



文化理论视野下的考古学文化及其阐释(上)



徐良高

(中国社会科学院考古研究所)

考古学文化是考古学家基于考古发现的物质文化遗存而提出的概念,是考古学家用于构建古史叙述的工具,为从考古学建构历史叙述提供了基础的时空框架体系。对于缺少文献记载的史前时期,考古学文化提供了构建历史叙述的唯一时空框架体系。对于文献记载问题重重的原史时代,比如中国古史的夏商周时期,考古学文化提供了一种不同于文献记载的王朝政体体系的新的时空框架体系。那么,对于考古学研究来说,考古学文化本质是什么?具有怎样的历史、文化意义?应该作何种阐释?是否可以阐释为某种国家政治体或民族认同体?对于原史时代以后的古史体系的构建来说,考古学文化时空框架与传统文献记载的王朝体系时空框架是否是等同关系?如何处理两者之间的关系?这些问题不仅是夏商周三代考古学与文献历史学整合的关键问题,也是所有古史研究应该认真思考的问题。本文试图从文化理论的视野对此予以讨论,并求证于方家。

一、什么是“文化”

“文化”在考古学研究中是最常用的一个基本概念,如新石器文化、仰韶文化、龙山文

化、二里头文化、夏文化、周文化、礼乐文化、玉文化,等等。广义上讲,考古学就是研究古代人类文化的一门学科,即通过物质形态的人类文化遗存去研究古人的生产技术、生活方式、组织制度和思想观念、宗教信仰等各种文化现象,探讨其起源,构建其演变历史。

“文化”在当今是一个被广泛使用,甚至有人认为已被滥用的名词,似乎什么都可以称“文化”。大的方面有民族文化、中国文化、西方文化、物质文化、精神文化等,具体的有饮食文化、各地层出不穷的各种文化节,等等。它们彼此之间的内涵和外延各有不同,差异很大,人们在使用文化概念时,往往内涵模糊,甚至相互矛盾。所以,有人说,文化是个筐,什么都可以往里装。

那么,“文化”到底是什么?学术界是如何定义“文化”的?有哪些争议?文化的基本特征有哪些?

在汉语文献中,“文化”一词最早见于汉代刘向《说苑·指武》:“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”这里“文化”是动词,指的是“文治和教化”,与武力征服相对应。中国早期的“文化”概念有“文野之分”的意思,即以为自己的族群或国家是先进的,为文明

开化之人,其他的族群或国家则是野蛮的,所以要以自己的文明去教化那些野蛮民族^①。

直到20世纪初作为外来概念引进之后,汉语中的“文化”概念才变为名词。而作为名词用法的普及和定型化,则是从“五四”时期的“新文化运动”开始的^②。

美国人类学家A·L·克罗伯(A. L. Kroeber)和C·克拉克洪(Clyde Kluckhohn)出版《文化,关于概念和定义的检讨》(Culture, A Critical Review of Concepts and definitions)一书,曾收集分析过160多个由人类学家、社会学家、精神病专家以及其他学者给文化下的定义。另据20世纪80年代的统计,仅正式的文化定义就有360个以上^③。台湾学者殷海光曾将所有文化的定义分为记述的、历史的、规范性的、心理的、结构的、发生的六大类^④。

大致来说,学者们关于“文化”的定义可以分为四类:

第一类观点将文化定为人类创造的一切成果,如泰勒(E.B. Tylor)认为文化或文明,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^⑤。1982年世界文化大会·墨西哥宣言将“文化”定义为:“文化是体现出一个社会或一个社会群体特点的那些精神的、物质的、理智的和情感的特征的完整复合体。文化不仅包括艺术和文学,而且包括生活方式、基本人权、价值体系、传统和信仰。”“文化可以被理解为每一个人和每一个共同体独一无二的特征,以及思考和组织生活方式。文化是每一个社会成员虽然没有专门学习但都知晓的知识领域和价值观念。”“文化是一个历史过程:人类既是文化的创造者,又是文化的创造物。……文化是人类为了不断满足他们的需要而创造出来的所有社会的和精神的、物质的和技术的价值的精华。”^⑥

第二类观点将文化理解为人类的能力与手段。人类学的功能学派认为文化是一种满足需要与适应的手段。以马林诺夫斯基为代表的文化功能学派将文化分为物质设备、精神方面、语言、社会组织四大方面,认为文化

是一种手段性的现实,文化的存在是为了满足人类的需要,而且创造新的需要。文化给予人类以一种身体器官以外的扩充,一种防御保卫的甲冑,一种躯体上原有设备所完全不能达到的空间中的移动及其速度。文化是人类积累的创造品,可以提高个人的效率和动作的力量,又给人类以很深刻的思想与远大的眼光,同时又使许多个人成为有组织的团体,而使之无止境地继续存在。文化深深地改变了人类的先天赋与^⑦。

第三类观点认为文化属于精神现象。贝克福特认为,文化是一切精神的发展的总和。人类学家格尔茨认为,文化“是指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式,是由象征符号体系表达的传承概念体系,人们以此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度。”^⑧

第四类观点认为文化是人的行为方式及其结果的总和,梁漱溟在《东西方文化及其哲学》中说:“文化并非别的,乃是人类生活的样法。”陈序经说:“文化既不外是人类适应各种自然现象或自然环境而努力于利用这些自然现象或自然环境的结果,文化也可以说是人类适应时境以满足其生活的努力的结果。”^⑨

以上各类文化定义,是不同学者从不同的研究角度出发,为了解决不同的问题,而提出和使用的,彼此之间虽有差异,但也多有共性。

我们赞同将文化视为人类所创造的一切适应方式,是人类为生存、发展而进行的活动、采取的行为方式及由此而产生的种种结果,文化是人类的主动适应方式。路易斯·宾福德将文化定义为人类超机体的适应方式,动物通过自己的身体调整去适应环境,人类却通过文化去主动适应^⑩。

人类通过文化的创造与调整来快速、主动地适应环境的变化,甚至主动改造环境以满足自己的需要。文化使人类具有学习、反思、批判、创造的能力,使人类超越生理限制。人类与其它物种的根本区别就在于人类有文化,人类是唯一将文化作为工具去主动适应环境的动物,虽然个别动物也会偶尔制造简

单的工具去实现自己的目的。

从文化的内涵看,文化包含多个层面。关于文化内涵的分层,学术界有两分说,即分为物质文化和精神文化;有三层次说,即分为物质、制度、精神三层次;有四层次说,即分为物质、制度、风俗习惯、思想与价值。此外,还有六大子系统说,即物质、社会关系、精神、艺术、语言符号、风俗习惯等。美国人类学家摩尔根、克罗伯和怀特都把人类的文化看作是三层结构的“蛋糕”,即经济位于最底层,中间是社会结构,上层是意识形态。文化生态学创始人斯图尔特在这块“蛋糕”下又加了一层“生态环境”,并将它看作是影响文化演变的重要因素^⑩。余英时说:“文化变迁可以分成很多层:首先是物质层次,其次是制度层次,再其次是风俗习惯层次,最后是思想与价值层次。大体而言,物质的、有形的变迁较易,无形的、精神的变迁则甚难。”^⑪

其中,物质形态文化层是人的物质生产生活活动及其产物的总和,是可感知的、具有物质实体的文化事物;制度文化层由人类在社会实践中建立的各种社会规范构成,包括政治法律制度、社会经济制度、婚姻制度、家庭制度、民族、国家、宗教社团,等等;风俗习惯文化层见之于日常起居之中;精神文化层由人类社会实践和意识活动中经过长期蕴育而形成的宗教信仰、价值观念、审美情趣、思维方式等构成。

从“文化”的结构来说,既包括生产生活资料、技术等低层次文化,又包括社会组织、制度等中层次文化和风俗习惯、思想观念、宗教信仰等意识形态上的高层次文化。低层次文化一般是具体的、物质的,主要发挥着以满足人们日常基本需要为主要目的的实用功能,中高层次文化一般都是抽象的,以实现人类维护群体组织和满足精神需求的目的。不同层次的文化之间既有不同,又密切相关,相互作用。技术与器用的背后是制度与理念,技术与器用的变化往往会带来制度、观念的改变,观念、制度的改变又会带来器用、技术的变化,即所谓经济基础决定上层建筑,上层建筑反作用于经济基础。制度与观念之间也存

在同样的互相作用关系。

制度、观念层面的文化是抽象的,需要通过物质形态的文化和具体的行为方式来表现,即通过赋予某些物质形态文化和行为以特定的象征意义来表达、展现制度、精神层面的文化^⑫。物质形态的器用提供了观念与制度的物质基础,成为服务于观念和制度的工具与手段。观念、制度通过选择或创造某些器用作为自己的载体和物化形式,使抽象的观念与人际关系具象化。比如宗教通过各种祭祀、祈祷等仪式开展活动,通过艺术作品、礼器等来展现某些信仰、观念。

这种使抽象的制度和思想观念、宗教信仰等得以表现、宣传与固化的具象化的物质文化和具体行为,就是社会组织制度、观念与信仰等的物化形式。抽象的观念、制度、等级、信仰等等要传播、表达,并被人们接受,就需要这些具体的、可见的物质形象,即象征物。人类利用这些物化象征来规范社会组织,传递力量、权威、等级等信息,也通过象征形式表现自己的精神世界,如艺术、科学、神话、宗教信仰等等。物化象征的形式多种多样,但其中与权力、地位、财富相关的象征品往往都是用稀有原料制成,制作精美或体量巨大,不计成本,充分显示出拥有者控制大量资源和人力的能力。

每一个文化、每一个群体都有自己独特的象征体系,正如不同人群说不同的语言,用不同的词语去描述同样的事物或观念。不同文化、不同民族往往在象征体系中表现出很大的差异,这些不同的象征体系不仅是各自群体的认同对象,也成为他们彼此互相区分的标准。比如,基督教的象征“十”字形,在亚述人眼里是天神安努的象征,而中美洲的托尔特克人则将“十”字作为雨神特拉洛克与“草木神”魁扎尔特亚特尔的象征。

对于同一象征体系中的具体象征来说,也会因观念、政治体制、环境等的变化而变化,并在不同文化、群体之间互相影响。例如,秦朝根据“阴阳五行”理论而尚黑,但后来的中国文化一般将黑色视为死亡、悲痛与阴间的象征。白色在西方代表纯洁、童贞和超然,

在东方,传统上则是死亡的象征,丧服一般均为白色,但随着中西文化交流和观念的互相影响,现在白色作为纯洁的象征在东方也渐渐被人所接受。

二、什么是“考古学文化”

考古学中使用的“文化”概念非常广泛,在内涵和外延上都很庞杂,并没有一个统一的准则。其中,“考古学文化”是考古学家最常使用的基本概念。

考古学界是如何定义“考古学文化”的呢?

肯·达柯说:“文化以两种方式运用于考古学中:第一种,指过去社会的生活方式,或全部机构、社会习俗和信仰;第二种,指一组考古学特征和一群‘人’之间的等同,这种方式有时称为‘考古学文化’。考古学文化被柴尔德定义为:一组人工制品反复地一起出现于同一类型的居址或同一葬仪的墓葬中。工具、武器、饰物、房屋、葬仪和祭祀物品的任意特性,被假定为凝聚人民的公共社会传统的具体表现。而且,有时我们能发现这些完整的复合体在不断移动,那一定意味着人们的迁移。”^⑭

夏鼐认为考古学文化是“表示在考古学遗迹中(尤其是原始社会的遗迹中),所观察到的共同体”,他强调命名一个考古学文化必须具备以下三个条件:一种“文化”必须有一群的特征,共同伴出的这一群类型,最好是发现不止一处,我们必须对于这一文化的内容有相当充分的知识^⑮。

1980年代,安志敏提出:考古学文化是指“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、并且具有共同特征的一群遗存”^⑯。

俞伟超认为:“所谓考古学文化,它是一个特定的人类共同体在精神、社会关系、物质生活能力等方面所表现出来的一个综合体,意义极为广泛。”^⑰

严文明认为考古学文化是“专指存在于一定时期、一定地域、具有一定特征的实物遗

存的总和”,考古学文化的构成至少包括聚落形态、墓葬形制、生产工具和武器、生活用具和装饰品、艺术品和宗教用品等五大部分^⑱。他主张考古学文化自身可以划分出若干层次,假如把文化做为第一层次,其下可以分期,每期又可以分为若干地方类型,这可以算作第二个层次;类型本身也可以分期,每个小期又可以分为小区,这可以算作第三个层次^⑲。

1986年,张忠培发表《研究考古学文化需要探讨的几个问题》^⑳,同意夏鼐关于考古学文化的定义,指出考古学文化是具有一定时期、一定范围、一定特征的考古学遗存。他提出命名考古学文化的关键是典型遗存,即(1)遗存在年代及地域上有一定的规模以及遗存的保存情况较好;(2)遗存在年代及地域上具有质的稳定性,而不是那些过渡性遗存;(3)考古工作有一定的质量及规模。

总的来说,至80年代中期,中国考古学界已普遍接受了以夏鼐观点为代表的考古学文化的定义。

三、考古学文化的划分标准

如果将文化视为人类所创造的一切适应方式,是人类为生存、发展而进行的活动、采取的行为方式及由此而产生的种种结果,那么,考古发现的古代人类文化遗存只是其中的一部分,是那些侥幸残留下来的部分物质形态的文化遗存,大量非物质形态的文化创造,如组织制度、思想观念、宗教信仰等都没法保存下来并直接呈现于我们面前。当然,其中的部分组织制度、思想观念、宗教信仰等方面的文化创造也许蕴含在那些残留的物质形态的文化遗存中,但必须通过考古学家的解读与阐释,才能呈现出来。从理论上讲,考古学文化的准确划分应该基于人类创造的全部文化现象,即俞伟超先生所讲的“一个特定的人类共同体在精神、社会关系、物质生活能力等方面所表现出来的一个综合体,意义极为广泛。”但如前所述,这是不可能做到的。退而求其次,考古学文化的划分至少也应该基于

所有残留下来的文化遗存,即严文明先生所讲的“存在于一定时期、一定地域、具有一定特征的实物遗存的总和。”但考古学文化划分与研究的实践告诉我们,也并非如此。

从广义的“文化”定义及内涵视角来检讨具体的“考古学文化”定义及其划分标准,我们可以发现:

首先,考古学文化的划分依赖特定的标准,选择不同遗物作为标准导致不同的考古学文化划分结果。

虽然从理论上讲,考古学文化的划分应该是基于考古发现的所有古代遗存而总结出的共同特征,但在中国考古学界关于考古学文化划分的实践中,对于旧石器时代,学者们主要依赖石器特征及石器制造技术来作为考古学文化体系划分的标准。新石器时代以后,考古学文化划分的基本标准是基于陶器及陶器群的类型学研究,正如张忠培所说:“我国考古学界,基本上一致采用陶器这种类型品作为划分考古学文化的标志。”“研究考古学文化的分期与类型,在某种意义上说,是探讨作为其标志的陶器在时间及空间上的变异问题。”确定某种遗存是类型还是考古学文化,要“看它们自身陶器的组合的变异程度。变异程度未超出一考古学文化陶器基本组合的范畴,则是这一文化的一种类型;超出了,当另划分一考古学文化”^①。日本学者大贯静夫也发现,现代中国的多数考古学者主张的每个考古学“文化”的概念,实际上都是以陶器为中心来定义的^②。

正因为如此,考古学家们在探讨古代文化,甚至历史时期的“夏文化”、“商文化”、“周文化”时往往都会用大量篇幅来讨论陶器,尤其是炊器——鬲的形制、花纹特色及其演变,并以此为据来讨论族属的流动、文化的传播和国家政权的更替,等等。更有甚者,由于过于倚重陶器而很少考虑居址、葬制、工具等因素,甚至出现了一见到几种陶器差异,研究者就命名为一个新考古学文化的现象。

在此,我们要特别提请注意的是,本来石器、陶器只是古人日常生活用品中偏重于实用功能的一部分物品,考古学家们将它

们作为考古学文化的划分标准并不是因为它们有什么特别突出的文化意义,如作为族群或政治体的典型物化象征,而是因为它们是考古学最常见的古代遗物。究其原因,首先,它们的物理结构稳定,易于保存下来;其次,它们与古人的日常生活密切相关,使用数量大,因而留存下来的遗物多;第三,制作数量大,因属于实用性质器物而几乎不受政治权力和宗教信仰的左右,因而形制变化快,更具有时间指标的意义。

如果我们采用不同的古代遗物作为标准,就会得出不同的考古学文化划分结果。比如,我们曾经提出一个“青铜礼器文化圈”的概念,即如果以三代时期非常突出的古代遗物——青铜礼器为标准,从基本一致的器形、装饰风格、功能与器物组合的青铜礼器的分布范围来看,可以划分出一个“青铜礼器文化圈”。这一“青铜礼器文化圈”反映了在特定的文化地理区域内某些政治制度、思想观念和宗教信仰的相似性。从二里头文化,到二里岗文化,再到殷墟时期、西周时期,这一“青铜礼器文化圈”不断扩大,从黄河中游伊洛河流域扩展到黄河中下游、长江中下游和长城内外的广大区域。考虑到青铜礼器在三代社会中作为组织制度和思想信仰等礼乐文化的物化象征功能,这一文化圈也可称为“礼乐文化圈”^③。

从三代时期以陶器为标准划分的考古学文化与以青铜礼器为标准划分的考古学文化的结果异同比较来看,“青铜礼器文化圈”涵盖了多个以陶器为标准划分的考古学文化区系类型。青铜礼器犹如此,以陶器为标准的考古学文化的性质就更难说了。

以学者们关于“铜鼓文化圈”性质的研究为例,我们来看看“青铜礼器文化圈”可能具有怎样的文化含义。我们知道,在古代,从中国的南方到东南亚存在一个铜鼓文化圈,有学者研究指出:“铜鼓分布地区集中在中国南方和东南亚地区;从古到今中国与东南亚有着与铜鼓密切相关的文化与技术交流;从文献和田野考察来看,历史上这些地区的铜鼓都有相似的社会文化功能;这些地区现今依

然存在活态铜鼓文化；这些地区的原住民多数是壮侗(侗台)语族；这些地区的传统生活方式以稻作文化为基础，铜鼓纹饰包涵了许多稻作文化信息；蛙是铜鼓的主要纹饰之一，对蛙的崇拜在民俗中有强烈表现；铜鼓分布地区留下了许多以铜鼓命名的地名。”“创造灿烂铜鼓文化的各民族是同一文化圈的兄弟民族，这些民族在两千年的漫长岁月中，通过各种形式的交往以及迁徙、融合，形成种种经济的、文化的关系。铜鼓文化是这些民族最具代表性的共同财富。^④”即虽然存在这种铜鼓文化圈，但没有人认为这一铜鼓文化圈代表着一个共同的国家政治体或民族认同体。以此来看，“青铜礼器文化圈”应该反映了一种宗教信仰上的相似性，但也应该与国家或民族无等同关系。青铜礼器犹如此，以陶器为标准的考古学文化的性质就更难说了。

从对考古学文化的命名实践来看，我们的原则也并不统一，新石器时代考古学文化都以发掘地点命名，标准是纯粹的陶器特征和陶器群组合。二里头文化以后，出现一种以历史文献中的族属、国家来命名考古学文化的现象，如夏文化、商文化、先周文化、等等。其标准似乎以考古发现的物质文化遗存为依据，但实际上并不是基于考古资料本身的总结、分析，而是一种先入为主的命名，是“证经补史”思维方式的产物。这种命名法无疑存在问题，即本来文献记载只是我们用来解读考古学文化的一种模式，但在这种命名中，考古发现沦为了文献记载的注脚。

通过以上分析，我们可以看出，“考古学文化”本质上是考古学家创造的对考古发现进行归纳、描述与解读，并通过考古发现来建构古史叙述的一种概念。考古学文化的区系类型和分期则是考古学家依据某些文化遗存（主要是陶器）为标准建构的一种历史时空框架体系。它们虽然基于考古发现，但却是考古学家创造的一种具有时代特色的工具，正如赵辉所说：“考古学文化概念不同于历史上的民族、国家、朝代，也不同于考古遗物、遗迹、集落等，而是考古学家为把握考古学文化客体历史意义所借助的一个中介。^⑤”总之，考

古学文化概念只是一个介于考古学遗存和人们的认识之间的中介，不可避免地带有研究者的主观因素。

1980年代以后，西方考古学界出现对考古学文化概念的质疑。英国的 Stephen Shenan 批评柴尔德的考古学文化理论，指出：1、用文化来概括考古遗存的空间分布只能是服务于暂时的描述性的目的，但作为分析工具只能导致灾难性的后果；2、考古学文化不是一个真实实体。它与族群不是一个对等的概念，因为族群是指一个社群有意识的自我认同；3、考古学文化概念从一开始引进到考古学中，就带有强烈的政治目的。当代的某些地区的考古学家对考古文化的建立之所以有兴趣，更多地也是出于政治目的^⑥。

四、不同划分标准反映不同的历史文化意义

正如前面所述，以不同的遗存作为标准划分出不同的考古学文化。那么，以不同标准划分出的考古学文化是具有相同的文化意义，还是具有不同的文化意义？

要回答这些问题，我们必须首先研究作为划分标准的不同古代遗存的功能与性质是什么？有何不同？在古代社会中是发挥着相同的作用，还是不同的作用？是否具有同样的文化意义？唯有如此深入的研究，我们才可能对以不同标准划分的考古学文化的历史文化意义作出令人信服的合理解答。

从理论上讲，考古学文化涵盖考古学家发现的古代人类创造的一切物质形态文化遗存，包括聚落、墓葬、生产工具和武器、生活用具和装饰品、艺术品和宗教用品，等等，即考古学文化包括了低中高所有层次的文化，只不过，组织制度和思想观念层次的文化是通过特定物化象征品表现出来的。在考古发现的各种文化遗迹与遗物中，我们大概都会承认它们在古代社会中具有不同的功能，满足不同的需要，发挥着不同的社会作用，因而具有不同的文化意义和历史价值。有些文化遗存的功能基本是满足人们的日常实用需要，

另外一些文化遗存的功能则主要是发挥象征功能。

对于考古学家来说,所面对的物质形态的古代文化遗存,虽然主要是属于日常生活和技术层面的文化遗物,但也有许多是属于制度、精神层面的象征用品,两者之间具有不同的性质与功能。通过物质形态的文化遗存去研究古代社会与文化时,我们首先应该研究这些文化遗存的性质与功能,哪些属于日常生活、技术层面的文化,几乎不具有制度、精神文化的象征作用?哪些主要是属于制度、精神层面的象征文化遗存?具有怎样的象征意义?具体反映了什么样的社会制度结构和精神文化内容?哪些两者兼而有之。正如有学者所指出的,“宾福德提出,应当将人工制品看作是不同行为的产物,并进一步确立了技术经济产品、社会结构产品和意识形态产品三类功能范畴,以作为文化分析新的参照体系。宾福德认为,作为技术经济产品物质遗存是人类用来与自然环境起作用的,反映了人类利用的资源和环境条件,它们可以告诉我们当时动植物群的分布及其种类,环境的类型,以及经济的形态和复杂程度。”“物质遗存中有一些是代表社会结构的器物,如冠饰和权杖等制品,它们和社会结构的复杂程度相关。这些制品和用于生产目的的制品是完全不同的,它们并不是用来开拓周围的环境,而是在社会内部起一种规范社会地位和人际关系的作用。影响这些制品生产的基本条件也和社会生存的环境条件有所不同,而更加取决于人口的规模、社会群体间的竞争、权势与财产的拥有和分配体制。对社会结构产品的分析应当参照社会结构差异与变化的研究,建立以行为方式为基础的社会结构与类型之间的关系,进而可以研究社会结构演化的问题。”“意识形态物品体现了社会的信仰体系,比如图腾、神像、氏族徽号、祭祀、殓葬的象征性物品。它们往往在史前社会中起一种符号的作用。这些器物与社会的内在结构和习俗关系密切,但是和外界的环境适应关系很小。对这些器物的研究,必须从社会的内部去寻找原因而不是从历史学的范畴中寻找答案。”^②

对于考古发现的古代文化遗存,我们只有首先进行功能与性质的深入研究,才能对以特定遗存为标准划分的考古学文化的性质和文化意义作出合理的解读。如果不加区分,一概而论,往往只能是张冠李戴,结论经不起推敲,难以令人信服。

以中国夏商周时期考古为例,相对于陶器所偏重的实用性、区域传统特征、工艺技术和环境适应性,青铜礼器^③无疑具有更复杂的工艺、功能、性质和文化象征意义。青铜礼器虽具有实用功能,反映了当时的科技水平,但更重要的价值在于它是当时主导性思想、信仰与社会政治制度的物化象征品。

从考古发现来看,商代青铜礼器以酒器觚、爵的套数的多少作为等级高低的标志。西周时,贵族主要以礼器中的食器的多少作为权力大小及社会等级的标志,在这一点上,古文献记载与考古资料能对应互证^④。天子之祭用大牢九鼎配八簋,牲肉包括牛、羊、猪、鱼、腊、肠、胃、鲜鱼、鲜腊;诸侯用大牢七鼎配六簋,牲肉包括牛、羊、猪、鱼、腊、肠胃、肤;大夫用少牢五鼎配四簋,牲肉有羊、猪、鱼、腊、肤;士用三鼎配两簋,或一鼎无簋,牲肉有猪、鱼、腊。除了礼容器外,兵器钺象征着征伐杀戮之权,王赐诸侯钺即是授诸侯以军事征伐杀戮之权。

中国古代的青铜礼器属于典型的象征物品,具有以下几个特征:(1)原料特殊,如铜、玉等,并经过特殊加工,有别于一般日用器皿。(2)造型精美独特,制造费时而不实用、耐用。(3)装饰有独特而神秘的纹饰。(4)晚期礼器上有铭文,内容与政治、宗教关系密切。(5)根据共出情况,一般均出土于中心聚落的大型墓葬或建筑中,伴出器物多而精美,显示为少数人所拥有,是其权力、地位和掌控大量资源的象征。

商周时期的贵族与王朝祖先血缘关系的远近决定着他在祭祀祖先场合中所使用的铜礼器数量的多少、器类组合的不同,也即表示其地位的高低贵贱,换句话说,即占有青铜礼器的多少,成为他们之间政治等级地位的高低和权力大小的标志,正如《左传·桓公二年》《公羊·桓公二年传》何休注:“礼祭,天子九

鼎、诸侯七，卿大夫五，元士三也。”

正因为三代青铜礼器所具有的这种极为明显的政治色彩和意识形态象征工具的性质，故清代著名史学家阮元在《研经室集·卷三·商周铜器说(上,下)》说：“器者，所以藏礼，故孔子曰：唯器与名不可以假人。先王之制器也，齐其度量，同其文字，制其尊卑，用之于朝覲燕飧，则见天子之尊，赐命之宠，……用之于祭祀饮射，则见德功之美，勋赏之名，孝子孝孙，永享其祖考而宝用之焉。且天子诸侯卿大夫，非有德位保其富贵，则不能制器。……然则器者，先王所以驯天下尊主敬祖之心，教天下博文习礼之学。……先王使用其才与力与礼与文于器之中，礼明而文达，位定而王尊，愚暴好作乱者鲜矣。”当代史学家侯外庐也说：“礼器之源，‘礼’，所以指文明社会的中国古代政治制度，‘器’则所以藏此制度……。”总之，彝器是中国古代氏族贵族政治的藏礼工具，和西欧古代的法律性质相近，而内容则以有无氏族的存在为区别。所以在中国古代社会，“毁其宗庙，迁其重器，与‘掎其国家’相若”^③。

由此可见，青铜礼器是典型的集技术、器用、制度与思想观念于一身的物质文化遗存，具有物质器用（实用器物与先进技术代表）、制度象征（宗法制度中权力与地位象征的礼器）和观念信仰体现（祭祀用品，宗教活动的道具）三种身份和意义，既是技术水平的集中体现，又是社会组织与观念信仰的物化形式。

因此，作为三代社会具有强烈意识形态色彩和政治象征工具性质的文物，青铜礼器不仅是文化传播的见证，也是政治上双方发生关系的见证，还应该是某种共同体人们在思想观念、宗教信仰、文化心理和政治制度上存在认同感和共通之处的反映，虽然这种宗教、观念的认同和政治控制未必能同后代皇权专制政治体制和“独尊儒术”的一元化思想相提并论。

与青铜礼器的象征功能和社会作用相比，作为日用品的陶器的功能和社会作用明显地主要还是满足人们的日常生活所需，以实用性为主。

通过以上比较，如果我们认识到陶器与青铜礼器在三代社会中具有如此不同的功能和社会意义，我们是否也应该认识到以陶器为标准划分出来的考古学文化与以青铜礼器为标准划分出来的考古学文化圈是不同的两回事，反映出不同的历史文化意义？

五、考古学文化的两种常见阐释——“民族”说与政治体说之检讨

学术界对考古学文化的两种常见解读

“考古学文化”是考古学家建构的一个概念，考古学文化的历史文化意义则是考古学家解读出来的，考古学界对考古学文化性质的常见解读有两种观点——民族说与国家政治体说，尤其是对于进入文明社会以后的考古学文化。

“考古学文化”概念一出现，就被许多学者拿来与“民族”联系起来，这一现象与近现代民族主义意识盛行和民族国家兴起的时代背景密切相关。

20世纪初，德国考古学家古斯塔夫·科西纳声称，考古学是各种学科中最具有民族性的学科，研究古代德国人的起源应当是考古学最神圣的目标。他出版了一系列著作，强调运用考古材料来激励民族主义精神。在1911年出版的《日耳曼人的起源》一书中，他从理论和方法上对“考古学文化”概念进行了论述，他提出“文化群即民族群，文化区即民族区”，因此文化的差异就反映了民族的差异。科西纳声称，在地图上标出的一类器物的分布代表了某一民族群体的分布，而文化的延续反映了民族的延续，于是，考古学就能够根据器物确定的文化单位来追溯民族群体的分布和延续。科西纳的民族主义思想后来被纳粹政权所宣扬，他的史前观成为德国纳粹的官方立场，并成为在第三帝国学校中传授极端民族主义和种族主义课程的基础^④。

柴尔德提出：“文化是一种社会遗产；它对应于享有共同传统、共同社会机构以及共同生活方式的一个社群。这群人可以顺理成章地被称之为某人群……于是，考古学家能

够将一种文化对应于那个人群。如果用族群来形容这群人,那么我们可以这样说,史前考古学完全可望建立起一部欧洲的民族史”^②。

特里格总结说:“欧洲人喜欢将考古发现与历史上或想象中的人群,比如伊比利亚人、凯尔特人和条顿人对号入座。而在爱琴海地区,古典考古学强烈的史学取向给许多青铜时代文化武断地贴上诸如米诺斯、迈锡尼或基克拉迪等历史或地理的标签。”^③

同样,以马克思主义史观为指导思想的苏联考古学家们一般也认为“考古学文化”是在不同的族的共同体的形成过程中产生的。在不同的地域内独特地存在着的不同的族的共同体,促使了物质文化上的地方特征的出现^④。

在中国,将考古学文化与民族联系起来同样是普遍现象。夏鼐强调考古学文化是一个族的共同体,他认为作为历史科学的一部门,考古学不仅要研究全人类的社会发展史的共同规律,还要研究各地区各个族的共同体的发展的特殊性。考古学文化的命名所以不得已采用文化特征或发现地点,是因为我们虽知道这文化代表一个族的共同体,但因为那时没有文字记下它们的族名。族的共同体活动于一定限度的地域内,它的遗迹也将分布于这一地区内的几个地点^⑤。事实上,中国考古学中的“先周文化”、“先商文化”、“吴文化”、“越文化”、“楚文化”等等概念都是具有这种民族共同体含意的考古学文化。

除了将考古学文化视为某种族的共同体,将考古学文化视为某种政治体,甚至国家也是学术界对考古学文化性质的常见解读。当我们认为二里头文化是夏文化,视二里岗文化为早商文化,将某种考古学文化作为先周文化、先商文化时,或者当我们从考古学文化来探讨古国、方国、帝国的发展历程时,我们都在将相关考古学文化等同为某种国家政治体。实际上,将早期的某些考古学文化解读为国家政治体也是文明探源研究的主要基点,比如,认定良渚文化或红山文化或陶寺文化已经是最早的国家,由此证明国家已经出现,当时的社会已进入文明时代。

考古学文化被简单地与国家、民族划等

号可以说是中国先秦考古学很值得商榷的核心理论问题之一。考古学研究中,考古学文化与国家、民族之间是怎样的关系,是非常值得仔细推敲和深入思考的问题。

我们认为,将考古学文化简单地与国家、民族划等号的思维方式是传统的文献导向的“证经补史”思路与当代民族国家意识相结合的产物,是考古学文化阐释简单化的表现。因为,首先,受传统证经补史思维方式的影响,学者们总是希望将考古发现与文献中的某个族或国家的记载结合起来,以证明古代文献记载的正确性。其次,就历史学的时代建构性来说,对考古学文化作“民族认同体”或“国家政治体”的解读无疑是当代民族主义观念意识的产物,是民族国家时代背景在考古学研究中的反应——以当代观念与需要去解读考古发现的古代遗存。

陈淳说:“对文化与族群相对应的深入思考主要来自三个方面:其一是考古学文化是否能对应特定的族群;其二是考古材料分布的性质与考古学文化作为分析单位的地位;其三是分界和同质性的族群和文化实体是否真实存在。”^⑥对考古学文化做国家政治体或民族认同体的解读是否具有合理性,能否成立?要回答这个问题,我们必须从学理上予以分析。下面,我们将从以下几个方面来进行分析。

首先,什么是国家?什么是民族?它们的本质是什么?属于什么层面的人类文化现象?

其次,国家或民族是否和如何通过物质形态的文化象征表现出来?哪些物质文化现象象征国家政治体或民族认同体?哪些不是?有无某些共同的物化象征标准?

第三,考古学发现的物质形态的古代文化遗存既包括物质技术层面的文化,也包括制度层面文化和思想观念层面文化的物化象征。我们是否应该区分不同层面的文化,分析其功能与性质并判断出哪些主要是满足日常需要的实用品,哪些主要是作为制度与思想观念象征的非日用品?我们能否分清这些具有不同功能和文化意义的古代文化遗存?我们如何区分不同层面的文化,并通过具体的、物化的古代遗存去研究与之相对应的抽象的

制度与思想观念,合乎逻辑地达到“由物见人”,见组织制度,见思想观念,而不是简单化地作定性解读与判断?

总之,我们认为,考古学文化性质的解读应有足以支撑它的学理基础,并经得起逻辑推敲和学术质疑,解读的结论应基于解读模式与解读对象之间内涵上的对应性,不能想当然,张冠李戴。

六、国家政治体及其物化象征

什么是“国家”?

国家是一定疆域内人群所组成的一种政治共同体,是被政治自治权区别出来的一块领地,由国土、人民、文化和政府等要素组成。拥有治理社会权力的国家行政管理当局是国家的象征。国家在一定的领土内具有合法权力,拥有外部和内部的主权。一个国家可以容纳多个民族,一个民族也可以成立多个国家。

国家的主要特征包括:一个社会集团的成员因政治、经济地位的不平等而分为一定的等级,出现了一整套管理和组织一定地域内人群的权力机构及一群脱离于直接生产生活资料的人,有一系列暴力机构,如军队、警察、监狱等,权力机关对生产生活资料和剩余劳动产品有支配权力。

国家是人类社会的一种组织形式,无疑属于人类制度层面的文化现象。社会分层现象和作为国家管理机构和暴力手段的政府、军队、监狱等体现于相关物质文化现象上,如不同等级的墓葬、居址、政府建筑、监狱、军事设施、权力与等级的象征物等。这些物质文化虽然可以作为国家出现的标志,但不能作为区分不同国家政治体的标志,一个考古学文化进入了国家阶段与它是不是就是一个国家或某种政治体是不同的两件事。一个考古学文化可以包括多个彼此独立的政治体,一个政治体也可能涵盖几支考古学文化。

区分不同国家政治体的标准首先是国民的主观认同,即我们承认自己属于某个政治体,其中国籍认同就是这种表现。以色列历史学家尤瓦尔·赫拉利说:“无论是现代国家、中

世纪的教堂、古老的城市,或者古老的部落,任何大规模人类合作的根基,都在于某种只存在于集体想象中的虚构故事。……所谓的国家,也是立足于国家故事。两名互不认识的塞尔维亚人,只要都相信塞尔维亚国家主体、国土、国旗确实存在,就可能冒着生命危险拯救彼此。^④”其次是作为国家标志的特定物化象征品,这些象征物品显示成员之间属于同一政治体,而与政治体外的其他人区别开来。国家政治体内外的人都承认这些特殊物品为特定国家的象征,作为国家象征和区分标志的这些象征物品一般不是实用性的日常生活、生活用品。

试以当代中国为例,我们就很容易理解这一现象。因全国各地自然、人文环境、生活方式和文化传统的巨大差异,南方与北方、东部与西部、北方旱地农业区与南方稻作农业区、牧业区与农业区、渔民与农民、工人与农民等等之间因生产、生活方式的不同,导致日常用品、住房结构、居住方式等方面各不相同,各地有各地的特色,不同人群有不同人群的特点。这些异同与是否属于中华人民共和国这一国家政治体没有关系。随着全球一体化的飞速发展,各国人民之间在生产生活方式与用品、居住条件等方面越来越趋同,一致化越来越明显。这种一致性也与是否属于同一个国家政治体没有关系,我们不可能,也不会以一般日用品、住房的异同来作为当代国家政治体的区分标志。所以,肯·达柯说:“如何确定政治疆域的边界?遗址、纪念性建筑、平等政治中心之间的分界线、特定地形地貌、特殊人工制品(如铁器时代的硬币)等,均被认为是确定政治疆域的依据。……但考古学者普遍觉得仅根据物质资料确定政治边界是不容易的。^⑤”

在当代,我们自然知道不能将这类器物的异同作为区分国家政治体的物化标志。那么,以此反推考古学家对古代考古学文化性质的解读,我们将主要以日用品——陶器的异同为标准而划分的考古学文化解读为国家政治体是否同样过于简单化了?是否缺乏学理依据和逻辑的合理性?我们为什么会那么轻易地将政治体与考古学文化联系起来呢?

其实,苏秉琦先生已经意识到不同性质的物质文化遗存的用途和象征意义是不一样的,并提出不能以日用陶器来作为国家等社会组织制度和国家意识的象征,他说:“古国的遗存能不能靠陶片来解决?既不能又可能。靠一般日用陶器或其碎片是不大可能的,但那些特殊形制,特大规格或以其他形式被特殊化了的陶器倒可能是礼制形成的信息,如大地湾四期的大房子中所出陶器全部是有特殊用途的,而与灰坑中习见陶器不同。这本身就说明了问题。再如陶寺大墓所出彩陶龙纹陶盘、鼗鼓、特磬之属,颇带‘王气’,是很有意义的。”^⑨

我们认为,如果想从考古学物质文化遗存中区分出不同国家政治体,至少应该辨明不同性质的古代文化遗存并依据那些作为政治体象征的特定物品来作判断,而不是那些满足人们日常生活需要的日用品。

一般来说,国家等政治体通过各种祭祀、会议等维系国家运行,强化等级和权威,通过各种象征物,如徽章、旗帜、印章、器乐服饰制度来象征国家、规范等级和强化认同。我们要研究国家、部落等这类政治体,就应该关注这类象征物品,如图腾、礼器、徽章等,而不是各种日常生产、生活类的实用品,否则只能是“鸡对鸭讲”、“风牛马不相及”。

至于哪些物品可视为国家政治体的象征,则需要具体分析、具体论证,不能简单地一概而论,因为不同的政治体,运作方式不同,文化传统不同,环境条件不同,控制的资源不同,采用作为政治体象征的物品也会不同。

附记:本文系国家社科基金重大项目:“多卷本《西周史》”(项目批准号:17ZDA179)阶段性成果之一。

注释:

①陈序经:《文化学概观》,第16~19页,中国人民大学出版社,2005年。

②蔡俊生、陈荷清、韩林德著:《文化论》,第3页,人民出版社,2003年。

③蔡俊生、陈荷清、韩林德著:《文化论》,第1

页,人民出版社,2003年。

④殷海光:《中国文化的展望》(第三章),上海三联书店,2003年。

⑤爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》(第一章),广西师范大学出版社,2005年。

⑥(美)欧文·拉兹洛编辑 戴侃、辛未译:《多种文化的星球——联合国教科文组织国际专家组的报告》,第216、153页,社会科学文献出版社。

⑦(英)马林诺夫斯基著 费孝通等译:《文化论》,中国民间文艺出版社,1987年。

⑧克利福德·格尔茨著,韩莉译:《文化的解释》,第103页,译林出版社,1999年。

⑨陈序经:《文化学概观》,第28页,中国人民大学出版社,2005年。

⑩马修·约翰逊著,魏峻译:《考古学理论导论》,第23页,岳麓书社,2005年。

⑪陈淳编著:《考古学理论》,第108~110页,复旦大学出版社,2004年。

⑫余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《文史传统与文化重建》,第489~490页,生活·读书·新知三联书店,2004年。

⑬注:所谓“象征”,《辞海》定义是:(1)用具体事物表示某种抽象概念或思想感情;(2)文艺创作中的一种表现手法,指通过某一特定的具体形象来暗示另一事物或某种较为普遍的意义,利用象征物与被象征物的内容在特定经验条件下的类似和联系,使后者得到具体直观的表现。象征是人类文化的一种信息传递方式,它通过采取类比联想的思维方式,以某些客观存在或想像中的外在事物以及其他可感知到的东西,来反映特定社会人们的观念意识、心理状态、抽象概念和各种社会文化现象。(见瞿明安:《论象征的基本特征》,《民族研究》2007年第5期。)

象征是人类的一种重要文化现象,表现于我们生活的诸多方面。西方学术界提出,人与其它动物的明显区别之一是人类有能力使用“象征”。人类所有的思想和语言都建立在象征基础之上,比如某些图案能让人联想到某些特定的事物、含义,如五星红旗使我们想到中华人民共和国。这是由人们主观地赋予其特定含义,且又被广大人群所普遍接受的。

人类使用象征的历史伴随语言使用和工具的生产和设计的出现而出现。旧石器时代晚期,对死人的处理、埋葬及随葬装饰品,已说明人已有对死亡的感受,甚至可能已产生对死后世界的概念及某种宗教仪式的存在。在中国旧石器时代晚期的山顶洞人洞穴中分为上、下二室,其中,下室安放死者。死者身上不仅有钻孔的兽齿、石珠、骨坠等原始人的装饰物,还有劳动用的石器,这表明当时人认为死者有另一

个世界,并将继续需要这些物品。尤其特别的是,死者的身边撒有红色的赤铁矿粉,红色一般被认为是血液的颜色,是生命的象征。在欧洲,旧石器时代晚期,有一种人类学家称之为“维纳斯”(古罗马人认为,维纳斯就是司掌爱情的希腊女神阿佛罗狄忒)的小雕像,形象为有着丰满乳房和巨大臀部的女性。人们一般认为她是生育繁衍的象征,很可能就是当时人们心目中的大地之母。

正因为象征作为人类文化的一种现象具有如此重要的地位,所以对它的认识是人文学科研究的一个重要内容。不包括对象征文化理解的文化认识是不完整的,没有象征文化理解的文化解释往往是肤浅的,甚至是错误的。借助象征研究视角,可以帮助我们由表及里完成从现象到本质的认识过程,从而完整地认识文化的含义。

对文化体系中象征现象的研究在西方学术界占有重要的地位,但在我国学术界,过去基本被忽视。现在,有少数学者对中国文化中的一些象征现象进行过零星的研究,但对中国历史上的象征文化及其演变尚无系统的研究。

⑭肯·达柯著,刘文锁、卓文静译:《理论考古学》,第99~100页,岳麓书社,2005年。

⑮夏鼐:《关于考古学上文化的定名问题》,《考古》1959年第4期。

⑯安志敏:《考古学文化》,《中国大百科全书·考古学》,第253~254页,中国大百科全书出版社,1986年。

⑰张爱冰:《考古学是什么——俞伟超先生访谈录》,《东南文化》1990年第3期。

⑱严文明:《关于考古学文化的理论》,《走向21世纪的考古学》,三秦出版社,1997年。

⑲严文明:《新石器时代考古研究的两个问题》,《文物》1985年第8期。

⑳㉑张忠培:《研究考古学文化需要探讨的几个问题》,《文物与考古论集》,文物出版社,1986年。

㉒大贯静夫:《中国における土器型式の研究史》,《考古学杂志》,1997年82(4)。

㉓徐良高:《文化因素定性分析与商代“青铜礼器文化圈”研究》,《中国商文化国际学术讨论会论文集》,中国大百科全书出版社,1998年。

㉔万辅彬、韦丹芳:《试论铜鼓文化圈》,《广西民族研究》2015年第1期。

㉕赵辉:《关于考古学文化和对考古学文化的研究》,《考古》1993年第7期。

㉖焦天龙:《西方考古学文化概念的演变》,《南方文物》2008年第3期。

㉗陈淳编著:《考古学理论》,第122~123页,复旦出版社,2004年。

㉘二里头文化晚期开始出现少数仿自陶礼器的铜礼器,如爵、盃等。进入殷商以后,青铜礼器大量出现,品种有鼎、鬲、甗、尊、甗、卣、觚、爵、盘、盃、斗、簋、觶、角、甗、罍、彝、壶、盂、觥、斗、钺等,西周时期的青铜礼器有鼎、簋、爵、鬲、甗、鬲、豆、卣、尊、觚、觶、角、壶、饮壶、盃、盘、匜、簠、盨、盂、罍、甗、斗、杯、匕、钺等。除青铜容器外,还有青铜编钟、铎、铙等礼乐器和钺等礼兵器。

㉙俞伟超、高明:《周代用鼎制度研究》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1978年第1期~1979年第1期。

㉚侯外庐:《中国古代社会史》,第187页,三联书店,1949年。

㉛陈淳:《考古学史首先是思想观念的发展史——布鲁斯·特里格《考古学思想史》第二版读后感》,《南方文物》2009年第1期。

㉜㉝陈淳:《文化与族群——《族属的考古——构建古今的身份》译介》,《中国文物报》2016年1月26日6版。

㉞(加)布鲁斯·G·特里格(Bruce G. Trigger)著,陈淳译:《时间与传统》,第293页,中国人民大学出版社,2011年。

㉟《考古学文化——苏联大百科全书选译》,《考古通讯》1956年第3期。

㊱a夏鼐:《关于考古学上文化的定名问题》,《考古》1959年第4期; b夏鼐、王仲殊:《考古学》,《中国大百科全书·考古学》,中国大百科全书出版社,1986年; c夏鼐:《再论考古学上文化的定名问题》,《夏鼐文集》(上册),第359~366页,社会科学文献出版社,2009年。

㊲(以色列)尤瓦尔·赫拉利著,林俊宏译:《人类简史——从动物到上帝》(第二章),中信出版社,2014年。

㊳肯·达柯著,刘文锁、卓文静译:《理论考古学》,第113~114页,岳麓书社,2005年。

㊴苏秉琦:《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》,第71页,辽宁大学出版社,1994年。

(责任编辑:周广明)