



良渚：史前中国罕见的自然主神崇拜神性政治体

李禹阶

摘要：良渚文化是史前中国罕见的自然主神崇拜的区域性文化，其日神信仰持续近千年，并对该社会的制度建构及意识形态产生了重要影响。在当时的太湖周边区域中，良渚“古城”及核心地区已进入早期国家即“古国”阶段，但是仍有许多相隔较远的政治体还处于不同的社会发展阶段，并没有构成以良渚“古城”为中心的统一的早期国家。由于良渚文化的日神信仰包含着观天测地、预告节气和维护氏族、部落传统道德和习惯法的功能，它既对良渚从事稻作农业的先民生产、生活有着重要价值，又有效提升了当时的首领兼巫师的权威，形成神权政治。这种神权政治通过精神信仰的方式维持着对良渚“古国”臣民的统治及对周边政治体的影响，形成了史前中国独特的社会治理制度模式。

关键词：良渚；史前中国；太阳神崇拜；神性政治；制度模式

中图分类号：K21

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0005-10

从世界文明史的演进来看，早期宗教在史前人类的社会组织及社会政治结构的演变中有十分重要的作用，史前中国也不例外。在目前所发现的史前中国各文化区域中，大多数呈现出以祖先神为主神的原始宗教以及相应的社会政治结构。而位于长江下游的良渚文化却呈现出史前中国罕见的自然主神崇拜及其政治体组织，以及独特的社会治理方式。

一、良渚文化：持续千年的太阳主神信仰

在世界各古老文明中，太阳神崇拜或日神信仰广泛存在着。从大量人类学材料来看，先民的定居生活往往与农业起源密切相关，而农耕这一全新生产方式的进步与先民的定居生活有着密不可分的联系，先民的定居生活又必须依托于最初的制度建构和集体意识。这种制度

建构和集体意识尽管十分简约，但它使聚落社会的生产、生活既有规则可循，又满足着史前先民基于生存条件而产生的对公共服务的需求。早期聚落公共服务功能的最重要特征是对天文、历法、节气等知识的掌握。农业本质上是一门时间的艺术，它需要对节气、历法等相关天文知识的认识与了解。原初先民的农耕、狩猎、采集、远行等活动都和天象、水文、风雨、雷暴等的预测密切相关，而太阳的起落又往往与天象相关联。例如人们早上最容易观察到的自然现象便是太阳东升，黄昏时人们又会观察到太阳西落。由于史前先民对这些自然现象无法作出科学解释，便将太阳起落视为神灵使然。所以，各古老文明早期的自然神祇崇拜常常是日神信仰。在A.斯麦斯·帕勒美尔看来，太阳就是人类早期宗教信仰的核心对象，“几乎太阳照耀的每个地方，都创造出自己的敬慕者”^[1]。这种情形在世界早期文明中甚为普遍，例如在古代埃及，

收稿日期：2025-01-01

作者简介：李禹阶，男，重庆师范大学历史与社会学院二级教授、博士生导师（重庆 401331），主要从事中国思想史、社会史和人类学研究。

太阳神地位尤为突出,“拉”“阿蒙”“阿顿”“拉斯”等均具有极高的地位;在美洲,日神信仰更是其他地区所无法比拟的,如墨西哥阿兹特克人以太阳神的别名命名自己的国家为“墨西特里”,印加帝国则是著名的“太阳帝国”,印加王本人则被视为日神的化身。

史前中国亦是如此,在黄河、长江流域及我国北方的诸多史前文化中都能看到太阳神崇拜的遗迹。例如距今8500—7800年的湖北秭归东门头遗址发现的男性太阳神石刻图像,距今7000多年的湖南高庙遗址祭坛出土陶器上的凤鸟负日、獠牙兽面(饕餮)纹、八角星纹及其组合图案,以及距今约7000年前的河姆渡遗址陶器上发现的“双鸟朝日”纹饰等,均是当时的先民宗教信仰与太阳神崇拜的写照。在史前中国诸多地区,由于生态、人文环境的因素,自然神崇拜在社会复杂化进程中都逐渐向以祖先神为主神的原始宗教形态演进,并导致其社会政治结构的“世俗化”特征。罕见的是,良渚文化的自然主神崇拜一直持续近千年,并对其社会的制度建构及意识形态产生了重要影响。

从良渚文化出土的各种玉、石、骨器中,玉琮、玉璧、神徽等既是神权的象征,同时也蕴含着复杂的先民信仰观念。从良渚遗址发现的图像资料来看,良渚社会最重要的礼器如玉器、象牙器等,几乎都装饰有一种神人兽面纹图像,以及见于玉琮、玉璧的鸟纹。学界目前普遍认为这些神人兽面与鸟立阶梯状纹饰,都与日神崇拜有关。如饶宗颐就认为鸟立阶梯像表现的是鸟站在祭坛上,阶梯形边框内刻的是有翼太阳,而河姆渡文化“双凤朝阳图”即是其渊源^①。杜金鹏认为“阳鸟祭坛图”中,三层对称台阶的高坛和坛体边框线内的“阳鸟负日”或“太阳神徽”,以及坛顶中央竖立一柱,柱顶站立的一鸟表现的是“神鸟”“阳鸟”。而该图除了坛顶上的阳鸟外,在坛体上加刻阳鸟负日或太阳纹,说明这些祭坛是祭天(日)的场所^②。李修松认为,“良渚神徽所表现的是太阳神把握乾坤,双鸟共负太阳神从东方飞升天空,运行于周天,至西方天空落下。这是一种综合体现太阳神意蕴的复合图腾”^③。美国弗利尔美术馆收藏的良渚玉镯和中国历史博物馆收藏的良渚玉琮,“其图案均是上方有一个圆圈,表示太阳的形体,下方是火

焰纹,表示太阳的性状(像火一样炽热明亮)。在余杭县良渚镇荀山出土的一件良渚文化陶豆内,也见有一例太阳神徽”^{[2]54}。再如玉琮以及琢刻其上的神人兽面纹,张光直认为其是“宇宙山”或者“宇宙轴”的象征。他认为琮的方圆表示地和天,中间的穿孔表示天地之间的沟通,玉琮琢刻的动物图像,表示巫师通过天地柱在动物协助下沟通天地^④。

良渚玉器中常见的神人兽面纹,普遍表现在人、兽面部的一个典型形象是旋目形兽“眼”。这种兽眼在形制、力度上颇具宗教与信仰特色。例如反山M12的神人兽面纹上,刻有椭圆形眼眶的重圈眼。瑶山M10出土玉器则刻着圆眼外鼓、四重圈的椭圆形眼眶。王仁湘认为,在玉器上见到的旋目神面与鸷鸟确实有着不可分割的联系,许多玉圭图案上有鸟必有旋目神面,或是二者合而为一。这些玉器上的旋目表现的应该是一种自然神格特征,应与日神信仰有关^⑤。林巳奈夫则认为“神徽”下的圆形大眼睛象征着太阳,其证据为伴随在它周围出现的幻日图像,这正是稻作农业对太阳神的向往^⑥。实际上史前先民在宗教图腾与纹饰上琢刻“眼睛”,往往是神祇与人沟通的象征,尤其是在史前中国,这种旋目形“眼”往往与鸟等图像相联系,应该是太阳神崇拜的特征。从世界人类学例证看,神祇眼睛常常是图腾崇拜的主题。例如在一些雅利安人神话中,太阳被视为“天眼”;在艾丽丝岛,土著人则视太阳为天神劳吉提的眼睛;在非洲马达加斯加土著人那里,日神乃天神“白天的眼睛”^⑦;我国古蜀三星堆遗址中出土的青铜巨眼神祇面具,结合三星堆发现的神树、鸟及诸多太阳纹来看,其大眼睛的意义应该也与太阳神崇拜相关。因此,良渚玉器图像中的“兽眼”并不是偶然出现的,而是一种自然神格的象征,尤其是太阳神崇拜的象征。

在良渚遗址发现的这类“双鸟负日”“神人兽面”“天眼”等纹饰所表现的太阳神信仰,在我国史前时代屡见不鲜。前述长江中游距今7000多年前的湖南怀化高庙遗址的一个大型祭祀场祭坛出土陶器上发现的凤鸟负日、獠牙兽面(饕餮)纹、八角星纹及其组合图案,就应与当地稻作农业的太阳崇拜有关。在黄河下游地区活跃的东夷集团,从年代与分布地区分析,应和文献

中记载的少昊氏有关。《左传·昭公十七年》记郯子说:“我高祖少昊摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也;玄鸟氏,司分者也……”^[3]昊从字形上看为天上之日,文献中则将日、鸟相合,实际上有将太阳、飞鸟与天文、节气结合之意。甚至在古蜀时代,这种现象仍然存在。例如在三星堆遗址发现的神树、鸟及器物上的诸多太阳纹,以及在其附近的金沙遗址出土的“四鸟绕日”的“太阳神鸟”金饰。这个金饰外层的4只飞鸟以及内层旋转的太阳,在红色背景下,如同一个旋转的火球,充分表现出古蜀人对太阳神鸟和太阳神的崇拜。它说明在新石器时期乃至其后的青铜时代,在我国许多地区都存在太阳神崇拜观念。

问题在于,我国史前诸多地区的日神崇拜在社会复杂化进程中往往逐渐淡化或转型为祖先神崇拜。例如继高庙文化之后的大溪文化、屈家岭文化均出现了从太阳神祭祀到祖先神祭祀的转变。在距今6000多年的城头山古城内,考古工作者发现了属于大溪文化的大型祭坛,包括3个近圆形的祭台。值得注意的是,发掘者在城头山二期祭坑内发现“祖”形大砾石,他们认为:“这种大砾石,或许就是后来‘祖’的象征物。”^[4]这说明城头山古城先民的宗教信仰,已经由日神崇拜逐渐转向祖先神崇拜。在屈家岭文化中晚期的邓家湾遗址,大型乳钉管形器和筒形器相互套接的组合器祭祀坑多达15处。在邓家湾筒形器祭祀遗迹附近发现一个中间高四周低的近圆形的土台,发掘者推测,“那高高屹立的筒形器如果是祖的象征,则这里或许是祭祀祖先的场所”^[5]³¹。这说明长江中游的社会组织宗教崇拜已由自然主神转型为祖先主神。史前东方海岱地区亦存在这种神祇崇拜的转型现象。从考古材料看,早期海岱文化中的东夷族群对象征“日神”的风鸟等十分崇拜,如传世文献就记载了东夷族群对象征“日神”的鸟图腾的重视。这种风鸟崇拜在社会复杂化过程中不断转化。被后人称为“高祖”的东夷太昊、少昊部落集团的出现,意味着日神形象已逐渐被人格化、伦理化,太昊、少昊等部落首领及先祖不仅兼具神祇形象,而且与日神、神鸟的早期宗教传统相联系。

史前这种主神信仰转型对当时的社会结构

有着极为重要的意义,主要体现在以下三个方面。

第一,以自然神(日神)为主神的信仰模式,往往会超越血缘氏族、部落的狭隘神祇信仰,形成超越血缘与地域政治共同体的区域性宗教。例如古埃及的自然神崇拜塑造了它的神权政治体系,王权需要不断以神权权威神化自身。这导致神庙和祭司权力加速膨胀,王权与神权之间常常呈现激烈的博弈关系。而在以祖先神为主神的信仰系统中,由于其信仰主神是各个聚落群团或“古城”“古国”里最高层级部族的先公、先祖,树立这种祖先神崇拜模式,本质上是为了护佑王权及其世袭统治者,故它是一种向世俗化方向演进的史前宗教信仰,它塑造的往往是以王权、军权为主的社会政治结构。

第二,自然主神信仰会不断强化其超越性的神祇信仰,使这种信仰的主神成长为该区域统一的至上神,并使这种兼具地方保护神的自然主神演进到具有伦理意义的抽象性统一神祇。这种早期宗教信仰的强烈影响,使不同的地域或政治体在政治、文化上有自己的独特性,同时它在统一神祇信仰下超越世俗的精神信仰的控制方式,可以包容、融合不同的血缘族群与政治体。而祖先神信仰的世俗化特征,使最高神祇只能局限在聚落群团或“古城”“古国”等政治共同体权力所及的界域。它的表现形式大多为人的神格化,目的是团结、聚合该政治共同体内的全体族众。《国语·鲁语上》云“非是族也,不在祀典”^[6],其意即在于此。

第三,依靠自然主神信仰模式所建构的社会,更加注重区域统一神祇信仰的阶级压迫及公共功能的属性。这常常使神权凌驾于王权之上或与之并驾齐驱。它具有通过信仰进行大规模民众动员的能力,例如墨西哥中部的特奥蒂瓦坎文明,通过信仰力量建造了美洲地区最早的初级规模城市,以及太阳金字塔、月亮金字塔和羽蛇神庙等大型建筑工程。早期的自然主神信仰模式有着不可思议的精神力量。而以祖先神为主神的信仰模式,其世俗化本质会阻断史前宗教早期自然主神上升为最高神祇甚或统一神祇的路径,并导致史前先民的自然神观念淡化,形成对以祖先神为象征的世俗权力的臣服、膜拜。它虽然也具有强大的社会动员能力,但是这种动员能力往往伴随着强制、血腥与暴

力。良渚文化显然属于前者。

从考古材料来看,良渚的日神信仰模式持续了近千年,贯穿其文化的开始与终结。正如前述,在良渚人生活中最重要且特殊的玉器、象牙器上,几乎都装饰有神人兽面纹的图像,而良渚玉琮上琢刻的“神人兽面纹,在节面的神人兽面纹两侧还有对称的鸟纹……诸多学者均认为神人兽面纹是太阳神的象征”^[7]。亦有学者认为,这种神人兽面纹的图像,“较之仅见于玉琮等器物之边角位置的鸟纹,显得高高在上、唯我独尊。而这种神人兽面纹在良渚文化的分布范围内都有发现,且形态千篇一律,所以应当就是良渚人心中共同尊奉的地位最高、乃至唯一的神祇”^{[8]26}。例如武进寺墩遗址是良渚中晚期遗址,该遗址M3大墓随葬大量玉璧、玉琮等,且玉琮多为上宽下窄的高节琮,这些高节琮的形态、纹饰与良渚“古城”中发现的大同小异,其中既可以看出与良渚早中期文化和信仰的前后相继关系,也可以看出其象征的太阳神崇拜的核心主题。在福泉山土墩以北的吴家场发现的良渚文化后期权贵墓葬M204、M207中出土诸多如玉琮、璧、钺等随葬品,其纹饰与良渚中心地域出土物纹饰有诸多相同点。尤其在M207中发现的神人兽面纹象牙权杖,其镶嵌象牙墩的象牙权杖上的象牙薄片雕琢有10幅神人兽面纹,包含着明显的太阳神崇拜内容,说明它与良渚早中期宗教信仰具有继承性与同一性。高城墩遗址是距良渚“古城”最远的高层级聚落,从玉琮等随葬器物及其纹饰看,良渚传统的神祇信仰仍然在高城墩等聚落遗址中延续了很长时间。这说明良渚中晚期的日神崇拜并未发生本质变化。

因此,从良渚文化上千年历史看,它没有在社会复杂化进程中转化其神祇信仰模式,自然主神信仰的传统一直延续始终。

二、良渚“古国”与政治体的多元共存

对良渚文化遗址整体观察后可以发现,各聚落社会的发展阶段并不一致,有着演进程度高低不一的特征。本文所谓“政治体”,是指史前社会复杂化过程中所形成的各具分层或等级意义的社会政治组织。在史前中国,由于材料

不足或缺失,诸多聚落群团、“古城”等还不能明确判定其社会阶段属性(即属“前国家”或早期“国家”阶段),但从目前掌握的材料判断,这些社会组织已具有政治共同体属性并有着初级分层结构,故统称为“政治体”。对于良渚社会组织的性质,目前学界尚有不同认识。例如韩建业就认为良渚文化是已具有区域王权的早期国家^⑧;赵辉认为“大量考古发现显示,良渚作为一个国家已经具备了可以讨论其形态的成熟条件。不仅精美的玉器、漆器、丝绸、象牙器、陶器,以及高超的木作建筑,意味着良渚的社会分工十分发达,农业和手工制造业之间存在确凿的分工;众多墓葬资料也反映了良渚社会分层十分明显,已经是阶级社会”^{[8]22};也有学者认为良渚文化显示出一种聚落、部族联合的权力形态^⑨。笔者认为这些见解都有一定道理,但是还不能全面、客观地说明良渚文化中各地域社会政治组织的性质。

实际上,在世界各地早期文明与政治史演进中,宗教起到了十分重要的作用。在史前中国,正如上述,各区域在史前宗教信仰上有着自然主神崇拜与祖先主神崇拜的区别。在自然主神信仰模式下,早期社会尽管也有着神权与王权的冲突,但是总的来看在该社会的整合、控制中有着较为内敛、温和的特性。从考古遗址来看,太湖周边的良渚文化各政治体并不是一个统一的早期国家或“古国”,也缺乏对该文化所涉及的太湖周围数千平方公里范围的政治、军事的统治。可以这样说,当时太湖流域周边的良渚文化是一个以良渚“古城”为中心的早期国家,以及诸多在良渚“古国”神权影响下,处于先后不一、高低不等的社会发展阶段的政治体共存的社会形态。可以说,良渚“古城”及其周边地区已进入了早期国家即“古国”阶段,但是整个太湖流域范围的政治体并没有构成以良渚“古国”为中心的统一的早期国家。

(一)良渚社会是以神权为核心的政治体组织

在良渚社会这个范围广大的诸多政治体中,以环太湖的余杭地区为基础,分成多个地点、大小不同的政治体。这些政治体演进形态先后不一。其中瓶窑“古城”作为良渚文化的政治、宗教中心,应是已经进入早期国家的“古国”形态。而其他地区政治体则发展甚不平衡,许

多还徘徊在前国家时期。

从良渚“古城”的社会政治结构来看，它已经具备了早期国家的诸般条件。例如良渚“古城”具有强大的社会动员和组织管理能力。良渚“古城”面积巨大，有着宽大的城垣，城内也有着高等级的建筑区、墓葬区和大型仓储等。有学者研究，良渚“古城”城垣、外城以及大型水坝坝体，加上莫角山高大堆筑台基的土方量，总计约1100万立方米，如“每年出工30万人，整个工程需要连续建造110年”^{[18]24}。这么庞大的工程，不仅需要强大的动员能力，而且需要精心规划、有序管理。这就要有庞大、专业的行政管理队伍，以及一定的强制性制度及力量。同时，良渚“古城”内有着明显的阶层分化，良渚“古城”与周边村落悬殊的贫富分化，说明已有鲜明的政治等级或神权的多级化。例如古城不惟面积大，城内位置高而广的莫角山很可能四周有壕沟环绕，内为最高等级的建筑区和大型仓储，应该是最高统治阶层及贵族的住所。而在古城内外发现的诸多高等级墓地，其大墓中发现的琮、钺以及大量的其他精致玉器随葬品也反映出高度的社会分层。如在反山、瑶山、汇观山等高等级贵族墓地，就发现大量标志着神权、王权与军权的礼仪性玉、石、象牙制器及代表宗教、政治意识的繁缛纹饰。有学者根据墓坑大小、棺槨有无、随葬品的多少及组合方式，把良渚文化的贵族墓葬分为6级，平民墓葬亦分为6级，共12级^①，可见良渚墓葬中表现出的阶级分层是十分明显的。同时，根据桐乡普安桥、新地里，海宁皇坟头，余杭玉架山、茅山等地发现的聚落遗址可知，良渚“古城”应该统治着较大范围的周边聚落，而其政治、宗教资源应该就是从周边许多低等级的聚落中获得的，这些都说明良渚“古城”的阶级分层、威权管理以及城乡之间的支配和依附关系已经形成。如果从全球史的大视野看，尽管也有通过神祇信仰而具有超乎我们想象的强大的社会动员能力的例证，但是从良渚“古城”大型设施、人力动员、阶层分化与社会分工等综合因素考虑，其已迈进早期国家门槛，并在世界文明史上有着特殊意义。

从另一方面看，整个良渚文化范围内的社会组织亦存在多种不同类型的政治体组织。除余杭地区外，太湖周边区域仍然先后存在若干

良渚文化的区域中心，如青浦福泉山，昆山少卿山、赵陵山，苏州草鞋山，武进寺墩，江阴高城墩，常熟罗墩等，它们都是颇具特色的高等级聚落遗址。从这些遗址的墓葬葬仪及随葬品用玉情况看，这些区域中心与余杭良渚“古城”既有一致性，也有着重要差异。有学者认为，良渚周边地区前期的用玉情况可以分为三个区域与三种情形：第一个区域是邻近“良渚”的临平地区，执行情况比较严格；第二个区域是太湖东部广阔地区，执行规范比较灵活、多样；第三个区域是太湖北部的高城墩，它北枕长江，远离“良渚”。而高城墩权贵只用玉琮、玉钺，不用冠徽，有别于“良渚”的用玉规范。但是高城墩随葬玉钺者均只用1件等情形，又与“良渚”的规范保持一致。在良渚文化后期，这些地区的用玉规范已然松弛，而新崛起的多个第一层级聚落的执行方式则更灵活多变^②。这些情形说明良渚“古城”与周边区域的政治文化、宗教礼仪有着一定差异。再从遗址材料看，福泉山大墓发现随葬钺多达5件或6件，显示出其与良渚“古城”大墓用钺不超过1件的规定的区别。在福泉山附近吴家场发现的两座高等级墓葬中，不仅出土数量众多的玉琮、玉璧、玉钺等，而且在M207大墓发现镶嵌象牙墩的神人兽面纹的权杖。这种权杖在良渚其他高等级墓葬中较为罕见。良渚晚期的寺墩遗址发现大量玉制琮、璧等，特别是上宽下窄的高节琮以及不同的葬式，表现出它们在礼制上与良渚“古城”的差异性。更重要的是，良渚周边这些遗址很少发现城垣、宫殿遗迹等。这说明在良渚社会中，各地区社会组织处于不平衡的发展阶段。

对此，张忠培曾通过对福泉山、马桥和瑶山等良渚文化墓地的探讨，提出良渚文化墓地存在着不同级别的观点。例如福泉山遗址可分为代表时序的早中晚三段，在代表早、中期的一、二段墓地中，除了玉器等，还分别随葬了工具性器物。如一段一类墓葬的M115和M151分别随葬了石斧和玉钻芯，表明这类墓葬的墓主人与特定的生产劳动领域相关。二段一类两墓中均以石工具如凿、铤随葬，表明其时高等级墓地中存在亦工亦军身份人物的墓葬。在最晚的三段一类墓葬中，除随葬工具的情况完全绝迹之外，随葬器物最为丰富，随葬的玉器多于随葬的陶

器。同时在三段的三类墓葬中可以看出,墓主在社会中分别处于三个不同的阶层。一类墓葬的墓主人既掌神权又握军权,是掌控政权之人,即为该区域社会的神王,居于该社会的顶层;二类墓葬的墓主人是掌军权的人物,其社会地位在执掌神权、军权人物的神王之下;三类墓葬的墓主,位居二类墓葬墓主人之下,是拥有丰富财富、占据较高社会地位的亦工亦军的战士^⑧。这说明福泉山的社会组织在数百年中不断进化,聚落首领逐渐脱离生产劳动而成为高高在上的政治体首领。张忠培还认为福泉山三段墓地包含有M60这样的亦工亦军身份人物的墓葬,而瑶山墓地则无这类人物的墓葬,这当是两者的重要区别。这也说明良渚文化各区域之间的政治体在发展程度与演进阶段上仍然有着较大差异^⑨。因此,社会发展阶段与礼器规制的不同,反映出在太湖周边的良渚文化范围内,既存在进入早期国家阶段的“古国”,也存在前国家阶段的其他政治共同体。

(二)良渚社会是以神权治理的政治社会

良渚社会是一个神权国家,神权是国家最高权力,统治阶层通过神权进行社会治理。因此,良渚不同血缘聚落与政治体的聚合是在一种共同的神祇信仰中完成的,它也构成了该地域血缘与地缘组织的结合。如绵延千年的良渚文化各地大墓中象征权力与信仰的各种玉器的式样和纹饰均比较统一,以琮、琮形器、璧为代表的巫术用器的使用方式也显示出了极为一致的宗教观念,显示了统一神信仰的至上性。前已述及,祖先神信仰模式往往在一个相对集权的政治体中产生,它是以政治体及王权为中心。两者尽管有着一些共同点,例如都是以血缘聚落作为该社会的基础,但是它们的不同信仰也决定其相异的制度建构。例如祖先神信仰的最高神祇主要是政治体里王者、首领的先公、先祖,对他们尊崇的目的是护佑地上这些王者、首领的世俗权力及其统治,故它是以政治体为界域,以世俗权力为中心的权力与宗教体系。它的权力主要局限于该政治体的统治范围,并将暴力、威权作为社会整合、控制的手段。而早期的自然主神崇拜则以统一的神祇信仰为主,更具有超越世俗的成分,其对社会的治理与整合手段往往以精神控制为主,其涵盖或影响范

围亦包括多个不同的聚落血缘组织及政治体。尤其是良渚文化所在的太湖周边区域,太阳神崇拜是该区域先民统一的精神信仰,在这个相对封闭、狭小的地域内,并不存在史前不同宗教与文化的冲突。这种情形也反映到神权与王权的关系上。在良渚“古国”中,“古城”显然是整个良渚人心目中的“圣城”,而反山墓地的“王墓”,则是良渚社会的“神王”墓地。反山墓地M12大墓,发现大玉琮、大玉钺、神人兽面“神徽”等大量随葬玉、石制礼器,由此可以看出墓主是良渚人心目中最高的“神王”与“王巫”。如果我们从反山、瑶山等墓葬发现的玉琮、玉钺的数量比例看,反山、瑶山、汇观山等地大墓可以随葬较多绘有神圣纹饰的玉琮,却只能随葬1件玉钺,就大致可知良渚社会在神权、军权关系上有着一定之规,即代表军权的玉钺在葬式、礼仪中是受到限制的,而沟通天人的玉琮则有着更大的权力空间。这种情况即使如反山M12和M20那样拥有至尊地位的墓主也不能例外。故张忠培认为在当时社会中,只有神王才能全面地掌控军权,掌握军权而未能控制神权的第二等级者只能据神王授权执掌部分军权和政权^⑩。在良渚其他遗址如福泉山、寺墩、草鞋山、邱城墩、高城墩等遗址墓葬的随葬品中,玉、石、象牙等礼器及其上的纹饰也显示出这些政治体中贵族们强烈的日神信仰及神权政治倾向。

因此,良渚社会是以神权为最高权力的政治共同体,尽管良渚“古城”及附近区域已经进入了“古国”阶段,但是在良渚广大区域内的其他政治体却仍然处于不平衡的社会发展阶段。它既是一个神权高于军权的神圣社会组织,又显示出以良渚“古城”为中心的“古国”与其他大小政治体多元共存的格局。

三、日神信仰与良渚社会的治理方式

良渚文化的自然主神崇拜使其社会的治理和整合方式与史前中国其他区域有着显著区别。日神信仰作为该早期国家的统一信仰模式,对良渚古国内部的制度建构与伦理规范有着重要作用和广泛的政治意义,并体现出浓郁的神权政治色彩。

首先,从考古材料来看,良渚社会是一个神

权控制的早期国家,它对社会的治理和对民众的驾驭主要是依靠神祇信仰的精神力量,而非通过血腥暴力、激烈冲突的方式。在世界文明史上,通过宗教信仰而构建大型、有序社会并非没有先例。例如公元前200年左右出现在墨西哥中部高原的特奥蒂瓦坎人就是如此。良渚“古国”作为史前东亚地区的最早“古国”,目前尚未看到社会激烈分化、血腥冲突的迹象,也未发现诸如中原或山东等地在龙山时代常常见到的大型环壕聚落群、高墙深沟的对峙城池、大量的战争武器如戈、矛、箭镞及乱葬坑,乃至毁城、毁墓等情景。国家的重要特征是垄断了使用武力的权力和强制性治理,但良渚早期国家在其存在的一千余年中,使用武力和进行战争的材料却不多见。总的来看,存在上千年的良渚社会,内外的社会冲突与阶层间斗争并未出现激化,这种情况应与其日神信仰和治理方式有关。

如上所述,在早期社会中,自然主神崇拜可以通过信仰力量而使社会控制、整合相对平缓。良渚神权是整个社会的最高权力与精神信仰。作为掌控了神权、军权的良渚贵族,为了强化社会整合、保护自己的既得利益,往往将神祇信仰作为控制民众的精神武器。而自然主神崇拜的最大特征就是它可以超越早期社会各血缘组织或政治体,以宗教的“神圣”力量来控制民众,而非以赤裸裸的威权、暴力为其统治基础。例如在印加帝国,太阳王就是国王,印加人自以为是太阳神的后代,印加王、“太阳贵族”、平民之间等级分明,俨然是太阳神造就的规制^⑤。同时,印加帝国的印加王不仅视日神为实现部族统一、征服其他部落的保护神,更是将其视为一种规范帝国秩序的政治文化和伦理原则,人世间的伦理规范均在太阳神监临之下,这种由太阳神所规定的伦理及法权起到了社会矛盾缓冲器的作用,使帝国内部的阶级矛盾相对缓和。这种情况在世界其他早期文明中亦常常见到。例如在日神信仰发达的古埃及,早在古王国时期日神已经成为人们主要的崇拜神祇。太阳神既具有保护神意义,又具有公道、正义等伦理意义。到了中王国时期,日神与奥西里斯的结合使得这一信仰更具有宗教伦理性质^⑥,许多民众则虔诚地接受着这种道德规范的约束。因此,在自然主神崇拜的一些早期国家,由神权制定

的伦理规范既体现着严格的等级制度,又制约着人们的社会活动和伦理行为。它使一些容易激化的阶级、阶层冲突在这种信仰模式中得到缓和。自然主神信仰在由早期的图腾崇拜向伦理化、抽象化的转型中,以一种超越阶级、阶层利益的统一神祇的相对温和的宗教精神控制社会,代替了赤裸裸的血腥、暴力与强制,成为一种模糊民众阶级视野,缓和阶级压迫的精神工具。而良渚文化的神权政治正起到了这种缓和和阶级压迫的精神工具的作用。

其次,日神信仰的公共服务功能对社会治理发挥了重要作用。从人类学材料看,这种早期宗教信仰及其权力形成的原因在于史前先民基于生存条件而产生的对公共服务产品的需求。良渚地区是史前中国各区域文化中稻作农业十分发达的地区,稻作农业往往需要更为精确的对节气、历法等天文现象的测算。而日神信仰所包含的对于稻作农业所具有的公共性服务功能如观天测地、掌握节气、预告风雨、驱邪祛病等,正是先民所需要的公共产品。这些公共产品披着宗教信仰的外衣,却蕴藏着将科学与迷信、理性等与先民现实需求相结合的各种功能,由此奠定了民众对日神信仰的广泛基础。马林诺夫斯基认为:“巫术信仰与巫术行为为基础,不是凭空而来的,乃是来自实际生活过的几种经验;因为在这种经验里面他得到了自己力量底启示,说他有达到目的物的力量。”^[9]良渚文化的日神信仰,其祭祀天地、神祇的传统,就包含着观天测地、了解节气、预告风雨雷暴、驱邪祛病,以及通过这种精神信仰来维护氏族、部落传统道德和习惯法,提升先民精神自信等诸般内容。这些要素既对当时聚落组织的凝聚及先民生产、生活有着重要价值,又有效提升了当时的首领兼巫师的权威,形成良渚先民对其神王和神权政治的崇拜心理。例如反山M7发现的玉钺杖,玉钺两面琢有人面兽身的神像和神鸟,神鸟在神像的下方,说明神像的神圣地位。反山M12发现的配置权杖的玉瑁和玉墩,瑁体有以两侧面为中心展开雕琢的神人兽面像,两面正中另雕琢围绕椭圆形的螺旋纹。其细密精致的纹饰,显示了太阳神及其在人间代理人巫师兼首领的权威。再如上述在吴家场M207发现的象牙权杖,通长90.5厘米,权杖主

体上雕刻着神像、神兽、神鸟图纹共10组,其墩雕刻有神鸟和神兽图案各1组^⑩,这些权杖及精致细密并颇具威严的纹饰,充分说明良渚文化神王和神权政治的威权。所以,良渚文化的太阳神崇拜,既符合了当时先民生产、生活所需要的各项公共服务功能,亦提升了良渚社会中神权政治的权威性。刘斌等学者曾通过对瑶山、汇观山两处祭坛的多年观察发现:“日出的方向与祭坛的四角所指方位具有惊人的一致性。冬至日,日出的方向正好与两座祭坛的东南角所指方位一致,约为北偏东135度左右,而日落方向正好与祭坛的西南角所指方位一致,约为225度左右。夏至日,日出的方向正好与两座祭坛的东北角所指方位一致,约为北偏东45度左右,而日落方向正好与祭坛西北角所指方位一致,约为305度左右。春分、秋分日的太阳则恰好从祭坛的正东方向升起,约为北偏东90度……由此,推测其功能应是用于观测太阳进行测年的,通过观察,可以准确地观测确定一个回归年的周期。”^[10]可以说,良渚日神信仰聚合了早期先民的诸多发明、创造,并将这些早期的科技知识、生活经验融入祭祀、占卜的宗教信仰中,创造了史前先民基于生存挑战所需的对内对外的应力机制,由此获得宗教信仰的神圣性与权威性,并在社会治理中起到了重要作用。

最后,从良渚“古城”的大型城墙、祭坛、大墓等情况看,良渚“古城”很可能属于当时以日神崇拜为主的神权统治的“圣城”,而非单纯作为政治或军事中心的城池。良渚“古城”的城墙两边平缓,城墙宽大,城墙基础铺石面宽度多为40—60米,没有像史前中国其他地区防御型城池那样为增加敌人攀爬、翻越的困难而与地面形成陡立的夹角,故不似御敌的城墙。笔者认为良渚古城墙不是单纯的防御性设施,而是一种具有综合功能的“圣城”标志。从其宽度和平缓的墙体坡度以及城墙斜面的夹角看,它既可能有防敌、防洪的功能,也有作为“圣城”界限及相关礼仪性功能。综合考虑考古发现的各种因素,良渚“古城”内外的矛盾、冲突并不激烈。尤其从良渚“古城”的内城所分布的莫角山宫殿区、反山王陵等大型建筑,以及墓葬出土的精致玉礼器、图案复杂的纹饰来看,其时内城充满着宗教、神圣氛围,俨然是良渚社会全体先民崇拜

的中心。正是在这种宗教氛围炽烈的环境下,良渚“古城”的神圣地位,具有强大的社会整合、控制与动员能力。

这种情形在史前中国各区域的社会复杂化进程中是罕见的。它说明良渚文化走着与其他区域社会复杂化不同的文明起源道路。它使良渚社会中发展阶段各异的政治体处于相对平和的人文环境中。特别是太阳神崇拜成为良渚文化先民统一的精神信仰的同时,亦压缩了不同宗教与文化冲突的空间。当然,良渚的信仰模式及人文环境,并非就说明该社会不存在阶级、阶层的强制与掠夺。例如良渚大型水利设施的修建,从其复杂程度看,除了信仰力量,强制性力量也是必不可少的。但是与同时代的其他区域文化相比,其神权治理下利用精神信仰的治理特征显得更加突出。

四、良渚神权古国及其治理机制形成的原因

良渚自然主神崇拜模式和神权国家的形成,达到了一定成熟度,这在史前中国是罕见的,它由始至终延续上千年的日神信仰模式,可能在中国史前区域文化中也是罕见的。这种情况的产生,与良渚文化特殊的地理、生态、人文因素密切相关。

首先,良渚文化处于太湖流域周边的半闭合环境中。从良渚遗址群所在环境看,这是一个向东方敞口的半封闭的地理形势,这个盆地的形状呈“C”字形,面积大约上千平方公里。而太湖的气候与水利资源,又为周边稻作农业提供了适宜的环境,使它具有发展农业,加强各区域间生产协作(如建造大型水利工程与灌溉设施)的需求与条件。这种环境的负面影响,即丰富水源所带来的洪涝灾害,又会使良渚聚落先民联合起来,通过各分散聚落的共同力量来战胜水害,维护稻作农业与定居生活的稳定。这就使良渚文化的居民容易联合起来,并逐渐形成一种制度结构。这种制度建构的初始目的正是基于生存挑战所需的对内对外的应力机制的建设。此外,良渚文化区域的相对闭合环境也使其不易受到外来族群的侵扰、掠夺。这就使良渚社会保留了稳固的血缘氏族关系和长期的

和平环境,并延续着传统习俗,由此使早期的氏族血缘关系、社会结构没有发展到与传统的“日神”信仰分庭抗礼的地步。正是这种信仰模式,使良渚社会长期处于一种相对和谐、安定的环境中,也使传统的自然神崇拜得到延续。这与史前中国其他区域文化中诸多分布在“小流域”阶地上所形成的“小区域”的聚落群团的内聚性、血缘性、封闭性及其相应的祖先神崇拜模式不同,良渚社会在社会整合、治理上有着自己独特的方式。

其次,良渚文化的日神信仰具有强烈的社会整合与构建作用。从考古材料来看,良渚文化分布范围内各区域的政治体发展程度并不完全一样,有着社会发展阶段不平衡的问题。同时,良渚社会中掌握神权的巫师兼首领和一般民众的阶级分层也表现得十分突出。在这种人文环境中,早期自然神崇拜传统在成为良渚先民共同的神祇信仰后,其天文、气象等公共性服务以及宗教内涵的传统伦理规则,就会通过统一的宗教神祇信仰及良渚“古城”的神圣地位而影响、维护着各氏族、部落的道德伦理和习惯法则,使民众在这种神圣信仰影响下自愿达成一种维护现实秩序的伦理需求,也使各种不同的政治体能够在一种神圣信仰下和谐相处。这实际上是当时面对自然环境挑战和提高生产力需求的最低成本的应力机制,也是当时神权制度建构中的智慧之处。过去学界常常忽略了文明起源中制度建构的维度和作用。实际上,由于定居社会和文明成长会与一定的生产方式相联系,而与之密切相关的人类社会的政治制度建构既保障着先民聚落社会的秩序性与组织性,也通过先民的共同力量和智慧在早期人类技术变革中起着重要推动作用。正如战国时代《荀子·王制》篇所谓:“故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。”^[11]良渚墓葬出土的随葬“神器”及相关“礼仪”规则,直接或间接地反映出先民的观念、信仰,包括物化载体所表现的伦理规则和“礼仪”观念,由此也能够推测当时人们的集体社会意识。

最后,早期人类社会复杂化路径的多样性使然。在早期人类文明中,没有绝对统一的演进模式。在美国新进化论学者塞维斯等人看

来,史前由平等社会向早期国家的演进,存在着由简单到复杂“权力结构”的“酋邦”社会。这种酋邦社会“权力结构”包括“集中的管理”“世袭等级制”“神权权威”及“非暴力的组织”等特点^⑧。正是酋邦的这种组织建构、宗教信仰与公共职能的发展,使“酋邦”社会由酋长非强制的“权威”治理逐渐过渡到早期国家的强制性“威权”统治。因此,文明起源与前国家时期的社会组织、制度建构有着紧密联系。但是,也必须看到,由于世界古老文明发展的多样性,其文明起源、发展的道路并不是完全一致的,它是生态环境、文化传统与制度建构等共同合力的结果。不同的环境、文化、制度会形成不同的社会演进路径,史前中国也是如此。

目前我国学者在探讨史前各区域文明演进路径时,大致区分为神权、军权、王权相结合并以神权为主的神权国家,以及军权、王权相结合的王权国家两种模式。从宏观角度看,这无疑具有实证性与客观性。但是如果对史前中国文明演进道路再进行精细分析,我们会看到,在这种大格局下,各个区域文化发展又有着不同特征。例如同样是处于长江中下游地区的屈家岭-石家河文化,其自然主神崇拜很早就逐渐转向祖先神崇拜。这使它的社会组织结构更趋向于聚落群团中的阶层分化及强制与被强制的层级社会管理模式。再如黄河下游的大汶口文化向龙山文化转型过程中,由于其日神信仰向祖先神崇拜的转化,不断形成强大的各“东夷”群团、环壕聚落及“古城”之间的对峙与冲突。但是,并不是所有史前社会的早期宗教意识都会改变其传统文化与习俗,这主要由其生存态势与环境、文化决定。而良渚文化的生态环境、传统文化与组织结构正适应其生存需求,因此它保持着旧有的自然主神崇拜,并在这个基础上形成神权制度结构的模式。由于这种模式是一种应对自然环境挑战和保持内部秩序成本最低的应力机制,故能够流传下来,并贯穿其社会发展的始终。从这个意义上说,良渚文化的神权政治及其制度模式在史前中国是罕见、特殊的。这也说明,在史前我国各区域社会的复杂化进程中,由于生态与人文环境的不同,原始宗教信仰模式的差异,社会政治体的区别,其文明起源与演进道路也各有特质、各具特征,并由此形成

中国古代文明的多元一体道路。

注释

①参见饶宗颐:《有翼太阳与古代东方文明——良渚玉器刻符与大汶口陶纹的再检讨》,载《饶宗颐二十世纪学术论文集》(卷一),新文丰出版股份有限公司2003年版,第73页。②杜金鹏:《良渚神祇与祭坛》,《考古》1997年第2期。③李修松:《上古时期中国东南地区的太阳崇拜》,《历史研究》2002年第2期。④张光直:《考古学专题六讲》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第6、10页。⑤王仁湘:《中国史前“旋目”神面图像认读》,《文物》2000年第3期。⑥[日]林巳奈夫著,黎忠义译:《关于良渚文化玉器的若干问题》,《史前研究》1987年第1期。⑦⑧⑨高福进:《太阳崇拜与太阳神话:一种原始文化的世界性透视》,上海人民出版社2002年版,第59—60页,第127页,第133页。⑩韩建业:《良渚:具有区域王权的早期国家》,《中国社会科学报》2019年8月5日。⑪张驰:《社会权力的起源——中国史前葬仪中的社会与观念》,文物出版社2015年版,第200页。⑫⑬⑭蒋乐平、陈明辉、王永磊:《浙江新石器时代考古》,浙江人民出版社2022年版,第331—341页。⑮宋建:《良渚——神权主导的复合型古国》,《东南文化》2017年第1期。⑯⑰张忠培:《良渚文化墓地与其表述的文明社会》,《考古学报》2012年第4期,第407页,第418页,第421页。⑱参见方向明:《中华礼制文明的发端:图说良渚玉器》,浙江古籍出版社2025年版,第11—19页。

⑲易建平:《从摩尔根到塞维斯:酋邦理论的创立》,《史学理论研究》2008年第4期。

参考文献

- [1] 缪勒.比较神话学[M].金泽,译.上海:上海文艺出版社,1989:导言:12.
- [2] 杜金鹏.良渚神祇与祭坛[J].考古,1997(2):52-62.
- [3] 十三经注疏:春秋左传正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:4524.
- [4] 湖南省文物考古研究所.澧县城头山:新石器时代遗址发掘报告[M].北京:文物出版社,2007:275.
- [5] 湖北省文物考古研究所,北京大学考古学系,湖北省荆州博物馆.邓家湾:天门石家河考古报告之二[M].北京:文物出版社,2003:31.
- [6] 徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:155.
- [7] 徐峰,王国平.建构神圣:良渚文化的玉器图像与信仰[M].杭州:浙江古籍出版社,2021:135.
- [8] 赵辉.良渚的国家形态[J].中国文化遗产,2017(3):22-28.
- [9] 马林诺夫斯基.巫术、科学、宗教与神话[M].李安宅,译.北京:中国民间文艺出版社,1986:69.
- [10] 刘斌,王宁远,陈明辉,等.良渚:神王之国[J].中国文化遗产,2017(3):4-21.
- [11] 王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1988:164-165.

Liangzhu: An Unique Divine Political Entity in Prehistoric China with Nature Deity Worship

Li Yujie

Abstract: The Liangzhu culture was a distinctive regional culture in prehistoric China, characterized by its worship of the natural deities. For nearly a millennium, the belief in the Sun God had an important influence on the institutional construction and ideology of the society. At that time, in the area around Taihu Lake, the Liangzhu City and its core region had entered an early state stage—the “ancient country” stage. However, many political entities that were geographically distant from it still remained at different stages of social development, with no unified early state centered on the Liangzhu City. Nonetheless, the belief in the Sun God of Liangzhu culture included the functions of observing the sky and the earth, predicting the solar terms, and maintaining the traditional morality and customary law of clans and tribes. It not only had significant value for the production and life of the ancestors engaged in rice farming in Liangzhu, but also effectively enhanced the authority of the leaders and shamen at that time, thus forming its theocratic politics. This theocratic politics maintained its rule over the Liangzhu country and exerted influence on the surrounding political entities through spiritual beliefs, thereby forming a unique institutional model of social governance in prehistoric China.

Key words: Liangzhu; prehistoric China; worship of the Sun God; divine politics; institutional model

[责任编辑/晓 东]