

贵州民族学院



学术论文选

1978—1986

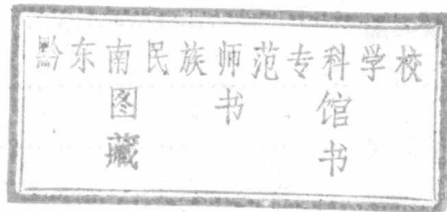
M
C53
142

贵州民族学院 学术论文选

(1978·12—1986·12)



0221549



民族文学

贵州 贵阳

1987年1月

贵州民族学院学术论文选

目 录

改进现有形式逻辑体系和内容刍议·····	邱觉心 (1)
原始观念中的“人”·····	赵森林 (7)
言行的美学分析·····	章海荣 (14)
按劳分配与平等权利	
——读《哥达纲领批判》·····	曹 鹏 (23)
正确认识马克思主义经济理论的基本原理·····	王宗礼 (30)
关于无产阶级贫困化·····	沈昭华 (39)
关于法的阶级性·····	王忻亚 (46)
毛泽东同志建国初期的建党思想·····	徐雪琪 黄世稀 (63)
孙中山民族主义思想的发展·····	罗友林 (63)
从对外贸易和投资看洋务运动·····	吴斯清 穆 琨 (72)
忠勇信义 过不掩功	
——论太平天国燕王秦日纲·····	顾朴光 (83)
关于太平天国革命时期贵州各族人民起义的几个问题·····	杨德芳 (91)
论战国变法与人才流动·····	李兴让 (100)
《诗》二“南”释义新探·····	侯绍庄 (107)
造纸术的发明问题·····	贾忠匀 (111)
原始社会生产力的三次巨大变革	
——纪念《起源》发表一百周年·····	吴世荣 (116)
无产阶级文学的历史使命	
——纪念马克思逝世一百周年·····	曾垂提 (124)

试论毛泽东著作的中国作风和中国气派·····	杨启孝 (12)
论中国现代散文诗的发展方向·····	徐成森 (135)
《药》的“曲笔”与主题·····	谢会昌 (142)
廖公弦近年诗作漫评·····	安尚或 (148)
论《水浒传》的文学语言·····	曲 沐 (154)
《红》海蠡“味”·····	曾祥麟 (163)
乐府诗臆解二题·····	王成杰 (171)
再说“齐气”·····	李华年 (178)
俗语词研究与戏曲校勘·····	王 镆 (183)
“九合诸侯”的“九”应作何解?·····	李家祥 (189)
《乞丐罢乞》简析·····	邓世隆 (191)
科学社会主义的研究对象和体系·····	范荣春 (197)
谈谈民族志的编写问题·····	史继忠 (203)
史载黔中苗族人名研究·····	杨庭硕 (211)
从黔东南苗族婚姻歌看古代苗族婚姻·····	潘定智 (219)
试从《苗族古歌·开天辟地歌》看苗族先民的自然观·····	吴晓萍 (227)
布依族古歌中的原始意识·····	康家伟 (235)
试论侗寨鼓楼的社会功能·····	石开忠 (241)
精心刺绣的民族文学之花	
——评彝族女作家李纳长篇小说《刺绣者的花》·····	虞修明 (245)
我国少数民族传统体育初探·····	吴志平 (252)
试论贵州少数民族人口问题·····	张正东 (258)
论洪亮吉的人口观点以及与马尔萨斯相比较·····	郜 凯 (263)
也谈韩非的“人口思想”·····	颜 啥 袁昌隆 (269)
瑶山民族教育调查报告·····	柏果成 (273)
法国高等教育改革介评	
——从富尔法案到萨瓦里法案·····	刘君卫 (281)
封面设计 胡开仁	

改进现有形式逻辑体系 和内容刍议

邱觉心

现有形式逻辑已不完全适应当代科学文化发展的需要，对其体系与内容有从多方面着手进行改进的必要；这种改进目前还处于探索和尝试的阶段。

一、近年较有成效的探索和尝试

近年较有成效的探索和尝试，多集中于形式逻辑符号化和概括现代语言材料方面。这两个方面的探索与尝试，的确十分重要；在不断探索和尝试的过程中，虽然可能有不同意见的争论，但争论会有助于工作的开展，正是一件好事。

形式逻辑要不要符号化和能不能符号化的争论，似已成为陈迹；至于如何符号化，符号化有何种极限，恐怕还需在不断摸索、不断总结中争论前进。自然语言与人工语言各具特色，前者生动而丰富多采，后者精确而适应性广，两者能相通而不能相代，因而在解决形式逻辑符号化中，必然会有有一个如何符号化和它的极限问题。把这个问题具体化，可能就是一个如何做到既能使现有形式逻辑更加精确、简便而又不致丧失其反映自然语言生动而丰富多采的特色。这当然是一个需要深入探索和通过创造性的反复实践来解决的问题。

现有形式逻辑，从其产生和发展的历史来看，与语言学、修辞学关系密切，它们在历史上一向是相互促进的。语言具有民族特点和民族差异，逻辑则超出了民族的界限。两者互有影响，但它们的领域不容混淆，彼此也终究不能相代。概括丰富的现代语言材料有大量工作可做，但其中有一个值得注意的问题：我们是从丰富的现代汉语材料中进行逻辑概括以探索新的逻辑形式和规律的，这就难免使获得的成果打上民族的印记，因而易使逻辑与语言的研究领域模糊起来，甚至混淆逻辑与语言学的界限。近年我国逻辑界所概括的一些新的判断形式，如“S基本上是P”，“个别的S是P”，“S一般的不是P”，……等等，显然是带有民族印记的判断形式。它们不因所带民族印记而失其为判断，所以仍然是逻辑领域的问题。至于“天高云淡，望断南飞雁”，“枯藤、老树、昏鸦，小桥、流水、人家”等等是否是逻辑领域的问题，恐怕就还有争论。

总之，上述两方面不但都有大量具体研究工作可做，也都还有些原则性问题值得探究。同时，如果改进现有形式逻辑体系和内容只局限在上述两个方面，恐怕改进的途径就太狭窄了。

二、形式逻辑与认识论、唯物主义辩证法

认识论和唯物主义辩证法的进展，对形式逻辑体系和内容的改进有重大意义。

形式逻辑成长壮大于哲学的怀抱中。当认识论成长为哲学的重要组成部分时，形式逻辑又是认识论的重要组成部分。按逻辑一词，原具有两方面的意义，一是逻辑技术的理论科学，相当于现在说的认识论；一是正确推理技术中实际应用的规则等等，即现在所说的形式逻辑。形式逻辑创始人亚里士多德视逻辑为获得真正知识的工具，因而是他的哲学的导论或绪论。他关于范畴的学说，就既是他的逻辑理论，也是导入他的哲学理论的环节。他把范畴作为高级的概念来研究，并视范畴为论断中最概括的形式，是论述任何事物使用的基本的、最一般的谓项。他把各种判断的谓项归为十大类，即他所谓十范畴。十范畴中最主要的范畴是实体，它可以充当判断的主项；其余的范畴则是用来表明实体的属性，可以充当判断的谓项，并且它们只有在用来论述实体时才能以存在。亚里士多德还进一步认为，科学就是要研究存在、本质或实体的范畴，这就进入了关于实体与形式的形而上学理论的研究范围了。很显然，在亚里士多德那里，他的逻辑理论也是他的哲学理论。归纳逻辑的创始人培根，也是把逻辑视为求知的工具，并且认为在他以前，科学和哲学之所以毫无结果，就在于缺乏正确方法，他就是要来探求新方法、新工具。培根的归纳逻辑，其理论基础也在于他的哲学理论。他认为自然中，除去按固定规律活动的个体物外别无它物存在。在哲学中研究、发现、解释这个规律，既是认识的基础，也是活动

的基础。他把这些规律也叫做“形式”，不过不是理念之类的抽象形式。培根在这里所谓“形式”实即定律，比如热的形式就是热的定律。他认为，认识的目的就在于发现某种特性（或性质）的形式，认识了形式就是认识了自然中恒常、永久和普遍的东西，也就是认识了极为不相同的实体中的自然齐一性。科学要发现的重要原因或规律就是形式，而去发现它们则要靠归纳法。

形式逻辑与认识论从来就具有密切的关系，但这种密切关系从数理逻辑诞生以来就被人为地中断了。表面上看来可能是个科学分工问题，因为认识论与形式逻辑是两门性质不同的独立科学，各具研究范围。但是，形式逻辑和认识论虽是两门性质不同的独立科学，可是它们的关系十分密切，要弄清形式逻辑的问题，就不能不上升到认识论去解决它。在逻辑发展的历史上，唯物主义和唯心主义的斗争，往往集中表现在逻辑的理论基础（认识论）上。中断形式逻辑与认识论的密切联系，实际上代表了一种哲学观点，这在逻辑实证论这个哲学流派中表现得最为清楚，它实际上是要割断逻辑与唯物主义认识论的联系。

形式逻辑中有许多问题需要从认识论上去解决，关键是用唯物主义的认识论，还是用唯心主义的认识论。比如关于什么是概念的问题，近年出版的逻辑著作都提出“概念就是对事物的本质属性的反映”这样的命题，或者和这大体类似的命题，各书的表述差异不大。但是，概念怎样去反映事物的本质属性呢？许多逻辑著作说，概念是作为思维形态（或说思维形式）去反映事物特有属性（或本质属性、或固有属性）的，但有的逻辑著作在承认这一点

的同时，又认为人们在认识客观事物时，先是从其中抽象出该类事物所共同具有的那种属性，然后再用概念的形式把它（指那些共同具有的属性）确定和巩固下来。按照这个解释，似乎概念和认识作用是两回事，是人们在认识了事物的那些共同具有的属性之后才给它们以一个概念来把人们的认识确定和巩固下来。按照这个解释，概念似乎是纯粹主观的东西，仅仅是人们对认识作用的结果所加上的一个符号。如果是这样的意思，那就显然提出了一个需要加以解决的认识论问题。当然，对原话还可以作这样的理解，即作者意图把概念和概念形式区分开来，而所谓概念形式是指概念的语词形式而非概念本身。如果是这样的意思，那就又提出了逻辑研究的对象究竟是概念，还是概念的语词形式的问题。

形式逻辑本是一门古老的学科，它虽经历了久远的年代，但对它的基本规律，至今仍是聚讼纷纭。近年关于充足理由律应否作为形式逻辑基本规律的争论，至今仍悬而难决。我以为，如果不从辩证唯物主义认识论方面去考察它，只停滞在能否符号化上面来争论，可能是一个解决不了的问题。对形式逻辑其它三个基本规律虽无公开的争论，但未必就能保证理解的一致。比如同一律与恩格斯对旧形而上学意义下的同一性的批判究竟是什么关系，较早一点的逻辑著作多用事物的质的相对稳定性来解释形式逻辑同一律的客观基础，借以避免和恩格斯的批判相矛盾，但总觉难于自圆其说，而近来的逻辑著作则大都回避这一敏感问题。虽回避，但问题总是存在的。最近，周云之的文章《为形式逻辑的排中律正名》^①，指出当前不少逻辑著作对排中律表述错了。这种有共同性的表述

错误实即对排中律理解的错误。现在大约已经不再有人说什么排中律教人要“立场坚定，旗帜鲜明”了，但周云之所指出的那种性质基本相同的错误，实际仍隐含着那种说法的幽灵，其中仍然涉及到形式逻辑的性质、对象、作用等根本问题。我认为，上述种种问题的解决，均有赖于辩证唯物主义的认识论。

迄今为止，我们对形式逻辑的研究还仅限于对逻辑结构作静止的描述，但逻辑结构本身并不是静止的。比如概念、判断、推理这三种思想基本形式的形成，它们之间的关系，以及这三种思想基本形式的各种逻辑结构的本身和它们彼此间的关系，都无不充满辩证运动。如果深入地去发掘其中的辩证运动，对于丰富形式逻辑的内容，促进形式逻辑体系的改进，解决形式逻辑中存在的问题应是有重大意义的事。所有这些，对形式逻辑工作者来说仍是一片未经开垦的处女地。可能有人认为这已属于辩证逻辑的领域。当前，辩证逻辑尚属草创阶段，其体系与内容似尚无定论，至于它是否包含或是否应包含思想基本形式的逻辑结构的辩证运动则尚属未确定的问题；但是对于发展和丰富形式逻辑来说，弄清思想基本形式的逻辑结构的辩证运动却是有重要意义的事，否则形式逻辑的研究难于深入，也许除了增加一些符号和现代的例证以外，这门科学可能还将停滞在古老的状态中。

三、关于“概念明确，判断恰当，推理合乎逻辑”与形式逻辑体系

曾经有不少形式逻辑著作把“概念明确，判断恰当，推理合乎逻辑”作为形式逻辑体系的纲。有的逻辑著作虽不把这三个命题作为形式逻辑体系的纲，但仍将它

们或列为专节，或安置在突出的地位上。这三个命题原是对说话写文章提出的要求，的确也是很重要的要求；但是，对说话写文章的要求，恐怕仍然不能等同于形式逻辑研究的对象。有的逻辑著作对这三个命题不是形式逻辑研究的对象是明确的，但在具体阐释时，又往往把这三个命题和形式逻辑研究的对象混同起来，以致和作者自己对形式逻辑所作定义相违。以下仅就几本影响较大的形式逻辑著作在这方面的论述情况作一些分析：

《普通逻辑》（以下简称《普本》）第二章一节在讲明什么是概念、概念和语词、概念的内涵和外延的基础上，专门讲了“概念要明确”这个命题。其中举例讲了对不同的概念要严格区别，如“人”和“人民”，前者可指所有的人（包括反动派在内），后者则不包括反动派在内。的确需要严格区别，但形式逻辑对此却是无能为力的。其中又引用列宁的话，“要进行论争，就要确切地阐明各个概念”，并以达尔文进化论关于“人类是由猿猴进化来的”这个学说与神学的论争为例。列宁的话是对的，但具体到如何正确理解或阐明达尔文的进化学说，则又不是形式逻辑所能承担的任务。中国人民大学逻辑教研室编的《形式逻辑》（以下简称《人大本》）在概念章里专立了“概念要明确”一节，其中虽也说“仅靠形式逻辑还不能做到概念明确”，但却特别强调“马克思列宁主义经典作家一贯重视概念明确的问题”

（以马克思对李嘉图混淆劳动力与劳动为例），又强调“列宁十分重视概念明确的问题”（以列宁对考茨基关于帝国主义的错误观点的批判为例），还强调了“毛泽东同志也十分重视概念明确的问题”，并说：“他曾指出，文章和文件都应当具

有三种性质：准确性、鲜明性、生动性。准确性属于概念、判断和推理问题，这些都是逻辑问题。鲜明性和生动性除了逻辑问题以外，还有词章问题。这里说的这些都是逻辑问题，首先就是概念明确问题。”从所有这一系列的强调及其对毛泽东所说文章和文件的“三性”的阐释来看，《人大本》不但把概念明确作为形式逻辑的研究对象，而且还把概念的鲜明性和生动性也作为形式逻辑研究的对象，这不但走得太远了，也和该书所说“形式逻辑是着重从思维的逻辑结构方面来研究思维及其规律”的定义自相违背。毛泽东所说的“三性”，对于写文章和起草文件来说，的确是个重要问题，但这类问题却不是形式逻辑所能解决的，而毛泽东也似乎并没有要求逻辑来解决它们。

关于“判断恰当”问题，《普本》把它表述为“关于正确运用性质判断的问题”，并具体化为“必须准确地表达被断定对象的数量范围，善于作出正确的量项限定”，“必须准确表达主项和谓项的联系性质，作出正确的联项限定。”《人大本》的表述，在主要点上与之基本相同，并还在判断章中列有“判断要恰当”的专节，解释说“判断恰当就是恰如其分的、合乎实际的对客观事物有所断定。”“对事物作出恰当的判断，就要求我们有正确的立场、观点和方法，就要求我们有关于事物丰富的实践经验和深刻认识。”提出这些要求虽也无可厚非，但要求形式逻辑来解决这类问题总是不恰当的。什么是形式逻辑研究的对象这个界线划不清楚，很容易造成许多混乱。《人大本》是在“从判断的形式结构方面来研究判断的恰当性问题”这个题目下提出“准确地使用量词和联系词”的，并举“任何事物都是包含矛盾的”这

个判断为例说，这个判断一定要用全称量词“任何”。但是这个判断为什么一定要用全称量词“任何”，恐怕形式逻辑是无从回答的。再则，既然讨论的是“判断要恰当”，但为什么又仅限于一种判断，为什么其它各种判断又没有一个是恰当与否的问题？

再看看“推理要有逻辑性”问题。有这个题目的逻辑著作，它们讨论的大多是逻辑谬误问题，而且主要是逻辑中的非形式谬误，即实质谬误，或者说是材料谬误。这类谬误，有的涉及修辞，有的涉及科学知识，但都不是纯粹逻辑问题。《普本》在“推理有逻辑性的条件”这个题目下举出的实例仅是四概念错误，原不必为之专列一题目的。《人大本》所举实例是恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中批评丹麦哲学家施达克的错误时所说的“施达克在找费尔巴哈的唯心主义时找错了地方”，并从三方面进行了分析。这本来不是个逻辑问题，恩格斯也没有把施达克的错误当成逻辑问题，但该书却说施达克犯了“推不出来”的逻辑错误，并以此论证推理要合乎逻辑。

总之，用“概念明确，判断恰当，推理合乎逻辑”作为形式逻辑体系的纲是不恰当的，至于能否作为形式逻辑的组成部分，关键就在于能否提出概念明确、判断恰当、推理合乎逻辑的新的逻辑内容。如果涉及的内容仍然是修辞的要求或某种专门科学才能加以解决的要求，则不宜列为形式逻辑的组成部分，而只可作为附带说明的部分。

四、其它一些值得考虑的问题

有一个看来似乎陈旧，但并未解决而为近年许多逻辑著作所有意或无意回避的

问题，即形式逻辑究竟是讨论概念问题还是名词（term）问题，是讨论判断问题还是命题问题。在较早的逻辑著作里面，偏于认识论和心理学方面去研究逻辑问题的，多半讨论概念和判断问题，认为逻辑应和认识论与心理学分离的，多半只讨论名辞（或类）和命题问题。现在国内的著作中，讨论传统逻辑的著作讨论概念和判断，但又避开其与认识论和心理学的联系，讨论数理逻辑的著作讨论的则是命题。在解决传统形式逻辑符号化问题，引进数理逻辑的符号时，有的著作里讨论判断，有的著作里又是讨论命题。其实这不仅是概念形式的差异，实际上是关涉到形式逻辑的研究对象和性质的问题，也是研究改进形式逻辑内容和体系所必须解决的问题。与此有关的是如何对近代心理学的科学成果作出正确的鉴定，并把其中真正的科学成果引用来丰富和发展形式逻辑。心理学不是与逻辑毫不相关的科学，比如近代心理学的一个新派别，即皮亚杰和他的发生认识论，他以数理逻辑为工具，在心理学中引进数理逻辑的概念，对儿童的认识的发展作质的分析，并试图从儿童的认识结构和发展中揭露认识过程的智力机制。这个学派还从心理学的角度研究了模态推理的发展。近代心理学在这些方面的进展，显然有推动认识论研究的深入发展的作用，但对形式逻辑的发展有何意义，似乎还是一个无法回答的空白。又比如科学地解决语言和思想的关系，对于弄清逻辑思想的形成、逻辑与语言学的关系等等都是十分重要的事。但是，我们的逻辑著作里很少触及它，即有触及，也仅限于惯常地引用马克思的论点和斯大林对马克思论点的阐释，未能由之更进一步。但是近代心理学在语言和思想的关系问题上提出了

些与马克思的论点不相一致的材料和理论,如何正确对待这个问题,似尚未引起注意。

关于归纳逻辑在形式逻辑中的地位,历来有争论,但由于演绎推理与归纳推理之间的辩证关系以及归纳推理在人类认识作用上的重大意义,多年来人们已经习惯于把归纳推理包括在形式逻辑范围内,这既合乎认识过程的规律,也合乎认识作用的实际,我以为是没有使它们分开的必要了。虽然如此,但由于逻辑工作者对归纳推理的重视始终不如对演绎推理的重视,至今这部分还仅仅限于穆勒五法以及类比、假说等等。近年有的逻辑著作在归纳推理部分增加了概率、统计方法(金岳霖主编的《形式逻辑》),有的增加了典型分析(十院校合编本《逻辑学》),有的增加了调查研究的方法、观察和实验的方法、抽象和概括的方法(《人大本》),这些都是可喜的尝试,对充实和发展形式逻辑的归纳推理部分是很有意义的。近代科学技术发展迅猛异常,不但出现了许多

新学科,也出现了适应现代科学技术要求的新的科学方法,所有这些情况,都对形式逻辑提出了新要求,要求对它们进行逻辑的概括,形成新的归纳方法,从而充实和改进现有形式逻辑中的归纳部分。概率论、统计方法、信息论等等都是一些具有丰富内容的独立科学,也是一些重要的科学方法,既不可能,也不应该把它们都纳入形式逻辑的框架里来,我们需要作的是从这些专门的大量的科学方法和科学材料里,将其蕴涵的属于逻辑规律性的东西概括出来,总结出新的归纳推理方法。这是一个十分艰巨的、需要各门科学的工作者共同来完成的有意义的工作。经过这样充实、丰富和改进了归纳推理部分,恐怕原有的归纳推理的概念就不一定能涵盖其内容了,因此可以考虑把它叫做科学方法论,其中包括归纳推理,而整个这门学科,为了名符其实,也就可以改称为形式逻辑与科学方法论。

注

①载《中国社会科学》1981年第2期

选自北京师范大学出版社《形式逻辑研究》一书

(上接29页)

⑥恩格斯:《德国状况》,《马克思恩格斯全集》第2卷第648页。

⑦⑪⑫⑬⑭⑮⑰⑱⑳均见《哥达纲领批判》《马克思恩格斯全集》第19卷第19~22页。

⑧恩格斯:《(哲学的贫困)德文版序言》《哲学的贫困》人民出版社1962年版第6页。

⑨《资本论》第一卷,《马克思恩格斯全集》第23卷第74~75页。

⑩《共产党宣言》《马克思恩格斯全集》第4卷468页。

⑪《在全苏集体农庄突击队员第一次代表大会上的演说》《斯大林全集》第十三卷,人民出版社1956年版第223页。

⑫《国家与革命》《列宁选集》第3卷人民出版社1960年版第245页。

⑬《工资、价格与利润》《马克思恩格斯全集》第16卷第146页。

⑭恩格斯:《给奥·倍倍尔的信》《马克思恩格斯全集》第19卷第8页。

选自《贵州大学学报》1984年第1期

原始观念中的“人”

赵森林

哲学是有其“史前内容”的。“人是什么”这一问题作为哲学思考的课题，当然也有其史前内容。如果仔细考察一下，我们将会在原始宗教和神话中，在原始人关于人的来由和本质的观念中，捕捉到人类自我思考的最初萌动。

一、“人”的二重化

人对自身的思考是怎样开始的呢？或者说就我们的能力而言，人的自我思考的历史能够被追溯到一个怎样的时代，一个怎样的原始的起点呢？笔者以为，这个时代当然是迷茫的远古的时代，而这个自我思考的原始的起点（亦即我们的追溯能够达到的终点）就是“梦”。

恩格斯曾说：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念；他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然人死时灵魂离开肉体而继续活着，那么就沒有任何理由去设想它本身还会死亡，这样就产生了灵魂不死的观念”。①

恩格斯这段话说明，远古时代的人们对梦的思考，乃是人的自我认识的起点。在这种思考中，他们得出灵魂可与肉体分离和灵魂不死的观念；而且还以为感觉和思维的承担者是灵魂而不是肉体。在灵、肉分离观念的前提下，远古时代的人们下意识地把自己当作是灵魂的人与肉体的人的重合。关于这一点，拉法格在其《思想起源论》中也曾写道：“原始人从对梦的错误解释出发制造了自己的意识形态的体系：人有一个没有重量的面貌相同的双重人，这双重人在他的梦中活动，在他死后还存在着”。②

可是，在远古时代人们对梦的误解——灵肉分离的幻象与灵、肉重合的观念——中，真实性与荒诞性奇特地融为一体，它逻辑地导致了人的二重化。

人们不仅把自身二重化，而且由于梦中还出现其它自然景物，于是推己及物，幻想万物也有灵魂，形成了万物有灵观念，把世界也二重化了。

由于形体活动以及感觉、思维的能力都在于灵魂，所以在远古时代人们的观念中“灵”与“力”是同一的。于是，“力”的冲突被视为“灵”的冲突。力的冲突过程或劳动过程也就自然地被视为“灵”的斗争过程。正是这样，蒙昧人才开始对同群死者实行墓葬，并在劳动特别是狩猎之前对死者灵魂进行祭祀，以一定方式告求死者灵魂帮助，以增强其实力。

以上就是远古时代人们对自身及其活动的原始思考 and 认识。

人对自身的思考虽然起始于梦，但是这并不意味着人对自身的思考起源于梦。作为一种心理现象，梦并非人类独具，一些高级动物也是会做梦的。但是，动物只是本能地，被动消极地适应自然，这种极其简单的生活本身是不需要思考的。因此，它不可能形成思考的习惯和能力。而越没有思考能力，就越本能地、被动地、消极地适应自然。以为这种恶性的反馈过程会促成一般动物对梦的思考，并从梦中得出关于自身的认识，那当然是一种非分之想，人与一般动物不同，他一开始就以独特的生存方式把自己和它们区别开来。我们知道，人的生存是根据自己的需要而趋利避害，改造自然的。而要趋利避害，改造自然，使自身需要得以满足，就必须认识对象，认识自然。这就逼使人去思考和解释生活、劳动中碰到的各种现象。于是，人类思考的习惯和能力也就在人类生活的复杂结构中萌生了。它随着生活与劳动的进展，终于释放出理性的光辉。可以说，正是生活与劳动本身的需要和它所促成的思考习惯和能力，导致了人对最令人感到惊奇的，最富有魅力的梦的追求，并使这种追求成了人的自我认识的起点。

综上所述我们可以看到，远古时代人们对梦的思考或追究，深深地植根于人类生活本身之中。而这一思考所形成的观念，不管在他们看来是如何合理并信以为真，它毕竟是荒唐的。但是，这绝不能否定他们的自我思考本身包含着许多合理成份，这些合理成份是促成进一步深入探索的不可忽略的因素。譬如，作为人类自我思

考和认识的起点，它标示了人的思维又闯进了一个新的领域；对灵魂和肉体（或物质体）的区分已经是精神与物质现象的区分的原始形式；在这种区分的基础上，他们已经思考了二者的关系问题；在二者关系的思考中得出的结论虽然是错误的，但强调灵魂的能动性也包含了片面的真理性如此等等。蒙昧人的灵魂、肉体二重化观念，不仅影响了整个原始社会，而且影响了整个古代社会人们对自身的认识。即使到今天，在一些地区或国家的人民的意识中，依然可以看到它的明显陈迹。

二、“人”的自然化

当我们从整体上去考察远古时代人们对自身的思考时，我们又要看到，它只是一种人自身“是怎样的”的思考。思考中形成的观念只是对人“是怎样的”的回答。而人“是怎样的”的问题又只是“人是什么”的问题的一个方面。至于另一方面，即人自身的来由问题，或者说，人自身从何而来的问题，他们始终没有能提出来。其原因主要在于，处于远古时代的人们生活方式和结合方式中，还不存在提出这一问题的根据。

远古时代的蒙昧人的生活，主要是从事采集和狩猎。这种劳动方式无疑地局限了他们的眼界；而作为不稳定群体和处于乱婚状态的远古蒙昧人，还不可能产生血缘辈份观念。他们虽然也进行祭祀活动，但是这种祭祀除表示一种关心或求助于同群死者灵魂的群体观念之外，并不包含“祖先”意识。而“祖先”意识乃是人追寻自身来由的标志。所以，应当肯定，人的自身来由的思考，这时还不可能出现，而只有在野蛮时代，即在氏族社会的基础上，有了“血

缘”意识的原始人中才可能存在。

我们知道，由于狩猎能力的发展首先促成了按性别、年龄划分的自然分工；青壮年男子狩猎，妇幼老弱采集。进而出现了按辈份婚配的血缘家庭。血缘辈份观念的产生可以说是“祖先”意识的最初表现。而当普那路亚家庭出现时，血缘辈份世系就更为复杂和严格起来。而“氏族制度、在绝大多数场合下，都是从普那路亚家庭中直接产生的”。③伴随着血缘辈份关系的发展到氏族制度的产生这一过程的，是血缘、辈份观念的发展和祖先意识的强化和明朗化。最后，终于从血缘世系的追溯上提出了人的来由问题。

我们不能忽视这样一事实，即在一一切形式的群婚家庭中，父亲虽不能确定而母亲则是可以确定的。因此，最初的氏族世系只能从母亲方面来考虑。这就是说，祖先世系只能是女系。所以，在母系氏族社会中，由对祖先的追溯而引起的人的来由问题，也只能从女性方面去思考，因为孩子是母亲生的。这样一来，人的来由问题的解答就在于母亲怎么会生孩子。于是，人的来由问题和初期野蛮人对生殖和蕃衍后代的观念，便不可分割地、紧紧地联系起来了。

在初期野蛮人中，原已形成的灵魂观念依然是他们解释一切现象的基本观念。在生殖问题上当然也不例外。他们认为，在生殖中父亲不是关键，不是必要的一方，具有决定意义的是灵魂入体与否。灵魂进入母体则孕生，相反则不孕不生。在性交中男性可能成为促成灵魂入体的媒介，但是女性也可以由其它方式的接触造成无夫而孕。如吞食鸟卵，履巨人足迹，梦某物入怀等等。

既然生殖被理解为灵魂入体的结果，

那么由于万物有灵，其灵魂可以脱离形体而不死，并可转移到其它形体内，于是，在初期野蛮人中也形成了关于“人”最初是由其它自然物的灵魂转移而来的观念。这种观念，这种关于人的来由的最原始的看法，在图腾崇拜中得到了充分的证明。

“图腾”一词是印第安语译音。有“亲属”“标记”之意。一七九一年英国人朗格在其《印第安旅行记》一书中，第一次引用这个词。

从历史的考证得知，一般说来每个氏族都有自己的图腾，都相信本氏族起源于某种特定的物类，它们或是动植物或是风雷雨电，月日星辰等等。在世界二重化（包括人）观念的基础上，氏族成员把图腾物当作自己的亲族。如澳大利亚一些部落把袋鼠作为图腾，于是把图腾物袋鼠当作自己的亲属。当部落成员看到有人伤害袋鼠时，他会质问你为什么要伤害他的兄弟。把图腾物当作亲族，也就是认为他们之间有血缘关系或灵魂上是相通的。

除氏族有氏族的图腾外，氏族成员也有个人图腾。个人图腾是由母亲第一次感到胎动时所遇到的物种或自然力来决定的。这明显地是受灵魂入体的生殖观念所支配。

不管氏族图腾也好，个人图腾也好，都表明氏族成员确认整个氏族或个人与图腾物的灵魂相通，是图腾物灵魂入体的结果，图腾物的灵魂是他们的来由和根据。图腾崇拜虽然包含着其它含义，但是，作为祖先崇拜意义上的图腰崇拜，无疑是人的来由观的最早的，也是最明确的表现形式。

在图腾崇拜过程中，进而出现了怪异图腾标志，如半人半兽图腾标志等。对于

这种怪异图腾，一般被当作是原始人把自然力人格化的表现，认为怪异图腾就是原始人观念中的图腾神。笔者认为，这种观念的真理性是值得怀疑的。早期野蛮人对自然的了解基本上处于直观状态，他们的无知使他们在自然面前表现得软弱无力。他们震慑于大自然不可抗拒的伟力和巨禽猛兽的神威，既恐惧又倾慕。自然强大，自身渺小的意识，恐惧而又倾慕的心理，使他们产生了对自然的崇拜之情。在这种情况下，认为早期野蛮人会把自然力人格化，无疑是荒唐的。因为这意味着把强大化为弱小。而把崇拜的对象化为弱小者，就违背了“崇拜”的本义，使“崇拜”失去了存在的理由和根据。可见，在自然强大，自身弱小的意识状态下，是不可能产生自然人格化倾向的。相反，怪异图腾标志所显示的人形兽体合一，表明的乃是野蛮人把自身自然化或者说把人自然化的倾向。这种倾向无疑是野蛮人幻想借自然图腾物的特有的威力或品格加强自身的良好意愿的表露。它与自然物的灵魂入体的生殖观念或者说人的来由观是一致的。

三、“人”的神化与自然力的人格化

在人类历史的演进中，由于劳动经验的积累，农、牧、渔和制陶工艺的发展，一句话，随着人的能力的不断进步，人对自身能力的意识也就不断增长。于是，在人与自然的关系上，野蛮人虽不能在现实生活中摆脱屈从，依附而向支配、主宰地位转变，但是，进一步激发起来的对自身能力的意识和信心，使野蛮人在幻想世界中把这一转变变成了现实。“神”的观念的形成就突出地表现了这一点。“神”的观念的出现，标志了崇拜自然灵魂力量的原始自然宗教意识的终结。原始人对“神”

的崇拜，实质上是对理想化了的人的自身能力的崇拜。

原始的神不过是理想化了的人的异在，是在祖先崇拜或者说是祖先鬼魂崇拜中把祖先鬼魂进一步升华和神化的结果。所以，最早的“神”在任何意义上说都应当是祖先神，是那些神化了的英雄祖先的灵魂。英雄的先祖神，是氏族成员关于人的完善性意识的结晶，神的智慧和力量，不过是人的智慧和力量在幻想中理想化的反映。

既然神的出现表明了人的能力在幻想中被强调到了历史所允许达到的高度，于是，人的自然化便失去了存在的意义。相反，自然力要取得受人尊崇的地位就只有人格化。这时，在野蛮人的观念中才出现了“自然神”。可以认为，从人的自然化，到自然力人格化的这种逆转，不但反映了历史的进步，或者说人对自然的关系上的进步，同时反映了人的自我意识的进步。

人创造出神，本来就是要借神来解释一切，征服一切，从这个意义上说，“神”不过是人表达自己的思维和支配自然的雄心的幻象。但是，一旦神被创造出来，也就成为一独立的异在，而且由于人赋予它们的绝对完美性和权威，又必然使它反过来成为人和自然的创造者和支配者。于是，关于神们立身行事的传说即神话，作为民间故事便在原始社会中期和后期流传起来。这些神话虽然荒诞不经，但却为原始人所深信。

神话有种种，如天地开辟神话，万物来由神话，人类起源神话等等。在这里，我们感兴趣的当然是人类起源神话。当我们涉猎并思考中外人类起源神话时，我们

看到，其中关于人类来由主要有以下几种说法：

1. 神使自然物变为人。

我国汉初有本名著叫《淮南子》，其中讲到，在天地还没有出现之前，世界是一片混沌，混沌中育化出两个神，这两个神“经天营地”，于是分出阴阳，定出八方位置。管天的神叫阳神，管地的神叫做阴神。阴阳二神创立天地之后，又把混沌之气变为鸟兽鱼虫，把清明之气变为人类。类似这种把自然物变为人的神话外国也有许多，如南非有蛇变人的神话，说的是神用手杖敲击蛇头，蛇就变成了人。此外，还有说人是石头变来的等等。

上述《淮南子》之说，实际上已经失去了原始神话的意义，而是以神话的形式来讲述一种哲理。至于蛇或石头变人之谓则近乎巫术，当然荒诞。但是，这种荒诞本身恰好反映了关于“人”的思维的原始性。从人的产生方式上看，它是荒诞的。从内容上说，它确认人是从自然物种变来的却又包含了一定真理性。其实由于具体的历史条件所局限，原始人在关于人的来由的原初思考中，除了幻想着人来自于各自然物外，又还能作出别的什么解释呢？不过，上述这类人类来由神话和我国关于盘古尸体上的蛆虫“因风所感”而化人的神话一样，不仅谈不上什么艺术魅力，不可能给人一种美的享受，而且有损人的尊严，因此，不可能在民间广为流传。所以，神使物变人的神话即使在原始社会中，对人的来由观的影响也是微弱的。

2. 人是由各种原因孕生的

在北美印第安人神话中，有说人是天

女掉到地上后怀孕而生。我国则有华胥氏姑娘踩巨人足迹而生伏羲，禹母修己吞薏苡而生禹，姜源履天地足迹而生后稷，简狄食燕卵而生契，月光照射河伯女柳花生扶馀王东明，哀牢夷妇人触沉木而怀孕，大竹流入浣衣女子足间生夜朗竹王等等神话，这些话神都属于感生神话，是有感而怀孕，是孕生的一种形式。可以认为，它是属于灵魂入体而孕生的观念的。孕生的另一种形式是两性生殖。譬如印度神话中，有说世界本来仅是一魂，此魂分裂，一半为男，一半为女，男女夫妇而生人类；我国也有盘古有妻，夫妻而生人类；伏羲女娲兄妹婚配而生人类等等神话。两性生殖神话看起来比感生神话进了一步，但是两性生殖现象在原始社会是不会得到真正的说明的。因此，在观念上它依然只能回到灵魂入体的幻想或假设上去。但是，感生神话与两性生殖神话也有区别。如果说感生神话无夫而孕的观念旨在强调女性的作用和地位，与母系氏族中兴时期相适应，那么，两性并重的生殖观念，在原始社会则应是母系氏族向父亲氏族过渡的反映。

3. 人是神创造的

严格说来，上述两种关于人类来由的幻想，就其内容的实质而言，都不是真正的关于“人”的神话意识，而是原始的宗教意识。它所说明的，并不都是一般人类起源，多数是说某氏族、部落的来由，那么它为什么取得了神话的形式呢？笔者以为，这大概是神的观念出现之后，人们利用这种观念去改造了以往传说的缘故。

真正的神话意识中的人，既不可能是某种自然物直接变化产生，也不可能是孕生，而必须是神造。这不仅是因为“神”

的观念的出现是以历史中人的能力以及对这种能力的意识的增长为前提。而且，神还是人的能力在幻想中的理想化。因此，神必须在“能力”上充分表现自己，这就必然要导致人类神创观念的出现。

在我国，有“女娲造人”的人类神创神话。这个神话大意是说，天地已经分开了，大地上只有山川草木，飞禽走兽。大神女娲降临大地，走在这荒寂的土地上感到很孤独，总觉得应当给它再增添些什么。于是，女娲走到一个水塘边蹲下来，用水掺合黄泥，揉成泥团，然后仿照自己在水中的影象，把泥团捏塑成形，不一会，这揉捏成的东西活动起来了，这就是人？女娲看到自己创造的物很高兴，又继续造了许许多多的男男女女。但是，大地实在广阔，一个一个地造出人来使他们分布在大地各处实在太费功夫。于是，女娲顺手扯了一条藤把它伸到浆泥里，然后提起向大地一挥，溅落在地面的泥点也都变成了人。女娲用这个方法造出了一批又一批的人。这样，大地上很多地方都有了人。这就是“俗说天地开辟，未有人民，女娲搏黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人”的神话。④

女娲造人后，考虑到人类不至因死亡而绝灭，又“祷祠神、祈而为女媒，因置婚姻”。女娲作了人类最早的媒人，所以被后人尊称为婚姻之神，并筑坛建庙，典礼供奉。据《周礼媒氏》所载，“中春三月”人们以性会祭女娲。庙会之际，男女交往，情投意合者，拨星月交辉的夜空，枕青草如茵的大地，自由婚配，“奔者不禁”。因女娲立婚姻，故人类后世不绝。

女娲造人神话除上述说法外，还有一种诸神合造的说法。《淮南子〔八〕·说林篇》写道：“黄帝生阴阳，上骊生耳目，

桑林生臂手，此女娲所以又十化也。”黄帝、上骊、桑林分别为人造阴阳、耳目、臂手之器肢体，故女娲方能于一天之中创造许多人。

以上两种说法比较质朴，只是着重于对“人”的制造工艺或过程进行描述。古希腊的人类神创神话就要复杂些。它的内容大体是这样的：

天神乌拉诺斯与大地女神该亚之子伊阿伯托斯与克吕墨涅婚配，生下了机敏睿智的普罗米修斯。先觉者普罗米修斯飘落大地，看到海潮涨落于两岸，鸟飞天空，鱼翔水底，土地上奔跑着各种各样的动物。普罗米修斯知道，神的种子隐藏在泥土里，于是，他走到一条河边，用水掺和泥土，按照世界支配者神的形象来捏塑他的创造物。捏成以后，有说普罗米修斯从各种动物的心中摄取来善和恶，把它封闭在他的创造物的胸膛里，而爱神伊洛斯则把生活的精神吹进它的鼻孔，智慧女神雅典娜又把神圣灵魂给了这奇怪的创造物，于是，先觉者普罗米修斯的创造物活动起来了，这个活动物也就是人。

北欧神话说，人是由奥定等三个神合创的，神奥定用木片造一男一女，并给他们以灵魂；神费利给他们以动作和感觉；神凡给他们血和好看的面孔。于是，活生生的一对人就造成了并且成了人类的始祖。

古巴比伦神话中，人是神用粘土造的；埃及神话则说人是圣神哈努姆在陶器作坊里的辘轳上用泥土造成的，然后又与女神赫脱一起，给泥人注入了生命；北美和新西兰一些部族则以为人类是血掺和泥土造成的。

从上述人类神创神话中我们看到，虽然具体说法有别，但却有不少共同之点：

首先，都肯定了人是神创造的。创造观

念的出现,反映了人的认识和改造自然的能力以及对这种能力的自我意识的进步。

其次,神是按照自己的样子造人的,这就强调了人在自然界中的特殊身份和地位。

第三,神用泥土和木片造人,这实际上昭示了造人神话与农业及制陶、木器手工艺的发展关系。生产工艺的进步,正是造人神话的生活基础。

第四,在较高级的人类神创神话中,除继承或包含了自然宗教意识中以灵魂、形体二重化观念为主的各种观念外,似乎已显露出在功能上对灵魂作进一步区分的倾向。

总之,在原始社会中,人的自我思考和观念经历了一个发展过程。这个过程大体可分三个阶段:

第一阶段,是以灵魂、形体二重化观念为中心的自我意识阶段。它以“二重化观念”回答了“人是什么样的”的问题。同时,蒙昧人推己及物,创造了万物有灵观念。万物有灵观念,不仅给原始人宗教崇拜提供了依据,同时给解答人的来由问题奠定了思想基础。

第二阶段,是以万物有灵观念为基础,以图腾崇拜为标志的人的自然化意识发展阶段。在这一阶段中,初期野蛮人以灵魂入体为依据给神秘的“人的来由”问题以肯定的回答,认为人是自然物灵魂入体的结果。图腾崇拜和怪异图腾崇拜,都说明了早期野蛮异意识中“人”来由于自然,依附于自然的倾向,即人的自然化倾向。

毫无疑问,对自然的依附观念或人的自然化倾向,是与他们低水平的生产能力和认识能力,以及由此而形成的生活状态相适应的。

第三阶段,是以神的观念为中心的神创论,神话意识发展阶段。它是前两个阶段的继承和发展。野蛮人首先在祖先崇拜中把英雄祖先的鬼魂神化,创造了“神”的观念,然后,又把自然力人格化,创造了人格化的自然神。在本阶段中,野蛮人以“神创”的假说为依据,来解答人的来由和本质的问题。“神创”观念是人对自然的思考、认识和改造能力,以及对这种能力的自我意识的增长或进步的反映。神创造了人,并且是按照神的形象造人的说法,不但突出强调人的特殊与高贵,而且把人当作万物的直接管理者的强烈而明确的意识,表明了人驾驭自然的勃勃雄心。在一定意义上说,人类神创神话潜在地含着人的本质的正确观念的因素,是人类对自身能动性的认识的最初萌动,是原始人对人的了解的最高成就。

注

①《马克思恩格斯选集》第四卷第219—220页。

②拉法格《思想起源论》三联书店,1963年版第147页。

③《马克思恩格斯选集》第四卷第36页。

④《太平御览》(二)卷十八,引自《风俗通》(二)

选自《贵州民族学院学报》1985年第二期