

# 从“一元多体”到“多元一体”

## ——华夏文明起源的诠释架构辨析

李怀印

**内容提要** 20世纪以来中国古史和考古学界对上古文明起源及其演进格局的认识,经历了从“一元多体”到“多元一体”的演进过程。其间新说迭出,既有民国时期的西来说、东西二元说和三元说,又有1949年以后的中原中心说和20世纪80年代以来的满天星斗说、重瓣花朵说、新夷夏东西说、新疑古说和新中原中心说。而在上古文明的诠释架构不断更新的背后,不仅有非学术性因素在起牵引和制约作用,还有各种学术性因素在支配人们的认知和解读过程。各个时期的重大考古发现一直是驱动学术进步的最主要动力,但如何把握考古发现与传世文献的关系,始终是最令人困惑而难以达成共识的问题。

**关键词** 一元多体 多元一体 华夏文明 文明起源

DOI:10.16091/j.cnki.cn32-1308/c.2022.01.003

百年前,梁启超撰《中国历史上民族之研究》一文,提出两个问题:其一,“中华民族为土著耶?为外来耶?”;其二,“中华民族,由同一祖宗血胤衍生耶?抑自始即为多元的结合?”。熟谙先秦史籍和上古史迹的梁氏,当然不愿接受以《史记》为代表的“旧史”之陈说,亦即“唐、虞、夏、商、周、秦、汉,皆同祖黄帝”;基于夏商周先祖均来自不同地域且“各异其都”这一事实,他推测“中国文化并非一元的发展”。<sup>①</sup>事实上,这已经不是梁任公第一次对《史记》叙事置疑,此前在1918年,梁曾撰《太古及三代载记》,认为黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜五帝“一脉相承”之说“实可滋疑”。<sup>②</sup>

如果旧史中所流行的黄帝一元论并不可信,那么到底该如何理解和诠释中华民族或中华文明起源的多元性?无论梁启超本人,还是晚清之前的先辈,均未提供直接的答案或可资参考的实质性论述。<sup>③</sup>然而,对于20世纪中国学术界和政治

界的精英们来说,追问“中华民族”的源头,探寻中华文明的兴起轨迹和演进脉络,对于打造国族认同,复兴中华文明,具有非同寻常的学术价值和现实意义。因此,百年以来,围绕“梁启超之问”,一代又一代的中国学人进行了大量探索,推动了对华夏文明和华夏国家起源问题的认知。综观百年来的学术脉络,有学术的和非学术的两组因素在交互作用,激励和牵制人们对此一问题的探索。其中非学术性的因素,既有特定时代背景下人们的政治立场和意识形态倾向的引导作用,也有研究者个人的视角、旨趣乃至所在地域所带来的影响,笔者对此曾有专文论述,这里不再展开。<sup>④</sup>本文仅探讨另一组因素,即学术性因素,尤其是其中两个最基本的方面,即研究方法和诠释架构的影响。

传世文献与考古遗存:古史研究的方法之争

就研究方法而言,这里主要涉及古文献的整

理、辨伪和考古发现的解读、利用,尤其是如何处理历史文献与考古研究的关系问题。20世纪之前,人们对上古时期华夏历史的认知,几乎完全依赖文献资料,而先秦和秦汉时期所留下的有关远古历史的典籍的原真性和可信度之成问题,久已是学界共识。对上古文献的质疑、辨伪,在中国学术史上有悠久的传统。远自汉代的司马迁、班固、马融、郑玄,中间历经唐宋时代的刘知几、柳宗元、欧阳修、王安石、司马光,近至明清时期的宋濂、胡应麟、姚际恒、阎若璩、万斯同、崔述、刘逢禄、魏源、康有为、梁启超诸人,都对先秦文献的错乱、纰缪、作伪,做了大量的考证、注疏工作。<sup>⑤</sup>但是对于直接涉及华夏文明起源的“三皇五帝”谱系的质疑和冲击,则要待20世纪20年代以顾颉刚为代表的“古史辨”派崛起之后。顾颉刚在这方面的最大贡献,便是众所周知的“层累地造成的中国古史”之说,即时代越往后,对三皇五帝传说所增添的内容便越多,古史期也拉得越长。用顾氏的话说,“周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧、舜,到战国时有黄帝、神农,到秦有三皇,到汉以后有盘古等”。<sup>⑥</sup>在1926—1941年间以顾颉刚为主编纂出版的七册《古史辨》,发表古书古史甄辨方面的论文达350篇,对一整代古史研究产生深远的影响,很大程度上重塑了人们对上古史的认识。当然,古史辨派的疑古、辨伪,也有矫枉过正的地方,乃至在个别研究者中间形成“每辨必伪”“逢书必假”的倾向。<sup>⑦</sup>而20世纪70年代以来,大批残简和帛书的陆续出土,使原来长期被怀疑或断定为后人作伪的不少古文献,经研究比对,证明“实际是真的,或者一部分是真的”。<sup>⑧</sup>总之,经过前人的梳理和近百年来的考辨,今人比以往任何时候更有条件审慎利用先秦古籍重建上古历史。

与古文献具有同等学术价值乃至更为重要的,则为新石器时期和先秦时期考古遗址及出土文物的研究和利用。早在1925年,古史大家王国维便针对流行一时的疑古思潮提出著名的“二重证据法”,即以“地下之新材料”补正“纸上之材料”,据此甄别古文献,“虽古书之未得证明者,不能加以否定;而其已得证明者,不能不加以肯定,可断言也”。<sup>⑨</sup>虽然王氏的二重证据法对于重建古史不算充分,后人如饶宗颐等又在此基础上提出

三重乃至五重证据法,即在传世文献和考古遗存之外,再加上出土文字记录、民族学资料以及异邦古史资料,但考古发现对认识古史的终极重要性不言而喻。<sup>⑩</sup>事实上,20世纪以来,中国史前文化及夏商历史研究的几乎所有突破,均来自考古学界的重大发现。正是诸如仰韶、龙山、大汶口、庙底沟、良渚、红山、马家窑、石家河等一系列新石器时期文化遗址的次第发掘,拓展了人们对中华文明起源的认识视野,而殷墟和二里头遗址的发掘,也推动了上古史研究领域的知识更新,这些已经是人所共知的事实。

问题是,面对传世文献和考古遗存这两组不同的资源体系,研究者如何处理其间的关系?是井水不犯河水,古史归古史,考古归考古,还是一味以考古来证实古史,乃至仅仅为了证史而进行考古?长期以来,严谨的考古学者均倾向于把考古学当作独立的、严格意义上的科学研究,只重考古发掘所提供的客观证据,有一分证据说一分话,拒绝在证据以外进行联想或推论,尤其反对受未经确认的传世文献或历史传说的干扰和影响。据说在20世纪50年代至80年代初,身为考古界领军人物的夏鼐,便曾“严格要求中国的考古学者只发表材料,而不允许随意性解释”,即使有作者试图在考古发掘报告的结语中写上自己的解释,但在《考古》或《考古学报》上发表时亦多被删除。<sup>⑪</sup>由此也不难理解,即便像二里头文化这样一些对重写古史有重大意义的考古发现,夏鼐终其一生也不愿将其与传说中的夏朝明确加以对接(详见后文)。

与之相反的是另一种倾向,即以考古服务于历史研究。尽管传世文献在数千年来的流传过程中充满文本错乱、遗漏乃至作伪问题,但这些典籍的年代之久远和内容之丰富,仍然为人们认识上古历史提供了文字依据和想象空间。因此,中国史前和上古时期的考古遗址的发掘和出土文物的识读,自觉地或不自觉地受到古文献所提供的历史信息的牵引和影响,是再自然不过的;事实上,文献与考古的相互参照,也是中国考古学的一大优势,这种优势在春秋战国以后尤其是秦汉以来文献可信度和信息量渐增的条件下尤为明显,以考古发现来“证史”也无可厚非。但是对于西周时期以及更早以前的夏商历史以及史前文化,由

于文字记录欠缺,或者即使有文字记载,但文本数量有限且可信度成疑,因此文本信息与考古发现的结合,便要格外慎重。尽管古文献所包含的上古神话和传说对于理解中华文明的起源和早期演进有其价值,但如何加以利用,端看书写者的自身定位和学科规范。文学创作最无顾忌,作家在描述中华文明起源时,可以充分利用这些神话和传说,发挥自身的想象能力。历史学作为一门人文学科,把叙事的建构当作历史书写的最基本技巧,而叙事的建构既有赖坚实的实证依据,同时也允许合理的想象;可以说没有叙事和想象便没有历史,因此历史学家在建构上古历史叙事时,适当参照历史传说和神话故事也不算“逾矩”。考古学研究则是一门科学,就研究方法而论,只认客观证据和实验数据,除非出土遗存带有自证的文字依据,否则无法与传世文献所载内容完全画上等号。如何处理考古发现与上古传说的关系,因此也成为中华文明起源研究中最令人困惑的问题。

#### “一元多体”:华夏文明起源的认识起点

除了上述研究方法上的问题之外,20世纪以来中国古史研究领域最引人注目的议题之一,当数有关华夏文明起源的诠释框架的建构问题。综观百年来这方面的进展,大体上可以用从“一元多体”到“多元一体”这样一个脉络加以概括。20世纪之前,历代统治者和知识精英对华夏文明起源的认识,总体上讲只有“一元”,即《史记》开篇“五帝本纪”所代表的华夏远祖谱系,认黄帝为始祖,因黄帝而有五帝,因五帝而有三代。夏、商、周三代及其诸侯封国,在地理上构成“诸夏”或“中国”,文化上统称“华夏”。所谓华夏,按《春秋左传正义》,“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华”。<sup>⑫</sup>华夏之外,则为四夷。不同于诸夏之间的血脉相连,在华夏统治者的眼中,四夷与诸夏之间没有血缘联系。《国语》“郑语”篇有谓:“是非王之支之母弟甥舅也,则皆蛮、荆、戎、狄之人也。非亲则顽,不可入也。”<sup>⑬</sup>除了血缘上相互隔绝之外,四夷与诸夏之间的根本区别是在文化上,亦即礼义之有无。夷狄虽有君长,但不讲礼义,与禽兽无异;华夏偶有失序,但礼义不废,所以孔子说“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”。<sup>⑭</sup>但夷狄与诸夏之间的界限并不是固定不变的,礼义的有

无决定了诸侯们的归属,只有崇尚礼义,才有资格成为诸夏的一分子,否则与夷狄无异;而夷狄如果能够掌握礼义,也可以成为诸夏的一部分。所以韩愈《原道》谓,“孔子之作《春秋》也,诸侯用夷礼,则夷之;进于中国,则中国之”。<sup>⑮</sup>换言之,诸夏与四夷在文化上构成了不同的实体,彼此之间互为参照和衬托,诸夏之成为诸夏,亦即礼仪之邦,正是因为有夷狄之不习礼仪作为对比。但夷夏之间并非相互孤立、隔绝,而是一直在相互作用、相互转化,是一个更大的有机整体(即所谓“天下”)的不同组成部分,是为“多体”。但是在华夏统治精英看来,这个多体的世界只有一种文明,即华夏文明,并且只有一种衡量文明的标准,即诸夏所特有的礼义传统。孟子有谓“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷也”,<sup>⑯</sup>而这种礼义传统又只有一个源头,可追溯至作为人文始祖的黄帝,且五帝三代以来一脉相承,是为“一元”。这两方面结合在一起,即“一元多体”构成了春秋战国以后直至20世纪之前历代统治精英对华夏文明历史认知的最根本特征。

当然,如果我们具体检视各个朝代人们对华夏文明及中外关系的认知,会发现“一元多体”的总体架构在不同的时代背景和政治情境中会有所调整。在华夏与非华夏族群对抗剧烈的时代,人们会强调夷夏之间在种族和文化上的差别与彼此之间的不可调和。春秋时期,北方异族侵袭加剧,齐国在联手各诸侯国抵御戎狄过程中独当一面,管仲目睹当时情形,不禁感叹,“戎狄豺狼,不可厌也,诸夏亲昵,不可弃也”。<sup>⑰</sup>季文子劝鲁成公勿投楚叛晋,则谓“非我族类,其心必异。”<sup>⑱</sup>西汉时期,中原与匈奴之间的冲突空前剧烈,《汉书》因此突出了夷夏之间的文化对立:“夷狄之人贪而好利,被发左衽,人面兽心,其与中国殊章服,异习俗,饮食不同,言语不通,辟居北垂寒露之野,逐草随畜,射猎为生,隔以山谷,雍以沙幕,天地所以绝外内地。”<sup>⑲</sup>西晋时期,塞外游牧部落大批迁入关中和中原地区,华夏族生存环境尤为严峻,江统因此作《徙戎论》,同样强调华夏与夷狄之间的截然不同:“夫夷蛮戎狄,谓之四夷,九服之制,地在要荒。《春秋》之义,内诸夏而外夷狄。以其言语不通,货币不同,法俗诡异,种类乖殊;或居绝域之外,山河之表,崎岖川谷阻险之地,与中国壤断土

隔,不相侵涉,賦役不及,正朔不加,故曰‘天子有道,守在四夷’。禹平九土,而西戎即叙。其性气贪婪,凶悍不仁,四夷之中,戎狄为甚。”<sup>②1</sup>可见,在夷夏对立加剧的时候,华夏族的文化一元论往往发展为排他的华夏中心主义。在此视角下,夷狄与诸夏文化迥异,彼此之间难以兼容,唯一的处理办法是加以隔绝、驱逐乃至翦除。蒙元南下灭宋,以异族统治中国近百年,在汉人士子看来,构成华夏历史上最严重的生存危机。元末朱元璋起义,推翻元朝,同样诉诸夷夏观念,强调其正义之举,有谓“胡元入主中国,夷狄腥膻,污染华夏,学校废弛,人纪荡然”。<sup>②2</sup>明末满人入主中原,更进一步激发了汉人的华夷意识,以至于吕留良把华夷之别置于君臣之伦之上,认为“华之于夷,乃人与物之分界,为域中第一义”。<sup>②3</sup>总之,在华夏中心主义的视角下,华夏文明的“一元”是绝对的,华夏与四夷之间的“多体”关系是對抗性的和不可调和的。清末革命党人也一度延续了这样的视角,把“驱除鞑虏,恢复中华”当作革命的首要目标。

与此形成鲜明对比的,是异族统治者入主中国以后对“一元多体”的重新界定。以清朝为例,清代前期的统治者也接受了“一元”,即肯定并继承了历代华夏王朝所崇尚的礼义传统,即把儒家说教所界定的礼仪秩序作为衡量文明的最根本尺度。但是清朝皇室作为异族统治者,并不情愿把礼仪文化的“一元”跟华夏族或华夏族的远祖直接挂钩,而“多体”之间的关系在其看来也不是相互排斥、无可调和的关系,而是强调华夏与四夷之间彼此平等、兼容,可以相互转化。换言之,华夏与夷狄之间,只有地域上的不同,并没有文化上的高低,用雍正帝的话说,“本朝之为满洲,犹中国之有籍贯”;而统治者的正当性,不在其是否具有华夏族裔的身份,而在其“德”,亦即能否彰显儒家的礼仪文明。历史上,“舜为东夷之人,文王为西夷之人,曾何损于德乎”,清朝之所以取代明朝入主中国,是因为“上天厌弃内地无有德者,方眷命我外夷为内地主”。<sup>②4</sup>总之,在清人的“一元多体”架构中,“一元”的文化标准即礼仪文明依然是绝对的,永恒不变的,但作为文明标准的“一元”并不与任何族群挂钩,“多体”之间也并没有尊卑之别。

可见,“一元多体”作为一种流行于20世纪

之前的关于华夏文明的认知架构,其含义在不同历史时期和不同政治背景下有相当的歧异。然而,无论是强调“一元”即文明标准在族群属性上的排他或开放,还是“多体”之间关系的对抗与兼容抑或平等与文野之别,这一传统的认识架构事实上更多地是以一种意识形态的方式存在的,其功用在于为统治者的合法性或反抗者的正义性进行辩护,而不是一种学术意义上的认知范式。但如下文所示,“一元多体”又的确构成了20世纪中国知识界有关华夏文明起源的历史认知的起点。无论是20世纪早期的二元论、三元论还是后来的多中心论或“多元一体”论,事实上都是以“一元多体”作为立论的原点或批判的靶心展开的。

#### 民国时期:从一元论到二元、三元论

以黄帝为始祖的华夏文明起源“一元”论,在20世纪20年代遭到来自考古界和古文献研究领域两方面的实质性冲击。首先,在考古方面,瑞典地质学家安特生(J. G. Anderson)和中国考古学者袁复礼自1921年10月至12月在河南渑池仰韶村的考古发掘活动,标志着从考古学角度认识中国境内远古文明起源的开始。仰韶文化遗址所出土的大量陶器,尤其是其中的瓦制尊、高等物的外形,让安氏相信它们“全似为汉族遗迹”,并据此认为“仰韶文化之人种当为现代汉族之远祖,或与汉族极近之一民族”,仰韶遗址“实为未有文字记载以前汉族文化所遗留”。<sup>②5</sup>但基于对其中部分陶器的花纹和磨光的判断,安氏又认为“仰韶陶器中,尚有一部分或与西方文化具有关系者。近与俄属土耳其斯坦相通,远或与欧洲相关”。<sup>②6</sup>仰韶遗址的发现,还让安特生联想到法国学者拉克伯里(T. de Lacouperie)所提出的中国文化西来说。<sup>②7</sup>相较于拉氏的说法“殊无科学根据”,安氏认为“使他日可证明(仰韶文化的)制陶器之术来自西方,则其他文化或种族之特性亦可由此输入”,“因仰韶遗址之发现,使中国文化西源又复有希望以事实证明之”。随后经过对甘肃、青海地区的进一步发掘,安特生又在1925年推测,“中国民族,当仰韶文化期自新疆迁入黄河河谷”;“精美陶器之有彩纹者,首抵甘肃,次及河南”。<sup>②8</sup>这便是所谓仰韶文化西来说。此说在当时的中国考古界颇有影响,梁思永直至1935年在其《小屯龙山与

仰韶》一文中,仍然基本认可仰韶文化西来的观点。<sup>28</sup>但国内考古学者包括梁本人在内并未毫无保留地接受这一观点。李济从安特生的论说流行之初便表示质疑,认为“我们还没得着十分可靠的证据,使我们断定在中国所找的带彩陶器确发源于西方”。<sup>29</sup>至20世纪40年代,独立于仰韶文化系统的齐家文化的发现和确认,使西来说最终在考古学界失去市场。<sup>30</sup>

几乎在安特生发表仰韶考古报告、提出西来说的同时,国内学界的“疑古”思潮也悄然兴起,对五帝系世乃至夏朝历史提出质疑和否定。而立之年的古史学者顾颉刚在1923年撰文,称中国古史是“层累地造成的”。<sup>31</sup>顾颉刚的疑古,主要受古书辨伪的国学传统尤其是康有为《孔子改制考》一书的影响。疑古、辨伪的结果,使旧有的上古史知识体系受到巨大冲击,用顾氏自己的话说,“中国的历史,普通都知道有五千年……。但把伪史和依据了伪书而成立的伪史除去,实在只有二千余年,只算得打了一个‘对折’”。<sup>32</sup>至于他“推翻古史”的目的,据称主要是为了“打破民族处于一元的观念”,以及“打破地域向来一统的观念”,也就是解构两千年来以《史记》为代表的古史叙事传统。<sup>33</sup>从1926年起,《古史辨》诸册的次第出版,在史学界产生巨大影响,据徐旭生后来描述,“当日在各大学中的势力几乎全为疑古派所把持”。<sup>34</sup>

不过,疑古派在20世纪二三十年代大行其道的同时,也遭到部分学者的批评。其中最主要的质难是其只有破坏,没有建设。用董作宾的话说,“我国古代文化所寄托的一部分‘纸上史料’,经过这样一‘辨’,几乎全部被推翻了。疑古的新史学影响所及,东西洋的汉学家对于中国古代文化问题为之四顾茫然,不知所措。谨慎一点的人,只好从商代讲起,再谨慎点,最好讲春秋以后”。<sup>35</sup>刚刚从欧洲留学归国的傅斯年,在肯定疑古派成就的同时,也对其方法之偏颇(所谓“宁疑古而失之,不可信古而失之”)不以为然,直斥“以不知为不有,是谈史学者极大的罪恶”,<sup>36</sup>主张“找出证据来者,可断其为有,不曾找出证据者,亦不能断其为无”。<sup>37</sup>为了重建古史,傅斯年主张在史料和方法上另辟蹊径,认为过去人们所依赖的古籍,均属“间接的史料”,已经被“中间人手修改或省略或转写”,其价值远不如“直接的史料”,诸如甲骨卜

辞、古物铭文、宫廷档案等一手资料。在他看来,顾颉刚的《古史辨》诸文“专利用已有的间接材料”固可推陈出新;相较之下,“近年能利用新材料兼能通用细密的综合和分析者,有王国维先生的著作,其中甚多可为从事研究者之模范”,隐然有尊王贬顾之意。<sup>38</sup>因此不难理解,在1928年出任史语所所长之后,傅斯年即把该所的宗旨定为“到处找新材料”和“用新方法(科学付给之工具)整理材料”。<sup>39</sup>

这里值得一提的还有20世纪三四十年代那些受马克思主义唯物史观影响的若干史家对古史辨派的回应。其中之一是郭沫若。在1929年于日本写成、次年出版的《中国古代社会研究》一书中,郭氏并未责难顾颉刚的疑古取向,相反对其所取得的成就颇为认可,称“层累地造成的古史”之说“的确是个卓识”,承认顾氏有“先见之明”,旧史料中的“作伪之点大体是被他道破了”。<sup>40</sup>郭区别于顾的地方,主要在认识古史的方法和对古史的解读上。不同于顾氏受康有为《孔子改制考》的影响、间接地受历史上的今文经派特别是清代公羊学派的激发而形成疑古精神,郭氏解读上古中国,主要受马克思主义唯物史观尤其是恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》的影响,而源头则是摩尔根的《古代社会》,其特色是把历史、考古和民族学理论结合起来考察某些具有人类社会普遍规律的现象。在郭氏看来,上古神话传说并非不经之谈,而是在某种程度上折射出中国史前社会的若干特征。例如,“黄帝以来的五帝和三王的祖先的诞生传说都是‘感天而生,知有母而不知有父’,那正表明是一个野合的杂交时代或者血族群婚的母系社会”;而尧舜禹时代的禅让现象,也表明当时“父权还没有成立,父子不能相承”。<sup>41</sup>郭氏与顾氏对神话传说的不同处理,导致他们对上古历史的不同认识:郭认为商以前的中国是一个氏族社会,而顾氏则认为商以前的历史因为材料欠缺而无法研究。

另一位受马克思主义影响的学者是吕振羽。在其出版于1934年的《史前期中国社会研究》一书中,他同样肯定了上古神话传说的价值,认为“古籍中所保留着的神话传说式的记载,不仅能正确地暗示着一个时代的历史意义,并且还相当丰富”。<sup>42</sup>因此他所运用的方法是把“各种古籍中

的神话传说式的记载”与“仰韶各期的出土物”相结合,以前者为主、后者为辅。<sup>⑬</sup>他同样认为传说中的尧舜禹时代均为“女性中心的氏族社会”,是“中国母系氏族社会发展完成的时代”,到夏启时代则转入“男系本位”,是“由男系代替母系社会的一大变革期”,而殷商与周代则分别为“奴隶制社会”和“初期封建社会”。<sup>⑭</sup>因此,“中国社会发展的法则,也和世界其他各民族一样,并没有本质的特殊”。<sup>⑮</sup>

不过在20世纪三四十年代,影响最大的既非西来说或疑古论,亦非唯物史观,而是考古学界的“东西二元说”及古史领域的“夷夏东西说”。这两种主张紧密联结在一起,相辅相成,而它们的流行在很大程度上是对上述西来说和疑古论的回应、矫正。针对安特生对仰韶文化的解读在许多环节欠缺“切实的证据”<sup>⑯</sup>和考古方法的“不精密”,<sup>⑰</sup>李济从1926年冬便开始了中国人自己组织的首次考古工作,即对山西夏县西阴村的发掘。另一位关键人物是傅斯年。他对西人主导中国考古发掘的近况,尤其是安特生在解读仰韶考古发现方面的粗疏和臆测,同样表示不满。而古史辨派只有破坏,没有建设。因此,“古史重建”工作,对执掌史语所的傅斯年来说,便成为迫切的任务。在现有史料多不可信的情况下,古史重建只能倚重考古发现和地下实物资料。因此,史语所组建后的首要工作,便是成立考古组,以李济为组长,于1928年展开比西阴考古规模更大也更为重要的河南安阳小屯村的殷墟发掘工作。同在1928年,李济的学生、两年后加入史语所的吴金鼎,也开始了对山东济南近郊龙山镇城子崖遗址的考古,并于1930年在史语所的主持下正式发掘,出土了与殷墟类似的卜用牛胛骨和迥异于仰韶彩陶的黑光陶器,由此确认了龙山文化的存在。

这两大发掘的同时展开及取得的丰硕成果,给致力于古史重建的史语所同仁带来全新的思考。殷墟的甲骨文字和青铜器所展示的商文化,与新石器晚期的仰韶文化之间差异之大,让李济觉得两者之间的关系顶多“像远房的叔侄”,商文化应该另有源头。其同事徐中舒也认为,仰韶与小屯分属两种不同的文化,后者的源头应该在环渤海湾一带,这里或者就是“孕育中国文化的摇床”。<sup>⑱</sup>龙山文化的发现,更让傅斯年兴奋不已,认

为城子崖遗址所出土的文物,“实摆脱仰韶期彩色陶器之势力范围而独树一帜”,<sup>⑲</sup>从而间接印证了自己的观点,即上古中国“有东西二元”,“夷与商属于东系,夏与周属于西系”,双方相互争斗、混合,“于是起于东者,逆流压迫西方。起于西者,顺流压迫东方。东西对峙,而相争相灭,便是中国的三代史。在夏之夷夏之争,夷东而夏西。在商之夏商之争,商东而夏西……”。<sup>⑳</sup>这便是所谓的夷夏东西说。在考古界,把二元论表述得最清楚的当属史语所的另一位考古学者梁思永。他通过对豫北安阳后岗遗址三叠层(小屯、龙山、仰韶)的分析,提出仰韶文化与龙山文化东西对立,同时共存,以彩陶为主要标志的仰韶文化东进,以黑陶为主要标志的龙山文化西渐,两者在河南交汇的观点;后岗叠层所显示的时间差,仅仅反映了仰韶文化与龙山文化抵达豫北的早晚不同。<sup>㉑</sup>在20世纪三四十年代,关于新石器晚期的东西二元论,以及与之相应的上古时期夷夏东西论,长期流行于考古界和古史研究领域。

事实上,古史界除了傅斯年的夷夏东西论之外,还有其他学者对上古部族分布及相互关系的不同论述。例如蒙文通在1927年撰文,提出三族说,包括:(一)长江中下游尊炎帝为先祖、以九黎(或谓三苗)为主体的“江汉民族”;(二)中原地区作为黄帝之裔的“河洛民族”;(三)东方沿海一带由北方九夷(太昊为先祖)和南方诸夷(少昊、皋陶之胤)组成的“泰族”或“海岱民族”。<sup>㉒</sup>不同于傅斯年之撰写《夷夏东西说》曾受最新考古发现之启发,蒙文通下笔稍早,龙山文化尚未进入其视野,其立论所依据的完全是自己对古文献的梳理,结果发现“古之王者多出扶桑、暘谷、勃海、长淮,则我先民固起于东方,亦沿海岸线而繁殖者”。<sup>㉓</sup>所以某种意义上说,最早提出夷夏东西说的,并非傅斯年,而是蒙文通。

跟蒙文通的三族说颇为类似但问世较晚的,还有徐旭生在《中国古史的传说时代》一书(著于1939—1941年)中所提出的三大集团说,即:地处西北方的华夏集团(主要为居北的黄帝、居南的炎帝两大支,也包含东侧由华夏与东夷混合而成的帝颛顼之高阳氏、帝舜之有虞氏、商族,以及靠南的祝融等族);山东等地的东夷集团(含太皞、少皞、蚩尤等部);华中地带的苗蛮集团(含三苗、

楚、伏羲、女娲、驩兜)。<sup>⑤4</sup>虽然个别部族的归属与蒙氏的分类有所不同(蒙氏将炎帝、共工、蚩尤、祝融均归入江汉民族),但三大集团的分类和分布范围是基本一致的,不过徐氏强调自己的分类并未受傅斯年或蒙文通的影响,而是独立完成的。

不难看出,蒙氏的三族说与徐氏的三大集团说,说法虽异,但所指的内容大体相近。其中江汉民族对应于苗蛮集团,海岱民族对应于东夷集团,河洛民族对应于华夏集团。这两种说法,可以归纳为三元说,即认为华北、华东、华中存在三个性质互异的初始文明,彼此之间或许稍有交流,但三者同时并存、并进,彼此之间并无高下之别。这跟后来者的“多元一体”说,即认为各地异质的区域文明最终融合于更为开放和先进的中原华夏文明,有实质性的区别。

总之,民国时期的古史研究和考古发现的最大突破,是摆脱了两千多年来人们所信守的以黄帝为始祖的五帝系世和夏商周三代一脉相承的一元论,也告别了源自西人的中华文明西来说,迈进了中华文明起源多元论的时代。这一突破之所以成为可能,靠的是古史学界和考古学界的齐头并进。不过两者之间很少发生交汇,双方在研究方法上的分际是很清楚的。古史界基本上延续了依赖传世文献的学术传统。傅斯年论述夷夏东西二元,以及蒙文通和徐旭生阐发各自的三元说,所引用的资料几乎全为先秦文献,极少参考同时代的考古发现。<sup>⑤5</sup>而考古学界对新发现的仰韶文化和龙山文化的解读,也纯粹从新石器时期考古文化的角度展开,很少与上古传说糅合在一起。

#### 20世纪80年代以前:对民国学术的扬弃 与中原中心说的独盛

1949年以后,国内考古和古史界对民国时期的学术研究既有批判又有继承。总体上讲,在20世纪50年代,考古学者对新石器时期考古文化遗存的分类,除了像过去一样提及长城以北地带的细石器以及长江以南、东南沿海的若干陶器分布之外,重点依然放在位于西部关中、晋南和豫北一带以彩陶为特征的仰韶文化与位于东部的山东一带以黑陶为特征的龙山文化上面,对于这两种考古文化甚至还沿用了过去的所谓“彩陶文化”与“黑陶文化”的通俗说法。翦伯赞在其著于20世

纪40年代、再版于1950年的《中国史纲》一书中,认为安特生基于甘肃出土陶器对新石器文化的分期“至今考古学家尚没有提出新的论证,给予以任何改变。因此,这种划分仍不失为研究中国新石器文化的一个标准”。<sup>⑤6</sup>身为中国科学院历史所副所长兼考古所副所长的尹达,在介绍仰韶文化的研究时,依然承认安特生“在这方面作了一些工作”,<sup>⑤7</sup>尽管他对安特生就其甘肃考古发现所做的分期持保留和批评意见。<sup>⑤8</sup>同为考古所副所长的夏鼐,在总结当时的中国考古学现状时,也对1949年之前三十年“过去的基础”进行了评估,把仰韶和龙山文化的发现视为新石器时期研究的最重要贡献。<sup>⑤9</sup>其他考古学者对国内新石器时期考古文化的分布和分类,也基本上持同样意见。<sup>⑥0</sup>四川大学历史系教授徐中舒在论及夏代以前的黄河流域的经济文化类型和历史民族区时,直谓“东方的龙山文化与西方的仰韶文化,是完全不同的两个文化区”,<sup>⑥1</sup>几乎是重复了20世纪30年代国内考古学界的老调。

可见,国内考古界在20世纪50年代基本上肯定了过去的东西二元论,其原因不外两方面。首先,考古发掘和研究,作为一种科学活动,本身具有相当的客观性,较少受政治氛围的影响。因此,20世纪三四十年代国内考古学界在各地新石器文化遗址发掘、研究基础上所形成的共识,在1949年之后被继承下来,就科学研究本身的连续性而言,是自然而然的事。更何况50年代活跃于国内考古学界的研究者,大多曾经在不同程度上参与1949年之前二三十年的考古发掘。身为考古所副所长的梁思永,在1931年龙山文化遗址的发掘及随后的报告整理中,曾经起过主要作用。尹达也曾经在20世纪30年代一度供职于历史语言研究所考古组,而夏鼐对20世纪三四十年代国内考古活动的介入则更深。对1949年前的考古成果的继承,某种意义上也是对自身研究活动的肯定。其次,东西二元论本身是对西来说的纠正和否定,从政治上讲也是正确的。尹达在1954年撰文悼念刚去世的梁思永时,特别强调了梁在这方面的贡献,说在安特生发掘仰韶遗址之后,“西方帝国主义国家的所谓学者,带着种族的偏见,硬要用片面的比较方法从这些资料里寻找‘中国文化西来’的论据”,而龙山文化作为“中国新石器

时代的另一体系的文化遗存”,它的发现“对帝国主义国家的所谓学者的论调是一个正面的有力的驳斥”。<sup>②</sup>至于古史界的夷夏东西说,尽管与考古界的東西二元说相生相伴,但倡言者已去台湾,此说遂悄然匿迹。

至于古史界的疑古论,在1949年前已经遭到马克思主义学者的抵制和批判,20世纪50年代以后,随着唯物史观成为历史研究领域唯一的指导思想,疑古论更从方法论上失去了生存的余地。不同于古史辨派将上古神话和传说当作“伪史”弃而不顾,50年代后期和60年代初,那些提倡唯物史论的主流学者纷纷撰文,试图把这些神话传说与上古历史联系起来。山东大学历史系主任杨向奎撰文呼吁给上古传说中的有虞氏“一个应有的历史地位”,称有虞氏为东夷的一支,而东夷在中国社会发展史上有过许多贡献,包括太昊火食、皋陶制刑,以及夷人发明弓矢、陶器等,这些传说所反映的,乃是“社会发展史中的蒙昧中期到野蛮中期的历史”,因为“蒙昧时期的中级阶段是从食物中用鱼类和使用火开始的”,而弓箭则是“蒙昧时期的决定武器”。<sup>③</sup>另一位古史学者,四川大学历史系教授徐中舒,则试图从唯物史观的角度重新探讨《史记》开篇所叙述的上古世系,认为太史公的三皇五帝世系并非“捏造”,而是有“相当根据”,尧舜禹也真有其人;不过又指出此一世系“不合理”,因为它所显示的“父死子继”的观念,实际上只能存在于私有制社会,“它并不符合于真正原始社会的氏族长或农村公社的酋长由于不世继而由于推举的制度产生的”这一普遍规律。他强调,“远古部落或部落联盟酋长的代立,是采取推举制的,不是父子相继,这在民族学中是有根据的”,因此“那样整齐的世系是不可靠的”。另一方面,他认为《史记》所记载的夏代世系是可靠的,因为它所展示的帝位传子的制度,反映了当时“父系家族私有制确实存在”和“家天下”这一事实。<sup>④</sup>华东师范大学历史系主任吴泽及其合作者则强调,“有巢氏之民,巢居穴处;燧人氏教民钻木取火;伏羲氏教民以佃以渔;神农氏教民农耕和陶冶……。这一系列的传说史实是符合于原始社会经济发展规律的,而且次序先后一点也不混乱。当然,我们不是说燧人氏、伏羲氏、神农氏……一定真有其人,而是说通过这些传说能够代表一定

的历史时期和历史阶段,并不能因无其人而连其所代表的历史阶段也一古脑儿否定了”。<sup>⑤</sup>在《女娲传说史实探源》一文中,吴泽称“女娲补天”“抟土为人”等神话“反映了人类在劳动实践过程中和自然斗争的一定的真实的历史内容”,因此“如果能应用历史唯物主义进行深入研究,是能探索出一定的真实的古史内容的,绝不是什么毫无所据的‘不经之谈’”。他同时批评有些新史学家“受资产阶级疑古思想的影响,在研究古史时,对古籍文献中之《列子汤问》和《淮南子览冥训》等书,甚至《史记》的‘五帝本纪’‘夏本纪’‘殷本纪’等所载古史神话传说,怀有戒忌,不敢应用”。<sup>⑥</sup>

因此,用马克思主义的唯物史观重新解释上古神话传说,把这些神话传说所折射的历史现象与唯物史观对人类原始社会的理解——尤其是从母系氏族向父系氏族制度转变、从原始公社制度向家族私有制度转变这些“普遍规律”的认识——结合起来,成为1949年以后各种历史教材的标准做法。由有巢、燧人、神农、伏羲、女娲等神话人物所组合而成的不同版本的“三皇”,以及包括黄帝、颛顼、帝喾、太昊、少昊、尧、舜等传说人物在内的不同版本的“五帝”,在被古史辨派作为“伪史”而遭摒弃多年之后,经过唯物史观的解读,重新被纳入上古史叙事之中,成为主流史学界认可的“正史”的一部分。而五帝的活动区域,均在以中原为核心的黄河中下游地区,“中原中心说”由此长期主导了人们对上古中华文明起源的认识。

导致“中原中心说”在20世纪50年代至70年代占据主导地位的另一个原因,则是新石器时代遗址的大量发现和发掘。相较于民国时期仅发现两三百处此类遗址,正式发掘的更属寥寥无几,1949年后的三十年间,发现同类遗址多达六七千处。<sup>⑦</sup>其中,对于纠正东西二元说之偏起关键作用的,是1956—1957年由梁思永的学生、任职于中国科学院考古研究所的安志敏所主持的对河南陕县庙底沟二期文化遗址的发掘。庙底沟二期文化叠压在仰韶文化之上,时间上晚于后者,陶器以灰陶为主,不见黑陶,器形多承袭自仰韶文化。<sup>⑧</sup>总体上,庙底沟二期的文化面貌介于邻近的仰韶文化和龙山文化遗存之间,扮演了承先启后的过渡

角色,说明河南龙山文化并非源自外部,而是由本地的仰韶文化经由庙底沟二期文化演进而来,并且进一步“构成早商二里头文化的前身”。<sup>⑥</sup>过去把仰韶文化与河南龙山文化视为两种不同来源的说法,已经无法成立(至于山东龙山文化,安志敏则认为另有来源)。<sup>⑦</sup>庙底沟二期文化的发现,让安志敏等考古学者确信,中原地区的仰韶文化、龙山文化和二里头文化一脉相承。中华文明起源的中原中心说,由此确立起来。它与以往两千多年来人们信守的黄帝世系一元说,有实质性的不同。后者仅以无法查证的传说和古文献为基础,而前者则建立在确凿的考古发现之上。对于到20世纪70年代为止在中原以外其他各地所发现的众多史前文化遗址,安志敏的看法是,到新石器晚期,尽管不同地域的文化在相互交流影响,并且有融合统一的趋势,但中原地区始终是核心;黄河流域的先进文化“影响和推动”了中华文明形成和发展的整个过程。<sup>⑧</sup>

不过,安志敏的解读也并非无懈可击。为了突出中原地区的核心地位,安氏刻意强调这一带的考古文化领先于全国其他各地,个别论点难免有牵强、夸大之嫌。试以陶器为例,在青铜器出现之前,陶器常被当作观察考古文化特征和风貌的最主要遗存之一。安志敏一方面强调,中原地区最早过渡到轮制阶段,“从制陶工艺上来看,首先是中原地区最发达”;但另一方面又不得不承认,轮制陶器的分布,“愈东愈多”,山东龙山文化的陶器以轮制为主,往西则手制渐多,到了陕西龙山文化,则以手制为主。器形方面,也以山东龙山文化的素面或磨光黑陶最为先进,到河南已变成灰陶,再到陕西变成落后的红陶。至于陶器火候,一方面说仰韶和龙山文化达到900~1000摄氏度,高于其他地区,但另一方面又不得不承认东南地区的硬陶也达到1100摄氏度。<sup>⑨</sup>为了能够自圆其说,安氏有时不得不把“中原”地区(狭义上仅指黄河中游仰韶文化中心地域和河南龙山文化所在地域,亦即包括关中、晋南和豫西在内的古史上华夏族群活跃地带,这也是安志敏本人在讨论以仰韶、庙底沟二期和河南龙山文化为代表的史前中原文明时所强调的地域)放大到整个“黄河流域”,即把黄河下游的山东龙山文化(也就是古史上的东夷地区)也囊括进来;并且在强调黄河流

域的先进性和核心地位的同时,有意无意地贬低黄河流域之外的其他地区在中华文明起源和形成过程中的重要性。

综观1949年以后30年的华夏上古文明认知历程,相较于民国时期的学术研究,大体上可以看出有以下三方面的不同。其一,在研究方法上,马克思主义唯物史观成为古史研究和考古学研究的唯一指导思想,把马克思主义经典著作中有关人类文明起源的论述与中国上古神话和传说结合在一起,成为有关华夏上古文明的古史著述的一大特色。某种意义上,人们对古文献的态度,由民国时期的疑古变为有选择的信古,凡是符合经典作家关于人类文明演进和国家起源普遍图式的则加以借用,不符合者则予以摒弃。其二,尽管古文献的价值重新受到重视和利用,但像民国学者那样围绕文明起源对先秦典籍所做的认真梳理和利用在这一时期并不多见。古史研究由民国时期的“地下之新材料”与“纸上之材料”同时并重,两条腿走路,变成了只重“地下之新材料”的一条腿走路,或者至少可以说一条长,一条短。其三,最大的不同在于,对上古文明的认识从民国时期的多元论,过渡到以仰韶文化和河南龙山文化为中心的中原中心论,所强调的是中原文明相对于周边各地考古遗存的先进性及其从史前文化到夏商周三代的连续性,某种意义上与20世纪以前的一元论遥相呼应。

#### 20世纪80年代以来: 从多中心论到新中原中心说

不同于中原中心说在改革前三十年的一家独大,进入20世纪80年代以后,随着改革开放的启动和学术环境的日渐宽松,考古学和古史研究领域也呈现出前所未有的活跃气氛,新的思考和解读不断涌现,很大程度上修正乃至从根本上挑战了过去的中原中心说。而导致新说次第登场的最直接的推动力,则是考古领域在新石器时期文化遗址发掘方面的一系列重大进展,其中包括辽宁建平牛河梁红山文化遗址、浙江余杭良渚遗址群、山西襄汾陶寺遗址、河南登封王城岗遗址、密县新砦遗址等。正是在这些新的发现的基础上,人们对远古时期中华文明的起源、特质及其传播路径展开了新的思考。

(一) 满天星斗说。最先对中原中心论提出异议的是考古学者苏秉琦。他与殷伟璋在 1981 年发表《关于考古学文化的区系类型问题》,指出“过去有一种看法,认为黄河流域是中华民族的摇篮,我国的民族文化先从这里发展起来,然后向四处扩展;其他地区的文化比较落后,只是在它的影响下才得以发展。这种看法是不全面的”。作者接着就全国的考古学文化的不同类型,提出以下划分:(1)以仰韶文化为主的陕豫晋邻境地区;(2)大汶口文化和龙山文化分布密集的山东及邻省一部分地区;(3)含有多种文化遗存的湖北和邻近地区;(4)以河姆渡、马家浜及良渚文化为代表的长江下游地区;(5)以鄱阳湖—珠江三角洲为中轴的南方地区;(6)以长城地带为重心的北方地区。他们强调,中原之外其他地区的古代文化发展有各自的特点和途径,并且不同地区的文化之间相互影响,“中原给各地以影响;各地也给中原以影响”。<sup>③</sup>其实,把全国不同地区既有的考古发现,按照其文化特征加以分类、归纳,本身算不上创新和突破。事实上,上引安志敏在 1979 年和 1981 年发表的两篇文章,已经对当时全国各地的新石器时代的考古文化,就不同的地区类型做了大体的分类,包括黄河流域的仰韶和龙山文化、江汉地区的诸遗存、长江下游的文化序列、华南的文化遗存等等,跟随后苏秉琦等的分类大同小异。难怪安志敏后来针对苏秉琦等的分类,说这样的分区和系统,只不过是考古学研究中的常用手段,“并不具有什么新的含义”;甚至说这样的“区系”观点会导致固定的模式,不利于研究的继续深入,更不同意用它作为所谓“重建中国史前史”的理论基础。<sup>④</sup>同时,安志敏也不否认各地区不同类型的新石器文化之间的相互影响,说“它们有着不同的来源和发展关系,由于不同地域之间的文化交流和相互影响,往往会出现新的文化类型,并逐渐扩大它们的分布范围,最后呈现融合统一的发展趋势”。<sup>⑤</sup>所以,他们对中国史前考古文化的各自论述,至此为止,应该说很大程度上是重合的,差别仅在侧重点不同:安志敏强调了中原文化的核心和引领作用,而苏秉琦等不赞成有这样的作用,转而强调各地区文化的独立发展,自成中心,因此,他的类型学可以算作是多中心说。

真正拉开两者之间对史前考古文化认识上的

距离的,是苏秉琦后来针对 1979 年在辽宁西部建平、凌源两县交界处的牛河梁遗存所提出的观点,即明确不赞同“黄河中游”为“中华民族的摇篮”,而是把辽西新发现的红山文化坛、庙、冢,解读为“北方与中原两大文化区系在大凌河上游互相撞击、聚变的产物”,认为此一发现为中华文明五千年的历史“找到自己的渊源”,是“中华文明的曙光”。<sup>⑥</sup>至于黄河中游的早期文明,亦即中原文明,只不过是一种次生型文明,其主根或原生文化因素则来自中原之外的北方、东方和东南等地。<sup>⑦</sup>牛河梁遗址之外,20 世纪 80 年代的另一项重大考古进展,是位于山西襄汾的陶寺文化遗址的发现。经过近十年的发掘,至 1987 年先后有九座大型贵族墓葬和大量精美文物出土。同样对考古界产生巨大冲击的,还有长江下游良渚遗址群的次第发掘,包括 1986 年反山墓地、1987 年瑶山祭坛和墓地、1993 年莫角山大型建筑遗址、上海福泉山墓地等等。到 20 世纪 90 年代后期,此类遗址激增到 135 处。<sup>⑧</sup>所出土的玉器、陶器等文物之丰富和技术之先进,彻底颠覆了先前人们对良渚文化的认识。诸如此类的新近考古发现,促使苏秉琦以“满天星斗”一词来形容新石器时期各地古文化通过裂变、撞击和融合的方式而层出不穷的格局,用他自己的话说,“一时,中华大地文明火花,真如满天星斗,星星之火已成燎原之势”。<sup>⑨</sup>

不过,苏秉琦也反复提醒读者,尽管中华文明的源头遍地开花,但各地文化所起的作用不同。其中,有一个 Y 状的文化分布带,由关中渭河流域进入豫西、晋南,再北上由晋北向西进入河曲地区,往东北进入辽西。这条文化带连接中原与燕山南北、以长城地带为重心的北方古文化乃至欧亚大陆北部广大地区,曾经是一个“最活跃的民族大熔炉”,是“中国文化总根系中一个最重要的直根系”。<sup>⑩</sup>显然,设想出这样一个文化带,并强调仰韶—龙山文化与红山文化之间的交融,主要是为了照应和支撑他的红山文化作为中华文明曙光的观点。这跟安志敏把关中、豫西和晋南所构成的中原地区作为中华文明的源头和核心,仅仅聚焦于仰韶—龙山文化,大相径庭。不难想象,苏秉琦的上述关于“中华文明曙光”和“满天星斗”之类的提法,都遭到安志敏的一一否定。<sup>⑪</sup>

另外值得一提的是考古学家佟柱臣的看法。

他同样质疑过去考古界所认为的中国新石器时代文化从一个地点即中原地区起源并向四方传播的旧论。其理由是在黄河流域和长江中下游地区的不同地域存在七个各自不同的文化系统,且每个系统各有个性和内涵,都有从低级到高级的连续发展过程。而在这七个文化系统中,发展最快、水平最高的则是黄河中下游豫西晋南的庙底沟文化系统,正是从这里产生了二里头文化和夏王朝。<sup>⑳</sup>苏秉琦的弟子张忠培也赞同乃师满天星斗的提法,认为中国文明的起源是“多元而无中心的”。<sup>㉑</sup>这种多元性,在他看来,主要表现在四千多年前,分布于黄河、长江中下游和燕山南北及西辽河领域的诸考古文化的居民,都已经“跨过文明的门槛”。<sup>㉒</sup>后来,他又认为从渭河流域发育出来的最初文明,才是“中华文明形成时期的满天星斗中的一颗亮星”,这里孕育了半坡—西阴文化,是“中国远古文化的主根”。<sup>㉓</sup>可见他对苏秉琦的论述既有继承(满天星斗说),又有背离(用渭河流域这条“主根”取代苏秉琦的Y状文化带)。

(二)重瓣花朵说。虽然苏秉琦的Y状文化带假说在考古界响应者并不算多,但他的区系类型说对于破除传统的中原中心论,却起到很大作用。几乎在苏秉琦提出区系类型说的同时,北大考古系教授严文明也提出,“要破除中原中心论或黄河中心论”,认为中国新石器文化“既不是外来的,也不单是从某一中心(比如黄河中游的中原地区)发源的”。<sup>㉔</sup>1987年,严文明进一步提出“重瓣花朵”说,即中原文化区(渭河流域和晋陕豫连接地区)为花蕊,被周边的五个文化区所围绕(分别为甘肃青海的马家窑—齐家文化;山东的大汶口—龙山—岳石文化;辽西的红山文化;长江中游的大溪—屈家岭—石家河文化;江浙的河姆渡—马家浜—良渚文化),是为内圈,即第二重花瓣,在其外围还有闽台、粤桂、滇、藏、新疆、内蒙古和东北等文化区,构成第三重。不难看出,严文明的构想,实际上跟安志敏的中原中心说非常接近,不同的只是他不再强调中原文化的先进程度和引领作用,而是强调中原所起的“联系各文化区的核心作用”。<sup>㉕</sup>后来他也反复说,“中原龙山文化的发展水平本来并不比良渚文化和(山东)龙山文化更高,那种中原文化从来就比别处发展水平高的观点并不符合实际”;<sup>㉖</sup>今后中原地区即使

有更多的考古发现,“也无法证明中原的文化发展水平就一定比周围地区高,更无法证明周围诸文明的发生一定是受中原文明的启发或传播的结果。所以中国文明并非仅仅从中原发源,而是有许多中心的”。<sup>㉗</sup>这里,严文明并没有像苏秉琦那样刻意抬高红山文化的地位,把中原与东北亚文化的互动、融合,当作中国文明起源的动力。值得注意的是,严文明在1999年撰文回顾和思考文明起源问题时,称“中国文明的起源不是在一个狭小的地方,也不是在边远地区”,这话应有所指,或许是针对苏秉琦的以红山文化为“文明的曙光”或以Y状文化带为文明起源的核心地带;同时也不再使用自己过去所独创的“重瓣花朵”这一提法,而是把黄河流域与长江流域并重,说中国文明的起源“首先发生在地理位置适中,环境条件也最优越的黄河流域和长江流域的广大地区。它们相互作用,此消彼长,逐渐从多元一体走向以中原为核心、以黄河流域和长江流域为主体的多元一统格局,再把周围地区也带动起来”。<sup>㉘</sup>

(三)新夷夏东西说。对中原中心论构成挑战的,还有部分考古学者和古史学者对黄河中游的中原文化与黄河下游的海岱文化之间关系的重新探索。不同于20世纪二三十年代古史领域的夷夏东西论几乎完全建立在对史料的梳理基础之上,也不同于民国时期流行的东西二元论仅仅建立在刚刚开始的对个别新石器文化遗址的初步发掘之上,20世纪90年代以来对黄河中、下游之间史前文化关系的探索,或充分利用了20世纪以来的大量考古发掘成果,或与古史文献相结合,由此所提出的论点,比起20世纪二三十年代的旧说,显得更加坚实、丰满。

较早利用考古发现来诠释古史上的夷夏关系的是郑州大学张国硕。他在1993年撰文,把商周之前的华夏集团,对应于中原地区的裴李岗文化—仰韶文化—庙底沟二期文化—河南龙山文化—二里头/先商文化;同时把商周之前的东夷集团,对应于海岱地区的北辛文化—大汶口文化—山东龙山文化—岳石文化。他把这两个集团之间的关系分为五个阶段加以解读。(1)萌芽期,分别代表夏、夷两大集团的裴李岗文化与北辛文化各有自己的分布范围和文化特征,彼此之间尚无直接交流。(2)发展期,华夏集团在仰韶文化

的早、中期,与处于北辛文化晚期和大汶口文化早期的东夷集团之间,有了直接的交流和相互影响。大汶口文化早期的彩陶,受仰韶文化的影响,而仰韶文化庙底沟类型的陶器多源自大汶口文化。(3)繁荣期,大汶口文化中、晚期的东夷集团,对处在仰韶文化晚期和中原龙山文化早期的华夏集团影响较大,甚至远及关中和晋南一带。但是,到中原龙山文化的中、晚期,华夏集团对处于山东龙山文化时期的东夷集团产生了巨大影响,而东方对中原的影响却在消退。(4)低谷期,二里头文化时期的华夏集团,与同时代岳石文化时期的东夷集团,处于相互对抗、排斥的状态,彼此之间少有往来。(5)融合期,两大集团在商代前期开始相互融合,最终在西周融为一体。<sup>①</sup>

山东大学栾丰实对史前中原与海岱之间的文化互动做了进一步探索。他在系统地比较了不同时期的仰韶文化与大汶口文化之后,提出自己的看法:在仰韶文化早期,中原与东方之间互有往来,中原稍占上风。在仰韶文化中期,以庙底沟期为代表的中原文化对外扩张和对海岱文化的影响走向高潮。但到仰韶文化晚期,亦即从距今5500年左右开始,双方关系发生逆转,仰韶文化走向衰落,对东方的影响渐趋消失;与此同时,大汶口文化影响力剧升,向西渗透到豫中仰韶文化。到中原龙山文化早期,即距今4800~4600年前后,大汶口文化的西渐达到高潮,不仅驱除和同化了邻近的鲁西南、皖北和豫东部分地区,而且进一步到达豫中、豫东南和洛阳盆地,尽管并未改变当地原有的文化形态。此外,在晋南、陕东、豫西南和鄂北,也都或多或少发现大汶口文化的痕迹。其后,除龙山文化末期部分时段之外,直至二里岗下层商文化之初,“海岱地区对中原地区的文化影响,始终占据主导地位”。<sup>②</sup>可见,栾丰实与张国硕对于二里头文化之前中原与海岱地区之间关系的解读,大同小异。两位学者之间最大的分歧,是他们对二里头时期东西文化关系的不同理解。栾丰实显然不赞同张国硕的观点,他在分析了二里头文化遗存之后,认为其中来自东方的影响依然明显,体现在两个方面。一是垂直地继承了当地中原龙山文化中原先即有的东方因素,诸如源自大汶口文化的鼎、鬻之类的陶器,多见于二里头文化的早期;二是平行地吸收了同时代东方的岳石文化的

若干因素,诸如各种爵、罐、盆、碟、甗、鼎等陶器以及石刀,次第见于二里头二至四期。同时,他也把中原与海岱地区的文化交往跟古史上的夷夏关系联系起来,认为“夏文化中的礼器多数是直接或间接来自东方海岱地区”。<sup>③</sup>

中国人民大学韩建业的相关研究也值得重视。他在华夏与东夷之外,把南方的苗蛮也考虑进来,并且把上古时期这三大集团之间的互动与不同地区考古文化的兴衰加以比照和连接。韩同样注意到仰韶文化在庙底沟期的强势扩张、在晚期的收缩以及与之相伴的大汶口文化西渐和长江中游屈家岭文化的北上,并且也指出其后中原龙山文化的崛起和鼎盛,以及与之同时的长江中游石家河文化的消亡。在他看来,庙底沟期仰韶文化的东进,与黄帝麾下的华夏集团战胜蚩尤的东夷集团相关,而公元前2100年前后王湾三期中原龙山文化的南下和石家河文化的随之消失,则可能是禹征三苗的结果,夏王朝由此诞生,华夏集团随之扩张到长江中游,而苗蛮集团就此覆没。<sup>④</sup>韩强调,无论是王湾三期文化(早期夏文化),还是在此基础上诞生的二里头文化(晚期夏文化),就其文化特征而言,都受到外来文化尤其是海岱和江淮文化因素的影响,具有包容性和开放性。<sup>⑤</sup>

(四)新中原中心说。虽然上述各种把考古发现与上古传说结合在一起的做法不无道理,也能自圆其说,但在那些受过严格专业训练的考古学家中间,真正愿意把对史前文化遗址的考古学解读跟古史传说糅合到一起的并不多见。即使对古文献言之凿凿的夏朝历史,严谨的考古学家们在把二里头文化与夏史对接时也持慎重和存疑的态度。夏鼐便讲得很明确“我们可以说,二里头文化的晚期是相当于历史传说中的夏末商初。这是属于历史(狭义)的范畴。在考古学的范畴内,我们还没有发现有确切证据把这里的遗迹遗物和传说中的夏朝、夏民族或夏文化连接起来。……作为一个保守的考古工作者,我认为夏文化的探索,仍是一个尚未解决的谜。”<sup>⑥</sup>在这些学者看来,考古是考古,传说归传说,两者不可混为一谈。

考古学者的这种谨慎态度和对商代之前历史的存疑,被部分古史学者认为是民国早期古史辨派的疑古传统依然在起作用。李学勤在1991年上任中国社会科学院历史研究所所长伊始,便主

张走出“疑古时代”,指出古籍记载不可轻易否定,“现在出土的很多东西可以和传世的古籍相联系”,因此要摆脱“疑古”阶段,进入比“考古”含义更为宽广的“释古”时代,把考古学的成果与古史传说结合起来。<sup>⑦</sup>针对过去几十年疑古思潮的盛行已经导致“炎黄二帝的事迹几乎被全部否定了,普遍认为是子虚乌有,屏之于历史研究的视野之外”,他坚持认为,“炎黄二帝以及其后裔的种种传说都不是虚无缥缈的东西”,《帝系》这种三代统出一源的谱系,“既然各种古书都记有基本相合的传说,意义是不容抹杀的”。<sup>⑧</sup>事实上,李学勤的观点并不符合1949年后古史界的实际。如前所述,早在20世纪三四十年代,左翼史家已经与古史辨派分道扬镳,认为古史传说反映了远古中国的原始社会发展状态;1949年以后,在唯物史观的指导下,把三皇五帝的传说与新近的考古发现相结合,更成为上古历史叙事的主流。换言之,这些学者早已经走出了疑古时代。只是在考古界,这种做法并未流行。

李学勤的呼吁和相关行政部门的配合,导致1996年“夏商周断代工程”的启动,李学勤本人担任该工程专家组组长,而对李学勤倡议呼应最有力的北京大学考古学教授李伯谦则担任该工程首席科学家和专家组副组长。经过数年努力,工程于2000年完成结项,并公布《夏商周年表》。与此相关的另一项重大项目“中华文明探源工程”,由李伯谦、中国社科院考古所王巍和北大考古文博学院赵辉主持,从2001年启动预研究,到2016年结项,历时15年。这些工程推动了一系列考古项目的展开,带来了若干重大考古发现,也使工程主持人更有理由和信心把新的考古成果与古史传说加以对应和连接。作为对断代工程和探源工程的部分总结,李伯谦在2008年撰写《考古学视野的三皇五帝时代》,认定在经重新发掘的王城岗遗址中所发现的龙山文化晚期大城,年代测定在公元前2000年左右,与夏朝始年吻合,即为文献所记之“禹都平阳”。而重新发掘的新砦期遗址(测定在公元前1850—前1750年)中所展示的数量可观的来自东方的文化因素,则印证了传说中“后羿代夏”导致东夷人入主中原的史迹。最后,陶寺遗址的重新发掘则进一步确认了该遗址为古文献中的尧都平阳。为了将过去等同于伪史的

“三皇五帝夏商周”古史体系还原为“信史”,文中还列表将有巢氏、伏羲氏、燧人氏、神农氏以及炎帝、黄帝、颛顼、帝喾以及尧、舜、禹与考古文化的不同时期一一加以对应,认为“传统史学的三皇时代大致对应于考古学上的旧石器时代至新石器时代早、中期,五帝时代大体对应于考古学上新石器时代晚期和末期”,<sup>⑨</sup>而王城岗、新砦和二里头遗址,则把夏文化从早期到中期和晚期完整发展系列构建起来,“夏文化也从虚无缥缈的传说逐渐变成了清晰可见的历史真实”。<sup>⑩</sup>因此,20世纪90年代以来的“新中原中心说”的特征之一,便是考古学研究与古史研究全面融合,从拒绝疑古开始,以考古研究来“释古”,用考古发现来印证古文献和上古传说中的史迹。

新中原中心说的另一个突出特征,则是不再坚持中原地区的文化领先于周边和华夏文明从中原向周边单向传播,而是在很大程度上借鉴和接受了多中心论。李伯谦发现,相对于红山文化墓葬随葬玉器的品种组合多样和良渚文化随葬玉器的丰富和精致,仰韶文化庙底沟类型墓葬的玉器显得品种单一且粗陋。至于其后的中原龙山文化,他也认为吸收了山东龙山文化的陶礼器和良渚文化的玉器;<sup>⑪</sup>后来他进一步指出,“中原龙山文化及其后续的夏、商、周文化,在其发展过程中曾吸收过在历史上曾盛极一时的红山文化、良渚文化所创造的某些先进文化因素”。<sup>⑫</sup>但另一方面,他又强调这些文化之间有一个根本差别,即中原文化一脉相承,成为中华文明的起源,从仰韶文化经龙山文化一路发展到夏商周,而红山古国和良渚古国最终都突然没落,走向衰亡。背后的原因,除了地理位置居中使中原地区易于吸收周边文化的先进因素之外,<sup>⑬</sup>主要是在王权与神权的差别上。在他看来,红山和良渚古国皆以神权为主,导致大量社会财富因为宗教祭祀而被挥霍浪费,从而削弱了国力;而中原古国的王权至上和朴实无华则有助于财富积累和社会发展。<sup>⑭</sup>

李伯谦的上述看法,事实上跟赵辉早先提出的观点十分接近。赵辉认为,中原文化区的形成始于公元前3000年左右,从这时起,中原与周边之间的关系发生逆转,由早先仰韶文化对外施加影响,变成周边各地文化对中原地区施加影响,其中对中原文化影响最大的,首推大汶口文化;包括

中原上层所喜好的玉器和底层民众作为炊器使用的鼎,都来自山东或长江流域;后来夏商时代的青铜礼器,绝大多数亦非中原土产。<sup>⑨</sup>产生这种文化关系逆转的根源,在于双方经济资源的变化。中原地区遭遇到前所未有的资源紧张和匮乏,导致社群之间冲突加剧和战争频繁,后者反过来推动了军事首领地位的提升、世俗权力的加强和务实态度的形成,所有这些均迥异于东部和东南部的富足奢侈、分化严重和神权至上。<sup>⑩</sup>另一位考古学者许宏的视角有所不同,他所关注的是“以中原为中心的”华夏王朝文明的形成,即所谓“最早的中国”,并且将其开端界定在公元前1800年左右,以二里头文化和二里头国家在吸收各地文明的基础上快速崛起为标志。在他看来,此前的龙山文化时期(公元前3500—公元前1800年)为众多相对独立的部族或古国并存且相互竞争的时代,此后则由多元化的邦国林立走向一体化的广域王权国家或王朝文明时代,其范围覆盖几乎整个黄河中游流域。<sup>⑪</sup>

最后需要特别强调的是,尽管李伯谦和赵辉等学者都承认仰韶晚期和龙山文化时期中原受周边影响居多,但他们都认为,中原地区居天下之中、八方辐辏的地理位置,以及中原社会统治阶层的开放、务实的世俗精神,皆有助于中原地区吸收周边的先进文化因素,最终在其他地方的文化发生衰落、中断之际走向强盛,形成所谓“以中原为中心的历史趋势”或“一体化”趋势。<sup>⑫</sup>总之,在强调中原地区史前文化的一脉相承并构成中华文明的起源这一点上,这些新中原中心论者的观点与传统的中原中心论在本质上是一致的。

(五) 新疑古论。应该说,进入21世纪以后,上述多中心论和新中原中心论已经在国内考古学界和古史领域占据了主导地位,就影响力而论,彼此不相伯仲,并且有走向相互融合的趋势;尤其是在对以二里头文化为代表的史前文明发展结局和中华文明开端的认识上,两者趋向一致,并且都认可了早期华夏文明和华夏族群形成过程中所展现的所谓“多元一体”的格局。但是在学术界的这些主流和共识之外,也有不同的声音,这尤其体现在对夏朝的信史地位问题上,或者更具体地说,是在对作为考古发现的二里头文化与古籍中所记载的夏王朝之间的关系的认识上。河南偃师二里头

遗址自1959年在老一代考古学家徐旭生的主持下被发现和发掘以来,在其后近二十年的时间里,均被多数学者认定为商汤都城即西亳。1978年,邹衡发文论证郑州商城为汤都亳,而二里头应为夏都,<sup>⑬</sup>由此引发二里头遗址和文化的归属之争,而1983年偃师商城的发现加剧了这方面的争论。<sup>⑭</sup>目前一种较有影响的观点是,河南龙山文化晚期和二里头文化的一至四期均为夏文化,而偃师商城则开启了商文化时代。<sup>⑮</sup>

近二十年来,对二里头夏都说和夏朝信史地位的质疑立场最为鲜明、影响较大的,当属复旦大学的陈淳。陈的质疑主要集中在国内学者的认知方式、特别是一些主流学者所尊崇的“二重证据法”上。所谓二重证据法,最早是由王国维在1925年提出来的,即把“纸上材料”与“地下之新材料”相结合,以弥补古籍之不足或印证古书之记载。后来,作为考古界领军人物的夏鼐,也强调把考古发掘与史料解读结合起来认识远古中国,认为这两种方法犹如车子的两轮,飞鸟的两翼,不可偏废。在陈淳等看来,把二里头文化遗迹与古籍中夏代史迹加以对应并以此证明夏为信史的做法,并不能令人信服,主要是因为“在二里头和夏文化的研究中,研究的问题完全按照史籍来展开,学者们无论对待文献还是自己的判断都缺少起码的怀疑精神”。<sup>⑯</sup>此后陈发表了一系列论文,基本上是在重复类似的观点,认为国内学者“没有怀疑精神”,二重证据法研究“不应再把文献放在古史重建的中心地位,将考古学视作为历史学提供佐证”。<sup>⑰</sup>在支撑自己的论点时,陈淳反复引用西方学者对国内相关研究的看法和评判,以证明夏朝信史说不能成立;或者用大量的篇幅叙述西方考古学和人类学领域的若干理论和概念,以此证明国内考古学者方法陈旧,“对20世纪60年代以来国际考古学研究范例的革命性变革十分隔膜,在研究中仍然采用西方二三十年的方法”,<sup>⑱</sup>甚至责怪国内考古界“面对完全陌生的当代理论、方法和实践,只能以不适用自己来加以掩饰”。<sup>⑲</sup>这种偏重理论、疏于实证的论说方式,似难得到同行的认可。至于说国内考古学者“没有怀疑精神”,并不符合自1978年以来持续多年的二里头文化属性之争这一基本事实。作者否定把有关夏史的文献记载与二里头考古发现加以对应的做

法,称这样做“无论从文字背景还是考古材料上都找不到一个能够将彼此衔接到一起的坚实支撑点”,<sup>⑩</sup>恐怕不少考古学者也难以认同。

相较于陈淳始终是从局外质疑夏史,中国社会科学院考古所研究员兼二里头工作队队长许宏,作为真正的局内人,在二里头遗址属性问题上的意见,更值得重视。许宏等质疑二里头为夏都并进而怀疑夏史,除了因为迄今为止尚未从二里头文化遗址中找到像殷墟甲骨文那样“内证性”文字证据之外,还因为以下两个关键理由。其一,近几十年人们多认为二里头一至三期为夏,四期为商,主要是基于这一认知:该遗址的1号宫殿在第四期遭到废弃。许宏等认为,1号宫殿基址的破损,并不足以说明二里头文化在四期发生衰败;最新的发掘显示,整个宫殿群在该期实际上有所增加。而1号宫殿基址范围内的遗物堆积,实际上应发生在该基址使用时期而非废弃之后,没有证据表明1号宫殿在第三期之后即告废弃,因此三、四期之间发生夏商过渡之说不能成立。<sup>⑪</sup>其二,测年专家新近提供的高精度系列测年数据显示,二里头第一期的年代约为公元前1735—公元前1705年,第四期的年代约在公元前1565—公元前1530年,与夏朝年代出入较大,“看来更加支持‘二里头商都说’”。他进一步质疑夏史“如果二里头为早商遗存,而二里头之前的中原考古学遗存不见王朝气象,那么庞大的‘夏’是否有可能是在后世文献中被放大的?如倾向于陶寺文化为夏文化,那么,是否陶寺以外同时代相关地域的考古学文化也就都可以排除在夏文化之外了?……疑问多多。”<sup>⑫</sup>

### 结 语

综上所述,20世纪以来的一系列重大考古发现,加上古史研究者对先秦文献的梳理、辨伪和研究,导致人们对上古中国的认识在不断进步。曾经在历史上流行两千多年的“一元多体”观念,逐步让位于次第登场的各种新说。20世纪20年代仰韶彩陶文化的出土,使中国文化西来说在考古界一度占据主导地位。而20世纪30年代初山东城子崖龙山文化遗址的发现,则导致东西二元说对西来说的替代。50年代庙底沟二期文化遗址的发掘,确立了仰韶文化与河南龙山文化之间的

继承关系,使中原中心说在此后二十多年间主导了考古界对新石器时代各地文化遗存相互关系的解读。但是从70年代开始,特别是80年代以来,全国各地一系列重大考古发掘的展开,又推动人们纠正乃至推翻中原中心说,从而涌现出满天星斗说、重瓣花朵说、新夷夏东西说等一系列新的解读。90年代后期特别是2000年以后,随着夏商周断代工程和中华文明探源工程的推进,一系列重大考古发掘得以重新展开,使原有的中原中心说重新得到支撑和进一步修正,形成迄今为止影响力最大的新中原中心说,亦即所谓“多元一体”说。与此同时,在对中原中心论起核心支撑作用的二里头文化遗址考古活动中,至今未能发现该遗址与传说中的夏王朝历史直接相关的确凿证据,又使部分学者难以判断夏朝历史的真伪,新疑古论依然有其活力。不过,总的来说,就主流学界对远古文明起源的认识而言,从“一元多体”到“多元一体”的演进脉络还是十分清晰的。

纵观近四十年来的进展,不难辨别三个走向。其一,就早期中国的文明起源诠释架构而言,有从去中心或多中心论向中原中心论回归的趋势。其二,就研究方法而言,有从适度借鉴上古文献以释读考古发现向以考古发现印证文献所载古史体系的方向转变的态势。其三,就研究意图而言,有从强烈的学术创新意识向着强烈的建构意识转变的倾向。当然,这只是一个粗线条的刻画,且仅仅着眼于古史和考古研究领域在上古文明起源议题上较有影响的一些著述而已,并不足以且亦无意涵盖改革开放以来史前文化和古史研究领域视角多样、新意迭出的整体状况。但如何处理古文献及相关的历史传说与考古学研究之间的关系,依然是一个值得进一步关注和讨论的问题,某种意义上也是中华文明起源研究的核心问题。考古学者固然不必就考古论考古,完全无视乃至拒绝承认先秦文献所载古史的可信度,如果古籍所载上古史迹的地点和时间,与考古发现所揭示的出土遗存的性质和年代范围大体相当,将两者适度地联系起来,以此建构历史叙事未尝不可;但这种含有合理想象的叙事建构,当是历史学者的任务,由考古学界的权威学者大谈三皇五帝,甚至在没有确凿考古证据的前提下,给出三皇五帝的具体年代,恐怕不仅对于考古学研究本身来说已经“逾矩”,

而且超出了历史撰述所允许的合理建构的限度。展望今后的上古文明起源研究,如何在学术创新与历史建构之间找到一个合适的支点,依然是摆在人们面前的一个无可规避的难题。☞

- ①梁启超《中国历史上民族之研究》,《梁启超全集》第11集,中国人民大学出版社,2018年,第376页。
- ②梁启超《太古及三代载记》,《梁启超全集》第9集,中国人民大学出版社,2018年,第621页。
- ③梁启超并非最早对太史公《五帝本纪》提出质疑的学者。前人如北宋欧阳修、南宋洪迈、清代乾嘉年间的戴震和崔述、清末的皮锡瑞等等,均曾对五帝世系的种种“漫诞不稽”提出质疑。参见李逸安编《欧阳修全集》第2册,中华书局,2001年,第592页;洪迈《容斋随笔》,凤凰出版社,2009年,第6页;顾颉刚编《崔东壁遗书》,上海古籍出版社,1983年,第45—46页;皮锡瑞《经学通论》卷二,中华书局,1954年,第38—43页;戴震《戴震全集》第2册,清华大学出版社,1992年,第1217—1219、1245—1247页。
- ④李怀印《追迹华夏之初——古史书写中的想象与真实》,《开放时代》2021年第5期。
- ⑤梁启超《古书真伪及其年代》,《梁启超全集》第16集,中国人民大学出版社,2018年,第277—379页。
- ⑥顾颉刚《古史辨自序》上册,商务印书馆,2019年,第2页。
- ⑦郑良树《古籍真伪考辨的过去与未来》,《文献》1990年第2期。
- ⑧李学勤《新发现简帛佚籍对学术史的影响》,《道家文化研究》第18辑,生活·读书·新知三联书店,2000年。
- ⑨王国维《古史新证——王国维最后的讲义》,清华大学出版社,1994年,第2—3页。
- ⑩参见曾宪通《选堂先生三重证据法浅析》,《华学》九、十合辑,上海古籍出版社,2008年;周书灿《东周文献对炎黄以前古史体系的构拟——兼论科学的中国古史体系重建的方法和理论》,《重庆文理学院学报》2012年第1期;夏含夷《证2+证3=证5=一(二重证据法加重重证据法等于五重证据法且仅当终应归一的证据)——再论中国古代学术证据法》,夏含夷编《古史新声——〈剑桥中国上古史〉的编撰与反响》,生活·读书·新知三联书店,2020年。
- ⑪唐际根《考古学·证史倾向·民族主义》,《读书》2002年第1期。
- ⑫阮元校刻《十三经注疏》,中华书局,1980年,第2148页。
- ⑬上海师范大学古籍整理研究所校点《国语》,上海古籍出版社,1988年,第507页。
- ⑭杨树达《论语疏证》,上海古籍出版社,2007年,第64页。
- ⑮钱仲联、马茂元点校《韩愈全集》,上海古籍出版社,1997年,第121页。
- ⑯朱熹《四书章句集注》,中华书局,1983年,第260页。
- ⑰⑱杨伯峻编《春秋左传注》,中华书局,1990年,第256、818

页。

- ⑲班固《汉书》卷94下,中华书局,2000年,第2830页。
- ⑳房玄龄等《晋书》卷56,中华书局,2000年,第1013页。
- ㉑朱国祯辑《皇明大事记》卷8,北京出版社,2000年,第138页。
- ㉒⑳中国社会科学院历史研究所清史研究室编《大义觉迷录》,《清史资料》第四辑,中华书局,1983年,第52、5页。
- ㉓㉔㉕安特生《中华远古之文化》(含英文原文),农商部地质调查所,1923年,第21—22、22、27、38、44页。
- ㉖中国文化西来说源头深远。早在17和18世纪即有德、法等国传教士提出中国文明源自埃及。到19世纪中后期,又有法、俄等国研究者提出中国文明源自中亚或印度。但这些说法均系就中外文明某些表象加以类比、附会或推测,说理并不充分。在清末知识界较有影响,且在很大程度上改变国人看法的,当推伦敦大学教授、法国人拉克伯里(T. de Lacouperie)在1894年所提出的中国文明源自古巴比伦之说。此说经日本学界的流传,到20世纪初被介绍到国内,受到以刘师培和章炳麟为代表的一批国粹派文人的呼应。但西来论不仅在学理上缺乏说服力,而且其欧洲中心主义视角本身也有悖于国粹派的汉人中心主义,对国内知识界刚刚兴起的民族主义思潮更是一种扭曲,因此在1907年前后便被章太炎等人所摒弃,此后受到学界越来越多的质疑和批判而在20世纪二三十年代逐渐销声匿迹。参见李帆《民族主义与国际认同之间——以刘师培的中国人种、文明西来说为例》,《史学理论研究》2005年第4期;孙江《拉克伯里“中国文明西来说”在东亚的传布与文本之比较》,《历史研究》2010年第1期;周书灿《凌纯声中国民族文化起源与传播理论再思考》,《浙江社会科学》2018年第6期。
- ㉗㉘梁思永《梁思永考古论文集》,科学出版社,1959年,第97、91—98页。
- ㉙李济《李济文集》卷二《西阴村发掘》,上海人民出版社,2006年,第181页。
- ㉚参见周书灿《仰韶文化西来说的形成及论争——学术史视野下的考察》,《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》2016年第4期。
- ㉛㉜顾颉刚《古史辨自序》上册,商务印书馆,2019年,第2—7、502—512、55、12—13、56页。
- ㉝㉞徐旭生《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年,第26—27、37—128页。
- ㉟董作宾《中国现代学术经典·董作宾卷》,刘梦溪主编,河北教育出版社,1996年,第612—613页。
- ㊱㊲傅斯年《傅斯年全集》第二册,欧阳哲生主编,湖南教育出版社,2003年,第265、43页。
- ㊳傅斯年《傅斯年全集》第一册,欧阳哲生主编,湖南教育出版社,2003年,第474页。
- ㊴傅斯年《傅斯年全集》第七册,欧阳哲生主编,湖南教育出版社,2003年,第82页。
- ㊵㊶郭沫若《中国古代社会研究》,商务印书馆,2011年,第

- 323、15—16页。
- ⑫⑬⑭⑮吕振羽《史前期中国社会研究》，人文书店，1934年，第82、182、33—35、32页。
- ⑯李济《李济文集》卷二，上海出版社，2006年，第170页。
- ⑰李济《李济文集》卷一，上海出版社，2006年，第323页。
- ⑱转引自陈星灿《从一元到多元：中国文明起源研究的心路历程》，《中原文物》2002年第2期。
- ⑲傅斯年《傅斯年全集》第六册，欧阳哲生主编，湖南教育出版社，2003年，第196页。
- ⑳傅斯年《傅斯年全集》第三册，欧阳哲生主编，湖南教育出版社，2003年，第182、228页。
- ㉑㉒蒙文通《蒙文通全集》第3卷，巴蜀书社，2015年，第44—63、127页。
- ㉓一个显著的例外是徐旭生在1959年增订自己的著述时，就炎帝和黄帝氏族的活动踪迹问题上加上了一个注脚，论及仰韶文化与华夏集团的关系。参见徐旭生《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年，第43页。
- ㉔翦伯赞《中国史纲》第1卷，商务印书馆，2020年，第85页。
- ㉕尹达《论我国新石器时代的研究工作》，《考古通讯》1955年第2期。
- ㉖尹达《论中国新石器时代的分期研究》，《考古学报》1955年第9册。
- ㉗夏鼐《中国考古学的现状》，《文物参考资料》1954年第1期。
- ㉘参见佟柱臣《黄河长江中下游新石器文化的分布与分期》，《考古学报》1957年第2期。
- ㉙④徐中舒《论尧舜禹禅让与父系家族私有制的发生和发展》，《四川大学学报》1958年第1期。
- ㉚尹达《认真学习苏联考古学者的宝贵经验和工作作风》，《科学通报》1954年8月号。
- ㉛杨向奎《应当给“有虞氏”一个应有的历史地位》，《文史哲》1956年第7期。
- ㉜吴泽、袁英光《古史辨派史学思想批判》，《历史教学问题》1958年第10期。
- ㉝吴泽《女娲传说历史探源》，《学术月刊》1962年第4期。
- ㉞①⑦⑧安志敏《略论三十年来我国的新石器时代考古》，《考古》1979年第5期。
- ㉟中国社会科学院考古研究所编《庙底沟与三里桥》，文物出版社，2011年；安志敏《中国新石器时代考古学上的主要成就》，《文物》1959年第10期；安志敏《试论黄河流域新石器时代文化》，《考古》1959年第10期；石兴邦《黄河流域原始社会考古研究上的若干问题》，《考古》1959年第10期。
- ㊱安志敏《中国的新石器时代》，《考古》1981年第3期。
- ㊲安志敏《试论黄河流域新石器时代文化》，《考古》1959年第10期。
- ㊳苏秉琦、殷伟璋《关于考古学文化的区系类型问题》，《文物》1981年第5期。
- ㊴安志敏《论环渤海的史前文化——兼评“区系”观点》，《考古》1993年第7期。
- ㊵苏秉琦《中华文明的新曙光》，《东南文化》1988年第5期。
- ㊶苏秉琦《满天星斗——苏秉琦论远古中国》，中信出版集团，2016年，第16页。
- ㊷赵晔《内敛与华丽——良渚陶器》，浙江大学出版社，2007年，第2页。
- ㊸㊹苏秉琦《中国文明起源新探》，生活·读书·新知三联书店，2019年，第106、114页。
- ㊺早在1991年，安志敏即指出，“满天星斗”说的实质，是“从根本上否认中国文明起源于黄河流域的间接，以试图抹杀商周国家的历史作用”；又说，“像牛河梁一类史前遗址同商周文明缺乏直接的文化联系，在年代上也有较大的差距，怎么能作为文明的发祥地来对待呢？”。所谓“满天星斗”这样的提法，在他看来，“哪是在讲文明起源，不过是在故弄玄虚罢了”。（安志敏《谈谈中国文明的起源》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》1991年第3期）后安志敏又在2002年撰文认为，牛河梁遗址发掘近20年，尚未形成一份正式的考古报告，有关牛河梁遗址文化性质的判断，“缺乏考古学的实证”；“把红山文化作为‘文明曙光’的论点，未免是一项失误”。（安志敏《论“文明的曙光”和牛河梁遗址的考古实证》，《北方文物》2002年第1期）所谓文明起源遍地开花或“满天星斗”的说法，“这不过是在中国新石器文化多元说的基础上，所假设出来的中国文明起源多元论，并不符合历史的客观规律”，“实际上红山文化仍处在氏族制度的原始阶段，尚无法作为‘文明曙光’的象征”。（安志敏《关于牛河梁遗址的重新认识——非单一的文化遗存以及“文明的曙光”之商榷》，《考古与文物》2003年第1期）
- ㊻佟柱臣《中国新石器时代文化的多中心发展论和发展不平衡论——论中国新石器时代文化发展的规律和中国文明的起源》，《文物》1986年第2期。
- ㊼张忠培《中国古代文明形成的考古学研究》，《考古研究》2000年第2期。
- ㊽张忠培《中国古代文明之形成论纲》，《考古与文物》1997年第1期。
- ㊾张忠培《渭河流域在中国文明形成与发展中的地位》，《中国国家博物馆馆刊》2014年第11期。
- ㊿严文明《新石器时代考古研究的回顾与前瞻》，《文物》1985年第3期。
- ①严文明《中国史前文化的统一性与多样性》，《文物》1987年第3期。
- ②严文明《略论中国文明的起源》，《文物》1992年第1期。
- ③严文明《中国文明起源的探索》，《中原文物》1996年第1期。
- ④严文明《文明起源研究的回顾与思考》，《文物》1999年第10期。
- ⑤张国硕《试论华夏集团与东夷集团的文化交流及其融合》，《中国史研究》1993年第3期。
- ⑥栾丰实《试论仰韶时代东方与中原的关系》，《考古》1996年

- 第4期。
- ⑨栾丰实《二里头遗址中的东方文化因素》，《华夏考古》2006年第3期。
- ⑩韩建业《中国上古时期三大集团交互关系探讨——兼论中国文明的形成》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》1996年第1期；韩建业《龙山时代的文化巨变和传说时代的部族战争》，《社会科学》2020年第1期。
- ⑪韩建业《良渚、陶寺与二里头——早期中国文明的演进之路》，《考古》2021年第11期。
- ⑫夏鼐《中国文明的起源》，《文物》1985年第8期。
- ⑬李学勤《走出“疑古时代”》，《中国文化》1992年第7期。
- ⑭李学勤《走出疑古时代》，辽宁大学出版社，1994年，第38—45页。
- ⑮李伯谦《考古学视野的三皇五帝时代》，《古代文明研究通讯》2008年第36期。
- ⑯李伯谦《从中国文明化历程研究看国家起源的若干理论问题》，《中原文化研究》2016年第1期。
- ⑰⑱李伯谦《中国文明的起源与形成》，《华夏考古》1995年第4期。
- ⑲李伯谦《中国古代文明演进的两种模式——红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想》，《文物》2009年第3期。
- ⑳李伯谦《从崧泽到良渚——关于古代文明演进模式发生重大转折的再分析》，《考古学研究》2013年第10辑。
- ㉑㉒赵辉《以中原为中心的历史趋势的形成》，《文物》2000年第1期。
- ㉓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。
- ㉔许宏《中国考古学界国家起源探索的心路历程与相关思考》，《中原文化研究》2016年第2期。
- ㉕邹衡《郑州商城即汤都亳说》，《文物》1978年第2期。
- ㉖孙庆伟《追迹三代》，上海古籍出版社，2015年，第312—365页。
- ㉗孙庆伟《鼎宅禹迹——夏代信史的考古学重建》，生活·读书·新知三联书店，2018年，第10、474页。
- ㉘㉙陈淳、龚辛《二里头、夏与中国早期国家研究》，《复旦学报(社会科学版)》2004年第4期。
- ㉚陈淳《科学方法、文明探源与夏代信史之争》，《广西师范大学学报(哲学社会科学版)》2020年第3期。
- ㉛陈淳《疑古、考古与古史重建》，《文史哲》2006年第6期。
- ㉜陈淳《从考古学理论方法进展谈古史重建》，《历史研究》2018年第6期。
- ㉝许宏、刘莉《关于二里头遗址的省思》，《文物》2008年第1期。
- ㉞许宏《关于二里头为早商都邑的假说》，《南方文物》2015年第3期。

作者简介: 李怀印, 南京大学政府管理学院特任教授, 美国得克萨斯大学(奥斯汀)历史系教授。  
(责任编辑: 吴明)

## From “Unitary Plurality” to “Plural Unity”: An Analysis of the Interpretative Frameworks on the Origins of Chinese Civilization

*Li Huaiyin*

**Abstract:** Chinese historical and archeological studies on the origins of Chinese civilization has undergone a transition from “unitary plurality” to “plural unity” in interpretative frameworks since the turn of the twentieth century. Various constructs were proposed during this transition, including the theories of Western Origins, East – West Origins, and Triple Origins during the Republican years and the theories of Zhongyuan – centrism, Scattered Clusters of Stars, Flower with Circles of Petals, Neo – East – West Origins, Neo – skepticism, and Neo – Zhongyuan – centrism since 1949. Behind the successive interpretative schemes were the influences and constraints of multiple non – academic as well as academic factors. While major archeological excavations have been the most important driver of breakthroughs in scholarly advancement, how to tackle the thorny relationship between archeological findings and ancient classics has been the most controversial issue for Chinese researchers.

**Key words:** unitary plurality; plural unity; Chinese civilization; Archeology