年版。
- 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯文集》，人民出版社2009年版。
- 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社1999年版。
- 毛泽东：《毛泽东选集》（第1卷），人民出版社1991年版。
- 习近平：《习近平谈治国理政》（第1、2卷），外文出版社2014、2017年版。
- 习近平：《决胜全面建成小康社会夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利》，人民出版社2017年版。
- [古希腊]柏拉图：《理想国》，黄颖译，中国华侨出版社2012年版。
- [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集》（第2、3卷），王晓朝译，人民出版社2002年版。
- 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第7、8、9卷），中国人民大学出版社1993、1994、1994年版。
- [古希腊、古罗马]伊壁鸠鲁、卢克莱修：《自然与快乐》，包利民等译，中国社会科学出版社2004年版。
- [古罗马]奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1963年版。
- [法]卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆1996年版。
- [法]卢梭：《社会契约论》，李平沤译，商务印书馆2011年版。
- [法]孔德：《论实证主义》，黄健华译，商务印书馆1996年版。
- [法]波伏瓦：《第二性》，郑克鲁译，上海译文出版社2011年版。
- [法]鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志钢译，南京大学出版社2014年版。
- [法]阿尔贝特·施韦泽：《文化哲学》，陈泽环译，上海人民出版社2017年版。
- [德]康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，商务印书馆1991年版。
- [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版。
- [德]卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社2013年版。
- [德]滕尼斯：《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆1999年版。
- [德]马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，马奇炎、陈婧译，北京大学出版社2012年版。
- [德]尼采：《偶像的黄昏》，李超杰译，商务印书馆2013年版。
- [英]鲍曼：《共同体》，欧阳景根译，江苏人民出版社2003年版。
- [英]鲍曼：《后现代伦理学》，张成岗译，江苏人民出版2003年版。
- [英]哈耶克：《致命的自负》，冯克利等译，中国社会科学出版社2000年版。
- [英]马林诺夫斯基：《两性社会学》，李安宅译，上海人民出版社2003年版。
- [英]马林诺夫斯基：《科学的文化理论》，黄建波等译，中央民族大学出版社1999年版。

参考文献

- [英]泰勒：《原始文化》，连树生译，上海文艺出版社1992年版。
- [英]汤因比：《历史研究》（上册），曹未风等译，上海人民出版社1986年版。
- [英]培根：《培根随笔集》，曹明伦译，北京燕山出版2000年版。
- [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年版。
- [美]梯利：《西方哲学史增补修订版》，葛力译，商务印书馆1995年版。
- [美]摩尔根：《古代社会》，马巨等译，江苏教育出版社2005年版。
- [美]布热津斯基：《大失控与大混乱》，潘嘉玲等译，中国社会科学出版社1994年版。
- [美]弗洛姆：《逃避自由》，刘林海译，国际文化出版社2007年版。
- [美]亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社2009年版。
- [美]丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，三联出版社1989年版。
- [美]杜卡斯、霍夫曼：《爱因斯坦谈人生》，高志凯译，世界知识出版社1984年版。
- [美]马尔库塞：《爱欲与文明》，黄勇、薛民译，上海译文出版社2012年版。
- [美]马克·波斯特：《信息方式》，范静哗译，商务印书馆2014年版。
- [芬]韦斯特马克：《人类婚姻史》，李彬等译，商务印书馆2015年版。
- [意]托马斯·阿奎那：《神学大全》（第16册）陈家华等译，碧岳学社、中华道明会联合出版2008年版。
- [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，商务印书馆1999年版。
- 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社2007。
- 钱穆：《论语新解》，生活·读书·新知三联书店2005年版。
- 钱穆：《中国文化精神》，九州出版社2011年版。
- 陈鼓应：《老子今注今译》，商务印书馆2003年版。
- 方勇：《庄子》，上海古籍出版社2009年版。
- 高华平：《韩非子》，中华书局2015年版。
- 周晓露：《商君书译注》，上海三联书店2014年版。
- 张觉：《荀子译注》，上海古籍出版社2012年版。
- 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，中华书局1988年版。
- 钱杭：《周代宗法制度史研究》，学林出版社1991年版。
- 鲁迅：《鲁迅全集》（第1卷），人民文学出版社2005年版。
- 邓伟志：《邓伟志全集》（家庭史卷），上海大学出版社2013年版。
- 邓伟志、徐榕：《家庭社会学》，中国社会科学出版社2001年版。
- 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社2007年版。
- 冯友兰：《新世论》，北京大学出版社2014年版。
- 梁漱溟：《中国文化要义》，安徽师范大学出版社2014年版。
- 陈序经：《东西文化观》，中国人民大学出版社2004年版。
- 费孝通：《乡土中国生育制度》，北京大学出版社1998年版。
- 郑杭生：《当代中国社会结构和社会关系研究》，首都师范大学出版社1997年版。
- 业露华：《中国佛教伦理思想》，上海社会科学院出版社2000年版。
- 罗志田：《变动时代的文化履迹》，复旦大学出版社2010年版。
- 李桂梅：《中西家庭伦理比较研究》，湖南大学出版社2008年版。

参考文献

- 萧瀚编：《婚姻》，生活·读书·新知三联书店 2017 年版。
- 鲁品越：《鲜活的资本论》，上海人民出版社 2016 年版。
- 卜祥记：《青年黑格尔派与马克思主义哲学革命》，商务印书馆 2007 年版。
- 李笑野：《周易的观念形态论》，上海古籍出版社 2016 年版。
- Edward Cell: Religion and Contemporary Western Culture, Abingdon Press, New York, 1967.
- Henri Lefebvre : Everyday Life in the Modern Word , Allen Lane The Penguin Press, first translation published in 1971.

期刊类

- 吴晓明：《中国的社会现实与马克思主义学术的中国学派》，江海学刊，2017 年第 2 期。
- 戴烽：《家文化视角下的公共参与》，广西社会科学，2008 年第 4 期。
- 储小平：《中国‘家文化’泛化的机制与文化资本》，学术研究，2003 年第 11 期。
- 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，北京大学学报（哲学社会科学版），1997 年第 3 期。
- 邹广文、云泽人：《文化自觉与中国文化的健康发展》，道德与文明，2011 年第 3 期。
- 吴灿新：《家庭伦理文化的彷徨与出路》，学术研究，1994 年第 3 期。
- 李桂梅：《中国家庭伦理文化的变化及思考》，道德与文明，1995 年第 4 期。
- 孙乃龙：《当代中国社会思潮交锋下的家庭文化》，河北学刊，2013 年第 4 期。
- 朱东辉、王秉旭：《家庭文化探索浅论》，学术交流，1993 年第 5 期。
- 陈延斌：《当前中国社会道德状况的评价与治理对策》，中州学刊，2013 年第 6 期。
- 陈延斌、张琳：《建设中国特色社会主义家文化的若干思考》，马克思主义研究，2017 年第 8 期。
- 宋希仁：《论伦理关系》，中国人民大学学报，2000 年第 3 期。
- 张曙光：《论现代价值与价值观的问题》，马克思主义与现实，2011 年第 1 期。
- 王侍杰：《‘伦理’与‘道德’辨析》，伦理学研究，2007 年第 6 期。
- 宋学勤：《制度变迁与社会生活新范式的形成》，江海学刊，2009 年第 6 期。
- 兰久富：《社会转型与价值冲突》，北京师范大学学报（社会科学版），1999 年第 3 期。
- 刘祖云：《社会转型：一种特定的社会发展过程》，华中师范大学学报（哲学社会科学版），1997 年第 6 期。
- 高兆明：《论社会转型中的道德信仰危机》，浙江社会科学，2001 年第 1 期。
- 朱静君：《市场经济与主体意识的觉醒》，现代哲学，1995 年第 3 期。
- 徐安琪：《家庭价值观的变迁特征探析》，中州学刊，2013 年第 4 期。
- 杨丽：《家庭文化与市场经济环境的冲突与适应》，社会科学辑刊，1994 年第 6 期。
- 丰子义：《全球化过程中的文化诉求》，哲学动态，2012 年第 9 期。
- 刘永富：《文化共同体对共同生活的意义》，人文杂志，2004 年第 3 期。
- 何云峰、胡建：《西方‘个体主义’文化价值观的演变、历史意义与局限》，上海师范大学学报（哲学社会科学版），2009 年第 6 期。
- 刘先春、柳宝军：《家训家风：培育和涵养社会主义核心价值观的道德根基与有效载体》，思想教育研究，2016 年第 1 期。

参考文献

- 刘霞：《家风中的伦理认同与公民教育》，南京社会科学，2015年第4期。
- 葛大伟、金恒宇：《习近平新时代家风建设观的四重维度》，思想政治教育研究，2019年第1期。
- 翟博：《树立新时代的家庭教育价值观》，教育研究，2016年第3期。
- 应宗颖：《习近平家庭建设思想核心理念及其时代价值初探》，湖湘论坛，2017年第3期。
- 秦慧源：《马克思主义唯物史观的文化诉求》，哲学动态，2013年第12期。
- 袁贵仁：《关于价值与文化问题》，河北学刊，2005年第1期。
- 袁贵仁：《试论人格》，北京师范大学学报（社会科学版），1993年第5期。
- 陈怀平、廉永杰：《共同、异质与升华：当代中西方核心价值观辨析》，中国特色社会主义研究，2011年第1期。
- 鲁品越：《资本论的生产力与生产关系概念的再发现》，上海财经大学学报，2018年第7期。
- 鲁品越：《中国经济奇迹与当代中国文化基因》，理论建设，2016年第1期。
- 张雄、朱潞、徐德忠：《历史的积极性质：“中国方案”出场的文化基因探析》，中国社会科学，2019年第1期。
- 李笑野：《周易的情爱观述论》，周易研究，2012年第4期。
- 李笑野、蒋凡：《周易的婚姻家庭观念》，复旦学报（社会科学版），1996年第6期。
- Raymond T. Smith:Culture and Social Structure in the Caribbean: Some Recent Work on Family and Kinship Studies.Comparative Studies in Society and History,1963(1).
- Nalle, Sara T: Women's Status, Family Systems, and Marriage in a Time of Economic Crisis.Journal of Family History, 2017 (3) : 236-249.

其他类：

- 习近平：《在2015年春节团拜会上的讲话》，人民日报，2015年2月18日。
- 彭朝花：《马克思恩格斯家庭观对和谐家庭建设的启示》，兰州大学，硕士论文，2011年。
- 王润平：《当代中国家庭文化变迁中的文化传承问题》，吉林大学，博士论文，2006年。

致谢

漫长而又充实，痛苦而又快乐的博士学习生活即将画上句号，也将为自己人生宝贵的学生时代和求学生涯画上圆满的句号。对于即将三十而立的我来说，学习占据了自己的整个青春，在美丽中也有点苦涩。但却青春不悔。

2016年9月，带着对未来的憧憬和希望，怀揣着求学之诚，我来到上海财经大学人文学院，很幸运成为李笑野教授的弟子。在跟随恩师读书治学的过程中，恩师以深厚的专业功底，博学强闻的理论背景，一丝不苟的治学态度，儒雅的学人气质，广泛的兴趣爱好，为我开启学习之门的同时，也深深影响了我读书治学的态度和生活的理念。在课堂上恩师以思想的泉涌展现学人对读书之爱，以语言深入浅出表现学人的深邃学养，以亲切和蔼的态度表达学人对学生成才的殷切期盼。恩师以思想为宣纸，以语言为笔墨，为学生在课堂上描绘思想画卷，表现出哲人之思与人文关怀之情。在三年间的读书过程中，恩师为自己制定了系统而又专业的学习计划。在论文的选题，材料的使用，方法的运用和具体的内容细节上都贯穿着恩师的悉心指导，贯注着恩师的心血。三年的读书学习生活很短，感谢恩师三年来谆谆不悔的教导，学生感恩在怀，铭记终生。

感谢思想磅礴、语言深邃的张雄教授。在张老师的授课中，我们走进了现代性宏大的叙事结构，领略了后现代的批判之思，也感受到法哲学批判对马克思理论的重大意义。感谢张老师在自己的论文开题和答辩的过程中提出的宝贵意见。感谢博学的鲁品越教授，一个充满学术情怀的学者。鲁老师激昂的学术热情，独到的批判视角，以二重性的生成论思想为我们揭开了资本世界之谜找到了正确解读世界的方法。感谢卜祥记教授，卜老师以其深厚的原著背景功底，将无趣而又枯燥的原著变得有声有色，在深入浅出的同时传达出深厚的理论学养，为我们奠定了原著基础。感谢卜老师在论文修改中提出的建设意见。感谢范宝舟教授，范老师在课堂上以凝练概括的语言，教会了我们运用唯物史观的视角分析当代社会问题。感谢范老师对论文提出的宝贵修改意见。感谢徐大建教授和郝云教授，二位老师以经济哲学和经济伦理的视角，以浅显的语言传达出深厚经济伦理思想，

致谢

教会了我们运用经济哲学方法思考现实问题。感谢参与论文开题和答辩的陈忠教授、马钦荣教授、林晖教授、夏国军教授、刘静芳教授、张东辉教授，感谢老师们的辛勤付出。

感谢在读书期间为我们付出的学院老师，程晓老师、邬蕾老师、张东博老师、赵丹老师等。感谢在读博期间的 2016 级同窗好友，感谢董志芯、姚黎明、邓安琪、董逸、曹姝、熊亮、李晓和张亚军等各位博士对我的启发和影响，谢谢大家给与我生活和学习上的帮助，是大家的鼓励和帮助给了我克服困难的勇气，是大家对学术的热情和坚持给了前进的力量，感谢大家一路的陪伴。

感谢父母的支持和鼓励。漫漫求学路，是父母在背后的默默陪伴和付出给了我最大的鼓励，是父母无私的爱给了我坚持下去的动力，也是父母的支持让我安心学习完成学业论文。

学业有涯，学海无涯。感恩生命中的所有老师，感恩生命中遇到的每一个人。

刘红梅

2019 年 5 月 12 日于上海财经大学图书馆