

独立自我和互依自我:从文化历史演化看 中式自我的诞生、转型与定格

汪凤炎

【摘要】 中式自我在诞生之初本也是独立自我,它主要是伴随武器与私有财产的出现,在与他族、他人抗争过程中诞生的,而非是在种小麦的过程中诞生的。互依自我是公元前521年后伴随儒学的创立和发展而逐渐形成的,由此在中国历史上开启了独立自我与互依自我并存但独立自我占优期。自公元前304年前后到最迟不晚于公元前233年之前是中式自我的重要转型期,转型的结果是具独立人格的互依自我最终彻底战胜了独立自我,中式自我进入独立自我与互依自我并存但互依自我占绝对优势期,这个转型过程并非是种水稻引起的,而是儒学经过艰辛传播最终取得胜利的结果。秦汉至清代是中式自我定格的阶段,定格的结果是中式自我从春秋战国“百家争鸣”时期的外显式多元文化主义时代进入内隐式二元文化主义时代。从生态理性角度看,中式自我的形成与演变是适应环境的结果。中式自我的演化过程证明并非长期的水稻种植史才让中国人形成了互依自我。

【关键词】 水稻理论;独立自我;互依自我;道德自我;柔我;皇帝制度;三纲思想

Talhelm等人于2014年在《科学》杂志上刊文,提出用来解释中国文化内部南方水稻区和北方小麦区个体心理差异的“水稻理论”(The Rice Theory)。依水稻理论,中国南方的水稻文化与北方的小麦文化是两种不同类型的文化:前者更倾向于东亚文化,故有更高的整体思维和互依自我(interdependent self)以及更低的离婚率;后者更像西方文化,故有更高的分析思维、独立自我(independent self)和离婚率。当然,Talhelm等人在文末也指出,水稻理论只能解释中国南北地区38%的文化心理差异(效应量为0.38)(Talhelm, et al., 2014)。水稻理论自提出后产生了较广泛影响,也引来一些质疑(朱滢,2014,2015;Hu & Yuan, 2015; Roberts, 2015; Ruan, Xie & Zhang, 2015; 汪凤炎, 2018)。其中,Ruan, Xie和Zhang(2015)在文中曾提供一组与Talhelm等人完全相反的离婚率数据,汪凤炎(2018)撰文指出用“水稻理论”无法解释中国人偏好整体思维的缘由。这样,水稻理论就还剩“生活在中国南方水稻区的人有更高的互依自我而生活在中国北方小麦区的人有更高的独立自我”这一点暂未被人直接质疑了。本文以中式自我为切入口,结合汉字、历史学、考古学与古典哲学等方面

汪凤炎,教育学博士,南京师范大学道德教育研究所、心理学院教授、博士生导师(南京210097)。本文系教育部人文社会科学重点研究基地2016年度重大项目(16JJD880026)研究成果。

的证据,以时间为线索考察中式自我的诞生、转型与定格,得出水稻理论解释中国人偏好互依自我缺乏文化生态效度的结论。

一、中式自我在诞生时是小己/独立自我



商代之前的中国历史没有文字记载,故无法用当时人的言论来论述处于起源期的中式自我,但幸运的是,汉字作为一种活化石,其内蕴含丰富信息,通过语义分析法剖析隐藏在甲骨文和金文“我”“自”“己”“余”四字中的信息,是了解西周及西周前中国人自我的一种重要途径。当然,这是间接证据,而非当时人论述自我的直接证据,不过,在没有更好的直接证据之前,也只能这样做,前贤如易白沙(1916)、焦国成(1991)与杨中芳(Yang, 2006)等在考察自我起源时都是这样做的。

在甲骨文和金文里,“我”写作“𠄎”,是象形字,初义是指一种长得像𠄎的古老兵器,由此引申出“手拿兵器与人拼杀以自卫或用武力使人屈服”(即“杀”)之义,换言之,按“我”的字面解释,就是对于他族、他人宣战的性质,这是“我”的最原始含义(易白沙, 1916)。这意味着“我”是伴随兵器的出现,在与他族、他人抗争过程中诞生的,而非是在种小麦的过程中诞生的。由于中国自古以来就有“杀人者死”的铁律,能够光明正大地用武器杀人还不被判死刑者,一定是掌握了生杀大权的人,所以,“我”字最初并非普通百姓群体中个体的自谓,而是族群或组织中最高统治者的特称。这个族群或组织中的最高统治者最初可能是指黄帝,因为黄帝是最早在与他族抗争——极可能是双方为争夺领地或粮食的重要产地等而发生的抗争——过程中,带领本族人用武器成功打败对手从而成为五帝之首的人。所以,有人推测,“我”字的产生不能早于原始公有制解体时期铜石并用的时代,即传说“蚩尤作兵”的时代(约在公元前3000年)(焦国成, 1991, p.7; Yang, 2006)。这说明中式自我最初并不是在“二人”的对应关系中分离出来的,而是从混沌式群体中分离出来的,作为“我”的对立面的“非我”往往不是一个人,而是一群人。孙隆基认为,中国人习惯在二人的对应关系中才能对任何一方下定义,导致中国人的人我界线不明朗(孙隆基, 2011, p.337),这一观点虽带有浓厚的儒学意蕴,却值得商榷。

其后,随着历史的发展,“我”的使用不再限于帝王。普通人在与他人的抗争中逐渐拥有身体、财产,在一定的人际圈子里可作主宰,便可称“我”。一般人自称“我”虽无为王之王之想,但其中仍然保留着主宰的含义。这暗示,自古至今,凡人自称“我”,其内都潜藏有自为主宰的潜意识(焦国成, 1991, pp.7—10),这体现出中式自我的第一个重要特性——独立自主性,也易潜藏“自以为是”的弊端,故儒家教人“毋我”,道家教人“忘我”,佛教教人破“我执”。由此可见,“我”字的使用经历了一个由“帝王特称”到“百姓共用”的平民化演化历程。表明中国先民一开始并没有自我的观念,而是人我不分的。只是到了有一天,他们突然意识到人我之间有一定区别,力图将自己与他人或他事区别开来,进而将某些东西视为自己独有,在未经自己的允许下,别人不可以染指。于是,在利用武器抗争过程中发展出来的自我观念里,“我”与“非我”之间的界限本很清楚,自我以外皆非“我”。若结合“己”字形,这点看得更清楚。己,甲骨文写作“𠄎”或“𠄎”,像绳子系统绕的样子。金文写作“𠄎”、篆文写作“𠄎”。《释名·释天》:“己,纪也,皆有定形,可纪识也。”(汉语大字典编辑委员会, 2010, p.1074)。可见,“己”是“纪”的本字,本义是“在绳子上系圈、打结,用以记数和记事,标明物品的归属。”由此本义很容易引申出“人为地画个圈,以表明圈内之物是个人私有的,圈外之物则非个体私有的”之义。再由“个人的;私有的”之义引申,便有了用作代词的“己”,此时它已是“主体的自称”的含义了。从人——我分界与自我认同角度看(Ho, 1995),与西式独立自我类似,西周与西周之前的中式自我同样强调人——我分界与自我认同。所以,从独占与共有角度看,归属“己”之物都为“己”所独占、独享,

除非得到“己”的同意或授权,或将“己”击败,别人无法与之共有、共享。这是中式自我的第二个重要特性:独占独享性。它是证明诞生之初的中式自我是“小己”的最重要证据。在习惯了原始共产主义生活方式的人类早期,一个人在刚开始这样做时很难获得他人的承认,争论便不可避免地发生了。结果,为了保护自我利益,起初人们不惜拿起武器进行防护或反抗(其后,随着文明的向前推进,才慢慢演化出用礼、法制度与脸面功夫之类的心理防御机制来保护自我的利益),一旦抗争胜利,自我(包括自我的利益)就守住了;如果抗争失败,就必须放弃自我的一部分甚至全部,而将之归为他人控制。普通人的自我观念就是在这种抗争过程中逐渐发展出来的。

很显然,对于绝大多数普通人而言,通常情况下,在与他人抗争时,能够手拿兵器以自保且保得住而不让他人侵犯的最低限度的区域就是个体自身,假若一个人连这一点也做不到,他要么是一个少不知事的儿童、智商低下的弱智者或处于昏迷状态的患者,要么就失去了人身自由,甚至成了别人的奴隶。这样,从“我”的最原始含义——杀——里自然就能引申出“我”的一个重要含义:“施身自谓也”。即自我是自己在对自己作反身认知的过程中展现出来的。这体现出自我的第三个重要特性:反身性。这表明,从主客之分(Ho, 1995)的角度看,与西式自我相类似,中式自我也是主我通过反观客我的途径才诞生的。当“我”的这层重要含义一旦产生,就逐渐成为人们视域的焦点,“我”的最原始含义就慢慢地淡出历史舞台。当“我”指“施身自谓”时,“我”本指“小己”。“小己”一词出自《史记·司马相如列传》:“《大雅》言王公大人而德逮黎庶,《小雅》讥小己之得失,其流及上。”韦昭曰:“《小雅》之人志狭小,先道己之忧苦,其流乃及上政之得失者。”可见,“小己”指仅以个体自身为界限的“我”。“小己”仅是一个“孤家寡人”,可以称之为“个我”或“个己”(杨中芳, 2001, p.367)。依司马迁与韦昭的论述,持有小己的人虽材志狭小,但地位并不一定低下。同时,《小雅》属《诗经》的一部分,《诗经》是一部诗歌总集,收录自西周初年至春秋中叶大约五百多年的305篇诗歌,从“《小雅》讥小己之得失”可知独立自我至春秋中叶仍颇流行。

另外,甲骨文“自”字写作,像人的鼻子,有鼻梁、鼻翼;也写作,凸出鼻骨与鼻弯(汉语大字典编辑委员会, 2010, p.3248)。可见,“自”是象形字,本义指人的呼吸器官——“鼻”或“鼻子”。因此,《说文解字》说:“自,鼻也。象鼻形。”后来出现了“鼻”字,“自”中“鼻子”的本义才逐渐消失。因同音关系,古人便假借“自”来表示“自己”、“自我”(谢光辉, 1997, p.3)。先民用“鼻”指称“自我”的原因主要有二:(1)凸显自我的第四个重要特性:鲜活性。鼻子是人呼吸的外在器官,“(氧)气”是生命的要素之一,“鼻中有气”才表明此人是活人,气一旦受阻人的生命就有危险,“断气了”就意味着死亡。就是今天,人们试探某个人死没死时,还常将手放在他的鼻孔处,看他有无呼吸。“自”中有“我有呼吸,我是鲜活生命”之义(赵世民, 2005)。这意味着自我始终是活生生的,只有活人才可能有自我。“可能”二字是说,“活着”是个体有自我的必要条件,而不是充要条件:18个月以前的婴儿虽有意识,却无自我意识(朱滢, 伍锡洪, 2017, p.12);暂时或永远失去意识者虽活着,但他们却暂时或永远不会再有自我意识。个体一旦死亡,其自我也随即消亡,死人是绝对没有自我的。这与佛教对“我”的认识有相通之处:佛家的“我”为梵文阿特曼(Atman)的意译,在编辑年代约在公元前1500—前1000年的《梨俱吠陀》(Rigveda)中(林太, 2008, p.30),“我”具有“呼吸”和“本质”等意义,引申为自在者、自作主宰者,指人的自我意识或意识的主体(彭彦琴, 江波, 杨宪敏, 2011)。(2)凸显自我的第五个重要属性:(自我)中心性。“鼻”一般在人脸部的正中位置,用本义为鼻的“自”称本人,有“自我中心”之义。受此集体潜意识的影响,在指“自己”或“我”时,中国人至今仍习惯于将手指指向自己的鼻子。合言之,“自”中本有“活着就要做到以自我为中心,就要自我做主”之义,这表明西周与西周之前的中式自我本也具独立人格,有中心性和主权性,而非压抑型自我(subdued self)(Ho, 1995; 汪风炎, 2017)。

同时,从公与私的角度看,“己”在性质上属私而非属公。这是自我的第六个重要特性:私有性。从私有性角度看,有私虽不一定有真正的独立自我与公我,却是独立自我和公我形成的扎实基础。因为私意识的萌发是自我意识产生的前提,并且,与《孟子·梁惠王上》所说“无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心”相类似,除了像颜回之类的极少数人外,对于绝大多数人而言,只有当他们真正掌握一定数量且合法的私产,拥有一个相对稳定且可自由活动的私人空间,才能让其有自我独立、自我健康成长的本钱,否则,他们往往会人穷志短,几乎不可能生出独立且健全的自我。而私有住房是私有财产与私有空间的最佳统一,对个体而言,私有房子犹如他的王国,能促进其自我独立和自我的健康成长。所以,“余”在甲骨文中写作“𠂔”,像树木支撑的房屋,与“舍”字同义(汉语大字典编辑委员会,2010, p.161)。这表明中国古人早就认识到“有房才有我”的道理,即“居者有其屋”是促进绝大多数个体自我健康成长的物质基础。

综上所述,虽然当时无“独立自我”之名,但就其“实”而言,约自公元前3000年至公元前521年之前,中国先人所讲的自我实相当于Markus和Kitayama(1991)所讲的独立自我(Yang, 2006;汪凤炎,郑红,2015, pp.75—79),因它是“小己”/个我,有自主性,强调自己的权利,注意人——我界限,分清你——我。此外,中国先人所建构的自我还重视运用武器捍卫自我的权益,具有独占独享性、独立自主性、反身性、自我中心性、鲜活性与私有性等六大特征。若与西方人的独立自我相比,二者都注意人——我界限以分清你——我,都强调独立自主性、反身性和自我中心性。不过,小己与独立自我也有明显差异:小己基本未讲自由、理性和个性,却强调鲜活性 and 私有性,结果直到现在,仍有一些中国人将小己等同于自私,故要消除或战胜小己(朱滢,伍锡洪,2017, p.9);与小己不同,独立自我具有自由、理性和个性(独特性)三大特征(朱滢,伍锡洪,2017, p.6),但未凸显鲜活性 and 私有性,故要追求独立自我。

小己或独立自我作为单一自我类型,在中国远古时期至少存在了2500年左右。因此,假若有人认为中国人的自我自古至今都是互依自我,缺少独立自我,这种说法没有历史依据。下文为了不与Markus和Kitayama所讲的独立自我相混,将独立自我、互依自我、独立人格与压抑型人格作适当区分:在自我结构的思维中,个体若将自我的边界仅限定在个体自身,不将任何他人包含在内,表明其具独立自我;在自我结构的思维中,个体若将自我的边界由个体自身扩展到至少将一个他人包含在内,就表明其具互依自我(Markus & Kitayama, 1991, 2010)。此外,个体若能做到《孟子·滕文公下》所说的“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,表明其具有独立人格。由此推论,如果富贵淫其心,贫贱移其志,威武屈其节,就表明此个体不具有独立人格。在此基础上若进一步堕落,为了追求富贵,为免失去既得利益,或为了避免遭受迫害,不惜卑躬屈膝,阿谀奉承或苟且偷生,就表明此个体具有压抑型人格。可见,有独立自我和互依自我的人既可以有独立人格,也可以无独立人格,甚至是压抑型人格;拥有独立人格的人的自我既可以是独立自我,也可以是互依自我。同时,自私(selfishness)是指一种违反公正法则而去损害他人正当利益的自利(Berman & Small, 2012)。皮亚杰所讲的自我中心性(egocentric)是指处于前运算阶段的儿童认为别人眼中的世界与他们的一样,习惯于从自己的立场和观点去认识事物,却不能从客观的、他人的立场去认识事物。因此,独立自我并不等同自私或自我中心性,有独立自我的人既可以自私也可以不自私,既可以有自我中心性也可以走出自我中心性。

与此同时,中国是水稻和粟、黍的发源地。大约在一万年前,中国南方已经开始种植水稻,中国北方开始种植粟(小米)、黍(黏的黄米)。小麦原产于西亚或阿富汗,在甘肃青海东部地区距今5000年到4500年前的马家窑文化遗址中开始出现。鉴于粟与黍的生长习性和小麦有许多相通之处(如三者都耐旱),在劳动方式与劳动强度上,种植粟与黍和种植小麦之间有较大的相似性,可以归为小麦种植类型(汪凤炎,2018)。如果水稻理论能成立,那中华大地在进入文明之前(即前文明时代),中国北

方已有5000年左右的粟、黍种植史(虽然公元前3000年左右小麦才刚刚传入中国),中国北方长期生活在小麦主产区的民众理应是独立自我,并且其独立自我理应在种粟、黍和小麦的过程中逐渐形成的。但根据对“我”字的分析可知,西周和西周前中国人的独立自我是伴随私有财产和武器的出现,在与他族、他人抗争过程中诞生的,而非是在种小麦的过程中诞生的。“我”字的产生不能早于约公元前3000年,由此推知,中国先民诞生自我(即独立自我)的时间不可能离“我”字诞生的时间太远,即不会离公元前3000年太远。因为一文字的创造必因有此种需要而起,并且,新创造的某一文字之所以会被众人所运用,必有人们需要运用它的理由(陶德怡,1932, pp.226—227)。若水稻理论能成立,就要解释为什么种粟、黍和水稻形成自我的经验在“我”“自”“己”“余”等指称自我的汉字里找不到一丝痕迹?为什么在公元前3000年左右,虽然中国南方已种了差不多5000年的水稻、中国北方种了差不多5000年的粟、黍,但中国人并非同时诞生独立自我和互依自我,而只诞生了独立自我?互依自我为什么要往后推约2500年,然后是伴随春秋末年儒学的诞生才出现?

二、中式自我在春秋末年至战国时期的转型

西周初期,统治者通过总结商朝灭亡的教训,认识到人心比天命重要,开始了一场变革,这场变革实乃一场宗教改革运动,最终形成了中国文化的特质:用道德取代宗教,使中国文化逐渐摆脱传统宗教,开创了人文精神(王国维,1959, pp.451—477)。在此背景下,人们开始了对人自身的反思,自我观念得到了进一步的凸显与确立,“天、地、人三才”的观念在中国人心中逐渐树立了起来。当中国历史进入春秋战国时期,周天子的王权已名存实亡,各诸侯国为了自身的安危和强大,对外不断发起战争,对内变法图强,并想方设法吸引各国人才为己所用,由此激发出学人的热情,开启了中国历史上“百家争鸣”的黄金时代,中国文化进入外显式多元文化主义时代。与百家争鸣相呼应,春秋战国时期出现了多种自我学说与自我类型,其中,最著名的是儒家、道家、墨家和杨朱等四家的自我学说及各自倡导的自我类型。

(一) 儒、道、墨和杨朱四家的创立及其自我学说

1. 孔儒倡导道德自我

春秋末年的孔子崇尚周文化,在汲取周文化精义的基础上,孔子创立了儒学。儒学强调“仁”的意思就是“人”,即只要有两个人在一起,就须有仁的道德,仁的道德也只有在与他人之间才能产生。正如《孟子·尽心下》所说:“仁也者,人也。合而言之,道也。”《中庸》也说:“仁者人也,亲亲为大。”这样,儒家学说的特色是:它不从社会本位或个人本位出发,而是从人与人之间关系着眼,重人际关系,重交换(梁漱溟,1987, p.93)。结果,从根本上看,儒家思想是一套管理人际关系的道德规范,属典型的伦理主义,强调君臣、父子、夫妇、兄弟和朋友五种人伦关系(Ho, 1995),要求人们从“亲亲”之情出发,做人处事时要做到内外有别,遵循孟子在《滕文公上》里所提出的“五伦”法则:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”体现在自我上,儒家将自我视作是社会关系的延伸,用社会关系定义自我,认为个体不可基于个体自己的需要和愿望展示自我,而须基于社会对个体的要求以及个体对社会所承担的义务展示自我,发展与完善自我。正如安乐哲所说,受儒家文化影响的中国人的自我是焦点—场域(focus-field)式自我(Ames, 2006, p. 317)。可是,当时流行的是独立自我。独立自我在崇尚道德的西周和春秋时期仍很流行,可能原因是西周刚用道德取代宗教,以周公为代表的西周文化精英忙于设计新的制度——礼乐制度——来维护西周统治,来不及改造独立自我。改造独立自我的重任就落在了孔子的身上。孔子意识到礼乐制度毕竟只是外在之物,虽可巩固道德,但也易发

生异化,只有将礼乐文化根植于人心才能克服这种异化。反映在自我观上,在强调伦理主义的孔子看来,一个人尤其是心智正常的成人若固守“至小无内”的个我(绝对的小我),那是材志狭小和自私的表现(故在孔子之前的《诗经·小雅》“讥小己之得失”,在孔子之后的孟子也是在此意义上批评杨朱),个体在成长过程中,不能再将自我与他人的界限划在“我”的身体的边缘,须不断通过道德学习和自我心性修养来拓展自我的边界,将自我结构扩大到包括与我有特别关系的他人——像父母、爱人与子女等——的身上,将这些他人看作是自我的延伸;不但如此,随着个体道德修养功夫的逐步加深,自我里的“自身”还可以扩大到许多与我并无特别关系的他人的身上,甚至可以扩大到包括宇宙里的事事物物的身上,此时就达到了儒家所推崇的最高境界——“天人合一”式自我或“民胞物与”式自我,这是绝对大我,因为它“至大无外”。

由个我而至各式大我,最终至绝对大我的过程,便是儒家心目中理想的自我实现过程。这个过程可视为一种包容性的自我扩张,而不是征服性的扩张(杜维明,1988;杨中芳,2001, pp.367—378)。要完成这个过程,修成一个老实人、君子或圣人(这是儒家心中由低至高的三种做人境界),最主要的障碍是人人都有一个个我、小我或私我,它易造成人一我两分,阻碍他人他物进入自我。这样,孔子强调道德自我,主张成全大我,必会破除个我的边界、进而严格限制小我与私我,而要让个体拆除个我的边界,让个体牺牲小我以成全大我,在孔子看来,其根本路径就是《论语·颜渊》所说的“克己复礼”：“克己”是以大我克小我与个我,以良知的我克物欲的我,而不是以他克我;“复礼”就是将“我的”言行中不合礼的言行纳入礼的规范。为了落实“克己复礼”这个总原则,据《论语·颜渊》记载,孔子提出了“四勿”之说:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”

由此可见,如果说小己强调个体将自我的界限限定在个体自身,实是独立自我,那么,孔子所倡导的自我是一种具大我属性道德自我,此种道德自我既强调要具独立人格,又强调自我界限有一定交融、关注他人感受、注意与他人相互配合、谋求与他人和谐相处,故它大体相当于Markus和Kitayama所说的互依自我,当然,若细究,二者之间也有三个显著差异:(1)二者是否包含他物有差异。互依自我里只包含他人,不包含他物;与互依自我类似,当个体的道德水平未发展至将他物纳入其道德共同体之内时,儒家所倡导的具大我性质的道德自我里也只包含他人,不包含他物,不过,与互依自我不同,当个体的道德水平发展至将他物纳入其道德共同体之内后,儒家所倡导的具大我性质的道德自我里便既包含他人,也包含他物。(2)二者之内包含的他人的数量多寡与亲疏关系有差异。个体只要将自我的边界由个体自身扩展到至少将一个他人包含在内,就属于互依自我,至于其自我内所包含的他人的数量有多少、其自我内所包含的他人与个体自身的关系的亲疏程度,则一概不予深究;与此不同,儒家所倡导的具大我性质的道德自我,则依据其自我内所包含的他人他物的数量的多寡以及其自我内所包含的他人他物与个体自身的关系的亲疏程度的差异生出不同的排列组合,由不同的排列组合进而将自我区分成不同的水平。(3)二者是否有道德水平高低有差异。Markus和Kitayama并未在道德层面区分独立自我和互依自我,更未将独立自我等同于自私,将互依自我等同于道德高尚;与此不同,在孔儒心中,显然有将小己等同于自私、将其倡导的具大我性质的道德自我等同于道德高尚的倾向。在指出这些事实后,便可用独立自我和互依自我这对概念来梳理中式自我的演化过程,不必过于拘泥于小己和道德自我这两个本土概念,否则,就无法与西方的自我心理学相交流。

儒家既然强调具大我属性的道德自我,它在个我上必然只会是虚晃一枪,强调个体要将自我的界限扩展到他人甚至他物身上,实际上是形形色色的小我或大我,即,处于圆心位置的个我是绝对小我,处于最外面、代表天下利益的我是绝对大我,位于这两种“我”之间的其他“我”的地位是相对的:若向里看,与里面一个“我”相比,它是大我;若向外看,与外面一个“我”相比,它是小我。除个我外,小我与大我之内都包含有他人与他物(如一般都包含母亲)(Zhu, Zhang, Fan & Han, 2007),只不过小我

之内包含较少的他人或他物,大我之内包含有更多的他人或他物,结果,与西式自我多是独立自我(即纯粹个我)、自我边界既清晰又稳定不同,先秦儒家所倡导的自我的边界虽清晰却不稳定(Markus & Kitayama, 1991;汪凤炎,郑红,2015, pp.73—82)。

另外,无论是孔子还是孟子,都继承了西周和西周之前中式自我所强调的独立自主、自我选择的成份,以保持独立人格,这进一步凸显了儒学重视伦理道德的色彩:当个体在生活中遇到道德两难、三难或多难情境时,孔子和孟子等大儒强调个体须依良知做出自我选择,并坚定地站在道义一方,为此哪怕贫困或牺牲性命也在所不惜。此种思想典型地反映在他们的如下名言中:据《论语·子罕》记载:“子曰:‘三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。’”《孟子·滕文公下》说:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”难能可贵的是,孔子和孟子不但这样说还这样做,向世人树立起言行一致的典范。在孔、孟思想的影响下,先秦许多儒家子弟多能坚持独立人格,或像颜回那样甘贫乐道,或像子贡那样做事干练。可见,先秦儒家的自我虽是互依自我,却具有独立人格,它与秦汉之后缺少独立人格的互依自我有根本区别。顺便指出,孔、孟等大儒倡导独立人格的底气在哪?答案就在孟子于《告子上》中提出的“天爵高于人爵论”。为什么天爵高于人爵?答案是:在儒家心中,人生的真正意义在于追求《左传·襄公二十四年》里所说的“三不朽”:“大上有立德,其次有立功,其次有立言。虽久不废,此之谓不朽。”事实也证明,孔子、孟子和王守仁等人之所以能青史留名,正在于他们能立德、立言乃至立功。

2. 道家倡导柔我

与儒家从伦理主义角度讲自我的逻辑不同,作为自然主义的道家并不认为自我是社会关系的延伸,也不用社会关系来定义自我,相反,道家否定了自我、社会或宇宙的等级观念,主张自我只是道的无数表现之一,它是宇宙的延伸(Ho, 1995)。《老子·三十三章》说:“知人者智,自知者明。”这表明《老子》看到了自我与他人之间的差异(Ho, 1995)。不过,道家善于将从自然界中得到的规律运用到人类社会,主张人要效法自然。自然界中存在大量以柔胜刚的事例,守柔的生才是充满生机和活力的生,所以,《老子·七十八章》说:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。”这样,老子道家心中的“我”的显著特色是崇尚柔我,相信柔可克刚和“江海所以能为百谷王者,以其善下之”的道理。为了做到守柔善下,《老子·十九章》要求人们要“见素抱朴,少私寡欲。”这既有压抑个性之嫌,也使个体的自我发展缺乏内在的持久动力。后世受老子“推崇柔我”思想影响至深的人,在人格修养与自我表现上往往有贵柔、畏争、能忍、谦下、藏巧示拙、重防、能屈能伸和内方外圆等特点,并推崇以弱胜强、以柔克刚、以静制动、以退为进、欲取先予、欲擒故纵与借力打力等取胜之道。

同时,为了使“我”成为柔我,最好的办法是将有形之我化为无形之我,犹如打太极拳时将力量化为韧劲一般,这样,道家必会力倡无我。《庄子·逍遥游》说:“至人无己,神人无功,圣人无名。”“无己”就是无我,但此种无我不是真无我,而是要抹掉有个性的自我或私我,此说近似于儒家的无我。为了抹掉有个性的自我,《庄子·齐物论》声称:“天地与我并生,万物与我为一。”为了无私我,《庄子·齐物论》要人摒弃偏执的我,《庄子·人间世》要人做到“心斋”,《庄子·大宗师》要人做到“坐忘”,“真我”便能达到忘我、臻于万物一体的境界(陈鼓应,2009b, p.41)。此时,“真我”的形体便安定得像干枯的树木,心灵寂静得像熄灭的灰烬(陈鼓应,2009b, p.47)。此说近似佛家与道教所说的净我。《庄子·至乐》又以生为大忧,以死为至乐。既将死视作至乐,则是无生之我,而有死之我,此说近似佛家的无我(陈鼓应,2009b, p.493)。当然,《庄子》的无我论不及佛家的精微;并且,道家虽厌世,但又多主张隐于世,并不主张出世,而佛家是出世的(易白沙,1916)。虽然老子主张柔我,不过,先秦道家所讲的柔我是柔中带刚,因此,面对当时的衰世和乱世,老子与庄子为了保持独立人格,都不愿同流合污,结果,

老子最后西出函谷关,不知所终(司马迁,2005,p.1702),庄子拒绝楚威王的盛情聘请,终身不仕,隐居著书(司马迁,2005,p.1705)。

3. 墨家倡导兼爱式自我

与儒家类似,墨家也从伦理主义角度谈自我,并主张人们要舍弃小我,追求天下一家的大我,进而在《兼爱》篇中倡导“兼爱”。墨家的无我论与道家 and 佛家的无我论不同,类似儒家的无我论。因为道家的无我论是一种厌世的无我论,故道家讲的无我实主要是要人去掉刚我和伪我而保留柔我和真我;佛家的无我论是一种出世的无我论,所以佛家讲的无我实主要是要人去掉尘我而保留净我;儒、墨两家的无我论均是深悉社会对于个人的关系之后,提倡牺牲自己之小我,以爱护他人之我,然后,再以他人之我来成全自己之我,这样,儒、墨两家的无我思想实为一种为我、有我的思想。换言之,儒、墨两家虽倡无我,实证其有我而已(易白沙,1916)。只不过,儒家的自我是一种爱有差等的世俗式自我,墨家的自我是一种“爱无差等”(《孟子·滕文公上》)的兼爱式自我,这是一种类似佛教和基督教所倡导的博爱式自我。并且,墨家持损己利人的利他主义,痛感损人利己的恶人太多,悲悯为怀,抱我不入地狱谁入地狱之旨,以期感化损人利己者,并尽心尽力为贫苦百姓谋福利,以期抵消或减轻损人利己的恶人所造成的罪恶,这确有为恶人赎罪的宗教精神(贺麟,1988,p.201)。这样,儒家的自我观念就能在后世经久不衰,因为多数人毕竟都是俗人;墨家的自我观念尽管在后期也有向世俗转变的态势,《墨子·大取》提出了“爱人不外己,己在所爱之中”的主张,但墨家学派是一带有强烈宗教色彩且有极强组织观念的学派,这就注定了这种转变的幅度不可能很大,也注定了它作为一个学派在秦汉以后要基本失传的命运,理由很简单,因为多数世人达不到普救众生和爱杀父仇人像爱自己父母一样的境界。

4. 杨朱为我之学的创立与独立自我影响的壮大

如果说在先秦时期儒、道和墨三家都主张无我,那么,杨朱的为我说就显得特另类,因为时至战国初期,名显一时的杨朱学派为了追求个体的自由,大胆承认小己的价值,极力鼓吹小己,可谓空前绝后!据《吕氏春秋·不二》记载,杨朱主张“为我”,声称“损一毫利天下,不与也;悉天下奉一身,不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”“不拔一毛以利天下”,是极言其不损己以利人,以示与损己利人的利他主义相反;“不取天下奉一身”,是极言不损人以利己,以示与损人利己的恶人相反。这表明杨朱在利己/利人、损己/损人问题上主张取其两端的中道,这本是最接近西式独立自我观的一种中式自我学说(贺麟,1988,p.201)。费孝通曾说,自我主义是指一切价值是以“己”作为中心、主要根据亲疏远近的原则处理自我与他人之关系的主义。它不限于拔一毛而利天下不为的杨朱,连儒家都该包括在内。杨朱和孔子不同的是杨朱忽略了自我主义的相对性和伸缩性。杨朱太死心眼了,一口咬住一个自己不放;孔子不像杨朱那样以小己来应付一切情境,孔子的自我可大可小,且能推己及人,不过,尽管能放之于四海,中心还是在自己,在孔子的道德系统里,个体是绝不能离开差序格局的中心,也不能放弃差序格局,所以,孔子不像墨子和耶稣那样,一放不能收(费孝通,1998,pp.28—29)。同时,杨朱的利己主义旨在“全性葆真”,“不以物累己”,力求保持天然本性之纯朴,又接近老、庄(贺麟,1988,p.202)。这说明孔子、老子、杨朱和墨子的自我观虽有差异,但也有内在的相通之处。

(二) 四种自我说在春秋末年与战国时期展开争鸣,最终互依自我战胜了独立自我

上述四种自我学说若能“和而不同”,对促进后世中国人自我的健康且多元化发展必有益处。但真实的历史是:与“百家争鸣”背景相一致,儒、道、墨和杨朱之学自诞生后就展开了竞争,儒家学说在战国末年最终胜出,所以,春秋末年至战国时期是中式自我的重要转型期。具体地说:

道家虽和儒家不在一个逻辑上讲自我,却与儒家类似,也将修身视作个体建立自我及处世、治世的基点(陈鼓应,2009a,p.268)。同时,据《庄子·天运》和《史记·孔子世家》等的记载,孔子曾受学

于老子。再加上《老子·六十七章》将“不敢为天下先”作为其“三宝”之一，进而采取退让、隐忍的发展路线。这样，虽然“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子”，庄子“剽剥儒、墨”（司马迁，2005，p.1704），但从总体上看，道学与儒学竞争的激烈程度相对较小。

墨学与杨朱为我之学在当时是显学，且儒、墨和杨朱三家都是从伦理主义角度谈自我，儒学为了生存和发展与它们展开了激烈竞争。从《孟子·滕文公下》中“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”看，至孟子（约公元前385—前304）生活的战国时期，仍是独立自我与互依自我并存但独立自我占优期，因为在那时儒学还未取得显学地位，仍是杨朱鼓吹小己和墨家鼓吹大我（即无小我）的思想在当时占上风，信徒极多，结果，两家学说几乎平分天下（相当于今人所说的中国），可见，杨朱和墨家两家的自我观也几乎完全能代表战国中期主流民众的自我观。

不过，孟子在《滕文公下》中猛烈攻击杨朱之学和墨学，认为“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”《孟子·尽心上》批评道：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。子莫执中。执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”被孟子猛烈批评后，随着儒学影响的逐步增大，杨朱为我之说的影响力日降，至韩非子作《显学》篇时，墨学仍是当时的两大显学之一，但盛极一时的杨朱之学的显学地位已被儒学所取代。所以，《韩非子·显学》说：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”可见，至战国末年（最迟不会晚于公元前233年，因该年韩非子在秦国狱中自杀身亡），儒学在与杨朱之学的竞争中取得胜利，替代杨朱之学与墨学成为当时的两大显学。这表明最迟至公元前233年，至少在受过正规教育的人群中，受倡导具独立人格式互依自我的儒学影响的人数已有大幅度增长，且首次超过受鼓吹独立自我的杨朱为我之学影响的人数。而早在孟子生活的年代，“墨翟之言盈天下”，儒学此时能取代杨朱而与墨学并称世之显学，且位在墨学之前，就表明此时儒学之言一定也是充盈天下。据《论语·颜渊》记载：“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”可见当时民间盛行模仿律，民众向有君子称号的儒家学习必是当时的社会大风气。由此可推知，至战国末年，普通民众的自我观也深受儒学和墨学的影响，儒家和墨家两家的自我观不但能代表战国末年多数知识分子自我观，也能在某程度上代表战国末年多数普通民众的自我观。因此，春秋末年至战国末年中式自我的重要转型期，转型的结果是具独立人格的互依自我最终战胜了独立自我，中式自我进入独立自我与互依自我并存但互依自我占绝对优势期，这个转型过程并非种水稻引起的，而是儒学经过艰辛传播最终取得胜利的结果。

儒家何以能最终胜出？秘诀是儒家学说顺应了西周以来重视道德文化的大势，并将之向前作了大推进，重视基于血缘的“亲亲”之情，重视仁、义、礼、智、信等德性；同时，推崇中庸之道，无过与不及，让人觉得合情合理，故更易为多数人所接受。多数人在接受了儒家学说之后，自然也就接受了儒家的自我学说。限于篇幅，这里仅用如何爱己与爱人以及如何处世两件人生大事加以说明：如何爱己与爱人？如果说杨朱倡导爱自己一人偏左端，那么，墨家倡导“兼爱”，相信“兼即仁矣，义矣”，主张无差等（即要一视同仁）地爱众人，就偏向了右端。公开主张只爱自己一人，易让人觉得你既自恋又自私；倡导大家都无差等地爱众人，这也让多数人难以接受。所以，《孟子·尽心上》才批评杨朱和墨子的学说中不合中庸之道。相比之下，儒家倡导从“亲亲”出发，“推己及人”，且是遵循“爱有差等”原则往外推，这符合中庸之道，合情合理。如何处世？如果说道家倡导隐世以救己，偏左端，那么，墨家倡导“兼爱”，主张入世后无差等地普救众人，就偏向右端。随后传入的佛教倡导出世以救众生，也是偏向右端。偏向左端，像庄子那样对身外之人、身外之事采取顺其自然且非功利的态度，由此导致整个家庭陷入赤贫状态，却仍自得其乐，不愿用自己的才华来改善自己和家人的生活质量，这让普通百姓难以认可与接受；偏向右端，像墨家子弟那样积极入世，即便吃尽千辛万苦，仍无怨无悔地舍己去普救

众人,或像佛教徒那样虽身为出家人,却愿普渡众生,即便牺牲自己也在所不惜,也是一般人不易做到的。相比之下,《孟子·尽心上》说:“穷则独善其身,达则兼善天下。”这符合中庸之道,合情合理。正是在儒家道德文化的长久熏陶下,多数中国人没有存在主义观念,习惯在人际关系与社会关系中定义自我,认为若抽掉个体所扮演的各种社会角色和所从属的社会关系,自我便也不存在了,于是,中国人的小己里逐渐装进他人,自我也就随即演化了互依自我,并依个人的道德修养程度的高低不同,其互依自我里包含的他人他物的数量多少有差异,结果,互依自我也就逐渐变成了各色小我与大我。

当然,中国人最终以互依自我为主流样式是多种因素交互作用的结果,即除受儒学影响这个最主要的因素外,还有如下因素:中国南方水稻区的种植要求人们相互协作,而治水以及灌溉系统的修建和使用又要求中央集中管理,所以人与人之间的关系和睦便显得重要;中国人在经济、社会行为和政治生活中必须照顾到周围同辈和上司;中国的世俗哲学强调自我与他人、人类与自然之间的和谐关系(即强调天人合一)(尼斯贝特,2010, pp.29—33);重视关系(包括人际关系)超过重视实体、强调整体尤其是关注整体与局部的关系的文化基因(张岱年,成中英等,1991, p.197, pp.212—213)与中国的法律制度与管理体制有一定关联。古代中国的王朝多只在王朝创建之初通过立法来保障民众的合法权益,以赢得民心的支持,王权一旦稳定后往往将私我/小我等同于恶,将公我/大我等同于善;同时,古往今来,某些官员的法律意识不强,常存在“有法不依”的人治现象,导致一些身处弱势群体的民众的合法权益得不到法律的有效保护,结果,许多人只好以形形色色的大我来表征自我,却无法理直气壮、光明正大地用小己来表征自我(汪凤炎,郑红,2015, pp.108—119)。所有这些都有利于中国人养成互依自我。不过,黄河流域种水稻的历史只能追溯到新石器晚期(距今约4000年),比种黍、粟和麦的历史要短得多,并且,由于气候条件所限,北方种水稻的面积比种粟与麦的面积要小得多,水稻始终没有在北方粮食作物中占主导地位。同时,种水稻和治水(含灌溉系统的修建与使用)之间关系多样:黄河流域常需治水,却主要是种粟、黍和麦,仅在部分时间和部分地区少量种水稻;中国南方有些地区旱涝保收,无须治水和修建大中型灌溉系统就能种水稻,有些地方则既须治水又须修建大或中型灌溉系统才能种水稻。而水稻理论里包含种水稻和治水两个变量,这样,若须证实“种水稻有助于个体形成互依自我和整体思维”的假说,还须排除“治水有助于个体形成互依自我和整体思维”的假说,而后一种假说可能更有说服力,毕竟水稻理论自身也特别强调灌溉系统的修建与使用既增大了种水稻的工作强度,也加强了人与人之间的协作关系,更何况,对于生活在黄河极易泛滥的黄河流域的中国先民而言,治水成功与否直接关系到治水领导本人与族群的兴衰存亡,从而深刻地影响到其思维方式(汪凤炎,2018)。所以,在上述诸种外因中,若一定要用排除法寻找一个最重要最可能的外因,与其说是长期的水稻种植方式成就了中国人的互依自我,不如说主要是受到儒学的影响才让中国人逐渐生成了互依自我。

如果水稻理论能成立,那孔子是今山东曲阜人,孟子是今山东邹城人,二人既诞生且一辈子主要生活在中国北方的小麦主产区,理应继承中国北方的小麦文化,不大可能继承中国南方的水稻文化,若果真如此,孔子理应像魏国人杨朱那样提出蕴含独立自我思想的自我说,孟子对鼓吹独立自我的杨朱之学理应持赞赏和支持的态度,但实际上孔子提出的是蕴含互依自我思想的自我说,孟子则猛烈批评杨朱的为我之学。再者,在历史上,中国人的互依自我是伴随儒学的诞生才在春秋末年逐渐出现的,随着儒学影响的逐步增大,具有互依自我的中国人的人数也逐渐增多。这意味着,互依自我在中国的出现不会早于公元前521年。因孔子诞生于公元前551年,而据《论语·为政》记载,孔子“三十而立”,即便“三十而立”是指“成家”与“立业”,并且,此“立业”是指孔子创立了儒学,儒学的创立也不会早于公元前521年。可是,至公元前521年,中国南方的水稻种植史已有7500年左右时间,若长期的水稻种植史能让中国南方人形成互依自我,那中国南方人至少自进入文明期开始时(即公元前

3000年左右)起就应该是互依自我,而不应该是等到受儒学的影响后才产生了互依自我。

最后需指出,据《左传·襄公二十五年》记载,面对崔杼的淫威,当时的太史抱必死之信念,坚持独立人格,坚定地自觉履行自己的分内责任,将“崔杼弑其君”这个史实记载下来,为此而不惜牺牲两任太史。崔杼(?—前546)至少长孔子(前551年—前479年)两辈,这表明独立人格并非始自儒家,而要早于儒家。同时,在先秦时期,不但儒、道、墨、杨朱和史家等精英做人坚守独立人格,民间也有一些人效仿之,由此诞生了一批游侠,司马迁在《史记·游侠列传》中还为游侠立传,专门记载了朱家、田仲、剧孟和郭解等著名侠客的事迹并作了充分肯定。若再结合对“我”字等指称自我的汉字的语义分析以及上文所引孔子、孟子、杨朱和墨家的言论以及老子、庄子和史家的行为可知,中式自我自诞生之日起,直到战国末期,无论是在精英阶层还是在民间,均倡导独立人格,绝非压抑型自我(Ho, 1995)。

三、中式自我在秦汉至清代的定格

考古学研究表明,长江流域自古以来主要种植水稻,黄河流域是中华文明最重要的发源地之一。自先秦直至北宋于1127年灭亡前,中华文明的核心圈都位于主要粮食作物恰恰是粟、黍和小麦的中原和关中地区(汪凤炎,2018)。假若“水稻理论”能成立,那北宋及北宋之前的多数中国人因在小麦主产区生活了差不多8900年,他们的自我理应更倾向于独立自我而非互依自我。并且,按常理,这种在北方人身上经约8900年沉淀下来的独立自我,即便随着1127年的“建炎南渡”,包括士大夫和世族大家等社会精英在内的大批人口为避战乱从中原南迁至长江中下游及长江以南的水稻主产区,至少仍会保留相当长的时间,甚至可能保留至今。若果真如此,中式自我在主流上理应是独立自我而非互依自我。如果长期的水稻种植史能让中国南方水稻主产区的民众形成互依自我,那么自古至今的10000年岁月里,中国南方由于一直是水稻主产区,这里土生土长的民众都应该是互依自我。可事实却是:从主流上看,中式自我在三个历史阶段——自诞生起至春秋末年儒学诞生前、儒学诞生后至战国末年、秦汉至清代——有明显差异,其中,秦汉至清代是中式自我定格的阶段,定格的结果是中式自我从春秋战国“百家争鸣”时期的外显式多元文化主义时代进入内隐式二元文化主义的时代:秦汉之后,一方面,随着杨朱为我之学的消失和墨学的中绝,独立自我在显性层面也基本消失,只能内隐至中国人的心灵深处,只在名教松散的魏晋和明清时期略有响应,直到“改革开放”之后才在西学的影响下重新被激活,墨家“兼爱”思想则仅被极少数道德极高尚的仁人志士所秉承;另一方面,先秦儒家所倡导的具独立人格的互依自我逐渐变成压抑型的互依自我,最终成为中式自我的主流样式(Ho, 1995),至于具独立人格的互依自我则成为非主流的存在样式,也一直要等到“改革开放”之后才重新强大起来。结果,自秦汉至清代为止,只有极少数有气节的中国人仍在艰难地追求具独立人格的互依自我,这些人成为中国的脊梁,多数中国人无论在秦汉至北宋灭亡为止前曾长期生活在北方的小麦主产区,还是自南宋至清代灭亡为止前主要生活在南方的水稻主产区,他们的自我主要都是压抑型的互依自我,既非独立自我,也非先秦儒家所倡的具独立人格的互依自我。促成自秦汉至清代止中国人以压抑型的互依自我为主体的最重要且最可能的内外因是如下两个方面的因素。

(一) 促成秦汉至清代中国人以压抑型互依自我为主最重要且最可能的外因

从外因上看,自秦汉至清代为止中国人以压抑型互依自我为主是多种外因长期共同交互作用的结果,其中,促使中国人养成互依自我的众多外因在上文已有论述,不再赘述。促使秦汉至清代为止中国人的自我变成压抑型的外因也有多种,例如,中国的社会生态主要由有利于农业生产的较肥沃平

原、丘陵与能通航的河流构成,所以,中央集权统治较易施行;中国人在经济、社会行为和政治生活中必须照顾到周围的同辈和上司;等等(尼斯贝特,2010, pp.29—33)。在上述诸种外因中,若一定要用排除法寻找最重要最可能的外因,那么,促成秦汉至清代为止中国人以压抑型互依自我为主体最重要最可能的外因是为维护皇帝利益而实行推恩令之类的奖励制度和连坐制度,这不仅仅是因为中国人以压抑型的互依自我为主体的时间恰好是在皇帝制度建立之后,更因为正是中式皇帝制度对臣民的残酷打压,才最终让秦汉之后绝大多数中国人的互依自我变成了压抑型的。

秦始皇于公元前221年创设的皇帝制度具有三个显著特征:(1)帝有。“帝有”指全国所有资源与财富均为皇帝个人所有。所以,按皇帝制度建立的政权一定是皇帝个人的私有政权,充其量是“家天下”。(2)帝治。指全国一切事务都由皇帝及其委任的官员管治,所有官员都只对皇帝一人负责,而非对国家、对全体国民负责,国家大事全部由皇帝一人说了算,而非依法律、制度说了算。(3)帝享。“帝享”指皇帝可以随心所欲地征用国内各类优质资源供其享用。“帝有”、“帝治”、“帝享”观念与先秦时期的“王有”、“王治”、“王享”观念虽有一些相似之处和明显的继承关系,不过,二者之间也有一些重要区别:一方面,从总体上看,先秦时期各王朝的国土面积较之秦汉之后的帝国尤其是大一统时期的帝国国土面积要小许多,这导致“王”(国君)拥有的全国财富从总体上比皇帝要少得多,享有的资源从总体上也比皇帝要少得多,再加上先秦时期主要实行分封制,秦汉至清代主要实行郡县制,这样,在先秦时期,人们不一定非要作夏、商或周的天子,只要做一个诸侯王,照样活得有滋有味,在周天子的权力越来越被架空的春秋战国时期更是如此;但自秦汉至清代,皇帝的富贵与奢华程度常常是其他任何人都无法比拟的。另一方面,先秦时期王土面积相对较小,并且,除实行商鞅变法之后的秦国对臣民的控制非常严厉外,在多数时候,统治阶层对百姓乃至异己者的态度相对较宽容,如据《史记·伯夷列传》记载:“武王已平殷乱,天下宗周,而伯夷、叔齐耻之,义不食周粟,隐于首阳山,采薇而食之。及饿且死,作歌。”这表明,在当时,异己力量只要不采取过激手段对抗新王朝,新王朝即便知道他们的存在,一般也不会斩尽杀绝。所以,那些不愿接受王朝统治的人只要远走高飞,往往能很容易找到容身之所,这有利于他们保持独立自我和独立人格。秦汉之后,随着皇朝面积的不断扩大,逐渐真正做到“普天之下,莫非王土”,并且,皇帝的爪牙遍布全国各地,天下虽大,不愿接受皇朝统治的人却很难找到安全的藏身之所,这极不利于他们坚守独立自我和独立人格。同时,先秦时期主要实行分封制,自西周开始又重视道德教育,却无以“三纲”思想为核心的“名教”,国君的权力在一定程度上受到了限制;秦汉至清代主要实行郡县制,自汉武帝开始又逐渐盛行以“三纲”思想为核心的“名教”,再加上秦汉之后普遍实行“连坐”制度,秦、汉、隋、唐、元、明、清又均是大一统的封建专制国家,这样,皇帝制度是以皇帝为唯一权力核心的绝对中央集权体制。因此,相对而言,“王有”、“王治”、“王享”观念能为独立自我和独立人格保持一定的生存空间,“帝有”、“帝治”、“帝享”观念则极不利于独立自我和独立人格的生存。同时,从总体上看,秦汉至清代的皇帝不但在拥有的财富和享受的奢侈程度上比先秦时期的国君要高很多,其权力比先秦时期国君的权力普遍要大得多,从而更吸引人。所以,据《史记·高祖本纪》记载:“高祖常繇咸阳,纵观,观秦皇帝,喟然太息曰:‘嗟乎,大丈夫当如此也!’”

欧洲的国王与王室成员至少须受到三方面的限制:通婚上的限制、私有财产神圣不可侵犯和皇位继承权的次序由法律明文规定。与欧洲皇/王室制度相比,中式皇权缺少有效的限制,非常任性:在婚姻上,中国皇帝和皇子想娶谁就娶谁;在对待民众的财产上,中国皇帝可随意征税、随意征用或没收民众的任何合法财产;在立太子上,中国皇帝想立谁为太子就立谁。更重要的是,在先秦时期,虽然王权也很透人,但那时人还普遍相信王权天赋论和王室血统论,即便国被灭,胜利者一般也不会灭其王室,这不但让亡国之君的王室血统得以继续往下传承,还为亡国之君复国提供了可能。典型实例之一是:

魏国大将乐羊灭掉中山国之后,并没有将中山国国君桓公杀掉,而是放其一条生路,在桓公的领导下,中山国于公元前381年成功复国。所以,《论语·尧曰》:“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉。”由于普遍相信王权天赋论和王室血统论,非王室成员不敢奢望自己能坐上王位宝座,这样,据《史记·鲁周公世家》记载,即便像崔杼那样的权臣,虽敢杀掉齐庄公,却仍不敢自己登大位,只能立齐庄公的弟弟为国君,这就是齐景公。这无形中减少了国君的焦虑,自然也让国君减少了对臣民的控制。当平民出身的刘邦仅凭自己的打拼,就通过武力最终夺得皇帝宝座建立西汉王朝,这用事实证明了“王侯将相不是天生的,而是通过武力打拼出来”的道理。刘邦的成功让民众彻底抛弃了皇权天赋论和皇室血统论,转而信奉“枪杆子里出政权”,由此在中国演生出“打下天下者坐天下”的铁律。任何人一旦手中掌握了大权,都易滋生“上位”的野心。而中式皇帝制度又如此诱人,高收益必伴随高风险,让无数英雄豪杰与乱臣贼子都对它虎视眈眈,由此演绎出一幕幕争皇位和保皇位的血腥斗争。作为在位的皇帝及皇室重要成员,就须时时提防“权大欺主”现象的发生,其中一个最常见做法是:以国家政权为后盾,以严刑酷法和道德规范为手段,向民众鼓吹愚忠和愚孝,让臣子和普通百姓做顺民和孝子贤孙,又实行推恩令之类的奖励制度与连坐制度,前者可以让一人得道,仙及鸡犬,后者能够让一人失势,祸及全家乃至九族甚至十族,并用法律罗列了一系列罪名(包括“大不敬”之类以道德入罪的罪名)和酷刑来防范属下和百姓造反或抵抗,谁若胆敢违背,轻则个人受罚,重则个人被杀头,乃至被满门抄斩,甚至被夷一族、三族、九族或十族,从而深刻地影响到秦汉至清代这二千余年历史长河里的中国人的自我形成与展现方式:推恩令之类的奖励制度与连坐制度将小至一个核心家庭中至一个家族大致多个家庭的命运都被捆绑在了一起,且往往是一荣俱荣,一损俱损,导致中国人不得不养成与家人甚至亲戚朋友荣辱与共的心理与行为方式,出现脸面共享(face-sharing)现象,为了家人、亲戚或朋友,不得不或进取或归隐,不得不通过奉承或忍让等方式讨主人的欢心,这自然极大地促进了中国人压抑型的相依自我的养成。其中,较之推恩令之类的奖励制度,连坐制度鼓励大家相互监督、相互检举,并且,一旦被连坐,将祸及家人乃至家族,它弄得人人自危,户户自保,这对中国人被迫放弃追求自由、形成压抑型的相依自我有更大的推动作用。与此形成鲜明对比,欧洲人信奉皇室血统论,无论国家政体和当权者如何变化,皇室/王室的血统一般不会变,结果,在欧洲有皇室/王室的国家,皇位/王位的继承人一般出自皇室/王室成员,非皇室/王室出身的个体即便再才华横溢,除了像拿破仑等极少数幸运儿能最终登上皇帝宝座,其他人最多只能当个首相或总督而已,虽也可大权在握,甚至能让皇帝/国王有名无实,却无法取而代之。这虽易导致阶层固化,至少也有一个大益处:让非皇室出身的个体几乎彻底放弃了帝王梦,在客观上减少了各路英豪为争夺皇位而发生战争的频率,有利于国家的长治久安。并且,因非皇家子弟基本上无法染指皇位,欧洲皇室一般不用担心平民百姓来抢自己的皇位,相应地,这些国家中很少有像中国古代那样的连坐制度,更少有夷族的大罪,往往是一人做事一人当:自己打拼来的荣誉头衔多无法世袭,自己犯的罪一般也不牵连到其他人。再加上欧洲人普遍信基督教,坚信自己的灵魂只能由自己救赎。这自然有助于欧洲人养成独立自我。

(二) 促成秦汉至清代中国人以压抑型相依自我为主的最重要且最可能的内因

促成秦汉至清代止中国人以压抑型相依自我为主的最重要最可能的内因有二:

一是多数人的价值观发生了转变,从看重“三不朽”到高度认可“成王败寇”的价值观。中式皇帝制度如此诱人,平民出身的刘邦的成功激发无数中国人做起了皇帝梦:小梦想是希望能在“一亩三分地”上做“土皇帝”,大梦想是希望成为“全天下”的皇帝。自此之后,多数中国人的价值观发生了转变,从先秦时期看重“三不朽”到高度认可“成王败寇”的价值观,只以成败论英雄,只在乎输赢或自

己眼前能否获利,进而片面理解和运用实用思维:眼中只有利害得失,没有对与错,也没有善与恶。为了能赢或为了能获取眼前利益,哪怕韬光养晦、隐忍退让、牺牲妻儿、装疯卖傻、指鹿为马、甚至卑躬屈膝乃至阿谀奉承也在所不惜,以便经过少则一、二代人多则几代甚至几十代人的打拼,为在自己或自己的后代身上实现皇帝梦打下良好基础。

二是儒学独尊和“三纲”思想盛行后,导致杨朱为我之说和墨学几近中绝和儒道两家自我说的异化。自汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议以及司马迁在《史记》中将孔子列入“世家”后,自此开始至清朝灭亡为止的2000余年里,儒学在政治和文化上的独尊地位虽偶尔受到来自道学和佛学的威胁,但在绝大多数时间都处于正统官方哲学的崇高位置,结果,先前受到孟子猛烈批评的杨朱学说和墨学几近中绝,杨朱思想只在名教松散的魏晋和明清时期略有响应,墨家“兼爱”思想只残留在道德极高尚的仁人志士之中。接着董仲舒等人将道家、法家和阴阳五行家的思想掺进儒学,使汉代及其后的儒学逐渐远离了先秦儒学的本色,成了维护封建王朝统治的有力工具。在此背景下,易于维护封建王朝统治且吻合异化后儒学精神的“三纲”思想便应运而生。“三纲”思想深入人心后必然会产生如下结果:“君为臣纲”,则身为人臣者的精神与肉体必依附于为君者,且要时刻将皇帝的喜怒哀乐放在自己心中,做到逗皇帝开心、为皇帝解愁分忧,所以,在皇帝面前,所有臣子都易沦为压抑型甚至是奴化型的互依自我,除非出现像司马昭那样权大欺主的权臣;“父为子纲”,则身为人子者的精神与肉体必依附于为父者,再加上异化孝道的推波助澜,就将亲子关系甚至整个家庭、家族成员的命运绑在了一起,因此,在父母面前,几乎所有子女都易沦为压抑型乃至奴化型的互依自我,除非子女当上皇帝且皇权在手或出现忤逆的不孝儿孙;“夫为妻纲”则身为人妻者的精神与肉体必依附于为夫者,再加上受“男主外女主内”和“女子无才便是德”这两个紧箍咒的制约,身为人妻者只能指望通过“夫贵妻荣”的方式获得政治地位与社会地位,这强化了女子对丈夫的依赖,这样,在丈夫面前,所有妻妾都易沦为压抑型乃至是奴化型的互依自我,除非她能降得住自己的丈夫。“妇女半边天”,这实际上有助于占总人口一半左右的女子养成压抑型乃至奴化型的互依自我。“三纲”观念既受到长时间的推崇,而普天下之人莫不為人臣、為人子、為人妻,这导致自秦汉至清代,偌大的中国,通常只有皇帝一人有独立人格,其余人基本上都是压抑型甚至是奴化型互依自我。

互依自我内包含有他人,这本就潜藏有因要顾及这些包含在自我之内的他人的感受、意志和利益而易降低个体自身独立自主性的风险。秦汉之后,在皇权威逼利诱(尤其是挟持家人性命加以威胁)和“三纲”思想的深刻影响下,先秦儒家自我学说逐渐被异化,变成只强调互依自我却不强调独立人格,结果,自秦汉至清代,多数中国人只知死守“克己复礼”与“四勿”之说,过于看重人一我关系以及“我”与家庭、家族、社会、民族、国家乃至天下之间的关系,自然易让个体养成互依自我;为了成全大我,不能正确把握孔子的非礼勿视、听、言、动的实质,简单地将之教条化,凡事又以《论语·季氏》记载的孔子“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”为指针,变得“人云亦云”,“四勿”之说就会成为吃人的礼教,束缚人的心灵,让自我变成压抑型自我(贺麟,1988, pp.288—293)。同时,秦汉之后,面对来自以皇帝为代表的封建专制力量的残酷打压,为了生存,道家的柔我学说也被迫异化了,变得柔性有余,刚性不足。在此种异化道家柔我说的深刻影响下,秦汉之后的中国人逐渐养成压抑型互依自我,过于畏争,过于忍让,甚至习惯逆来顺受式的做人方式,这样做虽增强了中国人适应环境的能力,却忽视了刚我的价值,让中国人缺乏阳刚之气,在客观上纵容了封建专制。当上述思想与皇帝制度和“三纲”思想一结合,后世多数中国人就彻底丢掉了个我与独立人格,养成压抑型甚至奴化型互依自我,只有极少数既道德高尚又特立独行的人才坚守具独立人格的互依自我,不过,他们这样做人时往往要付出极大代价,这反过来又经由观察学习,让更多中国人以为养成压抑型的互依自我是恰当的做人处世方式。

四、结论

综上所述,可以得出如下结论:引入时间因素后,从中国文化历史演化角度看,中式自我经历了一个诞生、转型与定格的过程,若用中国人自己的术语讲,它经历了三个重要阶段:(1)中式自我在诞生时是小己(个我,相当于独立自我),并曾长期一统江湖;(2)随着儒学在春秋末年的兴起及儒家倡导的道德自我(相当于互依自我)影响的扩大,中式自我先是进入了小己与道德自我并存但以小己为主的时期,当儒学在战国末年最终战胜杨朱为我之说后,就标志着中式自我进入了小己与道德自我并存但以道德自我为主的时期;(3)秦汉至清代,随着儒学在汉代虽取得独尊地位却不断异化、墨学和杨朱为我之说的中绝以及道家柔我的退让,中式自我逐渐定格成以缺少独立人格的道德自我为主,以具有独立人格的道德自我为辅导,而小己则内隐至中国人心灵的深处。因此,从历史的角度看,如果说“秦汉至清代中国人的互依自我高于先秦时期的中国人,先秦时期中国人的独立自我高于秦汉至清代的中国人”说得通,那么,从地域上看,说“生活在水稻区的中国南方人比生活在小麦区的中国北方人有更高的互依自我”则缺少充足的证据。从生态理性角度看,中式自我的形成与演变以及不同自我学说的兴衰是适应环境的结果,尽管自秦汉至清代灭亡为止,这种适应往往是被迫适应,适应的结果常常是压抑了个我(即独立自我),抹杀了独立人格(梁漱溟,1987,p.259)。所以,既不可盲目信奉单一文化主义,人为造成独立自我与互依自我两个概念在东西方文化上的对立,也不可静止的眼光看待中式自我,误以为中式自我自古以来均是互依自我。理清中式自我的演化过程,一方面,能证明并非长期的水稻种植史才让中国人形成了互依自我,这样,用“水稻理论”解释中国人以互依自我为主体的缘由时由于忽略了上述重要史实,故缺少文化生态效度,另一方面,能让今天的中国人更清楚地知道“我从哪里来,我要往哪里去?”,从而在面对危机时能够及时谋得转机和生机,推动中式自我更好地向前发展。

参考文献:

- 安乐哲,2006:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,彭国翔编译,石家庄:河北人民出版社。
- 陈鼓应,2009a:《老子注译及评介》,北京:中华书局。
- 陈鼓应,2009b:《庄子今注今译》,北京:中华书局。
- 杜维明,1988:《人性与自我修养》,胡军、于民雄译,北京:中国和平出版社。
- 费孝通,1998:《乡土中国》,北京:北京大学出版社。
- 汉语大字典编辑委员会,2010:《汉语大字典》(第二版),成都:四川出版集团·四川辞书出版社,武汉:湖北长江出版集团·崇文书局。
- 贺麟,1988:《文化与人生》,北京:商务印书馆。
- 焦国成,1991:《中国古代人我关系论》,北京:中国人民大学出版社。
- 梁漱溟,1987:《中国文化要义》,上海:学林出版社。
- 林太,2008:《〈梨俱吠陀〉精读》,上海:复旦大学出版社。
- [美]理查德·尼斯贝特,2010:《思维版图》,李秀霞译,北京:中信出版社。
- 彭彦琴、江波、杨宪敏,2011:《无我:佛教中自我观的心理学分析》,《心理学报》第2期。
- 司马迁,2005:《史记》,北京:中华书局。
- 孙隆基,2011:《中国文化的深层结构》(第2版),桂林:广西师范大学出版社。
- 陶德怡,1932:《善恶字汇》,载张耀翔:《心理杂志选存》(上册),上海:中华书局。

- 汪凤炎, 2017:《论我国心理学研究的时代使命》,《南京师大学报》(社会科学版)第4期。
- 汪凤炎, 2018:《对水稻理论的质疑:兼新论中国人偏好整体思维的内外因》,《心理学报》第5期。
- 汪凤炎、郑红, 2015:《中国文化心理学(第五版)》,广州:暨南大学出版社。
- 王国维, 1959:《观堂集林(第2册)》,北京:中华书局。
- 杨中芳, 2001:《如何理解中国人——文化与个人论文集》,台北:远流出版事业股份有限公司。
- 易白沙, 1916:《我》,《青年杂志》第5期。
- 张岱年、成中英, 1991:《中国思维偏向》,北京:中国社会科学出版社。
- 赵世民, 2005:《探秘中国汉字(上)·自》,由中国中央电视台第10频道(CCTV-10)的《百家讲坛》节目于2005年5月31日播出。
- 朱滢, 2014:《检验“水稻理论”》,《心理科学》第5期。
- 朱滢, 2015:《再谈检验“水稻理论”》,《心理研究》第3期。
- 朱滢、伍锡洪, 2017:《寻找中国人的自我》,北京:北京师范大学出版社。
- Berman, J. Z. & D. A. Small, 2012, “Self-interest without selfishness: The hedonic benefit of imposed self-interest”, *Psychological Science*, vol.23, pp.1193—1199.
- Ho, D. Y. F., 1995, “Selfhood and identity in Confucianism, Taoism, Buddhism, and Hinduism: Contrasts with the West”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol.25, pp.115—139.
- Hu, S. & Z. Yuan, 2015, “Commentary: Large-scale psychological differences within China explained by rice vs. wheat agriculture”, *Frontiers in Psychology*, vol. 6, p. 489, doi: 10.3389/fpsyg.2015.00489.
- Markus, H. R. & S. Kitayama, 1991, “Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation”, *Psychological Review*, vol.98 pp. 224—253.
- Markus, H. R. & S. Kitayama, 2010, “Cultures and selves: A cycle of mutual constitution”, *Perspectives on Psychological Science*, vol.5, pp. 420—430.
- Roberts, S. G., 2015, “Commentary: Large-scale psychological differences within China explained by rice vs. wheat agriculture”, *Frontiers in Psychology*, vol. 6, p.950, doi: 10.3389/fpsyg.2015.00950.
- Ruan, J., Z. Xie & X. Zhang, 2015, “Does rice farming shape individualism and innovation?: A response to Talhelm et al.(2014)”, *Food Policy*, vol.56, pp. 51—58.
- Talhelm, T., X. Zhang & S. Oishi, et al., 2014, “Large-Scale psychological differences within China explained by rice versus wheat agriculture”, *Science*, vol.344, pp. 603—608.
- Yang, C. F., 2006, “The Chinese conception of the self: Towards a person-making(做人)perspective”, in U. Kim, K. S. Yang & K. G. Hwang (eds.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*, New York: Springer, pp. 327—356.
- Zhu, Y., L. Zhang, F. Fan & S. Han, 2007, “Neural basis of cultural influence on self-representation”, *Neuroimage*, vol.34, pp. 1310—1317.

(责任编辑:程天君)

Independent Self and Interdependent Self: Their Emergence, Transformation and the Formation of Chinese Self-construal Viewed from the Perspective of the Evolution of Culture and History

WANG Fengyan

Abstract: The Chinese self-construal was originally also an independent self, which was mainly born with the emergence of private property and weapons in the process of fighting against others and other ethnic groups rather than planting wheat. The interdependent self, was gradually formed after 521BCE along with the establishment and development of Confucianism. After that, came the era characterized by the coexistence of the independent self and the interdependent self with the latter occupying a dominant position. This transformation was not caused by rice planting but by Confucianism's ultimate victory over the obstacles to its dissemination. The period from the Qin and Han Dynasties to the Qing Dynasty was the stage where Chinese self-construal finally developed into a stable shape: the Chinese self-construal entered the implicit biculturalism era from the explicit multiculturalism era in the Spring and Autumn Periods and the Warring States Period. From the perspective of ecological rationality, the formation and evolution of Chinese self-construal is the result of environmental adaptation, which proves that it is not the long history of rice cultivation that has shaped the interdependent self of Chinese.

Key words: rice theory; independent self; interdependent self; moral self; soft self; emperor system; thought of three bonds

About the author: WANG Fengyan is Professor and PhD Supervisor at Research Institute of Moral Education and School of Psychology, Nanjing Normal University (Nanjing 210097).