

中山大学研究生毕业论文

先秦两汉时期个体“自我”演变研究

申请博士学位

专业：中 国 哲 学

方向：中国传统文化与现代化

导师：李 锦 全 教 授

学生：马 小 虎

中山大学哲学系

一九九四年四月

目 录

中文、英文提要

导论

第一节. 先秦两汉时期个体“自我”演变研究的意义

第二节. 关于“自我”概念及其时空形态

一. “自我”概念的定义

二. “自我”概念在时空的展开形态和层次

第三节. 文化史中的个体“自我”及其研究方法论

一、个体“自我”作为共同意义体系的文化之核心

二个体“自我”的历史演变的依据

三个体“自我”的文化史研究方法

第一章中国古代早期文明形态中的“自然个体”

第一节 氏族社会和农耕文明与“自然个体”

第二节 氏族部落本位主义与“自我”共时性

第三节 图腾崇拜和祖先崇拜与“自我”历时性

第四节 “灵魂”原型与“自我”多重性

第五节 “绝地天通”垄断与个体自我意识发轫

第六节 言语行为和人称代词与自我意识内直觉

第七节 恐惧感—保护感的个体心理调节机制

第一章结语

第二章 西周春秋时期宗族“社会个体”的形成

第一节 宗法制与附属于宗法等级身份和社群角色的宗族“社个个体”

第二节 宗族“社个个体”的道德自我、自我意识的出现

第三节 “威仪”式的文化标准形象与“颠倒世界”

第四节 人的崭新类型“圣人”与“立德, 立功、立言”的个体永生和不朽现念

中山大学研究生毕业论文

先秦两汉时期个体“自我”演变研究

申请博士学位

专业: 中 国 哲 学

方向: 中国传统文化与现代化

导师: 李 锦 全 教 授

学生: 马 小 虎

中山大学哲学系

一九九四年四月

第五节 抒情诗和心理词汇与个体的“个人”因素

第六节 羞耻感—荣誉感的道德自我监督机制

第二章节语

第三章 春秋末期、战国时期至汉初个体“个人化”运动趋势

第一节 宗族和村社的解体与个体的“孤立化”

第二节 传统道德伦理规范的衰落和个体道德自律的降低

第三节 “天下以市道接”与日常生活中的人我互动模式

第四节 “君臣相与以市道接”与政治生活中的人我互动模式

F 第五节 “干世主”与在野和当权相互转化的政治行为模式

第六节 命名方式与个体自我意识和自我认定性

第七节 个体心理调节机制系统的复杂化

第三章结语

第四章 两汉时期国家“社会个体”的形成

第一节 “大一统”国家与国家“社会个体”

第二节 “国家道德”的整合与个体“道德自我”

第三节 建功立业与个体“社会自我”显现

第四节 儿童社会化模式与个体“自我”发展

第五节 死亡和来世观念与个体的终极归宿

第六节 描写模式和语言模式与个体“自我”

第四章结语

第五章 本文结语：先秦两汉时期个体“自我”演变与中国人的文化史形象

一 “自然个体”和“社会个体”与中国人的文化史形象

二 “个人”何以在中国社会难以形成

三 中国人的文化史形象与中国现代化

附录 1. 本文主要参考文献

附录 2. 有关本课题的研究综述

后记

论 文 摘 要

先秦两汉时期是古代中国社会历史和本土文化最重要的变迁时期之一，也是个体“自我”及其文化史形象迅速演变的历史时代。本文从这一时期个体的生产方式和交往方式出发，综合运用历史学、经济学、人类学、社会学和心理学等学科方式，在阶段性的历史背景下，对先秦两汉时期的个体“自我”演变过程、表现形式和内在规律以及上述内容所造成的历史影响进行了全面而深入的研究。概括起来，本文认为，中国早期文明阶段的氏族部落“自然个体”和进一步演化的西周春秋时期的宗族“社会个体”，经春秋末期、战国时期至汉初的“个人化”运动，最终演变为国家“社会个体”。导致这一个个性演变的根本原因是商品交换经济对原生或次生的自然共同体的瓦解和由它强化的君主专制主义政治对全社会的整合、组织和支配，换句话说，是它们对个体“自我”认同对象和认同依据的改变。正因为这一时期商品交换经济发展不足和君主专制主义政治迅速强化，又制约了个体“自我”的独立化和自律化，以及“个人”型态在中国历史上的出现。由于先秦两汉时期个体“自我”演变的最后历史结果——国家“社会个体”在此后得到了近两千年历史的强化，以致于中国现代化历程就倍加艰难了——相应的“个人”型态始终不能成为现代化发展的主导个体型态。

The period from pre-Qin to Han in the ancient history of China is one of the period in which the individual "selfhood" evolved very rapidly and society as a whole changed most radically. The theme of this thesis are try to analyse in detail the substantial content of the individual "selfhood" — its manifestation, evolution, law and their historical influence with historical, economics, anthropological, sociological and psychological methods.

It comes to the conclusions that the "natural individual" is clan (氏族) made its appearance as earlier as in and Western Zhou periods, and turned into the "social individual" in patriarchal clan (宗族) during the period from the Western Zhou to the Spring and Autumn; After thorough the "individualization" from the late Spring and Autumn, the Warring State to the beginning of Han Dynasty, the two kind of individual mentioned above had transformed into the state "social individual" in Han period. The reason that led to these results of individual evolution was that commodity economy disintegrated these primary and secondary natural communities and the absolute monarchy integrated, organized and controlled the whole society. In other words, these two elements changed the identifying desires and objects of the individual "self". It is the inadequate development of the commodity economy and the powerful absolute monarchy that they restricted appearance of the independent and autonomous individual "selfhood" in the ancient China. The state "social individual" shaped in Han period has been strengthened after two thousand years, which hindered complete development of the independent individual, therefore, the modernization of China presupposing the independent individual develops with difficulty.

导 论

第一节. 先秦两汉时期个体自我演变研究的意义

中国人的个体文化史形象,是全部中国历史演化的重要结果。但是,不深刻地了解古代中国人的个体“自我”文本,就不能清晰地描绘出中国人的文化史形象。凡对我们现代社会生活有所体验的人都会发现,现代化历程与传统文化之间激烈冲突的核心之一,就是积淀在我们每个人“自我”结构中的古代中国人的个体“自我”文本及其个体形态与现代文明的全面冲突。因此,解析古代中国人的个体“自我”之迷对于个人现代化的研究无疑是一项有益的工作。

黑格尔曾说:“传统是隐而不显、藏而不露的联系,表象在这里并不认不出本身就是传统,是血缘关系,只有通过它们的各种标志和结果的比较,才能在失掉了的、保持着暗昧状态的历史遗迹和暗示之外,认识到它们的来源本是一个。”^①现实的表象乃是传统的本质之再现,同样,呈现于现实中的人的文化史形象亦传统使然,人的个体性形成史必须放在一定的历史前提下才能得到完整的研究。在这方面,马克思、恩格斯这两位科学巨匠为我们树立了典范。他们在不同著作中分别指出:

人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史。^②社会不是由个人构成,而是表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和。^③

任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人存在。……个人怎样表现自己的生活,他们自己也就怎样。因此,他们是什么样的,这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致,又和他们怎样生产一致。因而,个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件。^④

在这个自由竞争的社会里,单个的人表现为摆脱了自然联系等等,后者在过去历史时代它成为一定狭隘人群的附属物。……只有到十八世纪,在“市民社会”中,社会结合的各种形式,对个人说来,才只是达到他私人目的的手段,才是外在的必然性。但是,产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。^⑤

马克思、恩格斯的精辟论述揭示出,人类的社会历史从一开始就是处于一定社会关系和联系的个体发展的历史,不同历史阶段的个体“自我”的发展水平和个体文化史形象的特征,取决于个体的对象化劳动和交往形式的程度;从氏族社会到十八世纪自由竞争的市民社会,个体发展史经历了一个从隶属于不同狭隘群体并彼此自然联系到孤立化的历程。总之,“个人”的形成是全部世界历史的产物。显而易见,马克思、恩格斯是从一定物质生产方式和交往方式来考察人的个体性形成史的。这对于研究古代中国人的“自我”演变和个体文化史形象的演变,无疑具有重要的指导意义的。

个体“自我”的演变及其所表现出来的个体文化史形象的演变,是文化史研究领域内的一个重要课题,其重要性不亚于历史学或哲学领域所聚讼问题中之任何一种;然而长期以来,它被忽略的程度也是惊人的。一方面,由于我们这个悠久的文化传统和我们对“自我”和“个人”这些不幸的概念的严重偏见,有关“个人”及其核心概念“自我”的研究几乎一直处于某种无人问津的状态;另一方面,在学术繁荣的同时所滋长起来的一种浮华学风又热衷于一种通论性的研究,这种研究固然可以获得一种世俗的名声,但对于历史演变所造成历史诸阶段真实性和特殊性的研究,并无实质性意义。因此从历史阶段性去考察个体“自我”和个体形象的演变,就成为学术史上的一个深为遗憾

的空白,余甚恨焉。同时,在古代中国这样一个以自然经济、专制政治和伦常社群分别作为其基本的经济模式、政治模式和生活模式的社会历史中,由于这些因素牢固的稳定性和连续性,所以中国古代历史在一定程度上确实表现出如黑格尔对它描述的那种“非历史的历史”特征来,即相对静态的目的意向性;相应地,从个体发展史来看,人的个体性的历史也表现出某种程度上的统一性。但是,那种把古代中国历史视为完全一成不变的“活化石”的观点也完全是错误的。由于社会内容的不断丰富化和复杂性,古代中国历史的不同阶段总有其特殊性,相应地,这些不同阶段上的个体“自我”也总是处于不断丰富化和复杂化的变化状态之中,个体对于他们所处历史阶段的体验也是各不相同的。例如殷商、战国、两汉、魏晋等时期的个体的“自我”及其体验就互不相同。本文所研究的正是先秦两汉时期的个体“自我”的演变史或个体文化史形象演变。这是本文题目之由来的重要原因之一。

如果说呈现在我们视野中的中国人文化史形象直接是宋代以后形成的,那么我们可以说这种形象在很久以前就得以塑造,并大体被制约了其发展方向和结构。我们不能不把视角投向先秦两汉这一特殊时期及这个时期的个人“自我”现象。先秦两汉时期在中国历史上的位置的重要性,史学家们已有一定的共识,公认这个时期是中国古代史上发生巨变最为激烈的一个历史时期,并最终奠定中国社会基本发展方向和模式。张光直、李学勤和侯外庐先生分别指出:

在中国早期的历史上,夏商周三代显然是有关键性的一段:中国文字记载的信史是在这一段时间里开始的,中国这个国家是在这一段时期里形成的,整个中国历史时代的许多文物制度的基础是在这个时期里奠定的。^①

东周到秦代在中国社会发展史上确实发生了很大的转折。……无论如何,西周、东周之际,春秋、战国之际,战国与秦代之际,都是社会发展过程中的转折点,在研究上不可忽视。^②

从大量的实来考察,秦汉的制度和后代的制度,不论从经济、政治、法律以至意识形态那一方面来看,都是近似的,这即是说,秦汉制度为中世纪社会奠定了基础。^③

商代、西周时期是中国古代早期文明的主体阶段,是中国古代社会结构确立和初步发展的历史时代。春秋、战国时期则是中国古代早期文明终结而典型或成熟的中国古代文明充分发展的主要历史阶段,尤其战国社会是“古今一大变革之会”,^④中国古代文明的诸内容已开始显现,但是尚未以普遍的形式牢固地整合在一起,政治史如此,文化史更是如此。到了秦和两汉时期,中国古代文明就基本上形成了一种具有内在发展方向和调节机制的模式并奠定下来,先秦两大文化系统一周文化和楚文化有机地整合在一起。自两汉以降,中古代社会诸历史阶段莫不受到先秦两汉时期所奠定的文明模式的深刻影响。在此,我们注意到德国哲学家K. 雅斯培(Jaspers)的“轴心时代”(axialage)的观点。他认为,中国、印度、希腊、以色列四大古代文明以公元前500年为中心,“在公元前800年到公元前200年间所发生的精神过程,似乎建立了这样一个轴心。在这时候,我们今日生活中的人开始出现。让我们把这个时期称之为‘轴心时代’。在这一时期充满了不平常的事件”^⑤人类的精神基础同时地或独立地在中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊开始奠定。雅斯培的观点具有世界史一般性发展规律的意义,但中国古代的发展也具有其特殊的意义。按张光直先生的理解,770B·C周平王东迁,“并非一件孤立的政治事件,而是中国文化社会剧变的一个象征”;^⑥而社会变迁发生剧烈的春秋、战国之际,也在500B·C年左右,据杨宽先生研究,在481B·C年继鲁国“三方分室”和“四方分室”、晋国“三家分晋”之后,齐国也“四氏代齐”,用这个年代作为战国时代的开始,较为适宜;^⑦进而社会变迁发生又一重大时期的秦、汉之际,恰在200B·C左右,周礼文化和楚巫文化真正的整合、政治

秩序和经济秩序的“大一统”模式的最终确立,乃是从140B·C至87B·C,统治西汉历史达四分之一之久的汉武帝刘彻在位期间的事。汉武帝统治古代中国期间所发生的一系列事件对中国古代文明的重大影响,史家多有共识。^⑧所以本文认为,中国古代文明的“轴心时代”应是从周平王东迁(770B·C)前后至汉武帝时代前后(135B·C)这六百年左右的时间。这是本文研究的主要时间范围和内容重心。

因此,在先秦两汉这样一个在中国古代文明史上占有如此重要位置、尤其中国古代文明“轴心时代”又据其中的历史时期,其诸阶段的个体“自我”特质和文化史形象的影响和塑造,无疑具有极其深刻的意义。古代人体验和回答的是他们自己的事,而不是我们的事。因此我们必须首先还原出或呈现出古代人的“自我”的本来型态,其次才能对它们做出一定的价值判断。有鉴于此,本文力图着意加以探讨的基本问题和研究的基本路径将是:

一,先秦两汉时期,个体性演进史即“自然个体”如何演进为“社会个体”、最后上升为“个人”的发展史如何具体体现于这一时期;

二,这种每一阶段的个体性型态及其内在“自我”文本的内容及主要特征;

三,这种每一阶段的个体性型态及其内在“自我”文本等内容对先秦两汉社会及以后中国社会的历史影响。

上述就是本课题研究意义。

第二节. 关于“自我”概念及其时空形态

从历史研究个体“自我”的演变和个体形象的演变,首先面临的是一个理论上的难题,即有关“自我”概念的内涵和外延是什么的问题;其次面临的是“自我”“演变”的内在依据是什么的问题;最后面临的是研究本课题的方法论问题。解决这几个方面的理论问题,对于本课题的研究是十分必要的。

关于“自我”概念的范畴,应包括二类问题:1. “自我”概念的定义;“自我”概念在时空的展开形态和层次。

一. “自我”概念的定义

“自我”概念是有关个体问题研究领域理解人的现象的核心概念,是理解个体行为及观念形态的最终依据,同时在文化史研究领域是理解“个人”型态及发展演变的文本。“自我”概念在有着知识论传统和背景的西方哲学史和心理学史上,一直是一个不断被探讨的极其重要的问题。迄至目前,“自我”作为一个概念,一方面伸展于各学科之中是如此的不同,另一方面,“自我”范畴内的其它相关概念与“自我”概念之间则歧义纷生、相互交错。就前一方面而言,如社会学家倾向于将“自我”定义为一种表现于自—他期望以及显示于自—他互动之中的角色构形(configuration of role),^①心理学家或者认为“自我”是个体的内在核心,或者认为“自我”是个体的自觉因素,或者认为“自我”是个体自我意识的凝聚即人对自身的观念系统;神经生理学家认为自我问题的焦点即要揭示心理调节机制在大脑的定位,这些机制的作用是使生命体能够区别自身和其他生命体,确保自身生命活动的继承性;精神病学家认为自我问题主要揭示自我监督机制、自觉和无意识三者之间的关系,^②等等。这些不同学科对“自我”概念的定义和对“自我”问题的研究焦点的揭示都涉及到个体“自我”问题的不同重要侧面。同时,就后一方面而言,随着问题的着眼点及分析方法的不同,诸如“个体”、“个性”、“个人”、“人”、“人格”、“身一心”、“自我意识”、“自我”、“角色”等概念以及它们派生的众多概念也都发生变义。虽然,我们也可以认为它们都是“自我”概念在不同实践和理论

背景下的不同表现形式。为防止一种关于“自我”的片断知识的产生，我们对“自我”概念作一整合性的定义，然后将“自我”问题分成几个内容和层次即个体活动的不同展开形态加以分析。

在哲学史上，“自我”概念反映着日常生活中现实的人的本体论地位，因此就一直有一个探讨“自我”的知识论传统，即从法国唯理论者 R. 笛卡尔 (Descartes) 开始的，迄于当代逻辑经验主义和日常语言分析哲学等学派对“自我”概念的探讨，总体看来，对“自我”概念的客观性知识的研究趋于深入化。在笛卡尔“心身二元论” (the dualism of mind-body) 看来，人是由身体和心灵两种不同的实体构成的，因此“自我”就是一种实体；同时，人若无心灵实体就等同于仅有身体实体的动物，因此人的“自我” (“心灵” mens、“灵魂” anima、“精神” sprit) 就全部落在心灵实体上，心灵实体对人的身体、人作为道德和法律主体来说，具有决定性的意义，成为人在社会生活中特定角色的承担者和表演者。^⑧笛卡尔主义的“自我”实体论的影响是巨大的，但也遭到了经验论者的强有力的怀疑和否定。英国经验论者 J. 洛克 (Locke) 的“自我”理论既不同于唯理论心灵实体的“自我”观又不同于其他经验论强调身体、感觉的观点，他认为，“自我”只成立于意识，意识或自我意识扩展至哪里，“自我”就出现在哪里，意识的同一性造成自我的同一性而与任何实体的同一性无关。因此，承担道德、法律责任的主体之成立取决于意识或自我意识。^⑨在经验论传统上，否定“自我”实体性观念可追溯到洛克；彻底否定“自我”实体性观念及自我同一性观念，则可以追溯到英国另一经验论者 D. 休谟 (Hume) 他所持“自我”怀疑论认为，实体性“自我”和自我同一性这些经验不到的东西都是想象力的虚构，只能当作一种信仰，它们不过是一束或一堆不同的知觉而形成一种“印象” (image)。因此，“自我”问题不是一个哲学问题，而是一个语言或语法问题。^⑩十七至十八世纪英国经验论者、尤其休谟的“自我”怀疑论对现代经验的“自我”观影响是巨大的。“自我”取决于心灵实体、取决于意识、取决于语言的观念逐渐演化为由感觉经验作成的逻辑构造。在 A. J 艾耶尔 (Ayer) 看来，所谓自我意识只是由构成自我的实在的和可能的感觉过程的那些感觉经验所作成的逻辑构造，^⑪它不同于休谟“自我”定义之处在于，不是说“自我”是一组感觉经验的总和或构成特殊自我的那些感觉经验，而是说到有关“自我”的任何东西，总就说到关于感觉经验的一些东西，在此意义下，“自我”可归结为感觉经验，自我同一性就是企图表明这种归结如何能够实现。艾耶尔的定义乃是一种逻辑的方法。B. 罗素 (Russell) 认为，“自我”不能被设想为感官的直接对象的一部分，“自我” (人格) 可以定义为与某个肉体有关的一系列构成感觉过程的感觉经验 (“事素”)，这些感觉经验通过依赖于肉体的因果律 (它同其中包括记忆的习惯形成有关) 的组合而构成同一个自我 (人格)。^⑫在身体、感觉经验与人三者之间的关系上，通过因果关系引入肉体的观点是较为合理和自然的。在罗素看来，“自我”就是不同的感觉经验 (“事素”) 与肉体之间的结合方式。这种结合方式乃是逻辑的抽象而不是以实体化的形式完成的。值得注意的是，美国当代出身于分析哲学营垒的实用主义代表 R. 罗蒂 (Rorty) 认为，“自我”不是某种“具有”信念和欲望的东西，而是这些信念和欲望的网络。^⑬罗蒂不同于艾耶尔、罗素等逻辑经验主义者的“自我”定义之处在于，他强调了对人的心理状态与“自我”的因果关系，视“自我”为人的心理状态的组合方式。但是他们对“自我”定义的一个共同之处是，在经验论的“自我”非实体化倾向上，把“自我”视为一种“逻辑构造”或者“反复编织着自身”的“网络”。我们认为，这一点有其合理之处。这样，称之为“自我”的东西并非我们“每一个人都可以随身携带着走来走去、经常在手头的实体的东西”，“决不是超越于行为之上或处于行为背后的某种东西”，正如德国应用现象学家 M. 舍勒尔 (Scheler) 对“人格” (“自我”) 所揭示的这样。^⑭所以，我们称之为“自我”的东西决不是一种人固有之的实体，而只是我们所

作的一种逻辑上的抽象知识。它及其意义存在于个体的具体实践行为的过程中。因此，我们不能说“自我具有……”，而只能说“自我呈现于……”。

我认为“自我”的内涵可以全部归结为“心一身问题” (mind-body problem)。人具有身体状态和心理状态都是不可否认的事实，并且它们构成了我们生活的最基本的经验，否则心理学和生理学之成为科学乃子虚乌有了。但是任何一个哲学家或一种哲学都不会将人视为纯粹的一堆肉身或一组心理事件。因此，人既不可能被还原为心理状态，也不可能还原为身体状态 (“尸体”不同于“身体”)。身体状态和心理状态总是不可分离的，正是以同一个“自我”为中介依据而彼此结合在一起，在相互的关系中变得有相对的意义，作为一种“实体的自我”是不存在的，所谓“自我”乃是人的身体状态和心理状态结合在一起的逻辑抽象。尤其近代哲学讨论的心身关系问题都是对心身关系的经验的或逻辑的不同处理方法。人之为人，并不在于人因为有了身体这样一个物质和因为有了心理功能而成为能知觉的主体这两种事实，而在于身体和心理这两种属性之外的特殊内容。否则人与动物的差别不会多也不会少。综上所述，我们认为，所谓“自我”是一种生理心理二元性的哲学模型或身一心元性的逻辑构造。

二、“自我”概念时空的展开形态和层次

一般说来，上述哲学模型或逻辑构造是对人的生理心理或身一心方面的知识所作的哲学抽象。这种内涵定义只是指出了人之为人的最一般的共同属性，但是我们在现实生活中找不出“自我”的所指。因此，事实上并不存在那样一种可作为实体的“自我”或静态的“自我”以及具有如此这般“自我”的人。故而“自我”乃是一个时空中不断定义的动态概念，我们还必须在外延上对它加以定义。也就是说，人之为人，并不只是他是生理心理的存在物这样一个事实，而是因为他具有较生理心理之外更多的内容，这些内容使生理心理二元性的人不再是一个纯粹的生物体或具有心理功能的存在物，而成为一个具有特定含义的人。这些内容就是“自我”在时空的展开形态和层次：

- I. 个体自我认同依据或类特质问题；
- II. 个体自我认同对象或实践对象问题；
- III. 个体自我认同依据的可能性向个体自我认同对象的现实性转化的主观性实践问题；
- IV. 个体自我同一性的问题；
- V. 个体自我意识现象问题；
- VI. 个体自我监督、调节的心理机制及个体自我的积极性根源、潜能和界限问题；
- VII. 个体自我的价值问题；

具体来说，心一身折逻辑抽象的内涵中本身并不具有使人成为人的内容，它之所以具有了某种特殊的内容的可能，是因为一个社会和文化赋予的。身一心二元性的哲学模型是个人自我认同依据、自我认同对象、自我认同努力、自我同一性、自我意识、自我监督机制和自我价值等形态和层次的基础，否则这些形态和层次就无从说起，而这些形态和层次则使身一心二元性逻辑构造的“自我”从可能性变为现实性。

个人自我认同依据或类特质问题指天之所予我者，或文化赋予个体具有某些资质和能力，从而使个人作为人与动物加以区别。这个赋予发生在心一身之前、之先。人是作为一个“种类”而存在于自然界之中的。“动物”在任何文化中都是“人”的必然谓词。恩格斯指出：“人来源于动物界这一事实已经决定了人永远不能摆脱兽性，所以问题永远只能在于摆脱得多些或少些，在于兽性或人性的程度上的差异”。^⑮也就是说，人是通过克服它与动物的同一必性来不断增大其“人性”的。但是，

人的劳动对象不同,人区别于动物的方式就不同。总的看来,主要有两种方式:(一)将人的劳动对象归于被疏远的外在的自然,那么人与动物的区别就取决于人征服自然、改造自然的能力与理性;(二)若将“人”当作人的劳动对象,则人与动物的区别就取决于人统治人的强制手段。不同文化对于人的类特性的规定总的说来,不出这两种方式。考察个体性发展阶段,个人自我认同依据经历了低级的情感欲求至道德至理性这三个过程。我们知道,个人化和自我意识的不断提高,真正地是取决于人对外存自然的疏远化程度。我们可以通过一个文化对人的类特性的规定与人对自然的对象化程度的比照,去观察这个文化中人的类特质方式。不同时期个人自我的认同依据或类特质使身一心二元性逻辑构造的“自我”开始有了可能性,但尚不具有现实性。

真正使这种可能性转变为现实性的是个体“自我”认同对象一个体实践对象和活动。其重要性在于,对象不同,身一心处理认同依据的方法就不同,个体自我认同努力及其方向也就不同,虽然个体认同对象的实践活动是基于个体自我认同依据的可能性之上。个体认同对象的内涵直接导致出不同民族文化基本面貌的方野。同时,被认同的对象对于任何一个个体来说,都仅仅是一种可能性。从可能性转化为现实性,必须经过个体的认同努力。这样,那种被假定了的个体认同依据才能涉及被认同的对象,认同对象的目的与认同依据的手段才能合而为一,从而“自我”的这种身一心二元性的逻辑构造才具有现实的意义。认同的程度有多大,“自我”完成的程度就有多大。从思想史的“自我观”到文化史的“自我形成史”均大体上遵循这个模式,不过前者是以思想的反思形式出现的,后者则是以历史的客观形式出现罢了。

个体自我认同依据和认同对象合二为一,使身一心二元性哲学模型的“自我”成为现实性的人。历史诸所阶段上个体自我认同对象和认同依据的不同特定内容,制约着那个时代完成“自我”者就是那个时代之“现实的人”或“标准的人”马克思、恩格斯对人的个体性形成史的科学分析已将这种“现实性的人”,作出了合乎规律的个体历史形态的分类。他们是把个体纳入了同普遍的社会结构的联系和对象化的实践活动中去考察这个问题的。他们指出,个体的演变史是“自然个体”或“偶然个体”演变为“普遍个体”或“个人”的历史,“有个性的个人与偶然的个人之间的差别,不仅是逻辑的差别,而且是历史的事实。在不同的时期,这种差别具有不同的含义”,^①“有个性的个人与阶级的个人的差别,个人生活条件的偶然性,只是随着那个自身是资产阶级产物的阶级的出现才出现。只有个人相互之间的竞争和斗争才产生和发展了这种偶然性”。^②他们指出,在历史上,个体的自主活动受到有限的生产工具和有限交往的束缚,这种或那种特殊的生存条件总是受偶然性支配的,个体并不是作为“个人”,而是作为隶属于某些与他们独立和对立的集体中的普通个人或成员处于有限的社会关系中的;但到现代,普遍的交往形式受到全部个体的支配,个体的自主活动才同物质生活一致起来,它又是同个体向完整的“个人”的发展以及一切自发性的消除相适应的,各个“个人”的孤独活动即某一个“个人”所从事的特殊的私人活动才是偶然的,“个人”则有可能利用偶然性为自己服务的;社会结合的各种形式对“个人”说来,才只是达到他私人目的手段,才是外存的必然性。我们依据马克思、恩格斯的这些科学论述,结合前苏联个人社会学学者И. С. 科思(Кохн)^③和匈牙利文化学者N. 维坦依(ВитаньИ)^④分别从进化史的角度对个体形成阶段性的研究和发展心理学方面的研究,可进一步发现:个体形成史是个体不断从一定狭隘人群的附属物分化出来而表现为摆脱了各种自然联系、逐渐趋于“个人”自律化的过程,即“个人化”的历史。具体而言,个人化的历程经过了“自然个体”或“偶然个体”到“社会个体”的过程,最后上升为“个人”。但是这个“自然个体—社会个体—个人”的过程是一个对立统一的过程,发展的高级形态不但不取消前此阶段,

而且还将它纳入新的、更为复杂的系统。人一开始表现为“自然个体”即完全以自然或血缘纽带为联系、完全从属于自然共同体的个体,“自然个体”的行为取决于自然素质与生命活动条件的偶然结合;然后“自然个体”逐步嬗变为“社会个体”即一定社会共同性、群体性(集团性)的人格化(“阶层个体”或“阶级个体”),“社会个体”的行为除将“自然个体”的行为纳入自己的系统之外,还取决于社会环境以及个体与共同体其他成员的关系,人的个体自然差异被社会分工和社会功能划分所决定的社会差异所补充;最后社会个体演变为“个人”,即对生活主旨有主观选择和自律化的个体(“有个性的个人”)“个人”的行为除包括自然个体行为和社会个体行为外,还必须有更自律的自我意识,包括对社会角色和社会活动的主观选择态度,人的自然差异和社会差异还为个体“个人”差异所补充。与这些形成阶段相适应的各有一定的个体类特质、个体自我同一性、自我意识、个体自我积极性、个体自我调节和监督机制系统等方面的类型问题。

个体的自我同一性(self identity)或本体论的客体问题是“自我”问题中最基本、最深刻的层次。如果个体没有内在的、实在的同一性,那么就不可能具有稳定的“自我”及个体形象。自我同一性问题得到了众多心理学家和社会学家们的热烈讨论,如德国法兰克福学派哲学家J. 哈贝马斯(Habermas)曾指出:“自我同一性概念的发展问题,曾在三种不同的理论传统中得到考察:分析的自我心理学(H. Sullivan, E. Erikson);认知发展心理学(Piaget, Kohlberg);行为的符号性相反作用理论(Mead, Blumer, Goffman 以及其他)”。^⑤就同一性关系是两个个体的关系而言,它指的是一种相似性,两个个体在同一时间里在性质上可能是完全相同但在数量上必然不是同一的,这是共时性的同一,即在同一时间上不同的个体能否成为同一;就同一性关系是一个个体与其自身的关系而言,它指的是一种连续性,一个个体在不同的时间在性质上可能发生了变化但在数量上是一个他自己,这是历时性的同一即在不同的时间里保持自己成为同一。在本文中我们较多地关心的就是这种历时性的自我同一性问题,即个体在不断变化的条件下和他一生的时间内是否始终是他自己同一个人,或者个人同一性存在的恒定性或条件何在、以何为支持。从个体性演变史的认知发展与道德判断发展的角度,在原则上个体是具有其辩证统一的自我同一性的:个体自我同一性的发展主要包括生理心理同一性、社会同一性和“个人”同一性三种,它们与一定阶段的个人形态(“自然个体”、“社会个体”和“个人”)及一定阶段的自我概念、心理调节机制相对应。生理心理同一性指以身心过程和结构的统一性、继承性来界定个体,即“自然”同一性;社会同一性指规定社会个体的那些系统按一定的社会角色和身份来界定个体,即“角色”同一性,它包括外部社会规定个体主观规定两种;“个人”性指个体以明确的自己的信念来界定个体,即“自我”同一性。我们可以观察一个个体在其历时性的实践过程中是否表现出其自我同一性,从而判断其阶段性。

个体自我认知或自我意识问题是指个体对自己和各种观念形成及功能问题,即有关“自我观念”的起源问题。这不仅是一个哲学认识论上的抽象反思的结果,而且是心理学上具体内直觉(inner intuition)的结果,前者我们可称之为反思的或概念的“自我”,后者我们可称之为客观的或体验的“自我”。就哲学上对“自我”的反思而言,这只是每个社会阶段中一少部分人所从事的专业工作,只有哲学家才谈论那种叫“自我”或“自我意识”的东西;而就“自我”的内直觉而言,则是大部分人所经常碰到的事。“自我”的概念史并不等同于“自我”形成史。有关“自我意识”或“自我观念”真正产生于两个现实的基础一对象化的劳动和交往。在我们生活的任何“客观性”范畴中,都涉及个体“主观性”领域,并显露出个体“内部的”主观意识和态度。在对象性的劳动中,个体逐渐将自己作为活动主体同自己劳动结果区分开来,将动机与事件区别开来。在众多的交往形式中,个

体以语言和其它符号系统为媒介来表达自己的“内部世界”和与他人互动。黑格尔以其“伟大的历史感”将个体自我意识的发展史描述成一个由低级向高级的辩证统一的图画。正如恩格斯指出的：“精神现象学……对个人意识在其发展阶段上的阐述，这些现象学……是对人意识在其发展阶段上的阐述，这些阶段可以看作人的意识在历史上反所经历过的诸阶段的缩影”。^⑨黑格尔认为，个体“自我”的形成史是个体在实践活动中与共同性相作用、通过从个别向全体过渡的交往和活动中形成的，这个有规律的历史型态主要包括三个阶段：(1) 欲望或本能的自我，(2) 承认的自我意识，(3) 普遍的自我意识。^⑩黑格尔在《精神现象学》中予以了充分的阐释。^⑪在“自我意识”发展的第一个阶段，自我意识采取了欲望或本能的形式，它的对象只有一个无生命的物理事物，而不是人。自我意识就包括了一个不协调的状态：对象一方面是它与我相同一之我，另一方面它是为依赖我的某物之非我。自我意识仅仅在物理的对象中看到自己而尚未在世界中的其余自我中看到自己。因此，自我意识只意识到它单个的自身在和同一性，它只有克服对象的独立不依的自存才能突破自身的狭隘性。在“自我意识”发展的第二个阶段，自我意识采取了相互承认的形式。它的对象从欲望转化为其他的自我。也就是说，个体意识到自己是为他人而存在的，它从其余的自我存在中看到了自己。在承认的自我意识阶段，开始出现了人的社会生活即人有了社会性。但黑格尔指出，这个相互承认过程基本上是一个对立和冲突的过程，并且是与主人的统治和奴隶的从属的关系相联系的。但是，主人与奴隶都是相互依赖的，正是通过这种依赖性主人与奴隶彼此承认各自的特点。在“自我意识”发展的第三个阶段，自我意识采取了普遍性关联的形式，它的对象从其余的自我转化为自己的深刻的本质与同一性，也就是说，“个人”意识到并承认每个人的自觉独立性，自我意识与独立性成为一回事。所有的自我的这种相结合接纳就成为普遍的自我意识。在普遍的自我意识阶段，各人私有的个体性受了普遍的、自在的真与善的训练约束而不再执着于个别性。“个人”本质的共同性就构成了道德实体，使个人自我成为客观精神的一个因素和环节。

个体自我心理调节、自我监督机制是指个体以“理想自我”或“超我”知识对个体行为的负性监督或制裁方式，是个体完成自我的心理动力，没有作为活动主体的心理动力的参与，个体的“自我”完成就无从谈超。文化人类学的心理人格学派（如 R. Benidict）和发展心理学（如 L. Kohlberg）的不同侧面的研究，为我们对此问题的研究提供了线索。美国社会学这 R. K 默顿认为个体能用下列五种方式中的一种适应其文化环境（见表）^⑫

	适应方式	文化目标	制度化措施
I	遵 从	十（能够接受）	十（能够接受）
II	改 革	十（能够接受）	一（不能接受）
III	仪式主义	一（不能接受）	十（能够接受）
IV	退却主义	一（不能接受）	一（不能接受）
V	反 抗	土（拒绝流行的价值， 代之以新的价值，）	土（拒绝流行的价值， 代之以新的价值。）

我们注意到表中“遵从”和“退却主义”两种个体适应方式。“遵从”既接受文化中的认同目标，又接受社会秩序中的制度化措施，正是个体完成“自我”的个体化或人格主义途径的方式。随着遵从的内容的变化，个体的心理调节机制按其辩证发展的阶段性分别表现为恐惧感、羞耻感和罪恶感三种；“退却主义”的适应方式正相反它是非人格化即封闭自我意识发展途径的方式，表现为退避反应。所谓恐惧感（sense of fearness）是“自然个体”感知到外界环境中真实的危险而害怕的一种现实性或对象性焦虑情绪（realistic or objective anxiety），它是人和大多数动物共有的最大的原始情绪，并使环境具有了各种暗示，预兆、警告和威胁的内容。恐惧感使自我意识有了觉醒，开始有了自我与自然的直接同一性分离的萌芽。从种系发展看，恐惧感能使个体逃避危险，从而对于保存个体具有重要意义，所以它也具有情绪的两极性，其正面情感就是安全感或保护感。恐惧—保护感调节着异己的具有潜在敌对性的“他们”的关系。所以它是个体心理调节机制系统中最低级的调节类型。构成恐惧—保护感调节机制的最基本的指标是支配—服从关系；所谓羞耻感（sense of shame）是“社会个体”感知自己行为对于“关系人”的后果之经验反思的道德性焦虑情绪（moral anxiety）。羞耻感只在自己共同体成员即“关系人”这个人群内部发生作用并履行道德责任，对于这个人群之外的则可能无羞耻感可言。心理学前辈张耀翔先生曾指出：“羞耻是自觉和恐惧的化合（combination）。其外表最近恐惧”。^⑬羞耻感在心理内容上比恐惧感复杂，而且包含恐惧感并以之为补充机制，所谓“为亲者痛，为仇者”的含义。它作为一种群体共同性的调节机制，有其强制性的特征，因此构成它的最基本指标是“他人中心的取向”（heteracentric orientation）和“他制他律的制裁或道德”（heteronomous sanction or morality），即对个体对自己行为的负性制裁是以“关系人”现实性的公共监督和道德评价为权威的。此种外在制裁多含有恐惧感因素。羞耻感—荣誉感的一基本指标是群体共同性的自我确定，即“社会个体”不仅在自觉地遵守和维护群体共同性的基本价值观念和规范时，而且在选择认识在众多的道德准则中更为正确的准则时，总是以较高水平的个体自律为前提，它是个体自我积极性、主动性和能动性的根源、潜能和界限。羞耻感是一种对自己行为结果的羞耻的自我监督机制和自律，但这种自律依然是对他制他律的道德制裁内容的自律，它的正面概念“荣誉感”亦是“关系人”承认和授予的，同时在羞耻体验中尚未有行动与结果、事件与动机之间的明显界限，因此羞耻感—荣誉感成为心理调节机制系统的次级类型，是自然个体上升为社会个体、自身单一性意识上升为对自身特点意识的标志之一。所谓罪恶感（sense of guilty）或良心（conscience）是个人感知自己行为的动机（motives）是否符合于普遍原则的反思的道德性焦虑情绪。罪恶感是比羞耻感、恐惧感更为高级和复杂的负性道德情感，并包含它们在内。构成罪恶感—尊严感的最基本指标是自由意志（free-will）。在自制自律的道德关系中，个体是一个具有完全意志的“个人”。自由意志是“个人”自己行为的“发起人”，但它总是与责任紧密联系的，即只有当良心个人化（individualization of conscience），“个人”才会对它所控制的行为有责任感，才会以自己的“我”承认自己的过失并自我谴责。构成罪恶感—尊严感的第二个基本指标是“个人”能够对其行为的动机和后果自觉区分，或把自己的过失归因于自己动机而非外在环境。自尊感作为一种高度的自我道德评价和监督，主要是针对自己行为的动机。只有对自己的动机负责的“个人”才能保持其道德尊严和道德行为的纯洁，才能维持正面的个人形象的恒定感。构成罪恶感—尊严感的第三个指标是贯穿以上两个指标之中的“个人”完全的“自我中心的取向”（autocentric orientation）和“自制自律的制裁或道德”（autonomous sanction or morality），即“个人”对自己行为的负性制裁是以“内化的”普遍理性为权威的价值标准，它是对普遍原则的恐惧，是对个人动机的羞耻。因此恐惧感—保护感、羞耻感—荣誉感和罪恶感—尊严感是

个体“自我”演变过程中的一个个体心理调节机制演进系列，它们伴随个体从“自然个体”逐步演化为“个人”。

但在现实生活中，群体对个体的控制力量过于强大，就会造成一种社会心理学家称之为“非个性化”（depersonalization，或非个体化或非人格化）的现象。它指的是群体影响个体行为的一种方式，即由于一定的群体环境因素封锁了个体自我意识的发展，使群体中的个体成员失去了个性感而淹没于群体之中。它常常包括摆脱正常社会约束和从事极端的否定性行为，它有三个重要特征：1. 群体成员的匿名性，便于隐藏其个性；2. 责任性的分散或散失责任感，自我不受责任感的压迫；3. 个体进行自我观察、自我评价和考虑社会对自己评价的水平下降。结果以过失感（罪感），羞耻感和恐惧感为基础的内在和外心理调节机制的约束放松和丧失，个体不再意识到自己的负有责任的独立个人，听任外部影响的摆布。这种行为的心理调节机制就是退避反应（reaction of withdrawing），即个体为消极适应文化价值而对自我内容进行压抑改造的心理调节机制。心理学家E. 弗洛姆（Fromm）的重要思想——“逃避自由”实即就是退避反应，即当个体顺从权威之时，已终不能够按自己的自由意志行动。他阐述道，一旦确保个体安全的那种原始纽带被切断从而个体变为完全孤苦伶仃地面对外在于世界，那么个体摆脱这种状态的道路有两条：一、‘积极的自由’方向发展，通过爱和工作使自己自发地与世界联系起来，在不放弃自我尊严和独立性的前提下实现自己、自然、他人三者之间的融合；二、向后倒退，放弃自由，通过填平自我与世界之间已形成的鸿沟来克服孤独感。在他独立出来以前，他是与世界融合为一体的，这第二条道路就是企图通过向后倒退来恢复与世界的统一性。如此摆脱只能“逃避”。^⑨弗洛姆看到了争取自由化和人格化的痛苦和颤栗，以及个人自我发展的两个基本方向。在“积极的自由”途径上，恐惧感、羞耻感和过失感等社会和个体对自我严格监督的规范无疑造成个体在“个人化”过程中严重的紧张感和压迫感，本质过于丰富就迫使个体退避这些社会和自我内容经自我排解，适应生活环境。构成退避反应的三个指标是：第一，文化目标和社会秩序中的制度化措施对个体自我来说是一个消极但要赖以存在的对象；第二，退避反应必须基于对文化目标和制度化措施的恐惧感的前提下才发生；第三，个体对自我的焦虑情绪的逃避，这里包括个人化过程中自我监督机制系统的丧失和心理防御机制系统（mental defense mechanism）增多。个体发生退避反应时，或退避生命本身（如“自杀”）或退避社会生活过个人式的生活，或逃避社会生活引起的苦恼、恐惧、绝望等焦虑性情绪。通过以上的定义分类和指标分析，我们将恐惧感—保护感、羞耻感—荣誉感及罪恶感—尊严感和退避反应这四大类个体心理调节、自我监督机制整合于一个辩证统一、动态发展的系统中，可以看到这个系统的一般模式。

最后一个问题是个体自我价值问题，是指个体自我意识自我同一性心理调节机制同一性心理调节机制等现象对个体和社会有什么价值的问题。个体自我的价值总是与某种“我们”的存在不可分割地联系地一起，也就是说，个体自我的价值是体现于个体的自主性与参与性两者的辩证统一关系之中的。马克思指出：“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由”。^⑩但是如果集体不同，组成该集体的个体也就不同，个体自由的含义也就不同。相应地，个体的自我价值也就不同。迄今为止历史上存在的各种形式的集体（“我们”）与不同形式的个体的相互满足关系，就表现出不同的个体自我价值。个体真正的自由程度即个体全面发展其才能的手段越高，个体自我的价值就越高。匈牙利文化学者H. 维坦依认为个体价值经历了三个阶段：“属性—使用价值”、“量—交换价值”和“质—社会价值”，^⑪正反映了“自然个体”上升为“个人”过程中个人价值的演变。个体自主性越高，对个体形式的价值就越高；相应地，个体参

与社会或集体的水平也就越高，这种个体满足社会的价值也就越高。在这种集体或社会中，个体是作为个人参与的，各个人把自己的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下，并通过这些在以往的历史中是受偶然性支配的条件发展自己和获得自由。

通过以上对“自我”概念在时空的展开形态和层次的详细分析和说明，我们可以进一步看到“自我”问题丰富的内涵和外延，“自我”概念正是在这种展开的丰富性和复杂性中得到了满足，而贯彻在其中的原则，正是从历史之从低级走向高级的辩证统一出发的。自然的规定性是一切历史的出发点，而历史的丰实的普遍性正是通过各种形式的自然规定性而获得的。个体“自我”的历史进程也是如此，不过是以微观的形式出现罢了。

第三节 文化史中的个人“自我”及其研究方式方法论

我们将一种通过哲学方法获得的“自我”概念引入文化史研究领域，首先就碰到一个方法论问题。“自我”在一个文化体系中具有什么意义，其契机在何；哲学史上具有反思性质的“自我观”或“自我论”与文化上的“自我”现象区别在何，都是具有实质性的重要课题。

一、“自我”作为共同意义体系的文化之核心

在本文中，我们运用文化人类学对“文化”概念的理解，来帮助确定“自我”概念在文化构架中的位置。美国文化人类学家R. M 辛基（Keesing）认为：

“文化”一词用来指一个民族的生活方式所依据的共同观念体系，即该民族的概念性设计，或共同的意义体系。^⑫

这种“文化”概念，指的是人类所学习的事，而不是人类所做或制造的事物。这种知识提供了一些标准来决定是怎么样、可怎么样、觉得怎么样、该怎么做以及应如何对应等等。但我们知道，作为一种文化体系核心的东西，乃是对人的设计，究其根本，就是对“自我”的设计问题。在这一点上的歧义，导致了不同文化体系的基本风貌的不同，也成为识别不同文化体系中个体形象分野最重要指标。”一个民族的生活方式所依据的共同观念体系”，不仅仅包括对该民族生活方式有重大影响的哲学思想，而且更主要包括对该民族生活方式起到决定影响的对象性实践劳动模式。所以，过去那种以某一历史时期占人口数量极少数的哲学家或派别集团所持的哲学思想代替并用为分析一个民族生活方式所依据的全部共同观念体系是一种以偏概全、以特称判断代替全称判断的错误方法，仿佛在历史的舞台上只有这几个哲学家或派别集团在表演；相应地，以历史上哲学“自我”论或“自我观”代替历史上的个体自我发展史或自我现象也犯了相同的错误。基于以上分析，在本文中，我们把“自我”概念放在更大的历史背景、更大的社会关系中去观察个体“自我”发展史和个体文化史形象的演化。

构成文化的最重要的特征是共同的观念和意义。共同享有的意义不可避免地超越私人的思想和信仰。只有在共通意义的世界中，“自然”的行为才能被了解，也才能被传达。正如R. M. 辛基所指出的那样：“不先假设一套行为基础的理念符码就不能了解人类行为，这种说法是有充分理由的”。^⑬“自我”在文化中，也必须对一切人都适用，不仅适用于“自我”的第一人称“我”，而且也适用于“自我”的第二人称及第三人称（你的“我”和他的“我”）即“我们”这种复数。“自我”概念必须是一个指称人的类的存在本体论概念。但是“自我”如何具有“主体间性”（intersubjectivity, R. Carnap）或“可分度性”（commensurable, R. Rorty），或个体与个体之间如何具有超个体性、如何将发生的冲突达到合理的协议呢？其依据在何？A. J. 艾耶尔认为：“我们每个人，虽然他的感觉经验为他自己所私有，但他具有充足理由相信他与其他有意识的东西居住在一个共同的世界中。因

为我们第一个观察了代表他自己和其他人的行为,因而构成必要的了解。并且,在我们的认识论上没有包含任何否定这个事实的东西’。⑨在一个公共世界中,我们每个人都是生活在一个“结构化”的世界中,一个人的行为必然是可以被预期的,否则一个群体的生活方式的秩序必然是紊乱的。在现实生活的交往过程中,个体只是把自己的那套心理范畴同交往的实际安排结合在一起来了。所以,个体“自我”之具有“主体间性”或“可分度性”的依据就在于它只有在一个“结构化”的世界中的普遍联系中才具有意义。

二、个体“自我”的历史演变的依据

个体的历史阶段性经历了“自然个体—社会个体—个人”诸阶段,相应个体“自我”也经过了“欲望或本能的自我—相互承认的自我—普遍的自我”诸阶段。但这种演变是根据什么演绎出来的?我们认为,个体“自我”是依赖于对象而存在的,它自身并不能独立自存。这不仅是逻辑演绎的结果,而且也是历史事实的结果。从历史角度看。由于历史内容的不断丰富化,即人的对象化劳动程度不断提高,在创造新的对象的同时,也在创造着人本质力量自身。任何历史编纂学都表明,人的对象化劳动不断丰富着人的本质力量这本感性的心理学书卷,人类生产从简单到复杂的扩大,交往形式从狭隘到全面的发展,无不深刻地改造着从类的生活方式及其价值观念和意识形态。人的本质力量丰富化本身就是“自我”内容的丰富化;从逻辑的角度看,“自我”本身的变化仅仅是一种虚构,现象学领域中所有的变化都表现为对象中的变化,“自我”只有在一个变化了的对象中看到自身的变化,而对象的变化是通过在时空中的自身自然否定而取得的。要之,个体“自我”的演变总是寄寓于一种对象性活动之中的。个体对象化劳动的演变,以及文化中个体认同对象的嬗变,都引起了个体“自我”内容在不同历史阶段上的演变。

三、个体“自我”的文化史研究方法

个体“自我”概念及其在时空的展开形态和层次、个体“自我”在历史上演变及其依据等内容的现实性,都是在历史的具体性中得到实现的。历史研究范畴的独特目的性必须置于历史连续性中才能起到持久的科学作用,历史连续性也因其范畴的科学内涵,而更能持久地显示其目的性。个体“自我”研究的范畴性只能与历史连续性相协调,才能深化其目的性。结合本文研究课题,先秦两汉时期古代中国人的“自我”演变的范畴性只能置于先秦两汉历史的连续性乃至整个古代中国历史的连续性中,才能深化其目的性,反过来说,先秦两汉历史的科学内涵通过个体“自我”的范畴性才能得到进一步展现出来。

我们在前文已指出,哲学史上的“自我观”或哲学家“论自我”与文化史上的“自我现象”或自我发展史”,是属于不同范畴内的两大类课题。由于研究课题的不同,各自的研究方法也是有所区别的。要写哲学中的“自我”,这便是哲学家们反思的东西,不比生活在其中而不知故而留下来的东西;要写文化史中的“自我现象”,这便是当时人生活在其中而不知,我是后人而我知一个时代不同于另一个时代的东西。美国分析哲学家J. A. 沙弗尔(Shaffer)指出:“如果我们概括地考察一下两千五百年来已知的认识活动中提出的关于意识的各种理论,就可以发现它们形成了两种一般的模式。其一我们称之为第一人称解释,客观存在产生于假定世上只有我一人时事物将会是怎样的探究。第二种便是第三人称解释,它产生于假定世上还有他人以某种方式也具有意识时,事物将会是怎样的研究。……人们通常使用语法上的第一人称来谈关于自己的事。并用语法上的第三人称来谈论关于他人的事(我们可以把二者分别称为‘主观的’和‘客观的’解释,……这两种方式导致了对意识的十分不同的解释’。⑩可以看出,沙弗尔的这种分类方法是针对哲学史上哲学家本人对“自我”的两种不同

的解释方法而言的。(如《论语》虽以语录体的第三人称形式记载孔子思想,但孔子所说的则是直接的第一人称解释。)对于哲学史上的“自我观”而言,也的确存在着这两大类解释方法;而且所要解决的问题也是十分不同的:

I. 什么是“自我性”或有关“自我”的知识是什么?即“自我性”、“自我同一性”和“自我意识”等等的一般本性是什么?

II. 我是谁(包括“我了解自己什么和能够了解自己是什么?”或我的生活使命是什么或我能如何实现自己?即我的具体存在的意义是什么,我的个人可能性是什么?)

“什么是‘自我性’”的问题是在关心作为客体对象的“我”的本质问题或人的类可能问题,在属于知识论、认识论传统的哲学家那里,我们经常可以看到这种相对脱离哲学本人“我”的经验的问题,解决这类问题的方法就是第三人称意义的解释方法,实际上就是一种无特殊人称性的解释方法,其目的在于求得有关“自我”的客观知识,其结果可表现为诉诸理性而形成的抽象的概念性“自我”和语言形态的“自我”,它假定他人以某种方法也拥有意识,通过由人及己的对象化形式来寻求“自我”的本质、规律和准则等,这是一种个性化了的自我结构或自我观;而“我是谁?”的问题则是在关心作为主体存在的“我”的价值问题或人的个人可能问题,在属于价值论或伦理学传统的哲学家那里,我们可以经常看到这种与哲学本人“我”的体验紧密相关的问题,解决这类问题的方法就是第一人称意义上的解释方法,其目的在于寻求“我”的人生道路和使命,其结果不能形成明确的抽象概念和语言形态,而是诉诸直接体验、直觉经验,形成隐喻性语言形态的“自我”,它假定我的一切具有私向性或某些人的体验及价值具有内在相似性、相近性,通过由己及人的内部的主观反省、自我交往、自我表现形式来寻求自我存在的价值,这是一种非个性化的发散性自我结构或自我观。这两种自我观所反思的“自我”的两种内容在不同的文化类型中的位置重要性是不同的,由此而成为识别不同文化中哲学对“自我”形象设计的分野的最重要指标。

个体“自我”的重要特征之一就是“主体间性”或“可公度性”,所以,个体“自我”的文化史研究方法作为第三人称或非特殊人称性意义上的解释方法具有了合理的意义。它不是去专门探讨反思性质的特殊的“自我”观,而是去研究人皆有之的、由他们的生活方式所规定“自我现象”。哲学史上的“自我观”在个体“自我”的文化史研究方法中位置,是把这种对个体“自我”的反思当作文化史上个体演进史的一个侧面和一个内容,而这个侧面或内容只是他们如何回答他们自己的问题的。但值得注意、也更为重要的是,个体“自我”文化史研究方法更注意作为一部分人口数目和部分个体的哲学家或派别集团的实际生活行为和“自我”表现、即他们实际的“自我”是如何体验他们所处的那个历史阶段的。因为哲学家及其派别集团的哲学思想中的“自我观”与他们自己实际生活中的“自我”往往并非同一而是矛盾的。所以,个体“自我”的文化史研究更注意研究那些哲学家之外的普通个体成员的“自我”。这样才能使文化史研究的整体性特征显现出来。要注意那些作为特殊个体的哲学家,也只在于其实际的“自我”。个体“自我”的文化史研究应专门为哲学上以第一人称形式讲“我感”或“个人感”的“自我观”留出专门的研究领域,因为这是不容混淆的两个层次,第三人称意义上的解释的价值,乃在于“第三人称解释可用于那些被归为心理特质的东西,如个性和性格;用于技能的特性,如能力和能量(或缺乏能力和能量);用于习惯的属性,如倾向、特征和爱好;用于态度和外表的特征;用于心绪的特性,如心境和心情,此乃它们所有的作用和表现。……解释不能正确地解释如感觉一类的心理事件”。⑪个体“自我”的文化史第三人称的解释能够说明个体“自我”的意义在那种语言系统中如何被决定、被固定、并被给出一个逻辑空间的公共位置;而

这里，我们仍有一个棘手的方法论问题：对于一个高度以第一人称形式讲“自我”的哲学，我们作为以第三人称方法的解释者从哲学角度的客观性研究，如何具有意义？J. A. 沙弗尔提议以下列方式来定义指称如“疼”这样一个特定意识状态：“它就是这样一种状态，使得主体的注意力通常落在特定因果条件和特定行为结果之间的中介上。……（1）我们有因果条件和行为后果，它们提供了可公开观察的基础，并允许我们用可公开观察事物的词汇去详细说明那种经验，以及用人人共通的语言把它们的意义固定下来。所以，把这些词汇用于指称别人，既可理解，也可验证。（2）我们具有内部的私有经验，它实际上就是被注意到的介于这些环境中的那种东西。它给了我们那个词语的内容’。^④具体于我们刚提到的问题，我们可知：我们有检验个体“自我”私有性的使用意义乃在于具体环境和行为倾向的经验，因此我们有可公开观察它们的基础和公共结构；同时，我们也具有这种个体“自我”私有性和内在性的经验。因此我们便可知道它的内容和界限。这种折衷的办法可能使该方法论问题得到解决。

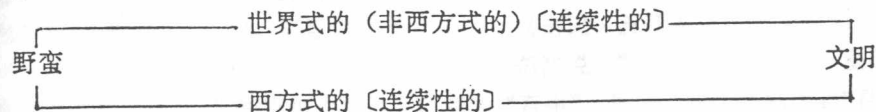
为了从研究手段上更好地贯彻将要实行的方法论原则，在本文中，我们将尝试地综合使用文化人类学、语言学、社会学和心理学等学科研究方法及研究成果，始终以历史学为出发点，来研究我们的课题。从方法论的历史来看，真理性的发现往往受益于一种科学的方法论。而窒息这种方法论的往往又是一种建立某种令人厌恶的、无所不包的体系的企图。一部历史是残缺史，上古史研究越往上看就越能发现这一点。因此，我们只能抓住历史的主要特征予以解释。在本文中，我们的目的乃在于尽可能地以个体“自我”的文化史之第三人称解释方法，尽可能地把先秦两汉时期逐渐演变的个体“自我”发展史和个体文化史形象按其本来面貌还原出来。这也是一个哲学和史学工作者基础工作之一。我们应牢记德国史学家兰克（Leopold von Ranke）的名言：

本课题尚处筌路蓝缕之中，加之作者难免自我做古，尚祈同仁批评指正以免我向壁经营之陋。

- ①《黑格尔通信百封》第236页，苗力田译编，上海人民出版社1981年9月第1版；
- ②③《马克思恩格斯选集》第3卷第154页，第140页；
- ③《马克思恩格斯全集》第46页卷上第220页；
- ④《马克思恩格斯选集》第1卷第24—25页；
- ⑤《马克思恩格斯选集》第2卷第86—87页；
- ⑥⑪〔美〕张先直《中国青铜时代》第27页，第308页，三联书店1983年9月第1版；
- ⑦李学勤《东周与秦代文明》第9页，文物出版社1991年11月第2版；
- ⑧侯外庐《中国封建社会史论》第56页，人民出版社1979年2月第1版；
- ⑨王夫之《读通鉴论》卷末《叙论》四；
- ⑩〔德〕K. 雅斯培《人的历史》，田汝康译，载田汝康等选编《现代西方史学流派文选》第39页，上海出版社1982年6月第1版；
- ⑫杨宽《战国史》第5页，上海人民出版社1980年7月第2版；
- ⑬林剑鸣《秦汉史》（上册）第322—384页，上海人民出版社1989年10月第1版；
- ⑭〔美〕A. 马塞勒等著《文化与自我》第261页，任鹰等译，浙江人民出版社1988年6月第1版；
- ⑮⑯〔苏〕N. C 科思《自我论》第13页，第73页和第58页，佟景韩等译，三联书店1986年12月第1版；
- ⑰《西方哲学史原著选读》上卷第369—370页，北京大学哲学系西哲史教研室编，商务印书馆1981年第1版；
- ⑱〔英〕J. 洛克《人类理解论》上册第316—317页，关文运译，商务印书馆1991年12月第5版；
- ⑲〔英〕D. 休谟《人性论》上册第216页，第293页，第282页，关运译，商务印书馆1983年5月第3版；
- ⑳⑳〔英〕A. J. 艾耶尔《语言、真理与逻辑》第143—153页，尹大贻译，上海译文出版社1981年10月第1版；
- ㉑〔英〕B. 罗素《我们关于外间世界的知识》第54—55页，陈启伟译，上海译文出版社1990年11月第1版；
- 《宗教与科学》第72页，第73页，商务印书馆1982年版；
- ㉒〔美〕R. 罗蒂《哲学和自然之镜》第437页，李幼蒸译，三联书店1987年12月第1版；
- ㉓〔德〕W. 施太格缪勒（Stegmüller）《当代哲学主流》（上卷）第149页，王炳文等译，商务印书馆1986年1月第1版；
- ㉔②⑤⑤《马克思恩格斯选集》第1卷第78页，第84页，第82页；
- ㉕③③N. 维特依《文化学与价值学导论》第225—242页，徐志宏译，中国人民大学出版社1992年9月第1版；
- ㉖〔德〕J. 哈贝马斯《交往与社会进化》第75—76页，张博树译，重庆出版社1983年3月第1版；
- ㉗《马克思恩格斯选集》第4卷第215页；
- ㉘〔英〕W. T. 斯退士《黑格尔哲学》第317—323页，鲍训吾译，河北人民出版社1986年6月第1版；
- ㉙〔德〕黑格尔《精神现象学》（上卷）第115—153页，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1987年7月第五版；
- ㉚〔美〕K. W. 巴克主编《社会心理学》第207—208页，南开大学社会学系译，南开大学出版社1984年6月第1版；
- ㉛张耀翔《心理学文集》第66页，上海人民出版社1983年9月第1版；
- ㉜〔美〕E. 弗洛姆《逃避自由》第186—187页，陈学明译，工人出版社1986年6月第1版；
- ㉝③③〔美〕R. M. 基辛《当代文化人类学》第53页，第57页，北晨编译，浙江人民出版社1986年4月第1版；
- ㉞④④④J. A. 沙弗尔《心的哲学》第23页，第29—30页及第35页，第49—50页，陈少鸣译，三联书店1989年4月第1版；

第一章 中国古代早期文明形态中的“自然个体”

人类学家张光直先生对世界文明史的形成有如下概括：



他认为，世界史上文明的生产有两种基本方式：一种以人与自然关系的改变为契机，通过技术贸易的突破、生产工具和生产手段的变化引起社会的质变，造成一种对自然生态系统束缚的突破，并与旧时代产生了断裂，这主要以古代两河流域的苏美尔（Sumerian）文明为代表，它成为现代西方文明的主要来源，但它在产生时在世界历史发展上只是一种例外；另一种则以人与人关系的改变为主要动力，它在技术上并无大的突破，而主要是通过政治权威的建立与维持开创历史，并从史前继承了氏族制度和宗教仪式，这主要以玛雅（Maya）——中国文化连续体为主要代表，它在世界史发展上则曾是主流的、世界式的。^①这个模式针对中国古代文明早期形态而言，是指夏（约2200B. C~约1750B. C）商（约1750B. C~约1100B. C）、周（约1100B. C~约256B. C）三代时期。东周时期，“三代”已是一个文化上具有共同性的独立存在的观念，如《论语·卫灵公》：“三代之所以直道而行也”，《孟子·滕文公上》：“三代共之”。实际上，三代时期不过是漫长的母系和氏族社会历史的延长，这就使中国古代早期文明形态的许多重要内容具有了共同性和连续性的特征，其中中国古代早期文明形态的产生的契机是人与人关系的改变，而不是人与自然关系的改变。因此以人为劳动对象而不以自然为劳动对象，是中国古代早期文明形态产生开始时就具有的重要特征，进一步而言，以人为劳动对象的中国古代早期文明形态必然对个体“自我”的塑造具有其独特的内容。

第一节 氏族社会和农耕文明与“自然个体”

我们知道，中国古代早期文明形态是在漫长的原始社会中孕育产生的，原始社会史又分为原始人群、母系氏族公社和父系氏族公社几个前后不同的发展阶段。考古学发现表明，旧石器时代中国远古人类化石重要的有元谋猿人、蓝田猿人、北京猿人、马坝人、长阳人、丁村人、柳江人、山顶洞人，早在至少距今1700000±10年至距今18865±420年以前就生息在华北、华南、西南、中南等地域上。这些远古人类在体质上逐步经历了“猿人”→“古人”→“新人”几个阶段，体质形态上猿人的原始性趋向于消亡。在这个时期，生产力极端低下，劳动工具仅仅是打制粗糙的石器，人征服自然的对象化劳动非常微弱；同时，生存环境也是极其残酷的，凶猛的野兽时时威胁着这些远古人类的生存。因此为了猎取这些野兽而充当食物以求生存，单独的个体是无能为力的，通常总是几十个人组织在一起，集体共同劳动、共同消费、共同占有生产资料，因此单独的个体只有依靠群体，过着原始群居的生活。这种个体互动非常松散和简单的原始群就是早期的社会组织，它是个体赖以生存的基本条件和保障，只有母系血统可能对原始群的维系起到一定的作用。在这种原始群中，共同生活而求得生存是个体的社会准则，“如何活下去”是个体生活的目的意向性；原始群这种集体是至关重要的，个体是无足轻重的，他只能依靠群力才能获得生存安全。因此人类的原始人群阶段的一个最为典型的特征是，单个个体与自然共同性不可分割地结合在一起并以相互存在为前提，所谓“社会”尚表现为个体之间最简单的自然联系的总和，独立于自然共同体的单个个体是无法生存的，

也是不可想象的，单个的个体毋宁表现为隶从于某个狭隘人群之为自然联系的附属物，个体形象相应地表现为完全以自然人群为联系、其行为取决于个体自然素质与外在生命或生存活动条件偶然结合的“自然个体”或“偶然个体”。原始人群作为“自然个体”生存的基本条件是受非常大的偶然性支配的，天灾人祸都是随时吞噬原始人群的偶然性因素。古代典籍中对远古原始人群的历史都有大量记载，如：“古之民朴以厚，……民羣（同“丛”）生而群处”（《商君书·开塞》）、“古者，……兽居群处”（《管子·君臣》）、“伏羲以前，群居聚处”（《论衡·齐世》），又如“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇”（《韩非子·五蠹》）、“古者禽兽多而人少，于是民者巢居而避之。昼拾橡栗，暮栖木上”（《庄子·盗跖》）、“太古之民，草栖木末”（《路史·前纪》）卷5《有巢氏》、“合雉纪世，民始穴居，衣皮毛”（《春秋·命历叙》）、“古之民，未知为宫室时，就陵阜而居，穴而处下”（《墨子·辞过》，《释名·释山》：“土山曰阜”，《尔雅·释地》：“大阜曰陵”），等等。从古人旧石器时代原始人群生态图的描述中，我们可以窥见原始人群中“自然个体”那种“群居聚处”即从暮栖木上而巢居后到就陵阜而穴居野处的情景，正如马克思指出，这个阶段上，正因为自然界几乎尚未被人类历史进程所改变，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样服从它的权力，社会生活本身就带有纯粹的动物性质，自然界和人的同一性表现在：人们对自然界的狭隘性的关系和人与人之间狭隘的关系彼此相互制约。^②也就是说，个体的自主活动受到了非常有限的生产工具和非常有限的交往的束缚，因而原始人群中的“自然个体”的社会生活就必然是纯粹动物式的。

如果说原始人群是体质上尚未完全形成的人之初步的松散的社会组织，那么氏族公社则是随着体质上完全形成的人而产生的新的较为复杂的社会组织。在距今三、四万前的旧石器时代晚期（山顶洞人），氏族已经出现，原始人群发展为氏族社会。氏族到新石器时代前期和中期便进入了繁荣阶段。族外婚的实施，从而排除了以前原始人群中的乱婚和血缘群婚，是氏族形成的契机。马克思说：“氏族就是出自一个共同的祖先、具有同一氏族名称并以血缘关系相结合的血缘亲族总和。”^③可见氏族是一种具有血缘关系的亲族共同体，部落则是由彼此有血缘关系的氏族联姻组成的，它们之间的区别在于氏族共同体能在部落内严格实施族外婚，而部落却实行内婚，远古的“姓”就是这样一种氏族共同体，考古发现表明，反映母系氏族社会状况和父系氏族社会状况较为全面者，分别是黄河流域的仰韶文化（5000B. C—3000B. C）和黄河流域的龙山文化（2800B. C—2300B. C）。在它们的遗址上发现了为数众多的聚落，一个聚落就是一个氏族。在氏族内部，维系氏族共同体稳定的是同一血缘关系，集体共同采集狩猎、共同占有土地、集体耕种土地，由此导致了共居制和共产生活方式。我们看到，氏族公社时期的“社会”依然表现氏族、部落等形式的自然血缘共同体，不过比原始人群更为复杂而已。王玉哲先生指出，从远古文献记载的历史看，远古中原的广大地区存在着数目众多的氏族、部落，它们之间的交通和交往远不如后世那样便利和频繁，因此它们长期各自生活于一个闭塞的环境里，自然形成了各自相异的文化。同时，概括地说，当时夏商周王朝，就是以一个大邑为都城，并以此为中心，远远近近的周围，散布着属于王朝的几个或十几个“据点”，而并无所谓“天子”者一统领土之“面”。“据点”与“据点”之间还散布着不属于王朝、或者还是敌对的许多方国，并且在这些国与国之间还夹杂着一些无主的荒地草原。一直到春秋时还残存着这种局面，如当时的华戎杂处和宋郑之间存有无主的六块隙地（《左传·哀公12年》）。^④中国上古传说中的帝后，皆称“某某氏”，如神农氏、轩辕氏、太皞氏、颛顼氏、祝融氏、共工氏、陶唐氏、有虞氏，夏代的有扈氏、斟鄩氏、有鬲氏、斟灌氏、御龙氏、豢龙氏、有仍氏，商代的“万方”（《论语·尧曰》）等等，都实际上是一个个较大的氏族部落的血缘共同体组织。例如传说中高阳氏（颛顼）

的才子“八恺”——高帝氏（帝誉）的才子“八元”黄帝氏、少皞、颛顼氏、缙云氏的四个“不才子”浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，春秋时人称之为“此十六族也”、“四凶族”（《左传·文公18年》）。这些氏族部落的血缘共同体之间的征战和联合成为中国古代早期文明形态的基本景观，其结果是形成了更大的、血缘共同体组织仍然存留其中的部落共同体。“百姓”古称“百生”，就是指这样一些具有血缘纽带的氏族部落。《尚书·尧典》：“（尧）克明俊德，以亲九族，九族即睦，平章百姓，百姓有血缘纽带的氏族部落。《尚书·尧典》：“（尧）克明俊德，以亲九族，九族即睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦”。郑注：“百姓，群臣之父子兄弟。”（《史记·五帝本纪·正义》引），“百姓，王昭明，协和万邦”。郑注：“百姓，群臣之父子兄弟。”（《史记·五帝本纪·正义》引），“百姓，王之亲也。”（《礼记·郊特牲》郑注）。《礼记正义》解释郑注说：“王亲谓之百姓者，皇氏云：姓者，之亲也。”（《礼记·郊特牲》郑注）。郑玄把“百姓”理解为“百生”。郭沫若先生也认为：“百姓在古金中生也，并是王之先祖所生也。”郑玄把“百姓”理解为“百生”。郭沫若先生也认为：“百姓在古金中均作‘古生’，即同族之义。”^⑨其说与郑注相近。“九族”，实即尧之近支亲族，而“万邦”则是隶属于氏族部落联盟的各个方国或酋邦。古史传说中的夏部落原来是由包括夏氏族在内的十多个氏族联合发展而来的，史书记载夏独有夏后氏的名称（不见称“夏人”或“殷后氏”、“周后氏”）表明它又开始以王权的强制形式完整地进入了文明时代。古代中国有文字记载的信史是从殷商开始的，而且殷商、西周时期是上古史的重要阶段。在这一时期，父系氏族部落和宗族社群已是确凿无疑的事实。商代的王室之族与“三族”、“五族”、“多子族”等子姓血缘亲属，都是一些大的自然共同体，它们有自己的氏号与徽号，合族而居，聚族以葬，在迁徙、作战、服役、垦殖等活动中也是以族为单位进行的。就是为周族征服以后，也是以族为单位转属于新的统治者，所谓“使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周”（《左传·定公4年》）。这种宗氏、分族都是血缘共同体的同构体，是晚商社会的基体单位。西周时期的宗族共同体虽然有了典型的宗法制度的新因素，但它的结构依然是父系氏族构成的部落共同体。因此，中国古代早期文明形态的基本面貌就是自旧石器时代晚期产生并长期处于支配地位的自然血缘共同体组织在文明社会的严重存留。

由此可见，血缘关系作为人的自然规定性在中国早期文明形态中以氏族部落共体的形式长期存在并维持着，这是因为：第一，“人的依赖关系起初完全是自然发生的，是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着”，^⑩因此“劳动愈不发展，劳动产品的数量，从而社会的财富愈受限制，社会制度就愈在较大程度上受血缘关系的支配。”^⑪农耕社会低下的生产力水平制约着社会分工的发展，微弱的商品交换程度决定了社会剩余财富的匮乏，因而人类社会最初的自然规定性——血缘关系与地域关系结合在一起的血缘共同体就显示出其强大的必然性力量来支配那个时代的社会了；第二，“氏族制度的前提，是一个氏族或部落的成员共同生活在纯粹由他们居住的同—地区中。”^⑫氏族部落和宗族社群共同体之间、从而分别隶属于它们内部的共同体成员之间、都在空间上保持着自然的界限，从而除了同一血缘关系之处，没有任何社会关系能够成为维系共同体的所有成员的共同纽带，血缘共同体成为唯一具有社会管理职能的主体单位，使共同体内部保持和谐和稳定；第三，恩格斯指出，原始社会相当长的一段时期，氏族部落之间的战争，只是为了对侵犯进行报复或为了扩大已经感到不够的领土^⑬。这种氏族部落间的战争强化了血缘共同体的同一性。在中国上古史上，氏族部落之间的战争——血缘“姓争”（马王堆出土古帛书《十大经·姓争》）频繁地出现在史册上，也是上古传说中不胜枚举的事实。大批防御性设施建立起来——“作邑”在商代甲文中就是个常见的词汇。

由此可见，中国古代早期文明形态中，“社会”的内涵和范围尚是一个非常狭隘的概念，仅仅表现为外部各个彼此隔绝和缺乏交往、内部由彼此相依赖的自然个体构成联系总和的氏族部落和宗族社群的自然共同体，人的个体发展史就始于这些自然共同体内部。这一时期，氏族部落和宗族社群

等自然血缘共同体是社会最基本的功能组织和主体单位，生产、居住、交往、战争、迁徙和宗教等行为都是以它们为单位进行的如古史学家已指出，“个人间攘夺的行为在卜辞中虽不可见，而族与族间的攘夺行为则异常剧烈。”^⑭正如马克思指出的那样，“在文化的初期，完全独立地互相接触的不是个人，而是集体（指家庭、氏族和公社——引者）”，^⑮“这些古老的社会机体（指古亚细亚社会——引者）……以个人——可以说历史尚未割断把它同原始部落的天然共同体联系的脐带——尚未成熟为基础”^⑯，也就是说，这些大大小小的自然血缘共同体是绝对独立自主的主体，而个体则是依赖于它们才能生存的自在个体。也正如马克思恩格斯分别所指出的：“我们越往前追溯历史，个人，也就进行生产的个人，就显得越不独立，越从属于一个更大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大为氏族的家庭中；后来是在氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。”^⑰春秋战国时期的人对上古史阶段“自然个体”特征有一定的回忆，如：“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食、美其服、乐其俗、安其居，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至者死而不相往来”（《庄子·胠篋》），“黄帝正名百物，以明民共财而定氏族”（《礼记·祭法》），“昔太古常无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼”（《吕氏春秋·恃君》），等等，不可以虚妄视之。商代的主要人口是“众”或“众人”，甲文中两者可互用，足见身份没有区别。于省吾、裘锡圭等学者有力地证明，商代的甲骨文和商周时代的全文，以及早期典籍，一向没有把“众”当作奴隶的事例，“众”主要从事农业生产和参加战争，有时也从事田猎或其他工作，是与“百姓”即商代大小宗族里的贵族保着疏远的血缘关系、并居住在“百姓”所管辖的“里”中平民。春秋以前，乡里一般是统治贵族居住的城邑及其近郊的地域组织，而不是被统治族众居住的鄙野之中的地域组织。“野”字在先秦和汉代从“田”从“土”而不从“里”（如秦峰山刻石、汉印篆文和汉碑隶书），从“里”之“野”（如《说文》）是后起之讹体。^⑱这说明，商代的“众”或“众人”是与“百姓”同居于具有同一血缘联系的地域组织“里”的族众，“众人”与“百姓”都同属于“自然个体”型态。西周至春秋中期，从原则上讲，只是“君子”和“小人”构成“人类”世界，其中“君子勤礼，小人尽力”（《左传·文公13年》）、“刑不上大夫，礼不下庶人”（《礼记·曲礼上》）。由于在周代宗族社群中出现了作为个体道德规范的“礼”，从而使宗族社群中的贵族“君子”逐步具有了一种新的个体类型“社会个体”的特征，但是这种“社会个体”的君子，依然附着于宗族血缘共同体的脐带上，依然带有氏族部落“自然个体”的严重性质，而其他成员“小人”或其数量的最大组成部分“庶人”则直接是“自然个体”。顾炎武说：“庶人无氏，不称氏族名”，^⑲因此也就不行宗法。西周时期的庶人是在农村公社中集体地与贵族或国家发生关系，包括“国人”中低层的六乡庶人（《周礼·大司徒》）和野人两种类型，这一点谢维扬博士的研究已有充分说明。^⑳农村公社是原生的父系氏族公社向次生的阶级社会过渡时期由不同的血缘家庭联合而成、共同占有土地的共同体。农村公社中的“小人”虽然不象宗族族人被血缘关系强有力地制约着，但他们同样受到公社和本身家庭血缘关系的制约。当时所载“死徙无出乡，乡里同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦”（《孟子·滕文公上》）、“伍之人祭祀同福，死丧同恤，祸灾共之。人与人相畴，家与家相畴，世同居，少同民居”（《国语·齐语》）、“小人怀土”（《论语·里仁》）、“民狎其野”（《左传·昭公23年》，杜注：“狎，安习也。”）等，就揭示了居住在国中农村化地带乡里的六乡庶人和居住在完全农村化的鄙野的野人（可参见上引裘锡圭先生对“里”、“野”的考证）相互间对农村公社共同体的认同感和依赖感，以及生死于斯、互助相恤和重土安居等“自然个体”特征的滞存，甚至直到

汉代仍有“安土重迁，谓之众庶”（《后汉书·杨终列传》）的说法，仍完整存留着远古形成的“自然个体”，如“（会稽郡）山民愿朴，乃有白首不入市井者，……山谷鄙生，未尝识郡朝，……狗不夜吠，民不见吏”。尽管这种农村公社经过了战国和秦汉之际商品货币经济狂飚的猛烈扫荡，但它依然带着它非常显著的残余进入了包括汉代的历史，使秦汉以后的宗族团体得以重建，成了中国古代社会的一个最基本的社会组织，维系和延续着中国古代社会历史的发展。

同时，中国古代早期文明形态一开始就表现为较发达的农耕文明”。考古学的发现证明，黄河流域仰韶文化的社会经济就已经是以趋于定居的原始农业为主了，一直到春秋时期，生产工具一直是以石器和木器为主，发现较早的金属铜铎却用于祭祀的礼器，铁器迟迟未进入生产工具领域。在这种极其落后的生产力水平上创造出农业的巨大成就是与黄河流域良好的自然环境分不开的，排水良好而又肥沃的黄壤、适中的雨量 and 气温，就为原始农业的发展创造了完备的条件。同时正如黑格尔指出的那样，“各民族所占据的土地……这地方的自然类型和生长在这地方上的人民的类型和性格有着密切的联系。……历史的真正舞台所以便是温带，当然是北温带，因为地球在那儿形成了一个大陆。”^①正因为中国古代早期文明在北温带大陆上处于相对孤立而封闭的地理环境，却又不具备广泛而密切的远地商品贸易交换联系的客观条件，使得华夏—汉民族及其文明较早地成为一个原生的农业民族和农耕文明而未成为一个次生的商业民族和商业文明。夏商周都是农耕部落，农业是利用植物的自然再生产过程获得产品的生产门类，农耕社会是需要环境、极其稳定的静态社会，因此它更多地受到外在自然条件的制约。尤其在以木石为生产工具的低下生产力水平下远古更是如此。因此中国古代早期农耕文明就表现为几近绝对的以简单再生产为运行机制的自然经济，人愈是从事古老原始的农业耕植，就愈表现为对自然条件的依赖和顺从，自由发挥和创造的空间就愈少愈小。自然条件的艰苦和生产力的低下，迫使上古时期的人必须依靠群体共同劳作，并以氏族公社共同体和农村公社共同体中取得安全感和依赖感以求得生存。殷商时期甲骨文中常有“[王]大令众人曰：‘耒田，其受年，十一月’”（《前编》7. 30. 2）的卜辞，“耒”作三耒共耕，“众人”“田”就是商代盛行氏族成员集体耕作的反映。《诗经·周颂》中的《良耜》、《载芣》、《噫嘻》以及《小雅·大田》等篇就描写了西周时期农村公社中人们集体共耕的情景。春秋战国时期的民谚说：“虽有镃基，不如待时”（《孟子·公孙丑上》引“齐人有言曰”，《史记·佞幸列传》：“谚曰：‘力田不如逢年’”），揭示了农村公社中“自然个体”对于外在自然条件强烈的依赖感，而那首著名的古谣“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉！”（《帝王世纪·击壤之歌》）则揭示了农村公社的“自然个体”世代固着于土地周而复始地按照自然节奏或生物节律从事同一简单再生产的生活方式，及其自主性凝固于谋生生活目的单一选择的特征，等等。

综上所述，中国古代早期文明形态，表现为以氏族公社和农村公社为主体的农耕文明，它造就了一种附属于不同自然共同性、“自我”静态目的意向性和“自我”本质力量微弱的“自然个体”。“自然个体”是一种社会生物学模式的自在个体，个体生活的自然性表现为一种外在必然的强制性。“自然个体”的“自我”尚远没有独立自在的意义而毋宁融化在氏族部落生活和农耕生活中。尽管文明“把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分变为受局限的乡村动物”，^②但是氏族部落和农村公社这些原始血缘共同体被纳入了文明社会中，因此古代社会中的城市动物——“国中君子”和乡村动物——“野中野人”也将其“自然个体”的原始性带进了文明社会中。

第二节 氏族部落本位主义与“自我”同时性

中国古代早期文明形态中的氏族部落和农村公社与长久隶属于其中的“自然个体”，不仅从总体

上塑造着个体“自我”存在型态，而且也在总体上制约着个体意识，把个体同其氏族部落和家庭联系起来的真正的纽带，便是个体的亲族血缘关系；而正是从这种“自然个体”血缘关系出发。原始的共同体意识不仅要超越人的生物学类概念，而且要造就“人”的类概念。中国古代早期文明中“自然个体”的“自我”的突出特征之一，就是“自我”的总体性，这种总体性之一就是个体“自我”与同部落人的共时性，它集中反映在氏族部落本位主义内容中。所谓“君子以类族辨物”（《易·同人》）、“非我族类，其心必异”（《左传·成公4年》）、“异性则异德，异德则异类”（《国语·晋语四》）、“同姓则同德，同德则同心，同心则同志”（《国语·晋语四》）、“捍御侮者，莫如亲亲”（《左传·僖公24年》），就揭示了包括西周、春秋早期在内的中国古代早期文明社会中个体之间生死相依、荣辱与共的强大血缘统一性意向。“部落始终是人们的界限，无论对别一部落的人来说，或者对他们自己来说都是如此：部落、氏族及其制度，都是神圣而不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上都是无条件服从的。”^③同时，“一个共同体所遭遇的困难，只是由其共同体引起的。”^④因此，一方面导致了血缘共同体凝聚化的本位主义倾向，另一面也导致了对外世代相传的排外甚至仇外心理。于是，“通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点，就是他们的行为的真实动机和出发点。”^⑤具体而言，第一，氏族部落和宗族社群中“自然个体”的自我认同对象乃是一个范围非常狭小的部落性和宗族性的亲族血缘关系，氏族部落和宗族社群的自然疆界终止在哪里，个体自我的对象认同的实践活动就终止在那里；同时，个体自我认同依据乃是“德”。李玄伯先生考谓：“最初德认同的意义相类，皆系天生的事物。这两个字的发源不同，这团名为姓（生团），另团名为德，其实代表的仍系同物，皆代表图腾的生性。最初说民德即等于说同姓（同生），较后各团的交往渐繁，各团的字亦渐混合，有发生分义的需要，性与德的意义逐渐化分，性只表示生性，德就表示似性而非的事物。”^⑥换句话说，“德”是个体“自我”的身—心组织得以运作的资质，它源于同姓氏族和宗族的血缘共同性，它使个体拥有了成为血缘共同体成员的资格，“姓”就是这种资格的标志。所以，个体“自我”因为有了明确的认同对象——血缘亲族，具有了明确的认同依据——血缘共同性，因此它们的合而为一，使生理心理存在物的“自我”模型具有了现实的“人”的意义。但是以这种人最低级水平的血缘性来组织生命体，也就使生命体的生命活动局限于简单的血缘共同性中，实际上离动物世界相差并不大；第二，氏族部落中“自然个体”的“自我”乃是共同性（或共时性）的和本位主义的，个体意识的内容也是氏族部落和宗族社群本位主义的。首先，“他们（指部落，氏族中的个人——引者）彼此并没有什么差别，用马克思的话来说，他们没有脱离自然发生的共同性的脐带”，^⑦血缘共同性使个体“自我”没有独立存在的意义和价值，而毋宁使它通过血缘共同性或共时性自身的形式表现出来，即个体与同部落的不可分割地结合在一起，个体与个体之间只存在自然素质的量的差别，而无心理性的质的内在差异。这个时期的“族”或“类”（《左传·襄公24年》注及《礼记·祭祀》注：“类族也”）实际上就包含有个体“自我”的共同性或其共时性；其次，这个时期的“自然个体”还没有“个人”的概念，虽然有了“人”的一般概念，但是这种“人”的类概念还是从生物性和部落性来理解的。甲文金文中人皆作“𠤎”，治契学者一致认为是人之侧面象形貌。《说文》曰：“𠤎，……此𠤎文，象臂胫之形。凡人之属，皆从人。”这说明当时是以人的外在身体形状和直观来定义“人”的，以此区别人与动物的界限。“人”字在商代和周代的使用方法大体相同，以西周为例，主要有以下几种：

1. 周天子称“人”，如自称“余一人”（《大盂鼎》）、“我一人”（《毛公鼎》、《周书·酒诰》）、“兹一人”（《大雅·下武》）“予一人”（《周书·金縢》）、“一人”（《大雅·蒸民》）；

- 2 称先王为“人”，如称文王为“前宁人”（《周书·大诰》）、“古之人”（《大雅·思齐》）；
- 3 称贵族及其祖先为“人”，如伯禽命亢、矢二人“令汝二人”（《令彝》）。贵族称其为先祖为“前（前）文人”（《伯戏毁》）、“文人”（《善鼎》）；
- 4 被统治者称为“人”。《大盂鼎》载康王赏赐盂“人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫”、“人鬲千又五十夫”；《令毁》铭文载王姜赏令“鬲百人”；《诗》、《周书》中称被统治者有“私人”、“劳人”、“农人”、“众人”、“人民”、“民人”等；
- 5 周族称鬼方的首领和一般人为“人”。《小孟鼎》载伐鬼方“执兽（酋）三人”、“孚（俘）人万三千八十一人”；

6 在“人”字前冠以族名或地名而称为“某某人”，如“荖人”（《卯毁》，郭沫若先生释为“丰京之人”）、“成周里人”、“井人”、“州人”等等。

7 某一贵族的属官、佣人等冠以主人的名字而成为集团的称呼，如“羌氏人”（《蔡鼎》）。

春秋战国时期，“人”更是一个泛称。刘泽华先生认为，先秦时期，“人”是一个类概念，不分阶级、等级、身分、职业、族别，凡具有人之形貌者，均称为“人”。“人”在殷周时代虽然是一个类概念，但当时并没有提出有关对“人”的共同本质的认识。原因是那个时代还不具备提出这种认识的客观条件。^⑨不过应当进一步明晰的是：第一，既然“人”在殷周时代是一个类概念，那么这种概念就是对“人”的共同本质的认识，不过这种本质的认识尚停留在对人的外在生物性形体的直观水平，尚没有达到对人的高级社会属性的本质认识。侯外庐先生指出：“殷虚文字，大体都是单字象形体，……即有些复字体，它们也时两个以上的象形体配合而成，如‘祀’字之从‘示’从人跪形，如器具诸字从‘手’作，这里在意识上还崇拜身体器官，甚至重视了‘手’，而缺少形而上的表象，这指示出感性的摄取与劳动的接触是特别重要的。”^⑩正是这种感性的摄取与劳动的接触是特别重要的，决定了对“人”的认识水平局限于人身体性的形而下表象直观的范围；第二，仔细观察“人”字在殷商西周时期的使用方法，可得知“人”字几乎未曾单独使用，而皆冠以某一类定语，对凡有人之形者加以规定，使之成为附着于等级、身份、职业、族别、地名等内容的从属物。这说明“个人”概念尚未产生；第三，上古时期，氏族部落和宗族社群的本位主义的个体意识，实即是说：君子以类族辨物→同姓则同德，同德则同类，同类则同心→异姓则异德，异德则异类（非我族类），异类则异心。“德”既然是天生之“性”，不同的血缘共同体有不同的“人性”内容，那么真正的“人”就是具有同一血缘来源的同代的同氏族部落人和同宗族人，而与本氏族部落和宗族社群不同血缘来源的氏族部落人和宗族人就被潜在地视为“非人”，更远者就会公然视“非人”。商周时有“鬼方”，按沈士兼先生考证，“鬼与禹同为类人异兽之称，由类人异兽引申为异族人种之名。”^⑪商族周族虽称鬼方首领和一般人为“人”，但实际上已以兽类视之。西周周边有如“东夷”、“淮夷”者，按吴大先生考证“古夷字即今之尸字也，古尸字即今之死字也，……东夷之民，蹲屈无礼义，别其非中国之人，故尸与人，相类而不同。”^⑫案吴说源于《白虎通义·礼乐》“夷者群居无礼义，……夷者蹲居无礼义，”当乃周人、汉人对夷的贱称。然章太炎考谓：“《说文》古文仁作，而古夷字又作。……窃疑仁、夷、人古只一字。”^⑬近何新先生考谓：夷与“尾”古音同（尾当读 yǐ）。《说文》：“尾，微也。从倒毛，在尸后，古人或饰系尾，西南夷亦然。”商人（“商夷”）及东夷风俗，头上常有羽饰或拖饰，因此西周人悉贱称之为“尾”即夷也，然东方人自称为“人”。^⑭可见，一氏族部落人自认为“人”，但亦为另一氏族部落视为“非人”。西周时周边尚有“玁狁”、“獯鬻”、“犬戎”、“狄”、“群蛮”、“貉”等部落，其字大体均从“猷”或“虫”字部首的名字命之。在西周时期，华夏

族的优越感尚不太高，穆王时祭公谋父还认为：“我先王不窋（弃之子）用失其官，而自窋于戎、狄之间。……吾闻夫犬戎树惇，帅旧德而守终纯固也”（《国语·周语上》）。犬戎侵袭颠覆了西周王朝，对华夏族是个很大的打击，以至有了“南夷与北夷交，中国绝若线”之说，华夷之辨就在春秋发展起来。当时人认为夏夷原为一体，夏失礼而坠为夷，如襄王时内史过说：“古者，先王既有天下，又崇立上帝、明神而敬事之，……犹有散、迁、懈慢而著在刑辟，流在裔上，于是乎有蛮、夷之国”（《国语·周语上》），“平王之东迁也，辛有适伊川，见被发而祭于野者，曰：‘不及百年，此其戎乎？其礼先亡矣’”（《左传·僖公 22 年》），晋惠公也为诸戎是“四岳之裔也”（《左传·襄公 14 年》）。同时当时人也认为，戎夷也有其“性”，如“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移”（《礼记·王制》），它不仅表现在“诸戎饮食、衣服、不与华同，货币不同，言语不同”（《左传·襄公 14 年》），而且更主要表现在“狄，豺狼之德也”（《国语·周语中》）即戎夷蛮狄之性是豺狼禽兽之性。晋正卿士季认为：“夫戎、狄，冒没轻德，贪而不让，其血气不治，若禽兽焉”（《国语·周语中》）；晋悼公元说：“戎无亲而好得”（《国语·晋语七》）；晋元司马魏绛说：“戎，禽兽也”（《左传·襄公 4 年》）；周内史过说：“狄，封豺狼也，不可厌也”（《国语·周语中》），齐大夫管仲说：“戎狄豺狼”（《左传·闵公元年》）；晋大夫梁由靡说：“狄无耻”（《左传·僖公 9 年》）。春秋时期人的这种周族本位主义意识的新因素就是不仅从“性”（“德”）的方面而且还从周礼方面来建立“人类”观念。举凡人之圆颅方踵者的世界，就是由“人”→“非人”→“禽兽”构成，由此形成了周代的“五服”制度：“夫先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。”（《国语·周语上》）这种以周族为中心按远亲疏关系划分人群的本位主义意识，是以“类别”而非“个体”来划分的，因此还只有“族人”和“外人”之别，而无“己我”与“别人”之分，也说明“个人”概念尚未出现。

综上所述，中国古代早期文明形态的氏族部落本位主义造就了“自然个体”的“自我”共时性的特征，即个体“自我”同同氏族脱落人紧密相联、融合其中，从而说明个体“自我”结合构的不稳定性和不整合性，个体“自我”的同一性取决于它与同氏族同部落人的同一性；同时也制约了个体意识对“人”的类认识，即以“我族”为中心，进而造就“人”——“非人”——“兽类”的人类观。马克思、恩格斯指出：“意识起初只是对周围可感知的环境的一种意识，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。……这里人和绵羊不同的地方只是在于：他的意识代替了本能，或者说他的本能是被意识到了的本能。由于生产效率的提高，需要的增长以及作为前二者基础的人口的增多，这种绵羊的、或部落的意识获得了进一步的发展。”^⑮因此可以说，这种氏族部落本位主义乃是“自然个体”对自然界纯粹动物式的关系在人际交往关系上的延伸。

第三节 图腾崇拜和祖先崇拜与个体“自我”历时性

我们知道，社会生产和分工越不发达，人的自主性活动范围越小，血缘关系的作用就越大，相应地祖先崇拜在这种血缘关系基础就越容易产生和巩固持久。综观中国上古史，祖先崇拜是长期盛行的、最具实体性内容的一个社会宗教现象。但在它之前，还有一个漫长的作为自然宗教的图腾崇拜时期。图腾崇拜和祖先崇拜中的“祖先”观念不同，前者是“生祖”（“动物或植物”），后者是“始祖”（人）。它们是中国上古萨满式文明的主要组成部分。

所谓“图腾”（Totem）是氏族社会中，每个氏族以之作为本族名称或族徽的动物、植物或无生物体。氏族成员相信，他们的祖先是“由图腾”转变而来，他们自己与“图腾”有固定的血缘关系或与“图腾”同体（of one flesh），由此引发出氏族成员对“图腾”的崇拜。法国人类学家 K. 列维-斯

特劳斯 (L. vi-Strauss) 指出：“图腾制度要求在自然生物的社会与社会群体的社会之间有一种逻辑等价关系。……这种关系存在于构成个别机体的部分与构成社会的机能类之间，这就是说，社会本身被看成是一个机体。在每一种情况下，自然划分与社会划分都是同态的，而在一种秩序中选择一种划分就意味着在另一秩序中采取与之对应的划分，至少是作为一种优先的形式。”^⑧这就是说，在图腾崇拜中，氏族共同体与“图腾”之间是同态的对应关系，氏族成员往往是以自己最主要的社会关系——血缘关系来看待图腾与自己 and 同氏族人的关系。图腾的本质在于氏族共同体的起源及其个体成员资格与图腾之间的神秘关系。

“姓”是外婚氏族共同体，它与图腾的关系目前学者仍在争论之中。^⑨但有一点是大家所共同认可的，即氏族社会关于图腾与人的起源和生育的关系，我们称之为“图腾生人”，主要包括“动物生人”和“植物生人”。夏、商、周虽在社会形态上已是父系氏族社会，但依然相对重视母权。^⑩女性的生殖功能和角色得到重视，而男性的生殖功能和角色往往被氏族图腾所取代。“人”是女性和图腾共生的结果。在有些祭祀商的远祖王亥的卜辞中“亥”字形从亥从鸟或从佳，佳也是鸟形，胡厚宣先生认为这是商族以鸟为图腾的确证。^⑪又晚商铜器《玄鸟方》有铭曰“玄鸟妇”三字合文。于省吾先生谓此系商代金文中所保留下来的先世玄鸟图腾的残余。^⑫可见商族以鸟为图腾。《诗·商颂》：“天命玄鸟，降而生商。”《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝誉次妃。……三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”这是典型的“卵生”式神话的主题。从古代文献上看，古代部落中的淮夷、夫余、嬴秦、高句丽等东方部落都有相似的神话主题（见《左传·昭公17年》、《论衡·吉验》、《史记·秦本纪》、《魏书·高句丽传》）。周族的图腾神话较为复杂，《国语·周语下》载“我姬氏出自天鼋”，而《诗·大雅·生民》曰：“厥初生民，时维姜嫄……履帝武敏歆，攸介攸至，载震载夙，载生载育，时维后稷。”虽然周族的图腾“天鼋”与“帝”（或“大人”）的关系迄今无人说清楚，^⑬但我们可以肯定一点，即周族的始祖诞生神话主题是典型的“履迹”式的。商周的图腾神话都是感生神话。商族“玄鸟生商”的神话故事实际就是“动物生人”的起源神话，而周族起源故事则是“植物生人的神话”。今人龚维英先生认为周族的“植物生人”起源神话有两种：（1）瓜瓞生人，《诗·大雅·绵》曰：“绵绵瓜瓞，民之初生”；（2）稷生人，稷即谷物也。^⑭杨公骥先生认为：“稷的母亲是姜原（案亦即嫄），而稷是五谷，姜原是姜地平原。这显然是‘田地生庄稼’这一认识在人们幻想中的虚妄反映”。^⑮由此可见，上古时期的氏族部落人相信，正因为他们每个人都与“图腾”（动物或植物）具有血缘上“生”的事实，因而每个人都与“图腾”具有同一“性”。“自然个体”在自己初步发展阶段上得到低级的实体——动物和植物的支持来获得“自我”的本质力量，因而所谓“人性”的内容还毋宁就是“自然”的人性。他们相信，人、动物和植物的生命与繁殖的原理都是一个。E. 卡西尔指出，原始人的自然观既非纯理论的也非纯实践的，而是交感的 (sympathetic)。他在关于自然与生命的概念中，有一种基本的不可磨灭的生命一体化 (solidarity of life) 沟通了多种多样的个别生命形式。所有生命形式都有亲族关系似乎是神话思维的一个普遍预设。^⑯而 L. 列维-斯特劳斯则指出这种一体感强于区别感。^⑰前苏联神话学者 E. M. 梅列金斯基 (Menemur Hekali) 则指出，神话思维的“浑然不分”特征，是“原始”人尚未将自身同周围自然界分开并将自身属性移于自然客体所致；原始思维的弥漫性也体现于主体与客体、物质的与观念的（即对象与符号、事物与叙说，存在与其称谓）、事物与其属性、单一与众多、静态与动态、空间关系与时间关系等等之区分的朦胧。^⑱原始思维中的这种生命一体感、弥漫性和浑然性等特征不仅是上中国古史上图腾—氏族起源神话中“自然个体”特征，而且也是中国上古史上人与动、植物关系中的一个

特征。张光直先生列举了商代的几样表达人兽关系的铜器纹样时指出，它们之间的密切关系不但是“亲密的兽侣” (familiar animal)，而且也可以说是每个人生后由巫师指定某种动物为他一生伴侣的“同一体的另一半” (alter ego) 了。^⑲同样《山海经》中人兽同体的神祇数量极多，仅以《五藏山经》所载 360 多个神祇为例，其中人面兽身、人首蛇身、人面鸟身者近 250 个，约占 2/3 经上的神祇为半人半兽形象。黑格尔在论述古埃及人首狮身兽的象征意义时说：“人的精神仿佛在努力从动物体的沉闷的气力中冲击，但是没有能完全表达出精神自己的自由和活动的形象，因为精神还和跟它不同质的东西牵连在一起。”^⑳民间文学研究专家钟敬文先生指出：“兽与人结合，以及埃及人是从兽的传殖而生的种种说法，正是图腾时代人类所必然产生的思想——人和兽没有区别，甚至还有亲密关系的一种合理的‘心之反映’。”^㉑

因此，中国上古史上的图腾崇拜中的“图腾生人”神话主题和人与动、植物关系的神话主题所揭示的实质，乃是“自然个体”相信他们每个个体都与动、植物具有血缘上的同态共生的一体化性质。这些图腾化的动物、植物积极地参与氏族部落社会的各种生活，每个“自然个体”都不是纯粹的个体主体，而毋宁是与同氏族部落人共同崇拜的图腾一起从事实践活动的。因此这种“自然个体”的“自我”具有历时性的特征：在时间上“自我”是没有严格的界限而是消融于作为主体的“图腾”之中，动物和植物的自然法则依然占据着“自然个体”的“自我”世界和“自我”价值。“自然个体”尚未摆脱非人的物质力量的严重束缚，“个性化”的因素尚是黯淡蒙昧的。不过，“图腾崇拜”是“自然个体”识别不同图腾团与人与人关系的开始，也是“自然个体”主观化的初步。

祖先祭祀中祖先是指那些对氏族部落共同体的维护有卓越贡献者，因此他们死后其“灵魂”才能同样保护氏族部落共同体。所谓“祖宗”观念就是由此演化而来，《礼记·祭祀》所载上古祭祀制度就明确阐述了这一点。严格地说，上古史上祖先崇拜最主要的内容还是祭祀本氏族部落中的始祖和血缘关系密切的近几代祖先。

中国古代早期文明社会生活的基调就是氏族部落之间的血族战争和氏族部落内部的宗教祭祀，所谓“国之大事，在祀与戎。”（《左传·成公13年》）这在商周时期尤为显著。陈梦家先生根据《周礼·大宗伯》对祭祀对象的分类方法也把商代卜辞所祀对象分为三类：甲，天神（包括上帝、日、东母、云、风、雨、雪）；乙，地示（包括社、四方、四戈、四巫、山、川）；丙，人鬼（包括先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣）。卜辞中帝字用法有三：一为上帝或帝，二为禘祭之禘，三为庙号的别字。^㉒在他看来，殷族的“帝”与“人鬼”并无血缘关系，是截然两个不同的神祇系统。但据郭若先生考证，殷代的“帝”是上帝，和上下之“上”不同。卜辞的“天”未作“上天”之义，不称至上神为“天”，“天”之观念是周人提出来的。^㉓可见殷代的“帝”并非天神或天帝。近来何平博士在郭氏考证基础上进一步考谓，甲文“上下”意义之明显者，唯与上下方位观及殷人祖先神有受祭中的等级（上示与下示）有关。殷人既无“天”之概念，就不能以上下指天地之神。以《史记》之《殷本纪》和《宋微子世家》分载帝武乙和宋王偃革囊盛血而射之，命曰射天，证明（1）殷代并不崇天，（2）若帝为天神之最者，则当命曰“射帝”，不言“射帝”而言“射天”，明帝非天神也。^㉔案“帝”字甲文作“𠩺”（前，3.24.6）、“𠩺”（前4.17.4）、“𠩺”（后上26.5）等形，吴大澂始释为花蒂之蒂，王国维从之。郭沫若先生说：“大抵宗教实起源于生殖崇拜，其事于骨文中大有启示。如祖先崇拜之祖妣字，实即牡牝器之象征（骨文祖字作且，妣字作匕。）一切神祇均称‘示’，示字作丁或卩，实即生殖器之倒悬。又如上帝之帝本象花蒂之形，其意亦重在生殖。……且上帝崇拜必即祖先崇拜之延长，亦即生殖崇拜之扩大。”^㉕殷族乃农业民族，对于植物生殖当有特殊直觉。《礼记·祭

法》云：“殷人禘而郊冥”，前引陈梦家先生谓“帝”用法之一即作禘祭之用，皆在殷族祖神中地位最高，与一般祖神有别，因此郭沫若先生所谓“殷人的帝就是禘，以至上帝而兼宗祖神”^②之论信然，“帝”既非天神，而又有生殖之意，还专指祖神帝禘，可见殷族之“帝”乃是殷族祖先观念的简单抽象。陈梦家先生“上帝”与“人鬼”系统分开是不正确的，他自己也感到殷代“祖先崇拜的隆重，祖先崇拜与天神崇拜的逐渐接近、混合，已为殷以后的中国宗教树立了规范，即祖先崇拜压倒天神崇拜。”^③张光直先生则认为，“事实上，卜辞中上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限，而我总觉得殷人的‘帝’很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。”^④因此“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”（《礼记·表记》）中“尊神”亦即“先鬼”。宗教神祇是对人间生活的折射，在一个血缘关系支配社会内容的社群中，一种至上神的简单抽象也不过是该血缘共同体的反映，不会抽象到哪里，范围也不会大到哪里。“帝”亦作为殷先王庙号者，如帝甲、帝丁、文武帝等，甚至殷代晚期有以径称帝某，如帝乙、帝辛，同时，“殷代世王名字也有共同的特点，即祖先的崇祀意义。从高祖以来之祖、示、王、父、土诸字都具有这一意义。按祖、示、土诸字，皆象雄性的生殖器，后转为宗教一元神，所谓原始的族祖神。”^⑤案，郭沫若先生释祖、妣、牝、土、社等物为原始生殖器崇拜的予遗。^⑥因此，商代的祖先崇拜是最具实体性的内容，表达了商代血缘社会的属性。卜辞的内容，据罗振玉先生和董作宾先生考证，有卜祭、卜吉、卜享、卜出行止、卜田猎、卜征伐、卜年、卜风雨、卜霁、卜桑、卜旬及杂卜等，仔细检讨，没有一项是以“人”为实体中心的，所以罗根泽先生检讨卜辞分类后说“益可证明商代不知有‘人’，不知有‘自己’，只知道有天神。我们可以名之曰天神万能的时代，也可以说是一切听天的时代。”^⑦案罗氏的言“天神”、“听天”不确，当谓“族祖神万能的时代”。同时“帝”所拥有大部权威亦为“人鬼”拥有，可见殷人之帝与其祖先神（人鬼）之间是同一的。侯外庐先生也指出卜辞中神与求神者的关系“‘受’与‘弗受’之间并没有权利与义务的关系，而是氏族整体的生产、生殖对于自然的关系。‘利’字也出于卜辞中，如征战时贞卜利与不利，这和征伐时出现的‘宁’字相同，都表示氏族集体生命的保持，而非权利之初字。”^⑧换句话说，商祖先崇拜生活中，还没有出现个体“自我”的独立意义，个体“自我”还融合于祖先崇拜所表示的氏族集体生命的保持中。西周时期更为盛行的祖先崇拜更是如此。周族祖先崇拜的新内容就是提出了“天”这种至上神的观念，它不仅具有自然天宇即人之所戴之天的含义，而且也具有至尊之意，它把商代之帝放在了一个确切位置“天”上从而成为天神，“天”与从属于它的“帝”结合而成为至上神。但我们认为这是“周虽旧邦，其命维新”的过渡性需要。《礼记·祭法》曰：“殷人禘而郊冥，……周人禘而郊稷”，殷族地望在东，且按郭若先生推论其帝实其祖神帝禘，何以地望在西的周族亦禘？这是因为“小邦周”征服“大商邑”形成地域性部族而稳固共同体的需要。所以成王以后，“帝”的地位愈逊于“天”，且人王逐步不通过“帝”之中介即可稽问天意，“天”的至上神特征就愈强烈了。实际上，周族之“天”不过是周族血缘伦常社群的抽象或折射罢了，因而周族“以祖配天”就有内在的同一性。祖先崇拜本身就是对“天”的血缘认同。

中国上古史上以同一血缘为基础的氏族部落林立而且各不相属，各氏族部落人相信他们所祭祀的祖先所保护的也只限于本氏族部落内部，因此就形成了一种祭祀传统，族与族之间界限划分为严格，本族人只能祭祀本族的祖先，鬼神亦不享用异族人的供品，甚至到春秋时斯依然如此，如：

三代祭祀，祭不过望，……祸福之至，不是过也。（《左传·哀公6年》楚昭王语）

臣闻之，神不歆非类，民不祀非族。（《左传·僖公10年》晋大夫孤突语）

鬼神非其族类，不歆其祀。（《左传·僖公31年》卫大夫宁武子语）

非是族也，不在祀典。（《国语·鲁语上》鲁大夫展禽语）

夫鬼神所及，非其族类，则绍其同位，是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族。

（《国语·鲁语8》郑大夫子产语）

凡诸侯之丧，异姓临于外，同姓于宗庙，同宗于祖庙，同族于祢庙。（《左传·襄公12年》）

非其鬼而祭之，谄也。（《论语·为政》孔子语）

这些记载实际上反映了中国上古氏族部落本位主义个人意识和行为在春秋时期严重的予遗。当时的个体不仅真实地这样想，而且也真实地这样做，如上载楚昭王不祭黄河、孤突谏晋申生不可祀秦、宁武子谏卫成公不可祀夏后相，等。从性质上看，祖先崇拜是基于个体间生育事实而产生的血缘同一性的认同，每个个体因此而与过去的先祖和未来的后嗣发生了联系，个体“自我”就融合于血缘宗祧的无限延续之中，不过是这个永恒脉络上的一个中介手段而不可能独立出来，个体“自我”的一切包括身体在内都不可能严格地属于自己，如“身也者，父母之遗体也”（《礼记·祭义》）、“身非其私有也，严亲之遗躬也”（《吕氏春秋·孝行》）。《孝行》高诱注“私，独也”，《祭义》孔颖达疏“遗体”为“父母之遗魄之体”，可见遗魄当读为wèi作给予之义，且后有《孝经》“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”之说。这些说明，对于任何个体而言，他的身体都不过是“父精母血”所造就和传承的，因此由这种由亲之“遗体”而成的“个体”再复合而成的“集体”，不过是一个依靠生育因果关系而构成的无穷延续的迭代序列，在其开端就有一个初始的先祖；这个迭代序列上的血缘个体对其历代祖先的血缘认同愈紧密，他就愈从肉体上直感受到自己与历代祖先的同一性，也就是说这个时期的“自然个体”的“自我”不仅具有与同氏族部落人的共时性，而且也具有与同一血缘关系的历代祖先的历时性，“自然个体”的“自我感”就是与同氏族部落人和先祖的一体感。一个人的出生不仅意味着他的历代祖先和父母给予他生命（身体），而且也同时意味着给予了他生活于同一氏族部落的资格，身体本身就是血缘共同性（“性”、“德”）的载体。一个人的生命活动就是以身体的方式将这种血缘共同体（族”、“祖”）的认同对象结合起来。按，周予同先生考谓“孝”的观念乃“间接出发于生殖崇拜的原始宗教”，^⑨这与前引郭沫若先生考谓“祖”字本意亦乃生殖器崇拜恰相对应。“祖”这种认同对象决定了“孝”这种认同实践其核心就是造就身体—血缘同一性的功能和目的，每一个个体的一切生命活动就是服务于这一点，不论“祖孝先王……除余多福”（《宗周钟》）、“用孝养厥父母”（《尚书·酒诰》），还是“克禋克祀，以弗无子”（《诗·大雅·生民》）、“不孝有三，无后为大”（《孟子》），都是为了宗祧血缘的延续性。从中国上古祖先崇拜的社会宗教行为来看，似乎从那时代起，造就血缘延续同一性功能的生物学目的论之意识，就已成为古代中国社会中个体肯定其“自我”生命意义和对象化劳动的原生动力。祖先崇拜看似“慎终追远”、“报本返始”，实则是肯定低级形态的人口繁殖。从祖先崇拜的社会功能上看，它对加强共同血缘观念，巩固以血缘为基础的族内团结，起着极其重要的维系作用，究其根本仍在于使个体附着于自然血缘关系的共同性，所谓“昭祀其先祖，……以申固其姓”（《国语·楚语下》）、“尊祖故敬宗，敬宗故收族”（《礼记·大传》），最终仍落实在“固姓”、“收族”之上。

祖先崇拜的意识和行为造就了个体“自我”的历时性，进而也造就了人体“自我”的共生性。法国人类学家L. 列维-布留尔（Lévy-Bruhl）指出：“由于死者与活人之间的这种共生现象，同时还由于神秘的和具体的共生现象，因此，一个人不仅是他自己，而且同时也是以他的面貌再生的祖先。”^⑩在上古人看来，人类的世俗世界与神祇的神圣世界，活人与死人是互渗性（participation，意即共同参与）的方式保持密切的接触和往来的，同样祖先和氏族部落中的活人之间并非绝然隔绝，他们就