

引言：文化·文明诠释

“文化”(culture),是众说纷纭的术语之一,至今仍然莫衷一是。根据克拉克洪和克鲁伯统计,在1920年以前,关于“文化”仅有6种不同的定义;而到1952年时,其定义竟已高达160余种之多(《文化概念:一个重要概念的回顾》)。“文化”之复杂和争议,由此可见一斑。与“文化”一词相关联的“文明”(civilization),其情形亦复如是,两者有着太多的相似之处;并且在许多论著中,两者往往又可互相通用或混用。

1871年,英国人类学家泰勒推出了《原始文化》一书,他在书中给“文化”和“文明”下了一个非常“经典”的定义:“文化或文明,就其广泛的民族学意义来说,乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体^①。”审视泰勒的定义,可以看出,他将文化一分为二,一部分是人类业已取得的成就(如艺术),一部分是人类赖以生存的价值观念、社会准则。换言之,文化是指人类在社会上所学的一切事物与观念。哈维兰认为可以接受的文化定义,恰好就着眼于泰勒所言的第二层面:“文化是一系列规范或准则,当社会成员按照它们行动

^① [英]泰勒:《文化之定义》,《多维视野中的文化理论》,第99—100页,庄锡昌等编,上海人民出版社,1987年。

中国古代历史与文明

中国古代文明起源

时,所产生的行为应限于社会成员认为合适和可接受的变动范围之内”^①。

在古代汉语文献中,曾经出现过“文化”、“文明”两词,但与移译自西文的“文化”、“文明”相比,两者含义大不相同。

先说“文化”。《说苑·指武》:“圣人之治天下也,先文德而后武力。凡武之兴,为不服也;文化不改,然后加诛。”晋束皙《补亡诗》:“文化内辑,武功外悠。”南齐王融《曲水诗序》:“设神理以景俗,敷文化以柔远。”这几处的“文”,与“武”对应。所谓“文化”,指的是为“文”(文治教育、礼乐典章)所“化”,实即“文明教化”。次说“文明”。《周易·乾·文言》:“见龙在田,天下文明。”孔颖达疏:“‘天下文明’者,阳气在田,始生万物,故天下有文章而光明也。”《周易·贲·彖传》:“文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”孔颖达疏:“止物不以威武而以文明,人之文也。”《周易·明夷·彖传》:“内文明而外柔顺。”孔颖达疏:“内怀文明之德,抚教六州,外执柔顺之能。”李渔《闲情偶寄》:“辟草昧而致文明。”所谓“文明”,最初指的是自然现象的光明、文采,后来引申为人文世界的文德、文教,最后才借指为“文”(文德、文教)所“化”之后呈现的状态。

本书名曰《中国古代文明起源》,顾名思义,所讨论的对象主要是中国原始文化的生成机制和状态。在讨论中,“文明”和“文化”两者是通用的。为了便于读者从理论上了解中国原始文化的生成机制和状态,本书先对“文化”和“文明”的内涵和外延、特征与功能等略作阐释:

○ “人”的文化

文化和文明,首先应该是“人”的文化和文明。从语源学的角度审查,西语中所使用的 culture 一词,来自古拉丁语 cultura,其本义为“开垦”、“培植”,指人开垦土地、培育作物;之后,开垦和培育的对象转变为人,指对人的开化和教育,日渐具有

^① [美] 哈维兰著,王铭铭等译:《当代人类学》,第 242 页,上海人民出版社,1987 年。W. Haviland: Anthropology, 7th ed, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1994, p. 304.

“人文”色彩；后来，再由此引申出“文化”、“文明”，指开化、教化的行为或过程以及达到的状态。换言之，所谓“文化”或“文明”，其初期的含义本来指的就是人为“文化”和“文明”所“化”，以及此“化”所达到的程度。动物虽然也会模仿（如“鹦鹉学舌”），也可驯化（如狗钻火圈），但其模仿和驯化不是“文化”。人，只有人，才是文化的创造者和承受者。就此而言，文化和文明是人类“进化”的结果^①；在这种意义上，文化是人类区别于动物的标志^②。因此马林诺夫斯基认为，“文化的出现，将动物的人变为创造的人、组织的人、思想的人、说话的人以及计划的人”^③。

如果套用生物学的术语，可以说，人与文化的关系，不是通过“先天（遗传）获得”的（acquired），而是通过“后天（学习）习得”的（learned）。在《人的研究》一书中，人类学家林顿区分了“获致地位”（achieved status）与“归属地位”（ascribed status），于此不无参考意义和借鉴价值。

○ 功能的文化

所谓“功能”，即能满足某种“需要”。强调文化的功能性，是人类学功能学派的主旨。该学派由法国社会学家 E. 迪尔凯姆创立，后由马林诺夫斯基、拉德克利夫—布朗引入人类学。他们视文化为一完整的总体，是由各自相互联系的部分所组成的体系，其中每个部分都有自己的特殊的作用，都是为了完成自己的“功能”。如马林诺夫斯基认为，“文化在其最初时以及伴随其在整个进化过程中所起的根本作用，首先在于满足人类最基本的需要”^④。

该学派借以建构其理论的学说是“需要理论”，借以比附的学科是生物学。仔细

① 此处所用的“进化”一词与达尔文所论有别，特指“文化的进化”。

② 彭华：《陈寅恪的文化史观》，《史学理论研究》，1999年第4期；彭华：《陈寅恪“种族与文化”观辨微》，《历史研究》，2000年第1期。

③ [英]马林诺夫斯基：《在文化诞生和成长中的自由》，《多维视野中的文化理论》，第107页。

④ 同上，第106页。

分析该学派的学说,就可发现,他们其实视人为动物、视文化为某种生物现象;为了满足“需要”,人必须创造一个崭新的、第二性的、派生的环境,于是便有了文化;“需要”是多元的、系统的,因而文化也是多元的、系统的,一如人体各个器官发挥其各自的“功能”。总之,该学派陷入了“机械比附”的怪圈,有简单化的倾向。

○ 历时的文化

这里所用的“历时”一词(diachronique),借鉴自语言学家索绪尔,与“共时”(synchrone)相对,特指人类文化在不同历史时期的状态及其演变。从历时的角度梳理文化,既可溯其源,又可明其流,给人以清晰的时间观念。国外的文化进化论者(如泰勒、摩尔根),非常注重从历史发展的角度研究文化,认为文化是由低级向高级、由简单到复杂循序渐进发展的;该学派又可分为单线进化论和多线进化论,前者把人类文化看作一个整体,后者则认为人类文化存在若干平行的个体。

比如,我们所说的“儒家文化”,其实并不是一开始便如此,它有着长达2 000余年的发展历史。质言之,它的发展历史大致经历了三个阶段:“原始儒家”(先秦时期)、“宋明新儒学”(其实应当包括宋以前的汉魏时期)、“当代新儒家”(五四新文化运动以后)^①。

○ 区域的文化

所谓“区域的文化”,指的是一个特定地域单位、在一个特定时期中发展起来的文化和社 会类型,可以简称为“区域文化”。文化人类学所说的“文化区”(culture area)、传播论者所说的“文化圈”(Kulturkreise),则与此处所用的“区域文化”有别,因为前者是“以该地区内诸社会的文化相似性为特征的地理区域,这种相似性源于共同的环境及传播”^②,而后者则隐含文化的独创性(独立起源、独立发展)。“区域文

^① 彭华:《“殊途同归”与“同途殊归”——从思想交融角度看儒学发展的三个阶段》,《宜宾师专学报》2000年第4期。

^② [美]墨菲著,王卓君、杜迺基译:《文化与社会人类学引论》,第285页,商务印书馆,1991年。

化”并不是从一开始就存在的，它是某一地区文化发展到一定程度的结果，“只有当某一区域达到成就上的一致性，出现在此地域上的文化丛和文化结构，真正的区域文化才算形成”^①。

大者而言，有以洲为单位的区域文化，如“欧洲文化”、“亚洲文化”等；次者而言，有以洲内片区为单位的文化，如“东亚文化”、“西欧文化”等；小者而言，有以国别为单位的文化，如“中国文化”、“印度文化”、“玛雅文化”、“古罗马文化”等；更小者而言，有以国内地区为单位的文化。

比如，著名考古学家苏秉琦将中国的考古学文化划分为六大区系：（1）以长城地带为中心的北方地区；（2）以晋、陕、豫三省接壤地区为中心的中原地区；（3）以洞庭湖及其邻境地区为中心的长江中游地区，以及面向太平洋的三大区；（4）以山东及其邻境为中心的黄河下游地区；（5）以江、浙（太湖流域）及其邻境地区为中心的长江下游地区；（6）以鄱阳湖—珠江三角洲一线为主轴的南方地区^②。苏秉琦据以划分的标准，是考古学的标准；而他所说的这六大区系，实际上就是六大“区域文化”。李学勤根据文献和考古成果，将东周时代列国的文化划分为七个文化区：（1）以周为中心，北到晋国南部，南到郑国、卫国等地处黄河中游的地区，为中原文化区；（2）中原以北的赵、中山、燕国以及更北的北方文化区；（3）今山东境内的齐鲁文化区；（4）长江中游的楚文化区；（5）吴越文化区；（6）巴蜀文化区；（7）秦文化区^③，当然，还有其他的划分方法，兹不赘述。

○ 物质的文化

物质，是文化的载体，也是文化“外化”的结果。在以前的研究中，部分学者往往

① 李勤德：《中国地域文化的形成与发展》，《先秦史与巴蜀文化论集》，《历史教学》杂志社，1955年。

② 苏秉琦：《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》，第239页，辽宁大学出版社，1994年。

③ 李学勤：《东周与秦代文明》（增订本），第11—12页，文物出版社，1991年第二版。

只关注这一类型的文化(习称为“物质文化”),而忽略了文化的精神性。比如在考古学界,有所谓“陶器文化”、“青铜文化”等。其实,所谓“物质文化”、“精神文化”,仅是相对划分的结果,两者本来就是密切关联的,切不可截然割裂。考古发现的物质(遗物与遗迹),它们其实也反映着精神的东西。关于个中奥秘,李学勤多有论述^①。

但并非所有的物质均可冠以“文化”,要成为“文化的物质”,它首先应该具备“人工创造性”。也就是说,所谓“物质文化”,特指(人的/人为的)文化物质而非自然物质。因此,如若有人贸然称有所谓的“山川文化”、“松竹文化”,绝非严谨而地道的用法。

○ 精神的文化

所谓“精神的文化”,这是从狭义的角度所理解的文化,即人类所创造的精神财富的总和(如文学、艺术、教育、科学、宗教以及思维方式、心理特征、价值观念、道德标准、认识能力等),是人类的文化心态及其在观念形态上的对象化,有时又被混称为“精神文明”。上文提到的泰勒的定义,注重的就是文化的这一层面。目前学术界所习称的“儒家文化”、“道家文化”等,所注重的就是文化的精神层面。

尽管精神文化有相对的独立性,能够反作用于物质文化,但精神文化本身终究是由物质文化所决定和制约的。这是因为,精神文化需要一定的物质载体,只有当物质文化发展到一定的阶段以后,才有可能产生精神文化。

○ 象征的文化

怀特认为,“象征是所有人类行为和文明的基本单位”,甚至认为“所有人类行为起源于象征的作用”;所谓“象征”(symbol),指的是“一件其价值和意义由使用它的人加诸其上的东西”;因此在他看来,文化是象征的总和,是“肉体之外的”基于象征体系的事物和行为在时间上的连续统一体,是人区别于其他动物的主要标志^②。在

^① 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社,1994年。

^② [美]怀特:《象征》,《多维视野中的文化理论》,第239—251页。

众多象征体系中，“符号”是一项大宗，而“符号”恰好就是德国哲学家卡西尔强调的重心和中心。他认为，人是“符号的动物”，人是能利用符号去创造文化的动物^①。文化中最重要象征形式是语言——代表客体的言词，斯坦利·萨尔特甚至认为，“象征——语言——是人类文化之基础”（《演化生物学》，第402页）。

冯友兰曾经将历史区分为“本来的历史”（客观存在的历史）和“写的历史”（历史学家以主观认识和研究为根据而撰写的历史）^②。其实，文化又何尝不是如此？拿孔子来说，就有“历史的孔子”与“孔子的历史”之别。孔子逝世之后，他在后代实际上业已成为一个“符号”，具有极大的“象征”意义，仍然具有极高的研究价值和学术意义。

○ 整合的文化

在《文化模式》一书中，本尼迪克特不但强调文化的“模式”（pattern，又译为“类型”），而且强调文化的“整合”^③。所谓“整合”，其实在文化的形成过程中（包括文化交流）最具有参考意义；一俟文化最终成型并相对固定，再谈文化的“整合”，其参考意义便相形逊色。

文化的整合，大致包括三种类型：（1）同时代诸文化的整合；（2）新旧文化的整合；（3）本土文化与外来文化的整合。大致而言，其第一、第二种“整合”仍以本土居多，第三种“整合”则广而延及“中外”文化问题。

就第一、第二种情形而言，我们可举道家文化为例。诸子百家的关系，并非如有些人所理解的那样——水火不容、尖锐对立。道家与儒家，非但没有水火不容，反而是水乳交融，道家在形成和发展过程中，有机摄取和合理吸纳的养分，不但有儒家的东西，同时还有阴阳家、墨家、名家、法家的东西。在“论六家之要旨”中，司马谈早就

① [德]卡西尔：《人是符号的动物》，《多维视野中的文化理论》，第252—262页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》（1980年修订本）第一册，“全书绪论”，人民出版社，1982年第三版，第1—2页。

③ [美]本尼迪克特著，张燕、冯铿译：《文化模式》，浙江人民出版社，1987年。

中国古代历史与文明

中国古代文明起源

将此个中奥秘揭橥而出,“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒、墨之善,撮名、法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多”(《史记·太史公自序》)。郭店楚简一出,许多学者对儒、道两家的水乳交融深表惊讶,叹为真历史的“再现”;其实,儒、道两家的关系本非“问题”,只是某些人“误读”(misread)了先秦、两汉的典籍。

就第三种“整合”而言,最为典型、最为世人所熟知的,恐怕莫过于佛教的入渐中土了。自西汉末年佛教传入中国,历2000余载的译介、冲突、交融,其“整合”早已完成。而另外一种中外文化的“整合”,则仍在进行之中,这就是中西文化的“整合”。

○ 系统的文化

所谓“文化的系统性”,不论是在文化的形成过程中,还是在文化成型固定后,都具有极大的参考意义。因为我们所说的“某某文化”,其组成部分并不是单一的、孤立的,往往是多元的、复杂的。

以中国而言,她本身就是一个多民族的国家,“五十六个民族,五十六朵花”,各自都有其灿烂的文化与悠久的历史,但最终都系统整合在“中华民族”这个大家庭里。所以,著名社会学家费孝通提出“中华民族多元一体格局”概念^①,确实是独具慧眼的概括。再以某一民族而论,其文化也并非单一文化,既有物质层面的,也有精神层面的,既有历时的,也有共时的,但“共同的文化认同”(民族学上所用的“民族认同”一词,与此约略近之)最终将该民族与其他民族区分开来,因为“(共同的)文化特点可以毫无例外地作为任何民族区别于其他民族的主要标志”^②;“如果一个民族丧失其文化特点,它就不可能作为一个单独民族而存在”^③。

^① 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,中央民族学院出版社,1989年。

^② [苏]尼·切博克萨罗夫、伊·切博克萨罗娃著,赵俊智、金天明译:《民族·种族·文化》,第24—25页,东方出版社,1989年。

^③ 同上,第23页。

○ 考古学文化

考古学中所讲的文化,有其特定的含义,“专门指考古发现中可供人们观察到的属于同一时代、分布于共同地区,并且具有共同的特征的一群遗存”;所以,一般用“考古学文化”来表示考古遗存中(尤其是原始社会遗存中)所观察到的共同体^①。考古学文化的命名,以首次发现的典型遗址所在的小地名作为考古学文化名称的做法,应用得最为普遍^②,如欧洲的莫斯特文化、梭鲁特文化以及中国的龙山文化、仰韶文化等。

总之,文化首先是“人的文化”,只有人才是文化的创造者和承继者;因时间和空间的不同,文化在历时和共时两个向度上呈现出不同的特点;文化的基本内容,大致可以划分为物质文化和精神文化两大类;文化的各个组成部分,都有其独到的功能 and 价值,它们被系统整合之后,外在面貌大致相似,“民族文化”遂凸显而出;文化的研究,在方法论上的要求是全方位的,任何单一的方法均不足以完全奏效。

(彭 华)

① 安志敏：《考古学文化》，《中国大百科全书·考古学》，第253页。

② 夏鼐：《关于考古学上文化的定名问题》，《考古》，1959年第4期。



1 洪荒岁月

人生来具有文化创造力,因而使其离开动物界成为万物之灵。

这种创造机制,是人在其童年洪荒岁月中,依赖劳动逐渐生成。从某种意义上讲,人的形成和人始创文化是同步进行的。劳动创造了人,也同时创造了人类文化。

人从何而来?人形成的历史逻辑如何?人创造文化的原始动力是什么?而这些问题又是怎样反映在原始传说中的?本章将作出回答。

一 人类起源论争聚焦

恩格斯说,“有了人,我们就开始有了历史”^①。但关于人类的起源问题,众说纷纭,莫衷一是。因此,在考察人类的历史时,首先面临的问题就是:人类源自何物?人类来自何处?人类始于何时?行文所及,就是要回答这三个问题。

^① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第457页,人民出版社,1972年。

(一) 人类源自何物？

1. 中外神创说

在古希腊,曾经流传过大神普罗米修斯以黏(nián,同粘)土造人的神话。先知先觉的普罗米修斯,知道泥土中有“神的种子”,所以他以黏土创造了人。古埃及人相信,第一个人是由一个名叫哈努姆的神在陶器场里塑造的。在印度,婆罗门教认为是“梵天”(brahmā)创造了世界万物(包括神和人在内)。比较系统地以“神创说”来叙述人类起源问题的,是基督教的《圣经》(分为《旧约全书》和《新约全书》)。《旧约圣经》的《创世纪》说:“上帝”在五天时间里创造了天地、光明、山川树木、飞禽走兽等,在第六天,上帝用泥土创造了人类的始祖“亚当”,随后又用亚当的一根肋骨创造了“夏娃”,并让他们结为夫妻;之后,上帝将亚当和夏娃赶出“伊甸园”,让他们在大地上生活,两人最后繁衍了人类的后代。言下之意,人类是上帝创造的子民,人类是亚当和夏娃的后代。

在中国,古代曾经流传过“女娲抟土造人”的传说。《说文·女部》说:“(女)娲,古之神圣女,化万物者也。从女,局声。”意思是说,女娲不但创造了人,而且万物都是由女娲创造的。关于“女娲抟土造人”的传说,在后代更加详细、更加具体。《太平御览·皇王部》(卷七十八)引《风俗通》云:“俗说:天地开辟,未有人民。女娲抟黄土作人,剧务,力不暇供,乃引绳于泥渚中,举以为人。故富贵者,黄土人;贫贱凡庸者,渚人也。”由此看来,人类都是由女娲抟黄土创造出来的,并且在人类刚被创造出来时,就已经有了富贵与贫贱之分^①。另外,中国古代还有伏羲、女娲以兄妹身份婚配而繁衍后代的传说(唐李冗:《独异志》卷下)。但早在先秦之时,屈原就已经对“女娲造人”的传说表示质疑:“女娲有体,孰制匠之?”(《楚辞·天问》)既然人是由女娲创造的,而女娲也是人,那她的身体又是由谁创造的呢?在少数民族的神话传说中,也

^① 中国古代关于女娲的传说很多,除了这里叙述的“抟土造人”外,还有“炼五色石以补天阙”的传说(《列子·汤问》,以及《淮南子·览冥训》等)。

保留了不少人类起源的神话传说。

2. 达尔文进化论

早在上帝造人说还没有被载入《圣经》之前,古希腊的思想家阿拉克西曼德(公元前611—前545年)就提出了朴素的唯物主义思想,他认为人类的祖先是鱼(近年又有人提出人的近祖是水生灵长目哺乳动物海豚^①)。这是一种直观的猜测,同时带有臆测的成分。

从科学的角度探索人类起源问题,是在18世纪的上叶。瑞典著名的博物学家林奈(Carl von Linné, 1707—1778)在《自然系统》一书中,以动物身体结构的相似性作为分类的根据,创立了动物分类系统。他虽然没有摆脱当时生物界物种不变的宗教观念,但他承认人体结构与高等的猿类有很多相似之处,因而他把人和猿猴一同归入灵长目。他用“智人”一词表示人类,并把人类分为欧洲、亚洲、非洲和美洲四大种族。

在《地质学原理》中,英国著名地质学家查尔斯·赖尔爵士(C. Lyell, 1797—1875)讨论了有机物质发展的理论,他把这一思想称之为生物的衍变。达尔文(C. R. Darwin, 1809—1882)正是在阅读了赖尔的《地质学原理》后,才构想出进化论的。

在法国,著名学者布丰曾经首次提出人、猿共祖的假说。随后,布丰的学生、法国杰出的生物学家拉马克(Jean B. Lamarck, 1744—1829)于1809年出版了《动物哲学》一书。虽然说当时还没有关于“类人猿”的古生物资料,但拉马克在书中提出了关于“人类起源”的天才的预想。他的结论是,动物之间存在着亲族关系,高级动物是从低级动物形态中发展而来的,最初的人类便是由类人猿演化而来的。

1859年,达尔文出版了《物种起源》,他在书中完整地陈述了自己的进化论学说。但达尔文起初并没有把他的理论运用到人类祖先的问题上,他在书中对人们经常谈

^① 持此说的有法国著名医生米高尔·奥登。他提出了七条理由来证明海豚更像人类,即猿猴厌恶水、不会流泪、有毛而无皮下脂肪、不喜欢鱼虾、性交为腹背倚伏式、不用“手”接生、人类创世神话多与水有关。但他恰恰忽略了人和海豚最为根本的差异,即在形态和基因上的差异。

论的人、猿之间在解剖上的类似性并未作任何评论,只是简单地说,“人类起源及其历史必将越来越清楚”。将达尔文的进化论引申到人类问题上的是 T. H. 赫胥黎(T. H. Huxley, 1825—1895)。

1863年,赫胥黎发表了《人类在自然界的地位》,充分引用了比较解剖学和胚胎学等方面的科学成果,论述了人类与猿类的亲缘关系;他认为人在身体与大脑上与某些猿类的体质差异还不及猿类本身之间的差异大,从而提出了人、猿同祖论。嗣后,德国学者海克尔(E. H. Hackel, 1834—1919)在《自然创造史》(1868年)中,进一步引用大量事实论证了人、猿同祖论。达尔文接受了这一论断,并把它作为《人类的子孙》(1871年)、《人类的起源和性的选择》(1871年)和《人类和动物的表情》(1872年)等书的“结论性观点”。在这些书中,达尔文详细地阐述了进化论运用于人类起源的问题,提出了人和现代类人猿同祖、人类是由一种灭绝了的类人猿进化而来的著名论点。

达尔文的进化论,确实是一项了不起的自然科学成就,马克思和恩格斯给予了高度评价。进化论只是证实了人和其他动物的亲缘关系,说明了猿类系人类的近亲,但它并没有彻底解决人类的起源问题,如人类是怎样从动物界分化出来,以及远古人类怎样发展为现代人等。恩格斯曾经明确指出:“甚至达尔文学派的最富有唯物精神的自然科学家们还弄不清人类是怎样产生的,因为他们在唯心主义的影响下,没有认识到劳动在这中间所起的作用^①。”

到目前为止,在人类的起源问题上,流行的仍是类人猿假说。该假说认为,人与现代类人猿(长臂猿、大猩猩、猩猩、黑猩猩)之间有着几百个共同之处,而这些共同之处同时也是人科、类人猿科和其他动物的不同之处,这说明人与现代类人猿存在着亲缘关系,具有共同的祖先^②。

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第515页。

② 前苏联科学院民族研究所:《原始社会史》,第193—194页,浙江人民出版社,1990年。

3. 历史唯物论

早在《德意志意识形态》一书中,马克思和恩格斯就已经指出了人类的起源问题,说明人类从动物界划分出来,其先决条件是人们开始生产他们所必需的生存资料。1876年,恩格斯运用辩证唯物主义与历史唯物主义的基本原理,写成了《劳动在从猿到人转变过程中的作用》的著名论文,相当精辟地阐述了劳动是促进古猿进化到人的关键,劳动在人类产生过程中起着主导作用,从而建立了科学的人类起源的理论。1884年出版的由恩格斯撰写的《家庭、私有制和国家的起源》一书,深刻地揭示了原始社会的基本规律,是第一部合乎科学精神的原始社会史著作;而其中也不乏涉及人类起源问题的文字。马克思主义关于人类起源的相关论述,可以概括为“劳动创造人”的理论。马克思说:“这全部所谓世界历史不外是人类经过人的劳动创造了人类^①。”恩格斯也明确指出,“它(按:指劳动)是整个人类生活的第一个基本条件,而且达到这样的程度,以致我们在某种意义上不得不说,劳动创造了人本身”,而劳动是“人类社会区别于猿类的特征”,是“人同其他动物的最后的本质的区别”^②。

马克思主义认为,人类是从类人猿转变过来的,“这些猿类,大概首先由于受它们的生活方式的影响,使手在攀缘时从事和脚不同的活动,因而在平地上行走时就开始摆脱用手帮助的习惯,渐渐直立行走。这就完成了从猿转变到人的具有决定意义的一步”^③。直立行走后,人类的手脚开始分工,手专门用于劳动活动,脚用于行走。这样,人类又完成了“具有决定意义的一步”——“手变得自由了”,“能够不断地获得新的技巧,而这样获得的较大的灵活性便遗传下来,一代一代地增加着”^④。直立行走和手脚分工最后确定下来后,“人就和猿区别开来”^⑤。而手的专门化,“意味

① 马克思:《经济学—哲学手稿》,第94页,人民出版社,1963年。

② 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第508、513、517页。

③ 同上,第508页。

④ 同上,第509页。

⑤ 同上,第456页。

着工具的出现,而工具意味着人所特有的活动,意味着人对自然界进行改造的反作用,意味着生产”^①。当古猿类开始制造最原始的工具时,劳动便出现了,“劳动是从制造工具开始的”^②;当工具和劳动出现时,最原始的人类便产生了。恩格斯总结说:“首先是劳动,然后是语言和劳动一起,成了两个最主要的推动力,在它们的影响下,猿的脑髓就逐渐地变成人的脑髓”,而“脑髓和为它服务的感官、愈来愈清楚的意识以及抽象能力和推理能力的发展,又反过来对劳动和语言起作用,为两者的进一步发展提供愈来愈新的推动力”^③。马克思主义关于人区别于动物的论述,被前苏联学者概括为“人科三点论”,即:(1)人能直立行走;(2)人有运用自如的手;(3)人有大而复杂的脑^④。

中国国内的研究者们,对于“劳动”的含义曾经有过不同的理解。一种意见认为,只有使用人工制造的工具来进行生产,才算是“劳动”。另一种意见则认为,前一种意见所说的“劳动”,其实是一种狭义的“劳动”,我们应当从广义的角度来理解“劳动”。第二种意见将广义的“劳动”一分为二,认为在制造工具之前,使用天然木石作为工具,是一种动物式的本能的劳动、初级的劳动,但也可算是劳动;这种劳动推动着正在形成中的人转变为完全形成的人,并由使用天然工具发展到制造工具。而使用人工制造的工具来进行的劳动,则是人完全形成的标志^⑤。正如马克思所说,“劳动资料的使用和创造,虽然就其萌芽状态来说,已为某几种动物所固有,但是这毕竟是人类劳动过程独有的特征,所以富兰克林给人下的定义是‘a tool making animal’(制造工具的动物)”^⑥。这样,恩格斯所说的“劳动在从猿到人转变过程中的作用”中

① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第三卷,第457页。

② 同上,第513页。

③ 同上,第512页。

④ [苏]A. H. 别尔会茨主编:《原始社会》,第7页,中央民族学院出版社,1987年。

⑤ 本文此处的文字,借鉴了林耀华的部分论述(林耀华主编:《原始社会史》,中华书局,1984年,第28页、第51页注释①)。

⑥ 马克思:《资本论》第一卷,第204页,人民出版社,1975年。

的“劳动”,才可以得到很好的理解。

但有些研究者认为,马克思主义关于“劳动创造人”的论述,只能算是人类起源的“哲学标准”,讲述的是人在整个宇宙中的位置。近年来的研究表明,制造工具并不是人区别于动物的绝对的标准,因为黑猩猩也具有制造工具的能力。人真正形成并最终从动物中分离出来,其标志是“族外婚”及其行为的文化性,因为所有动物都是“族内婚”,因而其行为还是本能的或自然的。一言以蔽之,我们可以把“族外婚”视作人类起源的“文化标志”^①。

4. 线粒体夏娃理论

“线粒体夏娃理论”(Mitochondrial Eve)要解决的是现代人的起源问题。自20世纪80年代以来,一些学者开始尝试运用生物化学、分子生物学的方法来探讨现代人的起源。1984年,Higuchi等从灭绝了100多年的马科动物斑驴的线粒体风干皮中提取和分离出线粒体DNA片段,将它与斑马、马、牛及人的相应片段进行了比较,发现斑驴的线粒体DNA与现存的斑马的线粒体DNA很接近,而与马科其他动物的线粒体DNA相差较远。这是学术界首次将古DNA分析应用于分子系统学^②。1985年,Svante Pääbo等人从古埃及木乃伊的组织中提取并克隆了DNA片段;1988年,他们又从7000年前的人骨中提取得到了92个碱基的线粒体DNA片段,从而首次将PCR技术应用于古DNA研究中。1987年,美国加利福尼亚大学伯克利分校生化系的Rebecca Cann和Alan Wilson等,在《自然》(Nature)杂志上发表了题为《线粒体DNA与人类进化》的文章。他们分析了140多份现代人胎盘线粒体DNA样本,这些样本中的大部分取自美国各大医院。其中20份美国黑人的样本代表着非洲撒哈拉地区的黑人,34份代表亚洲的黄种人,46份代表

① 俞伟超、汤惠生:《图腾制与人类历史的起点》,《中国历史博物馆馆刊》,1995年第1期。

② Higuchi R., et al., DNA Sequences from the Quagga, an Extinct Member of the Horse family. Nature, 312(5991), pp. 282—284, 1984.

白种人,剩下的47份样本中有21份来自澳大利亚土著居民,26份来自新几内亚土著居民。他们将145份纯化的线粒体DNA(mtDNA)经过12种限制性内切酶(RE)消化(不同的酶切割自己识别的特定的DNA序列)。如果序列发生突变,就可能改变切割情况,然后比较切割产生的DNA片段,发现非洲样本变异最多,其次是亚洲样本。假设每100万年mtDNA变异2%—4%,那么由此计算出非洲mtDNA的平均年限为18万—9万年,亚洲是10.5万—5万年,澳大利亚是8.5万—4.3万年,欧洲是4.5万—2.3万年,新几内亚是5.5万—2.8万年。考虑到线粒体DNA主要来自于母系,最后他们得出结论,认为这些线粒体DNA可能是从非洲20万年前假设存在的一个黑人妇女那里继承下来的。这就是得到一些研究者支持的“线粒体夏娃理论”,又称为非洲夏娃理论、黑夏娃理论。“线粒体夏娃理论”基于以下两个假设:(1)人类的mtDNA来源于母系,不发生重组,其多态性只是突变积累的结果;(2)人类的mtDNA以一种稳定速度发生突变,该速度是每100万年为2%—4%。

但是,也有研究者对“线粒体夏娃理论”提出了不同意见。如美国加利福尼亚大学的Francisco J. Ayala认为,遗传信息主要存在于细胞核中(因为核DNA为31亿碱基对,而线粒体DNA只有16 596个碱基对),核DNA更具有代表性。其次,“线粒体夏娃理论”无法解决基因家系与个体家系之间的矛盾。

针对“线粒体夏娃理论”,还有人提出了Y染色体亚当学说。他们通过比较了38人的Y染色体上ZFY基因(与雄性性成熟有关的基因)的729个碱基对,得出结论是现代人类的ZFY基因起源于27万年前某个男人。

早在1991年,美国宾夕法尼亚州立大学生物学、分子进化研究所的S. Blair Hedges便提出,仅靠mtDNA序列数据不足以解决现代人起源问题。1992年,Marica Barinage提出有些古人类学家认为“线粒体夏娃理论”可能不正确,因为化石记录表明人类的共同祖先应存在于100万年前左右;同时他认为,Wilson应用David Swofford计算程序来比较DNA序列,也存在一定的问题——用同样的方法,同样的