

· 中华文明起源发展——习近平总书记在文化传承发展座谈会发表重要讲话一周年 ·

红山文化确证中华文明的 突出特性^{*}

贾笑冰

摘 要：连续性和创新性是史前时期已经形成并内化于区域文明中的特性，进而成为中华文明的突出特性。先秦思想史从“绝地天通”到周公“制礼作乐”再到春秋战国时期“轴心突破”，展现了思想文化领域的连续性变化和创新性发展。“绝地天通”是整合信仰体系的重要变革，考古学证据显示这次变革可以追溯到距今 5800 年前后古国时代的红山文化。从红山文化到红山文明，是连续性和创新性发展的结果，为中华文明突出特性的形成作出了重要贡献。

关键词：中华文明 红山文化 先秦 礼制

2023 年 6 月 2 日，习近平总书记在文化传承发展座谈会上提出中华文明具有五个突出特性——连续性、创新性、统一性、包容性、和平性，这一论断是对中华文明形成发展核心特质的高度概括，在中华文明起源及先秦思想史发展中有显著体现，其中连续性和创新性在文明起源早期阶段、各区域文明形成过程中普遍存在。为凸显这一普遍性，本

* 本文系科技部国家重点研发计划中华文明探源研究子课题“北方长城地带文明进程研究”（2020YFC1521601）、国家文物局“考古中国——红山社会文明化进程研究”阶段性成果。

文以偏离传统中国文化核心区、研究相对较少的辽西区红山文化为例讨论。

一、先秦思想史演进中的文明传承

关于某一民族或文化的特质及其传承研究，美国文化人类学者本尼迪克特提出“文化模式”和“民族精神”理论，认为“在文化内部赋予这种多样化性格的，是每一文化的主旋律，使文化具有一定模式的，也是该文化的主旋律，即民族精神（ethos）”。^①那么，中华文明的主旋律是如何形成的？这一问题，可从先秦思想史演进的几个关键节点略见一斑。

春秋战国时期是中国思想文化的一次大发展，被雅斯贝尔斯纳入所谓“轴心突破”。^②轴心突破指世界古代文明在发展过程中的精神大跃动，最后导致系统性的哲学史或思想史正式发端。春秋战国时期以诸子百家为代表的哲学思想，经后世不断丰富发展，逐渐形成了中华民族核心思想，并产生长期影响。

首先，轴心突破重新确定“天”或“天命”的含义。商代尚无明确的“天”概念，但卜辞多见“帝”。陈梦家认为“帝”即“天帝”，“常常发号施令，与王一样。上帝或帝不但施令于人间，并且他自有朝廷，有使臣之类供奔走者”，^③商王死后会上至“天廷”，“宾”于天帝左右。西周更强调“德”，但仍沿用殷商凡事占卜的传统，相信“天”或“天帝”，提倡“天命”。商和西周的“帝”、“天帝”等，应是活动于“鬼神世界”。轴心突破后，“天”从“鬼神世界”转变成“天道”，即春秋战国之际各家学说均有提及的“道”。^④“道”是宇宙构成和运行的内在规律，而非“鬼神世界”。如

① 庄锡昌、孙志民编著：《文化人类学的理论构架》，杭州：浙江人民出版社，1988年，第87页。

② 卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第9页。

③ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：科学出版社，1956年，第572页。

④ 《管子·内业》篇载“冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”，“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道”。黎翔凤：《管子校注》卷16《内业》，梁运华整理，北京：中华书局，2004年，第932—937页。

《孟子·尽心上》载：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”^① 孔子也提到“敬鬼神而远之”、“未能事人，焉能事鬼”。

其次，轴心突破重新定义“天人关系”和天人交通路径。夏商西周统治阶级的正统性依靠所谓“天命”维持。轴心突破前的“天人关系”毋宁说是“天王关系”，人王要延续统治，必须向“天”、“鬼神世界”祈命。正是因为统治阶级依赖“鬼神世界”维持统治，所以垄断了与“天”交通的权力，只有人王及其指定祭司集团才能沟通“天帝”，即学者提到的“巫君合一、巫王一体”。^② 轴心突破之后，“天”的概念由“鬼神世界”转变为“天道”，变成超越的精神世界，“天人关系”与沟通天地的方式发生根本性改变。“天王关系”转变为“天人关系”，人只需要通过内心修养就可以与“天”沟通，而无须再经过祭司集团的中介，也无须经过人王特许。虽然尚无更多记载显示此时“天人关系”已成为社会普遍认识，但根据孔子“知我者其天乎”的感慨并自号“五十而知天命”，可知该时期已有相关认识。

轴心突破形成一系列重大变革，需要进一步讨论的是，轴心突破是如何形成的？换言之，中国历史上轴心突破的对象是什么？一般认为其对象是西周初年以周礼为代表的礼乐制度。西周初统治者在克商中意识到“天命”无常，因此周初虽然延续“天”为“鬼神世界”的认知，但提出“德”概念。《召诰》载“王其疾敬德，相古先民有夏”、“王其德之用，祈天永命”，统治者只有具备“德”，才能得到“天”的认可，延续“天命”并维持统治。《泰誓》中亦对此有明确表达，即“天视自我民视，天听自我民听”。^③ 这一认识迫使统治集团对“敬畏鬼神、祈求鬼神延续天命”作出调整，将对天地神灵、自然、祖先的“敬”和“畏”等情感，经由祭祀礼仪所表达的天地与人、自然与人、人与人的关系，内化为举行祭祀仪式的社会精英集团、政治集团成员的内心品格和所谓的“德”，将“天”或“天

-
- ① 焦循：《孟子正义》卷26《尽心上》，沈文倬点校，北京：中华书局，1987年，第877—878页。
- ② 张光直：《中国青铜时代》，北京：三联书店，1990年，第64页；《艺术、神话与祭祀》，刘静、乌鲁木加甫译，北京：北京出版社，2017年，第40页；陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。
- ③ 《尚书正义》卷15《召诰》、卷11《泰誓》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第451—453、385页。

红山文化确证中华文明的突出特性

帝”的“天命”与统治集团的“德行”结合，经系统化形成整个社会的关系准则。这就是“鬼神世界”向人本化、人间化、伦理化的转变，为后世的轴心突破奠定思想基础。

粗略梳理文献所载西周祭祀礼仪系统，可知国家祭祀中存在“天神”、“地祇”、“人鬼”三个主要祭祀对象。“人鬼”即周王的先祖或祖先神。周人用祀、祭、享的方式依时序祭祀天地人三界神灵，又用燎祭、瘞埋和享的途径为其提供祭品。同时，按照重要性和等级，又把祭祀仪式分为大、中、小三等，每等采用不同品质和数量的祭品。西周时期周王、诸侯、士大夫及至庶人均可进行祭祀活动，只是有严格的等级规定：一是祭祀主体等级不同，祭祀场所规模不同；^①二是祭祀对象不同，祭祀方式不同；^②三是祭祀对象等级不同，祭品种类、组合不同；^③四是玉礼器显示身分等级。^④

关于西周完备的礼制体系是如何形成的，孔子云：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。”^⑤西汉礼学家戴圣亦云：“礼也者，反本修古，不忘其初者也。”^⑥杨宽认为：“‘礼’的起源很早，远在原始氏族公社中，人们已惯于把重要行动加上特殊的礼仪。原始人常以具有象征

- ① 《周礼·春官·大宗伯》云“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山、林、泽，以鬯辜祭四方百物”，孙诒让案曰“大地示虽与社同血祭，而礼秩尊卑迥殊，其礼仪亦有同有异”，并引清儒金鹗语：“祭地专于天子，而祭社下达于大夫、士，至于庶人。”《礼记·祭法》云“是故王立七庙、一坛、一墀”，“诸侯立五庙、一坛、一墀”。《周礼正义》卷33，汪少华整理，北京：中华书局，2015年，第1582页；《礼记集解》卷45《祭法》，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1989年，第1198—1200页。
- ② 《周礼·春官·大宗伯》载以燎祭祀天神，以血祭祭社稷（地祇），以生肉、熟肉和奠酒享先王（祖先神）；《礼记》载冬至祭天，集解曰：“天神在上，非燔柴不足以达之。地示在下，非瘞埋不足以达之。人鬼在天地之间，鬱鬯芬芳，其气从乎阳而上升，其质达乎阴而下润，故灌用鬱鬯，所以求诸上下之交也。”《周礼正义》卷33，第1559页；《礼记集解》卷25《郊特牲》，第689页。
- ③ 《周礼·春官·肆师》云“立大祀，用玉、帛、牲牲”，“立次祀，用牲币”，“立小祀，用牲”，《周礼·天官·酒正》规定祭祀不同等级的神祇敬酒次数也不一样，“凡祭祀，以法共五齐三酒，以实八尊。大祭三贰，中祭再贰，小祭壹贰，皆有酌数。唯齐酒不贰，皆有器量”。《周礼正义》卷37、卷9，第1765—1767、429页。
- ④ 《周礼·春官·大宗伯》云：“以玉作六瑞，以等邦国”，“以玉作六器，以礼天地四方”。《周礼正义》卷35，第1663、1674页。
- ⑤ 刘宝楠：《论语正义》，高流水点校，北京：中华书局，1990年，第71页。
- ⑥ 《礼记集解》卷24《礼器》，第657页。

意义的物品，连同一系列的象征性动作，构成种种仪式，用来表达自己的感情和愿望。这些礼仪，不仅长期成为社会生活的传统习惯，而且常被用作维护社会秩序、巩固社会组织和加强部落之间关系的手段。”^① 周初形成的礼制体系，是继承上古时期祭祀礼仪并丰富发展而来，而上古时期祭祀礼仪的形成也经历不同发展阶段。《国语·楚语》载观射父云：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”^② 观射父所述虽是上古传说，但同时也是宗教改革的历史记忆。他将中国上古宗教发展总结为“民神不杂”、“民神杂糅、夫人作享、家为巫史”、“（民神）无相侵渎，绝地天通”三个阶段。其中“绝地天通”是中国宗教发展的重要节点，反映上古原始信仰变化及其背后社会发展状况。

“绝地天通”的说法得到宗教学和人类学研究支持。学界一般将宗教发展史分为“原始宗教”、“古代宗教”、“历史宗教”、“世界宗教”四个发展阶段。^③ 在古代宗教阶段，出现了神的“天阶体系”（分掌不同职司的各级神灵），形成主神崇拜。“绝地天通”或反映了原始宗教与古代宗教的分野。二者的活动对象虽相似，但活动方式差别明显。前者偏重于依靠“超自然力”强加影响或控制客体，^④ 属于“个体巫术”。此时巫师分散在家庭、小部落群体中，只要有适当的途径，人人均可成为巫师。巫术的服务对象仅限于个体或小群体，信奉“万物有灵”，不能在更大范围内形成体系、规范和等级差别，对待神灵的态度以强迫和控制为主。后者通过相对规范的活动，形成较为系统的祭祀礼仪体系，以人王控制的祭司集团作为中介沟通天人（天王）关系。此时对待神灵的态度转变为敬奉、求告、取悦与讨好，其服务对象是以人王为代表的社会整体。由此，“绝地天通”以前的社会发展阶段可大致对应氏族社会，生产力水平低、人口规模小，社会组织结构以氏族、部落为单位，所谓的“巫”或“巫师”均为氏族内部成员兼任。“绝地天通”

① 杨宽：《“冠礼”新探》，《古史新探》，上海：上海人民出版社，2016年，第238页。

② 徐元诰：《国语集解》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002年，第514—515页。

③ 《中国大百科全书·宗教》，北京：中国大百科全书出版社，1988年，第1—3页。

④ 任继愈主编：《宗教词典》，上海：上海辞书出版社，1981年，第486页；J. G. 弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，汪培基等译，北京：商务印书馆，2019年，第93页。

红山文化确证中华文明的突出特性

后，社会发展或已进入“古国”阶段，此时期随着生产力发展，人口规模显著增加、社会组织趋于复杂化，“巫”或“巫师”专职化并由政治领袖兼任。

“绝地天通”将史前时期不同区域普遍存在的个体巫术行为整合为规范化、体系化的公共信仰；周公“制礼作乐”将其以礼仪形式进一步制度化；春秋战国之际的“轴心突破”进一步将礼乐制度人本化，内化为个体共同遵从的信仰理念。思想领域的系列变革展现了社会思想发展过程中的承袭与创新。由“家为巫史”到“绝地天通”再到礼制形成的过程，^①反映思想和信仰领域逐渐规范化、制度化，中华文明的特质逐渐形成并延续发展。有学者将这一过程细分为夏以前的“巫觋时代”、殷商的“祭祀时代”、周的“礼乐时代”，分别对应“巫觋文化”、“祭祀文化”、“礼乐文化”。^②将殷商作为祭祀时代，显然认为“绝地天通”发生于夏商之际，而最新考古发现表明，“绝地天通”的思想领域变革可以向前追溯至距今 5000 多年前的红山文化。对红山文明形成、发展与演变的讨论，不仅可以为“绝地天通”的发生提供物质证据，也可进一步追溯中华文明传承的史前基础。

二、红山文化在继承创新中形成发展

红山文化是辽西区新石器时代重要的考古学文化，^③发端于距今 6500 年前后，上接兴隆洼文化、赵宝沟文化，在距今 5800 年前后进入古国文明阶段。红山文化不仅延续了本地区较早形成的文化特征，而且融合了广泛区域内的其他文化因素，成为区域文化发展的集大成者。红山文化向红山文明的演进，体现了中华文明的连续性与创新性。以下主要从陶器、玉器、人像、聚落模式四个方面追溯红山文化物质和精神文明要素

① 李泽厚概括为“由巫到礼、释礼归仁”，参见《由巫到礼 释礼归仁》，北京：三联书店，2015年，第41页。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2017年，第11页。

③ “辽西区”是苏秉琦基于区域内地理环境的相似性和文化传统的连续性提出的，包括今辽宁省西部、内蒙古自治区东南部、河北省北部的部分区域。其范围与西辽河流域范围大体相当，但西南部扩展到河北的张家口地区。参见苏秉琦：《中国文明起源新探》，北京：三联书店，1999年，第40页；朱延平：《辽西区新石器时代考古学文化纵横》，内蒙古文物考古研究所编：《内蒙古东部区考古学文化研究集》，北京：海洋出版社，1991年，第9—14页。

的形成，探讨红山文化向红山文明发展中的社会变迁及对文化传统的承袭和创新。

（一）陶器器型、纹饰的继承与创新

陶器具有易碎、成本相对较低、容易更新等特性，是对时代变化最为敏感的器物，陶器组合及其特征是判定考古学文化发展变化的重要依据。在辽西区考古学文化发展进程中，兴隆洼文化陶器组合简单，以体型大小不等的筒形罐为主，偶见陶碗类小型器物；年代稍晚的赵宝沟文化陶器仍以筒形罐为主，但陶器组合中出现椭圆底罐、斜口器、尊、钵等新器类；红山文化陶器种类进一步丰富，除了筒形罐、斜口器、钵等，增加罐、壶、筒形器等，陶色、陶质也富于变化，一改此前考古学文化陶器以灰黑色系为主的特征，出现相当数量的彩陶器。

筒形罐是辽西区常见且持续使用时间较长的陶器。兴隆洼文化筒形罐纹饰布局简单规律，采用三段或两段式纹样：前者由上段的弦纹、中段的附加泥条带及其上纹饰和下段占器表一半以上的主体纹饰构成；后者不见中段的附加泥条带。主体纹饰多刻划或压印制成，可见交叉纹、人字纹、网格纹、之字纹等。从相对随机的刻划交叉纹到整齐排列的压印之字纹，纹饰风格逐渐规范、固定。赵宝沟文化筒形罐在沿用之字纹的同时，使用大量几何纹样，纹饰布局也从规律的分段施纹转变为双层纹饰：以之字纹或刻划纹作为底纹，其上刻划几何纹；或以之字纹或刻划斜线纹等作为几何纹饰内部的填充纹样。红山文化筒形罐延续赵宝沟文化纹饰布局特征，采用单一纹饰装饰器表，不见双层纹饰。筒形罐形制和纹饰特征相对连续而稳定的变化，反映本地传统的延续和发展，其使用方式和功能也一脉相承。

筒形器是红山文化新出现的陶器造型，以中空无底为主要特征，普遍发现于祭祀礼仪类遗址中，牛河梁遗址发现较为集中。^① 根据牛河梁遗址层位关系，可以确定口、底形制基本一致的筒形器出现时间略早于口、底特征区别明显的筒形器。前者与庙底沟文化的支座（或称“支圈”）特征较为相似，^② 支座通常与尖圜底或小平底类器物配套

① 参见辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁——红山文化遗址发掘报告（1983—2003年度）》，北京：文物出版社，2012年。

② 中国社会科学院考古研究所编著：《庙底沟与三里桥》，北京：科学出版社，1959年，第30页；严文明：《中国古代的陶支脚》，《考古》1982年第6期。

红山文化确证中华文明的突出特性

使用，^①在以平底筒形罐为主要生活陶器的考古学文化中并无实用功能，应与红山文化新出现的小平底陶器相关，可能是在与周边文化交流过程中受到外来影响出现的。后者器表的三段式纹饰布局与兴隆洼文化筒形罐纹饰布局相似。筒形器虽形制特征变化明显，但双勾涡纹和主体纹饰分段布局特征是对辽西区文化传统的回归与再现，^②以彩陶纹饰作为传统压印纹饰的补充，以新的彩陶艺术形式再现本地传统特征也是红山文化继承和发扬传统的表现，显示出明显的连续性变化。^③

彩陶在红山文化出现伊始就表现出较为成熟的特征，因此多被认为是红山文化与中原地区庙底沟文化交流的物证。^④红山文化彩陶在纹饰母题、纹样布局方面显示出明显的区域特色。龙纹（包括垂鳞纹、龙鳞纹）、伞盖纹、旗帜纹等纹饰母题多与此前区域内已存在的刻划纹饰相似，^⑤如龙鳞纹继承赵宝沟文化刻划龙纹特征，垂鳞纹与刻划垂弧纹基本一致，双勾涡纹的构成方式见于兴隆洼筒形罐的连弧纹等。^⑥即便是通常被认为与庙底沟文化彩陶上的花瓣纹最为相似的勾连涡纹（勾连花卉纹），^⑦纹饰演变趋向也与庙底沟文化差别明显。^⑧与庙底沟文化多以一条纹样带构成器表纹饰不同，红山文化延续了传统分段构图的纹样布局模式，以多条平行分布的纹样带共同构成器表纹饰，既可以同一纹样带重复排列，也可根据形制特点采用纹饰母题不同的纹样带组合。

从整体看，红山文化彩陶纹饰母题结构相对简单，纹样带的多样组合带来灵活变化；仰韶文化彩陶则没有复杂纹样带的区分，而是以纹饰母题的复

-
- ① 小河沿文化就发现了与小平底尊共出的支座，参见辽宁省博物馆等：《辽宁敖汉旗小河沿三种原始文化的发现》，《文物》1977年第12期。
- ② 郭明：《红山——中国文化的直根系》，上海：上海古籍出版社，2022年，第34—38页。
- ③ 郭明：《红山文化勾连涡纹纹样的演变——以牛河梁遗址的发现为中心》，辽宁省文物考古研究所编：《红山文化学术研讨会论文集》，沈阳：辽宁人民出版社，2013年，第364—373页。
- ④ 郭大顺：《仰韶文化与红山文化关系再观察》，《郑州大学学报》2017年第4期。
- ⑤ 郭明：《红山——中国文化的直根系》，第45—49页。
- ⑥ 朱延平：《红山文化彩陶纹样探源》，《边疆考古研究》第6辑，北京：科学出版社，2007年，第78—87页。
- ⑦ 郭大顺：《仰韶文化与红山文化关系再观察》，《郑州大学学报》2017年第4期。
- ⑧ 郭明：《红山——中国文化的直根系》，第49页。

杂构图彰显纹饰变化。二者彩陶制作技术虽然相同，但纹饰特征及构图方式的复杂性和偏重不同，显示地域文化在理念上的差异。红山文化彩陶的基本构成元素承袭自本地，以多种组合方式形成与其他考古学文化不同的纹饰风格。虽然制作和表现方式从传统的压印或刻划到彩陶纹饰，但基本纹饰单元及构图方式的一致性表明核心内涵并未发生明显变化。学习和吸收彩陶生产技术的红山先民以新方式展现传统纹饰，除以彩陶纹饰装饰器表外，刻划纹还与彩陶纹饰组合出现，^①实现了北方地区传统装饰技法与彩陶技术的融合。

除筒形器外，罐、壶等是红山文化新出现的器型，其中双耳罐与在庙底沟文化中发现的同类型器物造型几乎相同，因此也被认为是受到其他文化影响的产物。^②这类器物在红山文化中存在连续性变化，在纹饰上也显示出深度融合的特征：辽西区长时间延续使用的压印之字纹成为双耳罐上的主要纹饰；彩陶双耳罐上的纹饰也采用了红山文化习见的纹饰组合与纹样布局。新出现的文化因素在红山文化中形成与其“源出”文化特征不同的独特发展脉络，渐渐消除了其与典型北方传统间的差异，共同构成红山文化的特征要素。

陶器特征显示，红山文化不仅实现了对本地文化传统的继承和改造，使之以全新的特征展现在红山文化中，同时还以开放的态度接纳来自其他文化的多种要素，并将之有效融入自身的文化系统中，内化为红山文化不可分割的要素。

（二）玉器的飞跃式发展

玉器具有原料的稀缺性和制作的专业性，不仅是财富的象征，更在相当长的时期内承担社会等级规范载体的功能。玉礼器不仅是社会秩序的重要体现，也是中华文明形成的重要标志。辽西区玉器的使用可以追溯至兴隆洼文化，而红山文化早期玉器与兴隆洼文化玉器在种类和形制方面基本相同，表明从兴隆洼文化到红山文化早期阶段玉器特征的变化并不明显。

自红山文化中期开始，玉器种类、数量呈现明显的飞跃式发展，玉器造

① 牛河梁遗址第一地点的发掘发现了上段为刻划纹、下段为彩绘的器物。

② 研究者对双耳壶演变趋向的判定不同，对同一件器物的年代认定也有差别，赵宾福、薛振华将西水泉的彩陶双耳壶归为红山文化第一阶段（《以陶器为视角的红山文化发展阶段研究》，《考古学报》2012年第1期），余西云认为此件与小河沿文化同类器相当，属红山文化较晚阶段遗物（《西阴文化：中国文明的滥觞》，北京：科学出版社，2006年，第189—191页）。

红山文化确证中华文明的突出特性

型多样，功能开始分化，除作为装饰品外，形体较大、造型复杂的重器成为重要玉礼器。根据特征，可将红山文化玉器分为两类，第一类延续辽西区本地传统。红山文化发现的玉环（镯）虽未见于兴隆洼文化，但其规范的正圆与兴隆洼文化玉块圆孔的制作方式相同，承袭的是本地成熟的管钻技术；^①以人或动物形象作为原型的仿生玉器，雕琢工艺可以追溯至兴隆洼—赵宝沟文化石雕人像或动物形象的制作；组合或变形的玉器造型与赵宝沟文化陶尊上以动物形象为基础加以变形的“神兽”形象异曲同工。^②第二类吸收借鉴了更广泛的北方区域玉器风格。红山文化玉璧为方形或不规则圆形，璧面中凸，刃状缘，内缘也见方形和不规整圆形两种。虽是红山文化新出现的玉器类型，却是北方地区较早就已经流行的形制，造型、风格可以追溯至距今9000年的小南山文化。^③与小南山文化玉璧相比，红山文化的玉璧体量更大、更为厚重。其圆孔制作采用由方取圆方式，沿用北方地区的石器制作传统。

在玉器种类和造型丰富的同时，玉器的规格和体量也有所提升，红山先民为玉器赋予了规范和展示社会等级地位的礼器意义，^④成为红山社会规范化等级制度出现的重要标志，即便是传统上作为装饰品的镯环类玉器也承担着性别区分或性别分工意义。^⑤红山文化玉器在承袭本地传统基础上，吸纳北方地区更广泛区域内的玉器风格，形成独具特色的红山文化玉器群风格，显示出兼容并蓄的特征。

（三）人像体现的信仰连续性

雕塑偶像是辽西区延续时间较长、较有特色的遗物，其在区域内的流

-
- ① 邓聪：《中国最早石制轴承的功能实验考古试论——查海遗址轴承形态分析》，辽宁省文物考古研究所编：《庆祝郭大顺先生八秩华诞论文集》，北京：文物出版社，2018年，第131—141页。
- ② 中国社会科学院研究所内蒙古工作队：《内蒙古敖汉旗小山遗址》，《考古》1987年第6期。
- ③ 黑龙江省文物考古研究所、饶河县文物管理所：《黑龙江饶河县小南山遗址2015年Ⅲ区发掘简报》，《考古》2019年第8期。
- ④ 郭明、盖丽艳：《浅析红山文化的玉礼器与玉礼制》，《北方文物》2023年第4期。
- ⑤ 牛河梁遗址随葬玉镯具有标示墓主性别的意义，总体看，大体存在女性戴双镯，左右手各一，男性单镯戴于右手而女性单镯戴于左手的规律。参见郭明：《浅谈墓葬中的性别“代码”与社会秩序——以牛河梁遗址上层积石冢阶段墓葬为例》，贺云翱主编：《女性考古与女性遗产》第2辑，南京：江苏人民出版社，2020年，第52—63页。

行被视为社会中信仰连续性的体现。^①其中以人像最具特色，根据材质和工艺的不同可以分为石雕、陶塑、泥塑、玉雕等。

石雕人像延续时间较长，自兴隆洼文化至红山文化都有发现。兴隆洼文化石雕人像造型简单，仅依据石料基本特征简单修整，底部呈楔形，面部和身体特征模糊，粗略雕琢大致的直立人体形象，女性雕像腹部隆起，人像高35.5—67厘米。兴隆洼文化发掘出土的3件人像皆位于灶旁与门道相对一侧、面向门道，^②采集的2尊石雕人像无法确认具体使用位置，^③但出土地不远即有兴隆洼文化房址。赵宝沟文化采集石雕人像6尊，^④皆为裸体孕妇像，面部五官及身体特征较兴隆洼文化石雕人像清晰，仍着重表现突出的腹部，其他特征则有所减省，造型不完全符合人体结构比例。赵宝沟文化石雕人像皆坐姿，部分人像底部有“尖形小石座”，似为兴隆洼文化人像楔形底部孑遗，体型较兴隆洼文化石雕人像略小，最小的1件通高仅9.5厘米。虽然人像皆为采集品，无法确定其使用位置及使用方式，但根据附近发掘清理的5座房址，结合人像下部的尖状底座，推测其使用方式及功能可能与兴隆洼文化石雕人像相同。红山文化目前发现保存相对完好、形象清晰的石雕人像4件，分别出土于半拉山和草帽山遗址，^⑤可确认的部分皆为人头像，面部特征清晰甚至还体现了头饰的特征。从兴隆洼文化开始、历赵宝沟文化至红山文化，石雕人像的特征变化具有明显的连续性，雕琢技术逐步提高，面部形象更加清晰生动。石雕人像使用地点有从私密性房址转向墓地、祭坛等社会公共空间的趋向。

- ① 张弛：《不变的信仰与竞争的社会——兴隆洼—红山文化雕塑的题材及展演形式》，《文物》2022年第7期。
- ② 白音长汗遗址 AF19 出土1件，腹部隆起，为女性雕像；南湾子北遗址出土2件，男女各1件。参见内蒙古自治区文物考古研究所编著：《白音长汗——新石器时代遗址发掘报告》，北京：科学出版社，2012年；内蒙古自治区文物考古研究所：《2016年内蒙古自治区文物考古研究所考古发现综述》，《草原文物》2017年第1期。
- ③ 王刚：《从兴隆洼石雕人像看原始崇拜》，《昭乌达蒙族师专学报（汉文哲学社会科学版）》1998年第3期。
- ④ 承德地区文物保管所、滦平县博物馆：《河北滦平县后台子遗址发掘简报》，《文物》1994年第3期。
- ⑤ 辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆：《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘》《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地》，《考古》2017年第2、7期；邵国田主编：《敕汉文物精华》，呼伦贝尔：内蒙古文化出版社，2004年，第27—29页。

红山文化确证中华文明的突出特性

陶塑人像仅见于红山文化，在东山嘴、半拉山、牛河梁、兴隆沟等遗址均有发现。^① 陶塑人像以孕妇像为主，形象较为生动，可以按体型大小分为两类。体型较大的一类内部为空腔，可以确定姿势的皆为坐像；体型较小的一类为黏土捏塑，实心，四肢比例协调，高度多不超过 10 厘米，直立或坐姿形象皆有。从出土位置看，除半拉山遗址的 1 件人像残件（M29:1）出土于墓葬填土内、兴隆沟遗址整身人像出于房址中，表明人像与墓主或房主关系密切外，其余陶塑人像多见于文化层或灰坑中，多有残损，出土环境已不能反映实际使用方式。但遗物废弃地点应与其使用地点存在联系，如废弃于东山嘴、牛河梁等特殊礼仪场所的陶塑人像可能是在相关仪式活动中残损后被遗弃。出土于不同遗址的陶塑人像在形象和造型上保持相对一致的特征，在使用上则显示出在公共礼仪场所与在相对私密的房址或墓葬的差异，表明这一时期陶塑人像虽仍用于个人或小群体的仪式活动，但更多是应用于群体活动中。

泥塑人像目前仅见于牛河梁遗址第一地点，^② 可分为相当于真人 3 倍、2 倍及与真人等大 3 种规格。“女神庙”中室西侧出土了保存较为完整的人像头部残件（N1J1B:1），约与真人等大，学者认为可能是贴塑于墙壁的高浮雕人像。^③ 中室西侧还发现呈盘坐状的腿部残件，推测牛河梁遗址泥塑人像应为盘腿坐像。虽然目前无法准确判断泥塑人像的功能，但其集中出土于远离居住区的礼仪活动中心，且以体型大小显示等级差异，表明其已经进入更为完善的等级体系之内。

玉雕人像发现数量相对较少，器体普遍较小。除牛河梁遗址十六地点 M4 出土的 1 件之外，那斯台遗址也采集到 1 件。牛河梁遗址出土者为整身

-
- ① 郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984 年第 11 期；辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆：《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘》《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地》，《考古》2017 年第 2、7 期；辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁——红山文化遗址发掘报告（1983—2003 年度）》，第 253、254、329—331、390、391 页；中国社会科学院考古研究所内蒙古第一工作队、敖汉博物馆：《内蒙古敖汉旗兴隆沟遗址第二地点红山文化聚落》，《考古学报》2023 年第 4 期。
- ② 辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁——红山文化遗址发掘报告（1983—2003 年度）》，第 17—38 页。
- ③ 张弛：《不变的信仰与竞争的社会——兴隆洼—红山文化雕塑的题材及展演形式》，《文物》2022 年第 7 期。

玉雕立人像，^① 通高18.5厘米，出土于墓主左侧盆骨外侧，背面朝上。颈部的穿孔显示其应为系绳携带，功能应与其他材质可随身携带的小型人像较为相似。

从兴隆洼文化到红山文化，人像材质不断丰富，制作愈加精美，表明制作工艺和艺术水准逐渐提高。与兴隆洼、赵宝沟文化人像面部相对模糊的特征不同，红山文化人像面部刻划更为精细，从比例结构上更能体现其反映对象的真实性，表明偶像所代表的神（或祖先神）逐渐具体明晰。同时，偶像使用逐步规范，兴隆洼文化时期在房址中仅涉及小范围人群或个体的仪式活动，在红山文化时期仍然延续，只是偶像材质从石质更换为更易获取和制作的陶质。同时小型仪式活动发展为公共礼仪活动的一部分，并且开始以人像体型大小彰显其等级和地位。人像特征及其使用情境的变化显示，红山文化时期开始出现从“家为巫史”向“绝地天通”的社会变革。

（四）聚落结构变迁中的传承和演变

从兴隆洼文化到红山文化，辽西区发现数量众多的聚落或聚落群，是观察该区域社会形态发展的重要材料。

兴隆洼文化时期巫术活动多发生在居住区甚至房址内，是以家户为核心单位的活动。在兴隆洼文化分布的不同区域的表现略有差异，老哈河流域及以南区域为居室葬，西拉木伦河流域则为家户内的偶像崇拜。居室葬为生者与死者同“居”一室埋葬，^② 房屋是埋葬及与之相关仪式活动的发生地，房址内遗物的分布显示存在居室葬的房址内举行过某种仪式活动，^③ 表明在埋葬行为完成后，房屋的延续使用过程中也作为某种仪式活动的场所。特殊的埋葬形式反映墓主的特殊性，无论是出于亲情观念对死者的保护，抑或是害怕受到死者侵害、希望得到死者灵魂保护等采取的行为，^④ 都说

-
- ① 辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁——红山文化遗址发掘报告（1983—2003年度）》，第405—407页。
- ② 居室葬暂不考虑废弃后埋葬于房屋区域内，或埋葬行为发生后房屋便遭到废弃的情况。
- ③ 刘岩：《日常生活实践：查海遗址聚落空间的社会考古学研究》，《考古》2020年第12期。
- ④ 陈星灿：《史前居室葬俗的研究》，《华夏考古》1989年第2期。

红山文化确证中华文明的突出特性

明当时先民已有明确的灵魂观念。因某种原因不葬入公共墓地的个体与其所属家户关系密切，具有明确所属关系及私密性质，或可视为家户独特的“祖先神”雏形。^① 房址规模不大，无法作为社会公共空间使用，应是以家户为单位的仪式活动空间。查海、兴隆洼、兴隆沟遗址都发现相当数量的居室葬，^② 有居室葬的房址与其他房址之间不存在规模上的差异，埋葬于房址内的墓主与埋葬于公共墓地的墓主之间也不存在等级或财富上的差异。

西拉木伦河南北两岸虽未发现居室葬，但发现了可能与原始信仰相关的遗存。白音长汗和南湾子北遗址各发现1座出土石雕人像的房址，^③ 人像作为可能的崇拜偶像，与房址的所属关系清晰，所有权和与之相关的活动主体应属于此房址中生活和居住的人群。出土石雕人像的房址在规模、结构布局 and 位置等方面未显出与其他房址的差异，房址内出土遗物有筒形罐、石铲、骨镞等日用陶器和生产工具，也与其他房址相似，表明出土偶像的房址虽然可能兼具巫术活动功能，但并非专门的仪式场所。居室葬和偶像的出现说明，虽然不同区域具体表现方式不同，但兴隆洼文化时期相关信仰活动已经出现。日常生活与原始宗教活动在同一区域内并存，并未形成固定的活动场所，崇拜活动多与个体或小范围人群有关，表明尚未成为全体成员参与和接受的统一信仰。

赵宝沟文化时期石雕人像延续使用，兴隆洼文化时期起以个体或家户为单位的仪式行为仍然存在，但此时出现祭祀活动区与居住区分离的迹象。在赵宝沟遗址两处相对集中的居住区外，还发现一处面积达 323.75 平方米

- ① 这里的祖先神不一定为生物学意义上的祖先，而可能是有血缘关系的较早死亡个体，萨满教中有将特殊死者的灵魂作为偶像供祀的传统，这些特殊的死者也成为萨满教中的祖先神。参见孟慧英：《中国东北地区少数民族萨满教信仰中的巫祖祖先神》，《民族研究》2009年第6期。
- ② 辽宁省文物考古研究所编著：《查海——新石器时代聚落遗址发掘报告》，北京：文物出版社，2012年；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古敖汉旗兴隆洼遗址发掘简报》，《考古》1985年第10期；《内蒙古敖汉旗兴隆洼聚落遗址1992年发掘简报》，《考古》1997年第1期；中国社会科学院考古研究所内蒙古第一工作队：《内蒙古赤峰市兴隆沟聚落遗址2002—2003年的发掘》，《考古》2004年第7期；刘国祥：《兴隆沟遗址第一地点发掘回顾与思考》，《内蒙古文物考古》2006年第2期。
- ③ 参见内蒙古自治区文物考古研究所编著：《白音长汗——新石器时代遗址发掘报告》；内蒙古自治区文物考古研究所：《2016年内蒙古自治区文物考古研究所考古发现综述》，《草原文物》2017年第1期。

的石砌祭祀平台。^①从环境单元的区分看，两个集中的居住区分别位于两个山梁的缓坡上，而石砌平台位于另外一座山梁顶部，独立于居住区外。独立的祭祀礼仪活动区域意味着影响范围更大的公共礼仪活动空间出现。

红山文化聚落分布的重要特征是祭祀礼仪活动区（包括埋葬区）与日常生活居住区分离，这一特征在大凌河中上游，蚌河、老虎山河流域的考古调查都有发现。^②围绕祭祀礼仪活动中心如东山嘴、牛河梁遗址开展的区域系统性调查显示，大型祭祀礼仪活动中心周边区域发现的遗存以祭祀礼仪性为主，^③而不见祭祀礼仪活动中心的赤峰地区发现的遗存则以居住类为主。^④祭祀礼仪活动区的层级划分，以区域可容纳或发生祭祀活动的种类和活动场所的规模为依据。^⑤等级最高的牛河梁遗址可见多种祭祀礼仪活动遗存，除“坛庙冢”外，还有各类祭祀坑及其他地面祭祀遗迹。牛河梁遗址祭祀礼仪活动区和高等级墓葬区共同构成最高等级的祭祀礼仪活动中心，遗址群面积可达50余平方公里；等级略低的东山嘴、胡头沟遗址有独立的祭祀礼仪活动场所或高等级墓葬区，但遗址群规模明显较小，东山嘴遗址群面积约5平方公里。

在修建和使用影响范围不同的祭祀礼仪活动中心的同时，以兴隆沟遗址房址内出土陶塑人像为代表的规模较小的仪式活动仍在居住区内开展。两种趋向的并存发展，影响了红山文化的聚落模式。聚落中祭祀礼仪活动发生场所和特点的变化体现了文化传统的传承和演变。红山文化祭祀礼仪活动以公共和个体两个层面分别发展：一方面，在赵宝沟文化形成的独立

-
- ① 中国社会科学院考古研究所编：《敖汉赵宝沟：新石器时代聚落》，北京：中国大百科全书出版社，1997年。
 - ② 于怀石：《辽宁地区红山文化遗址分布与特征》，《北方文物》2023年第4期；中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队、内蒙古自治区敖汉旗博物馆：《内蒙古敖汉旗蚌河、老虎山河流域新石器时代遗址调查简报》，《考古》2005年第3期。
 - ③ 郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年第11期。
 - ④ 辽宁省文物考古研究所等：《辽宁大凌河上游流域考古调查简报》，《考古》2010年第5期；赤峰中美联合考古研究项目编著：《内蒙古东部（赤峰）区域考古调查阶段性报告》，北京：科学出版社，2003年；辽宁省文物考古研究所、中国人民大学历史学院：《2014年牛河梁遗址系统性区域考古调查研究》，《华夏考古》2015年第3期。
 - ⑤ 贾笑冰：《5500年前，牛河梁祭祀礼仪完成史前首次制度创新》，冯时等：《万年中国——中华文明的起源与形成》，上海：东方出版中心，2023年，第174—197页。

红山文化确证中华文明的突出特性

祭祀礼仪活动区的基础之上，红山文化社会公共空间进一步发展，祭祀礼仪活动中心逐渐形成；另一方面，以家户为单位的祭祀礼仪活动继续在小范围内延续和发展，成为社会“小传统”。祭祀礼仪活动区从生活居住区中区分出来，形成多处规模庞大的祭祀礼仪活动中心。墓葬作为社会公共礼仪活动载体的属性进一步完善，成为祭祀礼仪活动区的重要组成部分。随着祭祀礼仪活动的多样化、祭坛和其他大型社会公共设施的出现，大型祭祀礼仪活动中心开始营建和使用，同时依据礼仪活动区的内容和影响范围，祭祀礼仪性遗址的等级划分逐渐完善。

牛河梁遗址作为规模最大、等级最高的祭祀礼仪活动中心，由多个遗址点组成，发现的祭祀礼仪活动遗迹几乎涵盖目前红山文化所有祭祀礼仪活动特征。除高等级墓葬区外，还在第一地点、第十三地点发现大型高台建筑。第一地点的修建选择了牛河梁遗址区海拔最高的山脊，依托山势并通过垫土、积石形成平台作为公共礼仪活动区域，在大型山台建筑周边发现的更多功能区域意味着该处为综合活动场所。东山嘴遗址也是重要的祭祀礼仪活动中心，^① 总体结构由墓地和其他礼仪活动空间构成。而从公共活动空间的规模看，东山嘴遗址群的祭祀规格明显低于牛河梁遗址。胡头沟遗址反映的社会分层特征和墓地结构布局皆与牛河梁遗址相似，^② 高等级墓葬在砌筑石墙的原料、随葬玉器等方面不如牛河梁遗址。相似的随葬品组合在玉器体量和质地上的差异，是区域间等级差异的体现。参照东山嘴遗址的发现，如果胡头沟遗址也存在独立的社会公共设施，其规模也应略逊于牛河梁遗址。而墓葬规模等级相对较小，埋葬和其他祭祀礼仪活动无法在区域内同时开展的半拉山、田家沟遗址，构成了红山社会祭祀礼仪体系的最低层级。^③ 在大型祭祀礼仪活动中心兴建和使用的同时，规模较小的

- ① 郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年第11期。
- ② 方殿春、刘晓鸿：《辽宁阜新县胡头沟红山文化积石冢的再一次调查与发掘》，《北方文物》2005年第2期。
- ③ 辽宁省文物考古研究所、朝阳市龙城区博物馆：《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地的发掘》《辽宁朝阳市半拉山红山文化墓地》，《考古》2017年第2、7期；王来柱：《凌源市西梁头红山文化石棺墓地的发掘与研究》，辽宁省博物馆编：《辽河寻根 文明溯源——中华文明起源学术研讨会论文集》，北京：文物出版社，2012年，第65—81页；辽宁省文物考古研究所编著：《辽海记忆——辽宁考古六十年重要考古发现（1954—2014）》，沈阳：辽宁人民出版社，2014年，第53—59页。

日常生活区内，在家户内举行仪式的传统仍然延续。兴隆沟遗址房址内出土的陶塑人像，^①应是兴隆洼文化家户内偶像活动的延续，意味着以个体或家户为主体的仪式活动在红山文化时期仍然存在。红山文化时期出现祭祀礼仪活动的两级分化，上层相对集中、规范的祭祀礼仪活动区与传承自更早时期的服务于家户或小区域的仪式行为并存。从与祭祀礼仪相关的活动设施规模看，社会上层可能倡导公共祭祀礼仪活动，且区域人群普遍接受。

通过聚落形态分析，可以看到巫术活动在辽西区的连续性和创造性发展轨迹。兴隆洼文化时期开始的巫术活动在赵宝沟文化时期出现公共礼仪化倾向，至红山文化，社会上层已利用社会公共礼仪活动以规范化、等级化的方式整合独立分散的巫术活动，为秩序化的红山文明发展奠定思想文化基础，此后经一系列思想变革成为引领社会潮流和方向的“大传统”；而社会底层以个体为中心的巫术活动仍然在小范围内延续，成为影响范围有限但持续存在的“小传统”。对辽西区史前文化发展演变过程的简要分析可以发现，红山文明是在对区域文明的承袭和创新性改造的基础上形成的，物质文化特征存在明确的连续性变化，而对周边文化因素的吸收和利用不断丰富其内涵，是文化连续性和创新性发展的物质表征。聚落结构改变和大型祭祀礼仪活动中心的营建，反映社会发展与变革背后更深层次的对传统偶像崇拜和仪式活动的整合与升级。红山文化考古发现从物质和精神领域为中华文明的连续性和创新性发展提供文明起源阶段的证据。

三、红山文化与中华文明的连续性、创新性

辽西区史前考古学文化与社会的发展演变过程，具有延续中有突破的特点，在原始信仰、原始宗教的嬗变中尤甚。距今8000年前后的兴隆洼文化与距今6500—4800年的红山文化对照，二者的差异及其反映的社会变迁，与文献记载宗教史上“绝地天通”前后的变化较为相似。

兴隆洼文化分布范围较广，然而其分布范围内仅发现零星的巫术活动迹象，且不同区域的表现方式存在差异。石雕人像仅见于西拉木伦河南北两岸较小的区域，居室葬多发现于老哈河以南，相关活动主体为房址主人和与之

^① 中国社会科学院考古研究所内蒙古第一工作队、敖汉博物馆：《内蒙古敖汉旗兴隆沟遗址第二地点红山文化聚落》，《考古学报》2023年第4期。

红山文化确证中华文明的突出特性

相关的小范围人群，显然未能影响兴隆洼文化的全部分布区域。与相对平等的社会秩序对应，偶像的属性为自然神，神灵的作用和地位也较为有限，仍处于原始宗教自然崇拜的范畴。^① 兴隆洼文化玉器以各类小型装饰品和仿形工具为主，随葬玉器的墓主可能为巫或萨满。^② 墓葬随葬品种类和数量方面并无明显差异，表明“巫”或“萨满”并无明确分工或等级差异，更接近于“绝地天通”前“家为巫史”、“人人为巫”的状况。

赵宝沟文化时期出现一些变化。滦平后台子遗址出土的石雕人像是兴隆洼文化石雕人像的延续，表明以家户为主体的仪式活动延续并发展，赵宝沟遗址中独立于居住区并与原始信仰相关的遗存，反映兴隆洼文化时期普遍存在表现方式略有差异的“个体巫术”，开始向影响范围更大的“公众巫术”转变。

红山文化特别是红山文化中期以来，一些遗址的居住区内出土了偶像类宗教礼仪用具，表明部分聚落仍存在极小范围内的礼仪活动，或许是兴隆洼文化时期形成的原始崇拜活动孑遗，此时已成为社会“小传统”。而在社会主体层面，原始宗教的发展出现质变。首先是礼仪行为相关遗存分布范围扩大，遍布红山文化分布区，而且出现明显的等级分化。牛河梁遗址群成为红山社会的超大型礼仪中心，其下东山嘴、胡头沟等遗址则可能是次级区域礼仪中心。虽年代相隔久远，但祭祀礼仪场所在规模上的等级差异，与后世礼制体系中祭祀主体等级不同、祭祀场所规模不同的特点相符。

在牛河梁遗址群，还可以观察到礼仪活动的制度化体系。第一地点台基建筑群上发现燎祭遗迹，而且不同的燎祭遗迹中发现不同的焚烧物；在“女神庙”周边分布着埋有器物的“祭祀”坑；山台上发现与“裸礼”近似的器物组合。这些遗迹现象与后世礼制中祭祀对象不同则祭祀方式不同，祭祀对象等级不同则祭品种类、组合不同的规制如出一辙。遗迹与出土遗物的特征似可与文献所载对天神、地祇、人鬼的祭祀活动对应，很可能是“燎祭祀天、瘞埋祭地、肆献裸享先王”的源头。红山文化积石冢出土大量玉器，学者认为其种类、器型以及组合的差别与墓主人身分、地位、职业

① 郭治中：《论白音长汗发现的女神像及其崇拜性质》，吉林大学考古系编：《青果集——吉林大学考古专业成立二十周年考古论文集》，北京：知识出版社，1993年，第29—41页。
 ② 李新伟：《中国史前昆虫“蜕变”和“羽化”信仰新探》，《江汉考古》2021年第1期。

相关,^①这正是《周礼·春官·大宗伯》所载“以玉作六瑞,以等邦国”、“以玉作六器,以礼天地四方”的玉礼制的反映。可以说,中国古代用玉制度及以玉明德的传统文化,与初步形成“以玉事神”用玉制度的红山文化密切相关。

此外,红山文化普遍存在极具特色的各类人像或称神像,是兴隆洼文化、赵宝沟文化人像的发展。牛河梁遗址第一地点出土的神像,大者甚至是真人大小的两三倍。这种情况也出现在古埃及文明,法老埃及时代特别是较为发达的新王国时期,在壁画、浮雕、雕像等各类艺术作品中,神和法老的形象均远大于一般人物,如果是神和法老同处,则神的形象大于法老。红山文化神像形象充分说明此时的神灵已经具备初步的“天阶体系”。以上信息表明,红山文化在发展过程中出现的信仰体系变革,与文献对“绝地天通”的描绘较为相似。

透过辽西区史前考古学文化演进轨迹,可以勾勒出以陶器、人像、玉器的使用规范和聚落布局为代表的文化内涵与原始信仰的传承发展。更为重要的是,在一脉相承的发展过程中,红山先民对区域内流行的多种信仰加以整合并使之秩序化,为社会延续和发展奠定思想基础。现有证据表明,从“个体巫术”到“公众巫术”的转变在赵宝沟文化时期初见端倪,经过红山文化早期的发展完善,至红山文化中期形成制度更为成熟、影响范围更广的等级化的社会公共礼仪秩序,创造了“敬天礼地法祖”的祭祀礼仪体系和用玉制度雏形,实现了从“原始宗教”向“古代宗教”的过渡,即“绝地天通”的转折。

红山文化中期阶段进入中华文明的古国时代,向上是对辽西区早期考古学文化内涵的继承和延续。这种连续性突出表现在以陶器器型、纹饰为代表的文化传承上。筒形罐、之字纹仍然是红山文化陶器的主要器型和纹饰特征,在接受中原地区考古学文化彩陶技术后,所表现的纹饰主题仍是兴隆洼文化或赵宝沟文化时期纹饰主题的变体,中原地区对辽西的影响更像是技术传播而非文化传播。此外,成排分布的方形或长方形居址的聚落模式、玉器使用、人像,均为辽西区早期文化传承。其向下则通过创新性发展完成了“绝地天通”的变革,开启“祭祀时代”,它所创造的“敬天礼地法祖”的祭祀礼仪体系成为后世礼制蓝本。及至西周初年,周公“制礼作乐”,周人将“德”的思想融入祭

^① 郭明、盖丽艳:《浅析红山文化的玉礼器与玉礼制》,《北方文物》2023年第4期。

祀礼仪体系内，发展出礼乐制度，为春秋战国时期的轴心突破奠定思想基础。轴心突破后的哲学思想特别是儒家思想，经由后世损益，最终形成中华民族思想内涵的核心。

从先秦思想史角度看，古国时代完成的“绝地天通”形成由人王控制的祭司集团沟通天地的基本结构，在该结构中，出现“天”、“地”（其实就是地上之人）二元关系雏形，宗教向度的祭司集团成为二元世界的媒介，即最初的“天人关系”或“天王关系”。当然，此时的“天”毋庸置疑是指包括祖先神在内的“鬼神世界”。轴心突破之后，“天”由“鬼神世界”转变为“天道”，“人”则由人王代表的统治集团变成真正的“个人”，而个人的内心修养取代祭司集团成为沟通“天人关系”的媒介。虽然二元世界的实质内涵及其沟通媒介已判然不同，但这一基本结构得以保留，以至于“天人关系”、“天人合一”的讨论成为历久弥新的话题。

结 语

马王堆帛书《要》篇载孔子云“赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，始之而非也……吾求其德而已。吾与史巫同途而殊归者也”，^①简练地描绘了“由巫到礼、释礼归仁”的先秦思想史发生发展路径。从考古资料看，发生于红山文化中期辽西区社会的剧烈变化及其反映的社会秩序的发展和完善，是红山文化进入文明阶段的重要证据。虽然其社会持续发展与创新，仅是中华文明形成和发展过程中的区域性案例，却可以为全面认识中华文明的突出特性奠定基础。

〔作者贾笑冰，中国历史研究院考古研究所研究员〕

（责任编辑：周 政）

^① 裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成》第3册，北京：中华书局，2014年，第118页。

CONTENTS & ABSTRACTS

Origins and Developments of Chinese Civilization: First Anniversary of General Secretary Xi Jinping's Important Speech at the Meeting on Cultural Inheritance and Development

Confirmation of the Prominent Features of Chinese Civilization in the Hongshan Culture Jia Xiaobing (4)

Continuity and innovation are characteristics that have already formed and internalized in regional civilizations during prehistoric times, eventually becoming prominent features of Chinese civilization. The history of pre-Qin thought, from “Breaking off the way to heaven” to the Zhougong’s practice of establishing social norms through “creating rites and music”, and further to the “axial breakthrough” during the Spring and Autumn and Warring States periods, showcases both continuous changes and innovative development in the field of ideology and culture. “Breaking off the way to heaven” represents a significant transformation in integrating belief systems, and archaeological evidence shows that this transformation can be traced back to the Hongshan Culture during the proto-state era around 5,800 years ago. The transition from the Hongshan Culture to the Hongshan Civilization was a result of continuous and innovative development, making significant contributions to the formation of the prominent features of Chinese civilization.

Taosi Culture and the Formation of Early China Li Yujie (24)

Taosi is home to the earliest example of an urbanized power base in the heart of the prehistoric Central Plains. A unique combination of internal and external pressures, prevalent in the Central Plains region, gave birth to a Taosi culture with a system of clan rights, worship of ancestral gods, and “kingship” that would serve as a prototype for governance in Ancient China. It was all-encompassing in reach, possessed a cohesive internal structure, and transcended lineage, ethnicity, and