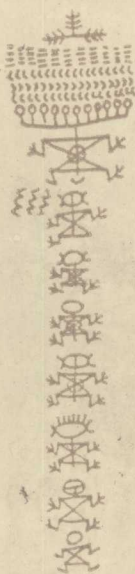


巫术与巫文化



王继英 著

贵州民族出版社



巫术与巫文化



ISBN 7-5412-0397-1 / G · 70

巫 术 与 巫 文 化

王继英 著

贵 州 民 族 出 版 社

黔新登字(90)04号

责任编辑:周国茂

封面设计:吕凤梧

巫术与巫文化

王继英 著

贵州民族出版社出版发行
贵阳实验小学印刷厂印刷

787×960毫米 1/32 6.5印张 130千字
1993年11月第1版 1993年11月第1次印刷
印数:1000册

ISBN7—5412—0397—1/G·70

定价:3.50元

序

潘定智

由于工作关系，王继英同志写完了《巫术与文化》一书书稿后要我看一看，写个序。我反复读了两遍，先睹为快，受益不浅。我想，书出版以后，对这问题感兴趣的学者读者能读一读，相信会有所收益。

一看书名，我就想起前些年我和继英等同志一道研究巫文化的事来。贵州民族学院同行于1984年成立了“贵州民族民间文学研究社”，创办了刊物《苗岭风谣》。开始，我们以研究神话和民俗为主，1988年以后重点研究巫文化和傩文化，1989年5月召开了“巫文化学术讨论会”，贵阳地区许多学者也参加了。大家对这一课题很感兴趣，会上讨论很热烈。继英同志也作了《关于神话与巫术宗教的思考》的发言。与会学者认为，研究这一课题很有必要。会议取得了积极成果，会议论文集集中刊于《苗岭风谣》第六期“巫文化专号”上，在全国反响较好。在这同时，也有人问，你们为什么研究起巫鬼来？这的确是个重大问题。我和继英同志都是搞民族民间文学的，当我们将一学科开展进一步研究的时候，深感民间文学与民俗学以及巫术宗教的关系极为密切，要使民间文学研究深入一步，必须把它放在整个文化大背景中进行。于是，我们的研究领域便从文学到民俗，从神话到巫术宗教

以至整个民间文化。巫术是一块安置在古代人类生活的无限深厚的地基上的一块基石，在这基石上构建了古代文化大厦。在原始民族社会里，人们的物质、社会 and 精神的各个方面，都有巫术参与；各种原始文化，如神话、歌谣、宗教、音乐、舞蹈、医药、人生礼仪等，都与巫术紧密结合。巫术对文学艺术的产生和发展的影响尤为深远。在文学艺术起源的种种理论中，“巫术起源论”最为得势。楚巫文化对楚辞的巨大影响早为人所共知。在傩文化研究中，巫术乃一重大课题。进入文明社会后，巫术对人们生活的各个方面，仍有深刻的影响，民俗事项中的巫术仍很普遍。现在，婚丧礼仪和日常生活中还保留许多巫术成份。人们对这些礼仪的态度各不相同，有的人只是用它来表达一种心理愿望而已，但有的人却以巫术心理来乞盼礼仪（如说些吉利话，放置一些器物）能产生巫术效果。有的人不惜重金购买有“6”和“8”的牌号，希望能产生巫术效果，达到发财致富目的。我们可以这样说，不了解巫术文化，就不了解原始文化，就不了解民间文学艺术民间文化的种种传承的深刻丰富的内蕴。因此，继英同志抓住这一课题进行研究，写成专著，是很有理论意义和实际意义的。

本书是继英同志多年辛勤研究的成果，资料翔实，内容丰富。它融知识性和学术性于一炉，做到雅俗共赏。古今中外关于巫术与宗教的论著很多，本书作者能博采各家之长，且有自己的见解。有许多基本理论是大家公认的，作者能从自己的角度，用自己的材料进一步阐述，仍有参考价值；有的理论问题，学术界尚有争论，对这样的问题，作者提出自己的看法，言之成理，也能启人思考。学术上的争论，有的

问题今天作不了结论，以后也很难作结论，但讨论仍有必要。人们就是在讨论和争鸣中去逐步接近真理的。

继英同志与我共事多年，相互间比较了解。她的治学精神和科研道路与贵州许多同行有共同之处。中国民间文艺家协会主办的理论刊物《民间文学论坛》，在1990年3期上发了“贵州专号”，最后的“编后语”写道：“近些年来，贵州民间文学、民俗文化的研究有了长足的进步，从事理论研究的学者越来越多，他们从实际调查、采风入手，以翔实、丰富的第一手资料为研究依据，形成了独具特色的研究方法和研究风格”。这是中旨的，符合实际的；这也是对贵州民间文学民俗文化理论界的鼓励。贵州同行一直是很重视调查研究 and 收集资料的，“文革”前的民间文学民俗文化资料的搜集编印，居全国之冠。当时研究工作只开始起步，比其他省区差距较大。但有了丰富资料，这就为后来的研究打下了坚实基础。“文革”后，在继续加强调查“采风”、搜集资料外，加强了理论研究，近些年来出了不少理论研究成果（论文和专著），受到全国有关专家好评。他们认为贵州许多同志的理论研究，基础扎实，资料翔实，不像有的人不作调查，只在书斋里搞“科研”，也不像有些人只靠华丽词藻和新名词新术语（有些词语连他自己也搞不清）来哗众取宠（如去掉这些新词语就没有多少实际内容）。继英同志生在侗乡、长在侗乡，熟悉侗乡风情；在大学读书时，对民间文学民间文化产生浓厚兴趣，下乡“采风”，学习基础理论，参加《布依族文学史》编写；工作后，从事民族民间文学民间文化的教学与研究，多次下乡调查、“采风”。有了第一手资料后，又从书本中搜集国内的许多有关资料，这就为写

好本书打下基础，也为他的整个教学和科研打好基础。路走对了。让我们共同努力，沿着选定的道路继续前进，去夺取更大的成就。

1993年8月于贵州民院

目 录

序	(1)
导言	(1)
第一章 巫术	(4)
第一节 巫、巫术、巫文化	(4)
第二节 巫术的发生	(8)
第三节 巫术的发展	(15)
第四节 巫术与相术	(31)
第二章 巫术的运用领域	(47)
第一节 生产中的巫术	(48)
第二节 生活中的巫术	(54)
第三节 社会斗争中的巫术	(83)
第三章 巫术与宗教	(88)
第一节 宗教的产生	(89)
第二节 宗教的形成	(102)
第四章 巫术与神话	(115)
第一节 神话中神的原型	(115)
第二节 神话的特点	(135)
第五章 巫术与艺术	(144)
第一节 巫术与美术	(144)
第二节 巫术与舞蹈	(151)
第三节 巫术与音乐	(157)

第四节 巫术与戏剧	(164)
第五节 艺术起源小议	(173)
第六章 巫术与科学	(178)
结语	(192)
后记	(198)

导 言

在当今宏伟壮观的文化大厦之下，有一块眼看就要被历史尘土掩埋的文化基石。从表面看去，这块基石色彩是如此之暗淡，以致再也没有引起过往行人的注意。但是人们哪里知道，它可是一块不同寻常的文化基石啊！

这块基石叫巫术。它产生于人类的远古时代，是古代人类智慧的结晶。它是在人类与自然斗争最艰难的时刻出现的。那时候，人类自己尚不能生产食物，一切食物均靠在自然界里攫取。由于人们获取食物的难度大，其食物经常难以保障供给。为了使人们不致于在食物时常短缺的情况下丧失信心，远古人类创造了这种巫术。在这种巫术身上，既有人类经验的总结，也有天真幼稚的推理。但是他肯定了人的力量，鼓舞了人的斗争精神，使古代人在与自然的斗争中，始终保持一种积极进取的精神状态，是古代人类战胜自然的一种精神保障。

在人类古代，巫术在人类文化中占有十分突出的地位。那时候，人类无论从事哪方面的文化活动，都要把巫术与该文化活动联系起来。致使古代人类文化中，到处都充满了神秘的巫术色彩。巫术作为人类的文化基础，也就是在它与各种文化活动的广泛联系中，对其它文化起了积极的推动作用，是人类最早推动其文化发展的精神动力之一。就以巫术

与人类生产的联系来说吧，人类生产是巫术最早与之发生联系的文化活动之一。在这种联系中，人们主要是把巫术视为精神法宝，每当人们在生产中遇到困难，或者是对生产结果没有把握时，人们都要用这个精神法宝去作为其精神保障。有了这个精神保障，人们就不再担心失望给人们带来的恐惧，而是满怀希望去开展其生产活动。例如人们在行猎之前，举行了巫术仪式之后，人们就相信此次行猎一定会达到预期的结果，于是人们在行猎中总是满怀希望去开展其狩猎活动。巫术就是在这种情况下促进了人类生产的发展。除此之外，其它还有像巫术与人类生活的联系，巫术与人类斗争的联系等，也基本上都是如此。

巫术除了促进人类文化的发展以外，还为人类一些文化孕育了萌芽。据有关人类文化资料提供的情况来看，在巫术产生以前，人类有很多方面的文化，特别是精神方面的文化，都还没有产生。只有到巫术出现以后，这些方面的文化才陆陆续续地呈现出来。这些方面的文化之所以出现在巫术之后，主要是巫术为其孕育萌芽，使它们的产生有了一个起点。例如宗教的前身就是巫术，宗教中有很多重要的因素是巫术为其孕育的，它是巫术为其奠定了基础以后才得以出现的。除了宗教以外，其它还有像神话、艺术以及某些方面的科学，也都是以巫术为起点的，只不过在具体产生的过程中，各不相同罢了。神话主要是巫师用语言记述其活动过程而出现的，所以在它产生以后，里面仍有大量的巫术反映。艺术是巫术仪式为其奠定了形式基础以后产生的，它在产生以后，其形式与巫术仪式仍保持有密切的联系。科学是在人们将巫术运用于其它活动的过程中，由于某些巧合而使

们受到了科学的启发，从而使人们进入了科学的探索领域。所以从这个角度来看，巫术又是人类文化的母胎，很多人类文化都是在它的基础上产生出来的。

当然，在巫术促进人类文化发展的过程中，其消极作用也是显而易见的。这种消极作用主要是在它促进人类文化发展的过程中，给人们蒙上了一层神秘的面纱，使人们每到困难的时刻，就把自己的希望寄托在幻想中，而不是从实践中去寻求实际解决问题的办法，其结果是：巫术在促进人类文化发展的同时，又拖住了文化发展的后腿，造成巫术越发展，人类文化发展进程越缓慢。但是这些消极作用都是后来的人从反复实践的经验教训中悟出来的，至于对以巫术为其精神法宝的古代人来说，他们对巫术的消极作用，从来是视而不见。在他们心目中，巫术永远是神圣至上的。

随着人类文化的发展，巫术已成为人类过去的文化，但是它在人类文化的产生和发展上所建立的功勋是不可磨灭的。我们今天来研究它，一方面是要通过它来揭示人类文化的产生和发展；另一方面是在研究中，对它作出客观的评价。让人们知道，古代人类祖先用心血创造出来的这块文化基石，曾经是一块闪闪放光的基石。现在这块基石的光芒已经暗淡了，但是它放光时的壮丽情景却应该永远留在人们的传说中。

第一章 巫 术

第一节 巫、巫术、巫文化

在我们对巫文化进行全面深入地探讨之前，首先要弄清什么是巫，什么是巫术，什么是巫文化，它们是三个互有联系而又各有不同含义的概念。

巫，按照目前普遍的解释，一般是指以幻想行为方式去与神灵沟通为职业的人。《说文》中解释：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人袞，舞形，也工同意。”《辞海》解：装神弄鬼替人祈祷为职业的人。”《国语·楚下》云：“在男曰覡，在女曰巫；”而《周礼》男亦曰巫，故一般通称“巫覡”。在国外，一般对巫没有作专门的解释，但一提到巫，亦皆指巫师。由此可见，巫在人们心目中，只不过是为了将那些以幻想行为方式去与神灵沟通为职业的人同其他的人区别开来，而给其取的一个职业名称。就这个职业名称来说，其范围也是十分有限的。它主要是指社会出现分工以后，社会中出现了一批专门以幻想行为方式去与神灵沟通为职业的人。至于在此之前，那些运用幻想行为方式去控制或使唤自然的人并没有包括在内。这说明，巫作为人们运用幻想行为方式去对付周围客观事物这种现象的概念，其含义是有局限的。为了让人们通过巫这个词，去全面了解人们

运用幻想行为方式去对付周围客观事物这种现象，我们必须在此基础上扩大去理解。在我们看来，巫作为人们运用幻想行为方式去对付周围客观事物这种现象的概念，它不仅指以幻想行为方式去对付周围客事物为职业的人，而且还应包含有这种现象的本质特征在内；它不仅指以幻想行为方式去与神灵沟通的人，而且还应指以幻想行为方式去控制或使唤自然的人。根据这些要求，我们觉得巫的真正含义应该是：在人类还无力战胜和支配自然的情况下，为了从精神上满足人们战胜和支配自然的欲望，而由人们基于对周围客观事物的错误认识，并由此而产生的错误信念，通过一种具有神秘色彩的幻想行为方式去对付其对象的一种社会活动。事实上，我们这种解释也比较符合当前人们对巫的理解。因为现在人们对以幻想行为方式去与神灵沟通为职业的人，不再单称为巫，而称作巫师。也就是说，在人们这种称呼中，已经把用幻想行为方式去对付周围客观事物这种活动与从事这种活动的人区别开来。巫专门指用幻想行为方式去对付周围客观事物这种活动，而从事这种活动的人才叫巫师。

我们明确了巫的含义以后，对巫术就比较容易理解了。所谓巫术，就是指人们进行巫活动时，所运用的各种幻想行为方式，它包括有关巫的仪式和虚幻的操作技能。一般来说，人们在巫活动中，举行什么样的仪式和运用什么样的操作技能，都是由人们在巫活动里所含的信念，巫活动所针对的对象以及人们在巫活动里所抱的愿望来决定的。如果人们在巫活动里所含的信念、巫活动所针对的对象以及人们在巫活动里所抱的愿望不同，那么人们在巫活动中举行的仪式和运用的操作技能也就不一样。例如有的民族认为人的性行为

可以影响庄稼的生长，为了使他们种的庄稼长得好，这个民族的人们在开展巫活动时，便到田间地里去进行实际的性行为或模仿那种虚拟的交媾行为。而有的民族则认为人的跳高有助于庄稼的生长，所以这个民族的人们每到庄稼生长季节，便到田间地里去开展向上纵跳的巫活动。像这种怀着同样的目的而在巫活动中举行不同的仪式和采用不同的操作技能，就是人们在巫活动里所含信念不同造成的。其次，巫活动所针对的对象不同而造成人们在巫活动中举行的仪式和运用的操作技能也不同，则主要表现在，人们对不同的人或物开展巫活动时，其所举行的仪式和运用的操作技能是互有差别的。例如人们对仇人与对所爱的人开展巫活动时，其所举行的仪式和运用的操作技能就不一样。人们在仇人开展巫活动时，往往是采取攻击的方式；而人们在对所爱的人开展巫活动时，则是采取亲昵的方式。还有，人们在巫活动里所抱的愿望不同，其所举行的仪式和运用的操作技能也是不同的。在对仇人和对所爱的人开展巫活动时，其所举行的仪式和运用的操作技能不同，其中就包含有人们在该巫活动中所抱的愿望不同的因素在内。在对仇人开展的巫活动中，人们所抱的愿望是希望仇人死于非命，这就注定了人们举行的仪式和运用的操作技能都是攻击式的；而在对所爱的人开展巫活动时，所抱的愿望是希望得到所爱的人的感情。这就注定了他们所举行的仪式和所运用的操作技能都是亲昵的方式。另外，即使就是针对同一对象，如母体中的胎儿，有的人是希望其胎儿将来顺产，于是他们在对母体中的胎儿开展巫活动时，采用的是有助于顺产的模仿方式。如侗族人在女子怀孕时，将木柴由根到尾地顺着烧即是。而有的人则是希

望其胎儿将来长得聪明，于是他们在对母体中的胎儿开展巫活动时，采取的是有助于婴儿将来长得聪明的模仿方式，如我国古代人在母体旁边诵读诗书即是。当然，除了上述三种因素以外，造成人们在巫活动中举行不同的仪式和运用不同的操作技能的，还有开展巫活动的主体不同，开展巫活动的地理不同，开展巫活动的民族不同，开展巫活动的条件不同等诸因素，但是这些因素对于上述三种因素来说，都是次要的。因为人们在开展巫活动时，不管他们的民族、地理、条件如何不同，他们都要根据上述三种因素来举行其仪式和运用其操作技能。所以上述三种因素是决定人们举行什么仪式和运用什么操作技能的最基本因素。巫术就是根据这三种因素来举行其仪式和运用其操作技能的总和。在人们的巫活动中，巫术是其活动的中心内容，它是巫活动特征的最突出表现。任何巫活动离开了巫术，就不再成其为巫活动。所以在人们心目中，巫术成了巫活动的代称。一提到巫术，它便包括了巫活动的全部内容。我们为了尊重人们的习惯，下面也将继续沿用这种代称。

在人类历史上，巫术是人们运用思维创造出来的一种文化。在这种文化里，它有自己的观念，即文化核心；还有与这种观念相适应的行为方式，即文化外形。这种文化核心与文化外形结合起来，构成了一个独立的文化体系。人们把这个自成体系的巫术文化简称为巫文化。巫文化在人类文化中，当属精神文化的范畴。它主要是通过一种虚幻的行为方式来满足人们的精神欲望，以使人们在困难面前始终保持一种积极乐观的精神状态。但是作为一种精神文化，巫文化与别的精神文化又不同，它是一种与物质文化紧密结合在一起的文化。这集中表现在两个方面：一个是在巫活动中，人

们始终把精神满足付诸于有模仿行为的仪式之中，而这种模仿行为又多半以物质生产手段为原型。这说明在巫活动中，人们是用物质生产手段来表达自己的精神愿望。另一个是人们在进进行巫活动时，是直接以追求物质需要为目的。也就是说，人们在其它方面的精神文化里也有追求物质需要的，但是人们在这些方面的精神文化里追求物质需要都是间接的。例如人们在文学艺术里追求物质需要时，主要是通过文学艺术去提高人们的精神境界，以此来促进人们的物质生产。而巫活动就不同，人们在进进行巫活动时，是直接希望该巫活动给人们带来物质利益。例如上述人们对其种植的庄稼行使巫术时，就是希望该巫术能促使其庄稼的生长。由于人们进行的巫活动是直接以追求物质需要为目的，所以在古代，巫活动常常被人们当成物质生产的辅助手段，即在物质生产之前先进行巫活动，然后再开展其物质生产。由此可见，巫文化作为人类的一种精神文化，它还没有从物质文化中分离出来，是一株附在物质文化上的精神文化之花。

第二节 巫术的发生

巫术的发生，是我们在巫文化研究中涉及到的第一个问题。过去有人曾经对此进行了研究，认为巫术发生于人们感情宣泄的体验。如“因无力可施而愤怒或因怀恨而无处发泄的人，自然而然地紧握了拳头，意想中向敌人打下去，同时发出诅咒怒骂的声音……”①“一度的紧张借着语言与姿

①见马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》（李安宅译）第67页。

势发泄出去以后，萦回于心目使人不得安生的幻象也就消灭了，所希冀的目的似乎也更接近满足了，于是我们恢复了平衡，恢复了与生命相和谐的状态。而且我们也得到一种信念，以为诅咒的语言与愤怒的姿势已经走向所怀恨的人而加以中伤了；爱的乞求，想象中的拥抱，是不会毫无效果的了；事业在想象中的成功，对于未完的工作，是不会毫无效果的了。至于恐惧一层，使我们有发狂的举动的情绪慢慢地消沉下去以后，我们便觉得驱逐怖畏的，乃是这种发狂的举动。简单一句话，纯粹用主观的意象、语言、行动而宣泄了的强烈情感的经验，结果深深地使这经验似乎是真实的客观世界，好像那是甚么实际的积极的成就，好像那是什么启示给他的势力所成就的。”^①这个观点在巫术发生之谜还未真正揭示之前，无疑是积极可贵的。但是这个观点是离开了巫术产生的基础——即古代人类的生产，而凭推测去进行探讨时提出来的，所以难免带有些主观的色彩。就上述所引的有关这一观点的论述来说，按照这种论述，巫术应该是感情宣泄的经验的产物，巫术的信念，巫术的行为都是在感情宣泄的经验中建立和产生的。但实际情况如何？别的我们且不说，就眼下有几点就说不过去。首先，如果巫术发生于感情宣泄的经验，那么巫术只能是个人行使的，绝不可能变成集体的行动。但是在狩猎时代，巫术大部分是集体进行的，我们能说这种集体进行的巫术是由集体感情宣泄的经验发展而来的？或者是由于某个人有了这种感情宣泄的经验之后，由

^①见马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》（李安宅译）第68页。

他根据这种经验来导演成集体巫术仪式的？这些显然是行不通的。其次，在感情的宣泄中，人们对其行为并不怎么关心，他们采取什么样的行为，发出什么样的言语，完全带有随意性。而巫术相反，在巫术中，人们对其言行特别慎重。在一般情况下，他们对巫术的言行都有严格的规定，即只能这样做，而不能那样做；这样做就有效，那样做就无效。另外，如果巫术发生于感情宣泄的经验，那么巫术随时都可以发生，用不着形成一种特定的仪式之后，由少数几个人一代代地继承和传授下来。还有，人们用主观的意象、语言、行动来进行情感的宣泄，一般是发生在人们无力达到目的的情况下，或者是在事情进行失败之后。这种感情宣泄的结果是求得生理和心理上的平衡。而巫术大部分是在事情进行之前进行，进行的结果是给人们即将进行的活动带来更大的希望。可见，这种认为巫术发生于感情宣泄的经验观点是很经不住推敲的。

那么巫术是怎么发生的呢？

下面是我们对这个问题的探讨。在探讨之前，我们不妨先来看一看巫术产生的时代情形。据目前很多人类学家的研究表明，巫术早在人类的狩猎时代就已经产生。这些人类学家的研究资料主要来自两个方面：一个是20世纪初至20世纪中期发现于世界各地的大量洞穴岩画和雕塑。这些洞穴岩画和雕塑经考古论证，大都属于上旧石器时代的遗存，其内容主要是描绘在旧石器时代的狩猎对象，即各种动物。在这些岩画和雕塑中，已有大量的巫术反映。其中最明显的是人们在动物画像上画上箭头，或者用投矛器和叉状器对着动物画像或动物雕塑猛刺，有的甚至还把动物画成受伤后鲜血

淋淋的样子。这些人类学家认为，古代人这样作的目的，主要是为了控制动物，以此达到猎获的目的。另一个是世界各地提供的有关前不久尚处在原始状态的民族志资料。在这些民族志资料中，以有关澳大利亚诸部落的记载最丰富，其记载的社会形态也最古远。据这些民族志资料记载：澳大利亚迄至欧洲殖民化肇始之前，原居民依然结为游猎部落，不知农耕、豢养家畜、纺织、制陶或制作弓箭之类的狩猎工具以及制作金属器物^①。但在这时，澳大利亚居民中已经盛行巫术。其中最典型的巫术，要算是“繁殖礼”。它是澳大利亚人在一年一度的雨季到来之前，即草木争荣，动物交尾时节，集图腾群体成员于特定的祭地举行的巫术仪式。举行时，他们将血浆洒布于地，口诵咒歌，以促令似在近侧的图腾胚胎离其蛰居之处，繁衍增殖。由此可见，巫术的发生与人类的狩猎生产是密切有关的，我们的探讨就是根据巫术的发生与狩猎生产之间的关系来进行的。

在探讨当中，我们首先注意到，古代人类的狩猎活动对巫术的发生具有一种特殊的意义。那就是古代人类的狩猎活动都是集体进行的，这是古代人类生产力水平低下所使然。它是在个人力量难以战胜和猎获动物的情况下，由一群有共同食物要求的人联合起来去战胜和猎获动物时出现的。在这种狩猎活动中，人们首先面临的一个问题是：这些靠着简陋工具行猎的人，要怎样互相配合才能去战胜和猎获动物。人们总不能等动物一出现，就一窝蜂似的冲上去盲目地围追。

^①见谢·亚·托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》第43页。

这种围追是很难达到目的的，还必须根据动物的活动特点，在围追者之间采取一定的相互配合方式。一般来说，这种相互配合的方式在行猎过程中来临时组织是很难办到的，必须要通过事前举行模仿性的狩猎预演才能进行。另外，对于古代人来说，由于其语言的不发达，他们在狩猎活动之前举行这种模仿性的狩猎预演也是势所必然的。它主要是古代人在其语言还不发达的情况下，为了协调和统一集体狩猎的行动，而通过模仿行为来互相交流在狩猎活动中所获得的经验和感想，以使人们在狩猎活动中所获得的经验和感想在这种模仿性的狩猎预演中形成一种共识。所以对于古代人来说，狩猎预演不仅是人们协调统一其集体狩猎行动的一个重要步骤，而且还是他们互相交流其狩猎经验和感想的一种行为语言。它是古代人在集体的狩猎活动中，由于其语言的不发达而必然出现的一种模仿性狩猎活动。

在人类古代，人们举行这种模仿性的狩猎活动形式，最初是为了达到狩猎的目的而对狩猎群体成员作假定性的相互配合，让人们由盲目的集体围猎进入有秩序的集体围猎。例如，在这种模仿性的狩猎活动中，人们由一些人扮演动物，学着动物的活动特点。由另一些人扮演猎人，对着扮演的动物进行佯追、攻击。人们就是在这种模仿性的狩猎活动中，根据各种动物的活动特点来对各狩猎成员进行调节，让各人在模仿性的狩猎活动中，明确自己应采取什么样的狩猎行为，和对其他成员作出哪些相应的配合行动。在人们进行这种模仿性的狩猎活动过程中，后来无形中渐渐提高了人们的狩猎效率，使人们在正式的狩猎活动中常常如愿以偿。比如在这种模仿性的狩猎活动中，个人的狩猎技能得到了相应的

提高，集体的狩猎行动得到了协调，所以一旦进入了正式的狩猎活动，自然就更加容易达到其目的。但是对于古代人来说，他们只看到在举行模仿性的狩猎活动之后所取得的实际效益，而看不到模仿性的狩猎活动形式对提高人们狩猎效益的原因何在。于是对人们举行的模仿性狩猎活动形式产生了神秘感，认为人们的模仿活动有一种巫术力。以后，每当人们在进行正式的狩猎活动之前，都要举行这种模仿性的狩猎活动形式。特别是后来，古代人还将这种模仿性的狩猎活动形式变成了一种固定的仪式，用来对下一代进行经验教育。原始时代的部落图腾入社式就是由这种固定的仪式演变过来的，在这种入社式中，图腾成员和入社成员均作模仿动作跳舞，“且又刻意于祈求图腾祖先赋予新成员以神秘的狩猎技能。其跳舞的表演，非仅为动物动作之模仿，而是猎人行猎的场面。据哥林斯所述：入社式之际，预先给与新成员一个草制的袋鼠偶象，意即给他们以一只死的袋鼠，象征接受到有杀死一只袋鼠的能力。众人又系袋鼠的尾巴于背后，模仿袋鼠的跳跃，另二人持矛而追之，佯作伤害他们。其他澳洲各部族也多举行狩猎跳舞，或排演哑剧，与出猎前表演的猎舞同样。非洲土人的鳄鱼跳舞，尤为普遍。北美印第安人入社式的跳舞，所模仿熊、犬、野牛等的动作，稍似默剧的表演，也相信新成员参加跳舞以后，便得到特殊的魔力”。^①像这种将模仿性的狩猎活动形式变成一种固定的仪式一代代地往下传时，更容易加强人们对模仿性的狩猎活动形式的神秘

^①岑家梧：《图腾艺术史》第83页，1986年，学林出版社。

感。因为在人们将模仿性的狩猎活动形式变成一种固定的仪式一代代地往下传时，极容易在时间上抹去关于这种模仿性狩猎活动形式产生的实际情形的记忆，而只保存人们在这种模仿性的狩猎活动形式中所产生的信念。如人们在举行这种模仿性的狩猎入社仪式时，只知道这样做会有好处，而不知道为什么要举行这种仪式。就像我们现在结婚时，只知道一定要举行婚礼，而不知道为什么要举行婚礼一样。巫术的信念就形成在人们只知道要进行这种模仿性的狩猎活动形式，而不知道为什么要进行这种模仿性的狩猎活动形式之间。它主要是人们随着时间的推移，忘却了该模仿性狩猎活动形式产生的具体原因的情况下，而将模仿性的狩猎活动形式可以提高人们的狩猎效率神秘化了，认为人们举行这种模仿性的狩猎活动形式，不是提高了人们的狩猎效率，而是获得了一种魔力。这种魔力就是巫术信念。有了这种信念，巫术就产生了。

由此可见，巫术发生于人类的狩猎时代，决不是偶然的。它是与古代人的狩猎活动有一种内在联系，是古代人对模仿性的狩猎活动形式提高了人们的狩猎效率没有足够的认识，而又看到了模仿性的狩猎活动形式给人们带来了实际利益之后，导发出的一种错误观念，即认为人的模仿行为有一种巫术力。另外，巫术发生于人类的狩猎时代，也符合巫术发生的原则。根据英国人类学家马林诺夫斯基在考察特罗布里恩群岛居民的生活之后论证：巫术一般发生于人们的实践活动遭到困难，或者是对该实践活动的结果没有把握的情况下，用他自己的话来说：“我们发觉，哪里存在机缘因素，因而在希望和恐惧之间动摇不定的情绪广为传播，哪里就有巫

术。”^①那么对于古代人类来说，最困难和最没有把握的实践活动莫过于狩猎活动。在这种活动中，古代人经常面对着不易战胜的动物或者其狩猎的结果经常处于没有把握的情况下，所以在这种情况下，产生巫术是很自然的事。还有，巫术发生于人类的狩猎活动，使巫术的有关特点得到了更合理更符合实际的说明。例如古代人的巫术仪式为什么都是集体进行的，这一点很显然与古代人集体地举行模仿性狩猎活动有关。其次，人们的巫术仪式之所以大部分在从事正式活动之前进行，这一点也可以追溯到古代人的模仿性狩猎活动都是在人们的正式狩猎活动之前进行。还有，人们在举行巫术仪式时，对其言行特别慎重，这一点完全是由人们在举行模仿性狩猎活动时，根据动物的活动特点来慎重地调整自己的狩猎行为发展而来的。除此以外，其它还有像人们在举行巫术仪式之后，使人们对即将进行的正式活动充满了希望，以及人们在举行巫术仪式时，对自己的每一行为充满自信等，这些都可以从人们举行的模仿性狩猎活动中得到说明。这说明，巫术发生于人类的狩猎活动是确凿无疑的。它又进一步证明了巫术作为人类的一种精神活动，不是来自于人们的主观创造，而是来自于人类的实践活动，是古代人类生产实践的产物。

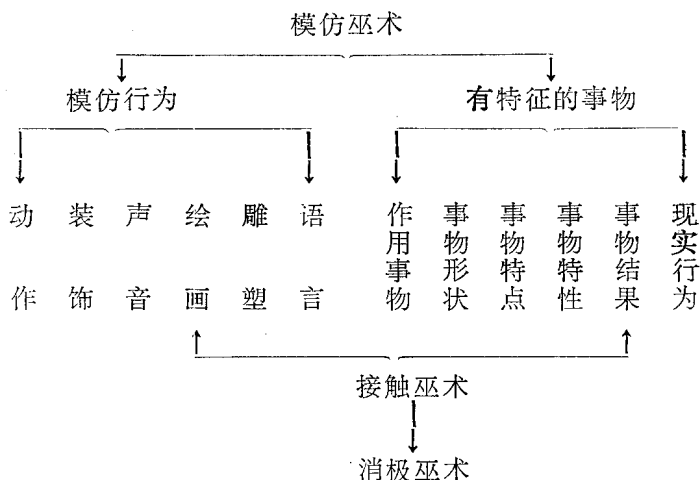
第三节 巫术的发展

巫术产生以后，就要向前发展，这是不以人们意志为转

^①见B·马林诺夫斯基：《论巫术·科学·宗教与神话》第三卷第16页。

移的客观规律。但是巫术的发展，由于历史上没有记载，加上世界各地的巫术发展各不相同。有的发展已经过了漫长的时间；有的至今尚处在发展的过程中，有的是沿着这个方向向前发展的；有的是沿着那个方向向前发展的。所以我们很难按年代的前后顺序来具体描述其发展过程，而只能根据各种巫术现象之间的比较，来揭示它们之间的发展关系。

众所周知，巫术从产生到现在已发生了很大的变化，这些变化突出表现在两个方面：一是被人们用来行使巫术的手段越来越丰富多样；二是人们在运用这些手段来行使巫术的过程中出现了多种方式。在这两种变化中，无论哪一种变化，都是巫术向前发展的结果。以被人们用来行使巫术的手段为例。最早人们是用模仿行为，后来出现了用具有某种特征的事物。即使就模仿行为来说，人们开始只用动作、装饰、声音。后来又出现了绘画、雕刻、语言等。其次，人们在运用这些手段来行使巫术时出现了多种方式也是如此，最早人们行使巫术时，是采取模仿的方式，后来随着巫术在社会生活中的广泛运用，巫术又出现了接触的方式和回避的方式等。由此可见，巫术从产生到发生很大的变化，是经过了一个发展过程。为便于叙述，我们把这个过程分成纵横两个方面：横的方面，是人们用来行使巫术的手段由少到多地发展；纵的方面是人们在运用这些手段来行使巫术时，由单一方式向多种方式发展，如果用图形表示出来，其图形结构是这样的：



现在我们先来看横的方面。

这方面主要着重了解人们用来行使巫术的手段如何由少到多地发展。其中特别是手段中，人们如何由用模仿行为到用具有某种特征的事物之间的发展。

在前一节，我们已经说过，人们最早用来行使巫术的，是人的模仿行为。这就是说，在最早的巫术手段发展中，主要是由少数模仿行为到多种模仿行为的发展。在这些模仿行为中，其中以动作模仿的出现最早，它是直接从模仿性的狩猎活动形式发展来的。当时与动作模仿同时成为巫术手段的，还有装饰模仿和声音模仿，它们主要是在人们用动作模仿狩猎的效果情形或者是动物繁殖的效果情形时，而成为动作模仿的一个重要组成部分。由此可见，在最早的巫术手段中，动作模仿、装饰模仿和声音模仿是彼此不分的。

继动作模仿、装饰模仿和声音模仿之后，接着被采用为

巫术手段的是绘画和雕刻。在历史上，关于绘画和雕刻是怎么产生的，我们还无从考究。但是绘画和雕刻产生以后，被采用为巫术手段，却已被人类自旧石器时代遗留下来的大量洞穴岩画和雕刻所证实。根据人类自旧石器时代遗留下来的这些洞穴岩画和雕刻中所表现出来的巫术特点来看，人们主要是用绘画和雕刻去再现某种狩猎效果情形或动物的繁殖情形，以此影响人们的猎获和动物的增长，这说明绘画和雕刻作为一种巫术手段，它主要是因为具有一种明显的模仿作用而被采用的。当然，绘画和雕刻从进入巫术领域到被人们采用为巫术手段也需要一个过程。最早，绘画和雕刻只是用来为人们提供巫术对象，即通过绘画或雕刻把欲行使巫术的对象再现出来，让人们对其行使巫术。例如古代人在洞穴中，对着画在石壁上的动物或者是放在洞穴中的动物刻象用弓箭射，用叉状器戳。有的民族是把动物画在沙地上或粘土中，然后对其行使巫术。这个时候，绘画和雕刻形象本身还没有巫术作用，它所有的巫术作用，是人们对其行使巫术之后，使它带上的。例如人们对着绘画或雕刻的动物形象行使刺伤的巫术时，是人们将巫术力加在动物形象的身上，然后动物形象又以这些巫术力去影响其原型。由此可见，绘画和雕刻最初进入巫术领域时，只是作为巫术的补充手段出现的。只有到人们用绘画和雕刻来再现狩猎的效果情形，或者是再现对动物的增殖具有影响作用的人或物时，这时绘画和雕刻的巫术作用才显示出来。例如人们为了使真实的动物受伤，而在动物画像上画上箭头，或者是把动物形象画成受伤后鲜血淋漓的样子。有的为了使动物不断增殖，而在绘画和雕刻中，有意突出影响动物的生殖特征。在这里，人们的每一笔一画都

是有巫术作用的。绘画和雕刻被采用为巫术手段后，克服了动作模仿和装饰模仿的很多局限性。例如在动作模仿和装饰模仿中，人们攻击的猎物要由人来扮演。人们对着由人扮演的猎物发起攻击时，一般只能采取假装的姿势。这种假装的姿势，根据巫术原理来看，巫术效力是不大的。只有用绘画和雕刻再现出来的猎物形象，人们才能对其发起真实的攻击，这种真实的攻击可以大大提高其巫术效力。其次，动作模仿和装饰模仿由于自身的局限性，在表达某些效果情形时，总是有不尽人意的地方，不是这里难以做到，就是那里没有体现出来。绘画和雕刻被采用为巫术手段后，就弥补了这些不足之处。

语言作为一种模仿行为，是最后被采用为巫术手段的。这种模仿行为是一种声音符号，它的模仿作用是通过其所含的意义体现出来的，所以在语言还很不发达的古代，人们一般还难用它来行使巫术，只有到语言高度发展以后，人们能够通过语言中所含的意义来模仿所欲模仿的对象，语言才成其为巫术手段。但是尽管如此，语言也仍然与其它模仿行为一样，是因为具有一种模仿作用而被采用为巫术手段的，所以它同其它模仿行为的发展是一脉相承的。

人们运用具有某种特征的事物来行使巫术，是在人们由少数模仿行为向多种模仿行为发展的过程中出现的。这些被运用的事物一般有两个方面：一个是具有某种作用的事物，这些事物多半是人们在行使巫术的过程中，发现有的事物对巫术对象有一种神秘的作用。于是人们出于控制和支配自然的需要，便将这些事物采用为巫术手段。例如古代人用自己或动物的生殖行为来影响动物的增长，就属于用具有神秘作

用的事物来行使巫术的表现。除此以外，还有像人们用骨制或角制的吹奏器来对自然发生神秘的影响，或用具有威吓作用的鼓和爆竹来驱邪，或用具有医治作用的药来避鬼等，这些都是用具有神秘作用的事物来行使巫术的表现。当然，在人们用来行使巫术的作用物中，也有的是人们在行使巫术的过程中，作为行使巫术的工具出现的，例如人们在行使巫术的过程中所运用的投枪、叉状器和弓箭等。但是这些作用物只是在行使巫术的时候，被视为有巫术作用的事物，一旦它们离开了巫术仪式，就变成了一般的工具。所以在人们将具有某种作用的事物采用为巫术手段中，主要还是指那些对巫术对象具有神秘作用的事物。

另一个是具有某种特征的事物。这些事物被采用为巫术手段，主要是因为它与人们所欲影响的对象有一种相似联系。一般来说，这种因与人们所欲影响的对象有一种相似联系而被人们采用为巫术手段，是很难直接从动作模仿、装饰模仿和声音模仿中发展出来。它要被人们采用为巫术手段，必须通过一种特殊的契机。这个特殊的契机就是绘画和雕刻在巫术中的使用。大家知道，在人们用动作模仿、装饰模仿和声音模仿来行使巫术时，模仿行为与模仿对象之间，已存在一种相似的联系，模仿行为就是通过这种相似联系对巫术对象发生影响。这种模仿一般有两种情况：一是对具有某种作用的事物进行模仿，让具有某种作用的事物通过与其相似的模仿行为对巫术对象发生影响，如人们对狩猎行为的模仿。二是对效果情形的模仿，让具有与某种效果情形相似的模仿行为对巫术对象发生影响，如人们对动物被猎获的模仿。但是在人们用动作模仿、装饰模仿和声音模仿来行使巫术时，不管其模

仿行为如何与模仿对象相似，其模仿行为始终停留在自身的诸种模仿中，而难以将这些模仿行为对象化。所以在人们用动作模仿、装饰模仿和声音模仿来行使巫术期间，除了人们用具有某种作用的事物来行使巫术以外，还没有发现用具有某种特征的事物来行使巫术的。只有到人们用绘画和雕刻来行使巫术时，由于绘画和雕刻可以把自身的模仿行为对象化，即把人们的模仿行为变成具有巫术作用的艺术品，这时，人们的模仿行为与模仿对象之间所存在的相似联系才变成了可视可触的东西。这种可视可触的相似联系，极容易使人们在具有某种特征的事物与模仿对象之间产生一种相似联想，从而使人们把具有某种特征的事物也视为具有巫术作用的东西。

人们用具有某种特征的事物来行使巫术后，就为巫术手段的发展打开了广阔的局面，使客观事物中各种有特征的事物都被人们采用为巫术手段。根据人们用来行使巫术的事物来看，人们主要是将具有以下特征的事物采用为巫术手段：

一、具有某种形状的事物。在人类生活的大自然中，各种事物都有自己的形状。这些事物的形状经过人们想象，与人们所欲影响的对象发生了相似联系，从而被人们采用为巫术手段。例如弗雷泽在他的《金枝》里描述苏门答腊内地的妇女在播种稻子时，故意把长发松散下来搭在背上，欲以此来影响稻子以后长得又高又密，就属于将具有某种形状的事物采用为巫术手段的表现。还有在瑛科尔，印第安人特别喜爱蛇背上的美丽花纹，因而当一位瑛科尔妇女要进行编织或刺绣时，他的丈夫就捉来一条蛇，并用一根一头裂开的棍子将它夹持住，让这位女人用一只手从头到尾地抚摸这条爬虫的

脊背，然后用同一只手抚摸自己的额头和眼睛，于是她就能够在她的织物上绣出和这条蛇背花纹同样美丽的花样来。但是最为突出的是在美拉尼西亚的一些地方流行着这样一种信仰：认为某些神奇的石头由于它所具有的特殊形状而赋予不可思议的魔力。比如在海边一些被水侵蚀了的珊瑚常常长得与面包果惊人地相似。于是在班克斯岛上，要是有人找到这样一种珊瑚，便将它埋在他家的一颗面包果树的根旁，以期望它促使这棵树丰产。与此相似，如果有人发现了一块下面带有若干小石子的大石头，其形象恰似一头母猪和它的一群小崽一样，那他就确信：要是出钱买下来，它将会给他带来一群猪崽。像这些用具有某种形状的事物来行使巫术在我国也有。例如我国汉族人过生日时家里人都要给他（或她）煮一碗面条吃，他们把这碗面条叫“长寿面”。意思是过生日的人吃了这碗面条，将来寿命像面条一样长。我国布依族人，为了取“出头”之意，他们在做床架时，经常让床架的横枋穿过床柱而露出榫头。他们说，这种露出榫头的床架，可以使在床上睡的人，特别是在该床上出生的人，将来能出人头地。另外，类似这种例子也反映在我国某地区的一些禁忌里面。我国侗族有一种习惯，当人们炖猪腿吃时，未婚的青年男女一律不让吃猪蹄子，原因是这猪蹄子形似一个叉，如果未婚男女吃了，将来恋爱总是不成功，谈一个吹一个，全叫这个形似叉的猪蹄子给叉掉了。侗族有的地方不让男青年吃鸡肠子。因为鸡肠子的形状是弯弯曲曲的，如果男青年吃了，以后栽秧时秧行不直。这说明，在人们用具有某种特征的事物来行使巫术当中，人们用具有某种形状的事物来行使巫术是相当突出的。

二、具有某种特点的事物。本来人们用具有某种特点的事物来行使巫术，是包含有人们用具有某种形状的事物来行使巫术在内的。但是人们用具有某种形状的事物来行使巫术的内容比较丰富，我们把它单独列为一类。我们这里所说的具有某种特点的事物，主要是指除了具有某种形状以外的其它特点的事物。例如我国北部的某些农村，当新媳妇被接进家门时，做婆婆的要给新媳妇吃一个石榴果，以使新媳妇将来也像石榴果一样怀上又多又密的孩子。有的地方是给新媳妇吃汤圆，以使新媳妇婚后不久即怀上孕。在我国，“爱药”是民间普遍使用的巫术物，这种药据说是一种常长在被流水冲击的地方的植物制成的。这种植物沾附力很强，多少个时日，流水对它进行不停地冲击，也没有把它冲洗掉。其它像这样的例子在国外也很多。加勒拉人就认为一个女人如果吃了一束香蕉上的两颗香蕉，她将生下一对双胞胎；苏丹人认为，如果一幢房屋是用多刺的木头修筑的，住在这种房子里的人们，将来一生都将相应地像走在荆棘丛生的道路上那样充满困难。其中尤为突出的是在加勒拉人那里有一种以死人或感染了死亡的东西来行使巫术。在这种巫术物中，它主要采用了死人既不能看，又不能听，也不能说话等特点。用死人的这种特点来行使巫术可以使人变瞎、变聋或变哑。例如在加勒拉人那里，当一位年轻人想晚上去求爱时，他就从坟里取出一小块泥土扔向他情人的屋顶，要恰好扔在她父母睡床的正上方。他以为这样一来，就可以防止她的父母在他与她幽会时醒来，好使他尽情地向她求爱。在有的地方，窃贼却把这种巫术物作为他们行窃时的守护神，当他们准备到哪一家行窃时，他们便先用一块死人

的骨头扔进那一家人的房里，然后再进入其家进行盗窃。由此可见，人们用具有某种特点的事物来行使巫术，也是一个重要的方面。

三、具有某种特性的事物。在现实生活中，人们发现自己的特性在很多方面都不及它物。为了获取它物的各种特性，人们便通过相似联想把具有某种特性的事物来作为影响自己的巫术物。例如切罗基印第安人看到一种豆科植物的根非常坚韧，妇女们使用其根来熬水洗头，以使其头发不会轻易脱落。男子则用这种水洗澡，以增强其筋骨与肌肉。南非的贝专纳人佩带獾鼠为护身符，目的想以此使自己以后像獾鼠一样机灵。有的贝专纳人还佩带某些被截肢但仍然能存活的昆虫，希望自己也有如此强大的生命力。在我国农村有一种习惯，就是那些生儿育女成活率比较低的人，常常爱给自己的子孩子取名为小猫、小狗等，目的是希望这些子女也像小猫、小狗一样容易存活。在人们以事物的特性来影响其自身中，生命是人们最为关注的，所以人们以事物的特性来影响人的寿命也就很突出。在东海上有一种大贝壳，西里伯斯岛上的布津人称之为“老寿星”。每个星期五他们把这些“老寿星”翻过来放在他们房屋的门槛上。他们相信在这之后，凡跨过这门槛的都将长寿。在我国，有很多老人过生日时，都让未婚姑娘或者很年轻的妇女来剪裁或缝制寿衣，希望这年方少艾的姑娘或少妇在缝制寿衣时将其旺盛的生命力传给这些寿衣，以延长穿着这种寿衣的人的寿命。有的地方觉得长寿老人更有助于人们寿命的延长，所以当有长寿老人去世时，一些希望长寿的人总是设法把长寿老人生前用过的东西拿走，以使自己将来也像老人一样长寿。除此之外，人们还

用具有某种特质的事物来影响人的气质、爱情、命运、信念甚至决议等。这些例子在弗雷泽的《金枝》里已有详细的描述，这里不再重复。

四、具有某种结果的事物。所谓具有某种结果的事物，就是指人们为了追求一个共同的目的而进行其活动时，有的人获得了结果，有的人还没有获得。没有获得该结果的人，为了获得其结果，便用已获得结果的人来影响自己。例如同是结婚的女人，她们都想婚后怀上孩子。但由于客观条件不同，有的妇女结婚后马上怀孕，有的妇女却迟迟没有怀上。没有怀上孕的妇女为了使自己怀上孕，便去用容易怀孕的妇女来影响自己。例如在莫亚布的阿拉伯人那里就有一个这样的例子：一个尚无孩子的妇女经常借用一位多子女母亲的罩袍来穿，希望能获得与这件罩袍的主人一样的生育能力。在巴伯尔群岛的女人为了生孩子则去请一个众多孩子的父亲来为她向太阳神祈祷。在我国，这样的例子则主要表现在每当人们举行什么庆典时，常常去请一些已经取得了某种结果的人来参加其仪式。例如我国侗族在新房落成那天，其主人家为了将来在这新房居住时，能荣华富贵、兴旺发达，便去请一个孩子众多的父亲，特别是多男孩，其孩子又聪明能干的父亲去为其抬房梁，以此希望自己将来在新房子居住时，也像这位父亲一样生出众多的聪明男孩。基于同样的巫术心理，在侗族南部方言区，人们兴建鼓楼时，要求上梁念诵祝贺词的一定要是儿女众多的掌墨师。如果无儿无女，或者是只有女儿而无男孩的，不管这掌墨师的贺词念得多么好，也不允许登梁。原因是害怕他的不育将来会影响这个鼓楼所属的族人的兴旺繁荣。反过来，要是某人取得与别人同样的结果，

这结果是好的则罢，如果是不好的，别人一定会讥笑他：“你可能踩中了某人的尿了。”言下之意就是这个人在与他人的遗物接触中，无形中受到了某人的不良影响。像这些都是人们用具有某种结果的事物来行使巫术的表现。

当然，我们说，人们由用模仿行为到用具有某种特征事物来行使巫术之后，并不就排斥了人的行为。实际上，在人们用具有某种特征的事物来行使巫术时，也还有用人的行为来行使巫术的。只不过这种行为与那种专门用来再现具有某种效果情形或者是能产生某种效果情形的模仿行为不同，这种行为是人们在从事一项与所欲影响的对象毫不相干的其它活动时，由于有些行为或者是在这种活动中使用的某物与所欲影响的对象有某些相似的联系，从而使人们把这种活动也视为有巫术作用的活动，于是人们在必要的时候，便进行这种活动来影响人们所欲影响的对象。例如在沙捞越班丁地方的“沿海达雅克人”那里，当男人们外出作战时，女人们都很早起床。天一亮立即打开窗子，以此避免她们在远方的丈夫睡过了时间；女人们还每天早上在走廊上炒玉米花并分给大家吃，以此使她们在外地的男人行动变得敏捷。有时为了不使在远方丈夫被绊倒并被敌人抓住，她们总是注意把屋子收拾得整整齐齐，所有的箱子都放在墙边。有些细心的女人甚至还考虑到丈夫在外会挨饿，于是每餐用饭时都留一些米在盘子里和放在近旁。或者为了使丈夫保持关节柔软，他们把坐着织布的工作方式改变在走廊上来回走动等。在我国，像这样的例子则主要表现在每逢腊月三十晚上，有的民族台家人要喝一碗米粥，以使来年田里的泥稀得好。有的于农历二月的某日，要用糯米合着饭豆蒸着吃。据说这样以后，

这年的稻子就不结那种和饭豆形状有些相象的有病稻穗（侗族人称火红泡）。从这些例子我们可以看出，人们在用具有某种特征的事物来行使巫术中，所运用来行使巫术的行为不是由模仿而来的，而是人们在物与物之间建立了相似联想以后，由人们在人的各种活动与被影响对象之间建立起了相似联想而出现的，所以它与人们用具有某种特征的事物来行使巫术性质是完全一致的。对于这样的行为，我们只能把它看成是人们用具有某种特征的事物来行使巫术的一个方面。

纵的方面，我们主要着重了解人们在运用各种巫术手段来行使巫术时，如何出现了多种方式。根据英国人类学家弗雷泽的归纳，目前人们行使巫术的方式主要有三种：模仿巫术、接触巫术和消极巫术。其中模仿巫术的出现最早，它是人们把模仿性的狩猎活动变成巫术活动时出现的。在这种方式中，巫术对象一般不出现，而是由人们用模仿行为取代它。行使巫术时，人们用模仿行为向用模仿行为取代的巫术对象发起“攻击”，或者用模仿行为使巫术对象呈现某种效果情形，巫术对象即可受到影响。例如我们前面提到澳大利亚原居民举行的“繁殖礼”就属于这样的巫术。除此以外，还有像北美洲印第安部落的曼丹人所跳的“野牛舞”也属于这方面的例子。据一位美国人种学家描述，这种舞蹈每一圈都有五至十五个印第安人参加。他们头戴野牛头皮，有时换上配有犄角的面具；手持刀枪弓箭，通常是用来猎取野牛的。舞蹈由各组跳舞者轮流上场，持续不断，有时长达两三个星期，直到野牛出现为止。舞蹈描绘打猎的情景。跳舞者当中谁若疲倦，大家向他发射装有钝镞的箭。他模仿野牛，倒在地上。参加者抓住两脚把他拽出场外，模仿给野牛剥皮开

膛，取出内脏的动作。①在这里，巫术对象都没有出现，而是由人们用模仿行为代替的，象这种用模仿行为代替巫术对象以行使的巫术就叫模仿巫术。

接触巫术是继模仿巫术之后出现的，它与模仿巫术的区别就在于：模仿巫术是通过模仿来对巫术对象发生影响；接触巫术是在模仿中要与巫术对象发生接触。在模仿巫术中，人们只需要用模仿行为来再现某种效果情形，那么巫术对象也会在目前或将来出现相应的效果情形。而接触巫术要达到这些目的，其巫术手段就非与巫术对象发生接触不可。这种接触一般有三个方面：一个是巫术手段直接与巫术对象接触，如人们用具有某种特征的事物来披戴在身上，或者是自己用手或其它部位去触摸有某种特征的事物等；一个是巫术手段的假定对象与巫术对象的接触，如人们用某人身上的指甲、唾液、头发等东西合着别的物质做成某人的塑像，然后对其行使巫术，或者是人们把与某人接触过的东西当成靶子，然后对其发起巫术攻击等。最后一个巫术手段与某物接触，然后某物又去与巫术对象发生接触。这方面的典型例子就是那些不育的妇女去借生育能力强的妇女的衣服来穿，或者是人们用坟头上的土去使他人长睡不醒等。

在接触巫术中，巫术手段为什么非要通过这些接触才能对巫术对象发生影响？这里的原因看来就只有一个，那就是接触巫术是有针对性的。众所周知，在人类的远古时代，其巫术主要使用于人类的狩猎活动，这时候人类的巫术对象主要是动物。但是人们对着动物行使巫术时，都是泛指性的。即只

①参看A·O·阿西莫夫：《原始思维的历史特点》第101—102页。

要其巫术生效，在某一类动物中，无论哪一只动物被影响，对于他们都是一样的。由于人们在狩猎时代所行使的巫术是泛指性的，所以当对还没出现接触巫术，即使已经有了接触的现象，那也不属于接触巫术的性质。例如当时人们为了模仿动物的形象，而将某动物的皮披戴在身上。但是这动物皮代表的是未被猎获的某一类动物，而不是该动物本身，该动物已属于被猎获的对象，不再属于巫术对象。所以这种接触是为了模仿而接触的，它还没有接触巫术的意义。只有到后来，当人们逐步将巫术使用于人类的生活和斗争时，其巫术才不能再是泛指性的，而必须是有针对性的。例如当人们要用巫术来置人于死地时，不能将所有的人都置于死地，而只能将与自己有仇的人置于死地。为了将欲置于死地的人同其他的人区别开来，让巫术只在这个人的身上发生影响，而不在其他人身上发生影响，人们便把这个人的某一部分，或这个人接触过的东西搜集起来，做成某个人的偶像，然后再对其行使巫术，像这种有针对性的接触才是接触巫术。由此可见，接触巫术主要是人们由泛指性地行使巫术到有针对性地行使巫术而出现的，它是人们将巫术大量地使用于人类的生活时，为了让巫术只在某一具体巫术对象上发生作用所决定的。

消极巫术是相对积极巫术而言的。按照人们行使巫术的态度划分，模仿巫术和接触巫术均属积极巫术的范畴，它们主要是人们在行使巫术时，积极主动地运用巫术行为或事物去模仿或接触巫术对象，以使巫术对象按照人们的意愿发生变化。而消极巫术则是对被认为有巫术作用的行为或事物采取回避的态度，以使自己或与自己有关的事物不受影响。根据人们对被认为有巫术作用的行为或事物采取回避的态度来

看，主要有三种情况：一种是在人们从事某活动时，禁止被认为有巫术作用的行为，如人们在各种节日喜庆里，禁止说不吉利的话，或者是做于节日喜庆有不利影响的事。一种是不注意不要与被认为有巫术作用的事物发生接触，如我国妇女怀孕时，不让吃生姜，不让吃兔肉，据说孕妇如果吃生姜和吃兔肉，将来生下的孩子不是豁嘴，就是手上多长出指头。一种是注意保护自己的有关部位以及自己接触过的东西，以免它们落入他人之手，特别是仇人之手。否则，别人把这些东西拿去行使巫术，以使自己受到影响。例如国外有的民族，在孩子掉牙时，做母亲的要把孩子的牙齿好好包起来，收藏好。在我国，则主要是不让别人直呼自己的真实姓名，《礼记·曲礼》及注说，过去诸侯是不得称名的，有大的过恶的时候才称名。古人认为名是自己身体的一部分，不但不能随便称叫，有的甚至还保密。字一般是不讳的^①。名是受之于父母，字则受之于宾客亲友。所以有的学者怀疑古人起字的动机可能就是为了保护乳名，是一种危险的转移。《礼记·内则》说，孩子落生三月以后，父亲为孩子取名，然后写明“某年某月某日某时生，而藏之。”现在我国有的民族仍有给小孩取两个名字的，其中一个为正名，这是孩子生下后不久，父母按宗族的姓氏排列给取的，这个名字平常不大用。另一个是小名，这个名字多半是父母根据孩子的排行，或者别的喜好给取的，这个名字是作为人们平时称用的。赵建伟同志说，我国人民对乳名所设的禁忌，是基于先民时期的法

^①赵建伟：《人世的“禁区”》第104页，1988年陕西人民教育出版社出版。

术崇拜，是怕仇敌及妖鬼以巫术的方式对己名施术而置自己于死地。^①但是人们在回避被认为有巫术作用的行为或事物时，不管采取什么样的方式，都是根据模仿巫术和接触巫术的原理来进行的。也就是说，消极巫术的出现，是以模仿巫术和接触巫术为基础的，所以消极巫术出现在模仿巫术和接触巫术之后，是显而易见的。消极巫术出现之后，在人们的生活里，出现了很多规定，致使人们每行动一步，都是谨小慎微的。对人们的生活和生产确实起到了消极的作用。

从总的来看，巫术无论是巫术手段由少到多地发展，还是人们运用这些巫术手段来行使巫术时，出现了多种方式。都经过了一个发展过程。在这个过程中，各种巫术手段和各种巫术方式彼此结合在一起，形成了一个千姿百态、丰富多彩的巫术整体，这个巫术整体就是我们现在所谓的巫术体系。

第四节 巫术与相术

在我国，当巫术手段由模仿行为发展到具有某种特征的事物，巫术方式由对行为和事物的模仿或接触到对行为和事物的回避，其巫术的发展开始走向没落，以后代之而起的是相术。所谓相术，就是指古代的相士根据各种物象的表征或变化以预测未来的一种方式。中国《辞源》解：相，占视。相术，即“观察人的形象，预言命运的一种方术。”由此可见。相术实际上是有关未来的一种预测术。它一般包括对人

^①赵建伟：《人世的“禁区”》第104页，1988年陕西人民教育出版社出版。

物命运的预测和对事件结果的预测两个方面。对事件结果的预测，人们习惯称为占卜术，这样相术变成了以预测人物命运为主的一种方术的术语。相术作为人类的一种文化现象，它不是凭空产生的，而是以巫术原理为基础，然后根据事物与事物之间的巫术关系对未来进行预测而出现的。所以在它产生以后，仍与巫术保持有密切的联系，其中特别是预测人物命运方面的相术，与巫术的联系尤为明显。下面我们将以人们预测人物命运的相术为例，来进一步探明这种关系。

根据各有关相术书的介绍，人们对人物命运的预测主要有两个方面：一是时测，它是一种以时间为根据来进行的预测。二是物测，它是根据人物所接触的有关事物来进行的预测。这两个方面的预测都是以了解人物未来的命运为目的，但是在预测中，它们各有自己的特点。

一、时 测

在人们心目中，时间是影响人物命运的一个重要因素。一个人的命运如何，主要是由他出生时间和他的出生时与其它时间的关系来决定的。在人们根据时间来预测人物命运中，又有两个方面：一是对人物性格的预测，它是根据一个人的生辰属相来进行的，即看一个人的生辰属相是什么，将来这个人就有什么样的性格。例如一个人的生辰属相如果是鼠，那么他将来生性好结伙、集会，并努力加入排他性组织；如果一个人的生辰属相是牛，那么他将来一定是一个靠得住、安静、有条理的人；如果一个人的生辰属相是虎，那么他将来却是一个爱造反、引人注目，并难以捉摸的人物，如此等等。

另一个是对人物命运好坏的预测，这方面是既有根据一

个人的生辰属相来进行的，也有根据其属相时间与其它属相时间的关系来进行的。例如人们预测一个出生于某属相年某月的人的命运，就是根据其生辰属相来进行的。在这里，它主要看其属相动物在某月里有什么生活特征，然后根据其生活特征，来推测出生于该属相年某月的人的命运。如一个人的出生时间是牛年四月，而牛在四月的生活特征是：一天到晚忙于给人耕地，没有片刻的休息时间。而且时时受人的指挥和管束，没有一点自由。有个别的甚至还有因劳累过渡而死亡的危险。那么这个人将来的命运也是：“忙忙碌碌，东奔西走，劳苦不堪，日无休息，多受人指挥，依人管束，行动不自由，财利毫无，名不得时，所谋不能从心，无专主之才，精神非常，寿不永长，艰难困苦，进退不能，命运不详，有至乱离、寂寞悲哀之象。”^①如果是出生在牛年七月的人，情况又不一样，这个月牛的生活特征是：忙碌时间已过，行动获得了自由，放牧山上，有老有小，蹦蹦跳跳，加之山上到处有青草，吃的不愁，冷热适中，日子甚为好过。所以出生于牛年七月的人的命运则是：“……丰隆命运高，动力自旺，龙子清高，衣食必新，家门雍目，进退得时，寒热平均，一生少困难、凡事迪吉，四路亨通，利达三江，早有福星照命，晚有孝子教孙。”^②

人们根据一个人的属相时间与其他属相时间的关系来预测其命运，主要是看一个出生于某属相年的人，在其它属相时间里的命运。这里，人们一般已没有属相动物的特征作参照，为了预测他在其它属相时间里的命运，人们便把十二年或

①②参见：《中国民俗与相术》第79页。

十二日或十二时为一预测程的属相时间，与阴阳五行进行对应排列，然后看其出生时间与其它属相时间的关系，在五行中是相生还是相克。如果是相生，那么某人在其它属相时间里的命运就好；如果是相克，那么某人在其它属相时间里的命运就差。例如人们预测属相是猴的人在牛年或马年的命运，就是这样进行的。属相是猴的人在牛年的命运，相书上把它叫做“猴人见牛年”，意思就是生辰属相是猴的人，在牛年的命运情况。在这里，猴年是“申”，在五行中属金；牛年是“丑”，在五行中属土。按阴阳五行的生克关系，“丑土生持申金”，所以生辰属相是猴的人在牛年的命运是：“……其年天喜星临照，作福做寿，添丁人口，出外营谋，月德照临，一帆风顺，应见小病，小耗财。”^①而“猴人见马年”情况就不一样，马年是“午”，在五行中属火，按阴阳五行的生克关系，“午火克置申金”，所以生辰属相是猴的人在马年的命运是：“其年词讼牢灾，官府常见，命犯天狗，灾害必至，凡事不利，诸谋不吉矣”^②其它猴人在牛日或牛时，猴人在马日或马时，情况基本上与此相同，不同的是用词不一样罢了。再说，人们根据一个人的属相年与其它属相日或属相时的关系，来推测一个人在某日或某时的命运，时间距离太近，也太集中，所以一般情况下，人们是不予推测的。只有人们举行什么庆典，打算要选择一个吉利的日子时，才偶尔根据其关系来推测一下，而且推测时，也不是根据某人的属相年与某属相日或属相时的关系来进行，而是根据当年的属相年与当年的各属相日或属相时之间的关系来进

①②《中国民俗与相术》第119页。

行。可见，人们根据一个人的属相年与其它属相日或属相时之间的关系，来推测一个人在某日某时的命运只是作为一种推理在相书上出现，至于在现实生活中却是很少使用的。

在人们根据一个人的属相年与其它属相时间的关系，来推测其在其它属相时间里的命运的同时，人们还有根据其它属相时间里出现的星相来进行的。也就是说，在人们根据一个人的属相年与其它属相时间的关系来预测他在其它属相时间里的命运时，不仅要看其属相年与其它属相时间的关系如何，而且还要看其它属相时间里有什么星相出现。一般地说，如果在其它属相时间里吉星出现，人物的属相年即使与该属相时间的关系不怎么好，人物在该属相时间里的命运也不是太糟糕的。例如“犬人见羊年”，按阴阳五行的关系，犬年和羊年是“未土戌土比肩”，犬人在羊年的命运不怎么好。但是在羊年里由于有福星高照，所以犬人在羊年里的命运是：“……其年转运劫财，经营不利，生意多涩，财带银空。口舌常起，单身只影，身心有损，福星高照，事业得其稳，天德之恩，虽困难，而少奇灾。”^①如果在其它属相时间里凶星出现，那么事情刚好反过来，即人物的属相年即使与该属相时间的关系很好，人物在该属相时间的命运也是不理想的，例如“鸡人见蛇年”。按阴阳五行的关系，鸡人在蛇年本来是有好运的，但由于在蛇年里有白虎星出现，使鸡人在蛇年的命运受到了影响，如“鸡人见蛇年，其年正走正官，职位高尚，鳌头独占。而惜白虎破财，有名无利，其意外之事，累累不计其数。”^②

①②《中国民俗与相术》第131页、第125页。

但是，人们无论是对人物性格的预测，还是对人物命运的预测。也不管在预测中，人们是以属相动物的特征为根据，还是以属相时间与属相时间之间的关系为根据。我们都发现这些根据与人物的性格和命运之间，并没有存在什么必然的联系。它所有的联系，就是因为某人出生在某属相时间里，使某人的性格和命运也受到了代表该时间的属相动物的特征和该属相时间与某属相时间的关系的影响。这种影响按照巫术的原则，就是甲物由于与乙物发生了接触，于是甲物在乙物的影响下，也出现了与乙物相类似的特征。由此可见，人们对人物性格和命运的预测，并不是什么先天之见，而是以接触巫术原则为基础，然后参照被接触的属相动物的特征和该属相时间与其它属相时间的关系，来描绘人物的性格和命运的，而且也正因为如此，当后来人们对这些属相时间进行预防和选择时，人们也是采取了巫术的方式，即对被认为是好的时间，就主动去接触（即在该时间里开展其活动），对被认为不好的时间，就进行回避（不在该时间里开展其活动）。例如在民间，人们选择吉日来举行婚礼，选择吉日来建造房屋，选择吉日出外经营和旅游等，这些都是人们主动去接触好时间的表现。至于凶日，人们无论什么样的活动都不敢开展。在人们对不好的时间关系的预防中，人们主要预防那种有犯“三煞”的时间关系，按相术书的描述，有犯“三煞”的时间关系都是些极凶的时间关系，谁在这些时间里开展其活动，都将带来大灾大难，所以当人们在举行什么活动时，首先注意不与这种时间发生接触。人们对好的时间关系的选择，主要是选择那种按五行生克关系的配合而相生的时间关系，其中特别是选择那种在配合中相生，而同时

又有吉星出现的时间关系，民间把这些时间关系叫做“吉日良辰”。在这些时间里开展其活动，人们认为将受到好的影响；是婚礼，将来夫妻生活幸福美满；是房屋落成，将来其家荣华富贵；是事业，将来马到功成，禄位高升；是经营，将来财源不绝，生意兴隆等。

以后，人们又把这种预防和选择进一步发挥到了青年男女婚配的选择上，即把准备结婚的青年男女的出生时间按阴阳五行的生克关系进行配合，看青年男女双方的出生时间是相生还是相克。是相生，就让青年男女结合，是相克，则不允许结合。结果造成了很多相亲相爱的青年男女终不能成亲眷；而那些没有什么感情，或者是感情不深的青年男女却因出生时的相生，反而结成了伴侣。

二、物 测

在人们心目中，除了时间以外，还有客观事物也是影响人物命运的一个重要因素，所以在相术中，有的是以客观事物为根据来预测人物命运的。但是人们根据客观事物来预测人物命运与人们根据人物的出生时间来预测其命运不同。人们根据人物的出生时间来预测其命运，是对一个已出生于某时间的人进行预测，即看这个出生于某时的人的命运将来是什么样子。而人们根据客观事物来预测人物命运，是对客观事物的特征与人物命运之间的关系进行分析介绍，然后让人们根据这种分析介绍去对各种事物特征进行预防和选择。例如人们根据地理来预测人物命运就是这样进行的。在相术中，人们根据地理来预测人物命运有两个方面：一是根据坟地地理来对人物命运进行预测；另一种是根据房屋地基地理来对人物

命运进行预测。在人们根据坟地地理来对人物命运进行预测中，着重分析了各种坟地地理特征与人物命运之间的关系，如：“一、前有凹风，则明堂倾御；案砂不有，堂气难收，牵动土牛，主贫穷败绝。二、后有凹风，则臂膊寒，必然无倚无靠，穴星不起，主夭寿无子。三、右有凹风，是龙砂软弱无情，主长房伶仃孤寡。四、两房有凹风，则胎息孕育之方受伤，其他方面虽有好风，主亦败绝。五、两足有凹风，则子孙祭奠朝拜之所低陷，不是冲射中堂，定然水口斜飞，主破家荡产。六、艮风为风中之最恶者，盖寅宫为箕星，箕为风星故也，即使为龙水生旺之地，苟坐寅宫而招艮风最轻也得风瘫颠狂之疾。”①等。有的虽然不是分析介绍，但它却是根据分析介绍归纳起来的，如风水“九歌十诀”中的“地有十贵”：“一贵青龙双拥，二贵龙虎高耸，三贵嫦娥清秀，四贵旗鼓圆峰，五贵砚前笔架，六贵官诰覆钟，七贵圆生白虎，八贵顿笔青龙，九贵屏风走马，十贵水口重重。”②

人们对房屋地基的地理特征与人物命运之间的关系的分析介绍，基本上与此相同。相比之下，人们对房屋地基的地理特征与人物命运之间的关系的分析介绍，比人们对坟地地理特征和人物命运之间的关系的分析介绍更为详细、具体。如：

面前龙虎两脚飞，
退田父子各东西。
更主出人生忤逆，
兄弟相打两分离。

①《中国民俗与相术》第161页。

②见《中国民俗与相术》第172页。

门前坑井树相推，
大姨去了小姨来。
入门又见木中木，
寡妇淫哭无夫在。

门前水分八字图，
卖书田园离家乡。
淫乱其家不用媒，
定主长少房离祖。

面前若有银带水，
高官必定容易取。
出人代代读书声，
清显出贵耀门闾。

门前若有两株树，
断定二姓同居住。
小康之家置两妻，
孤翁寡妇泪沾衣。

厝屋品字外池塘，
读书竹屋起家庄。
大财大旺进田地，
贵子声名达帝乡。

苍苍翠竹绕身旁，
堪笑其家好画堂。
大出官僚小出富，
儿孙个个姓名香。

……①

从这些分析介绍，我们可以看出，坟地地理和房屋地基地理对人物命运发生什么样的影响，完全是由其特征决定的，坟地地理和房屋地理有什么特征，人物命运就受什么样的影响。这种以其特征来影响人物的命运，与巫术中人们用具有某种特征的事物来影响自己是同出一源的。只不过在巫术中，客观事物的特征对人们发生什么样的影响，是从人们根据其需要到客观事物中寻找具有某种特征的事物看出来的。而相术则是将事物的各种特征与人物命运进行比较，然后通过一种相似联想，把不同的地理特征与不同的人物命运连接起来，让人们知道哪种地理特征是影响什么命运的，这种影响是好是坏，然后让人们根据自己的需要对那些不同的地理特征进行预防和选择。在相术中，人们对不同地理的特征进行预防和选择，基本上是采用接触和回避的巫术方式。例如在现实生活中，当地理先生通过对地形的观察，认定某块地是好的时候，人们就把自己已故的亲人安葬在那里，或者在那里建造房屋；如果地理先生认为某块地不好，人们在安葬已故亲人或建造房屋时，就对其避而远之。

在人们根据客观事物来预测人物命运中，除了地理以外，还有根据房屋的方位和姓名等方面来预测人物命运的。

①见《中国民俗与相术》第191页。

人们根据房屋的方位来预测人物的命运，有两种情况：一种是根据房屋的朝向。在人们心目中，房屋是代表主人的出生时间去与分布在不同方位的五行发生关系的。而五行中，每一行都是由不同的属相时间组合而成，所以房屋无论朝向哪一方，都意味着主人的出生时间去与该方中某行所组合的时间发生关系，如果这关系按五行关系是相生的，那么房屋朝向的一方对主人的命运就产生好的影响，如果这关系按阴阳五行的关系是相克的，那么房屋朝向的一方就将给主人带来不幸的命运，这个时候，房屋就必须转换方向，另朝它方。相书中，为了使房主人命运不受坏的影响，专门对出生于不同时间的房主的房屋应朝什么方向进行了归纳，让人们以后在建造房屋时可根据其归纳去选择自己的房屋朝向。如“亥卯未命，宜坐北（大进方）向南大吉，坐东（小进方）向西次吉，坐南（退方）向北可用，不宜坐西向东，犯坐煞大凶。”如果是“寅午戌命，宜坐东（大进方）向西大吉，坐南（小进方）向北次吉，坐西（退方）向东可用。不宜坐北向南，犯坐煞大凶”等。另一种情况是根据房屋前后左右的排列。在这里，人们把房子前后左右的空间方位按五行所在的方位进行了排列，使人们在建房子时，房子与房子之间出现生克关系，如“长房属水左耳边，金水相生旺财丁。”“二房属火在明堂，明堂端正财丁旺。”“三房属木左火角，木火萌生五爪生。”等。从这些预测，我们可以看出，它仍然是基于接触巫术的原则来进行的，因为在这里，它把房屋看成是人物命运的影响物，房屋的朝向如何，房屋与房屋之间的关系怎样，都将使与其接触的房主主人的命运受到影响。所以为了使房主的命运不受影响，人们便对房屋的朝向

和房子与房子之间进行了调整，让房屋尽量朝着一个好的方向，或者是处在一个好的位置上。

人们通过姓名来预测人物的命运与人们通过房屋方位来预测人物命运有些相同，它也是把人的姓名看成是人们与之接触的影响物。当人们感到自己的命运有些不幸时，便产生了通过改换名字来改变自己命运的欲望。例如在现实生活中，当人们感到自己的生活、学习、工作各方面都不顺利时，便想来换一下自己的名字，或者是请算命先生来给自己取一个名字，他们满以为这样，自己的命运就会变好。在人们改换自己的名字，或者是请算命先生来给自己取名字当中，有几种情况：一种是尽量在名字中选一些吉利的字眼，以使自己的命运将来也象其名字一样，出现一种吉利的情景。例如我国农村人的名字中，经常有“富”“贵”“福”

“喜”之类的字眼。这些字出现在名字中，有很多都是人们为图其吉利而取的。另外，在人们看来，人的名字与其出生的时间有一种生克关系。当人的名字与出生的时间出现相生的关系时，人物的命运就好，反之就差。所以在人们改名字，或是请算命先生来取名字时，有的是根据其出生时间来取的，即看其出生时间在五行中还缺什么，然后在名字中取一个可以补这个缺的字，以使其出生时间与名字呈现出一种相生的关系。在姓名相术中，名字笔画的多少也是影响人物命运的一个方面。所以在人们改换名字或者是请算命先生来取名字时，还有在名字的笔画上来进行斟酌的。按名字的笔画，人们把名字分为主格和外格，取名字时，尽量使主格的笔画多于外格，如果外格的笔画多于主格，人的命运就要受到不好的影响。但是不管采取哪种方式取名字，他们也仍

然是基于接触巫术的原则进行的。

从人们根据时间来预测人物的命运到根据客观事物来预测人物的命运，我们可以看出，相术都是在巫术原则的基础上，根据物与物之间的巫术关系来进行的。这也说明巫术的发展，虽然在人们运用具有某种特征的事物来行使巫术和在行使巫术方式上采用了回避的方式之后开始走向没落，但并不意味着巫术就此消声匿迹，它是在转换成相术的形式后继续影响人们的生活。

根据人们基于巫术的原则以预测人物命运的情况来看，巫术转换为相术的形式，主要表现在人们将巫术中的影响物（即具有某种特征的事物）变成了人们捕捉被影响物被影响之后将出现某些情形的信息物。例如属相动物牛，在巫术中，本应属于影响人物命运的巫术物。但是到了相术以后，它却成了人们捕捉出生于牛年的人的命运的信息物。牛身上的各种特点以及它的各种生活习性，都成了人们捕捉该属相人将来命运的信息点。人们只要知道该属相动物有什么特征，也就知道了该属相人将来有什么样的性格和命运。当然，在相术中，有的影响物并不是有特征的事物，而是一种观念化了的抽象物，如时间与时间的关系，天上的星相等。但是这些抽象物在影响人物命运时，与具有某种特征的事物一样，即都是以其特征去影响人物命运的，只不过抽象物的特征不是其本身固有的，而是人们按某种观念对其进行分解或组合时，人为地注给这些抽象物的。例如时间关系，本来时间是人们为了计算其工作和生活进程，而把时间分成若干个相等的阶段。这些若干个相等的时间阶段之间本来是毫无关系的，但是人们出于某种目的，硬要把不同阶段的时间按

阴阳五行的关系来排列和组合，使时间与时间之间出现了生克关系。而人又是出生在不同时间里的高级动物，所以时间与时间之间的关系自然就成了影响人物命运的特征。其次天上的星相也是如此。天上的星相原本是宇宙中的各种星体，它们与地球上人的命运是毫无关系的。但是当人们把人的命运看成是上天安排的时候，这些不同的星体也被人们分成了吉凶两类。所以当这些星体在不同的时间里出现时，人们赋予给它的好坏属性也就成了影响出生于该时间人的命运的特征。除此以外，其它还有像方位和姓名之类的影响物，这些都是人们按某种观念对它们进行了分解和组合后而获得了影响人物命运的特征的。像这样的特征，我们就把它叫做人为特征。

在巫术转变为相术的形式以后，人们的思想也开始发生了变化，即由对未来抱有希望转向了对未来有所了解。例如在巫术阶段，人们只希望在行使巫术之后能出现一种好的结果。而在相术中，人们却想知道人在某物的影响下，将来的情形是什么样子。当然，在相术中，人们也还有通过改变影响物来改变自己未来的做法，但是这种做法比起人们对未来的了解已经显得不够重要。另外，当巫术转变为相术以后，也为那种不以影响物为预测根据的相术的出现奠定了基础。所谓不以影响物为预测根据的相术，就是指那种不从影响物身上来寻找被影响物将来所出现的情形的信息点，而是以被影响物自身显示出来的特征为其未来情形的信息点。例如相书上提到的面相术和手相术就属于这样的相术。在这些相术中，人们都是以被预测对象自身表现出来的特征为根据来对其命运进行预测的。在预测的过程中，它主要是看被预测对象

的面部或手掌有什么特征，然后根据这些特征来对其未来进行预测。但是从人们根据被预测对象自身显示的特征来预测其命运的过程来看，它仍然是在其特征与命运的相似联系中进行的，即看某人有什么特征，然后根据其特征来描绘一种与该特征有些相似的命运。例如在面相术中，人们就把呈胖型的圆脸定为富相，把尖嘴猴腮的瘦脸定为穷象。也就是说，脸上呈胖型的人，将来其命运是一个富有者；而脸上瘦削的人，将来其命运是一个穷光蛋。在这里，人们把胖型与富有者联系在一起，把瘦型与生活贫困者联系在一起，这显然是根据因生活条件不同而造成了人脸上有胖有瘦的特征来进行的，即因胖型的脸与生活富裕造成的胖型有些相似，于是胖型的脸就成了命运富有的信息特征，而瘦型的脸因与生活贫困造成的瘦型有些相似，于是瘦型的脸就成了命运贫困的信息特征。这种根据面部特征与因生活在不同条件下而造成胖瘦不一的人的面部特征的相似联系来预测人物的命运，与巫术中因影响物有什么特征，而被影响物也将有什么特征是有某种联系的，这说明那种不以影响物为预测根据的相术是在那种由巫术转变过来的相术的基础上发展起来的。

在我们谈到巫术向相术转变的过程中，还有必要附带谈一下占卜。从预测的角度上看，占卜也是一种预测术，它主要是为了解一件事情的结果，而通过各种方式来捕捉未来的信息。在人们通过各种方式来捕捉有关某事件结果的信息中，有两种情况：一种是在事情进行的过程中，捕捉有关该事件结果的信息，这种捕捉主要是看某事情在进行的过程中，是否有不祥之兆，如果有不祥之兆，那么该事件结果是有问题的。另一种是在事情进行之前捕捉有关该事件结果的

信息，这种捕捉那种带有信息性质的影响物，即看人们准备进行某活动的时刻是吉是凶，是吉，人们就开展其活动，是凶，人们就另择它时。从这个角度说，它与相术中，人们对时间关系的预防和选择是一致的。只不过在相术中，人们对时间吉凶的判定，是通过属相时与属相时的配合来进行的，而在占卜中，人们是通过占卜物显示出来的特征来判定的。这说明占卜与巫术是有密切关系的，它是在巫术的基础上发展起来的另一种预测术。

从总的来看，相术与巫术的关系是十分密切的，甚至从某个角度来说，相术实际上是对巫术的一种发展，只不过这种发展，不是向积极的方向发展，而是向着消极的方向发展，即使人们由原来积极主动地控制和支配自然，到使人们把自己的命运看成是上天安排的结果。巫术也就是在这种发展中逐步走向没落，最后成了人们的精神枷锁。

第二章 巫术的运用领域

在古代人类文化中，巫术是运用最广泛的一种文化。那时候，只要是人类开展的文化活动，差不多都有巫术参与。巫术也就是在这种广泛的运用中，得到不断发展的。它主要是随着巫术运用领域的不断扩大，巫术为了适应于不同的对象，从而使自己的手段和方式也变得越来越丰富多样。巫术在古代人类文化中之所以被广泛地运用，原因是多方面的，但最主要的是人们把巫术当成了一种最有力的精神武器，去推动人类各种文化活动的发 展。

大家知道，人与动物不同。动物的活动是受本能的支配，它们是在本能的直接驱使下来开展活动的，如饿了去寻找食物，渴了去找水喝，发情了去找配偶等。而人的活动是始终伴随着一种精神活动在内，人类除了受本能的驱使以外，还受着精神的调节。在人类活动中，其精神活动具有十分重要的作用。它可以从正反两方面去影响人们的活动。当人们在活动中遇到困难的时候，精神活动可以从正面使人们透过困难去看到希望，以使人们在困难面前保持一种积极的精神状态。一旦人们的活动确实遭到了失败，精神活动可以使人们在失败面前不致于遭受身心的打击而完全丧失信心，而是在失败中自寻安慰，使身心尽快恢复平静，然后在失败中总结经验，重新调整别的活动方式，去为达到希望而努力。

力。反过来，要是人们的精神活动陷入了消极的状态，致使人们对一切都失去了信心，这时精神活动不但不能支撑和推动人的活动，反而对人的活动起了妨碍的作用。例如现实中有的人因遭受身心的打击而意志消沉以后，办什么事都畏缩不前，甚至于还发展到不敢面对现实的地步。像这种人开展活动时，其结果是一天不如一天。为了促进人类的各项活动，人们需要加强其积极方面的精神活动，以此从精神上保障人们对各种文化活动的进行。

在人类古代，巫术是最早用来加强人们积极精神活动的重要手段。它主要是从两个方面来作用于人的精神：一个是给人们的活动带来希望，以此增强人们开展活动的信心；另一个是根据巫术原则，对人们的某些行为和事物进行禁止，以此消除人们在活动中的恐惧和疑虑。用来给人们的活动带来希望的巫术，即为积极巫术；而用来消除人们忧虑和恐惧的巫术，则为禁忌，或者叫消极巫术。由于巫术可以从这两个方面来加强人们积极的精神活动，所以它对于古代人类的各种文化活动都是适用的，它也正是在这种情况下被广泛地运用于人类的各个文化领域，成了当时最活跃的一种文化活动。下面我们就以巫术运用的几个主要文化领域，分别来看看巫术是怎样加强人们的精神活动的。

第一节 生产中的巫术

巫术是最早运用于人类的生产活动的。它是在人们把模仿性的狩猎活动转变为巫术以后，即以人类的生产活动为运用领域。根据当时巫术运用于人类生产的情况来看，巫术最

早是运用于人类的狩猎生产，即在狩猎活动之前开展各种巫术活动，以此影响人类的狩猎活动或者是保障人类狩猎活动的顺利进行。例如我们前面提到古代人在狩猎活动之前，通过动作、装饰、声音、绘画、雕刻等模仿行为来模仿某些有用的行为和事物，或者是再现某种狩猎效果情形以影响现实的狩猎活动等，都是人们将巫术运用于狩猎生产的表现。在人们将巫术运用于狩猎生产的过程中，一般有两种情况：一种是在狩猎活动之前开展一种对狩猎活动有积极影响的巫术活动，它主要是人们通过各种模仿把具有某种作用的行为和事物，或者是人们所希望的某些效果情形再现出来，以使人们的狩猎活动在这些模仿行为的影响下，按照人们的意愿发生某些变化，或出现某些效果情形。例如人们在巫术活动中，用模仿行为再现的是猎物被猎人杀伤的情形，那么在这种模仿情形的影响下，人们在现实的狩猎活动中也将有一只猎物被人们所杀伤，而且杀伤的情形与人们在巫术活动中所模仿的情形是一样的。另一种是人们在狩猎活动的过程中，禁止某些被认为于狩猎活动有不利影响的行为和事物。在现实生活中，有很多行为和事物经人们的相似联想，被视为于狩猎活动有不利影响的行为和事物，所以当人们在进行狩猎活动时，为了避免其狩猎活动受影响，便对这些行为和事物进行禁止。例如在布莱克福特印第安人那里，凡男人外出猎鹰时，家中的妻子或孩子一律禁止使用锥子。在他们看来，家中妻子或孩子如若使用锥子，那么他们在跟踪鹰时，将被鹰爪抓伤。在老挝，当一个猎象者出发去追寻大象时，他警告妻子在他不在家时不得剪发或在身上擦油。因为她若剪发，大象就会挣破网套；她若擦油大象就会从网套滑脱。在我国

侗族，人们准备外出行猎时，则不允许说不吉利的话。如果猎人当中有谁说了不吉利的话，那么当天所有的猎人都将停止出猎，严重的还要强迫说不吉利话者赔偿他们由于没有出猎而造成的损失。在这两种情况中，前者属于积极巫术，后者属于禁忌（消极巫术）。这说明人们在将巫术运用于狩猎生产时，是包含有两种巫术的，只不过在具体运用的时候，前者被运用的时间比较早，后者是很晚才运用于狩猎生产的。

到了农耕生产出现以后，其巫术的运用开始由狩猎生产转向了农耕生产。关于巫术运用于农耕生产早在我国各民族的神话里就有反映。那时候，人们主要是运用巫术来战胜各种自然灾害，例如人们用弓箭射太阳，设圈套活捉雷公等，都是人们运用巫术来战胜自然的表现。另外，这种将巫术运用于农耕生产，在我国各民族的生产习俗中也有所体现，其中最典型的例子就是我国古代各民族人民经常举行的各种祈雨活动。据有关文献记载和实地考察，我国各民族的祈雨活动多半是用巫术来进行的，只不过在具体进行的过程中，其巫术的表现各不相同。我国古代的汉族是用性来诱惑天上下雨，即女巫脱光身子，仰躺在求雨台上，让天在性的诱惑中降下甘雨。有的是用男欢女爱来诱惑天上下雨，即让男女在指定的地方尽情作爱以诱惑天上下雨。我国《楚人·九歌》（即原始《九歌》）即祈雨乐曲，就是以描写男欢女爱来诱惑天公兴云布雨为内容的。我国少数民族用巫术来祈雨是别具一格的。他们主要是用各种材料来做成龙的形状，或在手上舞，或在水上划。其中在手上舞的，人们称之为“耍龙”，而在水上划的，人们称之为“赛龙舟”。但是它们的性质都是一样

的，即通过模仿可以降雨的神物以影响天上下雨。当然，“耍龙”作为人们祈雨的一种巫术活动，由于多半是在春节期间举行，所以有关它可以影响天上下雨的巫术意义已经不那么明显。只有当人们提到在春节期间“耍龙”，可以使来年“风调雨顺，五谷丰登”时，它的巫术意义才显示出来。相比之下，“赛龙舟”以影响天上下雨的巫术意义就比较明显。这一点一方面表现在它是在需雨的季节举行，另一方面是在它举行的过程中，处处体现了在影响天上下雨的巫术意义。苗族的“赛龙舟”是在每年的农历五月二十四这天举行。这段时间正是禾苗需要雨水的时候，苗族人民在这个时候举行“赛龙舟”活动，是为了影响天上下雨。另外，苗族人民在举行“赛龙舟”活动的过程中，是把龙视为兴云布雨的神物，为了影响天上下雨，他们不仅把船身刻成龙形，以模仿龙的出现，而且还驾着龙形的船在江面上游荡，以模仿龙在兴云布雨的情形。其中特别有趣的是，苗族人民驾着龙形的船在江面上游荡时，身上都披着蓑衣，头上戴着纸斗笠等模仿的雨具，以模仿天上在下雨的效果情形，这就更显示了“赛龙舟”在影响天上下雨的巫术意义。

在人们将巫术运用于农耕生产的过程中，一般也有两种情况：一种是在农耕生产之前，积极开展一种于农耕生产有积极影响的巫术活动。例如上述人们用以驱旱降雨的巫术就属于这样的巫术。除此以外，还有人们平时开展的一些巫术活动也同属于这些巫术的范畴。例如我国侗族每逢插秧季节，村子里都要选定一个家庭富有，种植经常有好收成的人来做“秧头”。插秧时，要等这个“秧头”先插了，人们才动手插秧。据说，让这个“秧头”先插秧，可以使人们的秧

苗都像他的一样长得好。在国外，像这样的例子尤其多，例如奥里诺科的印第安人每到农耕生产开始时，都让女人怀抱着婴儿在地里播种，当天主教神父对此提出指责时，男人们回答说：“神父，你不懂这些事，所以您才生气，您知道女人们是惯于生孩子的，我们男人却不行。要是女人们去播种，玉蜀黍的杆上将结出两三个穗，兰兰花的根将有两三篮子的产量，所有的东西都会成倍增产，为什么呢？因为女人们既然知道如何去生孩子，当然也会知道如何使他们播下的种子结出果实。让她们播种吧！我们男人们对这些事不如她们懂得那么多的。”^①在苏门答腊内地，稻子是由女人播种的，为了使稻子长得又高又密，她们播种时，故意把长发松散下来搭在背上。与此类似，在古代墨西哥，有一种庆典是专为祭祀玉蜀黍女神而举行的。当地人们称她为“长发妈妈。”庆典在这样的时刻开始进行：“当这种庄稼已长大，花须从绿色的穗尖露出来，向人们表明籽粒已经饱满。在这个节日里，女人们放开了长发，让它在舞蹈中摇曳飘荡。这里庆典中最突出的形象，好使来年玉蜀黍的穗子也能长得同样丰盛茂密，从而玉米也相应地长得硕大饱满，使大家都能获得丰收。”在欧洲的许多地方，是用跳舞和向空中纵跳来助长庄稼的生长。为了使他们的大麻长得高，他们总是在狂欢节里尽情地跳舞，如此等等。另一种是人们在农耕生产过程中禁止某些于农耕生产有不利影响的行为或事物，人们把这种做法称之为生产禁忌。翻开各民族的文化资料，只要是从事农耕生产的民族，差不多都有自己的生产禁忌，而

^①詹·乔·弗雷泽《金枝》第44页。

且这些禁忌多半是基于巫术的原理来进行的。例如苗族正月初一忌煮生（饭菜），否则庄稼长不好。侗族人在正月初一不吃青菜，说正月初一吃了青菜，来年田里多杂草。土家族人播种玉米时，忌到别人家借火种，否则玉米不结棒。当然，关于农业生产方面的禁忌最多的还是巫术发展成相术以后，人们根据各季节的时间排列，而产生很多禁忌，例如侗族正月至三月间，忌小戊，六天一次。四月到冬至，忌大戊，十天一次。每遇戊日，禁忌出工，男女都在家休息，出外不得进入田地。我国著名作家赵树理在他的名作《小二黑结婚》里描写了一个绰号叫二诸葛的人，在春耕大忙季节动不动要查看历书，掐指推算哪天不宜栽种，哪天是黄道吉日，就是根据农村中这些生产禁忌来描述的。

巫术除了运用狩猎生产和农耕生产以外，还运用于伴随着农耕生产一起发展起来的一些手工业生产，如制陶业和木器加工等生产。其中人们将巫术运用于制陶业，主要是人们经常将陶器做成动物的形状，或者是在陶器上绘制具有丰产意义的图形，如鱼、植物等。而人们将巫术运用于木器加工业也是如此，他们主要是在各种木制建筑或各种木器上雕刻各种动物形象，一来以此装饰各种木制建筑或各种木器；二来使这些木制建筑或各种木器显示出吉祥的意义。例如我国侗族人的木房上，就经常雕刻有各种动物的头象，这些动物头象对于房屋来说，不仅具有装饰的作用，而且也使房屋显示了吉祥的意义。除此以外，其它还有像侗族房屋内摆设的桌子、椅子、床架等，都雕刻有动物、植物之类的图案，其中龙凤呈祥的图案尤其多。可见巫术运用于手工业生产也是十分突出的。但是，巫术无论是运用于狩猎生产，还是运用于

农耕生产，或者是其它方面的生产，巫术都是用来加强人们积极的精神活动。其中人们在生产活动之前或生产活动的过程开展有积极影响的巫术活动，主要是从给人们的生产活动带来希望方面来加强人们的精神活动，以使人们在其生产过程中对其生产活动抱着积极的态度。如人们在农耕生产之前行使了使农作物获得丰收的巫术后，就使人们对其生产充满了希望，在这种希望中，人们总是信心百倍地去进行耕作和管理。直到这种希望真正实现为止。而人们在生产活动之前或在生产活动的过程中，禁止某些于生产有不利影响的行为和事物，则是从消除人们生产中的疑虑和恐惧方面来加强人们积极的精神活动，以使人们在对其生产充满希望的过程中，不受疑虑和恐惧的干扰，所以从某个角度上说，它是人们对人们积极精神活动的一种维护，是积极巫术的一种补充。例如在生产活动中，当人们根据巫术的原理，禁止某些被认为于生产有不利影响的行为和事物以后，人们就不再担心其生产将受不利的影响而动摇其生产的信心，而是放心地去开展生产活动。由此可见，人们将巫术运用于生产时，无论是运用积极巫术，还是运用消极巫术，其目的是一致的，即都是为了加强其积极的精神活动，以此从精神上去保障其生产的进行。

第二节 生活中的巫术

在巫术以生产为运用领域之后，接着是以生活为运用领域。在现实生活中，人类生活的范围相当广，所以巫术运用于人类生活的内容也相当丰富。为了便于掌握，我们分别从

三个方面来叙述：

（一）巫术运用于人们的日常生活

根据人类生活的特点，人们日常生活一般包括饮食起居、收拾梳洗，娱乐消遣，迎来送往、疾病的医治等方面。

其中巫术运用于饮食起居方面，目前看来，在成人方面已经不太多，要有，多半在小孩方面。例如苏联乌兹别克东部一个撒马尔罕的城市里，女人们给孩子喂吃糖果，并把胶涂在其手心里，以此使孩子长大后能说甜言蜜语，就是将巫术运用于小孩生活的。在我国，人们将巫术运用于小孩的生活时，主要是对小孩的饮食起居作了很多巫术性的规定。例如我国农村，小孩吃饭时，不让其伸懒腰，说小孩吃饭时伸懒腰，将来要推倒饭山。有的在小孩吃饭时，不让小孩吃猪尾巴，说小孩吃了猪尾巴，将来事事落后于人，一事无成；有的不让小孩吃猪鼻子，说小孩吃了猪鼻子将来睡觉时，鼾声如雷；如此等等，这些都是人们将巫术运用于饮食起居的表现。

人们将巫术运用于收拾梳洗方面，主要表现在人们在收拾梳洗的过程中，经常运用一些被认为有巫术作用的行为或事物来使人们的身体变得健壮和容貌变得美好，这是人们的一种爱美之心所使然。例如我们前面提到的切罗基印第安女人用某豆科植物的根来熬水洗头，就是为了使头发不脱落，男人用其根熬的水洗澡，就是为了使其筋骨和肌肉变得强健。除此以外，还有像澳大利亚中部的土著居民那里，经常有人用乌鸦蛋来行使巫术，以使自己发白的头发恢复黑色。法国波尔多人觉得脸上长粉刺有碍美观。为了消除脸上的粉

刺，那里的医生给他们推荐了一种办法，就是发现天上有流星时，就盯着天上的流星，当看到流星在天空飞落时，就立即用布或用顺手拿到的任何东西擦拭其粉刺，以使其粉刺随着流星下落而掉下。在我国，类似这样的例子，虽然不多见。但我国人民在收拾梳洗的过程中，所作的某些巫术性规定，却是不乏其例的。例如我国农村人在洗衣服时，就有要求先洗衣服，后洗裤子。按他们的说法，按这种顺序洗衣服，将来办什么事都“顺”，不会出现事与愿违的事。还有，在他们把衣服洗好后，把衣服往绳子上凉时，衣服与衣服的前后一定要一致，不能前对前，背对背的胡乱凉，特别是全家人的衣服。否则，将来不是家人不合，就是自己办什么事都不顺心如意，这说明人们将巫术运用于收拾梳洗是比较突出的。

人们将巫术运用于娱乐消遣方面，一般要看人们在消遣娱乐中从事什么活动，如果人们从事的是琴棋书画等活动，那么就没有什么巫术。如果人们从事的是与恋爱有关的活动，其巫术的运用还是较为常见的，例如澳大利亚土著居民中，青年人就经常进行一种神秘的性爱法术，亦称“求偶法术”。它是男青年在娱乐活动中对一些佩带的饰物施以法术，以此使妇女产生法术灵效，倾心于自己。在南斯拉夫那里，一个女孩子把印有她恋人脚印的土掘出来放在一个花盆中，然后在花盆中种上金盏花（这是一种被认为是永不凋谢的花），它的金色蓓蕾长大开花，并且永不凋谢，她的情人对她的爱情也将与日俱增，永远不会衰退。在我国侗族，其青年人也经常进行这种巫术来寻求自己的爱情，他们主要是在暗中向所爱的人施放爱药来进行的，据说，他（或她）只要

向意中人暗中施放了爱药，他的意中人，哪怕是一点也不爱他的意中人，也将像发疯一样追他。这说明即使是与巫术关系不够紧密的娱乐生活，也仍然有巫术的运用。

人们将巫术运用于迎来送往，是在人与人之间的交往中进行的，它主要是人们为了加强和巩固其情谊，而将巫术作为人们经常往来的保障。例如布依族人为了加强人与人之间的情谊，他们在招待客人中，常常将鸡头连着脖子这一长条缠上鸡肠，连同血、肝，敬给“客头”（来客中最长者），以示同客人血肉相连，肝胆相照，长（肠）来长（肠）往（网）。人们用巫术来巩固人与人之间的情谊，主要表现在一些经常处在一起的人，对一些认为有影响人们相处的行为和事物进行禁止。例如在我国，恋爱的青年男女处在一起时，决不相互分梨吃，他们把“梨”同“离”音等同，分梨即分离。后来这种禁忌进一步扩展到了人们送别时，送者不以梨相赠，如果需要送水果之类的，便送苹果呀、香蕉等等。有的民族在送别时，送的人只默默地跟着离去的人走一段，但决不对离开者说：“你去吧”之类的送别语，因为在那个民族里，“去”同“逝”的意义十分相近，说“去”等于说“逝”。所以说：“你去吧！”就容易造成永久性的分离。

在巫术运用于人们的日常生活中，运用得最多的还是对疾病的医治。因为疾病是威胁人类生存的一个十分重要的方面，也是人们最不易控制的一种对象。所以当人们对疾病的治疗上遇上困难时，巫术便成了控制疾病的手段。根据人们将巫术运用于医治的过程来看，一般有两种情况：一种是单独用巫术对疾病进行医治，在这种医治中，巫术成了医

术。例如法国宫廷医生在给人治疗肿瘤时，就是用巫术来代替医术的，他的具体治疗过程是这样的，即将一根马鞭草破成两边，将一边绕在病人的肿瘤上，将另一边用烟火熏烤，他认为只要另一边被熏烤干，那么肿瘤也就被熏烤干直至痊愈。在我国，人们认为病人的病是由于鬼进入人体或者是病人失掉其魂魄所致，所以在人们单独用巫术治疗疾病时，主要是用巫术来把人体中的鬼赶走，或者是把病人失掉的魂魄招回来。例如我国侗族家中每当有病人，都要请巫师到家中来驱鬼。这巫师手执利刀在病人房中、堂屋内，又舞又跳，佯装驱赶的样子。我国普米族的巫师在给病人治病时，是捧一竹盆，内装石子若干，他站在病人身边，象一个卫士一样，从病人身边往外掷石子，进而泼水，再往屋外撒石灰，口中念道：“烂鬼，你滚吧！不要在家里捣蛋，不然我就收拾你。”人们给病人招魂主要是对小孩进行的，因为在现实生活中，小孩比大人容易受惊吓。所以每当孩子受惊吓而生病，或者是外出回来生病等，都认为是孩子的魂魄丢失所致，于是人们便请巫师或者是按巫师的吩咐来给孩子招魂。人们招魂的方式很多，有的是到野外抓系孩子灵魂所化的虫豸；有的是用麻线象征性地去拴住孩子的灵魂。据笔者亲眼所见，人们在给孩子招魂时，多半是孩子的母亲到野外或者是到孩子丢失灵魂的地方去呼唤孩子的名字，就像平时寻找外出未归的孩子一样，在呼唤声中，他们尽量点出孩子喜欢吃的东西，以使孩子的灵魂在好吃东西的诱惑下，慢慢返回孩子的身体中，从而使孩子的病好起来。

另一种是人们给病人治病时，巫术和医术同时运用。例如我国云南哈尼族的“魔巴”就是一边看卦送鬼，一边为病

人煮草药服。再如我国哈萨克族巫师“巴克西”在治病时，也是一边给病人治疗，一边念咒语。特别有趣的是，有的巫师在给病人治疗时，其治疗本身就是巫术，巫术本身就是治疗。例如普米族人认为扭伤所出现的瘀血，是一种鬼进入所致，于是以刀刺之出血，认为鬼就随血跑出去了。陶宗仪《辍耕录》卷二十二《西域奇术》记载：“任子昭曰：向寓都下时，邻家儿头疼，不可忍。有回回医官，用刀割开额上，取一小蟹，坚硬如石，尚能活动，倾焉方死，瘀迹遏止，当求得蟹，至今藏之，”这就更体现了巫术与医术的结合。这说明巫术运用于疾病的医治是十分突出的。

从人们将巫术运用于日常生活的内容，我们可以看出，在人们的日常生活中，几乎各个方面都有巫术的运用，只不过在具体的运用当中，有的运用得比较多，有的运用得比较少。但是不管巫术在日常生活的运用如何，它们都是用来加强人们在日常生活的积极的精神活动，以使人们在日常生活中对生活的各个方面都保持以积极的精神状态。人们将巫术运用于疾病的医治，就是通过巫术给人们带来治愈疾病的希望，以使人们在遇上疾病以后，不致于因疾病的难治而感到悲哀。还有，人们将巫术运用于收拾梳洗也是如此，它主要是通过巫术使人们产生了永葆青春的希望，让人们在生活中不致于因生理的衰变以影响其美观而发愁。其它几个方面的情况基本上都是如此，说明人们将巫术运用于日常生活，主要是用巫术来作为人们日常生活的精神保障。

（二）巫术运用于人们的礼仪生活

礼仪生活是人类生活的一个十分重要的内容。它是一个

人在由生到死的过程中，每进入一个新的生活里程前，由人们为其开展的一种仪式性活动。在这种生活中，人们对其仪式性活动非常重视。他们把它视为一个人进入新的生活里程时，其命运将出现好坏的一个关键性环节。所以为了使每个人在进入新的生活里程时，都有一个好的命运，人们在为其开展的各种仪式性活动中都运用了大量的巫术。根据人们将巫术运用于人的各个礼仪活动看，人们首先是从怀孕开始。怀孕是一个人生命产生的开端，为了使每个妇女能怀上孕，人们在妇女婚后即开始行致孕巫术。例如我们前面举的：当一个姑娘当上新娘以后，做婆婆的就要去煮一碗汤圆给她吃。有的妇女是自己去做一个木质娃娃放在膝下抚摸；或者去请一个孩子众多的父亲来为自己向太阳祈祷；或者是去借一个生了许多孩子的母亲的罩袍来穿等，这些都是人们为了使妇女怀上孕而行使的巫术。一旦妇女怀上孕后，接下来就是希望妇女能生下一个完美的孩子。于是人们在妇女怀孕期间又行使了一系列的巫术。例如有的人为了使生下的孩子聪明和有好的品行，就要求妇女在怀孕期间行坐要端正，多听美言。在古代还有令人在孕妇身旁诵读诗书，陈以礼乐的习俗。现在人们把这种做法说成是胎教。其实胎教是近代科学家们经过科学实验以后才提出来的。在古代，人们根本就不知道胎教这回事，所以古代人这种做法，与其说是胎教，还不如说是对婴儿行使巫术。有的希望孩子生下来不要有生理缺陷。所以在妇女怀孕期间，他们主要是要求怀孕妇女不要见兔子、吃兔肉，不要吃生姜等。他们说，妇女在怀孕期间见兔子、吃兔肉，将来生下的孩子象兔子一样豁唇；吃生姜，将来生下的孩子手上多长出手指。当然，在人们对怀孕

妇女行使的巫术中，也有的是为了使怀孕妇女将来顺产而行使的。例如我国侗族为了使怀孕妇女将来顺产，他们在妇女怀孕期间，不让把柴颠倒烧，要从根部烧起，如果从尾部烧起，将来孕妇会难产。

妇女怀孕以后，接下来就是生育。巫术运用于妇女的生育主要有三个方面：一个是用巫术来助产，例如在婆罗洲达雅克人那里，当妇女难产时，就叫来两个巫师。一个巫师用理性的手法给孕妇助产；一个巫师在一旁模仿妇女顺产的形状，以帮助妇女生产。在我国傣族，巫师鲁摩在为难产妇女治病时，是用一根棉线拴在产妇的脚上，然后自己握住线的一端，一边念经请神，一边弹拨棉线，他认为这样就能顺产。第二个方面是婴儿出生以后，人们用巫术的方式来处理婴儿的胎衣和脐带。根据接触巫术的原则，胎衣和脐带均为婴儿身体中的一部分，所以在婴儿出生时，对婴儿的胎衣和脐带作巫术性的处理，可以影响婴儿的未来，例如在澳大利亚西部地区的某些部落里，人们相信一个人游泳技巧的优劣，决定于他出生时他的脐带是否被她母亲扔进了水里。在切罗基人那里，人们为了使生下的女孩长大后能成为一个制作玉米面包的好手，特地将她的脐带埋在一个玉米白底下；为了使一个男孩长大后当个好猎手，便将他的脐带吊在森林中的一棵树上，等等。这些都是在婴儿出生以后，人们对婴儿的胎衣和脐带作巫术性处理的表现。第三个方面是婴儿从出生到一岁之间，人们要为其举行一系列的诞生仪式。在这些仪式中有大部分都是有巫术性的。例如我国农村在婴儿出生以后，首先要举行“三朝”仪式。所谓“三朝”就是在婴儿诞生后的第三天给婴儿沐浴，设宴欢庆，欢迎他

（或她）进入社会，所以也叫洗三。洗三时，人们要请一位儿女双全而有威望的老太太主持。这位老太太来了，她先端出一个铜盆放在屋里，盆里放有槐枝、艾蒿。她往盆里倒热水。趁着水冒热气，前来吃三朝酒的亲戚朋友，将带来的铜钱、枣儿、花生、莲子、鸡蛋等投入水中，叫添盆。仪式一边进行，老太太一边念喜歌。如客人添水时，老太太边试水温，边念道：“长流水、水流长，聪明伶俐好儿郎……”枣儿、莲子放进盆时，老太太又念道：“早立子，胖小子，长命百岁寿星子，连生贵子，莲生贵子。”有的地方的老太太是手拿棒槌，一边搅水一边念道：“一搅二搅连三搅，哥哥领着弟弟跑；七十儿、八十儿、歪毛儿、阔气儿，希哩唵噜都来了。”添盆仪式过后，老太太将婴儿放入水中，一边洗一边念：“先洗头，做王侯，后洗腰，一辈倒比一辈高，洗腓蛋，做知县；洗腓沟，做知州。”洗完之后，老太太又拿出梳子，梳梳婴儿的胎毛，手上一边梳，口头一边念：“三梳子，两梳子，长大戴个红顶子，左描眉，右打鬓，寻个媳妇就四衬。”梳完头，老太太拿根大葱在小孩身上打了三下，口头念道：“一打聪明，二打伶俐，三打邪魔。”在这里，从人们请一位儿女双全的老太太来主持“三朝”仪式，到往婴儿沐浴的盆里投放铜钱、枣儿、花生、莲子、鸡蛋，到老太太给婴儿洗澡收拾时所念的一系列喜歌，都具有巫术性质的。其中人们请儿女双全的老太太来主持“三朝”仪式，主要是想用老太太儿女双全的特征来影响为孩子举行“三朝”的人家，以使其将来也象老太太一样儿女双全。人们往婴儿沐浴的盆放枣儿、花生、莲子、鸡蛋等也具有同样的性质。只有铜钱是用来影响婴儿将来生活富贵。至于老太

太在给婴儿收拾梳洗时，所念的一系列喜歌，主要是用一种吉祥的祝词(语言巫术)来影响婴儿将来的命运。在人们为婴儿举行“三朝”仪式时，还有值得一提的是，在人们为婴儿举行“三朝”仪式之前，如果出现有人前来“踩生”(所谓“踩生”就是指有的人因不知道而第一个踏进了产妇的家门)，那么人们还要以好酒好肉来款待“踩生”的人。按照人们的说法，“踩生”人踏进产妇的家门以后，将来婴儿长大以后，其性格，脾气都像他(或她)，为了使“踩生”在进门以后有一个好的性格和脾气，所以大家以好酒好肉款待他，以令他愉快高兴。这种让“踩生”人高兴来影响婴儿将来性格和脾气，其巫术特点就更加明显。

“三朝”仪式之后，接着是满月。所谓满月，就是婴儿长到30天时所举行的礼仪。旧时在满月行剃头礼，即在满月的当日，为婴儿剃其胎发。剃头时，人们预先在水中放置小石三个或铜钱十二文，葱一根，染红的鸡蛋十二个。在人们所放的这些东西中，都是含有巫术意义的，其中小石子主要使婴儿将来长得健壮；铜钱是使婴儿将来富有；“葱”与“聪”同音，放入葱，可以使婴儿将来长得聪明；鸡蛋是用于剃完发后，将染红的鸡蛋在头上轻轻滚三次，以使将来戴上红顶(即升官发财)。在人们为婴儿行剃头礼时，亲友们纷纷前来馈送礼品，其中有的送银制或玉制的长命锁，有的送银制的手镯，有的送衣着、鞋帽等。在人们所送的长命锁和银手镯中，上面都刻有“状元及第”、“长命富贵”、“五子登科”之类的祝贺语，目的主要在孩子戴上这些银手镯和长命锁时，其祝贺语可以对孩子将来的命运发生影响，可见其巫术性质也是十分明显的。

除了以上的两种仪礼以外，人们为孩子举行的诞生仪礼还有“百日”“周岁”“取名”等。“百日”是婴儿长到一百天后，为其举行的仪礼；“周岁”是婴儿长到一岁后，为其举行的仪礼，它们的内容大抵上与满月相同。取名是在婴儿满月不久进行的，它虽然没有什么仪式，但是人们对取名是非常重视的，致使他们在给婴儿取名时运用了大量的巫术。前面提到有的侗族父母为了使子女容易存活，而给子女取小猫、小狗之类的贱名。有的为了使子女将来有个好运，尽量在子女的名字里用上一些吉利的字眼。有的是因为孩子出生的时间不好，为了使孩子的命运不受其出生时间的影响，而特地去请算命先生来为其取名，等等，这些都是人们在为孩子取名时运用了大量巫术的表现。除此以外，有的在为婴儿取名时，还运用巫术来促使其妻生出男孩，它的具体表现是这样的，当他们看见妻子前面生的两个都是女孩，他们便给第二个女孩子取男孩子的名字，或者用这个女孩子的名字带上男孩子的称呼。例如我国宁安的蒙古族就常常把第二胎的女孩取名为“带弟”、“招弟”、“来弟”等，他们认为这样以后，妻子就会在第二个女孩子之后生出一个男孩，以此满足他们儿女双全的愿望。

婚礼是儿童长大成人以后，开始步入婚姻生活的重要礼仪。在人们看来，办好婚礼与否是关系到人们以后整个婚姻生活和家庭生活的幸福。为了保障以后婚姻生活和家庭生活的幸福，大部分民族在婚礼上都使用了巫术，只不过由于各民族举行的婚礼不同，所运用的巫术方式也不一样罢了。

根据大量的婚俗来看，人们在婚礼上使用巫术，从婚礼的准备时期就已经开始。这个期间，人们使用的巫术主要有

两个方面：一个是为婚礼择取吉日；一个是根据巫术的原理为婚礼的举行作好各种准备。关于为婚礼择取吉日，我们在“巫术与相术”一节已经介绍过，这里只着重谈人们根据巫术的原理来为婚礼的举行作好各种准备。在各民族中，人们为婚礼的举行作好各种准备，一般包括亲戚朋友为举办婚礼的主人准备礼物和举办婚礼的主人为迎娶新人而作的各种布置两个方面。在这两种准备中，有很多都是根据巫术的原理来进行的。例如亲戚朋友在为举办婚礼的主人准备礼物时，所准备的礼物都是双的，而不能是单的；礼物颜色要红的，而不能是白的或者黑的，即使所准备的礼物里有白的或者黑的，也要用红纸贴上，红纸上面写着祝贺性的词语，以此表示喜礼。另外，主人家要是老人，亲戚朋友还不能准备钟之类的礼物，送钟和“送终”是谐音，大忌。人们根据巫术的原理来为迎娶新人作各种布置工作，主要表现在人们在给新郎新娘布置洞房时，从洞房的墙上，到床上的用品，都是用一些被认为对新郎新娘的婚姻生活和家庭生活有影响作用的艺术品装饰起来。其中墙上的装饰，一般包括门上祝贺性对联，窗上贴的大红“喜”字，墙上挂的胖娃娃抱大鱼之类的画等。床上的用品装饰，主要指人们在被面、枕套、枕巾以至帐沿等上面给绣上鸳鸯戏水、鸾凤和鸣，龙凤和欢等图案。这些装饰在过去都是有巫术意义的。在人们给新郎新娘布置洞房的同时，有的地方还要专门请一位夫妻双全、儿女两具的女人来为新郎新娘铺床，据说请这样的女人来为新郎新娘铺床，将来新郎新娘也像这位女人一样夫妻双全，儿女两具，这就更显示了布置工作的巫术意义。

婚礼布置工作结束以后，人们开始按巫师指定的时间派

人去接新娘。在接新娘的过程中，人们根据巫术的原则，对接新娘作出了很多规定。例如我国侗族派去接新娘的人一定要是双数，人数多半是八个。在迎新娘的一行中，其中有一个领头的，他是一个年过花甲，夫妻还健在，儿女双全的人。这个人挑着礼物走在前面，其他的人在后面跟着，不得超过他。我国满族的旧婚俗，是用马拉花轿去接新娘，在花轿顶上，一般都悬有木刻的“麟麒送子”。娶亲时，轿内要有压轿孩和娶亲婆。压轿孩一般是八、九岁的男孩；娶亲婆是夫妻双全、儿女齐全的土命人。我国的赫哲族对派去迎娶新娘的娶亲婆也有同样的要求，即要求娶亲婆是个儿女满堂，父母双全，和丈夫感情好，从不吵架的。在接新娘的过程中，有的是当天把新娘接到家，有的是第二天才把新娘接回来。我国的侗族是第二天天亮，新娘才开始按巫师指定的时间随迎新一行前往男家。在新娘离开娘家前往男家的过程中，也有很多规定。首先，如果当时天上正在响雷和路上正在结冰，人们都不让新娘出门。他们认为天上响雷对新娘的婚事不吉利；路上结冰，是怕新娘滑倒。新娘在路上滑倒，对以后的生活也是不吉利的。所以侗族为了避免天上响雷和路上结冰，多半选择在古历的十月卯日举行婚礼，因为这时天上打雷的时候少，又没有进入冬天，所以不用担心天上有响雷和路上结冰的现象出现。其次，新娘出门时，须由自家的兄弟背出门，而且出门时，其身体的各个部位不能碰着自家的门框或门槛。据说，新娘在出门时，其身体若碰了自家的门框或门槛，将来会把自家的东西都带到男家去。另外，新娘上路以后，还须沿着去迎亲的人走过的路走向男家，不得另走其它路。如果是遇着几个同时出嫁的新娘都要共走一条路时，这

些新娘都力争走在前，侗族人把这叫做“抢路”。在“抢路”中，作为新娘之间，主要是一个害怕踩一个的脚印。据说如果一个新娘踩了另一个新娘的脚印，那么路上所有好的东西都让头一个新娘给占了，而剩下的各种倒楣的东西都留给了后一个新娘。有的又说，如果一个新娘踩了头一个新娘的脚印，那么后一个新娘的命运也将像头一个新娘的命运一样。如果头一个新娘的命运好则好，如果头一个新娘的命运不好，后一个新娘的命运也就跟着倒楣。这就是这些同时出嫁的新娘之所以都想走在前面的原因。但是如果万一有一个新娘已经走在前面，而后一个新娘除了这条路以外，再也没有第二条路可走的情况下，后一个新娘只好由随自己到男家去当“房客”的亲兄弟将其背过头一个新娘已经走过的路，这样就可以在几个新娘共走一条路的情况下，避免后一个新娘去踩头一个新娘的脚印。还有，新娘在前去男家的路上，如果遇着溪流，新娘自己不能涉水过河，须由自己的亲兄弟将其背过河去。据说，新娘自己如果涉水过河，身上的喜气将被流水冲得一千二净。

在把新娘迎到家门口以后，新娘进门时的巫术性规定更是繁多。例如侗族，在新娘到新郎家门口以后，新娘要换上黑色的包头帕，在门外站着。等门边的道士摆好香案，念过咒语，并宰了一只雄鸡奠过，然后才放新娘在一片鞭炮声中走进屋里。进屋时，屋门口放有一双“引娘”（即带新娘进屋的妇女，这妇女一般都是夫妻双双健在、儿女双全的人。在大多数情况下，这“引娘”都是由领头迎亲的人的妻子充当。）专门为新娘编织的草鞋。新娘进屋时，须踏着这双草鞋走进屋里去。到屋里，新郎家里的人一概回避，特别是小

孩，因为人们担心小孩在屋里会因受鞭炮的惊吓而放声大哭，这哭声对新娘以后是极为不吉利的。此外，在侗族的某些地方还有一种习惯，就是新娘走进男家屋里时，新娘要想将来不受婆婆虐待，便飞快地将堂屋香案上的香头抽取一根倒插着；婆婆怕媳妇以后虐待自己，便悄悄到大门楼上，叉开双腿，让媳妇从自己的跨下通过，并用剪刀对准媳妇进屋的身影剪几下。这种情况在侗族地区是非常特殊的，它是历史上婆媳矛盾在婚礼中的反映。在大多数情况下，人们都是用巫术去给新娘以好的影响。例如我国的满族在新娘进门时，先在洞房门口滴水檐处，放一马鞍，马鞍上放两串铜钱，由新郎先跨过去，然后新娘子再跨过去。在新娘跨过马鞍的同时，伴娘在后随手拿起两串铜钱，给新娘子一个肩头搭一串。一进门，一个小女孩拿两面宝铜镜，对新娘子照一照，然后把铜镜搭在新娘子身上，胸前一面，背后一面。再向前走几步，一个小女孩拿宝瓶壶，壶中装着红粮，壶口用红布扎着。这时伴娘接过宝瓶壶，给新娘子一个腋窝夹一只。我国的赫哲族在新娘刚迈进门坎时，新郎使用秤杆子去挑开新娘的蒙头布，这时屋里的男女青年，手拿五谷杂粮，向新娘大把撒去，使新娘眼不敢睁，头不敢抬，脸被打得通红。

在新娘进屋以后，各民族根据自己的习俗，开始对新娘作各种各样的安排。在这些安排中，有很多都是根据巫术的要求进行的。例如我国的布依族，新娘到新郎家以后要行拜堂礼（即向新郎家的神榜跪拜），拜堂设在新郎家的堂屋，明烛点香、置一桌酒菜，请家族中长者六人或八人（要双不要单），这些人都伴侣尚全，儿女都在家的家客，坐堂主婚。门外围观着众多观礼的人。新娘在鞭炮齐鸣，声浪沸腾的破

晓良辰，跨入新郎家的拜堂中。有的兴在门槛或门边放一马鞭，一斗粮食。让新娘跨过马鞭（表示走马成亲），手触斗量（意指来日收斗收石）。新娘拜堂后，往置好的“吉利方位”凳一坐，表示从此以后永坐婆家。我国的宁安蒙古族在客散的傍晚，则安排新郎、新娘吃合欢饭（酒），在合欢饭桌上，一般不是摆子孙饽饽，就是摆长寿面。我国的赫哲族也有类似的安排，但是赫哲族在吃饭时，新郎新娘不同桌，新娘一般是同两个小姑娘，加上娶亲婆四人为一桌。在吃饭时，人们给新娘吃猪尾，新郎吃猪头。意思是有头有尾，白头到老。在我国的满族，新郎新娘根据萨满的安排，行跪拜礼之后，还在婚礼上安排给新娘梳装。梳装是由额娘（母亲）和额穆格（婆母）来做的。如果婆母是寡妇，在此时此刻不能说话。母亲和婆母分别坐在新娘的两边，每人只梳一个发髻，民间叫做“两把头”，并且要念吉利话。比如妈妈给梳左侧，就要念“换左髻，喜气满堂”，婆母给梳右侧也要念：“梳右髻，福寿绵长”。梳完头要插戴头饰。妈妈给戴只钗，就要念：“插地钗，恩情意重”，婆婆给戴只凤，要念：“戴只凤，龙凤吉祥。”

寿礼，是人到六十岁以后举行的礼仪。从表面上看，人们举行寿礼，是庆祝其寿数。实际上人们是通过寿礼的举行用巫术来延长其在世时间。这一点突出表现人们在举行寿礼的过程中，一方面在寿礼堂上尽量装饰以对人物寿命的延长有影响作用的装饰品，或在宴席上摆设有对人物寿命的延长有影响作用的食物。人们在举行寿礼的正堂装贴有“福如东海，寿比南山”之类的对联，在墙上贴着“老寿星献桃”、“松鹤延年”、“猫蝶富贵”等方面的画，让被祝寿者穿上印

有“福”、“寿”等字的衣服等，都是人们在寿礼上装饰以对人物寿命的延长有影响作用的装饰品的表现。而人们在宴席上摆设对人物寿命的延长有影响作用的食物，主要表现在人们在设宴款待前来参加寿礼的宾客时，宴席上不管有多少山珍海味，但一定要有面。面是一种长条形食物，按照人们的相似联想，面的长条形与人的长寿有一种相似联系。于是在一种巫术心理的作用下，面便成了宴席上的必备食品。另一方面是来参加寿礼的人，尽量把被认为对人物寿命延长有影响作用的物品作为礼物献给被祝寿者，以使被祝寿者在这些礼物的影响下，其寿命得以不断的延长。在寿礼上，祝寿者们向被祝寿者献以寿桃、寿糕、寿面、寿烛、寿屏、寿幛、寿联、寿画、寿彩、万年伞，以及用绸布做成的绸衣、绸裤和绸面鞋子等，都属于这样的礼品。在这些寿礼中，其中寿桃主要是因与传说中可以益寿延年的仙桃有联系，而被人们被视为寿命延长的影响物；而寿糕是人们在面食上写上寿字去献给被祝寿者。寿画寿屏是把传说中有一种寿命特长的人或物再现出来，以此影响被祝寿者的寿命；寿幛、寿联是人们把祝贺性的语句写在布上或纸上，让被祝寿者在这种语句的影响下，其寿命得以不断延长。在寿礼中，绸衣、绸裤以及绸面鞋子是一种比较特别的礼物，它们被视为人物寿命延长的影响物，主要它们是用绸做成的，绸是一种丝织品，它是用一种抽不尽的蚕丝织成的。人们用绸做成衣服、裤子以及绸面鞋子，让被祝寿者穿上，可以使被祝寿者的寿命像抽不尽的蚕丝一样不断延长。可见人们用来献给被祝寿者的礼物中都是含有巫术意义的。人们在寿礼中，除了为被祝寿者装饰以对寿命延长有影响作用的装饰品和向被祝寿者献以对寿命

延长有影响作用的礼物以外，还对被祝寿者开展了一些巫术性的活动，如人们在寿堂上向被祝寿者高声祝贺，或者是在宴席间向被祝寿者敬献以祝贺之词，这些也都是用来加强其
在世时间的。这说明，巫术在寿礼中的运用也是十分突出的。

葬礼是人生的最后一个礼仪。在现实生活中，死亡是每个人都不可避免的，这是不以人们的意志为转移的自然规律。但是在人们看来，死亡的人与活着的人保持着密切的联系。人们对死者进行各种方式的处理，不仅可以给活人带来很多好处，而且还可以避免死人对活人造成的不利影响。从目前来看，人们的丧礼基本上是根据宗教观念来进行，即对死人的灵魂进行安抚和迎送等。但是从人们根据宗教观念来举行丧礼的过程中，我们仍然可以看出巫术在其中活跃着。在人死后，人们为其择时择地而葬已不必说，单就人们为死者准备棺材，到人们把死者盛入棺里，以及人们把死者抬到坟地埋掉这一过程就伴有一系列的巫术。

人们为死者准备棺材，主要是指用树木为死者做棺材。这时，其巫术的运用主要表现在人们对做棺材的树木的选择上，例如我国的布依族人，在为死者做棺材时，多半是用柳木、杉树或红椿树，而决不用松树或刺包树做。据他们说，松树砍了不会发芽，所以用松树做棺材，以后子孙就会断种；刺包树的表面到处是疙瘩，如果用刺包树做棺木，以后子孙会得麻疯病，像刺包树一样癞疙癞包的。侗族人则忌用被雷击过或被啄木鸟啄过的杉树做棺材。这与布依族人不用松树或刺包树做棺材的巫术含义是一样的。

在人们用树木为死者做棺材的过程中，一般有两种情

况：一种是在人死时，临时来做；一种是事前已做好，等人死时，再拿出来用。对于事前已做好的棺材，到拿出来用时，棺材在存放期间难免要沾上一些灰尘和染上一些邪气。人们认为这些灰尘和邪气使棺内不洁净，将来于后代不利。于是人们在死人入棺之前，要对棺材进行清理，民间把这叫做“清棺”。人们在清棺的过程中，基本上都是用巫术来进行。例如布依族人在“清棺”时，是请巫师用七根带叶茅草并在一起“打扫”，并且边扫（其实是舞）边念：“寿木寿木，死者老房屋，死者要来住，邪恶赶快出。”他通过这种所谓的“打扫”和咒语把邪气从棺材内清除之后，人们才把死者放入棺内。在人们将死者装入棺材的过程中，各民族有很多讲究。有的民族把死者装入棺材时，忌用绸缎来垫尸或盖尸，因为绸和“愁”同音，缎和“断”同音，用绸缎来垫尸或盖尸。将来对死者的子生后代不利。有的民族在死者装入棺材时，要把死者的枕头做成雄鸡模样，垫在死者头下，以免死者昏睡不醒，不知天日早晚、不能在冥冥之中为阳世间的子孙出力。可见其巫术性质是十分明显的。

在人们将死者装入棺材以后，接下来就是出丧和下丧。所谓“出丧”，就是指将装有死人的棺材从家里抬到墓穴，它一般是在把死人装入棺材后的第二天进行。在人们将装有死人的棺材从家里抬到墓穴的过程中，一般要求要把装有死人的棺材一直抬到墓穴，途中不能停歇。据说如果棺材在途中某地停歇，死者的灵魂就要在途中某地居住三年。就是到了墓穴处，人们也不能将棺材从肩上卸下来放在地上。如果人们实在需要卸下来，其孝子要用自己戴的孝帕在地上垫着。孝子用自己的孝帕垫棺材意味着棺材仍是两个孝子抬着，

不曾落地。这从巫术的角度来看，明显是一种替代巫术，即用孝子接触过的东西垫在棺材下，就可以看成是孝子在抬棺材。“下丧”是指人们把装有死人的棺材抬到墓穴以后，把棺材放入预先挖好的土坑里。在人们将装有死人的棺材放入土坑的过程中，其巫术的运用尤为突出。例如人们在把装有死人的棺材放入土坑之前，首先要用巫术将活人的灵魂从墓穴中扫出，人们把这叫做“扫影”。它是巫师用三根青草，朝坑口来回扫八下，即四进四出，并且口中念道：“孝家众亲百客生魂出，亡者阴魂入”、“孝家孝子生魂出，亡者阴魂入”、“弟子生魂出，亡者阴魂入”、“生魂不出，九牛二虎拖出，阴魂不入，九牛二虎拖入”等。扫完坑以后，巫师随手拿起地上的泥块向坟内的东、南、西、北各撒上一点，然后问：“孝家今后是愿富、愿贵？”孝子即用手拉开衣襟，跪在巫师面前，答：“富也愿、贵也愿。”于是巫师便把手中撒剩的泥土扔进孝子衣襟中，祝福道：“愿富者，送你金银满库！愿贵者，送你金玉满堂！”孝子即向巫师叩头拜谢，然后接着衣襟，不让泥土漏掉和见天日，返回家来。有的民族把装有死人的棺材抬到墓地以后，先由舞狮者用狮子到已挖好的墓穴中去舞一番，打三个滚，取“狮子滚绣球”子孙吉祥之意。之后再由一个有名望的识字人用米在坑的正中画一个太极图，在坑的一端写上“富贵”，另一端写上“双全”。画好写好后，孝子孝孙们全都来围绕在坑边跪着，跪齐了，由一个人将抬棺材时拴在灵柩上一只大公鸡解下来，放到坑里去吃米，公鸡吃了几颗米以后，随即跳出坑来，这时人们看鸡跳到哪个孝子孝孙的怀里，就表明死者疼爱谁，谁就得到保佑，今后就一定兴旺发达，百事顺当。这一切进

行之后，人们才把装有死人的棺材放进坑里埋上土。按说，丧事到此，已告结束，但作为丧礼仍在继续进行，所以巫术仍被继续运用，例如有的民族把死者埋葬以后，回来还要行使一些避邪巫术，即孝家在朝门口烧几枝冬青丫或柏枝丫，让送丧者从上面跨过，以消除身上沾染上的邪气。有的民族是在家门口，备有一盆水，水里放上几片茶叶、十粒米，所有送葬的人回来时都要在盆里洗手，意思是洗去在送葬时身上带来的脏物。行了避邪巫术以后，孝家开始设宴招待送葬的人，一来以此向送葬的人表示酬谢；二来便于送葬的人在宴席上行使一种叫“抢寿碗”的巫术，即死者若系高龄又儿孙满堂的，送葬的人们便在吃饭时，悄悄顺势将丧家的碗拿走，以作为今后儿孙食用，可以象死者一样长寿。

从人们将巫术运用于礼仪生活来看，几乎每一个礼仪都有巫术的运用。有的甚至整个是以巫术为礼仪的活动内容，这说明巫术在礼仪生活中的运用是相当突出的。当然，由于人生的礼仪比较繁多，而且各种礼仪的活动内容也不一样，所以巫术在运用于这些礼仪生活时，都有其特定的内涵。例如人们对妇女行使致孕巫术，就是通过巫术使妇女获得怀孕的能力。一旦妇女怀上孕以后，人们对妇女行使一种使孩子完美的巫术，以此使生出的孩子不仅无生理缺陷，而且长得聪明、能干。到了孩子长大成人以后，人们对其行使与婚姻有关的巫术，以使孩子结婚成家以后，能过上幸福美满的生活。如此等等。可见人们在什么样的礼仪上行使什么样的巫术，是由其礼仪生活的内容来决定的。但是人们不管在礼仪生活中行使什么样的巫术，它们都是用来加强人们在礼仪生活中的精神活动，以使人们在人生旅途中始终保持以积极的精神状

态。例如人们对妇女行使致孕巫术，就是通过巫术给妇女带来生育的希望，以使妇女对生育抱有乐观的心态。还有人们在寿礼中对被祝寿者行使益寿延年的巫术也是如此，它主要是给年过花甲的人带来寿命延长的希望，以使时在暮年的人因自己的寿命得到不断延长而感到欢心。其它的均可以依此类推。在人们用巫术来加强其礼仪生活的精神活动中，积极巫术和消极巫术是同时运用的。其中积极巫术主要是从积极进取方面来加强人们的精神活动，以使人们在其巫术活动中看到生活的希望。而消极巫术则是从维护的角度来加强人们的精神活动，以使人们在生活中，其精神活动不受担忧和恐惧干扰。这两种巫术，一进一守就构成了人生礼仪活动的内容。

（三）巫术运用于人们的庆典节日

巫术运用于庆典节日，包括巫术运用于庆典和巫术运用于节日两个方面。巫术运用于庆典主要是指人们在举行各种庆典的过程中，开展了一些巫术性的活动。在民间，人们举行的庆典很多，有房屋落成庆典，有开启新装大门庆典，有迁进新居庆典，有营业庆典等。为了便于叙述，我们只选房屋落成、开启新装大门、迁进新居等三个互有联系并依次进行的庆典来分别介绍。

在三个庆典中，房屋落成庆典是最先举行的，也是巫术运用得最多的一个庆典。据我们到一些民族地区调查，早在房屋落成庆典举行之前，人们就运用了大量的巫术，如为房屋落成择地，为房屋落成择时，为房屋落成平整地基，为房屋落成调整面向等。人们为房屋准备梁木与在举行房屋落成

庆典时将房屋屋架竖立起来是同一时刻进行的，时间一般在天刚亮的时候。到时，房主人就派两个中年男子到新房东方的山上去寻找梁木。这两个中年男子按要求一般都是生育过男孩的。他们根据房主人的吩咐，天不亮就出门，路上尽量争取不要遇见人，特别是妇女。据说，要是遇见妇女，将来房主人到新房住时，多生女孩。他们到山上以后，就开始寻找一种叫香椿木的树，这种树在民间被认为是一种吉祥之树，用这种树作梁木，将来房主人的子孙后代都吉祥如意。当然，山上如果没有香椿木，人们也可以用杉木代替。但是人们用杉木代作梁木时，一定要砍在同一根母树上分开长出来的两根杉树中的一根来作，以此使房主人以后子孙不断繁衍增多。这两个人把树找好以后，就在树下等候，等村子里竖立房架的鞭炮一响，就把杉树砍倒，然后根据作梁木的尺寸规定，把杉树切断，抬回来，放在新房门口，让生育过男孩的木工在上面弹过墨线，便动斧制作。在人们制作梁木的过程中，另一边的人在继续将竖立起来的房柱用川枋接上。这时房上房下，只听叮叮咚咚的一片响声，加上工匠们在干活时，如果遇上雨天或雪天，嘴里还要不停地喊“滑、滑……”房主人把“滑”同“发”相谐，工匠们越喊“滑”，主人就越高兴。人们将竖立起的房架用川枋接好以后，梁木也随即制成。为了图吉利，人们根据巫术的原理，分别在梁木的两端写上“百世吉昌，万代兴隆”的祝贺语，中间用红布系上，红布里包有一支谷穗，一枚钉在梁木里的钱币，两锭墨两支笔，一双椿木筷和一本旧皇历，其中谷穗表示年年丰收、钱币表示富有、墨和笔表示高贵等等。等这些完毕，人们即举行上梁仪式，这是新房落成庆典的最高潮。人们在

一片炮竹声中把梁木抬进房架中，两端用绳子系上，然后由房架上的人慢慢拉到房顶上，安好。房下一位主持该庆典的木匠师傅（一般都是该房架的主要设计制造者）身佩大尺子、墨斗、斧头等工具，一边慢慢登上房梁一边高声地念诵祝贺词，其祝贺词的内容多半是祝贺房主以后如何富有，如何高贵。念毕，他便坐在房梁顶上，象征性地与坐在对面的人猜了几拳以后，便从主人事先准备好的箩筐里抓起几个糍粑，问房下正在扯开垫单准备接糍粑的主人：“你东京财主愿富愿贵？”主人回答：“富也愿，贵也愿！”木匠师傅便把手中的糍粑投向主人扯开的垫单里。接着，房上其他几个人也开始从箩筐里抓起糍粑向四处抛撒。他们把这些四处抛撒的糍粑称之为“宝粮粑”，它意味着今后房主的财富也将象这四处抛撒的“宝粮粑”一样不断地从天上掉到房主人的周围。

开启新装大门庆典是继新房落成庆典之后进行的。它是新房落成以后，人们开始对新房进行装修。在人们装修新房的过程中，人们首先是把大门做好，然后封闭起来。直到举行开启新装大门的庆典时，才把大门打开。人们开启新装大门的庆典是这样进行的。即先由做大门的木匠师傅把一只公鸡杀死，将其血涂在新装大门上进行避邪，然后请一位有男有女生活富裕的人来打开大门，这个人民间称之为“福人”，他来为房主开启新装大门，将来其福气就会源源不断地从门外流进来。这个“福人”在有的地方后来变成了送财宝的神人，其名字叫太白星。这个“神人”在为房主开启新装大门时，与门内的木匠师傅演出了一场极富于戏剧性的巫术仪式。例如这个装扮成太白星的神人，身背包袱，手拿雨

伞，先大步从容地走到新装大门的前面观察一番，然后一边敲门，一边高声介绍自己的身份（即太白星）和来开门的目的（即给房主敬送财宝），而门内以“鲁班弟子”自称的木匠师傅，不敢轻易相信门外人的自我介绍，便对他进行了反复的盘问，直到门外人的回答完全证实了他是天上的“太白星”，门内的木匠师傅才开门让其进来。开门仪式也就此结束。

迁进新居的庆典是最后举行的。它是人们在把房子装修完毕，可以住人了，即开始进行。人们在迁进新居的庆典中使用的巫术主要表现在：人们在迁进新居之前，先在新房的堂屋里摆一张方桌，桌上堆着满满的一桌煮好的猪肉，外加两杯油茶、两碗饭、两碗白盐水汤、两碗酒、两碗“刀头”（大块的肥猪肉），“刀头”是清水煮的，用碗装时要连汤带肉地装进碗里，不能往外翻。之后，人们请一位年过花甲的老人到桌前来“交待”，交待的内容大都祝福房主人以后如何如何富有。等老人交待完毕，人们就开始迁进新居。在人们迁进新居的过程中，一般要求不要碰坏屋里的任何东西。这一个是出于他们对新房爱惜；另一个是他们认为谁若碰坏了屋里的东西，都意味着对房主人将来不吉利。有的地方在迁新居之前，是先把新房的屋里屋外收拾好，等到第二天天亮之前，主人家去叫来一位已事先约好的人到新房子去生火。这个帮主人在新房子里生第一炉火的人，一般要求是儿女双全、身体强健、无生理缺陷，又聪明高贵，丰衣足食的人。主人把这人叫来以后，即从旧屋的神龛上取下供奉祖先的香炉，抱着走在前面，帮房主人生火的人在后面跟着。在他们从旧屋前往新屋的路上，也是尽量争取不让遇见女人或

曾与自己有隙的人。遇见女人，是怕房主迁往新居以后，将来多生女孩；遇见曾与自己有隙的人，是怕这人在他们前去新居的路上，对着他们的背影诅咒他们，说他们将来断子绝孙之类的坏话。房主人与帮生火的人走到新房以后，两个人先把抱来的香炉在新房神龛上放好，同时走进屋里。屋里，房主人根据巫术的要求，早已准备好刨花、干柴之类的燃料。帮生火的人蹲在火坑旁边把这些刨花、干柴架好，并且口中念念有词，然后嚓的一下将火点燃。点火时，帮生火的人特别注意不让火柴一擦就熄，为了慎重起见，现在的人多用打火机。火点燃了，熊熊的火焰在刨花和干柴堆上上升起来。主人的脸笑开了，他叫来一家老小，围着熊熊的大火团团坐着。天亮了，主人开始到门外鸣放鞭炮，告诉周围的人们，自己已经迁进了新居。以后自然是亲戚好友来送礼、祝贺之类的活动。在这些活动中，也还有一些属巫术性的，但比起前面举行的这些巫术活动已显得没有那么重要。

巫术运用于节日，主要集中在春节。在我国，春节是全国各族人辞旧迎新的节日。在这个节日里，人们满怀喜悦的心情庆祝在旧的一年里所获得的丰收成果。但是人们在喜庆之余更多是关心着新来一年的生活。为了使来年有一个更好生活前景，人们在春节前后行使了大量的巫术，它是人们在春节里所进行的重要精神活动之一。

根据人们在春节前后所行使的巫术，我们把它分为两个部分：

第一部分是在春节前行使的，其具体时间是从小月中旬到年三十晚上。在这期间，人们正在为欢度新年作各方面的准备，运用于春节前的巫术，就是人们在为欢度新年所作的

各种准备工作中行使的。例如人们在春节前要在自家门上贴上对联。这些对联究其根源，也和其它对联一样，是从古代人们用语言来行使巫术发展而来的，它的目的主要是通过一种祝贺性的语言来影响人们新来一年的生活。当然，现在这些对联已纯粹变成了一种节日的装饰，其内容也不再局限于祝贺方面。与对联具有同样性质的是人们在两扇大门上贴有画有古代名将关羽和张飞的年画。它是人们把关羽和张飞当成守门神，为新年避邪。三十晚上，是人们在春节前行使巫术的最高潮，这天晚上，全家人要享用丰盛的晚餐。在享用晚餐之前，家家要放鞭炮为新年驱邪，民间把它叫做嘯嘯穷气。它的目的主要使人们来年不被穷困所缠扰。放完鞭炮以后，全家人开始围坐在桌前就餐。在就餐中，各民族有很多讲究。首先在就餐时，所有家人一定要到齐，以使将来一家人经常团圆，所以在这天晚上，人们无论离家多远，也要争取在这天晚上赶回来与亲人同吃这一顿年夜饭。但是出嫁的姑娘，这天晚上却不让在娘家吃饭，说是出嫁姑娘这天晚上在娘家吃饭，将来会把娘家的财运全部带走。在餐桌上，人们的讲究集中表现在菜肴的摆设上，例如有的民族不管桌上有什么菜，但鱼是一定不能缺的，鱼和“余”同音，桌上有鱼就意味着将来年年有余。有的民族却不让在餐桌上摆有慈菇、豆子、猪肝之类的菜，说是人们要是在三十晚上吃了这几样菜，将来会孤独、争斗、穷困。在吃饭的过程中，饭桌上的饭菜一般要求不要都吃光，要在每一个碗碟里都留一点，否则将来会出现饭菜短缺。吃完晚饭以后，全家人开始围坐在火坑旁守夜，有的地方叫守除夕。守夜时，要求灯要亮到天明，炉中的火要不停地燃烧。灯火通明可使来年各方面都兴

旺，否则将来要断烟火。有的民族在守夜的过程中，忌讳洗脚过膝，说洗脚过膝将来出门无饭吃，等等。这些都是人们在春节前行使的巫术。

人们在春节里行使巫术的第二部分是从正月初一的天亮开始，这时的巫术内容就更加丰富。例如侗族，人们一早起来，家里的女人就要到门外去对着野外呼鸡唤鸭，她们认为这样可以招来很多鸡鸭。男人们在这天早上则清早起来上山去砍柴，他们把这叫做“求财”，即取柴和财的谐音。姑娘们则在这天早上争先恐后地跑到井边去争喝第一口新水，据说姑娘喝了这口新水后，将会变得聪明伶俐，心灵手巧。所以她们又把这口新水叫做伶俐水。有的因为来喝第一口新水的人很多，为了不让大家互相争夺，便由一位“伶俐嫂”（即大家认为聪明伶俐、心灵手巧的妇女）站在井边一个一个地捧给大家喝，并且她还边捧边唱，唱的内容大抵是祝福姑娘们聪明伶俐，心灵手巧。有的地方现在已经改成争挑第一担水，在挑水时也不再伴有别的仪式。人们把水挑回家后，又开始燃放鞭炮，欢度新的一天。这天，无论男女老幼都身着新装，互相祝贺。小的要给老的磕头拜年，老的要给小的压岁钱或者别的可口食物。这一天，人们要遵守很多禁忌，例如苗族这一天禁忌与人争吵和打坏日常用器；禁忌在灶边洗脸，以免将来田地遭水淹；禁忌外出回来空手进门，他们把这叫做无财进门，将来家里要倒霉；禁忌见绳索，以免将来上山要被蛇咬。布依族这一天禁忌往屋外倒水，怕的是以后其家像往屋外倒水一样倾家荡产；禁忌用扇子扇火和用嘴巴吹火，以免在新的一年里大风聚起把房屋吹翻或引起火灾；禁忌摆凶器，以免当年惹大祸；禁忌吃糯米粑，以免今后记事

不清；禁忌妇女在丈夫家吃早饭后又跑到娘家吃晚饭，否则以后要年轻守寡；禁忌扫地出门，他们说这地上的东西都是宝，扫了它，就等于把宝物扫了出去。侗族这一天禁忌家里人之间互相争吵，打骂小孩，以免以后家人不合睦；禁忌姑娘清早到别人家里去，万一要去，必须先等男孩子们到别人家走过了才允许去，等等。直到正月初二以后，人们开始走亲访友了，这种巫术活动相对有所减弱，但是有的民族也还在行使巫术。例如侗族在正月十五这天，要进行“扫阳春”活动。所谓“扫阳春”，就是把村寨上的是非口舌盗贼瘟疫，打牌赌博以及各种乌烟瘴气的坏东西、坏现象、坏习惯通通扫除去。它的过程是这样的：各寨按规定选两个有力的壮汉，共举着一根连枝带叶的大竹竿，作为扫帚，在锣鼓和鞭炮声中，走在前头。由寨脚往上扫，其他的人在后面跟着，等他们扫过后，就在后面插上许多三角五色小旗，上面写着“风调雨顺”、“五谷丰登”、“六畜兴旺”、“四季平安”、“人寿年丰”等字样。人们扫到寨头河边，便在河岸上焚香化纸，把这些邪恶通通送入河内。傣族则在这几天举行“巡田坎”活动，它的过程与侗族的“扫阳春”十分相象，像这些都是具有巫术性质的活动。可见，人们在春节里行使的巫术是相当丰富的。

在巫术运用于节日中，除了春节以外，其它节日也有巫术的运用，只不过相比之下，巫术运用于其它节日已没有运用于春节那么突出，这里就不详细介绍了。从总的来看，巫术无论运用于庆典，还是运用于节日，也和巫术运用于其它人生礼仪一样，巫术都是用来加强人们积极的精神活动，以使人们通过巫术的开展不仅看到未来生活的希望，而且还通

过巫术消除了人们对未来生活的忧虑和恐惧，让人们在未来的生活面前始终保持以积极的精神态度。另外，从人们将巫术运用于庆典或节日以加强人们对未来生活的精神活动来看，与人们将巫术运用于日常生活有所不同。人们将巫术运用于日常生活，只是个人怀着某种巫术心理来慎重地对待其生活，而人们将巫术运用于庆典或节日则是将某些巫术变成了固定的仪式，由人们或在公众场合，或在隐避中集体进行，这就使庆典或节日有了严肃而庄重的场面。还有，人们将巫术运用于日常生活是随时都进行的，而人们将巫术运用于庆典或节日则是在生活的关键性时刻才开展，例如人们将巫术运用于房屋落成庆典，运用于开启新装大门庆典，运用于迁进新居庆典以及运用于春节等，这些都是在生活的关键性时刻。其中人们将巫术运用于房屋落成等方面的庆典，主要是在人们由旧的居住环境转换到新居住环境的关键性时刻；而人们将巫术运用于春节，则是在人们由旧的时间阶段转到新的时间阶段的关键性时刻。所以从这个角度来看，所谓庆典或节日，甚至包括人生的某些礼仪，除了是社会约定俗成外，还与人们在生活的关键性时刻行使了大量的巫术有关，它是人们将某些巫术慢慢变成了固定的仪式以后而形成的，是一种巫术的习俗化。所以我们说，习俗在人类的生活中之所以具有如此强的生命力，其原因就是人们在生活的关键性时刻行使了大量的巫术所造成的。

第三节 社会斗争中的巫术

巫术运用于社会斗争与巫术运用于生活是同时的。它是

在人类以生活为巫术运用领域的同时，社会斗争也是其运用的领域之一。巫术运用于社会斗争主要有两个方面：一是用巫术来作为斗争的辅助手段。在这种运用中，巫术是伴随着斗争一起进行的。例如在帝汶岛上，当战争进行时，大祭司便住守在神庙里，负责保持炉火日夜不熄。在他们看来，炉火如果熄了，那么灾难就将降在士兵的身上。还有在凯伊岛上，当战士们出发后，女人们便回到屋里，取出装满水果和石头的专用篮子。她们把这些水果和石头放在一块木板上并将它们涂上油，在这同时她们还喃喃地说：“啊，太阳神，月亮神，就像雨点从这些涂了油的东西上弹跳开一样，让子弹也从我们的丈夫、兄弟、未婚夫和亲属身上弹跳开吧！”而当听到第一声枪响，女人们马上放开篮子，抓起扇子冲出房屋，然后朝着敌人的方向使劲摇动，她们穿过村子一面跑一面唱道：“啊！金色的扇子，让我们的子弹击中目标吧！让敌人的子弹打不中吧！”在黄金海岸讲契维语的民族中，男人们随军出征后，他们的妻子则把自己的皮肤涂成白色，在身上饰以串珠和咒符。在她们预期的战斗打响的那天，她们背着真枪或木制假枪跑来跑去，并拿来绿色的泡泡果（一种有点像甜瓜的水果），就像砍敌人的脑袋一样用刀乱砍它们。在我国，有关这方面的例子，则主要表现在，人们在与敌方展开斗争的同时，一边在请巫师为其行使巫术，致使我国古代人每次出师作战，都有巫师相随。例如我国古代神话《黄帝与蚩尤之战》中，描述黄帝与蚩尤两个部落之间作战时，“蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。”“黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方。”等，这些都是随军巫师用巫术为其助战的一种表现。还有，我国凉山彝族打冤家时也是如

此，他们为了夺取斗争的胜利，一边在积极进行军事准备，一边在向对方发起巫术“攻击”，即由巫师取一块死畜的骨头，放在稻草人中，指名草人为敌方的头人，这时集合全家支的人都来开会，由巫师指名道姓，诅咒草人，宣称自己必胜，草人一方必败，然后派人把这个草人偷偷放在敌方村内，认为敌方不战自败。在巫术运用于这些斗争中，巫术主要是用来作为斗争的保障，以使人们在这些巫术的影响下去取得斗争的胜利。

另一个是人们将巫术直接作为斗争的手段，它的主要表现就是人们在与对方展开斗争时，直接运用巫术来制对方于死地。例如我们前面提到国外有的民族，为了置仇人于死地，经常对仇人的偶像或仇人接触过的东西行使巫术，就属于这方面的例子。在我国，对于这样的例子也时有发现。司马迁《史记·刺客列传》中就有豫让为了复仇，用剑击刺襄子衣服的记述。还有《贾谊集·渝诚》篇记载，楚昭王被吴军打败而逃走后，丢了一只鞋。马上又不顾危险地跑回去寻找这只鞋。这实际上也是担心敌人对其鞋行使巫术的反映。在我国侗族有一种巫术，就是当某个女人被负心的情郎抛弃以后，这个女人为了报复他，便悄悄将他的照片埋在地里，并且还按照侗族的坟堆样式在埋照片的地上垒起一个坟堆，然后每天对着这个坟堆进行诅咒。据说这样以后，这个负心的情郎就会慢慢病死，以此达到该女子报复的愿望。我国西双版纳的傣族人，要想诅咒对方，总是事先千方百计地从对方偷来头发、指甲、脚印，并且剪一个纸人，诅咒后将其放在对方的竹楼下，认为这样对方即可心痛如割，不久死去。香港电视连续剧《武则天》，里面有一个小小的片断，就是

皇后看身为贵妃的武则天在唐高宗面前一天天受宠得势，对其怀恨在心，便悄悄请来了一个巫师。这巫师根据皇后的吩咐，在暗中悄悄做成了武则天的人像，然后对其行使巫术。结果不久，武则天果然身患重病，性命垂危。后来有人告诉武则天，这是有人在暗中对她行使巫术，武则天便使用了一个计，让唐高宗把皇后打入冷宫，把那个巫师也给杀了。像这些都是人们将巫术直接作为斗争手段的一种表现。在这种斗争中，人们一般不再对对方采取实际的斗争行为，而是把斗争的希望寄托在所采取的巫术上。

除了以上两个方面以外，其它还有像人们在发动战争之前，每每要进行占卜之后再决定战争的行动，这也属于将巫术运用于斗争的一种表现。我们在前面已经说过，占卜是与巫术有密切联系的一种预测术，它主要是看人们进行战争的时间是否对战争有利，如果有利，人们就采取战争行动，如果不利，人们就另择它时，而这里，其时间对战争有利与否，完全根据时间与战争的巫术关系来推测的，所以我们仍然把它看成是巫术运用于斗争的一个方面。只不过相比之下，它是属于巫术间接地运用于斗争的方面。

从总的来看，巫术运用于斗争时，无论是作为斗争的辅助手段，还是作为直接的斗争手段，它们也与巫术运用于生产和巫术运用于生活一样，是用来加强人们在斗争中的精神活动，以使人们对其斗争抱有一种积极的精神态度。例如人们将巫术作为斗争的辅助手段来运用时，就是通过巫术给人们带来斗争胜利的希望，使人们对正在进行的斗争充满信心；而人们将巫术作为直接的斗争手段来运用也是如此，它主要是从满足人们仇杀愿望方面来加强人们的精神活动，以

使在没有正面交锋的情况下，也获得一种斗争胜利的满足。而且特别值得注意的是，凡是将巫术作为直接斗争手段来运用的人，多半是弱者，他（或她）们是在以实力难以战胜对方的情况下，才选择了这种方式来加强其斗争的精神活动。在人们将巫术运用于斗争中，积极巫术是主要的；消极巫术是在人们与对方斗争的过程中，出于对对方的提防而使用了一些，而且这些巫术主要是注意保护自己与之接触过的东西，以免它落入敌人之手，或者是回避一些于斗争不利的时间，以免斗争遭受不利的影响。所以巫术在斗争中的运用，主要是从积极方面来加强人们的精神活动，以使人们在斗争中抱着积极的精神态度去对待其斗争。

第三章 巫术与宗教

巫术在人类文化活动的广泛运用中，除了作为一种精神力量去推动各种文化的发展以外，还为一些文化的产生和发展奠定了基础，致使巫术与这些文化发生了紧密的联系。这些文化其中包括宗教、神话、艺术、科学、政治、思想、道德、法律等，为了从简，我们只选巫术与宗教、巫术与神话、巫术与艺术、巫术与科学等方面的联系来论述，这一章主要是讨论巫术与宗教的联系。

从目前来看，在巫术与其它方面的文化联系中，巫术与宗教的联系是最密切的，以致人们都把巫术视为宗教的一个组成部分。例如苏联著名学者、历史学博士谢·亚·托卡列夫所著的《世界各民族历史上的宗教》中，就把巫术划在宗教的范围内。我国大部分有关宗教方面的书籍也是把巫术与宗教相提并论。其实巫术与宗教是有严格区别的，它们的区别主要表现在：宗教是对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰，它包含有对超人力量的信仰，以及讨其欢心，使其息怒等种种企图。而巫术是坚信人与物之间、物与物之间有一种超自然的联系，人们只要掌握了这种联系，就可以通过人自身的行为或它物去控制所欲控制的对象。所以在宗教里，人们要控制自然，必须通过神；而在巫术里，人们是自己掌握控制自然的主动权。由于巫术

与宗教存在着明显的区别，我们就不能把它看成是一体的东西，而只能把它们看成是两个不同范畴的文化，它们之间的联系是两个文化范畴的联系。那么巫术与宗教的联系是怎么发生的呢？下面我们就从宗教的产生说起。

第一节 宗教的产生

众所周知，宗教是一种围绕着神灵来开展活动的文化现象，宗教的产生是以神灵观念的出现为标志的。就是说，要了解宗教的产生就要追溯到神灵观念的出现。而神灵观念的出现又离不开灵魂观念的出现，所以我们要了解神灵观念的出现，还必须先了解灵魂观念的出现。

关于灵魂观念的出现，目前大家的看法比较一致，即都是由于古人对梦的不理解，认为人在梦中所见所闻，是由于人体内有一个灵魂在活动所造成的。后来人们又根据这种现象来看待人的生死，认为人生时是有灵魂依附的表现，人死后是其灵魂离开了肉体的结果。人们的灵魂观念产生于对梦觉的想象解释，也表现在人们后来用与神灵沟通的幻术中，这种幻术与梦的本质是一致的，即都是让人在梦幻里遇见已经死去的人。只不过梦是自发的，而幻术是人们有意识地进入梦幻里。但是人们有意识地进入梦幻里去与神灵沟通，显然是受了梦的启发，然后人们才知道用这种梦幻的方式去与神灵沟通。也就是说，人们在通过梦幻“发现”人有灵魂的同时，也发现了人与神灵沟通的方式，就像人们下水遇着了鱼，然后才知道以后要抓鱼就得下水一样。所以当我们看见人们用梦幻去与神灵沟通时，也就不难看出人们的灵魂观念

是在梦幻中发现的。当然，人们人为地进入梦幻去与神灵沟通这一现象是很复杂的，它在使人们进入梦幻的过程中，似乎与自发的梦幻有些不同。例如自发的梦幻是在人们睡着时，由于有部分脑细胞仍在继续活动而使人进入梦幻状态。这种梦幻者一般都是躺着，即使坐着，头也必须趴在桌面上或倚靠在什么地方，否则梦幻者会因睡熟而摔倒，而人为的梦幻者是由巫师用什么方法使其在清醒的状态下坐着进入梦幻中去。梦幻者进入梦幻时浑身颤抖，两手不停地有节奏地拍打自己频频跳动的双膝，拍打的程度不亚于大人平时对小孩的惩罚，换成自发的梦幻者，这种拍打中的每一巴掌都可以促使其惊醒。但是人为的梦幻者在自我拍打下，不但不惊醒，反而随着梦幻的深入越拍打越厉害、直到梦幻结束（这种梦幻者不能象自发的梦幻者那样在睡足之后自己醒来，而是由巫师用什么方法收回，据说，这种人为梦幻不经巫师收回，梦幻者永远也醒不来，直到死为止），有很多梦幻者醒来后，两膝盖被打得青肿而生痛。当然，也有些人为的梦幻者只是轻微地颤抖，不拍打自己，特别是巫师自己进入梦幻状态时，一般都不自我拍打，而是轻轻颤抖，同时不断地摇头叹气、打呵欠。等他完全进入了梦幻状态之后，便开始自言自语，说出梦中的境遇。人为的梦幻者在梦幻中说出其境遇时，一般与自发的梦幻者不同，自发的梦幻者只是偶尔用语言把梦中的境遇和感受说出来，一般的情况下都是在面部上表现。而人为的梦幻者进入梦幻以后，不仅能用语言把自己在梦幻中的境遇或感受表达出来，而且还可以同周围的旁观者交流，特别是有的梦幻者在这种交流中，还常常表现出一种奇特的现象。如平时沉默寡言的人，进入梦幻

以后，话语连篇。平时不爱唱歌也不会唱歌的人，进入梦幻以后，不仅纵情歌唱，而且歌词十分优美动人，连周围会唱歌的旁观者听了，都无不交口称赞，自愧不如。还有，有的人为梦幻者进入梦幻以后，还可以与周围客观事物发生感应作用，即梦幻者不通过五官也能感知身外的事物。贵州民间文艺家协会主办的《南风》上，刊载了这样一节资料，说布依族有一个姑娘进入这种人为梦幻以后，旁边的人都在围着看热闹，后来有三个披蓑衣的老人也偶尔介入了进去。这三个老人是站在墙外围观。这三个老人刚站定，那姑娘立即惊悸地叫起来：“啊！我害怕，我不敢往前走了，路边有三个毛人……”^①但仔细一看，那姑娘的双眼是蒙着的，而且姑娘与老人之间还隔一堵墙。由于人为的梦幻者与周围客观事物有一种感应作用，所以人们常常根据这种感应作用来调节梦幻者在梦幻中的活动，即当人为的梦幻者进入梦幻以后，人们便在其面前留一条通道。如果是晚上，人们还要在通道上点一盏灯，供他（或她）在梦中看见走路。如果人们觉得梦幻者的梦进入得太深了，会有生命危险（按民间的说法，梦幻者在梦幻中要走过十二道门，如果梦幻者进入了十二道门，其灵魂就再也回不来，此人就会死掉）需要把他（或她）唤回来，这时候人们不是把他拍醒，更不是把他推倒（据说对人为的梦幻者，是不能用推倒的方式来将其唤醒，否则会有生命危险），而是用手在梦幻者面前的空中虚画一只老虎，或者用一根布带缠在梦幻者的脖子上，使梦幻者在梦幻中因看见有老虎或蛇而不敢前行，这样他（或她）就会

①见《南风》1989年第1期第73页。

慢慢地苏醒过来。由于这种人为地进入梦幻的现象十分复杂，这就使它成为当前灵魂观念的最有力支撑者，致使我们每次当着人们的面矢口否认有灵魂存在时，都被他们将这种人为进入梦幻的现象抬出来对我们进行质问，这就使得我们在提出灵魂观念是产生于人们对梦觉的想象解释时，不得不不对这种现象进行一番探讨。

在探讨中，我们主要是要了解人们是怎么人为地进入梦幻中去的，这是整个问题的关键。如果这个谜揭开了，那么其它问题也就好解决了。当然，关于这个问题，过去也曾经有人探讨过。在探讨中，大多数人都认为这是巫师服用一种麻醉药，或者喝酒所造成的。例如宋兆麟先生在他的《巫与巫术》一书中就说过：“事实上，一般巫师除了都有一些神经质而外，他们也采用一些麻醉方法。”^①并且他还举了很多例子。例如贵州苗族在跳神前，先要用一种令人陶醉的香烟熏自己；广西壮族的巫婆跳神时是喝曼陀罗花酒；彝族巫师是用一种叫菇兹补安的兴奋剂缝在衣扣内之后再去跳神，等等。但是问题就在这里，服药、喝酒、用香烟熏自己，是每个人都可以进行的，而服了药，喝了酒、用香烟熏自己之后，不是每个人都能进入梦幻状态。记得笔者为了探究这个秘密，曾经学着巫师用香烟熏自己，结果熏了半天，熏得鼻涕眼泪流，也没有进入梦幻状态。还有，笔者在亲眼观看巫师使他人进入梦幻状态时，也是用香烟熏，即从前来观看“过阴”^②的人中，随便抽取几个愿意进入梦幻的人坐在预

①见宋兆麟：《巫与巫术》第35页。

②即到梦中与阴间人相会。

先摆好的凳子上，然后在这些人的面前烧一大把香，让香烟在这些人的身子周围弥漫飘绕，结果只有少数人进入了梦幻状态，剩下大部分人在凳子上坐了半天之后，觉得身子坐乏了，只好站起来，退到一边去观看已经进入梦幻状态的人。这说明，人们进入梦幻状态，除了自我麻醉以外，还需要一种特殊的生理条件。人们只有具备了这种特殊的生理条件，加上特定的自我麻醉方式，人才能够进入梦幻状态。巫师就是利用了这种特殊的生理条件加上特定的麻醉方式使自己进入梦幻状态去与神灵沟通的。

那么这种特殊的生理条件是什么？那就是能显现人体内特异功能的身体特质。根据近几年来人们对各种不明事物，包括人体表现出来的各种不明现象的研究表明，人体里面先天都有特异功能，这种特异功能一般不轻易表现出来。它要通过各种内在和外在的条件。内在的如意念或身体上的某些特质，外在的如各种麻醉剂。这种特异功能如果是通过意念表现出来，就变成了气功；如果是在能显示这种特异功能的身体特质的基础上，加上外在的各种麻醉作用下表现出来，就使人进入了非常奇特的梦幻状态。人们人为地进入的梦幻，就是人体内的特异功能通过具有能显现其特异功能的身体特质加上外在各种麻醉作用下表现出来的结果。在这种梦幻中，人体内的特异功能使人的身体处于一种无感觉的运动中，然后让其思维根据其潜在意识所储存的原始信息和外来信息进行了高度集中的综合想象，并转化为具体的幻觉形象在梦幻者的眼前呈现着。这些幻觉形象如果被梦幻者口头上一一描述出来，就成了另一生动形象的世界景象。所以有人说，这种梦幻是一个人的才能发挥最充分、最完美、最快

速，最及时的时候，道理也就在这里。

由于人体内的特异功能的显现与人的身体特质有关，这就造成了在同样的外在条件下，有的人能够进入梦幻状态，有的却不能。也就是说，由于有的人身体具备有能显现其特异功能的特质，这种人只要在外在稍加麻醉刺激，其体内的特异功能即可显现出来，使其进入梦幻状态。而有的人因为身体没有具备能显现这种特异功能的特质，这种人在外在无论怎样麻醉刺激，其体内的特异功能也显现不出来，无法进入梦幻状态。正是这个原因，这种通过梦幻来与神灵沟通的巫师，只有少数人才能充当，而大部分人是没有办法充当这种巫师的。一般来说，在容易通过梦幻来与神灵沟通的巫师中，除了少数人天生就有这种容易显现其体内特异功能的身体特质以外，大部分人都是经过一场大病之后，使身体发生了某些变化而具有了容易显现其体内特异功能的特质。这种人从表面上看去，与一般正常人不同，他们的头发特别软细（头发硬的人一般没有能显现其体内特异功能的特质），常常贴在头皮上，面部是黄色的，像一场大病之后，还没有恢复元气的样子，一天精神萎靡不振，有气无力。据调查，这种人既服不得，也闻不得带有麻醉性质的刺激物，他们如果服了或闻了带有麻醉性质的刺激物，其体内的特异功能立即显现出来，使其进入梦幻状态。耳听为虚，眼见为实，笔者村子里就有这么一位姑娘，现年28岁。她在读小学四年级时，患过一场肺炎，跑了两家大医院才治愈，病愈后，身体一直不怎么强健。她就是一个服不得也闻不得带有麻醉性质的刺激物。在我家乡的村子里，每年的七月十五晚上都要举行一次“过阴”活动，而且地点就在这位姑娘家后坎上一位

姓龙的家里。每到7月15这天，姓龙这家人就去请一个巫师到家里来为村上的青年男女举行一次“过阴”活动，即让村上的青年男女进入梦幻中去观赏一下阴间的极乐世界或者是见一见已经去世的亲人。这个巫师在举行时，也是用香烟熏，即在堂屋内烧一大把香，然后从前来观看的人中，叫几个愿意参加进入梦幻的人来坐在预先摆好的凳子上，等他们坐好后，巫师使用斗笠对着他们轻轻地扇，意思是把燃烧的香烟扇到这些人的身上去。这位姑娘家里的人知道姑娘身上有这种特质，不让她去参加。但谁知道，当上面香烟点燃，香烟缭绕，这位姑娘坐在家里闻到从上面飘下来的烟味，立即进入了梦幻状态，顿时浑身颤抖起来，当时村上有几个来看“过阴”的姑娘，正坐在其家里聊天，心想等“过阴”活动进行了一段时间后，再上去看。她们一看这位姑娘这种状态，着了急，便冲上去抱住她，她们主要害怕没有巫师在场的情况下，这位姑娘进入这种梦幻状态后会醒不来而有生命危险。她们把姑娘紧紧抱住，并按在墙角上、又按到床上，好不容易才把这位姑娘弄醒过来。还有一次，这位姑娘正在房间里梳头，房门是关着的，当时我们几个小伙伴正坐在她屋里，心想她自那以后，也许不会再那么敏感了，于是又悄悄拿出一根香来点燃，插在屋里的火坑角边试试她。谁知香刚点燃不久，这位姑娘在房间里又进入了梦幻状态，她边走边唱着出房间来，她当时的歌是用侗语唱的，翻译成汉语就是：“你说起脚就起脚，一起起脚进桃园。”这里的“桃园”就是我们侗族所称的“阴间极乐世界”。自那以后，村里传出这位姑娘可以降神了，甚至还有不少人前来要求她进入梦幻中去帮他们询问阴间的亲人。如果不是她家里的人反

对，她也许早已成为一名远近闻名的巫师。

1990年3月，我带贵州民族学院民语系的毕业生到剑河县的小广乡搞民族文化调查，趁机拜访了一些巫师，又听到了一个与此极为类似的例子。那是一个中年男子，他也是在一场大病之后，突然变得既服不得也闻不得香烟的人，一闻到带有麻醉性质的香烟就立即进入梦幻状态。有一次，他在房间的床上躺着，隔壁屋子里有几个人在坐着聊天。因为他们知道这个人闻不得香烟，想跟他开个玩笑，于是悄悄点燃了一根香，插在火坑里。过一会，只听房间那人在床上浑身颤抖起来，把床上的被子床单全踢到床下。要不是这些人及时冲进去把他按住，他不知什么时候才醒来。由此可见，一个人在外在的刺激下，能不能进入梦幻状态，完全是由他身体具有能显现其特异功能的特质来决定的。一旦一个人的身体由于某种原因具有了能显现其特异功能的特质，人们在外在稍加刺激就可以使他进入梦幻状态。反过来，要是某个人的身体失去了能显现其特异功能的特质，人们在外无论对他怎样进行刺激也没有用，这些例子突出表现在：那些凡是患了一场大病之后而容易进入梦幻的人，都是有时间性的。他们一般只在病愈后的几年中容易进入梦幻，等过了这段时间，他（或她）的身体变得强健了，他也就不太容易进入这种梦幻了，用民间的话来说，神也就不再降在他的身上了。例如笔者村子里的这位姑娘现在的情况就是这样，她现在的身体已和健康的人完全一样，在这种情况下，人们让她进入梦幻状态也进不去。另外，对于容易进入梦幻状态的人是有时间性的；还表现在，一年中，他们在某个时间特别容易进入梦幻，换成另一个时间，就没有像在某个时间那样容易进

入梦幻。例如我国农村中，巫师们一年中最容易进入梦幻的只有两个月：一个是正月；一个是七月（均系农历）。按基督教的说法，正月是耶稣诞生的时间，而七月是耶稣升天的时间。在这两个时间里，对于巫师来说，都比较容易进入梦幻状态。其中特别是七月，这个时间是巫师进入梦幻的最佳时间，所以民间举行“过阴”活动，都在七月，他们把七月称为“鬼节”。其实据一些深有体验的巫师介绍，这两个月他们的身体都比较虚弱，血压有些偏高，所以一旦受到外在刺激，他们就很容易进入梦幻状态。这说明巫师们在一年中有时间地进入梦幻状态，也是以其身体的变化为基础的。在某个时间里，他们身体发生了变化，使其体内的特异功能特别容易显现，换成另一个时间，他们的身体平稳了，其体内特异功能的显现就比较困难。

根据同样的道理，我们再来看民间里谣传的白日见鬼也是如此。所谓见鬼，实际上是人们在极短暂的时间里所呈现的幻觉。这种幻觉有时是受了外在的麻醉刺激所造成的；有时是夜间行走，由于精神高度的紧张而造成了意念自发的高度集中而形成的。其中受外在的麻醉刺激而造成的短暂梦幻，主要是指一些人喝酒之后而看见了一些去世的人。例如我家乡的村子里就有一个名字叫张××的人，现年大约有48岁左右。他在喝酒之后，常常突然对着某一角落指道：“你看，我的化锡公就在那里！”（化锡公是我村里的一个已故老人）弄得在旁的人都不寒而栗，毛骨悚然。不但如此，他在喝酒之后，还常常表现出一种非常奇特的梦幻状态，让旁人见了大为震惊。例如他在喝酒之后，动不动就呼喊着要吃“马料”，他所谓的马料，就是指带须的糯谷穗（侗族地区的糯谷都是带

穗保存的)。这种糯谷穗平常人是难咽进肚子里的，但拿到他手里以后，他立即往嘴里一送，并且很快地像马一样咀嚼着，一咽就不见了。如果人们的糯谷穗没有及时送到，他便拿起桌上的酒碗一口一口地啃起来，啃得满地是碗的碎片。啃完之后，他的嘴却完好无损。可见，这个人在喝酒之后，其体内的特异功能不仅使他进入了奇特的梦幻状态，而且还使他在梦幻中表现出了平常所不能做的功夫。除此以外，他还有像农村经常谣传某人喝酒之后，在什么地方与鬼打了一架，踩坏了一团草或一片庄稼，都属于这种情况。他们主要是在喝酒之后，使他进入了一种短暂的梦幻状态。在梦幻中他忽然看见前不久已死去的人，于是他便在一种冲动中跟梦中的人展开斗争。要是有人在场的话，就会看见他在对着空中挥舞拳头，或者拽起扯去，就像与人打架一样。

人们在夜间行走而造成精神高度的紧张而呈现的幻觉，主要是因为我国民间鬼说得太多，而且这些鬼都是在夜间出现。使人们每每夜间行走时容易造成一种人为的紧张，这种紧张容易使人形成一种自发的意念，从而使他在夜间行走时，眼前呈现出鬼的幻觉。例如农村到处都谣传有人见过鬼，这些谣传有的可能是假传；有的可能确实见过某种幻象。那些假传自然不可信，但是有人见过某种幻象，不能说是没有的。这说明人们不仅在有意识地进入梦幻状态时，眼前有幻觉形象出现，就是在无意识地由清醒状态进入短暂的梦幻状态时也有幻觉形象出现。但是人们在进入短暂的梦幻中出现幻觉形象也仍然是以其身体的变化为基础的。我们知道，农村中经常有这种说法，谁哪年见过鬼，谁那年的运气特别差，这个运气差除了指家庭各方面都不兴旺以外，最主要的

是指其身体多病。身体多病的人容易进入梦幻,或出现幻觉。但是农村人由于不知道这种现象,只认为自己运气差是有鬼缠造成的,于是不去请医生治病,反而去请巫师来为其驱鬼,结果造成了本末倒置,因为幻觉是由病造成的,幻觉只是病在精神上的一种反映。在这里,病应该是本,而幻觉才是末,而人不去治病,不去寻找造成这种幻觉的病因,反而去请巫师来消除这种幻觉以达到治其病,结果自然适得其反。但从这里,我们可以看出,人们即使在平日里出现鬼的幻觉,也仍然是人的身体变化造成的。这说明人们人为地进入梦幻状态是有其生理条件的,人们只有具备了这种生理条件之后,再加上某种外在的刺激,使其体内的特异功能显现出来,以使进入奇特的梦幻状态。但遗憾的是,人们即使到现在对这种现象也还没有足够的认识,也不去研究它,造成这种现象长期以来,一直在支撑着人们的灵魂观念,致使我们每次向人们大力宣传“世间上没有鬼魂!没有神灵!”他们照样不信。照样在进行他们的迷信活动。即使我们用行政手段去干预,也没有办法完全制止他们。面对着这种情况,我们必须花大的精力去研究这种人为的梦幻现象,把它的秘密揭示出来,以此从根本上去消除支撑人们灵魂观念的基点,这样我们才能最后达到消灭迷信活动的目的。当然,这些都是后话。

从总的来看,人们受自发梦幻的启发到人为进入梦幻,都说明了人们的灵魂观念是在对梦幻感觉的解释而产生的。其中自发的梦幻是人们发现灵魂的所在,而人们人为地进入的梦幻更进一步证实了灵魂的存在,从而加强了人们的灵魂观念。

但是这里我们要注意，人们通过梦幻发现的只是“灵魂”，而不是“神灵”。“神灵”和“灵魂”是有严格区别的。“神灵”是指天地万物的创造者和统治者，也指能力、德行高起的人物死后的精灵；而“灵魂”是指依附于人体且又可以游移于人体的东西。“神灵”一般都含有神性，而“灵魂”只灵而不神。还有，对“神灵”，人们都抱有一种崇拜或尊敬的心理。而“灵魂”，人们要视其对人的利害而定，对人有利的，人们就亲近它；对人有害的，人们就仇视它。而作为宗教，它除了表现在对灵魂的处置以外，更主要是表现在对神灵的态度。所以在灵魂出现以后，虽然有了宗教的表现，但这还不是完全的宗教，只能说是宗教的雏形。只有到神灵出现以后，人们开始对神灵进行膜拜和乞求，宗教才正式形成。所以在灵魂观念出现时期的宗教表现，我们只能说是宗教的产生。

巫术是在宗教产生时，就开始运用于宗教。它主要是在灵魂观念出现以后，人们开始根据其灵魂观念来处置人的灵魂。在人们处置人的灵魂的过程中，人们只把人的灵魂当成一种自然现象来看待，所以当他们在处置人的灵魂时，他们也像用巫术来对待自然一样，用巫术来对待人的灵魂。根据人们最初用巫术来对待人的灵魂来看，有两种情况：一种是用巫术来安置或迎送人的灵魂；另一种是用巫术来驱赶人的灵魂。其中用巫术来安置或迎送人的灵魂发生得最早。它大约在上旧石器时代（即旧石器时代的晚期）就已经出现。那时候，人们用巫术来安置或迎送人的灵魂时，主要表现在人们常常把死者头东足西地埋在地里，或者在死者身旁散布红色的碎石片，或者将死者用过的工具与死者一起埋葬。例如

1856年在德国杜塞尔多夫尼安特德尔河区域附近洞穴中所发现的“尼人”遗骸，其位置就是头东足西的摆着。在法国穆斯特累洞中发现的一个“尼人”青年遗骸，他的头枕在一块燧石上，身体周围散布有74件石器，左侧还有一件石斧，头部和肩部还用石板保护着。1939年在我国周口店发现的“山顶洞人”的葬礼遗迹，在遗骸周围撒有含赤铜矿的红色粉末和死者生前用过的装饰品（钻空的兽齿、石珠、骨珠等）。据考古学家考古论证，这些遗骸都是几万年前甚至十几万年前的旧石器时代遗留下来的。这说明人们最早将巫术运用于宗教时，是用巫术来安置或迎送人的灵魂。

相比之下，人们用巫术来驱赶人的灵魂发生得比较晚。它大约是在原始社会末期，人与人之间出现了矛盾（这种矛盾既包括社会与社会之间的矛盾，也包括个人与个人之间的矛盾）之后，人们将自己与敌人的矛盾扩展到自己与敌人灵魂的矛盾时才出现的。在这种矛盾中，人们把死者生前看成是自己的敌人，死者死后，死者的灵魂，也被看成是与自己作对的。所以当人们觉得自己的生活各方面都不顺心如意时，便认为是死者的灵魂作祟于自己所造成的，于是就出现了用巫术来驱赶死者灵魂。在人们用巫术来驱赶死者灵魂的过程中，有很多表现。有的是请巫师用刀剑来“砍杀”，如我国农村在请巫师驱鬼时，巫师用刀或剑在病人床上、屋子里乱挥乱舞就属于此例。有的是用巨大的响声来吓唬灵魂，例如我国古代焚竹发声以惊吓恶鬼就属于这方面的例子。现在我国农村每逢节日庆典都要放鞭炮，就是由这里发展而来的。与这个例子具有同样性质的，后来还有用枪声来吓唬灵魂。在我国农村，人们用药物来驱鬼也是较为普遍的，每逢孩子有

病或外出，人们都要在孩子身上放上一些可以避邪的药物。我国端午节那天，人们要在门上挂上菖蒲和艾叶也具有同样的性质。除此以外，其它还有像人们用语言来恐吓鬼，用符咒来避邪，用开水烫鬼，用大粪泼向有鬼的地方，等等。这些都是人们用巫术来驱鬼的表现。当然，在人们用巫术来驱鬼的同时，也有用巫术来迎送亲人灵魂的。因为大家知道，在人与人之间充满了矛盾的社会中，每个人都有自己的仇人，也有自己的亲人，当人们用巫术来驱赶仇人的灵魂时，也就同时出现了对其亲人灵魂的迎送，而且为了把亲人的灵魂同仇人的灵魂区别开来，他们把亲人的灵魂称之为“祖灵”；把仇人的灵魂称之为鬼。对鬼，他们用巫术来驱赶；对祖灵，就用巫术来迎送。这是在宗教产生时，人们将巫术运用于宗教的两个方面。

从人们开始将巫术运用于宗教，我们可以看出，人们除了以亲仇来分别对待不同的灵魂以外，人们对灵魂还没有抱以崇拜的心理，其中特别是古代人对待死者的灵魂，完全是像对待社会中的成员一样。至于后来，人们出现了对祖灵的崇拜，那是后来的事，我们留待下面来讨论。

第二节 宗教的形成

灵魂观念出现以后，使神灵观念的出现有了一个最基本的前提条件。它主要是为宗教世界（即阴间）的建立提供了一个重要的依据，以后当人们用这个观念去看待客观事物，使客观事物中各种事物都变成了有灵魂的东西，或者是灵魂操纵的东西，然后人们再按照现实社会的结构特点去构想这

些灵魂活动的过程，以及灵魂与灵魂之间的关系，这样就出现了一个与现实世界相对应的世界——宗教世界。

当然，从灵魂观念的出现，到被人们作为看待客观事物的依据，以及进而在人们的脑海里形成一个与现实世界相对应的另一个世界，也是需要有一个过程。最早，人们只把灵魂看成是人或动物的附属物，即认为灵魂是人或动物所特有的自然现象。所以那时候，人们除了按朦胧的灵魂意识来处置人或动物的尸体外，还没有发现人用灵魂观念去看待其它事物的。在这种情况下，人们在脑海里还不可能形成一个与现实世界相对应的宗教世界。到了人类由狩猎生产进入农耕生产以后，由于人类生产与大自然的关系，使人们在神话里开始对自然进行大量的探索。但是人们在神话里对大自然进行探索时，只是以自身为依据，而不是以灵魂为依据，即按照自身的特点去解释各种自然现象的来历。例如人们在神话中把太阳和月亮看成是人的眼睛变的，把江河看成是人的血脉变的，把草木看成是人的毛发变的，等等。这些都是人们以自身为依据去看待客观事物的表现。这说明，人们在通过神话去探索自然时，灵魂还没有成为人们看待客观事物的依据。只有到人们对自然的探索有了进一步的深入，人们在以自身为依据去探索自然的同时，把灵魂也作为人自身的一个特点去看待客观事物，这样灵魂观念才开始慢慢成为人们看待客观事物的依据。在人们开始用灵魂观念去看待客观事物的过程中，人们主要是把各种事物都看成是有灵魂的，后来随着被人们看成有灵魂的事物越来越多，于是在人们的脑海里便形成了一个灵魂世界，以后当人们以现实社会的结构特点去构想这个灵魂世界时，一个与现实世界相对应的宗教世界就出

来了。

神灵就是在人们以灵魂观念去看待客观事物，并进而而在脑海里形成一个与现实世界相对应的宗教世界时出现的。它主要是在人的宗教世界出现以后，人们将以巫师为原型的神由阳间转入阴间而形成的。众所周知。神灵作为宗教的信仰对象，它有两个非常重要的因素：一个是神灵所含的神性；一个是受人崇拜。而这两个因素最初都不是在灵魂身上发生的，而是在巫师的身上发生的。它主要是巫师在行使巫术的过程中，使人与物，物与物之间建立起了神秘的联系。在这种联系中，人对物、物对物的影响都是超自然的。也就是说，在巫师用自己的行为或它物去超自然地影响所欲影响对象时，使人们无形中对影响其对象的巫师或巫物充满了一种神秘感。这种神秘感对于人们来说，就是行使巫术的巫师或人们用来行使巫术的事物所含的神性。人们一旦对行使巫术的巫师或用来行使巫术的事物有了神性的感觉，心目中也无形中就产生了一种崇拜感。

在人类古代，人们对含有神性的巫师的崇拜，最初表现为对图腾的崇拜。按笔者的观点（该观点，将在“巫术与神话”一章，列专节论述），图腾作为古人崇拜的对象，它主要是由主持巫术仪式的老人身着动物装饰在行使巫术时出现的，所以人们对图腾的崇拜，实际上是对巫术仪式主持者崇拜的一种表现。当然，人们在崇拜图腾时，由于被崇拜的图腾一直是以动物的形象出现，年长月久，人们在图腾崇拜中，原包含有对巫术仪式主持者的崇拜也就给掩盖了，使人们对图腾的崇拜变成了纯粹对被视作为图腾动物的崇拜。例如有的原始民族置于村寨中的图腾柱上雕刻的全是动物形

象，间或杂有一些人形，也是微乎其微的。在人们崇拜图腾的过程中，人们还有对图腾活动地点的崇拜。它的突出表现是：人们常常把图腾活动地点视为神秘的地方，除了需要开展图腾活动(实际上是人们举行有关图腾的巫术活动，如“图腾繁殖礼”等)以外，一般不允许常人随便出入，所以也有人把它称为“圣地”。后来随着社会的发展，社会中开始出现了分工，这时原始社会中原由集体举行的巫术活动，也开始变成了由部分人来行使。这些以行使巫术为职事的人，就是后来人们所称的巫师。这些巫师从集体举行的巫术活动中分化出来以后，便开始与社会中其他成员形成一种依赖关系，即社会中其他成员因某种需要而对巫师产生了依赖。这种依赖关系更加强了人们对巫师的崇拜。关于人们对巫师的崇拜，弗雷泽在他的《金枝》一书里，已有详细的论述。在那里，他列举了大量由巫师发展而来的部落头人，或者叫部落酋长，以及由部落酋长发展而来的国王，充分证明了巫师与部落酋长以及由部落酋长发展而来的国王之间有一种密不可分的关系。这种密不可分的关系就是人们对巫师的崇拜引起的，它主要是人们对巫师产生了崇拜之后，自然而然地将巫师推举到部落酋长的位置上去，致使当时有很多部落酋长在部落中既是酋长又是巫师。后来这些部落酋长中，有的又慢慢发展成了国王，成了至高无上的统治者。这就更加体现了人们对巫师的崇拜。所以我们说，后来国王为什么与神总有这样那样的关系，他们或被看成是可以影响大自然的神人，或者是与人们敬仰的神有某种联系的人，这些看来就与过去人们对巫师的崇拜，以致人们在崇拜中把巫师进一步发展为最高统治者是有密切关系的。

人们对含有神性的事物的崇拜，相对要晚一些，它主要是人们用具有某种特征的事物来行使巫术时出现的。例如我国有很多地方，把形似女阴的山洞视为女性生殖器来崇拜，把形似男根的石柱视为男性生殖器来崇拜等，这些都是人们对被认为含有神性的事物的崇拜的表现。在这些崇拜中，人们主要是把形似女阴的山洞和形似男根的石柱视为可以影响人们生育的巫术物。当人们想获得生育的能力，便通过与之发生接触而达到生育的愿望。当然，在人们对事物的崇拜中，也有崇拜非用于行使巫术的事物，如人们对太阳的崇拜、对月亮的崇拜以及对古树的崇拜等。但是人们对非用于行使巫术的事物的崇拜，与人们对用于行使巫术的事物的崇拜是出于同一原因的，即把太阳、月亮、古树等给人们带来的实际影响看成是巫术的影响，这是人们对太阳、月亮以及古树等给人们带来的实际影响不理解所造成的，例如人们在崇拜太阳、月亮以及古树时，把它们都看成是含有神性的物体，就充分证明了这一点。

由于神灵中所含的神性和受人崇拜两个重要因素最早是在巫师和用来行使巫术的事物的身上发生的，所以对于古代人来说，他们当时的神实际上都是巫师，或者是人们用来行使巫术的事物。其中特别是巫师，因为巫师是最早用模仿行为来影响自然的，所以在古代含有神性和受人崇拜的人或物中，巫师是最早被人们视为神的。事实上也是如此，例如在古代神话中，凡被列为神的都是巫师，或者是以巫师为原型而塑造起来的神。在这些巫师中，其中有的是以图腾的形象出现；有的是以人类始祖的身份出现。以图腾形象出现的巫师，多半是人们在探索自然的过程中，把那些在狩猎时期为

行使影响狩猎活动的模仿巫术，而穿戴上动物皮毛的巫师作为解释自然的依据出现的。这些巫师是人类最早的神。以人类始祖身份出现的巫师，是人类由狩猎生产进入农耕生产以后出现的。因为这时候，人们用巫术去影响的是整个大自然，而不是动物，所以人们除了用巫术行为去对自然表示战胜以外，已没有对自然进行装饰性的模仿，这就造成了作为人类始祖的巫师都是以人的形象出现。这些巫师是继图腾之后出现的神。

另外，在人们以巫师为神时，由于人们脑海中的宗教世界还没有形成，所以这些神都是活着的神。尽管当时人们已经把这些神看成是有灵魂的，但是这些灵魂似乎还没有与巫师所含的神性结合起来。或者说，当时人们只把巫师本身看成是含有神性的，而没有把其灵魂看成是含有神性的。这就造成了当时的神给人的印象都是活着的。例如神话中的图腾神，这些神早在图腾盛行时代就已经被人们看成是有灵魂的，但是在神话里，这些图腾神却没有灵魂的表现。还有神话中的人类始祖也是如此，这些神是继图腾之后出现的，按说也已被人们看成是有灵魂的，但是在神话里，他们也没有灵魂的特点。这说明，在人们的宗教世界还没有形成之前，这些以巫师为原型的神都是活着的神。只有到神话有了进一步的发展，人们开始以灵魂观念去看待客观事物，并进而在脑海里形成一个与现实世界相对应的宗教世界，这些活着的神，有的才逐步由阳间转入了阴间，使其所含的神性和受人崇拜的特点与灵魂结合起来，变成了我们今天所谓的神灵。例如汉族神话中的西王母和龙，就是在人们的宗教世界形成以后，由阳间转入阴间而变成神灵的。

由此可见，神灵实际上是人们用灵魂观念去看待客观事物，并进而在脑海里形成了一个与现实世界相对应的宗教世界以后，人们将以巫师为原型的神由阳间转入阴间而形成的，它是人们将含有神性和受人崇拜的人或物与其灵魂结合起来的結果。当然，这些都是就最早的神灵而言的，至于后来的神灵，来源是十分广泛的。例如后来的神灵除了巫师以外，还有来自古代的文化名人，如老子、鲁班、二郎神等。有来自历史的英雄人物，如关羽、张飞以及各地的城隍等。有来自人们想象的神，如玉皇大帝、天兵天将以及主管山、河、水、土以至各种亡灵的神等。但是这些神也是人们对其原型产生了崇拜之后，而将其转化为神的。例如老子、鲁班、二郎神、关羽等，这些人生前都是人们崇拜的对象，死后变成了人们崇拜的神灵。而人们想象的神灵，是没有生前的真实原型的，但他们是人们根据现实社会中各阶层的人物来想象的，这些人物在某种程度上也是人们崇拜的对象，所以人们在以这些人物来想象其神灵时，心目中仍包含有某种崇拜的因素。例如玉皇大帝就是人们根据人间的皇帝来想象的，而人们在根据皇帝来想象玉皇大帝这个神灵时，很显然就包含有对皇帝的崇拜。还有主管山、河、水、土以及各种亡灵的神也是如此，这些神主要是人们根据现实社会中那些分管各行各业的官吏来想象的。在想象中，人们对分管各行各业的官吏的崇拜也是极为明显的。另外，这些被崇拜的原型转化为神以后，有的还被人们用巫师的特点武装起来，或者把其形象当成巫物来使用，使其变成了含有神性的神灵。例如老子和二郎神，这两个原是历史的文化名人，转化为神灵以后，却变成了一个经常用法术去除恶扬善的神。而关羽、张飞以

及各地的城隍等，生前都是所向无敌的英雄，死后被人们当成了驱恶逐邪的神灵，民间人们经常用绘画或雕塑把他们的形象再现出来以作避邪用。这说明，这些来自其它原型的神，在转化为神灵时，仍受着以巫师为原型的神的影响。

还有，在人们的宗教世界形成以后，也还有一些没有进入阴间的神。这些神一个是被人们看成是转世的神灵，如我国藏族的活佛；另一个是因为有的有其现实的形体，使它们没有办法进入阴间，如民间各地的神树、神石、神洞等。但是这些神已和灵魂观念紧密结合在一起，使它们具有了阴间神灵一样的性质。例如活佛，它是神的灵魂投身于人体而降生为含有神性的人，它是阴间神灵的一种化身。而神树、神石、神洞等，都被人们视为有灵魂的物体。人们每每向其设祭祭祀时，都要求其显灵，以赐福于人。这说明在现实中，有的神灵虽然没有由阳间转入阴间，但由于它们与灵魂观念的紧密结合，使它们仍不失为一种神灵。

在我们了解了神灵的来历以后，下面我们就可以来进一步揭示神灵的特点。其实神灵的特点就是将巫师的特点和灵魂的特点结合而成的，其中巫师的特点在神灵身上主要表现为：

首先，人们经常按照巫师的表现来构想神灵的形象，致使人们用艺术方式再现出来的神灵形象中，经常包含有巫师的特点，例如历史上保留下来的神灵形象中，经常出现一些怪诞的神灵形象，这些怪诞的神灵形象。决不是人们凭空想象出来的。而是有着悠久的历史文化渊源，它是古代巫师在行使模仿巫术时，给人们留下了一个深远的文化记忆。以后每当人们构想一个神灵形象时，由于这种记忆的诱发，人们总

要在神灵身上添加一些别的东西，以此显示神灵的奇特。除了这些神灵的形像以外，有很多神灵形象是根据现实的人物来想象的，但是这些神灵也有巫师的特点。例如有的神灵手上携带着法器，有的拿着宝物，有的龇牙瞪眼作威吓之势，有的闭目静坐在默念咒语等，像这些形象都是根据巫师的表现想象出来的。这说明巫师的特点在神灵形象上的表现是极为明显的。

其次，作为神灵都是镇邪的。凡是有神灵在的地方，一切邪恶都不敢靠近。为了阻止邪恶的侵扰，人们经常把神灵做成塑像，或画成图像，放在一些关口上。如有的把神像放在桥头上，以阻止邪恶进入村寨；有的把神像放在水边，以阻止邪恶在水里兴风作浪，有的把神像贴在门上，不让邪恶进入屋里；有的用锡做成小神像嵌在婴儿的帽沿上，不让邪恶侵袭婴儿。在我国民间曾经有一个叫《飞来峰》的传说，就说以前有一座山会飞，它经常飞来飞去地到处伤害百姓，后来有一个和尚出了一个主意，要人们在这座山上塑造了很多神像，结果把这座山给镇住了。这虽然是一个民间传说，但它反映了神像能镇邪的观念。那么为什么神灵都是镇邪的呢？这显然是从巫师那里发展来的。在古代，凡是驱恶避邪，都是由巫师用巫术来进行的，所以当人们用灵魂观念把巫师发展为神灵，巫师能驱恶避邪的特点，也就被带进了神灵里。就人们用神像镇邪这一点，本身就是行使巫术的一种表现，它是人们用模仿行为来再现具有某种作用的事物来行使巫术。

还有，神灵在资助友善，驱逐邪恶时都是用巫术来进行。它们或以手触摸；或赠以神物；或默念咒语；或赐以神符；或练功作法，呼风唤雨；或吞烟吐火，遮天避日；或手执法

器宝物，降龙捉怪；或赐以灵丹妙药，起死回生等，这些都是神灵用巫术资助友善和驱逐邪恶的表现，只不过它们在资助友善和驱逐邪恶时，所用的巫术各不相同罢了。其中神灵在资助友善时主要是以手触摸，或赠以神物。例如我国的活佛就是用手抚摸向他乞求的人，或者赠给他们丝绸以示赐福于他们，有的是由祭司代神灵行使巫术，如祭司代神灵向乞求的人洒圣水，给出生婴儿洗礼等。非尔康特也说过，大部分崇拜上的仪礼都是从巫术而来，尤其是基督教的圣事和礼仪，如圣餐、领洗、与圣水等。神灵用以驱恶避邪的巫术主要有默念咒语，赐以神符，练功作法，动用法器宝物等。在这些巫术中，多半是由神灵自己行使，但是也有由人来代其行使的。例如我国侗族的“祭萨”。这是侗族各村寨每年于正月初开展的一种驱邪活动。到时，各村寨的人到“萨坛”上去请一位名叫“萨岁”的女守护神，侗族人自己称为祖母神。然后在这个女守护神的“率领”下，手执枪械，全副武装地沿寨巡走，途中还不停地鸣枪放炮，以作驱赶状。象这些都是人们代神行使巫术的一种表现。

此外，就神灵作为人们乞求的对象来看，也有巫师的特点。因为在古代，巫师被认为是万事万物的创造者，而且还是控制和支配各种自然的人（我们且不管他们实际控制和支配各种自然与否，但他们用巫术去控制和支配自然的作法已给人们留下了这个历史性的印象），所以当人们通过灵魂观念将巫师转化为神灵以后，神灵也就变成了万事万物的创造者，或者是可以控制和支配各种自然的神。当人们因生活的需要，要通过神去改变自然时，就出现了对神灵的乞求。例如当天久旱不雨，人们就向神灵乞求，要神灵让天降下甘雨，当人们

种植的庄稼遭到了病虫害的侵害，人们就向神灵乞求，要它把这些病虫害赶掉；当某个妇女婚后迟迟不孕，她便向神灵乞求，要神灵让她怀上一个孩子，等等。当然，人们从对神灵的迷信到向神灵的乞求，也是有一个过程的。早在人们的宗教世界形成之前，特别是巫师还没有从人们中分离出去的时候，人们对神是不乞求的（其原因，我们在“巫术与神话”一章有专门的论术）人们要想从神那里获取什么，或达到什么愿望，多半是通过与神或被视为神的物发生巫术式的接触来进行，如人们在身上戴上代表神的标志，或吃被认为有神性的物品，或与被视为有神性的物体发生具体的接触等，例如我国四川木里县大坝乡有一鸡儿洞，洞内供一石祖，当地很多不育妇女多进洞去，在石祖上坐一下，以此希望获得生育的能力。还有我国云南丽江九河岸上有一天然石柱，当地白族妇女为了使自己怀上孕，也是到石祖上去坐一下。像这些都是人们通过与神发生接触以达愿望的一种遗留。后来随着社会的分工，巫师逐渐从人们当中分离了出去，成了人们依赖的对象。特别是阶级社会的出现，巫师由于其所处的特殊地位而逐步发展为统治阶级，这就使以巫师为原型的神也逐步与人们发生了分离，成了人们乞求的对象。但尽管如此，神灵中所保留的巫师特点仍然是十分明显的。

灵魂在神灵身上的表现主要有两个方面：一个是使神灵变成了变幻莫测的人或物。我们知道，在人们将含有神性和受人崇拜的人或物与灵魂观念结合起来之前，无论是以图腾形象出现的神，还是以人的形象出现的神，它们都是具体可感的人物形象，尽管有的经过人们的高度想象，被夸张为顶天立地的巨神，但它们给人的仍是活生生的印象。但是到

了人们将含有神性和受人崇拜的人或物与灵魂观念结合起来以后，这些神灵却变成了变幻莫测的人或物。他们时而以人的形象出现，时而以物的形象出现；他们时而在天上，时而人间，时而可以看见，时而无影无踪。神灵这种变幻莫测的特点，主要是人们将含有神性和受人崇拜的人或物与灵魂观念结合起来造成的。因为在人们心目中，灵魂就是一个看不见，摸不着，时而在这里出现，时而在那里消失的东西。所以当人们将含有神性和受人崇拜的人或物与灵魂观念结合起来以后，那些含有神性和受人崇拜的人或物也就具有了灵魂变幻莫测的特点。

另一个是人们与神灵沟通时，多半是采用与灵魂沟通的方式，它的突出表现是：人们每每向神灵乞求时，都要烧香烧纸。人们烧香烧纸原本是用香烟熏自己，使自己进入梦幻状态与灵魂相见。后来当人们把含有神性和受人崇拜的人或物与灵魂观念结合起来以后，烧香烧纸竟变成了人们与神灵沟通的方式，即通过烧香烧纸引出神灵。根据宗教的有关事象来看，人们用烧香烧纸来引出神灵这种现象的出现是相当早的，这一个突出表现在：香和纸是人们开展宗教活动的必备之物，为了满足各种宗教活动的需要，现实中还出现香和纸的生产；另一个是在古老的宗教画中，人们总是把神灵形象与飘绕的香烟联系在一起，香烟是灵神永不离身的伴随物。这说明人们在很早以前，就有用香烟熏自己去与神灵沟通，年长月久，香烟就成了宗教活动的一种特殊事象。

神灵的出现和人们向神灵乞求，标志着宗教的正式形成。以后的宗教活动就是由此发展起来，直至形成一个完整的宗教活动体系。总之，宗教无论是产生，还是形成，都与

巫术有着密切的联系。在宗教的产生中，巫术主要是被运用来对付各种灵魂而与宗教发生了联系；而在宗教的形成中，巫术则为神灵的形成提供了重要的因素。巫术与宗教就是在这些联系中，变得难分难解。所以从这个角度来看，人们把巫术与宗教看成是一体的东西，也是有道理的。我们把它们分解来看，主要是想从中找出它们之间的联系，以此来揭示巫术与各种文化的联系。

第四章 巫术与神话

同宗教一样，神话与巫术的关系也是十分密切的。但是由于人们过去只从其它方面来对神话展开研究，所以对巫术与神话的关系从来未予以高度的重视，即使有个别学者偶尔提到了巫术与神话的关系，也是泛泛的。今天我们为了把神话研究引向深入，特将巫术与神话的关系辟专章来论述，以此加深人们对神话的理解。

巫术与神话的关系主要有两个方面：一是巫术为神话提供了神的原型；二是巫术使神话形成了自己独特的特点。下面我们就以这两个方面的关系为内容，分别来对它们进行论述。

第一节 神话中神的原型

黄惠焜同志在论述神话的产生时提出了神话产生的三个条件：第一是必须出现神；第二是必须出现语言；第三是必须出现巫师。^①这三个条件中，神的出现是神话产生的第一个条件。说明神的出现对神话的产生具有十分重要的作用，那么神话中的神是怎么出现的？是人们凭空想象出来的吗？不是的，而是巫术为其提供的。

众所周知，神话中的神主要有两种：一种是社会神；一

①见《神话新探》第32页，1986年10月贵州人民出版社出版。

种是自然神。其中社会神又分图腾和人类始祖两种。在这两种神中，以图腾的出现最早，始祖神是在人类社会由母系氏族进入父系氏族以后才出现的。为了了解这些神的来源，我们先得从了解图腾开始。

“图腾”（totem）一词原源于totem一词。它最早是在1791年由一个名叫J·郎（J. Long）的英国人从北美印第安人那里介绍过来的。从此这一主题渐渐引起了人们的兴趣，很多人类学者对此进行了大量的调查和研究，并且提出很多独到的见解，甚至于还形成了唯名论、社会学、心理学等学派。根据各学派对图腾的介绍，图腾有很多文化的内涵，概括起来，主要有以下几个方面：

（一）图腾动物禁止被杀被吃。有些个别动物则加以小心饲养。

（二）被视为图腾的动物，在遇到意外死亡时，将被作为氏族的一员加以痛悼和埋葬，并享有氏族成员同等待遇。

（三）在某些情况下，禁止食用的仅仅是某些动物身上的某些特殊部分。

（四）在通常情况下不能加以伤害的动物在必要时不得不加以杀害的情况下，则需要请求它的宽恕，并需设法通过各种手段或借口去减缓由于杀死该动物而破坏了禁忌所可能带来的严重后果。

（五）当某一动物被作为祭礼的牺牲时，它将得到隆重的痛悼。

（六）在某些仪式特别隆重的场合以及在宗教仪式中则要披戴某些动物的皮毛。这里，图腾是强有力的，图腾动物必须得到敬重。

(七) 氏族及其个别成员都须采用图腾动物作自己的名字，凡用动物的名称来称呼人的名字的动物就是图腾物。

(八) 许多氏族在他们的旗帜和武器上用动物的形象作标志；而人则把图腾动物的图形或描绘或用鲸墨的方法画在自己的身上。

(九) 如果图腾是庞大或危险的动物，那么以它命名的氏族成员被认为可以免受其害。

(十) 图腾动物能保护并警告属于它氏族的成员。

(十一) 图腾动物能对它氏族中忠实的成员预言其未来，并充当他们的指导者。

(十二) 图腾氏族的成员坚信他与图腾动物之间的关系受到他共同祖先的束缚。①

在这些文化内涵中，图腾有两个最基本的文化内涵，那就是图腾与所信奉它的人发生着亲缘关系，被信奉它的人当成祖先来崇拜，其次，作为图腾物，大部分都是动物。这两个文化内涵在各人类学派的调查研究中都提到。说明这两个文化内涵在图腾中是相当普遍的。我们要了解图腾的产生，看来首先得揭开这两个文化内涵的秘密。当然，过去也有人在这方面作了尝试，例如斯宾塞先提出名目论的假说，认为图腾是从误解人类之浑号而产生的。维尔金对东印度群岛上的土人的宗教信仰进行了实际考察，认为图腾是由人类死后转生为动植物的信仰而产生的。弗雷泽开始是同意维尔金的观点，到了阅读斯宾塞与基伦关于澳洲土人的社会习俗的调查

①S·雷纳克：《祭礼·神话和宗教》，巴黎1905—1912年版第1卷第17页。

报告后，他忽然改变了看法，认为图腾是土人集团企求食物的繁殖而发生的咒术行为。后来，他专心致志地对澳洲中部土人胎儿产生所行的仪式进行了研究，又在上一观点的基础上提出了图腾是源于“怀孕妇女的病态的幻想”，即“当一个妇女第一次知道她将成为母亲时，在她生命中的这一神秘的瞬间任何使她深受感动的事物都很容易被她看作是和腹中的胎儿同一的。这种母性的幻想是那样的自然，那样的普遍地显示出它是图腾的根源”。^①此外，英国人类学者哈顿等则认为图腾是原始人类集团交换食物的意识反映。涂尔干则说图腾不外是集团所用纹章的神圣化的结果等。在这些观点中，除了弗雷泽的最后一个观点以外，其它都是不足取的。原因是这些观点都带有假定性，缺乏一种令人信服的推理。当然，弗雷泽的最后之观点在岑家梧先生的《图腾艺术史》里也遭到了否定。他认为图腾的发生是“原始人群，由于固定地域所产生的自然不同，生产工具的样式殊异，狩猎与采集的范围，遂陷入专门化，而发生专一种类的动植物猎取的生产集团。复由于动植物的固定猎取之限制，引起生产劳动性的沉降，与原始社会固有的生产关系发生矛盾。图腾制即由各生产集团为缓和这个矛盾而来结合更大的生产集团的特殊体制”。^②我觉得岑家梧先生有些过分强调了图腾发生的社会必然性，而忽视了图腾发生的特殊情形。而且就他所强调的图腾发生之社会原因来说，也是想当然的，其实原始人

①詹姆斯·C·弗雷泽：《图腾与外婚制》，伦敦1910年版4卷63页。

②岑家梧：《图腾艺术史》第3页。

在他们的生产范围中并非只以某一类别的动物或植物为猎取对象，而是以某一类别的动物或植物为主，兼有猎取其它动物或植物。其中主要是以某一动物为主，因为植物是有季节性的。对于尚不知耕种的原始人来说，植物难以随时保障人们的供给。只有动物，只要不被灭绝，它们是人们食物的主要来源。所以对于原始人来说，由于其所处的地理环境或条件不同，他们有可能以猎取某一类别的动物为主，但同时也兼有猎取其它动物或植物。正由于这个原因，那种在专一化的猎取对象发生了危机的情况下，为了扩大猎取对象而来与其他生产集团结合成更大的生产集团是不可能发生的。另外，图腾作为各生产集团的标志，它也不是在各生产集团的结合中发生的，而是在某一生产集团的分化中发生的，它主要是在某一生产集团（氏族）不断地发展壮大以后，又一而二，二而三地分成若干个互有血缘联系的生产集团时，为了将这一生产集团与那一生产集团区别开来，而分别将不同的动物作为其标志而出现的。而且特别值得注意的是，当人们在用不同的动物来作为各生产集团的标志时，正是原始人在执行族外婚的时候。他们是通过各生产集团的划分来为各生产集团互相建立对外通婚的关系。而图腾作为各生产集团的标志，很显然是用来界定各生产集团的婚姻范围，即使每个生产集团的成员明确自己只能与另外图腾的成员通婚，而不能与本图腾的成员互相通婚。说明图腾作为各生产集团的标志，它与原始人执行族外婚是有密切关系的。但是尽管如此，它也只能是图腾被作为各生产集团标志的原因，而不是图腾具体产生的情形。实际上图腾作为原始人类的一种文化现象，它在产生时是有其特殊情形的。就以人们对图腾的亲缘感来说，当

人们以某种动物来作为某生产集团的标志时，人们只是想通过它来区别于其他的生产集团，而不会对它产生一种亲缘感，即使就是作为某生产集团标志的动物因当时成为人们食物的主要来源而使该集团的人对其产生了一种感情，这种感情也只能是一种亲切感，而不可能发展成亲缘感，就像我们今天对作为主食的稻米有一种亲切感，而决不会把它视为自己的祖先一样。就算当时古代人还处在物我不分的情况下，也决不至于把自己的祖先同动物混淆起来。所以人们对作为其标志的动物产生一种亲缘感，把动物视为自己的祖先，那是需要一种特殊情形的，这个特殊情形就是巫术。

我们知道，人类在很古时代就已经运用巫术去影响其狩猎生产。在人们运用巫术去影响其狩猎中，主要有两个方面：一是运用巫术去影响人们的狩猎活动，使人们在狩猎活动中有所收获；二是用巫术去增殖猎物，使猎物随时保障人的食物供给。苏联乌格里诺维奇也说过：“根据考古学材料来判断，最古老的巫术仪式是猎取和增加食物即动物的仪式。”^①在这两种巫术仪式中，人们都有扮成猎物的形象在仪式场上出现。他们或披戴着猎物的皮毛，或学着猎物的模样，或像猎物那样发出各种各样的叫声。另外，人们扮成猎物形象在巫术仪式上出现，也反映在人类自旧石器时代遗留下来的洞穴岩画中。例如莱斯·特洛亚·费莱尔洞穴壁上有一幅人类自旧石器时代遗留下来的岩画，画上画的是一个巫师头戴驯鹿的角制成的头盔，耳朵则被长发所覆盖，有着像猫头鹰一样的眼睛和长的胡须，身体前倾，像是在跳舞。有一条多毛的尾

①马格里维奇：《艺术与宗教》第44页。

巴缚在其背后。人们把它称之为“特洛亚·费莱尔神”，实际上它就是一个在行使狩猎巫术时，由巫师扮演的动物形象。还有在阿卜里·米拉（Abri Murat）洞穴里，雕刻有所谓色情场面的男女弯立形象，它们也“明显是披着兽皮，戴着兽尾，而且都戴着面具”。①从它们的形状来看，好像是在进行繁殖巫术。其它像这样的洞穴岩画和雕塑还有很多，它们都是人类在行使巫术时，由人扮演成的动物形象。这些动物形象如果因人们在狩猎活动中经常针对某一动物而经常在巫术仪式上出现，就自然而然地成了该生产集团的标志。所以当人们有了不同生产集团的区别，而又没有什么名称来界定这种区别的情况下，自然而然会想起他们在巫术仪式中经常扮演的动物形象，即把该生产集团在行使巫术时所扮演的动物形象作为其集团的标志。

由于人们的生产集团是用他们在行使巫术时所扮演的动物形象来标志的，这就必然使人们由与扮演人的亲缘关系发展为与其所扮演的动物的亲缘关系。加上当时扮演动物形象的人本身也还没有自己的名称，他所扮演的动物形象既是他所属集团的标志，也是他个人的标志。所以人们与他的血缘关系很容易变成与作为他标志的血缘关系。而且特别值得注意的是，在人们行使巫术时，往往是由主持巫术仪式的老人或长者来扮演动物形象。因为他们是狩猎经验的富有者，也是巫术仪式的主持者，由他们扮演动物形象，学着动物的活动特点容易形象逼真。例如阿龙泰人蛭螭图腾部族在跳一种叫“阴

①见《原始文化研究》第320页，1958年生活·读书·新知三联书店出版。

特丘摩”式的舞蹈时，就是由老人来扮演主要的蛱蝶角色。在跳舞时，跳舞者的身体都作模仿蛱蝶的装饰，集合于一定的场所。老人“阿拉典家”预先隐藏于以树枝圈成的所谓“温巴那”的屋子中，象征此种甲虫初生的蛹。全部成员出现于“温巴那”的附近，时行时止地向“温巴那”进发。最后进入屋子之中，放声歌唱。歌止，老人“阿拉典家”跃出屋外，蹲于地面，开始作模拟甲虫之从蛹发生到甲虫期诸阶段的变化舞蹈，成员复唱歌解释老人的动作。Unchalka 蛱蝶部族人“阴特丘摩”式的跳舞中，对于动物的模仿，尤为周到。跳舞者惯以蛱蝶之发生形态的图案为身体装饰，复用楯象征甲虫寄生的地方。主祭的老人或弯身体，或跪或走，互相交换其动作；同时或回动其伸出的双腕，表示甲虫的羽翼。有时甸甸楯上，作甲虫飞向附着卵子的树上的模拟。舞毕，另一场所，又先楯二件于地面，其一取曲线描写蛱蝶的痕迹于上面，它一侧绘一大圈子，代表甲虫的卵，或养育甲虫的种子。老人乃出现其中，作甲虫脱蛹而出的舞蹈。有时四方回动，即模拟甲虫忽飞忽止的动作。从这些模拟性的图腾繁殖巫术舞蹈中，我们可以看出，巫术中的动物形象（这里主要是甲虫），主要是由主持其巫术仪式的老人来扮演，而老人在部族中，是受人尊重的长者，对于后人来说，则是其族人崇拜的祖先，所以当老人在巫术仪式中扮成动物的形象时，人们自然由对老人的崇拜转变为对老人所扮的动物的崇拜，时间长以后，在巫术仪式中扮演动物形象的老人在人们的记忆中慢慢消失了，留下的只是他扮演并作为其标志的动物形象。这样就把老人这个祖先变为以老人所扮的动物为祖先。

在人们与动物建立起亲缘关系，并且发展为具有标志性的图腾中，人们对狩猎对象——某动物行使的繁殖巫术具有特别重要的作用。因为在这种巫术中，人们不仅形成了自己的集团标志，而且还把自己与某动物看成是图腾繁殖的结果，从而使自己与某动物在一种形象标志和实体的混乱识记中建立起了亲缘关系。例如阿龙泰人的蛭螭图腾部族之所以以蛭螭为自己有一定亲缘关系的图腾，就与他们行使繁殖蛭螭的巫术有关；非洲的乌干达人的蟋蟀图腾部族的图腾标志也是在行使蟋蟀增长的巫术仪式中形成的；北美阿马哈人鸟部族人的鸟图腾也可以从他们行使鸟繁殖的巫术仪式里找到来历。在这些图腾部族中，他们不仅把图腾看成是自己的祖先，而且还把自己与图腾“繁殖”的动物都看成是图腾的后代。法国人类学家S·雷纳克所列的图腾文化的内涵中：“图腾氏族的成员坚信他与图腾动物之间的关系受到他们共同祖先的束缚。”就是由此而来的，所以当“被视为图腾的动物，在遇到意外死亡时，将被作为氏族的一员加以痛悼和埋葬，并享有氏族成员同等待遇。”

明确了图腾的这些文化内涵，图腾的其它文化内涵就比较容易说明了。例如氏族及其个别成员采用图腾动物作自己的名字，氏族在他们的旗帜和武器上用动物的形象作标志，而人则把图腾动物的图形或描绘或用鲸墨的方法画在自己的身上等，这些实际上是某些动物在巫术中发展为图腾标志以后，人们为了明确自己的族属，而将自己所属的图腾动物来作为与其他族人的区别。其中人们采用图腾动物作自己的名字主要标明自己的族属。而氏族在其旗帜和武器上用动物形象作标志，是把本氏族与其他氏族区别开来。人们把图腾动物

的图形或描绘或用鲸墨的方法画在自己的身上与人们用图腾动物来作自己的名字性质是一致的。只不过人们用图腾动物来作自己的名字是一种声音符号，这需要了解该族语言的人才知道他属于哪一图腾部族。而人们在自己身上画上图腾图形，是一种视觉形象符号，这种形象符号人们一看就知道其人是哪一图腾部族的。与这文化内涵相同的还有人们在某些特别隆重的场合以及在宗教仪式中则要披戴某些动物的皮毛。它主要是人们在其隆重的场合或宗教仪式中为标明自己与图腾的渊源关系，而将其图腾动物的皮毛披戴在身上，以此表明自己是从哪一图腾发展下来的，例如我国苗族跳舞时头上要戴着银制的牛角。这牛角标明他们与古代牛图腾是密切有关的。当然，人们在特别隆重的场合以及在宗教仪式中要披戴某些动物的皮毛，与人们在行使巫术时披戴动物的皮毛也是有关的。从某种角度上说，它实际上是古代人们披戴动物皮毛在行使巫术的遗制。

其次，图腾动物禁止被杀被吃，或者在必要时不得不加以杀害的情况下，则需要请求它的宽恕，并需设法通过各种手段或借口去减缓由于杀死该动物而破坏了禁忌所可能带来的严重后果。在这里，图腾动物禁止被杀被吃，是以人与动物有亲缘关系为前提的。在人未与动物建立亲缘关系之前，一切动物都是人们的狩猎对象，在这期间人们除了极尽全力去捕杀动物以外，还没有出现禁杀动物的规定。后来随着人类狩猎生产的发展，猎物中有些常捕动物在人的大量捕获中数量越来越少，甚至开始影响人们的食物来源。为了保障食物的供给，人们在常捕动物行使繁殖巫术时，曾形成过一种暂时的禁忌。这种禁忌主要是为配合人们的繁殖巫术而对一

些猎狩中几乎被灭绝的动物进行保护。后来，人们在繁殖巫术中逐步与该动物建立起了亲缘关系，即把该动物视为自己当中的一员。加上人们在这种亲缘关系的基础上慢慢滋生出一种对图腾祖先的尊重，于是人们对该动物的暂时禁忌，慢慢发展为一种永久的禁忌。在这种禁忌中，人与人之间的亲缘感是基础。在这个基础上，人们通过繁殖巫术，把人与人之间这种亲缘感扩展到人与动物之间，致使人们在禁杀禁吃自己的同类时，把某动物也视为自己的同类来禁杀禁吃。当然，在某些时候，人们出于某种需要也有杀食该动物的，人们把这叫做杀食图腾。例如苗族人吃牯脏就是杀食图腾的表现。人们杀食图腾的原因是多方面的，有的是通过吃图腾肉来获得图腾祖先的斗志和勇气，以使自己将来好继承祖先的业绩。它是人们用图腾来行使巫术的一种表现。有的是将图腾作为牺牲去献给被祭祀的对象，以此表示自己对祭祀对象的虔诚。然而，人们无论出于何种原因来杀食图腾，人们都把被杀的动物视为自己中的一员。所以人们在将该动物杀死时，要请求它宽恕，表明自己是出于不得已才将其杀害的。希望它被杀以后，不要报复自己，或者给自己带来什么严重的后果。像这些都是人们在巫术中与动物建立了亲缘关系以后所带来的文化内涵。

还有，如果图腾是庞大或危险的动物，那么以它命名的氏族成员被认为可免受其害。一般来说，人们在狩猎活动中多数都是以一些较小或对人无害的动物为狩猎对象，所以人们在巫术中与之建立亲缘关系的多数都是些较小或对人无害的动物。例如摩尔根在其《古代社会》一书中，列举了大量以动物命名的氏族或胞族，在这些动物中，有大部分都是较

小或对人无害的动物，只有少数是庞大或危险的动物。人们以庞大或危险的动物为图腾，情况是多方面的。有的是以庞大或危险的动物为狩猎对象，为了猎取这些动物，人们经常行使一种庞大或危险的动物被猎获的巫术而使其成为图腾，例如北美达科太人的猎熊舞就属于这种情形。有的是人们扮演成危险的动物去追逐其它动物。例如我国嘉峪关黑山湖附近发现一幅虎蛇驱赶其它动物的岩画，这幅画人们认为是狩猎巫术的产物。但更多的情况是人们用庞大或危险的动物来给氏族或胞族命名而产生的。我们知道，凡是以动物为图腾的不全是人们在巫术中扮演动物形象的结果，有些是图腾制产生以后，随着以图腾为标志的生产部族的发展，一个生产部族常常发展出好几个生产部族。这些新发展出来的生产部族根据标志的需要而效仿佛古老的图腾标志方法而采用动物为自己的图腾标志。这样就出现了既有采用较小或对人无害的动物为图腾标志的，也有采用庞大或危险的动物为图腾标志的。甚至还有以非动物的其它自然物为图腾标志的。这说明后来发展出来的生产部族的图腾标志不再是人们通过在巫术中模仿某动物形象而产生的，而是为了使生产集团有一个标志，而效仿佛古代图腾标志的方法，用动物或其它物来作为自己的标志。在人们用动物来作为自己的图腾标志中，由于历史的习惯性，人们也与作为图腾标志的动物建立了一定的亲缘关系，然后人们根据这种亲缘关系来推及以庞大或危险的动物为图腾的人们可以免受其害。也就是说，在他们看来，凡有亲缘关系人或物都是互不伤害的，而人与图腾动物是有亲缘关系的，尽管这图腾动物是些庞大或危险的动物，它们也不会伤害与它有亲缘关系的人。这说明以庞大或危险的动物为图腾的人可

以免受其害的文化内涵也仍然是建立在人与动物有亲缘关系的基础上。

另外，图腾动物能保护并警告属于它氏族的成员，或者图腾动物能对它氏族中忠实的成员预言其未来，并充当他们的指导者。其中图腾动物能保护人们，是人们在巫术仪式中与动物建立了亲缘关系以后，在其亲缘关系的基础上来想象的，认为自己的祖先是保护自己下一代的，而图腾是由自己的祖先在行使巫术时演变过来的，所以也是保护自己的氏族成员的。而图腾动物警告属于它的氏族成员，或者对其氏族中的忠实成员预言未来，并充当他们的指导者，这可是与氏族祖先在扮成动物形象行使巫术时，在巫术仪式中对其氏族成员进行警告或预言其未来是分不开的。因为在古代，扮演动物形象的氏族祖先都是经验知识的富有者，他们在扮演动物行使巫术时，根据自己掌握的经验知识来警告该氏族成员，或者对其成员预言未来，甚至充当他们的指导者是时有发生。只是他们在警告其氏族成员，或预言其未来，或充当氏族成员的指导者，多半是在他们扮成动物形象行使巫术时进行的。时间长以后，这个扮成动物形象者的真实身份——氏族祖先被掩盖起来，变成了图腾动物来警告其氏族成员或对其族人预言未来。但是图腾的这一文化内涵充分说明了图腾与巫术之间的关系，表明图腾最早是由氏族祖先在扮演动物形象行使巫术时发展而来的。

除了上述文化内涵以外，图腾还有一个文化内涵，就是图腾使妇女受孕而生育子孙。这个文化内涵是B·斯宾塞和F·J·吉伦在对澳大利亚的阿龙塔人进行考察时发现的。在那里，他们发现阿龙塔人有一种特殊的关于投胎再生的概

念和理论。他们相信村落中所建立着“图腾中心”的地方都散布着期待投胎再生和进入任何一个过路妇女的身体中去的已死图腾动物的灵魂。当孩子生下以后，就根据其母亲的报告她是在什么地方怀孕的，那个地方的图腾就成为新生儿的图腾。无独有偶，我国古代也有妇女因与某图腾动物接触而怀孕的传说。例如《春秋元命苞》载：“炎帝神农氏，母安登游华阳，有神龙首感之于常羊，生神农。”《初学记》引《诗含神雾》：“尧帝庆都，与亦龙合昏生伊耆，尧也。”《毛诗·商颂》：“天命玄鸟，降而生商”等。可见图腾的这一文化内涵是相当普遍的。弗雷泽关于图腾根源于“怀孕妇女的病态的幻想”的观点，就是由此而来的。那么，我们从图腾产生于原始巫术，在人类执行族外婚时被用作各生产集团的标志这一观点出发，应该如何来看待这一文化内涵？是不是它就如弗雷泽所说的，是由怀孕妇女的病态的幻想造成的？我们说，它有人们想象的因素，但决不是人们的想象所造成的，因为作为一种历史的文化现象，图腾的这一文化内涵不是在图腾的初发生时产生的，而是在图腾制的晚期，甚至是在人类已经进入了父系氏族时代才出现的。它主要是人们在追溯人类的祖源时，对图腾时代只知其母不知其父的历史现象不理解所造成的。他们不知道，在图腾时代，人们执行的是族外群婚，但是在计世系时却是按母亲所属的图腾标志来进行。也就是说，在图腾时代，某图腾的妇女是在与其他图腾的男子集体通婚时受孕的，但是这妇女生下的孩子却被看成是这妇女所属图腾的后代。所以当后来的人立足在父系制的观念来看待这孩子的祖源时，便认为是其母与其所属的图腾动物相接触而生下他的，或者是这“图腾中心”周围散

布的灵魂进入其母的身体而生下的后代。其中前者主要是人们立足在父系制的观念上来看待图腾时代有母无父的现象时出现的，后者是人们立足在父系制的观念上再加上灵魂观念来解释这种现象时出现的。说明图腾动物使妇女怀孕而生育子孙这一文化内涵的出现，与图腾时代已相去甚远。所以弗雷泽把“怀孕妇女的病态的幻想”看成是图腾发生的根源显然是错误的。

由于图腾是人类在狩猎时代行使有关狩猎的巫术时，由扮演动物形象的人类祖先演变过来的，而图腾又是最早出现在神话中的神，这说明神话中的神，最早是由巫术为其提供的。在人类最早的神话中，多半是讲述有关图腾活动的神话，或者为图腾动作解释的神话，苏联谢·亚·托卡列夫把这叫做“图腾神话”。它们是以讲述图腾祖先的业绩为内容，以描述图腾祖先活动过程为梗概。例如B·斯宾塞、弗·吉伦、F·施特雷洛和W·切斯林等在澳大利亚各地诸部落中采集的大量图腾神话，就属于这类神话。在这些神话中，其内容主要是讲述众神幻始祖母朱恩克戈瓦漫游大地，并将图腾置于四方，——澳大利亚土著居民似即源于此。^①这些神话内容单薄，故事简单，但它是神话的先驱。随着人类由狩猎活动进入农耕生产，创世神话出现，这些图腾又作为人类解释天地起源的根据出现在创世神话里。它主要是人类进入农耕生产以后，由于其生产与大自然之间关系，引起了人对天地万物的关注，于是人们出于一种好奇心理，开始对天地万

^①苏联谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》第48页。

物进行探索。但是他们在探索当中，又没有别的根据，唯一只有把天地万物追溯为他们的图腾始祖来创造，或者把天地万物说成是由他们的图腾始祖演变过来的。这样人类的图腾始祖就出现在了创世神话里，成了创世神话中最早的神。

这些图腾神出现在神话里以后，基本上仍以古人在行使巫术时由人扮演的动物形象出现。要么是完整的动物，要么是半人半动物。在我国，凡少数民族神话中的神，多半是以完整的动物形象出现；而我国汉族神话中的神则多半是以半人半动物的形象出现。例如我国苗族神话中的科啼、乐啼、蝴蝶；侗族神话中的龟；白族神话中的鹤，纳西族神话中的白鸡等，都是些完整的动物形象；而我国汉族神话中的烛阴、伏羲、女娲、西王母等都是半人半动物的形象。其中烛阴的形象是：“有神人面，蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明。”西王母的形象是“……其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”①伏羲、女娲主要见于民间的各种画像：人首蛇身。过去有人在研究神话时，把这种半人半动物的神形看成是演化中的神，它反映了人已开始向动物图腾争夺创造大权。他们的理由主要是民间有些神在不断地由动物形向人形转化。但是从神话内容来看，最早出现在神话中的半人半动物神不像是由动物在向人演化中的神，其理由是，这些半人半动物的神都是出现在比较原始的神话中，它们的内容除了人们对自然进行想象性的解释以外，没有什么故事情节，没有故事情节，人们对其形象的加工不会太大。另外，这种半人半动物的神形不仅在神

①《民间文学作品选》上册第12页。

话中才有，就是在神话出现之前就已经产生，例如人类自旧石器时代遗留下来的大量洞穴岩画和雕塑中，就有很多半人半动物的形象。这些形象难道不就是神话中神的原型吗？再说，人们即使想与图腾争夺创造大权，也不可能毫无根据地在动物的身上凭空增添一张人面，他们总有某些增添的现实基础，这个基础就是图腾神本身就是一个不完整的动物形象。图腾神正是因为有了这样一个不完整的动物形象，使人们对其有了进行想象加工的可能。还有，人们既然想与图腾争夺创造大权，为什么不以一个完整的人形去代替动物形象，而偏在动物身上增加一个人面，这样能表示人获得了创造大权吗？这些都是值得商榷的。当然，我们也不否定，在神话中，确有些神是在不断地由动物形向人形转化，例如我国汉族神话的西王母。在西王母作为神话中的神时，正是西方獏族的图腾，穆王所见的西王母是獏族的君长，这时其形象仍是一个虎齿豹尾的图腾，后来经过多次传说的演变，最后竟变成了一个容颜绝世的神仙女领袖。但是这种神的演变是在人们的宗教世界形成以后，人们把西王母由阳间转入阴间造成的。它主要是把西王母由有形变成无形之后，使西王母变成了一个可塑性很大的神。人们就是在此基础上不断地参照现实中的某些人物的特点而把西王母加工成了一个人形的宗教之神，这说明那些由动物形向人形转化的神，是在人们的宗教世界形成以后才发生变化的，至于在此之前，神话中的神基本上仍保持图腾的原样——动物形或半人半动物形。

人神出现在神话里是比较晚的。它大约是在人类进入农耕生产以后，随着人与自然斗争的展开，人们以现实中与自然斗争的人为神的。这一点突出表现在：这些神出现在神话

里，多半是以与自然斗争者的身份出现，尽管人们在描述他们与自然斗争时，也附带解释了某些自然的来历。但是这些被解释的自然多半是作为神与自然斗争的结果出现的，这说明这些神主要不是作为解释自然的依据出现在神话里，而是神话在反映现实中人与自然斗争时，被作为神话反映的对象出现在神话里的。例如我国射日神话中的神和洪水神话中的神都属于这样的神。但是尽管如此，这些神也仍然是巫术为其提供的。这一点集中表现在：这些神在与自然斗争时，不是运用现实的斗争方式，而是运用巫术的斗争方式。也就是说，神话在反映人与自然斗争时，反映的不是人与自然进行的实际斗争，而是人以巫术与自然的斗争，例如射日神话中，人们用弓箭射太阳；夸父逐日中，由人去驱赶太阳；在洪水神话中，人们用各种想象的方式与雷公展开斗争等，这些都是人们用巫术与自然斗争在神话中的表现，这说明，神话中即使是以现实中的人为神，也是以巫师为原型，巫师是神话中神的主要来源。

当然，神话中除了以巫师为神以外，也有通过想象而创造出来的神，其中特别是自然神。因为人们在用神话去反映人与自然斗争时，往往是根据人与人斗争的方式去构想人与自然的斗争，造成人们在描述人与自然斗争的过程时，无形中将自然人格化甚而神化，例如洪水神话中的雷公或雷婆，就是这样创造出来的。但是这种神在神话中所占的地位不像以巫师为原型的神那么突出，它们在神话中往往是作为被斗争的对象出现的，不像以巫师为原型的神那么受人尊重、爱戴，甚至被当成人类的始祖来看待。说明这种神是在人们创作神话的过程中出现的，它们是神话中神的一种补充。

由于神话中的神主要是巫术为其提供的，这就使巫术与神话发生了密切的联系。首先，就神话的产生来说，神话是以巫术为产生的基础，它主要是古人用语言去记述其巫术活动引起的。但那时候古人不把巫术活动叫巫术活动，而叫图腾活动，说是这种活动是一种被他们视为图腾的动物开展的。在记述中，他们把从事巫术活动的人作为记述的对象，把人们从事的巫术活动作为记述的内容。这种以行使巫术的人为记述对象和把人们行使巫术的活动作记述内容的，就是人类最早的神话。例如我们前面举的图腾神话就属于这类神话。这种神话产生以后，就为后来的神话奠定了基础。使后来的神话在创作过程中有了一个最基本的依据和前提，例如创世神话。创世神话在解释各种自然现象的来历，基本上都是以图腾为依据，即把图腾看成是各种自然现象的创造者或演变者。另外，创世神话在描绘各种自然现象的来历，特别是描绘人类的来源时，都是以图腾神话为源头，即神话中先有了图腾的描述，然后才出现了有关人的描述，人是从图腾那里发展来的。这样就使图腾神话与创世神话保持了一种前后相继的联系。这就是神话产生的大致过程。另外，由于神话中的神是巫术为其提供的，这就造成了神话内容是以描绘巫术活动为主，它主要是以巫师为描述对象时，把巫师的活动也作为神话描述的内容。简·埃伦·哈里森就认为神话是一种“与祭礼活动的进行相关的陈述。”^①一些持哈里森相同观点的理论家们也认为祭礼本质上是交感巫术的一种原始形

^①简·埃伦·哈里森：《忒弥斯女神、希腊宗教社会起源的研究》，伦敦1936年，第328页。

式，它是一种企图去影响自然进程的集体意愿，以确保诸如健康、食物、生儿育女等等生活的必需。神话也有同样的目的，它是祭礼的一个重要构成部分。神话所表现的是群体的愿望，与实践直接有关的某些事情。^①还有，原苏联莫斯科大学教授乌格里诺维奇也说过：“依我们看来，要了解原始神话的起源，就得考察如下两个问题：第一，巫术意识和神话意识的相互关系；第二，神话和仪式的相互关系。”我国学者袁珂先生也认为神话最初是由古代宗教嬗演而来的。这说明，神话描述的都是与巫术有关的内容。事实上也是如此。我国古代神话中有很多神话都是描述巫术活动的，只不过这些巫术活动经过人们的合理想象，大部分已经不太明显，像这些巫术活动，我们要经过仔细的分析才能看出来。例如人与雷公的斗争。人与雷公的斗争本来是人用巫术与自然斗争的一种表现，它主要是古人用与人斗争的方式来与自然展开斗争。但是这些斗争经过人们的合理想象，都已经现实化，让人们从表面看去，已经看不出斗争中的巫术特征。当然，在古代神话中，有关巫术活动的描述，也还有比较明显的，例如射日神话中，有关射日的描述，就是一种比较明显的巫术活动。还有，巫术在为神话中的神提供原型时，神话多半是由巫师来创作，并被巫师所掌握。黄惠焜同志说：“巫师是原始神话当之无愧的作者或称为初民作家，没有他们的再创造，神话顶多只能是初民口头的片言只语而不能成其为一种‘作品’”^②在这里，黄惠焜同志把巫师看成是神话的创作者无疑

①朱狄：《原始文化研究》第689页。

②见《神话新探》第32页。

是正确的，因为巫师是巫术活动的参与者或主持者，而最初的神话又是以记述巫术活动为内容的，它们主要是巫师把其巫术活动的过程记述下来，以使人们在将巫术活动传继给下一代时，作为口头的传授材料，所以时间长以后，这种记述材料就在人们一代传给一代的过程中被加工成了神话。由于神话是巫师创作出来的，所有神话始终被巫师所掌握，是巫师的经典和百科全书。以后巫师要把他们的知识传授给下一代，或者是教育氏族的其他成员，他们就以神话为教材。而且特别值得注意的是，巫师在用神话教育氏族的其他成员或把知识传授给下一代时，多半是在巫术的仪式场上，或者是在含巫术活动的祭礼中，这说明人们在用神话来教育氏族成员或把知识传授给下一代时，总是伴随着实际的表演，即把神话的内容变成一种具体可见的知识传授给下一代或氏族成员。这就是后来，神话之所以总是在仪式上演讲的原因。除此以外，巫术在为神话的神提供原型时，还使神话形成了自己的特点，因为这方面的内容比较丰富，我们就留待下一节来讨论。

第二节 神话的特点

不错，关于神话的特点，民间文学界已经作了种种的归纳。而且这些归纳，对于神话来说，是比较符合实际的。但是当人们对这些特点进行分析时，都只是从人们对自然的认识和神话所表现出来的思维方式等方面来进行的，殊不知神话中有些特点，是巫术在为神话的神提供原型时所造成的。为了加深人们对神话的理解，我们还必须从巫术与神话的关

系来对神话的某些特点进行新的说明。同时以此来更进一步证实巫术与神话的关系。

在神话中，我们首先要说明的特点是：神话里充满了积极征服和支配自然的精神。这个特点是人们在将神话与宗教进行比较时提出来的。例如钟敬文教授主编的《民间文学概论》中就有这么一段话，“首先，神话较多地表现了人类对于大自然的斗争精神，它通过幻想的形式强调了劳动的力量，人的力量，包蕴着对于人和自然关系的正确反映，鼓励人们不向大自然屈服。原始宗教则主要反映了人们在征服自然过程中的消极倾向”。^①另外，马克思在其《〈政治经济学批判〉导言》中也曾经说过：“任何神话都在想象里并借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化，因此，随着这些自然力的实际上被支配，神话就消失了”。^②这说明，神话里充满积极征服和支配自然的精神，作为神话的一个特点，是极为明显的。但是过去，人们在研究神话时，都把这个特点说成是，人们因处在生产力极为低下的情况下，为了战胜自然，而运用幻想去表达这种愿望的结果。殊不知这个特点在产生时，还有它的现实基础。这个现实基础就是巫术在为神话中的神提供原型时，其神的原型确实有以幻想的行为方式去征服和支配自然的，尽管这种方式没有达到其实际的目的，但它说明了人类积极征服和支配自然的精神，已先于神话而存在。它是巫术为神话中的神提供原型时，人

①见钟敬文主编的《民间文学概论》第178页。

②马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页。

们从巫术那里带进神话里的。当然，我们这样说，并不排斥人们在创作神话时，神话中包含有人们用幻想去表达战胜自然愿望的因素。因为在神话中，有些确实是人们用幻想去表达战胜自然的愿望时出现的。但是我们说，神话中充满着积极征服和支配自然的精神，不全是创作神话的人主观想象的结果，它是先有了人们积极征服和支配自然的精神表现，然后人们才在这个基础上去进一步扩展想象，就使神话里充满了积极征服和支配自然的精神。在现实中，人们积极征服和支配自然的精神，主要表现在人们积极用幻想的方式（即巫术方式）去控制和支配自然，而人们用幻想去表达战胜自然的愿望就是在此基础上，将人们控制和支配自然的幻想方式去进一步地扩大、夸张、使之升格为一种足以控制和支配自然的巨大力量。由此可见，神话中充满着积极征服和支配自然的精神，不是哪一个人的精神表现，而是神话时代里，全社会人的精神表现。在这种精神里，现实中人们积极用巫术去征服和支配自然的精神表现是基础，神话创作者在神话中的想象是对这种精神的进一步升华。神话中充满着积极征服和支配自然的特点，就是这两种精神有机结合而成的。

其次，神话中的神不同于宗教之神。过去有的同志说：神话产生必须出现神，神的出现是在灵魂观念产生之后，所以神话的产生也应该在灵魂观念出现之后。^①在这里，神作为神话产生的一个条件是没有错的，神话的产生应该在灵魂观念出现之后也勉强可以说得过去。现在问题是，这些同志在讨论神话的产生时，把神话中的神与灵魂观念联系了起来。

^①见《神话新探》第32页。

来，把神话中的神与宗教之神混为一谈。殊不知神话中的神与宗教之神是有明显区别的。这些区别集中表现在：

一、神话中的神没有凌驾于人之上，成为人们祈求与讨好的对象。例如汉族神话中的盘古、烛龙、西王母、夸父、女媧；苗族神话中的张古老、阿陪果本、阿各林、挪亚；布依族神话中的保根多、阿祖、力戛、布杰；侗族神话中的长臂手、长腿脚、顺风耳、千里眼、丈良、丈美等，都是神话中的神，但他们都没有凌驾于人之上，让人们去祈求或讨好他们。

二、神话中的神没有在冥冥之中主宰世间的万事万物，尽管神话中有个别神从表面看来像是自然的主宰者，自然界中的各种变化像是由它们造成的。其实把这种神同宗教中主宰自然的神加以比较，它们仍然是有本质区别的。例如汉族神话中的烛龙；侗族神话中的风公。按汉族神话的描述，白天黑夜是烛龙的眼睛一视一瞑造成的；按侗族神话的描述，风公的一呼一吸，造成了四季的变化。但是这些自然变化是神的生理自发地造成的，而不像宗教之神那样凭意志来主宰自然的结果。凭意志来主宰自然是需要人们去祈求和讨好他的，而凭生理自发地造成自然的变化是任其自然。所以像这样的神，我们不能把它与宗教之神等同视之。

三、神话中的神不像宗教之神那样给人一种神秘莫测的敬畏感。在神话中，每个神都是具体可感的，尽管这些神有的从表面看来有些奇形怪状，但是这种奇形怪状只显示了神的奇特，而并没有让人看了，心里有一种欲接触而又不敢接触的味儿。例如汉族神话中的女媧，按民间的绘画，她是一个人首蛇身的形象，但在神话中，她跟一个普通人一样，没

有给人以一种敬畏感。还有像汉族神话中的烛龙，这也是一个人首蛇身的神，而且浑身赤色，但是人们对他也沒有敬畏的感觉。这说明神话中的神与宗教之神是明显不同的。

四、神话中的神与人都有—种亲缘感，让人看了觉得可亲可敬。例如在苗族神话中，人们把神话中的神都看成是自己的前辈，或把他们称为公，或把他们称为婆。布依族神话和侗族神话中的神也是如此，在这些神话中，有的对其以公婆相称，有的没有，但人们都把它们视为人类最古老的祖先。汉族神话中的神与人类的亲缘感相对要淡漠一些，但是从它的某些神称来看，仍与人有亲缘关系。例如西王母、夸父等，这里的“母”“父”不可能仅仅是古代神的名字，同时也是作为对前辈的尊称，它是从古代对前辈的尊称遗留下来的。而这些在宗教之神里是没有的，除了那些由神话中的神演变过来的例外。

神话中的神与宗教之神之所以有如此明显的区别，主要是巫术为神话中的神提供原型所造的。我们知道，神话是在原始社会高度发展的时期产生的。在这种社会里，作为神话中神的原型——巫师，都是生活人们当中的一员，他们与人们一起劳动，一起与自然展开斗争。即使就是行使巫术，他们也是与人们一起进行，他们最多只在巫术仪式中充当一个主持者。一句话，就是当时的巫师还没有形成一个特殊的阶级，所以以这种巫师为原型的神话之神不可能高高凌驾于人之上，成为人们乞求和讨好的对象。其次，在人们以巫师为神的原型时，这些巫师大都是氏族中的长辈，他们与氏族中其他成员是互有血缘关系的。所以神话以这些巫师为神的原型，势必都与人们有一种亲缘感。就埃里奇·纽曼在《意识

的起源与历史》一书中也说过，作为神话中的神“图腾崇拜的对象常常是一个会巫术的人，一个长者，一种力量一种智慧和一种神秘知识的拥有者。”还有，在人们以巫师为神的原型时，人们的宗教世界还没有形成。宗教世界是造成神话之神与宗教之神区别的一个根本原因，它主要是由以人为神变成以人的灵魂为神，使神具有了神秘莫测的特点。神在冥冥之中主宰世间万事万物，就是在此基础上形成的。而神话之神是在人们的宗教世界还没有形成之前，将巫师转化而来的，所以他们既没有宗教之神那种神秘莫测的特点，也不可能成为在冥冥之中主宰着万事万物的神。

神话的最后一个特点是神话里含有很多巫术的影子。这是巫术在为神话中的神提供原型时，巫师对自然行使的巫术反映到神话中来的。例如汉族神话中《夸父逐日》、《女娲补天》、《羿射十日》、《黄帝与蚩龙之战》等，都是满含巫术影子的神话。其中《夸父逐日》中所含的巫术影子主要表现在夸父以追逐太阳的方式来消除旱灾；《女娲》中所含的巫术影子，主要是女娲通过各种巫术方式治服各种自然灾害，如女娲“……炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水”等；《羿射十日》中所含的巫术是极为明显的，致使很多人看了都不约而同地得出相同的看法。例如朱狄在他的《原始文化研究》里就说过，“这种说法（指《羿射十日》）很可能是交感巫术的一种变形，表现了原始人想通过巫术控制自然现象的企图。”①

①见朱狄：《原始文化研究》第742页。

少数民族神话中所含的巫术影子更多。因为这方面的例子比较多，而且有很多内容都十分相近，所以我们只举一个为各民族所共有的例子，即侗族神话《捉雷公引起的故事》。这是个描述古代洪水滔天的故事，其故事梗概是这样的：以前有四兄弟，老大叫长臂手，老二叫长腿脚，老三叫顺风耳，老四叫千里眼。四兄弟为了取雷公胆给母亲治病，他们设计把雷公引下天来，捉住，关在铁笼子里。不料雷公趁他们不注意，跟挑水路过铁笼边的丈良丈美要了一口水喝后，即破笼而出。在回天上之前，雷公为了报答丈良丈美的救命之恩，送给他们一颗葫芦籽，并教他们把葫芦籽种下，等葫芦籽长出、开花、结果，便逃回了天上。雷公逃回天上以后，即发下洪水淹没人类，丈良丈美因坐在雷公教种出的葫芦瓜里才得以幸存。四兄弟看雷公逃回天上去发洪水，立即坐上木排上天去追赶雷公。天王看人类被洪水淹没，也着了急，即放出十二个太阳来把洪水晒干。丈良丈美回到了地上。丈良丈美看天上太阳太多，晒得地上热得难受，于是带上弓箭竹矢爬上别名叫“上天梯”的马桑树去射掉了十个太阳，剩下两个在丈美的劝阻下留了下来，它们就是今天的太阳和月亮。由于人类被洪水淹没，剩下丈良丈美，为了繁衍人类，他们兄妹俩在各种动植物的劝说下，违心地结了婚，婚后生出了个肉团团，他们把这肉团砍烂，然后拿去到处乱撒，不料这些被砍烂的肉撒到哪里，哪里就有了人烟，他们也因此成了人类的始祖。

这个神话从头到尾都有巫术的影子，为便于说明，我们不妨按其顺序把它们逐一罗列出来。第一是四兄弟设计活捉雷公。神话描述他们准备捉雷公时，去山上找来了很多鼻腻

榔^①铺在屋顶，并在上面泼上些水，然后用黄饭花汁来泡糯米，把糯米饭蒸得黄黄的，好让灶神误认为他们把饭和大粪搅在一起。这种以有形的想象设计去活捉无形的雷公，是一种巫术的表现。现在贵州有些地方在举行神判仪式时，仍有巫师用这种巫术方式去引神。说明这种巫术不仅在神话里有描述，就是民间也还保留有其仪式。第二是雷公叫丈良丈美将他送的葫芦籽种下之后，然后教他们在旁边念道：“寅时种，卯时生，辰时开花，巳时结瓜。”念着，这种子果然立即发芽、牵藤、开花、结果，并且很快长得像庞桶那么大。这种以术语去催促植物生长也是一种巫术的表现，它是一种以想象性语言去影响自然的巫术。第三是雷公接过丈良丈美的水，他叫他们躲开，嘴里叽哩咕噜念了几句，然后“吓”地一喷，铁笼乒的一声炸开了。这里也是以语言来发挥实际效能的巫术，它主要是用语言来摧毁坚固如铁的牢笼。第四是雷公回到天上以后，即向地上倒了一瓢水，天下顿时洪水滔滔。这种以倒一瓢水来导致滔天洪水，是一种巫术的作法。说明雷公为了报复人类，对人类行使了一种致洪巫术。第五是丈良丈美待洪水退后，即带上弓箭爬上马桑树去射太阳。这与前面汉族神话《羿射十日》中的巫术性质是一致的。第六是天王看丈良站在马桑树上射掉了十个太阳，心里怪马桑树长得太高，便对它诅咒道：“上天梯不要高，长到三尺就勾腰。”从此以后，马桑树果然真的长不高了。这里也是以语言来影响植物生长的巫术，但与前面以语言来催促植物生长的巫术不同，它是以语言来阻止植物的生长。第七第八与第六都属

①鼻膩榔：树名，它的皮剥下后，沾水就产生一种很滑腻的树浆。

同类的例子，它们都是表现人类用语言去影响植物的生长，从而形成了各种植物的生长特征。第九是丈良丈美把他们婚后生出的肉团砍成碎块，然后拿去分开乱撒，结果这些碎块在一夜之间都变成了人烟。这里也有巫术的特点，因为它是把人肉团砍成碎块变成人烟，因此在我们看来，它是一种繁衍人类的巫术。

从神话中这三个方面的特点，我们可以看出，巫术在与神话的关系中，不仅为神话提供了神的原型，而且还通过为神话提供神的原型给神话带来了一系列的特点，从而使神话在人类文学史上成了一种比较独特的文学。

第五章 巫术与艺术

巫术与艺术的关系在很早以前就已经发生，这已经被人类自旧石器时代遗留下来的洞穴岩画和雕塑所证明。但是艺术包括的范围很广，所以巫术与艺术的关系也是多方面的。概括起来，巫术与艺术的关系一共有四个方面，即：巫术与美术的关系；巫术与舞蹈的关系；巫术与音乐的关系；巫术与戏剧的关系。本来还有巫术与文学的关系，但是我们在“巫术与神话”里多少已触及到了这个问题，这里就略而不谈了，下面我们就以上述四个方面为本章的论述范围。

第一节 巫术与美术

巫术与美术的关系又包括巫术与绘画和雕塑的关系，这是巫术与美术关系的两个方面。在人类历史上，绘画和雕塑很早以前就已经被采用为巫术手段，它们是人类最早用来行使巫术的艺术之一。例如人类自旧石器时代遗留下来的大量岩画和雕塑就充分证明了这一点。在这些大量的岩画和雕塑中，有大部分是具有巫术性质的，其突出表现在：

一、这些岩画和雕塑大部分被画于或置于洞穴深处，有的甚至要经过一段危险的攀援或走过一段迷宫似的狭窄遂道才能发现。特别是从画者的角度来看，有些岩画经常画在峭壁的凹处，人要冒着极大的危险才能去利用这块岩石的平

面，画上岩画。“那些地方不容许作画者有自由站立的余地，而且往往会迫使他以最不合适作画的姿势去作画。他或者要蹲下，或者要斜着身体，或者要背紧贴地面，或者要完全弯腰，总之，都要花费极大的力气才能支持自己身体的重量。更重要的是在这种恶劣的条件下，他还要想方设法腾出手来一只拿稳灯光微弱的油脂灯，另一只手用来作画。而要看见自己作画的效果则更难，因为作画的角度使他们常常看不见画面的整体效果。有些岩画连观众也处于非常有限的空间位置。如加里叶·特·舒韦特斯洞穴以及有着六只公牛雕像的拉·洛哈洞穴，都地处角锥形的石笋林立的岩顶上，到那里的参观者都不得不把自己的脸紧贴在画有装饰纹样的峭壁上。”^①从这些岩画或雕塑所处的位置和绘画或雕塑的难度来看，显然不是为了供鉴赏或参观，而是有某种神秘的巫术目的。

二、这些绘画或雕塑的题材，几乎全是巨大的食草动物，如野牛、长毛象、鹿、顺鹿等，这些动物在当时来说，都是人们主要的狩猎对象。这说明这些绘画和雕塑与人们当时的生活是密切有关的，它们是人们基于生活目的来进行的，这目的在当时看来不外乎两个：一是把人们狩猎对象的形象再现出来，以供人们在狩猎过程中辨认；另一个是有巫术目的，即把人们当时的狩猎情景再现出来，以影响人们现实的狩猎活动，或者用动物的肖像去控制动物。例如在这些动物画象中，常常伴有形似戴有兽形面具、跳着神秘舞蹈的巫师，或者是类似猴子的人像。据一些学者考证，这些出

^①朱狄：《原始文化研究》第310页。

现在动物绘画中的巫师或类似猴子的人像是在行使一种与周围动物有关的巫术。

三、在这些用绘画或雕塑再现出来的动物形象中，有的身上明显留有被人用长矛或棍棒打击或戳过的痕迹；有的身上给画上了箭头或手掌之类的符号，有的身上被画成了浑身被箭刺穿以后，嘴和伤口都在喷血的样子。像这些绘画或雕塑，除了巫术以外，再也没有任何别的解释。这说明人类自旧石器时代遗留下来的绘画和雕塑中，有很多是用来行使巫术的。

在这些被认为明显具有巫术性质的绘画或雕塑中，都有一个特点，就是在形像的描绘方面大都很准确、逼真、生动，富有天真的情趣及很强的艺术表现力，以致如果不经考古测试，人们简直会认为它们是现代技术高明的画家和雕塑家作的。那么为什么这些具有巫术性质的绘画或雕塑有如此强的艺术表现力？这里除了人们具有一定的绘画或雕塑基础外，恐怕不能不使我们想到巫术对绘画和雕塑艺术的作用。在我们看来，这些被认为具有巫术性质的绘画或雕塑之所以具有如此强的艺术表现力，主要是人们在具有一定绘画和雕塑能力的基础上由巫术促成的。它是绘画和雕塑被人们采用作巫术手段以后，人们为了通过绘画和雕塑来发挥最有效的巫术效力，而运用绘画和雕塑将原型逼真地再现出来的结果。例如在古代人看来，越肖似于原型的模仿，越能代表原型自身，越能代表原型自身的模仿，其巫术效力就越大。绘画或雕塑作为一种原型的模仿，就是在这种巫术心理推动下，逐步使其再现的形象与原型接近起来。其实这种巫术心理在我们今天的某些民族也还有遗留，这个例子是我在调查

侗戏的演出情况时发现怕。当时我看的侗戏题目叫《珠郎娘美》。这个戏剧中有一片断，就是财主银宜为了占有珠郎的妻子——娘美，而与款首蛮丛假设了一个吃“枪尖肉”计，用枪戳死珠郎。但是在演出时，扮演银宜的演员用的只是一根表示长矛的木棍，而不是形似长矛的道具。过后，我问一位参加演出的人，你们为什么不把木棍做成很长矛的样子，以显得更真实一些。这位参加演戏的演员告诉我：这地方演戏不能用形象如真的道具，如果用形象如真的道具，对于戏中演被杀或被戳的人是不吉利的。即使就是用象征长矛的木棍“戳”向“被杀”的人，也要进行避邪之后才能进行；即演“被杀”的人在演被“戳”的同时，旁边的人要用米撒向他，以免阴间的鬼魂趁机把他的灵魂勾走。这个例子虽然说明了人们害怕逼真的道具会发生实际的作用，但是它从反面说明了，人们是相信越形似原型的模仿，其巫术效力就越大。还有，朱狄在他的《原始文化研究》一书中也说过：

“虽然原始艺术在某种程度上也需要和原型事物（即模特儿）保持一致，因为模仿的肖似与巫术的功能是一致的，愈肖似于原型，其巫术作用也就愈大，因此原始部族的艺术也是倾向于写实的。”^①不过，朱狄先生这里是就原始艺术的特点来说的，而我们却要从这里来说明绘画和雕塑艺术的形成。也就是说，通过这些例子，我们可以看出，古代人类的绘画或雕塑之所以具有如此强大的艺术表现力，主要是人们用绘画或雕塑来行使巫术时，由其巫术心理所促成的。事实上也是如此，例如人类自旧石器时代遗留下来的大量绘画和

^①朱狄：《原始文化研究》第456页。

雕塑作品中，有一类是无法辨认出其原型的抽象符号。关于这些抽象符号有人认为是发生在写实风格之前，有人认为是发生在写实风格之后，但是从考古测试来看，这些抽象符号大部分是发生在写实风格之前。朱狄同志在他的《原始文化研究》一书中，根据这些抽象符号和具有写实风格的绘画和雕塑所产生的时间进行了排列，其中这些抽象符号大都是发生在公元前三万年左右，而具有写实风格的绘画和雕塑则多半发生在公元前二万五千年至公元前一万年之间。在这些发生在前的抽象符号中，基本上还没有发现有明显的巫术表现。尽管有人对这些抽象符号做了大量的探索，但终就不敢提出这是出于巫术目的来绘制的，到了具有一定艺术表现力的绘画或雕塑出现以后，绘画或雕塑的巫术特点已明显地表现了出来。既然绘画和雕塑的艺术表现力是与绘画和雕塑所含的巫术特点同时出现的，这就说明巫术对绘画和雕塑的艺术表现力是起了一定的促进作用。

其次再就人类自旧石器时代遗留下来的绘画和雕塑中的妇女裸像来看也是如此。这些妇女裸像是人类自旧石器时代遗留下来的有关人物绘画和雕塑的主要形象。这些形象已经被人们认定为用来行使丰产巫术的形象，但是人们在用这些形象来行使丰产巫术时，用的不是形象的全部，而是用形象中与生育有关的部位，如妇女的乳房、腹部和臀部。这就使得这些妇女裸象的艺术表现力主要集中在这些部位上，如高高耸起的乳房，滚圆的腹部、丰腴宽阔的臀部。至于其它与生育无关的部位，就再也没有什么艺术表现力，例如头部，人们就刻成一个概括性的球形，不见眼、耳、口、鼻……而腿呢，人们就干脆把两腿合在一起，做成一根柱状；而手

呢，除非要有什么巫术表现，否则也是随便处理。这就说明，同是一件雕塑的作品，只有与巫术有关的部位才有较强的艺术表现力。

还有，这种根据巫术的需要来加强绘画和雕塑的艺术表现力，即使到现在也还有表现。其中最突出的例子，就是我国从各地民间挖掘出来的傩戏面具，这种面具主要是通过面部来显示巫术的威力。为了加强面具的巫术效力，人们总是力求把面具的面部刻成狰狞诡奇，勇武凶悍的形象，以此提高面具的驱邪功能。还有我国古代置于大门两旁的雄狮雕像也是如此。在我国古代，雄狮是一种最凶猛的野兽，只要有雄狮在的地方，其它各种野兽都逃之夭夭。于是我国人民便把雄狮的形象雕刻成塑像，置于大门两旁，以此来驱逐门外的各种邪恶。在人们把雄狮形象雕刻成塑像的过程中，人们也是根据驱邪的需要而把雄狮雕刻成张牙瞪眼的样子，以此加强雄狮塑像的威力。如果在此基础上，我们更进一步展开去推想，现在的艺术作品不就也是因为要用艺术来表现某种思想和愿望而形成的吗？只不过现在的艺术作品之所以作为艺术作品，它表现的是思想，而不是具有巫术效力的形象。但是从人们有意识地运用艺术来达到某种表现的目的，从而使艺术的完美形式在达到这种表现目的的过程中得以形成这一点来看，它们是一脉相承的。可见在古代，绘画和雕塑之所以具有如此强大的艺术表现力，主要是人们在具有一定绘画和雕塑能力的基础上由巫术促成的，尽管这种绘画和雕塑艺术还没有具备审美的动机，但客观上它却成了审美艺术的前驱。正因为如此，我觉得朱狄先生在《原始文化研究》中有两段话说得很有道理，其中第一段是：“在原始社会中，

我们倾向于把它们分类为‘艺术’的人工制品，它们总是有一种宗教的、仪式的或巫术的本源，正是这种非审美的本源推动着完美性的产生，在这个意义上，原始艺术的完美性正是建立在非审美的基础之上的，艺术常常作为一种宗教的符号或巫术的符号在发生作用。”①第二段是：“虽然在艺术的形成阶段，原始宗教就已把它当作一种在一种客观或具象的形式中去表现万物有灵论或巫术的观念，但它并不仅仅满足于一种粗糙的形式。相反，形象的塑造愈是逼真，它也许就愈能证明那种神秘力量的存在以及它的不灭性。因此，不仅是随着时间的流逝，宗教的观念愈来愈精细，与此相适应，在它影响下的艺术也变得愈来愈多样，而且更重要的是在这种历史的进程中，艺术发展了一种仅仅为它所需要的东西。其结果正如我们今天所能见到的那样：在宗教的神圣性消散之后，形象却仍然保存了下来。”②我们今天的审美艺术就是这样发展起来的。

· 由于绘画和雕塑的艺术表现力是由巫术促成的，所以它在相当长的一个时期内与巫术结合在一起，充当巫术的手段。直到后来宗教出现，巫术由于与宗教的特殊关系，慢慢变成了宗教的一个重要组成部分，绘画和雕塑作为巫术的手段也就随之被带进了宗教里，成了宗教的重要手段。例如绘画和雕塑在巫术的促使下具有了一定的艺术表现力以后，人们便开始用绘画和雕塑艺术来绘制自己的图腾、纹身，或者

①见朱狄：《原始文化研究》第472页。

②朱狄：《原始文化研究》第234页，生活·读书·新知三联书店1988年版。

在各种器具上绘制具有巫术性质的图案或塑像。当以神灵观念为其内核的宗教出现以后，人们便用其来塑造神像、画神符，或者是描绘根据宗教观念幻想出来的地狱和天堂。而具有审美性质的绘画和雕塑艺术，一开始是伴随着具有巫术或宗教性质的绘画和雕塑艺术的发展而发展，它是在这种相伴发展中不断发展着为审美所需要的东西。一旦人们从对巫术和神灵信仰转向对现实生活的关注时，具有审美性质的绘画和雕塑艺术也就从巫术和宗教的羁绊中挣脱出来，成为人们表现生活美的艺术。例如希腊画家冲破了宗教的禁欲主义，而以表现人体美为主旨，从而创造了一个个具有各种审美特征的人体裸像，就是一个最典型的例子。

第二节 巫术与舞蹈

同绘画和雕塑一样，舞蹈也是巫术最早与之发生关系的艺术之一，而且相比之下，巫术与舞蹈的关系似乎还更早一些。这一个突出表现在人类自旧石器时代遗留下来的大量洞穴岩画中，已经有巫师在装饰成动物跳舞的描绘，它是古人在进行大量的岩画和雕塑创作中，将现实中巫师用舞蹈行使巫术的现象作为反映的对象给描绘在洞穴里的。另一个，舞蹈是用人的动作行为来进行的，它与巫术中人用动作来模仿的行为有一种直接的联系。它是在人们开始用模仿行为来行使巫术时，其舞蹈也开始萌芽，上述人类自旧石器遗留下来的有关舞蹈形象的描绘，就是一种带有巫术模仿的舞蹈。还有，前不久发现尚处在原始状态的民族的舞蹈中，也有很多是介于巫术模仿与艺术舞蹈之间的一种舞蹈。在我国，“巫”字和

“舞”字是同形的，《说文》解释为：“象人两袂，舞形”。即人甩着两袖而舞的形象。这说明巫术与舞蹈的关系是十分密切的。在这个关系中，舞蹈是在巫术的基础上发展起来的，巫术为舞蹈的产生和发展奠定了基础。

从巫术与舞蹈的关系来看，最早引起舞蹈产生的是狩猎巫术。因为狩猎巫术是人类最早产生的巫术，这种巫术有很多舞蹈得以产生的因素。

首先，这种巫术是模仿性的巫术。它的特征是通过模仿狩猎活动中的有效情景以影响人们现实的狩猎活动。在这种巫术活动中，有的人扮演动物的形象，学着动物的跳跃腾挪；有的人扮演猎者，在扮演的动物后面步步跟踪。这就使人们在巫术活动中率先出现了舞蹈行为。尽管这些舞蹈动作还没有具备艺术舞蹈的意义，但它表面上已经有了舞蹈的特征。后来的舞蹈中所包含的模仿因素就是由此发展而来的。

其次，这种巫术活动由于继承的需要，常常转变为一种固定的仪式，供人世代演练。我们前面提到的新南威尔斯土人的入社式，就是由这种巫术活动转变过来的。在这种仪式中，它是让世代代的新入社成员都来参加这种巫术活动的演练，从而获得一种狩猎的技能。但是人们也正是在这种反复的演练中，慢慢对巫术活动中的动作、节奏萌发了一种审美感，从而使艺术舞蹈在巫术中产生成为可能，加上这种巫术活动变成了固定的仪式之后，使自身也脱离了实用的场合，而变成了一种单纯的表演，这就更容易使它逐步由实用向审美过渡。

还有，狩猎巫术在进行的过程中，常因模仿的需要而伴有各种动物的叫声，这种叫声是声乐与舞蹈的最早结合。岑

家梧先生把这种叫声称作图腾声乐，他说：“图腾民族举行图腾跳舞的场合，正如其模仿图腾动作同样模仿图腾的喊声，声音随着有韵律的跳舞动作，自形成模仿动物声音的图腾声乐。”^①这种“声乐”与巫术仪式中的模仿动作相结合，极容易使巫术中的模仿动作向艺术舞蹈转化。因为“声乐”是富有节奏的音律，在这种富有节奏的音律伴奏下，使巫术仪式中的模仿动作慢慢摆脱对动物或狩猎行为的直接模仿而转向服从音律节奏的调节。尽管这时候的“声乐”由于模仿的需要还不是节奏很强的音律，但是它在模仿中表现出来的自然节奏，对巫术仪式中的模仿动作无形中起了调节的作用。以后随着这些“声乐”一步步地艺术化，巫术中与之相结合的模仿动作也在一步步地向艺术舞蹈转化。

当然，舞蹈的产生除了巫术以外，与人类生物遗传因素也有关，如人在情绪激动时往往会“手舞足蹈”，但是这种“舞”和“蹈”多半是生理对外界刺激的简单反应，而作为一种舞蹈，它是有一定的规范和程序，并指向一定的目的，这种程序规范和目的指向最早是发生在巫术活动中，它是由巫术活动的实用性所决定的，即通过巫术活动的真实模仿来发挥最佳的巫术效力，这就使舞蹈从一产生就带上了一定的规范和程序，即使到后来它已发展成了纯粹的艺术舞蹈，它也还没有摆脱这些规范和程序，在它的舞蹈动作中，或多或少地还伴有模仿的影子。这说明舞蹈作为一种艺术，最终还是在巫术中产生的。

由于舞蹈是在巫术中产生的，所以它也与绘画和雕塑一

^①岑家梧：《图腾艺术史》第98页，1986年学林出版社出版。

样，在相当长的一个时期内与巫术紧密结合在一起。在这个时期，巫术和舞蹈是不分的，巫术即舞蹈，舞蹈即巫术。例如西非赤道线下的土人出猎大猩猩时，令一人扮大猩猩，表演为猎者所杀死的情形。北美达科太人出猎熊前，也行猎熊之舞。即：一人披熊皮，戴熊头、化装为熊的形状，结果被猎人加以驯服。西珂人的狩猎跳舞则分全族人为二部分，一部分饰水牛，佩带水牛的皮角为标记，一部分饰为猎人，佯作将全群水牛包围杀掉，等等，这些都既是舞蹈，又是巫术。岑家梧先生说：“此种跳舞，完全象征其狩猎之对象物被猎人所支配、所征服，实出自原始人以魔术的模仿，是为现实事物的产生之意识形态的表现。即以狩猎跳舞的魔术，有影响于现实的动物狩猎之效能。”^①到了人们出于继承的需要而将某些巫术活动变成固定的入社仪式时，其舞蹈与巫术稍有分离，即由直接用于影响现实狩猎的模仿性舞蹈慢慢变成用于教育后代以掌握狩猎技能的仪式。但是这种舞蹈的巫术性质也还没有改变。因为新入社成员在参加演练这种巫术性舞蹈时，并不认为这是对狩猎技能的学习，而认为是通过参加这种仪式性活动而获得一种魔力。用岑家梧先生的话来说，此种“入社式的狩猎跳舞，不外教导新成员学习此种间接影响于现实的动物猎取的魔术的表演形式。”^②这种巫术与舞蹈的结合，后来一直延续到图腾舞。所谓图腾舞，就是图腾部族所跳的一种有关图腾的舞蹈。这种舞蹈既有用来行使巫术的，如澳洲阿龙塔人于动植物繁殖时节所跳的“阿特

①②岑家梧：《图腾艺术史》第85页。

丘摩”式。这种舞蹈主要通过模仿图腾动物的繁殖以影响图腾动物的增长。也有用来加强图腾成员与图腾的关系，如阿龙塔人举行的“阴特丘摩”式第二部分。这种舞蹈分两部分进行，第一部分是先杀食图腾，即图腾成员外出抓一只图腾动物，杀死，献给老人，老人把图腾动物的肉吃尽，把脂肪涂于参加仪式者的身上。第二部分是参加仪式成员晚上装扮成图腾动物的模样在跳一种求助于图腾的舞蹈，或歌颂图腾的功绩，以慰藉图腾的灵魂；或向图腾动物赎罪，请求被杀图腾动物的谅解。在这种舞蹈中，前一部分是具有巫术性质的，它是通过杀食图腾以加强图腾成员与图腾的关系，或从图腾那里获取什么。后一部分已经含有了宗教的意义，即通过舞蹈与图腾动物的灵魂和解。在图腾舞中，有一种是在纪念图腾祖先时表演的，这种舞蹈带有很强的故事性，它主要是根据图腾神话的内容，用舞蹈来进行具体的表演。例如澳洲华拉孟加人在“伏龙魁”蛇节跳的舞蹈就属于这种群蹈。在这种舞蹈中，华拉孟加人依照图腾神话中有关图腾的描述，来对图腾的形状和活动过程进行了具体的模拟表演，从而使口头传说的内容，变成了具体可感的形象。相比之下，这种舞蹈只在形式上保留有巫术舞蹈的特点，而内容上已经没有巫术性质。除此之外，在图腾舞中还有一种被澳洲土人称之为“哥罗波里”的体操舞蹈，这种舞蹈也是表面上与巫术有联系，而实质上却重在表现一种狂热的与图腾有关的情绪。因为在这种舞蹈中，除了装饰上带有对图腾动物的模仿外，其舞蹈动作不再受模仿的局限而转向服从音乐节奏的调节，强调群体动作的统一和协调。例如维多利亚地方的土人在跳这种“哥罗波里”舞蹈时，“……舞者常保持精确的拍子，

歌声与动作极相吻合。或跃向两侧，或前进，或后退尽量跃动。间又泳动双腕，双足跳动不已，体部时伸时屈。”^①另外，这种舞蹈，在我国的古代典籍也有反映，《竹书纪年·帝舜元年》中记载：“即帝位……击石拊石，以歌九韶，百兽率舞。”《吕氏春秋·仲夏纪》：“帝尧立，乃命质为乐，质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋鞀置缶而鼓之；乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽舞。”《拾遗记·神农氏》：“奏九天之和乐，百兽率舞，八音克谐。”《尚书》：“笙簧以间，鸟兽跄跄。凤凰来仪。”《竹书纪年·帝尝》：“……代高阳乐、王天下，使鼓人拊鞀鼓，击钟磬，凤凰鼓翼而舞。”等等。由此可见，巫术与舞蹈的结合，到了图腾舞时，才开始有一部分舞蹈与巫术发生分离，逐步向艺术舞蹈方向发展。到了宗教的出现，艺术舞蹈已逐步形成，它的突出表现是，其舞蹈由用来表明与图腾的关系转向了用来祭神和娱神，以此讨得神的欢心，求得神的恩赐。《吕氏春秋·古乐篇》中记载：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰‘载民’，二曰‘玄鸟’，三曰‘逐草木’，四曰‘奋五谷’，五曰‘敬天帝’六曰‘达帝功’，七曰‘依地德’，八曰‘总禽兽之极’”。《尚书·伊训》：“歌有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”疏：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫术之风俗也。”《说文解字》上释“巫”：“巫以舞降神也。”郑玄云：“巫以歌舞为职，以乐神也。”由于舞蹈在宗教中变成了祭神娱神的手段，这就使它含有了审美的意义。也就是说，人们以舞蹈娱神，是以舞蹈

①岑家梧：《图腾艺术史》第92页。

娱人为前提条件的，只有人对舞蹈产生了欢心感，其舞蹈才能取悦于神，而舞蹈要使人产生欢心感，就必须具备有审美的特征。可见舞蹈发展到用来祭神和娱神，其艺术舞蹈已基本上形成，以后只等舞蹈由娱神慢慢转向娱人，就变成了艺术性舞蹈。

第三节 巫术与音乐

音乐与舞蹈是紧密结合在一起的，在巫术促成舞蹈产生的同时，也促成了音乐的产生。不过音乐有声乐和器乐之分，声乐和器乐在巫术中产生的情况不一样。声乐是人们在巫术活动中模仿动物形状的同时，又模仿动物的声音而产生的。例如印第安人每一出猎，均作动物跳舞，表现动物的动作、习惯，以及被猎打的叫声，或作熊的攀援，水獭的走步，水牛的跳，鹿的跃，狐的叫等。岑家梧先生也说过：

“然而我们决不能承认音乐为孤立的至上艺术。实则一切音乐的原始形态，无不经过模仿动物声音的一阶段，盖图腾制既为原始人类社会必然发生的组织，由于图腾的魔术要求，模仿图腾之声乐，尤为应有之现象。”^①这就是说，人们在进行巫术活动时，就已把模仿动物的叫声作为巫术活动的一个组成部分，与人们模仿动物的形状结合在一起来共同发挥其巫术效力。器乐是有一部分与人们模仿动物的形状结合在一起，这一部分大约是人们在进行巫术活动时，与模仿地使用其武器有关。例如特洛亚·费莱尔洞穴中有一幅自旧

^①岑家梧：《图腾艺术史》第104页。

时代遗留下来的岩画，画上画的是一个巫师身披兽皮，手持乐弓在演奏的形象。在这里，巫师手上拿的乐弓就是人们将狩猎时使用的弓箭为乐器的，它是人们在行使狩猎巫术时，模仿地使用其武器所造成的。又如，我国古代典籍中，经常有“拊石击石”以作舞蹈伴奏的记载，这里“拊石击石”中的石也是古代人类狩猎的武器之一。它成为古代人类的伴奏器乐，也是在古代人行使狩猎巫术时，模仿地使用其武器的结果。还有，目前各民族普遍使用的鼓，据说最早是用木头制成的，它是人们以木击木来作鼓声。这种以木击木的特点也可以追溯到原始人进行巫术活动时，模仿地以木棒打击“猎物”的形态。正是根据这一点，朱狄在他的《原始文化研究》里作出了一个比较令人信服的推测，他说：“这里揭示出一个事实，即最早的乐器是打击乐器，而最早的打击乐器不过是从实用器物中发展而来的。最早的乐器不能是一种专门的乐器，它只能从一器多用中发展出来。”^①但是朱狄先生这里只看到了打击乐器是来自实用之物，而没有看到巫术在由实用之物转变为乐器之间的作用，这不能不说是一个遗憾。乐器的另一部分是人们单独地用来行使巫术而产生的，如吹奏乐器。原因是这种乐器不是在人们的狩猎活动中产生的，所以在人们进行模仿狩猎巫术活动时，难以构成其活动的一部分，加上这些乐器当时在旋律上还难以与人们巫术活动中的狩猎模仿协调统一起来。

所以这种乐器没有与人们在巫术活动中模仿动物的形状结合在一起。但是这种器乐因为是通过物质来发音，在人

^①朱狄：《原始文化研究》第520页。

们还没有弄清其发音原理的情况下，人们出于对它的神秘而将其当成巫术物来使用。这就使它成为了单独用来行使巫术的乐器。例如人类自旧石器时代遗留下来的文化物中已发现有简单的笛和单声的骨哨之类的吹奏乐器，但却没有发现它们曾经作为原始舞蹈的伴奏。还有现代原始部族中也发现有一些演奏吹奏乐器的人形雕塑，这些人形雕塑在演奏吹奏乐器的表现中也是单独进行的。即使就是现在，吹奏乐器的演奏也大部分是在单独的情况下进行的。关于吹奏乐器的发明和产生，由于资料极缺，我们难以作具体的描述，它有可能与人们的实用器物有关，也有可能是偶然发明的。但是它被视为巫术物在古代是有所表现的。例如人类自旧石器时代遗留下来的吹奏乐器中，有的就被视为具有巫术力量的东西。在现代原始部族中，印第安人有崇拜乐器为图腾存在物的习俗，他们有一种用角材料制成的弓形之笛，据说与武器一样可以克服敌人的灵魂，复能治疗疾病，行使巫术等。我国古代的典籍中也有以吹奏器来行使巫术的记载，其具体内容可见于《晋志》中有关黄帝模仿动物喊声以行使巫术的传说，“蚩尤氏师魑魅与黄帝战于涿鹿。帝乃命吹龙角为龙鸣以御之。”由此可见，吹奏乐器的产生也和其它乐器一样与巫术是密切有关的。难怪翁贝托·埃科和G·B·佐尔佐利他们合撰的《发明史图册——从犁到北极星导弹》一书中竟毫不含糊地认为“从最早的时代起人类就发展了发声的技巧，音乐最早是作为一种首要的巫术仪式的附属物被发明的。”①

①翁贝托·埃科和G·B·佐尔佐利：《发明史图册——从犁到北极星导弹》，纽约1963年版第39页。

巫术促成音乐的产生，主要是将各种原始的声音（包括各种动物的声音和物体受外力的作用而发出来的声音）当成具有巫术作用的东西而拿到巫术仪式上来演练。这种演练当时是否真的发生了巫术作用，我们不得而知，但是这种反复的演练使人们对音乐产生美感是必定无疑的。特别是吹奏乐器，当人们在反复的演练中，发现自己的吹奏可以变换出无穷的声调，他们的惊喜是可以猜想得到的。所以年长月久，人们在巫术活动的反复演练中，其音乐不管发挥巫术作用与否，人们并不在乎，但人们从音乐里领略到的美感却是使他们永远难忘的。人类自旧石器时代以来，其乐器的制造越来越精致复杂，乐器的声音也由单音变成多音，这在很大程度上是靠人们对音乐美感的追求来推动的。人们在模仿中对动物声音产生美感，在民间有关音乐的评价中也有某些表现，我国古代有一篇叫《管子》的文章对各种音调的特征进行了形象的描述：“凡听徵，如负猪豕党而骇。凡听羽，如鸟在树。凡听宫，如牛鸣窌中。凡听商，如离群羊。凡听角，如雉登木以鸣……”^①在这里，它是用各种动物飞鸟的叫声来比喻各种音调的特征，以此表示人们对各种音调的感受，但同时也包含了人们对各种动物飞鸟叫声所充满的美感。我国侗族在评价音乐时对动物飞鸟的叫声所充满的美感表现得更为明显，它主要是侗族青年男女在谈情说爱时，为了互相赞美对方唱歌唱得好，常常把对方歌声之优美比喻成象阳雀叫，或者象蝉鸣，例如：

^①见岑家梧：《图腾艺术史》第104页。

姐啊！

你真生得乖，

你真是贤才。

以前要数祝英女，

如今算你有口才。

唱歌好比画眉叫，

说话就象阳雀啼。

……①

尽管这种美感不一定是从人们在狩猎巫术活动中对动物的叫声进行模仿时所充满的美感发展而来的，但是从这里可以看出，人们在模仿动物叫声时对动物的叫声产生一种美感是有可能发生的。人们对动物叫声产生美感，是人们跨入音乐艺术领域的第一步。在这里，人们首先发现了声音可以给人们带来美的感受，以后人们就在反复的模仿演练中，根据审美的需要，自觉或不自觉地在模仿中加入自己主观的创作因素，从而使纯客观的模仿叫声慢慢向音乐艺术转化。

当然，人们在反复的模仿演练中，根据审美的需要，自觉或不自觉地在模仿中加入自己主观的创作因素也是有一个过程的。最早，人们在反复的模仿演练中加入自己主观的创作因素是不自觉地进行的，它主要是人们在将各种原始的声音当成具有巫术作用的东西拿到巫术仪式上演练时，由于是靠回忆来进行的，在这种靠回忆来进行的模仿演练中，人们不可能丝毫不差地照搬狩猎活动中的有效情景，他们总要或多或少地加入自己主观的创作因素，一来以此弥补人们在回

①见《侗族民间文学资料》第五十五集第266页。

忆中因忘却而遗漏的部分；二来是把各个具体的动物叫声综合起来，使模仿的动物声音变得更加完美。特别是当人们为了再现猎物被猎获的效果情形，而有意模仿猎物被猎打的叫声时，其加入的主观创作因素就更多。所以时间长以后，人们不仅发现自己具有变换着各种声调的能力，而且还发现凡经过自己加工改造过的声调比那种纯模仿的声调更加完美，更加动听，这样人们对音乐的美感就慢慢萌发了出来。人们对音乐有了美感，就使人们在反复的模仿演练中，慢慢由不自觉地对模仿的声音进行加工改造，变成了自觉地对模仿的声音进行加工改造；从出于模仿来加工改造其声音，变成了出于审美来加工改造其声音。最后使被加工改造的声音变成了具有审美意义的音乐艺术。

人们在反复的模仿演练中，由不自觉地在模仿中加入主观的创作因素，到自觉地在模仿中加入主观的创作因素，从而使纯客观的模仿不断地向艺术转化，对于舞蹈以及其它方面的艺术也同样是适用的，它们几乎都是人们在各种模仿中，由不自觉地加入自己主观的创作因素到自觉地加入主观的创作因素转化而来的。而在人们由不自觉地加入主观的创作因素到自觉地加入主观的创作因素的过程中，美感的产生是起决定作用的，只有美感的产生，人们才能在模仿活动中不满足于那种单纯的客观模仿，而把模仿推向以满足人们审美要求的艺术领域。在各种艺术中，音乐是最容易引起人们美感的艺术之一。因为它是和人们的情感紧密地联系在一起的，赫伯特·斯宾塞就认为音乐是起源于情感激动时说话的声调，尽管斯宾塞这种观点后来遭到了他人的批判，但是他在揭示音乐的起源时与感情有密切的关系无疑是正确的。由于音乐容

易引起人们的美感，所以当人们一旦在模仿的声音里加入具有审美意义的创作因素，它就立即向艺术转化，如果人们在模仿的声音里加入具有审美意义的创作因素越多，它就很快地变成了艺术品。例如，舞蹈和戏剧经过了相当长的历史发展时期以后，仍保留有鲜明的模仿特点，而音乐模仿的特点却很早就消失了。这就是人们在巫术活动中对音乐容易产生美感所造成的。

巫术促成音乐的产生，除了将原始声音当成具有巫术作用的东西拿到巫术仪式上来演练以外，还与在仪式上将原始音乐同原始舞蹈的结合有关。岑家梧先生在探讨音乐与图腾的关系时也说过：“图腾音乐既非孤立发展的艺术，其一切要素之组成，都由跳舞动作，歌声的韵律加以诱导，加以调整，而赖存于有韵律的动作之中。”^①原始声音与原始舞蹈的结合主要是通过原始声音对舞蹈的调节而使自己的韵律、节奏、旋律等得到了发展。音乐的韵律是靠声音强弱之次序的调配而产生的，而声音强弱的调配，“全以足步移动之前后，上下，轻重为标准。”所以音乐与舞蹈的结合，使音乐在跳舞动作的诱导下，常含有正确的韵律组织。旋律主要是由高低音之次序的调配而产生的，而旋律离不开节奏，它与节奏是共生关系，而舞蹈的基本特征又是节奏。所以音乐和舞蹈结合，舞蹈即可以通过节奏去影响音乐的旋律，如影响音乐旋律的性格、调式、曲式等。在音乐中，一些节奏、韵律比较强的音乐就是从这里发展起来的。本来，巫术促成音乐产生的因素还有很多，但这需要对音乐展开来进行全面的论

^①见岑家梧：《图腾艺术史》第100页。

述，所以我们也就只有从简了。

第四节 巫术与戏剧

如果说，巫术与舞蹈的关系，巫术与音乐的关系要经过一番论证才能看出来，那么巫术与戏剧的关系可是一目了然的。也就是说，我们暂且不管巫术与戏剧的实际联系如何，单从表面上看去，巫术与戏剧之间就存在着明显的相似性。例如戏剧是以装饰、表演以及情节为构成要素。而巫术出于模仿的需要，也含有装饰和表演的特点。情节在当时来说，虽然简单一些，但是从它模仿狩猎活动的全过程来看，已经具备了情节的特质。这说明戏剧，作为艺术的门类之一，与巫术的关系是极为明显的。

巫术与戏剧的关系，主要是巫术仪式为戏剧形式奠定了基础。我们知道，巫术与戏剧表面上存在着明显的相似性是一个方面，除此之外，巫术与戏剧之间确实存在一种内在的联系，这种联系就是巫术在戏剧出现之前，已经包含了戏剧的形式因素。王国维在《宋元戏曲史》曾经说过：“灵之为职，……盖后世戏曲之萌芽，已有存焉者矣。”英国人类学家弗雷泽在其《金枝》一书里也说了同样的话，“如果说仪式在形式上是戏剧的，那么，它在本质上则是巫术的。”这说明，作为戏剧的形式因素，它首先是在巫术仪式中产生的。

巫术仪式为戏剧形式奠定基础，主要有三个方面，即装饰、表演和情节。装饰是戏剧的第一个形式因素。它主要是演员为了达到模仿的目的，而在形状上取模仿对象的类似特

征，从而使自己在表面上与模仿对象的形象统一起来。而演员在形状上取模仿对象的类似特征，在最早来说，主要是在身上，特别是在头上穿戴上具有模仿对象特征的东西，如面具、服饰等。而人们通过穿戴具有模仿对象特征的东西来模仿对象，首先是在巫术仪式里开始的。因为在古代，人类的巫术主要是通过模仿来影响其对象。在这种模仿中，既有对自身的模仿，也有对对象的模仿。例如人们在狩猎巫术中，对狩猎行为的模仿，是对自身的模仿；而人们对动物的模仿，是对对象的模仿。人们对自身的模仿，基本上保持自己的原样；而人们对动物的模仿，则要披戴上动物的皮毛。这种动物皮毛，是人类最早的面具，它是在人类还没有具备用其它材料来制成具有模仿对象特征的面具的能力时，而从现成的狩猎对象里取其皮毛为面具的。例如北美达科太人在行使猎熊的巫术时，模仿熊的“演员”身上披的熊皮和头上戴的熊头就是直接从狩猎对象里取其皮毛为面具的。还有在一万五千年前法国拉斯科洞穴壁画中有一个头戴鹿角身披兽皮在跳着神秘舞蹈的巫师形象，也是古人在巫术仪式中以猎物皮毛为面具的一种表现。一般来说，古代人类在巫术仪式中取狩猎对象的皮毛为面具具有两种情况：一种是取比较完整的动物皮毛为面具，例如我们以上举的两个例子就属于这种情况。另一种是取动物皮毛的一部分披戴在身上，间或佩以其它的装饰。例如曼丹人在跳野牛舞时，是用带角的野牛头皮戴在头上。澳洲人的入社式，成员均用羽毛、彩土、树叶等材料，装扮成图腾动物的姿态。秘鲁土人中属鹰部族的人，常取鸟的羽毛，把自己装饰为鸟的样子。塔克萨斯印第安的狼部族的少年战士，达到成年时节，用狼

皮包裹身体，模仿狼的动作，等，都属于这种情况。后来，随着社会的发展，人们绘画和雕塑能力有了相应的提高，于是在巫术仪式中又开始出现了用绘画和雕塑来代替这种现成的自然面具。其中人们用绘画来代替现成的自然面具，主要表现在人们把凡参加巫术仪式的人的面部或身子部画成模仿对象的样子，以此来显示模仿对象的特征。例如南澳斯本塞湾一带的伯尼开拉人的入社式，袋鼠部族的人背上绘着三个圆圈，两臂间又各作二小圆，代表袋鼠的眼睛，下端有一圆，象征袋鼠的嘴。阿龙达人，举行图腾仪式之际，各图腾部族的青年，都取红黄色的泥土或石膏，正确地描写自己的图腾记号于背上，有太阳纹样，水纹样，对称地排列着无限的线条，错综复杂，尤多费解。华拉孟加人的“伏龙魁”蛇节，跳舞者也用色彩涂身，象征大蛇。英属哥仑比亚一带土人，常于脸颜描绘动物形象，酋长的身体上，尤须具有代表其图腾的彩画，①等。这种用绘画在参加巫术仪式者面部或身上来再现模仿对象的特征，是戏剧中脸谱的前身。戏剧中，人们把演员的脸描绘成所欲模仿的艺术形象就是由此发展而来的。人们用雕刻来代替现成的自然面具，是面具产生的开始。它主要是人们用其它材料雕刻成模仿对象的形象。然后让参加巫术仪式者戴在头上，去开展其巫术活动。在这些雕刻面具中，最早的雕刻面具是动物面具。它是人们在行使有关狩猎活动的巫术中，人们用人工制品去代替动物皮毛而出现的。例如北美印第安人在举行狩猎巫术仪式时，参加仪式者所戴的面具，都是动物形状的。还有达科太人在出猎野牛

①岑家梧：《图腾艺术史》第33页。

前，也是戴着野牛假面具在开展其巫术活动。在我国目前搜集上来的大量傩戏面具中，由于驱邪的需要，其面具已多半是模仿人形神，它主要因为神是镇邪的，人们戴上这些神形面具就可驱逐邪恶。但是这些神有好些是以巫师为原型（我们前面已经说过）的，特别有的是以戴着面具在行使巫术的巫师为原型，所以模仿这种人形神的面具，也还保留有动物的形状的。例如在这些面具中，有一个被称之为“开山莽将”的面具，就是一个动物形状又兼有人形的面具。从这里，我们可以看出，戏剧中为了取模仿对象的类似特征，而对自己进行装饰的因素，是在巫术中产生的。它主要是人们在巫术仪式中，用模仿行为来发挥巫术效力时出现的。

戏剧的第二个形式因素是表演。表演的实际含义，是用动作行为将模仿对象的特征再现出来，其中也包括将模仿性的装饰在观众面前亮相。所以表演实际上是模仿的一个重要组成部分。它是属于模仿中用动作来进行的方面。或者说，我们把装饰看成是静的模仿，那么表演就属于动的模仿。而这种动的模仿，也首先是在巫术仪式里出现的。它是人们在用装饰去模仿对象形象的同时，又伴以对对象行为的模仿而出现的。例如人们在狩猎巫术仪式中，不仅身上披戴着动物皮毛，而且还学着动物的跳跃腾挪，通过这种一静一动的模仿，就使人们对模仿对象产生了活的印象。在巫术仪式中，这种表演对于戏剧来说，是一个非常重要的形式因素。它的主要特征是把模仿对象作为活的形象来表演，就使模仿对象不仅给人以活的印象，而且它还能把模仿对象的所有特征都再现出来，让人们从整体去把握模仿对象的形象。例如在狩猎巫术仪式中，如果人们只用装饰去模仿，那么人们对

被模仿的动物，最多只获得一个表面印象，知道这种动物是这种样子，那种动物是那种样子。但是如果人们在装饰模仿中配以模仿表演，那么人们就不仅知道该动物的样子，而且还知道该动物有哪些活动特征、生活习性以及它与它所发生的关系。另外，表演是一个行为过程，它可以把一个事件前后过程连接起来，组成一个有连续性的事件整体。正因为如此，它特别适于表现有情节过程的模仿对象。而有情节过程的模仿对象正是戏剧表现的主要内容，所以表演也就成了戏剧的主要形式。根据人类表演的发展过程来看，可以分为三个阶段。第一阶段是人们带着面具表演，在这个阶段中，人们主要是手、足、身子作模仿动作，其动作相对比较简单、粗犷。第二个阶段是脸谱表演。即将人脸画成模仿对象的形象，然后进行的表演。在这种表演中，人们除了手、足、身子作模仿动作以外，脸上相应有了某些简单的表情表现，其动作相对带面具表演比较细腻复杂。第三个阶段是现代戏剧的表演。在这种表演中，演员手、足、身子的动作和面部表情并举，而且相比之下面部表情占有更突出的地位。在这三个表演阶段中，第一阶段是属于巫术时期。这说明巫术仪式的表演为戏剧的表演开了先河，以后戏剧的表演就是在这个基础上发展起来的。

戏剧的第三个形式因素是情节。所谓情节就是指人们围绕着一一定的目的而将事件的各个部分按前后因果联系而组的事件过程。情节是戏剧内容的一根连线，戏剧是靠了它才使各部分的内容结合成一个有机的整体。和以上两种形式因素一样，戏剧的情节因素也是在巫术仪式中产生的。它主要是人们在巫术活动中模仿了狩猎活动中的全过程而出现的。例如曼丹人在跳野牛舞时，就模仿了狩猎活动的全过程

在这个过程中，所有的模仿内容都是按照一定的目的来安排的，从而使这些模仿内容不仅前后有序，而且还形成了一个完整的事件过程。按照这个巫术的目的，主要使人们通过围猎，而达到猎获的愿望。围绕着这个目的，人们在模仿中，先是模仿围猎的情景，然后再模仿猎获后，猎人剖杀“猎物”的过程。把人们模仿的围猎情景和猎获后猎人剖杀“猎物”的过程结合起来，构成了一个完整的事件过程，这个完整的事情过程就是情节。其实，这种在模仿中呈现出情节过程的巫术，在我们的现实生活中也能见到，只不过它模仿的不是狩猎活动的过程，而是模仿普济众生的神人给人敬送财宝。例如我们前面举的侗族“开财门”仪式就属这样的巫术。这个巫术的目的是希望有一个真的神仙来给举行该巫术仪式的主人开启新装大门，敬送财宝。为了达到这个目的，主人一方面叫人扮演成神仙模样：身背一个包袱，拿着一把雨伞在门外敲门；门内就让木匠师傅以鲁班仙师自称，然后对门外扮演神仙的人进行盘问，盘问的内容主要根据传说中神仙经过的路线和途中所遇，如果门外扮演神仙的人对这些盘问都一一答对了，门内的“鲁班仙师”才开门让其进来。从这些模仿表演中，我们可以看出，它都有一个非常完整的事件过程，尽管这个事件过程同戏剧相比，还显得很简单，但是它为以后戏剧情节的出现奠定了基础。用卢卡契的话来说：“情节——即使在其最原始的形式中——绝不仅是事件的依次相继。将各部分按目的论来安排以达到一定的目标正是巫术的目的，通过这一目的不仅在一定范围内依次相继的转化为相互分立的，转化成一种因果性联系（即使这种因果性是一种幻想的），而且在目标上相互加以一定的提

高、停顿或降低等。这样，情节就成了以后文艺的中心范畴。它是由最原始的模仿形象的巫术目标中按实际的必然性形成的。”^①

在巫术为戏剧形式奠定了基础以后，使戏剧有了最基本的形式模式。以后只等人们在巫术仪式的内容方面慢慢加入具有艺术特质的文学内容，巫术仪式便逐步向审美的戏剧转化，时间长以后，便出现了戏剧。根据巫术仪式在向审美性的戏剧转化的过程来看，人们最早是在巫术仪式中加入神话故事、历史传说、民歌民谣等。岑家梧先生曾经说过：“一切模仿动物动作的跳舞，可视为原始戏剧之萌芽。‘伏龙魁’蛇节所有跳舞，完全排演犬蛇的神话传说，令成员温习图腾部族的历史，产生了历史默剧的雏形。‘阴特丘摩’式第一部尚插入述明动物发生经过的唱歌，是神话传说随着音乐的韵律而渗透于跳舞的动作，演为历史歌剧。再，表现图腾集团之一致活动‘哥罗波里’，所有共同的韵律之动作，实开戏剧要素分化之前路。故图腾的跳舞，即原始戏剧表演之一形式，而为戏剧产生之渊源。”^②另外，从我国目前于民间调查得来的大量傩戏资料来看，也充分证明了这一点。在我们目前所掌握的傩戏资料中，有大部分是处在由巫术向戏剧转化的状态中。其主要表现在：这些傩戏一方面用来祭神驱鬼；一方面用来供人娱乐，这就使它既有巫术的特征，又有戏剧的特征。其中有戏剧特征的部分，大都是在巫术具有了戏剧形式的基础上加入了神话传说，民间故事等而产生的。例如

①卢卡契：《审美特性》第334页。

②岑家梧：《图腾艺术史》第96页。

贵州德江的雉堂戏。这种戏在民间主要是用来消灾避邪的。它分三步进行。第一步是开坛，其内容主要是酬神。第二步是开洞，其内容主要是宣传神道。第三步是闭坛，其内容主要是送神。在开洞的过程中，人们要插入一些供人娱乐的节目，所以也叫插戏。这些插戏所表演的内容主要是神话传说，民间故事和历史演义等。还有道真的“冲雉戏”也是如此。道真的“冲雉戏”又叫“跳大牙巴”。一般是在主人家的堂屋里演出，戏分内坛和外坛。内坛所开展的主要是具有巫术性质的冲雉和还愿等法事活动；而外坛却是演出与法事有关的神戏。这种神戏主要是供人欣赏的。其内容都是民间故事，如《收蚩尤》、《黑风洞》、《仙凡配》、《包公请宅》、《骑龙下海》等。贵州地戏对此表现更为明显。这种戏主要流传在贵阳市郊及安顺一带。戏由“开财门”、“跳神”和“扫收场”三个方面的内容组成。其中“开财门”和“扫收场”都是带有巫术性质的活动，“只有跳神”是对观众表演的节目，这些节目表演的全是一朝一代兴衰的战争故事，以唐宋长篇故事为主体，描述金戈铁马的英雄人物。由此可见，雉戏中凡是具有戏剧特征的部分，都是以表演神话传说、民间故事为内容的。这说明巫术在含有戏剧的形式因素以后，再加上具有艺术性质的文学内容，巫术仪式极容易向戏剧转化。事实上也是如此，例如雉戏。雉戏原属于驱邪消灾的巫术仪式，后来人们在这种巫术仪式中不断充实以神话传说和民间故事，使巫术仪式中的戏剧因素不断与具有艺术性的文学内容结合起来，从而使该巫术仪式不断地向具有审美性质的戏剧转化。只不过在转化的过程中，有的还处在部分的转化过程中，有的已全部转化为戏剧。例如我们上

述举的那些既具有巫术特点又具有戏剧特点的雉戏就属于还处在部分转化过程中的雉戏。除此以外,在雉戏中还有很多已转化为戏剧的。这些转化为戏剧的雉戏,基本上是以表演神话传说和民间故事为主,间或杂有一些与雉祭有关的节目。例如湖南新晃侗族的雉戏,侗族称为“咚咚推”或“嘎雉”,汉语称为“侗家雉愿戏”、“雉歌戏”或“跳戏。”“它主要流行于新晃侗族自治县的贡溪四路、波州柳寨、沙湾岛木溪,以及步降等地,是由巫歌舞衍变、发展而来。”^①这种雉戏的剧目主要有三类:第一类多取材于侗族历史上的神话传说故事。如戏班到一地焚香化纸、敬奉神灵之后,演出的第一个节目叫《搬师娘》,然后有《踩香》、《跳加官》、《扮土地》等。最后一个节目叫《封洞》,达到勾愿的目的。第二类剧目是反映汉族历史故事的,如《古城会》、《云长养伤》、《雪山放羊》等。第三类剧目是移植流行于湘西北、黔东南地区汉族阳戏、花鼓戏、如《刘海砍柴》、《棋盘山》、《拷打金银》等。其次,广西的师公戏也是如此。广西师公戏,又名“唱师”。“流传于广西南宁郊区、武鸣、宾阳等二十余县市,深为农民喜爱。其起源,一般认为它和古代西南少数民族的巫事活动一脉相承,是在师公(巫师)跳神的基础上发展起来的。”^②其剧目约有三百多出。根据民间传说编写的有《顺知岸海》、《莫一大王》、《白马姑娘》等。传统剧目中有孩子做“满月”时演出的《送鸡米》;有适合结婚时演出的《打草》;有办喜事丧事时演出的《欢

①见《雉戏雉文化资料集》第38页。

②见《雉戏雉文化资料集》第39页。

灯》、《八娘过渡》、《灵简竹》等。其中《八娘过渡》是连台本戏，可演三天三夜。此外，还有不少神话、历史剧目。除此以外，其它还有南丰傩戏、晋北赛戏、安徽傩戏、龙岩道士戏和藏戏等，都属于这种傩戏。这说明戏剧作为艺术之一，它实际上是在巫术仪式的基础上发展起来，它是在巫术仪式为戏剧形式奠定了基础以后，人们逐步将其与具有艺术性质的文学内容结合起来的結果。胡健国同志写有一篇论文，题目叫《湖南傩堂戏》。文中运用大量的历史和湖南地方志文献、勾勒了一幅湖南傩堂戏历史轨迹图：湖南傩堂戏发端于《九歌》中所记载的古代巫觋歌舞活动，宋咸淳十年（1274年）巫师傩戏进入世俗“百戏”之列，明代中叶巫傩活动被认为“正俗之一事”，清中叶已渐成戏曲形态，清后期嘉庆、同治年间规模扩大，由民间“傩坛”走向舞台——“戏台”。这个傩堂戏的历史发展轨迹图虽然不能代表所有傩戏的发展过程，但是它对揭示巫术与戏剧之间的关系具有十分重要的意义。

第五节 艺术起源小议

在我们了解巫术与艺术的关系之后，下面我们就可以根据巫术与艺术的关系顺便来谈一点关于艺术起源的看法。

过去，关于艺术的起源，一直是不同学派争论的焦点。我国因当时受“左”的思想的影响，分别把这些不同的学派划分为两派。其中以马克思列宁主义为指导来对文艺开展研究的一派，被称之为唯物论学派，而除了唯物论学派以外的其他学派，均被列为唯心论学派。在争论当中，被称为“唯

心论学派”的学者提出了好几个观点：一是认为艺术起源于模仿；二是认为艺术起源于情感和思想交流；三是认为艺术起源于游戏。“唯物论学派”的学者认为这些观点都是唯心的，于是他们从唯物的观点出发，提出了艺术起源于劳动。当时这些争论的目的，主要是看从哪一种观点去看待周围客观事物正确。而艺术的起源在当时来说，又是人们用不同观点去看待的一个主要客观事物之一，所以围绕着艺术的起源就出现了两种观点的争论。这种争论实在是出于一种哲学的需要，即通过不同观点来看待艺术起源的结果，从而为不同观点的正确与否提供一个佐证。

其实凭心而论，当时被视为“唯心论学派”的学者中，有些并不是从哪一种观点来看待艺术起源的，而是根据艺术表现出来的现象提出了各种关于艺术起源的观点，只不过这些观点由于历史的局限，使其犯了以偏概全的错误而沦为“唯心论”中。实际上这些观点，由于是根据艺术表现出来的客观现象提出来的，有些也揭示了艺术起源中某些比较符合实际的情形。例如模仿论，艺术起源就确实与模仿有关。再如情感和思想交流也是如此，在艺术起源中确实含有某些情感和思想交流的因素。艺术起源于劳动的观点，在当时来说是一个比较强有力的理论观点。这个观点的核心是劳动创造一切，而艺术是人类创造的，所以艺术起源于劳动。正是基于这样的观点，鲁迅关于“杭育，杭育”的著名论述曾在很多关于艺术起源的理论中被反复引用。一般说来，这种论述大致是不错的。但实际情形决不会这么简单。“杭育，杭育”发展的最高境界不外是劳动号子，那些情感丰富的抒情作品和有曲折情节的叙事作品似乎不可能从“杭育杭育”的

母胎中生长出来。而且从目前来看，艺术起源于劳动也比较缺乏直接具体的实例，很多关于艺术起源于劳动的论述大都是建立在一种比较合理的猜想中。

我们根据巫术与艺术的关系来看待艺术的起源，不排斥任何观点中的合理成份。在我们看来，不管其学者持什么观点来看待艺术的起源，只要他是根据艺术的客观现象来提出其艺术起源的看法，都有其合理的成份。只不过他们不应该把自己的观点视为唯一正确的观点，而排斥其他观点的合理成份。根据巫术与艺术的关系看来，艺术发生的终极原因确实是人类的社会实践，具体说来就是物质资料的生产和人类自身的生产。这一点在艺术表现出来的形式特点和内容特点已得到了铁的证明。例如艺术中结构、韵律、节奏就与人类的生产形式有密切的联系；而艺术中的内容就与人类的生产活动和人类在生产活动中的追求有密切的联系。但是从具有实践性质的物质生产到变成具有精神性质的艺术活动却不是直接的。并不是说，人类每进行一项生产，就产生一首歌，或者出现一个故事。这中间还要经过一个模仿的中介。只有经过模仿的中介，艺术才能够从具体的生产实践中分离出来，让人们在不受具体生产实践的制约和干扰下，对其进行加工，形成一种艺术作品。实际上，任何艺术，哪怕是最原始的艺术，都不是某一具体生产实践活动的照搬，它在成为大家能接受的艺术作品时，都要经过对许多具体生产实践进行自觉或不自觉的综合概括。而这种综合概括在某一具体生产实践中是不可能进行的。它只有通过大量的模仿，让人们在模仿的过程中对过去无数具体生产实践的回忆，然后将各具体生产实践的共有特点无形中综合到模仿行为中来，并

且加以提高，这样作为具有精神性质的艺术作品才有可能发生。再说，人们在开展生产活动时，不可能一边从事物质生产，一边又在物质生产的同时生产其相应的艺术。这种双重性生产不但在远古难发生，就是现在也难发生。艺术的发生是在艺术与具体生产实践分离的过程中，尽管这种分离不一定是在人类出现物质生产和精神生产分工之后，而是出现在人们在时间上对生产和艺术分开进行之中，模仿就是实现生产与艺术分开的活动。所以有些学者认为艺术起源于模仿，是有其合理成份在里面的。

既然艺术是发生在人们对生产实践的模仿中，那么在人类历史上，首先发生模仿的是巫术。尽管巫术的模仿是出于实用，而不是出于审美，但是这种实用的模仿为审美的模仿开辟了道路。卢卡契曾经说过：“虽然巫术模仿形象不论内容还是形式的确都是与审美没有直接关系的，但是客观上由此却奠定了形成对现实审美的基础”。^①人类是先有了实用的模仿之后才有审美的模仿。例如我们在论述巫术与艺术的关系中，都充分证明了艺术是在巫术中产生和形成的，虽然这些巫术与艺术的关系中，有的我们已经放到别的章节里去论述，但是实用的模仿先于审美的模仿，审美的模仿在实用的模仿中发生也同样在这些论述中得到了证明。可见巫术是人类的物质生产活动到变成具有精神性质的艺术活动的中介、桥梁。正由于这个原因，就使艺术在艺术发展史上出现了一个必然的现象。那就是从艺术的形式和内容来看，它与人类的生产实践有密切的关系。它是以人类的生产实践为模

①卢卡契：《审美特性》第345页。

仿和表现的对象。但是作为已经形成的艺术,它却出现在各种仪式的场合中。例如民间的神话是在仪式中演说;民间的韵词是在仪式中吟诵;民间的舞蹈是在仪式中表演;民间的音乐是在仪式中弹唱;民间的戏剧是在仪式中演出;民间的绘画和雕塑是在仪式中使用,等。现在不是有些学者强调要加强民间文学的描写研究?这种民间文学描写研究的提出目的就在于揭示艺术与仪式之间的关系。最近又有些学者提出建立民间文学生态学,这实际上也仍然是强调在民间文学研究中,要把民间文学与民间文学得以生存和发展的有关条件结合起来。在民间文学得以生存和发展的有关条件中,民间文学赖以产生和形成的仪式是其最主要的条件之一。这说明,艺术虽然与人类生产实践有密切的关系,但它的正式出现却是在仪式中。它是在人类生产实践的基础上经过巫术的转化而产生和形成时,与仪式紧密地结合在一起。随着社会的发展,现在有些巫术仪式已变成了一种娱乐活动,而在仪式中产生和形成的艺术也就变成了娱乐活动的内容。

总的来说,艺术的起源与劳动有关,但它不是在劳动中直接产生的。它是在劳动的基础上通过巫术出于实用的目的而对劳动进行模仿,最后才发展为艺术。

第六章 巫术与科学

关于巫术与科学的关系，过去已有很多论述。例如英国人类学家弗雷泽就曾经说过：“巫术与科学在认识世界的概念上，两者是相近的。二者都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的。并且由于这些演变是不变的规律所决定的，所以他们是准确地预见到和推算出来的。一切不定的，偶然和意外的因素均被排除在自然进程之外。”^①还有英国科学家丹皮尔也说过：人类的“实际知识是和巫术观念密不可分地交织在一起的”。^②宋兆麟先生在其《巫与巫术》一书中对巫与自然科学的关系阐述得尤为详尽。他从巫与医、占卜与数学、星占术等几个方面对巫与自然科学的关系进行了全面的论述，揭示了巫与科学有着十分密切的关系。但是在这些论述中，我觉得除了丹皮尔以外，其它的论述都忽视了一个问题，那就是在论述中，没有看到巫术里确实含有科学的成份，尽管宋兆麟先生已经提到巫师们运用科学的方式来占卜，但是这种科学只成为占卜的手段，而其科学本身却不被视为有巫术力的东西。所以在这里，他只揭示了巫与科学的关系，而没有揭示出巫术与科学的关系。巫术与科学的关系应该是巫术与巫术里所含科学成份的关系。

①弗雷泽：《金枝》上册第16页。

②见W·C·丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》第32页。

众所周知，巫术与科学的目的是一致的，即都是为了征服自然。所不同的是科学对自然的征服，是在人们对自然有了正确认识的前提下来进行的，而巫术是在人们对自然还难形成正确认识的情况下去征服自然的，这就使巫术在征服自然的过程中出现了运用想象的方式。但是我们说，人们在巫术中运用想象的方式来征服自然，并不是说，这方式是想象出来的，而是由于人们对自然没有正确的认识，使人们把某些有效的方式与所欲征服的对象进行了错误的连接，从而使某些有效的方式变成了想象的方式。例如人们用弓箭去射猎物，这是一种有效的方式。但是人们用弓箭去射太阳、去射鬼神，那么这种方式变成了想象的方式。当然，在人们运用现实的某些有效方式去征服自然时，并不排斥想象的因素，特别是当人们根据想象的对象来采用某些有效方式时，其想象的因素就更为突出。但是这种想象只是对现实中某些有效方式的想象运用，而不是凭想象创造出了一种征服自然的方式。实际上人们在运用想象的方式去征服自然时，所运用的仍然是现实中的某些有效方式。人们凭想象去运用现实中某些有效方式去征服自然，主要是由于人们对事物没有正确认识所造成的，它是人们以有限的手段去满足无限的追求的结果。他们不知道，现实中某些方式之所以有效，只是针对这一对象有效，换成了另一对象，它就无效了。

人们对事物没有正确的认识，一般有两个方面：一个是对某些有效方式本身没有正确的认识。他们不知道这种方式之所以有效，是有其特定对象的。他们只认为当某些方式对其特定对象发生有效作用以后，这种方式就是有巫术力的方式。所以当人们遇到另一所欲征服的对象时，便将这种有

“巫术力”的方式去对付所欲征服的对象,就像人们用对付猎物的方式去对付太阳一样。另一个是人们对所欲征服的对象没有正确的认识。因为人们如果对所征服的对象有正确的认识,那么他们就不会凭想象去搬用过去曾对某一特定对象发生过作用的方式,而是根据对该对象的正确认识来相应地采用某些行之有效的方式。例如人们如果对太阳有了正确的认识,他们就不会凭想象去采用射猎的方式。正是因为他们对射猎的方式和对太阳都没有正确的认识,而使他们在一种征服欲望的驱使下,把射猎的方式和太阳错误地连接了起来。

由于巫术在征服自然的过程中,是人们凭想象地运用现实中某些有效方式来进行的,这就使巫术里含有了科学的成份。例如人们在巫术中,运用草药来驱邪,运用火枪来赶鬼,运用特异功能把病人体中的邪气清除出去,等,都是含有科学成份在内的。中国不明飞行物研究会不明事物研究室的林清泉先生也说过:“中国自古以来的一些迷信活动之所以拥有市场,奥妙之处就是利用了先天特异功能或后天超级气功术。人们一来不懂得特异功能的不神秘性,二来在特异功能客观存在的事实面前不得不信。于是任凭术士们信口解释,而陷入迷信,同时也截断了探索人体特异功能机理实质的路径,无法步入阴性宇宙之途。”^①最近,我国有些学者对民间巫术仪式中诸如踏火、吞火、踏铁板、舐炽石(铁、)上刀梯等现象进行了大量的调查研究,发现这些现象有很多都是含有科学原理的。例如踏火,人们之所以可以赤着脚从熊熊燃烧的炭火中走过去而不被烫伤,是人们已用盐护脚。盐是一种

^①林清泉:《灵魂学手记》第126页。

冷却剂，用盐擦在脚底上，或撒在火堆里，可以使脚在短时间的接触中不被烫伤。再如吞火也是如此，吞火主要掌握要领，其中尤其要注意三点：“一、吞入的火要小，适合放入嘴内。二、火吞入口腔后，必须马上闭嘴，不能呼气或吐气，否则火势越烧越旺，一旦闭上嘴，火就马上因缺氧而熄灭了，三、在吞火前，嘴内要贮存一定唾液，这也在一定程度上有灭火的作用”。^①当然，在这些巫术仪式中，有的明显是为了骗人而暗中运用了某些科学原理，这与巫术中凭想象去运用现实中某些有效方式来征服自然已有本质的区别。在人们凭想象去运用现实中某些有效方式来征服自然的巫术中，人们本身不知道其有效方式中所含的科学原理，他们只认为既然这种方式是有效的，那么用这种有效的方式去对付另一对象也会生效。而在骗人的巫术中，人们已明明知道这种方式之所以有效的原因，但是为了证实其巫术的有效性，他们有意地运用巫术中所含的科学原理来蒙骗不知其原理的人。但是尽管如此，它仍然说明了巫术里是含有科学成份在内的。这说明巫术虽然是伪科学，但它并不排斥科学的成份。相反，它还要大量利用科学，特别是那些至今还未能被人揭示的科学，更是它利用的对象。在人们看来，那些未能被人们所揭示的科学，是一种最强有力的巫术表现，运用这种科学去对付人们所欲征服的对象，可以达到最佳效果。

巫术与科学的关系就是在人们凭想象去运用现实中某些有效方式去征服自然时，从中运用了大量含有科学成份的有效方式而发生的。巫术与科学的关系有积极和消极的两个

^①宋兆麟：《巫与巫术》第45页。

方面。其中积极的关系就是巫术促进了某些科学的发展。我们前面已经说过，巫术与科学的目的是一致的，即都是为了征服自然。而且为了征服自然，人们在巫术中也与在科学里一样，希望自己所采用的方式是有效的。但是人们在巫术里由于对被采用的方式和欲征服的对象都没有正确的认识，所以只能根据某些有效方式与所欲征服对象的表面联系而将现实的一切有效方式（包括必然的和偶然的）采用为巫术手段。这就引起了人们对现实中各种有效方式的关注。如果说，巫术中一切有效方式是人们在生产和生活实践中发明的，那么对这种有效方式的关注却是巫术引起的。即巫术使人们在搜集这些有效方式时，对现实中各种有效方式进行了认真的比较观察。例如人们在巫术中对各种模仿表演都有其严格的规定，即只能这样做，而不能那样做，这样做就有效，那样做就无效。这说明人们在巫术中表演的不是现实中随便进行的方式，而是经过观察比较之后认为是有效的方式。人们在现实有效方式的关注中，特别关注有效方式中所表现出来的各种科学事象。其中尤其是关注有效方式中那些有奇异现象表现的各种科学事象。在他们看来，这种有奇异现象表现的有效方式是最有效力的方式，用这种方式来作为巫术手段会大大增加巫术的效力。这样就使一些与古代生产无直接关系的科学首先在巫术中出现，或者是伴随着巫术一起出现。我们说，古代的巫师为什么会成为知识最丰富的人，就因为他们从事巫术活动时，其巫术引起了他们对各种有效方式，其中尤其是对含有科学成份的有效方式的关注。但是古代的巫师关注现实中各种有效方式，其中特别是含有科学成份的有效方式，并不仅仅为了把它们搜集起来保存在巫术仪式里，

而是为了运用它们去对付所欲征服的对象。在人类古代，人类面临的是大量所欲征服的对象，但是在当时生产力极为低下的情况下，人们靠自己的实际力量是没有办法征服这些对象的，为了满足人们征服各种对象的欲望，人们唯一只有靠巫术去对付。而人们在用巫术去对付所欲征服的对象时，又主要是凭想象地运用现实中各种有效手段去进行的。在这种对付中，一般来说，都是无效的。只有偶尔运用得正确的时候，才发挥了实际的效用。有效的时候，就使人们对这些有效方式发生了浓厚的兴趣。他们为了使其有效手段发挥更大的效力，便努力去探索这种有效手段。例如巫师们在巫术中发现草药可以治病以后，便不惜一切去采集各种药草。神农尝百草就是描写一个古代巫师为探索药草治病的原理而亲自口尝百草的故事。所谓“神”就是指含有神性的人，而古代只有巫师才含有神性，这说明神农是一个最早在巫术活动中探索草药的巫师，神农尝百草的故事就是根据巫师在巫术活动中探索草药的事迹而编成的。还有，当人们在巫术活动中受医药可以治病的启示以后，古代的宗教僧侣都热衷于炼丹术，他们企图找到一种长生不老药。我国晋朝的葛洪和南朝的陶弘景，就是当时著名的炼丹家。葛洪又是道教术士，他最欣赏的就是养心颐神、学炼丹药，以期能够祛病延年。这种道士炼丹不就是从古代巫师对医药的探讨发展而来的？可见人们在巫术中发现科学的东西以后，又由于一种巫术的目的，促使人们去对科学进行探讨，以致科学慢慢从巫术中发展出来。尽管在相当长的一个时期内，这种科学仍然作为巫术的一个组成部分包含在巫术中，但是随着这种科学越来越被人们所认识，其科学也就慢慢从巫术中独立出来，成为一

门独立的学科。

根据巫术与科学的关系来看，最早在巫术的基础上发展起来的科学是医药。大家知道，疾病是自古以来就威胁人类生存的天然大敌之一，而且又是人类最不易认识的对象。例如人类有些疾病即使到了科技高度发展的现代也还没有被彻底认识。但是疾病虽然不易被古代人所认识，然而由于疾病对古代人类生存的严重威胁，又迫使人们产生了欲征服它的欲望。于是巫术在人们有了欲征服疾病的欲望而对疾病又没有认识的情况下，成了征服疾病的最主要方式。在人类古代，巫师就是医生，医生就是巫师。我国古代的医字，原写成“醫”字。《管子·权修篇》：“上恃龟筮，好用巫醫。”这些都是古代巫师用巫术来治疗疾病时所造成的。在古代巫师用巫术来治疗疾病的过程中，一开始是凭想象地运用现实中各种有效方式来进行。即巫师根据病情的形状来想象病症的特点，然后根据这种想象的病症特点来采取某些相应的“医治”方式。当然，由于年代久远，当时的巫师凭想象采取有效方式来治疗疾病的具体情形，我们已没有办法进行详细的描述。但是从古代遗留下来，至今仍在民间保留着的某些医疗方式，我仍可看出当时巫师用巫术来“治疗”疾病的特点。例如我们前面提到《西域奇术》中回回医官治头痛病时，用刀割开病人的额头，取出一个形似小蟹的东西就是其中一例。除此以外，还有像佉族巫师在为病人治疗腹痛时，也是先以一根竹签刺死一只小鸡，然后从腹部割开，将鸡肠、肉和血取出，贴在病人腹部，用手反复揉擦，同时巫师也给病人服些草药，如香菜、大蒜、葱、姜等。在这里，我们不知道鸡肠、肉和血对病人的腹病有什么作用，但是佉族

巫师因为病人腹痛，而用小鸡腹内的血、肉、肠等放在病人的腹部上揉擦，这明显是凭想象来进行的，即通过揉擦小鸡的肠、肉和血来使病人的腹痛好转。《清史稿》卷二八九记载过去满族接骨时，多“削笔管为数段，包以线，摩挲之，使其节节能接合，如未断者然，乃如法接骨，皆奏效。”这里用接断笔管的方式来接断骨，完全是凭想象来进行的，即认为断笔管用这种方式可以接合，那么断骨用这种方式也可以接合。在我国民间用药，也有很多是凭想象，即根据病人的症状，来采用一种形状与该症状相似的植物或别的什么物为药。例如侗族民间医生在治心绞痛时，是用一种将树枝拧成为绳的结裕来烧成灰后，用水冲成阴阳水喝。在治舌根病时，他们用一种侗语叫“骂麻夺”的野菜来治，这种野菜的形状与人的舌头极为相似。在治白喉症时，他们是用一种常在河边树丛中织网的大蜘蛛来治。这种蜘蛛织的网不同于房檐下以丝相连的网状，而是像塑料薄膜似的叠成一大片，中间有一个形似喉管的小洞，供蜘蛛出入。但是最为突出的是，我们前面提到的侗族民间使用的一种爱药。这种爱药放在谁身上。谁就对施药者产生爱情。这种药纯粹是出于一种想象来采用的。这说明，古代医生无论是治疗，还是用药都是凭想象来进行的，侗族民间把这叫做“药不离母”。意思就是说，无论是医疗，还是所用的药物，都与其病的症状在形式上有一种相似联系。到了人们用灵魂观念来看待病人的症状以后，人们又开始把各种病症看成是鬼魂进入人体所致，于是人们又开始根据病人的症状来想象各种驱鬼的方式。例如珞巴族遇到刀伤化脓时，便去请女巫来诊治驱鬼，这女巫驱鬼的方式是用嘴吸脓血，她把这些脓血吐在木盆里，认为

这是把鬼吸出来了。再如台湾汉族巫师驱鬼治病时，是用锅盛油加热到沸腾的程度，然后把油点燃，在室内转圈，意思是让各种邪恶势力，脏东西都在油锅里烧死。彝族巫师认为用热气能驱赶鬼魂，使病人康复。该族的一种打醋炭方法是先烧一块或几块石头，烧红后放在病人身边，然后往热石上洒水，顿时水蒸气上升，盘旋缭绕，认为这样就能将鬼的秽气驱走。羌族巫师的喝圣水疗法也具有同样性质。他们主要是把两块热石放在水碗里，使水沸腾，从而变为神水，让病人饮服。其它像这样的例子还有很多，为节省篇幅，我们只举这几个作代表。从这些例子，我们可以看出，民间巫师在行医时，有很多都是凭想象来进行的。这种凭想象来行医的现象正是古代巫师用巫术来治疗疾病时，凭想象地运用现实中某些有效方式来治疗疾病时遗留下来的。

但是古代巫师在用巫术来治疗疾病时，虽然一开始是凭想象地运用现实中各种有效方式来治疗疾病。然而古代巫师在凭想象地运用现实中各种有效方式来治疗疾病时，由于进行了大量想象性的实践。这就使他们所运用的有效方式中，有的也发挥了实际的效用，其中特别是那些在想象中与病理有些接近的有效方式，所发挥的实际效用就更大。例如我们前面举的满族接骨法，其想象就与病理十分相近。根据这种想象来采取的“治疗”方式，必然将发生实际效用。这种发挥了实际效用的“治疗”方式对人们的医疗来说，是一个很大的启示，以后人们在这种“治疗”方式的启示下，会进一步深入地研究“治疗”方式与病理之间关系，从而从中发现了真正的治疗方法。所以古代巫师在用巫术来“治疗”疾病时，虽然是凭想象地运用现实中某些有效方式来进行，但

是这种想象一旦把人引入了实际的实践，就将把人带入了科学的探索领域。现在人类的各种科学发明创造，一开始不也就是在想象下进行的吗？只不过现在的人类在想象下进行的科学实验，已经掌握了很多科学的依据，使他们在想象中所采用的方式更容易接近他们的目的。而古代巫师在用巫术来“治疗”疾病时，是没有什么科学依据的，为了达到他们“治疗”的目的，他们唯一只有凭想象地运用现实中某些有效方式，然后在这种盲目的“治疗”实践中，靠偶然的巧合而获得一种科学的启示，继而再进入科学的探讨领域。所以从这个角度来看，巫术实际上是科学的先导。人类的医疗科学就是在这样一种情况下从巫术中产生和发展起来的。也正因如此，当医疗科学在巫术中产生以后，始终和巫术紧密结合在一起。这一个突出表现在，最早的医药都掌握在巫师手里，成了他们行使巫术的一个组成部分。例如《山海经·海内经》中说：“开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以拒之。”《吕氏春秋·勿躬》也有“巫彭从医”的记载。即使到现在，民间也还有掌握大量医药知识的巫师。例如彝族巫师“毕摩”的经书里就有《采药种药经》、《献牲献药经》，里面保存了大量彝族的医药、医疗知识。侗族现在大部分的民间中草药也掌握在巫师的手里面。其次，在医药知识掌握在巫师的手里时，巫术和医疗是不分的。其中巫术中有医疗，医疗中有巫术，这就使得人们在运用巫术或医药来给病人治病时，常常将两者混合在一起，古汉字把医写“醫”就是由此而来的。还有，当医药从巫术中分离出来以后，医药中所带的巫术特点还没有完全消除。在现实生活中，人们还常常有用医药来行使巫术的，例

如人们用药物来驱邪，用药来避鬼等，这些都是人们用医药来行使巫术的表现。只有随着医疗的不断发展，医疗在日常生活的实际作用日益显示出来，特别是人们在对医疗的探索中，日益揭示了医疗对治愈疾病的秘密，医疗才彻底从巫术中分离出来，并且发展成为一门独立的学科。

在巫术与科学的关系中，除了医药以外，还有天文、具有化学性质的炼丹术和炼金术等，也是从巫术里发展起来的。但是同医药相比，天文、具有化学性质的炼丹术和炼金术主要是人们在巫术中对有效方式的探索中出现的，所以它们较医药来说是后起的，而且这方面在其它有关著作里有了比较详细的论述，这里从略。

巫术除了促使某些科学得以发展以外，还对科学起了保存的作用。我们在前面已经说过，巫术为了征服自然，而不惜一切地将现实中各种有效方式采用为巫术手段，特别是一些含有科学成份的有效方式，那更是巫术采用的对象，这就使巫术成了科学的收藏室。很多科学的东西通过巫术的收藏采用而得以保存下来。科学的东西之所以被巫术所保存，主要是因为科学的东西被人们视为具有巫术作用的东西而被采用的，在人们对这些科学现象还未理解之前，科学所表现出来的现象一直被人们视为最强有力的巫术力量，它是最可以给人们带来征服自然的希望的。尽管人们在巫术中对其未予以正确的运用，但是人们对它具有的“巫术作用”是深信不疑的，以致在它被科学家揭示之前，仍然保存在巫术里。例如我们前面提到的几种科学，在未独立之前，就一直被作为巫术的一个组成部分保存在巫术里，哪怕有的在巫术里由于偶尔的正确运用，使它的科学原理已有明显的表现，但是它

仍然被作为一种巫术现象来看待。现在巫术里还有不少未被人们所揭示的科学，其中气功是正在被人揭示当中，而特异功能对于人们来说，却还是一个谜。如果这个科学的东西也被人们所揭示，那么就意味着巫术生命的最后结束。从这里可以看出，巫术对科学的保存是相当牢固的。在科学发明向它频频袭来，而使它面临着消亡的境地，它仍紧紧地抓住未被揭示的科学不放，以此来尽它保存科学的神圣职责。

巫术与科学的另一关系是消极的关系，即巫术使一些科学的东西变成了蒙骗人的雾障。大家知道，巫术是人类最早产生的文化之一，在这漫长的时间里，它仍顽强地保存下来，即使到了科学高度发展的现代，它还不愿退出历史舞台。那么它靠的是什么？除了靠在精神上给人们带来慰藉的作用以外，就是靠巫术里所含的科学成份，特别是靠那些未被人们揭示的科学。所以每当人们不堪忍受巫术的危害，而欲将巫术从人们的意识领域里赶出去的时候，行使巫术的人都依仗着巫术里所含的科学与人们对峙，其中特别是到了科学高度发展的现代，巫术中所含的科学更是行使巫术的人的主要支柱。科学作为行使巫术的人从事其巫术活动的主要支柱，并不是它在巫术中发挥了实际的效用，而是在巫术中显示了一种奇异的现象，让人们在事实面前对其行使的巫术深信不疑。例如现在的巫师在行使巫术之前，或者在行使巫术的过程中，总要运用巫术中所含的科学来显示一番，让不懂其科学原理的人，先是为其科学所显示的奇异现象感到诧异，继而慢慢地接受其所行使的巫术，或者是购买他所贩卖的药品。巫师们在行使巫术的过程中，用巫术中所含的科学成份来显示一番，一般有两种情况：一种是巫师本身不知道

巫术中所含的科学原理，他们在运用巫术中所含的科学成份来显示各种奇象时，完全是按照继承下来的巫术程序来进行的。例如台湾的乩童过火仪式，就有一个巫师带领病人从火上走过的程序。这个程序是每个巫师都必须进行的。这些巫师在进行过火仪式时，本身不一定知道人过火而不被烫伤的原理，但是老一代巫师把这种过火的方式教给他们以后，他们也就按部就班地照着这种方式去做，例如他们在广场上燃起熊熊大火以后，就往火堆里撒上盐，盐分几次撒，撒完之后，乩童开始跳进火里，后面抬着神坐轿子的众人，也跟着往里跳，他们认为这样就可以把病人身上的邪气驱除。像这种按部就班地按一定的巫术程序去使用科学原理，一般都是不自觉的。也就是说，人们在按照巫术的程序来运用巫术中所含的科学原理来显示奇象时，这种奇象不仅对观众，就是对巫师本人也是神秘的。所以在这种巫术里，巫术中所含的科学成份作为巫术的雾障，必须有待于人们去揭示其中的科学原理，巫术才彻底消失。

另一种是巫师本人明明知道巫术中所含的科学原理，但是他们为了骗取人们信任，而有意运用这种科学原理去蒙骗不知其原理的人。贵州电视台曾播放了一个揭露巫师行径的电视剧，剧中描写了一个男巫如何在暗中教一个女巫在宝剑上涂一种无色的化学药水，这化学药水一接触它物即变成红色。然后女巫用这把宝剑到病人家去为其驱邪。这女巫用宝剑在病人家胡乱舞一阵以后，便用宝剑在病人家乱砍，宝剑砍到哪里，哪里就有一道红色的印子，女巫把这红色的印子说成是鬼血，让病人家的人对此深信不疑，乖乖地将一笔好不容易拼凑起来的钱交给女巫。像这种例子在民间很多。

特别是那些地处边远的农村。因为这些巫师是有意运用巫术中所含的科学原理去蒙骗他人。所以他们在将其巫术传授给他人时，对其所掌握的科学原理也是讳莫如深的。他们在行使巫术的过程中，从来不轻易地把自己所掌握的科学原理传授给他人，即使有人提出要跟他学，他也提出各种神秘的条件。例如如果有人要跟他学，他就叫学的人到牛圈里，嘴含着青草听他传授。照他的说法，谁学了他这套本领，将来要变成牛。这样就给学的人造成了一种恐惧的心理。让学的人不敢随意把所掌握的科学原理传出去。一般来说，在人们都不知道其科学原理的情况下，而用巫术中所含的科学原理来显示一番是情有可原的。但是在巫师知道其科学原理，而他人却还蒙在鼓里的情况下，巫师用含有科学原理的方式去行使巫术，以此骗取他人的钱财，这是令人难以容忍的。这时，科学在巫术里不是作为人们“征服”自然的方式，而是成了一种骗人的手段，所以作为本来具有积极作用的精神方式，我们也只能把它视为消极的东西。巫术到了靠科学来支撑自己，欺骗他人，也就失去了它原来在一定程度上所具有的积极意义，人们给它冠以迷信的称呼是恰如其分的。

结 语

本来，在巫术与其它文化的关系中，还有巫术与政治的关系，巫术与法律的关系、巫术与道德的关系以及巫术与思想观念的关系等，因为这些关系涉及面比较广，而且这些关系相对前面几种关系来都是后起的。例如巫术与政治的关系，它是在巫师逐渐发展为统治阶级以后，才逐步显示出来。尽管在此之前，巫术对人们的生产、斗争也起到一定的组织作用，鼓舞作用，但它还不是严格的巫术与政治的关系。巫术与法律的关系和巫术与道德的关系也是如此。巫术与法律的关系和巫术与道德的关系主要是通过禁忌——即消极巫术来发生的，而在巫术中，消极巫术是很晚才出现的。巫术与思想观念的关系相对要早一些，因为在人们对自然行使巫术时，就是根据事物与事物之间存在一种超自然的联系的“认识”来进行的。但是这种认识是出于人们的需要来产生的，它与人们的欲望还保持有密切的联系。只有到神话产生以后，人们有关周围客观事物的观念才正式出现，其中特别是与巫术有密切关系的“阴阳观”，那更是在神话之后才形成的。所以像这些关系，我们就不再作详细的论述。

从总的来看，巫术作为人类古老的精神文化，它是历史发展的必然产物。在人类精神文化史上，它开辟了人类文明的先河，是人类最早推动社会生产向前发展的精神动力之一。但是作为一种精神文化，它和其它古代文化一样，是

一定历史阶段的产物，随着人类生产的不断发展，人类思维的进一步提高，人们对周围客观事物以及自身的认识越来越深刻，它也就逐步丧失了赖以生存的条件，从而使它像个一个自愧不如的演员从历史舞台上退出，回到历史上属于它的位置上去，这就是巫术的结局。

巫术以失败为结局主要以使人们丧失了对它的自信心为标志。我们知道，在人们行使巫术的整个过程中，人们是把事物与事物建立在一种超自然的联系上。在这种联系中，人们只强调手段的作用，而不管手段与其对象的结合如何，这就注定了它是要失败的。例如人们在对待其巫术手段时，要求所用的模仿行为一定要逼真、如实，所用的事物一定要具有某种特征，或具有某种作用。但是对于人们所欲影响的对象，却可以用代替的方式，如用被影响对象的部分来代替全部，用彼来代替此，用假象来代替真实等。像这种只慎重地对待其巫术手段，而对巫术对象却草率处理，势必只在精神上给人们带来希望，而不可能从实际给人们带来利益。而对于以巫术为手段来与自然展开斗争的人来说，他们用巫术来与自然展开斗争，却是以获取实际利益为目的的，即使里面包含有一种精神的满足，那也是在认为巫术可以给人们带来实际利益的情况下产生的。所以当人们在若干的巫术实践中，发现巫术每次给人们的都是空头支票，这就势必使人们对它发生动摇，直至最后彻底地抛弃它。当然，人们从对巫术发生动摇到最后彻底抛弃它，也要经过一个过程。在这个过程中，人们一方面要借助于对巫术对象的认识，另一方面还要有待于科学的发展。

人们对巫术对象的认识，一般是从两个方面去进行：一

是对自然进行全面的探索；二是通过生产实践。人们对自然进行全面探索，主要是从整体上去认识自然，这种认识是从神话开始的。它主要是人类由狩猎生产进入农耕生产以后，由于农耕生产与大自然的关系，而引起了人们对大自然的探索。在这种探索中，人们由对手段的关注转向了对手段对象的关注。尽管这种关注主要是想了解各种自然现象的来历，但它对于人们来说，却是认识巫术对象的一个起点，以后随着这种关注的逐步深入和发展，人们对巫术对象便形成了初步的认识。人们对巫术对象有了初步认识以后，人们就不再立足在手段上来看待其对象，而是立足在手段对象上来看待手段，这样人们对巫术手段与其对象之间关系就会获得一种新的认识。人们对巫术发生动摇就是从这种新的认识开始的。根据人们在神话中对巫术手段与巫术对象之间的关系的认识来看，人们对巫术发生动摇主要表现为，人们常常通过想象来协调巫术手段与巫术对象之间的关系，使人们所用的巫术手段与巫术对象之间表面上存在着一种合理的联系。例如洪水神话中，人们用与人斗争的方式去与自然灾害作斗争，这本来是极不协调的。但是人们把自然灾害想象成是人，或者是具有人的特点的神造成的，那么人们用与人斗争的方式去与神展开斗争，就使其斗争的方式（巫术方式）与斗争的对象协调了起来。这说明在神话中，人们已经看到了巫术手段与巫术对象之间的不协调性，为了使巫术手段与巫术对象之间有一个合理的联系，人们便通过想象使巫术手段变成了与巫术对象相适应的方式。这种方式，本身就意味着人们对巫术已经发生动摇，至少他们已经不再把巫术手段看成是不可变更的东西。由此可见，人们对巫术的动摇，从神

话就已经开始。到了宗教以后，人们对自然的探索有了进一步的深入。这时候，人们主要是用神灵观念去看待周围客观事物，即把周围客观事物看成是受神灵操纵的。根据这种认识，人们对付自然的方式又发生了相应的改变。即由原来积极与自然展开斗争变成了向操纵自然的神灵乞求。在宗教阶段，人们不是积极运用各种方式去控制和支配自然，而是设法如何讨得神的欢心，求得神的恩赐。人们由运用各种巫术方式去控制和支配自然转到向操纵自然的神灵乞求，是人们对巫术彻底发生动摇的一种表现。因为在这种转变中，人们用以对付自然的巫术，已由主动式变成了被动式，对于这种已经变成被动式的巫术，人们对它已基本上丧失了信心。

当然，人们在神话和宗教中，虽然由于从对手段的关注转向对手段对象的关注而使人们对巫术发生了动摇，但是人们在对手段对象的关注中，是凭想象去认识自然的，这又使他们没有办法彻底地否定巫术。例如在人们对巫术对象的关注中，人们无论是在神话，还是在宗教里，都是凭想象去认识自然的。所以当人们根据这些认识去采取相应的对付手段时，其对付手段也是想象性的，这种带有想象性的对付手段，仍属于巫术手段的范围。因此，在神话和宗教中，尽管人们对巫术已发生明显的动摇，但是仍有大量的巫术存在，原因也就在这里。

人们对巫术对象认识的另一个方面是生产实践。所谓生产实践，就是指人们为了自身的生存和繁衍而开展的一种实践性活动。这种活动对于巫术对象是最容易获得一种本质的认识。所以当人们立足在这种认识上去看待巫术手段与其对象之间的关系时，最容易揭穿巫术手段与其对象之间的那

种荒谬的联系，从而使人们对巫术手段发生彻底的动摇，直至最后彻底抛弃它。所以在生产领域内，尽管曾经存在过大量的巫术，但是随着生产的发展，人类对自然的认识一步步提高，这些巫术也就一个个地退出了生产领域，从而使生产领域成了巫术保留最少的一个地方。但是生产实践所触及的巫术对象毕竟太有限，它一般只触及一些与人们生产实践直接有关的巫术对象，而且这些对象也只局限在人们眼能看见，手能摸着的东西，对于那些人们眼看不见，手摸不着的巫术对象，人们仍然是没有办法认识的。所以随着生产的发展，人们虽然已经抛弃了很多巫术，但是对于生产中，人们没有办法认识的自然，人们仍用巫术去对付。如人们在生产的具体操作过程中，已经没有巫术。而当生产受到自然灾害的严重威胁时，人们却仍用巫术去对付。

只有到科学出现，巫术才被全面彻底地否定。科学之所以可以全面彻底地否定巫术，主要是科学既不像神话和宗教那样凭想象去认识自然，也不像生产实践那样只以部分自然为认识对象。它是在生产实践的基础上，以人类在生产实践中总结起来的种种经验为依据，然后对自然进行全面探索，造成巫术在人类的各生产领域内都无立足之地，这样巫术才会从人类历史上彻底地退出。在人类历史上，科学驱逐巫术是逐步进行的，这是因为人类在通过科学来实现对自然的认识时，要经过一个非常艰难复杂的过程，特别是远古时代，科学每前进一步，人类都要付出极大的代价。另外，即使科学出现了，也并不是马上就能把巫术驱逐掉，它还要同巫术进行反复的较量，直到巫术在事实面前彻底显示了它的失败，它才从其相应的领域中退出。还有，从人类历史发展的

过程来看，巫术出现的时间，远比科学悠久，而且影响的范围也比科学深广，所以巫术在某一领域内虽然被科学击败了，但巫术观念却还深深地留在人们的脑海里，并同人们的欲望紧密结合在一起，制约着人们的生活、工作、学习以及人们的行为规范。例如人们为了使自己生活、工作、学习等各方面都顺心如意，经常在自己生活、工作、学习等环境中，放置一些吉祥物。为了图吉利，人们在交往中，都力避有不吉祥的言语或行为出现，人们每开展什么活动，总是自觉或不自觉地按照吉祥的方式去进行。反过来要是人们与他人发生了矛盾，为了发泄私愤，以此获得一种心理上的平衡，人们也总是自觉或不自觉地用语言去诅咒对方，或者是用手比成武器的形状向对方的背影发出一种虚拟的攻击。其中特别有趣的是我国文化大革命时期，人们对宗教物以及与宗教有关的东西已经横扫一空，但是在写大字报时，却仍有把批判对象的名字倒着写的现象。这说明巫术观念在人们脑海里的存留是相当深的，有的甚至已经转化为潜意识。像这样的巫术观念，人们靠科学去驱逐就更加困难。但是不管怎么说，随着科学的发展，巫术是处在一天天的消亡中。我们现在的任务是要不断地加速科学的发展，力争让人们通过科学尽早实现对自然的全面认识，这样我们就能从根本上消除巫术生存的条件。现在社会上仍有不少不法分子利用巫术在社会上招摇撞骗，危害人类。面对这种现象，我们固然有责任去揭露其巫术的欺骗性，但最关键的还是要靠科学，只有科学才能从根本上去根除巫术生存的土壤。

后 记

《巫术与文化》一书从准备到写成，我是下了很大的决心。因为此书中涉及到了很多文化研究方面的重大理论问题，有些观点分明与有关的理论权威发生了顶撞。对于这些观点，我一方面是抱着极大的兴趣；另一方面又担心这样做是不是有些不知天高地厚。对于文化研究，我只是刚刚入手，一个在文化研究方面还涉足未深的人，而敢在权威面前发表异议，是不是有些太幼稚无知。所以当我把书稿草草拉出来以后，就把它深深地藏了起来。直至后来遇上在贵州民族出版社工作的周国茂同志，我才把书稿拿出来。国茂同志是我在大学时代的同窗好友，而且在文化研究方面有相同的兴趣。他现在虽然担任了编辑，见多识广，但看在同学的份上，敢情不会取笑我的。如果有什么不对的地方，他只会真诚赐教。这样想过之后，我就把书稿交给了国茂同志。

果不出所料，国茂同志拿到书稿以后，就在百忙中认真地翻阅起来，并且还逐章逐段地作了旁批。国茂同志看完书稿以后，非常直率地指出了书中的不足，但更多的是肯定了书中那些独到的见解。得到了国茂同志的支持以后，我又开始精神振作起来，对书稿进行了逐字逐句的修改。在修改过程中，得到了潘定智、龙玉成、朱吉成、杨春敏等同志的大力支持。潘定智教授对书稿连看了两遍，提出了非常宝贵的意见。龙玉成老师为本书的出版四处联系。朱吉成老师为本

书的出版献计献策。并且对书稿的修改提出了一些具体的意见。杨春敏是我妻子，她除了在家里从各方面来支持我以外，还为我誊正稿子，我修改一部分，她帮着誊正一部分，并在誊正中对某些不确切的文字表达作了修改更正。

当然，即便如此，这本书也还不是完美的。原因是：我在文化研究方面毕竟还是一个刚刚起步的人，加上所研究的又是具有世界性的文化课题，更何况我的水平有限，所以在研究当中，难免存在这样那样的不足。比如说，有些观点虽然提出来了，但由于掌握的资料有限，使这些观点仍显得依据不足。有的是现实找不到材料，所引用的材料只能靠历史或他民族提供，那么历史或他民族提供的材料真伪如何，就使我对其观点带有一种盲目性。但是不管如何，我始终坚信，文化研究是全人类性的。它不仅要靠不同时代的人，从不同角度和不同层次来进行，而且还要靠处于不同地域的人引用不同的材料来充实和完善。所以每一个人的研究都不是文化研究的全部，而只是文化研究的一部分。但是每一个人的研究又是文化研究的必要补充，它是由各个不同的研究互相结合起来，彼此充实，彼此完善。我正是抱着有待充实和完善的心里而在现有材料的基础上来写这本书的，我只是希望这本书出来后，能成为文化研究的一个重要组成部分。

作者1993年8月于贵州民院