

# 陶寺文化与早期中国的初构

李禹阶

**【摘要】**陶寺文化是史前中原核心区最早产生、具有较完备权力要素的都邑邦国文化形态。在中原地区特有的内外压力与应力机制中,陶寺文化形成以族权为基础、祖先神崇拜为信仰、早期“王权”为中心的制度模式,构成了“其外无界”、“其内无间”的早期中国体制雏形和跨血缘、族群、文化的“天下结构”理念。它在龙山时代四方文化的“碰撞”、“融合”中,继承仰韶晚期传统,并以外来文化之“用”充实本土文化之“体”,形成内敛性与开放性的政治特质,建立了政治机制、文化融合与族群整合的社会结构。由于陶寺文化与唐虞时代存在时空交集,陶寺制度为夏朝的建立奠定了政治制度基础,并为“最初的中国”的形成,以及先秦华夏国家、民族、文化的认同奠定了基石。

**【关键词】**陶寺文化;文明起源;早期中国;文化传承

**【作者简介】**李禹阶,重庆师范大学历史与社会学院教授。

**【原文出处】**《历史研究》(京),2024.5.24~45

察古知今、述往思来是历史学重要功能。在新的历史起点上,更好建设中华民族现代文明,需要对中华文明起源及早期国家产生等重大问题进行深入思考,进一步深刻把握中华文明传承发展的规律性和主体性。陶寺是目前发现的中原第一个具有较完备权力要素和制度模式的都邑邦国文化遗址,自发掘以来备受瞩目,有学者称之为“陶寺模式”。<sup>①</sup>概观40余年的发掘和研究成果,学界“已经基本回答了陶寺文明是什么等五个‘W’问题,但总体上在第六个‘why’问题,也即文明演进的内在机制方面还缺乏系统的、有深度的、有说服力的解释”。<sup>②</sup>对“why”问题的深入探索,不仅对于认知陶寺文化的演进动力、制度范式有积极意义,还对进一步认识史前中原地区有重要理论价值。

陶寺遗址是龙山时代中原地区的典型文化遗址,其社会组织、制度建构对史前国家产生的研究而言,具有典型意义及溯源价值。但陶寺文化是否为当时中原政治体发展的典型形态,是否具有史前中原政治体演进的连续性和规律性特征,是否反映从

龙山时代到二里头文化时期中原政治组织的内在逻辑与制度结构的演变等,则需要认真分析。厘清这些问题,可以更好认识“陶寺模式”以及“早期中国”的起源及属性。

## 一、陶寺文化的生态与人文环境

陶寺遗址位于山西襄汾县城东北陶寺村以南,地处汾河以东,塔儿山西麓。在陶寺文化中期,遗址面积约400万平方米。从时间上看,存在了大约400年的陶寺文化,可以分为早期(公元前2300年至前2100年)、中期(公元前2100年至前2000年)、晚期(公元前2000年至前1900年)三个阶段。<sup>③</sup>考古学者研究发现,陶寺文化早、中、晚三期虽然在族群构成、宗法关系、社会礼仪及“王权”中心等方面有较大变化,但这些变化不是根本性的,聚落的血缘关系、社会组织结构、制度及统治模式等并未发生实质性变革。<sup>④</sup>因此,可以将陶寺文化的社会结构、政治制度、文化内涵、价值观念等,作为一个前后相续的整体加以研究。

陶寺文化所在的晋南属于中原核心区,地形多

样,气候温和,资源丰富,黄土堆积层和河流冲积层深厚,适宜人类生活和生产发展。从仰韶晚期至龙山时代该地区的生态环境与聚落遗址关系看:一方面,史前聚落遗址大都处于大河支流阶地(台地)及相关“小区域”地理环境中;另一方面,这一区域虽然山川相连,但山间盆地相对广袤,而各山脉及盆地之间均有较大的河流,使“这些山间盆地既相对独立,又能通过河流与外界交往,十分便利于古人类的生活”。<sup>⑤</sup>这样的自然条件,促使该地区成为黄河流域文化交流长廊和周边族群人口迁徙的首选区域。

陶寺文化遗址主要分布在临汾盆地峨嵋岭以北,汾河下游及其支流浍河、滏河等流域。沿着河流阶地或湖泊岗阜而分布的情形,使它具有“小区域”聚落团状分布及生产、生活方式上同质化的特点。<sup>⑥</sup>从聚落考古中可以发现一个普遍现象,它们既按照地理位置组成大大小小的团状聚落群,又在各区域内形成一种级差结构的金字塔形组织。例如在距离陶寺遗址三四十千米的范围内,汾河以东、浍河以北、滏河以南平原有曲沃县东许聚落遗址,塔儿山以南、滏河以北有翼城县南石一曲沃县方城聚落遗址,侯马市东南、浍河两岸有乔山底聚落遗址等。此外,该遗址范围内还存在一些未经深入发掘的大型聚落遗址。<sup>⑦</sup>陶寺遗址是聚落群中面积最大、等级最高的都邑聚落。一般而言,聚落群的联合不是平等的,实力强大的聚落往往成为领导者,而弱小聚落通过贡献一定数量的财物与提供劳役,求得邻近强势聚落的庇护。这也是早期人类社会较为朴素、成本较低的社会组织结合方式。

从仰韶晚期至龙山时代,中华大地正在经历人群迁徙、文化互动的一次高峰,而中原则是人群迁徙的中心地域。这种大规模的人群迁徙,可能是地区生态与人文环境恶化的结果。<sup>⑧</sup>尤其是距今约5000年以降,山东大汶口文化西进,湖北江汉平原屈家岭文化向北扩张,使屈家岭文化的北部地域与豫西南的南面地区几乎连成一片。人口迁徙与族群互动通过“血缘旋涡”、“文化旋涡”的形式,加强了史前中国各区域人群之间的交流互动,使海岱、江汉、

北方等多种区域文化在中原地区攻防、进退、互融、互渗,使豫东、豫西南等区域呈现“海岱化”、“江汉化”等多元趋向。<sup>⑨</sup>

这一时期中原“古城”林立,大型环壕聚落众多,表明战争冲突的规模和频率都达到一定层级。历史记载中的神话传说,可能部分反映了此时的历史特征。如据文献记载,在黄帝与蚩尤的大战中,蚩尤曾以九黎81个兄弟(氏族、部落)向黄帝进攻,黄帝则“令应龙攻之冀州之野。应龙畜水,蚩尤请风伯雨师,纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤”。<sup>⑩</sup>传说颛顼与共工大战,共工战败而“遂潜于渊,宗族残灭,继嗣绝祀”。<sup>⑪</sup>

从考古材料看,陶寺文化正处于龙山时代中期的中原核心区,遭受较大的内外压力。对陶寺遗址头骨测量的多元统计分析显示,陶寺文化的早期人群和中晚期人群可能并非同一人群,<sup>⑫</sup>很可能是族群之间相互征战的结果。事实上,不同时期的陶寺族群都面临着周边部族的巨大压力。它表现在陶寺的早期与中期、中期与晚期之间暴力活动逐渐加剧,尤其北方老虎山文化南下对陶寺文化形成了重大威胁。有学者认为,“临汾盆地东方因素的消失和陶寺晚期类型的形成正是老虎山文化向南扩张的结果”。<sup>⑬</sup>在陶寺文化的重要遗址都发现有大规模毁墓行为,此外,在临汾盆地的下靳、清凉寺等高等级聚落遗址中也有类似现象。<sup>⑭</sup>

从世界文明史看,早期国家往往是在内外挑战的情形下产生的。陶寺文化中出现的毁城垣、拆宗庙、扰陵墓等行为,可能是族群冲突的结果。在中国古代,敌对势力侵入,常伴随毁城垣、废宫殿、拆宗庙、扰陵墓等行为。原始农业生产率低下,剩余产品极少,在维持生产者自身生存及简单的人口再生产外所剩不多。为了获得生存资源,不同族群之间展开激烈战争,往往导致灭族、灭“国”的悲剧。<sup>⑮</sup>《史记·五帝本纪》记载虞舜时代的战争,即“流共工于幽陵,以变北狄;放驩兜于崇山,以变南蛮;迁三苗于三危,以变西戎;殛鲧于羽山,以变东夷”,<sup>⑯</sup>所谓“殛”、“流”、“放”、“迁”,便是以族群为单位的杀戮、放逐或

驱赶行为,陶寺遗址中对城垣、宫殿、墓葬的毁弃,应属于上述情况。

## 二、祖先崇拜及由“俗”而“礼”

陶寺社会的血缘氏族组织与古代埃及、两河流域有极大区别。例如尼罗河沿岸的居民,由于防治洪水、分配水源、提高灌溉效率的原因,具有地缘政治集团属性的“诺姆”(“州”)很快连接起来,在距今5000年前完成上、下埃及的统一,并产生超血缘、超地域的“日神”信仰及多神崇拜。统一的神祇信仰与埃及王权形成相互制约力量,共同主宰国家。陶寺文化与此不同,它濒临汾河等“小区域”河流阶地,环境与成本诸因素使先民缺乏修建大型灌溉设施的需求,在农业生产上存在强烈的“同质化”特点,使陶寺先民无法建构超越血缘纽带且地域统一的自然神祇崇拜,而是形成以“先公”、“先祖”为信仰对象的祖先神崇拜。

早在距今8000年前后的裴李岗遗址,就发现诸多有共同葬俗、排列有序的公共墓地——族葬墓地,表明当时已有祖先崇拜观念和现实血缘秩序,并表现出对祖先的深刻历史记忆,<sup>①</sup>促使史前中原的原始宗教很早就由自然神崇拜向祖先神崇拜转变。距今5000年以降,中原各文化普遍表现为以祖先神崇拜为基础,将神权、族权、军权相结合的初级形式的政治体,<sup>②</sup>表现在原始宗教神格模式上,既有对祖先神的权威信仰,又有对山川、河流诸神的泛灵崇拜和对氏族、部落公共职能泛图腾化的敬畏,<sup>③</sup>从而使中原史前宗教不断向简朴、重贵、崇俗的世俗化方向转化。

从大约距今5000年的黄帝、炎帝起,自然属性与社会属性相结合的一神崇拜就出现了。从文献考察,黄炎既是驾龙驭虎的众神之神,又是享受禘祭的世俗人王。世俗人王的神化结果便是祖先神崇拜,祖先神崇拜是由图腾崇拜发展而来的地区性一神崇拜。在地域性部落联盟发展中,血缘性氏族组织并未遭到破坏,反而作为这个部落联盟的分支(姓、氏)保存下来。如黄帝族在姬水,就有多个不同姓氏的血缘氏族加盟进来,组成强大的地区性部落联盟。

在中原,随着炎黄集团的合并,原先各部落的图腾崇拜逐渐为偶像化、掌握世俗权力的首领所替代。这些部族首领既是世俗人王,又是传说中能够呼风唤雨、降魔伏怪的众神之神。“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上,驾象车而六蛟龙,毕方并辖,蚩尤居前,风伯进扫,雨师洒道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地,凤皇覆上,大合鬼神……”<sup>④</sup>到了唐虞时代,具有人格化的至上神崇拜更为普遍,今本《竹书纪年》记录,尧“生于斗维之野,常有黄云覆其上。及长,观于三河,常有龙随之”;《史记·封禅书》记载,舜“遂类于上帝,禋于六宗,望山川,遍群神”。<sup>⑤</sup>对部落、部族的祖先神信仰,使祖先神在世俗性人格上既是族神,又是“帝”(王)神;从超越性的神格上看,又都是高高在上的宇宙(天)神祇。文献记黄帝时,“获宝鼎,迎日推策”,“而鬼神山川封禅与为多焉”。<sup>⑥</sup>

早期诸神封禅泰山未必实有其事,但它说明这些酋长兼巫师拥有超越自然诸神的崇高地位。这既使祖先神信仰在感性认知的范围内,服务于世俗权力的现实需求,又使酋长及祖先忝列或配享昊天之位,对社会各阶层有“神性”权力的制约、规范。由于作为祖先神崇拜的“先祖”、“先公”的“神性”必须依附在某一世俗的政治体上,并以该政治体界域作为其信仰存在的范围,故在激烈的族群竞争中,有强烈扩大世俗政治体的欲望,使得类似于陶寺的政治共同体,需要不断通过兼并或庇护而建立起强大的区域性聚落组织。例如陶寺中期的聚落面积急剧扩大到400余万平方米,出现大型城壕、大型建筑基址;在陶寺中晚期之际发现的大墓M22,墓葬形制和随葬品都彰显出“王”者气象。而在陶寺与周围众多遗址之间,形成由中心、次中心以及周围小聚落构成的网络状分层结构。陶寺聚落群大都沿汾河展开,其中霍县聚落群、洪洞—浮山聚落群、安泽聚落群、曲沃—翼城聚落群在河的东岸;汾西聚落群、乡宁—吉县聚落群、蒲县—大宁聚落群在河的西岸;襄汾聚落群则跨汾河分布,<sup>⑦</sup>显示该聚落群内部异同寻常的紧密联系,从而使陶寺聚落群成为当时中原地区最大的政治共同体。陶寺聚落群的发展,正是以政治力

量推动世俗政治体不断扩大,社会形态向更高级阶段发展的结果。

陶寺聚落社会需要具有强烈的向心力、内聚性,并使社会结构表现出世俗性、神圣性特征。其一,就世俗性而言,祖先神崇拜是通过将“先公”、“先祖”神格化而上升到最高神祇地位,目的在于护佑子孙权力、富贵的现实利益需求。因此神祇信仰以世俗的政治、军事权力为前提,本质上是崇尚世俗权力并向世俗化方向演进的原始宗教(先公先祖)信仰。其二,从神圣性看,由于“先公”、“先祖”的最高神灵身分有凌驾于自然山川诸神之上的信仰优势,从而阻碍纯粹、抽象的“自然神”向统一神祇上升的道路,最终导致原始自然神祇信仰向人伦形式转化,以及世俗王权的“神性”化。其三,从内聚性看,祖先神信仰增强了血缘组织的固化和先民的认同感。由于祖先神是整个聚落群中“先公”、“先祖”的神祇化,它往往按照聚落群中血缘氏族的层级、尊卑、上下而构成神阶制度。这就加强了陶寺先民对血缘组织与该政治体的认同意识,强化了血缘氏族的内聚功能。其四,从礼俗性看,陶寺社会已经出现“礼仪”制度。一般而言,史前的“礼”主要从“俗”而来,而早期的“俗”大都与巫术或神祇信仰有关。由于“礼”从“巫”、“俗”而生,它也成为联结神祇与世俗的中介,具有形而上的“神性”内涵,成为区分尊卑等级的制度与仪式。

原始社会习惯法所维系的“俗”,在社会复杂化进程中转变为“礼”之规范,故其礼仪形式往往是祖先神信仰向人间的延伸,使“礼制”演化成为一种具有神圣性和世俗性的法权形态。陶寺文化以“礼”来凸显“王权”制度的特征十分明显,例如陶寺遗址发现的超大型城址,宫殿区(宫城)、王陵区、大型宗教礼制建筑(观象台)等。尤其是陶寺遗址中几座顶级大墓出土的彩绘龙盘,显示出鲜明的龙崇拜,彰显了首领权力。在陶寺遗址中王权与族权的结合亦十分明显,如“在陶寺墓地Ⅲ区中部,五座随葬鼉鼓、特磬的大墓集中在一片,前后距离各一米上下,从墓地布局和排列看,可以认为是在同一氏族乃至同一家族的

茔域之内……死者似乎是同一家族中的几辈人。同时,他们又都是部落中执掌大权的显贵”。<sup>④</sup>这些大型墓主皆为男性,除随葬有陶制彩绘龙盘和玉钺及大量随葬品外,还发现了鼉鼓、石磬、陶鼓等乐器组合,其具有更多标识身分地位的意蕴,表现出早期的“礼乐”制度。

值得注意的是,在陶寺墓葬中,大、中型墓往往和小型墓共在一个墓葬区,<sup>⑤</sup>说明首领类人物仍然没有脱离所属血缘氏族,族权仍然具有举足轻重的地位,与良渚古城的王族墓地有很大区别。良渚古城发现的反山、瑶山、汇观山等几个高等级贵族墓地,已经脱离氏族的公共墓地而单独埋葬,在自然神为主神的良渚社会中,<sup>⑥</sup>祭司兼首领已脱离血缘氏族而成为整个社会的主人。陶寺文化的礼俗性还表现在其蕴含仰韶文化庙底沟二期类型世俗、崇贵的特点。在陶寺遗址1300多座墓葬中,90%是平民墓葬,它们仅能够容身,随葬品极少甚至空无一物。陶寺大型墓葬的随葬品虽然比较丰富,但与凌家滩遗址、良渚遗址的高等级墓葬相比,其随葬品种类比较单一,以表现墓主人世俗性身分、地位的礼器为主,从而彰显了陶寺文化与凌家滩遗址、良渚遗址在等级尊卑中的世俗性与宗教性差异。“中原地区的另一个显著特点是缺少与宗教有关的考古记录,而在东部沿海地区,宗教往往是被用作整合社会的强有力的乃至最重要的手段。”<sup>⑦</sup>

陶寺文化遗存也表现出早期“王权”型社会在权力配置上的特征。这一时期军事职能虽然已独立显现,但是仍包含氏族社会成员既是农民、猎人,又是战士的情况。例如陶寺遗址出土玉、石钺的80座墓葬中,除了3座一类大墓外,有77座二、三类墓发现随葬玉、石钺,其中一些墓(如M3168)出土的玉、石钺不乏精品,<sup>⑧</sup>说明陶寺早期墓葬发现的钺可能仍具有普通武士阶层身分或墓主军事荣耀的象征。尤其是许多中小型墓随葬大量玉、石钺,表明当时以钺随葬是普遍性的战士葬仪,用钺的礼仪制度还不规范。随着战争日趋激烈,钺的权力象征性才愈加明显,逐渐作为象征军事权力的葬仪用品。

### 三、陶寺祭坛的公共功能与“天下之中”观念

从世界古老文明起源看,即使在最早的社会组织中也存在网络性权力要素,只是各权力要素并非以同等重要方式出现。陶寺遗址的大型城址、大型宫殿遗址、王级大墓、大型仓储区、大型观象台等,展现了陶寺文化的政治、军事、宗教、经济、公共职能等权力要素互相渗透、互相依存的特征。其中,大型祭坛(观象台)则是具有早期“王权”及“历象日月星辰,敬授人时”等公共职能的重要表征。

陶寺祭祀区的大型建筑ⅡFJT1,规模宏大,形制奇特,结构复杂,整个遗迹包括外环道直径约60米,总面积约为1740平方米。<sup>②</sup>原始社会的公共服务职能往往通过原始宗教与早期科技知识反映出来,因为天空、星际往往被视为最高神祇的居所与众神的渊藪。对古人来说,天文学不仅是有助于生存的实用知识,还是天道或神谕的体现。因此史前宗教与巫师的职能之一,便是提供祭祀、卜筮以及天文、农时、历法等公共服务。《国语·鲁语上》:“夫圣王之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。非是族也,不在祀典。”<sup>③</sup>这些能够列入祀典的“先祖”、“先公”或“圣王”,显然都是通过公共服务(如明历授时、教民稼穡、御灾防患等)而对聚落先民有贡献的各部族集团首领兼巫师。

陶寺遗址的祭坛显然也具备这些功能。从祭坛形制看,它坐落在陶寺遗址的大型祭祀区内,形状为大半圆形,据三道夯土墙推测,此处原有三层台基。<sup>④</sup>陶寺祭坛的第三层台基上半环形夯土列柱中的观测缝,功能之一就是观日出、定节气。<sup>⑤</sup>在陶寺遗址的22号墓(ⅡM22)室内东南角还出土一件“漆木圭尺”,残长171.8厘米,复原长180厘米,通身漆绘绿黑相间的色段刻度。发掘者认为此长度是《周髀算经》记载的“地中”夏至影长,圭尺“中”与立杆(表)组合使用,正午时分测日影,以判定节令,制定历法,<sup>⑥</sup>推测当时的巫师既可透过观测缝中线观察对面塔尔山脊日出判定节令,又可以通过圭表测定日影、判定节令。祭坛体现了陶寺祭祀文化特色,为进一步探

索陶寺的政治制度和权力机制提供了线索。

其一,陶寺祭坛是“王权”象征,是“王权”沟通天人,独占历法、天文等知识资源,提升权威的重要手段。

从人类学材料看,对知识、科技资源的垄断往往是早期国家政治权力演进的重要特征。陶寺文化先进的天文、节令、历法知识等,除了为陶寺先民服务外,还包含统治者通过垄断知识、技能而提升权威、掌控权力的企图。星象节气的测度往往笼罩在神秘宗教仪式的外衣之中。古代先民建筑祭祀神祇和观测天象的祭坛时,一般选在视野开阔,易于观测太阳起落、星辰运转的高山之巅或广阔平原,能够对应“日”之“中点”。《周礼·春官·大司乐》记载:“冬日至,于地上之圜丘奏之……夏日至,于泽中之方丘奏之。”<sup>⑦</sup>所谓“圜丘”,即天子祭天之坛,祭坛“中点”与天文、节气观测中的“四极八方”、“日行中道”相联系。《史记·历书》记载,“神农以前尚矣。盖黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官。各司其序,不相乱也。民是以能有信,神是以能有明德”,三代以后,“王者易姓受命,必慎始初,改正朔,易服色,推本天元,顺承厥意”,<sup>⑧</sup>揭示了上古历法蕴含的政治文化意义。

陶寺祭坛正是这种政治文化的显现。陶寺的“漆木圭尺”发现于大墓M22中,是邦国君主的随葬品,说明颁布历法、节令是“王者”进行统治的重要工具,与文献所载早期中原统治者将天文、节令、历法等公共职能作为“协和万邦”的政治文化是一致的。因陶寺时期与唐虞时代存在密切交集,故有学者认为陶寺文化是唐虞尧舜时代的文化。<sup>⑨</sup>这一时代正是上古政治社会形成的雏形阶段,定“四时”,制历法,以此“推本天元,顺承厥意”,则是该时期“王权”出自“天”的反映。《尚书·尧典》记载,尧“乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时……帝曰:咨,汝羲暨和,期三百有六旬有六日,以闰月定四时成岁”。<sup>⑩</sup>通过对四方、日出、日落、星宿等的观测,来确定春分、夏至、秋分、冬至,维持着原始宗教与明历授时合一的史前文化传统。正如张光直提出,在

上古时代“占有通达祖神意旨的手段者就有进行统治的资格。统治阶级亦可被称为通天阶级,包括具有通天本领的巫覡及拥有巫覡也就是拥有通天途径的王帝”。<sup>③</sup>

其二,陶寺祭坛的中心定位,是“天下之中”政治文化的反映,也是中原传统政治文化“地中”、“中土”观念的滥觞。

从天文观测角度看,通过“寻中”或“求中”来选定合适的观象台址,是平原地区测度节令、历法的最佳方法。由于兼具观象台功能的中心祭坛往往建在“王都”,故在上古统治者心中,求取“中”或“土中”建立“天人”相关的祭祀台,显然是提升政治权威的重要需求。“陶寺中期王墓ⅡM22出土圭尺第11刻度与陶寺都城性质、陶寺国家结合在一起,可以体现出‘地中之都’‘中土之国’‘中国最早’的概念,它实际上是宇宙观的政治化。”<sup>④</sup>《周礼·春官·大史》所言“頒告朔于邦国”,<sup>⑤</sup>即有此义。

陶寺观象台还蕴含中国古代“天下之中”的政治权力意识。陶寺社会既是血缘氏族组织与地域组织的结合体,又在祖先神的“神性”笼罩下进行社会整合,故它既蕴含血缘氏族的内聚性、向心性、排他性特征,又有祖先神信仰下的开放性、包容性、扩张性。二元属性决定了陶寺政治文化中“天下之中”的价值理念。《尚书·尧典》所谓“昔在帝尧,聪明文思,光宅天下”,<sup>⑥</sup>便是“天下之中”意识的表达。由于陶寺早期都邑社会是基于临汾盆地的不同血缘聚落共同利益而组成,因此该社会成员大都具有鲜明的政治体认同意识,表现为对政治体领袖的崇敬与服从,通过神化祖先而形成政治体内以血缘为纽带的凝聚力。这种理念使它在地理方位上开始出现以自我为中点而划分中心与边缘的意识。《尚书·舜典》所谓“帝釐下土,方设居方,别生分类”,“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神……覲四岳群牧,班瑞于群后”,<sup>⑦</sup>便说明神权、王权与“天”、“四方”、“四岳”、“群牧”的内外关系。它适应了史前小农生产的“同质化”方式及分散、弱小的“小村落”社会渴望强大政治体庇护的特点,也符合各级首领兼巫师以血缘亲疏

区别贵贱尊卑的需求,从而具有强劲生命力。

陶寺文化的政治价值体系表现在地理观念上,形成了中国古代独特的地理空间方位(如古代輿图等),即按照社会的制度结构、价值观念来表述宇宙观和天下观。这种政治价值观在地理位置上的表述是以自己所在政治体方位来确定“天下”的“中点”,“在中国传统文化中,‘相对性’也是地点的一种内在属性,因此地点从来不是客观、独立存在的,总是位于各种政治、文化、经济、价值等的结构中”。<sup>⑧</sup>它不仅是地理方位的标志,还是陶寺社会政治秩序的表达和对自身所处“万邦”之“中心”的政治定位。这种定位象征统治者位居“中土”,接近天穹,接受“天命”权力的正统性。故有学者认为,陶寺“王权制定长度基元,建中立极,辨证方位……成为陶寺邦国政治与制度文明的一个重要组成部分,开创了中政治与制度文明在时空管理上的先河”。<sup>⑨</sup>陶寺文化所表现的“天下之中”观念,还具有极大的价值性特征。由于古人对周围地理认知的局限,往往将自己的政治中心与生活地域定义为天下中心,而将周边广袤的自然地理界域作为四方、四边。有学者在《山海经·山经》的研究中发现,《山经》所描述的南、西、北、东四方无草木之山的比例要比中部高,而如此之多的“无草木”的山与“沙”主要分布在中原以外的南、西、北、东四方,由此可以认为《山经》描述之山是以祭祀者自身位置为中心而对世界的空间想象。<sup>⑩</sup>故陶寺先进的观象台和圭表系统等天文设施,在当时不仅为聚落先民提供公共服务,还代表唐虞时代执政者的“天下中心”观。

#### 四、陶寺文化的“天下”观

临汾盆地北通陕北、内蒙古,东南与豫中、鲁西联系紧密,使陶寺既能继承仰韶文化传统,又便于吸取新的文化因素。如前所述,龙山时代的中原地区已成为文化中心地域。由于族群战争与阶级冲突都十分激烈,导致“血缘旋涡”使中原地区的聚落群与“古城”、“古国”都有向外扩张的愿望,并逐渐形成超血缘的地域共同体。陶寺聚落群是以陶寺“都邑”为中心的复合式聚落社会,具有包容性、开放性、扩展

性。而陶寺大墓所体现的超出普通族众的葬仪与随葬品,说明陶寺先民对族氏祖先的尊崇,并赋予陶寺王权的至上性,并由此划分陶寺聚落群内部的等级秩序。特别是在祖先神信仰的价值导向中,注重世俗利益的特质,使它并不在意宗教信仰与社会生活的隔阂,只要不动摇王权基础及价值理念,就可以跨越血缘、族群的沟壑,通过政治共同体来对抗内外压力与挑战。《尚书·尧典》所谓“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦”,就是指血缘氏族与超血缘共同体的对立统一。

陶寺文化跨血缘、族群的开放性与血缘组织的内聚性,构成“陶寺模式”制度结构的雏形,其基本特征就是首领威望与权力的提升,世俗“王权”不断超越宗教权力,而非社会分层中明显的贫富对立。“尧之有天下也,堂高三尺,采椽不斫,茅茨不翦,虽逆旅之宿不勤于此矣……(禹——引者注)股无胈,胫无毛,手足胼胝,面目黎黑……臣虏之劳不烈于此矣”,<sup>⑥</sup>反映了后世对上古经济社会条件与政治文化的历史记忆。中原地区仰韶、龙山时代墓葬质朴、葬仪简约,就体现了这种情形。陶寺早期大墓中发现的斧、铲、凿、研磨盘、研磨棒等工具,表明相当于“王”的首领并没完全脱离生产劳动。

因此,陶寺文化的制度结构具有中原早期都邑邦国“其外无界”、“其内无间”的特征。所谓“其外无界”亦可说“其大无外”,指它具有跨越血缘、族群,对周边区域、族群开放的“天下结构”趋向。目前诸多学者认为,陶寺早期都邑社会的包容性、开放性,使陶寺邦君足以通过担当族邦盟主,而达到“协和万邦”的高度。如王震中认为陶寺即尧都,在当时邦国林立与邦国联盟相结合的政治景观中,尧、舜、禹是双重身分:他们首先是本邦的君主,又都担任过联盟的“盟主”,即是夏商周三代“天下共主”的前身。<sup>⑦</sup>正是不断扩展的政治共同体,使陶寺统治者的视野不局限在狭小领域内,而形成跨越血缘族群沟壑而向外拓展的意识。“就目前而言,全国所有发现这一时期大型农耕部落聚落群的地区,无论是长江下游浙江余杭西部发现的良渚文化遗址群,还是湖北天门

石家河发现的屈家岭、石家河文化遗址群,都无法从分布密度及广度和群体数量及个体质量上与陶寺文化遗址群相比。”<sup>⑧</sup>正是这种趋势使陶寺文化建构了史前中原早期邦国的制度雏形,也成为“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国”的前奏。<sup>⑨</sup>

所谓“其内无间”亦可说“其小无内”,是指在陶寺政治体制中,以血缘为纽带的各民族、聚落有强烈的族群认同意识。陶寺社会的血缘氏族构成金字塔式。据统计,目前在晋南临汾盆地塔儿山周围的汾浍地带,发现陶寺类型的龙山文化遗址具有数量多、规模大、聚集密的分布特征,形成特大型、大型聚落与二三级小聚落相容共存的局面。血缘聚落与陶寺都邑共存,在短时期内没有呈现大起大落现象。血缘组织按照传统的自然法则与氏族伦理维系着,并形成对氏族、社会的亲和性与认同感。前述陶寺墓地中的大型墓葬仍坐落在氏族墓地中,与中小型墓葬在一起,说明陶寺贵族阶层并没有脱离血缘氏族及其生产生活。这一点与先秦出土文献关于尧舜时代的记述相印证。如上博简《容成氏》云:“尧为善兴贤,而卒立之。昔[者]舜耕于鬲丘,陶于河滨,渔于雷泽,孝养父母,以善其亲,乃及邦子。”<sup>⑩</sup>

尧舜禹时代,中原早期国家从初构到逐渐成熟,中原广域王权的“天下”观从滥觞到形成。史称虞舜时有“万邦”、“万国”,如《史记·夏本纪》所谓“众民乃定,万国为治”。<sup>⑪</sup>“万邦”、“万国”应该是当时中原规模不一的政治体。陶寺社会“大小”、“内外”的观念是适应社会治理的方式,是缓解当时族群和内部冲突的有效手段,成为史前中原地区具有生命力的制度范式。在古代文献中常见颂扬上古圣哲、“大邦”首领治理策略和道德品质的论述,如“昔在帝尧,聪明文思,光宅天下……克明俊德,以亲九族”;“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”,<sup>⑫</sup>说明那时首领最重要品德就是允恭克让、协和万邦。这种赞颂在古代经典中反复出现,应是后世对史前中原政治制度实际情形的历史记忆。

陶寺文化呈现的“天下结构”观,与中原文化的

主体性及其守“体”尽“用”的观念密切相关。在距今6000年以降的文化互动中,中原各区域主体文化之间相互融合、排斥和冲突。地域文化因素既影响各区域先民生业形态及社会生活,又塑造了不同的社会结构、制度形态与价值观念。在考古材料中,缺乏量化特征的非物质性制度文化及精神文化特征,容易被研究者忽略。事实上,早期人类组织的构成,以及维护组织秩序的规范、手段、制度、价值观等,往往蕴含于该社会组织的精神文化之中。社会政治结构、制度范式、价值体系等社会精神要素,对于史前政治体产生直接而深层的影响。<sup>③</sup>这些深层次的核心要素在“碰撞”中“互熔”,才能不断促进史前政治体的演进,推动各区域文化由“多元”向“一体”发展。

在龙山时代,中原文化与四方文化的“碰撞”、“融合”是否改变陶寺政治文化的内涵,需要辩证看待。因为陶寺所在的晋南地区虽然是黄土高原向华北平原、黄淮平原的过渡地带,先后有东西南北四面文化的来风,但是并不意味着陶寺文化就此改变自身的传统属性。从人类学资料看,“文化旋涡”的形成具有一定条件,并呈现多线条演进趋势。如前所述,有着奉天法祖、重贵崇俭传统的史前中原文化,在其祖先神信仰的发展中,既构成世俗化的神祇(先公先祖)信仰,又使原始宗教信仰逐渐演变为权力呈现方式。族氏传统及信仰特征,使陶寺文化对其他区域文化往往采取“体”、“用”相兼的态度,即在与外来文化互动中,注重吸收对社会结构、政治制度、价值理念有利的文化因素,从而使史前中原文化在互动中呈现选择性、过滤性特点,使仰韶晚期的中原地区,虽然承受“文化旋涡”带来的冲击,但其政治共同体的基本制度范式、价值观念等仍得以维持。从中原早期政治共同体的发展看,在庙底沟二期阶段的中原地区,很少发现“古城”城址,但是龙山时代中原各地出现轰轰烈烈的“造城”运动。尤其是陶寺那样超级大城的崛起,既反映各区域竞争的加剧,又体现其社会组织内部的结构性演变,<sup>④</sup>说明这一时期的中原社会在制度上发生重大变化。

陶寺文化遗址展示了中原核心区第一个以制度

机制推动聚落社会发展的典型例证。<sup>⑤</sup>无可否认,距今5000年以来的四面文化风潮,提升了中原区域文化的底蕴。但是这种文化“碰撞”,并不能真正改变中原传统文化的“根脉”,它只是作为充实本土文化之“体”的外在之“用”。尽管大汶口文化、良渚文化因素的影响使陶寺在生产、生活器具方面有了诸多改进,但是这些改变不能触动根本的文化传统。如陶寺文化遗址出土的玉石琮、璧、钺等,一般形体较小,纹饰简单,与原产地的文化特征有较大差异。陶寺政治体本质上是内外压力下形成的产物,只是在祖先神崇拜与世俗权力的传统中,使陶寺政治体在对外应力机制表现出更加固化的血缘习俗,通过血缘关系构成地缘政治社会,从而产生新的“中原式”的制度范式。这一范式形成了以制度重构为基础的生存策略与发展路径,即以中原文化传统为根系,通过吸收周边先进文化因素来充实和发展自身文化。

陶寺社会对晋南临汾盆地的聚落群进行整合,由此形成了新的政治组织形态。它在继承仰韶晚期传统的同时,又以大汶口文化、屈家岭—石家河文化等外来文化之“器”、“用”弥补本土文化之“本”、“体”的不足。在陶寺发现的外来文化元素中,除一部分有益于生产、生活外,其余大都是强化、粉饰王权、族权、神权的礼器类用品。陶寺遗址曾发现中原最早的铜铃、铜齿轮形器、铜环和铜容器(盆)残片等,主要是用于彰显陶寺社会“礼仪”的物化元素。故有学者认为,龙山古国的首领一边继续掌控陶质和玉质礼器等财富的生产与流通,一边在铜器生产上投入精力与物力,但没从根本上改变中原的文化核心要素,反而通过外显的“礼仪”类用器,加强了统治者的神圣性权威。<sup>⑥</sup>

陶寺社会对外来文化的守“本”尽“用”,使“体”、“用”之间呈现辩证关系。其一,陶寺早期国家的制度特征呈现创新性与连续性的辩证统一。从陶寺社会的400余年历史看,尽管居民族属、文化表现形式有所变化,有时甚至是剧烈变化,但其制度结构、价值理念没有根本改变。以血缘氏族为基础的复合型都邑社会形态,使族权、神权、军权成为支撑“王权”

的三驾马车。其二,陶寺文化的“体”、“用”激发了新政治因素的出现。严格地说,史前环中原地区的区域文化虽然有较大差异,但都注重通过“礼”实施社会的整合、控制,重视以精致礼器、祭器体现首领的身分与权力。上述共同点使陶寺文化在与周边区域文化的相互交流中,通过激发内在活力而形成新的文化要素。陶寺都邑的崛起,是坚持自身文化“根系”的同时,与外来文化“碰撞”、“融合”的结果,初步形成了早期中原文化海纳百川、务实创新的特质。

### 五、“早期中国”制度范式的滥觞

陶寺文化开启了中原地区从庙底沟时代的彩陶文化向龙山中后期政治文化的改变,陶寺社会是第一个以政治机制推动晋南地区聚落共同体整合的先例。从文献上看,这一时期正处于中原各政治体活跃的唐虞时代。史籍传说关于黄帝、炎帝、颛顼、蚩尤的事迹往往模糊不清,在时间、空间上亦混淆而不稽。与之相比,唐虞时代的上古史迹,虽然仍被传说神话笼罩,但已有相对清晰的历史脉络与活动轨迹。故司马迁认为,“学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来;而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之”。<sup>⑤</sup>在传统史学中,诸多学者认为唐尧虞舜时期是进入早期“邦国”文明的时代。先秦文献中,可见“虞、夏、商、周”四代连称。《左传》庄公三十二年内史过所谓“国之将兴,明神降之,监其德也;将亡,神又降之,观其恶也。故有得神以兴,亦有以亡,虞、夏、商、周,皆有之”。<sup>⑥</sup>《国语·周语上》记祭公谋父说:“昔我先王世后稷,以服事虞、夏。”<sup>⑦</sup>《韩非子·显学》则明确提出“四代”观念,称“殷、周七百余岁,虞、夏二千余岁”。<sup>⑧</sup>有学者认为,陶寺文化不论从时间、空间及制度特征看,都与尧舜时代文化有相似之处。王震中认为,陶寺即尧都,表现为四个方面:时空上的吻合、龙崇拜的吻合、陶寺观象台遗迹与尧天文历法成就的吻合、文明发展高度上的吻合。<sup>⑨</sup>何驽提出认识陶寺文化对我们走出尧、舜、禹“传说时代”有重要价值。<sup>⑩</sup>有学者在探索夏史时,将尧舜禹时代的“禅让”制和夏代国家产生联系起来,认为正是在尧舜时代“军事民主制”基础上,才产生出夏的广域王

权国家。值得注意的是,从尧舜时代的“礼制”看,许多文献记载了尧舜时已有“五礼”存在。例如郭店简《唐虞之道》:“尧舜之行,爱亲尊贤。爱亲故孝,尊贤故禅……孝,仁之冕也。禅,义之至也。六帝兴于古,咸由此也。”<sup>⑪</sup>唐虞时代的“五礼”即祭祀、朝覲、宾主、丧葬、婚姻、贡巡等,在文献中都有反映。<sup>⑫</sup>故后世史学家提出“虞礼”概念,《史记·五帝本纪》有尧时“修五礼”之说,裴骃集解引马融曰:“吉、凶、宾、军、嘉也。”张守节正义:“《尚书·尧典》云:‘类于上帝’,吉礼也;‘如丧考妣’,凶礼也;‘群后四朝’,宾礼也;《大禹谟》云:‘汝徂征’,军礼也;《尧典》云‘女于时’,嘉礼也。”<sup>⑬</sup>《后汉书·曹褒传》注引宋均提出“尧礼”的概念。《玉海》卷68有“虞五礼三礼五典”条目,说明唐虞时代正是接续上古与“三代”、承前继后的转型时代。

陶寺文化在时间、空间、政治制度、文明发展程度上,都有尧、舜时代的印迹。同时,它与仰韶晚期文化也有着继承转换关系。其实,在从唐虞时代向夏、商、周三代的华夏政治文明演进中,以“礼”为核心要素的制度文化就成为贯穿其中的主线。例如上博简《容成氏》载:“尧是以视贤:履地戴天,笃义与信,会在天地之间,而包在四海之内,毕能其事,而立为天子。”<sup>⑭</sup>这里就包括政治国家及族群、文化的多重含义。《史记》云“臣闻中国者……圣贤之所教也,仁义之所施也,《诗》《书》礼乐之所用也……蛮夷之所义行也”,<sup>⑮</sup>体现中华礼仪文化所包容的制度(同制)、族群(夷夏)与文化(仁义、诗书)的同一性。

如果说陶寺文化具有文献所记尧舜时代政治社会的基本制度形式,那么随着时间流逝,从陶寺早期都邑式“邦国”到二里头广域王权国家,正是在社会结构与制度范式上都具有连续性的历史演进过程。二里头遗址虽然显现宏大的“王都”气象,有比陶寺更加丰富的广域王权国家特征,但是陶寺社会的制度特征在二里头文化中不是被减弱、消除,而是进一步强化。其一,陶寺与二里头都是该地域聚落群的中心“都城”。如果说陶寺文化还是局限在晋南临汾盆地初具国家制度雏形的都邑邦国,那么二里头广

域王权国家极大发展了陶寺文化所形成的政治社会结构。二里头早期国家出现是黄河流域和长江流域最先从新石器时代进入青铜时代的节点,拥有迄今所知东亚大陆最早的青铜礼器,奠定了中原早期国家礼乐文明的基本格调。<sup>④</sup>二里头文化比陶寺文化更具“王都”气象且具有更为丰富的政治文化内涵,但是它们在社会结构内在要素方面有诸多相同之处。例如它们都是以血缘聚落为基础的复合式社会层级结构,血缘纽带对社会上层建筑与意识形态的影响仍然很大。其二,陶寺与二里头都保留了浓厚的族权、神权气息,与“王权”一道构成政治制度的基本要素。二者的差异在于陶寺文化中的政治结构还遗留许多军事民主制传统,而二里头遗址所表现的“王权”显然更加成熟,拥有更多的“强制性”权威及动员民众的能力。其三,陶寺文化与二里头文化都具有中原传统的“奉天法祖”、崇俭重“贵”、注重人世的特质。二里头遗址显现广域王权的宏大气象,从本质上看,其物化遗存仍然没有超出中原传统的政治与文化特征。其四,陶寺与二里头都有一个共同现象,即在向外辐射的同时,注重自身政治体制的“固本”,而对外来文化则是通过有目的的选择吸收有益成分。所谓“本”,就是以世俗“王权”为核心的“礼制”。凸显世俗“王权”而非宗教“神权”的“礼制”,是陶寺文化和二里头文化的共同特质。

陶寺政治社会和制度模式,不仅为二里头文化奠定了社会结构与政治制度的基础,而且初构了“早期中国”的制度范式。从历史演进的阶段性看,夏虽然是我国历史上第一个广域王权国家,但是它的初建始终与尧舜历史相关。王巍认为,中华文明有着距今万年奠基、八千年起源、六千年加速、五千多年进入(文明社会)、四千三百年中原崛起、四千年王朝建立……两千两百年统一多民族国家的形成历程。<sup>⑤</sup>事实上,距今大约4300年至4000年的陶寺制度体系与权力网络,都体现了“王者”气象与“王都”气派。可以说,“早期中国”社会结构、制度模式、公共职能的特点,在陶寺文化中已具备雏形。

对于陶寺文化与“早期中国”问题,尽管考古资料与文献不足征,但是两者“同制”、“同文”、“同构”(血缘基础与上层建筑)的基本内涵及时空交集性上都是相通的。何尊铭文“余其宅兹中国,自兹义民”,是最早出现的“中国”二字。这段铭文有不同解释,但它贯穿着中原王朝国家的制度内涵及文化特征是不容置疑的。何尊铭文有标识“中土”、“国中”的政治地理理念,但更重要的内涵是标示位居“天下之中”的正统性、合法性、自信力。早期“中国”概念的流行,得益于政治制度的先进性,以及容纳天下万邦“有容乃大”的理念。实际上,在古人眼中,“夏”即有此特征。《尚书·武成》孔安国注云:“冕服采章曰华,大国曰夏。”孔颖达疏:“华夏,谓中国也”,并引《尔雅·释诂》:“夏,大也。”<sup>⑥</sup>从字义看,“夏”本身即有大、中心、文化华美之意。故夏之朝代、族群得名,有同一地域(“中”国)、同一心理(“大”邦)、同一文化(“雅”)的意义。<sup>⑦</sup>因此,“早期中国”应是一个政治文化与制度范式的观念而非单纯的地理概念。它内蕴的政治机制、礼仪文化及价值理念,与陶寺文化有诸多契合之处。在其后的历史进程中,从陶寺起源的早期国家制度范式,通过由启发端的“夏”国家,逐步形成从“中土”、“土中”向四方延伸的“家”—“国”—“天下”的制度结构与文化理念。这种制度结构及礼乐文明,既是早期华夏民族、国家、文化的核心组成部分,又成为区别“夷夏”界限的标志。故古人常常称呼“中国”为“圣贤之所教”、“仁义之所施”、“诗书礼乐之所用”的文明之国。

诸多神话传说与早期文献记载表明,商周国家与诸小邦及各氏族部落的关系,实际上正是由早期血缘与地缘相交的族氏“邦国”结构转化而来,故古文献常有以“家”(宗族)代“国”者。在商周时期,广域王权国家的制度范式主导中原王朝的政治文化,正如所谓“会在天地之间,而包在四海之内”,“以擅而远”。<sup>⑧</sup>王国维提出殷周之际制度更替之大者,包括“立子立嫡之制”、“庙数之制”、“同姓不婚之制”等,认为“此数者,皆周之所以纲纪天下”。<sup>⑨</sup>王国维此论固然揭示了殷周相继时制度变化的诸多要素,但是

所谓殷周之际的变革,仍然是从宗法血缘制与上层政治制度之间的关系立论,并没有触动其根本“大体”,即遵循唐虞及三代一脉相承之制,以血缘宗法为基础来建构复合型圈层结构。周代“中心”与边缘的“天下”观仍然存在。《诗经·大雅·江汉》:“四方既平,王国庶定……于疆于理,至于南海。”<sup>④</sup>这种“天下”观使早期广域王权国家统治者有“抚有上下,会受万邦”,<sup>⑤</sup>“万邦咸休,惟王有成绩”的自豪,<sup>⑥</sup>也是“早期中国”受理“天下”的表现。

严格地说,早期“中国”是一个从唐虞至三代制度范式相承相传的政治体形态,“夏”朝的名称正包含“中国”政治体及其文化形态的基本属性。在周人看来,中原王朝的制度范式与文化特色,正是最具大国文采和生命力的政治文化象征,故武王“惟我文考,若日月之照临,光于四方,显于西土。惟我有周,诞受多方”。<sup>⑦</sup>因此可以说,早期“中国”即史家通常所谓自尧、舜至禹、启的“夏”之理念,它既代表了国家、民族、文化“三位一体”的凝聚,又具有古代中国制度范式传承不绝的特征。所以,陶寺文化在早期中国制度建构中有着开启作用。应该说,陶寺文化是史前晋南、豫西、关中等地最早的具有较完备权力要素的政治体。它以族权为基础、祖先神崇拜为信仰、早期“王权”为中心的制度模式,构成了“其外无界”、“其内无间”的早期中国体制雏形,并在龙山时代四方文化的“碰撞”、“熔合”中,形成内聚性与开放性相结合的社会结构。从这个角度看,陶寺文化确实具有“最初的中国”制度范式的初构意义。在当前中华民族现代文明建设中,我们只有对中华文明及国家产生的独特演进道路有深刻理性认知,才能更好认识中华文明的价值活力和未来走向,才能在时代变化中引领文明潮流,创造人类文明新形态。

#### 注释:

①参见高江涛:《中国文明与早期国家起源的陶寺模式》,中国社会科学院考古研究所夏商周考古研究室编:《三代考古》(五),北京:科学出版社,2013年,第38页。

②山西省文物局、中国社会科学院考古研究所:《经天纬地照临四方——中国文明起源的陶寺模式十人谈纪要》,《文物季刊》2022年第3期。

③何弩:《陶寺文化谱系研究综论》,北京大学中国考古学研究中心、北京大学震旦古代文明研究中心编:《古代文明》第3卷,北京:文物出版社,2004年,第73-75页。

④陶寺文化各时期,尽管其社会结构、政治制度、礼仪制度等有调整改变,但没有根本性变化。例如陶寺文化早期遗址已凸显出与其他龙山文化古城的不同处,并“已透析出‘王都’气息。如果拿陶寺中期城址的面积和所具备的功能……同样显示出‘王都’气魄”(卫斯:《“陶寺遗址”与“尧都平阳”的考古学观察——关于中国古代文明起源问题的探讨》,文化遗产研究与保护技术教育部重点实验室等编:《西部考古》第20辑,北京:科学出版社,2020年,第62页)。在礼仪制度上亦呈现前后相继的特征。如陶寺文化早期,“社会上、中层已普遍使用了礼器,并已形成一套按贵族的等级身份依次有序地使用礼器的制度。至陶寺文化中期,大墓的礼器群更加华丽,非实用性更强,礼器色彩更浓”(高江涛:《试论中国早期国家形成的模式与动力》,《史学月刊》2019年第6期)。从大量考古材料看,陶寺文化的制度模式、文化内涵是前后一致的。

⑤张海:《中原核心区文明起源研究》,上海:上海古籍出版社,2021年,第15页。

⑥李禹阶:《早期中国的环境限制、神祇崇拜与文明特质——基于古埃及的比较研究兼论东方“亚细亚生产方式”中文明形态的多样性》,《人文杂志》2021年第1期。

⑦卫斯:《“陶寺遗址”与“尧都平阳”的考古学观察——关于中国古代文明起源问题的探讨》,文化遗产研究与保护技术教育部重点实验室等编:《西部考古》第20辑,第62-63页。

⑧夏正楷:《豫西——晋南地区华夏文明形成过程的环境背景研究》,北京大学中国考古学研究中心、北京大学震旦古代文明研究中心编:《古代文明》第3卷,第102-114页。

⑨孙广清:《河南境内的大汶口文化和屈家岭文化》,《中原文物》2000年第2期。

⑩袁珂校注:《山海经校注》卷17《大荒北经》,上海:上海古籍出版社,1980年,第430页。

⑪何宁:《淮南子集释》卷1《原道训》,北京:中华书局,1998年,第45页。

⑫张雅军等:《陶寺中晚期人骨的种系分析》,《人类学学报》2009年第4期。

⑬韩建业:《老虎山文化的扩张与对外影响》,《中原文物》

2007年第1期。

⑭栾丰实:《简论晋南地区龙山时代的玉器》,《文物》2010年第3期。

⑮李禹阶:《史前中原的战争、宗教与“天下结构”国家范式的滥觞》,《齐鲁学刊》2023年第1期。

⑯《史记》卷1《五帝本纪》,北京:中华书局,1959年,第28页。

⑰韩建业:《裴李岗时代的“族葬”与祖先崇拜》,《华夏考古》2021年第2期。

⑱王震中:《中国文明起源的比较研究》,西安:陕西人民出版社,1994年,第366-372页。

⑲李禹阶:《史前中原地区的宗教崇拜和“礼”的起源》,《中国史研究》1995年第1期。

⑳王先慎撰:《韩非子集解》卷3《十过》,钟哲点校,北京:中华书局,1988年,第65页。

㉑王国维:《今本竹书纪年疏证》,方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海:上海古籍出版社,2005年,第206页;《史记》卷28《封禅书》,第1355页。

㉒《史记》卷1《五帝本纪》,第6页。

㉓李拓宇等:《山西襄汾陶寺都邑形成的环境与文化背景》,《地理科学》2013年第4期。

㉔高炜等:《关于陶寺墓地的几个问题》,《考古》1983年第6期。

㉕高炜等:《关于陶寺墓地的几个问题》,《考古》1983年第6期。

㉖李禹阶:《良渚文化的自然主神崇拜独具特色》,《中国社会科学报》2022年7月21日,第6版。

㉗赵辉:《中国的史前基础——再论以中原为中心的历史趋势》,《文物》2006年第8期。

㉘中国社会科学院考古研究所、山西省临汾市文物局编著:《襄汾陶寺——1978-1985年考古发掘报告》,北京:文物出版社,2015年,第2册,第673-674页。

㉙何驽:《陶寺中期观象台实地模拟观测资料初步分析》,北京大学中国考古学研究中心、北京大学震旦古代文明研究中心编:《古代文明》第6卷,北京:文物出版社,2007年,第83页。

㉚徐元诰撰:《国语集解》,王树民、沈长云点校,北京:中华书局,2002年,第154-155页。

㉛中国社会科学院考古研究所山西队等:《山西襄汾县陶寺城址祭祀区大型建筑基址2003年发掘简报》,《考古》2004

年第7期。

㉜参见徐凤先:《“陶寺史前天文台的考古天文学研究”项目组春分观测纪行》,《中国科技史杂志》2009年第2期。

㉝中国社会科学院考古研究所编著:《考古中华:中国社会科学院考古研究所成立60周年成果荟萃》,北京:科学出版社,2010年,第95-96页。

㉞《周礼注疏》卷22《大司乐》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第789-790页。

㉟《史记》卷26《历书》,第1256页。

㊱在陶寺遗址与唐虞的关系上,学界多有讨论,并提出了“唐尧说”、“尧舜说”、“有虞氏说”等多种说法。例如“唐尧说”,参见王震中:《略论“中原龙山文化”的统一性与多样性》,田昌五、石兴邦主编:《中国原始文化论集——纪念尹达八十诞辰》,北京:文物出版社,1989年,第153-172页;俞伟超:《陶寺遗存的族属》,《古史的考古学探索》,北京:文物出版社,2002年,第106-107页。“尧舜说”,参见李民:《尧舜时代与陶寺遗址》,《史前研究》1985年第4期。“有虞氏说”,参见许宏、安也致:《陶寺类型为有虞氏遗存论》,《考古与文物》1991年第6期。

㊲《尚书正义》卷2《尧典》,阮元校刻:《十三经注疏》,第119页。

㊳张光直:《考古学专题六讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第104页。

㊴山西省文物局、中国社会科学院考古研究所:《经天纬地照临四方——中国文明起源的陶寺模式十人谈纪要》,《文物季刊》2022年第3期。

㊵《周礼注疏》卷26《大史》,阮元校刻:《十三经注疏》,第817页。

㊶《尚书正义》卷2《尧典》,阮元校刻:《十三经注疏》,第118页。

㊷《尚书正义》卷3《舜典》,阮元校刻:《十三经注疏》,第132、126页。

㊸成一农:《中国古代地图上的空间秩序——兼论地图的功能和目的》,《社会科学战线》2022年第10期。

㊹山西省文物局、中国社会科学院考古研究所:《经天纬地照临四方——中国文明起源的陶寺模式十人谈纪要》,《文物季刊》2022年第3期。

㊺吴晓东:《〈山经〉“无草木”“沙”及其相关词汇的统计分析》,《文化遗产》2020年第5期。

㊻《史记》卷87《李斯列传》,第2553页。

④7王震中:《陶寺与尧都:中国早期国家的典型》,《南方文物》2015年第3期。

④8卫斯:《“陶寺遗址”与“尧都平阳”的考古学观察——关于中国古代文明起源问题的探讨》,《文化遗产研究与保护技术教育部重点实验室等编:《西部考古》第20辑,第63页。

④9《春秋左传正义》卷58,阮元校刻:《十三经注疏》,第2163页。

⑤0马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海:上海古籍出版社,2002年,第259页。本文引用出土文献资料的释文采用宽式。

⑤1《史记》卷2《夏本纪》,第79页。

⑤2《尚书正义》卷2《尧典》、卷4《皋陶谟》,阮元校刻:《十三经注疏》,第118-119、138页。

⑤3李禹阶:《“共识的中原”与史前“中原中心”的形成——兼论“最初的中国”的特质》,《中原文化研究》2023年第3期。

⑤4参见曹兵武:《辐与辏:史前中原文化优势的确立——兼论早期中国与华夏文明观的形成》,《中原文化研究》2015年第6期。

⑤5例如高江涛认为,公元前4000多年的庙底沟文化时期,虽然中国各主要史前文化区或早或晚开始了社会分化和分层的进程,但显然还没有进入国家阶段,当时“国”的形态尚未出现,只是在陶寺社会才诞生了“最初中国”,参见《陶寺所在晋南当为“最初中国”》,《中国社会科学报》2018年7月16日,第5版。

⑤6方辉:《论我国早期国家阶段青铜礼器系统的形成》,《文史哲》2010年第1期。

⑤7《史记》卷1《五帝本纪》,第46页。

⑤8《春秋左传正义》卷10,阮元校刻:《十三经注疏》,第1783页。

⑤9徐元浩撰:《国语集解》,第3页。

⑥0王先慎撰:《韩非子集解》卷19《显学》,第457页。

⑥1王震中:《陶寺与尧都:中国早期国家的典型》,《南方文物》2015年第3期。

⑥2何弩:《陶寺文化遗址:走出尧舜禹“传说时代”的探索》,《中国文化遗产》2004年第1期。

⑥3荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第157页。

⑥4参见李禹阶:《史前中原地区的宗教崇拜和“礼”的起源》,《中国史研究》1995年第1期。

⑥5《史记》卷1《五帝本纪》,第26页。

⑥6马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,第256-257页。

⑥7《史记》卷43《赵世家》,第1808页。

⑥8许宏:《二里头遗址“突出普遍价值”举隅》,《中国文化遗产》2022年第6期。

⑥9王巍:《中华文明探源研究主要成果及启示》,《求是》2022年第14期。

⑦0《尚书正义》卷11《武成》,阮元校刻:《十三经注疏》,第185页。

⑦1王念孙《读书杂志》:“雅读为夏,夏谓中国也。”(南京:江苏古籍出版社,1985年,第647页)

⑦2马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,第257、188页。

⑦3王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,北京:中华书局,1959年,第453-454页。

⑦4《毛诗正义》卷18之四《江汉》,阮元校刻:《十三经注疏》,第573页。

⑦5裘锡圭:《史墙盘铭解释》,《文物》1978年第3期。

⑦6《尚书正义》卷15《洛诰》,阮元校刻:《十三经注疏》,第216页。

⑦7《尚书正义》卷11《泰誓下》,阮元校刻:《十三经注疏》,第182页。