

世界史图书馆

CAMBRIDGE

# 理解早期文明 比较研究

Understanding Early Civilizations:  
A Comparative Study

〔加〕布鲁斯·G. 崔格尔 (Bruce G. Trigger) 著  
徐坚 译



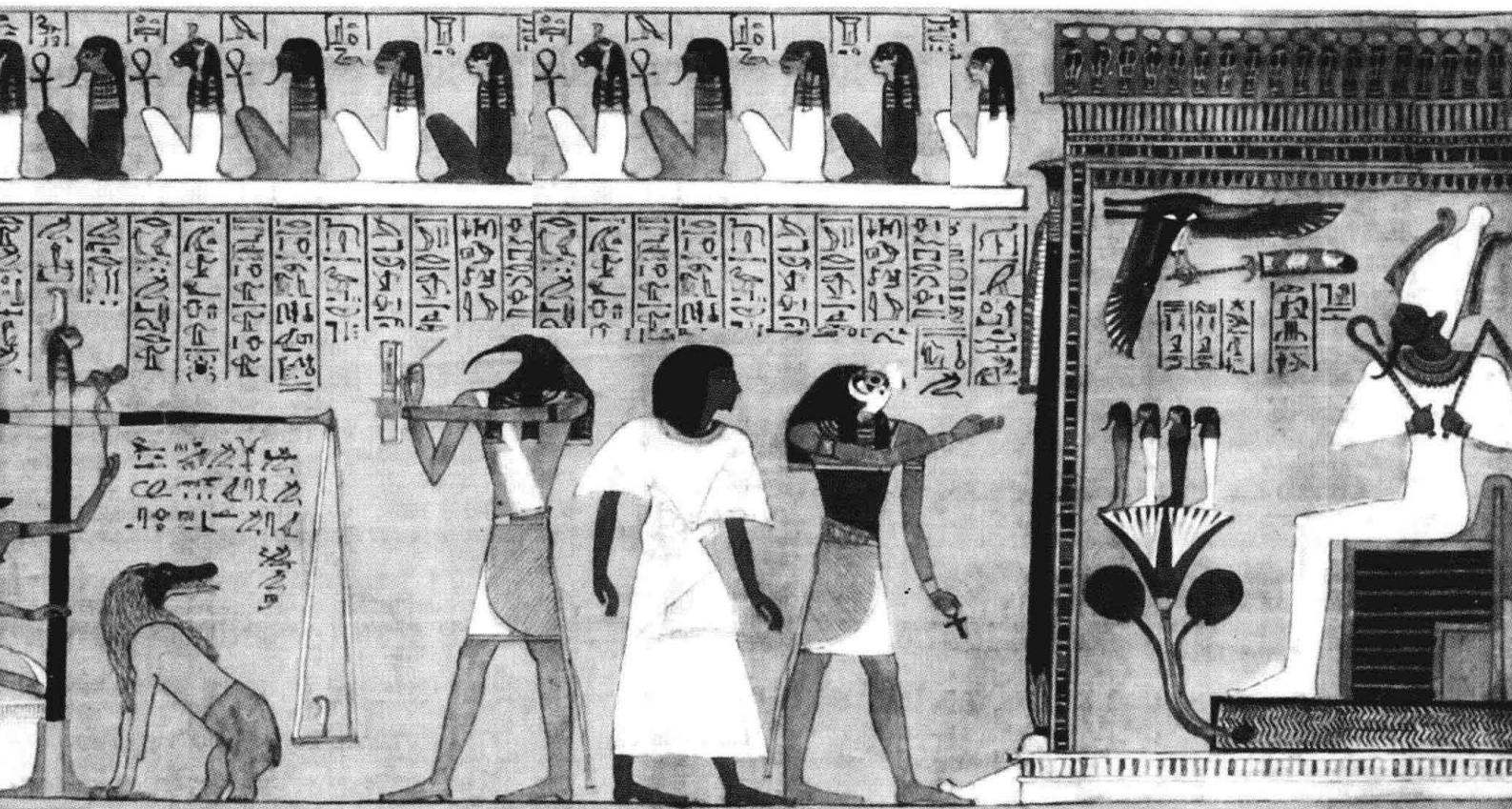
北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

# 理解早期文明

## 比较研究

Understanding Early Civilizations:  
A Comparative Study

〔加〕布鲁斯·G.崔格尔 (Bruce G. Trigger) 著 徐坚 译



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记号：图字 01-2009-1986

**图书在版编目 (CIP) 数据**

理解早期文明：比较研究 / (加) 崔格尔 (Trigger, B.G.) 著；徐坚译。  
—北京：北京大学出版社，2014.1  
(世界史图书馆)

ISBN 978-7-301-23595-9

I. ①理… II. ①崔… ②徐… III. ①世界史—古代史—文化史—研究  
IV. ① K12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 299815 号

*Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, 1<sup>st</sup> edition (9780521705455) by Bruce G. Trigger, first published by Cambridge University Press 2003.

All rights reserved.

This simplified Chinese edition for the People's Republic of China is published by arrangement with the Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, United Kingdom.

© Cambridge University Press & Peking University Press 2014

This book is in copyright. No reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press and Peking University Press.

This edition is for sale in the People's Republic of China (excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan Province) only.

此版本仅限在中华人民共和国（不包括香港、澳门特别行政区及台湾地区）销售。

**书 名：理解早期文明：比较研究**

著作责任者：〔加〕布鲁斯·G. 崔格尔 著 徐坚 译

责任编辑：张 晗

标准书号：ISBN 978-7-301-23595-9/K·1002

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址：<http://www.pup.cn> 新浪官方微博：@北京大学出版社

电子信箱：[pkuwsz@163.com](mailto:pkuwsz@163.com)

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750577

出版部 62754962

印 刷 者：北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者：新华书店

730mm×1020mm 16 开本 35.75 印张 720 千字

2014 年 1 月第 1 版 2014 年 1 月第 1 次印刷

定 价：98.00 元

---

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：[fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

已审阅

子居 16-09-21, 21:3

# 前言



1959年，我还是多伦多大学的本科四年级学生时，罗纳德·科恩（Ronald Cohen）是年轻的助教授，他开设了一门旨在介绍生态学和新进化主义分析领域最新进展的课程。我写了一篇名为《城市化的定义》（A Definition of Urbanism）的课程论文。文章比较了特诺奇蒂特兰（Tenochtitlan）、埃赫塔吞（Akhetaton）、罗马、一个古代美索不达米亚城市和一个中世纪西欧城市等五个城市的生态、人口、经济、社会、政治和文化特征。我得出结论，这些城市表现出来的一系列特征都不支持吉迪恩·肖伯格（Gideon Sjoberg）对“前工业时代城市”的通则性建构（Gideon Sjoberg 1955, 1960），早期城市应该按照多线方式，而不是单线方式发展。最近，在落满灰尘的书柜里，我找到这篇文章，看来我对早期文明的比较研究的兴趣由来已久了。

ix

1959年秋天，我成为耶鲁大学的研究生，有机会在乔治·彼得·默多克（George Peter Murdock）和克莱伦·福特（Clellan Ford）的指导下学习跨文化比较的理论和方法。1963-1964年，我又有机会在这个问题上向西北大学的前辈劳尔·纳罗尔（Raoul Naroll）请教。本书的写作极大地受益于这些已经谢世的学者们。

在那之后，由于投身于聚落考古学、历史考古学和考古学史，我对比较研究的兴趣被搁置起来。然而，从1970年开始，我大约隔年在麦吉尔大学开一次名为“早期文明的社会机制”的课程，近年来改名为“早期文明的比较研究”。这个课程一直鼓励我保持对早期文明的运作方式的兴趣，也催生了比较研究这些社会的若干论文（Trigger 1972, 1976b, 1979, 1985a, 1985b, 1990a, 1990b）。

当完成《考古学思想史》（Trigger 1989）的写作后，我开始寻找评估文化生态主义者和后现代主义、文化相对主义者之间相互冲突的主张的方法，文化生态主义者认为社会受到适应性因素的影响，而文化相对主义者则认为所有的人类行为都是由文化决定的。在我看来，理论教条主义已经对研究施加了负面影响。因此，我想通过考察分布在世界各地的七种早期文明，实证性地判断人类行为和信仰的哪些方面受到所有人类共享的因素的影响，而哪些受到文化系统的特质性特征的影响，这七种文明中，除了两个以外，都展现出独特的发展

x

轨迹。通过这种办法，我希望提供更好地理解人类行为的本体论基础。我的研究结果就呈现在本书之中。

默多克常常告诫学生们，在对世界各地形形色色的社会的研究中，去情境化特征的跨文化比较不过是揭示社会文化行为显性模式的取巧之道，而这原本需要更细致的研究。在研究诸如早期文明这样资料甚少的样本时，如果研究者希望理解它们的重要性，就必须在更具情境的框架中考量资料。本书需要在功能性情境中展现资料（大体类似于“深描”），这或可解释为何其篇幅如此庞大。因此，这成为我对目前所知的记录最为完备的七种早期文明的理解的总结。这实现了我的夙愿，即发表一部既包括对这些文明的综合描述，又包括对其异同如何形成及为何形成的详细分析的著述（Trigger 1993: viii）。

1989年以后，我的所有业余时间都用在这本书上了。从1997年11月开始写作，初稿完成于2001年6月。书中征引文献最晚到2001年年初。本书尚处在草稿阶段时，我受邀在各种场合发表研究总结，强烈影响了本书的形成。最早的演讲是我于1991年2月受邀访问挪威卑尔根大学（University of Bergen）科学和人文研究中心时在该校考古学系发表的。第二个演讲“早期文明形成的制约和自由”，由斯尼德讲座基金资助，于多伦多大学人类学系发表。次年12月，我在伦敦大学、剑桥大学和爱丁堡大学的墨罗讲座上发表了类似的演讲。每次演讲之后颇具启迪性的讨论都极大地帮助了我的研究。令我的研究受益更丰的是在访问开罗美国大学的社会学、人类学和心理学系期间发表的关于古代埃及文明的四次演讲。一年后，这些演讲以《早期文明：情境中的古代埃及》（*Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*）为题出版（Trigger 1993）。该书的反馈也给我后来的研究带来不少帮助。

xi

第二章的大部分内容基于题为“跨文化比较和后现代主义”的未刊演讲，这是1994年12月，作为理论考古学会议的特邀演讲人，我在布莱德福德大学发表的。第二十五章的比较讨论来自发表在《挪威考古学评论》（*Norwegian Archaeological Review*）上关于文字系统发展的更详细的研究（Trigger 1998b）。

同事们和研究生们显著地补充和修正了我对早期文明的认知，或者提醒我注意一些重要文献。我尤其感谢约翰·白恩斯、马里奥·邦格、史蒂芬·克里斯索马里斯、杰瑞·米康宁翰、卡西拉·达洛斯、伯纳尔多·杜波罗夫斯基、哈维·菲特、卡塔雅·戈伯斯、希拉里·戈普尼克、彼得·格斯、约翰·霍尔、艾利斯·吉欧、安德里亚·麦克多维尔、乔伊斯·马库斯、林·麦斯克、斯蒂芬·米森、劳拉·纳德尔、琼·奥特斯、托马斯·帕特森、安·妮帕柏、杰罗姆·卢梭、菲利普·索兹曼、弗兰克·史密斯、迈克尔·史密斯、W. J. 斯特普、伊丽莎白·斯通、达尔科·苏凡、亚历山大·冯·格尔内、芭芭拉·维尔弛、叶山（Robin Yates）和岳斐（Norman Yoffee）。我也要感谢多年来选修了早期文明课程的本科

生，他们的讨论、提问和作业也增进了我对这些社会的了解。1999级和2001级的同学选修此课时，适逢本书的写作，因此，他们的帮助尤其值得感谢。无疑，还有不少人在过去的十二年里给予我重要的帮助，而未能一一提及，我只能深表歉意。

本书中，我用过去时态描述早期文明。这包括了约鲁巴（Yoruba），尽管在众多方面，他们的文明从殖民时代一直延续至今。在描述早期文明时，我尽量采用通俗平易的语言，避免使用诸如领地、封建、农民、（教职人员的）俸产、私人领域等等主要和中世纪欧洲或者古典希腊罗马文明相关的术语。这导致了一些累赘的词汇乍看起来有些奇怪，但我相信这种处理可以有效地减少理解早期文明时的偏见。

在所有早期文明语言中，我仅仅学习过埃及文。其他语言的拼写法的统一实在是个让人烦恼的问题，因为每种语言都有不同的转写成罗马字母的音译方案。在可能的情况下，我都采用目前的转写方案，但是我有时也不得不接受那些仅仅出现在某篇二手文献中的拼法。在古埃及文的转写中，我仍然采用不含假定的元音字母的方案，同时倾向于尽量少地采用注音符号。

xii

尽管我阅读了包括萨哈冈（Sahagún 1950—1982）关于墨西哥谷地、科博（Cobo 1979, 1990）关于印加、萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson 1921）关于约鲁巴等绝大部分用英文发表的第一手材料，但是我更常采纳关于古代文明的二手材料，因为这些文献提供的对第一手材料的评估远比我自己的判断要高明。我引用事实性资料，旨在确认对材料的相同或相异的阐释，引导有兴趣的读者寻找更多的资料来源，提供我对早期文明的描述赖以建立的阐释性文献的观点。在书末，我仅仅列出了那些确实被引用的文献目录。

我认为，对任何早期文明，我都不具备以此为专业的专家所拥有的知识，想必读者会发现我对早期文明的描述有事实错误或者骇人听闻的疏漏。但是，由多位作者组成团队研究早期文明也有其不足之处。我希望，全书一以贯之的观点可以弥补我对二手文献的严重依赖。

在本书的研究上，我得到了加拿大协会连续两届基兰资助金的资助。它使我能在1990—1991年摆脱在麦吉尔大学的大部分教学和所有的管理工作。1992年和1997年，我受惠于麦吉尔大学的休假计划。没有这些慷慨的支持，我可能需要花更长的时间完成本书的写作。

由于在2001年1月被擢升为詹姆斯·麦吉尔讲座教授，这让我有暇终定本书书稿，并付诸出版。感谢莎琳·玛沙达打印了提交给出版社的书稿，芭芭拉·麦兹格的专业排版让本书看起来更具可读性，基蒂萨克·查萨波恩为本书配了插图。我也要感谢杰西卡·库珀尔的杰出编辑才能，弗兰克·史密斯、卡米拉·克纳普和凯瑟琳·费佳尔负责出版流程，芭芭

拉·金为本书获取图像使用许可，罗伯特·斯汪森准备索引，伊丽莎白·路易斯校读清稿。

xiii 那些对理论讨论和结论的兴趣超出对其事实基础的兴趣的读者，可以阅读第一章到第四章，还有关于我的发现的总结和分析的第十三、十八和二十七章，以及结论性讨论的第二十八和二十九章。不过，完全舍弃证据，孤立评价结论的做法是不可取的。

本书献给我的妻子，芭芭拉·维尔弛。她尽了远远超出一个妻子的责任，她热情的鼓励和批评促成了本书的形成。如我们共享的其他兴趣一般，我们都深深地着迷于比较研究——在她而言，是直接关心加勒比群岛和香蕉产业。

## ■ 目录 ||

前 言……1

### 绪 论

第 1 章 理性主义与相对主义……3

第 2 章 比较研究……13

第 3 章 定义“早期文明”……31

第 4 章 证据与阐释……41

### 社会政治组织

第 5 章 王 权……53

第 6 章 国家：城邦与广幅……69

第 7 章 城市生活……89

第 8 章 阶级系统与社会流动……105

第 9 章 家庭组织和性别角色……123

第 10 章 管 理……143

第 11 章 法 律……161

第 12 章 军事组织……175

第 13 章 社会政治的统一性和多样性……191



## 经 济

- 第 14 章 食物生产……201
- 第 15 章 土地所有制……227
- 第 16 章 贸易和手工业专门化……243
- 第 17 章 财富的分配……269
- 第 18 章 经济的统一性和多样性……283

## 认知和象征层面

- 第 19 章 超自然力量概念……293
- 第 20 章 宇宙论和宇宙源起论……317
- 第 21 章 祭 仪……335
- 第 22 章 超自然的祭司、节日和政治……351
- 第 23 章 个人和宇宙……369
- 第 24 章 精英艺术和建筑……383
- 第 25 章 读写和专业知识……413
- 第 26 章 价值和个人志向……443
- 第 27 章 文化的统一性和多样性……451

## 讨 论

- 第 28 章 文化与理性……463
- 第 29 章 结 论……483

参考书目……487

索 引……531

## ■ 图版目录 ||

- 图 2.1 七大早期文明分布图……24
- 图 2.2 早期文明比较年表……25
- 图 6.1 城邦国家文明地图……71
- 图 6.2 广幅国家地图……79
- 图 7.1 美索不达米亚和约鲁巴的城市中心……94
- 图 7.2 中美城市中心……96
- 图 7.3 埃及和印加帝国的城市中心……99
- 图 7.4 中国城市中心……102
- 图 9.1 早期文明的房屋……126
- 图 12.1 印加战争场景……179
- 图 12.2 美索不达米亚战争场景……187
- 图 14.1 美索不达米亚灌溉系统……209
- 图 14.2 埃及农业盆地系统……213
- 图 14.3 墨西哥谷地的农业……219
- 图 16.1 早期文明中的纺织女工……259

- 图 19.1 早期文明的神祇……306
- 图 24.1 古典玛雅和墨西哥谷地的绘画风格……386
- 图 24.2 郑州早商时期的青铜礼器……388
- 图 24.3 早期文明中的雕像……389
- 图 24.4 印加艺术形式……391
- 图 24.5 国王征服敌人……396
- 图 24.6 城邦国家的高台神庙……403
- 图 24.7 城邦国家的王宫……406
- 图 25.1 美索不达米亚和埃及的早期记录……417
- 图 25.2 美索不达米亚符号的发展……418
- 图 25.3 早期文明书写系统的正式文字……419

# 绪 论





社会科学面临的最重要的问题是，相对于特定文化的特有因素，跨文化因素能在何种程度上改变人类行为。这个讨论将回应，相对于历史特定主义的、受特定文化影响的、基本上是自为的认知现实的模式，人类行为在何种程度上、以何种方式受到普世可见的自我利益考量的影响？马歇尔·萨林斯将这种对峙称为“实践和意义之间的角力”（Marshall Sahlins 1976: ix）。然而，这一讨论并未止步于此，它进而考虑人类在以类似的方式理解现实和行为方面上，多大程度是生物性预置的。这一讨论挑起了唯物主义和唯心主义之争，行为研究者和文化研究倡导者之争，过程主义考古学家和后过程主义考古学家之争，以及传统的文化生态学家、达尔文主义考古学家、社会生物学家与新博厄斯主义后现代主义者之争。同时，它也将学院派马克思主义的残存势力分裂成为两个相互对抗的阵营。

3

讨论的核心是一个根本性问题：考虑到人类的生物相似性和文化多样性，他们在类似情况下，行为异同将达到何种程度呢？无论对于理解人类行为和文化变迁，还是对于改变人类发展的未来轨迹，这个问题的回答都至关重要（Trigger 1998a）。近年来，不同理论立场都已经得到充分的阐释和完善，但是尚未显露出任何达成共识的苗头。为贡献于这一讨论，本书试图具体地总结分布在四大洲的七个早期文明的共性和差异。我认为，由于已经被证明不存在任何历史关联，这些共享特性要么是由所有人类群体共同的思维和行为模式衍生的，要么就是受到类似的环境或功能制约，构成平行发展或协同进化的范例。跨文化差异反映了在这些制约之外的文化模式的影响。我希望，这些个案研究能揭示，对人类行为的不同解释在何种程度上有助于阐释特定资料。

4

作为西方文明的产物，人类学同时追求两个既对立又互补的目标：证明任何地方的人们

在生物意义上都大体相同，同时褒扬见于世界各地的文化多样性。这两种关注都可以追溯到18世纪，前者和启蒙运动的理性主义相关，而后者则与约翰·赫尔德（Johann Herder）和抵制启蒙运动的浪漫主义相关。这两种立场一直控制着西方的政治和知识活动，并且通过多种方式影响了西方文明的发展。

## 理性主义

理性主义者强调所有人类作为一个独立种属的成员所共享的特征。他们主张，尽管存在文化差异，各地人类的需求、驱使、动机、欲望、感受和情绪都是大体相同的。他们将文化定义成为人类习得的思维和行为模式，认为这种习得的行为比自然选择更为有效，因此在人类适应变化的环境上更具有进步意义（Boyd and Richerson 1985）。旅行家常常注意到，来自显著不同文化的人们即使在语言无法互通的情况下，也能理解对方行为的绝大部分内容（D. Brown 1991: 3）。丹·斯潘伯（Dan Sperber）提出，正因为行为差异并不是非常显著，民族志研究才有可能存在。理性的首要作用是满足世界各地大体相同的生物性和心理性需求（Sperber 1985）。萨林斯将其称为“实践理性”，以期与“文化理性”区分开来，他将“文化理性”定义成为受到特定文化传统的独特价值制约的决策过程，这多少值得质疑。所有人类思维都是象征性传达的，因此“实践理性”也是文化性编码的，而且通过不容置疑的行为规范代代相传（Sahlins 1976）。在这个方面，它和“文化理性”别无二致。“实践理性”和“文化理性”之间的关键区分是，实践理性服务于基于泛人类特征的利益，却能传递特定文化。

5 理性主义者也将文化视为对日常生活的实际需要的适应，而并未受到这些约束之外的信仰的影响。他们并没有将过去看成恒久的身份、理想和行为模式的源泉，而是视其为因通过创造更好地适应环境的行事方式而得到传承的对象，代表对人类潜能的更全面的实现（Peel 1983: 7）。他们倾向于将宗教信仰价值和传统文化看成副产品。因此，他们认为意识和观念受制于物质性考量，并且主要以实践行为的编码和强化的形式而存在。

从理性主义视角看，任何个人的行为基本上都是全人类行为的缩影，并且，社会进程是无以计数的、建立在现有的知识和经验基础之上的、关系到对个人地位和幸福的判断的累积结果。通常，相对于对信仰和意识的研究，理性主义更重视对行为，特别是适应性行为的研究。他们对实证主义认识论的倡导即是明证。理性主义也鼓吹对跨文化相似性的研究，有时甚至视“独特的、异质性的和不可重复发生的特殊个案”为历史意外事件的结果，因此不具有任何科学价值（Steward 1955: 209）。对跨文化重复发生的现象和对人类行为的理性阐释的强调并不鼓励对文化传统的兴趣。相反，它鼓励对社会文化进化的兴趣。

理性主义采取了多种形式阐释人类行为的统一性。其中最受欢迎的形式之一就是生态或经济因素决定或者严重制约了社会政治组织和信仰系统的发展。诸如最省力原则、相对稀缺程度以及个人或集体安全性等因素都被用来解释人类行为。这种方法通常低估了人类能动性的重要性，常常以理性计算不同策略的相对选择性优势来解释变化——按照萨林斯的说法 (Sahlins 1976: 89–90)，即将注意力从人类转移到生态系统。它同时也低估了人类行为的人类特质。另一种阐释方式与古典马克思主义的关系最为密切，将控制权力和物质资源的社会竞争看成导致人类社会变迁的主要因素。这种阐释原本仅限于阶级社会，但是近年来，新马克思主义者试图提出在血缘、性别和年龄群体上存在类似竞争形式，而将其扩展到前阶级社会 (Bloch 1985)。

众多理性主义者认同，理性只能实现和帮助控制人类行为，但是却不能激发人类行为。理性服务于根植于人类天性的驱动力。而人性又建立在普通生物学基础之上，生物学基础表现为类似的生理需求、知识形式和滋生类似的冲动和驱动力的心理状态（讨论进而深入到生物性因素是否可能导致男女之间显著的行为差异，而种族主义者则试图确定不同族群在生物学基础上的差异）。这个假设是，因为生物近似性，生活在类似环境下的人们将会对类似问题作出类似反应。布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 试图将社会机制建立在生物性和心理性需求基础之上 (Malinowski 1939)。而乔治·默多克和唐纳德·布朗 (Donald E. Brown) 则认定人类在行为、思想、感受、身份、社会角色、劳动分工、语言的基本结构、推理、分类、心理潜质和象征等方面存在普遍性。布朗指出，即使是像弗朗兹·博厄斯 (Franz Boas) 和克拉克·惠斯勒 (Clark Wissler) 这样的历史特定主义者也承认建立在共同的人类本性上的行为普遍规律 (Brown 1991: 55–60)。博厄斯观察到，众多族群之间存在着思想和行为上的具体的、影响深远的众多相似性 (Boas 1963 [1911]: 154)。

6

按照众多理性主义者的观点，这些普遍性的存在否定了行为主义的一个观点，即将人类思维视为白纸一张，经验可以被客观记录和理性分析。早期社会哲学家，如霍布斯 (Thomas Hobbes)、卢梭 (Jean-Jacques Rousseau) 和洛克 (John Locke)，都赋予人类以特定 (尽管不同) 的本性。卡尔·马克思 (Karl Marx) 也认为，采集—狩猎社会中本质的社交性和慷慨性也会见于未来的社会主义社会之中。同时，为了避免支持认为人类行为是生物性决定的和不可改变的保守观点，马克思提出人性不是天生的，而是由人类所生存的社会形态决定的 (Fuller 1980: 230–264, Geras 1983)。

现在，理性主义者倾向于认为，基本的人类行为受到数百万年来人类进化的影响，自然选择已经“促成”人类大脑适应各种各样具体问题和一般问题的结构 (D. Brown 1991: 85; Mithen 1996)。这类选择大多数被认为与小规模社会的问题相关，既包括群内地位竞



争，也包括为应付各种内部和外部问题而合作的需求。有人提出，直到数千年之前，人类一直生存在这种环境之下，造成了所有人类群体共享的行为相似性（Carrithers 1992）。

7 个体利益是复杂的，而且不可以将其简化为与个人利益或者群体生态适应相关的理性计算。不同个人按照不同的方式排列他们追逐的目标，不同的理解可能导致为实现相同的目标而采用不同的策略。有时，他们可能认为，个人目标与社会目标保持同步时才能得到最好的实现（Hardin 1968）。这样，即使在小规模社会之中，行为也可能高度多元化，各种各样的个人决定可能在社会策略的形成过程中起到重要的作用。受目标驱使的个人行为可能与生态条件及其他外部制约条件按照复杂的方式结合起来。为了解释这种多样性，那些相信社会文化现象受到生态或经济因素最强烈、最直接的影响的人们常常认为，相同发展水平的社会之间的跨文化规则最集中地体现在经济机制上。他们也假设，社会和政治机制的跨文化多样性还有待发现，因为这些机制较少地受到环境或技术的直接制约，而在艺术、哲学和宗教信仰上，多样性更多，这些都是最容易受到历史特质影响的行为侧面（Friedman and Rowlands 1978b: 203–205, Gellner 1982）。

## 浪漫主义

浪漫主义起始于针对启蒙运动中理性主义的反抗。众多知识分子认为，启蒙运动忽略了情绪和感知的重要性，也低估了对朋友、家庭、宗教、社区、地域、族群和国家的归依感。一般而言，浪漫主义关注人类社会引以为特色的文化多样性。18世纪晚期和19世纪早期，浪漫主义常常与反对法国大革命的保守势力联系在一起，而法国大革命则与启蒙运动的理性主义步调一致，它要求所有人在法律面前一律平等，享有等同的自由和自我发展的机会，也共同承担促进人类共同幸福的责任。

在社会科学之中，浪漫主义的最新表现是，后现代主义将文化传统看成历史建构的，能改变人们的感受、价值观，以及对新体验的反应的“阐释系统”。后现代主义者认为文化是高度多元而独一无二的，这个观点经维克多·特纳（Victor Turner）、马歇尔·萨林斯（Sahlins 1976; 1985）和克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）及詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人类学家鼓吹而大行其道。由于蕴含了文化相对主义和历史特定主义，现代文化人类学看起来回归到博厄斯的人类学。

8 文化相对主义者认为人类生活在自我营构的有意义的图景之中，而这是临时建构的，绝非唯一。众多文化相对主义者一方面承认物质因素对文化秩序施加了真正的影响，另一方面否认任何特定的文化形式可以通过一系列特定的物质力量予以阅读（Sahlins 1976: 206）。在特定文化中，某种动物是否适合食用，是由历史因素，而不是理性因素决定的（Sahlins

1976: 171)。经济需求完全不能解释文化变迁采用的形式，而文化变迁则不可避免地受到约定俗成地确立起来的行事方式的制约和改造。这些约定俗成的规则深受每个个体解构或者重构知识而造成的无穷变化的影响。任何文化之中，由此形成的理解的特质性多元化使文化变迁复杂而不可预料。由于相对主义者非常重视思想，同时竭力贬抑生物性制约的影响力，无论是人类行为还是天性都被认为是由文化决定的。

相对主义的极端形式严重低估了各种文化的适应性角色，因而投入了唯心主义文化决定论的怀抱。格尔茨认为，人类的本质是多种多样的，并不存在统一的特征 (Geertz 1965: 101)。对人类行为的唯一控制来自“重要的象征符号系统”。文化多样性使跨族群理解变得尤其困难。在一种文化中，避免眼光直接交流是尊重的表现；而在另一种文化中间，它则表明不安全感或者不信任感。在某种文化中，白色可能表达哀伤，而在另外的文化中，则可能是黑色表达哀伤。作为理性主义者，古典经济学家认为追逐利润的动机普遍存在于全人类，而文化相对主义者则认为，物品的生产和分配是由不同的文化之中千差万别的观念决定的。

文化相对主义发展到极致时就会产生激进的主观主义，按照这种理论，对一条信息的每一次解构过程本身就是结构过程，即使是近亲的头脑之中的想法，我们也不能完全理解，更何况是不同文化的其他人。思维与信仰，而不是生存的物质条件，才关键性地决定了行为。

众多文化相对主义者将文化传承性行为的决定力量或制约力量视为普遍的、未经批判性思索的对所习得内容的接受，不论其是有意识的信仰还是无意识的习惯。现实考量或普遍存在的自我利益都被认为不足以改变人们的信仰和习惯，信仰和习惯控制了人们感知、相信和坚持所认为恰当的事物。简而言之，人类所适应的不是世界本身，而是他们所认知到的世界。信仰按照特定的文化轨迹指导行为，因此即使在基本相似的环境之中，来自不同文化的人会有截然不同的行为表现。这就是萨林斯的“文化理性”的本质 (Sahlins 1976)。这种观点的历史非常悠久。17世纪哲学家弗朗西斯·培根 (Francis Bacon) 就提出“习惯是人类生活的主宰” (Boyd, Richerson 1985: 81)。美国社会学家威廉·萨姆纳 (William Sumner) 提出，大多数人类继承而不是选择他们的信仰 (Sumner 1906)。

其他的人类学家认为，无意识地影响信仰的发展的深层结构是文化的决定力量，其运作方式与语法隐性地规范口头表达的方式大体相当。人类学家克劳德·列维-施特劳斯 (Lévi-Strauss) 强调思维的统一原则，通过一系列诸如文化被创造和理解的方式等二元对立表现出来 (Strauss 1962)。他认为文化就是无意识地运用不同的对立组合，双方可以沿着不同的线索详加阐述。

也有人提出，语言的深层结构，特别是语法，都是现实不同侧面的编码和强调。比如，印欧语系通过动词的时态标志强调时间概念，而闪米特语则用不同的动词区分已经完成或是仍在进行之中的动作。爱德华·萨丕尔 (Edward Sapir) 和本杰明·沃尔夫 (Benjamin

Whorf) 等语言学家提出 (Sapir 1921; Whorf 1956), 语言上的差异使持这些语言的人们用显著不同的方式思考和行为, 尽管他们自己完全没有意识到。而其他学者则否认这些差异具有重要意义, 提出任何自然语言可以表达的任何想法都可以在其他语言中得到表达, 尽管可能在某些语言中比在其他语言更难表达。同样地, 对文化结构主义和人们的思维之间的关系也存在着类似批评。

尽管不是文化相对主义者, 克里斯托弗·霍尔派克 (Christopher Hallpike 1986: 288-371) 提出, 具有历史关联的文化受到稳定的核心原则或者关键概念的指导, 这些概念与特定的生计模式没有任何功能性关联。核心原则指关于宇宙和社会组织的本质的普遍信仰, 它提供了改变文化和社会行为的发展的模式。霍尔派克认为, 因为人们倾向于接受既定的核心原则, 这种立场可以影响具有历史关联性的文化长达数千年的发展。

10 卡尔·马克思和其他唯物主义者认为, 将文化看成独立的变量, 将思维视为影响行为的主要因素的理论不足以解释变化 (Bloch 1985: 31)。变化要么需要作用于个人的外部压力, 要么需要作用于社会, 或者能改变社会关系的自然环境中具有目的性的个人行为。这些有意识的行为之所以能产生, 独立于文化之外的物质必须起到一定作用。而由极端相对主义者主导的另一种方法则将文化视为一种缓慢变化且难以定稿的写本, 这些变化源于个人建构和重构信息时发生大量的不可预期的转型。这表明, 除了那些直接与其他形式竞争, 更具生存能力的行为形式带来的发展方向之外, 文化变迁并没有任何既定方向。极端相对主义者对于后一种文化选择的形式兴趣寡然, 因为它暗示了不受欢迎的对文化变迁的限制。

后现代主义促成了博厄斯立场的复兴, 即每一种文化都能通过其自身的术语予以研究和理解, 且任何文化都不能够用绝对标准予以衡量。伊恩·霍德 (Ian Hodder) 主张, 由于每一种文化都是意义的系统, 而意义是其自身历史的产物, 并且建立在独特的假设基础之上, 因此不同的文化只能通过其自身的术语予以理解和评估 (Hodder 1986; 1987)。他进而提出, 由于文化特定意义的框架的介入, 因此, “在行为和物质文化之间不存在任何直接的、普遍存在的跨文化关系” (Hodder 1986: 12)。他主张, 与其寻求独立于其他文化存在的某种文化的某个侧面的理解, 人类学家不如试图发现一个文化的不同部分是如何被认知性联系构成意义整体的。比如, 为了理解指导农业生产的原则, 就有必要研究这种生产的特定文化情境。比较相对孤立的的不同社会中的农业生产注定是误导的, 也是对人类行为施加错误的唯物主义阐释。在某种文化中, 农业生产可能主要受宗教信仰指导, 而在另外的文化中则可能是由经济利益的计算驱使的, 或者像莫里斯·古德利尔 (Maurice Godelier) 所提出的那样, 文化的任何侧面都有可能成为超结构形式 (Godelier 1978)。为了回答这个问题, 我们有必要判断, 农业生产受到宗教概念的影响和利润计算的影响之间的差异有多大。某些唯物主义者提出, 这些对食物生产的不同研究取向不过是针对同样的生态适应性理性原则的不同的文

化结构方式而已 (Rappaport 1968)。

极端文化相对主义者甚至认为,跨文化比较的有效形式是不可得的——这一立场基本上否定了作为人类行为的比较研究的人类学的学科基础。但是,以格尔茨为代表的其他学者则提出,只要存在将一个文化的观念转变到另外一个文化之中的全面的、诠释性的翻译方式,对比研究就有可能。这是一项艰巨而耗时的事业,我们常常无法有效地比较两种以上的文化。通常而言,相对主义者将文化视为从更早的时代传承下来的知识系统,因而倾向于从历史角度理解文化。

11

## 冲突和妥协

理性主义和相对主义的二分现象向人类学家提出了众多问题。相对主义鼓励对特定文化惯习、宗教信仰、艺术、价值观和自我认知的兴趣,而理性主义方法则倾向于视其为次要的。同时,相对主义贬抑了寻找人类行为的跨文化规律的兴趣,而这恰好是理性主义方法的核心。如果理性主义方法本身就能够阐释人类行为所有侧面的话,那么处于相同发展阶段的所有文化都将高度近似,任何差异都可以归因于环境差异。如果习得的行为的变化仅仅受到文化因素的影响的话,没有历史关联的所有文化都将显著不同。

跨文化相似性和差异性的真正变化范畴并没有达到上述任意一种极端的情况。现实世界中存在着远远超出极端相对主义所允许的跨文化统一性,但这种统一性也远远达不到纯粹的理性主义期待的那样。最极端的相对主义者也承认,包括食物、居所和繁衍等生物性需求的普遍预设条件限制了文化多样性。同样,绝大多数理性主义者也容忍特质性文化多样性的发生,但是在跨文化重复和文化的适应性特征之间作出区分,文化的适应性特征显著地表现在人类的生计模式以及其他经济行为形式中,而艺术风格和宗教信仰等文化特色上却呈现出更多元化的特色。前一个范畴中的行为受到稳定的自然法则的限制,也受到稀缺自然资源供应的局限。而文化变迁则反映了人类想象力的相对自由。马文·哈里斯 (Marvin Harris) 甚至试图进而证明文化特质也是适应性决定的,但是他的个案招致的质疑远多于信服 (Harris 1974; 1977; 1979)。当前所面临的挑战是不再按照派系作风粗暴地支持任何一种立场,而是仔细检查文化相似和差异的本质,以此作为基础,建构更具现实意义的影响人类行为和文化变迁的因素的理论。

理性主义者和相对主义者都认同,所有人类行为都是文化性表达的,这种表达界定了独特的人类适应形式。罗伯特·博伊德 (Robert Boyd) 和彼得·里彻森 (Peter Richerson) 证明,因为经历了更长久的考验,在历史上被选择服务于社会或个人利益,绝大多数作为长时期文化传递结果的信仰和行为模式,都优于晚近的革新 (Boyd and Richerson 1985)。

12

然而，在文化究竟是现象还是副现象的问题上，理性主义和相对主义却意见相左。他们的争论焦点是影响人类行为的因素在何种程度上由文化遗产的信仰或者泛人类驱动力和刺激所决定，以及个人经历在何种程度上可以揭示传统信仰的局限和不足。正如柴尔德曾经提出的问题，一个特定的社会在什么条件下、怎样才会认为焚烧垃圾而不是焚烧女巫是控制霍乱的有效方式？（Childe 1956b: 59–60）

如今，提出所谓的科学阐释都是主观的，因而也不可避免地证据不足的论调似乎颇为流行（B. Barnes 1974）。在社会科学中，绝大多数阐释都是暂时的，也常常是内容含混的，而高阶理论常常被认为超越了直接证据所能企及的范畴。唯物主义的以行为为导向的方法与唯心主义以文化为导向的方法相比，并没有任何证明其更客观的决定性证据。然而有限度的证据总胜于没有证据，不那么完善的理论总是迈向更好的理解的基石。文化决定论和生态决定论都是有害的。文化决定论预先排除了对跨文化规律的考量，而生态决定论则无视文化特质性。

为了解决这个两难，我主张对七种早期文明的异同进行比较研究。我的目标是判断这些文化的形成怎样受到跨文化运作机制——比如基于人类本性的自我利益的计算的影响，而另外一方面又怎样受到高度变化的、由文化构成的，因此也是历史特定的和不可替代的思维方式的影響。我假设，如果行为不受基于泛人类标准的进化的影响，而是由经文化承袭的信仰决定的话，特定的早期文明将会展示与其他文明的特质性差异。如果行为受到基于人性的倾向的影响的话，则早期文明将展示出跨文化统一。

13 同时，我们有必要考察功能性限制的制约。特定复杂阶段的社会中运作良好甚或能使社会保持运作的方式似乎屈指可数。霍尔派克提出，这种功能性限制随着社会变得越来越复杂，与处在相同或不同的社会复杂程度的社会之间的竞争加剧的情况下，会变得越来越有约束性（Hallpike 1986: 141–142）。功能性限制的结果集中表现为社会和文化变迁的过程可能比结果更多元化。柴尔德提出，在史前欧洲新石器时代文化多元化背后，实际上只有屈指可数的社会和政治组织形式（Childe 1958）。近年来，肯特·弗莱纳利提出，导致复杂社会发展的因素远远比它们所产生的结构更多元，且更具有历史独特性（Kent Flannery 1972）。乔治·默多克证明，仅仅有限的亲属称谓系统就拥有足够的逻辑统一性，以产生稳定的结构（Murdock 1949, 1959b）。他同时记录，从一种亲属系统向另外一种亲属系统转变的过程中，与稳定的结果相比，存在着更多的转变方式。功能性限制条件之间的主要差异表现为：在社会和行为领域，它们主要与有效地使用为数不多的资源有关，而在认知领域，它们减少了由符号变异导致的意义损耗（Gellner 1982）。

如果社会组织和文化统一性展示出比社会文化变迁过程更多的秩序，功能研究在解释人类行为的规则性，以及在讨论那些常常被视为与历史过程相反的进化过程问题上，可能比新

进化主义者所接受的更重要。在理解社会文化进化时，本书所提倡的同步比较方法可能比研究变化的实际过程更加有效。它同时提出，人类考古学家在未能事先试图了解变化的内容是如何运作的情况下就贸然解释变化，这是错误的。

生态和生物因素（后者构成了人类天性）、功能性限制和文化模式都对人类行为施加了制约作用。生态统一性和功能性限制鼓励各种各样跨文化统一性的出现，而生态多样性和文化模式多样性则促进了跨文化多样性。生态因素和功能性限制鼓励对环境的理性、有意识和个性化的反应，而文化模式则更青睐对已经确立的轨迹的被动接受或者动态完善。有证据显示，在一定程度上，为了社会和物质利益，个人和集体可以重新阐释或改变文化模式，以便更有效地契合自然环境。

## 研究计划

与绝大多数人类学分析不同，本书的研究并非着眼于七个早期文明如何进化，而是考察它们之间的异同可以告诉我们影响人类行为的因素是什么。这要求判断所有的七种早期文明共享的相似性，这些相似性是普遍的还是特定的，为什么某些早期文明可能共享一些特征，而其他的文明却不能。在何种程度上，相同的文明可以拥有特定的特征组合使其能够定义早期文明的下属类型？哪些特征是各个早期文明的历史性特征？不同类型的特征是如何发挥功能的？我的目标就是让社会文化变迁的理论接受实证测试。

我所从事的研究，正是那些极端相对主义者认为不可能的比较。他们宣称，没有任何人可以有效地比较一种或多种文化，他们的比较不过是种族中心主义论者的幻像。在这种教条和缺乏事实依据的判断基础之上，放弃理解人类行为模式的尝试，是值得羞愧的知识儒夫的行为。

在随后三章，我将评估比较研究，定义早期文明，讨论在我的研究中遇到的一些问题以及我是如何解决它们的。接下来的章节将按照次序讨论七种早期文明的社会政治结构、经济、信仰、知识和价值观，以求确认它们的异同程度。这种考察与此前众多受到调查者预设理论影响的考察截然不同。在三个阶段总结和一个综合章节中，我将评估我的发现的理论适用性。



比较研究对于理解人类行为和文化变迁具有重要价值，但是往往因为严谨不足而看起来建树寥寥，甚至极具误导性。研究材料从不可能丰富到足以阐释任何早期文明的任何侧面，信息的匮乏促进众多人类学家以已知社会的情形推论相似的社会。然而进行比较的社会常常代表了不同的发展阶段，即使在相同发展阶段的社会也无法假定具有足够的相似性使类推得以成立。

15

比如，有人提出玛雅政治组织可能具有显著的“封建”特征，并试图通过与中世纪欧洲或者前现代日本的封建社会进行比较，以便更好地理解玛雅 (Adams and Smith 1981)。然而，当我们还无法准确知晓玛雅政治组织结构时，姑且不论有效性，这种比较的合理性又如何证明？“封建制度”以领主通过授予土地换取政治支持和军事服务的回报为标志，然而，我们对古典玛雅社会的土地拥有和政治权威之间的关系却一无所知。在玛雅研究中，“封建主义”常常被松散随意地用于指代任何委托治权的形式。除此之外，这个个案中相互比较的文明几乎都处在不同的发展水平上。中世纪欧洲和前现代日本的封建秩序都是集权制度瓦解的结果，并且与源于异文化的世界性宗教相伴生，而宗教有力地推动它们实现政治功能。这种类型的宗教并不见于早期文明。其他学者试图将玛雅政治体制和西非族群的政治体制，比如约鲁巴人的政治体制，或者与东南亚地区所谓的星云政体 (galactic polities) 和剧场国家 (theatre state) 相比较 (Fox et al. 1996; Demarest 1992)。

在文化方面，苏珊·吉莱斯皮 (Susan Gillespie) 注意到阿兹特克和中非在信仰上的平行关系，即他们都认为，相对于其治下臣民而言，国王来自异族 (Gillespie 1989)。然而，我们无法判断这种平行关系是孤立的历史偶合还是更具普遍性的现象的范例。吉利安·菲

16



利一哈尼克 (Gillian Feeley-Harnik) 对作为异族人的国王的观念更透彻的研究表明, 这个主题不断重复出现在众多缺乏显著历史关联的文化之中 (Feeley-Harnik 1985)。国王作为异族人的概念也许与一套更广泛的信仰有关, 即认为国王和统治阶级无论在超自然层面还是在族属上都与他们所统治的对象不同。类似的例子包括 18 世纪英国的社会区分, 即贵族是诺曼征服者的后裔, 而本土平民则是盎格鲁—萨克逊人, 而在法国, 上流社会自称来自日耳曼民族, 其余人则是低等的罗马—凯尔特人的后裔。随着现代国家认同感的出现, 这些区分才变得不那么重要 (Olivier 1999: 177)。

对每一个早期文明的详尽而独立的理解是比较研究的前提条件。如果运用一种早期文明的信息去填补其他早期文明知识的空白的話, 将不可避免地造成远多于实际情况的跨文化统一性的假象。

## 比较研究的历史

跨文化比较研究必须和少数社会的更细节且更繁琐的比较区分开来。跨文化比较在大量社会中研究若干特征的资料, 判断这些规则是否值得更详尽的研究和阐释。比如, 对生计模式和政治组织的比较研究可能表明, 没有任何狩猎—采集社会可以演进成为君主制阶级社会。针对这种现象可以提出各种各样的解释, 包括小规模移动社会缺少对正规的统治的需求, 或者这些社会无法产生足够多的支持新制度的剩余产品。如果少数社会的研究也能揭示出这些结论, 将是令人诧异的。

17 最早尝试收集资料并进行研究的当属英国哲学家赫伯特·斯宾塞 (Herbert Spencer) 的《描述社会学》(*Descriptive Sociology*)。作为《社会学原理》(*Principles of Sociology*, 1876—1896) 的背景资料, 该书从 1859 年开始编辑。《描述社会学》全书共计 15 卷, 由斯宾塞和三个助手编辑, 从 1873 年开始出版, 直至 1932 年完成 (部分作为遗作出版)。各卷按地区划分, 由简要摘述各地制度、历史 (如果已知)、征引文献摘要等表格组成。附录部分原计划将摘要按照政治、宗教或者仪式等主题分类, 但这一部分的写作最终未能如愿完成 (M. Harris 1968: 159—161)。

爱德华·泰勒 (Edward B. Tylor) 率先运用跨文化统计方法揭示民族志资料的模式, 1889 年, 他在皇家人类学协会宣读了一篇论文, 运用了来自世界各地数百个社会的婚嫁习俗和生计模式资料, 从而证明从母居制度早于从父居制度。受到时代局限, 泰勒按照单线进化主义模式组织材料, 以不同的生计模式建立发展序列。

荷兰社会学家斯坦梅茨 (S.R. Steinmetz) 延续了泰勒的方法, 试图将民族志资料编码成为 1000 到 1500 个“族群”或“阶段” (Steinmetz 1930 [1900])。虽然他没有实现这个

目标，但他的学生 H.J. 涅波尔 (H.J. Nieboer) 考察了 65 个渔猎社会、22 个游牧族群和 219 个农业社会的奴隶制和经济因素之间的关系。斯坦梅茨的方法同样也启发了范·德·毕吉 (T.S. van der Bij) 对战争的跨文化研究 (Bij 1929), J.H. 罗纳尔 (J.H. Ronhaar) 对母系社会的考察 (Ronhaar 1931), 以及杨·塞姆 (Jan Tijm) 对北美印第安社会中的女性角色的比较研究 (M. Harris 1968: 612-613)。

在《原始居民的物质文化和社会机制》(*The Material Culture and Social Institutions of Simpler Peoples*) 中, 英国社会学家 L.T. 霍布豪斯 (L.T. Hobhouse)、G.C. 惠勒 (G.C. Wheeler) 和莫里斯·金斯伯格 (Morris Ginsberg) 尝试用 640 个社会的一手样本判断食物生产方式与文化的其他侧面, 比如政治和司法组织、家庭结构、战争、社会阶层和财富之间的关系 (Ginsberg 1915)。通过扩充涅波尔的分类, 他们区分出三种狩猎社会、三种农业社会和两种游牧社会。

耶鲁大学于 1937 年建立的“人类关系地域档案”(1949 年后更名为“跨文化调查”) 是最具实践价值的统计性跨文化比较方法的运用, 这是对 240 多种文化的民族志资料的系统编辑。历年来, 数十万页的民族志材料通过统一的主题词汇编辑起来。这些档案为大量不同主题的跨文化研究铺平了道路。按照马文·哈里斯的说法, 开创了“比较方法的全新时代”(Harris 1968: 614)。从 20 世纪 50 年代开始, 在“人类关系地域档案”发展中担纲的乔治·默多克组织了“世界民族志样本”和《世界文化地图》的编辑 (Murdock 1981)。《世界文化地图》以数十套编码特征描述了 563 种文化, 使调查文化的多个预设侧面的关系成为可能。

18

自 19 世纪发展以来, 一般性跨文化研究的主要特征是使用大量样本, 寻找具体的文化特征之间的对应关系。这类研究几乎都是出自确认跨文化统一性, 而不是寻找跨文化差异的初衷。因此, 它与倡导不同文化间的高度统一性的理性主义方法最为契合。然而, 如果不能发现对应关系的事实性证据, 则导致预设失败, 因此这种方法不仅能够支持理性主义理论, 同样也能驳斥或削弱理性主义理论 (Weber 1976 [1896]: 285-286), 所以, 这种方法一般都与寻找符合理性主义观念的正对应关系有关。

对于 20 世纪 60 年代更偏向于行为主义和新进化主义方法的美国考古学家而言, 这种跨文化方法尤其具有吸引力。20 世纪 50 年代碳素测年的发展, 使确定全球史前年代和判断变化速度成为可能, 也使考古学家第一次有可能对文化变迁的本质进行通则化整理。为了提升对考古资料的行为主义阐释, 路易斯·宾福德 (Lewis Binford) 拒绝了一直被沿用的具有高度危险性的类比, 提出阐释必须根植于通则。这要求建立物质形态与特定的现存文化行为之间的稳定关系, 后者可以辅助探索考古学记录中物质文化所表达的行为 (Binford 1962, 1972, 1978)。

这种方法的范例之一就是宾福德建立的全球 40 个社会中丧葬习俗和包括年龄、性别、社会地位等社会行为尺度之间的系统对应关系 (Binford 1971)。在这篇论文中, 通过遵循“人类关系地域档案”的标准程序, 宾福德证明, 和非定居社会相比, 定居社会的墓葬可以体现更多的行为尺度。然而, 《柳条烟和狗尾巴》(Willow Smoke and Dogs' Tail) 一文并没有展示任何狩猎—采集社会的资料, 对照表也只是列出了 7 个被确认的社会的名字 (Binford 1980)。因此宾福德提出的中心聚居狩猎形式是对高纬度地区的生态适应的阐释也难以评估。在一项晚近的研究中, 宾福德在对阿拉斯加的纽纳米特爱斯基摩人的民族志观察基础之上, 提出狩猎—采集营地布局 and 空间行为的其他形式的通则 (Binford 1983), 条件是这种通则不能与宾福德及其他人类学家在南非桑人狩猎—采集社会和澳大利亚土著居民中偶尔观察到的结果相冲突。直到宾福德发表对狩猎—采集社会的生态适应性的详尽民族志研究时, 这种潮流才得到了逆转 (Binford 2001)。

除了宾福德, 鲜有新进化主义考古学家采用统计性跨文化方法, 罗伯特·卡雷诺 (Robert Carneiro) 可算罕见例外 (Carneiro 1970a)。乔治·默多克、R.B. 泰克斯托 (R.B. Textor) 和其他社会人类学家大量运用一般性跨文化研究调查人类行为的规则 (Murdock 1949; Textor 1967), 然而只有少数社会或文化人类学家持之以恒地运用跨文化资料完善文化相似性和差异性 (Ember and Ember 1983; Otterbein 1989)。无论在考古学还是在人类学中都已经式微的对跨文化比较的系统兴趣阻碍了对早期文明的比较研究。

## 跨文化通则的挑战

从一开始, 统计性跨文化研究作为描述人类行为规则的方法的有效性就在一系列基础之上受到严重挑战。在泰勒的论文引起的讨论中, 遗传学家弗朗西斯·高尔顿 (Francis Galton) 质疑, 泰勒考察的特征之中, 多少是从一个社会到另一个社会的传播或者移民形成的, 而不是独立发生的? 泰勒因过于忌憚这一反驳而不再使用跨文化研究方法。随后的研究清楚地显示, 在改变文化特征分布上, 传播发挥了重要的作用。在运用所有记录在案的北美土著居民的资料的研究中, 哈罗德·德莱福尔 (Harold Driver) 证明, 历史传播因素在解释亲属回避制度上比功能主义或进化主义理论更为有效 (Driver 1966)。

从 20 世纪 60 年代开始, 比较人类学家试图寻找“高尔顿问题”的答案 (Naroll 1961)。他们提出的解决方案建立在一个假设基础之上, 即因为传播对接壤地区影响最大, 所以对共同进化或平行发展的研究应该选取相距极其遥远, 或者在语言学上毫无渊源关系的世界范围样本。有的研究者倾向提出一般性问题, 比如母系血缘继嗣群是否与特定的生存方式具有功能性对应关系, 他们比其他研究者更倾向于使用超过 250 个社会的世界范围样本标准, 而提

出具体问题的研究者，比如宾福德试图探索狩猎—采集社会的后勤供给，可能仅仅使用 40 个左右相关社会的样本 (Ford 1967; Moore 1961)。

仍有比较主义者提倡使用大量甚至多达数千个社会样本 (Driver 1966: 147; Jorgensen 1966: 168–169)。这个过程可能有助于判断哪些特征是传播或者独立发展的结果。这类研究见诸北美，信息和资源的匮乏可能不足以将其推广到全世界 (Jorgensen 1974)。鲁斯·梅斯 (Ruth Mace) 和马克·佩吉尔 (Mark Pagel) 提出，对平行发展的研究要求确认文化变迁的独立事件而不是独立的文化 (Mace and Pagel 1994)。这一目标是通过建构各种文化的种族发生学，并且将文化变迁的独立时刻与之联系起来而历史性地实现的。

在区分跨文化规则究竟是历史关联的结果 (同步) 还是文化圈中独立发展的相似性的结果 (类似) 的问题上，并没有像生物学方案那样清晰而有效的解决方式，但是由“人类关系地域档案”发展而来的样本和用于分析资料的统计方法似乎可以至少确认出一些类比关系。强势的功能性制约以普世可见的形式出现。较弱势的“倾向”或“趋势”既表明传播的扰乱影响，也表明不甚强势的功能性制约的虚弱和反应迟缓的本质 (Coult and Habenstein 1965)。微弱的对应关系同样也可以表明多种因素牵涉其中，其运作只能具体个案具体分析 (Roberts 1996)。一个世界范围内的样本因此可以确认出强烈的功能性制约造成的平行发展。不幸的是，超出不言自明的范畴的强烈对应关系并不常见。

某些共同进化主义阐释立场的评论者认为，各种文化之间的相似性可以追溯到 1.2 万年前后东北亚和美洲文化的共同祖型。他们提出，西伯利亚和新大陆狩猎—采集文化共享的萨满信仰构成了后世中国、朝鲜、墨西哥和秘鲁文明之中类似宗教信仰发展的底层 (K. Chang 1983; 1984; P. Furst 1977; Seaman and Day 1994)。更激进的传播主义论者希冀进一步寻找单一的文化来源，就像某些语言学家试图将所有现代语言都追溯到单一的源语言一样 (Rublen 1994)。这种取向提出了对全世界狩猎—采集文化共享的一般特征的历史阐释。另外一些人类学家认为，流行于世界上最早的人群中的特定的古代信仰可以一直传承下来。维斯顿·拉巴尔 (Weston La Barre) 将那些非常古老、广泛流传，似乎在所有人类思想中都不可避免的信仰称之为“原教” (archoses) (La Barre 1984)。尽管不能排除这种历史阐释，然而复杂程度不同的文化的相似性从进化主义视角得到的阐释可能更有说服力。这些相似点包括社会机制、行为形式和信仰，它们是复杂社会，而非游牧社会或是狩猎—采集社会的特征；它们重复出现于世界各地，而考古学证据无法提供这些地点存在显著历史关联的证据。

21

从 1950 年代开始，英国和荷兰的社会人类学家就反对从社会政治情境中抽取单个特征的统计比较方法 (M. Harris 1968: 616–633; Köbben 1952; 1973)。他们提出，由于社会关系的所有侧面都是社会性关联整体的局部，单个的文化特征只有通过在社会系统中所扮演的角色才能获取功能性意义，人类学家必须首先寻求理解与整个社会系统相关的每一个特

征。即使在选择跨文化样本上更加小心，比较主义者对特征的“去情境化”处理仍被斥责为已经丧失学术信誉的 19 世纪进化主义实践的残渣余孽。

社会人类学家还不算是人类社会比较研究的最主要的反对力量。瑞德克里夫—布朗 (A.R. Radcliffe-Brown) 相信社会人类学的最终目标是成为类似于比较解剖学的学科，社会可以与生物等同视之。在这个类比的基础之上，有论证指出，在社会能被比较之前，人类学家需要详细判定每一个社会是如何构成以及如何发挥功能的。这只能通过对在漫长的田野过程中搜集的民族志资料进行详细分析来实现。历史资料和考古资料都无法运用，因为这些资料的情境既不充分，也无法确证。由于搜集资料的高标准，社会人类学家因此过于关注研究单个的社会，以致大部分社会人类学家对比较研究兴味索然。美国社会人类学家弗里德·埃甘 (Fred Eggan) 的杰出的比较工作检查了那些历史上相互关联的文化，用于理解为什么单一传统可以生成诸多变体 (Eggan 1966)。

22 比较研究深受 20 世纪 70 年代发展起来的新文化人类学的批评 (Clifford 1988; Geertz 1973; V. Turner 1967; 1975)。与博厄斯学派人类学家一样，新文化人类学家支持人文和历史导向，反对通则化、行为化和科学化导向。他们因受到后现代相对主义的鼓励而认为，每一种文化都是独特的特征组合。特征只能够通过与其所从属的文化的关系才能得到理解。和社会人类学家一样，他们将比较研究与文化进化主义和跨文化统一性联系在一起，而现在看起来，后者是禁不起推敲的预设。由于他们强调认知，而不是行为，文化人类学家宣称，每一种文化都是独特的、自为的意义系统，只能在其自身中得以理解。通过证明物质文化、信仰和行为不仅可以反映和强化社会存在，也能扭曲、颠倒和中立化社会存在，这种立场得到进一步强化 (Hodder 1982a)。在此基础之上，文化人类学家比社会人类学家走得更远，基本否定有意义的跨文化比较的可能。不过，现实中却存在着模棱两可的实践。伊恩·霍德在某些作品中认为文化不具可比性，而在其他作品中则提出，在不同的非洲社会和欧洲吉普赛人社会中，垃圾可以用来标志社会边界，可以帮助考古学家判断西欧新石器时代的社会边界 (Hodder 1982b: 67; 1986; 1987)。

比较研究的衰败因而具有奇特的病理学原理。社会人类学家认为，一般性比较方法存在着资料的去情境化过程，对跨文化规则的追寻实际上是早已丧失学科信誉的 19 世纪进化主义的方法，新文化人类学家认为，只有令人不齿的新进化主义才对跨文化规则感兴趣。而新进化主义者也无意于大幅跨文化研究，因为他们认为，跨文化统一性是不言自明的 (Fried 1967; Sahlins 1958; 1968; Service 1971)。新进化主义理论依靠来自世界特定地区的民族志材料，尤其是这些人类学家最熟悉的太平洋地区资料。因此，在判断世界各地处于相同复杂程度的社会如何相似上，非洲和北美的资料都被遗漏在外。社会人类学家挑战统一性预设的失败反映了他们不断增长的信念，即认为人类学资料由于被占统治地位的殖民社会的同化

而深受破坏，因此无法揭示早期发展阶段的关键模式 (Schrire 1984)。

比较研究的兴趣也不乏复兴的端倪。这包括上文中已经提到的梅斯和佩吉尔的论文 (Mace and Pagel 1994)，以及科斯廷倡导的针对理解性别和手工分工之间关系的跨文化研究 (C.L. Costin 1996)。这些研究受到一种特定的愿望驱使，即试图区分基于生物基础的文化统一性和与生物基础明显无关的文化特质。包括恩内斯特·格尔纳 (Ernest Gellner 1988)、约翰·霍尔 (John Hall 1986) 和迈克尔·曼 (Michael Mann 1986) 在内的社会学家也对复杂社会的比较研究抱有浓厚的兴趣，不过他们的兴趣主要在于确立西方文明的特质。

比较研究，特别是统计研究，是一种发现人类行为模式的方式，而人类行为进而也需要被阐释。在绝大多数情况下，这种研究都集中关注记录相似性，而不是相异性，因此主要与进化主义和理性主义方法相联系。然而，这种方法并没有局限在对相似性的追求上，它既能记录跨文化统一性，也能记录跨文化多样性。

## 早期文明的比较研究

早期文明的比较研究采纳了不同于一般性跨文化研究的取向。部分原因是历史上独立的早期文明数量有限，但是，更重要的是由于众多非人类学家研究早期文明，其人文主义取向倾向于采用非比较方法。基于约翰·赫尔德的每种文明都应该独立地进行研究的信念，这种取向将每一种早期文明都看成独立的。它们之间的相似性一般从世界史 (*Weltgeschichte*) 的角度予以阐释，即所有文化都相互关联，也在一定程度上相互影响。人文主义者一般不考虑共同进化的可能性，传统上他们对相似性采用了传播论的解释方式。只有极少数人用比较方法研究早期文明。

考古学家戈登·柴尔德 (Gordon Childe) 和东方学家亨利·法兰克福 (Henri Frankfort) 对古代埃及和美索不达米亚南部文明的详细比较研究结论显示，它们按照截然不同的方式衍化，相互之间存在根本性差异 (Childe 1934, Frankfort 1956)。美索不达米亚南部衍生出一系列共享特定文化的城邦国家，而古代埃及则很早就统一形成了君主制国家，并且在宫廷中发展了上层社会文化。作为唯物主义者 and 可能主义者，柴尔德将这种区别归因于两个文明的统治阶级如何设法从农民手中获取食物剩余的偶然差异。而唯心主义者法兰克福则将这种不同归因于霍尔派克所说的独特的“内核原则” (Hallpike 1986)。法兰克福相信，这些内核原则是两个地区文明生成之前就已存在的独特观念阐发而来的。

生态人类学家朱利安·斯图尔德 (Julian Steward) 的早期文明比较研究影响最大。他比较了古代埃及、美索不达米亚、华北、墨西哥高地和秘鲁的文明 (Steward 1949)。斯图尔德将文化看成适应性系统，并且相信它们在类似的环境下将按照类似的轨迹发展。然而，

不同于众多 19 世纪单线式进化主义者，他认为有必要考虑不同的环境对文化的影响。他将这种方法称为“多线式进化”。在卡尔·魏特夫 (Karl Wittfogel) 的影响之下，他提出所有最早的文明都是在干旱环境下发展起来的，灌溉成为这种环境中维持高密度人口的必要条件 (Wittfogel 1938; 1957)。他提出，其他文明都是次生的，受到最早的文明辐射影响之后才形成。

根据斯图尔德的观点，最早的文明出现在干旱环境之中，由于人口的增长以及建立和维护灌溉系统所需要的协作劳动，集中式管理随之出现，而集中式控制显著地改变了社会的政治组织。斯图尔德相信，最早的文明都是由祭司控制的，但是随着人口的增长和城邦间冲突的加剧，权力逐渐转移到军事领袖手中。早期文明被卷入周期性暴力之中，暴力最终摧毁了它们的经济而导致人口萧条。这有可能导致经济发展的新一轮周期出现，但尾随而至的是更多的暴力和另一轮衰败。斯图尔德将在干旱地区发展起来的文明看成在其他环境类型下复杂社会发展的内核，但他同时也认为这些文明在进化上是毫无前途的。更复杂的文明需要在经济和人口增殖上更具潜力的环境中发展。

25 作为一个进化主义者和生态决定论者，斯图尔德相信，由于生态因素在塑造文化中发挥了关键作用，早期文明的跨文化变体是有限的。他同时提出，只有人类学家放弃“独特的、异质性的和不可再生的特殊性”的预设观念，人类学才有可能变成一种科学，而这种预设观念正是博厄斯主义的至爱。斯图尔德主张，人类学应该关注类似自然环境中的社会在结构和发展轨迹上的跨文化相似性的阐释 (Steward 1955: 209)。他主张，他所定义的由于不同的社会应付相似的环境挑战而形成的跨文化近似的经济、政治和宗教模式，即“文化内核”必须得到经验性描述。然而，在回溯中，他显然在他所研究的五种早期文明上施加了结构性相似和共享发展趋势的模式，使之看起来远比实际情况整饬。

20 世纪 40 年代对早期文明的知识远逊于当今，这鼓励了斯图尔德利用对特定早期文明的知识预测其他的文明。为了在早期文明中展示他所希冀的统一性，他无视已有的证据，避用确凿的比较方法。他也回避了柴尔德和法兰克福已经描述的古代埃及和美索不达米亚文明之间的显著差异性。他错误地阐释了实际上基于雨水农业的华北生计模式，也无暇顾及热带雨林环境的文明，如古代玛雅、约鲁巴或柬埔寨。长期以来，他和他的跟随者主张热带雨林地区的所有文明都属次生类型，由于环境限制，人类只能在这些地点短暂繁衍。但是，中美洲的最令人叹为观止的早期复杂化文化——奥尔梅克文化就是公元前 1200 年开始在墨西哥湾附近的热带雨林中发展起来的。同时，高地和低地玛雅文化受到奥尔梅克文化的影响远胜于受到墨西哥中部同期发展的文明的影响 (Coe 1977; Flannery 2000)。最后，有证据表明，公元前 500 年之后，热带低地地区玛雅文化蓬勃发展，而与此同时，中美高地则出现了复杂社会。在公元后第一个千年纪中，古典玛雅文化繁盛之时，玛雅城市中心在低地发展得

更早，并且一直存在于尤卡坦半岛，直到16世纪西班牙人入侵之际。考古学证据表明，约鲁巴文明是公元后第一个千年纪在西非的热带雨林中发展起来的，到相当晚近的阶段才向北扩散到热带草原地带 (Shaw 1978)。因此，否定早期文明也能在需要灌溉农业支持高密度人口的干旱地区以外发展和繁荣起来是毫无依据的。

尽管如此，由于斯图尔德的发现和1960年代发展起来的新进化主义人类学的单线式预设观念相契合，它们极大地影响了人类学家认知早期文明组织和发展 (Service 1975; Sanders and Price 1968)。绝大多数新进化主义考古学家的田野研究最终揭示了斯图尔德的跨文化统一性预设观念造成的严重问题。从历史的角度看，我们必须指出，他的“文化动因和法则”不仅是最有影响的早期文明跨文化研究，同时也是最有危害的。 26

另一个属于新进化主义传统的比较研究是由亨利·克莱森 (Henri Claessen) 和彼得·斯卡尔尼克 (Peter Skalník) 编辑的《早期国家》(*The Early State*) (Classen, Skalník 1978)。该书建立在对21个早期国家的社会政治特征的精心总结基础之上，不仅覆盖了早期文明，也涵括了次生文明，以及常常被称为酋邦的复杂化程度不高的集权政体。他们利用更多的特征将早期国家区分成三个类型 (初期、标准和转型)，构成进化序列。依据相当武断的标准，早期文明被区分成为标准 (埃及和印加) 和转型 (阿兹特克和商代中国) 两类。结构性差异标明了单线式发展的连续阶段，尽管促进国家发展的因素不同，但是，功能性制约导致其结果大体相同。

另一种显著不同的比较研究是罗伯特·亚当斯 (Robert McC. Adams) 的《城市社会的进化》(*Evolution of Urban Society*)。该书详细比较了早期美索不达米亚文明和墨西哥中部的阿兹特克文明。亚当斯发现，两种完全独立发展的文明在结构上非常相似，他将相似性归因于社会或政治组织中的功能性制约。不同于斯图尔德，亚当斯也关注两个文明之间的差异，并认为对于科学的阐释而言，差异和相似是同等重要的。我目前的研究证明，显然由于偶然原因，亚当斯选择了两个高度近似的早期文明，而柴尔德和法兰克福比较的却是迥异的文明。因此，这些卓越的学者的研究结论大相径庭，这可能是比较样本的差异造成的。

近期对早期文明比较研究的重要贡献当属黛博拉·尼克斯 (Deborah Nichols) 和托马斯·查尔顿 (Thomas Charlton) 编纂的《城邦国家考古学》(*The Archaeology of City States*)。尽管该书也考察了前工业社会晚期的城邦国家，但绝大多数个案分析集中在早期文明。编辑者注意到绝大部分作者认为城邦只是“两三种早期国家主要形态之一”，但他们将城邦国家看成了跨文化规律。他们认同斯图尔德的目标，即“竭力在文化多元的背景杂音之中区分出文化秩序的模式”，这一取向鼓励他们“将‘城邦国家’的标签运用于那些可能更应该被视为广幅国家的早期文明，以及那些由于资料匮乏而无法被准确分类的文明之上 (Charlton and Nichols 1997a: 5)。该书循环论证了“城邦国家是世界范围内社会进化轨 27



迹的普遍产物……早期广幅国家，如埃及，是相当罕见的”（Yoffee 1997: 262）。诺曼·岳斐也无法确定该书之中究竟有多少广幅国家，某些地方将埃及视为“我们唯一的广幅国家个案”（Yoffee 1997: 260），但在别处又将印加和提瓦纳库（Tiwanaku）添加进来（Yoffee 1997: 262）。

尽管存在局限性，这些个案研究记录了相同或不同的早期文明中城邦国家的主要变体，同时关注到可能影响它们的发展的主要因素。此外，该书仍然认可单线式进化主义取向。单线式进化主义思维方式在戴维·威尔森（David Wilson）的文章中表现得尤其明显（Wilson 1997）。威尔森不仅反对克莱森和斯卡尔尼克的“多阶段国家类型学”，也反对我的“修正阶段类型学”，即不同类型的早期文明可能共存于同一个发展阶段。威尔森争辩道，“普遍存在于所有国家或者其他类型的社会的系统特征……应该更适用于由斯图尔德倡导的跨文化取向，而不是不同社会的独特地域特征”（Wilson 1997: 231）。

由盖瑞·费曼（Gary Feinman）和乔伊斯·马库斯（Joyce Marcus）编辑的《古典国家》（*Archaic States*）收录了数篇理论性文章，提出早期文明以对国家权力的抵制为特征，因此也以不稳定性和周期性衰败为特征，并以此来探索早期文明在长时期意义上本质变化的可能性（Feinman and Marcus 1998）。马库斯否认大多数早期文明属于城邦系统，提出众多早期文明最先都是大型国家，后来才分解成城邦系统（Marcus 1998）。费曼提出在创建原始国家时可能需要大规模的政权，但在维持国家发展中并不是必需的（Feinman 1998）。按照单线式进化主义，这种取向提出，早期文明的不同变体反映了早期文明发展的特定阶段，由于所有最早的国家都没有文献，因此其最早的阶段只能通过考古学予以研究。然而这种理论却不符合我们对埃及和美索不达米亚的认识，两地早期文明的最初发展形式远比马库斯的模式要复杂得多。

28

约翰·白恩斯（John Baines）和岳斐比较埃及和美索不达米亚早期文化发展的鸿篇巨制完善了行为取向的研究（Baines and Yoffee 1998）。这一研究表明，早在两个文明的历史初期，尽管政治上分分合合，上层社会在文明的面貌上却发展了一套世代不坠的观念。埃及统治者从没放弃政治统一的理念，这一理念深深地根植于他们的宗教和文化信仰，而在美索不达米亚，将统一视为文化性而不是政治性的早期预设观念从来没有彻底消失过。白恩斯和岳斐提出，特质性文化特征在早期文明的政治进程中的作用可能比该书其他作者所认可的程度更大。

## 本书的研究

本研究比较了世界不同地区发展起来的七种早期文明：古王国和中王国时期的埃及（公

元前 2700—前 1780 年)、从第三王朝早期到古巴比伦时代的美索不达米亚南部(公元前 2500—前 1600 年)、商代晚期和西周早期的华北(公元前 1200—前 950 年), 15 世纪晚期和 16 世纪早期的墨西哥谷地, 古典玛雅文化, 16 世纪早期的印加王国以及从 18 世纪中期到 19 世纪晚期、殖民时代开始之际居于西非的约鲁巴人和贝宁人(图 2.1, 2.2)。约鲁巴王国和贝宁代表撒哈拉以南的非洲, 它们是这个地区记录最完善、文化最先进的早期文明之一(Frobenius 1913, 1: 153)。同样, 墨西哥谷地的阿兹特克晚期文化代表了更广泛的中南美高地, 印加王国代表秘鲁, 商王朝代表中国, 美索不达米亚南部代表中东, 古埃及和古典玛雅是在特定地区发展起来的独立的早期文明。

下文将提出, 每个文明都是独立于其余六个文明发展而来的。除一例之外, 早期文明的语言均与其他文明的语言没有历史关联。美索不达米亚地区的阿卡德语和其他闪米特语言一样, 与古埃及文同属于亚非语系, 但美索不达米亚南部的另外一种主要语言——苏美尔语却与古埃及文无关。

每个早期文明的机制都未因依靠或受控于其他更复杂的社会而改变, 因而标识为“原始”或“未开化”。亨利·怀特(Henry Wright)将原始国家定义为完全建立在前国家社会之间互动基础之上的国家(Wright 1998: 172); “次生文明”常常呈现出那些如果不在更先进的邻居的影响或保护下就无法同时出现的特征组合。基督教或佛教等国际宗教的管理手段在北欧、努比亚、朝鲜和日本等次生国家的发展中起了主要作用, 但是, 如果早期文明不发展成为更复杂的前工业社会文明的话, 世界性宗教是无法发展起来的。

29

早期文明不必具备作为特定地区最早形成的文明的“原始性”, 才能纳入本研究之中。只有当马库斯的第一代早期文明和所有后续文明之间存在着显著差异的论断正确时, 这个条件才有必要, 但实际上显非如此(Marcus 1998)。墨西哥谷地的阿兹特克晚期文明建立在墨西哥中部长达 1500 年的复杂社会累积进程基础之上, 是当地第三波城市发展的结果(Charlton and Nichols 1997b)。阿兹特克晚期城邦国家形态迥异于早期城邦国家, 与更高的整体人口密度密切相关。同样, 在和欧洲接触之前, 约鲁巴文明也繁荣了数个世纪, 并在史前时代经历了一个甚至多个普遍衰败期。玛雅文明建立在之前的奥尔梅克文化的成就基础之上, 而印加则受益于秘鲁北部海岸地区沿线和南部高地的早期国家, 埃及可能受到同时期西南亚发展的影响。然而, 在我们所研究的时代, 并没有迹象显示这些文明直接受制于邻近的早期文明。印加文明在安第斯高地地区发展起来, 而当地更早的政治机制从来没有超越酋邦阶段。具有印加国家特色的物质文化也是在当地发展而来的, 在风格形式上不同于南方高地地区更早的文明(J. Moore 1996: 798)。因此, 即使当前所讨论的文明在狭义上还不够“原始”的话, 它们也绝不是“次生”的。它们是基于本地前国家社会的早期文明的本土传统的表现。将次生文明排除在研究范畴之外, 无异于排斥了大量可以揭示重要的跨文化模式

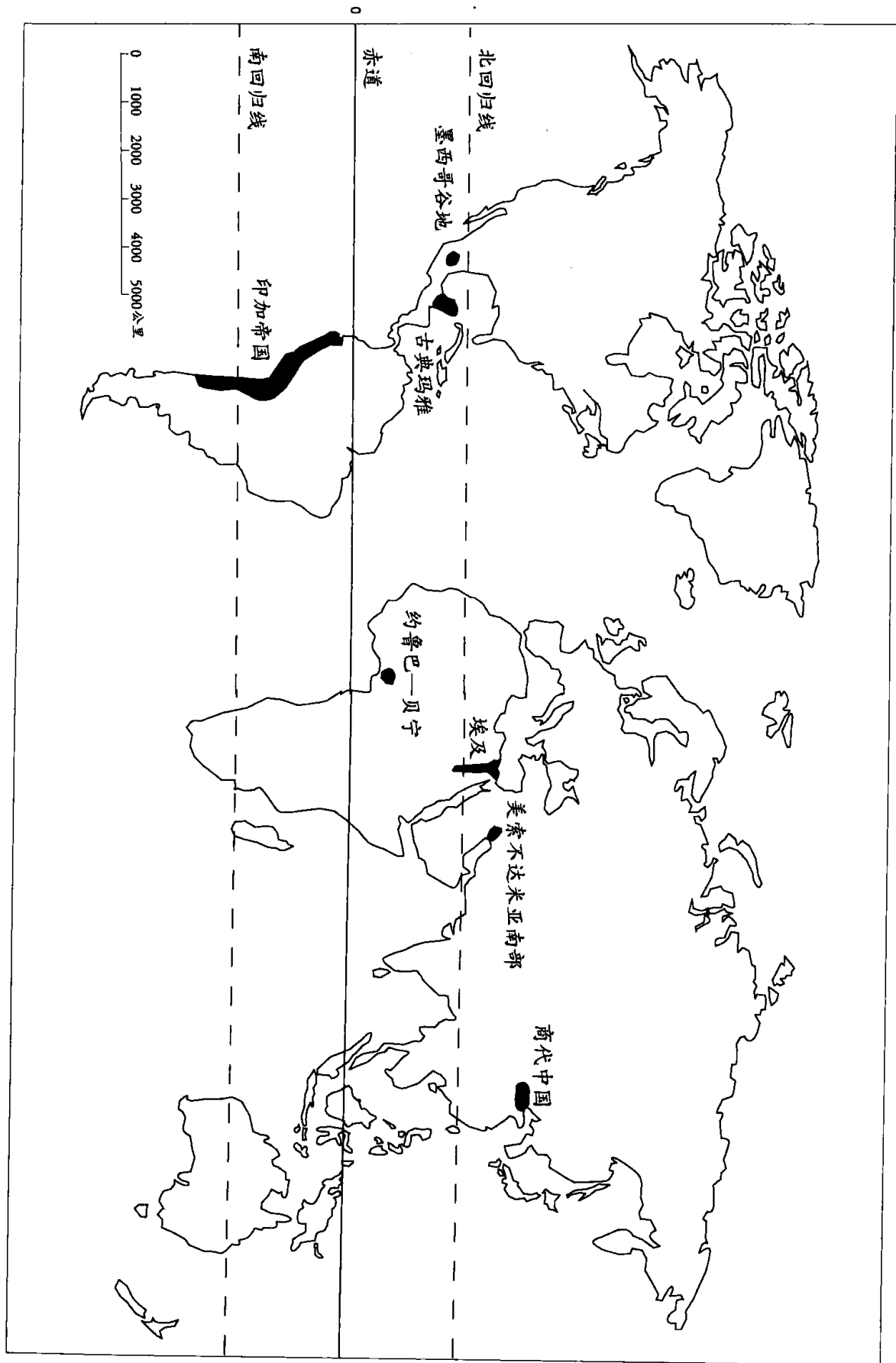


图 2.1 七大早期文明分布图

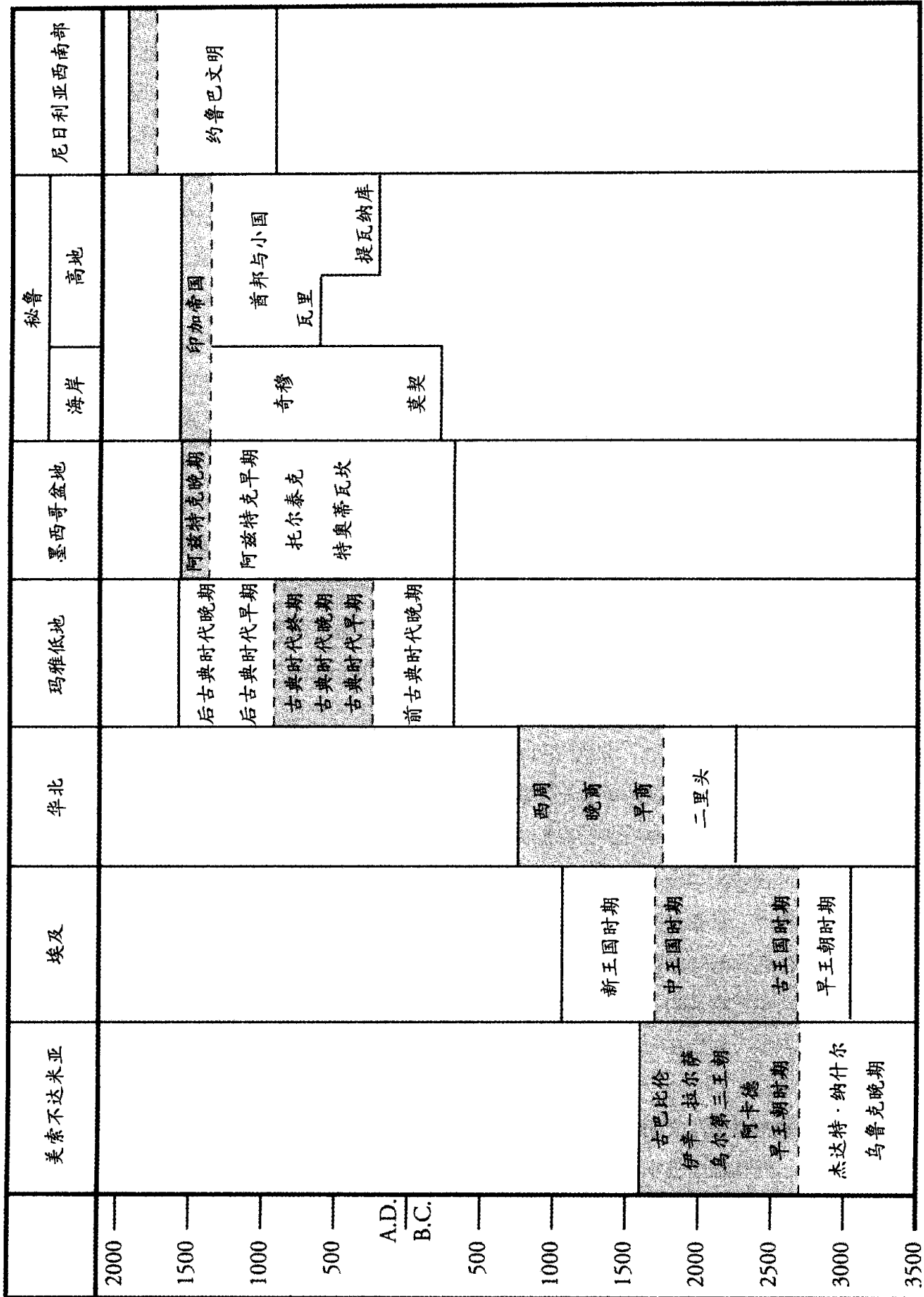


图 2.2 早期文明比较年表 (本书考察的时期以阴影表示)

的个案。

30 早年的社会人类学训练使我相信，如果分析者不首先寻求理解赋予单个特征或机制以  
行为或认知价值的功能关系的话，比较研究将无法产生最理想的结果。为了避免脱离情境考  
31 察社会或文化特征，我试图在比较之前将每种早期文明视作一个功能性系统。这意味着对现  
有的考古资料和文献的细致研究。考古发现提供了关于技术、生存、物质流通、居址模式  
33 和财富分配的有价值的信息，早期文明资料变得越来越丰富且具有可比较性。但是，仅仅  
通过考古学证据探索社会和政治组织仍然是非常困难的。印度河流域文明已经发掘了众多遗  
址，但是它们究竟是一个国家、若干王国，还是处于非国家状态的共同体却无从知晓。因为  
文献资料匮乏，所以这类问题看上去都无法得到有效回答（Kenoyer 1997；Maisels 1999；  
186-259；Possehl 1998）。在不能破译玛雅书写符号时，理解古典玛雅文明也存在同样的问  
题。学者们倾向于认为玛雅存在神权统治者，并讨论玛雅究竟是一系列城邦国家还是大型的  
广幅国家（J. Thompson 1970）。只要古典玛雅时期铭文能够得到释读，玛雅社会可能会比  
绝大部分玛雅学家所相信的更接近于其他早期文明。学者认定的神祇或者祭司的雕像可能是  
国王的雕像，因此，可以确信的是，古典玛雅是一系列独立的城邦国家组合而成的。

对早期文明的整体理解也需要宗教信仰、宇宙学、世俗价值和精神价值等方面的信息。  
尽管宗教性建筑和墓葬占据了考古学资料的大部分，但这些纪念物背后的信仰只能通过文字  
或口述记录得以复原。因此，我试图考察每个地区的文明中兼有考古材料和由少数知识阶层  
或者欧洲访客或殖民者留下的文献的最早阶段。欧洲访客记录的三种主要的文明要么完全缺  
乏形象记忆系统，如约鲁巴，要么不具备可以记录口头语言的载体，如墨西哥谷地和印加。  
对充分的文献资料的要求意味着我无法研究任何特定地区文明发展的最早阶段。那些拥有自  
己独特书写系统的社会在没有成为早期文明之前，实际上也没有文字可言。在埃及文明发轫  
之后数百年才出现对言语的有效记录，伊拉克、华北和玛雅更晚。在见诸欧洲人的记录之  
前，墨西哥谷地、秘鲁和西非的国家已经存在了长短不一的时间，因此也不可能是当地最早  
的文明。现存绝大部分玛雅文献仅涉及古典玛雅晚期，同时，由于这个时期的玛雅有在旧神  
庙和宫殿上兴建新建筑的习俗，因此晚期的考古学资料保存得远比早期的好。判断文化是否  
34 适合比较，不在于它们在一个发展序列中如何地古老，而在于结构上和文化上是否符合对早  
期文明的定义。

考古学家常常关注文明是如何发展的，但早期的信息通常远远少于晚期。这是因为早期  
遗址比较少，而且都比较小，沿用时间越长、越重要的遗址常常被众多后期建筑覆盖，因此  
也更缺少发掘机会。对文献证据的要求也意味着我更倾向于研究考古学材料得到更好记录的  
时代。

我很想增加至少一种南亚次大陆的早期文明，特别是因为乔纳森·克诺耶（Jonathan

Kenoyer) 通过考古学分析提出, 类似于晚期的种姓制度的社会隔离政策早在印度河流域文明时期就已经出现了 (Kenoyer 1997)。然而, 既没有足够的考古学证据, 也没有足够的同时期历史证据能促使我将印度河流域或者恒河流域文明的早段纳入样本之中。绝大部分关于前孔雀帝国时期的恒河流域文明的知识都基于猜测, 极其有限的考古资料和晚期文献的认知深受意识形态驱使 (Allchin 1995; Chakrabarti 1997; Erdosy 1988)。这导致南亚最早期文明的社会组织和信仰的样本的缺失。

在时间跨度上, 我所考察的样本从不足一世纪, 如秘鲁印加, 到几近一千年, 如古埃及和美索不达米亚。每个早期文明的时间跨度都是由实际原因决定的。对于欧洲旅行者文献记录的文明 (墨西哥谷地、印加和约鲁巴) 而言, 只能研究从与欧洲最早的接触到建立直接殖民控制之间的短暂时期。而在那些拥有自身文字体系的文明 (美索不达米亚、埃及、中国和玛雅) 中, 现存最早的文字记录一般在数量和内容上都极其有限, 更长时期的资料还有待补充。这些阶段内不能出现重要的, 不可逆转的文明机制的变化。古王国和中王国提供了埃及文明最早阶段的文本记录信息, 在新王国开始的阶段, 埃及的社会组织发生了显著变迁, 如果将新王国时期的信息纳入本研究之中, 就显得不合适了。因此, 我仅仅在说明埃及如何显著不同于更早的时期时才会征引丰富的新王国时期资料。我不否认埃及社会和文化的古王国时期开始到中王国时期结束之间也发生过显著变化, 但是这些变化与随后时代的变化相比, 并没有表现出文明模式的转折性变迁。本书将尽可能地集中关注古王国时期, 特别是第五王朝。

35

对美索不达米亚文明的研究局限于伊拉克南部地区。恩赫杜安娜赞美诗等同时期文献表明伊拉克南部是文化特色鲜明的城邦国家群体, 并不包括偏北的亚述和马里 (Postgate 1992: 26)。尽管这个地区早在公元前第四个千年纪就已经出现城市, 但是, 直到早王朝第三时期才出现成熟的书写文献。美索不达米亚南部城市融合成为更大的区域国家的漫长过程直到古巴比伦时期才走上正轨。这也接近我们观察的时间区段的终结点。波斯特盖特 (J. N. Postgate) 观察到古巴比伦文化根植于公元前第三个千年纪, 而晚段对于理解早段基本无关紧要 (Postgate 1992: xxi)。因此, 他认为学者们可以卓有成效地总结公元前 3000 年到公元前 1500 年的美索不达米亚南部。与之相对, 让-路易斯·胡特 (Jean-Louis Huot) 认为, 阿卡德君主那拉姆一辛 (Naram-Sin) 是美索不达米亚历史上的一个关键转折点 (Huot 1989: 10), 而岳斐反对波斯特盖特的方法, 认为他使连续的历史阶段呈现同质化 (1995: 282-283)。如果考虑这些不同观点的话, 尽管更多的铭文资料会诱使我们考虑迟至古巴比伦时代的资料, 但是本研究将主要关注早王朝第三时期。然而, 我从不认为美索不达米亚文化在此期间内一成不变。

尽管存在以对早期文明晚段的认识蠢测更早、更缺乏文献记录的时代的诱惑, 但这种尝

36 试是危险的。对早期文明缺乏文献记录的时代的恰当探索颇具误导性，就像一个世纪前的埃及学家利用希腊和罗马作者记录的埃及习俗探索新王国时期的埃及人的行为一样，其结果如同通过现代报章报导的英格兰重建伊丽莎白时代英国的生活一样，基督教信仰可能保持形式类似，但是社会组织、科学知识、价值和日常生活则全然不同。就像学者不能利用他们所知道的一种早期文明的知识填补其他早期文明空白一样，他们也不能够用一种文明发展晚期的信息去填补更早时期 (Houston 1993: 7)。

因此，我避免使用公元 16 世纪西班牙对玛雅文化的记录填补 700 年之前的古典玛雅文化的知识。同样，也不存在任何有效的保障以特定的西周，甚至更晚的中国习俗去回溯商代习俗。我主要关注公元前 1200 年文献出现之后的商文明，但在恰当的情况下，如果商文化记录阙如，我也会讨论西周习俗的相应侧面。然而，使用 20 世纪约鲁巴文化的信息去增补记录匮乏的前殖民时代晚期约鲁巴生活看起来是合乎情理的。因为时间间距相对短暂，稀少但重要的早期资料可以用于甄别推论的适用性。

我不会按照人类学家传统的“民族志表现”的方式将资料表现为仅存在于特定文明的特定时段的生活方式。相反，我认同社会人类学家伊文斯—普里查德 (E.E. Evans-Pritchard) 的说法，即判断一个文化的不同组成部分是如何功能性地相互关联的最好办法是观察它们如何在长时段内相互影响产生变化的 (Pritchard 1962)。对官僚结构如何随着上层社会相互竞争的不同派系寻求改变现状以适应自身利益而发生变化的观察，在理解政治组织上尤其有效。我这样做的目的，不仅仅为了研究变化本身，而是为了更好地理解每一个早期文明。

一个重要的问题是，本研究所用的七种早期文明的样本是否足够揭示早期文明的全部范畴。柴尔德和法兰克福对埃及和美索不达米亚的比较研究结论和亚当斯对美索不达米亚和墨西哥谷地的比较研究结论大相径庭，由此清晰可见，仅仅由两种文明构成的样本对探索早期文明的一般本质可能极具误导性。我们可以进而提出，那些在印度河流域或特奥蒂瓦坎等地出现的文明可能建构在与任何见于史载的早期文明的原则显著不同的原则基础之上 (Possehl 1998; Cowgill 1997)。这种论调在近期对异构性政治组织和集体权力的讨论中死灰复燃 (Blanton et al. 1996; Crumley 1987; Ehrenreich, Crumley, Levy 1995)。不过，迄今为止，没有任何例子证明早期文明超出了本书个案的变化范围。

37 早在 20 世纪 20 年代，人们便已经认同并非所有早期文明都属于同一个类型。本书研究的目标之一就是判断七种文明是可以归纳为两三种不同的类别，还是各具特色。如果是前者的话，这些样本将可能代表了早期文明的变体的完整幅度。如果任何两种文明都不具备显著的相似的话，则样本应该是不充分的。

最后，本研究必须评估一个长期存在的观点，即认为七种早期文明所共享的相似性可能

是历史关联的结果，而不是平行进化的结果。从超传播主义观点看，世界上只存在一种原始文明：不管是真实的还是假设的，最早的文明传播到世界各地 (Hancock and Faiia 1998)。基本上，这是对文化共同进化发生的可能性的质疑。按照 19 世纪德国民族学家弗里德里希·拉采尔 (Friedrich Ratzel) 的说法，只有在排除所有传播的可能性之后，才能讨论平行进化。然而，宣称早期文明是独立发展起来并不需要绝对排斥文明之间的交流。

无论在历史上还是文化上，古典玛雅文化和阿兹特克文化都是密切相关的，它们都是在玉米、豆类和南瓜的培育基础之上的遍布中南美的生活方式的组成部分 (Blanton et al. 1981)。但是，因为环境不同，经济、社会和政治组织有别，两者都值得研究。尽管存在众多共享的宗教信仰，在墨西哥谷地，神授君权的观念并没有表现得像古典玛雅人那样极端，王权在国家功能中的中枢地位也不突出 (Cowgill 1997)。两地的艺术和建筑风格、农业实践和城市组织也大不相同。正由于诸多差异，我认为增加古典玛雅并不损害本书样本的统一性，特别是古典玛雅一直规模甚小，因此其统计意义也无足轻重。

同样，古代美索不达米亚文明和埃及文明相距仅仅只有数百公里，两者都是在广泛分布于中东和北非的新石器时代文明基础之上发展而来的，两者也都根植于小麦、大麦和亚麻的培育和牛、绵羊和山羊的驯养。它们参加到共同的贸易网络之中，某些美索不达米亚器物可能出于埃及文明的形成阶段，而艺术主题及建筑元素显然模仿中东的范本 (Frankfort 1956; Joffe 2000; Mark 1998)。尽管存在如此明显的历史关联，两种文明的差异是无出其右的。

其他的文明似乎存在着更加受限制的和非直接的历史关联。华北的文明是在本地的新石器时代文化基础之上发展起来的，当地的新石器时代文化逐步衍生出建立在黍、高粱、猪、狗、桑蚕等基础之上的独特的农业经济。尽管早期宣称的中国文明发展过程中的西方影响是过度夸张的无稽之谈，但是，某些特征——尤其是商代的马拉战车——可能源自西亚。然而，西方影响不早于公元前 1300 年，美索不达米亚和早期中国文明之间亦无直接联系 (K. Chang 1962; Ho 1975)。

中美和秘鲁之间也存在文化交流的证据。在较早的时期，玉米、大豆和其他热带作物从中美向南部传播，并且和建立在高地谷物、块茎植物和驯养骆驼基础之上的安第斯地区农业社会结合在一起。各种各样共享的图像母题，包括鹰、蛇和豹，都可以追溯到更早的时期 (Willey 1955)。在史前时代晚期，秘鲁海岸地区和中美之间的贸易将冶炼青铜的知识传播到墨西哥西部的米阙沃肯地区 (Hosler 1988)。

考古学证据也否认殖民主义者、泛非洲主义者、主张约鲁巴深受伊斯兰影响的人持续不断地提出的约鲁巴文化源于古代埃及或中东的观点 (Diop 1974; Lucas 1948)。西非本就是一个具有创造力的地区，约鲁巴文化是在基于根茎作物，特别是土豆的本地新石器时代文化



发展而来的 (Shaw 1978)。但诸如头垫等共同特征表明,埃及和西非文化之间,以及与其他非洲地区文化之间都存在着各种各样的非直接关系 (Celenko 1996)。

最后,就像上文提及的一样,某些重复出现在中国、中美以及偶尔出现于秘鲁文明的宇宙观或宗教概念可能源自东北亚旧石器时代的萨满教信仰。萨满教可能由最早的美洲印第安人带入美洲 (P. Furst 1977; Seaman, Day 1944; Willey 1985)。某些职业考古学家引用十二宫图、风水和树皮布的制造技术,提出前哥伦比亚时代晚期的跨太平洋传播,但没有获得广泛认可 (Kelley 1971; Tolstoy 1963; 1966)。

39 因此,这表明,七种早期文明发展过程中存在着有限的文化交流。然而,考古学证据清晰地说明,每种早期文明基本都是在本地独立生成的。文明的一般模式没有跨地区传播。如果经济、社会和政治组织上的主要相似性是由传播造成的话,则地理分布上最为接近的文明,最容易相互接触的文明应该表现出最大的相似性。但是,毗邻的古代埃及和美索不达米亚的结构性差异甚至大于埃及文明与印加,或者美索不达米亚文明与中美高地文明或约鲁巴文明之间的差异。结构性近似并不对应地理或时代的近似,与环境的近似也无关。尽管古典玛雅和阿兹特克文明之间存在历史关联,共享众多文化特征,结构性差异使它们都被纳入到研究样本之中。因此,我们无须断然否认早期文明之间存在着不同程度的历史交往,但仍然可以将它们看成独立发展的样本,因而也是比较研究中同等重要的单位。

为比较研究而定义早期文明，就要求辨析出它们有别于更简单或更复杂社会的一般性特征。这些标准并没有构成如同马克斯·韦伯（Max Weber）所指的，通过选择和强调某些特征对现实排序的“理想类型”（Weber 1949）。相反，它们确定出一个自然但不必然全面的类别，在这个类别中，有可能进行更细致的异同比较研究。然而，仅仅提出“早期文明”这种类型都有可能被人指责为主观论断和民族中心偏见。早期文明是否构成了一个自然的类别，适用于我所提倡的比较研究？复杂程度是否具有任何真实的意义？社会复杂化程度是否可以客观地衡量？本质性的历史差异是否使所有社会都不适宜进行比较分析呢？极端相对主义者会以肯定的方式回答最后一个问题。

40

“早期文明”毫无疑问是一个进化主义观念。它假定某些复杂程度较低的社会将进化到早期文明以及更复杂的形态，更复杂的社会可能由早期文明衍化而来，或者与早期文明平行发展并最终取代它们。我的研究的目的并非评估社会文化进化的概念（与之相关的研究可见 Trigger 1998a），亦非试图解释早期文明如何及为何发展。然而，为了证明我所研究的社会处在相同的发展水平或发展阶段，我们有必要提出社会文化进化是一个有效的科学概念。

### 社会文化进化

最近几十年来，社会进化的观念遭到猛烈抨击，它被视为18世纪以来西欧学者创造的神话，并以之为世界各地的殖民活动正名（Diamond 1974；Patterson 1997；Rowlands 1989）。尽管这种指责不无道理，但我却不认为作为一种人类历史研究取向的进化观念在本

41

质上不可避免是殖民主义和种族主义的。受到进化主义取向激励的考古学研究已经证明了世界各地土著居民的创造力，以及他们在史前时代取得的成就，对这些成就的认知有效地驳斥了殖民主义者对殖民的正名，支持了独立运动。

极端相对主义者也指责文化进化观念赋予文化变迁以虚构的线性关系和规律性。他们争辩道，只有通过否认那些不符合预想的证据——即赋予人类历史一个虚假的模式，进化主义者才能够提出这种规律性 (Giddens 1984: 236, 1985)。文化进化阐释因为依赖于生态决定论而声名狼藉。这否认了思维在指导人类行为上的重要性，以及个人偏好和偶然事件在改变人类历史上的地位。这些批评者很少关注相对主义者视文化传统为限制个人选择的因素。进化主义方法被视为试图否定人类行为多样性，否定文化传递的观念可能创造更多多样性的唯物主义尝试。

考古学已经证明，所有现代社会都是旧石器时代晚期狩猎—采集群体衍化而来，而旧石器时代晚期的狩猎—采集群体则起源于更早的食腐群体。沿着这个线索，那些放弃了狩猎—采集经济的社会在社会组织和对宇宙及人类位置的理解方面经历了重要的变迁。随着对过去的知识的增长，很多以前与进化论联系在一起的概念被认为是错误的，而且应该摒弃。社会文化进化的目的论观念被缓慢但无情地抛弃。进化主义学者不再宣称社会文化进化中包含独立于人类意愿、改变人类行为的特定轨迹。这些观点现在扼要地称之为“上帝替代者”，即认为人类历史只是某些预置方案的表现而已，不过对天命的信仰以更世俗的面貌出现，这已经遭到摒弃 (Gellner 1988: 144)。如今我们已经认识到，变化和静止一样都是常态，绝大部分革新都试图促进文化变迁的任意性或多线索性，而不是共同进化，文化变迁动因不一，方式各异，因此特定情境是不可预料的。同时，我们也认识到，社会复杂化程度的增加并不一定伴随着人类幸福的增加，进步是一个纯粹的主观观念，在科学话语中毫无地位。

42

尽管如此，社会文化变迁表现出强烈的复杂化程度越来越高的趋势。这缘于在控制领土和其他资源方面复杂化程度更高的社会更易取胜的能力。这种竞争的结果是，除了最贫穷和最边缘化的环境之外（甚至在那些最贫穷和最边缘的地区中），小规模社会要么具备更复杂的社会的关键属性，要么被更复杂的社会替代或兼并。由于人类行为是习得的，这种类型的融合在人类社会中远比在其他的动物种属中更为频繁。当小规模社会因资源被剥夺而不能维持令人满意的生活方式时，多数人会为了生存，或者因为被更成功的行为方式所吸引，而接纳新的行为方式。社会的短期竞争优势决定了它们的相对生存能力。在长期生存能力上，小规模狩猎—采集社会可能优于工业社会，但是在直接竞争时，工业社会必然获胜 (Trigger 1998a: 170–177)。不断增加的社会复杂程度也能够促进对物质世界和人类行为的更科学的理解，同时，还能增进更高水平的社会控制和自我控制的发展 (Elias 1978;

1982)。这些属性看起来也拥有选择性优势。

文化选择为文化变迁提供了一般性方向，这使我们能够确认包括早期文明在内的文化复杂化程度更高的社会的不同发展阶段。这并不意味着所有社会将沿着统一的轨迹进化到共同的未来，也不意味着跨文化差异性不如相似性重要。与19世纪标明了特定社会类型的连续发展阶段的进化主义者不同的是，文化选择主义者能接受特定的社会和自然背景下众多不同类型社会的发展和延续（Yoffee 1993）。本质上，任何仅仅试图解释社会文化规律性的文化进化主义形式都不具有充分的科学性。为了不掩盖多样性及避免误导其结论，运用进化主义取向的人类学家必须像关注文化相似性一样地关注文化差异性。他们必须接受这种可能性，即与阶段或等级不同的社会比较时，特定的社会复杂化阶段或等级的共有特征是很少的。他们也必须经验性地判断，早期文明或其他任何社会类型在何种程度上能够被清晰地区分开来。

## 定义“早期文明”

43

19世纪的单线式进化主义者和晚近的新进化主义者都相信，处在相同发展阶段的所有社会高度近似。因此，不同的社会可以依据若干个显性标准甚至单一特征被推定到特定的阶段。过去，文明常常被等同于书写的出现，因为记录语言的能力被认为是革新、商业和理解的新形式的必要条件（Morgan 1907 [1877]: 12）。然而，这种关联和其他试图通过特定的物质文化界定早期文明的尝试一样，都是不足为据的。在埃及、美索不达米亚、中国和玛雅，很早就出现了记录言语的文本。在墨西哥高地、秘鲁和西非，这类记录工具却发展缓慢。然而，运用了书写形式与没有运用书写形式的早期文明在社会、经济和政治复杂性的整体程度上却没有明显差异。

这种情形不会因为采用更完备的特征清单而得到改善。柴尔德试图通过十项标准将最早的城市，亦即早期文明与新石器时代村寨区分开来：（1）大型城市中心；（2）通过农民的剩余生产力支持的手工匠人、商人、官吏和祭司；（3）直接生产者将生产剩余贡献给神祇或者祭司酋长；（4）纪念性建筑；（5）已摆脱手工劳动的统治阶级；（6）记录信息的系统；（7）精确的实践性科学的发展；（8）纪念性艺术；（9）作为奢侈品和作为工业物质的原材料的稳定进口；以及（10）政治上和经济上都受到世俗和宗教官吏控制的定居职业手工业工匠（Childe 1950）。查尔斯·曼赛尔（Charles Maisels）指出，柴尔德的最后一项是由三项独立的标准构成的，即（10）农民、手工匠人和统治者构成一个社会；（11）社会的稳定性通过神庙和墓葬仪式的完善予以表达（或者误表）；以及（12）国家组织居于主导地位，并且恒定不变（Maisels 1999: 25-27）。柴尔德确信，这些特征按照共同进化的方式进步，在任何已经达到一定复杂程度的社会系统中都能得到表现。他对早期文明的定义类似于直到20

世纪 50 年代仍被用来定义考古学文化的特征清单。这种特征清单后来被进化人类学家用来完善文化发展的阶段。

44 这种列举式定义的一个问题是，在特定的标准如何定义或阐释上，细微的意见冲突都会影响到社会应该被划分到哪个特定的类别之中。为了总结早期文明的通则性特征，柴尔德以松散或抽象而不是可操作性方式，定义了诸如“城市”、“纪念性建筑”、“记录系统”和“精确科学”。事实上，早期文明的城市在规模、布局和功能上差异显著，那些倾向采用高度精确的城市化概念的学者们认为，古代埃及和玛雅就缺乏城市化 (J. Thompson 1970; J. Wilson 1960)；然而，没有任何人类学家因此否认这两个有文字的社会具备文明的资格。高度城市化的约鲁巴却常常因为缺乏文献而被认为不具有文明的资格，或者仅有“城镇”而没有“城市” (Sjoberg 1960)。商代中国时常被描述为“酋邦”或者“前国家社会”，但从来没人否认他们构成了一种“文明” (Treistman 1972: 130)。因此，每个早期文明都是产生出独特的物质和机制的不同历史进程的结果。这种复杂体是无法通过建立唯一的所有文明都必须具备的具体特质组合而能有效定义的。

早期文明的有效特征必须存在于由社会、经济和政治机制，以及与其相关的知识和信仰的框架中。行为具有优先地位，这不是因为物质文化，特别是技术并不重要，而是因为它蕴涵于社会之中。只有通过观察它们在物质性地支持不同社会群体，促进社会互动和宣扬各自意识形态目标中的作用，技术、聚落模式、艺术和建筑才能得以理解。信仰和价值上的跨文化规律必须通过与生成它们的社会环境的关系得到阐释。一个有效的定义因此必须建构在社会人类学框架中。在随后的章节中，我将考察人类学家在最近数十年中赋予早期文明的共同特征，并且判断这些一般性特征是如何和那些更复杂或更简单的社会的特征区分开来的。

45 人类学家将“早期文明”定义为最早和最简单的社会形式，在这些社会中，控制社会关系的基本准则不是亲属关系，而是水平区分的社会等级关系，各个等级在权力、财富和社会威望上各不平等。在这些社会中，使用强制暴力以增强权威性的一小部分统治集团通过对大规模的农业生产者进行系统性分配和对剩余农产品和劳动力的征敛来维系其权力。全职职业人员，包括工匠、官吏、士兵和倡优支持和服务于统治集团及其控制的统治工具。统治者建立起奢侈的生活方式，以求与被统治者区分开来。

这些社会的水平区分通常被定义为“阶级”。阶级是在共同的文化、民族、宗教、地域或职业归属的基础之上，各种特定的利益集团通过提取共性，联合起来寻求成员的特定目标而区分开来的。他们的数量越少，延续的时间越长，范围覆盖整个社会，几乎影响到成员的生活的每一个侧面。帕特丽夏·克罗内 (Patricia Crone) 指出，前工业社会并不存在阶级，因为相对于工业社会的劳动阶级而言，农民构成了前工业社会人口的绝大部分，但是农民很难超越区域界限，发展出共同的目标，因此也不能组成统一的群体，追求自身的经济利益

(Crone 1989: 101-102)。克罗内争辩道，由于这个原因，前工业社会可以被水平地分成为阶层、等级或者秩序，但却不能形成阶级。因此她将“阶级”这一术语和某些马克思主义者所说的“自我阶级”对等起来，马克思主义者的这一术语用来指代那些不仅有自我存在意识，而且能联合起来追求共同的政治目标的社会秩序 (Terry 1975)。她同时也认为，在前工业社会中，财富主要由身份地位决定，而在变化更迅速的工业社会之中，阶级成份主要是由财富决定的。在工业社会之中，财富和阶级之间的密切联系反映了高度的垂直流动性，而这种流动性来自于资本主义社会固有的经济扩张和快速社会变迁。

如果考虑到阶级在不同社会类型中形式不同，以及将阶级限定于现代工业社会的定义的话，克罗内不是唯一认为有必要让社会科学学者选择广泛适用于所有复杂社会变体的“阶级”定义的学者。后一种定义认为，前工业时代社会的社会等级区分方式并不是建立在占有生产资料或生产方式基础之上的 (Bottomore 1974: 953)。历史的运用既支持也反对克罗内的用法。“阶级”是一个古老的罗马术语，19世纪早期就已经广泛运用于现代欧洲，替代诸如“等级”或“秩序”等早期术语，用来描述越来越倾向于通过经济词汇表达的等级区分。不仅如此，罗马人运用“阶级”一词将社会区分成为建立在个人财富基础之上的形式秩序，并进而确定个人和家庭相对于罗马国家的权利和义务。这表明，即使是被克罗内定义的狭义的阶级，也早就存在于前工业社会之中。

然而，我认为她提出的命名问题并非微不足道——农民在前工业社会很难为了建立在广泛社会基础之上的社会行为而组织起来，在这些社会里，财富似乎来自于政治权力，而不是政治权力来自于财富。同时也有证据表明，在早期文明之中，社会区分的方式与我们所假设的方式大相径庭；不同社会等级的成员有时会被认为来自不同的超自然渊源，因此不同的社会角色也被认为是神祇安排的结果。每一个复杂社会都有独特的对各个社会阶层的本质来源和地位的观念。克罗内的讨论提出了一种可能性，即不同的术语可以被有效地运用于描述工业社会和前工业社会的社会等级。

46

在不同的社会中，财富、权力、威望、教育和教养在为人们获取特定社会等级的成员资格时扮演的角色大相径庭。然而在所有的复杂社会中，财富、权力和威望之间存在着强烈的关联。这表明，相似的人为考量维持了所有复杂社会的水平区分，驱动了它们的发展，即使这些不断变化和巩固的区别会随着社会复杂程度的增加而不断地增加。物质追求见于任何层面，不管过程如何，出于经济和政治的动因都是不可避免的。即使假设农民在早期文明之中不能够团结起来构成一个统一的群体以实现其政治目标，他们仍然意识到社会等级的存在，以及他们自身在统治群体中的地位。这种知识在规范早期文明中的个人行为上发挥了主要作用，有时导致农民暴动或工人示威等形式的政治行为。因此，农民实际上构成了“自发的阶级”，即使他们没有构成“自为的阶级”，我准备将“阶级”作为早期文明等级区分中主要的

跨文化标签。“早期文明”因此可以被总结式地定义为以阶级为基础的社会最早和最简单的形式。

## 早期国家与早期文明

早期文明并不是最早的阶级社会。小规模社会，比如定居于英属哥伦比亚沿岸地区，以食物采集为生的特里吉特人和夸克特尔人，以及婆罗洲的农业居民卡扬人，都是按照亲属关系结合在一起的，头人是否获得支持均有赖于公众意见，但是他们的社会区分为至少三个等级或阶级：头人或贵族、平民和奴隶 (Donald 1997; Rousseau 1990; 2001)。布干达、南非的祖鲁王国、早期历史时期的夏威夷和 17 世纪弗吉尼亚的波瓦坦都是由数千到数十万人，以亲属关系为基础构成的社区，或者是由经常性地使用武力以维系其权威的统治者构建起来的小型酋邦。这类早期国家（或者复杂酋邦）的内核是种族集团、部落，或者是统治者的血亲集团，无论愿意与否，其他集团都得缴纳贡赋。贡赋使核心集团能维持更高的生活水准，完全或部分地从农业劳动中解脱出来，其成员有更多的时间执行管理任务和镇压叛乱。这种政治控制以恩庇—侍从关系为基础，政治成功与否在极大程度上依赖于领袖的个人品质 (Earle 1991; Price and Feinman 1995; Upham 1990)。统治衰败时，国家边境动荡不安，内部分崩离析。虽然在生活方式上，统治集团比平民奢侈，但两者之间的差异没有早期文明那样明显。由亲属网络或族属集团构成的社会等级出现了阶级的雏形，但是血缘关系仍然是社会政治组织的基础。

与此相对地，早期文明中，阶级取代亲属和族属关系成为社会的主要组织原则。亲属关系在本地范围内仍然非常重要，它有助于强化上层阶级的关系，同时族内婚所产生的阶级可以分配权利和义务，从而进一步地保护拥有特权的少数人的利益。权力主要建立在对农业剩余产品的控制上，而上层阶级可以通过不同的方式从其他人口中攫取剩余产品。当技术仍然保持在较低的发展水平时，人类劳动力的组织和管理可能会变得相当复杂。以制度化的管理地位表达的权威权力，取代了早期社会较为随意的恩庇—侍从关系。每个国家都是通过不同等级的官僚管理的，官僚可以驱动所有人口从事防御或公共事务，并且刺激农民数量不断增加、提供农业繁荣的政治保障。政府可以足够稳定地延续数代人。此时，和早期国家相比，对领土的控制更具战略性和象征性意义，边界划分清晰，重兵把守。这和不断增加的阶级的重要性结合在一起，导致亲属和族属关系受到比在政治发展早期更多的约束。

中央政府拥有司法和武力的终极控制能力。统治阶级可以施加各种形式的政治高压统治，但是在索取剩余产品、劳役和强制性兵役上必须保持相对温和，同时官员们也常常因为这些工作而获得佳肴和享乐。尽管绝大部分早期文明都保有奴隶制度，但是和众多晚期前工

业社会相比，其频密程度和压迫程度都大为逊色。早期文明的范围和生产力都允许上层阶级获取足够的剩余产品来支持一种明显更为精致的生活方式，这是低等阶级成员或其他在不那么复杂的社会中的成员所无法享受的，上层阶级也能创造纪念性艺术和建筑，这要求大量的原材料，技艺高度专门化的工匠和职业的设计者及管理者。这些创造成为他们的权力和领导能力的象征。

上层社会常常宣称和超自然力量的独特联系，统治者常常被描述成为神或半人半神。就像阶级取代真实的或者象征性的亲属关系作为组织社会的基础一样，宗教观念也取代了亲属关系成为社会和政治活动的媒介（Sahlins 1976: 211-212）。这些转型都不是通过清晰的政治或经济概念形成的；特别是当无所不能的统治者宣称绝对的神授权威时，这个过程变得尤为艰难。就像在复杂化程度不那么深的社会中一样，宗教概念没有清晰地区分社会、自然和超自然范畴。然而，撇开在当时大多数人都将自然视为超自然的化身，以及能回应人们的祈求的一般性理解不谈，仍然有足够的证据证明生活在早期文明中的人们，就像其他社会的人们一样，清晰地明白自然世界里日常生活的因果关系。他们也非常敏锐地体察到自我利益，以及如何能在社会范畴之中最有效地进行追求。

### 前工业时代晚期文明

前工业时代晚期文明，塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）称为“高级中阶”社会，这是相对于“古风”文明提出的（Sanderson 1990: 110），前工业时代晚期文明可能是直接从早期文明发展而来，也可能是由那些处在早期文明的边界上并最终成长和转型的次生文明发展而来的。这包括亚述、波斯帝国、古典时代希腊、罗马共和国和帝国、印度孔雀王朝、中国汉代以及欧洲、日本和其他的中世纪或现代早期的封建国家和商业国家。这些社会或为城邦国家，或为区域性国家，后者更为常见。将这些社会与早期文明区分开来的显著特征之一就是，这些国家广泛采用金属货币形式的金钱，使交换和财富的储存成为可能。价值低廉的铜质货币的大量生产把低薪水劳动者更深地整合到市场和雇佣经济之中。与此同时，经济多样化程度增加，生产、交换和作为收入来源的金融服务的重要性也逐步增加（Heichelheim 1958: 251-254）。即使在非商业的土地所有形式与政治权力结合在一起的封建社会中，金钱仍然在实现财富的积累上起到越来越重要的作用。在西欧，这个过程导致资本主义的崛起（Braudel 1982; Wallerstein 1974）。金钱也成为常见的计算个人财产的标准，这使财富的抽象概念有可能取代对土地和粮食剩余的控制成为衡量地位和等级的标准。对财富的共同衡量标准也使越来越多的个人投身于广泛的经济活动之中。

在众多前工业时代晚期文明之中，军事力量变得更为雄厚，更为专门化，机制上与一般



意义的国家及社会区分开来。在早期文明中，全职士兵的数量不多，常常由君主、政府官员和地方官员统御。随着军事技术和战术变得越来越复杂，开始出现由职业军官指挥的职业军队。当罗马帝国的公民管理衰败时，军阀们利用唯命是从、军纪严明、装备精良的军事力量凌驾于城邦权威之上。他们相互倾轧，角逐对帝国的控制。军事权和民事权分离的社会中，对军队的控制才是政府官员心中的头等大事（Mann 1986：163-167）。

在早期文明中，超自然力量被认为是蕴涵于自然之中的，在公元前最后一个千年纪中，在希腊、中东的一部分、印度和中国，自然世界变得越来越世俗化。超自然能量曾经被认为赋予树木、岩石和星辰以理性、情绪和愿望，以及能量；但此时自然世界已不再受到超自然能量的驱动，物质世界毫无生气，植物和动物都缺乏人类所拥有的理性和内在洞察能力。世界及世间万物成为人类必须通过观察才能理解的对象，也只有这样，他们才能更有效地控制世界及万物。

50

这种新的理解意味着自然世界和超自然领域第一次被清晰地区分开来。对于自然和社会领域需要按照不同方式予以理解的认识鼓励了新的、更激进的探索自然方式的发展。一些哲学家否认所有的超自然事物的存在；另一些哲学家则将超自然领域视为遥远的、基本上和人类日常生活毫不相干的存在。然而，绝大部分人却以越来越尊崇的方式对待神祇：人类和世界的创造和繁衍都依赖于神祇，而神祇却不依赖于他们生产的任何方面。新的世界性宗教，比如拜火教、佛教、基督教和伊斯兰教极力推崇个人主义，强调现实和理想之间的差异。这些新的宗教并没有和特定的国家或文明捆绑在一起，它们宣称众生平等，且向所有笃信并遵循教义的信徒们承诺个人救赎。即使是像犹太教那样反对广招信徒的宗教也将它们的神祇视为所有人类和地区的主宰者（Eisenstadt 1986；Gellner 1988）。宗教忠诚因此覆盖到远比政治和族属关联更广的地区，也超越了早期文明中的宗教系统所能企及的范围。世界宗教中，信众的交流在促进国际贸易和交流上起到了重要作用，生产和交换的网络变得越来越重要而频繁（Mann 1986：361-371）。

这些观念影响了政治生活。君主作为人类和超自然领域之间的协调者的旧礼制延续到某些前工业时代晚期文明之中，但是，自然、社会和超自然领域的概念性区分使君主被视为最能得到神祇佑护的人。早期文明中神圣的王权被各种各样的政府形式所替代。在程度不一的君主专制之外，还存在着民主政治、寡头政治、暴君政治以及军事独裁政治。权力越来越依靠统治者运用军事力量的能力，以此维系农业高产，保障官僚征收到足以应对国家开支的税收。不断增长的国家权力意味着，在某些社会中，奴隶制度的流行和对贫苦成员的盘剥达到了前所未有的程度。

尽管前工业时代晚期文明在规模以及经济、政治和意识形态组织上千变万化，它们都表现得比早期文明更强盛，也更能适应从欧洲到东亚引以为特色的跨社会劳动分工。古埃及失

去了政治独立，其独特的政治和宗教机制不断被吸纳到罗马时代晚期以及伊斯兰文化范畴之中。美索不达米亚文化在并入希腊化世界后也丧失了显著特性。在华北，这一转型是内在的和渐进的，并没有和过去形成鲜明的决裂，但是，它仍然是长达数世纪的国家竞争的结果。早期文明显著特征的消失正说明了它们无力与前工业时代晚期文明的机制相竞争（Crone 1989; Gellner 1988; Hall 1986; Mann 1986）。

51

在撒哈拉以南的非洲和美洲，除了后古典时代的玛雅（900—1530），没有其他土著社会在与欧洲接触之前就超越了早期文明阶段。在后古典时代的玛雅，宫殿和神庙比古典玛雅文化的规模要小，但有更多的建筑用于公共功能。国王似乎不像以前那样受到崇拜，至少在一个主要的中心——奇琴伊察（Chichen Itza）存在着贵族联合统治形式（Schele and Feidel 1990: 361）。后古典时代的玛雅艺术强调公共或社会主题，而不是那些在古典时期占据垄断地位的王室主题。然而，没有任何证据显示此时宗教信仰或者社会组织的其他侧面有显著的变化。也许，看起来超越早期文明阶段的发展雏形不过是中美高地文明对同时期玛雅的影响的反映罢了。

西班牙对墨西哥和秘鲁的征服，受惠于令大量土著人口丧生的天花的流行，征服之后的镇压和稳定也得益于众多本地居民缺乏免疫力的欧洲疾病的传播。然而，墨西哥和秘鲁的迅速屈服，以及英国征服贝宁时几乎没有遭遇到抵抗，都不仅仅是欧洲高超的军事技术的结果，这也是先进的组织、纪律、自律以及更加激进的宗教和世俗等意识形态影响的结果。这些标志性事件构成了前工业时代晚期和工业时代文明卓越的组织性（但非道德的）成就的证据。

## 亚细亚社会

“亚细亚社会”或者“亚细亚生产方式”等概念在70和80年代讨论中风行一时，马克思主义在人类学家的理论争辩之中发挥了重要的作用。马克思提出印度和中国的传统国家结构是由建立在土地集体所有基础之上的自给自足的农业村庄构成的，它常常受制于军事精英，同时也向后者缴纳贡赋（Marx 1964）。由军事精英建立的区域性政府结构的兴衰是军事竞争的结果，农业社会却在长时间内保持不变。马克思将这种结构视为阶级社会的一种基本形式，但这种形式是建立在村寨的自给自足经济基础之上的，也缺乏发展的可能。他相信，正由于此，印度和中国的阶级社会注定在欧洲殖民主义带来新的、更有活力的经济因素之前会停滞不前。这个概念将多线式元素带入到马克思的思考之中，但同时也表明了强烈的欧洲中心论偏见。马克思本人显然对亚细亚社会的概念是模棱两可的，因此也没将其纳入到更教条的单线式世界历史中（Bailey and Llobera 1981; Dunn 1982; Krader 1975）。

52

有些人类学家将亚细亚社会看成早期国家的一种形式，而另外一些人类学家则将其等同

于早期文明，更具体地说，就是我所指的早期文明的广幅类型变体。马克思认为亚细亚社会与前工业社会晚期文明和早期文明联系在一起。事实上，没有任何早期文明曾经有过平等的村落基础，所有社会都在不同程度上存在阶级区分 (Trigger 1985b)。亚细亚社会的概念引发了一些有益的讨论，但是它的主要特征看起来无法和任何实际存在的社会对应起来。它是 19 世纪文献匮乏时玄想的产物。

在所有用于比较的早期文明中，我整理了环境、人口密度和分布、家庭和社会组成、政府、司法系统、技术、土地占有制度、生计模式、贸易、物品的生产和分配、艺术、建筑、宗教信仰和实践、道德规范、专门知识、关于宇宙的信仰、人的本质和行为规范等方面的信息。其目的是在比较之前确认这些因素是如何在各自的文明之中形成的。

53

当我发现无论支持还是驳斥已有资料的信息都变得匮乏时，我会经验性地判断必需的研究总量。为了实现这个目标，需要精读多达上百种专著以及大量的近期论文。在此之后，我主要阅读新近发表的特定早期文明的综述，和涉及早期研究不足的侧面的著述。通过不假人手的研究，我试图确保收集和处理的资料具有可比性。

在研究过程中，我意识到，每个早期文明的材料分类以及现代阐释上都存在众多偏见和局限。对这些偏见和局限出现的原因的理解以及预留回旋余地是任何比较性研究成功的关键因素。本章将讨论这些问题以及我如何尽量将其负面影响控制在最小范围。

### 材料来源

54

由于早期文明是大型复杂社会，对其进行研究宛如盲人摸象。早期文明的主要信息来源——考古资料和由被研究的文明或者旁观者记录的书写文本——都是片面的和不完整的，不同文明的材料差距显著。对伊拉克南部 (R. McC. Adams 1981)、墨西哥谷地 (Sanders, Parsons, and Santley 1979) 和近年来克服茂密的热带雨林带来的种种困难对古典玛雅地区 (Culbert and Rice 1990) 所做的详尽的聚落模式调查是最有价值的考古资料。约鲁巴

和中国的商和西周的聚落资料最为欠缺。在中国，姑且不论马克思主义倾向，历史考古学仍然主要关注纯粹美术的研究。商王朝核心地区东部的绝大部分掩埋在过去两千年形成、厚达数米的黄河堆积以下 (Jing, Rapp, and Gao 1997)。埃及和秘鲁高地已经开展聚落调查，但仍限于局部地点，尚未达到地区规模。

由于缺乏详尽的聚落数据，在考古学上，我们对大型城市比农业村庄了解得较多，对于国家主导的活动以及上层社会的生活比普通人的生活了解得更多。在埃及，保存和复原的差异也导致墓葬活动的信息远多于日常生活的信息。尽管存在诸多差异，考古学资料仍然比书写文本更具可比性。同时，尽管考古技术存在变化和进步，但是，由于它们按照相对统一的方式操作，因此能比书写文本提供更统一的对早期文明的内在洞察。一般认为，考古学资料比书写文本信息更客观，但是，伊恩·霍德对物质文化的检查揭示了考古学资料本身的客观性问题和偏见 (Hodder 1982a)。

55

早期文明的书写记录既不全面，也不公正。识字率极其低下，书写仅反映了机构、官僚和上层社会的兴趣和预设观念。即使文本提及工匠或农民，也是采用了由上向下的俯视视角予以描述。记录信息的材料属性不同，保存方式各异，都影响了文本的保存机会。古典玛雅人会在石头、陶器、羊皮和树皮布上书写。但只有在石头、陶器和洞穴壁面上的书写能够以可辨识的形式保存下来；墓葬中发现的书籍无一可释读。记录在陶器上的信息主要与宗教主题相关，而不同于石质纪念碑上镌刻的王朝记录。无人知晓古典玛雅时期书籍的大体内容，为数不多存留至今的晚期玛雅书籍多为占卜用书。尽管缺乏直接证据认定玛雅人将书写用于管理目的，但是玛雅艺术中描绘了书吏为统治者记录信息的场景。

相似的是，商代存留至今的书写记录仅有助于占卜目的的牛肩胛骨和龟甲上的刻辞，以及青铜礼器上记录姓名和头衔的简短铭文。古文字和历史证据表明，商代中国人也在以绳索连缀的竹简上书写，但这种记录已经腐朽了。对历史记录和歌谣的研究认为商代已经出现了文献经典，但是，形式、风格和语言的研究却显示这是周代伪托的。西周早期铜器上铸制的长篇记事铭文确证了保存至今的西周文献的真实性。

古代埃及和美索不达米亚保存了更多类型的文献。它们包括商业和管理文件、私人书信、历史记录和宣传、王室宣言、宗教仪式、神话、占卜文书、教材以及实用教谕总集。这些记录最初很精炼，公元前第三个千年纪晚期开始出现长篇文字，某些文字明显地不仅用于实用或宗教目的，也用于娱乐。美索不达米亚人在石头和金属上记录官方铭文，但是记录在泥板上的更多，而且一旦经过有意或无意的烘烤之后，泥板变得十分坚硬。即使是最琐碎低贱的文本形式也能保留至今。在埃及，正式的宗教或政府文件刻在石头上，学校教材和商业文书则记录在陶片或长石上，绘制在木质棺槨或纸草卷上的宗教文献保存在墓葬里，都得以存留下来。但书写在纸草上的政府管理记录和神庙礼仪文书大都腐烂了。因此，我们对早期

文明的知识是由古代记录的范畴，以及不同类型的文本保存和复原的程度决定的。

阿兹特克和墨西哥谷地的其他人群在树皮布书籍上记录想法而不是言辞。他们的主题基本限于占卜、族群简史、上层社会的亲缘关系，以及贡物清单 (Galarza 1997)。尽管有学者持反对意见，印加人应该采用了结绳计数 (Urton 1998)。 56

在描述没有记录语言的早期文明时，我们只能依靠由于与欧洲人接触而产生的记录。绝大多数关于墨西哥谷地的土著居民，特别是阿兹特克和特斯科科和印加帝国的信息都是西班牙征服之后不久记录的。西班牙征服者的早期描述因为作者对这些文化仅有浮光掠影的理解，看起来价值甚微。但西班牙定居者、政府官员和基督教牧师逐渐加深了对土著生活方式的洞察，即使它已经由于欧洲疾病和政治经济的破产而发生巨变。西班牙官员记录了土著土地所有、纳税和社会组织模式的详细信息，以便获取对当地贵重资源的控制。墨西哥城的西班牙传教士也收集了纳瓦特尔语的详细信息，以便确认和取代本土宗教信仰 (Durán 1971: 20-23)。虽然安第斯文明的类似记录还不甚丰富，甚至受到对阿兹特克习俗的描述的影响，但对它们的研究仍有助于增进对秘鲁土著社会组织、宗教信仰、宇宙观和礼仪的理解。

尽管西班牙传教士和官员在两个地区都收集到大量的信息，但仍然有证据显示当地人们刻意隐瞒了某些类型的知识，以保护传统宗教实践，避免遭到宗教裁判所的责难 (Klor de Alva 1982)。伊丽莎白·布朗菲尔 (Elizabeth Brumfiel) 进一步观察到，这些记录了人类行为规范的文献多出自上层社会男性讲述人的视角，因而缺乏真实生活的灵活性、适应性和能动性 (Brumfiel 1991: 245-246)。

其他关于阿兹特克和印加文明的重要信息来源包括西班牙男性和土著上流社会女性的混血后裔，和从其本土上流社会的妻子及其家族收集资料的西班牙定居者。这些文献保留了土著文化和口承历史的珍贵信息，但是，显而易见的是，本土信息报告人试图使他们的祖先看起来尽可能地接近基督教徒和西班牙人，以求获得欧洲读者的认可。为了回应国家遭受的失败和屈辱，本土历史记录被修改，新的作品得以产生。阿兹特克诗歌《墨西哥之歌》一度被推定为创作于征服之前，现在则被认为因灾难性毁灭事件而作 (Bierhorst 1985)。 57

早在16世纪，欧洲访客就开始记录约鲁巴和贝宁人。到19世纪，记录变得更加丰富，而且得到约鲁巴皈依基督教的文献的补充 (S. Johnson 1921)。在评估这些材料时，我们需要考虑欧洲人在19世纪中期之前对约鲁巴文化知之有限，以及他们对非洲社会的蔑视态度，同时需要考虑约鲁巴基督徒试图取悦欧洲读者，强化他们的本土文化在欧洲教友心目中的地位的愿望。不同于我们已经考虑过的其他文明，尽管约鲁巴文化在殖民时代和后殖民时代以及从基督教皈依伊斯兰教的社会巨变之中经历了激烈的经济和政治变迁，但一直繁荣至今。受惠于约鲁巴人以及20世纪欧洲和美国学者的民族志研究，约鲁巴文化得到了详尽记录。这些研究补充和完善了过去语焉不详的约鲁巴文献。

我们讨论的早期文明中，有四种是被惯称为城邦国家的政治单位。相邻的城邦国家在人口、政治组织、财富和相对权力上存在着显著差异。一般而言，我们对强大而富裕的城邦国家的了解远多于对弱小而贫穷的城邦国家的了解。因此，全面检验每个文明中的城邦国家之间的差异，有助于避免夸大城邦国家系统之间的差异，将处在不同复杂化水平的国家进行不恰当的比较。纵向比较也提供了随着各个城邦的规模和权力的变化，特定的早期文明的不同侧面如何发生变化的信息。非常清楚的是，由于国家间竞争，每个城邦国家的规模和权力都在时间轴线上剧烈波动。因此，特定的时间节点上，特定国家的详尽信息都不足以管窥城邦国家文明的变化范畴和转型。国家之间的变迁在约鲁巴文明中记录得最为系统，墨西哥谷地也拥有一定程度的记录（Hodge 1984；1998）。美索不达米亚的材料不少，但是，大部分资料都远非如我一般的非专业人士所能整理的。对古典玛雅国家的社会和政治多元化的研究才刚刚起步。对于大型的广幅国家而言，描述最高层次的统治阶级以及中央管理体制的记录远多于对区域中心和乡村的生活的记录。

58 或许我们对 16 世纪早期墨西哥谷地的考古资料和文献资料的熟悉程度远高于其他任何处于类似历史阶段的早期文明。这受惠于居住于墨西哥城的西班牙传教士和官员的学术能力，以及纳瓦特尔报告人的传播技巧。专家已经积累了门类丰富但不太均衡的关于约鲁巴的知识和相对简单的关于美索不达米亚、印加和埃及文明的信息。印加的文献信息，无论在数量上还是在质量上，都不足与阿兹特克相比较，也许这是因为旅居秘鲁的欧洲知识分子的生活中心在利马，而不是印加文明分布的安第斯山脉中段腹地。考古学上，我们对秘鲁高地知之甚少，远不及墨西哥谷地。尽管在古代美索不达米亚和埃及的研究上倾注了大量的资源，但是关于任何特定时期的知识都是不均衡的。更复杂全面的考古调查和更广泛的书写材料的保存意味着对美索不达米亚文明的了解远多于对古代埃及的了解。在埃及，信息更集中于上层社会和由国家支持的文化。在我们的样本中，知之最少的两个文明是商代中国和古典玛雅。玛雅的主要问题存在于书写信息受到严格限制，因为它一般只关注国王的活动。而在商代中国，类似限制同样见于书写文本，而且考古学资料也仅仅关照上层社会的文化。

## 学术偏见

理解早期文明不仅要求知晓过去的资料的局限性，同时也需要了解蕴含在解释资料的现代学术中的偏见。评估现代学术文献要求全面掌握各个早期文明研究现状，以及史料批判方法在不同文献上的运用（Rorberts 1996）。原始记录者和现代分析者的偏见和技巧都必须纳入考虑范畴。

一般而言，由文化之外的作者记录的早期文明资料的阐释性误导最为明显。麦克柯马克

对16世纪30年代到18世纪西班牙人和印加人的写作的考察就是对这种误解的最好的研究之一 (MacCormack 1991)。该书调查了印加宗教信仰和实践的信息是如何记录的, 以及当时的学术交流如何影响了新材料的阐释和已知史实的再阐释。尽管这不是她的研究的主要目的, 59 麦克柯马克在区分早期印加宗教信仰和实践与西班牙及混血后裔阐释者的曲解上成就斐然。

现代阐释者们的预设偏见和学术关联在决定比较研究的资料上发挥了重要的作用。理性主义者期待发现高度规律性; 而相对主义者则预期最小相似性, 除非能证明那是历史关联的结果。如果仅仅只把它们当成作业假设的话, 没有一种取向是错误的。但是按照预设裁剪材料——假定知之甚少的文明类似于知晓详尽的文明, 对那些不支持预设理论的资料置之不理——这是不可容忍, 但有意无意地时有发生。对于任何主要依赖二手资料的调查坦承阐释性偏见, 预留回旋余地都是至关重要的。

对早期文明的人类学兴趣在最近数十年中发生了显著变化, 焦点从社会行为转移到文化。20世纪60年代对早期文明的研究主要受制于强调生计模式、手工生产、交换、聚落形式和政治组织的唯物主义取向。现在, 对宗教信仰和不同文化造成的理念的兴趣不断高涨, 它们不仅自身是令人感兴趣的对象, 同时也是社会政治和经济行为的显著决定因素。对于以往的唯物主义倾向而言, 众多现代研究的唯心主义取向看起来有些奇怪, 但是, 两种取向是互补的, 只有结合在一起才能产生对早期文明本质更丰富、更细致的内在洞察, 这是单一取向所无法企及的。在最近数十年, 两者都因为由女权主义和性别研究提供的批判和新视野而得到丰富。

由于缺乏对早期文明形态的广泛可能性的意识, 教条化的错误理念以及误释应运而生。这类错误理念的最骇人听闻的例子就是魏特夫的“东方专制主义”观念, 他认为, 这是干旱地区建立和维护广泛的灌溉系统时产生的权威模式, 社会领袖出于私心, 将权威模式推广到控制公共生活的每个侧面 (Wittfogel 1957)。这个构想垄断了20世纪五六十年代对早期文明的阐释, 直到亚当斯对伊拉克的聚落模式的详细研究表明, 当地的大型灌溉系统是复杂社会发展的结果, 而不是原因, 它才遭到致命一击 (Adams 1965)。这使学者们可以提出之前被忽略的关于早期文明的社会组织的问题, 并形成关于其发展的新理论 (Flannery 1972; 60 E. Hunt 1972)。

同样具有危害的是卡尔·波兰尼 (Karl Polanyi) 的理论, 即以逐利为目的的交换没有出现在早期文明之中, 商品交换机制从互惠到制度性再分配, 最终发展到市场 (Polanyi 1968; Polanyi, Arensberg, and Pearson 1957)。这一错误观念需要长达数十年的研究才能清理干净, 它严重地扭曲了对早期文明经济和社会组织的理解。现在我们认识到以利益为导向的市场交换早在由政府官僚机构控制的再分配之前就已经出现了, 并且长期与这种再分配共存 (Curtin 1984: 87-89)。



影响特定早期文明研究的偏见也造成了严重的比较问题。阿兹特克文化的阐释者长期以来区分为两个阵营，一些人将阿兹特克的上层阶级视为搜刮民脂民膏的野蛮武士（Caso 1958；Harner 1977；Soustelle 1961），而另一些人则视其为一心沉静于探索宇宙奥秘的敏感的知识分子（León-Portilla 1963；1992）。

在对古代美索不达米亚的研究中，美索不达米亚因为深深地影响了古代希伯来人和希腊人，而一度被视为西方文明的源头。众多亚述学家深受这个观念的鼓励，对古代美索不达米亚人行为的阐释尽可能地与现代西方文明的价值观相契合。而其他学者则坚持，如果需要恰当的理解的话，古代美索不达米亚必须独立于所有其他早期文明进行研究（Landsberger 1976）。两个取向都同样导致了对美索不达米亚和其他早期文明的差异的强调（Bottéro 1992）。

在西方文明中，传统上埃及学家们所研究的文化不仅被视为神秘智慧的博物馆，也被视为与犹太基督教传统相对立的专制和多神崇拜的反面教材。然而，埃及学家发现，他们所研究的文明完全不同于这种陈腔滥调。为了反击传统的偏见，绝大部分埃及学家采用了理性主义立场，宣称所有的人类都有共同的本质，他们可以在自己的大脑中复制古代法老的思想。拜瑞·坎普（Barry Kemp 1989）尽管赞同亨利·法兰克福（Henry Frankfort 1956）提出的某些高度特质化主题改变了埃及文化发展的论断，但也假设绝大多数古代埃及的社会行为深受人类共享的自利观念和商业精神的影响。

61 1960年代以来，大多数印加学者提出，如果不特别关注安第斯文化的历史特质，就无法理解印加行为。他们相信，印加社会的发展深受安第斯山脉中部地区独有的互惠原则和社区自治原则的影响，任何将印加文化和非安第斯社会进行比较的尝试都是极不现实的（Zuidema 1964；D'Altroy 1987a：5）。这些研究的导向和托马斯·帕特森（Thomas Patterson）对印加王朝政治的调查显著不同，帕特森强调了王室的不同支系及其支持者对政治权利和物质资源的理性追求（Patterson 1991）。

荷兰结构主义人类学家也强调不同早期文明的文化独特性。鲁道夫·范·藏特维克（Rudolph van Zantwijk 1985）和托马斯·祖伊德玛（Thomas Zuidema 1964；1990）在16世纪记录的资料基础之上，重建了阿兹特克和印加的宇宙观信仰，并证明这些信仰是如何影响社会组织、建筑、礼仪实践以及农业土地的使用的。综合了那些在其他情况下可能会被忽视的大量的神秘宗教和象征主义资料，他们提出繁缛的宇宙观渗透到阿兹特克和印加生活的每个侧面。学者都认同范·藏特维克和祖伊德玛在认识阿兹特克和印加文明理解宇宙和社会如何运转方面获取了重要突破。然而，相关问题却没有得到解决。他们的分析假定，产生这些观念的原则指导了阿兹特克和印加的认知和行为，然而却无从知晓每个社会成员在何种程度上有意识或无意识地分享了这些观念。这些观念是不是在更简单、更广泛拥有的信仰之外，由神职人员和官吏精心阐发的呢？或者不过是由一小群土著知识分子托古伪作的复杂的

象征主义阐释呢？我们必须同时考虑，和早期文明的文化中人相比，范·藏特维克和祖伊德玛是否过度阐释了这些观念。在评价某些古代埃及象征主义的繁缛而神秘的阐释时，坎普注意到，这些观念可能“非常接近于古代思维的精髓”，但却无法判断这些观念是否“真正通过古人的大脑传递下来”（Kemp 1989: 4-5）。坎普提出，即使在没有任何证据显示某些观念曾经确凿出现的情况下，现代学者也能建构符合古代文明理念的思想发展脉络。这类阐释的有效性难以证实。只有当对立的观点对同样的材料作出针锋相对的解释时，这类阐释的可疑性才得以揭示。尽管结构主义分析提供了对早期文明有价值的洞见，但也有滋生有害误解的风险，因此需要谨慎运用。

尽管我的研究力图以事实为基础，但我并不准备采纳狭隘的实证主义认知论，或者否认主观因素影响了知识以及行为的建构。相反，我将出现在原始资料和二手分析中的主观因素视为一种必须去确认和理解的挑战，只有这样，比较工作才可能是有效的。

## 主位方法与客位方法

一般认为，比较研究需要一套标准的类别系统，可以对不同社会的信息进行排序和比较。然而，通过单一的标准化的命名系统再现各个社会文化体系是危险的。将各种土著观念错误地翻译到统一的定名系统，可能会曲解比较研究的结果，夸大文化同一性。这种危险可以通过细致的诠释学研究揭示出来。这种方法也认同，一种特定的自然语言中表达的理念可能在其他语言中表达出来。在准确理解每种类别对不同社会意味着什么的基础之上建立的一般性类别才可能用于比较。

正如我已经提出的，人类学家必须首先理解作为整体系统的早期文明，才能比较它们的相互平行的部分，因此，我希望指出，在比较之前，人类学家必须尝试像文化中人一样理解特定的文明。实际上，学者们已经认同，这类理解对于比较信仰系统至关重要，但即使是显而易见的应用过程，比如栽培作物和冶炼金属等，也存在于因文化不同而显著有别的价值和信仰的复杂系统之中（Lechtman 1993）。因此，对早期文明的比较研究，要求同时采用主位方法和客位方法理解文化。

这一组术语来自语言学。在语言学中，语音学指记录语言声音，每个声音变化都能被科学地区分开来。这将产生数百个声音和语调模式，远多于日常语言中能区分的。音素只记录了大约二三十个声音，可以被任何持特定语言者有意义地区分开来。英语中，“pin”和“bin”是两个不同的词语，而在阿拉伯语中，“p”和“b”发音相同。在英语中“king”和“queen”以同样的声音开头，尽管“k”是腭音，而“q”是舌音。但是，在阿拉伯语中，“kalb”是“狗”，而“qalb”是“心脏”。在人类学中，“客位”指用跨文化适用的科学术语进行的分析，

而“主位”则用仅仅对从属于特定社会的成员有意义的定名系统和内在概念进行研究。正如格尔茨提出的，客位定名系统采用了“远距离体验”概念，而主位分析则依赖“近距离体验”（Geertz 1979）。常常有人提出批评，认为客体观念不过是现代科学，亦即西方文明的主体观念，因而在应用时自然而然会对其他文化施加种族中心主义观念，其实并不尽然。

为了尽量限制将预设观念带入资料之中，我尝试按照内在方式理解每个早期文明。通过分析每一个早期文明中使用的诸如土壤类型、社会阶级、管理头衔、土地所有制类型和宗教信仰等关键概念的命名法，我实现了这个目标。为了理解七种不同的文明而需要掌握所有的语言看起来不现实，但是我发现，有限地建立在文字基础之上的方法是奏效的。然而，任何主位取向都是耗时巨大并且困难重重的。在大多数情况下，早期文明的人们如何分类的信息都是极其有限的。特别是对于社会底层，关于他们信仰的文献很少能够保存下来。主位研究依赖于在其自身语言中表达的文化知识。然而，建立在古代文献基础之上（得到其后继语言——科普特埃及语的帮助）对古埃及语言的现代理解，尽管经历了近两百年的频繁调查，仍然为数不多。现存文献的数量和种类常常都不足以支持诠释学分析揭示出众多词汇的精确含义。因此，古代埃及和苏美尔文献的翻译中包含了诸多模糊猜测，而不是精确阅读。直到最近才得到释读、存世数量更为稀少的古典玛雅文献的理解则更受限制（Houston 2001）。

64

无论从内因论者视野还是其他的视角，理解得最透彻的早期文明是墨西哥谷地文明。纳瓦特尔语至今仍然广为行用，16世纪土著报告人就用这种语言详尽记录了阿兹特克和特斯科科文化。海量信息为诸如阿尔弗雷德·洛佩兹·奥斯丁（Alfred López Austin）的《人类身体和意识形态：古代纳瓦特尔人的观念》等卓越研究提供了资料（Austin 1988）。奥斯丁描述了阿兹特克人如何认为每一个人不只有一个，而是三个不同的“灵魂”或“生命力”。因此，如果将这些概念转变成为一个单数的客体术语，比如“灵魂”，将何其误导！

在文献丰富的情境中的研究提醒我们注意其他早期文明中理解不足的概念下可能掩藏的意义复杂性。对这种复杂性的忽视，可能使人轻易地将自身的理解施加于他人之上。这个认识促使我坚定决心，在尝试将各种概念翻译为“科学的”、跨文化的定名系统之前，应该尽可能多地学习不同的早期文明中的人们如何概念化自身的词汇。由于原本的定名系统并没有得到系统保存，或者恰当理解，导致这种研习并没有产生积极的启示，但是，它帮助我们更好地认识到当前理解任何特定早期文明的局限。

主位方法在理解信仰系统上至为关键。古代埃及人常常连用“*nhh*”和“*dt*”，埃及学家长期以来将其翻译成为“永远”。今天我们知道，两个词语都意味着“一直持续到宇宙秩序终结的时候”。词语“*nhh*”指个体通过一系列的死亡和复活，诸如太阳每天的升落，尼罗河水的涨落，以及植物、动物和人的一代代的生死轮回等周期的方式延续下来。在周而复始的更新过程之中，人们相信生命力从一种表现形式转移到另一种表现形式。某些人类生命

力可以在消亡之后和太阳在地下世界相结合，每天早上与太阳一起重生。而与之相对的词语“*dt*”指永恒地保持原状。最显著的例子就是墓葬中保存的木乃伊。人类祈求于两种永存的形式，以确保构成生命体的各种各样生命力的长期存在。这类分析提供了特定的早期文明中的人们认知自身、社会和宇宙的特定方式的信息。

并不是所有的主位分析都能如此卓有成效。第三章已经指出“阶级”是理解早期文明的关键概念，但是，并不存在一个类别词汇与每个早期文明中的“阶级”相对应。它的缺失可能无关紧要，因为在早期文明的语言中，类别词汇本不常见。一般性词汇“宗教”不见于埃及，也不存在于古典希腊时期，但这无法否定宗教在这两个社会中发挥了主要作用 (Vernant 1995: 9)。类似的情况是古代美索不达米亚没有“法律”一词，但不意味着这种文明缺乏法律系统 (Bottéro 1992: 179)。巴比伦语言中不见“法庭”一词，也不表明这里没有任何正式的诉讼 (Postgate 1992: 277)。“宗教”一词的缺失可能意味着在古代埃及，宗教已经和日常生活密切地融为一体，无需单独说明。同样，不能区分“阶级”可能反映了社会组织概念并不显著，而是存在于包含了宗教和其他因素的更广泛的情境之中。

在用专门术语表达社会等级的清晰程度上也存在着显著差异。埃及人使用不同的术语指农夫，比如 *shty* (村民)，*mrt* (农奴) 和 *níswty* (“自耕农”或者“王室佃农”) (Janssen 1978: 227)。这些词汇可能特指，也可能意义相互重叠。然而却没有将农夫当成阶级的类别词汇。与之相比，阿兹特克却有整饬的阶级命名法则。上层阶级 (*pipiltin*，单数形式为 *pilli*) 区分为三个阶层：高级贵族 (*tetecuhtin*，单数形式为 *tecuhtli*)、普通世袭贵族 (*pipiltin*) 和功名贵族 (*quauhpipiltin*，单数形式为 *macehualli*)，平民区分为集体土地所有群体的纳税成员 (*macehualtin*，单数形式为 *macehualli*) 和耕种贵族的土地而必须为国家提供服务的偿付租金的人们 (*mayeque*)。此外还有奴隶 (*tlacotli*) (Berdan 1982: 46)。其他的早期文明都没有机会发展出如此整饬的术语系统，精确地描述通过社会等级法律和婚姻模式标识出来的社会等级制度。在社会和政治领域，如果不存在本位分类体系，客位分类体系的分析也可能是有效的。这和绝大部分现代社会的社会等级术语并无显著差异，在专门的话语圈之外，深受社会科学的影响。

词汇取向可能不及对各个早期文明的语言的细致研究那么透彻，如果将词汇取向和对神话等不同的文学类型表达的社会信仰的研究结合在一起，它将遏制学者们不假思索地将自身的种族中心主义观念施加在材料上，避免研究对象思想和行为看起来像我们自己的思想和行为一样，同时保证各个文明之间的相似性不会超出真实情况。因为在不同程度上受制于文化和物质考量的信仰、价值和愿望规范了所有行为，所以在早期文明的比较研究中考虑这些观念是非常关键的。

## 展望

非常清楚，早期文明的“事实”，特别是来自二手资料或者过度阐释的一手资料，很大程度上是被有意建构的而不是被科学证明的。同样，众多阐释都受到意识形态和理论的驱使。当前关于古典玛雅的大部分文献都建立在玛雅社会以父系扩展家庭为基础的理念之上。某些杰出的玛雅学家已经宣称，这种观念即使不是错误的，至少也无法证明（Wilk 1988）。在这些假设基础之上的猜测必须谨慎处理。那些认为特定的早期文明都具有独特性的学者们强调的事实显著不同于那些相信跨文化规律提供了理解文明的可靠指南的学者们所强调的事实。唯物主义和唯心主义也会强调不同的资料。然而我希望，通过检验半个世纪里由旨趣和理论导向大相径庭的学者写作的大量文献，可能部分地调和这些偏见。

在随后的章节之中，我可能在毫不知情的情况下采纳了很多因为种种原因而无法经受住时间考验的具体阐释。同样，毫无疑问，我也无法注意到其他阐释的不同本质，并且在不自觉的情况下让我的个人观点影响了我考虑或者忽视的证据，以及综合证据的手法。然而我相信，关于这七种早期文明的信息足够充分，我的分析可以在相当程度上自诩客观。在说明主要观点时，我试图同等地关注所有的七种文明。某些情况下，可能某些早期文明缺乏某类资料，而在其他例子中，一两种早期文明的记录远多于其他的文明。

接下来的九章将比较七种早期文明的社会政治组织的各个侧面。在此之后，五章讨论经济情形，另外九章讨论知识、宗教信仰和价值。我可以以经济特征或文化特征开始。以经济作为起始可能表明生态取向的倾向，而以文化开始则表明阐释人类行为的唯心主义取向。在经过多次尝试之后，我总结出以对社会政治特征的考察开始，可以带来更便捷、更全面的比较，远胜于从其他方面开始。这个结论与社会人类学家的传统观念保持了一致，社会人类学家认为，一个文化的所有其他侧面都是通过与社会组织关联的方式获取功能性意义的。这也符合经典马克思主义的观点，尽管马克思主义是唯物主义，但仍然将阶级社会里变化的关键动因赋予改变了社会生产关系的普遍存在的自我利益的计算，而不是生态因素或技术变迁。

社会关系的优先性也有系统发生论意义。我们的祖先早在发展技术，与自然界的以及彼此之间的关系得到象征性表达之前就已经是社会性生物（Mithen 1996）。因此，社会关系成为预先存在的基体，随着最早人类适应策略的变化和认知能力的发展而显著改变。社会关系是其他发展出现的核心，也是它们获取功能性意义的核心。社会人类学家和马克思主义者都不甚关注体质人类学，但是不同形式的人类行为的发展次序强烈支持以社会政治关系为文化比较的起点。

# 社会政治组织





本研究比较的所有早期文明都有君主。在现代政治术语中，这表明治权或者至高权威被象征性地赋予个人，而不是某些人群集合体，比如所有成年人、所有男性、所有有产业者或者所有贵族，也不体现在一些抽象概念上，比如上帝或者卢梭的公意（Kamenka 1989: 7）。

71

在不同的文明中，指代君主的术语具有不同的意义和关联。阿兹特克词汇中的“国王”（*tlatoani*）在纳华特语中意味“伟大的或尊敬的发言人”。阿兹特克和讲纳华特语的周边居民用这个术语指代国家中所有世袭领袖，但是他们采用二元方式建构政治领袖的概念。国王和世袭官僚（*cihuacoatl*）共享统治权，后者常常选自王室中不能继承王位的支系。世袭官僚监管朝廷和内宫，必要时充任摄政。尽管被冠以“蛇妇”头衔，世袭官僚和国王一样多为男性。在阿兹特克理念中，国王和世袭官僚共同象征统治，就像至上神奥梅特奥尔（*Ometeotl*）是王后合体一样，是构成所有存在的二元整体。然而，在实际中，阿兹特克国王才是至高无上的统治者。

约鲁巴也有一个通用的名称“奥巴”（*Oba*）指代世袭国家领袖。这个头衔表明奥巴是创世之神奥杜都瓦（*Oduduwa*）的后裔，传统上这个头衔仅用于主要的约鲁巴国家和邻近的贝宁地区的世袭君主。某些次要的区域性首领也自称为奥巴，但是却不享有这一职位的众多特权。与英文中的“king”不同，“奥巴”并不指非约鲁巴国家的世袭君主，也不指小规模约鲁巴政权的首领。每个约鲁巴国家的奥巴都有特定的头衔，比如伊斐的奥尼（*Oni*）、奥约的阿拉发（*Alafin*）、库特的埃勒库特（*Alketu*）、伊勒撒的奥瓦（*Owa*）和伊拉的欧兰岗（*Orangun*）。在玛雅社会中，城邦国家的君主被称为库拉华（*k'ul ahaw*），即圣王的意思。

72



多个苏美尔术语（如 *en*, *ensi*, *lugal*）都指早王朝时期美索不达米亚城邦国家的领袖，但没有任何一种术语是仅用于一座城市的。

在埃及，最重要的用来标识国家元首的头衔是内赛维特 (*nswt*)。尽管这个词也可以用来表示众神之王 (*nswt ntrw*)，但是世界上任何时候都只有一位合法的内赛维特。内赛维特的统治不仅囊括埃及，也覆盖到全世界，他有责任维护社会秩序和宇宙平衡。只有埃及人才能成为内赛维特。如果内乱或政治分裂时期有多人自称为内赛维特的话，只有一人才是真命天子。其他国家的君主被称为“王子”或者“大人” (*wr*)，或者“君主” (*ḥq3*)，这一头衔也用于埃及的次要官员或首领。

埃及君主头衔表达多层文化含义。“内赛维特”除了表示“普世统治者”之外，更准确的意味是“上埃及之王”。统治者有时也有另一个头衔“比第” (*bity*)，意味着“下埃及之王”。根据作为埃及人思想之本的二元平衡观念，内赛维特和比第既对立又统一。这种用法反映了历史之初，上埃及王国征服和兼并了下埃及王国，创立了统一国家的理念。法老也被称为内赛维特比第，即“上埃及和下埃及之王”，其含义和内赛维特一致。法老去世后仅称为内赛维特，这可能意味着君主制永恒不变的侧面：王权是永恒 (*dt*) 的机制，去世法老被当成奥西里斯神。比第这一头衔可能指王权稍纵即逝、变幻莫测和周而复始 (*nhh*) 的侧面，即法老也是活着的个体的意思。“*ḥm*”意指“尊贵的”或者“王权化身”，“*nb*”意指“主人”，两者都意味着法老是不免一死的个人 (Allen 2000: 31–32; Ray 1993: 70; Silverman 1995: 64–69)。

印加君主也有一个专有头衔，“萨巴印加” (*sapa inka*) 意即印加独一人 (Rowe 1944: 258)。而商代统治者被称为王，我们尚不清楚商代统治者是否知晓其他的王统治着他们不能控制的地区。

因此，不同的早期文明中关于“国家元首”的术语仅在语义范畴上存在着部分重合。一般而言，城邦国家倾向于以类别方式界定君主，而广幅国家则仅仅承认唯一的、万能的统治者。尽管“君主”一词指代各种词汇也不无道理，但是对早期文明的王权的真知灼见只能建立在

73

在对不同文明中的王权概念的详尽比较研究基础之上。

近年来，有人提出，某些早期文明可能缺乏君主，但是，所引用的例子是缺乏同时期文献、仅有考古材料的公元第一个千纪墨西哥谷地的特诺奇蒂特兰王国 (Cowgill 1997) 和印度河流域文明 (Possehl 1998)。主要支持证据是这些国家的图像材料没有表现统治者。然而，在现存的商代中国和印加的艺术之中也明显缺乏君主图像。尽管商王频繁见于文献，但是却不见于艺术之中。我们从史料得知，印加打造了真人大小的君主金像，以此作为崇拜偶像。但是，所有偶像都在 16 世纪被欧洲入侵者熔化了。同样，墨西哥谷地阿兹特克文化晚期可以明确确认的君主形象也不多见，而且集中在大型的中心国家。因此，在某些早期文明

中，缺乏君主肖像并不意味着王权的缺失。此外，每个约鲁巴国家都有一个神圣君主，但政治权力往往由多个统治家庭的首领共享。

因此，我们有理由总结所有的早期文明可能都有君主，即便王权可能以不同的方式定义，统治者拥有的实际政治权力在不同的文明中也有显著差别。在城邦国家系统内或边缘可能存在一些小规模的非国家社会，国家中可能存在共和制统治形式，无论采取独裁制、寡头制亦或民主制，共和制都脱胎于君主制，并最终取代君主制。在我们的个案中，君主的普遍存在表明，在所有的早期文明中，政治权力是以个人行为的方式表示的。霍尔派克注意到，君主提供了具体的，因此也是易于理解的代表至高无上的国家主权的方式（Hallpike 1986: 282）。

早期国家也有君主。有资料表明，在夏威夷和祖鲁，某些首长的政治权力的累积会导致王权的出现（Flannery 1999）。然而在早期文明中，最高统治权的个人魅力成分减弱，而体制特征增强，常常制度性地代代相承。因此，和担任君主的个人相比，王权机制显得更为重要。但是，统治权仍然被视为个人特质。尽管王权不再是构成社会的唯一原则，甚至也不再是最重要的原则，君主们常常自视为国家之父，这种暗喻身份兼具仁慈和权威的意味（Trigger 1985b）。君主需要对领土上的民生负责。其职责包括维护内部秩序和繁荣，抵御外辱，维护与超自然力量的关系。

王权终审纠纷，确定基本政策，尽管常常以君主之名，但并不需要他亲力亲为。维持公共秩序要求农民顺从国家，生产粮食，缴纳税赋和地租。这也包括协调和解决统治阶级内部危及国家统一的冲突。君主通常是军队最高统帅，尽管在奥约和其他的约鲁巴国家中，军事指挥权常常被一个主要的非王系家族的统帅垄断，但形式上仍然由约鲁巴君主宣战，并在超自然层面上为军事成败负责（R. Smith 1969: 120）。人们认为，如果军事失利，那一定是君主没有很好地履行超自然职责，有时可能导致弑君或君主自杀（Ajisafe 1924: 21）。尽管君主的权力不同，王权构成了协调和管理普遍关注的事物的至关重要的核心。

## 王权的资格

所有的早期文明都倾向男性君主，至少在五个早期文明中——美索不达米亚、中国、墨西哥谷地、印加和约鲁巴——只有男性才可能统治国家。在约鲁巴，女性奥巴仅仅出现在早期，并且大部分是传说时代（Denzer 1994: 8）。美索不达米亚仅见的女性统治者是基什的开创者库巴巴（Ku-Baba），她同时也被视为女神（Lerner 1986: 59）。女性君主偶尔统治埃及，埃及史学家美尼索认为，从最早的时代开始，埃及就容忍女性统治。然而女性君主仅见于王朝危机时，她们的统治也被视为异象。女性君主与埃及宗教信条相抵触，因为埃及

75 宗教认为，奥西里斯神直接将王权传给他儿子转世的荷鲁斯神。女神伊西斯是奥西里斯的妻子、荷鲁斯的母亲，她仅仅是神圣王权不断轮回的途径 (Troy 1986)。我们并不清楚在皮尔达斯—内格拉斯、派勒克、那拉热等地所见到的玛雅女性统治者究竟是独立的君主还是年少的男性统治者的摄政 (Graham 1991: 473)。

君主象征性地体现了政治认同，调和各种政治冲突。墨西哥谷地的政治和宗教领导的常规模式建立在二元权威原则之上，反映了宇宙的原始秩序。然而君主代表了男性宇宙原则，是每个城邦国家的实际最高统治者 (Rounds 1983)。20 世纪 60 年代，一些人类学家在阿兹特克个案基础之上提出，所有的早期文明都有分享权力、共同统治的两个甚至多个君主。祖伊德玛提出，印加存在双王制模式，主要的王系家庭中的领袖充当主君 (Zuidema 1964: 127)，但现在非常清楚的是，鼎盛时期的印加特别排斥多王系共治，而倾向于一元君主 (Gose 1996b)。墨西哥谷地的某些王国以及约鲁巴的王国都拥有多王，因为它们都是多族群拼合的统一程度甚低的小规模国家，每个族群只听命于自己的领袖。

所有七种早期文明都实行王位世袭制，理论上，世袭制出现在除了美索不达米亚的苏美尔人以外的所有早期文明中。这反映了早期文明中统治权的稳定和制度化本质。王权常常采用父死子继的传承方式，也兼有兄终弟及的方式。在某些国家中，如 18 世纪出现的加纳北部的阿森特王国，其王系按照母系血缘继承。然而，即使在母系血缘社会中，君主们也试图按照确保其嫡系子孙继承王位的方式进行婚配 (Wilks 1975)。在统治早期文明中，君主的地位突出，所以王位的继承极少严格地限制为长子继承制。每个君主必须确保足以胜任王位的继承人。在这种情况下，挑选继承人时会出现各种各样的选择程序。就继承人从哪个群体中产生，以及选择是怎样做出的和由谁做出的，不同的早期文明皆有不同的方式。

76 古典玛雅王国中，王权一般从君主传递给正妻所生的嫡子。最近对玛雅王系的研究否定了古典早期玛雅王权在若干个父系家庭中轮替的假设 (A. Miller 1986: 41)。父母双方父系家族的声望对确立继承人的世袭地位具有重要的作用，因此极大地削弱了王位由国王庶子继承的可能性。然而，我们还不甚清楚当时是否存在嫡长子继承的倾向。玛雅出于保障权力平稳过渡的目的，有特别的指定继承人仪式。这表明长子的王位继承权可能会遭到质疑。同时也有人提出，在战争中被俘虏的玛雅君主常常在被屠杀之前囚禁很长时间，这种习俗很可能意欲引起对方王国的动荡，因为这能有效地防止王子在此期间正式继承王位 (Schele and Freidel 1990: 194)。

在美索不达米亚的城邦国家，王权也是惯常从君主传递给他的儿子。然而，继承需要通过占卜，得到城市的庇护神的认可。拉迦什的乌鲁卡吉纳无法继承王位，但夸口城市的庇护神已经在 3.6 万名男性公民中选择他作为国王 (Postgate 1992: 268)。也有研究显示，某些早期国王是民意选择或批准的。国王可以被臣民以城市庇护神的旨意为名推翻下台。波斯

特盖特提出，父系后裔不是王权的充要条件，苏美尔意识形态并不承认王权继承的世袭权力 (Postgate 1992: 270; Mander 1999; Steinkeller 1993)。

在埃及和印加，王权是父子传承的，继承人由在任君主指定。继承人一般是君主嫡子，但在极少数情况下，可能会选择更有能力的庶子。即使继承人早已确立，王位继承之争可能随着君主去世而爆发，引起王室分崩离析，上层社会也将因支持不同的候选人而分裂。为了更进一步保障和平过渡，埃及和印加君主有时会在有生之年就任命继承人为次君。而次君以父亲的副手之名指挥军队。两个文明中，野心勃勃的王子为了防止同胞或同父异母的兄弟被指定为继承人，可能会屠杀或者废黜年老体弱的君主。在埃及，新的法老常常通过主持前任法老的葬礼，宣布继承王位的合法性 (Shafer 1997b: 283 n. 16, 287–288 n. 52)。在印加，前任国王对继承人的选择需要分别得到由高级官僚组成的议事会、太阳神通过高级祭司传递的预言，以及为先王代言的占卜祭司的认可 (Kendall 1973: 72–73; Patterson 1991; Rostworowski 1999)。在这两个国家，王权的传递被视为宇宙和政治秩序受到冲击但最终得以轮回的重大事件。

阿兹特克的国王一般是由四位国家最高官员组成的议事会在去世国王的兄弟和儿子中经过激烈竞争选择的 (van Zantwijk 1994)。这些官员通常都是王室成员，新国王也出自王室。作为摄政者，去世国王的遗孀在选择过程中也发挥了重要的作用。据称，在阿兹特克君主制的形成阶段，新国王的确立需要得到全国所有男女的认可，但到后来，人民仅仅是接受新的统治者而已 (Durán 1964: 40–41)。随着阿兹特克国家变得越来越强大，继承制度由父死子继制转变为在父死子继之前常常采用兄终弟及的方式。这种改变可以增加候选范围中富有经验的成年候选人的数量。新的程序使王室成员中已经拥有军事或政治优势的成员被选中的几率增加。随着阿兹特克控制了更多的邻国，领导人的这种素质也得到进一步强调 (Rounds 1982)。

有人提出，商代的王权在两个父系家族和十个母系家族之间轮替 (K. Chang 1976: 84) (类似的轮替也出现在约鲁巴人和中世纪早期司各特人中 [Whitaker 1976])。然而没有任何关键证据证明，商代中国的确采纳过这种王权轮替制度 (Vandermeersch 1977: 284–293)。最初，王权在单一家族中采用兄终弟及的方式传递，然后再传给长兄长子。后来王权直接采用了父死子继的传承方式，并且更偏向于长子继承制 (Chêng 1960: 216–217)。这种潮流和阿兹特克所发生的情形截然相反，可能反映了继承以年长为尊和君主以征战为本之间的平衡变得越来越重要。严格意义的兄终弟及制只能淘汰那些最无能的候选人，但将导致年长的统治者频繁继立。

约鲁巴的国王出自前任国王的后裔之中，由最重要的非王室父系家族中的世袭官员在征询王室成员意见后选择。王权常常在王室家族的两个甚至多个支系中轮替，因此王位

很少是由国王的亲生儿子继承的。国家议事会可以命令失败的国王自杀或者被宫廷官员处决，但反过来，国王也可以任命新的议事会成员 (Bascom 1969: 30–33; Pemberton and Afolayan 1996: 76–79)。贝宁的国王奥巴极力限制国家议事会的权力，建立了直接的长子继承制度，类似于尼日利亚的埃多的一般继承制度。和约鲁巴国王不同的是，奥巴不会被手下废黜 (Bradbury 1957: 40–41)。和古代埃及法老一样，贝宁的新国王需要通过埋葬父王，主持登基仪式确认其继承。如果不能完成这些任务，平庸的王子可能无法成为国王。在奥约和其他约鲁巴国家中，国王的生母在儿子“重生”成为国王时可能被杀害或被迫自杀 (S. Johnson 1921: 56)，而另一个女性被指定为正式的皇太后 (*iya oba*) (Law 1977: 70–71)。在贝宁，国王的母亲不会被杀害，但被安置到贝宁城外乌塞鲁的宫殿之中，仍然拥有相当大的权力。然而由于她的儿子已经成为君权神授的君主，他们从此再也不能相见 (Ben-Amos 1983; Bradbury 1973: 55)。

因此在早期文明中，统治权体现在个人身上，单一家庭连续继承王位保障和象征了王权的稳定。在更强势的王室家庭之中，王权常常采用兄终弟及或单一家庭的父死子继的方式继承，而在某些弱势的王室家庭中，王权则会在同一个远祖的后裔家庭中轮替。这种轮替被解释为在中央权威缺失的情况下将多个王国凝聚在一起的工具 (Whitaker 1976)，然而这不能够解释约鲁巴城邦国家的情况。在约鲁巴国家中，轮替能缓和导致国家分裂的王室家庭支系之间的竞争，失势者及其追随者将被放逐。约鲁巴相对较低的人口密度使这种行为变得可能。

由于早期文明中的君主和现代君主立宪制的国王不一样，他们必须有效地控制并且亲自指挥军队，因此能干的成年男性常常得到青睐。在若干个竞争的候选人之中进行挑选也是理所当然的。当君主拥有更多的权力时，王权就按照嫡长子继承制继承，或者当权的君主可以决定由哪个儿子继承。在其他情况下，继承决定可能由王室家庭的代表作出，或者由社会精英阶层的权贵作出。即使是嫡长子继承制产生的继承人，也需要通过举行各种各样的仪式，才能成为君主，因为这表明这位新的统治者要么能够有效治理，要么能控制那些有管理才能的臣民并且得到他们的支持。

## 王权的神圣性

尽管个人、家庭和小规模群体经常有庇护神，他们可以直接或者通过去世祖先的灵魂与之沟通，但是普通人联系超自然世界的途径很少。处在社会顶端的君主构成了连接人类和万物赖以存在的超自然力量之间最重要的桥梁。这些关系通过只有君主及其群僚才能主持的礼仪予以协调。

只有商王才能拥有甲骨占卜术 (通过灼裂的骨头上的裂痕来占卜)，通过去世的祖先与

上帝进行沟通。这些占卜同时能确认适宜的供奉，以确保王国的收成和平安（K. Chang 1983: 44–45）。玛雅国王通过礼仪性放血或者吞食致幻剂进入到催眠状态，使其可以和去世祖先的灵魂及宇宙诸神进行沟通。在埃及，官方规定只有法老才能够在所有神庙向神祇、王室祖先，甚至墓葬中的平民献祭。向死者的生命力 (*k3*) 献祭的仪式被称为“来自法老的礼物”。因此，理论上，连农夫泼向死者基地的水都是蒙法老所赐，它使埃及更加繁荣昌盛（Gardiner 1950: 170–173）。在埃及，某些时期，漫长的自然灾害可能被视为法老无法维持宇宙秩序所致，导致他们被处死或放逐（B. Bell 1971）。

由于君主被看成王国的力量和活力的表现，因此君主健康与否都引人关注。埃及的法老们在统治 30 年时会举行赛德礼 (*ḥb sd*) 象征其死亡和复活，此后还不定期地举行这种仪式。这种仪式可以使年迈的统治者恢复体力和智力（Gohary 1992）。埃及人相信当老法老去世时，他的儿子继位也算作复活。一般而言，早期文明中的君主形象常常表现为年轻勇敢和武功盖世。埃及法老很少被描绘成为衰老或孱弱的样子。

由于和超自然力量的密切关联，君主常常被描绘成为天赋异禀。广幅国家极端强调君主的神圣性，因为在这样的国家里，统治者和绝大部分臣民之间的直接联系少之又少。由于王室权威必须通过多层关联予以传达，统治者被视为一个与神祇或者大自然力量一样影响人们生活的遥远存在（它们被认为是等同的），这使普通人更易于接受统治者的神圣性的意识。

埃及特别强调法老是太阳神之子或太阳神的俗世化身，因此也是四海之内的统治者。和太阳一样，法老拥有无穷无尽的生死轮回周期。法老是所有埃及主神的俗世化身，每个神都被视为埃及特定的社会群体的创世神。通过如后人供奉祖灵一样供奉神祇，法老在维持宇宙秩序上发挥了重要的作用（Frankfort 1948; Silverman 1991: 56–71）。法老在世之时就被视为神 (*ntr*)（Hornung 1997: 301）。敌人的溃败、尼罗河水每年泛滥都得拜法老的超自然力量所赐。但是，法老只在被诸神附体时才是神。法老需要通过包括洁净、仪式性复活和君权神授等一系列仪式才能具有这样的法力（L. Bell 1997: 140; Goebis 1998: 340）。这些仪式导致每一个继任的法老代表了前任法老（以及最终的荷鲁斯神）的再生与俗世复活，而去世法老被视为统治死亡领域的永恒统治者奥西里斯。每位法老都是神权在人世的具象 (*ntr nfr*)，因此被通俗地翻译为“美丽的神”，也意味着“年轻”或“具象化”的神（Hornung 1982: 138–142; Malek 1997: 227）。

法老具有超自然法力，因此如果没有采取礼制性预防措施而触摸他们或他们的权杖，都可能严重受伤。然而，尽管他们协调了宇宙关系，但不能指望发生奇迹。如果一个深受信赖的顾问染病，法老也只能指派御医医治。每位去世的法老都有繁缛的丧葬礼仪，因为人们冀望，作为超自然力量的永恒 (*dt*) 形式，去世法老能够将超自然福祉赐予埃及。尽管很多学者提出截然相反的意见，但是非常清晰的是，即使在早王国时期，所有人去世之后都会化身

成永恒的形式 (*dit*), 甚至连夭折者也不例外。因此, 去世的平民和法老之间只是超自然力量大小之别, 而不是类型差异 (O'Connor and Silverman 1995)。

81 印加国王的臣民们深知, 国王是太阳神印缇 (Inti) 或者更古老的创世神维拉克查 (Wiraqucha) 的后裔和俗世化身。太阳被认为是每个印加君主力量的直接来源。和在埃及一样, 每次王权更迭都伴随了宇宙秩序的重新创造 (MacCormack 1991: 117)。登基仪式意味的本质变迁要求国王重新迎娶正妻, 即王后 (*quya* [*coya*]), 这个仪式让众多西班牙编年史作者误以为印加国王只能在成为国王之后才能迎娶正妻 (MacCormack 1991: 125)。作为加冕仪式的一部分, 在整个王国内, 有两百多童男童女被当成人牲而杀戮 (Kendall 1973: 197)。如果国王不幸染病, 则需要杀 4 头美洲驼和 4 个儿童, 以及焚烧大量布帛作为祭祀, 祈求康复 (Murra 1980: 58)。

印加人认为, 无论在世与否, 印加国王都能有效地促进农业丰收和军事胜利, 保障与信仰和礼仪密切相关的活动。国王去世之后则与太阳神合二为一, 而他们的木乃伊仍然保留了个人特征, 还必须如同在世一样穿戴整齐, 享用食物。每个去世的国王都是超自然力的所在, 因此也是占卜政治事件的重要来源。在世和去世的国王都和太阳一样是他们的后裔的生命和繁盛的来源, 因而也是整个印加王国的生命和繁荣的来源 (Gose 1996a)。如同在埃及一样, 平民的祖先也能关照自己后裔的幸福; 去世国王与众不同之处在于其力量的来源和大小。

在中国, 商王献祭于上帝。无论众多学者宣称的上帝是商代王室的直系祖先是否成立, 由于商代先王之灵可以与上帝沟通, 作为王室祖先的嫡长直系后裔, 商王拥有掌控超自然力量的独特资质, 用来提升国家福祉 (K. Chang 1983)。商王自称“余一人”, 用中性人称代词 (人) 指代任何等级的男性 (Wheatley 1971: 52)。嗣后的中国君主虽然拥有“天子”头衔, 包括周王在内都没有宣称其神圣地位。天代替了上帝, 或者成为上帝的别名 (Hsu and Linduff 1988: 320-321)。先公先王之灵具有极强的法力, 并可以通过祭祀被卜问。基于 10 个太阳轮流照耀世界, 每天由一个太阳控制的理念, 他们的祭仪采用 10 天为一个周期。去世的君主得到人牲或牺牲, 宛如从自然世界获取精神能量一般。

82 在其他由更小的国家构成的文明之中, 对统治者的神格化程度尚存在显著差异。约鲁巴国王和强势的非王室父系家族的首领共享政治权力, 但王权被视为神圣的机制, 国王拥有突出的超自然能力, 能确保大地丰收及人民幸福 (Bradbury 1973: 74)。人们遵从国王, 因为国王是神圣的力量赖以传达到人类世界的渠道, 他赋予人类、植物、动物、河流和空气以活力。为了保证人民免受其超自然能力的伤害, 在礼制上, 国王只能在王宫中深居浅出。每个约鲁巴王国都得铭记历代统治者的名字, 王权被视为持续不断、永不衰竭的存在。每一位继任的统治者都被赋予源源不绝的权力, 当他谈论前任的行为时, 就好像谈论自己的行为一样

(K. Barder 1991: 51)。奥巴的权威是“不可挑战的”，他的法力“如神一般”(Pemberton and Afolayan 1996: 1)。在贝宁，如果谈论国王像普通人一样吃饭、睡觉、洗涤或死亡的话，会被视为不敬，有可能被处死 (Bradbury 1957: 40)。

只有约鲁巴国王才能够主持关系到土地和人民福祉的仪式。在仪式中，新国王将摄取去世国王的一小部分肉体，去世国王的法力就转移到继任者身上。但是，国王变得衰老或者其行为极度不受议事会喜欢的话，可能会被杀死。众多约鲁巴人仍然相信，在短暂的时期内，神祇可以附身于普通人，当普通的宿主在仪式过程中进入催眠状态时，他们可能作为神的化身说话及行动。在加冕仪式过程中，国王拥有了各种神祇的法力，并且在他们的余生之中或者在他们保持健康及礼制性纯洁的时期内，一直拥有法力。这些仪式常常有旨在增加国王法力的人祭。所有去世的约鲁巴人都会得到后裔的祭祀，子孙希望得到他们的超自然能力的保护和支持，而国王的灵魂是特别繁缛的仪式的祭拜对象。由于他们的法力如同宇宙众神的法力一样可以帮助在世的国王，这将有助于维护整个体系 (Pemberton and Afolayan 1996: 73)。贝宁对王室始祖的祭祀最为繁复，每一个去世的国王都有单独的宗庙 (*ugha*) 和专属祭坛 (Bradbury 1957: 55)。但是，尽管国王法力来源于超自然界，与常人的差异仅仅是数量多寡而非质量不同。

在玛雅，“君主” (*k'ul ahaw*) 一词直到公元 400 年以后才得到普遍运用，它表示拥有神的能力或神一样地位的领导者。玛雅统治者穿着与各种神祇相关的衣服，展示诸神的特征，他们的名字也结合了各种神徽。在蒂卡尔，这常常指向丰产和繁荣延续之神卡维尔；在那拉热，则指风暴和雨水之神查克 (Houston 2001; Martin and Grube 2000: 17)。在指定的继承人登基仪式上，他们接收了超自然法力。然而，没有任何证据显示他们被视为神祇。相反，去世的统治者被当成英雄始祖和主要的宇宙神祇，但显然还保留了他们的独特个性，在装饰繁缛的墓地和神庙之中得到祭祀，每个国王都因此塑像 (Freidel and Schele 1988a; Houston and Stuart 1996)。

最后，玛雅人似乎笃信君主会去世，但王权却是永恒的。玛雅君主继承大统类似于至上神自混沌之初起周期性涅槃和重生。每个玛雅国王在登基之时象征性地浮出地面，而在死亡之时重归地下，就好像太阳每天东升西落。每个王子的出生都被视为赋予他们生命的父亲的重生，这是玛雅主流宗教的核心观念之一 (Freidel, Schel and Parker 1993: 281)。然而，在古典时代晚期，这种轮回在象征意义上不再像每个玛雅城邦国家中特定的统治者们的线性更迭那样重要。这可能是由于长历法的发明，使短历法周期看起来像一个无穷无尽、恒定运动的序列的片段而已 (A. Miller 1986)。

阿兹特克和其他居住在墨西哥谷地的居民相信，神可以在或长或短的时间内进入并控制信众的身体。在新国王的登基仪式中，国王身着宇宙至上神的礼服参加复杂的宗教仪式。这



些仪式的目的是确保神的法力能够进入并驻留在国王的身体之中，使他能确保丰收、战胜敌人以及明智地管理国家（Clendinnen 1991：78–81；Townsend 1989）。阿兹特克国王被视为创造及火焰神奇乌蒂丘特利的代理人，而奇乌蒂丘特利又是控制整个宇宙中枢的奥梅特奥特尔的化身。但是，尽管拥有这样超级的祖先神作为庇护神，阿兹特克国王仍然不忘祭祀奇乌蒂丘特利后裔中的其他主神（Heyden 1989：39–41）。

84 按照这种方式，阿兹特克国王即使没被当成神祇，至少也被视为是神圣的 (*teotl*)。因为为神代言，人们相信，他们的口舌就是神的口舌，他们的耳朵、眼睛和牙齿也就是神的耳朵、眼睛和牙齿（Townsend 1992：205；López Austin 1988，1：398–399）。一旦继位，国王都将发动一场军事行动，证明他新近获得的法力，俘虏大量的敌人献祭众神以完成登基仪式。在葬礼上，阿兹特克国王又要穿戴宇宙至上神的礼服，一件套着一件，以求在火化之前被视为诸神之一（Heyden 1989：41）。在国王默查祖玛二世（Mochtezuma II）统治期间，有规律地定期奉献人牲，以求增强他的灵魂，即其精力和理性的来源，而这可以进一步回馈占据了他的肉身的特定的神祇（Clendinnen 1991：82）。尽管阿兹特克国王深受推崇，但是并没有证据显示人们认为国王和世袭贵族的其他成员之间存在本质差异（Read 1994）。相反，在相当大的程度上，他们都是超自然法力借用的形式。尽管去世国王的骨灰存放在国家宗庙的平台上，但是却没有任何国家祭祀。

美索不达米亚的王权概念也建立在宗教基础之上。苏美尔人相信神制造了王权，是控制自身的最有效的方式，并将王权推广到人类。琼·奥茨（Joan Oates）提出，“国王之位”（*en* 或者 *ensí*）来源于男性至上神的神庙之中，常常和作为城邦国家庇护神的女性神联系在一起（Oates 1978：476）。在主要庇护神为男性的城邦国家中，祭司便是女性，王权可能传递到半专业军事领袖脱胎而来的精英（*lugal*，意为“大人”）手中。只有在早王朝时期之后，这些头衔才开始形成等级秩序，精英才意味着“统治”，逐步取代了意味着“城市统治者”或“总督”的“国王之位”（Hallo 1957）。

早王朝时期的美索不达米亚君主也被视为人类，他们和城市的庇护神的关系犹如管家和业主。君主的权力来自于庇护神的许可和支持，通过王权象征符号——王冠、国王宝座、正义之权杖和掌控人民之权杖——表达出来，这些都被认为是随着王权一起带人到人间的（Postgate 1992：261–263）。

85 美索不达米亚的君主有保障神祇的衣食住行的义务。如果不能准确传达神旨，他们将面临神的惩罚。然而，一个精明的国王有理由通过良好的个人行为以及明智地处理城邦事务来获取庇护神的青睐和保护。国王在睡梦或幻觉之中接受神谕或指令。为了不至于愚蠢地惹恼神祇，他们必须不断通过占卜确定神旨。王权唯一的超自然性是国王和女祭司或王室妇女将在与丰产和宇宙秩序轮回相关的新年仪式上扮演主神。在这个短暂的时期内，众神的法力会

进入到国王和其他参加者的身体之中 (Postgate 1992: 265–266)。

具有讽刺意味的是，在国王被视为普通人的美索不达米亚就有描述自大或者没有信仰的国王奚落和污辱神祇的神话故事 (Pritchard 1955: 84)。这些神话表明，即使是最野心勃勃的人类也无法对抗神的旨意去获取他们的权力。有时美索不达米亚的国王试图规避神的怒火，当他们通过占卜得知神怨之后，会暂时任命一个人作为国王的替身。愤怒被平息之后，替身会被处死 (Frankfort 1948: 262–265)。

在阿卡德统治美索不达米亚时期 (公元前 2350—前 2190 年) 和后来的乌尔第三王朝时期 (公元前 2112—前 2004 年)，建立霸权统治的国王试图宣称自身拥有神祇的地位。他们的名字也按神名方式书写 (taxogram)，他们穿戴神祇的头饰，法律起誓中提到他们的名字就像提到神祇的名字一样。有的国王甚至建立了繁缛的丧葬礼仪。就是在这种情境下，早王朝时期某些杰出君主，如乌尔第三王朝国王的祖先吉尔伽美什，也被描述成为神或半神。不过这些主张并没有获得广泛的认可，后来，更为强势的亚述王国国王甚至回避了这种做法。一旦国王的凡人身份确定下来，即使是最成功的霸主或领袖也很难改变 (Engnell 1967; Frankfort 1948: 297–299; Postgate 1992: 266–267)。

早期文明的统治者或多或少都宣称得到神祇的帮助，他们中的大部分人都会被认为获取了神力。这种认识在埃及和印加表现最强烈，两者都是统治者远离臣民的大型国家，但即使如此，不同统治者的凡人特征也得到昭示。约鲁巴的统治者强烈宣称其神性，国家元首礼制性地和臣民隔离开来。美索不达米亚人的这个观念最为淡薄，他们在早王朝时期就已经成为高度城市化的居民，因此有机会近距离观察城邦领袖。美索不达米亚的霸主们无法取得神祇的地位也表明，不同社会中的国王形象既有功能性因素，也有历史因素。

86

君主们都自认为是主要宇宙神祇的后裔。根据某种埃及宇宙观，在历史起始之时，埃及由太阳神阿吞或拉神掌控，接下来由他的儿子空气神舒神、舒神的儿子土地神盖伯及盖伯的儿子奥西里斯继位。每一代神都按次序退回到特定的宇宙空间中，留下奥西里斯的儿子（或转世）荷鲁斯统治埃及。嗣后所有埃及法老都是荷鲁斯的直系后裔，荷鲁斯死后转变为控制死亡之域的君主奥西里斯 (Meeks and Favard–Meeks 1996: 16–32)。印加国王认为，太阳神是王朝的神性始祖，他的光芒产生了 4 对男女（在提提卡卡湖或者库斯科附近的帕卡历塔波洞穴），而印加王室就是这 4 对男女的后裔 (Urton 1990)。商代君主属于子姓部落贵族，根据后世传说，子姓是吞食了燕子卵而怀孕的女性始祖的后裔，燕子则是上帝，也可能就是太阳 (K. Chang 1976: 167)。约鲁巴国王们都宣称自己是奥杜都瓦的 16 个儿子之一的后裔，奥杜都瓦是通过一条铁链从天而降的创世神 (Bascom 1969: 10–12)。在贝宁，奥杜都瓦的一个后裔颠覆了统治无道的天神奥吉索创立的王朝 (Ben–Amos and Rubin 1983: 21; Egharevba 1960: 1–6)。阿兹特克统治者和墨西哥谷地的贵族们自认为是统治

古代图兰城的羽蛇神的化身的后裔 (M.E. Smith 1996: 37-38)。同样, 玛雅统治者也将他们的血缘关系追溯到某个主神 (Houston and Stuart 1996: 290)。玛雅国王和王族的血被赋予了特别的超自然魔力。只有美索不达米亚的君主们一般不自称为神祇的后裔。

87 这些说法建立了君主和宇宙众神之间的谱系关联。同时, 它们表明君主在来源和本质上都与与众不同。然而这种类型的神话却没有清晰地将君主和作为既往君主后裔的世袭贵族区分开来。对于阿兹特克和印加的贵族, 或者约鲁巴的王族而言, 这些后裔可能人数众多。商王和周王被进一步确认为王室中等级最高的成员, 使他无可置疑地具有至高无上的血缘地位和礼制权力。埃及人认为每个法老都是太阳神拉的儿子, 在法老们生殖繁衍时, 太阳神会控制法老的身体。尽管新王国时期的法老拉美西斯二世吹嘘他们的神性会使其即使在子宫之中也能和其他人区分开来, 但是, 他们能得以确认的唯一证据就是最终继承了法老之位 (Hornung 1982: 142)。这种宣称强调的通常不是法老的独特性, 而是其统治地位, 法老的法力本质上与其他人的法力无异, 只是更大而已。登基仪式在赋予法老与众不同的超自然能力上起到了关键作用。这些仪式过程中常常包括斋戒、修行、授予与各种各样的神祇相关的权杖, 君主们因此能得到众神的认可, 获取神助。埃及和约鲁巴的君主以及其他统治者会自认为是前任的转世化身。在仪式中所获取的神圣力量通过对专属君主的奇异礼服、王权标志, 如王冠、权杖和宝座等的尊崇象征性地表达出来。和君主本身一样, 这些器具常常被认为充满了超自然法力。虽然美索不达米亚的君主自身并不拥有超自然法力, 但是他们仍然会得到城邦国家的庇佑神的保护和支持。登基仪式使君主成为人和神的中介。

作为个人, 君主仍然是世俗之人, 但一旦拥有了神圣的地位之后, 他们便因为获取了独特的超自然法力而和其他人区分开来。法力强化了他们的权威, 同时也限定了他们行为的范围 (Postgate 1992: 274)。他们的绝对政治权威常常通过宗教词汇予以理解和表达。国王就像宇宙神祇一样, 拥有帮助或伤害人类的法力。对于臣民而言, 这种法力近似于自然界所蕴含的无限力量。

某些早期文明可能比其他文明更强调拥有超自然法力。最强调这些法力的文明往往是幅员更辽阔, 君臣更加隔离的文明。越来越强势的美索不达米亚君主仍无法宣称拥有神圣力量, 表明在君主是否被视为神祇上, 文化传统才是至关重要的。不过, 在美索不达米亚, 政治权力也常常通过超自然术语而不仅仅是政治或经济术语表达, 丝毫不逊色于其他早期文明。

## 人性

在君主或其他高级贵族的葬礼上, 仆从或其他人——不管自愿与否——被屠杀的程度可以当作早期文明如何看待君主的有趣指标。埃及和美索不达米亚文明的早期阶段都有仆从作

为人殉的证据。在阿拜多斯的第一王朝陵墓建筑周围，多达上百名男女仆从以及工匠遭到屠杀和掩埋，在孟斐斯的高级官员墓葬周围也发现少量人殉 (Edwards 1985: 23)。在美索不达米亚，乌尔早期王朝的王陵中发现大量被屠杀的仆从，尽管墓葬中的女性可能是身份高贵的女祭司，而不是王后 (Pollock 1999: 211)。美索不达米亚晚期史诗甚至保留了对仆从跟随辞世的君主前往地下世界的记忆 (Kramer 1963: 130)。在人牲并非作为常规的献神之物的文化之中，这类杀戮并没有维持很久。

在习惯以人牲献神的文明之中，如阿兹特克、玛雅和约鲁巴，高级墓葬中常常可以发现殉人。人殉是约鲁巴和贝宁国王葬仪的常规组成部分 (S. Johnson 1921: 44, 45)。在贝宁，奥巴的卫队成员也可能被屠杀。而且，国王的妻子和奴隶被迫自杀，继续服侍去世的国王 (Egharevba 1960: 76; Lucas 1948: 256)。人牲也是对去世国王定期祭祀的组成部分 (Bradbury 1957: 39, 55)。

商代王陵中可以看到多达数百人牲。虽然有人认为被屠杀的多是战俘，考古资料却显示，他们代表了王室役从的各个类别——女性、小臣、卫兵、仆从，以及部分战俘。后者常常遭斩首或肢解，处死时，他们的双手往往绑缚在身后 (Keightley 1969: 369–377)。在已去世的王室成员的墓葬和宗庙周围，常常可以发现定期人祭以及其他以家畜为祭品的祭祀。即使在商代，这种墓祭在周王室中并不常见，到西周时期就彻底地消失了 (Chêng 1960: 69–79; Hsu and Linduff 1988: 172)。

据称，当印加国王去世时，不少宠妃和宠臣自愿从死。此外，在整个帝国，有1000个五六岁的童男童女被配对活埋，其中不少是非印加地区贵族的子女 (Betanzos 1996: 131–133)。商和印加的高官墓葬以仆从作为人牲的现象也不多见。

不管在墓葬情境中屠杀人类的目的是什么，这显然不是一个单纯的现象。有些屠杀看起来像以动物为祭品的祭祀一样，是通过受难者的生命活力强化死者灵魂的血祭方式。这符合商和印加的小规模墓葬杀戮。至少某些在埋葬之后的约鲁巴人祭是用来向死者传递信息或请求超自然帮助的 (Connah 1987: 145)，但这些祭祀也能滋养和强化死者的灵魂。这类祭祀近似于对宇宙神的祭祀。在其他的个案之中，在去世君主或者社会上层成员的墓葬周围埋葬家内奴仆或官员是为了使君主或贵族的灵魂能得到陪伴和服侍。对人的屠杀，不管是滋养还是服侍逝者，都是奢侈消费的一种形式，因此也是死者尊崇的社会地位的显著标志，但是，它仅见于人畜常规性地用于献神的社会之中，也表明它与将君主（包括去世君主）视为超自然能量的观念相关。同样重要的是，以奴仆殉葬为王陵的重要特征的社会中，高级贵族的墓葬中殉葬奴仆将受到限制，而美索不达米亚是一个例外。尽管君主被公众认为在政治性或象征性上是独一无二的，但是在礼制习俗上，不过被当成上层阶级一员而已。

## 权力的证明

任何地方的君主都通过奢靡的生活方式宣示他们的世俗和超自然力量。不管权力多大，君主、高级官僚和他们的家人都住在华丽的宫殿之中，锦衣玉食，仆役如云，稀世珍宝无数。他们纵情享乐，并将奇珍异宝赐予宠臣。宫廷的时尚和装束为那些在法律和自身财力允许的尺度内效法的人们设立了标准。君主的财富成为高贵的社会等级和国家实力的明证。同时，对于超自然界，无论于公于私，君主们都是竭尽所能地奉献：建立神庙，不惜斥巨资祭神和献牲，主持旨在确保宇宙调和、社会富足的宗教仪式。

90 他们也需要在与其他人的关系中保护自身权威。他们与臣民的互动高度礼制化，且遵循繁文缛节。比如，在印加，即使是最高等级的官僚，在被国王接见时，也必须衣着简朴、光脚、双肩搭着布袋 (Rowe 1944: 259)。阿兹特克和其他地区严厉禁止与国王的眼光对视。国王的大部分时间都生活在隐秘的深宫之中，除了仆从之外，其他人概莫能入，只有极少数臣民有觐见的机会，国王也只在重要的仪式或公共节日中才在公开场合露面。在约鲁巴，王室的隔离更为严格，国王很少离开内宫，即使出现在公众之前，他们的面目也遮掩在王冠的流苏之后 (Bascom 1969: 30-31)。

为了维持超自然力量，保持沟通并影响超自然界的能力，国王要遵循各种各样的禁忌和修行。有时重要的仪式可能会要求洁净、斋戒、禁欲，以及长时间的缺少睡眠。玛雅君主必须通过痛苦的放血仪式，进入迷幻状态才能和超自然界有效沟通 (Schele and Miller 1986)。美索不达米亚的君主们每年都要被城市庇护神的高级祭司礼仪性地抽耳光，以提醒他们在与神祇相处时保持谦恭 (Kuhrt 1987: 33)。

君主也必须有能力有效地处理王国中的政治事务。众多君主带军征战，抵御外敌的能力既反映又强化了他们的政治权威。在集权制国家中，强有力的君主在必要的情况下可以运用武力维护社会秩序，使官员和臣民驯服于统治之下。当权力集中程度减弱时，君主们则必须更倚重游说和外交技巧 (Apter 1992)。在前工业时代国家中，君主的政治角色可以通过一位阿拉伯作家对公元 6 世纪波斯君主库思老一世的观察中总结出来。他时刻谨记，一个王国只有在在其统治者能有效地控制官员的贪婪，农业和手工业生产繁荣发展并支持王权赖以存在的税收系统的情况下才有可能繁荣 (R. McC. Adams 1965: 71)。机敏的约鲁巴国王能够超越物质和政治局限，抑制上层阶级中两败俱伤的竞争，强化自身权威。

91 最后，是我们而不是那些生活在早期文明中的人们在政治权力和神圣权力之间做出区分。约鲁巴人相信，将超自然能量引入人类社会的国王在抵御外辱时的作用一点儿也不亚于统帅国家军队的非王室世袭官员。新年仪式在美索不达米亚国家宗教生活中至关重要，通过重演并更新创世以及在众神之中确立王权的地位，确认了世俗社会和神圣的宇宙众神之间的

平行关系，前者的繁荣完全有赖于后者（Hooke 1958）。在埃及，同一个动词“*hi*”既指法老登基和黎明的出现，以及新法老继承大统所形成的家族世系周期，也指太阳每天的出生、死亡和重生，及尼罗河的年度性泛滥。王位的继承和这些自然周期是等同重要的，因为它更新了宇宙能量，不仅埃及，众神以及宇宙都赖之而存在（Frankfort 1948: 148–161）。在王权被视为“和神权一样的力量”，对于维持宇宙秩序至关重要的文化之中，这种平行关系不仅体现了主流意识形态，也是王权的实际地位的写照。



**国**家是被其居民视为拥有主权或政治独立，拥有能掌控其社会、政治、法律、经济和  
文化活动的领袖的政治性组织的社会。早期文明有两种国家形态：城邦国家和广幅  
国家。

92

“城邦国家”这一术语长期用来描述古典希腊、文艺复兴时代的意大利和古代西南亚部分地区的政体 (Griffeth and Thomas 1981)。20 世纪中期，埃里克·汤普森 (J. Eric Thompson) 认为古典玛雅政体也是城邦国家 (Thompson 1954: 81-82)。更为晚近的时候，城邦国家被当成早期国家的常态 (Nichols and Charlton 1997)，或者是从古典时期到 19 世纪国家的两种主流形态之一 (Hansen 2000)。城邦国家往往是相对较小的政权，每个城邦国家都是由城市中心和环绕城市周围、小聚落单位零散分布的农田构成。在广幅国家中，统治者通过由行省构成的多层级结构进行统治，地方官吏也采用了类似的等级制度。早期文明的两种国家形态的差异不仅存在于地域大小，也存在于城市中心和经济及政治组织的本质。本书研究的每一种文明不是城邦国家，就是广幅国家，两者不可兼得。

柴尔德在比较埃及和美索不达米亚南部的文明进程时，首先预测了这一差异 (Childe 1928; 1934)。他注意到，在美索不达米亚南部，纪念性建筑、奢侈手工制品和书写是在小规模城邦国家系统中发展而来的，而在埃及，类似的发展却得益于特定王朝的支持，公元前第四个千纪晚期，阿斯旺以北的尼罗河两岸的所有小规模酋邦和早期国家就统一起来，形成漫长的神圣君主的统治。柴尔德将这种差异归因于地理环境的多样性以及从农业生产者中获取剩余产品的技术差异。亨利·法兰克福和查尔斯·曼塞尔都阐发了这种差异 (Frankfort 1956; Maisels 1990)。

93



但是，很多人类学家却不接受这种两分法。他们大多按照类似于柯林·伦福儒提出的早期国家模式，认为文明是从城邦国家、广幅国家最终到帝国单线式衍化的（Renfrew 1975, 1997; Allchin 1995; D. Wilson 1997; Yoffee 1997）。在这个模式中，城邦国家和广幅国家是更大、更复杂的政体发展过程中的连续阶段，而不是在同样的社会复杂化程度下不同的政治组织形态。迈克尔·曼（Michael Mann）强调在控制前工业化社会中固有的组织运作问题，提出小型城邦国家是早期文明的必然形态，但是他也承认古代埃及和中国很早就已经产生了大规模的统一国家（Mann 1986）。也有人指出，美索不达米亚和墨西哥谷地的统治模式是从城邦国家系统向广幅国家衍化的范例（Sanders, Parsons, and Santley 1979: 163）。

与此截然不同的是，马库斯提出，任何地区首先出现的国家都应该是广幅国家，它们中的大部分后来分裂、瓦解，产生了城邦国家群（Marcus 1998: 92）。她认为，酋邦不太可能直接衍化成城邦国家。在文明的极早阶段出现的超大城市中心，比如史前美索不达米亚的乌鲁克、墨西哥谷地的特奥蒂瓦坎以及玛雅低地的埃尔米拉多，似乎都支持这一假设。尽管在最早的文明是如何发展的问题上还存在众多值得探讨的问题，两种国家形态在世界不同地区的长期共存表明广幅国家和城邦国家是稳定的互补形态，而不是更复杂社会的发展过程中的不同阶段。

我也认同大型政体必须以小规模政体为出发点。但是，早期文明的成长速度和复杂化程度各不相同，政治和文化变迁之间的关系也大相径庭。为了将埃及和美索不达米亚文明的发展总结成单线模式，斯图尔德以政治标准为首要因素，被迫将埃及政治统一前夜的前王朝时代晚期和美索不达米亚政治统一之前的早王朝时期对等起来（Stuart 1949）。然而在埃及，前王朝时代晚期还没有纪念性建筑和精英艺术形态的显著发展，而在美索不达米亚，这些特征在早王朝时期之前就已经出现了。伦福儒的早期国家模式定义的政治单位控制大约 1500 平方公里，人口超过 1 万，主要的聚落在中心附近，类似于小规模早期城邦国家，但是却没有考虑到欧洲探险家在布干达、南非、夏威夷和北美东部所见到的城邦国家在规模和政治组织上的差异（Claessen and Slainik 1978; Cohen and Service 1978; Haas 1982）。证据显示，政治组织的多样性远超出单线进化模式所能容纳的范畴。城邦国家和广幅国家的区分就是确认这种多样性的尝试。

## 城邦国家

早期城邦文明是由相邻的、独立管理的城邦国家网络构成的。尽管在较晚近的中东地区，沿着贸易路线会出现如佩特拉和帕尔米拉等孤立的都市，但是在早期文明中，城邦国家

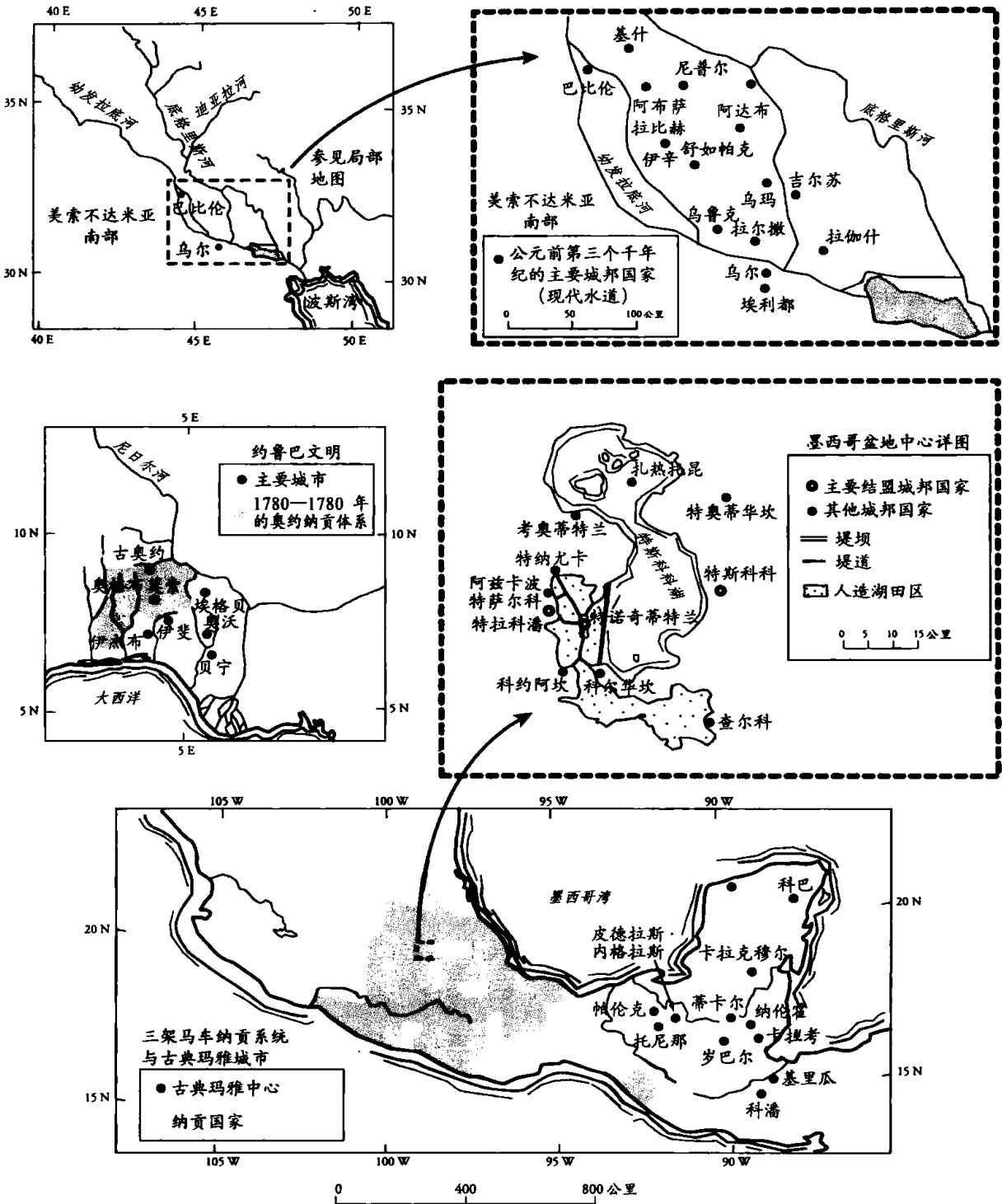


图 6.1 城邦国家文明地图

很少处于孤立的地理环境之中。一个小规模城邦国家控制的地区可能横跨不到 10 公里，某些异常富裕或强大的城邦国家可能拥有直径超过 100 公里的土地。城邦国家的聚落形态也各不相同。与安东尼·吉登斯 (Anthony Giddens) 的“在政治实体之间精心划分的边界仅仅出现于现代国家”的观点相左的是 (Giddens 1981)，早期城邦国家之间的边界往往通

过自然地貌特征、人工地标或者防御要塞清晰地标识出来，并有武装士兵驻扎 (McAnany 1995: 85–89)。绝大部分城邦国家的人口在 0.5—2 万不等，某些强大的城邦国家的人口可能更多。

96 我们有四个城邦国家文明的例子：美索不达米亚南部、西非的约鲁巴和贝宁王国、墨西哥谷地和古典玛雅。至迟在公元前第五个千年纪，美索不达米亚南部就已经出现了农业定居人口 (Redman 1978) (图 6.1)。公元前 3500—3200 年的乌鲁克时代就已经出现不断增长的社会分层、有组织的军事行为、城市中心和城邦国家系统。大规模公用建筑、纪念性艺术、青铜铸造、滚印和最早的文献记载也有迹可寻。这个时期，美索不达米亚南部最大的城市是乌鲁克 (Uruk [Erech])。乌鲁克时代晚期，这座城市占地达 100 公顷，第一王朝早期扩展到 400 公顷，人口在 4—5 万之间 (R. McC. Adams 1981: 71, 85)。因此，乌鲁克时代见证了美索不达米亚南部早期文明的发展。尽管在乌鲁克时代之前的种族变迁上存在多种基于语言学的猜测，但是，从乌鲁克时代到历史时代，美索不达米亚南部文化表现出令人惊叹的连续性。考古资料表明，乌鲁克时代晚期的社会和政治组织可能发生了剧烈的变化，某些学者将其阐释为严重的政治分裂 (Pollock 1999; Yoffee 1995: 286–288)。在古巴比伦王朝统一之前，城邦国家系统在美索不达米亚南部存在了长达 1500 年。

可能早在乌鲁克时代的起始时期，三十多个城邦国家的居民就将美索不达米亚南部视为文化统一的地区 (*kallam*)，尽管这个地区实际上区分成为南部持苏美尔语 (*kiengi*) 的地区和北部持阿卡德语 (*kiuri*) 的地区。很久以来，标志着南北分界的尼普尔城中的恩利尔神庙，即使不是城邦国家联盟的中心，至少也是城邦国家的代表会晤协商事务的中立地点 (Maisels 1999: 160–163; Postgate 1992: 34–38; Van De Mieroop 1999: 222–224)。

97 尽管考古学文献不甚丰富，约鲁巴文明应是以本土农业为基础的西非村落社会演化而来的。约鲁巴文明的礼制中心伊斐，早在公元 9 世纪就已出现，在 11—15 世纪时达到政治权力和经济繁荣的顶点。与此同时，另一个城市奥巴崛起于西北，可能在埃西遗址。到 15 世纪，奥威 (Owe) 与伊斐相抗衡，在两百年间，它是伊斐和新出现的贝宁王国之间的文化枢纽。贝宁王国平民持艾维语，但其上层阶级文化是约鲁巴文化圈中不可缺失的一个部分。16 世纪，西北的城邦国家奥约 (Oyo) 成为这一地区的霸主国家，在随后的两百年中控制了伊斐以南和以东的约鲁巴国家，但从未试图控制伊斐。在南部，伊杰布奥德从 15 世纪到 18 世纪控制了贝宁和拉各斯之间的海岸地区 (Pemberton and Afolayan 1996: 1–2)。在 18 和 19 世纪，奥约和贝宁是最强大的国家。因此，在长达一千年的时间内，约鲁巴地区各领风骚的文明都采用了城邦国家的形式 (Connah 1975; 1987; Ryder 1969; 1984; Shaw 1978; Willet 1973)。有的约鲁巴城市一直存留至今，有的却不断兴衰交替，还有的则迁徙到更安全的地点。在历史时代，约鲁巴地区至少有二十多位国王和超过百位控制了城镇或村落群的

地区领主 (R. Smith 1969: 8)。

16世纪早期记录的墨西哥谷地的城邦国家模式是从公元前650年开始发展的一系列城邦国家形态中最晚的类型，当时谷地之中已经有一系列形态完备的聚落等级，其中最高等级的聚落拥有数千名居民及礼制性建筑。到公元前350年，谷地西南部的翠翠沟至少覆盖多达400公顷的土地，人口估计已达两万，当地的神庙台基高达20米。与翠翠沟相比，无论在规模还是人口上，东北部的特奥蒂瓦坎都有过之无不及。从这个时代开始，由一个或少数强势城邦国家控制地区性聚落形态的时代转变为无论在规模还是权力上各个城邦国家趋同的时代。中央集权特征表现在：公元100—750年间，特奥蒂瓦坎成为核心势力，公元950—1150年，图拉成为最重要的中心，而到晚期，阿兹特克及其盟友成为谷地之中40—60个城邦国家中最强盛和人口最多的国家 (Charlton and Nichols 1997b; Hodges 1984)。阿兹特克的特诺奇蒂特兰可能有多达25万人口，而绝大部分国家的居民数量在0.5—5万不等。

在长达两千年的时期内，墨西哥谷地的族群延续性尚不清楚。同时，我们也不知晓纳瓦特尔语的居民在这个地区生活了多长时间。新来的移民吸收本地文化传统造成了强烈的文化延续性。阿兹特克的历史记载了居无定所的纳瓦特尔语移民在1325年建立半农业社区，到15世纪中期最终成为谷地中最强盛的城邦国家，这成为特诺奇蒂特兰历史的官方说辞。阿兹特克宣称来自北方，但迅速地采纳了本土机制和文化模式。特斯科科的更老的城邦国家可能也是如此，只是更缺乏记录。尽管霸主国家控制甚至兼并邻国的程度不同，墨西哥谷地和约鲁巴一样，没有任何证据显示城邦国家被广幅国家替代。在特奥蒂瓦坎时代的任何主要城市里，也没有任何证据表明显著的人口压力导致原始的广幅国家分裂成为城邦国家。

古典玛雅文明脱胎于前古典时代晚期 (公元前400—250年)，广泛见于玛雅低地的城市化和纪念性建筑传统之中，但是，某些最显著的特征，比如历法、石柱群和对王权的逐步重视，首先出现于公元3世纪的蒂卡尔地区，并从那里逐渐传播开来。玛雅国家以神圣君主的出现为标志，如果一个统治中心缺乏纪念性艺术和官方文献，则无法判断其领袖究竟是一个缺乏资源或权威建立石质纪念物的弱势君主还是非王室附庸。因此无法判断这个小规模中心究竟是独立王国，还是屈服于强邻的纳贡国家，亦或是更大的国家的组成部分。(如果没有大量的西班牙文献，1519年墨西哥谷地的情形同样也无法判断。) 埃尔米拉多是前古典时代晚期最大的城市。在古典时代，蒂卡尔一直保持强盛，直到公元562年遭到包括卡拉科尔 (Caracol) 的卡拉克穆尔 (Calakmul) 联盟的围攻，并最终陷落。卡拉克穆尔成为最强盛的国家，到公元695年被复辟的蒂卡尔所击败。公元750年之后，越来越多的小规模独立中心分庭抗礼 (Folan et al. 1995; Sharer 1996)。

彼得·马修斯 (Peter Mathews) 假设每个拥有独特的象形文字体系的玛雅遗址都是独立国家，因而提出在古典时代晚期，至少存在60多个玛雅城邦国家，每个国家控制了大约

2500 平方公里 (Mathews 1991: 29)。国家联盟采用了短期朝贡体系, 体系内的战败国仍然保有自主权。马库斯也提出, 只有规模远大于此的政权才能称得上真正的国家, 而小规模政权实际上是酋邦 (Marcus 1976, 1992b, 1993)。尽管某些地处东北地区的约鲁巴国家仍为酋邦, 但是文献证据显示, 约鲁巴和墨西哥谷地的众多小型政权都是按照国家的形式组织起来的。马库斯也提出, 公元 750 年之后见诸文献的大量玛雅王国表明, 并不是国王们此时开始修建纪念性建筑, 而是大型王国的边缘省份的总督们宣布独立, 僭越称王。

99 亚当斯提出, 古典时代晚期仅仅存在 8 个区域性玛雅国家, 每个国家控制了大约 3 万平方公里 (Adams 1986: 437)。其他的玛雅学家则认为大约存在 30 个国家, 每个国家控制大约 0.8 万平方公里 (Chase and Chase 1996: 805)。其中, 最大的国家至少在村庄以上有两级地区中心。在发展过程之中, 霸主城市通过颠覆其君主或者遏止产生君主等方式迫使周邻弱国输诚。不彻底的统一可能使国家看起来不过是一些小规模政权的联盟, 每个统治者都幻想有朝一日独立出去。玛雅主要中心的极度繁荣表明它很快就获取了更深层次的融合。这一模式与美索不达米亚城邦的成长模式截然不同, 在美索不达米亚城邦中, 绝大部分周邻社区的人口汇合起来构成中心都市 (Adams and Nissen 1972)。最大的玛雅国家可能是蒂卡尔, 在公元 562 年被击败而丧失了若干附庸之前, 它可能控制了 21095 平方公里 (Chase and Chase 1996: 805)。然而, 这个面积可能包含了某些纳贡国家和作为蒂卡尔组成部分的附庸城市。

尽管玛雅大型城市相互争斗, 有时甚至迫使对手沦为附庸, 但是, 他们似乎从没试图兼并对手组成更大的国家。相反, 他们力求尽可能长久地让竞争对手处于纳贡状态, 但可自治。比如, 蒂卡尔被击败之后仍然由其自身的神圣君主统治。这也许能解释为什么战胜的君主极少在被击败的主要城市建立记载功绩的纪念碑 (Webser 1998: 317)。即使臣服于其他城市, 蒂卡尔仍然保留了神圣君主, 臣服国家很容易从强势邻居的统治之下获取自由, 这些都表明战胜国对战败国的控制既很微弱也不直接。

安妮·皮伯恩 (Anne Pyburn) 准确地提出, 如果仅仅以规模为判断标准的话, 城邦国家和广幅国家之间的区分是非常任意的 (Pyburn 1997), 但是玛雅政体显然可以被归属到城邦国家的一般规模范畴之中。在政治、经济和文化等衡量标准下, 它们也更接近城邦国家而不是广幅国家。玛雅和其他的城邦国家的比较是复杂的, 一方面是玛雅农村聚落和城市聚落的分散性所致, 而另一方面则由于我们对玛雅管理系统知之甚少。因为人口分布更零散, 次级中心更多, 导致玛雅更接近约鲁巴, 而不同于墨西哥谷地和美索不达米亚的密集居住的城邦国家。

每个城邦国家一般都有一个位于中心的都城。都城尽可能地满足统治者和臣民双方的便利, 使乡村居民很容易出入都城, 并得到最大的保护, 免受邻国的攻击。城市中心容纳了

20%—80% 甚至更多的城邦国家总人口，而在规模上从数千定居者到极罕见的 10 万定居者不等。在某些大型城邦国家以及人口更分散的城邦国家中，首都周围常常有一圈稍小的管理中心，而在管理中心周围，则是无数的附属农业村庄和聚落。贝宁周围就有数百个村落，某些村落拥有自治权力，另一些村落则组成小型政治群体或者依附于酋邦 (Bradbury 1957: 15)。罗宾·洛 (Robin Law) 提出，在奥约王国中，农业人口在旧奥约时代比在 19 世纪更为分散，因为 19 世纪逐步升级的战争导致人们前往城镇寻求庇护 (Law 1977: 9)。结果，人们只是季节性地居住于乡间。伊丽莎白·斯通 (Elizabeth Stone) 注意到，城邦国家中小规模聚落的城市本质特征使其成为区域性管理中心 (Stone 1997: 24)。

战争席卷整个地区时，城邦国家的大部分农业人口便迁居到主要城市中心，耕种尽可能靠近社区的土地。在美索不达米亚，中等规模的城邦国家的活动范围一般以 40 公里为直径，这符合伦福儒对早期国家模式的描述。美索不达米亚城邦国家中，相邻国家的首都鸡犬之声相闻。在墨西哥谷地，城邦国家首都通常相距仅 7 公里。在约鲁巴，特别是在人口众多的南部，大型城邦国家中心往往两两相距大约 40 公里，但是，小型政权（有时并非国家）中心则可能更为接近。约鲁巴国家的规模差距悬殊。斯蒂芬·休斯顿 (Stephen Houston) 估算，大规模玛雅中心相距约 40—67 公里，首都和次级中心之间的平均距离是 11.36 公里 (Houston 1993: 137—138)。他提出，如果城邦的大部分居民居住在离首都超过一天路程的地方的话，城邦国家就需要次级管理中心，而且，城邦国家的规模就能决定是否需要次级中心。因此，如果城邦国家的地域狭小或者人口汇聚在首都周围的话，就没有建立次级中心的必要。在美索不达米亚及墨西哥谷地的大部分地区，城邦国家就是村庄环绕的城市中心。15%—80% 的人口居住在城市中心。

城邦国家中，不同社群的成员都被视为统一的城邦居民，而不仅限于首都居民。约鲁巴术语“伊鲁” (*ilu*) 译为“城市”，既包括了周邻的农田，也指由奥巴国王控制的全部区域 (Krapf-Askari 1969: 25—27)。纳瓦特尔术语“*altepetl*”或者“*hualtepetl*”兼指城市中心、周邻地区及其统治者 (M.E. Smith 1996: 163)。苏美尔书吏用一个词语 (*uru*, AKK. *ālum*) 指代“聚落”或“城市”，但却有多个词语描述不同类型的乡村 (R.McC. Adams 1981: 137; Van De Mieroop 1999: 10)。美索不达米亚城市及其周邻农田皆是庇护神的产业。地理区分的着眼点常常是某个地区由君主还是庇护神统治。

相邻的城邦国家之间存在定期交往。尽管食物生产上自给自足，城际贸易往往是城邦国家生产奢侈品甚至生活必需品所需要的异域原料的稳定来源，也是威望物的重要来源。城邦国家相距越近，规模越小，就越有可能形成区域性经济。由于它们之间的近似，以及经济上相互依赖，城邦国家也容易在文化上相互依赖，共享宗教信仰、艺术创作和象征符号系统，特别是与上层阶级文化相关的内容。在美索不达米亚，城邦国家尼普尔从未觊觎政治霸权，

但却成为其他城邦国家的代表会晤的中立地点 (Postgate 1992: 34)。象征世界上第一个城市的伊斐也是所有约鲁巴国家的人们聚会的地点; 贝宁各地去世的君主的部分遗骸被迁运到那里, 埋葬在神圣祖先的发源地 (Egharevba 1960: 9)。相邻城邦国家的君主和精英社会相互通婚, 尽管这种联姻关系并不能阻止城邦国家试图通过战争兼并邻国, 扩充自身实力。争夺农田、水利或者其他资源都可能引发战争, 但是, 更为常见的是强势君主迫使弱势君主纳贡而引发战争。不管发生在上层阶级还是服务于上层阶级的利益, 各种各样的交流都构成柯林·伦福儒和约翰·切尼 (John Cherry) 所称的同级交互作用 (Cherry 1986)。

尽管存在文化相似性, 相邻的城邦国家的居民, 甚至同一城邦国家的居民也不一定持同样的语言。约鲁巴人持多种方言的单一语言, 但是约鲁巴文明容纳了持艾维语的贝宁的埃多族群 (Adetugbo 1973)。古典时代玛雅人讲两种关系密切的语言, 它们分别是卓兰和尤卡坦玛雅语的原型, 两种语言至今仍流行于南部低地和尤卡坦半岛。早在公元前 1500 年之前, 这些语言就足以和其他玛雅语区分开来, 在公元 1000 年以前, 南部低地就已出现了讲卓兰语的居民 (Henderson 1981: 50–52; Houston, Robertson, and Stuart 2000)。

102 公元 16 世纪, 纳瓦特尔语是墨西哥谷地中广为流行的语言, 谷地南部居于统治地位的特诺奇蒂特兰和特斯科科以及周邻较小的城邦国家的居民都持纳瓦特尔语。其他国家居民则持奥托密语。尽管充斥了各种各样关于种族的陈词滥调, 在特诺奇蒂特兰和众多其他墨西哥高地城邦之中, 外来语的捍卫者或者从属于不同族属集团的人们与主流族群长期共存, 和平共处。外来者多是技艺高超的手工工匠家庭, 为了获取更多异域原材料, 更方便地销售产品, 被吸引到大城市里来。当地的上层阶级因为移民们各自身怀绝技而欢迎他们的到来 (Brumfiel 1994; van Zantwijk 1985: 132–134)。

从有可读文献的最早的年代开始, 美索不达米亚南部就居住了持苏美尔语和闪米特语 (阿卡德语) 的居民。通常阿卡德语流行于北方, 而苏美尔语流行于南方, 但是持这两种语言的居民们在绝大多数美索不达米亚城邦国家中长期共存, 而在不同的国家之中, 语言融合程度不一。从最早的时代开始, 某些南部城邦国家的君主就拥有闪米特名字 (Postgate 1992: 35–38)。大约到公元前 1800 年, 作为交流语言的苏美尔语消失了, 这可能是绝大部分操苏美尔语者生活的美索不达米亚最南端生态环境逐渐恶化的结果 (Crawford 1991: 10)。同时这也和苏美尔语持有者生活在高密度的, 因此也不健康的城市中心而引起的繁衍问题有关, 大部分苏美尔语持有者在早王朝时期就已经成为城市居民。持阿卡德语的城市居民的北面 and 东面是同样持闪米特语的农业和游牧居民, 与此不同的是, 苏美尔人没有办法从农业环境中吸引大量的人学会他们的语言 (McNeill 1976: 55–57)。在美索不达米亚和墨西哥高地城邦国家中, 持有多种语言的居民的广泛分布表明, 是否归属于特定的城邦国家是建立在对君主和世俗及本土宗教机制的忠诚基础之上, 而不是族群标准之上的。然而, 美

索不达米亚的神话之中，不同语言是神为了制造人类的不和，达到削弱人类的目的创造的 (Kramer 1981: 357)。

随着居住在大型城市的人口越来越多，通过就近生产尽可能多的粮食减少运输成本的动机就越强烈。当足够多的全职或兼职农民居住在城市里时，周边土地的农业生产将得到强化，一方面可以降低运输成本，另外一方面也能减少农夫往返住家和农田之间的路程时间。同时，农民可能在城市之中拥有主要的住宅，而在农忙期间会住在靠近农田的临时窝棚或小屋之中。在墨西哥谷地和玛雅，人们在城内住宅附属园地里种植作物。甚至玛雅贵族也会让附庸劳力开垦府邸周围的园地。

103

全职和兼职工匠也倾向于住在城市，以便接近大量的客户群体和提供异域原材料的供应商。陶工、铁匠、石匠和其他可能污染环境，产生大量废弃物的行业的从业者有时居住和工作在附近的村庄里，这样，生产中产生的烟雾就不至于那么烦人，废弃物也更容易倾倒，燃料更容易获取。然而，即使是这类手工工匠也可能住在城内。如果他们的原材料来自境外，比如红铜、锡和黑曜石，或者他们的产品主要供应富裕的城市居民的话，则尤其如此 (Schwartz and Falconer 1994; Stone 1990; 1997)。

一个城市社区之中大量出现手工工匠推动了手工业专门化进程。城市市场的扩张实现了手工工匠、城镇和乡村农民以及城市上层阶级之间的物质交换。这些市场也有助于相邻城邦国家的贸易，和本地生产的货物与欠发达地区的原材料的交换。除了那些低贱的社会阶层成员由于禁奢法不能拥有特定的奢侈品之外，市场交换使所有力所能及的人都可以得到手工工匠的产品。专业手工业产品的广泛可得性鼓励了手工业的进一步专业化进程，并且通过提供更高质量的工具提高了生产效率。

城邦国家一般规模较小，以至于城邦国家中的首领们都相互熟识。每个城邦国家都有君主，但是在不同的文明、不同的国家中，君主权力相差悬殊。一般而言，不同的机构在不同程度上分享权力，统治家族的首领和最富裕的人们也在不同程度上分享权力。政策常常是通过议事会的形式决策和发布的。

城邦国家君主的神权也没有广幅国家君主的神权那么强大。宣称拥有神权既可能让特定君主拥有更强的控制能力，也可能像约鲁巴一样，强调君主离群索居，以致他们不能直接行使权力。然而，在美索不达米亚，君主的能力和弱点几乎是人所共知的。

## 广幅国家

104

其他早期文明中，在社会、经济和文化复杂化进程的早期阶段就已经出现广幅国家 (图 6.2)。与绝大多数早期国家迅速分崩瓦解不同的是，它们以显著的政治和经济机制和等级森



严的上层阶级生活方式成为文明发展的核心。广幅国家建立了集权式控制的复杂管理等级体系。有时特定的广幅国家和特定的文明之间存在着对应关系，特别是生态意义边界鲜明的国家，如埃及或者印加王国的安第斯高地核心。如果不存在明确的生态边界的话，则若干共存的广幅国家可能拥有类似的文化。华北即是代表。

早在埃及政治统一的数世纪之前，尼罗河流域北部就出现了一系列酋邦或者小型早期国家。其中，最重要的国家在南部的上埃及，但是中埃及及三角洲地区也有其他早期国家。在前王朝时代晚期，埃及社会以不断加剧的社会分化、经济扩张和贸易为特征，同时，礼制得到进一步发展，并且在埃及王权中发挥了重要作用。这些早期国家的首都相距大约 25 公里，在众多特征上类似于乌鲁克时代的美索不达米亚城邦国家。然而，公元前 3100 年前后，埃及南部众多中心之一提斯的统治者最终统一了埃及；相互竞争的早期国家网络被中央集权政府所替代。出于地方行政考虑，埃及划分成众多行省（T. Wilkinson 1996, 1999）。某些单线进化主义者认为埃及的行省是前王朝时期城邦国家的延续，但是无论在统一之前还是之后，将它们称为城邦国家都是误导。众多行省是在埃及成为广幅国家很久之后才设立的，原有行省通过被纳入到更高层次的官僚化管理体制而发生彻底转型（Goelet 1994: 167）。

106 如果地方统治家族在统一之后还幸存下来的话，他们与旧有的地方势力之间的纽带也会被切断，并被吸纳到国家的上层社会之中。在古王国时期，官员在不同地区频繁转任已成惯例，他们累积升迁，期盼能最终进入中央朝廷。唯一可能保留不变的管理阶层是村寨头人。宫廷成为精致的艺术、纪念性建筑、文学和埃及统治阶级特有的行为方式的核心（Frankfort 1956; Strudwick 1985）。共同语言早在统一之前就已经遍及埃及，这也许有助于提升国家认同感。

在安第斯地区，至迟在公元前第二个千纪，太平洋海岸一带就有酋邦和小型国家，它们在高地地区出现的年代还更晚一些。更复杂的国家与公元后第一个千纪在秘鲁北部海岸地区的莫切文化有关。以奇穆（Chimu）山谷为中心，肇始于公元 14 世纪的奇穆王国一直控制了秘鲁北部海岸的大部分地区，直到 1460 年代被印加王国征服。在高地，公元 600—1000 年，以提瓦纳库（Tiwanaku）和瓦利（Wari）为中心出现了广幅国家。这些国家的出现主要是为了控制某些重要的资源产地，因此，可能没有像奇穆王国一样复杂地组织起来（Keatinge 1988, Lumbreras 1974）。

当印加王国在 15 世纪早期崛起时，秘鲁中部高地或库斯科地区没有比酋邦更复杂的社会。印加可能不得不沿用瓦利政治管理的遗留制度，比如税收系统（Keatinge 1988, 164），也不得不借鉴奇穆的冶金术和政治技巧。他们的石器加工看起来深受印加统治者在提瓦纳库地区石质建筑的影响。印加在这个从未有过大规模管理传统的地区开始了一个新的建国周期，并迅速创造了不仅是最大而且是最统一的安第斯地区本土国家。

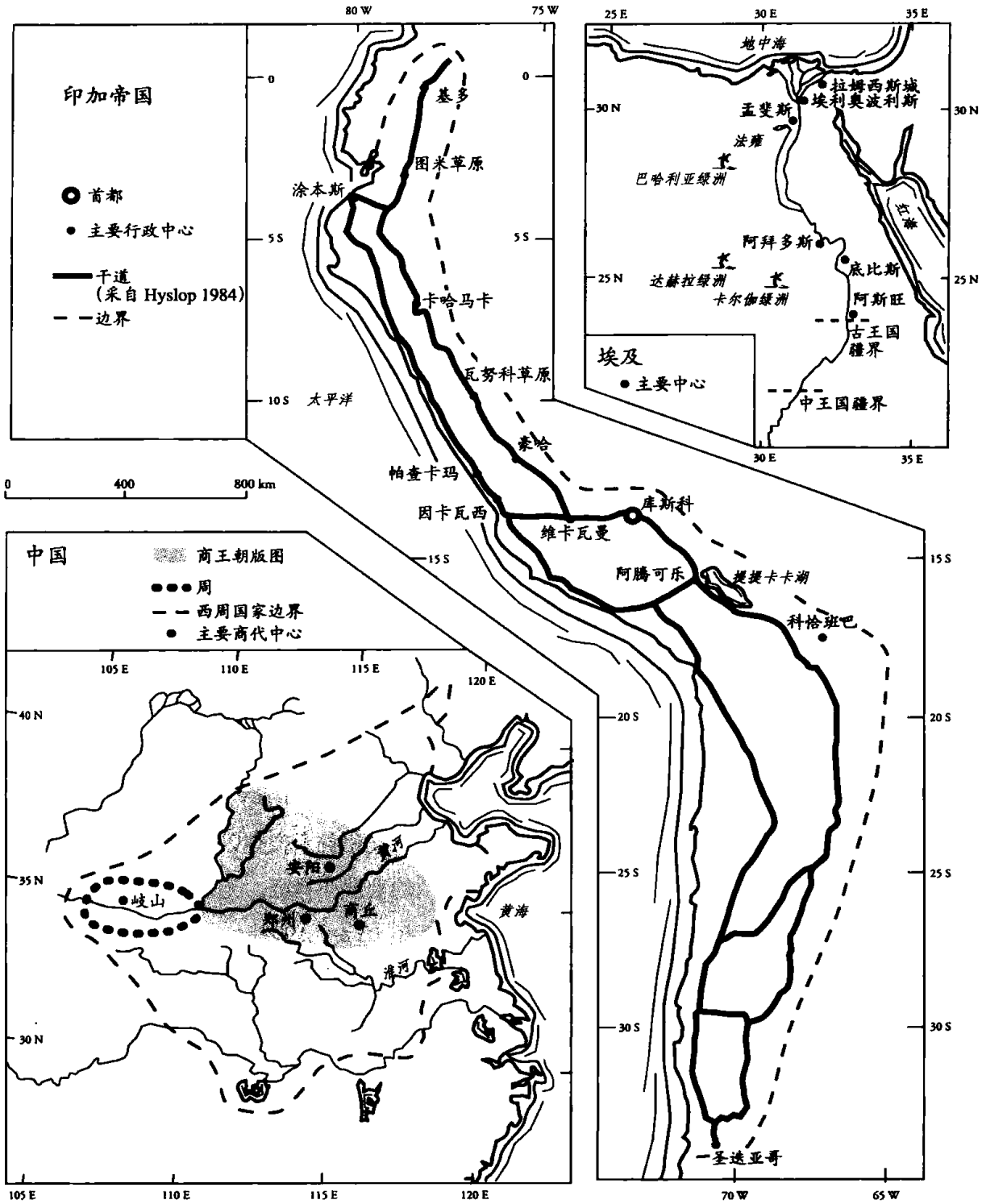


图 6.2 广幅国家地图

印加管辖范围超过 98.4 万平方公里，大约 800—1200 万人口居住在被群山和沙漠分割的可耕种土地上。他们创造了一种全新的纪念性建筑风格，极具特征，令人过目难忘，明确表现出与传统乡村建筑的关联。此外，他们引入了独特的城市规划风格。印加王国的中心高地核心在厄瓜多尔和提提卡卡湖之间，带有浓厚的印加文化烙印，而在秘鲁湾区，旧有文化

的精华保存下来，印加文化影响则显得不那么强烈，而更南部的地区仅仅设立了极其简单的设施，用来开发人烟稀少地区的矿产资源 (Earle 1994)。

107 尽管高地核心区在族属和语言上都呈现出多样化，但这是印加最迫切希望组成稳定的政治单位的地区。不仅如此，即使是诸如奇穆王国这样地处边缘地带的政权，在被纳入到印加管理系统的过程中也发生了剧烈的政治转型。各级官员均需使用奇楚亚语，印加统治者以其为官方管理语言时，奇楚亚语很可能已经成为中央高地地区的代表语言 (Carpenter 1992: 116–117; Rostworowski and Morris 1999: 807–809)。因此，中央和边缘的区分具有阐释价值，印加王国显然企图创建从厄瓜多尔向南一直延伸到智利中部的统一王国。他们非常成功，以至于西班牙学者贝尔纳贝·科博通过对 16 世纪文献的研究，将印加王国描述成为“统一的共和国” (Bernabé Cobo 1979: 189)。

印加君主将征服的土地划分成为 80 多个行省，每个行省都由印加总督管理。为了创造标准化的行省，他们刻意将较小的政治群体捆绑起来，将奇穆王国等较大的国家分割成为小型单位。瓦解大部分大型国家并不困难，因为较晚被兼并到这些国家的首邦常常保留了自身的认同，而且乐于被解放。被征服的首邦和小型国家的上层阶级都乐于被指定为印加总督以下各级官员，因此很快融入到新的秩序之中。对于众多这类统治者而言，他们从印加君主获取的支持意味着收入和权力的增长。对于普通男女而言，成为印加的臣民可能意味着需要生产更多的剩余产品。与此同时，特别是在高地地区，印加对本土冲突的镇压要求人们放弃山顶要塞，迁居到更富饶、可以种植更多种作物的谷地地区 (D'Altroy and Earle 1985)。

在中国，到公元前第三个千年纪，黄河流域的龙山文化各个类型以轮制陶器、经济和政治分化加剧、战争、以人祭和骨卜为特征的礼制活动的发展为特征。无以计数的以夯土城墙围拢起来的城镇控制了散布在数百平方公里的小型聚落 (Yan 1999)。这些城镇鲜有超出 20 公顷的。这表明，如同前王朝时代的埃及和乌鲁克时代早期的美索不达米亚国家一样的复杂首邦社会或早期国家发展起来。这些政治实体可能朝着一个或多个广幅国家或者城邦国家系统的方向发展。直到二里头时期才出现宫殿 (公元前 2100—前 1800 年)，二里头在中国历史上被认定为夏或者早商王朝。迄今所知最早的青铜器也出现在这个时代 (G. Barnes 1993; K. Chang 1986a; 1999; Maisels 1999: 260–341)。

108 中原地区文化的发展显著地受到北、东、南面发展的影响。在二里岗时期，即商人占据郑州的时代，统一的青铜铸造风格从中原地区扩散，覆盖了华北和华中的大部分地区，显然远远超出了任何城邦或广幅国家的边界。到晚商时期，长江中游地区、四川和中国的其他地区都发展出显著不同于中原地区的青铜工业 (Bagley 1999: 208–221)。

传统认为，商王朝是一个控制了中原地区的首邦和小规模国家的广幅国家，但是，有些学者认为商王朝是有效地压制周邻城邦国家或城邦国家联盟并从中收取贡赋的城邦国家

(Lewis 1990: 64; Stepugina 1991: 441; Yates 1997)。夏和早商王朝首都的频繁迁移可能是后世将同时期的君主描述成为单线王系造成的 (Huber 1988: 75)。我们知道，后来的美索不达米亚王系将同期存在的早王朝时期的君主们误读为控制了整个伊拉克南部、前后延续的不同王朝 (Postgate 1992: 26–32)。周代君主允许商王室后裔继续担任宋公，延续对王室祖先的祭祀，也显示出城邦国家体系的特征 (Hsu and Linduff 1988: 186)。

然而，也有充分的证据表明商王朝是一个控制了大约 23 万平方公里的广幅国家。证据之一是多都制。有人提出，晚商行政首都在河南东部的商丘，而王室的礼制和丧葬中心在其西北 215 公里的安阳 (Keightley 1983b: 533; W. Watson 1979)，或者如果更多地考虑战略位置，安阳可能是统治中心，而商丘是祖庙所在 (K. Chang 1980: 210; Chêng 1960: 43; Li Chi 1977: 98–104)。不管是哪种情况，晚商王朝显然拥有相隔一定距离的两个主要中心。早商王朝也有两个首都：亳和西亳，有人确认两个地点分别为河南郑州和尸乡沟的防御性城市 (Maisels 1999: 317–318)。(其他学者则认为尸乡沟是早商时期的另一个陪都，桐宫 [Zou 1999]。) 邹衡认为，在整个商朝，商王拥有多个聚落作为陪都。这表明商王控制了一个广幅国家，并且拥有至少达数万平方公里的核心地区。

109

晚商君主们采取了迁徙的生活方式，王庭从国家的一个地区迁移到另外一个地区。在迁徙过程中，他们从事商业活动、祭祀各地神祇、狩猎、宴饮，和地方官员一起扑灭反抗活动，并且发动对外战争 (Keightley 1983b: 552)，这些都是广幅国家统治者的典型行为。拥有霸权的城邦国家统治者要求朝贡国家的统治者定期朝觐，但他们不会屈尊到纳贡国家去，因为那些国家常常被理所当然地视为危险的敌对地区 (Schele and Freidel 1990: 342)。同时，书写、车马和大型青铜礼器的大规模铸造在商王都周围尤其发达。

安阳所见甲骨以及后来的历史文献都被表明：直到战国时期（公元前 481—221 年）若干区域性国家的君主们僭越称王之前，只有唯一的君主有权力称“王”。在推翻商王的统治之前，周的君主自称为王，这与在埃及相互竞争的君主都宣称自己为统一的统治者同出一辙。在西周时期，居住在渭河流域的众多君主自称为王也可能表明，这个称谓在渭水地区和商王朝的意味不同 (Wang 1999: 242–243)。同时期的商代铭文将周的统治者称为“侯”或者“伯”，在商王朝，这是仅次于“王”的重要头衔。

在征服新的地区后，商王室成员或者其他贵族往往受封统治该地。来自核心地区的人口移民到新近征服的领土上。在其他族属的世居地建立要塞也符合广幅国家的边疆施政和防御的政策 (Keightley 1979–1980: 27)。边疆地区聚落可能有助于当地的语言和文化的融合，导致“汉语”传播到此前尚未波及的地区。

商文化传播到王朝边界以外地区的证据与商王朝是广幅国家的判断并不矛盾。在晚商时期，渭河流域的先周统治者时服时叛。他们似乎从商王朝获取大量精英物质文化，也在

110

众多层面效仿商王朝统治者。周王室采用的书写形式也是由失势的商代卜官带入的。极少数出土刻辞甲骨的遗址都与商周王室有关 (Hsu and Linduff 1988: 33–67; Rawson 1999: 375–397)。这表明, 与后世中国史家所确信的一样, 商周两个王系在华北极其重要。如果商王统治了一系列城邦国家, 每个国家各有其王的话, 则每个君主很可能都有自己的卜官。没有任何风格或者其他证据显示, 黄河地区各个方国都城存在独立的青铜工业。西周的精英文化始终展现出高度统一性。但是还不甚清楚的是, 礼制性铜器是在有限的政府作坊中生产的, 还是在各个次级中心中依照详细说明独立生产出来的 (Chêng 1963; Kane 1974–1975; Rawson 1999; Thorp 1985)。

和商一样, 前王朝时期的周人统治者也采用多都制。商和前王朝时代的西周君主们都统治着广幅国家, 但周王解除了朝贡关系之后, 双方曾经短暂共存, 直到周最终战胜商。商王朝的南部和西部缺乏显著的生态边界, 使更多的广幅国家, 如楚, 在这些地区成长起来。商和西周政治的演化和功能更接近于古代埃及的模式, 而不是古代美索不达米亚的模式。华北和华中可能在公元前第二个千纪就已经拥有若干个广幅国家 (Maisels 1999: 27, 312)。

在埃及、华北和印加早期文明的证据基础之上, 我们可以总结广幅国家有别于城邦国家的共同特征。首先, 广幅国家控制的总面积大于城邦国家系统控制的总面积。在地理上和文化上, 墨西哥谷地都不同于被城邦国家占据的墨西哥高地, 面积达到 0.7 万平方公里。美索不达米亚南部包括聚落区域 (不超过 1.2 万平方公里) 以及邻近的冬季草场, 面积达到 12 万平方公里。约鲁巴王国和贝宁王国占地总面积达 13 万平方公里。尽管古典玛雅王国大都集中在该地区的南半部, 玛雅低地城邦国家覆盖了大约 25 万平方公里的范围。与此形成对比的是, 古王国时代和中王国时代的埃及控制和利用的土地多达 33.3 万平方公里, 其中只有 1.9 万平方公里不是沙漠。极盛时期的商王朝控制了 32 万平方公里的肥沃土地, 但是它的核心地区可能只有 13.2 万平方公里。最后, 印加王国控制了 98 万平方公里, 其中绝大部分土地是没被开发的沙漠、砾石地或者是其他的荒地。广幅国家在控制和开发非农业用地上比城邦国家更有成就。

第二, 广幅国家的城市人口密度显著低于城邦国家。广幅国家是由上层阶级结合在一起的, 其上层阶级的最顶端由王室家庭及缔造和统治国家的核心群体的重要家庭构成。较低职位由核心群体的非显贵成员以及被征服人群中具有合作倾向的高等级成员充任。统治者和官僚, 以及乐工和手工匠人构成了城市中心的全部人口。由于中央政府维系社会秩序, 防御外来侵袭, 因此农民没有必要在城市内寻求保护。而且, 也有证据显示上层阶级试图在地理上与农民和低等级社会阶层区分开来。

第三, 广幅国家的统治者拥有比城邦国家统治者更多的可任意处置的剩余产品, 因此能够在更大规模上创造艺术和建筑。埃及大金字塔是前工业时代最大的单体建筑。在延绵 2400

公里的核心地带，印加在重要行省中心都建立了精致的石质建筑群。围绕着王室居住建筑以及大型的宫殿，商建造了大规模夯土城墙。附庸于宫廷的技艺精湛的专门工匠制造了大量的奢侈品以及威望物——在中国指青铜器，在埃及指石质容器和墓葬雕塑，而在秘鲁则指珍贵的锦帛以及贵重金属装饰品。在任何地方，奢侈品都包括了昂贵的个人装饰品。君主可以通过赏赐亲朋好友及官员们获取威望，增强忠诚。

第四，在广幅国家中，行使王权依赖于对经济的一定程度的集权控制。这包括积累社会剩余产品以供上层阶级、官僚机构、军队和主要的建筑工程，以及有助于提升追随者的忠诚度的奢侈品的生产和分配。广幅国家的规模导致中央政治控制只能采用非直接的形式，因此它比城邦国家更容易受到挑战或颠覆。印加和埃及的统治者不仅控制了主要的采矿和采石业，也控制了对外贸易。尽管印加王国的行省中心也生产青铜工具，但是在没有得到官方许可的情况下，黄金制品不得从库斯科地区输送出去。中央政府负责保卫王国的边疆，不仅为了防御外国的人侵，同时也为了阻挡企图逃跑的异见分子和控制贸易。在印加王国、古埃及王国，可能还包括中国，统治者在王国边境构建军事要塞，以求达到控制目的。早期埃及国家的统治者甚至迁移了南部、东部、西部边疆以外的世居人口（Hoffman 1979）。对边疆的控制“禁锢”了早期文明的臣民，使其更易于控制（Mann 1986：38-40）。

112

第五，广幅国家的农业生活的连续性更强。考古资料显示，埃及的统一导致聚落形态的显著变化，包括众多小规模社群的迁移。有些迁移可能是统一之后社会安定引起的自发行为；原本聚居在希拉孔波利斯等主要城市中心周围的农业人口可能会分散，当孟斐斯地区成为重要的管理中心后，众多农民会搬迁到北方，人口稀少的三角洲西部地区发展起来（T. Wilkinson 1999：344-365）。在秘鲁高地，印加君主命令居住在山顶防御工事的人们分散居住到农业用地更好、低纬度的小规模开放聚落（Hastorf 1990）。同时有证据显示，中国在商和西周也有新的农业土地造成农业集团迁移的现象。由于农民长期居住在村庄之中，毗邻耕种的土地，他们在更大的程度上维持了自给自足，与城邦国家中的城市农民相比，可能更多地保留了前国家时代的村庄生活，但也较少有机会培育对城市中心生产的物质的渴望。在耕种和收获季节，农民全力投到农业生产之中，但是他们也能够利用农闲季节生产所需要的物品（Weber 1976 [1896]：108）。

因此，广幅国家中，上层阶级和农民之间的经济鸿沟更大。上层阶级使用由技艺精湛的全职工匠生产、往往由珍贵的进口材料制成的物品。而农民则继续使用由兼职手工工匠利用传统的、多半是本地可得的材料生产的物品。这些物品仅在当地市场上交换。农民和上层阶级之间的经济流动是农民支付给政府和地主的赋税及租金。农民并没有进城的热望，也没有获取奢侈品的途径，除非是来自官吏或者上层阶级赞助人的赏赐或礼物。和生活在城邦国家中的农民相比，他们也较少接触到新技术。尽管那些为政府工作的工匠拥有金属工具，但是

113

农事常常依靠木质或石质工具。与之形成对比的是，在约鲁巴和美索不达米亚，全职工匠使用金属工具的同时，金属农具也变得普及起来。由于广幅国家的城市中心更小，农民没有动机像在城邦国家系统中那样，围绕着城市开辟密集耕地。

## 地域控制

由于针对广幅国家和城邦国家之分的争论以城邦国家的本质为焦点，因此有必要进一步考察这种体制的政治结构。

历史学家和政治科学学者将两种截然不同的统治方式，即联合（直接的）和霸权（非直接的）都冠以“帝国”之名，结果造成混乱。前工业时代晚期政权往往为了更粗暴地掠夺被征服国家，采取了直接统治。最野心勃勃、政治上最成功的帝国最终转变成成为长治久安的区域性国家，而其他国家则根据占优势的国家的实力扩张和收缩。霸权帝国采取非直接方式管理，以软硬兼施的方式迫使其他独立国家屈从和纳贡（M.E. Smith 1996: 173–174）。为了避免混淆截然不同的政治结构，引起时代错置，我将霸权“帝国”称为朝贡系统。

最近的研究表明，在城邦国家系统以及在不同的城邦国家之间，国家规模和人口都存在显著差异（Hodge 1984）。城邦国家系统常常会产生能武力控制周邻国家的一个或者多个城邦国家。这些城邦国家被称为霸权城邦国家。在极端的个案中，霸主城邦的财富再分配生成了与后来的区域性国家一样的初级聚落模式。然而，由于城邦中心的布局差异，在考古学上，霸主城邦可以轻易地和早期文明的广幅国家形态区分开来。

114

阿兹特克和特斯科科、特拉科潘于15世纪早期建立起所谓的“三驾马车”。到16世纪早期，这个军事联盟已经控制了整个墨西哥谷地和从墨西哥湾到太平洋之间的中墨西哥的绝大部分地区，大约450个城邦国家。特拉科潘是一个弱勢的结盟者，可能因为礼制目的才被纳入到军事联盟中（Spath 1973），长期以来，阿兹特克控制了特斯科科盟友。在三个国家所控制的地区中，被征服的城邦国家有缴纳贡赋的义务，纳贡的君主们被迫允许联盟军队穿越他们的领土，将来自更远地方的贡赋转输到霸主都城。但是，一般而言，阿兹特克及其盟友仍然保留当地的君主，仅仅偶尔插手被征服国家的管理。在墨西哥谷地以外的国家可以一如既往地管理。如果某个君主特别棘手，阿兹特克可能会挑选这位君主的更逆来顺受的亲戚取而代之。他们仅在极罕见的情况下才会以阿兹特克总督取代当地君主。即使在这种情况下，当适当的王位候选人出现时，譬如被废黜君主的儿子长到可以执政的年龄之时，王权会归还给当地君主。只有为数不多的极不驯服的城邦国家会被摧毁，而它们往往地处极易与强劲的外敌结盟的关键地区。这些国家的男女均遭屠杀，他们的子孙被邻近的城邦国家收留，腾空的城市被来自墨西哥谷地的殖民者占有，其头人多是三驾马车的君主们的亲属（Hassig

1988: 174–175, 207–208)。尽管存在迁徙的历史记录,但是,阿兹特克艺术或文化影响很难超出墨西哥谷地。在绝大部分地区,被征服的城邦国家里的生活一如被征服之前,只是平民需要更加卖力地工作,以求缴纳贡赋,或者接受更低的生活标准,因此,也更难反抗当地的君主。阿兹特克试图通过打探情报,残酷地镇压反抗,以及对时叛时服的国家征收更加沉重的贡赋等手段控制远距离纳贡国家 (Barlow 1949; Berdan et al. 1996; Hicks 1994; Hodge and Smith 1994; M.E. Smith 1986)。

在墨西哥谷地,阿兹特克联盟对纳贡国家施加了更强烈的影响。他们在政治上重新组建了若干更小更弱的国家,以求更好地收取贡赋。这些变化采用了在某些国家实行更有效的中央集权统治,兼并另外一些国家的方式。特斯科科甚至比阿兹特克更进一步地将周围的纳贡城邦国家的君主们吸纳到特斯科科的议事会中。然而,这种安排并没有完全剥夺这些国家形式上的独立,它们仍然由自己的君主统治 (Offner 1983)。和墨西哥谷地以外相比,阿兹特克和特斯科科的统治者更频繁地将自己的女儿或者高级贵族的女儿嫁给臣服城邦国家的君主。通过这种行为,他们确保众多统治者最终都与霸主有姻亲关系。臣服国家的君主们需要参加特诺奇蒂特兰和特斯科科主要的宗教仪式,包括加冕礼和战胜礼。作为嫁妆和聘礼交换而来的土地使纳贡城邦国家的君主们越来越依靠在自身的城邦国家以外的财产,因此也支持由三驾马车控制的秩序。纳贡国家的统治者常常需提供对外征伐的士兵和修建阿兹特克和特斯科科首都的宫殿和大型公共建筑的人力物力。霸主国家也利用权力重新安排国家间的市场周期和贸易模式,以维护自身利益,将墨西哥谷地南部的绝大部分湿地开发成为特诺奇蒂特兰和特斯科科的主要粮食产地 (Brumfiel 1983; Hodge 1984)。

115

然而,墨西哥谷地的经济融合远远超出政治融合。政治统一的最显著的例子是阿兹特克于15世纪晚期兼并邻近的城邦国家特拉特洛尔科 (Tlatelolco)。两个国家的首都原本分布在特斯科科湖同一个岛屿上的相邻地区,随着不断扩张而最终融为一体。不断加剧的竞争导致阿兹特克征服了特拉特洛尔科。然而,特拉特洛尔科仍然保留了市政中心,变成阿兹特克首都高度繁荣的第五居民区。对特拉特洛尔科的处置表明墨西哥谷地的政治势力并不愿意平定已经存在的国家 (Charlton and Nichols 1997b: 203–204)。

西班牙的征服经历也说明,即使在政治、经济融合程度更高的墨西哥谷地里,仍然存在一系列城邦国家,大小不等,与阿兹特克及其联盟的合作态度也不一样。与特诺奇蒂特兰相距不过数公里的国家的君主们为了不再向阿兹特克缴纳贡赋而与西班牙人结盟。在西班牙人到来之前,特斯科科国王刚刚去世,阿兹特克人迫使特斯科科盟友推举由阿兹特克国王的妹妹所生的幼子继位。这引发了导致特斯科科濒于分裂的内战。特斯科科新君的同父异母兄长为了攫取王位而与西班牙人结盟 (Offner 1983: 238–241)。显然,尽管出于种种政治和经济原因,阿兹特克干涉了纳贡及联盟国家的事务,它们的“帝国”仍然只是施加在大量独立

116



的城邦国家上的纳贡系统。不管怎样，从来没有任何协议试图将这些国家转变成为更大、更稳定的政治实体。

与特诺奇蒂特兰建立霸主地位之前的墨西哥谷地一样，约鲁巴的城邦国家系统也是由若干个强有力的城邦国家控制的。19世纪早期，约鲁巴诸王国在规模和国力上相差悬殊。当更强有力的城邦国家征服邻国时，他们往往并不推翻其统治或废黜其君主，因为他们自认为是同一个神圣祖先的后裔，因此彼此之间有姻亲关系（R. Smith 1969: 109）。但是，他们会剥夺被征服的社区领袖（*bale*）的君主头衔，或者让那些小君主无法升格身份（Apter 1992: 21–22）。在奥约的纳贡系统中，被征服的君主不得戴饰以流苏的王冠（*ade*），也不得有宦官伺候（Law 1977: 98–99）。然而，霸主国家并不会干涉纳贡国家的日常内部管理。他们只要求弱小的邻国纳贡，为了自身的利益重新安排途经这些国家的远距离贸易。奥约王国的财富和权力绝大部分是通过控制途经南方纳贡国家的贸易通道获取的。霸主国家的君主派遣特务（*ajele*）监视和报告纳贡国家的君主和议事会的活动。奥约的特务们都崇信雷神桑哥，桑哥是奥杜都瓦神之子，而奥杜都瓦神则是奥约国王的祖先。在紧急情况下这些特务可以获得桑哥附体，因此也能宣称拥有高于当地君主和议事会的超自然权威。特务向奥约宫中掌管宗教事务的太监（*Otun Iwefa*）汇报，也通过宫廷信使和雷神祭司向桑哥教会汇报（Apter 1992: 20–21）。

117 早王朝时期，美索不达米亚南部也是由各有其君的城邦国家组成的网络。有些时期，一些城邦国家控制了全部或大部分美索不达米亚南部，但是，也有一些时期没有任何国家可以控制这个地区。有些国家相互之间征战不断，战胜方常常向战败方征收贡赋和巨额赔偿，也会稍稍调整边界。霸主国家变得越来越富裕，人口越来越多，他们的城市中心也伴随着财富的增长而扩张。然而，霸主国家无意于推翻被征服的城邦国家的统治，或者干涉他们的日常内部管理。

在地区控制上，美索不达米亚远超出墨西哥谷地，历代霸主采取不同的政策维持长治久安和经济繁荣。如果忽略很可能是传说的由基什国王创立的早期霸主国家的话（Lamberg-Karlovsky 1996: 141–143; Steinkeller 1993），美索不达米亚的第一个区域性霸主应该是公元前2350年阿卡德国王萨尔贡征服美索不达米亚南部其他国家后建立起来的。他让部下取代当地国王，并且在占领的城市中建立阿卡德军营。但是，在阿卡德王国瓦解之后不久，各地的统治家族迅速地复辟。第二（或者第三）轮集权化运动发生在乌尔第三时期。这一时期的君主镇压并替代了被征服的城邦国家的君主，他们试图通过一个由当地望族和与乌尔皇室有关的军事总督（*šagina*）构成的民事政府实施控制（Postgate 1992: 151–152）。在吸取了阿卡德的教训的基础上，乌尔第三王朝的君主保留了被征服的城邦国家的首领或总督的“王者”头衔。这些被国王任命的城邦国家统治者不准私下结盟或发动战争。他们中的大

部分都是以前的君主或者是统治家族的近亲，他们的职位可以采用父子承继制。一个被征服的城邦国家仍然拥有“王者”的头衔，也是王权延续的证据。巴比伦国王汉谟拉比于公元前1760年发动了第三轮集权化运动（Postgate 1992：34-46，151）。

文化进化主义者将阿卡德时代开始的不断循环的统一周期看成从城邦国家向广幅国家转变的证据，但是这种说法无法解释城邦国家持续不断地坚决抵制统一。阿卡德君主常常平定叛乱；乌尔第三王朝的霸主统治虽然通过地区性经济控制得到强化，但也迅速地瓦解；汉谟拉比的统一仅仅维持了两代君主（Yoffee 1991：299-300）。斯通提出，美索不达米亚保留城邦国家统治形式的主要原因就是城邦国家的居民拒绝放弃政治交互作用的异构模式（Stone 1997）。岳斐提出，美索不达米亚中部和北部持闪米特语的酋邦社会最早提出政治统一，但却遭到南部持苏美尔语的居民的抵制（Yoffee 1995：290-292）。他在别的文章中也提出，美索不达米亚城邦国家“从未有效地融合成为广幅国家，直到非美索不达米亚政治体系和非美索不达米亚管理意识形态重构了当地的社会和自然景观”（Yoffee 1997：258）。统治霸权被视为神祇周期性地眷顾不同的城邦而产生的权力，直到汉谟拉比宣称巴比伦首都拥有永恒的王权为止（Jacobsen 1976：189）。美索不达米亚在古巴比伦时期之后出现的区域性王国并不像早期广幅国家；各个城市中心保留了独立身份、管理机构和特定的经济功能（Maisels 1990：172）。尽管越来越少的农民需要住在城市之中，他们对制成品和服务的需求支持了大量城市人口。尽管城市已经处在区域性君主的永久统治之下，但仍然保留了各种自治特权和形式。公元前第一个千年纪的巴比伦城市没有形成早期广幅国家的行政和统治中心。

墨西哥高地、玛雅以及欧洲殖民者征服之前的西非城邦国家在统一趋势下仍然存在长达上千年，可以证明城邦国家系统的长期性和他们对政治统一的抵制。在长达一千五百多年的时期中，美索不达米亚的城邦国家成功地抵制融合成为更大的政治体系，最终没有转型成为广幅国家，而是被纳入到区域性王国。

印加“帝国”没有采用霸主城邦国家体系，而是通过由印加上层阶级统治的一系列行省组织起来。总督不能世袭。各个行省的管理中心多不在人口稠密的地区，而是新建地区。中部高地的地方统治者多是世袭首领的后裔，主要管理农业人口。他们的权力须得到行省总督的许可。为了削弱被征服人群的力量，大规模或者有叛乱倾向的族群可能会被当成殖民者迁往印加帝国的遥远的边疆，取而代之的是印加王国中值得信赖的旧部（Patterson 1987）。将如此多达上万个家庭称为纳贡城邦国家甚至管理单位都是不现实的，因为他们缺乏这种政体的关键特征，譬如由服务于地区市场的工匠居住的城市中心。

尽管印加帝国为欧洲人所灭，埃及和华北的广幅国家经过一系列兼并之后，进化成为区域性国家，和美索不达米亚城邦系统发展而来的城市化区域国家享有众多共同特征。埃及新王国时代晚期，中央政府丧失了对对外贸易和奢侈品生产的控制之后，即出现了向区域性

119 国家的发展。管理中心转变为独立的贸易、生产和交换的中心。结果城市居民数量增加。统治者不得不越来越依靠武力，并培养出对不能有效直接控制的经济收取赋税的能力。中国花了将近千年才从广幅国家演化为区域性王国，君主直接统治各个家族，土地私有。农民继续在农闲时间生产他们需要的大部分物品，大型城市仍是上层阶级生活和专业化生产的中心 (Shen 1994)。在公元前 4 世纪，不同的区域性王国最终被武力统一成为唯一的帝国。不论基于城邦国家还是广幅国家，城市化区域性王国都拥有众多共同特征，和之前的城邦国家或广幅国家显著不同。

在随后的章节中，城邦国家和广幅国家之分将构成理解与早期文明社会组织、经济行为和文化密切相关的功能性结构的重要框架。这一区分有助于解释诸多既不是所有早期文明共享，又不是特定的早期文明独有的特征。

城市是所有早期文明的特征 (Bairoch 1988: 1-70)。一个风靡一时的观点认为，历史上曾经存在“没有城市的文明” (J. Wilson 1960)，也有尚未形成城市，但有三五祭司居住的“礼制中心”，周围乡村的居民定期聚集参加宗教仪式 (J. Thompson 1954; Wheatley 1971)。这种观点并不准确。不过，城市的本质千差万别。

120

城镇一度被定义为非食物生产者至少达到 5000 人，或者人口密度在每平方公里 386 人以上的社区 (Burgess 1926: 118)，但是这种定义已经被摒弃。中世纪欧洲拥有法律地位的“城市”仅有数千居民，而东欧和意大利的“农业村落”却常常有数倍于此的人口 (Chisholm 1962: 60-61)。在中国和印度尼西亚的某些地区，农业人口密度早已超出每平方公里 386 人 (Cressey 1955: 15; Huntington 1956: 428)。最后，不管早期文明还是其他的前工业社会，大量农民居住在城市中心。晚至 1910 年，全职种植农民仍占开罗总人口的 10% (Abu-Lughod 1969: 164)。对广阔的乡村腹地发挥了特别的功能才是城市中心的决定性特征 (Trigger 1972)。早期文明中，城市主要是城邦国家的首都以及广幅国家的首都和行省中心，定居人口至少达到数千。等级稍次的是城镇和村庄，仅仅影响小范围地区的若干方面。然而，城市、城镇和村庄不过是对规模和功能的任意区分的结果，而不是具有结构或者功能特征的实体。建立在任意的数量区分上的定义实际与早期文明所用的概念无关，也无助于更好地理解城市现象 (Vining 1955: 169)。因此，我以“城市”、“城镇”、“城市中心”或“管理中心”指代相对大规模的专门化聚落。

121

姑且不论其他功能，城市是早期文明的上层阶级以及大部分不生产粮食的人们居住的地方。城市是高等级政治和管理活动、专业手工生产、市场交易、远距离贸易、高等教育、艺

术和文化成就、炫耀性展示、宫廷生活和宗教仪式的主要地点。除了极少数例外，重要的神庙、宫殿和公共建筑都在城市中心。尽管城市中心依赖周邻的农村提供食物，但是它们拥有所有的机构，制造使上层阶级生活与众不同、物有所值的物品。重要的城市以规模、富庶、建筑的辉煌及宏大活动让到访者叹为观止。这些特征强调了普通人的卑微、统治者的威权和法统，以及超自然力量的汇聚（Rapoport 1993）。因此，城市的发展得到上层阶级的极大推动，上层阶级利用城市追求个人和集体目标。

考古材料并不支持将所有早期文明城市的起源都归因于宗教功能（Wheatly 1971），将前工业时代城市中心三分为礼制、行政和商业三种属性也不是特别奏效（Fox 1977）。早期文明中，城市主要对基本为农业环境，以及社会分化不明显的腹地承担了特殊功能（Mabogunje 1962: 3-4）。大量的特定功能汇聚于主要城市中心，使其具备显著的经济规模。如果远距离贸易商人和技艺精湛的金属工匠居住在同一个社区，对金属工匠而言，则很容易获取进口的金属原料，将产品销售给商人，或者委托他们出口。金属工匠也可以在城市中为产品寻找最广泛的集体和个人购买者。对上层阶级来说，这种接触也很便利，因为这使他们易于获取需要的所有物质和服务，并强化了他们掌控各种活动的的能力，有助于增加权力和福祉（Garner 1967）。无论是出于后勤保障还是政治上的考虑，都促使特别的功能集中于城市中心，这与在理想状况下的农民希望分散居住，尽可能接近耕地的情形产生了鲜明对比。

122 城邦国家中最大的社区常常毗邻城市中心。这个位置有助于降低与其他地区之间的运输和交通成本。某些城邦国家，特别是当其规模甚小或者高度集结时，仅有一个行政中心。规模更大或者聚落模式更分散的城邦国家的首都之外大约 10 公里处，常常围绕一圈次级行政中心，每个次级行政中心周围环绕着更低一级的中心。广幅国家拥有众多按照等级网络系统排列的中心，越高级的数量越少，也能为越大的地区提供越高层次的服务。越高等级的中心建筑规模越大，居民也越显贵（Trigger 1972）。

主要的神庙、宫殿和市场往往位于城市中心。城市中心的人口密度也高于边缘地区，显贵们倾向于居住在城市中心。仆从居住在主人左近，这导致早期文明的城市没有像现代工业城市一样显著地区分为富人区和贫民区。肮脏、污秽的活动如果没有被驱赶到农村的话，通常见于城市周边地带。

所有城市都面临着粮食供给和垃圾排放的问题，但各自处理的严苛程度和成败与否都不相同。在埃及和美索不达米亚的城市，水来自河流、水渠、水井和蓄水池，通过人力或者畜力输送到没有水井的家庭（Van De Mierop 1999: 158-161）。阿兹特克的首都特诺奇蒂特兰位于浅盐湖中部，淡水由连接城市和大陆的堤道渡槽供应。在玛雅低地，渗水石灰石岩层地表无法在旱季蓄水，众多古典玛雅社群被迫在地下蓄水池（*Chultuns*）和大型水库中蓄

水。城市中心的废地上常常就地取材搭建蓄水池。玛雅城市中心的大型建筑和广场就是用来积蓄雨水并导流到蓄水池中的 (Scarborough 1993)。

高地墨西哥人和古典玛雅人在房屋周围的花园中循环利用家庭生活产生的有机质废料，以期达到增产目的。玛雅家庭中的大型花园很可能将有机废料转变成为自用肥料 (Fedick 1996a)。阿兹特克人的花园规模则远远小于玛雅人的花园，常常需要用独木舟装载多余的有机废料，运送到城外农田。各种货物的流通都靠并行的街道和运河构成的网络。房屋面对大街，而屋后花园则通向运河。运河两岸筑有堤坝，当湖面水位上涨时可以保护房屋 (Durán 1971: 231)。玛雅人就近扔弃非有机质废料，定期转运到内地城市，用作建筑填土 (Moholy-Nagy 1997)。阿兹特克官员组织劳役保持城市街道和公共空间的干净，但是，在埃及，直到新王国时期，垃圾都填埋在房屋之间的空地上 (Kemp 1989: 300)。

123

死者有时会被埋葬在社区之中。约鲁巴人在房屋内埋葬家族成员，玛雅人将家族成员埋葬在房址平台上。在美索不达米亚，城市中心有时也可发现重要的墓地，但死者往往被埋葬在房屋之下。埃及、印加和商代中国常常将死者埋葬在聚落之外的墓地。

即使在重视卫生问题的城市中心，卫生条件也远低于现代标准。因此，相比小城市和房屋相对分散的社区，大城市和拥挤的城市中心更容易出现严重的健康问题。众多疾病，比如瘟疫、荨麻疹、风疹、伤风和流感一般发生在多达 30—50 万相互接触的人口之中，因此可能前所未有地见于各个早期文明 (M. Cohen 1989: 49—50)。更高的家畜密度也导致旧大陆文明中各种传染性疾病的传播速度大于新大陆 (McNeil 1976: 45)。某些旧大陆城市中心和特诺奇蒂特兰的人口资料都显示人均寿命低于预期值 (Storey 1985)。尽管我们没有进一步细致的人口资料，但是，至少在某些早期文明中，在现代预防医学取得进展之前，大型城市人口无法自身繁衍下去——这一状况持续普遍地见于众多城市中心 (McNeill 1976: 55—57)。在这种情况下，农村人口的持续增长变得至关重要。

## 城邦国家的城市生活

每个城邦国家一般只有一个独立的中心，即首都。美索不达米亚南部城邦国家拉伽什稍显异常，拥有三个大型中心，即拉伽什 (*El Hiba*)、吉苏 (*Tello*) 和尼那 (*Zurghul*)，其中，前两个在早王朝时期轮流作为首都 (Falkenstein 1974 [1954]: 6—7)。这种多个城市中心应该是两个甚至更多邻近的政体组成联盟的结果。城邦国家的首都一般拥有数千到 5 万居民，但是某些霸主城邦国家的居民可能多达 10 万以上。

124

城邦国家中大部分人口居住在主要城市中心。其集中程度取决于各个城邦国家的政治和经济形式，在不同的早期文明中各不相同。由于城乡边界模糊，而且国家的边界几乎无法

界定，因而也很难推测任何特定玛雅国家中居住在城市中心的人口比例。据估计，对绝大多数玛雅城邦国家而言，大约有 15%—35% 的人口居住在城市中心，而在一些国家，这个数字可能高达 50% (Chase, Chase, and Haviland 1990)。桑德斯等人估计，在墨西哥谷地的绝大部分地区，30% 的人口居住在城市中心 (Sanders, Parsons and Santley 1979: 154, 162)；但是，由于大量的人口居住在特诺奇蒂特兰和其他几个大城市中心，因此，城市人口的平均比例高达 50%。

半数甚至更多的约鲁巴人居住在奥巴掌控的首都 (*ilu alade*) 或者周围有时由臣属的奥巴掌控的市镇 (*ilu oloja*)。尽管每个约鲁巴扩展家庭中某些成员的部分或全部时间在乡村甚至更偏远的地点居住并生产食物，大多数家庭在城市中心拥有主要住宅。约鲁巴人清晰地区分出“城镇居民” (*arailu*) 和“农村居民” (*ara oko*)，前者属于拥有城市居住权的亲属集团，而后者则在文化上被认为是次等的 (Lloyd 1974: 32)。次级城镇、农村和居民点都被视为边缘居址 (*ilu ereko*)，与主要的城市中心不同 (Bascom 1969: 3-4; Krapf-Askari 1969: 25-28)。

美索不达米亚南部早期王朝的城市中心人口集中程度最高，根据地区不同，70%—80% 的人口居住在城镇中，其中包括耕种城市周边土地的农民 (R. McC. Adams 1981: 90-94)。在这个时期，除了城邦国家首都，甚少有永久性聚落。尽管早王朝时期农业人口有所增加，但由于公元前 2000 年亚莫利人的入侵，农业聚落再度被废弃 (Postgate 1992: 86)。

125 众多人口居住在城市中心的主要原因是，当城邦之间的战争变得频繁之时，城市可以提供更好的保护。美索不达米亚和约鲁巴的城市常常修建城墙使城内居民免遭攻击。某些美索不达米亚城市周围环绕的土砖城墙不仅用于实际防御，也向潜在的敌人显示城市的力量和团结，吉尔伽美什史诗记载，乌鲁克的城墙周长 9.5 公里，每隔 9 米就有一个碉楼，地面上还残存了 7 米高 (Huot 1989: 227) ——这就是这类城墙的显著证据 (Jacobsen 1976: 196)。

尽管西半球的城邦国家之间战争同样频繁，但是有城墙环绕的城市并不多见 (Sanders and Webster 1988)。特诺奇蒂特兰周围有一圈壕沟，通过吊桥进入城市，但墨西哥谷地的绝大部分城邦国家首都周边都没有任何路障。城邦国家的边界常常安置哨所，卫兵在此监督商旅，警惕入侵者，而君主们都有士卒日夜护卫 (Durán 1964: 61, 192)。在墨西哥高地的绝大部分地区，礼制中心、其他重要建筑和房屋周围均有围墙，但整个城市却没有。他们的主要防御手段看起来是采用诱敌深入的方法，敌人被迫沿着街衢分散兵力，墨西哥人则可从屋顶壁垒上发动攻击。最后一道防御在城市中心的主要神庙平台。平台神庙上升起的烟火象征了城市沦入敌手 (Hassig 1988: 62-105)。

玛雅城市蒂卡尔曾经在南北湿地上建造土墙作为防御设施 (Culbert, Levi, and Cruz

1990: 115)。蒂卡尔和其他玛雅城市的交通深受沼泽及其他不利地形的阻碍。玛雅的城市中心包含容易防御的封闭地区，而普通的房屋常常分布在三面或四面开放的低矮的台地上，因此相对来说容易受到攻击。多斯皮洛斯 (Dos Pilos) 在苟延残喘的最后时期曾经在城市中部广场周围建造了一圈木栅 (Schele and Freidel 1990: 505)。

早期文明的农民生产的食物剩余量甚少，因此大部分人口必须从事农业生产。城市中心至少容纳了国家总人口的 15%，必定包括全职农民家庭。我们可以发现，众多约鲁巴城市居民在城市附近的家庭集体所有土地上耕种。美索不达米亚早王朝时期的城市容纳了全职农民的主体；尽管 80% 的总人口居住在城市之中，但其中至少 75% 的居民应该是农民。

至于特诺奇蒂特兰，有人提出其岛屿中心完全由非食物生产者占据，绝大部分是全职手工工匠，他们的食物由南部泽尔高湖 (Chalco) 和霍奇米尔科 (Xochimilco) 的农民 (Calnek 1976; Sanders, Parsons, and Santley 1979: 154-155, 177-178) 和谷地中的纳贡国家提供。其他学者则认为，特诺奇蒂特兰的居民中应该不乏耕种城市中心边缘地带土地的全职农民 (M.E. Smith 1996: 195-201)。阿兹特克人环绕特诺奇蒂特兰建造的大型水渠不仅可以调节水位，降低盐碱度，也能服务于农业。特诺奇蒂特兰成为非食物生产城市所需的经济专门化程度尽管见于某些前工业时代晚期城市，但是不见于本研究涉及的其他早期文明。此外，特诺奇蒂特兰中全职手工工匠的主体地位与和其他城邦国家频密的手工产品生产和交换的记载相矛盾，因此我倾向于认为特诺奇蒂特兰有相当数量的全职农民。

126

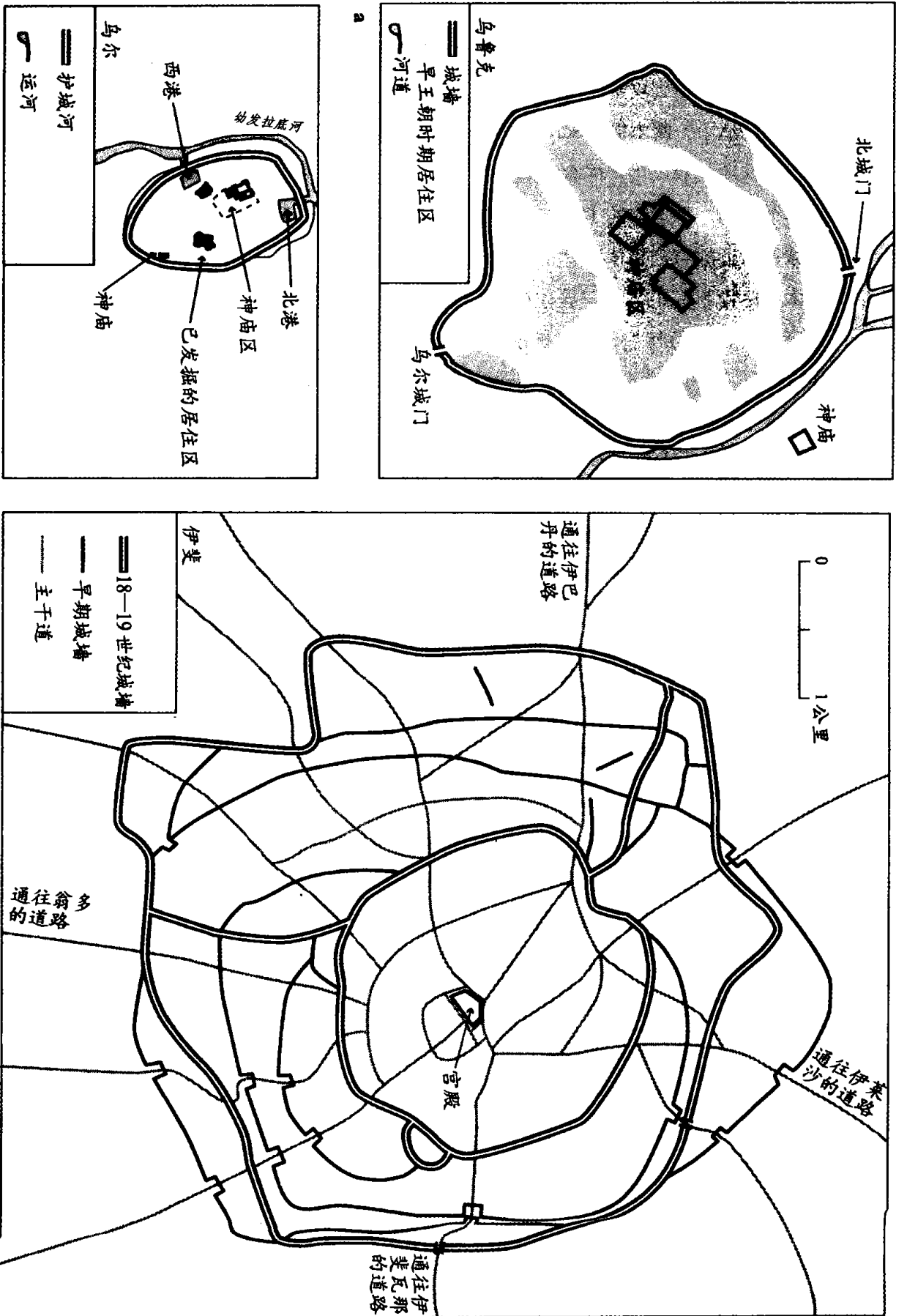
城邦国家的城市中心常常出现没有任何建筑的空地。我已经提到阿兹特克和玛雅城市中的菜园。美索不达米亚城市在城墙之内既有菜园，也有果园，因此果树可以免遭敌人的摧毁。这些园地归私人所有，因此并非所有人都有权采摘 (Van De Mieroop 1999)。有的约鲁巴城市在城墙之内有茂密的树林，可以辅助防御，也可以在危难时刻铲除，用于生产粮食 (Ajayi and Smith 1971: 24)。王室官苑内的树林可以提供国王举行重要的仪式时所需要的野生作物 (Ojo 1966b: 22, 36)。

大部分全职手工工匠居住和生活在城市中心，他们生产产品，供上层阶级使用，互相销售，或者供居住在城市及周边地区的农民使用。在城市的同一个区域内，同一行业的工匠毗邻而居。某些城市中的农民也可能是兼职手工工匠。手工工匠和城市农民都是防御及发动战争时极易组织发动的人力资源。

在墨西哥谷地和约鲁巴王国中，城市中心周边空地上的公共市场在促进货物流通上起到了重要作用。在美索不达米亚，商铺密布的街道表明广泛而频繁的商业活动的存在，市场可能类似于现代中东城市中心的市场 (Postgate 1992: 79)。在玛雅，不举行宗教仪式的时候，广场很可能会被当成市场，但是，玛雅城市家庭显著的自给自足的特征和上层阶级对异域奢侈品的控制可能会削弱对大型公共市场的依赖。

127





不同的城邦国家文明的城市布局显示出规划和非规则性成长的灵活结合以及跨文化共性和文化特性的混合。美索不达米亚的城市沿着河流或者大型运河建造，从早王朝时期开始就被土砖构成的椭圆形城池包围。有时运河的支流会穿城而过 (Gibson 1977; Stone and Zimansky 1995)。主要的神庙座落在城市的地理中心附近，常常又被方形或椭圆形围墙包围。神庙区被称为圣城 (*uruku*) (Jacobsen 1970: 379)，有时一条宽阔笔直的大道会连接神庙和主要的城门。宫殿常常不像神庙建筑那样分布在中心位置上。城市的其他建筑区由纵横交错的街道和巷道构成网络，分布着单层或双层房屋。城市区由围墙围绕的不同的里坊 (*dagia*; Akk. *babtum*) 组成，每个里坊都有围墙及入口 (Postgate 1992: 81–82)。居民区内总体上不存在贫富差距，显然都是按照族属或亲属关系聚居的。靠近城墙的是港口区 (*kar*; Akk. *kārum*)，港口和城市的其他部分之间以围墙分割开来。这些街区独立管理，外国商人及本地的进出口商人都居住在这里 (图 7.1)。城墙以外是包括果园、菜地和城市居民的乡间房屋的郊区 (Stone 1990, 1997; Van De Mieroop 1999)。在美索不达米亚高度城市化的时期，即早王朝第二和第三时期，至少有八个城市占地超过 50 公顷，还有两个城市占地在 400 公顷以上 (Huot 1989: 158)。

约鲁巴城市周围环绕着由种满荆棘的土墙和壕沟构成的防御系统。城市中心是高墙围合的王宫，王宫周围分布着一个或多个市场，宫廷内外都有神庙，王宫之外还有议事会官员的府邸。宽约 5 米的街道连接着城市的中央和各个城门，一直延伸到乡村。每条街道都与一个特定的居民区 (*adugbo*) 联系在一起。居民区的数目根据城市规模的不同而有所变化，基本都由父系扩展家庭居住。一般城市中只有一处宫殿，但是在规模较小、统一程度较低的社区中，好几个君主同时管理着城市的不同部分，则每个君主都有自己的宫殿。分享王权的不同家族也有各自的宫殿。在前殖民地时代，约鲁巴城市中心的人口从 0.5—7 万不等。贝宁古城人口多达 5 万。直到现在为止，约鲁巴人是撒哈拉以南非洲城市化进程最高的本土居民 (Bascom 1969: 29–30; Krapf–Askari 1969; Mavogunje 1962; Ojo 1966b)。

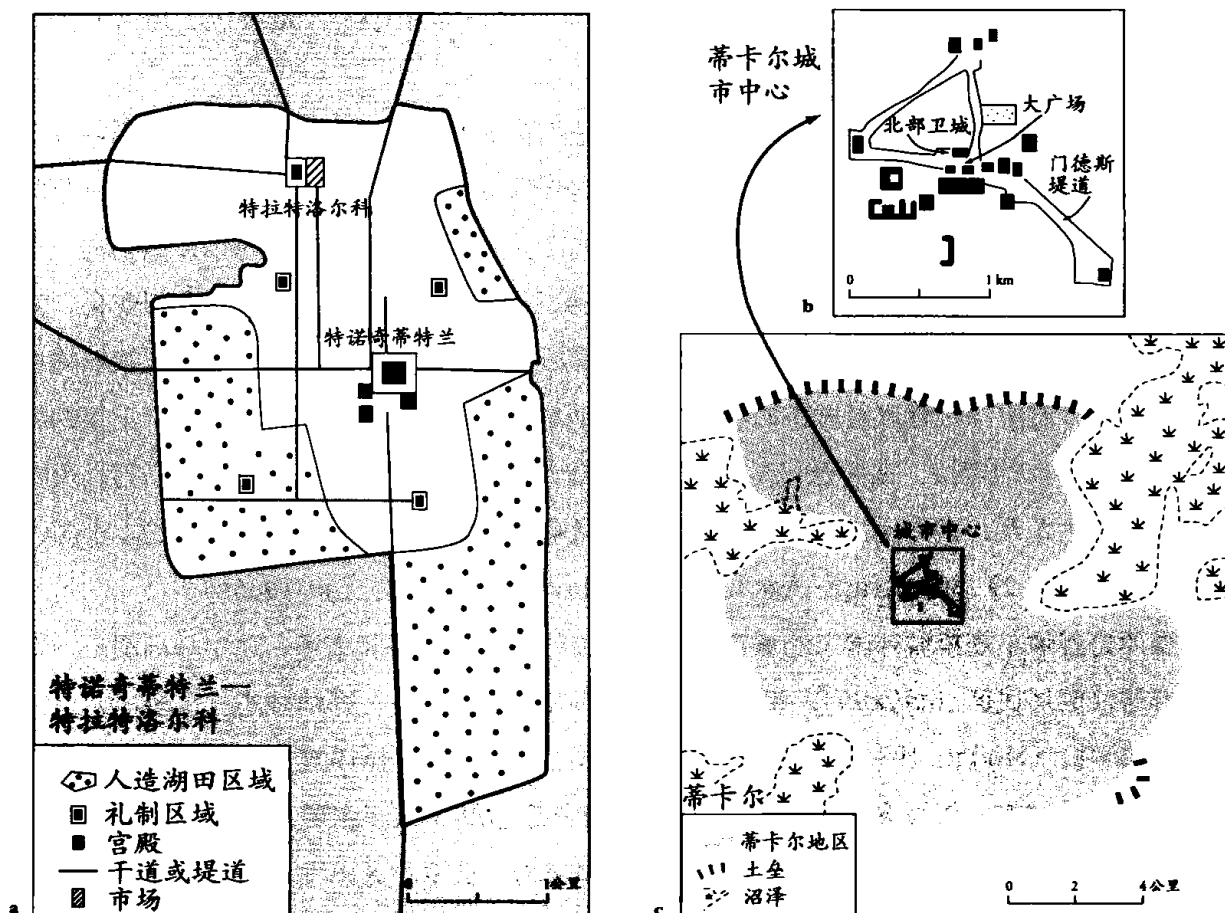
墨西哥谷地小规模城邦国家的城市中心有主要的神庙、宫殿和市场，在中心周围是内婚制族群居住的居民区 (*calpolli*)。每一个居民区都有自己的中心，容纳神庙、议事厅、酋长的房屋和学校 (Hodge 1984; M.E. Smith 1996: 187–196)。1519 年，特诺奇蒂特兰成为谷地中最大的城市，居民多达 10 万人，其中心是一个包括了众多主要神庙和其他宗教建筑的有围墙的区域 (图 7.2)。中心附近是宫殿群和市场。从中心区出发，四条笔直的大道呈十字形延伸，将城市划分四个部分。比特诺奇蒂特兰早一千年的特奥蒂瓦坎城市中已经存在类似的公共建筑和主要街道的布局。每一个街区都有自己的中央神庙和行政建筑群，周围是众多居民区。街道和运河与主要的大道平行，人们可以徒步或者坐船到达城市的每个角落。特拉特洛尔科位于特诺奇蒂特兰的北侧，实际上是其第五个居民区。其中心包括一组大型神

庙建筑和服务于两座城市的主要市场 (M.E. Smith 1996: 196-203; van Zantwijk 1985)。其他的大型城市看起来显得更为分散一点, 缺乏特诺奇蒂特兰的棋盘式格局。第二大城市特斯科科有一个四方形的宫殿或礼制中心, 周围是一系列分散的居民区 (Hodge 1997: 211)。

玛雅城市则不那么紧凑。城市中心是由神庙、宫殿、地面抹平的广场和上层阶级豪宅构成的建筑群。其中心又分成南北两个区域, 北部是成组的礼制性建筑, 至少其中部分用于祭祀去世国王, 南部是王宫, 中间是球戏场 (Ashmore 1989: 274)。城市中心周围是一圈没有大型纪念性建筑、密度不高的平民居住区, 在此之外是密度更小的居民区。在整个城内, 建筑多元的大型居住区周围环绕着一圈质量稍逊的小规模居民区。大型建筑群属于更有权势的个人或家族领袖, 他们可以对邻居发号施令。由于不同的居民区中神庙的精致程度不同, 因此在每个城市都能看到由王室、上层阶级和普通家庭的礼制中心构成的等级。在某些城市, 上层阶级的礼制和居住建筑与城市的中心之间由夯土大道相连。玛雅的

131

130



131 图 7.2 中美城市中心 (a) 16 世纪早期的特诺奇蒂特兰—特拉特洛尔科, (b) 大型玛雅城市蒂卡尔中心约 4 平方公里区域; (c) 根据建筑密度和土木工程位置确定的相对于邻近沼泽的蒂卡尔边界。

来源: (a) 采自 E. Calnek 1976: 293, and M. Smith 1996: 199; (b) 采自 Blanton et al. 1981: 196; (c) 采自 Culbert & Rice 1990: 118。

大型中心能容纳 0.8—6.5 万不等的居民。蒂卡尔的中心地区面积达到 16 平方公里，人口估计有 6.2 万人。卡拉克穆的规模大体相当。卡拉科尔中心 3—4 公里范围内居住了 3.5—6 万人，地处北侧的科巴 (Coba) 则有 5.5 万名居民。在主要的城市中心周围不到 10 公里的范围内常常分布了小规模次级中心 (Andrews 1975; Ashmore 1981; Chase, Chase, and Haviland 1990; Culbert et al. 1990; Culbert and Rice 1990; Folan, Kintz, and Fletcher 1983; Folan et al. 1995; Pyburn 1997; Tate 1992; Webster 1997; Wilk and Ashmore 1988)。

在所有的四个城邦国家文明中，城市中心的公共建筑象征了城市及其控制的周边地区的统一。美索不达米亚和约鲁巴运用防御城墙标识城市的边界。在美索不达米亚，城墙将同一城市的居民区分开来。在墨西哥谷地和玛雅，城市边界的标识似乎显得不那么重要；它们的居民区和房屋建筑中的礼制性建筑表达了独特的身份认同。约鲁巴和美索不达米亚利用边界划分城市和它们的归属者，而美洲文明则用准确定义的公共建筑的层级制度表达这种观念。

## 广幅国家的城市生活

广幅国家形成了由乡土、地区、行省和国家等级别的管理中心构成的等级制度，但是，各级中心的人口规模都很小。即使是可能拥有 5 万居民的首都也不一定比城邦国家首都的人口密度更高，尽管它们所承载的人口要高出数倍。这是因为城市中心几乎完全被统治阶级、管理阶层、专业手工工匠和服务于国家或者居民的体力劳动者占据。因为政府整体性地保卫国家免受武装袭击，出于实际的考虑，农民倾向于居住在靠近耕地的分散的房屋或村落，而不是城市中心。有权势的政府官员的住宅有时有花园，但这些精心装扮的花园仅供休憩，而不提供食物。食物或者来自城市居民的农庄，或者是作为税收或租金来自农村。

大型广幅国家有时存在多都，可能在不同时期迁都。根据传统记载，埃及第一王朝美尼斯时期已经在孟斐斯城内建造了带有防御设施的宫殿和管理中心，在旧王国和中王国的大部分时期，孟斐斯都是埃及的主要行政中心。孟斐斯近郊有王宫和陵墓，但是不同时代的具体位置却不一样。新王国时期，孟斐斯仍然是重要的政府和宫廷生活中心，不过底比斯的地位已经大体相埒，法老们多半埋葬于底比斯，主要的祭祀中心也在那里。新王国晚期，随着与近东的关系越来越重要，三角洲东部的皮拉美西斯也营建了王宫。埃赫那吞在埃及中部的埃赫塔吞营建的短命首都的遗址表明，如果法老下定决心，新首都瞬息可成 (Kemp 1989: 261—317)。同样，统一全国的法老会迅速地放弃地处上埃及提斯的首都，第十二王朝的建国之君将首都从底比斯迁移到孟斐斯，也许他们意识到，鉴于交通困难，在偏于南方一隅的孤寂的首都统治整个埃及是一件多么不现实的事情 (Uphill 1988)。

尽管印加人认为库斯科是世界和王室的宇宙中心，但是，由于征战或巡视而不得不长期离开库斯科的国王们在可以举行国家典礼的地方建立“新库斯科”。这些城市如同主要的省会城市一样，尽管街道、山脉、广场和主要建筑形态千差万别，但都依照库斯科的原型命名 (Hyslop 1990: 140, 172–176, 304–306)。在西班牙征服印加之前，印加的统治者已经开始削弱库斯科的重要性。西班牙征服之前去世的国王瓦伊纳·奎阿派克 (Wayna Qhapaq) 可能有意在他最后居住的厄瓜多尔的图米帕帕 (Tumbamba) 建立祭祀中心，后来的印加统治者在宣扬创世神话时，都将他们的世系追溯到提提卡卡湖的古代礼制中心 (Urton 1990: 3)。

133 尽管早商王朝频繁迁都的记录准确性还遭到众多质疑，但学者一般都认为，商王朝的迁都是出于拓展边疆和维护统一的军事考虑。岳斐提出，广幅国家的统治者“与旧贵族势力划清界限可以完善新的政策，并在新的社会阶层中间招募支持者”，实现从社会权力中获取政治权力的目的 (Yoffee 1993: 70)。因此，早商时期频繁迁都也是增强王权的努力。

在广幅国家中，国王在巡视国土上费时甚巨。埃及法老定期巡游，视察行省、征收赋税、主持宗教仪式及狩猎。除了主要的行政和礼制中心的大型宫殿之外，他们可能在整个埃及拥有一系列的规模稍小的宫殿，可以在巡视过程中短暂停留 (Kemp 1989: 218–223)。有的城市是布匹或其他王室用品的重要生产中心。印加国王也巡视王国各地，主持宗教仪式、狩猎、平定叛乱、发动拓殖边疆或保卫边疆的战争 (Kendall 1973: 67–68)。他们驻扎在行省省会或者驰道沿途专供官用的豪华驿站中。吉德炜指出，通过巡游全国，商王可以不断强化“将国家联系在一起的宗教和亲属纽带（无论这种亲缘关系是否臆造）” (Keightley 1983b: 552)。所有三个广幅国家的君主在巡游中都有甲士护卫，仆从如云。

主要的城市中心都采用分散居住的形式，统治者和上层阶级居住在高墙之内，墙外是管理和仓储机构，宗教祭祀场所，墓地和位卑者、仆从、手工工匠和农民的居址。社会精英的深宅大院、神庙和管理中心常常隐藏在高墙之内，这不仅保护其居民免受盗贼侵袭，也可以阻挡公众的窥视。城墙因此成为权力、排他性和安全的象征。广幅国家的城市建筑群均无外部防御，但进出首都地区仍然由巡逻哨所和检查站控制。广幅国家中城市的分散性特征可能是因为它们较少面临外部攻击的危险而形成的。萨克萨瓦曼 (Saqsawaman) 的印加“堡垒”是库斯科景观的显著特征，也是一个发布信号的哨所，让上层阶级及其支持者在暴乱或敌人攻击时有足够时间从容撤退，因此它不仅具有储物功能和礼制功能，也具备军事功能 (Hyslop 1990: 51–55)。

134 孟斐斯的管理中心成为埃及统一的象征。它的名字“白墙” (*Inb ḥd*) 表明上埃及（因此是“白”的）法老对下埃及的控制，意味着上、下两个埃及的统一。这组建筑一直采用议政宫殿的形式，埃及法老们都在此加冕，法老们围绕着宫殿的外墙行走意味着对埃及的控

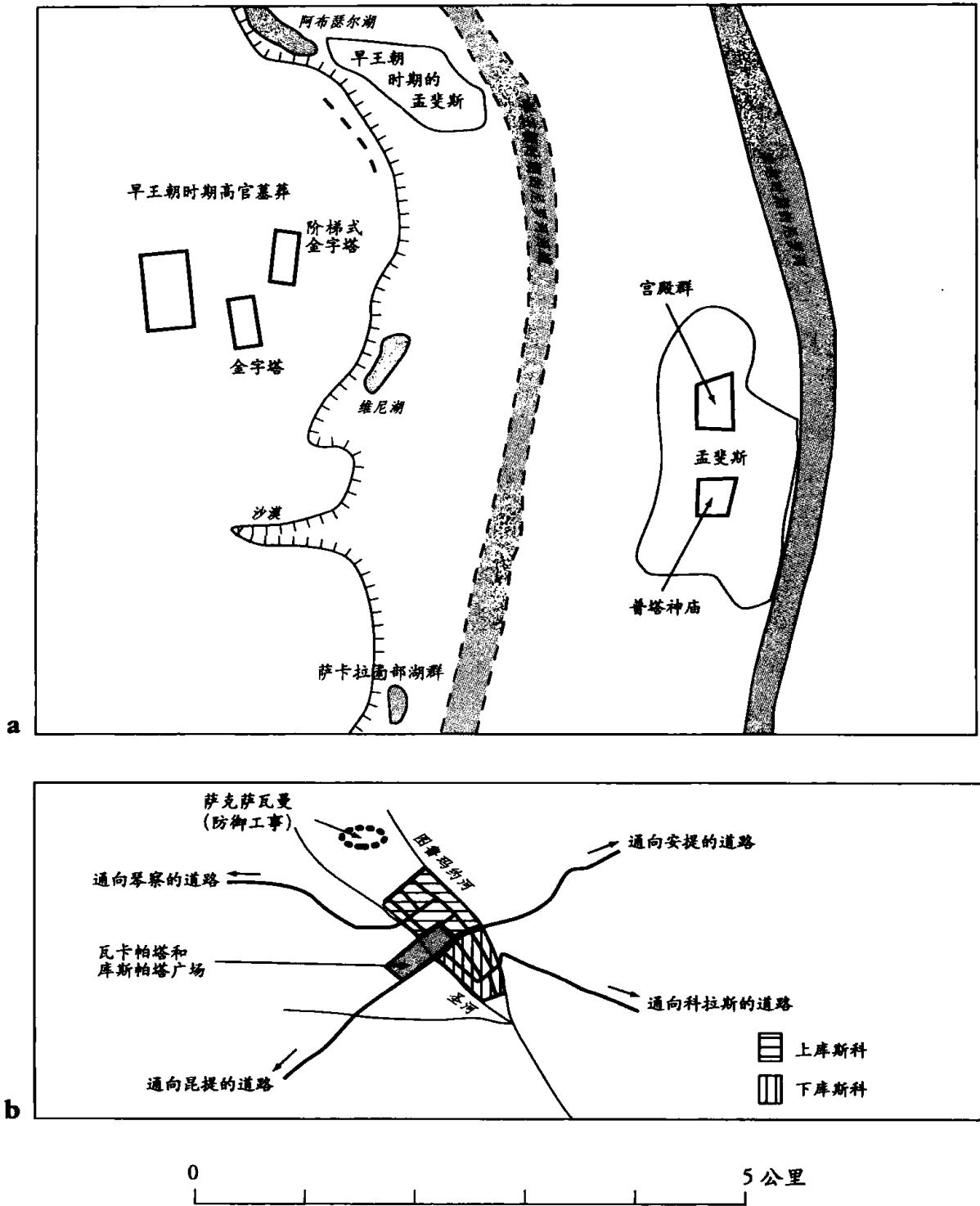


图 7.3 埃及和印加帝国的城市中心 (a) 位于孟斐斯的埃及古王国行政中心及邻近的王陵；(b) 位于库斯科的印加首都王宫和礼制中心，周围环绕着农田和低等级人民居住的聚落。  
来源：(a) 采自 Baines & Malek 1980: 135；(b) 采自 Hyslop 1990: 30。

134 制。孟斐斯的宫殿群和宫殿南边的普塔神庙成为贯穿整个埃及历史的聚落核心。官僚、手工工匠以及其他服务于国家的人居住在城市之中，资深官员可能在那里也有官署（图 7.3）。

然而，主要的王宫毗邻执政法老的陵墓，因此，常常在孟斐斯以北或以南。在早王国时期，几乎每个朝代都需要兴建新王宫。在中王国时期，主要的王宫在孟斐斯以南约三十公里的两土交汇之处（*Ititjwy*）。第五王朝法老伊赛锡（Djedkare-Isesi）的宫殿是一座 640 米长、230 米宽的长方形建筑，被称为“伊赛锡的莲池”。附近的功能性城镇可能居住着熟练的金字塔建造者、宫廷侍从、手工工匠，以及参加祭仪的人。紧挨着吉萨胡夫宫殿的聚落可能达到 200 公顷。随着宫廷的迁移，法老行宫被废弃之前可能曾经被行政机构占用，例如用于征收和分配资源（Lehner 1997: 230–232）。

136 更为人们熟知的新王国时期首都，如底比斯和埃赫塔吞，保留了这种布局的众多特征。在底比斯的东岸，神庙、官署和各种各样的政府机构被官员、幕僚、仆从、手工工匠和苦力的房子包围着。只有数条大道显示出统一布局的意味。在西岸，尼罗河泛滥地的边缘是一系列王陵、神庙和官员及法老的墓葬，由居住在附近村落的工匠和祭司建造并维护。在这些建筑之间是农田及众多农庄，村民可能季节性成为邻近的政府或神庙的劳工或祭司。法老们将主要的宫殿安排在城市边缘。埃赫塔吞也采用了正式宫廷和神庙居内而行宫居外的组合形式（Lacovara 1997; O'Connor 1995; 1998）。

印加统治者以全国资源重组了库斯科谷地。位于中心的是由宫殿、公用建筑和神庙构成的约 40 公顷的城市地带。这个地区几乎完全被王族成员占据。在库斯科城的原址上，印加君主帕查库提克（Pachakuti）成功地驱赶了当地所有非印加居民后，于 1438 年重新设计和建造。新建的城区延伸到图鲁玛约河（Tulumayo）和圣河（Huatanay）东南的萨克萨瓦曼的堡垒。圣河南岸聚落的最终扩张布局目前尚不清楚。这组建筑中间是标志着印加王国的地理和礼制中心的两个相邻的区域——瓦卡帕塔（Wakapata）和库斯帕塔（Cusipata），两者通过圣河上的木桥联系在一起。附近聚落的平民常常聚集在广场上参加主要的宗教活动和庆祝仪式（J. Moore 1996）。从广场出发，四条驰道通向印加王国的主要地区。东北向驰道将库斯科分成为上下两个区域，这种分区方案广泛见于所有高地的社区之中。

城市的其他地区则被与河流平行的三到四条较窄的街道和大量的横街辅道分隔开来。这形成了大约 75 米长、45 米宽的近似长方形的街区，分别被现任国王和所有去世的国王占据。去世国王的木乃伊如同在世一样，在各自宫殿里接受仆从的服侍。宫殿分成上下两区：早期国王的宫殿在库斯科下区，而晚期国王则在库斯科上区。分别属于维拉克查印加（Wiraqucha Inka）和塔婆印加（Thupa Inka Yupanki）的王室宫殿里有供奉创世神维拉克查和雷神伊拉帕（Illapa）的神庙（Kendall 1973: 115）。其他社区中也有神庙和特定的神职人员。宫殿也用于管理目的。最重要的神庙“金屋”（Qorikancha）座落在城市南

端。神庙前的广场上每天都有献牲活动 (Hyslop 1990: 36-47, 59-63; Kendall 1973: 112-115)。

库斯科中心地带周围是条带状分布的农田, 在此之外, 环绕着规划整齐的聚落, 聚落里居住着印加王室之外的官员、奉命定期前往库斯科参加宗教活动以表达效忠的总督、手工工匠、服侍印加贵族的仆从以及来自遥远的地区参加库斯科地区政府建筑工程的劳役。和萨克萨瓦曼及中部地区一样, 这个狭长地带上也分布了存储粮食、布匹和其他财物的国有仓库。印加王国的每个族群的代表居住在这些聚落之中, 聚落和库斯科中心通过四条穿越谷地的驰道及射线状的辅道联系在一起。在库斯科和临近的乌鲁帕帕 (Urubamba) 谷地, 更远离中心的地方是农业社区, 那里也有历代国王的私有领地及行宫, 以及贵族们的产业。库斯科谷地内分布着成系统的神庙, 其中某些神庙在国家仪式中发挥了重要的作用。据估计, 库斯科中部居住了 1.5—2 万人, 周围环绕的聚落中居住了 5 万人, 谷地的其他地区居住了大约 5—10 万人 (Hyslop 1990: 64)。众多中部地区的居民并不是终年居住于此, 因为有很多平民分别居住和工作在不同地区, 可能造成上述三个地区的人口被重复计算。因此, 库斯科谷地的人口总数可能略有夸大 (Hyslop 1990: 48-58, 63-67; Kendall 1973: 116-117; Zuidema 1964, 1990)。

137

商代主要中心的松散布局类似于其他广幅国家的首都, 而不同于城邦国家的首都。早商时期, 郑州商城是一片由大约 22 米宽的夯土城墙围合的长方形地区, 长 1870 米, 宽 1690 米, 宫殿和贵族住宅都在其中。城墙周围是制作青铜、骨器和陶器的工匠居住的较小而独立的聚落、由比较简陋的房屋构成的片区及多个墓葬区。青铜工匠居住在建于台基上的夯土房屋里, 也表明相当程度的富裕。围墙外的村落里居住着手工业工匠和服侍居住在围墙内的贵族的仆从。更远的地方应当是农村 (An 1986; Bagley 1999: 165-168; K. Chang 1980: 263-288)。郑州商城的布局类似于库斯科的布局。安阳以北有一个面积为 2150 平方米的城址, 暂被推定在商代中期的起始阶段 (Tang, Jin, and Rapp 2000) (图 7.4)。

晚商王朝在安阳的中心 (殷墟) 被描述为 6 公里宽、4 公里长的范围内的零星聚落构成的网络。靠近建筑群中心的小屯有大量的南向宫殿和宗庙, 看起来像是王室宫殿。在主要的建筑周围是王室仆从居住的小房屋。虽然在其周围发现了一条壕沟, 但是仍然无法确定这个中心聚落是否有城墙。附近另有一处贵族聚落, 西北冈以北是大型墓葬区, 有王陵和持续不断的墓祭的证据。建筑之间是由贫富不等的个人构成的混合聚落、完全由平民构成的聚落以及各种各样的作坊 (G. Barnes 1993: 126-129; K. Chang 1980: 70-135; Li Chi 1977)。

139

广幅国家的首都看起来没有城邦国家的首都那样紧密, 它们的各个组成部分常常被农田分割开来。这种布局至少在一定程度上反映了统治者希望远离臣民, 甚至有时还远离大部分



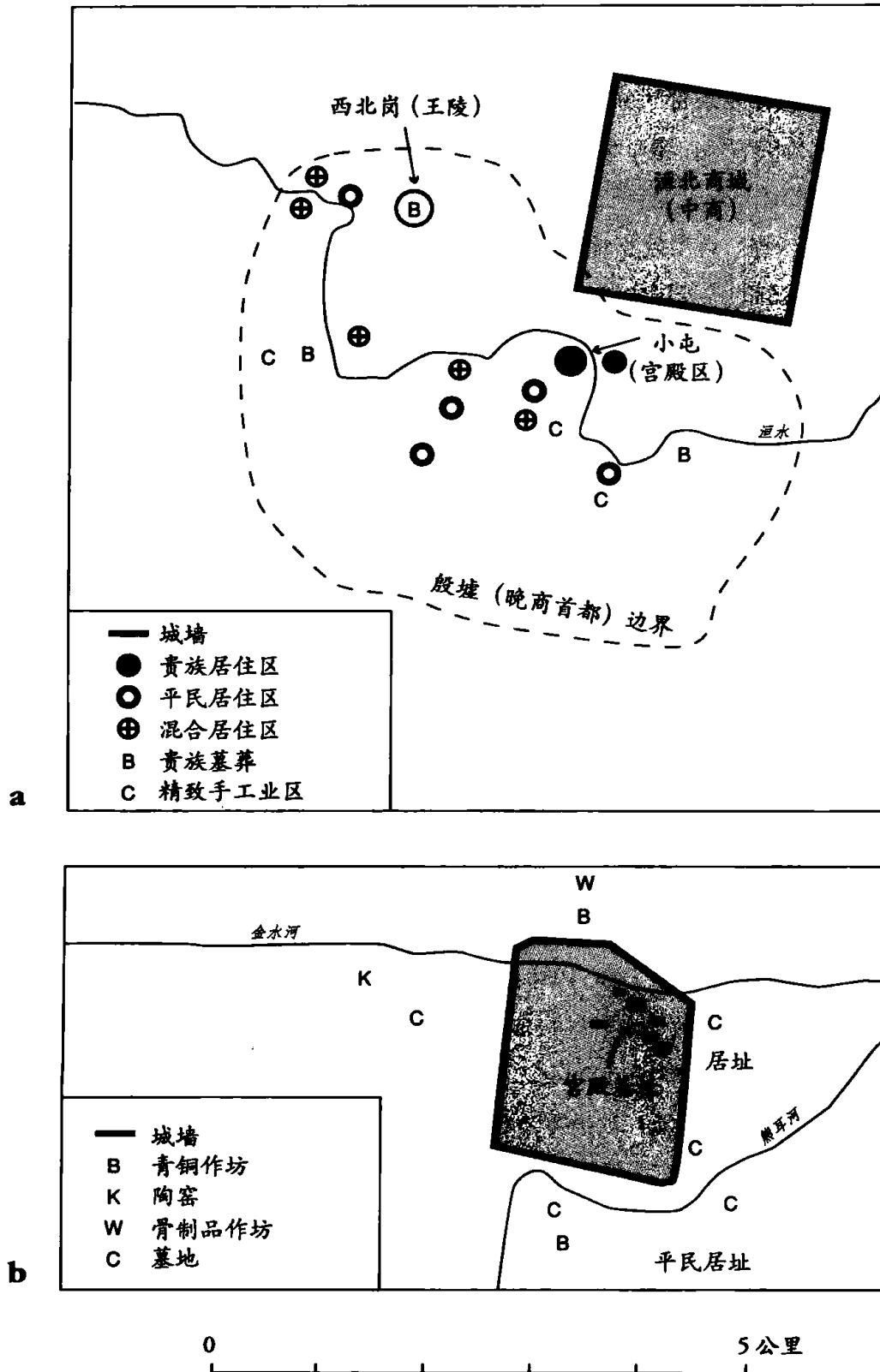


图 7.4 中国城市中心 (a) 安阳, 标示近期发现的中商管理区域和南部晚商都城的主要遗迹; (b) 郑州早商统治中心及周围聚落。  
来源: (a) 采自 Tang et al. 2000: 479; G. Barnes 1993: 128; (b) 采自 K. Chang 1986a: 337。

官员而居住。尽管各种各样的中央行政和礼制性建筑建立在建筑群中心附近，但也有王室建筑分布在边缘地带。与城邦国家首都相比，广幅国家的主要城市都缺乏明确的中心和边界。虽然大规模建筑显示了令人惊叹的王室权威，但是，在广幅国家中，无论君主和朝廷位于何处，实际上是他们，而不是任何特定的城市建筑特征，构成了国家的核心。 139

为了彻底比较城邦国家和广幅国家的城市化问题，我们有必要同时考虑广幅国家的行省省会。在埃及，小型城镇中的一系列行政中心和政府机构都有义务供奉王室的葬礼和祭礼、征收赋税、控制乡村。省会中也有贵族住宅、官署、粮仓、军营和作坊，例如可以建造运送余粮的船只的作坊 (David 1986; Wegner 2000)。在绝大部分地区，这些中心的规模都比较小。而且，在前王朝和古王国时期，在重要礼制中心，如阿拜多斯和希拉孔波利斯，中央政府以建造有城墙围合的建筑和神庙为显著特征，而其他的地方，这类建筑主要由当地官员建造。直到中王国时期，中央政府才能干预埃及各地神庙的修建 (Kemp 1977; 1983: 96-104; 1989: 65-83; Seidlmayer 1996)。在古王国时期，埃及的主要大型建造项目，尤其是王陵，都集中在孟斐斯地区。这对强化埃及国家统一的象征意义的作用最为明显，在劳役过程中，大部分埃及人亲眼目睹并投身于伟大建筑的建造之中。由于它们也是重要的地区崇拜中心，所以大多数省级行政中心在埃及历史上一直沿用下来。

处于印加高地的省会总是包含了由本地石匠按照印加标准建造的印加风格方解石建筑。印加低地却常常在建筑上添加了本地风格。每个省份都有远离土著聚落、作为行省总督官署的行政中心，兼作政府官员、士兵和农民补给食物、布匹、武器的场所。这些中心也包括可供大量过境士兵和劳役吃喝的军营。这些中心的永久居民包括国家职能人员，酿造啤酒、织布和做饭的妇女以及政府官员的助手们。各个省份生产的食物和其他物质都会运输到行政中心去，大量的日用品在此储存以备政府需要。建造和维护这些中心的劳力都是从本地征调的劳役。与埃及的法老不同，印加的君主不仅在首都地区展示王权，也在整个王国炫耀权力 (Hyslop 1990: 69-101; Kendall 1973: 118-119; Morris and Thompson 1985)。 140

商和西周的地方行政中心在规模上比首都小很多。每个中心都有城墙围合，其中包括居址、宗庙和其他当地统治者的官署以及仆从和卫队的房屋。后来分别指城镇的“邑”和指国家的“国”，最初都可指代有城墙的聚落 (Hsu and Linduff 1988: 268-269)。“邑”可能原本指有城墙围合的行政中心，而不是更常见的城镇或城市。中国人后来将这种类型的聚落视为行使贵族权力的适当地点。没有证据显示这个时候的主要统治者及其侍从居住于次级城墙城市 (G. Barnes 1993: 13; K. Chang 1980: 158-183)。因此这进一步质疑了商王很可能只是统治一系列城邦国家的霸主的说法。

在更安全的地方，城墙可能主要用于保护当地统治家族的隐私，但是，在更开放或不稳定的地区，他们也有要塞，常常由与统治官员有血缘关系的人把守，在要塞内外都进行耕

141 种。在敌人攻击或本地叛乱的时候，这些中心可以成为本地统治者及他们的家畜和财产的避难所。他们也吸引了手工工匠前来寻找工作并寻求庇护。这些地区统治的中心因此可能是王室中心的缩影。

## 多样性起源

早期文明的城市化进程的多样性主要和城邦国家与广幅国家的区分有关。有的变化是功能性的，例如，城邦国家系统的农民因为城外战事频繁，而在城市中心安家，但是当广幅国家保护他们免受敌人攻击时，农民就可以居住在农田周围。同时，广幅国家的主要城市中心的分散特征表明统治阶层对私密感的关注，按照彼得·威尔森（Peter Wilson）的阐释，在任何地方，私密感都是强化统治者权威的重要手段（Wilson 1988）。在城邦国家首都中，私密感是通过限制与上层阶级居民的接触，而不是通过地理隔绝实现的。不同的城邦国家是否建造环绕首都的城墙，可能只是反映了防御策略和资源利用的差异。这也提出了历史形成的旧大陆和新大陆之分。这种特定的差异可能和更加一般性的倾向有关，即区分强调边界和强调中心的社会单元。在所有的早期文明中，城市中心都会被视为极其有趣的栖居之地。它们是政治权力和人类成就的具体体现，是人类近距离接触作为宇宙功能之源的超自然能量的地点。

在早期文明和其他复杂的前工业社会中，不平等被当成正常状态，而不公正则被看作个人不幸，甚至应得的报应，而非社会罪恶（Weber 1976 [1896]: 258）。基于不平等的权力的社会结构广泛见于早期文明中。每个孩子都出生和成长在早已被国家意象按三六九等划分的不同家庭中。子女服从父母，以及妻子在不同程度上服从丈夫，都是天经地义的，就好像肉刑是强化顺从和纪律的手段一样（Trigger 1985b）。年轻人须尊重老人，特别是老年男性。“父亲”、“君主”和“神祇”常常都是权力的近义词或暗喻。尽管大多数小规模农业社区已经出现等级化，但是随着更复杂社会的发展，等级化趋势越来越明显。最有权势的社会成员通过作为国家和臣民之间的沟通者强化自身地位。由于不平等广泛可见，其法统性从未遭到质疑。假如早期文明还有平等社会的话，也仅见于文明之外的小规模弱势社会。

142

在所有的早期文明中，既富且贵者会刻意养成特别的生活方式。他们控制了绝大部分公共机构，并利用其控制、保护和强化自身的财富和权力。他们也倾向于与地位相近的家族通婚，限制和控制垂直意义上的社会流动。但是，在界定阶级的明晰程度上，早期文明之间的差异显著。

针对厄内斯特·格尔纳（Ernest Gellner）提出的“大型前工业时代国家”模式，伊恩·莫里斯（Ian Morris）提出了古典时代民主的希腊城邦国家（*polis*）中的理想阶级结构（Gellner 1983, Morris 1997）。在大型前工业时代国家中，平行的军事、行政、宗教阶层以及偶尔出现的商业上层阶级与农业生产社会严格区分开来（Gellner 1983: 9–11; 1998）。在拥有民主制度的希腊城邦国家中，男性公民与女性公民、外国人和奴隶泾渭分明。莫里斯指出，在公元前 500 年之后，尽管在财富上出现了显著的差异，所有男性公民平等的观念仍然

143

导致希腊城市中缺乏显贵的墓葬、精致的墓葬纪念物、美仑美奂的房屋、华丽的服装和珠宝 (Morris 1997: 102–103)。

没有任何早期文明展现出基于意识形态的象征性平等。早期文明的社会核心是君主而不是拥有统治权的公民集体，而且，富裕的、有权力的、生活奢侈的少数掌控社会的人的生活方式与贫穷、辛勤工作、理应逆来顺受的大多数人存在着显著差异。但是，格尔纳和莫里斯的模式都表明，有必要考虑在所有早期文明中，阶级是如何被认知和再现的，在何种程度上阶级和身份的差异会被生活方式象征性地强调或掩饰。

早期文明不仅存在保护现实的权力和权威免受下层阶级挑战的需要，也存在保障身份的象征意义不受低等级侵蚀的必要。保护权威的特权和象征意义是君主的职责之一。在某些早期文明中，礼制性规范准确界定了不同阶级可以使用的服饰、珠宝和护身符。在阿兹特克文明中，特定的颜色和织物纹饰代表特定的阶级。一个阿兹特克武士若俘获一名敌方士兵，便可以佩戴特殊的装饰，蓄起特定的发型，在公共祭祀活动中承担某些荣耀的角色。国家也会惩罚甚至处死那些违反礼制规范的人们 (Clendinnen 1991: 120; Hassig 1988: 39–40; Soustelle 1961: 132–139)。

印加政府巨细靡遗地规定了不同的阶级成员可以拥有的各类物质的种类和数量。印加官员获得锦衣、美妇、男仆、金属器皿、土地和小型官署作为服务国家的回报。这些赐物都经过精心挑选，以求与受赐者身份相当。统治者强迫每个人梳特定的发式，着特定的装束表明种族归属。这不仅区分了统治阶级和被统治人民，也将迁徙至王国不同地区的不同种族与土著居民区分开来。印加统治者无意于促进种族融合，而试图保持种族多样性，维持不同种族之间的平衡。通过细致区分的发型、服装和装饰，他们强化了阶级、种族以及政治派别上的差异 (Kendall 1973: 33, 178; Rowe 1944: 262)。

144 在诸侯的受封仪式上，周王常常赐予他们有特定象征纹样的衣服、特别的旗帜、装饰繁缛的战车和兵器以及玉器等。这些珍贵礼物的赐赠强化了已经存在的特权等级制度 (Hsu and Linduff 1988: 177–178)。

贝宁的统治者垄断了王国中所有的红色珊瑚珠。这些珊瑚珠极受王室的青睐。国王将红珊瑚珠项圈赠予官员，受赏者死后必须将项圈归还给国王。国王会定期将项圈收回宫中，以一名奴隶为人牲，将其鲜血泼洒在项圈上，延续项圈的法力。在贝宁的王宫中，国王和主要官员会穿戴有特别纹饰的衣服。国王的权力通过控制奢侈品的能力得到展现并强化，他不仅能够主导奢侈品生产，也能决定谁能拥有和使用它们 (Bradbury 1957: 26, 46, 58)。这些规范旨在保证奢侈品的稀缺，因此可以作为身份的标识。

没有任何早期文明形成了等秩——即通过每个集团承担的工作类型界定的阶级。中世纪欧洲，骑士或职业武士、僧侣和手工工匠组成了最牢固的等级结构，印度迄今依然存在的僧

侣 (*brahmin*)、武士 (*ksatriya*)、商人 (*vaisya*) 和农民 (*sudra*) 等种姓 (*varna*)，然而在所有的七个早期文明中，祭司和军队打破了阶级界限。宗教等级社会的最高层毫无疑问由王室和贵族占据，宗教等级的中层则由行政阶层的人们充当，而维持神庙的劳力则是由手工工匠和农民组成的底层祭司。在埃及古王国和中王国时期，宗教要职往往由全职人员出任，次要职位则由兼职人员出任，但是，高层祭司实际上由轮流掌管宗祠和神庙或履行宗教职责的政府官员担任。军事领导也出自上层阶级，而普通的士兵及募兵来自下层社会。全职士兵应该来自职业化的中间阶层。

## 阶级认知

事实上，早期文明拥有数量众多的社会群体——大部分是极其本土化的，其余的则在地理上广泛分布——每一个社会群体都能认知自身相对于其他群体的社会地位。这些群体包括家庭、本土化职业群体以及承担特定领导工作的人群。尽管在这些群体中不可避免地存在精心界定的正式或非正式的等级秩序，但是也存在将社会秩序归纳成为若干个等级的倾向。一般而言，社会区分为上层阶级、自由民和奴隶。即便存在奴隶，其数量也少，因此人口在总体上被分成两个群体：上层阶级和平民。这种区分构成了理解个体和群体关系方面更复杂的权威和服从关系的基本框架。这种二元区分也强化了少数精英相对于多数社会普通大众的优越感。

145

虽然所有的早期文明都有等级制度的观念，但是阶级区分标准以及清晰度却各不相同。印加认为上层阶级完全是世袭的，并根据血缘关系将其区分为三个主要等级。古代埃及人将世袭贵族 (*p't*) 与被统治者 (*rhyt*) 或低贱者 (*nds*) 区分开来 (Baines 1995b: 133; Malek and Forman 1986: 34)。但是，民事等级制度中的高级官员构成的非世袭上层阶级补充并逐步替代了世袭贵族。在整个墨西哥谷地，世袭的上层阶级 (*pipiltin*) 自视为古代图兰城统治者的后裔，而图兰城的统治者则被认为是羽蛇神奎查科特尔 (*Quetzalcoatl*) 的后裔和代言人。只有通过父母一方或双方的血缘才可跻身上层阶级。在古典玛雅社会中，贵族阶级 (*ahaw*) 和普通人也许同样被区分开来 (Freidel 1992: 130)。在中国，贵族与“人”或“众”不同，按照汪德迈 (Léon Vandermeersch) 的说法，上层阶级被区分成为两个主要的阶层：王的近亲“子”和王的侍者“臣” (Vandermeersch 1980: 18)。其他的上层阶级头衔标明了贵族内部的复杂等级。

在每个早期文明之中，上层阶级或者至少最高社会等级将其来源追溯到前任统治者，并常常宣称拥有独特的超自然起源。在秘鲁，贵族中的第二等级是被授予爵位的平民；在埃及，非王室祖先的后裔可以被擢升到世袭贵族等级；在墨西哥谷地，被授予爵位的平民只要

迎娶世袭贵族中的女性成员，就能使子孙成为世袭贵族。

146 早期美索不达米亚人看似没有世袭贵族阶层，但是其自由民区分成为两个主要群体，分别享有不平等的政治权力和法律权益。显贵一方构成了贵族阶级 (Diakonoff 1987; Maisels 1990: 273–274)。佩尔 (J. D. Y. Peel) 已经提出，在约鲁巴社会中，最接近统治阶级的组织是男性家族首领群体 (Peel 1983: 46)。但是，在王族之外，有的父系家族比其他家族更大、更富裕，因此，其男性首领也能与国王分享权力。首领及其家庭可能构成了有实无名的上层阶级。

和城邦国家相比，广幅国家在区分上层阶级和普通人时更公开、更复杂、且更具有象征意味。上层阶级也被更清晰地地区分为多个阶层或等级。在印加秘鲁，上层阶级被分成一系列次级等级，在商代中国，则是通过继嗣群追溯血缘关系实现的，而在埃及，则通过采用附加标准，如公务等级等实现。由于广幅国家幅员辽阔，即使是上层阶级的成员也不可能认识同一阶层的所有人。因此，固定的等级制度和特定的标识有助于确认社会权威，而社会权威对于协调统治阶级成员之间的关系是至关重要的。

在城邦国家中，显贵们都彼此相识，因此没有必要采纳社会等级的正式区分制度。同时，权力也是由各个集团或机构的首领们共享，个人或群体的权力容易受到挑战，集体做出各种类型决定的不确定性也有所增加。在这种情况下，为了抵制政治挑战并缓解政治张力，也有必要在策略上消弭社会不平等的表达。同时，必须引导公众注意力以确保必要的顺从。在处理相互冲突的目标时，不同的城邦国家采取的方式不同。居住在墨西哥谷地的人民拥有世袭的统治阶层，古典玛雅或许也一样。而美索不达米亚和约鲁巴则确认基本的社会区分，但这些区分既不是世袭的，也不能得到等量的社会强调。

我们选取的所有文明样本在阶级结构上相近，在区分等级的具体标准上也有相似性。不管这些标准是否能用术语标明，它们都在特权与身份的恰当关联方面表现出跨文化的近似观念。即使是建立在诸如印度种姓制度那样的社会秩序基础之上的早期文明，也符合这一布局。

## 上层阶级

147 尽管象征意义上君主凌驾于社会之上并代表全体社会，但他同时也是上层阶级的首领。君主最重要的功能之一就是团结这个阶级，保护及促进其社会和政治利益。所有早期文明的上层阶级的规模都很小，其总数不过是总人口的百分之几，但是他们控制了社会的绝大部分剩余财富，在政策制定和管理决策上发挥关键作用。他们运用权力保护其经济和社会特权，强化其社会地位。统治阶级通常是世袭的，常常由君主和其他王室成员以及既往统治者的后

裔、行省统治家族、因服务国家而受到褒奖授予爵位的官吏和战士构成。如果统治阶级在形式上不是世袭的，则由显贵的家族或族群首领、主要市政机构的官僚和富裕的地主构成。即使在这样的社会中，君主仍然采取世袭制，而主要的官职常常被同一家庭长期垄断。

统治阶级的奢侈生活方式依靠家族或个人拥有的土地、偶尔采用赐封土地而不是实际支付的国家薪俸、受贿、收费、军事征伐、经济控制的获益的支持。统治阶级的某些成员仅仅因为从属于统治阶级家庭就可以不劳而获。他们贡献寥寥，但身份可以使其拥有世袭土地和其他财富形式。统治阶级的其他成员则在管理国家上起到更积极的作用。国家最高等级官员属于统治阶级，他们和君主一起作出所有重要决定。这个阶级的成员也掌控军队，管理主要的宗教机构。贵族中的低等级成员包括小官吏、工程师，有时也包括高级艺术家。

印加最高层统治阶级由国王、其近亲家族和所有已故印加国王的后裔构成。后者组织成为王系继嗣群 (*panaqas*)，每个集团都是特定的国王的后裔。依据与创世国王的血缘亲疏关系，每个王室继嗣群的成员（也许还包括他们的子孙）区分成为三个等级群体 *qullana*，*payan* 和 *kayaw* (Bauer 1998: 35–39)。集团所有成员都集中居住在已故国王的宫殿之中，拥有其私人财产和私有土地。他们的主要任务就是管理这些产业，照顾已故国王和王后的木乃伊，供奉食物和定期换装。国王和王后被尊为集团的创始神，崇拜方式与普通人始祖 (*ayllu*) 的崇拜如出一辙。然而，与普通的集体土地所有制集团不同的是，王系继嗣群并不要求实行内婚制。

148

人们常常假设，新任印加国王要靠自己攫取财富，前任国王积累的一切都属于他的后裔。有研究认为，这可以解释每个国王都尽力拓展王国疆域的原因 (Conrad and Demarest 1984)。然而，如果卡帕克社区 (*panaqa Qhapaq Ayllu*) 真的属于在任国王的话，那么仍有大量财富从前任国王传递到继任者，只有宫殿、土地、私人财产才能传给后裔 (I. Farrington 1992: 369–370)。而且，在库斯科地区，只有 10 个被命名的王室继嗣群，但这个时期至少先后继立了 13 位国王。这表明，如果他们的继嗣群被指派了同一份产业的话，某个国王的后裔可能会和更早国王的后裔共享库斯科地区的某些资源。

王系继嗣群是印加王国的重要政治组织。每个王系继嗣群控制的已故国王的神谕是首领获取政治权力的重要资源。王系家族参与政治决策过程，调和王室继承制度。他们的首领相互竞争，谋求国家高官职位，常常通过获取在任国王的青睐而得到任命，他们也寻求通过将家族女性成员嫁给国王而强化其权力。最晚近形成的王系家族集团似乎是最富裕的。这可能是因为较早的集团不曾拥有大量的土地或财富，也可能是因为早期继嗣群集团的财富随着已故国王的子孙数量越来越多而被不断拆分。另一个可能是他们的很多资源被重新分配划拨给更为晚近的国王的继嗣群。印加统治阶级的顶级成员宣称自己是印加主神——太阳神印缇的后代。这一阶层的男性占据了印加王国的最高职位 (Gose 1996a; Patterson 1991)。



149 印加贵族的第二等级由特权阶层构成 (*ayllucusco*)，特权阶层组成 10 个继嗣群 (*ayllus*)。根据印加传统，他们原本居住在库斯科地区，他们的祖先曾经支持过早期印加国王。由于印加统治者发现有必要为其不断膨胀的官僚体制征录更多的管理者，于是赐封他们作为回报。与真正的印加贵族不一样的是，这些群体和普通人一样来源于次等的超自然力量，而不是太阳神。印加人和印加特权者占据了王国的行政职位，尽管后者拥有的职位多数并不重要。最后，被征服的世袭领袖和他们的后裔，下至控制着 100 个家庭的首领常常得以保留土地和作为地区贵族成员的特权 (Kendall 1973: 56, 101; Rowe 1944: 260–261)。他们的权力受到印加行省总督的密切监控，但是他们对自己的人民的控制常常得到来自印加王国的政治支持的强化，而不是削弱。

在埃及，世袭贵族理论上是创世神直接统治人世时就已存在的人类的后裔 (Morenz 1973: 47)。他们包括法老的后裔，也许还包括那些持合作态度的地区首领的后裔，这些首领的土地最终在统一时期被纳入埃及王国之中。出身平民的官员及其后裔可能因为卓越的服务而被擢升到贵族阶级。等级更低的荣誉头衔比如尊贵者 (*h3ty'*)、法老密友 (*smr w'ty*)、法老之友 (*smr*) 和王室掌印者 (*htmt bity*) 常常赐予那些受宠幸的官员，供其在世享用 (Allen 2000: 32)。世袭头衔 (*p't*) 可以让人拥有足够的财富，过着无忧无虑的生活。这些财富来自行政机构划拨、法老赐予、继承以及通过积攒薪俸而购置的土地。

不同于印加王系继嗣群成员，埃及的世袭贵族并没有构成形式上统一的群体，以共享经济特权和政治权益。相反，每个拥有头衔的个人都需要关照自身的利益。埃及男性最重要且明确的社会等级是由每个人在国家管理系统中占据的职位决定的。这些职位是权力和财富的重要来源。每个贵族在这一等级制度中以及国家管理承担的角色，在每个时代都不尽相同。第四王朝时期，法老的王子和其他男性近亲出任最高等级的国家官员。在早王国晚期，这些人却一度不能拥有这些职位。如果没有私人财富或来自法老的庇佑和支持的话，贵族将面临缺乏足够的财富以至于不再是统治阶级的活跃成员的危险。无论是世袭贵族的非共享本质还是市政管理等级制度在定义社会等级上的地位，都反映了为获得器重并平步青云，取得法老或官员的青睐才是至关重要的 (Baer 1960; Strudwick 1985)。

150 商代社会的各个阶层都特别强调嫡庶之分和长幼之别。权力采用父死子继的方式，或者在特定的世系中兄终弟及。最高权力在子族的上层支系中传承。与现任或已故商王关系密切的男性出任重要官职或者得到分封。各封国的职位也依父系世系传承。随着国家的扩张，新的地区得以建立起来，官员们的次子也可能得到赏赐。因此世系地位更高的官员可能拥有离国家中心更近的土地，参与宫廷活动，而其他的只能分封到更远的地方。随着世系的扩张，为幼子谋求职位，维持其上层阶级的生活方式变得越来越难 (Vandermeersch 1980: 81–122)。

支持子族的部族领袖也得以封土授民，某些被征服的首领也获准作为商的附庸继续管理全部或部分原有土地。这些官员获准迎娶王族子女，其中重要的人可以迎娶王室女性。商代统治阶级因此形成直接或间接与商王相关的官员组成的网络。管理分封土地的官员拥有侯、伯、甸等头衔。这些职位一般是世袭的，至少重要方国的继立者必须得到商王的认可，商王可以擢升或者罢黜任何人（Chao 1972：99-111）。小宗首领在礼制意义和社会意义上都要对大宗首领表示臣服。小宗出自大宗，即使双方相距遥远。

阿兹特克的贵族（*pipiltin*）通过其父系或母系或双方血缘最终追溯到羽蛇神。在西班牙征服之前数世纪，在整个墨西哥谷地，阿兹特克贵族取代或吸纳了那些没有神圣起源的地方精英。据传说，所有的阿兹特克人都源自从北方迁入墨西哥谷地的平民。阿兹特克创世国王阿卡玛皮特里（Acamapichtli）是从邻近的城邦国家库尔瓦坎受邀来到特诺奇蒂特兰的，在库尔瓦坎，贵族们自称为古代图兰城统治者的后裔。某些羽蛇神的后裔在图兰城于公元12世纪遭到毁灭之后迁移到库尔瓦坎南侧。

墨西哥谷地的世袭贵族区分为两个群体：由国王的主要顾问及军官构成的地主和由这个集团中没有继承父职而出任较低等级的政府官职的后裔们构成的群体。地主领导了相互关联的低阶层成员构成的家族群体（*teccalli*）（Berdan 1982：52-54）。低阶层贵族穿棉布衣服、拖鞋和带羽毛装饰的衣服，佩戴玉器饰品，居住在两层石头建筑中，食用人牲之肉，在公开场合有节制地饮用可可和发酵饮料，纳妾，随心所欲进出王宫，可以在宫廷宴会厅中饮食以及在公共仪式中表演特别的舞蹈。他们不必纳税（Cledinnen 1991：120）。

由于家族领袖被鼓励迎娶国王的女儿们，有权势的普通家庭被纳入到贵族之中，他们的忠诚使他们从原有的亲属和居住群体中脱离出来，形成新的上层阶级。因此，在家族内也出现了阶级区分。作战勇敢的武士，特别是在一次战争中俘虏四个以上敌人的勇士会被提升为神鹰贵族（*quauhpilli*）。他们的地位不可世袭，但是通过和贵族夫妇的幼女或者贵族庶妻的女儿结婚可以保障他们的子女从其母系血统继承贵族身份。

第二等级的贵族按照他们是否是王室继嗣群成员、其他高官显贵家族成员、从父母双方或一方继承的第二等级贵族后裔，以及通过个人努力获取贵族头衔等不同状况从高到低排列。贵族的等级可以通过获得的国家官职任命得到进一步确认，并最终通过战争中赢取的军事荣誉确定下来。因此在坐拥高职的贵族、普通贵族和神鹰贵族之间也存在显著区别。尽管整个墨西哥谷地都可见到第二等级贵族，贵族和平民的生活方式差异可能在小型城邦国家中不如特诺奇蒂特兰和特斯科科等大型权力中心那么明显。

在玛雅，君主和他们的家庭也属于世袭的显贵阶层。一般认为，大型父系扩展家庭或部族在玛雅社会组织中起到重要作用。无论在内部还是相互之间，这些家庭都是社会层次分明的。强势家庭可以通过兼并非亲属成员，将其转化为低等级成员或附庸扩充规模及财富

(Carmack 1973; 1981)。然而，我们尚不清楚的是，主要父系家族的头衔拥有者是否如同约鲁巴那样，在每个玛雅城邦中都形成了高级的统治集团，或者如中国一样，方国封君实际是王室家族成员。如果贵族身份仅限于主要父系集团的上层支系的话，则其社会状况可能与墨西哥谷地显著不同。一些玛雅学者质疑古典玛雅社会中大型父系集团的重要性，或提出他们的重要性在玛雅不同地区或不同阶级中各不相同 (Chase and Chase 1992b: 307–310; Haviland 1992; Wilk 1988)。

152 在已经讨论的五个早期文明中，每个文明都有世袭的统治阶级，尽管在埃及，这个阶级的重要性在一定程度上受到基于个人荣誉头衔及政府管理职位的等级制度的削弱。由于上层阶级地位是世袭的，因此，可以将这些社会中上层阶级的非王室部分称为贵族。然而，在美索不达米亚及约鲁巴文明中，却存在一个没有世袭贵族的上层阶级。

普遍认为，在美索不达米亚文明的起始阶段，主要拥有土地的扩展家庭的首领有时也是村庄、要塞或族群的首领，参与到可能和君主共享管理权的议事会中。到早王朝时期，君主、主要神庙的祭司们和重要的私有土地主分享权力。富裕的私有土地主在城市议事会中占有一席之地，他们和主要的祭司们一起辅佐君主，管理国家。一度由父系扩展家庭集体拥有的土地不断地流入宫廷、神庙、富裕的家庭和个人手中。随着集体拥有土地最终转变成成为政府所有或私有土地，越来越多的普通人被迫成为宫廷、神庙和地主的附庸。这一发展加速了美索不达米亚社会中少数特权阶级和大多数附庸阶层的分离。在古巴比伦时期，两个社会阶层被区分开来，统治阶级 (*awilum*) 由官员、地主和共有土地集团领袖构成。而普通人 (*muskenum*) 则是处在父系权威之下的无土地家庭，或者充其量是有附带条件的土地拥有者 (Diakonoff 1987: 2; Maisels 1990: 262–274)。早期苏美尔人在富人、平民和附庸之间已经作出区分。两个群体都自认为是同一个人类祖先的后裔，两个群体之间存在着社会流动性，到巴比伦时代早期，两个群体已经通过清晰的法律界定区分开来，一边是法律优待的富裕者，而另一边则是法律苛责的穷人。

没有证据表明美索不达米亚上层阶级中存在森严的等级制度。君主、神庙祭司、私有和集体土地所有者共享权力，相互竞争。只有在若干个拥有霸主地位的城邦国家里，并且在有限的时期内，才存在显著的王室权威。但是，经济发展促使美索不达米亚社会产生深刻的经济和政治不平衡。尽管存在各种各样的特权因素，无论是个人还是集体，都排斥中央集权，

153 试图控制各种各样的活动领域，而特权群体联合起来抵制较低阶级的反对，保护特权。

约鲁巴的每个城邦国家里，都有由王室成员、军阀、重要的宗教社团领袖、父系家族中的富裕和显贵成员构成的实质上的上层阶级。这些人拥有“荣誉者” (*olalá*) 头衔 (Lloyd 1974: 49)。显赫的父系家族的贵族们积极竞争职位和头衔。这些父系家族比其他家族拥有更多的人口、财富和权力。他们的主要成员拥有能生产大量食物的奴隶，这使得他们可以招

募更多的附庸，包括那些可以在战场上为其俘获更多奴隶并恫吓对手的武士。在国家议事会中的席位可以让人分享国家的获益，最大程度地确保贸易和其他特权，增进本人及父系家族的财富。头衔可以在不同的时代从一个父系家族转移到另一个父系家族，国王也可以命名新的头衔和职位。然而，拥有官职的人充分利用特权职位为家庭创造财富的能力使上层阶级保持相对稳定。在贝宁，国王严格限制了这些主要家庭的权力，设计出一套回馈个人尽职尽责服务于君主的复杂的头衔系统。即便丧失了权力，贝宁的主要非王室支系仍可享受巨量的财富、社会意义和礼制意义上的优越地位 (Bradbury 1957: 35-36; R. Smith 1969: 110-116)。

早期文明中的上层阶级拥有众多共同特征。他们控制了不成比例的社会财富，可以逃避体力劳动，丰衣足食，耽于享乐。他们占据了管理、军事和宗教的高位，组成决策和管理的最高层，与君主分享权力或者强烈影响君主。这些上层阶级成员并不一定是世袭的，假如不是，他们则可以通过正式或非正式的方式予以界定。在广幅国家之中，上层阶级的身份倾向于世袭并在形式上予以准确界定。在某些而不是所有的早期文明中出现的世袭贵族，证明孟德斯鸠的早期专制社会中缺乏世袭贵族的假设是错误的 (Isaac 1993: 432)。然而，为了确保其上层阶级身份，个人和家庭需要维持其财富并占据高级官职。实现这一目标的能力，会随着家庭的血缘关系离权力的源头越来越远，或者固定的财富经过连续数代不断拆分而被削弱。上层阶级成员防止失去财富和权力的重要办法就是与王室或其他主要家庭联姻。

154

## 平民

平民构成了早期文明中人口的绝大部分，常常占据 90% 甚至更多。他们甚少拥有私人土地，即使拥有，数量也很稀少。他们依靠出售产品，为国家或其他恩主服务，或组成集体土地所有集团来维持生计。他们的政治权力也严重受限。平民之中等级最低且数量最多的是农业居民。平民阶级的顶层是全职专业人员，其数量比上层阶级要多，但在总人口比例中也不到 10%。有人认为他们形成了一个“中产阶级”，但是他们的收入并不是通过在资本主义经济体系中拥有商业或实业获取的。他们也不能和职业中产阶级相对应，后者是西方社会的中产阶级寻求独立身份的第一种形式。职业人员缺乏显著的政治权力及独立的财富来源。有些人可能拥有数量有限的财富，但其他人或者依靠出售产品，或者依靠服务换取土地供养和馈赠来维持生计。

众多平民依靠国家或者上层阶级获得职业或收入。他们可能被称为“依附职业人士”。主要的例外是向任何有购买意愿的主顾出售商品谋生的工匠和商人。因此，“全职职业人士”这一术语看起来更像是这个阶级的通用描述。根据享有不同声望的职业类型，职业人士可以

被区分成若干个类别。这些职业采取世袭制度，大多数都是父子传承，但也可通过学徒制度习得。一般而言，社会地位越低的职位从业者越多。

职业人士中最显贵的群体是小官员，他们常常被标识为“小官吏”、“小官僚”或“书吏”（埃及文字中的 *ss*，苏美尔文字中的 *dubšar*，阿兹特克文字中的 *tlacuiloqueh*，印加文字中的 *hampikamayoq*）。他们的主要职责是监督上层阶级官员发布的命令的执行情况，做出日常决策（如确定每个农夫应缴纳的贡税），记录大型机构、统治者和其他上层阶级成员的财产。他们常常接受读、写及使用特定文明的记录设备的训练。一般而言，他们的工作和生活方式更接近于上层阶级中地位较低者，而不是其他群体的生活方式。极少数保留至今的残片显示玛雅的书写知识仅限于贵族阶层之中的少数成员（Fash 1991: 120）。如果属实的话，那么精英统治者一定有众多不识字的低级官吏辅弼。然而，某些普通等秩的玛雅官员也可能识字。那些设计带有铭文的华丽瓷器和石刻的人应该等同于其他早期文明中的建筑和工程大师，而不是手工工匠。玛雅词汇“*ahts'ib*”看起来应该是指书写者或起草者，而不是画家或雕塑家（Tate 1992: 20, 40–49）。

平民中的第二个等级由不属于上层阶级的全职士兵和警察构成。一般而言，他们及其家庭因为对国家的服务而受到奖赏，不愁吃住。他们的主要职责包括保护上层阶级成员的人身和财产安全，防御边界，把守要塞。在战争期间，他们可能管理那些被征召入伍的其他平民。职业士兵并不耕种土地，他们的社会行为也不像小官吏那样近似于上层阶级。

第三个且最低贱的职业阶级是全职手工工匠。他们用自己的双手劳动，因此更像农民，而不是士兵或官吏。远距离贸易商人也是这个群体的一部分。手工工匠因其技术而受到重视。某些手工工匠是独立的，有的则主要为上层阶级的赞助人工作，还有的终身附庸于王室或神庙等机构。国家和上层阶级是技艺最高超的工匠的产品的主要消费者。

上层阶级的仆从形成一个职业化且社会多元化的群体。他们包括文书、卫士、理发师、其他家用仆从、厨师和其他类型的有技术含量的家内服务人员，及无需特别技术的从事脱谷、运水、清理垃圾等工作的人员。所有这些工作也可以由奴隶承担，但有技术的自由人会被视为附庸职业人士，等同于手工工匠，而自由劳力则等同于丧失土地的雇农。

多达 80% 甚至更多的平民是农夫。有些农民无论是作为地主还是租户，都拥有土地权；另外的农民则被绑缚在他人的土地上，还有的农民是无土地的雇农。土地的所有权越小，社会地位也越低。

在约鲁巴，土地是父系扩展家庭集体拥有的，当一个扩展家庭灭亡或搬迁的时候，土地需要归还给社区。在印加社会中，农民属于集体拥有土地的内婚制亲属集团。在墨西哥谷地，纳税人属于类似的共有土地集团。当土地是集体所有时，如果任何家庭永久离开这个群体，将丧失自己份额的所有权。在美索不达米亚，早期流行由父系继嗣群共同拥有土地的制

度，随着继嗣群的分裂，出现了小块私有土地。随着债务的增加，小土地农民逐渐丧失土地。没有土地的农民要么租赁土地或佃耕别人的土地份额，要么成为雇农 (*guruš, erin*)。有的人成为庙产的附庸，有的人则做任何能找到的工作。成群的美索不达米亚劳工每年春天向北迁移，帮助收获已成熟的谷物 (R. McC. Adams 1981: 145)。除美索不达米亚之外，这种自由的无土地劳动力还见于墨西哥谷地，但在墨西哥谷地，他们应该是试图融入到本土社会中的北方移民，其中大多数人成为力夫。

有些农民被绑缚在国家或者上层阶级成员拥有的土地上。这些农民不纳税，但他们生产的粮食剩余绝大部分直接归地主；因此，他们远较拥有土地的农民困窘。在墨西哥谷地，30%的阿兹特克人口是没有土地或不用纳税的农民，但是他们耕种王室土地 (*van Zantwijk 1985: 271*)。这类土地上的产品一部分供应宫廷生活，其他则分配给国王、其他王室成员，包括荣誉官员和武士等贵族。在军事征伐中，农民和战士并肩作战，但是似乎并不可能放弃耕种土地。一旦离开，他们也会成为没有土地的人 (*Berdan 1982: 59-60; Hassig 1988: 30; Offner 1983: 133*)。

至少某些埃及村民拥有土地，但是我们并不清楚这些土地是社区所有，还是家庭所有。埃及中央政府设置了大量的产业维持宫廷、王陵祭典和各类官署开支。这类产业中的绝大部分分布在人口密度较低的中埃及和三角洲地区。每种产业的农夫都有官员监控，官员居于兼作管理和存储设施的豪宅之中。同样不清楚的是，农民在法律上是否依附于这些产业，或者他们实际上是自由民，仅仅被更低的税率吸引前来耕种土地 (*Kemp 1983: 85-92*)。

在中国，农民从属于宗族，所有成员都居住在共同聚落里，耕种毗邻的土地。然而，不清楚的是，大部分农田属于宗族还是由政府分配。

157

## 奴隶

各个早期文明在奴隶制度的概念和实践上存在显著差异 (*J. Watson 1980b*)。常常有学者认为，各个国家都存在低等级社会成员服务于上层阶级的现象 (*Pollock 1999: 121*)，而极端的马克思主义者则认为在“奴隶社会”中，较低社会等级都是由奴隶构成的。但是，是否绑缚于土地、特定的工场或赞助人，其本身并不构成一个人是否为奴隶的标准。在债务没有偿清之前，被迫为债主工作的人和那些由于负债而被贩卖世代为奴的人并不一样，实际上，他们只是负债劳工。在阿兹特克和约鲁巴，非永久负债奴隶常常居住在自己家中，也有部分时间是为自己工作的。而且，同一家庭中的不同成员可以替代劳动 (*Bascom 1969: 23*)。

有时，奴隶可能会有一些不可消除的记号或显著的服饰及发型与其他人区分开来。他们以及后代可以按照主人的意愿买卖或者再分配，而且，他们的亲属集团成员的身份也被剥夺

了。奴隶的主人需为奴隶的行为承担社会责任。习惯法不仅保护奴隶主控制和掠夺奴隶的权力，也约束可能激发奴隶暴动的不当行为。奴隶常常无偿地担任仆从、家内仆役、工匠、矿工、建筑工人及农业劳力。但是，他们不会承担那些低等级仆役都不做的工作。有些奴隶可能成为深受国王或高级官员信赖的顾问和助手，因而也获得相当可观的非正式权力。早期文明中的奴隶不应与古典时代希腊罗马的奴隶相提并论。

158 奴隶的来源包括战俘、以剥夺自由作为惩罚的罪犯以及被出售抵债的个人。在阿兹特克，后者包括由于赌博而倾家荡产的人 (Durán 1971: 281)。有时奴隶可能作为贡物或商品从不发达地区输入进来。这些奴隶一般与主人的种族不同，各类奴隶的法律地位不同，但这些区分没有像古代雅典那样明晰 (Westermann 1955)。非永久性债务奴隶保留了绝大部分权益。

墨西哥谷地人口密度极高，对多余劳力的需求很少，因此阿兹特克一般将男性战俘或作为贡物输入的奴隶当成人牲。他们也以奴隶为家内仆役、商业打杂的下手及小妾 (Soustelle 1961: 74)。商王也将大量的战俘用作人牲。虽然商的人口密度比较低，但是可以通过领土扩张实现人口的自然增长。印加并不将战俘转变为奴隶；相反，他们会处决危险的地方酋长，其属民除了几个在印加胜利纪念仪式上作为人牲屠杀之外，基本都被遣返或安置在王国的其他地方 (Rowe 1944: 279)。在和邻近城邦国家的战争中，早王朝时期的美索不达米亚人也会处决男性战俘，或致瞎及阉割，将其安置于王室产业中的重复体力劳动岗位。致瞎可以防止奴隶逃亡到邻近的城邦国家，而阉割则使他们即使逃离后也难以重新过上正常生活。城邦战争中俘获的大量妇女被遣送到美索不达米亚神庙和宫廷，无偿担任纺织女工。男性奴隶被称为“*arad*”，而女性奴隶则被称为“*gême*”，但这一术语也指自由但附庸于他人的女工 (R. McC. Adams 1966: 102; Gelb 1973; Lerner 1986: 78–83; Maisels 1990: 156; Postgate 1992: 254–255; Seigel 1947)。

与此截然不同的是，由于总体人口密度较低，埃及人常常将大量的外国战俘转变为奴隶 (*sqrw 'nh*)。男性战俘可能成为采矿工、建筑工、家内仆从和农夫，全家都作为农业家庭定居下来。约鲁巴的闲置土地也很多，因此倾向于驱使大量战俘转变而来的奴隶成为农夫，其他的奴隶也可能成为家内仆役、收税者、权贵们的士卒或保镖 (Goody 1980: 34–36)。他们仅用极少数奴隶作为人牲。

159 买卖奴隶在若干早期文明中成为一项重要的活动。美索不达米亚人倾向于购买生而为奴的人或者从遥远地方输入、无处可逃的人。“奴隶”一词是“人” (*nita*) 和“山” (*kur*) 的组合，表明他们大多是来自东边的扎格罗斯山一带的战俘或者作为商品的奴隶 (Goody 1980: 18; Postgate 1992: 106–107)。在墨西哥谷地，主要的城市中心都有买卖人牲或家内奴隶的特殊市场 (Clendinnen 1991: 99)。本地奴隶如果不是多次忤逆触犯不同的主人的话，不可用于祭祀。战俘输出和买卖是约鲁巴军事领袖和商人的重要财富来源。

奴隶的待遇也不尽相同。公共机构的奴隶大部分待遇甚差，常常过度劳累，衣不蔽体，食不果腹，居住条件恶劣，因此死亡率极高。其中女性奴隶常常在美索不达米亚的宫廷和神庙的大型纺织工坊中劳作 (Wright 1996b)，男人则成为埃及王国的建筑或采矿工程中的全职劳力。后者不仅包括战俘，也包括因逃避劳役或其他不法行为被判为苦力的埃及人 (Hayes 1955; Kemp 1983: 83)。在阿兹特克，债务奴隶可以积攒自己的收入和财富，赎回自由，结婚生子，其子女生而自由。战俘的后裔维持至少三代的奴隶身份，而刑罚奴隶则须维持四代的奴隶身份 (López Austin 1988, 1: 402; Soustelle 1961: 74–78)。

印加在法律上没有奴隶制度的证据，但是，有两种人的身份类似奴隶。他们在年幼之时就会被国家从所属的社区挑选出来，如果没有马上作为人牲被屠杀的话，将会终身服务于高级权贵或国家机构。选妇 (*aqllakuna*) 如果没有被分配给国王或宠臣作为侍妾的话，将被终身囚禁在封闭的房屋中 (*aqllawasi*)。这些女性终身侍奉太阳神，此外，她们需要为国家纺织布匹、酿造玉米酒，并准备食物。在衣食住行上，她们可能优于绝大多数人，但是禁止结婚及私下接触外人 (Kendall 1973: 192–193)。男孩则成为男仆 (*yanakuna*)，既可能侍奉国王，也可能被赏赐给特定的贵族作为家奴、手工工匠或农夫。他们的主人不得买卖或转赠他们。他们可以结婚，且很可能早就和年轻的选妇配对，他们的后裔也得继承这种身份。他们不用缴税，他们所服务的个人或机构有责任照看他们及其家人的衣食住行。但是，他们所生产的一切都归主人所有。男仆的法律地位和那些绑缚在土地上的农夫及绑缚在特定的机构中的工匠略有不同，但是，他们的工作类似于其他地方由奴隶承担的经济角色 (Murra 1980: 165–177)。

160

商代文献在纳税的农夫“人”之外厘定出一个没有土地的群体，通常被称为“众”。他们的职责包括农业劳动、照看牲畜、服兵役、参加工程建筑——这是其他平民在劳役之中也需要承担的工作——但他们是全职服务于商王的。拥有这种身份或类似身份的男人可能附属于贵族家庭。我们对“众”的生活环境知之甚少 (Keightley 1969: 66–144)，但这并不能表明他们是奴隶。在很多方面，他们看起来类似于印加文明中的男仆。在中国，战俘可能当奴隶，林超提出，“臣”原本指可能来自海外的奴隶，起初，他服务于商王，后来逐渐成为民事官吏 (Lin Chao 1972: 67–69)。但是吉德炜却否认商代中国有任何奴隶制度的决定性证据 (Keightley 1969: 357–379)。

在埃及古王国和中王国时期，外国战俘及拒绝纳税者会沦为官方奴隶 (*ḥmw nswt*)，有些人可能被分配到权贵个人手中。但是，埃及奴隶数量有限。个人买卖奴隶或者因债务而成为奴隶的现象也很罕见。后来指代“奴隶”的两个词汇最初分别指有自由身份的仆从 (*ḥm*) 和仆役 (*b3k*) (Wenke 1997: 47)。政府奴隶及子女可能在经历数代之后转变为平民。同时，众多平民被绑缚在农业或非农业 (*mrt*) 工作上，服务于权贵和官员 (Loprieno



1997; Moreno García 1998)。因此，在三个奴隶制度完全缺失或受到极大限制的早期文明中，平民被束缚在对上层阶级的服务中，迫使某些自由民沦落到仆役的地位。这三种文明都属于广幅国家类型。

## 社会流动性

161 早期文明中的社会流动性受到缓慢的技术及社会变迁，以及无从获取其他社会群体的知识的限制。大多数技术知识在社会群体内代代相传。而且，在大多数早期文明中，向上的社会流动性或者被国家规范，或者需要得到上层阶级的认同。这使上层阶级成员能够规定他人

在何种情况下才能分享他们的特权和权力。约鲁巴对社会竞争持积极态度，至少殖民时代的约鲁巴希望不同家族都在平民和上层阶级之间轮替 (Stone 1997)。然而他们的首领试图强化自身特权地位，控制社会攀升。莱奥·弗洛贝纽斯 (Leo Frobenius) 指出，在前殖民时代的司狱会 (Ogboni) 中，宫廷和市政官员可以通过占卜指控一些正在累聚奴隶和财富的人犯有叛乱罪，合法地处死或者将他们作为人牲，瓜分其所有财产 (Frobenius 1913, 1: 174-175)。弗洛本涅斯也注意到，这样的惩处仅仅针对缺乏强势亲戚庇护的社会攀升者们。因此这是少数强势家族垄断上层阶级特权的有效办法。为了巩固社会地位，擢升的约鲁巴人也需要获取由国王颁赐的头衔。

在地理和经济急速扩张的国家中，垂直擢升最为常见，因为国家需要更多的决策者和管理者，导致上层和管理阶层中出现诸多新面孔。比如随着印加王国的扩张，印加统治者将最早的支持者擢升为印加特权阶级，赐予世袭的上层阶级身份，使他们成为管理王国的次要伙伴。在被征服的国家和酋邦之中，向上的社会流动性极受限制，因为向霸主缴纳赋税导致资源较之前更为匮乏。

阿兹特克展示了霸主城邦国家中的垂直社会流动。正如我们所知道的，捕获四个战俘的武士即可成为神鹰贵族，国家提供粮食配额，他们尚可从分配的土地上由附庸耕种的产物中获利，如果与贵族妇女结婚，子女将成为世袭贵族。某些天资聪颖，渴望成为有能力的高等祭司或管理者的年轻男性平民会进入贵族子弟接受教育的特别学校 (*calmecac*)。成人之后，他们也会被纳入到贵族阶级之中。显赫的贵族常常让平民庶妻或侍妾所生的儿子充任王宫侍卫。这些儿童将接受特别的训练，以便日后逐步走上高位 (Durán 1964: 222-223)。

162 到默查祖玛二世的统治时期，阿兹特克的纳贡体系不再飞速膨胀，国王采纳了将邻近城邦国家中受器重的君主子嗣纳入到官僚等级的政策，以求至少在墨西哥谷地建立阿兹特克的霸权。为了实现这一目标，默查祖玛禁止阿兹特克贵族子弟成为宫廷侍卫，除非他们父母双方皆为世袭贵族。这道圣谕堵塞了庶出贵族子弟以及神鹰勇士子弟担任高级公共官员的出

路。这也造成贵族阶层中父母双方仅有一方为世袭贵族的贵族与更高级的父母双方皆为世袭贵族的贵族之间的分裂。据称，默查祖玛罢黜甚至处决在前朝理当出任高官，而现在不得不屈居低职的贵族（Durán 1964：223）。为了强调军功是服务国家的大端，从很早的时代开始，阿兹特克就拒绝授予富裕的商人子弟以高官，并禁止他们与贵族妇女通婚。

对晋升形式的要求并不是限制社会升迁的唯一方式。从古王国时期开始，埃及文献就高度赞扬通过卓越能力和刻苦工作获取上司欢心以取得成功的想法。埃及智慧书（教谕）强调要表彰有突出贡献的人，不可因其低贱出身而轻视他们（Lichtheim 1973：66）。但是，这些智慧书也是年迈的官员为了子孙和继任者的利益而书写的。尽管每个官员都要凭借自己的努力从一系列低阶官职做起，直到最终接掌其父亲的职位甚至获取更高的职位，但是，直接继承高级职位也是正常的。自我奋斗的形象表达了王室官僚体制的理想，但现实中很多职位是继承而来的。

另一个限制社会升迁的显著方法是强调阶级内婚。有时这包括排斥甚至明令禁止上层阶级和下层阶级之间的婚姻。上层阶级男性通常要在自身阶级中寻找婚姻对象，如果以下层阶级女性为正妻，将被视为不成体统。在下层社会女性可以成为上层阶级男性的庶妻或侍妾的社会里，婚生子女常常会受到诸如默查祖玛二世所追加的种种社会限制的约束。事实上，无论在上层阶级还是下层社会中，出于自我利益考虑而采纳的政治婚姻等种种形式进一步限制了垂流流动性。

通常，集体拥有土地的农民为了防止土地流失而采用集体内婚制。尽管约鲁巴父系家族并不实施族内婚，但法律禁止夫妻之间相互继承，以确保土地所有权保留在同一个父系家族之中（Ajisafe 1924：8）。农民和手工工匠都有其自身的本土利益，如果他们的支系或社区实施族外婚，则他们倾向于和同等群体缔结婚姻关系。按照这种方式，这些婚姻群体可以保障相互扶持，共渡时艰。从事特殊职业的阿兹特克人，比如金属工匠、羽毛工匠都从属于独立的社会群体。居住在同一社区中的埃及技术工匠的子女常常通婚。在中国，工艺是基于家族世代传承的，但是属于不同家族却比邻而居的工匠群体之间存在通婚现象。

上层阶级成员的通婚范围比下层阶级成员的通婚范围更广。在城邦国家体系中，不同国家的王室家庭常常出于强化政治联盟的目的而通婚。阿兹特克国王将女儿以及显贵们的女儿嫁给主要纳贡国家的统治者，以确保其忠诚，并为这些关系密切的纳贡国家提供王室继承人（Hodge 1984：138-139）。玛雅国王将女儿嫁给周邻弱势国家的统治者，希望创造有利于自身的长期联盟（Schele and Mathews 1991：245）。在商代中国，商王迎娶臣服方伯的女儿，也利用自己的女儿巩固和强有力的部下之间的姻亲联盟网络（Vandermeersch 1977：275-277）。

基于政治权力的最终考量，君主也会拒绝与其他集团的联姻以及由此而来的义务。埃及

和印加的统治者迎娶亲生姐妹和同父异母的姐妹，新王国时期的某些法老甚至迎娶女儿，而将显贵家族的女性成员纳为庶妻。在印加王国，这些女性通常来自权势家族集团（Patterson 1991）。但是，由于埃及法老超乎寻常的地位，王妃们的亲属并不会因为姻亲关系而出现在铭文中（Robins 1993: 28）。埃及法老的女儿们也可能嫁给高级权贵。从男性的角度看，这种婚姻并不完美，因为丈夫必须顺来自王室的妻子。在新王朝时期，埃及法老会迎娶外国国王的女儿，但是，作为其至高无上地位的标志，他们却拒绝将自己的女儿嫁给外国国王（Desroches-Noblecourt 1986: 58; Robins 1993: 28, 32）。

164

婚姻也是建立上层阶级家庭网络的方法。在城邦国家系统中，这种婚姻除了最高等级的之外，都倾向于限制在城邦之内，婚姻将大范围的高级上层阶级家庭联系在一起。下层阶级的联姻则很难超越出一个城堡、社区或地区的范围。特别是在广幅国家中，这使上层阶级更容易有效地控制下层社会，尽管相对下层阶级，他们在人数上处于劣势。

君主和高级官员常常有数量众多的妻妾诞下的子女。如果他们都能宣称分享家庭特权和资源的话，这将危及上层阶级的权力；因此，有必要防止上层阶级的无限制扩张。约鲁巴国王拥有大片地产和不计其数的奴隶，但是都由政府而不是子女继承。国王的子女只能够继承其父母在有生之年获取的私人财富。因此，国王的子孙倘若无望成为国王的话，就会尽力跻身母亲的父系家庭体系之中，分得若干资源份额（Lloyd 1962: 44; Peel 1983: 59）。结果，经历几代之后，约鲁巴国王几乎很少有可确认的后裔。王位继承者以外的印加国王子构成继嗣群，需要通过王室家庭的持续联姻和拥戴成功人选登基来维护财富和权力。在埃及，世袭贵族成员必须依靠个人奋斗才能保有待遇优厚的官职，而失败者则堕入到书吏阶级。在中国，亲属关系决定了能否获取高官，贵族家庭中的小支常常向下迁移，从统治角色转变到更低的行政阶层（Vandermeersch 1980: 162）。有时，就像默查祖玛带来的变化一样，国家会限定贵族阶级中的次要成员获取主要官员职位的机会。尽管这些行为无力限定世袭贵族，但的确剥夺了次等贵族或失势贵族获取梦寐以求的生活方式的机会。随着上层阶级个人衰败到低级行政阶层，这一过程同时也铸就了上层阶级与行政阶层之间的密切联系以及偶尔的对抗。

165

在美索不达米亚和其他地区，被购买得来的奴隶的子女属于主人，但这并不妨碍奴隶被吸纳到平民阶层之中。家用奴隶在大多数情况之下可以赢得或赎回自由，他们的子女因此有时是生而自由的。公元 1505 年前后，阿兹特克和特斯科科都废止了战俘和叛国者后裔以外的其他人的奴隶身份（Offner 1983: 309; Soustelle 1961: 76-77）。埃及人常常释放其家用奴隶，富裕的农民和附庸手工业者在无嗣的情况下也会收养释放的奴隶，甚至安排他们与家族内成员通婚，以确保他们能在原主人风烛残年之时关照他们（Robins 1993: 77）。在第三王朝早期，美索不达米亚城邦国家之中，常常随着债务大赦，负债奴隶可能被定期释放

(Zagarell 1986: 416)。约鲁巴扩展家庭也定期释放奴隶，收养他们作为低等级家支成员，承担农夫或职业士兵之责 (Akintoye 1971: 39-40, 52)。在早期文明之中，上层阶级主要依靠自耕农生产，奴隶仅仅是辅助劳力。在这种情况下，控制和鼓励奴隶的最好方法是使他们保持相对高涨的对自由的渴望。奴隶作为劳动力来源的功用有限，正是定期释放奴隶及奴隶人数相对稀少的原因。

早期文明中的阶级系统以受到限制的垂直流动性为特征。阶级所属关系主要由出身决定，但是垂直流动性的确存在（特别是在那些经济和政治扩张的社会中），社会等级的提升最终并不是由个人成就决定的，而是由王室和上层阶级的认可决定的，而这一标准在不同的早期文明之中各不相同。

### 相似性与差异性

所有早期文明都有阶级系统。但是，在不同的早期文明之中，阶级取代亲属关系成为社会关系框架的程度却有显著的差异。在某些早期文明中，亲属关系只在阶级内有效。而在其他的文明中，阶级区分常常出现在不同的亲属系统之中。同时，上层阶级是否清晰界定，其所属关系是否世袭也不尽相同。当上述特征都有所表现时，便有可能将上层阶级定义为贵族阶层。奴隶在任何早期文明中都不是一个主要的经济因素，但奴隶现象在城邦国家体系中比广幅国家中更为突出。没有任何清晰的证据显示印加秘鲁和商代中国有奴隶制。

一般而言，奴隶制以外的阶级区分在广幅国家中比在城邦国家中界定得更为清晰而稳定。在美洲高地以及玛雅，阶级差异是世袭的。在美索不达米亚，阶级通过法律予以区分，但是个人必须争取并维持其上层阶级成员的身份。在约鲁巴，上层阶级通过王室赐予的头衔和官职予以界定，某些亲属集团则尽力维持官职和头衔。在所有的个案中，出于政治和经济原因，上层阶级更强调与同一阶级中的非亲属成员之间的稳定，而不是与他们所从属的部族之中的低等级成员的稳定。特别在广幅国家中，上层阶级的稳定在地理范畴上远远超出下层阶级的联盟，下层阶级联盟常常局限在本地范围之内。

阶级结构上的跨文化相似性表明，所有的早期文明都共享一套特定的关于等级身份的本质的信念。毫无疑问，发号施令比听从命令更有权威，游手好闲优于费力劳作，技艺在身优于一无所长，富有胜于贫穷，拥有土地胜于缺失土地，自由高于附属。最后，尽管伴随着可能招惹上层阶级的不悦，以及被毫无节制地掠夺的更大风险，平民仍然相信，与远避上层阶级相比，和他们比邻而居才能获得在地理和社会层面上更多的改善机会。正是这些想法，反映了在复杂社会不平等的本质的问题上人类思索的统一性，才滋生了我们刚刚列出的多层次的社会结构。



早期文明中存在众多不同的亲属关系。这些关系不仅与家庭生活、居住模式、婚姻实践和哺育儿童密切相关，也和更广阔的社会文化活动，比如土地拥有、农业生产、技术组织、财产继承、政治和经济活动、价值体系和宗教信仰相关。尽管也受到阶级差异的影响，它们构成了定义性别角色的主要领域。所有早期文明的下层阶级妇女都要烹饪、打扫房屋、照看儿童、纺织供全家使用的布匹，但是家庭劳动分工取决于有多少个妇女共同生活以及她们如何分配家务劳动。男女之间的劳动分工及权威关系在不同的文明和不同的阶级中也显著不同。

167

七种早期文明的亲属系统分别以父系继嗣群（商代和周代中国、约鲁巴—贝宁、古典玛雅、美索不达米亚）、族内婚继嗣群（墨西哥谷地、印加）和非血缘家庭继嗣群（古代埃及）为特色。埃及在核心家庭之外没有任何亲属集团拥有土地、政治权利甚至集体认知感。没有任何两个早期文明拥有完全一样的家庭组织。

### 亲属和性别关系

商代中国的家庭生活按照父系继嗣群组织。每个血亲继嗣群——即族——独立居住，每个男性成员耕种特定的土地或从事特定的手工生产。在上层阶级中，一个家庭的两世甚至多世同堂，年长男性成员享有权威，房屋组合包括起居室、神龛、客厅和劳作区域。平民居住在更小的核心家庭房屋中，即使在成婚之后，儿子仍然得服从父亲和叔伯的权威。每个血亲继嗣群都将其起源追溯到一个男性始祖，所有后裔都得祭祀始祖。在族内按照父系血缘关系

168

进行等级排列组合，长房后裔不可避免地高于次房后裔。大宗被视为族群的领袖，只有它能够承担祭祀整个宗族已故祖先和主要庇护神的职责。族群扩张到核心家庭数量逾百（估计超过七代）时，将一分为二，小宗将会搬离，另建新族。

一般认为，同宗的商代父系继嗣群同姓，构成独立的外婚集团（姓）。外婚集团采用大型的树状结构，与创世祖先的血缘亲疏关系决定了不同的继嗣群（族、氏）在整个族群中的地位。同姓的继嗣群常常可能在地理上相距遥远（Hsu and Linduff 1988: 148–150）。商时期，华北平原的主导集团为子姓，商王出自子姓王族。

尽管这种宗族组织无疑是西周时期的社会基础，但是，汪德迈指出，除了子姓外，商代其实没有其他姓氏存在的证据（Léon Vandermeersch 1977: 203）。他认为，当时仅存在若干独立的父系继嗣群，商王垄断了祭祖仪式。汪德迈将高等级的父系继嗣群称为“地域中心”。但是大多数学者认为，商代并不缺乏姓氏，而只是记载不足。张光直和刘斌雄提出的每个商代姓氏分成十个交表婚集团也无法确证（K. Chang 1978; Vandermeersch 1977: 284–293）。

169 商代关于族外婚的规定仅仅许可不同的继嗣群之间，甚至不同的姓氏之间的婚姻。两个家庭一般通过数代男性迎娶母亲家庭的表姐妹——以姑表婚为最佳——的方式最终联合在一起（Granet 1958 [1930]: 156–157）。妇女不仅需从夫居，而且自结婚起就放弃原本的血亲集团从属身份，加入到丈夫的宗族和祖先祭祀之中。因此，中国社会中妇女的地位是由父亲、丈夫和儿子决定的。在夫家的祖先祭祀和宗教仪式中，妻子和丈夫等同重要。此外，有子嗣的妇女可以在死后被供奉在夫家宗祠之中。

绝大多数下层阶级的商人实施一夫一妻制。为了生育可延续香火儿子，上层阶层男性常常娶庶妻。在周代，正妻的妹妹或其他近亲可能会作为陪嫁的媵妾。如果正妻死亡，媵妾之一将获得正妻地位，保障家族联盟（Vandermeersch 1977: 311–312）。男性职位的继承人常常是嫡长子。

商王可娶多妻，这样能够建立和巩固王室和王国之内的主要家族之间的联系。子族王室实行内婚制度也有据可查，武丁和妇好就都属于子族（P. Chang 1986: 130）。王妃以及其他生活于王宫中的宫廷女性除了生育儿女之外，都会帮助王室男性成员管理国家。她们宣布圣旨、发布诰命、参与祭祖和其他宗教仪式、组织农业生产、监督收税、征兵以及在少数情况下领兵作战。最重要的，她们处理与父母家庭以及出生地区相关的王室事务。她们可能是君主和各地显贵家庭之间的最有效的联系。因此她们可能承担了众多在后世由宦官承担的宫廷职责，至少在西周之前都没有宦官的记录（Creel 1937: 293）。在周代，两位首辅大臣（宰）之一还得听命于王后（Hsu and Linduff 1988: 255）。这可能是宫廷女性承担的重要管理角色的遗留痕迹。陆威仪（Mark Lewis）指出，在东周时期，对于周王而言，王室官

员的地位与王室正妻和侍妾相当，因而，他们可能和宫廷女性成为竞争对手 (Lewis 1990: 73)。至少在王室宫廷之中，商代的妇女承担了后世无法企及的重要职责。

在美索不达米亚南部，父亲和他的部分儿子或者若干个兄弟及其妻子和未成年子女一起，构成一个父系扩展家庭。这些民居结构和规模更大的神庙、宫殿产业一起，在苏美尔语中都被称为“é”，在阿卡德语中称为“*bítum*”，意味着“房屋”和“家产” (Pollock 1999: 117-118)。在乡村，容纳核心家庭和当成储藏室的一系列房屋散布在开放空地上。在城市中心，房屋布局稍微紧凑，房屋开口于一个或多个内庭 (图 9.1)。一般而言，和农村扩展家庭相比，城市扩展家庭的核心家庭数量较少，规模也在长时段上呈萎缩之势。有时，有父系血缘关系的家庭可能比邻而居，但是没有证据显示城市中的居民区由亲属集团构成。这些居民区由市政官和由主要的家族领袖构成的议事会管理，这也表明绝大多数家庭并非亲属集团 (Crawford 1991: 93-95; Postgate 1992: 82-94, 310; Stone 1987; Van De Mieroop 1999: 104-106)。持阿卡德语的美索不达米亚人的亲属集团比苏美尔人大，与持苏美尔语者的社区相比，持闪米特语者的居民区可能多由父系血缘相关的亲属集团构成。

171

儿子继承父亲的土地、房屋、家具、牲畜、奴隶和神庙职位。共同拥有的家庭财产变得越来越少见，兄弟常常在父亲死后分割财产。财产可能均匀分割，但长兄也可能比其他人多得 10%—100%。作为回报，长子需要照顾父母的晚年生活，并且在他们死后奉献祭品。扩展家庭共同拥有财产的观念长期存留下来，当某个人出售房屋或者家庭土地份额时，还需首先咨询家族成员，并在出售时获得他们的认可 (Postgate 1992: 94-101)。

女儿不继承财产，但是一个男性拥有的土地财产进行分配时，需要为未婚女儿预留一份用作嫁妆。富裕的男性常常将一个或多个女儿安置在精英宗教机构中作祭司。在古巴比伦时期，有的祭司居住在重要神庙附属的封闭建筑 (*gagûm*) 之中 (Postgate 1992: 130-131)。这要求父母捐赠一笔等同于嫁妆的财产，但在她们死后，捐赠可以归还给兄弟。这样，阻止女儿出嫁也是防止家庭财产分散的方法。

172

妇女在法律地位上从属于丈夫，丈夫被指认为她们的主人 (*bêlu*) (Bottéro 1992: 186)。文献中常常不提及女性的名字，而是写成男性的妻子 (*dam*)、母亲 (*amma*)、姐妹 (*nia*) 或女儿 (*dumu, munus*) (Glassner 1989: 82-83)。尽管没有将妇女约束在家内的规定，在法律诉讼中，妇女也可以作为证人和原告 (Lerner 1986: 104)，但任何已婚妇女拥有的财产 (多数是嫁妆) 都被丈夫、父亲或兄弟所控制。尊贵的妇女不可有任何婚外性关系，而男人则能自由地与任何未婚成年的女性伴侣拥有这种关系 (Rohrlich 1980)。

婚姻需门当户对，多由成年男性——新郎、新郎或者新娘的父亲——安排。上层阶级家庭利用女儿创造或者强化经济或政治联盟。女儿年幼时就已订婚，但直到婚礼之前都与父母居住。有时，她们在完婚之前就和未来的配偶发生性关系。新郎需要赠送订婚和婚礼聘



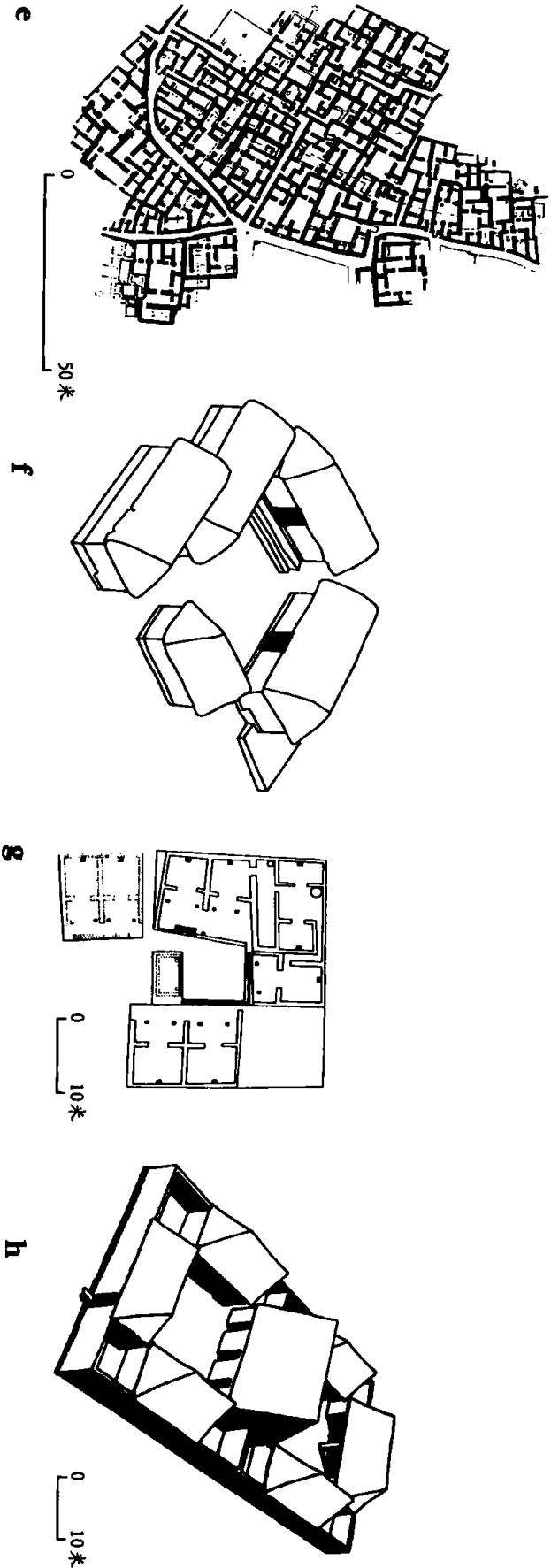
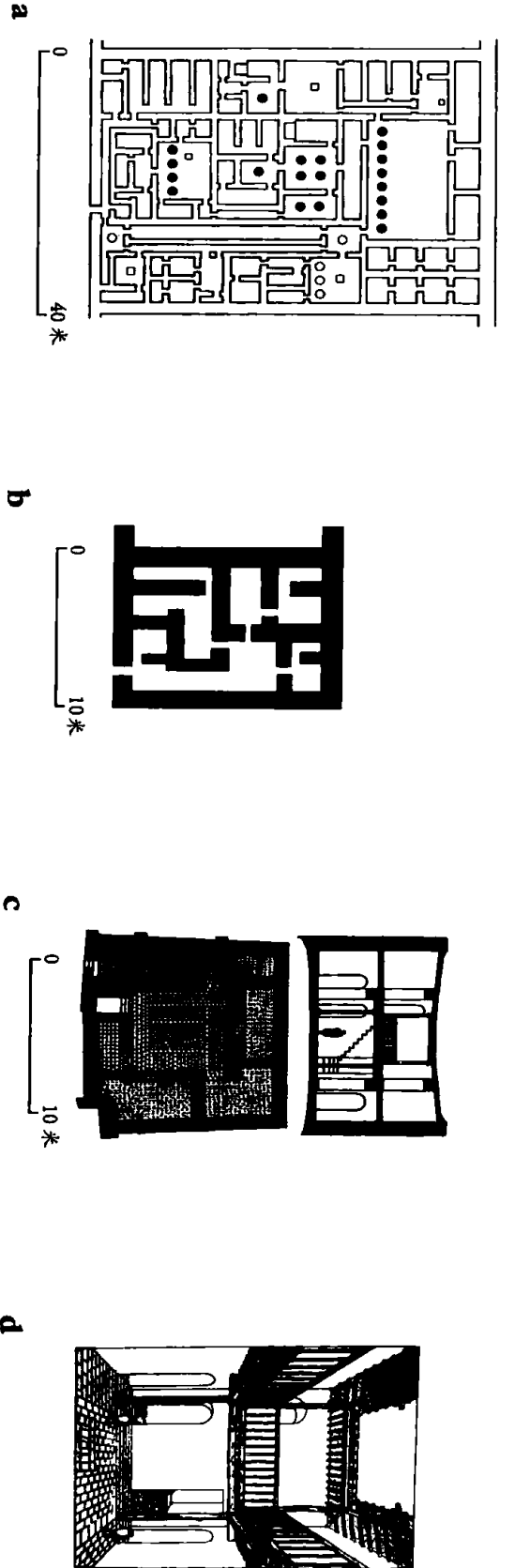


图 9.1 早期文明的房屋 (a) 中王国时期卡洪大型官员住宅平面图; (b) 旨在安置森乌赛特二世的墓祭司的卡洪普通房屋; (c) 美索不达米亚伊辛—拉尔萨时期乌尔的私人房屋平、剖面图; (d) 上图所示房屋复原图; (e) 古巴比伦时期乌尔局部街区图; (f) 古典玛雅时期下层阶级房屋群; (g) 墨西哥谷地特斯科科附近的奇科坎特拉地区上层阶级房屋; (h) 奥兰泰坦布的印加双重院落, 由政府建造, 但不知供何种等级人民居住。来源: (a), (b) 采自 Kemp 1989: 152, 158, (c), (d) 采自 L. Woolley, *The Sumerians* (Oxford, 1928): figs. 26, 27, (e) 采自 J. Hawkes & L. Woolley, *History of Mankind*, Vol.1 (New York, 1963): 425; (f) 采自 Wilk & Ashmore 1988: 133; (g) 采自 G. Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America* (Harmondsworth, 1962): 55, (h) 采自 Gasparini & Margolies 1980: 190。

礼，而新娘的父亲则需要准备殷实丰厚的嫁妆。嫁妆由丈夫掌控，在丈夫死后可以归还给妻子 (Lerner 1986: 107-113)。如果得到法律许可，男人可以和他们不愿生活在一起的妻子离婚。离婚妇女的嫁妆需要归还给她，除非她选择继续在夫家居住。妇女死亡时，她的嫁妆会传给儿子，如果没有儿子，则归还给父亲或兄弟。无论是书面还是口头婚约都可以规定双方分居的特别条款，使妻子避免因为丈夫的婚前债务而沦为奴隶，也可明晰特殊财产权 (Lerner 1986: 107)。 172

婚姻多为一夫一妻制。只有极少数富裕的男人有庶妻 (*aššatu*) 或奴婢 (*esertu*)。这些妇女常常作为不能生育的正妻的补充。某些高级女祭司也可能成为庶妻或侍妾，她们可以结婚，但禁止性行为。在任何情况下，正妻都被视为家庭的女主人 (Bottéro 1992: 186)。 173

君主一般拥有一个正妻，5到8个子女。乌尔第三王朝的某些君主有多达50个子女，其中很多应该是王室侍妾所生。从乌尔第三王朝时期开始，就已经出现有宦官看守的宫廷女眷隔绝居住的现象。君主的妻女常常接受教育，并承担各种各样的经济和管理职责。宫廷妇女管理属于宫廷和神庙的产业，监督各种经济活动，有时出任摄政或君主的代理人。她们常常像君主一样互相交换礼物 (Lerner 1986: 61-69; Postgate 1992: 148-149; Silver 1986: 41-42)。尽管君主有时会任命公主们为城市庇护神的高等祭司，试图将王室的控制覆盖到主要神庙 (Postgate 1992: 26)，但是王后却没有在国家宗教仪式中发挥主要作用，在艺术之中也没有和君主一样得到重视。在国家仪式之中，与君主对应的女性似乎是女性祭司。尽管君主有时会迎娶外国君主的女儿，但大多数王妃来自本地，这可能反映了绝大部分君主的当务之急是在城邦内巩固联盟。

其他社会上层女性承担了各种各样的公共角色，主要是宗教性质的职能。如果城市的主要保护神是男性，则最高仪式祭司为女性 (Oates 1978: 476)。这些女性由男性官员 (通常是君主) 任命，并住在男性管理的神庙中。此外还有其他的宗教职位需要来自富裕家庭的女性，比如高级神庙奉献者，她们在古巴比伦时期的主要职责包括在特定的场合向神祇奉献贡物以及照看神庙 (R. Harris 1975: 307-309)。不管是否离群索居，这些女性都得保持独身。她们可以参加能增加供养的商业活动 (Silver 1986: 42-44)，也有自己的印章。显然来自较低的社会阶层的其他妇女在神庙中承担了低贱的礼制活动。有些人成为丰产女神伊纳娜神庙的娼妓 (R. Harris 1989: 149)。娼妓组织中既有抛夫别子的已婚妇女，也有自幼即入行的女子 (Bottéro 1992: 189-190)。

尽管苏美尔女性的法律权力极其有限，但某些来自富裕家庭的妇女拥有行政职位、拥有和购置财产、投身商业，并在法律聆讯中出庭作证 (Glassner 1989: 83; Oates 1978: 478; Van De Mieroop 1989)。从古巴比伦时期开始，就出现了服务于隐居的女祭司的女性书吏 (R. Harris 1975: 196, 1989)。 174

在社会下层，妇女可以开酒馆，自由兼职卖淫活动，从事

女巫行业，无论在社会意义上还是地理意义上都生活在社会边缘。她们大多居住在靠近城墙的孤立社区，也在此操持营生。由于缺乏家庭或保护者，她们成为悲惨的妇女生活方式的典型，常常遭受野蛮对待。人们认为娼妓不可能成为好妻子，因为她们缺乏教养，也不愿意持家 (Bottéro 1992: 195)。同样因为缺乏男性保护者而遭到粗暴对待的是独身妇女，她们常常是来自外国的奴隶，与负债家庭的女性一起在属于宫廷和神庙的服装工场中共同劳动。美索不达米亚社会的底层妇女提供了活生生的例子，教育一个妇女如果希望得到保护并被尊重，就需要有愿意保护她、维护她的利益的父亲、丈夫、兄弟或儿子 (Bottéro 1992: 193-198)。

约鲁巴是由在城镇中拥有居住产业、在周邻乡村拥有农田的父系扩展家庭 (*idile*) 组织起来的。在热带雨林地区南部的约鲁巴王国，扩展家庭一般居住在由数代同堂的小型房屋构成的建筑群中。在北部的稀树大草原地区，由于需要更正式的军事组织，扩展家庭居住在由高达两米的夯土围墙环绕的单一大型建筑 (*ile*) 中 (Lloyd 1962)。一座建筑有时能容纳超过 200 人。在这样的建筑之中，每个成年男性都有环绕着开放的空坪的独立房间。这些建筑中也有神龛、储藏室、会客室，甚至还有用于处罚家庭成员的囚室。

部族由若干个同宗的扩展家庭 (*agbo ile*) 组成，其成员时常毗邻而居，在社区中形成居民区。这些群体偶尔也被称为父系扩展家庭。每个部族都有自己的口承历史 (*itan*)，其成员拥有特征鲜明的名字 (*orile*)、问候方式、发型、面部刺青、食物禁忌、习俗以及守护神。

每个约鲁巴扩展家庭都会推举最老的男性成员作为头人 (*bale*)，而不太在意他与前任之间的血缘关系。在扩展家庭之中，男性按照出生年月长幼排序，女性则按照她们与夫家亲属共同生活的时间长短排序。家族的首领一般并不是那些拥有家族的市镇或宫廷头衔的家庭成员。家族头人负责祭祀扩展家庭的庇护神和祖先，并制作保护家族成员健康和諧的超自然“神药”。他同时代表扩展家庭与政府官员打交道，并为家族成员的行为得体负责。家族头人拥有处罚扩展家庭成员种种不当行为的权力。这种权力通过由头人、家族长者和官职头衔拥有者构成的法庭来实施 (Bascom 1944; 1969: 42-45; Lloyd 1955)。

约鲁巴父系家族采用外婚制，七代以内的母系亲属禁止通婚。只有男性成员 (*omo ile*) 的子女和被正式收养的人才能获得扩展家庭的成员资格。妻子 (*aya ile*) 仍然是父亲的父系家族的成员，获准居住在社区之中但是没有被收养的外来人 (*ara ile*) 也是如此 (Bascom 1969: 43-44)。

埃多 (贝宁) 的父系家族没有约鲁巴的父系家族那么复杂。只有高阶层家庭的父系家族才可能拥有超过两代或三代成员。土地属于社区共有，而不属于亲属集团，头衔如果可以继承的话，常常由长子继承。贝宁的家庭既可按照核心家庭方式，也可按照扩展家庭方式居住 (Bradbury 1957: 27-31)。

约鲁巴大多数老年男性拥有多位妻子，其数量依丈夫的财富而定。正妻一般同意多妻婚

姻，她可以在年轻的妻子面前享有尊崇的地位，也可以通过增加家庭帮手减轻家务劳动。妇女一般只结一次婚，寡妇可以被丈夫的兄弟或其他妻子的儿子所继承。婚姻被视为父系家族之间的联盟，构成竞争、贸易和战争中巩固结盟的方式。因此婚姻多缔结在门户相当的家庭之间。最高等级家庭的女性要么嫁给妻妾成群的国王，要么嫁给门当户对的男性（K. Barber 1991: 272），因此强化了每个城邦国家中最强有力的男性之间的团结。新娘家庭地位越高，新娘的身价也随之增高，这进一步鼓励了阶级内婚（Ajisafe 1924: 53; Lloyd 1974: 34）。

在为父亲工作相当长的时间之后，女性在二十多岁时出嫁，男性则在三十多岁时娶妻；但是如果一个男人足够富裕，他的儿子可能提早结婚。女孩可以订立娃娃亲，甚至指腹为婚，但是结婚之前一直居住在父亲家中。如果为成年女性订婚，则需要征求她本人的同意。婚姻需聘礼，通常由新郎或其父亲分三次支付；普通家庭中，新郎需要承担一段时期的劳力以弥补新娘家中劳力的丧失。丈夫需要为妻子提供属于她自己和孩子的房间、足够的食物和衣物，以及一定数量用于启动贸易的资金。离婚十分罕见，但是如果妻子不贞、有慢性疾病或不育，丈夫懒惰、负债或出现家庭暴力，都可离婚。约鲁巴妇女即使在结婚的情况下，也可以独立拥有和管理财产（Bascom 1969: 59-65）。未婚约鲁巴女性通过贸易致富之后，可以和其他女性结婚，以这些女性的子女为继承人（Denzer 1994: 18）。由于她们继续依附于父系家族，妇女们定期参加父系家族的宗教仪式和庆典，死后也实施归葬（Bascom 1969: 60）。

176

父系家族的土地使用权、房屋和其他财物只能永久地转移给儿子，如果没有子嗣，则转让给兄弟。约鲁巴禁止配偶相互继承。这一安排可使父系家族集体财产免遭分裂。女性可以终生拥有自家的农田、房屋、祭祀场地，并从中获取经济支持。无论男女都能将个人财富传递给子女。男人的财产依妻子而不是子女均分（Lloyd 1962: 27, 292-307）。

妇女在家中最年长女性的监督下从事家务劳动。她们也有权参与家外的商业活动，尤其是年长妇女或多妻家庭的正妻，可安排丈夫的年轻妻子照看小孩。众多妇女参与本地交易，在市场上兜售家庭农场的作物、手工制品及熟食。其他的妇女则参与远距离贸易，其中最成功者拥有农场、不计其数的奴隶甚至私人武装。通过将食物、武器和士兵借给军事领袖，有些女性也变得极具政治影响力（W. Clarke 1972: 47, 86）。但是她们很难将经济影响力转变为政治权力，并且常常被她们所支持的男性的对手指控为巫婆（K. Barber 1991: 232-235）。妇女在某些类型的产品上具有垄断地位，如陶器、染布、棕榈油和其他植物油、肥皂、草垫和啤酒（Denzer 1994: 7）。生产这些产品的妇女会组织社区手工行会。某些妇女作为享有职业声誉的歌手及宗教仪式的领导者而极具影响力（K. Barber 1991）。宫廷女官常常是从社区中有影响力的妇女中挑选出来的，她们可以帮助新国王的遴选和登基，并成为官方顾问和代表。有些人甚至以君主代表的身份出使外国。她们也为在世和过世的国王主

177

持仪式，她们有自己的等级头衔。她们的公共职责包括监督市场。在伊斐和贝宁，高等级妇女可以在宫廷艺术中得到表现，尽管出现频率不如国王。宫廷之中的家务劳动多由国王家庭之中次要的女性成员承担 (Denzler 1994)。

王妃们大多来自本地。在奥约，国家议事会 (Oyo Mesi) 的新成员常常将女儿嫁给国王。国王也不时迎娶诸如努布 (Nupe) 和达荷美 (Dahomey) 等非约鲁巴王国的王室女性 (R. Smith 1969: 112)。约鲁巴和贝宁的君主们通过将部分子女派去与邻邦国王共同生活加强联盟 (Barnes and Ben-Amos 1989: 51)。国王的众多王妃可以参与远距离贸易而不用缴纳赋税。她们的私房钱成为子女可继承的遗产，因为国王的官方财产将会原封不动地传递给继任者，所以他们无法从父王手中继承土地。国王只能将成为国王之前获取的财富传递给后裔。

玛雅家庭一般是父系家庭，并且采用从父居的生活方式。两到三代同堂的扩展家庭居住在三面或四面围合的核心家庭宅院中。贫困家庭住在篱笆搭建、外表抹泥的房屋之中，而顶级家庭则住在由穷人住宅环绕着的石质建筑之中 (Haviland 1968; Tourtellot 1988)。每组聚落都有独立的礼制中心，已故成员常常埋葬在主要建筑区的低矮土台上。父系扩展家庭采用族外婚制度，不动产和政治职位可以按父系血缘关系继承 (Abrams 1994; McAnany 1995; Wilk and Ashmore 1988)。有人提出，父系扩展家庭在蒂卡尔等主要城市中心没有像在小规模城市中心或乡村之中那么重要。然而我们并不清楚那些居住在同一片住宅区的人是否都是同一扩展家庭成员；其中比较贫困的居民可能是附庸或奴隶 (Gillespie 2000; Haviland 1988; 1922; Wilk 1988)。

至少在礼制和象征意义上，上层社会妇女看起来拥有相当显著的重要性。子女可以从父亲或母亲的父系血缘关系中继承等级身份和头衔。这使得迎娶较小的邻国或地区统治者的女儿成为国王建立政治联盟的可能方式。各个时期都曾经记录了女性君主或者至少是摄政的存在。在玛雅的象征符号系统中，王太后远比王后更重要。王室妇女和国王及王位继承人一起参加宗教仪式的场景被描绘下来，尤其是强调王朝的连续性和重要性的继位仪式场景中 (Graham 1991; Joyce 1992; 2000: 54-89)。

阿兹特克特别强调父系后裔，并且有超过 7 代的亲属称谓，但是，和玛雅人一样，他们的社会地位主要来自母系家庭。普通阿兹特克家庭实施一夫一妻制，但是富裕的贵族常常有庶妻和侍妾，后者有的在婚礼之前就已经存在。默查祖玛二世就有两个妻子和众多小妾，其子女多达 150 人 (Soustelle 1961: 178)。特斯科科的国王有超过两千个妻子，总共为他诞下 144 个子女，其中正妻生育了 11 个 (Berdan 1982: 68)。

普通阿兹特克人居住在由夯土建成的扩展家庭住宅之中。这些住宅一般容纳 2-6 个父系或双边核心家庭，其房屋分布在一个中庭的两到四面，众多家内活动在中庭进行。家内妇

女还有特别的集体劳动空间。每个核心家庭都有自己的房间或套房。贵族家庭居住在规模更大、常常是多层的石质豪宅之中。在农村，扩展家庭居址则较小，还有一些更小的零星孤立的核心理家庭住宅（Calnek 1972: 109-111; 1976: 298-300; Clendinnen 1991: 58）。

相邻房屋属于同一个聚落或片区，每个聚落或片区拥有数百名到数千名不等的成员。在谷地的偏远地点和农村，聚落可能较小，主要由集体管理，以平民为头人。在城市之中，聚落规模更大，等级区分更多，其首领常常被纳入世袭贵族行列，因此他们可能获取在亲属集团以外的土地和资源。聚落是实施族内通婚的土地共有集团。至少，大型聚落拥有独立的石质神庙、平民学校和管理等级制度。阿兹特克人相信，如果长时间不能见到自己聚落的神庙，人就很难保持健康（López Austin 1988, 1: 409）。由于聚落实施族内通婚，父系血亲的后裔资格在规范继承权上的作用不大。这使得从保护共同财产的角度看，婚姻形式没有实际效果。年长的妇女在安排家庭之间的婚姻上承担了居间协调的角色。即使在聚落之中，父母也倾向于与门当户对的家庭缔结婚约。独身和离婚都不被提倡，但是男人可以休弃无法生育的妇女。寡妇一般再嫁给丈夫的兄弟。男人继承父亲的私人财产，而女人则继承母亲的私人财产。基于聚落成员某种形式的认可，包括聚落领导权在内的公共管理职位可以按照父系血缘关系继承，要么采取父死子继，要么采取兄终弟及的方式（M.E. Smith 1996: 145-151; Spath 1973）。

179

阿兹特克的妇女在结婚之前需保持童贞，他们认为，尽管步入老年后，妇女比男人更能够继续享受性爱，但仍需保持对丈夫的忠诚（Clendinnen 1991: 166）。然而，她们可以自由行动，参与各种各样的业余职业，按照自己的意愿支配收入。众多妇女活跃在市场上，兜售熟食、布匹、蔬菜和男性亲属生产的手制品，或者零售从远距离贸易商人那里批发而来的货物。在羽毛工艺家庭之中，妇女擅长于羽毛染色。其他妇女则为神庙、富裕的赞助人和市场需求而刺绣。还有的妇女为邻居承办宴席（Clendinnen 1991: 161-163）。远距离贸易商人的妻子们在丈夫外出时帮助照看生意，也可能参与城际贸易（Clendinnen 1991: 135）。有些妇女兼职担任催生婆、赤脚医生和占卜者，她们可能拥有某些男性医生所不具有的知识（Kellogg 1995）。

妇女也在本地神庙中担任祭司。她们中的大部分都是兼职，但有的人和众多高等级男性祭司一样保持独身，全职在神庙工作。但是，她们不能拥有祭司等级制度中的高阶职位，而且依靠男性对她们的任命（Kellogg 1995）。一个女性如果希望获得尊重，要么出嫁，要么成为独身的女祭司，保留出生家庭的身份。一旦无法获得这些保护，她们将被迫成为娼妓。被俘获的妇女会被收留在国有“欢乐院”中，为俘获敌酋的未婚年轻勇士提供性服务。阿兹特克妇女如果失去家庭，有可能会转变成妓女，或独立营业，或在一个女性保护者的监督下营业，她们通常穿梭于公共市场寻觅生意（Clendinnen 1991: 163-165）。尽管在阿兹特克

的军事生活之中，妇女们为战士准备征战中需要的干粮，但是国家只将土地和战利品赏赐给男性官员和成功的武士，而不惠及妇女。因此妇女无法从随着纳贡体系的发展而建立起来的社会擢升上直接获益 (Nash 1978)。

180 阿兹特克国王会迎娶高等级阿兹特克贵族以及友邦君主们的女儿，也会将自己的女儿嫁给对方。王室土地常常作为跨国婚姻的嫁妆而相互交换，但是土地由妇女的丈夫或儿子而不是她们本人经营 (Hodge 1984: 138–139)。王室女性在阿兹特克政治和宗教生活中没有公开的角色，也没有资料显示她们会陪伴丈夫出席任何正式场合。摄政资格常常任命给最高等级的男性世袭官员。然而，上层阶级的妇女在城邦国家的王室和贵族之间的政治沟通上发挥了重要的作用 (Joyce 2000: 133–175; van Zantwijk 1994)。

大多数安第斯高地的核心家庭都居住在由泥坯或粗糙的石头搭建的单室房屋中。若干密切关联的核心家庭可能会共同组成一个封闭的院落 (*kancha*)，房屋排布在院墙之内 (Kendall 1973: 123–127)。若干个核心家庭构成一个数百人的社区或内婚制土地拥有集团。然而，这些社区究竟是安第斯社会组织系统的原本特色，还是在公元前后出现的作为抵制国家结构发展的一种形式，尚值得进一步讨论 (Isbell 1997)。印加和安第斯中部高地集团多半是父系继嗣群，但是也有高地集团属于母系继嗣群。印加亲属称谓同样表现出父系 (Omaha) 和母系 (Crow) 的倾向，显示出平行继嗣群模式 (Lounsbury 1986; Zuidema 1977)。有人指出印加实施平行继承制，某些职位和财产由父亲传给儿子，某些则是从母亲传给女儿。这一理论的支持者认为显贵妇女从母亲那儿继承土地，普通妇女则继承社区土地的使用权，并必须在结婚时归还 (Silverblatt 1987: 7, 219)。但是社区土地并不是授予个人的，而是授予核心家庭，无论是耕地还是牲口，都会根据子女数量和夫妇所需承担的附属人口数量的变化定期重新分配。事实上，除了共有财产权份额之外，别无他物可以继承。王后的职位并不是按照母系血统继承的，而是封赏给君主正妻的。最后，农民集团的内婚制度保证了在任何继承制度下，婚姻都不会造成财产的分裂。因此，这一观察将质疑双向继承制的实际效果。

181 每个社区都归属上区或下区之一，属于同一个半区的社区无论在经济还是社会上都会互相给予强力支持，而属于不同半区的社区则只在政治和礼制上合作。每个半区各有头人，下半区的头人是上半区头人的助手，而上半区头人拥有代表两个半区与外人沟通的全部权力。上半区宣称自己是征服下半区本土农业居民的游牧外来者的后裔。事实上，两个半区的居民都同时从事农业和畜牧业。在库斯科，上半区属于晚近拓展了印加帝国疆土的君主们的后裔，而下半区则包括较为和平的早期君主们的后裔 (Gose 1996b)。

在成为社区的成年成员时，每个男性平民 (*hatun runa*) 都得参加成年礼，在成年礼上他将得到余生一直使用的姓名。他也必须结婚。尽管平民或他们的家庭自行决定该娶谁，但

是，婚姻在印加法律中是一种义务，在礼制中是神圣的。政府官员每年在不同的社区为年龄从16岁到20岁的女性和不大于25岁的男性举行仪式。这一仪式象征印加国王对国内所有女性的繁衍能力的控制（Gose 2000）。因为只有健康的已婚夫妇才是纳税者，所以，所有适龄年轻人的婚嫁都关涉到国家利益。在库斯科，国王亲自为王室成员主持婚礼仪式。次日，王室官员为库斯科地区的所有适龄人员举行婚礼。在其他地区，社区头人在印加官员出席的情况下主持婚礼。国家为每对举办婚礼的贵族夫妇提供住所，而每个社区则为新婚的平民搭建住房（Kendall 1973：82-83）。

下层阶级实施一夫一妻制，但是一个男人可以因为为国效力得到第二个妻子（通常来自社区以外）作为奖赏。上层阶级的男性多采取多妻制，其正妻同属上层阶级，但是，他也有可能获赐在战争中俘虏的王妃或年轻女性为庶妻或侍妾。如果正妻去世，男人可以另娶，庶妻们无一可以升格为正妻。最高等级的贵族可以迎娶同父异母的姐妹（Rowe 1944：251-252）。

印加国王据说有上百位庶妻和侍妾，但是和王后不一样的是她们都被隔离居住。行省贵族皆以女儿被国王纳为庶妻为荣。这些妇女和她们的女儿都常常用故乡行省的地名指代。王室侍妾从年轻的社区成员中选拔。王后可能是国王同胞或同父异母的姐妹，但也可能是来自强势社区的远亲。王位一般由嫡子继承，倘若无合适人选，则由母亲来自印加贵族家庭的庶子继承。国王通常有来自行省贵族的侍妾或庶妻们生育的较年长的儿子们（Kendall 1973：63-64, 72, 90；Silverblatt 1987：87, 92）。

182

秘鲁的性别互补性认知比其他早期文明表现得更为强烈。在农业活动中，这种互补性表现为男人耕地，女人播种。神话中，男人是太阳的后裔，女人则是月亮的后裔，双方都是创世神维拉克查的子女的化身（Kendall 1973：182-183）。然而，尽管在礼制和意识形态上，印加王后如同国王统领所有的男性一般统领所有的女性（Rostworowski 1960：420），但是印加王国的官僚、行政和军事体系中的职位基本为男人所占据。

妇女在印加宗教仪式中地位重要，但是在不同的社会等级中作用不同。在地方层面，年长的女性可以和男性一样主持祭祀社区神祇的仪式。国家在库斯科和行省中心的选妇院落中蓄养了大量妇女，她们都是在孩童时代就被选中，并且根据社会地位、美貌、技能等按等级排列。其中的高等级妇女（*yuraq aqllakuna*）将成为女祭司（*mamakuna*），并能够管理其他妇女。大部分普通妇女来自非印加社区，如果她们既没有被选中奉献给神祇，也没有被选作国王的侍妾，或者由国王赏赐给贵族或功勋卓越的平民作为庶妻或侍妾的话，将会被纳入女工范畴，在神庙中度过余生。由于她们都被视为太阳神的妻子或侍妾，所以一旦怀孕或被发现有性行为，将会被处死（Silverblatt 1987：81-85）。由此而产生了一个庞大的单身女性群体，可能有助于遏制高密度地区的人口增长。

女祭司的地位与最高级的男祭司以下的各个等级相埒，在国家仪式中也起到重要的作



用。她们主持对女神的崇拜，聆听其他女性的忏悔，也参加对男性神祇的祭祀活动。出身较低贱的修女在仪式中协助她们，为献身给神祇和参加仪式的男女和劳役提供饮食，酿制啤酒，她们也纺织精美珍贵的锦帛，当成给神祇的祭礼而被焚烧，或者供国王和贵族穿着，也可以赏赐给平民。与美索不达米亚的奴隶纺织女工不同，秘鲁的神职女工在社会上得到尊敬，其衣食住行都优于平民。

183 王后帮助丈夫管理印加。她们常常和国王一起巡行，在巡行过程中向国王进言新建社区 (Murra 1980: 166)。或者当国王巡行时，王后留在库斯科主持政务，亦或担任年幼的儿子摄政。她们也和国王一起参加宗教仪式，主持一个重要的国家节日的庆典，即每年9月末标志农业周期开始的节日 (Silverblatt 1987: 60-66)。她们的礼制和政治角色得到印加创始神话的正名，根据创始神话，印加王室最初有四个超自然兄弟及四个同父异母的妻子，其中三个兄弟最后变成精神力量的自然化身 (*wakas*)，而第四个兄弟和他神授的妻子变成印加最早的国王和王后 (Urton 1990)。印加王后有属于自己的宫殿和农田。她们的金属塑像与丈夫的金属塑像一起受人崇拜，死后也像国王一样，尸体被做成木乃伊，当作神灵。王后与王太后和王室其他主要支系的显贵女性成员们一道，成为将贵族各支系联系在一起的政治纽带 (Patterson 1991)。尽管如此，王后在社会中的地位归根结底来源于并且受制于国王。

尽管古代埃及人也计算血亲世系，且确认出诸如家族 (*3bt*) 或家庭 (*mhwt*) 等非正式家庭群体词汇，但是在埃及，除了核心家庭以外，不存在任何形式上密切统一的以亲属关系为基础的单位。除了指代核心家庭之外，没有任何亲属称谓——也没有任何特定的姑妈、叔叔、侄儿、侄女、堂兄弟甚至祖父母、孙子孙女等词汇。祖父母和其他血缘祖先都称为父 (*it*) 或母 (*mwt*)，子女和所有其他直系后裔都称为子 (*s3*) 和女 (*s3t*)，所有的旁系亲属都称为兄弟 (*sn*) 和姐妹 (*snt*)。在新王国时期，指称丈夫 (*hy*, *h3y*) 和妻子 (*hmt*) 的名词甚至也被兄弟和姐妹所替代。核心家庭词汇的扩充，表明埃及人无意于区分近亲和远亲、母系亲属和父系亲属。按照亲属制度而言，这种使用与完全基于个人的亲属体系相匹配 (O'Connor 1990: 6-11)。

埃及神话中，曾经有男人和他的男性旁系亲属——兄弟、侄儿或叔父之间竞争的故事，由此可见埃及存在直系亲属和旁系亲属之分。最显著的竞争关系是太阳神赛特和他的兄弟奥西里斯，以及赛特和奥西里斯的儿子荷鲁斯之间为争夺王权的竞争。个人独立于制度化的家庭体制而存在，这个观念也符合特定的国家意识形态，即个人主要与国家的官僚等级制度相关。在日常生活中，埃及人常常与他们生长的村庄和城镇密切地联系在一起。埃及人重视通过善行在社区之中获得崇高的社会声望，来自其他社区的人们总会遭受猜忌甚至敌意 (Eyre 1999: 38-39; Janssen and Janssen 1990; 1996)。

184 普通埃及人的住房很小，根据新王国时期的材料，埃及人的公共房间是妇女活动的中

心 (Meskell 1998a)。上层阶级的住宅拥有办公和储藏建筑,但位于中心的是一个庭院,四周是宽敞的会客室,以及一系列供房屋主人及其家庭成员使用的起居室和卧室 (Kemp 1989: 151-155)。埃及人以新居制为理想;对婚姻的通俗表达便是“建立新居”(grg pr) (Watterson 1991: 60)。然而,丧偶的父母、未婚嫁的兄弟、成年子女甚至已婚儿子及其家庭都可能和房主夫妇及未成年子女们共居一室 (Kemp 1989: 157-158)。

男孩通常在16—17岁娶妻,女孩在12—14岁嫁人。家庭安排婚礼,年轻人寻找合适的伴侣或浪漫的爱情纯属幻想。男性求婚者需要首先获得姑娘母亲的认可,才能正式提出求婚。大部分婚姻关系是一夫一妻制。富裕的男人,包括某些工匠在内,可能在妻子之外纳妾(hb syt),虽然尚未能确认,但是某些高级官员也许可以迎娶两个甚至更多的妇女 (Allam 1981; Robins 1993: 60-62; Simpson 1974)。法老同时有多个妻子以及众多侍妾。他们也可以迎娶同胞姐妹,但这并不是继承王位所必须的。在新王国时期,法老甚至迎娶女儿,但这似乎仅在其继位已满30年并举行青春复活礼(赛德礼)之后才会发生。这个仪式意味法老礼制性重生,返老还童到子女辈分,因此,父女婚姻等同于兄妹婚姻。

埃及男人理当热爱并善待妻子和母亲,但妇女对男人而言只是次要的 (Robins 1993: 107, 191)。虽然妻子被称为房屋的女主人(nbt pr),并且当丈夫忙于其他事务时,妻子有责任照顾和管理好家庭,但是家庭和房屋皆属于丈夫 (Robins 1993: 92)。除王室成员之外,妻子一般合葬于丈夫的坟墓中,但相比丈夫,她们的陪葬品数量更少,质量也差 (Meskell 1998b)。墓室的装饰图像上,妇女不及男性常见,而且绘制的尺寸也往往较小。185但是,和其他早期文明的女性相比,古代埃及的贵族和上层社会女性更频繁地见于绘画之中 (Robins 1993: 165-175)。王位通常采用父死子继的传承方式,埃及的宗教信仰认为只有男人才能成为真正的君主。

尽管普通埃及妇女拥有的财产不如丈夫的多,但是,妇女并没有被绑缚在家庭或私密空间(ipt)之中,而是拥有完整的法律行为能力。她们可以以自己的名义继承、购买、管理并出售土地、货物和奴隶。她们可以按照自己的意愿签署婚约,立遗嘱,决定继承人。婚后她们仍然拥有自己的财产,可在法庭聆讯时作为证人,并以原告身份提出法律诉讼,甚至包括诉讼丈夫和子女。她们可以以性无能、通奸或家庭暴力为由要求离婚。寡妇有权继承其丈夫财产的三分之一,剩余的部分由子女继承。不同于丈夫的是,一个已婚妇女可以自由地将自己的财产赠予任何人,甚至可剥夺亲生子女的继承权 (Allam 1981; Leprohon 1999; Wenig 1969: 11-13)。妇女也被要求为国家服劳役,但也许仅仅针对那些拥有财产的女性 (Robins 1993: 122)。

王室女性因身为法老的女儿、姐妹、妻子或母亲而拥有职位和重要头衔。某些公主甚至囊括了四个头衔。法老的正妻主持与法老所主持的仪式相匹配的仪式。王太后有时候担任年

幼法老的摄政 (Troy 1986)。宫廷贵族和官员的妻子和女儿可以根据已婚与否分别授予“王室之花” (*hkryt nswt*) 和“美人” (*nfrt*) 头衔 (Desroches-Noblecourt 1986: 77, 81; Robins 1993: 117)。在古王国时期, 包括王后在内的众多上层社会女性都成为主要的女神, 特别是哈托尔女神 (Hathor) 和奈特女神 (Neith) 的主祭司。

除了料理家务以外, 众多以专业技术为生的家庭中的妇女通过从事各种家外工作获利。在古王国时期, 女性管家、监工、书吏和医生服侍高官的妻子们, 帮助她们管理各种产业。王室妇女只能由女性仆从和女性官员服侍。第六王朝首相梅瑞卡的妻子就拥有由管家、财产监护人、装饰管理员和服装管理员构成的女性仆从团队。女性歌手、舞者和杂技演员在宫廷中工作, 某些女性甚至承担丧葬和祭祀的工作 (Robins 1993: 116)。有些职位需要识字能力 (Desroches-Nobelcourt 1986: 189-193; Robins 1993: 111-113)。但一般而言, 女性只能监管其他女性, 而男性却能监督任何性别的属下。法老胡夫的母亲是一个例外, 她负责监管为死去的丈夫提供肉食祭礼的屠夫们 (Feucht 1997: 336-337)。在中王国时期, 若干女性可能继续担任书吏, 监管家内工作, 但是对人民和财产的管理工作基本上被男性垄断 (Desroches-Noblecourt 1986: 192; Robins 1993: 116; Ward 1989)。我们不甚清楚的是, 在早王国时期, 诸如书吏等职业女性究竟是全职还是兼职, 以及她们是否结婚。

下层阶级的女性从各种各样的兼职工作, 如纺织、唱歌、跳舞、演奏乐器、接生和职业丧葬, 赚取收入 (Robins 1993: 119-120)。在新王国时期, 妇女可以活跃于市场交易, 但在古王国时期, 商业完全由男人掌控 (Kemp 1989: 255)。当然, 我们无从知晓这种工艺习俗是否反映了社会行为准则。在第三王朝时期, 宫廷之中男性和女性磨坊工、纺织工和洗涤工被隔离在不同的作坊, 妇女可能听命于女性总监。在宫廷厨房中, 男女一起烘烤面包、酿制啤酒, 但仅有男人才能烹饪鱼、肉 (Feucht 1997: 336; Fischer 1989)。无论已婚还是未婚妇女, 都可以从事娼妓营生。男人们则被警告不要搭讪不认识的妓女或社会关系复杂的妇女, 这样才不至于卷入和那些女人的丈夫或父亲的争执之中 (Robins 1993: 69)。

## 性别角色

早期文明的亲属系统长期以来被认为带有父系色彩, 维多利亚时代的人类学家认为, 相对于更早的母系血缘社会而言, 这是进化主义进步; 然而, 所有早期文明中, 以男性为主导的家庭组织并不一直都是父系传承制度。而且, 亲属组织的不同形式和广幅或城邦国家形式之间也不存在清晰的对应关系。起初, 我认为这种多样性反映了各地在国家出现之前占主导地位的亲属形式。印加的亲属组织与巴西中部和东部部落居民的亲属组织之间存在显著的平行关系 (Lounsbury 1986)。墨西哥高地的聚落和秘鲁的聚落可能由一度广泛流行于中

美和南美的内婚制亲属关系的早期形态演化而来，但如果这种体制确实存在的话，显然没有被玛雅人所采纳。跨文化民族志证据表明，无论在地区范围内，还是在不同的经济形态中，前国家阶段的亲属系统远远比数个早期文明样本中发现的更为复杂（Hallpike 1986: 141; Murdock 1949）。可能这些差异仅仅反映了样本偏差，但它同时也表明，亲属系统随着更集中的新型社会组织形式的发展而向特定的方向逐步演化。并没有表现出强烈的父系血缘导向的早期文明亲属称谓术语支持了这一转向。约鲁巴、印加、玛雅和阿兹特克的亲属称谓系统采用了能确定姑表亲属的夏威夷亲属称谓系统：同表亲和交表亲都用相同或者近似的指代同胞的术语表示。按照乔治·默多克的说法，这种使用方式主要发现于“有文字社会的扩展家庭或血缘近亲集团，但也可能是从一种血亲计算方式向另一种的不完善过渡的结果”（Murdock: 1959a; 1959b: 29）。这一阐释表明父系血缘制度从未长期存在于所有的社会。

187

父系倾向及其精确表述的程度在不同的早期文明之中各不相同，毫无疑问，这多少取决于当地文明发展之前已经存在的社会组织的形态。在今天的加纳的阿森特王国，相关表述是18世纪首次接触欧洲人之后才出现的。尽管阿森特社会基于母系血缘家庭，其统治者早已寻求各种确保其男性后裔可以最终继承他们职位的婚娶方式（Wilks 1975: 371）。支持父系倾向的最重要的因素应该是随着社会变得越来越复杂，男性主导的政治关系也变得越来越重要。

性别被认为是社会身份中普遍存在的基础成分。人们也认同，尽管雌雄观念是文化建构的，在前现代阶段，所有的性别系统都基于男女在社会繁衍和维持上拥有不同的职能和责任的信念。在每个社会中，男女着装和行为都有显著差异（R. Wright 1996a），在所有的前工业时代社会中，工艺或个人对工艺的接触都根据性别予以区分对待（Costin 1996; Murdock and Provost 1973）。有充分的证据显示，女性的兴趣主要表现在和家庭的关系之上，而男性的关怀则通过与更广泛的社会政治范畴的关系表达出来。但是这种表述并不排斥，当男女面对着影响其生活的压力时，可能会表现出一致的兴趣。

188

达洛斯（Csilla Dallos）指出，随着社会变得越来越复杂，个人标识将越来越多地按照公共或等级制度予以建构，无论男女都被迫为了满足社会和国家强行施加的统治集团利益而牺牲个人自主权力（Dallos 1997）。对于男人而言，政治大局的考虑，对于女人而言，家庭幸福都比个人兴趣更为重要。由此导致家庭和核心家庭被视为微型王国，男性首领就是统治者，妇女、儿童和依附者就是臣民。在这种情况下，性别关系才会变得越来越不平等，女性臣服于男性。

这种发展的效果之一就是将所有早期文明中的女性区分成为两个主要的阶级：受尊重的和不被尊重的。要成为一个受尊重的女性，女人必须依附于其母家、丈夫或恰当的机构，比如美索不达米亚或印加神庙。独立营生的妓女、酒店老板娘以及女巫都被认为是不体面的，

并且会对道德秩序造成威胁。美索不达米亚宫廷和神庙的纺织工坊中的奴隶妇女被视为无人保护的群体，因此她们会被任意实施性侵犯或残暴对待 (R. Wright 1996b)。女性俘虏被阿兹特克人发配为满足年轻武士娱乐的国家妓女，她们也存在于常规的社会道德规范之外。缺乏男性亲属或有责任感的男性官员保护的妇女也容易成为抢劫、胁迫、强奸及其他暴力行为的目标。尽管这些女性数量稀少，但是她们的悲惨生活、遭到玷污的声誉和法律地位的缺失再度强调了妇女依靠男性亲属维护自身尊严的重要性。她们也成为受到尊重的妇女的得体行为的反面典型 (Lerner 1986: 212-216)。

189 尽管她们普遍臣服于男性，但无论在家内还是在社会，对这种臣服的抵制随处可见，不同文明中的女性地位千差万别 (Nelson 1991; Silverblatt 1988a, 1991)。虽然我们并不知晓商和西周的中国如何处置普通妇女，但是由于她们完全被纳入到夫家，因此无论在法律上还是经济上都处于极端劣势。在约鲁巴王国和古代埃及，妇女的地位可能是最为有利的。约鲁巴妇女一直从属于父亲的血缘集团，因此可以持续得到血亲的有效支持。约鲁巴人也尊重个人竞争，并允许男女之间的竞争。埃及社会没有亲属结构，因此更加鼓励个人成就。在所有的早期文明中，男女一样参加祭祀活动。但是一般而言，宗教等级制度中的最高位置常常由男性占据。男人可以指挥同一个级别或身份更低的女性，而女人一般只能命令地位明显低于她们的男性。约鲁巴、阿兹特克和埃及妇女活跃于市场贸易中，尽管在埃及这仅涉及在下层阶级中流通本地生产的货物 (Kemp 1989: 253-255)。

在广幅国家中，由于需要忠心耿耿的管理者和顾问辅弼国王，上层社会妇女参与到管理活动之中。因此阶级制约了性别，使得上层社会妇女可以对下层社会男女发号施令。但是她们的管理职能正如经济和宗教职能一样，在很大程度上仅限于协助丈夫。在其他领域，她们只能指挥其他妇女和男性家佣奴仆。在城邦国家文明中，王妃常常来自国内的显赫家庭，因此可以帮助弥合国王和国内主要潜在反对势力之间的矛盾。她们有时候来自邻近城邦国家的王室，这种婚姻则缔造或强化国家间联盟。玛雅王后以及王太后在王室和国家仪式之中作用巨大。某些美索不达米亚王后拥有而且也能管理个人和神庙的产业，但主要的仪式仍由女祭司操纵。阿兹特克和约鲁巴王室妇女都不出现在仪式和政治中，在这些社会里，公共仪式是由那些并不一定和国王有关的高级女官主持的。

文献充足的早期文明中，有证据表明女性地位呈下降趋势。在约鲁巴和美索不达米亚的晚期传统中都提到早期的女性统治者，但却没有任何同时期证据证实她们的存在。在晚期及文献记录更充裕的时代，也没有出现过任何女性统治者。因此，我们无法判断，这些文明的形成期中是否确实存在女性统治者，亦或她们仅仅存在于创世神话，用来表明今昔不同。纳什 (June Nash) 指出，在阿兹特克，随着男性职业化程度的加强，夸耀军功和男性主导的意识形态以及国家赐予战功赫赫的勇士的福利的共同影响下，女性地位呈下降趋势 (Nash:

1978)。阿兹特克的官方神话强调女性在意识形态上的从属地位，但是平民和社区仍然一如既往地祭祀生命女神 (Brumfiel 1996; Kellogg 1955; Nash 1978)。阿兹特克及其邻国以女性工具作为一种附属和羞辱的暗喻，将用于纺线的生棉花作为礼物送给外国君主意味着不折不扣的羞辱 (Nash 1978: 356)。

在印加，随着男性政治权力的增长，性别平衡被打破，社会的父系血亲特点得到强化 (Silverblatt 1987)。在埃及，女性官员和大祭司逐步消失，即使她们主要服务于王室家庭中的女性成员或祭祀女神，这表明女性已经被清理出政治和管理领域，被驱赶到地区性、本地性经济领域和次等的礼制角色。商代社会中，由王室女性承担的重要角色逐步被王室宦官接掌，女性只能在祭祀丈夫的祖先的仪式中承担附属角色。虽然约束越来越多，但是早期文明中的妇女并没有沦落到某些前工业时代如古典希腊和罗马文明晚期的女性的地位。

## 同性关系

我们主要通过文献材料了解早期文明的男性同性恋行为，这可能反映了识字男性的观点，这种观点可能近同于社会其他人士的观点，也可能相互冲突。在早期文明中，同性性行为被认为是一种行为，而不是定义特定类型的人的决定性特征 (Somerville 1997)。然而，根据个人是否有同性性行为以及这种行为在何种程度上妨碍了其他性行为，社会产生了各种各样关乎道德和特征的区别。

一般而言，早期文明中的人们认为，生殖繁衍是性行为的主要目的。因为家支谱系非常重要，财产、权力、地位一般都是代代相传，人人都渴望拥有后裔。同时，人们也相信只有生物意义上的后裔才能够，而且也愿意为去世的家族成员的灵魂提供适当的供奉。此外，人们在晚年依赖子女养老，家内劳动分工也是驱使男女婚配的强大动因。

国家和上层阶级也有充分的理由鼓励平民接受以繁衍为目的的性活动。更多的人口意味着更多的税收和更充沛的劳役及士兵。因此，人口增长成为上层社会的理想，即使当地人口密度已经非常之高，或下层社会从不认可这一理念。上层社会并不希望扩充其自身等级；富裕的美索不达米亚家庭试图遏制家庭土地和其他财富的分裂，因而限制共享家庭财富的人员数量，将某些女性成员送入神庙成为独身祭司。

所有早期文明都赋予生育以极其重要的物质性和象征性意义。农业丰收和六畜兴旺对于文明的繁衍生息至关重要。这进一步强化了以繁衍为导向的性观念。人类的繁衍显然被认为类似于农作物和动物的繁衍。古代埃及人和美索不达米亚人将女性看成肥沃的土地，将男性的性行为视为在土地上耕耘和播种 (Lichtheim 1973: 69)。埃及人也将创造世界的神祇的力量想象成男性能力的形式 (Robins 1993: 17)。在美索不达米亚，女性子宫被类比为土

地，而性行为则被视为大地万物复苏的方式 (Townsend 1992: 132–136)。因此，如果不是导致生育的性行为，都被视为有悖于万物法则。

埃及人明确推崇异性恋关系，尤其是婚姻状态中的异性性关系。不管出于什么原因，男性如果没有后裔的话，会被认为既可怜，又可笑 (Parkinson 1995)。根据新王国时期的亡灵书，在 42 项道德和礼制戒条中，逝者如果希望进入奥西里斯神掌管的世界，他必须证明从未涉足同性性行为 (Parkinson 1995: 61–62)。

埃及人根据男人究竟承担主动（男性）角色还是被动（女性）角色区分同性性行为，主动角色被当成成年男性的性特征。鸡奸成为拥有穿透另一个男性的力量的证明，在缺少妇女的情况下，鸡奸敌人或者与男童（不论其愿意与否）发生性行为都不会导致对行为者的道德的质疑。赛特神就曾经鸡奸侄儿荷鲁斯，以此证明荷鲁斯太年幼孱弱，无法统治埃及 (Parkinson 1995: 65)。赛特神是保护诸神的强有力的神，但同时也是混乱失序之神——与整个尼罗河流域的政治危机、风暴、干旱和土地贫瘠有关。正因为他的性取向特征鲜明，他的异性性行为 and 同性性行为一样劳碌无功。他没有子女，甚至同父异母的妻子娜菲缇斯 (Nephthys) 也是和兄弟奥西里斯交合才怀孕的。

中王国时期的一个民间故事记载了一位名为撒撒内特 (Sasanet) 的高级将领终生未婚，作为被动方与法老纳佛尔卡拉 (Naferkare) 保持了性关系，纳佛尔卡拉每晚都到他的家中。纳佛尔卡拉可能就是法老丕平二世，他的漫长统治标志了旧王国时期的终结。尽管这个传说保留得不够完整，但是如果任何法老有这种关系的话，都会被视为和赛特神一样，因此其维系万物秩序的能力也将遭到质疑 (Parkinson 1995: 71–74)。

对于美索不达米亚人而言，诸神并没有同性性行为，但他们施加在人类上，防止人类繁衍过快而吵扰他们 (Postgate 1992: 295)。汉谟拉比法典尽管包含不计其数的针对不当性行为的惩罚，但却从未清晰无误地指向同性性行为。有的贵族鸡奸男仆，当地甚至有在性关系中扮演被动角色的男妓的行会 (*assinnu, kurgarru, kulu'u*)。他们也与丰产女神伊萨塔 (即伊纳娜) 的祭祀有关，据称女神以非正常性行为 (*asakku*) 为娱乐 (Bottéro 1992: 190–198)。男性丧歌歌手依附于神庙，也是易装癖者，易装癖者或同性性行为中的被动者也作为仆从或倡优依附于宫廷 (Bottéro 1992: 197, 244; Postgate 1992: 126–127)。独立营生的男妓和妓女一样，经常居住在城墙边的小酒馆里。他们也是被社会边缘化、孤立、歧视甚至施暴的对象。尽管在美索不达米亚社会中，易装癖者和习惯性同性性行为男人都会被委以特定职位，但人们普遍认为，不结婚、没有后代的男人将无法履行男人的天职。当其主庙整修、祭神和净化时，他们也在遭到驱逐的不洁、失格者之列 (Kramer 1981: 268)。诸神不切实际地制造了异于常人的，不得不在社会秩序之中为他们提供特别的反常角色 (Bottéro 1992: 196–197)。

阿兹特克及其邻国对同性性行为采取了更激烈的反对态度。他们将性行为看成是充满苦难和艰辛的生存过程中为数不多的真正欢乐之一，同时他们相信，任何一种性行为过度频繁的话，年轻男性的体质和精神发展都将受到损害，并会引发他们过早丧失性能力，因此鼓励限定在婚姻关系之中的性行为。然而，未婚的年轻勇士可以获得作为军功赏赐的女性伴侣。他们是被认为拥有异乎寻常的超自然力量的人。长时期耽于同性性行为的男人被认为是孱弱、邪恶和萎靡的。被动的同性性行为与主流的尚武理念相冲突。同性恋或者易装癖行为都可能被处死或罚卖为奴。礼制以外的原因造成的独身也是不允许的（Cledinnen 1991: 169; López Austin 1988, 1: 303-306）。

193

在印加王国，婚姻是国家强制规定的义务。在某些秘鲁文化中，同性恋行为可能与宗教活动有关，它们被视为主持某些宗教仪式时将超自然力从一个男人传递到另一个男人的方式。印加政府在力所能及的范围积极打压非礼制性同性恋行为。对鸡奸者的处罚不仅包括处死本人，可能还累其家庭，甚至焚烧房屋（Classen 1993: 60-61; Kendall 1973: 88; von Hagen 1959: 179, 314）。

各个早期文明中对同性恋的容忍程度各不相同，这种行为轻则被认为有悖于社会理想，重则被夸大成为冲撞宇宙秩序而理当被处死。即使在最宽容的早期文明中，那些公开表现其同性恋生活方式的人都会被社会边缘化。我们的样本中没有证据显示政治组织对同性恋行为的态度存在差异。也没有证据表明土地压力的增长导致对同性性行为持越来越宽容的态度。墨西哥谷地的居民在我们的个案中拥有最高的人口密度，却是最敌视同性恋的早期文明。美索不达米亚上层社会希望在尽可能少的继承人中分配土地的愿望可能导致对同性恋稍微宽松的态度。总体而言，家庭和国家的经济利益对同性性行为持否定态度，这反映和强化了早期文明中不断增长的父系统治的家长制倾向。

## 差异性 with 相似性

各个早期文明在亲属组织、家居安排、遗产继承、妇女的权力和地位，以及对同性行为的态度上都表现出显著的差异。这些差异和各种各样的环境背景、生计模式或者政治组织形式之间缺乏明显的对应关系，但是在亲属组织模式上却存在着若干地区相似性。族内婚继嗣群仅见于新大陆的土著居民之中。妇女享有绝大部分权力的两个文明均见于非洲。对同性恋持最宽松的态度文明则是埃及和美索不达米亚。

194

所有早期文明都呈现出不同程度的男性偏向。可能对复杂社会的功能而言，不断增加的政治关系的重要性导致越来越强调男性角色。如果确实如此的话，这一转型可能早在早期国家阶段就已开始。在所有早期文明之中，妇女的地位都低于男人的地位，作为政治进步、战



争，以及家庭生活越来越受到社会和国家的控制的结果，男性领导权的重要性逐步凸现出来，男人拥有更多的接触财富的机会。关于繁衍的父权式观念可能也鼓励了对同性性行为持更加否定的态度。

此外，妇女地位在不同的早期文明中差距显著。在广幅国家中，上层社会的妇女一般享有更多的政治权力和社会能见度，这缘于她们承担辅助性的管理和礼仪职能。在城邦国家文明中，上层社会妇女在古典玛雅文明之中享有最大的公共能见度；在美索不达米亚和墨西哥谷地，她们仅限于礼制角色；而在约鲁巴，国王妻子的主要公共活动是贸易。广幅国家和城邦国家之间的区分并不能有效地用于推测普通妇女的地位。在埃及，男女大体享有等同的法律地位，在秘鲁高地，男女在生产劳动和礼制生活中的互补作用得到高度认同。然而在商代中国，妇女的法律和经济地位不受重视。尽管阿兹特克妇女拥有相当可观的经济和社会自由，但她们在公共决策过程中作用甚微。美索不达米亚的妇女似乎受到更多的约束。整体而言，女性在约鲁巴能获得最大程度的经济和社会自由，并参与政治决策过程。但可能有人提出，普通妇女的地位在广幅国家中可能要比在城邦国家中稍具优势，这反映了这些社会中的上层阶级女性拥有更高的身份，但是，这一假设的样本太过稀少，关联性也不够强烈。此外，约鲁巴女性的崇高地位也构成这一通则式总结的反例。更重要的是，但凡在长时段上追溯女性的地位，它往往呈现为下降而不是上升的趋势。

韦伯主义社会学家温柔地将国家定义为在特定地区内垄断武力合法使用权的政府。而马克思主义者则更讥讽地将国家看成保护统治阶级的财产和特权的暴力机器 (Kamenka 1989: 7-11)。尽管这些定义表明了国家的概念,但是,即便从纯粹的政治观念出发,它们也不足以描述国家是如何运作的。暴力从来都不足以维持社会秩序。社会秩序取决于大多数人接受的行事方式。社会控制暗藏在社区、经济机构和家庭之中,领袖们通过经济、社会、意识形态压力和操纵公共意见,施加独特的控制形式 (Mann 1986)。在统一的政权中,公共秩序在很大程度上取决于那些控制社会其他部分的人与国家及相互之间的合作意愿。

195

国家也可以被看作从社会提取资源,必要时动用武力,以维系自身,防御他国侵袭,维护领土完整的管理机制。为了实现这个目标,它必须维持社会和经济秩序,使普通居民确信,虽然国家对他们发号施令,但可以使他们比在国家不复存在的情况下生活得更富裕、更安全。因此,一个稳定的国家拥有双重任务,既要保护上层阶级的特权,又要保证下层阶级不至于被盘剥、压榨和排斥到揭竿而起,动摇社会秩序。

为了实现这些任务,国家必须能够征收赋税,管理所属产业,并为军队、警察和公共事务提供经费,以及抑制官员和豪强的欺榨。这样的管理体制毫无疑问花费巨大,并且常常面临沦落为食利自肥,因而破坏而不是维护社会秩序的危险 (Tainter 1988)。早期文明中,只有君主或者少数议事会首领明确关注官僚机制的整体性功能平衡。大多数官吏在能逃脱惩罚的情况下都会通过挪用或转嫁等手段,以国家利益为代价,谋求自身、家庭及亲友的利益。正如 14 世纪的伊本·赫勒敦 (Ibn Khaldun) 所注意到的,当这种行为失控时,它将破坏国家经济,造成社会动荡,最终摧毁国家的权威和权力。早期文明之中,管理高

196

层不得不掌握足够的权力及充分的信息，以便有效地管理手下，确保他们为国服务，而非唯私利是图 (R. McC. Adams 1965: 71)。

这样就产生一个问题。在所有的早期文明中，统治者都试图通过炫耀权力和权威的形象加强控制。但是，早期文明的生产力与现代工业社会的生产力相比显得极其低下。因此，统治阶级不太愿意将更多的资源用于管理，而是希望以最小的成本一劳永逸地稳定系统，这样可以不致影响为自己提供美食、华服、珠宝、宫殿、陵墓和众多仆役，所有这些都可使他们的生活更奢华，更能强化他们的公众形象 (Trigger 1990a)。

降低管理成本的最有效的权宜之计是在从高到低的管理等级制度中都采用委托管理方式。所有早期文明都允许甚至鼓励家庭、聚落和小型社区自主管理，其自主程度远超过以自主管理为特色的发达工业社会。阿兹特克的社区、印加社区、埃及村庄和约鲁巴扩展家庭都可自我规范，国家仅在自我规范明显失效时才会干预。最常见的权力限制是死刑必须经过高级官员，甚至君主本人同意才可执行。

有效的管理基于对下属的控制，这要求知识和权力。等级制度方法对研究广幅国家而言是至为关键的，在广幅国家中，统治者必须建立将地方与中央管理机构联系在一起的有效方式。这种方法也适用于研究当城邦国家中绝大部分人口居住在主要城市中心之外时，村庄和小规模社区如何与首都联系在一起。然而，对于人口主要集中在单一的城市中心、政治权力没有高度集中化、社会主要问题是相互竞争的集团和利益之间如何达成共识的城邦国家，这种方法并不能有效地描述政治进程。某些城邦国家中，君主拥有足够的权力推行社会秩序，但却不足以完全压制住其他强有力的集团的利益。在集权化程度较低的城邦国家中，君主是政治统一的象征符号，也是在相互竞争的政治团体达成共识过程中起到关键作用的老练的协调人。因此，在研究城邦国家时，有必要兼顾等级制和非等级制管理形式 (Crumley 1987; Ehrenreich, Crumley, and Levy 1995)。

## 城邦国家管理

斯通提出，早期文明中，大部分人口居住在城市中心，这表明大量人口可以直接参与国家的管理 (Stone 1997)。但是，早期文明中并不存在后来见于古典希腊时期民主城邦国家中的群众定期参与管理的情形。众多群体的成员可能分享政治权力，但是政治权力仍然是首都极少数上层人士的特权。

城邦国家中，城市和农村之间的管理关系取决于城市的人口数量优势。城市如果容纳了超过 50% 的总人口的话，它将不仅在人口统计学意义上，而且在政治、经济和军事上都能控制周邻腹地。在美索不达米亚早王朝时期，只有少量人口常住农村。在约鲁巴，很多人在城

市和农村之间游走，少数人在政治上与享有地方自治权的小城镇或农村联系在一起，其领袖则是首都重要政治派系的代理人。同样，在墨西哥谷地，尤其在古典玛雅，众多城邦国家的城市中心周围环绕分布了次级管理中心和乡村社区，次级中心和乡村社区的领袖依附于首都的政治领袖。

在约鲁巴，父系扩展家庭的民政、宗教、法律和军事事务都由头人裁定，元老会可以建议和辅佐。这个层面多实施老人政治，官吏的影响力仅限于自身社区。当有要务需讨论时，本社区的所有成年居民，以及居于他处的扩展家庭成员（主要是女性）都可参加。在居民区和城区层面上，有血缘关系或者毗邻而居的扩展家庭管理公共事务。世袭官员不仅参与管理本社区的公共事务，也主持讨论城中大事的公共集会（Bascom 1969: 30, 44-46）。

198

包括国王在内的众多职位都由特定家族世袭，但是由于没有明确规定继承法则，它成为家族中所有具备资格的男性成员激烈竞争的对象。在首都，若干最重要的非王室家族组成国家议事会，与国王分庭抗礼。议事会官员常常兼任城区领袖。如果某个扩展家庭政治势力衰败下来，它在议事会中的席位也会被其他人或者政治实力上升的扩展家庭的代表取而代之。国家议事会选址于王宫之外，其成员掌控军队，主持重要的祭祀仪式，在外交事务上发挥主导作用。他们也能在法律诉讼费、跨境跨国运输货物的税收、本国及臣服国家缴纳的贡赋中占有一定的份额。奥约王国议事会首领也是军队统帅，在国王去世时出任摄政。国家议事会的所有新成员都需经过国王的任命，反过来，议事会也在取得主要王室家族的认可的情况下选择新国王。如果议事会一致同意的话，议事会成员可以要求国王逊位或者自杀（Law 1977: 73-74）。

年龄等秩和各种会社（*egbe*）也能规范约鲁巴生活（Eades 1980: 99）。这些组织超越了家族界限，因此能促进社区融合，进一步分散政治决策权力。重要会社的首领在社区的政治生活中发挥了重要的作用，特别是在国王和议事会成员的政治实力相对微弱的小国之中。

司狱会的初衷原本是审判官司，但是其领袖中不乏参与选举和辅佐国王和主要官员的人士（Bascom 1969: 36-37）。除晦会（*Oro*）的主要职责是清洁深受恶灵侵扰的社区，其成员也常常参与逮捕罪犯、解决纠纷、平息暴动和在议事会的授命下处决不愿自杀的国王（Bascom 1969: 93）。年龄等秩会确认成员资格，授予头衔，收取会费，为社区承担种种劳役，其首领往往是社区年长头人。手工业行会不仅组织和规范各种贸易，也通过其首领，使更高等级的社区政府听到不同行业从业者的声音（Eades 1980: 85-86）。

199

尽管国王在礼制上至高无上，但由于被要求离群索居，导致国家议事会成员因为行动更自由而获得巨大的政治影响。只有当国家议事会中出现重大分歧，或者国王与尚未跻身国家议事会的新生政治领袖组成联盟时，国王才有机会增强自身权力（Law 1977: 77-82）。

约鲁巴国王拥有大量的土地和不计其数的奴隶，因此他们可以参与海外贸易，为军事

征伐提供战马和士兵。作为回报，他们将获得大部分战利品——通常为奴隶，同时，国王也能获得被征服的国家在和平时期缴纳的贡物。国王以此强化其政治重要性。享受国王俸禄的宫廷成员包括大量官员、奴隶、家内奴仆，他们拥有宫廷头衔，执行各种各样的家内和政治任务。身为宫廷官员的宦官在宫廷以外充任国王的私人代表 (*ajele*)，承担管理、军事、司法和礼制角色。奴隶保卫国王，也在与市镇居民、乡村领袖及海外君主的沟通中担任国王的使节。奴隶和宦官之所以受到重用，是因为他们在国王利益之外无需考虑家庭利益。有宫廷头衔的女性也会承担诸如监管城市市场和贸易的秩序等任务 (Bascom 1969: 34–36; Law 1977: 233–242)。

理论上，国王通过由国家议事会成员、城区领袖、社区首领及聚落头人构成的等级制度管理首都，并且通过城镇和宫廷官员与地方中心首领和家族头人管理城外社区。而在实践过程中，无论在城市中心，还是城外社区，都要与非王室血缘的半世袭制领袖或者各种各样的协会、手工业行会及年龄等秩组织分享权力。国家收益也是在国王和强势的议事会成员之间分配，议事会创造了双头管理结构，影响遍及都城内外 (Bascom 1969: 29–30; Law 1977: 98–118)。

在约鲁巴文化圈中，贝宁的政治集权制度最为发达。王权和其他世袭官职都依照父系血统继承。尽管世袭领袖相当于奥约或其他约鲁巴王国中国国家议事会成员，他们担任军队统帅，在国王登基仪式上拥有重要的象征意义功能，但是权力明显不如在奥约和伊斐的相应职位者。而且，大多数其他头衔都是非世袭的，概由国王委任。宫廷头衔体系膨胀迅速，而且开放，任何能承担买官费用的个人都可进入到宫廷头衔的入门等级行列。结果，对国王的效忠弥漫于整个王国。城市官员是可以对国王施加压力的城中富裕且具有影响力的居民的代言人，但是，除极少数情况外，他们的头衔也是非世袭的，国王可以重新安置他们，吸纳贤能为己所用。贝宁王国的国家议事会主要由仪式官员、宫廷和城市官员以及若干军事领袖构成。在贝宁，国王是立法和国家政策的唯一来源，军事领袖直接听命于国王 (Bradbury 1957: 35–43)。

奥约是一个在周邻弱小的自治王国中拥有霸主地位的小型城邦国家，与之不同的是，贝宁周遭则环绕着众多直接听命于国王的小型社区 (Mercier 1962: 150–151)。国王管理的地区被分成由酋邦、村庄和居民区构成的不同税区。每一个税区都由贝宁都城官员控制，他们是社区首领和宫廷之间所有事务的协调人 (Bradbury 1957: 42–43)。贝宁的村庄一般以精力旺盛的男性中最年长者 (*odiowere*) 为头人，但有些村庄也有一名世袭的共同管理者 (*onogie*)。社区首领和所有老年成员构成了村庄议事会 (Brandbury 1957: 32–34)。

我们尚不清楚是应当将贝宁的政治组织视为约鲁巴王权的集权式变体，还是由于在埃多地区推行约鲁巴的政治组织理念而导致的不同形态。贝宁影响未曾波及的埃多地区的国家由

自治社区构成。尽管贝宁君主可以任命官员，但强势的城市领袖的出现意味着，即使在贝宁城，王权也绝非不可挑战的。

没有任何约鲁巴国家拥有广泛参与的政府管理形式，但是，国王确实和强势家族代表、协会组织、手工业行会及年龄等秩制度分享权力。这些人参与众多决策过程，影响了城邦国家的管理。尽管这种布局看似脆弱，且经常引起社会动荡，但约鲁巴城邦仍然延续了相当长的时间。没有任何证据显示，集权程度较低的国家在政治上较集权国家逊色。

201

美索不达米亚的宇宙起源神话有时被当成议事会 (*ukkin*, *Akk. puḫrum*) 主导的城邦的历史记忆。议事会由年长者组成，并由一位恩神 (*en*) 为首。这可能是元老轮流担任的官职。所有男性自由民组成的大会很可能定期召开，会上将通过或者驳回由元老或恩提出的建议，特别是向他国宣战的议案 (Jacobsen 1943; Van De Mieroop 1999: 133–139)。然而，图像学证据表明国王早在乌鲁克时期就已经不可或缺。如果这种大会曾经存在，也应该在记载同时期政治事件的文献出现之前。美索不达米亚人相信，至少在晚近的时代，王系可以追溯到创世纪，以神祇为原型，处理人世事务。历史时期，虽然每个城市的议事会由元老 (*abba*, *Akk. šībūtum*) 组成，他们常常是知名的市民或强势父系家族的头人，议事会甚至某些普通市民都能判断法律诉讼，讨论共同利益事务，行使各种各样的管理职能，但是，国王和神庙祭司仍然在决策过程中发挥了主要作用。

每个城区的内部事务由主要家族代表组成的议事会处理。议事会作出法律判决、监督土地买卖、维护本地的法律和秩序。议事会由执政官 (*rubīānum*) 领导，任期一年，主要职能是代表社区与国王进行沟通。至少在某些城市中，每个城区官员都有一名警察 (*ukuuš*) 协助 (R. Harris 1975: 58; Postgate 1992: 81; Van De Mieroop 1999: 120–133)。

在早王朝时期，美索不达米亚南部的大部分人口都居住在城市聚落中，住在邻近居民点的人也多是城市居民，他们只在耕种土地时才居住在小聚落中。但我们不甚清楚的是，越来越多的季节性居住于乡间聚落的人们如何自我管理，或者说，如何在城邦国家层次上占有一席之地。如果他们中的大多数人耕种属于国王、神庙或富裕地主的土地的话，则在国家层面上就无法立足。然而，到古巴比伦时期，村庄居民 (*ālum*) 由年长者构成的议事会管理社区事务，村民们也乐于享有等同于城市居民的身份 (Postgate 1992: 83)。

202

国王可能最初也是临时军事领袖，但是到了历史时期，他们成为全职领袖，其官署拥有大量农业用地和畜牧群。国王独自负责与其他国家的外交——维护和装备职业军队、训练应征入伍的市民、在建造和维护围绕城市的城墙的过程中进行协调，并负责处理与外国君主之间的外交关系。他们也在不同程度上插手城市内部事务。作为城市庇护神的主要助手或代理人，国王经常宣称有权重新审理由基层法院作出的法律判决。国王需要大量的管理人员经营宫廷产业，购买和储存重要的原材料，生产供军队使用的特殊装备，监督公共建筑工程，与

邻国的君主互赠礼物，并且协调与片区、村庄、行会组织的头人和权贵地主之间的经济、法律和政治事务。宫廷管理相应也要求大量的书吏，他们将保管详尽的记录，监督对宫廷的经济收益至关重要的体力劳动。官员和书吏的职位理论上由国王任命，但实际是父子相传 (Postgate 1992: 149–153)。

尽管早在王宫出现之前，美索不达米亚就有神庙，但神庙产业伴随着王权的崛起而扩张，神庙地产被认为是重要神祇的财产。神庙由主执政官或小集团官僚控制。一般而言，这些官僚都不是侍奉神祇的大祭司，尤其是祭司为女性时。最高等级的执政官指挥大量男女祭司、小官僚、会计、工匠、农场雇农和奴隶的工作。神庙庙产在扶贫济困上起了重要的作用，很多穷困者被吸纳为神庙的永久劳力。贫困家庭常常将子女或其他家庭成员奉献给神庙。神庙将谷物以比宫廷、私人土地所有者和商人更低的利息贷给平民。它们同时借钱给需要赎回在战场中被俘虏的士兵的家庭 (Postgate 1992: 117–136)。

203 当大量父系扩展家庭共同拥有的土地流入王宫或私人手中，庙产也在扩张。但我们并不清楚庙产扩张在多大程度上是对王权的集体抵制，又或者是对逐渐增加的土地私有化造成的经济错位的回应。虽然神祇不见得比其他地主对佃农和劳力更仁慈，但神庙的确能更好地照顾贫困者和需要帮助的人。每个国王都试图通过控制庙产增加自身的财富和权力，但这些努力不一定都能奏效 (Kramer 1963: 79–83)。

国王、宗教领袖、富裕的私有土地所有者和父系家族的头人之间的权力竞争形成动态格局，即无论是在社区还是在国家，权力都是妥协的结果。在不同的城市 and 同一个城市不同的时期，国王在政府中的地位各不相同。在早期文明中，唯有美索不达米亚详尽记录了经济掠夺导致的群众性暴乱，国王试图通过释放债务奴隶，颁旨赦免债务来平息动荡 (Postgate 1992: 195)。国王可能在北部闪米特语区中比在南方更有权威，因此王权可能最初出现于北方，后来才逐步控制南方 (Lamberg–Karlovsky 1996: 143–146)。但是，在所有的美索不达米亚南方城市中，政治权力仍然保持相对分离的倾向，不同的群体相互竞争谋取政治控制权。波斯特盖特指出，即使在霸主国家和后来的区域性国家出现之后，美索不达米亚仍然存在基于共识的管理体制 (Postgate 1991: 301)。尽管和约鲁巴相比，美索不达米亚的政治权力更加集中，但两者的政府结构却非常近似。

作为覆盖整个墨西哥谷地的纳贡体系的中心，特诺奇蒂特兰的超大规模政治权力使其政治组织在诸多方面都不同于邻国。墨西哥谷地所有的城邦国家都参与以阿兹特克为首的区域性经济，因此它们在不同程度上臣服于阿兹特克的统治。

阿兹特克的政治组织中的最小单位是社区 (*calpolli*)。据说特诺奇蒂特兰由 20 个大社区组成，每个社区都承担复杂的城市礼制生活的一部分 (van Zantwijk 1985)。出于宗教原因，分区数量不会增加。事实上，到 1519 年，特诺奇蒂特兰的社区 (*tlaxilacalli*) 的总数已

超出最初四倍之多 (Clendinnen 1991: 33; M.E. Smith 1996: 312)。每一个社区都有一个或两个世袭首领 (*calpollecs*)。他们的任务就是在由各成员家庭的年长者构成的议事会的建议和辅助之下管理集体事务。他们一起监督区内神庙、年轻平民接受军训的学校和军事组织的运作。首领也要解决内部纠纷、收税、组织劳役,开展公共工作,包括清理街道和疏浚水渠。实物税收主要包括缴纳年轻男性耕种集体所有土地所生产的谷物。这些食物用于供应集体机构、首领以及向中央政府缴纳赋税。首领也负责记录,特别是有关授予土地的记录。在收税和组织劳役的过程中,他们得到财务官员 (*tequitlatoque*) 的支持,每个财务官员管理 20—100 户的群体 (Berdan 1982: 59)。我们并不清楚这些官员是否就是议事会元老。每个区的首领在阿兹特克君主制建立之后不久便与王室联姻,因此获取了贵族头衔 (M.E. Smith 1996: 145—151; Spath 1973)。特诺奇蒂特兰的每个区首领的权力在一定程度上受到国家管理体制的制约。根据西班牙人的记录,社区首领每天都需进宫朝觐,接受王室财务官员的指令 (Soustelle 1961: 41)。弗雷德里克·希克斯指出,特斯科科与特诺奇蒂特兰不同,社区不再是自治的组织,而是由上层阶级组织和控制的 (Frederic Hicks 1982)。

204

国家管理机构的顶层是国王和主要决策者,他们都拥有贵族头衔 (*tecuhlli*)。在特诺奇蒂特兰,地位仅次于国王的是首席和四人议事会成员。当国王抱恙或不在首都时,首席则成为摄政,例行监督祭司,并负责各种各样的财政和法律事务。四人议事会中的两个成员是军队统帅。这四人都是国王的主要顾问和管理者,分别管理首都的四区之一 (Durán 1964: 40; Hassig 1985: 105; Soustelle 1961: 92)。

国王和这五个官员领导了由行政、军事和宗教官员构成的官僚等级体系,官员们从王室家庭、其他的贵族成员和受赏赐的武士中选拔出来。没有任何官职可世袭,悉由国王任命。但是,最重要职位的任命取决于候选人的祖先是否为贵族以及他本人的才干和成就。高等级官员帮助国王制定主要的政策,在众多次级官员 (*calpixque*) 的帮助下管理宫廷和法庭。贵族中的低阶成员监督税收和贡物的征收与分配、国家神庙和用于控制水位的驰道、水渠、堤坝等公共建筑,管理国家土地和王室财产,储备兵器、盔甲和粮食供给,以备在征战之中提

205

供给军队。大部分官员在特诺奇蒂特兰工作,但是有些人则被安置在阿兹特克控制的主要城镇中,监管阿兹特克与属国之间的关系,监视贡物的征集,确保照例缴纳的农产品的输送。这些官员可能得到大量书吏的帮助,书吏是整个世袭贵族体系中最年轻,也最不被承认的成员,所有官吏和书吏都得在贵族学校接受训练 (Soustelle 1961: 49)。

出身平民而因战功被封为贵族的人,如果缺乏特别的行政训练,将被用于保卫国王和各种各样的公共建筑,根据国王和高官的命令逮捕和处决人民,在社区平民学校中将年轻人训练成为士兵。市场由远距离贸易商人行会 (*pochteca*) 监管,在国王的授权之下确定公平的价格,统一度量衡和货物的质量,对那些欺诈买家的人施以罚款或其他惩罚 (Berdan



1982: 42; Hassig 1988: 29)。

特诺奇蒂特兰在军事上极为成功，王室控制了阿兹特克纳贡网络，从中获取物质和资源，国王和贵族的权力得到极大的强化。在规模较小、国力较弱的城邦国家中，区和其他组织首领的影响力仍然很强大。尽管特斯科科的国王和阿兹特克的国王分享霸主地位，但规模甚小的特斯科科首都仅由 6 区组成，每区各有君主和宫殿 (Hodge 1984: 24–25; Offner 1983: 5–7)。然而特斯科科国王在联合邻近城邦国家并形成共同政治系统上，比阿兹特克国王有过之而无不及。14 个邻近的小型纳贡城邦国家在某种程度上参与到共同的政府管理之中。特斯科科的国王得到由邻近国家的国王构成的上议会和主持战争、财务、宗教、法律等议事会的特斯科科高级官员的辅弼。来自臣服的城邦国家和特斯科科的平民、宫廷官员和其他贵族都服务于议会 (Offner 1983: 147–149)。

在某些更为弱小且多王共治的国家中，事关社区的决策都必须取得诸王的认可。在仅有一个国王的小型城邦国家中，代表城区或者社区各个部分利益的议事会在决策过程中的作用比特诺奇蒂特兰和特斯科科的议事会更大。城邦国家首都之外的城镇和乡村都有一个或多个社区。某些大型社区有自己的议事会和居于附庸地位的首领，但其他社区与国王的关系则与城内社区无异 (Hodge 1984)。

墨西哥谷地的城邦国家的集权化程度各不相同，但总体而言，此处比约鲁巴和美索不达米亚南部更倾向于集权制。这至少部分归因于世袭贵族和平民之间的显著差异 (Stone 1997)，这是另外两个城邦国家体系所缺少的稳定政权结构的基础。

存世文献很少言及服务于玛雅神圣君主的官员和管理者。除了在古典终结时期偶尔被提及之外，各地的铭文纪念碑皆用于歌颂君主。某些文献提到了有“阿哈”(ahaw)或“萨哈”(Sahal, 复数 Sahalob)等头衔的官员。阿哈可能是国王的近亲，但也有可能仅仅只是贵族而已 (Hammond 1991: 270)，仅见于西部低地的铭文的“萨哈”是宫廷之中管理次级中心和农村的世袭官员 (Hammond 1991: 280; Schele and Mathews 1998: 88–89, 339–340; Tate 1992: 20)。神庙管理者头衔 (ah ch'ul na) 被赏赐给某些重要的宫廷官员以及王室成员，甚至出现在王后的名字里 (Houston 1993: 130–134)。

高级住宅的分布证明玛雅王国可能分成众多行省，分别由当地最高等级的父系家庭的世袭领袖在本地行政中心统治。有人指出，行省进而分成次级世袭统治者统治的小社区。有人比较了 16 世纪西班牙人遇到的玛雅的世袭城镇和社区领袖 (Marcus 1993)。另外，也有人提出玛雅的政治组织比这个模式更具多样性。因为有些玛雅国王控制多层级的世袭统治者等级制度，而有些则可能用国王亲属或官员替代世袭统治者而创建更集中的政治 (Haviland 1992; Montmollin 1989)。但是，若要断言，特定的国家兴衰更代时，区域和本地层级的君主构成了古典玛雅政治组织中超稳定的世袭体制因素的话，仍然需要更多的证明材料。

玛雅聚落相对分散的本质可能导致在小范围内的世袭管理结构的发展更类似广幅国家，而不是其他城邦国家体系的管理结构。但是，这如何影响了玛雅的经济组织和信仰还有待判断。玛雅拥有界定完整的等级贵族体系，类似于高地墨西哥，而不同于美索不达米亚及约鲁巴。这和玛雅聚落的分散本质相结合，可能导致管理结构趋向分散并处于高等级父系亲属集团的统治之下。尚不得而知的是，君主如何能够克服管理布局上天生的离心倾向，代之以更具集权主义特色的结构。

207

## 广幅国家

尽管城邦国家也需要管理城市以外的地区，但这些地区规模甚小，国家的大部分人口、资源和财富都集中在首都。广幅国家则要求更为完善的区域管理系统，确保广袤地区在一定程度上臣服于中央控制。埃及分为多达42个行省 (*sp3t*)。行省覆盖了孟斐斯以南的尼罗河两岸和由尼罗河支流冲击形成的三角洲。在古王国时期，一个标准的行省拥有大约4—7.5万名居民，而到新王国时期，行省的平均人口增加到11.2万人。印加也将王国分成众多行省，每个行省由4万户家庭20万人口构成。商王朝至少有两级地区管理系统，无论在行省还是地方，都由与王室有某种关联的父系家族首领控制。

由于幅员广阔，分支众多，广幅国家的政府必须采用层级式结构。有的按照“委任”方式组织，有的则采用官僚体制 (Kamenka 1989: 1-5; Weber 1968)。委任体制也称为“分散性”体系，晚近对它的讨论受到艾丹·索萨尔的《阿鲁社会》 (*Alur Society*) 的影响 (Southall 1956)，伯顿·斯坦因 (Burton Stein) 将其用于对印度王国维查耶纳伽尔 (*Vijayanagara*) 的研究 (Stein 1980, Southall 1988)。事实上，“分散性”或“委任”等术语都值得质疑。“委任制”表明在管理权力授予当地官员之前，该地区就已经存在有效的中央控制；而“分散性”体系则表明大规模政治结构是诸多小型酋邦联合构成的，各酋邦首  
 领依旧各司其职。事实上，广幅国家的生成包含了这两个过程，甚至可能出现在同一个国家中。本书将主要使用“委任制”，因为“分散性”原本用于对前国家社会的分类，用于早期文明可能具有误导性 (Marcus, Feinman 1998)。我更倾向于使用“委任制”，因为建立广幅国家的最起码要求就是创建将当地政治纳入到更大实体中的结构。

208

在委任体系中，首都之外的某个地区的所有事务的职责都托付于一个高级官员和他的僚属。这名官员需确保该地区的正常秩序，负责构筑防御设施、开展公共事务、征税并将部分税收上缴中央政府。广幅国家要求建立委任制权威的多层联系。每个管理层面上的官员不仅需要为自己的行为，也需要为所有下属地区官员的行为向君主负责。但是，实际上，高阶官员往往并不能够直接管理由下属官员管理的地区，也无法直接获取当地的资源。对各地首领

实施全权委派的委任制度的诱人之处在于，这是管理广幅国家的相对经济的办法。对中央政府而言，主要的挑战是防止这种模式下的国家出现分裂。

按照这种方式组织的王国中，中央政府控制地区官员的方式也显著不同。有些国家仍然保留此前自治地区的首领作为世袭地区官员，只须得到君主认可，便能世代继立。在这种情况下，通过征服被纳入到广幅国家中的地区与王朝的联系纽带仍很脆弱，即使当地首领可能与君主联姻。而另一种的情形是，当地区性政权被纳入到广幅王国时，当地原有首领可能会被从王室或众臣之中挑选的总督替代。在这种情况下，被征服地区与君主的结合更牢固，特别是旧有政权被击溃或迁移，新的地区统治建立起来之后，但是，即使在这种情况下，控制方式也各不相同。除非君主定期更换地区总督，或者可以任意调配他们，否则君主的权力也将仅限于行省一级。尽管委任制度在确立上手续简便，在运作上也很经济，中央政府通常

209

忽视了控制地区资源，因此，如果中央政府发生动荡的话，王国将会迅速瓦解。

广幅国家的另一种管理方式是采用官僚管理结构，中央、行省和地方政府都由各司其职的官员们构成。一个行省可能由分别执掌军事、法律和财政的官员管理。每个人都有特定的职责范围，相互之间并无牵连。官员常常定期在行省或各个管理机构之间流动。这种方式使君主能够更有效地控制地方层面上的事务，使省级官员和中央政府的联系更密切。官僚管理体制的运作费用更高昂，在地方层面上可能比委任制的效率要低下。由于官员常常跨地迁移，他们对即将管理的地区不如对已经常驻的地区了解得仔细透彻。结果，大部分实权仍然掌握在土著居民手中。与现代工业社会的官僚体制相比，早期官僚体制分工并不明晰。更具个人特色，较少被规范约束的管理风格表明，大国君主恐怕既不愿意也无力承担为了控制管理等级中的较低层次而产生的所有经济和行政负担。这一区分导致马克思·韦伯将古代家长制和更理性的现代官僚体制区分开来，并认为早期管理系统不过是王室家庭管理的扩张 (Kamenka 1989: 1)。

当埃及统一时，众多小国和酋邦的原有统治者和某些精英家庭的成员获准作为行省官吏继续生活在原居地，但几代之后，世袭首领基本全部被委任流官替代。而且，统一之前的主要竞争势力的首都被新的行省管理中心替代 (T. Wilkinson 1999: 344–365)。村庄的领导权可能依旧采用世袭制度，但随着中央政府权力在古王国时代早期逐步增长，首领的墓葬规格逐渐萎缩 (Reisner 1932)。

210

古王国时期，完善的民政管理体系由一个或多个掌控全国的首相 (*l3ty*) 及多个下属部门构成。其属下收取剩余粮食，管理王室财产和土地登记，监控对亚麻、木材、酒、金属和其他重要货物的政府供应，组织建设工程和管理政府工坊的生产，维护法律和秩序，处理种种中央政府关注的法律事务等。大多数部门被平行地分为上埃及和下埃及两部分——这一区分可能具有实际价值，也可能仅仅具有象征意义 (Strudwick 1985)。第五王朝时期对王室陵

墓祭祀活动的食物供奉的集中管理表明，众多分配到个人的产业和收益资源实际上是由官僚组织统一经营的（Eyre 1987a: 23）。

民事官员有别于宫廷官员，宫廷官员包括法老的随从和掌管其家产、私产的高级官员，头衔和技能各异的仆从。某些官员可能会执行法老委派的特别政治使命。常规政府部门在首都设有总部，在行省中心及更小的地区中心设有分支（Hassan 1993）。至少在上埃及，行省单位具有经济意义，因为某些行省自前王朝晚期起就修筑了大量的灌溉单位（Butzer 1976）。在古王国时期，在行省层面上代表法老或首相的首席官员拥有敕封总监（*imy-r wpt*）、行省总督（*hq3 sp3t*）或领主（*sšm t3*）等头衔。尽管他的职责是确保法老的意愿得到彻底贯彻，但他却不能阻止其他部门的官员直接向其在首都的上司汇报。敕封总监常常统治若干个相邻的省份（Baer 1960; Kwanawati 1980）。

在行政等级的最高层，仅次于首相的是若干高官（*srw*，单数为 *sr*）。身在首都的高官很容易接近法老，而其他的高官则可能代表王权驻扎在各行省。高官和服侍法老以及经营其产业的高阶朝臣加在一起可能达到数百人之多。每个行省的部门均由一个高官领导，他被称为那个部门的指挥官（*imy-r*）。在每个高官之下是等级稍低的指挥官和书吏（*sšw*，单数为 *sš*）。在古王国和中王国时期，全埃及的识字率不超过 1%（Baines 1983: 584）。普通指挥官作出初级决策，但不可拟订一般政策，而书吏则负责记录并贯彻法令。众多低阶官员是税官和公共工程的监管者。其他人则被指派更具体的职责，包括管理特定的要塞、造船所、王室产业、军械所及督导特定的祭司、士兵、木匠和牧羊人集团（Kanawati 1977: 15–33; Strudwick 1985）。

211

一个官员的理想是渐次升迁，转徙于埃及各地。他可能起先只是一个税收小吏，接着负责神庙产业，管理军队粮食供给，最后能执掌一个行省的民政。他的梦想是最终能够在孟斐斯的中央政府中拥有高位，这样才能在死后被埋葬在法老的金字塔或者某位重要的祖先陵墓（早期王陵）近旁。高官的儿子期待能够继承父亲的最终且最高的职位，甚至更进一层，许多官员也的确继承了父亲的职位。然而，埃及国家的理想——通过获取高级官员和法老的支持，不断在行政等级体系中攀升——也影响了埃及的职业模式。在早期文明之中，埃及在官僚组织方面可谓登峰造极（Frankfort 1956: 99–103; Jassen 1978）。

古王国时期的民事等级体系屡经修改。在第四王朝，首相负责征集税收和监督法律体制，“国王的百工总监”（*imy-r k3t nbt nt nswt*）负责管理公共工程，在两人的管理之下，几乎所有高级官员职位都被法老近亲占据了。蒙卡拉（Menkaure）法老及其继任者禁止王室成员出任包括首相在内的所有高官。第五王朝时期的内弗尔卡拉（Neferirkare）法老甚至废除了王室近亲的荣誉头衔。与此同时，行政职位增加，每个职位的职能和等秩界定得更清晰。由于这些变化，民事系统从王室中分离出来。法老不再和世袭贵族，而是和更多数量的独立的

公职人员分享权力。因此，与普遍认识截然相反的是，国王控制官员的能力也增加了。

伊赛锡 (Djedkare-Isesi) 法老修改了等级体系，抑制了高级官员的权力，将相权一分为三：一个掌管上埃及，一个掌管下埃及，而第三个则掌管整个国家。世袭贵族甚至法老的儿子都可能被任命为首相。同时，一个官员可以兼任的高级头衔的数量一度被削减。此后，每个朝代的民事管理组织都或多或少地被修改，直到古王国终结之时。不断地改变行事方式和与之配套的政府官员的头衔似乎是法老控制官僚体系的有效措施之一 (Baer 1960; Kanawati 1980; Strudwick 1985)。

212 印加帝国被描述为“官僚体制雏形国家” (Gose 1996a: 21)。一旦当地条件许可，统治者就会构建一个复杂的网状等级体系，这在任何特定的阶层都相差无几。从国王到社区，分成 10 个管理等级。最高三个等级的职位完全由印加贵族担任，这些职位包括了中央政府、王国四区和大约 80 个行省的管理。中间五个等级由印加治下不同种族集团的世袭非印加官员 (*kurakas*) 管理，他们根据管理的家庭多寡，究竟是一万、五千、一千、五百还是一百，被安置于网状结构中。这些等级中，至少高阶官员由印加国王确认为非印加贵族集团。在之前不存在这些等级的领导权，或者虽有领导权但不是世袭的情况下，印加帝国将确认某些当地贵族为世袭统治者。因为最小的社群常常和社区重合，或大或小的社区可能与或高或低的管理等级相对应。印加帝国将 100 个家庭组成的社区进一步等分为两个 50 个家庭构成的社区，每 10 个家庭由一个来自本地平民家庭的非世袭头人管理。低级官员唯上司之命是从。非印加贵族负责维持秩序，确保本地居民履行对印加帝国的义务。印加官员的中低阶层在政策形成过程中没有发言权 (Patterson 1987; Rowe 1944: 262–264)。

从管理上万个家庭到社区等级的部族首领 (*hunu kuraka*) 都是印加征服之前统治家族的后裔。印加为了塑造理想的行政单位规模，常常分大并小，因此，从前印加时代开始，官员职位罕有保持不变的。而且，如果部族首领可世袭的话，继承需要得到当地印加总督或印加君主的许可。如果国家控制和农业的发展可以增加部族首领的私有财产的话，他们对印加王国的忠诚度也随之提高 (D'Altroy 1987b)。最高等级的首领有义务定期前往库斯科朝觐，贵族中心周围的聚落圈中设有提供给他们及仆从的居所。如果部族首领被怀疑有贰心，则会招致罢黜，被家庭或族群中更可靠的人替代，有时为了表彰勇敢的士兵，会分封他们为 10 户或 50 户家庭的头人。印加王国会肆无忌惮地干涉任何臣服群体，哪怕是那些弱小的族群。他们强调对印加帝国的忠诚，因此鼓励这些小群体之间的竞争和对抗，以此降低他们联合起来反抗印加统治的几率。除了分裂族群或将他们重新安置到无关族群之中居住，他们还象征性地强调族属区分并鼓励礼制战争，强化长期存在的地区冲突记忆 (D'Altroy 1992; Kendall 1973: 108–111; C. Morris 1998; Spalding 1984)。

印加国王从各级贵族中选拔人才充任行省总督 (*tukuyrikuq*) 和所有的高级官员职位。

总督居住在每个行省的行政中心，但定期亲自向国王汇报。行省总督定期在各省份轮职，以防他们在当地培植个人势力，他们的主要居所在库斯科城内或附近。众多监督或密探监视他们的行为，向国王汇报这些行省总督的忠诚度。每个总督都配有副职，以及由祭司、文书和管理公共工程劳力的官吏构成的下属。在省级行政中心，劳力实施轮替制度，但随时都有400劳力可用，更多的劳力季节性地修补道路、搭建房屋、从军及采矿。一般而言，军事指挥权和行省管理权分离，王室产业总监也巡检社区，征集儿童入伍入值（S. Moore 1958: 96-114; Rowe 1944: 269）。

在库斯科地区，也有类似的由总监和官吏构成的官僚体系管理粮仓、神庙和国家建筑项目。萨克萨瓦曼要塞的建筑工程直接由四个建筑工头负责，他们听命于国王的众多兄弟之一。此外，在库斯科还有一些特别的政府机构，比如训练王室年轻男性和高官子弟成为官员的学校（Kendall 1973: 78, 130; Niles 1993: 161）。

中央政府中最重要的官职一般由国王的兄弟、同父异母的兄弟和其他男性近亲担任。其中地位最高的是印加帝国四区总督（*apukuna*）。他们帮助国王管理辖区内的行省总督。国王常常将国内的众多宗教职能委派给太阳神大祭司，将军事指挥权委派给军队的高级将领，而高级将领则受到王室总统帅（*apusuipay*）的节制。国王同时有近侍之臣，他们以国王的名义发布命令，并且协调国王和高级官员之间的关系。这些官员都被视为国王的化身，他们的权力来自为国王代言，正如卜骨可以为神祇或去世的国王代言一样。这些职位都不能世袭。这些官员成为国王在行政、军事和宗教领域中的重要帮手。尽管印加帝国的高级管理职位采用的是父系继承制而不是牢固的官僚体制，但国王也通过将军权和宗教权力从民事管理中剥离开的方式确保王室对权力的控制。通过若干近亲作为国王的钦差或代言人，也有助于使因为礼制原因而离群索居的君主看起来永远正确（Gose 1996a）。

214

印加在行省层面主要采用委任制，在行省和更高层的政府职位上也极力避免世袭。在行省等级上，军事权力和民事管理分离，而在更高等级中，民事、军事和宗教三权分立。假如印加王国国祚更久的话，它应该发展出更完备的官僚制度。

在商代中国，亲属纽带用于建构政治关系。商王国被分成若干方国或地区，由世袭侯伯管理。每个官员及其下属都建立了有防御设施的行政中心“邑”。建邑需要得到商王的批准（Keightley 1969: 332）。每个侯或伯控制周邻地区的人口、征收赋税、监管国有土地上的农业生产，并统帅军队。有人指出，起初伯负责管理边界地区，而侯则驻扎在人口更集中的地区。文献记载，侯和伯都偶尔反叛商王。可能这些头衔原本有不同的功能，但到晚商时期，职能已经混淆，这些头衔可能用于区分不同等级的贵族身份，或者用于区分贵族管理地区的人口和规模的差异。两者既是地方官员，又是朝廷官员。这种制度可能孕育了西周时期的五等爵制，但是没有任何证据显示商代也曾经存在过五等等级制度（Chao 1972:

99–109)。

215

这些地方权威从属于一个通过血缘或姻亲关系与商王相联的家族网络体系。其中某些人，包括最早的周人的首领，是臣服于商王的方伯的后裔。其他人则是商王或者商王朝用于取代当地战败首领的高官后裔。尽管侯伯拥有世袭管理权力，而且边境地区时叛时服，但有人认为商王仍然有能力积极干预方国的管理 (Chao 1972: 115)。西周君主废黜或贬斥他们不信任的地方官员，可能商王也能如此。众多地方侯伯是商王室的同族宗亲，他们被商王派遣管理或统治被征服的地区，且由其他父系家庭成员辅佐。随着侯伯继承人和商王的亲属关系越来越遥远，忠诚度也会随之降低 (Shaughnessy 1999: 323)。为了抵制这种倾向，这些官员及其家族被调任到其他地区。同样的情况也发生在西周时期，这些官员“频迁于各地，难以形成割据倾向” (Hsu and Linduff 1988: 268)。随着商王朝的扩张，朝廷官员和地方侯伯都仰仗商王将他们的幼子册封为新领土的地方侯伯。那些无法获取这一地位的官员常常成为无封邑的官员，从而不得不服务于拥有土地的亲属。

侯和伯各自控制着数量不同的甸，甸则在较小的中心内管理小份土地。某些甸是臣服于商的地方统治家族首领。与侯伯相同，甸是世袭首领，只要缴纳贡赋，并在王室需要时提供军事支持，他们就可以相对独立地处理辖区内的其他事情 (Chao 1972: 110–111)。有证据显示，商王朝是由至少三个层级构成的网络式等级制度管理的。最顶层是世袭商王，商王在一个或多个首都（大邑）中管理，商王之下是侯和伯，侯伯之下是拥有独立行政中心的甸。

三个最高等级的世袭头衔分别是子（商王的儿子）、侯和伯。子包括那些作为赏赐被纳入王室的个人以及商王的真正后裔。所有这些人都是王室家族成员 (Chao 1972: 110; Chou 1968: 52–76)。很多子担任朝廷官员，有的则因管理分封土地而被称为侯或伯。在位商王的近亲居住在商王的附近，占据行政要职并辅佐商王。

216

甲骨文显示商代朝廷中已经出现众多官职名称。每种官职又可细分成若干个等级，包括尹、史、臣、工和宰。“信使”在王室和封疆侯伯或外国统治者之间传递信息，而君主的私人仆从“臣”已经承担了众多行政和军事等公共管理职能 (Chou 1968)。书写指令从高级官员发布给低级官员，低级官员往往被以集体名词称呼或直呼其衔。这表明朝廷官员已经形成等级化秩序 (Keightley 1978b: 221)。但是各种个人头衔拥有者广泛的活动范围表明官僚职能不够明晰。高官的幼子一旦不能获取封土之权，就可能沦落为“臣” (Vandermeersch 1980: 41–43)。甲骨文提到“戍”可能管理边界要塞。然而，他们究竟应听命于方国诸侯还是直接受命于商王则尚未明了。

商王朝看起来远比古王国时期的埃及和印加更倾向于委任制。埃及法老试图在乡村以上所有等级都实施官僚化管理，他们对乡村官员实施轮替制度以保证中央集权式政治、经济和宗教管理。印加王国对行省总督委以大权，但实施轮替制，并试图分离军事、民政和宗教权

力。虽然商和西周常常使地区首领及其家族在不同地区间迁移，但他们都允许行省和地区统治形成或保留世袭制。商代广幅管理中强烈的委任制本质似乎与中国社会中父系亲属集团的重要作用相关。这种家族结构的力量可能抑制了埃及古王国时期和印加王国官僚制度的迅速发展。中国的统治者最终成功地以官僚管理形式取代了建立在家族结构之上的委任制，但这一转型耗时长达千年。

## 政治进程

早期文明的政治体系是灵活的。在广幅国家，官僚体系中的官员如果能有幸避开轮替并独揽大权的话，则有望成为行省总督。如果君主将原本属于行省总督的权力分割给众多直接对中央政府负责的官员的话，委任制度可能转变为官僚制度。这些过程不仅可能导致管理结构的重大变化，也可能引起国家的分裂和地区扩张。

217

早期特诺奇蒂特兰的发展导致缺乏本地贵族的居民恳请境外贵族担任国王。因此，随着国王女儿和城市首领之间的婚姻，一个重新分割现有城市和族群的贵族阶级发展起来。后来阿兹特克对周邻地区大量城邦国家的军事统治和掠夺增强了阿兹特克贵族的经济实力，也导致贵族阶级的扩充，出身平民的武功武士被吸纳到贵族阶级之中。阿兹特克国王控制贡物分配的能力使阿兹特克的王室权威超出墨西哥谷地的其他任何国家。作为贵族阶级一部分的城市首领沦落到次等官员的地位，他们只能管理其族群的内部事务，并执行中央政府的命令。关系到阿兹特克社会整体目标的决定逐渐倾向听命于由国王和上层阶级中世袭成员构成的小圈子 (Davies 1980; Durán 1964)。

在约鲁巴，奥约纳贡体系的扩张使宫廷奴隶和王室官员的数量得以增加，而且，如果居于首都的非王室家族未能成功攫取权力，其家族成员未能成为城市军事统帅的话，王室权力也可能因此得到扩张。国王此时不仅必须与居于统治地位的非王系家族代表分享权力，还要与之分享被征服国家缴纳的贡物。尽管存在反中央集权化倾向，奥约仍然是 19 世纪前最强有力的约鲁巴王国。在 18 世纪后期，奥巴王阿比奥多通过控制王国农村的军事权力击败了城市中的非王系家族，但此后不久，奥约纳贡体系就崩溃了 (Law 1977; R. Smith 1969; 32-50)。

在贝宁的霸主城邦国家中，王室的中央权威超过了任何其他约鲁巴国家。与此相伴随的是王室的长子继承制度的确立，以及大多数公共官员不再世袭，而改由王室任命。即便如此，由于王室继承问题不时引发内战，贝宁王国频繁交替上演王室掌权、城邦繁盛与政治混乱、国家分裂 (Bradbury 1957; 20-21)。

在城邦国家中，政治联盟的调整和王权强弱的波动常常迅速而频繁。由于政治、经济和



军事实践以复杂的方式结合在一起，因此，政治上的中央集权时代并不一定意味政治稳定或拥有霸权。

**218** 在埃及古王国时期，从第六王朝麦伦拉法老开始，越来越多的官员被委任到不同的行省。委任官员被行省总督 (*hry tp'3*) 替代，每个行省总督都有自己的粮仓和财务总监。此时，众多官员死后葬于行省，官员们期待终身服务于一个行省，而不再期待最终在王室获取高等职位。我们不清楚这一变化是出于提升行省管理质量的初衷，还是出于抵制将权力集中到首都高官手中的目的，抑或因为继任君主无法控制地方的发展，最终也无法控制世袭权力基础的发展。在第六王朝后期，由于各地财富不再输入到首都，孟斐斯地区高官墓葬数量和规模大为减少。第六王朝终结之时，埃及分裂为一系列独立的行省和相互征伐的小王国 (Fischer 1968; Kanawati 1977; 1980)。

中王国时期的法老统一了埃及，但是在某些地区，特别是中埃及地区，必须和强势的世袭行省总督合作。十二王朝早期的法老将法雍地区开发成为财政税收的主要来源，并利用部分税收强化法老直接控制的军事力量。在森沃斯内特三世统治时期，法老强大到足以废黜残存的世袭行省总督。他将埃及分成三个行政区 (*w'rt*)，每个行政区都直接听命于负责法律、农业、财政及管理事务的首都官员，由此而重建了埃及的集权式控制。第六王朝晚期，一度丧失的中央集权控制得以恢复 (Grimal 1992: 166–168)。

尽管中央集权程度强弱不定，管理在委任制和官僚制之间犹豫摇摆，但是政治管理常态化的理想始终是行为的指南。在埃及，这个理想就是每个法老应当能够控制统一的埃及和整个世界。当埃及在古王国晚期分裂为一系列相互竞争的国家时，君主们发现，他们缺乏确保境外原料的供应和分配的机制，这些境外原料对上层阶级来说，既是身后墓葬必不可少的，又是生前使用的奢侈品所亟需的。结果，无论是最有权势的君主还是最富裕的个人，都无法按照古王国时期埃及人认为他们理当享有的生活方式那样生活。而且，即使是强势的地区首领，对属地的课税和控制能力也大受限制，因为不驯服的社区能够以宣告独立或投靠其竞争对手为要挟。因此，没有任何君主可以掌控资源修建精美的墓葬或创作高质量的艺术。**219** 普通居民似乎比在古王国时期拥有更多财富，但是他们的生活由于战事频繁而变得不太安定 (Seidlmayer 1987)。这都促使了统一埃及并在一定程度上重建中央集权式王权的愿望的广泛流行。

斯通提出，城邦国家的意识形态在美索不达米亚南部远较北部流行，尽管政治统一已经成为地区性现实 (Stone 1997: 25)。公元前第一个千年纪，美索不达米亚已经出现了更大规模的城邦和帝国，但是城邦国家理念依旧存在。城市在理念上仍然被视为是庇护神的神圣财产，因此拥有自治权力。强势的美索不达米亚国王仍然被视为神祇的人类仆从，与早期城邦国家中更弱势的国王一样。这也成为那些期望被视为神圣而不可战胜的美索不达米亚国王

始终无法逾越的文化定势 (Baines and Yoffee 1998)。无论在试图建立的艺术还是政治形态中,阿兹特克晚期墨西哥谷地的居民也有意识地仿效早已消逝的霸主城邦国家图兰城的传统 (Richards and Van Buren 2000)。

早期文明兼用官僚制和委任制管理结构。统治者试图控制官员、地区、亲属集团和各种机构,而这些群体则试图多多少少保有或争取自主权力。

城邦国家以王室权力和非中央集权的政治控制形式之间的持续争斗为特征。那些缺乏世袭贵族的城邦国家显示出更极端的阶级制度特征,但是,早期文明中没有任何城邦国家是由男性公民组成的议事会“民主”管理的。决策总是由少数首领作出的,他们可能包括掌控政治大权的个人、强势家族的代表,以及主要机构的首领。按照亚里士多德对政治的定义,这些社会不是民主制,而是贵族制。阿兹特克的城邦国家随着军事权力和财富的增加,越来越倾向于采用集权制,而成功的约鲁巴国家,如奥约,则将军事胜利和非中央集权制管理结合在一起。

广幅国家则必须发展出复杂而多层次的行政等级制度。官僚制特征在古王国时期的埃及表现最强,在商代中国表现最弱。官僚等级结构在埃及和秘鲁迅速发展,而不见于中国,因而引出了一个问题,即在多大程度上,对父系血缘集团的强调在某些广幅国家有助于发展和维持委任制管理结构,而在诸如约鲁巴的城邦国家中又构成抵制中央集权制的基础。中央集权和官僚制度的此消彼长表明在形成不同政治结构上的相当大的灵活性和可行性。同时,有证据表明早期文明中也有对长期存在的政治布局予以理想化并保存下来的倾向。



维护公共秩序是国家的重要功能。实现这一目标的主要方式是通过法律行动——解决可能引发暴力的纠纷，约束和惩戒行为伤及他人或社会的人，确保政府命令得以遵从，并为某些个人或群体的富有争议的行为寻求法律依据 (Postgate 1992: 275)。人们常常宣称法律服务于社会整体的利益，当公共秩序有益于每个人时也的确如此。然而，在早期文明中，上层阶级和他们控制的主要机构比平民拥有更多的财富和特权需要保护，他们就是依靠法律实现这个目的的。

221

惩戒犯罪，特别是施以极刑的权力是君主权威的重要标志。在约鲁巴，国家之剑是国王处决罪犯的至高无上的神圣权力的象征 (Bascom 1969: 83–84)。法律常被认为来源于神祇，神的旨意通过君主诏告传递给所有人。阿兹特克的“法律” (*nahuatilli*) 就是“命令”的意思 (Offner 1983: 83, 242–45, 282)。法律不仅是人类社会的规范方式，也是应和本质上更具等级特征的宇宙秩序的方式。巴比伦语中的 *mēšaru* 和埃及语中的 *m3't* 都同时指宇宙秩序和司法正义 (Bottéro 1992: 182)。印加王国宣称，其臣民如犯有谋杀、行使巫术、偷窃或藐视宗教礼仪等罪行都会威胁国王的健康，当被视为亵渎 (Rowe 1994: 305)。中国较晚期的证据也表明，“法”是圣人顺应天意创造的 (Lewis 1990: 198)。为了确保人世间的秩序，统治者需要压制血仇，惩罚谋杀、叛逆、偷盗、乱伦及众多不当行为。

人们认为，通过占卜或神判分辨有罪与否或惩罚违背誓言者的法律过程会得到神助。神祇将会惩罚那些罪恶没被凡人揭发或惩罚的个人。巴比伦国王汉谟拉比宣称遵循乌图神 (Utu) 或沙马士神 (Shamash) 的命令编辑法典，乌图神是掌管人类一切行为的太阳神，也是法律的保护神 (Pritchard 1955: 163–165)。汉谟拉比通过颁布法典成为苏美尔众神之首

222

恩尼尔神 (Enlil) 在人间的代表。阿兹特克君主默查祖玛一世颁布的法律被描述成为“伟大的国王照耀在众人心头的光芒，它来自圣火，保佑王国安宁” (Offner 1983: 83)。这一宣称显示阿兹特克君主在登基之时获得了神权附体。早期中国人也相信行为不当会受天谴。

但是，国家的强制权力极其有限。尽管具有儆戒性，按照现代标准，极度残酷的惩罚被频繁施加于罪犯身上，这实际上表明法律强制力量的微弱而不是强势。聚落形态表明法律和秩序的维护并不像早期文明的君主们希望的那么奏效。上层阶级通常居住在围墙环绕，或其外沿有防御设施的城市中心，因此任何个人的进出都会受到监视。这种布局使城市居民免遭罪犯、暴乱的农民或外国军队的袭击。在城市之内，神庙、宫殿、政府官署和储藏仓库也常常有围墙保护。除了强调这些建筑的重要性及神圣性，围墙也使其内部的物和人免受偷盗和侵扰。房屋，特别是富裕家庭的房屋，常常有独立的门禁，戒备森严，并且至少在底层没有朝外的窗户；房门都朝向内部庭院。在新王国时期的埃及，上层阶级的住宅四周建有高墙，古典玛雅的房屋围合在庭院的三面或四面，开口向内。这些布局表明了对安全和隐私的关注 (Flannery 1998; P. Wilson 1988)。它们同时暗示，无论国家还是超自然力量都无法保障神庙、宫殿和房屋的安全。

223

因为收集信息和传达决策既烦琐又代价高昂，国家很难有效地干预到社会最底层。为了保障有效的管理，君主和政府官员容忍甚至纵容地方和家庭层面上的法律自我规范、行业协会和其他地方组织的约束功能。在墨西哥谷地和约鲁巴，商人有保护城市市场的责任。在阿兹特克，市场代表有权力逮捕、判处和惩罚轻微犯罪行为、奸商和逃税者。此外，商人首领也可以在他们的城市或者贸易途中审判其成员 (Offner 1983: 156)。通过鼓励这些集体解决问题，上层社会从无以计数的麻烦和管理成本中解放出来，而将更多的剩余产品用于奢侈消费。只有在底层控制失效，或者上层阶级的利益受到威胁时，国家才会干预。

然而，君主企图证实他们就是世间最高的法律权威。他们坚持聆讯申诉的权力，审批基层法院作出的判决，特别是死刑判决。在小规模城邦中，首都的所有案件都由宫廷官员甚至君主本人裁决；在聚落分布较广的城邦国家之中，君主及其官员负责审理城市法院中的高等级人员的案件，并审批在小规模聚落中社区首领对平民的裁判。在约鲁巴，所有的死刑判决都必须得到国王的批准 (Bascom 1969: 38-39)，但是死亡会 (*Egungun*) 和除晦会常常秘密地按照自己的方式杀害被怀疑是女巫的人 (Bascom 1969: 40)。约鲁巴国王也宣称拥有惩罚或释放任何囚徒的权力 (Ajisafe 1924: 22)。阿兹特克国王和墨西哥谷地的其他君主在死刑执行之前多会审核判决。在特斯科科以外的阿兹特克地区，地区首领拥有无需国王批准即可处决社区成员的权力 (Offner 1983: 156)。在美索不达米亚，国王惩处发生在首都的违法行为的权力在法律上受到约束；只有在通奸妇女的丈夫同意不处死妻子的情况下，国王才能赦免通奸的男人 (Pritchard 1955: 171, Law 129)。

在广幅国家中，交通问题常常导致地区官员以君主的名义审批判决。在印加王国，所有行省总督以下的地区官员都需要在执行死刑判决之前获得总督的许可。如果违背，官员将受到严重的体罚。所有针对贵族成员的死刑判决都须获得印加君主的许可 (Rowe 1944: 271–272)。印加国内遍布审讯、候审和判决罪犯的监狱。然而，监禁不是处罚的形式 (MacCormack 1991: 157)。在西周早期，家庭和家族首领拥有处死其成员的权力。但是我们并不清楚执行前是否需要获得地区首领的批准 (Creel 1937: 353)。 224

## 法律系统

所有早期文明都有一系列不同等级的聆讯法律诉讼和裁决纠纷的法庭。其中，有的由全职或兼职法官构成；有些则由行政组织或政府官员承担司法职责。扩展家庭、村庄、城郊都有基层法庭。城邦中的片区、城市和宫廷中有更重要的法庭，尽管后两者并不一定有区别。在广幅国家中存在着不同地域等级的法庭，最高等级的法庭必然在宫廷之中。较低等级的法庭常常由身兼多职的官员控制。基层法官大多是平民，随着法庭等级的提升，法官逐渐由上层阶级成员充任。在墨西哥谷地，最高法官由王亲国戚担任。因此，在最高法庭，无论是平民还是贵族的案件都由上层阶级代表审理。而平民主持的法庭不得审讯上层阶级成员。

约鲁巴扩展家庭在法律和政治意义上都是自治的，特别是在北方，一个家庭常常拥有多达数百位成员。案件若只涉及扩展家庭内的成员，则由头人、族老和有头衔的男性审理。头人有权对家庭成员施以罚款、体罚或者短期囚禁，也可以将作奸犯科的成员贩卖为奴 (Ajisafe 1924: 3)。如果案件无法在扩展家庭内有效解决的话，将会被提交片区和城镇首领 (Bascom 1969: 44)。

文献提及的美索不达米亚基层法庭常常由来自村庄和城区的男性组成，并由城市执政官领导。中央政府责成地方政府成员联手解决辖区内悬而未决的盗窃案和其他不当行为。法庭收集本地犯罪信息，听取离婚诉讼，提醒地主拴好凶猛的动物。他们也协调族群内的纠纷和犯罪，如果诉讼一方不满意判决结果或法官无法达成一致意见，案件将移交更高一级的法庭 (Postgate 1992: 275–277)。

墨西哥高地的城市和秘鲁的城镇的政府机构也承担类似的解决内部纠纷和惩处犯罪的责任。在中国，家族首领在解决家庭成员之间的纠纷上起到了重要的作用 (Creel 1937: 353)。在埃及，村民议事会 (*d3d3t*，晚期称为 *qnbt*) 处理财产纠纷，宣判离婚，审理内部冲突。至少某些议事会得到来自中央官僚体制的书吏的协助，书吏常常能够提供法律建议并记录审讯过程 (Allam 1991, Eyre 1984: 100, 1991)。 225

最基层的法律组织中一般没有职业法官，大多依靠公众意见作出判决。但是，大型的

约鲁巴城市中可能有一个小型监狱，约鲁巴和中国家庭首领都可以对家族成员施加残酷的惩罚。法律判决常常基于惯例而不是法律。在大多数情况下，不满意判决结果的当事人可以向更高级法院提出上诉。在埃及的地方法院，财产纠纷可能耗时数十年甚或几代（Biebrier 1982: 103–104; Eyre 1984: 102–103）。由于高等级的法律机构更具强制力，所以它们不必再依靠公众意见来强化判决。与家庭或地方法院相比，高等法院可能判决更快，更武断，惩罚也更严酷。一般而言，法官对宫廷颁布并予以解释的法令也有更深刻的了解。

在约鲁巴人的社会中，无法在扩展家庭内解决或涉及邻近家庭的案件常常会提交给城区首领，而城区首领则会听取头人的意见。如果他们的判决也不被接受的话，案件将会提交到国王的法庭，国王的法庭由政府官员构成，他们每天聚集在王宫外办案，每4天接见城镇官员一次。他们的判决将提交给国王获得批准。如果无法达成一致意见的话，案件则会提交给由其他的城市和宫廷官员构成的司狱会。这个极其神秘的组织的成员会利用超自然法力收取未偿付的债务，解决暴力行为。作为法官，他们最擅长侦破谋杀案。他们的判决也必须获得国王的批准。城外村庄的头人可以审理民事案件，但如涉及死刑则需提交到首都（Bascom 1969: 38–40）。除晦会成员可以逮捕罪犯并将其押送法庭，也可以为了终止暴力争执而采取果断行为（Ajisafe 1924: 92）。所有拥有断案权力的约鲁巴官员都有监狱或囚室（*gbere*），  
226 他们可以在此拘禁危险人物或被判有罪的犯人长达6个月。6个月后，那些囚徒要么被释放，要么被处死（Bascom 1969: 36–37）。

约鲁巴国王卫队（*ogungbe*）兼任警察和最高法庭的行刑人。他们的另一项职责是寻找人牲，人牲大多是罪犯。低级宫廷官员（*emese*）传唤涉案人员出庭，王室卫队逮捕那些不愿出庭的人们。从城镇级别的法庭开始，甚至包括宫廷法庭，都会向原告和被告征收一笔不菲的诉讼费（Bascom 1969: 35–36）。

在美索不达米亚，城镇法庭无法解决的案件将由城邦国家议事会成员构成的法庭审理。每个案子由多达7名议事会成员构成的集体在议事会的会堂或神庙中审理。至少到古巴比伦时期，某些法官仍由君主直接任命。一般而言，每个城邦国家的君主代表了司法体系中可申诉的最高级别；然而，在霸主时代，诸如阿卡德或古巴比伦等地区，霸主构成较国家君主更高的层次。死罪或者其他较低等级的法庭无法圆满解决的重要案件都会最终上诉到最高层法庭（Postgate 1992: 275–278）。

在阿兹特克，社区以上层次有不同的法庭，有的只能审理涉及平民的案件，有的可以审理涉及贵族的所有案件。这些法庭分别被称为 *teccalco* 和 *tlacxitlan*。城区、镇区和小镇层面上就有两类法庭的最基层单位。这些法庭及更高等级法庭的法官无一例外皆由贵族担任。所有刑事犯罪案件和无法解决的民事案件都提交给宫廷，宫廷高等法庭由首相主持，包括13名法官，每10—12天召集一次。较低等级的法庭对平民的死刑判决只需向宫廷最高法庭

报告获准，而被判处死刑的贵族或不服从较低层法庭判决的涉案人都需要到最高法庭当面聆讯。所有死刑判决都需获得国王的批准（Berdan 1982: 104）。

特斯科科采用了截然不同的法律等级制度。在社区级别以上，特斯科科国王在社区和聚落中设立法庭，审理、判决和惩处平民案件，死刑则需获得国王的许可。涉及贵族的案件，依据其性质不同将会提交到管理特斯科科及邻近联盟城市的四个议事会之一。议事会一般在特斯科科的王宫办公。军事议事会审理通敌叛国罪案，以及涉及军队的犯罪行为和法律事务；财政议事会审理财务犯罪；宗教议事会审理包括行使巫术、通神罪案，及在公共场合的违法行为。法律议事会则审理谋杀、侵犯、性侵害、偷盗、酗酒、僭越和与奴隶有关的事务。在这些议事会中，平民和贵族皆可担任法官，但由国王近亲领导。此层级议事会作出的判决和上诉都可呈递到最高法庭，最高法庭每10—12天召集一次，每80天复核一次最棘手的案件。最高法庭完全由高级贵族组成，包括四个议事会的首领。最高法庭的裁决经过两个更高级的法官审核，然后由国王终审，国王常常会咨询联盟城市的君主的意见，批准最终判决。如果特斯科科或联盟国家的贵族被判处死刑，他们将在宫廷审核之后，在公共仪式上处决（Offner 1983: 147—155）。

227

商和西周早期的中国没有特别的法庭系统。西周时期，地区官员的常规职责之一即是承担司法功能，他们一般独立判案，但有时也会和王室代表协同判案。王室官员可以在忠诚的地方官员的帮助下代表君主惩处蛮荒之地的叛逆行为。地区官员一般有足够的武装力量供其驱遣，以确保他们的决定得到执行。至少在理论上，某些违法行为，如周人贵族的酗酒行为，须留待君主施以惩处（Creel 1970: 170, 192）。但是，似乎个人都会服从顶头上司的判决，而且也缺乏上诉君主和要求君主审批的有效权利，即便被判处死刑也是如此。如果高等级贵族被处死的话，他们的扩展家庭也会被赶尽杀绝或变卖为奴，以防止复仇。

鉴于诉讼双方身份不平等时，更强势的一方往往获胜，因此诉讼只发生在地位相当的人之间（Creel 1937: 352—355）。高等级贵族关于土地和商业交易的纠纷常常由他们的顶头上司或君主处理，审理者帮助双方达成均可接受的协议。若不履行协议也不会受到任何强制性处罚。偷盗一般被判处不超过两倍的罚金（Creel 1970: 188—189）。至迟在西周早期，就已经出现了顺天行事的想法，国君的主要司法职责就是为社会各个阶层的合法行为树立榜样（Creel 1970: 163—164）。控制社会底层的“刑”和规范绅士阶层的“礼”的区分在早期中国的司法系统中已经初现端倪（Creel 1970: 331—336; Lewis 1990: 196）。

228

在埃及，至少某些村民的案件由行省政府官员审理。如果需查询政府档案，国家干预在所难免，而判处死刑则必须获得政府许可。行省官员掌握了平民的生杀大权；只有有权有势的人才可以不服从判决，上诉到孟斐斯的中央政府。

古王国时期，六察（*hwt wrt 6*）是中央政府的全权司法机构。它主要规范财产的所有



权和让渡。各类官员都可断案 (Kemp 1983: 83-84)。法老任命包括首相在内的高官秘密调查严重威胁王室权威的特别案件——包括密谋反叛、盗掘王室陵墓、王室妇女不贞或盗窃庙产。这一任命赋予官员审理和处罚涉案人员的绝对权力 (Robins 1993: 137)。

在安第斯高地，非印加贵族有责任在领土内维持秩序、平息叛乱。少数族裔官员，包括社区首领，都获准对其管辖的属民施加轻微的惩罚。但是普通人或非印加贵族是否可以向更高等级申诉则不得而知。印加官员以国王的名义强化法律并施加在高等级贵族身上。法官并未与一般的行政官员区分开来。

## 法律程序

229

早期文明中，法律审讯由法官主持，法官听取证词、权衡证据、作出判断、提出解决或惩处方案。特别是在较高的层次中，案件可能由单一司法权威判决，但是在其他情况下，决断往往是由多个法官组成的群体作出的。在审理过程之中，法官检验证据的各个细节：他们听取双方的证词，召见证人，并在可能的情况下研究涉案文件。法官讯问证人，诉讼人可以相互对质、诘问。随后是判决、处罚和执行过程 (Postgate 1992: 279)。高级法庭有法警和警察，有时甚至还有典狱和行刑官 (Berdan 1982: 104)。前国家时代的社会中已经出现了审理和裁决案件的基本技巧，到早期文明中，已经用于满足等级社会中不同的需求、价值和管理实践，至少在司法体系的最高级别，判决是由国家而不是公众意见强制执行的。

不仅在美索不达米亚和埃及等有书写系统的社会，即使在墨西哥高地，书吏也通过图形记忆系统解释记录在案的证据、征引相关法律条文并记录判决 (Postgate 1992: 281)。在西周早期，诉讼人偶尔让代言人出庭，代言人往往仅代表那些不能或不愿意出席审讯的诉讼人 (Creel 1970: 178)。亲友可能指定某些人代理出席，但没有证据显示他们是职业律师。

证人和诉讼人常常需要起誓，特别是证据不清或相互冲突时。约鲁巴各级法庭均可要求双方发誓 (*kola*)，如果某人在法庭提供伪证的话，将会被祖先处死。在高级法庭中，证人可能要向太阳神 (Ogun) 发出更有威力的誓言，他们的舌头上会放置一块铁锭，象征神祇的出现 (Bascom 1969: 40, 44)。在美索不达米亚，证人需要对神符发誓，保证证词属实。神像将特地从神庙搬上法庭。在其他时期，他们可能被要求另外以国王的名义发誓。这些誓词一般包括如有撒谎，将受神祇或者国王的惩罚 (Postgate 1992: 287)。

如果证据不充分，法官可能会求助于酷刑、神判或占卜。约鲁巴法官可能要求犯人喝特制的毒汁，以判断其是否女巫 (Bascom 1969: 40)。在美索不达米亚，为了洞悉巫术、通奸或谋杀的真相，可能会动用神判。那些被指控使用巫术的人，只有在被扔进河水之中仍然能够漂浮在水面上时才能被判无罪。在阿卡德时代，神判也用来解决债务或财产所有权的严

重纠纷 (Postgate 1992: 281)。最后, 占卜也能用于断案。在埃及, 村庄头人可能请示当地主要神祇判断诉讼人是否有罪, 神像通过向承载架一方倾斜指明答案 (O' Connor 1990: 230 16)。这些方法表明, 人们相信超自然力量能向祈愿者揭示真相。在美索不达米亚, 随着书写记录越来越频密地记录了商业往来, 与经济事务相关的神判才逐渐被淘汰。书写记录最终取代了其他任何类型的证据 (Postgate 1992: 281-285)。

处罚特定罪行的性质和严酷程度在早期文明中各不相同。几乎在所有复杂程度不高的社会中, 对通敌、谋杀和巫术等罪行的惩罚都比偷盗或伤害的惩罚要严厉得多。在某些早期文明中, 保护财产的意识逐渐增强, 导致对偷盗的处罚越来越重。约鲁巴对巫术、投毒和暴力残杀处以死刑; 对通敌叛国处以死刑、流放或剥夺财产; 对偷盗处以死刑、剁手、强制劳动、奴役或其他肉刑; 对拦路抢劫判处死刑; 对多次乱伦判处阉割或罚卖为奴; 对袭击判处鞭答; 对过失杀人、强奸、诱奸和通奸皆判罚金 (Ajisafe 1924: 29; Bascom 1969: 40)。然而, 在约鲁巴, 富裕的罪犯可以通过缴纳大量赎金或提供替罪人而逃脱死罪 (Ajisafe 1924: 38)。阿兹特克对叛国或包庇叛国、通奸、绑架儿童判处罚卖为奴, 对私自移动界标或在战场上违抗命令判处死刑, 对谋杀或偷盗判处死刑或奴役 (Berdan 1982: 97-98)。美索不达米亚对谋杀自由民、绑架他人儿子、收容逃亡奴隶、购买偷盗财物等皆判处死刑。抢劫将被判处偿还财物或死刑, 乱伦将被判处死刑或流放, 伤人将被判处补偿式肉刑或罚金 (Pritchard 1955: 163-180)。在印加王国, 巫术、叛国和各种针对国家财产的犯罪都是重罪, 他们对通奸判处死刑或鞭刑, 对其他的罪行则判以各种形式的处决或鞭答, 或将罪犯押至低地上的王家可可种植园做苦力。来自高地的人很快便因当地酷热的气候和地方疾病而死。他们的司法惩罚并不包括罚金、监禁或奴役 (S. Moore 1958: 74-82)。古代中国的惩罚包括死刑 (有时以极端残酷的形式进行, 比如在开水中活活烫死), 切除手指、脚趾、脚和鼻子等肉刑, 以及罚金 (Creel 1937: 353-354)。现存埃及文书中没有指出对谋杀或伤害等罪行的惩处标准, 但有人因此而被斩首、钉死、溺死、残肢、流放或强制劳动。如犯下亵渎神灵的罪行可能会被活活烧死 (O' Connor 1990: 28; Robins 1993: 137-138; Strouhal 1992: 199)。

所有社会都有处置诸如通敌叛国、谋杀、伤害、偷盗和不当性行为等犯罪的条例。在早期文明中, 基层法官依据当地习惯法, 同时揣摩高层官员对法令的修改来处理这些违法行为。然而, 也存在着基于习惯法或立法基础的对法律条款的完善, 以便处理更复杂的社会中的特别案例。法律的内容在不同的早期文明之中表现不一。

美索不达米亚人针对财产所有权、贸易往来和商业行为等问题制订了详细的规则 (Postgate 1992: 282-287)。阿兹特克在区分贵族和平民的生活方式, 包括不同头衔、不同身份的人可以穿着的衣服的种类和材质、可居住的房屋类型, 以及行为方式上做出了复杂

的规范 (Clendinnen 1991: 120; Durán 1964: 131–132)。仅就目前所知而言, 印加法律和埃及法律针对国家的违法行为, 特别是破坏国家财政的罪行, 作出了细致的规范 (Kemp 1983: 84)。印加法律也包含了礼制条令, 试图限制下层阶级家庭积累财富, 要求不同的族群穿着显著不同的服装 (Kendall 1973: 33, 59)。约鲁巴对负债者、平民使用王室或官员家徽作出详细规定, 那些在礼制上冒犯国王的人, 比如抬着尸体接近王宫的行为将被处以罚款 (Ajisafe 1924: 22)。只有经过议事会成员讨论并得到国王的批准, 才能更改旧法, 确立新法 (Bascom 1969: 40)。

## 法律条款

各个早期文明在明文规定法律并公开推行的程度上各不相同。“法律条款”最早出现在美索不达米亚的乌尔第三王朝时期。保存最为完整的美索不达米亚法律条款是公元前 1700 年前后的汉谟拉比法典, 法典前言声明其目的是“弘扬正义”, 确保“强不压弱” (Pritchard 1955: 164), 接下来 282 条法律条文涉及物价、贸易、商业、结婚和离婚、犯罪行为, 包括奴隶制度和债务在内的民法。法律表现为两种形式: “如果某罪名成立, 适当的处罚形式则是……”, 和“如果某人做了某事, 另一人则可以做另一件事作为回报”。法典最后劝诫所有人都得遵循法律并诅咒以后胆敢漠视法律的国王。

汉谟拉比法典中对蓄意杀人和意外伤害的处理方式与早期法律显著不同。按照“沙漠法则”, 汉谟拉比将“以牙还牙”的原则用于这些伤害, 而乌尔第三王朝的法律则只处以罚款。让·波特诺 (Jean Bottéro) 指出, 汉谟拉比法典并不是理论上可执行的完整的法律规程, 而是为合理的法律判决提供范例的裁决条例, 以此表明汉谟拉比等国王是公正之君 (Bottéro 1992: 161–164)。因此, 这些律令的精神远比条款本身更为重要。这也能解释为什么汉谟拉比法典中的法律条文有时彼此冲突。普里查德早已提出, 这些冲突反映了巴比伦法律发展进程中的不同阶段 (Pritchard 1955: 166n. 45)。

与美索不达米亚的法律条款一样, 特诺奇蒂特兰、特斯科科, 可能还包括墨西哥谷地的其他大型国家, 都有法典界定大量犯罪行为的特定处罚方式。尽管法律条文可能用图形象征符号记录, 但主要通过口耳相承的方式流传后世。特诺奇蒂特兰最早的系统的法典是默查祖玛一世 (A.D. 1440–1468) 影响深远的法律制度改革的组成部分。这一法典可能吸纳了大量习惯法条款, 但仍主要着眼于社会礼制性规范, 将贵族的权力与平民的权力区分开来, 迫使平民对国王和贵族表现出更多的尊敬。在特诺奇蒂特兰和特斯科科, 每个继任的国王都会修改现有的法律, 颁布新的法律以适应形势变化 (Offner 1983: 81–85; Durán 1964: 131–133)。约鲁巴也区分出习俗 (*asa*) 和成文法规即法律 (*ofin*)。习俗与法律在不同的城

邦国家中表现不一 (Lloyd 1962: 15, 26)。

在美索不达米亚和墨西哥谷地的多民族国家之中，法律条款形式复杂，据称此举旨在消弥传统法律不一的定居族群之间的冲突 (Offner 1983: 82)。但是，类似的细致规范的法律条款不见于族群成分同样异常复杂的印加王国，而且，美索不达米亚在乌尔第三王朝时期之前也从未出现过法律条款。因此，这些法律条款应该是在霸主城邦国家中形成的，这样，被征服国的人民才能知晓，一旦被卷入到必须由霸主或其法庭裁判的法律纠纷中，他们能援引何种法律 (Postgate 1992: 289–291)。如果不同的城邦国家或不同的霸主统治之间法律变化显著的话，这显得尤其有必要。

其他早期文明既没有系统形成法律条款，也没有得到君主的大力提倡。比如埃及，我们就清楚是否存在任何明文规定的法律形式指导政府官员的行为。法律 (*hp*) 一词既指“法律”，又指“习惯”，文献中偶尔提及的“国王的法律”可能指法律，但不一定是书写形式表达的法律条目 (Bontty 1997)。乡村法庭可以综合考虑地方习俗和既往判案，如果案子移交至高等法庭则会引起官员的注意 (McDowell 1999: 167, 188)。艾尔 (C. J. Eyre) 提出，直到新王国时期之后，埃及才有法律条款的直接证据 (Eyre 1984: 92)。中王国晚期的一份纸草文书谈到如何处理试图逃避劳役的人时，准确征引了多种犯罪行为，这至少表明当时已经存在针对劳役的复杂法律条款，只是未能保存至今 (Kemp 1983: 84)。

233

印加制订了关于如何对待其他族群的贵族和平民的大量法律条款，这很可能用于为行省官员提供指南 (S. Moore 1958: 74–85)。西周早期的君主推崇前代商王的法律实践，也发布了自己的法律，但是迄今仍未发现这一时期中国的成文法典的证据 (Creel 1970: 165–166, 192)。有时王室的裁决提供了惩戒不当行为和解决纠纷的一般性原则，而不是具体方案。具体法律条款的缺失与后世中国人的观念相符，即认为越具体的法律条款越容易鼓励，而不是阻止不当行为 (Creel 1937: 350–351)。总体而言，和拥有霸主地位的城邦国家或急剧变迁的城邦国家相比，广幅国家对颁布界定清晰的法典兴趣寡然。

## 法律与社会等级

汉谟拉比法典宣称其主要目的之一是保护弱小免受强权侵袭。但是，早期文明尚无法律面前人人平等的概念。相反，早期文明的法律体系中以各种方式表达并保护了社会不平等。

由国家掌管的法律对冒犯国王、政府机构、神祇、神庙的犯罪的处罚远比针对其他个人的犯罪的处罚要严厉。汉谟拉比法典中，上层阶级人士如果偷盗国王或神庙的财物也可能会被判处死刑。在偷盗牲畜上也存在区别对待，如果偷盗国王或神庙的牲畜，将会被判处赔偿30倍罚金，如果不能缴纳罚金，则会被处死，而偷盗私人的牲畜则只会被判处10倍赔偿或

234

罚金 (Pritchard 1955: 166, laws 6–8)。特斯科科的法律对王宫内犯罪的惩处比其他地方犯罪的惩处要严厉得多 (Offner 1983: 159)。在印加, 偷盗个人或集体财物最重只是判处鞭刑, 但如果在公田、官仓、神庙中偷盗或拒绝服劳役, 将会被处死。如果闯入选妇之家, 纵火焚烧吊桥, 及平民试图引诱贵族妇女的话, 则会被判处死刑。印加法律强调印加王室的神圣地位, 允许国王任意处死臣民并没收其财产 (S. Moore 1958: 74, 81–85)。在埃及, 法律判处那些抢劫政府机构和神庙的人以死刑、断肢或终生奴役。同样的处罚也会施加于逃税、躲避劳役的人和受贿腐败的官员 (O' Connor 1990: 28–29)。与此相对的是, 如果偷盗个人财物, 受害者往往只能获得损失的 2–3 倍补偿, 而且这一有限的补偿往往也难以实现 (Eyre 1984: 93; O' Connor 1990: 29)。

针对上层阶级人士的犯罪一般会比针对平民的犯罪处罚得更为严厉。汉谟拉比昭告, 如果上层社会成员伤害另一个上层社会成员的眼睛、牙齿或者致其骨折的话, 需以牙还牙, 以眼还眼地赔偿。如果他同样伤害平民的话, 就只需经济赔偿。如果一个上层社会男性侵犯了同属上层社会的孕妇并致其流产的话, 他将比同样施暴于一个平民女性要多支付 3 倍罚金。即使在上层社会内部, 殴打更高等级的人士可能被判处在议事会前接受 60 皮鞭的鞭刑, 但如果殴打同一等级成员的话, 就只需要支付罚金 (Pritchard 1955: 175, Laws 202, 203)。

摩尔指出, 印加依据犯罪人的等级对同样的罪行做出不同量刑; 贵族犯有那些对平民而言是死罪的罪行, 则会从轻发落 (S.F. Moore 1958: 79)。印加为这种处罚方式辩解道, 对于贵族成员而言, 公开贬斥或剥夺官职与施于平民的肉刑、流放热带地区和死刑一样残酷 (S.F. Moore 1958: 75)。但不管罪犯的社会等级, 与贵族妇女的通奸将被一律处死, 但与平民妇女通奸的处罚则相对较轻 (Rowe 1944: 271)。印加有两种不同等级的供人收押、候审或等待宣判的监狱——一般的监狱收容平民, 而更宽敞舒适的监狱收容贵族。但是, 无论从属于什么阶级, 叛徒、巫师、偷盗国家财物或污辱国王的人都会被扔进充满毒蛇和野兽的王室监狱处死 (Kendall 1973: 133; Rowe 1944: 471)。

在墨西哥谷地, 对不同阶级的法律惩罚更为复杂。法律歧视平民, 对贵族男性和平民妇女通奸的处罚远比对平民男性和贵族妇女通奸的处罚轻微。特斯科科法律判处盗窃以绞刑或终生为奴, 判处的严酷程度取决于他所偷盗的财物的价值、犯罪地点、犯罪前科和造成的损失。但是, 通过缴纳赔偿金赎罪的方式在极大程度上有利于富裕的上层阶级罪犯 (Offner 1983: 278–279)。不过, 阿兹特克的法律对上层阶级酗酒的处罚远比对平民酗酒的处罚要严厉。男性贵族可能因为严重的公共投毒而被绞死, 也可能因为轻微的罪行而被剥夺头衔及职位 (Berdan 1982: 97)。初次犯罪的平民会被剃除头发并拆毁房屋, 如有再犯则被处死。这样处置的原因是因为相信贵族是羽蛇神的后代, 拥有更强的精神力量, 可以赋予他们统治和领导平民的自然权力, 这种力量也使他们更能抵制诱惑。上层阶级的酗酒行为表明他们已不

配享有贵族的特权生活，丧失了曾经拥有的特殊力量。

祭司和接受军事训练的年轻平民也会因为酗酒而被处决。祭司大多是贵族，但是那些不是贵族的祭司和参加军训的年轻平民须服从特别的纪律，因为对神祇和国家的服务要求他们尽可能多地保持超自然法力。祭司如被发现违背清规戒律，就会被处死（Berdan 1982: 97, 131–133; Offner 1983: 268–269）。同样的情况也存在于周代中国，酗酒或不按规则行事的人都会被施以死刑（Creel 1970: 190）。周代（也许包括商代）贵族和居住在墨西哥谷地的贵族一样，相信他们不同于平民，上天赋予了他们更多的生命力和权力（Lewis 1990: 32–33）。

国家试图强化家长的权威，因此逐层逐级灌输对权威的服从理念。特斯科科法律会处死那些伤害或攻击父母的人（Offner 1983: 204）。汉谟拉比法典规定，殴打父亲的孩子应该 236 被处以断手的肉刑。巴比伦已婚女祭司不准生育，如果其养子拒绝赡养养父母，则可能会被判处绞舌或致瞎的刑罚（Pritchard 1955: 175, Laws 192, 193, 195）。

早期文明对奴隶模棱两可的态度也反映在与奴隶有关的法律上。在美索不达米亚，与伤害任何自由人相比，杀害他人的奴隶是一种远为轻微的罪行。罪犯可以向奴隶主提供另一名奴隶或缴纳赔偿金。同时，无论一个自由人的地位如何，如果他藏匿逃亡奴隶或帮助奴隶逃出城市都会被处死（Pritchard 1955: 166–167, Laws 15, 16, 19）。约鲁巴法律允许奴隶的主人处死他们或将他们作为人牲。据推测，这种生死大权主要用于恐吓并控制那些刚刚在战场上被俘获的战俘。杀害他人的奴隶要求双倍赔偿（Ajisafe 1924: 28, 65）。在中王国时期的埃及，大多由战俘充任的王室奴隶如果行为不当，有可能被处死，但必须经过宫廷法庭的裁决（Loprieno 1997: 200）。

包括约鲁巴在内的大多数早期文明都有保护家内奴隶和债务奴隶的法律，允许他们被释放，甚至被收养或婚配到前主人家庭。在墨西哥谷地，法律保护恭顺、行为得体的奴隶免遭处决、沦为人牲或被强行出卖（Offner 1983: 141）。阿兹特克和约鲁巴王宫收养的奴隶都会被国王释放。除奴隶的主人和家属以外，任何人试图阻止奴隶逃亡都是非法的（Ajisafe 1924: 22, Offner 1983: 140）。与奴隶相关的法律恩威并重，这反映了早期文明控制被压迫的少数派的必要性，也反映了日后将他们吸纳到自由的劳动者阶级的愿望。

在其他阶级中，法律的实践和本质强化了不平等性。在司法体系的中上层，所有的决策都是由上层社会成员制定或控制的。尽管形式上宣称法律面前人人平等，违法者一律严惩，但上层阶级的法官在自身阶级成员和平民发生冲突之时，常常会偏袒前者。上层阶级也拥有更多的财富和更广泛的人际关系，比下层阶级的诉讼人更容易贿赂法官（W. Clarke 1972: 253）。法庭中，诉讼人需要向法官支付审案费用，因此费用和贿赂常常不容易区分开来。汉谟拉比法典规定，如果法官出于偏袒而修改裁决的话，将被处以12倍罚款，并被剥夺终身 237

审理案件的权力 (Pritchard 1955: 166, Law 5)。这一严酷的处罚被认为是妥当的, 这也表明司法腐败被广泛视为一个严重的问题。考虑到上层阶级内部的裙带关系, 这种处罚并不一定可以有效解决问题, 甚至是否经常实施也未可知。

上层阶级对司法系统的控制也意味着下层阶级的诉讼人更有可能成为审判过程中痛苦而危险的神判的实施对象。他们不仅容易输掉官司, 由于法律的本质, 他们还将接受更残酷的处罚: 鞭答、酷刑、肉刑、强制劳动、卖身为奴以及各种痛苦的处决方式。任何身份的人如果触怒了印加国王, 很有可能被扔进国王豢养的致命猛兽群中, 下层阶级比印加贵族更容易招致严酷的刑罚。最后, 极其沉重的罚款可能会对犯有重罪的家庭和个人造成致命的影响, 这种情形也常发生在下层阶级成员中。在阿兹特克, 叛徒家庭的所有成员将被罚四代为奴 (Offner 1983: 225)。在埃及, 逃避劳役的男人的妻子和孩子可能被罚没为奴 (Robins 1993: 137), 同样, 约鲁巴的男性若犯有某些偷盗罪, 其家庭也可能被变卖为奴 (Bascom 1969: 40)。在印加, 凡属以巫术获罪的人都会被灭族, 因为担心其他家庭成员也可能通晓巫术 (Rowe 1944: 314)。

238 据称, 阿兹特克的平民相互之间像争斗的火鸡一样诉讼不断 (Offner 1983: 135, 259), 但大部分下层阶级成员都不愿意向法庭起诉社会地位比他们高的人。与此相反, 以起诉威胁是上层阶级恐吓平民并强化自身权力的方式。法庭是用来为债权人向身份和他们相当或更低一等的债务人收取欠债的; 被告常常是被指控偷盗或无力还债的贫困男女 (Robins 1993: 137)。中王国时期的“雄辩的农民的故事”描述了法老在一个搁置许久的案件中如何维护一名敢于反抗被有权有势的官吏掠夺和殴打的贫穷农民的故事, 这显然是一则正义必胜的故事。但是, 在这个故事中, 恰恰是农民恳请正义的冗长陈词打动了法老而最终赢得了公正 (Lichtheim 1973: 169–184)。艾尔观察到, 由于他们有能力行贿, 操控法官和证人, 无视公众意见, 有权势的埃及人在法庭上肆无忌惮 (Erye 1984: 104)。在这种情况下, 弱势一方的主要目标是满足和取悦上司, 而不是反对他们。一个强势的丈夫可以向社会地位比他低下的通奸者讨回公道, 但是一个下层社会的丈夫却无法指控引诱或强奸他妻子的强势官员。顾立雅注意到, 在西周早期, 贵族成员远比平民少受到惩罚。无论是君主还是封疆侯伯, 都很难对有权贵亲戚撑腰和众多武装扈从支持的个人施加刑罚 (Creel 1937: 354, 1970: 190–191)。

法律绝不是为弱者维护正义的方式, 法律体系的上层是由上层阶级掌握的强有力的恫吓和控制工具。法庭提供一种压迫弱势个体并强化上层阶级和主要国家机器权力和特权的方式。法律体系的运用可以在一个圣经故事中反映出来, 即以色列王后耶洗别如何从不愿出售葡萄园给宫廷的拿伯手中获取葡萄园的, 她以捏造的亵渎神灵的罪名指控拿伯, 判处其死刑, 将他的葡萄园收归王室所有 (I Kings 21)。如此滥用法律的方式也见于阿兹特克, 阿

兹特克人将法律描述成野兽、陷阱、罗网、恐怖的不可抗拒的力量，因为人们可能因为莫须有的罪行而遭受惩罚（Offner 1983：243-244）。

即使是在上层阶级内部，也不鼓励通过法律体系提出诉讼。汉谟拉比法典规定，一个上层阶级的男性在没有证据的情况下指控另一个上层阶级男性谋杀或使用巫术，或在涉及重罪的案件之中提供伪证的话，都有可能被处死（Pritchard 1955：166，Laws 1-3）。这些法律不仅仅抑制了非法行为，同时暗示了这种行为有时即便合法，也相当冒险。

这些安排表明，在早期文明之中，政府无意于在规范人类关系上花费时间和资源，因为它可以通过一种不那么正式的方式予以控制。这进而表明，法律系统的一项重要功能就是强化国家和上层阶级的权力和特权。但是法律体系不能因过于明显的腐败和反抗而完全失效，那么，在平等的口号背后，法律并不那么含蓄地成为权贵们弱肉强食的工具。

## 法律与社会秩序

早期文明的法律体系应该脱胎于更小且更平等的社会的普遍法律实践。这些实践包括承认地方首领拥有聆讯纠纷并按照惯常被接受的原则判决的权力，而这种权力进而将得到公众意见的支持（Pospisil 1971：39-96）。随着早期文明的发展，这一布局转变为多层级的法律等级体系，体系中较高等级由上层阶级法官任职，他们的决策得到国家权力的支持和强化。君主被普遍认为是至高无上的法律权威，国家提出的法律常常被视为王权或神权的宣示。

239

但是，各个早期文明区分司法权威和机关与普通行政权威和机关的程度各不相同。法律是否以条款形式明晰界定下来，以及不同的类别，如商业、行政和阶级特权是否得到清晰界定也各不相同。总而言之，这些差异反映了不同早期文明的上层阶级截然不同的关注点。

在大多数早期文明中，法律被描述为在社会范畴内，如果存在不平等，即按照公平合理的方式维持秩序的强制力量。但是，在法律体系中，除基层以外的所有层级中，法律的制订、案件的判决和惩罚都由上层阶级决定，法律体系因而是控制下层阶级成员的潜在工具。中国法律看起来和其他早期文明法律的不同在于，无论在理论上还是实践上，诉讼只能发生在同等身份的成员之间。没人会理想化地将法律体系视作为所有人提供正义的方式。早期中国对法律的现实主义观念对中国文明的发展具有长久的影响，中国文明中从来没有形成过私有财产或个人法律权利的强烈意识。其他地方的晚期历史中，人们渴望实现法律系统所蕴含的理想，即法律不仅是社会秩序的工具，也是社会公正的工具。





早期文明中，军事力量有三项重要职能。它镇守国家边境；它通过保障开发自然资源丰富的周边地区，控制获利丰厚的贸易路径，强迫被征服的人民纳贡，使强势的君主们越来越富有；它还能维持内部秩序——镇压叛乱，确保税收，维持社会和平，保护上层阶级的权力和特权。军队和警察之间没有明确区分。因为秩序和繁荣对每个人都非常重要，因此军事力量被赋予崇高的政治和宗教意义。

240

武装冲突难免对人类的生命和财产造成破坏，一旦在早期文明中发生，它总是有利于更强大、更训练有素的政权，而非弱小者。军事胜利将为君主和平民提供增加个人财富和威信的机会。围绕着战争，存在众多旨在防止产生不可预见后果的行为准则，但这些准则在极端的情况下，或者交战对手不理解的情况下，往往被置之不顾。阿兹特克和印加都会首先要求既定袭击目标和平缴械。阿兹特克使臣会邀请当地君主成为阿兹特克国王的朋友，批准贸易并象征性纳贡。如果遭到拒绝，拒不投降的话，不久之后，特斯科科联盟将会重兵压境。最终，三驾马车中的特拉克潘将呼吁受袭击国家的武士们投降保命。这些预先接触都被视为使军事征伐合理化的必要条件（Berdan 1982：106）。

礼制将战争和宇宙秩序联系在一起。供物被呈献给超自然力量，以期赢得它们的支持或劝说它们不要襄助敌方。印加君主在战争之前会占卜寻求获得敌方主神的支持或削弱它们，将战争获取的部分土地用于供奉神祇（Kendall 1973：99–108）。商王以猎俘人牲祭祀祖先和神祇的名义使战争神圣化。中国诸多军事征伐都始于地坛或国君、封君的宗庙，他们当着祖宗的面宣战并祈求支持。祖宗牌位被随军携带上战场。战争胜利后，战俘被当成人牲，战场上带回来的敌人的耳朵或头颅被贡献在宗庙之中（Lewis 1999：23–25）。在军事征伐开

241

始之前，阿兹特克的士兵集中在神庙中，以鲜血贡献给诸神并接受武器。武装祭司会携带神像从军征伐 (Hassig 1988: 9)。阿兹特克以猎取作为人牲的战俘为战争正名，用战俘的血肉滋养诸神。美索不达米亚人相信，战争是遵循城邦国家的主要庇护神的意愿而发动的，而国王能领会庇护神的意旨 (Mikhaeli 1969: 78)。在军事征伐开始之时，约鲁巴战士依据战争规格杀人祭祀，并且在自己身上覆盖符咒，他们相信符咒能保护他们在战场上免受伤害 (Ajayi and Smith 1971: 29)。

最终，无论是在礼制上还是实践中，战争都听命于君主。皮特·古斯 (Peter Gose) 注意到，战争是印加王权的关键 (Gose 1996b)。国王一般亲率军队，或者委托给近亲或高官。印加国王在征询高级军事和民政官员之后才发动战争。美索不达米亚早期，君主需要获得由显贵公民组成的议事会和适龄男性组成的市民大会的许可才能宣战 (Postgate 1992: 81)。阿兹特克国王则需要谋求由高级武士组成的议事会和为军队提供主要补给的社区领袖的支持 (Hassig 1988: 47-48)。约鲁巴国王和王室父系家族成员通常都不统领军队，在某些国家，如奥约，甚至禁止国王统帅军队。然而，就像那些实际统领或委托统领军队的君主一样，约鲁巴国王因为掌控了超自然力量，因此对战争成败负有最终责任 (R. Smith 1973: 227)。他们也像其他早期文明君主一样从战争中获得经济利益；在某些情况下，他们能收取三分之一的战俘和其他战利品 (Peel 1983: 45)。

君主常常以炫耀军事实力开始统治。阿兹特克国王需要俘虏大量战俘献祭，才能完成登基仪式。1481—1486年在位的提佐克国王正因无法做到这一点而被毒死 (Hassig 1988: 198)。玛雅也将战争视为君主继承仪式中必不可少的一部分，王位继承人需要俘虏至少一名敌方高级将领作为人牲 (Schele and Miller 1986: 116-117)。新王国时期的埃及法老可以用多种方式展现超凡能力，包括捕猎大型动物和建造大型建筑，但多数法老都选择发动军事远征 (Hornung 1997: 306-308)。商王无疑是优秀的战士和猎人，他们巡视王国四境，与地方诸侯联合镇压叛乱或征讨外敌 (Keightley 1979-1980)。

战争虽然非常重要，但是大多数早期文明对战争的记录却出乎意料地稀少、琐碎而含混。战争的考古学证据偶尔以城墙和要塞的形式出现，但城墙并不仅仅用于抵御外敌。而且，虽然防御要塞在墨西哥谷地和玛雅都不常见，但文献资料却揭示这里战事频繁。商代中国和印加均无清晰无误的战争图像。埃及的将军们常常被描绘为身着便服而非军装的官员。在艺术作品中，新王国时期的埃及法老和美索不达米亚的国王都被描绘得比他们率领的军队大出很多，而在古王国时期和中王国时期的埃及、玛雅和阿兹特克，军事行动常常被描绘成君主独自攻击一个或多个敌人。但是我们从可靠的文献资料得知，埃及和阿兹特克蓄养了庞大的军队。这一矛盾现象表明，古典玛雅艺术中不见大量的军队，并不意味着当时没有大规模集结的军队。对早期文明的战争的讨论需要同时依靠图像和文本证据。

## 军队

在大多数早期文明中，发动对邻近城邦国家和域外族群的战争的军队主要由征募的农民和手工工匠组成，由属于上层阶级和官僚阶级的军官指挥。休战期间，军官则负责各种民事管理。军事征伐一般在主要粮食作物收获之后进行。此时通常是旱季，因此行军更为方便。士兵接受不同程度的训练，他们用平时狩猎或防御野兽的工具或者国家提供的更专业的兵器作战。在某些文明中，征募的士兵在战争期间由政府提供衣食，在其他一些文明中则需要自备。

243

阿兹特克及其联盟为了控制贸易道路，从墨西哥中部众多城邦国家收取贡物而发动战争。在整个墨西哥谷地，战争既被视为个人获得社会升迁的主要来源，又被视为维护宇宙秩序的行为。尽管阿兹特克比大多数邻邦更易于将战争理想化，但是他们的战争观建立在这个地区所有族群的共识基础之上。

每个阿兹特克男性在出生之际就在形式上入伍，这常常表现为一个武士将在下次军事征伐中，将这名儿童的脐带埋在战场上。阿兹特克比其他早期文明更注重将年轻男性培养成公民战士。每个居民区都有一所旨在训练年轻平民的学校 (*tepochcalli*)，学校由军功卓著而被擢升到贵族等级的武士主持。毕业生被吸纳到社区民团之中，在军事征伐中和其他民团并肩作战。一般每个社区需提供 400 名战士，由社区军官指挥 (Townsend 1992: 197)。

少年们在青春期入学。年少的男孩由已经参加过军事征伐的年长学生监管。所有的男孩都继续在家吃饭，但必须睡在学校，且不得酗酒和纵欲。他们耕种社区的集体土地，在社区长老的指挥下承担社区劳役，如疏浚水渠、整修街道、清洁公共用地。他们同时学习自身社区特有的知识和传统。他们与社区的年轻女性一起参加歌房 (*cuicacalli*) 的培训，学习成年之后在主要宗教节日中表演的歌舞 (Clendinnen 1991: 112–118; Hassaig 1988: 30–34)。

年轻男性被训练成士兵。年满 20 岁时，他们将作为持盾防御者或侦察哨，与年长的武士并肩作战。在下一场征伐中，他们在经验丰富的老兵的指挥下小组作战，如果能俘虏对方战士作为人牲，便可被提升到武士阶级。那些不能俘虏敌人的男性，即使属于小组成员，也不允许剃掉作为未成年人标志的一绺头发。这绺头发将成为他们的终身耻辱。不管军事上成功与否，男人在 20 多岁时都可结婚，并搬离学校 (Hassig 1988: 36–40)。

贵族子弟在依附于神庙的特殊学校 (*calmecacs*) 中接受强度更高的管理和宗教教育。当他们年满 15 岁时，也开始接受严格的军事训练。一个年轻贵族的声誉和被委任要职的机会都可能因为无法成为成功的武士而毁于一旦 (Clendinnen 1991: 121–122)。

244

阿兹特克人用木棒、投枪 (*atlatis*)、飞镖、投石器作战，但他们的主要兵器是剑和矛。阿兹特克士兵平时用木质兵器训练和演习，但在战场上用两边装黑曜石锋刃的剑和装有黑

曜石尖头的飞镖和矛作战。这些拥有巨大杀伤力的武器在战争期间被分配到普通士兵手中，休战期间则存储在城市中心神庙附近的军械库里，或者社区神庙一带（Hassig 1988: 61, 75–94）。领头士兵穿着厚厚的棉铠甲。征战军队经过的纳贡城邦国家必须为过境士兵提供食物。在收获之后和春播之前，阿兹特克的日历上排满了与战争相关的祭祀活动（Clendinnen 1991: 295–297）。

除了征服战争，墨西哥高地城邦国家之间还有“花样战争”（*xochiyaoyotl*），指的是相互竞争的国家之间精心策划的“友好”战争。在战争中，士兵也可能被杀或被擒，但军事行动仅限于战场之上，参战各方的整体政治地位不会改变，至少在短期内不会因为战争结果而发生变化。战争目的是俘获当成人牲献神的囚徒。当征服战争不足时，就有可能发动花样战争。除了训练士兵，给予个人赢取军事荣誉的机会外，这些战争可以在国家向其他方向扩张时转移当地劲敌的视线，或削弱太过强大而无法一战而胜的敌对国家的实力。三驾马车联盟不断地挑战墨西哥谷地东部的特拉卡兰，通过一系列花样战争削弱它，但并不能最终将其兼并到纳贡体系之中（Hassig 1988: 129–130, 172; M.E. Smith 1996: 184–185）。

245 美索不达米亚城邦国家为了灌溉权、农业用地和贸易通道而交战。战争是君主财富的来源，他们能从中获取贡物和充任纺织工的女奴。美索不达米亚城邦国家也需要防御持闪米特语的游牧民族从西北的入侵和扎格罗斯山脉居民从东部的入侵，后者在公元前第三个千年纪变得越来越危险。乌尔第三王朝统治者舒辛在幼发拉底河和底格里斯河交汇处建起了一堵城墙，防止阿摩利人向南扩张（Crawford 1991: 27）。

以战争和被绑缚的战俘为主题的人像雕塑早在乌鲁克时期就已经出现（Collon 1987: 162），但直到早王朝第一时期，仍无常备军的确凿证据。由社区自由民组成的军队由国王或者城邦国家议事会任命的显贵市民统率。征兵制在国王取得永久军事控制权之后依然延续了很长时间。被征召入伍的士兵配备了金属斧、矛、曲刃剑或匕首和石首杖，这些兵器可能原本就属于他们，也可能是宫廷和神庙生产和存储的，仅在战时才分发。与同时期埃及使用的兵器相比，它们显得沉重，也更职业化。早王朝时期尚未出现弓箭手和轻装斗士。弓箭是在阿卡德时代引进来的（Huot 1989: 225; Jacobsen 1943）。

我们并不清楚战士如何接受训练以及由谁训练。在苏美尔语中，“*erin*”既指依附劳力也指战士，这表明，众多战士可能是从神庙产业的雇佣劳力中征召而来的。“*nubanda*”一词原指神庙官吏，后来成为一种军阶。拥有或租种土地的人都需服兵役。在任何情况下，这都被当成劳役的一种形式。战败国家的城墙常常遭到破坏或被夷为平地，神庙有时也会惨遭洗劫，尽管此举将激怒诸神，纵容这种行为的国王将遭天谴（Gelb 1973; Mikhaeli 1969; Postgate 1992: 241–256）。

埃及法老为了防御边境、控制境外贸易路线和俘获用于农业生产的战俘而发动战争。平

民应征入伍是一种不需要特别技能的劳役形式。战士一般被通称为“应征者”(*d3mw*)或“年轻人”(*nfrw*),在中王国时期,“社区居民”(*'nhnniwt*)实际上指战士(Eyre 1999: 38)。*ms'*一词既指军队也指矿工。在第六王朝时期,朝臣卫宁率领五支自埃及各地征召而来的士兵组成的军队,前赴后继远征迦南(Grimal 1992: 82-85)。和其他劳役劳力一样,战士在离家期间由国家供应衣食。农民用弓箭、木棍和矛作战,这些武器都是平时在家用来捕捉和防御野兽的。服务于特别的神庙和丧葬仪式的人员可以豁免包括兵役在内的所有劳役(Andreu 1997: 21-23)。

印加王国为了控制安第斯山脉中部的居民而诉诸大规模战争(图12.1)。晚期扩张的目标主要是控制自然资源(尤其是金属)丰富的偏远地区,以及确保边境安宁。印加官员以劳役人口作为主要征兵来源,25岁到50岁的男性均有服兵役的义务。在每个聚落中,教官负责教习青少年男性如何作战。印加王国特别鼓励相邻社区的年轻人之间的军事竞赛。印加贵族成员在库斯科的特殊学校接受教育,除了行政管理的训练之外,他们也接受严格的军事训

246



图12.1 印加战争场景描绘了奇袭安第斯要塞, 采自插图本秘鲁编年史手稿*El primer nueva cronica y buan gobierno*, 作者是安第斯地方贵族Felipe Guaman Poma de Ayala, 作于1713或1715年。

来源: 采自F. Guaman Poma de Ayalla, *Nueva Cronica y Bien Gobierno* (Paris: Museum National d'Histore Naturelle, Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie, 23, 1989), 63.

247 练，并被鼓励为印加国王而奋战。在盛大的成年礼上，印加年轻贵族双耳被穿刺，被国王授予象征贵族身份的徽章，年轻贵族的个人能力和军事技巧都将在仪式中得到测试。仪式包括赛跑和个人及集体竞斗，竞斗过程难免造成伤亡 (Bram 1941; Grou 1989)。

普通的印加士兵 10 人一组，其中一人负责照看其他人的装备、饮食和其他必要的补给 (Kendall 1973: 98)。然后渐次组成 50 人、100 人、500 人和 1000 人的组织 (Hyslop 1990: 147)。如果士兵在作物生长季节离家从军，社区的其他成员必须替他们耕种和收割。有些士兵可以携眷，妻子可以帮忙做饭和搬运装备。国家通过行省中心的仓库和主干道上沿途设置的驿站提供衣食。小股部队可以在驿站公共礼堂中过夜，但大规模军队则住在由国家提供的帐篷之中 (Murra 1980: 99)。印加士兵并不穿军装，大部分人用受训时使用的投石器、铁链、弓箭、矛和木棍作战 (Hyslop 1990: 147)。在征服之后的庆功仪式上，战败的士兵被迫穿上妇女的衣服，以示降服，印加国王将踏过伏倒在地上的俘虏的身躯 (Classen 1993: 56-57)。

约鲁巴为了控制贸易通路和获取奴隶而发动战争。所有四肢健全的约鲁巴男性自由民都有服兵役的义务。如果拒绝参战，他的粮食可能将遭到劫掠，本人也会遭到暴打。扩展家庭的首领需训练和武装家庭成员，将他们组织成一支战斗队伍，以便在有需要时加入城邦国家的军队。扩展家庭的部队听命于聚落和城区首领。他们的主要武器包括铁矛、双刃 (*ida*) 或单刃 (*adedengbe*) 剑、用于穿刺的匕首及弓箭。虽然军队驻扎野外，但扩展家庭仍需为军事征战提供食物和兵器 (Ajayi and Smith 1971)。

248 现有的关于玛雅战争的材料仅涉及国王和高级官员，我们不清楚平民在战争期间是如何被征召服役的。玛雅的铭文和图像证据记录了众多国王俘虏其他城邦国家国王和贵族，并最终以其为人牲的场景，军事征伐中缴获巨大的神像是一个玛雅国王最值得称道的成就之一 (Harrison 1999: 155-156)。这一点和防御设施的缺失结合在一起，导致某些玛雅学家认为玛雅战争是小股上层阶级武士参与的、高度礼制化的，并可能预先安排的边界武装冲突。他们认为这种战争可以确立君主和上层阶级成员的相对威望，并为祭祀活动提供高级牺牲 (Schele and Miller 1986: 209-240)。其他玛雅学家则提出，某些战争是为争夺地区霸主国家之位的 (Demarest 1978; Webster 1993: 429-430)。也有些人否认获取土地是玛雅战争的主要动因之一；他们认为，城邦国家之间的战争主要关注建立纳贡网络和控制贸易路径 (Culbert 1991b: 336; Freidel 1986; Houston 1993: 137-138)。这种类型的竞争包括各主要王国 (如卡拉克穆) 采取远交近攻的方式包围共同的对手，或者恫吓诸如蒂卡尔等国家，在采取军事行动之前，通过逐步切断贸易网络，在经济上削弱竞争对手 (Drew 1999; Martin and Grube 2000; Sharer 1996)。

事实上，战争不仅仅发生在边境或城邦国家的外缘，也发生在首都。蒂卡尔等主要城

市里凌乱破碎的石碑表明敌军侵占了首都。在战争的最后阶段，多斯皮洛斯的市中心也拆除建筑，用石块垒成防御要塞。类似的应急要塞还可见于其他的市中心（Houston 1993: 46）。然而，虽然战胜的国王必然羞辱战败的城市，征收贡物，有时甚至扶植他们中意的人选出任新国王，但是大型城邦国家之间从不相互兼并。已知的战争模式需要大量军队，尽管这些军队从未见于玛雅的艺术和铭文之中。军队普遍缺乏专用武器和军事技术的现象表明大多数士兵是短期征募的农民和手工工匠。绝大多数战斗很可能最终分解成为单打独斗，国王和高级官员毫无疑问成为攻击和俘获的主要目标。但是，没有任何证据显示玛雅国王会在战斗中甘冒被俘之险，或被俘虏的国王是战胜的国王近身肉搏中亲手擒获的。他们不过是将军俘虏的国王和众多贵族贪为己功。据此推理，下层阶级确实参加了军事征伐，但是他们如何受训，如何被征募入伍以及如何被指挥则不得而知。

249

商代贞卜文书中频繁出现卜问战事的记录表明，战争对商王而言极其重要（Keightley 1979-1980）。战争以拓边殖民，抵御戎狄侵袭和维护国家统一为要务，商代甲骨文显示，商王从农民和国家劳力中征召士兵用于军事征伐，农民编成千人一队，而劳力按数百人编组。被征召而来的士兵在军事征伐中的作用以及他们是否构成军队的主体都不甚明了（Keightley 1969: 66-144）。在商和西周时期，可能仅有居住在王畿或方国行政中心的贵族的附庸才是稳定的兵役来源（Lewis 1990: 53-64）。附庸农民可能耕种城市周边的农田，但一旦有需要就必须参加军事征伐。王室军队的主体应该由诸侯及其附庸构成，由地区官吏或君主指挥，君主还有规模更大的私人武装。各个层级的官吏需为附庸提供武装和训练。如果战士不得不中止农耕，跟随领主参与军事征伐的话，其他人则必须帮他们耕种土地。此时也有全职农民，一般不会应征入伍，但需要在军队过境时担任脚夫（Lewis 1990: 55）。

虽然征召的军队可以用来保家卫国并发动对邻国的战争，但他们并不是君主和上层阶级成员内部权力的来源。有人指出，在广幅国家，特别是多族群国家中，君主可能利用征召士兵平息偏远地区的暴动，挑拨相邻势力之间的关系。印加君主将新近征服的族群迁移到首都附近，将其土地分配给久经考验的族群，或者鼓励相邻族群之间的礼制性竞争，都是这类政治的明证。然而这并不是高压统治的可靠来源。这种不高明的政治不仅不能增加国家实力，反而会滋生混乱。

## 军官与职业士兵

250

艾尔曼·塞维斯（Elman Service）提出，征募而来的军队是早期文明君主唯一可用的军事力量，因此他总结，如果考虑到合法动用暴力在维系其存在上的重要作用的话，早期文明的国家都不是真正意义上的国家（Service 1975）。基于一个已经被摒弃的观点，即



认为酋邦仅仅通过超自然约束力被捆绑在一起，他提出，早期文明应该是类似酋邦的大型神权政体，在这些国家中，祭司拥有真正的权力，所有的约束力都是超自然性的（Service 1975: 91 n. 9）。莫里斯·古德利尔在没有详细分析早期文明军队本质的情况下同样提出，这些社会中的君主权力源于绝大部分下层阶级臣民坚信君主得到强大的超自然力量的支持（Godelier 1986: 31–32）。古德利尔指出，由于安第斯地区的人们认为印加君主是神圣的，维持着宇宙的和谐运作，他们认为自己的生命也来自于君主，君主有权统治和驱使他们——如果他们不服从君主，超自然力将惩罚他们，宇宙的和谐也将受到威胁（Godelier 1986: 159–161）。

古德利尔准确指出印加君主和安第斯地区的其他君主以及其他大部分早期文明的君主一样，倡导对他们自身神圣性的信仰。但是，大量的臣民只是最近才被兼并到印加王国，这些群体中的许多人可能还记得之前的世界在没有印加国王的情况下也一样运作良好。而且，没有丝毫证据表明这类臣民都会不假思索地接受这种神权宣言，反而有大量证据显示，他们萌生了相反的意识形态以对抗统治者的意识形态。如果对神圣约束的惧怕本身就是有效的控制的话，为什么所有的古代国家都需要把守神庙、宫殿和政府仓库以防止偷盗，并以严酷的体罚恫吓抢劫犯呢？为什么埃及和印加的神圣君主会在宫廷政变中被刺杀呢？为什么古代埃及和其他早期文明在征收赋税时需要采用武力威胁呢？为什么像在埃及新王国时期，政府不能支付雇佣劳力的工资时会爆发抗议呢？为什么农民会暴动呢？墨顿·弗里德（Morton Fried）强烈反对塞维斯的观念，提出暴力在管理早期文明中发挥了重要的作用（Fried 1967）。

如果说仅仅依靠武力不足以让社会正常运作，塞维斯和古德利尔在这点上正确的。早期文明的农民依靠政府防御外来侵袭和维持内部秩序，容忍甚至在最低限度上支持能胜任这些职能的政权。贤能的君主会留意不让贪婪的官员过度征税和滥用民力而造成绝大多数人民的怨怼，通过作为尊严、地位和物质回报的来源而赢得拥戴。但是，早期文明的君主需要值得信赖且有能力的士兵保卫他们和他们的家庭、贵族和官署，以及政府仓库和收税官。他们也需要士兵把守要塞和边境，并发动令士兵背井离乡的经年累月的战争。有些工作可以由征召的军队完成，但大多数工作最好交付给职业士兵，因为社会和经济特权地位使他们忠心耿耿。随着更复杂的兵器形式和战斗技术的发展，更专业化的训练也鼓励了军队职业化。与塞维斯的主张不同的是，这些因素表明，征召军队极少甚至无法满足早期文明所需要的全部军事和警察任务。

长期以来，学者认为印加没有职业士兵，而今印加建立大规模职业军队的过程也得到了证实（Grou 1989; Murra 1986）。轮值服役的农民被临时征召组建大规模军队，征服邻近地区或胁迫小规模政权的君主投降，兼并到印加统治之下。但是这种军队无法适应耗时经年的

战争，比如印加国王瓦伊纳·卡帕克在 16 世纪早期发动的针对厄瓜多尔战争。印加君国王发现，职业士兵更加训练有素且装备精良，因此战斗力更高。训练有素且忠心耿耿的士兵也被用于守护行政中心，保卫印加总督。大量的全职士兵驻扎在库斯科附近，一方面维持首都地区的秩序，另一方面枕戈待旦，随时准备镇压行省叛乱 (Hyslop 1990: 318)。为审慎起见，征召的军队一般不驻扎在可以攻击库斯科的范围内 (Kendall 1973: 99)。随着印加王国势力扩张到生态边界，边疆也日益亟需士兵镇守，防御来自北方、东方和南方的部落居民的侵袭。这要求建立防御要塞，要求士兵在族属上和边境两侧的土著族群没有任何瓜葛。

承担这些任务的全职士兵是从以武艺著称的附庸族群中征召而来的。这些族群原本是对印加统治的潜在威胁，但印加王国通过赋予他们在社会和经济等级制度中的特权地位，将他们转变为王国的支持者。农民在服兵役时若有英勇卓著的表现，会被招募为全职战士。训练年轻平民作战的教官也能将最强壮、最勇敢和武艺最精湛的年轻人输送到军队之中。职业士兵因其个人表现而成为中级军官，指挥 100、500 甚至 1000 名士兵的作战单位，而最终获选成为印加特权者 (Grou 1989)。

被招募的战士接受特训，装备盾牌、头盔和护身铠甲，用金属战斧、金属头长矛和沉重的石锤作战。他们及家庭被免除所有赋税。职业战士常常因效忠国王而获得土地赏赐。但尚未明了的是，边境要塞驻军是否在防御之余轮流耕种土地，抑或由当地农民替驻军耕种，抵作部分劳役 (Hyslop 1990: 148–172)。大量的政府公田被开辟出来供养王室军队。玻利维亚的柯恰邦巴谷地是一个特别重要的玉米种植中心，可保障驻守在库斯科和其他地方的全职战士及家人无饥馑之虞 (La Lone and La Lone 1987; Wachtel 1982)。厄瓜多尔的君主瓦伊纳·卡帕克拥有一支由全职战士和指挥官构成的经验丰富的战斗团队，这一团队的竭力效忠使王子阿塔瓦尔帕在其父亲去世后能战胜同父异母的兄弟瓦斯卡，后者拥有一支数量庞大，但主要由应征入伍的农民构成的军队。

印加国王由约 2000 人组成的宫廷禁军和 100 名高级军官组成的私人卫队保护。这些团队由贵族和从特定族群——如以战斗能力著称的卡纳里斯人中征募而来的士兵构成。卡纳里斯人和他们的家庭迁居到库斯科附近的尤卡谷地，并被授予免税的土地。国王卫队、印加贵族和全职战士构成了印加军队的核心。印加贵族指挥 2500 或 5000 士兵组成的作战团队。若干个作战团队组成的军队则由国王本人或者出任元帅的王室近亲指挥 (Kendall 1973: 98)。有些官员兼职履行军事职责。但也有人终其职业生涯都是全职军官 (Grou 1989)。

埃及早期历史上曾经沿着边境无人地带建造要塞控制人民和货物的流动 (Hoffman 1979)，当埃及法老最终放弃这一政策时，要塞很可能由全职士兵把守。中王国时期，努比亚要塞由轮流戍值的军队把守，直到十二王朝末期，驻军被来自埃及的移民取而代之。至少在十二王朝，谷物是成捆地由埃及输入努比亚要塞，而不是在当地贫瘠的土地上种植出

来的。要塞也配备了标准的军事装备，比如盾牌和石叶长矛，其中有些应该是在努比亚北部的大型埃及要塞中生产的（S. Smith 1995; Vila 1970）。宫廷、行省管理中心和政府军械部可能也有全职士兵把守。第一中间期开始之际，就已经出现了地方大员有 40 个轻装弓箭手或长枪手组成的团队拱卫的场景。中王国时代早期，行省总督也有类似的士兵方队（Andreu 1997: 19–21）。早在古王国时期，中央政府就已经招募全职士兵或警察。从那个时代开始，大量东部沙漠地带的麦德加游牧民、努比亚人及利比亚人被招募入伍，举家移居埃及。他们的任务之一就是帮助政府官员向那些不驯服的埃及农民征收谷物税，士兵可以逮捕、鞭笞和监禁拒不缴税的农民，直到他们交纳出预期的份额。在第六王朝，外国雇佣兵和应征平民组成的军队在高级官员的率领下远征迦南（Strouhal 1992: 202–203; Trigger 1976a: 54–63）。

森乌赛特三世（Senwosret III）为中王国时期王室收入增加而深感自豪，并借此扩充麾下士兵数量，提高他们的待遇（Lichtheim 1973: 199）。但这些士兵是否全职履行军事职责尚不得而知。他们可能在赏赐的土地上自耕或请佃农代耕。在这个时代，除了大型盾牌和战斧之外，其他职业武器尚未出现。战车、复合弓箭、杀伤力更大的青铜长剑和短剑直到第二中间期才从西南亚传播而来。但是，职业士兵可能接受特别训练，使其能保持队形行动及集体作战（Andreu 1997: 23–25）。他们可能在攻陷迦南的防御型城市中起了主导作用，攻陷迦南的场景常常出现在第五和第六王朝的墓葬壁画之中。在战斗中，他们攻城破墙，手持战斧登云梯攻入城内。据记载，在古王国时期，军队由政府官员领导，而在新王国时期则由兼任摄政的法老的儿子指挥（Andreu 1997: 21–23）。没有证据表明这些带有“远征总监”  
254 (*imy-r mš'*) 或“指挥官”(*tsw*) 头衔的统帅是全职军官。如果当时确实存在全职军官的话，可能比记载在墓葬和丧葬文书中的等级要低。到中王国时期，职业士兵的数量显著增加，组织方式也更加复杂（Schulman 1964）。

在商和西周时期的中国，鉴于战争极其重要，军事组织也表现出相当程度的职业化倾向。在全职募兵中，可能已经出现军官，训练有素地操控如战车等特殊装置的部队，以及数量众多的拱卫贵族，巩固其权威的军队。商代文献已经提到多个军职。一般的类别包括亚、师、马、射、犬和戍。狗不仅用于作为军事训练形式的狩猎，也用于军事和治安活动中（Chao 1972: 14–15, 74–86; Chou 1968: 276–320; Vandermeersch 1980: 66–68）。每个类型又进一步细分成多个等级。有的官职可能是专门的军职，有的则军民兼顾。管理战车和狗的官员除了负责饲养之外，也负责训练和使用。羊可能是农官，但因为战争可能俘获动物作为战利品，所以他们也参加军事远征（Keightley 1969: 88）。工本质上和军事无关，但可能因为提供和修理军事装备而参战（Keightley 1969: 24–27）。军民职位之间的职能区分并不明显，因此在民事管理体系之外还存在军事管理体制的说法也不确切。而且不同军事

职衔在职能上也有重合之处。

包括戈、刀、镞、矛和冑、盾及马具在内的青铜兵器是商代青铜工业中仅次于礼器的重要产品 (Chêng 1960: 156–176)。马拉战车的生产和使用成本高昂,但是仍然大量生产,这表明贵族军官和平民都已经用上马车。安阳和其他地方的礼制情境中埋葬的大量配备了战马及御者的战车进一步强化了这个印象 (Lu 1993)。中国人传统上将战车御者视为仆从,直到春秋时期 (722–481 B.C.) 才有所改变 (Creel 1970: 276–280)。战车不仅能提供指挥作战的移动平台,也能有效地冲溃敌人步卒队列。由于驾驶战车和在战车上作战需要相当的经验,只有训练有素的战士,甚至职业士兵才能使用。每乘战车都有一名驭手、一名甲士和一名射手。车马坑显示每乘战车配备两名乘员和 100 名步卒。战车五乘一队,五队一正偏。两正偏即有 300 人 (Chao 1972: 79–81)。步卒十人一什,由装备更好的什长指挥,十什一卒,三卒一旅。射手则每 300 人一队 (Chou 1968: 279–284; Hsu and Linduff 1988: 27)。

255

商王可以调动大量士兵,有时由他亲自统帅。他也会任命诸侯为将军,另有一条记录显示王室女性“妇”也被任命为将军。诸侯有听命于自己的军官和士兵。每支王族军队数量在 3000 到 5000 人不等,组织为左、中、右三军。商王派遣王室军队帮助地方诸侯镇压反叛,闪击外敌,兼并土地,戍守边疆和拓殖领土 (Keightley 1979–1980; Vandermeersch 1980)。

西周统治阶级的所有男性都被训练成武士 (Lewis 1990: 243)。周王本身由虎贲保护,渭水流域的旧都宗周有六师,新建立的东都成周有八师随时待命 (Chêng 1963: 294; Hsu and Linduff 1988: 241–245)。十四师各分成左、右两旅。负责军事要塞或有防御设施的管理中心的地方诸侯也有自己的小规模军队或武装扈从。这些武装力量起到了防御敌人进攻,控制周边领土的作用。兵器在不使用的时候储存在宗庙一带 (Hsu and Linduff 1988: 268–269; Lewis 1990: 23, 260)。一旦得令,诸侯必须率领士兵加入到王室军队之中 (Lewis 1990: 261)。

据记载,王室常备军队都能自给自足 (Keightley 1969: 267–278)。因此部分或所有士兵及其家眷需要在驻地附近种植粮食作物。或者,全职农民受命在驻地耕作。如果这些士兵在农忙季节参加作战,或者需要跟随国君长年征战的话,他们及家庭则必须依赖于别人生产的富余粮食 (Lewis 1990: 261–269)。从临时征召的士兵演变成地方诸侯的武装扈从和君主的常备军,再到全职武装驻军、车兵和军官的过程中,与其他劳动形式相比,军事的相对比重增加了。

256

到战国时期,大量临时征召的军队由居住都城内外的国人以及来自乡村的野人构成,与此同时,一年被象征性地区分成生季 (春夏) 和死季 (秋冬),后者即是国家之间征伐的时节。陆威仪指出,在此之前,贵族及其扈从几乎在每个季节都会狩猎和发动战争 (Mark

Lewis 1990: 65)。直到东周时期，军队才在法统和礼制上从国家行政中分离出来，也只有在这个时候，将军才能独立于君主指挥、奖赏和惩处士兵（Lweis 1990: 126-127; Maisels 1999: 309-311）。

在阿兹特克和墨西哥谷地的其他国家，男人的政治生涯不仅取决于出身，也和军功相关。军功依赖个人努力，以战场上俘获敌方武士的数量计算。因此搏斗基本采用单兵形式。每抓获一名战俘就可以在武士等级中提升一级。不同级别有不同的服装、徽章和特权。在每年宗教仪式上，国王公开向士兵授勋。俘获四名战俘的贵族可以晋升到神鹰或猎豹勇士，在王宫中拥有聚会厅（Hassig 1988: 45）。晋升到这些等级是获取任何显要的军事或民事官职的门槛。俘获更多的战俘则可擢升到更高军阶，使贵族具备担任最高军职的资格（Hassig 1988: 45-46）。两个主要的军事领袖——武士统帅（*tlacatecatl*）和军械总监（*tlacochcalcatl*）都是国王的近亲，而国王通常选择其中之一作为继任者。作为军队最高统帅，国王拥有武士之王的头衔（Soustelle 1961: 44）。

257 战争为平民升迁到贵族提供了为数不多的机会（Clendinnen 1991: 120）。正如我们所知，俘获四名战俘的平民可以成为神鹰贵族。这些人或受封得到新征服的城邦国家中某块份地产出的粮食，或从宫廷之中支领一份玉米，两者实质上是一样的，因为宫廷官员管理纳贡国家的玉米种植，并将其转运到特诺奇蒂特兰。这也说明在获得土地封赏上，神鹰贵族有别于同时得到耕种土地的依附劳力的世袭贵族（Hassig 1988: 29）。但是，这种回报使神鹰贵族和世袭贵族一样从社区中分离出来（Hassig 1988: 145-146）。神鹰贵族不再需要通过双手劳动糊口，也无须承担劳役。俘敌更多的神鹰武士可以被擢升到更高的军阶，但由于缺乏世袭贵族血统和上层社会的教育，他们无法获取要职（Berdan 1982: 103）。

提升为贵族的平民在社区学校中训练年轻人格斗，每年定期戍守王宫，依据国王、宫廷法官和官员的命令逮捕和处决人民。神鹰贵族还需守卫中央兵械库，那里收储了和平时期从平民手中收缴的致命武器。在军事征伐中，他们是富有经验的中级指挥官和武艺高强的斗士。通过这种方式，阿兹特克王国利用那些缺乏世袭贵族必备的管理训练的职业士兵充任军职和确保国王和宫廷官员的命令得以执行的警察力量。神鹰贵族和指挥军队的世袭贵族构成了听命于国家的全职士兵的主体（Berdan 1982: 64-65）。

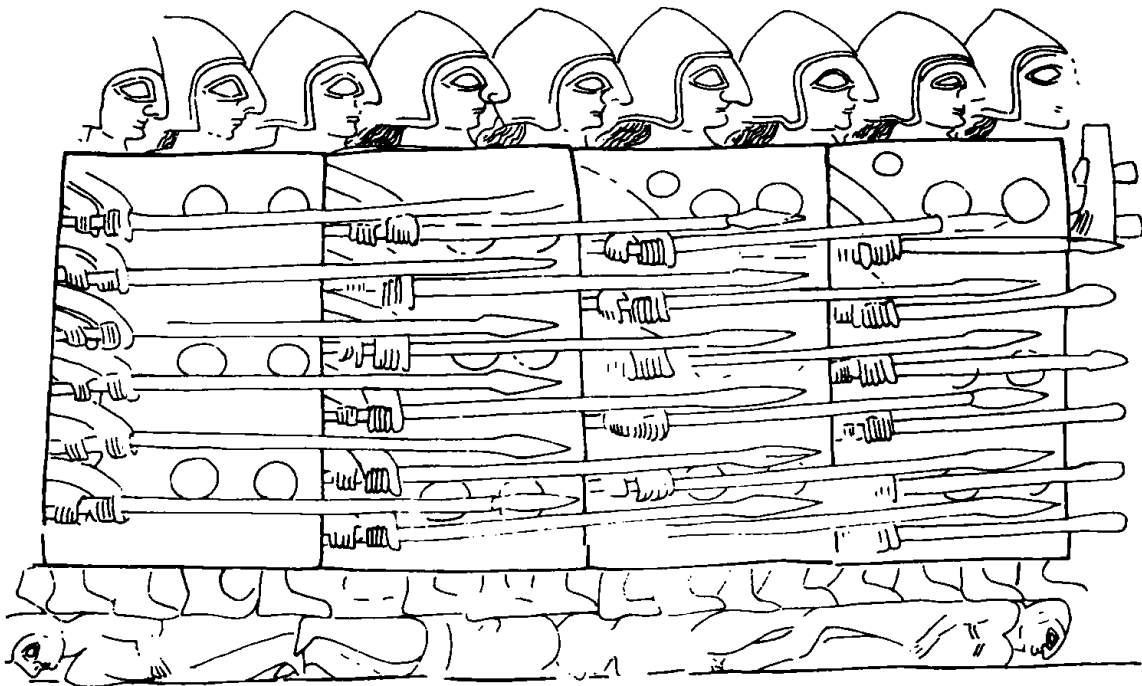
在早王朝时期的美索不达米亚，国王的主要职责就是保护城邦国家免受邻国或游牧民的袭击。乌尔王朝时期就已经出现为统治者殉葬的武装扈从（Postgate 1992: 241），也有图像描绘了戎装士兵头戴金属或皮革头盔，身着皮革铠甲和斗篷，持握盾牌，配备了青铜矛、锤、戈、镰刀、凿和木柄锐器。这种士兵以方阵形式作战，可以冲溃组织不善的对手的阵型（图 12.2）。和步兵相配套的还有由四匹野驴拉着的原始“战车”。这是一种由四个实心轮子组成的笨重木箱结构，搭载了两名装备了长矛、投枪和战斧的甲士。和中国一样，战车

用作指挥战争的观察平台。在平地上，它们也可能成为攻击工具（Mikhaeli 1969；Postgate 1992：245-250）。因此，似乎每个美索不达米亚城邦国家都有一支由国王招募、训练和装备的全职或接近全职的军队。他们的任务之一就是在大多数人忙于农业生产且城邦国家相互休战的时节防御游牧入侵者。作为对他们的军事服务的回报，这些士兵获得了宫廷土地的使用

258



a



b

图 12.2 美索不达米亚战争场景 (a) 乌尔王徽的一面，由下至上描绘了战车碾压敌人，步兵押送俘虏及向国王献俘。王徽为木质，镶青金石和其他宝石、贝壳及象牙的马赛克拼图。年代为早王朝时期，约公元前 2700 年，高 20.2 厘米；(b) 纪念纳伽什国王安纳图姆战胜邻邦乌玛的石灰岩纪念碑。画面描绘了重装步兵方阵踩踏在敌军尸体之上的场景，出自早王朝第三期，公元前 2450 年的吉尔苏，画面高约 85 厘米。

来源：(a) 采自 C.L. Woolley, *The Sumerians* (Oxford 1928), 51；(b) 采自 J. Oates, *Babylon* (London, 1979), 27。

259

权。在大多数情况下，如果相关的军事义务得以继承的话，土地使用权也可以继承。美索不达米亚的职业士兵依附于国王，国王不仅是他们的军事领袖，也是他们的地主。其他宫廷土地生产的富余粮食支持了和军队相关的经济活动。金属是以宫廷附庸劳力生产的谷物和布匹从长途贸易商那里交换得来。有的兵器在宫廷作坊中生产，有的则由为王室效力的工匠在家中生产 (R. McC. Adams 1966: 143)。

职业战士由高级宫廷官员训练并任命。在和平时代，这些战士守卫宫禁和王室产业，确保国王政令畅通。在城邦国家之中，对常备军的控制是政治权力的主要来源，即使小股军队也能显著地改变权力的内部平衡及管理模式。伴随着神庙和富裕地主的式微，国王的影响越来越强。在战争期间，军队仍然主要由临时征召的士兵组成，但职业士兵构成了军队中训练有素的内核 (Postgate 1992: 241–242)。

美索不达米亚君主一般拥有大约 500 名宫廷属员，其中很多是战士。阿卡德的萨尔贡王宣称，每天在宫中食用面包的人数是此数的 10 倍有余，因此他的常备军总数应该更为可观。乌尔第三王朝的霸主舒尔吉 (Shulgi) 在首都市民中招募了一支长枪队 (Postgate 1992: 242; Van De Mieroop 1999: 34)。战俘一般羁押起来等待被赎身、被杀或投入宫廷和神庙做苦力。在汉谟拉比时代，战士常常由其家人赎回 (Postgate 1992: 254–256)。如果无力承担，他们将会向神庙寻求 (实际上是借贷) 赎金，走投无路时便求助于国王 (Pritchard 1955: 167, law 32)。霸主国家的君主们试图利用军队控制美索不达米亚西北、东部，以及南部波斯湾沿岸物产富饶之地。对这些地区的控制难免既脆弱又多变。

约鲁巴王国没有常备军，但这并不意味着他们没有全职战士。国王有武装扈从，不仅保护他们和宫殿，也负责逮捕嫌疑人、押送至法庭并处决犯人。贝宁国王招募和武装了大量年轻男性作为保镖，保卫宫廷，传送信息，执行指令。在服务国王期间，这些年轻人禁止着装和婚配，以此保有对君主无邪的忠诚。当他们离开军队时，国王将赐予他们衣物和珍贵的礼物 (Bradbury 1973: 61; H. Roth 1903: 24)。

260

约鲁巴首都和其他小城市中，主要父系扩展家族中有头衔的成员除了有大量跟随征战的男性亲属外，还有一支由多达 150 名装备精良的男性亲属、雇佣兵和奴隶构成的扈从卫队。卫队成员都是全职士兵，供养卫队占用了首领们的大量资源。这些士兵并不穿着制服，但由首领提供衣物和双刃剑、矛、标枪、铁制飞镖等兵器。与临时征召的士兵不同，他们不用木棒和投石器作战。在北部和中部的林地——稀树大草原地区，全职士兵大多是配备了刺矛的骑兵，在南方雨林地区则多是配备叶形剑以便贴身肉搏的步兵。即使在约鲁巴北部地区，养马也非常困难，因此极大地增加了维持武装扈从的费用。这也使全职士兵和兼职士兵之分在北方比在南方更为重要，因为在南方大部分士兵都是步兵，只有军官才能骑马。奥约等北方强国的君主们在战场上身先士卒，为了获取更大份额的战利品，他们在分配给家族首领的战

马上投资甚巨 (R. Smith 1973)。

由于拥有大量的奴隶，主要的约鲁巴家族可以生产足以支持众多全职士兵的粮食 (R. Smith 1969: 119)。有能力的奴隶也会被招募为全职战士。在和平时期，这些支持者组成武装卫队，成为其赞助人的政治权力的主要来源之一。他们也帮助约鲁巴首领掌控下层阶级。在战争期间，他们组成训练有素且装备精良的核心部队，与其他作战单位一起组成城邦国家军队。作为扩展家庭的成员或附庸的全职战士需听命于扩展家庭所在的社区的首领。

在奥约，国家军队由7位奥约梅西 (*Oyo Mesi*) 领导，奥约梅西组成国家议事会，与国王共同管理王国。他们各自领导自身城区的军队和由其乡间附庸派遣来的武装民团。全体军队皆听命于统帅。重要的官员、骑兵首领和先锋队首领被授予特殊军职。先锋队主要是由年轻斗士组成。此外，还有大约70名重装武士“埃索” (*eso*) 组成的贵族集团，其军职仅次于奥约梅西，担任奥约梅西之下的指挥官员。奥约梅西在获得国王批准的情况下可将这一头衔授予个人。除一名武士之外，所有的武士都和扈从一起住在首都中被称为奥克埃索 (*Oke Eso*) 的特别区域内。剩下一名武士驻扎在边境的军事基地中，一般不允许返回首都，261因为奥约梅西害怕他会与国王密谋反对他们。他若无法成功领导农民武装的军事行动，将可能被处决。奥约军队分成中心和两翼，参与小规模作战、闪击布阵和围城等军事行动，但甚少试图直接攻克城池 (Ajayi and Smith 1971: 13–55; Law 1977: 74–75; R. Smith 1969: 120–129, 1973)。

在贝宁，尽管国王的权力更大，军队仍由世袭官员艾佐莫 (*ezomo*) 领导，其地位大体与奥约的军事统帅相当。然而，他和议事官员缺乏类似奥约梅西的权力，必须听命于国王。国王可以任命与奥巴争权的重要对手——贝宁城执政官 (*iyase*) 为军队统帅。执政官被任命为军队统帅后必须离开贝宁，居住在首都以外的某个城市或村庄中，国王将任命新的贝宁城执政官；通过将军权委任给贝宁城执政官，国王可以清除一个危险的竞争对手 (Bradbury 1957: 36, 43–44)。贝宁城执政官则因为率领成功的军事征伐可以获取大量财富而乐于接受这一任命。

在玛雅，即使军队中的大部分成员都是临时征召的，至少国王和贵族拥有武装卫队和扈从。若干图像显示，有的国王可能拥有来自国外的武装随从，装备了黑曜石刃长矛等特殊武器 (Henderson 1981: 137)。上层阶级及其随从可能指挥了整个玛雅军队。

## 职业士兵与民事权威

早期文明的军队并没有像罗马帝国和某些前工业时代晚期国家中的军队那样发展成独立的机制，即军队指挥官拥有独立于国家的权力，因而得以挑战甚至控制民事权力。军事力量



的最高指挥权总是掌控在权力结构的上层手中。在所有六个文献详备的早期文明中，某些士兵的训练和装备明显优于临时征召保家卫国或者袭击邻国的农民和手工工匠，缺乏记录的玛雅似乎也是如此。

262 某些职业士兵似乎全职从军。其他则农战结合，但得以免除赋税和劳役。在抵御不受农业周期影响的外敌进攻时，对完全免于农业生产的士兵的需求也相应加强。全职士兵是所有早期文明中大规模军队的内核，也是每个国家维护统治权威的关键力量。在大多数情况下，国家拥有对军队和警察力量至高无上的控制权。在约鲁巴，从属于少数权贵家族的非王室官员共享对军队的控制，但即使如此，他们也能运用武装扈从控制奴隶，震慑下层阶级。职业士兵的装备更为精良，由于他们训练有素，纪律良好，所以能更有效地使用这些装备。战车有利于指挥战斗，冲散协调不良的步兵阵列。金属兵器比普通的石质或骨质兵器更具杀伤力，由金属制成的盾、甲、加厚的皮或布都能保护战士。但是，总体而言，技术没有纪律和作战方式重要，其中最显著的例子是美索不达米亚战士的步兵方阵技法和中国的军事阵法。

职业士兵通过各种途径招募而来。对于阿兹特克平民而言，这是对勇气的回报。对约鲁巴奴隶而言，这是逃脱农业生产并有望获得解放的方式。美索不达米亚君主在城市中招募那些希望改善经济境遇的自由民组成战斗团队。印加官员从军事才能出众的族群个人中征召职业战士。职业战士能获取粮食份额或被授予土地使用权，可以自己耕种或雇佣全职农民。因为稳定的职业建立在领主的军事和政治胜利基础之上，因此经济利益成为职业士兵效忠领主的诱因。

263 广幅国家拥有的职业军队规模比城邦国家的大，但尚不清楚的是，职业军队所占人口比例是否更高。职业军人只占人口总数中极小的份额，大多数国家仍然依靠临时征召的士卒构成军队主体。在墨西哥谷地，所有自由民都有服兵役的义务，并接受特殊训练。在商代中国，兵役仅限于居住在城内或周边的农民及其他劳力，其中大多数人应当是闲暇时耕种土地的战士，而不是临时征召为战士的农民。古典玛雅时期既没有临时征召军队，也没有职业士兵的直接证据。如果否认玛雅存在临时征召的军队，则会有人提出玛雅战争主要是由国家和贵族参与的礼制性活动，这一观点显然不符合我们所知晓的情况。

在城邦国家之中，职业士兵在维护君主和统治集团施加给竞争对手和下层阶级的权力上至关重要。霸主国家首领从邻国获取的财富增加了君主豢养更多的士兵，维护其政治统治的能力。然而，奥约的非集权式军事和政治统治权证明，霸主地位并不会自然而然地增加国王的政治权力。但是，即使国王不能控制军队，军事胜利也表明他们胜任沟通人神的终极角色。

早期文明的发展都不可避免地产生君主；即使在双头制模式社会中，仍然有一个至高无上的君主。通过将社会的政治、经济、法律、军事道德和宇宙观等方面想像成人体各个部分，国家被比拟成完整的人体。王权在亲属集团中传承；苏美尔人可能相信君权神授，但事实上王权却是继承的。君主的权力和功能，王权被概念化的方式在早期文明中也各不相同。在埃及，君主可以施加强大的个人影响，尽管这需要高超的技巧。与此相反，在约鲁巴，君王必须和重要的血亲集团的领袖分享权力，有时甚至不过是傀儡。所有早期文明皆有君主并不因为君主是必需的，而是因为王权是一个主导概念，只有当其确定之后，其他的政治关系才可能得以理解和沟通。国家的统一不仅是政治性的，也是象征性的。

264

所有早期文明都基于社会和经济不平等的理念，这一理念不仅表明社会的整体认知，也广泛见于家庭之中。因此，每个人自年幼开始就被灌输不平等和服从权威的观念。随着儿童的成长，服从的观念在学校、社会生活和与政府官员的关系中得到强化。在每个早期文明中，少数特权者是由大多数缴纳赋税的农民供养的。上层阶级管理社会，控制了大部分财富和剩余生产力。在其之下是各种各样的专业集团，依照他们可以如同上层阶级一样逃避繁重的体力劳动的程度进行排序。普通官吏高于职业士兵，职业士兵又高于专业手工工匠和家内奴仆。最高等级的农民拥有私有或集体拥有的土地；在其之下是租种土地的农民、被绑缚在他人土地上的农民以及没有土地的劳力。众多早期文明的社会阶级底层是奴隶：有望重获自由的临时债务奴隶、世袭家内奴隶和战俘及罪犯转变的奴隶，由战俘和罪犯转变的奴隶，常常被判处余生都得在极端苛刻的环境下劳动。奴隶在城邦国家文明中最为常见。在广幅国家之中取而代之的是政府机构或上层阶级私人的附庸者，但他们不可买卖。无论是奴隶还是附

265

庸，数量都极其稀少。

所有早期文明都有垂直社会流动性，但不同文明之中程度不一。奴隶很容易被吸纳到底层自由民阶级。在经济和军事快速扩张的国家中，平民有望获得升迁，不过受制于获取适当技能的困难，而且需取得上层社会的许可。

富裕的有权力的阶级通过和同一阶级成员缔结姻亲关系强化社会地位。国君常常将幼女嫁给官员和属国君主，以巩固这些人的支持，上层阶级家庭可能会与前途无量的年轻男性建立姻亲关系。农民可能多在本村或本土集团中婚配，手工工匠在行内结婚，上层阶级在覆盖全国的本阶级内缔结婚姻关系，有时甚至与邻国门当户对的家庭联姻。这些影响深远的纽带帮助他们相互协作，控制社会的其他部分。

在所有文献充裕的早期文明之中，上层阶级的特权都得到武装力量和法律系统的保护。来自社会底层的临时征招的士兵一般用于对外战争，保卫上层阶级、政府产业和官员的警察力量多由职业士兵充任。国家鼓励在不影响上层阶级利益的情况下，平民自行解决纠纷，但是也有层次较高的法律体系，判决得到国王的刑罚大权的保障。这一系统是用来恫吓基层阶级，保护富有者和权贵者的特权的。

## 国家形态

我们的早期文明样本只有两种政治组织形式：城邦国家和广幅国家。在众多组织原则上，不仅两者互不相同，它们与区域性王国、晚期城邦国家和帝国也不同。早期文明中的城邦国家地域狭小，常常有一个被农业村庄包围的城市中心，但是幅员最辽阔或者人口分散居住的城邦国家也有作为次级行政中心的小城镇。次级中心让城邦国家聚落布局看起来近似于广幅国家的城市布局。聚落形态的其他方面则显著不同。

城邦国家中，数量众多的农民常常居住在城市，并长期密集耕种附近的农田。这一布局降低了运送食物到城市的成本，也为农民的住宅免受邻国袭击提供了最大保护。这也鼓励了富足的农民更积极地参与到政治生活之中。城市是货物生产和交易的中心。远距离贸易商人 在此公开兜售进口的高质量原料（玛雅可能是例外）。全职手工工匠生产的物品不仅供应神庙、政府和上层社会，也提供给其他的手工匠和农民。市场使平民能更多地接触到这些产品，这增加了产品需求，支持了更多的专业工匠生产质量更好的物品。

广幅国家有一个或多个都城和众多地区管理中心。这些城市中心仅仅容纳官吏、全职手工工匠、受雇于政府或政府官员的劳力。农民居住在乡村里，除了种植粮食，还利用本地原料生产手工制品，并在本地市场上交易产品。全职工匠一般为政府工作，他们常常集中在政府的作坊里，国家提供异域原材料。除非是当成统治阶级的赏赐，平民几乎没有手工工匠的

产品。

考古证据清楚地显示，古代埃及或印加等广幅国家都不是从城邦国家进化而来的。埃及的发展包括一系列酋邦和小型早期国家的政治统一。印加则统一了数量众多的酋邦。在华北黄河流域的冲积平原上，广幅国家出现之前居住着类似于埃及前王朝时期和安第斯中部的酋邦，而不是城邦国家。城邦国家也无一最终发展成为广幅国家。美索不达米亚在公元前第二个千年纪中期确凿无疑地取得了地区性统一，大型城市中心在经济、文化和宗教生活中发挥了关键作用，但没有转变成为早期广幅国家的行政中心。在埃及新王朝时期以后和中国东周时期，广幅国家出现了人口更多、经济地位更重要的城市中心，经济渐渐摆脱中央政府的控制，但是管理上却越来越倚重于军事力量的集权控制。城邦国家没有演化成广幅国家，广幅国家也没有分裂为城邦国家，埃及、美索不达米亚和中国都演化成统一的形式——区域性王国 (Trigger 1985a)。

267

根据艾森斯塔特等人的研究 (Eisenstadt, Abitbol, and Chazan 1988: 186–192)，斯通提出，如果现存的世袭贵族都能被纳入扩张的权力结构中，而不是扩张的君主完全依赖于军事权力的话，则更容易形成广幅国家 (Stone 1997: 25)。她以美索不达米亚和约鲁巴为城邦国家的标准样本——两者都没有世袭的上层社会。在这两个文明中，非世袭的权力分享模式导致在大型城市中心既有政治竞争又有适量的社会上升性，高度商业化，以及全职手工工匠的产品的广泛可接触性。国王不属于供其驱遣的世袭贵族集团。相反，他们需和其他上层社会集团分享权力，在城邦国家政治中承担协调功能。虽然国王以事神为主，但是他们的统治取决于更有势力的臣民满意与否。

墨西哥谷地城邦国家的所有君主都属于和上层阶级密切联系在一起的世袭贵族集团。玛雅国王可能也是如此。阿兹特克国王和纳贡国家的国王都从属于血缘相关的地区性上层社会，这一共识构成双方密切联系的基础。阿兹特克利用婚姻关系与众多附庸国家的国王建立了密切的关联，这或可解释他们的纳贡网络为何比约鲁巴或美索不达米亚的更持久。也有人指出，正由于世袭贵族集团的存在，阿兹特克和玛雅比约鲁巴和美索不达米亚更有可能建立区域性王国。将广幅国家和区域性王国混为一谈的进化主义者可能提出，阿兹特克和玛雅代表了从约鲁巴和美索不达米亚向印加和商等有世袭贵族集团的广幅国家发展的过渡阶段。

268

但是，墨西哥谷地所有的国王和贵族都被认为是羽蛇神后裔，而约鲁巴和贝宁的统治者认为他们和约鲁巴王族所有成员都是奥杜都瓦神的后裔，两种说法类似。阿兹特克迅速将创始君主的男女后裔扩充成为庞大的贵族集团，而约鲁巴则只计算男性后裔，并且积极创造经济条件，鼓励大多数不能继承王位的王子寻求被母亲的父系家庭收纳，达到限制王族扩张的目的。因此墨西哥谷地积极追求的创造更大世袭贵族集团却不受约鲁巴的青睐。这引致我们质疑，在讨论墨西哥谷地和约鲁巴的主要政治区分时，是否可以仅仅关注世袭贵族集团出现

与否。同样值得注意的是，美索不达米亚人并没有任何预定的机制防止形成世袭贵族，却不断建立霸权城邦国家体系，在城邦国家体制维持了近两千年之后，美索不达米亚转变成为区域性王国。没有证据显示墨西哥谷地或玛雅也属此例。美索不达米亚和阿兹特克国王的主要权力来源都是对军队和贡物分配的控制。与此相反的是约鲁巴国王并不控制军队，不得和主要的执政官分享国外贡物。有人指出美索不达米亚的王权扩张可能受到闪米特语系的游牧首领带来的外来观念的影响。但是苏美尔君主不断增加的军事权力使他们能够在乌尔第三王朝时期的霸权城邦国家体系中推行史无前例的经济集权化管理。而约鲁巴君主因为需要和其他首领分享军事权力而无法实现这一目标。

269 印加和中国都有世袭统治阶级，将众多小政权的世袭君主纳入全国性上层阶级在埃及的统一中发挥了重要作用。但是埃及世袭贵族很快就不再是主要的掌权者，至少在理论上官员权力大小完全取决于法老的青睐。因此，世袭贵族不是所有广幅国家政府的本质特征，早已存在的世袭贵族阶级也不能影响早期文明究竟发展成为城邦国家还是广幅国家。也没有证据表明世袭上层社会的存在能够加速城邦国家向区域性王国的转变。

有的早期文明发展成城邦国家，有的则发展成广幅国家，个中原因尚不清楚。我们的样本的有限变体表明，早期文明只可能按照有限的方式组织起来。也许只有两种政治组织形式在经历了漫长的时间后仍能正常发挥功能。某个地区一旦出现城邦国家系统或广幅国家，就很难再发展出另外一种政治组织形式。每种国家类型都能最终转变为区域性王国。

早期文明的中央政府鼓励扩展家庭、集体土地所有制组织、手工业行会等小型组织自治管理。只有当自身利益受到某些社会反叛形式——如拒绝缴税、抵制劳役或者地方秩序崩溃——的威胁时，上层权威才会介入。否则，本土集团自治可以有效地降低管理成本。

在城邦国家中，富裕地主、强势家族、神庙产业、商人组织和有影响力的行会组织都有自治形式，在村庄、聚落或城市议事会中都拥有代表席位。议事会兼有立法和司法功能，与君主分享权力，也围绕君主组织活动。城邦国家的管理程式不及广幅国家正式，因为沟通更直接，决策过程更分散。在某些城邦国家中，特别是霸主城邦国家中，君主有能力控制军队和贡物的分配，得以强化他们的权力，并更倾向于集权管理形式。

270 在广幅国家和霸主城邦国家之中，高级官员出身王室，王室和国家区分不显。从古王国时期开始，埃及人已经能区分属于宫廷和政府部门的官员和收益，但到新王国时期，王室产业既供奉王室家庭，也供给国家。王室和国家混为一体也导致官员职守无法清晰厘定。高级官员被视为王室官员，理当执行法老的任何命令。韦伯称之为父权管理形式。但是，这些国家最终形成两种管理形式——委任制或官僚制。在委任制系统中，君主直接控制王畿及周边地区，从王国其他地区收取部分税收，将偏远行省的几乎所有权力委任给下属官员，定期轮替下属官员可以强化中央控制。在官僚制中，无论首都、行省还是地方，治权被分割成一系

列平行的系统，没有任何官员拥有足够的权力挑战中央权力。尽管委任制难以长期维持国家的统一，但是，官僚制国家管理效率相对低下，特别是官员频繁轮替，不仅从一个行省迁到另一个行省，也可能从一类管理机构转入另一类毫不熟悉的管理机构。

## 家庭形态

虽然早期文明的家庭组织一般以男性为基础，但也存在多种变化。约鲁巴、中国和墨西哥谷地的居民生活在父系扩展家庭之中。美索不达米亚人也是如此，尽管随着时间推移，聚居家庭数量逐渐减少，在城市中心，父系扩展家庭甚至被核心家庭替代。古典玛雅时期也以父系扩展家庭集团为主，但有的玛雅学家认为这并非普遍原则，有的则认为这至少不见于某些主要城市。安第斯高地的居民生活在扩展家庭之中，尽管在某些地区是母系家庭而不是父系家庭。在埃及，理想之家是核心家庭，尽管也常常出现三世同堂。家庭组织的不同形式和城邦国家与广幅国家之分没有对应关系。

在某种程度上，家庭组织的不同形式可能是世界各地在早期文明发展之前的家庭形式的残留。特别值得注意的是，墨西哥谷地和秘鲁高地均种植源自中美的作物，基层社会中存在的族内婚土地共有集团和双头制可能是两地历史关联的结果。在美索不达米亚，随着土地和财产所有权由集体共有转变为私有，扩展家庭也趋向衰败。在约鲁巴，可能因为北方面临的非约鲁巴邻国的军事威胁更大，约鲁巴人需要以更紧密的军事组织形式应付，聚居组织在北方比南方规模更大。因此，在某种程度上，家庭组织受到早期文明的特定的功能性诉求的影响。

271

父系扩展家庭促使商代和东周时期的中国采用委任制管理方式，在约鲁巴则促成了更具共享特征的管理方式。而与此相反的是，最完善的官僚制管理方式出现在缺失扩展家庭的古代埃及。军事权力的增长使阿兹特克和美索不达米亚的国王尝试搭建小规模官僚体制，摆脱扩展家庭及内婚制土地所有集团，独立执政。任人唯亲的印加国王从各级世袭贵族中选拔官员，无须预先征询城区议事会的意见。在这些社会中，扩展家庭具有重要的社会意义，但是政治功能则远逊于中国和约鲁巴的扩展家庭。因此，我们无法判断大型扩展家庭是否会鼓励委任制的分权管理形式，或者官僚制集权形式是否有助于大型扩展家庭的分裂。尽管在美索不达米亚大型扩展家庭重要性的衰退与王权的成长同步发生，但是两者之间是否存在直接关联，或者如果存在直接关联，究竟何为因，何为果，都不甚清楚。

在所有早期文明中，与男性相比，女性处于明显不利的位置。这种不利至少部分反映了家庭关系以国家特征为蓝本的普遍倾向。家庭是国家的缩影，父亲与妻子、子女及其他亲属的关系宛如君臣关系。所有早期文明都有男性国家元首，女性君主被视为异象，甚至不获

272

认可。这种布局鼓励或者巩固了家庭之中父系关系的发展。尽管在众多小规模社会中，妇女拥有重要决策权，但是公共事务的发言人一般是男性。这种行为形式可能和小规模群体保护繁衍能力的策略有关，在与充满敌意的邻居团体交往中，让男性而不是女性出面是因为这具有更大的丧命危险。让雄性承担更大的危险不仅见于采集—狩猎社会，也见于高等灵长类动物之中 (De Vore and Hall 1965)。随着人类社会变得越来越复杂，管理公共空间的重要性日益增加，这可能强化了男性的传统政治角色，同时也强化了他们在公共生活决策上的权威。通过与社会的类比，父权制也影响了核心家庭和扩展家庭。尽管这种阐释回答了为什么父权倾向普遍见于所有早期文明，但并不表明这是生物先天性决定的。

日常生活中，不同早期文明的妇女地位相差甚远。一般而言，约鲁巴和古代埃及妇女拥有比其他早期文明妇女更多的自由和更清晰的法律权利。然而，在政治和管理范畴，她们并没有和男性等同的权力，已婚妇女在众多方面需要服从丈夫。印加农村妇女在宗教中具有显著的地位，她们在农业生产上的特别地位已经得到象征性认可。墨西哥谷地的妇女可以自由地在社区内活动，参与本地贸易，但相对于男性而言，她们参与政治和管理活动受到很大限制。美索不达米亚妇女仅有自由行动和管理自身事务的权力，古代中国的普通妇女完全变成夫家一员。在众多早期文明中，女奴和妓女身败名裂，惨遭羞辱，污辱可以降临在任何缺乏男性亲属保护的妇女身上。没有证据显示，城邦国家和广幅国家之中的普通妇女的地位有何分别，但对上层妇女而言，情况略有不同。广幅国家中，王室妇女在政府机构中扮演了举足轻重的角色，作为小规模统治阶级成员，上层社会妇女有权指挥下层社会男女的活动。

### 规律性的阐释

273

早期文明的社会政治机制中存在显著的跨文化统一性。每个文献记录充分的早期文明都有类似的王权概念、阶级和司法系统，及使用全职警察和士兵保护统治阶级。此外，早期文明中只有两种基本政治组织形式（城邦国家和广幅国家）和两种管理系统（委任制和官僚制）。尽管各个早期文明的家庭结构和性别角色各不相同，但是早期文明的发展都会导致男性主导权的上升。这些发现与文化相对主义的基本论调相冲突——他们认为人类行为主要受到文化传统的影响，而文化传统并不会显著地受到非文化因素的影响。当然，他们也没有认为普遍性是无紧要的 (Geertz 1965)。

也许有人会反驳，本研究讨论的早期文明共享众多社会政治特征是我赋予这个类别的集体特征。然而，重复发生并具有对应关系的特征数量众多且复杂，以致这一辩驳并无实际价值。原本预料展现出截然不同的特征的早期文明社会没有得到妥善记录，因此无法排除这些

特征才是人类学家的向壁虚造。玛雅一度被认为与其他文明显著不同，但是越来越多的信息显示，它非常接近其他城邦国家系统。社会政治特征上的主要挑战是解释跨文化相似性和有限的多样性。

众多统一性可能反映了功能性要求。越来越复杂的社会可能会生成特殊的组织形式。信息理论提出，随着社会在广度和复杂度上的发展，决策节点和决策者数量会相应增加。任何层面上节点数量的增加将要求产生与之对应的更高层面的节点，这样形成了多层次的决策等级体制 (van der Leeuw 1981)。这样的等级制度也要求运用更多的资源，保障各个等级之间的沟通，并且提供某种强制力，保障高层决策得以贯彻。为了让复杂社会发挥正常作用，决策者必须能毫不迟疑地为他人决定行动路径。这要求在建立和完善公共政策的过程中，严格控制咨询和征求认同的人数。在小规模平等社会的人们看来，早期文明的决策毋庸置疑是断不能接受的滥权 (Flannery 1972)。

信息理论为政治权力不平等的机制化系统的发展提供了功能性阐释。拥有阶级体制、管理等级制度、等级化司法体系和军队警察暴力的早期文明独立进化也表明这些特征与功能性需求有关，同时，也说明人类可以不断超越传统文化的知识局限，创造满足新的功能要求的结构。新进化主义者认为，由于在前一个酋邦阶段，社会政治布局大体相近，导致早期文明中跨文化相似的机制的发展。这一观点反映了新进化主义对单线式变迁的热衷，但却贬抑了新进化主义者同样珍视的功能性因果关系的重要性。这一假设也没法得到考古学证据的支持，考古学证据表明显著不同的社会类型都能产生早期文明 (Yoffee 1993)。

274

然而，功能主义或适应论观点不能解释为什么在早期文明中国家统一需要象征性地通过君主表达出来。每个早期文明中都有君主，因而不支持相对主义—浪漫主义信念，即认为在处理类似问题时，理论上有无穷无尽的具体解决方案。这反而符合19世纪进化主义者的假设，即处在社会复杂化特定阶段的人们面对相似的问题时常常会产生类似的解决方案。尽管博厄斯服膺于文化相对主义，但是当他发现人类思维的本质特征上具体而又影响深远的相似性时，也认同这一观点 (Franz Boas 1963 [1911]: 54)。各种跨文化相似性，特别是认知意义上的相似性都不能简单地以功能主义阐释，这表明某些思维和行为方式已经以某种形式“植入”人类的心灵之中，尽管复杂程度不同的社会的人们会以不同的方式予以认知。这种嵌入方式也能解释为什么社会科学家习惯性地将社会政治组织中的众多规律视为稀松平常的存在，但这些规律的存在却需要解释。

有限的变化，诸如城邦国家体系和广幅国家体系之分，反映了能满足人们需求的功能性选择，这两种社会只要不直接竞争或与更复杂的社会竞争时都会运作良好 (Hallpike 1986: 75-76)。家庭组织和性别角色上的特质性差异尽管为数不多，但是部分反映了自早期发展阶段继承而来的不同的文化遗产。在早期文明的情境之中，随着家庭内部等级化程度加深和父



权制度加强，妇女的公共角色逐步受限，这些差异也会因调整而趋同。

在关注早期文明的社会文化组织上众多主要特征的跨文化规律，以及其他特征的有限差异时，我不会不恰当地强加统一性。就像奴隶制和上层阶级的概念一样，不同的早期文明中，王权都有不同的具体含义。但是这些差异并不妨碍早期文明在社会政治组织上的重要统一性。这些共享特征是趋同发展的结果。基于对文化相对主义或历史特定主义的过时教条的信仰而忽视相似性，与借单线式进化主义名义忽视文化差异一样，都具有误导性。

# 经济





柴尔德、魏特夫、斯图尔德等社会科学家认为，早期文明源于干旱或半干旱地区的河流谷地，是灌溉农业的结果，富饶而且易耕的土地养育了大量的农村人口，生产足以支持众多全职手工工匠的剩余产品，统治阶级也因此享受奢侈生活（Childe 1928；Wittfogel 1938；Steward 1949）。很多旧大陆史前史学家仍然秉持这个观点（Hassen 1997：51）。但是原始文明出现在千差万别的环境类型之中：温暖干旱的河流谷地，如埃及和美索不达米亚，热带雨林和热带草原疏林，如玛雅和约鲁巴，规模、形态和海拔各异的山区谷地，如秘鲁和墨西哥谷地，以及温暖多雨的地带，如商代中国。早期文明可以出现在不同的温度、降雨量、海拔、地形、土壤肥沃程度的地区，其小环境多种多样。此外，世界不同地区都有显著不同的种植作物和驯养动物组合作为食品生产的基础，东西半球之间没有显著的重叠。家养动物应该是从野生祖先驯化过来的，驯养知识成为各地自早期发展阶段以来一脉相承的文化遗产的一部分。早期文明出现于温暖、炎热而非严寒的气候（华北一月平均气温接近冰点，而秘鲁高地则属气候交替区的个案），出现于疏松易耕的土地上而非根深叶茂的草地。但是，并不是所有具备这些特征的地区都能孕育出早期文明。将文明的出现归功于单一环境类型或气候突变的理论是没有依据的。

279

柴尔德还认为，早期文明的发展是冶金术发明的结果，特别是青铜技术的发明能促进工具的生产，并进而导致农业生产效率提高，城市发展，出现更多阶级群体（Childe 1930）。有人指出，在铁质工具出现之前，西非热带雨林地区是无法进行农业生产的。但是，早期文明的大多数农具形态都非常简单。古典玛雅和墨西哥谷地的农具非木即石。玛雅用石斧和石凿砍伐或锯断大树，用简单的挖掘棒松土和播种。阿兹特克有一种相对复杂的木头松土棒

280

(*huitli*)，有一个宽大的基座，可以用脚将其踩入泥土之中，像锹一样使用 (Donkin 1979: 6)。玛雅和阿兹特克都缺乏翻动根系很深的土壤的工具。高地秘鲁人使用木质农具安装石质或骨质边刃，很少用青铜边刃。他们最重要的工具是脚犁 (*chaki taklla*)。这是一种装备了笨重的石片和横木的木柄工具，可以用脚踩踏，翻动安第斯高地根系稍浅的草地。商代和西周的所有农具都是由木、骨、贝、石制成，还有双人使用的双齿手犁，用于翻动杂草覆盖的土壤。它们也被当成脚犁或者装配了踏足板的挖掘棒，两人共同使用，平整土地 (Hsu and Linduff 1988: 351)。

约鲁巴人大量运用了铁质工具犁地，包括沉重的短柄锄和边缘锋利的镰刀。但是玛雅人在稀树大草原上的开发更为成功，表明金属工具并没有如同人们假设的那样带来显著的进步。在美索不达米亚南部，冲积平原上很少有石头。在乌贝德时期，美索不达米亚人用高温烧制的泥土制作镰刀，有时还做研磨棒、锤子甚至斧头。镰刀有锋利的琉璃状切割边缘，但容易破碎。到早王朝起始时期，以进口燧石作为刀刃的木质镰刀取代了它们，某些农具已经是红铜制品。红铜镰刀在阿卡德时期日益常见，到乌尔第三王朝时期，红铜镰刀、锄和斧成为标准工具 (Edens 1992: 125–126; Pollock 1999: 85)。在埃及古王国和中王国时期，农民使用的农具和工具仍然以石、骨和木为材质；直到新王国时期，金属农具才普及 (Andreu 1997: 107; David 1986: 169–170)。在大多数已知存在红铜或青铜的社会中，红铜或青铜质农具的缺失反映了世界范围内红铜和锡的相对缺乏。相反，铁矿资源广泛可见，使人们一旦知晓如何冶炼之后就将铁作为生产农具的适合材料。

281

在我们的样本之中，埃及和美索不达米亚是仅有的利用家畜作为农业生产的辅助劳力的早期文明。文明早期就已经出现由牛和驴牵引的犁。据估计，使用动物犁田能节省 50% 的劳力，这使寥寥数人就可以耕种一大片单一作物耕地 (R. Hunt 1991: 148)。制造和维修犁需要特别的技术，作为劳力的动物需要被喂养、佩戴工具及训练牵犁。

动物牵引的犁不是用来深翻土或碎土，而是用于疏松土壤表层以保持地表以下的湿润并覆盖种子的。这种犁一般装备木板，美索不达米亚人有时在木板外包上红铜锹。美索不达米亚的犁也装备了一个小管或“漏斗”，可以在犁向前移动的时候将种子点播到犁沟之中 (Postgate 1992: 167)。这种播种形式比埃及采用的撒播形式节省很多谷物。由于犁的造价昂贵且多用于耕种大块土地，它们不是属于大规模产业，就是集体拥有。仅有小块土地的独立农民要么租犁和耕牛，要么付钱请人犁地。在中国，动物牵引犁直到东周时期才出现，但是供军事使用的动物牵引在商代已很常见。新大陆文明中不见犁，这可能是缺乏可以用来拉犁的家畜造成的；秘鲁美洲驼虽然也能背负较轻的包裹，但无法提供畜力。约鲁巴畜有少量牛群，但犁耕不适用于块根作物种植。即使埃及人和美索不达米亚人也不像铁器时代的欧洲人那样用犁去耕种富饶肥沃、但板结因而难以开垦的土壤。相反，他们耕种仅靠徒手使用的

工具就可开发的薄层土壤。

因此，将早期文明的崛起和农业工具的进步联系在一起也是没有根据的。这些技术的发展与历史偶然因素相关，例如是否存在畜力动物，冶金技术是否足以大量制造农具。此外，仅仅使用挖掘棒的玛雅人，也能在大体类似的环境下发展出与使用铁器的约鲁巴人同样复杂的文明。

过去也有人试图将文明的发展与农业生产的不同形式对应起来——将园艺农业从粮食生产中剥离，或将家畜业从粮食农业中剥离。有人指出，更复杂的农业活动分工会产生更程度的劳动分工，个人和集体各擅长完成不同的任务，因此导致专业性的发展，并且提高了食物生产水平 (Fussell 1966)。也有人认为，农业生产的不断专门化影响了性别关系，使农业成为男性职业。然而，事实上，早期文明的妇女承担了众多农务，如放养牲畜或照看房屋附近的菜园。因主要依赖数种作物而造成短暂的农业劳力需求高峰期时，妇女和儿童也会加入到打谷的行列。这种劳力波动在使用畜力拉犁的社会中达到顶峰。在我们的个案之中，安第斯高地文明是唯一一个确认并在意识形态上肯定男女在食物生产中的协作的文明 (Silverblatt 1987: 10–15)。其他的早期文明则通过对男性作为食物生产者进行意识形态式的歌颂来强调父权。尽管男女任务的象征性差距比实际差距要大，但是复杂社会中越来越显著的劳动分工导致男性越来越擅长食物生产，而女性则擅长食物加工和其他的家庭内务。

282

过去有人认为阿兹特克、玛雅和约鲁巴的园艺农业代表了早期文明农业的最简单的形式。园艺农业经济之后的阶段以商代中国为代表，商人已经饲养家畜，用手犁播种作物并从事园艺农业。接下来应该是印加经济，根据海拔高度差异种植多种作物，放养牧群。埃及和美索不达米亚则代表了农业发展的最精细形式，他们有园艺农业、犁耕农田、农场动物和专业畜牧类型的组合。然而正如我们已经指出的，这种多样性是偶然形成的。美洲没有任何本土大型驯化动物，秘鲁缺乏适合提供畜力的动物，这些都阻碍了各种专门化生产形式的产生。中国、美索不达米亚和埃及（程度稍弱）边境出现的游牧人群提供了食物生产的补充形式。然而，更重要的是，没有任何证据显示这种类型的组织专门化与生产效率的提升相关。约鲁巴仅蓄养几种大型家畜，但是他们的农业系统极其复杂，与环境高度契合，也适应低密度人口，但其生产效率远低于阿兹特克和玛雅。食物生产的专门化固然重要，但不能解释生产效率。为了了解生产效率，我们必须考虑产品和劳动力的集约化。

283

很多进化主义理论将人口压力视为较高密度的粮食生产和等级更分明的社会发展的动力 (Boserup 1965; M. Cohen 1977; P. Smith 1976)。这些理论假定人口压力是所有早期文明的特征，只有当人民无处可去时，才不得不屈服于税收和政治权威。这和另一个论点有关，即认为早期国家和文明只能在被贫瘠土地环绕的沃野上发展而来，因此在人口膨胀时，人民不容易移居他处，轻易地逃避政治权威 (Carneiro 1970b)。用迈克尔·曼的术语，他们都

是“笼中困兽”（Mann 1986: 38-40）。

在墨西哥谷地、秘鲁、埃及和美索不达米亚，农耕土地深受自然限制。在墨西哥高地和秘鲁，可耕地多在山谷中，且数量稀少，而且，对农民而言，从一处谷地迁居到另一处谷地，无论在社会上还是政治上都是困难的。移居低地必须掌握一些不易习得的生态知识。逃离美索不达米亚则需要显著地改变生活方式（被边缘化、受压迫的农民最终转变成成为游牧民 [A. Cohen 1972: 7]）。在埃及紧邻尼罗河谷的地区，历史上一直缺乏可持续资源。皮德罗·齐耶萨·迪里昂（Pedro Cieza de León）观察到，在秘鲁，人口很容易得到控制，因为大部分地区都是贫瘠的荒地，逃亡者无法生存（Slomon 1986: 20）。

古典玛雅、约鲁巴和商代中国文明都没有这样的自然边界。玛雅也许能够向南一直延伸到中美洲（McAnany 1995: 146），约鲁巴总体较低的人口密度使人们拥有充分的迁徙和殖民的空间。商和周的扩张在生态上受到北方和西方寒冷干燥地区的限制，但在南方却有大量理想的农田。这些文明中的人们有大量居住密度较低的可耕种土地使他们摆脱政治权威。

284 另一个有力的辩驳是，由于人口密度增加，宜耕土地通过排水、平整和灌溉等方式提高了产量，使农田成为地主不愿放弃的投资。如果土地所有权能得到保障，他们愿意臣服于社会权威并缴纳赋税，受到拥戴的统治者则保护他们的产业，免受那些缺乏优良土地的邻居的指控和来自其他地方的侵扰（Linton 1933; 1939）。边际理论指出，高压政治要么出现在人口密度不断增长，过剩人口缺乏出路的情况下，要么建立在不断增长的安土定居的欲求基础之上。

在缺乏现代人口普查资料的情况下，对人口规模和密度的估计主要依赖于考古聚落形态和书写文献。即使考古学家能够将离群索居的房屋和农田推断到特定的时期，同时被人居住的房屋有多少、每个建筑中居住了多少个核心家庭，以及每个核心家庭的平均规模显然都是无法知晓的。书写文献常常更不可靠。早期游历墨西哥、秘鲁和西非的欧洲人记录了对特定城市或地区的人口的估算和当地居民告诉他们的人口总量，但他们常常为了给读者留下深刻印象而夸大人口规模。在墨西哥和秘鲁，直到西班牙征服当地，来自欧洲的疾病已经造成土著人口大量死亡之后，才出现可信的人口统计资料。在约鲁巴和贝宁，直到欧洲殖民引发重大的经济和政治变迁，才出现人口统计资料。希腊和罗马作者记录了埃及人口规模，但是由于托勒密时代的农业产量出现显著提高，因此无法将这些数据运用到更早的时代（Butzer 1976: 50）。

尽管存在诸多局限，食物生产的集约化和人口密度增加之间似乎确实存在密切关系。各种形式的水利灌溉工程使宜耕土地和粮食作物产量都比雨水农业有显著提高，考古材料中所见水利工程说明更多劳力投入到农业生产之中。排水工程也使密集种植型农业用地增加。农业土地既包括雨水农业区中控制土壤流失的粗耕土地，也包括拥有精心设计的灌溉和排水系

统的河岸土地，正如在安第斯的缓坡上分布的农田一样。建造和维护灌溉系统、梯田和湿地的大量劳力来自本地。其他密集农业的推广则由国家指挥，旨在增加王室税收。

## 农业体制

约鲁巴的领土从北部几内亚湾的沿岸沼泽平原开始，经过热带雨林一直延伸到稀树大草原的南部边缘。南部大部分地区海拔在 500 米以下，向北逐渐抬升，平原最终过渡到大块变质岩山地，海拔高度达到 900 米左右。数条小河向南流入几内亚湾。这里是砖红壤分布区。在最南端的拉各斯湖附近，一月平均气温为 27.2 摄氏度，七月平均气温为 25 摄氏度；在伊拜旦地区，一月和七月的平均气温略低一度左右。每年十二月到次年二月，当地吹来自撒哈拉沙漠的干热的哈马丹季风，在其他季节则吹来自几内亚湾的湿润的季风。海岸地区常年雨水充沛，但是在北方，适宜作物生长的雨水只持续大约 6 个月，六月、九月和十月降雨量最多。十二月到二月是北方的旱季。拉各斯湖每年平均降雨量达到 230 厘米，但是在伊拜旦只有 111 厘米。因此，北方的农业发展具有季节性，当地农民还需兼营其他劳动 (Bascom 1969: 4; Ojo 1966a: 24-26, 66)。

285

尽管已经拥有铁质农具，在我们的个案之中，约鲁巴的生计模式是最原始的。他们实行轮种制，在旱季时砍伐巨树、灌木和次生树，当树木干枯之后，他们有节制地焚烧树木，开垦和耕种土地，每年四月在残余的树桩之间锄草、播种块茎和种子。在公元 1500 年之前，当地的主要作物是西非原生甜薯和来自萨赫勒的高粱和小米，玉米从新大陆引进后，便基本取代高粱，树薯也很常见。在与欧洲接触之前，当地也种植豆类、甜瓜、油棕榈、可乐树，及其他果树和蔬菜。当地还种植非洲棉用来织布。低矮松软的土丘上种植甜薯，甜薯晒干之后制成薯粉 (Law 1977: 100)。多种作物模仿热带地区生长的方式种植在一起，这样可以防止土壤流失，也能减少除草工作的强度。甜薯在七月、十一月和十二月相继成熟。油棕榈丛一般栽植于公共土地和家族土地上 (Bascom 1969: 18-20; Bradbury 1957: 23; Forde 1934: 151-156)。

城市之外连绵 30 公里都是农田。每个扩展家庭在城市附近 (*oko etile*) 和更远的乡间都有产业。土地按照父系家族的成年男性成员分配。农民往返于城内住宅和附近农田之间，但是农忙季节中，他们会在农田附近的房屋或小棚里居住数周。同一个扩展家庭中的有些成员可能终年居住在远离城市的农业村落 (*oko egan*) 之中，但年老之后会搬迁到父系家族的城内住宅里去。一般而言，城内家族的年轻人和身份低下者可能会居住在远离城市的地方 (Krapf-Askari 1969: 39)。

286

3 年的耕种期之后是 7—20 年的休耕期，土地肥力在此期间得以复原。休耕结束后再度



清理土地上的树木植被，重新种植作物。由于人口密度低，任何扩展家庭在农业村庄周围都有用之不竭的农田和房屋以供轮流耕种。尽管靠近城市或者城市内的小块土地的耕种频率远高于远离城市的土地，约鲁巴人毫无在住宅内开辟院内田地（尤其是需要照看和人工施肥的土地）的必要。在北方，干旱季节里只有洋葱和某些园艺蔬菜需要人工浇灌。

耕种是男性的工作。有权势的富裕家庭可以让奴隶耕种土地，男性家庭成员则可从事其他工作。妇女可能帮助运送甜薯种子和收割作物，也将剩余的粮食运到市场上出售。然而，她们不会参与平整土地或锄耕（Bascom 1969: 20）。一般而言，她们的工作是家庭生产和市场销售。较穷困的农民常常得到尚未娶妻的儿子们的帮助，或与邻居交换劳力。当需要清理农田的时候，他们也会请其他亲戚朋友和同龄人照看蜜蜂（*owe*）。这种帮助是互惠的，以食物、饮料以及未来的劳力作为回报。

约鲁巴家庭饲养了少数山羊、绵羊、狗和鸡，以及供祭祀和食用的牛，但只有富裕者才能定期吃肉。肉主要用于仪式和庆典，有时会风干保存（Law 1977: 99–100）。马是供战争使用的。因掌握野生动物、植物、草药的特殊知识而属于猎人组织的农民会在旱季里去森林狩猎，也需守卫边疆，防止敌人突袭。艾佩（Epe）和其他海岸社区的男性会将熏鱼出售给来自遥远的奥约、伊斐和阿多埃基蒂（Ado-Ekiti）等地的商人（Law 1977: 50）。动物没被当成畜力使用。动物皮毛用来制成皮革，但是像牛奶和羊毛等畜产品却没有善加利用（Ojo 1966a: 30–50）。

287 农业之中的性别关系在贝宁表现得更为灵活。理查德·布拉德伯理（Richard Bradbury）提出，贝宁人将种植甜薯视为男性活动，妇女协助男性播种、锄草和收割（Bradbury 1957: 23–24）。她们也耕种自己的土地，栽种各种供家人食用和销售的作物。年轻男性除了在父亲的甜薯地里帮工之外，也在近旁开辟新的土地种植作物，出售获利。

十八九世纪的约鲁巴没有准确可靠的人口统计数据。当时人口估计多达 500 万—1000 万。根据较晚的人口统计数字，约鲁巴的人口密度为每平方公里 30—60 人。这一数字可能因欧洲医药的引入而高于以往数个世纪。然而，人口密度存在地区差异。约鲁巴中心的伊斐每平方公里有 135 人，伊斐东北的艾奇图（Ekitu）的人口密度是每平方公里 60 人，伊斐东南的昂多、奥约和贝宁的人口密度是每平方公里 30 人（Bascom 1969: 2; Bradbury 1957: 4; Eades 1980: 82; Lloyd 1962: 53）。与其他早期文明的人口密度相比，这里的人口密度较低。这也证实所有家庭和个人都试图通过储存剩余粮食提高政治权威，保证劳力充足比获取土地更重要。这个问题广泛出现在撒哈拉以南的非洲各地。

商和西周王朝相继以华北平原为中心。华北平原大多地区海拔高度不足 45 米。黄河从北方的黄土高原携带而来的大量松软易耕的土壤堆积在平原上。河床常常高于两岸，并随时改道，有时非常剧烈（Jing, Rapp, and Gao 1997）。南北两岸有无数的湖泊和沼泽。平原

上原本覆盖了由橡树、松树、柏树、柳树和桑树构成的温带森林。这里也是牛、熊、虎、花豹和黑豹等野生动物的家园。

华北现在的气候四季分明。一月的平均气温为摄氏零度，七月的平均气温为 28 摄氏度。冬季刮北风，夏季为东南风。盛夏降雨量最多，但全年的总降水量仅有 76 厘米，在黄河下游地区仅有 50 厘米。降雨量的年度变化也很显著，春季的降雨量极不稳定，而七月的降雨量则有时偏多。强风暴雨、久旱、作物病害和害虫都会侵扰作物。冬季下雪，作物只能在春季到秋季生长。

有人指出，商代的华北比现在的华北稍微温暖一些，总降水量也更大一点，但总体而言，仍属于大陆型气候而不是热带或亚热带气候。商代甲骨文记载中也有关于天气的卜辞，表明气候变迁幅度有限 (Chêng 1960: 83–88; Keightley 1999a; Wheatley 1971: 22)。这些文献显示，商王既关心是否有足够的雨水保障作物生长，也担心夏季暴雨会毁坏农作物。

288

上层社会倾向食用小麦，而黍比稷更受欢迎 (Hsu and Linduff 1989: 345–355)。大麦、高粱、麻子和种种富含蛋白质的豆类 (包括大豆) 和豌豆都被当做粮食作物种植。中国人已经会用麻、亚麻和羊毛制衣。上层社会已经穿着丝绸。甲骨文中已经出现“稻”字，但我们无法断定商代的黄河流域是否种植水稻。种植水稻需要灌溉，而商代的黄河流域没有任何灌溉的证据 (Bagley 1999: 178; Chêng 1960: 197; Hsu and Linduff 1988: 365)。驯养动物包括猪、狗、水牛、绵羊、黄牛以及马。

农田是伐林造田而来的。它们的肥力靠休耕、烧荒作肥和施肥维持 (Hsu and Linduff 1988: 354–355)。农田周围环绕着低矮的土围，土围内挖掘浅沟，可防止底层土壤因夏季雨水过多或者低地水位过高而形成水涝 (H. Sugiura, 引自 Isaac 1993: 452–453)。晚近的理想化描述表明每块农田周围都环绕浅沟，每 9 块土地周围环绕更深的壕沟，每 100 块土地周围环绕着水渠 (Vandermeersch 1980: 221–222)。每位耕种者分配约 6.6 亩良田耕种，更多的田地用于休耕，如果地力贫瘠，每个份额的土地量可能更大。

男耕女织的田园生活深受中国文化褒扬。男性成群耕种。他们在春季焚烧田地内的杂草，用双人手犁深翻土地。土块被木棒或锄头粉碎。大片谷地都只种植单一作物，男性成群收割 (Granet 1958 [1930]: 140–146)。

农民在住宅周围开垦果园和菜地，而谷地和麻地则距离遥远。他们极其反感居住在北方和西方的游牧民，因为游牧民兼受饥饿和垂涎疏于防范的定居地区的财富的驱使，侵扰定居居民。商周人民喜好肉食，但避而不用与游牧生活相关的奶制品 (K. Chang 1977: 29)。

289

商和西周时期的中国没有任何人口统计数据，同时也没有完整的聚落形态资料。现存最早的人口统计资料来自公元 2 年，此时中原地区的人口密度是每平方公里 40—60 人，但那时中国已经拥有建立在铁质工具和土地私有制基础之上的农业经济 (Barraclough 1984:

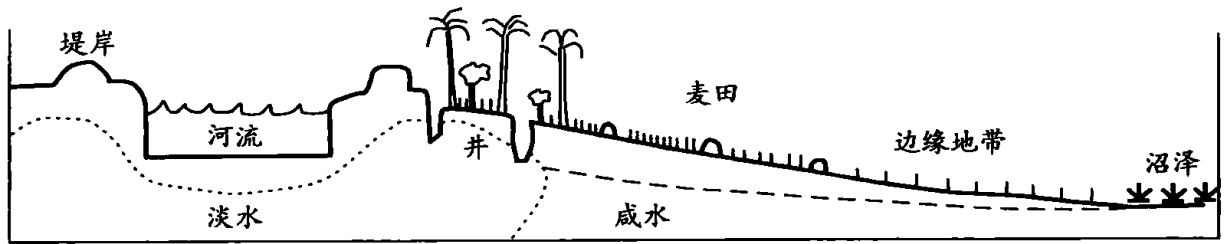
80)。如果商和西周的农业完全依赖天然降水，人口密度可能会比较低。但是父系家族看起来繁衍迅速，商和西周人口向邻近地区的显著扩张也表明了可观的人口自然增长 (Pokora 1978: 193, 209)。

美索不达米亚下游冲积平原位于沙漠和半沙漠地区，是美索不达米亚南部文明的核心地区。每年冬季的降雨量为 10—20 厘米，集中在十一和十二月，三月和四月也有 10 多厘米的降雨量。这足以支撑冬季牧草的生长，但却无法支持底格里斯河和幼发拉底河的冲积平原一带农业的发展。底格里斯河东部的大面积沼泽将美索不达米亚南部与苏希亚那平原分隔开来，美索不达米亚向南也无法抵达扎格罗斯山脉的森林谷地。当地平均气温在一月为 16 摄氏度，七月为 28 摄氏度，昼夜温差甚大，而湿度很低 (Postgate 1992: 6—20)。

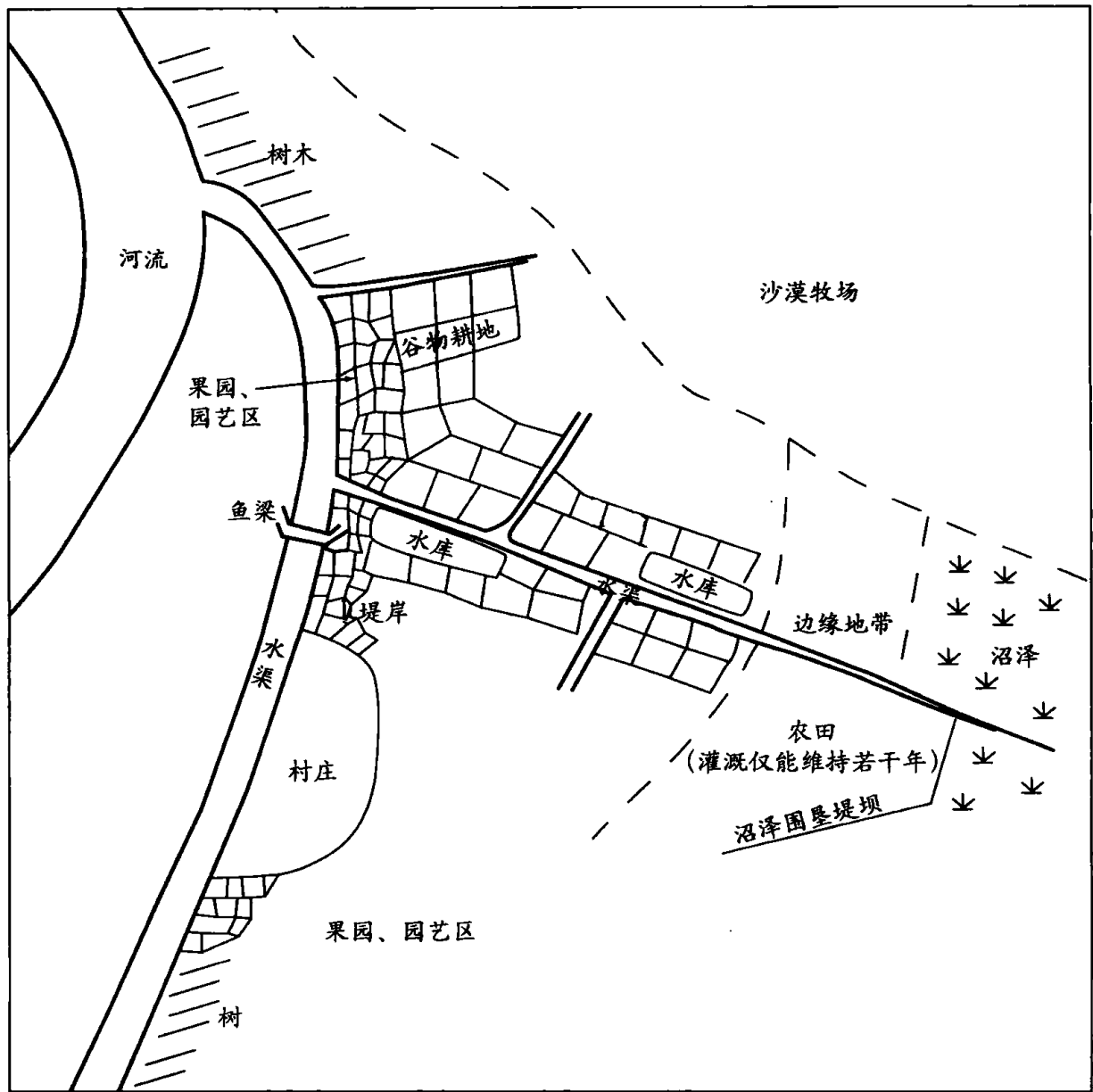
定居生活完全依靠河流提供水源。底格里斯河接纳了东部的众多支流，极易泛滥，但是也形成冲积平原而成为古代理想的定居之地。至迟在希腊化时代，有证据表明底格里斯河已经用于灌溉目的 (R.McC.Adams 1981: 244)。其主要支流迪亚拉河是重要的定居地点。幼发拉底河流经西部更远的沙漠地区，通过冲积北部的平原，形成了美索不达米亚南部的堤岸，构成一系列辫状水渠。幼发拉底河的水量较底格里斯河小，水流平缓，更易于控制。然而，不同支流则可能或急或缓地发生改道。幼发拉底河携带大量泥沙，大部分泥沙都沉积在哈马沼泽北部平坦的三角洲地区。水渠两侧是由粗糙的沉积物构成的低矮松散的河堤，在此之外是由细腻的淤泥构成的宽阔平坦的背坡，一直延伸到沙漠之中。背坡上分布了柳树、杨树和灌木丛。公元前第三个千年纪波斯湾是否已经延伸到乌尔和那迦什地区，以及泻湖、沼泽和湿地是否如同今天一样靠近海岸线都未可知 (Pollock 1999: 34—35; Postgate 1992: 14—20)。底格里斯河和幼发拉底河都在春天泛滥，四月达到最高水位。

灌溉对于作物生长是至关重要的 (图 14.1)。水通过沿着堤岸向南分布的水渠从幼发拉底河中抽取出来，然后通过重力分配到更小的水渠之中并最终流入堤岸后的坡地。对水流的控制要求有分流装置、协调装置和沟渠。没有被土壤吸收的水集中在沙漠边缘的咸水湖中。公元前 2500 年，更密集的永久水渠取代了小规模临时水利系统 (Maisels 1999: 86—87; Postgate 1992: 174)。建造这些中等规模的系统需要成熟的工程技术。公元前第一个千年纪里出现了更大规模、更复杂的灌溉体系。小型灌溉水渠覆盖大约 60 平方米的范围，土地四周皆有低矮的土堤。随着对农业土地需求的增加，堤岸坡地边缘地带的湿地上也筑起土堤以便利用。乌尔第三王朝至少修造了一条长达 45 公里的水渠 (Postgate 1992: 182)。为了保障每一块土地在生长季节能够得到 4 次灌溉，一个巨细无遗且贯彻始终的分配管理系统就显得非常有必要。由于地形原因，南美索不达米亚的北部较难以建立起大型灌溉系统 (R.McC. Adams 1974b; 1981: 1—10; Liverani 1996; Oates 1996; Walters 1970)。

主要的作物包括大麦、小麦、豆类和亚麻，亚麻既可用于榨油，又可用于织布。芝麻在



a



b

图 14.1 美索不达米亚灌溉系统 一个灌溉单元的想像性复原 (a) 剖面图 (b) 平面图。  
来源：(a), (b) 采自 Postgate 1992: 175。

**290** 公元前 2300 年之后得到种植，用于榨油。小麦和大麦都是生长在堤岸背坡地带的冬季作物。农田须在七月和八月间准备停当，经过锄草、播种、牛犁，然后可以灌溉。犁田可以松散土地表面，减少水分蒸发。作物在八月和九月间播种，冬季需浇灌和照看，三、四月间收获。美索不达米亚人也沿着河堤四季不断地经营园艺农业、葡萄园和果园。果园实施三轮耕种方式。在高大的枣椰树阴影下种植无花果树、苹果树和石榴树，而洋葱、大蒜、黄瓜和莴苣种植在低矮的树下。城内甚至有菜园和果园。幼发拉底河和底格里斯河的水位在冬季最低，而

**292** 此时农业也需用水；水位在春季最高，洪水可能影响正在成熟的作物。美索不达米亚人花费了大量精力修筑堤岸，控制洪水 (Maekawa 1984; Postgate 1992: 167–182)。

河岸上的土壤更厚、更松、渗水性更好，因此河水中的盐分可以迅速回到河流之中，可耕地肥力依然充分。在河岸坡地的更细作且更重的土壤中，较差的渗水性意味着灌溉水只能存留于表面，盐分的积累会最终损害土壤肥力。隔年休耕可以使根系较深的种子将上层土壤水分吸干，这样，积累的盐分可以通过频繁浇灌而渗入底部。这也意味着任何时期都只能耕种一半的可耕地 (Gibson 1974; Jacoben 1982; Powell 1985)。古代人们已经竭尽全力减缓或防止土地盐碱化，但是现代经验表明，大量土地在连续耕种 50 年后都会变得无法耕种 (Fernea 1970)。尽管土地盐碱化的历史影响还存在争议 (Pollock 1999: 37–38; Yoffee 1995: 296)，这至少表明在公元前 1500 年，大面积的土地盐碱化导致众多人口向北迁移，美索不达米亚南部的定居人口迅速衰减。背坡土地的短暂耕种周期和较高的利息税率可能是古代美索不达米亚地价低廉的原因 (Postgate 1992: 184)。开拓新土地不仅需要建造新的沟渠，也需要砍伐树木。树木是烹饪和工业用薪的一个重要来源。

美索不达米亚人采取粗放方式畜养绵羊和山羊，也喂养和食用数量庞大的猪。牛群畜养的规模较小，主要是为了取奶和提供畜力，牛甚至像人一样有名字。驴和牛也用于耕地，驴还牵引和驮负重物。绵羊、山羊和牛在夏季和秋季吃田地里的残梗和野草，粪便可用作肥料。在冬天，农民用积累的稻草或湿地里割下的鲜草喂养牛群。绵羊和山羊吃邻近沙漠地带或扎格罗斯山脚下生长的野生作物。沙漠地区的作物有限，但羊群可以放养在广袤的土地上。羊群既可能由住在城市或乡村的羊倌带领，也可能属于独立于城邦的游牧部落居民。后者与农业人口时有往来，他们常常在沙漠牧草干枯的情况下将畜群驱赶到田地里吃草梗。捕鱼也是获取蛋白质的一个重要来源，那时至少出现了少量职业渔民 (Postgate 1992: 158–162; Zeder 1991)。

**293** 农业劳动，特别是需要使用畜力犁耕的谷物种植，常常被视为男性劳动。然而，贸易文件表明，大量贫困妇女参与筛选和运送谷物、碎土、拉纤和榨油等工作 (Van De Mierop 1999: 64)。根据在希帕尔发现的古巴比伦时期经济文书，某些女奴被训练成牛车车夫 (R. Harris 1975: 256–257, 337)。犁和畜力的使用加速了大型机构和富裕地主的发展，而拥

有共同财产的扩展家庭随之在规模和重要性上都衰败下来。丧失土地的劳力在城邦国家中迁徙，每年春天随着谷物成熟由南向北帮助收割 (Maisels 1990: 183)。

罗伯特·亚当斯提出，在早王朝第一时期，美索不达米亚南部约 4100 平方公里可耕土地上居住了 10.7 万人 (Adams 1981: 90)，苏珊·波拉克则认为，早王朝第三时期的人口达到 20 万 (Pollock 1999: 65)。亚当斯的数据表明每平方公里仅有 26 人的较低人口密度。而对这一时期乌尔地区的估算显示，可耕土地的人口密度达到每平方公里 66 人 (H. T. Wright in R. McC. Adams 1981: 327)。这达到了人均 1.5 英亩可耕种土地的人口承载量上限。亚当斯估算乌尔第三王朝时期的美索不达米亚的人口总数为 50 万 (Adams 1981: 149, 251)。如果灌溉系统的推广使可耕地面积达到幼发拉底河河水承载能力上限的话 (1.2 万平方公里，其中一半处于休耕)，则总人口密度应该达到每平方公里 42 人。理查德·亨特认为，美索不达米亚农业用地的可承载能力最大为每平方公里 123—208 人，根据谷物收成而有所波动 (Hunt 1991: 145)。这表明一座拥有 10 万人口的城市需要方圆 12.4—16 公里内的农业用地才能养活，不过美索不达米亚的可耕地沿河分布，几乎不支持这一理想模式。与大多数其他早期文明相比，美索不达米亚的人口规模和人口密度都明显偏低，需要进一步的细致研究。较低的人口密度可能与当地作物一年一熟，而且任何时期都仅有稍多于半数的可耕地种植作物有关。

有“黑土地” (*kmt*) 美誉的古代埃及是阿斯旺以北的尼罗河形成的冲积平原。平原在南端仅宽数百米，到埃及中部则宽达 22.5 公里。在北端的三角洲地区，尼罗河分裂成为一系列扇形支流，覆盖了南北约 160 公里，东西约 240 公里的地中海沿岸地区。即使古王国时期的冬季降雨量比现在略高，除了海岸一带，尼罗河谷以外的地方基本不具备种植谷物甚至放牧的条件。现在，亚历山大的年降雨量为 18 厘米，开罗为 2.54 厘米，而阿斯旺仅有开罗的十分之一。湿度也从北向南递减。埃及气候总体分成两季。从北向南的一月平均气温为 17—22 摄氏度，七月为 27—33 摄氏度。每年三月到六月之间，自撒哈拉沙漠刮来强劲的热风带来高温和沙尘暴。剩下的时间则吹拂着来自北方的凉风。在古代，埃及的北风有助于帆船沿着尼罗河逆流而上。

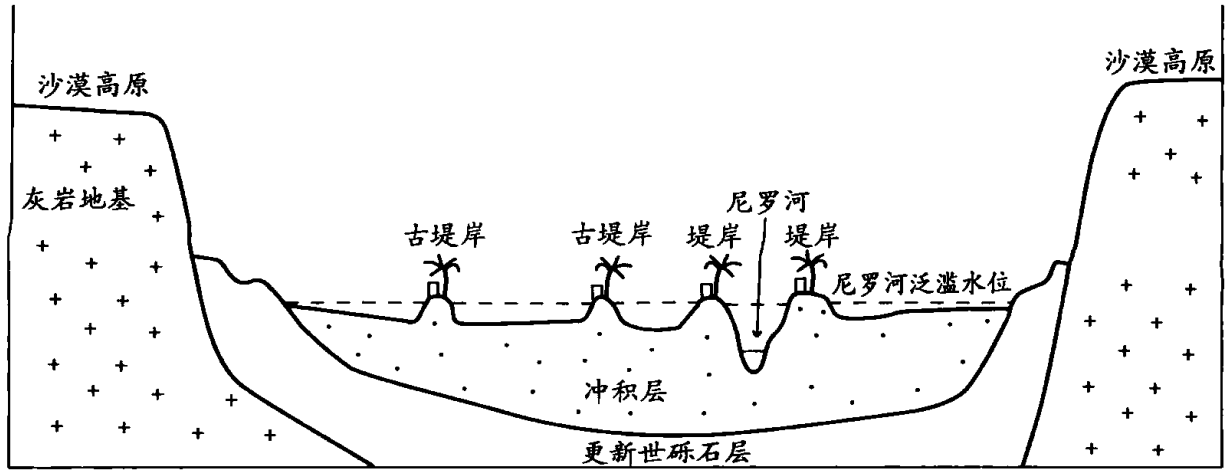
尼罗河谷地的生计依赖于河水的年度泛滥，洪水在八月中旬抵达阿斯旺并一直持续到十月上旬。泛滥的河水需要一个月或更长的时间抵达埃及的北部。一般的泛滥覆盖了尼罗河谷地三分之二的肥沃的冲积土壤，即达到 1.7 万平方公里。然而，洪水年度变化很大。一般而言，洪水太大或太小都不利于农业。在史前时代，开罗以南的河谷并没有被森林覆盖，而是生长着季节性泛滥的草地。仅在若干低地里才有永久性沼泽。在尼罗河横向改道后形成的土堤背侧，冲积平原上的洪水暂时滞留在那里。三角洲是一个沙丘隆起、草木覆盖的冲积平原，仅有北端三分之一的土地才是沼泽、盐碱泻湖和盐碱地 (Butzer 1976)。

每年秋天尼罗河洪水退却之后，古代埃及人仅种植一季谷物。大麦和小麦是主要的粮食作物。他们还大量种植大豆和鹰嘴豆，同时种植用于织布的亚麻。这些都是从北方传入埃及的栽培作物品种，都适合生长在相对凉爽的埃及冬季。埃及人的房前屋后也常有菜园和果园，菜园和果园都有围墙或栅栏防御野兽。为了减少被洪水冲毁的几率，房屋都建筑在高台之上——一般处于尼罗河及其支流两岸的土堤之上，或者在与河流平行的废弃土堆上。菜园中的小块土地上全年种植白菜、芦笋、黄瓜、萝卜、洋葱、莴苣和其他蔬菜，用提篮在水井、水池或尼罗河中取水进行人工浇灌（Eyre 1994）。取水没有采用任何省力装置，新王国时期才开始采用水车（*shaduf*）。土堤上种植的枣椰树的深根可以从河堤顶部直达地下水位线。

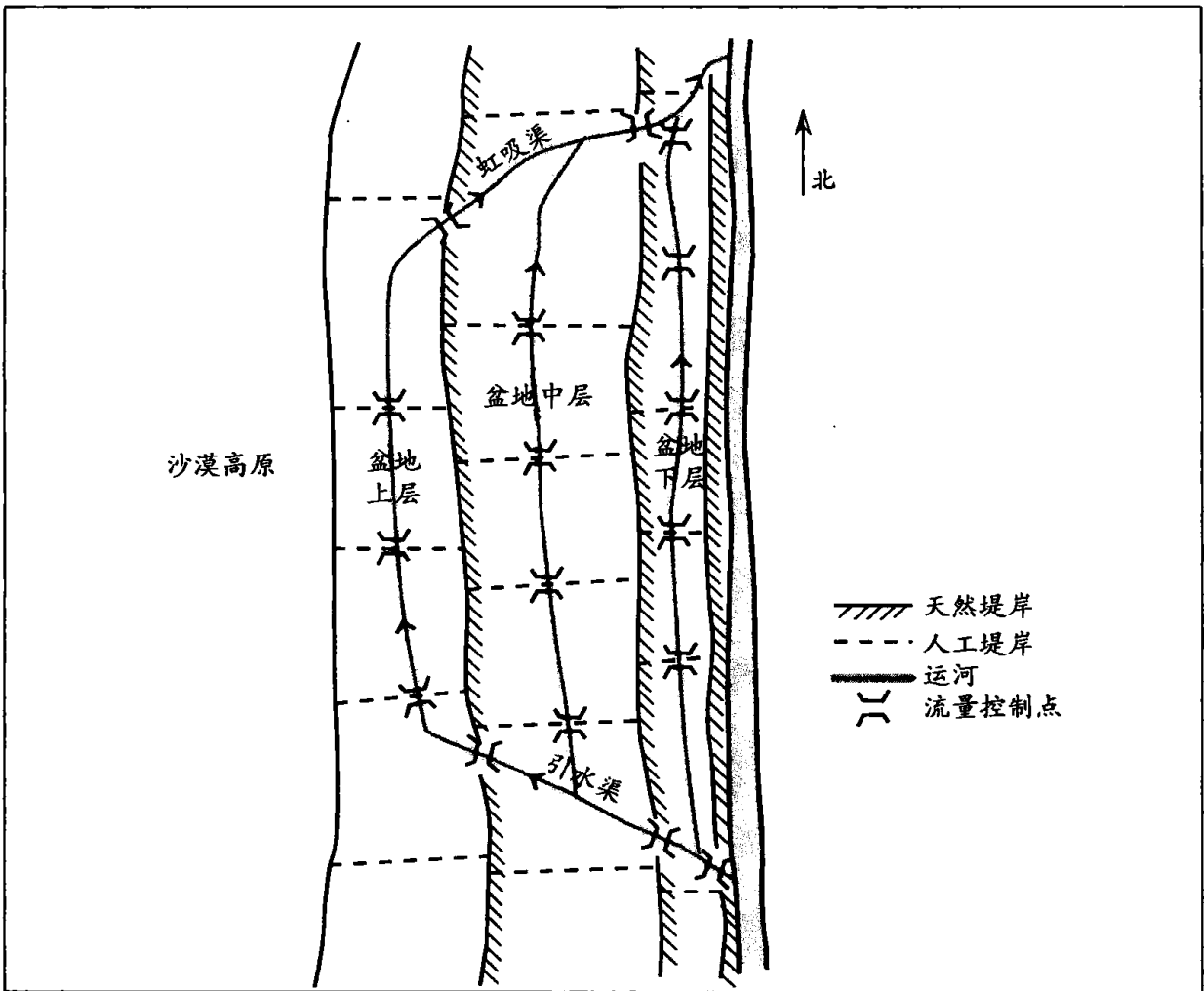
埃及人在堤岸和冲积平原上的其他自然隆起地块之间建起横向土堤，并建造必要的堤坝形成农业坝子（图 14.2）。这些坝子围合大约 9—100 平方公里，在冲积平原较窄的南方规模更小，也更容易建造。在尼罗河洪水达到高峰时，水渠将河水引入坝子之中，确保即使处于高地的坝子每年都有足够的河水有效浇灌土壤，保证作物生长。“虹吸管”将坝子中剩下的水导出到下一层坝子之中，直到洪水退却之后流回尼罗河。纵横交错的坝子系统覆盖了尼罗河两岸 25—35 公里的范围，这正是一个上埃及行省的宽度。建造和维护坝子系统无需请示更高的管理阶层。由于中央政府在维持行省边界上确实发挥了重要的作用，因此保障了相邻的坝子系统不会相互侵害（Butzer 1976）。

每个坝子又进一步分成多块方块份地。和美索不达米亚一样，土地没有深翻，而只是疏松土壤表层之后便覆盖作物种子，种子采用撒播的形式，而不是用点种器栽种。土壤经尼罗河洪水浸泡之后已足够湿润，因此作物的生长和成熟都无需进一步灌溉。作物在春季成熟。在漫长的夏季仅有菜园和家畜需要打理。在高粱于公元前 3 世纪被引入之前，这一农业周期保持不变。高粱是抗旱作物，即使在大麦和小麦收获以后播种，也无需灌溉。

每年尼罗河洪水退却之后，较低的地下水位将盐分吸收到地下深处，使农田得以净化。因此也不存在土地盐碱化问题。曾经有人认为尼罗河洪水导致淤泥的年度堆积，补充了土壤肥力，但是尼罗河淤泥的营养成分并不十分丰富。埃及人采取休耕或者在谷物之后种植豆类，补充氮肥。更重要的是，他们在收获后的农田里放养家畜，以作物残梗或休耕期生长的草类饲养动物，而动物粪便则可以补充土壤肥力（R. Hunt 1987）。因此，他们喂养的数量庞大的牛、绵羊、山羊、猪、家禽和驴对于作物生长而言至关重要。除了提供肉食，绵羊和山羊可以提供羊毛，而牛则提供牛奶和畜力。驴是运载工具。这些动物都是在泛滥期喂养的。在古王国时期，上层社会还蓄养瞪羚、大羚羊、野生山羊、弯角羚羊、鬣狗等半驯养动物，以供食用。猫是唯一在历史时期被驯养的本土野生动物种属（Butzer 1976: 15, 91）。捕鱼和狩猎对饮食中的蛋白质平衡贡献巨大。



a



b

图 14.2 埃及农业盆地系统 (a) 上埃及尼罗河河谷剖面图; (b) 尼罗河西岸盆地系统平面图。一个上埃及的省份通常包括两个这样的系统, 分别在尼罗河两岸。  
来源: (a), (b) 出自 Butzer 1976: 15, 42; L. Krzyzaniak, *Early Farming Cultures on the Lower Nile* (Warsaw, 1977), 35。



297 同一社区的男性共同耕种或收获谷物。他们共用犁地的家畜。大部分家庭可能喂养了羊、家禽或猪。只有更富裕农民或地主才养得起牛。大量的牛群由牧人放养，他们过着居无定所的艰苦生活。牛群吃三角洲和埃及中部的沼泽旁才有的野草，甚至有时为了追寻牧草长途跋涉。尽管在古王国和中王国时期变化不算显著，随着人口增殖，冲积平原上放牧牛群的机会越来越少。农业被当成男性工作，妇女和儿童会帮助收割、拾穗、扬谷、选谷、脱谷和扯麻。妇女可能还要照料家畜和菜园，但不参与犁地、割谷、打渔、饲养家禽、打猎或放牧牛群 (Feucht 1997: 318-319)。

巴泽尔推算，在古王国时期，埃及总人口达 160 万，平均人口密度达到每平方公里 93 人，到中王国时期，总人口达 200 万，平均人口密度达到每平方公里 108 人 (Butzer 1976: 83)。其他对古王国时期人口的估算从 100 万人到 300 万人不等 (Strouhal 1992: 134-135)。如果公元前 150 年的人口为 490 万，即使考虑到当时的种植水平更高，古王国时期也应该有 300 万人口。这样，可耕种土地上的总体人口密度应为每平方公里 165 人。然而，地区间人口密度有所差别。在古王国时期，埃及南端和孟斐斯一带人口密度较高，而埃及中部和三角洲地带的人口密度较低。但是，三角洲的人口增长速度比上埃及快，因此到新王国时期，大部分人口居住在北方 (Butzer 1976: 83, 101)。帕克 (T. K. Park) 强调，对水源的接近程度是促使古代埃及阶级分化的主要因素 (Park 1992)。这在某些人口密集地区可能很重要，但是帕克可能低估了低密度人口地区的缓冲作用。

298 印加王国的核心地区——安第斯山脉中部——是一片地形崎岖的山地，它被众多向西流入太平洋、向东汇入亚马逊河的不可通航的河流分割。可耕地分散在高原盆地和陡峭的河谷。在浓雾笼罩的太平洋沿岸，八月冬季的平均气温为 15 摄氏度，而二月夏季的平均气温为 22 摄氏度。在库斯科，七月平均气温为 10 摄氏度，一月平均气温为 13.5 摄氏度。在地势更高的提提卡卡湖盆地，七月平均气温为零下 2 摄氏度，十一月平均气温为 5 摄氏度。整个高原上，日气温波动比季节性波动更明显，大多时候日温差可达 11—17 摄氏度，降雨量由北向南递减。库斯科一带每年降雨量为 80 厘米。安第斯高地从四月到十一月为旱季，从十二月到三月为雨季。

印加王国的主要高地统治中心地处温带，海拔高度为 2300—3500 米，地面起伏不平，气候温和，火山灰土壤丰富。海拔稍高的地方高低不平而且贫瘠，经常出现严寒天气，土层较薄。海拔 4000—5000 米的地带由大量的台地构成，这里过于寒冷，树木无法生长，但地表覆盖了厚厚的草丛，只有耐寒动物能够食用。在此以上的地方则满布岩石，山顶终年积雪，作物无法生长。

海拔 2300 米以下是温热地区。在安第斯山脉的西侧，无数河谷一直延伸到干旱的海岸平原，除了厄尔尼诺现象发生的年份，当地降雨量不会大于撒哈拉沙漠。小河流经的平原一

度覆盖了茂密的森林。山区里地势陡然下降的河谷地带雨水充沛，但没有可耕地。在安第斯山脉的东坡，落叶林或常绿树林覆盖河谷，一直延伸到亚马逊低地。

安第斯山脉土著农民的生存环境充满挑战。在整个高地地区，可耕种土地只占土地总面积的极小份额。这类土壤边界分明，而且被大片荒凉贫瘠的土地撕扯得支离破碎。在这种情况下，占有土地和牢牢把握土地变得至关重要。由于起伏较大的地形，众多生态区比邻分布，这些生态区无一完全符合人类生存标准。高地居民面对着极大的昼夜温差、较低的平均气温、不正常的降雨量、陡峭的河谷和地表土层贫瘠等问题 (Burger 1995: 12-25)。生活在这种多样性之中，每个社区都争取在食物生产上自给自足。

农民们通过平整山丘，特别是河谷两侧适宜种植玉米和其他温带作物的陡坡和半可耕低地，扩大可耕地面积。梯田需要建造大量护坡，护坡内填充取自河谷底部的砾石和土壤。同时还需修筑沟渠，既能散水，防止雨水过度浸泡导致护坡塌陷，又能在旱季时灌溉土地。河谷地区也发展了灌溉系统。梯田的肥力主要靠施肥，肥料主要是美洲驼、人和鸟的粪便 (Donkin 1979; Rowe 1944: 210)。地势较高的土地不需要灌溉和施肥，但是在连续耕种四年之后需要休耕七年 (Kendall 1973: 141)。

为了减少因霜冻和作物疾病导致的危害并增加食物种类，每个家庭都种植了不同种属的作物或同一种属作物的多个亚种。安第斯高地居民会种植超过两百种不同的土豆 (Kendall 1973: 140)。他们也种植生长周期不同的作物，错开收获季节 (Zimmerer 1993: 24-25)。农田在八月准备停当，九月撒播玉米，次年一月可以收获。大多数土豆在九月种植，六月是最主要的收获季，更易熟的品种在一月到三月间就可挖掘出来，五月还有另外一次收获 (Kendall 1973: 149-150; Rowe 1944: 212)。

对于每一个可以种植尽可能多种类作物的家庭而言，农业居址的理想地点在海拔 3500 米的高度。在其之下，梯田和灌溉土地出产玉米、大豆、南瓜和其他温热地区作物。玉米尤其被视为一种昂贵的食物，也是制作烈酒的主要原料 (Murra 1960)。在此海拔以上的更加寒冷湿润地区生产本土块茎作物如土豆、块茎藜，块茎酢浆草、藜麦 (quinoa) 等谷物和名为 *tarwi* 的高营养豆类作物。某些地区在海拔更低的地带设立屯田，生产辣椒、可可、棉花、青豆和其他热带作物，这些作物也通过四处游历的牧人销往高地。安第斯山脉地区的族群对经济自主的渴望导致他们支持印加王国，以换取国家对从高海拔地区牧场到热带雨林的 保护政策 (Kendall 1973: 140-141; Masuda, Shimada, and Morris 1985; Rowe 1944: 210)。每个族群指派牧人在海拔 4000 米以上的草场放牧成群的美洲驼和羊驼。这些动物提供肉食和用来纺织的驼毛。野骆马也在年度迁徙的过程中被剪下骆马绒。理论上，每个核心家庭拥有十头美洲驼。更寻常的肉食是自由穿行于农户之间的豚鼠 (Rowe 1944: 219)。家庭中也养狗和鸭，供人们偶尔食用。为了减缓粮食歉收的压力，安第斯农民建立了复杂的存

贮体系，风干的美洲驼肉和用于酿酒的块茎被储藏在防腐且通风良好的粮仓中。

在耕种土地时，男人用脚犁翻开草木覆盖的土壤，妇女碎土。在播种季节，男人挖坑或松土，女人将块茎或种子放置进去。大地被视为作物之母，因此是女性而非男性将其子女放入到子宫之中（Kendall 1973：142；Silberblatt 1987：29）。

印加王国面积达 98 万平方公里，总人口估计在 800—1400 万人（Earle 1987：65，Rostworowski and morris 1999：771）。有些人认为人口甚至高达 3700 万（Schaedel 1978：293—294）。如果印加王国由 8 个行省构成，每个行省理论上有 4 万个家庭，则总人口达到 1600 万。即便将总人口较为保守地估算为 1200 万，也表明其平均人口密度达到每平方公里 12.2 人。这一估算意义不大，因为印加国土总面积包括了大片沙漠、荒山和无法居住的地区。在今天的秘鲁，可耕种土地面积只占总面积的 2%。若大胆假设其十分之一的地表是可以居住的，则可耕土地的人口密度达到每平方公里 122 人。然而，肥沃的土地在安第斯高地中段可能远远少于估算量，人口密度则相应更高。高山荒原即便无人定居，也能用于放牧。

由于安第斯高地中部相对较少的可耕地上的人口压力和作物歉收的隐患，当地产生了一种复杂的集约型农业体系。印加王国通过抑制地方战事造福高地农民，使他们能离开山地要塞，定居于海拔 3500 米，种植尽可能多种类的作物（Earle and D'Altroy 1989；Hastorf 1990；von Hagen 1959：118，169）。此外，印加王国使高地居民更容易在低地地区建立屯田，而屯田最终还是归属印加统治。两者的发展都有助于族群更彻底地实现粮食生产上自给自足的愿望。

除了贝利兹的玛雅山脉以外，古典玛雅居民主要居住在或平缓或崎岖的渗透型喀斯特地貌高原之上。这一地区终年炎热，一月平均气温为 22 摄氏度，七月平均气温为 28 摄氏度。  
301 在尤卡坦半岛的北部玛雅聚落，如今的年降水量为 178—229 厘米，而南部低地的降水量则多达 300 厘米。雨水集中在六月到十二月之间，北部雨季比南部雨季略短。旱季从一月开始，到四月和五月达到顶峰（Hammond 2000：197—204；Henderson 1981：41—44）。

尤卡坦半岛原本覆盖了包括棕榈、美洲蒲葵、橡树和松树的茂密森林。因为地表水源稀少，洞穴和水池成为人类聚落的重要地点。南部低地的土壤较厚，表面覆盖着厚厚的由红木、野生无花果和高达 50 米的木棉树构成的植被。玛雅农民会避开树木稀疏的小片草地，因为那是土壤贫瘠的表现，但是他们会定期焚烧开发这些地区，吸引鹿群和其他前来觅食的动物，以便狩猎（Atran 1993；Fedick 1996a）。

南部低地的地层起伏不超过 60 米，沼泽、常年湖泊和季节性水洼密布。有的河流从高地沿着西部边缘流淌，有的从玛雅山脉流入东南部。玛雅人在许多地方建造了水池和精巧的积水和蓄水系统，储存供饮用和旱季农田灌溉的雨水。这些系统常常利用广场作为收集区，

以石坑作为蓄水池 (Lucero 1999; Scarborough 1993)。玛雅低地南部主要由深厚的软土层构成, 自然比其他热带雨林的土壤要肥沃 (Fedick 1996b: 341; Fedick and Ford 1990: 28)。在北方, 肥沃的土壤层更薄也更支离破碎。

长期以来, 学者认为玛雅人主要依靠刀耕火种来种植玉米、豆类、南瓜及次要的粮食作物。现代玛雅人也以这种方式种植 1—3 种作物。他们在每年十二月砍树, 留下树枝在冬季充分蒸发干燥。四月则烧荒、翻土, 并在较大的树桩残梗之间种植玉米。玉米在六月和七月锄草一到两次, 在九月或十月收获。每年九月, 他们在玉米株之间播种第二种作物, 通常为豆类, 在十二月或一月成熟。每耕种两年之后需要休耕 7—10 年 (Atran 1993; Henderson 1981: 41—46)。

然而, 考古资料显示, 古典玛雅人口密度比刀耕火种农业所能支持的人口密度要高 (Fedick 1996a; Flannery 1982; Harrison and Turner 1978; Pohl 1985)。这表明, 古典玛雅人也许和约鲁巴人一样, 在耕种玉米、豆类和南瓜的同时也种植各种各样的块根作物, 如木薯和红薯。块根作物的亩产量较玉米高出数倍 (Broson 1966; Sanders 1973: 339—340), 虽然休耕仍然不可避免, 但这一多样性有助于维持土地肥力。玛雅人喜好肥沃且灌溉充分的土地。在砍伐树林时, 他们会保留野生果树, 特别是面包树。面包树是一种高产的食物来源, 尽管玛雅人在饥荒之年才食用它 (Atran 1993: 683—686)。古典玛雅人也大量采集休耕土地上生长的野生果实, 并且种植可可和棉花。

山区坡地有大量的干土台地, 有助于保持土壤和水分。在其他地区, 玛雅人在低浅的沼泽地挖掘淤泥, 堆积为土丘, 各个土丘之间有狭窄的水道 (Dunning 1996)。他们也挖掘网状水沟与河流连接, 形成类似地貌。这两种土地都吸收了地下水, 且可以用水桶进行灌溉。土地肥力通过定期从临近的水渠中挖掘淤泥覆盖在作物之上而得以维持。沼泽地里堆积起来的土丘上每年可以种植三季或者更多, 而在冲积平原上的田地, 每年自六月到十一月为泛滥季节, 只能生产两季粮食 (Culbert, Levi, and Cruz 1990; Harrison 1990; Levi 1996: 97)。在北方, 可可和果树以及每年两季粮食作物种植在大型的天然水塘周围。台地和土丘应该没有我们一度认为的那样数量众多。台地主要分布在卡拉克尔一带的瓦卡高原之上, 而土丘则分布在贝利兹北部和卡德那利亚地区。在其他地区, 要么水位波动太剧烈, 要么土壤太贫瘠, 都无法维持集约型农业 (Fedick 1996b)。

玛雅房屋周围的菜园是另一个主要的食物来源。即使在城市中心, 不同扩展家庭的房屋群也相距甚远, 房屋周围有充足的空间开垦菜园, 有些菜园还有石墙环绕 (Graham 1999)。贵族府邸和平民住宅都有菜园。对塞利尔的研究表明, 最复杂的住宅群的菜园规模最大 (Dunning 1996: 60)。菜园里种植果树, 也种植香料作物, 以及作为主食的根茎作物。菜园以厨房垃圾和人类排泄物为肥料, 并利用城市蓄水池和家用水缸浇灌田地。菜园每年可以

不定期地生产 3—4 种作物。无论对于城市还是乡村，这些菜园都是重要的食物来源。

303 每当雨季，玛雅人在远离城市或永久农业定居点的田地上用刀耕火种的方式种植作物。农民有时会在农田附近搭建季节性窝棚；但是，这些居住空间既没有与之配套的墓葬，也没有为旱季储存用水的设施（Santley 1990: 333; Dunning 1996: 61）。越来越多的证据表明玛雅农业存在地区差异，农业强度也存在地区差异。在可耕种土地不太受限的地区，最严峻的问题似乎是水源和劳力的供给。

玛雅人主要通过渔猎获取动物性蛋白质。他们拥有少数家禽家畜，包括狗、火鸡和鸭。他们也喂养半家畜化的野猪。

过去，虽然学者们惊叹于玛雅人如何建造了如此宏大的城市中心，但是他们仍然认为古典玛雅的人口密度较为低下。最近，对聚落形态的研究表明，大部分地区的人口密度达到每平方公里 180 人（Rice and Culbert 1990: 26）。在某些地区，如尼奥贝克，最大人口密度高达每平方公里 282 人，在蒂卡尔和卡拉克穆尔地区，人口密度仅有每平方公里 120 人（B. Turner 1990: 321—323）。在因季节性沼泽较多而不适宜农业发展或者水源稀缺得无法支撑密集型农业的地方，整体人口密度相对低下。

墨西哥谷地是墨西哥高地上出现的抬升平原，其东、南、西面都是连绵的高山，北面是中央高地的余脉。来自外部的灌溉系统最终于 18 世纪建成，在此之前，墨西哥谷地是一个面积达 7000 平方公里的封闭水文系统，其中心地带为一系列面积广阔但水位较低的季节性泛滥湖泊。这里汇聚了来自山地以及人工泉水的河流和溪水。只有两条河流是常年不断的。处于中心的湖泊群在涨水季节互相联系在一起，海拔高度为 2238—2245 米。最大的湖泊是特斯科科湖，它既是地势最低的，也是盐分最大的（Hassig 1985: 41—46）。

304 现代墨西哥人将墨西哥谷地视为寒带地区，而不是温带或热带地区。冬天又干又冷，平均气温 11 摄氏度。每年十一月至一月底谷地的绝大多数地区都会定期出现霜冻，九月到三月间有时也会起雾。夏季温暖，平均气温 21 摄氏度，雨水充沛，但十一月至四月底会出现零星小雨，每年降水量的 80% 出现在六月到十月，而七月和八月构成一个相对干旱的间隔期。降雨量在北方为 45 厘米，在南方达到 150 厘米（Sanders, Parsons, and Santley 1979: 81—83）。

湖岸边是一片宽阔低缓的山坡，缓缓抬升到 2500 米，然后迅速攀升。这里的土壤一般都很肥沃，易于耕种，但山坡上部土壤较下部土壤要浅薄。海拔 2700 米以上是无法耕种的崎岖山地。在 16 世纪，谷地上部边缘覆盖了橡树、柏树和桉木等构成的森林，海拔更高的地方有松树林。谷地里各个国家的君主们都能有效地规范森林的使用，将其作为伐木和保持水土的充沛资源（Hassig 1985: 207—208; Sanders, Parsons, and Santley 1979: 84—89）。

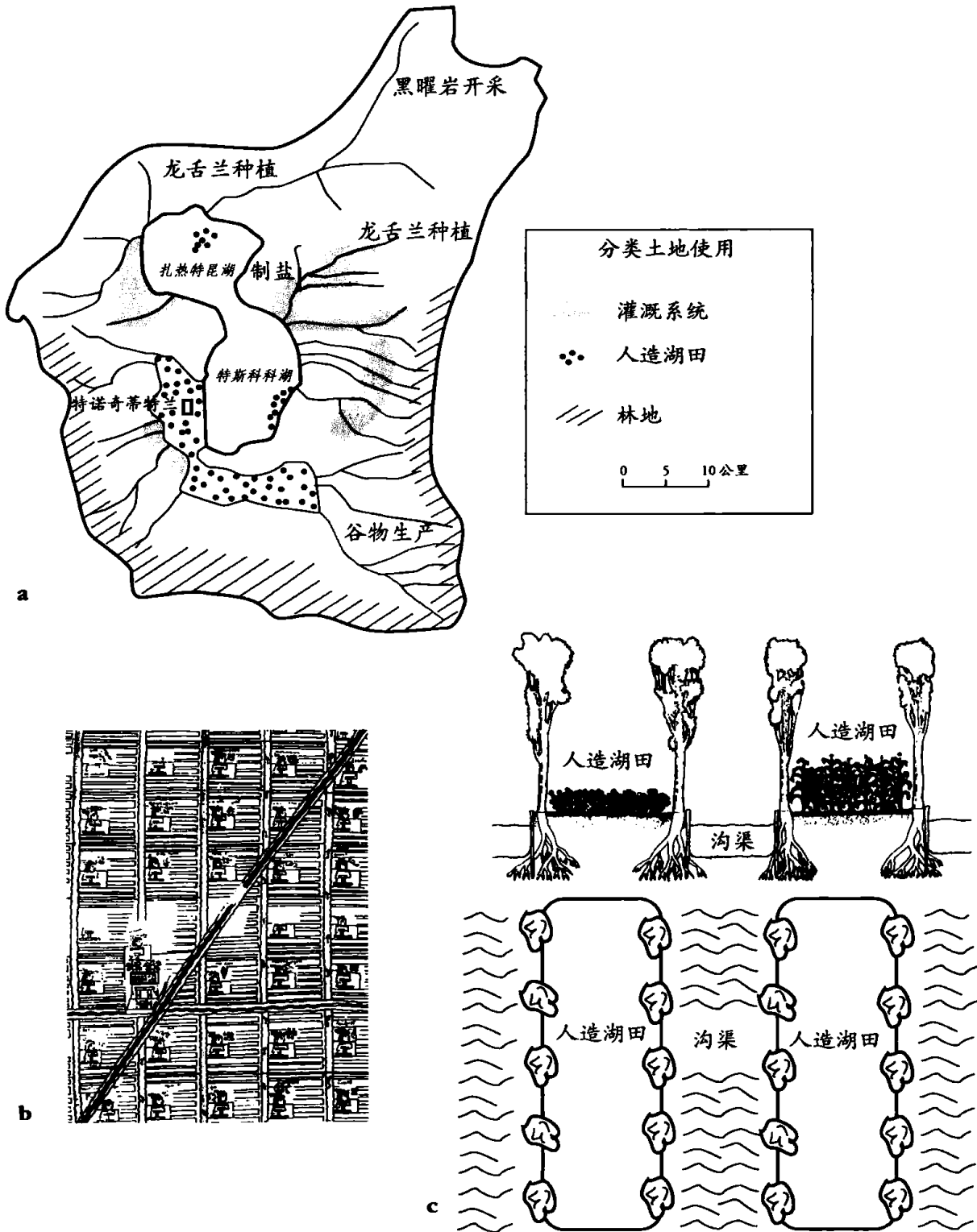


图 14.3 墨西哥谷地的农业 (a) 各类土地利用方式地图——谷地其他部分用于雨水灌溉农业, 这种方式的生产效率在南部比北部高。(b) 1523—1525 年采取人造湖田形式的龙舌兰种植区局部; (c) 一片人造湖田的平剖面图。

304 阿兹特克及周临国家种植玉米和苋菜作为主要的粮食作物，同时也种植鼠尾草、南瓜、西红柿、辣椒、鳄梨和其他粮食作物。种麻用于织布，但是棉花必须从更温暖的低地进口。龙舌兰可以发酵之后提取汁液，或者利用其纤维织布。

尽管在墨西哥谷地某些海拔较高的地区和偏北的地区都实施刀耕火种农业，但看起来并不具有重要的经济价值。坡地中段和坡脚地区建立了灌溉系统，充分利用沿谷地边缘奔流的季节性溪流作为水源。由于坡地地形，墨西哥谷地没有发生见于美索不达米亚的高水位和盐碱化问题。直到1400年，灌溉系统覆盖范围仅有10—100亩，但从那以后，谷地里建立起更复杂、需要更多劳动力和更高水利工程技巧的多元灌溉系统(Doolittle 1990)。大量短小而不规则的台地被建造起来控制水土流失(Sanders, Parsons, and Santley 1979: 243—248)。每年可种植作物的数量受到季节性变化的霜降的影响，但是在低地和南部地区，每年至少能种两季作物。

1519年，主要的农业区分布在中央湖泊群的南部(图14.3)。15世纪，一系列主要的水渠建立起来，通过蓄水控制湖泊系统各个部分的水位。其中最大的是由多个国家协力在1450年建造的内萨瓦尔科约特尔水渠。它为阿兹特克首都周围一大片地区提供了淡水资源。在这个地区和泽尔高湖、霍奇米尔科湖地区建立起多达1.2万亩的人造湖田。和玛雅的土丘一样，这里也有通过人工将浅湖湖底淤泥挖掘堆砌起来的狭长土地。它们远高于湖面，这样作物的根系就不会浸泡在水中，其边缘通过种植树木加以巩固。新鲜的淤泥、浮游植物和通过水渠从城市中心排出的人类排泄物成为这些土地的肥料。湖泊为作物生长提供全年必须的水分并抵御霜降。这使每年种植作物多达3—4季，而休耕期不过是每3—4年中区区数月，土地在此期间得以修整和补充肥力。在浮筏上育芽可以缩短作物的生长周期。土壤中超乎寻常的肥力可以确保高产。收获的谷物通过独木舟运送到湖泊南部边缘的城市(Calnek 1972; 1973; Hassig 1985: 46—53; Parsons 1976; Sanders 1976: 131—136; Sanders, Parsons, and Santley 1979: 273—281)。

平民住宅附近都有小块菜地。这些园地可能不及玛雅人的菜园那么大，但得到精心培育、锄草，并施以农家肥。有记载显示男性耕种土地，我们并不清楚在何种程度上女性耕种或者协助耕种小块菜地(R. McC. Adams 1960: 287; Berdan 1982: 12—13; M.E. Smith 1996: 77—78, 189, 195)。

墨西哥谷地的家畜仅有狗、火鸡、兔子和鸭子，所有这些都可食用。当地十分依赖豆类和其他作物获取蛋白质。湖泊里有鱼、季节性迁徙的水鸟和其他水生动物，都是动物性蛋白质的主要来源。

墨西哥谷地的系统考古调查表明，阿兹特克晚期总人口超过100万。这意味着阿兹特克晚期的总人口密度达到每平方公里200人，而可耕土地的人口密度高达每平方公里500人

(Sanders, Parsons, and Santley 1979: 162, 219, 378–380), 这是我们的研究对象中人口密度最高的一例。虽然深受无常气候的困扰, 又缺乏大型家畜, 如此高密度的人口通过灌溉和人造湖田的结合得以维系下来。尽管15世纪遭遇了严重的饥荒, 但随后水利工程的发展显然缓冲了气候变幻的影响, 使粮食生产普遍提高, 从而支撑了快速增长的人口。

307

## 食物生产集约化

早期文明产生于众多不同地理环境之中, 有些环境并不理所当然地或轻而易举地支持高密度人口。古代埃及和美索不达米亚都依赖沙漠地区的灌溉农业, 但是他们的水利系统却显著不同, 因为在有效的水资源管理上, 不同地区都有受制于环境的独特需求。埃及人主要依赖于对年度泛滥的洪水的控制, 而美索不达米亚人则因为河道抬升而发展出重力流灌溉系统, 才形成劳力集约型农业。栽培作物和驯养动物在不同的早期文明中也各不相同, 他们特殊的潜力和需求导致了迥异的农业模式, 产生了众多农牧结合方式。某些早期文明, 特别是新大陆的文明, 主要依靠栽培作物。其他的文明则将蓄养家畜纳入到正常的田园生活之中, 有些文明甚至将放牧发展成农业的特别分支, 或者在边境上与独立的游牧民交换产品。这种多样性主要取决于文明生成之前就已经栽培或驯养的动植物种类差异, 还有自早期开始一直传承下来的栽培作物和驯养动物的方式, 以及不同的文明产生和发展的生态环境。农业成功与否取决于农业系统如何调整以适应不同的人口规模和人口密度。最终结果各具特色。早期文明生计模式的主要共同需求就是满足相对稠密的定居农业人口的需要, 生产剩余产品支持有效的政府管理和上层阶级。不同类型的环境之中存在各不相同的生计模式。

我们分析的早期文明可以按照粮食生产的发达程度(以人口密度计算)由低到高排列: 约鲁巴、商代中国、美索不达米亚、埃及、印加、古典玛雅和墨西哥谷地(我承认这一排名赖以存在的人口估算纯属猜测, 特别是中国和美索不达米亚的人口, 但是它们是目前所知道的以及当前方法所允许的最好结果)。西半球早期文明较高的人口密度似乎与当地没有像旧大陆那样发生传染性疾病, 以及诸如玉米和土豆等本土作物相对高产有关。这些假设至少具有相对准确性, 因此允许我们检验某些理论立场。

308

粮食生产的发达程度与作物种类数目无关。墨西哥谷地和玛雅的居民在驯养家畜方面进展缓慢, 但支撑了我们的个案中最高的人口密度。这可能部分由于人类没有和家畜在植物性食物上形成竞争关系。然而, 约鲁巴同样驯养少数大型家畜, 但是他们的基于植物性作物的生计经济是最不发达的。高地秘鲁人在不适宜种植谷物的地区放养美洲驼和羊驼, 其人口密度看起来低于从未蓄养大型家畜的玛雅和阿兹特克的人口密度; 秘鲁人的人口密度高于埃及和美索不达米亚的人口密度, 后两者也在非农业用地上放牧, 并以田地残梗喂养家畜。



人口密度最低（约鲁巴）和最高（墨西哥谷地）的早期文明都属于城邦国家系统，其他的城邦国家系统和广幅国家则在两者之间。这一排列对一个被广泛认可的观点提出了质疑，即认为大规模密集定居的城市中心的发展本身就能够促进更密集的农业的发展（Netting 1969）。特诺奇蒂特兰和特斯科科的人造湖田农业的发展似乎说明城市发展导致了农业集约程度提高，但是玛雅和墨西哥谷地的园艺农业广泛见于城乡，而约鲁巴则缺乏任何集约型农业的记录。尽管美索不达米亚的城市化程度极高，特别是在早王朝时期，美索不达米亚南部既没有出现特别高的人口密度，也没有出现特别密集的农业形式。

309 仅有约鲁巴和美索不达米亚使用金属农业工具；两者都属城邦国家系统，这也符合城邦国家更青睐生产和传播复杂工具的观点。但是在玛雅和墨西哥谷地，木质挖掘棒支撑了比约鲁巴铁质工具生产效率更高的生计经济。而且，尽管使用犁耕和畜力可以节省劳力，那些在粮食生产中使用畜力的早期文明（美索不达米亚和埃及）的人口密度却低于不使用畜力的文明。早期文明的农具普遍简单，当然这并不意味着生产效率更高的工具的运用不可能改变特定的人群耕种土地的方式。如果玛雅和阿兹特克像约鲁巴一样拥有铁锄和砍刀的话，其农业生产方式也许会显著不同。但是，在劳力匮乏的情况下，铁质农具并不会单独导致生产效率的提高。

约鲁巴经济系统的复杂化程度最低，约鲁巴人生活在热带雨林和稀树草原区，但是玛雅人也生活在类似的环境中（尽管拥有非同寻常的沃壤），通过垒砌土地、灌溉、园艺农业与刀耕火种相结合，支持了更密集的人口，远非埃及和美索不达米亚的水利农业所能企及。尽管墨西哥谷地和秘鲁高地的环境中存在着严重的气候和地形限制，但其居民采用雨水和灌溉相结合的农业方式，在农业产量上名列前茅。

美索不达米亚、埃及、高地秘鲁和墨西哥谷地是生产条件最受约束的早期文明，但所有这些文明都有中等到极高的人口密度。约鲁巴、商代中国、玛雅都地处肥沃的农业区，但是人口密度高低不同，约鲁巴最低，玛雅最高。约鲁巴的周围要么是强大的邻国，要么是人口密度更高的小型社会，因此，一旦面临危机，约鲁巴族群自然倾向于在其领域范围之内择址重居，而不是扩张。玛雅殖民者对人口稀少的邻近地区兴趣寡然，而商和西周通过军事扩张兼并周围土地使人口密度维持在相对较低的状态。

斯通提出，当人口密度导致迁徙，农业用地缺乏足够的劳力投入或者地力迅速耗尽时，对劳力的控制远比对土地的控制重要（Stone 1997）。她认为，家庭和小型社区有能力迁出头人的势力范围的现象表明约鲁巴社会实际上存在着层级化控制，而不是中央集权，政治宿怨可以导致族群迁移到其他国家或建立新的政权，在美索不达米亚也是如此。然而，在墨西哥谷地，由于人造湖田的发展，灌溉形式不像美索不达米亚灌溉体系那样容易出现盐碱化趋势，其开垦的土地因此获得高额长期价值，所以，地主臣服于政治控制。玛雅对园艺农

业的倚重可能使地主更能容忍强权控制。美索不达米亚南部土地极易出现盐碱化倾向，这在一定程度上限制了当地更具中央集权特色的管理形式的发展，但是我们也注意到，在所有其他的城邦国家体系之中，随着人口密度的增长，土地所有权变得越来越重要，人们也更倾向于接受政府的管理。

由于更密集的人口能促进集约农业生产的发展，这使所有拥有颇具发展潜力的土地的地主更倾向于接受政治权威。中央集权的首要基础就是统治者有能力以没收土地的方式惩罚不合作的地主。倾向中央集权和倾向层级化管理的城邦国家之间主要区分因此与等级化国家中出现更高的整体人口密度有关，也和长期密集耕种土地的能力有关。

310

广幅国家在土地和劳动力的控制上提出不同的解决方案。由于地广人稀，维持费用高昂，肥沃的土地在安第斯高地的任何地方都是竞争性资源。印加王国通过压制内部冲突，能够确保高地居民不仅获得肥沃土地，也能得到可耕地最大化扩张的环境。埃及农民在整个古王国和中王国时期不断从南方迁徙到人口密度较低的中部和北方。由于单一国家的出现消除了战败的政治势力及其追随者在别处寻求庇护的可能性，因而确保了地主对农业劳力的控制，这可能也是导致整个埃及出现完整的广幅国家的主要因素（R. Allen 1997）。因此，面对土地和劳力的控制的问题时，广幅国家提出了不同于城邦国家的解决方案。尽管集权式和层级式城邦国家之分可以用生态理由解释，城邦国家和广幅国家之分却需从政治上予以考虑。

随着投入劳力的增加，食物生产的繁荣和人口密度之间存在着显著关联（Boserup 1965），但是我们仍然不清楚食物生产的繁荣是更大的人口密度的原因还是结果，抑或两者相互刺激了对方的发展。长期以来，学者们假设人口增殖是导致食物生产提高和早期文明发展的独立主导变量，特别是在生态环境受到约束的地区。现在，学者们变得不那么笃定了。与约鲁巴毗邻的伊波，其人口密度是约鲁巴人的两倍，但从未发展成国家或城市。因此，人口密度并不能解释约鲁巴文明的发展（Bascom 1955: 452）。

现在我们明白，即使早在控制生育的现代方法出现之前，出生率可以通过杀婴、堕胎和生育行为模式的改变而得到有效控制。在我们拥有资料的全部五种早期文明中，都显示出较长的婴儿哺乳期：在约鲁巴是2—4年（Bascom 1969: 57），在墨西哥谷地也是2—4年（Clendinnen 1991: 155, López Austin 1998, 1: 449），在埃及（Robins 1993: 89）和美索不达米亚是3年（R. Harris 1975: 330, 357—358），而在秘鲁，只要妇女仍处在哺乳期，就可以避免性交（Kendall 1973: 75）。约鲁巴人认为，如果哺乳期少于两年的时间，儿童可能会死亡，为了确保奶水充足，约鲁巴妇女也会避免性交。在某些社会，包括古代埃及，上层社会女性雇佣奶妈喂养子女，但早期文明中绝大多数母亲都长期亲自哺乳并实施一定的生育间隔。

311

长期哺乳被人类学家视为一种与居无定所的狩猎—采集者社会相关的模式，与定居农民希望繁殖大量的后代作为农业劳力，以及养儿防老的意图是相抵触的。尽管与狩猎—采集社会的妇女相比，定居妇女更容易恢复体重，因而能更快重获怀孕的能力，但是漫长的哺乳期本身就能增加生育间隔（Howell 1979；Lee 1972）。早期文明中，幼儿漫长的哺育期表明，这些社会的人口增长可能没有我们曾经想象的那么迅速，而家庭规模也不及想象中那么大。这表明人口快速增长也不能归因于作为所有早期文明人口主体的农民普遍共享的特定的经济利益。限制家庭规模这一行为看起来是早期文明和狩猎—采集社会共享的特征。波斯特盖特提出，美索不达米亚诸神所拥有的各种各样减缓人口增长的法力也传达了一个信念，即增长的人口是对社会稳定的潜在威胁（Postgate 1992：295）。

312 人口增殖不是一个独立变量，因此各种不同的原因都可以解释为什么人口增殖和更密集的食物生产方式会出现在特定的环境中。生态变迁可能常常滋生需要更多劳力投入的食物生产新形式，并进一步鼓励农民生育更多的子女。更大的农产品市场的发展也会导致人口增殖。但是人口增殖的最大刺激因素是政治竞争和战争。当这种竞争发生时，人口越多则越安全。在这种情况下，家庭、社区和整个社会都力图在人口上超越竞争对手，即使为了维持更多的人口而需要在食物生产上追加更多的投入也在所不惜。对于农民而言，更大的家庭带来的利益超出了喂养和照看儿童的额外劳动。有证据表明，对人口繁殖的控制可以很快松弛下来，尤其是在人口增殖的花销相对较低或普通人认为人口增殖划算的时候（Warrick 1990）。对于早期文明中的君主和上层社会而言，农民数量的增长也意味着产量的增长、更多的剩余产品、劳役人口和士兵。他们几乎毫无例外地希望治下人口越来越多。

因此，只要能在剩余产品数量不减的情况下维持更多的人口，统治阶级总是乐此不疲地鼓励提高生殖率，扩充其统治基础。这种策略可能会受挫于死亡率的增长，或者在约束不足时出现的移民。但是，统治者除了告谕之外，别无左右其臣民生殖率的良方。此外，向邻近地区的扩张可以使总体人口密度保持在相对较低水准，而统治者的财富则因为控制了更多的人民和自然资源而得到增加。这应该是商周中国所采取的方式。这种方式一般不会鼓励效率更高的食物生产新方式的发展。

埃及法老通过将努比亚、利比亚、西奈半岛和迦南等地的战俘安置在埃及人口稀少的地区达到增加总人口的目的。他们也欢迎这些地区的人民在饥馑之年前来埃及寻求庇护，并且积极地征用他们作为雇佣兵。埃及政府希望外国人成为劳力和军队的补充来源。在整个古代埃及历史上，埃及总是收容了自愿或不自愿的迁入者（Eyre 1999：35）。富裕的约鲁巴人通过收留大量战俘增加劳力数量，战俘成为在约鲁巴人农田上劳作的奴隶。美索不达米亚南部也欢迎持闪米特语的游牧居民定居下来，在墨西哥谷地，无论作为个人还是集体，新来的移民有的附庸于现有国家，有的创建新的国家，移民常常被视为增加当地君主的财富和权力的

方式。

当人口密度超出现存体制的承受上限时，食物生产将变得越来越密集。这需要频繁增加劳力投入。人口增殖迫使人们投入到食物生产的新系统，即使单位食物所需的投入量更高。当地理环境使人们难以迁移或在农业用地上的投入使地主们更愿意服从政府的管理时，这个过程便非常迅速（Boserup 1965；P. Smith 1976）。

一旦有需要，食物生产的集约化过程极易发生。在大多数个案之中，当地农民掌握的知识足以设计出效率更高的系统。当国家为了达到重要目标而进行干预时也是如此。墨西哥谷地的人造湖田建立在中美洲湿地农业的长期经验基础之上，尽管需要建造前所未有的规模巨大的水利工程，但仍然迅速地广泛扩张。随着人口和国家对剩余产品需求的增长，美索不达米亚的灌溉体系变得越来越精细而复杂，但是每一次创新都建立在以往的经验基础之上。有时也会借鉴其他地区的经验。中王国时期的埃及统治者在法雍地区扩展农业，希望借此增加私有财富，他们雇佣了来自中东地区的定居者。法雍的农业扩张亟需在美索不达米亚及其他中东地区广为人知的重力水流灌溉系统，这一体系和埃及的盆地灌溉系统截然不同。因此，中王国时期，众多闪米特语人后裔（*'jm*）在那里居住和劳作绝非偶然（Butzer 1976：41-47；David 1986：41，190-193；Grimal 1992：166）。

313

## 劳力与剩余产品

早期文明的农业系统都是满足人口扩张和政府及上层社会追逐剩余产品的需求的区域历史的特定遗产。因此，早期文明组织食物生产的方式表现出众多历史性特质。但是，所有早期文明在食物生产上至少拥有两个关键的共同特征：剩余产品的生产在绝大部分程度上被上层社会占有和利用，其次，农业依赖于人力，仅在某些个案中得到有限的畜力补充。由于技术水准低下，而且食物生产主要依靠人力，因此每个农民所能生产的农业剩余产品数量稀少。如果希望提升单位耕地承载的人口数量，通常需要在单位粮食生产上投入更多的劳力，因此，人口密度的增长不会自然而然地导致单位面积内食物剩余产品的增长。不管采用哪种农业制度，早期文明中的70%—90%的生产力必须投入在食物生产之上。这表明所有的早期文明都注定是农业社会。这也表明上层社会所能得到的剩余资源在生产总量中不可能占据很大的份额，必须谨慎使用。所以，增加财政收入的策略必然是政治性的（R. McC. Adams 1960）：增加农民数量，创造统治集团根据自身等级占有更多资源的环境，在不增加社会控制成本的情况下，说服农民缴纳更多剩余产品。

314



在早期文明中，剩余农产品甚至包括家畜都是财富的重要来源，对这些资源的控制是政治权力的关键。但是对早期文明中食物剩余的生产和控制的研究错综复杂，这主要源于关键概念，特别是与土地所有制相关的概念定义含糊，相互矛盾。有些分析者将不属于君主和国家的土地都称为“私有”土地，而不管它是由集体拥有还是个人拥有，也不管它是否可以出售。更严格的定义常常将土地“私有”局限于个人拥有的可以出售给任何买家的土地。为了减少概念混淆，我认为早期文明中土地所有制可以区分成三个的类别：(1) 亲属集团和社区的集体土地所有权；(2) 神庙或国家等机构的土地所有权，包括由个人或集体拥有的，但服务于这些机构的土地；(3) 私人土地所有权。由于缺乏相关信息，古典玛雅不在讨论范围之内。

315

从孟德斯鸠的时代开始，“支配权”说是关于早期文明最古老的神话之一 (Issac 1993: 432)。这种说法称，早期文明中的统治者占有王国之内的所有土地，禁止其他的土地所有权形式，每个人都是君主的租户或奴隶。支持这一说法的证据在本质上都是隐喻性和政治性的表述。约鲁巴君主常常宣称拥有王国，但事实上，王宫和王室农庄之外，其他土地都由各个社区和父系家族控制 (Pemberton and Afolayan 1996: 58)。在墨西哥谷地，高级官员认为由社区占用的土地都属于国王和贵族，平民仅因为服务国家而获准使用土地 (Offner 1983: 125)。这一说法显然反映了统治阶级而不是社区居民信奉的意识形态。因此，事实上，支配权的概念看起来和所有现代国家的主权宣称别无二致。其主要价值在于个人或集体不能将土地出售或转让给外人，因为这将消弱或瓦解统治者将这片土地视为王国组成部分的权威。在约鲁巴，未经国王许可，土地不得出售、转让和赠与外人。土地的新主人必须同意

316

缴纳赋税，并承认统治者对土地的主权。但是，约鲁巴君主无权占用特定社群或亲属集团的土地，或者干涉其具体事务。

## 集体所有制

尽管很多人类学家倾向于将土地集体所有制视为进化意义上的“原始形态”，其主要特征表现在它可以采用集体或者个人的形式，相对抵制不生产粮食的人施加的经济剥削。相比独立生产者，尤其是那些丧失了土地资源的人，集体土地所有者集团的生产者在确定自身与国家 and 上层阶级的关系时拥有更多自由。

土地集体所有制常见于某些早期文明。在墨西哥谷地，最大的土地类别是社区 (*calpollalli*)，社区属于居民集体所有。社区本身就是土地所有者群体。部分社区土地是由内部劳役耕种的公共土地。其收成用于支持社区头人及其家庭，维持社区神庙及其他社区活动，也用于缴纳赋税。剩余的土地分配给社区的所有家庭，而不论其成年男性成员是全职农民还是另有其他职业。全职工匠、商人和官吏可以将土地租给没有土地的雇农，至少可以从土地上获取部分生活资源。但是，社区土地不能租给同一社区或其他社区的成员，因为这样的协议与社区居民的法律平等地位和全权拥有土地相抵牾 (Berdan 1982: 89)。在墨西哥高地的大部分地区，社区用地会定期重新分配，借此反映家庭规模的变迁，确保每个家庭拥有与其需求相匹配的份额。墨西哥谷地南部却没有这种定期再分配，这表明，土地所有权的显著不平等关系将随时间推移而愈演愈烈。在一定程度上，这种变化因建造人造湖田实现的可耕种土地的扩张而得到缓解。由于社区土地不可出售，如果一个家庭灭绝或迁徙外地，其土地份额将退还给集体，可用于再分配 (Berdan 1982: 55-57; Offner 1983: 124-126)。

秘鲁高地的社区也是土地共有的内婚集团。每个核心家庭得到各类社区土地的份额，并且必须按照要求生产所有基本的粮食作物。每个家庭都必须耕种处于不同海拔高度的地块。本地社区首领在作物轮种和休耕的过程之中主持年度土地再分配。这种再分配确保了在家庭成员改变的情况下，每个家庭都能获得均等的份额。社区成员在耕种土地时互相扶助，也需关照老弱病残或长期外出服劳役的成员。专门开辟用于支持社区领袖和宗教仪式的土地，由全体社区成员集体耕种。社区成员在执行公务时可以获得生存必需的食物份额。

在约鲁巴，农田是扩展家庭集体拥有的。然而，如果没有任何扩展家庭宣称其拥有权，或者扩展家庭灭亡及迁徙之后放弃土地所有权，土地都会还给社区。只有将扩展家庭逐出王国时，国王才可以剥夺这个家庭的土地。个人或家庭都不得出售或兼并土地。王室家庭也是一视同仁地获得土地。

“荣田” (*ajoyeba*) 由父系扩展家庭成员集体耕种，用于支持头人及集体活动 (K. Barber

1991: 162)。剩余农田分配给构成扩展家庭的各个一夫多妻的家庭。每个家庭耕种的土地数量依据人口规模、财富和社会等级而定。大家庭比小家庭耕种更多的土地，这样才能养活更多的人口。由于参与农业生产的依附者、债务人和奴隶的数量更多，更富裕和更有权力的人可以按比例耕种更多土地。只有能豢养众多武装家丁，才能获得社会威望。高官常常在距离城市不远的地方拥有多块耕地 (Peel 1983: 57)。妇女也将贸易所得财富用于购买奴隶，耕种从属于其父系家庭的土地 (W. Clarke 1972: 86)。因此，土地集体所有制并没有禁绝约鲁巴个人之间的经济和政治竞争。在许多约鲁巴王国中，人口密度之低导致每个人都可以获得他们希望耕种的土地。一旦土地需求形成压力，父系扩展家庭中拥有头衔的人将获得额外的农田，用于维护其政治权力和族群威望。家族首领也将富余土地或永久或短期地租给外人，以此作为收入来源之一 (Lloyd 1962: 83, 89)。

318

扩展家庭中男性成员的土地所有权在其死后由子女继承。然而，土地不得通过女性成员继承而变成其他家族的产业。逝者生前得到的奴隶可以成为男女继承人的个人财产，这使继承人可以获得任何正在耕种的土地。国王唯一可以传给子嗣的农田是成为国王之前通过家族获得并耕种的那部分土地 (Lloyd 1962: 18-37)。

在第四个千年纪晚期和第三个千年纪早期，美索不达米亚的父系扩展家庭拥有大量的集体所有土地。这个时期最早的可读文本提供了经济往来的具体信息，只要获得了扩展家庭中所有男性成员的认可，这种产业就可以全部或部分出售给亲属关系之外的个人。在公元前第三个千年纪，机构拥有的土地迅速增加，严重削减了集体拥有土地的数量。农业歉收和其他经济、生态危机迫使不那么富裕的扩展家庭典当了集体农田和家族成员的个人自由 (Diakonoff 1974: 15; Maisels 1990: 151-152; 1993: 172-175; Van De Mierop 1999: 203-206)。

据记载，从拉迦什统治时期 (公元前 2400 年) 开始，为庆贺新国王登基或者国王统治满 30 周年，将举国豁免王室债务 (*amargi*)，这有助于消弭不断增长的经济和社会不平衡，但是我们尚不清楚，在历史早期，这类举动是否仅限于恢复债务奴隶的人身自由。直到古巴比伦时期，取消债务才明确表述为将负债出售的土地退还给原有主人，但即使如此也有众多例外条款 (Hudson 1996: 46-49; Postgate 1992: 194-198)。因此，集体所有的土地可能经历了漫长的时期之后才变成债权人的永久产业，而土地原有主人成为雇农或没有土地的劳力，他们很可能在转变过程中暂时沦为奴隶。土地兼并可能以托称收养潜在的买家为起始 (Yoffee 1988)。他可以按照一个家庭成员购买其他继承人的细小到无法分割的份地的方式

319

购买土地。

这些过程将导致集体拥有的土地转变为机构或个人拥有的产业。土地所有权越来越集中在少数机构和个人手中。在转变过程之中，某些扩展家庭的首领可能成为主要机构的头人或



富裕的产业所有人 (Ellis 1976)。

学者们认为中国在春秋时代之前 (前 722—前 481) 都不允许买卖土地 (Ke 1989: 52)。在商和西周时期, 土地由扩展家庭占有并耕种, 但是尚不清楚这些家庭是否集体拥有耕种的土地, 抑或土地为国君和某些方国或者封君所有 (Wheatley 1971: 66)。政府诰令将某些扩展家庭从国家的一个地区迁移到另一个地区, 让他们服务于新的君主, 这种现象表明至少某些扩展家庭可以世代使用土地但并不拥有土地。当扩展家庭变得越来越大, 现有耕地无力支撑时, 他们就会分家。在这个时机, 较小的家支在高等级官员的许可下分离出来, 占用其他地方的土地。新封疆域的诸侯可以将都城附近的土地赐封给官员、家内仆从和士卒 (Vandermeersch 1980: 43, 131—133)。这表明对于继嗣群而言, 土地所有权并不如通过家族建构的政治关系获得农田重要, 这也表明商代和西周的全部土地在某种程度上都属于机构所有。印加统治者大规模迁移聚落, 但是这并没有威胁到聚落作为集体土地所有者单位的社会地位。因此, 某些甚至全部农村扩展家庭将耕地视为集体所有产业。长期居于一地的显贵家族可能会珍视历代祖先的安息之地。还有另一种可能性, 即与发生在墨西哥谷地部分地区的情况类似, 中国的官员认为他们管辖的所有土地都属机构所有, 而平民父系家族则自发地将耕种的土地视为集体产业。

320 在埃及, 对国家视野以外的研究困难重重。我们不清楚在前王朝晚期和早王朝时期的村民们集体拥有耕地的程度, 以及这个格局是否在未受政府农田 (*ḥwt*) 影响的地区延续下来。这些未受影响的地区可能包括在早王朝时期就已经人口膨胀的埃及南端。我们也不清楚这些产业的设置是否取消了已有农业社区的土地权, 抑或将这些社区纳入到产业系统之中, 他们自古以来对土地的所有权保持不变, 但从此需要向地主缴纳地租。如果词语 “*niwt*” 既指小规模缴纳地租的单位, 又指农业社区的话, 那么后一种情形更有可能。从古王国时期开始, 村庄头人 (*ḥq3 niwt*) 和产业头人 (*ḥq3 ḥwt*) 等头衔表明了农业村庄作为财政实体的长期重要性 (Eyre 1987a: 34, 1999)。一个名为那加德尔 (Naga ed-Deir) 的中埃及小型聚落的详尽考古学研究表明整个古王国时期的显著的社会延续性, 尽管在第三和第四王朝时期, 随着国家经济需要的提升, 社会不平衡现象加剧, 而且财富减少。最富裕的家庭明显都与行省管理密切相关。在早王朝时期, 家族头人获取了宫廷生产的黄金珠宝 (Reisner 1932: 185—192)。但我们并不清楚这些财富是因服务于王室而获取的回馈, 还是用来自私有产业, 抑或由于担任头人而窃取的更多土地和劳力的财富购买的。

在大部分早期文明中, 集体拥有的土地不可买卖; 它是一个亲属集团或内婚社群共同拥有的不可让渡的财产。美索不达米亚早王朝时期逐渐频繁地出售公有土地的证据表明, 在早期文明中, 集体所有制已经严重衰败。某些集体拥有土地的群体, 比如在约鲁巴人、墨西哥谷地的农村和秘鲁高地所见到的, 都是由民意支持的传统社区领袖管理的。有时这些领袖是

群体之中最年长的男性成员，而在其他的例子中则可能属于特定的继嗣群。土地集团越大，等级越多。它们常常由代表不同扩展家庭的世袭官员组成的议事会管理。这些群体的领袖乐于与上层阶级联手。

集体土地所有制群体在规模上的差异影响了他们对土地和剩余产品的态度。小规模群体常常倾向自给自足的经济，其成员相对而言在经济上更趋平等，也乐于相互支持。在大型的群体之中，集体土地和劳力更倾向于被视为属于头人的资源。集体代表和头人通过承担待客事务和祭祀仪式使这种不平等变得正当且必要。拥有集体土地所有群体的成员身份是获得不可让渡的土地的重要条件。当集体土地不再平均分配时，富裕的成员可以利用战俘或负债者扩大生产能力，集体拥有土地的份额可以出卖给外人抵债。这些情形都使集体所有土地最终全部转变成为机构或私人所有土地。对集体所有土地的另一个威胁在于，当所有者不够强势时，土地可能会被政治上居于主导地位的头人侵占。

321

## 机构所有权

按照罗马法律，早期文明中机构所拥有的土地并不属于公共财产 (*res publica*)。这些产业并不服务于社会整体的利益，而是国家、宗教仪式、官员和社会特权者的额外获利。在概念上，它与由全体成员耕作，用于支持其头人，提供集体活动经费的集体所有土地密切相关。然而，如何处置属于集体的剩余产品需要共同拥有土地的人达成共识，但瓜分机构所有土地的剩余产品的人却无需考虑耕种者的意愿，可以随意处置剩余产品。

机构所有土地并不归属于个人，因此不能买卖。机构土地份额可以世袭，但是继承机构土地的获利必须同时继承相应义务或职责。机构土地可以授予个人，须换取服务作为回报，这些土地常常被界定为受俸土地。在中世纪欧洲，这种土地的地租是用来支持管理阶层的。为了避免和中世纪太过明显的关联，我将这种土地称为“官地”。

在约鲁巴，国王的俸田是唯一的机构土地。这类土地由宫廷仆从、王室奴隶和劳役耕种。和其他的农地一样，俸田通常分布在城外；然而，在奥德昂德，王宫周围的俸田多达16英亩 (Lloyd 1962: 72, 112)。王室农场的产品提供给国王、王室和庞大的宫廷成员，也赏赐给市民和外来人，或用于补给王室祭仪。这类土地不能以父死子继的方式继承，而需传给继任国王。

在墨西哥谷地，国王拥有子女可以继承的田地和产业 (*tlatocatlalli*)。这些田地可以在国王子女结婚时与其他城邦国家的君主互相交换。大部分国王和几乎所有世袭贵族都有“贵族之地” (*pillalli*)。这两种土地为统治者和世袭贵族提供了收入来源，使他们可以在不同程度上减少对平民缴纳的贡赋的依赖。现代学者常常将这类产业称为“祖传地”。这些土地专

322

门辟给城邦国家中的国王和贵族。但是，随着征战和王室通婚，这类土地或多或少地被别的城邦国家的国王或贵族所拥有（Offner 1983：129–138）。

杰罗姆·欧弗内尔认为当时存在着活跃的土地交易市场，祖传地是私有财产（Offner 1981；1983）。而与此相反，皮德罗·卡拉斯科（Pedro Carrasco 1981）和约翰·格莱德希尔（John Gledhill 1984）认为，这类土地的让渡极其受限，因此它是机构性地产。显然，大家都认同这种土地不能转让给非贵族个人。由于分割继承，这类土地可能很快变得支离破碎，尽管贵族之间的策略性婚姻可以重新拼合各块份地。即使如此，为了维持或组合各块土地，可能要求贵族们互换产业，这种交换可能以买卖的假象表现出来。由于没有任何证据显示祖传地可以真正地售卖出去，因此它看起来更像是机构产业，而不是私有产业。祖传地用来支持上层社会，在上层阶级的观念中，那是对他们提供的政治和军事领导的荣誉报偿。但是，世袭贵族的扩张意味着每个成员所拥有的土地和收入的数量可能逐代减少。

除了属于族群、贵族和王室的土地之外，国家也可以拥有和开发土地。它们可能因具体用途不同而被命以不同的名字，但是所有这类土地都以基本相同的方式控制和管理。宫廷土地（*tecpanlalli*）用来支付王宫的各项运作开支，提供国王的大量仆从的衣食杂用。官员土地（*tlatocamalli*）用来补充世袭贵族的收入，为没有祖传地的神鹰武士提供薪水。其他的国家土地是国王供奉神庙（*teopantlalli*）、支持军事活动（*milchimalli*）、赏赐社区和普通人的收入来源。一般而言，这些类型的土地都在城邦国家的边境之内。如果纳贡城邦国家分布较近，输送大宗产品经济可行，则霸主也可以将这种土地安置在纳贡城邦国家中。阿兹特克在击败了阿兹盖特波兹科的霸权之后就获取了第一块分布在邻近城邦国家的国家土地（Hassig 1988：145–146）。纳贡国家有责任定期输送食物。这种土地被称为战利土地（*yaotlalli*）（León–Portilla 1984：23；Offner 1983：126–139；Soustelle 1961：80–81）。国家还可以通过屯田开垦大批土地。尽管特诺奇蒂特兰周围的人造湖田属于不同的社区，泽尔高一霍奇米尔科地区的人造湖田很可能属于阿兹特克和特斯科科国家。

贵族中活跃的男性成员都积极参政，因此官员土地是其收入的主要来源。在霸主城邦国家中，每个官员常常在纳贡国家中分配得到特别的土地。这种赏赐也使官员尽力维护本城邦国家的军事统治地位。无论在国内还是在国外，这种土地大多数都在政府财政官员（*calpixque*）监管下耕种（Soustelle 1961：41，49）。对于高级官员而言，可储存的剩余产品将直接输送到他们的住所。在其他情况下，产品将输送入宫，由会计分配给有权享受的中低级官员。国家土地的受益人得到远超出他们及家庭所能消费的食物。他们将剩余产品投资于远距离贸易，或者在市场上交换任何心仪之物。国家土地不能继承，听由国王分配。如果祖传地都不是私有土地的话，国家土地自然更不是。

无论是祖传土地还是国家土地都由无土地家庭的雇农（*mayeque*），而不是集体土地所

有制下的平民 (*machhualtin*) 耕种。在被征服的城邦国家之中, 某些平民可能因为征服者将其土地辟为贡赋生产用地而转变成为雇农。雇农收获的粮食中, 呈交给地主的份额远远多于集体土地所有制下平民缴纳用于公用和支持国家项目的剩余产品。在阿兹特克和他们的最亲近的盟友国家之中, 社区仍然拥有集体土地, 甚至能扩张这部分土地, 但是在三驾马车贡赋体系中, 邻近地区土地越来越多地用于支持阿兹特克和特斯科科国家及其官员。

一旦有机会, 贵族们就会尝试将官员土地转变为祖传土地, 以便造福家庭。在西班牙征服之后, 似乎大范围地出现了这种转变, 以免国家土地落入西班牙人手中。这种策略可能在相当大的程度上误导了对早期土地所有制的本质的理解 (Gledhill 1984: 139)。如果儿子继承父亲的官职, 官员土地可能被同一家庭拥有长达数代之久, 这是极具欺骗性的。在 1519 年之前, 这种倾向可能遭到强势君主的抵制, 他通过控制官员土地获取操控贵族的权力。然而, 国王必须赏赐那些与世袭贵族通婚的神鹰武士, 确保他们的子孙能够享有和其他低等级世袭贵族子孙一样的特权。赏赐给这些贵族的祖传土地可能来自国家土地。

324

在兼并新的地区之后, 印加官员们坚持每一个本土社区都需要额外耕种一片土地, 支持国家和从中央到地方的宗教仪式。用于国家和宗教目的的土地需要单独耕种, 由政府官员管理。为了减轻此举对当地人口造成的负担, 至少部分土地是通过平整土地和水利工程开辟出来的, 而不是征用已有的社区土地。国家、神庙和社区土地之间所占比例并不等同。由于技术上每个农民所能生产的剩余粮食量都极度有限, 因此国家和神庙土地在社区耕种的土地中仅占极小的比例 (S. Moore 1958: 24–38; Murra 1980: 31–34)。

尽管农民倾向于在自己的土地上栽种众多不同的谷物, 但是印加政府规定国家和神庙土地上仅能种植有限的作物。相对于土豆和其他块茎作物, 印加政府更倾向于种植玉米, 这或可解释印加对在新兼并地区建造农业台地的重视。玉米外表呈黄色, 因此被印加人认为象征太阳, 它可以用来制造深受喜爱的食物和啤酒, 这些食物和饮料可以分发给劳工或在宴饮场合分给本地居民 (Murra 1960; Zimmerer 1993: 24)。农民在耕种自己的土地之前有义务耕种国家和神庙的土地, 但政府和神庙的仓库为他们提供种籽和耕种期间所需的食物和工具。作为回报, 在国家和神庙土地上收获的全部粮食都属于这些机构。社区成员也需要照看属于国家和神庙的美洲驼和羊驼等畜群 (Rowe 1944: 265–267)。

印加国王通过开辟大量专属于国王、王系继嗣群、其他显贵和军队的产业而进一步增加了国家和最高级的印加贵族的收益。与社区土地不同的是, 这些产业免交赋税。威纳·克哈帕克在玻利维亚适宜种植玉米的低矮谷地——科查巴巴建立了最大的军用产业, 当地的土著人口被安置到其他地区, 取而代之的是 1.4 万名劳工。其中绝大部分是轮流前往科查巴巴工作一个生长季的劳役, 少数劳工永久定居在那里, 管理玉米的储存和向库斯科转运。此外, 在阿巴凯洋地势较低的谷地中, 规模较小的军用土地就雇佣了 100—200 个家庭耕作

325

(Wachtel 1982)。

库斯科附近的尤卡谷地的大型王室产业由华丽的行宫和农业用地构成，行宫是印加国王的乡间休憩之地。在国王去世之后，他的木乃伊还会不时回到王室土地中，这片土地的农产品归国王的后裔，而后裔负责维持对去世国王的祭礼。分配给其他王室成员如国王的兄弟、叔叔、母亲、姐妹、妻妾及其他高级印加官员的较小块的土地分别由他们的后裔继承。但是他们不能出售、转让或分割这些土地，因此这一群体的福利最终依赖于有效控制成员人数的增长，或另觅收益来源。主要的神庙也会得到产业 (Murra 1980: 34-42)。

如果传统土地被转变成为王室或军队产业，社区可在别处得到集体所有制土地。他们搬迁到新的产业上，其原有土地被永久性指派的劳力 (*yanakuna*) 占据。通过在私有产业上使用这种劳力可以使绝大部分的收获谷物为上层阶级或政府所用，且其数量远多于原有社区以劳役的形式缴纳的作物。有证据显示，在印加统治末年，这种产业和政府农场无论在数量还是在重要性上都有显著提高 (Wachtel 1982)。它们支持了一支日益扩张的军队和一个亟需更多资源来支持自身成员增长和各种项目开支的上层阶级。尽管在库斯科一带分布了众多王室和官员产业，威纳·克哈帕克还在厄瓜多尔的图米帕帕建立了王室产业。低地也有种植可可和热带水果的王室产业。

印加君主也将小块免税土地赏赐给地位等级较低的贵族和平民，以表彰他们作战勇猛，修筑桥梁，终身戍守，以及对国家的各种贡献。和大型产业一样，这些土地由受封赏者的所有后代继承，不能买卖、分割或让渡 (Kendall 1973: 145)。因此它们不能被归入私有土地之列。

326 据记载，商王在安阳附近拥有大量的农田。这些农田分别被称为大田、中田等，由平民劳役或因丧失土地而终生服务于商王的“众”耕种。至少其中部分工具由监工配给。理论上，这种土地上生产出来的所有粮食都属于商王。王子和其他高等级贵族可能也拥有类似土地。和印加上层社会产业一样，拥有这样的土地将会极大地增加可支配的粮食总量 (Keightley 1969: 109-111)。

晚期传统证明，家族耕地正中有一块田地，由家族成员共同耕种，属于掌控当地或可能赐福当地的商王或君主。它被称为“公田” (Vandermeersch 1980: 217)。我们并不清楚井田制是否真的存在过 (Creel 1937: 313)，但是九一而助反映了早期文明中农田分别分配给纳税农民和上层阶级受惠者。

国家于是被区分为众多区域，各个君主和官员们控制它们，并从税田之中收取谷物形式的获利。每个君主可以将一块或多块税田授予属下官员、朝臣、士兵、工匠或仆从。上层阶级和他们的附庸用这种方式获得了支持自身及家庭，履行职责的主要资源。我们并不清楚税田的产品是否完全属于官员或他们委派的人员，抑或分配其中一部分给耕种者的家族头人。

否则，家族头人从附属田地出产的粮食中收取一定份额 (Vandermeersch 1980: 210–217, 227)。西周时期就已经出现了诸侯交换土地的记录。当官员经常在不同地区之间迁调，这种交换就变得十分必要。然而，土地不能由受益人出售，因为它们要么从属于各级政府，要么属于耕种的家族集团 (Hsu and Linduff 1988: 275–279)。由于商代占卜文字将作物生长归因于超自然力量，因此要求官员督促农民，勤恳耕种的王室诰谕并不是管理指令，而是鼓励农耕的礼制性宣言。但这些诰谕可能仅仅针对耕种为君主和政府官员生产谷物的土地。

机构土地在公元前第三个千年纪南部美索不达米亚经济中发挥了重要作用。不同于小型神庙，大部分神庙都得到土地的赏赐，这些土地被视为主要庇护神的财产。在拉迦什，此类神庙多达 20 处。主要的神庙和最大的产业通常与城市庇护神有关。据估计，拉迦什国内有 30% 的劳动人口受雇于神庙或耕种神庙的田地 (Tyumenov 1969: 122–124)。拉迦什的神庙估计拥有 200—300 平方公里的农业土地，大约占城邦国家可耕地的十分之一 (Diakonoff 1969b: 174)。王室产业分为国王的私人土地和归属于宫廷 (*égal*) 的土地 (Maisels 1990: 171)。与阿兹特克和印加一样，美索不达米亚南部的机构土地也存在支持君主及其家庭和支付国家管理的区分 (Gelb 1979: 5)。

327

神庙产业和王室产业以类似方式组织。两种机构都能通过购买和抵债的方式获得土地，神庙还接受捐赠的土地。两种机构都能够自由地买卖、接收土地，但土地集中化已是大势所趋，神庙和王室产业不断增长。神庙和宫廷都成为生产和储存农产品的主要中心。在最早的可读文献出现时，即公元前 2500 年，过去由父系亲属集团集体拥有的土地中，大部分都已经落入国王、神庙和富裕地主的掌控之中 (Diakonoff 1969b: 177; Maisels 1993: 172–176; Yoffee 1988)。

神庙产业至少以三种不同的方式从土地中获得收入或服务。用于维持神庙的土地 (*nigenna*) 由得到一定的大麦、羊毛和油的配额 (*šeba*) 的劳力耕种。这些劳力或是奴隶，或是没有土地的自由民。如果自由民全职受雇于神庙的话，他们及其家庭通常能得到食物份额和小块神庙土地，供其在业余时间耕种。在乌尔第三王朝时期，这种劳力逐渐被仅需支付薪水的个体劳动者补充和替代 (Postgate 1992: 237)。每年农忙季节都会雇佣流动性农业散工 (Maisels 1990: 194)。所有产出的粮食都属于神庙。神庙也需匀出部分农业产品支付给劳力糊口，购买原材料和其他商品以及支持祭祀活动。

另一种数量不等的土地 (*gankur*) 被分配给全年无休的手工工匠、低级官员和主要的神庙祭司作为其收入来源。劳工及其家庭需要自己种植粮食，官员则分配了足够的土地，不仅能养活官员和他们的家庭，也能养活种地的农民。最高等级的官员从分配给他们的土地中获取了巨大的收益，使他们能维持舒适富足的生活方式、参与贸易。富裕的个人常常雇佣管家 (*iššakku*) 管理官员土地和通过其他方式获得的土地。有时一个管家可能服务于

328

多个官员 (R. Harris 1975: 166)。土地既不能被受惠者出售, 也不能继承, 但是如果父子相继担任特定的神庙管理职位的话, 就可以传承下去。到乌尔第三王朝时期, 神庙职位甚至成为可买卖的商品 (Postgate 1992: 314)。尽管官员们相继传递土地控制权, 土地本身仍然是神庙的产业。

第三种土地 (*ganaru*) 是神庙租借或租佃给没有土地的农民或中间商, 中间商再进一步转租给农民的农田。租期一般为 2—3 年, 农民在缴纳按照谷物计算的固定年租之后有权耕种土地 (Steinkeller 1981)。而在风险共担的租佃方式之中, 虽然地主也需要参与生产投资并承担歉收风险, 但他们的收益份额更大。丰年里, 缴纳固定地租的租户获利大于风险共担的佃户; 但在荒年里, 佃户的损失也较小。因此, 佃户一般是无地且承担风险能力不及租户的农民。而官有土地的所有者可以通过租、佃或雇佣劳力获利。所有庙产土地都会逐年轮替耕种或再分配。耕种或租佃庙产土地常常会从中央机构获得种子、畜力、犁田人及其他装备。耕种庙产土地的农民需要承担修建和疏浚主要灌溉系统, 建造和维护城墙, 兵役等国家劳役 (R. McC. Adams 1966: 107–108; Diakonoff 1969b: 176; Ellis 1976; Falkenstein 1974 [1954]; Foster 1982; Frankfort 1956: 65; Maisels 1990: 151; Postgate 1992: 126; Van De Mieroop 1999: 146–158)。

王室产业也按照类似的原则经营, 只是租户主要是官员、工匠、服务于国王的职业或半职业士兵。普通土地所有者要么耕种自己的小块土地, 要么让家庭其他成员耕种, 而高级官员则采用出租或收益分成、风险共担的方式经营大片土地。到汉谟拉比时代, 众多王室士兵可以“出售”土地份额的权利, 但这种转让要求“收买者”同意履行前任业主对国王的法律义务 (Diakonoff 1969b: 197; Yoffee 1977)。

**329** 我们注意到, 神庙和王室的田地倾向于专门种植谷物, 而平民的私人土地则倾向于做果园或菜园 (Stein 1998)。谷物容易储藏, 相对来说可以长久保存, 因此是大型机构商业往来的合适物品。而且, 由于神庙和王室产业的规模巨大, 资源丰富, 其装备优于小面积土地耕种者, 还可以管理大型灌溉系统, 拥有耕耘设备和家畜, 能够有效地组织谷物轮种和防御盐碱化, 这对于在河道背坡上种植谷物而言都是必要的 (Postgate 1992: 188–190)。

美索不达米亚不同机构的发展孰先孰后颇受争议。考古记录显示, 神庙早在宫廷出现之前就已存在, 到公元前第四个千纪中期, 美索不达米亚出现了与粮食、家畜、手工业、农业用地份额、获取原材料、工务配给、修竣大型建筑和灌溉工程有关的重要的官僚机制的发展 (Nissen, Damerow, and Englund 1993)。但是, 我们尚不清楚当时神庙兼并大块土地的程度。宫廷直到早王朝时期才出现, 甫一开始就拥有土地, 为国王提供维持和装备防御城邦国家所需军队的缴用。宫廷也需要养活大量行政人员, 而这些行政人员逐步构成了城邦国家的中央政府。国王通过购买或兼并 (通常是强行购买) 更多的土地增加收入 (R. McC.

Adams 1966: 142–148; Postgate 1992: 184)。

国王也试图控制神庙及其收入。乌尔第三王朝的国王舒尔吉将拉迦什和其他地方的主要神庙纳入到王宫官员的掌控之下，汉谟拉比向神庙派遣国家会计师 (Postgate 1992: 300)。但是，在公众压力之下，公元前 24 世纪的拉迦什统治者乌鲁卡吉纳恢复了诸神对神庙产业的所有权，并废除了神庙产业的王室税收 (Diakonoff 1969b: 189–190)。某些亚述学者认为，在公元前第三个千年纪，王室产业与神庙产业竞争，并最终替代神庙产业成为社会中最强有力的经济和政治力量 (Postgate 1972)。但其他人却认为，神庙产业在王室权力膨胀、集体土地所有制被侵蚀的压力下也得到扩张 (B. Foster 1981; Huot 1989: 153; Nissen 1988: 147–148)。这个观点建立在马克斯·韦伯的论断基础之上，韦伯认为，普通人为了抵制君主大权会转而向祭司寻求庇护 (1976 [1896]: 188)。

现在有人提出，债务激增可能导致个人和集体将土地及自身捐献给神庙，换取神庙的庇护，免受债权人和王室官员的侵扰。高税率和小规模群体在灾年所面临的经济危机也可能进一步促进集体土地所有制的瓦解。无论集体土地的份额原本是否可以转让，高利贷常常迫使人们在取得所有男性共同拥有者的同意下出售集体土地份额抵债。这些交易导致土地拥有集体中最贫穷、政治上最卑微的成员无法依靠残余土地份额生存下来，有些人可能将自身和残余地权一并捐献给神庙。其他丧失土地的个人也可能寻求庙产的庇护。自愿奉献给神庙的捐赠 (*arua*) 包括动产、物件、战俘 (由国王捐献) 和多为鳏寡孤独或一贫如洗的平民 (Maisels 1990: 154–155; Postgate 1992: 135)。尽管神庙产业不是慈善机构，但它们的确为社会边缘人提供了经济保障。因此，随着土地集体所有制的重要性渐趋衰弱，作为竞争对手的宫廷和神庙都得到了进一步扩展。尽管随着国王权力的增加，中央集权的倾向也越来越明显，但这一发展可能进一步强化了美索不达米亚社会的多元本质，苏美尔尤其如此。

330

早在古王国时期之前，埃及法老就开始建立王室产业 (*hwt*)，在整个古王国时期，他们不断建立起大量的类似机构。王室产业规模从一公顷到五十余公顷不等。这些土地的收益被分配给特定的个人和机构，但是它们的所有权归属政府，除非政府特别宣布放弃。众多土地用于支持法老和王室近亲。其他的 (*hwt k3*) 则补助法老的祭仪、王室女性和高官。还有些土地的收益分配给神庙或用于支付官员的薪水 (Eyre 1987a: 22–23)。尽管官员从王室土地获得收益作为服务于政府的薪水，但是某些官职及相关土地成功地由数代父子继承，导致官员土地和官员的私人土地之间的区分变得模糊起来。

每块大型土地或者多块小型土地构成的总体都有一名经理 (*hq3 hwt*)，经理的主要住宅就是土地的管理中心和仓储。至少古王国时代晚期，以孟斐斯为中心的中央集权官僚体制征收埃及各地生产的粮食和其他作物，并将其分配到孟斐斯地区由王室赞助的各个祭祀活

331



自行准备各种物资之累。同时也使中央政府能够有效地控制这些土地及其产品。通过任命政府官员担任薪俸优厚的兼职工作，监督各种各样的王室祭祀仪式，也能在一定程度上补偿承担祭祀活动的王室管理阶层的活动支出，使他们不像埃及学家一度认为的那样威胁到中央政府对经济的控制。祭祀仪式也为兼职担任祭司的工匠们提供了收入来源。有人指出，在早王朝时期，中央政府通过宫廷向官员提供食物，但随着官僚体制的扩张，越来越多的官员获得土地而不是薪水 (Eyre 1987a: 23)。至少在某些个案之中，土地持有者可以管理这些产业，因此减少了政府官僚体制的管理责任。

中央政府在人口稀少的地区，特别是在三角洲地区和埃及中部，积极开辟土地 (Kemp 1983: 91)。三角洲西部的大片土地都用于生产葡萄酒和畜养牛群。从埃及其他人口稠密的地区迁移而来的农民、在战争中被俘获的外国家庭以及从奴隶身份被释为自由人的农民渐次定居在这些土地上。我们并不清楚埃及农民是否获准跨地区自由迁徙，亦或他们的迁徙纯属被迫。很多人可能乐于从人多地少的地区迁移到发展迅速的地区。在经济迅猛增长的地区，对劳动力的争夺可能会导致更好的工作环境。用来支持特定的政府机构、主要的宗教祭仪和王室祭仪的土地遍布埃及各地，这也使那些靠服务于这些机构谋生的官员们更有志于维护埃及的统一。

## 私有制

私有土地由个人或两个及两个以上的人以自由结合的方式拥有，可以按照个人意愿自由买卖。私有土地常常需要向政府缴纳赋税，可以如同其他私有财物一样，按照主人的意愿，  
332 根据社会规范被他人继承。所有人也能在有生之年处置产业，按照自己的意愿赠送给任何人。单线进化主义和实体主义经济学家都认为私有财产是晚近的发明 (Polanyi, Arensberg, and Pearson 1957)，但是，由于在很多较原始的社会中就已经出现个人拥有财物的权力，因此，早期文明中也应该存在私有土地。然而，大多数早期文明都没有私有土地的证据。有人认为墨西哥谷地的私人土地可以被主人出售 (Offner 1981, 1983)，但是即使是贵族家庭继承而来的祖传地，也没有这样的例子。在秘鲁，世袭土地及耕种者都不能被出售或交换。约鲁巴也没有土地私有的证据，尽管成功的武士和商人可以依靠奴隶占据大量集体土地谋取私利。由于约鲁巴人口密度较低，财富主要来自于对人类生产力的占有，而不是拥有土地。在中国，公共土地的产品分配给各级官员和他们的仆从，但是这些土地要么为扩展农业家庭集体所有，要么为政府所有。这使美索不达米亚和埃及成为硕果仅存的存在土地私有制的早期文明。

学者们提出，在公元前第三个千纪之前，美索不达米亚的大部分土地都是集体拥有的。在第三个千纪中，由于集体土地所有权被债务典当，越来越多的土地落入神庙或官

廷的控制之中，但是某些土地成为个体债权人的产业。年代为公元前 2500 年的玛尼斯图苏 (Manistusu) 方尖碑记录了大约 263 公顷土地分成 4 块出售，这被当成集体土地只能出售给国王的证据，但尚不能确认 (Maisels 1990: 151–157; Postgate 1992: 41, 94–99)。转型之初，拥有土地的父系家庭的首领可能在公共土地转变为私人产业的过程中处于有利位置。家族嫡系可能以损害旁系的利益为代价积攒财富和权力，嫡长子可能收购了同胞兄弟的继承权。最初将土地转让给非家族成员可能需要模拟收养以及获得出售者的扩展家庭的认可 (Postgate 1992: 182–184)。随着典当、收购和出卖土地使用权以及土地本身的发展，这种法律上的模拟变得越来越无关紧要。最终土地变得和其他形式的私有财产一样。同时，世袭高官试图将大量的神庙或宫廷土地份额转变为永久的可自由处置的产业 (Crawford 1991: 46)。

333

集体土地所有制瓦解之后形成的小块私有土地在生态和经济危机面前极度脆弱，也很容易受到家庭成员伤病的影响，因此容易因一系列的债务问题而丧失。这也有助于大面积私有土地的发展，在这些私有土地中，每一份额或者租给佃农，或者采用风险共担的方式。在阿卡德时代，这种土地可能雇佣多达数百个农民及其家庭 (R. McC. Adams 1966: 107)。尽管我们不清楚每个时代私有土地的具体发展程度，从土地公有制向私有制转变无疑缓慢、不稳定，而且变化多端，但是土地私有化一直持续发展下来，很可能已涉及绝大部分最好的果园和菜园。

对于所有的美索不达米亚人而言，人生的首要目标是拥有可耕种土地 (Postgate 1992: 183)。拥有集体土地或私人土地是一个人成为美索不达米亚公民 (*dumugi*) 和法律地位完整的成员的必要条件，因为公民权不会授予没有土地或耕种他人土地的人。集体土地所有制的衰败可能使人们迫切地希望以个人的名义获得土地，以此保留地主身份。富裕的美索不达米亚人，如商人，就希望投资农田和城市产业，这样他们及其家属可以依靠租佃或共同投资维持生计 (Maisels 1990: 228; Oppenheim 1969: 11)。这种日子堪称神仙生活。

随着机构和个人拥有的土地数量增多，拥有土地的地主人数却持续减少，地主和耕种土地的农民之间的经济和社会鸿沟越来越大。宫廷和神庙产业成为最富裕的机构土地持有者，但是，任何时期都有数量巨大的土地被集体或个人拥有。富裕的官员可能将大部分剩余收入投资在土地上。同时，某些土地由集体所有制直接转变为个人所有制也限制了神庙祭司和君主的权力，因此有助于维持美索不达米亚南部政治权力的多元本质。

古王国时期埃及的私有土地则更无从确证。克里斯托弗·艾尔认为，私有土地和“官田”之间没有清晰的区分，这表明当时并没有私有土地的概念 (Eyre 1987a: 33)。坎普则认为土地私有制在古王国时期就已经见诸文献 (Kemp 1983: 81)。这个时期的文献特别提及从父母继承而来的田地和产业 (Malek and Forman 1986: 80–81)。至少部分田地可以

334

个人的，因此，往往难以甚至无法区分哪些是可处置的赏赐，哪些是最终必须还给法老的赠予。私人土地和世代服务于神庙和国家的家族拥有的“官田”之间也难以区分。他们也有充分的动机将这些土地变成永久拥有的私人产业，特别是在中央政府处于弱势状态时，这种努力可能会导致众多土地的法律地位含混不清。即使是后期稀松平常的买卖记录，也不能清晰界定不同个人之间转让的究竟是完整产权还是使用权（Robins 1993：136）。同时，由于证据的局限，我们也无法知晓私有土地是否是通过将集体所有土地销售给个人而生成的。在古王国时期，的确已经存在疑似私有土地的买卖交易（Malek and Forman 1986：82）。

不同类型土地的收益以高度复杂的方式流通。比如，高级官员的祭仪可能接受王室产业或法老专用于祭仪的土地上生产的食物，也可能得到逝者建立的私有祭仪产业的赠予，或者由人购赠来自附近的王室祭仪、神庙，甚至其他的奢华墓葬的再利用食物供奉。这部分收入用来给低阶官吏付酬，他们在其他职守之外，会定期向逝者的陵墓供奉食物（Kemp 1983：85-107）。

### 土地所有权与政治和经济多样性

335 在约鲁巴、墨西哥谷地和秘鲁高地，父系继嗣群或内婚社区的集体土地在粮食生产方面发挥了主要功能。在美索不达米亚，有旁证表明，集体所有制在早期一度非常重要，但是到文献出现之时，土地在扩展家庭集体认可的情况下出售给国王或者其他个人，或者捐赠给神庙。在埃及，早在王室产业发展之前就已经出现了村庄集体拥有土地的制度，并一直延续下来。在商代和西周，中国的农业用地要么属于耕种者的父系家族集体，要么属于机构，官员可以将这种土地上的剩余产品分配给自己、支持者和仆从。在墨西哥谷地和秘鲁，土地属于内婚集团，在约鲁巴、美索不达米亚以及商代和西周，土地或许也属于父系扩展家庭，而在古代埃及，土地则属于社区。

在墨西哥谷地、秘鲁高地、美索不达米亚和埃及，机构拥有的农业用地非常重要。在约鲁巴，机构性用地仅指属于宫廷官署的土地。在美索不达米亚，机构性土地分为宫廷土地和各种各样的神庙产业土地，两者之间的竞争有助于维持社会的多元结构。在墨西哥谷地，机构性用地由国王和世袭贵族分享，但是国王对宫廷土地的控制使他能够在经济上资助整个贵族集团，因此提升了政治上的中央集权程度。印加王室土地、国家农场和赏赐土地为国王、国王的近亲、高级官员、王室继嗣群和军队提供了收入来源。在埃及，政府将荒地或者利用率较低的土地开发成政府产业，可以分配用来支持各种机构、政府官员和其他特权者。在中国，至少君主拥有土地，君主的土地由劳役或丧失土地而服务于王室的劳力耕种。地方官员主要通过增加耕种者数量来增加收入，农民生产的粮食剩余均由官员处置。

因此，在众多早期文明中，上层阶级从专辟给君主、神庙和贵族家庭的土地上获利。这类土地缴纳给受惠人的粮食比在同等面积的集体或个人土地上征收的赋税要高出很多。印加只是利用劳役耕种国家土地和机构土地的早期文明之一。这种劳役也见于墨西哥谷地和中国，这些国家和古代埃及、美索不达米亚都试图通过创设新的劳役形式使农民完全绑缚在机构土地上，为国家机构及上层阶级创造更多的收入。印加唯一不同于其他早期文明的是，他们的税收在很大程度上以劳役的形式收取。

无论在约鲁巴、印加、商代中国还是墨西哥谷地，都没有土地私有制的证据。有权支配大量劳力的约鲁巴人能够在父系家族拥有的土地上开发大片田地，为政治升迁提供大量的资源。在美索不达米亚，随着集体土地所有制的衰败，私人拥有的土地变得越来越多且越来越常见。古王国时期埃及的土地情况错综复杂，既存在集体土地、机构土地，也可能出现了私人土地，埃及与美索不达米亚之间最显著的差异在于大部分机构土地最终由法老或国家控制。王室对机构土地的控制是广幅国家的普遍特征。

336

最后一个问题是，是否存在从集体土地所有制经过机构所有制到私人所有制的发展序列。有些证据可能支持这一假设。在美索不达米亚，集体土地逐渐转变成为机构或个人土地，埃及也存在类似的发展。中国则可能经历了一段超出我们预想的、更漫长的时期，集体土地以及大部分机构土地最终转变成为私人土地，尽管在中国私有财产的所有权从未得到保障，在某种程度上和采纳罗马法体系的国家所见情形一样 (Ke 1989; Shen 1994)。在墨西哥谷地，机构土地和集体土地长期并存，并且随着霸主国家掠夺弱勢邻国的过程发展起来。印加王国在集体土地占主导地位的地区积极开发机构土地，以此增加政府工程所需的食物和可由上层社会支配的财富。而与此相反的是，约鲁巴在机构土地上发展缓慢。

依据机构土地和私人土地份额的增长程度，可以将这些文明按照假定的进化次序排列起来。集体土地被份额渐增的机构和私人土地逐步替代，与之相对应的是农民和农业劳力被迫生产和缴纳更多的剩余食物。尽管国家和上层阶级也能从耕种集体土地的农民那里获取粮食剩余，但是与被绑缚在机构或私人土地上的农民所能缴纳的粮食相比的话，其数量是微不足道的。

但是，在提出这一阐释时，我们需要保持谨慎。在所有的早期文明中，集体所有制土地和机构所有制土地长期共存，除了一个早期文明之外，所有早期文明的私人土地所有制发展都相对缓慢，这表明三种土地所有制都适用于早期文明。三种制度都能为上层阶级和服务于上层阶级特定需求的专业工匠提供粮食剩余。土地所有制度的特定组合在功能上都能满足早期文明中多种一般性政治和经济变体。在美索不达米亚，等级权力鼓励相互竞争的土地所有机制的发展；在埃及、墨西哥谷地和秘鲁，机构土地的发展是增加王室权威的策略之一。在广幅国家，君主或政府对机构土地拥有至高无上的权力。最后，在约鲁巴，当可耕地相对

337

充裕时，权贵者利用奴隶和负债者在公共土地上耕种而霸占所有的粮食剩余。这增加了上层阶级的粮食积累，和其他地方的机构或个人土地上发生的情况如出一辙。土地所有制是一个深受历史特定性影响的社会组织侧面，上层社会在提高并确保占有粮食剩余上策略有限。不同早期文明中，这些策略都是独立生成的。

进化主义考古学家一度相信，不断增长的社会复杂化程度和知识的进步都主要受益于更复杂的技术，特别是冶金术。这个观点基于一种假设，即在早期文明中，金属主要用于生产切割工具。但是，我们早已认识到，对各个早期文明的进化而言，冶金术的发展并不是至关重要的（Childe 1951: 26–27）。

在我们的研究个案之中，约鲁巴是唯一大规模铸造铁器的文明。一般认为，由于技术复杂化程度较高，人类在能加工金、银和铜之后很久才掌握冶铁技术。学者们也认同冶铁知识是在公元前第一个千年纪从中东传入非洲的。但是，放射性碳素测年表明，乌干达和西非早在公元前 700 年就建立了成熟的冶铁工业，当地可能在前一个千年纪中就已经知晓铁器，因此撒哈拉以南的非洲的冶铁术可能是独立生成的。铁器使用在公元前后传播到尼日利亚南部（Connah 1987: 113, 141; Holl 2000: 14–15; Shaw 1978: 69–99）。铁矿以砖红壤和富含铁质的页岩的形式广泛存在于约鲁巴地区，在北部尤其常见（Ojo 1966a: 96–98; Peel 1983: 22–23）。从公元 16 世纪开始，约鲁巴从几内亚湾沿岸的欧洲商人那里购得铁和铜锭。由于当地铁矿蕴藏量极其丰富，约鲁巴人生产了大量铁质农具、工具、装饰品和礼仪用具。根据伊斐的考古发现，他们从公元 1000 年起就懂得用黄金、铜或铜合金（主要是黄铜）铸造装饰用品和礼制用品。铸造方法以失蜡法为主（Connah 1975; Dark 1973; Forman, Forman, and Dark 1960; Shaw 1978; Willett 1967）。

在美索不达米亚南部，公元前第三个千年纪中，当地人已经学会使用红铜、白银、铅和黄金制造碗、雕像、装饰品和珠宝。到早王朝第三时期，随着王权的加强，黄金物品数量增多（Huot 1989: 115）。青铜在早王朝第三时期出现，而砷铜合金和其他合金则可能出现

更早，冶炼青铜所用的锡可能来自阿富汗或者安纳托利亚高原 (Yoffee 1995: 298)。矛头、匕首、斧、凿及更多木匠专用工具都由红铜或青铜制成。美索不达米亚的金匠们既擅长单面或双面合范及失蜡法，也擅长锤揲加工。他们还能制造金属丝线，并以黄金叶片、金属颗粒和珐琅装饰金属物件。在公元前第三个千年纪，越来越多的农具由红铜或青铜制成。克里斯托弗·艾登斯 (Christopher Edens) 指出，到阿卡德时代末期，红铜不仅是装饰金属，也成为了重要的“工业”金属 (Edens 1992: 126)。到乌尔第三王朝时期，标准的青铜合金配比中含有 17% 的锡，但因为具体使用目的不同，锡的含量可能有所变化 (Crawford 1991: 131–137; Moorey 1985; Postgate 1992: 225–229)。

印加用金、银、铜的合金及铂金制造了数量众多的奢侈品和宗教用品，包括珠宝、服装装饰、金属杯、餐具和塑像。铅被当成装饰性镶嵌物。公元 700 年，铜锡青铜技术在玻利维亚诞生 (Kendall 1973: 167)。金属可以通过采矿或者在河流里淘洗获得，用粗放但有效、且能迅速习得的技术进行熔炼 (Franklin 1990: 114–115)。众多金属矿分布在印加帝国南部人烟稀少的地区，即现在的玻利维亚和智利。厄瓜多尔的河流里出产铂金，可与黄金粉末混合，降低熔点。技艺精湛的印加手工工匠熟悉各种金属加工工艺，对黄金和白银主要采取锤击加工方式，而青铜则采用铸造方式 (Rowe 1944: 246–248)。他们知晓鎏金和镶嵌，但更青睐生产合金，进而将其表面处理得恍如更昂贵的金属。同样，印加的纺织工也偏好编织复杂多彩的纹样，而不是刺绣或者染色，海瑟·莱奇曼 (Heather Lechtman) 指出，这两种安第斯工业都展示了独特的技术追求 (Lechtman 1993)。印加人也用青铜制造兵器，特别是战斧，以及棍棒、凿、刀和其他加工软质石头和木头的工具，这些工具将分配给国家作坊中的工匠。某些脚犁也装备了青铜边刃，但这一做法可能仅限于仪式用具。其他的工具主要是石质、骨质和木质制品 (Rowe 1944: 247–248)。

古代埃及人加工黄金、白银、红铜和银金矿，银金矿是黄金和白银的自然混合物。古王国和中王国时期，埃及人对青铜一无所知。珠宝、容器和雕像都是通过锤揲金属薄片成型的，有的雕像可能用木头刻成，外面包裹黄金薄层，而小型塑像则有可能是铸制而成的。短剑等兵器一般用红铜铸造 (Andreu 1997: 68–69)，但是到中王国时期，政府军队装备了配有燧石头的矛和箭 (Vila 1970)。在毗邻中王国时期法老森沃赛特二世陵墓区的一个名为卡恩的小镇，出土遗物显示燧石工具的数量超过金属工具 (David 1986: 93)，为政府工作的木匠和雕塑家则配给了红铜工具。花岗岩和石灰岩是利用闪长岩（一种更加坚硬的石头）制成的锤子加工的。农具主要为石质或木质。

商代中国人是杰出的金属加工工匠，而且他们能轻易获得红铜和锡。他们将青铜注入多块式外范铸造礼器，生产特别复杂的器形。合范法的目的似乎并不是重复生产同样形态的器物，因为我们至今为止没有发现两件完全一致的礼器。铅有时加入到青铜合金之中，改

变其颜色和流动性。商代金匠也生产青铜带扣、钟、其他的乐器、兵器、车马饰等。铸造之后，金属表面常常需要进一步精加工，有时甚至镶嵌金银（Chêng 1960: 156-176）。然而，金属一般不用来生产珠宝。中国人倾向佩戴温润清凉的石头，如玉，他们认为石头有助于保持平静；由于金属与火相关，因此直接接触金属被认为是有害的（Franklin 1983: 95; Franklin, Berthong, and Chan 1985）。即使青铜工具曾经存在，数量也是稀少的，至今为止没有发现金属农具，尽管在郑州的作坊之中出现了用来制作青铜锄和尖状器的外范。宫廷工匠生产的骨质箭头远多于金属箭头（Keightley 1969: 40, 92）。这种金属使用模式贯穿整个西周时期。直到东周时期，铸造而不是锻打的铁器才被大量使用，金属农具和家内工具才变得普及。

墨西哥谷地的专业手工工匠以锤击加工、单面范及失蜡法加工黄金、白银和红铜。金属主要用于制作珠宝，包括缝挂于衣服上的小铃铛。红铜常常和黄金合成名为 *tumbaga* 的新合金，或者红铜表面镀金膜。他们也用红铜生产钻、凿、锥、斧、缝纫针和鱼钩，但绝大部分工具和武器是以黑曜石为镶嵌边刃的木质和骨质器具。镶嵌黑曜石的长剑 (*maquahuitl*) 可以将人劈成两半（M.E. Smith 1996: 171）。墨西哥谷地最早的小型青铜工具来自墨西哥西部塔拉斯坎地区的城镇，当地的青铜铸造知识是公元 1200 年从秘鲁传入的（M.E. Smith 1996: 96-98）。墨西哥谷地无人知晓如何铸造青铜。农具也不是用金属制成的。

341

尽管从外界输入的金属偶像不时发现于宗教窖藏之中，古典玛雅人显然不懂金属加工，也无从获得金属（Baudez 1994: 59; Schele and Freidel 1990: 434）。他们仅仅采用石质或骨质工具就建立起令人叹为观止的石质建筑，并凿刻巨大的石灰岩石碑，这也表明金属工具不是创造或维持早期文明的必要条件。

有证据显示，在早期文明中，红铜首先用来制作装饰品和礼制用具，直到后期才用来制作兵器和工具，最后才用于农具。只有在更有效的采矿和经济效益更高的运输方式发展起来、铜和锡的供应变得更充足之后，红铜和青铜才不再局限于生产奢侈品、兵器和专业工具。铁在自然界的分布比红铜或锡都要广泛，因此，人们一旦知道如何提炼铁矿，便可生产大量工具。红铜、青铜和铁的技术的经济和社会可能性因而截然不同（Heichelheim 1958）。尽管在西南亚和中国，冶铁术的发展明显滞后于青铜加工，但是在撒哈拉以南的非洲，没有证据表明铁器时代之前存在青铜时代。

早期文明和广泛的切割器技术联系在一起。这些技术的形式复杂程度和诸如人口密度、劳动分工等社会复杂程度之间并不存在明确的对应关系，因此冶金术的发展不可能成为早期文明发展的关键要素。在专门化手工工匠配备了金属工具之后，石质工具在农业和建筑业中仍沿用了相当长的时间。最后，获取用于制造切割、锤击工具的石头有时与获取金属或金属矿藏一样面临供应问题，因此，在对早期文明的劳动分工的普遍影响上，金属与石器无异。

342



石质工具的长期存在并不是文化惯性的结果，而是因为社会认为不值得为了采纳一项新技术而造成各种组织性变迁。

真正刺激早期文明中经济和政治逐步整合的因素应该是贸易和工艺专门化，这在政治上受到渴求威望物的上层社会的驱使，也受到因人口密度提高而不断扩大的对大规模生产的优质产品的需求的鼓励。

## 贸易

在早期文明中，人们日常生活中使用的绝大部分物品都是由本地生产和销售的。无论在规模还是组织上，远距离贸易都不同于本地贸易，由于统治者主要关注其政治影响，远距离贸易在城邦国家和广幅国家中际遇不同。在大多数城邦国家之中，政治权力的分散化性质鼓励城邦之间的贸易作为独立产业而发展。由于城邦国家之间战事频繁，在政治权威势力所达范围之内的贸易也能带来显著的经济优势。在广幅国家之中，政府控制了远距离贸易和作为统治者权力的重要来源的异域物资。

在美索不达米亚，城际贸易和远距离贸易都由职业商人承担。每个城邦国家中的商人都属于一个或多个商人行会 (*damgar*)。商人行会的首领 (*gal damgar*) 或者是已经被授予宫廷头衔的最高等级成员，或者由宫廷官员充任，官员常常充当君主和商人之间的主要联络人。商人获得神庙土地份额，并被免除劳役 (R. McC. Adams 1974a; Leemans 1960b; Postgate 1992: 211; Silver 1986: 132–133)。

343 学者们一度相信，从事远距离贸易的商人全职受雇于宫廷或神庙，后者以份地的形式提供固定收入。波兰尼认为，经济早已深深地扎根于早期文明的政治组织之中，因此现代学者可能错误地将“对外贸易”想象成城邦国家君主之间的礼物交换，而在此过程中，君主们从不以谋取经济利益为目的 (Polanyi 1957)。现在几乎没有学者认为这一解释适用于公元前第三个千纪晚期，但是也有人提出这可能是早王朝时期城邦间交换所采取的形式 (Crawford 1991: 25; Foster 1981)。在更为晚近的乌尔第三王朝时期，政府可能已经参与了某些远距离海洋贸易，但也无从证实 (Lamberg-Karlovsky 1996: 160–163; Postgate 1992: 220–221)。

现存最早的可靠证据表明，到早王朝时期，城邦国家之间和地区之间的贸易已经以追逐利润为目的，而商人则是独立的中介。到古巴比伦时期，商人们甚至建立股份公司 (*naruqqu*)，多个商人在固定时期内投资，明确界定获利和损失的分配关系，并指派某一个商人主持贸易 (Silver 1986: 88; Van De Mierop 1999: 197–202)。商人以收取佣金的方式销售神庙、国王、富裕的地主和亲属集团的货物，也以自己的名义收购和出售货物。美

索不达米亚城邦出口以谷物和椰枣为主的粮食作物。拉迦什的一座神庙委托一名商人将劳力捕捞的1.3万条鱼销往尼普尔 (R. McC. Adams 1974a: 248)。商人们也将羊毛、布匹和其他美索不达米亚的产品销售到遥远的地方, 并带回金属、木材、半宝石石料和其他原材料。在前阿卡德时代, 海外贸易的主要目的是为了获取制作奢侈品的原材料, 但是由于红铜农具的频繁使用, 海外贸易对食物生产也越来越重要 (Edens 1992: 126-132)。仅有少量制成品从域外进口。

美索不达米亚商人在现在的土耳其, 或许还包括伊朗和整个波斯湾一带的外国城邦附近建造了贸易驿站。驻扎当地的美索不达米亚商人可以常年和当地人交易, 而他们的手下则负责运送货物。远距离贸易商人也培养了与其他美索不达米亚城邦国家商人之间良好关系。城邦之间贸易对于获取域外物资至关重要, 因为特定的原材料会从四面八方涌入美索不达米亚南部, 可能最先到达不同的城邦国家 (R. McC. Adams 1974a: 246-247; Lamberg-Karlovsky 1996: 157; Van De Mieroop 1999: 185-193)。城邦国家之间的贸易也有助于各个城邦国家形成各具特色的产业, 比如, 伊辛是皮革生产的主要中心, 而拉迦什则是奴隶贸易的中心 (Crawford 1991: 124-125)。拥有霸主地位的美索不达米亚城邦可以利用政治权力确保自己的商人的海外贸易免受其他城邦国家的干扰。

从属于不同的美索不达米亚城邦国家的商人相互建立了复杂的商业关系。他们常常无须全额支付货款, 而是建立起信用和债务关系。乌尔的一个商人可能欠了拉迦什的一个商人的款项, 但是由另一个欠了他的货款的尼普尔商人代为偿付。这种信用体系的成功运作需要记录详细的合约和收据的复杂体系。考虑到缺乏统一的账户体系, 这也需要复杂的会计技术。此外, 同样重要的是贸易商人之间的相互信任关系; 即使双方所属的城邦国家处于战争之中, 商人们也需要维护良好的关系, 这一点至关重要 (Larsen 1976; Leemans 1950, 1954, 1960a, 1960b; Snell 1982; Van De Mieroop 1999: 212)。

344

显然, 远距离贸易深受利益驱使。一个美索不达米亚商人可以按数倍于原价的价格将本地布匹销往土耳其, 并在返回之后将土耳其白银以三倍的价格卖出 (R. McC. Adams 1974a: 246)。这种增值在扣除水陆运输开销之后还有不少剩余。粮食价格也随着季节或年度收成丰歉状况而有所波动。政府试图通过限制交易额上限达到平抑物价的目的, 但作用甚微 (Silver 1986: 78-79)。

美索不达米亚城市中至今未发现清晰界定的市场。商业交易可能见于城门附近、小商店里或者“市街”。希帕城邦内有一个广场 (*ribitu*), 其中既有作为男性社交俱乐部的酒店, 也有出售奢侈品的商店 (R. Harris 1975: 17; Postgate 1992: 79, 192-193)。手工工匠可能在家内或家附近生产产品, 售予农民或其他手工工匠。商人也可能在家中销售进口货物, 当然他们必然将大宗即买即卖的货物直接发送到神庙、宫殿或富裕的主顾家中。

在墨西哥谷地和墨西哥中部附近，虽然女性家庭成员也投资于商业冒险活动，并在男人们外出贸易时照看生意，但是远距离贸易商人 (*pochteca*) 几乎悉为男性。每个主要城邦国家的远距离贸易商人都会组成一个或多个商人行会，每个行会就是一个社区。社区成员身份是世袭的，但个人可以通过被收养而加入进来。男性商人按照年龄和财富区分成若干等级，每个商人群体都有自己的学校 (*telpochcalli*)，年轻人在这里学习使用武器，这样当他们在海外旅行时可以有效地自卫。商人不服兵役，但他们为了获取异域货物而冒险深入他国甚至敌方领域 (M.E. Smith 1996: 120–123)。有的商人子弟会入读贵族学校，学会记账 (van Zantwijk 1985: 144)。

远距离贸易商人之间竞争激烈，每个试图脱颖而出的商人都要将成功的远距离贸易的部分收益用于奢侈的、竞争性的夸富宴。所有的商人都一年一度在社区神庙中陈列财富，夸耀自己的成就、资源和勇气。远距离贸易商人也常常取笑本地市场的商人，认为他们缺乏勇气和积极主动的态度 (Clendinnen 1991: 138–139)。但是他们将自己的成功归结于生活俭朴、工作努力、内部团结，对同行商人慷慨大度，以及对贸易伙伴的尊重 (van Zantwijk 1985: 171)。

每个商人社区都有两个头人 (*pochtecalatouque*)，他们代表其他成员与国王交涉 (van Zantwijk 1985: 143)。只有中等规模或大规模城邦才有远距离贸易商人的社区，最大的城市可能有多个商人社区。在墨西哥谷地，这样的商人社区多达 12 个，但是包括特诺奇蒂特兰和特斯科科在内，只有五个社区的远距离贸易商人获准和三驾马车纳贡体系之外的地区进行交易。不同地区的商人相互交易，其网络覆盖整个墨西哥中部。当他们出门在外时，常常住在其他商人家里。国家南端没有商人组织，他们便和当地君主及其代表进行交易 (Townsend 1992: 190)。货物主要依靠人力搬运 (*tlameme*)，这些劳力多半是来自谷地之外的没有土地的自由民。

远距离贸易商人一般集体行动并装备武器以防身。由于他们面临众多不确定因素和危险，因此贸易历险是众多宗教仪式的重心。他们常常在离家之前占卜，以明确潜在的威胁和成功的希望。在返回家中之前，他们一般不沐浴。商人们常常晚上到家，以便掩饰在海外购得的商品数量。每次成功的贸易历险之后，他们都通过举行社区宴饮予以庆祝，但在此之前他们必须拜祭社区神庙，感谢神祇庇佑他们安全回家 (van Zantwijk 1985: 158–160)。

商人以收取佣金的方式为国王和贵族从事海外贸易，也在大范围内与本地商人交换货物。他们将工匠需要的异域原材料带入墨西哥谷地。对于特诺奇蒂特兰和特斯科科的精英而言，商人的重要任务就是提供纳贡系统以外的异域奢侈品，特别是绿咬鹃羽毛。在无法得到纳贡的城邦国家之中，统治者和平民都完全依赖远距离贸易商人从更温暖的生态地区获得食物和原材料，从更远的城市获得奢侈品。这里的远距离贸易商人之间的贸易往来比美索不达

米亚更简单而直接，因为如果存在记账形式的话，也仅能简单地用图形符号记录货物的品名、数量、原产地和目的地。在合约细节上，商人们不得不依赖记忆力。

墨西哥谷地的城邦都有大型中央市场 (*tianquiztli*)。主要城市 (特诺奇蒂特兰、特拉特洛克和特斯科科) 的中心市场每天开放，更大的集市 5 天一次。西班牙人估计，特拉特洛克市场在高峰日期的赶集人数多达 4—5 万人。在大型城市的各个城区以及小规模城市和聚落中，一般每 5 天有一次集市，规模更大、商品更多的集市则每 20 天举办一次。所有城市中，最大的市场都分布在城市中心，毗邻主要的神庙和王宫，市场周围常常有一道围墙，围墙内侧分布立柱。邻近市场的赶集日期需精心安排，避免冲突，使无论买者还是卖者都有机会在多个市场中交易。这样的安排也使本地商人有时间将货物从大型市场转运到小型市场中去 (Hassig 1985: 73–84)。有人指出，阿兹特克和特斯科科的君主通过改变市场的地点和运作方式压制和剥夺附庸君主的财富和权力，增加首都主要市场的规模。如果属实的话，市场模式已经由于这两个城市收取的大量贡物、自身财富与人口的迅速增长而发生改变，这些措施进一步加剧了市场模式的变迁 (Berdan et al. 1996)。

在城市市场，购买者一般用玉米和布匹交换更易腐坏的食物和酒水，木头、皮毛和盐等原材料，墨西哥谷地当地或附近生产的产品，以及由远距离商人从更遥远的地区输入的异域原材料及成品。女性商人在本地市场的运作中发挥了积极的作用，她们销售由男性亲属生产或者从远距离贸易商人那里批发而来的食物和其他产品 (van Zantwijk 1985: 131–132)。

某些市场以特色产品见长：阿克曼的特产是狗，阿兹卡波扎克以奴隶和鸟著称 (人们珍爱鸟的羽毛)，而特斯科科则因衣物、陶器和彩绘葫芦而闻名 (Hassig 1985: 73)。市场上也充斥了理发师、脚夫、手工工匠以及寻找顾客的妓女。国王和贵族则通过代理人或官员在市场上销售来自纳贡系统或农田的大量食物和织物，换取所需要的其他物质。任何人在公共市场以外的地方买卖货物都是非法的，而在市场上，国家向所有的销售行为征税 (Townsend 1992: 173)。

市场上，不同的区域销售不同类别的货物，这种安排使买家容易货比三家。阿兹特克的禁奢令规定了什么人才可以公开穿戴或展示某些物品，但是所有物品都可以在公共市场上销售。市场由军官保护，由法官主持、维持秩序并解决纠纷，惩罚偷盗和诈骗。在特拉特洛克的大市场上，这些权力由城市的远距离贸易商人掌控 (Hassig 1985: 67)。

约鲁巴的远距离贸易商人 (*alajapa*) 没有像墨西哥谷地的商人那样组织严密。远距离贸易商人可以出身于不同的阶级。他们甚至包括国王的妻子和儿子，有些国王的儿子不可能从父亲那里继承到足够多的财产，因此试图通过贸易积累财富。王室商人的货物可以免征转运和销售税，而且无论旅行到哪里，他们都可以得到免费食宿。尽管每个人都可以成为远距离

贸易商人，但是主要的前提条件是积攒足够多的启动资金。在约鲁巴贸易中，无论在城邦之间还是在本地层面上，妇女都起主导作用。因为妇女不大容易被士兵攻击，在战争期间从事城邦间贸易没有男性那么危险。因此，妇女可以确保重要商品在国家之间流传。贸易的启动资金常常由丈夫提供（Bascom 1969：65）。奴隶交易和超出约鲁巴族群范围的贸易则由男人承担，有些商人按特别的行会组织起来（Law 1977：210）。

348 为了更安全地通过危险地区，商人们组成商队，雇佣士兵保护他们。他们购买奴隶或雇佣脚夫运送货物，或者自己运送。每个商人都可以在沿途任意地点加入或离开商队。尽管众多商人，特别是女性商人的旅行距离相对较短，但是一个商队也可能从几内亚湾一直行走到北部的努普和哈桑市场，在不同的市场转运奴隶、马匹和天然物产。各种货物的流通鼓励了约鲁巴城邦及地区在纺织与染色、陶器制造和金银器加工上的专业化趋势（Hodder and Ukwu 1969：46）。通过将货物从一个地方转运到另一个地方，商人可以涨价达5倍之多（Falola 1991）。远距离贸易商人并不会在城市市场上买卖货物，而是通过本地掮客（*alarobo*）批量处理货物。有时外国商人甚至被明令禁止在地方市场上进行交易。政府官员、本地商人行会和贸易掮客都为来自其他城市的商人提供食宿和储存设施（Falola 1991：131）。

约鲁巴城市一般拥有多个市场（*oja*）。主要市场位于社区中央，通常在王宫前面。这个市场被称为国王市场（*oja oba*），每天开市两次或两天开市一次。由当地官员控制的较小规模的市场（*bale oloja*）分布在城市各个社区之中，每8天或16天一集。一般来说，社区市场上主要买卖本地产品，只有在城市中心市场和沿着贸易路线发展起来的主要市场上才可以看到本地和进口物品，特别是在国境线上和不同生态区边界上可以看到这类市场。新市场的设立需要获得君主的许可（Bascom 1969：25-26；Hodder and Ukwu 1969：19-96）。

无论生食或熟食都可在约鲁巴市场上出售。由于众多农田远离城市中心，大部分农产品不宜长时间储存，因此各个家庭都会在市场上批量出售绝大部分农产品，购置所需的新鲜食物（Krapf-Askari 1969：155）。尽管大部分食物由妇女出售，但是妇女通常将获利交给丈夫，因为这是男人耕种的（Bascom 1969：25）。由于很多约鲁巴食物烹饪起来既费时又费燃料，即便是穷人也认为购买熟食更经济（Hodder and Ukwu 1969：103）。地方市场中的妇女从主要市场上购入货品，再在规模较小的社区市场上销售出去，将获利视为私房钱。

市场由当地的商人联合会规范管理。联合会领头的妇女一般拥有宫廷头衔“市场之母”（*iya oja*），并担任手工行会和宫廷之间的联络人（Hodder and Ukwu 1969：55）。在集市日，卖家会约定最低卖价，但究竟每一样物品以何种价格出售则取决于讨价还价。食物和其他物件以数量或容器大小，而不是以重量计算。

贝宁国王与邻近的约鲁巴君主不同的是，他控制了格瓦托海港（Ughoto）与欧洲人的贸易。他也垄断了奴隶、象牙、棕榈和胡椒等贸易。官员和平民只能在高级宫廷官员处理完

国王的商贸事务之后才能与欧洲人交易其他物品 (Bradbury 1957: 25)。

历史时期的玛雅君主和贵族控制了国家之间的贸易 (Coe 1993: 170), 尤其值得注意的是在古典时代, 玛雅西部地区的“L 神”就被描绘成王室商人的模样 (Taube 1992: 79–88)。考古学家没能在古典玛雅的城市中发现市场遗址。如果当时的城市和其他地区一样, 房屋周围都种植各种作物的话, 城市贵族与手工工匠和农民进行交换的动力就不及在墨西哥谷地那么强烈。这与玛雅城市中心布局松散的特征相结合, 导致古典玛雅的君主们有志于控制国家间贸易 (Schele and Fridel 1990: 93)。贸易网络能够将大量源自中美的黑曜石传遍玛雅低地, 使得农民和城市精英一样都能拥有由黑曜石加工而成的刀刃 (Sidrys 1979)。这种进口原材料的广泛分布与广幅国家的分布模式不同。

对于美索不达米亚人、墨西哥谷地居民和约鲁巴人而言, 远距离商人将各类商品从量多价廉之地转运到较稀罕或天然缺乏的地区, 从中获取丰厚的利润。在墨西哥谷地, 远距离贸易商人甚至能用上层阶级从土地、税收和纳贡中获取的多余的粮食和织物交换人们喜爱的、罕见的异域物品。他们也担任国王的间谍和特工, 考察三驾马车纳贡体系内外、足迹所至的各个国家的政治和经济环境。作为回报, 国王会为遭受外国人屠杀和侮辱的本国商人复仇, 海外贸易的商人受袭为国王提供了一个绝好的借口, 可以对敌对或不合作的国家宣战。远距离贸易商人同样也免除劳役 (Berdan 1982: 31)。

但是, 商人和其他阿兹特克男性之间的关系却紧张而充满敌意。阿兹特克人认为, 因军功卓著而受赏获得的社会擢升和高位才是正当的。商人在和平的、远距离的, 但常常面临现实或潜在的敌人的贸易中获得的利润则被认为是不高贵的。一个武士可以公开而骄傲地宣称崇高的社会地位, 然而, 无论一个商人多么富裕, 也无论他与宫廷和国王之间半公开的关系如何密切, 他都必须公开场合以卑贱的平民面貌示人, 赤足、身着龙舌兰纤维的衣服。如果商人胆敢明目张胆地无视这条规定, 就有被罚没所有财产和处死的危险 (Clendinnen 1991: 136; Soustelle 1961: 64)。商人不可拥有公共官职, 也不能与贵族阶层通婚。成功的商人只能通过仪式中以买来的外国奴隶献祭才能获取公众认可。而赞助祭祀活动则要求商人成为奴隶贩子或者远距离贸易商人组织的头人。只有在得到一个高等级武士的合作时, 远距离贸易商人才能主持这种祭祀, 而他必须大宴武士及其同僚, 并赠送大量价格不菲的礼物 (Clendinnen 1991: 136–140; van Zantwijk 1985: 148)。因此, 即使这种仪式也只是极度渲染了武士的社会和政治地位优越于商人。远距离贸易商人无论多么富有, 都有可能被剥夺在阿兹特克的政治和社区生活中的自主角色。

美索不达米亚也存在敌视商人的现象, 尽管偏见没有那么明显。远距离贸易商人和神庙管理者及宫廷人员关系密切, 但是他们工作和生活在城墙以外由围墙围合的“码头” (*karj*, *Akk. karum*) 地区, 而不是城内。这些“码头”是域外贸易的中心, 来自其他城邦国家和

域外的客商常常居住在这里。商人们有独立的法律地位和法庭，在某种程度上享受在“码头客栈老板”之下一定的行政独立，“码头客栈老板”照顾外国商人，也需要对他们的行为负责。和墨西哥谷地的情形一样，远距离贸易商人和其他地区、常常是敌对地区的商人保持的密切联系，使他们饱受同胞的质疑。美索不达米亚商人将获利投资在土地和房屋之上，他们一旦能依靠这些投资衣食无忧，并将剩余财产租借他人，便会弃商回城（Oppenheim 1969: 6, 11）。

对于约鲁巴人而言，成为一个商人似乎并不可耻。当今国王的妻子和儿子也在商人之列。如果城中没有商人协会，当地的贵族常常承担远距离贸易人的经纪人和地主的职责。成功的商人数量上绝不少于成功的军事首领，他们将获利投入奴隶之中，开辟供豢养仆从开垦的农业基地。大量的远距离贸易商人是妇女，男性商人可能来自各个社会阶层。成功的贸易在追逐政治权力和获得头衔上仍然不及军事功勋。因此，约鲁巴商人的社会地位可能与美索不达米亚和墨西哥谷地的商人的社会地位并无太大差别。

如果玛雅国家之间的贸易直接由上层阶级控制的话，贸易安排可能显著不同于其他城邦系统国家采用的方式。但是，贝宁的情况也证明，其他的城邦国家也的确存在由君主直接控制的贸易。

广幅国家可能采用由中央政府控制关键资源的获取替代远距离商业贸易。在这些国家中，  
351 垄断性地控制异域原材料和产品、分配令人垂涎的奢侈品对于巩固政府权威而言至关重要。

在古王国和中王国时代的埃及，海外贸易悉由政府操作。大型政府船只被派往位于现在黎巴嫩的拜波罗斯，采购诸如白银等物品。埃及的白银依赖进口，所以白银一度比黄金更昂贵。同时，他们获得来自阿富汗的青金石、黎巴嫩本地种植的雪松和树脂、从加纳进口而来的橄榄油。在古王国时期，埃及官员率领毛驴商队向南旅行到苏丹，从当地君主那里获取象牙、黑檀、黄金和兽皮，船只向南航行，穿过红海，经过非洲之角（索马里和埃塞俄比亚），购买用于宗教仪式和尸体防腐的没药以及其他非洲产品。牛群可能购自利比亚人。尽管埃及政府为从邻国获取的物品支付了费用，但如果当地人不配合的话，所有的交换都可能受到威胁，因为更强势的埃及人可能会进攻邻国。政府也派遣各种探险团队在埃及东侧和西侧的沙漠及下努比亚地区开采石料、黄金、金银合金和红铜，在西奈半岛开采红铜和绿松石。在中王国时期，从南方来的努比亚商人在第二瀑布附近的边境上被迫卸货与当地官员交易。亚洲商人可能也携带货物来到埃及，但是他们也不得不在边境控制点与埃及官员交易。只有到新王国时期，亚洲商人才开始与政府官员以外的埃及人做生意（Frankfort 1956: 118–119, Kemp 1989: 172–178）。

当古王国末期中央政府瓦解时，特权阶层哀叹无法继续获得雪松用来制作体面的棺木（Lichtheim 1973: 152）。他们重视原材料的控制出于制作奢侈品的需要，主持礼制性活动

是君主获取权力的一个重要来源。通过垄断海外贸易获取异域原材料，政府就能将这些物质仅仅分配给掌控之下的工匠。

内部贸易的货品仅限于兼职手工工匠用本土材料制作的日常用品。这种贸易见于村庄、小城镇和行省首府。市场 (*mryt*) 规模很小，非正式地聚集在码头区，除了作为次要的税收来源之外，政府对其不闻不问。根据对古王国时期的市场的描述，商人多为男性 (Kemp 1989: 255)，但在新王国时期，女性商人也时常见于记载。主要交易的物品包括熟食、饮料、蔬菜、水果、鱼，如席子、篮子和陶器等家用物品 (Eyre 1987a: 31–32)。来自尼罗河两岸聚落的某些廉价物品也在市场上出售。与水混合后用于日常清洁和擦拭尸体的泡碱由兼做中间商的普通农民从附近的绿洲运送到尼罗河谷地 (Lichtheim 1973: 170)。在新王国时期，小贩 (*šwty*) 沿着尼罗河旅行，以农产品交换神庙和私人所需物品。他们常常服务于神庙或者私人，但是我们并不清楚他们是受雇于这些机构和个人并依靠佣金获利，还是通过分红获利。他们既不富裕，地位也不显赫，有些人可能还是奴隶 (Kemp 1989: 257–259)。没有证据显示更早时期就已经存在这类小贩。

印加统治者勉强允许中间商在王国边境之外——特别是在北面继续进行贸易 (Salomon 1986, 1987)。这类贸易包括乘坐大型木筏，沿太平洋海岸向北航行。贸易商人获得了在印加王国之内无法得到的货物，如在宗教仪式中具有重要作用的海菊蛤贝壳 (Gose 1993)，他们也向印加统治者提供情报，帮助统治者扩张王国。远距离贸易商人和政府交涉的一个主要地点是印加最北的管理中心奎托。从前印加时代开始，美洲驼牧人一直在从南部高地到海岸之间的迁徙过程中进行交易 (van Buren 1996)，但总体说来，政府并不鼓励印加国内的跨地区贸易。印加官员在行省管理中心、官方驿站和桥梁等地监视奢侈品的流动。出入库斯科地区的人货都受到严格控制。印加人的跨省旅行需要官方许可。所有开采出来的黄金都输送到库斯科，没有官方许可的情况下，将黄金物品偷运出城是一项重罪 (von Hagen 1959: 148)。通过在谷地两侧低地开垦耕地，并确保有效控制，高地族群的经济自给自足的传统愿望得到满足，这进一步阻碍了跨地区贸易 (Earle 1987; Rowe 1944: 233)。提提卡卡湖以南的广袤土地上甚少农业用地，但富含黄金、白银、红铜和锡，当地头人监督开采和提炼国家拥有的矿藏，并负责将金属产品输送到行省管理中心 (D'Altroy and Earle 1985; Earle 1987: 74)。

尽管学者们常常强调印加没有市场，但是印加君主尤潘基 (Yupanki) 和瓦伊纳·卡帕克都曾命令所有行省和城镇设置市场。在库斯科两个主要社区之一的库斯帕塔，市场上每 5 天一集，而在距离城市中心 5 里格 (每里格约为 3 英里——译者注) 的另一个市场上，每 9 天一集，可能主要服务于周围的上层社会居民区。据西班牙人描述，在这些市场上交易的物品都是当地居民少量购买的廉价商品。大部分销售由妇女承担，政府也不征收市场税 (Earle

352

353



1985; La Lone 1982; S. Moore 1958: 86, 133; Murra 1980: 142-147)。在现代, 安第斯妇女仍然从事社区内的交易, 而男性则从事更广阔范围的交易 (Urton 1981: 21)。这些市场应该和埃及的市场一样, 是普通人交换食物和本地生产的手制品的地方, 因此是村庄生活中一个极具活力的侧面。

尽管贸易者在中文中被称为“商人”, 但我们对商和西周时代的贸易知之甚少 (K. Chang 1980: 241; Creel 1937: 316)。诸如用于占卜的龟甲等原材料自王国以外输入。某些家族的男性成为商业中介, 但我们并不清楚他们是独立的商人还是政府官员。与墨西哥高地及秘鲁一样, 商代的远距离贸易商人也是政府的间谍 (Creel 1937: 317)。贝币用来储值、馈赠及支付珍贵物品的制造。

早期文明个人之间的交易采取以货易货的形式。每个早期文明中的买者和卖者对大部分货物的相对价值必须拥有大体相当的认识, 但是食物的价值随着季节和年度的丰歉程度而有所变化。技艺精湛或声名显赫的工匠的制品价格可能高于普通工匠。个人交易包括讨价还价, 买家提出交换物品, 卖家则愿意接受交换。因此购买一件物品常常是卖家接受各种以数量、尺寸、重量计算的物品作为交换 (Kemp 1989: 248-250)。

354 为了简化交换, “货币”被用来支付物品。在墨西哥谷地, 填充金沙的大羽毛、T形铜锭和标准尺幅的棉布 (*quachtli*), 以及无论是单独的还是成袋的可可豆, 都可能作为不同价值的交换单位。根据尺寸和数量, 一幅布在商业交换中相当于 65—300 颗可可豆。这些“货币”还可以在交换物品不等值时多退少补 (Berdan 1982: 43; M.E. Smith 1996: 124-126; Soustelle 1961: 81-82)。约鲁巴人和中国人都用贝币支付。在贝宁, 黄铜手镯和布匹也可当作钱币 (Bradbury 1957: 46)。在美索不达米亚, 盖有国王戳记的铜块和银块也可用于交易, 但是它们仍须称重以决定其价值, 金属块可以分割进行小额支付。在早期, 美索不达米亚商人根据交易的价值分别用大麦、红铜和锡计算货物总价, 但是到乌尔第三时期, 白银取代红铜成为主要的价值衡量标准。在古巴比伦时期, 商人用白银作为内部交易和重要机构交易的主要计量单位。政府愿意将库存羊毛换成银两, 不惜以低于市价的价格将羊毛批发给商人 (R. Harris 1975: 49)。尽管价格常常以银两计算和报价, 但是用银两支付的情形较为罕见。大多数银两都汇聚并保存在宫廷和神庙的库房之中 (Oppenheim 1964: 87; Postgate 1992: 200-204)。在古王国时期, 埃及人用 “*š'ty*” 作为交易的标准单位 (Kemp 1989: 255)。有人认为, 到新王国时期, 这一单位等同于重量为 7.5 克的银锭 (Strouhal 1992: 198-199), 但更早的时期是否如此则不得而知; 第五王朝时期的市场场景表明, 一幅布大约值 6 *š'ty* (Kemp 1989: 255)。大多数这类“货币”(可可豆是一个显著的例外) 不仅是辅助交易的方式, 也是储值方式。没有任何证据显示在早期文明之中存在着可以用作其他所有商品的唯一价值衡量标准的物品。

在不同程度上，远距离贸易也蕴含于政治进程之中。在两个都有充分文献的广幅国家中，海外贸易和开采矿石资源都由中央政府直接掌控。在三个文献记录详备的城邦国家体系之中，海外贸易由独立于国家的个人或群体承担，因此贸易可以在敌对甚至交战的国家中进行。政治权力是获取财富的主要方式，而财富又是维护政治权力的关键。从贸易中获取的财富不太容易转变成权力。阿兹特克价值体系视从战争以外获取的财富为不光彩的收入。美索不达米亚也贬抑商人，将其与财主相提并论。即使约鲁巴也限制成功的女性商人在支持男性谋求高官上的政治作用，而这些男人都试图标榜自己为士兵。如果古典玛雅君主们垄断了远距离贸易，一定是政治地位实现了垄断；而不是垄断造就了政治地位。在城邦国家中，商人可以获取财富，但是在政治上受到不同程度的约束；在广幅国家中，远距离贸易商人基本上被政府官员取代。

355

## 交通网络

城际贸易需要交通。但是，一般而言，和农业一样，货物运输也得依赖于相对简单而劳力密集的方式。在埃及和美索不达米亚，河海中运输货物主要靠船只，而在陆地上则靠驴子。虽然美索不达米亚已可制造轮车，但是没有证据显示它在远距离贸易中发挥了重要作用。埃及人早在古王国时期就已经熟知轮子的原理，但是直到中王国时期才出现轮车。在秘鲁高地，美洲驼运输中等重量的货物；而在中美则多使用独木舟。但是在墨西哥高地、玛雅和约鲁巴，远距离运输货物仍然主要依靠人力。高山、沼泽和大型家畜的缺失（或者无法在恶劣环境中喂养家畜）或可解释这些地区对人力的依赖。在秘鲁，运输货物也主要依靠人力。美索不达米亚和中国的统治者和武士驾驶马车，约鲁巴的首领和武士骑马。在其他早期文明中，上层人士出行或步行，或以船只或肩舆代步。

大多数早期文明都无意于修缮马路或者步道。在墨西哥中部，尽管贸易很重要，又无适宜航行的水道（除了墨西哥谷地中部的大湖），但道路修建也没得到重视。连接特诺奇蒂特兰和附近陆地的堤道可谓一项工程创举。堤道沿途各点的木桥既具防御功能，又可控制水流和航运。虽然特诺奇蒂特兰和其他主要城市的街道宽阔笔直，但是城际大道却只是用夯土铺成。来自不同社区的劳役负责道路的清洁和维护。

在墨西哥高地的乡间，道路不过是踩踏出来的小径，因使用程度不同而宽窄不等。地方官吏负责维护道路，他们既认为道路有利于贸易，又担心道路成为敌人入侵的通道。尽管有这样的担忧，所有的聚落仍然以道路相连。城际道路并不是直接相连，每条主要的公路都连接了尽可能多的聚落。特诺奇蒂特兰和墨西哥湾的任何社区之间都没有大道直接相连，但是有一系列道路将各个城市联系在一起。这种布局并不是出自帝国甚至霸主国家的初衷，而是

356

相互争战的城邦国家的需求。即使道路系统的特定段落被城邦间战争所阻，贸易和交通仍可选择其他道路。行旅者每晚都会住宿在相隔不远的城邦中心（Hassig 1985: 171; Santley 1991）。

所有的约鲁巴道路都是未覆盖表土的土路。商旅获准通行的主要道路为南北向，将众多城市中心串连在一起。主干道通过东西向辅路与大小社区相连。在主干道的沿途有客栈（*aroje*）供无法赶到下个城镇的商旅过夜（Falola 1991; Hodder and Ukwu 1969: 27-29）。

在美索不达米亚，大多数货物的城际运输采取水路，但是城市之间也有土路连接。乌尔第三王朝国王舒尔吉将信使和驿站系统视为对整个王国加强集权控制的一部分（Postgate 1992: 42）。城邦之间的私人旅行仅偶一为之，而且也有风险，甚至传送私人信件都不常见（Oppenheim 1964: 120）。

埃及人主要依靠尼罗河旅行和运输。尼罗河通过水渠和储水池与主要的神庙和宫殿相连，并至少在泛滥期与冲积平原边缘之外的金字塔相连。水渠也成为抵达孟斐斯和底比斯等城市的航道。此外，尼罗河旁沙漠中的小径将河谷和西侧的绿洲、红海沿岸、沙漠中的采石场和矿场联系在一起，小径与尼罗河平行，贯穿整个埃及。在小径上传送消息的速度远快于水路，也能让军队从陆路抵达任何城市。

357 早期文明中，印加基于现成路径的道路系统发展得最为复杂。整个系统自北部的奎托覆盖到南方智利的门多萨河一带，总里程达4万公里。其中2.3万公里为主干道路网，其余的则是通往特定的社区的道路。尽管印加在概念上构想了从库斯科出发的四条主要大道，通向王国的主要分区，实际上，王国有两条南北贯通的主干道和一系列与之相连的东西向较短的道路。在战略上，穿越高地的主干道比平行的沿海主干道更重要。印加君主视其为控制王国高地和低地地区的动脉。库斯科和奎托之间的路段最宽，而且修缮得最好。

道路的修建和维护是在印加人的监督之下由当地劳役承担的。尽管只有少数路段覆盖了路土，印加君主努力确保整个系统四季畅通无阻。道路定期清理石块，如有需要，则修建下水道和阶梯。深水河流上搭建了吊桥，无法涉水而过的海岸边则用皮筏舟摆渡。通常，印加会尽量修建笔直的通道，因此会绕开不规则的地形。主路也会避免海拔超过5000米的山路。南北主干道尽可能穿过主要的高地行政中心。

印加道路系统的主要目的是传递国家信息、运送军队和劳役，以及运输政府补给（Gose 1993: 483）。道路系统不得为私人所用。士卒、劳役和因公出差的政府官员在食物和衣物储备充足的官营客栈（*tampu*）过夜。无论在行政中心还是在乡间，相邻客栈之间距离都相当于一天的旅程。此外，主干道上每3—6公里有一个驿站（*chakiwasi*），每个驿站都有脚夫待命，传送消息或者物品。王室道路（*qhapaq ñan*）除了有助于政府管理外，也是印加国

家的重要而普遍的象征 (Hyslop 1984; von Hagen 1959)。

对于商和西周的中国, 甲骨文表明, 由君主、官吏和军队使用的庞杂的道路系统在维护国家统一上起到了重要的作用 (Keightley 1979: 80)。道路得到妥善维护, 沿途有接待官吏的客栈 (Creel 1937: 316)。

虽然某些城邦国家系统中的城际贸易可能很重要, 但是它并不鼓励复杂的交通和联络系统的发展。这些系统的价值仍然抵不上对可能遭致邻国袭击的忧虑。只有试图统一某个地区的霸主才会建造更有效的道路系统。与此相反的是, 在古代埃及、中国, 尤其是印加, 政府活动导致在交通系统的修建和维护上投入甚巨。在安第斯地区, 有效掌控下的人民和财货的移动对于维持国家的统一至关重要。

358

## 手工生产

早期文明之中众多日常用品是农民在业余时间制作的。农间劳动常常是季节性的, 在农闲季节, 农民和他们的家庭生产工具、篮筐、草鞋、衣物、家具和装饰, 既供自己使用, 也用于和邻居交换。如果某个人或某个家庭专注生产特定类别的产品, 他们可以不断提高技艺, 生产出更高质量的产品。兼职专业生产的发展要求更广阔的交换网络, 商品一般在村庄及小城镇的市场上进行交换。

质量更好的商品由全职专业手工工匠生产。全职金属工匠生产他人需要但因缺乏设备、原材料和技术支持而无法生产的青铜和铁质工具。还有的全职手工工匠可能生产陶器、篮筐及皮革用品, 他们的产品的质量比兼职手工工匠生产的要好, 而且价格低廉, 所以大多数人都负担得起。这些货品在城乡市场上出售, 由于人口密度增高、城市中心规模扩大, 商品的产量和专业化程度也随之提高。全职手工工匠以个人或家庭的形式工作。某些陶工、皮革工以及大部分金工都可能被神庙、宫廷和私人全职雇佣。

处于手工工匠等级顶端的是工艺大师, 他们擅长为国家和上层阶级制作极其精美且价值不菲的物品。这些物品常常用进口原材料制成。各有绝技的全职手工工匠常常集体制造这些物品。原材料本身的价值和制作中消耗的时间和人力使拥有它们成为崇高的社会等级和王室恩宠的标志。有的工艺大师在市场上公开兜售这样的产品, 有的工艺大师既独立生产, 也接受上层社会个人和机构的委托。还有的全职受雇于政府、神庙和富人, 尽管颇受礼遇, 但他们的地位无异于同样附庸于雇主但技艺稍逊的手工工匠和家仆 (Trigger 1968: 54)。

跨文化研究显示, 在前工业社会中, 特定的手工业常常由男性或女性承担, 但基本没有男女共同承担的例子。如果男性和女性从事同样的行业, 他们常常承担不同的任务。但是, 同一个行业在不同的文化中并不是始终都由同一性别承担的 (Costin 1996, Murdock and

359

Provost 1973)。早期文明中，无论是手工业性别分工的跨文化规律还是男性专业化程度都比复杂程度较低的社会更为常见而明显。随着大部分手工业在技术上变得越来越复杂，并且多在工坊而不是家内开展时，它们就慢慢转变为男性主导。在陶瓷生产中，随着大批量生产的开展和陶轮的频繁使用，男性逐渐替代了女性。男性也控制了起源于家庭之外的工作，比如冶炼业。尽管有的行业成为宫廷、神庙或国家机构的全职工作，但大量妇女仍然在家内范围参与这些活动，如酿酒和烤制面包。这些工作为埃及下层妇女提供了工作机会，在秘鲁则是选妇的义务。然而，埃及男人很快成为职业酿酒师和面包师，垄断了食物加工的特定形式，比如鱼和肉的熏干和烹饪 (Feucht 1997: 336–337)。在特诺奇蒂特兰羽毛加工大师 (*amanteca*) 中，妇女负责清理羽毛和染色，而男人则将其或缝或粘到布上或木头上，制成服装或装饰 (M.E. Smith 1996: 100–102)。

工艺知识一般以家族世代传承的方式延续下来。女孩跟随母亲和姑姑，男孩跟随父亲和其他年长男性亲属习得手艺。尽管当时已不时出现以收养的形式掩饰的学徒制，但外人习得手艺的机会仍很罕见。大部分手工工匠既不能阅读，也不能书写，和他们工作相关的知识通过口耳相传，有时甚至被视为商业秘密。因此，即使在已具备书写形式的早期文明之中，很多手工知识都不可逆转地消失了。

织布在所有早期文明中都是一项主要活动。正如农业是男性职责，织布在大多数女性生活中占据着重要的地位 (E. Barber 1994)。纺织一直是一项家内任务，但同时也经历了相当程度的专门化发展。这是妇女发挥主要作用的“工业”和家内产品领域之一，尽管男性也参与了出于贸易和其他目的的布匹生产。

360

着装和其他家内用途需要大量的普通布匹，品质卓越的锦帛便成为重要的身份标志。这种布料都是用昂贵的原材料，如中国的丝绸或墨西哥谷地从低地进口而来的棉花纺织而成的。布匹也拥有特别的颜色和设计、繁缛的装饰、精细的纺织、复杂的纹样。在印加，装饰繁缛、色泽明亮的双面锦帛 (*qumpi*) 是专为政府生产的。玛雅上层阶级，特别是女性，都喜欢穿着装饰繁缛的袍子，而埃及上层社会则青睐做工精细的亚麻布。

某些早期文明中，布匹具有显著的礼制意义。印加人以布匹作为对神祇的贡物而焚烧，也用布匹包裹或定期重新包裹祖先的尸体 (Murra 1962)。埃及祭司在神庙中主持祭祀活动时只能穿亚麻而不能穿羊毛衣服。带有特殊图像或特定风格的衣服能强调君主的神圣性，某些特殊类型的衣服被认为特别适合特定礼制场合。由于布匹重量轻，设计变化多样，需要大量的劳力生产，因此也是远距离贸易的主要货物。尽管每个妇女都知道如何生产普通的布匹，但是华丽的锦帛的生产需要特别训练，花费更多的时间，以及要求纺织工可获得质量更好的原材料。这同时也促进劳动分工的进一步发展。

所有的早期文明都用植物纤维织布。埃及和美索不达米亚使用亚麻，墨西哥谷地使用龙

舌兰、麻和美洲棉，玛雅和印加使用大麻和棉，约鲁巴使用欧洲棉，中国使用大麻和亚麻。埃及和美索不达米亚从绵羊和山羊身上获取羊毛，而秘鲁则从美洲驼、羊驼上获取羊毛，甚至利用蝙蝠的毛发 (Rowe 1944: 240)。中国养蚕获取蚕丝。所有形式的布匹在种植和收获原材料、加工、纺织、染色和织布上都需要极大的劳力。

妇女一般生产供家人穿着的普通衣料 (图 16.1)。在大部分社会中，妇女作为家用布匹生产者的角色与男人作为食物生产者的角色形成象征性对应。在印加社会，当女人需投身农业生产时，老年男性也会参与纺线 (Rowe 1944: 241)。对上层阶级妇女而言，尽管她们不参加其他形式的家内劳动，但是她们会监督甚至参与生产家用布匹。

印加要求所有平民家庭的已婚妇女按照国家和宗教群体分配的定额纺织毛呢。生产普通布匹也是一种劳役形式。国家将这些布匹分配给长时期离家远行的士兵和其他仆役 (Murra

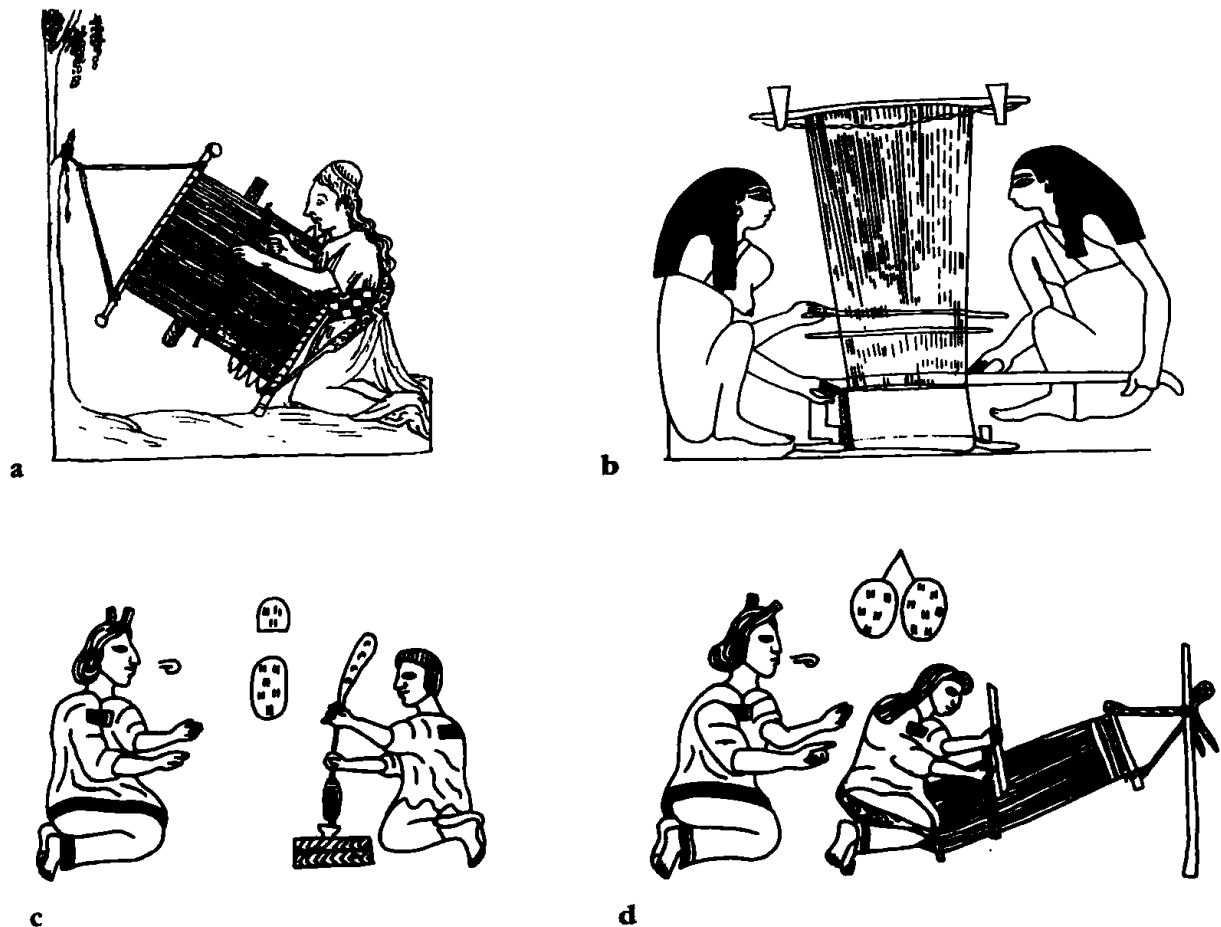


图 16.1 早期文明中的纺织女工 (a) 以腰机纺织的印加妇女；(b) 中王国时期地方统治者赫努姆霍太普二世墓葬所见使用地织机的埃及妇女；(c) 一个七岁的阿兹特克少女向母亲学习纺线；(d) 一个十四岁的阿兹特克少女学习使用腰机织布。

来源：(a) 采自 Pomo de Ayala, 215；(b) 采自 P.T. Nicholson & I. Shaw (eds.), *Ancient Egyptian Materials and Technology* (Cambridge, 2000), 277；(c), (d) 采自 J. Cooper-Clark, *The Codex Mendoza* (London, 1938)。

361 1980: 68–70)。埃及政府征收每个家庭生产的布匹总数的十分之一作为赋税。地主有权命令租户妻子纺织并出售其生产的布匹。但是我们尚不清楚的是，织布是否算作土地租金的一部分，或者妇女能否从中获取报酬 (James 1962)。

此外，某些早期文明中的国家和大型机构将纺织培育成为一项工业。在美索不达米亚，多达 750 名妇女被分配到属于神庙、宫廷和私人的作坊中纺织普通和优质的布匹。这些妇女中很多人是奴隶；有的则来自负债家庭。她们常常每 20 个人组成一组，每组有一个男性或女性监工。早在早王朝时期就已经出现了纺织工坊的记录，在乌尔第三王朝时期，仅在吉苏城就有 6000 名纺织工匠在工坊中劳作 (Postgate 1992: 235; R. Wright 1996b)，她们的生产环境多半极其恶劣。生产的布匹供神庙和宫廷官员分配，也用于海外贸易。在印加，优质布匹由选妇和依附于国家及上层阶级的全职男性专业工匠 (*qumpikamayoq*) 纺织 (Costin 1998b)。农村妇女用腰机纺织普通布匹，而优质的布匹是在垂直织机上纺织的 (Kendall 1973: 179–180)。在埃及，居住在各地王官的法老庶妻、侍妾和女眷都为法老纺织布匹，有时规模很大 (Kemp 1989: 222)。众多属于埃及官员的规模较小的产业也有纺织工坊。在古王国和中王国时期，纺织既可在家内进行，也可由使用平织机的妇女在作坊中生产。在新王国时期，由于垂直织机被引入埃及，男人逐渐在作坊中取代女人 (Andreu 1997: 71–72)。吉德炜认为，在商代中国，丝绸等高质量纺织品是由宫廷雇佣的技能高超的工匠制作的 (Keightley 1969: 48–49)。

最后，众多阿兹特克和埃及妇女在家中纺织，并在公共市场上出售。约鲁巴男女以全职或者兼职的方式生产供销售的布匹。约鲁巴男性用腰机或者平织机编织窄幅锦帛，女性则用垂直织机纺织更宽的布匹。约鲁巴人相信，如果使用对方的织机的话，性别也会随之对调。在农业劳作的季节性特征更为明显的约鲁巴北部乡间，男性参与纺织最为常见 (Ojo 1966a: 86–87)。

因此，在所有早期文明中，布匹的生产都是家内劳动的重要侧面。这也是广泛流行的家内产业。在某些早期文明中，如果考虑到工坊中劳作的工人的数量的话，纺织也是“产业化”程度最高的生产形式。

人们常常认为，早期文明的君主试图控制奢侈品的生产以增加自身政治权威 (G. Stein 1998: 21–22)。学者们假设，为了实现这个目标，君主们要求工匠仅为他们工作，并垄断了原材料的供给。柴尔德进一步指出，宫廷和神庙官员的职责是设定生产目标，评估创新产品，继承和发扬手工技能 (1965 [1936]: 212–213)。然而，这个观点是片面而误导的。不同的早期文明中，手工工匠和官吏之间的关系千差万别，特别是在城邦国家和广幅国家之间。

363 美索不达米亚存在着众多种类的全职手工工匠 (*giškinti*)。普通的手工工匠包括木匠、篮筐编织工、绳索生产者、建筑工、造船工、皮匠和陶工，与技艺要求更高的金工、石匠和

象牙及硬木雕刻工区分开来 (Moorey 1994; Postgate 1992: 232)。不同工种的工匠祭祀不同的庇护神, 也有代表他们利益的发言人, 但是我们并不清楚他们是否也像商人一样组织了正式的行会 (Postgate 1992: 229; Van De Mieroop 1999: 183-185)。

早在公元前第三个千年纪开始时, 美索不达米亚南部已经广泛流行产量巨大的轮制陶器, 在下一个千年中, 红铜和青铜工具逐渐替代了石质工具。在第三个千年纪里, 确保专门武器的生产成为宫廷的职责。宫廷和神庙都需要大量的金属工具和农具。成群的金工 (*simug*) 在工头的指挥下为神庙和宫廷劳作, 工头则对雇佣他们的总管负责。工头的主要责任之一就是检查交给金工的金属重量和金工生产的产品重量之间是否有出入。在古巴比伦时期, 某些金匠和石匠是神庙的全职雇工, 但更早时期是否也是如此却不得而知。黄金加工工匠常常是兼职劳工, 有时甚至从其他城邦征召而来 (Postgate 1992: 229)。唯一有确凿无疑的文献可证被宫廷或神庙完全控制的工匠是纺织工。大多数机构对于生产偶尔需要的产品的工匠的管理都相对宽松。

考古学证据显示, 美索不达米亚城邦的居住区中存在主要作坊。规模最大的陶窑和石器加工场位于城邦的下风向, 旨在降低烟尘污染, 使用已经熔冶的金属的铜匠和金匠则在靠近城市中心的街道上设立作坊。也有证据表明每一个居民区都有满足本地需求的陶工、金工和宝石匠 (Silver 1986: 119; Stone 1997: 20)。这表明所有的城市居民在社区里就可以接触到大部分乃至全部专业手工工匠。这也表明平民可以直接拥有手工产品, 毋需从神庙中购买或以酬劳的形式获取。由于没有证据表明在美索不达米亚城市中为特定神庙或宫廷服务的人们是隔离居住的, 因此, 这些手工工匠也不太可能是神庙或宫廷的全职雇工。独立的手  
364  
手工工匠可以从远距离贸易商人那里直接购买红铜、锡和其他进口的原料 (Van De Mieroop 1999: 176-183)。

波斯特盖特认为, 由于神庙拥有巨额财富, 对奢侈物品的需求也很旺盛, 它们对美索不达米亚的技术发展起到了重要的推波助澜的作用 (Postgate 1992: 225-229)。亚当斯提出, 宫廷对更高效的兵器的需求也起到同样效果 (Robert McC. Adams 1966: 140-143)。但是这些机构究竟是作为购买者还是实际的生产组织者施加影响却不得而知。除了诸如阿卡德和乌尔第三王朝等霸主国家之外, 专门服务于主要机构的工艺大师和服务于更广阔市场的全职手工工匠在石刻和金属器具的质量上并不存在显著差异。国家对产品的控制主要体现在宫廷作坊和监督者职责之上。尽管众多普通的美索不达米亚手工工匠全职服务于机构, 机构也是众多需要特定技术的产品的市场, 但是, 大部分手工工匠无论在法律还是在合约上都没有和这些机构捆绑在一起 (R. Wright 1998)。

在墨西哥谷地, 包括陶器、草垫、木器、皮具和独木舟等的实用器具, 或者由城市中心的全职手工工匠生产, 或者由见于城乡各地的兼职手工工匠制造。工艺大师基本都居住在城



市中心，在这里他们可以轻易获得异域原材料，在大型中央市场上向上层阶级出售产品。技艺最为精湛的工匠都倾向于迁居特诺奇蒂特兰，由于这是整个谷地最大、最富裕的城市，能够为他们提供最多的买家。

手工业按照居住区分工。在某些居住区里，所有男性都从事某种特定手工业；在另外的居住区里，有些人是全职手工业工匠，其他的人则是农民或兼职工匠（Brumfiel 1998）。城市之中生产奢侈品的居住区可能汇聚了众多工艺大师。这些奢侈品的生产者被称为 *tolteca*，表明他们的技术就像贵族制度和王权一样来自图兰古城，也有神圣的起源。他们包括生产珠宝的金匠，生产扇子、盾牌、武士装备、披肩、头饰、挂毯以及用玉石、黑曜石和各种珍奇石头制成的唇环、耳环、项链、手镯和其他饰品的工匠（M.E. Smith 1996: 99–107）。金匠和皮革匠的儿子会在贵族学校或自己的学校中接受一定训练，以便熟悉阿兹特克宗教符号的诸多细节（Clendinnen 1991: 132）。这些特定的手工工匠还包括壁画画家和精通圆雕和浮雕技术的雕塑家（Berdan 1982: 153）。

尽管大部分阿兹特克工艺大师在市场上获取原材料，也在市场上销售产品，其中技艺最精湛的工匠可能接受国王的委托生产产品，有时他们在王宫中特别的作坊中工作。大部分石匠和壁画画家的绝大部分时间是为国王服务的，因为别人很少需要他们的产品。在霸主国家，特别是特斯科科和特诺奇蒂特兰，王室的赞助鼓励了石像、礼制性碗具、祭坛、祭仪用品和装饰性牌饰的雕刻，有的规模甚大。在精致程度上，这些艺术品无与伦比。国王将这些物品奉献给主要的神庙，也用来装饰宫殿（Townsend 1979）。他们还会将其他工匠售予宫廷或专为宫廷生产的奢侈品分配给贵族和战功显赫的武士。技艺精湛的工匠会因为侍奉国王而得到不菲的赏赐（Brumfiel 1987）。

规模较小的城市也生产奢侈品，常常还有某些地区特产。例如，阿兹卡特波兹科以银器著称，而质量最好的陶器来自墨西哥谷地以外的克鲁拉；阿兹特克国王仅用这种陶器。在更小的城市的手工匠倾向于生产实用器具。在特诺奇蒂特兰的大型建筑工程中，克约坎的泥瓦工和克奇米科的木匠备受青睐（Berdan 1982: 176）。整个墨西哥谷地的城市和乡村都可见到家用陶器、黑曜石锋刃和布匹的生产。布朗菲尔指出，阿兹特克晚期城市手工生产的增长导致农村地区手工业的衰败，也提升了农村地区对粮食生产的强调（Brumfiel 1980: 466）。

在约鲁巴，特定的手工业存在于扩展家庭之中。取决于需求，手工生产既可是全职劳动，也可是兼职劳动，但所有的扩展家庭都有全职农夫。在特定的城市从事相同手工业但分属不同的父系家庭的手工匠组成手工业行会，确定标准、规范价格和其他涉及共同利益的事务。因此约鲁巴人有黄铜工匠、铁匠、木匠、象牙刻工、葫芦刻工、草垫编织者、皮革工匠、制鼓工匠和陶工的行会，也有医生、猎人和商人的组织（Eades 1980: 85–86; Ojo

1966a: 80–102; R. Smith 1969: 118)。大部分都是男性工匠的行会，而制陶行会和织布行会则是女性工匠的组织。奢侈品和日用品手工业之间的差异没有像墨西哥谷地那么显著，而更接近于美索不达米亚的情形。每个手工业行会都有自己的庇护神，其首领在关涉共同利益时与王室官员沟通。在贝宁，每个手工业行会都分布在“城”中单独的居住区，与“宫廷”分离开来 (Bradbury 1957: 34)。

尽管技艺最精湛的约鲁巴手工工匠在都市中心劳作，但是如冶铁、制陶和编制草垫等工艺同样可见于村庄 (Peel 1983: 74–75)。贝宁的礼制和日用陶器都来自北部和西部的村庄 (Bradbury 1957: 26)。某些地区手工业也呈现出地区专门化：伊杰布地区以金银器加工著称，奥约则以皮革和葫芦刻制闻名，奥博莫梭擅长染色和纺织，伊洛林盛产陶器，伊斐则以黄铜铸制和玻璃珠生产闻名 (Ojo 1966a: 102)。大部分手工业工作都在家内完成，但国王有时会委托著名的金匠和木刻雕工在宫中完成特殊的任务。古代奥约的宫殿以一百根表面鍍铜的柱子闻名，柱子支撑了环绕王宫的四面围廊或长廊的屋顶。古代奥约有专为宫廷缝制旒冕、权杖、袍子和皮革制品的工匠 (S. Johnson 1921: 45, 153, 258)。铁匠在铸制兵器上的地位使其和国王、高级官员和其他军事领袖之间形成密切的经济联系，但这种关联并不妨碍他们生产同样的兵器供一般销售。

贝宁的国王与城市中铜匠行会成员之间有着特殊关系。新君加冕之际，工匠被征召入宫，在新君主的礼制性协助下，铸制供前代君主祭仪所用的铜头像和其他王徽。铸制这些物品要求在翻模、铸造及抛光方面技艺高超。工匠不得为其他任何人铸制类似礼器；其他的家庭在祭祖时只能使用尊贵程度稍逊的木质或陶质头像。同样的工匠也为王室制作精致的黄铜牌饰和其他装饰。最大的铸制品重达 22 公斤，需要很多锅金属熔液 (Garrard 1983: 19)。国王会慷慨地将农田、奴隶、贝币和其他物品赏赐给手工工匠。铜匠的奴隶和其他附庸在农田耕作，为他们提供了食物和手工生产之外的收入来源 (Bradbury 1957: 34)。金属工匠也在自己的居住区内生产珠宝和其他物品用于销售。他们是否获准生产这些物品取决于国王是否坚持独占他们最好的产品，王室财政支持促成了劳动分工和专业层级的区分，使得一旦有需要就可生产出极其精美的产品。

贝宁国王垄断了所有的象牙雕刻。他将象牙制品分配给包括村庄头人在内的官员，而那些不受国王青睐，无法获取象牙雕刻的官员只能使用木雕。此外，贝宁国王雇佣来自贝宁城奥温那尼多地区的纺织工生产纹样特殊的布匹，专供国王和高级官员。这些工作既可在纺织工坊，又可在王宫中完成 (Bradbury 1957: 26)。

考古学证据显示玛雅的手工业分工与居住群体有关，因此可能与扩展家庭相关。和约鲁巴的情形一样，一个居住集团中，并非全体成员悉为手工工匠；手工工匠可能与上层阶级赞助人，或与亲属、仆从及为他们生产粮食的附庸共同生活。有证据显示，至少某些手工

业大师依附于豪门贵族甚至王室。某些工艺大师，比如陶罐绘制者和印章设计者，从头衔上可以判断他们属于王系，尽管这些头衔也可能仅仅表明王室的支持或赞助。技艺稍逊的手工匠人则从属于平民扩展家庭（Aldenderfer, Kimball, and Sievert 1989; Haviland 1974; Inomata 2001; McAnany 1993: 71; Reents-Budet 1998; Tate 1992: 20, 47）。

玛雅城市中的不同手工业专门化生产的分布并不表明特定职业的地理聚集。特定的手工业专门化生产与居住区中房屋的精美程度无关，也与房屋群和城市中心的位置关系无关。虽然实用手工生产在大多数情况下是兼职工作，但是上层阶级的赞助可能使得众多精致手工业，如玉雕和最精美的彩绘陶器，发展成为全职行业（Becker 1973; Moholy-Nagy 1997）。

368 规模较小的玛雅社区，如贝利兹的克哈，擅长生产供出口的石质工具（Hester and Shafer 1994）。不同的作坊制造不同阶段或不同类型的工具（King and Potter 1994）。实用陶器在城市边缘的小村庄，特别是在农业不够发达的地区生产。陶器在产地周边直接流通，而不必通过附近的城市中心向外扩散。玛雅的陶工擅长生产特定风格的陶器，而不仅仅限于若干种类（Ball 1993: 244–245; Potter and King 1995）。这一现象与城市中心既缺少精英手工产品，也不见市场的证据结合在一起，进一步让人质疑古典玛雅时期是否存在等级化的市场体系。

最终，我们面临一个问题，是否有些工匠仅仅服务于国王。古典时代晚期之前，只有国王才能树立纪念性刻石，这些显然是设计师和石匠大师的作品。有的石碑上还镌刻了工匠姓名。工匠大师可能偶尔服务于多个国家，自由地游走于国家之间。此外，他们也可能受王室赞助人派遣，为关系友善的君主制造纪念性艺术，或者被战胜的君主掳走（Schele and Miller 1986: 219; Tate 1992: 40–49）。尽管在别的城邦国家体系之中，宫廷控制了某些手工工匠，但是，由于玛雅国王和贵族垄断了远距离贸易和奢侈品原材料的获取，玛雅上层阶级对奢侈品的生产拥有更强大的控制力。

在我们考察的四个城邦国家文明中，至少三个文明的手工业生产与市场 and 远距离贸易密切相关，市场和远距离贸易既提供了异域原材料，也成为向广大范围内的买家销售剩余产品的方式。一般而言，市场价格决定了人们可能以不同形式获得的产品。在墨西哥谷地、贝宁，或许包括玛雅在内，君主在某些奢侈品上有禁奢令规范，或者直接控制其生产和分配。由于拥有大量财富和支持能工巧匠的能力，霸主成为重要的艺术赞助人，大多数人所能得到的商品的质量也大幅提升。城邦国家体系令农民能轻易获得此类物品。世袭阶级完备的城邦国家（如墨西哥谷地和玛雅）的君主可以更直接地干预手工产品，特别是奢侈品的生产和分配，而缺乏世袭阶级的城邦国家（如美索不达米亚和约鲁巴）则显得力不从心。但是，在贝宁，即使没有世袭阶级，王室干预仍很显著。

广幅国家则有两类手工产品。在农闲季节，农民利用本地材料生产他们及邻居所需的产品，以自给自足或在本地市场上销售为目的。批量生产的专门化商品由宫廷作坊中的全职工匠生产。宫廷提供原材料，工匠生产武器、工具和容器，供为国家执行特殊任务的人使用，也生产供上层阶级赞助人享乐用的奢侈品。工艺大师的精英赞助人不计成本地追求产品质量。国王展示和分配无人可以企及的身份标志的能力是其威望和权力的主要来源。仅有少数令人垂涎的物品可能作为忠心耿耿的回报赏赐给地方首领，而这些物品又进一步提升了忠诚度。

369

在埃及，技艺最精湛的工匠 (*hmwt*) 服务于法老，在王宫附近劳作 (Andreu 1997: 58–69)。成批的金匠、雕刻工、画工和木匠被派往主要生产丧葬用品的“净地” (*w'bt*)。工匠在两名“工匠总督” (*wr hrp hmwt*) 和监督官吏系统的监管下集体劳动 (Eyre 1987a: 26–27)，为上层阶级装饰陵墓，刻制雕像和石棺，生产珠宝和精美家具，也为神庙制作仪式用具。侏儒和驼背生产或者保管金器。有时，宫廷工匠可能受命服务于高官的陵墓。

技艺最精湛的工匠可能获得宫廷或者神庙兼职小吏官衔、土地、仆从、奴隶、牛群或者其他赏赐 (Strouhal 1992: 167)。很少有工匠的坟墓如同亲身服侍君主的医生、理发匠和修甲匠的坟墓那么宏大而陪葬丰富，但是他们可以获邀参加上层阶级的宴会和狩猎。有的工匠获准在装饰官员的墓室时，在其宠爱的仆从行列中绘上自己并留下名字 (Strouhal: 1992: 165–166)。新王国时期的文献记录更充分的个案中，王室陵墓工匠和雕刻巨大的法老像的工匠由国家提供住宅、薪酬、生活开支，以及为其家庭渔猎、种植和收获庄稼的仆从。业余时间，他们可以为私人主顾工作 (Eyre 1987b: 168–183)。在古王国时期，法老就会将工匠大师制作的奢侈品赏赐给高官：石棺、雕像、雕刻门楣以及其他墓葬设施，以及私人珠宝和优质家具 (Eyre 1987a: 21–22)。古王国和中王国时期王室工匠生产的艺术品和珠宝始终如一地维持了极高的水准，王室工匠和他们所服务的机构的成就可见一斑。

为行省管理中心和宫廷服务的还有生产实用品的全职工匠。他们包括为政府工匠生产凿、刀和其他金属工具的铜匠、木匠、造船工、硝匠和皮匠、陶工和砖瓦工 (二者都作 *qdw*) (Strouhal 1992: 141)。造船工建造大型王室用船和海船，也建造在埃及各地输送粮食的平底货船。在中王国时期，政府的造船中心在上埃及的提斯，受到孟斐斯的首相的严密监督 (Kemp 1989: 130)。这类工匠也会依附于私有产业、神庙和王陵，他们一方面充当当地王室墓葬礼仪的兼职祭司，一方面从事铜匠、木匠或者其他手工业，或者从事农业维持生计 (David 1986: 165–170)。

370

印加王国最珍贵的奢侈品由生活和工作在库斯科附近的全职工匠 (*kamayoq*) 生产。他们中的大多数都服务于机构和高阶官僚。当印加征服位于北部海岸以冶金术著称的奇穆 (Chimor) 时，当地技艺最精湛的金工被迁移到库斯科，并受命按照印加风格制作产品。金

银匠的作品包括国王和诸神的塑像，以及与原物等大的美洲驼和作物的复制品，它们被放置在神庙和宫廷“苑囿”之中，作为丰产标志。金工大师也制作金银质的杯、餐具和珠宝，印加国王以此作为王室礼物赏赐给贵族，偶尔也赏赐给为国家作出巨大贡献的平民。即使是小小的系住衣袍 (*tupu*) 的金银环和别针都是王室宠信的标志 (Earle 1987: 73; von Hagen 1959: 214)。王室对黄金的垄断导致珍贵而且具有象征意义的金器加工仅见于库斯科，而银器加工则可见于库斯科和其他的中心城市 (Earle 1987: 73-74; Kendall 1973: 171-172; Murra 1980: 157; von Hagen 1959: 107)。库斯科附近的萨扬 (Sanyo) 的主要印加陶器作坊生产精美的手工抛光杯、盘和壶，装饰重复几何纹样和风格化的动物纹样。这些陶器成为极受青睐的金属用具的低廉替代品 (Kendall 1973: 174-177)。

371 印加王国各地的政府作坊都在仿制库斯科生产的带装饰的陶器和华丽的锦帛。锦帛由居住在行省管理中心的选妇和侍奉政府官员的男仆 (*yanakuna*) 纺织。不适于农业劳作的男女侏儒、驼背和跛足者充任全职纺织工。行省中心和其他地方的专业陶工和劳役负责生产标准的印加风格的陶器 (Costin and Hagstrum 1995)。身份类似于男仆的人员在库斯科和行省中心生产青铜工具和兵器 (von Hagen 1959: 157)。而在王国其他地区，工匠按照标准配方合成青铜 (Earle 1987: 74)。

不仅职业工匠社区，而且普通人社区都得承担生产国家指定的手工产品的工作。职业工匠社区按照都市社区组织，需自行提供粮食，但是免交农业税，也无需服劳役。只要他们参加政府工程，就由国家提供粮食。提提卡卡湖北岸的米莱纳 (Millerea) 就有上千艾玛拉纺织工匠为印加军队织布 (Earle 1987: 72)。这些社区在货物的纹样设计和质量上都听命于政府，极力仿效库斯科更高规格的监管下生产的产品。

这种安排确保国家可以控制所有的奢侈品、武器和工具的生产 and 分配，国王本人则控制了价值最为昂贵的珍稀物品的流通。虽然地方统治者也有依附的纺织工匠和金属工匠，但仍得指望国王和行省官员才能获得更加珍稀的奢侈品。在乡村层面，兼职工匠生产各种各样的物品，可以与邻家或者在当地市场上交换。由于政府限制跨地区贸易，工匠所用原材料多来自本地。

我们对商代中国手工业生产组织的了解来自若干个考古遗址，而且多集中在奢侈品的生产上。用于祭祀祖先的青铜器极受上层阶级的珍视；地位稍逊的家庭只能以仿铜陶器或者木器替代。青铜工匠以及其他奢侈品生产者都住在各自的小型社区之中，每个社区多是单个父系家族及其仆从聚族而居。这样的居住区在郑州和安阳的王室政治中心周围随处可见。铸铜工匠像上层阶级一样住在夯土台基之上的高轩大宅之中。他们之中存在工匠师傅、帮工和学徒之分，而在采矿上可能还有地位更低的附庸矿工和奴隶。制造高质量的青铜器需要许多不同的技术：选矿、制造和装饰范块、合范、铸器和打磨铜器。这些过程需要大量专业工

匠集体劳动才能完成，因而对经济支持的要求也很高。据估计，铸制一件 87 公斤的青铜礼器需要 300 人协作 (Franklin 1990: 20–24; Hsu and Linduff 1988: 18–19; Treistman 1972: 85–92)。

上层阶级一直需要青铜兵器和礼器。危机时刻埋藏青铜器群表明宗庙之中除了一套在用的祭仪礼器之外，还有一些前代遗留下来的极受珍视的礼器。前代遗留价值稍逊的，或者极具个人价值的礼器可能随葬，以便逝者继续使用这些礼器祭祀祖先。高等级身份的妇女随葬的器物一般不及男性随葬的器物精致 (Rawson 1993)。

商代北方和中部都出现了青铜铸造业。学者普遍认为最好的青铜礼器出自一个或者多个王室中心。有的学者宣称可以区分出安阳生产的青铜器和同时期其他地区生产的稍嫌简陋而过时的青铜器 (Kane 1974–75: 80)。贝格利 (Robert Bagley) 指出，郑州青铜器风格统一，因此可能产自有限的若干个王室作坊，而安阳以外的作坊生产的安阳晚期青铜器在形式、风格和母题上，都不同于安阳青铜器 (Bagley 1980: 98)。但是，杜朴 (Robert Thorp) 却认为，在目前已知的商王朝范围之内，铜器风格差异不大，可能只是由于工匠服务于商代统治阶级不同家族造成的 (Thorp 1985: 54–55)。巴恩斯 (Gina Barnes) 指出，安阳风格的青铜器中只有小部分是在商代都城生产的，其余都是各地仿制的器物 (Barnes 1993: 124)。可能工匠们受训于安阳，然后被派往各地服务于当地官吏。

晚商时期，周代统治者起初以商器为原型生产青铜礼器，但不久即形成鲜明的自身风格 (Hsu and Linduff 1988: 41–42)。迄今为止，西周都城是安阳之外唯一具有丰富的文献的地点。周人的文献早在晚商即已出现。虽然商的书写系统见于商周社会，但是周的书写字体稍小，历法也不尽相同 (Hsu and Linduff 1988: 46–49)。因此，无论是书写还是青铜工业都表现出殷商原型的迅速蜕变。商王朝核心地区青铜礼器的风格统一性可能反映了政治控制，与印加中央政府对优质陶器和锦帛的控制有异曲同工之妙。

郑州的大型管理中枢和华北各地管理中心附近的工匠社区都生产陶器。郑州生产的陶器多是高质量的实用陶器，较少使用陶轮，但采用了火膛和窑室分离的陶窑。郑州陶器中，少数为奢侈品陶器，包括表面装饰繁缛的白陶和表面施釉，烧成温度至少达摄氏 1200 度的原始瓷器 (Chêng 1960: 137–155)。郑州周边的其他手工工匠社区包括石匠、贝壳加工工匠和木匠等。玉石匠不仅加工玉质或者大理石质奢侈品，也大量生产供军队使用的石箭头和国家劳役使用的石刀和石镰。

上层阶级垄断的重要手工业可能仅有马车制造。马车制造始于公元前 13 世纪。十八辐的车轮直径达到 125—140 厘米，较中东地区青铜时代晚期的车轮要大，因而也需要更复杂的木工技术。据记载，周王将装饰精美的马车赏赐给诸侯 (Lu 1993)。马车的大量使用表明不仅王宫，而且地区中心都生产马车。

服务于王室的工匠听命于全职工官。工官也参与宫廷祭仪，陪同军事征伐，可能负责种种设备的维护。但是，工官是否能协调王国之内的各种手工业，方国内是否有类似官职都不得而知 (Keightley 1969: 8-65)。目前对商王室的了解显示，商王室对精英产品的管理方式与埃及和印加秘鲁大体相当。

### 城邦国家和广幅国家的专门化生产

374 在广幅国家，上层阶级和政府所用物品多由国家雇佣的全职工艺大师生产。这些物品和平民生产和使用的物品截然不同。因此，中央政府垄断了优质物品以强化政治控制。常以异域原材料加工的极度奢侈品在宫廷内或者附近生产，奢侈品的分配乃是君主特权。稍常见的奢侈品和日用品则可能在宫廷或者行省管理中心附近生产。农民则依赖于乡间兼职工匠以本地原材料生产的物品。

在城邦国家系统中，只有霸主才有可与广幅国家君主相比较的经济资源，但是他们的权力时起时伏，往往不能持久。全职工匠倾向于公开销售大部分产品，他们也可从远距离贸易商人和本地市场上获得异域原材料。这意味着所有人皆可在其力所能及的价格范围内获得质量更佳物品。如果说城邦国家系统中的奢侈品质量无法与广幅国家生产的精品相媲美的话，城邦国家里人人可得的物品的平均质量应该更高。在某些按照世袭阶级成分划分的城邦国家和霸主城邦国家之中，上层阶级试图通过强化禁奢令和对远距离贸易的控制，按照类似于广幅国家的方式规范物品的流通。虽然物品流通于平民和上层阶级，但是仅有极少物品能跨阶级流通。在古典玛雅，上层阶级对国家间贸易的控制可能构成了类似于广幅国家或者霸主国家的政治控制机制，但是诸如黑曜石等异域物质却广泛分布于玛雅社会之中。

所有早期文明共享的一个标尺性特征是少数统治集团制度性分配由被统治阶级生产的大部分财富。经济学家一般将财富定义为物品的积累以及任何个人或者集体可以出让或者购买的物品或者服务。在几乎所有物品都能买卖的现代工业社会之中，任何类型的财物都构成财富 (Polanyi 1944)。然而，在早期社会之中，某些类型的物品并不能自由流通。可以被继承但不可被让渡的集体所有土地是一个明显的财富来源，它们为土地主人带来与无地者相比显著的经济优势。丧失土地的农业劳动力需要以缴纳部分劳动成果的形式向土地主人租地耕种。但是，尽管不可让渡的公共土地构成财富的来源，它却不是财富的形式。在秘鲁，国王将金器赏赐给个人，以示恩宠或者作为对其服务的回报。尽管这些器物可以被继承，却不可买卖。这样，尽管它们是珍贵的社会财产，但不是商品，因此也不能成为财富。用于表达上层阶级权力的宫殿、神庙和陵墓等也属于这个类别。在某些早期文明中，比如埃及、美索不达米亚和墨西哥谷地，金属和布帛是极易长期储存和交换的商品；因此，它们构成了财富的重要形式。同样，众多异域原材料也属于这一类别。但是，早期文明中最常见且最具经济重要性的财富形式是剩余农产品。

375

虽然农民和工匠创造了这些社会中几乎所有的财富，但是他们却无法积累大量的财富。他们大多只能维持基本生计，依靠气力养活自己。对于生活在阿兹特克首都特诺奇蒂特兰的较贫苦的家庭而言，每年玉米成熟之前数月常有粮荒 (Clendinnen 1991: 66)。有些商人的贸易活动会囤积巨大的财富，但是他们常常缺乏政治权力，需要维系在统治者和官员中的信誉并寻求保护。早期文明中的大多数财富控制在有权势的个人、家庭和机构之中。

376

生产者在许可范围内尽可能寻求私下处置剩余产品获利。某些古埃及农民习惯性地采



取隐瞒部分收成的办法逃避政府官员征税。征税官员则通过尽可能精确地计算粮食产量，强迫产量不足的农民交代粮食的隐匿地点，阻止逃税行为（Lichtheim 1976: 170–171）。地主和政府官员占有了农民生产的剩余产品的绝大部分，农民们必然怨声载道。同时，上层阶级和政府则鼓励粮食增产，这样他们可以获得更多可支配的财富。

上层阶级成员在控制剩余产品时相互竞争，导致出现众多分配方案。早期文明中，强制性财富转移的主要形式之一是向国家缴纳的税收。剩余财富以支付地租、支付各种服务的费用和贿赂的方式转移到上层阶级个人手中。而劳役、租佃和奴隶劳力是国家或者上层阶级盘剥弱势群体，扩充自身财富的其他方式。早期文明之中，其他重要的财富转移方式还包括弱国的统治者被迫向强国统治者纳贡。众多学者在研究早期文明常常混用“纳税”和“纳贡”，或者将国家内和国家之间的财富转移统称为“纳贡”。后者可以以“纳贡生产方式”为例（Amin 1976）。这种用法的含混之处在于，早期文明中，“纳税”和“纳贡”都指臣民向君主缴纳财富，与现代社会的纳税有本质差异。我将使用一般意义上的“纳税”指个人或者集体向国家的强制性财富转移，而用“纳贡”指国家之间的财富转移。尽管两者并不一定在所有早期文明之中都有不同的含义，但是新王国时期的埃及官员准确区分了被征服的叙利亚和迦南地区缴纳的贡物（*inw*）与在埃及和努比亚征收的税收（*b3kw*）。努比亚被视为埃及国家的延续（Priese 1974）。不管是否在每个早期文明中都具有主位意义，税收和纳贡之分是极具诠释价值的。

377

## 税收、劳役和租金

过去曾有人提出，早期文明中食物的分配是上层阶级占有可耕土地的结果。有些学者推测，此时的农民就像中世纪欧洲的农民一样被束缚在土地之上。还有人认为，由于拥有全部农业土地，上层阶级迫使农民要么从他们手中租借土地，要么达成收成分成的关系，确保自身能获取大部分剩余产品（Weber 1976 [1896]）。“亚细亚社会”的概念提出，平等的农业社会的成员集体拥有土地，上层阶级采用武力威胁，以税收或者贡物的形式从他们手中榨取剩余产品（Issac 1993）。但是，现在我们清楚地知道，早期文明之中的土地所有制度比这些模式都要复杂，当涉及转移财富时，土地所有制远不如下层阶级的农业产品和剩余劳力的分配权重要。

食物剩余的分配方式各不相同。集体拥有或者集体耕种土地的农民，以及机构所有土地和私人所有土地的地主都须向国家缴纳赋税。他们可以缴纳各类农产品，或全为谷物，或其他容易储存的粮食作为赋税。全部或部分税额可以折算成等值的金属货币或者贝币缴纳。特定的可耕地既可能按照固定额度征税，也可能根据农产丰歉，每年依照不同税率征

税，或者按照固定比例征税。有的早期文明对私人或者机构所有土地也征收赋税，有的文明则予以豁免。

私人、机构甚至集体所有土地可能由奴隶或者绑缚在土地上以求获取生计资源的农民耕种。土地也可能由失地劳力按照固定日薪（常以谷物形式支付）、以固定租金租借给失地农民或者采用收获分成的方式租给佃农的方式耕种。每种方式都将导致大部分谷物流入地主手中。

作为劳役赋税的形式，平民可能必须耕种分配给当地官员、神庙或者国家的土地，在政府矿场、神庙、宫殿和陵墓的建筑工程上服劳役，参与驿道的清理和维护，在君主和领主的家内服务，参加军事行动。手工业生产、市场交易和转运货物往往也会课税。销售税既可能替代直接征收的产品税，也可能额外征收。各种赋税支付给不同等级的政府机构，有时一个人需要向多级政府缴税。

378

在商代中国，如果后世传统可信的话，农村家庭耕种专属国君、封君和支领薪俸的当地官吏的土地，缴纳粮食产量的九分之一作为赋税（Vandermeersch 1980：215–217）。每年收获之后，他们可能需要为领主服一个月的非农业劳役（Hsu and Linduff 1988：349）。甲骨文显示，君主以及其他高级官员驱使平民为国家或者自己承担各种形式的劳役：平整土地、在特殊土地上种植和收获粟米、建筑要塞或者宫殿、协助田猎、承担军事服务、帮助军队转运物资。这些工作和全职为君主耕种土地的无地农民承担的公共事务的形式完全一致。两种劳役形式都听从有军事头衔的官员的指挥，这表明兵役和其他形式的劳役之间尚无明确区分。劳役生产的粮食全部归君主或者高级官员（Keightley 1969：66–144，1999b：281，284）。因此，商代平民多以劳力形式缴税。但是，实物赋税也没有被取消或被认为不合适。

在我们的研究中，印加君主的臣民是最特别的，因为他们以劳动而不是实物的形式缴纳所有赋税。除了耕种自己的土地、支持社区集体活动的土地和头人的土地之外，农业家庭还得耕种属于印加国家和由政府支持的宗教仪式的份地。这些土地上种植的的种籽和根茎，以及农具都是由占有收成的机构提供。耕种这些土地可以换取国王允许纳入到印加王国的社区仍然保留大部分原有土地（Kendall 1973：145–146；Murra 1980：31–33）。尽管妇女都投身农业，印加王国将农业视为她们亏欠印加国王的永久婚姻劳役形式，因为国王宣称拥有所有妇女。同样的逻辑适用于渔业和其他自然资源的供应，这些资源都被宣称为国王所有，而国王授权平民在随时满足政府官员需求的情况下利用这些资源（Gose 2000：85）。通过占有劳力而积累资源，印加君主避免了因臣民施予任何物品而有失颜面。农民需要将国家和神庙土地的产品转运到可能远在省管理中心的政府或者神庙仓库。社区、国家和神庙构成三个独立的产品系统的基础，每个都依赖于同样的劳力。政府土地上生产的所有食物都属于国家，而神庙产业上生产的所有食物则全部奉献给神祇（LeVine 1992）。

379

农民需要服劳役 (*mit'a*)，照看国家和神庙的牧群、修建和维护政府道路、开采和提炼矿产、盖房子、生产各种物品以及承担军事任务。世袭领主和总督有权按照每 100 户家庭轮流提供一个劳力的比例调用人力。总督可以召集来自行省各地的 400 名劳力在行省中心劳作；万户长 (*hunu kuraka*) 可以召集其治下 100 名臣民承担民用和农业任务，千户长 (*waranka kuraka*) 则可调动 10 人，百户长 (*pachaca kuraka*) 则可调动 1 人 (Julien 1988; LeVine 1987)。轮替的劳力在大型国有农场上生产谷物，以支持军队和上层阶级。这些农场为上层阶级提供的谷物远多于同样土地上社区成员为自己、政府和神庙生产的总和 (S. Moore 1958: 49–53, 61–67)。已婚妇女每年需用国家提供的原材料纺织一定数量的织物。

380 尽管没有任何物品真的从农业社区转运到国家，农民生产的大量的粮食剩余和他们的劳役都属于政府、国家支持的宗教仪式和上层阶级。官员则回馈他们以熟食、玉米啤酒、娱乐，甚至为离家时间较长的人提供衣物。这些交换模仿安第斯农业的传统使用方式。农民常常召唤邻居、亲戚和朋友协助完成重要的农活，在后者需要的时候，他们也会以同样的方式互相帮助，受惠家庭的妇女需要为全体劳力提供帮工期间的食物、酒水和娱乐 (Murra 1980: 90–91)。为国家或者国家支持的神庙工作的劳役与本地的互惠合作的显著不同之处在于交换的高度不平等性，以及对臣民亏欠国王的特别义务的强调。劳役们为国家提供的服务远超出国家提供的酒食和娱乐款待。而且，所有提供给劳力的食物、酒水和衣物都是由男女工人义务为国家制作的。象征性互惠便利了为上层阶级生产大量物品 (Morris and Thompson 1985)。

印加官员从每个社区征用少数童男童女也是一种赋税形式。国王会娶那些没有被当成人牲的青年女性为庶妻或者侍妾，将其他妇女赏赐给贵族或者平民。但是，绝大多数女性都将幽居在选妇之家中度过余生，协助宗教祭祀活动，纺织华丽的锦帛，为国家烹制美食、酿造美酒。她们所准备的食物不仅奉献给神祇，分配给宗教节日的参与者，也提供给为国服务或者长途跋涉的劳役 (Kendall 1973: 192–193; Zuidema 1990: 58–59)。没有成为人牲的男童将世代成为国王或者官员的家内奴仆、手工工匠、职业仆从或者农业劳力。随着从事同样工作的被征服人群的增加，他们的地位也相应提升。他们所生产的产品都必须上缴给为其提供衣食住行的主家。尽管有些人能成为主人的心腹，但是他们所能获得的食物份额远小于社区成员获得的份额。其产业在整个农业用地中只占极小的份额，以至于政府无须向其征税也足以维护自身的财政结构 (Murra 1980: 168–175)。这导致拥有这类土地的印加贵族坐享更高的回报。地产及其绑缚的劳力极大地增加了国王、王室继嗣群和其他受封个人的利益。

在埃及，众多农民和农业社区将部分产品作为地租交给拥有地产或者得到政府土地授权的人。地主包括政府官员、葬仪祭司、贵族、神庙、法老和中央政府。村庄头人代表村民与

地主沟通。除了属于法老和国家，或者由法老宣布免税的土地之外，地主或者管理人都需要向中央政府纳税。不依附于土地的农业村庄直接向政府纳税 (Andreu 1997: 109)。

381

在古王国时期，政府每两年一次在全国范围内清点牛群，以计算个人、社区和机构所有的家畜和动物皮毛的税额 (Kees 1961: 87–90)。不同土地归属不同机构和个人，何人负责为每块土地上的产物纳税的系统记录也保存下来 (Kemp 1983: 82)。为了评估土地地力，土地之中是否有池塘、水渠、水井、树木和沼泽，以及其他可能增值或者贬值的因素都记录在案 (Eyre 1987a: 6)。早在古王国时期，谷物税的数目就已按照详细记录的尼罗河洪水的水位估算。如果洪水泛滥太甚而摧毁了灌溉工程，或者太低以致无法浇灌高地的作物的话，税率会相应调低 (Andreu 197: 106–108; Eyre 1999: 45)。种树也需缴税 (Kees 1961: 80)。此外，政府试图对兼职手工工匠生产的物品以及主要生产布匹的平民主妇课税。这部分税收大约为产量的十分之一 (Kees 1961: 53; Kemp 1983: 82–83)。

政府官员在乡间收取谷物、椰枣、家畜和农产品等作为税收形式，转运到行省行政中心，由当地守仓 (*imy-r šnwt*) 或者守库官员 (*imy-r pr ḥd*) 管理。征收的实物大多储存在行省行政中心，用于支付驻地官员及其随从，供养官属手工工匠，支持当地的政府工程，为长途跋涉的劳力提供饮食，以及准备法老巡视。其他的物品则可能在需要的时候运往首都 (Hassan 1993: 564–568; Strudwick 1985: 276–299)。神庙产业一般毗邻其所属的宗教中心，但是重要的宗教中心的产业可能遍布整个埃及，比如分配给王室葬礼祭司的产业。法老从个人产业、国有土地和税收中获利。农民向地主缴纳的地租和地主向国家缴纳的赋税都采取实物形式。

埃及农民也必须承担劳役。劳役任务包括修建和维护灌溉系统、修建建筑 (包括王陵)、采石和采矿、转运货物以及参加军事远征。有些工作就在农民住地附近，有的则需离家前往首都，有时甚至在尼罗河河谷以外。军事和采矿活动，以及建造金字塔都需要众多劳力离开村庄大约 3 个月或更久。服役人口每 10 人一组，100 人一群，每组皆有头人。远征部队有时多达 1.7 万人，在远征指挥官 (*imy-r mš'*) 或者王室管库大臣 (*sdwtjy ntr*) 的指挥下，深入东部沙漠开采石矿。除劳役之外，服务于国家的工匠 (*ḥmwt pr'3*)、磨坊工和酿酒师也会随行。如果建造王室金字塔，可能会召集更多的劳力 (Andreu 1997: 29–36; Eyre 1987a: 10–20; Kemp 1989: 129)。当长时期离家时，劳役有衣食住行方面的供应。基层政府书吏和乡村头人需要挑选履行劳役之责的人选。如果有人逃避劳役或者擅离职守，将会遭受重罚。在中王国时期，他们及家人会因此入狱 (*ḥnrt*)，甚至可能被罚为政府产业或者官员的永久奴隶 (Andreu 1997: 27–28; Kemp 1983: 83–84)。

382

阿兹特克的社区成员需要耕种专门供养社区官员、神庙、学校和民团的土地。其城市社区与秘鲁的社区相比，规模更大且更不平等。首领家庭和最成功的武士一般都是贵族成员，

因此，集体劳动有助于维持社区内上层阶级的生活和各种组织的集体活动。社区成员也需要为国家提供劳役，帮助建造公用建筑、清理和修缮街道和公共场所、担任卫戍。社区需向国家缴纳三分之一的收成 (López Austin 1988, 1: 75)，但是这究竟是直接税收，还是包括社区用在训练民兵、支持军事远征和执行其他国家任务上的所有粮食资源，却不甚清楚。同样，我们也不明白他们是否征收收成税 (van Zantwijk 1985: 283)。公共机构、国王、贵族和功勋武士都受封土地，由失地农民耕种，农民仅能保留勉强维持自身及家庭的粮食。这些土地上生产的粮食似乎没有课税。公共市场上出售的商品也需课以高达 20% 的销售税，以布匹或者可可豆支付。由于市场交换数量巨大，销售税将极大地增加宫廷收入，强化国王的权力 (Berdan 1982: 42)。

在美索不达米亚，众多机构或者个人拥有的土地采用租赁、收成分成或者付薪的方式由劳工耕种，所有这些安排都确保大部分粮食归地主或者指定的受益人。国王控制了王室土地的收入，对个人、亲属集团以及神庙所有的耕地、谷物和畜群征税。不少国王试图强化对神庙及其收入的控制，但有时徒劳无功 (Diakonoff 1969b: 189–190; Postage 1992: 195–187, 300)。

此外，国王和城市议事会对物品的销售和流通征收各种赋税；但是，城市管理者可能只是国王的代理人。有资料显示，古巴比伦时代征收出入城市货物的流通税、土地税，以及包括商人、祭司和官员等富裕个人以白银为形式，官员、商人、牧人、士兵、书吏、酒馆老板和饭店老板以谷物和动物为形式的年度税 (R. Harris 1975: 40–45)。葬礼和离婚也得纳税。大量官员，包括城门守卫、城市管理者、法官，都征收赋税，因而也得到一定的佣金。收税、租借和催收欠款的权力被出售给承包商，承包商以白银的形式向政府缴纳部分收益。承包商常常将高利贷贷给农民以及其他遇到短暂的财务困难、无法付清税款的人。国王有权征召所有的自由民承担劳役。在后期，包括兵役服务在内的劳役都可以以缴纳白银或者谷物的形式替代 (Diakonoff 1969b: 189–190; R. Harris 1975: 40–45; Van de Mierop 1999: 203–206)。

国王、神庙和地主因分配剩余粮食的权力而聚积了大量的财富。尽管国王承担维持国家的大部分费用，他们占有的大量土地以及征收各种各样赋税的能力使他们成为每个城邦国家中最富裕和最强势的个人。

约鲁巴人承认应该向社区头人和国王纳税和承担劳役，他们视之为对首领们以自然或者超自然方式服务社区的回报。拒绝纳税的家族可能会被驱赶出社区 (Lloyd 1962: 63)。相对而言，食物一般不会作为土地或者产品的直接税收形式。在每年收获季节开始之时，每个家庭都象征性地向地方官员和国王奉上甜薯 (Law 1977: 229; Lloyd 1962: 128)。收成税不难征收，因为甜薯和其他约鲁巴粮食作物都无法像其他早期文明的谷物一样长时间储

存 (Bradbury 1957: 23)。大块土地都是由世袭奴隶、战俘、负债者耕种, 所有人劳作都是为了换取基本生活资源, 而控制他们的劳动的国王和富人生活奢侈, 有众多武装卫队护卫。除了向国王奉献象征性礼物, 约鲁巴男性必须承担劳役, 建造并修缮王宫和城墙、管理神圣的小树林, 有时也耕种宫廷农田。劳役期间, 劳力都能从相关官员那里得到食物和酒水 (Ajisafe 1924: 25; Ojo 1966b: 63-66)。

大部分税收可能来自市场销售 (Hodder and Ukwu 1969: 108)。手工产品和国家之间、城市内外的货品流动都得课税。输入城市的食物税是国王的重要收入来源, 比收获季节国王收取的作为礼物的农产品更丰厚 (Bascom 1969: 37)。这些税收以货物或者贝币的形式支付给城门卫士, 卫士会留下部分税款作为工作报酬。剩余部分在国王和如奥约国家议事会成员等少数显赫的非王室官员之间分配。这些官员中, 每人都有权和国王的代理人一起在各个城市的城门或者道路上征税。这避免了因宫廷侵占太多财富而损抑了与国王共享政治权力的人。

国王和众多官员瓜分了聆讯和各种罚款所得的经费。官员接受礼物和贿赂帮助解决纠纷并协助申诉。军事强国的君主和主要官员也瓜分了包括战俘在内的大量战利品。不管这些战俘是畜养为奴还是出售, 他们都成为收入的重要来源。国王通过批准在他控制的神庙中表演某些仪式, 征收富人的遗产税, 同意设置官员和敕封爵位等事务收取费用 (Bascom 1969: 37; Law 1977: 229-231; Lloyd 1960: 229)。

贝宁国王得到更强大且更集权化的约鲁巴税收系统的支持。宫廷组织和国家仪式收取所有社区和乡村头人每年两次进贡的棕榈油、肉和家畜。这些贡物都是社区首领从各家中征集而来的。此外, 国王可以要求纳税人帮助修缮和扩建王宫, 当特别的祭祀需要之时, 也会额外征集某些物品。国王从授予臣民头衔, 控制法律惩处收入, 宣称全权拥有全部战俘中获取巨大的收益, 尽管他最终会将大部分战俘归还给俘获者 (Bradbury 1957: 41-43)。

我们对玛雅上层阶级如何从平民手中榨取剩余财富几乎一无所知。但是, 浩大的国家工程和玛雅统治者的奢侈生活都表明玛雅的上层阶级, 特别是国王, 在这个方面颇有手段。

所有的早期文明都有一个人数稀少的特权阶级采用社会接受的方式超额占用了社会财富。土地所有权不是这个过程的关键。在大多数早期文明之中, 国家通过实物税收的形式占有农产品和手工产品, 通过强制劳役占有剩余劳动力。与机构性或者私人土地所有制相关的更高的财产占用形式在大多数早期文明中都只见于有限的范围, 似乎在美索不达米亚和埃及极为流行, 在印加和墨西哥谷地的若干强国中成长迅速。

不同早期文明之中, 可被重新分配的食物总量因为环境和农业生产力的不同而有所不同。但是, 由于技术水准普遍低下, 各地农业生产都以人力为主 (除在埃及和美索不达米亚的粮食生产中已经采用牛耕之外), 密集种植农业的单产量差异不大。尽管如此, 稍稍多占

机构土地或者私人土地上的粮食产量都会极大地增加上层阶级可控制的粮食资源。

386 大量的粮食和手工产品也可以通过征收市场、销售和转运税，以及征收诸如法律等公共服务的费用等方式重新分配。税收和费用在城邦国家之中似乎更为常见，因为贸易和市场构成了城邦国家经济的重要侧面。如果食物是常年连续种植和收获，如中美的人造湖田和园艺农业那样，而不是如埃及和美索不达米亚那样一年一季地收获的话，采用这种方式征税可能更为现实。美索不达米亚人对输入到城邦之中的谷物也征收和田间栽培的作物一样的税额。扩大征税范围，增加征税方式，掩盖了从生产者手中占用的总数，或许也更有利于盘剥。

在特定的生态环境中，某些策略的组合可能比其他的更为有效。一定程度上，资源流向上层阶级的不同分支时，君主之权不免受到抑制。在约鲁巴，征税方式确保大部分中央政府可控资源由国王和少数非王室高官共享，其管理的集权化程度则远不及阿兹特克。在阿兹特克，国王控制了从祖传地、官地和市场税收中的主要收益。即使是贝宁国王，其控制财富及财富分配的程度也逊色于墨西哥谷地的强势君主。埃及和印加官僚体系使中央政府可以在首都和所有地区的管理中心征集和储存物品，为己所用。在中国，地区官员控制了当地剩余资源的收集和分配，他们和君主一样，可能也会对在其治下管理更小块土地的官员课税。但是由于政治组织的委任制本质，他们不得不将更小区域的经济控制权让渡给下属官员。

387 由于单位产量低下，早期文明缺乏现代文明所具有的监管资源和征税的能力。埃及古王国时期的政府最详尽地记录了土地所有权和产品获利权的细节，但是却没有对中央政府获利的详细估算 (Strudwick 1985: 251–300)。印加王国按照以 100 个核心家庭为基础的十进制系统计税。在约鲁巴，从不同的社会群体征税，特别是从居住在首都以外的群体征税，是一个复杂而分散的操作。在伊斐王国，居住在首都之外的城镇的 5 名官员负责向周围聚落的头人们征集贡物，所得贡物由他们和国王分配 (Bascom 1969: 29)。贝宁国王通过居住在贝宁城的代理人征税，代理人将亲自与分布于王国各地的各个社区的代表沟通。代理人也将保留所收税金的一定份额作为佣金，而将剩余的部分输送到王宫 (Bradbury 1957: 42–43)。在美索不达米亚和墨西哥谷地，不同类型的税款由不同类型的代理人负责征收。尽管高级官员为征税制定了指标，但是征收特定数目税款的方式深受包括贿赂在内的高度个人化和政治化考量的影响。

即使在食物储存系统完善的国家，如古代埃及和印加，也无法在饥馑之年承担公共福利的主要责任。埃及政府可能在歉收的年份降低粮食税率，地方官员常常宣称从丰收地区调运粮食赈济饥馑地区。但是，他们不会因为缓解饥馑之需而在丰年刻意储存粮食。《圣经》中约瑟的故事常常被当成此类粮食储存曾经存在的证据，但在故事里，王室官员约瑟七年来聚积剩余粮食，而国王在饥馑之年高价出售给臣民而致富。中王国时代早期的文书极具修辞手

法地提及，一处人民衣食无忧，而另一处人民却要以人为食（James 1962: 33; Lichtheim 1973: 87）。在公元1450—1454年的灾难性大饥馑中，阿兹特克国王仅仅只能提供最低限度的粮食。为了生存，众多阿兹特克居民只能卖身或卖子为奴，换取来自谷地以外的粮食。为了提高粮食的长期供给，防止类似饥馑的频繁发生，墨西哥谷地的湿地农业向外扩张，征用谷地之外更温暖、适宜种植玉米的土地（Davies 1980: 92—93）。但是，没有证据表明阿兹特克国王因此而认识到囤积粮食的必要。阿兹特克国家分配粮食的主要考虑是保障国王和官员可以过上奢侈的生活，强化国王权力。

收成分成和租金率表明，在最好的情况下，一个辛苦工作的农业家庭可以生产超出维生必需量50%的粮食。从自由民直接征收的税赋大约是食物总产量的十分之一到五分之一不等。一个阿兹特克城邦将其粮食产量的三分之一作为纳贡上缴的说法似乎不可信，可能只是殖民时期为高昂的苛捐杂税编造出来的。在某些早期文明之中，农民在承担劳役期间需自己额外负责饮食，而在秘鲁，劳役劳力的饮食都由国家提供，在埃及，当劳工远离各自家庭之时，国家将为其提供饮食。在其他地方，至少有些劳役人口能从监管者那里获得酒食和娱乐，因此，即使在这样的个案中，劳役也不是纳税人向国家额外转让食物资源的等同形式。一般而言，如果不是出于社会或者政治秩序限制，每10个农业家庭愿意支持一个或者最多两个非粮食生产家庭。

388

农民必定感激政府防御外部攻击、维护本地秩序和用水管理系统。作为回报，如果税额不算太高，而是收取公正的话，他们愿意纳税。一个高效的统治者应该限制官员滥用征税系统，节制自身和上层阶级的开支。随着税额的增加，征税将需要越来越多的高压，这也导致国家的管理成本的增加。与某些前工业时代晚期文明，如罗马帝国相比，早期文明无论在税收还是在开支方面都控制在较低的水平上。韦伯观察到，世袭统治者一般倾向于“审慎而持久的剥削程度”，安全地实现资本积累最大化（Weber 1976 [1896]: 63—64）。其他的经济剥削形式也保持节制。奴隶人数相对较少，对待奴隶的方式也不像罗马共和时代晚期的意大利或者现代殖民地种植经济早期那样以残酷著称。最常见的剥削形式是逼迫失地农业劳动力将更多的收成上缴给地主。长期共存的多种侵占形式和广泛存在的土地私有制表明，无地农民所遭受的经济掠夺在美索不达米亚可能比其他的早期文明更为严苛。然而，即使在美索不达米亚，政府以定期赦免债务的方式，将经济不平等和盘剥保持在可控范围之内。

谁拥有土地并不如谁拥有分配粮食产品的权力和控制剩余农业劳动更重要，这解释了为什么各种土地所有实践，以及众多征税技巧都能支持处在类似的社会政治不平等水准的系统。流通上的物质失衡指出，如果“纳贡”一词指各种形式的赋税的支付的话，所有这些社会都有“纳贡”生产方式（Amin 1976: 9—16）。这种生产方式的关键特征是上层社会从平民手中剥夺剩余产品的能力，和控制剩余财富而不是拥有产业的重要性。由于大部分财富是

389



农民创造的，农民构成了人口的绝大多数主体，上层阶级可得的财富总量直接与他们可以剥削的人民的总数相关。

## 纳贡

有的古代文明的上层阶级通过向孱弱的邻国征收贡物进一步敛财。这常常通过军事暴力的使用或者威胁得以实现。有的财富会在主要国家中广泛分配，换取对霸主政治的广泛支持，但是，财富的处置直接受制于君主或者军阀。分配这些资源的能力增强了领导人的权威和权力。大多数作为贡物的财富在上层阶级成员中分配，因此也增加了他们相对于平民的权力。

在广幅国家中，大部分用于支持上层阶级的财富是内部生产的。在埃及，直到新王国时期，纳贡的经济和政治价值才凸显出来。迦南和叙利亚的被征服城邦国家的统治者向埃及法老无偿提供奴隶、工业成品、橄榄油和木材。努比亚和迦南及叙利亚不同，直接由埃及人殖民管理，因为埃及人可以在此地开采金矿，购买来自埃及疆域以南的象牙、乌木和其他产品，因而具有重要的经济价值 (Trigger 1976a: 110–114)。商代统治者可能对疆域之外的国家，比如周，征收贡物，商一度武力震慑这些国家，宣告主权，但是无力将其纳入到商王国之中。印加没有对任何疆域之外的族群征收贡物，这可能是因为这些族群几近赤贫且居无定所，不值得费力控制。

与此相对的是，纳贡在城邦国家中起到了重要的作用。一个君主的军事实力越强大，就能掌控越多国家，也就能掌控越多剩余财富。一个君主拥有的财富越多，就可以拥有越多的士兵和仆从，也就越有权力。纳贡可以增加君主的收入，有时还带来本国缺乏的域外物品。纳贡也是控制国家之间的贸易线路和市场，重新安排以符合霸主国家的经济利益的方式。霸主国家会在不同程度上干涉纳贡国家的内部事务，但是在大多数情况下，弱国仍能维持自治。这意味着，如果霸主国家衰落，纳贡体系将迅速土崩瓦解。霸主国家统治者的财富或者权力开始衰落时，国家之间的纽带就会解体，霸主地位遭受极大威胁。

390

在我们的研究个案中，阿兹特克及其三驾马车同盟控制了最大的、记录最完备的纳贡系统。他们迫使整个墨西哥谷地和从墨西哥湾到太平洋沿岸的墨西哥中部大片地区缴纳贡物。不同的部分交付给三驾马车之一，特诺奇蒂特兰控制了最大和最具多样性的地区。在墨西哥谷地以外，三驾马车的权力沿着主要的贸易线路扩散，几乎囊括从温带高地到热带低地的所有生态类型的城邦国家。他们不屑征服一些贫穷、孤立的国家，也无力征服若干强国。墨西哥谷地东部的特拉卡兰尽管没被征服，但完全被三驾马车体系包围，所有的食盐和异域奢侈品的国际贸易都被掐断 (Barlow 1949, Berdan et al. 1996, Hassig 1985)。

谷地的纳贡国家向阿兹特克、特斯科科和特拉科潘缴纳粮食和布匹。毗邻的国家还需要为建筑工程提供劳力、石材和砾石，这些材料在特诺奇蒂特兰的沼泽环境中尤其缺乏。谷地之内，特诺奇蒂特兰和特斯科科周围方圆 80 公里范围内的国家需用人力输送大量的玉米，但高昂的运输费用使远距离大批量运送粮食变得很不划算 (M.E. Smith 1996: 174)。在此范围之外的国家并不缴纳贡物，但需要向三驾马车提供军事服务，以及不定期向三驾马车的君主馈赠礼物。这些国家因为可能需要抵挡来自纳贡体系之外的共同敌人的进攻，或者因为三驾马车的控制尚未强大到足以将其纳入到系统之中而无需定期缴纳贡物。其他的城邦国家被迫进贡，贡物价值取决于他们与三驾马车之间的政治关系。纳贡体系中心附近的弱国缴纳的赋税可能高于分布较远、更为强大且极易反叛的国家。那些不战而降的国家可能只缴纳象征性贡物，而其他国家可能根据它们抵制联军的程度和叛乱频率支付更多的贡物 (Barlow 1949; Berdan et al. 1996; Hassig 1988: 174–175; M.E. Smith 1996: 175–182)。

391

来自远距离城邦国家的贡物都是价高量少的物品，大多数是异域物资。生棉、锦帛、成衣、密织棉制成的铠甲套装、装饰精美的盾牌都是常见的贡物。纳贡国家也缴纳红铜和青铜制品、金锭、玉石、绿松石，以及由这些原材料制成的装饰品，还有可可、橡胶、香料、羽毛和珍禽异兽等。有些物品来自三驾马车控制的范围之外，纳贡国家也是通过贸易获得的 (M.E. Smith 1996: 178–182)。

作为纳贡征收中心的阿兹特克或者特斯科科的财政办事处设在 32 个城邦国家首都，而臣服的城邦国家的统治者按照指定的数量征收贡物，并每隔 80 天向办事处输送贡品。在此之外还有 23 个中心，监管与无需定期纳税的臣服国家之间的关系。在更靠近墨西哥谷地的地区，财政代表和助手也会监督割让给三驾马车的农田的粮食生产，安排把剩余粮食输送到首都。运输费作为纳贡的另一种形式，由臣服国家支付 (Hassig 1985: 105–110; M.E. Smith 1996: 175–180)。在三驾马车的每个首都中，纳贡成为国王的财产，储存在王宫之中。历代阿兹特克国王兴建新王宫，废弃的旧王宫就可作为储存和管理之用。

纳贡网络使三驾马车的城邦国家拥有大量原材料和成品。倘若无此网络，他们只能购买，别无获取渠道。位于现在瓦哈卡 (Oaxaca) 的科雅特拉华堪 (Coayxtlahuacan) 贡物存放区每年向特诺奇蒂特兰输送 4000 匹各种纹样的织物，2 套带羽毛的武士服饰，2 串玉珠，800 串绿咬鹃羽毛，40 包胭脂颜料，20 个装满金砂的葫芦和 1 个王室所用羽毛头饰。每年，阿兹特克收取 665 套武士服饰，147200 件衣物或衣料，4400 捆棉花 (M.E. Smith 1996: 178–181)。贡物为特诺奇蒂特兰成为墨西哥中部最大的国家提供了主要的经济刺激。这笔财富在经济上支持了社会上升运动，为技艺精湛的工匠提供了相对便宜的原材料，直接或者间接地使特诺奇蒂特兰的居民受惠。因此，三驾马车纳贡网络沿着主要贸易路线扩张毫不令人感到意外。

392 阿兹特克统治者用贡物提供军需，奖励忠勇的战士，支付官员薪水，承担大规模公共工程，支持神庙和公共祭仪。每天，国王在王宫中宴飨数百位贵族、官吏、侍卫、祭司、工匠、侍从、仆役和来访者。国王常常支付或赏赐布匹给官员或职业士兵，他们可以以此在市场上换取任何所需物品。他也用收纳的玉米和布匹兑换从纳贡体系以外输入的极其珍贵的奢侈品。在每年收获之前的节日上，国王将食物和衣物赏赐给平民，节日里，上层阶级在宴饮、歌舞，而平民则只能排队，耐心等候一份微薄的食物。即使这种王室慷慨的公开展示也强调了阿兹特克贵族希冀平民顺从而谦恭（Clendinnen 1991：66-67）。

阿兹特克国王对贡物分配的控制极大地强化了他对臣民的权力。臣民指望从国王那里获取物质回报和社会擢升。国王运用财富支持和扩展国家机构，豢养大批宫廷人员，回报官员和武士以期获得他们的进一步支持（Berdan 1982：12，39-40）。反过来，被迫缴纳贡物则削弱了被征服国家的君主。他们无法像过去一样回报武士，支持手工工匠。为了支付贡物，他们要么降低自己的生活标准，要么提高税率。通常，纳贡的君主不得不依靠三驾马车镇压本地的敌对势力，维护其权力。被征服的国家在政治上日益支离破碎，也越发不能抵抗外来的控制（Hodge 1984）。

在美索不达米亚早王朝时期，战败的城邦国家被迫向战胜国支付贡金和赔款，割让有争议的边界领土。这导致大量农业潜能的转移。拉伽什的君主恩特梅玛在镇压了一场“叛乱”之后，从乌玛王国强征了10800吨谷物（R.McC. Adams 1966：149）。战利品、赔偿、贡金、赎金和战俘都能显著增加美索不达米亚早王朝时期成功的君主的财富和权力，他们为表达对超自然力量庇护的感恩，将与士卒和神庙分享大部分财富。

393 每年或者每月支付给阿卡德国王萨尔贡的贡金使霸主国家的宫廷人员和军队得以显著扩充（R.McC. Adams 1966：143；Jacobsen 1970：191）。乌尔第三王朝统治者寻求控制和统一力所能及范围内的关键经济部门。与此相反，古巴比伦时期的霸主表面上鼓励各地经济独立，但是实际上想尽办法从短暂落入其掌控的城邦国家中牟取利益。从臣服的城邦国家中榨取财富充实了美索不达米亚的霸主城市。奥本海姆（Leo Oppenheim）提出，“只有战胜之君宫殿充盈时，城邦才算真正的富足”（Oppenheim 1964：117）。普通城市贫瘠，受到战胜的军队的欺凌，霸权城市的圣殿和宫殿备受推崇，商人、手工工匠和家臣汇聚一堂，共事君王。

奥约建立了约鲁巴语范围内最大的纳贡系统，臣服的国王和其他社区首领先在不同的贡金征收中心汇合，最终每年一月参加在奥约城举办的贝尔节，呈献贡金。贡物包括贝尔草（一种大麦的麦秸，用于装修宫殿）、贝币、活羊、干肉、甜薯粉，以及在纳贡城市的城门征集的实物税金。国王在奥约城中分封官员，令其作为特定的纳贡者群体的头人，负责将贡物呈送给国王。作为回报，官员获准保留部分贡物。除了在一系列臣服的城邦国家中

定期征收贡物外，奥约国王时常从更遥远的国家征集和收获贡物。在1730年被奥约击败之后，达荷美被迫每年向奥约的统治者呈送包括奴隶、贝币和珊瑚珠在内的战利品（Law 1977：99-109，R. Smith 1969：40-43）。在奥约国内，贡物和税金一样，由国王和高官共享，国王在超自然意义上确保军事胜利，而7位高官则构成国家议事会并统率军队。贝宁国王个人从霸主地位中的获利远大于奥约国王从奥约的霸权中的获利。他密切关注一切被征服地区的征税情况，垄断了象牙和其他数种商品的贸易和销售。这些垄断极大地扩充了国王的财富，也增强了他的政治力量。

在所有城邦国家系统之中，征服导致财富从弱国流向强国。财富强化了接收方的高官的权力。在墨西哥谷地、美索不达米亚和贝宁，接受方就是国王。在奥约和其他约鲁巴王国，贡物和战利品及税收一样，由国王和控制奥约军队的国家议事会中的非王室成员共享。对军队的控制权是决定谁从收纳贡物中获利最多并进而控制贡物分配的关键因素。

## 分配和政治组织

394

在早期文明中，上层阶级以多种方式占有平民的财富。无一例外的是，占用手段中必然包括劳役形式。财富的转移也通过将主要的农业用地分配给上层阶级个人或者机构，对使用土地收取租金、采用收益分成制、对土地和农产品以及商品的出售或转运课税，收取断案或者其他服务的费用等方式实现的。通过使用这些敛财方式的各种组合，所有早期文明的上层阶级都最终成功地将平民生产的剩余财富转移到自己手中。这些转移方式对社会组织产生的不同程度的影响取决于财富在何种程度上直接受控于君主或者更大范围的上层阶级。在委任制政治之中，众多财富直接由地区官员控制，这迫使君主依赖地区官员的支持。

在广幅国家中，商代中国在财富控制上的集中化倾向不及官僚体制更完善的古王国时期的埃及和印加秘鲁。但是，商王仍可大兴土木（Keightley 1969：126-140）。在城邦国家中，约鲁巴国王被迫与主要的非王室家族代表分享国家收入，而阿兹特克国王则通过对征集和分配税收财富的控制大幅提升了自身的权威。强有力的城邦国家的统治阶级通过迫使弱国统治者缴纳贡物进一步增加收入。纳贡是上层阶级之间财富的转移，这通常导致弱国的平民被迫更努力地工作，缴纳更多的赋税。这强化了强大的城邦国家中的最高军事领袖的控制，因为只有他们才有权分配社会财富。在更趋向中央集权的城邦国家中，国王将贡物分配给支持者；而在约鲁巴的霸主国家中，国王与其他高官共享征收贡物的权力。



早期文明的发展一般建立在上层阶级确保农民生产足够的农业剩余，以及大多数剩余被一小群统治阶级处置的先决条件基础之上。由于农业剩余产品构成了早期文明财富的主要形式，这种控制最终形成显著的经济不平等。

395

所有的早期文明都是低能量社会，人力是农业生产中主要的、常常也是唯一的能量来源。进一步说，约鲁巴人广泛地使用铁质农具，美索不达米亚人逐渐频繁地使用红铜和青铜农具，但是，其他早期文明的农民主要使用石质、骨质和木质工具。在不同早期文明之中，工具技术的复杂程度与粮食生产的密集程度及人口密度没有必然关联。决定粮食生产的集约程度的关键因素是使用的农业技术和在粮食生产中投入的劳力数量。农业技术的简约性意味着早期文明仍然被局限在拥有易于耕种的轻质土壤的地区。

但是，这些社会在环境状况、人口密度、农业密集化和人群地理流动性上仍然存在未可预料的多样性。有些文明，如埃及和美索不达米亚，位于降雨量稀少地区的河谷地带，除了最简单的农业之外，一切均依赖灌溉系统。早期文明也可见于如华北黄河流域的温带河谷地带，如墨西哥谷地和安第斯高地的高山地区，以及如约鲁巴和玛雅低地的热带雨林和稀树草原。仅有约鲁巴在一定程度上运用了水利工程，但是，考古学记录否认了所有早期文明最早都出现于农业依赖灌溉的干旱地区，其他生态类型的文明皆是次生文明这一观点 (Sanders and Price 1968; Wittfogel 1957)。即使在大致相似的环境中，水利工程的性质也存在显著差异。

396

大多数早期文明出现在终年温和或温暖的地区。在这种气候中，建造供全体人口使用的窝棚、取暖设施和衣物所需的投入并不大，极大地降低了支持早期文明的生态成本。但是，

华北冬季寒冷，安第斯高地的生活需要保暖的衣物和结实的住宅。因此，人类在寒冷的气候中维生需要更高的费用可能限制了早期文明的发展，但没有将早期人口限制在热带和亚热带地区。

早期文明赖以发展的不同环境对生计模式施加了特定的要求和限制。这种限制的一个重要的例子就是中美地区缺乏任何大型家畜。大部分早期文明赖以为基础的栽培作物和驯化动物，以及大多农业活动，都是各个地区文化发展的早期阶段的延续。生计模式上的跨文化平行发展反映了适合栽培的作物或者适合驯养的动物在种类和培养方式上的生物相似性。不同早期文明的农业实践上的具体差异表明，除了社会政治变迁之外，在文明的发展过程中长期以来习得的关于农业的实践性和适应性知识仍然非常重要。地区性特有的农业知识是早期文明从小规模社会继承而来的文化能力中最有价值的形式之一。由于这种知识与特定的环境相关，因此甚有效用，倘若外来的作物或者技术在当地无法实现更高产的话，将受到原有知识的抵制 (Boyd and Richerson 1985)。

## 生产集约化

397

我们的个案的平均人口密度从约鲁巴的每平方公里 60 人到墨西哥谷地南部的每平方公里 500 人不等。人口密度和农业密集程度似乎密切相关，这从休耕制度的取消、同一块土地种植作物数量逐年增加即可看出 (Boserup 1965)，但是，这种关联的因果关系和准确性质尚不可遽断。

人们常常假设，前工业时代社会的农业集团的特征是：定居生活方式导致妇女怀孕周期缩短，农民出于劳力的考虑而鼓励生育，因此导致较高的人口密度 (Lee 1972)。但是，五个早期文明中的哺育资料表明，人口增殖速度没有我们预想的高。在所有早期文明之中，儿童大约哺育 2—3 年，在某些文明之中，妇女在哺乳期间会为了避免怀孕而中止性交。这种繁殖上的约束可能和统治者希望下层阶级人口增长，以便提高计税基础，增加士卒和劳役来源的愿望相抵牾。由于拥有多个妻妾，上层阶级男性倒是子女众多 (Betzig 1986)，但是，上层阶级妇女似乎并不比下层阶级妇女拥有更多子女。

人口自然增长不是提高人口密度的唯一来源。在最具政治活力的墨西哥谷地南部地区，部分由于来自其他地区的移民而形成的快速增长的人口导致农业密集化程度不断加强，最终促成了 15 世纪人造湖田的发展。为了维持不断扩张的特诺奇蒂特兰，降低将大量食物输入巨型城市的输送成本，更高程度的密集农业颇受欢迎 (Netting 1969)。但是，大型城市中心的发展和更高的人口密度之间没有明显的关联。

如果额外的劳力足够，对食物的需求也在增长的话，集约化就可迅速发生。政府在发

展过程中起主导作用，如多国合作在墨西哥谷地南部湖泊地带筑起水渠工程，起到了控制水位和蓄积淡水的作用。但是，产量最终依靠每个农民的知识、劳力和技能。由于熟知当地有效的农业技术和环境，他们可以在社会环境需要或者鼓励时轻易地增加产量。传统农业知识为自身的精化和发展提供了基础。统治者引入农民或者农业专家，他们带来的农业新技术可能造成更剧烈的变化。比如，重力灌溉系统可能在中王国时期由来自中东的定居者带入埃及的法雍地区 (Butzer 1976: 36–37, 47, 51)。

398

没有任何证据显示特定类型的环境可以单独决定早期文明中的人口密度或者农业生产的密集化。尽管古典玛雅和约鲁巴都居住在热带雨林和稀树大草原地区，玛雅的整体人口密度更高，农业密集化程度也更高，而约鲁巴的人口密度较低，仍然采用烧荒农业。而且，约鲁巴出现了城邦和王国，而邻近的伊波 (Ibo) 尽管人口密度更高，却没有城邦或者王国 (Bascom 1955: 452)。

同样，没有任何清晰的证据支持卡内罗曾经提出的观点，即受到自然限制的早期文明拥有更高的人口密度 (Carneiro 1970b)。美索不达米亚、埃及、高地秘鲁中的谷地和墨西哥谷地的农业土地受到贫瘠台地的制约，而玛雅、约鲁巴或者早期中国文明却没有明显的生态障碍。低地玛雅一直延续到中美邻近地区，人口密度比受到自然限制的古代埃及更高。

除此之外，界限不仅是个生态现象，也是个政治现象。埃及统治者在边界上修筑高墙和众多防御要塞，有时为了建立无人区而驱逐邻近的居民，以便更好地控制异域物质贸易，禁锢臣民 (Hoffman 1979)。商和西周缺乏自然边界，他们征服邻近的首邦，迁徙可以掌控的忠诚的臣民，并逐渐使之同化。印加国王让其臣民大规模移民，控制了跨越边界的贸易和人民的移动。一般而言，控制内部人口移动和对外贸易的需求导致广幅国家的统治者确立了边界，而不管这些国家是否存在生态边界。城邦国家几乎无法在和平时期有效地控制跨越边界的移动，难民在邻近的城邦国家中颇受礼遇的可能性增加了君主镇压不同政见者的难度。在每个早期文明之中，生态环境为政治操控提供了情境，但是，如果不将政治因素考虑在内，便无法理解界定边界和控制人口的方式。由于无论生态因素还是政治因素都是高度多变的，因此，在限定因素和广幅或者城邦国家之间没有简单的跨文化关联性。通过可能性方法，而不是生态决定论方法，文化与环境的关系才有可能得到更好的理解。

但是，约鲁巴和美索不达米亚城邦国家系统的政治去集权化和可耕种土地并非永久产业 (除了种植油棕榈和椰枣之外) 之间存在关联 (Stone 1997)。在这种情况下，对土地的控制可能不及对劳动力的控制，这也可能导致统治者对地主的强制程度加强。强势的美索不达米亚君主们试图让游牧民在新近得到灌溉的土地上定居下来，强迫他们纳税、承担劳役并服兵役，但是农民可以通过移民逃避王室的盘剥。因为约鲁巴人口密度低下，扩展家庭往往可以进行远距离迁移。如果人口密度增加的话，他们将被迫发展更密集的农业形式，这可能使某

399



些地块增值，而地主的迁移性显著降低。

美索不达米亚农业的问题可能鼓励了与土地盐碱化相关的大规模土地管理的发展。这促进了大型土地拥有机构的成长，尽管这不能解释为何私有土地也替代了父系血缘家庭的集体所有权。古典玛雅和墨西哥谷地更高的人口密度可能促进了这些文明中更高程度集权化控制的发展，但是，就像我们已经注意到的，为什么玛雅没有像以前一样扩张领土却不得而知。每个个案都必须充分考虑政治因素和生态因素。

## 占有

墨西哥谷地、秘鲁高地和约鲁巴均以农业家庭集体土地所有制为主，但是政府可以占有这些群体的大量剩余产品。在所有早期文明中，除了集体所有土地，还有属于国王、国家或神庙的机构所有土地。在美索不达米亚和埃及，机构所有土地兼具重要的经济和政治价值，在墨西哥谷地和印加王国很快得到推广。在美索不达米亚，集体所有土地转变成为机构或者私人所有土地的程度远胜于其他早期文明。机构所有制土地中，神庙和宫廷的分野反映和强化了权力的层级本质。在埃及、印加秘鲁和墨西哥谷地，所有这类土地，甚至包括贡献给神祇的土地，都由政府官员管理。这一布局反映了这些早期文明中更显著的政治权力集权特征。对上层阶级而言，机构或者私人所有土地的最大优势在于他们可以从中抽取比在等量的集体所有土地中更多的粮食份额。

集体所有制逐渐被机构所有制，进而被私人所有制替代的单线式进化序列并不存在。我们也无从证明早期文明的所有土地最先都是集体拥有的。而且，约鲁巴社会中的权贵者利用私人奴隶和负债者的劳力，耕种家族公有土地获取大量的农业剩余，这也证明改变土地所有制的本质并不是个人占用农业产品更大份额的唯一方式，甚至也不是最有效的方式。集体土地所有制与机构土地所有制、个人土地所有制（如果的确存在的话）长期并存表明前两个类型的长期效用。

土地所有制类型与广幅国家或城邦国家之间没有明显的对应关系。在城邦国家文明之中，美索不达米亚拥有最多的私人所有和机构所有土地，而约鲁巴最少。在墨西哥谷地，大部分土地为集体所有。在广幅国家之中，集体所有制可能在印加秘鲁甚至中国流行，但是在埃及，机构和私人所有土地显然远远超出集体所有土地。

土地所有制类型和人口密度也没有关联性。集体土地所有制是我们的个案之中人口密度最高（墨西哥谷地）和最低（约鲁巴）的社会的主要特征。集体土地所有制的存留可能和某些社会的家族或者内婚制集团的存在有关，但是我们却无法判断是什么导致了这种社会组织形式存留或者消亡。社会组织形式在一定程度上是从过去任意继承而来的，只要没有与变化

的社会需求相冲突的话，就能一直保存下去。内婚集团在墨西哥谷地和印加王国的乡村和城市中都曾一度流行，而在美索不达米亚城市中心，父系扩展家庭无论在规模还是重要性上都颇受限制。

税收不是从农民手中榨取农业剩余产品的唯一方式，也不是最有效的方式。租金和收成分成可以显著提高地主或者国家从无地农民手中获取的粮食剩余总量。使用奴隶、农奴、负债者和雇工耕种土地，导致地主占有生产的全部粮食。地主将养活劳动者、支付农田管理者之外的所有收益据为己有。但是，由于控制和刺激劳动者很困难，这些最具掠夺性的耕种形式在早期文明中也是最为罕见的。

401

有些国家对食物的转运和出售也征税。与在土地及农业生产上课税获利相比，约鲁巴国王和高官在食物输入城市和在城内市场出售上的税收获利更加丰厚。土地和农业税不过是自愿缴纳的食物生产赋税而已。

国家的另一个获利来源是对手工产品生产、流通和销售征税。市场交换在城邦国家中更重要的角色导致更高的货物流通和销售征税额，而在广幅国家之中，税收重点放在农产品上。

在广幅国家中，大部分赋税收入保留于行省辖区。有些物品可能会转运到首都，供君主和宫廷享用。在大多数城邦国家中，国家从税收中的获利属于君主，用来强化其权威。在等级化的约鲁巴政治之中，获利在国王和主要官员中分配。约鲁巴官员也因聆听法律纠纷或以罚金作为惩戒形式等收取可观的费用。在其他早期文明中，向受伤一方赔偿比罚金更为常见。

## 生产

早期文明的发展扩大了产品的市场，而市场的扩大反过来使手工业生产专门化和生产质量更好的商品变得可能。标识上层阶级身份的奢侈品的需求量也在增加。奢侈品常常是以稀有、昂贵的原材料制成的，它们要么是极难获得的本地资源，要么从国外进口而来。这些物品由技艺精湛的工匠加工，工匠们常常集体劳动，但是只能生产数量极少的做工精致的物品。因此，如果缺乏鼎力支持，工匠无法生产出这些费尽心思和气力的物品。

早期文明中也存在手工工匠的等级制度。专业化程度最低的是在家内生产，满足家内需求的男女。其次是当不从事农业活动时，业余生产特定类型或者特定范畴的物品的工匠。他们自己或者家庭中的其他成员在当地市场上交换这些物品。更专业的是全职手工工匠，他们可以运用各种技术，为社区中的所有人生物品。比如，一个铜匠可能根据顾客的购买意愿，生产从镰刀到珠宝的所有物品。而在等级制度的顶端的是手工艺大师，他们专为上层阶

402

级和国家生产奢侈品。

对早期文明的经济的阐释长期以来受到波兰尼的歪曲。波兰尼宣称，在这些社会之中，贸易和生产都“蕴含”在政治之中。按照波兰尼及其信徒的说法，政府在获取异域原材料、组织生产和监管每个人各获所需上起到关键作用。价格由政府控制，土地和其他必需品都不被视为商品。波兰尼将这种管制经济和现代工业社会的经济进行对比，后者中，几乎所有的物品都可买卖 (Polanyi, Arensberg and Pearson 1957)。波兰尼的观点以及更早的受到欧洲阶级调和论思想家影响的对古代美索不达米亚文明的阐释施加了十分强烈的影响。宫廷和神庙产业被认为控制了贸易和生产的所有侧面，每个人都受雇于这些机构 (Falkenstein 1974 [1954])。

在所有的早期文明中，大部分土地都是集体或者机构拥有，而不是私人拥有，因此无法自由买卖，波兰尼的认识是准确的。然而，由于对处理信息的问题采取了更现实主义的方法，他想像所有早期文明都拥有管理整个经济或者让君主为所欲为所必需的资源，这是不现实的。美索不达米亚乌尔第三王朝时期或埃及中王国时期政府造船业的高度复杂的管理记录中，也仅仅记载了政府特别关注的特定经济侧面。国家对于维持民生的大部分日常经济活动漠不关心。现在越来越多的人意识到早期文明中物品的生产和分配的多样性。最重要的差异与城邦国家和广幅国家的差异相关。

在美索不达米亚、墨西哥谷地以及约鲁巴（我们的研究中文献记录详备的三个城邦国家系统），远距离交换由职业商人控制，他们和同类商人在邻近的城邦国家甚至遥远的地区交易。商人获得来自海外的异域原材料，将原材料和成品从一个城邦国家或者地区输入到另一个国家或地区。他们与自己所属城邦国家的国王、重要机构、富裕的地主和手工工匠关系密切，但是在很大程度上独立维持生意。有人指出，阿卡德和乌尔第三王朝的统治者试图在独立的商人之外发展国有商业，但是这项举措的执行程度却不得而知。

手工工匠在城市中心和周临的乡村生产产品，从远距离贸易商人手上购买异域原材料，在城市市场上出售产品。在墨西哥谷地，购买某些类型的物品受到禁奢令的约束，但是销售却无限制。著名的约鲁巴工匠会接受国王的委托作业，有时也会在王宫工作。在贝宁，铜匠大师只准为国王生产特定类型的礼器，也因此获得丰厚的赏赐。在墨西哥谷地，石刻大师和壁画画家可能仅仅服务于君主。但是，在这些社会中，大多全职工匠并非国王的雇工或者仆从。在美索不达米亚，某些工匠可能全职服务于神庙或者王宫，但是他们大多是技艺平平的工匠，大批量生产这些机构需要的物品。有些技艺更精湛的工匠可能生产除了国王之外无人订购的物品，比如军用马车。但是，金工、陶工和石匠生活和工作于城市的各个角落，至少向包括神庙和宫廷人员在内的普通人出售部分产品。这表明，这些机构并不像波兰尼想像的那样向其从属人员提供产品。除了供给神庙和宫廷，城市手工工匠也出售产品给私人。

这种类型的经济与市场在城邦国家的交换中的关键作用相关。城市中心或者附近的众多农民产生了商品需求，由此导致的手工专门化使大家都可接触到更高质量的商品。数量庞大的全职手工工匠为全体人口生产商品，而不仅仅局限于供应政府和上层阶级。富裕而拥有霸权的君主独占了雇佣大量技艺精湛的工匠生产品质卓越的物品的资源。普通全职手工工匠和工艺大师之间的区分并不是非常明晰。

在广幅国家中，农民在业余时间用本地原材料生产物品，在村庄和本地市场上交换。王室和政府作坊雇佣众多全职专业工匠为国家生产工具、兵器和劳动者承担特殊任务所需物件，也雇佣工艺大师生产数量众多的奢侈品。大多数人在政府官员的严密监视下工作。为上层阶级生产奢侈品和陈列品的工匠可以得到政府丰厚的赏赐。对异域原材料、工艺大师和作为产品的奢侈品的控制构成了国王和官员的权力的一个主要来源。

404

这个系统在广幅国家中产生了两层经济，上层阶级从国王手上获得作为赏赐的奢侈品，农民在农闲季节生产自身需要的物品。兼职工匠既无法接触到异域原材料，也缺乏生产高品质商品的足够时间、训练和激励。工艺大师比城邦国家中的绝大部分全职工匠得到的报酬更丰厚，异域原材料的供应更充沛，因此可以生产质量极高的奢侈品。在农民的生产和消费领域，和上层阶级的生产和消费之间唯一的重要经济纽带是国家和地主占有了粮食剩余。

有人提出，古典玛雅时代的国王或者上层阶级可能控制了国家之间的贸易，市场在玛雅经济之中也许并没有发挥巨大的作用。但是，异域物资，如黑曜石，在玛雅城邦国家中广为流传。这表明，玛雅上层阶级对外部贸易的控制比其他没有出现二层经济结构的城邦国家体制更严格。

霸主城邦国家的君主从弱势邻国中征收贡物和赔偿，运用政治控制重新规划远距离贸易路径，修改市场模式，以谋求自身利益。与军事上不够强大的邻国相比，这些城邦国家变得越来越大，也越来越富裕。技术熟练的工匠受到廉价原材料和对产品的日益增长的本地需求的吸引而迁居城市，有的成为工艺大师。控制了贡物分配的军事领袖的权威得到极大的强化。在大多数城邦国家之中，霸权的主要政治受惠者是国王，即便如约鲁巴，统率军队的非王室官员控制了大量的贡物，也是如此。因此，如果贡物没有不可避免地增加君主的权威，它也巩固了统治阶级的权力。贡物在增加霸主国家统治者的权力方面的作用，与广幅国家王室对异域原材料和工艺大师的控制的作用是等量齐观的。

## 生产和消费

农业生产系统、土地所有制和上层阶级占有剩余产品及下层阶级劳动的方式在不同的早期文明之中各不相同。至少，这些差异与社会政治组织上更少的变化形成了鲜明对比。

405

早期文明的环境和技术尤其多样化。城邦国家和广幅国家的生产形式和分配方式都显著不同，两个类型内部也比此前描述的更呈多样性。但是，城邦国家和广幅国家的差异表明，早期文明的发展显著受到社会政治因素的影响。生计经济基本上是从各个地区早期发展阶段继承而来的，随着区域和本地人口密度的增加，食物生产也采用了集约化形式。手工业生产的发展在很大程度上受到不同的政治框架的影响。

在早期文明的研究中，一个很少被问到的问题是，为什么获取更大的政治权力常常和上层阶级超额占用剩余产品相伴生呢？这也许可以从功能主义角度予以回答，认为早期文明的高效决策过程要求一小伙首领拥有足够的政治权力，确保规范大规模社会的秩序的命令得以有效贯彻。为了实现这个目标，首领们需要控制超量份额的资源，以慷慨的礼物和善意支付政治和军事支持，回报忠诚的支持者。

但是，这个回答不能解释上层阶级的奢华生活方式。在复杂社会中，奢华消费尽管不是总能得到道德认可，却能被普遍地理解和推崇。这是对规范了所有低能耗社会的人地关系，任何早期文明的人们都了然于胸的节省原则的公然否定 (Trigger 1990a; Zipf 1949)。这些原则只能被那些控制了远超出份额的自然和人力资源的人忽视。资源的奢侈浪费不仅仅宣告权力，也强化权力。在复杂社会中，政治权力只在极其例外（常常是宗教性的）的情况下，才和简朴的生活方式结合在一起。

406 在小规模社会中，人们相互认识，谣言、嘲讽和害怕被指责施行巫术的心理都导致认真工作，有能力的人行事既慷慨又谦逊，即使其个性可能完全不同。只有呼应这样的社会敏感规范，他们才能真正取得领导地位 (Lee 1990; Trigger 1990b)。一旦那些大型社会决策者能够施加政治影响并控制沟通网络，他们会令维持社会和经济平等的传统机制丧失功能。这些机制的失效不可避免地导致强有力的个人占用下层阶级生产的财富，为己所用。虚饰和奢侈消费替代了自律、慷慨和谦恭。富人用政治力量和管理约束去平息反对者的抗议。对巫术的忌惮不再是鼓励社会和经济公平的工具，而成为由富人和权贵者施加在政治弱势群体上的手段。这些发展引发了许多关于人性以及人性在改变早期文明中的作用的问题。

# 认知和象征层面





埃及人没有“宗教”一词。宗教与日常生活密不可分。但是，他们有丰富的关于祭司、神祇和崇拜的词汇。古埃及的国家活动、日常生活和物质文化的方方面面都深受宗教信仰和象征主义的渲染。戏剧本质上具有宗教性，墓葬和神庙可以看成由超自然力量驱动的宇宙的缩影，它们也的确是如此装饰的，捕鸟、猎杀河马等世俗活动象征对威胁宇宙秩序的超自然力量的遏制 (Lustig 1997b)。其他早期文明中也充斥了类似的宗教象征主义。

萨林斯指出，社会发展的每个阶段都存在象征主义生产的主要来源，它提供了社会关系可以被理解和公开讨论的核心表述方式 (Sahlins 1976: 211-212)。他认为，在早期文明中，宗教就是这个来源。一旦社会扩张，亲属关系和其他私人关系无法继续提供基本暗喻形式指导对社会关系的思索时，宗教就会提供考虑和改变道德秩序的观念。只有在更晚的时期，在商业和工业更发达的社会，政治和经济观念才能起到补充宗教观念的作用。

格尔茨将宗教描述成为通过形成存在的基本秩序和认知世界的模式而建立起强有力的、普遍存在的推动力的象征系统 (Geertz 1973: 90)。这个有用的描述反映了他更具普遍性的观念，即人类行为受到“重要象征符号系统”的掌控 (Geertz 1965: 112)。但是，他没有解释为什么宗教思想形式是所有文化的特色。一个将多样化视为人类行为的本质特征，将普遍性归入“虚假”的人类学家，却承认宗教的普遍性，这有些滑稽 (Geertz 1965: 101)。

在最近数十年，“意识形态”常常被当成宗教、世界观、信仰体系和宇宙观的同义词。亚当斯准确地观察到，如果过度滥用，意识形态将毫无分析价值 (Adams 1992: 208-209)。它在分辨出一整套通过掩盖特定社会中已经出现的不平等和掠夺，有意识或者无意识地促进社会和谐统一的理念或命题方面更为有效。意识形态试图以利他行为粉饰社会中政治活跃组



织的自利行为。按照这种方式，这不仅能支持、还能强化统治阶级的权力和特权。如果各种表达的信仰和形象都得以界定，并满足整个社会的集体愿望、目标和理想的话，这种意识形态无疑是大为成功的（Giddens 1979：193-196）。

在早期文明中，如果不是全部的话，至少众多意识形态在本质上是宗教性的，因为政治思想也具有宗教性。斯蒂芬·休斯顿和大卫·斯图尔特观察到，早期文明的统治者都试图将自身和永恒、神圣的秩序联系在一起，这样，神的权力和神秘性可以确认和强化世俗权威（Houston and Stuart 1996：289）。基于宗教的意识形态不仅为上层阶级的活动正名，还能推波助澜。在法律的范畴内，不同社会群体之间与生俱来的差别使上层阶级在犯下同样罪行时，能够理所当然地从轻发落。上层阶级极有可能是战争中最大的获利者，但战争却被表达为保卫整个社会，维护宇宙秩序所必需的。大多数研究倾向于将意识形态视为政治实践，因此关注其功能和实用性侧面。这种取向无法解释特定的意识形态如何成为“扩张主义国家的推手”（Fash 1991：75）。为了实现这个目的，我们有必要理解他们的宗教信仰。

## 早期文明的宗教

411

理解早期文明的宗教的最大障碍之一就是将其和后世的先验性宗教混为一谈的倾向。基督教、犹太教和伊斯兰教都假定唯一的、万能的、普遍的、精神性的神的存在，他是天生的，整个宇宙依赖他而存在或维持。人们常常认为，除了一神论尚未形成之外，早期文明的宗教信仰近似于后世的先验性宗教。但是，早期文明认为存在多神，多神之间可以出于各种目的互动。在泰勒的研究基础之上，学者们认为，更早的时期存在万物有灵的阶段，整个宇宙受控于尚未采用特定神祇形态的超自然力量（Tylor 1871）。

早期文明的宗教概念与后世的先验性宗教的差别，远远超出19世纪人类学家所假定的程度。和游团及部落社会一样，早期文明未能区分自然、超自然和社会领域。公元前第一个千年纪开始，希腊人、希伯来人、波斯的琐罗亚斯德信徒、印度和中国的哲学家才能将自然世界、社会世界和超自然世界区分开来。自然世界由仅有有限意识或者毫无意识的植物、动物和无生命的物质构成；社会世界中的人类行为受到目标、理性和道德考量的引导；超自然世界中的神祇第一次被视为独立存在于自然和社会领域之外。超自然力量拥有智力和情绪，但是物质世界对它们的约束没有施加在人类身上那么强烈，物质世界是超自然力量的创造。在希腊，少数唯物主义哲学家极力否认超自然力量的存在，或者至少否认其相关性，认为只有社会和自然领域才是人类关怀的范畴。但是，这个观点并不流行。欧亚大陆前工业时代晚期社会最伟大且最恒久的发现是，自然世界中观察到的行为在本质上与在社会领域发生的行为不同，因此，与植物、动物和无生命物质的关系和与人类的关系截然不同。哲学家卡

尔·雅斯贝尔 (Karl Jaspers 1953) 认为, 这个重要转型标志着现代社会的开端——轴心时代 (Eisenstadt 1986)。

在早期文明中, 人们认为人类身处的自然世界中既充斥了超自然力量, 又被超自然力量所驱使。自然和超自然之间并无区分: 所有存在都是有生命、有意识并相互关联的 (Townsend 1979: 28–31)。人类生活在由其他物质构成的世界之中; 无一存在没有生命 (J. Allen 1988: 8)。自然受到和人类一样但更为强大的超自然力量驱动, 超自然力量甚至可以决定人类的宿命。在人类学文献之中, 这些力量以“神祇”、“女神”、“诸神”或者“神灵”等各种词汇指代 (Swanson 1960: 6–31)。

诸神拥有理性、意愿、所有的人类情绪 (包括爱、怒、妒、野心和怜悯), 和相互沟通以及与人类沟通的能力。他们也拥有更强大的力量, 可以做普通人无法完成的事情。他们的寿命更长, 形态多样, 日行千里, 分身有术, 可以游走于现实和超现实领域之间。人类的灵魂可以在梦中移动, 萨满也可以进入到神灵的领域, 但是对人类而言, 这是天赋异秉, 而不是人人皆有的常态。神祇, 至少最高级的神祇, 拥有创造和维持宇宙的能量。早期文明的诸神在多个方面和后轴心文化中的多神类似, 但是后者更系统地采取人格化形象, 与自然现象清晰地区分开来。

412

早期文明的人们相信, 他们的生活空间是由神祇赋予生命的自然世界的一部分, 因此, 他们可以采用与其他人类, 特别是与权势者沟通的方式, 与自然或超自然领域沟通。通过与存在于自然世界的神祇相沟通, 他们希望能取悦控制宇宙的超自然力量, 或者至少不要触怒他们。这意味着, 人们所谓的自然或者超自然力量不仅不是独立于社会而存在, 而且与社会领域密切联系并渗透其中。人类可以按照相互沟通的方式与超自然力量驱动的自然领域沟通。列维—施特劳斯视为普遍适用的轴心时代在文化与自然之间的区分并不适用于生活在早期文明和狩猎—采集社会的人们 (Ingold 1996: 117)。

早期文明的人们无法区分出社会、自然和超自然领域曾被视为智力发展的“原始”或者“前逻辑”阶段的表现。但是, 这个观点和后来的观念之间的区分显然属于存在论而不是认识论; 它与认知和逻辑无关, 而与对宇宙运转方式的认识有关。霍尔派克和其他学者都证明, 早期社会中的人们和我们一样熟悉因果论 (Hallpike 1979)。他们理解水往低处流, 特定的石头可以用特定的技术加工, 泥土经过焙烤之后会变硬而且不渗水。早期观点和现代观点之间的差距表现在, 当需要对宇宙的本质予以概念化时, 早期人们用他们最熟悉的方式, 即人类社会的运作方式, 予以理解。宇宙被认为是由人格神祇驱动的。

这种方法极受被肯尼迪 (J.S. Kennedy) 称为“人类的强制性神灵人格化”的支持。这种思维方式虽然受到现代科技的制约, 仍然广泛见于所有的社会, 它用不同于行为者的理解或者有意干预的思路, 解释自然现象的行为 (Kennedy 1992)。斯图亚特·古斯里

413

(Stewart Guthrie) 指出, 人类先天性地将自然世界视为社会世界 (Guthrie 1993)。萨林斯在回应马克思和恩格斯时指出, 按照社会理解方式解释世界背后暗藏着一个交互式假设, 即社会秩序反映自然和超自然领域的秩序 (Sahlins 1976: 53–54)。

由于以人为本的阐释的广泛流行, 人们假设, 在早期文明中, 没有任何因果关系不受神祇控制, 人类只能祈求于他们。因此, 当人们希望超自然力量帮助自身应对无法承受的自然和社会危险时, 可以求助于强有力的具有人格的神祇。如果超自然力量确保水一般往低处流, 人们可能希望, 在危机时刻或者特殊情况下, 同样的力量能被劝说使水往高处流。反过来, 燧石加工者或者陶工可能请求特定的超自然力量, 确保他们赖以生存的自然法则在工作时不会突然失效 (Childe 1956a; 1956b: 170)。对于认知和运用因果概念而言, 相信自然由蕴涵其中的超自然力量控制的危害程度不亚于中世纪对神迹的信仰。无论是技术还是医疗知识都极度匮乏, 无法掌控时, 如果神祇能够帮助应对自然挑战, 这对早期文明的人们无异于慰藉。

## 神祇的本质

尽管对早期文明的宗教的研究数量繁多, 资料丰富, 但是在神祇是如何概念化的问题上却缺乏共识。卓越的玛雅学家如塔提亚娜·普罗斯古利亚可夫 (Tatiana Proskouriakoff) 质疑, 玛雅人是否已经超越了模糊的人格化和易变的自然力量而确认真正的神祇 (Taube 1992: 7)。某些汉学家则认为, 不论是否存在其他神祇, 中国人至少主要崇拜祖先神 (Allan 1991: 19–20)。某些约鲁巴研究专家认为, 大部分神祇本就是人, 只是由于某些特质, 死后才被奉为神 (K. Barber 1981)。

**414** 即使在文献最充分的早期文明中, 解决这些问题都是困难的。但是, 至少三个文明之中出现了这些问题。数世纪以来, 约鲁巴已存在基督教和伊斯兰教。这种沟通可能改变了本土宗教的观念, 或者至少影响了他们向外人解释本土宗教观的方式。我们对早期中国宗教信仰的理解在很大程度上受到儒家人文主义的过滤。战国时代, 这种运动将宇宙神祇和自然神灵重新阐释为始于黄帝的一系列人类祖先英雄。这种变化可能错误地强化了早期中国宗教中祖先崇拜的重要性 (Allan 1991: 19–20; Lewis 1990: 167–168, 195)。同样, 关于高地墨西哥人起源的宗教概念也可能改变了后古典时代玛雅低地的宗教信仰。比如, 越来越多的证据表明, 5126 年的宇宙生灭周期观念在古典时期的玛雅文化中可能尚未形成 (Bassie–Sweet 1991: 251; Schele and Mathews 1998: 106–107; Reents–Budet 1998: 78)。

神祇观念在不同的早期文明中差异显著。这符合被广泛接受的宗教现象的特定主义观念。然而, 虽然我们不否认神祇的特别描述、分类、神话及其人格化程度在不同早期文明中

的显著不同，某些特征却是跨文化重复出现的。在每个早期文明中，人们将神祇视为自然力量的表现形式，不论其是否呈现为人的形态，都意识到人类的存在。这种信仰一如工业社会的人们认为宇宙独立于人类而存在一样笃定。个性不同的神祇对待人类或善或恶。即便人类已殷勤侍奉，神祇本就宅心仁厚，但是他们仍然无法确定某些神是否会一如既往地垂青人类。人类供奉神祇与下层阶级供养国王和上层阶级，或者对付自然环境一样会险象环生，危机四伏。

但是，在早期文明中，神祇不是超自然力量的全部。阿兹特克及其邻国相信，在整个宇宙中遍布一种超自然的神圣力量。这种力量驱动了自然现象、人类、人类生产的物品和神祇。阿兹特克将这种力量和具体的神祇都称为 *teotl* (Townsend 1979: 28)。他们相信万物有灵，植物、动物和石头概莫能外。正因如此，他们会为砍伐树木而向树木道歉 (López Austin 1988, 1: 346)。但是，虽然神祇化身为玉米并促进了玉米的生长，每个玉米棒子却没有被视为神，因为他们只拥有有限的滋养人类的能量 (Broda 1987: 75)。同样，阿兹特克战俘如果成为人牲的话，具有滋润神祇的力量，但是他本身却不会成为拥有控制雨水、阳光和战争胜利的力量的神。充斥宇宙之中的神圣能量本质一致，但是神圣程度不一样，决定宇宙运作的神祇的行为方式也不一样。印加·克伦迪宁 (Inga Clendinnen) 将阿兹特克诸神描述为关系错综复杂的神圣力量的集体 (Clendinnen 1991: 248)。

415

古典玛雅以同样的词根指神圣的存在，拥有自己的意愿和个性的神祇 (*k'u*) 或者神圣化和驱动整个宇宙的宇宙力量 (*K'ul*)。宇宙力量是赋予包括诸神在内的万物以生命的关键的、客观的自然力量 (Houston and Stuart 1996: 291; Schele and Mathews 1998: 413; Sharer 1996: 153)。这是令作物生长、动物繁殖、人类生存并维持宇宙运转的能量。它也能维护人类制造的物品，包括陶器和神圣建筑，使这些物品正常发挥社会功能。随着神庙建筑频繁使用，宇宙力量汇聚起来，而且，为了防止其作祟，神庙废弃时需礼制性地释放所有宇宙力量。宇宙力量与血液密切相关，也可以化身为与天地之间的宇宙树相关的橡胶等植物分泌物 (*itz*)。它们被认为能从一个宇宙层面向下一个宇宙层面输送超自然能量，可以用于巫术和占卜 (Friedel, Schele and Parker 1993: 234, 448)。但是，这些超自然能量只在特殊情形下才会形成神祇。

我们研究的其他文明之中没有出现用单一词汇指代超自然能量和神祇的记载。但是，在高原秘魯，*kamaquen* 或者 *kamaq* (源自 *kama*，“存在”) 指永恒的超自然精华或者灵魂力量，它能赋予万物以能量和形态，滋润神祇，为维持自然和社会领域中不同的生命形式提供各种必要的资源 (Gose 1993)。由于拥有这种能量，神祇，包括动物神灵和人类祖先，都能庇佑他们的后代繁荣昌盛、充满活力、世代延续。超自然力量干燥而恒定，通过将自身的塑造生命的能量与来自太平洋的水的驱动能量结合在一起创造生命。萨满 (*kamasca*) 能短

416

暂地和特定神祇的灵魂沟通 (Salomon 1991: 16)。

约鲁巴的 *ase* 代表了生命力量和权威，它也是与生殖行为相关的能量。这种能量无处不在，可以使万物生存，遏制混乱和衰败。尽管生命力主要见于神祇 (*orisa*) 之中，人类也可积累生命力。如果获得足够多的生命力，任何人或者任何物都可能成为神祇 (H. Drewal 1989: 258)。生命力可以化在符水之中，转移到信徒的脑子里 (M. Drewal 1989: 203–207)。掌控臣民的生死大权的国王的生命力仅次于创造生命的神祇 (Pemberton and Afolayan 1996: 89–90)。就像生死大权一样，生命力还由其他对立的品质构成，诸如冷与热、暴力与和平、安与危、红与白 (Apter 1992: 84)。作为能量，生命力在不同的人和神身上表现不一样。战神奥岗 (*Ogun*) 的生命力是暴力的，而创造之神奥利萨拉 (*Orisala*) 的生命力则是睿智而平和的 (H. Drewal 1989: 240–241, 258)。

尽管没有直接证据证明中国早在商代或西周便有类似的概念，但是西汉的文献中最早出现了对“气”的记载。“气”是存在于任何地方，无形却极其重要的能量。气与风、呼吸、生命、煮熟的谷物上升腾的热气、人的灵魂、强烈的情绪和激发的性欲等有关。这个概念可能原本指预先存在的，地下之水散发出来的生命能量，可以使宇宙万物得以存在。而“神”则属于不同的神祇和精神力量，常常与天界相关，在混沌之中创造形态和秩序 (Lewis 1990: 140, 162, 213–218)。

在埃及，创世传说与赫里奥波利斯 (*Heliopolis*) 的太阳崇拜相关，它将促使宇宙的创立和发挥功能的主要能量界定为男性性冲动和阳光。在新王国时期，埃及各地的神庙祭祀中，女性歌手或者舞女挑逗男性神祇的性冲动在宇宙更新的日常礼仪中起到了关键作用 (Robins 1993: 153)。在其他的埃及创世传说中，创世能量被分别界定为超自然力量或者魔力 (*ḥk3*)、创造性语言 (*ḥw*) 以及超自然洞见 (*sj3*)。这些能量都代表了对创造和维持宇宙的力量更抽象且更具分析性的理解 (J. Allen 2000: 156–157; 171–173)。和这些能量密切相关的是宇宙秩序 (*m3't*)，它保证神祇和宇宙不至于堕入混沌和失序 (*isft*) 之中 (Englund 1989b: 19)。从词源学角度看，*ḥw* 与 *ḥw* (食物) (元音可能不同) 相关，*m3't* 和 *m3'w* (奉献食物) 相关。宇宙秩序因此与生命的创造和培育密切联系在一起。

埃及人认为，神圣的力量驱动并维护着宇宙。神祇的象形文字 (*ntr*) 被解释为飘扬在风中的旗帜，表明了无形之力量。形容词 *ntry* 可能指代这种力量。但是，虽然所有的自然现象都被视为由神力驱动，自然现象并没有在语义上直接等同于神祇。*R'* 是太阳的俗称，也是太阳神拉 (*Re*) 的名字。但是，大地之神 (*Geb*) 和天空之神 (*Nut*) 都不是按照地 (*t3*) 和天 (*pt*) 的俗称命名的。尼罗河被视为大地之神或者丰产和死亡之神奥西里斯的象征，但从未成为独立的崇拜对象。如果尼罗河洪水和另一个低等级的神 *H'py* 联系在一起时，只是简单地用“河水” (*itrw*) 表示。这表明，古代埃及人相信自然现象是由神圣力量驱动和控制的，

或者是神圣力量的表现，而不是神本身。

过去，泰勒的追随者将这种散布的超自然力量阐释为宗教信仰的万物有灵阶段的“类魔法”残余。这种观念忽略了一个事实，即我们无法证明，在缺乏对行为性或实体性人格化神祇的崇拜的情况下，小规模社会也能产生对超自然力量的信仰 (Trigger 1990c: 107–110)。抽象的超自然力量的概念代表了对驱动包括人类在内的世界的力量进行描述的尝试。神祇观试图确认和建立与对人类的生存和福祉至关重要的力量——比如阳光、水、肥沃的土地、食物、地质构造和与各种气候现象相关的力量——的关系。超自然力量通过人类体温、思考和行动的能力、男性的性冲动和女性的繁殖能力等形式表现出来。因此，任何一种力量或者它们的组合都能用来形成超自然力量的通则化概念。

所有的社会都以分析社会关系的概念理解宇宙。更平等的社会和早期文明之间的主要差异是对社会的不同理解。在平等社会中，人们认为，无论相对于他人或者神祇，每个人都是独立的个体，只是由于不同的个人原因而拥有不同程度和类型的能量。

所有早期文明都认为神祇参与控制自然过程，改造社会生活。其中有些神祇表现为自然力量；有些则以具有超自然法力的逝者的形象出现。祖先因繁衍能力与自然界的创造力联系起来，要区分祖先神与自然神并非易事。

418

神祇赋予万物以生命，而且控制了非生命现象的生成，都可被视为人类行为特征投射到宇宙上的程度的指标。大多数神祇非男即女，剩下的则是双性或男女同体 (Clendinnen 1991: 168, 249)。神祇成为神话或者传说的焦点，人们在描述他们的个性和特质时强化了神人近似 (Taube 1992: 8)。

在早期文明中，神祇之间在法力和其控制的自然领域方面各有不同。有些具有普遍的宇宙功能，或能控制对人类至关重要的自然现象，如雨水、阳光或者繁衍能力；有些则与自然世界中更具地理局限的侧面的功能相关，如特定的河流、湖泊或者山脉。次要的神祇数量众多，臣服于更强大的神祇。

尽管神祇规范了宇宙的某些方面，他们也是王国、城市、家庭、手工业行会 and 个人的庇护神。他们得到信众的崇拜，信众则希望他们能保护自身利益。一般而言，主要的宇宙神也是广幅或者城邦国家的庇护神，而威力稍逊的自然神或者神化的祖先则是小规模社会群体的庇护神。社区、居民区和父系家族按照自己的仪式，在自己的祭祀场所祭祀祖灵、地方神或者宇宙神。人们也试图抚慰那些可能引发疾病或招致噩运的神灵，经常乞灵于更强大的神祇。神祇、自然世界和人类祖先的灵魂之间的关系复杂，常常以特定方式表达。

陶克尔德·雅克布森 (Thorkild Jacobsen) 推算，美索不达米亚万神殿的神祇多达三四千位 (Jacobsen 1970: 21; 1974)；文献记载了多逾 2000 位神祇的苏美尔文名字 (Bottéro 1992: 216)。在 50 位主神中，7 位拥有决定所有人类社会和个人命运的大权。仅

419 次于主神的是伊吉吉神 (*igigi*)，其下还有等级更低的神灵和魔鬼，有的可能给人带来疾病。所有的超自然神灵都是天神安 (An) 的后裔。主神清晰地构成了延续四代以上的家庭，而次等神则按功能予以群分，缺乏个人世系关系。

高级神祇包括风暴之神恩利尔 (Enlil)，淡水与丰产之神恩奇 (Enki) 和荒地女神宁胡尔萨格 (Ninhursaga)。年轻一辈的神灵包括月神纳纳尔 (Nannar)、太阳神乌图 (Utu)、仓储和丰产女神伊纳娜 (Inanna)，死亡和地狱女神埃里希克伽尔 (Erishkegal) (Jacobsen 1976: 121–122)。主神和自然界的不同侧面相关，拥有驱动自然界的“动力” (Bottéro 1992: 215)。早在创世之时，他们就成为特定城邦国家的庇护神 (Oates 1978: 474)，这一分布可以反映出美索不达米亚南部的经济地理。南端城市的神祇主要是淡水和湿地生活的庇护神；在幼发拉底河下游，他们与果园和畜群相关；在北方，他们是牧羊业的庇护神，在西方，他们掌控谷物种植 (Jacobsen 1976: 25; Maisels 1990: 310–312)。在控制各种自然力量和与特定的城市休戚相关之外，这些神祇也承担社会范畴的特定功能。太阳神乌图是司法神，恩利尔是王权神，恩奇是手工业生产之神。每个人都求助于次等神，希望改善自身福利。这些神灵成为个人和高等级神祇之间的中介。

理查德·汤森 (Richard Townsend) 注意到，在墨西哥谷地，对雨、火、日、风和空气等自然现象的祭仪都是通过祭祀掌控它们的神祇实现的 (Townsend 1979: 31)。H.B. 尼克森 (H.B. Nicholson) 将大多数神祇分成三类：宇宙创造和神圣家长；雨、水和农业丰产；战争、祭祀、血和死亡 (Nicholson 1971b)。通常每个城邦国家都特别崇拜两位神祇。阿兹特克的主神就是水、雨和丰产主神特拉洛克 (Tlaloc) 和日神兼战神惠兹洛波奇特利 (Huitzilopochtli)，后者是城邦的庇护神。两者的主庙都坐落在城中最大的神庙台基之上。

420 不同的城邦国家之中，主要神祇在概念化和命名方式上的多样性使墨西哥中部数百个城邦国家都有截然不同的庇护神。汤森提出，神祇名字多样性其实是有限的神祇的不同本土特征的隐喻或者描述性头衔 (Townsend 1979: 29)。这也可能是将众多原本独立的神祇按照少数神祇的变体进行系统排序。学者们确认出与特兹卡特利波卡 (Tezcatlipoca) 有关的至少 11 位神祇——其中 4 位的形态与特兹卡特利波卡明显不同，其他则是与其密切相关的神祇，或者是特兹卡特利波卡的别名 (M.E. Smith 1996: 211–215)。历史证据表明，阿兹特克擢升了等级低下的庇护神——惠兹洛波奇特利，将其确认为具有重要的宇宙意义的南方特兹卡特利波卡。神祇也常常四位一组，每位代表一个方向，有时还增加代表中央的第五位神。

墨西哥谷地的主神是当地复杂的神话的核心。神话关涉到他们的宇宙功能、相互关系以及和人类的关系。神话赋予神祇鲜明的个性，确认他们在特定城邦国家的创建和早期历史中

突出的地位。羽蛇神是和繁衍、丰产相关的主要宇宙神，也是金星神。它被视为图兰城的前身的统治者。墨西哥谷地的所有贵族成员都自认为是羽蛇神的后裔。将神与古代族群领袖等同视之，导致所有墨西哥的神祇都被当成英雄始祖。就像在美索不达米亚一样，除了具有自然能量，并与特定的城市相联，神祇都被赋予了特定的社会角色。惠兹洛波奇特利是战争之神，羽蛇神是祭司的主神，特兹卡特利波卡则是国王的庇护神。

仅次于主神的是众多自然神灵。他们包括社区神祇 (*calpolteotl*)，社区成员都将社区的存在和福祉归功于他。这些神灵带领人类信众来到聚落的历史地点，在山脉、洞穴和其他自然地貌中繁衍至今。次等的超自然力量呈现为由石头、泥土和其他材料制成的没有生命的物质，他们会在宇宙崩溃之时伤害人类 (López Austin 1988, 1: 70, 246, 252–253)。Teotl 一词指任何具有法力的逝者。在墨西哥谷地，无论地位如何崇高的个人，都不享有祖先崇拜，而且人们认为个性特征不可能在身后长存。神祇拥有干预人类事务的自然力量，因此常常被视为等同于传说中的政治领袖。

约鲁巴人崇拜由 *orisa*、*ebora* 和 *imole* 等等级构成的神祇 (Bascom 1969: 77)。传统宗教职业人士相信其数量约为 400—1700 位。他们的名字、相互关系和性别都因地区不同而有差异 (Apter 1992: 154–155)。地位至高无上的神是居住在天界的创世神奥洛伦 (Olorun)。其他的神祇则仅住在地面或者天地之间。众多神祇与自然界不同方面相关，如特定的高山、河流、树木、土地、光线和疾病，在约鲁巴各地按照不同的形式得到祭祀。化身 421 为树木或者池塘小灌木丛的神灵比较友善，乐于帮助人类，但是森林也是害人的鬼魂、怪兽和恶魔的领地 (Bascom 1969: 77; K. Barber 1981; 1991: 316)。法力最为强大的神祇早在世界创造之前便已经存在，但是他们的本质特征最终由人世间的功业决定 (Apter 1992: 151)。众多神祇是通过已有神祇的分身产生的，每位新的神祇都有自己的禁忌、赞歌和个性 (K. Barber 1981: 732–733)。

诸多强大的神祇与创世时期重要的历史人物相对应。雷神桑哥 (Sango) 被视为奥约王国的第四代国王，他在不慎用强大的雷电击毁宫殿后自杀。这些人物可能通过沉入地下，升上天空或者化身为山川而变成为神。尽管他们还能在人间以超自然形态存在，但是他们是天界的永恒存在 (*ara orun*)，而不仅仅是地面上的生命 (*ara aye*) (Apter 1992: 151)。因此，与阿兹特克人一样，约鲁巴人将主神视为自然力量的同时，也视其为重要历史人物。尽管巴斯科等人将这些神祇阐释为化成神祇的祖先 (*agbanle*) (Bascom 1969)，阿普特却认为他们只是叠加了特定人类个性的自然神祇 (Apter 1992: 150–152)。但是，阿耶拉娜 (Ayelala) 女神原本只是 19 世纪一场标志两个约鲁巴国家之间战争结束的祭祀中作为人牲的奴隶，但很快成为惩罚违背誓约者的地区性神祇 (Awolalu 1979: 41–44)。因此，人类可以转变成神灵，神灵也可以参与人类历史。人类转变成神灵或者被确认为神灵，必须通过



特定的具有宗教意义的方式离开人类世界。

422 约鲁巴国王和王室宣称与一个或者多个主神之间具有特殊关系，使这些神祇成为他们的城邦国家的庇护神。奥约国王自视为桑哥的后裔，因而支持对桑哥的祭祀，其主庙设在奥约首都的宫廷之内。其他的神祇则与城区和世系的头人相关。但是，这种庇护关系并不能阻止在同一个城市的其他城区不甚重要的祭祀中，或者在社会等级较低的阶层中祭祀同样的神祇 (Apter 1992: 21)。扩展家庭常常奉一个或者多个主神为家庭庇护神。父系家族后裔也祭祀祖先的灵魂，希望祖灵能在诸神面前维护家族的福祉。尽管功能上交错覆盖，逝世祖先并不算神祇，对神祇的崇拜远远超出对祖先的崇拜 (Bascom 1969: 77)。

商王和贵族极其重视在世系或者宗族祖先的陵墓或者宗祠禀告、祈祷和祭祀。为了确保超自然力量保佑风调雨顺、农业丰收、捕获猎物、巡狩成功和商王及王室成员的健康安宁，商王通过作为中介的祖先，祈求主神上帝 (Eno 1990)。虽然最遥远的祖先的沟通能力最强，其活动也能影响整个社会，但是商王和贵族们常常求助于近期去世的祖先。由于担心祖先兼具善意和恶意，商王和贵族们得小心翼翼地抚慰他们 (Allan 1991: 50-52; Keightley 1978b: 218)。

上帝被确认为商王世系始祖、去世的商王、所有去世商王的集体体现以及与商王室无关的自然神等种种不同的形象。商王通过去世商王以及更遥远的非王室祖先与上帝沟通，上帝不仅指令在世商王，也指令自然力量 (Chao 1972: 143-144)。若干传说说明，商王室的英雄始祖契是上帝的后裔，上帝化身玄鸟，令传说中的圣王帝喾的妻子吞下燕子卵而怀孕。玄鸟也被视为太阳 (Allan 1991: 39)。这个神话表明，上帝可能是自然主神，可以对其他自然神发号施令，赐予商王及其臣民福利和灾害。每个贵族世系都有自然神化身的英雄祖先神 (Keightley 1999b: 252-253)。

423 早期中国人崇拜具有自然力量的众多神祇。树木及树林都是大众信仰的场所，社坛是社区的核心，国家农业祭祀确保大地丰收的神祇。他们也尊崇河流、湖泊、森林、风、雨、天象和山脉等神灵和方位神 (Creel 1937: 180-181; Lewis 1990: 215)。星宿神以及风雨神居于天界，其他的神祇或受到黄帝的控制，或者与地下世界黄泉有关 (Allan 1991: 66; Granet 1958 [1930]: 153)。诸如龙女和东王公、西王母等神祇可能是其他祭祀自然力量的仪式的对象。尽管有人指出，只有王室和贵族才祭祖，但是每个扩展家庭都有供奉祖先和土地的神坛 (Granet 1958 [1930]: 246)。

玛雅的神祇都表现为自然现象 (Schele and Miller 1986: 42)。加里·格森 (Gary Gossen) 和理查德·列文萨尔 (Richard Leventhal) 则持不同意见，认为所有层次的玛雅宗教都基于祖先崇拜，国家祭祀仪式既祭祀王室祖先，也祭祀自然神祇 (Gossen and Leventhal 1993: 210-211)。这些特征并不一定矛盾。自然神祇的区域性表现对政治组

织、王室和其他上层家族具有保护作用，在这种情境下，自然神祇和王室祖先是互通的 (Houston and Stuart 1996: 292, 302; Taube 1992: 9)。不同中心的主神可能拥有同样的名字，也可能被认为从属于同一个信仰体系，但是他们的礼制意义、特殊含义和神话在不同的城邦国家则截然不同。由于这种差异，学者们质疑玛雅神祇是否已经构成了清晰界定的组合 (Taube 1992: 7)。

有学者指出，玛雅神祇的个人特性不及其他早期文明的神祇表现强烈，而倾向于表现为方位神之一，展现出年幼、成长和死亡等特征 (Baudez 1994: 267; A. Miller 1986: 21)。但是，他们明显缺乏个性可能是玛雅文明缺乏古典时代传说的结果。男人产子可能是玛雅宗教的核心奥秘或者元叙事 (Freidel, Schele, and Parker 1992: 281)。

古典玛雅神祇中威力最大的是年长的万能神卡维尔 (K'awil)，他代表统治、书写艺术、四境、世界神树、宇宙的各个层级、主要的鸟神和玉米。后古典时代与他相对应的是万能神伊扎姆纳 (Itzamna)，他的能量来自于对巫术和其他各种独门秘笈的掌握 (Taube 1992: 31-42; 78)。但是，我们不甚清楚的是，卡维尔在古典时期除了与太阳、雨水、天气、谷物丰产和诸如统治、生计、贸易等人类活动相关之外，是否拥有众神之首的地位。玛雅的神祇按照 260 天的神历排列，祭祀日程则由他们在自然年度周期中的地位决定 (A. Miller 1986: 22)。

424

玛雅的统治者自视为诸神的后裔，去世的国王被当成双子神之一，双子神曾经击败死神，短暂地逃出地下世界而成为太阳或者金星。去世已久的王室祖先被当成太阳神或者月亮女神，而新近去世的国王则被当成年轻的玉米神或者卡维尔神 (Houston and Stuart 1996: 297)。这些都是统治者们在世之时就已经扮演过的神祇。国王们也修建精美的封土坟丘，死后在此得到祭祀。他们被视为各种天神的化身，沉入地下，等待复苏。

非王室祖先的丧葬仪式也极受关注。哈维兰认为，在古典时代晚期的蒂卡尔地区，只有精英坟丘上才有明显的享殿，但是，这并不意味着只有贵族才有祭祖仪式 (Haviland 1968: 112)。祭祖仪式可能在古典玛雅社会所有阶级的宗教生活中都占有重要的地位。

在印加，超自然力量表现为生命力 (*wakas*)。这是由神祇赋予生命而驱动的可见物质。神祇通过梦境、占卜和超自然符号与人类沟通，为他们提供必需的生命、食物、健康、繁殖和其他一切需求。法力最强大的神赋予太阳、月亮、海洋、星星以及诸如闪电等自然现象以生命。但是，大多数神祇仅与法力较小的地区性超自然力量相关，比如山脉、湖泊、泉水、洞穴、岩石、树木、神庙、古迹和雕像 (MacCormack 1991: 338)。田地里的超自然力量常常是作为边界地标 (*saywa*) 或者土地神 (*wanka*) 的石头 (Rowe 1944: 296)。拥有超自然法力的活人被称为 *willka*。此外，包括供奉在家中的形态巨大而奇特的玉米棒子等宗教法器都被称为 *conopa*。这些物品被视为较低等级的家内神或祛邪物 (MacCormack 1991:

406)。如果它们太过陈旧以至于无法搬迁，或者需要被销毁的话，神灵会转移到新的载体上。因而，这清楚地说明，它们只是神圣力量的物质表现，而不是其本质。

425 诸多超自然力量被尊崇为 *rumapkamaq*，即当地人类的创造神和庇护神。每种超自然力量都来自于一个特定的神，其身体已石化，但是其永恒的超自然力量是社会生存和福祉赖以存在的丰产和防御的来源。通过其形塑事物的法力，超自然力量可以创造新的社区成员。它通过占卜祭司表达意见，倘若对社区成员的行为不满，可以使他们遭受饥馑或者疾病的折磨 (Gose 1993)。拥有超自然力量的人死后，改变和维持了他一生的生命力将回到原本出处，而逝者的木乃伊 (*mallqui*) 也会成为生命力。木乃伊祖先构成创始者生命力和他们所支持的人们之间的纽带。去世国王的木乃伊是重要的生命力来源，太阳的法力 (*kamaquen*) 创造了国王，国王成为太阳的法力的载体。印加的开国之君曼科·卡帕克 (Manqu Qhpaq) 的躯体以石头的形式保存下来。王室用来作为人牲的儿童的身体也会成为生命力，有些会在他们的出生地社区受到崇拜 (Rowe 1944: 295–298)。

埃及神祇 (*ntrw*) 是驱动自然世界的各个方面的力量。自然世界包括太阳、大地、水、天空、月亮、星星、风、地质构造、野生或者家养植物和动物。每位神都有自己的名字和特征，其中最重要的是埃及特定城市和地区的庇护神 (J. Allen 2000: 43–45)。埃及每个主要的神庙都不仅有自己的主神，也有自己的创世神话和创世地点。有的同名神可能管辖相距遥远的多个地点，但是我们很难判断，这些神究竟是代表不同地方神祇的同化，还是代表某个神的跨地区传播。如果是后者，每个地方神祇都具备显著不同的属性。每个地区的主要男性神都被当成创世神，其法力足以创造和维护宇宙和人类社会。通过女性伴侣，主神不断化身为自己的儿子复生，周而复始。法老在世时是每个创世神的活态表现；死后则以木乃伊的形式表现创世神永恒不变的形态。给去世平民的献祭放置在坟墓上，*ntr* 一词适用于去世的平民，也适用于在世的法老和自然神灵。*Ntr* 指所有接受礼制性奉献的实体存在，它们的超自然法力的程度与接受的献祭多寡息息相关 (Meeks and Favard–Meeks 1996: 33–37)。埃及人相信，与去世法老和主要神祇相比，去世平民的超自然法力极其有限。

426 在所有的早期文明中，人们认为，神祇或者人格化自然 / 超自然力量在自然和社会领域的运作中发挥了主导作用。庇护神常常以各种方式被确认为人类祖先。中国、印加，以及可能玛雅都倚仗去世的祖先抵御自然或者社会灾难。阿兹特克和约鲁巴将早期历史人物视为神祇的人格形式，古代埃及人则认为人类最早的君主出现之前，世界是由神祇统治的。美索不达米亚人虽然偶尔将早期英雄君主视为神与凡间女性交配的后裔，但是他们普遍认为神人之间判然有别。

神祇主要被视为自然力量。法力高强的祖先神也因其繁衍能力而被视为自然力量。与自然现象相关的神祇有时拥有与自然现象相同或者同源的名称。其他的神祇则会根据其一种

或多种自然特征命名。阿兹特克太阳神被称为惠兹洛波奇特利，意为“左侧的蜂鸟”，这是太阳神与南方的特兹卡特利波卡相关的隐喻表达（太阳每天跨越天际的运行轨道的左侧）。因此，太阳神的方位色是与蜂鸟相关的蓝色。有些苏美尔神祇用他们所驱使的要素的阳性（*en*）或者阴性（*nin*）表示，如风人恩利尔（Enlil），地母恩奇（Enki）和石地之母宁胡尔萨格（Ninhursaga）。

人们相信，自然界都是由原始神祇力量驱动的，不同实体的能量施加程度各有差异。和活着的人相比，重要的自然力量和某些文明中的逝世祖先拥有更多的自然力量。人类宿命在很大程度上由神祇力量决定。这些神祇力量以自然形式表达，或者就是自然本身，因此在塑造社会秩序上发挥重要作用。

## 神祇的具现

人们相信，神祇和强势的人物一样也有个性，但是他们并不采用一成不变的人格形式（图 19.1）。有时，他们兼具人兽特征。神祇也可以化身为自然现象，如动物、植物、岩石和星宿，或者存在于雕像和礼器之中，还可以存在于人体之中，而此时寄主则处于恍惚状态。

神祇采用人形肖像是符号化处理还是代表其真实形态，我们尚无确切答案。埃及的神祇究竟主要以人形存在还是以赋予宇宙生命的非物质力量形态存在，埃及学家也争讼不休（J. Allen 2000: 43–45; Bonnet 1999 [1939]; Silverman 1991: 15–16）。大多数埃及神祇都被描绘成人形或者兽首人身。有时，同一个神可能兼有两种形式。埃及文献表明，神祇皆有黄金制成的不灭之身，头发也是青金石制成（Meeks and Favard–Meeks 1996: 57），但是他们有时也以常人的模样穿行而过（Lichtheim 1973: 220）。法老登基之后，主神会进入他的身体。人们相信，一旦有神驻于体内，寄主可能会着火。因此，神祇经常要么包含于自然现象之中，要么表现为自然现象本身，比如地震、风暴和大火（Morenz 1973: 32）。神祇常常伴随着耀眼的光芒或者沁人的芬芳，使有幸目睹他们的人产生既敬爱又畏惧的感觉。在这些场景中，人们感知到不可见的神的降临，心中可以聆听到神的教诲（Hornung 1982: 132–135）。一个埃及神的主要形态可以有多种变身（*hprw*）的神圣力量，但是这些变形并不包括性别转换。

埃及的神祇以天界中自由的生命力（*h3*）或者闪耀的精灵（*3b*），大地上的雕像（*hnty*）或神庙法器的特殊力量，或者有生命的人物、动物、树木，以及地下世界的木乃伊（*dt*）等形态同时存在（Hornung 1982: 132–135; Morenz 1973: 151）。不同的神祇可能在不影响各自的个性和独立的情况下临时结合以增强法力。这些神祇兼具单数和复数形式。这样的结合常常使本地神祇与太阳神拉的宇宙功能结合起来（Morenz 1973: 140–146）。神的身体部

427



图 19.1 早期文明的神祇

埃及：(a) 敏恩，(b) 赛特，(c) 荷鲁斯，(d) 伊西斯；墨西哥谷地：(e) 太阳神，(f) 惠兹洛波奇特利；玛雅：(g) 青年月亮女神，(h) 伊扎姆纳，(i) 老年月亮女神和医药神，(j) 死神，所有图像均出自后古典时代的德累斯顿抄本；美索不达米亚：(k) 滚印上纳伽什国王古迪亚由两位神祇引见城市庇护神（公元前2144—2124年）。

来源：(a)–(d) 采自 Gardiner 1961: 215；(e)，(f) 采自 Edurad Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (Berlin, 1902–1904)，(g)–(j) 采自 G. Zimmermann, *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften* (Hamgurg, 1956), pls. 6, 7；(k) 采自 Woolley, *The Sumerians*, 89。

428 分，如眼睛，可以独立于所属的神发挥作用，甚至成为另外的神。虽然神祇行为如同人类，但是他们区别于其他神祇的个性仅偶尔才流露出来。

埃及的神祇从天界降临，附身于雕像上，接受供养诸神和确保他们能承担延续香火的必要职能的日常祭仪 (Morenz 1973: 88)。当神祇附身时，雕像可以通过向某个方向倾斜传递神谕，回答信众提出的问题。此外，祭司能感受到神祇降临到雕像上，对他们的心作出训诰。神祇通过梦境、幻像和通灵等方式与普通埃及人沟通 (Baines 1991a)。他们也会附身于树木、野兽、家畜，甚至整个牧群或整类动物，这些动物的行为也可以被视为对提问的神谕预言。孟斐斯的瘤牛是埃及的创世神普塔 (Ptah) 的化身，可以通过行动回答祭司提出的问题 (Morenz 1973: 103)。但是，埃及人也相信，神祇创造动物

429 是，埃及人也相信，神祇创造动物是服务于人类的。因此，他们会毫不犹豫地驱使、阉割、屠宰和食用动物，或将其作为牺牲贡献给神祇。只有若干地区才能见到禁止屠杀和食用与特定神祇有关的动物。因此，神权见于自然，并令自然运转，但是自然本身并不被视作神圣。岩石和动物与祭仪偶像一样都不是神祇，而是神祇附身的地方。

美索不达米亚的主神采用人形，但是次等神祇和魔鬼则不然，甚至太阳神乌图之子都被描绘成公牛 (Oppenheim 1964: 184)。作为神庙仪式中心的祭仪图像中，神祇也呈现为人形。这些立于木基之上，由贵重材料制成的偶像由特别的作坊制造，并通过“开口”仪式获得生命。这些偶像极其重要，有时为了纪念它们被创造出来，特定的年份以它们的名字命名。神像或立或坐于神庙内殿，当殿门大开，信众可以在中庭瞥见 (Oppenheim 1964: 185-186; Postgate 1992: 118)。美索不达米亚神祇都有鲜明的个性，有些男神和人类女性有性关系。但是，大多数人神交汇的场景都会出现神的光芒，使人类无力而恐惧 (Jacobsen 1976: 12; Oppenheim 1964: 176)。

雅克布森提出，在早王朝时期之前，苏美尔神祇多采用自然现象的形态，而较少采用人形 (Jacobsen 1976)。伊纳娜女神最早为一棵椰枣树，后来才逐渐进化成人格化丰产女神。随着自然形态被人形替代，旧有的形态成为神祇的象征，神祇仍然保有与自然现象的关联。纳纳尔仍然以月亮为代表，伊纳娜是椰枣树和金星，乌图是太阳，恩利尔是风暴。除了附身于神像外，诸神也进入到镌刻了誓约的随身神符中 (Postgate 1992: 280)。这些神符被带入战场，巡游全国，鼓励大家捐纳什一税。神祇出现在人们的梦境之中，并发布诰谕。他们也通过作为占卜对象的自然事件，比如地震、牺牲的肝的形状以及斗转星移来传达信息 (Oppenheim 1964: 210-227)。

约鲁巴神祇也以人形存在，但是甚少被绘制出来 (Frobenius 1913, 1: 196)。更常见的情形是神祇降临在抽象的仪式象征符号上。几乎每个约鲁巴家庭的门口和大多数约鲁巴城镇的城门附近都有太阳神埃苏 (Esu) 的神龛。一块铁矾石或者一尊粗糙的泥塑像代表太阳神。埃苏之所以重要，是因为他负责将牺牲传递给其他神祇 (Bascom 1969: 79)。活着的动物，尤其是从海岸地带输入并畜养在池中的蛇和鳄鱼，被当成神的化身而加以崇拜 (Ojo 1966a: 168)。约鲁巴神祇通过仪式短暂显灵，通过控制通灵者的身体运动，借助他们的嘴说话，实现与人的沟通。作为神灵的“马”或者“嘴”的人据说将因此而改变整个人生 (Bascom 1969: 78)。身着盛装的死亡会成员将成为逝者灵魂短暂返回人世的媒介。

430

神祇在墨西哥谷地的抄本中被绘制成人形。神话和传说之中，最重要的神都有鲜明的个性。数量众多的地方神祇需要通过服饰上的细微差别区分开来，服饰是大部分神祇肖像的主体。由于神祇拥有相互作用的神力，因此可以在一个神上添加一些装饰表示与其他神的结合，而两者都不会丧失自身的身份识别 (Clendinnen 1991: 248)。大地之神常常结合了爬虫和鳄鱼的部分身体。神祇的法力附着在神庙的偶像上，神像就是抄本中的形象的三维表达。这些偶像在神庙祭祀活动中具有重要的作用。由可随身携带的圣像和其他法器组成的器物组合是招致神力的重要核心 (van Zantwijk 1985: 38)。

服用致幻剂和舞蹈出神后，人可以通灵，神灵借助人体说话和行动。这些人暂时不属于

自己，而成为神灵的“镜子”（Clendinnen 1991: 259）。神祇也可以通过由苋菜面团制成的偶像（*ixiptlas*），在信众的祈求下降临人间。在宗教仪式中，精心妆扮的偶像立在木杆架子里，身着国王、祭司和较低等级的神灵的服饰。信众将吃掉这些偶像。战俘被视为神灵降临的临时寄主，在仪式的最后阶段被当成牺牲屠杀，以增强他们所代表的神祇的法力。尽管偶像的目的是让神祇更亲近人类，从而能更有效地沟通，国王身着众多高等级神祇的服饰令他永久拥有了神的法力（Clendinnen 1991: 249–253; Townsend 1979: 28）。神灵就像巫师

431 或者其他有法力的人类一样，可以化身为动物（*nahualli*），因此，有些动物是在人间行走的神祇（Clendinnen 1991: 55; López Austin 1988, 1: 364–371）。

玛雅人一般以人形绘制神像。有的神兼具动物特征，如方形眼或者皮毛纹样。其他的超自然存在可能为人兽合体，或者生存于各种环境之下的动物的身体部分特征的组合。还有神灵表现为和人一样活动的动物，比如辅佐冥王的兔子书吏（Schele and Miller 1986: 42–43）。神灵也化身为自然现象，比如太阳、星辰或者雨水。有些神只有一种形态，有的则有年轻、年老甚至死亡等状态，有不同的人或者动物造型，不同的颜色和方位形态。神灵也可以采用共生动物或者灵魂属性（*way*）等形态。

国王和其他人不时被各种神祇降灵，通过穿着神祇的服装而获得神力。这种行为在原理上和阿兹特克使用面团偶像如出一辙（Houston and Stuart 1996: 306; Taube 1992: 8–9）。通过穿着服装和降灵，人可以成为神的同质体（Schele and Miller 1986: 66）。通过痛苦的自行放血和反复吟唱的致幻术，王室成员会进入昏迷状态，祖先之灵借此返回人间。最后，至少部分为木雕的仪式偶像被供奉在玛雅神庙之中，作为神力的宿主。这些偶像通过再现其所代表的神的出生场景而被激活（Houston and Stuart 1996: 302–306）。

在上古汉语中，周人神祇“天”替代“上帝”成为至上神，其字形表现为人形。上帝可能采用人的形态（Eno 1990: 3）。祖灵也会借助人形现身。逝者的灵魂托身在其子孙（往往是幼孙）承担的“示”上，才能接受祭享，赐福子孙（Allan 1991: 157; Creel 1937: 336）。早期的宗族祖先和灵魂则以刻字牌位，而不是偶像，在社中祭祀（Granet 1958: 239–240; Laufer 1913）。各种自然神灵可能表现为商代礼器上的鸟、虎、蛇、龟和饕餮（Allan 1991: 130–172）。但是，商代精英艺术从未明显地表现神祇或者商王。

安第斯地区对神祇的概念化倾向于无像或抽象。主神可能以人格化表现，其他大多数神则呈现为自然物质形态（*waka*）。太阳神印缇（Inti）可能采用人形或者太阳圆盘。创世神维拉克查在库斯科的主要神庙中表现为黄金人像；在其他的礼制中心，他和其他神祇一样都是穿戴了人类服装的棍棒（Cobo 1990: 23–26）。在危难关头，神灵会以无形的光芒现身，因此人们不易确定所遇为何方神圣。神灵也能变形：印加传说记载，在库斯科遭遇敌人攻击时，石头化身为超自然武士作战，而在战争胜利之后又还原成为石头（MacCormack 1991:

432

287–289, 328–329)。包括去世的国王在内，每个得到供奉的神都有一个甚至多个神谕祭司，通过他们，神祇可以定期训诰人们 (Gose 1996a)。神祇也通过梦境或者鬼魂与人类沟通。

特殊情况下，大多数神祇能在任何地点向任何人显灵，特别是在梦境和幻觉之中，但是，早期文明中的神祇主要在特定的神庙、神龛和祭祀场所，与祭司和官员沟通。有的只在唯一的祭祀中心显灵。安第斯地区大部分神祇都有唯一的初现地点 (*pakarina*)。但是，印加统治者可能在王国各地的行省中心建立神庙，供奉太阳神印缇。王室太阳神神庙象征了印加王国的统一，王室权威，无远弗届。埃及主神普塔作为创世神主要供奉在孟斐斯，但是在埃及各地的神庙建筑中都有简单的“客庙”。在城邦国家中，同一个主神或者主神的地方变体在各地都得到供奉。墨西哥高地随处可见对特兹卡特利波卡和羽蛇神的崇拜。玛雅在每个特定的去世国王被确认为主要宇宙神的地方都建立了大型享殿。

最重要的神是驱动万物的主要宇宙神，他们被供奉在主要的祭祀中心，也是国家、大型城市和统治者的庇护神。这些神庙是神祇在人间的住地，而不是公共崇拜的场所。次要的神供奉在较小的礼制中心，由村民、集体土地所有群体、扩展家庭、核心家庭和礼制社团负责维护。本地头人或者兼职祭司在更小的神庙甚至露天神龛前主持祭祀与安第斯一带社区相关的诸神。在墨西哥谷地，每个社区都有供奉庇护神的神庙，每个家庭都有供奉玉米女神的神龛，有时神龛里还有用布包裹的由家庭成员俘获的人牲的大腿骨 (Brumfiel 1996)。普通埃及家庭的神龛是祭祀去世祖先的地方，也是祭祀丰产神和生育神的地方。这些神祇的主庙并未遍布埃及。仪式将确保作物丰收和家庭幸福 (Demarée 1983; Robins 1993: 75–76)。对去世亲属的祭祀也可安排在聚落之外的墓地。中国人在宗祠之中祭祀祖先，宗祠的重要性和装饰精美程度因父系继嗣群的历史悠久程度和宗族头人的社会地位而不同 (Granet 1958: 246)。美索不达米亚人在家内祭祀家族和个人的神祇，祭祀家族的祖先。有时家族祖先就埋葬在住宅之下 (Postgate 1992: 99–101)。

433

在所有的早期文明中，宇宙都被视为超自然力量的表现。超自然力量为宇宙增添了生命和活力。这种能量集中体现在地位高低不同的神祇充斥于自然世界的各个层面，使其能正常运转。虽然神祇再现的人格化程度相去甚远，但是，所有早期文明都认为具有人类心智的神祇驱动了世界，并以各种方式控制人类存在。

## 一神还是多神？

有些人类学家认为，早期文明中所有神祇都只是唯一神的不同表达而已；另外的学者则提出早期文明的宗教是多神教。这场争论被称为“一神与多神”问题 (Hornung 1982)。将各种各样的神视为同一个神的不同表现的说法实际上是维也纳学派的基督教人类学家早就提



出的“原始一神教”的翻版。最极端的原始一神教认为所有早期人民都服膺于唯一神。各种证据都被援引支持这个观点。

434 首要的证据是唯一创世神信仰。埃及人认为，万物都是创世神的产物，他赋予其他神祇和万物以生命，并且如太阳一般每天早晨再造宇宙。阿兹特克及其周邻的人们认为所有的神祇都是阴阳同体的奥梅特奥特尔神的表现形式，他代表了统一的宇宙力量，一直生活在最高天界。奥梅特奥特尔神主宰生命，每个新生的婴儿都是被他带到这个世界的（León-Portilla 1963: 84-106）。尽管无论是埃及的创世神还是奥梅特奥特尔的最初“转型”都是从一个或者两个神创造出多个神，他们并没有改变或者削弱原始神性。在赫里奥波利斯的创世神话中，埃及创世神阿吞通过调和精液和唾液而产下第二代神。奥梅特奥特尔神则是通过无性繁殖的方式创造后代，宇宙能量在多个领域表现为独立的形态，创造了时间和空间。在埃及和墨西哥谷地的神话中，神的后代都是性交产生的，本质上这是在无需改变现存诸神的状况下创造新神的过程。两个创世神在他们所创造的宇宙中继续发挥主导作用。

约鲁巴人认为，他们的至上神，天界之主奥洛伦或者至高至上之主奥洛杜梅尔（Olodumare）创造了其他的主神和所有人类的灵魂，如果失去他的支持，其他神祇都无法存活下去。尽管通过由他创造的神祇接受祭祀，奥洛伦却能听到人们的祈祷，直接干预人世间的任务，决定每个人在重生之前的命运。与其他神不同的是，奥洛伦不能恣意妄为，还得为所有其他神祇的行为负责（Awolalu 1979: 1-20, 50; K. Barber 1981: 729）。然而，神可以分裂或者性交产生新神，人也可以成为神。因此，并非每个神都是奥洛伦直接创造的。

在安第斯地区，维拉克查神的名字意味着“脂肪之海”或者“活力无限”，有时表现为单独的创世神和丰产之神，有时则是神祇合体。他在创造了世界和所有人类、动物和植物的祖先之后消失在太平洋之中。但是，当印加文明出现危机之时，他会统治者现身。他也作为创世神帕查卡玛克（Pachakamaq），极有影响力的安第斯低地生命力和神谕而存在。尽管低地流行的各种神话记载帕查卡玛克创造了太阳，印加却宣称他们的太阳神印缇是帕查卡玛克的父亲。维拉克查是信众膜拜的直接对象，但是除了特殊场合，他不直接接受牺牲。牺牲一般是通过其他神祇转给维拉克查的。他也没有自己的土地和人民。他被视为宇宙下界的主神，而太阳才是上界的主神（Cobo 1990: 23; MacCormack 1991: 59-61, 343, 350-351; Sullivan 1985）。

435 我们无法知晓中国的天神上帝是否创造了其他神（Eno 1990），但是他一直掌控着宇宙。美索不达米亚的圣歌提到“创造了天与地的圣母”可能就是提亚玛特女神（Tiamat）（Frankfort 1948: 283-284）。自海水之神提亚玛特和淡水之神阿普苏（Apsu）的交配开始，美索不达米亚神祇都是性交的产物。原本的美索不达米亚创世神遭到代表多元而活跃的宇宙的子孙的屠戮，安神是幸存的最年老的神祇，年轻的神祇甚至利用他们祖先的尸体创造

了现在的宇宙。

尽管大多数早期文明的人们相信所有神祇都是由预先存在的一位或者一对神祇创造的，但是没有证据表明后代诸神只是创世神的特定属性的表现。如果资料充分的话，我们可以非常清楚地发现，每个神并不仅仅代表特定神的某个属性，而是完整而复杂的整体。每个神都代表了自然或者社会领域中相互冲突的力量的一方或者双方。创世神不能始终管制年轻的神祇，他们有时行为怪异，有时甚至与创世神公开冲突。不同的早期文明的创世过程细节不一，但是都采用了不损耗创世神元气的方式。

将每个早期文明中的所有神祇都视为唯一的超自然力量的不同表现可能得到一个现象的支持：众神可以相互吸收、相互转换。埃及和阿兹特克的太阳神都逐个击败其他神祇，吸收他们的元气，只在夜间释放出来 (Goebis 1998)。埃及太阳神拉每天早晨吞噬其他的神祇，每个夜晚将他们的身体吐化为鱼；将他们的元气 ( $b_3$ ) 吐化为鸟 (Troy 1989: 131)。埃及诸神可以在不必削弱自身特性的情况下与其他神结合，或者“寄居”在其他神体内 (Bonnet 1999 [1939])。阿兹特克、玛雅和约鲁巴的诸神也能在不损自身特征的情况下获得某些地区性或者具有显著的时空特征的形式。这不仅仅是神灵易容，或者占用动物或者预言祭司的肉身，它表明所有神祇可能都是一种神圣力量的不同表现形式，但是也无法说明所有神祇都是唯一超自然力量的化身。早期文明中自然或超自然力量采用人形，但不会让人类认为他们都是唯一神的不同表现形式。

436

## 诸神的道德秩序

可能除了约鲁巴之外，其他早期文明都不认为宇宙中存在统一的道德秩序。在约鲁巴，秩序与奥洛伦神的统御相关，奥洛伦神的统御尽管并非全能，但在道德上是超然的。约鲁巴宗教信仰的这个侧面可能反映了与基督教和伊斯兰教的长期接触，但即使在奥洛伦的道德秩序之中，神祇互相竞争，甚至对立。阿兹特克认为宇宙结构高度复杂而且不稳定，主神们为追逐权力和控制而残酷无情地竞争。神祇的行为取决于他们在宇宙功能中发挥的作用，如果从道德或者伦理角度考虑，他们的行为更接近于自然力量，而不是人类行为。埃及  $m_3't$  一词可以大体翻译为“真理”、“正确”或者“公正”，指保证宇宙正常发挥功能，防止其堕入失序的脆弱的自然秩序。它也指社会领域中的传统秩序，与创世神最先建立的控制宇宙的秩序并驾齐驱。在两个领域之中， $m_3't$  都是建立在秩序普遍存在，但是无法消除无序的对立平衡基础之上。这种精心构建的平衡提供了维系生命的必需条件 (J. Allen 2000: 115–117)。在其他早期文明中，神祇之间的关系大体反映了自然世界中的关系。

至少在古巴比伦时期史诗《创世七泥板》(*Enuma Elish*) 创作之时，美索不达米亚人

就认为神祇之间的关系也受到广泛见于人类社会的类似考量的制约。提亚玛特神及其同伙惨遭晚辈屠戮象征了社会价值战胜古老的自然价值。安神的后裔们为了躲避前辈神祇施加的身体分裂的恶咒，任何人都不愿为王。新时代原本的座右铭是“安全和顺服”，意味着“只有顺服，方得安全”。在旧神解体之后，座右铭改成“利益和顺服”，意味着“只有顺服，方得富饶”。击败旧神之后，新的至高神马尔都克（Marduk）改变了宇宙的规律，他赐福给追随他的诸神，但诸神拥有的一切都必须任其处置。史诗《创世七泥板》表明，出于现实的、自身利益的考量，神祇接受集权式统治，但是这并不意味着他们因此同心同德（Jacobsen 1976: 173-180）。不论美索不达米亚神祇受制于自然还是现实政治秩序，他们的关系都不以包罗万象的道德秩序，甚至道德意识为特征。

早期文明中，神祇常常互相争斗。在墨西哥谷地，奥美特奥特尔神的四个儿子为控制宇宙而相互交恶，他们交替占据上风，短暂地主宰新的宇宙秩序。墨西哥神也会相互伤害甚至杀戮（Caso 1958）。惠兹洛波奇特利的母亲私通怀孕，他的姐姐科雅准备弑母时，他斩下了姐姐的头颅（Matos Moctezuma 1988: 39-42）。埃及神赛特为了成为法老而谋杀兄长奥西里斯，又与挑战其王位的侄儿荷鲁斯交战。无论是神还是人，叛乱者都驱逐了年老力衰的神（Meeks and Favard-Meeks 1996: 23-33）。在美索不达米亚，年老的神祇为了耳根清净而对年轻而更有活力的神祇大动杀机。美索不达米亚的冥界女神埃里希克伽尔（Erishkegal）杀死了预谋篡位的妹妹伊纳娜（Jacobsen 1976: 55-57）。

神祇之间也会强奸、引诱或者通奸。埃及神奥西里斯就与其兄弟赛特的妻子通奸，产下阿努比斯神。赛特神则鸡奸了他的侄儿荷鲁斯。墨西哥神特兹卡特利波卡与雨神特拉洛克的首任妻子修齐奎特萨尔（Xochiquetzal）私通（Caso 1958: 42）。而美索不达米亚的风暴之神恩利尔和丰产之神恩奇引诱和强奸了多位女神（Jacobsen 1976: 104, 112-113）。

此外，神祇也会尔虞我诈、抢劫和背叛。约鲁巴的一个创世神话中提到，奥利萨拉神由于酗酒，无法执行奥洛伦神的命令创造大地，奥杜都瓦神偷窃了奥洛伦赐给奥利萨拉的器具，擅自使用。这导致奥杜都瓦和奥利萨拉大打出手，两神各有一众神祇支持。最终，奥洛伦授予奥杜都瓦统治大地的权力，而给奥利萨拉创造新生儿的权力（Bascom 1969: 10）。在美索不达米亚，一个造乱的神祇偷走了其他神的魔咒，从而引起神界大乱（Oppenheim 1964: 269）。埃及的伊西斯女神变出一条毒蛇，让它咬太阳神拉，迫使他说出私名才获救治。拉一旦泄漏私名，就得和伊西斯分享法力（Meeks and Favard-Meeks 1996: 98-99）。美索不达米亚女神伊纳娜发现丈夫牧神笃慕兹在其身陷冥界时还饮酒作乐，大为光火而诅咒他成为自己在冥界的替身。只有当笃慕兹神的妹妹，葡萄园神格斯蒂娜拉，愿意与兄长交换每年冥界生活的六个月时，才避免了地球上的一场生态灾难（Jacobsen 1976: 26-71）。某次驾临埃利都城时，伊纳娜偷走了各种维持社会秩序运作的重要神力，带回到自己的城市乌

鲁克 (Jacobsen 1976: 114–115)。玛雅孪生英雄略施诡计，战胜并杀死死神，逃出生天。美索不达米亚神恩利尔因嫌恶人类太喧闹而准备灭绝人类时，对此持异议的恩奇悄悄地给一户凡人家庭预警并建议他们建造大船自救 (Jacobsen 1976: 120)。

在与人类相处上，神祇既容易被激怒，又很严酷。印加神维拉克查在巡游安第斯地区时遭到库斯科居民投掷石块，便怒而焚烧投石块者 (Rowe 1944: 316; Sullivan 1985)。埃及太阳神拉不满于人类的行为，就命令由他的炽热的双眼化成的猛狮女神萨玛特大开杀戒 (Meeks and Favard–Meeks 1996: 26)。在这些个案中，尽管神祇在万物毁灭殆尽之前会大发慈悲，但是其行为正如自然力量一样，不分青红皂白地伤及无辜。而且，神祇不仅会因为不道德或者不敬的行为惩罚个人、少数族群乃至全人类，也会因为琐碎小事而大动干戈。美索不达米亚国王会害怕礼仪活动中一些无意差错而导致庇护神放弃对他们的保护。他们也会因诸神争讼而殃及无辜凡人感到惴惴不安 (Postgate 1992: 263–269)。雅克布森认为美索不达米亚诸神对待人类既自私，又残忍，且毫不遮掩 (Jacobsen 1976: 120)。

尽管早期文明的神祇拥有凡人的个性，但是他们对待人类常常采用自然世界而不是社会领域的方式。在众多神话之中，他们的行为和自然力量的行为如出一辙：洪水、风暴、干旱、火山爆发，出其不意地令人类蒙难。恩利尔神袭击美索不达米亚城市的方式就是毁灭性的雷暴 (Pritchard 1955: 455–463)。控制宇宙不同部分的神祇的复杂等级也类似于不平等但多重且相互冲突的自然力，而不是等级更加森严的城邦国家政治组织。美索不达米亚的神祇至迟在晚期确立唯一领袖权威，除此之外，其他神祇都形成了相互竞争且往往不稳定的派系。即使是美索不达米亚神祇也在确立的政治框架中继续争权夺利。

万能至上神一般不会成为国家的庇护神。维拉克查不是印加的庇护神，奥洛伦不是任何约鲁巴城邦国家的庇护神，奥梅特奥特尔也不是墨西哥城邦国家的主神。强势、活跃的神与王国或者统治者联系在一起，而较弱势的神则与小型社会、平庸的继嗣群和个人相关。印加国王认为地方神祇是被征服的人们的的神，试图通过在这些神和印加神之间建立不平等的亲属关系而将其纳入到国家神殿之中 (Silverblatt 1988b)。与印加截然不同，埃及每个行省中心的神都被继续视为宇宙的创造神，而法老则宣称自己就是这些神的凡间化身、儿子和祭司 (Frankfort 1948: 41–42)。商代统治者宣称与上帝有着独特的联系，只有宫廷中的宗庙才可祭祀上帝。

在早王朝时期的美索不达米亚，诸神的主宰不是众神之父安神，而是他的儿子，中立的城邦国家尼普尔的庇护神——恩利尔神，后来被古巴比伦王朝的庇护神马尔都克取代。美索不达米亚城邦国家都由一位高等神祇掌管，而乌鲁克则有两位主神。在墨西哥谷地，每个城邦国家都特别崇拜两位神，其中之一必是城邦的庇护神。玛雅将他们的城邦和主神的地方变体联系起来，王室宣称自己是主神的后裔。约鲁巴城邦国家的主要仪式以国王为核心，国王

自称为奥杜都瓦和其他主神的后裔。

因此，某些早期文明可能没有万能至上神，即便有，也与任何国家或者王朝世系无关。城邦国家常常宣称和一个或者多个重要的神有密切关联，而广幅国家的统治者要么制造与治下各个地区的主神之间的关系，要么将对特定神的崇拜确定为国教。这种崇拜既可推广到全体臣民，也可仅限于王室家庭。相比于与人类政治领域的相似性，神祇组织与自然力量的松散组织之间的相似性更强。

## 神祇的力量

在一神崇拜宗教之中，神祇永生而万能。早期文明的神祇或是出生或是被创造，或是死亡或是被杀，有时也会变老，有时会被其他神祇夺走法力。当然，我们需要提防对这些说法望文生义的理解。埃及人将制作神像当成神的获生 (*msi*)。尽管“*msi*”一词主要指妇女生育，埃及人也用来指创世神以无性方式创造太阳或者其他东西。玛雅也用动词“生”（倒置的蛙纹）指神祇在人间现身 (Bassie-Sweet 1991: 152; Schele and Miller 1986: 183)。创世之初就统治人间的埃及神逐渐年老力衰，最终只能撤回天界，在那里他们才能返老还童。高地墨西哥人和玛雅人都相信，太阳每天都会变老和死亡，每晚又在冥界得以复生。埃及神奥西里斯（老荷鲁斯）被谋害后，被囚于冥界，但是以其子荷鲁斯或者太阳神拉的面目重现人间 (Meeks and Favard-Meeks 1996: 32-33)。古典玛雅诸神都生于特定的日子，有的与最近一个长时段的起始，公元前 3114 年非常接近，但并不重合。在玛雅更长的计时周期上，这些神会不断重复生死周期 (Schele and Miller 1986: 48)。

神祇的死亡和复生周期与各种自然周期平行或者类似，这一生死观念非但没有否定，反而强化了诸神的集体力量。但是，至少墨西哥谷地、玛雅、埃及和印加的人们都相信，现在的神祇会在未来消亡，宇宙因而失序，面临新周期的起始或者永久灭亡的命运。阿兹特克及其周邻地区的人们则相信，太阳神如果不能定期得到人血滋润的话，宇宙会很快分裂，陷入混沌。

埃及主神并不是万能和自立的，他们依赖超自然侍卫和仆从的拱卫和服侍。由于他们共享法力，所以无一神是万能的。太阳神拉由于被大毒蛇噬咬而遭受痛苦和疾病。甚至某种意义上凌驾于众神之上的奥洛伦和奥梅特奥特尔神都得通过附属的小神才能履行其职能。印加人也留意到，天界最强大的太阳神也无法阻止乌云的遮挡。乌云与雨相关，受到人间主神维拉克查的控制 (Cobo 1979: 134-135)。

神祇也会踌躇或者胆怯。埃及司法之神在审理荷鲁斯和赛特谁有权统治埃及时，和很多乡村法官一样，为了避免激怒诉讼双方及其支持者而不愿做出判决 (Licheheim 1976:

214-223)。在宇宙的最近一次重生时，一个阿兹特克主神在舍身祭祀时犹豫不决，以至于激怒了一位小神，愤而替他祭天 (León-Portilla 1963: 44-45; Townsend 1979: 53)。神祇也会鼠目寸光或判断失当，让他们后来追悔不已。在大洪水之后，原本执意毁灭人类的美索不达米亚诸神在饥肠辘辘时追悔再也无人为他们提供食物 (Pritchard 1955: 95)。

神祇也不是无所不知的。他们相互欺骗，有时甚至被人类愚弄。美索不达米亚人相信，当国王触怒诸神时，只要暂时任命替身担任国王之职，便可以让神的怒火转移到地位卑贱的受害者身上 (Bottéro 1992: 139-153)。人们普遍相信，护身符或者咒语可以隐瞒令神祇不悦的人间事务，或者使他们无法惩罚人类。埃及人相信，如果有咒符，逝者可以隐瞒在世时的恶行，不被发现 (Pinch 1994: 61-160)。

因此，神祇可能比人类更长寿、更有能力，能改变他们的生活，但是人们对人神之别的意识远没有现代一神论宗教的信众那么明晰。神既不是无所不知，又不是无所不能，甚至不是一成不变或者永恒的。超自然力量赋予自然世界以生命，他们自身也被纳入到生老病死的周期，往往无法永生。尽管他们法力强大，人类却可以用咒语欺骗他们，影响他们的行为，将他们的法力限定在一定的时间和一定的强度内。神因而表现出投射到自然秩序上的人类性格，既难以驾驭，又极为可怕。这个从社会领域到自然领域的观念转变的主要前提条件是意识到自然蕴含的巨大威力及其对人类的具体影响，以及各种自然界力量的相对独立性。

442

## 宗教和社会生活

早期文明的诸神是驱动自然世界，对人类也施加了强大法力的超自然存在。神和人一样，既有心智，也有性别特征，但是他们可以变化，在地面疾行，在人间和其他世界之间来回穿行，而人类只有在梦境和迷幻时才能做到。

早期文明与更早的小规模社会中一样，自然界、超自然界和社会领域并非截然区分。自然界由具有人类智力和动机的超自然力量生成。这种看法并不是分析上的失败，而是反映了特定的本体论立场。生活在早期文明的人们尽其所能地在技术上改造世界，但是他们的技术，尤其是农业和运输技术，都是极其低下的，他们在很大程度上还得依赖于自然环境的变迁。受制于低下的技术，他们试图采用影响有权势的人物的行为方式控制自然现象。因此，他们将人类最古老，也是高度发达的技术运用于自然领域：对社会行为的理解 (Mithen 1996)。但是，这只对那些笃信自然界由与人类类似的力量控制的人们来说才奏效。技术不足以控制自然时，人们寻求按照处理和他人关系的方式，采用劝说、魔法和咒语，使自然听从自己的意愿。但是他们没有认识到，无论是否存在生命，非人类世界都按照完全不一样的

规律运作。人们直到公元前第一个千年纪才获得这种认识。早期文明信仰因此是不同于现代社会科学家所采纳的分析类别的产物。他们不是先天不足或者“原始的”思维的产物，也不是无力理解因果关系的结果。

443 早期文明的宗教信仰和更早期、更平等的社会信仰的主要区分在于，随着人类社会变得愈渐不平等和等级化，控制自然的不同力量也具备了这些特征。但是自然并非维妙维肖地模仿国家。在美索不达米亚社会，至少在古巴比伦时期，各种超自然力量都得服从于唯一的至上神。在其他早期文明中，要么没有唯一的至上神，要么即便有，他也无法管束其他神。这反映了宇宙由各种不平等的力量构成，也不是按照唯一的、无所不包的等级制度组建起来的观念。

这种宇宙观在早期文明中的普遍存在使我们质疑早期文明是人类历史上第一个将自身与自然世界区分开来的社会的观念（Renfrew 1972: 13）。由于神祇现身于自然界中，人类非但不会与自然界分隔，反而会与存在于自然界的超自然力量建立良好的关系，使其能保护自身福祉。在这种情况下，与自然界的分隔是缺乏说服力的。早期文明的人们不仅不像我们一样能感受到由于大量技术的引入而造成与自然的隔膜，还积极地试图将自身，无论是个人还是社会，融入到同样被视为超自然存在的自然秩序之中。

随着社会的扩展，当亲属关系不再是凝聚社会生活的重要因素时，宗教取代亲属关系成为分析和讨论社会秩序的概念来源。宇宙的特创说神话提供了对理念和策略的详尽分析，可以用于提升、维护和改变社会文化秩序，谴责特定的政策。这种宗教理念通过褒扬上层阶级的维新能力，确认等级制度内在蕴含于自然而神圣的宇宙秩序之中，而支持了上层阶级的政治主张（Bauer 1996: 327）。早期文明的领袖通过类似的社会词汇解释自然，为他们所制造的社会秩序不平等正名。

早期文明以神话或神圣叙事的形式表达关于宇宙的结构和源起的观念。这种取向是宇宙由超自然力量驱动和控制的观念的必然产物。因此，对古代宇宙论的观察和对宗教信仰的研究休戚相关。

444

白恩斯提出，由于神话和教义没有像礼拜和祭仪一样成为埃及宗教的核心，古代埃及人没有系统地记录神话 (Baines 1991b)。神话在记录和保存上的不足是所有早期文明都面临的严重问题。但是，即使得到妥善记录的神话也可能显著不同。早期文明之中，与宇宙的结构和创造相关的信仰不但因时而异，也因国家、城市、礼制中心和家庭不同而有别。采纳不同的版本可能不仅反映本土传统，也表达了竞争、分离倾向和对中央集权的抵制。只有当神话不再具有重要的宗教和政治价值时，其理性化部分才会朝文学化方向发展。现在看起来大致统一的希腊、罗马神话是文艺复兴时期同化处理的结果 (Grant 1973)。为了比较不同早期文明的宇宙论和宇宙源起论观念，我们不仅需要关注神话的表面细节，也需要关注其基本结构。

尽管公元前 3 世纪希腊天文学家埃拉托斯特尼 (Eratosthenes of Cyrene) 已经正确地预测地球的形状和大小，但是直到公元 17 世纪伽利略望远镜发明之后，天文知识才突飞猛进，新旧知识之间呈云泥之别。按照现代观念，早期文明的人们眼中的地球或者宇宙都非常微小。每个早期文明都自认为处在大地和宇宙的中心，与创造宇宙的力量之间有特别关联。早期文明的宇宙观不仅具有人类中心主义特征，也具有种族中心主义特征 (M. Wright 1995)。

445

在城邦国家体系中，每个霸主城邦都自称拥有独特的宇宙地位。但是，1519 年之前，墨



西哥谷地无人敢公开质疑特诺奇蒂特兰是世界的中心 (D. Carrasco 1987)。早期美索不达米亚的礼制中心尼普尔具有独特的地位,可以免于各个城邦之间的战争 (Postgate 1992: 33-34)。约鲁巴人认为伊斐是世界被创造的地方,是世界上的第一座城市,也是他们的宗教和文化中心。玛雅认为有四座城市 (*can caanal*) 对文明四境有特别的影响。但是,不同的时期,不同的城邦国家确认的四座城市都不一样 (Marcus 1993: 149-152)。

50年代以来,对早期文明的宇宙论的研究深受米尔恰·埃利亚德 (Mircea Eliade) 的影响。埃利亚德以对西伯利亚萨满教的研究著称。埃利亚德认为,所有早期人类都想像一个原始事件驱动现实世界,决定人类在宇宙中的位置,以此理解超自然力量的运作 (Eliade 1954)。早期宗教仪式通过回到没有时间的时代,重演创世纪的方式,祈求神灵 (*numen*) 的出现。神祇最重要、最常见的表现为 *axis mundi*, 即位于大地中央、沟通上下超自然领域的神山或者神树。在神山或者神树周围,世界向四面八方铺展。埃利亚德认为,这种宇宙模式影响了作为宇宙缩影的城市、神庙、宫殿和房屋等的选址和布局。他的观念至今仍用于解释印度神庙布局和中国及罗马的城市布局 (Wheatley 1971: 418)。尽管垂直分布和四分布局重复见于早期文明的大地和宇宙的概念,但埃利亚德理论的广泛流行可能鼓励了以夸大宇宙观上跨文化统一程度的方式,对残存资料做出阐释。他的理论可能成为循环论证。

446 中央纵轴的概念在墨西哥谷地、玛雅和美索不达米亚文化中至为明显,在早期中国和约鲁巴也有所表现,但不见于印加和古代埃及。但是,学者们轻率地认定印加赋予垂直性以象征性价值,埃及预置了对天极的观念,以及每个文明都具有自视为天下之中的种族中心主义观念,由此建立宇宙轴线,这或许有些误导。尽管不断有人提出,中国和中美宇宙论观念都源自西伯利亚的萨满教信仰,而萨满教经由最早的古印第安人带入到新大陆,但是,中国的信仰和美国东南部印第安人的信仰的近似程度高于商代中国和中美高地之间的近似程度。中国和北美东部印第安人都相信,地下世界充斥了原始生命力量,而天界是更具控制能力、更具智慧的力量之所在。与之相对的是,墨西哥谷地的居民将地下世界视为贫瘠、死亡和消失的领域 (Allan 1991; B. Smith 1996: 311-316)。西伯利亚起源说也无法解释墨西哥和秘鲁的宇宙观都基于同时传入新大陆的观念,却呈现出显著差异。在用于解释早期文明的宗教观之前,埃利亚德对全球狩猎—采集者群体和其他前国家社会观念的适用性尚需更系统的考察。为了使我的数据基础尽可能少地受到埃利亚德的影响,我将同时使用 50 年代之前和之后收集到的资料。这有助于检测埃利亚德的理论的适用性。

在运用埃利亚德理论时还会出现更多具体的概念问题。地球表面的四分划分常常运用了方位概念。但是,有时它指基本方位。譬如古王国时期埃及金字塔的斜坡墓道指向正北,金字塔的享殿朝向正东。在其他的场合,它可能指地面分区,每区中心朝向一个方位。在某些现代玛雅人中,“东”和“西”等词汇实际指地平线上太阳每年升起和落下的段落,而“南”

和“北”则指太阳从不升落的段落 (Watanabe 1983)。宗教和宇宙论信仰的主位变体远比早期文明其他方面的变迁更难以掌控。

在早期文明中,人类的空间——大地一般被构想为一块平坦的地面(而不是球面或者弯曲的地面),或方或圆,跨度不过数千公里。地面四周环绕海洋,海洋的尽头是比人类高或者低的超自然领域。地面之上是天界,居住着掌控生命和宇宙秩序的神祇。天界是由世界四角的神、神树或者神山托起来的。地面之下是另一处超自然力量领域。地下领域中有时也有水和生命,但是更常见的是死亡,尽管死亡可能催生新生。上、中、下三界沟通的主要节点在共同的中心和四角,以高山、神树、洞穴、坟墓和神庙为载体。在这个基本框架中,不同的早期文明阐发出不同的宇宙观念。

447

阿兹特克及其周邻居民相信,大地 (*cemanahuatl*) 是圆盘状,或者四边为花瓣状或者扇形 (*nauhcampa*) 的方形,大地四边都是由超自然力量掌控的大海 (*teotl, ilhuicaatl*) (D. Carrasco 1999: 104; López Austin 1988, 1: 58–60)。特斯科科湖的咸水被认为是从地下涌上来的海水 (Durán 1971: 168)。这使位于湖心岛上的特诺奇蒂特兰成为世界的缩影。特诺奇蒂特兰主庙台基的祭祀坑中埋藏了海砂、海贝和其他海洋动物,强化了与海洋的关联 (Broda 1987: 99–100)。

大地区分为四块。太阳东升西落,而北、南两侧则是太阳每日巡行时的左、右两边。北方是寒冷、干燥的风的来源,和西方一样,与死亡有关,而温和的南方和东方则与生命相连。东边是阳性的,而西边是阴性的。四方都有象征性颜色、树木、飞鸟、风、神祇和超自然力量。但是,与四方和中央相关的象征颜色并不是恒定的。在常见的系统之中,东方为红色,北方为黑色,西方为白色,南方为蓝色,中央是绿色 (Caso 1958: 10; López Austin 1988, 1: 57)。但是,东方也可以为黄色,北方可以为红色或者白色,西方可以为青色或者黑色,南方可以为白色,而中央为黑色或者红色 (Aguilera 1989: 132; Berdan 1982: 123; D. Carrasco 1987: 140)。

墨西哥谷地的居民相信天界有13层,每层住着不同的神祇。较低诸层住着月亮、星辰、太阳和彗星。其上是色彩各异的天界,最高两层是创世神奥梅特奥特尔的领域 (Caso 1958: 64–65)。高山之下,丰产之神住在充满了雨云、溪流、树木和作物的洞穴之中。天界之中最重要的是位于世界南部边缘的雨神特拉洛克的故乡。世界极北通向米克特兰 (Mictlan) 的九天——地下世界。米克特兰寒冷、干燥而危险,逝者的灵魂将逐层降落,直到消失在最底层。地下世界由地下之王和地下之后统治,他们的地位近同于奥梅特奥特尔 (León-Portilla 1963: 109)。每天晚上,逝者和落日穿过地下世界,重生为雄鹰和朝阳 (Caso 1958: 12–13)。墨西哥人相信,在世界的四角,带来雨水、阳光和作物生命的宇宙能量从地下世界丰产之窟吹来,从天界吹来,拂过地面,回到大地之中央。对于阿兹特克

448

而言，天地之中央就是特诺奇蒂特兰的主神庙，这是他们的世界中最重要、最具法力的建筑 (Broda 1987: 122; D. Carrasco 1990: 67; Caso 1958: 56–64; Matos Moctezuma 1988: 123–135)。

玛雅对宇宙结构的信仰和墨西哥谷地的信仰都来自中美洲。玛雅将世界大陆描绘成四块陆地围合的中央和原始海洋。东西两方和太阳的生灭相关，北方是天界，南方是地下世界。在世界大陆之上是 13 层天界，之下是 9 层地下世界。地下世界是一个黑暗而潮湿，“漫天”黑水的地方。垂直分布的不同领域以位于宇宙之中的神树分隔开来，它扎根于地下世界，树冠直冲天界。古典时代玛雅将天描绘成双头蛇，“蛇” (*kan*) 和“天” (*ka'an*) 为近音字。大地则是水上的鳄鱼或者乌龟，或者双头怪物 (*kawak*)。天、地双头怪的双头都是一生一死。

447 玛雅人认为东方为红色，北方为白色，西方为黑色，南方为黄色，中央为青色。每个四大分支之一都有分隔天地的神树和神。雨水之源的北方与生命有关。超自然力量可以通过高山、洞穴、水坑、湖泊和海洋或者通过上层阶级以自身鲜血或者致幻剂施法之后的灵蛇，从宇宙的一层传递到另一层。神庙与树木、山丘和洞穴一样，都能实现人神沟通。玛雅人可能将夜晚的天空视为地下世界，每天日落之后就可见到。太阳以年轻人的姿态从地下世界跃出，随着穿行天空逐渐变老 (Freidel and Schele 1988b; Reents-Budet 1998: 78–79; Schele and Miller 1986: 42–47; Sharer 1996: 153–157)。地下世界象征着死亡和衰败，但也是丰产和重生的源地。年长的死神统治了腐烂和疾病的世界，但是主神可以通过化身为日月星辰而得以暂时逃脱死神 (Schele and Miller 1986: 42, 54)。

商和西周有天圆地方的概念。大地四周各有一个神灵世界，是不同的风雨之源，神灵世界四周则被海洋包围 (Allan 1991: 75, 173)。商人认为天下由位于中央的“中商”和周围以方位命名的“四土”构成。吉德炜提出，与太阳相关的东西轴线可能是主轴，罗盘的主要方向即是东方 (Keightley 2000)。北方为寒冷和死亡，而南方则是温暖和生命。商人自认为处在天下之中央，周围环绕蛮夷。在周代，蛮夷被细分为西戎、北狄、东夷和南蛮。戎狄是游牧民族 (Creel 1970: 197–212)。方形大地之上是圆形天空，由 9 层组成。大地之下是黄泉——潮湿的地下世界，可能也有 9 层 (Allan 1991: 30)。三级结构的宇宙通过乌龟表示出来，其背甲为天，腹甲为地，遨游在宇宙海洋之中 (Allan 1991: 104)。宇宙之中有“佳木”或者桑树，其九枝在天界，九根在地下世界。商代都城被视为四方之“极”或四方之中 (Allan 1991: 76)。

早期中国已经能区分包括上帝和王室祖先的天神和地下神。前者表现为“神”，改变和规范宇宙，后者表现为“气”，与驱动宇宙的风和性欲有关 (Lewis 1990: 213–215)。后世被尊为文化英雄的黄帝原本是地下世界之君，与上帝对等。天界与鸟相关，而地下世界则以

龙为象征 (Allan 1991: 65–66, 170)。天上有 10 个太阳, 商代历法规定每个太阳管辖一天, 10 天形成一个周期。每个太阳和去世的商王之间具有特定的对应关系, 商王庙号以 10 天中的特定日期命名。每天, 当一个太阳巡行天空时, 其余九个太阳化身为鸟, 停留在地下世界。太阳从海上升起, 通过宇宙桑树升上天空, 再坠入海面及地下世界 (Allan 1991: 50, 172–183; Granet 1958 [1930]: 203; Keightley 2000)。

美索不达米亚人将宇宙分成两个部分: 拱形的天空 (*an*) 和平坦的大地 (*ki*), 两者很早就被空气 (*lil*) 分开 (Huot 1989: 73)。在某些早期神话中, 两者都是原始淤泥累积而成的; 在其他的神话之中, 它们是原始宇宙神提亚马特身体一分为二的结果。众神塑造了大地的表面, 他们早在创造人类之前就挖掘河道, 堆砌高山。美索不达米亚南部被视为大地之中, 因此也是最有效地和众神沟通的地方。美索不达米亚南部被赋予大地之南 (*ubda*) 的角色, 而舒布尔 (Shubur) 和哈玛兹 (Hamazi) 在大地之东, 亚摩利国家马尔图 (Martu) 在大地之西, 而乌里 (Uri) 在大地之北 (Kramer 1963: 284–285)。大地之上是空气和天界, 宇宙主神居住于此。大地之下是甘泉 (*apsu*), 但是被更重的海洋咸水包围 (*tamtu*)。

大地之下是巨大的地下世界 (*eretsu*): 包含死亡之城在内的干燥而黑暗的地方, 环绕 7 层围墙。这里居住着地下世界之神、疾病之神和亡灵。每个晚上, 太阳自西向东穿行地下世界, 给各地短暂地带来光明。每个新月之时, 月亮前往地下世界聆讯逝者。掌管作物、家畜和丰产的各种神祇每年数月住在大地之上, 但是在剩下的时间里必须住在地下世界。地下世界之下有时还有反向的天空 (Bottéro 1992: 273–274; Jacobsen 1976: 168–179)。根据某些巴比伦宇宙观, 地面之上有 3 层天界, 住着不同的神祇。3 层天界和地面、甘泉、亡者之界形成 6 层宇宙 (Lambert 1975: 58–60)。在井然有序的宇宙之外, 还有无限的天际海洋。

印加区分出由太阳统治, 象征主权的天界 (*hanan pacha*) 或者上界, 人类居住的大地 (*cay pacha*) 和由海水及地下构成的下界 (*hrin* 或者 *ucu pacha*)。下界与黑夜、创世神维拉克查相关。印加人也认为安第斯高地是上界 (*hanan*) 的一部分, 而海岸平原则是与海洋及丰产相关的下界 (*hurin*) 的一部分 (Classen 1993: 31–33; MacCormack 1991: 310)。

库斯科被视为大地之中, 印加王国神力的汇聚地点。在库斯科周边地区, 从太阳神主殿——金光宝殿 (*Qorikancha*) 出发, 沿着 41 或者 42 条放射线 (*siqi*) 分布了 300 多种超自然力量。不同的社会群体维护各自的超自然力量 (Bauer 1998; Cobo 1990: 51–84; I. Farrington 1992; Zuidema 1964)。库斯科地区之外直到印加王国的边界被区分为四个地区 (*suyu*), 称为四裔之境 (*tawantinsuyu*)。四境不仅是印加王国最大的行政区划, 也是不同的生态区: 西北为北方高地, 西南是太平洋海岸, 东南是湖和阿塔卡玛沙漠, 东北则是亚马逊热带雨林 (Kendall 1973: 54)。印加以东方和西方为两个礼制方向; 盖丘亚语中没有指南方和北方的词汇 (Rowe 1944: 300)。

印加人认为宇宙是两组动态平衡的互动力量的组合。第一组以结构、雄性、光明、清晰、干燥、岩石或者土地、丰产和右方为特征，第二组则以流动、雌性、黑暗、混沌、潮湿、水、丰产和左方为特征。水常被视为阴性概念，但也可以指精液而成为阳性，而土地可以被注入水，因此被视为阴性。月亮常常为阴性，但是却和阳性的天界联系在一起（Classen 1993）。繁衍是水和干燥、稳定和持久的土地或者岩石联系在一起的过程。高海拔地区，包括山峰和天空是阳性的，而低矮的地区，包括肥沃的山谷，则是阴性的。作为生命之源的水从太平洋通过地下暗涌输送到高地，从高地上以地面河流的形式重归大海。水也可以由神驼背负到高地或者银河，化作甘霖。水在大海和高地之间的运动使海面水位不至太高，淹没陆地，因而保持了宇宙秩序的平衡。太阳从提提卡卡湖升起，落入太平洋中，通过地下暗涌，又重新回到高地。印加人将死亡看成生物的干性和湿性的分界。湿性生命力回到湖泊和河流，最终回到大海，而干性生命力则让生命以超自然力量的形式存在下去。生物的干燥遗存与地下世界相连（Classen 1993: 11–25; Gose 1993: 494–502; Salomon 1991: 15–16; Sherbondy 1992）。

埃及人将宇宙视为由努神 (*nw, nnw*) 创造并维持的光明、有生气、充满井然有序的活动的世界，和黑暗、阴沉、冷寂、连神都一无所知的幽冥之海。大地 (*t3*) 被描绘为大地之神盖伯平坦或起伏的身体表面，天 (*pt*) 则是青铜或者陨铁制成的平板，由四位神祇或者天仙俯卧的身体撑起。努特神常被描绘成为笼罩大地的女神，或者站立在地面上的母牛。盖伯和努特之间是他们的儿子，代表空气和阳光的舒神。地下世界 (*dw3t*) 由洞穴组成，从西部地平线一直延续到东部地平线。地下世界也被认为是蔓延在整个地平线之下的黑暗天空，由阴性努神或者与之相对应的其他神 (*nnwt*) 支撑（J. Allen 1988: 3–7）。

埃及人认为宇宙以两条轴线组织起来：东西方向的太阳轴线和南北方向的尼罗河轴线。太阳神每天巡游天空时逐渐衰老。每个夜晚，他被努特神吞下，穿行她的身体，第二天早晨在东方得以重生。或者，太阳沉入地下世界，东向穿行，击败各种扰乱力量，第二天早晨以胜利者的姿态重新出现在东方的地平线上。尼罗河的生命之水来自大瀑布一带的原始水，一路向北最终汇入到地中海的原始海洋之中。通过无始无终的循环周期，太阳和尼罗河不断重生，赐予埃及人生命必需的一切。

东方和南方象征着生命和重生，西方和北方象征死亡和死后的延续。生命的延续发生在奥西里斯神在太阳升起的地方的一片肥沃的芦苇地 (*sbtj3rw*) 和与北极星相关的供奉地 (*sht htp*)。埃及人将黄道 (*h3*) 视为日月星辰船载而过的天河。至迟在晚期，埃及人认为天河可以降雨到邻国土地上。有的埃及学家将芦苇地和供奉地与黄道之中的南方和北方对应起来（Goebis 1998: 10–11）。

尽管宇宙永世不灭，自我更新，但是它得不断压制原始的惰性和无序 (*isft*)，以免沙

漠、沙尘暴、尼罗河断流、暴雨、黑夜、孱弱的君主和死亡伤害神祇，危及世界。每个夜晚，混乱的化身——蛇就会伺机吞食虚弱的太阳，每年，干旱都会危及尼罗河的丰产，随着时代的推移，法老走向老迈，统治能力衰减。太阳神不断地自我更新，保持永久年轻，维系了宇宙秩序和原始海洋的无序之间的微妙平衡。后者也是创世之初 (*sptpy*) 就已经出现的 (Meeks and Favard-Meeks 1996: 197-198)。

约鲁巴人将神界 (上部精神世界 *orun*) 和大地视为葫芦的两半，天空覆盖着大地。大地周边是海洋 (Ojo 1966a: 196)。平衡之神伊法 (Ifa) 主司天空，只有他才能知晓创世神奥洛伦的旨意，大地则由失序之神埃苏 (Esu) 管理 (R. Armstrong 1981: 75-76)。约鲁巴神祇们可以沿着从天而降的铁索，或如风一样通过大地四方之门，往来于神界和人间。太阳、月亮和金星 (约鲁巴人唯一能辨识的星辰) 都在天幕下巡行。子夜时分，太阳将自西向东折返 (Ojo 1966a: 196-200)。贝宁人也类似地区分出神界 (*eriu*) 和可见的世界 (*agbo*)。沟通两个世界的通道穿过或跨越海洋，海洋包围了可见的世界，是其丰产之源 (Bradbury 1957: 52-54)。

和阿兹特克人一样，约鲁巴人将地面分成四大块，按照与太阳运行的关系确认：日升、日落、太阳巡行天界时的左侧和右侧。东西轴线是主线，南北轴线是辅线。太阳达到最高点的正午和子夜都被视为特别重要的时刻。约鲁巴人不崇拜太阳，妇女会因为求子而向月亮祈祷，但是并不供奉 (Ojo 1966a: 174, 198)。每个城邦都有面向四方的城门。在城市中心，454或者在城门处，都有祭祀四头神奥洛利·梅林 (Olori Merin) 的封土丘。每个季度都得在封土丘上祭祀，以婴儿为人牲 (Lucas 1948: 166; Ojo 1966a: 200)。约鲁巴占卜将特定的神祇和特定颜色的物质、特定的方位联系起来。东方是魔法神埃苏和硫磺色，北方是铁器之神奥岗和红杉色，西方是光明之神桑哥和黑炭色，南方是创世神奥利萨拉和白垩色。伊雷萨城 (Ilesa) 排出了祭祀年度周期，六月祭祀埃苏，九月祭祀奥岗，十二月祭祀桑哥，三月祭祀奥利萨拉 (Frobenius 1913, 1: 254-259)。约鲁巴地区也被视为由四大块土地构成，每块土地又分成四个王国。这十六个王国被视为创世神奥杜都瓦的直系后裔 (Ojo 1966a: 200)。

早期文明提出的宇宙模型表现出惊人的近似。埃及和美索不达米亚模型的近似可能反映了源自中东的共享信仰。尽管众多宗教信仰的起源时间和传播还不甚清楚，各种各样的中美洲模型之间存在着显性历史关联。中南美洲与中国在宇宙论上的近似也可以暂时归因于他们与西伯利亚萨满教的共同联系。但是，这些特定的解释都无法回应众多特征的广泛分布。这些共享特征至少部分反映早期文明的人们以世界由超自然力量驱动和掌控的信仰阐释自然世界。阿兰·索卡尔 (Alan Sokal) 和让·布里克芒 (Jean Bricmont) 观察到，“所有信仰，哪怕是神话，都能至少部分地符合它们所指的现象” (Sokal and Bricmont 1998: 183 n. 255)。早期文明中最博学的人可能知晓数百公里之外的地区，但是对数千公里之外的地区就

知之甚少。他们将大地想象成直径不过数千公里的平坦表面。所有早期文明都濒临海洋，因此，人们推测大地周围环绕着海水。大地之上是天空，天空之中有各种活动，因此被视为生机勃勃的天体。大多数宇宙论认为大地之下还有与天对应的空间形式。特别是在埋葬逝者的文明中，地下世界等同于死亡和腐烂，居住着神灵和逝者的灵魂。由于大地为人类提供了食物，地下世界常常被视为重生之所，死亡带来重生。与宇宙三层区分不同的是，约鲁巴人将宇宙区分成纯粹的超自然天界和地界，但是，他们也承认第三个重要的宇宙层：海洋。455 看起来，他们的宇宙观更接近中国的宇宙观，将天地视为漂浮在宇宙之海上的乌龟的背甲和腹甲。玛雅和阿兹特克则将大地视为浮在原始之海上的巨蜥怪兽。

宇宙中充满了驱动自然世界，并为世界提供秩序、光线、水分、肥力和福祉的神祇，这个观念符合各个早期文明共享的关于超自然力量的本质的观念。自然力量反过来影响人类的方式也鼓励人们认定，控制自然的神祇并不以人类为怀，甚至有时还会伤及人类。

神灵和超自然力量可以在宇宙的不同层级移动的信仰促进了象征意义的阐发。太阳自西方返回东方，或者从地下、天上返回的观念广为流行，这也符合另一个观念，即认为天地是不透明的，因此太阳的运动不为人知。与太阳的运动相契合的东西轴线因而也优于南北轴线。安第斯强调地面上垂直分布的象征意义，而玛雅则将地下世界描绘成为腐臭之所，与阿兹特克、美索不达米亚和埃及视其为干燥、苍白的世界截然不同，这反映了这些观念形成的特定的生态环境的差异。

早期文明中广泛存在的垂直中轴和地面四分方案的观念则较难解释。这些观念曾经出现在众多小规模社会之中，最终符合管理自然环境的需求。人体本身既有垂直中轴，考虑到视线清晰范围有限，为了确保发现猎物、天敌及其他危险，有必要扫视四方（前后和两侧）。在这些感知基础之上，才可能衍生出早期以及后来的前工业时代文明在人体和宇宙之间的复杂类比（Classen 1993；López Austin 1988）。

456 虽然我们不必否认不同早期文明在宇宙观上的显著差异，但是众多相似性可以归因于类似视角观察宇宙的人们对自然世界的平行分析，其中就包括对超自然力量的类似观念。这种说法也能有效地解释大地观念上更大的相似性。这在更大的程度上受制于直接观察，而不是关于天上世界和地下世界的玄想。这个结论也印证了一个唯物主义信念，即对自然世界的观察在某些宗教概念的形成过程中发挥了重要作用（J. Furst 1995：174）。

## 宇宙源起论

所有早期文明都试图理解宇宙何时出现，怎样形成，存在多久的问题。由于人们相信宇宙是由超自然力量驱动的，因此这些问题被按照神话的方式予以研究。由于早期文明的人

们自认为遵循创世神在创造世界时就已经订下的集体行为规范，天体玄想因此不仅和自然世界，也和社会密切相关。

墨西哥谷地的居民相信，一切创造都亘古不变地源自双性神奥梅特奥特尔。奥梅特奥特尔生活在天空之上，代表万物之源。他兼具雌雄两性，日夜两时，以及宇宙之内一切相生相克的物质。创世之时，当宇宙仍然笼罩在黑暗之中，奥梅特奥特尔以火的能量创造了 4 位男神，构成宇宙的时间和空间框架。他们是东方的红色特斯卡特利波卡（农业丰产之神西佩·托泰克 [Xipe Totec]）、北方的黑色特斯卡特利波卡（国王庇护神特斯卡特利波卡）、西方的白色特斯卡特利波卡（羽蛇神）和南方的蓝色特斯卡特利波卡。最后一位被阿兹特克人等同于他们的庇护神惠兹洛波奇特利。旧神威威泰奥特（Huehuateotl）和旧火神修提库特利（Xiuhtecuhtli）被奥梅特奥特尔指定为宇宙中轴司掌之神。4 位特斯卡特利波卡制造了历法、天空上界、大地、海洋、亡灵之域、其他神祇和天仙（Heyden 1989: 38–39; Leon–Portilla 1963: 33–34）。在某些神话之中，他们化身为漂浮在原始之海上的母鳄或陆地怪兽，身体分裂成天和地（Clendinnen 1991: 177）。

天上世界和地下世界都保持稳定，但是地面却不时遭遇暴力转型（Clendinnen 1991: 222）。每个特斯卡特利波卡执政 6—13 个不等的 52 年周期。每个阶段都与土、风、火、水中不同的要素相关。每个时代都比前一个时代组织得更好，但是每个时代末期，太阳堕落，暴力变革打破世界秩序，人们或者消亡或者变成动物（León–Portilla 1992: 4）。当前时代起始于公元 883 年，众神汇聚在特奥蒂华坎的废墟上，撑起前一个时代晚期已经掉入大地的天空，第四次复生大地。那拿华新神以自身为人牲，成为玛雅第五个、也是最后的太阳。其他神祇也随之逐个投身宇宙之火，他们被宇宙之火吞噬，但能确保新生的太阳有足够的生命力跨越天空。这种行为的结果就是宇宙和神祇得以不断复生（León–Portilla 1963: 33–48）。

457

阿兹特克及其周边人群相信，某一个 52 年周期结束之时，他们的庇护神惠兹洛波奇特利的新时代将会走向终结。世界将毁于地震，超自然怪兽将屠戮全人类。但是人们尚不清楚新来的时代仍然是个短时代，还是因为无论在时间还是空间上的极度和谐而可能延续更长。阿兹特克人相信，如果以人血献祭太阳神，宇宙秩序可以维持更长的时间（Caso 1958: 93–94; León–Portilla 1963: 54–61）。

阿兹特克的长年份计算仅仅只能覆盖一个 52 年周期，玛雅历法则用 20 年周期的倍数前后延续到很长的时期。玛雅人用历法之中各种圆形形象代表特定的掌控之神，认为同一个超自然力量在历法上不同节点上的重复可以使人类历史也重复发生。16 世纪时，他们相信当前纪元起于公元前 3114 年，结束于公元 2012 年。世界将被摧毁，天空重新升起，大地重新创造。这至少是宇宙起始以来的第三次（Schele and Miller 1986: 16）。

古典时期和历史时期的玛雅人都认为，创世神在宇宙大熔炉——猎户星座最亮的三



458 颗星里创造世界。但是，也有越来越多的证据显示，相对迅速的宇宙创造和毁灭周期可能是在古典时代之后从墨西哥中部引入玛雅的。若干古典时代的主神都出生或者重生于公元前 3114 年前后，但是却无迹象显示这个年份标志了古典玛雅的重新创世的起始 (Bassie-Sweet 1991: 251)。记载王系的古典玛雅铭文一直延续到公元 4772 年，这也说明古典玛雅人并不认为现在的世界秩序将终止于公元 2012 年 (Reents-Budet 1998: 78; Schele and Mathews 1998: 106-107, 341)。

这些发现都质疑了古典玛雅在世界的创造和历史上的信仰的陈说。有人提出，他们将创造视为周而复始的生产、消亡和重生的过程，与播撒宇宙之种成为身体、植物、树木、人类甚至地下世界的亡灵相关 (D. Carrasco 1990: 100-101)。但是，他们相信，通过与特定的历法周期相关的宇宙力量的排列和星体的运动可以预测神祇和人类的个人和集体命运。他们也相信，每个神祇和其他存在都有预置的前世今生，这是宇宙力量类似的调节功能的结果。这种阐释造成了阿兹特克和古典玛雅在宇宙历史的信仰上的差异，远较此前设想的更大。

残存的苏美尔神话表明，宇宙混沌之时，风暴之神恩利尔分出天地，以聪敏著称的恩吉则将世界安排得井井有条。他划分了土地、山脉、沼泽和海洋，每个部分各有神祇，他安排神祇照看农业，任命太阳神乌图巡视边界。在创造人类之前，品秩较低的神灵——伊吉吉为众神准备膳食。劳动过程中，他们也挖掘了幼发拉底河和底格里斯河的河床 (Bottéro 1992: 222; Jacobsen 1976: 85)。

459 后来，更详细的巴比伦创世神话《创世七泥板》提到，宇宙最初是泽国废地，雌性咸水提亚玛特和雄性淡水阿普苏在此混合。产生的淤泥化作时间、地平线、天空（安神）和大地（吉神 [Ki]），天地形成相连的两个圆盘。安神和各女神交配，生下掌控天界、空中、大地、海洋和地下的众多神祇。通过使吉神受孕，安神为世界带来了各种作物。在另外的故事中，安神被描绘为雌（*Antum*）雄（*Anum*）同体，化作一对已婚夫妇，成为众神的祖先 (Jacobsen 1976: 95, 167-169)。数代神祇的创造之后是阿普苏和提亚玛特神与年轻一代神祇之间的重重冲突。老神殒身于战场上，恩奇的儿子马尔都克首先成为年轻之神的魁首，后来成为众神之王。马尔都克腰斩提亚玛特，用其身体创造（重造）了天地。接下来，他重新组织了宇宙，创造了人类，让神祇各司其职。在每个叙事故事中，创造和宇宙变迁都伴随着神谕，就像人类社会中君主和官吏发号施令一样 (Jacobsen 1976: 170-188; Kramer 1963: 115)。

美索不达米亚人继承了安神及其子孙创造的宇宙秩序，认为社会是由上百位超自然力量 (*mes*) 以规则、机制、行动和符号的形式指导宇宙运作和规范人类的社会生活的 (Kramer 1963: 166; Maisels 1990: 281; 1999: 173)。美索不达米亚人认为从王权统治从天而降起，将持续 241200 年，直到大洪水之时。在此之后，人类的生命长度缩短到现有状态。洪水之

后的第一个王朝——基什城邦国家维持了 24510 年。这个王朝之后，有文献的历史开始了 (Huot 1989: 231)。

我们尚不知晓，美索不达米亚人是否认为地球和宇宙是永生不灭的。他们的持续存在以及神祇的生命都有赖于神祇能妥善保护其法力之源 (Oppenheim 1964: 269)。美索不达米亚人相信，在安神的主持下，诸神每年聚会于尼普尔的恩利尔神庙，宣布每个人和每个城邦国家的命运 (Jacobsen 1976: 188)。如果庇护神放弃自己的城市，或者被其他神颠覆，城邦则有可能陷于敌手。这样的灭顶之灾只能通过虔诚的统治者预知神谕，知晓如何抚慰诸神，才能侥幸逃脱。美索不达米亚人对神祇维系宇宙的方式上的悲观观念反映了自然灾害、城邦间战争和敌人入侵等带来的持续威胁。

约鲁巴人相信，宇宙初开之时，大地本是洪荒泽国，奥洛伦神和其他神祇都居住在天界。根据不同城邦国家的说法，奥利萨拉或者奥杜都瓦奉奥洛伦神的旨意，从天而降创造大地。奥杜都瓦降落在伊斐，后来这里成为他的圣林。他带来奥洛伦赐予的神圣小鸡，小鸡从沼泽底部翻出土壤而形成大地。奥杜都瓦成为伊斐的创世君主，他的后裔成为前 16 任约鲁巴君主 (Bascom 1969: 10; Awolalu 1979: 12-13)。

460

约鲁巴人认为，无论是神祇还是自然秩序，全无消亡之虞。尽管奥洛伦决定了每个人的宿命，神祇既可伤害，也可帮助人类、社会和自然世界，但是神祇不能定期判决城邦国家的命运。这一点与美索不达米亚人的信念截然不同。由于约鲁巴国家由奥杜都瓦的后裔统治，因此他们就是宇宙秩序的表现。通过占卜和祭祀，约鲁巴人试图将超自然力量对自然和政治领域的破坏降到最低。

广幅国家中，古代埃及保留了最完备的宇宙源起论的记录。埃及人将创世纪称为“拉神时代” (*rk r'*) 或者“神的时代” (*rk ntrw*) (J. Allen 2000: 126)。虚无之海中的运动或者生命的出现造就了宇宙。尽管每个主要的礼制中心都有独特的创世神话，所有的创世神话都认同一位或者多位原始神创造了众神，在创造过程中规范了宇宙和所有生活在宇宙之中的存在。赫利奥波利斯一带认为创世神是太阳神阿吞，他在原始之海上升起的小山 (*st wrt*) 上刀斩无序之蛇，改变了整个宇宙。阿吞神以男性形象示人，但实为雌雄同体。他通过自渎，混合精液和唾液，创造了阳光之神舒 (Shu) 和水分之神兼宇宙秩序之神特芙努特 (Tefnut)。他们进而创造了地神盖伯和天神努特，天地之神的四个子女为奥西里斯 (老荷鲁斯)、赛特和他们的妻子——妹妹伊西斯和内芙西斯 (Nephthys)。奥西里斯掌管尼罗河的丰收，赛特则掌管沙漠的丰收。第一代男性神 (阿吞、舒和盖伯) 相继统治大地很长时间，但是，随着他们年岁增长，无力管理时，年轻一辈的神祇最终挑战权威而引起失序。每个年长的神升上天界，他可以像太阳一样通过生死轮回而重获青春活力。奥西里斯被弟弟赛特谋杀，是主神中第一个死亡的，虽然死亡在人世间是稀松平常的事情。在短暂的复活之后，奥

西里斯成为永恒不变的亡灵领域的主宰者。同时，他以遗腹子荷鲁斯的身份复活。这样，两种复活的形式通过无穷无尽的再生 (*nhh*) 和一成不变 (*dt*)，辅以木乃伊技术和干燥术得以确立。随着奥西里斯之子荷鲁斯最终登上埃及王位，现代制度得以形成。法老相继年迈死去，并被确认为奥西里斯神，留下儿子或者替身继续统治世界 (J. Allen 2000: 143–145; Meeks and Favard–Meeks 1996: 13–32)。

在另一个孟斐斯的创世神话中，城邦的创世神普塔化身为原始山丘，创造了包括太阳在内的其他神祇，通过在心中构想和通过神谕传播 (*hw*) 创造了宇宙和社会秩序 (J. Allen 2000: 171–173; Lichtheim 1973: 54–55)。在赫尔摩波利斯 (Hermopolis)，4 对男女神祇代表 4 种不存在的属性：无生气、无形、黑暗和隐匿，他们在原始之水中创造了太阳 (J. Allen 2000: 126–127)。

埃及人相信，世界始终受到宇宙失衡的威胁，但是，他们确信，只要维持了恰当的祭祀，宇宙就能延续千万年。宇宙的复生对于地面上的生命和毁灭时代的神灵都是至关重要的。他们相信，宇宙会最终终结，汇聚成为创世神，并进而融入到原始之水中 (Hornung 1982: 163)。

在族属和社会都呈现多样化的安第斯高地地区，众多不同的创世神话并存不悖。印加王室支系认为，要么是一个或者多个维拉克查神，要么是低地的帕查卡玛克神创造了宇宙 (MacCormack 1991: 350–351)。永恒的维拉克查神与海洋相关，被视为生命重要成分之源。当维拉克查神首先创造天地时，其他万物都在黑暗之中。他创造石巨人时，特意不赋予它以生命。后来他又创造了形体更小的人类，但是随后将有的人重新变回石人，将大洪水降临在剩下的人们身上。最后，他在提提卡卡湖创造了太阳、月亮和星辰。与天空、火、光和山脉相关的太阳，和与大地、水、黑暗、海岸和大海相关的维拉克查相匹配。两者都被视为支持作物生长和动物繁衍的关键。在某些传统之中，维拉克查是太阳和月亮的父母，而日月又创造了黎明和夜晚的星星，他们再创造了土地神 (Camac Pacha) 或者地母 (Pacha Mama) 以及海之女神 (Mama Cocha) (Classen 1993: 19–25)。维拉克查神改变了地貌，提供了人类生存需要的万物。当创世完成之后，维拉克查神和两个助手从提提卡卡湖一路向北，直到厄瓜多尔，消失在太平洋中 (Demarest 1981; Gose 1993: 490–491; Kendall 1973: 182–189; Rowe 1944: 315–316, 1960; Sullivan 1985)。

462 西班牙人记录道，印加人相信宇宙秩序定期瓦解或者被颠覆。根据一个传说，5 个分别延续 800—2800 年不等的世界相继被创造。每次创造都有自己的太阳，连续两次创造之间是被称为 *pachakuti* (世界逆转或者地震) 的重大事件。在另一个版本之中，每个太阳的延续时间长达上千年，每 500 年就会发生显著变化，变化期中的君主被称为 *pachakutiq*。而印加的 *pachakutiq* 是第 9 位有此名衔的君主，他的统治时期标志了第 5 个世界的开始 (Kendall

1973: 201; Zuidema 1964: 219–234)。分隔不同时代的动荡对宇宙也有伤害。有时,当海水不再引入高地时,大地顿成泽国;有时大地颠覆,生死之域翻转。印加国家的快速膨胀是另一种动荡。当然,我们需要注意,所有这些神话都是西班牙学者在知之甚少的安第斯神话上任意添加欧洲或者墨西哥观念的结果(Zuidema 1992: 39; Duviols 1989)。祖依德玛认为,在秘鲁,不同的世界或者宇宙时期既可能共存,又可能前后相继(Zuidema 1964: 219–220)。因此,在阐释时需要特别小心。我们对于印加人信仰的造物的终极命运一无所知。

早期文明对宇宙存在的年代、宇宙如何被创造出来和将如何结束的猜测远多于对宇宙的结构猜测。如果在这些历史问题上毫无可以约束玄想的实证性证据,一点儿也不足为奇。人们常常假设,在最古老的宇宙观中存在着无神或者仅有唯一神的洪荒时代,然后才是创造众神和宇宙基本结构的时代,最后是人类生活在大地上的当下时代(Meeks and Favard—Meeks 1996; M. Wright 1995)。这个模式并不能解释早期文明宇宙源起论的复杂性。

每个早期文明都形成了创世纪的独特表述方式,城邦国家和广幅国家的创世纪故事还存在着显著的变异。城邦国家体系中,创世纪故事因城而异,每个国家各有识字精英和传统。在广幅国家中,地区差异反映了中央政府对知识生活的有限控制。在所有的早期文明中,创世纪故事的多样性都和上层阶级的政治分化有关。

阿兹特克、约鲁巴和印加都认为奥梅特奥特尔、奥洛伦和维拉克查等神是不可创造的。埃及人和美索不达米亚人则认为宇宙是由某种潮湿、静止、无限和永恒统一的形态演化而来的。美索不达米亚人认为创世发生在 30 万年前,而埃及人则认为宇宙创造于数千年之前。但是除了很短的一段时期以外,埃及的宇宙历史代表了神灵统治大地的时代。美索不达米亚历史的大部分时代是神话时代,那时人类的寿命比后世要长。阿兹特克宇宙仅仅存在了数千年,现在的创世不过是 700 年前的事。在大多数约鲁巴国家中,19 世纪的记录显示自创世君主奥杜都瓦神以来仅有 50 位或更少的君主(Lloyd 1960: 223)。这表明,印加认为宇宙存在达 4500 年是值得质疑的。

463

早期文明普遍将创世纪看成至高力量和权威的时代,神祇建立了供后世人类君主竭力效仿的宇宙和社会秩序模式(Maisels 1990: 280)。创造时代与人类历史时代并行不悖。在埃及和墨西哥谷地,太阳日常升起就是创世的重演;在玛雅,君主的灵魂化作星辰逃出地下世界就是双子神从死神手中自救的翻版。

我们尚不清楚,多数早期文明观念中当下宇宙秩序的维系时间有多长。埃及人相信,只要法老献祭得当,宇宙就能维持很长时间,但并非永恒存在。阿兹特克人则担心第五个太阳甚至整个宇宙会在某个 52 年周期终止之时崩溃。印加人认为世界在每个千年纪或更短的周期内都会经历破坏性动荡,而古典时代的玛雅人则认为世界每 5000 年就毁灭和重生一次,但是这些理念尚有待进一步确证。美索不达米亚人认为,诸神变幻莫测,因此鲜有城邦能长

久不破，但是神话中却没有提及宇宙的终结。约鲁巴的神话中也没有类似的记载。不管是信仰宇宙周期，由于笃信轮回和世间万物皆前定，玛雅人对城邦或者其他政治机构能否长期存在也持怀疑态度。所有早期文明都将宇宙视为有秩序的体系，万物皆有明确界定的功能，  
464 但又相互关联，相互作用。这种秩序是否永恒却没有清晰表述。

有的早期文明将宇宙秩序的创造归功于早于时间和空间而独立存在的神祇。这包括奥梅特奥特尔、奥洛伦和维拉克查。埃及人则认为创世神阿吞或者普塔只是将混沌之洋中早已存在，但尚未成形的秩序从无序之中分离出来。美索不达米亚人也认为最早的神祇从混沌之洋获得力量，但是被他们赋予生命的神祇需要杀掉他们才能带来现在世界的秩序。玛雅的周期表明某种统摄万物的、客观的宿命，这种宿命感也见于墨西哥谷地的宇宙源起论中。

早期文明中的神祇一般性别分明，但是创世神的性别可能各有不同。奥洛伦明显为男性。而阿吞和维拉克查则表现为男性，但是被描述为雌雄合体，表明他们至少可能代表了整个创世过程。阿兹特克则将奥梅特奥特尔描述为阴阳平衡的合体。美索不达米亚人认为一对男女原始神创造了其他神祇，但认为女神更为重要。他们也承认了众神之母安神的存在，即便安神有时采用雌雄同体的形态。接替提亚玛特和阿普苏神的年轻且活跃的诸神都受到男神的掌控。

创世神话因而和若干观念相关：什么存在于当前宇宙或者世界秩序之前（创世神？混沌？无限轮回？），以及创世神的性别特质（男或者女，还是雌雄合体？）。这导致早期文明出现了类型不多，但差别明显的对宇宙的起源和历史的猜测。美索不达米亚人和埃及人的创世神话皆认为有序的宇宙来自潮湿的混沌，这不见于其他早期文明，而阿兹特克、玛雅以及印加可能都强调与自身社会的特定历史联系导致的宇宙秩序的周期性转换。无论是城邦国家还是广幅国家，都没有与特定类型的创世神话的直接关联。这表明，宇宙观的主要目的是解释自然现象的起源和历史，而并非将这些自然现象的某个侧面与政治事件相联系。这与当前对在早期文明中确立创世神话的社会功能的强调是相左的（van Zantwijk 1985, Zuidema 1990）。

465 但是，我们必须考虑对这个结论的反诘。雅克布森早已指出，美索不达米亚人对神祇的垂顾变幻无常的恐惧反映了环境的不稳定性，而埃及更稳定的生态环境则会促成对世界终能拨乱反正的信念（Frankfort et al. 1949: 137-140）。近期研究确认，美索不达米亚南部的开发的确遭遇了严重的问题，但是神祇定期惩罚人类的方式却是军事惨败、异族入侵和瘟疫，大洪水之类的生态灾难却不多见。而无论在长期意义还是在短期意义上，尼罗河洪水的水位高度显示的生态变化都比雅克布森等人确认的更大（Butzer 1976）。埃及的宇宙观将宇宙表述成确保农业丰产的秩序力量和威胁宇宙运转的失序力量之间不稳定的动态平衡时，就已经结合了对生态问题的考量。这表明美索不达米亚人的宇宙不安定感可能更多地反映了城邦国家体系在政治上的不稳定，而埃及的乐观主义则表达了广幅国家长治久安的政治稳定感

(Trigger 1979)。

如果这个推论能成立的话，也许我们可以假设，城邦国家比广幅国家更倾向于确认宇宙秩序的不稳定性。墨西哥谷地的城邦国家比美索不达米亚的城邦国家更能感到宇宙的动荡，悲观情绪更为强烈。在美索不达米亚，霸主地位极其脆弱，时势可能陡然逆转。而墨西哥谷地则深受火山爆发、季节性干旱和漫长的霜期造成的农业歉收的困扰。尽管墨西哥谷地人造湖田急剧扩展，从谷地之外征收大量作为贡物的粮食极大地缓解了 15 世纪晚期面临的生态威胁，但是，这些解决方案无论在生态上还是在政治上都是不堪一击的。因此，我们无法估算墨西哥谷地和美索不达米亚在宇宙观上的悲观主义反映的是生态问题，还是政治问题，亦或两者兼有。

在古典玛雅对宇宙力量周期性、神谕性的调整的信仰究竟反映了生态不稳定性，还是政治动荡感上，我们尚缺乏足够的资料。但是，大家普遍认同，随着古典晚期人口密度的增长，玛雅农业深受森林破坏和山地水土流失的负面影响 (Fash 1991: 170–181)。约鲁巴城邦国家政治动荡频繁，但是他们没有将其和宇宙失衡联系在一起。和埃及及美索不达米亚一样，约鲁巴人认为王权与世俱存，亘古不变。

466

广幅国家中这一关联也不甚清晰。埃及人相信宇宙秩序可以长期维持不坠。这个信念也同样适用于诸神在创世之时为埃及和世界创造的政治秩序，虽然偶有扰动。但是，无论是宇宙秩序还是政治秩序都不是理所当然的；两者都依赖于法老遵循适当的礼法。这种关联在中国和秘鲁更加模糊。商自视为对传说中（至少是神话化）的前朝——夏王朝的象征性颠覆。他们以火、鸟、日、生命和光线为自身的象征，而赋予前朝以相反的象征：水、龙、月、死亡和黑暗 (Allan 1991: 17–18)。这表明，统治家族的变迁和国家的征服都与宇宙变迁有关。但是，我们无从知晓商人是否认为他们的环境或者超自然秩序是稳定的。“天命”观念出现于西周初年，通过谴责君主的行为不当的政治变迁实现的宇宙及政治稳定，定期缓和了政治动荡。君主行为不当会触怒上苍，导致生态灾难、暴动以及暴政被最终颠覆。

秘鲁高地也信仰每 500 或者 1000 年，宇宙将经历重要的变迁，乃至毁灭和重生。这类似见于墨西哥谷地的宇宙不稳定性感。这种不稳定性与当地特有的地震、厄尔尼诺现象以及海拔较高的地方的气候边缘化并不矛盾。但是，我们不清楚，宇宙周期是安第斯的本土概念，还是由早期西班牙学者发明的。即使这是个本土观念，考虑到印加王国只是短暂地统治了大部分安第斯地区，我们无法肯定这种观念早已出现在早期广幅国家，如秘鲁北部沿海的驰木王国或者南部高地的提瓦那库王国或者瓦里王国，或者已经出现在印加统治之前，中央高地上相互竞争的酋邦之中。

因此，城邦国家和宇宙不稳定性观念，广幅国家和宇宙稳定性观念之间都无关联。尽管悲观或乐观程度各异，所有早期文明都乐于质疑神祇控制宇宙的能力和全心全意帮助人类的

467

意愿。和所有复杂社会的人们一样，早期文明的人们都意识到生态或者政治灾难的毁灭性影响，并将这些忧虑诉诸上天。宇宙不稳定观念可能反映了政治和经济关注。但是，至少在某些个案之中，它们也代表了更早、不同的社会的观念子遗。因此，整体而言，这些观点反映了对生态不稳定的关注超过对政治组织不稳定的关注，这并不令人惊奇。

## 宇宙图景

早期文明为了维持政治秩序而求诸于神域。埃及法老不过被视为创世神在退返天界之前建立的统治的余绪而已。美索不达米亚神话也认为王权是从年轻诸神创立的天国降临人世的。约鲁巴至上神奥洛伦居于天界，是众神之王，创世神奥杜都瓦是约鲁巴国王的共同祖先和原型。印加人将其君主视为天界主神印缇的肉身。商王可能自称为至上神上帝的后裔。阿兹特克、玛雅和约鲁巴国王都试图将自身和一位乃至多位主神的法力结合在一起。

维尔弗雷德·兰伯特 (Wilfred Lambert) 指出，古代美索不达米亚并没有在自然世界和人类造物之间做出清晰的区分 (Lambert 1975: 49)。创世纪时，诸神如创造山川般创造了城市。美索不达米亚的神庙被视为连接天地的山 (*kur*) (Mander 1999)。它们拥有“宇宙之家” (*ésárra*) 或者“天地之家” (*éduranki*) 之名 (George 1993: 80, 145)。在埃及，创世神普塔以创造自然界的方式创造了城市 (Lichtheim 1973: 55)。这种理解方式一方面强化了社会、政治组织和超自然力量之间的象征关联，另一方面按照诸神天界的模式复制了人世的建筑和社区。

468 将公共建筑和陵墓与日月、星辰的升落点对应起来的方式可以进一步强化人世和天界的联系。至少某些埃及神庙的中轴与日月以及特定的星辰在特定日期中的升落点相契合 (R. Wilkinson 2000: 36–37)。埃及金字塔每侧都面对主要方位。玛雅建筑也与太阳或者特定星辰的升点相合 (Harrison 1999: 53–55)。从商代开始，主要殿堂的正门都会回避北向，以规避来自北方的超自然力影响，包括冬季寒冷的北风。后世中国学者相信周代社土四周为具有方位意味的各色土壤：东方青土，北方黑土，西方白土，南方红土，中部黄土。当然，这也可能是东周时期的臆造 (Creel 1970: 370; Wheatley 1971: 434)。

此外，有的建筑就是宇宙图景——宇宙的缩微模型。阿兹特克人认为，他们的主庙立于天地之中，就是一个微观宇宙。主庙的三层四面坡结构连带顶部平台代表了13层天界，大地和地下世界。其北半部是供奉雨神特拉洛克的“生存之山” (*Tonacatepetl*)，而南半部则是惠兹洛波奇特利出生之后不久击败其兄弟姊妹的地方——科特佩克山 (*Coatepec*)。两座圣山相连象征了亡灵之域的人口——米克特兰 (Broda, Carrasco, and Matos Moctezuma 1987; Matos Moctezuma 1988: 123–145)。

玛雅神庙象征了人类和天界及地下世界沟通的神山或者神树。古典玛雅的城市北侧有祭祀场所，主要由去世君主的陵墓之上的金字塔神庙构成。南侧则为宫殿区。中间是集会场。陵墓祭殿位置最高，象征天界。宫殿代表人世和地下世界，而集会场则是沟通地下世界的主要地点 (Ashmore 1989: 273-274)。商代王陵有4条墓道，中间为大型椁室，应该也是宇宙图景 (Allan 1991: 88)。在埃及，主要的城市神庙大多采用东西轴线。从早商甚至更早的时间开始，王宫内就有重要的礼制建筑。约鲁巴宫殿极具礼制重要意义，但是，尽管宫殿区分为半公开的外廷和私密的内廷，并没有形成任何标准的、具有礼制意义的布局。

常有学者指出，城市也是按照宇宙图景布局的。戴维·卡拉斯科 (David Carrasco) 认为所有的中美洲城市都有这种布局 (Carrasco 1989: 9)。特诺奇蒂特兰和年代更早一千年的特奥提瓦坎一样，四个方向的大道汇聚的城市中心有大型礼制和管理建筑。据称，特诺奇蒂特兰的布局就是惠兹洛波奇特利授意安排的 (Durán 1964: 32)。特诺奇蒂特兰是阿兹特克起源之城阿兹塔兰的翻版，也是羽蛇神掌控的阿兹特克贵族和工艺起源之城图兰的翻版 (Gillespie 1989: 178-179)。但是，墨西哥谷地其他大大小小的社区是否也采用同样的布局却不得而知。第二大城市特斯科科就不是这种布局。

469

在印加首都库斯科，中心广场库斯帕塔四面延伸出4条大道，直至王国的四境。库斯帕塔和临近的瓦卡帕塔广场都覆盖了一层来自太平洋海岸的沙子，用来纪念维拉克查神。沙子象征了诸神不断转运到高地的大海生命之水。库斯科区分成为上、下两区。奇怪的是，上区的主神——太阳神的主庙在库斯科下区，而下区的主神维拉克查的神殿在上区。整个城市就像一只美洲狮，萨克萨瓦曼的要塞和礼制建筑就是其头颅。这使库斯科谷地周临地区成为庞大的祭祀场所 (Classen 1993: 100-106; Hyslop 1990: 29-65; Sherbondy 1992: 61-62; Zuidema 1964)。

戴维·欧康纳 (David O'Connor) 提出，至少在新王国时期，埃及都城是按照法老的南北轴线和太阳神的東西轴线布局的 (O'Connor 1989)。两条轴线在城市中点的主庙会合。西门北侧是法老作为创世神的人世化身而居住的官方宫殿。王室行宫则在城外近郊。就像太阳神每天早晨出现于东边的地平线一样，法老从行宫前往城市中心。这样的城市布局也模仿了构建大地和天界的太阳及尼罗河轴线。但是，坎普和萨尔瓦多·伽斐 (Salvatore Garfi) 认为，埃及城市布局的象征意味被过度阐释了 (Kemp and Garfi 1993: 78-79)。最近有学者认为埃及和努比亚各地礼制中心具有复杂的宗教意义，这更是缺乏支持的 (O'Connor 1998)。以天象模式阐释古王国时期金字塔的相对位置已经招致严重的质疑 (Bauval and Gilbert 1994)。

470

早期中国城市中心的象征性布局并无证据，但这可能是资料缺乏所致。美索不达米亚和约鲁巴城市都是按照功能布局的。但是，欧吉 (G.J.A. Ojo) 提出，出于宇宙观原因，约



鲁巴城市的中心礼制广场和城门数量均为四或者四的倍数 (G.J.A. Ojo 1966a: 200)。玛雅城市布局高度多样, 可能没有任何本质上的宇宙观意义, 但是某些单体建筑或者建筑群却显然具有宇宙观意味。

早期文明中, 创造宇宙图像的愿望可能没有埃利亚德及其追随者所确信的那样既明显又广泛。特诺奇蒂特兰拥有代表连接天界、人世和地下世界的纵向轴线的中心神庙, 和代表四方的街区布局。在其他的个案中, 神庙、宫殿或者建筑群都成为垂直分布的界域和四方划分的象征符号。埃利亚德注意到的某些关于宇宙本质的基本观点可能既很古老, 又广为传播, 但是, 那些被他标识为普遍存在, 实际上却更具特殊性的信仰究竟流传多广, 却无从知晓。他的观点常常被机械套用, 有时甚至缺乏足够多的本土材料支撑其框架。不过, 这并不意味着地貌特征的文化特质性意义在决定城市中心的位置和塑造布局上无足轻重, 也不是像印加的“新库斯科”显示的那样, 在现存的地貌和建筑特征中了无痕迹 (Brady and Ashmore 1999; Richards 1999; van de Guchte 1999)。

## 宇宙中的文明

所有早期文明展现的地球和宇宙都比它们现在被认为的要小, 宇宙也被认为由两个甚至更多的垂直分布、交互关联的层面构成。大地之上和之下分别是神祇和亡灵控制的领域。人类居住的大地也是由超自然力量搭建和赋予生命的, 大地都是或圆或方的平面, 大地之外包围着海洋。每个早期文明都自认为身处大地之中, 拥有与诸神以及宇宙其他的存在沟通的特权。大地常常按照基本方位或者黄道分成四份。天地之间的沟通发生在世界正中和极远的四隅。

众多类似阐释应该是早期文明的人们依照超自然力量驱动宇宙的观念理解自然现象的结果。广为流传的宇宙垂直轴线和四分模式可能来源于更古老的信仰体系, 这种信仰体系深受广泛共享的个人对环境的适应的影响。

宇宙图像理论变化更加显著。在创世之前的宇宙面貌、人世和宇宙秩序的稳定程度, 以及宇宙的宿命上, 各个早期文明的共识较少。更大的差异反映了更少受到直接观察的约束, 因此受文化影响的幻想范畴更大。所有早期文明的人们都质疑超自然力量维持宇宙和始终善待人类的能力和意愿。他们也意识到政治颠覆、生态崩溃和生态灾难可能产生的负面影响, 通常将这些失败归因于神灵的干预。但是, 不同的文明认定的自然环境和人类领域的稳定性差异甚为显著, 政治稳定性和宇宙稳定的信仰之间没有对应关系。最可能的解释是, 由于早期文明的人们无法区分自然、超自然和社会领域, 所有的宇宙图像都会同时按照自然和社会领域的方式予以理解。

祭仪和礼仪是所有早期文明维系与超自然力量的关系的主导献祭形式 (C. Bell 1992)。祭仪以祭祀为核心, 与祈祷并称为“崇拜的两种基本行为” (Faherty 1974: 128)。祈祷和祭祀也是密切关联的。即使生活在对神祇的尊崇和怀疑都比早期文明更强烈的时代, 罗马作家萨鲁斯特仍然采用使动词描述带有祭祀的祈祷——祈祷赋予祭祀以意义, 祭祀回馈祈祷以法力 (Lewis 1990: 3)。

祭祀被定义为“为了建立、维持和恢复人与神圣秩序的恰当关系而将物品奉献给神灵的宗教仪式” (Faherty 1974: 128)。奉献将物品的生命力或者法力从人类转移到超自然力量。在早期文明中, 后者意味着驱动自然世界的力量。

长期以来, 人类学家讨论了祭祀的起源和意义。爱德华·泰勒将其视为恐惧的人们奉献给神祇并祈求获得青睐或者抚慰怒气的礼物。威廉·罗伯森·史密斯 (William Robertson Smith) 提出, 食用神祇图腾或者其俗世化身构成了社会的圣餐形式之一。詹姆斯·弗雷泽 (James Frazer) 将祭祀视为令神祇返老还童和维持宇宙延续的技术。马塞尔·莫斯则视其为确保权力在人类和神祇之间双向流动的方式之一。范德留 (Gerardus van der Leeuw) 将祭祀视为开启超自然力量赐福人类的源泉的一种方式。瓦雷里奥·瓦雷里 (Valerio Valeri) 提出, 大部分献祭既象征了神祇、赐予者和祭司, 也成为他们的一部分, 因此创造了而不仅仅是反映或者强化了人类与诸神的关系 (Valeri 1985)。这些阐释抓住了不同社会中祭祀的不同侧面, 但是就其所指而言, 都是特指而片面的。

献祭者的目的千差万别。他们的目标包括取悦神祇, 平息其怒气, 为行为不当或者打破禁忌而祈求净化, 建立与特定神灵的沟通, 感谢神所赐予的福祉, 强化赐福祈求, 寻求神的

保护免受敌人和恶魔的侵扰，遏止瘟疫，避免战乱和饥馑，祈求大地丰收等（Ajisafe 1924: 92; Faherty 1974: 132-133; Awolalu 1979: 137, 144）。约鲁巴人和阿兹特克人认为人祭的主要目的之一就是传递信息，包括向神祇和去世的祖先求救（Caso 1958: 72; Connah 1987: 145; Soustelle 1961: 99）。

综合大多数特定含义，早期文明的祭祀最主要的功能是将能量和生命回赠给神祇，从而使驱动万物和帮助人类的力量来源得以更新。罗马祭司会对神说，“献祭助你！”（*macte*）祭祀成为确保神圣的生命力量在其来源和各种各样人世化身之间交互流动的动力（Faherty 1974: 128）。在犹太教、基督教和伊斯兰教等先验性宗教中，万能的唯一神表明，神是独立于其创造而存在的，祭祀不过是个人或者集体感谢神祇的眷顾的表达而已。在早期文明中，神祇都没有强大到无需人类的支持。相反，神祇和人类是相互依存的。由于大多数人类学家相信，宗教观念完全取决于文化因素，应该表现出显著的跨文化差异，因此，所有早期文明对神人相互依存的信仰既出乎意料，也需要证实和阐释。

### 作为赐予者的神

所有早期文明都认为神祇创造了宇宙并维持其运转。作为驱动和控制自然的力量，他们提供了（或者原本是）能量或者生命，使包括人类的宇宙存在并持续下去。他们被视为人类生存和繁衍所需要的光明、温暖、活力、滋养和肥沃的来源。人类的繁衍需要依赖自然世界，因此也依赖于神祇。农业不仅仅是营养和生计的主要来源，也是神祇支持人类生活的主要方式。神祇不仅喂养了人类，有时也是人类的食物。

但是，神祇为什么要支持人类的生活，他们为此付出的代价是什么？埃及第一中间期的《莫里卡尔教谕》指出，创世神为人类创造了宇宙，以太阳的形象高悬空中，为人类提供了食物和可以维持秩序的领袖（Licheheim 1973: 106）。这部作品貌似暗合了先验的、后轴心观的宇宙，讴歌了太阳神的创造力，是古王国时期的“太阳神学”的反映。人类是创世神的“牧群”可能构成创世神对人类的眷顾的暗喻，也表明太阳神依赖于人类的供奉。但是，其他出处清晰地表明，埃及创世神创造宇宙只是为自己和其他神祇提供容身之所。太阳每天巡游天界不仅造福于人类，也使创世神通过穿越无穷无尽的生死周期保持活力（Meeks and Favard-Meeks 1996: 79, 197-198）。

在大多数早期文明中，神祇出于确保自身存在和福祉的初衷而维持宇宙的运转。美索不达米亚的人类为神祇提供服务——劳动或者献祭，而神祇则回馈提高他们的生活质量（Jacobsen 1976: 117-118）。在中美洲，宗教祭祀的概念被阐发到无以复加的地步，他们相信，神祇定期献祭自身或者其他神的生命以确保宇宙的延续和人类的繁衍。我们观察到，

阿兹特克人宣称，由于神祇纵身于宇宙之火，第五个太阳才得以横跨天界；而更早的时候，通过将陆地母兽一分为二裂成天地，才产生了地面上所有的生命（Clendinnen 1991: 177）。阿兹特克人相信，植物和动物之所以能繁衍下来，全有赖于神祇以自身的生命献祭（Berdan 1982: 186）。每年秋天，太阳神死亡，堕入地下世界迎娶地母，地母则在下一个春季生育了玉米之神——太阳神重生的变体。人祭因此不仅仅是给太阳神的献祭，也体现了太阳神献祭自身重启世界的神圣力量（Broda 1987: 70, 75）。玛雅也认为他们的神祇以自身为献祭，世界和人类生命才得以更新。人类是玉米制成的，是神祇的肉身，包含了在收获季节为人类福祉而献祭的神祇的灵魂和生命力。这种法力从玉米转移到人类，集中体现在人类血液上（Freidel, Schele, and Parker 1993: 195; Miller 1986: 19）。因此，人类的繁衍依赖于神祇。

475

金字塔文书表明，每个早晨，埃及太阳神通过俘获和吞噬星星而获取营养和能量。当巡行天界时，太阳神以自身能量创造和维持大地的生命，逐渐衰老，到夜间，法力丧失殆尽（Goebis 1998）。埃及和美索不达米亚的神话也将神祇的死亡和复活和农业周期联系在一起。伊纳娜的主要职能是确保大地的农业丰产，当她被姐姐处死时，恩奇神不得不派神灵到地下世界使其复活，并护送她每年在其他农业神被禁锢于地下世界的若干个月中重返人间（Jacobsen 1976: 55–61）。埃及人认为盖伯或者奥西里斯神身体得到具有丰产之力的尼罗河水的滋润后就能长出谷物。奥西里斯被弟弟赛特谋杀代表了宇宙秩序和混乱之间的持续斗争，尼罗河水的年度泛滥和作物的生长构成了奥西里斯不断复活的周期（Frankfort 1948: 190–197）。不论神祇是否自愿以自身献祭，他们的生死和复活周期维持了宇宙的运转，最终为所有人类所依赖。

## 对神祇的供奉

在所有的早期文明中，人类都以献祭的方式供奉神祇。献祭包括屠宰动物或人类，供奉肉食、果蔬和酒精饮料或非酒精饮料，陈列可以获取超自然法力的非食用物质。印加人供奉金块银锭，或者金银神像，埃及人供奉未加工的金属和半宝石，这些物质都被认为极富宇宙能量（Daumas 1979; MacCormack 1991: 150; Rowe 1944: 307）。印加人在高地的小溪和河流中供奉完整或者研磨成粉的来自太平洋的带刺贝壳（*mullu*）（Gose 1993）。玛雅人认为焚烧树脂香料有助于神祇聚集能量（Freidel, Schele and Parker 1993: 204）。印加人焚烧大量锦帛作为供奉，将其中的能量赠予神祇（Murra 1962）。美索不达米亚和其他地方的崇拜者向神庙捐献财物酬神（Postgate 1992: 135），但是我们不清楚它们是否是帮助神祇维持或者增加法力的供奉。

476

献祭是由个人或者集体奉献给神祇的。有的定期（每天、每周或者每年）供奉，有的则在赎罪、酬神或者庆祝生命周期中的重要事件等特定场合供奉。一般而言，与下层阶级相比，上层阶级的供物更奢华，有时也会祭祀更重要的神祇。阿兹特克的平民以鹌鹑、玉米饼、青玉米和鲜花供神，而富裕的商人则以俘虏、可可豆、异域翎毛和玉器供神（Clendinnen 1991: 243）。国王以国家的名义供奉的祭品是最昂贵和最丰富的。尽管在中美，作为人牲是一种荣誉，上层阶级的成人罕有自愿为人牲的。人牲主要还是战俘、罪犯、陌生人和儿童。

埃里克·赫尔农（Erik Hornung）提出，埃及的神祇都是超凡入圣的，他们自身的福祉无需祭仪或者供奉，因此供奉无非是表达敬意的形式而已（Hornung 1982: 203）。但是，新王国时期的文献却表明，在法老埃赫纳吞统治时期由于没有得到供奉，埃及神祇放弃了埃及，导致军事失败和其他灾难（Baines 1995a: 28-29）。其他的埃及学家则认为，埃及人笃信神祇需要人类的支持才能延续下去，神庙供奉的主要目的是维持宇宙（Daumas 1979: 705, Quirke 1992: 70-103）。神祇特别依赖人类供给食物（Silverman 1991: 28-29）。献祭供奉补偿了埃及神祇在创造和维持宇宙中消耗的能量。收到的供奉越多，神的法力将变得越强。因此，埃及神祇最为关心的是供物的分配（Meeks and Favard-Meeks 1996: 37, 102, 123）。逝者被尊为神，因此食物供奉也是维持其生命力的关键。供奉去世法老是古王国时期宗教礼仪的首要重点。

477 供奉是埃及神庙日常礼仪和墓祭礼仪的重要特征。动物在神庙的屠宰场被屠杀，但供奉是由呈奉鲜肉给神祇而不是屠杀动物的行为构成的。埃及人相信，神祇会每天三次附身或被招入神像之中，摄取食物供物中的超自然能量。每天早晨，祭司会清洁神像，为其着装。神庙中最隐秘的部分举行的祭仪对于维持宇宙秩序是至关重要的（Robins 1993: 157）。食物不仅具有魔力，也有创造性能量，是生命之源（Goebis 1998: 280-281）。“宇宙秩序”一词在词源上与“供奉”（*m3'w*）密切相关，而指代创造的神圣力量的“*hw*”则与“维持生命的营养”相同或者相近（Meeks and Favard-Meeks 1996: 103）。有证据表明，早王朝时期的祭祀场景中就有人祭，但是后来人祭渐少，仅有不定期地斩首敌酋，作为献神供物（Gardiner 1961: 199-200; R. Wilkinson 2000: 265-267）。中王国时期旨在破坏敌人元气的诅咒礼上，绑缚的敌人的雕像或者他们的名单成为替代物（Posener 1940）。

美索不达米亚人相信人类都是众神的仆人。种植粮食、纺布、修筑俗世房屋、烹饪和清洁神像就是他们的责任。诸神需要食物才能正常发挥功能，神庙人员每天两次供奉食物（Oppenheim 1964: 188-191; Postgate 1992: 119-120）。缺乏供奉的食物，诸神就会营养不良，无法发挥功能。洪水传说表明，当洪水淹没大地，人类不再供奉，诸神变得饥饿起来，才为残害人类的行为感到歉疚。洪水退去，由乌塔那匹兹姆（Utnapishtim）引领的唯

一幸存的家庭从船上下来，向诸神献祭烹熟的供物，诸神“如同苍蝇一样”盘旋在袅袅炊烟之上。这是人类在间隔多日之后第一次向超自然力量供奉食物。因此，诸神原谅恩基神秘地挽救了少数人类的行径，让他们能继续服侍自己 (Jacobsen 1976: 120)。后世美索不达米亚的诙谐文书提到，如果一个卑微的私人神祇得不到献祭的话，他会被迫像饿狗一样向主人乞食 (Bottéro 1992: 255-258)。

献给美索不达米亚诸神的酒食与常人食用的无异。和埃及一样，动物在神庙内被屠杀，但是没人将屠杀动物和供奉肉食等同视为献祭。有的动物献祭需经焚烧。这里没有人牲，但君主恐惧被神祇消灭时，可能临时杀戮一个低等级者作为自己的替身。在对神祇的供奉中，祭司如同其家内仆从，君主如同管家，平民则是劳工 (Bottéro 1992: 223-225)。美索不达米亚人相信，没有人类的服侍，诸神也能存活下来，在人类被创造之前就是如此。但是，这便要求他们种植和烹饪自己的食物，因此，他们的生活标准和在宇宙中的地位远不及创造人类之后。逝者的灵魂往往与各家崇拜的神祇一起享用献祭 (Bottéro 1992: 279-282)。

478

献祭也广泛见于约鲁巴。大部分祈祷者只能提供最简单的供奉 (Awolalu 1979: 108)。敬神者希望获得诸神的保护和支持，诸神也依靠敬神者提供食物，歌颂自己，恪守敬神知识的秘密性。如果泄露给外人的话，这种知识将会失效甚至有害 (Apter 1992: 223; K. Barber 1981: 738)。诸神每4天一祭，也在每年特别的节日得到祭祀。得到的供奉越多，神的法力就会越大，也更愿意帮助人类 (Armstrong 1981: 71; R. Thompson 1976: P/1)。敬神之礼将得到神在过去、现在和未来的眷顾 (Apter 1992: 98, 184)。献祭从属于生命交换，死亡是延续和更新生命的必需的周期中的一部分。敬神者会毫不犹豫地通过威胁将虔诚和供奉改投到更慷慨的神祇门下，驱使神祇为己所用 (Apter 1992: 223; K. Barber 1981: 737-738)。但是，祭仪的常见目标是供养神祇并增强其法力，使之可以更新宇宙，提升敬神者的福祉 (Apter 1992: 124)。铁神奥贡享用狗肉，作为回报，他提供铁质工具，有助于生产和生活 (Pemberton and Afolayan 1996: 171)。

常见的供奉之物包括山芋、可乐果、棕榈酒、棕榈油和贝币。更高级的献祭则包括鱼、鸡、绵羊、山羊和牛。最高贵且最具法力的献祭是人牲：君主提供的战俘、奴隶、儿童、罪犯和陌生人。人类并不经常作为牺牲，每次仅有几个。只有战争关键时期，占卜辅助变得特别重要时，才有例外 (Awolalu 1979: 188-189)。在伊斐，神祇尤其喜欢来自伊杰萨 (Ijesa) 的人牲，因为当地人体格强壮，气质沉静 (S. Johnson 1921: 21)。有的人牲在死亡之前就受到尊崇，享有盛名，人们相信他们死后会化作神祇。其他的人牲则被认为其生命力会以更高的社会地位重生 (Lucas 1948: 215-217)。人牲会被堵住嘴，以免在处斩之时诅咒刽子手 (Willett 1967: 49)。在众多约鲁巴祭仪之中，人牲代表祭祀者，因此，向神祇献祭人牲时，国王实际上奉献的是自己的替身 (Apter 1992: 111)。贝宁城的一个

479

埋藏坑内发现的 41 具女性骨架表明人牲早在公元 13 世纪就已经出现了 (Connah 1975: 49–66)。人牲和作为牺牲的动物留在神像前, 任由其自然腐烂, 或者抛入森林之中。神所享用的是牺牲的生命力和血。

不同的约鲁巴神青睐不同的供奉, 拒绝其他的供奉。奥贡神喜欢狗肉和棕榈酒, 萨贡神喜欢羊肉, 埃苏神喜欢家禽。奥利萨拉神喜欢蜗牛, 其汁液有镇静和止痛之效 (Awolalu 1979: 163–164)。各地都以酒献祭土壤之神, 感谢他赐予丰收 (Ojo 1966a: 168)。以棕榈酒献祭奥利萨拉神是不合适的, 因为这会使他醉酒, 忘记奥洛伦神命令他创造世界 (Awolalu 1979: 164)。特定的献祭物可以满足特定的需求: 狗代表长寿, 蛋代表防止损失, 绵羊、山羊和公鸡一起代表胜利, 野猪可以抵御阴谋 (Lucas 1948: 208)。献祭合适与否须事先通过占卜予以确认, 而献祭的成效也将在事后通过占卜得知 (Awolalu 1979: 162–181)。

约鲁巴也祭祀逝者。在埋葬之前, 牺牲之血或倒或洒在尸体上, 以强化他们的灵魂, 对于尊贵者尤其如此 (Ajisafe 1924: 80–81; K. Barber 1991: 314)。扩展家庭定期以食物献祭去世的祖先。有的逝者的灵魂, 甚至包括少数人牲的灵魂会变成神, 领受供奉。

印加人认为祭祀是宗教的核心 (Rowe 1944: 305)。祭祀的功能是供奉神祇。焚烧供物升起的炊烟供养了太阳神, 使他永葆年青, 永恒运动。如果得不到供奉, 生命力将会饥饿、郁闷并失效 (Cobo 1990: 114; MacCormack 1991: 304, 306)。宗教祭祀确保赋予生命的超自然能量在宇宙之中能周而复始 (Aveni 1989: 303; Salomon 1991: 16)。术语 *hucha* 表示人类和太阳及天界之间的祭祀关系; 术语 *cuyac* 指人类和维拉克查及下界之间的祭祀关系 (Dover 1992: 9)。印加人用雄性美洲驼、豚鼠、鸟类和狗以外的动物脂肪祭神。他们也用烹熟的蔬菜、发酵的饮料、可可、布帛和金属。诸神都喜爱以玉米粉制成的食物和酒水。掺了海贝粉末以增强功效的酒水被倾倒入盆中、地面的小洞里或者泉水之中。其他的供物则需焚烧。白色美洲驼奉献给太阳神, 棕色美洲驼奉献给维拉克查, 杂色美洲驼则奉献给雷神伊拉帕。在库斯科, 每天需向太阳神奉献 3—4 头美洲驼; 在太阳神殿前的广场上割开它们的喉管, 在露天祭坛上焚烧它们的肉体 (Rowe 1944: 306–307)。

最尊贵的祭物是人牲。在兼并新的行省之后, 印加人会以当地长相最佳的数人为祭物, 酬谢太阳神。其他的人牲是被选做选妇和神仆的儿童。这些人牲必须体无微瑕。儿童在宴饮之后饮酒致醉, 有的在被勒死后割开喉管或者取出心脏, 有的则被活埋。在饥荒、瘟疫、军事失利或者国王染病等公共危机之时会以人牲献神 (Rowe 1944: 306)。人牲只见于主要的神庙和政府支持的祭仪中 (Kendall 1973: 196–197)。有的地区君主的子女被选作人牲, 他们会成为崇拜对象, 当遗体回到出生地安葬后成为预测卜问的对象 (Silverblatt 1988b)。

牺牲之血可以滋润神祇, 涂抹在敬神者的脸上、举行成人礼的年轻人身上、神像和王室

雕像上、建筑上和木乃伊上，使其强壮。只有印加君主的木乃伊和雕像，以及神像上才能涂抹人血 (MacCormack 1991: 112–113)。供奉的祭物也用于滋养去世的祖先，使他们可以更好地照顾活着的后代。

商和西周时期的中国人也祭祀自然神祇和去世祖先的灵魂。神祇依赖于供物维持体力，强大的神比弱小的神需要更多的供物 (Allan 1991: 124; Keightley 1978b: 213; Li Boqian 1999)。提供丰厚的祭物既是上层阶级的主要职责之一，又是战争和田猎的主要理由。田猎和战争共享诸多词汇，“获”同时指“俘获”和“祭祀之物”。田猎的主要理由就是为祭祀提供牺牲 (Lewis 1990: 17–21)。

祭祀商王室祖先和自然神祇的供物由谷物、米酒、牺牲和人牲构成 (Keightley 1978b: 213)。惯常作为牺牲的动物包括狗、猪、野猪、绵羊和牛；鸟和马稍不常见。人牲多为俘获自西方游牧族群——羌方的战俘。安阳宫殿举行奠基礼时埋葬驭者和车马，也以王室仆从为 481  
人牲 (Keightley 1969: 374)。

王室祭祀常常由数种动物牺牲和人牲组合而成。一般献祭数个牺牲，但也时有一次屠杀数百的记录。在祭祀之前，常常会卜问神祇或者祖先青睐何种祭物。酒和血泼在地上，动物和人的肉体则被焚烧、掩埋、沉溺或者肢解。神祇会享用被屠杀的牺牲的鲜血。王室祭仪的核心就是大规模屠杀动物和人 (Creel 1937: 197–206; Lewis 1990: 20)。战场上割下的敌人头颅或耳朵陈列在宗庙之中供奉祖先之灵和神祇。尽管商王更倚重于晚近的先王担任中介，但在祭祀始祖和更强势的先公先王时，所用祭物更加丰厚 (Keightley 1978b: 218)。先公先王依赖于供奉的祭物，一旦未能得到祭祀，他们可能伤及在世商王，或者以农业歉收、军费庞大、战争失利和疟疾横行折磨商王朝 (Creel 1937: 175)。

玛雅人相信，神祇需要人类照顾、供养和复原其法力 (D. Carrasco 1990: 107; Schele and Miller 1986: 176)。玛雅人的主要宇宙责任就是通过供养诸神维持超自然领域的运作 (Hendrickson 1989: 129; Schele and Freidel 1990: 65)。这构成人类和诸神之间的契约责任的一部分，任何一方都得为对方提供生存所必需的神圣力量 (Freidel, Schele, and Parker 1993: 195)。在中美各地，祭祀被视为还债的形式。诸神将宇宙能量用在为人类提供食物和香火延续上，人类则通过祭祀偿还宇宙能量 (D. Carrasco 1990: 49, 107)。

弗雷德尔、施尔和帕克尔指出食物和供物在玛雅宗教生活中的中心地位 (Freidel, Schele and Parker 1993: 195)。诸神得到焚香和丰厚的食物的供奉，但是他们最青睐的是人牲的肉体和血液 (Baudez 1994: 275–276)。当人牲被屠杀之后，人们从他们的耳垂、舌头和身体其他部位抽取鲜血，用绳或纸沾血献神 (Schele 1984)。玛雅人在有生之年需定期用自己的血献神。国王或者其近亲的血是最具法力的供物，而被俘获的敌方君主则是最好的人牲。这样的囚徒常常被关押很长时间，直到诸如正式指定王位继承人等特别的时机。国王和 482



王妃们以痛苦的方式放出大量鲜血，以致处于恍惚状态，才能和祖先以及主神沟通。这种供奉被认为是滋养诸神、强化万物皆依赖的宇宙周期的极其有效的方式 (Schele and Miller 1986: 71)。

阿兹特克和其他居住于墨西哥谷地的居民相信，诸神渴望生命力，需要稳定的祭祀更新自身，维持宇宙秩序 (López Austin 1988, 1: 377)。祭祀是人类回馈诸神用于维持世界和个人正常运作的能量的方式 (Townsend 1992: 136, 154)。如果缺乏祭祀，大地将会变得贫瘠，太阳的能量将耗尽，宇宙将分崩离析，失衡、恐惧和破坏的超自然力量将冲击人类。阿兹特克以熟食和珍贵材质的物品为供物，但是最能滋养和激发诸神的是人类的血肉 (B. Brown 1984; D. Carrasco 1999; Caso 1958: 12, 96; Clendinnen 1991: 320; Davies 1984; López Austin 1988, 1: 376–377; Soustelle 1961: 97)。

有的供神之物是武士在战场上斩获的，但是，最尊贵、最丰富的资源是人牲。被屠杀的人牲主要是战俘，而战争的目的就是获取俘虏。奉献给惠兹洛波奇特利的囚徒被称为“星辰”，暗指太阳每次出生以及每天黎明时分都会屠杀和吞噬星辰兄弟 (Caso 1958: 93)。外国男女奴隶和生于不祥之日或者带有不祥之体质特征的儿童会被屠杀。作为人牲的武士的价值高低不等，取决于他们的文化与墨西哥谷地的文化的近似程度。谷地东部未被征服的特拉斯卡拉人 (Tlaxcalans) 是上好的人牲。人牲以多种方式处死：掏心、斩首、溺毙、焚烧，或者多种方式结合。不同方式可能适用于不同神祇 (Durán 1971)。

人牲之血可以滋养天神，人牲之肉可以供食地神。大地之母也渴望人血，如果不能用人血浸润大地，则可能导致歉收 (Clendinnen 1991: 183, 195)。人们相信，作为人牲的儿童会成为伺奉雨水和丰产之神特拉洛克的精灵 (*tepictoton*) (Broda 1987: 73)。阿兹特克人用数量最庞大的囚徒祭祀太阳神惠兹洛波奇特利，希冀人牲之鲜血和心脏能支持太阳，延缓当下世界的结束。这种信仰也为创建和维护阿兹特克的纳贡系统提供了意识形态上的正当理由，将阿兹特克的侵略行径美化成为利他和自我奉献的行为 (Soustelle 1961: 96–101)。除献祭人牲之外，阿兹特克人从小就用树皮布或者纸收集自己的鲜血，掩埋之后将生命力赋予诸神 (Clendinnen 1991: 74)。

由于人类的血肉来源于玉米——诸神的生命力在人间的化身，因此，以人牲供奉诸神是维系万物皆需依赖的宇宙周期的可能方式。对玛雅人而言，这种祭祀构成了偿债 (*nextlaoaliztli*) 的形式 (D. Carrasco 1990: 49; Clendinnen 1991: 74–75, 208–209)。人牲被当成“诸神的玉米饼”，他们的肉身等同于制作玉米饼的玉米粉。因此，人牲成为神的替代物 (Soustelle 1961: 98)，食用人牲之肉就相当于食用诸神之肉 (Caso 1958: 75)。

随着阿兹特克变得越来越强大，奴隶和战俘也越来越多地用于宣示神谕。与其他人牲不一样的是，奴隶和战俘是在其所代表的神祇已经附体后杀戮的，因为他们的身体被神所占

据，通过祭祀，法力返还给诸神。有时祭司披着人牲的皮，成为神祇的宿主。他们也会打扮成被献祭的神祇，领受供奉；神的一个肉身将另一个肉身献祭给自己（Clendinnen 1991：249）。有些更重要的宿主虽人身自由受限，但在被处死之前一直过着养尊处优的生活，有时长达一年。人们希望战俘和奴隶也热切盼望以己献神，临死前常常饮下酒精饮料或者致幻剂，以确保行为得体。

在所有的早期文明中，祭祀使能量流回到超自然领域，维持、驱动和抚慰诸神，确保他们保持掌控自然和社会领域的法力。人们相信，如果不能确保诸神的法力和善意，作物将停止生长，妇女不孕，人们会染病而死。伊尔英（G.F. Il'yin）和迪亚科诺夫（Igor Diakonoff）注意到，在吠陀时代的印度，“因为相信世界的存在和人民的繁荣都依赖于诸神，而诸神又依赖于人类的祭祀供奉，所以祭祀是信众的主要职责”（Il'yin and Diakonoff 1991：378）。个人和社会都依赖于诸神的力量和善意，诸神也同样依赖于人类的物质支持。

484

在所有早期文明之中，诸神满足人类的物质需求，但是农民最终为诸神的福祉乃至生存提供必需的食物、服务和人牲。因此，农民与诸神的关系犹如与上层社会的关系一般；他们提供食物和劳力，换取秩序。下层阶级的劳动不仅保障了上层阶级的福祉，也保障了神祇和宇宙的福祉。这种信仰与现代先验论宗教截然不同，在现代宗教里，神祇无需人类的支持。它也不同于更早的小规模社会的宗教信仰，在小规模社会里，人类倚重于驱动自然界的超自然力量，而超自然力量对人类的依赖却小很多。

## 人牲的意义

早期文明在献祭神祇上最重要的区分之一在于人是否被视为最主要的或者最尊贵的祭物。在埃及和美索不达米亚，人牲仅零星见于最早时期，不久即完全销声匿迹。在其他五种文明中，人牲均为常态，但数目和频率不等。

在安第斯神话之中，人类和美洲驼是可以互换的（MacCormack 1991：171）。如果牺牲和人牲一视同仁的话，那么可以假设，人牲在家畜稀少的早期文明中更为常见，这或可解释中美地区对人牲的倚重。但是，这个假设不能解释商代中国和印加在屠杀大量家畜作为牺牲的同时也强调以人牲献祭，也不能解释家畜较少的约鲁巴不太使用人牲。

也有人指出，人牲多见于剩余劳力用途不大的嗜战社会，人牲是处置战俘的一种方式。这或许能解释墨西哥谷地和商代中国高频率使用人牲，因为前者人口密度很高，后者通过扩张领土保持相对较低的人口密度。但是这不能解释美索不达米亚的早王朝时期，大量的男性战俘被屠杀，却没有被献祭。这也不能解释印加对战俘或者屠杀或者释放，而大多数人牲是国家臣民的子女。这些证据也不表明，大规模人牲被广泛用于恫吓战俘，尽管这种恫吓构成

485

了约鲁巴定期但有限的以奴隶为人牲的功能性阐释。埃及没有以人牲威胁大量来自域外的战俘，而是将其纳入到社会之中。

有假设提出，人牲作为社会控制的工具更常见于早期文明的形成期，而不是更高效的技术发展之后（Childe 1945），我没有足够的资料验证这种假设。但是，早期文明中并不存在政治式微和频繁使用人牲之间的循环关联。某个早期文明一旦停止使用人牲，就不会再让人牲以常态死灰复燃。西周时期的中国停用人牲，周人便从未像商人一样普遍使用人牲。埃及国家出现之后和美索不达米亚早王朝时期（以仆从献祭）之后，人牲也骤然遭到摒弃。与此相反，人牲长期存在于西非、中美和秘鲁。在中美，至少在若干个霸主国家中，有迹象显示人牲的使用增加了。霸主国家更强大的实力使其可以更全面地实现文化理想。阿兹特克在政权不稳时，可能以大量囚徒为人牲，旨在恫吓属下臣民。在墨西哥谷地，对古代图兰城君主羽蛇神的崇拜的祭仪质疑人牲的价值，提倡以他种方式奉神。尽管这一运动得到特斯科科王室的支持，但也从未挑战过对大规模人牲是维持宇宙的必需品的信仰（D. Carrasco 1990: 63）。

因此，对于人牲并无简单的功能性解释。使用人牲的变迁基本是文化性的。玛雅人和阿兹特克人强调人牲和放血，从属于统一的中美传统。埃及人和美索不达米亚人的文化都根植于中东地区的新石器文化传统，则特别强调以动物为牺牲。然而，所有七种早期文明都相信生物最适宜奉神，其中五种（两种缺乏家畜）认为人是最宝贵的供物。

## 仪式中介

在所有早期文明中，君主和上层阶级成员都自命为俗世和诸神之间的中介。通过他们的沟通，诸神、宇宙和人类赖以生存的能量从俗世流回超自然领域。平民需要通过家庭或者社区仪式、祈祷、占卜、幻觉、梦境和通灵与超自然存在沟通。与人类福祉诸多方面相关的众多小神是人人皆可接触的。不同的家庭、行会、土地所有者集团和村庄都有自己的庇护神或者祖灵。所有集团都祭祀庇护神，祭祀使这些集团成为沟通人神的小型能量循环单位。因为财富和权力足以支持更丰厚的供奉，君主、高级官僚和主要的机构垄断了与更强大的超自然力量之间的沟通。维持与神祇沟通的能力是政治权威的最重要的来源。正如中国的一个晚期神话提到的，起初只有萨满能通神，后来所有人都能沟通人神，但是最终只有君主才拥有这一能力（K. Chang 1983: 44-45）。

在埃及，至迟在中王国时期或者更早，法老就规定只有他才能支持埃及各地神庙祭祀创世神和相关神祇（Seidlmayer 1996）。这个宣称基于法老是每个创世神的子嗣和世俗肉身的理念；法老祭祀诸神就如同儿子祭祀去世的父亲（实际上，无以计数的祭司代行法老

的职责，以法老的名义每天供神不辍)。当法老向诸神贡献食物时，也是在象征性地向他们提供必需品和宇宙秩序 (*m3't*) (Silverman 1991: 64-67; Shafer 1997b: 23-25)。法老宣称拥有向所有被视为神祇的逝者之灵献祭的终极权力。

美索不达米亚国王有责任确保定期向城邦的庇护神和凡在城邦内有神庙的神祇献祭。经济繁荣和社会和谐即是国王得到城邦庇护神赐福的明证。有的国王登基之前曾经是祭司，但是不论怎样，他们都是宗教领袖。他们可以代表城邦及其属民向任何神献祭，也有监管修建和维修神庙，确保庙产管理得当的责任。国王会赏赐土地、俘虏和珍贵的装饰给神庙，常常表示他们聚集财富以装饰神庙，而不是夸耀自身。美索不达米亚国王在某些宗教仪式中——比如新年和战前军礼——起到关键作用。每个神庙的神职人员每天都得祭神。但是，尽管宫廷和神庙之间存在竞争，国王有责任确保城邦内诸神都得到周详的供奉，他也极度依赖诸神的青睐，这使他超然于宫庙之争 (Postgate 1972; 1992: 262-265)。

487

在约鲁巴，每个居住点都有供奉一至多位庇护神的小神庙，其祭祀由聚落头人直接掌管。各地区头人父系世系的庇护神得到官员及其仆从的公开崇拜。除了崇拜世系和当地神祇，任何人都可以崇拜其他任何神祇。

约鲁巴国王与王室庇护神关系密切，神庙毗邻王宫外墙，或在其内。国王对王国之内的任何祭仪都可行使最高权威，对所有宗教事务都有终审权。国王批准社区节日，指派伊斐的祭司、王室近亲或者宫廷官员代为出席所有公共祭祀仪式 (Apter 1992: 21; K. Barber 1981: 730; Bascom 1969: 34)。国王的祭仪以及他批准的年度节日保障了王国的稳定和好运 (Apter 1992: 183; Awolalu 1979: 17)。理查德·布莱德伯里将贝宁国王描述为确保王国繁荣的神秘力量的人间载体，这也适用于约鲁巴国王 (Bradbury 1973: 74)。国王亲自调制“秘药”，促进臣民的集体福祉 (Bascom 1969: 37)。和神祇一样，他们接受由个人或者集体提供的供物，回馈生命之礼物 (Pemberton and Afolayan 1996: 97)。在奥约，统一组织的对桑哥神的祭祀表达和强化了奥约在世君主的权威。在王室神庙中，高级祭司将国王的卫队、信使和密探都吸纳到桑哥神的祭仪之中。由于具有让桑哥神附体的能力，他们成为超自然能量的临时来源，可以短暂凌驾于纳贡国王之上，使他们能在必要的时候以此和国王讨价还价 (Pemberton and Afolayan 1996: 152)。因此，即使在这个高度去中心化的社会之中，国王在领导敬神祭仪上仍然起到了主要的作用。

在墨西哥谷地，国王被赋予神圣力量，成为国家的精神领袖。他们需观察天地获知神谕，提供适当的祭祀，拜谒神庙，确保祭司恪尽职守 (Townsend 1979: 42)。每年四月或五月，阿兹特克国王将莅临墨西哥谷地东侧特拉洛克山上的神庙祈雨。国王装扮成特拉洛克神，手捧食物和幼童人牲的鲜血进入神庙长廊献祭。国王主持的祭仪滋润了大地的子宫，唤醒了生命。在表演这些祭仪之时，他不仅仅是掌控季节的特拉洛克神的奉神者，也是他的肉

488

身 (Townsend 1992: 132-136)。国王也是火神奥梅特奥特尔的化身, 因此是臣民的父母 (Heyden 1989: 38-39)。同时, 使诸神返老还童, 维持宇宙秩序被上层阶级男性成员和擢升为贵族的武士视为专属于他们的特权活动 (D. Carrasco 1990: 23)。在节日上, 领主自己或者特许他人身着诸神的服饰。这些服饰可以使神祇更贴近人们, 帮助人们形成与神祇更密切、更有利的关系 (Townsend 1992: 22)。

印加国王和王后都是臣民和天地超自然力量之间至高无上的沟通者。印加国王维护了宇宙秩序 (Bauer 1996: 333; Classen 1993: 110-111; Silverblatt 1987: 54)。他可以替代任何祭司担当主祭或者贞人。供奉所有神祇的官方祭祀都得以国王的名义举行。唯一的例外是需以其他神祇的名义祭祀创世神维拉克查, 其祭祀费用由诸神神庙承担 (Rowe 1944: 305)。

489 根据陆威仪的论断, 中国的贵族通过在祭祀之中的关键功能与社会大众区分开来 (Lewis 1990: 28)。贵族的财富和对战争及田猎收获的垄断使其足以提供远非平民能比的丰厚供奉 (Allan 1991: 124)。他们的权威通过以奢侈的方式供奉祖灵和自然神祇得到表达和强化。只有由君主掌控的社稷坛才会以战俘和罪囚进行血祭 (Lewis 1990: 17, 254)。祖先之灵只接受直系大宗祭祀的观念强化了政治权力和宗教祭祀的关联 (Lewis 1990: 21)。这表明更高等级的贵族拥有祭祀更早、更强大的祖先之灵的权力。只有君主才能通过祖先的中介与至上神上帝沟通 (Chao 1972: 143-144)。获得上天的眷顾, 保持宇宙万物正常运转不仅要求定期祭祀, 还需祭祀行为合乎礼制 (Keightley 1978b: 213-215)。

玛雅人相信国王在供神中充当了关键的主祭者和供物, 从而确保大地丰收, 宇宙延续 (Baudez 1994: 280; Houston and Stuart 1996; Schele and Miller 1986: 17, 104, 301)。统治者沟通宇宙之中不同的层级, 将神祇和神圣力量引入到人世 (Freidel, Schele, and Parker 1993: 224)。通过复杂的祭仪, 他们可以和神祇及逝者之灵沟通 (Schele and Miller 1986: 104)。他们的血祭重演了诸神和世界的创造, 并强化了它们 (Tate 1992: 101)。通过国王和所有王族的共同祖先“K 神”的联系, 维持生命的菁华将从玛雅社会流向超自然领域。发动战争可以为王室和贵族提供祭祀所用人牲, 这和国王及贵族的放血结合在一起, 使上层阶级在供奉神祇和维持宇宙秩序上具有特别重要的地位。国王和神祇都为了生命的延续而以身相殉 (Miller 1986: 19)。

所有早期文明中, 直接或者间接通过已经羽化为神的王室祖先沟通人神是君主的主要宗教职能。君主确保能量源源不断地从人类世界流向诸神, 也从诸神流向人类世界。埃及、印加和阿兹特克的君主宣称, 没有他们的支持, 宇宙秩序就会崩溃。这既非暗喻, 也不是受意识形态驱使的夸张, 而是他们对宇宙如何运作的深层认识的表现 (Silverman 1991: 67)。即使在埃及和美索不达米亚, 人们相信, 如果没有能量输入的话, 神祇可能还能延续, 但是

宇宙，特别是人类社会将遭受严重的伤害。这种信仰不见于更早的平等社会之中，除了美索不达米亚内部，或者美索不达米亚和埃及之间，这种信仰不应该被认为是跨文明传播的。君主和上层阶级在维持宇宙秩序上的核心地位的信念是如何在五种甚至七种早期文明中独立起源的呢？

在所有的早期文明中，神祇和在上层阶级辅弼下的君主分别在宇宙和社会中承担了类似的管理角色。平民亲身感受到，如果没有国家维持境内和平有序，抵御外辱，他们的日常生活将远不如今。赋税和劳役是平民为自身利益支付给上层社会的物质补偿。因此，这些文明的人们很容易想像所有人类与神祇的关系就像农民和工匠与上层社会的关系一样。祭祀就是向超自然力量缴纳的赋税或者贡物。就像上层社会没有以税收形式收取的剩余产品就无法拥有权力一样，神祇没有祭祀也无法生存。只有通过君主将供物呈送给主神，他们才能继续维持宇宙。

490

在权力上，君主不及主神。即使他们的职位被视为永恒不朽的，他们并不比其他人更长寿。但是，他们在维持宇宙秩序上起到了关键作用。君主自己就能判断神旨，确保神的需求得到满足。因此，君主兼为等级社会的保护人，以及自然和社会赖以存在的超自然秩序的维护者。由于君主沟通人神，他们及其职位在不同程度上分享了两个世界的特征。农民和体力劳动者在为神祇提供食物上起到关键作用，因而也有助于维持宇宙运转。统治者和神祇的生存和福利都依赖于农民的劳动，农民也依赖于上层阶级和神祇提供有序、宜居和肥沃的宇宙。现实的相互依存关系将三者联系起来。

## 作为政治机制的宗教

众多人类学家将早期文明的宗教视为神权政治，认为上层阶级宣称获得超自然支持，以强化自身权威，威慑下层阶级顺从于他们（Conrad and Demarest 1984；Godelier 1986；Steward 1949；L.White 1949）。但是，我们发现的宇宙过程的观念却是，农民生产食物维持自身、上层阶级和神祇，神祇维持粮食生长的环境，上层阶级维持粮食生产需要的秩序，并在保证能量通过祭祀流回超自然领域上起到关键作用。

在最近对社会复杂化程度加剧后超自然观念的变迁的讨论中，有的人类学家提出，在狩猎—采集社会中，自然和驱动自然的神灵无条件地为人类提供食物，就像父母为子女提供食物一样（Bird-David 1990）。其他人指出，在这些社会中，自然既有善意，也有恶意，将自然视为父母只是祈求自然善待人类，而不是表达自然会无条件地慷慨而眷顾（Ingold 1996：151）。魁北克北部的克里人（Cree）认为人类不过是构成宇宙的众多人格形式之一，并且相信猎人和动物之灵亲密的亲属关系，可以让动物殉身喂养人类（Feit 1978；Tanner 1979）。

491

人和动物之灵的法力不同，正是这个差异决定了双方关系的本质。小规模社会中的农民并没有将环境和环境之灵视为百依百顺的父母，而是有所索求的祖先或者长者，他们提供生活必需品，但是索取回报（Ingold 1996: 123）。相反，在早期文明中，人们认为自然神灵如同君主一样行为。宇宙被表述成王国，但上层阶级的权力在更大程度上来源于被统治者的认可，而不是强制高压。这一点不同于众多前工业时代晚期社会。早期文明不仅强调农民依赖于君主和神祇，也强调君主和神祇依赖于农民。

早期文明的宗教信仰一度被看作为不平等的社会秩序的直接正名。难道正如怀特（Leslie White）提出的那样，宗教信仰只是恫吓平民的另一种方式？（White 1959: 303–328）统治阶级的意识形态主张没有遭到平民抵制的提法看起来极易遭受质疑（Gailey 1987）。印加王国中的很多族群只是在一代亦或两代之前才被征服兼并的，统治阶级内部的派系之争也不支持对印加权力本质的任何单线式理解（Patterson 1991）。我们毫无理由相信，平民会不可避免地或者习惯性地被统治者的宗教主张所愚弄。

至少在理论上，早期文明都是绝对君主制。他们没有任何类似于现代宪法或者法案的政治机制规范被统治者的权利。《莫里卡尔教谕》认为埃及法老维护宇宙秩序的职责要求他们压制异议，钳制百姓（Lichtheim 1973: 99）。阿兹特克国王默查特祖玛二世试图立法限定只有父母皆是世袭贵族的男子才能成为政府官员，处死了可能反对法令的人。此举被人誉为权力和决心的表现，而没被指责为不公。早期文明不允许公开批评统治者的行径，也不得挑战其权力。

但是，约鲁巴社会中的各个群体可以在看似非政治的情境中批判国王和头人的行径和主张。在主要的宗教节日，国王、市民、官员和家族都以颂歌和礼仪表演的形式界定各自的权力和质疑他者的主张。这可以在不直接挑战君主的行为和权威的情况下展开政治斗争，维护人心向背之间的微妙平衡（Pemberton and Afolayan 1996）。

早期文明的宗教信仰的共同特征回应了所有社会都会面临的近似的政治和经济问题。通过认可农民是提供给上层阶级和神祇的大部分物质和服务的生产者，这些信仰形成了对下层人民的支持。对君主、贵族和官吏滥用权力的直接抵抗将遭遇严惩，但是却可以在宗教场合间接地批评和反对这些行径。希腊历史学家希罗多德记录说：吉萨两座最大的金字塔的建造者胡夫和哈夫拉都是轻慢神祇、压榨人民的暴君，而他们的继任者，金字塔规模甚小的门卡拉则被尊为优秀而慷慨的法老。这个故事可能根源于中王国时期流行的关于这些法老的信仰，并反映了古王国时期的观点。如果前两位法老在经济上的穷奢极欲已经危及埃及的统统一的话，门卡拉只是应时而变，做出调整，此后的君主可能只有新王国时期的埃赫那吞才再度独霸埃及的所有财富，为己所用。但是，对胡夫和哈夫拉的政治的公开反抗却没有聚焦在他们如何对待人民上，而是如何对待神祇上。法老和地方族群及其头人的关系也是以宗教词汇

而不是政治词汇表达的。法老如何满足关涉宇宙秩序的神祇的需求，才是关键问题。

同样，无人可以直接批评印加君主的行径和政治，但是对其政策的反抗可以通过预言祭司借助王室祖先或者王国各地的超自然力量表达出来。每年的一些场合中，国王会遇到所有王室祖先的木乃伊，通过侍从祭司与他们公开交谈。每年，国王召集王国各地的社灵，汇聚于库斯科，他可以咨询它们。地区君主的子女成为国王的人牲，其遗体将送返出生地安葬，建立起国王和那个地区之间的神谕关联。通过占卜预言，国王实际上听到了臣民的意见，帮助他判断政策是否有效。尽管占卜可以批评国王，预测其政治的恶果，国王可以通过监督其预测的准确性和有效性，更改中央政府的物质支持而反向控制各地的社灵。触怒国王或者与王室的敌对势力为伍的社灵可能遭致罢黜 (Gose 1996)。

493

在美索不达米亚，随着王权的增长，庙产也得到扩张。权力深受集权化威胁的社区长者、世系和个人寻求更密切地与神庙相联系，神庙的财富和权力也随着王权的加强而增长 (Yoffee 1991: 301)。到早王朝时期，埃及法老为支持中央政府的行省的神祇建造了更宏大的神庙，提供了更丰厚的供物，但是同时推翻了所有世袭头人的权威 (Seidlmayer 1996)。同样，随着阿兹特克国王权力的增长，他们赠予各聚落诸神土地并分享外国贡物，但剥夺了聚落头人的政治权力。

因此，早期文明中，随着君主、政府官吏和上层阶级个人的剥削加剧，保护臣民的地方或者个人权力的斗争主要借助宗教形式开展。人们相信，上层阶级的不当行径都会首先而且主要触怒当地神祇。君主和上层阶级成员出于私利过度盘剥，影响甚至威胁到诸神的食物供给的话，将会危及宇宙秩序。宗教观念因此构成了早期文明的人们能够理解的基本法则。这些观念不能公然控制或者限制君主或者上层阶级的权力，但是出于促进共同利益，确保集体生存的目的，规定了劳力者、上层阶级和神祇之间的相互责任。

这种信仰对农民生产粮食剩余提供给上层阶级施加了道德压力。上层阶级规范政治秩序，向维持宇宙秩序的主神献祭。他们也强调统治者和管理者有必要保障平民基本富足和健康。诸神致力于维护宇宙秩序，保证足够多的能量流回保障他们的生存和福祉。早期文明完全不属于神权政治，而是存在控制和平衡，平民拥有实际权力的社会。在宗教观念取代亲属关系成为理解社会和宇宙的主要方式的社会中，这些观念以恰当的政治话语形式表达出来。这些观念的发展阐明了为什么早期文明比其前身——早期国家社会更为稳定。

494





早期文明中，掌握由上层阶级赞助的宗教祭仪的详尽的神秘知识需要大量训练。在很多情况下，这些关于祭仪、祈祷、圣歌、咒语和贞卜程式的知识为祭司垄断，祭司控制了人类与超自然力量的关系的具体技术细节。在早期文明甚至更早的小规模社会中，萨满或者巫师通过神秘经历或者从学于经验丰富的法师而学会如何与超自然力量沟通。许多人通过在宗教学校正式学习，或者在宗教仪式和机构中充当学徒，加入祭司行列。

495

众多宗教研究者都极为关注的早期文明的奥妙之一是祭司和世俗权威之间的权力斗争。19 世纪关于中世纪欧洲国王和教皇争夺政治至高权的丰富的历史文献促使人类学家相信，这种冲突贯穿于大部分前现代复杂社会 (L. White 1949: 233–281)。为了客观评估这些关系，我们有必要检验特定的早期文明中祭司的训练、生活方式、组织和职能。

墨西哥谷地每个城邦国家都有独特的宗教机构，每个主神都有独立的神庙或者神庙群。所有大型神庙都有独立的祭司 (*tlamacazqui*)，当值之时，他们住在毗邻神庙的特别住宅区中。社区之中的神庙则由兼职祭司 (*quacilli*) 打理 (Soustelle 1961: 41, 51–52)。

国王是城邦的精神领袖和祭司集团的象征性领袖，将亲自主持众多主要祭仪。在特诺奇蒂特兰，地位最高的神职人员是主神特拉洛克和惠兹洛波奇特利的主祭司 (*quequetzalcoa*)。他们由国王及议事会任命，不仅掌管两位主神的祭仪，也监督城邦之内所有公共祭仪和祭司。

496

在两位高级祭司之下是负责所有国家祭仪的总监 (*mexicatl teohuatzin*)。有些西班牙作者认为国家祭仪总监掌管阿兹特克纳贡体系中所有的崇拜；更可能的情况是，他的众多职责之一是照看保存在特诺奇蒂特兰礼制中心的特别神庙中的各种异域神像。这些神像是确保其崇拜者行为得当的抵押，也是对惠兹洛波奇特利神像的崇拜。阿兹特克要求，纳贡国家主

庙中，地方神祇旁都要树立惠兹洛波奇特利神像。总监有两个助手：一个负责祭仪，另一个负责祭司的教育。另外还有管理庙产的司库 (*tlaquimiloltecuhli*)。用于支持国家宗教祭仪的土地也在庙产之列 (Soustelle 1961: 52–53; Townsend 1992: 194)。

每个神庙都有自己的大祭司和其他神职人员，神职人员规模视神庙及神祇的重要性而定。特诺奇蒂特兰中心宗教建筑中八九座神庙有提供给当值祭司的住地。大祭司悉为男性，但是供奉女神的神庙和某些供奉男神的神庙——比如米斯科阿特尔 (*Mixcoatl*) ——有数量众多的女祭司。有的祭司常年供职于神庙之中，从见习祭司 (*tlamacazton*) 擢升到普通祭司 (*tlamacazqui*)，甚至成为高级祭司 (*tlamamacac*)。有的祭司则轮流服务于神庙，每年定期短暂地服务数月或数周，以期治愈疾病或者取得神祇的眷顾。特诺奇蒂特兰中心的神庙之中据称有超过 5000 人服务。除了祭仪职责之外，训练有素的全职祭司还指导阿兹特克的艺术和知识生活。专业祭司还充当社区卜者、析梦者、预言家和历法专家 (Berdan 1982: 10, 63, 130–133; Caso 1958: 82–84, 89; Durán 1971: 133–134; Soustelle 1961: 50–56; Townsend 1979: 61–62; 1992: 193–194)。

497 有些阿兹特克儿童被父母献给神庙，以期成为祭司 (Berdan 1982: 130)，其他的常常因为适于祭司生活的特别资质而被宗教官员选中。所有男性祭司都受训于由四方议会的一位成员管理的贵族子弟学校，祭司的训练非常严格。除了学习密传知识、礼仪和自制外，学生还得斋戒、放血、彻夜不眠地观摩和参加祭仪。一旦犯错，他们将遭到殴打，被龙舌兰的长刺戳点，乃至被扔到湖中。学习优异的学生则在 15 岁时入行成为见习祭司 (Caso 1958: 86–87)。

祭司的长发不剪不洗，常和血水糅杂在一起，双耳由于经常放血而伤痕累累。当值之时，他们监督定期斋戒和值守，过着苦行僧生活，以至于形容枯槁 (Clendinnen 1991: 128–129; Townsend 1992: 192)。如果未能禁欲，学生和祭司都会被处死。当他们想结婚成家时，祭司可以退出全职侍奉神明的服务；高级祭司可以结婚，甚至采取多妻制，但是在居住和服务于神庙时必须禁欲。在某些重要的节日中，所有阿兹特克人都得禁欲，也不得洗头，以增强超自然法力。神祇将降病给那些触犯戒律的人 (López Austin 1988, 1: 306–307)。酗酒的祭司也会被处死 (Berdan 1982: 97–98)。

阿兹特克的男性需要经过培养才能成为祭司，而女性则被视为天生的祭司 (Clendinnen 1991: 207)。有些贵族之女受训成为祭司，有的在男女儿童学习圣歌和舞蹈的学校 (*cuicacalli*) 学习，有的则在神庙学习，她们会在 12 岁时花一年时间学习为神像和祭司烹饪和打扫卫生。但是，女性的神职训练远不及男性接受的训练漫长而严格。女性祭司在供奉神祇时需要保持独身。大多数女性祭司在年岁不大时就还俗嫁人 (Berdan 1982: 88; Caso 1958: 83)。

在美索不达米亚，每个城邦国家的神庙都由城邦君主或者霸主控制，其情形依时代而有所不同。但是，大多数大型神庙都是独立运作的。尼普尔供奉恩利尔的埃库尔（Ekur）神庙是整个美索不达米亚南部的宗教中心，但是其祭司并不控制其他神庙。神庙庙产规模不等，其人员也分成管理、礼仪和杂役等类别。神庙的主祭司及其产业被称为 *sanga*。这是全职职位，报酬丰厚，常常世袭传承。一个主祭司可能掌管多家神庙。在其之下是拥有农产总管（*iššakku*）、庙监（*paé*）和门官（*idu*）等头衔的高阶神职人员。这些人员管理农业劳力、从佃农手上征收田租、管理贸易交易和守卫庙产（R. Harris 1975: 154–188）。

国王可以亲自向任何神祇献祭，但是城中祭祀庇护神的主庙里最显赫的神职人员是大祭司“恩”，意为“最高祭司”。如果庇护神是男神，则大祭司恩为女性，反之亦然。大祭司恩住在神庙内高轩大宅（*gipar*）之中，被视为庇护神的配偶（Oates 1978: 476）。在乌尔城，月神纳纳尔的大祭司常常是霸主的女儿（Lerner 1986: 66–68）。

498

普通祭司（*gudu*，阿卡德语 *pišišu*）照管祭祀和组织节日。大祭司可能因为从不理发而被称为“长毛祭司”（*gudapsu*），大型神庙里任何时候都有多位大祭司。普通祭司不必为全职工作；特定的职位可能分成 12 份（*isqum*），一年中不同的人在不同的时间拥有这个职位。在早王朝时期，直接侍奉驻庙神祇的献酒祭司全身赤裸，或者仅缠腰带，但是助祭却衣着整齐。在阿卡德时代，祭司剃发以示与众不同（Furlong 1987: 266–267；R. Harris 1975: 168–171；Postgate 1992: 128）。

卜者（*barum*）、析梦者、预言师、通灵者等判断占卜所得图像意义的人员也依附于神庙（R. Harris 1975: 176, 188；Postgate 1992: 132）。除了常规神庙职责外，祭司和卜者须为普通人献祭、析梦、预言、监督起誓、参加司法聆讯和襄助葬仪（Postgate 1992: 125）。自这些服务中收取的费用可归祭司个人或者神庙。其他的仪式人员包括等级各异的职业乐师、颂歌歌手（*nar/narum*）和哀歌歌手（*gala/kalum*）（Crawford 1991: 162；R. Harris 1975: 172–175）。他们都能激发神圣力量，招致神祇的青睐（Jacobsen 1976: 15）。

古巴比伦时期，除女祭司之外，与宗教活动关系最为密切的女性还有修女。她们被视为驻庙神祇的媳妇，打扫神庙内部，在节日准备特别的献祭食物（*piqittu*）。因为出身富裕，修女都住在附属于神庙的建筑群（*gagum*）内，有专人伺候，锦衣玉食。但是，她们不得出嫁、生子和拥有家产。另外一些已婚但无子的妇女在女神祭仪中也承担一定的职能（R. Harris 1975: 188–200, 305–312；Jacobsen 1970: 185；Postgate 1992: 97–98, 131–132）。服务于神庙的下层妇女还有奉妇（*qadistu*）、伊斯塔尔的侍者（*istaritu*）和独居者（*harimtu*）等。也许兼营其他职业，但是她们都是效仿伊纳娜女神的娼妓，其纵欲行为具有增加大地肥力和促进丰产的意义。男妓的同性恋行为（*asakku*）虽不见于神祇当中，但是可以博丰产女神伊纳娜一笑（Bottéro 1992: 189–192；Lerner 1986: 128–131）。

499

神庙的非神职人员包括保卫和供奉神祇及为神祇提供娱乐的舞蛇人、养蜂人和杂耍人，准备献祭食物的厨师，以及清洁神庙外观的清洁工。至少其中某些工作是由不同的人轮流承担的 (Postgate 1992: 125–127)。

与墨西哥谷地和美索不达米亚相比，约鲁巴宗教实践的集中化程度较低。约鲁巴的宗教生活没有以神庙为中心，也不由祭司等级组织控制，而是与崇拜特定神祇或者神祇群的大量祭仪相关。因为家族关系、特殊经历、特别的形态特征和个人倾向，每个人会加入一个或者多个祭仪。神祇会折磨人们，直到他们皈依为止。驼背、跛足、侏儒、白癩风和难产儿都注定是奥利萨拉神的信徒，因为奥利萨拉神负责在子宫内塑造人类。每个祭仪在社区内或者邻近地区有一个或者多个神庙，拥有独特的赞美诗、颂歌、神调、舞蹈、乐器、纹章、符号、纹样模式、神话、禁忌和献祭食物 (Bascom 1969: 81, 97)。加入任何一种祭仪都需要长达数月的时间，参加神庙中的禅修，学习教团礼仪，剃度，有时还包括降灵 (Bascom 1969: 77–78)。如果信徒不能参加祭仪将遭到天谴。在祭仪之中地位的擢升取决于个人表现和社会地位。

有的宗教祭仪是社会控制的重要工具。崇拜大地之神的司狱会以铲除邪恶和腐败为主要职责。其成员以城镇和宫廷官吏为主，为他人收债，解决流血纠纷，充任法官，并处决罪犯。供奉医药之神的除晦会则处置术士和巫师，处决不愿自杀的国王。拥有生死大权的死亡会也会处死巫师。这三个教团成员身份和多数祭仪鲜为人知 (Ajisafe 1924: 90–93; Bascom 1944, 1969: 31, 92–93; R. Thompson 1976: 6/1–6/4)。

大多数宗教祭仪都以崇拜特定神祇为主要诉求，祈求神祇特定的庇佑。至高神奥洛伦不享受任何祭仪；供奉任何其他神祇都是对他的供奉。每家每户和宫殿之中都供奉埃苏神，但是却没有独立的祭司。他的主要职责之一就是祭祀的精神力量传递给被祭祀的神祇。

其他的祭仪都有自己的地方祭司，尽管大多数神职人员是兼职的。祭司可以得到神祇的格外眷顾 (Pemberton and Afolayan 1996: 90)。男女皆可成为祭司。大多数神职人员是世袭的，但他们都需要以学徒身份接受训练，才具备资格 (Lucas 1948: 183)。祭司和助手需要通过祈祷、斋戒和遵守戒律来为祭祀做准备 (Awolalu 1979: 170)。

每个家庭、家族和社区都信奉特定的神祇或者神祇群，其政治头人充当祭仪的世袭祭司。头人常常主导在社区宗教节日中的重要祭仪 (Awolalu 1979: 113)。在众多约鲁巴国家中，被外来者颠覆王位的王族或者无王时代就世居某地的亲属集团的首领都宣称拥有特别的祭祀权 (Pemberton and Afolayan 1996: 38)。

覆盖多个家族的祭仪由因奉神虔诚而擢升的祭司 (*aworo*) 领导。这些祭司主持每 4 天一次的祭仪和各种年度节日，供奉祭物，领导献神活动，宣布神的旨意，守卫和维护神殿 (*ile orisa, ojubo*) 及崇拜物。何种牺牲才能取悦特定的神祇则多依赖于占卜 (Awolalu

1979: 111–113)。侍奉猎神奥尔 (Ore) 的祭司需为乱伦行径付出代价, 侍奉奥利萨拉神的祭司需掩埋难产而死的妇女, 侍奉桑哥神的祭司则需清洁遭雷击的房屋, 雷击表示桑哥神对其中居民的怒火 (Bascom 1969: 80–84)。伊斐城中, 依附于宫廷的奥图 (*otu*) 祭司分配宫廷准备的牺牲, 主持国王和高官的继位仪式 (Bascom 1969: 38)。

501

修行最高、地位最尊崇的祭司是从属于占卜神伊法的祭仪的占卜祭司 (*babalawo*)。伊法神向人类传达包括奥洛伦在内的众神要求牺牲以及其他的信息。伊法占卜常常采用 16 个椰壳, 祭司需要记住上千句韵文, 解释 256 种组合的含义。这种知识被视为涉及约鲁巴思想方方面面的百科全书式的总集, 高度保密, 仅可通过长期学徒制度习得 (Abimbola 1973; Bascom 1969: 70–71, 80; Lucas 1948: 72)。占卜者判断疾病和不幸的原因, 确定可能的解决方案。谚语有“占卜祭司衣食无忧”, 可见他们的服务极受人们追捧 (Lucas 1948: 72)。伊法的主庙在其最先降临人世的地点——伊斐, 但是祭仪在约鲁巴全境都可见到。

桑哥祭仪的中心在奥约国王控制的科索 (Koso) 城神殿。神殿由掌管宗教事务的奥约宫廷太监 (*otun iwefa*) 管理。祭仪中的众多高级职位为奥约高官家族成员所占据。科索神殿的高级祭司 (*mogba*) 训练主持各个行省的桑哥祭仪的祭司 (Apter 1992: 24–25; Pemberton and Afolayan 1996: 152)。贝宁祭祀去世国王的活动由来自伊欧格 (Ihoghe) 的祭司主持, 他们宣称自己的祖先曾经辅佐从伊斐到贝宁的王系 (Bradbury 1957: 55)。

尽管 16 世纪的玛雅也有祭司, 但是玛雅古典时期的艺术和文献上都没有发现祭司的痕迹 (Coe 1993: 184)。图像中仅显示国王和王室成员供奉诸神。这可能和埃及图像一样, 是强调国王在沟通人神和献祭上的关键作用的图像转型。管理数不胜数的神庙和承担神庙祭仪需要众多官员代国王行事。但是, 这些职责是由祭司承担, 亦或由国王的辅弼之臣承担, 承担这些职责是全职还是兼职工作, 则不得而知。

在埃及, 所有对神祇和逝者的祭仪都是以法老的名义进行的, 但是只有古王国时期由中央政府全权管理的王室墓祭神殿、孟斐斯和邻近的赫利奥波利斯的的城市主庙以及萨喀拉某些第五王朝的太阳神庙才真正与王室葬仪有关。古王国时期, 服务于墓祭神庙的祭司、工匠和农夫可以免除各种赋税和劳役。法老为行省神庙提供神像, 可能也敕令行省官员资助神庙的日常维护。但是, 在中王国时期之前, 大多数行省神庙都是本地发起和建成的。尽管在古王国时期, 有的祭司可能负责同一地区的多种祭仪, 但是每座神庙都各有管理者、工匠和祭司 (Coedicke 1979: 129)。

502

同一祭仪中的祭司按照等级制度组成。等级制度的顶端是在祭司总监 (*imy-r ḥmw ntr*) 管理下的侍神者 (*ḥmw ntr*)。他们负责日常进奉和照看神像的仪式 (Morenz 1973: 301), 襄助其事的还有诵读经文卜辞的讲经师 (*ḥry ḥbt*) 与清洗和妆扮神像的祭司 (*stm*)。照看神庙是洁净祭司 (*w'b*) 的职责, 他们负责清扫建筑, 屠宰动物, 烹煮食物和守卫圣

物。所有祭司都得定期剃毛和洗浴，禁欲，在值守时期只穿亚麻衣服。服务于神庙的还有大量的农夫、工匠和神庙劳力（Hawass 1995: 241–245; Sauneron 1960; Shafer 1997b; Strouhal 1992: 223–233）。

古王国和中王国时期均无全职祭司的记录。各行各业的人们会被遴选出来，每年数月成群（*s3*）地供奉神祇。地位最高者从政府官员和书吏中产生，地位低下者则来自工匠和农夫。在中王国时期，祭司按照 4 组编制，每组轮流当值一个阴历月。古王国时期曾经有 5 组，每组又分成两部，每部承担 10 个阳历月之一（A. Roth 1991a: 2–4）。这种安排能确保庙产丰富的神庙不会成为足以挑战法老权威的自治组织。神庙收益也在广大官员和平民中分配（A. Roth 1991b: 120）。丧葬祭司（*Hmw k3*）为上层社会成员、富裕的书吏以及其他职业人士等逝者主持丧葬祭仪，其服务由丧葬款支付。供奉物常常来自神庙，这类祭司大多也在神庙中充任普通祭司。

古王国时期，众多上层阶级女性充当埃及各地的神祇祭仪的祭司（*hmwt ntr*），特别是在女性神哈托尔和奈特的祭仪中。女性也可充当丧葬祭司（*hmwt k3*）。尽管中王国时期有若干低阶女祭司（*w'bt*）依附于哈托尔神的祭仪，其他祭仪的祭司已概为男性。但是，直到新王国时期，女性都是神庙祭仪的乐师和舞者（Fischer 1989: 18–20）。她们的情色表演据称可以激发男性创世神的性欲，因而确保宇宙功能的延续（Robins 1993: 142–145）。直到新王国时期，全职祭司才开始掌管神庙。他们的任免概由法老独断。

在安第斯中部高地地区，社区或者村庄头人任命年长的男女担任兼职祭司。他们的职责包括向社灵和祖灵献祭，担任超自然力量向人类诰谕的灵媒（Cobo 1990: 158–159; Kendall 1973: 192; MacCormack 1991: 422–428）。在印加王国，政府任命国家神庙中的祭司和选妇。最高等级的祭司是库斯科太阳神殿的大祭司（*willaq umu*）。他是印加国王的近亲，来自维拉克查或者洛克·卡帕·尤潘基（Lloque Qhapaq Yupanki）。他的职位既可能终身拥有，也可能取决于国王。他是太阳神印缇的主要预言师。西班牙人将大祭司描述为掌控印加王国所有祭司的“教皇”。他的地位至高无上，组织每年各个行省的灵符朝觐库斯科。但是，如果国王愿意，他可以随时替代大祭司，亲自献祭，并宣布太阳神的神谕。据记载，在维纳·卡帕克（Wayna Qhapaq）国王执政早期，他曾经罢黜大祭司，自任太阳神主祭（Gose 1996a: 23; Kendall 1973: 191）。

太阳神殿据称有多达 200 位祭司和 500 位选妇。其中 10 位祭司拥有哈顿维卡（*hatun wilka*）头衔，地位高于其他祭司，属于祭司之中的贵族阶层；普通祭司则被称为雅纳维卡（*yana wilka*）。这些祭司来自塔卜台（Tarpuntay）社区，这是在印加出现之前就已经存在于库斯科地区的印加特权者族群（Kendall 1973: 191; MacCormack 1991: 112; 158）。据称维加斯的太阳神殿拥有多达 4 万名仆役和 40 名门卫，但是这个数字可能包括了耕种庙

产田地的农夫，以及每年轮替服务于神庙的门卫 (MacCormack 1991: 99)。就像在印加王国其他各处一样，劳役成为神庙劳力的主要来源。科博估算，在库斯科地区大约有超过 1000 人——对所有祭仪了然于胸的祭司及学徒——全职投身于宗教活动 (Cobo 1990: 9)。他还注意到，有小部分贵族尤其关注宗教事务。

“雅纳维卡”头衔可能意味着普通祭司的奴仆 (*yanakuna*) 身份，但是更可能只是表明他们是诸神的奴仆 (Kendall 1973: 191)。在某些社区或者家族中，祭司职位是世袭的，由亲戚、头人或者官员指定。有的人命中注定要成为祭司，比如雷雨天出生的儿童就注定要侍奉雷神伊拉帕 (Cobo 1990: 158–159; MacCormack 1991: 299, 422)。祭司的地位视其侍奉的社灵的重要性，是否有神庙，政府对神庙的支持，以及他本人在神庙中的相对地位而定。

祭司的主要职责是照看社灵，供奉牺牲，维护特有传统，向其继任者传授宗教知识 (Cobo 1990: 159)。只有贵族和侍奉祭司才能获准进入重要的神庙，如太阳神殿。这要求洁净之礼，在长达一年的时间内不得食用盐、辣椒、肉和玉米啤酒 (MacCormack 1991: 67)。祭司需担任神祇的灵媒，解梦释兆，为民祈祷，传递逝者的信息，诊病救人 (Kendall 1973: 192)。小庙之中，一两个祭司可能得承担所有职能，但是在大型神庙之中则有一定的劳动分工。

在诊病、解蛊、寻找丢失的财物、叩问远方之人的遭遇、确定适合的牺牲和解决纠纷上常常用到占卜和通灵。库斯科一带居住了多达 475 位官方认可的占卜师 (*omo*)，他们大多是年长祭司。大部分占卜包括供奉牺牲，占卜师可以保留部分贡物，余下则焚烧供神享用 (Cobo 1990: 160–163; Rowe 1944: 302)。

祭司的另一重要职责是聆听忏悔。尽管只有言行，而不是想法，才可被定罪，但是未被揭露的谋杀、投毒、偷盗、诱奸、言辞诅咒国王或者神祇、巫术等都将招致天怒神怨，上天将降病以示惩戒。神祇将惩罚罪犯、其家人和社区头人。认罪和涤罪是规避天谴的唯一方式。祭司通过掷签的方式判断认罪是否完成并规定所需的忏悔行为，包括供奉牺牲、苦行，并禁欲一段时间之后，以自流水洗涤 (Cobo 1990: 122–125; Rowe 1944: 304–305)。

印加王后是库斯科地区月亮之神帕萨妈妈 (*Paksamama*) 祭仪的主祭。至少在女神祭仪中，司仪大多数是妇女；她们还参加王国各地礼仪中心的众多宗教祭仪。众多参与者都是选妇，她们根据年龄和家庭的社会地位而各有等秩，承担不同的宗教职责。高级选妇 (妈妈库纳, *mamakuna*) 出身王室或者贵族，在宗教祭仪中起到重要作用，她们成为与男性祭司相对的神职人员，也聆讯女性的忏悔 (Kendall 1973: 70, 192–193; Silverblatt 1987: 99–106)。

商和西周的中国是否有职业祭司尚不可知。王、侯和宗族首领向神祇和祖先献祭，其



妻、母、姊妹和仆从在旁辅助 (Creel 1937: 338)。侍妇照看礼器, 准备牺牲, 参与祭祀礼仪, 组织宫中其他妇女的礼仪活动 (C. Chang 1986: 112)。

占卜包括与王室祖先的沟通, 在确定供奉牺牲的具体内容和组成上起到关键作用。这种占卜可以使牺牲说服王室祖先影响自然, 按照预定的、善意的方式干预人类事务 (Allan 1991: 113–123; Keightley 1978b: 213)。宫廷占卜采用骨卜的形式, 用火灼烧龟甲或者牛肩胛骨。通过阅读加热后形成的裂纹判断神谕。占卜日期、事由以及结果都会记录在占卜所用的甲骨上。宫廷占卜显然需要专业知识, 但是我们不能判断王室卜者究竟是祭司还是官员。卜者是否是全职也未可知 (Keightley 1978a)。

**506** 卜人和贞人包括诸侯和贵族, 也有地位低下者。有的贞人来自侍奉商的从族。安阳年代最早的甲骨上, 贞人名字和贞卜事件并列。到商代晚期, 贞卜仪式越来越倾向于以商王的名义进行。但是, 为商王贞卜和献祭的助手一直存在 (Chou 1968: 60, 137–138; Keightley 1979–1980)。董作宾提出的殷礼二分现象就是商代宫廷存在礼制人员的明证。商代周祭以 10 日为一个周期, 按照商王庙号对应的天干日祭祀特定的商王。整套祭祀周期需要一年才能完成 (Chao 1972: 132; Creel 1937: 202; Li Chi 1977: 134, 248–254)。董作宾指出, 贞人中的保守派祭祀商王大乙之前的众多先公, 而革新派则限制献祭的商王和王妇的数量。革新派在献祭内容上也不甚区分, 而采用了统一的献祭。新旧两派贞人集团在书法和历法上也不相同。每两到三代, 新旧贞人集团交替一次。这表明商代王朝周期中, 至少两个特征鲜明的贞人集团共存长达 150 年 (Chêng 1960: 178–179, 222; Hsu and Linduff 1988: 110)。

王室献祭仅定期见于宫廷之中。商王巡行时, 献祭则奉献给强大的自然神祇。诸侯在属国内祭祀祖先和地方神祇 (Chêng 1960: 204–206, 223–224)。所有祭仪都要求有大量的官员维护神庙、收集牺牲、辅助商王和诸侯进行祭祀。祭仪也雇佣歌舞乐师。这些人可能只是兼职宗教人员。

商代还有巫覡, 意即“萨满”。巫覡或单独执业, 或结伙营生。他们的主要职能是通过招魂或者灵魂出窍实现与超自然界的沟通 (Allan 1991: 85–86; K. Chang 1976: 162)。张光直认为, 商王自认为拥有最卓越的萨满通灵能力 (Chang 1983: 44–54)。在贞卜之中, 商王的灵魂上升到天界与商先公先王的灵魂沟通, 或者先公先王之灵会占据商王或者贞人的身体。但是, 商王从未被视为萨满 (Yates 1997: 82)。吉德炜指出, 商王以程式化而不是神秘化方式与先公先王沟通, 这可能更接近目前对中国王室占卜的了解。(Keightley 1978b: 223–224)。

萨满的重要职责之一是主持焚巫祈雨仪式。他们偶尔置身于燃烧的柴堆上, 或者暴晒于烈日之下, 祈求降雨缓解干旱。萨满面临火烧丧命的危险表明他们可能是由农民或者政府征召的平民, 表演法术以期控制天气。后来, 萨满属于社会底层, 官府谨慎地控制他们的活动

(Allan 1991: 42; Chêng 1960: 224, 226; Yates 1997: 82)。

祭司与君主之间的竞争，或者教会与国家之间的竞争似乎不见于早期文明。理解中世纪欧洲史的概念不适用于这些社会。在所有早期文明中，主持和承担礼制和宗教职责的个人需经过特别训练。这些训练通常包括学习大量的神秘知识和保持礼制性纯洁。礼制人员可来自不同阶级，以繁简不一的方式组成等级制度；有的是全职神职人员，有的则兼做管理、手工业或者农业工作。他们最重要的职能是以君主的名义献祭，满足神祇的需求。

最接近教会与国家之争的例子见于美索不达米亚，某些城邦国家不时出现国王和主庙的管理者之间的对抗。而在其他时间或者地点，美索不达米亚国王控制了神庙。在任何情况下，国王都被视为城邦庇护神的总管和代理人。在埃及古王国和中王国时期，法老拥有独立献祭的能力，而祭司只是法老的兼职助手。古典玛雅可能也是同样的情况。玛雅人可能认为，祭司只是在必要时替代主持宗教礼仪的全职官员。商和西周的祭祀由宗族首领主持，最重要的宗族首领兼为政治领袖。商王和高级贵族得到贞人和其他知晓如何沟通超自然世界的人的辅佐，但是这些人也有宫廷或者官府头衔。阿兹特克和印加有全职祭司，但是国王和官员可以在大型祭祀中顶替他们。约鲁巴祭仪众多，不同甚至对立集团都崇拜同一神祇。每个祭仪都有自己的祭司和等级组织。约鲁巴国王被视为维持王国统一和世界和谐的关键。

508

还有一种倾向，即想像每个国家中的礼制人员都构成了中央集权式、整饬的等级制度，在政府和宗教领袖的指令下，执行统一的崇拜程序。在古王国时代的埃及，丧葬仪式是中央控制的。中王国时期之前，各个行省中心的神庙虽然得到中央政府程度不一的财力支持，但是一直部分受控于地方管理。埃及祭司没有统一的等级制度，地方祭司的兼职性质进一步限制了他们施加政治影响的能力。印加库斯科的太阳神殿主祭司以国王的名义关注王国各地的社灵，让王室的慷慨惠泽仪式之中，通过预言祭司抑制可能的政治危机，协调各个行省的太阳祭祀。但是，他对地方祭祀却无法施加集权控制。大部分地方祭祀都是经济独立、管理自治的。阿兹特克的高级祭司也不能控制纳贡网络的宗教崇拜。

这些社会没有与政治秩序相平行，更遑论超越的宗教等级制度。甚至在城邦之中，一个高级祭司无法掌控全部神庙。在广幅国家中，毫无必要将严格等级化的宗教组织强加在地方性祭仪上。大型神庙或者祭仪的神职人员可能以更复杂和等级化的方式区分。其祭司注重着装，遵循种种禁忌，熟稔各种沟通和伺奉神祇的知识。但是，在每个个案中，君主都自封为人民和创造及维系宇宙的超自然力量之间的主要媒介。这个职责不会为君主添加任何占卜或者政治权力，但是可以使其成为国家统一的象征，拥有维护宇宙秩序之责。如果祭司见于某些早期文明的话，他们只能听命而非对抗君主。

## 公共祭仪

祭神活动常常由祭司或者官员主持，在大多数人不得入内的场地中举行。这些禁地构成了适宜与诸神交汇的礼制环境，也保护凡人不至于因为突然暴露在超自然力量之下而受伤。在未得亲身参与祭仪的人们的头脑中，这种隔离增加了仪式的神秘感和重要性。

但是，许多人必须参加其他公共祭仪。这些仪式祈求超自然力量的丰产、法力和创造力，使人间社会更接近其超自然原型。他们也试图通过维持、更新和稳定宇宙，造福人类，使人类社会与自然环境更和谐，通过强调与超自然领域的近似加强对政治等级制度的尊崇。这些目标通过实施复制神祇之间的或者在人世由来已久的礼仪得以实现。在强化宇宙信念和促进社会团结之外，这些公共祭仪有时成为揭露和解决尚未公开爆发的政治冲突的舞台（Bauer 1996；Clendinnen 1991：235-243）。

在墨西哥谷地，城邦国家的所有人都参加大量的集体崇拜活动。社区、四境和城市的所有居民都需投身于宗教节日。所有青少年男女都得学习祭仪知识（Durán 1971：289-291）。公共祭仪中，来自不同阶级的会众不时在城市主庙旁的广场上和城邦内外各处神庙和神殿前表演。

公共祭仪的完备程度反映了不同城邦国家的相对实力。随着阿兹特克国力强大，特诺奇蒂特兰的宗教礼仪的频率和规模都不断攀升，人牲数目也随之增加。阿兹特克的主要公共祭仪是年度周期的关键点。9个20天构成的夏季月份都有农业祭祀，包括祝福播种、祈求雨水、在收获前赈济饥民、庆祝丰收和祭祖。从秋收到春耕的9个冬季月份则有与战争相关的祭祀。因此，每年的前半部分主祭丰产之神特拉洛克，后半部分则祭太阳神兼庇护神惠兹洛波奇特利。大部分阿兹特克的公共祭仪包括献祭人牲，但是人牲使用最多的时候是每年四度的宗教活动时期。尤为突出的是阳历年的第一个重大节日“剥皮节”（*tlacaxipeualiztli*），在太阳历三月，阿兹特克历二月初，主要祭祀丰产之神西佩·托提克（Xipe Totec）（Clendinnen 1991：91，295-297；Durán 1971：172，412-465）。

每隔4年、8年和52年都有特别的公共祭仪，在历法周期末尾复活和重造宇宙。墨西哥谷地居民悉数参加52年周期的活动（Berdan 1982：134-135）。克伦迪宁注意到，虽然阿兹特克的公共祭仪联合所有阶级祭神，但是它们也强调等级社会秩序，以及平民需要顺从上层阶级（Clendinnen 1992：76）。这也与要求人类顺从变幻无常、率性自为的超自然秩序相呼应。260天一年的历法周期指定了大量与个人和神祇相关的宴飨，也用于贞占。

约鲁巴采用公开的崇拜仪式。神殿一般较小，除了最神秘的仪式之外，其他都得在神殿周围而不是里面举行。国王在宫中禁地举行特别的仪式祈求王国福祉，即使是信众身份保密的宗教团体也在街上举行面具祭仪。某些公共祭仪不允许女性参加，某些则不许男性参

加。宗教节日 (*odun*) 在约鲁巴社区生活中起到显著的作用。在伊斐, 每年只有 25 天没有公共祭仪 (Bascom 1969: 34)。隆重的年度仪式祈求神祇造福社会, 呼唤山野神灵降临城邦, 维持妇女的生育能力, 作物生长, 国王健康 (Apter 1992: 98)。在主要节日过程中, 每个约鲁巴城邦都按照自身的观点重建世界, 重建国家政体和族群多样性之间的微妙平衡 (Apter 1992: 21, 175–176)。

在依拉奥朗冈 (Ila Orangun) 社会, 每年第一个主要的公共祭仪是三月的祭祖 (*Odun Ogungun*)。节日期间, 城邦居民向国王重申其传统权力和自由。六月的祭仪 (*Odun Ogun*) 则让忠君爱国之情和爱家之情发生戏剧化冲突。八月晚期和九月初期的祭仪则重申国王的权威。主要的社区节日之后穿插了纪念特定神祇的节日 (Pemberton and Afolayan 1996: 101–196)。

在伊斐, 每年的奥杜都瓦节庆祝世界的创造和所有约鲁巴国王和臣民的种族大融合。以五趾鸡献祭, 舞者化装成鸡的表演都是纪念天降神鸟帮助奥杜都瓦创世之事 (Bascom 1969: 10–11)。伊斐的祭司在六月底到八月间举行 3 场新年甜薯节, 邀请伊斐国王及其仆从, 伊法神和其他白色系神的信众, 和其他神祇的信众分批品尝新产的甜薯。这些节日也礼制性地恢复了土壤的肥力 (Bascom 1969: 19)。

由于大量的约鲁巴人住在扩展家庭聚落之中, 在北部地区尤为如此, 导致他们所实施的祭仪具有共同特征。每 4 天, 聚落头人将向其扩展家庭信奉的神祇献祭。每年都有一系列以敬奉神祇为名的重大节日。妇女崇拜丈夫的神祇, 还得回到父亲的聚落参加当地的祭仪, 有时其子女还得随行 (Bascom 1969: 77)。

在美索不达米亚, 公共祭仪的主要形式是神像从一座神庙到另一座神庙的巡行。有时神像会从神庙移至周边乡村。这成为后世巴比伦新年 (*akutum*) 的主要特色。不同城邦国家的神像也会互相拜访。萨尔贡时代之前的文献记录了拉伽什和吉尔苏之间的巡行, 甚至还有远到乌鲁克的巡行, 晚期文献中则记录了美索不达米亚南部的神祇巡游到尼普尔和埃利都 (Postgate 1992: 123–124)。节日期间, 神祇的绘像也会在城内巡游。神符常常被从神庙中请出, 帮助收取什一税, 以及在法律纠纷中见证起誓。

每个美索不达米亚神庙都庆祝新月节, 宴飨特定的神祇 (Jacobsen 1976: 97–98)。每年最隆重的节日是三月到四月上旬为期约 12 天的新年。每年丰收之后的隆重仪式旨在通过重启神创和超自然秩序而复兴宇宙 (Kuhrt 1987: 31–40)。这是公众享受国王和神庙提供的盛筵的时候, 在公元前第三个千年纪, 这也是春耕礼的时候, 土地肥力通过临时化身成神祇的国王和王后的礼制性婚媾而得以复苏 (Bottéro 1992: 226; Furlong 1987: 33–34; Hooke 1958; Postgate 1992: 123)。有人提出, 这种礼仪出自乌鲁克, 王后扮演伊纳娜女神, 主祭司或者国王扮演笃穆兹神 (Dumuzi)。在早王朝时期, 神圣的婚姻多在丰产神的神

庙中举行 (Lerner 1986: 126–127)。

玛雅王室成员或者其助手在宫殿、宫苑群或者精英建筑围合的小广场上相对秘密地举行众多祭仪。何人获准观摩祭仪或者宫廷广场上举行的象征双子英雄逃脱地狱的宗教性球赛无从得知。但是，玛雅城市中心的神庙和宫殿附近的确有大片开放场地，人们可以聚集于此，目睹每 20 年周期之后供奉王室石碑的盛况，以及参加各种祭仪。

在库斯科，印加君主依照太阳历制订复杂的宗教祭仪周期。这些祭仪主要和播种、收获、谷物入仓和提升国王、印加贵族的福祉有关。它们讴歌国王的军事功绩和对社会繁衍资源的控制。十二月雨季开始之际的卡帕克雷米 (*Qhapaq Raymi*) 节在瓦纳卡里 (Wanakawri) 有一系列祭仪活动，这是与印加王室抵达库斯科地区相关的重要超自然力量。这些祭仪将测试年轻贵族的耐力和军事技能，并为他们举行正式的成年礼。一月将举行为国王的健康祈福的祭仪。二月和三月是催促作物生长的时间，五月则庆祝玉米成熟。六月的印缇盛筵需要在库斯科的山边举行盛大的献祭活动，确保和强化冬季太阳的南来。七月举行灌溉和翻草礼。八月举行播种礼。九月为王后节，将疾病驱赶出首都。十月如遇干旱，则举行相应祭礼。十一月则主要准备卡帕克雷米节。当国家遭受战争、地震或者瘟疫横行等威胁之时，还必须举行特别的祭仪 (Cobo 1990: 126–151; Kendall 1973: 198–199; Rowe 1944: 308–311)。

513 国王、王后和高级贵族在祭仪中发挥了重要的作用。七月，在印加贵族的辅弼下，国王在萨克萨瓦曼山的柯尔一堪帕塔 (Coll-campata) 和库斯科东部的索瑟罗 (Sausero) 的玉米圣田里，用尖端镶金的脚犁翻动土壤，礼制性地宣告农业周期的开始。两块圣田属于创世印加君主曼科·卡帕克和其亦妹亦妻的王后妈妈瓦丘 (Mama Waqu)。藉田礼之后就可播种属于其他神祇和去世君主的土地，还有库斯科地区其他土地以及印加王国的所有土地。次年五月，库斯科周围的玉米圣田由即将参加成人礼的印加贵族儿子们收获 (Bauer 1996: 330; Cobo 1990: 143–144; Kendall 1973: 199; MacCormack 1991: 162; Rowe 1944: 310–311)。

歌舞是印加公共祭祀的重要特征。庆祝者将消费大量的啤酒。贵族在占卜和献祭仪式场合咀嚼可可叶 (Rowe 1944: 291–292)。库斯科的两个相邻中心广场上和城市周围的主要社灵广场上，宗教节日现场人山人海，国王、前代君主的木乃伊和预言祭司都会参加。有的祭仪可能要求非印加人或者非印加特权者的库斯科居民离场 (Rowe 1944: 310–311)。国家祭仪有特定的程序，包括颂歌和舞蹈，不同社会等级各司其职。同样的歌谣可以在与战事和农事相关的祭仪上吟唱。身着戎装的青年人在官方的玉米播种礼上表演，武士在收获礼制性谷物上扮演重要角色。印加领袖认为，对于国家的福祉而言，农战等同重要，因此礼制上也对等 (Bauer 1996: 331)。

行省管理中心的主庙内外还有农业和其他国家礼仪。考古资料显示，中心有大量贡品，款待邻近行省来的庆祝者 (Morris and Thompson 1985)。在社区层面上，社区祭司也会在播种之前和收获之后向本地社灵和祖先的木乃伊贡献牺牲和酒水 (Gose 1993: 486–487)。社区内歌舞升平，大排宴席，饮用玉米酒庆祝丰收，每家都搭建神龛，堆满了用布帛包裹起来的玉米棒子，酬谢玉米女神。

在埃及，公共和半公共祭仪强化了君主、季节周期和神祇 (Morenz 1973: 89)。第四王朝之前记录最为详尽的庆典是赛德节。埃及各地的神像汇聚一堂，共同襄助年迈的法老的礼制性死亡和重生。这个祭仪将更新法老维持宇宙秩序的能量。首次赛德节通常于法老在位 30 年前后举行，此后若干年一次 (Frankfort 1948: 79–88; T. Wilkinson 1999: 212–215)。

参加宗教节日的埃及神像需离开本庙。它们常常相互拜访，有时甚至穿州越府，登德拉的哈托尔神和埃杜府的荷鲁斯神每年会互访庆祝礼制性婚姻。其他的神祇会在同一个地区的不同神庙巡游。新王国时期的欧佩特节在泛滥季，底比斯的阿蒙 (Amon)、穆特 (Mut) 和孔苏神 (Khonsu) 的神像会离开卡尔纳克神庙，移驻卢克索神庙。在那里，阿蒙神和穆特神会交合生下孔苏神，以此强化以孔苏神为象征的在世法老的法力。从中王国早期开始，卡尔纳克的阿蒙神像在丰收之际会越过尼罗河西岸，庆祝河谷地带的美丽节。这包括巡游至王陵祭殿和原始神哈托尔和阿蒙的神庙 (Finnestad 1997; R. Wilkinson 2000: 95–98)。在古王国和中王国时期，祭司用车运载神像；到新王国时期，就改由轻便小舟承载。

514

有的祭仪，如开年节，广泛见于所有神庙。中王国时期，纪念奥西里斯神的死亡和重生的博卡尔节 (Pokar) 吸引了埃及各地的朝圣客前往阿拜多斯。埃及各地的神庙都有年度性节日，吸引了远道而来的信众拜祭地方神祇。最重要的节日得到法老的支持，由王室官员以法老的名义掌控 (Kees 1961: 241–243)。所有这些节日都旨在促进丰产和重生，并促进神祇、自然和人类的复苏 (R. Wilkinson 2000: 96–97)。

在商代宗教祭仪中，我们知晓最多的是王室祭祖仪式。这些仪式是在宫廷中秘密举行的。公共祭仪有藉田礼。每年二月，农耕季节开始时，商王和高级官员将斋戒 5 日，而后耕种圣田，向上帝贡献牺牲，祈求丰年。参加祭仪的官民都可得到食物和酒水。秋季，商王以圣田中生长的谷物奉献给上帝。这一节日也褒扬农民的辛勤劳作使作物顺利生长 (Granet 1958 [1930]: 307; Hsu and Linduff 1988: 370; Keightley 1969: 111–123)。贵族也将举行类似的藉田礼和收获礼，祭祀当地较次要的神祇。商王和贵族因战争和农事在社坛上供奉牺牲也属于公共祭仪。

在所有早期文明中，包括登基仪式、王室葬礼和祭神等国家宗教礼仪既有公共性，又有隐秘性。后者强调了上层阶级与神祇的特殊而独有的关联。公共祭仪展示作为掌控者的上层阶级的财富、权威和特权，但他们要求平民参与，使人类行为与宇宙和神谕秩序相契合。公

515

共祭仪促进了宇宙的发展，又从中得到能量造福人类。他们重演了宇宙的创生，强化了人类社会和自然及超自然世界的年度周期的和谐。通过宣称以自然世界为范本，受到超自然力量的支持，社会秩序得以正名。

城邦国家和广幅国家在宗教节日的控制和组织上不必有显著的差异。每个广幅国家君主可用于宗教祭仪的资源多寡不等，方式不一。城邦国家则更具多样性。早期埃及法老将大部分财富用于修建陵墓，操持葬礼，而不是任何宗教活动形式。墨西哥谷地和印加秘鲁都有复杂的、国家管理的公共节日年历，而集权化程度稍低，以各个神庙和祭仪为中心的公共祭祀仪式则在约鲁巴、美索不达米亚和古代埃及发挥了重要作用。

在美索不达米亚，国王和祭司官僚之间可能存在掌控宗教祭仪之争。而在约鲁巴，政治权力更加分散，公共祭仪由个人发起，并成为政治竞争和协商的焦点。埃及法老组织气势恢弘且举国同庆的重要仪式，但是王宫之外的和若干行省的公共祭仪则任由地方管理机构处置。印加要求各个行省中心的礼仪和库斯科保持高度一致，而在埃及，至少在古王国时期，中央政府无意于控制行省中心的宗教祭仪。在中国，礼仪活动的责任与政治权力的分配相关。在所有早期文明中，公共宗教节日的主要功能是建立普通人和神祇之间的礼制联系。对神祇的祭仪是由上层阶级控制的。通过限制参与资格，使下层阶级认识到不平等关系网络，  
516 这些祭仪强调了下层阶级对权势者和富贵者的顺服。

## 巫术和社会控制

除了社区和家庭范围的宗教活动之外，还有其他的个人和超自然力量之间的关系，有的为社会所认可，有的则出于有害或者违法目的。很多人认为，出于善意的法力也同样可以被恶意使用。

在早期文明之中，人们极度恐惧给老老少少带来疾病、死亡和不幸而伤及人类的神灵。美索不达米亚人相信，恶灵是掌控地下世界的神祇向人类释放的。未得祭奠的亡灵将在世界飘荡寻食，他们可能以亲属或者陌生人为食 (Bottéro 1992: 282-285)。阿兹特克人相信难产而死的孕妇的灵魂将返回人世，荼害儿童 (López Austin 1988, 1: 246)。在埃及，各种各样的恶魔都代表威胁人类的无秩序势力，特别是在晚上 (Pinch 1994: 141-142)。印加的恶灵 (*sopay*) 以各种面貌出现，比如漂浮的头颅和长乳妇女 (Rowe 1944: 297-298)。

为了控制这些恶灵，人们求助于祈祷、护身符和符咒。在埃及，护身符以各种材质制成，无论贫富皆可购买佩戴。大多数埃及护身符取材于年轻的荷鲁斯神如何躲避其母亲伊西斯 (Isis) 的邪术的伤害，以及最终战胜叔父赛特神的传说。符咒被认为是埃及神祇保护自身所用，书写在小片纸草书上，由个人携带，使用时浸入水中然后饮用，或者背诵段落。称

为“知密者”(*hry sšte*)的祭司有时需佩戴面具,带着成箱的护身符和符咒,利用超自然法力(*hke*)协助接生,治疗疾病(Davies and Friedman 1998: 171–176)。约鲁巴人用符咒和咒语抵挡巫术,保护财物,维持好运,缩短旅行距离,避险和制服敌人。新屋落成之时,约鲁巴人需要安抚本地恶灵,希望它们能够远离新居;他们也为打扰善灵而致歉(Lucas 1948: 279–282; Awolalu 1979: 70, 160)。印加将护身符(*ilya, ayaylya*)视为生命力的形式(Rowe 1944: 296)。

正如我们所知,安第斯的居民畏惧因为个人行为不当而遭到天谴。在美索不达米亚,人们则担心即使是无意之举,但因未遵从神的旨意或者违背神的戒律而遭受惩罚;神祇可能会报复性地驱使病魔、厄运鬼或者未得满足的亡灵追讨和惩罚行为不当者(Bottéro 1992: 227–229, 283)。到公元前第二个千年纪,人们越来越相信有些男神人可以代表世人向高等神祇求情,使其免受危害。神人采用父子传承制。人们请求神人确定需要忏悔的罪行,接受自己的赎罪,祈求生活中的好运,保护他们免受恶魔干扰。恶行可能导致神人不再保护行为者(Jacobsen 1976: 150–160)。在埃及则越来越多地出现人们遭遇个人困难时吁求主神襄助的倾向。有的神祇会将不幸降在某些人身上,作为行为不当的惩罚,而救赎的最大希望则是赢得一个强有力的神祇的原谅和支持(Assmann 1995)。约鲁巴人深恐伪证、虐待他人或者轻慢神祇和祖先而招致不幸。为惩戒这些恶行,神祇会降下厄运,甚至缩短人的阳寿。一旦行为不当,弥补措施必然包括以牺牲安抚神祇(Awolalu 1979: 156)。阿兹特克人遭遇到个人不幸时,则会求助于社区庇护神(López Austin 1988, 1: 252)。

即便他们行为符合规范,对天谴的恐惧也会让人求助于符咒、咒语或者祭仪,使神祇不会察觉个人行为失当,或者不致动怒惩处。这也是转嫁恶灵攻击的方式。在保护免受各种形式的超自然袭击,不论是罪行所致还是纯为天谴,个人都需寻求获取超自然力量的保护。

在所有的早期文明中,人们都畏惧巫术。人们认为,不管是出于嫉妒,还是对其遭遇的伤害的报复,有些人会有意或者无意采用超自然方法伤及他人。他们也许熟识受害人,也许与受害人素昧平生。也有巫师帮助没有超自然经历的人对他人实施巫术。这些巫师或者是恶意运用超自然力量的隐匿的实践者,或者是祭司、萨满、占卜师或者医者,公开运用技艺保护和治疗他人,但又私下利用法术伤及他人。

在小规模社会,对巫术,连同谣言和嘲讽的惧怕,成为鼓励慷慨和谦逊的强大动力。如果比邻居们技术更高、更勤力、更敬业或者运气更好,便会与他们分享其剩余产品,以免邻居因妒而恨,使用超自然力量带来疾病、厄运和死亡。在这些紧密结合的社群中担任首领的人也会妥善处理事务而不是炫耀其权力,以免招致他人的嫉妒或者反感(Lee 1990; Trigger 1990b)。

早期文明的平民应该延续了对巫术的恐惧和实践,而上层阶级成员往往在职业人士的

517

518



帮助下相互实施巫术。但是，早期文明中富裕者和权势者对巫术的最迫切的关注是担心下层阶级成员以此作为遭受的侮辱、不公或者虐待的报复。尤其值得担心的是，当公开抵制无效时，下层阶级成员可能转而以巫术伤害统治者。因此，对上层阶级而言，巫术和对他们所控制和掠夺的人们是否会报复而伤及他们的关心密切联系在一起。

在一定程度上，这种恐惧有助于制约富裕者的掠夺行为。但是，它们的主要效果可能导致君主更加畏惧臣民，也导致君主们决意揭发和严惩胆敢针对他们的巫术和巫师。上层阶级惩处巫术的权力将社会权威指责平民使用巫术的恐惧转变为恐吓和控制下层阶级的强有力的工具。对巫术的指控，在小规模社会中可以促进社会和经济平等，但是在早期文明中则成为权势者恫吓臣民的手段。

519 印加王国认为所有的犯罪，不论受害人的社会地位，都是巫术和叛逆行为。每种不当的行为都会因触怒神灵而危及王国福祉和国王的健康。行为不当者在权贵祭司和高级选妇前招供罪行，作出相应的赎罪，君主以此协调罪人和超自然力量之间的关系 (Kendall 1973: 194)。君主也试图掌控由职业祭司主持的超自然力量的秘密法术。他们包括通过将准受害人的头发、指甲或者牙齿投入魔水或者魔像中，达到杀人目的的术士 (*kawco*)。有的祭司、医者 (*hampikamayuc*) 以及占卜师 (*omo*) 也被认为在秘密实施巫术犯罪。无论是平民还是国家都深惧这些超自然力量的秘密操控者的活动。人们都小心翼翼地剪下和保管头发和指甲 (Kendall 1973: 66, 76, 94; Rowe 1944: 302, 312, 314)。人们用占卜术揭露秘密实施巫术的人，一旦发现有人以此谋害他人，施巫术者将会被满门处死 (Rowe 1944: 314)。国王深恐秘密实施巫术的人卷入到印加贵族的派系阴谋之中。同时，国王也用巫术强化自身的权力。他们让祭司焚烧蛇、蟾蜍和美洲豹，起到削弱支持地方君主的神祇的法力的作用，然后观察作为牺牲的美洲驼的心脏，看祭仪是否成功 (Kendall 1973: 100–101)。

约鲁巴所有阶级都畏惧巫师 (*aje*)。众多巫师为女性，巫术法力沿着母系血缘传承。法力也可以从执业巫师处交易而来，或者通过摄取祭仪食物获得。夜间，巫师的身体熟睡之时，灵魂会进入到动物的身体。这样，他们会散播疾病，啜取受害者的血液和元气。巫师天生就是魔鬼。他们杀戮近亲，从儿童身上攫取生命力，毁坏丈夫的产业，导致不孕。人们常常用占卜揭示死亡是否是自然所致。与巫术密切相关的公开诅咒 (*epe*) 也包括了公然使用超自然法力，伤害对手和敌人 (Lucas 1948: 272–284; Awolalu 1979: 81–92)。

在约鲁巴社会中，有人利用巫术加害嫉妒的对象，或者伤害、侮辱过自己的人，也有人认为自身及其家庭是巫术的受害者。崇拜女河神和巫术之母耶摩亚 (*Yemoya*) 的巫术会 (*Gelede*) 和其他与巫术有关的组织都试图通过向各路巫师之灵献祭的方式控制巫术。献祭希冀取悦巫师，使其注意力从原本选定的受害者转移开。感到巫术威胁的人可以向素不相识的巫师献祭牺牲，以替换自己的生命。死亡会的使命之一就是抵挡巫术并战而胜之，特别

是当其法力直接针对猎人和幼童时。死亡会和除晦会的年长成员会逮捕并处死那些执意危害社会福祉的巫师。有的约鲁巴社团也有特别的驱逐巫师的祭仪 (Bascom 1969: 93-95; Awolalu 1979: 154-158; R. Thompson 1976: 14/1-15/2)。卜者揭示何人在秘密从事巫术。被指控实施巫术的人将遭遇酷刑聆讯, 一旦获罪会被处死。但是, 如果他们忏悔的话, 便会被释放, 因为忏悔可以使其丧失从事邪恶之事的法力 (Lucas 1948: 277, 284; Awolalu 1979: 83)。

在墨西哥谷地, 人们求助于医者、接生婆和巫师, 通过各种仪式改变个人命运, 控制天气。这些专业人员和本地祭司一起造福人类, 但有时也会伤害他们不喜欢的人, 或者雇主的敌人。阿兹特克人尤其惧怕巫师的活动。巫师因为天生或者学习而获得掌控超自然的法力。猫头鹰人 (*tlacatecolotl*) 对其他人念咒, 可以使其染病, 甚至致死。纳华利巫师 (*Nahualli*) 可以将灵魂寄放在动物宿主 (*nagual*) 身上, 灵魂四处活动时, 肉身却可以安睡。纳华利巫师可以进入图谋加害的受害人的身体, 吸取能量, 导致疾病和死亡。如果动物宿主被杀死, 则巫师寄住的灵魂也回不到肉身, 这将导致纳华利巫师的死亡。巫师也使用符咒, 特别是分娩之时死亡的产妇的手臂, 这可以使他们遁形, 劫掠他人之家。

阿兹特克的祭司和医者用在布面上投掷 20 个玉米芯并观察其形态的方法判断巫术引起的疾病的来源。他们也用各种祭仪抵制巫术。他们努力揭发并惩罚那些实施巫术和利用超自然能力盗窃的人。在特斯科科, 这类犯罪由宗教议事会而不是法律议事会审判 (Berdan 1982: 139-141; Clendinnen 1991: 54-56; López Austin 1988, 1: 364-373; Offner 1983: 149; M.E. Smith 1996: 261)。阿兹特克人认为每个年长者都偷取了他人的阳寿, 导致受害者夭折。因此, 年长者都被认为拥有超自然法力, 人们尊敬长者, 希望他们偷取别人的阳寿。一般正常的生命周期为一个历法周期, 即 52 年 (López Austin 1988. 1: 257-258)。

在埃及, 有符咒和咒语的人可能利用它们犯下抢劫和谋杀等罪行。在新王国时期, 一个谋害拉美西斯三世的阴谋就包括将法老的蜡像偷运入宫, 以确保阴谋得逞。那些制作蜡像的祭司和巫师对法老和上层阶级而言是极大的威胁 (Grimal 1992: 276)。同时, 广泛可见的对超自然法力的运用不仅维持了宇宙运转, 也治愈疾病, 帮助逝者的灵魂逃脱因生前恶行本应承受的惩处, 这使人很难判断谁在用同样的法力伤及他人。此外, 埃及利用法术削弱其对手, 迫使其臣服。中王国时期的“诅咒文”就运用了超自然技术控制法老的域外敌人 (Posener 1940)。

## 祭仪和等级制度

早期文明的巨量财富都花费在神庙、牺牲、宗教节日和祭司上。早期文明的考古记录和

文献记录上都大量可见与宗教信仰和活动有关的遗存。但是，早期文明不是神权国家。我们所研究的早期文明中，无一具有由祭司构成的社会秩序；祭司来自不同的社会阶级，也一直是相应阶级的成员。在古埃及和约鲁巴，祭司只是兼职职业。在中国和玛雅，祭司集团也不能和官吏及其僚属区分开来。最重要的祭司是高级官僚，而君主承担其社会与超自然力量的关系的最终责任。地方或者家族祭仪可能反映该集体希冀管理自身事务的政治诉求，但是不能直接挑战王室权威。由于政治和宗教职能没能清晰区分开来，祭司和世俗统治者之间也就不可能形成严重的政治竞争。

大多数对神祇的日常祭祀都在围合的空间中举行，公众不得参与，但是每年数次宗教节日要求大量民众参与或者观看。公共祭仪强化了社会的集体认同，也通过表明上层阶级在代表整个社会维系与超自然力量的关系上的关键作用，强调了早期文明的等级组织。最后，对巫术的恐惧集中表现为上层阶级对社会弱势成员可能针对他们行使邪术的担忧。在小规模社会中这是迫使更富足的社会成员更慷慨的方式，而在早期文明中，这成为上层阶级恫吓和压制下层阶级的另一种方式。但是，巫术仍然不失为下层阶级抵制上层阶级欲求的隐蔽而颇为有效的办法。

如果对人类与宇宙的关系的观念——人类的创造、人类存在的目的和个人死后的命运——反映了不同阶级的相对社会地位的话，我们可能会认为下层阶级的人民自视更低贱，更悲观，而上层阶级则肆无忌惮地宣称高人一等。这些观念仅见于广幅国家或者有世袭贵族的城邦国家。将这两个标准结合在一起，有人可能认为，约鲁巴和美索不达米亚（没有世袭贵族的城邦国家）的下层阶级有最积极的自我形象，而从阿兹特克和玛雅（有世袭贵族的城邦国家），到埃及（不强调世袭贵族的广幅国家），最终到商代中国和印加王国（有强势的世袭贵族的广幅国家），下层阶级的谦卑程度逐步加深。

522

约鲁巴的民族志文献没有任何创造人类的详细记录。创世神奥杜都瓦也是最早的约鲁巴国王的祖先。至上神奥洛伦指派奥利萨拉神创造人类——在母亲的子宫中调和经血和精液形成人类的身体 (*ara*)。如果动怒，奥利萨拉神会让胎儿残疾。奥洛伦神赋予每个婴儿以生命 (Bascom 1969: 10; Awolalu 1979: 12; Pemberton and Afolayan 1996: 97, 218)。

约鲁巴人相信，人类身体内蕴含了多个魂魄或者生命力。其中之一是来自奥洛伦神的“气” (*emi*)。气与胸、肺相关，被认为是人类能生存、活动和工作的力量。为使呼吸能延续下去，需要食物补给。当人熟睡或者梦游时，呼吸以梦境的形式离人而去。如果游荡的灵魂被人俘获或者阻挡而不能回到其躯壳，失去灵魂的躯体将在 4 天后死亡 (Bascom 1969: 74; Lucas 1948: 247–248)。

523

对约鲁巴人等同重要的还有名为“头” (*ori*) 的魂魄，为人类提供智力、个性、宿命、运气和超自然保护。头常常被称为“祖灵”，有时又被描述为由个人心智 (*iye*) 和内在本我 (*ori inu*) 组成，后者需与公开展现的个性 (*ori ode*) 区分开来。这是奥洛伦神赋予每个即

将重生的人的。“头”被视为小神，存在于大脑之中，其状态取决于是否得到定期祭祀。每个人的气和头都和特定的继嗣群有关，家族成员需在同一天供奉头之灵。在贝宁，武士和其他要人寻求强化其右臂的超自然力量，会在特殊任务前后献祭。此外，约鲁巴人认为影子 (*ojiji*) 也有超自然力量，虽然没有任何特定的功能，不会得到任何献祭，但是与身体密切相关 (Apter 1992: 199; Awolalu 1979: 9, 12, 53–54; Bascom 1969: 71–74; Bradbury 1957: 58; Lucas 1948: 246–247)。

人死时，两个魂魄都会离开身体。如果是夭折，他们可能在其他社区之中化身为鬼，直到生命周期耗尽。但是，不论早晚，所有的魂魄都将到达天界中的灵界 (Bascom 1969: 75)。

逝者埋葬在地下。城中居民埋葬在生前居室的房间和庭院之下。乡村居民则将尸首运回父系扩展家庭的城中住宅埋葬，妇女埋在父亲的住宅里。无子嗣的人草草埋葬，有后代的只要子孙还在，可以一直得到风光的祭祀和崇拜。麻风病人、白化病人、驼背、孕妇和遭雷击而死的人则被埋葬在由祭司专管的神祇的圣山上，以期在其死后能与给他带来不幸的神祇达成谅解 (Bascom 1969: 65–66)。埋葬有各种禁忌，如逝者身着红衣下葬可能会导致投胎为麻风病人。

524 复杂的葬仪确保逝者的灵魂抵达超自然世界，而不至于成为游魂。牺牲之血洒在尸体之上，强化了逝者的灵魂，确保他们能善待生者 (Bascom 1969: 65–68)。葬礼之后，还需向逝者献祭血和酒，通过坟墓上的一个小孔浇灌下去。逝者也将分享供奉给大地之神的品鲜水果 (Ojo 1966a: 168)。人死之后，尸体显然不再被视为个人存在，但是被视为大地赋予生命的力量 (Lucas 1948: 246)。

约鲁巴人认为，人死之后，气之灵和头之灵将来到奥洛伦神面前。奥洛伦神将惩罚恶人的灵魂，有时甚至不准他们转世重生。死亡之后，气之灵会进入到亲属的梦境之中 (Bascom 1969: 75)，而头之灵则成为永恒之灵，担任家族在天界的中介，与奥洛伦神和其他神祇沟通 (Awolalu 1979: 60; Pemberton and Afolayan 1996: 25)。这些祖灵也由于身为上天对行为不端的惩罚的来源之一而得到敬畏。逝者的在世后裔会呼唤头之灵在祭祀日返回家庙接受动物和可乐果的献祭 (Bascom 1969: 72)。节日期间，死亡会的高级祭司可以让头之灵降在祭仪人员身上，以便赐福其子孙，头之灵通过宿主说话 (K. Barber 1991: 253)。

居于天界的祖灵的主要目的是重生，最好是回到同一个父系扩展家庭，成为前一个化身的孙子。在绵绵不断的生命周期中可能以同性或者异性轮回。重生之时，头之灵在奥洛伦神面前领取身体 (*ara*)、气 (*emi*) 和宿命 (*iwa*)。下一任肉身的死亡时间、个性、职业和运气都是可以和奥洛伦神讨价还价的。下一任肉身的生命中的行为可以或好或坏地改变大部分安排，但是不能改变死亡日期。因此，个人运气基本取决于头之灵当时提出的要求。这些概

念反映了约鲁巴人赋予协商沟通和日常生活中自强不息的重要价值。新生婴儿的头之灵的前世特征可以通过其形态特征和行为，或者梦境和占卜透露给亲属 (Bascom 1969: 71-72)。

祖灵是重生还是继续留在天界作为家族的中介，这是个含糊的问题。有时人们宣称，人有两个祖灵，一个留在天界，另一个则不断重生。如果居于天界的永恒之灵是每个人的头之灵的来源的话，这或可解释为什么约鲁巴人认为若干活人共享一个灵魂。尽管气之灵保留了逝者的基本个性和行为特征，但是我们不甚清楚它是否保留了前世肉身的个人记忆。这种记忆似乎更多地保留在驻于天界，而不是返回人世的祖灵上。贝宁认为每个灵魂都有两种形态，一在天界一在人间，两者轮流驻守天上和人间 (Awolalu 1979: 58-61; Bascom 1969: 71-76; Bradbury 1957: 56-58)。

525

美索不达米亚关于造人的神话因城邦国家和族群不同而不同。苏美尔文献记录，在恩利尔神开天辟地之后，应其他神祇的要求，他用锄头挖开尼普尔的伊纳娜神庙中的花园——乌祖尔 (Uzué) 坚硬的地表，最早的人类就像稗草一样生长起来。在另一个苏美尔神话之中，恩奇神用来自地下湿漉世界的“生命之土”创造了人类。这些创造都是恩奇神的母亲纳姆带来的。在这个神话的阿卡德版本中，当诸神准备创造人类时，恩奇神建议生育女神宁特 (Nintur) 用因反叛被杀的小神——维尔 (Weé) 的血肉混合泥土创造人类。14 个子宫女神孕育了这种混合物，产下 7 对男女。在史诗《创世七泥板》中，恩奇神独自用因作乱而被杀的金谷神 (Kingu) 的血创造了人类 (Jacobsen 1970: 112-114, 116, 207; 1974: 1004; 1976: 118; Kramer 1963: 123)。

在某些创世神话中，人类是泥土混合神性物质——常常是被杀之神的灵魂 (*etemmu*) ——而成的。在恩利尔神之下的次等神承担了开天辟地和为诸神提供衣食住行等体力劳动。当他们拒绝继续工作时，恩奇神亲手创造或者监督创造了人类，顶替他们承担这些工作。大地女神宁胡尔萨格教会人类从游牧民进化到城市居民，王权机制从天界传人到美索不达米亚。最终，人类由于繁衍过多，打扰了恩利尔神的睡眠。在其他诸神的赞同下，他将瘟疫、干旱、作物歉收以及大洪水降给人类，人类仅存一户。为了控制人口数量，他缩短了人类的寿命，以不孕不育和儿童夭折折磨他们，还让人类出现终身事神的处女祭司，以及同性性行为 (Jacobsen 1976: 113-121)。美索不达米亚人推崇竞争，每个人争相夸耀战胜对手，赢取名声、财富和领导地位的努力 (Kramer 1981: 11)。但是，他们惧怕超自然力量伤害他们的法力，寻求庇护神灵保佑，规避疾病和不幸。个人福祉有赖于个人身体之内是否存在超自然法力。对男性而言是神 (*ilu*)，对女性而言是天使 (*lamassu*)，他们都能提升好运 (*ilanu*)、生命力、性能力 (*šedu*) 和良好的宿命 (*šimtu*)。一旦失去它们，人们就会迅速陷于疾病和噩运之中 (Oppenheim 1964: 199-201)。

526

人死之后，肉身 (*šalamtu*) 将分解成泥土。骨骼 (*esemtu*) 将永久沉睡，但是可能会

被迁徙的家庭带往远方，灵魂 (*etemmu*) 则以幽灵、鬼魂或影子存在。如果逝者不幸未能安葬，也没有举行适当的葬仪，其灵魂将会成为大地上游荡的恶灵。大部分灵魂将通过坟墓或者各种缝隙 (*ablal*)，跨过危险的河流，进入地下世界 (*eretsu*)。在幽暗、漫无生机和荒芜的世界里，他们过着了无生趣的日子。这里是埃里希克伽尔神 (*Erishkegal*) 和她的丈夫内伽尔神 (*Nergal*) 掌控的死亡之神的天下，也是疾病和厄运之魔的世界。太阳每个夜晚都会穿行地下，短暂地照亮地下世界；月亮每月有一天驻留在地下世界。由于地下世界寸草不生，注定对于地下之神而言，逝者的灵魂除了协助地下神祇骚扰生者外毫无用处。尽管在罕见的情况下逝者的灵魂可以和生者的灵魂置换而得到解脱，但是逃出地下世界基本是无望的。

每逢新月，每家都会向死去的家庭成员献祭。逝者之灵将在主司人类命运的阿努纳奇神 (*Annunaki*) 前为后裔的福祉游说。但是，他们无法在地下世界种粮纺布，地下世界的诸神也不会赏赐任何生活必需品。如果不想堕入饥馑，他们就得依靠活着的后代供奉食物。

一如在世时那样，地下世界的逝者也等级森严。国王住在青金石筑成的幽暗宫殿之中。他们接收的食物供奉远多于平民，在早王朝时期，有的国王还有作为殉人的家内奴仆的灵魂在旁侍奉。他们带入地下世界的财富甚丰，可以贿赂死神换取宽待。即使如此，他们的生活也是可怜的。平民的灵魂的境遇更加凄惨，尤其是那些不再被后人供奉的。唯一能摆脱这种宿命的是大洪水后存活下来的乌塔那匹兹姆全家。诸神允许他们在遥不可及的世界边缘快乐生活，长生不老。

美索不达米亚人相信，如果灵魂能得到供奉的话，逝者就能保有个人身份。地下之神“审判”逝者之灵，但仅仅是确定其等级，而不是给予道德评价；对于他们在人世的行爲，既无表彰，也无惩罚。地下之神当为逝者之灵祈祷，灵魂在和坟墓没有什么分别的空间里忍受着边缘化的生活，形容枯槁。不管是有意还是无意，逝者之灵会骚扰或伤害生者。生者认为他们的不幸有的是逝者之灵带来的，特别是那些未入土为安或者得不到供奉的。这些灵魂会攻击（字面上是“吞噬”）陌生人甚至亲戚。但是适当的驱魂术可以将恶魂打发回地下世界 (Bottéro 1992: 230, 271–285, 288; Kramer 1963: 130–135; Postgate 1992: 92)。

阿兹特克一带流行的传说记录了在第五个太阳时代开始之际，宇宙秩序复原时，人类是如何被创造的。羽蛇神沉入地下世界，但无法说服地下之神匀出先前创造的人类的骨殖，于是只能从地下世界的最底层偷盗出来。在回来的路上，羽蛇神无意间遗落了一些骨殖，导致第五个太阳时代的人比前几次创造的小。羽蛇神将骨殖带到宇宙中心的创造之地——特莫产 (*Temoanchan*)。大地之母蛇妇 (*Cihuacoatl*) 在骨头外面裹上面粉或者玉米粉，以男神的生殖器上抽取的血调和。这种混合物先做成了男人，4 天后又做成了女人 (Clendinnen 1991: 173; León-Portilla 1963: 107–111; Lopez Austin 1988, 1: 188; M.E. Smith 1996: 206–207)。

在另一个神话中，第五个太阳时代的创造阶段，1600 位神祇化身燧石结核从天界降临特奥蒂瓦坎，在撞击地面时粉身碎骨。这些神祇的职责就是帮助驱动新生的太阳，创造人类，成为各个族群和社区的庇护神。他们奉命从地下世界收取前代居民的骨殖和灰烬。人类的主要创造神是羽蛇神或者奥梅特奥特尔的四个主要的化身。这些神祇用自己的鲜血混合骨殖和灰烬，创造人类。最早的人类居住在洞穴或者大地的子宫之中，他们在此就开始供奉庇护神。另一个稍嫌简单的神话则提出，太阳向地面射箭，箭镞所至之处就出现了仅有腰以上部分的男女；通过亲吻，他们诞下了最早的人类（León-Portilla 1963: 107; López Austin 1988, 1: 240-243）。

一个更深奥的神话提出，至上神奥梅特奥特尔创造了最早的人类。人类产生了历法和劳动的性别分工，过着男耕女织的生活。但是，这些原始男女在天界、人间和地下世界创造之前就已经出现，是所有神祇和人类的祖先。因此，无法判断他们究竟是人还是神。同样，我们也不明白，在接连的四个宇宙秩序解体时，是否还有少量人类存活下来，亦或每个宇宙时代开始的时候都有不同的人类创造出来。有的神话则宣称，某个时代的人类在后来的时代里会变成动物（López Austin 1988, 1: 238-240）。

世袭贵族宣称，与平民不同的是，他们是羽蛇神的后裔。尽管这一宣称将贵族和平民区分开来，但并没有表明贵族和平民是分开创造的。贵族将古代图兰城的君主羽蛇神拓必勤（Topilzin）当成自己的祖先。在叛乱之后，他舍弃了国家，东走至墨西哥湾，在此升天化作启明星。但是，在阿兹特克神话之中，羽蛇神拓必勤是作为宇宙神的羽蛇神的化身，还是得到羽蛇神的神助的人类君主，却显得模棱两可（Gillespie 1989: 123-172）。

墨西哥谷地的人们相信，每个儿童都是奥梅特奥特尔创造或者受其指令创造的。奥梅特奥特尔复活了沉入地下世界最底层的逝者的生命力，将其唤回到宇宙的最上层，创造神的驻所。在子宫之中，胚胎主要得到奥梅特奥特尔而不是太阳的滋润（López Austin 1988, 1: 208-210）。

阿兹特克一带的人们都笃信一系列灵魂或生命力。人类在成形、出生和第一次面对火焰和阳光时获得这些超自然力量。成形之时从奥梅特奥特尔获得的生命之灵（*tonalli*）与头、体温和血相关。它是普遍的驱动能量和诸如体力、活力、成长、性情、欲望、理性和宿命等个性的来源。丧失生命之灵将导致疾病和无力。生命之灵可能在睡梦中离开躯体，也会在醉酒、吸食致幻剂和性事过度时被削弱。它还可能被巫术、恶灵或者企图攫取他人的力量实现延年益寿的老人盗走。奉献给神祇的人牲蕴含了生命之灵。由于能够生长，毛发被认为能抑制生命之灵离开身体；因此，强暴的剃发不仅是严重的公开侮辱，也是丧失生命之灵的威胁。心智之灵（*teyolia*）与心相关，是记忆和个性的来源，与个人身份密切相关。贵族和杰出平民的心智之灵得到特定神祇赋予的神圣力量而被强化，在其死后，神圣力量将归还



给神祇。情绪之灵 (*ihiyotl*) 与肝和气息有关, 是诸如勇敢、热爱、憎恨、渴望和愉悦等强烈情绪的来源。人或者动物可以让自己的情绪之灵离开躯体, 或者将别人的情绪之灵吸入自身, 以此秘密伤害他人。人们试图保持三种灵魂力量之间的平衡, 实现个人健康和幸福。但是, 他们无法阻止在其死后三种力量的瓦解 (D. Carrasco 1990: 53, 68–70; Clendinnen 1991: 315; J. Furst 1995; López Austin 1988, 1: 213–236, 318–319, 329–331)。

阿兹特克相信人类的生命就是以辛苦劳作、饥饿、疾病、忧虑、痛苦和哀伤为特征。每个人都要克制私欲, 实施坚忍的自我控制, 控制欲望, 辛苦工作支持家庭, 服务社会。他们不求回报。人们要为了维护人类无法控制的宇宙秩序而准备随时献身。诸神会补偿人类的辛劳和苦难, 让他们享受诸如睡眠、欢笑、家庭和性等日常快乐, 性需适度而节制 (Clendinnen 1991: 70–72, 238; León-Portilla 1992: 190; López Austin 1988, 1: 189, 249–251, 342–343)。

530 每个人的宿命在出生之时就已经确定了。有些日期, 尤其是每个阳历年年尾的多余的 5 天, 被认为更为晦气一些。如果出生日期不吉利, 可以通过选择吉日命名的方式部分地改变晦气。人们也相信, 个人努力可以改变命运。人们认为每个儿童出生之时并无面孔 (*ixtli*), 因此每个人的人生主要目标之一就是创造面孔。每个人可以凭借勇气和自律获取美名, 但是如果流于轻薄, 放浪形骸, 则声誉顿失。正如人们寻求促进其内在力量的平衡一样, 他们也寻求与神祇、社区和家庭关系的平衡。一生之中有一次机会, 男人向清洁之神特拉佐特奥特利 (Tlazolteotli) 的祭司忏悔, 女人向接生婆忏悔, 可以在一定程度上修复各种不平衡关系 (Clendinnen 1991: 141; León-Portilla 1963: 104, 115–119; López Austin 1988, 1: 267–269)。

人死后, 生命力离开人体四散。生命之灵归还给奥梅特奥特尔, 可能稍后便被赐予逝者家庭的新生婴儿。而不可增益的心智之灵保留了逝者的个性, 将经历各种不同的命运, 这不由在世时的社会地位或行为决定, 而由其死亡的本质决定。只有从未和世间的肮脏污秽直接接触过的婴儿的灵魂才能返回天界, 他们在天界的哺育树上再培育一段时间之后, 就会被奥梅特奥特尔派回人世重生。

尸体火化, 骨灰埋入生前居住的地面之下, 4 天之后, 正常死亡者的心智之灵将游走于地下世界。国王和某些高级贵族的心智之灵由被杀戮的家内奴仆的灵魂陪侍, 平民的狗也常被宰杀, 使其灵魂可以陪伴主人的灵魂。经过 4 年时间, 心智之灵深入到寒冷、黑暗、荒瘠和危险的地下世界。如果没有被沿途所经历的苦难和危险耗尽的话, 心智之灵将到达最底层——第九层, 所有记忆都会消失。4 年间, 每隔 80 天都要祭祀逝者之灵, 帮助他们穿行地下世界。在那之后, 他们的原有身份就消失了。心智之灵还将模糊地残存一段时间, 直到被奥梅特奥特尔发送到新的轮回之中 (Caso 1958: 62–64; Coe 1978: 21; León-Portilla

1963: 90, 109)。

死于战场或者作为人牲而死的武士的心智之灵则向东漫行，直至80天后融入太阳。连续4年的每个早晨，这些灵魂都伴随着太阳从东方地平线升上天顶。此后，他们化作蜂鸟或者蝴蝶，过着无忧无虑，也没有任何记忆的日子，直到第五个太阳时代的终止。头胎分娩时难产而死的妇女的灵魂向西漫行，连续4年用轿子驮着渐趋衰弱的太阳从天顶到西方地平线。此后，她们变成恶魔，在每个太阳历年的最后5个节日四处作祟，使儿童麻痹或者痉挛而死。溺水、雷击、浮肿或者作为人牲奉献给特拉洛克和其他丰产之神而死的人会化身为居于山中乐土的精灵。人们相信，这些灵魂在4年之后会重新投胎做人，但对过去的记忆全失。

531

对于墨西哥谷地的人们而言，人仅在现世有意义。死后，构成个人的各个要素仅仅保留一段短暂而不确定的时间，就会分崩离析，重新被神吸收，轮回形成新人，或者转形为鸟、蝴蝶、精灵或者恶魔。它们都不会记得曾经为人。这里也没有人死后会因为生前的行为而得到奖惩的信仰 (Caso 1958: 58–62; Clendinnen 1991: 178–179; León–Portilla 1963: 124–126; López Austin 1988, 1: 253, 332–341)。

古典玛雅对人类起源的说法今已不存，但是16世纪记录的神话表明两个祖先神在创造了世界之后又创造了人类。最早不成熟的创造以泥土为材质，随后以木头为材质，最后以血肉为材质。最终，现存的人类都是神用自己的血液调和玉米粉创造出来的 (Coe 1993: 29; Schele and Miller 1986: 144)。统治家族自称为以“K神”冠称的主神的后裔 (Houston and Stuart 1996: 297; Tate 1992: 20; Taube 1992: 69–79)。

玛雅人认为，每个人都与一种或者多种动物或者精灵组合 (*wayob*, *way* 的词源为“睡眠”) 共享灵魂。王室精灵组合为神兽或者猛兽组合。白骨蜈蚣与帕伦克的统治者有关，而浑圆的美洲豹是卡拉穆尔国王的两组共享精灵之一 (Houston 2001; Martin and Grube 2000: 81)。通过舞蹈、大量放血、致幻剂出神或者梦境，人们或单独或群体地寻求化身为相关精灵，作为接近超自然领域的方式 (Schele and Mathews 1998: 83–84, 417)。

逝者之灵顺着地下洞穴，沿着宇宙之树 (*wakah kan*) 的树干下行，或者坠入大地怪兽张开的大嘴之中，而降入地下世界 (*xibalba*)。所有这些入口都被称为“门”或者“洞” (*ol*)。逝者之灵，特别是那些强势君主的灵魂有望通过挑战、智胜乃至最终杀死死神而逃脱地下世界。通过化身为太阳或者金星神，他们可以逃脱地下世界，升上白昼的天空。去世君主的灵魂也可以从陵墓中升起，重生为王系未来的君主。在后裔的恳求下，君主的神圣之灵可以短暂地回到人世。普通人的灵魂则只能禁锢在地下世界之中 (D. Carrasco 1990: 52; Freidel, Schele and Parker 1993: 76–78; A. Miller 1989: 183–186; Schele and Mathews 1998: 414; Schele and Miller 1986: 244–245)。

532

古代中国人都相信，每个人至少有两个灵魂：“魄”为活人提供生命能量，“魂”则提供智力、情绪和意识。魄有时指来自地下世界的低级灵魂，而魂则是来自天界的高级灵魂。新生婴儿出生之时仅有魄，随着初试啼声才有了魂。农夫之灵魂主要以谷物供养，因此比以肉食和其他有营养的食物供养的上层阶级成员的灵魂孱弱 (Granet 1958 [1930]: 256, 323–324; Lewis 1990: 77)。当人们死后，他们的魄随着身体埋入地下，从坟墓走向黄泉。在生命轮回之前，一直为鬼。魂则升上天界，以神明的形式生活，可以和后裔沟通，代替后裔与掌控自然世界的天神讨价还价。

濒死的贵族试图通过美酒华食滋润魂，达到延寿的目的。去世的贵族成员定期得到特意准备的神圣谷物、家畜和猎物的供奉，也可以惩罚未能供奉足够祭品的在世后裔。随着时间的推移，去世祖先渐渐淡出记忆，因为他们的魂变得越来越像自然神灵。此后，他们的牌位将从宗庙中撤出，放入更早的始祖牌位的函盒之中。劳弗尔 (Berthold Laufer) 推测牌位是早期始祖形象的替代物 (Laufer 1913)。农民的灵魂相对弱小，死后保存时间不长，很快就不能成为其子孙的有效中介。平民家族没有专门用于祭祀祖先灵魂的家庙，但是每年的特定时期，各家都会在家内神龛前祭祀祖先 (Granet 1958 [1930]: 256–257, 323–324; Lewis 1990: 87)。

533

据称，魄不同于魂，原本没有任何祭仪 (Allan 1991: 66)。后来，当魂可以在家族的宗祠之中通过占卜的形式联系和沟通时，魄则被认为依附在坟墓之中的尸体上。商代王陵周围年复一年地呈奉包括人牲和牺牲的祭祀。这些祭仪多集中在低矮的夯土台基上的墓祭建筑之内。这表明，在商代，去世商王的魄或者鬼在各自坟墓上得到祭祀，而魂则在王宫内的祖庙中集体祭祀 (Wu 1988)。

安第斯一带最重要的人类起源的说法出自印加人，他们宣称，维拉克查在提提卡卡湖创造了太阳之后，在附近的古城提瓦纳库用泥土模制了动物和人类。他在人们身上绘出不同的衣服和发型，指定不同的语言、歌谣和习俗以区分不同的族群，赋予他们赖以生存的物质和技术。在另外的创世传说中，太阳和月亮生下大地之神 (Camac Pacha) 和海洋之母 (Mama Cocha)，男女由此繁衍下来 (Classen 1993: 19–25; Rowe 1960)。维拉克查命令他所创造的人类沉入地下，穿行地下通道，确定世界各地的日出点 (*pakarina*)，每个社区的祖先都会出现在特定的日出点上。有的日出点是洞穴，有的则是高山、树根或者其他能游走于地面和地下之间的自然地貌。每个社区的创始者宣称拥有属于他们及其后裔的日出点周围的土地和水面的主权，同时还包括日出点洞穴里长出的粮食作物和湖面上的动物的所有权。在最终消失于太平洋之前，维拉克查挨个访问每个社区，教会人们如何维生。

在每个日出点，新来者都会转变成为以岩石为形的灵魂。每个灵魂蕴含了特定社区供奉和崇拜的生命力。维拉克查创造的、永恒存在于灵魂之中的生命力与当地水源结合创造人

类后裔，使人类从最初开始，绵延不绝，生生不息。维拉克查派往地球的最强大的人类是太阳神印缇的4对子女。他们在第一天的黎明出现在库斯科附近的帕卡利塔波山洞中，成为印加王室的祖先（Gose 1993；Kendall 1973：182-183；Rowe 1944：315-316；1960；Sherbondy 1992：63；Urton 1990）。

安第斯人认为，生命是由干燥、持久的物质——如泥土和岩石——与流水结合而成的。每个人都有两种灵魂，分别对应不同的物质。个人灵魂（*kamaquen*）来自社区创始祖先永久拥有的永恒的生命活力。社区创始祖先则转变成为超自然力量，或者以木乃伊（*mallqui*）的形式保存下来。滋养祖灵的超自然力量为其子孙后裔提供了食物、衣物、农业丰产、繁衍能力、健康和神谕。每个后裔心中（*sonqo*）的永恒能量塑造了每个人的身体和性格。普遍的生命力（*upani*）与水有关。其主要的职责是将灵魂的精华转化为生命。生命力又聋又哑，它可能赋予每个人以生命，但是无法改变他们的个性（Gose 1993；Salomon 1991：14-16）。灵魂和生命力分离之时即是死期。分离表现为脱水，即水分从身体中流失。当人死亡时，他的心和个人灵魂都会回到能量之源。因此，祖灵地被当作墓葬地点。与水相关的生命力离开身体，流入到附近的江河湖海中，增加其水量，帮助水回到其最终的故乡——大海。

534

如果个人灵魂能保持从超自然力量到人，死后返回祖灵地的循环，社区就能一直延续下去。制作干尸，保存逝者形态的木乃伊是这个过程的表现。排除掉水分，个人灵魂可以一直存留到木乃伊消失之时。平民的木乃伊被保存、供奉、着装并占卜预言，这表明每个人都是祖灵之中的灵魂的表现，个人灵魂也将在死后长存（Gose 1993；1995；Salomon 1991：19-20）。

去世的祖先发布预言，以粮食歉收、疾病和死亡惩罚行为不当或者轻慢祖先的后裔。迁徙的族群携带了祖先的遗骨，全部或者部分超自然力量，在新家中继续祭祀祖先。去世国王的木乃伊成为意义重大的超自然力量，在世国王由太阳塑造并赋予能量。他们的个人灵魂存在于木乃伊和神像之中，由占卜祭司代言。他们的灵魂也会和太阳的灵魂合二为一，他们的生命保存在库斯科主庙的太阳神像之中。去世国王仍然居住在宫殿和行宫中，但是也有人认为他们会和太阳合体或者成为太阳（Gose 1993；MacCormack 1991：91-98，424-432）。

埃及太阳神以眼泪（*rmyt*）制造人类（*rmt*），因此人类无法清晰看到诸神。某些说法提到，埃及神祇是创世神在自宫之时留下的汗液或血液化成的。有些叛乱之神会转世成为预定为牺牲的人或者动物（Faulkner 1985：45；Hornung 1982：149-150；Meeks and Favard-Meeks 1996：33；Morenz 1973：183）。陶神克努姆在陶轮上用泥土做成了每个儿童的身体。7个爱神在人类出生之时就设定了他们的宿命（*š3w*）。她们的决定将极大地影响一个人的生活质量、寿命和死因。但是，神祇可以在人在世之时调整宿命，使其变好或

535

者变坏。改变个人命运的责任则交付给庇护神 (Baines 1991a: 140–141; Morenz 1973: 70–73)。

埃及人相信，人类生存必须依赖于六大要素。每个人都有躯体 ( $ht$ ,  $h'$ )，由心 ( $ib$ ) 驱动，心也是理性、记忆、性格、情绪、欲望和乐趣的来源。姓名 ( $rn$ ) 和阴影 ( $\$wt$ ) 是个人的组成成分，此外还有多个灵魂，其中最重要的是  $k_3$  和  $b_3$ 。

灵魂  $k_3$  以胎盘为象征，在词源上与食物、供奉 ( $k_3w$ ) 和丰产 ( $k_3$ ,  $k_3t$ ) 的概念相关 (L. Bell 1997: 282 n. 2)，克努姆神在制造人的肉身时也铸就了灵魂  $k_3$ 。它在埃及艺术中被描绘为人的重影。因为和物质营养、活力和情绪有关，灵魂  $k_3$  是家庭之内代代相传的创造力。为特定的个人创造的灵魂  $k_3$  与宇宙同在，是自创世以来代代相承的超自然生命力的具体表现。国王和神祇拥有多种灵魂  $k_3$ ，而平民仅有一种，且无法与之沟通。在特定的礼制情境之中，君主和灵魂  $k_3$  的重合使君主返老还童，重获能量。灵魂  $b_3$  是提供认知、特定的欲望、影响其他有感知能力的生物的超自然力量。它可以离开身体，在梦境之中巡游，升天入地，因此被称为游魂 (J. Allen 2000: 79–81; Baines 1991a: 145; L. Bell 1997: 130–132; Kemp 1989: 208; Lichtheim 1973: 65; Morenz 1973: 158)。

灵魂  $k_3$  离开躯体之时，死亡降临。死亡从家庭中夺取生命，或者将其从富饶、生机勃勃的世界迁移到贫瘠、干旱、黑暗、无意识且人们互不相识的世界，这是一件悲伤的事情。虽然埃及人竭尽全力阻止这个过程，但是死亡瓦解了个人生命力的统一。为了防止尸身 ( $h_3t$ ) 的分解，他们将其制成木乃伊，埋葬在力所能及的最精致的墓葬之中。身体和内脏做了防腐处理之后，埋葬之前，逝者的嘴被象征性地打开以示身体还能饮食言语。

墓葬之中，尸体和灵魂  $k_3$  重逢，使逝者如同神祇 ( $ntr$ ) 一样。每个晚上，太阳穿行地下世界之时，尸体得以复生。尸体和灵魂  $k_3$  都依靠每天供奉的饮食和衣物维生。如果不再供奉真正的食物，富人的墓葬中会装饰向逝者供奉和作物生长和加工的画面。陵墓的开放区域内树立了保证供奉的文书；诵读这些文字也可以算作为尸体和灵魂  $k_3$  提供食物。墓葬享殿和神庙中保存了逝者的塑像和浮雕，作为木乃伊的替代形式。对逝者的长存同样重要的是保留其姓名，姓名将保留逝者的个人身份，确保供奉能够送达预定的接受者。

由灵魂  $k_3$  驱动的尸体可以游历于奥西里斯的王国中。这是一片肥沃的土地，由魔法驱遣的人偶 ( $shawabti$ ) 顶替逝者耕种粮食和劳作。但是，只有作为记忆之源的心显示，逝者在世之时从未做过任一礼制、伦理或者法律上 42 种不端行为 ( $h_3ww$ )，才能居住在奥西里斯的领域。如果逝者被死神判处有罪 ( $m_3' hrw$ )，他的灵魂则会被噬死神 ( $'m mwt$ ) 吞食。同样，这里也能通过法术确保有利的判决。抵达奥西里斯之域的逝者被等同视为木乃伊化的君主。陵墓和奥西里斯之域的生活使逝者成为永恒之神 ( $dt$ )。

灵魂  $b_3$  的象形文字为一只鸛鸟或者人头鸟，其生命力来自定期和尸身以及灵魂  $k_3$  的

聚合。它返回人世为尸身取回饮食，在梦境和幻觉中与逝者的家人及朋友联系，宽慰或者威胁他们，以逝者之凶灵的形态 (*mwt*) 恫吓他们。灵魂 *b3* 也是男性逝者定期满足性欲的方式（这种观念建立在“灵魂”*b3* 和“阴茎”*b3h* 同音的基础之上）。灵魂 *b3* 也可以上天入地，参与自然世界无穷无尽的生死轮回，确保与宇宙一样永恒。升上天空之后，灵魂 *b3* 会化作一颗闪亮的星辰。作为天极星辰，灵魂 *b3* 在天空之中，如同灵魂 *k3* 在坟墓之中一样，得到不朽。只要宇宙还在运转，灵魂 *k3*，灵魂 *b3* 和尸身就能联合在一起，一个人只要名字、形象和供奉还在的话，也就能继续存在下去。尸身也继续和其他特性，比如阴影，联系在一起。

537

埃及人相信，逝者可以用超自然法力伤害那些在世之时虐待他们的人，以及死后疏于供奉他们的亲属。他们也能利用与神祇接触的便利为取悦他们的亲属招福。如果人们认定逝者带来伤害的话，将会在坟墓上留下书信，试图了解困扰他们的是什么，怎样才能取悦他们。回答主要出现在梦境之中。逝者的超自然法力并不会显著地强于活人的超自然法力。而且，只要知晓逝者的人还在世，生者与逝者之间的沟通就可以一直持续下去 (J. Allen 2000: 94–95; Faulkner 1985; Morenz 1973: 187–212; Reeder 1998)。

过去，埃及学家认为，在古王国时期，只有法老和那些有能力建造豪华陵墓且不断接受供奉的人才能享受死后的生活。但是，乔治·瑞斯纳 (George Reisner) 在上埃及的纳伽戴尔发掘的村落墓地表明，从前王朝时期开始，平民就模仿上层阶级墓葬仪式 (Reisner 1932)。第四王朝建造吉萨金字塔的手工工匠和劳工的墓葬的发掘也揭示，小型墓葬和祭仪亦步亦趋地遵循指导上层阶级墓葬实践的原则 (Davies and Friedman 1998: 85–88)。这表明，至迟在古王国时期，尽管在日常生活之中如何实现这些愿望上存在显著的社会区分，所有阶级都对死后生活抱有类似的期望。到中王国时期，所有力所能及的人都试图死后获得永恒至高审判之神奥西里斯的认可。这需要防腐处理和举行昂贵、隐秘的祭仪。这些在古王国时期尚属王室特权。在古王国时期，陵墓之中镌刻铭文以确保逝者福祉的做法仅限于法老，有时可用于王后。到古王国晚期，这些被称为“棺椁文”的文书已经广泛可见，成为所有力所能及者的葬具的组成部分。

538

## 信仰和自我形象

创造人类的神话表明，早期文明中的人们相信，最早的人类不仅是诸神创造的，而且至少部分是诸神的材质做成的。这种观念也符合整个自然世界都是由超自然力量驱动的信仰，并且与更早期且更简单的社会中的信仰相关。早期文明也强调，人类是按照有别于诸神的形式制造的，能力也稍逊。此外，上层阶级常常认为自身起源不同于平民。

在早期文明中，人体也被视为由多种超自然力量而不是唯一灵魂驱动的（美索不达米亚人认为身体由单一灵魂驱动，但是他们的信仰可能由于无意误表看起来更近似现代西方观念；骨骼构成了单独的生命力，完善了表现意识的灵魂）。驱动身体并使其发挥功能的生命力和构成个体思维的智力之间存在区分。两个灵魂中，至少一个可以在睡梦和幻觉中逸出躯体。一般而言，当人活着时，这些灵魂在体内构成统一的整体，但当人死后，灵魂就分散了。在埃及和印加，身体是逝者的重要组成部分；而美索不达米亚人、约鲁巴人、中国人和玛雅人则以祖先的骨殖为重，一直供奉。

539 人死之后，众多生命力仍然保存下来，轮回到家族之中的年轻一代，或者成为造福后人或者世界的宇宙能量的一部分。逝者的个人特征或者相貌可以随着生命力传承下来，但是不能保留个人意识、身份或者记忆的任何重要侧面。与前工业时代晚期南亚或者东亚文明中的投胎转世的概念不同的是，灵魂对于前世生活毫无意识。人生的道德行为也没有像印度教的业力观认为的那样，影响了生命转世。随着死亡降临，生命力消散，个人身份是否还能保留，不同早期文明各执一词。个人身份能否保存下来，人们认为这主要依赖于生者（常常是其后裔）的献祭，逝者的法力和生活质量全系于此。将死后命运和生前行为联系在一起的倾向并不多见。道德通常属于公共领域，而非个人或宗教领域。

对死后宿命的信仰的证据显示，城邦国家平民的想象不如广幅国家的平民。无论其阶级归属，广幅国家的居民更笃信个人在死后的延续和宽容的生存环境。广幅国家中，上层阶级整饬的世袭制度和锦衣玉食的生活使其期待死后能继续享受荣华富贵，而下层阶级出于效仿目的也接受了这个观念（Canon 1989）。比如，在埃及，从前王朝时期开始，墓葬习俗就从王宫逐步传播到下层社会等级。如果不受资源或者神秘宗教知识的限制的话，每个阶级将竞相效仿上层阶级。原本仅见于王室墓葬的“金字塔文书”的符咒到第一中间期时就不再是王室特权，所有人都期待死后得到奥西里斯的认可（Davies and Friedman 1998: 85–88; Lehner 1997）。

540 在城邦国家文明中，世袭上层阶级的存在也会鼓励平民对死后生活的乐观主义的发展。但是，我们的个案之中，最悲观的早期文明是墨西哥谷地。尽管当地也存在世袭贵族，但是人们认为人死之后，个人身份的保存无法超出4年。而在约鲁巴，虽然有世袭贵族，但是王室自视为神祇的后裔，他们可能并不相信任何逝者的个人身份都可以长久保存。玛雅也有世袭贵族，但是认为丰衣足食的上层阶级成员可能在死后更易延续，而平民则不尽然。这些个案显示的任意性表明严格的阶级区分本身并不构成显著差异。广幅国家中也存在类似的情况，埃及人掩盖上层阶级的继承性质，但是在对死后生活的乐观程度上，并不逊色于以世袭上层社会身份为政治秩序之本的印加和中国。

广幅国家的上层阶级强调与诸神的近似，而相互竞争的城邦国家的上层阶级——不论是

否被正式界定出来——都将世界视为危险的境地，他们需在此与平民一样侍奉诸神。所有古代埃及人和印加君主及臣民对死后生活的乐观主义与阿兹特克人、美索不达米亚人，甚至约鲁巴人的悲观主义都形成了鲜明对比。与其他广幅国家的居民相比，中国人对平民的命运不甚乐观。与其他城邦国家文明相比，玛雅更加笃信上层阶级的命运。即使如此，所有玛雅人都认为地下世界是个阴郁的世界，而早期中国人则比美索不达米亚和墨西哥谷地的人们更加坚信所有人的死后生活将更美好。

早期文明对灵魂和生命力的信仰应该基于在文明发展之前就广为传播的观念。但是，吸纳这些观念，满足等级社会的需求使没有历史关联的社会之间出现了众多始料未及的平行现象。一般而言，上层阶级的信仰极大地影响了下层阶级的信仰。虽然早期文明的身份区分也反映在死后命运的信仰上，但是，广幅国家中，统治阶级更强烈的安全感和自我价值意识，以及更多的身份效仿的机会，都在很大程度上决定了这些观念在特定社会中的表达方式。





阶级等级是通过“经济剩余产品的非生产性使用”粘合在一起的 (Eyer 1984: 52)。在早期文明中，奢侈性消费既强化了上层阶级的权力，也导致上层阶级进一步分化。仅有简单技术的平民只能生产少量食物剩余产品，也只获准保留其中极小的比例。他们极易艳羨统治阶级可以在非实用工程上耗费巨量剩余能量，这类工程以生产高昂的奢侈品和礼制性建筑为范例，其成本以生产所需劳动力总数计算 (Maisel 1999: 344)。上层阶级支持这类生产的能力强化了他们在平民想像中的政治权力，尽管下层阶级的手工工匠和劳役才是真正的生产者。这类产品的公众展示也鼓励了下层阶级的忠诚和驯服 (Tate 1992: 31)。

541

但是，这种功能主义方法也不是放诸四海皆准。尽管神庙、宫殿和陵墓的外观往往给人留下深刻的印象，但很多精致的艺术和建筑却是公众无法得见的。大多数宫殿、神庙和政府建筑处在高墙之内，平民无缘一睹。功能主义者可能提出，如果仅仅只有上层阶级得见的话，也能强化他们的自我形象，有助于区分和强化内部等级。即使如此，有些最为昂贵、最为精湛的艺术却锁在神庙幽暗而深远的内室，仅有少数官员和祭司能进入，甚至有些艺术品可能直接从作坊进入陵墓。这种伟大的艺术本身就是供神祇和逝者观看，而不是为活人准备的。

在考虑早期文明的艺术和建筑时，我们无法将功能性考虑和象征性考虑分离开来。一座埃及金字塔可能因其规模和优雅而成为王室权威的最好诠释，但它也可以保护去世法老的遗体，滋润其灵魂，使它能够在天地之间，维持宇宙秩序。美索不达米亚神庙是社区自豪感和地位以及王室权力的表现，也是驻扎此地的神祇灵气或超自然力量的表现 (Jacobsen 1976: 16)。玛雅人认为神庙因神祇频频降临而被超自然力量赋予了生命，成为与神祇沟通的更有效的场地 (Fox 1996: 485; Schele and Freidel 1990: 72-73)。埃及的墓葬艺术

542

能够滋润逝者，埃及和约鲁巴的祭仪雕像则可用来聚集超自然能量（R. Thompson 1976: 20/1）。在早期文明中，艺术和建筑都不仅是社会规范的宣言，也是照管神祇力量、协调与超自然力量的关系的载体。超自然力量通过物质资源的消耗而获得意义和效用。

艺术和建筑通常都被视为特质性文化传统的精华所在。尽管建筑具有社会功能，其设计受制于各种各样的物质限制，但艺术和建筑上的风格改进可以相对摆脱环境和社会的约束，而主要受到文化传统的预置影响。即使是现代的初学者都能很快学会区分不同早期文明的形式艺术和纪念性建筑。但是，面对同样的社会中缺乏象征性表达的制品或者平民房屋时，难度无疑大增。因此，我们假设，无论是风格上、主题上还是象征符号上，早期文明中的艺术和建筑都极具文化特质。在两者之间，艺术可能变化更大，因为它更少受到形式的约束。

与上层社会相关的高度风格化的艺术和建筑起源于早期文明的前身——等级制度不甚发达的文化，但是艺术和建筑都受到日益加剧的社会复杂化的影响。它们发展出反映不断增强的阶级等级制度的形式。这一发展构成了罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）定义的“大传统”和“小传统”的差别。前者指上层阶级刻意培养的生活方式，后者指底层阶级的生活方式。尽管小传统持续吸收精英生活方式的元素，但是它们基本是长期以来建立在社区层面上的文化传统的延续。在本地传统之中，主题、象征符号和风格不会如同在大传统中一样保持稳定的和谐（Maisels 1999: 355–356; Marriott 1955; Redfield 1941）。看起来，将与这两种传统相关的艺术分别命名为“精英艺术”和“平民艺术”是恰当的。菲利普·达克（Philip Dark）注意到，在贝宁，装饰神庙墙面的泥塑存在“宫廷”和“平民”风格。宫廷风格只见于贝宁城，并且由专业祭司制作（Dark 1973: 61–62）。平民可能延续了从更早期的草创时代开始的传统，而每个大传统及精英艺术都是全新的创造，包含了旧有制作方法的急剧转型，以满足新的社会需求（Haselberger 1961）。

## 精英艺术

正式、高度复杂的艺术是由技艺精湛的手工工匠为上层阶级制作的。有些是特定的赞助人雇佣的全职人员。尤其在广幅国家，技艺最精湛的工匠服务于政府或者国王，为整个社会界定艺术的标准。在这些个案中，雷德菲尔德的“大传统”常常称为“宫廷文化”（Kemp 1989: 64–65; Willett 1967: 162）。熟练工匠的产品质量反映了赞助人支持他们的工作的程度，投入越多，专业水准越高，使用的昂贵和异域材质越多，细节也越考究。

小规模社会中的业余工匠也能制造高度复杂、极具美学价值的艺术。英属哥伦比亚沿岸地带的土著居民制作的雕像堪与希腊古典雕像相媲美（Lévi-Strauss 1982）。但是，这种类型的艺术不同于早期文明的艺术，既没有大量使用异域材料，也没有运用复杂的技术。而

且，即使高等级人员出于自我擢升的策略需要，委托制作这种艺术品，这种艺术也是相互竞争的个人、亲属集团、年龄等级和社区之间威望竞争的结果，而不是像早期文明一样，被已经确立的上层阶级用来表达其尊崇的地位。两种艺术品共享的特征是为生产高度可见的物质地位象征而投入的财富。

现代学者习惯性地将早期文明中为上层阶级特制的物品称为“艺术品”，生产者称为“艺术家”，但是，我们没有任何证据表明，这些概念真正适用于早期文明 (Tate 1992: 30)。高品质的产品由拥有特别的技术、原材料和资源的高级工匠制作。拥有特别的绘画才能且了解象征符号的低级官员也常常参与设计产品和监督生产。这些官员可能是上层阶级赞助人和亲手生产奢侈品的工匠之间的中介。

544

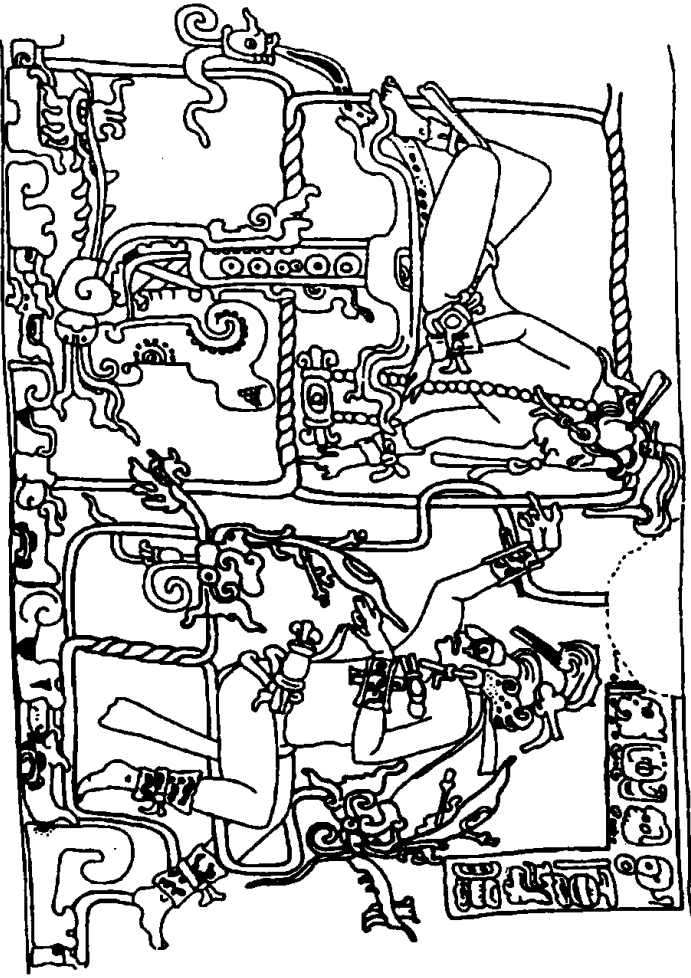
一件高品质的艺术品常常是由共同劳作的一组工匠集体制成的。埃及作坊图像描绘了数位雕刻家同时加工大型石质雕像的场景。浅浮雕可能由擅于此道的书吏设计并绘制在石灰石或石膏墙上，然后由石匠凿出，再经专业画家上色 (Andreu 1997: 61-65)。古典玛雅文化中，石刻的设计和绘制也是由不同的人承担的。一个纪念碑的制作有时至少需要两位玛雅设计师和两位石匠 (Tate 1992: 40-49)。阿兹特克国王摩查特祖玛二世在查普尔特佩克 (Chapultepec) 的一尊雕像目前已毁，但据称是由 14 位雕刻家集体完成的 (Berdan 1982: 153)。为了铸造高质量的礼器，商代青铜铸造工业要求由高度专业化的工匠组成人数众多、协调良好的团队 (Treisman 1972: 84-93)。至少有一位埃及雕刻家得到主人的许可，在为一位古王国时期高官装饰的陵墓之中刻下了自己的名字和小像 (Strouhal 1992: 166-167)。在玛雅，参与制作石质纪念碑的人们都会在横梁或者石碑上留名 (Tate 1992: 45-47)。虽然技艺精湛的工匠深受赞助人或者客户的褒扬，也有不菲的报酬，但大多数工匠仍然籍籍无名。

制作早期文明中主要艺术品的人们采用集体协作的方式，大多没有留下姓名，看起来更接近于现代概念中的技工或者技师，而不是艺术家。和现代工匠一样，早期文明中的工匠大师努力遵循确立的审美传统，而不是通过个性创造的行为超越传统。特别是，约鲁巴的熟练木匠因令其产品充满神灵力量而获得赞誉，这样才能保证他们得到重要的订单。但是这种声誉基于他们在传统的框架中创新的能力 (R. Thompson 1976: 19/1)。上层阶级个人和机构不断增长的对优质产品的需求造就了工匠大师。这些赞助人为工匠提供了资源，供他们花费大量的时间磨练技艺，生产高质产品。

早期文明中不存在独立的艺术。艺术作品表明其拥有者或者赞助人的社会地位，也承担宗教和实用功能。埃及上层阶级的珠宝不仅表明佩戴者的社会地位，也采用或者结合了护身符的形式，保护他们免遭恶魔的袭击。印加统治者用于装盛食物和酒水的黄金器具将他和其他人区分开来，也象征性地强调了他与太阳神的联系。白恩斯和岳斐提出，对于早期文明中的特殊制品而言，“美感物品”可能比“艺术品”更为恰当 (Baines and Yoffee 1998:

545

a



b

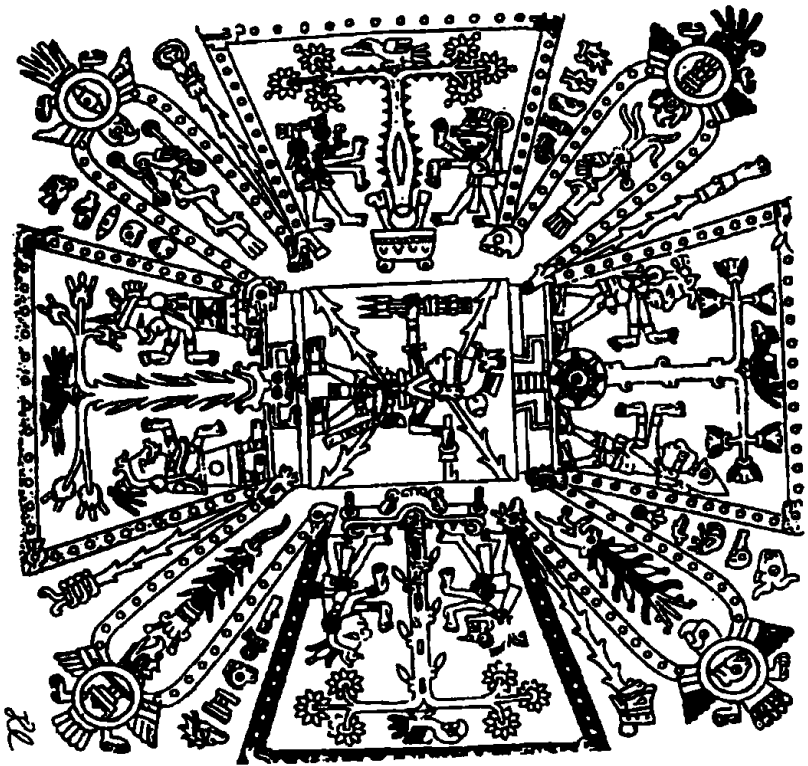


图 24.1 古典玛雅和墨西哥谷地的绘画风格 (a) 描绘玛雅地下世界诸神的奎尔特陶瓶局部；(b) 费耶瓦利—迈耶抄本历算书首页，高地墨西哥火神居中，方向正东。  
来源：(a) 采自 Bassie-Sweet 1991：139；(b) 感谢马其塞特郡国家博物馆理事会提供图片。

235)。我们甚至可以进一步将这些物品称为“精英物品”，从而与主观的、知之甚少的艺术考量划清界限。而且，有些高度引人关注的王冠和王室徽章是由本地广泛使用的廉价材料制成的，也不包含任何特别复杂的技术。将这些物品区分开来的是只有特定的人们才获准制造和使用它们。这些精英徽章可能一样被上层阶级所珍视，但是在制作上却无法与由高度专业化的工匠用珍稀、昂贵的材料制成的物品相媲美。后者的生产成本确保它们无法被次等阶级仿制或者僭用。因此，以“精英艺术”描述需要特别的技术和高昂的制作成本的精英物品，虽然存在一定偏差和削足适履之嫌，但也是大体恰当的。 545

每个早期文明都创造了风格独特的精英艺术。即使古典玛雅和墨西哥谷地的居民，虽然他们的文化都是统一的中美文化传统的表达形式，但也创造了高度不同的艺术。埃及浮雕中，平坦的背景上条带状排列了庄严、象形文字一样的人物形象，其众多特征近似于阿兹特克浮雕 (Pasztory 1983; Nicholson and Quinones Keber 1983; Robins 1997; Townsend 1979)，但是两种雕塑的象征符号完全不同。人像规格的不同象征意义、更开放的背景以及对图像条带更精致的排列都不见于墨西哥谷地的浮雕风格中。两种浮雕风格又都迥异于古典玛雅的浮雕风格，玛雅浮雕以流畅的线条和繁密、卷绕的布局为特征 (Baudez 1994; Benson and Griffin 1988)。玛雅陶器图案也不会和阿兹特克一带的壁画和纸本绘画相混淆，前者以迂回的线条和水洗颜色为特征，后者以强烈的轮廓线条，填充明亮统一的颜色，没有表情的面部以及对服饰的象征性细节的强调为特征 (Coe 1978; M.E. Smith 1996: 263-264; Smith and Heath-Smith 1980) (图 24.1)。商代冶金术和木刻以覆盖整个表面的抽象、平衡和几何化的动物或者动物部件为特征，绝不可能和印加手工工匠喜好的更具象、装饰较简单的人物、人格化神祇和动物相混淆 (Cheng 1960: 233-238; Stierlin 1984) (图 24.2)。约鲁巴木刻以巨大的头部、简化的四肢和对柱状身体的强调为特征，与埃及的石刻和木刻，或者美索不达米亚石刻截然不同。埃及雕像以正视效果、平衡性、整体性和理想化自然主义为特征，美索不达米亚石刻雕像则以又圆又大的双眼、内省的凝视和颇长的身材为特征 (Abiodun, Drewal and Pemberton 1994; R. Armstrong 1981; Ben-Amos 1995; Ben-Amos and Rubin 1983; Dark 1973; Forman, Forman, and Dark 1960; R. Thompson 1976) (图 24.3)。与埃及的浮雕相比，美索不达米亚的浮雕人物刻画更深，更加强调人物的肌肉，构图更为密集，主题也不一样 (Caubet and Pouyssegur 1998)。 547

广幅国家对复杂艺术的生产的集权式控制和赞助导致政权范围内形成统一的风格。在埃及，古王国和中王国时期的奢侈品生产围绕在孟斐斯附近的王宫周围，到新王国时期，孟斐斯和底比斯生产的物品已经出现细微的风格差异 (Fuerstein 1999; Martin 1991)。印加统治者确立了精英手工制品的统一风格，既见于少数政府作坊生产的贵重金属制品，也见于遍 549

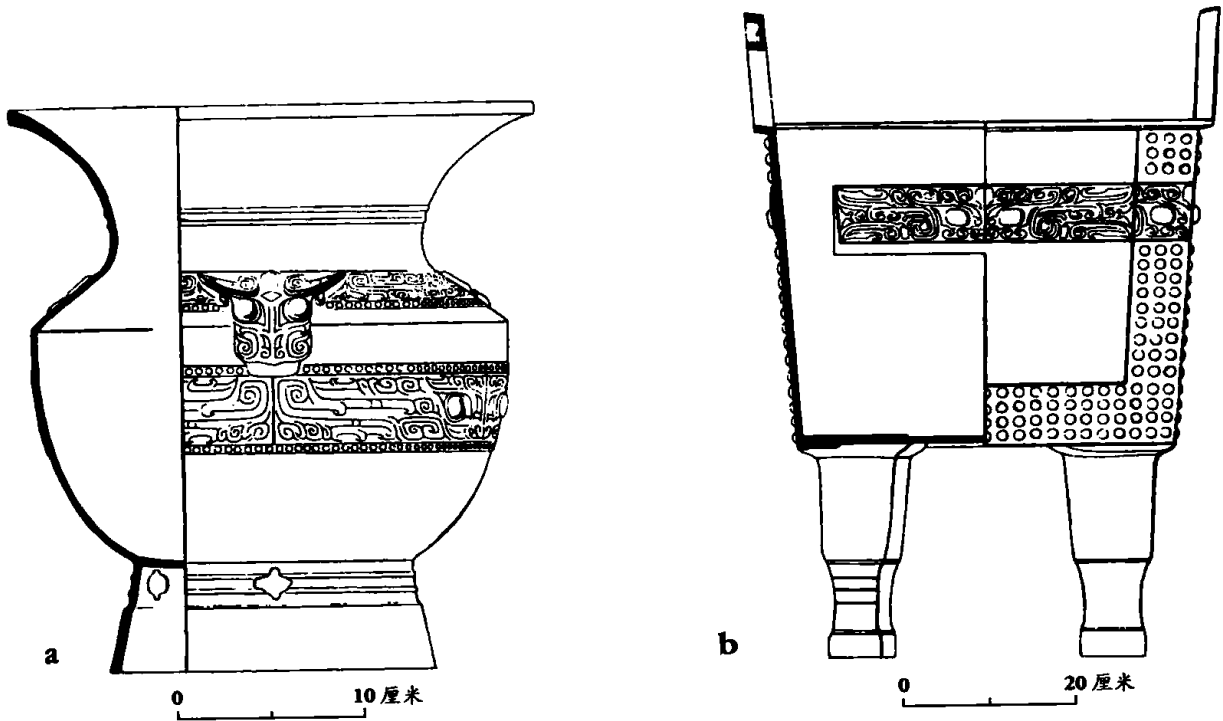


图 24.2 郑州早商时期的青铜礼器  
来源：《文物》1983 年第 3 期，53—77 页。

549 布王国各地的作坊生产的彩绘陶器。商王朝以显著的艺术风格为特征，这要求各个管理中心的青铜铸造活动实现标准化 (Thorp 1985)。

每个城邦国家系统也有显著的、共享的艺术风格。通过相邻城邦国家的上层阶级的跨国联系、奢侈品贸易以及手工业大师偶尔的跨国迁徙，这种艺术风格得以传播和维持下来。共享风格反映和强化了相邻城邦国家上层阶级的文化认同感，有助于在关涉共同利益的事务上的沟通。但是，每个城邦国家及其上层阶级也通过艺术风格的地方变体表达自身的身份认同。从单人雕像到多人雕像组合的转变仅见于帕伦克 (Palenque) 和彼德拉斯·内格拉斯 (Piedras Negras) 等西部玛雅王国。除了树立见于大多数玛雅王国的直立石碑外，这些王国的统治者还在建筑上装饰刻画精美的石质墙面和横梁。不同的玛雅城市中心里，上层阶级的服饰和象征符号的使用也不相同 (Tate 1992: xii)。借助服饰表达和人物位置的变化，见诸玛雅各地的石碑可以按照风格标准断年，年代误差不超过一个世纪 (Proskouriakoff 1950)。这表明不同玛雅中心的工匠们彼此联系密切。

550 约鲁巴艺术在不同地区和不同城市中心之间也存在风格和母题的差异 (R. Armstrong 1981: 91)。这种差异在区域风格显著的木刻、伊斐生产的青铜头像和贝宁生产的黄铜头像上都至为明显。尽管铸制头像的技术据称是从伊斐传播至贝宁的，现存年代最早的贝宁头像与同时期伊斐头像相比，形态不同，更趋风格化 (Dark 1973: 8-9)。美索不达米亚不同的

埃及

美索不达米亚

约鲁巴—贝宁

548



图 24.3 早期文明中的雕像 (a) 美顿发现的王室成员及高官拉霍泰普妻子诺芙瑞特彩绘石灰石雕像，第四王朝早期，高 120 厘米；(b) 萨卡拉发现的佚名书吏彩绘石灰石雕像，第五王朝，高 50 厘米；(c) 卡法拉发现的美索不达米亚早王朝时期女性供养人石灰石雕像，高 37 厘米；(d) 尼尼微发现的阿卡德君主青铜头像，可能为萨尔贡或者纳拉姆辛，高 37 厘米；(e) 19 世纪贝宁的黄铜头像，与祭祀去世君主相关，高 52 厘米；(f) 商代玉立像，高 9 厘米。

来源：(a)、(b) 开罗埃及国家博物馆（图片版权归属于 Scala/ Art Resource, NY and Fototeca Internacional Lda/ Art Resource, NY）；(c) 巴格达伊拉克国家博物馆（图片版权归属于 Scala/ Art Resource, NY）；(d) J. G. Macqueen, *Babylon* (London, 1964), 25；(e) Willett 1967: 155；(f) 哈佛大学塞克勒美术馆所有，温索普 (Grenville L. Winthrop) 馈赠 (Michael Nedzweski 和 Junius Beebe 拍摄，版权归属于哈佛学院)。



550 城邦国家，墨西哥谷地的不同王国的艺术风格都不尽相同。但是，我们无法确定，所见差异在何种程度上可以被视为地区身份认同的表达。无论是墨西哥谷地，还是约鲁巴，不同的城镇都倾向于生产不同的奢侈品，销往遥远的地方。

社会繁荣之时，精英艺术传统将突飞猛进。在埃及，这种传统出现于上埃及，在统一前后数代得到迅猛发展。调色板和象牙刀柄上成排的动物和人像被独立行动的君主主导的场景替代。与此同时，人物、动物和植物以更程式化的形式表现出来，一直持续了三千余年，其间仅经历了细微的修改。除了短暂地出现过可能来自美索不达米亚或者埃兰的母题之外，埃及艺术完全是内部发展而来的（Joffe 2000, Kemp 1989: 19–63）。

与之相反，直到 15 世纪早期，阿兹特克在征服一度纳贡臣服的霸主城邦阿兹卡波萨尔科（Azcapotzalco）后才得到最早的石像雕刻大师。在此之前，阿兹卡波萨尔科和库尔瓦坎（Culhuacan）是墨西哥谷地的两个主要石刻中心。阿兹特克的石匠在北方 70 公里的图拉古城废墟见到的大型石像上获取灵感，有的石像被他们搬到特诺奇蒂特兰。他们和谷地南部的其他石匠也接受华泰克模式，学会制作三维雕像。随着阿兹特克的势力壮大，手工工匠们形成一种新的艺术风格，强调大胆的构图，更具动感、更符合解剖学观察的人体。到 15 世纪晚期，特诺奇蒂特兰已经成为墨西哥中部最好的石刻中心。

埃及人发明了独特的纪念性艺术风格，阿兹特克却从各种早期传统中汲取营养。但是，在引进石刻风格的同时，他们迅速地形成了自身的石刻风格（Townsend 1979）。玛雅艺术深受更早的奥尔梅克和伊萨帕风格的影响，但形成了一种全新的、显著的艺术风格（Coe 1977, Quirate 1977）。商代精英产品保留了华北地区新石器时代艺术的基本形式，但是它们的技术专业程度和装饰的华丽程度显著增加，日益显著地与下层阶级生产和使用的器物区分开来（Bagley 1999: 146–153, Keightley 1969: 60）。

551 有的早期文明中，所有材质的精英艺术都遵循统一的风格。在埃及，珠宝、家具、雕塑和浮雕等为上层阶级生产的艺术品虽然可能分别为石质、金属质或者木质，但风格和装饰却很一致。此时的陶器基本为实用器具，素面无纹。在整个古代埃及的发展历程中，精英风格变化缓慢，但是任何革新都可能影响所有材质的物品。历史记录显示，不同材质是由不同的专业手工工匠加工的。埃及艺术的风格统一因此反映了赞助人的趣味以及王室和官僚体制对各种各样的工匠群体的控制。这也表明，上层阶级将供其使用的物品视为阶级身份和统一的物质表达，与平民截然不同。尽管在第一中间期被打破，但精英工艺产品上统一的风格仍是众望所归，一旦进入中王国时期，便迅速地恢复起来（W. Smith 1958）。

商代铸造青铜器，加工玉器、绿松石、大理石、象牙、贝壳和木头，生产装饰性陶器都采纳了同样高度风格化的动物纹样组合以及同样复杂的几何纹样（Chêng 1960: 233–238）。这种统一性证明上层阶级赞助人有能力将其集体品位施加在生活和工作在小社区的手工匠

身上。

印加的精英物品生产的风格统一化程度稍低。为国家制作的金银饰品倾向于强调简单、朴素，而陶器和花布则装饰了极其复杂的几何纹样（图 24.4）。这些风格迥异的产品共同表达了对秩序感、形式清晰、比例平衡和边界分明的把握（Jones 1964: 5; Stierlin 1984）。因此，在每个广幅国家中，根据原材料不同而表现出不同程度的风格统一性的精英艺术风格在强化广幅范围内的统一感上发挥了重要的作用。

精英和平民艺术的差别在城邦国家中不及广幅国家显著。不同工艺产品的风格统一性也不明显。上层阶级和平民艺术之间缺乏区分，原因可能是城邦国家的熟练工匠为更广泛的社会阶层生产产品。特别是在缺乏世袭贵族的城邦国家系统中，不同的工艺都有自身风格。在约鲁巴，任何社区的木匠的风格都与铁器加工、青铜和红铜铸造、土偶制作、石雕、制陶、珠子、皮革、染色和葫芦装饰等行业不同（Bascom 1969: 111; R. Thompson 1976: 1/1）。在美索不达米亚，印章刻制、神庙和宫殿金属装饰和浮雕石刻上采用了同样的母题和风格，但不见于广泛的实用器物，包括家用陶质土偶。绘画和雕塑中的再现性母题也完全不见于贵重珠宝。这表明，神庙和宫殿机构要求全职或者兼职工匠采用一定程度的统一风格，但是却无法（或者不愿）影响工匠的所有产品。神庙和宫殿支持了类似的艺术风格，这反映

552



图 24.4 印加艺术形式 (a) 中空人物银像：这种银像身着衣饰用作供奉品，高 20.3 厘米；(b) 捶牒银片焊接而成的美洲驼像，亦为供奉品，高 12.7 厘米；(c) — (f) 印加装饰性陶器。所有物品都产自国家生产中心。

来源：(a) — (f) 采自 V.W. von Hagen, *Realms of the Incas* (New York, 1957), 78, 90, 168, 172。

553 了在上艺术上施加共同的精英身份认同的尝试，或者，更有可能反映了国王赞助了神庙所需的大部分艺术品 (Caubet and Pouyssggur 1998; Collon 1987; Crawford 1991: 155–167; Frankfort 1954)。

阿兹特克的石雕工匠多为国家雇佣，尽管石像仍然按照华泰克风格制作，但也形成了自身显著的风格，原本来自境外的羽毛匠敏锐地接纳了本地象征符号。黄金珠宝的风格近似米兹泰克 (Mixtec) 的产品，但也融合了本地图像。手稿和壁画则按照来自普埃布拉 (Puebla) 和卓路拉 (Cholula) 的风格处理。尽管阿兹特克艺术之中存在更强的风格统一倾向，上层阶级看起来更宽容，甚至欣赏体现地区认同的外国风格。这种态度可能诱导阿兹特克社会的最上层阶级仅仅只用自卓路拉输入的彩绘陶器 (M.E. Smith 1996: 99–107)。

古典玛雅在石刻、木刻、玉雕和以波南帕克 (Bonampak) 一座小型三室神庙的内部装饰为代表的壁画上采用了近似的风格。优质瓷器上的场景以更流畅的风格绘制，其图像也与公共艺术使用的不同，但是一般的取向大体相近。类似的形式也主导了精美的再现性 (怪诞风格) 燧石的生产 (Hanks and Rice 1989)。古典玛雅艺术的风格统一性可能部分反映了大部分玛雅族群的地理孤立性，以至于不能像墨西哥谷地的国家一样形成多元传统。但是，这也许表明，玛雅的上层阶级和广幅国家的上层阶级一样，对散居于玛雅城市中心各个居民区的各种精英工匠的产品控制更为严格。

不同文化之中，用于生产高质量艺术品的材质差距显著。古代埃及制造石质雕像、浮雕和精美的罐子、盘子。古王国时期，雕像从小型到真人大小，一应俱全。到中王国时期，已经出现了国王和世袭贵族的巨型石像。常见的石材包括石灰岩和砂岩，但是更坚硬的石头，如花岗岩和闪长岩，也用于加工 (DePutter and Karlshausen 1997)。此外还有真人大小的木像或者铜皮像，以及较小的贵重金属像。黄金和宝石用来制作华丽的珠宝，红铜和黄金装饰器具，进口的雪松木和黄金叶制作装饰性家具和葬具。琉璃和蓝玻璃是绿松石的替代品。

554 美索不达米亚使用就近开采的石灰岩和雪花石膏，以及进口的更坚硬的石头，如闪长岩。他们用石材制作浮雕、石碑、小型雕塑、门柱槽以及滚印。珍贵的金属用于制作珠宝，红铜和青铜制作瓶子和雕像。

玛雅人用石灰岩、石灰华和硬木刻制石碑、过梁和装饰板，用模制或者刻制石膏制成彩绘浮雕。石膏平面上也有彩绘场景。他们还有玉质珠宝和陶质精美彩绘器具和塑像。

阿兹特克人用石头刻制雕像、神庙陈设和浮雕，在石膏上绘制壁画，用玉和青金石，以及镶嵌绿松石、黄金和红铜的木头制作珠宝和装饰品。羽毛和羽毛制品极受珍视。尽管自谷地之外输入高质量的陶器器具，但是大型人物塑像都是本地生产的。

商代中国人尽其所能地铸制青铜礼器和兵器。他们也刻制木器，制作漆器，有时制作房屋中的大型屏风。他们也生产玉石、贝壳或者骨头等材质的装饰品。只有少数小型人像或者

动物像是石头刻成的。华丽的陶器多装饰压印和刻划纹样。

印加流行以黄金、白银和青铜制作塑像和装饰品。他们也生产高质量的手绘陶器，纺织锦帛。尽管他们能够精密地加工高硬度石材，但是几乎从不制作雕像和浮雕。石质建筑上装饰了梯形小龕，但仅草草刻划简单图案。

最精致也最为人称道的约鲁巴艺术创作是用红铜或者黄铜铸制的礼制人物头像和覆盖在木门或者木柱子上的装饰精美的金属牌饰。最常见的艺术品材料是木头，经刻制和上色后成为雕像、面具和神庙、宫殿和官员住宅华丽的大门。也有艺术品由象牙制成。伊斐还出现了真人大小、翻模制作的土偶 (Ojo 1966a: 252)。黄铜、铁和象牙都被用来制作珠宝和礼器。红色珊瑚和玻璃珠，特别是来自伊斐的玻璃珠，极受欢迎。但是，有的地方制作的石雕像则极其粗糙 (Stevens 1978)。

在艺术表现偏好的材质上不存在任何跨文化统一性。埃及、玛雅、美索不达米亚和阿兹特克都特别喜好石刻，其他文明则不然。尤其是印加，由于印加人已经能够娴熟地在建筑中运用最坚硬的石头，所以印加艺术中不见石刻显得格外离奇。此外，印加石质建筑受到提瓦纳库遗址的影响，但印加人似乎对当地俯首可见的浮雕和雕像无动于衷。金属在中国、印加、美索不达米亚、埃及和约鲁巴都是重要的艺术表达媒介，但是在墨西哥谷地的地位稍逊，而在古典玛雅则完全属于外来输入品。各类玉石在中国、玛雅和墨西哥谷地都大行其道。木刻则是约鲁巴、埃及、商代中国和玛雅的重要艺术形式。陶质容器是玛雅、印加和商代中国的精英艺术的中心，但是在墨西哥谷地较少得到关注，而阿兹特克、约鲁巴和玛雅则热衷于制作高质量的陶质塑像。在其他的方面，如埃及和美索不达米亚，虽然陶器已经成为重要的艺术媒介，当某种全新的异域物质成为艺术表现更青睐的形式时，陶器就萎缩到仅供实用的地步。阿兹特克、玛雅、美索不达米亚和埃及文化中，石膏上绘制的壁画占有重要的地位。羽毛制品在墨西哥谷地和玛雅都极受欢迎。锦帛则是印加艺术表达的重要媒介。

这些变迁与原材料的可得性没有直接关联。埃及人和安第斯高地人都能接触到各类石料，但是印加除了建筑工程之外几乎避而不用。约鲁巴和玛雅都能接触到多种硬木，但玛雅却偏好石料。每个地方都会形成对不同的耐久性材料、罕见材料和异域材料的偏好，但是这种强调并不是压倒性的。制作精英艺术的材料的选择反映了众多物质性文化倾向。

如果考察艺术主题，或可揭示出更多的跨文化规则。大多数早期文明的精英艺术强调统治者和神祇的形象。一般而言，从小规模社会进步到早期文明时，人格化形象描绘更具细节，更偏向自然主义风格。亚述学家阿法纳斯耶娃 (V.K. Afanasieva) 提出，如果早期文明产生之前的艺术中出现人像的话，也只是将其作为自然的一个不可分割的部分 (Afanasieva 1991: 128)。她认为，早期文明对人形的强调，以及更具现实主义风格的绘画反映了新的自信和权力感，这是对自然界控制加强，也是与自然界更加隔绝的结果。但是，

这一通则并未获得明显的支持。

556 古代埃及、美索不达米亚、古典玛雅和墨西哥谷地的精英艺术青睐自然主义风格、个性风格显著的人格化形象，强调神祇、君主和其他高阶人士。约鲁巴以自然主义风格描绘统治者及其仆从，但是以更抽象的风格描绘其他人形人物和动物。约鲁巴人格化宗教人像常常是国王或者信徒，而不是神祇 (Bascom 1969: 111)。

除了用于崇拜目的的神祇和统治者的金属雕像之外，印加不再生产任何类型的人格化形象；印加风格的陶器上绘制的人像的年代晚至殖民时代早期。除了用于礼仪活动，与实物大小相若的动植物金属形象之外，他们也不创造对任何物体的自然风格表现 (Earle 1987: 73)。尽管南部安第斯高地以及受其影响的低地国家的同期精英艺术中都有卓越的人格化表现，但是他们更偏好精致的阴线刻纹样设计。

商代艺术极为关注动物形象，人物和类人表现只占次要位置。张光直认为，商和西周艺术中人物形象的普遍缺失是萨满主题导致的。在萨满主题中，人物形象不及萨满可以托身的动物重要 (Chang 1983)。但是，萨满的地位和早期中国社会的宗教与萨满教的关系都极不确定。与此相反的是，玛雅艺术家不容置疑地将萨满主题融入强调仪式参与者的人性的形式之中 (Schele and Miller 1986)。朱迪斯·特雷斯特曼 (Judith Treistman) 声称，按照阿法纳斯耶娃的说法，商代艺术忽视人物形象表明商代社会仍然处在酋邦阶段 (Treistman 1972: 130)。但是，年代晚近的中国精英艺术虽然比商和西周艺术更强调人物，但从未达到埃及、美索不达米亚、墨西哥谷地、玛雅和约鲁巴中君主人像的重要程度。早期中国文明和秘鲁印加文明的艺术在什么更重要和什么更适于表现上作出了不同的选择。

557 在玛雅文明中，神庙的装饰风格在古典时期发生了一次巨变。前古典时代晚期和古典时代早期的神庙平台表面上，模印或者绘制的石膏上装饰了精美的壁画。壁画以高度抽象和象征主义的形式绘制了神灵的正面像，类似于商代艺术。到古典时代晚期，装饰于神庙平台顶部神龛的浮雕上出现了现实主义风格的人类君主形象和人格化超自然存在，以及记录君主宣言的文本。亚瑟·米勒 (Arthur Miller) 认为，这种变化反映了对玛雅王权的直系继承的日益重视 (Miller 1986: 28–29, 72–80)。但是，最近释读的玛雅铭文表明直系继承早在古典时代早期就已经确立了。古典时代早期，有国王图像的石碑最先出现在蒂卡尔地区，迅即散布到其他城市中心。这使得从宇宙象征主义到王室表现主义的转型不太可能和王权的重新定义相关。但是，这可能反映了国王不断增长的政治和礼制权力，国王此时可以在主要神庙上留下自己的身份标识，最终和社区结合起来。

早王朝时期的美索不达米亚也出现了不断增长的对纪念性艺术中君主的重视。早在乌鲁克时代，美索不达米亚就已经出现被认定为“祭司—国王”的小型石雕像和其他被推断为君主像的图像，但是直到早王朝时期才出现有名字标识的国王像。不过，没有像在玛雅发生的

一样随之出现神庙装饰模式的重要改变。乌尔第三王朝开始，统治者形象开始普遍出现在滚印上；至此印章上才出现宴饮、神话和宗教场景的装饰（Collon 1987：123-130）。玛雅和美索不达米亚的证据都表明，印加和商代艺术中人格化表现的稀缺并不表明两者在机制上不及其他文明发达。相反，它表明，在早期文明的崛起中，人格化和王室主题的发展既不是不可避免的，也不是自发共生的。

然而，早期文明的表现性艺术在主题上的确呈现出显著的跨文化平行。神祇、统治者和上层阶级成员塑像的制作皆出于礼仪目的。在古代埃及，法老、高官及其家人的真人大小塑像则用于丧葬目的。雕像多为石质，由附庸于宫廷的石匠以兼具理想主义和自然主义的风格制作（Fuerstein 1999）。埃及神庙之中矗立着法老和官员的稍小型石雕像，他们的灵魂k3也能分享每日供奉给神祇的食物。王室赞助刻制神像事关重大，以至于第一王朝的多个年份都以此纪年。尽管没有早期样本保存至今，这些雕像应该尺寸较小，为珍贵的金属制成（T. Wilkinson 1999：267-269）。

美索不达米亚人制作供放在神庙中的神祇、国王和有成就的市民的塑像。宗教仪式用雕像可能为木质，外裹金属。石质男女雕像立于神庙之中，代替人们永久供奉神祇，或者提醒神祇关注人们的供奉。王室塑像有时以半理想主义形式描绘国王的形象。大多数信众的塑像工艺简单，仅保留了极少数个人特征，可能是富裕的市民购买预先制好的塑像放置在神庙之中。有些获得了神祇地位的国王的雕像可能被视为崇拜对象，而不是信众的形象（Crawford 1991：160-164；Postgate 1992：118）。

558

印加也制作主神和在任及已故国王的大型塑像，常常由金属薄片制成。在任或者已故国王的法力能进入到塑像之中，通过灵媒祭司表达意见，国王因而分身有术，王室权力波及各地（Gose 1996a：19-20）。尽管这种大型塑像未能保存至今，最近发现的作为人牲的儿童墓葬中出现了人格化形象和美洲驼的小型金属塑像。

约鲁巴强国也铸制金属头像，作为祭祀去世国王的礼器。少数家庭获许制作礼仪用木质或者陶质头像。还有一些三维青铜铸像表示仆从环绕的国王和王太后。约鲁巴神像和信众像通常为木刻（Bascom 1969：111-113；Dark 1973）。

阿兹特克制造了数量众多的石质神像，但其他像则多为木质。他们也雕刻武士、旗手和各种护卫神等石像，装饰神庙区。阿兹特克国王的雕像用采自查普尔特佩克的石材刻成，其中的阿惠佐特尔（Ahuitzotl）国王像身着丰产之神西佩托提克的服饰（Townsend 1979：32-33）。这些形象可能是崇拜偶像，到殖民时代早期已经不见。玛雅的王室形象刻在石碑上，每个均展示君主的正面像。玛雅也刻制木质偶像，但多包裹重重布帛，藏于神庙密室（Baudez 1994；Houston and Stuart 1996：303-304）。

因此，在制作人格化雕像的文明之中，有的代表神祇，有的代表君主。只有在埃及、美

索不达米亚和约鲁巴，精致的雕像可能代表杰出人物：在埃及是葬礼祭祀的受祭人，在美索不达米亚和约鲁巴是祭祀者或者信众。埃及也制作工役的小型塑像，用作上层阶级的陪葬。

不同的早期文明中人格化雕像的数量差距显著。这类雕像少见于商，但在埃及却数量众多。它们也因描绘对象不同而有所变化。阿兹特克制造了众多神像，但很少制作统治者像。在古王国和中王国时期，埃及人制造了真人大小的法老、官吏及其家属的雕像，但是神像不仅数量少，形体也小。大部分雕像按照理想的年轻形象制作，而不是真实形象。

雕像中，杰出人物的形象一般采用站姿、坐姿或者跪姿，而浮雕和壁画（通常保存不佳）则描绘了更多的动作。早期文明中，诸多精英浮雕艺术都以君主为中心。画面上绘制君主与神祇或者祖先沟通、主持祭仪、击败和控制敌人（图 24.5）以及由高级属臣侍奉。

在古典时代终止期之前，只有玛雅统治者才可专享石刻浮雕。浮雕上，国王常常单独出现，或者由神祇及其祖先伴随。有时，国王旁边有一位王室妇女陪侍。在玛雅西部地区，国王周围可能出现贵族或者侍臣。玛雅国王身着神祇的服饰，主持诸如血祭等仪式，征伐敌酋，以各种方式统治和羞辱对手和敌人，如践踏在他们的跪姿、绑缚的身体上。有时，国王以比普通人或者战败的敌人更大的尺寸绘制。敌酋的王冠往往已经被摘除，披头散发。古典时代晚期开始，王室和神庙以外的场所出现浮雕石刻。在科潘，某些高官的住宅中此时出现了浮雕（Baudez 1994; Fash 1991: 161–163; Joyce 1992: 1886; Tate 1992）。

在埃及，官方的非墓葬浮雕艺术无不绘制法老。公用建筑和神庙浮雕描绘法老击败敌

560



图 24.5 国王征服敌人 (a) 约公元前 3000 年，埃及法老纳尔迈击败下埃及或者利比亚领袖；(b) 755 年，玛雅城邦国家君主“飞鸟猎豹四世”俘获“宝石头颅”；(c) 阿兹特克君主提佐克击败邻近的库瓦坎的武士，可能即是其君主，这是 1481 年的提佐克石刻周围一系列类似的图像之一，象征阿兹特克凌驾于众多城邦国家的霸权。

来源：(a) 采自 Gardiner 1950: 7；(b) 采自 John S. Henderson, *The World of the Ancient Maya*, 2nd ed. (Ithaca, 1981)，康奈尔大学 1981 年版权所有，本书得到康奈尔大学出版社许可；(c) 采自 Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing Systems* (Princeton, 1993)，普林斯顿大学 1993 年版所有，本书得到普林斯顿大学出版社许可。

人，接受神祇的赐福，主持以献祭为主的祭仪。战败的敌人已被捋去徽章，仍身着象征其高等社会地位的服装。这种主题一直贯穿了整个古代埃及史，罕有变化。法老图象的规格大于其他人，只有王妇和神祇才堪与之匹配。法老周围并无侍者。如果有其他人物出现，也仅仅是法老功业的见证人而已。 559

在古王国和中王国时期，上层阶级的墓葬艺术中均不见法老和神祇。贵族和官员的墓葬有内壁浮雕，绘制作物生长、加工和献祭的场景。墓葬主人的形体也绘制得大于服侍他的平民。古王国和中王国时期也有大量此类私人墓葬艺术。第五王朝的太阳神庙中出现了一种特殊的宗教绘画类型，描绘不同季节太阳的创造场景 (Harpur 1987; Lustig 1997b; Robins 1997)。 561

美索不达米亚早王朝时期的浮雕常见于石碑上，描绘了国王率军战败敌人、建造神庙、主持宴飨庆功等场景。国王比其他人绘制得更大一些，但是很多浮雕强调了大量平民参与城邦活动。战败的敌人则赤裸全身，被胜利的君主用网罩住，被军容整齐的士兵戳刺，被步兵和战车践踏，被当成战俘押送，或者蜷曲着身体构成神祇的宝座 (Caubet and Pouyssegur 1998; Furlong 1987: 16, 21; Parrot 1960; Strommenger and Hirmer 1964)。

阿兹特克的浮雕主要描绘神祇、无名勇士、信使、成排的骷髅、日历和各种宗教符号。神祇多采用三维塑像，较少采用石刻浮雕。王室人物较罕见，但是提佐克纪念石刻浮雕描绘了国王打败一系列衣着华丽的人物的场景，每个人物代表了一个纳贡城邦国家。庆祝国王阿惠佐特尔于 1487 年扩建阿兹特克主神庙的浮雕带有准确纪年，描绘了他和他的继承者提佐克身着祭司服饰，参加放血仪式 (Nicholson 1971a: 112-133; Townsend 1979: 41-42)。

贝宁的黄铜牌饰等同于石刻浮雕，但没有被当成礼器，而是作为记录历史事件和日常生活场景的宫廷装饰。有的显示仆从（多是士兵）环绕、骑坐在马上的国王。国王的尺寸也大于其他人。没有任何牌饰表现国王的动作 (Dark 1973: 24-28)。也没有任何牌饰描绘可明确辨认的神祇。商代中国和印加都没有任何描绘人类或者人格化神祇的浮雕艺术。

人格化形象一旦出现，其相对大小常常对应他们所代表的个人的社会重要性。在埃及，法老形象的尺寸远大于其臣民。美索不达米亚、玛雅和约鲁巴也大体如此，虽程度不及埃及强烈。埃及墓葬艺术之中，官员的形象也大于其属民的形象。 562

浮雕中人像绘制规则也显示出可观的跨文化统一性。人面采用侧视，但眼睛和肩部为正视，躯干下部和下肢又恢复为侧视。按照最容易绘制或者最容易辨识的方式将身体各个部分组合起来的表现风格展示了埃及艺术中最错综复杂的原则。在埃及浮雕艺术中，双腿都采用侧视形象，但是大脚趾却面向观众。

在公共表现性艺术中，君主自然占据了焦点。在美索不达米亚艺术中，国王常常被描绘成带领众人，而在约鲁巴艺术中则成为追随者环绕的被动人物。埃及法老和大多数玛雅国王



都以单人形象或者主要人物形象出现。在埃及，任何场景中一旦出现法老的形象，最主要的动作皆由法老做出。因此，在古王国和中王国时期，法老总是单人击败敌人，而不是率领军队。出自亚克锡兰（Yaxchilan）的一块石刻描绘了8世纪的一位玛雅国王和属下领主并肩作战的场景，每个领主都打败一个对手。

诸多艺术史家认为早期文明中最精湛的艺术来自两个延续时间最长的广幅国家：古王国时期埃及的石质雕像和浮雕，商代中国的青铜礼器。这并不出人意料。此类艺术的质量主要取决于赞助人能够和愿意投资的财富。最精致的艺术数量稀少，其分配受到国家和少数上层阶级控制。在古王国时期的埃及，所有精英艺术都是由宫廷手工工匠制作的，因而呈现出统一的风格。从最早的时代开始，宫廷作坊生产的最小、最无关紧要的物品都令低等官员和村庄头人垂涎不已（Aldred 1971: 174–175）。商王朝各地都有铸制青铜和加工玉器的中心，但是艺术的统一风格表明其制作处于集中控制之下。印加精英维持了奢侈品的统一风格。奢侈品中，贵重金属加工集中在若干作坊，而彩陶和锦帛是王国各地生产中心制作的。在三个广幅国家之中，国家生产的高质量奢侈品与农业村庄和市镇生产的品质不一的物品有天壤之别。

与此相对，在规模较小且集权化程度较低的美索不达米亚城邦国家中，神庙和宫殿的装饰都较粗糙，甚至不易和民居装饰区分开来。神庙、宫廷和个人都从同一个全职工匠处购买产品或者服务。霸主城邦中的宫殿和神庙艺术的质量高出很多。被确认为萨尔贡一世的青铜头像和庆祝那拉姆—辛战胜扎格罗斯山区居民的石板的精彩构图和雕工都证明了阿卡德王朝工匠大师们已达到的艺术高度。乌尔第三王朝的王室雕像和汉谟拉比法典石柱都是后世君主支持下的杰出艺术成就的典范（Strommenger and Hirmer 1964）。

在约鲁巴，伊斐的礼制中心的青铜铸造业在14世纪达到顶峰，但随着城市的政治权力的式微而衰败（Willett 1967: 149）。王室委托制作的黄铜头像的铸制起于14世纪的贝宁，在16世纪达到巅峰，衰败之后于18世纪再创新高。两个高峰期都与贝宁历史上的统一和繁荣时期相吻合（Dark 1973: 5–13）。奥约最精致的艺术的生产也与城市在18世纪达到权力和财富的顶峰同步，随着19世纪的城市内讧和军事失败而衰败。因此，弗兰克·韦勒（Willett 1967: 162）、米歇尔·柯克（Michèle Coquet 1998）和其他人都认为约鲁巴地区最精致的艺术是宫廷艺术。

在墨西哥谷地，高质量的艺术创作也与不同城邦国家的权力和财富的提升相关，特别是与特诺奇蒂特兰逐步成为重要地区中心有关。汤森高度赞扬15世纪晚期阿兹特克石匠的重要艺术成就所体现的生动形式和张力（Townsend 1979: 20）。类似的风格广泛见于古典玛雅城邦国家，艺术创作的主要转型和军事胜利时期相对应，而大型公共建筑的终止则与军事惨败和异族统治相关。但是某些玛雅国家的领袖即使在政治失势时也未终止艺术精品的生产。公元8世纪，当科潘的第13世国王被小邻国奎立瓜（Quirigua）俘获并被

当作人牲时，科潘仍建立起装饰精美的建筑，强调其统一而充满活力的历史 (Fash 1991: 139–146)。众多玛雅王朝先后承继，长期维持了显著的精英艺术本土传统，这是其他早期城邦国家系统所不见的。这个成就不能简单地归因于主要城市中心在玛雅比美索不达米亚和墨西哥谷地分布得更加稀疏。约鲁巴国家的主要中心分布也相对遥远，但却经历了与其他城邦国家系统类似的强烈的文化波动。

564

不同早期文明中精英艺术的风格差异显著。城邦国家内也有风格差异，不过程度稍逊。上层阶级支持精致艺术的创造，旨在象征其权力和社会垄断。这类艺术的精美程度、风格统一性及与普通艺术品的差异程度都取决于赞助人的财富和政治稳定程度。这些条件更有助于广幅国家精英艺术的发展。

艺术表达的媒介和主题内容的倾向在不同的早期文明中也存在显著差异。商和印加文化中人像极其罕见。此前有人宣称，文献匮乏的早期文明中如果没有君主的图像，可能现实中也就没有君主。这一说法显然遭到商和印加的例子质疑。在常见人像表现的早期文明中，其主要关注点也分成君主（大多数古典玛雅国家）、君主和上层阶级成员（埃及）或者君主和人群（美索不达米亚和约鲁巴）等情形。阿兹特克是唯一经常绘制人物形象的早期文明，在现存纪念性市民艺术中甚少出现国王。国王和上层社会成员常被描绘成为敬神者和战场上的胜利者。但是，如果考虑到还有不大绘制人物形象的文明的话，早期文明的艺术无论在主题还是在风格上都是多彩纷呈的。

## 纪念性建筑

在早期文明界定上层阶级中，超大规模的宏大建筑起到了特殊作用。大型建筑更引人注目，公开证明政府、机构和个人调用劳力和资源的能力。王陵、宫殿和神庙都是国家得到神祇认可并成为宇宙秩序不可分割的一部分的明证。在大多数个案中，建筑的规格和装饰程度，装饰材料的昂贵程度都远远超出实际使用的需要。这至少能从通则性和功能性方面解释为什么随着社会越来越不平等，考古记录中的纪念性建筑越来越庞大 (Abrams 1989, Trigger 1990a)。有人指出，在某些酋邦之中，纪念性建筑的建造时期和精英控制的高级物品的生产时期相间 (Trubitt 2000)。尽管在不同的早期文明中，建造纪念性建筑的兴盛周期表明，建造过程的重要性虽然时有波动，但纪念性建筑和精英艺术的生产一直都是并驾齐驱的。

565

暂且不论象征意义，建筑的功能类型为数不多。神庙、王宫和上层阶级豪宅见于所有的文明，精致的精英墓葬也比比皆是。宫殿常常兼作王室住所、行政中心、上层阶级的集会场所、仓储、工场和兵营。有时，君主在正式宫殿之外还有私苑和离宫。神庙是神祇的住

所，也是超自然力量和人类社会的选民代表定期沟通的场所，并非大众崇拜之地（L. Bell 1997: 135）。神庙、宫殿和陵墓都是现代术语，在所有早期文明中并没有清晰的分别。阿兹特克和玛雅神庙常常是君主的陵墓。大部分玛雅神庙都是为了祭祀去世君主以及崇拜宇宙神祇而修建的。约鲁巴宫殿内有重要的公共神社，印加宫殿则会变成去世君主的陵墓。玛雅“宫殿”兼具礼制、居住和管理三重功能。在早期中国，供奉王室祖先的宗庙就在宫殿之中。只有埃及和美索不达米亚才清晰地将神庙、宫殿和陵墓区分开来。

神庙、宫殿和陵墓一以贯之被视为神祇、君主和逝者之家。苏美尔语中“神庙”一词为 *édingir*，意即“神之家（或神之居所）”。约鲁巴语 *ile orisa* 和纳瓦特尔语 *teocalli* 的字面含义都是“神之家”。埃及文字将神庙称为 *pr ntr*（神之家）或者 *ḥwt ntr*（神之宅）。玛雅文字将神庙称为 *yotot*（其家）或者 *k'ulnah*（圣家）。苏美尔语中，宫殿被称为 *égal*（大宅）或者 *élugal*（王之家）。埃及的术语则是 *pr nsw*（王之家）或者 *'h*。在埃及，华丽的非王室墓葬被称为 *ḥwt k3*（生命之宅）。

有的早期文明建筑城墙、防御要塞和边防烽燧。在墨西哥高地和玛雅地区，礼制性球场都是精美的石质建筑（Fox 1996）。印加王国修建了覆盖人字形顶（*kallanka*）的大型宫殿，566 为因公长途跋涉的士卒和劳役提供遮身之所，也可成为严寒天气时公共节日的室内场所。其他公用建筑则较为罕见。

夏威夷前殖民时代神庙的考古学研究表明，随着国家权力的发展，用于公共节日的开放建筑周围筑起高墙，仅有高阶官员才得以入内（Kolb 1994）。早期文明中，神庙、宫殿和官署都是门禁森严的。这些建筑常起于高台之上，或者被重重围墙保护，仅留几道有人把守的入口。祭仪由官员执行，平民只得在侧旁观，甚至不得进入祭祀场所。这些举措平添了不少神秘感，也便于上层阶级强调其活动的重要性。

纪念性建筑的用料在不同的早期文明之中各不相同。约鲁巴和商以夯土建造纪念性建筑，其上覆盖茅草。在中国，宫殿搭建在夯土台基上。木质梁柱支撑了坡面屋顶，立面墙也是夯土制成（Chêng 1960: 52–53; Hsu and Linduff 1988: 22–24）。中国在西周之前尚无屋瓦，即使在西周早期，屋瓦也仅仅覆盖屋脊（Hsu and Linduff 1988: 297）。约鲁巴的建筑直接建在地面之上，承重墙也是夯土制成的。围墙和屋内墙上覆盖了草顶，防止夯土被热带雨水所毁（Bascom 1969: 30; Ojo 1966b: 63–66）。

美索不达米亚的大型建筑由泥砖建造，烧砖和石板偶尔用于房基。外墙涂抹黄泥或者石灰，或者外面包裹烧砖。平面屋顶为木骨，覆盖稻草和多重泥土（Crawford 1991: 53–56）。

印加在精细的建筑中以厚重的石头建造承重墙或者易受雨淋的墙体下半部，其上为夯土墙。最重要的建筑用精心打磨的石板建成，而大多数实用建筑则是以缝隙填泥的石头建成。大型的人字坡顶的印加建筑覆盖稻草，重要的官方建筑的屋顶上也装饰了繁缛的纹饰

(Gasparini and Margolies 1980; Hyslop 1990: 6–18; Protzen 1993)。

墨西哥谷地和玛雅的居民用切割石块做外墙面，内部填充粗糙石块的方式建造大型建筑。墨西哥谷地的住房屋顶或者为木骨抹泥的平顶，或者为覆盖茅草的坡顶。重要的神庙则有高耸的木质坡顶。重要的玛雅建筑要么覆盖茅草，要么做成拱形顶 (Abrams 1994; M.E. Smith 1996: 153–161)。

567

埃及人用切割石料建造精美的陵墓和神庙，宫殿、大型房屋和官署仍然用外抹石灰的泥砖制成，但门道和装饰部件为石质。屋顶为木骨盖草和抹泥制成的平顶。外围墙也是用泥砖砌成的。

建筑材料的选用至少部分受到实用考量的影响。美索不达米亚人、商代中国人和南部约鲁巴人都居住在石料匮乏的平原上。因此，他们使用夯土、泥砖建造大型建筑便不足为奇。但是，约鲁巴北部地区富含前寒武纪岩石，当地居民仍不以其为建材。这种石料不易切割，但是脆性甚高，故适用于建造围墙。尽管如此，约鲁巴社会中石料加工甚为罕见。

玛雅人生活在喀斯特地形区。这里丰富的石灰岩蕴藏和地下水资源稀缺导致他们挖掘大型贮水池，以支持人口稠密的城市中心。挖掘贮水池提供了建筑石材和制作石灰的原料，降低了建筑材料成本 (Abrams 1994)。玛雅人也通过巧妙地利用自然地形，如山坡坡地搭建神庙台基，使其看起来比实际的更高大，从而达到节省建筑费用的效果。埃及人、印加人和墨西哥谷地的居民生活在石料丰富的地区。在秘鲁高地的乡村，以圆石或者大石块垒墙，缝隙填泥的方式建造房屋或者台基长期以来是地方建筑的传统。印加政府用大型石灰岩块建筑要塞和其他建筑的基础，用闪长岩石板建筑外围墙，用精心打磨的安山岩建筑最华美的房屋 (Rowe 1944: 226)。埃及人用石灰岩和砂岩块建造陵墓和神庙，花岗岩（更难以加工）用于特别用途。这样的建筑工程常常要求沿着尼罗河长途运送石料。

不同原材料的使用成本也不一样。岩石是最难以加工的，它的使用程度可以成为不同类型的建筑投入劳动力总量的指标。美索不达米亚、约鲁巴和商代中国的纪念性建筑基本不用石料，墨西哥谷地和古典玛雅则利用一定数量的小块石料，而印加和古代埃及则使用了大量的大块石料 (Heizer 1966)。但是，美索不达米亚人以泥砖制造符合纪念性尺度且极富建筑美感的神庙、宫殿和城墙；商在官署建筑之外环绕规模巨大的夯土城墙；大型约鲁巴和贝宁宫殿也是令人称奇的夯土建筑。因此，过度强调环境对纪念性建筑建材选用的影响，或者依据特定建材评估各地的建筑成就，都是具有误导性的。

568

不同早期文明的建筑风格也大相径庭。尽管都采用夯土技术，商代宫殿为沿着一系列中庭构成的轴线两侧对称分布的建筑，绝不会与大型围墙范围内公室和私室混杂的约鲁巴宫殿混淆。美索不达米亚、墨西哥谷地和玛雅的神庙都建立在台基之上，但是台基高度却不一样。在这三种早期文明中，更高的多级台基常被称为覆斗形金字塔，多是主要神庙所在地。

但是，没人会混淆美索不达米亚和墨西哥谷地的神庙。美索不达米亚神庙以泥砖而不是石块或者碎石砌成，侧面更为陡峭，前面有单列或者三列楼梯，绝无两列的例子；顶上为单座而非双座神殿。墨西哥谷地建于大型台基之上、轮廓呈方形的神庙，与玛雅更瘦削、更陡峭、顶部装饰繁缛的神庙也泾渭分明（图 24.6）。

在玛雅地区，每个主要城市中心都有表达其自身认知或者统治王朝认知的纪念性建筑风格（Tate 1992: xii）。类似古典蒂卡尔晚期风格的神庙高达 46 米，不见于其他玛雅城邦。即使在臣服卡拉穆尔城邦很长时期之后，这些神庙仍然用于祈祷蒂卡尔君主政治权力的复生（Harrison 1999）。地处东北的帕伦克是个弱小的城市中心，缺乏显赫的早期古典历史。该国最早的君主之一强—巴鲁姆（Chan-Bahlum）为了强调其家族统治的合法性，建立了一系列三殿式神庙，在形式上效仿前古典玛雅时期晚段的标准形式。他的肖像佩戴着早期古典风格的徽章，而在立足已稳的城邦国家，如蒂卡尔，这种徽章早已弃而不用。尽管帕伦克资源匮乏，但是建筑以优雅著称（Freidel and Schele 1988b: 64–67）。科潘的各个建筑相连，通过并联各种建筑而形成宏大的印象，足以和其他玛雅城市的建筑区分开来（Fash 1991）。风格显著的建筑和城市规划使每个玛雅城市看起来都是独一无二的。

与此相对，印加的国家建筑以厚重、质朴（尽管有时表面覆盖黄金饰片）的长方形建筑和梯形神殿为特征，在整个安第斯高地中部都表现出统一的风格。视觉上，这种建筑可与更早或者同期的其他安第斯文化的建筑显著地区分开来。埃及的官式建筑以精确的几何形态和平坦的表面为特征，也在埃及王国全境内形成了统一的风格。

和建造普通房屋相比，建造大型建筑需要更高的工程和管理技巧。随着规模和重量的增加，如果建造不当的话，即使坚固的建筑也会因内部压力而顷刻瓦解（Mendelssohn 1974）。据估计，吉萨最大的单体金字塔由超过 230 万块石灰岩构成，每块岩石平均重达 2.5 吨。即使大部分石块都采自附近，在 25 年时间（一个法老的在位时间）内建造一座高达 160 米的大型对称建筑也需要大量的专门知识（Kemp 1989: 130–136; Lehner 1997: 200–225）。

即使无所不用其极，工程技术仍然非常受限。在大部分早期文明中，大型建筑的外墙都是下宽上窄的，这不仅看起来更壮观，也有助于使墙体更稳定。埃及人在王陵顶部用石板做成两面坡形式，而在泥砖砌成的仓储上则用拱顶，大型神庙的顶部则无一例外地采用石板，覆盖在粗大的柱子之间的短横梁上。美索不达米亚人用泥砖制成门道上的拱顶和小型穹顶。装饰更繁缛的玛雅石质建筑都有两面坡的石板屋顶。在其他早期文明中，大型建筑周围都有石头或者木骨抹泥的夯土围墙，雨水充沛的地方还得搭草顶。只有中国使用梁架结构承重，可视为现代框架式钢筋结构的原型。建造纪念性建筑的基本建筑技术与建造普通建筑的技术大体类似，但是建筑规模的扩大，及偶尔运用罕见建材都导致新的和更专业的工程技术的发展。

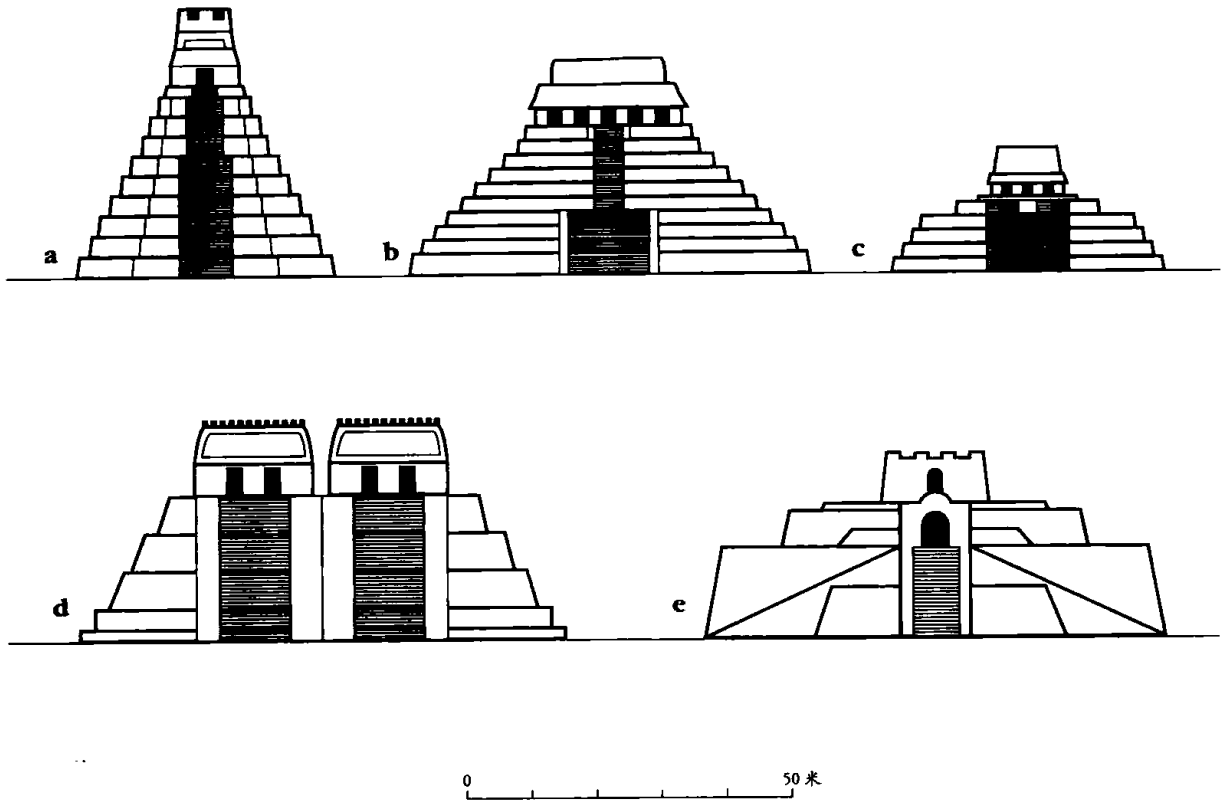


图 24.6 城邦国家的高台神庙 玛雅：(a) 蒂卡尔 I 号神庙；(b) 帕伦克的刻铭神庙；(c) 皮德拉斯·内格拉斯的 K-5 号建筑；(d) 墨西哥谷地的金字塔 美索不达米亚：(e) 乌尔的金字塔神庙 来源：(a) — (c) 采自 Andrew 1975: 40–41；(d) 采自 G. Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America* (Harmondsworth, 1962), 49。

埃及人将萨卡拉的阶梯金字塔建筑群——埃及最早的石质建筑群——归功于伊蒙霍泰普 (Imhotep)。伊蒙霍泰普是第三王朝立国法老左塞 (Djoser) 的重臣，被当成石质建筑的发明者。但是，最近的发现表明大型石质建筑出现在萨卡拉比伊蒙霍泰普起码早一个世代 (Davies and Friedman 1998: 64–69)。第四王朝时期，由法老近亲充任的工程总监 (*imy-r k3t nbt nswt*) 掌控了王陵工程。在其管辖之下，众多官员和书吏处理工程事务，计划、维持和调配大量的全职泥水匠和更多的搬运石块的轮替劳役。埃及后世众多数学文献都与管理这些工程中的实际计算有关 (Strudwick 1985: 217–250)。

考古学家观察到，在连续不辍的金字塔建造工程中，埃及人不断发现保障建筑石块的稳定性和防止在覆盖重物的情况下内室坍塌的解决方案。在短短几代法老任内，建筑者发现使用大型石块的效果更好，水平通道比斜通道更稳定，沉重的结构需要放置在坚实的基岩之上。如果考虑到其前所未有的规模，早期金字塔建造得毫发不爽，着实令人称奇 (Lehner 1997: 218–223)。

印加最大的单体建筑是库斯科王宫附近山头上的要塞和礼制中心萨克萨瓦曼。按照印加

570

571

传统说法，在西班牙征服之前，连续 76 年间始终有两万名劳力在此工作。主要的印加建筑工程由印加贵族成员监管。瓦伊纳·卡帕克让同父异母兄弟辛奇·罗卡 (Sinchi Roka) 负责库斯科内外的主要国家建筑。印加国家建筑的建造可以参考泥质或者石质模型，但是我们对于监督日常建筑工作的低阶官吏却知之甚少。印加王国行省中心和王畿内多处矗立的大型建筑以及大量石材的使用都需要一般工匠所不知晓的技巧 (Hyslop 1990: 51–57; Kendall 1973: 122; Niles 1993: 161; Rowe 1944: 224)。

572 不同早期文明确认的最重要的纪念性建筑的类型各不相同。在大多数城邦国家中，神庙是最早的纪念性建筑。后来，城市中心的主庙或者神庙群成为国家统一的象征。在中美，如果财力足以支撑的话，神庙将得到不断修复和扩建。在墨西哥谷地，每个城邦国家里，供奉两个主神的主神庙周围分布着小型神庙群、祭司住宅、精英学校和礼仪广场等，周遭围墙环绕 (Matos Moctezuma 1988: 59–83)。玛雅神庙是建于金字塔形平台上，供奉单一神的神殿。大型神庙常常自成一体，小型神庙则和广场、宫殿等结合在一起组成建筑群 (Andrew 1975)。美索不达米亚最早的神庙建立在低矮台基上，重建时会逐渐垒高。乌尔第三王朝时期，供奉各个城市的庇护神的神殿遍布美索不达米亚南部。同时，早王朝时期各具特色的神庙布局逐步被统一布局所替代。神庙的主殿可以从侧面进入，其中供奉了主神的法像。主神庙周围有围墙围合，同在围墙之内的还有高级男女祭司的住地、仓储和作坊，有时还有墓地 (Crawford 1991: 57–81)。

美索不达米亚神庙称为“山” (*kur*)，被视为天地沟通的场所；神庙是这个观念的极端表现 (George 1993)。阿兹特克神庙被视为宇宙的缩影、丰产的众山、本地族群庇护神的神迹象征和上达天庭，下至地下的沟通场所 (van Zantwijk 1985: 200)。玛雅人将神庙称为“世界树” (*wakah kan*) 或者“群山” (*witz*)，可以在此和上下超自然领域沟通。神庙之中的神殿内供奉神像，被视为与神直接沟通的密室。神殿被称为“地府” (*pib nah*)、“招魂殿” (*kunul*)、“神座” (*kun*) 或者“神灵驻地” (*waybil*) (Freidel, Schele, and Parker 1993: 136–155; Schele and Freidel 1990: 72; Schele and Mathews 1998: 29)。

573 每个约鲁巴城市中心都是王宫 (*afin*)，包括国王、国王的众妻及其子女的私人住地，议事厅、仆从区域、仓储和重要神祇的神殿。贝宁的王宫也有众多围墙围合的封闭空间，每个空间里面都有一个已故国王的神殿。无论是宫殿还是民宅都是单层建筑，但贝宁的王宫中有高达 20 米、装饰了巨蟒的木质雕像的塔，成为全城的视觉中心 (Gallagher 1983: 26)。城中掌权官僚占据了王宫之外的豪宅，而主要市场则常常在王宫入口前方。靠近市场的是重要的神庙或神殿，更繁缛的有 1—3 个前堂或者前室。在 19 世纪战火纷飞之前，约鲁巴神庙以雕刻木柱和泥塑为装饰。有的规模甚至比年代更为晚近的神庙都大 (Apter 1992: 100; Awolalu 1979: 114–117; Krapf-Askari 1969; Mabogunje 1962; Ojo 1966a: 186;

Pemberton and Afolayan 1996: 201)。

在其他城邦国家系统，宫殿在神庙之后发展起来（图 24.7）。玛雅的“宫殿”是建在低矮台基上的单层或者双层石质建筑。它们由大量面朝中庭的小型拱顶小房子组合而成。但是，我们无法判断这些房屋是王室家庭居住的，还是行政或者礼制功能的建筑，而王室家庭住在附近光线更好、更宽敞的建筑之中（Schele and Miller 1986: 134）。大卫·弗雷德尔（David Freidel）提出，“宫殿”中至少有部分用于和超自然力量的沟通或者作为王朝的神殿，而“神庙”则是特定的王室祖先的祭祀场所（Freidel 1992: 122–125）。

在墨西哥谷地，用石头砌成的宫殿中，房间开口朝向中庭。这些宫殿通常位于中央神庙区之外，毗邻主要的市场。据称，摩查特祖玛二世的宫殿为跨度达 220 米的长方形建筑，素面外墙，门道开口甚少。房间主要分布在 3 个中庭周围。国王及其家庭的房间都在二楼。底层有议事厅、法院、会客厅、武士组织的聚会厅、餐厅、仆役区、厨房、监狱、军械库、账房和仓储。邻近的前代君主的宫殿因为过小或者过于陈旧而不宜居住，可能改作仓储或者官署（Bray 1968: 104–106）。

美索不达米亚的宫殿有的毗邻城市中心的神庙群，有的位于城中另外的建筑空间中更大的区域。宫殿由围绕着一个或者多个中庭的房屋群构成，有时房屋为双层。这些房屋包括国王及其家属的住地、听政厅、兵营、作坊和仓储（Crawford 1991: 81–91; Margueron 1982）。

在四个城邦国家文明中，三个都不甚关注王室陵墓。阿兹特克国王会与几个殉人一起火化，骨灰埋在主神庙台基里或者附近（Durán 1964: 178, 210）。约鲁巴国王埋葬在宫廷之内的圣地或者城外。他们的尸体常常被分割成多块，埋葬在不同的地方。至少某些贝宁君主的头颅被埋葬在伊斐一处名为奥伦·奥巴·阿多（Orun Oba Ado）（意即“贝宁国王的灵魂世界”）的墓地中（Bradbury 1958: 22; Pemberton and Afolayan 1996: 27）。在奥约和其他地方，收殓去世国王和殉人的木棺上覆盖了小土堆，成为供奉其遗物的地点（S. Johnson 1921: 55）。某些美索不达米亚国王和高阶妇女埋葬在泥砖或者石头砌成的穹顶或者拱顶墓葬之中。乌尔早王朝时期的王室墓葬内常常发现盛装的宫廷女性和男性仆从。乌尔第三王朝国王的坟墓上有大型砖砌享殿（Crawford 1991: 104–112; Huot 1989: 209–218）。

玛雅供奉去世君主则复杂得多（Coe 1988）。国王和殉人埋葬在深及基岩的砖石墓葬之中。帕伦克国王汉纳一帕卡尔（Hanab-Pakal）的陵墓最为繁缛，墓中有一具硕大的石雕棺椁。在墓葬顶部或者接近顶部之处，君主们建立大型享殿，供奉与他们相关的神祇（Houston and Stuart 1996: 296–297）。麦克·科认为，这些神庙与柬埔寨的王陵享殿高度近似，柬埔寨国王也自视为印度神的化身（Coe 1957, 1961）。

575

576



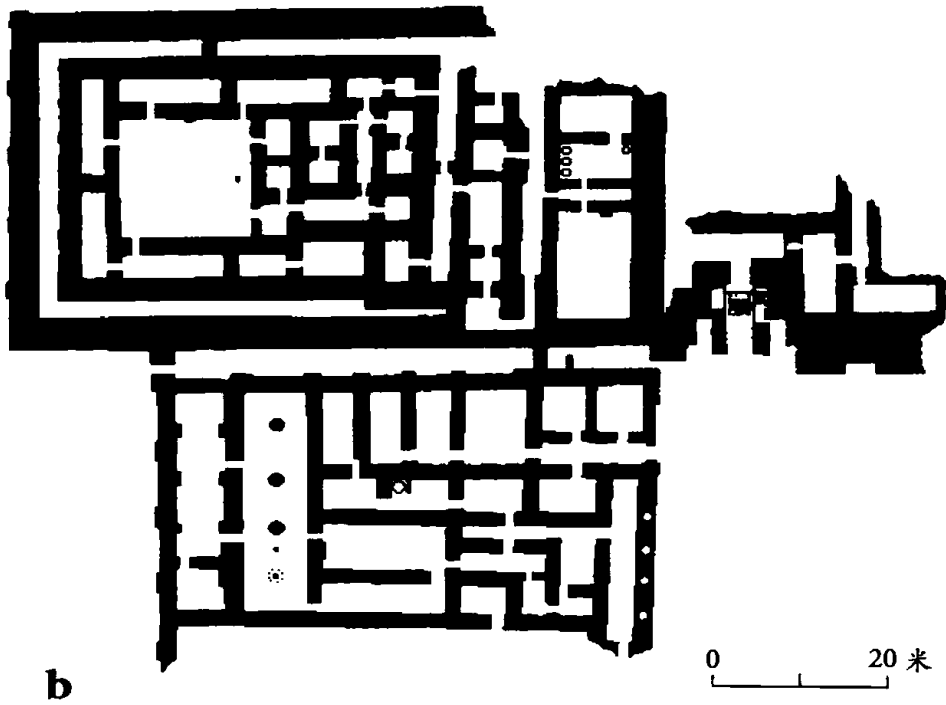
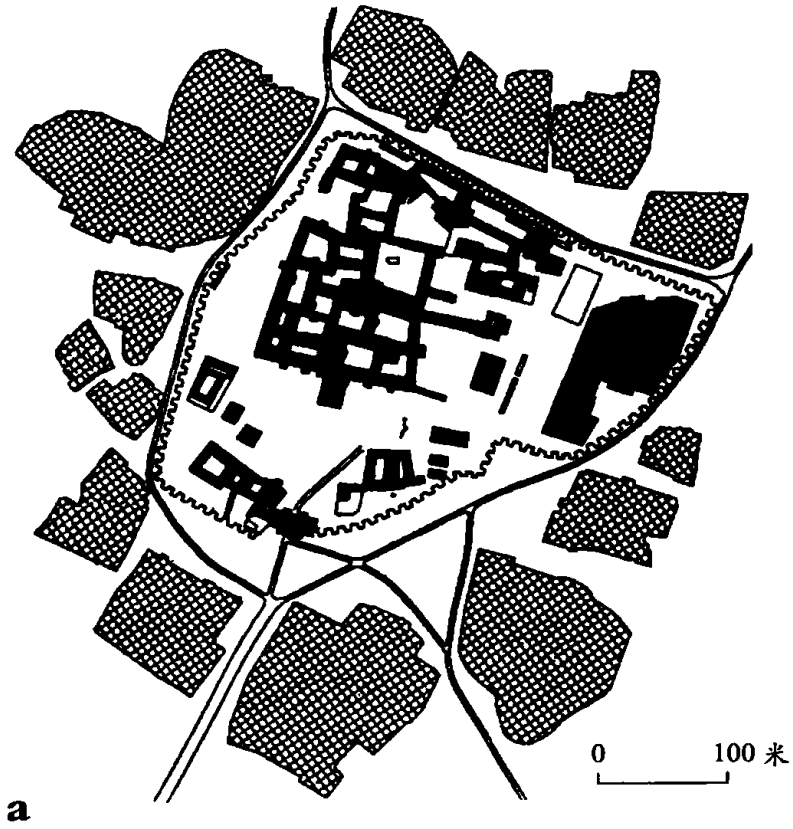
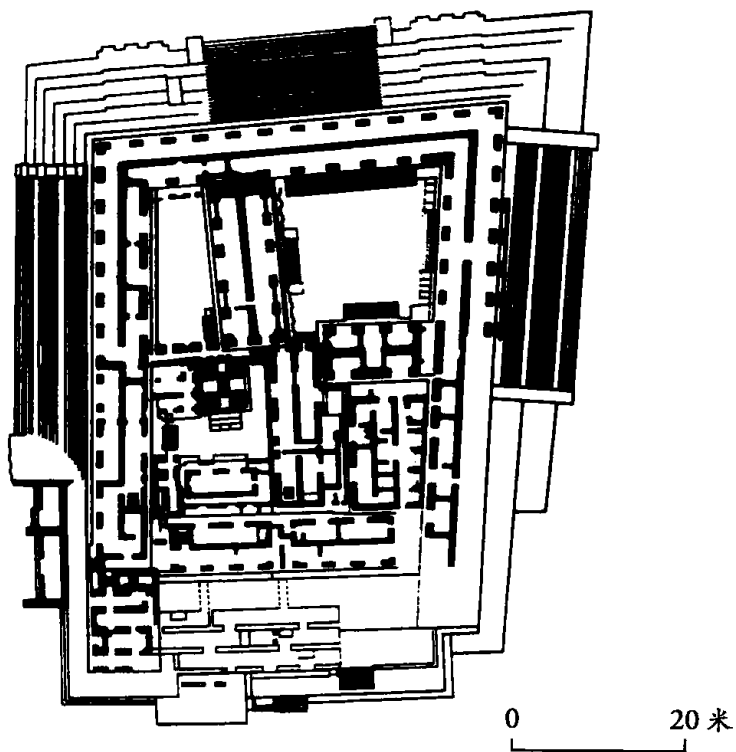
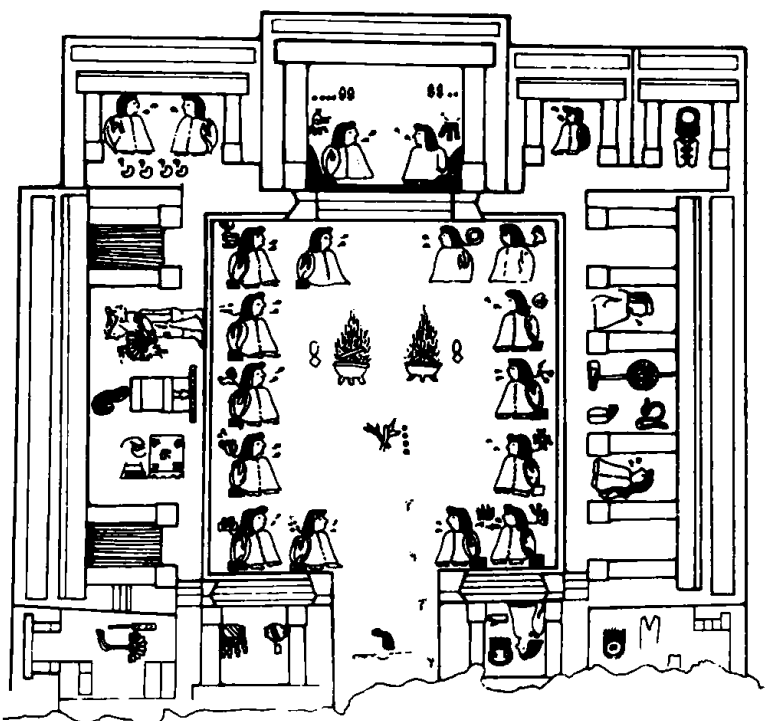


图 24.7 城邦国家的王宫 (a) 约鲁巴：新奥约国王宫殿，周围为功能性和官方建筑群；(b) 美索不达米亚：早王朝时期基什城宫殿 A 平面图；(c) 玛雅：公元七八世纪的帕伦克宫殿；(d) 墨西哥谷地：国王 (Nezahualcoyotl) 位于特斯科科的王宫庭院。



c



d

(无比例尺)

来源：(a) 采自 Mabogunje 1962: fig. 12; (b) 采自 Srommenger & Hirmer 1964: 391, fig. 17; (c) 采自 Tracy Wellman, *Chronicle of the Maya Kings and Queens* by Simon Martin and Nikolai Grube (London, 2000), 得到泰晤士和哈德逊出版公司许可; (d) 采自 G. Kubler, *The Art and Architecture of Ancient America* (Harmondsworth, 1962), 54.

576 有的城邦国家文明在大规模防御设施上投入不菲。约鲁巴城市周围环绕壕沟和土墙，仅留几处重兵把守的城门 (Connash 1975: 244)。有的约鲁巴城墙屡经扩张与收缩，增设防御设施，有的城市中心还有内墙将不同的社区区分开来。有的约鲁巴国家的边界上也修葺了防御性城墙，种植荆棘。弱国伊杰布—奥德 (Ijebu-Ode) 有长达 130 公里的城墙，保护了 1036 平方公里的农业土地 (Bascom 1969: 4)。早王朝时期美索不达米亚城市环绕的泥砖城墙是不同城邦国家政治和经济实力的指标，既具防御功能，也是国家特征的重要组成部分 (Jacobsen 1976: 196)。被征服的国家被迫拆除甚至夷平城墙。

中美洲城市鲜有城墙。蒂卡尔在南北两面有土墙，可算是例外。特诺奇蒂特兰通过 4 条堤岸与大陆相连，淡水则通过水渠输送进来。堤岸除了具备防御功能之外，也是增加阿兹特克首都的壮观感的重要建筑工程。

577 城邦国家的纪念性建筑的象征功能在于歌颂和表达社区的权力和统一，以及统治者的能力。但是，不同的早期文明的城市中心有不同类型的建筑。约鲁巴宫殿是历代君主起居之所和私人产业，也是国家的管理中枢和社区宗教生活的中心。在墨西哥谷地和美索不达米亚，神庙标识了城市中心。宫殿或在中心神庙群旁，或在城中其他地方。在霸主城邦国家中，宫殿的规模随着王权的增长而扩大，超出所有的神庙。同时，军事成功的君主可能建立更大、更华丽的神庙彰显其权力与财富。在小型城邦国家中，宫殿和主庙的规模都不大。在玛雅，主“庙”比“宫殿”更高，也更突出。但是，这些神庙是祭祀去世君主及其化身神祇的。

广幅国家中，纪念性建筑标志着君主和中央政府的权力。在库斯科和从厄瓜多尔到提提卡卡湖的高地的其他管理中心，印加统治者建立了宏大的神庙、宫殿、选妇之家和公务大厅。印加官式建筑的统一风格成为这个以族群多元和被崇山峻岭分散的居民著称的王国的王权标志。当厄瓜多尔被印加王国兼并之后，工匠们被派往图米帕帕，指导当地泥水匠建造印加风格的建筑 (von Hagen 1959: 77)。尽管印加的官式建筑由切割的石块砌成，其主要模式仍然因袭了传统的平民农场建筑风格。这种建筑遍布城内，由一道长方形城墙围合，围墙之内是若干单层单间住房，墙体由石块填泥垒成。

印加宫殿周遭环绕一圈素面石围墙，内部则是一系列相互连接的中庭。戒备森严的正门通向外庭。外庭分布大大小小的接见厅和宫廷官员工作和生活的场所。更私密的内庭是国王及其家属的空间，既有花园和浴池，也有侍从和家仆居住和工作的空间 (Kendall 1973: 128–129)。国王和其他王室成员在库斯科郊外建有行宫，作为休憩场所 (Niles 1987, 1993, von Hagen and Morris 1998: 161–198)。

库斯科主庙建筑精良，部分覆盖黄金牌饰。库斯科内也有为选妇准备的大批建筑和供国家祭仪使用的高堂。至少在高地地区，每个行省省会都是库斯科的缩影，有独特的国家神庙、府邸、官署、选妇之家和供公差歇息的客栈，以及位于聚落边缘的坚固的政府仓储。

行省总督的官邸是王宫的缩微版，国王出巡时可以短暂居住。行省贵族并不居住在行省中心，而居住在具有本族本土风格的府邸之中 (D'Altroy 1992; Hyslop 1990; LeVine 1992; Morris and Thompson 1985; Malpass 1993b)。 578

埃及古王国和中王国时期最伟大的建筑是孟斐斯附近的王陵。除第十一王朝定都底比斯之外，孟斐斯一直是统一的埃及的首都。第三王朝形态最为完备的王陵建筑群是法老左塞的金字塔。在 1645 米长，10.5 米高的长方形石质围墙中，阶梯金字塔高达 60 米。这里也有石室和其他用于赛德节的庆祝活动的设施，每逢节日，去世法老得以在死后不断复生。从第四王朝开始，王陵建筑包括大型金字塔形陵墓和附属祭祀神庙。通过有顶篷的坡道，神庙与水渠沿线的谷地神庙相连。这个变化表明对法老和太阳神的关系的不断强调。在古王国时期，其他王室成员和高阶官员也建造较小的长方形石质墓葬，墓室深埋在基岩之中 (Edwards 1985; Hawass 1995; Lehner 1997)。

埃及宫殿之外是长方形泥砖城墙。同在墙内的还有政务厅、法老私邸、宫廷妇女和儿童的住地、花园、仓储和行政衙署。这类宫殿的范例之一是建于第五王朝的法老伊塞锡的莲池，长达 640 米，宽 231 米。象征埃及统一的“白墙” (*Ínb ḥd*) 无疑指法老美尼斯在上下埃及交界之处建立的兼作王宫和中央政府衙署的建筑。以此为基础发展起来的孟斐斯城虽然因为尼罗河东向改道而不得不迁移，但是不断修缮的宫殿和邻近的普塔神庙一直是孟斐斯的核心 (Baines and Malek 1980: 136; Davies and Friedman 1998: 38–44; O'Connor 1989)。除了沿用这座行政宫殿，古王国时期的法老也在金字塔旁建造了重要的行宫。第四王朝时期，吉萨高原附近出现了多处这种宫殿。法老不再居住的宫殿可能在一定时期内被征为衙署。

与后世相比，古王国和中王国时期的埃及神庙既小又简单，它们是建于早王朝时期的长方形泥砖围墙之中的神殿或王陵墓祭神庙发展而来的，(R. Wilkinson 2000: 16–19)。虽然到中王国时期，逐渐流行以石材装饰神庙内部，但是大多数神庙与宫殿和民居一样都由泥砖砌成。保存最完好的古王国时期神庙是孟斐斯附近阿布·西尔 (Abu Sir) 的两座太阳神庙。它们原本用泥砖砌成，后用石材重建，用于王室葬仪。每座神殿都有位于中心的开放中庭，其中矗立着象征太阳神的巨大方尖碑。古王国和中王国时期的神庙多为带屋顶的房屋结构，其建筑方式和装饰使其成为宇宙的模型。神殿尽头最高处，也是最隐蔽处供奉了主神的神像，象征创世神处在创造之巅。

尽管中央政府在建造和维护孟斐斯及其邻近的赫利奥波利斯的主神庙上起到了主导作用，但是直到中王国时期，行省省会才出现标准化的神庙建筑 (Kemp 1989: 65–83; O'Connor 1992; Seidlmayer 1996)。印加通过在全国各地的管理中心推广统一的建筑风格来强调权威，埃及统治者则通过强化首都的特色实现这个目的。造成这种差异的主要原因可能是埃

及国家规模较印加国家规模小。在服劳役或者兵役时，大多数埃及男性会不时经过首都，认识到首都的建筑是表达国家统一的有效象征方式。

商王和贵族在夯土台基上建立了大型建筑群，有时周围有长方形围合的夯土城墙。这些建筑的门窗朝南，以避冬季寒冷的北风。安阳发掘的主要宫殿区正门朝南，门道两侧有望楼。进入正门即是中庭，远端为正殿，两侧有偏殿。沿着中轴线向北是另一重宫殿，更偏北的庭院之中，宗庙在其北端。左近是仆从的住所。早商时期，宫殿的基本布局即已定型（G. Barnes 1993: 126–128; Thorp 1991）。方国统治者的府邸也是类似设计，但规模较小，易发生暴乱或遭受袭击的地区更强调防御性。宗庙是所有上层阶级居址建筑中必不可少的组成部分，社稷坛则在行政中心。

580 商代王陵为竖穴土坑形式，木质棺槨上刻镂花纹并涂漆彩。商王埋葬之时，有大量殉人、殉马、车、青铜器和其他奢侈品陪葬。仅有王陵才有四出墓道，这一设计实有宇宙观上的重要性。其他王室成员和贵族的墓葬规模较小，形制较简单，随葬物品也较少。尽管没有任何地面建筑保存至今，但是每座王陵之上应该都有建于夯土台基之上的享殿（Li Boqian 1999; Wu 1988; Yang 1986）。

古王国时期埃及最大的建筑是王陵，有些可谓前工业时代社会中最大的单体建筑。商代中国的最大建筑可能是包含用于祭祀祖先的宗庙的宫殿。印加同等重视宫殿和国家神祇的神庙，且这两类建筑的设计也很类似。印加宫殿将成为去世君主的陵墓和墓祭仪式中心。印加最大的单体建筑是兼作要塞和王室礼制中心的萨克萨瓦曼。王宫（埃及、印加和中国）、行省中心（埃及和中国）、神庙（埃及）和王陵（埃及）周围都有围墙。广幅国家的纪念性建筑的主要目的就是实现和宣扬王室权威。

威廉·桑德斯提出，王国征调劳役主要用于修建作为管理中心的宫殿，而在酋邦中，劳役主要用于修建具有社区（包括宗教）功能的神庙和坟墓（Sanders 1974: 109）。但是，不容否定的是，墨西哥谷地阿兹特克晚期修建的最大的神庙台基远小于特诺奇蒂特兰年代较早的金字塔太阳神庙（Willey and Phillips 1958: 184, 193–194）。蒂卡尔地区最大的金字塔神庙也小于埃尔米拉多（El Mirador）和厄尔蒂格雷（El Tigre）的两座前古典时代神庙。不过，更多的证据并不支持这个结论。在修建大金字塔时，埃及并不是酋邦。宫殿是约鲁巴建筑群的最大部分，美索不达米亚和墨西哥谷地的神庙而不是宫殿占据城市中心，象征城市的统一特征。但是没有证据显示，彼时的约鲁巴政体比美索不达米亚或者墨西哥谷地更趋国家化。约鲁巴的材料也质疑，作为世俗建筑的宫殿可以与作为宗教建筑的神庙区分开来。同样，古典玛雅的“宫殿”可能承担各种礼制功能，神庙不仅与将城市凝聚成一体的宇宙神有关，也与去世君主相关。在阿兹特克晚期的墨西哥谷地、美索不达米亚和古典玛雅，宫殿规模和财富的增加是王权扩张的结果，而在霸主国家之中，王权扩张则表现为神庙规模的扩大。

在墨西哥谷地和美索不达米亚，这种状况不是反映君主和其他强势组织之间的权力平衡，就是反映作为社区象征的宗教组织越来越依赖王室的支持。在玛雅，“神庙”和“宫殿”规模的增加可能反映王室对经济的控制加剧。这些证据进一步质疑早期文明可以按照发展阶段予以区分的提议。在广幅国家之中，神庙、陵墓和宫殿以不同的方式和组合象征王室权力。

所有早期文明在纪念性建筑上都投入甚巨，但是不同的早期文明之间的差异却很明显。尽管由于资料匮乏，我们无法精确计算纪念性建筑的社会投入量，但是可以基于当时人口和现存最大建筑进行粗略估算。在广幅国家中，相对于总人口，古王国时期埃及建造石质金字塔和上层阶级墓葬的相对投入量高于印加建造宏大的纪念性石质建筑。埃及第四王朝的金字塔是早期文明中最雄心勃勃的短期建筑项目。虽然商代中国在建造大型夯土城墙和台基上也需要相当巨量的社会投入，建造郑州商城城墙的工作量（1万人连续工作4年）远小于建造埃及最大的金字塔。

在城邦国家文明中，玛雅随处可见的石质神庙、宫殿和精英住宅建筑可能代表了在纪念性建筑上最高的人均投入量。墨西哥谷地和美索不达米亚的各个城邦国家都有石质或者砖构神庙和宫殿，在人均投入量上居于平均水准。墨西哥谷地出现的用石料、圆石和灰泥建成的建筑可能比美索不达米亚的砖构建筑更费劳动力，但是当地神庙和宫殿所需的人均劳动力投入可能少于美索不达米亚众多神庙、宫殿和城墙所需的人均劳动力投入。约鲁巴的夯土建筑和较粗陋的土墙可能是所有早期文明中劳动力投入最少的类型。

广幅国家对纪念性建筑的投入量超出城邦国家，这表明促成纪念性建筑出现的主要因素是不同政府的权力和资源。在城邦国家中，建筑的精致程度与霸主地位和不同君主的财富直接相关，而在美索不达米亚，国王和神庙组织可能会竞相建造更大、更华丽的建筑，表明对城市的控制权之争。随着王权的不断增长，国王最终成为所有纪念性建筑的赞助人。

582

## 文化传统

每个早期文明的精英艺术和建筑都独具特色。在城邦国家体系之中，不同的城市中心也展示出程度不一的风格多样性。艺术和建筑风格变化缓慢，常常是本地传统的革新所致。古典时代早期的玛雅人为了与遥远但强大的特奥蒂瓦坎竞争，模仿了对方的建筑风格和母题，但是总体而言，他们的艺术和建筑基本维持了显著的玛雅风格（Culbert 1991c; Henderson 1981: 137–138）。尽管印加国家建筑中石工技术可能受到提提卡卡湖一带国家的早期纪念碑的影响，其建筑形态仍然脱胎于本地农舍。前后继立的印加国王治下建造的宫殿和主要公共建筑可以通过风格区分开来，这些区分可以用来确认在无文字记载的社会中各位君主的成就（Niles 1993: 155–164; 1999）。埃及学家同样也能区分不同时代的艺术风格，即使赞助艺

术的君主也将自己的名字铭刻在艺术品上。这表明早期文明中的艺术家和建筑师，以及赞助人接受甚至鼓励既定的艺术规范中的有限革新。

在埃及，古王国末期，中央政府的瓦解骤然终止了工匠大师们的工作，暂时冻结了高质量艺术品的生产。但是，基本艺术风格延续下来，一旦政治重新统一，过去的艺术成就将得到惟妙惟肖的模仿。在中国，周王朝在扩张的同时，竭力模仿商代统治者的艺术和建筑成就。与此同时，也形成了自身的独特风格 (Hsu and Linduff 1988: 311–318)。后古典时代，伴随着显著的族群迁移，高地墨西哥艺术和建筑的众多形式输入到玛雅低地 (Henderson 1981: 206–216)。但是，一般而言，早期文明的艺术和建筑以文化特定风格的延续为特征。

艺术和建筑的功能侧面表现出更多的跨文化统一性。当地现有材料在建材的选用上发挥了重要但非决定性的作用。同时，异域材料常被选用制作精英奢侈品。有限的工程选择限定了建筑结构，也因而限定了建筑形态。任何早期文明中都没有出现大型穹顶建筑，高耸的建筑建立在坚实的台基上。在墨西哥谷地、美索不达米亚和玛雅，大型覆斗形金字塔神庙起源于房屋台基，这原本是在洪水和泥泞之时抬升民宅的方法。商代宗庙和上层阶级的住宅一样也是建立在低矮的夯土台基上，而埃及、印加和约鲁巴的所有房屋和神庙都是平地起建。在埃及，坟丘促成了同为实心建筑的金字塔和阶梯金字塔的出现。

纪念性建筑类型有限：宫殿、神庙、陵墓、防御要塞和上述诸项的各种组合。前三种被视为不同类型的房屋。大型建筑并未用作公用设施——最接近的可能是印加卡兰卡 (kallanka)。有限的功能类型反映了早期文明与小规模社会在进化意义上的亲密关联——房屋是唯一显著的建筑。

早期文明国家赞助的二维艺术如果是表现型的话，则专绘君主活动。君主祭祀神祇，单打独斗地征服敌人。埃及上层阶级墓葬的要求导致出现生产食物和其他物品，以及呈献这些物品给墓主人及其家庭的精美艺术绘画的发展。但是，并非所有的早期文明都有表现型艺术。商代的二维艺术集中关注抽象和高度象征化的动物形象，足以与之媲美的印加艺术则关注精美的几何纹样。我们无法预测任何特定的早期文明艺术的风格或者内容。尽管风格化的艺术和建筑在不同的早期文明中各具特色，但是结构和主题上，它们都显示出一定程度的跨文化规则性。

早期文明中，上层阶级和平民在生活方式和文化上都显著不同。上层阶级住在高轩大宅之中，起居皆有仆从服侍，锦衣玉食，更在意个人形象和卫生，培养了更多的好习惯。埃及古王国时期的上层阶级墓葬之中戏剧性地展示了行为规范，上层阶级的冷静、尊贵和完美体质与平民吵闹粗俗的行为、不修边幅的外貌，以及偶尔呈现的营养不良和肢体残疾形成鲜明对比。

584

上层阶级或者持更优雅的国语，或者持与大多数属民完全不同的语言。阿兹特克社区中的平民讲平民纳华特语 (*macehuallatolli*)，而贵族及宫廷之中讲贵族纳华特语 (*tecpillatolli*) (Davies 1980: 216; León-Portilla 1963: 140; Marcus 1992a: 528)。古典玛雅文明中，南部低地流行卓兰语 (Cholan)，而北部则流行尤卡坦语，他们的文字是在佩腾 (Peten) 发展而来的卓兰语的典雅形式，可能被整个玛雅地区的上层阶级接纳 (Henderson 1981: 50-52; Houston, Robertson, and Stuart 2000)。现在，大家都公认，*emesal* 是苏美尔语的精英方言，而不是女性用语 (Oppenheim 1964: 371)。有志于成为书吏的埃及人需要学习基于古王国和中王国时期语言形式的书面语言，因此和日常用语的差距越来越明显。埃及书面语言也是宫廷语言的改进形式，旨在取代官员和管理者的地区方言。对埃及书面语言的掌握可能影响受教育阶层的语言，其方式和现代受教育的阿拉伯语持有者对口语的改造一样 (J. Allen 2000: 1-2)。印加上层阶级所持的宫廷盖楚瓦语 (Quechua) 与作为管理语言的盖楚瓦语也不一样。作为通用语言，盖楚瓦语从秘鲁中部海岸地区扩散开来，在印加最终采纳其为官方语言之前，一直是中部高地的贸易和跨族群交流语言。印加贵族原本持各自不同的语言。宫廷盖楚瓦语替代了同时期安第斯地区其他语言和中部秘鲁

585



海岸地区原来的楚瓦语 (Gose 1993: 505; Rostworowski and Morris 1999: 807–809; Salomon 1986: 189)。

掌握专门化知识是上层阶级的身份认同、自尊和权力的一个主要来源，有些知识可以增加其组织自身和管理社会的能力。早期文明中最令人惊叹的技术革新之一是储存信息的复杂系统的发展。书写的结构特征为了解文化特定侧面上的跨文化异同因素提供了细致的洞见。更隐密的知识形式可以增加上层阶级为了自身利益和提升社会的整体福利，维持超自然力量的能力。这种特别精密的知识包括历法、医学、占卜和魔法。无论是管理知识还是神秘知识都不仅增加了上层阶级的自信，也增加了平民对他们的尊重和敬畏。

## 记录系统

在 18 世纪，书写被当成界定文明的关键特征 (Childe 1950; Gelb 1963: 221; Morgan 1907 [1877]: 12; Sjoberg 1960: 32–34, 38)。与这个说法相匹配，杰克·古迪提出，书写使识字社会与不识字社会完全区分开来，使保存记录得以实现，促成了科学知识、哲学和文学的系统发展 (Goody 1986; Goody and Watt 1963)。古迪认为，书写鼓励思维方式逐渐脱离具体情境、更抽象、更关注逻辑统一。他也提出，书写促进了发现、发明和技术进步，使机构可以摆脱国家的控制，也使私有财产得到发展。但是，记录系统的发展和程度在不同的文明中显著不同。古迪定义的书写仅见于其中四种早期文明。其他早期文明的记录系统本质和记录目的各有差异。

最早的，也是最广为接受的“书写”的定义是以固定符号记录词序的系统。因此，一个有阅读能力的读者面对从未遇到的文献时，可以和作者读出同样的词序。没有任何书写系统记录实际言语的所有特征（音量和语速是无法表示的），众多早期书写形式无法提供以这种语言为母语的人可以简单而准确把握的语法和语音要素。无论每个语素（最小的有意义的单位）是否得到表达，以上定义的书写不同于“原始书写”，或者更准确地说（因为不是所有的“原始书写”都进化成书写系统），不同于会意符号。会意符号采用象形和指事等符号表达意义。象形符号是具有特定的含义，但可以以多种方式表达的符号。因此，北美大平原印第安人年份名称的象形符号中，1876 年被描绘成一个长发美国骑兵军官的死亡，任何平原印第安语都可以“读”成“苏人 (Sioux) 杀死长发 (Long-Hair) 的那一年”，“我们击败卡斯特 (Custer) 将军的那一年”或者“我们取得小巨角 (Little Bighorn) 战役胜利的那一年” (Nabokov 1996: 39–41)。在这种记录系统中，图像通过描绘某些人所共知的侧面指代特定的物品或者事件。指事则是代表特定概念的任意符号，和象形一样，可以被任何语言阅读。阿拉伯数字 1、2、3 就是范例。

在会意符号中，更抽象的概念有时通过拟音加字母或者语音外延符号表示。语音外延符号用近似的声音指代某个物品。与象形或者指事不同，拟音只能在特定的语言中读出来。比如，在英语中，代词“我”（I）用一只眼睛（eye）的图像表示，而前缀“be-”则用蜜蜂（bee）的图像表示。拟音的最基本的运用是记录具有字面意义的人名或者地名，如“红云”或者“大熊”。会意符号可以用来记录有限的孤立的观念组，如人名、地名、物品种类、日期以及以速记方式记录事件顺序。但是，它不能记录连贯的言语，只能记录属于特定语义类型的一般性概念和词汇。随着有限的记录系统朝表示言语的方向进化，它们一般首先标明名词和动词的顺序，再界定形容词、副词、连词和介词，最后关注标点符号和其他严格的语法语素（Hanks 1989: 18; Sampson 1985: 49-50）。

587

近年来，有些中美研究专家竭力证明，包括在墨西哥谷地发现的会意符号在内，复杂的墨西哥高地会意符号就是文字系统。他们提出，特定词汇或者观念的记录形式也应算作“书写”（Boone and Mignolo 1994; Marcus 1992a; M. Smith 1973）。在埃及和美索不达米亚这两个早期文明中，的确可见会意符号转变成为书写形式。但是，如果将复杂的会意符号和书写混为一谈，就会导致两者的区分不过是任意武断的结果，无法确认两者之间本质的、不可回避的差异。书写文字和会意符号更应该被视为两种不同的记录系统，而不是书写的不同形式。

早期记录系统至少有三种不同的作用。其一是纪念君主及其事迹。这种类型的记录在前王朝晚期就已经出现于埃及，主要见于精致的石质权杖和调色板。这些物品为王室而制，装饰着王室活动场景，其上带有标明法老、地名、官员名字和头衔的符号。它们标志了漫长的埃及法老和官员的标签式表现传统的开端（Davis 1992）。国王的标签式表现也占据了现存玛雅符号的大端。

早期记录系统的第二个主要功能是管理。早在公元前3500—3000年就已经出现的美索不达米亚神庙建筑群可以作为佐证。经过漫长的时间，这种记录演变成为繁缛的神庙、宫廷甚至个人记录，内容涉及物品的接收和所有权，土地、房屋、奴隶和其他财产的出让，负债和其他商业契约，国王敕令和商业规范，以及与经济相关的法律聆讯。符号表很早就编辑出来，训练美索不达米亚的书吏，这有助于实现标准化，确保不同书吏书写的记录可被相互理解（Nissen, Damerow, and Englund 1993; Postgate 1992: 66-68）。早期埃及的纸草文书记录已经散佚，但是从前王朝时期到早王朝时期存留至今的木质、骨质和象牙标签确认了陶罐、盒子和布匹的所有人、内容和原产地（T. Wilkinson 1999: 41-42）。

最后，早期记录系统用于宗教目的。在中国，现存最早的文献是与占卜相关的甲骨文。商也认为焚烧书写在竹简上的消息是与祖先或者神祇沟通的有效方式（Creel 1937: 161-162; 1938: 38）。在美索不达米亚，为了确保在仪式中不出差错，早在早王朝时期，祷

588

辞就已经以书写形式记录下来，而在埃及，早在古王国时期就已经出现保障逝者的物质供应的书面祷文。诵经师在埃及的地位表明，与美索不达米亚的情况一样，识字能力在确保正确举办仪式上至关重要 (Postgate, Wang, and Wilkins 1995)。

早在第一王朝时期就见于埃及的纸草文书和商代中国已经使用的竹简的保存都不及美索不达米亚的泥板文书。中美石板和陶器上的铭刻比羊皮书和树皮书保存得更好。但是，尽管存在证据保存不平衡的问题，这反映了不同的早期文明在使用记录系统上的真实差别。没有任何一种单一的功能——如管理功能——在任何地方都比其他功能更能激发记录系统的发展。书写在不同的机制性介质中——比如神庙或者宫廷——发展而来，并将在这些介质中继续服务于不同目的。只有在美索不达米亚、埃及和中国，书写才逐渐被有书写能力的个人用于私人目的，财力殷实的富人可以雇佣职业书吏为他们阅读和写作。

在美索不达米亚，会意符号的使用起始于公元前 3400 年乌鲁克第四王朝时期。已知最早的泥板发现于乌鲁克神庙之中 (图 25.1)。这些早期记录系统可能替代了年代更早的泥板记号记录系统，或者就是由其发展而来的 (Schmandt-Besserat 1992)，尽管两者之间的关系尚存在问题 (Yoffee 1995: 285–286)。更为晚近的时候，美索不达米亚书吏宣称文字 (可能指完全成熟的形态) 是乌鲁克早期祭司国王恩莫卡尔 (Enmerkar) 为了更精确地传达信息而发明的 (Kramer 1981: 22–23; Postgate 1992: 56)。但是，早期文献没有试图记录言语。它们列出不同类型的物品，标明数量和归属，但全然无序。

直到公元前 2900 年，同音在记录概念的范畴的扩展上才发挥了重要的作用 (Bottéro 1992: 80)。对言语的记录到更晚近的早王朝时期才出现。但是，在最早的真实意义的书写中，符号须符合苏美尔语法，其主要目的仍然是辅助记忆。无关紧要的或者苏美尔母语者在缺失的情况下也可以从情境中准确获知意义的语法要素都被忽略了。这包括众多表示时态、人称、位、数和感情的前缀和后缀。直到乌尔第三王朝时期，苏美尔语已经不再是活语言时，为了满足阿卡德语持有者的需要才出现了完全成熟的苏美尔语言书写形式 (Bottéro 1992: 83–85; Huot 1989: 52–55; Nissen, Damerow and Englund 1993; Postgate 1992: 54–66)。一开始，美索不达米亚的书写形式可能主要见于泥板文书，泥板有时可能会烘烤变硬，以便长期保存。起初，符号刻划在泥板上；后来，它们变成用尖笔模印出来的楔形符号。这些符号的方向和长度逐渐标准化，变得越来越抽象 (图 25.2)。

物品、地名和人名的会意符号记录首先见于上埃及，与埃及逐渐统一而不断膨胀的王权相伴生。年代在公元前 3250 年的阿拜多斯的乌吉墓葬中，小标签上书写了语音和词汇符号 (Davies and Friedman 1998: 35–38)。因此，甫一出现，埃及会意符号在表示口头词汇的技术上可能就比美索不达米亚的符号系统更为进步。会意符号在早王朝时期继续被宫廷官员用来记录人名、地名、日期和容器的内容物。随着辅助记忆的形式越来越复杂，也用



图 25.1 美索不达米亚和埃及的早期记录 (a) 乌鲁克第四时期的分类账目泥板：正面以符号记录名称和数目，反面记录共有 54 头牛；(b) 埃及阿比杜斯墓葬出土的年代在公元前 3250 年的标签：圆孔用于附着于货物上，这些标签记录了地点和数量，符号兼有表音和表意功能。

来源：(a) 采自 Gelb 1963: 64；(b) 采自 K.A. Bard (ed.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (London, 1999), 111。

来记录特定年份的事件。直到第二王朝晚期或者第三王朝早期，才能记录连续言语 (Baines 1983)。当时，符号出现标准化，数量显著减少。即便如此，由于埃及文字没有特定的元音，精确的语法形式和词汇发音只能依赖读者推测。这种现象一直贯穿整个埃及历史。

从古王国时期开始，埃及人就在宗教文书和纪念性展示中使用一种图像或者象形书写形式。这种字体的文献或者镌刻在石头或者木头上，或者用毛笔书写在纸草上。象形文字的急就字体——僧侣体——常常出于管理目的书写在纸草之上 (图 25.3)。尽管由于它并非象形文字而被现代学者认为更难掌握，但是众多从未学过古埃及象形文的书吏的确使用僧侣体。在埃及，王室和宗教文献也日益与管理文献相关，其程度超出美索不达米亚。两个文明的绝大部分文献可能都是管理文献。国家控制的机构的管理记录可能在古王国时期就已经高度发达。在古王国和中王国时期，书写是统治和管理阶级的特权 (Baines 1983; Gardiner 1950: 6-10)。

尽管存在一种倾向，即出于强调其重要性的初衷，将某些文献视为极其古老，甚至偶尔具有神圣的来源，但是，文学、宗教和职业性写作的确晚于管理、王室和仪式性写作。在埃及，智慧书列出作为成功的官员必备的行为类型，金字塔文书以及其他仪式书都是自第五王

590

词语	意义	原形	公元前 3000 年 旋转 90°	公元前 2500 年 早王朝时期	公元前第一 个千年纪
SAG	head				
KA	mouth				
KU(A)	fish				
GUD	ox				
ŠE	grain				
ŠAR	orchard				
APIN	plough				
DU	foot, leg				

图 25.2 美索不达米亚符号的发展 从乌鲁克第四时期到公元前第一个千年纪的美索不达米亚符号的发展，表明符号如何为了有利于在泥板上书写和提高清晰程度而改进的。

来源：采自 Gelb 1963: 70, and Cooper 1996: 39.

591 朝以来保存下来的“文学”作品。短篇叙述段落出现在第四王朝王室或者葬礼铭文之中，但是，即使是葬礼情境中最简要的自传，也直到古王国时代晚期才出现 (Lichtheim 1973)。文学作品、统治者的政治宣言和医药书最早在第一中间期和中王国时期形成。众多此类作品长期以来作为学校教材，因此也保存了多个版本。没有任何埃及文书的篇幅超出一篇现代短篇小说 (Lichtheim 1973; 1976; Williams 1964)。

苏美尔时代晚期，美索不达米亚书吏记录了大量的故事、史诗、神话、圣歌、格言、论辩和哀歌，但是故事和史诗都没有发展成如同公元前第二个千年纪，早王朝时期的《创世七泥板》那样的鸿篇巨制。美索不达米亚王室铭文，包括布告和军事及民事行为记录，都记录在石板之上。埃及和美索不达米亚的管理文献由于多属分类账目，保留了诸多会意符号特征，即使其他文体中早已稳定出现相应的口语词汇 (Kramer 1963: 168–226)。

593

在中国，商周王室遗址出土的刻辞甲骨是唯一可以追溯到公元前 1100 年之前的文献。在公元前 1200 年安阳成为商代都城之后才出现铭文。早于安阳的二里岗和二里头时期没有任何中国文字或者会意符号的早期发展的考古学证据 (Boltz 1999)。公元前 2500—2000 年，

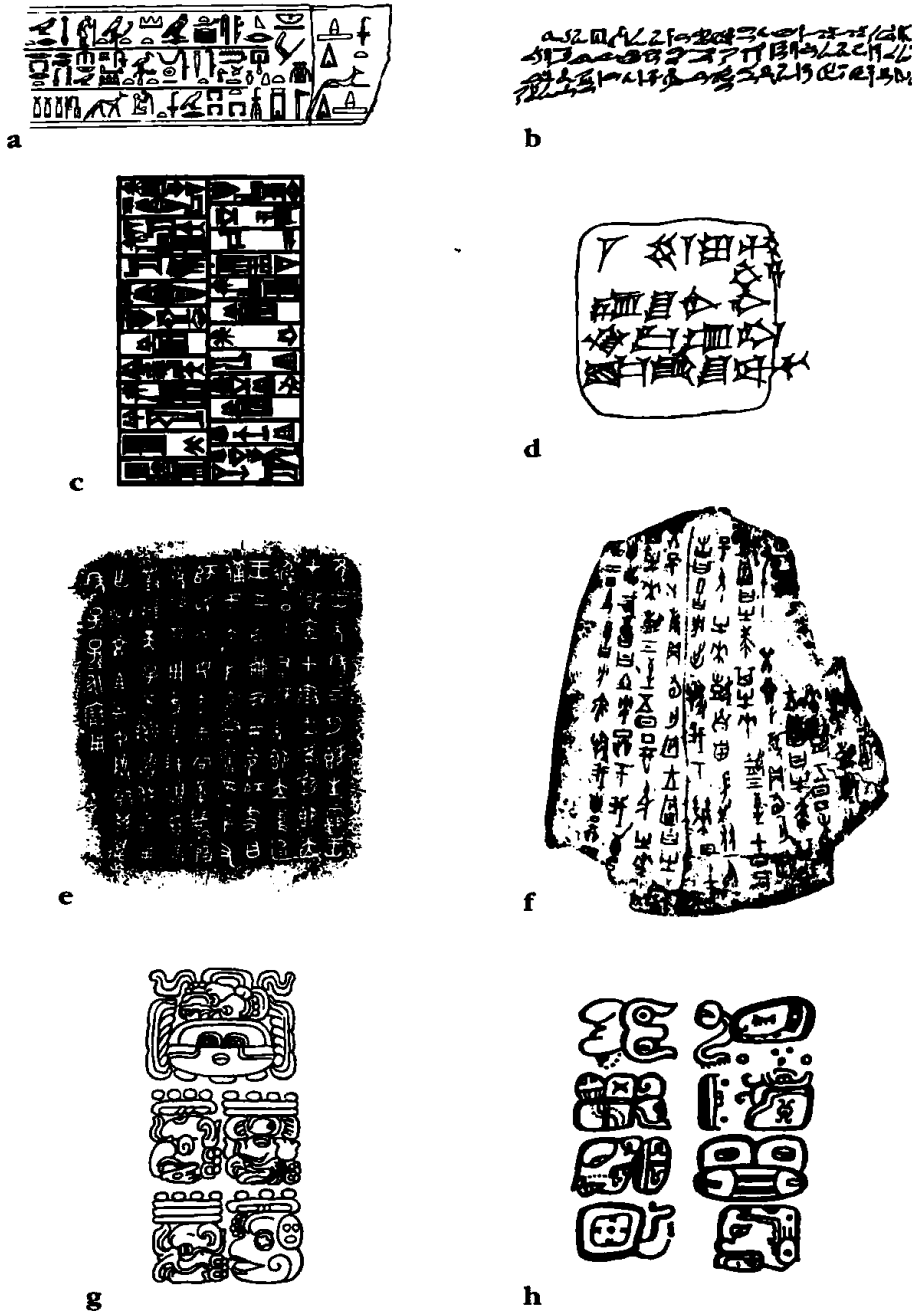


图 25.3 早期文明书写系统的正式文字 (a) 古王国时期墓葬中以象形文字记载献祭仪式的石灰岩铭版局部; (b) 埃及第七王朝僧侣体文字; (c) 阿卡德石刻铭文; (d) 乌鲁第三王朝小泥板记账文书摹本; (e) 西周青铜器铭文; (f) 刻于牛肩胛骨的商代甲骨文; (g) 科潘石碑 A 铭刻的玛雅象形文字; (h) 德累斯顿抄本的彩绘玛雅符号

来源: (a) 采自 H. Junker, *Giza* (Vienna, 1922-1955); (b) 采自 A. Gardiner 1950, pl. 2; (c) 采自 J. Friedrich, *Extinct Languages* (New York, 1957), 36; (d) 采自 C.E. Keiser, *Neo-Sumerian Account Texts from Dreheim: Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies* (New Haven, 1971), document 448; (e) 采自 K. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 2nd ed. (New Haven, 1968), 188; (f) 采自 Lo Chen-yu, *Yin-hsu, Shu-ch'i Ching-hua* (Peking, 1914); (g) 采自 S.G. Morley, *An Introduction to the Study of Maya Hieroglyphs* (Washington, D.C., 1915), p. 166; (h) 采自 E.W. Forstemann, *Die Maya-Handschrift der Koniglichen Bibliothek zu Dresden* (Berlin, 1962), p.58.

山东大汶口文化陶器上的刻划符号可能标志了中国记录系统发展的早期阶段。出于占卜目的的书写基本不见于其他遗址 (Chêng 1960: 180)。我们不清楚, 商代的书写是否仅限于宫廷。后世中国人宣称, 在书写形式出现之前, 他们曾经结绳记事 (Creel 1938: 33)。这和印加以及某些非洲社会一样 (Lagercrantz 1968)。晚商也有竹简连缀成“册”, 但无一存留至今。周代的书写形式可能在晚商就已经出现, 显然来源于商。两处王宫所见甲骨文文献仅在文字大小和纪年系统方面略有差异 (Hsu and Linduff 1988: 46-47)。

594 在目前已知的中国最早的文字中, 语句已经按照和现代汉语口语一样的主谓宾顺序书写。代词和介词也已出现。最长的商代甲骨文铭文长达 160 字, 但是用来确认个人和族群的青铜器铭文都不过寥寥数字 (Boltz 1986, 1994)。保存在传统中国文献典籍之中, 被认为属于商代的歌谣、言论和历史记录可以在语言学上被证明撰写于西周时期。他们或者是周代宣传者写作的, 或者由商王后裔的宋人创作的 (Creel 1938: 50)。

我们并不清楚商代非贞卜文字是如何书写的。甲骨文详尽地记载了祭祀周期、军事征伐和其他事务, 但是没有任何证据显示在王室官员贞卜和展示之外文字如何运用。西周早期青铜器刻有更长的历史性或者礼制性铭文。但是, 即使这些文字也不能确切代表那个时代的口语。铭文都非常简洁, 缺乏中文口语的连贯性 (Creel 1938: 24)。

中文文字用笔墨书写在竹简、骨版和布帛上, 书写在甲骨上的文字也会采用刻镂的方式。文字仍然保留了图像特征, 很多可以清晰地辨认出语义上或者语音上代表的物品。随着年代推移, 大多数文字的代表性弱化, 文字笔画趋于标准化。商代青铜器上铸造的铭文与甲骨文相比, 图像化程度较低, 且更简化 (Chêng 1960: 177-194; Creel 1938: 24-47; Hsu and Linduff 1988: 46-49)。

古典玛雅也能记录言语。古典玛雅残存的文献甚少, 仅有主要记录国王和王朝历史的石质纪念碑, 另外, 精美的陶器上绘有小标签。古典玛雅也制作树皮布或者羊皮纸书籍。但是, 没有任何古典时代的书籍以可读形态保存至今, 少数晚期书籍皆与占卜有关。古典玛雅是否记录管理资料、历史编年或者宗教文献, 尚不得而知。

595 公元 250 年后繁荣起来的玛雅文字都由奥尔梅克记录系统 (公元前 1100—前 400 年) 进化而来, 奥尔梅克促成了墨西哥高地复杂的会意符号的出现 (Justeson 1986)。公元 1-150 年的考古学记录中可见由句法和音节变化甚少的符号构成的玛雅铭文。不久之后, 代词的使用使玛雅语言更加清晰。公元 250 年的古典时代早期出现了音节符号。表音拼写法、语法表达和以音节符号选择性替代标记符号在此之后逐渐大行其道。公元 650 年之后出现更多音节符号, 使语音清晰程度大增 (Hanks 1989: 18; Houston 2001; Justeson 1989: 29; Justeson, Norman and Hammond 1988)。玛雅符号高度书法化, 表明其绘画来源。每个符号都绘制精美。它们均为方块, 由带有语音和语法要素的主要符号构成。刻在石头上的符

号与绘制在陶器或者书籍上的符号完全一样。没有任何证据显示，随着时代发展，符号形式呈现出简化的趋势 (Coe 1992; Coe and Kerr 1998; Houston 2001)。

其他早期文明没有发明文字，但是它们的记录方式也是高度特质化的。约鲁巴没有本土记录系统。但是，在邻近的达荷美，人们通过在盒子或者袋子中存放鹅卵石计数 (Dalton 1975: 100)。这是简单的记忆装置，但是负责的人需要记住不同的数字分别代表什么。印加结绳记事 (*kipu*)。不同颜色不同厚度的绳索代表不同的物品，而绳索上不同大小的绳结代表十进制中不同的数量。帐房 (*kipukamayuc*) 记录政府仓库货物进出的详细情况，可以在任何时间准确汇报仓库中的库存。有时，两个甚至更多的帐房负责同一套记录，高级官员可以比较他们的账目。但是特定的颜色和绳索形态如何代表特定类型的信息，每个记录保存者如何记住不同绳索代表什么意义却不甚清楚。因此，学者们在结绳到底仅仅是记忆的辅助工具，还是在某种程度上是表意符号上并未达成共识。有人指出，与仓库的长期管理相关的信息记录在绳索之上，但是却无法证明。这类记录需要特定时代运用各种信息的表达方式。记忆在提供绳索的语义阐释上的重要意义是人所共知的。绳索上储存的数字信息的计算是通过放置一套石块实现的 (Ascher and Ascher 1981; Quilter and Urton 2001; Urton 1998)。有人指出，国王帕查库提克在太阳神殿的彩绘板上记载了官方印加史 (Kendall 1973: 45)。这些都是图像文字甚至纯粹的图像的辅助记忆装置。没有证据表明印加采用图像拟音的方式表示人名或者地名的发音。

墨西哥谷地采用了复杂的会意符号。有的书籍 (*amatl*) 由鹿皮纸制成，更常见的是由野生无花果树或龙舌兰纤维制成的纸制成，表面涂抹白石灰薄层。书籍为折页装。书或者单张页面记录了礼制、占卜、历法、星象、历史和家谱信息、标识了国家边界的地图、地权记录、法律条文、贡物清单和旅行日程。这些文献都保存在宫廷和神庙的书房 (*amoxcalli*) 之中。墨西哥谷地记录信息的技巧据称习自米兹泰克书吏 (León-Portilla 1992: 58; Marcus 1992a: 53)。

帐户和贡物清单主要由形态和颜色各异的不同物品类型的图案构成，并辅以常见数字。图像拟音法用来标明人名和地名。在断年为 15 世纪 80 年代的提佐克刻石上，多查班 (Tochpan) 小镇用兔子 (*tochtli*) 表示，而马特拉辛科 (Matlatzinco) 则用垫子 (*matatl*) 表示。但是，没有任何次级符号表明位置格和小词缀。有人指出，1480 年之后，音节被更频繁地用于记录更准确的名字，但是在西班牙人到来之前，音节符号从未用于记录抽象的概念和言语。历史信息的记录采用了各类事件的标准表现形式，包括人口和家庭的迁移、生育、婚嫁、军事征伐和要人去世。这些表现形式都有标准的日期符号，人名和地名则用拟音形式。词语 *ihitoca* (听闻) 和 *xiuhamatl* (书写记录) 都指历史 (León-Portilla 1992: 39)。

在书写发展记录保存完备的埃及和美索不达米亚，从复杂的会意符号进化到可以记录语



言的文字需要大约 600—800 年。在拥有文字的早期文明中，只有极少数人识字，其中大多数是统治者和管理者。乌尔第三王朝的君主舒尔吉以能书写为傲，说明当时并不是每个美索不达米亚的君主都识字 (Postgate 1992: 69)。识字能力完全是男性特权，但是在埃及古王国时期也有女性书吏。在美索不达米亚，少数上层阶级的女性也能写字，其中包括萨尔贡一世的女儿恩赫杜阿娜 (Enheduana)，她创作的神庙圣歌被纳入文学经典 (Postgate 1992: 26)。

597 美索不达米亚的基本识字率高于其他的早期文明。至少在古巴比伦时期，众多商人识字，书写能力使当地经济往来的形式比别处复杂得多 (Postgate 1992: 69)。识字的埃及人利用读写能力经营个人生意，但是和美索不达米亚相比，识字似乎与政府和神庙的管理的关联更密切。那些没有读写能力的人只好依靠书吏为他们记录和传达信息。尽管受到目前所得的信息的局限，在商代中国和古典玛雅，没有任何证据显示书写也存在于宫廷和国家管理之外。在埃及、中国以及玛雅，由于文字的图像特质，某些不识字的人可能能认出代表他们的城市、主要的庇护神或者当前的君主的符号。但是，这种知识既不算识字，甚至连近乎识字都不算。

历史记录起始只是简要记录纳入到王朝年表、纪念性王室铭文和葬礼文书中的事件。这些记录常常包含了重要的政治宣传因素 (Marcus 1992a)。作为政治集权化的部分内容，阿兹特克国王阿惠特佐特尔就曾经系统地销毁和出于私利改写历史记录 (León-Portilla 1992: 100)。西周早期的君主也可能销毁了前代商朝的官方记录 (Creel 1938: 1-50)。在某些早期文明中，历史记录的积累最终允许对过去的更系统的理解，但是早期文明中没有产生类似于希腊和意大利的古典文明，以及中国东周时期引以为特色的详尽历史记录、抽象哲学或者对自然世界的系统分析的文本。早期文明的写作没有产生古迪所称的知识转型 (Goody 1986)。

598 没有文字的印加王国的政治融合程度似乎并不逊色于古代埃及或者商代中国，尽管后两者认为文字是官僚控制的利器。约鲁巴城邦国家也缺乏任何形式的文字或者会意符号，但是其政治系统也绝不弱于阿兹特克晚期的城邦国家或美索不达米亚城邦国家。后两者分别有复杂的会意符号和成熟的文字。成熟的文字形式只是在美索不达米亚的金融往来、玛雅的历史法和天文研究上才有长足的优势。文字在不同的文明之中的作用显著不同，而且并不是早期文明进化和运作的先决条件。我们甚至无法笃定地宣称，由于印加和约鲁巴不能记录言语，因此他们的文化不及古王国时期的埃及文化发达。我们也不能宣称，拥有成熟文字的古典玛雅比没有文字的阿兹特克更先进。

早期文明的文字系统在发展模式和基本结构上表现出惊人的相似性。尽管没有两种文字在结构上完全一致，但它们都是按照同样的基本法则建构的。所有与早期文明有关的文字都是形音符号的变体，使用了数百至数千不等的符号。

没有任何完全成熟的文字系统可以在不用编码的情况下，用不同的符号表示每个词汇或者语素。编码就是采取语音符号的形式将文字和口语联系起来。因此，所有早期文明的文字都是词符（词语或者语素符号）、声符、有时还有类别符（限定符）组合而成的。类别符不发音，但是通过明确其语义分类，界定词符的读音。原本表示易于描述的物品词符通过语义扩展，可以表示更抽象的概念。因此，埃及人将代表太阳（*r'*）的圆圈表示“天”（*hrw*），商人用代表口的符号表示“命”。此外，词符进而表示同音或近音异意字。因此，埃及符号“篮子”（*nbt*）表示“地主”（*nb*）和“全部”（*nb*），而商人用同一个符号表示“王”和“往”。通过添加声符标明词符的发音，或者类别符指明词语从属的语义类型，种种混淆得以厘清（Boltz 1994: 12–13）。

但是，早期文明的书写系统在读音的表示方法上差别甚大。苏美尔文字为语素文字。众多词符源自早期的象形符号，用于表示主要的单音节词根，或者非限定性语素。非限定性语素包括名词、动词和形容词。音符从单音节词根中提取出来，作为前缀或者后缀，为明晰词符读音提供语音成分。音符采用辅音加元音、元音、元音加辅音和辅音加元音加辅音等形式。到公元前 2500 年，苏美尔语已经采用数百个词符，100–150 个音符和少数类别符。随着系统化程度加深，符号总数从公元前 3000 年的多达上千个下降到公元前 2400 年的大约三百个。

当美索不达米亚会意符号已经能够娴熟地记录苏美尔语时，古阿卡德语就出现了。阿卡德语是一种闪米特语，这意味着由 1—3 个辅音构成的词根表达语义，语法关系通过辅音间元音的变化，以及前缀和后缀表达出来。词语的众多读音变化促进了表音文字的发展（Postgate 1992: 65）。当苏美尔楔形文字中仍保留了众多词符时，几乎所有的阿卡德语词语都可以根据不同的书吏的偏好写成表音形式或者意音形式。在非正式文献中，词符很少超出 15%。由于苏美尔语符号用于书写阿卡德语词汇，随着添加来自阿卡德语读音，但是没有系统替代已存的苏美尔语读音，读音和符号之间的关系变得日益复杂。这导致在确定准确的训读上，类别符可能更为重要。尽管为了阅读更广泛的文献，学者需要掌握大约 600 个符号的发音和词符，但是，在大多数时期，书吏只用 200—300 个符号书写阿卡德语（Cooper 1996: 45–57; Nissen, Damerow, and Englund 1993: 117–118; Sampson 1985: 47–56）。

和美索不达米亚文字一样，玛雅文字也是语素文字。它有大约 800 个符号，但是只有 200—300 个符号是常用符号。玛雅人使用了大量词符书写名词、动词和其他非限定性语素，少数由辅音加元音的语音组合作为词缀，明确多音词符的意义，有时也替代词符。“盾牌”（*pakal*）一词源自 7 世纪帕伦克国王的名字，既可以写成一个单独的词符（一个盾牌），也可写成带声符的词符，或者三音节词语。玛雅文字似乎没有任何类别符。大约 150 个玛雅符

号具有表音功能 (Coe 1992: 262–263; Justeson 1989)。

600 古代埃及语是一种亚非语言，因此与阿卡德语具有历史关联。它也有由 2—3 个辅音构成的词根，提供语义意义。而语法关系由前缀、后缀、音节间元音和句法表示。但是，和阿卡德文字不同的是，埃及文字有一条原则，只要母语者可以准确推断元音和其他语法要素时，便可只记录主要的辅音。因此，古埃及文字没有发展成语素文字，而是由词符、辅音符号和类别符构成的词符辅音文字。其中有 25 个代表单一辅音的单字母符号，80 个代表两个连续辅音的双字母符号和 70 个代表三个连续辅音的三字母符号，所有符号均无间杂其中的元音。大多音符为一至三个辅音的词符。埃及书吏大量使用辅音符号，以备在需要之时厘定词符所特指的词汇的读音。类别符用于区分同音字的不同意义，或者确认词语的类别，包括个人私名（按照性别予以区分）。类别符也用来拆分词语。埃及历史的大部分时期，同时使用的符号不少于 700 个 (J. Allen 2000: 1–31; Ritner 1996)。

中文文字常常被描述成为纯粹的意音文字，因为每个词语都有特定的符号或者汉字 (morpheme)。在晚商时期，中文字体最先出现之时，在总数达一千的已知符号中，大部分是单音单字，常常采用象形形式。由于早期中文的大部分词语都是单音节词，所有字都有语义意义。但是，为了书写更抽象的词语，尽管文字经历了语音或者语义扩展，但仍有必要提供读音或者意义的线索，使其可读。这是通过将两个独立符号结合在一起，创造出一半表音、一半表意的形声字实现的。

汉代出现同音（不计声调）假借的倾向，这是朝向表音文字的发展，但是因为所有汉字都添加语义分类，始终没有逾出意音文字的范畴。汉字逐渐成为左边表意，右边表音。这样确保每个同音异义字都有不同的字形。尽管意音文字占据主导地位，现代汉语中，66% 的汉字都是“功能性表音符号”，99% 的汉字具有读音的语音提示。因此，从商代开始，汉字貌似意音文字，而实为语素文字。尽管到公元 100 年时，汉字已经有 9500 个字，现代汉语字典有多达 5 万字，99% 的词语都是由 2400 个汉字构成的 (Boltz 1986; 1994; 1999; Sampson 1985: 145–181; Unger and DeFrancis 1995: 52)。

601 基于其文化独特的形式和结构特征，一般认为美索不达米亚、中国和玛雅的书写系统都是独立起源的。尽管有人提出，上埃及的复杂会意符号的发展受到美索不达米亚的记录系统知识的刺激 (Diringer 1962: 47; A. Spencer 1993: 61–62)，但是两种文字的符号和表音原则都截然不同。此外，当它们最先出现时，埃及会意符号在表音上看起来比美索不达米亚的文字更进步 (Davies and Friedman 1998: 35–38)。四种书写系统中，每一种都是独立于其他三者发展而来的。它们是仅见的与早期文明相关、记录良好、已经得到一定程度释读的“古文字”。

所有四种文字本质上都是意音文字，这表明在早期书写系统发展中，任何地方的语言在

表达词汇上都是认知优先于表音。然而，这也表明仅仅基于词汇表达的文字可能太过累赘而无法实用；使用者可能无法记住那么多不同的符号。因此，所有这些发展的文字都得结合形符和音符，表达口头词汇的顺序 (DeFrancis 1989: 58; Hill 1967; Unger and DeFrancis 1995: 53)。但是，早期文字以不同方式创造音符。美索不达米亚和玛雅文字都运用了单音符，尽管玛雅文字比美索不达米亚文字拥有更规范的音节表 (Trigger 1998b)。古埃及文字是辅音体系，中文则是意音文字，即每个符号都有独立的语义，而语音标志却可多字共享。所有四种书写体系与后世完全基于音节（包括音节和南亚类型音节）和音素（包括字母和闪米特辅音）的书写系统相比，都有大量的符号 (Daniels 1996a: 4; Trigger 1998b)。苏美尔文字和玛雅文字频繁使用 300—800 个符号，古埃及文使用 700 个符号，商代中文有超过 1000 个字。苏美尔和埃及文字逐渐标准化，字符数量减少，但是中文字数却持续增长。

构成美索不达米亚和中国书写文字的符号随着时间的推移变得越来越抽象。在美索不达米亚，这与符号不再刻划在泥板上而改用尖笔压印有关。这一变化有助于提升书写速度。当泥板上的竖行符号旋转 90 度后，从竖行书写转变为从左向右横排书写，抽象化程度也有所增加。使书写更加简易的转变发生在第三个千纪中期，不过碑刻的竖行形式沿用了很长时间 (Postgate 1992: 63—64)。汉字也随着毛笔笔画的不断标准化而走向统一。

美索不达米亚和玛雅文字都是单字单形。汉字采取单一字形，但是有正式程度不一的多种书法形式。埃及文字迅速衍生出一种高度抽象的世俗字体，用于日常生活，但是保留了高度精致的图像化或者象形字体，用于展示和宗教目的。在所有早期文明中，美学考虑在字体发展上都起到重要作用。

一旦确立下来，形音文字就会长期沿用 (Gelb 1963: 165)。没有证据表明，这种文字可以直接进化到居于主流的表音文字。相反，埃及象形文字的符号数量从 700 个增加到希腊罗马时代（公元前 332—400 年）的 5000 个，随后被一个稍有变化的希腊字母版本替代 (Ritner 1996: 74)。这种完善也反映了传统埃及宗教越发强烈的神秘本质。与朝向表音文字的早期趋势相反，在公元前第二个千纪晚期到第一个千纪的巴比伦楔形文书中，词符的使用有所增加，直到在占卜、占星术和其他技术文献的词汇中占了高达 85% (Cooper 1996: 53)。公元前 7 世纪和 6 世纪，巴比伦语连同楔形文字的标准语地位，在中东地区被有 22 个辅音字母的阿拉姆语 (Aramaic) 替代，不过，直到公元 1 世纪，还有少数保守派祭司和学者坚持使用巴比伦楔形文书。

当文字被既不受严格的识字能力上的文化传统的约束，也不受与现存文字相关的教育或者职业利益束缚的外国人所采纳时，趋向表音文字的重要转型便应运而生 (Gelb 1963: 165)。当早期苏美尔文字系统用于书写阿卡德语时，表音化越来越明显。但是，由于文化载体并未发生变化，表音化的优势多被表音符号的多种读音化（如阿卡德声调用于表达早已存

在的苏美尔语音调)所抵消。作为所有音节以及南亚音节来源的闪米特语辅音符号可能受到埃及单音节符号的影响,但是,这些文字并不是埃及发明的,也没有证据表明埃及人在发明过程中发挥了作用(Millard 1986)。研究普遍认为,指导古埃及文书写的主要原则也许导致书吏难以意识到,他们仅仅使用单音节符号就能书写其语言。即使埃及书吏可能意识到这在技术上可行,他们也不愿放弃更复杂的书写系统,因为众多文化价值已经图像性地融入其中了(Kroeber 1948: 517)。

人们常常假设,由于意音文字复杂难学,它们在本质上就劣于表音文字,特别是字母文字。但是,在现代中国和日本,高度意音化文字并没有阻止大众文学的发展、出版材料的频繁消费和现代工业经济的运作。这些进展表明,意音文字的实际进步性被低估了(Unger and DeFrancis 1995: 54-55)。它们同时质疑了一个广为流传的假设,即早期文明中的文字被刻意维持得极其复杂,确保它们被一小撮管理或上层阶级垄断。识字能力受到众多经济、社会和文化因素的制约。在埃及,象形文字称为“神的文字”(ntr),其发明被归功于智慧之神图特(Thoth);学习书写象形文字,甚至书写本身都是并不被广泛共享的神圣艺术。在东亚,简化、更多表音符号的文字形态被认为是妇女、儿童或者下层阶级使用的(Daniels 1996b; King 1996: 218, 226; J. Smith 1996: 212)。这表明,一旦意音文字发展起来,由于使用文字的社会权威性,使其不易被结构上更简单的文字替代,直到精英文化模式发生显著断裂(Trigger 1998b)。

## 口头文学

早期文明中,与书写的使用并驾齐驱的是,知识的口头传承继续得到强调。在缺乏文字的早期文明和有文字的早期文明中不识字的下层阶级里,口头传承是保存知识的唯一方法。甚至在拥有书写系统的文明中,上层阶级也将其高贵的地位归因于口头沟通和知识的表达。口才极受重视,那些需刻意记住的东西常常被编写成韵文或者诗歌的形式。

约鲁巴每个父系家族的历史都保留在称为 *itan* 的口头散文中。这种口头散文由男性长者诵读,叙述父系家族的迁徙,夸耀其成就和最显赫的祖先。口头文学记录了与城市及其王朝统治者的官方历史不同的传统。无论男女,年长者都保留了家族特有的摇篮曲、民间故事和谜语。负责献祭神祇的人必须记住家族的特别祈祷、诅咒和祝福(Pemberton and Afolayan 1996: 8)。颂歌(*oriki*),敬献给神祇、社区、家庭、个人,甚至草木、动物的诗歌作品有助于强化个人和集体的社会和政治地位。尽管被广为传唱,最优美的歌谣是由职业颂歌歌手谱写并在公共节日上演唱的。大部分歌手都是女性(K. Barber 1991; Pemberton and Afolayan 1996: 7-10)。奥约王国的史官(*arokin*)、国王的乐队、鼓手和击钹手负

责背诵官方传说、历史和王室的颂歌。这些作品可能巩固了奥约国王相对于其他约鲁巴统治者的优越地位。据称，王室歌者可能会因为一个小小的舛误而丧命 (Apter 1992: 14; Mercier 1962: 46)。

在安第斯高地，本地政治首领用诗歌的形式记忆前任事迹，诗歌有严格的语音结构，但是少有押韵。本地宗教官员也需记住并向继任者传授祷辞和圣歌。印加宫廷和各种印加王室继嗣群培育了自身独特的起源说和历史传统。每种传统都有利于特定王室支系的政治利益。帕查库提克修正的印加历史是在 15 世纪他篡夺王权后编辑的，也被随后的印加国王继承下来。王室力倡王室来源与提提卡卡湖地区的超自然关联的故事，可能旨在促进这个地区与印加王国的融合。印加宫廷中的学者 (*amautakuna*) 在宴飨节日讲述、颂唱和表演王室祖先故事，同时也表演祷辞、颂歌和情歌。这些作品都需被记住，其中最负盛名的则代代相传 (Kendall 1973: 46–49)。

在墨西哥谷地，年长的平民会对新生婴儿、年轻人和新婚夫妇发布词藻华丽、格式正式的说教 (*huehuetlatolli*)，劝谕他们努力工作，行为稳重，认真履行对家庭和社会的职责。编写和背诵更华丽的原创作品是贵族们的消遣活动，也是具有才智的平民获得王室青睐并享有盛誉的方式。富有韵律的歌谣、典礼致辞以及伴奏都被称为 *toltecayotl*。咏唱诗歌被称为“花歌” (*xochicuicatl*)，美妙的演说堪比珍贵的宝石和绿咬鹃羽毛。歌谣被认为在宇宙出现之前就已经存在，可以和以奥梅特奥特尔为代表的创世神祇一起将人类更密切地联系在一起，使他们的心中充满了宇宙赖以存在的创造力。歌谣记录了伟大的武士事迹，探索了如友谊和死亡等主题。它们也表达了与阿兹特克强调的武士信仰背道而驰的希望、恐惧和疑惑。宫廷雇佣职业歌手谱写和表演歌颂历任国王的成就、财富和伟大的作品，庆祝他们的胜利和征服，追述王室的世系。神庙也雇佣职业歌手编写歌颂他们所供奉的神祇的事迹和伟大的圣歌。两种歌手都被称为 *cuicapicque* (Berdan 1982: 155–158; Clendinnen 1991: 219–222; Durán 1971: 299; León-Portilla 1963: 180–181; 1992: 71)。

塞缪尔·克莱默 (Samuel Kramer) 认为，诗人歌者或者行吟诗人 (*nar*) 是理解美索不达米亚文学的关键 (Kramer 1963: 170)。有些行吟诗人为神庙雇用，培养歌手，指挥礼拜仪式。其他则为国王训练宫廷歌手，编写和吟诵神话和史诗。在书写文字大量使用之前，诗人歌者在保存和提升关于过去的知识上发挥了关键的作用，正如印加和阿兹特克宫廷中的“文学之士”一样。这些诗人歌者可能在公元前 2100 年就开始为乌尔第三王朝统治者谱写史诗《吉尔伽美什》的片段。乌尔第三王朝的君主宣称吉尔伽美什是他们的祖先。但是，史诗直到公元前 1600 年才最终成形，定本则出现于 600 年后。已知的美索不达米亚文学作品包括神话、史诗、颂歌、哀歌、辩词和谚语，其总数估计已达到 2.8 万行。这些作品多数以系统地重复、排比、借代、类比和其他诗歌特点为特征。因此，大部分美索不达米亚书面文学

看起来基于口头文学传统或者受其刺激 (Jacobsen 1976: 195; Kramer 1981: 289–290)。

606 古代埃及没有显著的口头文学的记录，但是，埃及书写文献似乎反映了口头文学的普遍影响。众多镌刻在陵墓和神庙墙面上以及护身符上的颂歌、咒语和祷辞都应被大声颂读。教谕书是年长的官员向儿子和学生提出的口头建议的书写形式。保存至今的“竖琴师之歌”是对传统的生死观提出质疑的文体类型，镌刻在墓葬墙面上，由男性职业乐师吟唱。短篇故事，比如“辛努赫的故事”、“善辩的农夫的传说”、“法老胡夫和魔法师”和“沉船水手”等，都以公共说书人可能会演说的传说类型为样本。它们都相对短小，故事线索简单，富有戏剧性。有些基本是更早时期的自然故事；其他的则添加了超自然因素。其写作风格表明这些故事都以书面形式写作，有些是有意宣传，旨在支持中王国时代早期重建中央集权式王室权力的法老们 (Williams 1964)。但是，这些蕴含政治意味的故事究竟是被中央政府驱遣的公共说书人的范本，还是专为管理阶级创作的书面文本，我们都无从知晓。大多数故事因被收入学校教材之中而保存下来 (Lichtheim 1973: 169–184, 211–235)。

在埃及文献之中，更明显地仅仅服务于识字的读者的有两类：宣扬成为书吏的益处的文章；从第一中间期到中王国时代早期的法老们的政治宣言。一般而言，随着第十二王朝站稳脚跟，为新的政治秩序正名的政治宣传文献就销声匿迹了。取而代之的是歌颂在任法老的权力的赞歌 (Lichtheim 1973: 134–163; 198–201)。但是，尽管识字的埃及官僚的环境无论在社会上还是文化上都远离农村，他们的文学形式却与村人故事大同小异。

607 早期文明中，不论是否有完全成熟的书写系统，口头文学在改变和传递上层阶级的价值观上都具有重要作用，这有助于解释，为什么对早期文明而言，书写并没有一度认为的那么关键。书写用于记录各种类型的信息，如果在书写和口头之间存在质的差别的话，也并不显著 (Halverson 1992; Havelock 1986)。早期文明中没有生成过类似后来希腊和罗马作者阐发的系统哲学思考和对自然的研究。这种类型的研究，尽管受到识字率的强烈影响，可能在更大地程度上受益于自然世界的去神圣化，而不是更高的阅读率。书写无疑促成了对知识的更细致的保存，其传播超越了人与人的直接接触。但是，这个优势直到很晚近都没有得到广泛认可和系统运用。早期文明上层社会拥有的知识无论在内容还是形式上都不同于下层阶级的知识，但是两者在通则化或者抽象化程度上并无显著差异。

## 精英教育

不同的早期文明中，专门化知识和技术在上层社会和管理阶层中传播的方式差异显著。

印加统治者非常关注贵族男性成员和选妇的教育。选妇受训练纺织锦帛，为国家烹食和酿酒；具有更高的社会等级的选妇也接受宗教事务的教育。大约在 10 岁时，印加贵

族、特权阶层和一些高阶行省贵族子弟入读 *yachawasi*，这是由本身即是贵族的博学之士 (*amautakuna*) 主持的特别学校。行省贵族和印加总督的在读子弟实际上成为考验其父亲忠诚度的人质。学生需入读 4 年，学习宫廷盖楚瓦语，印加的礼仪和历法、记载方法、印加历史，如何管理、驭军以及行为举止得体。这些年轻人因生活在印加首都且常常担任宫廷侍卫而逐步成为政府官员 (Kendall 1973: 65, 77-78; Rowe 1944: 282-283)。

在埃及，唯一的训练书吏和官员的官方学校在古王国时期依附于宫廷。高官子弟和法老的儿子一起接受教育。男孩也会接受家庭教育或者被派往和高官要员共同生活而培养成为书吏或者官员。在中王国时期，主要的学校仍然在宫廷之中，但可能分成教育王子和教育较低等官员子弟的不同部分。在诸如库恩这样的社区之中也有小学校，人们轮流被派往此地照看法老森沃赛特二世的墓祭仪式。这些学校可能依靠收取学费来维持。5—10 岁儿童入校求学。他们继而用 10 年甚至更长的时间，通过担任行省官员的下属或者幕僚，学习如何成为官吏。在学校，学生首先学习如何书写世俗体文字，进而记忆和学习记录短小的故事、句法和摘自小学教材中的句子，然后学习古典中王国文献。读写学习的同时，需要学习初等算术和记账技术，以及更好地理解统治和管理阶级的行为规范和价值观。在新王国时期，神庙中建立起更多的学校，以满足不断增长的对官吏的需求 (Davis 1986: 120; Janssen and Janssen 1990: 69-83; Williams 1972)。在埃及，积累和探索知识的主要中心是依附于主要神庙的“生命之殿” (*pr'nh*) 或者藏经室。度藏在这里的文献不仅关注神学、神庙礼仪和建筑，也关心天文学、医学、历史和其他与神祇以及他们的创造相关的知识 (R. Wilkinson 2000: 74)。

商代中国似乎存在供王子、王室旁系子弟、王室以外贵族子弟接受教育的宫廷学校 (Chao 1972: 25-26)。儿童在此学习武术以及治御之术，有时可能包括学习书写。此外，书写可能是一小部分专业人士的特权，他们多从父系亲属那里习得，将书写视为一种值得高度崇敬的知识形式。

在约鲁巴，所有知识传承都采用师徒制。官员子弟、宫廷和城镇议事会的成员通过伺奉在职官员学习管理技术和特别礼仪知识。通常，通过加入到礼仪社会或组织，缓慢获得擢升而获取知识。最迫切需要师徒制的是祭司 (*babalawo*)。为获得伊法神的许可，学习其祭仪的神秘知识，需要进行占卜。成为入门等级的伊法神祭司需要 3 年高强度的学习。他们一般为其扩展家庭占卜。如果需要升任第二或者第三等级的祭司，则需要更多年的教育，第三等级的祭司可称为高级祭司 (Abimbola 1973; Bascom 1969: 70-71; Eades 1980: 125-126)。

阿兹特克要求所有男童入读两种学校之一。贵族子弟和少数平民子弟入读依附于主要神庙的学校。在此，他们主要被培养成为祭司、高级官员和书吏。这要求在占星术、历法、解梦术、记录、雄辩术、武术以及贵族言行举止上得到精心调教 (Berdan 1982: 88-90,



143; León-Portilla 1963: 134-139)。可能与这些学校有关的是博学之士 (*tlamatinime*)，即编写和教授包含了科学和历史知识的歌谣的人，同时也是君主的谋士。特斯科科国王就以倡导学术著称 (Berdan 1982: 143; León-Portilla 1963: 16, 69-74)。

609 在美索不达米亚，记录保存首先与神庙相关。乌鲁克时期的标准词汇表表明记录保存者已经受到正规的训练。早在公元前 2500 年，毗邻神庙和宫殿的地方就已经出现被称为“泥板之殿” (*édubba*) 的学校，书吏 (*dubšar*) 受训掌管这些机构的事务。这些学校是美索不达米亚文化保存和发扬光大的主要中心。乌尔第三王朝时期出现了私立学校，招收能支付学费的家庭的子弟。每个学校都有校长 (*adda édubba*)，被称为“长兄” (*šešgal*) 的数名高年级学生或者助理教师协助校长。学生被称为“学校之子” (*dumu édubba*)。男童 (以及极少数女童) 在 5—7 岁时入学。他们学习书写、初级数学和法律文书及管理文书形式。他们先学会书写单音节符号和词符，然后学会多形词汇，接着学习由短至长的文章，他们需抄写并记住这些文章。尽管苏美尔语多具文学价值，偶尔才具管理价值，且不再是行用语言，持闪米特语的男童仍需学习苏美尔语。双语词汇表和苏美尔语注音都是为辅助这种学习而编辑的。建立私立学校使识字能力的传播超越了神庙和宫廷管理的局限，特别是扩展到商人和某些手工工匠，但是私立学校图书馆中的圣歌和神庙没有直接关系。作为机构的学校期待成为学习的中心，旧文献在此传抄和保存，新文献在此编写 (Kramer 1963: 229-245; 1981: 3-16; Nissen, Damerow and Englund 1993: 104-110; Postgate 1972: 814; 1992: 67-70, 153)。

因此，在印加秘鲁和古代埃及——两个记录最为完备的广幅国家之中，宫廷是正规教育的中心，大多数官宦子弟在此受训。商代中国的情形可能大体类似。在埃及，对书吏处理政务的需求量不断增加，导致社区和私人学校的创立。城邦国家中的专门教育则更多元。在等级化的约鲁巴社会中，所有的教育都是通过师徒制或者参加社群或者仪式获得的。在美索不达米亚，阶级身份并不是严格世袭的，书写的频繁使用鼓励了神庙和宫廷附属学校之外的私人学校的发展。在墨西哥谷地，阶级区分是世袭的，上层阶级的教育由国家通过神庙和祭司掌管。在文字或者复杂的会意符号成为官僚管理和私人商务的基础的国家中，正式学校最为发达，也最具多样性。

610

## 专门知识

不能区分自然和超自然领域的社会无法像我们一样区分自然科学和宗教。米格尔·莱昂波迪拉 (Miguel León-Portilla) 认为，阿兹特克无法区分哲学、宗教和科学 (León-Portilla 1963: xxi)。16 世纪尤卡坦玛雅人的术语 *miats* 就涵盖了西班牙人区分的哲学、科

学、艺术、文化和智慧 (Tate 1992: 30)。现代分类不同于早期文明对宇宙观的理解。

有文字记载的早期文明的文献中，明显缺乏与奇观建筑和其他技术成就相关的文献。尽管埃及的学校教材中有计算金字塔大致体积的公式，但是却没有手册记载真正的金字塔是如何设计和建造的。早期中国的文献也从未言及青铜铸造。要么这些工作是由不识字的工匠承担的，要么记录和指导规则数量稀少，甚至无人赏识，以致散佚不存。因此，我们无法知晓的是，中国的青铜铸造工业是被视为直接明了的技术过程，还是像贝宁的金属铸制一样，魔法及礼仪在铸制礼器的过程中起到统摄作用。更多的文献关注历法、医学、占卜和魔法，我们习惯上将其统归解释为魔法和宗教的理性实践。

通过对历法系统的比较研究，安东尼·阿凡尼 (Anthony Aveni) 总结到，所有早期文明的政府都会体制性地控制时间刻度 (Aveni 1989)。历法解释天象周期、季节和生命轮回，并将其和人类活动联系在一起。日夜交替、月圆月亏 (影响日落之后的光亮程度) 和天气的年度变迁都是自然世界的重要特征，政府活动和计划都得受制于此。但是，在判断特定因素的相对重要性和不同的周期如何结合在一起时，不免有任意武断的选择。在不同的早期文明是否记录和如何记录长时段的时间上，存在着更大的差异。这更加契合宇宙生成说的差异，而不是基于观察的宇宙观的差异。

埃及的白昼周期起始于黎明。埃及官员将每个白昼 (*hrw*) 和黑夜 (*grh*) 分成等长的 12 个小时 (*wnwt*)，每个小时的长度会随着年度性昼夜时间长度而变化。埃及人将尼罗河泛滥视为自然年的起始，以七月中旬第一次在黎明时观察到天狼星 (*spdt*) 的升起为标志。埃及官员使用由 365 天 (*sw*) 构成的民事年 (*rnpt*)。一年分成三季 (*tr*)：洪水季 (*3bt*)、生长季 (*pri*) 和夏季 (*šmw*)。每个季节由 4 个月 (*3bd*) 组成，每月 30 天，每年有 5 个附加日 (*hryw rnpt*)。每月分成为 3 个 10 日构成的星期，称为“上”、“中”和“下”三周。民事年起始于天狼星的偕日升，但是每 4 年民事年比阳历年晚一天，导致“泛滥”季实际上出现于生长季，甚至落入旱季。民事年与阳历年大约每 1460 年重合一次。这表明民事年可能是第三王朝时期，即大约公元前 2773 年创立的。

611

十二月太阴历用于日常生活。为了保证太阴历和太阳历相符，当阴历年新年早于七月中旬天狼星偕日升时，就增加一个阴历月。大约每 3 年增加一个阴历月。埃及人也用太阴太阳历推算宗教节日的日期。祭司将太阳穿行天空的黄道区分成为 36 界，每界由特定的星象表示。夜间，每个新的星象出现在东方之时意味着三分之二小时过去了。不同星象在夜间特定时间升起也将太阳年区分成 36 份，每份大约 10 天 (一个埃及周)。

起初，每年都以特定的一个或者多个标志性事件命名，既预测事件，也记录已发生的事件。在第五和第六王朝，年代以在位法老的家畜双年统计数字表示。最后，从中王国时期开始，年份以在位法老的统治年数表示。在中王国时期，法老统治的第二年以其登基之后第

二年的“泛滥”季首日为起始。在新王国时期，每个纪年年号都以法老登基的实际日期为起始；因此，每个民事年都有两个年号（J. Allen 2000: 104–106; L. Bell 1997: 157–159; Gardiner 1950: 203–206）。

612 美索不达米亚的每天起始于日落。苏美尔人将每个夜晚和白天分成3段，而巴比伦人将两次日落之间的时间分成12等份。一年分成两季，夏季（*emes*）起始于二月或者三月，冬季（*enten*）起始于九月或者十月。美索不达米亚的太阴太阳历以29天或者30天的实际月相月为基础。不同的城邦以不同方式命名月份。财政年起始于春季谷物收获之后两个月，但出于其他目的的编年可能从收获之时开始。为了与季节相吻合，每3年需增加一个阴历月。不同的城邦国家在何时添加这个月份上做法也各不相同。到公元前2400年，出于记账目的，出现了12个月，每月30天的计划年。每年以当年的吉事（如军事胜利或者建设神庙）命名。在古巴比伦时代，他们也和埃及人一样，按照国王在位年份纪年（Kramer 1963: 91. 140）。

商代的每日周期起始于夜晚或者黎明。“日”根据太阳的位置和人们的日常活动分成至少8段，“夕”不再细分。商人将10天定为一“旬”，“大月”30天，“小月”29天，大、小月交替相隔。平年从冬至之后的第一个新月开始，共有12个阴历月。阴历通过每19年添加7个30天的闰月，与季节变迁保持同步。保守的礼仪专家将闰月添加在年尾，而激进的礼仪专家则添加在任何需要调整的时间。至迟自汉代开始，每天都被冠以干支名。十天干和十二地支排列构成了60天的周期，用于占卜和祭祀。到商代晚期，6个连续的干支周期构成一个祭祀祖先的周期“祀”，与阳历年大体吻合，但并不完全同步。这些礼制周期根据商王在位进行祭祀的次数予以编号。直到更晚的年代，干支组合才用来表示连续的年份。商王的名字有时和日期联系在一起，但是这和干支及阴历日期结合在一起形成了31年周期，尚不足以在长时段上排列年代先后关系。甲骨文证实了王系和其他年代信息，这表明，商代应该保留了每任商王的在位年数，以此为长时段年表的基础（Chêng 1960: 228–233; Keightley 1999b: 249–251; 2000）。

613 阿兹特克及其邻国，出于宇宙结构的理念，将每个白昼区分为13个小时（与天界数量对应），将每个夜晚区分为9个小时（与地下世界数量对应）。计日法（*tonalpohualli*）排列出13组20天周期，形成260个连续日期，用于占卜和规范个人事务。太阳历（*xihuitl*）由18个 *meztli* 构成，每个皆有其名，由20个数字日期加上5个（有时6个）冗余日子（*nemontemi*）构成长度为365天的一年。尽管长度不足，*meztli* 字面意味即为“月”。两种历法并行不悖，形成52年重合的复合（*xiuhmolpilli*）周期。尽管这两种历法周期被认为与13个584天的金星周期相对应，52年周期是阿兹特克人能够区分的最长的历法单位。因此，我们常常无法推断特定日期发生的事件的精确历法周期。不同的城邦国家也采用不同的日名，以不同的月份作为新年的起始。历史记录按照连续的历法周期记录事件（Berdan

1982: 143–148; Bray 1968: 163–171; Caso 1971; León–Portilla 1992: 47; M.E. Smith 1996: 253–258; van Zantwijk 1985: 226)。

玛雅历法的基本结构也是 260 天礼制年和 365 天太阳历年并行，形成 52 年历法周期。但是，除此之外，玛雅还使用一种长时段连续计日历法。在这个系统中，20 天 (*kin*) 构成一个 *winal*，18 个 *winal* 构成一年 (*tun*)，20 年构成一个 *katun*，20 个 *katun* 构成一个 *baktun*。这样，日期 9.18.5.0.0 即由 9 个 *baktun*，18 个 *katun*，5 个 *tun* 构成，即自公元前 3114 年 8 月 13 日开始的当前 *baktun* 的 1427400 天后。这个日期对应现代历法的公元 795 年 9 月 15 日。通过将 *baktun* 用于连续的长时段，玛雅文明是唯一可以准确地前后延伸长时段计日的早期文明。与超自然世界相关的铭文的纪年多达 19 位数字，因此可以向前延伸数十亿年。目前所知的最久远的年代跨度是  $142 \times 10^{30}$  年。根据玛雅的纪年法，当前就在第十三个 *baktun* 的纪年周期中。(Aveni 1989: 190–254; A. Miller 1986: 17–29; Schele and Miller 1986: 316–322; Tate 1992: 13–15)。

长时段并没有将时间视为线性概念。相反，它将时间视为由每天的短周期连缀而成的更长周期。玛雅以长时段周期对应历法日期。日期以长时段加 260 天周期中的日期、由 9 个司夜之神掌管的 29 或者 30 天的月相期和太阳历日期表示。长时段日期最先出现于公元 3 世纪晚期。这表明长时段在王朝君主变得更为重要时才出现。但是，如果长时间计时的主要目的是为了记录王朝的延续的话，玛雅历法显然是杀鸡用牛刀了。它成为在时间轴线上观察宇宙秩序连续和转变的载体，这是其他早期文明无法比拟的。玛雅将占星术视为占卜方式，导致其历法极度发达。

614

印加使用 12 个阴历月构成的历法，每个月按照特定季节的特征、活动和仪式命名。夏至和冬至，以及播种季节都通过观察库斯科东西两侧天际线上建立的石塔 (*sukanka*) 与日出和日落的相对位置确定下来。为使历法符合太阳周期，大约每 3 年添加一个阴历月。但是，每年是从南部夏至的 Qhapaq Raymi 月开始，还是冬至的 Inti Raymi 月开始，却不甚清楚。阳历年也分成 12 个月，每个月由 3 周组成，每周 10 天。我们无从知晓阳历和阴历如何对应，也没有任何证据显示如何确认连续的年代。兼之印加在与欧洲接触之前没有文本文献，这导致理解印加王朝史困难重重 (Bauer and Dearborn 1995; Julien 2000; MacCormack 1991: 166; Rowe 1944: 308; Sadowski 1989: 212; Ziolkowski and Sadowski 1989b: 167–169)。

约鲁巴阴历年由 13 个“月”构成，每个月 7“周”，每周 4 天。“周”的划分和举办集市以及礼制活动相关。一周的每天都以当天赶集的当地市场命名。但是，我们不知道 364 天的阴历年是否需要和阳历年对应，以及如何对应。年份以特定国王的在位年份、值得纪念的事件或者特定土地的耕种计数 (Bascom 1969: 25; Ojo 1966a: 296–307)。

615 由于埃及和美索不达米亚之间存在千丝万缕的历史关联，两个文明都采用了太阴太阳历年，试图将阴历月份和阳历年对应起来，也最终采纳了出于管理目的的民事年。早期中国和中美出于礼制目的采用历法周期也可以以两地之间的某种历史关联予以解释。但是，秘鲁和中国的太阴太阳历，以及秘鲁、埃及及美索不达米亚的民事历可能表明，这些计日方法在埃及和美索不达米亚都是独立生成的。中国和中美占卜周期也显著不同，表明所有历史关联可能既遥远，又太具普遍性。玛雅的长时段计日方法非常特别。为了解释早期文明的历法系统的异同，仅仅考虑历史关联是不够的。

所有早期文明都确认出大约为一个阳历年的时间单位，并区分成为基于月相周期的“月”和4—10天不等的“周”。有人指出，日、月和年可能反映了长期形成的对自然环境周期选择性适应的人类生理节奏（Aveni 1989: 28）。但是，有的“月”与实际月相周期相符，有的则任意指定为28天、29天或者30天。阿兹特克及其邻国甚至更加武断地将一个阳历年分成18个“月”，每“月”20天。早期文明的历法分年成“月”，似乎出于配合季节变迁的考虑，这既与农业活动相关，也与战争等国家工程及相关礼仪有关。4—10天不等的“周”有助于安排农业社会重复的短期劳动任务。早期文明以此规范短期的管理和礼制活动。经过早期文明政府的精心阐发，历法变成协调天地关系、与超自然力沟通的复杂设计。年度历法有着诸多本质上的相似性，表明它在所有早期文明中都服务于类似目的，但是不同历法的特质性差异也表明实现这些目标的文化特定方式。

616 约鲁巴、美索不达米亚、墨西哥谷地、商、埃及和印加的上层阶级精心记录了前后继立的君主的名字，但是他们的历法不足以在长时段上逐年记录事件。在这些系统中，墨西哥谷地采纳的52年周期历法最为复杂。在埃及和美索不达米亚，为了保留长时段的记录，管理文献起初按照连续年份保存，后来又改成按照在位法老的统治年数纪年。但是，政治断裂期及由此导致的记录保存中断给维持这样的编年史造成不便，当哪些法老是前后统治，而哪些是同时期统治的记忆变得模糊不清时尤其如此。只有古典玛雅的长时段计日方法，即将短周期纳入到格外漫长的时间周期中，才产生了按照全面的编年秩序记录所有事件的策略。一般而言，虽然与没有文字的早期文明相比，拥有书写或者复杂的会意符号的早期文明更易于在长时段上按照编年方式排列事件，但是，玛雅长时段计日方法的基本原则和其他文明记录长时段的基本原则之间的本质差异清晰地说明，文化特殊因素造成了这种现象。

早期文明的医学是自然方法和超自然方法的结合。例如人们已经相当了解在自然层面如何运用具有特定疗效的草药。这种结合并没有将医学和技术实践的其他形式区分开来。

早期文明的人们将可以被自然方法治愈的疾病和需要采用超自然方法的疾病区分开来，这常常被理解为他们相信至少有些疾病的病因属于自然范畴。但是这并不等于早期文明的人们认为可以通过自然方法治愈的疾病就是自然原因导致的。在自然和超自然尚未得到清晰区

分的文化之中，也不可能区分出两者的差异。一个可能采用自然方法治疗的伤口可能是由于神祇在战场上未能有效保护造成的，面对常规草药治疗未能取得立竿见影的疗效的任何感染症状，人们都可能祈求超自然力量的帮助。因此，最终，所有的医疗问题都是由超自然力量造成的，并可以被超自然力量治愈。

约鲁巴人认为，疾病是神祇对社会不当行为和冒犯超自然力量之举的惩罚。桑哥的宠妻兼尼日尔河女神欧亚有时会以致命的咽喉疾病惩罚不虔诚的信徒；桑哥的妈妈奥岗河女神则会让她的敌人肚疼如绞，坠河毙命。桑哥的哥哥索波那（Sopona）可以散布天花。还有众多疾病被归咎于男女巫覡。约鲁巴人通过赎罪抵过的方式治疗疾病，请求专业人员或者礼仪团体做法事，抵销神祇对他们的伤害，安抚神祇的怒火。尽管没有证据表明约鲁巴社会中只有为上层阶级治病的草药医生或者祭司，但是富有和有权力的人可以承担得起常人无法企及的治疗（Bascom 1969: 87-95）。

在墨西哥谷地，人们相信疾病是神祇对人类恶行的惩罚，或者是神祇的恶意，以及巫师操纵超自然力量伤害他人的结果。特拉洛克神吹出可以造成痛风、瘫痪、肿胀、四肢僵硬、溃疡、麻风或者水肿的冷风。因分娩难产而死的女人灵魂会导致年轻人瘫痪，而西佩托提克神可以使皮肤和眼睛发生病变。过度纵欲也会引起神祇的不悦，会导致家内出现抑郁症和肺结核。如果不能遵循礼制禁忌，则会染上性病、痔疮和皮肤病。巫师可以通过对人施魔咒使其染病。

617

阿兹特克及其邻国通过祭祀活动和佩戴护身符，避免激怒神灵，祈求他们的帮助治愈疾病。当地有两种医生。较为专业的医生 *ticitl* 被视为智者，并且接受过专门训练。医生同时也是祭司。较低等级的医者是女医士和助产士。医生需要通过占卜弄清神祇或者巫师引起了什么疾病。这包括盯住一碗水，或者服下致幻剂后抽签，在此基础之上开出药剂。用自然药方即可治愈的疾病包括腹泻、洗牙、正骨、疔疖穿刺、缝合伤口、放血和桑拿。超过 1200 种草药已得到使用。如果某种疾病是由巫术引起的话，则需要找到致病的魔咒——小虫、纸片、鹅卵石或者石片，将其从病人身体中取出。对于那些可以治愈某些特定疾病的的神祇需要有特别的祭祀仪式（这些神祇常常不是那些致病的神祇）。助产士和女医士为产妇开出食物禁忌的处方。

阿兹特克社会中，医生的社会地位与他们诊断和治疗的疾病类型无关，而受到病人的财富和地位的影响。医生和女医士都试图治愈需要自然或超自然疗法的疾病，而且都会通过超自然力量诊断病因。男性医生经过更加系统的训练，因此也被认为能更好地诊断和治疗疾病；人们也敬畏他们，因为他们被认为既有法力治病，也有法力致病（Berdan 1982: 148-150; Bray 1968: 182-185; Ortiz de Montellano 1990; Ruiz de Alarcón 1984: 156-208; M.E. Smith 1996: 260-263; Soustelle 1961: 191-200）。

美索不达米亚社会也有两种治疗疾病的专业人士。医生 (*asū*) 在伊辛城中的医学院学习。他并不检查身体,但是可以观察症状,开具药方。药物 (*šammu*) 包括草药、动物产品(脂肪、血、奶、骨)和某些矿物。这些都不是罕见或者昂贵的药材,与啤酒、醋、蜂蜜或者牛油混在一起吞服,或者遵从医嘱当成灌肠剂、栓剂、润滑剂或者软膏。其他药物还包括泻药、导尿剂和咳嗽糖浆。医生需要参考小泥板,上面罗列了症状、治疗方法甚至治愈机率。

618 第二种治疗者是神医 (*ašīpu*)。据说神医在埃利都 (Eridu) 城的学校学习。他将仔细检查病人的身体,测量其体温、肤色和脉搏,视其为揭示病因的征兆,使他可以对症下药。治疗方法包括传统的配药和魔咒。神医通过采用驱邪术 (*namburbū*) 将疾病转嫁给他人或者偶像 (*salmu*),而劝谕神祇收回其惩罚。作为病人的替代物 (*pūhu*),动物可能被奉祭给冥界统治神埃里希克伽尔。医生和神医都认为,疾病主要是由超自然力量带来的,既包括神祇降给世人的,也包括巫术招致的 (Bottéro 1992: 142–143; Oppenheim 1964: 288–305)。

医生的地位和旅店老板、面包师相当,他们和接生婆一样自由执业。神医比他们地位稍高,但仍然普遍独立营生。最成功的医生可能成为宫廷属官。手术并不多见,也为法律所禁止。如果手术导致病人死亡的话,医生将面临严峻的惩处 (Pritchard 1955: 175–176, laws 215–223)。奥本海姆注意到,美索不达米亚的医疗实践在古巴比伦时期之后停滞不前 (Oppenheim 1964: 298–301)。他将其归咎于无法将任何实践形成文字(与古迪的观点截然相反)和美索不达米亚的宿命论。

619 根据约翰·罗 (John Rowe) 的说法,秘鲁高地居民认为所有的疾病 (*oñqoy*) 都有超自然原因:恶灵的行为,神祇因罪恶行径(包括忽视对他们的祭祀)所降下的伤害,巫术或者惊吓失魂。大多数人都接受 *soñqoyoq* 或者 *kamasqa* 的治疗,他们是掌握了植物药用性能知识或者治愈过自身重病的老年男女。患病贵族由医家 (*hampikamayuy*) 治疗。两种医生都会占卜询问患病原因,采取适当的自然和超自然疗法。以药用植物知识丰富著称的医生有义务为国王诊病。医生也需要掌握通便、放血和正骨等技术。他们需要对抗巫术,移除秘密植入人体的魔咒。医家可能使用药品,使高级病人昏睡,宣称打开其身体,清除巫师植入体内的邪物和魔咒。平民则认为在流动的河水中洗涤是清洗病体的方式。但是,库斯科一带所

祭祀在印加的治愈术中起到了重要的作用。正骨术不仅包括将骨头接至正确的位置,也包括向致病的神灵的祭祀。染上重病的高等级贵族可能以一个子女为人牲,希望试图攻击他的超自然力能接受子女代死。接生婆因为生育双胞胎而获得法力,在接生之外还帮助受孕和流产 (Cobo 1990: 164–167; Kendall 1973: 91–94; Rowe 1944: 312–315)。

在埃及,从上层阶级到劳役都由职业医生诊病。职业医生从属于书吏阶层。国家雇佣的医生被分成至少5个等级:普通医生 (*swnw*)、主治医生 (*wr swnw*)、主管医生 (*shd*)

*swnw*)、监督医生 (*imy-r swnw*) 和总管 (*hrp swnw*)。等级最高者可能是医疗官员。有的医生服务于法老, 有的则服务于宫廷、其他王室成员、官员、甚至平民 (*swnw mrt*)。在古王国时期, 接生婆之外的女医生为王室高等级女性成员服务。在对上层阶级的服务中, 有专门的医生负责眼睛、肠胃、肛肠、牙齿和身体的其他部分。牙医 (*swnw ibh*) 和专门制作假牙的工匠 (*iry ibh*) 有所区分, 后者属于工匠。为法老服务的医生在宫廷之中作用重大。其他宫廷医生也是祭司, 负责检验祭祀动物合适与否, 医生也需检验宫廷庖厨宰杀的动物是否适合人类享用。女神萨克迈特 (Sakhmet) 在拉神之眼的强大法力协助下成为医生的庇护神。

尽管以香油涂抹尸体防腐具有重要的宗教意义, 但是制作木乃伊的实际工作是由低等级工匠完成的。医生似乎也没有利用涂抹香油的特殊机会研究人体解剖。医书表明, 他们的解剖学知识基本来自对动物内脏的研习。心脏被视为人的生命力、理性、个性和情绪所在。它也是所有重要的身体功能的来源; 血液、眼泪、唾液、尿液、粪便、屁和毒液都来自心脏, 通过静脉和其他管道 (*mtw*) 分布到身体的其他部分。人们相信, 女性生殖器官向体内开口, 人的眼耳相连。埃及人并不知道血液会流回心脏。大脑的唯一功能是分泌粘液。

埃及人将疾病视为神祇的惩罚、恶魔的折磨和巫术的结果。疾病的产生是管道堵塞的结果, 这导致无论来自内部还是外部的劣质物质累积在体内。埃及医书已经确认了两百多种疾病, 并开出处方, 但无一和肺、肝、胆、脾、胰、肾有关。妇科和外伤都已有专科。草药是常见的药剂成分, 但是其他常用成分还包括血液、动物粪便和指甲污垢。这些物质的使用反映了一个理念, 即清除体内有害物质的最好方式就是更多地聚集它们。灌肠剂、阴道洗液和呕吐剂的大量使用也表达了对排除致病的不洁的关注。医生一般采用自然方法治疗疾病; 如果对病患毫无疗效时, 医生将求助于超自然治疗法。尽管有些医疗书籍自称非常古老, 它们的写作风格却显得很晚近; 大部分保存至今的文献都是中王国时期编辑的。因此, 那些医书无需扩充、反思或者重写, 就能传抄和行用数百年 (Andreu 1997: 56–57; David 1986: 123–30; Ebeid 1999; Ghalioungui and el Dawakhly 1983; Jonckheere 1958; Nunn 1996; Strouhal 1992: 243–249)。

620

在埃及和印加秘鲁这两个材料充足的广幅国家中, 都有专业人士为上层社会治病。在城邦国家中, 同样的医疗职业人士为所有阶级提供有偿服务。阿兹特克将医疗职业人士和民间医生区分开来, 但是他们行医的方法却基于同样的原则。在美索不达米亚, 神医服务于国王, 但是他们和普通医者之间的差异并不是简单的阶级差异; 其基本治疗方法也大相径庭。

所有早期文明都认为, 部分甚至全部疾病都是由巫术所致, 或者由神祇的怒火或者恶念招致。但是, 我们并不清楚, 人们究竟认为疾病或厄运是自然而然的还是纯属意外。当人们知晓如何有效地采用自然方法治疗疾病时, 就会对症下药。那些据称不适用于自然疗法或者



对自然疗法无甚反应的疾病则只能求助于超自然力量。这种行为印证了一个通则性观念，即世界的日常运作中，大部分都可以按照因果关系予以理解，但是世界最终是由超自然力量驱动并控制的。

621 没有任何早期文明像中国、印度、希腊和罗马的前工业时代晚期一样，具有高度特殊性、更精心建构和更系统的医学理论 (Bates 1995)。尽管如此，早期文明的医生已经拥有晚期体系中诸多理念的雏形。

对超自然力量的关注主宰了早期文明的其他主要知识成就。当中王国时代晚期，埃及的医学停滞不前时，收集和编辑确保死后生活的符咒成为知识活动的主要焦点。在古王国时期，铭刻在王室墓葬中的金字塔文书就承担了这个功能，起初仅仅服务于法老，后来扩展到数位王后 (Faulkner 1969)。在第一中间期，金字塔文书进化为棺槨书，所有具有经济实力的人都可以使用，他们都会把符咒记录在棺槨书上。在新王国时期，有的符咒基于棺槨书，被记录在纸草卷上，可以出售给以其陪葬的个人。其中，“亡灵书” (*rw nw prt m hrw*) 下就有两百多卷符咒。有的章节，比如“宣誓纯真”和“审判死者”都是该书的基本要素，但是保存至今的版本无一涵盖所有的章节。同时，特别的墓葬文献可能刻在王室墓葬中。旨在帮助逝者灵魂的新文献的编辑到新王国时代晚期就销声匿迹了 (Sorensen 1989)。所有文献都基于一个信念，认为魔法 (*kh3*) 对维护宇宙秩序至关重要。系统的超自然知识的另一种形式是列出幸运日和衰运日 (或某些日子)，同时也提供如何破解厄运的建议 (D' Auria 1988; Englund 1989b: 24; Faulkner 1985)。

622 美索不达米亚上层阶级研习的重点是占卜。虽然直到古巴比伦时期才有预兆文书，但是早王朝时期的历史和宗教文献中已频频出现占卜记录。后世，邻近地区居民都认为占卜是美索不达米亚的主要文化成就。美索不达米亚人相信神祇通过梦境、飞鸟、烟雾形状、水面油珠形态、地震、闪电、风雨、冰雹、多胎或者残疾儿童或者幼畜的降生向人类传达他们的意愿和警告。最常见的占卜是对献牲的肝脏以及其他内脏的大小、形状和颜色的判断。直到公元前 1500 年，占星术才成为占卜的主要方式。不同阶级对自然现象的阐释都依赖于本阶级的祭司。他们的目标是提取预兆中的准确信息以便举行祭祀，并确保噩运不会降临。尽管占卜者既为国王服务，也为其他个人服务，但是对自身和国家福祉的考虑使国王成为占卜术的最主要赞助人。

为了提高预测的准确率，占卜师需要记录每次占卜及其结果。他们也收集自然世界中各种事件的详细信息。他们试图在这些观察中提炼通则性认识，表明自然发生现象是如何揭示神祇的意愿，以及如果礼制仪式不得当的话，什么事情将会接踵而至。尽管这些活动可能被认为孕育了科学方法，但是他们的初衷不过是协调与宇宙的关系，而后者是由无所不能、超然存在的力量主宰的 (Bottéro 1992: 105–142; Crawford 1991: 24; Oppenheim 1964:

206–224)。

阿兹特克也极为关注占卜。宗教学校中教授占卜术，黄历及其他手册中记录了占卜术，也有一些特别的祭司培养未来的占卜师。神和人一样都受制于变幻无常的宇宙力量，宇宙力量可以深切地影响每个人的宿命。墨西哥人占问未来，以便采取措施避免个人或者集体的厄运。阿兹特克的占卜师通过投掷签筹，询问日值之神新生婴儿的命运。同样，一个即将出远门的商人也会占问成败几率。如果结果不佳，则需要祭祀，以期改善运势。在梦境的阐释上还有图解说明，这被视为来自超自然领域的信息。球赛也是统治者占卜的形式之一。国王和贵族阶级成员的占卜通常由资深祭司承担，相对于服务平民的占卜师而言，他们既受过更好的训练，也享有更高的声名 (León–Portilla 1963: 116–120; Ruiz de Alarcón 1984: 141–155; M.E. Smith 1996: 240–241, 256)。

玛雅人极其关注未来。上层阶级的占卜似乎以占星术为主。玛雅统治者支持了对日月、星球的长时期运动的详细研究，希望昭示个人、王国和宇宙的未来。玛雅人相信，历史会重复发生，与天体运动保持同步。不同天体运动的周期不仅相互关联，而且与玛雅的长时段计日相关，而这些观察可以预测超自然事件或者历史事件。玛雅历法使他们可以记录详细的星相资料，资深玛雅占卜师可以计算行星和恒星组合，远非平民可以企及 (Aveni 1992)。

623

印加精英阶层也精心设计了占卜的独特形式。被称为 *yakarka* 的特别占卜师来自库斯科附近的瓦诺 (Waru)，他们可以通过火卜揭示通敌背叛行为。另外一种特别的占卜是肺卜 (*kalpa*)，将作为献牲的美洲驼的肺充水，占问与国王息息相关的事宜，如军事征伐的结果，或者继承人的选择。日常的肺卜则采用鸟或者豚鼠的肺。其他占卜形式包括观察祭祀之中升起的烟雾、扔掷鹅卵石、豆卜或者玉米卜、观察蜘蛛或者蛇的运动。通过这些较为简单的形态来判断是否该播种、出行、嫁娶，以及治疗常见疾病。通过灵媒、借助雷神伊拉巴和其他自然神附身、服用致幻剂出神的预言者，人们可以从逝者那里得到指示。无论是平民还是上层阶级，都采用占卜和神谕，不过上层阶级占卜的形式更为精致，也更易受到国家的控制 (MacCormack 1991: 303–306; Rowe 1944: 302–304)。

商代宫廷之中，占卜术得到王室极大的关注和支持。贞人出于改善方法的目的，记录了每次占卜的成败。他们也记录了日相和月相盈亏，甚至仅在偏远地区得见的观察也记录在案。他们还记录了天气和星象运动，后者被认为能影响王朝和统治者的命运 (Chêng 1960: 226–227; Keightley 1978a, 1999b, 1999c)。

约鲁巴的占卜师需要记住和研习超过上千种韵文的含义，以便阐释占卜过程，选定确能获得预期赐福和规避厄运的献牲。

早期文明中，上层阶级最重要的知识活动是改善与驱使宇宙的超自然力量之间的关系。这些活动以占问神祇的意愿、抚慰神祇的怨怒、维护宇宙秩序、规避疾病、照看人们的死后

生活、避免社会灾难等为中心。下层阶级也有类似的关怀，但是上层阶级可以支持职业占卜师推动占卜技术的进一步发展，以期自身和国家从中受惠。这些举措促进了对自然现象的细致观察，但是他们的主要目的是规范超自然和自然秩序的关系。

## 知识及其使用

戈登·柴尔德和本杰明·法灵顿 (Benjamin Farrington) 等学者们认为，理论知识最早是由早期文明的书吏阐发的，但是，他们相信，对自然世界的系统观察的初衷不是增进技术知识，而是培育社会政治控制和超自然控制的技术 (Childe 1965 [1936]; Farrington 1936)。技术知识虽没受到强烈的贬抑，但仍被视为手工工匠和农夫的领域。因此，在已经脱离了体力劳动的管理阶层和属于下层阶级的工匠和农民之间的区分反映了他们对自然的思考与行动之间的二分关系。柴尔德和法灵顿宣称，某些早期文明中的这一区分最终造成了此前从未知晓的思想与物质、主体与客体、社会与自然之间的二分关系。他们提出，早期文明的统治者排斥追求科学知识，青睐魔法和迷信，因为后者是社会控制的有力技术，能支持统治者自身的专制权力。作为马克思主义者，柴尔德将技术发展视为对已有社会秩序的威胁，因此遭致早期统治阶级本能的恐惧。他提出，由于上层阶级对魔法和迷信的支持，书写文本中保留了远多于技术知识的魔法知识，技术知识本身也充斥了礼仪性或者魔法性描述，这很可能出自将高度发达的技术局限在少数从业者群体之中的初衷。

这种功能性阐释容易招致误解。早期文明继承的普遍宇宙观中无法明确区分自然和超自然领域，而且自然、超自然领域与社会之间的差异在各早期文明中仅仅是程度之别。将社会秩序视为宇宙秩序的世俗版本的理念阻碍了文化进步的观念，而柴尔德和法灵顿认为是早期文明的统治者抵制了文化进步的观念。不论早期文明如何变化，人类行为和社会秩序的最有力的模式都被认为是超自然力量在世界创造之时授予人类的。因果关系见诸日常生活，但是它们被认为不过是宇宙秩序的偶然性侧面，反映了驱动自然世界的神祇瞬息即变的意愿。在某些早期文明中，终极动因是蕴藏于宇宙结构之中不可改变的命运，但是更常见的、更近似的是不同神祇通过颁发旨意创造和掌控宇宙的过程。统治者的目的是维持早已确立的或者神谕指示的社会组织的神示模式。在这一模式中，既无人认为医学或者技术知识的停顿是异常的，也无人认为技术发展是需要抵制的。埃及和美索不达米亚长期关注完善占卜和魔法，这是早期文明统治者重视理解超自然力量，寻求安抚甚至控制它的方式的明证。

尽管对超自然力量的关怀有时鼓励对自然世界的细致观察，相邻文明可以在科学知识的发展上有所作为，但是这些观察都存在于科学和魔法不分、自然和超自然不分的框架中。统治者寻求超自然力量控制自然，社会的福祉乃至他们自身的政治和个人权力都依赖于此。对

宇宙同样的观念使农民和手工工匠将因果关系的细节知识和生产食物和物品的礼制联系起来。当统治者试图控制与超自然力量的关系时，由于无法用日常因果关系理解，便不得不依赖占卜和魔法。

早期文明之中普遍存在对掌控和获取超自然力量的支持的关注。护身符、咒语和占卜可以驱赶恶魔，赢取庇护神的保护，书吏和祭司受到鼓励阐发更有效的技术。早期文明的世界观也鼓励人们笃信，自然世界可以通过超自然方法得到最有效的掌控。他们学习的主要目的不是更好地理解事物的本质，而是旨在改善与超自然力量的关系。在这种尝试中，早期文明信仰的相似性似乎基于各个社会尚未出现之前就已经存在的理念。这并不排除共同的心理倾向在改变这些社会的人类行为上的重要性。但是，它却表明，这些心理要素需要在更广泛的历史情境中理解。



在理想人生的本质和成功人士的特征上，各个早期文明的信念各不相同。尽管在社会和经济机制上存在众多相似性，一个阿兹特克人的生活必然和一个美索不达米亚人或者约鲁巴人的生活显著不同。受到 18 世纪德国哲学家赫德尔的学说的影响，文化相对主义者认为，这些经验性多样性证明，每个文化都是值得独立研究的人类精神的独特表现 (Vernant 1995)。

626

虽然研究这些多样性的原始资料大部分都与高等级男性的理解和志向相关，但是这很可能是社会中大多数人的共识，或者至少在某种程度上受到推崇。共识既可能是地位仿效的产物，也可能反映了随着社会出现更加复杂的等级，长期确立的文化观念在新形势下的延续和适应。早期文明中，女性的价值观和人生志向的可比较资料的匮乏可能诱导我们认为，她们在作为妻子、母亲和家内劳动者的身份上存在更大的跨文化相似性，使她们对自身的观念更近同于男性的观念，但是这个结论可能给早期文明研究带来男性中心主义偏见。女性参与社会的政治和经济活动的机会在各个早期文明之中都不一样。妇女必须利用社会中不同的社会意识形态在家庭和社会中建构独特的文化职责。她们和男性平民一样，不同程度地参与了一系列社会价值和志向，但是这些价值和志向在上层阶级男性的生活中得到更全面的实现，记录也更为完善。妇女必须利用这些理念追逐自身的目标。同时，她们有理由以矛盾复杂甚至批判的眼光看待男性理想和志向。

627

## 理想的生活方式

古王国时代晚期成书的埃及智慧书 (*sb3yt*) 详细阐明了古代埃及男性的理想行为方式——事实上，是人生指南。成为成功的政府官员是人生理想。理想的官员应该始终保持平静、礼貌、谦让和谨慎，以及绝对诚实和能干。他被称为“沉默”或者“含蓄”的人，以及“博学”的人，这意味着，和“愚者” (*wb3*) 不同，他知道如何控制怒气，隐藏怨恨和野心。他知道如何表现得体，不冲撞上司，不烦扰既合作又竞争的同僚。他需要礼貌而体贴地对待下属，但是要确保他们对自己保持尊敬而服从。他需要为人慷慨，以此培养友情和征募支持者。

理想的官员应该在极易被激怒的情况下也保持镇静。他的一言一行都受到教育过程中习得的体面的行为规范的指导。自我控制与管理才能相结合是避免敌人和对手的羞辱，吸引上司的关注、支持和垂青的最好方式。负责任的行为是符合宇宙秩序的，而宇宙秩序又关系到埃及和整个宇宙的延续和运作。在人世间，维持这一秩序的主要力量是埃及法老和效忠于法老的优秀团队。

任何情况下保持中庸之道都极受推崇。为了成功，每个男人都要戒除浮夸、酗酒、暴戾、争执以及与行为恶劣或者有叛乱嫌疑的人往来等。通奸和狎妓也需避免，倒不是出于道德原因，而是为了避免卷入与其男性亲属的危险的争执和纠纷。与门当户对的女性的早婚被视为确保男性尊严的最佳方式。一个谨慎的官员不会吃得过饱，特别是在与他的上司共进晚餐时，因为饕餮行为就表明缺乏自控能力。他也不应卷入无聊的流言，或者说些让上司蒙羞或者烦恼的话。如果发现上司的错误，他应该在私下场合小心提出。最聪明的办法是**628** 让上司自陷困境，而不是冒着激怒他的危险直接反对其政策。严格按照这些指引做的官员将最终获益，因为浮夸、妒忌、不诚实或者易争执的上司或者竞争对手将最终遭到降职或者永不叙用。

埃及官员的终极理想是成功地过上衣食无忧、免受公务打扰的安静的家庭生活。乡间田产最宜这种生活，官员们可以在这里放松、垂钓以及出于娱乐目的进行狩猎，享受有朋自远方来的快乐，监管田产事务。这些理想得到官员和书吏的准确描述和润色，灌输给正在接受教育的贵族和官员，为男性在社会中的行为提供了典范。尽管下层阶级被漫画性地描绘成好争执、有暴力倾向，但是地位仿效驱使他们模仿地位尊贵的人的行为和态度 (J. Allen 2000: 258–259; Morenz 1973: 117–123)。

墨西哥谷地的男女居民都被鼓励在社会生活中培养温和、负责任和节制的美德。礼貌被视为重要的美德，而吹嘘则是极端恶俗的表现。地位越高的人越应表现得无私。每个人都应该严肃和冷静——无论说话、吃饭还是走路，都应该持重，不要打扰他人，服从尊者和长

者，帮助有需要的人。诚实、刻苦工作、服务家庭和城市都被褒扬为美德，鉴于对全体公民的福祉的深切关注，竞争和强势都受到抑制。幽默并不受欢迎。每个人都应该感到自己无时无刻不处在周围的人的观察和评价之下。尽管以战争和人牲为形式的暴力屡见不鲜，但采用这种暴力与否却由国家严格控制。尽管存在这些理想，阿兹特克的男性还是相互竞争，迫切地希望强化自身的社会地位。在上层阶级成员眼中，平民是喜好争吵，热衷于诉讼的。赌博、礼制性球赛，特别是战争，都是精于此道的男性获得重要威望的源泉，但是，士兵可能丧生，赌徒可能因负债而沦为债务奴隶。这些活动被视为纯粹依靠个人技艺、技术、勇敢和超自然力量的青睐，而不是依靠有效的团队合作。

男性最高的理想是成为成功的武士。所有男性都应该做好为保家卫国，或者光耀国威而杀身成仁的准备。从出生起就伴随着每个阿兹特克男孩的公共宣讲强调，人生的主要目标就是成为战士。平民学校以军事训练为主，而上层阶级年轻男性更广泛的教育中也必然包括军事训练。女性在男性为国家在战场上厮杀时承担抚养儿童的责任，她们的生育功能因而也具有军事色彩。年轻贵族只有通过建立军功才能使世袭特权生效，因而甘冒重创、被俘或死亡之险。对于平民而言，提升社会地位的唯一合法方式就是在战斗中俘虏对方的武士。君主会公开嘉奖勇敢行为，准许武士穿着华美的礼服，佩戴徽章，授予军阶以及与俘获武士数量相匹配的社会和经济特权。如果从未在战场上俘获敌人，则可能终其一生都会招致各种公开羞辱。祭祀需要的人牲使发动战争成为界定个人价值的关键行为。远距离贸易商人遭人蔑视也正是因为不能为自己的城邦国家而战，但是，即使是他们，也得随身携带武器，一旦遭受袭击时，需要勇敢地捍卫自己 (Bray 1968: 35-38; Clendinnen 1991: 46, 141-145; Soustelle 1961: 217-224)。

629

美索不达米亚早王朝时期精英艺术和文学渲染了男性之间的政治竞争和英雄般的斗争 (Pollock 1991: 383)。统治者通过相互兼并，或者将统治覆盖到邻近的城邦国家，实现扩充权力和财富的目的。书吏和工匠内部也相互竞争，力求成为行业翘楚 (Kramer 1981: 11)。古代的英雄统治者尽管从未战胜过神祇，但也敢于奚落甚至对抗他们 (R. McC. Adams 1966: 151)。在日常生活之中，美索不达米亚人埋头于农业和商业活动。对于男人而言，威望的最重要的来源是拥有足够的农田和城市产业，依靠投资安享生活，而不必亲身参与体力劳动或者远距离贸易。这种生活是以所有人类都是其雇工或者佃农的神圣土地拥有者——神祇为原型的。拥有大量产业的男人有闲暇参与城邦议事会和法庭事务，这些活动又能强化他们的威望和政治权力。成功的商人将获利投资在土地和产业上，以期最终能不再从事远距离贸易，从商人转型成为城市居民，参与到体面的生活方式之中 (Oppenheim 1969; Van de Mierop 1999: 212-213)。

按照陆威仪的说法，西周社会以军事贵族阶级为尊，他们以复杂的祖先崇拜活动与社



会大众相区别 (Lewis 1990: 7)。祭仪包括贵族通过战争或者狩猎获取的血祭。作为西周统治阶级生活特征的礼制化暴力行为因而与最尊崇的宗教活动联系在一起。这种关系在商代贵族阶级的价值系统中所占比重更大。吉德炜提出, 协调商代上层阶级和其祖先的关系的礼制以热衷于将这些关系有效地形成官僚化秩序为特征 (Keightley 1978b: 222-223)。他提出, 官员比其他职业更受尊崇, 因此, 谋得一官半职成为男性的主要人生目标。但是, 拥有高阶官位常常和战争、暴力以及人性联系在一起。吉德炜同时指出, 史前时代晚期对模式化的关注和某些物品的特殊形态和使用方式孕育了后来上层阶级对礼制和礼仪的预设观念 (Keightley 1987)。这些差异可能与华北地区区域政治管理的分散化, 而非整体官僚化的本质相关, 相对松散的政治组织可能导致更多地利用礼制和象征主义提升政治统一。

约鲁巴强调个体的精髓在于竞争, 但是, 他们也重视力量 (*ase*)、沉着 (*itutu*) 和性格 (*iwa*) 的配合, 这将导致权力是用来造福而不是伤害他人的 (R. Thompson 1976: P/1)。竞争不仅公开出现在经济和政治领域, 也象征性地融入到社会和宗教礼制之中。政治竞争既发生在同级之间, 也发生在不同的阶级之间, 这常常包含了那些没有头衔但野心勃勃的男性为了增加其声望和追随者的努力。

从孩童时代开始, 安第斯地区的男性就需要培养忍受疼痛的能力 (Classen 1993: 75)。成年礼仪包括个人忍受能力测试和军事竞赛。印加男性贵族集体成年礼于每年十二月在库斯科或附近举行, 由王室主持, 因作为夏至日太阳节欢宴一部分显得格外隆重。在仪式过程中有对抗和角斗, 以测试其勇气。年轻贵族将转型成为成年武士, 他们的主要职责就是用生命捍卫和扩张印加帝国。贝尔纳贝·科博提出, 军事活动是印加男性所能参与的最重要和最显赫的活动 (Cobo 1990: 126-133, 215)。

## 对立理想

早期文明也不乏对立理想。在新王国时期的学校教材中, 埃及书吏责骂那些幻想放弃正式教育, 投身军旅的年轻人 (Lichtheim 1976: 171-172), 并将肤浅的从军生涯的吸引力与军旅生活的残酷现实和成为书吏的长期利益对立起来。这类文学的存在证明与军事生活相关的冒险看起来对众多年轻人极具吸引力。在埃及历史上, 军事官员从不以戎装像出现; 相反, 他们打扮成书吏或者政府官员 (Martin 1991: 47-88)。一个男人如果不首先识字并成为管理阶层的一员, 就很难成为高级军事将领。这证明官员是人人推崇的楷模这一理念的力量, 以及官僚理念渗入到埃及社会每个角落, 无远弗届的程度。

在墨西哥谷地, 远距离贸易商人服膺于自身的商业竞争理念, 通过旨在建立内部相对社会地位的竞争性飨宴实现这一目的。他们将购买而非俘获的囚徒供奉出来以获取公众

尊重。如果有志于在商人社区中承担领导职责，与国王及王室官员的沟通尤其重要。为了贡献人牲，商人需要获得居于领导地位的武士的支持，因此，祭祀同时象征性地表达了商人的臣服，以及他们对与更广阔的社会，特别是与军事领导人相关的霸权价值的重要性 (Clendinnen 1991: 136–138)。

更极端的对立理想体现在墨西哥谷地反对以血祭的形式维持宇宙秩序的宗教运动。由某些博学之士发动的这场运动似乎得到特斯科科国王内扎华科雅特尔 (Nezahualcoyotl) 的部分支持。他被阿兹特克上层阶级操纵中美宗教—军事信仰所激怒，因为他们不仅将控制扩展到广幅的纳贡网络之中，还逐步加大对三驾马车盟邦的政治控制。这些异议宣称无论在历史上还是宗教上都来源于曾经统治图兰古城的羽蛇神，但是它们没有足够的影响力，未能形成对当地个人价值观的理解和志向的根本质疑 (León-Portilla 1992: 163–167, 190, Townsend 1979: 35–36)。

约鲁巴人有着两种截然对立的生活方式：成功的武士—政客，可以在社会中驱动追随者并获取财富和权力；冥想哲人或者智者，希冀用其先知技巧促进和谐与福祉，将家庭和社会联系在一起。武士—政客和智者彰显了义务与和谐两种互补的品质，约鲁巴人视其为超自然领域的基本成分。这些品质又与同样具有基本价值的紊乱和秩序两分现象相关，进一步和魔法神埃苏和智慧神伊发相关，以及和奥约城及伊斐城相关 (Apter 1992: 29)。但是，在既暴力又冥想的人群之中，追求个人显达的斗争充满竞争，这构成了约鲁巴文化广泛共享的价值。埃及人、阿兹特克人和美索不达米亚人单单关注管理技巧、战争和土地拥有，并以此为文化理想，而约鲁巴人则不同，平等地接受了两种截然对立的目标。当然，大多数约鲁巴男性倾向于做一个成功的武士或者政治家，而不是智者。

632

## 文化传统的影响

早期文明表现出广泛的行为理想。有些变体可能受到社会或者生态因素的影响。原因之一，可能是在城邦国家系统中更强调个人竞争，而在广幅国家中则更强调个人服从官僚规范或者国家目标。此外，墨西哥谷地对好战精神的推崇可能受到当地在前西班牙时代晚期人口密度奇高、土地和其他资源竞争加剧的推动。由于控制富饶的土地上的农业剩余产品是获取远距离贸易带来的基本原材料的基础，导致美索不达米亚南部土地所有权价值高昂。埃及人对沉静、节制的官员的理想化描述源自一个没有显著的外部敌人的社会。直到中国控制了东亚的大部分地区，不再有任何强有力的对手时，中国官员的类似价值观才成为主流观念；在商和西周，军事技能远比在后世更受器重。然而，也有人提出，至少在形式上，文胜于武在中国文化中源远流长 (Keightley 1978b)。

633 但是，这种类型的短期功能主义阐释不能解释漫长的文化传统的发展。约鲁巴和阿兹特克、印加一样好战，但是，他们没有将军事技能鼓吹成为最高男性理想，相反，他们拥有一种行动的生活和一种冥想的生活，两者均等而互补。此外，中国历史证明，自我的概念可以在政治和经济环境中发生显著的改变，古代埃及人和美索不达米亚人的理想尽管经历了显著的政治和生态转型，但延续了上千年。建立在战争和流血是维持宇宙秩序的必要基础之上的阿兹特克价值观在中美地区也有漫长的历史。早期文明中，影响个人志向的价值观常常呈现为历史久远的文化传统。特定的社会或生态因素可能在某些早期阶段显著影响这些传统，然而，价值观本身取得了足够的自主权，足以在物质环境发生重大转变时延续下来。

各个早期文明中文化特质价值对生活的影响绝非琐碎。性格上倾向于从容地生活在埃及社会的男人如果生活在阿兹特克可能会感到心理上的压力和不安，而性格上适合追求阿兹特克目标的人可能会觉得生活在古代埃及既乏味又压抑。约鲁巴文明在强调个性竞争的一般框架内提供了理想的生活方式的选择。人类本性的弹性使大多数人习惯接受他们身处的社会界定的人生目标，显然，不同早期文明的核心价值观使每个早期文明的生活都异彩纷呈。

在考察前工业时代晚期文明时，约翰·霍尔提出，从汉代到 20 世纪之初，儒家确立了中国社会中能动的、半自治的经济和军事生活（Hall 1986: 33-83）。他们这样做，部分原因是为了保护统治阶级的利益，同时考虑到维护广袤但脆弱的国家，规避可能煽动机构自治或地区自治的变化。霍尔将印度缺乏政治秩序归因于婆罗门撤离政治领域，尽管他们在规范印度教徒日常生活上继续发挥作用。他认为，这两个前工业时代文明的组织方式阻碍了类似于工业革命的发展。

634 霍尔派克提出，恒定的“核心原则”——与生计模式无关的行为和信仰模式——提供了一系列基本立场，指导历史上相互关联的社会的知识和价值观的完善（Hallpike 1986: 288-371）。他认为，这些价值观是历史偶然性的结果，类似于生物进化中的任意变体选择或者创立者效应，一旦确立，就会长期影响文化的发展。它们的功能因此是强制性的。霍尔派克认为，核心原则至少从公元前第一个千年纪后期开始就影响了中国社会，其中包括放弃了一系列在其他文化中备受推崇的活动：战争、尚武精神、个人之间的冲突、公开辩论、诉讼和对身居高位的人的公开羞辱。所有这些活动都被认为会扰乱宇宙秩序，在此秩序下，互相排斥且不平等，但是对于宇宙的运作至关重要的力量构成了和谐、自律、有机的整体。因此，运用武力或者采取法律行为规范个人之间的关系是对宇宙秩序乃至社会秩序的威胁和破坏（Hallpike 1986: 312-329）。

霍尔派克指出，印欧语系民族共享的核心原则包括允许运动竞赛和辩论中表现的个人竞争，推崇个人效忠于军事领袖的战争，随心所欲地使用民法规范人与人之间的冲突，个人对财富的追求，采用议事会的政府形态。无论是法律体系还是议事会，都被视为维持宇宙秩序

的布局的凡间形态。中国人认为大型父系继嗣群是社会秩序的基础，而印欧人虽然也倾向社会组织的父系形式，但是回避了大型继嗣群。印欧自由民被分成三个等级——祭司、武士和农夫，这构成了后来教会和国家之间的二元区分的基础（Hallpike 1986: 329–349）。与此相对的是，自西周晚期开始，中国人按照降序等级将社会区分成为：士、农、工、商。僧侣无足轻重，而宗教等同于道德教谕（Hallpike 1986: 315）。

霍尔派克宣称，尽管存在技术、环境和人口的重大变化，由核心原则界定的文化传统可以长时间延续。尽管印欧社会分布在从西欧到印度的广袤的土地上，但是它们仍然共享众多特征。他认为，这意味着如果知道其语族归属，对一个文化的预测可能比仅知道其环境要更详尽。他同时提出，资本主义并不是人类发展的普遍阶段，而只是印欧价值观的特定表达（Hallpike 1986: 370–371），这一立场与霍尔相同。如果霍尔派克是正确的话，至少在生态适应性上半自动地延续的文化传统有助于塑造早期文明的价值体系和运作。

各个早期文明拥有普遍类似的阶级结构，允许上层阶级占有绝大部分剩余产品的类似布局，有限的政治组织选择，形态近似的宗教信仰，但是却在关于美好生活的构成上形成显著不同而且源远流长的信仰，这表明，在物质适应要素之外，文化建构能力独立地改变了人类行为的某些侧面。不同于展示文化特质差异但对日常生活没有实际作用的艺术风格，这些价值在人们应该如何行为、如何认识自身，及其文明如何运作上施加了巨大的影响。

635

中美高地的基于宗教的军事特性鼓励武装冲突，而在社会上和政治上贬低远距离贸易。对军事技能的重视使商人无法竞争政治权力。埃及对官僚价值的理想化可以解释，为什么尽管埃及人口众多，战争却并不因此而频繁。即使军队在新王国时期已经在机制上前所未有地与社会其他部分区分开来，民事管理价值对军事领域的渗透都阻碍了军事特性的发展。个人价值系统在改变每个早期文明的行为中起到了关键作用。与唯物主义人类学家的宣称截然对立的是，这些价值系统既非附生，也非与社会无涉。

但是，跨文化规则表明这些理念改变行为的能力受到重要的约束。在物质性自我利益上尤其如此。无论一个社会提出的最高理想是让一个人成为杰出的武士、富裕的地主或成功的官员，那些成功人士都相信他们必须不惜以侵占农民和其他手工工匠为代价，来获取权力、特权和奢侈的生活方式。力图体现“沉静之人”理想的埃及官员镇压下层阶级反抗的高压手段和暴力丝毫不逊色于阿兹特克武士官员。为了实现这一目标，必须实施类似的社会控制，如军事或政治压制、上层阶级对法律体系的操控、持续征召劳役、捍卫土地机构所有制和私有制、维护为上层阶级统治劳动阶级正名的意识形态。所有早期文明中培养的对权势和上层阶级权力的类似态度源于各种控制，而与先天残酷和暴力无关（D. Carrasco 1990; Sagan 1985）。绝大多数阿兹特克人与中华帝国时代的统治阶级一样，可能轻视甚至社会性惩罚通过商业获取的财富（Hallpike 1986: 325），但是，所有上层阶级的成员都深知，为维持权

636

力并继续享受高质量生活，掌控财富是必不可少的。因此，经济和政治利益被视为是相匹配的，这些统一性对特质性文化传统的运作施加了显著的跨文化约束。文化传统在改变行为上的作用虽然重要，但也没有达到某些极端文化决定论者所认定的程度。

## 价值和自我利益

赋予特定类型的个人行为以特别价值的特质性文化传统拥有使某类行为以牺牲其他为代价的特权。这种传统不仅确立了早期文明中各不相同的社会进程，更重要的是，在长时段上以特质性方式限制了文明的发展。研究不同的认知和价值的学者很容易证明，每个早期文明都是人类创造力的独特表达。但是，所有人类行为都是文化性传递的，仅仅在类似的生态约束或者对自我利益的普遍考虑不能直接限制行为的领域，文化特质性方案才会指导人类行为。在这些论据不足的领域中，文化选择提供了社会正常运作所必需的认知和心理结构。在缺乏对什么是恰当的行为的足够共识时，争执、冲突和个人不适都会造成社会的机能障碍。正如格尔纳指出，纯文化现象必须获得某种秩序或者结构，才能得到理解（Gellner 1982）。这并不意味着，文化反应必须一成不变，或者每个人都得准确地接受并遵循它，但是一个人只有在规则存在的情况下才能反对规则。

637 尽管生活方式千差万别，在关系到经济和政治自我利益时，我们发现，早期文明的统治阶级按照同样的方式将其权力、特权以及对待下层阶级之道予以概念化。他们的行为绝不是建立在特质性或者自由的文化选择之上。进化主义生态学者关注清晰无误的人类行为的适应性侧面，倾向以基于生态的单线式文化进化阐释所有的跨文化统一性，但是，这种方法忽视了各个早期文明在环境、人口和生产布局上的巨大差异。早期文明中，众多与政治权力和财富控制相关的重要的跨文化相似性似乎自然而然地建立在目前知之甚少的处理这些事务的类似方式上。这再次提出了重要的心理学问题。

每个早期文明的集体认知都是通过显著而繁缛的上层社会文化表达出来的。上层社会文化在形式上象征了文明的统一和与相邻社会的区别。对精英传统的赞助使上层和下层阶级区分开来，同时将上层阶级等同于整个文明。每个早期文明都拥有自己的宗教信仰、神话和节日，独特的艺术、建筑、音乐和舞蹈风格。早期文明中最强烈的奢侈性消费是由君主和上层阶级支持的纪念性建筑 and 高质量艺术品的生产。在建筑中使用大量底层劳力成为上层阶级主宰权的标志，也进而成为上层阶级权力的证据。

638

在广幅国家中，农业居民文化具有区域多样性，而上层阶级的生活则会在全国范围内保持统一。在城邦国家中，精英文化的地区变体常常随着政体或者领导人的不同而不同，而跨文化相似性则标明上层阶级在更广泛的上层阶级互动网络中的共享资格。但是，上层阶级传统与平民传统之间的差异程度在不同早期文明中各不相同。在城邦国家体系中，特别是那些缺乏世袭贵族的城邦国家，高质量艺术相对于平民艺术而言，技术更精湛，更具美学深度，而在广幅国家中，在全职为国家工作的工匠和兼为上层阶级赞助人和市场服务的工匠之间会形成显著不同的标准。在广幅国家，上层阶级的严密控制和指导使产品风格趋向统一，而在城邦国家之中，不同的工匠集团形成并坚持他们自身的风格。各个早期文明在艺术品的选材上也有显著差异。域外输入的原材料常常用来为上层阶级客户生产奢侈品。尽管所有的早期文明都为统治阶级生产作为世俗和超自然权力的物质表达的精英艺术品，但是不同的早期文明的艺术品风格差异显著。无论在图案还是风格上都存在跨文化多样性，尽管图案差异并不全然是文化特质差异。上层社会艺术和建筑的特定风格和图像一般确立于文明发展的较早阶段。尽管艺术变迁缓慢，但是在已经确立的文化传统中确实存在革新。

639

在所有早期文明中，纪念性建筑与普通建筑判然两分。除了拥有显著而统一的风格之外，为了融合整个社会，纪念性建筑还按多种方式象征性地加以运用。在城邦国家之中，大型建筑——神庙或宫殿，或两者一起——都无一例外地标明了城市中心。虽然纪念性建筑宣告了赞助人的政治力量和财富，但基本功能类型却非常有限：陵墓、神庙、宫殿和要塞。所有的纪念性建筑的形式都是从早期的要塞和房屋发展而来的，在早期文明中，君主、上层阶级其他成员、神祇和上层阶级的逝者都会使用不同的建筑。在城邦国家中，神庙和宫殿表达社会身份和王室或神祇的权威，而在广幅国家中，宫殿、神庙、带防御设施的管理中心、要塞和统治者的陵墓都彰显王室权威。

每个早期文明都形成了独特的社会价值和个人志向。尤其对贵族男性而言，一旦形成就会持续很长时间。可能城邦国家更看重个性竞争，而在广幅国家中，则要求个人服从官僚化和国家的目标。具体的价值观，比如阿兹特克的尚武主义、埃及的自我控制和约鲁巴的竞争性，都旷日持久以至于无法用狭义的功能主义阐释，但是，价值观都会影响个人行为 and 每个社会追求特定目标的能力。这些价值观使每个文明与众不同。然而，它们不会影响上层阶级控制资源和人力，或利用类似的技术捍卫自身特权的能力。

## 宗教

640 在大量的特质性概念之外，宗教信仰表现出显著的跨文化统一性。宗教信仰在所有人类社会的出现都与泛人类的认知能力有关，这可能是在生物进化过程中通过自然选择产生的。这些能力包括提升个人的自我意识、在思考之中暗喻的普遍作用，以及习惯性的人格化 (Boyer 1994; 1996; Mithen 1996; Tilley 1999)。随着人类个人对自然和社会领域中面临的险境的意识加强，他们缓解精神压力的方式是提出一种与人类控制无异的超自然力量的普遍控制，并认为这种控制有可能被说服来保护他们。宗教信仰试图解释宇宙的起源和本质、驱动宇宙的力量、人类的起源和本质和每个人在死后的命运，以及人类可以按照有利于自身的方式规范与超自然界的联系。特定的早期文明的信仰都可以通过特定文化的居民回答宇宙的本质以及他们与宇宙的关系的问题表达出来。

早期文明的君主花费巨量财富和精力用于宗教建筑、礼制设施、庆典和祭祀。每个早期文明都崇拜自己的神祇，通过特色鲜明的信仰、神话和传说将其概念化，设计各种仪式崇拜他们。每个早期文明中的宗教信仰和实践的整体都是原创而独特的创造。

同时，每个早期文明中的人们都假设超自然界是自然界内在固有的，是赋予物质景观、作物、动物和人类以生命的力量。由于这种力量由至高能量构成，它不可避免地被人格化，并以多个神祇，而不是单一神的形式呈现。神祇通常不止一种形态，他们在形态上的人格化

程度在各个早期文明中千差万别。神祇不同程度地与其他的神祇合并，或者分离形成独特的存在。他们代表了自然世界的力量，被认为掌控了人类的才能和个性，甚至包括性别身份。由于神祇拥有这些属性，人类可以与之沟通，甚至讨价还价。但是，由于他们也代表了自然力量，因此比任何人类都更有力，也更长寿。他们的法力高低不等，不同的神祇之间也常常有冲突。神祇根据法力强弱构成等级社会，也会模仿自然能量排列成为松散的等级关系。除了少数创世神，神祇的等级也非一成不变。

自然由拥有和人类一样的个性的超自然力量驱动的概念意味着，我们现今认为分别属于自然、超自然和社会领域的事物之间实际上并没有清晰的界限。正因为如此，自然世界并不能单独或者主要由系统观察、理解和实际行动的方法掌握。生活在早期文明的人们理解因果关系，利用这些知识开发自然界，但是他们相信，宇宙是由超自然力量推动的。他们坚信，如果与控制自然界的神祇，甚至统帅这些神祇的主神建立良好的关系，人类就能有效地控制自然世界，使自然世界为其所用。这些信念阻碍了任何对宇宙的科学观的发展。

641

所有早期文明的人们相信，由超自然力量驱动的自然界维持了人类的生活，而神祇则依靠人类的供奉补充法力。这种相互依赖形成宇宙循环，能量在超自然领域和人类世界中周而复始地流动。各个文明之中神祇的自给程度各不相同。在美索不达米亚，人们相信，如果没有人类，低等级神祇就得自己耕地、盖庙；而阿兹特克人则相信，如果不持续提供人血，支撑整个宇宙的超自然力量很快就会失去法力。从字面意义而不是暗喻意义上讲，供品就是供养神祇的，常常由食物和酒水，或者动物或人组成。由于依赖供品，早期文明的神祇不像后来的前工业时代文明中的神祇那样超凡。只有当人们认为神祇不再依赖人类的支持时，向神献祭才变成纯粹的暗喻或者象征行为。

在这个信仰体系之中，农民创造了维持自身、上层阶级、神祇和宇宙秩序的资源。每个家庭都向神献祭，被供奉的神祇中可能包括家族中去世的祖先，但是上层阶级，特别是君主是从人类向超自然领域传送能量中重要的中间环节。他们可以比其他人储存更多的剩余资源，可以比平民更慷慨地献祭。他们也有如何与神祇沟通的礼制知识。君主的礼制活动被视为维护宇宙的关键。君主，而不是祭司，为奉献主要祭祀品负责。当祭司代表君主献祭时，他只是君主的替身或者代理人。主要的祭祀活动多安排在仅用于仪式的场所，比如神庙内部或者在台级式神庙的平台上——只有君主、祭司和上层阶级成员才能进入的地点。国家赞助的仪式中，公众参与大规模舞蹈、唱歌，以及出演旨在庆祝年度性周期的自然变化和人类活动的宗教戏剧。这些礼仪将更新世界，通过强化和神祇的关系，使宇宙重新充满活力而强化社会等级。

642

尽管在不同的早期文明之中，如何献祭才算得体，祭祀仪式应该如何举行都各不相同，但是，祭祀的基本概念却是同样的。由于这些观念与社会复杂化程度稍低的社会祭祀概念



显著不同，也不可能从单一源地传播到所有早期文明中去，因此，它们应该是在各个早期文明中独立形成的。但是，在早期文明萌芽的社会之中，宗教信仰的一般模式上存在高度跨文化统一性。公元前第一个千年纪中期，大多数欧亚文明出现去神圣化特征之前，所有社会都以不能明确区分自然、超自然和社会领域为常态。在所有社会关系都按亲属关系予以规范的更简单的社会，人类和自然或超自然领域的关系都是按照祈求超自然的眷顾，或人类需要供养并服从控制土地丰产的去世祖先的灵魂的方式形成的。在早期文明中，将超自然视为真实或者暗喻的亲属的观点让位于神祇作为最高社会阶层的信念。在早期文明中发展而来的对超自然的理解因此可能是一套相对统一的关于超自然力量的信念的修订结果。这反映了等级性特征更明显的社会结构已经不能再用亲属关系拢合在一起了。

643 早期文明中祭祀的概念化是由更早期关于人类和超自然界之间的互惠和互换的信念发展而来的。但是，这些信念随着税收和贡赋的复杂系统的进化而发生显著重组。早期文明中，农民在物质上支持上层阶级，而上层阶级进而维护了更大的政治和社会秩序，这对复杂农业经济发挥功能和农民的富足是至为关键的。早期文明的祭祀将这种关系投射到超自然领域。这种投射关系得到了农民和统治者的理解，他们都将对方视为非平等社会的组成部分，除此之外，没有任何替代方案。君主被视为维持政治稳定的必需；由此推断，神祇的职责就是维护宇宙秩序，为了实现这个目标，神祇需要物质支持。如果君主盘剥太甚，或者默许上层阶级过度盘剥农民的话，他们不仅威胁到食物的生产，也威胁了宇宙秩序的延续。因此，宗教信仰可以钳制上层阶级的盘剥，无论对于供神，还是保持政治或者宇宙系统运转正常，克制都是必要的。

早期文明的宗教信仰的跨文化统一性源于各个早期文明基本一致的税收系统。祭祀将税收系统投射到宇宙领域。农民为上层阶级和神祇生产食物，人类社会的上层阶级维护社会和政治秩序，确保经济丰收，神祇则维持所有生命都依赖的宇宙秩序。上层社会在供神上作用关键，但依赖农业劳力提供必需的食物。因此，他们必须在如何对待农民上对神祇负责，正如农民在定期生产食物剩余上对神祇负责一样。萨林斯提出，宗教信仰是早期文明的象征符号生产的主要焦点 (Sahlins 1976: 211-212)。社会变得越来越大，越来越复杂，无法再用真实或者暗喻的亲属关系予以掌控，宗教信仰因此成为规范各个阶级的政治关系的强有力的概念。

祭祀的概念因而成为早期文明政治构成的替代品。农民和其他下层成员被明确地排除在社会管理的决策之外，也不得公开批评上层阶级的行为，他们的职责就是通过向上层阶级和神祇提供食物而维持政治和宇宙秩序的延续，而上层阶级则需要保证让农民拥有他们所企盼的社会和平和资源，以便生产足够的食物维持宇宙秩序。不论是农民还是上层阶级，如果不能尊重和支持对方的话，都将威胁宇宙的运转。

因此，不同早期文明中关于祭祀的信仰的共同特征不仅仅是有效的生态适应的被动、附生的反映。它们代表了早期文明共享的对社会关系本质，以及一个阶级在不危及整个系统的情况下剥削另一个阶级的限度的理解。早期文明的祭祀和宇宙秩序的观念构成了政治权力的含蓄话语，协调阶级关系，限制下层阶级暴乱或者上层阶级对农民的过度盘剥等危险的行为。

644

不管进入早期文明的社会共享何种关于宇宙或神祇的信仰，早期文明的宗教信仰的主要特征是由前所未见的经济和政治机制的考量决定的。这一过程说明，处在特定的发展阶段的互无关联的人类群体将共同的经历转换成为对超自然的类似理解。这些观念的发展令人惊讶地证明，人类思维具有在类似的经济和政治条件下建构类似宗教概念的能力，和运用这些理念稳定社会组织的凝聚形式的的能力。这表明，实践理性在形成宗教信仰的一般模式上作用重大，这是文化特定主义论者始料不及的。

## 宇宙和人类

尽管细节不同，每个早期文明都有丰富的关于宇宙结构与创造、人类起源、人类灵魂本质和人类死后命运的记录。有些记录与各种仪式有关，或者与随着早期文明的发展而被纳入到更大的政治结构中的不同的亲属或者族群集团有关。另外的则是出于政治目的刻意整理的结果。但是这些文献都呈现出众多跨文化重复发生的模式。

宇宙论表现出众多相似性。宇宙常常被表述成为一系列不断叠加的层级：一块世间陆地，上面是单层或者多层天界，下面也是单层或者多层地下世界。天上和地下分别是神祇和逝者的独占领域，大地则由生者和超自然力量共享。这些层级相互沟通，常常在大地的中心或者四周边界，通过高山、大树、洞穴和神庙联系起来。神祇和超自然力量可以自由地穿行，将来自纯粹的超自然领域的赋予生命的能量赐给人类。

人们认为大地是平的，其平面或圆或方，直径达数千公里，四周环绕咸水海洋。每个早期文明，甚至每个城邦国家都相信自己是大地中心，大地完全是为了他们的文明而创设的。大地常常按照主要方位或者在夏至或者冬至日出和日落的标志点分成四部分。这个模式表明，早期文明中教育良好之士已经拥有世界地理知识。一旦超出各个早期文明的边界，这种知识就会显著衰减。特定海洋的知识可以通过世界周遭为咸水环绕的描述窥知。

645

由于缺乏实际知识，关于天空和地下的认识没有显示出太多的跨文化统一性。中美文明提出各有不同神祇的 13 层天界和 9 层地下世界，中国也有类似的多层结构的想像。埃及和美索不达米亚人却都认为天上和地下都只有一个主要的超自然领域。

对大地和宇宙的理解也许受到早期复杂化程度较低的社会观念的影响。埃利亚德认为，所有早期文明都笃信多层次宇宙的存在，一个纵轴将各个层面区分开来，也联系在一

起，还能联系自然层面和超自然层面，萨满可以沟通各个层面 (Mircea Eliade 1954)。但是，我们需要更多的小规模社会的详细而系统的信息，才能评估这些说法。然而，如果埃及阿兹特克部分正确的话，早期文明出现之前就已经存在的跨文化统一性有助于解释早期文明的宇宙观中众多不够明晰的跨文化统一性。

在创世和宇宙转型的神话上的跨文化多样性超过宇宙论。形成这些神话的关键因素是时间刻度。早期文明倾向于将日子集合成为 4—10 日不等的短时段，20—30 日不等的长时段，以及各种天文年推算。这些单位有助于适应季节变更，以及劳力、市场和收税的组织。早期文明不断完善的记录方式鼓励对长时间段的关注，但是在长时段的概念化上迥然不同。阿兹特克、玛雅和印加都认为时间是日、年，以及与宇宙秩序的分隔和复生相关的长时段的周而复始的周期。其他早期文明，比如埃及、美索不达米亚和约鲁巴都相信恒定或者自我更新的宇宙是过去创造的，也会永恒地持续下去。显然，和大地的布局相比，关于宇宙的起源和功能的观念更具幻想性，较少受制于经验性约束。所有三种新大陆文明中周期过程的重要性可能出自于共享的文化传统，而这在玛雅和阿兹特克的文献中均有记录。

有人指出，埃及人比美索不达米亚人更相信稳定的宇宙秩序，因为埃及在生态上较美索不达米亚更稳定 (Frankfort et al. 1949: 137—139)。最近对这些文明的生态研究质疑了这种解释，指出埃及的生态也是极不稳定的；而美索不达米亚所想象的超自然惩罚很少是生态灾害。另外，有人提出，政治更稳定的广幅国家可能比常常相互征战，谋求霸主地位的城邦国家更热衷于信仰有序的宇宙 (Trigger 1979: 40)。玛雅、墨西哥谷地的居民和美索不达米亚人将不同城邦国家的兴衰看成神谕的结果，或者蕴含在宇宙结构之中。而印加则认为宇宙也是不稳定的，尽管这可能因为他们和安第斯高地中部的属国仅仅只是短暂地构成过广幅国家。此外，因为宇宙力量之间瞬间万变的关系，玛雅人认为城邦国家的命运也是不稳定的，他们相信，自然秩序会保持至少 5000 年的稳定。美索不达米亚人和约鲁巴人与古代埃及人一样，都相信宇宙秩序会持续更长时间。这些观察否定了任何对宇宙不稳定性的信念和城邦国家或者广幅国家之间的简单对应关系。这些观念受到各种生态和政治因素的改造。不稳定性被视为对特定的人类行为的超自然惩罚，或者蕴含在超自然秩序之中的力量。

即使在同一个早期文明中，对人类起源的解释的差异也极大，但是人们广泛认为所有人类都有某些神圣的因素。还有人宣称，众多早期文明中，上层阶级和平民的起源各不相同。所有早期文明的人们都相信人类具有两大类型的灵魂——激活身体的非个人的生命力和与智力、个性相关的灵魂。这些灵魂都在出生时或出生后不久形成，在死亡时离开肉身，但是其中之一或两者都会继续存在。和神祇一样，他们需要人类世界的支持，才能在死前和死后发挥正常的功能。然而，逝者死后命运在各早期文明中各有不同。在美索不达米亚，食物献祭不能满足逝者的智力灵魂，它将注定生活在地下世界的痛苦之中，而在其他的地方，他们赋

予灵魂以力量。在大多数早期文明中，逝者是活着的后裔和神祇之间的中介，君主的灵魂可以代表整个社会。每个家庭都深恐逝者的灵魂会因为生者行为不当或者怠慢而惩罚生者。

平民的灵魂在死后的遭遇是他们在世时社会地位的反映，这一存在于不同的早期文明中的解释颇具诱惑力。这意味着，城邦国家中，特别是在缺少世袭贵族的城邦之中，平民在死后的生存环境将优于广幅国家的平民。但是，埃及和印加平民的灵魂比城邦国家平民的灵魂的生活要好出很多。作为身份效仿的结果，上层社会的信仰似乎提升而非压抑了平民的自我评估和期许。在城邦国家中，无论富贵或贫穷，约鲁巴人、美索不达米亚人和阿兹特克人都不甚关心身后际遇。去世的玛雅君主的命运，虽然与他们自己智取冥府诸神的努力相关，但是更为接近广幅国家的君主。

## 专业知识

在上层阶级选择赞助的专业知识类型上，早期文明存在着相当程度的跨文化统一性。精致的技术性理解都是由手工工匠阐发，但往往失载于文献，除非为工匠提供原材料或者支付报酬等间接相关的内容。同样，建筑也是如此；仅有数个庆祝仪式场景和建筑模型存留于世，但是主要建筑项目如何计划和实施却没有足够详细的信息。我们假设即使在有文献的早期文明中，这项工作所需的众多高度专业化的技术也采用了口传的形式。历代君主和伟人的世系和事迹既见于文字，也见于口承文学，或者两者兼而有之。行吟诗人和书吏保存了对过去的理解。

一般而言，对上层阶级具有使用价值或值得详细阐发的知识都有助于提升与超自然界的联系。通过阅读预言和占卜知晓神祇的意愿在所有早期文明之中都得到详细记录。对健康的关心使得医疗成为富人和权贵者特别感兴趣的课题。尽管有的疾病可以通过自然疗法治愈，但人们认为没有任何疾病是纯粹由自然原因导致的，所有疾病都受到超自然疗法的影响。对巫术和魔法的恐惧也广泛可见。平等社会中，对成为巫术的受害者或被指控实施巫术的恐惧鼓励了慷慨和再分配，但是到早期文明时，上层阶级指控平民实施巫术的能力转变成为一种重要的恫吓方式。然而，巫术依然是上层阶级的心病，他们担心巫术会成为挑战其权威的秘密方式。这促进了他们发展出更有效的侦测手段去发现巫术和反巫术、魔力，甚至使用魔咒、护身符和邪教仪式的神祇的邪恶意念。

因此，早期文明中，由上层阶级精心呵护的知识形式与寻找应对不受自然方式控制的自然或者超自然领域的手段有关。这种特殊知识是上层阶级、训练有素的祭司和管理专业人员的特权。阐发和保存专业知识在城邦国家体系中关涉到神庙或者宗教群体，在广幅国家则与宫廷密切相关。在某些早期文明中，上层阶级在特殊的学校里学习这些知识，以及记帐和其

他管理技能。

对宇宙论、人类起源、占卜和医药的更复杂的理解来源于由早期文明中高级成员雇佣的专业人士阐发的更早期信仰。创造新的、更有效的方式控制与超自然领域的联系要求理解神祇的特殊意愿。这种知识的目的就是谋取他们的政治支持，以及在抵抗人类疾病、灾难和巫术上的襄助，利用神圣的力量强化上层阶级对下层阶级的控制。这些共同的关注促使所有早期文明中都阐发了类似的理念。这种阐释表明，在这些早期就表现出强烈延续性并且受直接观察影响的文化领域中，存在着最大程度的跨文化规则。

649 早期文明是第一个出于功能性目的记录言语，而不是特定主题的想法的社会。但是，书写并不见于每个早期文明，各地对书写的使用远比前工业时代文明和现代工业社会要严格得多。在我们讨论的文明之中，仅有四个发展出记录言语的系统。尽管至少其中三个文明有独立生成文字的证据，它们都是音义同表的文字。其表音的方式各不相同，但每种书写系统都达到了表音目的。所有四种早期文明都没有书写原则的雏形。即使在文字出现之后，会意符号也千差万别。但是这些早期文字表明，当人们试图记录言语时，习惯性地从表意，而不是表音素或者音节的方式入手。一旦建立起有效的表意书写系统之后，任何早期文明都不会继续向表音文字进步。只有在表意文字用于记录此前没有文献的社会的新语言时，才会出现表音文字。书写系统的发展明确证明，特定文化领域的显著的平行发展和趋同发展都无需先声。

## 宗教信仰和理性实践

早期文明的精英文化引以为特色的大多数知识来自更早时期的宗教、宇宙论和治疗学，它们被修改或阐发，以期符合更大、更复杂的阶级社会的需要。这些变化包含对更大的地域和更长的时间的认知，尽管除了玛雅之外，无论是空间还是时间的概念都比现代概念要小很多。早期文明在信仰上的跨文化相似性应该是相似的早期信仰适应新环境的结果。阶级社会创造了精致的艺术和建筑，它们宣告上层阶级对平民的控制的同时，也成为社会统一的标志。早期文明也展现出在期望和价值上的具有文化特色的差异，由于它们将影响人类行为，因此也会显著地影响这些社会的功能。

650 这些阶级社会最显著、影响最深远的智力创新是宗教信仰。神祇被赋予提供支持人类生命的宇宙能量的职责，人类供奉神祇，人间的统治者是维护宇宙循环过程的最高协调人。这种分析将早期文明的阶级关系投射到超自然领域，而上层阶级和下层阶级之间既互补又冲突。通过赋予农民、统治者和神祇在维护宇宙秩序中的不同职责，这个观点对上层阶级的剥削行为施加了道德限制，增进了社会活力。由于在以阶级为基础的大型社会发展之前并没有

这种宗教信仰的需要，它们的跨文化统一性表明，它们是与某些自我利益的普遍形式相关的理性实践的产物。在上层阶级用来保卫自身财富和权力的手段上，也存在跨文化规则，也可以使用同样的阐释。早期文明倾向使用意音文字也反映了所有人类共享的某些知之甚少的认知基础。

学者们长期以来着迷于早期文明的多样性，但是在基本宗教概念、宇宙论、关于灵魂的信仰和知识的形式上的众多相似性也值得阐发。具有讽刺意味的是，学者们似乎对真正独特的知识形式，比如古典玛雅的时间观，却兴趣寡然，远不及对相似主题的多样性表达。我们已经注意到早期文明的生计经济的多样性，至少两种截然不同的政治组织方式，但是在超自然领域的运作上，似乎只有一种主流观念。这个观念绝不是作为适应系统的文化的附生反映，而是阶级社会如何满足其成员的实际需要的深刻反思的趋同结果。在早期文明中，宗教不仅仅是象征性生产的核心，也是政治事务上的关键对话和论争的主要媒介。



# 讨 论







人类学家都认同，所有人类感知都是文化性的，因而也是象征性表达的。即使是最极端的实证主义者也承认，对世界的理解是通过个人作为社会成员习得的类别和关联含义表达的。因此，人类行为并不表示对真实的世界，而是对个人想象的世界的适应。但是，人类学家强烈否定象征性表达的重要性，特别反对认为由文化想像建构的世界在一定程度上与现实相符。他们对改变文化的力量的认识也见仁见智 (Trigger 1998c)。

653

一个极端上是生态决定论者。他们用控制其他动物种属的行为的要素理解人类行为。对他们而言，文化是针对人口和自然条件的变化而调整人类行为的适应系统的一个要素。这是帮助任何种属实现适者生存的机制。尽管他们也承认象征性意义在指导人类行为上具有非同寻常的作用，但是认为文化受到实践活动和实用主义利益的影响。按照他们的观点，人类思维是形成理性的适应策略的装置，文化是编码和协助应用这些策略的助记符号。出于现实目的，他们将行为而不是文化视为科学研究的主要目标。

这种观点的支持者认为，即使人类适应的世界是想象的，人类群体如果要延续下来的话，这个想象的世界也会高度接近现实世界。这种对认知的阐释价值的贬抑，和与之相伴的将文化视为黑匣子的倾向鼓励生态决定论者强调人类行为的动物性侧面，而将人性侧面视为伴生现象。因为青睐对人类行为和信仰的短期意义的功能主义阐释，这种取向贬低了传统文化的价值。洛克将人类大脑视为一张白纸，感性印象因为理性分析才得以记录，这种观念大行其道 (R.N.Adams 1988)。

654

另一个极端上是认为文化意义对改变人类的认知和行为具有无与伦比的价值价值的学者。对他们而言，文化是不断被个人解码和编码的文本，没有两个人可以完全雷同地理解同一言语

或者事件。这种取向的倡导者坚持认为分类原则和理解都是文化特定的，也是历史生成的，因此无法从任何真实世界的客观存在中探寻出来 (Sahlins 1976: 47)。他们也认同多种不同的文化都可以和特定的物质环境组合在一起。他们认为变化既无序也无方向，而是无休止的信息重新编码的任意变化（记忆策略）的结果。默多克将这个过程称为“误表”，比喻成基因突变。这也是历史特定主义方法的标志。文化相对主义强调跨文化差异，将文化性传递的理解视为改变人类行为的最重要的要素。他们大多认为，文化传统之所以延续，是因为受特定文化指导的个人无力显著改变——但是，这个结论与文化拥有多种应对生态和社会挑战的预置选择的民族志观察相冲突 (Salzman 2000)。文化决定论的极端形式就是生态决定论的唯心主义版本。

两个极端之间存在广大的选择空间。结构主义者将文化视为文本，但是受到限制多样性和变化的内在结构的控制。结构主义中又包含更强硬或者更灵活的选择。有些理论家认为，内在结构限制了变化，以致无论经济或社会变迁，法国文化仍然保留原汁原味，纯正地道。另外的理论家则秉持索绪尔传统取向，认为结构与语法类似，虽无法阻止任何特定想法的表达，但是能决定在特定语言中表达特定想法的难度。晚期博厄斯学派人类学认为人类心理统一的内在需要通过文化获取使个人满足的模式。对这种模式的需求比任何模式的特定属性都更为重要 (Benedict 1934)。

**655** 在唯物主义阵营中，经典马克思主义认为，至少在阶级社会，经济竞争而不是生态适应才是社会和文化变迁的首要动力。通过赋予与政治权力和资源控制相关的个人和集团策略的至关重要性，这种方法将人类视为改变其集体命运的能动势力，而不是生态和文化力量的被动受体。更加宽容的观点是传统博厄斯主义信念，即只要满足一定的基本功能性预设条件，如食物和防御，文化就可以任意变化 (Aberle et al. 1950; R.E.Adams 2000: 2-6; Murdock 1945)。这个取向和马林诺夫斯基的社会机制基于个人的生物需求的信念同出一辙，提出功能性预置条件可以以多种方式得到满足，文化由传播的特质性运作塑造，同时也是各种倾向的整合结果。

每个理论都有拥趸，也在不同的时代各领风骚三五年。理论更迭呈现为循环而非线性发展，表明这些理论已经深深地根植于西方社会的相互竞争的价值之中，理性主义和浪漫主义尤其如此。自命为马克思主义者，文化生态主义或者文化相对主义社会科学家们都宣称自身对社会功能和变迁的阐释最接近真理。这些认同不过是表达信念的行为。

对早期文明的证据的检视并不支持一度广为流传的生态进化主义立场。生态进化主义者认为，社会文化现象受到生态或者经济约束的强有力的影响，等同发展程度的社会应该在经济机制上显示出强烈的跨文化规律，而在社会和政治组织上共性不多，在文化范畴相同之处尤其稀少。此处的假设是，最具有适应性意义的特征受物质约束的规范最显著，而不甚重

要的则可能由任意模式随机决定 (Friedman and Rowlands 1978b)。在早期文化的各个侧面, 特质性实践和信仰随处可见。一般而言, 跨文化平行关系多为一般性类型, 而特质性特征则更偏向个性。然而, 这些证据不能证明跨文化规则仅仅存在于经济和社会行为层面, 而不可见信仰层面。跨文化模式始料未及的广泛分布表明, 我们需要对早期文化的特质性和同

656

## 文化特质性模式

毫不奇怪, 艺术风格在不同的早期文明中各不相同, 甚至在比邻而居的玛雅和阿兹特克之间也是如此。类似的特质性变化使每个早期文明为上层阶级生产的建筑各具特色。每个早期文明引以为特色的艺术和建筑的精英风格孕育于本土原型中, 在文明发展之初就显著地表现出来。由于它们更正式、更精致, 这种风格常常与原型大相径庭。但是, 尽管存在风格差异, 各个文明却共享一些重要特征。上层社会的慷慨支持催生了更复杂和统一的风格。奢侈性消费通过宏大的建筑、建造这些建筑需要的大量的劳力、生产高品质物品所需要投入的专门技艺表现出来。异域和珍稀原材料常常被制作成奢侈品。这些行为形式以上层社会的财富和权力的物质形式展现出来。

特征的艺术形式体现了特定的广幅国家的政治统一, 城邦国家系统成员之间广泛的文化联系, 以及每个城邦国家的特质。然而, 各种精英技术所体现的艺术风格在不同早期文明中各不相同。尽管所有早期文明的艺术和建筑会出现革新, 并在一定程度上受到褒扬, 但它们仍得在明确界定的文化传统里循规蹈矩。每个手工工匠都希望生产出质量超凡的艺术品, 但是他们的目标只是在现有标准中达到尽善尽美。每个早期文明艺术的美学原则都应时代而变, 也应艺术家而变。但是, 界定特定文化传统的原则和最强烈的跨文化规则一样都是人类行为模式的显著表达。物质和现有技术对风格演变的功能性限定其实非常有限。风格统一的持续压力主要来自社会文化领域, 上层社会都鼓励内部和谐, 维持独特的文化传统。早期文明精英艺术和建筑的风格特征构成了完备的文化宣言, 但对日常生活没有施加任何功能性限制。

个人对目标的表述也存在跨文化差异。但是, 这些表述并不全是风格性的; 它们界定了

657

众多标准, 每个人为了获取公众认可而不得不顺从。代表上层社会价值观的主流文化观念以整个社会的文化观念表达出来, 鼓励社会依照符合那些阶级的利益的方式运作。在有限的程度上, 这些价值观念可能在功能上满足不同形式的社会政治组织。对于竞争性的强调与城邦国家系统有关, 而对权威的服从则和广幅国家有关。然而, 这种关联并不是特定的。和艺术风格一样, 针对理想的个人行为的态度也会延续很长时间。古代美索不达米亚认为国王天生与臣民无异, 尽管霸主和后世美索不达米亚区域国家的统治者力图将自身神圣化, 这个观念

仍然保有顽强的生命力。

文化观念也关注整个社会的表现能力。和早期印欧人一样，阿兹特克男性尚武；埃及人和中国人以维持公共事务的秩序与和谐为要务；美索不达米亚和约鲁巴按照自身方式推崇人与人之间的竞争。同一个城邦国家系统的各个国家的人民共享价值观念。邻近的小规模社会中流行的显著不同的价值观对早期文明的影响甚为微弱，并常常被贬斥为野蛮的。当历史悠久的文明被理念显著不同于自身的社会所兼并时，即使不能有效适应的价值观也能延续很长时间。

学者们常常认为，毫无历史渊源的文化中，特质性文化侧面是“风格性”的，而不是“功能性”的，因此也是选择性中立的（Dunnell 1978；Wenke 1997a）。基于若干原因，这个论调存在纰漏。首先，人类的特质性行为的若干侧面具有高度适应性。不同的早期文明开发的环境类型、栽培作物和驯养动物的行为特征都具有极大的灵活性，因此管理这些资源的方式也是多种多样的。不同的农业体制适用于不同的环境。大多实践都沿用了早在文明崛起之前本地就已经出现的适应模式。农业技术的形式也很灵活，有的早期文明还是最原始的点种法，但有的已经采用了整套金属手工工具。有的技术形式拜早期文明的发展所赐，但是大多数技术确实是从当地更早的时期继承而来的。因此，在吸取精髓上，各地早期文明各有特色。以斯图尔德为代表的新进化主义论者由于错误地假定所有早期文明都是在近似的环境中发展而来的，就认为所有的早期文明都有相似的生计经济（Steward 1949）。他们没有意识到，早期文明的生计模式上的多样性正是生态适应性的主要表现。与艺术及建筑上的风格差异不同，农业活动的特质变化是适应不同生态环境的结果。

长期以来，风格被视为表达族属、阶级和性别认知的象征方式。萨林斯提出，即使在一群互不相识的陌生人中，潜意识的着装规则也能界定出不同的群体（Sahlins 1976：203）。在早期文明中，精英艺术和纪念性建筑都表达和强化上层阶级的权力、各早期文明和各个国家的群体认知。价值观和生活方式界定了被普遍接受的行为模式，因此给每个人提供了必要的指导和保障。生活方式既受到传统和宗教的强烈规范，也受到熟悉度的影响。在一些重要的基本行为方式之外，每个社会都为父子、男女、长幼和贵贱之间的关系提供了明确规范。当早期文明尚处在相互隔绝的状态时，这些价值对作为整体的社会起到中立调节作用，但具有不同价值观的社会之间的竞争加剧时，它们便具有强烈的选择价值。墨西哥谷地的战争以通过战俘献祭获取个人威望和维系宇宙为核心，当面对为其他目的而战，战斗规则不同的西班牙军队时，阿兹特克人就阵脚大乱。相比之下，约鲁巴的个人竞争则很适应与英国殖民统治的合作。因此，风格和功能之间并不能有效地区分。

精英艺术、纪念性建筑和精致的上层阶级生活方式的普遍性表明，只要象征符号能建构身份认知、提升心理稳定性、赋予生活以意义，它们就实现了对早期文明的运作而言必不可

少的重要功能。在大量的可能性之中，它们创造了统一的文化模式、目标和期望，诱导人们追随。尚未明了的是，这个特定的选择是否反映了文化模式背后的深层结构、一整套核心原则的运作或者仅仅是机缘巧合。不管来自何处，最终形成的框架为人们的行为提供了意义，  
659  
否则将陷入一片混乱。

唯心主义者认为，文化特质代表了人类精神创造力的菁华，不受生态约束，他们将每个文化模式看成人类精神的独特产物。但同时，他们把文化变化视为独特理解的随机传承的结果，这种理解由不同人类个体思维融入到以文化的方式传递的经验当中，每次解码就是另一次编码。这个理论表明文化按照任意的形式变化，表现出任意的跨文化模式，众多历史特定主义者和后过程主义考古学家实际上断定所有人类行为都以这种任意性为特征。

后现代主义者宣称，文化特质重新激起了存在已久的文化传统和功能的关系的人类学论争。19世纪人类学家将文化传统视为限制人类行为的负荷，既过时又非理性的古代观念存留至今的方式。泰勒认为，进化主义人类学的主要目标就是揭示来自人类发展的更原始的阶段，保留在现代社会中的无用甚至有害的残留（Tylor 1871）。这种取向鼓励人类学家将文化视为历史继承而来的一套未经批判就全盘接受，并且抵制变化的习惯的总和。

后来，众多社会人类学家反对这种观点，认为“残存物”实际上并不存在；任何能存留下来的历史观念要么继续发挥其原有功能，要么获得了重要的新功能。他们同时也提出，新功能没有任何理由必须类似于旧功能。在任何时候，文化都需要按照各个组成部分如何组成一个整体的思路予以理解。深受瑞德克里夫—布朗影响的社会人类学家强调社会关系的至关重要性，认为文化在各个信仰、惯习和知识体和社会行为的联系中获取功能性意义（Radcliffe-Brown 1958）。

经典马克思主义提出了传统和功能的更复杂，且具有反思意义的关系。按照马克思的说法，“人们自己创造自己的历史……不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”（Marx and Engels 1962,1: 247）。换言之，每代人都被赋予了信仰和实践的遗产，而这又是过去的个人和集体为了适应不断变迁的需求和渴望改变而来的。文化指导人类行为，提供可以促成变化，同时也鼓励抵制变化的思想。旧机制可以被扬弃或者改变以服务于新目的。柴尔德认为，无人能够从纯粹理论性的对资本主义生产方式的理解出发，详细探究19世纪的英国议会政治（Childe 1965 [1936]: 98）。尽管19世纪英国的产业资产阶级的经济主导地位 and 维系这个国家的权力形式之间存在密切联系，英国宪章的本质仍然只能在一系列源自中世纪的英国政治机制和实践演进中予以理解。  
660

但是，来自功能主义的一个有力倾向拒绝将文化传统视为人类行为的不言自明的条款（Binford 1989: 14-16）。文化仍然被视为自过去继承而来的思想的被动残留，其命运要么

是被扬弃，要么是改变以满足现代需求。生态学家罗伯特·博伊德（Robert Boyd）和彼得·里彻森（Peter Richerson）强烈反对这种观点。他们指出，人类在象征能力上显著的选择性优势就是能够从他人的经历中学习获益，而不必亲身参与或者旁观的能力（Boyd and Richerson 1985）。指导行为的大部分思想都是在襁褓时代或者以后从别人那里习得的。因此，不是每个人都得重新发明轮子；除非改革势在必行，迫在眉睫，否则他们不会改变行为方式。

博伊德和里彻森认为，自过去继承而来的思想一般优先于创新，其部分原因是不断重复使用和修改已经强化了它们在指导个人行为上的有效性。创新常常起步于满足个人目的，但随着长时间的累积，众多人口的尝试，也就能更好地服务于社会整体的需求（Boyd and Richerson 1985: 95–116, 276）。创新可能在生态或经济变迁时变得必要，但是由于它们是前所未见的，因此，在起步时期，它们的社会成本高于传统方案。如果这个现象见于现代工业社会，那么在早期社会，可能更是如此。由于变化节奏更迟缓，改变现存的人类行为准则的必要性看起来更不那么迫切。

661 这一论点质疑了一个观点，即用现实原因解释跨文化统一性、用文化原因解释跨文化特殊性。恰恰由于在不同的自然环境下各不相同，因此生态模式具有精确的适应性。其他特质文化模式延续下来，不是因为风格特征是选择性中立的。物质文化模式由于与身份认知、合作和心理状态等相关的环境维持了内在统一而被选择，并非出自服务于跨文化目标的目的。

## 跨文化规则

早期文明拥有诸多相似性。萨林斯和塞维斯将跨文化规则视为普遍进化的产物，指出由于功能性原因，这些规则是所有达到特定复杂程度的社会共享的特征。新进化主义者假定，对相似性的阐释基本都是生态性阐释。

在所有的早期文明中，农民生产有限的农业剩余产品，其中大部分被上层社会占有。所有的早期文明都有类似的社会等级结构，采纳两种政治组织基本形式（城邦国家和广幅国家）之一，三种管理形式（等级制、委任制和官僚制）之一。他们的宗教信仰和小规模社会的一样，并不区分自然、超自然和社会。早期文明共同创造了宇宙运作和人类与超自然关系的单一模式，在每个早期文明中，上层阶级支持对自然世界的研习，并将超自然力量视为赋予自然界生命的动力。

每个早期文明的统治者都运用各种经济、政治和宗教刺激，诱使农民生产农业剩余产品，将其中的大部分上缴给国家和上层阶级。在某些小规模农业社会之中，这种受到长老或者掌权者青睐的“纳贡”关系颇为常见，但是确保定期生产和输送剩余产品的管理机制和强制策

略却各不相同。剩余产品的规模受制于简陋的技术，这导致人力构成恒定的变量，不管强制与否，农民很难在满足其家庭的需求后生产更多的剩余产品。农民顺从地缴纳了数量有限的赋税，换取国家组织军队抵御外敌，维持内部和平，以及偶尔组织促进经济发展的工程。如果增加赋税，则需要调用武力，因而需要更多的管理机构和开支。与后来的前工业时代文明不同，早期文明倾向于采用低投入—低收益方案。可能只有 10% 的粮食收成缴纳给国家。

更高的人口密度与更集约化的食物生产方式相关。更集约化的农业的单位耕地产量更高，因此生产同样数量的粮食需要投入更多的人力，而且必须有充足的理由才会这样做。尽管所有的早期文明都能提高食物生产量，但是常常以本地特有的方式进行。农业产量的提升主要建立在普通农民已经拥有的知识基础之上。随着人口密度的增加，农民出售剩余粮食的机会的增多，农民常常会自发地生成对更高的食物产量的渴望。

早期文明要求大量的肥沃、易于耕种的土地和相对密集的定居人口。然而，人口密度本身不必然是一个关键变量，被贫瘠的土地包围的潜力巨大的农耕地也并非至关重要。更重要的是保卫农业用地和其他形式的不动产，因为土地上投入了越来越多的人力。占有这些财富会越来越招致政治对头、游牧劫掠者和社会之中的赤贫者以及失地者的威胁，农民因而愿意向社会权威输诚，缴纳赋税，以求其财产得到有效保护 (Linton 1933)。更大的国家的发展为农业集约化和人口增殖提供了有利条件。这些扩展导致地主更加倚重政府的保护，但是当更密集的人口为粮食生产提供更多的劳力时，剩余产品总量可能会偶有减少。在无需采纳生产力投入更高的农业形式就能承载更密集的人口的前提下，统治者有时可能采用吸引外国移民或者安置战俘的方式提高粮食产量和自身收益。尽管人口密度和农业生产集约化存在密切关联，但是在如何管理人口增长和农业集约化上还存在诸多不同的策略。人口密度在早期文明的发展中不应被视为一个独立的变量。

早期文明之中存在三种主要的土地所有形式：集体所有、机构所有和个人所有。集体所有制是否是存在于所有早期文明的原始形式尚不知晓，但是机构所有制在多个文明中都独立发展出来，而私人所有制也至少出现在两个文明（埃及和美索不达米亚）之中。我们不能按照从集体所有制经过机构所有制到个人所有制的方式排列出进化线索，因为在不同的文明之中，不同土地所有制的组合关系变化甚大，集体所有制和机构所有制抵制被侵蚀的能力也各不相同。

所有的早期文明都强制平民服劳役，但是这种赋税形式的强度和重要性在各个文明中也不尽相同。印加仅要求劳力形式的赋税，其他文明可能会额外固定对土地、收成和牧群课税。大多数早期文明的赋税采用实物形式，但美索不达米亚最终以银两计算。阿兹特克和约鲁巴征收不菲的销售税，约鲁巴还对本地以及输入的货物征收关税。在很多早期文明之中，政府、神庙和官员从机构所有和私人所有土地中获利。他们征召失地农民耕种土地，农民也



可从中获得足够养家糊口的粮食。或者，他们以支付工资的方式征召劳力、租赁土地或者采用收益分成的方式转让土地获利。尽管手段不一，结果却大体雷同：这些土地上生产的大部分作物都被政府和上层阶级占有了。

税收和分配体系的发展包括不断翻新一些如何从平民身上榨取资源的方法，以及这些方法的各种组合。各个早期文明的发展中都运用了多种方法的组合。通过将个人财富掠夺到国家或者上层阶级手中，这种方法可能有助于对下层社会的经济剥削。被征服国家的纳贡进一步增加了君主和上层阶级的收益。

尽管早期文明有多种不同的亲属组织，和社会复杂化程度稍低的社会相比，这些组织形式表现出更强的男性倾向。早期文明中女性的地位不尽相同，这可能因为不同的社会赋予妇女不同的地位，但是，在任何早期文明中，男女地位都是不平等的。此外，如果观察长时期妇女地位的变迁的话，我们发现它并非逐步提高，而是渐趋恶化。

664 早期文明也以一定程度的劳动分工和手工专门化为特征，这是前所未有的。这些发展导致对奢侈品、更有效的武器和高质量的日用品的需求增长。有些家庭继续生产自用物品，有些兼职手工工匠服务于本地市场，而全职手工工匠的数量迅猛增长。城邦国家系统以自我雇佣的全职手工工匠为特色。通过市场销售和接受订单，他们制造质量不一的货物供社会各阶层使用。广幅国家的手工大师专为政府和上层阶级生产奢侈品，而乡村的兼职手工工匠则为中下层阶级生产物品。在美索不达米亚、墨西哥谷地和约鲁巴，不受政府控制的远距离贸易商人从常常处于战争状态的毗邻国家输入异域原材料和各国生产的优质产品。在广幅国家，政府控制了珍稀原材料的本地加工和对外贸易。

早期文明拥有众多类似的政治机制。其中，最重要的是王权。不同的文明之中君主的概念不同。有的文明中，君主是唯一的统治者，而在其他的文明中，君主可能只是众多统治者之一。有的君主可以有效地管理王国；有的却不过是傀儡。尽管在大多数早期文明中，君主统帅军队作战，但是约鲁巴认为这种行为与君主的神圣性不符。埃及、印加、阿兹特克、玛雅和约鲁巴的君主被认为拥有各种宇宙神祇的法力；美索不达米亚的统治者却被视为需要祈求神灵保佑的普通人。尽管概念化方式各不相同，君主无一例外地代表了国家的统一。他们也至少在象征意义上为国家福祉负责：农业丰收、社会和谐、防御、司法体系以及和超自然界的沟通。在早期文明之中，政治统一无一例外都是通过个人表达出来的。

所有早期文明都有类似的基于统治者和被统治者的二分法则的阶级等级制度。在最上层，君主和少数上层阶级独占了大部分社会资源，做出所有重要的政策决策。上层阶级以王室为轴心，都是世袭罔替的。在很多早期文明中，上层阶级的身份是正式授予并可世袭的。在其他文明之中，上层阶级身份则可能因为拥有权力和财富，或者在政府等级体系中占据高位而获得。上层社会的男性成员实施统治，统领军队，并且免于体力劳动。

在上层阶级之下是全职职业人士——官员和低级民事小吏、职业士兵和手工工匠。人口的主体是农民，有的拥有土地，有的则没有。除了安第斯地区和中国，社会的底层是奴隶——负债者、罪犯、战俘、购买来的外国人以及他们的后裔。在所有早期文明之中，社会等级也就是权力和财富的等级。社会等级体系中，从高到低的各个自由民等级的人数呈几何级数增加。社会等级之间的流动性如有可能，也是由上层等级掌控。社会实施等级内婚制。社会等级组织上最重要的差异可能存在于有世袭贵族的早期文明和没有世袭贵族的早期文明之间。

665

早期文明有两种主要的政治组织类型：城邦国家和广幅国家。两者不仅规模不等，在政治、经济和社会组织上也不相同。在城邦国家中，大量农民居住在城市中心，全职手工工匠服务于包括农民在内的各种客户。农民在城市的市场和商店中购买物品。在广幅国家中，只有君主、官吏、仆从和为国家和上层阶级服务的手工工匠居住在城市中心。农民居住在农村，他们在业余时间生产自己需要的物品。这导致两级经济的生成，两级之间仅仅通过赋税体系将剩余资源从底层吸入顶层而联系在一起。

曼塞尔认为，纵容统治阶级掠夺平民的生态适用性策略的变化幅度更大时，就产生了广幅国家 (Maisels 1999: 342-59)。他提出，埃及农业社会和中国宗族组织的稳定性使平民更容易遭到掠夺。曼塞尔研究的四个旧大陆文明是否都符合这个通则，还需要更多的个案分析。将这个通则扩展到西半球的早期文明则更是困难重重。此外，曼塞尔提出的城邦国家和互惠交换，广幅国家和掠夺经济之间的对应关系，很可能是政治组织差异的结果，而不是原因。

早期文明或为广幅国家，或为城邦国家，但是两者不会出现在同一个早期文明之中。很多单线式进化主义论者相信城邦国家会逐步联合形成广幅国家，马库斯则认为早期广幅国家瓦解而形成城邦国家 (Marcus 1998)。没有任何证据显示一种国家形态曾进化到另一种国家形态。但是，在某些个案中，两者都可能演变为区域性国家。这种政体结合了某些早期文明的特征和其他全新的特征。

早期文明在管理形式上变化有限。在城邦国家之中，权力集中在等级森严的主要城市中心的政府手中。广幅国家则需要更正式、等级更鲜明的管理体制，亦或采取委任制，亦或采取官僚制。20 世纪 60 年代晚期和 70 年代的信息论者将这些形式视为通过权力委任，使政令直达基层官僚和处理信息、监督政令执行的等级组织发展而来的 (D. Clarke 1968: 88-101)。他们提出，如果社会扩大到所有的成年人不再相互认识的临界点时，问题就出现了。超过 400 个人时，就有必要出现引导公共意见，达成共识的掮客或者协调人。随着人群继续扩大，为了达成公共政策上的统一意见需要的时间增加，导致公共决策过程的效率低下。而社区人口一旦超出 1.5 万人时，领导人必须拥有作出对每个成员都有约束力的关键决定的

666

权力 (G. Foster 1960: 178; Heidenreich 1971: 129–134)。人们为了避免社会动荡而遵从官员。按照这些理论家的说法, 早期复杂社会中, 政治管理的其他备选几近于无。他们提出, 管理等级制度的等级数目随着国家的扩张而增加。更具体而言, 如果可能的话, 每增加 7 个单位就需要建立一个新的控制层次 (G. Johnson 1973, 1978; G. Miller 1956; van der Leeuw 1981)。拉什耶提出, 随着控制的范围和强度的增加, 控制变得越来越标准化, 底层组织会被鼓励自我管理, 以降低中央政府的管理成本 (Rathje 1975)。信息论者没有试图解释为什么社会会变得越来越复杂, 为什么特定的社会会倾向选择官僚制或者委任制管理方式 (Flannery 1972), 但是他们确实表明, 有限的有效解决方案限定了可能的管理类型。

667 早期文明的军队依赖农村劳役构成士兵的主体, 担负戍边和御敌之责。全职士兵和警察保卫上层阶级成员和政府设施, 逮捕罪犯和恫吓异见分子。随着国家变得更强大有力, 它们也更依赖全职士兵。无论是由征兵还是募兵组成, 武装力量都按照模式化、等级化的方式组合起来, 政治管理机构也是这样搭建起来的。为了惩戒叛乱, 确保纳税, 高压手段也是必不可少的。一般而言, 这些惩罚手段看起来在广幅国家更容易实施。广幅国家的边界有人戍守和巡查, 使得异见分子难以逃脱。武装叛乱通常是地方性的, 而且很容易镇压。相比之下, 在城邦国家中, 不满者和叛乱者可以逃亡邻国, 很有可能得到与故国君主为竞争对手或者敌人的君主的庇护。中央政府一般会试图镇压流血冲突, 特别是直接挑战统治权的。

司法程序的基本要素——具有普遍效用的社会认可的法规、可以充任判决的权威、强制手段——在小规模社会中广泛可见, 甚至是普遍存在的 (Pospisil 1958)。早期文明的新现象是与政治等级制度平行的等级尺度。君主在司法事务上拥有至高无上的权威, 特别是在生杀予夺的决定上。各个管理层次都设有法庭。由于国家更易于调动武力, 更高等级的法庭的裁决迅疾、明确、常常有点武断。但是, 通过允许基层法庭尽可能多地协调扩展家庭和当地社群中的法律问题, 实现了节省管理成本的目的。在这个层面上, 判决常常通过公共意见得到强化。高级法庭由上层阶级成员控制, 他们的判决反映了上层阶级的自身利益。他们常常对下层社会成员施加更严酷的惩罚。只有在阿兹特克及其邻邦, 当上层社会成员的个人行为不检点导致他们的自我控制能力以及假定拥有的超自然力量遭受质疑时, 面临的惩罚将更为严酷。巫术指控在小规模社会中可用于强制实行再分配, 保护经济平等, 也转变为胁迫弱势贫困者的工具。

在各个早期文明之中, 不论上层阶级自视为自律的官员、勇敢的武士还是仁慈的地主, 他们都认为有必要强迫下层阶级臣服, 以确保自身的特权和财富。为了实现这个目标, 他们愿意采用物质性和法律强制手段。早期文明的掌控者如果不能得到大多数被统治者的积极支持的话, 显然会倚重于被动认可。君主会不吝重兵压制哪怕是一小撮臣民。早期文明的政府并不干预下层阶级事务。在不影响既得权力阶级的特权的情况下, 亲属集团和社群获准协调

其内部事务。运作成本较低政府青睐频繁委任政治和司法权力，尽管这存在分裂的危险。国家将管理技巧和资源都集中在上层阶级的主要关注点上，譬如收取赋税。由于上层阶级可得到的财富有限，首领们在生活方式和制造权威上花费重金，而在强制统治上却仅敷所需。

上层阶级权力的最有效的来源是广泛可见，甚至习以为常的社会不平等。等级关系几乎见于生活的各个方面。君主和臣民之间的关系就是扩展家庭或者核心家庭中男性家长和其他成员的关系、成人和儿童的关系、老师和学生的关系、雇主和雇工的关系以及主人和仆从的关系的榜样。所有这些关系都按照父子关系建构起来。因此，男性公共领导权逐步确立，而女性地位则渐趋下降。从出生开始，儿童就生活在以制度性不平等和男性权威为特征的家庭和社区之中。

儿童教育一般包括体罚，这不仅用于惩罚不驯服或者辜负期望的行为。学生、学徒和雇工都需尊重及服从权威。因此，早期文明的日常生活经历鼓励对权威人物的顺从。这些关系与小规模社会中所见到的显著不同，在小规模社会之中，社会秩序通过公共意见维持，儿童基本免于体罚 (Trigger 1985b)。小规模社会甚至缺乏顺从的概念，每个人都被认为具有告诉他人该如何做的道德权力。按照等级式控制是由规范大规模社会的需要发展而来的信息论观念，这一区分也就可以理解了。信息理论也解释了为什么决策是由不从事体力劳动的人作出的，而体力劳动者只能执行命令。身份和权力的概念进入家庭生活、性别关系和长幼关系的文化编码过程看起来是尚不需要等级制度的初始阶段里社会关系的等级化过程。但是，只有使等级关系普遍见于日常生活，不平等关系才显得足够自然，才可以有效地运用于社会和政治层面。由于身份仿效，不平等关系扩散到复杂社会的每个角落。

然而，发展等级制度管理复杂社会的需求并不能解释决策者和他们的家庭何以必然获得如此高贵的社会地位，占有如此巨大的供私用的剩余产品。社会科学家几乎都不认为这值得研究。相反，他们假定权力、财富和社会地位是自然对应的。与这种对应关系截然对立的是排除了任何个人或者物质利益的“服务”的宗教观念，正如基督教的教义所认为的，真正的领袖应该服务于他的追随者。有时，禁欲的宗教人士可能满足于道德影响，但是即使在宗教等级之中，领袖也控制财富，起居较追随者更奢华。一般而言，控制他人的权力意味着对财富的控制，社会地位的提升。

这种对应关系存在着多种解释。首领为了回馈他们的支持者和供养下属官员需要拥有财富。只有强制控制了充沛的物质资源，才能创建或者维持等级体系。为了表明首领的重要性以及对他们的尊崇，财富有必要公开展示。为了生存，人们常常以食物的形式从环境之中摄取超出为觅食而消耗的卡路里，这使他们隐约意识到齐普夫的最省力法则的实际价值 (Zipf 1949)。以奢侈甚至浪费的消费形式否定这条法则的能力也是一望可知的权力表达 (Trigger 1990a; Veblen 1899)。

在小规模社会之中，领导权并不意味着拥有财富。采集—狩猎社会是游动的，生活在这样的社会之中的人很少有机会聚集财富。食物共享导致平衡互惠，提升了每个人的福利，因而极具适应性。最优秀的猎人与平庸的猎人共享猎物，因此隐隐获得了领导地位。不够慷慨，或者行为有失检点，都将招致流言或者嘲弄，并被认为会招来巫术的攻击（Lee 1990）。在小规模定居社会之中，首领和他们的亲属及支持者必须辛勤工作，生产足够多的食物剩余以便出让给他人，降低自己的道德负疚感，维系政治支持。因此，他们常常比追随者工作更卖力，有时可能更穷困（Sahlins 1972；Trigger 1990b）。

18 世纪，这种行为的报导被卢梭和其他启蒙主义哲学家视为文明腐蚀了人类的慷慨天性的证据。这个观念被马克思主义者继承，马克思主义者进而将压迫归因于社会等级的发展，而不是人类天性。大卫·厄代尔（David Erdal）和安德鲁·怀顿（Andrew Whiten）提出，一定有某种人类天性导致小规模社会中出现利他主义行为，但却没有出现在更高级的原始种群之中（Erdal and Whiten 1996）。在任何地方，小规模社会的社会和经济利他主义都是依赖公共观念的鼎力支持才能生效的社会机制的产物。当首领一旦取得了公共沟通的控制权和对他们的行为的缄默，他们将无一例外地开始积累财富，这些财富不仅用于履行公共职责，也为他们自身及家庭带来超出寻常的社会和物质利益。

670 社会和经济不平衡在这些情况下变成普遍现象，这也表明将权力和财富等同对待的倾向与深深根植于人类行为之中的攫取倾向有关。在小规模社会之中，这种攫取被公共意见有效地抑制住了，如果这种财富存在的话，公共意见会迫使其重新分配。公共意见同时要求每个拥有与社会福祉相关的才干的人保持谦逊的态度，使其成为事实上的首领。但是，尽管在前工业时代文明中，公共批评和不满直接针对财富分配不公和权力滥用，经济不平等已被视为常态（Weber 1976 [1896]：258）。革命一旦爆发，只是试图遏制阶级系统的膨胀，而不是消灭阶级。小规模社会将攫取和控制看成人行为的自然倾向，希望通过实施公共意见予以钳制。随着社会变得越来越复杂，这一机制几乎无法控制首领，权力开始通过财富的奢侈性消费表达出来。无论是文化生态学还是信息理论都不能解释为何会发生这种转变。

早期文明的宗教基于超自然力量驱动（或本身就是）自然世界的信仰；因此，它们不能区分出自然和超自然。超自然力量与人类获取的思维、愿望和感觉类似。这些能力使人和自然或超自然领域得以沟通。人类相信自身由超自然力量赋予，超自然力量进而削弱了社会和自然或超自然之间的区分。由于人类依赖自然环境，他们试图通过与控制自然的超自然存在维持良好的关系而确保自身的福祉。这些关系构成了早期文明宗教的焦点。道德主要是社会而不是宗教的关注点。

在比较民族志资料的基础之上，我们发现，不区分自然、超自然和社会领域是历史形成的。但是，超自然力量原本被当成与人类拥有亲属关系的动物灵魂或者是需要供奉但能庇佑

的祖先，这种观念逐步被超自然力量是庇护全体人类的自然或者宇宙力量的主要神祇的观念所替代。不断增加的对社会传承及福祉的政治性表达和控制的重要性的认可激发了对超自然的更宽泛的观念 (Swanson 1960: 191-193)。作为自然力量，神祇也有生死，相互竞争，显示出善恶两面。他们的法力并不等同，弱小的神也得以各种方式臣服于强大的神。因此，在早期文明发展之前，广为流布的信仰已经在更复杂和等级化社会结构中发生显著转型。 671

这个过程产生了一系列广泛见于所有早期文明的信仰。人类认为自身依赖于维系整个宇宙、满足他们的物质需求的超自然能量。作为自然力量的神祇是所有生命和生活资料的来源，但是他们依赖于人类以祭祀的形式回馈的能量。这种信仰体系对维系普通人、上层阶级和神祇的宇宙具有至关重要的辅助作用。诸神提供能量和秩序，将生命赋予宇宙和包括人类的一切存在。农民提供食物和劳力，支持上层阶级和诸神，而上层阶级提供政治秩序，使农民能生产食物剩余，礼制性地流向超自然领域，为诸神提供维系宇宙秩序的能量。

由于君主和上层阶级承担了供养神祇的责任，早期文明的宗教信仰严格限制了上层阶级对农民的盘剥。如果由于上层阶级对平民的苛刻压榨导致农业歉收的话，不仅人类社会，而且包括宇宙秩序的稳定性和互惠关系都将受到威胁。这将是人类社会的君主必须向诸神负责的。维系上层社会和下层社会的平衡和互惠关系可以解释为什么阶级冲突不是早期文明的一个主要特征。

人类和宇宙之间的关系的概念是此前所未见的。其原则代表了将早期文明的生产关系和联系农民和上层阶级的政府投射到超自然领域。然而，这些宗教信仰却不能简单视为附生现象。也不能因为这些观念部分来自更早的时代，而将它们视为旧信仰适应新环境的翻新。它们实际上是社会本质的深层反映的产物。这些社会本质可以解释能最有效地协调阶级之间关系，并推广到维系（或成为）宇宙的超自然力量的一般性实践和调和。人类和人类赖以存在的自然、超自然力量的关系被类比成为社会阶级之间的关系。通过这个概念化过程，超自然结构被理解为调节和规范人类政治和宗教行为的范式。在已经过于庞大而无法以亲属暗喻形式概念化的社会领域，宗教观念为考虑政治问题和创造类似于宪章的规范提供了基础。至关重要的是，在所有早期文明中，宗教都为这个形成过程提供了情境。尽管在社会组织和关涉到宇宙秩序和神祇的信仰上千差万别，相同的社会宇宙秩序观却应运而生。 672

如果我发现，比如说，所有早期文明中都信奉一位强有力的、作为太阳化身的名为拉神 (Ra) 的男性神，结论将大为不同。这样的证据将支持早期文明的宗教信仰起源上的埃及中心说或者亚特兰蒂斯起源说。这种类型的细节的相似性并不广泛见于所有早期文明，这一事实和没有证据表明这些文明间存在重要的历史关联（除了中美地区）结合起来，将强烈支持我们将其视为一系列独立的智力结构。

早期文明也共享众多关于宇宙结构的一般信念。大地之上和之下都是多层超自然世界，

大地分成多个部分，陆地周围环绕海洋，各个层级之间的沟通仅仅见于中央和四角的观念在早期文明产生之前就已经传播到世界各地。随着与远距离社会的接触频繁起来，以及长时期记录对自然现象的观察，这些信仰得到早期文明的人们的大量经验性知识的补充完善。但是经验性知识的阈限，使得对于地面世界的信仰比诸如天上和地下世界，以及像宇宙观，如创世、宇宙历史和宇宙的终极命运等更具玄想的主题的信仰，表现出更大的跨文化统一。

673 人类拥有多个灵魂，灵魂在人死后会离开肉身的想法是广为流传的早期信仰的延续。同样，一个人的灵魂尽管不能永世不灭，但是至少在死后还存在的想法也是如此。灵魂可以在人死之后更快乐地生活的观念在广幅国家中比在城邦国家中更为流行。这些乐观的信念可能源自上层阶级，通过身份仿效而传播到下层阶级。

受上层阶级赞助的最重要的学习形式包括占卜和医术。医生不仅需要熟知自然疗法，也应知晓如何占卜，解释占辞并洞察诸神对健康和疾病的意愿。占卜、甲骨和法术都能帮助统治者知晓神祇对政治和个人事务的意见，回避触怒神祇，控制诸神，驱赶恶鬼和揭露巫蛊。这种特殊知识的核心是协调人类和超自然界的的关系，而不像马克思主义科学史学家认为的那样是上层阶级混淆真正的知识，以期阻碍技术和社会进步，保护其特权（Childe 1965 [1936]；B. Farrington 1936）。尽管早期文明的人们按照实践和直接的方式处理日常问题（Hallpike 1979），但是其宇宙观鼓励他们在处理没有明确解决方案的问题时仍然依赖超自然理论。对上层阶级而言，发现维持与超自然界的的关系的技巧就是至关重要的实践活动。

书写系统的发展为理解早期文明的智力成就背后的概念性统一和差异提供了细节上的洞见。至少在四个早期文明有书写系统，四种文字都采用了类似的形音取向。词符，或者文字符号，具有显著的重要性，但是为了解决语义延伸带来的含混不清也需要标出声音。拟音至少有三种不同的方法：苏美尔人和玛雅人采用单音节符号，埃及人仅仅注明辅音，中国人逐渐倾向采用形声字，字形一边表意，一边表音。纯粹的音节或者字母文字仅见于缺乏自身的书写系统，但已经为已有的形音文字系统知晓的社会之中。这个模式表明，人类在发展记录言语的系统时存在青睐意音文字的自然倾向。

## 理论含义

比较研究揭示出每个早期文明迥异于其他文明的大量特质性变化。某些变化具有生态适应性。其他的则有助于确定不同的种族或者政治集群的身份。特质性变化界定了早期文明的神话内容、艺术风格和知识。由于所有的理解都是象征性传递的，因此特质性文化传统以高度显著、常常不可预料的方式改变人类行为是完全在情理之中的。但是，也存在无法用历史关联予以解释的早期文明之间的跨文化规则。这些规则构成了早期文明的经济、社会和政治

组织、信仰体系的重要侧面。早期文明的每个侧面都展现出文化特质和跨文化规则的显著组合。这一发现显然有悖于新进化主义论者或者文化决定论者的预期。

新进化主义人类学家长期以来都预设性地将独立生成的跨文化相似性看成是处在相同发展水平上的社会的产物。大多数人类学家假设，在人类进化的过程中，自然选择有助于将符号当作适应环境的更灵活方式的生物能力的发展 (Mithen 1996)。这一假设鼓励众多考古学家和人类学家将文化转型视为对变化的生态环境的理性回应。人口和环境的变迁，与其他社会竞争模式的改变要求人类适应环境的方式也发生转变。大多数新进化主义人类学家假定社会文化的变化仅仅在生态变迁需要时才发生。这些想法与 19 世纪晚期博厄斯派文化人类学家和涂尔干派社会人类学家的观念相符，而与一小部分唯物主义者（主要是马克思主义者）相异。唯物主义者相信系统变迁是资源竞争的结果。两种取向都将整体变迁视为萨林斯所指的“实践理性”的结果 (Sanderson 1990)。

文化生态主义论者认为人类的智力是每个人理性地基于几近完整的知识协调自身与自然世界和其他人类的关系的能力。出于最省力原则和避险原则，人类会采纳最适宜的适应方案。在类似的环境中，处理类似问题的人们将会生成类似的解决方案。对于这些理论家而言，必要性是发明之母。但是，他们不赞同生态影响占有重要的地位。怀特提出，技术子系统改变了社会子系统，两者联合起来影响了哲学和艺术 (White 1949: 390-391)，但是他认为，这些影响只是一般性地改变了文化模式 (White 1945: 346)。与之相对，哈里斯则竭力证明适应策略改变了人类行为和信仰的每个侧面。他假设，文化的所有侧面都是功能性交互关联的，适应性变化在文化系统之中造成了改变。他进一步提出，价值和信仰都是附生性的，都由对环境的适应决定。文化就是催化剂，即对适应性行为进行编码，并使其自动运行的方式。

675

其他持类似于怀特的立场的人认为，如果提倡适应或对适应持中立立场的已经确立的行为和信仰侧面还存在的话，变化就只是社会的适应性“核心”。斯图尔德提出，跨文化规则揭示出适应性核心，而适应性稍欠的文化特征将作为特质性特征保存下来 (Steward 1949)。因此，王权是早期文明的一个核心特征，而在特定的文化之中，君主的象征性关联为王冠、宝座还是伞盖，便构成了历史特征。斯图尔德将跨文化规则的研究和科学等同起来，将文化特质的研究和历史等同起来，提出人类学的科学之中不能容纳特质的研究。但是，他也强调，有必要经验性地判断什么特征是跨文化重复发生的，什么却不是，迄今研究之中仍可见到这一观念。敦纳尔提出功能性特征需要和风格性特征区分开来。功能性特征受选择影响，因而不是任意的，而风格性特征不受功能影响，因此会任意而随机地分布。风格和功能之分蕴含的问题早已被学者所注意。拉帕波特、弗莱纳利和马库斯都认为传统信仰有主动地位，他们认为信仰在规范适应性行为上具有显著作用。文化的附属地位遭到霍德进一步质疑，霍



德提出物质文化并不止步于反映社会关系 (Hodder 1982a; Cannon 1989)。

676 受到启蒙主义哲学影响,新进化主义论者强调所有人类行为的类似性,和全世界文化发展的线性本质。他们的取向鼓励了对处在相同发展水平上的社会拥有近似回应的信仰。萨林斯和塞维斯 (Sahlins and Service 1960) 以类似方式形成了一般进化和特殊进化的区分。他们提出,尽管文化必然以多种方式适应不同类型的环境,但是,由此形成的差异会被不断复杂的适应模式的相似性所压制,并导致更发达的社会控制了稍微不发达的社会。斯图尔德借助多线式进化的概念,提倡特殊进化,但是也接受了魏特夫的观念,认为所有早期文明都只能出现于有灌溉的地方,将文化进化束缚于单线式模式 (Steward 1949; 1955: 178-209)。现在非常清晰的,早期文明并非出自单一类型的环境,也不是特定的农业活动——如高度依赖灌溉的农业——的产物。由于生计适应常常与特定的环境相关,因此必然非常特殊,具有高度多样性。

现在,也没有什么人赞同人口压力是导致早期文明生成的主要原因了。尽管伯瑟拉普 (Boserup 1965) 和科恩 (Cohen 1977) 提出了截然相反的论点,但人口增长不是一个独立变量,而是受到众多经济、社会和文化因素的影响。政府形式和人口密度之间的关系还有待研究。在新几内亚,传统上,当社区人口达到 300 人时,他们就会分离社群,而不会任由其扩大并发展更细致的管理形式。这一过程持续至今,当地人口密度已达每平方公里 135 人 (Forge 1972)。早期文明之中,人口密度和可耕种土地的总量之间也存在多种关系。

就农业而言,促进早期文明发展的最重要的因素是在长时期土地开发过程中的劳力投入,这构成了防御侵扰的需要。国家支持可以保护最好的农田的主人,外人不得非法染指 (Linton 1933; 1939)。另外,当土地众多而劳力稀少时,国家被视为一种权威,以确保富人有支配穷人劳力的契约权力。弗莱纳利注意到贸易和其他众多因素会促进早期文明的发展。国家的出现创造了鼓励人口增长和农业集约化的条件。这些发展加深了富裕群体对政府维护法律和秩序的能力的依赖。

677 促进早期文明发展的因素看起来不是生态性的,而是经济性或者政治性的。土地和劳力的重要性不在其本身,而在于它们被视为财产的形式,对土地的拥有不如对土地上生产的剩余产品的拥有。

随着社会的扩大,它们要求更复杂的等级式管理结构。弗莱纳利提出,对于早期文明的功能性理解而言,判断这些结构如何运作比发现促进特定的大规模政体形成的多变且往往具有特质性的因素更加重要 (Flannery 1972)。而且,社会权威需要运用武力维护社会整体,提升特权成员的权力,确保官员的命令得以执行。实现这些目标要求发展服务于上层阶级利益的军队、警察和法庭。城邦国家体系和广幅国家体系构成了实现这些最终目的的不同政治结构。两种政治组织变体表明功能性约束在改变社会组织上的复杂作用。

然而，我们需要特别关注决策等级制度的发展与不断增加的社会和经济不平等之间的关系。一般认为，为确保高效，早期文明中的权威决策职责和财富及崇高的社会等级联系在一起。但是，上层阶级中，满足个人利益的财富积累无法从纯粹功能或者理性视角予以解释。相反，它根植于更高的原始行为，以及将奢侈性消费视为政治权力的证据的人类普遍倾向。

黑猩猩将获取群体内社会交际和成员资格的强烈倾向与争夺控制权和影响力的白热竞争结合起来。结盟、欺诈和背叛是这些竞争者的特征 (Conroy 1990)。狩猎—采集社会为了克服过度自恃和贪婪攫取而产生了普遍互惠原则，对生存而言意义重大，而复杂人类社会的发展破坏了这一高度有效的社会机制。在复杂社会，控制了公共信息发布权力的首领能够钳制公共谣言，直接嘲弄小道消息，压制和惩处批评者。君主被隔绝于住所和宫殿之中，使他们更易逃避公开批评 (P. Wilson 1988)。这样，处在权威位置的个人可能保卫和强化他们的权力。大多数人需要表达顺从，对上层阶级的公然批评是断不能容忍的。在这种情况下，下层社会在社会管理上丧失了主动权。然而，上层社会至少因为他们对社会的贡献而被被动接受，并予以经济支持。他们仍然需要听从公共意见，如果他们的控制变得低效，或者他们的行为越来越激起反抗的话，就会引起公然仇视。

678

米森提出，人类的社会行为建立在生物性基础之上，这不是指建立在一般性智力之上，而是基于自人类始祖与类人猿分离以来就不断发展的大脑活动的具体形式 (Mithen 1996)。他对人类智力的模式观念缺乏解剖学支持，众多神经科学家已经强调现代人类大脑的灵活性和适应性 (Dubrovsky 1999)。但是，人类行为的有些侧面确实是由生物学因素控制的。与推理能力相关的大脑皮层在解剖学上与作为情绪基础的边缘系统相关。由于推理能提升有效的目标导向行为和社会行为，推理、意愿和情绪之间的密切关联是至关重要的 (E. Armstrong 1991)。社会化和竞争化倾向可能先天性地根植于所有高等哺乳动物之中。这样，在狩猎—采集社会中被公众意见阻遏的基于生物学的个性竞争倾向，随着社会变得更复杂而越来越公开地表达出来。随着国家取代公众意见成为维系社会秩序的主要工具，强化社会合作与团结的传统机制便受到压制。

平等社会和国家试图促进不同的基本人类行为倾向。没有任何理由宣称，由于它们年代更早，平等社会比阶级社会更能准确地表现人性。但是，社会不仅仅受到环境的适应性要求的影响，也受到人类作为长时段生物进化产物的本质的影响。实践理性无法单独与生态适应相抗衡。人类大脑不仅仅是理性的计算工具，也是一个有自身需求，和具有生物性决定的运作模式的生物器官 (E. White 1993)。系统进化和进化心理方法指出了—个错误，即假设出现在人类历史进程的相对晚近阶段的不平等主义行为是完全由文化决定的，与信息论和功能主义分析揭示，文化发展特定阶段的社会引以为特色的所有事物不必都是由生物性决定的，有异曲同工之妙。

679 同样构成挑战的还有为什么任何地方的上层阶级都过着奢侈的生活。财富对供养支持者和官员很重要，奢侈性展示和消费资源被普遍解释为权力的标志。但是，这不能解释为什么上层阶级热衷于在自己身上挥霍财富。尽管更好的营养、高级住宅和较少的体力劳动对上层阶级家庭具有一定的益处，但是上层阶级的豪华生活方式远远超出了生物性需求。事实上，这可能与个人健康背道而驰。尽管等级式组织起来的决策者对于确保复杂社会的功能至关重要，如果这些首领及其家庭依旧过着简朴的生活，作为管理专业人士的他们仍然可能作出协调社会的决策。

奢侈生活方式仅见于生活在阶级社会的人类，但是在阶级社会中却是普遍存在的。其他的哺乳动物最多只能因占有食物而争执。在人类进化的早期阶段，普遍性互惠关系发展之前，针对食物的竞争行为在危及生命的食物匮乏时期具有重要的选择性优势。在人类进化的过程中，只要公共意见不足以强求其慷慨，这种行为便可能扩展为努力争夺各种资源。

随着社会的政治不平等不断加剧，财富的积累不可避免地和政治权力的攫取齐头并进，奢侈性消费被视为权力的证据。于是，财富和地位相互强化。在早期文明中，政治权力既是获取财富的重要手段，也是保卫财富的基础。相应地，控制财富是维持政治权力的必要条件。但是，经济利益和政治利益鲜有相互竞争的机会 (Eisenstadt 1963)。单有财富无法使远距离贸易商获得崇高的社会地位。社会政治力量在早期阶级社会中是远比经济力量更重要的决定因素。但是，一旦有机会，人们会如同青睐政治权力一样地青睐财富。在这些情况下，对财富不平等的特定文化解释可能只是普遍的人类取向的附生性理性表现。这种普遍性质疑了相对主义的宣称，即欲求之物都是特定性和历史性决定的 (Sahlins 1976: 152)。尽管采集—狩猎社会通过集体强化了平等，但是，权力、身份和财富之间的对应关系似乎深深地根植于人类灵魂之中。

680 西方个人主义鼓吹个人奋斗皆为私利。与之相悖的是，在众多其他社会中，个人回报、威望和福祉都被认为是通过与他人共事或服务于他人得到的。小规模社会对物质积累的制约在每个早期文明中都遭到颠覆，人类表现出越来越强烈的个人攫取的欲望，以及对公开认可的地位和权力的热望。这表明，人类为了共同利益牺牲自我利益的能力上存在显著的先天性限制，如果个人贪欲无法有效地被公共意见所控制的话，它将在文化规范上大行其道 (Alexander 1987)。

随着社会日益复杂，行为的类似形式发展起来，与类似信仰的发展相平行。早期文明关于人类和自然、超自然之间关系的类似观念部分反映了复杂化程度稍逊的早期社会中共享观念的延续。这同样体现在关于宇宙结构和功能、灵魂的本质以及治愈术的观念上。但是，所有这些理解都在早期文明的阶级情境中发生了显著转型。近似但全新的关于人类社会和超自然的相互支持关系的信念通过每个早期文明中类似观念的发展而表现出来。其他的发展上

也表现出类似特征，包括上层阶级对与神旨相关的神秘知识的培育，以一个为社会的方方面面正常运作负责、担任与超自然世界沟通的中介的人象征国家的统一，神祇需要人类的支持才能发挥正常功能。启蒙哲学家和 19 世纪进化主义人类学家将这种类似性归因于“心性同一”。但是，他们将心性同一看成一种解释，而不是一种或者一系列需要解释的现象。

人类学家仍然不能透彻地了解人类认知中出现的广为传布的统一性的原因。这至少部分因为他们早已接受涂尔干武断地区分出社会和心理，而对心理和生物因素在改变人类行为上的功能关注甚少。众多文化人类学家循例认可人类的需求、驱动、动机、欲望、感受和情感都是天生的和普遍的。他们也认为生物因素不仅影响生态适应行为，也能导致所有人类社会出现艺术、音乐和宗教信仰。博厄斯和马林诺夫斯基都将心理因素纳入到文化的功能性先决要素之中，但是，由于他们相信，每个功能性先决条件提出的问题都存在多个可能的文化解决方案，因此，他们不认为这些先决条件是文化多样性中的关键问题。新进化主义考古学家将心理天性视为普遍存在的，但不认为它具有和生态机制一样的改变人类行为的重要价值。古典马克思主义者接受心理驱使的现实，但是由于不能与他们的改变人类状况的雄心相妥协，因而否认这些动力构成了固定的人类本质 (Geras 1983)。相对主义认为心理天性从属并受制于文化惯习，而文化惯习本身就能指导人类行为。

681

人类行为的阐释不应求助于心理学的观念鼓励了对使个人和集体理性地适应自然和社会环境的智力的信仰。但是，今天，我们越来越清楚地认识到某些能力是以神经和荷尔蒙为基础的 (Butterworth 1999; Gazzaniga 1992; 1998; Low 2000; Mithen 1996)。这些论断不应该和社会生物学的一些论断相混，社会生物学认为，作为自然选择的结果，人类行为的特定形式是最近数千年生物性地植入人类大脑的 (E. Wilson 1978)。考虑到文化变迁在人类进化过程中不断加速，这一过程的适应性优势不足，而劣势却很多；因此，无法理解它何以发展或延续 (Boyd and Richerson 1985: 199)。短时段生物编码极易受到区域进化趋势的影响，也不能解释人类本质中广泛可见的普遍相似性。

但是，社会生物学提出的困难并没有排除人类思维的生物基础受到长期自然选择的影响的可能性。最重要的长时段挑战并非自然环境，自然选择使人类适应自然环境，自然环境随着人类在地球表面的扩张而越来越具有多样性。相反，挑战存在于成员之间既合作又竞争的小群体之中。人类大脑最宜做出与小规模群体活动而不是大规模群体活动，与眼下而不是未来相关的决策。这表明，人类更能适应为其自身和家庭追逐眼前利益，而不是为更大的群体谋求长期福祉 (Boyd and Richerson 1985; Carrithers 1992)。

米森提出，在考古学资料和比较灵长动物生态学基础之上，人类掌握技术，分析生物和物理现象的能力在控制社会关系的能力发展之后很久才出现的 (Byrne and Whiten 1988)。将这些特定的思维形式联系在一起的认知可能出现于 10 万到 4 万年前之间，可能使人的理

682

解能力更抽象、更灵活。语言的发展，至少某些侧面具有复杂的遗传基础，极大地提升了人类通过口耳传递知识的能力。这种学习形式远比通过证实或者试误有效得多。语言的发展不仅加速了文化变迁，也极大地改变和扩展了人类的意识和自我意识，强化了人类的分析能力。这使人们可以更快地适应各种生态环境，最终主宰地球上的生态系统 (Deacon 1997; Mellars and Gibson 1996; Noble and Davidson 1996)。米森宣称，大脑功能的具体形式的互动也使令人着迷的人性成为人类思维的特点。

近期的认知研究表明，人类思维通过一个复杂的建构认知、行为和社会关系的暗喻网络理解世界 (Lakoff 1987; Lakoff and Johnson 1980; Tilley 1999)。因此，认知进化赋予人类思维以各种一般性和特殊性的分析能力，使人类预先倾向将类比象征意义赋予对自然和社会领域的认知。由于其格外明亮，太阳被当成超级能量的标志；由于能够蜕皮，蛇被视为新生的标志；而台级式位置被当成高贵的社会等秩的符号 (Hallpike 1979: 149-167; von Gernet 1992, 1993)。广为流传的神话将君主或者贵族视为异族，将不同的社会地位归因为种属差异 (Geeley-Harnik 1985; Gillespie 1989)，玛丽·赫尔姆斯 (Mary Helms) 宣称，这一对应关系的合法性和权威性来自宇宙信仰 (Helms 1998)。过去被征引作为心性同一的个案的概念需要大量更细致的研究，不仅从人类学视野，也需要从进化心理学和神经科学的角度予以考虑。只有这样，人类学家才能理解为什么文化的众多侧面表现出程度不一的跨文化统一性。这一取向可能最终为理解由相似心理因素作用导致的统一性和由历史关联导致的相似性之间的区分提供可靠的方法论。

683 通过否认社会和文化的突现特性而支持实证主义者的统一科学的错误观念是具有误导作用的。但是，在解释人类行为时必须考虑人类认知的心理学和生物学基础。这将要求努力克服涂尔干社会学和文化人类学中的极端反简化主义的偏见。社会科学与心理学和生物学更紧密的联系有助于更好地理解受长时段人类生物进化影响的人类行为侧面。当前的研究表明，这些因素可能有助于显著改变人类的理解和行为。这种跨学科研究也能推进社会科学对结构主义者所宣称的规范人类思维的机制的初步认识。

对早期文明的比较研究记录了人类思想可以创造无限的信仰和理念的能力。不同文明的艺术风格、传说和生态知识千变万化，人民的生活被赋予了独特的价值观和志向，又深受其影响。这些观察也支持相对主义者的一个观念。他们认为，任何人类群体都生活在自身文化建构的环境之中。萨林斯宣称，人类生活在自己选择的有意义的文化环境之中，这些选择永远不会是唯一的（Sahlins 1976: 19）。这一论断无法检验，但仍不乏证据显示它颇有可取之处。

684

但是，文化变迁却不仅仅是信息的不同解码过程中偶然误植或者改变的结果。文化通过力图维持认知结构和心理统一性而抵制任意变化。形式和意义的关系非常复杂。在某些情况下，文本或者图像并未改变，对它们的阐释却随着时代发生变迁。反过来，一系列变迁甚剧的文本或者符号可能一直表达同样的内容（Goodenough 1953-68; Marx and Engels 1964: 97-118; 287-347; Panofsky 1939）。这样，文化传统可以长期存在，适应变迁的环境。

然而，早期文明也展示出大量的跨文化统一性，特别是在社会政治和宗教领域。生计模式关系到与本土环境的适应，因此必然会表现出显著的差异。与此相反的是，早期文明仅有一种阶级结构的一般形式，两种社会政治组织的主要形式，一套主要的宗教信仰。这些发现显然既不认同早期文明完全由特质性要素塑造而成的观点，也不认同其相似性源自生态环境约束的观念。

另一种具有跨文化统一性的功能性约束是随着社会规模的增大，对更正式、等级更严格的决策体系的需求。而且，它表明，只有少数社会政治布局具有足够的功能性统一，使之以

685

可行的系统存在。这一发现最初由默多克在亲属关系研究中提出 (Murdock 1969)。霍尔派克发现,随着社会规模越大、越容易与其他社会竞争,延续下来的社会机制和价值体系越稀少 (Hallpike 1986)。孤立的早期文明展现出两种主要的政治变体,介于更具多样性的小规模社会和结构性的、变化较少的工业文明之间。苏联与资本主义社会竞争不到 70 年就分崩离析,表明工业经济仅有一种形态才能欣欣向荣 (Harris 1992)。任何地方仅能存在一种早期文明。广幅国家和城邦国家之间并无前后更迭关系,都会被更先进,更复杂的前工业时代文明所取代。

根据有效地调整以适应变化的生态环境的需要,社会以多种方式改变。它们将会被经济领域的理性计算再造,常常通过更有效地利用现有能源和资源而获得竞争优势。与极端相对主义者的宣称不同的是,人类可以采用理性策略,智取对手,出于自身的利益而修改社会法则。尽管相对主义者认为自我利益是文化定义的,在所有早期文明之中,这种利益都基于控制物质资源和人力的竞争优势。

最后,早期文明中不乏文献证明,对实际事物和宗教信仰,乃至象征主义的类似理解可以在不同的文明中独立发展。某些平行发展是实践理性的结果,而另外一些则反映了目前仍然知之甚少的人类思维生成特定的类比类型的趋势。

传统的理性主义者,包括 60 年代的新进化论者,都试图探索人类如何运用理性计算能力适应环境。但是,在理性计算能力之外,人类大脑也为人类的动机、个性和影响能力提供了生物基础。这些动机和效果不仅驱使了人类行为,也构成文化赖以存在的生物性现实。在人类进化过程中发展起来的专业化分析能力可能在特别的领域传递思维。因此,人类学家并不将萨林斯的“实践理性”视为解释人类物质、认知和心理需求的“人性理性”的更复杂的形式。这种观念超越了西方思想在身体与心智、物质与思维之间的传统二分法则。然而,为了使这种方法具有科学价值,人类学家必须规避主观和种族中心主义论调的玄想,特别是试图了解永恒的人类精神的黑格尔传统 (Karlsson 1998: 188)。

随着作为洛克主义信念的计算理性让位于特定可能性,以及与暗喻观念或者计算和语言的特别侧面相关的一般智力形式,理解人类行为的生物因素的背景发生迅猛转变。我们需要更好地从心理学或者神经科学出发,更好地理解人类大脑如何形成理解和影响行为。这样的取向并不会威胁或者质疑理解人类行为的唯物主义或者进化主义(相对于狭隘的生态主义或者环境决定论)取向。相反,考虑到对生物进化的理解,只有唯物主义和进化主义才持之有据。这也不会挑战将文化视为适应系统的观念。问题是理解人类——作为包含了独特文化能力和显著的文化遗产的长期自然选择的生物和行为预置产物——如何相互适应,以及适应环境。社会科学家再也不能在忽略人类的生物性的情况下分析人类行为。无论是生物进化还是文化进化,都是人类适应特定但仍然知之甚少的生物、社会和心理预置

环境，满足他们所生存的自然和社会环境的需求的过程。

过程主义考古学预置性地与理性生态主义适应结合在一起，代表了对进化过程的不可接受的简单化理解。人类通过特定的认知能力、心理预置和基于荷尔蒙的冲动而适应环境，而不是通过对周围环境进行最优化计算。在理解人类适应性上，所有这些需求和能力都必须被纳入考量。认知不仅仅具有工具价值，或者是附生性的，而是在确认人类目的和改变人类的适应上具有能动作用。文化传统为特定的群体如何适应生活并试图解决新问题提供了理解。有关技术和经济的知识与关于社会组织和宗教信仰的知识一样都是过去的文化遗产。但是，技术性推理、人类生物性需求和内在天性在改变或者抵制人类行为上，比后过程主义考古学家或者后现代主义人类学家所认知的要重要得多。

687

跨文化规则并不仅仅局限在有效运用能源、由生态学考量掌控的人类行为侧面。唯物主义方法也需要解释缺乏历史关联的宗教思想上的跨文化近似模式。特定族群的生物性行为，包括人类大脑的具体分析能力，可能都必须用于解释符号本质的跨文化平行发展。所有早期文明都共享众多特征，这些都是将现有知识和行为服务于特定目的上人类需求和自然限制的共同产物。然而，这个统一的文化内核（借用斯图尔德的术语）与不能共同进化的历史传统的特质性特征——包括艺术风格、高度特殊化的信仰，甚至还包括价值观和个人志向——相伴生。

现在的研究表明，在阐释早期文明的相似性和差异性时，必须考虑更广泛范围内的诸多因素，而不是套用流行理论。社会生物学宣称，短时段意义上的人类行为基于生物性，这是毫无根据的。但是，它表明，人类行为不能完全从文化和社会角度予以解释。人类是漫长的生物进化史的结果。自然选择对人类象征性思考和传播的能力改变颇多。越来越多的证据表明，这些行为不仅仅建立在普通意义的智力之上，而且建立在长期独立发展的各种特定的认知能力之上。此外，人类有复杂的基于生物性的需求、热望和情绪。相对主义者认为，这些倾向可以以多种方式在文化意义上予以掌控，但是这一论断看起来与人类行为引以为特征的全面跨文化统一性相抵牾。为了阐释统一性，有必要考虑生物性、心理性以及社会性和文化性因素。

社会和文化现象都有其独特属性，因此不能完全从心理学或者生物学角度解释。然而，无论人类行为，还是社会和本质的本质都不能在未能准确判断进化心理学和神经科学的发现的情况下得到理解。人类学家必须在这些科学中寻找人类行为的某些跨文化统一性——譬如，地位和财富的不平等倾向——的解释。过去，社会科学家无法讨论这些问题，导致了20世纪若干乌托邦社会机制的重大灾难，尤其是在斯大林时代的苏联。进化心理学和神经科学还处在亟待发展的状态，进化心理学的发现深受各种社会性陈腔滥调和行动主义纲领的影响。它们不是万应灵丹。众多跨文化规则可以从生态学或者信息理论的角度进行功能性阐

688



释。但是，有必要弥合涂尔干主义以及预置性偏好纯粹社会或者文化阐释的相对主义人类学造成的裂缝，才能生成人类行为跨文化异同上更具整体性、更可信的阐释。

# 参考书目



- Aberle, D. F., A. K. Cohen, A. K. Davis, M.-J. Levy, Jr., and F. X. Sutton. 1950. The Functional Prerequisites of a Society. *Ethics* 60: 100–111.
- Abimbola, Wande. 1973. 'The Literature of the Ifa Cult', in S. O. Biobaku, pp. 41–62.
- Abiodun, Rowland, H. J. Drewal, and John Pemberton III. 1994. *The Yoruba Artist: New Theoretical Perspectives on African Arts*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Abrams, E. M. 1989. Architecture and Energy: An Evolutionary Perspective. *Archaeological Method and Theory* 1: 47–87.
1994. *How the Maya Built Their World: Energetics and Ancient Architecture*. Austin: University of Texas Press.
- Abu-Lughod, J. 1969. 'Varieties of Urban Experience: Contrast, Coexistence, and Coalescence in Cairo', in I. M. Lapidus, pp. 159–87.
- Adams, Richard E. W., ed. 1977. *The Origins of Maya Civilization*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
1986. Río Azul. *National Geographic* 169: 420–51.
2000. 'Introduction to a Survey of the Native Prehistoric Cultures of Mesoamerica', in R. E. W. Adams and M. J. MacLeod, pt. 1, 1–44.
- Adams, R. E. W., and M. J. MacLeod, eds. 2000. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 2. *Mesoamerica*. 2 parts. New York: Cambridge University Press.
- Adams, R. E. W., and W. D. Smith. 1981. 'Feudal Models for Classic Maya Civilization', in W. Ashmore, pp. 335–49.
- Adams, Richard N. 1988. *The Eighth Day: Social Evolution as the Self-Organization of Energy*. Austin: University of Texas Press.
- Adams, Robert McC. 1960. 'Early Civilizations, Subsistence, and Environment', in C. H. Kraeling and R. McC. Adams, pp. 269–95.
1965. *Land behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*. Chicago: University of Chicago Press.
1966. *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. Chicago: Aldine.
- 1974a. Anthropological Perspectives on Ancient Trade. *Current Anthropology* 15: 239–58.
- 1974b. 'Historic Patterns of Mesopotamian Irrigation Agriculture', in T. E. Downing and M. Gibson, pp. 1–6.
1981. *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*. Chicago: University of Chicago Press.
1992. 'Ideologies: Unity and Diversity', in A. A. Demarest and G. W. Conrad, pp. 205–21.

- Adams, R. McC., and H. J. Nissen. 1972. *The Uruk Countryside*. Chicago: University of Chicago Press.
- Adetugbo, Obiodun. 1973. 'The Yoruba Language in Yoruba History', in S. O. Biobaku, pp. 176–204.
- Afanasiyeva, V. K. 1991. 'Sumerian Culture', in I. M. Diakonoff, pp. 124–36.
- Aguilera, Carmen. 1989. 'Templo Mayor: Dual Symbol of the Passing of Time', in D. Carrasco, pp. 129–35.
- Ajayi, J. F. A., and Robert Smith. 1971. *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*. 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ajisafe, A. K. 1924. *The Laws and Customs of the Yoruba People*. London: Routledge.
- Akintoye, S. A. 1971. *Revolution and Power Politics in Yorubaland, 1840–1893*. London: Longman.
- Aldenderfer, M. S., L. R. Kimball, and April Sievert. 1989. Microwear Analysis in the Maya Lowlands: The Use of Functional Data in a Complex-Society Setting. *Journal of Field Archaeology* 16: 47–60.
- Aldred, Cyril. 1971. *Jewels of the Pharaohs: Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*. London: Thames and Hudson.
- Alexander, Richard. 1987. *The Biology of Moral Systems*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Allam, Schafik. 1981. Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne. *Journal of Egyptian Archaeology* 67: 116–35.
1989. 'Women as Owners of Immovables in Pharaonic Egypt', in B. S. Lesko, pp. 123–35.
1991. Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times. *Journal of Egyptian Archaeology* 77: 109–27.
- Allan, Sarah. 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Allchin, F. R. 1995. *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, J. P. 1988. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Yale Egyptological Studies 2.
2000. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, R. C. 1997. Agriculture and the Origins of the State in Ancient Egypt. *Explorations in Economic History* 34: 135–54.
- Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- An Chin-huai. 1986. 'The Shang City at Cheng-chou and Related Problems', in K.-C. Chang, 1986b, pp. 15–48.
- Andreu, Guillemette. 1997. *Egypt in the Age of the Pyramids*. Ithaca: Cornell University Press.
- Andrews, G. F. 1975. *Maya Cities: Placemaking and Urbanization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Apter, Andrew. 1992. *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Armstrong, E. 1991. The Limbic System and Culture. *Human Nature* 2: 117–36.
- Armstrong, R. P. 1981. *The Powers of Presence: Consciousness, Myth, and Affecting Presence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ascher, Maria, and Robert Ascher. 1981. *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- Ashmore, Wendy, ed. 1981. *Lowland Maya Settlement Patterns*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
1989. 'Construction and Cosmology: Politics and Ideology in Lowland Maya Settlement Patterns', in W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 272–86.
- Ashmore, Wendy, and A. B. Knapp, eds. 1999. *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell.
- Assmann, Jan. 1995. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun, and the Crisis of Polytheism*. London: Kegan Paul International.
- Atran, Scott. 1993. Itza Maya Tropical Agro-Forestry. *Current Anthropology* 34: 633–700.
- Aveni, A. F. 1989. *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*. New York: Basic Books.
- ed. 1992. *The Sky in Mayan Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Awolalu, J. O. 1979. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London: Longman.
- Bacus, E. A., and L. J. Lucero, eds. 1999. *Complex Polities in the Ancient Tropical World*. Archeological Papers of the American Anthropological Association 9.
- Baer, Klaus. 1960. *Rank and Title in the Old Kingdom: The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bagley, R. W. 1980. 'The Zhengzhou Phase (The Erligong Period)', in W. Fong, pp. 95–108.
1999. 'Shang Archaeology', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 124–231.
- Bailey, A. M., and J. R. Llobera, eds. 1981. *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Baines, John. 1983. Literacy and Ancient Egyptian Society. *Man* 18: 572–99.
- 1991a. 'Society, Morality, and Religious Practice', in B. E. Shafer, pp. 123–200.
- 1991b. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record. *Journal of Near Eastern Studies* 50: 81–105.
- 1995a. 'Kingship, Definition of Culture, and Legitimation', in D. O'Connor and D. P. Silverman, pp. 3–47.
- 1995b. 'Origins of Egyptian Kingship', in D. O'Connor and D. P. Silverman, pp. 95–156.
- Baines, John, and Jaromir Malek. 1980. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Phaidon.
- Baines, John, and Norman Yoffee. 1998. 'Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 199–260.
- Bairoch, Paul. 1988. *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ball, J. W. 1993. 'Pottery, Potters, Palaces, and Politics: Some Socioeconomic and Political Implications of Late Classic Maya Ceramic Industries', in J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 243–72.
- Barber, E. W. 1994. *Women's Work – The First 20,000 Years: Women, Cloth, and Society in Early Times*. New York: Norton.
- Barber, Karin. 1981. How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes towards the Orisa. *Africa* 51: 724–45.
1991. *I Could Speak Until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Barlow, R. H. 1949. *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*. Ibero-Americana 28. Berkeley: University of California Press.
- Barnes, Barry. 1974. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Barnes, G. L. 1993. *China, Korea, and Japan: The Rise of Civilization in East Asia*. London: Thames and Hudson.
- Barnes, S. T., ed. 1989. *Africa's Ogun: Old World and New*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barnes, S. T., and P. G. Ben-Amos. 1989. 'Ogun, the Empire Builder', in S. T. Barnes, pp. 39–64.

- Barraclough, Geoffrey, ed. 1984. *The Times Atlas of World History*. Rev. ed. London: Times Books.
- Bascom, William. 1944. *The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group*. American Anthropological Association Memoir 63.
1955. Urbanization among the Yoruba. *American Journal of Sociology* 60: 446–54.
1969. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bassie-Sweet, Karen. 1991. *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Bates, D. G., ed. 1995. *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baudez, Claude-François. 1994. *Maya Sculpture of Copán: The Iconography*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Bauer, B. S. 1996. Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual. *American Anthropologist* 98: 327–37.
1998. *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press.
- Bauer, B. S., and D. S. P. Dearborn. 1995. *Astronomy and Empire in the Ancient Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Bauval, Robert, and Adrian Gilbert. 1994. *The Orion Mystery: Unlocking the Secrets of the Pyramids*. London: Heinemann.
- Becker, M. J. 1973. Archaeological Evidence for Occupational Specialization among the Classic Period Maya at Tikal, Guatemala. *American Antiquity* 38: 396–406.
- Bell, Barbara. 1971. The Dark Ages in Ancient History. 1. The First Dark Age in Egypt. *American Journal of Archaeology* 75: 1–26.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Lanny. 1997. 'The New Kingdom "Divine" Temple: The Example of Luxor', in B. E. Shafer, pp. 127–84.
- Ben-Amos, Paula. 1983. 'In Honor of Queen Mothers', in P. Ben-Amos and A. Rubin, pp. 79–83.
1995. *The Art of Benin*. 2d ed. London: British Museum Press.
- Ben-Amos, Paula, and Arnold Rubin, eds. 1983. *The Art of Power, the Power of Art: Studies in Benin Iconography*. UCLA Museum of Cultural History Monograph Series 19.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- Benson, E. P., and G. G. Griffin, eds. 1988. *Maya Iconography*. Princeton: Princeton University Press.
- Berdan, F. F. 1982. *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Berdan, F. F., R. E. Blanton, E. H. Boone, M. G. Hodge, M. E. Smith, and Emily Umberger. 1996. *Aztec Imperial Strategies*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Betzanos, Juan de. 1996. *Narratives of the Incas*. Trans. and ed. Roland Hamilton and Dana Buchanan from the Palma de Mallorca Manuscript. Austin: University of Texas Press.
- Bethell, Leslie, ed. 1984. *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 1. *Colonial Latin America*. New York: Cambridge University Press.
- Betzig, L. L. 1986. *Despotism and Differential Reproduction: A Darwinian View of History*. New York: Aldine.
- Bierbrier, Morris. 1982. *The Tomb-Builders of the Pharaohs*. London: British Museum Publications.
- Bierhorst, John. 1985. *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press.

- Binford, L. R. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity* 28: 217–25.
1971. 'Mortuary Practices: Their Study and Their Potential', in *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, J. A. Brown, ed., pp. 6–29. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25.
1972. *An Archaeological Perspective*. New York: Seminar Press.
1978. *Nunamiut Ethnoarchaeology*. New York: Academic Press.
1980. 'Willow Smoke and Dogs' Tails': Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation. *American Antiquity* 45: 4–20.
1983. *In Pursuit of the Past: Decoding the Archaeological Record*. London: Thames and Hudson.
1989. *Debating Archaeology*. San Diego: Academic Press.
2001. *Constructing Frames of Reference: An Analytical Method for Archaeological Theory Building Using Ethnographic and Environmental Data Sets*. Berkeley: University of California Press.
- Biobaku, S. O., ed. 1973. *Sources of Yoruba History*. Oxford: Oxford University Press.
- Bird-David, Nurit. 1990. The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology* 31: 189–96.
- Blacker, Carmen, and Michael Loewe, eds. 1975. *Ancient Cosmologies*. London: Allen and Unwin.
- Blanton, R. E., G. M. Feinman, S. A. Kowalewski, and P. N. Peregrine. 1996. A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. *Current Anthropology* 37: 1–14.
- Blanton, R. E., S. A. Kowalewski, G. Feinman, and J. Appel. 1981. *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice, ed. 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. London: Malaby Press.
1985. *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship*. Oxford: Oxford University Press.
- Boas, Franz. 1963 (1911). *The Mind of Primitive Man*. New York: Crowell-Collier.
- Boltz, W. G. 1986. Early Chinese Writing. *World Archaeology* 17: 420–36.
1994. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven, CT: American Oriental Society.
1999. 'Language and Writing', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 74–123.
- Bonnet, Hans. 1999 (1939). On Understanding Syncretism. *Orientalia* 68: 181–98.
- Bontty, Monica. 1997. Concerning *hp*. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 27: 1–8.
- Boone, E. H., ed. 1984. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Boone, E. H., and W. D. Mignolo, eds. 1994. *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Boserup, Ester. 1965. *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine.
- Bottéro, Jean. 1992. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bottomore, T. B. 1974. 'Social Differentiation and Stratification', in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., *Macropaedia*, Vol. 16: 953–59.
- Boyd, Robert, and P. J. Richerson. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
1996. What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 83–97.

- Bradbury, R. E. 1957. *The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples of South-Western Nigeria*. London: International African Institute.
1973. *Benin Studies*. Edited by Peter Morton-Williams. London: Oxford University Press.
- Brady, J. E., and Wendy Ashmore. 1999. 'Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya', in W. Ashmore and A. B. Knapp, pp. 124-45.
- Bram, Joseph. 1941. *An Analysis of Inca Militarism*. American Ethnological Society Monographs 4.
- Braudel, Fernand. 1982. *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*. Vol. 2: *The Wheels of Commerce*. New York: Harper and Row.
- Bray, Warwick. 1968. *Everyday Life of the Aztecs*. New York: Dorsey.
- Broda, Johanna. 1987. 'Templo Mayor as Ritual Space', in J. Broda, D. Carrasco, and E. Matos Moctezuma, pp. 61-123.
- Broda, Johanna, David Carrasco, and Eduardo Matos Moctezuma. 1987. *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Berkeley: University of California Press.
- Bronson, Bennet. 1966. Roots and the Subsistence of the Ancient Maya. *Southwestern Journal of Anthropology* 22: 251-79.
- Brook, Timothy, ed. 1989. *The Asiatic Mode of Production in China*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
- Brown, B. A. 1984. 'Ochpaniztli in Historical Perspective', in E. H. Boone, pp. 195-210.
- Brown, D. E. 1991. *Human Universals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Brumfiel, E. M. 1980. Specialization, Market Exchange, and the Aztec State: A View from Huexotla. *Current Anthropology* 21: 459-78.
1983. Aztec State Making: Ecology, Structure, and the Origin of the State. *American Anthropologist* 85: 261-84.
1987. 'Elite and Utilitarian Crafts in the Aztec State', in E. M. Brumfiel and T. K. Earle, pp. 102-18.
1991. 'Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico', in J. M. Gero and M. W. Conkey, pp. 224-51.
1994. 'Ethnic Groups and Political Development in Ancient Mexico', in E. M. Brumfiel and J. W. Fox, pp. 89-102.
1996. 'Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination', in R. P. Wright, 1996a, pp. 143-66.
1998. 'The Multiple Identities of Aztec Craft Specialists', in C. L. Costin and R. P. Wright, pp. 145-52.
- Brumfiel, E. M., and T. K. Earle, eds. 1987. *Specialization, Exchange, and Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brumfiel, E. M., and J. W. Fox, eds. 1994. *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burger, R. L. 1995. *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. London: Thames and Hudson.
- Burgess, E. W. 1926. *The Urban Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butterworth, Brian. 1999. *What Counts: How Every Brain Is Hardwired for Math*. New York: Free Press.
- Butzer, K. W. 1976. *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Byrne, R. W., and Andrew Whiten, eds. 1988. *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Oxford University Press.

- Calnek, E. E. 1972. Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan. *American Antiquity* 37: 104–15.
1973. The Localization of the Sixteenth-Century Map Called the Maguey Plan. *American Antiquity* 38: 190–95.
1976. 'The Internal Structure of Tenochtitlan', in E. R. Wolf, pp. 287–302.
- Cannadine, David, and Simon Price, eds. 1987. *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cannon, Aubrey. 1989. The Historical Dimension in Mortuary Expressions of Status and Sentiment. *Current Anthropology* 30: 437–58.
- Carmack, Robert. 1973. *Quichean Civilization: The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*. Berkeley: University of California Press.
1981. *The Quiche Mayas of Utatlan: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carneiro, R. L. 1970a. 'Scale Analysis, Evolutionary Sequences, and the Rating of Cultures', in *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, R. Naroll and R. Cohen, eds., pp. 834–71. New York: Columbia University Press.
- 1970b. A Theory of the Origin of the State. *Science* 169: 733–38.
- Carpenter, L. K. 1992. 'Inside/Outside, Which Side Counts? Duality-of-Self and Bipartization in Quechua', in R. V. H. Dover, K. E. Seibold, and J. H. McDowell, pp. 115–36.
- Carrasco, David. 1987. 'Myth, Cosmic Terror, and the Templo Mayor', in J. Broda, D. Carrasco, and E. Matos Moctezuma, pp. 124–62.
- ed. 1989. *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*. British Archaeological Reports International Series 515.
1990. *Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers*. San Francisco: Harper and Row.
1999. *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Carrasco, Pedro. 1981. Comment on Offner. *American Antiquity* 46: 62–68.
- Carrithers, Michael. 1992. *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Caso, Alfonso. 1958. *The Aztecs: People of the Sun*. Norman: University of Oklahoma Press.
1971. 'Calendrical Systems of Central Mexico', in *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, pt. 1, pp. 333–48. Austin: University of Texas Press.
- Caubet, Annie, and Patrick Pouyssegur. 1998. *The Ancient Near East*. Paris: Editions Pierre Terrail.
- Celenko, Theodore, ed. 1996. *Egypt in Africa*. Indianapolis: Indianapolis Museum of Art.
- Chakrabarti, D. K. 1997. *Colonial Indology: Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Chang Cheng-lang. 1986. 'A Brief Discussion of Fu Tzu', in K.-C. Chang, 1986b, pp. 103–19.
- Chang Kwang-chih. 1962. 'China', in *Courses toward Urban Life: Archaeological Considerations of Some Cultural Alternatives*, R. J. Braidwood and G. R. Willey, eds., pp. 177–92. Chicago: Aldine.
1976. *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1977. 'Ancient China', in *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*, K.-C. Chang, ed., pp. 23–52. New Haven: Yale University Press.
1978. 'T'ien Kan: A Key to the History of the Shang', in *Ancient China: Studies in Early Civilization*, D. T. Roy and T.-H. Tsien, eds., pp. 13–42. Hong Kong: Chinese University Press.



1980. *Shang Civilization*. New Haven: Yale University Press.
1983. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.
1984. Ancient China and its Anthropological Significance. *Symbols*, Spring/Fall, pp. 2-4, 20-22.
- 1986a. *The Archaeology of Ancient China*. 4th ed. New Haven: Yale University Press.
- ed. 1986b. *Studies of Shang Archaeology*. New Haven: Yale University Press.
1999. 'China on the Eve of the Historical Period', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 37-73.
- Chang Ping-ch'üan. 1986. 'A Brief Description of the Fu Hao Oracle Bone Inscriptions', in K.-C. Chang, 1986b, pp. 121-40.
- Chao, Lin. 1972. *Shang Government*. Ph.D. diss., University of Chicago.
- Charlton, T. H., and D. L. Nichols. 1997a. 'The City-State Concept: Development and Applications', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 1-14.
- 1997b. 'Diachronic Studies of City-States: Permutations on a Theme, Central Mexico from 1700 B.C. to A.D. 1600', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 169-207.
- Chase, A. F., and D. Z. Chase. 1996. More Than Kin and King: Centralized Political Organization among the Late Classic Maya. *Current Anthropology* 37: 803-10.
- Chase, D. Z., and A. F. Chase, eds. 1992a. *Mesoamerican Elites: An Archaeological Assessment*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1992b. 'An Archaeological Assessment of Mesoamerican Elites', in D. Z. Chase and A. F. Chase, pp. 303-17.
- Chase, D. Z., A. F. Chase, and W. A. Haviland. 1990. The Classic Maya City: Reconsidering the 'Mesoamerican Urban Tradition'. *American Anthropologist* 92: 499-506.
- Chêng, Tê-k'un. 1960. *Archaeology in China*. Vol. 2. *Shang China*. Cambridge: Heffer.
1963. *Archaeology in China*. Vol. 3. *Chou China*. Cambridge: Heffer.
- Childe, V. G. 1928. *The Most Ancient East: The Oriental Prelude to European Prehistory*. London: Kegan Paul.
1930. *The Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
1934. *New Light on the Most Ancient East: The Oriental Prelude to European Prehistory*. London: Kegan Paul.
1945. Directional Changes in Funerary Practices during 50,000 Years. *Man* 45: 13-19.
1950. The Urban Revolution. *Town Planning Review* 21: 3-17.
1951. *Social Evolution*. New York: Schuman.
- 1956a. *Society and Knowledge: The Growth of Human Traditions*. New York: Harper.
- 1956b. *Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data*. London: Routledge and Kegan Paul.
1958. *The Prehistory of European Society*. Harmondsworth: Penguin.
- 1965 (1936). *Man Makes Himself*. London: Watts.
- Chisholm, Michael. 1962. *Rural Settlement and Land Use: An Essay in Location*. London: Hutchinson.
- Chou Hung-hsiang. 1968. Some Aspects of Shang Administration: A Survey Based Solely on Texts Available in the Oracle Bone Texts. Ph.D. diss., Australian National University.
- Claessen, H. J. M., and Peter Skalník, eds. 1978. *The Early State*. The Hague: Mouton.
- Clancy, F. S., and P. D. Harrison, eds. 1990. *Vision and Revision in Maya Studies*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Clarke, D. L. 1968. *Analytical Archaeology*. London: Methuen.
- Clarke, W. H. 1972. *Travels and Explorations in Yorubaland 1854-1858*, J. A. Atanda, ed. Ibadan: Ibadan University Press.

- Classen, Constance. 1993. *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Clendinnen, Inga. 1991. *The Aztecs: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cobo, Bernabé. 1979. *History of the Inca Empire*. Austin: University of Texas Press.
1990. *Inca Religion and Customs*. Austin: University of Texas Press.
- Coe, M. D. 1957. The Khmer Settlement Pattern: A Possible Analogy with that of the Maya. *American Antiquity* 22: 409–10.
1961. Social Typology and the Tropical Forest Civilizations. *Comparative Studies in Society and History* 4: 65–85.
1977. 'Olmec and Maya: A Study in Relationships', in R. E. W. Adams, pp. 183–95.
1978. *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton: Art Museum, Princeton University.
1988. 'Ideology of the Maya Tomb', in E. P. Benson and G. G. Griffin, pp. 222–35.
1992. *Breaking the Maya Code*. London: Thames and Hudson.
1993. *The Maya*. 5th ed. London: Thames and Hudson.
- Coe, M. D., and Justin Kerr. 1998. *The Art of the Maya Scribe*. New York: Harry N. Abrams.
- Cohen, Abner. 1972. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*. Manchester: Manchester University Press.
- Cohen, M. N. 1977. *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins of Agriculture*. New Haven: Yale University Press.
1989. *Health and the Rise of Civilization*. New Haven: Yale University Press.
- Cohen, Ronald, and Elman Service, eds. 1978. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Collier, G. A., R. I. Rosaldo, and J. D. Wirth, eds. 1982. *The Inca and Aztec States 1400–1800: Anthropology and History*. New York: Academic Press.
- Collon, Dominique. 1987. *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- Connah, Graham. 1975. *The Archaeology of Benin: Excavations and Other Researches in and around Benin City, Nigeria*. Oxford: Oxford University Press.
1987. 'African Civilizations: Precolonial Cities and States', in *Tropical Africa: An Archaeological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, G. W., and A. A. Demarest. 1984. *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conroy, G. C. 1990. *Primate Evolution*. New York: Norton.
- Cooper, J. S. 1996. 'Sumerian and Akkadian', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 37–57.
- Coquet, Michèle. 1998. *African Royal Court Art*. Chicago: University of Chicago Press.
- Costin, C. L. 1991. Craft Specialization: Issues in Defining, Documenting, and Explaining the Organization of Production. *Archaeological Method and Theory* 3: 1–56.
1996. 'Exploring the Relationship between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution', in R. P. Wright, 1996a, pp. 111–40.
- 1998a. 'Introduction: Craft and Social Identity', in C. L. Costin and R. P. Wright, pp. 3–16.
- 1998b. 'Housewives, Chosen Women, Skilled Men: Cloth Production and Social Identity in the Late Prehispanic Andes', in C. L. Costin and R. P. Wright, pp. 123–41.
- Costin, C. L., and M. B. Hagstrum. 1995. Standardization, Labor Investment, Skill, and the Organization of Ceramic Production in Late Prehispanic Highland Peru. *American Antiquity* 60: 619–39.

- Costin, C. L., and R. P. Wright, eds. 1998. *Craft and Social Identity*. Archeological Papers of the American Anthropological Association 8.
- Coult, A. D., and R. W. Habenstein. 1965. *Cross Tabulations of Murdock's World Ethnographic Sample*. Columbia: University of Missouri.
- Cowgill, G. L. 1997. State and Society at Teotihuacan, Mexico. *Annual Review of Anthropology* 26: 129–61.
- Crawford, Harriet. 1991. *Sumer and the Sumerians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Creel, H. G. 1937. *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization*. New York: Raynal and Hitchcock.
1938. *Studies in Early Chinese Culture: First Series*. American Council of Learned Societies. Studies in Chinese and Related Civilizations 3. London: Routledge.
1970. *The Origins of Statecraft in China*. Vol. 1. *The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cressey, George. 1955. *Land of the 500 Million: A Geography of China*. New York: McGraw-Hill.
- Crone, Patricia. 1989. *Pre-Industrial Societies*. Oxford: Blackwell.
- Crumley, C. L. 1987. 'A Dialectical Critique of Hierarchy', in T. C. Patterson and C. W. Gailey, pp. 155–69.
- Culbert, T. P., ed. 1973. *The Classic Maya Collapse*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ed. 1991a. *Classic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991b. 'Maya Political History and Elite Interaction: A Summary View', in T. P. Culbert, 1991a, pp. 311–46.
- 1991c. 'Polities in the Northeast Peten, Guatemala', in P. T. Culbert, 1991a, pp. 128–46.
- Culbert, T. P., Laura Kosakowsky, R. E. Fry, and W. A. Haviland. 1990. 'The Population of Tikal, Guatemala', in T. P. Culbert and D. S. Rice, pp. 103–21.
- Culbert, T. P., L. J. Levi, and Luís Cruz. 1990. 'Lowland Maya Wetland Agriculture: The Rio Azul Agronomy Program', in F. S. Clancy and P. D. Harrison, pp. 115–24.
- Culbert, T. P., and D. S. Rice, eds. 1990. *Precolumbian Population History in the Maya Lowlands*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Curtin, P. D. 1984. *Cross-Cultural Trade in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dallos, Csilla. 1997. *Identity and Opportunity: The Gender and Politics of Decision-Making among the Lanoh, Peninsular Malaysia*. MS, McGill University.
- Dalton, George. 1975. 'Karl Polanyi's Analysis of Long-Distance Trade and His Wider Paradigm', in J. A. Sabloff and C. C. Lamberg-Karlovsky, pp. 63–132.
- D'Altroy, T. N. 1987a. Introduction: Inka Ethnohistory. *Ethnohistory* 34: 1–13.
- 1987b. Transitions in Power: Centralization of Wanka Political Organization under Inka Rule. *Ethnohistory* 34: 78–101.
1992. *Provincial Power in the Inka Empire*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- D'Altroy, T. N., and T. K. Earle. 1985. Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy. *Current Anthropology* 26: 187–206.
- Daniels, P. T. 1996a. 'The Study of Writing Systems', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 3–17.
- 1996b. 'The Invention of Writing', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 579–86.
- Daniels, P. T., and William Bright, eds. 1996. *The World's Writing Systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Dark, P. J. C. 1973. *An Introduction to Benin Art and Technology*. Oxford: Oxford University Press.

- Daumas, François. 1979. 'Les textes géographiques du trésor D du temple de Dendara', in Edward Lipinski, pp. 689-705.
- D'Auria, Sue. 1988. *Mummies and Magic: The Funerary Arts of Ancient Egypt*. Boston: Boston Museum of Fine Arts.
- David, A. R. 1986. *The Pyramid Builders of Ancient Egypt: A Modern Investigation of Pharaoh's Workforce*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Davies, Nigel. 1980. *The Aztecs: A History*. Norman: University of Oklahoma Press.
1984. 'Human Sacrifice in the Old World and the New: Some Similarities and Differences', in E. H. Boone, pp. 211-26.
- Davies, Vivian, and Renée Friedman. 1998. *Egypt Uncovered*. New York: Stewart, Tabori and Chang.
- Davis, Whitney. 1992. *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*. Berkeley: University of California Press.
- Deacon, T. W. 1997. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: Norton.
- DeFrancis, John. 1989. *Visible Speech: The Diverse Oneness of Writing Systems*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Demarée, R. J. 1983. *The 3h ikr n R<sup>c</sup>-Stelae on Ancestor Worship in Ancient Egypt*. Egyptologische Uitgaven 3. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Demarest, A. A. 1978. 'Interregional Conflict and "Situational Ethics" in Classic Maya Warfare', in M. Giardino, B. Edmonson, and W. Creamer, eds., *Codex Wauchope: A Tribute Role*, pp. 101-11. New Orleans: Human Mosaic.
1981. *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum Monographs 6.
1992. 'Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities', in A. A. Demarest and G. W. Conrad, pp. 135-57.
- Demarest, A. A., and G. W. Conrad, eds. 1992. *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Denzer, LaRay. 1994. Yoruba Women: A Historiographical Study. *International Journal of African Historical Studies* 27: 1-39.
- DePutter, T. J. M., and Christina Karlshausen. 1997. In Search of the Lost Quarries of the Pharaohs. *KMT* 8(3): 54-59.
- Desroches-Noblecourt, Christiane. 1986. *La femme au temps des pharaons*. Paris: Stock.
- DeVore, Irvén, and K. R. L. Hall. 1965. 'Baboon Ecology', in *Primate Behavior: Field Studies of Monkeys and Apes*, I. DeVore, ed., pp. 20-52. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Diakonoff, I. M., ed. 1969a. *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History*. Moscow: Nauka.
- 1969b. 'The Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia', in I. M. Diakonoff, 1969a, pp. 173-203.
1974. *Structure of Society and State in Early Dynastic Sumer*. Malibu: Undena.
1987. 'Slave-Labor vs. Non-Slave Labor: The Problem of Definition', in M. A. Powell, pp. 1-3. ed. 1991. *Early Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Stanley, ed. 1960. *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press.
1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Diop, Cheikh Anta. 1974. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Westport, CT: Lawrence Hill.
- Diringer, D. 1962. *Writing*. New York: Praeger.
- Donadoni, Sergio, ed. 1997. *The Egyptians*. Chicago: University of Chicago Press.

- Donald, Leland. 1997. *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*. Berkeley: University of California Press.
- Donkin, R. A. 1979. *Agricultural Terracing in the Aboriginal New World*. Viking Fund Publications in Anthropology 56.
- Doolittle, W. E. 1990. *Canal Irrigation in Prehistoric Mexico: The Sequence of Technological Change*. Austin: University of Texas Press.
- Dover, R. V. H. 1992. 'Introduction', in R. V. H. Dover, K. E. Seibold, and J. H. McDowell, pp. 1-16.
- Dover, R. V. H., K. E. Seibold, and J. H. McDowell, eds. 1992. *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*. Bloomington: Indiana University Press.
- Downing, T. E., and McGuire Gibson, eds. 1974. *Irrigation's Impact on Society*. Anthropological Papers of the University of Arizona 25.
- Drew, David. 1999. *The Lost Chronicles of the Maya Kings*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Drewal, H. J. 1989. 'Art or Accident: Yoruba Body Artists and Their Deity Ogun', in S. T. Barnes, pp. 235-60.
- Drewal, M. T. 1989. 'Dancing for Ogun in Yorubaland and in Brazil', in S. T. Barnes, pp. 199-234.
- Driver, H. E. 1966. Geographical-Historical versus Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances. *Current Anthropology* 7: 131-82.
- Dubrovsy, Bernardo. 1999. 'Evolutionary Psychiatry and Psychology: Conflicts with Evolutionary Science', Plenary Lecture, Fifth International Congress of Psychiatry.
- Dunn, S. P. 1982. *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dunnell, R. C. 1978. Style and Function: A Fundamental Dichotomy. *American Antiquity* 43: 192-202.
- Dunning, N. P. 1996. 'A Reexamination of Regional Variability in the Pre-Hispanic Agricultural Landscape', in S. L. Fedick, 1996a, pp. 53-68.
- Durán, Diego. 1964. *The Aztecs: The History of the Indies of New Spain*. New York: Orion.
1971. *The Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Durkheim, Emile. 1964 (1895). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.
- Duviols, Pierre. 1989. 'Las cinco edades primitivas del Perú según Guaman Poma de Ayala: ¿Un método de computo original?' in M. S. Ziolkowski and R. M. Sadowski, pp. 7-16.
- Eades, J. S. 1980. *The Yoruba Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earle, T. K. 1985. 'Commodity Exchange and Markets in the Inca State: Recent Archaeological Evidence', in *Markets and Marketing*, Stuart Plattner, ed., pp. 369-97. Lanham, MD: University Press of America.
1987. 'Specialization and the Production of Wealth: Hawaiian Chiefdoms and the Inka Empire', in E. M. Brumfiel and T. K. Earle, pp. 64-75.
- ed. 1991. *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
1994. Wealth Finance in the Inka Empire: Evidence from the Calchaqui Valley, Argentina. *American Antiquity* 59: 443-60.
- Earle, T. K., and T. N. D'Altroy. 1989. 'The Political Economy of the Inka Empire: The Archaeology of Power and Finance', in *Archaeological Thought in America*, C. C. Lamberg-Karlovsky, ed., pp. 183-204. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ebeid, Nabil. 1999. *Egyptian Medicine in the Days of the Pharaohs*. Cairo: General Egyptian Book Organization.
- Edens, Christopher. 1992. Dynamics of Trade in the Ancient Mesopotamian 'World System'. *American Anthropologist* 94: 118-39.
- Edwards, I. E. S. 1985. *The Pyramids of Egypt*. Rev. ed. Harmondsworth: Penguin.

- Eggan, Fred. 1966. *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change*. Chicago: Aldine.
- Egharevba, Jacob. 1960. *A Short History of Benin*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Ehrenreich, R. M., C. L. Crumley, and J. E. Levy, eds. 1995. *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. American Anthropological Association Archeological Papers 6.
- Eisenstadt, S. N. 1963. *The Political Systems of Empires*. Glencoe: Free Press.
- ed. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N., Michel Abitbol, and Naomi Chazan. 1988. *The Early State in African Perspective: Culture, Power, and Division of Labour*. Leiden: E. J. Brill.
- Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon Books.
- Elias, Norbert. 1978. *The Civilizing Process*. Vol. 1. *The Development of Manners: Changes in the Code of Conduct and Feeling in Early Modern Times*. New York: Urizen Books.
1982. *The Civilizing Process*. Vol. 2. *State Formation and Civilization*. Oxford: Blackwell.
- Ellis, M. deJ. 1976. *Agriculture and the State in Ancient Mesopotamia: An Introduction to Problems of Land Tenure*. University of Pennsylvania, University Museum, Babylonian Fund, 1.
- Ember, Melvin, and C. R. Ember. 1983. *Marriage, Family, and Kinship: Comparative Studies of Social Organization*. New Haven: HRAF Press.
- Englund, Gertie, ed. 1989a. *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Cultures 20. Stockholm: Tryckeri Balder.
- 1989b. 'Gods as a Frame of Reference: On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt', in G. Englund, 1989a, pp. 7-28.
- Engnell, Ivan. 1967. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Oxford: Blackwell.
- Eno, Robert. 1990. Was There a High God Ti in Shang Religion? *Early China* 15: 1-26.
- Erdal, David, and Andrew Whiten. 1996. 'Egalitarianism and Machiavellian Intelligence in Human Evolution', in P. Mellars and K. Gibson, pp. 139-50.
- Erdosy, George. 1988. *Urbanisation in Early Historic India*. British Archaeological Reports International Series 430.
- Evans-Pritchard, E. E. 1962. 'Anthropology and History', in *Essays in Social Anthropology*, pp. 46-65. London: Faber.
- Eyer, Joe. 1984. 'Capitalism, Health, and Illness', in *Issues in the Political Economy of Health Care*, J. B. McKinlay, ed., pp. 23-59. London: Tavistock Publications.
- Eyre, C. J. 1984. Crime and Adultery in Ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology* 70: 92-105.
- 1987a. 'Work and the Organisation of Work in the Old Kingdom', in M. Powell, pp. 5-47.
- 1987b. 'Work and the Organisation of Work in the New Kingdom', in M. Powell, pp. 167-221.
1994. The Water Regime for Orchards and Plantations in Pharaonic Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology* 80: 57-80.
1999. 'The Village Economy in Pharaonic Egypt', in *Agriculture in Egypt: From Pharaonic to Modern Times*, A. K. Bowman and Eugene Rogan, eds., pp. 33-60. Proceedings of the British Academy 96.
- Faherty, R. L. 1974. 'Sacrifice', in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., *Macropaedia*, Vol. 16, pp. 128-35.
- Falkenstein, Adam. 1974 (1954). *The Sumerian Temple City*. Malibu: Undena.
- Falola, Toyin. 1991. The Yoruba Caravan System of the Nineteenth Century. *International Journal of African Historical Studies* 24: 111-32.
- Farrington, Benjamin. 1936. *Science in Antiquity*. London: Butterworth.

- Farrington, I. S. 1992. Ritual Geography, Settlement Patterns, and the Characterization of the Provinces of the Inka Heartland. *World Archaeology* 23: 368–85.
- Fash, W. L. 1991. *Scribes, Warriors and Kings: The City of Copán and the Ancient Maya*. London: Thames and Hudson.
- Faulkner, R. O. 1969. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Translated into English*. Oxford: Oxford University Press.
1985. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: British Museums Publications.
- Fedick, S. L., ed. 1996a. *The Managed Mosaic: Ancient Maya Agriculture and Resource Use*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1996b. 'Conclusion: Landscape Approaches to the Study of Ancient Maya Agriculture and Resource Use', in Fedick 1996a, pp. 335–47.
- Fedick, S. L., and Anabel Ford. 1990. The Prehistoric Agricultural Landscape of the Central Maya Lowlands: An Examination of Local Variability in a Regional Context. *World Archaeology* 22: 18–33.
- Feeley-Harnik, Gillian. 1985. Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology* 14: 273–313.
- Feinman, G. M. 1998. 'Scale and Social Organization: Perspectives on the Archaic State', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 95–133.
- Feinman, G. M., and Joyce Marcus, eds. 1998. *Archaic States*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Feit, Harvey. 1978. Waswanipi Realities and Adaptations: Resource Management and Cognitive Structure. Ph.D. diss., McGill University.
- Ferneu, Robert. 1970. *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El-Shabana of Southern Iraq*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Feucht, Erika. 1997. 'Women', in S. Donadoni, pp. 315–46.
- Finnestad, R.B. 1997. 'Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts', in B. E. Shafer, pp. 185–237.
- Fischer, H. G. 1968. *Dendera in the Third Millennium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*. Locust Valley: Augustin.
1989. 'Women in the Old Kingdom and the Heracleopolitan Period', in B. S. Lesko, pp. 5–24.
- Flannery, K. V. 1972. The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3: 399–426.
- ed. 1982. *Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis E. Puleston*. New York: Academic Press.
1998. 'The Ground Plans of Archaic States', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 15–57.
1999. Process and Agency in Early State Formation. *Cambridge Archaeological Journal* 9: 3–21.
- Flannery, K. V., and Joyce Marcus. 1976. Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos. *American Scientist* 64: 374–83.
2000. Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the 'Mother Culture'. *Journal of Anthropological Archaeology* 19: 1–37.
- Folan, W. J., E. R. Kintz, and L. A. Fletcher. 1983. *Coba: A Classic Maya Metropolis*. New York: Academic Press.
- Folan, W. J., J. Marcus, S. Pincemin, M. del Rosario Dominguez Carrasco, L. Fletcher, and A. Morales López. 1995. Calakmul: New Data from an Ancient Maya Capital in Campeche, Mexico. *Latin American Antiquity* 6: 310–34.
- Fong Wen, ed. 1980. *The Great Bronze Age of China: An Exhibition from the People's Republic of China*. New York: Alfred A. Knopf.
- Ford, C. S., ed. 1967. *Cross-Cultural Approaches: Readings in Comparative Research*. New Haven: HRAF Press.

- Forde, C. D. 1934. *Habitat, Economy, and Society: A Geographical Introduction to Ethnology*. London: Methuen.
- Forge, Anthony. 1972. 'Normative Factors in the Settlement Size of Neolithic Cultivators (New Guinea)', in P. J. Ucko, R. Tringham, and G. W. Dimbleby, pp. 363-76.
- Forman, Werner, Bedrich Forman, and Philip Dark. 1960. *Benin Art*. London: Hamlyn.
- Foster, B. R. 1981. A New Look at the Sumerian Temple State. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24: 225-41.
1982. *Administration and Use of Institutional Land in Sargonic Sumer*. Mesopotamia: Copenhagen Studies in Assyriology 9. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Foster, G. M. 1960-61. Interpersonal Relations in Peasant Society. *Human Organization* 19: 174-78.
- Fox, J. G. 1996. Playing with Power: Ballcourts and Political Ritual in Southern Mesoamerica. *Current Anthropology* 37: 483-509.
- Fox, J. W., G. W. Cook, A. F. Chase, and D. Z. Chase. 1996. Questions of Political and Economic Integration: Segmentary versus Centralized States among the Ancient Maya. *Current Anthropology* 37: 795-801.
- Fox, R. G. 1977. *Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
1954. *The Art and Architecture of the Ancient Orient*. Harmondsworth: Penguin.
1956. *The Birth of Civilization in the Near East*. New York: Doubleday.
- Frankfort, Henri, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, and Thorkild Jacobsen. 1949. *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Harmondsworth: Penguin.
- Franklin, U. M. 1983. 'The Beginnings of Metallurgy in China: A Comparative Approach', in G. Kuwayama, pp. 94-99.
1990. *The Real World of Technology*. Toronto: CBC Enterprises.
- Franklin, U. M., J. Berthong, and A. Chan. 1985. Metallurgy, Cosmology, Knowledge: The Chinese Experience. *Journal of Chinese Philosophy* 12: 333-69.
- Freidel, D. A. 1986. 'Maya Warfare: An Example of Peer Polity Interaction', in C. Renfrew and J. Cherry, pp. 93-108.
1992. 'The Trees of Life: *Ahau* as Idea and Artifact in Classic Lowland Maya Civilization', in A. A. Demarest and G. W. Conrad, pp. 115-33.
- Freidel, D. A., and Linda Schele. 1988a. Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power. *American Anthropologist* 90: 547-67.
- 1988b. 'Symbol and Power: A History of the Lowland Maya Cosmogram', in E. P. Benson and G. G. Griffin, pp. 44-93.
- Freidel, D. A., Linda Schele, and Joy Parker. 1993. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: William Morrow.
- Fried, M. H. 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.
- Friedman, Jonathan, and M. J. Rowlands, eds. 1978a. *The Evolution of Social Systems*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- 1978b. 'Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of "Civilisation"', in J. Friedman and M. J. Rowlands, 1978a, pp. 201-76.
- Friedman, Renée, and Barbara Adams, eds. 1992. *The Followers of Horus: Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman*. Egyptian Studies Association Publication 2, Oxbow Monograph 20. Oxford: Oxbow Books.
- Frobenius, Leo. 1913. *The Voice of Africa*. 2 vols. Translated by Rudolf Blind. London: Hutchinson.



- Fuerstein, Carol, ed. 1999. *Egyptian Art in the Age of the Pyramids*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Fuller, Peter. 1980. *Beyond the Crisis in Art*. London: Writers and Readers.
- Furlong, Iris. 1987. *Divine Headdresses of Mesopotamia in the Early Dynastic Period*. British Archaeological Reports International Series 334.
- Furst, J. L. M. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Furst, P. T. 1977. 'The Roots and Continuities of Shamanism', in *Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art*, A. T. Brodzky, R. Danesewich, and N. Johnson, eds., pp. 1–28. Toronto: Society for Art Publications.
- Fussell, G. E. 1966. *Farming Technique from Prehistoric to Modern Times*. Oxford: Pergamon Press.
- Gailey, C. W. 1987. 'Culture Wars: Resistance to State Formation', in T. C. Patterson and C. W. Gailey, pp. 35–56.
- Galarza, Joaquin. 1997. 'Deciphering the Aztec Script', in *Virtual Archaeology: Re-creating Ancient Worlds*, Maurizio Forte and Alberto Siliotti, eds., pp. 264–71. New York: Harry N. Abrams.
- Gallagher, Jacki. 1983. 'Between Realms: The Iconography of Kingship in Benin', in P. Ben-Amos and A. Rubin, pp. 21–26.
- Gardiner, Alan. 1950. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. 2d ed. Oxford: Oxford University Press.
1961. *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Garner, B. J. 1967. 'Models of Urban Geography and Settlement Location', in *Models in Geography*, R. J. Chorley and Peter Haggett, eds., pp. 303–60. London: Methuen.
- Garrard, T. F. 1983. 'Benin Metal-casting Technology', in P. Ben-Amos and A. Rubin, pp. 17–20.
- Gasparini, Graziano, and Luise Margolies. 1980. *Inca Architecture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gazzaniga, M. S. 1992. *Nature's Mind: The Biological Roots of Thinking, Emotions, Sexuality, Language, and Intelligence*. New York: Basic Books.
1998. *The Mind's Past*. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford. 1965. 'The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man', in *New Views of the Nature of Man*, J. R. Platt, ed., pp. 93–118. Chicago: University of Chicago Press.
1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
1979. 'From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding', in *Interpretive Social Science: A Reader*, Paul Rabinow and W. M. Sullivan, eds, pp. 225–41. Berkeley: University of California Press.
1984. Anti Anti-relativism. *American Anthropologist* 86: 263–78.
- Gelb, I. J. 1963. *A Study of Writing*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
1973. Prisoners of War in Early Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies* 32: 70–98.
1979. 'Household and Family in Early Mesopotamia', in E. Lipinski, pp. 1–97.
- Gellner, Ernest. 1982. 'What Is Structuralism?' in *Theory and Explanation in Archaeology: The Southampton Conference*, Colin Renfrew, M. J. Rowlands, and B. A. Segraves, eds., pp. 97–123. New York: Academic Press.
1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
1988. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.
- George, A. R. 1993. *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Geras, Norman. 1983. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. London: Verso.

- Gero, J. M., and M. W. Conkey, eds. 1991. *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford: Blackwell.
- Ghalioungui, Paul, and Zeinab el Dawakhly. 1965. *Health and Healing in Ancient Egypt*. Cairo: Dar Al-Maaref.
- Gibson, McGuire. 1974. 'Violation of Fallow and Engineered Disaster in Mesopotamian Civilization', in T. E. Downing and M. Gibson, pp. 7-19.
1977. Nippur: New Perspectives. *Archaeology* 30: 26-37.
- Gibson, McGuire, and R. D. Biggs, eds. 1991. *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*. 2d ed. Studies in Ancient Oriental Civilization 46. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 1. *Power, Property, and the State*. London: Macmillan.
1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
1985. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Vol. 2. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Gillespie, S. D. 1989. *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson: University of Arizona Press.
2000. Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing 'Lineage' with 'House'. *American Anthropologist* 102: 467-84.
- Glassner, J.-J. 1989. 'Women, Hospitality, and the Honor of the Family', in B. S. Lesko, pp. 71-90.
- Gledhill, John. 1984. 'The Transformation of Asiatic Formations: The Case of Late Prehispanic Mesoamerica', in M. Spriggs, pp. 135-48.
- Godelier, Maurice. 1978. 'Economy and Religion: An Evolutionary Optical Illusion', in J. Friedman and M. J. Rowlands, pp. 3-11.
1986. *The Mental and the Material: Thought, Economy, and Society*. London: Verso.
- Goebis, Katja. 1998. Symbolic Functions of Royal Crowns in Early Egyptian Funerary Literature. Ph.D. diss., Oxford University.
- Goedicke, Hans. 1979. 'Cult-Temple and "State" during the Old Kingdom in Egypt', in E. Lipinski, pp. 113-31.
- Goelet, Ogden, Jr. 1994. 'A Commentary on the Corpus of Literature and Tradition Which Constitutes *The Book of Going Forth by Day*', in E. von Dassow, pp. 137-70.
- Gohary, Jocelyn. 1992. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International.
- Goodenough, E. R. 1953-68. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. New York: Pantheon Books.
- Goody, Jack. 1980. 'Slavery in Time and Space', in J. L. Watson, 1980a, pp. 16-42.
1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack, and Ian Watt. 1963. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5: 304-45.
- Gopnik, Myrna, ed. 1997. *The Inheritance and Innateness of Grammars*. Oxford: Oxford University Press.
- Gose, Peter. 1993. Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water under the Incas. *Comparative Studies in Society and History* 35: 480-514.
1995. Les momies, les saints et les politiques d'inhumation au Pérou, au xvii<sup>e</sup> siècle. *Recherches Amérindiennes au Québec* 25 (2): 35-51.

- 1996a. Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43: 1–32.
- 1996b. The Past Is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire. *History and Anthropology* 9: 383–414.
2000. The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire. *American Anthropologist* 102: 84–97.
- Gossen, G. H., and R. M. Leventhal. 1993. 'The Topography of Ancient Maya Religious Pluralism: A Dialogue with the Present', in J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 185–217.
- Graham, Elizabeth. 1991. 'Women and Gender in Maya Prehistory', in *The Archaeology of Gender: Proceedings of the 22nd Annual Chacmool Conference*, D. Walde and N. D. Willows, eds., pp. 470–78. Calgary: Archaeological Association of the University of Calgary.
1999. 'Stone Cities, Green Cities', in E. A. Bacus and L. J. Lucero, pp. 185–94.
- Granet, Marcel. 1958 (1930). *Chinese Civilization*. New York: Meridian Books.
- Grant, Michael. 1973. *Roman Myths*. Rev. ed. Harmondsworth: Penguin.
- Griffeth, Robert, and C. G. Thomas, eds. 1981. *The City-State in Five Cultures*. Santa Barbara: ABC-Clio.
- Grimal, Nicolas. 1992. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell.
- Grou, Gilbert. 1989. La rôle des spécialistes dans l'armée inca: Un sujet à reconsidérer. *Culture* 9(2): 49–60.
- Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Haas, Jonathan. 1982. *The Evolution of the Prehistoric State*. New York: Columbia University Press.
- Hall, John. 1986. *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Harmondsworth: Penguin.
- Hallo, W. W. 1957. *Early Mesopotamian Royal Titles: A Philologic and Historical Analysis*. American Oriental Society, American Oriental Series 43.
- Hallpike, C. R. 1979. *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Oxford University Press.
1986. *The Principles of Social Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Halverson, John. 1992. Goody and the Implosion of the Literacy Thesis. *Man* 27: 301–17.
- Hammond, Norman. 1991. 'Inside the Black Box: Defining Maya Polity', in T. P. Culbert, 1991a, pp. 253–84.
2000. 'The Maya Lowlands: Pioneer Farmers to Merchant Princes', in R. E. W. Adams and M. J. MacLeod, pt. 1, pp. 197–249.
- Hancock, Graham, and Santha Faiia. 1998. *Heaven's Mirror: Quest for the Lost Civilization*. London: Michael Joseph.
- Hanks, W. F. 1989. 'Word and Image in a Semiotic Perspective', in W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 8–21.
- Hanks, W. F., and D. S. Rice, eds. 1989. *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Hansen, M. H., ed. 2000. *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation*. Historisk-filosofiske Skrifter 21. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hardin, G. J. 1968. The Tragedy of the Commons. *Science* 162: 1243–48.
- Harner, Michael. 1977. The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist* 4: 117–35.
- Harpur, Yvonne. 1987. *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom: Studies in Orientation and Scene Content*. London: KPI.

- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Crowell.
1974. *Cows, Pigs, Wars, and Witches*. New York: Random House.
1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House.
1979. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
1992. Anthropology and the Theoretical and Paradigmatic Significance of the Collapse of Soviet and East European Communism. *American Anthropologist* 94: 295–305.
- Harris, Rivkah. 1975. *Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894–1595 B.C.)*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 36.
1989. 'Independent Women in Ancient Mesopotamia?' in B. S. Lesko, pp. 145–56.
- Harrison, P. D. 1990. 'The Revolution in Ancient Maya Subsistence', in F. S. Clancy and P. D. Harrison, pp. 99–113.
1999. *The Lords of Tikal: Rulers of an Ancient Maya City*. London: Thames and Hudson.
- Harrison, P. D., and B. L. Turner, II, eds. 1978. *Pre-Hispanic Maya Agriculture*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Haselberger, Herta. 1961. Method of Studying Ethnological Art. *Current Anthropology* 2: 341–84.
- Hassan, F. A. 1993. 'Town and Village in Ancient Egypt: Ecology, Society, and Urbanization', in *The Archaeology of Africa: Food, Metals, and Towns*. Thurstan Shaw, Paul Sinclair, Bassey Andah, and Alex Okpoko, eds., pp. 551–69. London: Routledge.
1997. The Dynamics of a Riverine Civilization: A Geoarchaeological Perspective on the Nile Valley, Egypt. *World Archaeology* 29: 51–74.
- Hassig, Ross. 1985. *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
1988. *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hastorf, C. A. 1990. The Effect of the Inka State on Sausa Agricultural Production and Crop Consumption. *American Antiquity* 55: 262–90.
- Havelock, E. A. 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Haviland, W. A. 1968. 'Ancient Lowland Maya Social Organization', in *Archaeological Studies in Middle America*, M. A. Harrison and Robert Wauchope, eds., pp. 93–117. Middle American Research Institute, Tulane University, Publication 26.
1974. Occupational Specialization at Tikal, Guatemala: Stoneworking-Monument Carving. *American Antiquity* 39: 494–96.
1988. 'Musical Hammocks at Tikal: Problems with Reconstructing Household Composition', in R. R. Wilk and W. Ashmore, pp. 121–34.
1992. Status and Power in Classic Maya Society: The View from Tikal. *American Anthropologist* 94: 937–40.
- Hawass, Zahi. 1995. 'The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty', in D. O'Connor and D. P. Silverman, pp. 221–62.
- Hayes, W. C. 1955. *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 35.1446)*. Wilbour Monographs 5. New York: Brooklyn Museum.
- Heichelheim, F. M. 1958. *An Ancient Economic History*. Vol. 1. *From the Palaeolithic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic, and Arabic Nations*. Leiden: Sijthoff's.
- Heidenreich, C. E. 1971. *Huronian: A History and Geography of the Huron Indians, 1600–1650*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Heizer, R. F. 1966. Ancient Heavy Transport, Methods and Achievements. *Science* 153 (3738): 821–30.

- Helms, M. W. 1998. *Access to Origins: Affines, Ancestors, and Aristocrats*. Austin: University of Texas Press.
- Henderson, J. S. 1981. *The World of the Ancient Maya*. Ithaca: Cornell University Press.
- Henderson, J. S., and P. J. Netherly, eds. 1993. *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hendrickson, Carol. 1989. 'Twin Gods and Quiché Rulers: The Relation between Divine Power and Lordly Rule in the Popol Vuh', in W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 127–39.
- Hester, T. R., and H. J. Shafer. 1994. 'The Ancient Maya Craft Community at Colha, Belize, and Its External Relationships', in G. M. Schwartz and S. E. Falconer, pp. 48–63.
- Heyden, Doris. 1989. *The Eagle, the Cactus, the Rock: The Roots of Mexico-Tenochtitlan's Foundation Myth and Symbol*. British Archaeological Reports International Series 484.
- Hicks, Frederic. 1982. Tetzaco in the Early 16th Century: The State, the City, and the Calpolli. *American Ethnologist* 9: 230–49.
1994. 'Alliance and Intervention in Aztec Imperial Expansion', in E. M. Brumfiel and J. W. Fox, pp. 111–16.
- Hill, A. A. 1967. 'The Typology of Writing Systems', in *Papers in Linguistics in Honor of Léon Dostert*, W. M. Austin, ed., pp. 92–99. The Hague: Mouton.
- Ho Ping-ti. 1975. *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000–1000 B.C.* Chicago: University of Chicago Press.
- Hobhouse, L. T., G. C. Wheeler, and Morris Ginsberg. 1915. *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation*. London: Chapman and Hill.
- Hodder, B. W., and U. I. Ukwu. 1969. *Markets in West Africa: Studies of Markets and Trade among the Yoruba and Ibo*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Hodder, Ian. 1982a. *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982b. *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. London: Batsford.
1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ed. 1987. *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodge, M. G. 1984. *Aztec City-States*. *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan*, 18.
1997. 'When Is a City-State? Archaeological Measures of Aztec City-States and Aztec City-State Systems', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 209–27.
1998. Archaeological Views of Aztec Culture. *Journal of Archaeological Research* 6: 197–238.
- Hodge, M. G., and M. E. Smith, eds. 1994. *Economies and Politics in the Aztec Realm*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies.
- Hoffman, M. A. 1979. *Egypt before the Pharaohs: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization*. New York: Knopf.
- Holl, A. F. C. 2000. 'Metals and Precolonial Society', in *Ancient African Metallurgy: The Socio-cultural Context*, M. S. Bisson, S. T. Childs, Philip de Barros, and A. F. C. Holl, pp. 1–81. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Hooke, S. H., ed. 1958. *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Hornung, Erik. 1982. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. Ithaca: Cornell University Press.
1997. 'The Pharaoh', in S. Donadoni, pp. 283–314.

- Hosler, Dorothy. 1988. Ancient West Mexican Metallurgy: South and Central American Origins and West Mexican Transformations. *American Anthropologist* 90: 832–55.
- Houston, S. D. 1993. *Hieroglyphs and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
2001. Into the Minds of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies. *Journal of World Prehistory*. In press.
- Houston, S. D., John Robertson, and David Stuart. 2000. The Language of Classic Maya Inscriptions. *Current Anthropology* 41: 321–56.
- Houston, S. D., and David Stuart. 1996. Of Gods, Glyphs, and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya. *Antiquity* 70: 289–312.
- Howell, Nancy. 1979. *Demography of the Dobe !Kung*. New York: Academic Press.
- Hsu, C.-Y., and K. M. Linduff. 1988. *Western Chou Civilization*. New Haven: Yale University Press.
- Huber, L. G. F. 1988. The Bo Capital and Questions Concerning Xia and Early Shang. *Early China* 13: 46–77.
- Hudson, Michael. 1996. 'The Dynamics of Privatization, from the Bronze Age to the Present', in Michael Hudson and B. A. Levine, pp. 33–72.
- Hudson, Michael, and B.A. Levine, eds. 1996. *Privatization in the Ancient Near East and Classical World*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Bulletin 5.
- Hunt, Eva. 1972. 'Irrigation and the Socio-Political Organization of Cuicatec Cacicazgos', in *The Prehistory of the Tehuacan Valley*, Vol. 4, F. Johnson, ed., pp. 162–259. Austin: University of Texas Press.
- Hunt, R. C. 1987. Agricultural Ecology: The Impact of the Aswan High Dam Reconsidered. *Culture and Agriculture* 31: 1–6.
1991. 'The Role of Bureaucracy in the Provisioning of Cities: A Framework for Analysis of the Ancient Near East', in M. Gibson and R. D. Biggs, pp. 141–68.
- Huntington, Ellsworth. 1956. *Principles of Human Geography*. 6th ed. New York: J. Wiley.
- Huot, J.-L. 1989. *Les Sumériens: Entre le Tigre et l'Euphrate*. Paris: Errance.
- Hyslop, John. 1984. *The Inka Road System*. Orlando: Academic Press.
1990. *Inka Settlement Planning*. Austin: University of Texas Press.
- Il'yin, G. F., and I. M. Diakonoff. 1991. 'India, Central Asia, and Iran in the First Half of the First Millennium B.C.', in I. M. Diakonoff, pp. 366–86.
- Ingold, Tim. 1996. 'Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment', in *Redefining Nature: Ecology, Culture, and Domestication*, Roy Ellen and Katsuyoshi Fukui, eds., pp. 117–55. Oxford: Berg.
- Inomata, Takeshi. 2001. The Power and Ideology of Artistic Creation: Elite Craft Specialists in Classic Maya Society. *Current Anthropology* 42: 321–49.
- Isaac, B. L. 1993. 'AMP, HH & OD: Some Comments', in V. L. Scarborough and B. L. Isaac, pp. 429–71.
- Isbell, W. H. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.
- Jacobsen, Thorkild. 1943. Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia. *Journal of Near Eastern Studies* 2: 159–72.
1970. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
1974. 'Mesopotamian Religions', in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., *Macropædia*, Vol. 11, pp. 1001–1106.
1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press.

1982. *Salinity and Irrigation Agriculture in Antiquity: Diyala Basin Archaeological Projects, Report on Essential Results, 1956–58*. Malibu: Undena.
- James, T. G. H. 1962. *The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*. Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition 19.
- Janssen, J. J. 1978. 'The Early State in Ancient Egypt', in H. Claessen and P. Skalník, pp. 213–34.
- Janssen, R. M., and J. J. Janssen. 1990. *Growing Up in Ancient Egypt*. London: Rubicon Press.
1996. *Getting Old in Ancient Egypt*. London: Rubicon Press.
- Jaspers, Karl. 1953. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press.
- Jing, Zhichun, George Rapp, Jr., and Tianlin Gao. 1997. Geoarchaeological Aids in the Investigation of Early Shang Civilization on the Floodplain of the Lower Yellow River, China. *World Archaeology* 29: 36–50.
- Joffe, A. H. 2000. Egypt and Syro-Mesopotamia in the 4th Millennium: Implications of the New Chronology. *Current Anthropology* 41: 113–23.
- Johnson, G. A. 1973. *Local Exchange and Early State Development in Southwestern Iran*. University of Michigan Museum of Anthropology Anthropological Papers 51.
1978. 'Information Sources and the Development of Decision-Making Organizations', in *Social Archeology: Beyond Subsistence and Dating*, C. L. Redman et al., eds., pp. 87–112. New York: Academic Press.
- Johnson, Samuel. 1921. *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, O. Johnson, ed. London: Routledge.
- Jonckheere, Frans. 1958. *Les médecins de l'Égypte pharaonique: Essai de prosopographie*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.
- Jones, Julie. 1964. *The Art of Empire: The Inca of Peru*. New York: Museum of Primitive Art.
- Jorgensen, J. G. 1966. Addendum: Geographical Clusterings and Functional Explanations of In-Law Avoidances: An Analysis of Comparative Method. *Current Anthropology* 7: 161–82.
- ed. 1974. *Comparative Studies by Harold E. Driver and Essays in His Honor*. New Haven: HRAF Press.
- Joyce, R. A. 1992. 'Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society', in *Exploring Gender through Archaeology: Selected Papers from the 1991 Boone Conference*, Cheryl Claassen, ed., pp. 63–70. Monographs in World Archaeology 11. Madison: Prehistory Press.
1996. 'The Construction of Gender in Classic Maya Monuments', in R. P. Wright, 1996a, pp. 167–95.
2000. *Gender and Power in Prehispanic America*. Austin: University of Texas Press.
- Julien, C. J. 1988. How Inca Decimal Administration Worked. *Ethnohistory* 35: 257–79.
2000. *Reading Inca History*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Justeson, J. S. 1986. The Origin of Writing Systems: Preclassic Mesoamerica. *World Archaeology* 17: 437–58.
1989. 'The Representational Conventions of Mayan Hieroglyphic Writing', in W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 25–38.
- Justeson, J. S., W. M. Norman, and Norman Hammond. 1988. 'The Pomona Flare: A Preclassic Maya Hieroglyphic Text', in E. P. Benson and G. G. Griffin, pp. 94–151.
- Kamenka, Eugene. 1989. *Bureaucracy*. Oxford: Blackwell.
- Kanawati, Naguib. 1977. *The Egyptian Administration in the Old Kingdom: Evidence on Its Economic Decline*. Warminster: Aris and Phillips.
1980. *Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt*. Warminster: Aris and Phillips.
- Kane, V. C. 1974–75. The Independent Bronze Industries in the South of China Contemporary with the Shang and Western Chou Dynasties. *Archives of Asian Art* 28: 77–107.
- Karlsson, Håkan. 1998. *Re-thinking Archaeology*. Göteborg: Novum Grafiska.

- Ke Changji. 1989. 'Ancient Chinese Society and the Asiatic Mode of Production', in T. Brook, pp. 47-64.
- Keatinge, R. W. 1988. *Peruvian Prehistory: An Overview of Pre-Inca and Inca Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kees, Hermann. 1961. *Ancient Egypt: A Cultural Topography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keightley, D. N. 1969. Public Work in Ancient China: A Study of Forced Labor in the Shang and Western Chou. Ph.D. diss., Columbia University.
- 1978a. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press.
- 1978b. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. *History of Religions* 17: 211-25.
- 1979-80. The Shang State as Seen in the Oracle-Bone Inscriptions. *Early China* 5: 25-34.
- ed. 1983a. *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- 1983b. 'The Late Shang State: When, Where, and What?' In D. N. Keightley, 1983a, pp. 523-64.
1987. Archaeology and Mentality: The Making of China. *Representations* 18: 91-128.
- 1999a. 'The Environment of Ancient China', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 30-36.
- 1999b. 'The Shang: China's First Historical Dynasty', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 232-91.
- 1999c. Theology and the Writing of History: Truth and the Ancestors in the Wu Ding Divination Records. *Journal of East Asian Archaeology* 1: 207-30.
2000. *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China, ca. 1200-1045 B.C.* University of California Center for Chinese Studies, China Research Monograph 53.
- Kelley, D. H. 1971. 'Diffusion: Evidence and Process', in C. L. Riley et al., pp. 60-65.
- Kellogg, Susan. 1995. The Woman's Room: Some Aspects of Gender Relations in Tenochtitlan in the Late Pre-Hispanic Period. *Ethnohistory* 42: 563-76.
- Kemp, B. J. 1977. The Early Development of Towns in Egypt. *Antiquity* 51: 185-200.
1983. 'Old Kingdom, Middle Kingdom, and Second Intermediate Period c. 2686-1552 BC', in B. G. Trigger et al., pp. 71-182.
1989. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. London: Routledge.
- Kemp, B. J., and Salvatore Garfi. 1993. *A Survey of the Ancient City of El-'Amarna*. Egypt Exploration Society Occasional Publications 9.
- Kendall, Ann. 1973. *Everyday Life of the Incas*. London: Batsford.
- Kennedy, J. S. 1992. *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenoyer, J. M. 1997. 'Early City-States in South Asia: Comparing the Harappan Phase and Early Historic Period', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 51-70.
- King, Eleanor, and Daniel Potter. 1994. 'Small Sites in Prehistoric Maya Socioeconomic Organization: A Perspective from Colha, Belize', in G. M. Schwartz and S. E. Falconer, pp. 64-90.
- King, Ross. 1996. 'Korean Writing', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 218-27.
- Klor de Alva, J. J. 1982. 'Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity', in G. A. Collier, R. I. Rosaldo, and J. D. Wirth, pp. 345-66.
- Köbben, A. J. F. 1952. New Ways of Presenting an Old Idea: The Statistical Method in Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 82: 129-46.
1973. 'Comparativists and Non-Comparativists in Anthropology', in *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Raoul Naroll and Ronald Cohen, eds., pp. 581-96. New York: Columbia University Press.



- Kolb, M. J. 1994. Monumentality and the Rise of Religious Authority in Precontact Hawai'i. *Current Anthropology* 35: 521-47.
- Krader, Lawrence. 1975. *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development, and Critique in the Writings of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum.
- Kraeling, C. H. and R. McC. Adams, eds. 1960. *City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kramer, S. N. 1963. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press.
1981. *History Begins at Sumer: Thirty-nine Firsts in Man's Recorded History*. 3d rev. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Krapf-Askari, Eva. 1969. *Yoruba Towns and Cities: An Enquiry into the Nature of Urban Social Phenomena*. Oxford: Oxford University Press.
- Kroeber, A. L. 1948. *Anthropology*. 2d ed. New York: Harcourt, Brace.
- Kuhrt, Amélie. 1987. 'Usurpation, Conquest, and Ceremonial: From Babylon to Persia', in D. Cannadine and S. Price, pp. 20-55.
- Kuwayama, George, ed. 1983. *The Great Bronze Age of China: A Symposium*. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.
- La Barre, Weston. 1984. *Muelos: A Stone Age Superstition about Sexuality*. New York: Columbia University Press.
- Lacovara, Peter. 1997. *The New Kingdom Royal City*. London: Kegan Paul International.
- Lagercrantz, Sture. 1968. African Tally-Strings. *Anthropos* 63/64: 115-28.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Lone, D. E. 1982. 'The Inca as a Nonmarket Economy: Supply on Command versus Supply and Demand', in *Contexts for Prehistoric Exchange*, J. E. Ericson and T. K. Earle, eds., pp. 291-316. New York: Academic Press.
- La Lone, M. B., and D. E. La Lone. 1987. The Inka State in the Southern Highlands: State Administrative and Production Enclaves. *Ethnohistory* 34: 47-62.
- Lamberg-Karlovsky, C. C. 1996. *Beyond the Tigris and Euphrates: Bronze Age Civilizations*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.
- Lambert, W. G. 1975. 'The Cosmology of Sumer and Babylon', in C. Blacker and M. Loewe, pp. 42-65.
- Landsberger, Benno. 1976. *The Conceptual Autonomy of the Babylonian World*. Malibu: Undena.
- Lapidus, I. M., ed. 1969. *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*. Berkeley: University of California Press.
- Larsen, M. T. 1976. *The Old Assyrian City-State and Its Colonies*. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Laufer, Berthold. 1913. The Development of Ancestral Images in China. *Journal of Religious Psychology* 6: 111-23.
- Law, Robin. 1977. *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Oxford: Oxford University Press.
- Lechtman, Heather. 1993. 'Technologies of Power: The Andean Case', in J. S. Henderson and P. J. Netherly, pp. 244-80.
- Lee, R. B. 1972. 'Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen', in *Population Growth: Anthropological Implications*, Brian Spooner, ed., pp. 329-42. Cambridge, MA: MIT Press.
1990. 'Primitive Communism and the Origin of Social Inequality', in S. Upham, pp. 225-46.

- Leemans, W. F. 1950. *The Old-Babylonian Merchant: His Business and His Social Position*. Leiden: E. J. Brill.
1954. *Legal and Economic Records from the Kingdom of Larsa*. Leiden: E. J. Brill.
- 1960a. *Legal and Administrative Documents of the Time of Hammurabi and Samsuiluna (mainly from Lagaba)*. Leiden: E. J. Brill.
- 1960b. *Foreign Trade in the Old Babylonian Period*. Leiden: E. J. Brill.
- Lehner, Mark. 1997. *The Complete Pyramids*. London: Thames and Hudson.
- León-Portilla, Miguel. 1963. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Norman: University of Oklahoma Press.
1984. 'Mesoamerica before 1519', in L. Bethell, pp. 3–36.
1992. *The Aztec Image of Self and Society: An Introduction to Nahua Culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Leprohon, R. J. 1999. The Concept of Family in Ancient Egyptian Literature. *KMT* 10(2): 50–85.
- Lerner, Gerda. 1986. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lesko, B. S. 1989. *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia*. Brown Judaic Studies 166. Atlanta: Scholars Press.
- Levi, L. J. 1996. 'Sustainable Production and Residential Variation: A Historical Perspective on Pre-Hispanic Domestic Economies in the Maya Lowlands', in S. L. Fedick, 1996a, pp. 92–106.
- LeVine, T. Y. 1987. Inka Labor Service at the Regional Level: The Functional Reality. *Ethnohistory* 34: 14–46.
- ed. 1992. *Inka Storage Systems*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
1982. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.
- Lewis, M. E. 1990. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.
- Li Boqian. 1999. The Sumptuary System Governing Western Zhou Rulers' Cemeteries, Viewed from a Jin Rulers' Cemetery. *Journal of East Asian Archaeology* 1: 251–76.
- Li Chi. 1977. *Anyang*. Seattle: University of Washington Press.
- Lichtheim, Miriam. 1973. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vol. 1. *The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley: University of California Press.
1976. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*. Vol. 2. *The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press.
- Linton, Ralph. 1933. *The Tanala: A Hill Tribe of Madagascar*. Field Museum of Natural History Anthropological Series 22.
1939. 'The Tanala of Madagascar', in *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Abram Kardiner, ed., pp. 251–90. New York: Columbia University Press.
- Lipinski, Edward, ed. 1979. *State and Temple Economy in the Ancient Near East*. Leuven: Departement Oriëntalistiek, Katholieke Universiteit Leuven.
- Liverani, Mario. 1996. Reconstructing the Rural Landscape of the Ancient Near East. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 39: 1–41.
- Lloyd, P. C. 1955. The Yoruba Lineage. *Africa* 25: 235–51.
1960. Sacred Kingship and Government among the Yoruba. *Africa* 30: 221–37.
1962. *Yoruba Land Law*. London: Oxford University Press.
1974. *Power and Independence: Urban Africans' Perception of Social Inequality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Loewe, Michael, and E. L. Shaughnessy, eds. 1999. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.

- López Austin, Alfredo. 1988. *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Loprieno, Antonio. 1997. 'Slaves', in S. Donadoni, pp. 185–219.
- Lounsbury, F. G. 1986. 'Some Aspects of the Inka Kinship System', in J. V. Murra, N. Wachtel, and J. Revel, pp. 121–36.
- Low, B. S. 2000. *Why Sex Matters: A Darwinian Look at Human Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
- Lu Liancheng. 1993. Chariot and Horse Burials in Ancient China. *Antiquity* 67: 824–38.
- Lucas, J. Olumide. 1948. *The Religion of the Yorubas*. Lagos: C. M. S. Bookshop.
- Lucero, L. J. 1999. 'Water Control and Maya Politics in the Southern Maya Lowlands', in E. A. Bacus and L. J. Lucero, pp. 35–49.
- Lumbreras, L. G. 1974. *The Peoples and Cultures of Ancient Peru*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Lustig, Judith, ed. 1997a. *Anthropology and Egyptology: A Developing Dialogue*. Sheffield: Sheffield University Press.
- 1997b. 'Kinship, Gender and Age in Middle Kingdom Tomb Scenes and Texts', in J. Lustig, 1997a, pp. 43–65.
- Mabogunje, A. L. 1962. *Yoruba Towns*. Ibadan: Ibadan University Press.
- McAnany, P. A. 1993. 'The Economics of Social Power and Wealth among Eighth-Century Maya Households', in J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 65–89.
1995. *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. Austin: University of Texas Press.
- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- McDowell, A. G. 1999. *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs*. Oxford: Oxford University Press.
- McNeill, W. H. 1976. *Plagues and Peoples*. Garden City: Anchor.
- Mace, Ruth, and Mark Pagel. 1994. The Comparative Method in Anthropology. *Current Anthropology* 35: 549–64.
- Maekawa, Kazuya. 1984. Cereal Cultivation in the Ur III Period. *Bulletin on Sumerian Agriculture* 1: 73–96.
- Maisels, C. K. 1990. *The Emergence of Civilization: From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities, and the State in the Near East*. London: Routledge.
1993. *The Near East: Archaeology in the 'Cradle of Civilization'*. London: Routledge.
1999. *Early Civilizations of the Old World: The Formative Histories of Egypt, the Levant, Mesopotamia, India, and China*. London: Routledge.
- Malek, Jaromir. 1997. Review of *Ancient Egyptian Kingship*, D. O'Connor and D. P. Silverman, eds. *Journal of Egyptian Archaeology* 83: 227–28.
- Malek, Jaromir, and Werner Forman. 1986. *In the Shadow of the Pyramids: Egypt during the Old Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1939. The Group and the Individual in Functional Analysis. *American Journal of Sociology* 44: 938–64.
- Malpass, M. A., ed. 1993a. *Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa City: University of Iowa Press.
- 1993b. 'Variability in the Inka State: Embracing a Wider Perspective', in M. A. Malpass, 1993a, pp. 234–44.
- Mander, Pietro. 1999. Space-Time Connections in Aspects of Kingship in Ancient Mesopotamia. *Anthropology and Philosophy* 3: 5–13.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. Vol. 1. *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marcus, Joyce. 1976. *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- 1992a. *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton University Press.
- 1992b. Political Fluctuations in Mesoamerica. *National Geographic Research and Exploration* 8: 392–411.
1993. 'Ancient Maya Political Organization', in J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 111–83.
1998. 'The Peaks and Valleys of Ancient States: An Extension of the Dynamic Model', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 59–94.
- Marcus, Joyce, and G. M. Feinman. 1998. 'Introduction', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 3–13.
- Margueron, J.-C. 1982. *Recherches sur les palais mésopotamiens de l'âge du Bronze*. Paris: Paul Geuthner.
- Mark, Samuel. 1998. *From Egypt to Mesopotamia: A Study of Predynastic Trade Routes*. College Station, TX: Texas A&M University Press.
- Marriott, McKim, ed. 1955. *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago: Chicago University Press.
- Martin, G. T. 1991. *The Hidden Tombs of Memphis: New Discoveries from the Time of Tutankhamum and Ramesses the Great*. London: Thames and Hudson.
- Martin, Simon, and Nikolai Grube. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. London: Thames and Hudson.
- Marx, Karl. 1964. *Pre-Capitalist Economic Formations*, E. J. Hobsbawm, ed. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1962. *Selected Works in Two Volumes*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
1964. *On Religion*. New York: Schocken Books.
- Masuda, Shozo, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds. 1985. *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Mathews, Peter. 1991. 'Classic Maya Emblem Glyphs', in T. P. Culbert, 1991a, pp. 19–29.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 1988. *The Great Temple of the Aztecs: Treasures of Tenochtitlan*. London: Thames and Hudson.
- Meeks, Dimitri, and Christine Favard-Meeks. 1996. *Daily Life of the Egyptian Gods*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mellars, Paul, and Kathleen Gibson, eds. 1996. *Modelling the Early Human Mind*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Mendelssohn, Kurt. 1974. *The Riddle of the Pyramids*. London: Thames and Hudson.
- Mercier, Paul. 1962. *Civilisations du Benin*. Paris: Société Continentale d'Éditions Modernes Illustrées.
- Meskell, Lynn. 1998a. An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village. *Journal of Archaeological Method and Theory* 5: 209–43.
- 1998b. Intimate Archaeologies: The Case of Kha and Merit. *World Archaeology* 29: 363–79.
- Mikhaeli, Moshe. 1969. War and Society in Ancient Sumer. M.A. thesis, Department of History, McGill University.
- Millard, A. R. 1986. The Infancy of the Alphabet. *World Archaeology* 17: 390–98.
- Miller, A. G. 1986. *Maya Rulers of Time: A Study of Architectural Sculpture at Tikal, Guatemala*. Philadelphia: University Museum.
1989. 'Comparing Maya Image and Text', in W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 176–88.
- Miller, Daniel, M. J. Rowlands, and Christopher Tilley, eds. 1989. *Domination and Resistance*. London: Unwin Hyman.

- Miller, G. A. 1956. The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information. *Psychological Review* 63: 81–97.
- Mithen, S. J. 1996. *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London: Thames and Hudson.
- Moholy-Nagy, Hattula. 1997. Middens, Construction Fill, and Offerings: Evidence for the Organization of Classic Period Craft Production at Tikal, Guatemala. *Journal of Field Archaeology* 24: 293–313.
- Montmollin, Olivier de. 1989. *The Archaeology of Political Structure: Settlement Analysis in a Classic Maya Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, F. W., ed. 1961. *Readings in Cross-Cultural Methodology*. New Haven: HRAF Press.
- Moore, J. D. 1996. The Archaeology of Plazas and the Proxemics of Ritual. *American Anthropologist* 98: 789–802.
- Moore, S. F. 1958. *Power and Property in Inca Peru*. New York: Columbia University Press.
- Moorey, P. R. S., ed. 1979. *The Origins of Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
1985. *Materials and Manufacture in Ancient Mesopotamia: The Evidence of Archaeology and Art*. British Archaeological Reports International Series 237.
1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*. Oxford: Oxford University Press.
- Moreno García, J. C. 1998. La población *mrt*: Une approche du problème de la servitude dans l'Égypte du III<sup>e</sup> millénaire (1). *Journal of Egyptian Archaeology* 84: 71–83.
- Morenz, Siegfried. 1973. *Egyptian Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Morgan, L. H. 1907 (1877). *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: Kerr.
- Morris, Craig. 1998. 'Inka Strategies of Incorporation and Governance', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 293–309.
- Morris, Craig, and D. E. Thompson. 1985. *Huánuco Pampa: An Inca City and Its Hinterland*. London: Thames and Hudson.
- Morris, Ian. 1997. 'An Archaeology of Equalities? The Greek City-States', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 91–105.
- Murdock, G. P. 1945. 'The Common Denominator of Cultures', in *The Science of Man in the World Crisis*, Ralph Linton, ed., pp. 132–42. New York: Columbia University Press.
1949. *Social Structure*. New York: Macmillan.
1956. 'How Culture Changes', in *Man, Culture, and Society*, H. L. Shapiro, ed., pp. 247–60. New York: Oxford University Press.
- 1959a. *Africa: Its Peoples and Their Culture History*. New York: McGraw-Hill.
- 1959b. 'Evolution in Social Organization', in *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, B. J. Meggers, ed., pp. 126–43. Washington, DC: Anthropological Society of Washington.
1981. *Atlas of World Cultures*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Murdock, G. P., and Caterina Provost. 1973. Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis. *Ethnology* 12: 203–25.
- Murra, J. V. 1960. 'Rite and Crop in the Inca State', in S. Diamond, ed., pp. 393–407.
1962. Cloth and Its Functions in the Inca State. *American Anthropologist* 64: 710–28.
1980. *The Economic Organization of the Inka State*. Greenwich, CT: JAI Press.
1986. 'The Expansion of the Inka State: Armies, War, and Rebellions', in J. V. Murra, N. Wachtel, and J. Revel, pp. 49–58.
- Murra, J. V., Nathan Wachtel, and Jacques Revel, eds. 1986. *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nabokov, Peter. 1996. 'Native Views of History', in B. G. Trigger and W. E. Washburn, pt. 1, pp. 1–59.

- Naroll, Raoul. 1961. Two Solutions to Galton's Problem. *Philosophy of Science* 28: 15-39.
- Nash, June. 1978. The Aztecs and the Ideology of Male Dominance. *Signs* 4: 349-62.
- Nelson, S. M. 1991. The Statuses of Women in Ko-Shilla: Evidence from Archaeology and Historic Documents. *Korea Journal* 31(2): 101-7.
- Netting, R. M. 1969. 'Ecosystems in Process: A Comparative Study of Change in Two West African Societies', in *Contributions to Anthropology: Ecological Essays*, David Damas, ed., pp. 102-12. National Museums of Canada Bulletin 230.
- Nichols, D. L., and T. H. Charlton, eds. 1997. *The Archaeology of City-States: Cross-Cultural Approaches*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Nicholson, H. B. 1971a. 'Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico', in *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, pp. 92-134. Austin: University of Texas Press.
- 1971b. 'Religion in Pre-Hispanic Central Mexico', in *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.
- Nicholson, H. B., and Eloise Quiñones Keber. 1983. *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan*. Washington, DC: National Gallery of Art.
- Nieboer, H. J. 1900. *Slavery as an Industrial System: Ethnological Researches*. The Hague: M. Nijhoff.
- Niles, S. A. 1987. *Callachaca: Style and Status in an Inca Community*. Iowa City: University of Iowa Press.
1993. 'The Provinces in the Heartland: Stylistic Variation and Architectural Innovation near Inca Cuzco', in M. A. Malpass, pp. 145-76.
1999. *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Nissen, H. J. 1988. *The Early History of the Ancient Near East, 9000-2000 B.C.* Chicago: University of Chicago Press.
- Nissen, H. J., Peter Damerow, and R. K. Englund. 1993. *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
- Noble, William, and Iain Davidson. 1996. *Human Evolution, Language, and Mind: A Psychological and Archaeological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nunn, John. 1996. *Ancient Egyptian Medicine*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Oates, Joan. 1978. 'Mesopotamian Social Organisation: Archaeological and Philological Evidence', in J. Friedman and M. J. Rowlands, pp. 457-85.
1996. 'Irrigation Agriculture in Mesopotamia', in *Water in Archaeology*, Geraldine Barber and Tertia Barnett, eds., pp. 54-67. Bristol: Wessex Water.
- O'Connor, David. 1989. City and Palace in New Kingdom Egypt. *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 11: 73-87.
1990. *Ancient Egyptian Society*. Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History.
1992. 'The Status of Early Egyptian Temples: An Alternative Theory', in R. Friedman and B. Adams, pp. 83-98.
1995. 'Beloved of Maat, The Horizon of Re: The Royal Palace in New Kingdom Egypt', in D. O'Connor and D. P. Silverman, pp. 263-300.
1998. 'The City and the World: Worldview and Built Forms in the Reign of Amenhotep III', in D. O'Connor and E. H. Cline, pp. 125-72.
- O'Connor, David, and E. H. Cline, eds. 1998. *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- O'Connor, David, and D. P. Silverman, eds. 1995. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: E. J. Brill.
- Offner, J. A. 1981. On the Inapplicability of 'Oriental Despotism' and the 'Asiatic Mode of Production' to the Aztecs of Texcoco. *American Antiquity* 46: 43-61.
1983. *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ojo, G. J. A. 1966a. *Yoruba Culture: A Geographical Analysis*. London: University of London Press.
- 1966b. *Yoruba Palaces: A Study of Afins of Yorubaland*. London: University of London Press.
- Olivier, Laurent. 1999. The Origins of French Archaeology. *Antiquity* 73: 176–83.
- Oppenheim, A. L. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
1969. 'Mesopotamia: Land of Many Cities', in I. M. Lapidus, pp. 3–18.
- Ortiz de Montellano, Bernard. 1990. *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Otterbein, Keith. 1989. *The Evolution of War: A Cross-Cultural Study*. 3d ed. New Haven: HRAF Press.
- Panofsky, Erwin. 1939. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Park, T. K. 1992. Early Trends Toward Class Stratification: Chaos, Common Property, and Flood Recession Agriculture. *American Anthropologist* 94: 90–117.
- Parkinson, R. B. 1995. 'Homosexual' Desire and Middle Kingdom Literature. *Journal of Egyptian Archaeology* 81: 57–76.
- Parrot, André. 1960. *Sumer*. Paris: Gallimard.
- Parsons, J. R. 1976. 'The Role of Chinampa Agriculture in the Food Supply of Aztec Tenochtitlan', in *Cultural Change and Continuity: Essays in Honor of James Bennett Griffin*, C. E. Cleland, ed., pp. 233–57. New York: Academic Press.
- Pasztory, Esther. 1983. *Aztec Art*. New York: Abrams.
- Patterson, T. C. 1987. 'Tribes, Chiefdoms, and Kingdoms in the Inca Empire', in T. C. Patterson and C. W. Gailey, pp. 117–27.
1991. *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. New York: St. Martin's Press.
1997. *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press.
- Patterson, T. C., and C. W. Gailey, eds. 1987. *Power Relations and State Formation*. Washington, DC: Publication of the Archeology Section, American Anthropological Association.
- Peel, J. D. Y. 1983. *Ijeshas and Nigerians: The Incorporation of a Yoruba Kingdom, 1890s–1970s*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pemberton, John, III, and F. S. Afolayan. 1996. *Yoruba Sacred Kingship: 'A Power Like That of the Gods'*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Pinch, Geraldine. 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Pohl, Mary, ed. 1985. *Prehistoric Lowland Maya Environment and Subsistence Economy*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 77.
- Pokora, Timoteus. 1978. 'China', in H. J. M. Claessen and P. Skalník, pp. 191–212.
- Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. New York: Farrar and Rinehart.
1957. 'Marketless Trading in Hammurabi's Time', in K. Polanyi, C. M. Arensberg, and H. W. Pearson, pp. 12–26.
1968. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, George Dalton, ed. Garden City, NY: Anchor Books.
- Polanyi, Karl, C. M. Arensberg, and H. W. Pearson. 1957. *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: Free Press.
- Pollock, Susan. 1991. 'Women in a Men's World: Images of Sumerian Women', in J. M. Gero and M. W. Conkey, pp. 366–87.
1999. *Ancient Mesopotamia: The Eden That Never Was*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Posener, Georges. 1940. *Princes et pays d'Asie et de Nubie: Textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.

- Pospisil, L. J. 1958. *Kapauku Papuans and Their Law*. Yale University Publications in Anthropology 54.
1971. *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper and Row.
- Possehl, G. L. 1998. 'Sociocultural Complexity without the State: The Indus Civilization', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 261-91.
- Postgate, J. N. 1972. 'The Role of the Temple in the Mesopotamian Secular Community', in P. J. Ucko, R. Tringham, and G. W. Dimbleby, pp. 811-25.
1992. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge.
- Postgate, J. N., Tao Wang, and Toby Wilkinson. 1995. The Evidence for Early Writing: Utilitarian or Ceremonial? *Antiquity* 69: 459-80.
- Potter, D. R., and E. M. King. 1995. 'A Heterarchical Approach to Lowland Maya Socioeconomies', in R. M. Ehrenreich, C. L. Crumley, and J. E. Levy, pp. 17-32.
- Powell, M. A. 1985. Salt, Seed, and Yields in Sumerian Agriculture: A Critique of the Theory of Progressive Salinization. *Zeitschrift für Assyriologie* 75: 7-38.
- ed. 1987. *Labor in the Ancient Near East*. American Oriental Society, American Oriental Series 68.
- Price, T. D., and G. M. Feinman, eds. 1995. *Foundations of Social Inequality*. New York: Plenum.
- Priese, K.-H. 1974. 'rm und '3m, das Land Irame: Ein Beitrag zur Topographie des Sudan im Altertum. *Altorientalische Forschungen* 1: 7-41.
- Pritchard, J. B., ed. 1955. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2d ed. Princeton: Princeton University Press.
- Proskouriakoff, Tatiana. 1950. *A Study of Classic Maya Sculpture*. Carnegie Institution of Washington Publication 593.
- Protzen, J.-P. 1993. *Inca Architecture and Construction at Ollantaytambo*. Oxford: Oxford University Press.
- Pyburn, K. A. 1997. 'The Archaeological Signature of Complexity in the Maya Lowlands', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 155-68.
- Quilter, Jeffrey, and Gary Urton, eds. 2001. *Narrative Threads: Explorations of Narrativity in Andean Khipus*. Austin: University of Texas Press.
- Quirarte, Jacinto. 1977. 'Early Art Styles of Mesoamerica and Early Classic Maya Art', in R. E. W. Adams, pp. 249-83.
- Quirke, Stephen. 1992. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York: Free Press.
1958. *Method in Social Anthropology: Selected Essays*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rapoport, Amos. 1993. 'On the Nature of Capitals and their Physical Expression', in *Capital Cities: International Perspectives*, John Taylor, J. G. Lengellé, and Caroline Andrew, eds., pp. 31-67. Ottawa: Carleton University Press.
- Rappaport, R. A. 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Rathje, W. L. 1975. 'The Last Tango in Mayapan: A Tentative Trajectory of Production-Distribution Systems', in J. A. Sabloff and C. C. Lamberg-Karlovsky, pp. 409-48.
- Rawson, Jessica. 1993. Ancient Chinese Ritual Bronzes: The Evidence from Tombs and Hoards of the Shang (c. 1500-1050 BC) and Western Zhou (c. 1050-771 BC) Periods. *Antiquity* 67: 805-23.
1999. 'Western Zhou Archaeology', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 352-449.
- Ray, J. D. 1993. 'The Pharaohs and Their Court', in *Egypt: Ancient Culture, Modern Land*, Jaromir Malek, ed., pp. 68-77. Norman: University of Oklahoma Press.
- Read, Kay. 1994. Sacred Commoners: The Notion of Cosmic Powers in Mexica Rulership. *History of Religions* 34: 39-69.



- Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redman, C. L. 1978. *The Rise of Civilization from Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East*. San Francisco: Freeman.
- Reeder, Greg. 1998. Musings on the Sexual Nature of the Human-Headed Ba Bird. *KMT* 9(3): 72–78.
- Reents-Budet, Dorie. 1998. 'Elite Maya Pottery and Artisans as Social Indicators', in C. L. Costin and R. P. Wright, pp. 71–89.
- Reisner, G. A. 1932. *A Provincial Cemetery of the Pyramid Age, Naga-ed-Dêr*. Berkeley: University of California Press.
- Renfrew, Colin. 1972. *The Emergence of Civilisation: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.* London: Methuen.
1975. 'Trade as Action at a Distance: Questions of Integration and Communication', in J. A. Sabloff and C. C. Lamberg-Karlovsky, pp. 3–59.
1997. Review of *Early Civilizations*, by B. G. Trigger. *American Journal of Archaeology* 101: 164.
- Renfrew, Colin, and J. F. Cherry, eds. 1986. *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rice, D. S., and T. P. Culbert. 1990. 'Historical Contexts for Population Reconstruction in the Maya Lowlands', in T. P. Culbert and D. S. Rice, pp. 1–36.
- Richards, J. E. 1999. 'Conceptual Landscapes in the Egyptian Nile Valley', in W. Ashmore and A. B. Knapp, pp. 83–100.
- Richards, Janet, and Mary Van Buren, eds. 2000. *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riley, C. L., J. C. Kelley, C. W. Pennington, and R. L. Rands, eds. 1971. *Man Across the Sea: Problems of Pre-Columbian Contacts*. Austin: University of Texas Press.
- Ritner, R. K. 1996. 'Egyptian Writing', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 73–87.
- Roberts, Clayton. 1996. *The Logic of Historical Explanation*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Robins, Gay. 1993. *Women in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
1997. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rohrlich, Ruby. 1980. State Formation in Sumer and the Subjugation of Women. *Feminist Studies* 6: 76–102.
- Ronhaar, J. H. 1931. *Women in Primitive Motherright Societies*. The Hague: J. B. Wolters.
- Rostworowski de Diez Canseco, Maria. 1960. Succession, Coöption to Kingship, and Royal Incest among the Inca. *Southwestern Journal of Anthropology* 16: 417–27.
1999. *History of the Inka Realm*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rostworowski, Maria, and Craig Morris. 1999. 'The Fourfold Domain: Inka Power and Its Social Foundations', in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Vol. 3, *South America*, Frank Salomon and S. B. Schwartz, eds., pt. 1, pp. 769–863. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roth, A. M. 1991a. *Egyptian Phyles in the Old Kingdom: The Evolution of a System of Social Organization*. Studies in Ancient Oriental Civilization 48. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- 1991b. 'The Organization and Functioning of the Royal Mortuary Cults of the Old Kingdom in Egypt', in M. Gibson and R. D. Biggs, pp. 115–21.
- Roth, H. L. 1903. *Great Benin: Its Customs, Art, and Horrors*. Halifax, UK: F. King.
- Rounds, J. 1982. 'Dynastic Succession and the Centralization of Power in Tenochtitlan', in G. A. Collier, R. I. Rosaldo, and J. D. Wirth, pp. 63–89.

- Rousseau, Jérôme. 1990. *Central Borneo: Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society*. Oxford: Oxford University Press.
2001. Hereditary Stratification in Middle-Range Societies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 117–31.
- Rowe, J. H. 1944. 'Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest', in *Handbook of South American Indians*, Vol. 2. *The Andean Civilizations*, J. H. Steward, ed., pp. 183–330. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
1960. 'The Origins of Creator Worship among the Incas', in S. Diamond, pp. 408–29.
- Rowlands, M. J. 1989. 'A Question of Complexity', in D. Miller, M. J. Rowlands, and C. Tilley, pp. 29–40.
- Ruhlen, Merritt. 1994. *The Origin of Language: Tracing the Evolution of the Mother Tongue*. New York: Wiley.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984. *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*. Trans. and ed. J. R. Andrews and Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ryder, A. F. C. 1969. *Benin and the Europeans, 1485–1897*. London: Longmans.
1984. 'From the Volta to Cameroon', in *General History of Africa*, Vol. 4, *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, D. T. Niane, ed., pp. 339–70. Berkeley: University of California Press.
- Sabloff, J. A., and J. S. Henderson, eds. 1993. *Lowland Maya Civilization in the Eighth Century A.D.* Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Sabloff, J. A., and C. C. Lamberg-Karlovsky, eds. 1975. *Ancient Civilization and Trade*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sadowski, R. M. 1989. 'A Few Remarks on the Astronomy of R. T. Zuidema's "Quipu-Calendar"', in M. S. Ziolkowski and R. M. Sadowski, pp. 209–13.
- Sagan, Eli. 1985. *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression, and the State*. New York: Knopf.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82 (1575–77). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. 13 vols. A. J. O. Anderson and C. E. Dibble, eds. Santa Fe: School of American Research/Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sahlins, M. D. 1958. *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
1968. *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. D., and E. R. Service, eds. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Salomon, Frank. 1986. *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North-Andean Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
1987. A North Andean Status Trader Complex under Inka Rule. *Ethnohistory* 34: 63–77.
- ed. 1991. *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Salzman, P. C. 2000. *Black Tents of Baluchistan*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Sampson, Geoffrey. 1985. *Writing Systems: A Linguistic Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- Sanders, W. T. 1973. 'The Cultural Ecology of the Lowland Maya: A Reevaluation', in T. P. Culbert, pp. 325–65.
1974. 'Chiefdom to State: Political Evolution at Kaminaljuyú, Guatemala', in *Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium*, C. B. Moore, ed., pp. 97–121. Bulletin of the American Schools of Oriental Research suppl. 20.

1976. 'The Agricultural History of the Basin of Mexico', in E. R. Wolf, pp. 101–59.
- Sanders, W. T., J. R. Parsons, and R. S. Santley. 1979. *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. New York: Academic Press.
- Sanders, W. T., and B. J. Price. 1968. *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*. New York: Random House.
- Sanders, W. T., and David Webster. 1988. The Mesoamerican Urban Tradition. *American Anthropologist* 90: 521–46.
- Sanderson, S. K. 1990. *Social Evolutionism: A Critical History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Santley, R. S. 1990. 'Demographic Archaeology in the Maya Lowlands', in T. P. Culbert and D. S. Rice, pp. 325–43.
1991. 'The Structure of the Aztec Transport Network', in C. D. Trombold, pp. 198–210.
- Sapir, Edward. 1921. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace.
- Sauneron, Serge. 1960. *The Priests of Ancient Egypt*. New York: Grove.
- Scarborough, V. L. 1993. 'Water Management in the Southern Maya Lowlands: An Accretive Model for the Engineered Landscape', in V. L. Scarborough and B. L. Isaac, pp. 17–69.
- Scarborough, V. L., and B. L. Isaac, eds. 1993. *Economic Aspects of Water Management in the Prehispanic New World*. Research in Economic Anthropology suppl. 7.
- Schaedel, R. P. 1978. 'Early State of the Incas', in H. J. M. Claessen and P. Skalník, pp. 289–320.
- Schele, Linda. 1984. 'Human Sacrifice among the Classic Maya', in E. H. Boone, pp. 6–48.
- Schele, Linda, and David Freidel. 1990. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Morrow.
- Schele, Linda, and Peter Mathews. 1991. 'Royal Visits and Other Intersite Relationships among the Classic Maya', in T. P. Culbert, 1991a, pp. 226–52.
1998. *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.
- Schele, Linda, and M. E. Miller. 1986. *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: Braziller.
- Schmandt-Besserat, Denise. 1992. *Before Writing*. 2 vols. Austin: University of Texas Press.
- Schrire, Carmel, ed. 1984. *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*. Orlando: Academic Press.
- Schulman, A. R. 1964. *Military Rank, Title, and Organization in the Egyptian New Kingdom*. Münchner Ägyptologische Studien 6. Berlin: Hessling.
- Schwartz, G. M., and S. E. Falconer, eds. 1994. *Archaeological Views from the Countryside: Village Communities in Early Complex Societies*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Seaman, Gary, and J. S. Day, eds. 1994. *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Niwot, CO: University Press of Colorado.
- Seidlmayer, S. J. 1987. 'Wirtschaftliche und Gesellschaftliche Entwicklung im Übergang vom Alten zum Mittleren Reich: Ein Beitrag zur Archäologie der Gräberfelder der Region Qua-Matmar in der Ersten Zwischenzeit', in *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, Jan Assmann, Günter Burkard, and Vivian Davies, eds., pp. 175–217. London: KPI.
1996. 'Town and State in the Early Old Kingdom: A View from Elephantine', in *Aspects of Early Egypt*, Jeffrey Spencer, ed., pp. 108–27. London: British Museum Press.
- Service, E. R. 1971. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. 2d ed. New York: Random House.
1975. *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. New York: Norton.

- Shafer, B. E., ed. 1991. *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- ed. 1997a. *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- 1997b. 'Temples, Priests, and Rituals: An Overview', in B. E. Shafer, 1997a, pp. 1–30.
- Sharer, R. J. 1996. *Daily Life in Maya Civilization*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Shaughnessy, E. L. 1999. 'Western Zhou History', in M. Loewe and E. L. Shaughnessy, pp. 292–351.
- Shaw, Thurstan. 1978. *Nigeria: Its Archaeology and Early History*. London: Thames and Hudson.
- Shen Chen. 1994. Early Urbanization in the Eastern Zhou in China (770–221 B.C.): An Archaeological View. *Antiquity* 68: 724–44.
- Sherbondy, J. E. 1992. 'Water Ideology in Inca Ethnogenesis', in R. V. H. Dover, K. E. Seibold, and J. H. McDowell, pp. 46–66.
- Sidrys, Raymond. 1979. Supply and Demand among the Classic Maya. *Current Anthropology* 20: 594–97.
- Siegel, B. J. 1947. *Slavery during the Third Dynasty of Ur*. American Anthropological Association Memoir 66.
- Silver, Morris. 1986. *Economic Structures of the Ancient Near East*. Totowa, NJ: Barnes and Noble.
- Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- 1988a. Women in States. *Annual Review of Anthropology* 17: 427–60.
- 1988b. Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History. *Comparative Studies in Society and History* 30: 83–102.
1991. 'Interpreting Women in States: New Feminist Ethnohistories', in *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Micaela di Leonardo, ed., pp. 140–71. Berkeley: University of California Press.
- Silverman, D. P. 1991. 'Divinities and Deities in Ancient Egypt', in B. E. Shafer, pp. 7–87.
1995. 'The Nature of Egyptian Kingship', in D. O'Connor and D. P. Silverman, pp. 49–92.
- Simpson, W. K. 1974. Polygamy in Egypt in the Middle Kingdom. *Journal of Egyptian Archaeology* 60: 100–105.
- Sjoberg, Gideon. 1955. The Preindustrial City. *American Journal of Sociology* 60: 438–45.
1960. *The Preindustrial City: Past and Present*. Glencoe: Free Press.
- Smith, B. D. 1996. 'Agricultural Chiefdoms of the Eastern Woodlands', in B. G. Trigger and W. E. Washburn, pt. 1, pp. 267–323.
- Smith, J. S. 1996. 'Japanese Writing', in P. T. Daniels and W. Bright, pp. 209–17.
- Smith, Mary. 1973. *Picture Writing from Ancient Southern Mexico: Mixtec Place Signs and Maps*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Smith, M. E. 1986. The Role of Social Stratification in the Aztec Empire: A View from the Provinces. *American Anthropologist* 88: 70–91.
1996. *The Aztecs*. Oxford: Blackwell.
- Smith, M. E., and Cynthia Heath-Smith. 1980. Waves of Influence in Postclassic Mesoamerica? A Critique of the Mixteca-Puebla Concept. *Anthropology* 4: 15–20.
- Smith, P. E. L. 1976. *Food Production and Its Consequences*. Menlo Park, CA: Cummings.
- Smith, Robert. 1969. *Kingdoms of the Yoruba*. London: Methuen.
1973. 'Yoruba Warfare and Weapons', in S. O. Biobaku, pp. 224–49.
- Smith, S. T. 1995. *Askut in Nubia: The Economics and Ideology of Egyptian Imperialism in the Second Millennium B.C.* London: Kegan Paul International.
- Smith, W. S. 1958. *The Art and Architecture of Ancient Egypt*. Harmondsworth: Penguin.

- Snell, Daniel. 1982. *Ledgers and Prices: Early Mesopotamian Merchant Accounts*. New Haven: Yale University Press.
- Sokal, Alan, and Jean Bricmont. 1998. *Intellectual Impostures: Postmodern Philosophers' Abuse of Science*. London: Profile Books.
- Somerville, Siobhan. 1997. 'Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body', in *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, R. N. Lancaster and Micaela di Leonardo, eds., pp. 37–52. New York: Routledge.
- Sørensen, J. P. 1989. 'Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Funerary Literature as a Socio-cultural Process', in G. Englund, pp. 109–25.
- Soustelle, Jacques. 1961. *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. New York: Macmillan.
- Southall, A. W. 1956. *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*. Cambridge: Heffer.
1988. The Segmentary State in Africa and Asia. *Comparative Studies in Society and History* 30: 52–82.
- Spalding, Karen. 1984. *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Spath, C. D. 1973. The Problem of the Calpulli in Classic Nahuatlaca Social Structure. *Journal of the Steward Anthropological Society* 5 (1): 25–44.
- Spencer, A. J. 1993. *Early Egypt: The Rise of Civilisation in the Nile Valley*. London: British Museum Press.
- Spencer, Herbert. 1873–1932. *Descriptive Sociology, or, Groups of Sociological Facts, Classified and Arranged by Herbert Spencer*. London: Williams and Norgate.
- 1876–96. *The Principles of Sociology*. 3 vols. London: Williams and Norgate.
- Sperber, Dan. 1985. *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spriggs, Matthew, ed. 1984. *Marxist Perspectives in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, Burton. 1980. *Peasant, State, and Society in Medieval South India*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, G. J. 1998. Heterogeneity, Power, and Political Economy: Some Current Research Issues in the Archaeology of Old World Complex Societies. *Journal of Archaeological Research* 6: 1–44.
- Steinkeller, Piotr. 1981. The Renting of Fields in Early Mesopotamia and the Development of the Concept of 'Interest' in Sumerian. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24: 113–45.
1993. 'Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire', in *Akkad, The First World Empire: Structure, Ideology, Traditions*, M. Liverani, ed., pp. 107–29. *History of the Ancient Near East Studies* 5.
- Steinmetz, S. R. 1930 (1900). 'Classification des types sociaux et catalogue des peuples', in *Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie von S. R. Steinmetz*, Vol. 2, pp. 96–210. Groningen: P. Noordhoff.
- Stepugina, T. V. 1991. 'The First States in China', in I. M. Diakonoff, pp. 387–419.
- Stevens, Phillips, Jr. 1978. *The Stone Images of Esie, Nigeria*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Steward, J. H. 1949. Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations. *American Anthropologist* 51: 1–27.
1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stierlin, Henri. 1984. *Art of the Incas and Its Origins*. New York: Rizzoli.

- Stone, E. C. 1987. *Nippur Neighborhoods*. Studies in Ancient Oriental Civilization 44. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
1990. The Tell Abu Duwari Project, Iraq, 1987. *Journal of Field Archaeology* 17: 141–62.
1997. 'City-States and Their Centers: The Mesopotamian Example', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 15–26.
- Stone, E. C., and Paul Zimansky. 1995. The Tapestry of Power in a Mesopotamian City. *Scientific American* 272 (4): 92–97.
- Storey, Rebecca. 1985. An Estimate of Mortality in a Pre-Columbian Urban Population. *American Anthropologist* 87: 519–35.
- Strommenger, Eva, and Max Hirmer. 1964. *5,000 Years of the Art of Mesopotamia*. New York: Abrams.
- Strouhal, Eugen. 1992. *Life of the Ancient Egyptians*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Strudwick, Nigel. 1985. *The Administration of Egypt in the Old Kingdom: The Highest Titles and Their Holders*. London: KPI.
- Sullivan, L. E. 1985. 'Above, Below, or Far Away: Andean Cosmology and Ethical Order', in *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, R. W. Lovin and F. E. Reynolds, eds., pp. 98–129. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumner, W. G. 1906. *Folkways*. Boston: Ginn.
- Swanson, G. E. 1960. *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tainter, J. A. 1988. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tang, Jigen, Zhichun Jing, and George Rapp. 2000. The Largest Walled Shang City Located in Anyang, China. *Antiquity* 74: 479–80.
- Tanner, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Studies 23.
- Tate, C. E. 1992. *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*. Austin: University of Texas Press.
- Taube, K. A. 1992. *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Terray, Emmanuel. 1975. 'Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman', in M. Bloch, pp. 85–135.
- Textor, R. B., ed. 1967. *A Cross-Cultural Summary*. New Haven: HRAF Press.
- Thompson, J. E. S. 1954. *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
1970. *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Thompson, R. F. 1976. *Black Gods and Kings: Yoruba Art at UCLA*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thorp, R. L. 1985. The Growth of Early Shang Civilization: New Data from Ritual Vessels. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45: 5–75.
1991. Erlitou and the Search for the Xia. *Early China* 16: 1–38.
- Tijm, Jan. 1933. *Die Stellung der Frau bei den Indianern der Vereinigten Staaten und Canada's*. Zutphen: W. J. Thieme.
- Tilley, Christopher. 1999. *Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell.
- Tolstoy, Paul. 1963. Cultural Parallels between Southeast Asia and Mesoamerica in the Manufacture of Bark Cloth. *Transactions of the New York Academy of Science, Series 2*, 25: 646–62.
1966. Method in Long-Range Comparison. *Acts of the 36th International Congress of Americanists* 1: 69–89.

- Tourtellot, Gair. 1988. 'Developmental Cycles of Households and Houses at Seibal', in R. R. Wilk and W. Ashmore, pp. 97–120.
- Townsend, R. F. 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 20. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
1989. 'Coronation at Tenochtitlan', in D. Carrasco, pp. 155–88.
1992. *The Aztecs*. London: Thames and Hudson.
- Treistman, J. M. 1972. *The Prehistory of China: An Archaeological Exploration*. Garden City, NY: Doubleday.
- Trigger, B. G. 1968. *Beyond History: The Methods of Prehistory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
1972. 'Determinants of Urban Growth in Pre-Industrial Societies', in P. J. Ucko, R. Tringham, and G. W. Dimbleby, pp. 575–99.
- 1976a. *Nubia under the Pharaohs*. London: Thames and Hudson.
- 1976b. Inequality and Communication in Early Civilizations. *Anthropologica* 18: 27–52.
1978. 'The Inter-Societal Transfer of Institutions', in *Time and Traditions: Essays in Archaeological Interpretation*, pp. 216–28. Edinburgh: Edinburgh University Press.
1979. 'Egypt and the Comparative Study of Early Civilizations', in *Egyptology and the Social Sciences: Five Studies*, K. R. Weeks, ed., pp. 23–56. Cairo: American University in Cairo Press.
- 1985a. 'The Evolution of Pre-Industrial Cities: A Multilinear Perspective', in *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Francis Geus and Florence Thill, eds., pp. 343–53. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- 1985b. 'Generalized Coercion and Inequality: The Basis of State Power in the Early Civilizations', in *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, H. J. Claessen, Pieter van de Velde, and M. E. Smith, eds., pp. 46–61. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990a. Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour. *World Archaeology* 22: 119–32.
- 1990b. 'Maintaining Economic Equality in Opposition to Complexity: An Iroquoian Case Study', in S. Upham, pp. 119–45.
- 1990c. *The Huron: Farmers of the North*. 2d ed. Fort Worth, TX: Holt, Rinehart and Winston.
1993. *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*. Cairo: American University in Cairo Press.
- 1998a. *Sociocultural Evolution: Calculation and Contingency*. Oxford: Blackwell.
- 1998b. Writing Systems: A Case Study in Cultural Evolution. *Norwegian Archaeological Review* 31: 39–62.
- 1998c. Archaeology and Epistemology: Dialoguing across the Darwinian Chasm. *American Journal of Archaeology* 102: 1–34.
- Trigger, B. G., B. J. Kemp, D. O'Connor, and A. B. Lloyd. 1983. *Ancient Egypt: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger B. G., and W. E. Washburn, eds. 1996. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 1. *North America*. 2 parts. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trombold, C. D., ed. 1991. *Ancient Road Networks and Settlement Hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troy, Lana. 1986. *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 14.
1989. 'Have a Nice Day! Some Reflections on the Calendars of Good and Bad Days', in G. Englund, 1989a, pp. 127–47.

- Trubitt, M. B. D. 2000. Mound Building and Prestige Goods Exchange: Changing Strategies in the Cahokia Chiefdom. *American Antiquity* 65: 669–90.
- Turner, B. L., II. 1990. 'Population Reconstruction of the Central Maya Lowlands: 1000 B.C. to A.D. 1500', in T. P. Culbert and D. S. Rice, pp. 301–24.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray.
1889. On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 18: 245–72.
- Tyumenev, A. I. 1969. 'The Working Personnel on the Estate of the Temple of <sup>d</sup>BA-Ú in Lagaš during the Period of Lugalanda and Urukagina (25th–24th cent. B.C.)', in I. M. Diakonoff, 1969a, pp. 88–126.
- Ucko, P. J., Ruth Tringham, and G. W. Dimbleby, eds. 1972. *Man, Settlement, and Urbanism*. London: Duckworth.
- Unger, J. M., and John DeFrancis. 1995. 'Logographic and Semasiographic Writing Systems: A Critique of Sampson's Classification', in *Scripts and Literacy: Reading and Learning to Read Alphabets, Syllabaries, and Characters*, I. Taylor and D. R. Olsen, eds., pp. 45–58. Dordrecht: Kluwer.
- Upham, Steadman, ed. 1990. *The Evolution of Political Systems: Sociopolitics in Small-Scale Sedentary Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Uphill, E. P. 1988. *Egyptian Towns and Cities*. Aylesbury: Shire Publications.
- Urton, Gary. 1981. *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.
1990. *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
1998. From Knots to Narratives: Reconstructing the Art of Historical Record Keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka Khipus. *Ethnohistory* 45: 409–38.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- van Buren, Mary. 1996. Rethinking the Vertical Archipelago: Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes. *American Anthropologist* 98: 338–51.
- van de Guchte, Maarten. 1999. 'The Inca Cognition of Landscape: Archaeology, Ethnohistory, and the Aesthetic of Alterity', in W. Ashmore and A. B. Knapp, pp. 149–68.
- Van De Mieroop, Marc. 1989. 'Women in the Economy of Sumer', in B. S. Lesko, pp. 53–66.
1999. *The Ancient Mesopotamian City*. 2d ed. Oxford: Oxford University Press.
- van der Bij, T. S. 1929. *Ontstaan en Eerste Ontwikkeling van de Oorlog*. Groningen: Wolters.
- van der Leeuw, S. E. 1981. 'Information Flows, Flow Structures, and the Explanation of Change in Human Institutions', in *Archaeological Approaches to the Study of Complexity*, S. E. van der Leeuw, ed., pp. 229–329. Cingula 6. Amsterdam: Albert Egges van Giffen Instituut voor Prae- und Protohistorie.
- Vandermeersch, Léon. 1977. *Wangdao, ou La voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*. Vol. 1. *Structures culturelles et structures familiales*. Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient 113.
1980. *Wangdao, ou La voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*. Vol. 2. *Structures politiques, les rites*. Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient 113 (2).



- van Zantwijk, Rudolph. 1985. *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Spanish Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
1994. 'Factional Divisions within the Aztec (Colhua) Royal Family', in E. M. Brumfiel and J. W. Fox, pp. 103–10.
- Veblen, Thorstein. 1899. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*. New York: Macmillan.
- Vernant, Jean-Pierre. 1995. 'Introduction', in *The Greeks*, J.-P. Vernant, ed., pp. 1–21. Chicago: University of Chicago Press.
- Vila, André. 1970. L'armement de la forteresse de Mirgissa-Iken. *Revue d'Égyptologie* 22: 171–99.
- Vining, Rutledge. 1955. A Description of Certain Spatial Aspects of an Economic System. *Economic Development and Cultural Change* 3: 147–95.
- von Dassow, Eva. 1994. *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day*. San Francisco: Chronicle Books.
- von Gernet, A. D. 1992. 'New Directions in the Construction of Prehistoric Amerindian Belief Systems', in *Ancient Images, Ancient Thought: The Archaeology of Ideology*, A. S. Goldsmith, Sandra Garvie, David Selin, and Jeannette Smith, eds., pp. 133–40. Calgary: University of Calgary Archaeological Association.
1993. The Construction of Prehistoric Ideation: Exploring the Universality-Idiosyncrasy Continuum. *Cambridge Archaeological Journal* 3: 67–81.
- von Hagen, Adriana, and Craig Morris. 1998. *The Cities of the Ancient Andes*. London: Thames and Hudson.
- von Hagen, V. W., ed. 1959. *The Incas of Pedro de Cieza de León*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wachtel, Nathan. 1982. 'The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Capac', in G. A. Collier, R. I. Rosaldo, and J. D. Wirth, pp. 199–235.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*. Vol. 1. *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- Walters, S. D. 1970. *Water for Larsa: An Old Babylonian Archive Dealing with Irrigation*. New Haven: Yale University Press.
- Wang Ming-Ke. 1999. Western Zhou Remembering and Forgetting. *Journal of East Asian Archaeology* 1: 231–50.
- Ward, W. A. 1989. 'Non-Royal Women and Their Occupations in the Middle Kingdom', in B. S. Lesko, pp. 33–43.
- Warrick, G. A. 1990. A Population History of the Huron-Petun, A.D. 900–1650. Ph.D. diss., McGill University.
- Watanabe, J. M. 1983. In the World of the Sun: A Cognitive Model of Mayan Cosmology. *Man* 18: 710–28.
- Watson, J. L., ed. 1980a. *Asian and African Systems of Slavery*. Oxford: Blackwell.
- 1980b. 'Slavery as an Institution: Open and Closed Systems', in J. L. Watson, 1980a, pp. 2–15.
- Watson, William. 1979. 'The City in Ancient China', in P. R. S. Moorey, pp. 54–77.
- Watterson, Barbara. 1991. *Women in Ancient Egypt*. New York: St. Martin's Press.
- Weber, Max. 1949. *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*. Trans. E. A. Shils and H. A. Finch. Glencoe: Free Press.
1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth and Claus Wittich, eds. New York: Bedminster Press.
- 1976 (1896). *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. London: NLB.

- Webster, David. 1993. 'The Study of Maya Warfare: What It Tells Us about the Maya and What It Tells Us about Maya Archaeology', in J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 415-44.
1997. 'City-States of the Maya', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 135-54.
1998. 'Warfare and Status Rivalry: Lowland Maya and Polynesian Comparisons', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 311-51.
- Wegner, Josef. 2000. A Middle Kingdom Town at South Abydos. *Egyptian Archaeology* 17: 8-10.
- Wenig, Steffen. 1969. *The Women in Egyptian Art*. New York: McGraw-Hill.
- Wenke, R. J. 1997. 'City-States, Nation-States, and Territorial States: The Problem of Egypt', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 27-49.
- Westermann, W. L. 1955. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Memoirs of the American Philosophical Society 40.
- Wheatley, Paul. 1971. *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Whitaker, Ian. 1976. Regal Succession among the Dálriata. *Ethnohistory* 23: 343-63.
- White, Elliott. 1993. *Genes, Brains, and Politics: Self-Selection and Social Life*. Westport, CT: Praeger.
- White, L. A. 1945. 'Diffusion vs. Evolution': An Anti-Evolutionist Fallacy. *American Anthropologist* 47: 339-56.
1949. *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. New York: Grove.
1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York: McGraw-Hill.
- Whorf, B. L. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, J. B. Carroll, ed. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilk, R. R. 1988. 'Maya Household Organization: Evidence and Analogies', in R. R. Wilk and W. Ashmore, pp. 135-51.
- Wilk, R. R., and Wendy Ashmore, eds. 1988. *Household and Community in the Mesoamerican Past*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wilkinson, R. H. 2000. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson.
- Wilkinson, T. A. H. 1996. *State Formation in Egypt: Chronology and Society*. British Archaeological Reports International Series 651.
1999. *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge.
- Wilks, Ivor. 1975. *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willett, Frank. 1967. *Ife in the History of West African Sculpture*. London: Thames and Hudson.
1973. 'Archaeology', in S. O. Biobaku, pp. 111-39.
- Willey, G. R. 1955. 'The Interrelated Rise of the Native Cultures of Middle and South America', in *New Interpretations of Aboriginal American Culture History*, B. J. Meggers and Clifford Evans, eds., pp. 28-45. Washington, DC: Anthropological Society of Washington.
1985. Ancient Chinese-New World and Near Eastern Ideological Traditions: Some Observations. *Symbols*, Spring, pp. 14-17, 22-23.
- Willey, G. R., and Philip Phillips. 1958. *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, R. J. 1964. 'Literature as a Medium of Political Propaganda in Ancient Egypt', in *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, W. S. McCullough, ed., pp. 14-30. Toronto: University of Toronto Press.
1972. Scribal Training in Ancient Egypt. *Journal of the American Oriental Society* 92: 214-21.
- Wilson, D. J. 1997. 'Early State Formation on the North Coast of Peru: A Critique of the City-State Model', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 229-44.
- Wilson, E. O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Wilson, J. A. 1960. 'Egypt through the New Kingdom: Civilization without Cities', in C. H. Kraeling and R. McC. Adams, pp. 124-64.
- Wilson, P. J. 1988. *The Domestication of the Human Species*. New Haven: Yale University Press.
- Wittfogel, K. A. 1938. Die Theorie der orientalischen Gesellschaft. *Zeitschrift für Sozialforschung* 7: 90-122.
1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study in Total Power*. New Haven: Yale University Press.
- Wolf, E. R., ed. 1976. *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wright, H. T. 1998. 'Uruk States in Southwestern Iran', in G. M. Feinman and J. Marcus, pp. 173-97.
- Wright, M. R. 1995. *Cosmology in Antiquity*. London: Routledge.
- Wright, R. P., ed. 1996a. *Gender and Archaeology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1996b. 'Technology, Gender, and Class: Worlds of Difference in Ur III Mesopotamia', in R. P. Wright, 1996a, pp. 79-110.
1998. 'Crafting Social Identity in Ur III Southern Mesopotamia', in C. L. Costin and R. P. Wright, pp. 57-69.
- Wu Hung. 1988. From Temple to Tomb: Ancient Chinese Art and Religion in Transition. *Early China* 13: 78-115.
- Yan Wenming. 1999. Neolithic Settlements in China: Latest Finds and Research. *Journal of East Asian Archaeology* 1: 131-47.
- Yang Hsi-chang. 1986. 'The Shang Dynasty Cemetery System', in K.-C. Chang, 1986b, pp. 49-63.
- Yates, R. D. S. 1997. 'The City-State in Ancient China', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 71-90.
- Yoffee, Norman. 1977. *The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period*. Malibu: Undena.
1988. Aspects of Mesopotamian Land Sales. *American Anthropologist* 90: 119-30.
1991. 'Maya Elite Interaction: Through a Glass Sideways', in T. P. Culbert, 1991a, pp. 285-310.
1993. 'Too Many Chiefs? (or, Safe Texts for the '90s)', in *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?* Norman Yoffee and Andrew Sherratt, eds., pp. 60-78. Cambridge: Cambridge University Press.
1995. Political Economy in Early Mesopotamian States. *Annual Review of Anthropology* 24: 281-311.
1997. 'The Obvious and the Chimerical: City-States in Archaeological Perspective', in D. L. Nichols and T. H. Charlton, pp. 255-63.
- Zagarell, Allen. 1986. Trade, Women, Class, and Society in Ancient Western Asia. *Current Anthropology* 27: 415-30.
- Zeder, M. A. 1991. *Feeding Cities: Specialized Animal Economy in the Ancient Near East*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Zimmerer, K. S. 1993. Agricultural Biodiversity and Peasant Rights to Subsistence in the Central Andes during Inca Rule. *Journal of Historical Geography* 19: 15-32.
- Ziolkowski, M. S., and R. M. Sadowski, eds. 1989a. *Time and Calendars in the Inca Empire*. British Archaeological Reports International Series 479.
- 1989b. 'The Reconstruction of the Metropolitan Calendar of the Incas in the Period 1500-1572 AD', in M. S. Ziolkowski and R. M. Sadowski, 1989a, pp. 167-96.
- Zipf, G. K. 1949. *Human Behavior and the Principle of Least Effort*. Cambridge, MA: Addison-Wesley.

- Zou Heng. 1999. The Yanshi Shang City: A Secondary Capital of the Early Shang. *Journal of East Asian Archaeology* 1: 195–205.
- Zuidema, R. T. 1964. *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: Brill.
1977. 'The Inka Kinship System: A New Theoretical View', in *Andean Kinship and Marriage*, Ralph Bolton and Enrique Mayer, eds., pp. 240–81. American Anthropological Association Special Publication 7.
1990. *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
1992. 'Inca Cosmos in Andean Context: From the Perspective of the Capac Raymi Camay Quilla Feast Celebrating the December Solstice in Cuzco', in R. V. H. Dover, K. E. Seibold, and J. H. McDowell, pp. 17–45.



# 索引

## A

- Abancay 阿巴凯, 325
- Abiodun 阿比奥多, 217
- Abitbol, Michel 米歇尔·阿比波尔, 267
- Abortions 堕胎, 310-11
- Abu Sir 阿布·西尔, 579
- Abydos 阿拜多斯, 88, 139, 514, 590
- Acamapichtli 阿卡玛皮特里, 150
- acquisitiveness 获取, 8-14, 670, 678-9
- Adams, R. E. W. R. E. W. 亚当斯, 98-9
- Adams, Robert McC. 罗伯特 McC. 亚当斯, 26, 36, 59-60, 293, 364, 410
- administration, government 政府管理, 47-8, 665-6
- bureaucratic 官僚管理, 106-7, 209-16, 218-20, 270
  - changing patterns 变化的政府管理模式, 216-19
  - in city-states 城邦国家管理, 197-207, 219, 496
  - delegational 委任制管理, 196, 207-9, 269
  - feudal 采邑制管理, 15
  - governors 总督, 107, 114, 116-17, 208, 212-13, 214-15, 223, 253, 255
  - hierarchies in 管理等级, 196-7
  - officials 官员, 44-5, 149, 154-5, 199, 201-2, 204-6, 210, 212-13, 215-17, 229, 245, 253-4, 320, 330, 348, 379, 618
  - in territorial states 广幅国家管理, 149-50, 207-16, 219-20
- Ado-Ekiti 阿多埃基蒂, 286
- Afanasieva, V. K. V. K. 阿法纳斯耶娃, 555-6
- Afghanistan 阿富汗, 339
- Africa 非洲 参见 Benin 贝宁; hunter-gatherers 狩猎—采集者; Yoruba 约鲁巴; Zulu 祖鲁
- Central 中非, 15-16
  - South 南非, 94
  - sub-Saharan 撒哈拉沙漠以南的非洲, 28, 51
  - West 西非, 15, 43
- age-grades 年龄等级, 198-9
- agriculture 农业 参见 chinampas 人造湖田; domestic animals 家畜; farms 农田; food production 食物生产; food storage 食物储备; gardens 园艺; terraces 地形
- circumscription of arable land 可耕种土地划定, 283-4
  - crops and plants 农业作物和植物, 37, 279, 285, 288, 290, 294, 299, 301-2, 304
  - division of labour 农业劳动分工, 282-3
  - fallowing 休耕, 286, 288, 292, 295, 299, 301, 306, 396
  - famine, famine relief 农业饥馑, 缓解饥荒, 299, 306-7, 387
  - as heritage from earlier cultures 自早期文化继承而来的农业, 405
  - implements 农具, 279-80, 308-9, 340
  - intensification of 农业集约化, 283-4, 396-9
  - investment in land 土地投资, 283-4
  - irrigation and 灌溉和农业, 288, 289-90, 293, 295-6, 299, 304, 307, 313, 381, 395-7
  - production 农产品, 282, 304, 395
  - regimes 农业制度, 284-307
  - surpluses 农业剩余, 47, 313-14, 395, 404-6
  - swidden 轮种制, 285, 301, 304
  - variations in 农业多样性, 396
- ahaw (Maya noble) 玛雅贵族, 145
- Ahuitzotl 阿惠佐特尔, 558, 561, 597
- ajele (Yoruba royal agents), 约鲁巴王室特务, 116
- Akhenaton 埃赫纳吞, 476
- Akhetaton 埃赫塔吞, 134-6, 476, 492
- akitum 巴比伦新年 参见 New Year festival 元旦
- Alafin of Oyo 奥约的阿拉发, 72
- alajapa (Yoruba trader) 约鲁巴商人, 347 参见 trade 贸易; traders 商人
- Alaska 阿拉斯加, 18

- Alcoman 阿克曼, 346
- Aleketu of Ketu 库特的埃勒库特, 72
- Alexandria 亚历山大, 294
- altars, earth (Chinese) 社坛(中国), 422, 468, 488
- altepetl, hualtepetl* (Nahuatl terms for city-state) 城邦国家的纳瓦特尔术语, 100
- Alur Society* (Southall) 《阿鲁社会》(索萨尔), 207-8
- Amerindians 北美印第安人, 17, 38, 146
- Amon 阿蒙, 514
- amulets 护身符, 516, 617, 625, 648
- An 安, 419, 435, 439, 458-9, 464
- anachronisms 时代错置, 35-6
- Anatolia 安纳托利亚, 339
- ancestors, as gods 祖先神, 418, 421-2, 424-6 参见 sacrifice 祭祀
- power of 祖先权, 524, 527, 530, 532, 534, 537
- Andes 安第斯山脉
- Central 安第斯山脉中部, 58, 180, 297-300
- Region 安第斯地区, 106
- animals, domestic 家畜, 123, 254, 257, 279, 281, 282, 286, 288, 292-3, 295-7, 299-300, 303, 306
- anthropology 人类学, 653, 680
- Boasian 博厄斯学派, 10, 22, 654-5
- comparative 比较人类学, 19-23
- cultural 文化人类学, 7-9, 22-3
- evolutionary 进化主义人类学, 186, 659, 674, 675
- physical 体质人类学, 67
- social 社会人类学, 21-3, 30, 67, 659
- structural 结构人类学, 61
- western civilization and 西方文明和人类学, 4
- anthropomorphization 人格化, 412-13, 640
- Anubis 阿努比斯, 437
- Anyang 安阳, 108-9, 137-9, 138f, 254, 372, 506, 579
- Apis 瘤牛, 428
- Apsu 阿普苏, 435, 458, 464
- Aqlakuna* 选妇 参见 chosen women 选妇
- archaeology 考古学, 3, 18, 31-4, 338
- as source of data 作为资料来源的考古学, 31-3
- Archaeology of City-States. The* (Nichols & Charlton) 《城邦国家考古学》(尼克斯和查尔顿), 26-7
- Archaic States* (Feinman & Marcus) 《古典国家》(费曼和库斯), 27
- architecture, monumental 纪念性建筑, 43-4, 582-3, 658
- energy expended on 建筑所耗能量, 567-8, 581-2
- engineering knowledge 建筑工程知识, 570-1
- functional categories 建筑的功能性分类, 580-1
- kinds of structures 建筑结构种类, 564-5, 571-6, 574f-575f, 577-80, 583-9
- materials used in 建筑材料, 566-8
- public access to 建筑的公共可接触性, 566
- styles 建筑风格, 37, 568-70
- symbolic role of 建筑的象征角色, 121, 564, 576-7, 639
- archoses 原教, 21
- art, elite 精英艺术, 106, 552f, 658 参见 sculpture 雕塑
- Aztec development of 阿兹特克艺术的发展, 550
- commoner and 平民和艺术, 543, 551-3
- Egypt's development of 埃及艺术的发展, 93-4, 550-1
- materials used in 艺术材料, 553-5, 564
- Mesopotamia's development of 美索不达米亚艺术的发展, 94
- Postclassic Maya 后古典时代玛雅艺术, 51
- production of 艺术的生产, 540-4, 556-7
- quality of 艺术质量, 562-4
- royal patronage of 王室对艺术的赞助, 365
- rulers and deities as themes in 艺术的统治者和神祇主题, 555-62, 560f, 564
- shamanism and 萨满教与艺术, 556
- shared iconographic motifs in 艺术共享的图像母题, 38
- status of 艺术的地位, 545
- stylistic diversity 艺术风格多样性, 542, 545-51, 546f, 547f, 563
- stylistic unity 艺术风格统一, 551
- traditions 艺术传统, 550
- Asante kingdom 阿森特王国, 75, 187
- ase (Yoruba divine power) 约鲁巴神力, 416
- Asia 亚洲
- East 东亚, 50, 539
- Northeast 东北亚, 20
- South 南亚, 34, 92
- Asiatic society, mode of production 亚细亚生产方式, 51, 377
- Assur 亚述, 35
- Assyrian Empire 亚述帝国, 48-51, 85
- Assyriologists 亚述学家, 329
- Aswan 阿斯旺, 92-3, 293
- Atawalpa 阿塔瓦尔帕, 252
- Atlas of World Cultures* (Murdock) 《世界文化地图》(默多克), 18

atlatl 投枪, 244  
 Atum 阿吞神, 86, 434, 460, 464  
 Australia 澳大利亚, 19  
 Aveni, Anthony 安东尼·阿凡尼, 610  
 axial era 轴心时代, 411-12 参见 nature 自然  
 axis mundi 大地中央, 445-6, 449, 455, 645  
 Ayelala 阿耶拉娜, 421  
 ayllu 社区, 148, 155-6, 180-1, 317, 319, 324-5, 378-9, 418, 424, 432, 503, 515, 533-4 参见 *panaqa* 王系  
 继嗣群  
 Azcatpotzalco 阿兹卡波萨尔科, 323, 340, 365, 550  
 Aztalan 阿兹塔兰, 469  
 Aztec 阿兹特克, 15-16 参见 *calmecacs* 贵族学校;  
*telpochcalli* 商人学校; *Valley of Mexico* 墨西哥谷地  
 Art 阿兹特克艺术, artists 阿兹特克艺术家, 544, 550,  
 553, 558-9, 561  
 city-state 阿兹特克城邦国家, 97, 114  
 cosmogony and 宇宙生成说与阿兹特克, 61, 457  
 courts and tribunals 阿兹特克法庭和法院, 226, 230  
 craftworkers 阿兹特克手工工匠, 365  
 deities and 阿兹特克神祇, 414-15, 419-20, 474  
 divination 阿兹特克占卜预言, 622  
 festivals 阿兹特克节日, 509-10  
 kin and gender relations of 阿兹特克亲属和性别关系,  
 178-80  
 kingship 阿兹特克王权, 37, 71-3, 75-8, 83-4, 204-5,  
 217, 256, 573  
 land ownership 阿兹特克土地所有制, 322-3  
 laws 阿兹特克法律, 61-2, 223, 226, 231, 235-7  
 marriages 阿兹特克婚姻, 178-9  
 mestizo descendants 阿兹特克混血后裔, 56-7  
 military orders 阿兹特克军事秩序, 256  
 military, warfare and 阿兹特克军事和战争, 240-2,  
 243-4, 256-7  
 mobility of 阿兹特克社会流动性, 161-2  
 nobility 阿兹特克贵族, 150-1  
 officials 阿兹特克官员, 203-5, 495-6  
 popular images of 阿兹特克公共形象, 60  
 schools 阿兹特克的学校, 608-9  
 taxes and *corvéas* 阿兹特克税收和劳役, 382-3, 387  
 trade and merchants 阿兹特克贸易和商人, 179, 349-50  
 as transitional state 作为转型国家的阿兹特克, 26  
 women 阿兹特克女性, 178-80, 189-90  
 written records of 阿兹特克文献, 55-7

## B

*b3* (Egyptian soul concept) 埃及的灵魂观念, 535-7 (p.740)  
*babalawo* 占卜祭司 参见 *priests* 祭司  
 Babylon 巴比伦, 118  
 Bacon, Francis 弗朗西斯·培根, 9  
 Bagley, Robert 罗伯特·贝格利, 372  
 Baines, John 约翰·白恩斯, 28, 44, 444, 545  
*bale* (Yoruba family or community head) 约鲁巴家族或社区  
 头人, 116, 348  
 Barnes, Gina 吉娜·巴恩斯, 372  
 barter 商品交换, 353-4  
 basins (agricultural) 农业盆地, 295, 296f  
 Belize 伯利兹, 300-2  
 Benin 贝宁, 28 参见 Africa 非洲, West 西非; Yoruba  
 约鲁巴  
 art 贝宁艺术, 177, 549-50, 561, 563  
 city 贝宁城市, 100, 129, 200  
 city-state of 贝宁城邦国家, 94, 96, 100, 200  
 clothing 贝宁服饰, 144  
 councils 贝宁议会, 200-1  
 craftworkers 贝宁手工工匠, 366-7, 543, 549-50  
 kingship 贝宁王权, 77-82, 86, 88-90, 101, 153, 200,  
 217, 261, 348, 384-5, 479  
 religious beliefs 贝宁宗教信仰, 453, 479, 501, 523,  
 525  
 social organization 贝宁社会组织, 153  
 soldiers 贝宁武士, 259  
 taxes 贝宁赋税, 384-7  
 Bes 埃及生育神, 433  
 Binford, Lewis 路易斯·宾福德, 18-190, 20  
 biological evolution 生物进化, 6, 67, 687  
 birth rates 出生率, 310-11  
 Bo 毫, 108  
*bo* (Chinese life force) 伯, 150, 215  
 Boas, Franz 弗朗茨·博厄斯, 6, 10, 274, 680  
 bodyguards 保镖 参见 *guards* 护卫  
 Bolivia 玻利维亚, 252, 325, 339  
 Bonampak 波南帕克, 553  
 bonded labourers 债务奴隶, 155, 157, 159-160  
 Book of the Dead 亡灵书, 191, 621  
 borders, frontiers 边界和边境, 47, 94, 109, 112, 125,  
 216  
 Borneo 婆罗洲, 46



- Boserup, Ester 伊斯特·伯瑟拉普, 676
- Bottéro, Jean 让·波特诺, 232
- Boyd, Robert 罗伯特·博伊德, 12, 660
- Bradbury, Richard 理查德·布拉德伯理, 286-7, 487
- brain, human 人类大脑, 678, 680-2
- brass 黄铜, 338
- Bricmont, Jean 让·布里克芒, 454
- Britain 英国, 16
- British Columbia 英属哥伦比亚, 46, 543
- bronze working 青铜生产, 108, 110, 112, 280-1, 339-41, 371-2, 544, 547f, 549-50, 551-2, 554, 558, 562-3, 610
- Brown, Donald E. 唐纳德·E. 布朗, 6
- Brumfiel, Elizabeth 伊丽莎白·布朗菲尔, 56, 365
- Buddhism 佛教, 29, 50
- Buganda 布干达, 47, 94
- burial (s) 墓葬 参见 tombs 坟墓  
     beliefs associated with 与墓葬相关的信仰, 454  
     within communities 社区内墓葬, 123, 523-4  
     rituals of kingship 王室葬仪, 76, 81, 88-9, 101, 573-6
- Butzer, K. W. K. W. 巴泽尔, 297
- Byblos 拜波罗斯, 351
- C**
- Cairo 开罗, 120
- Calakmul 卡拉克穆尔, 98, 131, 248, 303, 531, 568
- calendrics 历法, 83, 98, 306, 423, 450, 456-7, 496, 510, 527, 610-16
- calmecacs 特殊学校, 244, 345, 364-5, 608, 617
- calpolli 居民社区, 129, 151-6, 203-4, 217, 241-3, 382, 387, 418, 420, 452  
     craft specialization and 手工业专门化和社区, 364-5  
     as landholding groups 作为土地持有集团的社区, 315-17  
     religion of 社区宗教, 418, 420, 493, 495, 517
- Camac Pacha 印加土地神, 461, 533
- Cambodia 柬埔寨, 25, 576
- cameloids 骆驼, 38
- Canaan 迦南, 253, 312, 351, 376, 389
- Canals 运河, 123, 127, 290, 295, 299, 304
- Canaris 卡纳里斯, 252 (p.740)
- cannibalism 食人, 387
- Cantares Mexicanos* 墨西哥之歌, 57
- capital punishment 死刑, 196, 221, 223-4, 227, 230, 236
- Caracol 卡拉科尔, 98, 131, 302
- caravans 商队, 347, 351
- caravanserais 客栈, 356
- Carneiro, Robert 罗伯特·卡雷诺, 19, 398
- Carrasco, David 戴维·卡拉斯科, 469
- Carrasco, Peter 彼得·卡拉斯科, 322
- caste 种姓, 34, 144
- castration 阉割, 158
- cattle 牛, 281, 292, 295, 331, 351
- causality, understanding of 理解因果关系, 413, 624
- caves, symbolism of 洞穴的象征主义, 54, 448, 449
- cedar 雪松, 351
- celibacy 独身, 178
- ceramic vessels 陶瓷器, 54, 107, 363, 365-8, 370-1, 373, 551, 554-5
- ceremonial centres 礼制中心, 120
- Chak 风暴与雨水之神查克, 83
- Chalco Lake 泽尔高湖, 306, 323
- Chan-Bahlum 强-巴鲁姆, 568
- Chang, Kwang-chih 张光直, 168, 506, 556
- Chao, Lin 林超, 160
- Chapultepec 查普尔特佩克, 544, 558
- Chariotry 车马, 38, 109, 254-5, 257, 262, 340, 373, 481
- Charlton, Thomas 托马斯·查尔顿, 26-7
- Chazan, Naomi 纳奥米·查赞, 267
- Chengzhou 成周, 255
- Cherry, John 约翰·切尼, 101
- Chichen Itza 奇琴伊察, 51
- chiefdoms 酋邦, 26, 44, 93-250, 256, 580  
     of China 中国酋邦, 107  
     of Egypt 埃及酋邦, 104  
     of Peru 秘鲁酋邦, 106-7, 446  
     Shang as 作为酋邦的商, 556  
     territorial states as 作为酋邦的广幅国家, 104
- Childe, V. Gordon 戈登·V. 柴尔德, 12-13, 23-6, 36, 279-80, 362, 624, 660  
     early city, criteria of 柴尔德的早期城市标准, 43-4  
     Egypt and Mesopotamia contrasted by 柴尔德的埃及和美索不达米亚比较研究, 92-3  
     knowledge in early civilizations 柴尔德对早期文明的认识, 624
- children 儿童, 142, 310-11, 668
- Chile 智利, 107, 339, 356

- Chimu kingdom 奇穆王国, Chimor 奇穆人, 106-7, 370
- China 中国
- beliefs about individuals 中国的个人信仰, 532-3
  - Eastern Zhou period 东周时期, 169
  - Erlitou phase of 二里头时期, 107-8
  - Han Dynasty 汉代, 48-51, 461, 633-4
  - Lungshanoid cultures of 龙山文化, 107
  - North Chinese civilization 华北文明, 38
  - scripts and writings of 中国的文字和记录, 43
  - understanding of natural, social, supernatural realms 中国对自然、社会和超自然领域的理解, 49-50
  - Zhou Dynasty of 周代, 88
- China, Shang 商代中国, 28
- administration of 商代管理, 149-50, 214-16, 254
  - agricultural regimes of 商代农业制度, 287-9
  - architecture 商代建筑, 566, 570, 579-80
  - art 商代艺术, 550-1, 556, 562
  - calendrics 商代历法, 612
  - capitals of 商代王都, 108
  - as chiefdom or prestate society 作为酋邦或前国家社会的商, 44, 107
  - clans of 商代宗族, 109-10, 149-50, 168, 215
  - classes of 商代阶级, 150, 157, 268
  - cosmological beliefs of 商代的宇宙信仰, 449-50
  - craft production in 商代手工业生产, 137, 371-3
  - deities 商代神祇, 413-14, 416, 422-3, 431, 480-1
  - divination 商代占卜预言, 623
  - Erligang period of 商代二里岗时期, 108
  - expansion of 商代的扩张, 398
  - festivals 商代节日, 514
  - kin and gender relations in 商代的亲属和性别关系, 167-9
  - kingship of 商代王权, 72-89, 108-9, 103, 488-9
  - labourers of 商代劳动者, 160, 326
  - land ownership in 商代土地所有制, 319, 325-6
  - legal system of 商代法律系统, 225, 227, 230, 233
  - marriages in 商代婚姻, 168-9
  - metallurgists 商代的金属冶炼, 108, 340, 371-2, 547, 549, 551, 610
  - military, warfare and 商代军事和战争, 169, 241-2, 249, 254-6, 262
  - nobility 商代贵族, 149-50
  - populations of 商代人口, 289
  - priests 商代祭司, 505-7
  - provinces 商代行省, 214, 255
  - settlement patterns of 商代的聚落模式, 54
  - taxes, corvées, and rents in 商代赋税、劳役和地租, 378, 386
  - territorial states of 作为广幅国家的商, 108-10
  - titles 商代爵位, 150, 215-16, 254
  - traders 商代商人, 353
  - as transitional state 作为转型国家的商, 26
  - urban centres of 商代城市中心, 108, 137-40, 138f
  - values 商代价值观, 630
  - women in 商代女性, 168-9, 188
  - written records of 商代书写记录, 43, 55, 58, 109, 587-8, 593-4, 600-1
- China, Western Zhou 西周中国
- art 西周艺术, 372, 556, 582
  - capitals of 西周首都, 110
  - clans of 西周宗族, 168, 223-4
  - clothing in 西周服装, 144
  - government 西周政府, 169, 215, 466
  - high god 西周至上神, 431
  - kings 西周国君, 109
  - land ownership 西周土地所有制, 326
  - legal system in 西周法律系统, 227-8, 233, 235, 238
  - metallurgy 西周冶金术, 372
  - military, warfare and 西周的军事和战争, 249, 254, 255-6
  - periods in 西周时期, 28, 109-10
  - religious beliefs 西周宗教信仰, 468, 485
  - roads 西周道路, 357
  - settlement patterns for 西周聚落模式, 54
  - urban centres of 西周城市中心, 140
  - values 西周价值观, 629-30
  - Warring States period of 战国时期, 109, 256
  - writing 西周书写文字, 110, 593
  - written records of 西周书写记录, 55, 593, 594, 597
- chinampas 人造湖田, 306, 308, 309, 313, 317, 323, 465
- Cholan 卓兰, 101, 584
- Cholula 卓路拉, 365, 553
- chosen women (Inka) 选妇(印加), 159, 181-2, 188, 359, 370, 380, 503, 505, 577, 607
- Christianity 基督教, 29, 35, 50, 57, 410, 414, 436, 473, 669
- Chu 楚, 110
- church-state rivalry 政教之争, 495, 507-8, 634
- Cieza de León, Pedro 皮德罗·齐耶萨·迪里昂, 283

- cihuacoatl (Aztec official) 阿兹特克世袭官员, 71, 77, 204, 226  
 Cihuacoatl (deity) 大地之母蛇神, 527  
 Cities 城市 参见 urban centres 城市中心  
 city-states 城邦国家 参见 architecture 建筑  
   adjacent 毗邻城邦国家, 101-2  
   boundaries and sizes of 城邦国家的边界和规模, 94, 95f, 100, 113-14  
   buildings in 城邦国家建筑, 131  
   capitals of 城邦国家首都, 99-100, 123-31  
   classes 城邦国家阶级, 146, 638  
   communities in 城邦国家社区, 121-2  
   definition of 城邦国家的定义, 92-4  
   development of 城邦国家的发展, 267-9  
   differences from territorial states 城邦国家与广幅国家的区别, 110-13, 141, 165-6, 189, 219-20, 262-3, 266-70, 272, 308, 336, 354-5, 357-8, 368-9, 373-4, 395, 400, 401, 403-4, 465-7, 539-40, 562-4, 576-7, 581-2, 609-10, 620, 632, 638-9, 647, 665-7, 673  
   in Greece 希腊城邦国家, 142-3, 197  
   hegemonic patterns of 城邦国家的霸权模式, 93-4  
   in Late Aztec civilization 阿兹特克文明晚期城邦国家, 29  
   in later preindustrialized civilizations 前工业时代文明晚期城邦国家, 48-51  
   laws in 城邦国家法律, 223  
   of Maya 玛雅城邦国家, 57, 97-9  
   populations of 城邦国家人口, 100, 124  
   of southern Mesopotamia 美索不达米亚南部的城邦国家, 23  
   systems 城邦国家系统, 113-14  
   trade among 城邦国家间贸易, 342-50  
   tributary 城邦国家纳贡, 114-15  
   in Valley of Mexico 墨西哥谷地城邦国家, 97  
   of Yoruba 约鲁巴城邦国家, 57-8, 94-7  
 civilizations 文明 参见 early civilizations 早期文明  
   Chinese 中国文明, 20-1, 24-5  
   Indus Valley 印度河流域文明, 33-6, 73  
   Korean 朝鲜文明, 20-1  
   later preindustrial 前工业时代晚期文明, 48-51  
   Mexican 墨西哥文明, 20-1, 24  
   Peruvian 秘鲁文明, 20-1, 24  
   pre-Mauryan Gangetic 前孔雀帝国时期恒河流域文明, 34  
   presence of writing in 文明中文字的出现, 43-6  
   primary 原生文明, 29  
   secondary 次生文明, 25, 29, 48  
   of South Asia 南亚文明, 34  
   'without cities' 缺失城市的文明, 44, 120  
 Claessen, Henri 亨利·克莱森, 27  
 Clans 宗族 参见 Zi 子  
   Chinese 中国宗族, 109, 149-50, 168, 215, 422  
   Yoruba 约鲁巴宗族, 80, 174  
 class(es) 阶级 参见 commoners 平民; slaves 奴隶; upper classes 上层阶级  
   clothing and goods worn by 由阶级界定的着装和用物, 143-4  
   definition of 阶级的定义, 45-6  
   endogamy 阶级族内婚, 47, 162  
   hierarchies 阶级等级制度, 144-6, 165-6, 264-5, 541, 664-5  
   perception of 阶级等级制度观, 64-5, 144-6  
   ruling 统治阶级, 16, 43-8, 268-9  
 classes, upper 统治阶级, 48, 104-7 参见 specialized knowledge 专门化知识  
   composition of 统治阶级组成, 111, 147-51  
   in early civilizations 早期文明的统治阶级, 147-54, 181, 215, 264-5, 267-9  
   laws and 法律和统治阶级, 233-8  
   lifestyles of 统治阶级的生活方式, 147, 584-5, 667-8  
   marriages of 统治阶级的婚姻, 163-4, 265  
   supernatural origin of 统治阶级的超自然力量来源, 145  
   in territorial states 广幅国家的统治阶级, 112-13  
 Classic Period (Maya) 古典时代(玛雅), 98, 206  
 Clendinnen, Inga 印加·克伦迪宁, 415, 510  
 Clifford, James 詹姆斯·克利福德, 7  
 climates 气候, 279  
 cloisters 修道院  
   Mesopotamia 美索不达米亚修道院, 172, 188  
   Peru 秘鲁的修道院, 159, 188  
 cloth 衣料 参见 qumpi 双面锦帛  
   bark 树皮布, 38, 54-5  
   Peruvian 秘鲁布料, 111, 476  
   production of 织物生产, 359-62, 370, 381  
   ritual significance of 织物的礼制意义, 360, 476  
 clothing 服装, 143-4, 288  
 Coatepec Hill 科特佩克山, 468  
 Coba 科巴, 131

- Cobo, Bernabé 贝尔纳贝·科博, 107, 504, 630
- Cochabamba Valley 柯恰邦巴谷地, 252, 324-5
- Coe, Michael 迈克尔·科, 576
- coercion 高压统治, 47, 309, 666-8
- Coffin Texts 棺椁文, 538, 621
- cognition, as source of uniformity in human behavior 作为人类行为统一性根源的认知, 274, 601, 614-15, 624, 637, 639-44, 648-9, 672-3, 680-3
- Cohen, Mark 马克·科恩, 676
- coins 金属硬币, 48-9
- Collawayna people 精通草药的人, 618
- Colcampata 柯尔堪帕塔, 512
- colour symbolism 颜色象征主义, 447-8, 468
- commoners 平民, 46  
Anglo-Saxon 盎格鲁-撒克逊平民, 16  
ranks of 平民等级, 145, 152, 154-7, 160
- comparative and cross-cultural approaches 比较与跨文化方法, 15-16, 62-5  
American archaeologists and 美国考古学家和比较与跨文化方法, 18-19  
beliefs, values and 价值观、信仰和比较与跨文化方法, 44  
challenges to 对比较与跨文化方法的挑战, 19-23  
craft production and 手工业生产和比较与跨文化方法, 359  
cross-cultural regularities 跨文化规则, 655, 661-74, 687-8  
early civilization studies and 早期文明研究和比较与跨文化方法, 23-8  
emic approach and 主位方法和比较与跨文化方法, 62-5  
features of cross-cultural studies 跨文化研究的特点, 18-19  
history of 比较与跨文化方法历史, 16, 19  
methodology of current study 当前的比较和跨文化方法研究的方法论, 28-39, 53-67  
studies of kinship 亲属关系的比较和跨文化方法研究, 187  
sustained application of 比较与跨文化方法的持续性应用, 17
- competition 竞争, 183, 203, 212, 267, 507-8, 582, 628-9, 632, 634, 678
- concubines 侍妾, 161-2, 172-3, 181-2, 362, 380
- confessions, religious 宗教忏悔, 504-5, 529
- conscripts 征召, 247-9
- conspicuous consumption 炫耀性消费, 541, 669
- copper 红铜, 280-1, 338-41 参见 bronze alloys 青铜合金, 280-1, 338-41
- Coquet, Michèle 米歇尔·柯克, 563
- core principles (Hallpike) 核心原则(霍尔派克), 633-4, 658
- corporal punishment of children 儿童的体罚, 668
- corvée 劳役, 47-8, 87-8, 123, 139-40, 191, 233, 237, 245-6, 251, 504  
exemption from 免除劳役, 262, 502  
reciprocation for 劳役互惠, 379-80, 387-8
- cosmic order 宇宙秩序, 221, 416-17, 436, 447. 459-60, 462-6, 474-5, 486, 627, 634
- cosmic tree 宇宙树  
China 中国宇宙树, 449-50  
Maya 玛雅宇宙树, 423, 448, 468, 531, 57z
- cosmogony 宇宙起源说, 641  
creation myths of 宇宙起源说的创世神话, 456-71, 645-6  
ecological and political implications 宇宙起源说的生态和政治含义, 465-7
- cosmograms 宇宙图式, 467-70
- cosmology 宇宙论, 644-5  
explanation of these concepts 宇宙论观念的解释, 454-6, 471  
structure, of universe 宇宙论结构, 38, 61, 411-12, 444-54, 470-1, 644-6, 672  
study of early beliefs about 对宇宙论早期信仰的研究, 444-7
- Costin, C. L. C. L. 科斯特廷, 23
- Courts 法庭 参见 laws 法律
- Coyoacan 克约坎, 365
- Coyolxauhqui 科雅女神, 437
- craft 手工业, craftworkers 手工工匠, 44-5, 663-4 参见 cloth 织物; metallurgy 冶金术  
associations 手工业行会, 365-6  
elite craftworkers 精英手工工匠, 358, 364-73, 393, 403-4, 544  
factors shaping development of 影响手工业发展的因素, 405  
full-time craftworkers 全职工手工工匠, 135, 358, 363-4, 373-4, 403-4, 703, 770  
gender correlation 手工业性别关联, 359  
instruction 手工业指导, 359  
market orientation of 手工业市场导向, 368  
part-time craftworkers 兼职手工工匠, 358, 364, 367-8, 373, 404  
production 手工业生产, 358-9, 368-73

- royal patronage of 王室对手工业的支持, 365-7, 369, 371
- specialization 手工业专门化, 103, 126, 341, 364-8, 401-2
- workers 手工业工人, 43, 103, 126, 137, 155, 358-69
- workshops 手工业作坊, 259, 361-3, 368-70, 403, 544
- Cree 克里人, 491
- Creel, H. G. 顾立雅, 238
- Crimes 犯罪 参见 laws 法律
- Crone, Patricia 帕特丽夏·克罗内, 45-6
- Cross-Cultural Survey 跨文化调查 参见 Human Relations Area Files 人类关系地域档案
- Crow, cousin terminology 母系亲属称谓制, 180
- cuicacalli (Aztec school) 阿兹特克学校, 243, 497
- Cuicuilco 翠翠沟, 97
- Culhuacan 库尔瓦坎, 150, 550
- cults, role of 礼仪的作用, 449-501, 486, 514 参见 festivals sacrifice 节日祭祀 \
- “Cultural Causality and Law” (Steward) 文化动因和法则 (斯图尔德), 26
- cultural evolution 文化进化, 27, 40-3, 117-18, 375-6, 636, 674 参见 neoevolutionism 新进化主义
- multilinear 多线式文化进化, 24
- unilinear 单线性文化进化, 19-21, 37
- cultural idiosyncracies 文化特质, 542, 620, 653, 656-9, 674
- cultural selection 文化性选择, 42
- cultural traditions 文化传统, 582-3, 632-9, 653-4, 65g-61, 673, 684, 686-7
- cultures, psychological consistency of 文化的心理统一, 654
- currencies 货币, 48-9, 353-4
- money, metal coins as 作为货币的金属硬币, 48-9
- Cusipata 库斯帕塔, 136, 353, 469
- Cuzco 库斯科, 86, 132, 181-2, 212-13, 325, 352-3, 357, 370-1, 432, 480, 493, 504, 512-13, 577, 614 参见 New Cuzcos 新库斯科
- Central 库斯科中部, 135f, 136-7, 577
- Lower and Upper 库斯科下区和上区, 136
- symbolism of 库斯科象征主义, 451, 469
- Valley 库斯科谷地, 106, 136-7, 512-13, 577
- D
- Dahomey 达荷美, 393, 595
- Dallos, Csilla 卡西拉·达洛斯, 188
- damgar (Mesopotamian merchants' association) 美索不达米亚商人行会, 342 参见 trade 贸易, traders 商人
- Dawenko culture 大汶口文化, 593
- Dayi 大乙, 506
- debts 债务, 157, 165, 203, 229-31, 237, 317-18, 330
- cancellation of 债务免除, 318
- sacrifice as debt repayment 作为债务偿还的牺牲, 481, 484
- defences 守卫, 124-5, 222, 244-5
- deities 神祇
- concepts of, in early civilizations 早期文明中的神祇观念, 411-14, 418-26, 422-3, 490-1, 640
- dependence on humans 神祇对人类的依赖, 475-90, 641
- as forces of nature 作为自然力量的神祇, 426, 433, 438-43
- gender of 神祇的性别, 418, 479, 464
- as manifestations of a single god 作为唯一神的神祇, 433-6
- manifestations of 神祇表达, 426-33, 427f
- moral behaviour of 神祇的道德行为, 436-40, 471
- number of 神祇数目, 418-19
- as patrons of kingdoms, cities, and individuals 作为王国、城市和个人赞助人的神祇, 418-25, 439-40
- powers of 神祇权力, 412, 440-2
- role in maintaining universe and humanity 神祇维持宇宙和人性的功能, 414-18, 473-5, 641
- supernatural realms of 神祇的超自然领域, 50, 442
- Delta 三角洲, 104, 293-4, 331
- Descriptive Sociology (Spencer) 《描述社会学》(斯宾塞), 16-17
- deserts 沙漠, 111
- determinism, cultural 文化决定主义, 12, 654
- determinism, ecological 生态决定主义, 12, 24-5, 653-4
- Diakonoff, Igor 伊果·迪亚科诺夫, 483-4
- diffusion 传播, 19-21, 37-8, 614, 672
- digging stick 挖掘棒, 280
- Diku 帝誉, 422
- diorite 闪长岩, 340, 553, 567
- directionality 方位感 参见 quadripartition 四分布局模式
- diseases 疾病, 51, 123, 308, 418-19, 450, 480, 497, 512, 520 参见 knowledge, specialized medicine 专门化医学知识
- divination 占卜预言, diviners 卜者, 79, 110, 326, 345, 415, 454, 496, 498, 500-1, 504-6, 519, 608, 622-5

参见 oracles 神谕; oracle-bone records 甲骨文记录  
 divorces 离婚, 178  
 Djedkare-Isesi 第五王朝法老伊赛锡, 134, 211, 578  
 Djoser 左塞, 571, 578  
 doctors 医生, 616-19  
 donations, to temples 给神庙的捐赠, 330, 476  
 donkeys 驴, 281, 292, 295, 355  
 Dos Pilas 多斯·皮洛斯, 125  
 dowry 嫁妆, 172  
 Driver, Harold 哈罗德·德莱福尔, 19  
 drunkenness 醉酒, 227, 235, 243, 528  
 Dumuzi 笃穆兹神, 438, 512  
 Dunnell, Robert 罗伯特·敦奈尔, 675  
 Durkheim, Emile 埃米尔·涂尔干, 680  
 dwarfs 侏儒, 369-70  
 Dyke of Nezahualcoyotl 内萨瓦尔科内特尔水渠, 304-6  
 dykes 水渠, 堤坝 126, 295

## E

eagle 鹰, 38, 256  
 eagle noble 神鹰贵族, 151, 162, 256-7  
 early civilizations 早期文明, 638, 650, 684  
   of ancient Egypt 古埃及早期文明, 23-5, 92-3  
   of ancient Mesopotamia 古美索不达米亚早期文明, 24-5, 92-3  
   chronology of 早期文明年代, 32f  
   classes within 早期文明的阶级, 142-4, 147-54  
   commoners in 早期文明的平民, 154-7  
   conceptualizations of 早期文明的概念化, 40, 272-5  
   definition of 早期文明的定义, 40, 43-6  
   emic and etic approach to 早期文明的主位和客位方法, 62-5  
   environment settings of 早期文明环境背景, 24, 279, 285, 287, 289-90, 293-4, 297-8, 300-1, 303-4, 395-6  
   governments of 早期文明的政府, 216-20  
   houses 早期文明房屋, 170f  
   individuality of each 早期文明的独立性, 638, 650, 684  
   interpretations of 早期文明的阐释, 58-62, 66-7  
   locations of seven 七大早期文明的位置, 29f-30f  
   main organizing principle of 早期文明的主要组织原则, 47-8  
   monarchs of 早期文明的君主, 73-7, 103  
   origins of 早期文明的起源, 279-80

of Peru 秘鲁早期文明, 106  
 primary 原始早期文明, 29  
 role of priests in 早期文明中祭司的角色, 24  
 slavery in 早期文明的奴隶制, 48  
 of South Asia 南亚早期文明, 34  
 written documentation of 早期文明的书写文献, 33-5, 54-7, 109, 247-8, 284, 327, 333-4, 402, 414, 462, 466  
 Early Dynastic period (Egypt) 早王朝时期(埃及), 139, 319-20, 477, 493, 578  
 Early Dynastic period (Mesopotamia) 早王朝时期(美索不达米亚), 28, 35, 88, 93-6, 123-4, 127, 152, 158, 165, 245, 257, 329, 392, 439, 484-5, 498, 526, 557, 572, 575  
 Early State, The (Claessen & Skalnik) 《早期国家》(克莱森和斯卡尔尼克), 26  
 Eastern Desert 东部沙漠, 252, 382  
 ecological explanations 生态学解释, 12, 636, 653-5, 661-5, 670, 674-7, 685-7  
 Ecuador 厄瓜多尔, 106-7, 251-2, 339, 461, 577  
 Edens, Christopher 克里斯托弗·艾登斯, 339  
 Edo 埃多 参见 Benin 贝宁  
 Education 教育 参见 schools 学校  
 Eggan, Fred 弗里德·埃甘, 21  
 Egungun society 死亡会, 223, 500, 519  
 Egypt (Old and Middle Kingdoms) 埃及(古和中王国) 参见 New Kingdom 新王国  
   agricultural regimes of 埃及农业制度, 293-7, 296f  
   anatomical knowledge 埃及的解剖学知识, 619  
   architecture 埃及建筑, 567, 570-1, 578-9  
   army, warfare and 埃及军队和战争, 242, 245, 252-4  
   art 埃及艺术, artists 埃及艺术家, 544, 550-1, 553, 557, 559-62, 582  
   beliefs about individuals 埃及个体观, 534-8  
   biases towards 对埃及的偏见, 60  
   calendrics 埃及历法, 611  
   civilization of 埃及文明, 23-8, 34-7  
   classes 埃及阶级, 145, 156  
   cosmogonies 埃及的宇宙起源说, 460-1, 463  
   cosmological beliefs of 埃及的宇宙论信仰, 452-3, 465-6  
   courts and councils in 埃及法庭和议事会, 221, 225, 228, 230-1, 233-4, 236-7  
   craftworkers 埃及手工工匠, 369-70  
   deities and 埃及神祇, 245-6, 416-17, 426-9, 436, 474-6

- farmers in 埃及农民, 253
- farming implements of 埃及农业工具, 280-1
- festival 埃及节日, 513-14
- government administration of 埃及政府管理, 209-11, 218-19
- houses in 埃及房屋, 183-4, 222
- kin and gender relations in 埃及的亲属和性别关系, 183-6
- kingship 埃及王权, 24, 72-6, 79-91, 104-11, 133, 486, 492, 501, 535
- land ownership in 埃及土地所有制, 319-20, 330-1, 333-4
- languages and terminology of 埃及的语言和术语, 28, 65, 72, 106, 584
- late Predynastic period of 前王朝时代晚期的埃及, 93-4, 104
- literacy in 埃及识字率, 210
- marriages in 埃及的婚姻, 184-5
- medicine 埃及医学, 619-20
- Mesopotamia's civilization and 美索不达米亚文明和埃及, 92-3
- metallurgy 埃及冶金术, 340
- Middle 中埃及, 104, 218, 320, 331
- military 埃及军事, 345, 631
- mobility in 埃及的社会流动性, 162
- nascent states of 埃及的次生国家, 29
- nobility of 埃及贵族阶级, 149, 268
- oral traditions 埃及的口承传统, 605-6
- population of 埃及的人口, 297, 312
- priests 埃及的祭司, 144, 501-3
- religious beliefs of 埃及的宗教信仰, 74, 416-17, 425-9, 433, 435, 437-8, 440
- roads 埃及道路, trails 埃及小径, 356
- royal residences in 埃及王室居住建筑, 134-5
- schools 埃及学校, 607-8
- scripts and writings of 埃及的文字和记录, 43-4, 58, 587-8, 590-1
- settlement patterns for 埃及的聚落模式, 54
- sorcery 埃及巫术, 520-1
- studies of 埃及研究, 209-11, 253
- taxes, corvées, and rents in 埃及的赋税、劳役和地租, 380-2
- as territorial state 作为广幅国家的埃及, 27, 104-6
- traders 埃及商人, 331-2
- tribute 埃及贡赋, 376-7, 389
- Upper 上埃及, 104
- urban centres of 埃及城市中心, 134-6, 135f, 139-40
- values 埃及的价值, 627-8, 630-1, 635
- women 埃及女性, 184-6, 297
- writing 埃及的记录, 587, 590-1, 596-7, 599-600, 602-3
- written records of 埃及的书写记录, 55-8
- Eisenstadt, S. N. S. N. 艾森斯塔, 267
- Ekur 埃库尔, 497
- El Mirador 埃尔米拉多, 93, 98, 580
- electrum 银金, 340
- Eleventh Dynasty 第十一王朝, 578
- Eliade, Mircea 米尔恰·埃利亚德, 445-7, 470, 645
- emesal (Sumerian dialect) 苏美尔语方言, 584
- emi (Yoruba life force) 约鲁巴人生命力, 522-5
- emic approach 主位方法, 62-5
- eminent domain 支配权, 315-16
- empires 帝国, 113, 118-19
- hegemonic 帝国霸权, 113-18
- integrated 联合帝国, 113
- endogamy/exogamy 族内婚/族外婚, 155-6, 162-3, 168-9, 175, 178, 180
- royal 王室族内婚/族外婚, 181-4
- Engels, F. F. 恩格斯, 413
- England 英格兰, 35
- Enheduana 恩赫杜安娜, 35
- Enki 恩奇, 419, 426, 437-8, 458-9, 475, 477, 525
- Enlightenment 启蒙运动, 4, 7, 669
- Enlil 恩利尔, 96, 222, 419, 426, 429, 437-9, 458-9, 497, 555
- Enmerkar 恩莫卡尔, 588
- ensi (Mesopotamian ruler) 美索不达米亚统治者, 84, 117
- Entemena 国王, 318, 392
- Enuma Elish 创世七泥板, 436-7, 458, 525, 591
- environments, of early civilizations 早期文明环境, 24-5, 53, 279, 657-8
- Epe 艾佩, 286
- Epidemics 传染病 参见 diseases 疾病
- Eratosthenes of Cyrene 希腊天文学家埃拉托斯特尼, 444
- Erdal, David 戴维·厄代尔, 669
- Eridu 埃利都, 438, 511, 618
- Erishkegal 埃里希克伽尔, 419, 437, 526, 618
- Erligang period 二里岗时期, 108, 593

- Erlitou phase 二里头时期, 107-8, 593
- esemtu* (Mesopotamian life force) 美索不达米亚人的生命力, 562
- Esie 埃西, 96
- estates 地产, 319-21, 324-32, 380-1  
royal 王室地产, 173, 321-2, 327-30  
temple 神庙地产, 326-30
- Esu 埃苏, 430, 453-4, 479, 500, 632
- etemmu* (Mesopotamian soul) 美索不达米亚人的灵魂, 525-7, 538
- ethnographic research 民族学研究, 4, 17, 57
- eunuchs 太监, 116, 169, 199, 502
- Euphrates River 幼发拉底河, 289-92, 419, 458
- Europe 欧洲  
Eastern 东欧, 120  
medieval 中世纪欧洲, 15  
Neolithic 新石器时期欧洲, 13, 22, 37  
states of 欧洲国家, 29, 48-51
- Evans-Pritchard, E. E. E. 伊文斯-普里查德, 36
- evolution 进化 参见 biological evolution 生物进化; cultural evolution 文化进化; neoevolutionism 新进化主义
- Evolution of Urban Society, The* (Adams) 《城市社会的进化》(亚当斯), 26
- execration rituals 诅咒礼, 477, 521
- exogamy 族外婚 参见 endogamy/exogamy 族内婚/族外婚
- Eyre, Christopher 克里斯托弗·艾尔, 233, 237, 333
- F**
- families 家庭, 167, 270-2 参见 patrilineages 父系家族; matrilineages 母系家族  
extended 扩展家庭, 167-71, 174, 177-8, 180, 184, 319  
inequality within 家庭内不平等, 142, 235-6, 668  
modelled on state 以国家为范本的家庭, 271-2  
polygynous 多妻制家庭, 169, 172-3, 175-6, 178, 181-2, 184, 317  
variation, explanations for 家庭变化的解释, 193-4
- farmers 农民, 43, 46-7, 641 参见 mayeque 雇农  
associations 农民行会, 252, 286  
cosmic importance 农民的宇宙性意义, 490, 492, 641  
definition of 农民的定义, 120  
depend on government for defence 农民对政府庇护的依赖, 100, 250-1, 490-1, 661  
land ownership and 土地所有制和农民, 162-3, 321, 333  
land rights of 农民土地权, 155-6  
landless 无地农民, 132, 136, 323, 327-8  
populations of city states and 城市国家人口和农民, 100  
in urban centres and villages 城市中心和村庄的农民, 102-3, 120-5, 151-2
- Farrington, Benjamin 本杰明·法灵顿, 624
- fatalism 宿命论, 458, 624
- Feeley-Harnik, Gillian 吉利安·菲利-哈尼克, 16
- Feinman, Gary 盖瑞·费曼, 27-8
- fertility, symbolic importance of 丰收的象征意义, 191
- fertilizers 肥料, 292, 295, 299, 302, 306
- festivals, religious 宗教节日, 509-14, 521  
role of 宗教节日的功能, 509, 515-16, 642
- feudalism 封建制度, 15, 49
- Fifth Dynasty 第五王朝, 35, 134, 211, 253, 501, 530, 578, 591
- Fifth Sun 第五个太阳, 457, 463, 474, 527, 561
- First Dynasty 第一王朝, 88, 132, 557
- First Intermediate Period 第一中间期, 253, 474, 539, 551, 591, 606, 621
- fishing 渔猎, 292, 297, 303, 306
- Flannery Kent 肯特·弗莱纳利, 13, 675-7
- flood (Mesopotamian myth) 洪水(美索不达米亚神话), 441, 477, 525
- flowerly war 花样战争, 244
- food production 食物生产  
collectively owned land and 集体所有制土地和食物生产, 334-5  
female tasks in 女性的食物生产任务, 282, 286-8, 293, 297, 300, 306  
intensity of 食物生产集约性, 307-10, 312-13, 395-9  
population sizes, densities and 人口规模、密度和食物生产, 283-4
- food storage 食物储备, 387 参见 granaries 粮仓
- fortifications 防御要塞, 107, 112, 124-5, 127, 133-4, 140, 242, 244-5, 251-3, 255, 378, 398, 565, 571, 576
- Fourth Dynasty 第四王朝, 149, 211, 320, 537, 571, 578, 581, 591
- France 法国, 16
- Frankfort, Henri 亨利·法兰克福, 23-6, 36, 60, 93
- Frazer, James 詹姆斯·弗雷泽, 472
- Freidel, D. A. D. A. 弗雷德尔, 481
- French Revolution 法国大革命, 7



Fried, Morton 墨顿·弗里德, 250  
 Frobenius, Leo 莱奥·弗洛贝纽斯, 161  
 Fu Hao 妇好, 169  
 functionalism 功能主义, functionalist interpretations 功能主义阐释, 3, 12-13, 30-1, 141, 273-5, 541-2, 571-2, 624-5, 654, 658, 660, 675, 677, 685, 688 参见 information theory 信息理论  
 funerary cults 丧葬祭仪, 330-1, 381, 578-80

## G

Galton, Francis 弗朗西斯·高尔顿, 19  
 Galton's problem 高尔顿问题, 19  
 gambling 赌博, 157  
 gardens 园艺, kitchen 厨房, 122-6, 282  
   of Egypt 埃及园艺, 294-5  
   Maya 玛雅园艺, 302, 308-9  
   in Mesopotamia 美索不达米亚园艺, 290, 308  
   of Shang China 商代中国园艺, 288  
   Valley of Mexico 墨西哥谷地园艺, 306  
 Garfi, Salvatore 萨尔瓦多·伽斐, 469  
 Geb 盖伯, 86, 417, 452, 460, 475  
 Geertz, Clifford 克利福德·格尔茨, 7-11, 63, 409  
 Gelede society 巫术会, 519  
 Gellner, Ernest 恩内斯特·格尔纳, 23, 142-3, 636  
 gender studies 性别研究, 23, 59, 187-90 参见 women 女性  
 General Will 公意, 71  
 geomancy 风水, 38  
 Germans 德国人, 16  
 Gestinnana 格斯蒂娜拉, 438  
 Ghana 加纳 参见 Asante kingdom 阿森特王国  
 Giddens, Anthony 安东尼·吉登斯, 94  
 Gilgamesh 吉尔伽美什, 85, 605  
 Gillespie, Susan 苏珊·吉莱斯皮, 15  
 Ginsberg, Morris 莫里斯·金斯伯格, 17  
 Girsu 吉苏, 123, 511  
 Giza 吉萨, 134, 492, 537, 570, 578  
 Gledhill, John 约翰·格莱德希尔, 322  
 Goddesses 女神 参见 deities 神祇  
 Godelier, Maurice 莫里斯·古德利尔, 10, 250-1  
 Gods 神祇 参见 deities 神祇  
 gold 黄金, 338-41, 352-4  
   smiths 金匠, 364-5  
 goods 货物 参见 trade 贸易, traders 商人

luxury 奢侈品, 362-5  
 manufacturing and distribution of 货物的生产和分配, 401-4  
 transportation of 货物运输, 355-8  
 Goody, Jack 杰克·古迪, 585-6, 597  
 Gose, Peter 彼得·古斯, 242  
 gossip, as social control 作为社会控制的舆论, 405-6, 518, 669  
 governments 政府 参见 administration, government 政府管理  
 governors 总督 参见 administration, government 政府管理  
 grain price 粮价, 344  
 granaries 粮仓, 218, 299-300, 381  
 granite 花岗岩, 340, 567  
 Great Pyramid 大金字塔, 111, 580  
 Great Temple (Tenochtitlan) 主神庙(特诺奇蒂特兰), 468, 561  
 Great Tradition 大传统, 542-3  
 Greece 希腊, 411  
   civilization of Classical 古典希腊文明, 48-51, 60, 92, 543, 597, 606  
   natural, social, supernatural realms and 自然、社会、超自然领域和希腊, 49-50, 411  
 guards, armed 武装护卫, 86, 88, 94, 226, 251-3, 255, 257, 259-60  
 guinea pigs 几内亚猪, 299, 479, 623  
 Gulf of Guinea 几内亚湾, 284-5, 338  
 Gulf of Mexico 墨西哥湾, 25, 114  
 guo (Chinese administrative centre) 国(中国行政中心), 140  
 Guthrie, Stewart 斯图亚特·古斯里, 413

## H

Hall, John 约翰·霍尔, 23, 633  
 Hallpike, C. R. C. R. 霍尔派克, 9, 13, 24, 73, 412, 633-4, 685  
 hallucinogens 致幻剂, 431, 448, 484  
 Hammar Swamp 哈马沼泽, 289  
 Hammurabi 汉谟拉比, 117, 192, 222, 231-2, 232-3, 233-4, 236-8, 328-9, 563  
 Han Dynasty China 汉代中国, 48-51, 416, 633-4  
 Hanab-Pakal 汉纳-帕卡尔, 576  
 harbour areas (Mesopotamia) 码头(美索不达米亚), 124, 350, 629  
 Harris, Marvin 马文·哈里斯, 11, 17, 675  
 Hathor 哈托尔, 514, 535

- Hausa 霍桑, 347
- Haviland, William 威廉·哈维兰, 424
- Hawaii 夏威夷, 47, 73, 94
- headrests 头垫, 38
- Hebrews 希伯来人, 60, 411
- hegemony 霸权 参见 political hegemony 政治霸权
- Heliopolis 赫里奥波利斯, 416, 434, 460, 501, 579
- Herder, Johann 约翰·赫尔德, 4, 23, 626
- herders 牧人, 180-1, 292, 299
- Hermopolis 赫尔摩波利斯, 461
- Hero Twins 孪生英雄, 424, 438, 463, 512
- Herodotus 希罗多德, 492
- heterarchy 等级区分, 36, 267, 337, 394, 399, 665
- Hicks, Frederic 弗雷德瑞克·喜克斯, 204
- Hierakonpolis 希拉孔波利斯, 112, 139
- hieroglyphs 象形文字, 591
- historical records 历史记录, 596-7
- Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯, 6
- Hobhouse, L. T. L. 霍布豪斯, 17
- Hodder, Ian 伊恩·霍德, 10, 22, 54, 675
- homosexuality 同性恋, 190-3, 437, 525
- Horn of Africa 非洲之角, 351
- Hornung, Erik 埃里克·赫尔农, 476
- Horus 荷鲁斯, 74, 86, 183-4, 191, 437, 440-1, 460-1, 514, 516
- houses 房屋, households 家庭
- Andean and Inka 安第斯和印加房屋, 180
- Aztec 阿兹特克房屋和家庭, 178
- in early civilizations 早期文明房屋和家庭, 170f, 222
- Egyptian 埃及房屋, 184-5
- Maya 玛雅房屋, 177, 222
- Mesopotamian 美索不达米亚的房屋, 169-71
- Yoruba 约鲁巴房屋和家庭, 174-6, 523
- Houses of Joy 欢乐院, 179
- Houston, Stephen 斯蒂芬·休斯顿, 100, 410
- Huangdi 黄帝, 414, 423, 449
- Huatanay 圣河, 136
- Huastec style 华泰克风格, 550, 553
- Huehuetotl 威威泰奥特, 456
- Huitzilopochtli 惠兹洛波奇特利, 419-20, 426, 437, 456-7, 468-9, 482, 484, 495, 509
- human beings 人类
- creation of 创造人类, 522, 525, 527-9, 531-5, 558
- fate after death 人类的死后宿命, 523-4, 526-7, 530-8
- influence of fate on self-image 宿命对人类自我形象的影响, 522, 538-40
- purpose of 人类目的, 525-6, 629-30
- Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas, The* (López Austin) 《人类身体和意识形态: 古代纳瓦特尔人的观念》(洛佩兹·奥斯丁), 63-4
- human nature 人性, 3, 5-6, 406, 678, 685, 687 参见 brain, human 人类大脑
- ‘human reason’ 人类理性, 685-6
- Human Relations Area Files 人类关系地域档案
- creation of 人类关系地域档案的创造, 17-18
- sample and statistical use of 人类关系地域档案样本和统计方法使用, 20
- hun (Chinese soul) 魂, 532-3
- Hunt, Robert 罗伯特·亨特, 293
- hunter-gatherer societies 狩猎—采集社会, 16, 18-20, 41-2, 311
- economic and social equality 狩猎—采集社会的经济和社会平等, 669
- hunting 狩猎, 241, 300, 303, 480, 628-9
- Huot, Jean-Louis 让—路易斯·胡特, 35
- I
- Ibn Khaldun, A. A. 伊本·赫勒敦, 196
- Ibo 伊波, 310, 398
- idealism 唯心主义 参见 relativism, cultural 文化相对主义
- ideology 意识形态, 315, 410, 491
- Ifa 伊法, 453, 487, 501, 511, 549-50, 608, 632
- Ife 伊斐, Ile Ife 伊斐生活, 96, 101, 200, 286, 338, 366, 386, 445, 459-60, 478, 500-1, 510-11, 554, 565, 632
- Ijebu 伊杰布, 366
- Ijebu Ode 伊杰布—奥德, 96, 576
- Ijesa people 伊杰萨人, 478
- Ila Orangun 依拉奥朗冈, 510
- Ilesa 伊雷萨, 454
- Illapa 伊拉帕, 136
- Il'yin, G.F. G.F. 伊尔英, 483-4
- Imhotep 伊蒙霍泰普, 570-1
- Inanna 伊纳娜, 171, 192, 419, 429, 437-8, 475, 499, 512, 525
- India 印度 参见 Indus Valley civilization 印度河流域文明
- Gangetic 恒河流域的印度, 34, 146

- Mauryan 孔雀王朝的印度, 48-51
- Indians, North American 北美印第安人, 17, 446
- Indo-Europeans 印欧人, 634
- Indonesia 印度尼西亚, 120
- Indus Valley civilization 印度河流域文明, 33-4, 36, 73
- inequality, economic and political 经济和政治不平等, 142-3, 264-5, 316, 320-1, 382, 395, 443, 668-70
- infanticide 杀婴, 310-11
- information theory 信息理论, 273-4, 665-8, 670
- inheritance 遗产, 78, 168, 171-2, 176-8, 180, 185
- injustice 不公平, 142
- Inka 印加, 34 参见 chosen women (Inka) 选妇(印加); yanakuna administrative systems of 男仆管理系统, 106-7, 118, 212-14, 379
- agricultural regimes of 印加农业制度, 297-300
- Andean highlands and 安第斯高地和印加, 29, 106, 297-300
- architecture 印加建筑, 106, 377-8, 566, 570-1, 582
- art 印加艺术, artists 印加艺术家, 547, 551, 554-6, 558, 562
- biased understanding of 对印加的偏见, 34
- by-privilege 印加特权, 148, 161
- calendrics 印加历法, 614
- classes 印加阶级, 145-9, 181
- clothing 印加服装, 143
- cosmogony and 宇宙起源说和印加, 461-2
- cosmological beliefs of 印加宇宙论信仰, 61, 450-2
- craftworkers 印加手工工匠, 370-1
- creation myths 印加创世神话, 183, 461-2, 533-4
- deities 印加神祇, 415-16, 424-5, 431-2, 434, 438, 461, 474, 479-80
- divination 印加占卜预言, 623
- farming implements 印加农业工具, 280
- festivals 印加节日, 512-13
- governors 印加总督, 107
- implements 印加工具, 339-40
- kin and gender relations 印加的亲属和性别关系, 180-3
- king 印加国王, kingship 印加王权, 72-7, 80-9, 107-11, 133, 148, 150, 252, 352, 488, 492-3, 534
- land ownership 印加土地所有制, 317, 319, 324-5
- legal system 印加法律系统, 225, 228, 230-1, 233-5, 237, 518-19
- marriages 印加婚姻, 181-2
- material culture of 印加物质文化, 29
- medicine 印加医学, 618-19
- mestizo descendants 混血后裔, 56-7
- metallurgy and 印加与冶金术, 339-40, 547, S51
- nobility 印加贵族, 147-9
- oral literature 印加口承文献, 604
- population 印加人口, 300
- priests 印加祭司, 503-5
- provinces 印加行省, 118-19, 213
- record keeping 印加的记录保存, 393, 395, 597, 607
- roads 印加道路, 356-8
- schools 印加学校, 246-7, 607
- soldiers and officers 印加武士和官员, 252
- state 印加国家, 26, 106-7
- state vs. ayllu agricultural regimes 印加国家与社区农业制度, 324
- taxes, corvées, and rents 印加赋税、劳役和地租 378-80
- trade 印加贸易, 352-3
- urban centres of 印加城市中心, 135f, 136-7, 140
- values 印加的价值观, 630
- warfare and 战争和印加, 240, 242, 246-7, 246f, 251-2
- women 印加女性, 181-3, 378
- written records about 印加的书写记录, 56-8
- Inquisition 调查, 56
- Instruction Offered to King Merikare 莫里卡尔教诲书, 474, 491
- Inti 印缇, 80-1, 432, 467, 503, 533
- Inti Raymi 印缇雷米月, 512, 614, 630
- Iran 伊朗, 343
- Iraq 伊拉克, 33
- Assur Kingdom of 伊拉克的亚述王国, 35
- Mari Kingdom of 伊拉克的玛丽王国, 35
- Settlement pattern surveys in 伊拉克聚落模式调查, 53, 59-60
- iron 铁, 338-41
- irrigation 灌溉, 288-90, 293, 295-6, 299, 304, 307, 313, 381, 395-7
- Isin 伊辛, 343, 617
- Isis 伊西斯, 74, 437-8, 460, 516
- Islam 伊斯兰教, 50, 57, 410, 414, 436, 473
- Italy 意大利, 92, 120
- Íti tswy 两土交汇之处, 134 (p.749)

## J

- Jacobsen, Thorkild 陶克尔德·雅克布森, 418, 429, 465  
 jade 玉, 340, 364, 373, 391, 554, 555  
 Japan 日本, 15, 29, 48-51  
 Jaspers, Karl 卡尔·雅斯贝尔斯, 411  
 jewellery 珠宝, 320, 340, 353-4, 366, 369, 391  
 Jezebel 耶洗别, 238  
 Ji (Chinese royal ritual) 藉(中国王室仪式), 514  
 Joseph 约瑟夫, 387  
 Judaism 犹太教, 50, 410, 473  
 Judeo-Christian tradition 犹太-基督教传统, 60  
 judges 法官, 224-8 参见 law 法律

## K

- k3* (Egyptian life force) 埃及人的生命力, 535-7, 557  
 Kahun 卡恩, 340, 607  
 kamaquen (Andean soul) 安第斯人灵魂, 533-4  
 karma 业报, 359  
 K'awil 卡维尔, 83, 423, 424  
 Kayan 卡扬人, 46  
 Keightley, David 吉德炜, 133, 160, 362, 449, 630  
 Kemp, Barry 拜瑞·坎普, 60-2, 333-4, 469  
 Kennedy, J.S. J.S. 肯尼迪, 413  
 Kenoyer, Jonathan 乔纳森·克诺耶, 34  
 Khafre 哈夫拉, 492  
 khipu 结绳记事, 56, 595 参见 recording systems 记录系统  
 Khnum 克努姆, 535  
 Khonsu 孔苏神, 514  
 Khosrow I 库斯老一世, 90  
 Khufu 胡夫, 134, 186, 492  
 Ki 吉, 458  
 kin-avoidance practices 亲属回避制度, 19  
 king 国王, kingship 王权, 664  
   burial rituals of 国王丧葬仪式, 76, 81, 88-91  
   concept and role of 王权观念和作用, 15-16, 50, 143-4, 491, 664  
   criticism of 对国王的讽刺, 491  
   dual 双王制, 75  
   etiquette for dealing with 与国王相关的礼仪, 90  
   as head of society 作为社会领袖的国王, 73-4, 103, 143-4, 261, 263-4  
   as legal authority 国王的法律权威, 221-4

- marriages and 婚媾与王位, 163-4, 169, 173, 177, 179-80, 181-2, 184  
 as military leader 作为军事首脑的国王, 202, 241-2, 249, 255, 257-9  
 qualifications and successions of 王权的资格和继承, 74-8, 264  
 representation of 国王的表现, 33, 73, 242, 342, 559-62, 560f  
 revenues of 国王岁入, 329-31  
 as spiritual leader and intermediary 作为精神性领袖和沟通人神的中介的国王, 79-87, 99, 486-90, 495-6  
 substitute kings 摄政, 85, 441, 477  
 supernatural attributes of 国王的超自然力量象征, 80-7, 201, 250  
 terms for 国王任期, 71-4, 109  
 travel and 国王和巡视, 109, 133, 242, 357  
 and tribute 国王和纳贡, 114, 389-93  
 universality of kings in early civilizations 国王在早期文明中的普遍性, 73-4, 664  
 wealth of 国王的财富, 45, 148, 263, 640  
 women as 女王, 74-7  
 Kingu 金谷, 525  
 kinship 亲属关系, 46-8, 167-86  
 Kish 基什, 74, 117, 459  
 knowing man (*rh*) 博学的人, 627  
 knowledge, specialized 专业化知识, 585, 610, 624-5, 647-8, 673  
   calendars and 历法和专业化知识, 610-16  
   Childe on 柴尔德的专业化知识研究, 43, 624-5  
   divinations focus of 占卜预言的专业化知识, 621-3  
   embalming as source of 作为专业化知识来源的香油防腐, 619  
   medicine in early civilizations 早期文明的医学专业化知识, 616-21  
 Korea 朝鲜, 29  
 Koso 科索, 501  
 Kramer, S. N. S. N. 克莱默, 605  
 Ku-Baba 库巴巴, 74  
*k'ul* (Maya, supernatural power) 玛雅的超自然力量, 415  
*k'ul ahaw* (Maya king) 玛雅国王, 72 参见 Maya 玛雅  
 Kwakiutl 夸克特尔人, 46

## L

- La Barre, Weston 维斯顿·拉巴尔, 21
- labour 劳动, labourers 劳动者, 6, 313-14, 395, 663 参见 *corvée* 劳役; *mayerque* 雇农; *yanakuna* 男仆  
bonded labourers 债务奴隶, 145, 155, 157, 159-60, 182, 245, 325-6, 378, 380  
control of 对劳动者的控制, 309-10, 335, 376, 379, 381-2, 384  
exchanges 劳动交换, 286  
landless 无地劳动者, 156, 293, 388  
wage labour 有偿劳务, 152, 245
- Lagash 拉伽什, 76, 329, 343-4, 392, 511
- Lagos 拉各斯, 96, 285
- lakes 湖泊, 301, 303-5
- Lambert, William 维尔弗雷德·兰伯特, 467
- land 土地, 155-6, 399-400, 662  
circumscribed 圈地, 282, 309, 398  
collective ownership of 集体土地所有制, 316-21, 334-5  
evolution of landholding 土地所有制的进化, 336-7, 400  
*ganaru* 美索不达米亚庙产的第三种土地类型, 328  
*gankur* 美索不达米亚庙产的第二种土地类型, 327-8  
importance of 土地重要性, 388-9  
institutional ownership of 机构土地所有制, 317, 319, 326-30  
*nigenna* 美索不达米亚维持神庙运作的土地, 327  
office 官地, 321, 322-3  
ownership 土地所有制, 147-8, 152, 154-6, 315-16  
palace 宫殿用地, 317, 321-2, 325  
patrimonial 祖传地, 323-4  
private ownership of 私人土地所有制, 319-24, 327, 331-4, 335-6  
as property 作为财产的土地, 309-10, 312, 676  
value of 土地价值, 309-10
- language (s) 语言  
Afroasiatic 亚非语言, 28  
Akkadian 阿卡德语, 28, 96, 102, 117, 171  
of city-states 城邦国家语言, 101-2  
Coptic 科普特语言, 63  
Egyptian 埃及语, 28, 63, 106, 584-5  
Ewe 艾维语, 96, 101  
Indo-European 印欧语, 9  
Mayan 玛雅语, 101, 584  
mythology and 神话学和语言, 102  
Nahuatl 纳瓦特尔语, 56, 63-4, 97, 101-2, 584  
origins of 语言起源, 20-1  
Otomi 奥托密语, 102  
properties of 语言性质, 6, 9  
Quechua 盖楚瓦语, 107, 451, 585, 607  
Semitic 闪米特语, 9  
Sumerian 苏美尔语, 28, 63, 96, 102, 117, 171, 584, 609  
terms to designate kings in 国王专属术语, 71-4  
upper classes and 上层阶级和语言, 584-5  
Yoruba 约鲁巴语, 101
- Late Classic period (Maya) 古典时代晚期, 33-4, 98
- Laufer, Berthold 劳弗尔, 532
- law (s) 法律, 53, 667  
codes and 法典与法律, 231-3  
courts and 法庭与法律, 175, 224-8  
crimes 犯罪法, 221  
crimes, social hierarchy and 犯罪、社会等级和法律, 233-9, 410  
'desert' 沙漠法则, 232  
development of 法律的发展, 230, 238-9  
function of 法律的功能, 239, 265  
legal procedures and 法律程序与法律, 228-31, 266, 520, 667  
low level regulation of 基层法律规范, 222-3  
oaths and 宣誓和法律, 229  
ordeals, oracles and 神判、神谕和法律, 229-30  
punishment and 刑罚和法律, 196, 222-4, 227, 230-3  
supernatural aspect of laws 法律的超自然层面, 221-2, 237, 518-19
- Law, Robin 罗宾·洛, 100
- Lebanon 黎巴嫩, 351
- Lechtman, Heather 海瑟·莱奇曼, 339
- León-Portilla, Miguel 米格尔·莱昂波迪拉, 610
- levees 堤坝, 289-92, 294-5
- Lévi-Strauss, Claude 克劳德·列维-施特劳斯, 9, 412
- Lewis, Mark 陆威仪, 169, 256, 488, 629
- lexical approach to study of early civilizations 早期文明研究的词汇方法, 63-5
- Libya 利比亚, 253, 312, 351
- life-force 生命力, 64 参见 soul 灵魂  
as general power 作为一般性力量的生命力, 414-17, 449  
individual 个体生命力, 79, 84, 522-32, 534-8
- Lima 利马, 58

limestone 石灰岩, 340, 553-4, 567.  
 lingua franca 通用语言, 107, 585  
 linguistics 语言学, 20-1, 62-3  
 literacy 识字率, 54, 105, 603  
     among Maya 玛雅人识字率, 597  
     in China 中国识字率, 597  
     in Egypt 埃及识字率, 210, 588, 596-7  
     in Mesopotamia 美索不达米亚识字率, 596-7  
 Little Tradition 小传统, 542  
 Liu, Binxiong 刘斌雄, 168  
 llamas 美洲驼, 81, 281, 299, 308, 324, 352, 355,  
     479-80, 486, 622  
 celestial 神驼, 451  
     and people 美洲驼和人, 4, 84  
 Lloque Inka Yupanki 洛克·卡帕·尤潘基, 503  
 Locke, John 约翰·洛克, 6, 654  
 López Austin, Alfredo 艾尔弗雷多·洛佩兹·奥斯丁, 63-4  
 Lords of Death (Maya) 死亡之神(玛雅), 431, 449  
 lugal (Mesopotamian king) 美索不达米亚国王, 84  
 Lungshan culture 龙山文化, 107

## M

*m3't* (Egyptian cosmic order) 埃及宇宙秩序, 221, 416-17,  
     436, 486 参见 cosmic order 宇宙秩序  
 MacCormack, Sabine 萨宾·麦克柯马克, 58-9  
 Mace, Ruth 鲁斯·梅斯, 20, 23  
*macehualtin* 纳税成员, 156, 323  
 magic 魔法, 416, 441, 516, 536, 538, 621  
 Maisels, Charles 查尔斯·曼赛尔, 43, 93, 665  
 Malinowski, Bronislaw 布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基, 6,  
     665, 680  
 Mama Cocha (Lady Ocean) 海之女神, 461, 533  
 Mama Waqu 妈妈瓦丘, 513  
 mana 马纳 参见 life force 生命力  
 Mandate of Heaven 天命, 466  
 Manetho 美尼索, 74-5  
 Mann, Michael 迈克尔·曼, 23, 93, 283  
 Manqu Qhapaq 卡帕克·曼科, 425, 513  
 Marcus, Joyce 乔伊斯·马库斯, 27-9, 665, 675  
     on states 乔伊斯·马库斯的国家研究, 93, 98  
 Marduk 马尔都克, 436-7, 439, 459  
 Mari 马里, 35  
 market (s) 市场

exchange 市场交换, 60, 103, 126-7  
 rural 乡村市场, 351-3  
 for slaves 奴隶市场, 159  
 for specialities 专门化市场, 346-7  
 urban 城市市场, 344, 346-9, 353, 572-3  
 marriage (s) 婚姻  
     Aztec 阿兹特克婚姻, 163, 178-9  
     contracts 婚约, 172  
     Egyptian 埃及婚姻, 163, 184-5  
     Inka 印加婚姻, 163, 181-2  
     kingship and 王权和婚姻, 163-4, 169, 173, 177,  
     179-82, 184  
     Maya 玛雅婚姻, 163, 177  
     Mesopotamia 美索不达米亚婚姻, 172-3  
     patterns 婚姻模式, 17  
     royal endogamy (incest) 王室族内婚, 163, 181-2, 184  
     in Shang China 商代中国婚姻, 168-9  
     of upper classes 统治阶级婚姻, 101, 163-4, 265  
     Yoruba 约鲁巴婚姻, 175-6  
 Marx, Karl 卡尔·马克思, 6, 9, 51-2, 413, 659  
 Marxism 马克思主义, 3, 5, 51, 67, 624, 655, 659-60,  
     665, 669, 674, 681  
     classes for themselves in 马克思主义的自我阶段, 45, 157  
     neo 新马克思主义, 5, 494  
*Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples,*  
*The* (Hobhouse, Wheeler & Ginsberg) 《原始居民的物质  
 文化和社会机制》(霍布豪斯、惠勒和金斯伯格), 17  
 materialism 唯物主义, 3, 9-10  
 Mathews, Peter 彼得·马修斯, 98  
 Matlatzinco 马特拉辛科, 596  
 matrilineages 母系家族, 19-20, 75, 180  
 matrilocal residence 从母居, 17  
 Mauss, Marcel 马塞尔·莫斯, 472  
 Maya 玛雅  
     highland cultures 玛雅高地文化, 25  
     joint government (multepal) 玛雅联合统治政府, 51  
     lowland cultures 玛雅低地文化, 25, 93  
     Olmec culture and 奥尔梅克文化和玛雅, 29  
     Postclassic 后古典玛雅, 51  
     tropical-forest environments of 玛雅的热带雨林环境, 25  
 Maya, Classic 古典玛雅, 15, 34  
     administrators and leaders 古典玛雅管理者和首领, 206-7  
     agricultural regimes 古典玛雅农业制度, 300-3  
     architecture 古典玛雅建筑, 468, 566-70, 573, 575

- art 古典玛雅艺术, artists 古典玛雅艺术家, 544, 549-50, 553-4, 556-9, 563-4
- beliefs about individuals 古典玛雅的个人信仰, 531-2
- calendrics 古典玛雅历法, 613-14, 622
- cities 古典玛雅城市, 129-31, 130f
- city-states of 古典玛雅城邦国家, 57-8, 94-100
- cosmogony and 古典玛雅的宇宙起源说, 457-8
- cosmological beliefs of 古典玛雅的宇宙信仰, 448-9
- craft specialization 古典玛雅的手工业专门化, 367-8
- defences 古典玛雅的防御, 125
- deities and 神祇和古典玛雅, 413-15, 423-4, 431, 440, 474-5, 481-2
- divination 古典玛雅的占卜预言, 622-3
- Early Classic Period and 古典时代早期和古典玛雅, 75-6
- farming implements 古典玛雅的农具, 280-1
- festivals 古典玛雅的节日, 512
- houses 古典玛雅的房屋, 222.
- kin and gender relations 古典玛雅的亲属和性别关系, 177-8
- kingship and rulers 古典玛雅的王权和统治者, 72, 79, 83-9, 99, 151, 200, 489
- languages of 古典玛雅语言, 101-2
- Late Classic Period and 古典时代晚期和古典玛雅, 98
- Late Preclassic Period and 前古典时代晚期和古典玛雅, 97-8
- nobility 古典玛雅的贵族阶级, 145, 149, 267-8
- political organization 古典玛雅的政治组织, 15, 98-9
- population of 古典玛雅的人口, 301, 303
- priests 古典玛雅的祭司, 501
- regional states of 古典玛雅的区域国家, 98-9
- scripts and writings of 古典玛雅文书, 33, 43-4, 594-5, 599, 602
- settlement patterns 古典玛雅的聚落模式, 54, 97-8
- taxes, corvées, and rents 古典玛雅的赋税, 劳役和地租, 385
- terms for kings and rulers 古典玛雅国王和统治者的术语, 72
- trade 古典玛雅的贸易, 348-50, 374, 404
- urban centres of 古典玛雅的城市中心, 25, 98, 124, 129-31
- warfare 古典玛雅战争, 242, 247-9, 261-3
- women 古典玛雅女性, 177-8
- written materials and records about 与古典玛雅相关的书写材料和记录, 33, 54-8
- written materials and records of 古典玛雅的书写材料和记录, 33, 54-8
- mayeque (Aztec, landless farmers) 阿兹特克无地农民, 156, 323
- Medjay 麦德加, 253
- Memphis 孟斐斯, 87, 112, 132-4, 139, 207, 211, 218, 330, 356, 370, 428, 432, 461, 501, 547-9, 578-9
- Mendoza River 门多萨河, 356
- Menes 美尼斯, 132, 578
- Menkaure 蒙卡拉, 211, 492
- merchants 商人 参见 trade 贸易, traders 商人
- Merenre 麦伦拉, 218
- Mereruka 梅瑞卡, 185-6
- mes (Mesopotamian rules governing universe) 美索不达米亚指导宇宙运作的力量, 459
- Meseta Central 梅索塔中央山脉, 303
- Mesoamerica 中美洲, 307, 448, 454, 481, 485, 571
- art in 中美洲艺术, 37
- Olmec culture in 中美洲的奥尔梅克文化, 25
- Mesopotamia 美索不达米亚, 23-4, 28
- agricultural regimes of 美索不达米亚的农业制度, 289-93, 291f
- Akkadians in 美索不达米亚的阿卡德人, 96, 102, 117
- architecture 美索不达米亚建筑, 566, 568, 570, 572-3
- art 美索不达米亚艺术, artists 美索不达米亚艺术家, 550, 552-4, 557-8, 561, 563
- beliefs about individuals 美索不达米亚的个人信仰, 523-7
- bias about 关于美索不达米亚的偏见, 60
- calendrics 美索不达米亚历法, 611-12
- city-states in 美索不达米亚的城邦国家, 57-8, 94-6, 116-17, 123-4
- classes 美索不达米亚的阶级, 152-3, 205, 267-8
- cosmogony and 宇宙起源说和美索不达米亚, 458-9, 463
- cosmological beliefs of 美索不达米亚的宇宙信仰, 450, 465
- councils and leaders of 美索不达米亚议会和首领, 201-3, 226
- courts and laws 美索不达米亚的法庭和法律, 224, 226, 229-32, 236, 618
- deities of 美索不达米亚的神祇, 418-19, 429, 436-8, 477-8
- differences in state and private cultivation 美索不达米亚国家和私人教育的区别, 329

- divination 美索不达米亚的占卜预言, 621-2
- Egypt's civilization and 埃及文明和美索不达米亚, 92-3
- farming implements of 美索不达米亚的农具, 280-1
- festivals 美索不达米亚节日, 511-12
- hegemonic patterns of 美索不达米亚的霸权模式, 93
- Hellenistic world and 希腊化世界和美索不达米亚, 50
- kin and gender relations in 美索不达米亚的亲属和性别关系, 169-74
- kingship 美索不达米亚王权, 6, 72-4, 84-9, 117-18, 219, 264, 438, 486-7, 493, 530, 576
- land ownership in 美索不达米亚土地所有制, 318-20, 326-30, 332-3
- medicine 美索不达米亚医学, 617-18
- metallurgy and 美索不达米亚冶金术, 339
- Middle East and 中东和美索不达米亚, 28
- military, warfare and 美索不达米亚军事和战争, 242, 244-5, 257-9, 258f
- oral literature 美索不达米亚口承文献, 605
- populations of 美索不达米亚人口, 124, 293
- priests 美索不达米亚祭司, 497-9
- role of humans 美索不达米亚人的角色, 474, 477
- scripts and writings of 美索不达米亚文书, 43, 55-8, 587-93, 596-9, 601-2, 609
- substitute king 美索不达米亚的摄政王, 85, 441, 477
- Sumerian 苏美尔语, 28, 75-6, 245
- Sumerians in 美索不达米亚的苏美尔人, 96, 102
- taxes, corvéés, and rents in 美索不达米亚的赋税、劳役和地租, 383
- trade 美索不达米亚的贸易, 342-4
- tribute 美索不达米亚的贡赋, 392-3
- urban centres of 美索不达米亚的城市中心, 100, 124-8, 128f
- values 美索不达米亚的价值, 629, 635
- war and 战争和美索不达米亚, 244-5
- women in 美索不达米亚妇女, 172-4
- metallurgy 冶金术, 121, 279-80, 338-41, 363-7, 370-2, 547, 551-6, 558, 561-3 参见 bronze 青铜; copper 红铜
- evolutionary significance of 冶金术的革命性意义, 341-2
- metaphors 隐喻, 190-1, 682
- Mexico 墨西哥
- Michoacan area of 墨西哥米阙沃肯地区, 38 (p.752)
- Spanish conquest of 西班牙人对墨西哥的征服, 51, 56
- Mexico, Valley of 墨西哥谷地, 26, 29 参见 Aztec 阿兹特克
- agricultural regimes in 墨西哥谷地的农业制度, 303-7, 305f
- architecture 墨西哥谷地的建筑, 566-7, 572-3
- art 墨西哥谷地艺术, artists 墨西哥谷地艺术家, 544, 562
- beliefs about individuals 墨西哥谷地的个人信仰, 520, 527-31
- calendrics 墨西哥谷地的历法, 612-13
- centralization in 墨西哥谷地的集权化, 206
- Christian priests in 墨西哥谷地的基督教传教士, 56-8
- city-states in 墨西哥谷地城邦国家, 57-8, 94-100, 114-16
- classes 墨西哥谷地的阶级, 145, 150-1, 156, 164, 267-8, 323
- cosmogony and 宇宙起源说和墨西哥谷地, 456-7, 463
- cosmology and 宇宙论和墨西哥谷地, 447-8, 465
- courts and tribunals in 墨西哥谷地的法庭和法院, 224
- craftworkers 墨西哥谷地的手工匠人, 126, 341, 364-5
- defences of 墨西哥谷地的防御, 125, 355
- deities 墨西哥谷地的神祇, 71, 414-15, 419-20, 430-1, 436, 474-5, 482-3
- ethnic continuity in 墨西哥谷地族群延续, 97
- famine 墨西哥谷地的饥饉, 387
- farming implements 墨西哥谷地的农具, 280
- hegemonic patterns of 墨西哥谷地的霸权模式, 93, 390-3
- history, terms for 墨西哥谷地的历史术语, 596
- kingship in 墨西哥谷地的王权, 73-5, 83-4, 88, 204-6, 487-8
- land ownership in 墨西哥谷地的土地所有制, 316-17, 321-4
- languages 墨西哥谷地的语言, 101-2
- Late Aztec period in 墨西哥谷地的阿兹特克时代晚期, 29
- laws in 墨西哥谷地的法律, 221-4, 226, 235, 237, 520
- medicine 墨西哥谷地的医学, 616-17
- metallurgy 墨西哥谷地的冶金术, 341
- military, warfare and 军事、战事和墨西哥谷地, 240-4, 256-7, 262
- Nahuatl language of 墨西哥谷地那瓦特语言, 56
- nobility in 墨西哥谷地的贵族阶级, 145, 150-1, 267-8
- oral literature 墨西哥谷地的口承文献, 604-5
- population 墨西哥谷地的人口, 306-7
- recording systems 墨西哥谷地的记录系统, 43, 587, 595-8
- religious practices 墨西哥谷地的宗教实践, 431, 476,



- 482-3, 485, 487-8, 495-7, 509-10, 520  
roads 墨西哥谷地的道路, 335-6  
settlement patterns in 墨西哥谷地的聚落模式, 54  
traders 墨西哥谷地的贸易, 179, 205, 344-7  
urban centres of 墨西哥谷地的城市中心, 93, 97, 100, 124-31, 130f  
values 墨西哥谷地的价值, 628-9, 631  
written records about 关于墨西哥谷地的书写记录, 33, 55-8
- Michoacan 米阙沃肯, 38 (p.753)  
Mictlan 米克特兰, 448, 468, 527  
Mictlantecuhtli 地下之王, 448  
Middle East 中东, 28, 37, 94, 126, 313  
    natural, social supernatural realms and 自然、社会超自然领域和中东, 49-50  
military 军事, 666  
    conscript armies 征兵, 47-9, 242-50, 256, 262-3  
    effects on settlement 军事对定居的影响, 100  
    flowery wars 花样战争, 244  
    full-time soldiers 全职武士, 44-5, 144, 155, 250-63  
    king as commander of 作为军事指挥者的国王, 202  
    in late preindustrial civilizations 前工业文明晚期的军事, 49-50, 261  
    officers 军官, 144, 252-4, 255-6, 259-61  
    rituals and 仪式和军事, 240-1  
    role of 军事角色, 240, 251, 265, 388, 410, 480  
    soldier as ideal 以成为武士为理想, 628-30  
    Steward's theory of 斯图尔德的军事理论, 24  
    triple alliance armies 三驾马车军事同盟, 114, 240-1  
    weapons 武器, 244-5, 247, 251-5, 257, 260, 262, 339
- Miller, Arthur 亚瑟·米勒, 557  
Millerea 米莱纳, 371  
Mithen, Steven 斯蒂芬·米森, 678, 681  
Mixcoatl 米斯科阿特尔, 496  
Mixtec 米兹泰克, 553, 596  
Mobility, social 社会流动性, 160-2, 256-7, 265, 664-5  
Moche Valley 莫切峡谷, 106  
Mochtezuma I 默查祖玛一世, 222, 232  
Mochtezuma II 默查祖玛二世, 84, 161-2, 164, 178, 491-2, 544, 573  
moderation 中庸之道, 627-8  
moieties 半区, 75, 136, 180-1, 451, 469  
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de 查尔斯—  
    路易斯·巴隆德·孟德斯鸠, 153, 315  
Moore, S. F. S. F. 摩尔, 234  
morpheme 语素, 586  
Morris, Ian 伊恩·莫里斯, 142-3  
mummies 木乃伊, mummification 木乃伊化, 136, 147-8, 335, 425, 460, 480, 492, 513, 533-4, 536, 619  
Murdock, George P. 乔治·P.默多克, 6, 13, 19, 187, 654, 685  
    Human Relations Area Files and 人类关系地域档案和乔治·P.默多克, 17-19  
Mut 穆特, 514  
myths 神话, 102, 444, 456, 461-2, 525, 527-8, 531, 645, 684  
    as reflection of political order 作为政治秩序反映的神话, 464-7, 604
- ## N
- naditum* (Mesopotamia, priestess) 美索不达米亚女祭司, 172, 498  
Naga ed-Deir 那加德尔, 320, 537  
Nahuatl 纳瓦特尔语 参见 Languages 语言  
    term for kings 国王的纳瓦特尔专属术语, 71  
Nammu 纳母, 525  
Nanahuatzin 那拿华新, 457  
Nannar 纳纳尔, 419, 429, 498  
Naram-Sin 那拉姆 - 辛, 35, 563  
Naranjo 那拉热, 74-5, 83  
Nash, June 朱恩·纳什, 189-90  
natron 泡碱, 352  
nature, not distinguished from supernatural and social 与超自然和社会混同的自然, 49-50, 467, 471, 606, 641-2, 670-1  
Neferirkare 内弗尔卡拉, 211  
neoevolutionism 新进化主义, 18-19, 22, 25-6, 43, 674, 685  
Nephthys 娜菲缇斯, 192, 460  
Nergal 内伽尔, 526  
neuroscience 神经科学, 678, 686-8  
New Cuzcos 新库斯科, 132, 470  
New Guinea 新几内亚, 676  
New Kingdom (Egypt) 新王国 (埃及), 33-5  
    economy 新王国经济, 108, 351, 362, 376  
    king 新王国法老, 163, 184, 242, 520-1

- political life 新王国政治生活, 233, 250, 269, 376, 389, 547  
 religion 新王国宗教, 416, 476, 514  
 specialized knowledge 新王国的专门化知识, 607, 611, 621, 630  
 urbanism 新王国城市生活, 132, 134, 222, 469  
 New Year festival (Mesopotamia) 元旦(美索不达米亚), 91, 487, 511-12  
 Nezahualcoyotl 内扎华科雅特尔, 631  
 Nichols, Deborah 黛博拉·尼克斯, 26-7  
 Nicholson, H. B. H. B. 尼克尔森, 419  
 Nieboer, H. J. H. J. 涅波尔, 17  
 Nile River 尼罗河, 92-3, 104, 293-4, 578  
   flood 尼罗河泛滥, 80, 91, 294-5, 465  
   religious significance 尼罗河的宗教意义, 417, 452-3, 469, 475  
 Nina 尼那, 123  
 Ninhursaga 宁胡尔萨格, 419, 426, 525  
 Nintur 宁特, 525  
 Nippur 尼普尔, 96, 101, 343-5, 439, 459, 511, 525  
 nobility 贵族, 46, 86, 145, 147-53, 267-8, 528  
 North America 北美  
   aboriginal groups in 北美土著居民, 19  
   comparative and exhaustive sampling of societies in 北美社会的比较性和大量取样, 20, 22  
*nswt* (Egyptian, king) 埃及法老, 72 参见 Egypt 埃及  
*ntr* (Egyptian, god) 埃及神, 80, 417  
 Nubia 努比亚, 252-3, 312, 351, 377, 389, 469  
 Nunamiut Eskimos 纽纳米特爱斯基摩人, 18-19  
 Nupe 努布, 347  
 nursing, infants 婴儿养育, 310-11, 397  
 Nut 努特, 417, 452, 460  
  
**O**  
 oaths 誓言, 229, 511  
 Oba (city) 奥巴市, 96  
 oba (Yoruba king) 约鲁巴国王, 71-2 参见 Yoruba 约鲁巴  
 obedience 服从, 188, 264-5  
 Obelisk of Manistusu 玛尼斯图苏方尖碑, 332 (p.745)  
 Oceania 大洋洲, 22  
 O'Connor, David 戴维·欧康纳, 469  
 Ode Onde 奥德·昂德, 321  
 Oduduwa 奥杜都瓦, 71, 86, 116, 268, 437, 439, 454, 459-60, 463, 467, 511, 522  
 Odum Ogungun 祭祖节日, 510  
 oecumene 时代特色, 37, 50-1  
 Offner, Jerome 杰罗姆·欧弗内尔, 322  
 Ogbomoso 奥博莫梭, 366  
 Ogboni society 司狱会, 161, 198, 225, 231, 499  
 Ogun 奥岗, 229, 416, 454, 478-9  
 Ojo, G.J.A. G.J.A. 欧吉, 470  
 Oke Eso 奥克埃索, 260  
 Old Babylonian Dynasty 古巴比伦王朝, 28, 35, 96, 117-18, 152, 173, 201-2, 226, 232, 293, 317, 343, 392-3, 436, 439, 498, 618  
 olive oil 橄榄油, 351, 389  
 Olmec 奥尔梅克, 25, 29, 550, 594  
 Olori Merin 奥洛利·梅林, 454  
 Olorun 奥洛伦, 420-1, 434, 436-7, 439, 441, 453, 459-60, 463-4, 467, 479, 500, 522-4  
 Omaha, cousin terminology 奥马哈亲属称谓制, 180  
 Omoteotl 奥梅特奥尔, 71, 83, 434, 437, 439, 441, 447, 456, 463-4, 527-8, 530, 605  
 Oni of Ife 伊斐的奥尼, 72  
 Oppenheim, Leo 利奥·奥本海姆, 393, 618  
 oracle-bone records 甲骨文记录, 109, 216, 249, 288, 378, 593  
 oracles 神谕, 76, 213-14, 222, 229-30, 424-5, 428, 432, 480, 492-3, 504, 534, 558 参见 spirit possession 通神  
 oral literature 口承文献, 603-7  
 Orangun of Ila 伊拉的奥兰岗, 72  
 orchards 果园, 288, 329  
 orders (castes) 种姓秩序, 144, 146, 634  
 Ore 奥尔, 500  
 ori (Yoruba, soul) 约鲁巴人灵魂, 523-5  
 Oriental despotism 东方专制主义, 59  
 orisa (Yoruba, god) 约鲁巴上帝, 420 参见 deity 神祇  
 Orisala 奥利萨拉, 416, 437, 454, 459, 479, 499, 500, 522  
 Osiris 奥西里斯, 74, 86, 183-4, 191-2, 425, 437, 440, 452, 460-1, 475, 514, 534, 537, 539  
 Owa of Ilesa 伊雷萨的奥瓦, 72  
 oxen 牛, 281, 292  
 Oya 欧亚, 616  
 Oyo 奥约, 72, 74, 78, 96, 100, 116, 177, 200, 217, 253, 260-1, 263, 286, 366, 393, 421, 501, 563, 575, 604, 632

Oyo Mesi (state council of Oyo) 奥约梅西 (奥约国家议会), 177, 198, 260-1

## P

- Pachakamaq 帕查卡玛克, 434, 461  
*pachakuti* (Inka, transformation) 转型 (印加), 462  
 Pachakutiq 印加转型期君主, 136, 462, 595, 604  
 Pagel, Mark 马克·佩吉尔, 20, 23  
*pakarina* (Andean, place of creation) 创世地 (安第斯), 432, 533  
 Paksamama 帕萨妈妈, 505  
 palaces 宫殿, royal residences 王室寝宫, 107, 127, 132, 134-6, 202, 469, 565, 572-3, 576-83, 605  
 Palenque 帕伦克, 74-5, 531, 549, 568, 576, 599  
 Palmyra 帕尔米拉, 94  
*panaqa* 印加王系继嗣群, 147-8, 163, 181  
 papyrus scrolls 纸草文书, 588  
 Paqariktambo 帕卡历塔波, 86, 533  
 parchment 羊皮纸, 54, 588, 594-5  
 Parker, Joy 乔伊·帕克尔, 481  
 Parsons, J. R. J. R. 帕森斯, 124  
 Parsons, Talcott 塔尔科特·帕森斯, 48  
 pastoralists 游牧民族, 181, 244, 249, 253, 282-3, 288-9, 292, 312, 357  
 patrilineages 父系家族, 186-7, 220, 271, 634  
   Aztec 阿兹特克父系家族, 178  
   Benin 贝宁父系家族, 175  
   Inka 印加父系家族, 180-1  
   Maya 玛雅父系家族, 177  
   in Mesopotamia 美索不达米亚父系家族, 171, 318, 332  
   in Shang China 商代中国父系家族, 167-8, 433  
   Yoruba 约鲁巴父系家族, 174-5, 318  
 Patrilocal residence 从父居, 17, 167-71, 174, 177-8, 180  
 Patterson, Thomas 托马斯·帕森斯, 61  
 peer-polity interaction 同级交互作用, 101  
 Pepi II 丕平二世, 192  
 Persian Empire 波斯帝国, 48-51  
 Peru 秘鲁 参见 Inka 印加  
   ayllus in 秘鲁社区, 148, 155-6, 180-1, 225, 317  
   cosmogony and 宇宙起源说和秘鲁, 466  
   cultural history of 秘鲁文化历史, 106  
   environmental zones 秘鲁的环境区, 298  
   Moche civilization of 秘鲁莫切文明, 106  
   settlement patterns for 秘鲁聚落模式, 54, 106  
   Spanish conquest of 西班牙对秘鲁的征服, 51  
   written records about 秘鲁的书写记录, 58-9  
 Petra 佩特拉, 94  
 phonemics 音素, 62-3  
 phonetics 语音, 62-3  
 Piedras Negras 彼德拉斯·内格拉斯, 74-5, 549  
 pigs 猪, 38, 288, 292, 295  
*pilli* (Aztec nobility) 阿兹特克贵族, 145, 150-1, 322  
 Pi-Ramesses 皮拉美西斯, 132  
 platinum 白金, 339  
 ploughs 犁  
   animal-drawn 畜力拉犁, 281, 293, 328  
   foot plough 脚犁, 280, 363, 512  
*po* (China, life force) 魄 (中国, 指生命力), 532  
*pochteca*, (Nahuatl, traders' associations) 纳瓦特尔商人行会, 205, 223, 344-6, 349-50, 622, 631  
 Polanyi, Karl 卡尔·波兰尼, 60, 342, 402  
 police 警察, 155, 201, 226 参见 military 军事  
 political control 政治控制, 216-20, 665-70  
 political hegemony 政治霸权, 84-5, 93, 113-18, 152, 161-2, 203, 232, 268, 322, 357, 364-5, 374, 389-93, 403-4, 485, 563, 577, 581  
 Pollock, Susan 苏珊·波洛克, 293  
 population (s) 人口  
   Aztec 阿兹特克人口, 97  
   change, not an independent variable 非独立变量的人口变迁 311-12, 662, 676  
   of city-states 城邦国家人口, 94, 308  
   of Cuicuilco 翠翠沟人口, 97  
   densities 人口密度, 53, 120, 307-12, 661-2  
   of Egypt 埃及人口, 297  
   increase 人口增长, 397  
   Inka 印加人口, 300  
   of Maya 玛雅人口, 301, 303  
   of Mesopotamia 美索不达米亚人口, 124, 293  
   movement 人口迁移, 397-8  
   of Shang China 商代中国人口, 289  
   of Tenochtitlan 特诺奇蒂特兰人口, 97  
   of territorial states 广幅国家人口, 112  
   in urban centres 城市中心人口, 99-100, 124  
   of Valley of Mexico 墨西哥谷地人口, 306  
   of Yoruba 约鲁巴人口, 124, 287  
 porters 脚夫, 345, 347-8, 355, 390

- possibilism 可能主义, 399
- post-axial age cultures 后轴心时代文化, 412
- Postgate, J. N. J. N. 波斯特盖特, 35, 76, 203, 364
- postmodernism 后现代主义, 3, 7, 10, 659
- pottery 陶器 参见 ceramics 陶瓷
- Powhatan polity 波瓦坦政体, 47
- Predynastic period (Egypt) 前王朝时代(埃及), 93-4, 107, 210, 319, 539
- price fluctuations 价格波动, 344
- priests 祭司 参见 temples 神庙
- babalawo* 占卜祭司, 501, 608
- cults and 祭仪和祭司, 499-504
- high 高级祭司, 495-8, 501, 503, 508
- officials as 祭司官员, 144, 502, 506-7
- possible lack of 祭司缺位, 501, 505, 507
- punishment of 对祭司的惩罚, 235
- relations with kings 祭司和君主的关系, 495, 498, 501, 503, 507-8
- Spanish 西班牙祭司, 56-8
- training, organization, and lifestyles of 祭司的训练、组织和生活方式, 495-508, 521
- women as 女性祭司, 88, 159, 172-4, 182, 236, 497-9, 503, 505
- primitive/prelogical thought 原始/前逻辑思维, 412
- primogeniture, royal 王室长子继承制, 76-8
- Principles of Sociology* (Spencer) 《社会学原则》(斯宾塞), 16
- prisoners 罪犯, 88, 157, 160, 179, 241, 245, 256, 312, 482-5
- prisons 监狱, 223, 225-6, 234-5, 382
- Pritchard, J. B. J. B. 普里查德, 232
- privacy, as goal 作为目标的私密性, 133, 140, 677
- Proskouriakoff, Tatiana 塔提亚娜·普罗罗斯古利亚可夫, 413
- prostitutes 娼妓, 179, 186, 188, 192, 499
- male 男妓, 192
- province (s) 行省
- capitals 行省首府, 133, 352, 370
- Egyptian 埃及行省, 104, 207, 209-11
- Inka 印加行省, 107, 118-19, 212-14, 353
- Shang China 商代中国行省, 207, 214-16
- psychic unity 心性合一, 680, 682 参见 cognition, as source of uniformity 作为统一来源的认知
- psychology 心理学, 678-82, 686-8
- Ptah 普塔, 133, 428, 432, 461, 464, 467
- public opinion, as social control 作为社会控制的公共意见, 405-6, 518, 669
- Puebla 普埃布拉, 553
- punishment, corporal 肉刑, 142, 253
- Punt 蓬特, 351
- Pyburn, Anne 安妮·皮伯恩, 99
- Pyramid Texts 金字塔文书, 475, 538-9, 591, 621
- pyramids 金字塔, 541-2
- ## Q
- Qhapaq Raymi 卡帕克雷米节, 512, 614
- Qi 契, 422
- qi (China, cosmic energy) 气(中国, 指宇宙能量), 416
- Qiang 羌, 480-1
- Qorikancha “金屋神庙”, 136, 451, 480, 503-4, 595
- quadripartition 四分布局, 356-7, 423, 445-55, 468-70, 645
- quauhpilli* 神鹰贵族 参见 eagle noble 神鹰贵族
- Quechua 盖楚瓦语, 107, 298 参见 languages 语言
- queens 王后, 81, 181-7, 505
- Quetzalcoatl 奎查科特尔, 86, 150, 235, 268, 420, 456, 469, 527-8, 631
- Quirigua 奎立瓜, 563
- Quito 奎托, 352, 356-7
- qumpi* (Inka fancy cloth) 印加双面锦帛, 182, 360, 362
- Quya Raymi 王后节, 512
- ## R
- Radcliffe-Brown, A. R. A. R. 瑞德克里夫-布朗, 21, 659
- radiocarbon dating 放射性碳素测年, 18, 338
- Ramesses II 拉美西斯二世, 87
- Ramesses III 拉美西斯三世, 520-1
- Rappaport, Roy 罗伊·拉帕波特, 675
- Rathje, William 威廉·拉什耶, 666
- rationalism 理性主义, 4-7, 11-14, 18, 59, 653, 672, 685-6
- Ratzel, Friedrich 弗里德里希·拉采尔, 37
- Re 拉神, 86-7, 417, 428, 435, 438, 440, 460, 619
- reason 理性
- cultural 文化理性, 4, 9, 660
- practical 实践理性, 4, 650, 660, 674, 685-6
- rationalism and 理性主义和理性, 5-6, 678
- recording systems 记录系统, 589f
- functions of 记录系统功能, 587-8, 595-6
- semasiography as 作为记录系统的会意符号, 586-8,

- 590-2, 595-8, 601
- Red Sea 红海, 351, 356
- Redfield, Robert 罗伯特·雷德菲尔德, 542-3
- Reisner, George 乔治·瑞斯纳, 537
- relativism, cultural 文化相对主义, 8-12, 22, 59, 654, 659, 679, 681, 684, 688
- religion 宗教 参见 festivals 节日; priests 祭司; sacrifices 祭祀; witchcraft 巫术
- as constitution 作为机制的宗教, 490-4, 643-4, 650, 671
- definition of 宗教的定义, 409
- in early civilizations 早期文明宗教, 64-5, 410-3, 639-44, 649-50, 670
- as epiphenomenon 作为副产品的宗教, 5, 643
- hierarchies in 宗教的等级制度, 144
- ideology and 意识形态和宗教, 410
- and morality 宗教和道德, 670
- as social and political medium 作为社会和政治媒介的宗教, 48
- as source of symbolic production 作为象征性生产来源的宗教, 409, 443, 643, 650
- transcendental 先验性宗教, 49-50, 410-11
- Renfrew, Colin 柯林·伦福儒, 93-4, 101
- rents 租赁, 344, 376, 380, 383, 400
- residences 住宅 参见 houses 房屋; palaces 宫殿
- resins (incense) 树脂(焚香), 351, 415, 475, 481
- retainers 仆从, 44-5, 88-9, 116, 134, 155, 260, 556
- Richerson, Peter 彼得·里彻森, 12, 660
- ridicule, social role of 嘲讽的社会角色, 405-6, 518, 669
- rituals, public 公共祭仪, 509-16, 521
- rivalry 竞争 参见 competition 竞争
- rivers 河, 127
- roads 道路, 136, 355-8
- romanticism 浪漫主义, 7 参见 relativism 相对主义
- Rome 罗马, 45, 48-51, 90, 157, 261, 288, 321, 472-3, 607
- Ronhaar, J. H. J. H. 罗纳尔, 17
- Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭, 6, 71, 669
- Rowe, John 约翰·罗, 618
- Royal Anthropological Institute 皇家人类学协会, 17
- royal courts, as centres of art, culture, and learning 作为艺术、文化和学术中心的王宫, 88, 104-6, 169, 185, 200, 369, 373-4, 505-6, 539, 543, 547, 551, 557, 563, 587, 597, 607, 609, 619
- royal estates 王室地产 参见 estates 地产
- royal residences 王室住宅 参见 palaces 宫殿
- rulers 统治者 参见 king 国王, kingship 王权
- ## S
- sacrifices 祭祀
- to dead 对死者的祭祀, 476, 478-81, 488-9, 502, 505-6, 523-4, 526, 530, 532-3, 536, 557, 629
- definition of 祭祀的定义, 472, 475
- function of 祭祀功能, 473-5, 505-6, 619, 641-4, 671
- human 人牲, 81-2, 84, 88-9, 158-9, 236, 241-2, 349-50, 380, 415, 425, 430, 476-84, 484-5
- kings as intermediaries for 作为祭祀中介的国王, 486-90, 641-2
- offerings and 献祭和祭祀, 81, 136, 240-1, 475-84, 498, 500-1, 503, 505-6, 509
- opposition to human 对人牲的反对, 558, 631
- reasons for human 人牲的理由, 454, 474, 484-6, 508-9
- retainer 仆从人牲, 88-9, 257, 526, 580
- royal 王室祭祀, 81, 506
- Sahara Desert 撒哈拉沙漠, 294
- Sahlins, Marshall D. 马歇尔·D. 萨林斯, 3-5, 7-9, 409, 413, 643, 658, 661, 674, 676, 684-5
- Sakhmet 萨克迈特, 438, 619
- salination 土地盐碱化, 292, 295, 309, 329
- Sallust 萨鲁斯特, 472
- Sanders, W. T. W. T. 桑德斯, 124, 580
- Sango 桑哥, 116, 421, 454, 479, 500-1, 616
- Santley, R. S. R. S. 桑特利, 124
- Sanyo 萨扬, 370
- sapa inka (title of Inka king) 印加国王头衔, 72 参见 Inka 印加
- Sapir, Edward 爱德华·萨丕尔, 9
- Saqqara 萨喀拉, 502, 570-1
- Saqsawaman 萨克萨瓦曼, 133-6, 213, 469, 512, 571, 580
- Sargon of Akkad 阿卡德的萨尔贡, 117, 259, 392, 563
- Sausero 索瑟罗, 512-13
- savanna 稀树大草原, 174
- Schele, Linda 琳达·施尔, 481
- schools 学校, schooling 在校教育, 243-4, 246-7, 344, 364-5, 607-10, 628-9
- sculpture 雕塑, 73, 111, 155, 182, 363, 369, 543-5,

- 547-55, 548f, 557-62, 560f
- Second Cataract 第二瀑布, 351
- Second Intermediate Period 第二中间期, 253
- security, desire for 对安全的渴望, 5, 250-1, 490-1, 661
- Sed ritual 赛德礼, 79, 184, 513, 578
- self-interest 自我利益, 3, 8, 635-6, 679-80
- semasiography 会意符号 参见 recording systems 记录系统
- Senwosret II 森沃斯内特二世, 340, 607
- Senwosret III 森沃斯内特三世, 218, 253
- Service, Elman 艾尔曼·塞维斯, 250-1, 661, 676
- Seth 赛特, 183, 191-2, 437, 441, 460, 475, 516
- settlement patterns 聚落模式
- in the Classic Maya territory 古典玛雅区域的聚落模式, 97-8
  - for Egypt 埃及聚落模式, 54, 104
  - information available concerning 关于聚落模式的现存资料, 54
  - for Peru 秘鲁聚落模式, 54, 106
  - public order and 公共秩序和聚落模式, 222
  - for the Shang and Western Zhou China 商代和西周中国聚落模式, 54, 107-8
  - in southern Iraq 伊拉克南部聚落模式, 54, 59, 94-9
  - in the Valley of Mexico 墨西哥谷地聚落模式, 97
  - for the Yoruba 约鲁巴聚落模式, 54, 96-7
- shaduf 水车, 294-5
- shaman 萨满, shamanism 萨满教, 20, 38, 445-6, 454, 486, 506-7, 556, 645
- Shang Dynasty 商代, 38, 108
- Shangdi 上帝, 79-81, 422, 435, 439, 449, 467, 489, 514
- Shangqiu 商丘, 108
- sharecroppers 收成分成的佃农, 328, 383, 387
- shawabti 人偶, 536
- shells 贝壳, 353-4, 377, 384, 398, 447, 475, 480
- shen (China, supernatural power) 神(中国, 指超自然力量), 416
- ships, rafts 船, 筏, 352, 355-6, 370
- Shixianggou 尸乡沟, 108
- shrines 神龛 参见 temples 神庙
- Shu 舒神, 86, 254, 452, 460
- Shulgi 舒尔吉, 329, 356, 596
- Shu-Sin 舒辛, 244-5
- Siberia 西伯利亚, 20, 38, 445-6, 454
- Sichuan 四川, 108
- sickles 镰刀, 280
- silent man (*gr*) 沉默的人, 627
- Sinai Peninsula 西奈半岛, 312, 351
- Sinchi Roka 罗卡·辛奇, 571
- Sinologists 汉学家, 413
- Sippar 希帕尔, 293, 344
- Sirius 天狼星, 611
- Sixth Dynasty 第六王朝, 185, 218, 245, 253
- Skalnik, Peter 彼得·斯卡尔尼克, 26-7
- slave (s) 奴隶
- capture of 俘获奴隶, 244, 247
  - debt 债务奴隶, 157, 165
  - as human sacrifices 作为人牲的奴隶, 158-9, 421
  - legal status 奴隶法律地位, 235, 331
  - 'slave societies' 奴隶社会, 157
  - studies of 奴隶研究, 17
  - treatment of 奴隶的待遇, 48, 158-9
  - varieties of 奴隶多样性, 46-8, 157-60, 164-5, 265
  - work of 奴隶的工作, 157-8, 199, 260, 267, 312, 317, 321, 366
- Smith, William Robertson 威廉·罗伯森·史密斯, 472
- social relations, their relation to culture 社会关系与文化的关系, 67
- societies 社会
- advanced intermediate 高级社会和中级社会, 48-51
  - agricultural 农业社会, 17
  - archaic 古典社会, 48
  - competition and 竞争和社会, 42
  - hunting and fishing 狩猎和渔猎社会, 17
  - industrial 工业社会, 42
  - preindustrial 前工业社会, 45
  - prestate 前国家社会, 44
  - scavenging 食腐社会, 41
  - small-scale 小规模社会, 42, 46-7
  - socialist 社会主义社会, 6
- sociobiologists 社会生物学家, 3, 681, 687
- soil 土壤, 279, 292
- Sokal, Alan 阿兰·索卡尔, 454
- solar temples 太阳神庙, 561
- soldiers 武士 参见 military 军事
- Sopona 索波那, 616
- sorcerers 巫师, 430, 504, 517-20
- souls 灵魂, 64, 412, 516, 520, 646-7 参见 life force 生命力
- intellect souls 与智力相关的灵魂, 523-7, 529-38

- multiple 多个灵魂, 673
- South Asia 南亚, 538-9
- Southall, Aidan 艾丹·萨索尔, 207
- Southeast Asia 东南亚, 15
- sovereignty 主权, 71, 73-4, 315-16
- Soviet Union 苏联, 685
- Spanish conquests 西班牙的征服, 25, 115, 118, 132, 150, 323-4
- Spanish settlers 西班牙殖民者, 56-7
- specialists 专业人员
- administrators and bureaucrats as 作为专业人士的管理者和官僚, 154-5
  - dependent 附属专业人员, 154
  - elite craftworkers 精英手工工匠, 358, 364-73
  - full-time 全职专业人员, 70-3, 154-5, 358
  - part-time 兼职专业人员, 358
- spells 咒语 参见 magic 魔法
- Spencer, Herbert 赫伯特·斯宾塞, 16-17
- Sperber, Dan 丹·斯潘伯, 4
- spirit companions (Maya) 精神伴侣(玛雅), 531
- spirit possession 通神, 430-1, 524
- state (s) 国家 参见 city-states 城邦国家; territorial states 广幅国家
- as administrative mechanism 作为管理机制的国家, 195-7
  - agro-literate 大型前工业时代国家, 142-3
  - council 国家议事会, 198
  - definition of 国家的定义, 92-4, 195-7
  - function and role of 国家功能和角色, 221-4
  - inchoate 初期国家, 26
  - incipient 早期国家, 107
  - modified stage typologies 修正阶段国家类型学, 27
  - multistage state typologies 多阶段国家类型学, 27
  - nascent 次生国家, 29
  - organizations 国家组织, 43
  - protection by 国家的保护, 388
  - regional 区域性国家, 48, 118-19, 267
  - theatre 剧场国家, 15
  - transitional 过渡性国家, 26
  - typical 典型国家, 26
- states, early 早期国家, 46-7, 73
- development of 早期国家发展, 104
  - early state module 早期国家模式, 94
- statues 塑像 参见 sculpture 雕塑
- status emulation 地位仿效, 540, 647
- Stein, Burton 波顿·斯坦因, 207
- Steinmetz, S. R. S. R. 斯坦梅兹, 17
- stelae 纪念性石碑
- Maya 玛雅纪念性石碑, 98, 512, 549, 557-8
  - Mesopotamia 美索不达米亚纪念性石碑, 561
- Step Pyramid complex 阶梯金字塔建筑群, 570-1, 578
- Steward, Julian 朱利安·斯图尔德, 24-7, 93-4, 279, 658, 675-6
- Stone, Elizabeth 伊丽莎白·斯通, 100, 117, 197, 219, 267, 309
- storage 储备, 300, 327, 381, 387, 391
- structuralism 结构主义, 9, 654
- Stuart, David 大卫·斯图尔特, 410
- style 风格
- art 艺术风格, 656
  - diversity 风格多样性, 542, 545-51, 562-4, 568-70, 582
  - guide to behavior 行为风格指导, 658-9
  - relation to function 风格与功能的关系, 657-8
  - relation to identity 风格与身份的关系, 658
- subsistence patterns 生计模式, 16-17, 31, 279-313
- Sumner, William 威廉·萨姆纳, 9
- sumptuary laws 禁奢法, 374
- supernatural realms, concept of 超自然领域观念, 49-50, 411-13, 640-1
- surnames 姓氏, 168
- surpluses 剩余
- appropriation of 剩余分配, 375-94, 399-401, 661
  - production of 剩余生产, 47-8, 313-14, 336-7, 396-9, 661
  - territorial states and 广幅国家剩余, 111
- symbols 象征符号
- colour 颜色象征, 447-8, 454
  - cosmograms 宇宙图式象征符号, 467-70
  - as human attribute 作为人类特质的象征符号, 6, 8
  - symbolic mediation 象征性表达, 653, 658
- Syria 叙利亚, 376, 389
- ## T
- tabula rasa 一张白纸, 6, 654
- "Tale of the Eloquent Peasant" "雄辩的农民的故事", 237
- Tarpuntay ayllu 塔卜台社区, 503
- Tawaret 埃及丰产神, 433

- taxation 税赋, 329-30, 400-1 参见 *corvée* 劳役  
 definition of 税赋的定义, 376-7  
 effectiveness of multiple forms of 税赋形式多样化的效率, 388  
 exemption from 免除税赋, 252, 324-5, 371, 380, 382  
 on food surpluses 食物剩余税, 204, 377-84  
 on goods 货物税, 378, 381, 384-7  
 monitoring 税收监控, 376, 381, 386-7  
 rate of 税率, 377, 381, 400-1  
 resistance to 抗税, 376, 388  
 sales 销售税, 347, 382-3  
 yields 收成税, 387-8
- technology 技术, 31, 44, 395  
 agricultural tools 农业工具技术, 113, 280-1  
 cutting-tools 切割工具技术, 308-9, 341-2, 395  
 metallurgical 金属冶炼技术, 106, 338-41
- tecuhli* (Nahuatl, lord) 纳瓦特尔语的领主, 150-1, 204
- Tefnut 特芙努特, 460
- tepochoalli* (Aztec school) 阿兹特克的学校, 243, 344, 608
- Temoanchan 特莫产, 527
- temple (s) 神庙, shrines 神龛, 43, 127, 137, 139, 241, 432-3 参见 *priests* 祭司  
 architecture 神庙建筑, 564-5, 568, 571-3, 576-9  
 of Enlil 恩利尔神庙, 96  
 estates 神庙地产, 202-3, 322, 326-30, 343, 493  
 homosexuals and 同性恋者和神庙, 192, 499  
 names of 神庙名, 467, 497  
 prostitutes and 神庙和娼妓, 173, 499  
 of Ptah 普塔神庙, 134, 578  
 Qorikancha 金屋神庙, 136, 451, 480, 503-4, 595  
 sun temples 太阳神庙, 501-2, 561, 579  
 symbolism of 神庙象征主义, 449, 467, 542  
 temple staff 神庙职员, 202, 363, 487, 497-9, 501-2, 605
- Tenochtitlan 特诺奇蒂特兰, 97, 102, 116, 126, 150, 203-6, 217, 232-3, 256, 308, 323, 345-6, 390-1, 397, 495, 550, 562  
 cosmic status 特诺奇蒂特兰的宇宙地位, 445, 447-8, 470  
 councils and leaders of 特诺奇蒂特兰议事会和领袖, 205-6  
 layout and size of 特诺奇蒂特兰规划和规模, 103, 122, 124, 129, 203, 355, 469, 576
- Teotihuacan 特奥蒂瓦坎, 36, 73, 93, 97, 123, 129, 469, 580, 582  
 in myth 神话中的特奥蒂瓦坎, 457, 493, 527
- teotl* (Nahuatl, divine power) 纳瓦特尔语的神圣力量, 83-4, 414
- terraces 地形, 298-9, 302, 304, 324
- terrestrial plane 宇宙天体, 447-56
- territorial states 广幅国家, 105f 参见 *city-states* 城邦国家  
 areas and sizes of 广幅国家的地域和规模, 110-11  
 capitals of 广幅国家的首都, 132-9  
 classes within 广幅国家内的阶级, 146, 638-9  
 craft production in 广幅国家的手工业生产, 368-9  
 definition of 广幅国家的定义, 92-4, 104  
 development of 广幅国家的发展, 104-9, 665-9  
 Egypt 埃及广幅国家, 104-6  
 features of 广幅国家特征, 337  
 government administration of 广幅国家的政府管理, 207-16  
 Inka 印加广幅国家, 106-8  
 laws of 广幅国家的法律, 223-4  
 populations of 广幅国家的人口, 112-13, 131-2, 289, 297, 300  
 provincial centres of 广幅国家的行省中心, 122, 132-3, 139-41  
 Shang as 作为广幅国家的商, 108-9  
 slavery of little importance in 广幅国家中地位低下的奴隶, 159-60  
 and trade 广幅国家与贸易, 350-3  
 two-tier economy 广幅国家的双层经济, 403-4  
 women in 广幅国家的妇女, 189-90
- Texcoco 特斯科科, 56, 63, 97, 114-16, 164, 178, 204, 223, 226-7, 233-5, 240, 308, 323, 345-6, 390-1, 520, 608  
 calpollis and courts of 特斯科科社区和法庭, 204-6, 226-7, 234  
 layout of 特斯科科的布局, 129
- Texcoco Lake 特斯科科湖, 303, 447
- Textor, R. B. R. B. 泰克斯托, 19
- teyollia* (Nahuatl, soul) 纳瓦特尔语的灵魂, 529-31
- Tezcatlipoca 特兹卡特利波卡, 420, 426, 432, 437, 456
- Thebes 底比斯, 132-4, 356, 549, 578
- theft 盗窃, 222, 227, 230, 234-5, 237
- theocracy 神权政治, 24, 250, 490, 494
- Third Dynasty 第三王朝, 186, 320, 578
- This 提斯, 104, 132, 370
- Thompson, J. Eric J. 埃里克·汤普森, 92
- Thorp, Robert 杜朴, 372



- Thupa Inka Yupanki 塔婆印加, 136, 325, 353
- Tiamat 提亚马特, 435-6, 450, 458-9, 464
- Tian (China, Zhou sky god) 天(中国, 指周代天神), 81
- Tigris River 底格里斯河, 289-92, 458
- Tijm, Jan 杨·塞姆, 17
- Tikal 蒂卡尔, 83, 98-9, 125, 131, 177, 248, 303, 424, 557, 568, 576, 580
- tin 锡, 339
- Titicaca Lake 提提卡卡湖, 86, 106, 132, 298, 352, 371, 452, 461, 533, 577, 582, 604
- Tiwanaku 提瓦纳库, 27, 106, 452, 466, 533, 554
- Tizoc 提佐克, 241, 561, 596
- Tlacopan 特拉克潘, 114, 240, 390
- Tlaloc 特拉洛克, 419, 437, 448, 468, 484, 488, 495, 509, 530, 616
- Tlalocan 特拉洛克之地, 448
- Tlatelolco 特拉特洛尔科, 115, 129, 346
- tlatoani* (Nahuatl, king) 纳瓦特尔语的国王, 71 参见 Aztec 阿兹特克; Mexico, Valley of 墨西哥谷地
- Tlaxcalans 特拉斯卡拉人, 244, 390, 480
- tlaxilacalli 社区, 203-4 参见 calpolli 居民社区
- Tlazolteotli 特拉佐特奥特利, 530
- Tlingit 特里吉特人, 46
- Tochpan 多查班, 596
- Tollan 图兰, 145, 150, 219, 364, 420, 469, 528, 631
- toltecca* (Nahuatl, elite craftworker) 纳瓦特尔语的精英手工工匠, 364
- tombs 坟墓, 139, 184-5, 219, 330, 381-2, 468, 536, 542, 565, 567, 570-1, 575-6, 578-80, 583
- Tonacatepetl 生存之山, 468
- tonalli* (Nahuatl, life-force) 纳瓦特尔语中人的生命力, 84, 528-31
- Tonggong 桐宫, 108
- Townsend, Richard 理查德·汤森, 419, 563
- trade 贸易 . traders 商人, 53 参见 *alajapa* 约鲁巴商人; *damgar* 美索不达米亚商人行会; *pochteca* 纳瓦特尔商人行会
- in city-states 城邦国家贸易, 342-50
- government control of long distance 政府对远距离贸易的控制, 342, 348-9, 403
- local and internal 本地和国内贸易, 342, 344, 346, 348, 351-3
- long distance 远距离贸易, 43, 101, 121, 317, 342-55, 374, 402-3, 596, 622
- profit motives in 贸易的利润动机, 344, 347, 349
- status of traders 商人地位, 349-50, 629
- in territorial states 广幅国家内贸易, 350-3
- transportation 交通运输
- costs 运输费用, 102-3, 121-2
- of goods 货物运输, 355-8
- Treistman, Judith 茱迪丝·特雷斯特曼, 556
- trepanning 开颅术, 618-19
- 'tributary mode of production' "贡赋性生产模式", 388-9
- tribute 贡赋, 47, 663
- city-states and 城邦国家和贡赋, 114-16, 161-2, 217, 389-94, 404
- impact of 贡赋的影响, 392-3
- territorial states and 广幅国家和贡赋, 389
- Triple Alliance 三驾马车联盟, 114, 240, 244, 323, 345, 390-2, 631
- Tula 图拉, 97, 550
- Tumipampa 图米帕帕, 132, 325, 577
- Turkey 土耳其, 343-4
- Turner, Victor 维克多·特纳, 7
- Twelfth Dynasty 第十二王朝, 132, 218, 252-3, 606
- Tylor, Edward B. 爱德华·B. 泰勒, 17, 19, 411, 417, 472, 659

## U

- Ubaid period 乌贝德时期, 280
- Uganda 乌干达, 338
- Umma 乌玛, 392
- Universe 宇宙 参见 cosmic order 宇宙秩序; cosmogony 宇宙起源说; cosmology 宇宙论
- upani* (Andean, life-force) 安第斯语的生命力, 534
- Ur 乌尔, 88, 257, 498, 576
- Ur III period 乌尔第三王朝时期, 85, 117, 173, 231-2, 244, 268, 290, 327-9, 343, 392, 402, 557, 563, 572, 576, 605
- urban centres 城市中心, 43, 54 参见 city-states 城邦国家
- artisans in 城市中心的工匠, 103, 121
- defence of 城市中心的防御, 125
- definition of 城市中心的定义, 120-1
- development of 城市中心的发展, 93
- features of 城市中心的特征, 120-1, 124-5
- gardens of 城市中心的园艺, 122-3, 126, 290, 294, 302, 306

layouts of 城市中心的布局, 122-3, 127-31, 133-4, 469-70, 571-6  
 life expectancies in 城市中心的生活期望, 123  
 markets and bazaars in 城市中心的市场和集市, 124, 126-7  
 organization of 城市中心的组织, 37  
 origins and roles of 城市中心的起源和角色, 121  
 population of 城市中心的人口, 124-5  
 provincial 行省的城市中心, 139-41  
 provisioning and waste disposal in 城市中心的后勤和废物处理, 122-3  
 relocations of 城市中心的迁移, 133  
 terms for 城市中心的术语, 100-1  
 transportation costs and 运输费用和城市中心, 102-3  
 walls 城市中心的城墙, 123, 222  
 Urubamba Valley 乌鲁帕帕谷地, 137  
 Uruk 乌鲁克, 93-4, 125, 128f, 438-9, 511-12, 588  
   period 乌鲁克时代, 94-6, 104, 107, 201, 245, 557  
 Urukagina 乌鲁卡吉纳, 76, 329  
 Uselu, Benin 贝宁·乌塞鲁, 78  
 Utnapishtim 乌塔那匹兹姆, 477, 526  
 Utu 乌图, 222, 419, 429, 458

## V

Vaca Plateau 瓦卡高原, 302  
 Valeri, Valerio 瓦雷里奥·瓦雷里, 472  
 Valley of Mexico 墨西哥谷地 参见 Mexico, Valley of 墨西哥谷地  
 values 价值, 5  
   counter-ideals and 对立理想和价值, 630-2  
   as creations of the upper classes 上层阶级创造的价值观, 657  
   cultural traditions and 文化传统和价值, 632-6, 639  
   ideal behaviour and 理想行为和价值, 333, 626-30  
   self-interest and 自我利益和价值, 636-7  
 van der Bij, T. S. T. S. 范·德·毕吉, 17  
 van der Leeuw, Gerardus 范德留, 472  
 van Zantwijk, Rudolph 鲁道夫·范·藏特维克, 61  
 Vandermeersch, Léon 汪德迈, 145, 168  
 Venus (planet) 金星, 420, 424, 429, 452, 528, 531  
 vertical central axis 垂直中轴 参见 axis mundi 大地中轴  
 vessels 器物  
   bronze 青铜器, 108-10, 547f, 554, 562

stone 石器, 111  
 vicunas 野骆马, 299  
 Vijayanagara 维查耶纳伽尔, 207  
 Vilcas 维加斯, 503-4  
 Villages 农村, 100, 104-6, 120, 124, 201-2, 209, 233, 320, 367, 380-1  
 Virginia 弗吉尼亚, 47  
 vizier (*ḫꜣy*) 首相, 209-11 (p.761)

## W

waka 生命力, 424-5, 452, 492-3, 503-4, 516, 533  
 Wakapata 瓦卡帕塔, 136, 469  
 Wanakauri 瓦纳卡里, 512  
 wang (China, king) 王, 72 参见 China 中国  
 war 战争 参见 military 军事  
 wards 片区, 127, 198, 201, 226  
 Wari 瓦里, 106, 466  
 Waro 瓦诺, 623  
 Warring States period 战国时期, 109, 256, 414  
 Waskar 瓦斯卡, 252  
 wastes, organic 有机废物, 122-3, 302, 306  
 water supply 水源供应, 122, 244, 301, 567  
 Wayna Qhapaq 维纳·卡帕克, 132, 251-2, 324-5, 353, 503, 571  
 Wealth 财富, 669, 678  
   appropriation of 财富占有, 315, 354, 375-94, 399-401  
   competition for 财富竞争, 376, 386, 394  
   definition of 财富的定义, 375  
   distribution of 财富的分配, 31, 44, 375-7, 640, 668-70, 678-9  
   money's role in calculating 金钱在计算财富上的作用, 49  
   power and prestige 财富的权力和威望, 46, 88, 147, 404, 667-8, 679  
   status and 地位和财富, 45, 141, 354-5  
   tribute and 贡赋和财富, 389-93  
 Weber, Max 马克斯·韦伯, 40, 209, 329, 370, 388  
 Wée 维尔, 525  
 Wei Valley 渭水谷地, 109, 255  
 Weltgeschichte (World History) 世界史, 23  
 Weni 卫宁, 245  
 wheel 车轮, wheeled vehicles 马车, 355 参见 chariotry 车马  
 Wheeler G. C. G. C. 惠勒, 17  
 White, Leslie 莱斯利·怀特, 491, 675

- White Wall (Inbhd) 白墙, 134, 578
- Whiten, Andrew 安德鲁·怀顿, 669
- Whorf, Benjamin 本杰明·沃尔夫, 9
- willaq umu* 太阳神庙大祭司, 503, 508
- Willett, Frank 弗兰克·韦勒, 563
- willka* 具超自然法力的人, 424
- “*Willow Smoke and Dogs' Tails*” (Binford) 《柳条烟和狗尾巴》(宾福德), 18
- Wilson, David 戴维·威尔森, 27
- Wilson, Peter 彼得·威尔森, 141
- Wiraqucha 维拉克查, 81, 182, 433, 434, 438-9, 441, 451, 463-4, 469, 479-80
- Wiraqucha Inka 维拉克查印加, 136
- Wissler, Clark 克拉克·惠斯勒, 6
- Witchcraft 巫术, 176, 237, 415, 423, 499-500, 667 参见 *sorcerers* 巫师
- in complex societies 复杂社会的巫术, 405-6, 669
- in small-scale societies 小规模社会的巫术, 406, 648
- Wittfogel, Karl 卡尔·魏特夫, 24, 59, 279, 676
- Women 女性
- class separation of 女性的阶级隔离, 188
- as curers 作为治疗者的女性, 617-19
- as labourers 作为劳动者的女性, 185-6
- monarchs and rulers 女性君主和统治者, 74-5
- as priests 女性祭司, 59, 172-4, 179, 182, 236, 497-9, 500, 502, 505
- relation to Inka king 女性与印加国王的关系, 378
- role in agriculture 女性在农业的角色, 282, 286-8, 293, 297, 300, 306
- social status 女性的社会地位, 188-90, 194, 271-2
- as traders 女性商人, 346-8, 351-3
- values 女性的价值观, 626-7, 629
- weavers 女性纺织工, 182, 360-2, 361f
- as wives 作为妻子的妇女, 142, 168-9, 172-6, 179, 181-2, 184-5
- World Ethnographic Sample 世界民族志样本, 18
- Wright, Henry 亨利·怀特, 29
- writing 书写, 590f, 592f, 673
- Classic Maya 古典玛雅的书写, 594-5
- definition 书写的定义, 43, 585-7
- Egypt 埃及的书写, 590-1
- evolution of 书写的进化, 33-4, 588-91, 593-6
- as feature defining civilization 作为界定文明的特征的书写, 43, 585-6
- hieroglyphs 象形文字书写, 591
- homophony 同音字, 588-90, 596, 600
- increasing phoneticism 语音书写的增加, 596, 598, 600, 602-3
- influence on thought 书写对思想的影响, 585-6, 606-7
- logoconsonantal scripts 辅音符号文字, 599-600
- logographic scripts 图像符号文字, 600-1
- logophonic scripts 图像语音文字, 598-603, 673
- logosyllabic scripts 形象音节文字, 598-9
- Mesopotamia 美索不达米亚的书写, 588-91, 596-7
- principles of 书写的原则, 593-6, 598-603
- Shang China 商代中国的书写, 109, 372, 505, 593-4
- syllabograms 音节符号, 594-5, 598-601
- taxograms 形象符号, 598, 600
- uses of 书写的使用, 43, 229, 587-94, 605-7
- varied forms 书写的多种形式, 598-602
- Western Zhou 西周的书写, 593-4
- Wu Ding 武丁, 169
- ## X
- Xia Dynasty 夏代, 108, 466
- Xiaotun 小屯, 137-9
- Xibeigang 西北岗, 139
- Xibo 西亳, 108
- Xipe Totec 西佩·托提克, 456, 510, 558, 616
- Xiuhtecuhtli 修提库特利, 83, 456, 488
- Xochimilco Lake 霍奇米尔科湖, 306, 323
- Xochiquetzal 修齐奎特萨尔, 437
- ## Y
- Yale University 耶鲁大学, 17
- yanakuna* (Inka bonded labourer) 印加债务奴隶, 159-60, 325, 371, 380
- Yangzi Valley 长江流域, 108
- Yaxchilan 亚克锡兰, 562
- Yellow River 黄河, 54, 107, 226, 287
- Yellow Springs 黄泉, 449, 532
- Yemoya 耶摩亚, 519, 616
- yi* (Chinese administrative centre) 邑(中国行政中心), 140, 214
- Yoffee, Norman 诺曼·岳斐, 27-8, 35, 117-18, 133, 545
- Yoruba 约鲁巴, 28 参见 Africa 非洲, West 西非; Benin

贝宁

agricultural regimes of 约鲁巴的农业制度, 284-7  
 architecture 约鲁巴的建筑, 566, 572-3, 576  
 art 约鲁巴艺术, artists 约鲁巴艺术家, 543-547, 549-50, 552, 554, 558, 563  
 beliefs about individuals 约鲁巴的个人信仰, 522-5  
 calendrics 约鲁巴历法, 614  
 capitals 约鲁巴首都, 124  
 Christianity 约鲁巴的基督教, 57  
 city-states of 约鲁巴城邦国家, 57-8, 94-7, 116  
 clans 约鲁巴族群, 174  
 classes 约鲁巴阶级, 146, 153, 267-8  
 cosmogony and 宇宙起源说和约鲁巴, 459-60  
 cosmological beliefs 约鲁巴的宇宙论信仰, 453-4  
 councils and societies of 约鲁巴议会和社团, 197-200  
 courts 约鲁巴法庭, 224-6  
 craftworkers 约鲁巴的手工匠, 365-7, 552, 555, 558  
 deities 约鲁巴的神祇, 413, 416, 420-1, 429-30, 436, 478-9  
 divination 约鲁巴的占卜预言, 501, 608, 623  
 evolution of civilization 约鲁巴文明的进化, 38, 96  
 extended families 约鲁巴的扩展家庭, 174-5, 511, 523  
 farming implements of 约鲁巴的农具, 280  
 festivals 约鲁巴的节日, 510-11  
 Islam 约鲁巴的伊斯兰教, 57  
 kin and gender relations of 约鲁巴的亲属和性别关系, 174-7  
 kingship and rulers 约鲁巴王权和统治者, 71-2, 74, 77-8, 82, 85, 100, 116, 164, 199-200, 217, 264, 487, 492, 510, 573-5  
 land ownership of 约鲁巴的土地所有制, 317-18, 321  
 language 约鲁巴的语言, 28, 96, 101-2  
 laws 约鲁巴的法律, 164, 223-6, 229-32, 236-7, 520  
 markets 约鲁巴的市场, 347-8  
 medicine 约鲁巴的医学, 616  
 metallurgy 约鲁巴的冶金术, 338-9  
 military warfare and 军事战争与约鲁巴, 241, 247,

259-62

non-literacy of 约鲁巴的文盲率, 44  
 oral literature 约鲁巴的口承文学, 603-4  
 population of 约鲁巴的人口, 124, 287  
 priests 约鲁巴的祭司, 499-501  
 recording devices 约鲁巴的记录手段, 44, 595  
 roads 约鲁巴道路, 356  
 settlement patterns for 约鲁巴的聚落模式, 54, 96-7, 100, 124  
 taxes, corvées, and rents 约鲁巴赋税、劳役和地租, 383-6  
 traders 约鲁巴商人, 347-9  
 tribute 约鲁巴贡赋, 393  
 tropical-forest environments of 约鲁巴的热带森林环境, 25, 283-5  
 upper class 约鲁巴的统治阶级, 153  
 urban centres of 约鲁巴城市中心, 96-7, 100, 124, 127-9, 127f  
 values 约鲁巴的价值观, 630-2  
 witchcraft 约鲁巴的巫术, 519-20  
 women 约鲁巴女性, 175-7, 188-9, 317-18, 346-8  
 writings on 约鲁巴的记录, 36, 57  
 Yucatan Peninsula 尤卡坦半岛, 25, 101, 301  
 Yucay Valley 尤卡谷地, 252

## Z

Zagros Mountains 扎格罗斯山, 158, 244, 289, 292, 563  
 Zhengzhou 郑州, 108, 137, 138f, 373, 581  
 Zhou Dynasty 周代 参见 China, Western Zhou 西周中国  
 Zi clan 子族, 86, 149-50, 168-9  
 ziggurat 金字塔神庙, 572  
 zodiac 黄道, 38  
 Zoroastrianism 琐罗亚斯德教, 50, 411  
 Zou, Heng 邹衡, 108-9  
 Zuidema, Thomas 托马斯·祖伊德玛, 61, 75, 462  
 Zulu 祖鲁, 47, 73

关于早期文明最权威的比较研究著作  
埃及、美索不达米亚、商代中国、阿兹特克、  
玛雅、印加、约鲁巴  
全面解析这些令人着迷的早期文明



本书是对社会文化演进的科学研究的里程碑……我从未见过其他对于早期文明的比较研究具有可与之相提并论的视野、深度和独创性。

——《社会科学哲学》(*Philosophy of the Social Sciences*)

论题广泛，乐于挑战深奥困难、有时候难以解答的问题，并且令人钦佩地掌握了广泛的资料，这些反映出作者出众的思考和不懈的努力……一项重大的成果。

——《国际历史评论》(*The International History Review*)

《理解早期文明》是崔格尔卓越的考古学生涯的顶峰。简而言之，这是一部权威之作。

——布赖恩·费根 (Brian Fagan)，加州大学圣塔芭芭拉分校

崔格尔的研究不朽而权威，本书值得我们在未来的岁月中珍视和思考。

——菲利普·L. 科尔 (Philip Kohl)，卫斯理学院

崔格尔值得钦佩的一连串开拓性作品中最新的一部……一项令人激动的学术成就。

——博伊斯·理查森 (Boyce Richardson)

CAMBRIDGE  
UNIVERSITY PRESS  
www.cambridge.org

ISBN 978-7-301-23595-9



9 787301 235959 >

定价：98.00元