

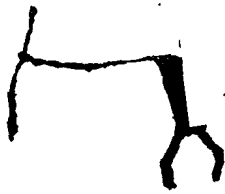


巫与巫术

宋兆麟 著

四川民族出版社

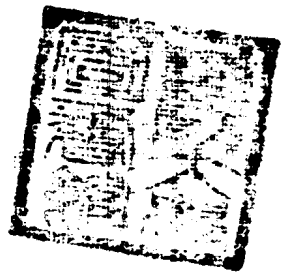




巫 与 巫 术

宋 兆 麟 著

四川民族出版社



责任编辑 汪钦舜

封面设计 陈世五

技术设计 席伟

巫 与 巫 术

wū yǔ wū shù

*

宋兆麟 著

四川民族出版社出版

(成都盐道街三号)

四川省新华书店发行

雅安地区印刷厂印刷

开本850×1168毫米1/32印张13字数270千

1989年5月第一版第一次印刷

标准书号: ISBN 7—5409—0147—0

C·7 定价: 4.15元

说起“巫”，人们很自然地把它与“装神弄鬼”联在一起。的确，长期以来，在人们的头脑中，认为巫教不过是一种骗人的说教，巫术是一些野蛮落后、愚昧无知、欺骗害人的把戏，而巫师则更是不耻于人类的社会垃圾。然而当我们追根溯源，从历史上对“巫”进行客观分析，就会发现，上述看法却不尽然。恩格斯指出：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺骗和伪造历史……”^①。巫教亦如此，它也有产生、发展、没落的历史过程，而且它与人类的早期文明有着密切的关系。我们为着正确地认识人类的童年，研究人类的文明起源，就有必要认真地讨论“巫”的问题，给它以历史的正确评论。

巫教是一种古老的宗教，因以巫师为核心展开宗教活动而得名。最早的宗教主持人是氏族长、部落首领，后来才有巫师。我

^① 《马克思、恩格斯全集》第19卷第327—328页，人民出版社，1972年。

1974/30

国古代称“巫覡”，女性为“巫”，男性为“覡”。《说文》：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人袞，舞形，也工同意。”巫又称祝，专事鬼神。所谓“事无形”，即指看不见的鬼神，但请神必须歌舞，可见巫是人与鬼神的媒介，是巫教的执行者，又是通晓歌舞的人。这里所叙述的巫，有两层含义：一种是广义的巫，包括巫师、信仰以及有关活动；另一种是狭义的巫，指男女巫师。

宗教史分为自然宗教和人为宗教两大阶段，前者指无阶级社会的宗教，后者指阶级社会的宗教。由于巫教是古老而跨时代的宗教，其社会性质则要具体分析。如同其他事物一样，巫教也有一个漫长的发展过程，其中可分为若干历史阶段：原生巫教、次生巫教和再生巫教，它们分别流行于史前时期、奴隶社会和封建社会，并残存到近代，以至现在。这三种巫教，不仅反映了巫教的发展过程，也说明它们有不同的社会性质。原生形态的巫教性质古朴，信念简单。恩格斯说：“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西，在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神”^①。当时巫师也具备科学、文化、历史和艺术等知识，他们是知识分子的前身。次生形态的巫教，已开始向一神教过渡，在宗教活动中增加了欺骗的成分，巫师多从事剥削，甚至左右王权。巫教活动是当时国家的大事。《左传》

① 《马克思恩格斯全集》第20卷第672页，人民出版社 1971年。

成公十三年“国之大事，在祀与戎”。戎是征战，利用战争掠夺奴隶和财产，是维护奴隶制的重要保证。祀是巫教活动，通过祭祀祖先等活动维护奴隶主阶级的统治。奴隶社会的巫师已有阶级的分野：一部分成为奴隶主阶级的御用巫师，一部分仍然是人民群众的巫师，两者的性质是不同的，巫师阶层既有自然宗教的成分，也有人为宗教的性质。当时的巫师在发明文字、天文历算、医药卫生和文学艺术方面有许多杰出的贡献。有些巫师在政治上也有举足轻重的影响，有的则建立过不少丰功伟绩。因而当时是巫教的辉煌时代。但是进入封建社会以后，巫教已经变成没落的、腐朽的人为宗教，无论在政治上还是在科学文化上都走向了反面，巫师则变成了欺骗人民群众的寄生虫。由此可看出，对巫教应该历史地、辩证地进行分析，区别其发生、发展和没落等几个历史阶段，只有区别上述不同的历史层次，才能看到不同时期的巫教有不同的性质、特点和作用。

巫教也是一种宗教，有些人对此认识不清，之所以这样，是因为巫教以它自己的原始性带来了有别于人为宗教的一系列的特点，具体如下：

第一，巫教是各氏族自发的信仰，没有创教人，与氏族部落的隔绝状态相适应。巫教也没有宗教组织，只有血缘纽带起一定的作用；人为宗教则有创教人，有一套严密的宗教组织。

第二，巫教的巫师是人神之间的媒介，是不脱产的兼职宗教人员，他们没有特权，也不是支配信仰的权威；人为宗教则有脱产的专职人员，他们的创教人就是支配信仰的权威，如道教的老

子李耳，佛教的释迦牟尼，基督教的耶稣，伊斯兰教的穆罕默德。

第三，两种宗教的信仰的对象有很大区别，巫教信仰多神，以自然神为主，诸神互不统辖，彼此平等，没有至高无上的神灵；人为宗教则信仰一神教，有至高无上的崇拜对象——社会神，如佛教的佛，基督教的上帝，伊斯兰教的真主，道教的张天师。

第四、巫教没有教派之分，但有强烈的血缘性、狭隘性和地方性；人为宗教则突破了血缘和地方的界限，变成庞大的信仰集团，内部也出现了不同的教派。

第五，巫教缺乏完整系统的思想体系，没有自己的经典。其宗教信条、禁忌与生活习俗交织在一起；人为宗教则有自己的完整体系，用文字写成经典，有严格的教规。

第六，巫教没有固定的活动场所，基本上是在氏族或村落内活动；人为宗教则有自己的庙宇、教堂或礼拜寺。

巫教虽然没有遍布于世界的宗教组织，但是它却是中外各民族普遍的信仰，以中国而论，古代各民族无处不有巫，无人不信巫。如汉族的巫覡，藏族的苯教，彝族的毕摩教，纳西族的东巴教，普米族的沙巴教，满族的萨满教等，均属巫教的范畴。

我们研究巫教，其重要意义绝不限于史前的范围，它有更深远的理论和现实意义。

首先，巫教思想是人类幼年时代的世界观。

过去研究史前史，人们往往用现代人的想法去观察史前时代的思想意识和科学文化，而那些科学文化和宗教意识恰恰是由另一种眼光创作的，与我们的思想方法大相径庭。究其原因，不外乎

史前人类有他们自己的世界观和方法论，我们有我们的世界观和方法论，而史前人类的世界观的核心是鬼神世界观，或者是巫教世界观。“对于野蛮人，一切都是宗教，因为野蛮人恒长都生活在神秘主义与仪式主义的世界里面”^①。当时人们对世界有一套看法，这种看法又是从人类自身出发的，即以类似自己的行动去判断周围的自然现象，如人有肉体与灵魂之分，动植物和无生物也是有灵魂的；人有七情六欲，自然现象也有同样的情欲。从而形成万物有灵的信仰。当时人类的世界观，就是鬼神充斥世界，鬼神支配一切，人与鬼神共处于大地之上。人类要生存，不仅要制作生产工具，从事采集、渔猎和农耕，也要依靠鬼神的意志约束自己的行动，在鬼神的保佑下从事生产活动，可见巫教思想是远古和上古时代占统治地位的思想意识，它必然渗透到经济、政治、科学、文化各个方面。所以，为了正确地研究当时的历史，既要重视有形的物质文化，也要重视意识形态领域，包括对巫教思想和有关文化进行深入研究。普列汉诺夫说：“要了解某一国家的科学思想史或艺术史，只知道它的经济是不够的，必须从经济进而研究社会心理，对社会心理若没有精细的研究与了解，对思想体系的唯物主义解释根本就不可能”^②。因此，认真研究巫教问题，乃是研究史前和上古史不可缺少的一环。

其次，巫教研究为探索科学和文化艺术的起源和发展规律，开辟了一条新的途径。

① 《巫教科学宗教与神话》第8页，中国民间文学出版社，1986年。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷，第173页，三联书店，1961年。

最早的巫教活动是比较简单的，随着时间的推移，巫教活动才日趋复杂，包括占卜、祭祀、巫术等活动。宗教活动并不是一开始就是与科学文化对立的，巫师为了请神，必歌必舞，巫师也是远古最杰出的歌手和舞师，古代有许多诗歌、舞蹈即来自巫教。为了巫术的目的和记录氏族部落的谱系、历史，巫师较早地发明了文字，总结和传播了历史知识，直到商周时期我国尚处于史巫不分的状态。巫师为了占卜，从一开始就掌握了观察天象变化的天文学。巫教认为一切疾病都来自于鬼神作祟，所以驱鬼服药乃是巫师的必用手段，这样便自然大量吸收和传播了医学知识。巫师为了巫术的目的，绘制了许多壁画和其他绘画，也雕塑了许多带有巫术气氛的艺术品，如图腾柱、神像。巫师曾以鬼神思想极力维护过氏族制度，自从私有制产生以后，私欲、盗窃、掠夺随之而起，人们对此是无能为力的，除了依靠摇摇欲坠的氏族习俗而外，又兴起了以维护私有制的习惯法，巫师就是这种法律的解释和维护者。当人间的言行制止不住社会纠纷之时，人们只能请求神灵加以裁判，这项神判也是由巫师主持的，他代表神明判决人间的是非。所以，研究早期的巫教史，也就是研究人类的远古和上古文化史。从而修正了文化艺术起源的一元论观点，扩大了研究的视野，为再现当时的文化史开辟了新的途径。

第三，巫教至今在我国不少地区还是人民群众的精神枷锁，要想破除迷信必须了解迷信，知道巫教的来龙去脉之后，才能对巫教进行强有力的斗争。

据1986年6月一位新华社记者发自广州的报导可知，仅1985

年9月登白云观一处祈求转运者就达20万人，1986年元宵节到三元宫求神者，也有20多万人，其中青年占3/5强。广州市总工会最近就命运问题进行过一次调查，有不同宿命论观点的青年，占被调查总数的69%。这个数字显然是很惊人的。据记者分析，此风所以盛行，有三个因素的影响：一曰港风的影响；二曰宿命论思想作祟；三曰精神安慰的需要。这种宗教心理调查仅是在我国经济文化最发达的地区之一广州，如果深入到广大农村，甚至边远的民族地区，上述宗教迷信就更为普遍了，如结婚、生孩子、得病、生产、经商，甚至出门，都要请巫师祈神。这些活动给广大群众带来了许多经济负担，图财害命者也大有人在，有些地区个别的共产党员，也干起巫师的勾当，成了“红色的巫师”，其欺骗性和危害性更大。从中可以看到，上述情况所以发生，其风源乃来自巫师的兴风作浪，但人们所以能深信不移，狂热地付之行动，则是文化落后和愚昧无知的结果。因此，在社会主义精神文明建设中，必须宣传唯物主义，特别要宣传无神论，倡导科学知识，而为了破除巫教的影响，就要首先了解巫教，对巫教的伎俩进行科学的解释，这样才能作好无神论的宣传工作。由此可知，巫教研究与我国各族人民的现实生活是密切相关的，也是社会主义精神文明建设的一个课题，并不是历史学家的无病呻吟。顺便应该指出，制止和打击巫师的封建迷信活动是无可非议的，但是也有一个政策问题。既然我们承认历史上有不同的巫教，我国各民族又发展不平衡，各民族所留下的巫教性质也有所不同，比如我国独龙族、鄂伦春族、佤族等，解放前尚处于原始社会晚期，

他们的巫教基本属于原生形态的巫教，四川凉山彝族已进入奴隶社会，巫师已变成奴隶主阶级的辩护士，但他们又掌握了彝族的文字、历史、医药等科学文化知识，这种巫教当然是处于次生形态的巫教。而汉族、满族、壮族和其他已进入半殖民地半封建社会诸民族的巫教，是再生形态的巫教。对于上述不同性质的巫教，应该采取不同的政策，即取缔或打击封建迷信，应是指汉族等民族的再生巫教，而对于原生形态和次生形态的巫教，既要批判其欺骗、迷信的一面，又要保护其中所包含的科学文化内容，如彝族的毕摩经典，既有迷信的成分，又有不少天文、历法、医药、文学、历史等科学文化知识。但是过去在“左”的思想影响下，只要听说是巫师的东西，不管三七二十一，也不问性质如何，都列为打倒的对象，将其经典付之一炬，这是很不应该的。须知，没有古代的巫教，就不会有古代的文明。我们保护、整理巫师留下来的有益的经典，实际就是尊重和保护兄弟民族远古和上古科学文化。所以，认真整理和研究巫教及其文化，是保护中华民族文化遗产所不可缺少的步骤。

过去我们对巫教的研究工作比较薄弱，巫教在相当长的时期内被视为研究的禁区，谁要有所涉足，不是冠之“猎奇”，就是被扣上“资产阶级民族学”的帽子。但是，过去也有不少同志对此作了大量的工作，民族学界的同志在调查中收集了不少第一手的巫教资料。三中全会以后，上述禁区被打开了，调查巫教之风空前活跃，发表了不少有水平的学术论文，并且出版了有关专著，如朱天顺同志的《中国古代宗教初探》、秋浦同志主编的《萨满教

研究》、何新同志的《诸神的起源》等，都在学术界产生了良好的影响。不过，这项研究工作还刚刚开始，无论在其深度还是广度上都有许多工作要做。

作者对巫教问题有浓厚的兴趣。记得童年时代在东北农村就目睹过不少巫婆、萨满的表演，后来在业务实践中又经常遇到巫教的问题。我是学考古的，后来专门从事史前史的研究，但是工作实践也暴露了单一学科的局限性，如工具的复原、社会组织和婚姻形式的再现等等，仅凭考古资料是无能为力的。应该承认，考古资料是很重要的，它能给我们提供一个确定无疑的历史座标，能勾划出人类历史发展的基本轮廓，但是历史是具体的、生动的，既有骨骼，也有血肉，所以必须求助于其他学科的帮助，特别是民族学的借鉴，才能使“死化石”与“活化石”结合起来，从而有助于史前社会的复原。幸而我在50年代即跟林耀华老师攻民族学，并参加过桂北地区的民族田野调查，在此基础上又花了较多时间先后在内蒙、云南、四川、西北和东北进行了民族学调查，并且把考古学与民族学对比起来加以研究。经过多年的努力，在工具史、家庭婚姻和社会形态的研究方面取得了一定成果，写了一批论著。在完成了《中国原始社会史》和《永宁纳西族的母系制》的写作后，即开始从事远古文化史的研究，其间又遇到了一个新问题：一方面体会到运用民族学资料去印证某些可见的考古学上的物质文化还是行之有效的，也是比较容易的，但是对于意识形态方面的研究就没有那么容易了，何况过去史前宗教、原始思维都在禁区之内，30年来民族学界缺乏这方面的系统

调查和研究，更难以将其与考古学资料进行比较研究了。而且，作者过去多侧重于微观的研究，在宏观的探索上作的较少，这就更加深了上述矛盾。因而，要想真正了解史前文化艺术的奥秘，或者理解后进民族的风俗习惯，不仅要运用多学科的综合研究方法，更重要的是要具体问题具体分析，尤其要了解他们认识、观察和解释问题的方法。基于上述考虑，作者带着考古或远古文化史研究的有关问题，把研究的重点转向意识形态方面，从直观的民族学资料入手，再结合历史文献记载，对巫教作了一些新的讨论和研究。有关宗教起源和早期历史资料是极其缺乏的，学术界对其中不少问题还是建立在推测的基础上的，从现有的史料看，目前要突破这个研究领域还为时过早，也不便把它列为当前原始宗教研究的重点。但是，反映原始社会晚期和阶级社会初期的巫教资料却相当丰富，而且有多方面的资料来源，主要有：一是古代文献，除了汉族浩如烟海的古籍外，在满、蒙、藏、维、彝、纳西、水等民族的文字记载中，也保留了不少巫教的史实，但是资料比较分散，没有系统地进行过整理；二是不断发现的考古资料，这类资料是历史研究的真实凭证，随着考古工作的发展，其资料也日益增加；三是活生生的民族学资料，堪称是一部运行中的巫教史，这些“活化石”对解释、印证和补充文献及考古资料有重要作用；此外，神话学、原始艺术、民俗学也为巫教研究提供了不少珍贵的史料。作者正是根据以上几个学科的史料，力求用综合性的比较研究方法，写成了《巫与巫术》一书。

这里所遵循的研究方法，主要是历史研究法，即从历史发展角度探讨巫教的发展过程，特别注意分清历史层次，以便对不同社会的巫教，给予不同的定性和对待。其次是利用比较研究法，它既是考古学与民族学的比较，也是各民族间巫教的比较，此外，由于作者是一个民族学工作者，自然也运用了表象考查法，描述和介绍了不少巫教的“活化石”。

由于笔者水平不高，占有史料有限，研究不够深入，还不能全面、系统地阐明我国巫教的所有问题，更不是讲中国巫教历史。作者所能做到的是，一是为读者提供一些比较丰富的巫教史料，二是对巫教问题提出一些自己不成熟的看法，如巫教的性质、历史层次、巫教与巫术的关系以及巫对科学文化的影响等等，以期引起学者们的讨论。可以预言，象巫教这样刚刚从禁区中解放出来的研究课题，绝不是一人或一代人就能解决的，它与其他重大的科学课题一样，必须经过几代人或几个世纪的共同努力，才能描述明白，而每代人只能做当代所可能做的工作，如同接力赛跑一样，每个人都要跑好自己所承担的一棒，最后奔向比赛的终点，但是科学是没有终点的。如果《巫与巫术》一书能弥补前人有关巫教研究的某些缺环，而又能给以后的研究者一点启发，这将是笔者最大的愿望。

作 者

1986 年 11 月

前 言	
一 巫的源流	· · · · · (1)
(一) 古朴的史前巫教	
(二) 巫的黄金时代	
(三) 没落中的巫教	
二 巫 师	· · · · · (26)
(一) 巫师的产生	
(二) 神的代言人	
(三) 巫师的“特异功能”	
(四) 神授和训练	
(五) 巫师的种类	
(六) 巫衣和巫具	
三 巫师的信仰	· · · · · (74)
(一) 自然神	
(二) 图腾	
(三) 万物有灵	

(四) 生育神

(五) 祖先神

(六) 社会神

四 预言、征兆和占卜 (137)

(一) 预言与征兆

(二) 占卜的起源

(三) 占卜的种类

五 祭祀 (166)

(一) 水神之祭与左江崖壁画

(二) 石祖崇拜仪式

(三) 猎头与农业祭祀

六 巫术 (214)

(一) 巫术的起源

(二) 常见的巫术

(三) 巫术的分类

(四) 巫术的作用

七 巫医 (250)

(一) 病源来自鬼神

(二) 占卜诊断

(三) 外科疗法

(四) 内科疗法

(五) 药物知识

(六) 巫与医

八 神判和法律 ····· (275)

(一) 神判的种类

(二) 伪作与科学

(三) 法与神判

(四) 神判的历史意义

九 巫和文学艺术 ····· (309)

(一) 巫师文字

(二) 巫辞与文学

(三) 巫师与历史

(四) 巫与歌舞

(五) 巫术与绘画

(六) 偶像与雕塑

十 巫和自然科学 ····· (367)

(一) 占卜与数学

(二) 天文学的起源

(三) 星占术

结 语 ····· (386)

后 记

谈到在中国这块土地上所流行过的宗教，人们总会想到道教、佛教、伊斯兰教、基督教，等等，而往往忘却了巫或巫教也是一种宗教信仰，且是一种更为古老、流传更加广泛的宗教信仰。也就是说，这种宗教信仰虽然没有一定的组织和教义，但却在中国历史上源远流长，至今还在不少汉族地区和民族地区存在着。对于现代人来讲，巫不过是“封建迷信”、“愚昧无知”的代名词，而巫术则是一些骗人的把戏而已。殊不知，从历史的角度观察，巫教有其发生、发展和没落的过程。而在其发生和发展的时期，却左右着人们的社会生活，除宗教迷信的一面而外，也写下过自己的丰功伟绩，有过自己的黄金时代，对中国的文化发展有过重要的影响。进入封建社会以后，巫教才走向下坡路，变成极其腐朽、没落的东西。由此可知，在不同的历史时期和社会制度下，巫教的性质和社会作用也是不同的，我们必须给予历史正确的评价。

在我国的古籍和考古工作中保留和发掘了许多巫教史料，可以写一部中国巫教史，但这不是本书的任务。不过，为了历史地

认识巫教的来龙去脉，不同时代巫教的性质和作用，在这里有简要地叙述一下中国古代巫教源流的必要。

（一）古朴的史前巫教

巫教的出现是极其古老的。据外国有些学者的多年研究，巫教起源于旧石器时代晚期。此时欧洲尼安得特人已经开始安葬死者，出现了灵魂信仰的萌芽。在欧洲旧石器时代中期的莫斯特文化的葬地附近还埋有洞熊的遗骨，学者们对此有多种解释，认为是熊崇拜，或者是狩猎巫术，或者是图腾信仰。当地旧石器晚期又出现了颅骨葬，在尸体上撒赭石粉。在奥端纳文化时期出土的不少石雕女神像和岩画中，有一幅岩画上，描绘一个男子头戴鹿角，饰以长须和马尾，披着兽皮，正在跳舞。据研究者推断，这个人像就是一个巫师形象。所以巫的出现不会迟于旧石器时代晚期^①。

我国的巫教也有同样悠久的历史。在北京山顶洞旧石器晚期的墓地内，已有死者的埋葬，为死者随葬装饰品，在尸骨上撒有赤铁矿石粉末，说明灵魂信仰和祖先崇拜业已发现。到了新石器时代发现的巫教资料则更为丰富，主要有：

首先 出土了巫师形象。

在西安半坡仰韶文化遗址发现的几件彩陶盆，内壁上绘有人面鱼纹。学者认为是鱼图腾，或认为是巫师形象。《山海经》讲巫师常“珥两青蛇”。郭璞注：“以蛇贯耳”。同样原因，半坡

^① 《世界各民族历史上的宗教》第27至39页，社会科学出版社，1986年。

仰韶文化的巫师也以鱼贯耳。在半山文化出土的一件彩陶盆内画有一个人形，也是巫师形象。巫师是人与鬼神之间的媒介，能通天达地，沟通人与鬼神的联系，而在广东石硖文化、江浙良渚文化和中原龙山文化均出土有玉琮。玉琮是古代礼器，“琮的方圆表示地和天，中间的穿孔表示天地之间的沟通，从孔中穿过的棍子就是天地柱。在许多琮上有动物图像，表示巫师通过天地柱在动物的协助下沟通天地。”^①

其次 出土了不少巫师用具。

在山东和苏北地区的大汶口文化出土了一种獠牙钩形器，下为柄，柄上有拴套的孔，柄上对称地安了四枚獠牙，该器制作精美，雕刻有花纹，但又非实用工具，可能是巫师的法具。在大汶口文化还出土了一种大口陶尊，又名陶缸，盂形器，该器体大、敞口，一般都发现于大墓中。某些陶尊上还有朱绘，内置猪头。有些陶尊上则还刻有象形文字，如日、月、山等。据有关专家研究，这种陶尊是巫师所特有的随葬品，生前又是巫师的祭器。在青海尕斯库勒台齐家文化遗址曾出土一件所谓铜镜，但镜面突起，背面内凹，又有一钮，器型较小，这些特征均不象铜镜，而是象北方诸民族巫师——萨满衣服上的饰件，既是跳舞时伴奏的响器，又是照妖镜，起一种避邪作用。

第三 灵魂和偶像崇拜的遗迹也有发现。

在仰韶文化墓葬中，依然有为死者撒赤铁矿石粉末的习俗，这种红色可能表示生者与死者的血缘联系。这种习俗在齐家文化中也有存在。仰韶文化还流行瓮棺葬，在葬具上必凿一孔。据永宁纳西族的葬俗调查，该族在盛骨灰的陶罐或布袋上也要穿一

^① 宋兆麟：《云南永宁纳西族的葬俗》（《考古》），1964年4期。

孔,供灵魂出入^①。故而可确知仰韶文化已经有灵魂崇拜的信仰。

新石器时代的偶像也时有出土。甘肃永昌鸳鸯池第51号墓出土的一件石人面,五官清楚,上端有一孔。在四川巫山大溪文化第64号墓出土的一件双面石雕人面像,顶端有两个孔,正反两面皆为人面,但肥瘦有别。山东滕县岗上村大汶口文化遗址出土一件玉雕人面,阴刻出人面形,背面有突脊,脊上有孔。陕西神木石茆龙山文化遗址也出土了一件双面玉雕人面,上端也有一孔。以上人面以石、玉为原料,采用平面雕刻法,精制小巧,上部有孔,便于携带。说明它们都是偶像性质,是可随身携带的保护神。在红山文化中还发现有玉龙出土,有人解释为龙图腾,有人解释为与农业生产有关,是一种“猪龙”。

第四 发现了神殿祭祀遗址。

在辽宁阜新胡家沟、凌源三官甸子、喀左东山咀、绘源与建平交界的牛河梁等红山文化遗址均发现了不少巫教古迹。其中牛河梁的女神庙遗址最为壮观,其上有一个平台,平台边缘有石墙,平台南侧为女神神殿。该建筑的顶盖墙体采用木架草筋,内外敷泥,表面压光,或施彩绘。主体建筑既有中心主室,又向外分出多室,以中轴线左右对称,另配置附属建筑,形成一个有中心、多单元的神殿。同时还出土了五六个神像个体。皆女性。体形有大小之别,年龄有老少之分,或张臂伸手,或曲肘握拳,其中还有孕妇形象,一般皆为坐式^②。这种神像在喀左东山咀也有出土。据考古学家研究,上述神像为女神像,与祖先崇拜有关,但

① 张光直:《考古学专题第六讲》第10页,文物出版社,1986年。

② 《辽宁牛河梁红山文化‘女神庙’与积石家群发掘简报》(《文物》),1986年8期。

它远远超出了氏族祭祀的范围，可能是部落对始祖母——女祖先的崇拜，但是偶像不止一个，其中还有孕妇偶像，说明她们可能是生育女神，主宰人间的繁衍。而出土的动物塑像及祭器，则是为祭祀服务的^①。在齐家文化墓地也发现一些石圆圈，可能是对已故祖先的拜祭场所。

第五 也发现了不少有关占卜和巫术遗迹。

在内蒙古昭乌达盟巴林左旗富河沟门、辽宁羊头洼、唐山大城山、山东曹县莘家集、内蒙古赤峰、蜘蛛山夏家店下层、赤峰药王庙、宁城南山根、北票丰下等遗址均发现了一些无字卜骨、以鹿、猪、牛、羊肩胛骨为原料。其实，当时的占卜绝不限于骨卜一种，说明占卜活动极为频繁。巫术活动也较多，如对凶死者采取俯身葬，割肢葬等，即是以变动尸体形状使凶死者的灵魂不再重返家园。葬俗中的玉珪也是一种避邪巫术。所谓玉珪是指死者含在口中的玉器。传统认为玉珪始于春秋时期，但在上海青浦崧泽新石器时代的墓葬中已发现三件玉珪，以绿松石磨制而成，有圆饼形、璧形和鸡心形，在良渚文化中也有玉珪，呈蝉形。史前人们把玉看成是一种灵物，有防鬼避邪的作用，含在死人口中能起一定的防腐作用，所以是一种巫术的表现形式。

上述考古资料所反映的巫教资料虽然比较分散、零碎，但有一点是肯定的，即史前时代已经产生了巫师和他们所信仰的原始巫教。

史前时代的巫教，笼统地说就是原始宗教，但是巫师的出现较宗教的产生为晚，所以巫师是在原始宗教发展到一定阶段的产

^① 孙宇道等：《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》（《文物》），1986年8期。

物。当出现了专门的巫师之后，真正的巫教才开始形成。最初的巫师是氏族长兼任的，主持祭祀、巫术、巫医和其他宗教活动，后来随着社会分工的发展，宗教活动的繁忙，才出现了以宗教活动为职业的巫师，但是他们尚没有脱离生产劳动，他是猎手、农人，又是宗教活动的主持人，是鬼神在人间的代表，又是氏族成员的代言人。巫师信仰多神，包括自然神、图腾、万物有灵，后来又出现了祖先神，诸神之间是互不依存的，彼此平等，但是人有人的世界，鬼神有鬼神的世界，巫师正是两个世界的沟通者。进入阶级社会以后，才出现了主神，诸神之间出现了等级，在有些地方还出现了社会神和财神。巫师或萨满的三界说：神居天上，人住地上，鬼住地下，显然是一种阶级社会的产物。巫师主要活动是占卜、祭祀、巫术、医病、送葬和从神的角度维护氏族秩序，保护氏族和每个氏族成员，也祈求渔猎和农业的丰收。这些巫师生活于氏族之中，没有任何特权。在母系氏族时期，巫师是由女性担任的，父权制出现以后，妇女的地位开始下降，女性巫师也受到冲击，社会舆论认为妇女不洁，不能代表神明，并且在习俗上有种神戒律，如妇女不能坐在火塘边或神位附近、不能到供神的房顶上、不能摸神像、不能吃供品、不能主持祭祀、不能占卜等等，在这种观念的支配下，女性巫师数量日益减少，地位不断下降，男性巫师不断增加。不难看出，到了原始社会的尽头，巫师的地位发生了重要变化，诸神之间也开始分化为主神和次神，高贵的神和低贱的神。不过，总观史前的巫教历史，它不过是朴实的信仰，没有后来巫教那样的阶级烙印。也就是属于自然宗教的性质，其特点在于：一、将自然事物和自然力本身直接看作有意志的对象加以崇拜；二、尚没有产生一种神能主管上述神灵的信

仰；三、缺乏人为的因素，人类的信仰出自古老、愚昧的思维方法。

史前时代的巫师，不仅是巫教和巫术活动的主持者，也是当时科学文化知识的保存、传播和整理者，特别是在天文学、医学、文字、文学、历史、音乐、舞蹈、绘画等方面，都有过不少贡献。但是当时的巫教活动是与氏族习俗相结合的，文化科学也是如此，所以巫师所掌握的科学文化知识有很大的局限性，科学与谬误掺半，真理与迷信混杂。但是巫师是当时解释世界的精神领袖，是史前时代的智者或“知识分子”。这绝不是夸大之词。

（二）巫教的黄金时代

中国从夏代起，经商、西周到春秋时期，为奴隶社会。此时的巫教有进一步的发展，崇拜的对象已经趋向社会化，出现了不平等的鬼神观念，有了天或上帝为至高无上的神灵信仰。在祭祀中产生了人祭、人殉，这是人间的阶级压迫在鬼神世界的反映。有些巫师已从氏族部落的公仆变成奴隶主阶级的帮凶，成为国王的助手，他们不仅从事欺骗性的巫教活动，还介入政治生活，甚至有些统治者就是从巫师阶层分离出来的。“君及官吏皆出自巫”^①。但是，当时巫师在科学文化方面也多有贡献，这是奴隶社会巫的主要特点。

^① 李宗海：《中国古代社会史》第118页，台北华冈出版社，1954年。

有关夏代的巫教史料极少，但是从传说中可得知，当时巫教也是很盛行的。大禹本人就主持祭祀、占卜活动，《海内十洲记》禹“祠上帝于北河，归太功于九天”。禹铸九鼎也与宗教活动有关，《拾遗记》卷二“鼎中常满，以占气象之休否”。为了祭祀的需要，当时已有专门的祭器。《韩非子·十过》：“禹作为祭器，墨漆其外，而朱画其内，纁帛为茵，蒋席颇缘。”由此看出，禹本身就是一个祭司。《法言·重黎》：“姒氏治水土，而巫步多禹。”李轨注：“禹治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。”还有一种传说，《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。……然届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹摸逐写其行，令之入术。自兹以还，无术不验。固禹制作，故曰禹步。”其中的“禹步”，实为巫舞，因为请神必须跳舞，以舞悦神，即“召役神灵之行步”。巫舞多来源于图腾或其他神灵，上面所提到的“鸟”，就是具有灵性的动物神或图腾，禹模仿鸟的动作就是借助神灵实行巫术，为其治水服务。在当时民间的巫教活动也相当流行，《史记·殷本纪》所载的夏朝人民喊出的：“时日曷丧，予及汝偕亡！”实际是一种诅咒巫术。在相当于夏文化的龙山文化考古中，也发现不少卜骨、葬俗、人殉等资料，这是当时盛行巫教的实物见证。

在商代甲骨文中的巫字呈巫形，中间为十字，四端有横线为框。《说文》：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。象人两袂，舞形，与工同意。古者巫咸初作巫。”巫、祝同义，都信仰鬼神，而鬼神是“无形”的。但请神必以舞悦神，故在古巫字上有“舞形”。祝字在甲骨文中写成𠄎形，是一个人跪在地上，向

天祷告，这是巫师求神的典型形象。《说文》：“祝，祭主赞词者，从示从人。”商代巫师有男巫也有女巫，商王本身就是群巫之首，经常主持占卜和祭祀活动。甲骨文中常有“王卜曰”就是证明。《礼记·丧礼》：“三代明王，皆得天地之神明，无非卜筮之用。”巫师为了请神，必须跳舞，这类记载很多，今举几例：“今日奏舞，出从雨”（《粹》七四四）。“乙未卜今夕奏舞，出从雨”（《前》三·二〇·四）。说明巫师在求雨祭祀必须跳舞，这是巫师形象的重要特点。在湖南宁乡出土的一件商代乳虎食人卣，学者解释纷纭，有虎食人说、虎乳人说、虎与人交媾说，还有一种说法认为该人为巫师，虎是巫师通天的工具。认为“经过巫术进行天地人神的沟通是中国古代文明的重要特征，沟通手段的独占是中国古代社会的一个重要现象”。^①

当时信仰多神，其中包括几类：一类是史前时代遗留下来的自然神和图腾，如卜辞中有关日、月、风、云、雨、雪、山、川等自然神的记载。商族是一个大民族，是由许多氏族部落组成的，还有不少被征服的外族人，因此当时的图腾也很多，绝不限于一种图腾。过去认为商以鸟为图腾，这是客观事实。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”在甲骨文中写的王亥名字上，亥上皆画一鸟，这是信仰鸟图腾的生动标志，但是鸟图腾应该是商王族的图腾，而不是商民族的图腾。二类是祖先和鬼魂，其中商王的祖先占有极其重要的地位，如契、汤本为王族的祖先，但视为上帝之左右，因此也要求人民祭奉之。三类是帝或上帝，在甲骨文中屡出不鲜，如“今二月帝不令雨”（《卜辞通

① 张光直：《考古学专题第六讲》第13页，文物出版社，1986年。

纂》三七三)、“帝佳祭其雨”(《卜辞通纂》三六四)等等。在这里,帝已经是至高无上的神灵,能呼风唤雨,也能主宰王权。《礼记·丧记》:“殷人尊神,率民以事神。”商王有大小事都要请示上帝,方法是占,所以上帝是当时最大的神,这是我国一神教的崛起。“随着宗教的向前发展,这些神愈来愈具有了超世界的形象,直到最后,由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念”^①。这种一神教的兴起,是商代阶级关系发展的产物,是王权在诸神中的反映,实际上,上帝就是王权的化身,王权是上帝的缩影,信仰上帝就是信仰君王,服从君王也是服从上帝,从而达到以神权保护王权的目的。这是商代巫教信仰的核心问题。

当时巫师的活动是很多的。

一是释兆和占卜。这是考古学家在殷墟发掘时得到的几十万件卜骨、卜甲所给我们的第一个印象,说明商王在出征、生产、生育等社会活动中,必须进行占卜,以便了解鬼神的态度。具体方法有二:一是根据各种征兆,了解吉凶祸福;二是通过贞人占卜,来决定自己的行动。

二是祭祀活动。商代最大的祭祀活动是祭上帝和祖先,其次是祭自然神,如祭河神“沉十牛”,祭山神“埋三宰”。祭品有牛、羊、猪、狗,甚至杀奴隶祭祀。

三是巫术。巫术是巫师最经常的宗教活动,种类也很多。《史记·殷本纪》:“帝太戊立伊陟为相,亳有祥桑穀其生于

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第220页,人民出版社,1972年。

朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊陟，陟曰：‘臣闻妖不胜德，帝之政其有阙与？帝其修德。’太戊从之，而祥桑枯死去。伊陟赞言于巫咸，巫咸治王家有成，作咸艾，作太戊。”孔安国曰：“祥，妖怪也。”这段记载说明，殷道中衰，是妖怀“祥桑”树作祟，因巫咸以巫术除掉了“祥桑”，殷道才复兴，所以巫咸受到表彰。巫咸所用的是驱赶巫术。当时也以祈求巫术祈雨，“姦嫪（女巫名）出雨，勿姦妣亡其雨”（《佚》一〇〇〇）、“其嫪（女巫）求雨于南□”（《甲》七五三）。这是把女巫放在火中或光天化日之下求雨。避邪也是一种重要巫术，如商代青铜器上的人面、龙、虎形象，其主要社会功能不是审美，而是为了避邪。

周代沿袭商制，虽然崇尚礼制，强调人的作用，但鬼神观念还是很浓厚的，也就是说巫教还占有重要地位。周代也信仰以天或帝为主的多神，《左传》昭公元年：“山川之神，则水旱厉疫之灾，于是乎禴之；日月星辰之神，则雪、霜、风、雨之不时，于是乎禴之。”祖先崇拜也有一定发展，但是有严格的排他性，《左传·僖公十年》“神不歆非类，民不祀非族。”《礼记·祭法》：“非此族也，不在祀典。”《礼记·典礼》：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”这是宗族观念在宗教上的反映。周代祭天，已经不是自然属性的天神，而是社会属性的天神，是至高无上之神，从而产生了王权神授，君王是天神之子，天神又是君王在神鬼世界的代表。当时不仅鬼神世界出现了等级，人们祭祀鬼神也有了差别。《国语·楚语》：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿、大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。”除祭祀外，释兆、占卜、巫术也是巫师的重要活动，但是多带政治色彩。《墨子·非攻下》



阵，梦见三神曰，‘予既沉湎殷紂于酒德矣。予必使汝大戮之。’说明武王伐纣是梦兆的启示，故才克殷。驱鬼巫术中用桃枝风俗，也起源于此时，《礼记·檀弓》：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也。”以动物进行神判一直保存下来，《说文》：“𪚩，解𪚩，兽也，似山牛，一角。古者决理，令触不直。”在《墨子·明鬼》中曾记载齐庄公三年的一个神判例证，称“昔者齐庄君之臣，有所谓王里国，中黑微者。此二子者讼三年而狱不断，齐君由谦杀之，恐不幸；犹谦释之，恐失其罪，乃使二人共一羊，盟各之神社，二子许诺，于是流血，撻羊而漙其血，读王里国之辞既已终矣，读中里饶之辞未半也，羊起而触之，折其脚祧神之而槁之，殪之盟所。当是时，齐人从者莫不见，远者莫不闻，著在齐之春秋。”

民族学资料也能提供同类的情况。云南西盟佤族在1956年民主改革前夕尚处于家长奴隶制阶段，巫师起着重要作用，无论是头人还是民众，无日不问巫，无事不占卜。该族的巫师“窝郎”是由氏族长兼任的，这种宗教职务并没有因近代氏族长地位的削弱而降低，就是到了农村公社阶段，他们仍既是村长，又是祭司，一身二职。“窝郎”住在一所庞大的房子里，房顶有一木雕男人裸体像和两只木鸟，“窝郎”的住宅也是祭祀场所。在房门中央也雕一男性裸体像。在第一间房屋的墙壁上挂许多牛头，旁边绘有牛群。这些都是房主人占有财产和掌握权力的象征。“窝郎”主管村内的重器木鼓，主持杀头祭祀，监督水利设施。

四川大凉山彝族在民主改革前夕处于发达的奴隶制阶段，有四个等级。在信仰中已出现了等级观念，如黑彝生前是最高等级，死后要变成最大、最厉害的鬼，必须杀牛祭祀，还要令一奴

隶站在门口，手持刀，牵着马，为主人唱丧歌，这是侍候主人的奴隶，认为不久该奴隶就会死去。在贵州水西地区还有以奴隶祭祖的风俗。白彝死后变成中鬼，必杀白羊祭祀。锅庄娃子死后变成小鬼，要杀猪或鸡祭祀。彝族的巫师毕摩，在史前时代主持宗教活动，也保存和传播文化知识，如《梅葛》中的朵嘎，《查姆》中的西波、《勒俄特衣》中的毕摩，《西南彝志》中的布博，均是这类巫师，为人朴实，受人尊重。进入阶级社会之后，巫师依然是宗教活动的主持人，也是彝文的发明者，掌握天文、医药知识，通晓该族的文学、历史、音乐、舞蹈。但是他们已由氏族、部落的公仆发展为奴隶主阶级的工具，与当时彝族的统治者“兹”（君）、“莫”（臣）并列。故谚语有“君施令，臣断事，师祭祀”之说。有些巫师本身就是酋长，是统治阶层的有机组成部分。如唐宋时期彝族的大鬼主，就是上述性质的巫师。元明时期在彝族地区实行土司制度以后，毕摩和官吏才分开，但是毕摩仍然在“酋长左右，凡疑必须决焉”。是土司的助手和谋士。

从上述分析中看出，奴隶社会的巫师较史前时代的巫师有较大的权力。首先他们是巫教的主持者，从事祭祀、占卜、巫术、送葬等各种宗教活动，但在信仰上突破了朴实的多神教，打乱了诸神的平等关系，开始了以天或上帝为主、以祖先崇拜为辅的信仰。在祭祀和巫术活动中还不断增加了人为的欺骗伎俩。当时的巫教已从自然宗教转变为人为的宗教，变成统治阶级压迫人民的重要工具。在这里，巫教除了来源于自然力的压迫而外，更主要是来自社会力量的压迫。其次，在这一转变过程中，巫师也利用自己占有的巫教舞台，不仅为有产者服务，本身也参与剥削，积累私有财产，逐渐脱离生产劳动，变成奴隶主阶级的吹鼓手。这

部分巫师的权力已不限于宗教本身，而涉及到经济和政治领域了，商代有些巫师成为大臣、宰相，有些成为君王，彝族的大翼婆既是巫师又是军事领袖。因此巫师左右着当时的政治生活，这是前所没有的。第三，巫师在这一历史阶段对科学文化有重要贡献。他们发明和传播了文字，如甲骨文、彝文，就是巫师发明和推广的。巫师在星占学中积累和传播了天文学知识。他们也是医学的重要发明者，后来的医生就是由巫师中分化出来的。他们在文学、历史、音乐、舞蹈、数学等方面也建立过不少功绩。所以巫师是知识分子的前身。金景芳先生曾经有过一段精辟的分析，他说：“我们不要简单地说巫都是骗子，实际当时的知识分子就是巫。……巫不仅婆娑降神，而且天文、历法、医药、卜筮等皆出于巫。天文历法自今天看来，纯粹是科学，而在古代并不是这样，里边实夹杂着浓厚的迷信因素”^①。

总之，奴隶社会的巫教有了充分的发展，对这一阶段的巫教应该坚持一分为二的观点，既要看到它有宗教迷信，阶级压迫剥削的一方面，也要看到当时的巫教在科学文化方面也有过重要贡献，就是巫师所参与的经济、政治活动，也是奴隶制度的有机组成部分，而这时的奴隶制正处于历史的上升阶段，在当时的历史条件下，也是有进步作用的。因此，我们认为巫教在奴隶社会得到了充分的发展，特别是在奴隶社会初期和中期，正是巫教所处的黄金时代。

^① 《中国奴隶社会史》第98页，上海人民出版社，1982年。

（三）没落中的巫教

中国自战国时期开始进入封建社会，经过几千年的发展，直到明清时期，其间的巫教日渐没落下去。但是这里有一个过程。

在封建社会初期，巫在社会生活中还占有一定地位。成书于

战国时期的《山海经》

“……盖古之巫书也”^①。

当时巫觋很多，还有专门以占卜为生者。楚国信仰巫教尤其突出（图1）。

在长沙子弹库楚墓中出土的一件人物驭龙帛画，该人物就是一个巫师，缙书则是巫师的职业手册，帛画则是通天图。这类题材的绘画在其他地区也有发现。除楚国外，其他国家也普遍信仰巫教。《庄



图1 长沙陈家大山帛画下的送魂

① 鲁迅：《中国小说史略》。

② 张光直：《考古学专题六讲》第105页，文物出版社，1986年。

子·应帝王》：“郑有神巫曰季咸。”疏曰：“郑国有神异之巫，甚有灵验，从齐而至，姓季名咸也。”当时的巫师主要从事祭祀、巫医、占卜和进行巫术活动。《战国策·燕策》苏子说齐王：“今宋王射天笞地，铸诸侯之象，使侍屏匱，展其臂，弹其鼻。”又载苏代约燕王说：“秦欲攻安邑，恐齐救之，则以宋委于齐。曰：‘宋王无道，为术人以写寡人，射其面。寡人地绝兵远，不能攻也。王苟能被宋有之，寡人如自得之。’”《吕氏春秋·过理》：“宋王筑藁帝（台），醵夷血高悬之，射著甲冑从下，血坠流地，左右皆哭。”以上都是一种诅咒巫术的记录。不过，战国时期的唯物主义和科学有很大发展，对巫教造成了很大威胁，巫师地位开始下降，出现了不少歧视和镇压巫师的事件。早在春秋时期就出现了否定巫覡的舆论：《左传》僖公十六年“吉凶由人”；僖公三十一年因求雨不灵而要焚烧巫的想法；《左传》昭公十八年“子产曰：‘天道远，人道近，非所及也，何以知之。’”战国时期镇压巫覡的突出事件是西门豹溺死巫婆事件。《史记·西门豹传》记载，魏国邺的地方，群众迷信河神——河伯，为了国泰民安，农业丰收，巫婆与三老经常为河伯娶妇，把良家女子投入河中淹死。邺令西门豹上任后，为了揭露巫婆的阴谋，把三个巫婆和三老投入河中，事后又组织群众开渠治水，引漳水灌田。这是政治家镇压巫婆的重大事件。随着当时医学的发展，使巫、医分离，涌现出一批杰出的医生。伟大的医学家扁鹊在《难经》中指出了“信医不信巫”的口号，认为信巫是六种不治之症的表现之一。这是医学对巫教的挑战。

秦汉时期科学文化有很大发展，巫覡的社会进一步下降，但是无论在民间还是在宫廷，仍然有巫覡的活动市场。《汉书·郊

祀志》：“民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之。在男曰覡，在女曰巫，使制神之处位，为之牲器，使先圣之后，能知山川，敬于礼仪，明神之事者以为祝，能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者以为宗。”西汉统治者相信方士，有许多巫覡都云集京师，女巫在宫廷自由行走，请神治病，占卜吉凶。《史记·龟策列传》：“自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。”《资治通鉴》卷二十：“汉武帝元狩五年（公元118年），天子病，鼎湖甚，巫医无所不致，不愈。游水发根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召，置祠之甘泉，及病，使人问神君。神君言曰：‘天子无忧病，病少愈，强与我会甘泉。’于是病愈，遂起幸甘泉，病良已。”巫覡在宫中还行巫术，教人避灾，后来互相攻击，诅咒巫术猖獗。《汉书·江充传》记载，武帝病，江充认为是巫蛊所致。武帝令江充治理巫蛊，果然在宫中挖出木人，对施巫者分别治狱。当时江充与戾太子有仇隙，谬言在太子宫中挖出木人最多。戾太子忿怒，斩江充，焚巫于上林苑，并旋兵败自杀。后来田千秋讼太子冤，才获得昭雪，武帝遂族江充之家，这就是著名的“巫蛊之狱”。它虽然是武帝时统治内部的一场斗争，但是巫覡在其中起了重要作用亦是实事。这类斗争后来也没有间断过。《汉书·五王子传》：“始，昭帝时，胥见上年少无子，有觊觎心。而楚地巫鬼。胥迎女须，使下神祝诅。女须泣曰：‘孝武帝下我！’左右皆伏。言：‘吾必令胥为天子。’胥多赐女须钱，使祷巫山。会昭帝崩，胥曰：‘女须，良巫也。’杀牛塞祷。及昌邑王征，复使巫覡诅之。后王废，胥浸信女须等，数赐钱物。宣帝即位，胥曰：‘太子孙何以反得立？’复令女须祝诅如前。”这段记载表明，巫覡对王权的传递

有相当的影响。

传统观念认为，萨满教始于北宋时期，主要依据是文献史料。其实萨满教产生较早。《汉书·西域传》记载，匈奴赠给汉朝的马匹、裘，事先均经由胡巫祝之。匈奴与汉朝打仗时，胡巫皆行巫术，在路上埋牛羊，以阻拦汉军的深入。《汉书·匈奴传》武帝征和（公元前92至89年）时，汉军追至漠北的范夫人城，范夫人以诅咒巫术拦阻汉军。这些胡巫就是萨满的前身。他们平时从事祭祀、驱鬼、治病，每年还举行三次大的集会，祭天神、祖先和鬼。有些胡巫还进入汉族地区，为汉族统治者所信赖和重用，如“巫蛊之狱”中的巫师就是胡巫。

1978年曾在河北磁县城南发掘了东魏茹茹公主墓，发现了大批壁画和上千件陶俑，其中有一件标本，编号为657号，即为萨满形象。发掘者描述说：该陶俑“头戴红色浑脱帽（毡帽），身穿圆领广袖红色曳地长袍，左手持锯齿状法器，右手向前抬起，作婆婆起舞状，……这种舞蹈老人俑，塑造的是萨满跳神的形象”。该墓为茹茹族，又称芮芮、蠕蠕，为北方少数民族之一。墓葬年代为公元550年^①。这个陶俑所戴的毡帽与其他游牧民族萨满的帽子如出一辙，左手所握的法具与鄂伦春族萨满所用的“档士”（神棒）也很相近，至于跳舞则是巫师请神的必备内容，所以茹茹公主墓出土的萨满陶俑是可信的。过去在河南邓县彩色画像、砖上也有同样的萨满形象^②。当时巫师在祭祀、占卜巫术等活动中起着重要作用。葛洪《抱朴子》：“金玉在九窍则

① 《河北磁县东魏茹茹公主墓发掘简报》（《文物》）1984年4期。

② 《邓县彩色画像砖墓》图30，文物出版社1958年。

死者为之不朽。”这是指玉琰等习俗说的，它也来源于巫师的避邪巫术。当时巫蛊之风极盛，因而在法律上有严格规定。《后魏书·刑法志》：“为毒蛊者男女皆斩，而焚其家；巫蛊者负羖羊抱大石沉诸渊。”当时的镇墓兽依旧是避邪巫术。

隋唐时期宫廷仍然信仰巫教，在太医署下设有咒禁师，专门管理画符、治病、驱鬼和施以巫术。地方官吏也信仰巫术。《墨庄漫录》记载北宋庆历年间，有一个在莆田当官的张纬，拾到一块石头，其上刻有一段文字：“石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康，风声盛，礼乐昌。”并书有“大历五年县令郑押字记。”这是唐代留下来的镇邪之物，且出于县令之手，可知民间对巫教的态度了。

宋代民间依旧信仰巫教，最突出的例证是在东南和沿海地区流行的妈祖信仰，一般学者认为妈祖是一个女巫，她生于宋代湄州的一个农民家中，生前为名巫，死后被奉为妈祖，后来又传到其他地区。黄岩孙《仙溪志》卷九：“顺济庙，本湄州林氏女，为巫，能知人祸福，歿而人祠之。”宋代不仅信奉巫教，著名的女巫死后还被奉为神明。辽金皆信仰萨满教，《金史·谢里忽传》女真“国俗有被杀者，必使巫覡以诅祝杀之者。乃系刀于杖端，与众至其家，歌而诅之曰：‘取尔一角指天，一角指地之牛，无名之马，向之则华面，背之则白尾，横视之则有左右翼者。’其声哀切凄婉，若蒿里之音。既而以刀画地，劫取畜产财物而还。其家一经诅咒，家道辄败。”

元代统治者信仰喇嘛教为国教，忽必烈封八思巴为“国师”，掌握西藏的政教大权，后来又封八思巴为“大宝法王”，管理全国佛教。但是在荒漠的草原，在东北和西北的一些民族地

区还信仰传统的萨满教。当时有一种妓女求雨的巫术，她们分组坐下，唱歌、跳舞，两组交错表演，敲脑袋，痛哭流涕，认为泪水能引来雨水。这种巫术本源于女巫所为，后来才改由妓女执行^①。在元朝宫廷中也信奉萨满教，成吉思汗任命兀孙老人为“别乞”，专门管理萨满教事务。成吉思汗就是在萨满的帮助下上台的。蒙古族统治者在狩猎、出行、治病、出兵时都要请萨满进行占卜和祭祀。“蒙古教师或巫师居于帝帐之前，约一掷石之远，守护其车中偶像。此类巫师兼诸星术，知预言日蚀月蚀。凡日月之蚀，此辈击鼓钲，大呼从禳之。指定吉日凶日，人有事必咨询之。凡宫廷所用之物，以及贡品，必经此辈以火净之，此辈得留若干。儿童之诞生，则召其至，以卜命运。有病者亦延其至而求助于其巫术。脱其欲构陷某人，只须言某人之疾盍因某人厌禳所致。人有咨询者，此辈则狂舞其鼓而召鬼魔，已而昏迷，伪作神话以答之。”^②这是对元代萨满的生动记录。但是萨满教与喇嘛教有过激烈斗争。“相传于一五七六年左右，阿勒坦汗（土默特俺达汗）得风疫，萨满建议破一人之腹，将足纳入其中，可以治愈。汗行之，忽见一白色幻影责其不当如此残酷，左右喇嘛告汗曰：‘此白影实即佛之化身。’”^③说明喇嘛教反对以杀人治病，后来俺达汗临危时有些人又主张杀掉喇嘛，说明两种宗教有过长期的斗争过程。

明清时期虽信仰传统的佛教和道教，但巫教还残存着，《明实录》第一百二十八卷记载明朝设有卜筮之官，朱元璋说：

① 李美林：《原始社会风俗残余》（《世界历史》）1985年10期。

② 鲁不鲁克：《多桑蒙古史》上册第59页中华书局，1962年。

③ 霍渥斯：《蒙古史》第五卷14页。

“卜筮者，所以决疑，国之大事，必命卜筮，……龟筮者，所以通神明之意，断国家之事也。”民间巫教更为流行。



图2 清代的巫婆和神汉

清代满族原来信仰萨满教，努尔哈赤进入辽沈地区以后，就开始兴建佛教寺院。皇太极登位后即把墨尔根喇嘛迎到盛京，建筑实胜寺，对争取蒙藏喇嘛教效力有重要影响，如蒙古族喇嘛头目哲布尊丹巴呼图克图率领喀尔喀诸汗及其部属投靠清朝，五世达赖也派弟子第十四世章嘉呼图克图去调解扎萨克图汗与图谢图汗的纷争，使他们投靠了清朝。康熙进一步重用喇嘛教徒，任命哲布尊丹巴为“敷敬安众大喇嘛”，赐宝石绢帛，赏乘黄车，掌握外蒙古库伦政教大权。又任命章嘉呼图克图在内蒙古多伦主持黄教并掌京师寺庙喇嘛的“扎萨克达喇嘛”之职，赐“振兴黄教

大慈大国师”印，且世代继承其职。上行下效，各地也大肆修建喇嘛寺院，旗有旗庙，佐有佐庙。喇嘛享有不当兵，不纳税的特权。因此，清末蒙古族有1/2的人口奉信喇嘛教。但在东北、内蒙、外蒙和广大汉族地区，还普遍信仰萨满教。有关记载甚多：

《宁古塔纪略》：“有跳神礼，……以当家妇为主。”

《黑龙江志稿》卷六：“萨满教为满州的一种宗教，亦犹蒙古之喇嘛，其名见诸《北盟录》。金时此教盛行。凡祭祀祈禳必跳神，名曰萨玛”。

《奉天通志》卷九十七：“萨满亦称叉玛，奉者多为妇人，盖女巫之一种也”。

徐珂《清稗类钞》：“萨满之言天神也，谓天有七层，其主神即上帝，以下诸天，则百神以次居之。”“萨满教又立三界：上界曰巴尔兰由尔查，即天堂也；中界曰额尔土伊都，即地面也；下界曰叶尔羌珠儿牙儿，即地狱也。上界为诸神所居，下界为恶魔所居，中界尝为净地，今则人类繁殖于此。”

莫东寅《清初满族的萨满教》：满族“必行巫祭，先迎主神及诸灵，次述愿望，乞求宣托命令，最后上供歌舞，对神谢恩。又有防鬼退鬼等咒法的被禳行为。”

常明《满州祭神祭天典礼》序中说：“清代皇室王公暨诸宗室觉罗之家，必用妇人为司祝，满语仍称萨满，此即金代之女巫。”

当时满族、朝鲜族、锡伯族、蒙古族、达斡尔族、赫哲族、鄂温克族、鄂伦春族等均信仰萨满教，汉族等则信仰巫教，但各地有不同特点，东北称烧香、华北称四大门^①，西南称女巫、端

^① 李慰祖：《四大门》（《燕京学报》）1941年。

公。过去有人认为东北汉族的烧香（又称单鼓）是由满族的跳神发展来的，其实不然，第一汉族早就有巫教，第二两族巫教不尽相同，如满族萨满用神杆，汉族巫师不用；又如满族结婚请萨满，汉族婚礼不请巫师，等等。

鸦片战争以后，中国沦陷为半殖民地半封建社会，资本主义因素不断增长，西方科学文化和宗教也大量传入，对中国古老的巫教是一个致命的打击，但是由于巫教的保守性，以及广大农村和民族地区信仰巫教的社会基础并没有改变，所以巫教依然残存了下来。换言之，从纵的历史上说，巫教源远流长，从横的民族上说，解放前后各民族还在不同程度上保留着巫教信仰，大体说来，有三种类型：一类是基本处于原始形态的巫教，如鄂伦春族、鄂温克族（驯鹿部分）、独龙族、怒族、苦聪人、珞巴族、基诺族、佤族的巫教，这些民族的巫师并不是出于诈取钱财为目的，而是出于古老的朴实的信仰，除从事巫教活动外，也掌握不少历史、文学、音乐、舞蹈、绘画、医药等知识，是精神领袖，是本民族文化知识的保存和传播者。二类是次生形态的巫教，如凉山彝族除有传统的巫师外，又有一种掌握文字、文化和天文历算的司祭——毕摩，他们是知识分子的雏型。纳西族的东巴、耳苏人的汉规也基本如此。但是这些巫师多从事剥削。三类是再生形态的巫教，如汉族的巫婆，满族的萨满，壮族的师公。他们的活动，“一般指如巫婆神权、占卦算命、揣骨相面、风水阴宅、神水神药、求儿育女、消灾祈雨、驱鬼治病、扶乩降神、上供还愿等等迷信活动而言”^①。这些巫师基本脱离生产，以巫教活动

^① 牙含章：《民族问题与宗教问题》第245页，四川民族出版社，1983年。

谋取私利，过着寄生生活。由此可知，我国各民族在解放前后的信仰是不平衡的，其中原生形态的巫教为源，再生形态的巫教是流，而次生形态的巫教是两者之间的过渡环节。三种巫教形态是不同时代的产物，它们有不同的性质和历史作用。

通过纵、横两个角度的分析看出，巫教是一种比较复杂的宗教，历史悠久，分布广泛，具有世界性，也就是说它是人类古代的普遍信仰。其中有几个问题尤其令人注意：

首先，巫教不全是原始宗教。

过去学术界一般都认为巫教是原始宗教，其中的萨满教也是原始宗教，这种提法有一定道理，但缺乏历史分析。正如前面所述，巫教产生于史前时代，是原始宗教发展到一定阶段的产物，具体地说巫教起源于母系氏族社会早期，经过父系氏族社会，发达于奴隶社会。从这种意义上说，巫教为原始宗教是可以的，但是这种说法不够全面。巫教包括绝大部分原始宗教，但并不包括巫师产生以前的原始宗教，即宗教产生阶段的内容，同时，巫教虽然在原始社会有相当发展，然而它并没有随着原始社会的解体而灭亡，它存在下来了，而且在奴隶社会达到了它的巅峰时代，就是到了封建社会巫教也是民间的重要信仰，甚至介入宫廷的政治生活。所以，笼统地说巫教是原始宗教是欠妥的，它是一种跨时代的宗教，尤其在史前和奴隶制时代有过光辉的历史，后来才没落下去。因此，巫教是远古和上古时代的宗教，并且延续到了古代和近代社会。

其次，巫教有明显的发展阶段性。

在前面已经谈到，巫教不仅源远流长，而且可分为若干历史阶段。各个阶段的巫教有不同的性质、特点和作用。原生形态的

巫教就是史前的巫教，具有朴实、古老的特点，是属于自然宗教的性质。次生形态的巫教，是奴隶制时代的巫教，在巫师中出现了分化：广大巫师依然带有自然宗教的色彩，但少数巫师、祭司却成为奴隶主、国王的谋士、重臣，他们已经脱离自然宗教，变成人为宗教的执行者。由于当时社会生活的需要和知识分子在巫师阶层中的孕育、成长，当时巫师在科学、文化和艺术等领域有不少建树，使巫教获得了充分的发展。所以，奴隶社会的巫教已从自然宗教过渡到了人为宗教。再生形态的巫教也就是封建社会和近代的巫教，他们已丧失了自然宗教的朴素性质，也没有次生形态巫教在科学文化上的积极作用，而是单纯从事封建迷信活动。如近代华北的“四大门”所崇拜的对象已不是自然神和图腾，而是虚构的动物神，并且渗入了佛教、道教内容；这些巫师已不掌握科学文化知识，完全以欺骗之能事，过着剥削的寄生生活。由于三种巫教有根本差别，所以要给予不同的评价。这就是我们全书研究的起点。

巫教的核心问题是有它的主持人员——巫师，可以说，绝大部分巫教活动都是由巫师执行的，他既创造了鬼神世界，也牵动人间每个人的心；他既是巫教的执行者，又是知识的保存、传播和解释者，因此，巫师在远古和上古时代的历史舞台上有着巨大的影响，演出了一幕幕的历史戏剧，只是这种演出是以不正确的、歪曲的和幻想的形式表现出来的。所以有必要辟专章来叙述巫师问题。

（一） 巫师的产生

巫教是一种社会意识，是对自然界和现实社会的一种歪曲的反映。那么这种原始宗教是什么时候产生的呢？这是社会科学领域中最复杂而又重要的课题。

有些资产阶级学者认为人有天赋的宗教感情，宗教是与人类同步产生的，然而在近200万年的人类历史长河中，其中绝大部分时间的人类的思维能力是极其低下的，也是不会幻想的，当时不可能有宗教观念。现代考古学也证实，一直到旧石器时代中期以前为止，迄今尚没有发现任何反映宗教信仰的遗迹。恩格斯指出：“思维对存在，精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。”^①宗教的产生是人类在自然界面前软弱无力的结果。

大约从旧石器时代中期开始，人类社会的生产力有重大发展，生产工具和技术有明显改进，采集和渔猎的范围也扩大了，物质生活有很大改进，加上血缘婚的逐渐被排斥，人类的思维也有一定发展，开始能够进行一些比较复杂的幻想。当时的严酷事实是：人类在征服自然的斗争中，受到各种困难的折磨，这是人们无法理解和控制的，但是已经意识到自然界与人类自身有极其密切的关系。人类怎么认识上述关系呢？根据对原始思维的研究，这种思维有若干特点，如自我中心、泛神论、主客体不分等等。所谓自我中心就是原始人在封闭、隔绝的社会环境下，只看到自己，看到小圈子，于是认识世界是从自己开始的，往往以自己来理解自然，把自己与自然现象等同起来，与人混杂起来，自己有生命，能吃能劳动，自然现象也是有生命的，也有种种欲望。列宁说：“本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来。”^②因而认为自然现象也具有意识，能给人类带来幸福或灾

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷第220页，人民出版社，1972年。

^② 《列宁全集》第38卷第90页，人民出版社，1959年。

难，把自然现象加以神化，并且进行崇拜，求得精神上的安慰和征服自然的胜利，于是出现了最早的宗教信仰。不难看出，宗教既是人类社会生产力发展到一定阶段的产物，又是生产力发展水平不高的产物，反映了人类在生产斗争中的软弱无力和对自然力的盲目依赖性。“宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。”^①

在原始宗教产生和形成的阶段，是没有巫师的。当时每个氏族成员都是虔诚的信仰者，又是宗教的具体执行者，如向神叩头、作揖、献祭、巫术等等。进而才由年长者或氏族长从事较多的宗教祭祀和巫术活动。

巫师是在一定的历史条件下产生的，其原因主要有二点：首先，社会的需要是产生巫师的基础。众所周知，当宗教刚刚发生起来以后，宗教活动是十分简单的，尚无由专人从事祭祀的要求。随着宗教的发展，崇拜对象日益增加，祭祀活动也多起来了，并且出现种类繁多的巫教活动，如祭祀、巫术、占卜等等。在原始宗教观念的支配下，人类社会是人的世界，也是鬼神的世界，天上有鬼神、地下有鬼神、人间也有鬼神，太阳是神，月亮是神，山、川、树木、豺、狼、虎、豹，也都为鬼神所支配。云南独龙族认为到处都有鬼神，行必占卜，病必求神。傣族认为“过去我们傣族的鬼怪到处都有，头上脚下，房前屋后，左左右右都有鬼神在活动，怕得人晚上不敢出门，夜间不敢说话，就是白天也不敢一个人走路。”这种心理是鬼神世界观的反映，但是，人类也相信自己与客观事物一样，有一种密切联系，风、

^① 《马克思恩格斯全集》第一卷第453页，人民出版社，1956年。

雨、雷、电能影响人的生活，人也能去影响各种客观现象，如下雨，能以树叶遮身，刮风，可以躲在山洞里，野兽可以猎取，果食可以采摘，同样的理由，人类也联想到利用一定的工具和方法，也能够影响、甚至控制鬼神，从而出现新的巫术活动。在这样繁多的宗教活动中，人们意识到有些自然现象并不受自己的控制，或者难以用一般的祭祀和巫术方法达到自己的欲望，于是强烈地要求有一种能联系鬼神的人从事较多的宗教活动。其次，由于氏族制度的发展，已经出现了按年龄和性别来划分的分工，这种分工也为某些人进行宗教活动提供了可能。事实上，在无数次的宗教活动中，尽管绝大多数都无济于事，但总有某些巧合，在施行巫术的过程中灵验了，取得了预想的结果，于是认定该人有特殊的巫术技能，这种能力是和鬼神分不开的。“为了要成为一个巫师，需要具有一些使他能够和死人的精灵、图腾的精灵进行神秘交往的特殊的性质和特殊的力量。”^①这种特殊性质和技能，就是当事人的本领在巫术中的反映。广西南丹大瑶寨、上思十万大山的瑶族，认为某人在狩猎中百发百中，或者种植的谷物连年丰收，是神的意志所致，这些人自然为神所喜爱，可以担任巫师。广东连南瑶族有人昏迷后又醒过来，就认为他的灵魂去找鬼神了，具有与鬼神交往的能力，也可以充任巫师。

最早的巫师，可能是氏族长或部落首领，如鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族都有氏族萨满，就是上述遗制的残馀。傈僳族祭祀祖先时，皆由氏族的长老主持，后来由家长主持，“在家祭中家长起着司祭的作用”。

① 沙利·安什林：《宗教的起源》第68页，三联书店，1964年。

那么巫师是什么时候出现的呢？学术界有不同的看法，一种看法认为人类有鬼魂观念产生，就出现巫师了；一种意见认为巫师是在母系氏族社会晚期产生的；还有一种意见则否认前两种观点，认为“父系氏族早期也没有出现巫师。到了原始社会晚期，巫师才从氏族酋长中分化出来。”^①还有人认为象纳西族的巫师东巴应是阶级开始分化后的产物。为了解决这个问题，有必要对考古资料进行一些分析。

从世界范围来看，远在旧石器时代中期，欧州已发现了为死人埋葬的习俗，多数学者认为，当时人已经有了灵魂信仰的观念，所以要为死者随葬。但是尚未发现已有巫师的证据。到了旧石器时代晚期，宗教有一定发展，其中丧葬资料发现更多，特别是北京西郊山顶洞人洞穴的发现，更证明了当时不仅有了埋葬习惯，且还有为死者随葬生活用具，并在尸体附近撒上赤铁矿粉末以驱邪。这种情形在国外也有不少发现，更主要的是，在法国、西班牙等地都发现不少旧石器时代晚期的洞穴岩画，学者们认为这些岩画本身就是巫术的产物，其中还有戴着兽形面具，跳着神秘舞蹈的形象，有人说他就是巫师的形象，也有人说是图腾舞的反映，说明在旧石器时代晚期出现巫师是可能的，这与中国古代传说和民族学资料中最早出现女巫的记录也是相吻合的。也就是说，我国巫师起源于旧石器时代晚期，即母系氏族社会中期，但是只有到了母系氏族社会晚期巫师才成为氏族社会的。

自从有了巫师之后，鬼神越来越多了，且条理化了；宗教仪

① 李仰松：《记云南省西盟佤族的鸡骨卜——兼谈原始社会晚期巫师的产生》（《民族学研究》第3辑）1982年。

式也增加了，复杂了；有了一套选择和培养巫师的方法；使宗教不断发展、丰富起来。

巫师可能产生于母系氏族社会中期，有许多事实可证实：

首先，神话传说认为巫师来源于妇女。

在维吾尔族、阿尔泰之铁勒顿人、鄂温克族、锡伯族中间都传说第一个萨满为女性，后来才有男性萨满。蒙古族也说萨满起源于女巫。雅古特人认为最早有女巫，后来才有男巫。又说萨满为神鹰的后裔，传说神鹰吃了一个赐予萨满命运的婴儿后，向东南飞去，在一棵桦树和落叶树之间住下，生一卵，又孵出一个幼儿，由畜类饲养大，成为萨满。布里亚特人也认为萨满为一神鹰，是从天上降下来保护人类的，但是神鹰不懂人语，故娶了一个布里亚特妇女为妻，生一子，他就是最早的男萨满^①。

其次，从萨满名称上看，蒙古族称女萨满为“臭德报”，男巫为“勃额”，该族九兄弟神中就有“依达嘎腾格里”，即女萨满之意。鄂温克族说历史上有“七十七个臭德报”。汉族的巫就是女性，《说文》：“覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫。”徐锴注：“能见神鬼。”《礼记·檀弓下》穆公因天旱欲曝巫，也指女巫。《史记·西门豹传》讲的巫师也为女性，类似例证甚多。

第三，在各民族的巫师中，普遍流行女巫，除汉族外，在壮族、布依族、侗族、仫佬族、瑶族、苗族、黎族、傣族、白族、彝族、羌族、满族、鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族、锡伯族中都有女巫。据统计，在1900年到1945年中间鄂伦春族共有39个萨满，其

^①尼科拉兹：《西伯利亚各民族之萨满教》第3页，民族研究所印，1978年。

中女萨满占24人。这种女萨满的普遍性，说明它有古老的来源。

第四，有些民族虽然有男巫，但在举行宗教活动时往往要男扮女装。如瑶族、黎族男性巫师在跳神时必穿女巫师的服装，东北地区的汉族男巫，在请神时也要穿女巫的裙子，这种习俗是从满族传入汉族的。在西伯利亚雅库特男巫在跳神时，胸前要挂女性乳房模型，戴有假发，平时也穿妇女服装，做针线活。当地的吉里亚克族的男巫还要学妇女讲话。这些男扮女装之举，可能是对更为古老的女巫的崇敬。因为在母系氏族社会时期，妇女不仅是生产、生活、生育的主力，也是血缘纽带的体现者，并且管理氏族事务，担任氏族首领，最初的巫师由女氏族长兼任是合乎情理的，后来才有一些妇女专门担任巫师，所以母系氏族社会是女巫的时代。父权制兴起以后，认为妇女不洁，不能请神，女巫才逐渐为男巫所取代，但是女巫在各民族中仍然有一定的生命力，有不同程度的保留。在母系制向父权制过渡中，女巫和男巫也是有斗争的，如西伯利亚的朱可察族，既有男巫扮女装，也有女巫扮男巫者，且佩带武器，眷养情妇，还生儿育女，尽管不是出自她的血统。这些模仿无非是想证明她或他在没有异性的条件下，也具有男女两性的性质，从而抬高自己的社会地位，这是母系制与父权制斗争在巫师身上的反映。

（二） 神的代言人

巫师是由人担任的，但是作为巫师有其两面性：首先他是普

通的人，能思考、说话、走路，他也要从事渔猎和农牧业生产活动，也有妻儿老小，和一般人一样有共同的社会属性。其次，巫师是人与神鬼之间的特殊人物，平时为人，降神时为神，亦人亦神，一身二任。故有“又做师娘又做鬼”之谚。巫教认为巫师能通神，可以同鬼神说话，上达民意，下传神旨，能预知吉凶祸福，能为人除灾去病，从事预言、占卜、祭祀和招魂、驱鬼等巫术活动，于是巫师便成了人与鬼神的桥梁、媒介，具有半神半人的特点，这就是巫师的殊特性质和身份。高山族把人字写成只形，鬼字写成𠃊形，巫字写成𠃊形，称“胡求”，即巫^①。说明巫界于人鬼之间。景颇族的巫“西早”，意为“死人的官”，也说明巫师介于活人和死人之间。广东连南瑶族称巫师为“楼面”，云南金平瑶族称巫师为“那曼”，其中的“面”、“曼”指鬼的意思，“楼”、“那”指问讯、探明的意思，因此巫师为探鬼、问鬼的人，是人与鬼神的中间人，故有灵媒之称。由于巫师处于这样的社会地位，是巫教的解释者、宣扬者和执行者，所以人们很自然地认为巫师是幸福、安全与和平的祈求者和保护者，在社会上有较高的威望，并且流行许多神秘的巫师神话。

内蒙古地区的鄂温克族有一个传说：原来人类住的地方很小，象座小山岗，人与动物一样，都吃草。后来出现了创世萨满，是个老妈妈，她把人和动物分开，地面变成地球了，这个女萨满乳房极大，是供幼儿吃奶用的。该族认为萨满是人们的保护人，有伟大的力量，能降福于人，也能带来灾祸。鄂温克族有一部叫《尼桑萨满》的民间文学，传说有个巴日肯巴格其（天神），

① 全采：《台湾史料》上册，中国历史博物馆藏抄本。

在用泥捏人和万物时，泥土突然没有了，因为有个神龟把其它泥土压在身下了，天神不肯伤害神龟，这时忽然从东方来一个巨人，骑着白马，这就是尼桑萨满，他勇敢善战，精于箭法。慑服了神龟，天神才又获得泥土，捏造了人类和万物。这种传说表明，萨满是该族的重要人物^①。

巫师与鬼神的交往，基本有两种方法：一种是请神附身，巫师代表鬼神说话；一种是巫师能过阴，由灵魂去找鬼神。在我国各族的巫师中，有些只能请神附体，即请鬼神附着在巫师身上，由巫师代表鬼或神说话；有些巫师则通过自己的灵魂去找鬼神，再由巫师代表鬼神说话，与求神者打交道；还有一种巫师则具有上述两种职能，既能请神附身，又能让自己的灵魂去寻找鬼神。象台湾的女巫，就有这种双重职能。

请神附体。

请神附体又称神灵附体、降身，即认为鬼神的灵魂进入了巫师体内，由鬼神控制其言行。台湾乩童有一种跳童活动，方法是把他主供奉的神像（如玄天上帝、太子爷、关帝爷等）挂在庙寺、堂屋的神桌上，供有茶、酒、水果、金纸等供品。乩童一边敲鼓一边念祷告，旁边有人敲锣，不久，乩童混身发抖，象征神已附体。乩童手执令旗，拿着七星宝剑，靠近桌子欢舞。这时乩童必有一个助手——扶案先生，后者代求神者向乩童讯问各种事项，乩童以唱词回答，或者以乩表示，即以乩（树枝·笔）在沙盘或纸上写出答案，又称“乩字”，由扶案先生进行具体解释。

赫哲族萨满请神时有一系列活动，主要有四个步骤：

^① 巴图宝音、武术智：《论鄂温克族文学》，1982年中国民族学会论文。

第一步请神。萨满先上供，更衣，击皮鼓，请神来，当他突然喊叫一声后，便全身颤抖，自言神已附体。

第二步探源。当神附体后，由萨满助手——甲立与萨满对话，问讯是什么神使病人得病，如果问到某种鬼神时，病人浑身抖动，即说明是冒犯了上述鬼神。

第三步抓鬼。病人抖动，说明他的灵魂已为某鬼带走，萨满此时要抓鬼，把病人的灵魂招回来，如病人昏倒在炕上，即说明灵魂已回来，病就好转了。

第四步谢神。当萨满把病人的灵魂招回来后，由甲立和家人向神致谢、上供，有的还许下宏愿。到此仪式宣告结束，萨满又恢复常态。

在请神附体的过程中，巫师必须浑身抖动，如醉如痴，进入超常状态，是神灵附体，还是有其他奥秘？这是很迷惑人的。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，在东汉《本草经》中有一段记载：“麻蒿，味辛平，有毒。主五劳七伤，利五脏。下血寒气，破积，止脾，散瘀。多食令见鬼，狂走。久服通神明，轻身。”说明多食麻籽有麻醉作用，能“狂走”，“见鬼”，“通神明”，这正是巫覡服用麻籽以求麻醉状态。又如贵州苗族在跳神前必须以布蒙面，用一种令人陶醉的香薰自己；广西壮族巫婆用曼陀罗花酿酒，跳神时喝曼陀罗花酒，或闻这种花味，也能使她进入半昏迷状态。曼陀罗花，我国传统称山茄花，是古代麻醉剂——“蒙汗药”、“草乌散”的主要成分，可见壮族巫师以山茄花麻醉自己，是有一定科学道理的。彝族有一种兴奋剂，叫菇兹补安，认为这是延命丸，把这种药丸缝在衣扣内，人昏后能醒过来，流血则能止血，所以巫师用

这种药丸刺激神经，使自己处于神灵附体状态。

西伯利亚民族有些萨满跳神前要吞烟、喝海水、咀嚼令人作呕的喇叭茶根，使自己处于飘飘欲仙的状态，而更多的麻醉方法是酗酒，以使巫师自己能如醉似狂，或语或跳，模仿神灵的动作。四川白马藏族人的巫师必须学龙叫，象征龙已经附在巫师身上，侗族巫师在捉鬼时，必在腋下挟一只青蛙，当捉住鬼后，必以胳膊挤夹青蛙，使蛙惨叫，众人听到后以为是鬼在呼叫，进一步使人确信巫师有捉鬼的神功。

过阴的方式。

过阴是巫师的灵魂出去活动，到鬼神居住的世界去，由巫师代表鬼神与求神者交流思想，如有些汉族、广西壮族、仫佬族巫师就是如此。《中华全国风俗志》下卷讲南京巫师有一种“走阴差，俗云人必有阴差来引，而阴差非阳差领入不可，有一种奸猾妇人，自谓在冥受此阴差职分，往来冥路，人家有久病不愈者，每延请若辈，赴阴查察之，或睡于床，或卧于地，佯为死去，勿令人摇动，一小时而后醒，谓之‘还阳’。睡时信口开河，胡言乱语，而乡愚常信以为真。”

台湾省的女巫，称灵媒、乩姨。她能把死者的灵魂请回来，附在自己身上，代表死者向家人通话，或者问明生病原因及治疗的药方。乩姨为了使自己具有通神的能力，事先必须施行一个害人巫术，即削一个木偶，偷偷放在别人家的门槛下，让孕妇来回踩踏，妇女生产后，乩姨再取回木偶，绘上眼睛，又放在原处，待这个婴儿能说话时才把木偶取回来，接着，她设法把婴儿弄死，此时她说婴儿的灵魂就附在木偶上，乩姨借此木偶行使巫术。乩姨请神时，先将木偶放在桌子上，烧香上供，一面摇晃木

偶，一面请神附体，接着木偶附在桌子上，乩姨身上就附有鬼魂了。这时求巫者即可与乩姨对话，讯问死后生活情况，以及祈求为病人治疗的药方。为了让他们长久对话，可在乩姨的身上或在吊香炉的绳子上刺一枚针，附在乩姨身上的亡魂就会呆着不去了。

又如台湾地区流行的“灵降”、“关落阴”，也是一种过阴性质。施法的时候，由两个人，分为作术者和被作术者，前者多为男性法师，他一面以竹竿敲打桌子，一边念咒，请哪吒太子出坛，被作术者则坐在椅子上，头蒙黑纱，把被作术者的妇女，用某种神力领到阴间，即进入催眠状态，让她看见已故亲人死后的生活，或者看到活人在阴间的灵魂。其中亡人的灵魂也可以向她倾吐饥苦；被作术者也可问讯自己将来的命运如何，能否生儿育女，等等。

巫师沟通鬼神要运用各种工具，主要有神山、树木、龟策、动物、歌舞、玉器和各种乐器^①。如侗族巫师用蛙，纳西族巫师用虎，萨满用鸟，古代楚巫也把自己打扮成鸟的形象（图3）。

巫师的亦人亦神的社会性质，决定了巫师是智慧的源泉，有无限的能力，在古代被视为先知先觉的人物。《墨子·耕助》巫马子谓子墨子曰：“鬼神孰与圣人明智？”墨子答曰：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。”巫师有多种社会职能，其核心是沟通人与神的联系，但又与人们的生产活动和社会生活有密切的联系。巫师的活动及其作用可简括为：

第一、能预知未来事物和人事的动向。

在巫教观念的支配下，人们相信到处都有鬼神，时时都能遇

① 张光直：《考古学专题六题》第7—8页，文物出版社，1986年。

到鬼神，每逢做一件事，都前怕狼后怕虎，左畏鬼右惧神，无论是出行、渔猎、农牧，还是生育死葬、婚姻缔结，都犹豫不决，束手无策，事先必须探知鬼神的态度，顺利可进行，不利则止步，从而出现预言、征兆和占卜等巫教形式，这是与鬼神联系的渠道之一，也是判断自己行止正确与否的前提。



图3 信阳楚墓出土地锦上的巫师

第二、祈求神灵保佑生产丰收人丁兴旺。

巫教认为各种生产活动都由鬼神所左右，人类自身的繁衍也由鬼神所主宰，只要神灵保佑，恶鬼不进行捣乱，人们就能达到预期的目的。因此，人们进行一项具体活动时，不仅要占卜，还要请鬼神保佑，如上山打猎，必祭山神和猎神；下海捕渔必祭海神；乘舟出门要祭祀江神或水神；为了风调雨顺，要祭祀龙神；为了农耕必须祭祀土地神或社神；为了生儿育女则要祭祀女神或石祖；为了打仗则要祭祀战神；等等。所以祭祀是巫师最经常最大的活动。

第三、从事消灾灭祸的巫术活动。

一般地说巫教对比较亲近、善良的神多进行祈求、祭祀；但对于凶恶的有害的鬼神则采取驱赶、诅咒等方式，这是通过种种巫术活动实现的，如招魂、驱赶、诅咒、避邪、禁忌等巫术活动。特别是灾祸降临以后，更要以巫术去影响对方，所谓送瘟神、打鬼等，均属于驱赶巫术的范围。所以，巫术是巫师最常用的巫教手段之一，形式繁多，内容复杂，后面将专门论及巫术问题。

第四、从事治疗疾病的巫医活动。

疾病是人类最大的威胁之一，在远古尤甚。但当时没有医生，而巫教观念认为人所以生病，是鬼神作祟所致，治疗的主要内容是驱鬼，所以当时治病重任自然落在巫师的肩上。巫师治病有两种基本手段：一是请神驱鬼，认为鬼去病除；二是利用简单的医药知识去治疗各种疾病。所以巫师皆行医，这就是巫、医结合的原因。

第五、巫师是保存和传播文化知识的重要人物。

巫师既从事宗教活动，又比常人掌握了较多的天文、医学、文学、历史、音乐、舞蹈和艺术等知识，因此巫师是最早的知识分子，或者是知识分子的前身。在巫师的口头经典或以文字记载的经典中，都保存了许多珍贵的科学文化知识。巫师在祭祀、占卜、巫术、巫医、送葬等活动中，还当众背诵氏族谱系，讲述创世纪，宣扬习惯法，这些活动虽然是巫教活动，但在客观上也传播了一些科学文化知识。

第六、巫师是各种事物和习惯法的解释者。

由于巫师是群众中的能人、智者，又是神的代言人，所以被当时社会成员视为至高无上的智者，甚至把巫师就当作神。因此，社会舆论认为巫师能解释世界上各种事物和现象，有先知先觉的超人能力。征兆、占卜、预言信仰就是由此而来的。自从原始社会晚期私有制出现以后，社会纠纷层出不穷，于是产生了最早的法律——习惯法。巫师又成为习惯法的宣扬和解释者，并且借助于神的力量处理社会纠纷，判断人间的是非，神判就是它的表现形式。

第七、巫师在文明初期曾是统治阶级的助手。

在掠夺战争和国家的形成中，巫师也有殊特的作用。前面已经提到，商代有不少重臣都是由巫师担任的。公元12世纪中叶到13世纪初，巫教在蒙古民族中占支配地位，萨满也对贵族政治有重要影响。公元11世纪丽江纳西族首领蒙酋成为统治者后，曾联合各部落酋长进行统治，其中的巫师东巴就在王者左右，每事必卜，看星推历，祈神驱鬼，极力为统治阶级服务。四川凉山彝族奴隶主在进行掠夺战争时，不仅由巫师占卜，解释征兆现象，还背诵历史，历数与对方家支的冤仇，从而激起复仇的火焰。在

这里，巫师变成了掠夺战争的吹鼓手，并且从中谋取私利，使自己进入剥削阶级的行列。

第八、为死人举行安葬仪式。

一个人从生育、成长到死亡，都离不开巫教的活动，因为巫教认为人是肉体 and 灵魂组成的，而死亡是肉体的消失，但灵魂依然存在，不是变成祖先神，就是变成凶死的鬼，因此丧葬仪式即是一个人离开人世的尾声，又是死者的亡灵变成鬼神的开始，所以必须由巫师主持丧葬仪式。巫师在举行丧葬仪式时，主要是处理好尸体，其次是安慰好亡灵，并且把它送到古老的发源地去，因为那里居住着死者的祖先。巫教认为人是不能单独生活的，活着要与氏族或家庭相依为命，死后也要与骨肉团聚，这样亡灵才能安居下来，否则变成孤鬼、恶鬼，必然扰乱活人的安宁。正因为如此，人们遇到丧事后，必须请巫师来主持。以傈僳族巫师比扒送葬为例，该族送葬十分复杂，第一步是开路，即人死后要由巫师在门口向祖先住的故乡方向射三箭，并说：“你应该走了，走祖先走过的路，与他们团聚。”第二步认为人不能孤身而去，必随葬一鸡，鸡既是引魂鸡，又是配偶，有助于子孙繁衍。第三步由年轻人持刀而舞，在住宅外转圈，轰赶一种吃尸体的虫。第四步请一妇女为死者做饭，准备随葬品。第五步由巫师带领青年们持刀赶魂，并且将棺材抬到坟地去。第六步是挖穴，棺材下葬后堆成坟堆，在坟前埋两根木杆，两杆之间拴一绳，绳上挂有生产工具、衣服和装饰品。

(三) 巫师的“特异功能”

在谈到巫师时，除了因信仰关系而给人以一种神秘的印象外，还有一种事实也加深了人们对巫师的神秘感，那就是巫师似乎有一种特殊的超人的本领，也有人说巫师具有特异功能。这是怎么回事呢？大有必要进行一些解剖。我国各民族的巫师普遍流行所谓踏火堆、吞火、踩铁板、舐炽铁和上刀山等特殊技能，过去，人们谈虎色变，观者惊奇，传者渲染，留下了许许多多的神话故事，其实，这并不费解，现举几个例证说明：

(1) 踏火功能

这种功能又称跳火炼，即经过火堆中的火烧炼而依然无损，仍然保持其巫师的形象。在北方信仰萨满教的民族中，称其为跑火池。

海南岛黎族娘母为病人治病时，左手要拿一木牌，其上垂两束线，右手持一绘有人兽图案的木板，并用该木板向病人身上敲打，认为这样鬼就害怕了，自然会离开病人而逃往房外。然后把线分别挂在前后门上，起避邪和防鬼作用。娘母为了进一步恐吓鬼，尽力显示自己有一种神力，其中有一个跳火仪式。即在地上升一堆木炭火，火熊熊燃烧，巫师跳进火中，不停地跳舞，中间她向病人大喝一声，直到炭火熄灭为止，但娘母不受任何损伤。

台湾的乩童过火仪式，说起来令人咋舌。实际上是有科学道

理的。当地巫师过火时，先在庙前或其它祭祀场所摆一张桌子，中央放一柄剑，右放敕文，供有鲜花水果，巫师则在桌前祷告。过火时，先由道士向火祷告，接着乩童祷告，然后在广场上堆满木炭，引燃成熊熊大火，这时道士或乩童将几十斤的盐分几次撒在火堆上，乩童开始跳进火里，众人抬着神坐的轿子，也跟乩童进入火海，此时钟鼓齐鸣，众人过火海后，又把神像供在原处。这种过火，不仅是对巫师神灵的考验，不少病人、背孩子者也要随之跳进火海，认为这样才能驱邪治病。在这种过火仪式中，盐实际起着冷却剂的作用，才使火不伤人，人也才能穿过火焰。

广西壮族流行二次葬，即在第一次土葬3年后，请巫师把尸骨洗干净，装入陶瓮中，或者进行火葬。其后要举行跳火练，方法是在地上烧一排炭火，火正旺时，巫师从火堆上坦然而过，孝子也背着骨灰踩过去。结果也不会烧伤。跳火练的目的，是孝子替死去的父母代罪，以减轻父母死后受罪。

云南西双版纳傣族的巫师也有踏火之习，一般是在地上挖一浅长方形穴，内贮炭火，巫师从火炭上踩过。

踩火的由来已久，《汉文帝纂要》：“百戏起于秦汉曼延之戏，后乃有高绠、吞刀、履火、寻橦。”其中的履火，就是踏火巫术，起初纯属巫术的手段。后来才变成神判和百戏内容之一。问题是，巫师踩火为什么不会烧伤身体呢？这是巫师有特异功能，有神帮助？还是有其他防御方法呢？据我们多方调查，踏火的确是事实，但是并不是神保佑巫师，也不是巫师有特殊本领，而是巫师利用一定的科学方法保护自己的结果。具体方法是：一是速度要快，使脚与火炭接触的时间不超过三十分之一秒，在这种情况下人是不会被烧伤的；二是在脚底下沾一层盐巴，而盐是

一种冷却剂，能够解除脚部烧伤的危险；有些民族在踏火时还往火上撒盐巴末，使火星四溅，乍看上去火势很旺，实际上火炭温度降低，从而使巫师免除烧伤。由此看来，巫师踏火并没有什么神力，而是利用了降温、隔热等物理学方法。

（2）吞火功能

吞火也是巫师显示自己有特殊功能的手段之一，据《晋书·夏统传》讲夏统的叔父，祭祖时请两个女巫，两人能隐身、吞刀、吐火等魔术。其中的吐火就是类似巫术。具体说来，有两种方式：一是吞火、吃火；二是吐火。让我们举几个民族学的例子：

黎族娘母在赶鬼时，为了吓鬼，必从火塘里把一块燃烧的火炭，放在嘴里，火熄而炭碎，然后向病人方向大叫一声，意思是说：

“鬼，我能吞火，你要小心点。”

壮族女巫在施行巫术时，也有吞火炭的情节。

苗族鬼师在过阴时，多吃火，方法是手中拿一纸片，其上涂有黄蜡，同时点燃一束干竹片或松明，鬼师首先把纸片点燃，火势较旺，然后放在嘴里咬灭，接着再用竹片或松明把纸片点燃，鬼师再把火咬灭，如此进行七次，这时室内充满黄蜡味，鬼师就认为鬼来了，于是鬼师手脚即抖动起来，如鬼来之势。

北方各民族的萨满在请到图依拉哈神时，为了表示该神威力无比，也要举行吞火、吐火表演，且嘴不破，舌不伤。

实际调查说明，吞火是比较容易的，不仅巫师能掌握，一般人也能掌握，但要掌握要领，其中应特别注意三点：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，嘴内要贮存一定的唾液，这也在一定程度上有灭火的作用。所谓吐火，要比吞火难度大一些，具体方法是嘴内含一定数量的硫磺，吐火并不是火从腹内来，而是嘴边有一支点燃的蜡烛或松明，巫师往火上吹硫磺粉，从而火苗变大，如巫师吐火一般。在这种巫术中，必须口含硫磺，嘴附近有引子——火捻，否则是不会吐出火来的。

（3）踏铁板

苏联学者马洛夫1915年在新疆阿克苏见到了一种仪式：“……萨满的儿子代替了他（病人），摸着旗子祈祷，并且擦了脸。（萨满）赤脚踩着通红的铁块十五次，用脚去碰病人，然后扶着他走到一边去，……萨满自己继续主持仪式。”^①

四川羌族巫师去给病人治病时，必烧一块或数块铁犁铧，然后以脚踏之，接着以烧热的脚去紧贴病人的痛处。

广东有些汉族巫师，把一块长二三米的铁板置于燃烧着的木炭上烧红，然后从其上走过，脚却安然无恙。

为什么脚踩炽铁板而不受伤呢？对这种现象正在研究中，其中比较明确的是，踏铁板与踏火堆是一样的，首先必须行速快，不能迟疑；其次，许多巫师都在脚上浸沾盐巴，加上“冷却剂”。另外，所踏的铁板并不象人们所想象的那样炽热，而是温度较低的，这样才能免于烧伤。也有些人认为巫师所以能踏铁板，是利用了轻功，但是迄今为止对此还没有得出圆满的答案。

^① 《萨满教今昔》111—112页。

(4) 舐炽石(铁)功能

羌族巫师在为人治疗疾病时，事先必把一块石头烧热，然后舐一下石头，再舐一下病人的痛处，病人便会有一种止痛的感觉，这实际上是一种热敷法。

除了舐炽石还有舐铁条、铁板的现象。新疆维吾尔族“萨满”嘴里叼着刀回到旗子旁边来，把刀往病人的眼睛、脖子和肚子里插，用短剑打病人。这种情景使每个人都感到可怕。这时从炽热的火里拿出一块烧红的铁，萨满用舌头舐这块铁几次。我看得很仔细，是真的舐了。每舐一次就吹一下病人”^①。他们认为炽热的热气有驱鬼治病之效。

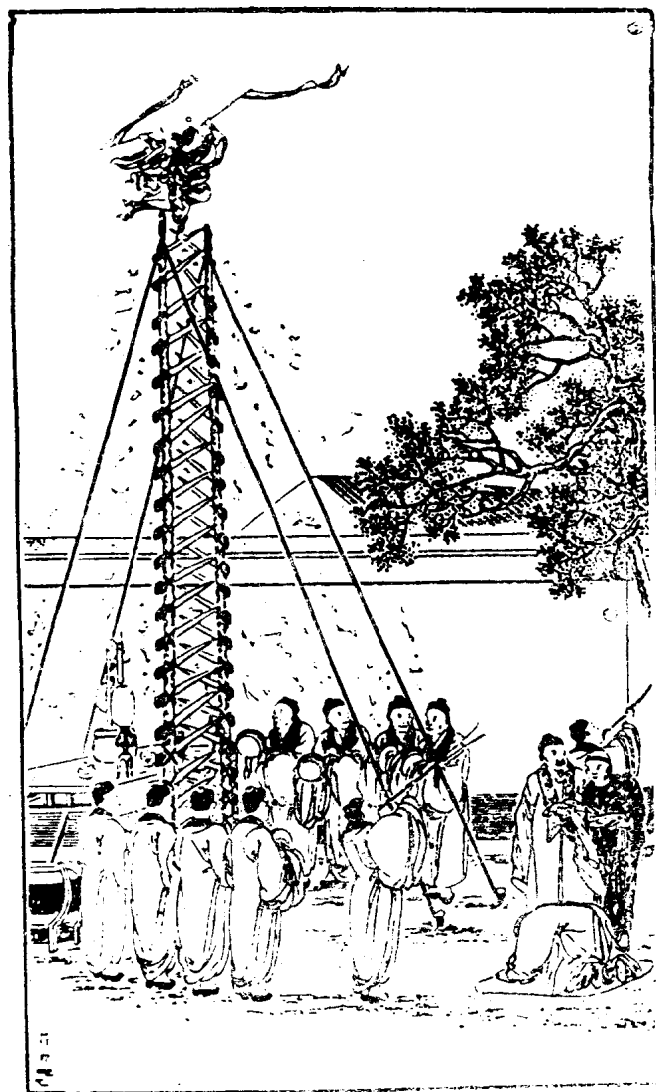
(5) 上刀梯

上刀梯，又名上刀山，是在一个很高的梯子上每格都拴一把刀，刃部朝上，巫师赤着脚，踏着刀刃，爬到梯顶，然后从另一侧面跳下去，脚掌却不会受伤。

在《点石斋画报》上有一幅“高上刀梯”，其文字说明为：“湖人笃信鬼神，有病不事医药，惟召巫禳灾。巫之术不一，而以上刀梯一事为尤奇。大抵梯用直木两根，各长三丈余，矗立于大木盘内，而以大索系于木杪，四周牵住，使不摇动，旋用利刃百二十柄，横架两木，刀峰向上，次第层级而上，皆以绳缠系，直至其颠。届时巫童披发仗剑，跣足拾级而上，视蹈白刃如履平地然。及至绝顶，垂绋而下，取病者之衣，在梯一焚符念咒，播

^① 《萨满教今昔》第111—112页。

弄神通，呼其名而招之，名曰‘赎魂’。然后仍将衣继下，即令



病者衣之，旋在梯上以二竹竿挂红布于上如旗帜状，两手执旗拈毡而舞，盘旋天矫，作种种之变态，恍若金镜法鼓之声相吻合，观时者皆曰：两神灵保护，故无失足颠扑之虞也。”

(图4)。

广西仫佬族鬼师以两根木杆为梯架，在其上横拴七至九把刀，制

图4 汉族的上刀梯

成刀梯。上刀梯前，鬼师要作法，杀一鸡敬神，以鸡血封住刀口，据说此举能把锋利的刀刃封起来，不会伤人。接着巫师从刀梯上攀登上去，到梯子顶端再从另一侧的木梯上下来。

白族巫师在替病人驱鬼治病时，必烧天香，“上刀杆”，方法是在天井院立一刀杆架，横向拴许多把刀，刃部向上，巫师从刀杆上爬上去，边爬边唱典故，念咒语，往下面丢馒头和铜钱，众争抢不已，巫师趁机从刀杆顶上跳下来，脚掌也不会受伤。

湘西苗族的上刀杆，在山脚立两高杆，在上面拴若干把刀，刃部朝上，巫师沿刀梯而上。

上刀梯在满族、锡伯族、达斡尔族中也很流行。

上刀梯所以不伤害脚掌，是巫师们都有不同的防御方法：有些民族的巫师们解说：上刀梯不是凭脚劲，而是凭手劲，象玩单杠时的引体向上，一级又一级地攀缘而上，而不是用脚踏刀刃而上，否则肯定会把脚掌划破的。同时，在上刀梯时，也有一些使刀刃变钝的措施，如巫师借杀鸡祭神之机，把鸡血喷在刀刃上。鸡血凝固后，刀刃就钝了，即使脚掌接触刃部，也不会有伤痕，有些巫师则在刀刃上垫一、两层草纸，脚轻轻踏上去，纸断而脚不伤，其中的纸被切断时纷纷飞下，更可给人以神奇之感。另外，巫师在上刀梯时，为了能够转移观众的视线，往往丢食品、货币为诱饵，使人们奔命于争抢中，而忽视了巫师们的伪作，因此而显示出巫师有一种特殊的本领。

所谓巫师的“特异功能”，不限于上述几种，据俞蛟《梦厂杂著》卷九载：“端公者，梦之袖由科，以符水疗疾能驱妖魅，召鬼魂。施法时，缚利刀作梯级，跣足登之；或炽炭于地，解衣卧其上，无焦灼割裂之伤，凡痼疽莫治者，为于树、或床几间，

大如癭，数日脓血溃烂，而人愈矣。或于高处失足坠地，折手足，或为金刃伤及胸腹，以水喷之，肤吻合，手足续如故……。”台湾的巫师除有上刀梯、过刀桥、咬炽铁铔外，还有若干种巫术，如乩童作法时，以骨刀（鲸鱼骨做的有齿刀）刺身体；以带齿的球猛击肩部，称“破肩头”；“坐钉椅”（在椅上有刺）、“晒钉床”（即在头、身体和四肢上刺针，然后睡在床上）、“破头”（以斧砍头）、“踩刀尖”、“插五针”（把针刺进口角）、“贯口针”（以大针穿两颊）、喷油等等。

以上事实说明，所谓巫师有神附体，有特异功能等说法，是没有根据的，实际上都是巫师采用一些科学的方法，来为自己的巫教活动服务，这就是一般巫师有所谓的特异功能的奥秘。当然，也有个别巫师精于气功，能放出一种外气，使一定距离的物体发生移动，或者使羽毛在空中旋转，能给人神秘莫测的印象，以为是鬼神附身所致，其实这是人体的一种特殊功能，并不是鬼神所为，而且气功也不是一般巫师都具备的。

（四）神授和训练

什么人才能充当巫师，是有一定条件的，必须经过神授或人为的选择才能充任。我国的巫师是由以下两种形式产生的。

一种是神授

由于巫师具有通神的本领，所以不是人人都能达到这种水平

的，而是由“神”来选择的。具体方法是当某个人突然经过一场重病，或者长期发烧、昏迷不醒，从巫教角度来看，这个病人正在与神打交道，领受神的旨意，不久就会成为神的代言人。西伯利亚埃文基人认为在患病期间，必然有已故的长辈萨满来找病人当新萨满。“在每一个氏族，常常是在同一个家庭内，萨满的天赋就是这样代代相传的”。“萨满的天赋可以遗传给下一代，也可以隔代遗传，既可由男子传给妇女，也可以由妇女传给男子。由此可见，萨满的天赋是按男女两系遗传的。”^①我国有不少民族的巫师和萨满都是通过这种神授方式获得的。

从原始社会史的角度分析，神授的巫师并不是世袭的，也不是由男传女，而是在氏族内部由神选择。具体由何人充任，完全是神的决定。当然，在母系氏族社会多由母女传递，或者在母系血缘中选择，当时不能，也不可能出现父子传递。进入父系氏族社会以后，才出现了在父子间神授的现象。上述埃文基巫师以男女双系制传递，显然是母系制向父系制过渡的产物，并且延续到文明时代。

在神授过程中，神也不是随意选择的，它往往寻找具有巫师天赋的人充任，这种天赋就是感情丰富，有些神经质，聪明能干。“宗教里唯一专门的地方，乃是原始的灵媒；然而这不是专业，而是个人的天赋。”^②

另一种人为传授

这种传授方式，也就是由人的意志进行选择，一般是当氏族

① T.瓦西列维奇：《埃文基人》，《民族译文集》（一），吉林科学院，1983年。

② 《巫术科学宗教与神话》第76页，中国民间文学出版社，1986年。

内的老巫师或萨满死后，氏族内选择新巫师，这个新巫师也要聪明，能干，反应灵敏。具体选择方法不少，有公选，占卜和自我推荐等。云南金平哈尼族选举巫师极为有趣，主要有两种方法：一种把各户男性家长都看作是候选人，由老巫师尼阿玛为尼进行鸡头卜，占卜到谁，谁就出任巫师。另一种是抓包法，通常根据村寨内有多少户就包若干个包，其中有一个纸包内要放盐块，其它包内放泥块，接着把这些包放在簸箕内摇晃，由各户家长来抓包，如果三次都抓到盐包，该人就担任巫师，而且终身任职，只有他死后才能重新抓包。上述两种办法都是选举祭司的方法。布朗族的祭司召曼也是选举产生的，选举时所有成年男子都集中在寨心附近，在陶罐内插许多竹片，但只有一根竹片上写有召曼两字，然后成年男子各抽一竹片，谁抽到有召曼文字的竹片，谁就担任召曼，其他村民则向他敬酒祝贺。召曼任期不定，短者几天，长者数年，如果在他期内发生火灾、虎豹害人、家畜跳过寨心，就认为是凶兆，是召曼失职所致，必须撤掉他的职务，另外进行抽签占卜。一般说来巫师选出后，由其他老巫师或萨满传授巫教知识。人为传递有两种形式：一种是师徒关系，一种是父子相继，后者起源于父权制时代，前者远在母系制时代就流行了。进入阶级社会以后，两种方式继续存在，如商代就流行父死子继的方式，殷祖乙的宰相为巫贤，其父为巫咸，两父子均是商代著名的大巫。纳西族的东巴、彝族的毕摩也流行父子相继制度。如云南昆明附近的彝族，其巫师称西波。西波不是天授的，而是以世袭为主，师徒传授为辅的传递方法，前者指父传子或祖父传孙，其中必在若干兄弟或诸子中，选择一个最聪明者继承西波。这种学习都是在家传授，出门实习，久而久之就能独立工作

了。近代也出现了师徒传授，即有些年轻人拜老西波为师，从其学习。老师对学生有一些规定：第一不准参与偷盗活动；第二不能打人骂人，应为人师表；第三要尊老爱幼；第四不能吃死牛死羊烂马之肉；第五不能进行赌博；第六不能调戏妇女；第七要认真学习彝族经典和各种巫术。

无论是神授和人授，新巫师总要是由具体人来传授，这是由老巫师或懂巫教的长者来传授的。“这种传播有时候是由一些有经验的年纪大的人，或者由一些更有经验的巫师们，用能够导致神经病状态的、长期病态的仪式来完成的。显而易见，在大多数的原始社会里的情况就是如此。”^①有些萨满，从选择到出师，有一个漫长的自我苦闷的时期，经过绝食、失眠、游荡、隔离等手段，“为当萨满，可以一死。”这个过程，也是学习和修养过程。但是其核心是拜师求教。昆明郊区彝族巫师必须举行拜师仪式，是在师傅家举行的，学生要携带一只红公鸡、三斤肉、两斤米、一瓶酒。先在师傅家供桌上点香，向神灵叩头，供桌上摆有“先天道太上老君”、“雷部总管天大将军”像，两边放日月筒和鹰神偶像，还有经书、铜铃、刀剑等法器。徒弟要敬三炷香、三叩九拜首。上述拜师仪式，显然受了道教的影响，这一点与凉山彝族的求师显然有别。

拜师以后，徒弟就食宿在师傅家里，白天为师傅砍柴、种地、挑水、舂米、放牧，晚上学习经典。学业首先要学彝族文字，进而读《领生经》，这是每次祭祀都要念的，内容是世界上所有鬼的名字，然后再学习其它宗教经典。师傅除讲授外，必要

① 沙利·安什林：《宗教的起源》69页，三联书店，1964年。

求学生背熟，并带他到病人家参加祭神、赶鬼等活动。学习期限因人而异，如父子相承，平时学习机会多，专门学习期限就短，有二三年即可。

巫师训练的内容较多，包括掌握各种神话、历史传说；精通各种祷词、咒语和经典；能主持祭祀、占卜和释兆；会施行各种巫术技能；掌握巫舞；会运用巫医；了解一定的天文、地理知识；熟悉各种鬼神形象、特点和职守等等。

巫师的训练比较神秘。“巫术则是神秘的，用神秘的入会仪式去教训，用遗传或最少也很专私的系结去传授。”^①具体有两种方法：一是口头方式，即言传，平时由老巫师进行讲授；二是身教，即学巫者跟老巫师一起从事祭祀、占卜和巫术活动，既可观察，也能协助，久而久之就掌握巫师本领了。但是，学习并不是轻而易举的，如壮族巫师，必须能识文断字，然后晚上到老巫师家学习，最后能系统进行活动，就算学业结束，快者仅需半年时间即可。北方诸民族的萨满要学三年时间。黎族的娘母要学几年，最长者学习达十年之久。

学业完成以后，要举行一定的结业仪式。壮族巫师出师时，要杀一鸡，将鸡血洒在神台上，请老巫师告诉诸神，某某要当巫师了。新巫师则站在神台上，捧着神位，念一段经典，即可成为巫师。羌族巫师结业时，要在谢师仪式上，以小尖刀刺入左颊，刀尖直刺上下牙齿之间，刀进刀出，以无刀痕流血为灵验；或者以针刺左颊，针孔上拴一小旗，以此作为巫师通神的象征。其实针是热的，可以止血。昆明地区的彝族巫师在学业完成后，要举

① 《巫术科学宗教与神话》第5页，中国民间文学出版社，1986年。

行一个谢师仪式，感谢老师的教育之恩。徒弟要杀一只刚会啼鸣的花公鸡，祭太上老君，进行三跪八叩首。老巫师要告诫新巫师，出师后要秉公执正，不得妄取财物，否则老君降罪，求神神也不应。从此徒弟就可自办一套法具，能够立足于天下了。

出师仪式以上刀梯最为惊险，在北方的萨满教中十分流行。锡伯族的新萨满，不仅要学会各种巫教本领，还学不少惊险动作，如铡刀压在腹部不出血；矛头刺背不受伤；在火堆上跳神不伤脚等。其中的“察姑尔”仪式最为壮观，此仪式即是上刀梯仪式。

仪式在主人家院内举行，事先埋四根柱子，上面拉绳索，在绳索上挂箭、彩布，目的是严禁外人来，也是一种避邪方式。仪式开始前有一定的准备工作，如除找场地外，老萨满要天天来念经，教上刀梯技巧。同时，由上刀梯的家人拴刀梯，一般取二根长杆，半米宽，南北向，然后把若干铡刀刃向上拴在木杆上，一把尖朝西，一把尖朝东，交错拴好。刀梯最上一级为一根木横杆。上刀梯是从夜里开始的，是时张灯结彩，村民皆来观看。上梯前牵一头公牛和一只公羊，又在东北首点燃一锅油，刀梯前放一张桌子，桌子上摆香火和供品。上刀梯的萨满穿上新法衣，赤着脚，提着皮鼓，由老萨满领进现场，在东北角停住。这时由老萨满诵经，请诸神保佑，并且颂扬新萨满如何好，希望他成为正式萨满。然后由一男子用萨满的短矛刺中公羊的脖子，新萨满饮一口羊血，接着他面南背北，爬上刀梯，每个刀刃上均放一两张纸，他双手扶着刀柄和刀尖，直上到顶端，向南而立。

老萨满问：“往南看见了什么？”

新萨满答：“看到了‘伊桑珠妈妈依波耶。’（女始祖萨满）。

问：“向东看见什么？”

答：“看见了伊巴干（妖怪）。 ”

问：“向西看见了什么？”

答：“富其和（神佛）。 ”

然后老萨满令其背北向南，从刀梯上倒下来，因地上设置有绳网和麦草，人不会受伤，但能昏过去。事后抬入屋中躺着，苏醒后，又让他去油锅里捞油饼分给大家吃。当天晚上，家人把木杆上的布条取下来，用马驮到村外烧掉，该马送给老萨满。老萨满也送给新萨满一面铜镜，但要在山羊血盆里浸一下，从此新萨满就是公认的巫师了。锡伯族称未上刀梯的萨满为“布土萨满”，即不明显，未被公认的萨满；上过刀梯的萨满为“易勒土萨满”，认为这种萨满明显，是社会公认的萨满。

（五）巫师的种类

各民族都有自己的巫师，而且不止一种，有些民族有不少巫师，各有职守，所以对巫师应该有个分类。大体说来，有以下四种巫师：通神巫师、祭司、专业巫师和巫师助手，广义地说，这些巫师都有沟通人与鬼神的性质，但是沟通的方式不尽相同，其中的通神巫师是利用自己的灵魂或身体与鬼神接触，而祭司、专业巫师则通过自己的活动与鬼神交往。

1. 通神巫师

这种巫师的特点是能请神附在自己的身上，或者自己的灵魂能到鬼神的住地去，沟通人与鬼神的联系。在这种联系中，巫师必然有昏倒、癫狂等症状，而这正是在巫师通鬼神之时，也就是鬼神附体的反映，并且代表神说话，求神者也同巫师对话，试举例说明：

西藏墨脱县洛巴族的女巫，起初必呈疯狂状态，她赤身裸体，在村内乱跑，抓自己身上的肌肉，甚至跑到山上，从崖上往下跳，这时群众认为有神附在她身上，可以当巫师了，然后为她找一个老女巫，学习从事巫教活动的各种本领，久而久之就成为巫师了。这种女巫请神时，也处于疯狂状态。

广西十万大山瑶族有两种巫师：一种是社主，又称社头、保头、香火头，是由村老、寨老或家族长兼任的。产生方法是通过占卜，这是以主持祭祀为主的祭司。另一种通神巫师在各个瑶族支系中有不同的名称，板瑶称“巅刮露”，山子瑶称“款瓜”。他们的产生颇有特点，每年正月初一至十五期间，村老和家族长开设卦堂时，有不少青壮年来学习，如果发现在学习期间发生昏迷、疯狂、颤动等反常表现，就认为祖先选中了该人为巫师，从而神授产生。但是以上两种巫师都要经过“度戒”仪式才能进入巫师之林。

广西仫佬族有两种巫师，一种是女巫，称巫安，一种是鬼师。前者又称巴巫，皆为女性，因为她跳神时必在脸上蒙一块布，又称布婆。这种女巫是经过一场重病产生的，然后拜师学业，学成后能与鬼神通话，具体方法是请鬼神附体，另一种方法是让自己的灵魂到阴间去，号称“过阴”。所以仫佬族的女巫为通神巫师。

壮族也有两种巫师：一种是巫婆，一种是鬼公。巫婆也是通神巫师，她是由神来确定的，皆为久病成巫，认为她在病中与鬼神结下姻缘，她自己此时也唱歌不止，自命：“天上要我当巫婆。”事后则拜老女巫为师，学习巫教业务，禁止吃牛肉和狗肉。女巫在通神时必须喝酒，使自己昏昏然，然后代表鬼神说话。如果有人怀念已故的亲人，女巫也可过阴，把死者请回来，附在女巫身上，这女巫代表死者，模仿死者的语调，与求神者对话，诉说别离之苦。

这类巫师在各民族中普遍存在，如苗族的白马、佤族的魔巴、基诺族的白腊包、汉族的巫婆、仙娘、北方诸民族的萨满等，均是神能附体的巫师，简称巫师。

这些事实说明，作为能通鬼神的巫师，都不是取决于本人的意愿，而是来自神的授予，其中又有不同的情形：一种认为巫师与神有血缘关系。俄国果尔特人，谁要当萨满，必有神——阿亚米来找他，男阿亚米找女人，互相成为夫妻才获得占卜、通神、治病的能力。布里亚特萨满则认为自己与仙女结婚后才能有巫师的能力^①。这些巫师都是通过梦兆而获得的。还有一种人，即正常人突然重病又愈，认为这是神降其力，由氏族或其父母请老师传授技艺，即可为巫师；另一种是经常眩晕、失神，有预见能力，精神过敏，舆论也认为是神附体所为，亦可拜师学巫术。另外，在北方有些民族中，认为未脱衣包面生的婴儿，是天然的萨满，这也是巫师的来源之一。上述巫师与祭司、占卜师等最大的不同是能进入“无我”状态，使鬼神附体，或者巫师的灵魂去见

① 《民族译文集》第135页，吉林社科院，1983年。

鬼神。如一般萨满在请神时，绝大部分都是请神附在萨满身上，壮族、佤族的女巫中所谓的“过阴”，就是女巫的灵魂去阴间找鬼。景颇族巫师“西早”为死人送魂时，必须由自己的灵魂送亡灵走，这也是一种“过阴”性质。

2、祭司

祭司是巫师种类之一，是比较高级的巫师。起初无祭司，活动少，由氏族长兼任，后来活动多了，仪式复杂了，才出现了专门的祭司。祭司起初兼任一般巫师，可通神，后来分化出专门的祭司。“他们是旧石器时代巫医的后裔，又是早期农业社会的那些幻术王的后代。”^①进入阶级社会初期，祭司地位进一步上升，国家甚至任命祭司为谋士、重臣。《潜书·抑尊》：“蜀人之事神也，必凭巫，谓巫为端公。”至今湘、黔、桂等省还称巫师为端公，但是这种端公已经成为祭司了。彝族的巫师毕摩，主持占卜、祭祀和各种巫术活动，也懂得历史、天文，掌握彝族文字。普米族的巫师汉规，此名意为善于辞令的鸛鹑，有经典、教义、法具，信奉益史丁巴什罗。汉规不跳神，只主持重大祭祀、巫医、占卜和送葬等仪式。汉规有长袍法衣和五佛冠，经书用两种文字写成，一种是图画文字，其中的“石布跌”就是举行二次葬时念的经书，还有一种识字课本，是教新汉规用的教科书。另一种经书是用藏文写成的，但以普米语拼读。汉规有两个助手：一个叫哈师毕，类似萨满教的甲立，配合汉规举行祭祀，另一个助手叫毕札，没有法衣和法具，主要是为死人送葬，故称其为送葬巫

^① 贝尔纳：《历史上的科学》第58页，科学出版社，1983年。

师。布郎族有四种巫师，除白摩为鬼神附体性质的巫师外，其他如召曼、布占、借相等三种巫师皆为祭司性质，他们虽然没有本民族的文字，但有相当的文化和医药知识。

在其他民族中也有祭司，如纳西族的东巴、水族的鬼师、壮族的鬼公、基诺族的寨父、佤族的窝郎等等均是。

祭司的主要特点是有较高的文化素养，不少祭司都掌握文字和经书；祭司主要从事占卜、祭祀和巫医，而一般不请神附体，也不从事过阴之类活动；由于祭司不是神授的，所以多父子相承，但也有师徒传递的。由于祭司产生于私有制出现以后，剥削阶级又利用巫教为自己服务，故此祭司带有浓厚的阶级色彩，如参与一定的剥削，为私有制或有产者辩护等等。由此可知，祭司的出现标志了文明时代的到来。

3、专业性巫师

除上述两种巫师外，后来还出现了各种专业性的巫师，又称术士，指山、医、命、卜、相等，具体地说，山指地理先生或阴阳先生，能看地理风水；医指巫医；命指相命师；卜指卜卦师；相指相面者；等等。现在举其主要者：

占卜师

占卜师在不少民族中都比较盛行，如鄂伦春族的“阿嘎钦”，他以枪和斧子占卜，并且能治疗一般疾病。达斡尔族也有“阿嘎钦”，他除了运用枪、斧占卜外，还取鹿或孢子的肩胛骨，埋在火灰内或放在火炭上烤，待肩胛骨上出现裂纹后以判断吉凶。哈萨克族的“察依克”，也是占卜师，懂哈萨克文，携带一个口袋，内装41枚小石子作为占卜工具。赫哲族的“伊东冷”、“八车

冷”、“杭阿朗”等，均是占卜师。又如珞巴族的“汝郎布”、傣族的“摩呼腊”、苗族的“胜乃莽”均是占卜师。台湾称占卜师为卜卦仙，他们根据阴阳五行、干支汇合，来推测人的命运，种类甚多，有龟卦、钱卦、六壬、时卦、米卦等等。

巫医

巫医也是较早出现的专业性巫师，以适应驱鬼和治病的需要。台湾的巫医称“青草仙”，他们根据祖传药方和自己行医的经验，利用点穴、草药等方法治病，有些还实行手术和接骨，其中不少人精通拳术。赫哲族有一种“修林库萨满”，也是专门治病的巫师。珞巴族有一种叫“汝郭布”的巫师，精于占卜和巫医，如发现某人身上痛痒，他就在竹笋内跳巫舞，请神下凡，然后他在病人痛处，千方百计地从皮肤内捉出一条虫子，认为虫子捉出后，病人很快就能康复。这种捉虫治病的巫术在独龙族地区也相当流行。

相命师

相命师也就是算命先生，其中又有许多方法，如相面师，就是根据人像、手掌、指纹来断前途和吉凶祸福。有些巫师根据生辰八字、姓名、属性等推算命运好坏。在台湾地区有一种看日师，是以择吉日为良辰，方法也是根据人的八字，再参照历书，决定人们在婚姻、出行等方面的吉凶，这种相命师显然与占卜师是结合的。

地理师

地理师又名风水先生，堪舆师、阴阳先生、看山先生，他们以阴阳五行说为根本，为他人选择寺院地址、房屋基地、替死人寻找坟地等。这种巫师与相命师一样，是较晚起的专业性巫师。

巫尪

巫尪是古代的一种祈雨巫师，《左传·僖公二十一年》“夏，大旱，公欲焚巫尪。”注云：“巫尪，女巫也。主祈祷请雨者。或以为尪非巫也，瘠病之人，其面向上，俗谓无哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱，是以公欲焚之。”

专业性巫师种类远不止这些，还能举出许许多多，如招魂师、送葬师、诅咒师、预言师等等。

4、巫师的助手

巫师和萨满多配备助手，这些助手有些是巫师，有些不是巫师，但在巫教活动中均有一定的作用。东北满族萨满在请神附体时，必有一助手——甲立，与请来的鬼神互相问答。珞巴族巫师“尼纽布”在赶鬼时也有一个助手与其对话。佤族巫师有两种助手：一种是由男性成年人担任的，主持祭祀时分配牛肉，一种是年长的妇女担任，主持祭祀中的煮饭和分配食物。巫师助手有四种作用：一是维持会场，保证祭祀的正常进行；二是当巫师进入无我状态时，由助手护理，防止跌倒；三是当巫师请来神后，巫师代表神在活动，但神一般不能与人直接说话，这时巫师的助手就成了人与鬼神之间的媒介、翻译和通事；四是助手也主管祭祀活动中的供食事宜。

综上所述可以看出，巫师虽然都是沟通人与鬼神的中介人，但是他们并不都是采取同一方式，所以可分为若干种巫师。其中，广义的巫师指祭司、鬼神附体巫师、专门巫师和巫师助手，狭义的巫师则指鬼神附体性质的巫师。在这种分类中，有几点值得注意：

第一、巫师有通神巫师、祭司、巫师助手和专业巫师等几种。祭司、专业巫师和助手都是较晚出现的，其中的祭司可能起源于军事民主主义时代，盛行于奴隶制社会。专业巫师中以占卜和巫医较早，其他类型出现都较晚。但是通神巫医出现最早，而且是巫师的典型代表。巫师种类的出现，是社会分工在巫教中的反映，而且随着社会分工的进一步发展，巫师的分工也不断发展。

第二，在氏族社会里，每个氏族都有自己的巫师，巫师具有公共的性质，是为氏族服务的。如鄂伦春族、鄂温克族称巫师为“莫昆萨满”，意为氏族萨满。这种氏族巫师起初是由氏族长兼任的，后来才出现专司巫教活动的巫师。氏族巫师死后，通过神授方式在氏族内选择新的巫师。随着氏族制度的瓦解和家庭的产生，又兴起了家庭巫师，但是没有多久，巫师的活动就不受血缘关系的束缚，而变成地域性的巫师了。有人认为家庭萨满最为古老，这是不符合历史实际的，如同氏族早于家庭一样，氏族萨满也早于家庭萨满。家庭萨满由年长、有经验和受尊敬的老人或家长担任，也可由其他家人担任。《黑龙江志稿》卷六：“跳神有跳家神、跳大神之别。祭祀用者为跳家神，族中人多能为之，亦为家萨满；其长以治病惑人者，为跳大神。”跳大神者就是氏族或地域性萨满，跳家神的则是家庭萨满。在古代汉族也同样流行家庭巫师，由长女担任。《汉书·地理志》：“齐襄公令国中民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祀。”

第三，随着私有制和阶级的产生，在巫师中也出现善与恶的分野。一般巫师都出于为家庭或氏族谋求福利，驱除鬼怪，所以当时人都认为是好巫师、善巫师。恶巫师则以害人为目的，如洛巴族的尼妈，自认为能看见鬼精，能到阴间去，为人治病、招

魂，但是他专门嫁祸于人，如他能把别人的灵魂招去，使其生病、死亡。当谁在梦中看见鸟飞来，或者翌晨与尼妈相遇，或者在林中叫了尼妈的名字，这个人就认为自己的灵魂被尼妈抓去了，凶多吉少，必须尽快请另一位尼妈为他招魂，因而尼妈之间经常明争暗斗，互相倾轧。一般群众对尼妈也畏惧不已，有些受害者对其无比仇恨，甚至常常有暗杀尼妈的事件发生。又如云南白族，有一种所谓阴谋鬼，附在谁身上，谁就有置人于死地的本领，如他把某某名字写在纸上，画上符，念过咒语后烧掉，某某就会患病或死去。但是，这个有阴谋鬼的人，本人并不知道，而是巫师推算出来的。巫师给病人念咒前，取一些人骨、头发、破鞋，丢在水塘里或埋于地下，接着巫师为病人看病，问冲犯了什么阴谋鬼？目前在何方？然后跳神，当神附体后，去挖水塘，一旦发现人骨、头发，就验证谁为阴谋鬼。由此看出，所谓阴谋鬼完全是巫师杜撰出来的，是其随心所欲的结果，他们施展的完全是黑巫术，以害人为目的。很明显，这种以黑巫术为职业的巫师是较晚才出现的，是阶级社会的产物。

第四，巫师在私有制出现以后开始进行剥削。

当巫师刚刚产生的时候，并没有剥削行为，他是氏族的一员，为氏族进行巫教活动，这是他的权利，也是他的义务。如我国北方信仰萨满教的原始民族在举行“奥米那楞”仪式时，整个氏族的人都来参加，以猎物或牛羊肉献祭，向神灵祷告。萨满是仪式的中心，他除供献食品外，还以兽肉或畜血抹神像的嘴，剩下的肉类由全氏族平均消费，萨满也分得一份，他没有任何特权。这是氏族制度下巫师地位的反映。私有制出现后，在家庭之间出现了财产差别，私有观念也出现了，巫师在活动中也开始

受酬谢，但当时送礼者多出于自愿，数量也不多，这种情况主要流行在父权制和农村公社时期。进入阶级社会以后，巫师则完全摆脱了氏族公有制的影响，开始索取报酬，使其成为自己的重要收入。当时索取报酬的方法很多：一种是接受传统的酬谢；二是主动索取，且有规定数额；三是以神的名义索取财物。根据文献记载达斡尔族的“萨玛，巫师也，其跳神法：萨玛击太平鼓，作歌，病者亲族和之，词不甚了了，尾声似曰‘耶格耶’，无分昼夜，声彻四邻。萨玛曰：祖宗要马，则杀马以祭；要牛，则椎牛以祭，至于骊黄牝牡，一唯其命。往往有杀无算，而病人死，家亦败者。然续有人病，无牛马，犹山羊以祭，萨玛，终不改。”^①其中所杀的牲畜，尽巫师所取，此外还要由主人送给巫师牛马若干匹。

从事游牧的鄂温克族萨满，在为人治病时，先烧羊的肩胛骨进行占卜，根据骨灰情况对病人说：“是你某某亲戚死后变成了鬼，现在跑你家来了，把他赶跑你病就好了。”接着以苇草扎一男一女两个草人，放在蒙古包东南角附近的羊皮上。这时萨满捧一碗稷子米，先往病人身上撒，并逐渐撒向草人，象征把鬼魂赶到草人身上去了。围观的人也以口念咒，进行赶鬼，直到次日天明。按理说，驱鬼到此已经结束了。但萨满却说鬼不肯走，还要东西，主人家也忙活起来，或为鬼送牛羊，或为鬼献食品，萨满看见祭品极为丰富了，才说鬼已心满意足。仪式结束后，这些祭品全部归萨满所有。这些例证说明一个问题，在私有制形成和发展过程中，巫师不仅为私有制鸣锣开道，他们本身也打着神的招

^① 胡若安：《中华全国风俗志》卷下。

牌，竭力积蓄私有财产，有些巫师便由此而成了最早的富有者之一。在有些民族或国家中，“祭司们形成了最初的行政阶级，有各种确定的，实在是主要的职务。例如：安排水和种子的分配，授时给人播种和收获，贮藏谷类以及聚集并支配畜群和畜产品。”^①

（六）巫衣和巫具

巫师有自己的服装和用具。

1、巫衣

巫师十分重视自己的帽子。以北方诸民族的萨满为例，多取兽皮制作帽子。其中的叶尼塞族萨满头上有一个鹿皮箍，有的在帽子上插两根鹿角、一把匕首，前者象征能冲锋陷阵，后者能战胜各种敌人。我国达斡尔族巫师举行“奥米那楞”仪式时，萨满只能以红布包头，仪式后就戴鹿角装饰了，说明他们已经正式成萨满了。其中在第一次仪式后戴三枚鹿角叉，第二次仪式后戴六枚鹿角叉。有的还在鹿角叉上安置一只铜鸟，象征萨满的灵魂。鄂温克族萨满也有类似的帽饰，但有自己的特点：萨满在举行第一次考验性的仪式后，戴六枚鹿角叉，第二次仪式后戴八枚鹿角叉，第三次仪式后戴十枚鹿角叉，第四次仪式后戴十二枚鹿角

^① 贝尔纳：《历史上的科学》第58页，科学出版社，1983年。

叉。鹿角叉的多少,是一个萨满的经历和本领的标记,鹿角叉愈多本领愈大,群众中威信愈高。

西南地区各民族的巫师所戴的帽子,仍然与猎物有关。羌族的端公戴猴头帽,穿白法衣,羊皮鞋。白马藏人的巫师是用熊头皮充草,制成熊头帽,上垂牦牛尾,后来才改为五佛冠,后者在纳西族、普米族中也较流行(图5)。但是五佛冠的内容不尽相



同,如丽江纳西族东巴的五佛冠有多种意思:一种认为从左而右为东、南、中、西、北五种方向神;另一种认为它们分别代表达拉米悲、大鹏鸟、丁巴什罗、青龙和郎九敬九诸神。西藏隆子县洛巴族巫师跳神时,要戴虎皮帽子,其上插有黄鹰的翅膀,身上穿虎皮衣服,挂有红、黄、绿色

图5 凉山樟木西番人的巫师

彩线,每根线下也拴黄鹰尾毛,腰间佩刀、刀鞘上也有黄鹰头皮。其所以如此,是他们猎虎时由集体进行,必有一人先冲向前,然后齐上而歼之。猎后必为前锋庆功,做一虎皮帽子,插上黄鹰翅膀,象征猎手勇敢、快速、机智,巫师也模仿猎手的举止,希望获得虎、黄鹰的本领,以便能有效地驱走恶鬼,实现治病的目的。西藏墨脱县洛巴族巫师“爸目”头戴纸和木制的高帽,由五块手掌大的木板组成,每块木板上都画一个神像,帽两侧有遮耳,前面有布条和彩穗,目的是遮住巫师的耳目。跳神

时，巫师穿短上衣、裙子，左手拿一个铜铃，右手拿一个鼓槌，前边放置一鼓，亦歌亦舞，请神附体。凉山彝族的巫师头戴斗笠，顶端突起，又名冲天帽，在帽顶上雕一对老鹰，在帽带上拴鹰爪，帽沿上有泉纹和螃蟹纹。

中东南各民族的巫师过去多戴雉羽，类似羽人，后改为布帽。壮族戴狮子帽，后垂一纸条，象征尾巴。湖南苗族巫师的法帽也是布作的，黑色，如梯状筒形。仡佬族巫师又称布婆，因跳神时以布蒙脸而名。水族也用布蒙头。这可能与当地天气炎热，盛产棉花以及文化比较进步有关。

面饰也是巫师通用的装饰品，主要有两类，一类是蒙面流苏式纺巾，如埃文基人、鄂伦春族的萨满皆戴帽，帽前方必下垂许多流苏，或者从头上垂下头巾，把脸蒙上，如新娘的遮面一样。贵州台江苗族巫师过阴找鬼时，则用包头把脸遮起来，以便行使巫术。另一类是面具，又称假面具，苏联且尔涅布衣鞑靼人的巫师，以白桦树皮为面具，以栗鼠尾为胡须。布里亚特族以木、金属和兽皮为面具。我国普米族巫师以羊皮为面具，剪成五官。壮族和湘西苗族则以木削成面具。白马藏人有一种面具，称黑熊神或面具神，据该族传说，各种鬼都惧怕熊，所以巫师也以熊头为面具，武装自己。这种面具每副有两种，一男一女，绘有粗眉圆眼、虎牙，额头有双蛇，还有五个人物形象，代表巫师们崇拜的神灵。面饰的运用，主要是增加神秘感，同时也是增强自己的威力，另外与精力集中，使鬼或人认不出自己有关。巫师的衣服基本来自实用的衣服，但有改进、增添。如我国南方民族巫师的衣服，就比较简易，其中湘西苗族穿紫色长袍，壮族女巫穿上衣，扎一围裙。她多在桌上跳舞请神，模仿马蹄奔跑的声音，但死

后必须以四个碗扣住手足，不让女巫的灵魂乱跑。该族师公皆包头巾，插雉尾，穿红袍红裤，着草鞋，傣族巫师也是类似打扮。黎族娘母为上衣、花裙、头巾、项链、大耳环，鬼公则没有专门的衣服，皆取自一般的男装。

珞巴族巫师除头戴虎皮帽子外，肩上要披黄鹰尾，并且饰以红、蓝、黄彩线，身上披一张虎皮，手上戴珠串。他们与彝族、纳西族一样，也披牦牛尾巴。纳西族东巴的服装是比较复杂的，有一个历史演变过程，最早为披毡、麻布衫，有的披虎皮，头上有羽冠。以后改为宽沿皮帽、长褂、麻布衫，跳舞时为盔甲，深受蒙古族影响。清代改为五佛冠、宽沿毡帽，衣服为麻布长裳，或长裳马褂，跳舞时戴铠甲，穿虎皮龙衣，佩有面具。

我国达斡尔族巫师的衣服，也相当复杂，它是用狗皮作的对襟长袍，缀有八个铜扣，左右襟各有30面铜镜，每面铜镜两侧有小铜铃。背后饰5个铜镜，以中间者为大。两袖及下摆处有布条加小铃。还有360枚贝壳。后襟下部为方形黑布，上有日、月、树、鹿等形象。西伯利亚通古斯人，穿短皮袍，后垂一尾，象征鸟形。鸞是萨满崇拜对象之一，巫衣也仿其形象。当地的雅古特人，上衣以驯鹿皮缝制，长及膝盖，如长袍。下为皮条式裙。我国的鄂温克族、鄂伦春族萨满也穿鹿皮缝制的长袍。其上有许多铜镜、铜铃、工具、动物、乳房等象征物。其中有一定含义：犬是助手，保卫自己；日、月、熊和木人为萨满所崇拜的神；铜镜是照妖镜；铜铃是灵精；铜锁是锁鬼工具；锯为避邪工具；铁板象征人手；女人的乳房则象征多产多育。萨满衣服的共同特点是沉重、暖和和富于装饰性。这种装饰是和萨满教的信仰分不开的。

2、乐 器

巫师必须能歌善舞，为了跳舞又必须伴奏，因此巫师都备有乐器。乐器的优美声响既可伴舞，又能取悦于神，特别是鼓，也是通神之器，所以巫师对乐器都赋予了神性。如壮族认为最大的神是雷神，雷神的工具就有铜鼓。苗族认为木鼓一响，神就知道了，因此该族请神必击鼓通神灵，达斡尔族对鼓也是如此认识，说鼓在通往不同的方向有不同的性质，上天求神时鼓是鸟，鼓槌为鞭子；下地求神时，鼓为马，鼓槌为鞭子；入水求神时，鼓为船，鼓槌为船桨。巫师需要乐器的另一理由认为“魔鬼害怕大的声响，为此，萨满要扎上挂着许多腰铃的沉重的腰带。跳神时，这些腰铃摆动相撞，能够发出剧烈的哗哗声响，还必须以可怕的模样使恶鬼畏惧，为此，萨满要戴上熊皮镶边的假面具。只有雷声能够驱走恶鬼。于是，萨满就敲神鼓来表示雷声。”^①巫师的乐器，主要分几类：

鼓是绝大多数巫师都使用的乐器，但各族形式不一，最原始的鼓为地鼓，如苗族，周代有陶鼓，壮族巫师也用陶制的横鼓，进而才有木鼓和皮鼓。羌族用羊皮鼓，壮族用一面鼓，满族用抓鼓和单鼓。这些鼓都比较小，由一手握之，另一手击鼓。比较典型的巫鼓是满族的鼓，从文字记载上看，满族有两种鼓：一是抓鼓，二是单鼓。杨宾《柳边纪略》：“跳神者，……以铃系臂后，摇之作声，而手击鼓，鼓以单牛皮冒铁圈，有环数枚在柄，且击且摇，其声索索然。”这就是所谓的单鼓。《晚清宫廷生活

^① 《民族译文集》（一）第316页，吉林社会科学院，1982年。

见闻》中《清末贵族之生活》称“萨满乃头戴神帽，身系腰铃，手击皮鼓（名太平鼓，系单面，以皮蒙于圆圈上，下有把可持）”。《牡丹江风土志》称神鼓，普通圆形，纵82厘米，横50厘米，一面包羊皮，中心一铜环，以4条皮绳十字形结框上，上部缀铜钱8枚。有人说此鼓即为抓鼓，事实上，两者为一物，抓鼓指以手握鼓的方法，单鼓指鼓面为单面结构。萨满用的鼓槌以骨、牙、木制成，槌头包以兽皮。在其柄部，还雕成人面、兽面等形象，萨满在赶鬼时常以槌柄击病人头部，遇难产妇女则以槌柄按摩其腹部，据说槌柄有神的法力。

贵州苗族巫师在祭祖盛典吃牯脏时，必须用木鼓，苗族认为鼓是始祖花娘蝶娘的住宅，是祖先休息的地方，是家族的象征和标志，又是号召家族集合的信号。吃牯脏所用的鼓有两种：一是“牛棚”，意为双鼓或家鼓，即是一对长鼓，长2米，直径30厘米，以枫木制作，也可以用樟木、楠木代替，外绘有花、蝶等图案。一种是单鼓或山鼓，也由独木挖成，前者保留在牯脏头家或欲生儿女者的家中，后者每届吃牯脏做一个，祭祀后送到山洞里供起来。家鼓在平时只能敲一头，逢年过节要向鼓敬礼，另一头到了吃牯脏时才能敲击。这是最大的禁忌之一。认为敲鼓是让祖先醒过来，请祖先来吃牯脏，否则祖先会生气，让虎下山害人，或者发生天灾。

海南黎族的木鼓也是由独木挖成，两端包以牛皮，边缘剪为蛙形，在鼓面上还绘有原始的皮画。

铃也是比较流行的巫师乐器，以铜或铁制成，有些握在手中，称为摇铃，如壮族、苗族、土家族、独龙族就是如此，有些是佩戴在巫师的腰上的，即在一个小围裙上拴一排铃，故名腰

铃。满族还有一种“轰务”，是在木杆上拴的铃。珞巴族巫师把铜铃拴在身后。湘西苗族的巫师用6个铜铃，分别拴在一个木杈上，同时在木杈上挂许多布条，作为巫师的跳神道具和赶鬼武器。土家族的巫师用8个铜铃，拴在两头带叉的木棒上，木棒一端拴许多彩布，也是巫师跳舞和赶鬼时使用的工具。

3、巫 具

巫师为了从事各种宗教活动，必须有多种工具，其中神像、武器和避邪物居多。

《中华全国风俗志》下篇载宁古塔地区“满人有病必跳神。……未跳之先，树丈余细木于墙院南隅，置斗其上，谓之曰‘竿’。祭时着肉斗中，必有鸦啄食，请神‘享’，跳神者或用女巫，或以塚妇，以铃系臂后，摇之作声，而手击鼓，以单牛皮冒铁圈，有环数枚在柄，且击且摇，其声索索然，而口致颂祷之词，词不可辨。祷毕，跳跃旋转，有老虎、回回诸名色。供祭者猪肉及飞石阿峰，飞石黑阿峰者，粘壳米糕也，色黄如玉，质腻，掺以豆粉，蘸以蜜。跳毕，以此遍愧邻里亲族，而肉则拉入于家食之，以尽为度，不尽以为不祥。”其中的神竿，就是神灵的象征，或者是神所要附在的地方，这种神竿在其他民族中也有，如苗族的鬼杆就是。

巫师为了请神赶鬼，必须利用一定的武器，对神来说，武器是神的武器，对于鬼来说则是赶鬼的武器。纳西族巫师东巴赶鬼时，必须全副武装，有刀、斧、剑、弓、枪、矛、弩、叉、降魔杆、盾、杖等等几十种，不过，最初的巫师所用的武器，就是实用武器或工具，如傈僳族巫师就没有专门的武器，而是以锄头、

镰刀为法具，不断敲打工具，增加自己的神秘性。黎族娘母用的弓箭、尖刀，与平时所用的弓箭、尖刀无异。后来才出现巫师专门用的法具，主要有神杖、弓箭、剑、刀、矛、铁链、鞭、扇子等。神杖是由手杖发展来的，但增加了不少装饰物，在羌族巫师所用的手杖上，拴有兽毛、羊角、铜片等饰物。西伯利亚的布里亚特族以桦木和铁制成巫杖，杖头雕成马头，下端雕成马蹄，杖上又挂有布条、铜铃、兽毛，这些杖头装饰象征萨满骑马行巫，飞快无比，能迅速赶走鬼怪。畚族的巫师手杖是以木雕成狗头形，这是该族图腾的象征。巫师用的刀有多种多样形式，满族萨满用哈马刀，珞巴族用长刀，在其刀鞘上蒙有鹰皮。湘西苗族的铜司刀，形如矛，但短，柄为环柄，柄上又有若干小环，摇动时有声响。矛也有多种，傣族巫师用的矛为竹矛，尖部用油浸过，锋利无比，可以剋牛。其他民族多用铜或铁矛，高山族、黎族巫师用的矛为脱柄矛，这是他们对渔猎工具的移用。

巫师用的第二类法具，是避邪工具，种类也不少。如萨满身上的铜镜，这是一种护身镜，也是照妖镜，对鬼有一种识别和认识作用，这种法器在萨满教中极为流行。齐家文化发现的铜镜，可能也用于此，是系在衣服上的原始镜子。又如巫师身上所饰锋利的动物牙齿，也是一种避邪物。珞巴族巫师在自己的衣服上，拴成串的虎牙、豹牙和野猪牙，据说鬼见了这些兽牙就会却步不前。不少巫师都用扇子，如壮族女巫用扇子搧风，据说有驱鬼的作用。珞巴族的法扇是由獐皮和孔雀尾做的，十分美观。彝族毕摩、纳西族东巴所用的扇子，是木柄竹扇，在木柄上雕有猴等动物。凉山彝族巫师有一种“毕罗色”，即前面所说的法帽或斗笠，认为这是巫师的保护伞，也是一种避邪工具。

4、经 书

在比较发达的巫教中，已经出现了经书，如纳西族、水族均是这样，彝族称经书为“特依斯吗”，盛经书的布袋为“比海可”。东巴除有大批东巴经外，还有神像、神路图、祭牌等等。但是也应该指出，最初的巫师并没有经典，而是口说经，如永宁纳西族的达巴、佤族的巫师就是如此，后来随着文字的出现和宗教的发展，才出现经典，其中除宗教内容外，也保留了许多文学、历史、科学等内容。以昆明附近彝族西波的经书为例，经书有九个内容：一是占卜；二是祭祀；三是天文历算；四是家谱；五是诗歌；六为哲学；七是历史传说；八为神话故事；九为外族书籍译著。从这些内容看，彝族西波的经典不仅限于宗教，而且宗教内容只占一小部分，大部分是科学、文学、历史等作品。所以西波不仅是宗教祭司，也是当地彝族科学、文化的保存、整理和传播者，正由于他们世代相传，才使古老的彝族文化得以保留。

三、巫师的信仰

巫师是怎样认识和解释世界的呢？笼统地说巫师信仰多神，认为鬼神主宰着世界。人类为了生存必须借助于神的力量，而人是不能与鬼神直接联系的，其中必须有一种中介人，这就是巫师。不过，巫师的世界观是随着时代的变化而变化并不是一成不变的。如原生形态的巫师是信仰多神的，自然神、图腾和祖先占有突出的地位。次生形态的巫师虽然也信仰多神，但出现了主神。如天神、地神、上帝等等；再次生形态的巫师则仅仅保留了某些动物神，而且人格化和社会化了，如汉族的“四大门”就是一个例证。我们在这里所谈的巫师世界观，主要指他们所崇拜的神灵，或神的谱系（简称神谱），而且主要指早期巫教所信仰的对象。

过去对巫教神谱的描述，基本归纳为自然神、图腾、祖先等几大类，我们认为这并不全面，其中有不少缺环，象生育神就是很重要的。但过去或者视而不见，或者归入祖先神，事实上两者是不同的。至于晚起的社会神，也应该单独论述。

(一) 自 然 神

关于什么是人类最早的崇拜对象，学术界是有争论的。我认为自然是人类生存的主要对象，人类无时无刻都与大自然发生关系，自然力对人类的日常生活有着利害攸关的作用。但是人类对自然力有两重性：一方面有斗争的能力，通过采集、渔猎、取暖以图生存。这就是人类所进行的物质生活斗争史；另一方面，人类对凶恶的自然力无法抵御，又不能解释，往往通过假想、幻想和祈求等方式来获得自然的恩赐，这就是人类所特有的宗教信仰的历史。

对自然神的崇拜是人类原始的宗教形式，它的特点是崇拜自然现象，即把直接可以为感官所察觉的自然物或自然力作为崇拜对象。但是人类并不是崇拜一切自然现象，而是崇拜那些对人类最有影响的自然力。由于各地自然条件和生物种类不同，各地对自然的崇拜也千差万别，如猎人和山居部落突出崇拜山神和树神；农业部落突出信仰水神和地神；沿海居民则虔诚地崇拜大海。日、月则是各地居民都崇拜的自然对象。

如果按崇拜的对象分类，有下列多种自然崇拜的对象：

1、天体崇拜

天体崇拜种类较多，形象各异，作用不同，如季节的变化、天气的冷暖、日光的有无、方向的确定，都与天体有关。因此天体是人类最早，也是最普遍的崇拜对象。

天 神

天神是各民族的普遍信仰，但天神是一个混沌庞杂的概念，多与日、月、雨水等混杂起来。最初的天神是自然崇拜之一，没有什么特殊性，后来天神才变成比较突出的神灵。如萨满教的三界说，把天、地和人间神圣化，《清稗类钞》“萨满教又立三界：上界日巴尔兰由尔查，即天堂也；下界日叶尔羌珠尔牙儿，即地狱也。上界为诸神所居，下界为鬼魔所居，中界尝为净地，今则人类繁殖于此。”赫哲族认为“宇宙为上、中、下三界：上界为天堂，诸神所在；中界即人间，为人类繁殖之地；下界为地狱，为魔鬼住所”^①。达斡尔族也信奉天神，且有“阿恰腾格里”（父天）、“额倭腾格里”（母天）、“达列喀托”（公主天）、“诺特尔诺颜”（官人天）之说，把人间的父母、官吏也搬上了天。广西十万大山的瑶族则把宇宙分阴界阳界，阳界住人，阴界分两部分：一部分为天府，乃神仙所居；另一部分为地府，为鬼所居。这种三界说观念显然是阶级社会以后的产物，有些深受道教的影响。在苗族、蒙古族、纳西族和白族地区，都流行祭天活动。白族的天神没有偶像，在每年秋天于野外举行祭天仪式。兰坪白族事先要养一头黑花、白花的黄公牛，由专人饲养。到了祭天那天，全村人都集中在广场，敲锣打鼓，去牛栏内把牛迎出来，为牛披红挂彩，由巫师念经，叙述为天神杀牛，请天神保佑全村安全，农业丰收。祭祀后，把牛肉分若干份，每户得一份牛肉。过去是煮一锅牛肉，全村共同来聚餐。

^① 凌地声：《松花江下游的赫哲族》上册第103页，商务印书馆，1940年。

太 阳

在郑州大河村仰韶文化遗址曾出土不少太阳纹陶片，将太阳画成圆形，有表示光芒的长短射线，这是我国发现最早的崇拜太阳的物证。商代甲骨文中称太阳为“东母”。齐国把太阳神列为八大神之一。《史记·匈奴传》“而单于朝于营，拜日之始生，夕拜月”。在新疆罗布淖尔古墓地发掘工作中，发现在六座墓的地表有七圈环列木柱，木柱由内而外，粗细有序，在圈外又有放射性的木柱，可能与祭日有关。在云南沧源岩画中也有太阳神形象（图6）。

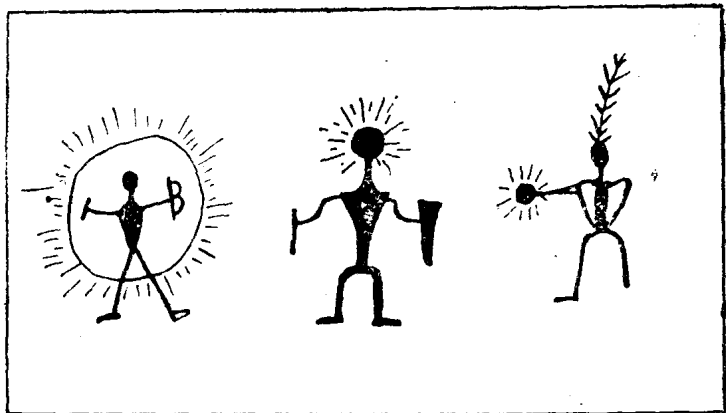


图6 沧源岩画中的太阳神

民族学资料不仅证明崇拜太阳是普遍的现象，各民族还赋予太阳以人格化或神化。云南永宁纳西族认为太阳是女性，月亮是男性，两者是走婚关系，而且最初是十二个太阳与十二个月亮互婚，后来才变成一个月亮访问一个太阳。这种多日制向单日制的过渡，可能是群婚向偶婚过渡在太阳崇拜上的遗痕。太阳数量的减少又是由男子射日所致，可知这是父权制以后的附会。白马藏

人传说日月为姊弟关系，或兄妹关系，也有过一段美好的姻缘。居住在寒冷地区的民族，对太阳格外崇拜，如蒙古族、纳西族都有极隆重的祭日活动。这是太阳给他们带来温暖，防御了寒冷所致。日蚀是不幸的事，汉族认为是天狗吃月亮，壮族认为蛤蟆吃太阳，遇到这种情况必须敲击乐器，驱走天狗或蛤蟆。

太阳是人类最早描绘的对象，古文字中多写成一个圆圈，或圆圈外加光芒。藏族苯教巫师认为太阳与光芒一样，所以把太阳、光芒写成卍形。广西花山岩画和云南沧源岩画把太阳画成人 与太阳相结合的形象。印第安人的太阳神是一个人形。

月 亮

月亮对计算时间，在夜间辨别方向都起着主要作用。因此人们普遍崇拜月亮，但各族对月亮有不同的传说或信仰。高山族认为月亮来自日，原来有两个太阳，因天气太热，被射中一日，这个日流血过多，变为月亮，血点则变为群星。鄂伦春族认为月亮是百兽的监护之神，出猎必祭月亮，晚上在仙人柱（帐篷）外放一盆，次日看盆内有兽毛即可出猎。当发生月蚀时，汉族认为是天狗在吃月亮，必须击铜盆，照铜镜以挽救之。苗族认为是老鹰吃月亮，必敲禾架、打猪槽吓走老鹰。傈僳族认为月蚀是豹子吃月亮，必须通过猎犬去赶豹子。

星 星

星星也是人类崇拜的天体之一，而且不同的星星有不同的拜祭活动。对三星、七星尤其崇拜，因为它们对确定方向有重要作用。普米族每逢年节就用石灰在屋内墙壁上绘许多星星，作为吉祥的象征。苗族认为流星入村是火灾的征兆，必须杀狗祭祀，由巫师举行退火灾仪式。

2、对自然现象的崇拜

除天体崇拜外，不少自然现象都为人类所崇拜，主要有风、雨、雷、虹、火等。

风

风变化莫测，冬天风能带来严寒，夏日能带来凉爽，风暴对农牧业危害甚大，所以纳西族有一个降风灾仪式。傈僳族以牛角号为工具，顶风吹去，认为这种巫术能改变风的方向。有时向风神献酒，并且哀求说：“风快点停息吧，请不要吹倒庄稼，往山上吹吧！”

雨

人类要求有适量的雨水。雨大则成灾，缺雨则致旱。然而这都不是以人的意志为转移的。早期人类认为多雨和缺雨，都是鬼神作祟所致。苗族认为天旱缺雨是龙神所为，必须往龙潭里倒猪尿，水脏后龙王就会降雨冲洗，或者往龙潭撒一种有毒的“力寡”草，龙王受不了就能降雨；还有些苗族抬狗求雨，各户以米、水泼狗，最后把狗放走。其他民族则通过聚蛇、指龙王、舞龙、划龙舟和人祭求雨。除龙主宰雨水外，有些民族也认为是雷神、日月左右着雨水的大小。藏族有雨神，又称雨水神，主管下雨。又称真龙神。据说水神居住在水中，巫师求雨时，穿蓝色服装，手持蓝色的幢，腿也染成蓝色，供奉的食品也是蓝色的，因为雨神居住在蓝色的水域，喜欢蓝色。巫师先从泉中取九瓶水，放在泉水周围，他手拿黑白两种芥子，呼喊雨神的名字，祈求降雨。接着巫师向四方敬拜，把芥子和瓶中的水泼入泉中，并行

吹气巫术，认为这样就能降雨了^①。汉族的雨师也是由水神演变来的。

雷

雷又称雷公、雷王爷，一般认为是空中的大神之一。后来成了代表天神行使权威的执刑神。雷本来是云中正负电相击时所发生的巨鸣，但是远古人类并没有这个知识，而是认为是雷神与龙王爷打仗时所发出的声音。雷公用的武器是石斧、铜斧，又称雷公斧。一般说来，雨水是由龙王主宰的，但是在两广一些民族地区，由于当地雷多，往往把雷神视为最大的自然神，它管下雨。不过雷神并不直接管下雨，而是通过雷神的女儿——青蛙来沟通人神之间的关系，所以在当地的铜鼓上、服饰上以及在巫师跳的舞蹈中，都能看到蛙的形象。傈僳族认为打雷后春天就来了，可以春播了。其所以打雷，是因为江中有一种鱼翻身了，才引起雷鸣电闪，这时巫师必须祭祀。

虹

虹也是一种神，不少民族都有禁止用手指虹的禁忌，否则手会烂掉。傈僳族认为虹是龙的化身，不许对虹指手划脚。一旦东方出现了虹，就象征雨水来临了。

地震

有些民族如高山族对地震的解释是，地下卧着一条鲤鱼，如果有蜂子来螫，它就要动弹，从而产生地震。该族预防地震的方法，是见蜂子就除掉，否则会发生地震。

火神

^① 《藏族学术讨论会论文集》第351页，西藏人民出版社，1984年。

火对人类取暖、照明、熟食和生产活动都有重大影响。因此，各民族都崇拜火神。鄂伦春族认为火神是一个失明的老年妇女，这可能与妇女发明用火和保存火种的传说有关。景颇族在每年春天选择一天，各户均把火塘内的火熄灭，通过祭祀，以两块竹子锯磨取火。这种以新火取代旧火的风俗，在汉族历史上也存在过，称为“改火”。广西壮族、瑶族有一种送火神节。节日的当天全村人都集中在村外的沙滩上，搭一小草房，巫师念经，把火神送走，将草房烧掉，归来时不打火把，家里不灭灯，认为仪式之后就不会发生火灾了。佤族也举行祭火仪式，由巫师主祭，先以两块竹子磨擦取出火，全村鸣枪庆祝，然后各户拿着火把，用新火点燃火塘内的火。同一天还要举行火耕仪式，杀鸡献神，但鸡血要撒在火把上。人们再利用这些火把，将砍倒晒干的树木点燃，进行火耕，祈求火神保佑。火神是怎么产生的呢？有一种说法，认为过去人们常把标志一年之始的星辰视为火神星，从而产生了火神。这种想法未必可信，因为人类认识火神星之前就已经使用火了。火神显然比火神星出现得早。同时，有些人把火神、火塘神和灶神混为一谈，其实三者是不同的，出现的时间、祭祀方式也根本不同。

3、对无生物的崇拜

山

山把自己壮观、险峻的形象展现给人们，同时为人类提供了无数的树木、果食、石料和水泥，山林中又隐藏着许多动物，这些给人类利用自然资源带来极大的方便，使人类对山产生了许多幻想，开始进行崇拜，特别是在山区和半山区，山神占有突出的

地位。鄂伦春族把山神视为狩猎的保护神，雕成人面形象，要经常祭祀。独龙族也把山神和狩猎神联系在一起。藏族、羌族、普米族、纳西族还把山神人格化，有些奉为女神，有的奉为男神，甚至认为山神之间，也有一种血缘或姻缘关系。白族认为山神管树木、野兽，也主宰农业丰收，因为他们过去是在山上种地，至今还在播种荞麦前，准备各种食品，向山神祷告说：“山神土地，我们要在你的土地上砍山犁地了，请你保佑荞麦生长，不要让野兽来吃庄稼。”白族在狩猎、砍伐树木、种玉米和丰收时都要祭山神。汉族的五岳崇拜，就是由山神演变来的。

石

各民族对石都极为崇拜，都有不同的含义。四川耳苏人自称“布尔支”，意为白石，传说该族是从东海中的白石里生出来的，并用白石刀杀羊，至今每家都供一块白石。羌族传说白石曾帮助他们战胜敌人，所以要供奉白石神。其实这种白石崇拜分布很广，在中国西南十分流行。白族对天然形成的石牛、石岩、奇石，以及人工的支锅石、盟石、石生殖器都抱有虔诚的信仰。汉族也崇拜石头，谢在杭《杭闽俗记》：“闽俗元旦不除粪土，至初五日辇至野，取石而返，云得宝。”苗族称岩神为岩父，常把多病的小孩拜寄给岩神保护。蒙古族敖包节也起源于石崇拜。

土地

土地为万物的负载者，地大无边，力量无穷，生产生活都依赖土地：往往是对土地的一般膜拜，随着农业的出现，出现了地母崇拜。如苗族的祭母田，就是一种形式，一般在土地上插上五倍子树杈，其上架一白石，作为地母的偶像。壮族、布依族的土地庙，则是土地神的固定化，出现了以石板或人物化了的偶像。

4、对生物的崇拜

生物崇拜分两大类：植物崇拜和动物崇拜，现在举其要者加以介绍。

树 木

崇拜树木是很流行的自然崇拜，云南傣族、景颇族、哈尼族每个村寨都有一片被保护的树林，俗称神林。在壮族、傣族的村落里，还各有一棵巨大的大青树，其下搭一小屋，据说这是树神的住处。树除能提供各种生产生活资料而外，也是人们抵御暴雨和酷热的天然遮盖物，又是过去树居的地方，所以树是神灵之一。珞巴族相信树神主宰生老病死，定期为树神献鸡和其他食品。苗族也把小孩拜寄给树神保护。白族、佤族的祭树活动是相当繁琐的。在德昂族寨门外，必搭一个栅栏，即鬼门，鬼门附近的巨树就是鬼树，要在某日五更时祭祀，由二三十个男子高声喊叫，把画有龙、虎等形象的木牌送到鬼房，为树神献贡品，所以要高喊乱叫，是想把鬼树附近的鬼吓走，但归来时必须无声无响，为的是不让鬼听见人声跟回来。树神也是中证人，当男子与妻子要离婚时，他要到树神下说明理由，在巫师的祷告下，完成离婚手续，事后通知妻子即可。

蛙

蛙在考古中有不少发现，如西北地区新石器时代遗址出土的彩陶中有不少蛙纹，半坡、姜寨的仰韶文化彩陶上，也出现有蛙的形象，在广西左江崖壁画中有蛙形人，阴山岩画中也有这类形象。黎族称铜锣为蛙锣，因其上有蛙。在铜鼓文化中蛙的形象也不少。据民族学家调查得知，蛙崇拜在世界上相当流行，这是与雨

水有密切关系的。

熊

熊是最凶猛的野兽之一，对人类威胁很大，然而它本身又与人有某种类似之处，因此使某些民族对它极为畏惧和崇敬，特别是东北赫哲族、鄂伦春族、鄂温克族对熊崇拜尤甚。他们称熊为“长者”、“舅舅”、“祖父”。原来禁止猎熊，后来开禁了，打倒熊不能说“打死了”，而说“睡着了”。剥熊时不能切其动脉，把头 and 内脏取出来，象对待死人一样，进行树葬。过去有不少人认为这是熊图腾崇拜，但不尽然，可见熊是东北亚诸民族的一种动物崇拜。

生物崇拜的例证还有很多，如竹子、枫树、谷神、虎、狼、狐狸、蛇、蟒、黄鼠狼子等等。在生物崇拜的基础上，逐渐分离出了图腾崇拜。但是对某些动物的崇拜一直为巫师所保留下来，只是性质发生了根本变化。

自然崇拜的特点是对自然物的崇拜，起初就是对一个个具体自然物或现象的崇拜，后来人也用自己去认识和解释自然，人有灵魂，自然也有灵魂，人吃饭，自然也吃饭，认为自然是有生命的东西，自然的行为能影响人类自己的生存，所以要讨好自然，崇拜自然，把自然作为人来信仰。同时，在自然崇拜中使自然物逐渐人格化，其中包括某些较早的社会内容，如云南沧源班洪佤族称鹿埃姆山为哥哥山，称鹿埃松友山为妹妹山，同时认为两兄妹是一对夫妻，祭山神时，兄山以公牛、公猪、公鸡为供品，祭妹山时以母牛、母猪、母鸡为供品。珞巴族称天上的杜普尔和普塞姆星为兄妹俩，又是夫妻，生了一个孩子，就是流星。这是血缘婚姻在自然崇拜中的反映。由此看出，宗教起源于母系氏族社

会是可能的。

(二) 图 腾

图腾崇拜是原始宗教的形式之一，也是巫师所崇拜的神灵中的一类。图腾一词是北美印第安人鄂吉布瓦人的方言，意思是“他的亲族”。图腾信仰认为人与某种动物、植物或无生物之间有一种特殊的血缘关系，每个氏族都起源于某种图腾，这种图腾就是该氏族的保护神、徽号和象征。

人类最初是崇拜各种自然现象的，如日月星辰、风雨雷电、山川土石、动物植物。随着人类征服自然能力的提高和认识水平的进步，才有了较多的抽象和幻想能力，在自然崇拜的实践中，逐渐发现了一种自然现象与本氏族有某种特殊的联系。如在饥饿的时候，某种动植物为自己提供了充饥的生活资料，人们对他有的一种亲密之感，或因某种凶悍的野兽给人们带来致命的威胁，因此使人们对它无比恐惧，诚惶诚恐。在当时鬼神观念的支配下，人类把上述动植物看作是与自己生命攸关的神灵。而且由于当时的人们正处于母系氏族社会，子女知其母不知其父，也搞不清性交与生育的因果关系，人类在追溯自己的来源时，除了明确自己的母亲、祖母而外，并不知有父，而把上述神灵作为自己的来源之一，从而产生了图腾信仰。每个氏族选择何物为自己的图腾，往往以该物与本氏族生产、生活的密切程度而定。

我国有没有图腾信仰呢？近百年来有些知识分子开始把西方

民族学介绍到中国来，认为中国图腾信仰者大有人在，并且写了不少论著，这是一种比较普遍的看法。还有一种看法则否认中国有图腾信仰。笔者认为中国有图腾信仰是不成问题的，在巫教中就有大量保留，但保留了多少，这却是值得研究的。

在文献记载中，有不少感生神话的故事。《说文·女部》：“姓，人所生也，古之神圣人母感天着生子，故生天子，因生以为姓。”这虽然是统治阶级的意识，但感生神话产生很久了，与图腾信仰一样长久。《春秋公羊传》称“圣人皆无父，感天而生”。

《今本竹书记年》：“太昊庖牺之母，居华胥之渚，履巨人迹，意有所动而生太昊。”又载“帝挚少昊母女节，见星如虹，下流华渚，既而梦接，意感生少昊。”“黄帝母附宝，见大电绕北斗，枢星光，照郊野，感而孕。”“帝颛顼高阳母见摇光之星，贯目如虹，感已于幽房之宫，生颛顼于若水。”《春秋元命苞》“炎帝神农氏，母安登游华阳，有神龙首感之于常羊，生神农。”《帝王世纪》“帝喾，姬姓也，其母不觉，生而神异。”《初学记》引《诗含神雾》：“尧帝庆都，与亦龙合昏，生伊耆，尧也。”在《史记·殷本纪》、《史记·周本纪》、《后汉书·南蛮传》、《后汉书·西南夷传》、《华阳国志·南中志》、《魏书·高车国传》、《隋书·高丽传》中均有类似记载。这些感生神话有些是统治阶级御用文人的杜撰，牵强附会，有些则是起源于图腾信仰，因此这是我国有图腾的重要佐证。当然我国各族的感生神话不胜枚举，其中也不少为图腾性质，有些可能与动物崇拜、生育信仰有关。

考古也发现了不少远古图腾残迹。

在河姆渡文化中，无论是象牙雕还是螺形器，都呈鸟形，这可能是河姆渡人信仰鸟图腾。北京平谷县上宅遗址出土的鸟头形镂空陶柱，也与鸟图腾有关。在西安半坡出土的彩陶上有一种奇异的彩陶纹饰——人面鱼纹，有人说是巫师形象，有人说是鱼图案，后一种可能性更大一些。在山西陶寺遗址和辽宁红山文化中均出土过玉龙，玉龙正是我国远古时期信仰龙图腾的有力的佐证。

历史记载中的图腾资料不少。

伏羲女娲就是最早的图腾，在后来的画像石及有关绘画中，将其绘成人首蛇身，这是图腾人格化的缩影。其他如黄帝称有熊氏、太昊、少昊为风姓，古代风凤相通，当以凤鸟为图腾。黄帝与炎帝同蚩尤作战，曾率领熊、罴、貔、貅、龙、虎六兽，应该是以龙图腾为主的六个氏族。而蚩尤兄弟皆是人身牛耳，着牛角、牛蹄，古代流行的蚩尤舞基本保留了蚩尤为牛图腾的具体形象。《毛诗·商颂》：“天命玄鸟，降而生商。”在某些甲骨文中，王亥之亥，皆有一鸟，在《三代吉金文存》中有一件玄鸟铜壶，上有“玄·鸟·壶”三字，可证商王族是以鸟为图腾的。古越人信仰鸟图腾的记录更层出不穷。《水经注》卷四十渐水条“昔大禹即位十年，东巡狩，崩于会稽，因而葬之。有鸟来为之耘，春拔草根，秋啄其秽。”这就是会稽鸟田传说。《越绝书》卷八：“大越滨海之民，独以鸟田。”这类鸟田记载甚多，但有一点是肯定的：鸟并不会耕田。可是为什么又说越人有鸟耕之说呢？这是有一定理由的。因为每年都有无数的候鸟从北方飞到钱塘江口沼泽地区过冬，这些鸟对水田是有益的，王充：《论衡·龙虚篇》：“雁鹄集于会稽，去避碣石之寒，来遭民田之毕，踏

履民田，啄食草粮，粮尽食索，春雨适作，避热北去，复之碣石。”该书《偶会篇》又说：“食自食草，土啄草尽，若耕田状，壤靡泥易，人随种之。”这些记载告诉我们，每年来过冬的候鸟，在长江下游的沼泽地和水田中，吃草根，捕害虫，又践踏了水田，撒下粪尿，起到了某种耕耘效果，而以人踏田，以牛踩田而耕作的方法，不久前还在黎族、壮族的民俗中保留着。由于鸟耕之恩，越人崇拜鸟图腾也就自然而然了。这些均得到了考古学的证实。

民族学资料保留的图腾信仰也是极其丰富的，而且具体生动得多。

台湾高山族有若干支系，每个支系都有一种或多种图腾，其中比较流行的有蛇、鸟、山、羊等。

海南岛黎族也分若干支系，崇拜的图腾有龙、蛇、蛙、猫等。

畲族以狗为图腾，每家都有一个祖杖，即狗头杖，每个家族都有祠堂，供有描述狗图腾的长卷祖图，每三年祭祀一次。在妇女帽上也有狗首状的装饰。在婚丧节日期间还由巫师诵唱“狗歌”，讲述狗与畲族女祖先的婚姻关系和狗在畲族历史上的功绩。

苗、瑶等民族是大民族，支系极多，其中有些也信仰狗——盘瓠为图腾，在湖南麻江县苗族地区每村都有盘瓠庙，门楣上画有狗头，每年二、八月举行祭祀，杀牛祭犬，进行龙舟竞渡。刘锡蕃《岭表纪蛮》：“狗王，惟狗王天祀之，每值正朔家人负狗环炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜，是日就食，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。”这是对瑶族祭祀狗图腾的具体描述。畲族则以

狗头杖为图腾象征。

傣族也是由许多氏族发展来的，他们的图腾有狗、鸟、龙等多种。其中有一个传说，原来妇女与狗生育后代，但狗食子女，母亲带子女出走，子长大后以弩射狗，母悲痛不已，在头发上梳一狗髻，且以红色染桶裙，作为对狗的怀念。

侗族以龙、蛇、鸟为图腾，在有些村寨的鼓楼顶上多雕一木鸟，这是鸟图腾的遗存。

羌族以白石为图腾。

彝族支系众多，图腾也多，常见的图腾有虎、龙、鸟、竹、葫芦等等。

白族以龙为图腾，认为龙生活在龙潭中，又能上天，主管雨水。当地天旱时必祭龙，常以柳条扎一龙，点睛挂红，然后拜龙，事后将人工编制的龙丢入龙潭里，让真假龙相斗，真龙必然以降雨来打败假龙，于是久旱逢雨。这种编舞假龙的风俗，可能与舞龙的起源有一定关系。

普米族也有不少图腾，有虎、熊、草等，他们称虎祖先、黑熊祖先和草祖先。此外普米族称蟾蜍为舅舅，每年黄梅雨季若青蛙、蟾蜍爬进房内火塘边，就认为是蛙舅舅来吃饭了，主人必往地下滴牛奶祭祀。平时不能伤害青蛙，也不能吃青蛙。当在野外遇到青蛙时，也要把青蛙放在没人能伤害的地方。普米族认为图腾是自己的保护神，头人又称虎头，故谚语说：“山中一老虎，村中一虎头。”认为头人与山中的老虎一样，为一村之主。该族在门楣上多画一虎，作为避邪神灵。打仗也选择虎日，认为虎能使他们克敌致胜。

满族以鸟为图腾。传说长白圣母佛库伦在天池沐浴，看见五

彩灵鸟含朱果而至。她抱住灵鸟，朱果入其腹，而孕雍顺。这段传说也见于《清史稿·太祖本纪》：“始祖布库里雍顺，母佛库伦，相传感朱果而孕。稍长，定三姓之乱，众奉为贝勒。”

傈僳族以虎、蜂、鼠、熊、猴、羊、竹为图腾。传说莽氏族的女始祖吃了荞麦而怀孕，生育了莽氏族。虎氏族的女始祖去山上砍柴，遇一美男子，原来此人为公虎所变，两人结婚才有了虎氏族。对图腾不准猎杀，均以图腾名称为姓，有一定的祭祀活动，如莽氏族祭莽图腾时，由巫师主持，杀猪敬神，巫师在祭祀中必讲述氏族的历史，讲通婚原则。其中还要一张芭蕉叶，在地上画一幅牛马图，这种地画代表牛马等牲畜，是献给荞麦图腾的。

德昂族巫师保留了不少图腾神话，以为茶叶是德昂族的始祖，茶不仅生育了人，也生育了日、月、星辰，又说茶叶有一百零二片叶片，五十二单叶变成五十二个小伙子，五十片双叶变成五十个姑娘，相互通婚才生育了人类。

怒族也有不少图腾，虎、蜜蜂、猴子、熊、鼠、蛇、鸟等多种。其中蛇氏族认为古代有母女四人，在一次上山砍柴时，柴禾过重，怎么也背不起来，女儿回头一看，身后有一巨蛇，蛇要求与女儿结婚，母女应允，婚后生育了蛇氏族。怒族各氏族，分别以自己的图腾为名字，认为与图腾有血缘关系、禁止捕杀自己的图腾。

布朗族认为竹鼠很神秘，是父母的灵魂，对竹鼠敬而远之，也不能打竹鼠，否则会死人。传说竹鼠给布朗族带来了稻谷。后来虽然可以吃竹鼠，在猎法和吃法上也有一套仪式。如在四月、九月举行“冈永”集会时，全寨要集体去找一只竹鼠，拴在竹棍上，为它披花，由两个人抬着游村寨一圈。后边有一个摇着破裂

的竹竿，然后到召曼家，砍下竹鼠之头，送给召曼，把鼠身砍成碎块，每家分一点，各户再祭家神，拿分给自己的竹鼠肉往火塘三脚架前点三下。祭毕，把竹鼠肉丢弃。以此仪式祈求竹鼠带来谷魂、盐巴魂，保佑农业丰收。

仡佬族以葫芦为图腾。土家族以白虎为图腾等等。

这些多学科的史实说明，图腾在我国也是存在的，史前到近代民族中，或多或少地保留了图腾崇拜的遗迹。

自然崇拜是人类对一些自然现象的盲目崇拜；图腾是对某一种特定的动物、植物或无生物的有目的崇拜。原始人所崇拜的图腾，不是指一个个体，而是指某一种或某一种中某一类动物、植物或无生物，如熊、蛇、鸟等。在往后的图腾信念中，又从每一种中分离出更小范围的类别，如熊下有白熊、黑熊图腾。由此看出，图腾崇拜是幻想的、虚构的，但已经有一定的抽象性，这是人类思维的重要进步，其中所强调的图腾与氏族有一种特殊的或血缘关系，则表明图腾信仰更进一步密切了人类自身与所崇拜的对象中的联系。因此图腾信仰远较自然崇拜进步。一般说来，图腾有以下特点：

第一、每个氏族都有一种图腾，这个图腾的名称就发展为后来的姓。云南新平鲁魁山彝族的方姓，是由獐子变来的，杨姓是由绵羊变来的，范姓是由水牛变来的，张姓是绿鹇变来的。汉族的百家姓中有些姓也来自图腾的名称。

第二、认为本氏族为该图腾所繁衍，两者有一定的血缘关系。“原始人不仅认为他们同这些动物之间的关系是可能的，而且常常从这种动物引出了自己的家谱”^①。内蒙古陈巴尔虎鄂温克

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷386页，三联书店，1960年。

族每个氏族都有自己的“嘎勒布勒”，意为根子或起源，分别为水鸟、小鸟、天鹅、鹰等动物。同一个图腾的男女成员禁止婚配，每个人订婚时必须请萨满审查他或她是属于什么图腾。

第三、对本图腾有一套祭祀仪式和禁忌。每个氏族都定期或经常的祭祀自己的图腾，并禁止杀害自己的图腾。“野蛮人甚至可以饿死也不能去动他们部落奉为图腾的植物和动物，就是他们认为自己所由发源的祖先”^①。禁食图腾的客观作用，是对动、植物起了一定的保护作用，甲氏族禁食的动植物，乙氏族可以食之，乙氏族禁食的动植物，却为甲氏族所食用。动植物很多，图腾各异，对生态平衡起了一定的调节作用。

第四、由于同氏族内部禁止通婚，图腾也成为氏族通婚的标志。象高山族、黎族还将这种图腾作为纹身的内容。人们根据图腾纹样寻找通婚对象。这样图腾对禁止血缘婚，实行氏族外婚制起了积极的作用。

第五，当一个氏族分离时，图腾也随之分裂。“当一个氏族分而为二时，它的图腾也就具有局部的性质”^②。如战国时期的楚国，其先人为祝融氏，后来分为柏霜氏、中霜氏、叔熊氏、豕韦氏、蒙龙氏。傔傔族的熊氏族后来分为三个女儿氏族：狗熊、猪熊和大熊三个图腾。

图腾信仰是母系氏族社会的基本信仰，在相当长的历史时期内起着支配作用，对当时经济、文化有深远的影响，如在远古绘画、雕塑、舞蹈、建筑、文学上，都打上了图腾的烙印。最初的

① 拉法格：《思想起源论》第86页，三联书店，1965年。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷385页，三联书店，1960年。

图腾是赤裸裸的动植物的本身，进而是人格化的图腾形象。

最后还有一个问题，中国有没有一个统一的图腾呢？近些年来，主张有统一图腾的呼声日高，有人说是凤龙，即以东夷和华夏的图腾为代表，也有人认为是龙虎，即以华夏和氐羌的图腾为代表。我们认为中国远古社会没有、也不可能有一个统一的图腾，原因很简单，当时的氏族部落很多，分布很广泛，他们又处于孤立、分散的状态，根本不会有一个公认的统一图腾。就是在华夏族内部、或东夷族、氐羌族内部，也是有许许多多图腾的。正因为是分散、孤立状态，加上是氏族性的狭隘的信仰，谁也不可能让各个氏族的成员信奉一个图腾。到了父权制以后，图腾已接近尾声了，更不会有一个公共的图腾。那么，怎样解释中国常见的艺术主题中的龙凤或龙虎的形象呢？这只不过是统治阶级为了借助宗教的力量，以加强自己的统治，把本氏族或王族的图腾捧上了天，变成了王权的象征罢了。所谓龙，就是华夏族的重要图腾，在百越、哀牢、苗、匈奴等民族中也有流传。到了元代以后，龙就成为皇权的标志。民间的龙王庙、龙舟赛会、舞龙灯，既来源于图腾信仰，又受到了王权思想的影响。因此，龙凤或龙虎都不是原来意义的图腾。

巫教的传统观念是很保守、顽强的，发展变化十分缓慢，当社会形态发生变化以后，传统观念依然固我，图腾信仰尤其是这样。如图腾本来是母系氏族社会的信仰，父权制以后就每况愈下了。人为宗教兴起后又进一步冲击着图腾信仰，但是图腾并没有销声匿迹，它们还在文化、艺术、心理等方面存在着，如畚族之狗，彝族之虎，汉族之龙，越族之鸟，高山族之蛇，壮族之蛙，等等。图腾信仰的延续性，必然产生这样的结果：一、各种信仰不

是一刀两断的，而是古今杂处，各种信仰交错存在，所以在巫教或近代宗教中出现了错综复杂的局面，我们必须历史地去看待巫教信仰，分清历史层次，明确各种信仰的来龙去脉，才能真正弄清巫教的本来面貌；二、图腾或原始巫教信仰观念虽然在近、现代淡薄了，但是它们又以别的形式，或者与艺术、文学相结合，被人为地保存下来，如“龙凤艺术”、“龙腾虎跃”等等，就是作为艺术题材或语言词汇保留下来的，它们距图腾时代已远，但是又发源于图腾信仰。还有一点应该指出，龙可能是某些氏族的图腾，但是所有民族关于龙的崇拜未必都是龙图腾，如壮族认为龙是水神，藏族认为龙是雨水神，德昂族每年三月祭龙也是求雨，全寨成员都到水池边，杀鸡、猪祭祀，在纸上画一龙，放在水上，众人叩头祈求雨水。当天可喝酒至醉，互相可吵架，但次日要道歉。这种狂欢性质的祭祀目的在于祈求农业丰收。说明不少民族关于龙的信仰出自对雨水的祈求，而作为以农业立国的中华民族，从来都是把雨水视为生命线的，这也是龙崇拜深深植根于中华民族的意识之中的一个原因。

(三) 万物有灵

万物有灵是史前时代的信仰形式之一。普列汉诺夫认为“万物有灵论是宗教思想发展的最初阶段”^①。然而这是一种复杂的

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷第720—721页，三联书店，1960年。

概念，也未必是原始宗教的最早阶段。为了便于说明这个问题，有必要单辟一章加以论述，包括灵魂崇拜、人造物崇拜和灵物崇拜等。

人类最初的宗教观念是自然崇拜，是把人与自然界混为一体，把人类本身的有意志性加在自然现象上，而且是崇拜一些与人类关系密切的自然形象。万物有灵论则是比较明确的特殊的观念，认为各种事物都有灵魂，把自然界人造物等等人格化，这是一种原始的复合观念信仰。所以万物有灵论是在自然崇拜的基础上发展起来的。万物有灵论的核心是一切事物皆有灵魂，而这种灵魂首先是从人类自身开始的。

1. 灵魂崇拜

人的灵魂观念的产生，可能与梦境有重要关系。由于人们不能正确区分醒时的感觉和梦中的幻觉，以致把精神同肉体分离开来，视精神独立于肉体之外而存在。恩格斯认为“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们自身的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死之时就离开身体的灵魂的活动”^①。

最早出现的灵魂是人类自身，也就是说，人类自身是由两个因素所组成：一是躯体或肉体；二是灵魂。当时的灵魂还比较单纯，灵魂就是灵魂，认为人活着时，夜里灵魂可以外出，不久复归体内，但是一旦灵魂一去不归，灵魂与肉体永远分离，肉体或

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷216页，人民出版社，1972年。

人就死亡了，但是灵魂还在，并且在另一世界生存着。

这种解释也见诸于我国古代文献，如周人就人分为肉体 and 灵魂。《礼记·檀弓下》：“骨肉复归于土，命也；若魂气则无不之也。”《礼记·礼运》：“故天望而地藏也，体魄则降，知气在上。”《礼记·郊特性》：“魂气归于天，形魄归于地。”其中的骨肉、体魄、形魄皆为有形的身体，是可灭的。而魂如气，是无形的，是永存的。因此，当人死以后，除进行安葬以外，要把灵魂送走，如长沙陈家大山楚墓出土的帛画上，就画着死者灵魂升天的形象，汉代有些帛画也有类似的内容。为了具体理解人类对灵魂观念的了解，现在举些民族学的例证。

云南西盟佤族认为婴儿降生前，小孩的灵魂还没有附体，依然在村外四处游荡，因此为了迎接婴儿降临，除及时请助产婆接生而外，还要请巫师为婴儿喊魂，这样他才能顺利降生。该族人认为人所以有病，是灵魂遇到了某种障碍，使灵魂远离了身体，治疗的办法是请巫师占卜，察明患病原因，然后把灵魂请回来。永宁纳西族也认为小孩有灵魂，但尚未长成，夭折也不入墓地。成年人死后，除把尸体火葬外，还要把灵魂送到过去祖先居住过的住地去，与祖先的灵魂团聚。贵州侗族小孩生病，认为是“落了魂”，巫师或家长必携带一个手袋，内放一个熟的鸡蛋，一块糯米饭，到小孩常去玩耍的地方，用鱼网捞三下，然后喊：“宝贝呀，跟妈来，家里有许多好吃的。”这种喊魂之俗，在不少民族中都比较流行。十万大山瑶族认为人活着身上有一种灵魂，隐藏在身体某一部分，人死了就变成鬼。人有魂有鬼，万物也有魂有鬼。

藏族有一种体神，又称命神，也是灵魂崇拜的形式之一，其

中又分男神和女神，前者附在右肩上，后者附在左肩上。这种命神犹如一盏灯，故曰命灯，这是人能够生存的气息。肩上必须清洁，不受刺激，不能挑东西，不能扛东西，这样才能保证生命不息，如果以肩扛、抬东西，或者遇鬼怪惊吓而颤抖，命灯就会熄灭，人也会死亡。

在有些民族中还相信人有几个灵魂。例如贵州有些苗族认为人活着的时候，只有一个灵魂，死后就变成三个灵魂。当一个人断气之后，巫师要为他念经、开路，把他的一个灵魂送到祖先的发源地，实现骨肉团聚；把第二个灵魂送至坟地，但不能回家，而是附在遗骨上，否则会危害活人；最后一个灵魂领回家里，请在火塘边的小凳子坐着，与家人死活在一起，保护家庭的安全。云南阿昌族也有三个灵魂，人死后把三个灵魂送到不同的地方：一个送到坟地；一个留在家中；一个送到已故双亲那里。可见阿昌族与苗族的三魂信仰相同。云南乌蒙山地区彝族也认为一个人有三个魂：头魂、心魂和脚魂。三个魂都离开肉体就是死亡。人死之后，巫师要把头送到故乡洛尼白地方。为此要念开路经；心魂守在坟地；脚魂守祖灵。大祭以前，这些灵魂不保佑子孙，还会危害家庭安全。大祭以后才保佑子孙。其中还要为守坟魂做一个偶像——马都。这项工作由巫师主持，仪式相当隆重、神秘。巫师带领死者幼子进深山，选一根竹子扛回家，取其竹根，外缠羊毛，依性别扎不同的线，男子用红线扎九根，女用绿线扎七根，放入一个篾箩中。巫师念经，使亡灵附在马都上。这是祖先的象征。马都积三代之后，要举行大祭。而且要以木雕一人，以银片制成面部，套在木人上。再打制各种铁制生活器皿，再由巫师念经，请亡灵从马都移居到木人身上。最后把木人、器皿放进

一竹筒或袋内，送到深山岩洞中。原来的马都则由巫师烧毁。黑龙江赫哲族也相信人有三种灵魂，一个是生命的灵魂，称“奥任”，只有人和动物才有，它与生命同始终。人死“奥任”也消失了。一种是“哈尼”，它可离开肉体，人死它还在，另一种是“法相库”，人死它就离开了肉体。上述多魂论虽然仅流行在某些民族中间，但一般相信只有一个灵魂的民族，也不认为死者的灵魂固定于一处，而是在故土、坟地和家园等处游居，正如拉法格所说：“父亲被认为还活在住宅旁或附近的花园的坟地里，他继续管理自己的财产和给自己的继承人下命令：人们不是服从活的继承者，而是服从已死去的父亲”^①。法国无神论者霍尔巴赫指出，万物有灵是在人的灵魂信仰的基础上产生的，是对人灵魂的仿制和设想，是把自然进行人格化。“他们之形成自然的灵魂，或自然接受其冲动的秘密的主宰，乃是在人的灵魂的模式之上。他们在把人造成双重之后，就把自然造成双重的，并且假想这个自然是由于一个智慧而赋有生命的”^②。

由于人类灵魂信仰的存在，也派生出许多有关的信仰和风俗，如对成年和未成年的灵魂有不同的处理方法：当彝族妇女出嫁时，也要把她的灵魂从娘家送到夫家，男家还举行迎魂仪式，在举行这一仪式时，必请巫师主持，在火塘旁举行，新娘与夫家成员均围坐在火塘边，由毕摩念经，把新娘的灵魂从娘家迎到夫家，作为夫家的灵魂。此时毕摩要手提一只母羊，从左绕新娘头部七圈，又从右绕新娘头部九圈，然后把母羊打死。大家共食

① 拉法格：《思想起源论》第80页注【1】，三联书店，1963年。

② 《自然之体系》下册，平垦书店，1933年。

羊肉。还有一种特殊的习俗，即有些民族认为有一种人能人为地扼杀别人的灵魂，以致把对方置于死地。如哈尼族有一种所谓拿魂婆，又称变鬼。当村内有人生病，就请巫师寻找病源，巫师往往把病源归罪于某个妇女，这个妇女就是变鬼，认为她把病人的灵魂抓去了，一旦确认了变鬼，病人家庭的成员、亲友就手持棍棒、石块，去袭击那个妇女，甚至打死她。这个妇女本人并不知底细，往往因此而为巫师或有产者迫害而死。在傈僳族地区有一种巫师叫“尼扒”，据说他有“魔鬼”的灵魂，所以只要他愿意，他就能杀死任何人的灵魂，导致该人死亡。还有一种“扣扒”，意为“能迷人的人”，也有杀魂的本领，如果有人在梦中看见了鹰，同时又梦见某个人，事后生病不起，危在旦夕，病人就认为所梦见的人杀死了他的灵魂。除梦境外，在平时外出时，倘遇见一个有某种不友好的动作；事后自己病倒了，也可认为所遇见的人杀了自己的灵魂，从而对“扣扒”进行报复，引起军事纠纷。事实上“扣扒”本人也不知道，最后只能用神判进行裁决。以上的杀魂习俗，是灵魂崇拜的派生物，起源较迟。

贵州炉山、黄平地区苗族有一种酿鬼信仰，认为有一种酿鬼，能附在某人身上，本人并不知道，但是酿鬼可以通过他任意作祟，招灾引祸，贻害他人，而且还会传给子孙。一旦认为是酿鬼附身，就受人歧视，没人通婚。这种人多为妇女。

由于相信灵魂可以离开肉体而存在，其中死者的灵魂又关系到活人的生存安危，因此必须对死后的灵魂进行认真安葬，出现了种种丧葬制度，有水葬、天葬、树葬、火葬、土葬、悬棺葬、岩葬等等，尽管由于人类的灵魂有所不同而出现形形色色的丧葬形式，但是其葬俗的核心问题是围绕灵魂而展开的。布朗族遇到

丧事后，村寨的头人在晒台上高喊：“男女孩们，你们的灵魂不要跟死人去，好好呆在村内。”送葬时他举着火把引路，下葬时头人用火把烧死者的头发，以此代表村民向死者告别。归途，头人在最后，叫魂、驱鬼，说：“墓地很脏，活人不要在那里，赶快回村子。”头人回寨子后，要向寨心神报告说：“寨子少了一个人，我们已将他送到墓地了，和他的祖先生活去了。”德昂族遇丧事后，把死者放在火塘边，以树叶汁洗尸，口内放银币，以红线拴住手和脚趾，这样做是束缚其手脚，不让亡灵回到家里。棺材是独木棺，意为船，是死者渡河的工具。棺材由东门出去，足南头北，一路上撒草木灰以便驱鬼。巫师要在送葬时劝死者回老家去，与已故长辈团聚，不要在外游荡。拉祜族在埋葬死者时，先挖墓穴，尸体要头东脚西，身体半侧，嘴要啃地，双手交于胸前，也就是俯头侧身葬，该族巫师解释说，人死后要睡得太舒服就会死更多的人，睡不好才不易死人。在贵州有的民族地区还流行扭首葬和俯身葬，其目的亦基于此。

永宁纳西族和普米族认为人死亡是肉体的消失，灵魂还存在并且保留在遗骨中，因此他们要把火化的骨灰放在布口袋或陶罐中，为了便于灵魂进出，在布袋和陶罐底部皆穿一孔。新疆锡伯族实行土葬，在木棺上也穿一孔，供灵魂进出方便。这对印证考古资料颇有价值，如在临潼姜寨、宝鸡百首岭和云南元谋等新石器时代遗址，均发现一种有孔的瓮棺，其用意也是让灵魂出入方便。

在丧葬中还有一种风俗，即认为人死有好死和坏死之分，后者又称凶死，变为鬼。其中正常死亡者，进行正式安葬，凶死者则实行特殊安葬。我国有些民族对孕妇死亡，则采取剖腹取婴，母子一同火化。有的民族对婴儿死亡则实行碎死葬，这都是

与杜绝夭折者再次来到人间有关。

人有灵魂，世上万物也有灵魂。云南傣族相信自然现象都有灵魂，具有神性，而且每种自然神都有一定作用。他们认为太阳有灵魂，神威极大，在日出之前，以笋叶剪一个圆形，放在竹楼东边，四周撒些白灰，日出后把象征太阳的笋叶收起来，能够治疗疾病。傣族认为水边有魂，能帮助治疗小儿疾病，如果小儿多病，受惊吓，就以竹筒削为小船，放有船桨、楼梯、镜子、梳子，让竹船顺流而下，能把小儿病根带走，同时为小儿拴钱。

海南岛通什、毛阳黎族认为世间万物都有灵魂，但有吉凶之分。认为牛日是吉日，一般三月的牛日，为牛招魂，跳招魂舞，以便招来牛魂，七月的牛日也跳招魂舞，以便在插秧时为牛招魂，预祝丰收。十月的牛日则为“合亩”（家族公社）人的康健跳魂舞。这些舞蹈由合亩头主持，杀鸡备酒，用酒洗擦牛魂石，认为这种酒为福酒，先由“合亩”头人赐酒，带头跳舞，其他人也跟着欢舞。互相敬酒。黎族的牛魂石以彩色河光石为之，还有羊魂石、马魂石等等，这种以有形的石块代表无形的灵魂的现象，在国外也有，如“在澳洲中部，扁平形木头或石头代表一个男人或女人的灵魂，在出生以后立即准备好，……活人们搜集从祖先直到新近死去的人的‘哲伦加’，看作最神圣的财富”^①。其中的“哲伦加”就是人的灵魂石。

2. 人造物崇拜

人造物崇拜也是万物有灵论的反映，又是万物有灵论的重要

① 《事物的起源》344页，四川民族出版社，1982年。

发展。在这些崇拜对象中，都是人创造或加工而成的，人类也创造了相应的灵魂或神。

土地神

土地神在古代称“地一”地祇、地母、地媪、皆女性。《礼记·郊特祀》：“社，所以神地之道也。地载万物，天垂万象，取材于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”汉族的土地神多与社神合一。白族崇拜地母，村内建有地母寺，七月十五日为地母会，要杀鸡祭祀。

西双版纳傣族供土地神，其中种棉花杀白鸡，种旱稻杀黄鸡。他们也相信水田也有灵魂，能吃会喝。在插秧、收割季节都要祭祀。这种崇拜进一步发展，就成为地母崇拜。

鱼塘神

傣族认为鱼塘、水池也有灵性。放鱼苗时，要杀两只鸡祭祀，还杀一头小猪。同时放妇女的衣服、裙子、腰带、手镯、槟榔盆等，不许妇女说话，认为经过祭祀才能养鱼。

井神

人类挖井历史十分悠久，在我国新石器时代晚期就发现不少水井，当时信仰井神是不奇怪的。这种神一直保留下来。侗族认为井有井神，小孩生病时，必须给井作寄子，在井边烧三炷香，供一碗肉，烧一叠布，而且在给子女起名字时，也带水或井字，如水清、水英等等。

仓神

仓库出现较早，它是粮食贮存场所，关系到人们的饮食，所以仓神也是较早的人造物崇拜对象。阿昌族称仓神为“谷期”，传说是一位失明的老年妇女，但偶像并不是人，而是在一个小竹

篮内盛一个鸡蛋和装一些玉米，挂在仓梁上，每年吃新谷时必须祭仓神，以新鲜鸡蛋代替旧鸡蛋。四川木里纳西族在举行婚礼时，必须让新人拜仓神，认为新娘是主炊之人，应该在仓神保佑下，人们才能酒足饭饱，过上安定的生活。

房基神

房屋是人类的居住场所，也是人类进行消费、聚会、婚配的场所，又是贮存工具、粮食和保存火种的地方，所以人们对房屋也顶礼膜拜，有房神、房基神，内部又有火神、火塘神、床神、家具神、门神、桥神。

在半坡仰韶文化的房基内已用小孩人头奠基，说明当时已有房基神是可以肯定的。傣族每两年祭一次房基，祭品是一只山羊，目的是保护村寨安全，人畜繁衍。

灶神

灶神是人类对自己的创造物——灶的一种崇拜。过去有人把灶神与火神混为一谈，认为火在每家、每户的象征，是灶、火神在每家每户的具体化，便是灶神。其实这是现代人对火和灶的理解。事实上，古代人对火神、灶神是区别对待的，其间还有一个火塘神。如云南哈尼族就有火神、火塘神和灶神，三者的祭祀时间，主持人和仪式都不相同。彝族也如此。他们称火神为“多斯”，是降灾之神，逢火日不能建筑房屋，有火灾必祭火神。火塘神称“苦鲁斯”，是善神。哀牢彝在火塘的左方立一石，作为该神的象征，他们对火塘神没有祭祀，但禁忌较多，如不能搬动，不能脚踩，不能坐火塘等等。灶神称“格白斯”。乌蒙山彝族的挡火塘是台阶式的，在最高处放一泥团，就是灶神的偶像。灶神为善神，祭祀多。

我国历史上对上述神灵也是有区别的，尤其是火神和灶神不是一个概念。首先，起源时间不同，火神起源于几万年之前，有火就有火神崇拜。而灶的出现是几千年前的事，关于灶神的出现自然晚得多。其次，两个神的形象不同，火神就是火，后来才人格化，如鄂伦春族认为火神是一个失明的老年妇女。而灶神是人造物——灶，后来人格化，又变成男子等。《淮南子·记论训》“炎帝作火，死而为灶。”后来又传说灶神姓苏、张、郭等。《庄子·达生》“灶有髻。”可知灶为女性。司马彪注“髻，灶神，著赤衣，如美女。”《酉阳杂俎·诺皋记上》“灶神名隗，状如美女。”此外，祭灶方式不同。《礼记·礼器》鲁大夫臧文仲以祭火神仪式祭灶神，孔子极为反对，孔子曰：“臧文仲安知礼，燔柴于灶。夫灶者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。”由此看出，灶神与火神不同。

先有火神，次有火塘神，最后才有灶神。从考古资料看，六七千年前的河姆渡文化、仰韶文化才有陶灶。灶神的出现显然不会比上述年代早。后来随着灶的增加和推广，灶神才发展起来。各种祭灶内容也不尽相同，如傣族在农历腊月二十四日祭灶，向灶神烧香、叩头，给灶抹一层灰浆，认为这一天灶神要升天。抹灰浆是给灶神穿新衣服，天神看了会高兴。汉族祭灶神的遗风至今可见，大家熟知的“灶塘”，便是祭灶的内容之一。傣族的祭灶比汉族古朴，但也是进入阶级社会的产物。

工具神

生产工具是从事生产斗争的重要武器，在万物有灵的信仰中，工具也是有灵魂的。拉祜族每年春耕前必须祭祀锄头，这可能对锄耕农业的重要祭祀活动。苦聪人在春节时，家家户户都

打扫卫生，把房屋清扫一遍，再把各种农具——尖木棒、鹤嘴锄、砍刀和铁斧摆在屋外，在每种农具上都放一块粑粑（面饼），这即是对农具的感谢，也是祈求在新的年度里获得更大的丰收。

家具神

家具也是神，是万物有灵的表现形式之一。如白族在过年时，除祭祖先之外，必祭祀家具，事先做不少粑粑，然后一一祭祀家具。先祭木柜，说：“木柜，请你今年多装粮食，全家吃不尽，用不完。”其次祭脚碓，祷告说：“脚碓，请你天天舂粮食。”再次祭锅，说：“锅，请你天天煮饭做菜，家人吃了不病。”接着祭三脚架，祷告说：“三脚架，请保佑我们有吃穿，小孩不让鬼抓去。”最后祭房柱，说：“金柱子，银柱子，保我平安，灾难化无。”每祭一种家具后，都要在该器物上贴一个粑粑，意思是让家具吃粑粑。

狗

狗是人类最早驯养的动物之一。养狗不仅能提供肉食和皮毛，也能帮助人狩猎。有些民族还用狗拉爬犁。由于狗在人类社会中起着积极的作用，狗也是人类比较普遍崇拜的动物。畲族和部分苗、瑶、傣等族以狗为图腾。景颇族、拉祜族则传说狗给人类带来了稻种，所以在过年时必须给狗吃米饭。白马藏人有一个传说，古代有一个妇女用馒头给孩子擦屁股，天神很生气，使农业欠收，狗为此向天神哭求，人间才有了谷神，故有“人吃狗粮，享的狗福”之说。同时，狗也许是许多民族用以祭神的祭品，即犬祭，在我国南方、华北和东北均有分布，后来传到北美洲。在大溪遗址55号墓中埋葬的一位老年猎手，两边各殉一狗，

说明犬祭由来已久。

牲畜神

万物有灵论反映在家畜方面，是鸡、猪、羊、牛均有灵魂。壮族每年在六月耙田之后，必须给牛一个休息机会，供上猪肉、鸡肉、鱼、饭，并上香，认为这是把牛魂接回来，否则牛会生病的。黎族不仅相信牛有灵魂，每一只小牛出生时，还要采集一个漂亮的河光石，作为牛魂的象征，精心而神秘地保存起来，每家以牛魂石的多少论贫富，同时有猪魂石等。云南鹤庆金敦地区的白族，每年三月二十一日举行跳猪姑娘的仪式，祭祀时，在一个竹筒内放一些饭，供在猪圈前面，烧上高香，祈求猪快快生长，猪魂不要离身。祭祀者还要在猪圈外跳跃，或呼或舞，讨猪的欢喜。另外，布依族四月八日的牛王节，纳西族十一月十二日的牛马年，仡佬族十月一日的敬牛王神，佤族四月八日的牛生日节，侗族的祭牛神，哈尼族在尝新节的敬牛活动，等等，都是对牛神的崇拜。这些祭祀活动说明，人们所崇拜的全是耕牛，而且以南方的水牛居多，说明它起源于牛耕之后。

鄂伦春族的草神和马神，也是一种财产的变型。该族称马神为“昭路博如坎”，主宰马的安全。传说过去一家鄂伦春族一生小马驹就死掉，老主妇十分焦急，她在梦中遇到一位老太太，后者告诉前者说：“要想保住小马驹，必须供一个管马的神。在一张皮子上画四个人，下马驹时以马奶供上，下狍子时猎小狍子上供。老妇醒后照样办了，就出现了马神崇拜。该族称草神为“基卡博如坎”。这两种神，实际是保护草地和马匹财神的神灵。

谷魂

在万物有灵论的支配下，人们把自己亲手驯育和栽培的农作

物也视为有灵魂的生物，并进行祭祀。拉祜族祭祀谷魂，是在收割季节，在农田里喊谷魂，同时让一只活鸡用鸡爪把秕谷挠入口袋，然后把口袋背回家中，一路祷告谷魂归来，一路撒谷，到家后，杀鸡祭谷，占卜求吉，最后把一鸡爪和几粒米放入布袋内，挂在仓库里，认为谷子收回，谷魂也回来了。这类祭谷魂在布朗族、佤族、哈尼族、瑶族中都普遍流行。现在举一个例证：崩龙族认为谷有魂，又叫谷娘，其祭祀活动甚为复杂，反映了农业生产的过程。可分几个步骤：

（1）下种时喊谷魂——每年四月，男人犁完地，妇女整好地，全寨人衣着整齐，挨家挨户去种谷，这时要打锣敲鼓，祈求谷魂定居下来，妇女还高喊：“谷魂回来吧，谷魂回来吧，你要看好旱谷，不要让野兽践踏了。”然后聚餐、请客。

（2）薅草时祭谷魂——薅草时，为防止谷魂跑了，全寨要祭谷魂，各户男女携带炊具、食具、米、菜和芭蕉，到地里给谷魂上供，由巫师或家长祷告，要请谷魂七个儿子归来，也请七个女儿归来，放在一个竹箩内，把竹箩供在老人的床头，插上各色彩旗，每月十五、二十三、三十早晨供上。

尝新时祭谷魂，秋谷子成熟以后，主妇先从地里摘下两碗谷穗、晒干舂成米，掺上旧米，意为老谷换新谷，杀一只鸡献之。第二天煮饭，用芭蕉叶包成若干团，分别给谷魂、耕牛、祖先尝新，然后全家尝新。事后才能开镰。

（3）打谷时祭谷魂——打谷前，必须主妇往地里送供品，并且沿梯上谷堆，高呼：“谷魂回来吧！”其中有叫谷魂起床，叫谷魂洗脸、吃饭等等。事后，她才把谷草抛在场上，由男子打场。打完场，妇女作一个小竹房子，又喊：“谷魂，跟我回家吧，

这是你住的房子。”她即将竹房子背回家，老人在家门前迎接，也说：“这就是你的家，谷魂 安心住下吧。”最后把竹房放在囤子上，早晚供以饭菜。

3. 灵物崇拜

在自然崇拜和万物有灵论的基础上，逐渐又形成一种灵物崇拜，这种崇拜是对某些物品的膜拜，相信灵物在人神之间有一种超自然的作用，有种种神通，能抵御敌人保护自己，其地位高于人类自己，又低于一般神灵。彝族称其为“吉罗”，认为石子、银子、首饰、衣物都有保护人的作用。所谓“吉罗”，就是宝物之意。

由于灵物具有护身的作用，许多民族都在身上佩戴这样或那样的灵物。鄂伦春族在小孩摇篮上挂许多灵物，有小布人能看护孩子；有熊鼻子使小孩呼吸无阻；挂狍蹄、哲罗鱼骨以护身；还挂不少犴骨片，摇动时沙沙作响，据说能吓走鬼。以上是小孩身上的灵物。成年人也是喜欢灵物的，尤其是在战乱较多的民族地区，人们经常把自己的安危寄托在灵物上。贺宗章《幻影谈》：

“巴蕉胆，出滇越边界三猛。……相传能避刀兵水火，……故相宝贵。”其中的“巴蕉胆”就是一种灵物。至今在滇南民族地区还保存各种灵物，据作者在西双版纳傣族地区的调查，他们的灵物是极其复杂的：野猪牙、蹄、獐牙是傣族的重要灵物，他们认为野猪牙、蹄和其他猛兽的爪能防止鬼来侵犯，獐牙则能防止蛇咬。其中獐牙内多贮麝香，具有药物作用，由此看来灵物中还有一点科学的内涵呢。

傣族把雨后拾到的石斧、铜斧视为雷神的工具，称雷公斧，

其中石斧为地斧，铜斧为天斧。拾到后洗净，放在室内，能防雷霹，也能利用雷公斧按摩治病。傣族男子进行狩猎和出外打仗都要携带雷公斧（图7）。

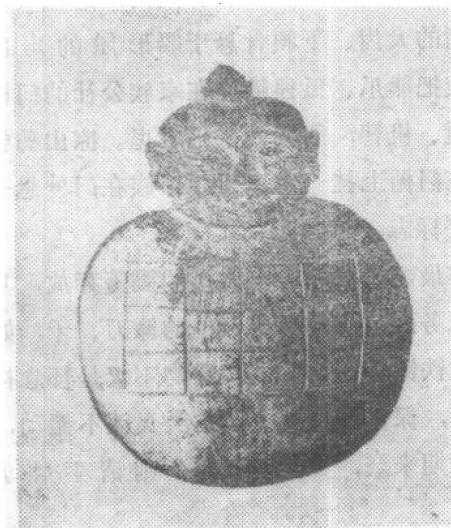


图7 傣族的灵物

五彩石也是一种灵物，但是其中又分若干种，有一种黄豆大小的圆石，称“野鸡蛋”，平时放在鸡窝里，可以防鸡瘟；还有一种“雨石”，是从天上降下来的透明圆石，能保佑人丁兴旺，风调雨顺。此外还有一种“天神脚印”，为鞋底型石片，出门时带在身上，能减少疲劳。

傣族有一种“白雅”，呈鼓形铜块，打仗时带在身

上能防止枪林弹雨。

火镰是傣族的取火工具，也是一种灵物，出门必携带在身上。

满族的萨满起初在身上佩戴的装饰品不是铜铃，而是色石——神石。该族小孩降生以后，也要给孩子佩挂一块五色石，人死则在口中放一块小石块。鄂伦春族则在活人身上佩戴骨片，死者口中放小骨片，认为这些物件均有神力，能避邪。

白马藏人则在身上戴一个小布口袋，长十厘米，内装酸、甜、苦、辣、麻、咸、淡七味食品和一块羊油，据说这些食物也有避邪作用。

以上是个人携带的、比较小巧的灵物。

家庭也有自己的灵物，如永宁纳西族在神龛上插几根箭，相传这是祖先过去征战时留下的，能够驱邪，防止外鬼蹿入。该族在门楣上还挂有羊角、牦牛角、蜂房、刀、锯、鱼网，这些灵物皆有避邪的作用。黎族把猪的犬齿、下颌骨悬于船形屋的房门外，作为驱鬼之物。拉祜族把熊爪、狐狸嘴挂在家族公社的门楣上，认为这些物件象征敏捷、机智，能战胜来犯之鬼。凉山彝族在门楣上挂一只鹰，侗族在门楣上挂一串木刀，苗族在门外悬一犬头，均是家庭灵物的重要标志。

布朗族认为祖辈的遗物最灵，必做一个方形的篾篷存放，具体内容根据祖先的性别和职务而定，如男子放他的镰刀、矛，妇女放剪刀、手帕；铁匠则放铁锤等；据说这些遗物不仅是怀念祖先，也是有神威的，能避邪，保佑家宅安全。这类灵魂不搬动，即使迁走他乡，家人也要定期来祭，如男子死绝，则请巫师火化。

氏族和村社也有自己的灵物。在哈尼族村社的寨门上，都挂有木刀，门两侧也有各种各样的灵物，左边有一男一女木雕像，右边则挂有铁匠的偶像，还有风箱等灵物。该族认为铁是世界上最坚硬的东西，永远能克敌致胜，因而把铁匠的偶像和工具也作为村社的灵物。哈尼族每年都建寨门，但旧的不拆，这样村寨有几年历史，就有几个寨门，人们也可以从寨门数目看村社的历史。建寨门时，必杀狗祭祀，狗头也挂在寨门上，让狗保卫村社的安全。

灵物也有部落性质的，如西藏色达草原徐它部落过去有一件无缝的衣裳，是部落的保护神，世代保存。如遇外力侵扰，部落

头人就上山，以无缝衣裳向敌人方向抖一抖，认为这样一来敌人便会不攻自败。

不难看出，灵物种类较多，它是在自然崇拜和万物有灵论的基础上产生的，对象已经简单化，是幻想出来的一种超自然力。这是原始宗教的一个进步，但是灵物崇拜还保留了一些自然崇拜的特点。有些灵物本身就是一种工具和武器，如西双版纳傣族把火镰作为一种灵物，进行狩猎和砍柴必须携带火镰，传说过去是携带取火的石块和压火器，这些灵物实际是一种取火工具，能起着征服自然的作用。又如许多民族把野猪獠牙、獐牙、狍角视为灵物，这些灵物原来就是天然的牙锥、角锥。类似的例证还有很多，它说明了某些灵物起源于生产工具。

(四) 生育神

在叙述了自然崇拜、图腾和万物有灵论之后，还有一类社会性颇强的神灵，主要指人类自身信仰方面，如祖先崇拜、社神、战神、职业神等等。在研究史前宗教或巫师所信仰的神谱中，有一种主宰生育的神灵，如女神、女阴、男根等崇拜，过去多将其全部归入祖先崇拜，实际上有些牵强。经过我们的研究，女神可归祖先神之中，但是男女生殖器——女阴和男根就不便归入了。不过，生育和婚媾之神却是普遍存在的，“按事实来说，只要稍将人文学的文字涉猎一下，便可相信许多仪式与信仰的核心都是人生的生理时期，特别是转变时期，如受孕、怀妊、生产、春机发

动、结婚、死亡等时期，即如对于受孕的信仰和脱生，精灵入怀，巫术孕娠等，都以不同的形式存在于任何部落”^①。因此，我们也在此专门加以论述。

1. 生育崇拜

女阴崇拜，又称女性生殖器崇拜。在我国广西新石器时代考古中，曾发现过女阴遗物。有些国外学者认为甘肃彩陶的贝纹也为女阴性质。这种信仰资料在考古中发现不多，但在民族学中保留较多。《太平寰宇记》卷七十六：“石乳水在州（四川简称）东北二十一里玉女灵山。东北有泉，各有悬崖，腹有石乳房，十七眼，状如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是子，瓦即是女，自古有验。”张君房《云笈七签》：“金堂县昌利化圆元观南院有九井焉，……盍醴泉之属。每岁三月三日蚕市之辰，远近之人祈乞嗣儿于井中，探得石者男、瓦砾为女。”

台湾西部平埔番西拉雅族在公厕和家里供奉陶壶，以多为贵，当地人以陶壶为女阴，石茎为男根。台湾人认为三角形图案为女阴。

四川盐源县前有一个打儿窝，该窝为一石洞，人们路过此处必往洞中投石，进则生子，不进则不育。据说该洞下通地河，也是巴丁拉木女神的女阴。云南永宁纳西族把当地的干木山奉为女神，山上有一石坑，人们认为这是女神的生殖器，祈拜能生育。四川喜德县泸沽观音岩上，有一个摸儿洞，里面堆满石块和

① 《巫术科学宗教与神话》第21页，中国民间文学出版社，1986年。

泥沙，妇女求育时多到此烧香，用手在摸儿洞里摸石沙，得石块者生男，摸泥沙者生女儿。

上述的玉华池、陶壶、打儿窝、摸儿洞、石坑，都是女阴的性质。此外，在云南剑川的阿央白（女阴）、四川广元的女阴石、湘西辰溪的风流岩，也是女阴崇拜的遗迹。在剑川石宝山石钟寺第八窟内，有一块女阴石，白族语称“阿央白”，意为姑娘之意，实际是女性生殖器模型。当地妇女婚后不育，多去叩头、烧香，或者用铜钱在女阴上划几道，或者在女阴上涂些香油，认为这样就能怀孕和顺产了。有人否认阿央白为女阴，主张是佛教的性质，其实白族供奉女阴决不限于石宝山一处，如在邱北县马龙村有一个白族庙也供女阴。

女阴崇拜在国外也比较流行，印度的伽兰女神就是一个裸体妇女，人们在祭祀时必须向她的阴部接吻。在叙利亚则流行子宫节。南非祖鲁族实行一夫多妻制，每家都有若干小草房，呈圆圈式分布，每个妻子都住一间，有自己的田地 and 仓库。该族认为上述圆形房子代表子宫，他们把生儿育女叫做“屋里的人”或“子宫里的人”。人们死后，也要修圆形坟墓，从侧面凹进去，尸体为胎儿状，期待来世脱胎换骨^①。

男根即男性生殖器，因以石或陶制成，又称石祖、陶祖。如果说女阴发现较少，男根的发现就比较多了，在文献、考古和民族学资料中都有不少资料。

文献记载中的男根也不少，在商代甲骨文中已有男根的形象，写成上形，金文写成丁形，一正一侧。甲骨文中的公羊、公

^① 《南非共和国的祖鲁族》、《民族译丛》1984年4期。

牛、公猪等字上均有上形，说明上为男性生殖器。也有人认为甲骨文中的祖字就是男性生殖器。孙作云先生认为男根发展为锅庄石，锅庄石发展为祖先牌位，郭沫若也认为男根为祖字。在西安三店村汉墓中还发现过铜祖。

《太平寰宇记》卷七十六“乞子石在州（四川叙州）南五里，西硤青衣江对立，如夫妇相向。故老相传，东不从西乞子将归。故风俗云无子者所求有应。”牂牁即男根，祭祀时在山前河边立一牂牁柱，巫师也手持一牂牁棒。作者在四川凉山调查时，发现在马湖南岸有西乞子石，东石腹中出一小石，西石腹中怀一小石，少数民族都十分相信，无子必求之。盐源县有一座公母山，其中的公山就是男根，母山为女阴。这种山在泸定河畔也有之。

民族学中也有不少男根资料，云南西双版纳傣族男子供奉“坐记布”（男根）、“坐记咪”（女阴），以石或木制做，呈红色，平时藏在竹楼内，禁止妇女看见，遇到战争则佩戴在身上，能避邪。此外还有一种用藤条围制的两性交媾状，称“郎戛”，也具有神秘的避邪作用。当地的克木人，在过泼水节的前夕，要选一青年男子，把面部涂黑，带上以木料、头发做的男根，在村中游街串巷，其他人尾随其后，男子敲竹筒，女子击“道道”（一种竹筒式的乐器）。最后将男根丢进河里，据说这是求雨和求子仪式。在西双版纳景洪县曼勒山上，有一根石柱，被傣族奉为男根。当地传说原来的妇女与狗交媾才生育子女，后来狗被子女杀害，妇女与石柱交媾才生育后代。西藏居民发现有“凸出如柱者，则信为山神之阳具，无子嗣者常祈祷之”^①。

① 洪泽尘《西藏史地大纲》70页，中正书局，1936年。

门巴族以木料制成男根，悬挂在房上，起保护神的作用。

四川木里县大坝乡有一个鸡儿洞，里面供一个30厘米高的石祖，当地普米族妇女不育时，就到鸡儿洞祷告，烧香，并且在石祖上坐或蹲一下，这样才能生儿育女。木里县有些纳西族还在山洞里供奉石祖，不育的夫妇多前往求神，并有一套复杂的仪式。川湘地区有些土家族在晚上跳茅谷斯舞时，人们都穿着古老的草衣，围火而舞。每个舞者佩戴一个修长的草编男根，人们一边跳舞一边甩动男根，有的还在男根上插一竹筒，不时向妇女身上喷水，妇女以此为荣。

在其他地区也有供奉男根之习，如吉林乌拉街满族就有所供奉。《中华风俗志》记载东南沿海地区还有抬着男根举行踏青游春之举。其实，踏青游春就是古代走婚之习，后来演变为求育和恋爱的习俗。

考古发掘中也发现了一些男根资料：在考古中出土了大量陶祖，发现地点有陕西临潼姜寨第四期文化；铜川李家沟；华县泉护村；长安客省庄；河南浙川下王岗；信阳三里店；临夏张家嘴；湖北孜江关庙山；安乡度家岗；广西坛楼、石铲；钦州独料；郑州二里岗；齐齐哈尔郊区等。在新疆罗布淖尔遗址还出土了木祖，在陕西黄陵县城关还发现了北宋时期的瓷祖，这是作冥器随葬的。这些考古资料说明，远在新石器时代晚期就有了陶祖，其中以姜寨和李家沟为最早，相当于仰韶文化晚期，后来陶祖有进一步发展，并且残存到阶级社会。

在上述列举的资料中不难看出，无论是女阴或男根，在远古人类的信仰中都占有重要地位，也是巫师所信仰的神谱中不可缺少的神灵。人类为什么崇拜自己的生殖器呢？必须从人的生育观

谈起。

人类最基本的需要有两条：一是物质生活的需要，通过生产劳动解决衣食之源，这就是生产斗争问题；二是人类自身的生产，因为人类是有生命的高级动物，生老病死，乃是人生之必然。氏族为了自己的生存和发展，必须在进行物质生产的同时，进行种的繁衍，这就要通过一定的婚姻形式，实行男女交媾，最后由生产的主要体现者——母亲生育出下一代。

自人类诞生以来，在相当长的历史时期内是不懂得生育是怎么回事，也不明了性交与生育之间的必然联系的。但是人类了解母亲生育子女是很早的，不知有父。在当时的条件下，除认识生母之外，也把自己的来源归于图腾。图腾与始祖母的结合，或者是感生神话，才能生育子女，这是母系氏族社会的生育观念。当时的父亲还被排斥在生育之外。这时人类为了祈求生育，就崇拜女神、相信图腾。到了父权制建立以后，人们的生育观念改变了，母亲当然是不可缺少的因素，但是图腾逐渐退出了历史舞台。由于现实生活中夫妻结合而生儿育女，人们也开始认识到父亲也是自己的来源之一，男女结合才能繁衍，这是人类认识自己的重大突破，使男子取代了图腾在生育中的作用。因此，出现了崇拜男神和男根的信仰。在这种崇拜仪式中，人们往往用面粉或泥土制成男性生殖器模型，对它加以膜拜。其目的是激起人们的性欲，鼓励婚配，增加生育，繁衍后代。如贵州台江苗族在祭祖时，就用糯米制成生殖器，贴在墙上，最后为参加祭祀的人们所偷食，而在仪式结束的晚上，人们还过着毫无界限的性生活，以促进人口的繁殖。怎么理解这种活动呢？“……在仪式上放任性，并不只是纵欲，乃表现对于人与自然界的繁殖力量的虔敬

度；这种繁殖力量，是社会与文化生存所系，所以要被宗教所注意”^①。同时，这也是强烈的父权制生育观的反映。当然，父权制是继私有制的产生而出现的男子对女子的支配，反映在婚俗和生育信仰中的男子也是高妇女一等的，“过去男女偶像是平等的，现在，男性生殖器像已经不能使人平等，象在原始时代那样”^②。至于说石祖与祖先崇拜的关系，我们认为有一定联系，但不是一回事，不能混为一谈。

（五） 祖 先 神

对祖先神的崇拜称为祖先崇拜，它是人类对已故亲人的敬仰，它是在灵魂崇拜的基础上产生的，强调信仰者与被崇拜者的血缘关系，是比较进步的原始宗教形式。其起源也是较早的，有些人认为在仰韶文化时期尚无祖先崇拜，这是与事实相矛盾的。

在前面谈到图腾崇拜时，已经指出，图腾与氏族有一定的血缘关系，它已经具有祖先崇拜的一些因素。赫哲族的祖先偶像为两个木人，一男一女，男子平头，女子尖头，均以熊皮为衣，人熊结合，正反映了人和图腾的关系。人类最初除迷信图腾是自己的一个起源而外，对祖先最早而最明确的崇拜是对女性祖先的信仰。

① 《亚米神话科学和宗教》24页，民间文学出版社，1986年。

② 拉法格：《宗教与资本》39页，三联书店，1963年。

女神像在考古、民族学中有大量发现。欧洲旧石器时代晚期的妇女雕像（图8），我国红山文化的妇女陶塑像，既是生育之

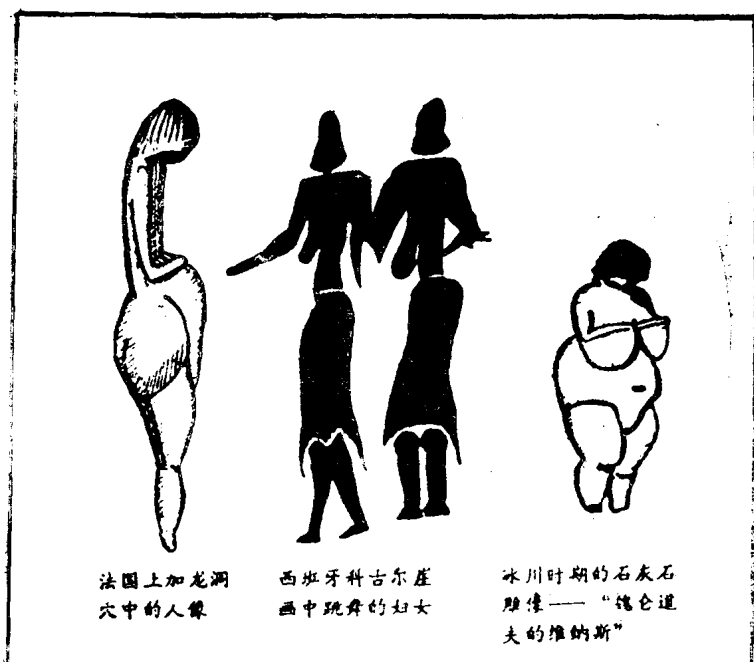


图8 欧洲旧石器时代的女神

神，也是女祖先的偶像。在当时的条件下，两者是一致的，只是这种祖先有始祖母之意。在新疆罗布淖尔古墓中出土了六件人雕像，其中有五件木雕，一件石雕，绝大部分为女性。它们有丰富的乳房、肥硕的臀部，可见这些也是女神形象。

民族学中的女神就层出不穷了。壮族供奉花婆女神，传说是原祖母，又是生育神。产后妇女必须在床头挂花婆女神象，供品必有花朵。在广西左右江居住的壮族则供白马娘娘，实际也是花婆。贵州榕江侗族村村寨寨都供“沙麻”，即始祖母。一般供在

村外的小房子内，以石或银制成偶像，周围埋四根木桩，其上撑一把伞。侗族认为“沙麻”是他们最大的神，如出外斗牛、行歌坐月、串亲戚等活动都要打上伞，象征“沙麻”同行。平时由祖母头管理祭祀，每月初一、十五都要拜祭。每年一、二月举行大祭，杀一猪一鸭二鸡，全村在祖母庙前欢聚，祭神后进行会餐。广西隆林苗族有许多女神，其中有火灶婆、床神婆、房神婆、火灰神婆，均从女性。湖南和贵州有些苗族在祭祖时，要在祭坛前用树枝搭一个山洞，洞内供一女神，杀猪祭祀，然后进餐。

四川木里县屋脚村有个山洞，内供巴丁拉木母神，以一个人形的钟乳石为偶像，乳房突出。洞内有一个水池，洞外有一个白香树。妇女月经不调或者不育时，要在巫师的带领下，到女神前叩头、烧香，饮洞内水池里的水，当天可在附近结交“阿注”（男朋友），过野合生活，之后再往白香树上丢一个羊毛球，如果羊毛球挂在树枝上则象征能怀孕，挂不上则继续投羊毛球。当地永宁纳西族崇拜干木上的女神，有趣的是，女神也过着世俗的生活，有自己的“阿注”，如象征男神的哈瓦山、普兰山、则枝山和阿底比吉雪山都与干木女神有过群婚往来。

东北满族家庭多供佛托妈妈，汉意是老根妈妈，或女祖先，其形象是一个裸体女偶像，或者以树枝、或以一黄布口袋代替，后两种形象均有女阴之意。祭祀时必在夜间，且不掌灯。

以上所举的女神例证，都是一个部落或民族对自己始祖母的崇拜，这是氏族制度的遗风，当时还没有、也不可能有家庭的女祖先，因为当时还没有家庭，氏族、部落才是社会的组织单位，女祖先也归氏族或部落所有。

当父权制取代母系制之后，才出现男祖先，这种祖先就是父

系氏族或部落的男性始祖，如永宁纳西族已有男神，形象是骑马的男子，这是该族从狩猎经济过渡到游牧经济的反映，与过去女神骑鹿形成鲜明的对照。当然，女神和男神也有过一个彼此消长的过程，两者还有过斗争呢。台湾高山族也供奉男神，还有一个“神藤相擦生出了人类”的传说。传说台湾扬善土陀山上，有一块巨石，象征一位男神，附近还有一个巨竹，代表另一个男神，他俩相互摩擦，即生育了儿女。这个传说是强调有父无母也能繁衍后代，彻底否定了母系制，而过去在母系制条件下，是不承认父权在生育中的作用的。这是父权制高度发展的产物。

随着祖先崇拜的进一步发展，特别是氏族发展为父系家庭公社和父系家庭，也出现了家庭祖先崇拜。父权制家庭的神就是祖先的神灵。因为这种家庭的成员把自己的家长那种亲属间的眷恋之情转移到祖先神灵身上^①。供奉祖先的目的，一是对祖先的眷恋；二是祈求祖先保护。

黑龙江呼玛地区的鄂伦春族称祖先为“父亲的父亲”，在树神上或仙人柱内供有祖先牌位，过年时以兽血涂抹祖先偶像的嘴，意味着祖先吃了兽肉，祖先才保护子女。

达斡尔族则在一块布上绘有祖先偶像，上方画有日、月，下面画一排人，象征历代祖先。

云南彝族“信其祖先灵魂，藏于编篮中，编篮由碎竹组成，深约四尺，沿宽六、七尺，内置竹签长二三尺，签端束一撮草与羊皮一幅，另一竹枝横穿篮中，可悬梁上，三年一易，篮烂即埋地下”^②。

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷396页，三联书店，1960年。

② 马长寿：《中国西南民族分类》，《民族学研究集刊》卷四一期，1936年。

贵州水族有一个过瓜节，传说过去八月节时，老人出外讨瓜，结果从房子上摔死了，子孙为了纪念老人，到了这一天都禁食肉类，头一天把室内的炊具、食具打扫干净，第二天鸡一叫，就把南瓜、豆腐、鱼等食品供上，还有糯米饭、酒、衣服、糕等，还祷告说：“我们过瓜节了，请老人来吃饭，然后全家才进餐。”这是一种祭祖日。

傣族称祖先为“披发”，住于竹楼中柱附近，一年大祭一次，平时每天都祭，没有偶像，但有两种象征物：一在火塘附近的墙壁上有一竹架，每天都往其上供一团糯米团；二是当老人死后，以刀尖挑若干饭粒于布袋内，挂在中柱上，作为祖先象征，故称中柱为祖先柱。

白族家有家庭祖先，家族有祠堂供奉家族祖先，以木牌为偶像，在正月初一、清明节、五月五、六月六、七月十五、中秋节、腊月初十，均祭祀之。

普米族除笼统地供奉女神外，也供家庭的祖先，包括历代世系，一般是先母系，后父系。近期世系的两三代老人，也是祭祀的对象，称敬老人。该族认为这些家庭祖先刚死时，住在坟山上，平时在锅庄附近接受祭品。死后若干年则久住普米族的古老住地——木里老家，但逢年过节还回到家乡团聚。

傈僳族在正月初一要全家聚在火塘周围，向祖先敬酒、献食，由家长一一唱出祖先的名字，由远祖到近代的祖先，都请回家过年，也希望他们保佑家庭，最后全家才能进餐。

在苦聪人地区，以一块箴巴为祖先偶像，平时挂在家长墙上方的竹箴上，供有三个小竹杯，内放酒。平时家人有病就祭祀，在春节、尝新节和迁居时要隆重祭祀。祭祀由家长主持，一般是

父死长子继承，长子故由次子继承。搬家时由家长背祖先牌位。如分三家则做三个祖先牌。

布朗族认为家族公社已故的男女均是自己的祖先，没有偶像，在墙上有一个箴台，巫师认为这是祖先的灵魂居住的地方，平时祭祖、上供都在这里。但是祖先在家里的住处决不限于此。因为在火塘两侧有两根对称的柱子，一为男柱，一为女柱，分别代表祖先。砍中柱时必须进行占卜，砍树时不能出浆，优先抬回村内，抬时一定要先站定，走得要稳。在男柱上包有草排、蜡条。女柱除草排、蜡条外，还有箴圈、手帕等。

以上事实说明，祖先崇拜是人类对自己的始祖以及近亲祖先的崇拜。但是在祖先的内涵中，并不包括凶死的成员。同时，祖先崇拜在私有制产生以后，成了重要的崇拜对象，特别是进入阶级社会以后，祖先崇拜已经由氏族性变为强烈的宗法性，不少祖先祭祀是由家族、宗教或国家执行的。国家有太庙，族有宗祠、家有祖龕。这是我国祖先崇拜的一个明显特点。

有一种说法，认为人活着是人，死后就变成鬼了。这里涉及什么是鬼神问题。人类最初只相信人有肉体 and 灵魂之分，就是死亡，也只是肉体的消失和灵魂的出走，但灵魂是不死的。人是如此，自然万物也有实体和它们的灵魂。这些灵魂就成为各式各样的鬼神，也就是说先有灵魂，后有鬼神。当时还没有鬼。在以后的宗教发展过程中，人类发现无论是人类死亡本身，还是其他崇拜，逐渐认为人类有两种不同作用的灵魂：一种是对人类有益的，能保佑人类生存，人们基本上以祈求、祭祀等形式进行崇拜，这就是所谓的神；另一种是对人类有害的，能危害人类生存的，人们除对它们有讨好祭祀的一面而外，主要是利用诅咒、驱

赶等巫术手段进行驱逐，这些灵魂就发展为鬼。因此，鬼神的分野出现较早，可以追溯到史前时代的新石器时代晚期。随着私有制和阶级的产生，掠夺战争的频繁，私有观念和公有观念的产生，人类对鬼神也赋予了善恶之别，即神是善的，鬼是恶的。这种神既包括人类自身的远近祖先，也包括自然、图腾、人造物等崇拜，与此相适应，鬼的范围也不限于凶死者变为鬼，也包括对人类有危害的一切事物的灵魂。

其实，并不是人死后就变成鬼，作为神与鬼的分水岭，要看死者是怎么死亡的，如正常死亡就能归入祖先神的范围，如果是凶死则归入鬼的范围，这一点在各民族中都能找到说明。

傣族把正常死亡者均看作是祖先的性质，但非正常死亡则变成鬼，如淹死、烧死、杀死、吊死、难产死等。这些人死在什么地方，该地就有“披轰”，汉意为凶死鬼。不能入公共坟山，另外单独埋葬，祭品有几件泥捏的牛、马、猪、鸡、狗、羊、无头人等。

白族人认为正常死亡者归于祖先系列，凶死者则为野鬼或恶鬼、包箐鬼、白虎鬼、杀气鬼、西云鬼、客鬼、阴谋鬼等。

壮族遇到死亡事件，实行土葬和拾骨葬。凶死实行火葬，然后由巫师捧骨灰跳火堆，或者进行三次迁葬，否则单独埋葬，祖先不承认，就变成孤鬼。如果成年而未婚时死亡，必须特殊处置，其中男性死者，要用布袋罩头部，以竹篾缠身，实行俯身葬。这样死者才能找到回家的路线，不会扰乱活人。如果是女性死者，必须为她找一个年龄相近的男性死者，实行合葬，她才不变成孤鬼，也不会回家里捣乱。

苗族有鬼神之分，正常死亡为祖先性质，凶死者变成各种

鬼，危害活人。如“西丢”鬼，是由单身汉死者变成的，他专门害妇女生病；“西昂”鬼，是由贪财死者演变的，它看见谁发财就眼红，进行种种破坏；“期者留”鬼，是由被杀的坏人变的，喜欢吃牛肉，专门使人不会生育；“期者闹”鬼，是由被杀者的头变的，又称淫鬼，专门乱搞男女关系。

哈尼族对于不同年龄的死者，有不同的处理方法：未婚青少年、已婚未育和只生女儿不生儿子的死后装殓从简，抬出埋葬了事；已婚而生儿育女的成年男女，才有较复杂的送葬仪式，最后埋入公共墓地；凶死者的灵魂变成野鬼，皆就地埋葬，不能入公共墓地。从哈尼族的葬俗看，不仅凶死者进入鬼的行列，未成年、未生儿子的已婚者，也要进入鬼的行列。

所谓鬼，就是由凶死者变来的，后来又把自然界某些对人有害的神也列为鬼，甚至变成一个鬼的世界。所谓五殿阎罗王，就是管鬼的神。

祖先崇拜由来已久，在欧洲尼安德特人时期，已经把死者按睡眠的方式埋葬，附近随葬有生产工具和山羊骨骼。我国山顶洞人也有自己的墓地，在死者周围随葬有项链、骨针等，还在尸体附近撒有赤铁矿石粉末。在新石器时代埋葬制度有进一步发展，起初是同一氏族的死者埋在一个墓地上，按性别分开。后来又出现了男女或夫妻合葬。说明社会组织发生了变化。同时，为每个死者随葬有生产工具、生活用器，说明人们已经相信人死后还要继续生活，因此要为他埋葬各种生活的必须品。这仅仅是对刚刚故去的祖先的祭祀。此外，事后还要经常举行祭祀活动。这在各民族中都是普遍存在的，象苗族的祭祖——吃牯脏活动，为时达四年之久，每隔十二年举行一次，规模之大，时间之长，内

容之丰富，在中外民族中都是比较罕见的。

关于祖先崇拜的实际意义，一般人都认为是对祖先或已故亲人的怀念，这是肯定无疑的。但是，这不是主要的。主要的意义有两方面：一方面人们通过祭祖加强家族或氏族的血缘观念，以便加强团结，有利于生产和氏族公共事业；另一方面通过祭祖活动重温过去的氏族或家族历史，激发人们的自尊心，重温氏族间或部落间的矛盾和仇恨，以便伺机进行血族复仇。

“人们起初相信——正如托列斯海峡中群岛上的居民一样——勇敢战士的灵魂死后将比普通人的灵魂生活得更幸福。这种信仰对信仰者的行为发生着最不容易置疑而有时是非常有力的影响”^①。人们正是在祭祀的过程中，继承先人的遗志，努力进行新的生产或复仇的战斗。

（六）社 会 神

在上述神谱中，除了祖先崇拜和生育崇拜而外，基本都是自然崇拜的神。反映了人与自然的关系。但是还有一种神灵，并不是说明人与自然的关系，而是反映了人与人之间的关系，也就是具有社会性质的神灵。因此，在上述生育和祖先崇拜外，还有一些重要的社会神。社会神是将社会现象和社会力量人格化而形成的神。它是宗教意义的神。但更重要的是具有社会功能，在政

^① 普列汉诺夫：《论艺术》第104—105页，人民出版社，1965年。

治、思想上起重要的教化作用。包括命运神、爱情神、战神、财神、禄神、衙门神、民族神等等。现举几个例证加以说明。

社 神

社神又称寨神、村神，是农村公社形成后才产生的。崇拜对象是对建寨有贡献的人物，或者被该寨消灭了的著名敌人。这种情况在傣族、布朗族、哈尼族、基诺族和壮族中极为明显。

傣族称寨神为“披曼”，每个寨子都有一个寨神。其来源有几种情形：多数为该寨的建立人或第一任头人，也就是氏族或家族的族长；还有些是新分出的寨子，仍供奉原寨的寨神；有的寨以号为寨神，这是领主规定该寨为吹号寨所致；此外，有的寨以自己的敌人为寨神。寨神有男女之分，即寨公鬼、寨母鬼。这是建寨人夫妻关系在宗教上的反映。寨鬼有一定的管理制度，其中管理公鬼者为“召曼”，一般由村寨头人兼任。母鬼由“咪曼”管理，由头人指定或选举。每个寨都有一个寨鬼房，供有寨神。寨神有两次大祭，一次是插秧期间；一次在秋后，这是祈求丰收之意。一般各户出一鸡，祭祀后，大家共食，或把鸡还给各户自食，但鸡的内脏要送给祭司。送鬼仪式多三年一次，比较隆重，杀牛或猪祭祀，剥牛用竹矛。各户也准备祭品，通常编一块竹篾片，在其上放几个泥捏的人、牛、马、鸡、猪、狗，再放蜡条二条，送到鬼房去。送鬼只有本寨人才能参加，外寨人不能介入。所以祭祀期间，必在村外路口插竹篾片，作为谢绝外人进入的标志。

与寨神有关的还有三种神：一是寨心神，是建寨时在寨子中央埋石块或钉一木桩，外以竹篾笆围起来，作为村社的灵魂。祭

祀时杀猪、鸡，并送蜡条、泥俑、柴火、大米、火灰等，供寨神享用。布朗族的寨心神与傣族的寨心神相近。每个村寨都有寨心，这是建寨时就修好了的。建寨必经占卜选择地点，然后在村寨周围栽许多树桩，由召曼围绕村寨念经，众人尾随，边舞边歌，以草绳、白线把木桩连起来，象征村寨团结。人有心，寨子也有寨心，即在寨子中央插一木桩，附近堆许多石块，建成高台，这就是寨心神或寨神。人有四肢，寨子也有四门，有一个正



图9 河南南阳画像石上的门神

门和三个侧门。布朗族的所谓入室仪式，是新进寨的人，必须通过宗教仪式取得寨神的同意。方法是此人必须送给召曼一对蜡条、一包草烟、一包茶叶、一对小鸡、一拿布、一元半开，对召曼请求说：“尊敬的召曼，我愿当你的儿女，听你的话，请收留吧。”召曼接礼后，向他讲述要守寨规，多干活，不偷窃。语毕，召曼为新入居者叫魂、拴线、祭寨心神，并给他一块土地，帮他盖竹楼。二是门神。汉代画像石中的神荼、郁垒，就是较早的门神（图9）。从民族学资料看，最早的门神是各种避邪物，后来才有固定的神守门。其中又分房门、村门和城门之神。神是坟地神，因为坟地是村社的有机组成部分，人活着居住在村内，死后埋入村社坟地。村内有病人时要祭坟地神，方法是取一竹篾，上有泥人、泥牛、泥马、泥猪等十二件，送到坟地即可。

白族的本主崇拜也是发源于社神。但由于它经历了漫长的发展过程，经过历代加工充实，使本主成为一个比较复杂的崇拜对象。然而通过历史的分析，本主是有不少类型的，各自是在不同的历史条件下产生的。初步分析有几种情况：

一种是以村社的社神而出现的，这是本主的原始形态。本主主宰村社的大小事务。这种本主的具体形象，有的是原来信仰的图腾，如大理的九姑娘本主，就是龙王之女，他有许多兄弟，也被不少村社奉为本主。老大为大老爷，是永华乡的本主；老二为二老爷，为大庄村的本主；老三为三老爷住龙王庙；老四为四老爷为大兴村、大果村、小果村的本主；老五为五老爷，为桥后村的本主；老六为六老爷，是峭坪村和横木村的本主；老七为桥后大树村的本主；老八为水头村的本主；老姑娘为邓川漏邑本主。这可能是白族先民信仰龙图腾在社神信仰中的反映。有些本主则

是村社史上的英雄人物，如大理周围供的杜朝选、大理羊皮村供的段赤诚，都是同蟒蛇搏斗的英雄。

一种类型是进入阶级社会以后，有些政治人物被奉为本主。封建社会中的一些文臣武将都成了本主，如细奴逻、赵善政、段思平、段宗膀、李密、傅有德等。说明这时的本主已有明显的阶级性，而且是比较晚起的。这是本主崇拜的次生形态，是社神的变态。

本主皆有庙宇，除平时祭祀外，还有定期的庙会，一般在岁首年终举行。也有的在本主的诞辰日举行。

本主庙内供本主偶像，有男有女，也有本主的侍从和子女。所以在本主庙内有十几座或几十座神像。正殿供本主，还有子孙殿、牛王殿、马王殿、财神殿。一般祭祀必到本主庙进行，但如几村供一本主，也可在祭本主期间，按规定时间，各村可把本主背（或抬）到本村去，供村人朝拜。如剑川西湖地区上沐邑、下沐邑等五村，共拜赤子皇帝为本主。每年七月二十三日起，首先由上沐邑村迎出去。此后，再由江尾屯、前山屯、柳营村迎接，最后把本主送回本主庙。迎本主时，前面打红伞、龙凤旗、飞虎旗各一对，由二人抬着香炉、四人抬着木制本主像。

祭本主的目的是为保佑人畜平安，五谷丰登，子孙繁衍。还有耍龙旗、舞狮子、踩马和跳牛等活动。

战 神

战神，又称战争之神，也属于社会神的范围。战神可能起源于军事民主时期。战神是由氏族时代的军事首领或战斗英雄演变来的。《山海经》中的刑天就是无头战神（图10）。纳西族巫师“东巴”称战神为“阿聪”，又称胜利神、护法神。战神主宰战



图10 《山海经》中的战神——刑天

争胜负。每遇战争，必须祭祀战神。战斗结束也要祭祀战神。战神是“东巴”的护法神。“东巴”要驱逐各种恶神，必须请战神帮助。由于“东巴”与恶神为敌，“东巴”死后，各种恶神都纷纷来吃“东巴”，进行报复。因此，在为“东巴”送葬时，一定要跳阿聪舞。舞者头戴盔，身披甲，手持战旗和刀、剑等武器。壮族有十二兄弟神，也是战神性质。该族巫师在祭祀十二神时，必戴面具，念道：“种庄稼不够吃，打猎也不够吃，必须出去抢夺，抢来粮食大家吃，抢来牛羊大家分，抓来的妇女共同分配，剩下一个女人要轮奸，……”这些赤裸的祭祠，正反映了战胜的性质。

行业神

在学术界对行业神的研究，多认为它起源于中世纪的行会，其实行业神由来已久。它是随着生产分工的出现而发生的。最早的行业神是猎神。有的民族可以没有农神，但不能没有猎神。猎神不仅普遍，产生也很早。如鄂伦春族、独龙族均有猎神。基诺族还把猎神分为大、中、小，祭祀也有区别。其中的“厚司”管鸟，“扣模”管小兽，“梢斯”管麂子以上的大兽。每家都供三种猎神，如猎到麂子就由射中者提着右腿，感谢山神，回村后由巫师率领男子祭猎神，背着妇女吃麂头肉。猎到马鹿则先割一块肉，插在木棍上，对山神实行坐祭，然后把肉煮熟，再行熟祭。猎到的野牛先抬回村内，全村禁止生产，杀猪鸡祭献，牛头要用耳环、鲜花、银饰装束起来，献给猎神。白族的猎神有三个，均为女性，认为她们是山神的妻子。每次出猎，白族猎人必在家杀一母鸡，并且为猎神供一碗兽肉，祈求猎神保佑。汉族的农业神，是后稷。相传他为尧舜的农官，是农业发明家，后人把

他奉为农神。《礼记·祭法》：“厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”其实，中国农业的发明者应该是神农氏，后稷所处的时代较晚，可能在某个农业生产领域有所发明，才为周人奉为农神。后来，又变成中华民族的农业神了。随着手工业和商业的发展，才产生了各种各样的行业神，即三百六十行，行行都有保护神，并且各司其职，如蚕神为马头娘；梨园供二郎神；盐业供葛洪；木匠供鲁班；酒业供杜康；舟人供天妃。哈尼族的铁匠都为神授，如同某些巫师一样。他们所用的工具有神秘性，放在寨门外可避邪。铁匠本身也把工具作成模型，放在住处上方，还定期祭祀。傣族供奉酒神，煮酒时必须向酒神拜祭。否则煮不好酒。由此看来，行业神起源较早，可追溯到史前时代，最初的是猎神、农神，后来随着社会分工的扩大，行业神才增多了，所谓三百六十行都有行业神是较晚才形成的。行业神是民间信仰，它是社会分工和手工业发展的一种产物。这些神往往是某行业的开山鼻祖，或者有功人物。因此，行业神不仅讴歌了某些历史人物的发明创造，同时也是对某些有产者的肯定。

民族神

在实行民族压迫的社会里，被压迫民族也把压迫民族作为神来崇拜。如独龙族供有怒族神、藏族神；怒族供白族神、纳西族神；傣族供汉族神；鄂伦春族供衙门神等。傈僳族供的勒墨鬼，即是白族神，祭祀时必须杀猪、羊，用白族语言祈求说：“你不要咬我，某处有怒人，你去咬他们吧，千万不要咬我们。”这是民族矛盾和民族压迫在宗教中的反映。

社会神种类很多，这类神的实质是人神，高尔基说：“古代

著名的人物乃是创造神的原料——赫刺克勒斯，劳动英雄，万能家，最终被擢升到奥林普山上，归入诸神之列”^①。我国古代的伏羲、女娲、神农、后稷，共工、大禹、鲁班等等均是这种性质的神灵。还有财神、命运神、爱神、守护神、衙门神、城隍等。这些神是把社会现象和社会力量人格化、神灵化而形成的，一般是在人类迈入文明社会以后出现的，有些时代很晚，是次生巫教或再生形态巫教的产物。

通过以上各种鬼神信仰看出，人类的鬼神世界观是不断变化的，由简到复杂，又由复杂变为简单，但是后一个简单不是别的，而是一神教的兴起。众所周知，史前时代的神是彼此平等的，互相独立，各部落都有自己的神，尚没有一个统一的神。各个神主宰各个部落的事务。当时的神“都是本民族的神，神的权力不越出它所保护的民族领域界以外，便是别的神在独占地统治着”^②如傣族各勐有勐的神，各神不能管他勐的事，这些勐神就是由部落神演变来的。

当时虽然有人与神鬼之分，但起初是混沌的，在空间上并没有一个明确的界限，进而才出现人的世界和鬼神世界的分野。阶级社会才把“世界分成天、地、人神等不同层次，和不同层次的沟通，乃是宗教人物的重要任务”^③，这在中国古代文献中有不少记载，《国语·楚语》讲楚昭王向大臣观射父询《周书》中重、黎绝天地之道一事，观射父说：古代民神不杂，有特殊才能的巫覡才是通天地的，到了瞽之衰，九黎乱德，民神混杂，人人都

① 《苏联文学》第39页，人民出版社，1978年。

② 恩格斯：《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》64页，人民出版社。

③ 张光直：《考古学专题六讲》第10页，文物出版社，1986年。

能通神了，颛顼才派重、黎把民、神分开，天属神，地属民。这种记载，说明远古时期民神不杂是不对的。当时人神是混杂的，但彼此并不直接相通，而是由巫覡沟通的，他们应是氏族巫师。随着氏族瓦解，氏族巫师消失了，出现了“家为巫史”，从而形成民神混杂。但颛顼把民神分开，把人、天、地分开，天属神，人属地，巫、王通天，这正是父权制社会阶级兴起以后的鬼神观。也就是巫教的天地阴间三界说，天上住神，地上住人，阴间住鬼。当时诸神的平等关系改变了，分散隔绝的状态也被打破了。产生了主神和次神，有了地位高和地位低的神。佉族已经有了阶级分化，出现了奴隶主，在多神中也产生了最大的鬼——“木依吉”，他管理其他神，有些神又是他的儿子，说明父系血缘还有一定影响。傈僳族已产生了阶级，在神中也产生了最高的神——“米斯尼”，他主宰一切林山、土地、石头和各种生产活动。独龙族已有阶级的萌芽，又受周围民族关系的影响，在独龙族的神谱中也有了分化，如天神住在最高的天上，主宰一切，还有其他神服侍。这种情况在云南纳西族的东巴教中也有。从东巴教的主要神来看，已充满阶级社会的内容，第一位神是盘，为藏族的神，称藏盘巫师，是藏族本教传入的反映；第二位神是禅，是白族的禅巫师，是佛教从大理传入的产物；第三位神是高，是打胜仗的统帅，由武官演变来的；第四位神是吾，为文官神，由军师、谋士变来的；第五位神是窝，为纳西窝巫师；第六位神为恒东巴文，为戴尖帽的佛座形，是佛教神的概称；第七位神为固，意为能者；第八位神为思，即智者；第九位神为量，即大量师；第十位神为筹，为营造师；第十一位神为主，酋长和官；第十二位神为丁，即吏和目；第十三位神为本，即东巴巫师，第十

四位神为扒，即占卜师。从纳西族东巴的神谱看出，其中既有统治阶级的官吏，又有佛教道教的影响，还有巫教本身的巫师，也有代表知识分子的“智者”、“仗量师”等等。但是诸神的地位已经有了高下之别，而东巴最大的神是天神。过去纳西族的“王者”，也是东巴教的崇拜对象，说明一神教开始出现，天上以天神为大，地上的神以王者为大。这一史实说明“没有统一之君，就永远不会有统一之神”^①。至于汉族的阴间世界（图11），更是较晚时代的产物。

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷45页，俄文版。



图11 汉族死后因果报应图

四、预言、征兆和占卜

在了解巫师及其世界观的基础上，再看看巫师所从事的活动。概括地说，巫师的活动是比较复杂的，其共同点都是沟通人与鬼的联系，通过超自然的手段去解决人世间的问题。具体方式有：能够预测鬼神态度的预言、征兆和占卜；有祈求、讨好鬼神的祭祀活动；有影响、控制自然和他人行为的巫术；有人驱鬼治病的巫医活动；有借助神明裁决人间纠纷的神判等等。

（一） 预言和征兆

预言是巫师预测未来事态变化、前景好坏的一种活动。有人说预言是一种巫术，其实不然，在巫师看来，巫术能影响、控制自然和他人，以达到自己的目的，预言能知未来，但不能改变未来，也不能影响未来，所以它不是巫术；当然，预言也不是占

卜，尽管两者都是巫教的未来学，可是占卜不仅能预测未来，也可以了解过去发生的事情。

一般巫师都有一定的预言能力，所谓预言乃是巫师于主客观形势分析之后，对其中最大的一种可能性的猜度。《新唐书》第二百一十七卷，记载有维吾尔族萨满的预言情形。相传唐肃宗永泰元年（公元765年）回纥与仆固怀恩等寇唐，郭子仪单骑往回纥营，晓以信义。事先回纥巫师曾预言有大人来，必和。回纥酋长誓服遂曰：“怀恩谗我曰，唐天子南走，公见废，是以来。今天可汗在，公无恙，吾等愿还击吐番，以极厚恩。”于是，子仪持酒，胡禄清盟而饮，子仪曰：“唐天子万万岁，回纥可汗亦万岁。二国将相如之。有如负约，身死行陈，家屠戮。”方时，回纥宰相磨咄莫贺达干顿等闻言，皆夺气。酒至其所，辄曰天易公誓。其始，据说曾有二巫预言此行必不战，当见一大人而还。至此皆相顾而笑，言巫之不我欺也。这里所说的巫就是萨满。

在巫师中也有极少数人精于预言，哈萨克族的“杜瓦纳”，头戴白鹅皮帽，身上披白鹅皮缝制的外衣，骑着白马，手持一根短矛，哈萨克族认为“杜瓦纳”是无所不知的圣人，是一位预言家。

预言并不总是失败的。有些预言之所以能得到了所预见的结果，主要是以把握了客观事实的发展为前提的。可举一个例子说明。1960年7月，云南有一民间文学专家去甘孜拜访登巴江才歌手。歌手尚未见来者的面，就说“三天后会有人来跟我谈《格萨尔》”，这位专家一听不知何故，以为歌手真有一种预言能力，后来才知道，这位专家头几天在康定时曾同别人谈起拜访歌手的事，不久传到歌手耳中，他才说了上述“预言”。我在兴安岭调

查鄂伦春族期间，曾遇到一位左眼失明的猎手，我问他怎么失明的？他说：“让熊爪抓的，如果我听萨满的话，就不会弄瞎眼睛。”后来我又找到了劝告他的女萨满，问她是怎么劝告这位猎手的，她说：“我看他心中有事，就说你不要出猎，否则会遇到不祥。”事情是这样的：这位猎手的妻子病了，他忐忑不安，心绪不佳，因此萨满才说了上述劝阻性的预言，但猎手没听，第二天进山林里狩猎去了。在林中遇母熊，猎手一枪射中，母熊倾倒在地，平常在猎到熊时，必须举行一番祈求仪式，然后才能索取猎物。这次猎手心里烦躁，急于回家，未做祈祷上前就去拽熊，原来熊并没有死，一爪扑过来，摘掉了猎人的一只眼睛；幸而他急中生智，又补了一枪，才把熊打死了，否则还会葬身熊口。这件事一下子就传开了，当地人都说萨满有十拿九稳的预言能力。其实，这是女萨满掌握了猎人心理状况而作出的判断预言。

征兆也是古老的预知未来的一种迷信手段。征兆古代称为兆、征象，又称“庶征”，其中包括“休征”和“咎征”，巫师认为前者是吉祥的征兆，对人类有利或无害；后者是凶兆，是对人类有害之兆。征兆有自己的特点，它是自然的，即是自然现象或人体生理变化而出现的现象，有些是偶然发生的，有些则是规律性的。这些特点与占卜不同，后者是由人主动进行的，有预定的计划，也可适当选择占卜材料，但占卜也能预知未来事态的发展。

征兆种类很多，择其要者介绍如下：

天体兆

天体与人类有密切的关系，正常的天体运行，如日月之出

没，天地之阴晴，人类并不以为然，但是日月光彩异常，发生日蚀月蚀，有流星飞溅，地震成灾等现象，则认为是一种征兆。

日 蚀

日蚀是人类普遍认为的凶兆之一。如《左传》昭公七年记载日蚀之后，鲁国发生灾异。又昭公二十四年“夏，五月，乙未朔，日有食之。梓慎曰：‘将水’。昭子曰‘旱也’，日过分而阴犹不克，克必甚，能无旱乎？”人们把日蚀和水灾看作是一种因果关系。因此一旦发生日蚀，必须采取解救办法。古代认为日月失明能危及皇位。《汉书·京房传》：“今陛下即位以来，日月失明，晨辰逆行。山崩泉涌，地震石陨，……《春秋》所记灾异尽备，陛下视今治邪，乱邪。”

布郎族认为在梦中见到太阳落山，象征老人或亲友的灵魂被抓去了，不久就会有噩耗传来。

月 光

月蚀也是一种凶兆。但是月亮有时也有吉兆。《太平御览》八百七十二卷引《京房易飞候》曰：“正月有偃月，国必有喜。”“月黄多辉日昭明”为吉祥之兆。

星 光

《左传》昭公十年“春王正月，有星出于婺女。郑裨灶言于子产曰：‘七月戊子晋君将死。’”同书昭公十七年“冬，有星孛于大辰，西及汉。申须曰：‘彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有火灾乎？’梓慎曰：‘往年吾见之，是其征也。……若火作，其四国当之，在宋、卫、陈、郑乎？’”。《左传》僖公十六年“春，陨石于宋五，陨星也。……周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：是何样也，吉凶焉在。”

气象兆

风雨雷电都是征兆的实体。《太平御览·休征》引《白虎通》称甘露是一种吉祥之兆，“甘露者，美露也，降则无物不盛”。“甘露者，味清而甘，降则草木畅茂，食之令人寿”。气象中的凶兆也不少，俗话说“无云而雷”“无云而雨”皆为凶兆。“东虹日头西虹雨”则是预测阴晴的吉兆。

地震兆

《国语·周语上》：“幽王二年，西周三川皆震，伯阴父曰：‘周将亡矣，……’是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭，周乃东迁。”地震所以为凶兆，是认为地下有一种动物（鱼、龙等），它一动，便会引起地震，而一切地震都是破坏性很大的自然灾害，自然成为凶兆之一。

动物兆

许多动物都能预示一种征兆。首先是鸟兽类，古越人把鸟群南归视为吉兆，所谓“鸟耘”即导源于此。高山族根据百舌鸟或鸛鹑的数目、飞向和叫声判断吉凶。汉族夜里听到枭鸟（猫头鹰）叫，认为附近会死人。傣族认为水牛断角、母猪生独崽、蛇进屋、马鹿进屋都是凶兆的反映。布朗族出门遇到麂子、马鹿为凶兆，动用刀斧会砍断脚；白天遇见老虎要死双亲；听到乌鸦叫和遇见山鼠也要死人。其次是虫蛇类，水族认为蜂在房内筑巢不吉，而纳西族认为野蜂来筑巢是吉兆，能添财进宝。汉族认为蛇在路前横卧不吉。入宫室则是凶兆。《左传》文公十六年“有蛇自泉宫出，入于国，先君之数，秋，声姜薨，毁泉台。”此外是家禽家畜，如犬对门狂吠，公鸡孵鸡蛋，母鸡报晓皆为凶兆。《尚书·牧誓》：“古人有言，曰：‘牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之

索。’”至今母鸡报晓仍是恶兆，必须宰之。牛生异色犊，则视为吉兆。《列子·说符》：“宋人有好行人义者，三世不懈，家无故黑牛生白犊，以问孔子。孔子曰，此吉祥也，以荐上帝。居一年，其父无故而盲。其牛又复生白犊，其父复令其子问孔子。……孔子曰，吉祥也，复教以祭。……居一年，其子又无故而盲。其后楚攻宋，围其城。民易子而食之，折骸而炊之，丁壮者皆乘城而战死者大半。此人以父子有疾皆免。及围解而疾俱复。”这是一种吉兆，带来了吉利的效果。作为神物的龙，也是一种兆，时吉时凶。《墨子·非攻》传说“龙生于庙，大哭于市。”事后发生三苗之乱。《国语·郑语》：“有夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭。”

植物兆

植物兆较多，如嘉禾生、朱草现、二树连理等现象，均为吉兆，此不赘述。

灰烬兆

火和灰都是有征兆的，如广大汉族过去有一种信仰，认为灯火跳动不定是一种凶兆；发现夜间有火团随风滚来，则认为是鬼火降灾。傣族遇丧送葬后，回来要看竹楼上的火塘，如有狗、猫足迹，则死者变为狗、猫；有人足迹则变成人；没有足迹则灵魂升天了。傣族在选坟地时，除滚鸡蛋占卜外，也用一根点燃的蜡条触地，蜡条在何处触灭就在何处挖墓。普米族、纳西族则在火葬后第二天去火葬场看骨灰，根据有什么动物足迹判断吉凶祸福。

人体兆

人体的生理或疾病现象，如心速加快、面部发热、眼皮跳、

耳鸣、打喷嚏、作梦、生多胎或畸形胎，都被看作是一种征兆，是吉是凶，则因征兆而定。如侗族生一男一女双胞胎认为两婴前生是夫妻，生后必然乱伦，必杀一婴。哈尼族认为生六指、双胞胎也是凶兆，必扼婴。

梦 兆

起初的梦兆，可能是没有分析的，只要是梦，就是灵魂的活动，与客观事物有一种因果关系。后来由于认识水平的提高，解释梦兆的“规律化”，才对一些特定的梦兆进行解释。后来又出现一种梦卜，这在民族学资料中是很多的，但已掺入不少人为的成份。在商代甲骨文中已发现数件记载梦兆的卜辞，但详情难知。《诗经》中有关记载梦兆的事实就比较清楚了。如《小雅·斯干》：“下莞上簟，乃安斯寝，乃安乃兴，乃占我梦，兆梦维何？维熊维黑，维虺维蛇。大人占之，维熊维黑，男子之祥，维虺维蛇，女子之祥。”意思是说，梦见熊黑能生男孩，梦见虺蛇则生女孩。

由于梦兆极为盛行，在古代统治阶级中还设有梦兆之官。《汉书·艺文志》：“众公非一，而梦为大，故周有其官。”当时对梦兆的解释也不限于梦本身，而是与阴阳、岁时等因素结合起来，形成一套理论。《周礼·春官》：“占梦，掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶；一曰正梦、二曰噩梦、三曰思梦、四曰寤梦、五曰喜梦、六曰惧梦。季冬聘王梦，献吉梦于王，王拜而受之；乃命萌于四方，以赠恶梦。”

梦兆所以流行，是因为梦是人与鬼神经常联系的形式之一，而且对于任何一个正常人都有一种梦兆的条件。因为在远古时期，人们遇到困难时，自身是无法解决的，唯一的方法是向神灵

求帮助，请神给予启示，从而渡过难关。这种巫教信念的需要，是梦兆流行的动力，而每个人每天几乎都有梦可做，同时认为梦是人与神交往的最好机会，因此做梦成为人们通神的最普遍最经常的形式，从而使梦兆流行开来。

人类对梦的解释，长期以来持唯心的看法，即认为睡眠是人处于身体与灵魂脱节之时，或者是人与鬼神通话之时。从而出现了梦兆、梦卜等迷信信仰。

在梦兆中，过去有人认为是相反律在起决定作用，即梦见坏的，必有好运，梦见佳兆，必有厄运，这种事例是不少的，如瑶族就有这类梦兆：

梦见大便——有肉吃；

梦被蛇咬——要发财；

梦双亲死亡——要下大雨；

梦自己哭——必有喜事；

梦见唱歌——有忧愁；

梦见恋爱——有灾异；

不过，也有些梦兆则与相反律违背，例如同样是瑶族，则信仰：

滚木下山——破财；

日落西山——双亲死亡；

哭泣——有病；

掉牙——破财；

大树倒——老人死；

山崩——逢凶。

由此看出，在梦兆中除有相反律而外，还有相似律在起作用。

用，这是古人解释梦兆的两条重要定则。

梦到底是怎么回事呢？历来为学者们所注意。俄国生理学家巴甫洛夫指出，梦是睡眠时的兴奋活动，是在大脑皮层普遍抑制的背景上出现的兴奋活动，具体说，人在反映客观事物时，有不同的条件反射，以致大脑皮层中建立种种暂时的神经联系。其中第一信号系统与形象认识相联系，第二信号系统与人的抽象认识和逻辑思维相联系，在非睡眠时，第一信号系统是在第二信号系统的控制下工作，因而人的思维比较有逻辑。进入睡眠状态以后，第二信号系统受到抑制，第一信号系统开始活跃，甚至失控，使大脑皮层上的兴奋痕迹自由释放，随意组合，这时，有一种“反常相”，即强烈的刺激引起弱的反应，弱的刺激引起强的反应，从而使许多不相干的思维结合在一起，出现了神奇的梦。

最近二三十年，科学家对梦的研究有新的发展。钱学森认为大脑活动，有些是可以控制的思维——显思维，也有些是无法控制的思维——潜思维，后者就是梦。国外有些学者把人的睡眠分为两个时期：

第一个时期为眼球速动睡眠，简称REM睡眠；

第二个时期为“眼球未速动睡眠”，简称NREM睡眠。

这种划分是突破性的进展，事后又有睡眠中枢的发现，体内诱发睡眠物质的分离，梦境行为的考察，等等，为解开睡眠和梦境打开了方便之门。

科学研究证实，人类每天都处在清醒和睡眠的循环中，科学家认为这是“循回律性”。梦是一种睡眠的精神活动。梦是用来清除和满足自己在现实生活中所无法得偿的愿望，他们相信梦来源于前一天的思虑，又配合了过去的记忆和情绪之呈现。但梦中

情景有明确、清晰，也有朦胧、模糊，有自己经历过的，也有些未曾实践的；整个梦境中的事件，可能是连续的，也可能是间断的、跨越时代的大杂烩；在地理环境上也是如此。这种梦通常出现在REM睡眠期，这是为什么呢？因为在这种状态下，人的大脑皮质的机能显著削弱，皮质下的原始本能因素从而获得解脱，如失缰之马，把清醒时所被压抑的思维暴露出来，形成奇特的梦幻。富于忧愁、烦恼和倍受打击的人，他们的REM睡眠时间较长，梦也较多。

由此分析，梦是颠倒的歪曲的思维，与事实虽有似是而非的影象，但两者并不是一个东西，所以梦是梦，现实生活是现实生活，不能，也不可能以梦境来指导自己的行动，更不能以梦境来判断是非，所以梦兆是没有科学根据的。

在以上各种征兆信仰中，我们能看到它的起源和发展。起初，人类是把自己与万物混为一体的，自己有灵魂，万物也有灵魂，而且能互相转化，万物的喜怒哀乐，也影响自己的安危，也就是把人与万物联系起来了，进而发展为自然崇拜，认为自然现象的变化，必然引起主观行为的变化，两者有一种因果关系，所以，自然和人体的征兆，是自然神的一种意志表现，从而警告人应该慎重从事自己的活动。由此看出，征兆迷信的产生，有认识上的根源，也相信鬼神的存在。征兆是鬼神对人的一种启示、警告或报复。当然人们也可以利用征兆去了解未来将要发生的事件，善则进行，恶则回避。既然征兆是鬼使神差，人们也可以通过鬼神去防止不幸，能够逢凶化吉，也可通过巫术去化吉为凶，加害于人。这已经具有人为的意识了，特别是在阶级社会里，对于验证有灵的征兆，尽力渲染是鬼神的威力，而没有导致灾害的

凶兆，则归功于统治阶级的功德，如“灾妖不胜善政”，“怪梦不胜善行”就是一例。

征兆迷信是一种古老的信仰，充满着唯心主义的谬论，对人类起过消极作用，有害于社会和文化的发展。但是，在某些征兆中，也有些事实上的因果联系，如突然老鼠乱窜，家畜惊慌，鱼类翻滚，这是地震的先兆；又如朱草生，嘉谷现，标志风调雨顺，也可能带来五谷丰登；又如人总是作恶梦，只能来自忧心忡忡，事后对他的实践活动必然有不利的影响；等等。在这种举不胜举的现象中，自然有值得进一步研究的心理学、自然科学、生物学等科学知识，只是它被宗教迷信的浓雾遮盖住了。

（二） 占卜的起源

占卜是巫师的重要活动之一。所谓占卜，是指占卜者的自然的、机械的或人为的工具和方法，向神询问过去或将来人事和其他事物的结果，并根据占卜工具上所显示的兆文、信号等，判断吉凶祸福，认为上述信号就是鬼神的意志，人们根据这样得来的信息，作为自己行为的指针。传说伏羲氏就发明了八卦（图12）。

我国古代称占卜为占筮，实为两种卜法：一种是占，指龟卜，《说文》：“占，视兆也，从卜口。”这种占卜的特点，是经过人的钻凿、灼，最后看出现的兆文而定吉凶。可见龟卜是一种古老的方法，后来以点概面，把一切占卜都称为占卜了。一种是筮，它以蓍草或竹棍占卜，又称数卜，《说文》“数筮而知祸

福也。”筮草古人认为是一种神秘的草，《太平御览》第七百二十八卷：“筮千岁而三百茎，同本以老，故知吉凶。”这两种占卜方法在商周时期并用，《周礼·春官·宗伯》下有大卜、统管卜、筮，其下有卜师和筮人。《周礼·春官·宗伯》筮人条：“凡国之大事，先筮而后卜。”《左传》僖公四年传：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之，不吉，筮之，吉。”



图12 伏羲

上述两种占卜方法，可能是商周统治阶级的主要占卜方法，故设有专门的官属卜师。但当时的民间占卜方法就种类繁多了，

这种情况在史前社会和封建社会也基本如此。司马迁在《史记·左史公自序》中说：“三国不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶，略窥其要，作《龟策列传》。”在同书《龟策列传》中他又指出：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可以战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知来事。”

占卜是由谁来主持的呢？与巫师的产生过程一样，在没有巫师以前，是由氏族长承担的，也有由一些经验丰富的长者进行占卜。巫师产生以后，占卜成了巫师的重要活动内容。古代的巫、史、筮是三位一体的。杨树达在《积微居金文说·史懋壺跋》中认为中即筮，又是巫师。诅楚文巫也，作中说明中是巫，也是占卜者。古代巫音筮。说明“巫师皆卜”。但是，并不是所有从事占卜的人皆为巫师，从民族学和民俗学资料看，巫师皆精卜，年长者也多会占卜。后来才出现专门的占卜师。进入国家以后，不少王朝都设有专司占卜的官职，如商代的“贞人”，周代的“占人”。《周礼·春官·占人》“掌占龟”。《周礼·春官·序官》有“太卜、下大夫二人；卜师，上士四人；卜人，中士八人，下士十有六人。”卜官中又分卜正、卜尹、卜师等等。

占卜的起源要比巫教的产生晚得多，比巫术出现更迟，但是占卜是在鬼神观念和巫教发展到一定历史阶段产生的。在巫教发展到一定阶段的情况下，人们的鬼神世界观又有新的发展，不仅有自然崇拜，图腾信仰，还有万物有灵论和祖先崇拜，人们被包括在鬼神之中，而人们的所有行为，又为鬼神所制约，凡是人间的得失、成败，都归咎于鬼神的意志，因此，人们在每做一件事情的时候，都希望得到好的结果。然而在史前人看来，这不是自

己努力的结果，而取决于鬼神的赐予，为此人们急需要了解鬼神的态度，对鬼神进行预测，这是产生征兆和占卜迷信的社会需要。与此同时，人类在生产和生活实践中，也认为某种征兆与某种行为的成功有一种因果联系，从而使征兆迷信日益发展起来。但是征兆多为自然的赐给，还不以人们的意志为转移。人们为了更主动地了解未来事态的发展、鬼神的态度如何，又发明了新的占卜方法。我们在大兴安岭进行民族调查时发现，当地的鄂伦春族是一个食肉衣皮的狩猎民族，但对兽骨也不丢弃，除了把兽骨作为工具的原料而外，也喜欢吃骨髓，具体吃法并不是先“敲骨吸髓”，而是把兽骨丢进篝火烧烤，待骨骼干裂后取出来，轻轻以猎刀击之，骨骼就破开了，猎人这才吸出骨髓。其中值得注意的是，猎人在烧骨时要观看骨裂状况，如裂纹大而纹直，认为这个骨髓会丰满、好吃；裂纹小而紊乱，则认为这骨髓少而不好吃。并且以骨裂大小、骨髓多少判断狩猎能否丰收。这个例证对说明骨卜起源有重要的启发。有些占卜方法是从征兆迷信中产生的，如在梦兆基础上发展起来的梦卜就是，即根据自己作梦的情景卜之。星占术也是这种占卜方法。又如圆梦法、耳鸣法、眼跳法等等，也是在征兆基础上形成的占卜方法。

一般说来，占卜必须有三个因素：一是问卜者，他带着一定的疑难问题，有求于占卜者；二是占卜者，他根据问卜者的要求，通过一定的占卜方法，预知所问事项的吉凶祸福，给问卜者一定的回答；三是占卜工具和材料。巫师选择占卜材料和工具是十分讲究的。因为有这么一种观念：既然人与神鬼有联系又不能直接对话，必然借助于第三者，其中有人，这就是巫师，也有物——就是灵物，占卜所用的材料和工具就是具有沟通人鬼之

间联系的灵性，既可表达求卜者的意愿，又能代表神意表态。龟壳、牛羊的肩胛骨、蓍草、蛙骨、鸡、鸡蛋、刀、斧等等均可充作占卜工具。有些民族还有专门贮存占卜工具的容器，如凉山彝族的日月筒或签筒就是一种有代表性的占卜容器。

占卜有很大的偶然性，但是求卜者总怀着求吉兆或避凶化吉的心理，一旦遇到一个凶兆，对求卜者便是一个莫大的打击，因此他们即使遇到这种情况，也是持怀疑态度，半信半疑，想继续占卜，巫师对此也是姑息迁就，多从其意，进行再次占卜。《尚书·洪范》：“三人占，则从二人之吉。”这是同时由三人占卜，取多数结果。《仪礼·士丧礼》：“卜日，……占者三人。”《论语·知实》：“乃卜三龟，三龟均吉。”这是由一位巫师，先后占卜三次，均取得了好的结果。《礼记·曲礼》：“大事卜，小事筮。”这是采用不同的占卜方法。在民族学中也保留了不少类似资料。凉山彝族订婚时，必杀猪看胆汁，吉则订婚，不吉则再杀猪看胆，直到得了吉兆为止。佤族为病人看病也要杀鸡占卜，如果头次不吉，则继续杀鸡看骨，只有达到预期的目的才停止占卜。由此看出，古代“占卜不过三”是有一定普遍性的，也说明占卜也不过是巫师的一种骗术。

传统的看法认为占卜就是一种问鬼问神的把戏，其实它有自己的功能：

首先，占卜是巫教信仰中的未来学。

占卜是预测某种事件真伪、吉凶、善恶的一种巫教技术方法。巫教虽然认为人间的事件受命于鬼神，但并不是不可知的，而是认为在事前必有一种反映，如征兆，是自然的显示，而占卜是人为地了解。这就要通过巫师或其他人的占卜来说明。占卜是

史前人类一切行为的准备和指南，各种生产活动、生活安排，人生礼仪，战事械斗，出行交往，事无巨细都要进行占卜，而且要天天占卜，事事占卜，藉以了解自己行为预期后果，作出肯定或否定的决定，否则畏缩不前，茫茫然而无所措手足。土家族男女青年以歌为媒，或跳摆手舞时订情，但必经巫师梯玛占卜，祭祀祖先，汉族也兴卦命合婚。珞巴族要开垦某一块土地，事先取一把土，把土放在水中，加一鸡蛋，煮熟后食之，其间如掉在手上七八粒蛋黄，象征庄稼丰收，就能开垦这块土地，没有掉上蛋黄，则认为欠收，就只能另选地块。普米族遇到有人生病，就请巫师占卜，他盛一碗水，将三根筷子立在水中，同时嘴里念道：“我家有病人了，不知犯了什么鬼，是祖先、山神、水神、石神，还是巴丁拉木……请您站出来，我们好生侍候。”其间如果念到某神时，三根筷子正好直立，就是犯了这个鬼，然后进行祭祀。许多民族遇有丧事，必占卜选坟，如傣族以丢鸡蛋占卜，鸡蛋滚到何处，就在何处挖坟，这种方法在黎族地区也存在。永宁纳西族实行火葬，焚尸后并不拾骨灰，待第二天前往火葬场观察，如骨灰上有禽兽足迹为吉，说明死者的灵魂已归故乡。如果骨灰上有枯枝落叶则凶，村内近期还要死人。这些事例说明，无论是物质生产还是人生礼仪，都要进行占卜，因而有人说占卜是远古的“未来学”。

其次，占卜是选择头人和巫师的手段。

以选举巫师为例，广西和云南等省区有些瑶族就流行以占卜来选择巫师，五年选一次，要求候选人年长，办事公道，能力强，略识文字，男性，具体方法有：

搗酒卜

老巫师根据候选人人数，每人前面放一竹筒，筒外贴上候选人姓名，然后往竹筒内倒酒，搅拌，看谁的酒味浓就当选为巫师。

烧香卜

老巫师为每个候选人同时烧一炷香，看谁的香先烧完，谁就当选。

扬簸卜

老巫师把每个候选人的名字分别都写在一张纸上，搓成纸团，放在簸箕内摇动，如有三个纸球跳出簸箕，这三个候选人就当选为巫师。

瑶族巫师认为占卜不是巫师的作用，也不是本人的命运所决定，而是有神灵在主宰选举，所以卜选也是神选。

第三，占卜是统治阶级决定重大行动的前提。

商代甲骨文中常有“王卜曰”，这不仅说明商王就是最大的占卜师，也说明商王在政治、经济生活中必以占卜为前提。西周的《周易》是一部占卜书，汉代儒家把《周易》选作五经之一，可见占卜在国家政治生活中的重要地位。《史记·龟策列传》：

“太史公曰：自古圣王将建国受命，兴功事业，何尝不宝卜筮以助善……王者决定诸疑，参与卜筮，断以蓍蓍龟，不易之道也。”

由此看出，占卜决不限于巫教本身，已经涉及到社会生活，而且象“八卦”这样的占卜术，其内涵包括了不少哲学的内核，这是应该认真研究的（图13）。

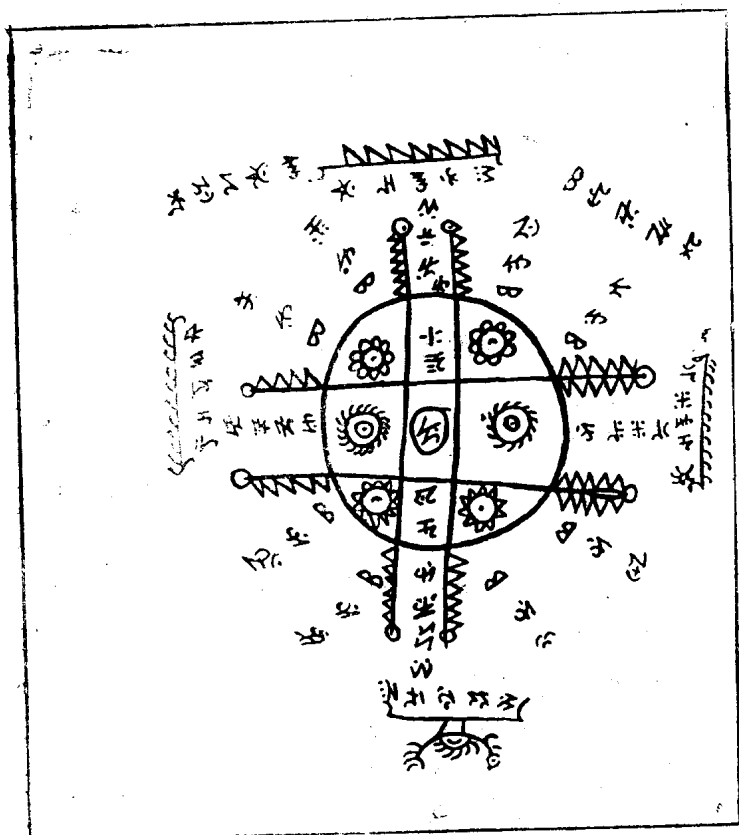


图13 彝族八卦图

(三) 占卜的种类

占卜方法很多，种类不少，各家的分类也不统一，有的以主

客关系划分为直接占卜和间接占卜；有的以占卜工具的不同划分为植物卜、动物卜。现在举其要者，看看占卜的种类。

1. 蚂蚁卜

在广西壮族地区流行一种蚁卜，事先由巫师把捕来的鸬鹚鸟打死，以油煎之，把鸬鹚肉丢撒在地上，必有蚂蚁来吃，如属械斗性的占卜，则看蚂蚁种类，其中黄蚁来吃，敌方强而已方弱，主凶；如黑蚁来吃则己强敌弱，主吉，可以进行战斗。

2. 青蛙卜

在广西壮族地区有一种用青蛙占卜的方法，但仪式复杂，为时达一年之久，可谓是在占卜术中的“马拉松”了，因此特别需要加以介绍。

壮族在进行青蛙卜时，是在节日时进行的，号称青蛙节，从中可看到青蛙与壮族的一种特殊联系。

青蛙卜分四个阶段：

第一阶段是找青蛙。每年正月初一清早，男青年都到田野去请青蛙，找到青蛙后要就地响七声土炮，向雷公报喜，意思是说这个男子要与青蛙结婚了，因此谁最先找到青蛙谁最光荣，他就成为雷公的女婿，变为青蛙丈夫，又称青蛙郎，自然成为青蛙节的主持人。将青蛙请回村后，精心地放在竹筒内，移在彩色做的花楼（花轿）里，由众人抬到凉亭内存放。这时人们要击铜鼓，放鞭炮，人们围着青蛙唱“麻拐歌”。如同迎娶仪式一样。

第二阶段是敬青蛙。此时的青蛙呈冬眠状态，人们以为青蛙故去，有时以小木棺装殓。从月初到月底，青蛙郎必须同众人陪

伴青蛙，为其守灵，并且有不少娱乐活动，故称玩凉亭。其间老年人击铜鼓以求娱乐；青年人则跳青蛙舞以求配偶；小孩则扮牛羊进行游戏。青年人互相猜迷，彼此对歌。

第三阶段是陪青蛙游村。每天早晨，青蛙郎为首，带着几十名少年，边歌边舞，抬着青蛙，挨门逐户报喜，唱歌谣，主人则向来者赠送米、钱，有些家庭还送彩蛋、粽子。据说这是送给青蛙的，但是晚上青蛙郎就把食品分给大家食用了。米则让少年带回家中，号称吃百家饭，老人吃了长寿，青年人吃了健壮，小孩吃了无病。

第四阶段是葬青蛙。这是青蛙节的高潮。这一天各户都要祭祀青蛙，放鞭炮，请亲友吃饭，席间可对歌。早饭后，青蛙郎与少年们抬着棺材，象为死人送葬一样，把青蛙棺材抬到野外埋葬。葬蛙的坟地是通过占卜确定的。一般是牵一只狗，蒙上眼睛，然后以放炮的方法把狗吓跑，如它跑到村外在某地嗅味，就在该地为青蛙挖穴，进行安葬。如果是在旧坟地埋葬，则把去年葬的青蛙遗骸取出来，以骨色进行占卜；黄色象征五谷丰收；白色象征棉花丰产；黑色则是欠收的预兆。人们根据占卜情况安排农活。在葬青蛙时，必须唱歌，送青蛙回天上，请其保佑风调雨顺，农业丰收，同时青年人还进行对歌，从中选择自己的意中人。

壮族所以以青蛙占卜，是与该族对青蛙的崇拜分不开的。该族认为天上最大的神是雷神，雷神主宰雨水、旱晴，主宰农业生产，也关系到民生大事，人们为了求雨必祭雷神，为了防水灾必祭水神，但人并不能直接与雷神通话，必须借助于巫师。其实巫师也不能上天，只能借助于其他神的帮助。其中青蛙就是雷神之女，也是一个神，而且是沟通天地人的使者。因此巫师在请神

时，必须学青蛙的动作，跳蛙舞，在当地古代的青铜器上，在左江崖壁画上，就有这种蛙形人的形象。由此可知，青蛙在壮族的信仰中占有突出的地位，可能是一种动物图腾崇拜。在这种观念下以青蛙占卜就不奇怪了。

3. 鸡 卜

鸡卜起源很早，尤其在南方诸民族中十分流行。《史记·武本纪》正义：“鸡卜法，用鸡一狗，生祝愿讫，即杀鸡狗，煮熟又祭，独取鸡两眼骨，上自有孔裂，似人物形则吉，不是则凶。今岭南犹行此法。”《岭外代答》卷十：“南人以鸡卜，其法以小雄鸡未孳尾者，执其两足，焚香祷所占而捕杀之，取腿骨洗净，以麻线束两骨之中，以竹挺插所束之处，俾两腿相背于竹挺之端，执挺再祷，左骨为依，依者我也，右骨为人，人者所占之事也，乃视两骨之侧所有细窍，以细竹挺长一寸余者遍插之，或斜或直，或正或偏，各随其斜直正偏而定吉凶。其口有十八变，大抵直而正或附骨者多吉，曲下斜或远骨者多凶。”

鸡卜种类较多，有鸡头卜、鸡嘴卜、鸡舌骨卜、鸡肝卜、股骨卜、鸡爪卜、膀翅卜等等。以普米族为例，他们就有四种鸡卜法。他们的鸡头卜，是杀鸡后扒掉鸡头皮，在鸡头骨上有一道缝，右边代表主人，左边代表客人，无论何方，均以明亮为吉，黑光为凶，鸡舌骨卜是在鸡舌根处有三股脆骨，两边长，中间一根短，且弯曲，占卜时如中间一根骨向内弯为吉，向外弯为凶；两侧骨内卷为吉，外卷为凶。鸡爪卜是把鸡煮熟后看爪，鸡爪抱团为吉，象征发财致富，鸡爪伸开为凶。鸡翅膀卜是看翅膀骨内油多为吉，油少为凶。嘉庆《临安府志》卷十八哈尼族“卜用雄

鸡，先剖其两髀束之，细剖其皮，骨有细巧，刺以竹签，相多寡顺逆之形，以占吉凶”。德昂族的鸡卜方法也不少，有鸡头卜、鸡嘴卜、鸡舌卜和鸡舌根卜。其中的鸡舌根卜，是看鸡舌根处的一根韧带，该韧带呈卷曲状为吉，呈垂直状为凶。该族的鸡舌卜则是看鸡舌头上有三股叉的位置，其中的左叉为主人，右叉为客人，中为证人。中叉向左则左方为吉，中叉向右，则右方为吉。

现在以佤族的鸡股骨卜为例，进行一些具体说明：

佤族之所以养许多鸡，主要目的不是供人吃鸡或蛋，而是作为祭祀和占卜之用，即作为神的食物和通神的工具。他们在治病、结婚、丧事、械斗、猎兽、神判、凿木鼓、剽牛、盖房、砍牛尾巴、盖木鼓房、猎取人头、做大树鬼等活动中必须进行鸡卜。这些鸡大小、公母不限。鸡卜主要由巫师摩巴主持，一些有经验的年长者也会鸡卜。佤族鸡卜的方式很多，其中在治病时的鸡卜程序如下：

第一是卜前准备。当某人生病时，为了弄清是冒犯了什么神鬼，必请巫师查明，巫师的办法就是占卜。这时主人要提一只鸡，准备鸡卜的锅、米、姜、食盐和芭蕉叶，巫师则携带一把刀，削四根如针一样竹签，还有一根稍大的竹签，以便刺鸡使用。双方共同到驱鬼的地方，用三块石头为三脚架，架起锅，由主人烧开水。

第二是念咒插卦。占卜开始时，由巫师念咒，主要内容是回顾祖先功绩和历史，请祖先保佑病人早愈，接着用大竹签将鸡刺死，取出鸡的两根股骨，剔去股骨上的筋肉，并把两根股骨捆在一起，要求左股骨在左，右股骨在右。最后把四根细竹签插在两

根股骨的孔眼内。

第三是释兆。两股骨各部位都代表一定意义，其中左股骨上方为鬼方；左股骨下方代表祖先；右股骨上方代表别人；右股骨下方代表自己。巫师必拿正股骨，要求股骨拱背朝外，凹面面向巫师。由于股骨上孔眼多少不一，大小有别，方向各异，形成各种卜兆，其中又分两类：吉卜八种；凶卜八种。例如：

- 仅在鬼方插一竹签者，凶；
- 在祖先方插一竹签者，吉；
- 在自己方插一竹签者，吉；
- 仅在别人方插一竹签者，凶；
- 仅在己方和他方能插竹签者，吉；
- 仅在己方和祖先方能插竹签者，吉；
- 在祖先和他方能插竹签者，吉；
- 在祖先和鬼方能插竹签者，凶；
- 在自己和鬼方能插竹签者，凶；
- 在鬼方和他方能插竹签者，凶；
- 除他方均能插竹签者，吉；
- 除祖先方均能插竹签者，吉；
- 除己方均能插竹签者，凶；
- 除鬼方均能插竹签者，凶；
- 四方均能够插竹签者，吉；
- 四方都不能插竹签者，凶。

第四是保存。占卜完毕，如果为吉兆，把鸡肉煮熟，供巫师食用，但主人不能吃。如果为凶兆则把鸡丢掉，但要继续杀鸡占卜，直到出现吉兆时为止。巫师把鸡骨卜送给主人，主人则把它

挂在火塘一端，不少家庭都有成串的鸡骨卜，据说有避邪之效^①。

骨 卜

在谈到骨卜时，必然想到商代的骨卜。商代已设立了通文字、掌文书的史官，又兼行占卜之术。甲骨文中的卜人，就是史官中的一种。商人极其迷信，大小事件都要占卜，骨卜——牛肩胛骨卜就是一种形式。占卜时在肩胛骨的反面整齐地施以钻凿，其中包括钻、凿两种方法：钻是以石或铜钻，在其上施转所致，所用工具为弓钻，形成圆形穴；凿是利用凿子控制的，形成梭形洞穴或指甲浅穴，为不规则形状。以上是两种工具和方法所致，骨上的穴孔也不一样”^②，占卜时，向凿处灼之，在另一方就发生裂纹，这就是兆纹，巫师根据卜兆判断吉凶。占卜完毕，巫师把所占卜的事项及占卜结果刻在卜兆之旁。一般说来，每块骨卜上都有几个内容：一是叙辞，包括卜问的时间，占人姓名等；二是命辞，记录命卜之辞；三是占辞，根据卜兆所作的吉凶判断；四是验辞，记录占卜之后所应验的结果。这些卜辞就是巫师的文字，也是重要的历史资料。内容涉及农业、畜牧、渔猎、阶级、战争、方国、鬼神、天文、历法、疾病、建筑等内容。这是商代的占卜概况。但在中国历史上，骨卜由来已久，可追溯到金石并用时代和新石器时代。

在东北富河沟门遗址就出土过骨卜，是用鹿类动物的肩胛骨制成的，但只有灼，没有钻或凿，这是我国发现最早的卜骨。在

① 李仰松《云南省西盟佤族的鸡骨卜》，《民族学研究》三辑，民族出版社，1982年。

② 刘渊临《卜用甲骨上攻冶技术的痕迹之研究》第52至53页。（台湾）国立编译馆中华丛书编审委员会，1984年。

山东章邱城子崖、唐山大城山、安阳侯家庄、高井台子、后岗、凌县大窖店，西安客省庄等龙山文化也发现过卜骨。在武威齐家文化遗址也发现过以牛、羊、猪的肩胛骨占卜的实物。这些卜骨原料取材具有多样性的特点，与殷商用牛肩胛骨不同，攻治技术简单，即先不攻治就占卜，商代武丁以后才普遍流行攻治，所用工具也有变化，早期用钻，商代则用钻和凿等两种工具。早期卜骨为无字卜骨，商代才在卜骨上出现了文字，也就是从无字卜骨到有字卜骨有一个发展过程。

关于卜骨的起源，国外有些学者根据朝鲜南部庆尚道昌原郡熊川邑、马山市洞城山贝冢、釜山南部朝鸟贝冢等地发现的刻纹鹿角资料分析，认为这“属于卜骨之一种”，从而认为卜骨起源于亚洲的北方，但是这些资料年代较晚，是公元1世纪的遗物，因此有些学者对上述看法持有异议^①。根据目前发现的考古资料判断，我国北方发现的卜骨年代最古，说明卜骨可能起源于华北和东北地区，后来才传到其他地方。有趣的是东夷、契丹族、蒙古族、羌族、彝族、纳西族、普米族、藏族中还保留过以牛、羊等肩骨卜的风俗。哈尼族还保留有鹿下颌骨卜，其方法不经凿、灼，而是看其上有多少孔眼，在孔眼上插竹签后，视竹签的曲直而定吉凶。关于骨卜记载很多，《后汉书·东夷传》：“杀牛以蹄占吉凶。”《魏书·东夷传》：“扶桑国，……杀牛祭天以其蹄占吉凶。”《太平御览》七百二十六卷引《扬方五经钩沉》：“东夷之人，以牛骨占事，呈吉示凶，无往不中，牛非智物，骨者若此之效。”其中有牛肩胛骨卜，也有牛蹄卜。《维西见闻

^① 李亨求《渤海沿岸早期无字卜骨之研究——兼论古代东北亚诸民族之骨卜文化》，《故宫季刊》（台湾）16卷3期 民国七十一年。

纪》称纳西族“其卜也，炉焚柴香，再拜取骨置炉上，祝以所谋，炙均阅时，反骨裂纹直者为吉，了又文明而有理者次之，乱者凶”。其中凉山彝族的羊骨卜尚存在于民间，对研究早期卜骨方法有一定借鉴。

彝族占卜由巫师毕摩主持，所用材料为羊肩胛骨，也用牛或猪的肩胛骨。这些肩胛骨不是现宰牲现取肩胛骨，也不使用刚剥取的肩胛骨，因为这种原料比较潮湿，占卜时不容易出现卜兆。所以人们在食用、祭祀杀牲时，一般都把肩胛骨完好地保存起来，作为占卜之用。该族占卜方法如下：

第一步是祷祝。占卜时，先由问卜者说明占卜的目的，然后由毕摩诵经，祈求神灵显灵，同时把备用的羊肩胛骨擦干净，准备火种和艾绒。

第二步是灼骨。祷祝完毕，巫师对羊肩骨不经钻凿，拿过来即可灼骨，正反两面均可，所用烧灼之物为艾绒，搓成颗粒状，以唾沫贴在羊肩骨上，进而以火镰取火，把艾绒点燃，一般地说，灼一粒艾绒即可使骨上出现占兆，如不成则再烧一粒，也有的巫师在烧一粒艾绒之后，以手掰动羊肩胛，促进骨裂。

第三步是释兆。巫师要观察骨上的裂纹。他们把灼处分为四个方向，上为外方、下为内方、左为自己、右为鬼神。如果左或下方裂纹既直又长，属吉兆，否则为凶兆^①。

以上是彝族的羊肩胛骨占卜方法。道光《茂洲志》卷一称羌族“占卜，……或取羊膊，以藁炙之，验纹路，占一年吉凶，曰炙羊膊”。说明这种方法在纳西族、彝族、羌族中均有流行。在贵

^① 林声：《记彝、羌、纳西族的羊骨卜》，《考古》1963年3期。

州彝族地区还有一种骨卜方法，巫师取一羊肩胛骨，迎太阳光看骨纹上纹理，以此判断吉凶。由此看出，最简单的占卜是不钻凿不灼骨的，进而才有灼，再进而才有钻凿和灼骨的结合，至于其上书写文字就更晚一些了。这些民族学资料与上述考古资料是基本吻合的。羊骨卜在氐、羌及其后裔诸民族中比较流行，《辽史·西夏》：“卜有四，一曰勃黑，以艾灼羊胛骨。”《元史·耶律楚材传》：“帝以灼羊胛以相符合。”说明羊骨卜是游牧民族的发明。

工具卜

工具卜就是利用工具为卜具，如怒族、傈僳族以刀卜，手拿一把砍柴刀，将其刀柄拴在绳子中央，双手牵绳子两端，并前后摆动，不断念鬼的名字，如刀突然向左右摆动，此时所念的鬼就是巫师要找的鬼。类似方法在鄂伦春族地区也流行，但工具是斧和枪文，方法也有一些特点。

食物卜

取食物为占卜工具。傣族在一竹竿上拴一饭团，以手持之，不断念鬼的名字，当念到某鬼时突然饭团跳动，就是病人冒犯了这个鬼。怒族用碗盛酒，封住口，边摇晃边念鬼，打开时酒滚动就是冒犯了刚才念的鬼。台湾居民以抓米进行占卜，也是这类卜术。布朗族在行米卜时，分别用七个竹筒盛好米，然后由巫师念鬼，并把七筒米倒出来，重新装进去，如米仍然满筒为吉，不满筒为凶。哈尼族的米卜是盛一碗米，在米上放一块姜、一块盐，巫师占卜时从米碗中抓几粒米，丢在另一个空碗中，这些米粒成双成对为吉，米粒松散为凶。此外如鸡蛋卜、猪舌卜、猪胆卜等等。都属于食物性占卜方法。

人体卜

人体卜多以手卜的形式出现。傈僳族巫师在占卜时，取一件衣服或头巾，将衣服或头巾折成50厘米长，一边念鬼的名字，一边摆弄折好的衣服或头巾，如果发现念到某鬼的名字时，突然衣服或头巾没折齐，就认为是冒犯了这个鬼。怒族的手卜是伸直左手，以右手大拇指和中指从左手静脉处向左手中指处移动，边移动边念鬼名字，如果右手中指恰好与左手中指吻合，则为所念鬼在作祟。哈尼族的手卜类似看手相，多用于判断财产纠纷，如果原告和被告互不相让，发生对立时，就请巫师看手相，要求看手相者必伸开手掌，中间立一个鸡蛋，然后看手中纹理决定胜负。

扶乩

扶乩，又称扶箕、扶鸾、飞鸾。是一种古占卜形式。

这种占卜形式发端于对紫姑的崇拜，相传紫姑为狐仙所变，或者由一妾何媚所变。最早见于《异苑》卷五：“世有紫姑神，古来相传云是人家妾，为大家所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：‘子胥不在，曹姑亦归，小姑可出戏。’捉者觉重，便是神来，奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳踉不住。能占众事，卜未来蚕桑，又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。”说明紫姑神由来已久，占卜方法是以偶象跳动与否以定吉凶。唐宋时期有不少描写紫姑的记载。苏轼《东坡集》卷十三有一般记载：“有神降于洲之侨人郭氏之第，与人言如响，且尚赋诗。”他“衣草木为妇人，而置筋手中，两小童子扶焉，以筋画字”。这是个男性巫师扮女装，进行占卜。这种占卜方法，一直流传下来。据《海上纪闻》所载，明朝嘉靖皇帝就虔信“扶乩”，曾经下令修建“承天阁”，以崇奉紫姑。吏部尚书熊端肃上书反对，认为乩仙不可

信，应该停止兴建土木，但嘉靖大怒，随将吏部尚书撤了职。这个例子说明，巫教在明朝宫廷也有一定地位。这巫师称“乩仙”、“乩童”，他们多在家里或寺庙设坛，从百姓到文人学士，都向乩仙问卜。具体方法是用筷子插在簪箕上，下置沙盘，后改箕为木制丁字架，或插笔于垂直一端。丁字架两端由一个施术者手扶着，经请神仪式，木架的下垂部分——筷子、笔就在沙盘上画出文字，又称降箕。在我的故乡辽宁地区所用的工具是箩，将其悬于梁上，下插一笔，待扶乩者领神后，能书写出文字来，又称扶箩。这种占卜是比较复杂的，是一种与请神、神人对话相结合的占卜方法。

以上是几种主要的占卜方法。巫师为了进行经常性的占卜，均有一些占卜工具和设备，如高山族的占卜木箱是很华丽、神秘的。彝族巫师的签筒上也雕刻有神像。

祭祀的起源较巫术为晚,但是至迟到旧石器时代晚期就比较代发展了,如当时人类已实行了埋葬制度,对已故长者实行祭祀。新石器时代祭祀活动又有新的发展。如临潼姜寨仰韶文化遗址墓地西部有一座大房子,且与一号合葬墓在一个中轴线上,该房子面积达120平方米,地面经过烤实,室内西北、西南有一个土台,门朝西,门道长4米,倾斜入室,室中央有一火塘,有些学者认为该房子是举行埋葬哀悼活动的场所。山东胶县三里河龙山文化墓地有两个重要遗迹:一是长方形石建筑,长0.9米,宽0.6米,附近有完整的狗骨架;另一处是以河光石铺底的圆形坑。这也是在墓地上举行祭祖的场所。甘肃永靖大何庄齐家文化墓地有五处石圆圈,直径四米左右,旁边也有卜骨、牛羊骨架,说明这是祭祖遗迹。在半坡一号房基内发现埋有一个人头,当是房屋奠基的产物。在辽宁西部红山文化中还发现了大型祭坛和女神塑像,说明

远在5000年前当地已经有盛大而隆重的祭祀女神或祖先的仪式了。可见祭祀在我国源远流长。

祭祀种类较多，根据所崇拜的对象不同而有不同的祭祀仪式，主要有自然神性质的祭天、祭日、祭月、祭水、祭山、祭树、祭石、祭地等；有图腾祭祀；祖先祭祀；生育祭祀；有祭灶、祭井、祭城等人造物祭祀；还有祭社会神等仪式。无论哪种祭祀，基本包括四个因素：一是祭祀对象，也就是鬼神，它们可能是有形的自然物或偶像，也可能是无形的幻想的神灵；二是主祀人和祭祀的人群，这些人可能以家庭、氏族、村社和一定地域的居民为单位。巫师是经常的主祭人；三有一定的祭祀方式；四为鬼神供献一定的祭品，包括衣、食、用品、“住宅”、工具、牲畜，后来还兴起了血祭、人祭。由于各地自然环境和资源不同，生产力高低和经济类型有别，各氏族、民族心理和信仰不同，在祭祀中也表现了不同的文化风俗，即使是同一个崇拜对象，其祭祀过程和内容也是千差万别的。

祭祀是人们出于对自然的软弱无力，而想通过某种神力战胜自然的一种仪式。正如费尔巴哈所说：“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。献祭的根源便是依赖感——恐惧、怀疑，对后果的无把握、未来的不可知，对于所犯罪行的良心上的咎责；而献祭的结果、目的则是自我感——自信、满意，对后果的有把握、自由和幸福。去献祭时，是自然的好仆，但是献祭归来时，是自然的主人。”①

为了解祭祀的实质和形式，我们且举几例加以论述。

① 费尔巴哈：《宗教的本质》第31页，人民出版社。

(一)水神之祭与左江崖壁画

广西左江流域崖壁画,是中外学者都十分关注的研究课题,但是过去发表的资料比较零碎,难以使研究深入下去。1985年11月进行的多学科的考察,为这项研究工作提供了较丰富的资料。但要想阐明左江崖壁画的性质和意义,我认为仅仅依靠考古资料是不够的,必须借助于其他学科的资料和帮助。蔡元培先生认为:“考求人类最早的美术,从两方面着手,一是古代未开化民族所造成的,是古物学的材料,二是未开化民族造的,是人类学的材料。包括静动两类,古物学是偏于静的;且往往有脱节,不是借助于人类学,不容易了解。所以考古美术的原始,要用现代未开化民族的作品作主要材料。”^①蔡先生这一论述,对我们今天的研究工作是不无启迪的。左江崖壁画是重要的考古遗迹,当地自古以来就为古越人所居,先为骆越人,后来为僚人,而壮族正是他们的后裔,说明两千年来当地没有发生过大的民族迁徙,因而对壮族民俗学的考察,必将有助于揭开左江崖壁画之迷。

据广西民族研究所对左江崖壁画的全面调查,在凭祥、宁明、龙州、崇左、扶绥、大新和天等等县共发现183处崖壁画,绝大部分崖壁画分布于左江及其支流明江、平而江和黑水河两岸的灰黄色或灰白色的悬崖上,多数朝南或西南,少数朝东或西。位于江边悬崖上的壁画,一般距江水水面20至40米,最高处达100

^① 《蔡元培选集》118页,中华书局,1979年。

多米。其中绝大部分位于江水转弯处，居高临下，迎着江水。在这些崖壁画中，以宁明花山崖壁画最大，保存较好，该画高40米，宽211米，可辨认的人物有7819人，都是以赭红色颜料绘制的，除人物外，还有狗、鸟、船、刀、剑、钟、铜鼓等形像。其中心内容是人物形象，一种是正面人物像，高大，占有中心地位，他们的双手曲肘上举，腿部叉开作屈蹲状，头形和发饰富于变化。另一种是侧身人物像，一般都在正面人物周围，数量众多，排列有序，身材矮小，双手上举，两腿下屈成半蹲式。这些画均为单色平涂，剪影式，内容虽千篇一律，但是，经过高度提炼，场面宏大，内容壮观，作风朴实（图14）。



图14 左江崖壁画

在过去的研究中，对有些问题的看法是比较一致的，如认为是壮族先民——骆越人的文化遗物；年代在距今两千年左右，但是

有关崖壁画的性质和社会作用则看法纷纭，有人认为是祖先崇拜，有人认为是战争场面，有人认为是镇压水怪，等等。根据我对崖壁画和广西民族学的田野调查，认为它是骆越人祭祀水神时留下来的遗迹。

从民族地理学上考察，古越人生活在江南水乡，《淮南子·原道训》：“陆事寡而水事众。”该族对水的依赖性较大，但是水灾也比较突出，尤其在左江流域，该江位于十万大山北麓，河面在海拔200米以下，周围为群山，海拔1000米左右，由于雨量丰富，河床较窄，落差又小，一旦大雨袭来，洪水倾泻而下，经常暴发洪水，《太平府志》记载从永乐六年（公元1408年）到嘉靖四年（公元1525年）的117年间，左江有过大洪水五次，平均每23年一次。《明江县志》水泉条：“明江江面宽约二十丈，每年三至八月，天降雨时水之深者一、二丈，时有淹坏田禾之患。”解放后30多年也发生过几次洪水，洪水来临，左江两岸第一台地完全淹没，至今在洪水线上方还保留着不少“××年洪水到此”的记载，这是左江经常洪水泛滥的历史记录。当时居民就生活在第一台地上，这些居民从事稻作生产，善于舟楫，捕捞收入较高，住在干栏建筑内，一旦洪水成灾，农业和渔业必然受到毁灭性的打击，舟楫也停止了运行，甚至造成人畜的大量伤亡。《思乐县志》称：“左江汹涌异常，奔波可怕，睹浩淼以心愁，顾婴孩而泪下。欲离苦海，有翼难飞，思上青天，无棹可驾。三朝暴雨，祸即遍于州圩，两夜狂澜，势欲乎于台榭。”可知左江水灾之多、之大、之恶。因左江水来自安越，又称安南水。南宁人一听说安南水来了，必须尽快搬家，防止水灾袭来，但对右江水就不那么恐惧了。由此看出，左江洪水是骆越人的最大灾害。

从民族宗教学上考察，壮族最初有三大神：一是天上的雷神，主管风雨；二是森林中的老虎，又称凶神，虎神主管禽兽；三是水中的水神，又称“土俄”，是一种蛟龙，主管水域的涨落，包括洪水在内。壮族认为水神在江河的险滩内，在水塘的深处，而崖壁画正画在左江有险滩的悬崖上。崖壁画所以与水域结下了不解之缘，其奥妙也在于水中有水神。以至，左江居民至今都崇拜水神，认为水神是最大的神之一。

从考古学资料分析，在崖壁画中有不少铜鼓形象，壮族又是一个使用铜鼓的民族。这里的铜鼓，既是乐器，也是部落首领权力和财富的象征。《隋书·地理志》“有鼓者号为都老，群情推服。”在祭祀中铜鼓又是祭神、通神之器。《蛮司合志》“是鼓有神”就是这个意思。还有一个神话传说，壮族认为铜鼓是雷神的工具和武器，专门能与水神打仗，据说要铜鼓一到江边就往水里跳，以便与水神决一雌雄。壮族认为铜鼓有镇压水神的奇功，遇洪水时往往把铜鼓丢在江中。桂平县境内的寻江，明清两代均出土有铜鼓，故名铜鼓滩，这也许与过去以铜鼓镇水神有关。

从动物形像上看，崖壁画中的狗、蛙形人和鸟都有民族学的佐证。骆越人和壮族都饲养狗，首先做为看家和狩猎工具，也是重要的祭品，如为死人送葬；过青蛙节时均杀狗祭祀，左江地区祭水神时也要杀狗，崇左有一个杀狗岭就是历史上的以杀狗祭水神的证据。狗也是避邪工具，特别是狗血，鬼神都畏惧。壮族以七月十四、五、六三日为鬼节，祭祀死去的祖先，这是指家鬼，但是在祭祀时必然有野鬼来登门，因此壮族在七月十四日为野鬼烧香上供，这一天必须把狗关在房内，防止野鬼扰乱家庭生活，说明狗有多种用途。青蛙也是壮族的崇拜对象，在东兰、巴马等县还

保留着一种以祭青蛙为主的青蛙节。正如前文青蛙卜中所说那样，壮族认为青蛙是雷神之女，是雷神与人间的媒介，所以把青蛙视为祈雨之神，也是沟通雷神的使者，因此有青蛙节这样的活动，并且有不准杀害青蛙等禁忌和“我不抓青蛙，不怕雷神打”这样的谚语。

通过以上诸学科的资料可看出，水灾是左江流域自古以来的最大灾害，是骆越人的生存的最大威胁，在当时的历史条件下，人们是不能科学地理解水灾根源的，也不能有效的防御洪水，只能认为是鬼神的支配。因为当时人的世界观是鬼神世界观，世界到处都有鬼神，各种各样的事物都有灵魂，遇事首先要占卜，以了解未来的吉凶祸福；然后要祭祀，以求鬼神的保佑。为了防止洪水的发生，也要祈求鬼神。那么什么鬼神左右着左江的洪水呢？当然是主宰江河泛滥的水神或龙神了，而青蛙又与水神和雷神有一定的关系，自然也在被祭祀之列了。

左江崖壁画作为祭祀水神的产物，首先是崖壁画所提供的自证。乍看起来，左江崖壁画是很庞大、复杂的艺术作品，但是普遍观察了各地崖壁画以后，又感到形式单一，有明显的公式化和程式化倾向，如各个画面基本上是以一个蛙形人作为中心，附设有狗、舟和人群，这种公式化和程式化的构图显然是在同一巫教信仰下出现的。左江数百里的居民都绘制大体一致的崖壁画，其中均缺乏生产、生活的内容；其绘画的地点都在高耸的悬崖陡壁上，下有险滩，作画是极其困难的，现代考古学家想把崖壁画准确地拍照、临摹都感到一筹莫展，古代骆越人在崖上作画的艰难就可想而知了。这一事实说明，这些崖壁画不是出于审美动机，而是为一种超自然的、神圣的信仰所驱使，是因被巫教信仰所谓

动起来的巨大冲动，人们才不顾风险，冒着生命危险去攀登悬崖作画，他们所希图达到的目的，肯定要比个人的安危更重要。而且可以肯定，每次作画都要耗费许多人力、物力和财力，这绝不是个人、家庭所能承担的，很可能是氏族，或农村公社或部落才能组织这样庞大而艰难的艺术创作。

古代越人信仰巫教。《汉书·郊祀志》：“乃命粤王立粤祝，祠安台无坛，亦祠天地百鬼，而以鸡卜。”《北史·僚传》：“僚者，……其俗畏鬼神，尤尚淫祀，所杀之人，美鬓髯者，乃剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之曰鬼，鼓舞祀之，以求福利。”直到唐代还“家多事越巫”^①。在骆越和壮族的神谱中，正如前面所述，主宰左江涨落、安危的神灵是水神或龙神，这在崖壁画中也有反映，在凭祥海马山崖壁画上有一个龙的形象，张口，全身有鳞片，前后各有一足，与壮族民间所绘的龙形象相同。这是水神在崖壁画上的直接反映。由此看出，崖壁画与祭祀水神有密切的关系，这在古代诗歌中也有不少反映，如许浑《送客南归有怀》中有“铜鼓赛江神”，柳宗元《柳州峒氓诗》中有“鸡卜占年拜水神”等句。

那么，祭祀水神是由谁来主持的呢？在壮族巫教中是以巫师主持的，崖壁画上也有巫师形象，这就是正面人物形象，他有三个特征：一是形象高大，这正是古代人心目中作为人与鬼神联系人——巫师的特有形象；二佩戴环首刀和剑，这是巫师的护身和驱鬼的武器；三是人形呈青蛙状，至今在某些壮族的巫师中还在请神时跳青蛙舞，因此崖壁画中巫师模仿青蛙的动作便可以理解

^① 李商隐：《异俗》。

了。左江崖壁画上的巫师，除了从事巫教活动外，也可能兼有其它身份，如从其形象高大，佩戴刀剑，掌握铜鼓等情节看，他们也可能是氏族首领或军事领袖（图15）。

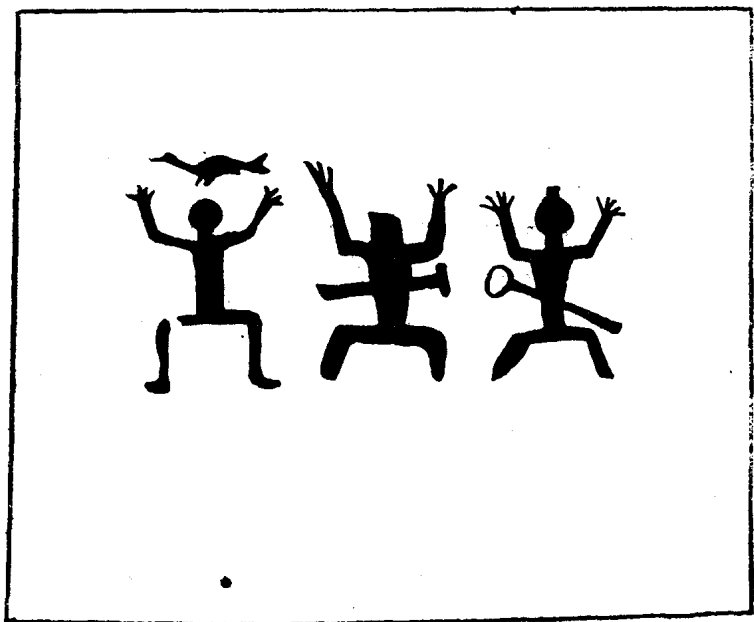


图15 广西左江崖壁画中的巫师形象

祭祀水神是有时间性的，除了不定期的和洪水泛滥时的祭祀外，还有一个固定的时间举行祭祀活动，这就是五月五日龙舟节。壮族民俗中至今还有划龙舟之习，其核心是祭水神，同时伴以娱乐活动，目的是祈求丰收。这种划龙舟活动在崖壁画中也有反映，如在宁明花山、崖拱山、岩怀山、渡船山、邕银山和白龟江等地的崖壁画上，在人群脚下都有一条粗线，两头翘起，实际上是船或龙舟的简化，其中岩怀山崖壁画上有三只船，在前面一只船的前端还有装饰物，船边悬挂一只铜鼓，船内站三个人。中

间一船有四人。后面一船已残落，但仍有三个人：这些人皆侧身，双臂前伸，下肢弯曲，众人皆成一排，动作一致，似乎在边歌边舞、祈求神灵，又象奋棹击水之势。在这些船的周围有许多欢舞的人群。这组形象表明，祭水神时是划着船的，人们不仅划着船，从各个村寨来到崖画地点，举行祭祀后还要击铜鼓、赛龙舟，举行各种娱乐活动。农历五月五日，正是春插以后，禾苗茁壮生长的季节，也是雨水旺季到来前夕，此时祭祀水神就是祈求风调雨顺，防止洪水发生。可以想象，当时祭祀水神是很隆重的，规模也很大，当时附近氏族或村社居民都穿上节日盛装，划着船只，来到各个崖壁画所在的广阔水域和岸边，由巫师向水祷告，杀牲祭祀，崖壁画上不少狗的形象就是杀牲祭献的留影。不过，这种祭祀总是短暂的，是一逝即去的场面，由于种种原因人们也不能天天沉浸在祭祀之中，但是人们又希望祭祀长期化，以便水神永远保佑左江不会泛滥。在这种巫教观念的支配下，巫师就把祭祀水神仪式中最生动的场面画在祭祀场所附近的崖壁上，以求祭祀之后，保护左江不暴发洪水。这种崖画在平时能对水神起一种祭祀和监护作用。

我们在左江流域调查时得知，壮族对水神既虔诚又有一种厌恶之感。我们曾问群众：“水神是好神还是坏神？”他们异口同声地说：“水神又好又不好。”好是水神主宰江河，为人们提供灌溉、渔捞和交通之利，不好是经常发洪水，造成人畜死亡，流离失所。由于这个原因，人们对水神有两种态度：一方面通过祭献、歌舞取悦于水神，保佑农业丰收，生活安宁；另一方面是通过威胁、镇压等手段，使水神畏而远逃，从而能扼制洪水的发生。如船工在左江行船时，多在船外挂一渔网，认为渔网有避邪

作用，水神一看见渔网就不敢上船了，船工才能平安地冲过险滩。壮族在洪水暴发时多杀狗沉江，据说狗血有镇邪之效。在崇左还在江心岛上修建了一座镇龙塔，也是镇压水神之举。说明人们在对待水神时也软硬兼施，既虔诚祭祀，又行使巫术，以影响或控制水神兴风作浪。

壮族在信仰水神时，有时也利用雷神牵制水神。壮族谚语称：“天上雷公大，地上舅公大。”认为雷神是天上的大神，对水神有一定牵制作用，如雷神可派自己的女儿青蛙神与水神交战，派铜鼓与水神搏斗等。在崖壁画上的所有人物，都有一种双手上举的动作，这可能是向雷神祈求，企图借助雷的力量去约束水神的行动。

祭祀水神具有重要的社会意义：

首先是祈求农业丰收。骆越是古越人的后裔，是长江以南的古老民族，种植水稻是该族经济生活的主要特点，但是这种水田农业有自己的特点，即在翻地之前需要充足的水源，以经常灌溉水田，谚语说“有水才有稻”，“稻是水生，麦是火生”，“稻要水，麦要旱”。说明水是水稻种植的生命线，没有水就不能耕作。

但是，雨季到来以后，雨水越来越多，河水上涨，人们的忧虑便从旱灾转向水灾，于是又祈求水神控制江水，防止洪水发生。只有春雨充沛，夏季无洪水之害，才能确保水稻农业正常生长，最后获得丰收。因此祭祀水神、雷神的主要目的是为了农业生产。因此，龙在我国各民族的信仰中都占有重要地位，苗族的招龙，仡佬族的祭龙，都是祈求风调雨顺，农业丰收。这是农业民族信仰的重要特色。

其次祭祀水神也有繁衍人口的目的。

在崖壁画上多处都有突出描写男女性器官的场面，甚至还在某些场面画有男女交媾图，这种形象看来是赤身裸体的野合场面，实际是在祭祀水神时所施行的生育巫术。正如前面所述，左江洪水曾给骆越人以重大威胁，水灾不仅能毁灭大批村寨、农田、牲畜，也能造成人口的大量伤亡，加上当时掠夺战争频繁，疾病流行，骆越的人口发展是极其缓慢的，可是，“当时氏族的全部力量，全部生活能力决定于它的成员的数目，因而每个成员的死亡对于所有其余的人是一个重大的损失。氏族竭力吸收新的成员来弥补这种损失”^①。补救的方法无外乎有两条：一条是鼓励婚媾和生育子女，或者吸收外氏族的成员；二是企图通过神的保佑来尽快繁衍人口。崖壁画中两性器官突出，是一种模拟性的巫术，崖壁画上的人，也就是作画和求神者自己，既然画中人有着重大的生殖器，也相信自己也有健康的性器官，这样才能有旺盛的生殖能力；崖壁画上画上大腹便便的妇女，象征自己也有强盛的孕育力，新的生命正在母体中生长；崖壁画上画有男女交媾图，则祈求人间也能多多交媾，这样才能迅速地繁衍子女，繁荣氏族；崖壁上画有不少小孩，则象征氏族有源源不断的后继者，由此可看出，崖壁画除祈求农业丰收而外，也有丰富的生育巫术内容，以便人丁兴旺，这也是祭祀水神的重要目的。

^① 《论艺术》第58页，三联书店，1965年。

(二) 石祖崇拜仪式

人类自身的生产，即种的繁衍，是人类社会发展史研究中的重要课题。但是，过去对物质生产比较重视，对人类自身的生产却比较忽视了。事实上，这一领域有许多问题尚待研究，如人类对两性知识的认识、求育崇拜、孕育卫生、接生风俗、命名仪式、婴儿教育、成年仪式、婚姻家庭形式、人口与生产的关系、生育领域的宗教迷信等等。认真研究这些问题有助于理解人类以往的历史。这里介绍一下原始的求育巫术，并且对其中的男性生殖器——石祖的崇拜进行一些初步分析。

1. 摩梭人的求育巫术

为了说明远古的求育巫术，我们从民族学资料中选择一个例证，具体看看人们是怎样乞求生育的。

在四川省木里县俄亚乡卡瓦村居住的摩梭人，1956年民主改革前还保留着对石祖的崇拜，有一系列求育巫术。

卡瓦村位于金沙江支流冲天河的西岸，是一个高山村落，村前有隆打河流过，西南为阿布流构山。在该山南坡有一个岩洞，摩梭语称“尼好”，洞口朝向东北，外面有一棵“牙格”树，汉意为烧香树。洞穴内部较大，呈长方形，长20米、宽7米，面积140平方米。地面高低不平，其中东部低洼，由于终年积水，形成一个小水池，摩梭语称“布考”，即水池的意思。小池西岸有

一个平台，该族称“丘巴黄”，汉意为烧香的灶台，祭祀时即在此烧香。最西边较高，有突出的钟乳石，形如山峰，相传这些钟乳石就是洞穴主人“吉泽乍马”女神的象征。

当地摩梭人传说，很早很早以前，从俄亚村来了一位老年妇女，住在“尼好”洞里，留下不少子女。她临死时，对子女们说：“以后你们不会生孩子，就来洞里看我，给‘久木鲁’（石祖）烧香，我会保佑你们生儿育女。”这位妇女就是“吉泽乍马”，是摩梭人的女神，起源是很古老的。正如马克思所说：

“女神的地位，乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。”^①后来又兴起一个传说，认为该洞住过一个男神，名字叫“普拉”，能保佑子孙兴旺，洞内的“久木鲁”就是他的生殖器。

位于洞穴口内的所谓“久木鲁”，是一个天然的钟乳石柱，高80厘米，呈圆锥状。根部较粗，直径90厘米。摩梭人称此石柱为“久木鲁”，意为生孩子的石头，与他们称男性生殖器一词——“巴窝”具有同样的含义。当地汉族称其为石钮，或者称石祖。“久木鲁”的顶端有一个凹坑，深15厘米，直径20厘米，该坑被称为“垮”，即碗的意思。由于石祖上边有一个下垂的钟乳石柱不断往下滴水，所在凹坑里有不少水，该族称此水为“哈机”，即祭祀的水，与该族称精液为“达机”的意思相同。

妇女如果多年不育，或者生育畸形婴儿，要举行“内考娘”仪式，即祭山的意思。祭祀时，她们在巫师、丈夫和结婚时的伴娘陪同下，共同到山上举行求育活动。仪式分四个步骤：

第一步烧香敬神。

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第39页，人民出版社，1965年。

当地摩梭人信仰东巴教，绝大部分宗教活动均由东巴主持，求育巫术也不例外。东巴进入洞穴以后，首先在“丘巴黄”上架三块石头，如同在家里的火塘上安置三脚石一样，在其中点燃一堆“牙格”树枝或者杜鹃树枝，这就是向神烧香的意思。这时东巴要诵《楚棒吉》经，即祭山经。妇女面向东方，跪在火堆前，分别向“吉泽乍马”女神和石祖叩头，乞求神灵保佑。

东巴边念经边烧香，最后还恳求道：“天让你生孩子，地让你生孩子，左边的人祝你生孩子，右边的人祝你生孩子，摩梭人祝你生孩子，西番人也愿你生孩子。在神的保护下，你会身体健康，生儿育女。”

第二步是洗身去邪。

摩梭人认为妇女所以能怀孕，是男子的精子与女子的卵子相结合的结果。精子为骨，卵子为肉，骨肉结合才能形成胎儿。不过，当妇女身上附有了“乔”这样的恶鬼，妇女的生殖器就被堵塞了，即使夫妻同床也不能怀孕。遇到这种情况就要请东巴念经，把“乔”从妇女身上驱走，使她恢复生育能力。

东巴在念完祭山经以后，继续添香敬神，驱赶恶鬼。这时求育的妇女在伴娘的陪伴下，必须到水池里洗澡。她们是站在水池里，从头到脚冲洗一遍。她们认为经过沐浴之后，“乔”就被冲掉了，为怀孕扫清了道路。伴娘不洗澡，她们站在水池边，为求育者拿衣服，协助她洗澡。

第三步是饮水受胎。

妇女洗澡以后，在东巴的率领下，到“久木鲁”附近喝“哈机”水。喝水时，由东巴递给她一根上下通气的细竹管，妇女把竹管的上端用嘴含住，下端插在“垮”内的水里。她用力吸水，

先后要喝三次“哈机”水。东巴认为这一仪式至关重要，因为把“乔”驱逐以后，仅仅治愈了妇女不育的病症，为了生育必须借助石祖的力量，妇女才能怀孕和生育。

第四步是送“乔”巫术。

在祭山结束前夕，由东巴做两个糌粑面人，高约20厘米，一男一女，穿着麻布衣服，放置在石板上。这两个面人就是“乔”的偶像，东巴要为“乔”梳洗打扮，烧香上供，脖子上拴一根哈达，将恶鬼打发走。最后，东巴把“乔”偶像丢到河里，利用急流将“乔”冲走，从而完成送“乔”巫术。

参加祭山仪式的妇女，可以单个人举行，也可以若干人合伙进行，但是必须有一个东巴主持，每个妇女分别由她的丈夫和伴娘陪伴。带伴娘的原因，主要认为“乔”鬼缠身，原来的结婚无效了，要重新举行一次婚礼——即祭山，才能提供新的生育机会。既然是结婚，必然要有丈夫和伴娘参加。在祭山过程中，只能烧香上供，不能杀牲，也不能看见血迹，否则妇女难以怀孕，即使怀孕也要流产。

摩梭人认为祭山以后，妇女洗净了身体，驱走了“乔”鬼，又在女神或男神的保护下，与“久木鲁”发生了接触，她们就会有旺盛的生育能力，这是问题的一个方面；另一方面，她们不仅寄希望于神灵，还重视人的作用，即当天晚上夫妻必须同床，认为这样才能最后怀孕，播下新生命的种子。

2. 石祖崇拜的普遍性

摩梭人的石祖崇拜，并不是孤立的现象，在中外各民族中都普遍流行，有大量的史料为证。

民族学中的例证

在四川省木里县大坝村有一个鸡儿洞，里面就供一个30厘米高的石祖。当地普米族妇女为了乞求生育，经常到该洞里烧香叩头，向石祖膜拜，最后拉起裙边，在石祖上坐或蹲一下。她们认为这样与石祖接触后才能生儿育女。

云南省宁蒗县永宁达坡村的摩梭人认为，他们村后的山岗就是男神的生殖器。妇女不育时即向这个山岗叩头、烧香，乞求子孙繁衍。

西藏有些门巴族以木料制成木祖，悬挂在房上。据说，远古时期当地灾疫流行，人畜不旺，是因为有一个女神在作祟。自从挂了木祖，当地才平安无事，人畜两旺。

云南省西双版纳自治州曼贺山上，也有一个石柱，被当地傣族视为石祖，认为它与妇女交媾后才生育了人类。

泰国三角洲地区的幼儿皆佩戴一个木制的男性生殖器，有时拴成一串，挂在腰部，作为装饰品和避邪物^①。

朝鲜仁王山上有朝阴石，又称夫妇石，即男根石与女阴石，前者为大，后者较小，“妇人之乞子者，跨之”。

考古学中的例证




在我国的考古发掘中曾发现不少男性生殖器崇拜物，主要是陶制的，故称陶祖，也有少数石祖和木祖。发现上述遗物的主要地点有：





^① 宋思常译：《泰国农村调查研究译文》，第112页。


陕西铜川市李家沟遗址；
陕西华县泉护村遗址；
河南浙川下王岗仰韶文化遗址；
陕西西安客省庄遗址；
山西万荣县荆村遗址；
河南信阳县三里店遗址；
山东潍坊市鲁家口遗址；
甘肃甘谷灰地儿遗址；
甘肃临夏市张家嘴遗址；
湖北京山屈家岭遗址；
湖南安乡度家岗遗址；
广西坛楼、石产遗址；
广西钦州独料遗址；
河南郑州市二里岗遗址；
新疆罗布淖尔遗址等等。

上述所发现的遗物基本都属于新石器时代晚期，其中除李家沟、甘谷灰地儿、下王岗等遗址为仰韶文化晚期外，其它遗址大部分相当于龙山文化，个别延续到汉代。

文字学中的例证

云南丽江纳西族有一种象形文字，称东巴经，将男性生殖器写成形。类似的情况不少，如高山族把男性生殖器写成形，女性生殖器为形，前者读“古帮”，即男或夫的意思，后者读“俏皮”，为女或妻的意思。

甲骨文把男性生殖器写成形，金文写成形。甲骨文中的公羊、公牛、公猪等字上均有形，说明是雄性生殖器。因此有人主张古代的祖先牌位是由锅庄发展来的，锅庄又发端于男性生殖器——石祖，这是有一定道理的。

藏族把男性生殖器写成状，即象形，又有九的意思，表示多数和大，藏族以雄性为大，说明这是对男子或父权的重视。

文献记载中的例证

在我国浩如烟海的古籍里也有大量的石祖记载。

在四川南部的凉山州有一种乞子石，“乞子石在马湖南岸，东石腹中出一小石，西石腹中怀一小石。故夔人乞子于此，有验，因号乞子石”^①。

《太平寰宇记》卷七十六：“乞子石在州（四川叙州府宜宾县）南五里，两石夹青衣江对应，如夫妇相向。故老相传，东不从西乞子将归。故风俗云无子者所祷有应。”

四川省盐源县城东南有一座公母山，其中的公山为男性生殖器，母山为女性生殖器。这种遗物在泸定河两岸也有。

《南越随笔》卷三：“有鸳鸯石在肇庆七星岩口。石凡二，各长丈许，大四五尺，一俯一仰，号曰鸳鸯石。……又有鸳鸯石在德庆云菡山上，石亦二，一大一小。”

古代希腊性神但翁色斯就是一个男性生殖器；叙利亚的妇女也佩戴木祖；日本三月三的“夫妇祭”也与此有关。

以上的乞子石、鸳鸯石、公母石等，都是男性生殖器崇拜遗

① 《太平御览》卷五十二：《郡国志》。

迹，但是他们又是对男女两性的信仰，不过，其中有“一大一小”、“石男瓦女”诸说，反映了重男轻女观念的兴起，这也是父权制的产物。

由此可知，无论是地下发掘的考古资料，历代文献的记载，还是作为活化石的民族学资料，都有大量的男性生殖器崇拜物，而且延续时间很长。

3. 女神和男性崇拜

人类对自身的重视，是社会生产力发展的结果，也是人类征服自然能力和认识水平不断提高的产物。但是人类崇拜自己是比较晚起的，而且有一个发生发展过程，其中最早是崇拜妇女，进而才发生对男神和男性器官的膜拜。

在我国有许多女神崇拜的资料。例如：

湖南和贵州某些苗族地区有一种祭祖仪式，俗称“吃猪”。祭坛前面必须用树枝搭一个山洞，穴里供一个穿着女服的偶像，以此作为穴居野处的女祖先。

贵州榕江县许多村寨都供一个“沙麻”，即祖母。一般是供在村外的房屋里，以白石或银制偶像为膜拜对象，周围埋四根桂木，上边插一把雨伞。该族认为“沙麻”是他们最大的神，当集体到寨外斗牛、行歌坐月、串亲戚时必须打把雨伞，象征祖母同行。平时由祖母头管理祭祀，初一、十五必须烧香、叩头。每年一二月举行隆重的祭祖母仪式，杀一猪一鸭二鸡，此时要在寨门上吊一草结，谢绝外寨人进入。最后每人带来一盘肉、一瓶酒，在祖母面前欢聚一堂，共同聚餐。

四川省木里县屋脚村有一个“拉孜尼柯”岩洞，汉意为普米

族虎山上的神洞。该洞内供有“巴丁拉木”，即普米族地方的女神。这位女神偶像实际是一个钟乳石柱，高1.7米，胸围1.5米，形如妇女，胸前有两个突起的乳房。洞内有一个水池，洞外有一棵白香树。普米族认为“巴丁拉木”女神穿白上衣和裙子，皆以麻布缝制，吃的是羊肉、牛奶，不吃五谷杂粮。普米族妇女月经失调，或者成年不育时，就要在巫师的带领下，到女神跟前烧香磕头，饮食洞内的池水，当天可以在洞穴附近结交“阿注”（朋友），过野合生活。次日向白香树上丢毛球，如果毛球挂在树枝上即意味怀孕，挂不上则继续投掷毛球。求育巫术也可以去病人家里举行。巫师用糍粑面塑一个女神偶像，供在家内的祖先柜上，同时以栗木削一个女鬼偶像，头上粘病妇的头发，身上披麻布衣服。如果妇女求育，则将木鬼腹部突起，宛如怀孕一样；如果妇女是月经失调，则在木鬼阴部涂上血迹，接着，巫师将木鬼偷埋于地下。经过念经、找鬼等巫术，把木鬼挖出来，丢在野外，从而鬼去病除，妇女的病就痊愈了。

云南省宁蒗县永宁地区的摩梭人把当地的干木山奉为女神，由于该族流行走访婚和母系制，这位女神也过群婚生活，有不少“朋友”。有趣的是，这些男神也是以山为偶像。相传附近的哈瓦山、普兰山、则枝山和阿底比吉雪山都与女神有婚姻关系。他们之间也有矛盾，如有一次，则枝男神和女神在湖边交媾，被强大的普兰男神发现了，他怒发冲冠，用刀把则枝的生殖器砍断了。相传达坡村后的山岗就是则枝男神的生殖器。

这个传说表明，人类把自身比喻为山，并被赋予不同的性别，这是自然崇拜的人格化。正如恩格斯所分析的：“一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的

宗教里。”^①摩梭人正是这样。在往后的历史发展中，人们往往把山岗化为岩石，把某些岩石视为女神的化身。我国各地保存的启母石、贞女碇、石妇山等等，均是此类遗物。近来，辽宁博物馆在喀左县东山嘴遗址还发现了不少红山文化的妇女陶俑，女性特征极为鲜明，说明女神形象也见诸于我国的远古时代。

在女神崇拜的同时，也出现了对女阴的信仰。如在我国广西南部就出土了石制的女性生殖器。文献记载则更多。《太平寰宇记》卷七十六称“石乳水在州（四川简州）东北二十一里玉女灵山。东北有泉，各有悬崖，腹有石乳房一十七眼，状如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是子，瓦即是女，自古有验。”

张君房《云笈七签》：“金堂县昌利化圆元观南院有九井焉，……盖醴泉之属。每岁三月三日蚕市之辰，远近之人祈乞嗣儿于井中，探得石者男，瓦砾为女。”

在四川省盐源县前所有有一个打儿窝，该洞位于悬崖上，人们路过此处时必须在打儿窝前面点香上供，然后向洞内投石块，投进去能生儿育女，投不进就不能怀孕。据说此洞有一个地下河流，直通四川木里县屋脚巴丁拉木女神的住处，而打儿窝就是女神的阴部。

在四川省凉山州喜德县泸沽观音岩上，还有一个摸儿洞，里面有石块和沙粒。妇女求育时除照例烧香磕头外，要把手伸进摸儿洞里，摸到石块能生男孩，摸到沙粒则生女孩。

这种玉华池、打儿窝、摸儿洞都属女阴崇拜的范畴。据有

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷第63页，人民出版社，1972年。

关学者研究，仰韶文化的贝文就是女阴的反映。云南剑川的阿央白、四川广元县东门的女阴石、湘西辰溪县的风流岩，皆是女阴崇拜物。印度的加兰女神就是一个裸体女人，祭祀时必须向其阴部接吻，这种现象在叙利亚发展为子宫节。上述女神和女阴崇拜都是母系氏族时期的残迹。

在母系氏族时期，妇女从临产到哺育都是在本氏族内部进行的，与她的配偶毫无关系，产妇是由母亲照顾的。永宁摩梭人就保留了这种风俗，广西隆林的壮族也有类似风俗。当产妇分娩时，丈夫必须离开家庭，由产妇的兄弟把她背起来，在屋内反复走动，促其顺产。然后放在地上，由老妇接生，并用陶片切断脐带，这显然是母系制的产物。随着社会生产力的发展，尤其是男子在社会生产中作用的加强，人们开始认识到男子在生育中也起着重要作用，如怀孕、分娩、哺育都是与男子分不开的。外国有的民族当产妇分娩时，必须解下婴儿父亲的腰带，把它拴在母亲身上，从而说明了父亲与婴儿之间的密切联系^①。普米族和摩梭人妇女难产时，必须把配偶的裤子找来，放在产妇身旁，或者以裤子在腹部摩擦，据说它表明父亲在招呼婴儿，只有在父亲的协助下，母亲才能顺利地生下婴儿。

产翁制是父权制的产物。古代越人“其妻或诞生，经三日便澡身于溪河，返具糜以餉婿。婿拥衾抱雏，坐于宿榻，称为产翁。”^②我国古代傣人、近代傣族、仡佬族、高山族和外国不少民族都有产翁制。“男子其所以装产，因为他要使人相信他也是

① 列维·布留尔：《原始思维》第249页，商务印书馆，1980年。

② 《太平御览》卷四八三，《南楚新闻》。

生小孩子的人。”^①

在上述观念的影响下，认为只有两性结合才能生育后代，有时甚至不加掩饰地表现出来，这在许多史料中都有反映。如云南石寨山铜饰 M13：239上边就有男女交媾的形象^②；江川李家山也出土了一件男女交媾的铜扣^③；四川成都东汉墓里曾出土不少男女野合的画像砖。

有关民族学资料也不少。如哈尼族村落的寨门上悬挂有木刀，右侧拴一个铁匠塑像，左侧挂一男一女裸体木雕像。这些饰物即是避邪，也是乞求人口繁衍。贵州省榕江县某些侗族原来供奉祖母，后来又出现了男祖先，如加闷寨村口就立一人形石，被视为男祖先的象征。该省清水江地区的苗族普遍流行岩母、竹父崇拜，同样是肯定男女在生育中的作用。苗族有一种祭祖活动——吃牯脏，仪式分三个阶段：醒鼓、闹鼓和送鼓。在送鼓阶段中，由两个男子跳舞，前者背着“勇律”（妹妹，即女祖先）木雕像，后者抱着“勾央”（哥哥，即男祖先）木雕像。两人边走边舞，让两个木雕像呈交媾状。旁边有一人，用水枪不断向木雕像喷射酒糟（象征精液）。附近围观的人群，尤其是求育的妇女，纷纷拥上前去，用衣襟或裙边承受精液，这样她们才能怀孕、生子。有的地区，在送鼓仪式中还以米饭做许多男性生殖器，分别送给求育的妇女食用。最后把两件木雕像送到山洞里，作为祖先加以供奉。

① 涉尔·费勒克：《家庭进化论》第145页—146页，大东书局，1930年。

② 云南省博物馆：《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》，文物出版社，1959年。

③ 云南省博物馆：《云南江川李家山古墓群发掘报告》，《考古学报》1975年第2期。

石祖崇拜正是上述男性崇拜发展的产物。其实，这种信仰一直保存到阶级社会，如三月三日上巳节，即为求子之祀。后来被统治阶级奉为生育之神——高禪。因为高禪供奉在郊外，又称郊禪。《诗经·大雅·生民》：“以弗无子。”毛传：“弗，去也；去无子求有子，古老以立郊禪焉；玄鸟至之日，以大牢祠于郊禪。”蔡邕《月令章句》：“高禪，神名也；高犹高也，禪犹媒也。吉事先见之象征，谓人之先，所以祈子孙之祀也。……后祀将宾御，皆会高于禪，以祈孕妊。”高禪之祭就是原始求育的遗风。《说文》一上示部：“禪，宗庙主也。周礼有郊宗石室，一曰大夫以石为主，从示石，石亦声。”《通典》卷五十五：“汉武帝联得太子，始为立高禪之祠。高禪者，人之先也，故立石为主，祀以太牢也。”孙作云早已指出：高禪室用石，即高禪石或禪石，“至于高禪石的最初形象，据我推想大概是象征着人类的生殖器吧。”^①这种看法是正确的。不过最初的高禪石可能是女神，后来发展为男性器官崇拜，供奉高禪就是在石祖崇拜的基础上发展来的，并且成了统治者的重要宗教活动。

4. 感生神话及其演变

关于石祖的性质问题，过去曾引起过争论。有的同志认为“仰韶时期的社会结构是父系氏族社会。在意识形态上也反映了父系的特征。最突出的证据便是陶祖的发现。”^②有的同志持反对意见，认为陶祖并不是男性祖先崇拜的象征。因为“一般氏族

① 孙作云：《中国古代的灵石崇拜》，《民族杂志》第5卷第1期，1937年。

② 许顺湛：《仰韶时期已进入父系社会》，《考古》1962年第5期。

成员把祖先视为家神，……这时神都具有人形，而不是陶祖。”^①在上述争论中，实际有两个问题：一是仰韶文化有没有陶祖出土；二是陶祖具有什么性质，在判断社会性质方面有没有一定意义。由于当时缺乏较多的比较资料，因此并没有展开深入的讨论。经过20多年的考古工作，证明仰韶文化早中期尚没有陶祖出土，但是在较晚的新石器时代遗址中却发现不少陶祖。这一历史性的变化是与原始生育观念的发展分不开的。

在人类历史的长河中，人类在很长的时期内并不知道男女性交与生育之间的因果关系。起初，人们认为妇女所以能够生育，不是男女两性交媾的结果。后来“即使他知道性交的作用，或者对性交有或多或少模糊的观念，他也绝不认为受胎实际上是取决于性交。”^②那么原始人怎么解释孕育呢？当时认为妇女与图腾发生一定接触之后才能生育后代。在我国古籍中有许多感生神话，认为女性始祖必通过与某种图腾的接触才能怀孕，从而生育了人类。此类记载可以举出很多：

华胥踏巨人迹而生伏羲；
女登与神龙接触而生炎帝；
附宝见大电绕北斗而生黄帝；
女节接大星而生少昊；
庆都遇赤龙而生尧；
握登见大虹而生舜；

① 周庆基：《对〈仰韶时期已进入父系社会〉一文的意见》，《考古》1962年第11期。

② 列维·布留尔：《原始思维》第423页，商务印书馆，1980年。

修己吞神珠薏苡而生大禹^①；

简逖吞玄鸟卵而生契^②；

扶都见白气贯月而生汤；

姜嫄履神人之迹而生后稷^③；

女修吞玄鸟卵而生大业^④；

匈奴女与狼交媾而生单于^⑤；

哀牢夷沙壶触沉木而生龙子^⑥等等。

其中《史记·殷本纪》称“殷契母曰简逖有緋氏之女，……三人行浴，见玄鸟坠其卵，简逖取吞之，因孕生契。”意思是说，简逖与姊妹到野外洗浴，由于她吞食了玄鸟的蛋，从而怀孕生契。这一点与前述摩梭人的求育巫术相似，只是前者乞求于玄鸟图腾，后者乞求于石祖，两者的崇拜对象因时代而异，但都是为了生育后代。

民族学中这种资料也不少，不妨举几例说明：

傈僳族有许多图腾，其中的虎氏族认为有一个姑娘与虎相遇而生育了虎氏族；莽氏族认为有一个女祖先吞食了莽子才生育了莽氏族，此外熊、猴、羊、蛇、鸡、蜜蜂和火等氏族也有与图腾感生的故事。

哀牢山有些彝族信仰龙图腾，认为河或水塘里的岩石为龙图

① 《帝王世纪》。

② 《史记·秦本纪》。

③ 《帝王世纪》。

④ 《史记·秦本纪》。

⑤ 《后魏书·匈奴传》。

⑥ 《后汉书·哀牢传》。

腾的象征，简称龙石。当地彝族妇女不生小孩或者生下怪胎，就要到河里或水塘里洗浴，设法与龙石接触，如坐在龙石上，或者把衣服拴在上面，或者以脚踩龙石，如此这般，妇女才具有孕育的能力。

西双版纳傣族传说，景洪过去有一个八百媳妇国，只有妇女，没有男子，我们是与狗通婚才生育了后代，而且只留女孩，让狗吃掉男孩，因此形成女儿国。后来妇女与曼贺山上的石祖发生了关系，才把儿女都留下来，开始男娶女嫁。

赫哲族信仰熊图腾，他们的木制祖先偶像既是人的形象，又披熊皮，体现了人与熊的合一，从而繁衍了人类^①。

贵州省雷山县麻料、空摆等寨子的苗族，有一种召龙仪式，每12年进行一次。以竹子代表龙图腾，人们为其拴麻匹和棉条，并且在召龙的路旁插许多纸人，最后由妇女祭龙，抢若干纸人回家，认为龙能保佑他们多生子女。

这些感生神话和图腾信仰，都说明在某一个历史时期，“其氏族的成员声称他们是由那用于氏族名称的动物传下来的，认为他们的远祖是被主宰之神将其从动物变为人的。”^②当时一方面崇拜图腾，另一方面崇拜妇女，而且认为只有两者结合才能生育后代，男子的作用是被排斥在外的，这就是母系社会的生育观念。因此，当时普遍流行图腾和女神信仰。

历史是不断发展变化的。“人在改变自己的自然的时候，也顺便改变着自己对周围世界的看法。既然他对周围世界的看法在

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》第140页—141页，商务印书馆，1940年。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第87页，人民出版社，1965年。

改变，那么，他的宗教观念发生或多或少的根本变革，就是自然而然的事了。”^①在原始经济发展的前提下；随着男子在生产中作用的增强，对偶婚和一夫一妻制的先后出现，人们对男子在生育中的作用也日益被重视了，反映在宗教上则出现了对男神和石祖的迷信。所以石祖崇拜是比较晚起的，是父权制的产物。拉法格指出：“男性生殖器像已不能使人平等，象在原始时代那样。”^②这是与阶级萌芽分不开的。

原始人为什么特别崇拜女阴和石祖呢？虽然，现在看来是荒唐无稽的，然而这并不是偶然的，

首先，在男女两性中，共性是很多的，差别集中表现在生殖器和乳房上，这是区别男女的根本标志。其中又以男女生殖器最为突出，因此，无论是女神还是男神崇拜，都尽力突出上述两个特征。其次，生殖器是人类进行性交的器官，也是生育子女的器官，加上当时缺乏性的羞耻观念，所以生殖器在原始生活或者宗教领域中都占有重要地位，这是女阴和石祖普遍存在的根本原因。

应该指出的是，无论是民族学中的石祖，还是文献记载中的乞子石，它们并不是祖先的崇拜物，两者是有根本区别的。理由主要有如下四点：

第一，两者性质不同。祖先崇拜是对已故亡灵的信仰，先是母系祖先，进而是父系祖先；石祖崇拜是对男性生殖器官的信仰，是父权制下乞求生育的膜拜物。

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷第391页，三联书店，1960年。

② 拉法格：《宗教与资本》第93页，三联书店，1963年。

第二，两者形象不同。最初的祖先并无偶像，后来才有石或木制的人像或者灵牌；石祖是男性生殖器的真实形象，两者是截然不同的。

第三，供奉地点不同。祖先一般供在公共墓地或住宅内部；石祖则供在野外，这一点与乞子石、高禩一样。

第四，主祭成员不同。祖先由氏族长或者家长祭祀，但是他们却不能共同祭祀石祖。后者是求育的妇女或者由她们与配偶祭祀的对象。

通过以上四点差别可以看到，石祖与祖先崇拜不同，不能混为一谈。这种分野是有一定历史根源的。

在母系氏族社会，氏族既是一个生产、生活单位，又是一个母系血缘集团。氏族内部不能通婚，实行氏族外婚制，这是当时最根本的原则。据民族学调查得知，母系氏族内部不但不能通婚，男女在风俗习惯上也有严格规定，如在居住、座次上是分开的，死后也要男女分开埋葬。在这种思想观念的影响下，氏族内部形成不少禁忌，如男女禁止谈论两性生活，也不准直言图腾的名字。我国古代周人称熊为“大人”，鄂伦春族称熊为“老爷子”；加拿大印第安人称熊为“大脚”，类似例证甚多。这些都是氏族社会时代的禁忌，进入阶级社会以后发展为讳。如果破坏上述氏族禁例，即是伤风败俗，为氏族习惯所不容。因此，当时不能，也不可能在此氏族或家庭内部供奉石祖。然而，把祖先供在氏族或家庭内部却是无可非议的。不过，当时在不同氏族男女之间就没有上述禁例了，他们即可以谈论两性生活，也可以发生婚姻关系，这是彼此交往的重要内容。与此相适应，人们为了生育的目的也能崇拜石祖。由此观之，石祖并不是祖先的偶像，而是

乞求生育的崇拜对象。

还有一点值得注意，无论是女神还是石祖，都供在野外的洞穴里，这是令人深思的。众所周知，人类最初曾经住在山洞或者树上，过着穴居和巢居的生活。当时的群婚生活也一直保留在野外，即所谓野合的形式。我国民族学中还有不少这类残余。后人将女神、石祖供在野外，不仅是人类对远古穴居生活的模糊记忆，也是野合群婚的陈迹，只是这种群婚已经不是两个氏族男女的婚配，而是妇女与石祖感应而孕的形式。

5. 结 语

通过以上分析可以看出，生育在人类社会生活中占有不可忽视的地位，它关系到人类的存亡和发展。恩格斯指出：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产，但是生产本身又有两种：一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。”^①

在社会发展中，物质生产是决定性的因素，是提供衣、食、住、行、生产工具等物质资料的根本手段，这是人类能够生存的物质基础。但是，这种生产只有人类才能办到，是依靠人类的不断实践来完成的。不过，人类是有生命的高级动物，每一代人的生命都是很短暂的，为了人类自身的存在，保证物质生产的正常进行，人类必须不断繁衍，连续生产新生命，经常提供生产力中最活跃的因素——人，社会生产才能正常进行。所以，上述两种

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷第2页，人民出版社，1972年。

生产是相辅相成的，缺一不可的。

人类的历史就是一部从事物质生产和人的生命生产的历史。特别是在人类的远古史上，种的繁衍尤其重要。因为在石器时代生产工具极为简陋，征服自然的能力相当有限，但是较多的人则能在一定程度上弥补上述不足。当时，“氏族的全部力量，全部生活能力决定于它的成员数目，因而每一个成员的死亡对于所有其余的人是一个重大的损失。氏族竭力吸收新的成员来弥补这种损失。”^① 弥补的方法，一是生育新一代，二是收养外氏族的成员，而最主要的方法是前者。因此，原始人为了生育花费了很多的时间，形成许多风俗和宗教信仰。

正是在这种原始生育观念的影响下，人类起初普遍信仰图腾和女神，这是与母系氏族相适应的；进而出现了男神和石祖崇拜，这是与父权制的产生和发展密切相关的。从我国的考古资料分析，自仰韶文化晚期和龙山文化开始，已经陆陆续续出土一些陶祖和石祖，这是很珍贵的史料，它虽然不是男性祖先的直接偶像，却是父权制下产生的求育崇拜物。因此，石祖是我国由母系氏族社会过渡到父系氏族社会在宗教上的反映，在氏族制度发展史上具有划时代的意义。同时也说明，人类在改造自然界的斗争中也不断认识自己，甚至崇拜自己，如祖先崇拜、石祖崇拜、丧葬制度等等，都是这种观念的反映。可见人类不仅是改造自然的主人，也是生育中的主人，从而逐渐取代了图腾在生育中的作用，这是父权制在原始宗教里的重大胜利。

① 普列汉诺夫：《论艺术》第58页，三联书店，1965年。

(三) 猎头农业祭祀

猎头是指人们在血族复仇、掠夺战争中，或者是在宗教祭祀前夕所获得的敌人首级。我国古代称为 馘首、祭首、猎首、祭梟。这种习俗在我国由来已久，在世界各地都有分布。猎头习俗包括的内容较多，有猎头、祭祀以及有关仪式。认真研究猎头的特定内涵，对探索原始宗教信仰、军事民主制时代的风尚和阶级的萌芽，都有重要的学术价值。不过，研究这一问题仅仅依据考古资料是不够的，必须借助于文献记载和民族学资料，才能比较具体深入揭示猎头的起源和社会性质，最后对我国远古时期的猎头风俗进行一个初步的探讨。

1. 佤族的猎头祭祀

在云南西盟、澜沧和孟连等县居住的佤族，迄于1956年民主改革前后还流行着猎头习俗。其事基本分三个过程：

猎 头

佤族猎头有一定季节，每年有两次，一次是二三月，一次在七八月。猎头是秘密进行的，方式也较多。起初是在血族复仇和掠夺战争中进行的（这是过去最流行、最普通的猎头方式），而是在军事首领的带领下，派出猎头队，专门进行猎头活动。晚期以来，也有个人出去猎头的现象，甚至出现了对买来的奴隶进行猎头。

军事首领是临时选举产生的。通常由头人、巫师和老人开会推举，或者在原来的猎头英雄中占卜产生。因为过去猎头都进行占卜。旧鸡骨由旧的猎头首领保存，该卜骨上洒人血和鼠血，外边缠有被猎头者的头发，装在一竹筒内，平时作为一种灵物，秘不示人，等选举军事首领时，将旧骨卜取出来，如果新鸡卜与旧骨卜吻合，就由新占卜者出任军事首领。这时也要杀鸡祭祀，把鸡血洒在骨卜上，照例装入竹筒内，带在军事首领的身上。

所有参加猎头的人都要自备粮食和武器；武器有长刀、矛和枪支。出发前进行鸡卜，以便决定出发的时间和方向。吉日选定以后，杀猪煮酒，进行宣誓。誓词大意是：“我们是最勇敢的人，为了庄稼丰收，保证村寨安全，我们不怕困难，不怕死亡，决心去仇寨猎头。猎到人头，无限光荣；猎不到人头，就象猪一样懦弱。”头人也鼓励说：“最勇敢的人们，你们整装出发吧，仇人的头在等待你们！”语毕，头人向出征者敬酒，祝他们猎头成功。参与猎头的人们吃饭时，每吃一口饭，就衔一次刀，认为这样才刀不虚出，能猎到较多的人头。

队头猎伍离开村寨后，要走山间小路，尽量隐蔽自己。途中，军事首领要施一种巫术。其程式是嘴里嚼一些米粒和生姜，向装鸡卜骨的竹筒里吹一口气，念道：“把人头装在里面。”他们认为这样能使猎头获得成功。猎得人头后，主猎者左手提着被猎者的头发，右手以刀割颈。但不能一刀砍断，必须经过数刀才割下头，否则认为自己也容易被猎头。人头砍下后装进麻布缝制的人头袋内。

祭人头

本来，人头是当作祭品出现的，后来人头本身却成为被崇拜

的对象，从而形成一系列的祭人头仪式。从祭祀形式上看，一种是以部落为单位，把猎来的人头供在各个村寨的木鼓房内的人头桩上，由头人向人头祷告，供奉食品，祈求人头保护村寨，然后在人头上撒草木灰，让灰和人血滴在地上，最后把含有血、灰的土分给各户，各户把血土掺入谷种里，待播种时撒在地里。另一种是以家庭为祭祀单位，先在猎头者家门口祭台上供两天，杀鸡看卜，把鸡血洒在人头上，富有的家庭还要杀猪祭人头。其他人家也要各自供一天人头，但都要为人头杀牛宰猪。各户供人头时也有一定仪式，即由头人或巫师把人头从猎头者家取出来，交给两位未婚的姑娘抬着，她们前面由猎头者挥刀开路，把人头供在木鼓房内的祭台上，众人纷纷向人头撒米，为人头喂饭、灌酒，并且祷告说：“我们寨的饭香酒甜，请你吃吧！也希望你的父母、兄弟也一块来，保护我们的村寨安全。”仪式完毕，再由头人或巫师将人头取下来，按顺时针方向，围绕木鼓房转九圈，边走边舞，接着把人头送到另一家供奉；依此类推，挨户供奉，但是不能超过九家，最后送到木鼓房内，这时又要绕木鼓房转九圈，把人头供在祭台上，以竹子扎起来，防止野鹰来吃。

其间还有一个洗刀仪式。这是在猎头后的第三天举行的，一般由出牛的家庭主办，将人头供在该家的人头桩上，向人头献肉、酒、饭等食品，接着剽牛，有时剽三至六条牛。牛头是献给头人的，牛肉则分给各户共享。同时把牛粪堆在一起，将砍过人头的刀插在牛粪中，反复用牛粪擦刀，使刀光亮，没有血迹。洗刀仪式，对主人来说，是借此祭祀人头，保佑庄稼丰收；对于猎头者本人来说，是通过洗刀仪式祈求将来猎到更多的人头。

送人头

送人头，又称砍牛尾巴，即杀牛祭谷。这些不同的名称，说明送人头具有多种社会意义。砍牛尾巴是指杀牛形式说的，实际上是把原来供在木鼓房内的人头送到神林中的人头桩上，为木一吉神献人头，同时也通过送人头活动，祈求人头保护庄稼。

送人头是在春天举行的，首先把黄牛拴在牛尾桩上，巫师进行祷告，接着由巫师率领主祭人、宰牛者绕主祭家房屋转三圈，然后再把牛拴在牛尾桩上、巫师手持砍刀，迅速地砍断牛尾巴，并将牛尾巴扔过主祭家的房顶，进而众人各执砍刀前去抢牛肉。抢来的牛肉供大家分食。

砍完牛尾巴后由头人捧着人头，送往神林中去。送行队伍的前头是后屁股上拴着一个牛响档的男子，他边跳舞边摇晃响档，旁边还有若干人吹芦笙；众人踩着鼓点，载歌载舞。最后把人头放在神林中的人头桩上。

神林位于村寨外的密林深处。其处有一排的人头桩，每个桩上都有一人头。各寨人头桩的数量不一，少则几十个，多者有一百多个。人头桩有两种形式：一种是长方形木桩，顶部粗大，且掏空，内贮人头，上盖一块石板。在木桩顶部留一孔，祭祀时从此孔喂饭、敬酒。另一种是刻为人形的木桩，有头、耳、鼻、口、眼和粗犷的四肢，其中头部挖空以便贮存人头（图16）。

送人头的队伍抵达神林以后，即将人头安置在人头桩上。据我们在孟连佤族村寨的调查，人头必须面向附近的土地，让他看守庄稼。接着大家在神林休息，由一位老年妇女给大家分配食物，饭后，仍按两队回村寨。当天晚上由头人和巫师诵念历史传说《司岗里》，讲述人类起源、佤族历史和各种事物的起源。包括木鼓和猎头的起源。人们一边听故事，一边轻歌漫舞，间或以

牛角杯互相敬酒，一直欢庆到黎明。

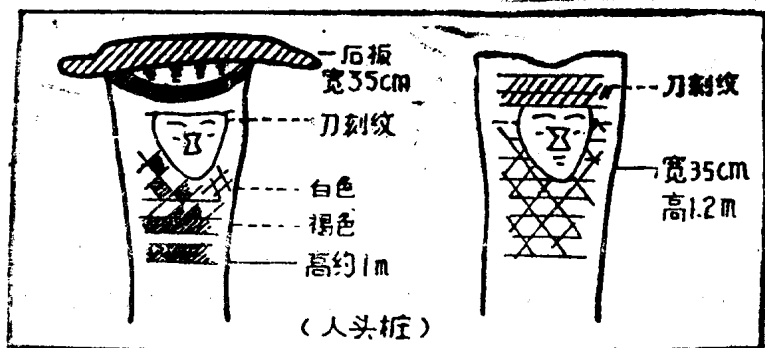


图16. 佤族人头桩

以上是佤族猎头的主要过程。这种猎头有严重的破坏作用：

第一、严重摧残了社会生产力，无论是猎头还是为猎头而宰杀的大量水牛，杀害人畜的数量是很大的。

第二、严重影响了社会生产秩序。

第三、也加剧了村寨间、民族间的对立。

新中国成立后，在党和政府的耐心教育下，佤族提高了觉悟，摒弃了宗教迷信，逐渐相信科学，许多仇寨握手言和，自1958年以来，野蛮落后的猎头已经绝迹，这是佤族社会飞跃发展的重要标志。

2. 猎头的起源

佤族的猎头是怎么产生的呢？当地有不少生动的传说，从中能看到佤族猎头起源的若干线索。比较流行的传说有：

马散寨传说很久以前，佤族人克立托买了一个男奴隶，有一次他外出办事，男奴与他的妻子通奸，自此妻子卧床不起，克立

托凿的木鼓也敲不出声音，后来天神让他杀男奴祭鼓，木鼓才敲之有声，从而有了猎头风俗。

马散寨还有一个传说，过去洪水泛滥时，请巫师占卜，方法是把一根金柄长矛插在地上，根据长矛倒的方向以定凶吉，并且以砍奴隶的头为供品，因此才有了猎头习俗。

岳宋寨传说原来佤族不会砍头，但因庄稼长不好，牲畜也经常死亡，为了祭祀神灵保护人畜平安，曾用猎物豹头、猴头祭神，但无济于事，最后改用人头祭神，庄稼才长得茂盛，这样就开始了猎头。

沧源地区佤族还有一种传说，过去佤族以采野菜、打野兽为生，不会种庄稼。后来有一位聪明能干的老母亲，教佤族种庄稼，发展农业生产，人们才有吃有穿，安居乐业。但是这位慈祥的老母亲被敌人杀害了，谷子也连年欠收。佤族为此占卜求神，木一吉神的儿子地震神说，如果在血族复仇时猎到敌人的人头，可给木一吉供上，庄稼就会丰收。佤族照此办理了，结果获得了大丰收，因此要年年猎头祭神。

上述事实说明，尽管几种传说解释不一，但有一个根本事实是肯定的，即佤族的猎头起源较晚。

首先，原始宗教的发展和思想观念的变化，扩大了祭品的种类，从而要求以人或人头祭祀鬼神，这是产生猎头的第一位原因。

在原始宗教信仰中，人们相信万物有灵，佤族也信仰多神，其中最大的神是木一吉。神是人创造的，神的生活也模仿于人类。既然人类要吃、穿，神也要吃、穿。因而向神供奉各种食品——肉、饭、酒。从传说中得知，佤族最初不会饲养家畜，只能

以猎物——蛇头、鹰头敬神，这是比较原始的祭品。随着经济的发展，人们的生活水平提高了，献给神鬼的祭品也扩大了，除了饭、肉、酒而外，也杀鸡、宰猪、剥牛敬神了，这是比较珍贵的祭品。还有一种祭品是人类本身，因为在人类童年时期，有过人吃人的现象，传说佉族就有过食人之风。人能吃人，神也要吃人。因而出现在人头祭神的习俗，人头不仅是供品，人血也有助庄稼的生长。拉法格说得好：“人的血把自己的神秘的特性传给谷粒，这种神秘的特性在许多次收获之后还是保存在谷粒中”，因此，“人是神灵的最受欢迎的牺牲”^①。所以，以人或人头祭祀是中外比较流行的祭祀形式。特别是私有制和阶级产生之后，奴役他人的思想也出现了。

马克思指出：“有过这样一种迷信，家长死了，他的灵魂还留在家里，象家神一样进行监督，使一切安排得当，如果事物办错了，他就要折磨活人。在罗马史的早期，对这种家神要供奉牺牲，为了纪念他和安抚他的灵魂，甚至还要排设血祭。”^②所以，原始宗教祭祀的发展，是猎头起源的基本原理。

其次，血族复仇和掠夺战争为猎头提供了有利条件。

远古时期，当氏族成员遭到杀害后，只能有两种选择，“要么他以为死者报仇而采取的进军中带回一个或几个人的头颅，要么他就面临着遭受死者的报仇，这种报复不仅是对他一个人，而且是对他的亲人们和他的整个集体”^③。最早的血族复仇为时较

① 拉法格：《宗教和资本》31页，三联书店，1960年。

② 《马克思恩格斯选集》16卷650页，人民出版社，1964年。

③ 《原始思维》160页，商务印书馆，1981年。

短，规模也小，多具有偶然性。私有制和阶级出现后，在血族复仇上打上了私有制的烙印，掠夺财产已经成为血族复仇的核心内容，从而改变了战争的性质。在云南石寨山13：109铜饰牌上，有两个从战场上凯旋归来的战士，前面一个战士有一只手提一个人头，另一只手牵一绳，绳上拴一个背着孩子的女俘虏；后面一个战士有一只手提一把战斧，另一只手提一个人头，他还赶着一头牛和两只羊。说明在私有制度下，不仅以猎头为荣，也大肆掠夺奴隶和牲畜。

马克思指出：“关于俘虏的处理经过了和野蛮的三个阶段相适应的三个连贯阶段：野蛮期的第一个时期，俘虏被处以火刑；第二个时期——做为奉献神灵的牺牲；第三个时期——转变为奴隶。”^①也就是说，野蛮时代的低级阶段，生产力极为低下，一个人的劳动除供自己所需而外，还没有剩余，这时对俘虏只能付之一炬，或者把战俘吃掉；到了野蛮时代的中期，往往把战俘作为奉献神灵的牺牲（图17）；到了野蛮时代的高级阶段，生产力有重大发展，人们已经能创造一定的剩余产品，人的价值提高了，战俘也被留作奴隶。解放前西盟佤族地区已经使用了铁制工具，出现了私有制和阶级分化，有了家庭奴隶，正处于野蛮时代的高级阶段，他们为了自卫和掠夺财产，纷纷组成部落，除头人外，还选举临时的军事领袖，所有成年男子“平时皆民，战时为兵”。拉牛是战争的重要目的，猎头也是战争的重要内容。为了祭祀也经常发动对仇寨的战争，提出：“有冤神冤，有仇报仇。”从中猎取大量人头。佤族的道德观念是，凡是参加战争的

① 《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》151页，人民出版社，1965年。

人，都要奋勇向前，以猎头为荣，猎不到头为耻，使占有头成为勇敢和胜利的标志。这种思想意识在其他民族中也是一样。《云南志略》：“金齿百夷，……略有仇隙。军校毕集，结束甚武，髻插雉尾，手持兵戈，绕俘馘而舞。”林谦光《台湾纪略》也载高山族过去“性好杀人，截其头洗剔之，粘以铜锡箔，供于家。”

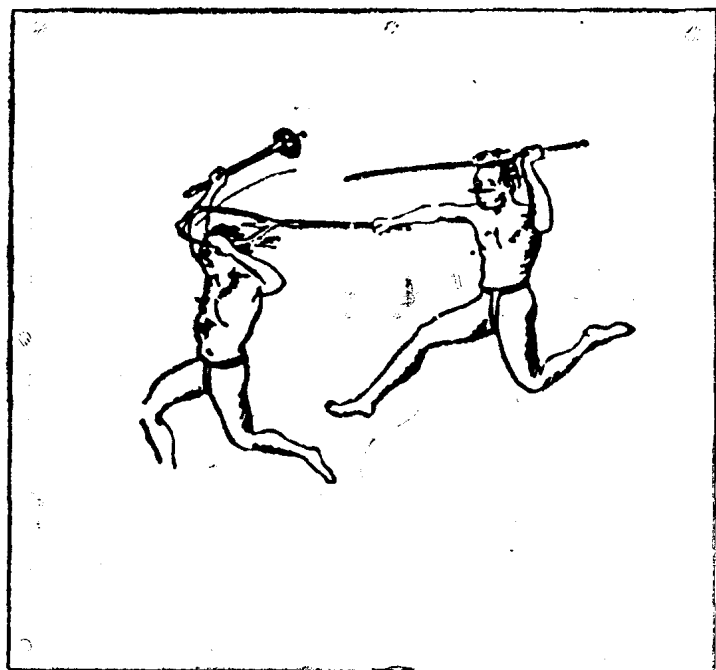


图17 新几内亚人的杀殉场面

军事民主主义时代的连年战争，为猎头提供了许多机会和条件。佉族、高山族基本处于这一历史时期，他们在战争中掠夺财产，抢夺奴隶，有些则当场杀死取回人头。我国奴隶社会也有类

似风俗。《诗经·泂水》：“在泂献首。”《左传》僖公二十八年：“献俘授馘。”同书宣公二年：“俘两百五十人。馘百人。”类似记载甚多，可知直到春秋时期，还保留着战争中猎头的习惯，它虽然与佉族近代猎头不尽一致，但却是猎头的原始形态。

大量事实证明，猎头不是自古就有的，而是在一定历史条件下出现的。具体产生的时间，可能发端于野蛮时代的初期，即母系氏族社会晚期。佉族妇女的社会地位是较低的，但她们在猎头祭神活动中相当活跃，如妇女欢迎猎头归来，由姑娘抬人头，在神林中老年妇女分配食物，这些都是母系制在猎头祭神中留下的残迹。这一点也是与半坡仰韶文化晚期出现以人头奠基不谋而合的。然而猎头的真正发展是从野蛮时代中期开始的，并且盛行于野蛮时代的高级阶段，古代“德意志人就把人当作祭品”^①。我国佉族、高山族以及古代保留猎头的乌浒、云南石寨山文化都处于这一历史阶段。

3. 猎头的社会性质

猎头的性质是比较清楚的，但是有其历史的层次，即最初仅是血族复仇的一种战利品，是胜利的标志，后来才演变为宗教活动的祭品，正如佉族的情况所示，猎头并不是最终目的，最终目的是祭祀最大的神——木一吉，祈求五谷丰收，人畜兴旺。其它民族的猎头也是如此。如东南亚婆罗洲的达押克人猎头就是为了祭神，请神保护农业丰收^②。

① 《马克思恩格斯选集》第四卷160页，人民出版社，1927年。

② 《南洋猎头民族考察记》10页至96页，商务印书馆，1937年。

在承认人头是祭品的同时，也应该看到，人头本身也具有一定的灵性，也要加以膜拜。正如前面所述，猎来人头送到神林中的时候，还要剽牛祭祀。更重要的是佉族在九月还举行一种“偶普”仪式，即送一头猪到人头桩，供人头享用。这样，人头也是一种崇拜物了。

令人深思的是，为什么把异氏族或异民族的人头当做崇拜物呢？昨天还是仇敌、今天怎么一下变成了膜拜的对象，并且祈求他们保护自己呢？这是有一定历史根源的。

在漫长的原始社会时期，人类曾经历过一个万物有灵的信仰阶段。当时，日月星辰、风雨雷电、动物植物、山川异石，以至人类本身，都是有灵魂的，并且影响着人们的生活。就人类自身而论，人是由灵魂和躯体所组成的，死亡是灵魂永久离开躯体，但灵魂依然存在，成为祖先而受后人崇敬，祖先也保护子孙，但凶死者却例外，一旦某人死于异氏族的刀下，他就成为本氏族的恶鬼，氏族成员都畏而远之；但是他却为别氏族所降服和控制，如同打猎一样，猎人披上自己所获得的虎皮，就能增加自己的力量，“他们感兴趣的首先是和主要是使这些人在一定条件下拥有同时为老虎和人所‘共享’（哲学家马勒布郎士〔MalebTaucbe〕语）的那种神秘能力，这样一来，他们就好比那些只是人的人或者只是老虎更可怕”^①。《魏书·僚传》：“其俗畏鬼神，尤尚淫祀，所杀之人，美髯鬓者，必剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之日鬼，鼓舞祀之，以求拜福利。”佉族与僚人一样，也喜欢一脸的大胡子，猎头后“笼之于竹”，作为人头鬼进行崇拜。佉族的土地

^① 《原始思维》93页，商务印书馆，1981年。

多为山坡地，实行火耕，土地周围有许多森林，禽兽经常出没其间，对农作物危害极大。他们除了利用各种狩猎工具捕杀危害庄稼的动物外，也借助神和人头的力量，保护庄稼，驱赶禽兽。所以当佤族把人头送到神林后，都让人头面向土地，以便祈求人头鬼守护庄稼。

这种异族的人头是否会帮助敌人而危害自己呢？不会的。与其它民族的信仰一样，佤族也相信被猎头是凶死性质，这对本氏族或本村寨的人是极其畏惧的，死后不能鸣枪，只能将无头尸体就地掩埋，决不能葬入公共墓地，坟上也不能留标记。

基于上述观念，佤族认为被猎去人头，是一种凶死，对本氏族本村寨来说是最可怕的，认为是一种异己的危害力量，所以佤族对此不进行正常安葬，即使有机会打到仇寨去，看见了自己亲人的头桩，也是畏而远之，不会抢夺回来。相反，这种人头对战胜者或者征服者来说，却是一种可以控制和支配的力量。奉为人头鬼。我们在孟连、澜沧佤族村寨调查中人们解释说，仇人既然被杀死，其人头也听从猎头者支配，而且认为平时以竹笼装鸡、盛猪是防止家禽家畜跑掉，以竹笼盛人头，或者以人头桩盛人头并且压一块石板，也是把人头关住，象征人头鬼为佤族所支配，替佤族看守庄稼。在这里，人头是敬献木一吉神的祭品，也是佤族农作物和村寨的保护神。

还有一点也应该注意，佤族“他们用人头血滴在谷种或土上，把土撒在地里，认为这样会使谷子长得好。他们喜欢胡须多的人，认为胡须多象征谷子长得好”^①。无独有偶，在其它民族

① 田继周、罗之基：《西盟佤族社会形态》132页，云南人民出版社，1980年。

中也有以人血祭农业的现象。《太平御览》引《南洲异物志》中的乌浒人猎头“祭田神”，与佤族以人血撒谷种具有异曲同工之奥妙，都是植根于对土地生育能力的信仰。

4.人头的多种社会功能

在远古人类看来，首先人头是战争胜利的标志。佤族正处于军事民主制阶段，掠夺、抢杀是青年的基本技能，显示勇敢的基本手段，因而形成了以能猎头为光荣的观念，能此者说话有人听，办事有威信，姑娘们也喜欢。他们把猎得人头与否作为战争成败的重要标志。台湾高山族也把猎头视为英雄行为，尤其一个人成年时，必须经过猎头的考验，猎几个人头就在身上刻几道纹样，猎不到人头则受人歧视，也没有当入的资格^①。南洋土人杀死敌人后，用竹刀（嵌有石片）把头割下来，以藤条穿系下颌骨，先吊在火上烤去头发，这时姑娘们要环火而舞，庆祝男子们的胜利，然后他们把人头上的肉剔掉，插一根木钉，置于木桩上。有些家庭有一排排的人头。人们把人头当作个人作战的记功碑，也当作重要财富，当地人可以卖人头，也可以利用人头换取独木舟^②。北美东部的印地安人“是用尖利的刀从被杀死的敌人头上割取下来的。战士的勇敢程度依据其割下带头皮数量的多寡。带发头皮晒干后，加上独特的装饰，保存起来作为军事功绩的标志。”（图18）^③。说明“头壳是战斗胜利的证明。”^④我

① 《台湾的蕃族》121至135页，安久社，昭和5年。

② 《南洋猎头民族考察记》112至113页，商务印书馆，1935年。

③ 《美洲印地安人》147页，三联书店，1960年。

④ 普列汉诺夫《论艺术》118页注，人民出版社，1965年。



图18 古墨西哥印第安人的杀人祭神

国考古所发现的大量人头，无疑是当时进行战争胜利的一种标志。

人头也是重要的祭品，在前面引用的民族学、考古学和文献资料中已经提到，原始人曾有过以人头作为祭神的风俗而一直延续到阶级社会初期。这一点在考古资料中也有端倪可寻：有些人头为奠基之物，如半坡、藁城都发现过这类资料；有些做为随葬品。非洲喀麦隆的首领死后必须为其猎头随葬，婆罗洲的萨利塔部落有人遇害，要为死者猎一人头随葬。我国考古所发现的商代人头随葬的风俗更加普遍，一座墓内少者一、两个人头，多者有七十四个人头。其所以用人头随葬，可能有两层意义：一是死者可能是首领、家长或者猎头英雄，生前就占有不少人头，其死后也为他们随葬人头；二者说明有些死者生前占有奴隶，死后也想继续

役使奴隶，故以人头象征奴隶殉葬，或者现猎奴隶或外氏族成员的人头随葬。人头也用于祭祀，如颍山丘湾、偃师二里头均有发现。至于客省庄、涧沟、二里岗和郑州商城所发现的乱葬坑，可能是祭祀后丢弃的人头，或者是将平时保存的人头丢掉的，有些是被主人惨杀后随意埋在灰坑里的。

人头盖骨，尤其是经过加工的人头盖骨，也可作为容器，即头盖杯。这个问题有的同志已有专文论述，此处不行多述。

最后，正如前面所谈到的，人头也是有灵性的崇拜物。“在人造的祖先像外，死人的头骨或骨骼与作为含有（灵魂力量）之物而受到崇拜；并且这两种类型的偶像，偶然还结合在一起出现”。因此，保存、猎取人头是经常发生的，这种人头也包括敌人的人头^①。如佉族的人头桩、石寨山文化铜房子上的人头瓮，均供有人头。

有一种看法，认为石寨山文化铜房子上供的人头为祖先崇拜物，也就是供着祖先的头颅。这是应该进一步研究的。从民族学资料看，国外的确有供奉自己祖先头骨的现象，如苏门答腊的巴塔人就把祖先的头骨制成模型，精心地供起来。厄刺勃和墨累岛的美拉西亚人在长辈死后，把头割下，以蜡制成面部，他们认为先人之头有灵魂，能预卜凶吉，保卫家庭^②。那么，石寨山文化铜房子上的人头是什么性质呢？这只能通过石寨山文化的本身资料加以说明。

从石寨山文化铜房的整个场面来看，是一种祭祀场面，包括

① 《事物的起源》347页，四川民族出版社，1982年。

② 周国兴：《人怎样认识自己的起源》上册，中国青年出版社，1977年。

杀牲、聚餐等活动，而房顶小龕内供的人头，正是祭祀的中心，正如冯汉骥先生所云，人头“应为一种牺牲。台上之男女杂沓，笙歌乐舞，以及各种食物的准备，皆所以悦之者。其仪式及意义为对于所猎之头的供养”^①。而这种人头牺牲，又是祈求农业丰收，这一点与佤族的猎头仪式是比较吻合的。

在石寨山出土的文物中，有许多与猎头有关的形象，如13：109铜饰牌上，有两个武士各提一个人头；6：1贮贝器上也有砍头的形象；13：356贮贝器上有人提着人头，有的马脖子上挂有人头；一号墓出土的铜斧上也有人头形象；13：67刻纹铜片上也有人头形象。在李家山13：21铜斧上也有武士提着人头的形象，在该地采集的一件铜剑上有一个巫师也提着人头^②。所有这些形象都是猎头的反映，而缺乏取祖先头颅加以供奉的内容，因此，与其说石寨山铜房子上的人头为祖先象征，不如说它是猎取头象更确切些。

① 冯汉骥《云南晋宁石寨山出土铜器研究》《若干主要人物活动图像试释》

《考古》1993年6期。

② 《云南江川李家山古墓群发掘报告》《考古学报》1975年2期。

巫术是巫师的重要而经常性的活动，也是巫教的有机组成部分。什么是巫术？这是学术界所关心的问题，但是，又是不少人比较模糊的问题，一旦将巫术观念理解错了，对巫术的内容和种类也就说不明了。正如前面所述，不少人将占卜视为巫术，这就是一个明显的事例。因此有必要对巫术的定义、特点、起源和种类作些系统的叙述。

（一） 巫术的起源

苏联学者沙利·安什林认为“巫术这是许多行为的总和，它起源于世界的同样的重复，并表明对联想或模拟的能动性的信仰”^①。也就是说，巫术是史前人类或巫师一种信仰和行为的总

^① 沙利·安什林：《宗教的起源》第66页，三联书店，1954年。

和，是一种信仰的技术和方法。是施巫者认为凭借自己的力量，利用直接或间接的方式和方法，可影响、控制客观事物和其他人行为的巫教形式。

巫术是一种特殊的巫教活动，是有不少特点的，“举行巫术的时候，永远有字眼说出来或者唱出来，永远要有某种仪式行为，而且永远有一个主礼的人”^①。具体地说，上述特征只是一部分巫术的特点，实际上巫术形式很多，特点也比较复杂，但是有几点还是明确的：

第一、巫术都有一定的目的。

无论是哪种巫术，只是一种手段，本身不是目的，任何一种巫术都是为了某种目的，没有目的的巫术是没有的。如为了治病才有驱鬼巫术；为了挽救日月才在日蚀、月蚀时出现击铜盆等巫术；为了防止鬼进房屋，才在门楣上挂有各种避邪物；因为有些自然现象有害于人，才出现种种禁忌，招魂术则是把病人失落的灵魂叫回来。为了报复和陷害别人，才出现了种种诅咒巫术和放蛊巫术。由此看出，各种巫术都基于一定的需要才施行的。

第二、绝大部分巫术都有一定的仪式或反映形式。

在祈求、招魂、驱鬼、诅咒等巫术活动中，都有相当复杂的仪式，避邪巫术虽然没有表演性的仪式，但是也必须准备避邪物，将其悬挂在一定的地方。只有禁忌巫术是没有活动仪式，而是心领神会，渗透在日常的生活习俗中。放蛊巫术是比较秘密的，但是也有养蛊、制蛊、施蛊等过程，也是有一定活动内

^① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第123页，中国民间文学出版社，1986年。

容的。

第三、巫术一般都配合一定的口头巫词。

在施行巫术的过程中，除抱有一定目的、配合一定行动而外，还要歌唱或述说一定内容的巫辞，如招魂巫术必须想方设法把丢失的灵魂叫回来；诅咒巫术则尽力用语言去诅骂对方；祈求巫术则用口头表达自己的内心欲望；驱鬼巫术则用恶劣的强硬的语言攻击施巫的对象，使它们远离人群。避邪一般是没有语言表达的，但是到了后来，也有书写文字的现象，如在“石敢当”上书有“泰山石敢当”就是一例。人类发明以绘画进行巫术活动当始于旧石器时代晚期，但是诅语出现更早，原始诅语曾经是诗歌的来源之一。

第四、巫术必有主持人。

巫术是人类自身的活动，所以必须有具体的主持人，他们可以是巫师，也可以是氏族长、家长或者由某些当事人担任，这种巫术师后来演变为魔术师。

第五、巫术的目的在于影响和改变客观事物。

根据巫术的目的，人们必须通过巫术活动，企图去影响、改变客观事物，以便让客观事物为自己服务。普米族巫师为病人治病时，必手捧一竹盆，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。”这个巫术目的很明了：驱走烂鬼，为人治病。

以上巫术特征，不仅揭示了巫术的性质，也有助于对古代巫术史料的鉴定和研究。在谈到巫术的性质时，还有一个问题是必须说明的，即巫术与宗教的关系问题。

关于巫术与宗教的关系问题，学术界基本有两种看法：一种认为巫术不涉及鬼神，即巫术只凭借人类自身的力量去行使，尚没有鬼神观念；另一种看法认为巫术是巫教活动之一，前者包括在后者之中。对此必作具体的分析。

象避邪这样的消极巫术，首先是承认有邪——鬼神的条件下，才有避邪之举；遇到人死后，怕鬼神来干扰，才在死者嘴里放玉，这是玉琰的由来。驱鬼巫术更是以鬼的存在为前提，因而才有驱鬼巫术。又如在祈求雨水的巫术活动中，人们相信水中有水神或龙神，才祈求下雨，具体方法则软硬兼施：一方面给龙王上供、烧香、跪拜，恳求龙王降雨；另一方面也往水中放毒、投掷脏物，甚至把泉水掏干，后一类就是巫术性质，以此激起龙神愤怒，从而加速降雨过程。由此可知，巫术是与巫教信仰密不可分的，不能把两者对立起来。沙利·安什林说得好：“巫术补充了万物有灵论，同时万物有灵论也补充了巫术；它们共同组成了宗教（其中包括各种巫术的动作与语言等仪式）的、和一般形式的、以及后来非常发达的各种形式的根本核心与基本实质”^①。从这种意义上说，巫术是巫教的一种重要的表现形式，是进行巫教活动的基本技术和方法。

应该承认，巫术是建立在依靠个人的或集体的力量来影响、控制客观事物的，这是指巫术活动本身，但是施巫者具有自己的信仰就是另一个问题了，两者并不是矛盾的，事实上，无论是史前时代还是阶级社会，施巫者都是虔诚的巫教信仰者，有许多又是巫师，因此才利用巫术为自己服务。

① 沙利·安什林：《宗教的起源》第67页，三联书店，1964年。

巫术起源较早，是在一定的历史条件下产生的。原始人在生产力极端低下和思维极为幼稚的情况下，对自然力是软弱无力的，受到沉重的压抑，但是也不是一点能力也没有，否则人类就不能存在了。正确地说，当时人类对自然力有两重性：一是软弱无力，二是又有征服自然的一面，然而人类并不理解上述的两重性，而认为自然力与自己一样，也是有意志的力量，或者给人类带来益处，或者给人类带来危害，既然人与自然力一样，人也可以影响自然力，于是根据自己的愿望，利用一定的方式，去影响自然力和其他人，以便使自然力和他人的行为符合自己的愿望，从而产生了巫术。弗雷泽说：“凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方，我们就看得到巫术。”^①自然既给人类以恐惧之感，人类又对自然有所求，于是想通过自己的言行去让自然顺从自己的意志。所以巫术是愚昧无知的产物，又是人们想改变自然的幻想和行动，一旦人类进入文明时代巫术就失去了生存的土壤。“凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的感情作用范围很广的地方，我们就见到巫术。凡是事业一定、可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术。更可以说，危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆底余地的就没有巫术”^②。历史的辩证法恰恰如此，自有巫术以来，越往前追溯历史，巫术越频繁，越往后发展，巫术活动越减少。

那么，巫术是在什么时候产生的呢？学术界有多种看法，有一种看法认为人类最早的信仰是巫术，后来才有宗教信仰，也就

① 弗雷泽：《交感巫术心理学》第51页。

② 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第122页，中国民间文学出版社，1986年。

是说人类曾经有过一个巫术或前宗教时代。这种看法是一种猜测，并没有考古学的证据。其实，信仰是巫术的前提和动力，只有相信人类与自然有互相影响的作用，自然也有灵魂和意志，人为的巫术才能对自然起一定影响。所以将巫术与宗教对立起来是没有根据的。还有一种观点认为巫术是一种独立的宗教形式，具体说最早的宗教为自然崇拜，产生于野蛮时代初期，后来即野蛮时代中期才为巫术阶段，野蛮时代后期则是精灵和灵魂崇拜。这种把巫术与宗教对立起来的观点是站不住脚的，它忽视了巫术自身也有其发展阶段。巫术是与宗教同时产生的，并且一直保留下来，人们无论在自然崇拜、图腾信仰、祖先崇拜，还是在诅咒、神判等活动中，都少不了巫术手段。哪里有巫教哪里就有巫术，哪里有巫术哪里也有巫教，两者是互为表里的，是密不可分的。

从目前世界考古发掘资料看出，巫术最迟出现于旧石器时代晚期，如当时为了获得狩猎丰收，或者捕蜂顺利，以及生育子女，已经在壁画上绘有射杀野牛、捕蜂图和孕育中的妇女形象。在氏族成员死后，还为死者随葬工具、装饰品，在尸骨周围撒有赤铁矿粉末，这些葬俗都有巫术因素，当然，这时也有了自然崇拜和灵魂信仰。因此说巫术和巫教是同步产生的。巫术有一个发展过程，如同宗教分为自然宗教和人为宗教一样，巫术也可分为两大阶段：

第一阶段是自发巫术，即史前时代的巫术。其特点是自发的，比较朴实，缺乏欺骗成分，人们怎么想的就怎么施行巫术；巫术主要施于人与自然界之间，反映生产斗争较多，对人实行的巫术则流行于氏族或部落之间；巫术的性质是祈求生产的丰收，人口兴旺，即白巫术，而用害人的黑巫术只是在私有制和阶级产生

后才流行起来的。这种巫术是与自然宗教或原生形态的巫教相适应的。

第二阶段是人为巫术，即阶级社会产生以后的巫术，其特点是已逐渐失去巫术的古朴性质，增加了人为的成分，具有较多的欺骗因素；巫术除反映人与自然界的关系外，也侧重于反映人与人之间的关系，以至最终成为统治阶级压迫人民的工具；巫术形式则越来越复杂，仪式繁琐，并增加了一些新的巫术，如放蛊巫术、神判巫术就是后来兴起的。这时巫术既有白巫术，又有以害人为目的的黑巫术。此一时期的巫术是与人为宗教或次生形态和再生形态的巫教相适应的。

自然巫术和人为巫术虽然是两个发展阶段，但是并不是截然分开的，而是有一个交错的发展过程，特别是阶级社会初期，两种巫术曾互相并存，就是到了封建社会，自然巫术还在民间广泛存在着（图19）。

（二） 常见的巫术

为了具体了解和研究巫术的种类、性质和社会作用，必须了解一个个具体的巫术活动。现在将我国常见的巫术叙述如下：

1. 祈求巫术

祈求巫术指人们以一定的方式，利用祈求自然力或鬼神以帮助自己实现某种目的。汉族求雨多祈求龙王降雨，有些地方还抬



图 19 沂南画像石上的驱鬼神——方相氏

龙王游街，把泉水和井水淘干，在门口置水盆，盆内插有柳树枝。苗族求雨除向龙神祈求降雨外，还往龙潭中丢撒一种带毒的植物粉末，以刺激龙王降雨。广东连南瑶族求雨十分复杂，共举行三次：第一次由道士到20里外的横坑（即一处地方），上供念经，请海龙王降雨，如果三天内降雨则杀牲还愿，不下雨则举行第二次求雨，方法是到大庙内，用茅草把祖先偶像捆起来，让他上天求雨，要近期下雨就为偶像松绑，否则举行第三次求雨仪式，方法是把大庙内的所有祖先的偶像取下来，丢到水塘里浸泡，再取出，分别把偶像的头浸在盛有污水的七个缸中，并放进蛇、虫、鼠、蚊、田螺、青蛙等动物，让它们蚕食神偶像，直到下雨才把偶像取出来，送回原处供奉。这种求雨是软硬兼施，既祈求下雨，又采取激将法，对祖先竭尽讨好之能事。类似求雨方法也流行于云南傈僳族地区。该族以树或竹条编一方形编织物，涂上泥巴，由属龙的人在其上点一堆火，丢入江中或水塘里，如火灭即将降雨。这是比较温和的求雨方法，傈僳族还有两种激将法：一是以弓箭射龙漂，使龙发怒而降雨，另一种方法是往江中撒毒药，毒死扁头鱼，认为龙看见扁头鱼死了，自己也畏惧异常，只好下雨。类似求雨例证能举出许多，这是农业民族极为流行的巫术形式。“在打猎文化时期，只通过雨对动物生活的影响间接察觉雨对植物的影响，但现在雨量对于农作物的影响已成关系生死的要事。用模仿式的幻术来求雨，成为仪式中另一主要目的”^①。

在渔猎民族中，也流行形形色色的祈求巫术。傈僳族在正月

① 贝尔纳：《历史上的科学》第54页，科学出版社，1983年。

初五开始生产时，事先必在房前供上肉和粑粑（饼），祈求神灵保佑今年丰收，然后以弩射肉或粑粑，如果射中肉就象征今年狩猎丰收，常有肉吃；如果射中粑粑，则标志农业丰收，粮食吃不完。壮族祈求生育有两种巫术：一种是婚后不育的妇女，请巫师用竹篾编制一小桥，放在村外的小溪上，婴儿看到桥就会投生到主人家里；另一种巫术是取一块红布，挂在新媳妇的门楣上，还在门旁插一棵竹子，其上挂若干纸人，认为红布醒目，婴儿一看见就会向主人家走来；竹子上又有许多纸制的小孩，也必然能引导新生婴儿来临。这是比较进步的求育巫术，在贵州台江地区还有更古老而朴实的求育巫术，又称“放狗撵寨”。这种巫术是在该族祭祖期间举行的，由鼓脏头和他的妻子表演，妻子拿着女性祖先偶像在村内乱跑，鼓脏头则拿着男性祖先偶像疾追，并且让两个偶像作交配状。其他苗族称此巫术为“追女”，由两个人分别拿着两个偶像，一个人背女偶像在前，一个抱男偶像在后，当前者出门时，后者佯追，持有弓箭，不断向女偶像射箭，并且高喊：“夺张！”（交配之意），背女偶像的人则答曰：“沙降！”（繁荣之意）。全寨的人都来围观，高声呼喊：“中了，中了。”另外有一个人以葫芦盛酒，频频向女偶像泼去，作为射精的象征。当这些人绕村寨一周后，又回到第一鼓脏头家里，请村内青年们来吃肉粥，据说这是“滋补女人身体”。在吃肉粥的时候，人们还问背女偶像的人说：“你想生男的？还是想生女的？”并且预祝妇女们都能生儿育女。在生育中也有不少祈求巫术，如永宁纳西族实行走婚，妇女难产时，要找一条生父的裤子在产妇身边，用裤子在腹部按摩，并且祈求说：“小孩，快出来吧，你爸在等着你。”祈求巫术是一种很古老的巫术形式，后来演变为祭

祀活动，并且在祭祀活动中保留了较多的祈求巫术。

人们也常将祈求生育巫术与农业丰收结合起来，互相促进。

“新石器时代社会所最关心的是农作物收成。故而对于原来由于女人为着增多植物和繁殖植物，而举行的一些图腾仪式方面，就更重视，更予以发展。其中最表特征的是用人的交配来激励丰收的那些丰产礼节”^①。

2. 招魂巫术

招魂巫术是把失落的灵魂招回来，有人认为“从对祖先的崇拜中产生了召亡魂术”^②。招魂是灵魂崇拜的派生物，但是招魂不限于人本身，也有动物、植物的招魂术，如基诺族、布朗族、拉祜族的为谷神招魂，毛难族、仡佬族、苗族为牛招魂，就是这类性质。

在我国各民族中都有招魂术。汉族小孩生病，往往认为是灵魂失落在村外了，妈妈则拿着小孩衣物到村外呼叫孩子的名字。在明代成书的《金瓶梅词话》第五十三回中对刘巫婆为西门庆的儿子收惊作了极细致的描写，其中的“收惊”就是为小孩招魂。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三“病者寒热久而不住，医药罔效，俗谓‘失魂’之故。延请巫人捉之于旷野间，见一虫豸，斯即病人之魂，捉归掷病人床，喃喃数语，病起则有功，病败亦不任咎。此种迷信，惟乡间有之”。类似的巫术在民族地区保留更多，如彝族不仅为生病的小孩招魂，也为出门多年不归或死在异

① 贝尔纳：《历史上的科学》第54页，科学出版社，1983年。

② 沙利·安什林：《宗教的起源》第67页，三联书店，1964年。

乡的长辈招魂。这种招魂由巫师主持，地点在一个高山上，站在山顶能望见死者出走的方向，巫师一面呼喊死者的名字，一面用麻线去佯沾死者的灵魂归来。云南普米族也同汉族一样为小孩招魂，母亲说：“孩子回来吧，家里有肉吃，有酥油茶喝，还有瓜子、蜂蜜，你不要在外边乱跑了。”珞巴族巫师组布在给成年人治病时也行招魂术，组布不仅口头为病人招魂，还制一把小弓，取一个猪蹄，内贮羊毛，然后把拴有绳索的猪蹄射出去，过一会巫师又把箭和猪蹄收回手中，如果猪蹄内有一根头发或病人的一件小装饰品（珠子），就象征灵魂已复附体内，病就好了。西双版纳傣族的招魂木中还包括敬鬼因素，事先砍一段竹竿，其上凿四个孔，分别放入稻谷、米、砂和水，在竹竿一头扎几片芭蕉叶，此物象征箭。再用一根竹片制成一把竹弓。砍一个四棱形的木棍，两头拴若干片纸，象征灵魂走路的桥。此外用四根带杈的竹子，其上拴有棉线，象征房子。巫师招魂时，把上述四件东西送到村外，为病人喊魂，这些物件具有一定含义，意思是通过弓箭把供品——房子、米、稻谷、水等送给鬼，请鬼高抬贵手，把病人的灵魂放掉，灵魂可沿着桥回到家里来。《八寨县志稿》卷二十一记载苗族“所奉之神制二神头，一男形，赤面长须，曰‘师公’；一女形白面，曰‘师娘’。临时各以一竹承其颈，竹上下贯两圈衣，以男女衣倚立于案之左右，下以两碗承其足，又设一小案，右供二小神头，曰‘五猖’。巫党敲锣击鼓，于此巫则披红衣，戴七佛冠，右执神带，左执牛神，或吹或歌或舞，抑扬拜跪，进退徐疾，衣裙舒圆，旋转生风。至深夜大巫两手挥袂，小巫戴假面具，扮土地引导，受令而出，受令而入，曰‘放五猖’。大巫则踏阍吹角，侧耳听之，谓其时必有应者，不应则再

吹。时掷卦，卦得吉，谓已得生魂”。这是一种比较复杂的招魂术。

招魂术不限于为病人招魂，也可把死去的妻子或情人的灵魂找回来叙述离别之苦，如佤族有些思念亡妻和情人的男子，多请女巫把她们的亡灵请回来，巫师用被单把自己的头蒙上，请神附体，不久她即进入昏迷状态，宣布神已附体，这时请求招亡灵的人就对神提出请求，希望神把灵魂请回来。不久，女巫宣称灵魂已归来，于是女巫又代表亡灵出现，与求神的男子互相对歌，倾吐衷情。这种巫术在壮族、毛难族、布依族也较流行。这种招魂术又称爱情巫术。“许多爱情巫术（这种巫术流行于全世界）的信仰者，时常用爱人的所有物或身体上的东西，迫使他或她回心转意”^①。

3. 诅咒巫术

诅咒，又称诅语、咒语、巫辞、巫术语言等，它是以朗诵或歌唱的形式表达某些语言，从而达到危害对方的巫术形式。这是一种古老的巫术，其中保留了不少晦涩的语言，具有更大的神秘性。

最常见的诅咒巫术是面对面的诅咒，如白族甲方怀疑乙方偷了自己的东西，乙方又不承认，就举行诅咒仪式，乙方说：“我偷了你的东西要断子绝孙，你陷害我也有同样下场。”或者说：

“我偷了你东西，太阳落我就死；没偷你东西，太阳落时你也死。”由于巫术相信事物与名称是相同的，人就是其名，名就是

^① 利普斯：《事物的起源》第338页，四川民族出版社，1982年。

其人，所以一般都以诅咒对方的名字来达到巫术目的。正因为如此，白族平时禁忌别人叫自己或长辈的名字，尤其在夜间如果有人叫出自己的名字，是最容易为鬼神所捉去的。同样原因，人与他的画像、塑像、雕像也是相通的，在巫术中也常诅咒对方的形象。《汉书·西南夷传》记载汉武帝曾派使节去调节夜郎王、町王和漏卧侯之间的纠纷，夜郎王对此极不满意，便“刻木象汉吏，立道旁射之”。诅咒巫术也可借助对方的某种东西来实现。如傣族有一种“放罗”巫术，目的是挑拨夫妻关系，自己好插足进去，便从那对夫妻家的坟地篱笆上取来两块竹片，刻上“你俩胸上长了刺，彼此不能拥抱，只能象隔河相望一样”。然后把该竹片放在双方的竹楼下，认为三天内那对夫妻就会失和，甚至离婚。傣族还有一种铜片诅咒巫术，方法是找一块铜片，刻上对方的名字和一段诅语，然后提一条鱼，用线将铜片拴在鱼尾上，再把鱼放在澜沧江或水塘中。巫师认为鱼在游动时铜片也随之振动，被诅咒的对方的心脏也跳动不止，待这条鱼一死，铜片也停止了跳荡，被诅咒者也就停止了呼吸。

诅咒巫术也有利用杀牲形式的。傈僳族在进行械斗前夕，必杀牲宣誓。当事人要杀一口大猪，把猪血倒在酒缸内，制成猪血酒，然后由巫师或头人带领进行诅咒：“在战斗中，一人倒下了，其他人要上去，只能向前，不能后退，谁要变心，天诛地灭，跟这头猪一样。”与会者必饮血酒，分肉吃，并且对敌人进行诅咒，以弓箭或弩箭向敌方村寨的方向遥射。又如贵州苗族有一种打鸡杀狗巫术，当甲方怀疑乙方偷了自己的东西，乙方不承认，甲方即买一只狗或一只鸡，请巫师和头人主持，在土地神前发誓，进行诅咒，然后甲方把鸡或狗按着脖子在庙门槛上，乙方

扯住鸡头或狗头，由巫师持刀剁下鸡头或狗头。双方诅咒说“谁偷了东西象鸡狗一样死”，或者“谁陷害人与鸡狗一样下场。”这种巫术在彝族、羌族、纳西族和普米族也很流行，普米族在反对土官或其他军事行动前，必吹牛角集合，动员所有成年男子都要参加战斗，并以木棍击昏牛头，从牛腋下刺进一刀，用手把牛心取出来，丢在地上，砍下牛角丢在山上，牛皮则架起来，同时把牛血滴在酒中，以牛角盛血酒，头人首先饮酒，说：“现在要打仗了，必须取胜，不能战败，这就要大家一条心，勇敢善战，谁要变心就象牛一样死去。”说毕，头人带领众人，从牛皮下钻过去，然后大家共同煮牛肉吃。头人的辞令既是动员令，也是对叛徒的诅咒。

4. 驱鬼巫术

驱鬼是对一切鬼所施行的攻击性巫术，在生产、建房、治病、丧葬中经常使用。《荆楚岁时记》引《风俗通》：“度索山上有桃，树下简阅百鬼无道理妄为人祸害者，缚以苇索，执以饲虎。”说明用桃枝打鬼由来已久。裕固族姑娘出嫁时，女方妇女要追赶到途中，在男方帐篷附近佯作抢回姑娘，男方妇女则惊动女方妇女骑的马，阻拦她们抢回姑娘。男方的小伙子们则与女方的妇女撕打，互相混战一团，这既是争夺姑娘的较量，也是男女双方青年“不打不相识”的良机。还有一人专门溜到女方以木碗打马腿，此举意在把女方的鬼打走。凉山彝族巫师毕摩在为病人打鬼时，让病人坐在门口，头顶一个竹簸箕，毕摩大声疾呼：“把害人的鬼抓住！快抓住他！”同时命令助手拿起铁锹，把火塘里的草木灰撒向病人头上，利用灰把鬼赶走。彝族的另

一种巫师苏尼驱鬼时，在火塘边摆不少树枝供品，他围绕火塘而行，一边敲羊皮鼓，一边请各位山神来临，随之突然把一个陶罐口部打开，说：“把鬼捉住了，快放在陶罐内。”说罢立即把陶罐口封住，并大声叫道：“害人的鬼，我要烧死你！”语毕，苏尼把陶罐中的鬼倒进火塘里，并且说：“鬼啊，你等着吧！到了竹筐能盛水时你再回来。”西双版纳傣族认为有许多鬼是造成灾疫的祸根，巫师要经常举行送瘟神仪式：一种是送家庭瘟神；一种是送村寨瘟神；一种是送勐（地方）瘟神。其中的村寨瘟神以泥人为偶像，并用泥捏鸡、鸭、猪、狗、马、牛、象等各一百只，草一百挑，柴一百挑，男女衣服、装饰品、米饭、菜等，献给瘟神，然后把瘟神送走。傣族为病人驱鬼是在病人身边放一竹席，其上置一芭蕉盒，内盛一个泥人，象征害人生病的鬼，然后把芭蕉盒关牢，认为如此病人就会康复。佤族村寨发生灾害后，几个鬼师即在村前布置驱鬼场所，青年人都来参加，其中前面两个青年人的脸和手上都绘有令人恐惧的花纹，头扎布巾，一手持利剑，一手拿铁链。接着有两个人抬一口铁锅，点燃火炬，再后又有一人抬一只收灾船，鬼师手持桃枝，众人尾随而行，挨门逐户进行赶鬼，或者以石砍，或者以矛刺，同时从每户院内抬一把垃圾象征灾异，放进收灾船里，由村内将鬼赶到村外，最后在村外把收灾船烧掉。驱鬼巫师还常戴面具。

驱鬼巫术也适用于对凶死者，如溺水、枪杀、投井、上吊而死的人。黎族对凶死者最为畏惧，必举行复杂的送葬仪式，送葬者必须走弯弯曲曲的路，使凶死者的灵魂迷途难返。下葬时还要以巨石压尸，或者以木桩钉尸，目的是让凶死者的灵魂永远附在地上，不能返回家园，否则会扰乱家人。

5. 放蛊巫术

蛊本来是一种毒药，后来以毒药害人，就形成施蛊巫术了。《左传·昭公元年》：“…何谓蛊？对曰：淫溺惑乱所生也。于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊。”孔疏：“以毒药药人，令人不自知者，今律谓之蛊毒。”

蛊毒种类很多，历史悠久。计有金蚕蛊、疳蛊、癩蛊、肿蛊、泥鳅蛊、石头蛊、蛇蛊、篾片蛊，等等。汉族的金蚕蛊主要流行于我国东南和南方，制法选择蛇、蜈蚣等12种有毒动物，埋在十字路口，49天以后取出来，贮存在香炉内，即变成金蚕蛊。在信仰金蚕蛊的人心目中，金蚕是有灵魂的，既能使饲养者发财致富，又能使敌人腹胀、七窍流血，以致死亡。但是养蛊家富裕以后，也要说穷，欠债多少，否则金蚕又会作祟；如果主人不愿饲养，也可转移他方，即以布包一包，内放银子、花粉和香灰，放在路口上，见银眼开者自然拾去。疳蛊又称放蛋、放疳、放蜂，在端午节时，捕捉蜈蚣、小蛇、蚰蜒、蚂蚁、蝉、蜂、蚯蚓等，外加头发，晒干以后，研成粉末，供在瘟神面前，日久成蛊。这种疳蛊掺在食物中能使人患病身亡。

在少数民族地区普遍流传放蛊巫术的神奇传说，也有许多放蛊方法。广西靖西县壮族、苗族称放蛊为下药，有黑、白两种蛊，用大毛虫粉末及其他毒药配制而成，也用草乌等有毒植物配制。黑蛊能放不能活，白蛊在三个月内能够解毒。投药方法是利用指甲藏蛊，偷偷放入食物中。解药是以避蛊木和甘草酿酒，连服三次即好。普米族取蛇、蜂、鼠、蝴蝶等，均放在一个陶罐内，任其互相蚕食，最后剩下什么，就以它制成蛊药，有蛇蛊、

鼠蛊、蜂蛊、蝴蝶蛊等等。施蛊以掺进食物的形式为主，也有放在身上的。一般病状是下泻、腹痛，最后死去。

魔高一尺，道高一丈。有放蛊巫术，也有防蛊良方。

首先是预防，一般人对养蛊之家还是知道的，对他们要少接触、不通婚。有些民族认为多蜘蛛网又很脏的家庭，养蛊的可能性更大，多对其敬而远之。到外边吃饭可先吃蒜，蒜能防蛊。如果发现主人以指甲或筷子敲碗边，然后敬酒、盛饭，客人要万分小心。而在酒中施蛊的机会最多，戒酒是防蛊的根本方法。由于上述原因，在民族地区形成了不少饮食习惯，如敬酒时主人必先喝一口，然后才敬给客人，等等。贵州镇远地区的苗族遇到蛊而生病时，巫师要在病人身边放一个穿孔的生鸡蛋，以令蛊鬼来时吃鸡蛋而不伤人，次日把鸡蛋煮熟，将鸡蛋壳丢在路边，这样蛊鬼一看就知道被主人识破了，只好转移到其他家里。

其次可验证蛊毒。如果怀疑自己或亲友有中蛊的可能，可令他嚼生黄豆，有腥味则安然无恙，无腥味则为中蛊。在民族地区还有一种方法，是在嘴内放一块煮熟的鸭蛋白，其上插一枚银针，如果鸭蛋白和银针变黑色，则是蛊毒所致，必须采取治疗措施；如果没有变色则说明没有中蛊。

此外也有解蛊方法，除上述壮族的方法外，普米族多用雄黄、大蒜、菖蒲煎水喝，或者饮石榴根水，力求腹泻，有助于排蛊。该族还有一个治蛊药方：大狼毒二钱，山乌龟五钱，山萝卜四钱，小霸王四钱，研成粉末，以黄酒冲服。当然，既然认为蛊是一种恶鬼，在治疗中也少不了驱鬼巫术。

6. 避邪巫术

避邪是利用一定的物件来达到防止鬼神来犯。这是一种比较流行的巫术，种类很多，是以鬼神存在为前提的，所以才有避邪巫术。避邪物一般装备在建筑物、交通工具和生产工具上，也有佩戴在身上的。

最早的避邪物就是工具本身，或者是能抵御鬼神的自然物。普米族在门或墙上印有许多石灰手印纹，据说这是一种打鬼姿势，鬼见而生畏。在门楣上挂刀、剑、锯、羊角、牛角、蜂房、鹰爪、鸡蛋壳等也可避邪。为了避邪，鄂伦春族在“仙人柱”（帐篷）上挂野猪牙、熊鼻；纳西族在门楣上也挂畜角、蜂房、刺树等；侗族在门上挂狗头，以狗看护家庭和防止鬼神侵犯。苗族在门上挂有米筛和鱼网，认为米筛象征眼睛多，能识破鬼的行动，鱼网则是捉鬼的工具，鬼见了便会避而远之。

图腾也是一种避邪物，能够保护主人的安全。彝族、纳西族以虎为图腾，在门上多画一虎，认为虎是自己的保护神和避邪物，各种鬼神都不敢轻举妄动。黎族在身上纹有蛙纹，认为蛙图腾也有避邪作用。傣族男子纹身花纹有虎、龙、豹、狗，据说这些图腾形象能护身，刀枪不入。侗族在房顶多雕一鸟，这是以鸟图腾避邪的见证。

在避邪物中，既有古老的文物残迹，也有用金属器具为避邪物的，如哈尼族认为铁最坚硬、锋利无比，就以铁器加工工具和铁匠偶像挂在寨门上，认为这样村寨就所向无敌了。这种铁的威力，在我国西北和欧洲不少地区也很流行，但是是以马蹄铁的形式出现的。

人体也有避邪物，如除纹身外，傣族妇女在产后下河洗浴时，因为身体虚弱，怕鬼来犯，必带一把利刀洗澡。傣族男子为死者送葬时，要取一段送葬的绳子，外包铜片，制成项圈、手镯，给老人、小孩戴上，认为它们能保护老少，免灾去病。彝族小孩必佩戴一枚獠牙，内有麝香，据说此物能防蛇咬和避邪。苗族地区有人害怕中蛊巫术，晚上睡觉时在门边放一把扫帚，认为这样就能把一切鬼扫掉。

避邪巫术是接近于消极性的巫术，尽管它以一定的器具或其他有威力的物件为工具，认为据此可以对鬼起一种对峙、抵抗或防卫的作用，获得了在心理上的安全感，精神轻松些，但是还回避不了自然和人为力量的种种威胁。当然，避邪对建筑、服饰和有关装饰艺术有相当影响，如房屋装饰形式就有不少来自避邪巫术。石敢当虽然发源于石崇拜，后来也变成了重要的建筑配件。《继古丛编》：“吴民庐舍，遇街冲，必投石人，或植片石，镌‘石敢当’以镇之。”西双版纳傣族每年插秧，必编一个“达了”，即竹编的六角形箴片，放在田里，且往田里撒砂赶鬼，然后把“达了”挂在竹楼的门楣上，认为这是避邪之物。由于每年挂一个“达了”，因此从竹楼上的“达了”数目也可看出竹楼的修建年月。由此看出，房屋上的避邪装饰有丰富的社会内容。

7. 禁忌巫术

禁忌是一种消极性的巫术。“是禁止这样、那样的行为，设立许多禁令，以便防止足以引起危险的行为或事物”^①。禁忌要

^① 沙利·安什林：《宗教的起源》第71页，三联书店，1984年。

求人不能接触、侵犯某种事物或行为，否则会带来损伤、死亡等不幸事件。禁忌的产生可能是多元的，有些禁忌是出于对某些自然力的畏惧而约束自己不能触犯这些自然力；有些可能是对老年、婴儿的爱护而产生的；有些则是对鬼神的崇拜心理。但是，禁忌不是同时产生的，而是先后出现的，其中对自然的禁忌较早，对妇女歧视性的禁忌则是很晚才出现的。

禁忌范围很广泛，类别甚多。

首先是自然现象方面的禁忌，如汉族认为见到虹不能用手指，否则会烂掉手指；傣族规定日落后不能梳头、理发，月蚀期间不能结婚，否则会夫妻失和。鄂温克族传说过去有一家人对火很不尊重，受到火神的惩罚，全家人都病死了，从而该族禁止向火吐痰，不能倒脏物、不能跨火塘，其实这种禁忌在许多民族中都有所流行。

其次是对动物植物的禁忌，如蒙古族发现猫怀胎后，不准往筷筒内插筷子，否则猫会流产；该族卖牲畜，必剪下一撮毛留下，否则会破财；普米族禁忌牛、羊角上戴草圈，认为这是凶兆反映，必杀食之。该族禁忌妇女看见熊的生殖器，否则会流产。不少民族禁忌打狗、骂狗，可能发源于图腾或动物崇拜。

生产方面的禁忌也是很多的，蒙古族猎手外出狩猎遇见妇女、喇嘛必须改变路线；独龙族、佤族出门、农业生产期间禁止外人来访；傣族在关门节期间不举办婚礼，全力从事生产；水族听到第一声雷响，几天内不能下地劳动；傣族孕妇不能下鱼塘捕鱼，男子犁地不能吃酸菜；白族赶马出门不准提到狼、豺、虎等名词。

有关生活方面的禁忌更多，如洛巴族家里举行祭祀或有病人

禁忌外人来访；壮族禁忌往坟地放石头和柴火；蒙古族在打雷时不能穿花衣服；蒙古族姑娘出嫁后三年不准回娘家；珞巴族串门不能进错门，否则会给主人带来不幸，引起家人生病和死亡，如果出现这类事件，客人要赔一头猪、一只鸡，杀猪后把猪血洒在主人房门上，据说鬼看见血就吓跑了。

禁忌举不胜举，反映在社会生活的各个方面，有些禁忌已经演变为今天的风俗习惯。

（三） 巫术的分类

在谈到这个题目时，我们首先应该谈到英国学者弗雷泽的分类法，他把巫术分为两大类：模仿巫术和接触巫术。

先谈模仿巫术

模仿巫术又称相似巫术，认为通过模仿或模拟行为就能达到任何的预期效果，以期改变客观事物，即以相似的事物为代用品，如画、雕像、塑像等形式，甚至名字也是本人的代表，以类似的行为达到类似的结果。

模仿巫术种类繁多，变化万千，但是有许多巫术都发源于此。试举例说明：

巫师认为人的画像就是其人，因此在过去施巫的过程中，往往把敌人的像画下来，以火烧、用刀刺，以此来消灭敌人。正因为如此，许多民族都不愿画像，这不是出于害羞，而是担心被施行巫术，这种思想也为伊斯兰教所继承，以致在西非某些民族中

极其缺乏人物画像，但是其他民族运用画像实行巫术者曾长期存在。近代流行的毁烧模拟像的风俗也由此而来。在独龙族和鄂伦春族狩猎前夕，往往用绘画或面塑的形式制成各种猎物形象，然后以弓、弩射击，射中者则狩猎必然丰收，射中野牛者得野牛，射中鹿者可得鹿。

以塑像或雕像实行巫术由来已久（图20）。黎族在遇到病人危急时，多实行替身法巫术，其中有一种方法，由巫师捏一个泥人，穿上衣服，象征病危中的人，然后埋在地下，认为这样病人身上带病的魂已经死了，真正病人就会康复。另一种方法也由巫师主持，先请神驱鬼，进而上山砍一种“尼嫩”草，制成一个小棺材，然后从病人家里捉一只蟑螂，装入棺内，并且由巫师、家人、亲友把小棺材抬到墓地，边走边哭，认为这样病人的病魂就送走了，好人魂就会附体了。羌族有一种“羊替人命”巫术也是这种性质，先由巫师扎一草人，穿上病人的新衣服，然后抬到坟地，把草人焚毁，同时杀一只羊，象征羊替病人死去，让草人带走羊的灵魂，从而把病人的灵魂招回来。巫师在回来的路上，要连续喊三遍病人的名字，还问众人：“病人的灵魂回来没有？”众人答曰：“回来了。”巫师到家后，把从野外捉的象征病人灵魂的小虫供在祖先牌位附近，认为这样病人的灵魂便已附体了。

巫术信仰者认为念一遍敌人的名字就等于占有了敌人本人，这也是一种古老的巫术观念，因此人们常常以名字实行模拟巫术。凉山彝族打冤家时，除积极进行军事准备外，也进行心理战，巫师成为心理战的核心人物。巫师常取一块死畜的骨头，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

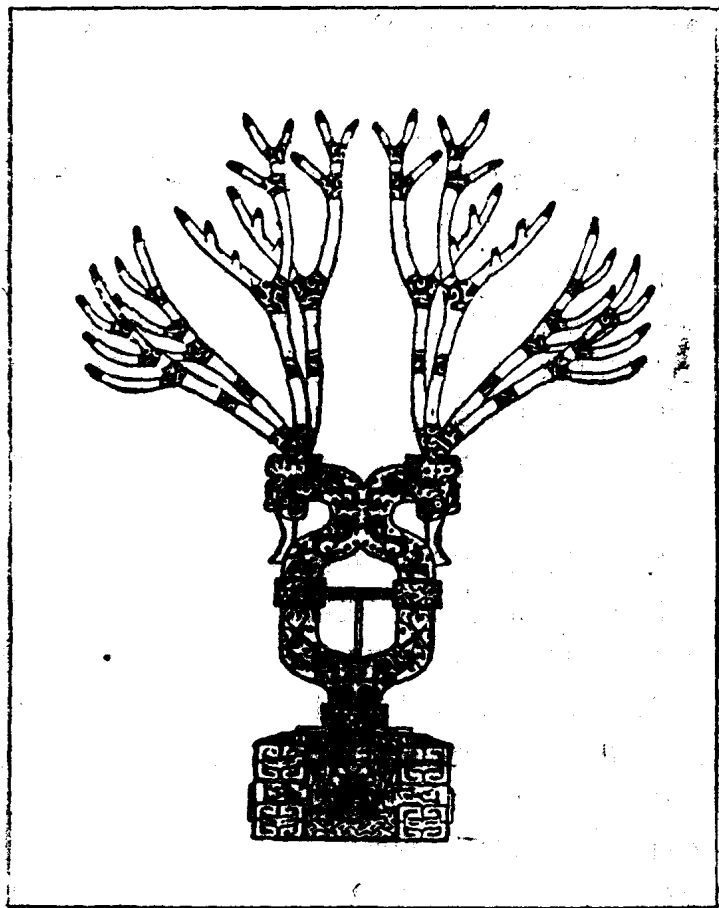


图 20 湖北江陵天星观一号楚墓的镇墓兽

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。该族遇上谁破坏了姑舅表婚，也请巫师念《咒人经》，并进行模仿巫术，在现场堆一堆树枝，拴一只羊和一只鸡，咒后把鸡、羊杀死，接着扎一草人，象征对方，用古老的石刀把草人砍碎，并且诅咒说：“谁破坏姑舅表婚约，谁就象鸡羊一样死，象草人一样下场。”有些民族遇到生疮不愈，往往把疮画在纸上、树叶上，然后把纸画和树叶丢在路上或水中，认为这样疮疾就转移了。云南苦聪人发现家人眼睛红肿，就认为是冒犯了月亮，这时巫师要取一片箬壳，将其剪成月亮形状的圆片，并且用白灰在箬片上绘一个圆圈，将这个月亮形箬片挟在一根竹子上，在夜里把它送往月亮出来的方向，祈求月亮宽恕，眼疾快愈。

有些民族为了农业增产和子孙繁衍，往往在庄稼扬花授粉的时候，让男女会于田间，这既是祝愿庄稼丰收，也想借助庄稼授粉的作用，促进人的繁衍。如海南岛黎族在水稻授粉时，“合亩”（家族公社）头人夫妻就到田地里，披散着头发，然后到河边洗头，认为这样能使庄稼长得好，促进丰收。该族有一种群婚残余，又称“睡田”，这既是野合群婚遗风，也通过男女在田地里同居来促进作物生长。有些民族直至今天还在春天保留着一种男女野合的节日活动，也与上述繁殖巫术有关。

模仿巫术是相信结果可以影响原因，从而改变原因而达到自己的巫术目的，其原理是“同能致能”，或“同类相生”的相似律，这是各种模仿巫术的思想基础。

其次谈接触巫术

接触巫术又称感染巫术，认为两种事物相接触时，彼此都能对对方施加一种影响，当它们脱离关系以后依然可以继续互相作用。基于这种思想，人们往往利用与某人接触过的任何一种物品来对他施行巫术影响。杨雄《方言》卷三：“陈楚之间，凡人兽乳而双产，谓之蜃孳；秦晋之间谓之孖子；自关而东，赵魏之间，谓之孪生。”当时认为妇女喝了兽奶，会生双胞胎，因为喝了兽奶，人因为与兽接触而具有兽的性质，既然兽能一胎多子，人也会一胎多子，这就是接触巫术思想的基础。

接触巫术种类甚多，“有力的巫术从一个人身上取来物件，然后对他进行邪恶的诅咒。这样的物件有指甲、头发、唾液、甚至还有衣服碎片、武器零件等等，都被当作人的一部分——他灵魂或精神的一部分，可以象人本身一样来对待”^①。

西双版纳傣族要想诅咒对方，必须事先千方百计地从对方偷来头发、脚指甲、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。该族在打仗时，必请巫师行巫术，方法是做一个敌人的泥像，穿上从敌方偷来的衣服，经过诅咒后，把上述泥像埋在路基上，让千人踩万人踏，认为这样会使敌人死亡。佤族在械斗时，常常从敌方偷一把房上的茅草，或者从敌人门槛上砍一块木片，然后对茅草和木片加以诅咒，认为这样也能把敌人诅死。凉山彝族奴隶主发现奴隶逃走，除派人四处寻找外，也请巫师实行巫术，方法是把奴隶丢

^① 利普斯：《事物的起源》第337页，四川民族出版社，1982年。

下的破衣片找来，放在石磨内磨，由于布片不易磨下来，也认为奴隶必然在山间转来转去，找不到逃生的路。奴隶为了逃脱虎口，也以巫术对抗，一般是在逃走时，背一小扇石磨，顶在头上，这样奴隶主磨的布片很快就能掉下来，自己也能逃跑成功了。

在治疗疾病时也多用接触巫术，如珞巴族有人不吃不喝，就认为是“白木儿”鬼害的，正附在病人身上。巫师用火铲铲一点正燃烧的火炭，火炭上加一点酥油、糌粑，然后在病人身上转几圈，送到屋外，并且说：“请鬼到外边吃吧！”以此把“白木儿”鬼赶走。有些民族遇到某处痛，便取一枚货币或装饰品，先在痛处接触一下，然后丢在明显的地方——路上或广场，任人拾去，这样病痛就为他人带走了。

我国古代的感生神话和生育崇拜仪式中也保留了大量的接触巫术内容。

通过以上分析看出，弗雷泽的两种分类法还是普遍存在于巫术之中的，它们是由原始人的特定思维善于联想而产生的，并且认为客观事物与人类一样，都是有意志有灵魂的，互相影响，彼此作用，其中的模拟巫术属于相似型，另外一种为接触型，这是弗雷泽巫术形式的核心。时至今日，上述分类法仍然有一定的生命力，还是可取的。但是，正如我们在常见巫术中所谈的，弗雷泽的分类只是概括了巫术的主要类型，还有些巫术形式并不能纳入其中，如避邪、禁忌和其他一些巫术就是这样，因此弗雷泽的分类法也有一定局限性，这是应该看到的。其实，为了研究和叙述的方便，各个研究者都可从自己的学科出发，根据自己的经验和学术术语，对巫术提出自己的分类方法，事实上，学术界已

经有了各种各样的分类方法，例如：

第一种是以目的来划分，其中有两种巫术：一种是善意巫术，又称白巫术、吉巫术，这种巫术的出发点是造福于人，而不是有损于人。如祈求巫术、生育巫术、催生巫术、招魂巫术、生产巫术等等，这种巫术起源最早，种类最多，是巫术的基本形式。另一种是恶意巫术，又称黑巫术，它是自觉地执行一种在技术上可能的行动，并且给对方带来一定的恶果，是以害人为目的，往往造成危害个人、家庭或社会的利益，使人望而生畏，如禁人、放蛊、下毒。

第二种根据巫术所得到的结果来划分。其中有三种形式：一种是积极巫术，如求雨巫术、祈求巫术、放蛊巫术、驱鬼巫术、诅咒巫术等等，其特点是施巫者采取一种主动的、进攻性的巫术，以便实现自己的愿望。一种是消极巫术，如禁忌巫术就是。还有一种介于积极巫术和消极巫术之间的形态，即避邪巫术，这种巫术不主动进攻，但却利用利器进行防卫，这与消极回避的禁忌大不相同。

第三种根据施巫者的方式来划分。其中有两种方式：一种是口头巫术，动嘴不动手，如祷告、誓言、诅咒等，它们的特点是运用语言的形式来达到巫术目的。另一种是行为巫术，除有一定巫术辞令而外，主要依靠各种动作来实现的，如招魂巫术、驱鬼巫术、求雨巫术、放蛊巫术等等。

第四种根据巫术对象和领域来划分。这种划分较多，有生产巫术，包括狩猎、捕鱼、农耕、放牧和手工业巫术。有生育巫术，包括求子、怀孕、产妇、婴儿、婚丧等方面的巫术，此外还有饮食巫术、出行巫术、战争巫术、居住巫术。

这些分类对全面研究巫术的性质和作用，是有重要帮助的。

(四) 巫术的作用

巫术既然是人们通过自己的力量，运用伪科学的方法去影响、控制客观事物，其作用当然是徒劳的，但是其中又利用了一些科学知识，因此对巫术的社会作用应该进行具体分析。

首先应该充分地估计到巫术的消极作用。

所有的巫术都是根据主观愿望、把这种愿望建筑在错误的总结和片面的联想上面的，这种世界观是唯心主义和形而上学的。这是第一点。第二点，巫术以幻想代替实际斗争，从而削弱和阻碍了人类同自然界的斗争，象人们为了狩猎丰收，画了许多崖画，耗费了无数人力、物力，必然在很大程度上影响了人们的生产，又如许多生产性禁忌巫术都是约束生产活动的，如过节不生产、死了人不劳动、妇女不犁田等等，都在很大程度上压制了人们的生产能力。第三，私有制出现后，巫术的虚伪性和欺骗性与日俱增，尤其是黑巫术的出现，恶化了人们的关系，使巫术成为统治阶级争夺王位和压迫人民的工具，给人民带来了巨大的经济损失，甚至危及人民的生命，如杀殉、人祭就是突出的例证。由此看出，巫术在史前时代还是一种历史的必然，但是进入文明社会以后，巫术就日益变成与社会发展相背离的因素，最后变成了腐朽、反动的欺人伎俩。这就是次生形态巫术的实质和社会作用。

其次也应该看到，巫术与科学、文化和当时的意识形态又有密切的关系，甚至在早期曾起一定的积极作用。

第一，巫术在一定程度上能提高人们同大自然作斗争的自信心和勇气。

在鬼神充斥世界、人类生产能力极端低下的情况下，人类的确是软弱无力的，也有很大的畏难情绪，巫术的出现鼓舞了人类改变客观事物的勇气，只是运用的方法不科学而已，但在提高自信心和鼓舞志气方面还是积极的。“巫术的功能在使人的乐观仪式化，提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现给人的更大价值，是自信力胜过犹豫的价值，有恒胜过动摇的价值，乐观胜过悲观的价值”^①。在不少巫术活动中，施巫者甚至无视鬼神的存在。费尔巴哈说：“在巫术中，人的单纯意志就是支配自然的上帝。”^②

史前人类在出猎前以绘画或泥塑等形式所进行的祈求狩猎丰收的巫术活动，对于团结氏族成员，增强狩猎信心，无疑是有益的。象独龙族、鄂伦春族的射击野兽模型的巫术本身也是一种技巧的训练。又如在血族复仇时身上佩戴有避邪性质的灵物，必然减少人们的恐惧感，更集中精力去进行战斗。人们在住所上挂有避邪物，也能增强居住的安全感。所以巫术的上述作用，乃是人类发现自己、认识自己能动性的反映，是一种进步因素。

但是也不能过分夸大上述作用。有人认为当时如果没有巫术给予人类取胜的信念，人们就很难有勇气去与自然作斗争。其实

① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第77页，中国民间文学出版社，1986年。

② 费尔巴哈：《宗教的本质》第35至36页，人民出版社，1953年。

不能这么说，因为人类在脱离动物而成为人以后的二百多万年的历史长河中，并没有巫术存在，但是人类使用简陋的工具，群体的力量，艰难而缓慢的生存下来了，并且不断获得了自身的进步。因此生产斗争是人类生存和发展的基本实践，就是巫术产生以后，人类也没有完全陶醉于巫术之中，他们还把大量精力从事制作工具，进行渔猎和农耕。就以农耕而言，人们既要祭土地神、举行求雨巫术、遵守农业禁忌，更重要的还是依靠自己的能力，利用石斧砍倒树木，然后进行火耕，经过中耕、护理而收割。因此，人类从事的物质生产才是自己生存的根本保证，巫术中的所谓积极作用是次要的辅助作用。

第二，巫术中运用和存在着不少科学技术知识。

巫术并不是与生活绝缘的，巫术来自生活，又回到生活，列宁说：“僧侣主义（=哲学唯心主义）当然有认识的根源，它不是没有根基的，它无疑是一朵不结果的花，然而却是生长在活生生的、结果实的、真实的、强大的、全能的、客观的、绝对的人类认识这棵活生生的树上的一朵不结果的花。”^①由于巫术与生活有上述关系，就决定了巫术的两重性：一方面巫术是幻想的、虚伪的，人们称其为“虚伪的技艺”、“伪作的科学”。另一方面巫术中又有若干科学因素，那么怎么认识巫术和科学的关系呢？

应该指出，科学和巫术是两个不同的概念，科学是实事求是的，是通过归纳、分析、实验等方法找出科学规律，又去指导实践。巫术则是根据自己的错误总结和片面联想，企图去改变客观

① 《列宁选集》第二卷，第715页，人民出版社，1972年。

事物。不过，科学与巫术又有一定联系，如两者愿望相同，在巫术活动中也应用了一些科学或接近科学的方法，何况当时的巫术和科学知识并不是泾渭分明的，它往往在巫师手中并存，交互使用，这一点也在一定程度上有助于科学的传播和发展。这方面在天文、医学、数学方面有明显的反映，我们将在后面的几章中专门论述。这里只举一个纳西族在驱鬼巫术的科学应用。纳西族巫师东巴在举行驱鬼巫术中，为了显示东巴有一种超人的能力，从威力上压倒鬼魂，往往要进行一些显示功力的表演，一种是“央岩迷火拉”，意为手挽油锅，方法是煮一锅油，煮沸后，掺入酒，东巴把手伸在油锅内搅拌，手取出后却安然无恙。一种称“本鲁”，意为捞炽石，方法是烧一锅开水，同时把一块烧热的石块放在锅内，东巴赤手捞石，也会安然无恙。另一种是“此许嘹”，意为舐犁铧，方法是把一件铁犁铧烧红，挂在树上，由东巴用舌舐犁铧，只听吱吱拉拉响，事后东巴舌头也安然无恙。这些魔术师式的表演，为什么能安然无恙，是否是鬼神附体所致，还是东巴有一种超人的功能？经过我们调查得知，其中并没有鬼神，东巴也没有特殊功能，而是他们采用了一些科学方法，如在油锅中加进了大量的醋，油只浮在表层，当醋温达到六七十度左右，油就开始翻滚，如同一百度沸腾一样，这时东巴用手搅拌根本不会烧烫手。捞炽石时，开水虽然很烫，但是捞前手要泡在冷水中，袖筒内要藏数斤小米，捞炽石时要迅速使小米倾入锅内，手顺米而下，抓住石块后又迅速出来，自然烫不了手。至于舐犁铧，并不是由舌舐，而是在东巴舌和唇部放不少酥油，一旦舌、唇接近炽热的犁铧就会发生吱吱拉拉的油响声，观众以为是巫师在舐铁铧了。其实，东巴这里利用了某些化学、物理知识来防止

烫伤自己。由此看出，巫师在自己的宗教活动中，不仅运用各种巫教手段，也利用某些科学文化知识为自己服务。

第三，巫术在社会关系中起着重要影响。

在史前时期，由于处于愚昧落后状态，人们对一些强大的自然力只能采取消极的禁忌，束缚自己的手脚，但有些禁忌在客观上也起过积极作用，如哈尼族禁忌以毒药毒鱼、不少民族禁忌猎捕怀孕的母兽、纳西族每年都有一定时期的禁山，其间不准砍柴、狩猎，这类禁忌在客观上保护了动植物，有助于生态平衡。至于图腾禁忌在保护动植物方面的作用就更明显了。又如不少民族在禁忌中规定妇女不与公公、长兄坐一条板凳，不能开玩笑，凉山彝族禁忌媳妇在公公面前放屁，否则要进山林自尽，还有些民族禁忌从少女身上跨过去，等等。这些无疑是保护少女、防止群婚和巩固一夫一妻制在禁忌中的反映，这在婚姻变革中是起积极作用的。

禁忌既有束缚生产力发展的消极作用，也有保护生产力的成分。各民族都有禁止往火上吐痰、跨越火塘、向火塘倒脏物的禁忌，否则就会丢失火种、发生灾异，这种禁忌对保护火种、传播火种和发展生产有不可估量的意义。蒙古族禁忌中有不准摸羊羔，否则羊羔会死以及不准以驼奶酿酒、否则驼羔要下泻的内容，这肯定是出于保护牲畜才产生的禁忌。

在尊老爱幼和保护孕妇方面，禁忌巫术也起着一定作用，如蒙古族禁忌孕妇骑马和干重活，纳西族孕妇不能干重活，不能受刺激，禁止产子期间外人来访。普米族禁忌吃产妇的食品，包括丈夫在内，否则会烂嘴唇，患腹痛，傣族禁忌小孩吃带刺的东西，不能吃鸡屁股，不能吓唬小孩等等。哈尼族禁忌孕妇吃鱼和

蜂蜜，否则易流产。汉族孕妇不能吃兔肉，否则婴儿会豁嘴。这些禁忌说明，在物资比较贫乏的情况下，人们只有用巫术的形式去保护妇婴的食品需要，而有些禁忌是符合胎教原则的。

另外，禁忌中也保留了不少讲究卫生的内容，如瑶族禁忌用脸盆、饭盒洗脚，也禁忌互用碗筷，蒙古族禁忌在水井附近大小便，否则会死人。巫术中的科学因素也反映在禁忌中，台湾有一条关于性生活的禁忌，称“二更更，三更更，四数钱，五烧香，六拜年”。意思是说夫妻性交20岁左右一晚上能发生数次，30岁左右则能天天晚上有房事，40岁左右则象数钱似的，五天、十天才发生一次关系，50岁左右则初一十五才过性生活，也就是半月一次，60岁的人性生活就少了，一年一次。认为谁违背了上述禁忌就会伤身折寿，宣传性生活要有节制，因年龄而异，不可过度，其中有不少养生之道，具有一定的科学道理。

通过以上分析看出，有些巫术在调节社会生活、促进生产发展和保护妇婴健康方面曾起过一定的积极作用。

第四，有些巫术后来为文化娱乐活动所吸收，成为进步文化的一个来源。如绘画、雕刻、音乐、舞蹈中，有些艺术形式就来源于巫术，这个问题将在后面专门研究。娱乐活动也与巫术有关。傈僳族每年正月初三要祭山神，每户都拿出一些米饭、肉、酒、天雄米饼和三根柴，祭祀时要点起篝火，祈求山神保佑丰收，同时举行一种射饼巫术活动，即在米饼上放一块肉，由青年人以弓或弩射击，射中肉象征狩猎丰收，射中米饼标志粮食增产，事后得胜者还可得到米饼和肉吃，后来这种巫术演变成为一种射箭游戏。又如汉族的著名游戏风筝，起初也是一种巫术形式，《漳州府志》：“九月登高，童子作风鸢放于野，方言谓之放公

灾”。利用风筝去灾的巫术，在明清小说中多有描述。又如木偶戏、皮影戏也来源于巫术——方相氏，经过长期演变才发展为单纯的民间戏剧形式。又如汉族在节日里放的爆竹，也来自巫术。正如前面所述巫师在驱鬼仪式中，不仅用武器威胁鬼神，也用声响吓唬鬼神，北方民族的鸣鞭巫术就是一例。王易《重编燕北录》：

“戎主及契丹道臣庶等，如见旋风时，便合眼，用鞭子空中打四十九下，口道：‘不克’七声，汉语洩风也，以粮厌。”在南方民族中则利用当地盛产的竹子制作的响声，如《荆楚岁时记》：

“正月一日，……鸡鸣而起，先庭前爆竹，以避山臊恶鬼。”这种巫术，起初用竹筒，加热后爆破有声，火药发明后才以纸卷火药，进而制成花炮，变成娱乐手段。杂技中的吐火、上刀梯也是由巫术演变来的（图21）。

总之，对巫术应该有一个完整、全面的评价，一方面它是消极的、愚昧落后的巫教形式，具有很大的麻醉作用，造成不少人力物力的



图21 山东嘉祥汉墓石刻上的吐火图

损失，甚至出现种种悲剧，如布朗族禁忌难产，一遇妇女难产死亡，必剖腹、杀婴。哈尼族不仅处死难产中生下的婴儿，就是正常妇女生育双胞胎、婴儿长有六趾及有其他缺陷者，也要进行杀婴，父母被撵走，房子被烧光，全村人也要迁村。这都是禁忌所

造成的悲剧。对这方面应该认真揭露和批判。另一方面，正如上面所述在巫术中也保留了一些有益的文化因素，有些巫术虽然是虚伪的，但是这种虚伪又是与人类往昔所积累的文化知识交织在一起的，对后者只能正视它，吸收它的有用部分，而不能一概采取否定的态度。

巫医，在现代人看来，是一种野蛮、愚昧信仰的产物，玩弄着骗人的把戏。其实，最初的巫医，既从事巫教活动，又进行治疗疾病，它熔医疗、宗教于一炉，亦即说，它有不合理的成份，又有合理的成份。这是因为当时的巫教尚处于自然宗教的阶段，这就使得它具备着原始、朴素的性质。由于生产力低下和思维能力所限，人类不可能科学地解释自然现象，只好把它归之于鬼神的支配，当然，这种鬼神世界观也支配着对疾病现象的解释与治疗手段。因此，巫医的“巫”与“医”就是这样矛盾地处于一体。

进入文明时代以后，知识分子阶层出现了。医学开始成为一门独立的学科，产生了“巫”与“医”的分野，这时的巫医逐渐变成腐朽没落、封建迷信的工具。由此看出，巫医在历史上是有一个发展过程，其间可分若干阶段。因此，认真研究巫医的原始形态，不仅是医学史、宗教史的重要课题，而且对揭露当前巫婆神汉的欺骗行径有一定帮助。不过考古学所保留的巫医资料已经

微乎其微了，但在民族学资料中还是大量存在着，现在以此为依据，对史前医药与巫教信仰做一个简单论述。

（一）病源来自鬼神

在远古时期，由于地理环境恶劣，毒蛇猛兽横行，加上生活很苦，卫生条件极差，疾病是时常发生的，这是人类生存的最大威胁。台湾省高山族有三怕，其中之一就是恶性疟疾，有患必亡，无法抢救。这种疾病过去在云南西双版纳也相当流行，谚语说：“要来景洪坝，先把老婆嫁。”说明热带和亚热带地区疾病更加盛行。远古时期的疾病也是如此。周口店北京人有22个个体，其中死亡于14岁以下者15人，死于15至30岁者3人，死于40至50岁者3人，死于50至60岁者1人^①。到了新石器时代，人的寿命也比较短，其原因之一就是疾病不断吞噬人的生命。

人为什么会生病呢？许多后进民族都认为是鬼在作祟，而且认为鬼最爱在不清洁的地方停留。羌族有一首民歌：“羌人敬神，羊愿、鸡愿，请来端公，羊愿扫房，鸡也愿扫房，打扫牛羊圈，将污秽洗净，水清、畜清、人清，请天神、地神都来享受，各种鬼怪都走开。”该族认为只要把房内外都打扫干净，鬼就没有藏身之地，诸神也来保佑了，金平苗族每遇家人生病，必须打扫

^① 吴汝康等《人类发展史》第153页，科学出版社，1978年。

房屋，清除垃圾，还以炸香油、烧火硝等方法在室内消毒，认为这样才能把鬼驱走。四川白马藏人每逢正月初一，各户都要点火敬神，然后去河边汲水，把住宅内外都清洗一遍，唱水歌，间或呼喊历代祖先的名字，请祖先归来团聚，如果房屋肮脏，祖神是不会回来的。该族在为死人送葬后，认为身上不干净，必须认真洗手，同时烧一块石头，往热石灰上淋尿，每个送葬者借助热气熏一下，据说此举有去污防邪的作用。

由此看出，原始人为了同疾病作斗争，是很注意卫生的，但是这种爱好不限于对美丽、干净环境的快感，而是与自己的巫教信仰相联系：清洁是美好的象征，为诸神喜居之地；肮脏是丑恶的象征，是鬼怪喜居之地。因此肮脏是招来鬼怪的根源，从而使人生病。所以，讲究卫生是防止疾病和鬼的重要措施，这就是史前时期的卫生观念。

从我国考古资料分析，当时的卫生情况分环境卫生和个人卫生。如半坡、姜寨等遗址有一定布局，中央为广场，四周为住宅，更为有意义的是，在村外还有一圈庞大、深广的沟渠，这种设施不仅具有防御作用，也有排污和渗水的功能，使村落地面和房基保持干燥，这对防湿有重要作用。同时，在不少住宅内还有防潮措施，如仰韶文化房屋的地面和墙上多经过烘烤，既结实又防潮。龙山文化的住宅内还垫一层洁白、平整的白灰。在江南广大地区则流行干栏式建筑，使住房与地面架空，这对通风防热、防潮都有益处，当地有些地面建筑也在室内地面垫有一层木板，或铺一层蛤蜊面，其用意也兼有加固、防潮的目的。

民族学资料还表明，原始人和后进民族都有扫除的习惯。许多民族每天都打扫房间，在节庆和婚丧期间还举行大扫除。塔吉

克族有一个“迄脱气迪尔”节，意为清除烟尘节。每当春天来临，塔吉克族家家户户都把家具、衣物搬到户外，将屋内清扫干净，然后向屋内四角撒面粉。不仅房子要清洁，人也要清洁，牲畜也要清洁。因此，节日期间要由小孩牵着牦牛在室内转一圈，最后向牦牛撒面粉，象征牦牛也洁白无尘。顺便应该提到，有人认为仰韶文化房内的红烧面是人们用火塘里的热灰暖身的结果，其实这是不可能的。首先，红烧面较厚，是经过多次专门烧烤才能形成的，绝不是火塘里的热灰所能办到的；其次，据作者多年的考察，少数民族的火塘是炊事中心，又是保存火种的地方，保存的方法就是利用热灰盖住火炭，用火时再扒出火炭，进行引燃。如果将热灰扒出来，势必影响火种的保存。此外，凡是能够营建人工住宅的民族，也必然能够利用兽毛、纺织品和其他物资保暖护身，根本不会在热灰中睡眠，因此笔者认为红烧面是作防潮用的。

个人卫生也是由来已久了。非洲努尔人以灰和牛屎刷牙，他们以牙白为美。当地的潘格牙人随时携带一把牙刷，牙刷柄长如手杖。洗澡在原始民族中也相当流行。康熙《武定府志》卷一称：“摆夷，性畏寒，喜浴。”至今傣族男女都喜欢游泳，善于渡江。广西有些瑶族过去以火耕农业为生，但是每次烧山之后，都要到河里洗澡，或在家里安一独木掏空制成的木桶供洗澡之用。居住在川滇的仫佬人，每家都有一个独木水槽，作为贮水或洗澡设备。他们过去以石烹法温水，即在火塘里烧红若干石块，然后将石块丢进盛水的木槽中，待水温热后，人们在木槽中洗澡。藏族固定的洗澡节，《西藏志·岁节》“七月十三日，其浴各将凉棚帐房下于河沿，遍延亲友，不分男女，同浴于河。至八月初五

始罢。云七月浴之则去病疾。”

卫生为了防病，一旦患了瘟疫则实行隔离，《三朝北盟会编》卷三女真人“其疾病，则无医药，尚巫祝，病则巫者杀猪狗以禳之，或载病人到深山而避之。”近代苦聪人、哈尼族和佤族遇到瘟疫流行，也举族迁移，有些还焚毁村寨和房屋。这是消极防病的重要方式。我国新石器时代许多遗址的废弃其原因很多，如随火耕或游牧而迁徙、战争或火灾的破坏，也可能出于防疫而焚村。

（二） 占卜诊断

巫医看病，也分诊断、治疗等过程，其中的诊断也就是确定疾病的性质，然后提出治疗方案。《素问·移精变气论》：“古今治病，惟其移精变气，可祝由而已。”说明诊视疾病离不开巫祝。诊断有三种方法：

一种是根据征兆和占卜。前者主要是根据梦兆现象，如奥罗希人认为“如果病人前来找他，他便吩咐病人等到第二天早晨。萨满忐忑不安地期待能够在夜间获得灵感，朦胧入睡，全神贯注于揭示病因之中，不必怀疑，他肯定会梦见什么，第二天，他会提出如下劝告：‘找一条狗，把它杀了祭虎神。’或者说：‘做一个虎神雕像，向他祭祀。’等等。”^①利用占卜察明鬼神更是

① 《民族论文集》（一）第271页，吉林省社会科学院苏联研究室，1983年。

一种普遍现象。

一种是请神问鬼。当请巫师看病时，巫师要请神附体，然后巫师代表神说话，其助手与巫师一问一答，找出病源。事后根据鬼的性质采取一定的治疗方法。黎族巫师经常请神察鬼。其中有些病是由特定的鬼造成的，如吊死鬼使人上吊，凶死鬼使人不得好死，一看病情就得知冒犯了什么鬼，具体诊断比较明了；有些病情比较复杂，不知为何鬼所为，所以要通过占卜或请神问明。

一种是实验性检查。如凉山彝族遇到内伤而不知其部位，毕摩即先行手摸，如果还摸不出来，就找一只小鸡，让病人向鸡嘴吹一口气，接着把鸡头浸入水中闷死，但不能捏死或有外伤，然后毕摩在鸡背上切开，剥下皮，解剖各个部位，看什么部位有异常，如发现肢骨折断，就认为病人的肢骨也折断了，等等，从而断定病人的患处，而这种病又是由一种鬼作祟的结果。

在诊断的基础上，开始进行治疗。巫师的治病方法极其烦琐，有时从事祭祀，有时进行占卜或巫术，其间也有一些医疗手段。为了解理解巫医的治疗过程，现在我们以海南黎族巫师治疗上吊未遂者为例，加以具体说明。

黎族最早并没有专门的巫师，当时的宗教活动由氏族长或家长主持，至今作为父系家庭公社的族长——合亩头人还从事某些祭祀活动。后来随着宗教活动的增加，仪式的复杂，才出现了巫师。黎族有四种巫师：娘母、鬼师、道公和禁公。其中的娘母可能起源于母系氏族社会，因为现在仍以女性娘母为主，其名称也从女性，男性娘母进行巫教活动时也要穿妇女服装。娘母会请鬼、施巫术和治病。鬼师由男性担任，专门祭祀祖先，也从事驱鬼治病。因此，这两种巫师都从事巫医活动（图22）。



图22 黎族巫师为小孩招魂

黎族巫师认为上吊不是当事人一时冲动所为，而是有一种吊死鬼附在病人身上的结果。为这种病人治病，就是替他驱走身上的鬼，其治疗过程如下：

请祖先

请祖先时，鬼师必身穿红背心，下着吊檐，头束红巾，上插

鸡尾，手持尖刀，站在住宅门前，一一呼喊该家祖先的名字，在地上摆有供品，其中有猪头一个、酒一碗，在门楣上挂两串猪肉，认为祖先听到喊声，看见供品以后，会迅速回来，为子孙排难解忧，驱鬼治病。

• 招 魂

祖先请回来以后，要为上吊者招魂。这时娘母用头巾把上吊者的头蒙上。她外束红头巾，身穿蓝长衫，左手执剑和箭，右手从米碗中抓米，向上吊者身上撒去，并且念咒语，把病者身上的吊死鬼驱走。接着娘母又到后屋哄鬼，以嘴含酒往地上喷吐，用剑在地上挖一洞，把原来藏在剑鞘内的两块肉放入洞内，顺手从洞内取出一枚铜钱，象征把患者的灵魂招回来了。

送 鬼

招魂仪式完毕，鬼师还要举行一次送吊死鬼的仪式。送鬼时，敲锣击鼓，鞭炮齐鸣，鬼师捧着猪头骨在前引路，上吊者随后，当他们走出房门，门外有许多青年争先恐后地向空中开枪，佯作哄鬼。当鬼师走到河边，将猪头丢进水中，上吊者也跳入河内，作洗浴状，认为如此这般，鬼就被洗掉了，并且顺流而下。然后，将患者领入房内，让他喝酒暖身。

按摩拴魂

娘母要在患者面前放一碗清水，手中拿一束红线，以一根线在水中搅动，然后在该线上系一枚铜钱，拴在患者的脖子上，同时在患者左右手腕上各缠一条红线，象征把患者的魂拴在身上了，势必魂归病除。这时，娘母在火盆上烤手，手热后按摩病者胸部；然后洗手，再把手烤热，反复按摩患者身体，直到全身按摩完毕为止，认为这样鬼就无藏身之地了。

射身取凶

按摩之后，娘母再向患者身上喷水，以茶点患者的头和胸部，巫师认为经过上述种种治疗之后，担心患者身上还有病根，必须进行射鬼去凶。方法是把箭镞烤热，然后把箭镞贴在用茶点过的地方。每贴一处，娘母就用手指弹一下箭镞，以示用箭射身驱鬼。最后娘母用手反持竹筛，右手在患者身上作拔箭动作，并且大喊一声，将竹筛翻转过来，筛内会出现一小块肉，而且每拔一次箭就取出一块肉，然后把肉块放在火盆中焚毁。据巫师解释，这些肉块就是吊死鬼在患者身上的灵魂，从而才最后把吊死鬼送走了。其实上述肉块是巫师事先藏在衣袖中的。

送雷公

雷公和祖先曾帮助巫师赶走了吊死鬼，所以要有一个送祖先和雷公的仪式。其中送雷公时，娘母必须头顶一碗，以树枝敲击，作为舞蹈的伴奏，娘母边敲边舞，以取悦于雷神。当娘母请来雷神之后，以酒、米供奉，祈求雷神保佑患者不再发病，最后在歌舞声中，将雷神送往天上，仪式到此结束。

在以上医疗过程中看出，黎族巫师在给上吊未遂者治病时，一方面是请祖先、雷神保佑，把患者身上的吊死鬼驱走，招回患者的灵魂，这显然是一种巫教的作法；另一方面，由于上吊者身心受到严重创伤，虽然他上吊未遂，但仍被认为吊死鬼还没有脱身，所以巫师在治疗过程中所采取的洗身、暖体、按摩等手段，虽明曰驱鬼，实际上具有一定的医疗效果，在精神上也为患者解除了一定负担，因而有助于患者康复，自以为巫师将吊死鬼赶跑了，他又有了生活下去的勇气。据实际调查得知，有些上吊未遂者便是在经过巫师的一番治疗之后，才丢掉了包袱，重新鼓起了生存欲望的。

(三) 外科疗法

巫医治疗，有许多方法，除了一一般都通过占卜、祭神、驱鬼而外，还有一些具体的治疗方法，大而分之有内科疗法和外科疗法两种。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，顷焉方死，疼亦遽止，当求得蟹，至今藏之。”其中回回医官是在借行医之机施行巫术。以割皮肤方法解除病源，则是巫医的遗俗。

巫教认为许多外科病是鬼魂进入体内所致。与此相适应，治疗也采取放血驱鬼方法。《天下郡国利病书》卷六十八：“么些人，病则刺肉取血，有誓则击石，或捽狗者也。”刺肉取血就是放血疗法。普米族认为扭伤所出现的瘀血，是一种鬼进入所致，往往以刀刺之出血，认为鬼就随血跑出去了。

针刺法也与放血疗法有一定关系。有些民族在患牙痛病时，经常用针刺牙床，使其出血，据说能达到消肿止痛的作用。纹身的起源比较复杂，它可能与图腾信仰与装饰有关，但是，“十分可能，纹身最初是从原始外科疗法的办法中发展出来的，只是到了后来才开始具有出生证、护照、备忘录等等作用。……因为原始时代的医生和外科医生往往是魔法师和巫师。”^①

① 普列汉诺夫：《论艺术》第117页，人民出版社，1965年。

在原始社会晚期，先后出现了砭石、炙焮和熨等疗法。其中的砭石出现较早。《说文解字》：“砭，以石刺病也。”《重广补注黄帝内经素问》、《宝命全形论》新校引全元起称：“砭石者，是古外治之法，……古来未能铸铁，故用石为针。”《汉书·艺文志》颜师古注：“箴所以刺病也，石谓砭石，即石箴也。”砭石原为尖状石器，后来演变为石针，以其刺激痛处，能够缓和病痛。由此可知，远古时期的石针、骨针、骨锥、树刺、竹针等，均兼有挑脓和针疗的作用，这是最早的针疗方法。

接骨起初用包扎方法，或包以兽皮，或缠以麻布，后来才有比较讲究的接对法。《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，使其节节皆能接合，如未断者然，乃如法接骨，皆奏效。”这种方法在许多民族地区都很流行。

还有一种外科治疗方法，是吸吮法，认为有些脓肿是鬼魂进入体内所为，这些鬼魂可能是看不见的，也可能是小虫、绳头。哈萨克族巫师“巴克西”在治病时，就念一段咒语：

“细小、细小、细小的虫，
落在芨芨草上的小小虫，
象乌鸦一样的小黑虫，
落在皇帝头上的小小虫，
你的草原被人占去了，
你的冬窝子起了大火，
黑头小虫出来吧，
快快从病人身上出来吧。”

在这种思想支配下，对于一些脓疮等疾病则采取吮吸法，即用嘴把伤口内的脓血吸出来。

珞巴族遇到刀伤化脓，必请女巫诊治，她先请神驱鬼，后用嘴把脓血吸出来，吐在木盆内，认为把鬼吸出来了，伤口便会愈合。如遇毒蛇咬伤，患者不能回家，必住在野外进行隔离，每天由妻子送饭，同时请巫师驱毒蛇鬼，用绳子把伤口扎住，防止毒鬼蔓延，但在一定时间内，巫师不能接触他人，以防止疾病传染。

独龙族巫师为患者治病前夕，先在家熏烟，使自己处于昏迷状态，并摇铃起舞，请神附体。到病人跟前必洗手、漱口，佯作从天上接来神药，往患者头上滴数滴，进而观看神药在患者身上的运行情况，其间巫师还进行疏通，以手按摩，最后神药在何处停止运行，就遇上了病根。巫师往往用嘴将病根吸出来，或者向病根吹一口气，或者用手指挤，与挤出“病根”的同时，巫师经常是随之取出预先带在身上的一块小石块或一段绳头，作为“病根”将其展示给众人，并丢入火塘内焚毁，观者大都敢看而不敢动，认为谁接触了该物也会生病。因而就难辨其真伪了。实际上在巫师治病的全过程中，滴药、按摩是有一定医学根据的，而请神、吸病根等只不过是障眼的巫术罢了。

（四） 内科疗法

史前时期人们对动物解剖的知识是相当丰富的，因为这与他们的渔猎生活有关，这些知识也应用于人类自身。《帝王世纪》

伏羲氏“造书契，以代结绳之政，画八卦以通神明之德，以类万物之情，所以六气、六腑、六脏、五行、阴阳、四时、水火、升降，得以有象，百病之理，得以有类。”因此，当时人们也重视对体内疾病的治疗。内科疗法较多，首先从火疗谈起。

远古时期的火，不仅是一种狩猎和农耕的手段，是取暖、熟食和照明的工具，也是最早被用到医疗方面的重要手段。西伯利亚有的民族手指生疮或红肿时，“认为受恶精灵野尔居此指中，非医治不能痊愈，此青年立取灼热之炭火，将患疮之手放于炭火近旁，然后用口向该手指猛吹，炭火火焰烧破已肿之患指，青年以满足之笑容，向列席者曰：‘诸君看见精灵飞出去了吗？’”^①。这是对外科疾病的火疗，其实内科也应用火疗法。鄂伦春族终年出没在兴安岭的密林中，夜间住在帐篷里，成年人都容易患风湿病和关节炎，他们预防和治疗的方法就是用火疗法。每天睡觉前，他们必须赤裸身体，翻来复去地在火塘边烘烤，有时达一两个小时，然后才钻进狍皮睡袋里入眠。他们认为经常烘烤身体能治疗上述疾病。火也是消毒的重要因素。台湾汉族巫医驱鬼治病时用锅盛油加热到沸腾的程度时，然后把油点燃，在室内转圈，意思是让各种邪恶势力，脏东西都掉在油锅里烧死，实际是一种古老的消毒法。裕固族巫师祀公子在治病时，要举行舐铁驱鬼巫术。首先在屋内到门口拴一布带，长四米，有红、白、蓝、绿诸色。在布带上放一张羊羔皮，一块案板，案板上放七碗酒。其次巫师念经，吹奏用人股骨制的喇叭，这时家人把病人领到巫

① 尼特拉兹：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所，1978年。

师面前，巫师手持烧红的铁锹，用嘴舐一次，就往病人身上吹一口气，如此进行多次，认为用火和铁的力量就能把病人身上的鬼吓跑，而巫师的嘴却安然无恙。最后巫师手持酒碗，在病人周围跳舞，并将酒和布带丢掉，认为病魔就随布带和酒跑掉了。云南佤族以竹片割脐带，事先也要用火烤一下，认为这样能赶走竹片上的鬼，婴儿才能健康成长。普米族认为鬼最怕火，在建房、生育、医病时必须用火驱鬼，人们才能安居乐业。该族巫师还有一种药线疗法，即把防风、黄连和麝香等药物掺在一起，用水浸泡，然后用文火煮沸，再将麻绳或者麻线浸在药水中，取出后晒干就变成药线了。当患有头痛或者其他部分剧痛时，即在痛处点燃药线，进行灸疗。《西藏志》医药条“小疾则以清油酥油遍体擦之，暴于日中；若阴天以绒单覆盖。用柏叶烧烟熏之。重者始诊脉服药或刺血。”

在火疗法的基础上，又出现了一种熏疗法。彝族巫师认为用热气也能驱赶鬼魂，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。该族实行火葬，认为送葬者容易带回秽气和亡魂，因而要烧一些石块，往上泼水，送葬者并携带所用工具从蒸气中走过，这样家庭才安然无恙。羌族巫师的喝圣水疗法也具有同样性质。该族巫师认为谁患了比较奇特的病，是毒药鬼所为。巫师要在深夜潜入患者之家，摆香案，念经咒，扎草人，然后在门口摇旗呐喊，警告毒药鬼不要在家捣乱，其后，巫师还要表演走红锅、舔烧红的红白二石，最后把两块热石放在水碗里，使水沸腾，从而变成神水，让病人饮服。接着便要杀一只祭羊，由巫师把象征毒药鬼的

草人祭送到村外。

傣族巫师鲁摩在为难产妇治病时，必把病人的双亲请来当面托起她的头，接着巫师将一根棉线拴在产妇的脚上，另一端由巫师握住，巫师一边念经请神，一边弹拨棉线，认为这样就能顺产。

按摩也是巫师常用的巫医方法。佤族巫师在为病人治疗腹痛时，就认为是肚痛鬼所为，治疗方法十分奇特，即以一根竹签刺死一只小鸡，从腹部割开，将鸡肠、肉和血等取出，贴在病人腹部，巫师用手反复揉擦，同时巫师也给病人服些草药，如香菜、大蒜、葱、姜等，但是要捣成糊状，掺入熊胆水。施药时，巫师先用竹片刮病人舌苔，将药滴在舌苔上，此药不仅能治腹痛，对一般疾病也有一定疗效。

感冒是比较流行的疾病，各民族都有不少治疗方法，白族巫师在治疗发烧病时，先念经驱鬼，然后取柳条枝、小枣、金竹叶，煎成汤药，给病人服下。如果是一般感冒，则煮鱼香草水喝。除吃药、喝热水发汗外，也有一些体育疗法。《百夷传》：

“哈杜……冷则抱巨石，山坡间往复奔走，以汗出为度。”至今在云南省有些彝族地区还保留这类疗法。在古代文献中也有此类记载。《吕氏春秋·古乐篇》：“昔陶唐之时，阴多潜伏而堪积，水道雍塞，不行其原，民气郁阏而滞着，筋骨瑟缩不达，故作舞以宣导之。”说明人们在环境潮湿、关节酸痛之际，采取跳舞方法来舒筋活血，也是一种积极的体育疗法。

(五) 药物知识

药物知识起源很早，不会晚于农业的出现，因为人类在采集和渔猎时代就掌握了许多动、植物知识，从而辨认哪些能够食用，哪些有毒，哪些能解除病痛。《淮南子·修务训》：“神农乃始教民，……尝有百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避，当此之时，一日而遇七十毒。”（图23）事实上有毒植物，一般都有一定的医疗价值。藏族谚语说“有毒就有药”，这是有一定科学道理的。

不少民族的巫师兼有药王之美称，如湖南苗族有一个药王爷的传说，就是讲巫师精于采药和治病。彝族有一种放蛊巫师，又称药王，说明药王与巫师有天然的联系，而蛊就是一种毒药，据说彝族的药王有一套养蛊方法，他要加害于人，就把蛊毒施放于食物中，食蛊后轻者患病，重者死亡。因此人们对药王都畏惧三分，有姑娘也不敢嫁给药王家。

不少民族的巫师都注意保存中草药，也经常到山林里去采集药材。彝族巫师毕摩在《祭经·喂药章》中写道：“古代病症九十九，药草百二十种。病先一日来，药迟一日至，药迟无足虑，良药自内入，病症向外出，我为尔喂耄（毕摩），为尔述药剂。”其中还记录了一首采药歌：

“女子来采药，石磨来炮制，

杵臼来舂捣，石磨来研磨。
铜锅来煎熬，铁匙来调搅，
煎药处来煎，药沸声腾腾。”



图23 神农采药

毕摩除采草药而外，还把野兽的肝胆等内脏保存下来，挂在房内，认为熊胆能治病，兽眼能明目。每个毕摩家里都保留着不少中草药，以备行医时使用。

根据史料研究可知，今天有些药用的植物、动物和无机物，

也是由巫医——巫师保留下来的原始药物。

（六） 巫 与 医

无论从考古学资料看，还是从民族学资料看，医药知识的起源是很古老的，远在史前时代就产生了，甚至可以追溯到母系氏族社会，并且一直为民族学资料所保存下来。

医药是在生产实践中发明的，它可能早于祭鬼。景颇族有一个传说很生动地说明了这个过程：

在开天辟地的时候，人、家畜、野兽、树木都产生了，那时人也种植了药材，人病就吃药，不祭鬼；但野兽、家畜不会吃药，生病就会死亡。后来他们来问人：“你们生病能治好，为什么我们治不好？”人回答说：“我们栽了药，有病吃药就会好的。”不久，鸡生病了，它吃了药病好了，牛病了也去吃药，猪病了也去吃药，结果把药快吃光了，人发现后把药挖出来，藏在炕头，又被老鼠偷吃了，最后把剩下的一点药藏进河里，又让鱼吃了。从此，人有病也无药可吃了，只好杀牲祭鬼。说明医药知识产生于祭祀之前。但是这种原始医药知识还处于医药学的萌芽状态，古朴幼稚，科学与谬误掺半，与巫教信仰交织在一起。这就是巫医的特点。

这种巫医具有两面性：一方面具有浓厚的宗教色彩，另一方面又包含一定的科学知识，尽管如此，巫医也是壮大医学的先河，在医学史上占有重要的地位。如果我们根据马列主义观点具

体分析，去其糟粕，取其精华，一定能找到人类发明和发展医学的脉络。在当时的历史条件下，人类已经运用各种已经获得的知识为自己的健康服务，确实是能动地征服自然之举。其中的火疗法、熏疗法，运用了不少物理学和化学知识，当时名曰驱鬼，其中实有消毒和治疗的内容。其实，远古人类的认识总是混沌的，掺杂的，肮脏和鬼是分不开的，去污消毒也就是驱鬼。然而，当剔除上述宗教糟粕之后，火疗法和熏疗法至今仍是充满活力的精华。放血法、针刺法则是最古老的外科学，运动疗法也是健身的重要手段，有关药物知识就更加丰富多采了。其中许多有益的科学知识已被继承下来，并且得到了充实、提高和发展，这就是我国的传统医学——中医学。

史前医药知识是谁发明的呢？也是一个十分有趣的研究课题。

首先，医药是人民群众在长期的生产和生活实践中发现和发明的，而且不断得到充实和发展。

我国各民族有不少关于祖先发明医药知识的传说，其中汉族则认为神农发明了医药。《史记·补三皇本纪》：“神农尝百草，始有医药。”神农是汉族传说中的人物，未必有其人，但他却是人民大众智慧的象征，所谓神农发明医药，也就是人民群众发明了医药。从民族学资料分析，史前时代还没有、也不可能有专门的医生，每个民族成员既是求医者，也是懂得医药知识的人。其中许多老年人都较多地掌握着医药知识。在母系氏族社会，妇女在医疗中发挥着积极的作用，尤其比较熟悉妇科、产科和儿科知识，这是与她们在生育和教育中的地位分不开的。有些民族的妇女专门负责儿童的治病仪式，纳西族儿童生病时，由孩

子的母亲主持招魂，替婴儿煎药，类似例证不胜枚举。父权制兴起之后，男子在医疗中跃居首位，不少老人都精通本地的草药知识。

其次，巫师也是掌握史前时代医药知识最多的人。

正如前面已经提到的，原始人还认识不到疾病是生理机能出现障碍或者受细菌病毒感染所致，而是根据自己的知识水平去理解疾病的，如病人梦见有人摸他，或者在发烧昏迷状态中有压迫感，就认为有一种神秘的、超自然的力量在起作用。当自己呼吸发生困难，某种器官发生剧痛，或者手脚破裂、伤口化脓，也认为有一种不可捉摸的力量在其中捣乱。因当时人们的世界观就是鬼神世界观，即鬼神主宰着世界，支配着世界，世上所发生的一切现象，无论是风雨雷电、地震水涨，还是生老病死，生产生活，都为鬼神所支配。所以，当时治病必须驱鬼，否则是无济于事的。

谁能驱鬼呢？一般人是无能为力的，但是巫师却有这种职能。《说文》：“巫，祝也，女能无形，以舞降神者。象人而哀，舞形，与工同意。”所谓“无形”即指鬼神，说明巫是与鬼神打交道的人，他们为了请神必歌必舞，才能取悦于神。巫师有男有女，《说文》：“覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫。”徐锴注：“能见神鬼。”也就是说，巫教认为人鬼神共处于世界之上，但是人与神鬼是不能直接交往的，巫师却是人与神鬼交往的媒介和桥梁。既然疾病来源于鬼神，治病也只能通过巫师才能进行。如哈尼族认为人畜生病都是“彩他阿伞”鬼作祟，必须由巫师送鬼，方法是在早晨起床后，各家以泥捏许多猪、鸡、鸭、牛马等动物，然后把这些泥偶送到巫师家里，共同用芭

蕉叶做一个方形盘子，以竹片为底，四角各插一根木棍，在其中放置以上泥偶，一边放一边诅咒，往泥偶上吐唾液，抹鼻涕，随后把泥偶抬到村外，丢到壕沟里，人们还以枪、弩向泥偶射去，认为这些泥偶能把病人、病畜身上的瘟神带走。广东海丰地区汉族遇到小孩患眼红病，则认定是赤目神作祟，必行巫术，巫师或成年人在纸上写一首打油诗：

“赤目赤目神，你是扬州扫地人。
只因扫地打瞎目，今来变作赤目神。
我今天来点破你，千年万载不相寻。”

写毕，把纸贴在门柱上，路人看了念一遍，小孩的眼疾就会痊愈。这实际是以神名当神进行诅咒的模仿巫术。由此看出，远古医疗疾病的重担只能落在巫师的肩上，这是史前时代巫医结合的历史背景。

我国古代的医字，本写成醫。《国语》中写成“醫”。《管子·权修篇》：“上恃龟策，好用巫醫。”说明古代字系医与巫的合体字。正好揭示了巫医的特点。《论语·子路》：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”较早的名医皆出于巫师。《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相夹窆窆之尸，皆操不死之药以拒之。”郭璞注：“为拒却死气，求更生也。”《吕氏春秋勿躬》：“巫彭作医，巫箴作筮。”《世本》：“巫咸为帝尧之医。”这些人既是巫师，也是医生。其治病方法主要是祈神驱鬼。《黔中蛮族》有一幅仡佬族巫医形象图，文字说明有：“痛者不服药，用虎头一具，饰以

绿线，置簸箕内，由鬼师祷之。”哈尼族巫师在为患者治病时，一是请神驱鬼，二是给病人服药。该族巫师发现某一患者久治无效，病情日益严重，就认为是“拉帕鬼”附身，必须象打仗一样驱赶之，其仪式充满战斗气氛，方法是以巫师为首领，带领一批全副武装的男性青年，有的持刀，有的拿枪，突然袭击患者家庭，对患者进行围攻，有的说：“拉帕鬼，你快走开，不然我们把你杀死！”有的威胁说：“我们要烧死你，拉帕鬼，你滚蛋吧！”在这种气氛下，病人胆颤心惊，畏惧异常，往往造成患者外逃。在这种情况下，巫师也要把患者抓回来，继续对他进行威胁、恫吓。据巫师讲，这种做法才能驱走拉帕鬼，病人在外逃时往往出一身汗，其结果或者因出汗而好转，或者因恐怖劳累而加重病情，最后导致死亡。由此可知，巫医既有野蛮、荒谬的一面，也有一定的科学因素，但就表现形式而言，则是以巫教的形式出现的。所以有的学者认为“医士的起源，不过就是破邪的术士，而药学也不过是魔术而已”^①。这种看法虽然还有值得商榷的地方，但是其中也有一定科学的内核。

不难看出，史前时代的巫师，是一种具有多种才能的氏族成员，他们是巫教的主要执行者，是上达民意，下传神旨的特殊人物，又是当时掌握科学知识、音乐舞蹈、口头文学和历史知识的人，从这种意义上讲，巫师就是当时的“知识分子”，是氏族的智者，也是后来知识分子的前身。这些巫师自然也掌握了比较丰富的医药学知识。在彝族巫师毕摩的经典中，就有《采药种药经》、《献牲献药经》等名著。纳西族巫师东巴所保留的东巴经中

^① 《林惠祥人类学论著》第52页，福建人民出版社，1982年。

也有不少医药书籍。说明巫医不仅保存、传播了医学知识，也有不少积极的探索，而且在发展医学上作过重要贡献。这就是自然宗教阶段巫医的性质。其实，就是在先秦的医书中，也充满了巫教的内容，两者是不能分开的。《史记·李斯传》载秦始皇烧毁诸子百家之书时，就有“所不去者，医药卜筮种种之书”的记载。

特别值得注意的是，在后来的巫师中，开始分离出来一种专门从事巫医的巫师，这类例证很多。如鄂伦春族的“屋托领”，是指得了天花或麻疹而又病愈的人演变为巫师的，专门为天花或麻疹病人治病。达斡尔族的“巴西尔”巫师，以领娘娘神治病，专医疥癣和骨折等外科疾病，这族巫师除会请神附体外，还掌握了不少正骨和治疗皮肤病的医药知识。该族的“巴列钦”由女性担任，专门给孕妇正胎位、接生，比较通晓妇科知识。哈萨克族的“巴力格尔”巫师，类似民间医生，一边念经，一边诊脉，用草药治病。锡伯族的“道奇”巫师，专供“狐家”和“仙家”，通过占卜诊断疾病。赫哲族的“巴奇朗”也是专门治病的。此外“弗力兰”专治小儿病，“德斯库”则治疗瘟病。可知巫医是巫师的重要活动内容之一，到了后来还分离出一种专治一种或多种疾病的巫师，这些人实际上就是专科医生的雏形。《周礼·夏官》称马医为“巫马”，表明兽医也是由巫师演变来的。以上医学知识历代相传，不断积累，成为中国医学的源泉之一。“官方的医学把植物药材和矿物药材编成条目，有关这些的知识，曾由各原始文化期的巫医们和女巫们传授下来”^①。

^① 贝尔纳：《历史上的科学》第69页，科学出版社，1983年。

随着阶级和知识分子阶层的出现，从巫师中分离出了一批以治病为职业的医生，其余的巫师则从事专门的巫教活动。这样巫所具有的医学知识便被知识分子——医生所继承，晚期巫师所玩弄的巫医技术，则成了一种没落、腐朽的糟粕了。正如恩格斯所说：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺骗和伪造历史，而基督教，正如鲍威尔在批判新约时所指出的，也一开始就在这方面表现出了可观的成绩。”^①近代巫师的欺骗行径决不亚于基督教，所以，也不能把它与原始的巫医混同起来（图24）。

① 《马克思恩格斯全集》第19卷，第327至328页，人民出版社，1971年。

八、神判和法律

神明裁判，又称神判、神裁、神断、天罚等。它是祈求神灵裁判人间是非真伪和私有财产纠纷的验证方法。神判是世界各民族在一定历史条件下普遍实行的古老裁判方法。它与私有制和阶级的起源有千丝万缕的关系，并且是执行习惯法的重要前提和步骤，但是神判又是巫教信仰的产物。这是世界各国学者关注的题目^①，但国内学者对神判研究较少，有些外国学者由于对中国浩如烟海的史料缺乏充分了解，断然说中国是唯一没有神判的国家。这种说法显然是没有根据的。

从传说上看，远古皋陶氏就已经运用神判方法办案，方法是用羊以角触及嫌疑犯，触及者为有罪，不触及者为无罪。后来一传再传，将羊传为獬豸了，并赐予神兽的性质^②。《说文》“古者决讼乏触不直。”后来的法官，皆以獬豸为冠服。《韩非子·

① 伊藤清司：《铁火神判系谱杂记》，《贵州民族研究》1986年1月。

② 瞿同祖：《中国法律与中国社会》第253页，中华书局1981年。

内储说上》“人有狐疑之讼者，令之射的中之者胜。”其中的“的”，就是靶心，说明以射箭进行神判。《论衡·乱龙》：“李子长为政，欲囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为陷，以垆为櫜，卧木囚其中。囚罪正，则木囚不动；囚冤侵夺，木囚动出。”《南诏野史》卷下记载云南古代民族“有争者，告天，沸汤投物，以手捉之，曲则糜烂，直者无恙”。《维西闻见录》称古代彝族“负约则延巫祝，置膏于釜，烈火熬沸时誓，置于膏内，不沃烂者为受诬；失物亦以此法明焉”。直到不久前，在我国某些民族地区还流行形形色色的神判方法^①。无数事实说明，神判在中国是有历史可查的。

神判是在什么历史条件下产生的？又经过哪些发展阶段？神判的性质和社会作用如何？这是历史学、民俗学、民族学和宗教学研究的重要课题，但是以往的研究不多，且侧重对神判方式的描写，对其实质问题却缺乏探索，特别是对神判与私有制、法律的关系，没有做马克思主义的说明。同时，由于神判活动有相当的神秘性和惊险性，至今在某些少数民族地区还有一定的恶劣影响，是套在少数民族群众颈上的精神枷锁。因此，认真揭露巫教在神判仪式中的虚伪性，科学地揭示其中的奥妙，不仅是学术问题，而且具有一定的现实意义，对破除巫教迷信，建设社会主义精神文明有着积极的意义。

① 夏之乾：《神判》，《社会科学战线》1980年1期。

(一) 神判的种类

我国各民族都有过不少神判方式，概括地说，可分下列十类，每类又包括许多种，现在扼要说明如下：

1. 宣誓神判

宣誓神判是由当事人一方或双方向神灵宣誓，说明如果谁偷了别人东西，或者坏人诬陷了好人，事后将受到神的惩处。云南碧江地区傈僳族有一种吃血酒神判，就具有宣誓神判的性质。该仪式地点选择在森林中，或者平地上，被怀疑者为了表白自己清白无暇，习惯以白布或白纸包头，手握长刀，向天神宣誓，说如果自己偷了别人财物，三天内必遭天神惩罚，否则即为无罪，请天神保佑长命百岁。宣誓毕，将巫师炮制的鸡血酒一饮而下。事后根据他在三天内有病与否决定直曲。广西大瑶山地区的瑶族有一种“装袋神判”，一般都是处理山地纠纷，当双方争执不下，各持己见时，双方都拿出一些钱交给石牌头人，然后在石牌头人的主持下，在社庙前向神宣誓，请神裁决是非，接着头人和双方都在社庙睡觉，如果一方生病，则认为是神的惩处，从而了结争端，如果双方都安然无恙，则言归于好。

2. 占卜神判

占卜神判又称阉取神判，它是通过占卜决定纠纷双方的是非。

具体方法很多，几乎所有的占卜方法都能够应用到神判上来。《礼记·曲礼》：“卜筮者，先王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。所以使民决嫌疑，定犹豫也。故曰疑而筮之。”这种古老的占卜神判方法，沿袭至今，在我国各民族中较为普遍的有煮米、点蜡烛、斗田螺、蛋卜等，这在傣族、侗族、水族、壮族和景颇族中均有流行。景颇族的斗田螺是在巫师或者头人的支持下，失物者先把一个田螺放在碗中，被嫌疑者也捉一个田螺放入碗内，让两个田螺相斗，最后以田螺的胜败裁判偷窃事件。阿昌族地区当某人失物，又怀疑另一人偷去，但后者拒不承认的情况下，由巫师或头人主持，双方各点一根大小粗细相同的蜡烛，以燃烧时间长短来决定双方的是非。景颇族的“点线香神判”，也是类似的方法。景颇族还有一种“鸡蛋卜神判”，一般是某人丢失了财物，怀疑若干人所为，该人暗地从这些人家的房顶上各取一段茅草，均放在碗中，然后请巫师念经，把一个鸡蛋清倒在碗中，稍加搅拌，被怀疑的人们也赶到现场，看鸡蛋清先粘在谁家的茅草棍上，谁家就偷了东西，没有粘上则清白无事。德昂族内发生通奸、偷盗等纠纷时，双方各持其理，就请巫师看鸡舌头。德昂族认为鸡舌头有三个叉，每个叉都代表一定含义，其中左边的一叉代表原告，右边一叉代表被告，中间一叉代表中证人。判断时，巫师杀一只鸡，揭开鸡嘴看，如发现中间一叉垂直而立，就认为各有各的道理，被告没偷，可言归于好；如果中间一叉偏向左方，则被告无理，只能认偷了事；如果中间一叉向右方歪，则说明原告有心陷害，必须向被告赔礼了结。

④ 《阿昌族社会历史调查材料》第63页，全国人大民族事务委员会1963年。

3. 诅咒神判

诅咒是巫术之一，也被人们应用到了神判上。起初，诅咒是口头的，即以漫骂的形式，如江西余江地区的汉族遇到被盗后，由妇女出面，在村内外游走漫骂，如歌似吟，内容是谁偷了她家的东西，诸神会让他手脚生疮，得瘟病而死。进而才在诅咒中伴以行动。景颇族发生偷窃事件，失者与被怀疑者争执不下时，均各持长刀，与巫师到经常被雷击的大树下，仰天请神，宣称谁偷人东西或者诬陷了好人，都会受到雷神的惩治。怒族遇到失者与被偷者争斗不休时，也要举行神判，方法是在巫师的主持下杀一鸡，将血滴入酒中，让被怀疑者饮服，巫师念道：“请神保佑，如该人清白饮酒后平安无事；如偷了东西则三年内必死。”杀牲诅咒极为流行，如彝族的打鸡、壮族的宰鸡、侗族的砍鸡等，方法是请巫师为证人，在社神或土地神处，向神发誓，对偷者或诬陷者诅咒，然后砍下鸡头，说谁做了亏心事就有鸡一样的下场。苗族的砍狗、彝族的打牛、纳西族的钻牛皮，则是比较大规模的杀牲诅咒。在东北汉族和满族地区还有一种蒸猫诅咒，如失者发现某某偷了自己的财物又拒不认错，失者就将偷者出生的生辰、姓名写在纸上，与一只猫一起放在蒸笼内，进行蒸煮，由于蒸气熏烤，猫在笼中挣扎，惨叫不已，失者则诅咒偷者也象猫一样不得好死。诅咒神判在我国各民族中都普遍流行，方式多种多样。

4. 火的神判

火在人类历史上占有极其重要的地位，仅就巫教而言，火本

身就是一种自然崇拜，巫师又能施展跳火堆、吞火、火中取物等巫术，因而上述巫术也就被应用到习惯法中来了。其中也有多种形式：一种是火中拾物，如西藏隆子县珞巴族的奴隶主、富户家长怀疑某某奴隶有不正当的男女关系，先请巫师杀鸡看肝，确定嫌疑犯，但这未必是事实，当事人也不承认，于是采取最严重的步骤——火中拾物神判，方法是在火塘或临时烧的一堆炭火中烧一块石头（后来也烧一块铁），巫师令其从火中拾起石块，如果事后手平安无事，嫌疑犯的帽子就被摘掉；如果手被烧破则定为通奸犯，要受到应有的处置^①。过去壮族在神判时，也应用踏火堆的方法，即在平地上烧一堆炭火，让嫌疑犯从中踏过，脚未伤为有理，否则为有罪。后来成文法流行了，上述神判也消失了，但是在巫术活动中还保留着“过火炼”的巫术。在往后的历史进程中，火的神判有相当发展，如棒犁铧、踏铁板、舐铁斧等等，都是火的神判的发展。

5. 血的神判

血的神判，指争议的双方通过一定行为，使一方身体某个部位出血为输的神判形式。其中包括许多方法。比较著名的是嚼米神判。过去四川凉山和云南宁蒗的彝族在处理偷盗事件时，请毕摩主持，请头人为证人，先取一两把米放在桦树叶上，然后毕摩念经请神，嫌疑犯对神发誓，声称要偷了别人东西，嚼米时出血，接着把米放在口中嚼，待米碎后吐出，由毕摩和证人验证。

^① 《关于西藏珞巴族的几个调查材料》第17至45页，中国社科院民族研究所1975年。

佤族地区也流行血的神判，失者认定某某偷了自己的东西，但后者坚决不承认，在这种情况下要请头人、巫师出面，举行血的神判。一种是摩掌，双方各伸出一只手，互相摩擦，到一定时间止住，如双方均未出血或均有出血则各有其理，到此争斗罢休；如果偷方手掌出血则为无理，照价赔偿失主；如果失者手掌出血则为诬陷，也要赔礼道歉。一种是打头神判，当事人双方各持一木棍，要求木棍大小一样，彼此相隔一定距离，互以木棍击对方的头，击中且使对方流血为胜利，被击伤者为败。还有一种是扎手神判，由证人用竹针刺双方手背，刺入即拔出，血当即流出为无理，血晚出或不出为有理^①。此外，高山族还有一种戴首或猎头神判，当双方争执不下，酋长又劝不开时，酋长令他们外出猎头，“先成功者谓有神佑，其理必直”^②。这是比较残酷的血的神判，但是是转害于外人的一种手法。

6. 力的神判

力的神判，指在神的保佑下，争议双方通过力量或耐力的较量，决定是非曲直的一种神判方法。比较简单的是捏鸡蛋，如景颇族失主怀疑某些人偷了他的东西，他就请头人、巫师为证人，彼此都用手捏一个鸡蛋，失者捏坏了鸡蛋，为诬陷好人，必受到追究；被怀疑者中谁捏破了鸡蛋，则被定为偷窃者，受到经济制裁。这是握力的应用。还有一种力的神判是拔木桩，如凉山彝族就以能否拔起钉入地下的木桩确定是非。怒族有一种拔火桩，多

① 《云南西盟卡佤族社会经济调查综合报告》第76页，全国人大民族事务委员会1958年。

② 林惠祥：《台湾族之原始文化》第20页。

选择在村内广场上，将一根一米多长的石桩埋入土中，周围堆柴点火，被怀疑者向天发誓，表明自己没做亏心事，不怕神惩处，说毕他赤手将石柱拔出来，丢在地上，最后以其拔出与否和手烫伤与否决定是非^①。以水性和耐力进行神判也是有的。古希腊、巴比伦和印度都有水神判法。我国景颇族的潜水神判也是如此。该族遇到大的财产纠纷，要请山官为证人，事先双方各出数十头牛，放在山官处作押，然后到河边，在水中埋两根竹杆，由巫师念经，且由老人向天祷告，请天神主持公道，接着双方各沿一根竹杆潜入水中，看谁先浮出水面。先出者为输后出者为胜，然后进行裁决，并把所押的牛送给胜者。事后胜者要杀牛祭鬼，感谢神的保佑。

7. 摘物神判

摘物神判是指在神鬼面前挂一物，由争执一方或双方去摘下来的验证方法。西双版纳傣族信仰佛教，凡属大事都求助于佛，处理盗窃案件也如此，具体方法是在寺院门口，用火绳系一个簸箕，所有被怀疑者都在其下围做一圈，然后由佛爷或巫师点燃火绳，一旦火绳烧断，簸箕即滚向一方，滚到谁的身边，谁就偷了东西，其他的人则清白无事。还有一种方法是敲铍锣。傣族认为人死就变成鬼，游居在龙林中，人人望而生畏，怕被鬼带走。当村内发生丢失事件，失者即到龙林中挂一铍锣，夜深人静后，失主让村民去龙林敲铍锣，谁都得上，不然就认为是自己做贼心虚了，而真正偷东西的人是不敢去的，依此裁决胜负。

^① 《怒族社会历史调查》第20页，云南人民出版社，1991年。

8. 捞沸神判

捞沸神判是指在沸腾的开水或油锅内捞出某种物件的神判方法。其中按煮的液体划分有捞沸水和捞油锅两种，如果按捞取物件来划分种类就更多了。捞沸水是比较早的方法。《南诏野史》卷下所谓的“沸汤投物，以手捉之”即是。这种方法不久前还在壮族、侗族、景颇族、佤族、彝族、白族、纳西族、怒族和珞巴族地区残存着。怒族捞沸水必在村内广场上举行，先安三个石头，其上搭锅，分别从江、河和井中取水，注入锅里，用木柴烧开，其中嫌疑犯属男性用九背柴，属女性用七背柴，水沸腾后丢进一块石头，接着双方向天起誓，请天神保佑，然后被告用手从沸水里捞出石块，并且用三碗小米搓手，如果三天内手没有任何伤痕，就算清白无事，否则为盗贼，应该赔偿对方的损失。傈僳族在捞热锅前夕，由当事人双方各出一口铁锅、一头猪、一只羊、两把铁斧、两把锄头、两把刀、九捆柴（每捆九根），然后由巫师烧一锅开水，待水沸腾后，把从山上捡来的没经过人畜踩过的石头丢进锅里。这时当事人都要进行诅咒，一方说：“××是扣扒（一种黑巫师），杀了我家人的灵魂，请神把他的手烫烂。”另一方说：“我不是扣扒，山上的冰雪帮助我，河里的水也帮助我，我的手是铁的，不会烫烂。”念毕，他伸手捞出石头，如果三天内手没受伤，就是清白人，可得到神判用的两个铁锅和羊、猪等牲畜，各种生产工具归中证人所有。如果手被烫烂即为扣扒，轻者驱逐出村寨，重者当众处死。巫术进行期间，其它扣扒不能来到现场，因为扣扒搞阴谋有术，怕他偏袒某方而施展巫术。

捞油锅也是一种捞沸神判。清代有不少史书有这类记载，除所举《维西闻见录》外，《峒溪纤志》、《苗俗纪闻》等书中也有不少描述。《峒溪纤志》：“蛮僚有事，争辩不明，则对神祠热油鼎，谓理直者深入鼎中，其手无恙，愚人不胜愤激，信以为然，往往焦溃其肤，莫能白其意者。此习，土著之民亦皆沿之，少抱微冤，动以捞油为说。”^①近代苗族、瑶族、壮族、侗族、怒族、独龙族、景颇族、傈僳族、藏族、阿昌族均有捞油锅神判，据袁枚《续新齐谐》记载，清代江浙地区的汉族也有过捞油锅习俗。其中有捞油锅，也有捞油汤，即油加蜡，而所捞之物也不尽相同，有石块、铁斧、铜钱等。怒族遇到土地纠纷又双方各不相让时，必请头人或巫师主持，先讲好赔价，如各出一两头牛，然后在村内架一油锅，煮沸后放一石块，让被告从油中捞出，手未伤为胜，得所争夺的土地和一两头牛；如果手被烫伤，土地和牛都归对方。独龙族的捞油锅是在煮开的水锅内加黄蜡，锅内放几块石块，但是必先在火塘内烧红，被告向天、地、山神祈求后，迅速地把火塘内的石块拿起放到锅里，接着又从锅里把石块捞出丢在地上，最后看他的手如何，如手未伤，由失主赔偿一定损失；如手烧破，他要向失主赔还损失。彝族也有捞油锅神判。（图25）

9. 炽铁神判

炽铁神判，指人们通过对炽铁的接触而鉴定真伪的神判方法，主要有三种形式：捧炽铁、踩炽铁和舐炽铁。

^① 《峒溪纤志》卷中。



图25 彝族捞油锅神判

捧炽铁是让被怀疑者捧炽热的铁块、铁斧或铁铤，看事后手掌是否被烧破以决定偷盗与否。白马藏人由头人和女巫主持，把铁铤烧红，然后全村人都来，每人手掌都垫一层羊毛，捧铁铤走九步，谁被烧伤即为偷窃者。珞巴族则捧烧红的铁斧。凉山彝族有人丢失财产以后，失者出一只公鸡、一块白布、一碗酒、九斤木炭、一件铁铤和九根带杈的松枝，请巫师等人作证，共同到山上去，一面用木炭烧犁铤，一面由巫师请神裁判。一种是根据犁铤颜色确定，如烧成赤红则说明被怀疑者并无过失；如九斤炭烧完铁铤仍未红，则认定被怀疑者是偷盗者。另一种是捧铤测定。当铁铤烧红后，即在被怀疑者手掌上放九根松枝，上铺一块白布，用火钳将铁铤夹放在白布上，让他慢走九步，如手未伤则清

白无事；否则被判为偷盗^①。《南齐书》列传三十九扶南：“有讼者，……又烧锁令赤著手上捧行七步。”

踏炽铁在苗族地区也较为流行，一种是先捞油锅里的铁斧，然后丢在地上，用脚踩一下。另一种是“踩斧头”，在鬼师的主持下，先把铁斧烧红，然后放在地上，由争执双方先后从铁斧上踩过，以脚伤与否判断是非曲直。壮族巫师施法和神判时也有踩铁斧的风俗。

10. 煮物神判

煮物神判是通过在锅里煮某种食物来作为神判方法。景颇族遇到纠纷时，多请山官、巫师主持，双方各出四个人，每个人手中都拿一个大小相同的米包，其上注明人的名字或记号。巫师念经请神之后，将上述米包同时放在锅里煮，到一定时间全部取出。以米包全熟一方为有理，否则为无理。煮米神判在壮族、侗族、傣族和苗族中也存在过。西双版纳傣族还有两种煮物神判：一种是煮鸡蛋，当某某丢了东西，又不知村内谁偷了，怀疑颇众，造成村内矛盾；为了村内团结，便在头人主持下进行神判，方法是全村搭一个大锅，盛上水，每人都放一个写有自己名字的生鸡蛋，煮到一定时间取出来，看蛋熟没有，熟了清白无事，没熟则被认为偷了东西。另一种是煮粽子，方法同上，每个人的粽子上都有一定标记，放在锅内煮相同的时间，最后根据粽子的生熟与否判断是非。

此外，我国还有毒蛇神判、饮食神判等等。

^① 徐宝霖：《雷波小凉山之伊民》第80页，金陵大学中国文化研究所丛刊（乙种）。

以上是我国各民族的主要神判方法。当然这些神判不是同一个时代的产物，是许多世代积累下来的，有不同的历史发展层次。需要我们认真分析与对待。

（二） 伪作与科学

在各民族巫师执行神判或者有关巫术的仪式中，都有这样或那样的惊险迷人的动作，给人以高深莫测、神秘异常的印象，因此，巫师常常被看做有一种特异功能。在内蒙古鄂温克族地区流行着一个伊达堪的传说：伊达堪是一位女巫，她的巫术本领极高，可跳进火堆而身体无损。有个皇帝听了不以为然，并且要考验她的本领。伊达堪准备了十大车木柴，升起熊熊的烈火，接着她将神鼓、法衣、铜镜、神杖、香草、牛奶等投进大火中，她本人也跳进火中，欢跳巫舞，或快或慢、或隐或现，有时连她的影子也看不见了，围观者们以为她被火烧死了，然而须臾之间，伊达堪却又突现在熊熊烈火之中，且安然无恙，她从容地拾起所有的法具，一一地从火堆里掷了出来。眼见为实，皇帝和四周的观众只好心服口服了^①。

这个故事并不完全是虚构的。因为我国北方诸民族的巫师——萨满的确有跳火堆的本领，而且是比较平常的巫术活动之一。这些“神奇”的巫术活动，在相当长的历史时期内，被认为

① 巴图宝音、武永智：《论鄂温克族民间文学》，第一届民族学会论文。

是一种神的威力，是巫师的特殊本领，带有浓厚的宗教色彩，就是现在它也迷惑或坑害着一些群众。那么，其中的奥妙何在呢？这是研究神判所不可忽视的，也是古代科技史所要解释的问题。我认为其中有两个方面的问题：一是巫师或有关人在执行神判活动中普遍流行作伪；二是作伪以及反对作伪的种种努力，都或多或少的应用了科学知识，因而，要想道破神判的秘密，必须揭穿其作伪伎俩，同时充分说明其中对科学知识的应用。

我们试以几种常见的的神判形式看看巫师在其中是怎样作伪的。

跳火堆。跳火堆是巫术活动之一，一般用于考验巫师学徒结业仪式上，也将其运用到神判中。方法比较简单，一般是在平地或人工挖的浅穴上，堆若干木炭，呈长方形，然后把木炭点燃，让巫师或参加神判的当事人从木炭上走过，看脚底有无伤痕，以此鉴别是非。这种巫术不仅在鄂温克族、鄂伦春族、满族中流行，在南方的壮族、黎族等地区也比较流行。为什么许多人经过踏火堆之后，都没有伤灼呢？据作者的调查，有三条理由：第一，在跳火堆或踩火炼的前几天，要做不少防火烧伤的准备，如壮族巫师要给孝子念经，给水画符，让孝子一天洗几次脚，洗一次晒干一次，然后又洗一次，这种符水掺有盐和胶质，每洗一次，脚上就沾一层盐和胶质，经过几天准备，脚上有一层保护物质，踏火时不会被烧伤；第二，壮族在过火炼时，还在火炭上撒一层盐使之烟雾弥漫，似乎火势旺，其实盐是一种降温剂，木炭上有一层盐，也能在一定程度上防止火烧伤；第三，过火炼或跳火堆时，速度要快，一般是在几秒内走过，而每一步脚与火炭接触的时间在1/30秒左右，几乎是跳跃而过，自然是不会被烧伤

的^①。有些巫师跳火堆时，还有穿草鞋的现象，这是明显的防火措施。

捞沸神判。首先看捞沸水。以独龙族为例，他们在举行捞沸水神判时，是在滚开的水锅里捞出石块，或者从火塘里取出炽石丢入沸水中，然后再把炽石捞出丢在地上。其中为什么不易烫伤手呢？原来也有一些缘故：该族在火塘里烧热的石块，并没有达到炽热的程度，如果快些拾起又急速丢入锅里，是不会烧伤手的。至于捞沸水中的石块，也未有达到沸腾的温度，当地习惯法规定：捞沸水时可往锅里撒两三斤小米，这样就有一个降温的作用，同时还规定，撒下的小米沉底时，才能捞石，如果小米浮上来则可以拒绝捞石。这种现象说明，只有水沸腾时小米才随着开水浮上来，小米沉底则说明水没有沸腾，温度较低，可见独龙族捞沸水的温度是较低的，据一些经历过这种神判的人说，锅里的水温较一般煮猪食的温度略高一些，如果动作敏捷是不会烫伤手的。

捞油锅。壮族捞油锅时，是先把锅里的油烧热，当油不断翻滚时，巫师抓住被判者的手伸入油锅里，手拿出石安然无恙。这是为什么呢？原来锅里并不全是油，其中放有酸醋，油与酸醋的比例为九比一。醋比油的比重大，醋在下，油在上，醋先热往上冒汽泡，从而使油翻滚，出现油滚开的假象，事实上油并没有达到沸点。其他民族的所谓捞油锅神判，其中也有撒小米（或粟子）、先把手放在冷水中浸泡、油内放醋或蜡等方法，通过降温的，然后才进行捞油锅，使手免遭于害。但是，有些巫师和有权势的人，为了诬陷他人，往往在油锅里不加醋或少加醋，使其致伤。

^① 蓝鸿恩：《广西民间文学散论》128页，广西人民出版社，1981年。

炽铁神判。炽铁神判有几种情形：一种是踩铁斧，如苗族地区发生盗窃案，失主与被怀疑者争执不下时，就由巫师出面，烧红三把铁斧，然后放在地上，先由巫师带头踩过去，接着当事人双方也踩过去，以脚伤与否判断是非。其中的作伪，主要是在脚上涂盐，有些地方还允许穿草鞋，这样只要动作迅速，快步踏过三把铁斧，脚是不会被烫伤的。当然铁斧烧到什么程度，完全由巫师决定。还有一种是舔铁块，如过去维吾尔族、羌族就流行过这种巫术，即以舌舔炽热的铁块，只要舌头沾上炽铁就会发出“吱啦—吱啦”的声音，而事后舌头安然无恙。其实，舔炽铁并不是以舌头直接挨上炽铁，而是保持一定距离，在舌头上沾有厚厚一层油脂，只要油脂刚刚挨近炽铁就能发出“吱啦—吱啦”声响，而舌头不受烫伤。

另外不少民族的巫师还有一种上刀梯的巫术，如满族、锡伯族、壮族、土家族等地区均有，即在两根长木杆上，横拴许多刀，刃部向上，让巫师和有关人踏着刀梯爬上去。其实上刀梯完全是凭臂力向上攀登，脚上并不用力。这种巫术已经向杂技和体育活动转变了（图26）。

通过以上例证看出，神判并不平静，在神秘外壳的掩盖下充满着激烈的矛盾和斗争：一种是剥削者与贫困者的斗争；一种是科学与谬误的斗争。

前面已经提到，神判刚刚出现的时候，还是比较朴实的，属于自然宗教的性质，当事人在神面前是平等的，双方都要经受神的考验，而且神判方法比较缓和。随着私有制和阶级的出现和发展，神判逐渐失去了古朴的性质，沦为剥削阶级的工具。恩格斯指出：“现在比以往任何时候都更需要用精神手段去控制人民，

而一切能影响群众的精神手段中，第一个和最重要的手段依然是宗教。”^① 少数民族显贵、奴隶主和巫师，凭藉自己的社会地位，利用神判为自己服务，对人民群众进行种种盘剥和迫害；人民群众为了自己的生存，也要进行针锋相对的斗争，这里不妨举一个苗族捞铁斧神判的例证。

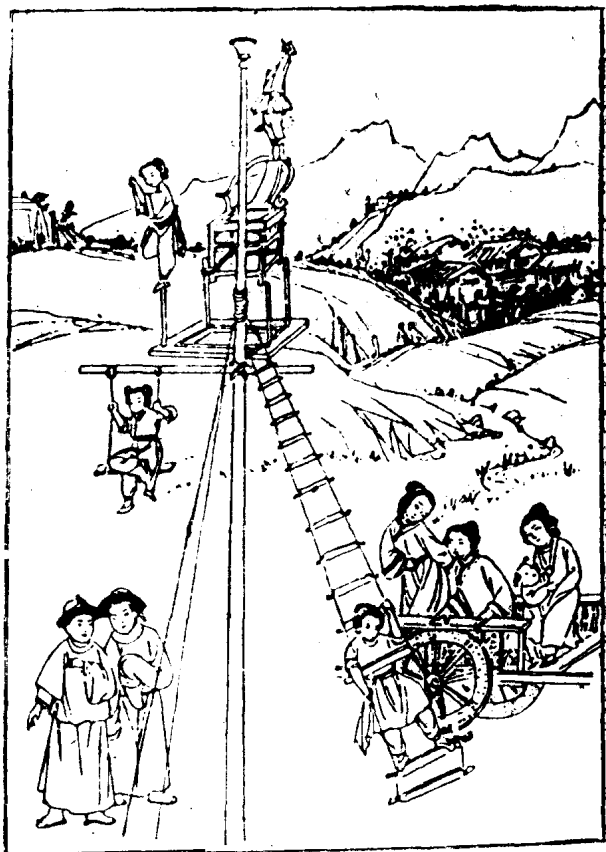


图26 汉族艺人上刀梯

① 《马克思恩格斯选集》第三卷401页，人民出版社，1972年。

贵州苗族发现被盗以后，失主又认为是村内某某所为，但是后者拒不承认，于是出现捞铁斧神判仪式。先由失者请一名巫师主持仪式，请三位寨老为证人。失者必须准备牛肉半斤、黄蜡半斤、栗子三斤、大米五斤、铁锅一口、无柄铁斧一把。巫师首先要祭祀太阳神，请其明察公断。并且在村内广场架锅烧火，把油、蜡、米、斧等放在锅内煮。双方都有自己的保护人——巫师，失者的巫师首先祭红雷，请红雷保佑失者，使油锅沸腾，烫伤对方的手，被嫌疑者的巫师则祭白雷，请白雷保佑主人，使油锅降温。捞者为了防止手烫伤，事先在袖筒内藏两三斤小米或栗子，并把手伸进冷水竹筒里浸泡，然后他极为迅速地用手捞出铁斧，丢在地上，再踩一脚，即可回家休息。第二天双方再到原地，请巫师和证人检验捞者的手是否有伤痕。如果手部有伤即算盗贼，必须赔偿对方的财产，失主还要杀猪祭红雷；如果没有烫伤，失主则要赔偿损失，被怀疑者要杀猪祭白雷，感谢雷神的保佑^①。

这些事实都足以说明，伴随私有制和阶级而出现的神判，不仅是当事人双方的斗争，也是巫师间、甚至是“诸神”间的斗争，其斗争的核心是私有制财产问题。这种斗争不是别的，正是社会的阶级斗争在宗教和法律上的反映。

除了作伪，神判活动中也充满着科学和谬误的斗争。马克思主义认为，盗窃、奸淫、掠夺、杀人等现象，主要是私有制出现后普遍存在的一种社会现象，是人为的结果；而鬼神是超自然

^① 《贵州台江县苗族的宗教信仰》第100页，全国人民代表大会民族委员会编，1958年。

的，虚构出来的幻想，盗窃等社会现象与神、神判并没有直接的因果联系。因此，神判是一种愚昧的现象，完全是一种随心所欲的事情。但在阶级社会中，掌权的剥削阶级则视之为神圣，并藉此以种种卑劣的手段去诬陷和盘剥人民群众，而后者为了反对前者，也利用自己的智慧和科学手段，进行针锋相对的斗争，尽量避免神判给自己带来的创伤和经济损失。

不难看出，在古代或近代民族中间的神判都或多或少的保留了一定的科学知识，这是应该认真对待的，必须一分为二，既要承认神判是巫教的东西，又要注意其中的科学因素，这对研究古代科学史是一项不可缺少的工作。恩格斯在谈到中世纪的意识形态特点时指出：“中世纪把意识形态其它一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。因此当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式。”^①无数事实说明，科学与神学的结合由来已久，远在巫教和神判流行的时代就有了，当时科学和巫教是交织在一起的，后来两者才逐渐分开。史前时代的巫师，既是巫教活动的经常性的主持者，又是一个知识丰富的智者，他必须通晓氏族的历史才便于祭祀祖先，为了请神必须能歌善舞，取悦于神，巫师也掌握许多口头文学，还要通晓巫医，掌握不少科学知识，上述神判中的科学知识，就是由巫师运用并传播下来的。因此，巫师是当时的知识分子，是与科学的发生、发展有密切关系的，只有当知识分子阶层出现之后，巫师在科学方面的作用才每况愈下。

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷251页，人民出版社，1972年。

(三) 法与神判

神判起源很早，传播广泛，而且至今在不少民族中还残存着，具有相当的生命力，这绝不是偶然的现象，而是有一定历史原因的。神判之所以能产生，主要是有一种强烈的社会需要，同时又有产生神判的具体条件，只要一个社会继续有这种需要和条件，神判就会以一定的形式保存下来。

在可以追溯的母系氏族社会时期，生产力比较低下，人们只能以氏族公社的形式图谋生存，而母系血缘关系就成了氏族的天然纽带。氏族由许多个人所组成，个人又依赖于氏族。也没有阶级、国家和法律。但是当时却有一定的社会秩序，有一套维持社会正常运转的办法，这些办法没有文字规定，全是心记口传的代表集体意志和集体利益的风俗习惯。如关于共同劳动，共同消费的原则；氏族内不准互婚的习俗；有血族复仇的义务；共同的信仰和禁忌等等。这是母系氏族社会的生活准则，也是巫教的信条，人人都要遵守，不得违背。古代文明有不少这方面的记载：《庄子·盗跖》认为远古人“无有相害之心。”《淮南子·汜论》“神农无制令而民从。”《商君书·画策》“刑政不用而治，甲兵不起而王。”《韩非子·五蠹》“厚赏不行，重罚不用，而民自治。”这些都是以风俗维持社会秩序的真实描绘。如果发生了矛盾，就由社会舆论、习俗和传统力量加以解决。正如列宁所说：“曾经有过一个时候，国家并不存在，公共关系、社

会本身、纪律以及劳动规则，全靠习惯和传统力量来维持，全靠族长或妇女享有的威信或尊敬，……来维持，根本没有特殊的人，没有专门从事管理的人。”^①

历史总是发展的。在母系氏族晚期生产力有了长足的进步，婚姻形态也趋于稳定，即由男子走访婚发展到妻方居住的对偶婚，由于氏族内男子出嫁、女子娶夫，从而打破了原来母系氏族的单一血缘关系，出现了外氏族的成员——女成员的丈夫，因此这时的公社已经是母系家庭公社了。当时私有财产开始出现，并且产生了各个公社占有财产的差别。当时的私有财产纠纷也跟踪而来，它是通过战争进行解决的，也有进行调解的。《三国志·魏志·乌丸传》：“部落间有仇怨，得自相报复，报复不止，请大人评断，理屈的部落出牛羊赎罪。”这是处理部落间纠纷的通常方法。

私有制发展到一定水平之后，导致了一夫一妻制和父系家庭公社的出现，后来个体家庭也象雨后春笋似地出现了，同时手工业和商品交换的发展，进一步加速了私有制的形成过程，当时不仅动产——牲畜、奴隶、工具、粮食和装饰品已经变成私有了，房屋等不动产也开始变成家庭的私有财产。伴随而来的是私有观念也膨胀起来。《南齐书·画策》：“以强胜弱，以众暴寡。”《管子·君臣》：“智者诈愚，强者凌弱。”《吕氏春秋·恃君览》：“有力者贤，暴傲者尊。”也就是说，私有制产生以后，使经济基础由公有变为私有，人的思想意识也由出于公心发展到出于私心了。因此，贪欲、偷盗、掠夺日益发展起来，起初，主

^① 《列宁全集》第29卷第432页，人民出版社，1956年。

要是发生土地纠纷，而且是公社或部落间的矛盾，随着氏族内贫富分化的发生，在氏族公社内的各个体家庭之间的财产纠纷也泛滥起来。那么，怎么处理这些社会矛盾呢？原来与母系氏族共有的风俗习惯已经不完全适应了，可是所谓的法律又没有产生（其实当时也不可能产生法律，因为还没有产生法律的历史条件），其间出现了维持社会秩序的空白，对偷盗等纠纷没有、也不可能做出准确的裁决；由于氏族残余的存在，当时不能刑讯，因为个人还受到家族、氏族的保护，否则会引起血族复仇，《孟子·尽心上》：“杀人之父者，人亦杀其父，杀人之兄者，人亦杀其兄。”也就是说，对个人的侵犯就是对氏族的侵犯，必然引起重大的冲突，这是人们所不愿意发生的，而且要千方百计地避免。然而，当时也不是没有任何可遵循的方法，具体有两条：一种是旧有的风俗还起一定作用；二是依靠神的维系。“只有把它放在神和惩治的法律的庇护之下才能维持”^①。正如前述，虽然法律没有形成，但神的力量却起着作用，即起着维持社会秩序的作用。

史前时代的人，是信仰多神的，认为鬼神主宰着世界，生老病死、生产出行、掠夺战争、婚姻结合，都受鬼神所支配。而神在人的心目中是伟大的，能主持公道，善于洞察秋毫，能辨明人间是非曲直。他们认为神喜欢正直无罪者，厌恶邪恶犯罪者。有过之人能蒙混人的耳目，但不能欺骗神灵。因此，史前人甘心情愿地听从神命，不能也不敢违背，这倒不是受神判本身的惩罚，而是畏惧神会带来更多的灾难。所以，巫教信仰为神判提供了有

^① 拉法格：《财产及其起源》第77页，三联书店，1978年。

利条件。这种神判的执行人，就是巫师。当时人们虽然信仰鬼神，但是人并不能直接与神打交道，必须借助于人与神的媒介——巫师才能实现。因此，巫师既是执行神判者，又是证人，当然，作为氏族长、村社头人也能充当神判的主持人和证人。

神判是在什么时候出现的呢？基本有两种看法：一种认为有氏族制度就有习惯法，同时产生了神判；一种认为是起源于农村公社阶段。前者主要将氏族时代的风俗与习惯法混为一谈了。实际上习惯法和神判是私有制的产物，而不是私有制的源头，因此把神判笼统地提早到母系氏族的早期是没有根据的。当然，也不可否认，在母系氏族社会虽然没有氏族内部的财产纠纷，但是当时在氏族之间或部落之间的矛盾还是不少的，为此，除了采取极端的血族复仇而外，也用神判手段处理氏族间、部落间的纠纷，此时出现的神判处于萌芽状态，到父系氏族社会，私有制和神判才迅速发展起来。因而认为神判起源于农村公社阶段是晚了些。从考古学资料上分析，也是如此。

据考古学家的研究，远在5000年前后的大汶口文化中晚期、马厂文化、龙山文化早期，母系氏族已经解体，父权制出现了，这是与当时生产力和私有制的发展分不开的。当时除土地、森林、河流为公有制外，主要动产如工具、粮食、牲畜、奴隶和房屋等不动产已经私有化了，其中的牲畜是主要的财产。富人生前占有较多的牲畜，死后也随葬数量不等的猪头、猪下颌骨，私有制的产生，不仅导致了氏族制度的瓦解，也产生了私有观念，伴随而来的是掠夺、偷盗、特权等丑恶行径。这正是神判应运而生的社会背景。当时有没有反映神判的遗物呢？还是有蛛丝马迹可寻的。

在我国新石器时代考古工作中，已经发现不少巫教资料，在辽宁地区的红山文化中已发现不少祭祀遗址，其中还发现不少女神雕像^①；各地墓葬资料发现就更多了，在齐家文化中也发现过祭祀遗址^②；在甘肃鸳鸯池遗址还出土了一件石面具；在不少遗址里还出土有陶器；龙山文化中还出土了不少占卜资料，等等，说明我国史前时代巫教已经有相当的发展，分布范围甚广。民族学资料表明，凡是已经出现私有制的民族，又盛行巫教（包括萨满教）的地方，均流行神判，如独龙族、佤族、黎族、鄂伦春族等就是如此。既然在上述考古文化中已经有了私有财产，又流行巫教，也会有神判风俗。如当时有些较大的、特殊的陶器可能就是作神判用的，特别是大汶口文化所发现的陶尊，又称陶缸或盥形器，该器器形较大，敞口尖底，类似饮具，但是又有别于饮具，其中多放置猪头，尊上有涂朱文字，而且出土于较富有的墓内，伴出有珍贵的生活用品和装饰品，说明陶尊是一种祭器，可能是氏族显贵或巫师的用品。其上的文字更令人寻味，日、月、火或山皆象形^③，应该是自然崇拜对象的缩影，在祭器上刻写有斧、锄等形象，这些字义可能与捞沸水神判有关，也可用陶尊进行煮食物神判。当然，其时也不会仅有一两种神判方法，其它如宣誓神判、占卜神判、火的神判等等，都会存在，只是不容易在考古中保留下来而已。

神判虽然发端于母系氏族社会晚期，但是它是不断发展的，经过父系氏族社会、农村公社时期，直到进入阶级社会，有些民

① 《辽宁喀左县东山咀红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年11期。

② 《甘肃永靖大河庄遗址发掘报告》，《考古学报》，1974年2期。

③ 邢望平：《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《文物》1978年9期。

族甚至已经有了成文法，神判还顽强地残存着。因此，我们在谈过神判的起源之后，应该指出，历史上的神判是经历过几个不同的发展阶段，各个阶段的神判也是不尽相同的。

第一，神判萌芽阶段——处于母系氏族社会的晚期。

此时私有财产已经萌芽，但还没有形成以家庭为单位的个体经济，而是由母系家庭公社占有的，或者是由部落、母系家族来占有的，当时神判主要用于解决部落间、氏族间和母系家族间的矛盾和纠纷，当时私有观念尚不强烈，神判方式比较简单、温和，主要有宣誓、诅咒、占卜、力和火的神判，当时的神判是对当事人双方都实行的，缺乏欺骗和作伪行为，这跟人们虔诚的信仰自然宗教有关。

第二，神判发展阶段——处于父系氏族和农村公社时期。

这一时期私有制进一步发展，掠夺也成为社会生活中的大事，社会纠纷日益增加，除了上述已有的矛盾外，由于私有观念深入人心，神判也发展起来，除了传统的神判方法外，又出现了比较严厉的神判方法，如打鸡杀狗等诅咒神判开始时髦起来，捞沸水神判也传播开来。但是，这时巫师和头人所主持的神判，对双方还是平等的，基本还处于自然宗教的信仰阶段，但是在对外的神判中，已经应用了较多的作伪手法，使古老的神判开始发生变化。

第三，神判没落阶段——处于阶级社会时期。

这一时期不仅有了发达的私有制，阶级和国家也出现了，私有观念与日俱增，有关财产、婚姻纠纷也空前增加，当时虽然已经有了法律，但还不健全，尤其缺乏科学的裁判法，但是巫教还占据人们的头脑，神判依然存在。随着生产和科学的进步，也改

进和丰富了神判方法，出现了新的神判，如毒蛇咬、踩铁斧、捧铁铤、捞油锅等神判，上述神判的复杂化和野蛮性，是当时阶级斗争尖锐化的反映。同时，统治阶级为了自己的利益，不仅控制了政治、军事和法律，也掌握着神权，使神判变成了只对被统治阶级的神判，即单方面的裁判。而且统治阶级与巫师合谋，极尽作伪和欺骗之能事，使阶级社会的神判与法律一样，都成为统治阶级对人民群众进行专政的工具，所不同的是：前者是通过神权，后者是通过政权，这就是此时神权的阶级实质。因而，我们不难理解，神判曾与法律长期共存，有些氏族早已有了成文法，但是神判还在应用，尤其在民间延续了很久。通过神判向人民宣告：私有财产是不可侵犯的，不仅剥削阶级要管，神也要管，从而达到维护私有制的目的。

（四） 神判的历史意义

神判是在一定历史条件下出现的。在今天看来，神判是极其愚昧之举，但是把它放到当时的具体历史条件下分析，神判的出现是历史的必然，因而它是世界各民族都普遍经历过的历史阶段，并且具有深远的社会意义。

首先，在生产力极端低下的条件下，个人是不能生存的，人们只有依靠群众或集体的力量才能谋求生存的最根本的条件。这是氏族力量的所在，也是每个氏族成员的生命线。当时氏族和个人的利益是一致的，氏族的利益就是每个氏族成员的利益。当时

的氏族内的人际关系是融洽的，并没有财产纠纷，也没有神判。但是，随着私有制的出现，从根本上改变了人们的财产关系，也就是说，原来的集体劳动、共同消费的原则已走到了尽头，如果再按原来的原则管理氏族的经济已经过时了，其结果必然抹煞各个人之间的能力和财产差别，而打破平均主义，废弃吃大锅饭，则是顺应历史前进的方向，是一种进步的社会现象。在这种新与旧、先进与落后的斗争中，必然有一系列的财产纠纷，其核心问题是如何对待私有财产，是保护它还是损坏它？这是十分尖锐的社会矛盾。神判所维护的正是方兴未艾的私有制，它承认财产归个人所有，谁都不可侵犯，否则必需受到神的惩罚，并且给以赔偿。神判的出现和推行，有助于克服原始的平均主义，进一步冲击着旧的氏族原则，这对发挥个人的生产积极性，改进工具和技术，扩大生产领域和加强社会分工，都有着积极的作用。

私有财产得到保护之后，必然鼓励多劳多得，使人们致力于发展个体家庭经济，不断积累财产，加速了氏族成员间的贫富分化；同时这对奴隶本身也是一种保护。过去“成为大批奴隶来源的战俘以前都被杀掉，而在更早的时候甚至都被吃掉，现在至少能保存生命了”^①。把这些奴隶留下来，创造更多的财富，也有助于奴隶主阶级和奴隶阶级的形成和发展。因此，作为处理财产纠纷的重要措施——神判的作用决不限于财产本身，对私有制和阶级的形成和发展有着重要的影响。

其次，神判能在一定程度上维持社会秩序，有利于生产经济

① 《马克思恩格斯选集》第三卷221页，人民出版社，1972年。

的发展。

自从父权制之后，经过农村公社直到国家出现以后的相当长的时期内，社会都是动荡不安的。在私有制的社会环境里，私有观念和欲望也泛滥起来。“最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲，对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的文明的阶级社会，最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。”^①当时的财产纠纷层出不穷，斗争也比较尖锐，如土地的争执、对公共财产的破坏、偷窃的发生，甚至以掠夺为荣，同时，以经济为转移的婚姻纠纷也破天荒地出现了。血族复仇也渗入了经济因素。从而使社会矛盾增加，斗争此起彼伏，正如前面所说，处理上述矛盾基本有两种方法：一是依靠传统的风俗习惯和道德，《孝经·五刑》称夏代“五刑之属三千；而罪莫大于不孝。”说明夏代虽然已经有了习惯法，但是传统的血缘观念还起相当的社会作用。二是习惯法，其中也包括神判。神判是以神的名义出现的，有较高的威信，其中有些手段又比较野蛮、残酷，使人们有一种恐惧感，人人都敬而远之。一切统治阶级都利用上述心理，对人民群众进行神权统治。如商代的天帝和国王的祖先是一体的，神判和现实的习惯法制裁也是一致的，具有浓厚的神秘色彩。这对一般的群众已经有一种威慑的制约力，某些作贼心虚者对神判更恐惧异常，执行神判时必然胆颤心惊，因踌躇不安而乱了手脚，最后导致真相大白。因此，在当时的历史条件下，神判对预防犯罪、杜绝盗窃有一定的积极作用，从而有助于社会安

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷94页，人民出版社，1972年。

定，这对发展社会经济，提高人民的生活水平是有益的。

应该指出，神判有相当的局限性，它只限于在氏族、部落或村落内的应用，也就是说它必须在有一种共同的信仰或旧的传统还起一定的约束作用的社会范围内才能实行神判，才能对当事人双方有作用；从神判主持人巫师或村社头人也可看出，只是在他们直接管辖下的人们发生财产争执时才能举行神判。反之，在更大范围内发生掠夺、猎首，则超越了神判的社会环境，自然不能以神判裁决。由此可知，神判的使用范围是较小的。

第三，神判促进了法律的发展。

法律并不是从来就有的，而是在一定的历史条件下产生的。但是，法律是从什么时候产生的呢？历来争论不已。有两种代表性的观点：一种认为法律起源于氏族社会，法律与氏族是一起产生的；另一种认为有国家才有法律。这两种观点都值得研究。

首先看看氏族时期是否已有法律。

神判是检验犯罪和从事刑罚的手段，是刑法的组成部分。马克思主义认为“犯罪——孤立的个人反对统治关系的斗争，和法一样，也不是随心所欲地产生的。相反地，犯罪和现行的统治都产生于相同的条件。”^①正如前面所谈到的，私有制和阶级的存在是犯罪、刑罚产生的根源，政权和国家的产生是法律执行的重要条件。但是，氏族社会内还无私有制和阶级可言，当时社会秩序是依靠风俗习惯来维持的。《庄子·天地篇》：“当尧之时，未赏而民劝，未罚而民畏，民不知怨，不知说，愉愉其如赤子。”但是到了夏禹之时，“今赏罚甚数，而民争利，且不服；法自此

^① 《马克思恩格斯全集》第三卷379页，人民出版社，1860年。

衰，刑自此作，后世之乱，自此始。”《史记·夏本记》：“夏有乱政，而作禹刑。”因为当社会出现了两个对立的阶级以后，他们在生产、财产、婚姻、权力等问题上出现了一系列对立和斗争：一是人民群众因不满于剥削或对剥削者有某种侵犯，出现了犯罪，二是剥削阶级为了维护和扩大自己的财产，经常对前者进行暴力镇压，这就是刑罚。因此，上述对立和斗争是刑罚产生的背景，而这是私有制和阶级产生后才有的，根本不能提早到氏族社会。

主张法律产生于氏族社会的立足点之所以错误是把氏族时代的风俗与法律混为一谈了，笼统认为风俗是习惯法。其实，风俗习惯与习惯法有质的差别，这是应该说明的。第一，风俗习惯是氏族利益和意志的表现，而法律是少数剥削阶级利益和意志的表现；第二，风俗习惯对氏族的所有正式成员都有约束力，毫无例外，人人在习俗面前平等；法律仅仅对被剥削阶级有约束力，人们在法律面前并不平等，少数有产者是可以逍遥在法律之外的；第三，风俗习惯是依靠说服来实现的，当时“除了舆论以外，它没有任何强制手段”^①。《韩非子·五蠹篇》所谓的“重罚不用”就是这层意思。但是法律却比较野蛮、残酷、并且依靠强制方法推行；第四，风俗习惯与巫教信仰交织在一起，如关于图腾、祖先信仰，关于血族复仇、外婚制、平均主义等等，既是氏族生活的准则，又是巫教的信条。而法律则基本已与巫教分开，但是在其初期还有宗教的成分，其中就包括神判在内。这些事实表明，氏族时代的风俗习惯和后来兴起的法律是不同的，不能混

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷93页，人民出版社，1972年。

为一谈。

恩格斯精辟地指出：“在社会发展某个很早的阶段，产生了这样的一种需要：把每天重复的生产、分配和交换产品的行为用一个共同规则概括起来，设法使个人服从生产和交换的一般条件。这个规则首先表现为习惯，后来便成了法律。随着法律的产生，就必然产生以维护法律为职责的机关——公共权力，即国家。”^①其中明确指出“首先表现为习惯，后来便成了法律”。所以，不能把氏族时代的习惯看成法律，也就是说，法律不可能起源于氏族社会，而应该在它之后去寻找。

其次，看看国家产生以前是否已经有法律的产生。

马克思主义法学家认为，法律是由国家行使立法机构依照一定的立法程序制定的，具有一定文字形式，并且由国家强制力保证执行的行为规则，是调节人们间社会关系的国家条例和国家法律的总和。如宪法、刑法、民法等等。法律体现了统治阶级的意志，是他们执行阶级专政的工具，它为一定的经济基础所决定，用以巩固和发展对统治阶级有利的社会关系和社会秩序。这些原则是无庸置疑的，但是它是指国家出现后的成文法。然而令人寻味的是，法律是否都是成文的？它是否与国家同时产生？其实不完全如此。

考古学家指出，远在距今5000年的新石器时代晚期就出现了动产的私有，并且产生了阶级的萌芽，但是直到距今4000年前后我国才出现了国家——夏王朝。也就是说从私有制出现到国家的产生经过了1000年之久。至于成文法的出现就更晚了，如公元前

^① 《马克思恩格斯选集》第二卷539页，人民出版社，1972年。

536年在郑国执政的子产把郑国的法律铸在铜鼎上，即所谓“铸刑书”。公元前407年魏国李悝编纂成的《法经》，均是我国最早的成文法，说明自夏王朝的建立到成文法的问世，又经过了1000多年的时间。

民族学家也提出了不少“活化石”，如我国的独龙族、苦聪人、门巴族、鄂伦春族、佤族等等，在解放前夕均已经出现了私有制，而且不同程度地产生了阶级萌芽，有些已出现了家长奴隶制，但是阶级还没形成，国家也没有出现，然而在这些民族内部已有了不同的利益，氏族显贵、奴隶主、头人、巫师为了维护自己占有的私有财产和特权，已经在固有的风俗习惯中增加了保护私有财产，惩治盗窃的内容^①。由此可知，习惯法已具有阶级统治工具的性质，竭力维护少数富有者的利益。说明私有制出现之后，习惯法也应运而生了。只有到了阶级业已形成，出现了地方政权的地方，才产生了成文法，如西双版纳傣族、西藏藏族、广西大瑶山瑶族等就是这种情形。

无论是考古学、历史学还是民族学资料都说明从私有制产生到阶级的形成，从阶级的形成到国家的出现，以致成文法的问世，都不是同时产生的，而是各自都经历了一个相当长的发展历史。其中的法律的形成史更加漫长，可分为习惯法和成文法两个发展阶段。习惯法可追溯到父权制时代，其下限可延续到国家建立之后。而成文法的历史要比国家年轻得多。因为在阶级已经形成、并建立了国家以后，奴隶主阶级为了进一步保护自己的利

^① 参看：莫日根迪《达斡尔族的习惯法》，《民族学研究》第六辑（1985年）；秋浦《鄂温克人的原始社会形态》；周宗贤《瑶族的石碑制度浅释》，《民族学研究》第二辑（1981年），等等。

益，维护自己所需要的社会秩序，日益迫切需要有一个只代表本阶级利益和意志的行为规则，并且加以成文化，但是这势必引起被剥削阶级的不断反抗。统治阶级在这种压力面前，又进一步总结统治经验，终于制定了成文法。《韩非子·难三》：“法者编著之图籍，设之于官门，而布之于百姓者也。”随着法律的形成和完善，人们能够利用自己的知识和法律手段判断人的犯罪，神判也失去了自己的地位，但是在民间或者落后的民族地区还在相当长的时间内保留了神判习俗。

通过以上对法律形成过程的分析看出，成文法并不是法律起点，而是法律的成熟阶段。所以，法律的源头应该到原始社会的晚期去寻找。父权制以来流行的习惯法，就是法律的早期形态，又是以氏族制度的风俗习惯向文明时代成文法过渡的必经环节，神判正是习惯法的有机组成部分，是执行习惯法的重要步骤。因而，神判的出现和推广，标志法律的孕育和初步形成，它本身也有助于法律的日趋成熟。这对认识早期法律的历史有重要启迪。

概括地说，神判是法律的范畴，即是习惯法的有机组成部分，是执行习惯法的裁决方法。它在我国源远流长，它是私有制的产物，起源于父权制时代，经过农村公社和军事民主时代，最后延续到文明时代初期，在民间存在更久，尤其是少数民族地区不久前还保留着神判风俗。但是，这些神判有若干历史层次，是不同时代积累下来的结果。如同古代出现的私有制、奴隶制一样，神判也是社会经济和社会矛盾发展斗争的产物，而且客观上曾经起过积极的作用，如促进了私有制和阶级的形成；在一定程度和范围内有助于安定社会秩序，便于生产经济的发展；此外，神判对法律的形成和发展也有过重要影响。神判活动本身既有作

伪之举，也有具有科学依据的一些抗判行动，所以神判中也隐含着不少科学内容。当然没落时期的神判则充斥着迷信、伪作、欺骗的伎俩，散布着愚昧、无知和野蛮，这是我们必须力加批判和揭露的。

九、巫和文学艺术

现在，文化史的研究正成为一个重要的研究课题，人们都在寻找中华民族文化的根，而文学艺术在这根中则占有突出地位。文学艺术的起源有许多观点，有劳动说、游戏说、模仿说、巫术说等等，作者认为文学艺术的起源并不是一元的，应该是多元的，但是对每种文学艺术形式的起因，又要作具体的分析。

(一) 巫师文字

无论在渔猎、农耕或共同消费中，氏族公社对文字的要求并不迫切，但是巫师在祭祀、占卜和巫术等活动中，经常与记事发生关系，他们为了记录氏族谱系、民族的历史、天文历法等，就迫切需要有一种记事符号或文字，因此，巫教与文字结下了天然的联系，巫师在文字的发明、传播和改进等活动中，有过不可忽视的作用。

人是一种社会性的高级动物，在生产、生活中，人与人形成了一定的生产关系，所以，远在“形成中的人”的时代，就出现了音节语言。语言是人类在社会中的交际工具，是以词和句子组成的，并且通过语音和词意来表达人们的思维活动。但是语言因受时间和空间的限制，话讲过以后就消失了。当社会发展到一定阶段，语言就满足不了人们的生活需要了，从而发明了文字。文字也是人类的一种交际工具，是记录语言的符号和书写形式，它是以自己的形体，通过读音来表达语言意思的。文字是国家出现的重要标志之一。但是文字的产生和形成十分缓慢，有着漫长的发展历程。

从民族学资料分析，人类最早的记事方法是结绳、刻木和物号记事，这些记事工具最初并不是记录财产，也不是记录自己行走的里程，而是巫师们在自己的祭祀、巫术活动中应用的一种记号。鄂伦春族以渔猎为生，食肉衣皮，没有私有制和商品交换，因此对数字观念较淡薄，但是该族巫师萨满有一根神棒，鄂伦春语称“挡土”，其状为四棱形，每一棱上都有若干缺口，每个缺口代表一个神。从每个萨满神棒上的缺口数目能看到他们供奉的神有多少。鄂温克族、赫哲族则以萨满帽子上的鹿角叉的数量标志其巫术水平。在上述民族地区流行一种折腰摇篮，在摇篮上均挂有不同数目的犴骨片，在骨片上刻有几何图案，作为供奉神灵的数目。据调查，这些骨片是神灵之物，具有避邪作用，这些民族萨满解释说，随着摇篮的晃动，骨片也要晃动，能发出一种声响，这种声响既有催眠作用，又能驱走鬼怪。作者在漠西北调查时，亲眼看见宁蒗县的彝族巫师以木刻进行占卜的具体情形，他以左手握一根木棍，用右手握住砍刀，随意在木棍上砍许多缺

口，最后以双数为一组，数共有多少组缺口，最后以成双数为吉，单数为凶。在宁蒗县奢垮村，我们还看到一种木刻记事方法。该村共20户，他们崇拜山神，每天都要祭祀山神，方法是在村西的山坡上砌一个香炉，由各家轮流去烧松毛。巫师达巴为此制作一个木刻，其上刻20个缺口，象征20户，由各户轮流保存木刻，木刻到谁家就由谁家祭山神，同时监督村民不得在封山期间进山中砍伐林木。

黎族巫师在替病人治病时，为了防止客人带来外鬼，治疗期间必须在寨门口挂上某种树叶，外客看见这种树叶就止步不前了。这种物号方法在侗族、苗族和瑶族地区比比皆是。作者在宁蒗县永宁區巴奇村认识一个普米族巫师，他本人又精于木工，他为了计算房屋的木构件，在木料上还刻有各种符号，比较常用的有三大类：一种是记录方向，如东方为○，西方为↓，南方为△，北方为一，分别代表太阳、日落、山峰和水流；第二种是数字符号，如1写成一，2写成二，3写成三等等；另一类是占有符号，各户均可以一定的符号刻或写在木料上，作为已经被私人占有标志的。上述结绳、木刻、物号等记事方法，都是文字产生前的记事方法，与巫师有密切的关系。

随着社会生产力的发展，社会生活也日趋丰富，其中也包括对文字要求日益迫切。然而是谁发明了文字？我认为许多最古老的文字是巫师发明的。这一点有许多资料可以说明，就以民族学资料来说，有下列突出的例证：

四川省甘洛县的耳苏人，是普米族的一支，该族有自己的巫师——汉规。我们最初听说汉规使用一种象形文字，曾寻找多年都没有看见，最后终于发现了耳苏文，约200多个字，皆为汉规

所掌握，属图画文字性质，写有两种经典：一是母虎历书，这是汉规从事巫教活动时用的；一是文字教本，是汉规传艺时教授弟子的文字学教材（图27）。

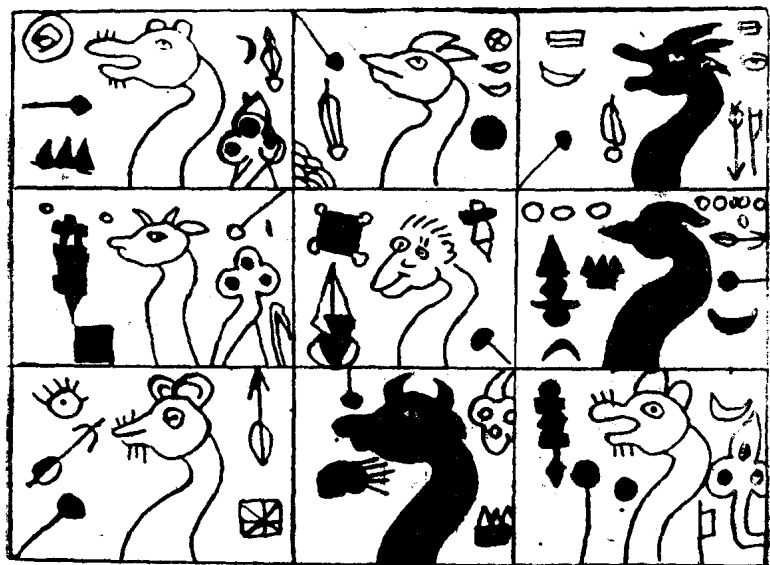


图27 耳苏文的图画文字

云南省丽江地区的纳西族，也有本民族的巫师，称为东巴，东巴有大量的巫教经典，也记录许多文学、历史、天文、医药等知识。东巴所用的文字是东巴文，又称象形文字，这种文字也为东巴所掌握，而一般群众却不认识，说明东巴文也是巫师使用的文字（图28）。

① 刘尧汉等：《一部罕见的象形文字历书》，《中国历史博物馆馆刊》3期，1981年。

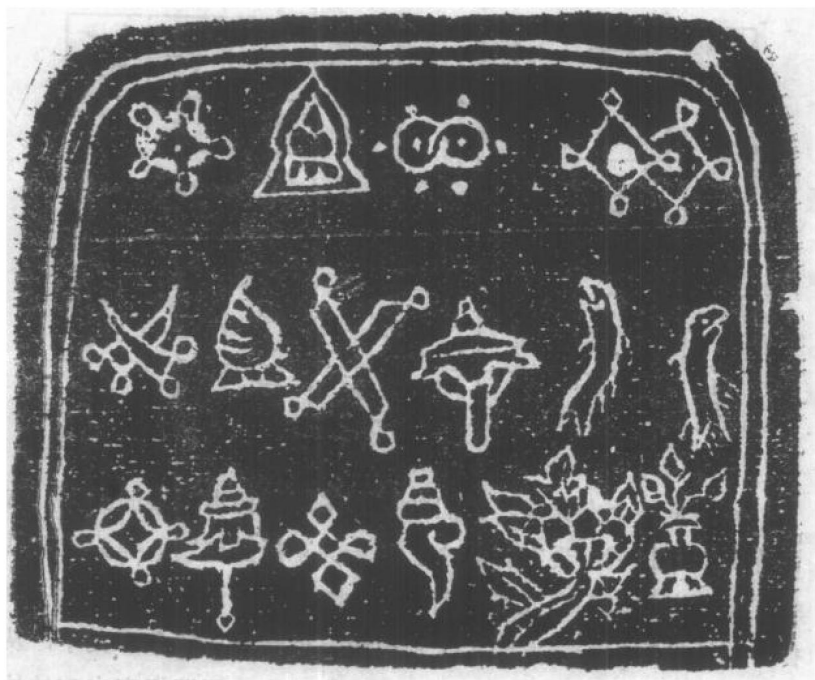


图28 纳西族的象形文字

贵州省三都县水族的巫师也有一种自己的文字，称为水书，约有200多字，由巫师书写和解释，但一般家庭也有所收藏。其中有两类水书：一种是普通水书，又称白水，用于占卜，推测吉凶祸福；一种是黑水书，用于放鬼、退鬼和收鬼，多密不示人（图29）。

广西壮族巫师也有自己的经典，但没有自己的文字，主要是借用汉字，也创造一些土俗字。

浙江丽水地区的畲族，也有自己的巫师，他们在祭祀和记录氏族谱系时，主要借用汉字，也创造一些畲族文字。

彝文	水	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇
	字	甲	戌	卯	酉	五	子	丁
象形	水	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇
	字	棺	梯	虎	牛	螺	虫	人
因声	水	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇	𠂇
	字	文	武	食	糖	粥	碾	心

图29 水族、汉族文字比较

彝族是一个大民族，他们的巫师毕摩掌握本民族的文字，古代称爨文、𡙇书，现在称彝文。相传为巫师所创制，有关记载甚多。《西南彝志》卷九《勿阿纳家的叙述》中记载巫师“恒术阿鲁，创始供奉祖先，发明了天地根源，创制彝族的象形文字，从此有了根蒂，永远流传后世，沿着南部山脉，开辟祖宗未到的地方，有疑难之事，就请问军师”。同书卷十《阿底氏起源的叙述》：“创造文字的有伊阿伍，聪明无比，能天文地理。”《爨文丛刻甲编》收罗文笔所译贵州彝文经典《帝王世纪·人类历史》：“人类始祖希母遮之时，直到撮休读之世，共有三十代人，此间并无文字，不过以口授而已，流于二十九代武老撮之时，承蒙上帝差下一位祭司必阿叠者，他来兴奠祭，造文字，立典章，设律科，文化初开，礼仪始备。”此外，著名的毕摩白博耿、冉冉一义、比阿西拉吉、阿啊等，都对彝文的创立和改进有过贡献。直到现在，彝文还由毕摩撰写、保存和传授。彝文经典有写本、刻本和竹简等形式，早期基本为宗教内容，后来也记录文

学、历史、天文、医药、技艺、故事、碑刻、契约、布告等等。

以上民族学资料说明，许多民族的文字是由巫师发明和使用的，一般人并不懂这些文字。从这种意义上说，最早的文字是巫师创造的，早期文字是巫师文字。从我国考古学资料看，甲骨文已经是比较成熟的文字，这种文字也是由巫师掌握的，可证明巫师在发明文字方面的重要作用。当然文字的发明和创制，不完全是巫师的功绩，也有些政治家和知识分子创制了文字，如西夏文是公元11至12世纪在元昊的倡导下，由野利仁英等创制的；藏文是由松赞干布命令屯霍桑布札创制的；女真文是阿骨打命令完颜希尹创制的；八思巴文是忽必烈命令八思巴创制的；满文是努尔哈赤命令额尔德尼等人创制的；傣文也是傣族首领组织人创制的，等等。这些文字的创制，是上述历史人物建立了政权或国家以后，为了政治、经济和文化的需要，才迫不得已创制了文字，以适应统治阶级的需要。

在我国史前时代，除了有结绳记事和刻木记事外，还有两种符号与文字的起源有密切的关系；一种是仰韶文化的在陶器上刻划的符号，或者象甘青地区马厂文化的绘画符号（图30）据专家认为，上述形象不是文字，而是一种原始符号。而且很有可能是出于巫术目的而绘上去的，相当于汉字最早的阶段——图画的内容；另一种则是象形文字，这就是大汶口文化陶尊上的象形文字。

据已有的报道可知，大汶口文化共发现十几件陶尊，其中刘林5件；大墩子1件；大汶口4件；景芝3件，此外在莒县陵阳河、诸城前寨也有所发现。这种陶尊数量极少，但体形很大，而且所在的墓也比较大，墓主人很富有，随葬品异常丰富，说明陶

尊不是日常用具，而是极少数人使用的，然而又不是所有富人的共同随葬品，表明它是少数巫师的祭器^①。

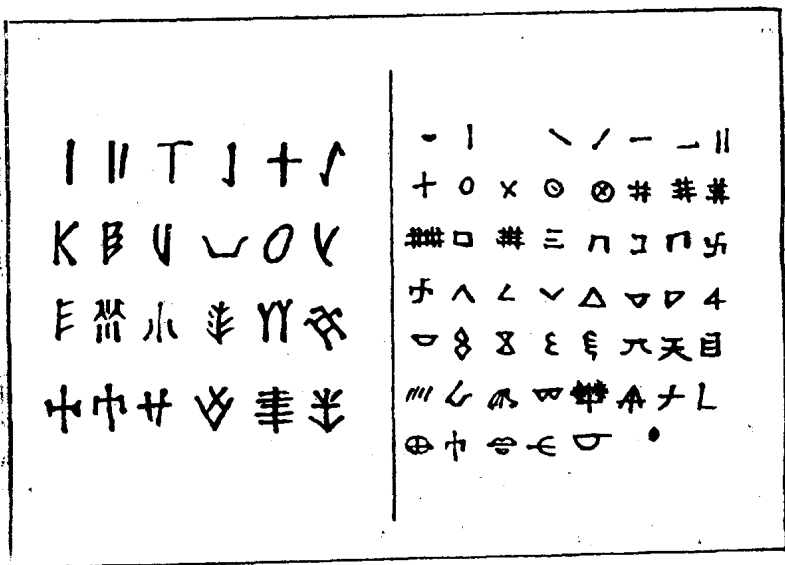


图30 半坡刻划符号 左
新湾彩绘符号 右

文字即刻在陶尊上，且多涂有红色，均具有祭器的特征。其中的文字有两类：一类是日月山，一类是农具，有斧、锄两种。前者是祈求生育，后者祈求农业丰收。《尚书·尧典》：“乃命羲和，领若昊天，历象日月星辰，敬授人时，分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作。”《史记》：“…分命羲仲，居郁夷，曰暘谷。敬道日出，便程东作。”暘谷为日出之地。从这段记载看出，尧时已有专职的祭日之官，这些祭祀官实际就是

① 郑望平：《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《文物》，1974年1期。

主持祭祀的巫师，羲仲就是一个代表。

远古的巫师不仅从事宗教活动，也与医药、历史和文化知识的保存及传播有密切的关系。大量的民族学资料说明，几乎所有的巫师都或多或少地通晓医药知识，我国古代的医字写成𠩺，说明当时巫医是结合的。同时，出于祭祀、送葬的需要，巫师也要掌握本氏族或本部落的历史，为了记事和传递知识，巫师还首先发明了文字，如商代的贞人就发明了甲骨文；彝族的毕摩发明了彝文；纳西族的东巴发明了东巴文；耳苏人的巫师发明了耳苏文，等等。这些文字最初都是出于宗教祭祀活动，后来才逐渐为社会上所推广。所以，文字的发明跟巫师有极密切的关系。

由此可以推之，大汶口文化陶尊上的文字，无疑是巫师活动的产物，带字的陶尊是巫师的祭器，是适应祭日需要制作的。这一点不仅从陶尊器型、葬俗中找到证据，在所发现的文字中也能看出端倪。其中的斧、锄两字，是大汶口文化最重要的农具，石斧是垦荒和火耕农具，锄是播种和中耕农具，这是巫师借以祈求风调雨顺，五谷丰登；日月山一组图画，既是对日神的敬仰，也寓意日月婚媾，使人们获得繁衍，人口兴旺。这些图画虽少，但是意义重大。说明5000年前大汶口文化已经出现了巫师和祭日活动，陶尊上的图画告诉我们，当时为了农业丰收和人口繁衍，曾经常举行隆重的祭日活动。

通过以上的分析看出，大汶口文化的象形字就是在巫教活动中产生的，它是商代甲骨文的来源之一。根据学者对甲骨文的研究，认为甲骨文字的结构证明它是由图画发展来的，是一种表意文字。

世界上有三种类型的文字：一种是音素文字，如拉丁语系和

斯拉夫语系的拼音文字；一种是音节文字，如日本的“假名”，一种是表意文字，如汉字、巴比伦的楔形文字、埃及文字等。其中以甲骨文字为例，它是由原始图画发展来的。进而是象形字，象形字是按着事物的实体绘出想象的图形，用物的本来名称，进而确定象形字的读音。这是汉字最初阶段的字体结构。如耳苏文、东巴文和甲骨文中就有不少这类文字。为了表达某些动作和活动，仅用象形字就不够用了，而是利用会意字，即利用几个符号组成的文字，在此基础上，又创造一种形声文字，即利用标音的方法，或用两种符号形式，一种符号表示词的类属和意义，另一种符号表示读音，两种符号既能注音，又能反映字意。由此看出，甲骨文字结构的演变说明汉字是由图画而来的，其间凝聚了历代人民群众的智慧，也反映了巫师在文字形成过程中的作用。

（二） 巫辞与文学

巫不仅与文字有密切的关系，也与文学有密切的关系。这里自然要谈到文学的起源和早期形式。

在谈到最早的文学形式时，我们首先应该承认，口头文学是最早的文学形式，又称民间文学，它是流传在人类口头中的、反映人类生产劳动、两性关系、社会生活和感情的口头创作。包括歌谣、传说故事和曲艺三大类，其特点是具有一定艺术水平的口头创作。

歌谣是以歌唱或吟诵的形式表达的有韵调的文学形式，特点是短小、简练、抒情性强，有生产歌谣、情歌、巫歌、儿歌、生活歌，在此基础上又发展为史诗和叙事诗。其中的史诗包括创世诗和英雄诗。

传说故事又称民间故事，主要包括神话、传说、故事、童话、寓言、笑话等，这些传说故事是长期保留下来的，与一定的历史、文物和事件有密切关系，它反映了历史，但又不是历史，其中有浓厚的艺术加工和人们的幻想。

戏曲是比较晚起的文学形式，包括评书、鼓词、弹词、快板、相声、快书和小戏等。

在了解口头文学的形式以后，再看看巫与文学的关系，在这里应该探讨的是，对于文学的起源历来有不同的说法，有人说文学起源于劳动，有人说文学起源于巫教，祭坛就是文坛，也有人认为文学与性爱有很大关系，众说纷纭，莫衷一是。文学的起源是一个十分复杂的问题，仅仅把它说成是一元论未免过于简单化，这是应该具体分析。

首先，应该承认文学起源于劳动。

人类所以成为人，就在于人会劳动；人类所以能生存，也在于能劳动，在人类的所有活动中，生产劳动是人类最主要的实践，对人类社会的发展起着决定性的作用，这是无可非议的。而作为观念形态的文学则是一定的社会生活在人们头脑中的反映，当然，生产劳动也会给文学以巨大的影响，在文学上打上深深的烙印，这一点在史前时代的文学上是显而易见的。

在古文献中保留了不少文学起源于劳动的影子。《淮南子·道应训》：“今夫举大木者，前呼‘邪许’，后亦应之，此举重

劝力之歌也。”这是指人们集体抬木头时，需要很大的力气，而众力合成一股强力，就需要共同协力，为了协力就要以一唱众和来调节劳动动作，从而减轻了体力，提高了效率。集体劳动项目很多，如盖房打夯，就有一首打夯歌，集体以杵舂米，就有舂歌、杵舞，这在黎族和高山族中均有流行。鲁迅有一段描述：

“我们的祖先的原始人，原是连话也不会说的，为了共同劳作，必须发表意见，才渐渐地练出复杂的声音来。假如那时大家抬木头，都觉得吃力了，却想不到发表。其中有一个叫道‘杭育杭育’，那么这就是创作。……倘若用什么记号留存了下来，这就是文学；他当然就是作家，也就是文学家，是‘杭育杭育’派。”^①上述所谓的举重劝力歌，就是文学起源于劳动的最好的说明。

其次，文学的起源和发展也与两性关系或种族的繁衍有重要联系。

人类有求偶的本能，但是最初两性的互相吸引，只出于生理的需要，后来才增添了繁衍后代、维护血缘公社或氏族存亡的意义，不过还没有上升为爱情。两性在接触过程中，既有无声的手势语言，也有有声的音节语言，但并不是彼此所发出的呼叫都是歌谣，因为它还不是表达思想感情的东西。

在氏族外婚制的情况下，尤其是氏族群婚——走访婚时期，婚姻的缔结并不是依靠明媒正娶，也不是凭武力进行抢婚，而是在不同氏族间当事人的个人追求。当时，求偶的成败是不以经济条件为转移的，个人也没有可以支配的财产，唯一是当事人本身的

^① 鲁迅：《且介亭杂文·门外文谈》。

条件，因此求偶的成功要依靠自己的外貌、言谈，其中最普遍最经常的手段是通过歌唱的形式。因此唱歌是求偶的基本形式。在当时人的观念看来，一个人能否会唱歌，能否唱好歌，是衡量他或她具有才能的重要标志，也是他或她有无感情趣味的反映，所以能歌善舞者求偶容易，异性喜欢；反之，则求偶艰难，范围有限，缺乏求偶的竞争能力。正因为如此，情歌是最早出现的诗歌形式，也是最流行的诗歌形式。这在民族学资料中是一清二楚的。

再就是巫教和巫术对文学的起源和发展也有重要影响。

巫教是原始人的主要精神支柱，是人类最早的朴素的世界观，鬼神支配一切，也支配人，人类又依赖鬼神。这种思想意识必然对文学产生重大的影响。以神话来说，这是比较古老的文学形式，它是怎么出现的？因为在氏族社会时期，都信仰图腾，既然图腾是一种神圣的、与己有亲密关系的崇拜对象，人们当然对图腾有许多幻想，构思出许多有关图腾的故事，并且一传十，十传百，一代传一代，经过多次幻想性和积累性描述，就出现了生动的神话。如汉族关于龙的神话，苗族关于枫树的神话，畲族关于狗的神话，纳西族关于虎的神话，高山族关于蛇的神话，满族关于鸟的神话，都是由图腾信仰所派生出来的故事，这是最早的图腾神话。其他的神话也是从对神的祭祀和崇拜中产生的。我国古代的“盘古开天地”、“女娲补天”、“精卫填海”、“后羿射日”、“夸父逐日”等神话，既充满对古代英雄的膜拜，又是人们企图以巨大的想象力去征服自然，正如马克思所说：“任何神话都是用想象或借助想象以征服自然力、支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话

也就消失了”^①。

人类创造了神，也创造了神的特征，这种特征不是凭空而来的，而是取自于人类自身。人要吃饭、喝酒，神也要吃饭、喝酒，在祭祀时必须给神供献各种食品；人喜歌舞，神也喜欢歌舞，祭神时也要唱歌跳舞，即所谓以歌悦神。《周礼·女巫》：

“凡大帮之大裁，歌哭而请。”注曰：“有歌者，有哭者，冀以悲哀感神灵也。”贾疏：“此云歌者、忧愁之歌。”由此看出为神歌舞是巫师活动的一种手段，这是作为巫师的起码条件，否则不能当巫师。

祷求词在巫辞中占有重要地位，数量也最大。这种文学形式是在祭祀鬼神时所诵念的，都是祈求鬼神的颂词。《诗经》是用音乐伴奏演唱的诗歌总集，大体分为颂、雅、风三种曲调，其中的颂就是舞蹈动作的祭神歌曲，以琴、磬、钟、铎等乐器伴奏。

《史记·滑稽列传》所载的《田者祝》、《文心雕龙·祝盟》中所述的《祠田词》也是古代的祷求词。屈原的名著《九歌》，也是在巫师祭词的基础上加工而成的。《九歌》共十一篇，前十篇各祭一个神，第一篇祭东皇太乙，为群神之首；次为云中君，即云神；湘君、湘夫人，即湘水神；东君，即太阳神；河伯，即河神；山鬼，即山神；大司命，即生命之神；少司命，即生育神；国殇，即烈士之魂；最后一篇是送神曲。可见先秦的文学名著《诗经》、《九歌》均与巫有一定渊源。

在民族学资料中也保留了巫与文学的联系，而且是更原始的联系。苗族有一个习俗，如果在夜里听见第一次雷响，就马上起

① 《马克思恩格斯选集》第二卷 第113页，人民出版社，1972年。

床，祈求说：“送饭送财来了，保佑我们清洁无灾。”同时在地上乱摸，抓住一件物件后，又说：“捉住鱼了，捉住几条大鱼。”独龙族有一种祭山神仪式，这是猎人们在出猎前夕在山上举行的。这时要祭祀山神，供一筒酒，以荞麦面和玉米面捏制一些虎、豹、熊、野牛、野猪、麂子的模型，均放在大树下，另外也把猎人的衣服、毯子放在地上，诵念祷告词：

“司野兽之神啊，
请听我们的祷告吧！
我们把酒和诸兽献上，
请收下吧，
我们是来打猎的，
我们用这些贡物换野兽，
熊换熊，虎换虎，野牛换野牛，
一点也不亏你呀，
请求你快放出野兽吧，
若天神降罪于你，
就以面兽来充抵，
就用衣毯充抵兽皮吧。”

当祷告完毕，即在树上砍掉树皮，绘成各种野兽画，然后由猎手用弩箭射击，箭中什么野兽，猎手就能打到什么野兽^①。

彝族以流星为火神，每当流星出现，就认为火神落地，三天

① 《独龙族社会历史调查报告》第87页，1981年。

内必然有火灾发生，要杀牛羊祭祀，供有米饭、酒，衣物等。其祭辞曰：

“夜里出门，
抬头看天空，
天空一团亮，
看见了星神。
流星走向次拉山，
我送你到次拉山，
流星走向松树林，
我送你到松树林。”^①

这首祷火神辞，是一首纯朴的诗歌。

瑶族的“跳盘王”，是一种祭祀图腾的大型祭祀活动，由巫师主祭，以长鼓、葫芦笙伴奏，男女共同跳舞，其中还选三对未婚男女，都盛妆打扮，由他们代表盘王子孙，在仪式中演唱“盘王歌”、“流落歌”。这些歌也是一种祭祀性质的歌。

以上都是由祷神词或祭词演变来的。最初的祭词比较短，尚属散文性质，后来为了加强记忆和感染力，便于流传，又编成带有韵味的歌曲，又称巫词神歌。这种歌词是人、“神”之间的交流工具，也是人与神鬼交往的工具。祭祀还有一个特点，即多与乐舞结合，形成语言（祭词）、声音（音乐）和形体（舞蹈动作）相结合的文艺形式。《黑龙江志稿》卷六《风俗祭礼》称满

^① 唐楚臣：《彝族火神话与中华火文化》，《彝族文化》1985年。

族“祭时，有专习跳舞者，名萨玛，……腰与手足盘旋舞动，鼓声、铃声一时并作，又诵祝又唱歌”。说明萨满在祭神时并不是单独诵唱歌词，必须配合音乐和舞蹈动作。

在巫术活动中，为了驱鬼、禳灾和为死者送葬，也要念一些咒语。《礼记·郊特牲》中伊耆氏的《蜡辞》，称“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其旧。”这种命令式的诅词，就是一种驱赶巫术，目的是让水、土、草、虫等自然力，按着施巫者的意志行事。在前面《巫术》部分曾介绍许多少数民族巫术诅语，这些也是巫教题材的文学作品。这在巫教中是极普遍的现象。

从民族学资料看，各民族的著名史诗都出自巫师之手，与巫教有密切的关系，这类例证甚多，如：

纳西族有一个《崇搬图》，是东巴经的重要经典，属创世纪史诗性质，这是巫师东巴在祭祀时诵唱的。

佤族有一部史诗《司岗里》，又是该族的历史和巫教经典，是巫师在祭祀时演唱的，其他人不能演唱。

柯尔克孜族的史诗《玛纳斯》，是由歌手玛纳斯奇演唱的，他虽然不是巫师，却认为这部史诗是由神灵在梦中授予的。

藏族演唱《格萨尔》的歌手，称“仲堪”，其中又分三种：

一种是“包仲”，自称为神授的故事家，他们认为故事不是学来的，而是在梦中由神或格萨尔教授的。

一种是“酿夏”，也否认故事是师徒相承而是由演唱者心中想象出来的。

还有一种是“退仲”，认为所演唱的故事是从别人那里学来的。

西藏巴青盲艺人布周演唱《格萨尔》史诗时，还由其妻陪伴，先在桌子上烧香，桌前挂上格萨尔王及其大臣的画像、武器，然后艺人才闭目端坐，进入恍惚神态，以示格萨尔王附体，艺人通神之后，才开始演唱。有的艺人在演唱时必须戴一顶“仲辖”，即熊皮缝制的八瓣帽子，认为神和《格萨尔》中的人物都附在了熊皮帽子上。

怎么解释上述的神授关系呢？这里可以举柯尔克孜族的著名歌手居素普·玛玛依为例加以说明：

居素普·玛玛依是新疆阿合奇等县著名的歌手，能演唱史诗《玛纳斯》，群众传说这是神在梦中授予他的，他做了很久的梦才学会的，事实并非如此。原来居素普·玛玛依的父亲是《玛纳斯》的爱好者，他哥哥是《玛纳斯》的搜集家和歌手，为此他常常把中、苏等国的大歌手请到家里来演唱，自己亲自记录。这种家庭环境对居素普·玛玛依给予了很大的熏陶，他就是在这块滋润的歌手土壤中成长起来的。当他七岁的时候，他父亲对他说：

“你哥哥搜集的《玛纳斯》资料很多，你背会它吧！”于是他念诵了八年之久，到十六七岁时就是一名《玛纳斯》歌手了，史诗长达22万行^①。由此看出，学习是真，神授是假。那么，为什么从巫师到歌手，从歌手到群众都异口同声地说史诗是神授的呢？我认为事出有因，最早的史诗都是巫师经典，是在巫教祭祀、婚丧等活动中，由巫师演唱的，而巫师是人与神之间的媒介，在这里，巫师是宗教的执行者，又是歌手，而在鬼神世界观的支配下，巫师的一言一行都是“鬼使神差”，是神在支配，同样，巫

① 参看《民间文学论坛》1985年1期有关文章。

师演唱史诗的职能，也是神授的。这种想法，起初是合乎巫教观的，是顺理成章的，后来，巫师或歌手为了提高自己的地位，强化自己，增强神秘性，又继承了史诗神授说。当然，就是进入文明社会之后，歌手也处于流浪行乞的地位，由于生活的迫使，他们也需要以“神授”的招牌来提高自己的地位，以便博得较多的听众。

通过以上分析看法，祷词、咒语、神话和某些宗教性人物的长诗，都来源于巫教活动。当然，这些文学形式最初都是比较简单的，内容不多，后来才在巫教活动中不断丰富，反复加工，才形成有韵调的祷词、神歌。构成原始文学的有机组成部分。这些祭词、神歌在民间流传很广，其中有些就演变为后来的民歌、民谣、史诗，成为文学发展中的一个方面。因此，巫教文学与劳动歌谣、情歌等一样，也有自己悠久的历史。它们虽然来源不同，但都汇合在远古的文学洪流之中。我们的结论是：文学的起源不是一元的，而是多元的，其中的生产劳动是文学产生的根本动力，生产劳动性的文学是在劳动号子或劳动叫子的基础上产生的，其次，两性的交往是文学产生的重要动力，其中的情歌是远古文学中最活跃的文学形式。同时，巫教也是文学产生的重要源头。正如鲁迅所说：“情歌起源于劳动和宗教。……原始氏族，对于神明，渐因畏惧而生敬仰，于是歌颂其威灵，赞叹其功烈，也就成了诗歌的起源。”^①

① 鲁迅：《中国小说的历史变迁》。

(三) 巫与历史

在社会科学之林中，最早出现的是文学，进而是历史，其中的史学与文学是孪生姊妹，它的起源和发展与巫师活动有一定关系。

历史是反映人类历史发展和社会生活的总汇。它在中国的出现十分古老。《说文》史字“从又持中”。这个中不是中央之中，而是氏族社会的中族之中，后来引伸为史册。《吕氏春秋·谕大篇》“舜欲旗古今而不成”。“旗古今”是把古今事件写在中旗上，而中旗就是每个氏族的图腾与标志，也就是最早的历史写在中旗或图腾柱上，让人们铭记在心，永世不忘。后来才发展为简册^①。《海槎余录》：“黎人善射好斗，积世之仇必报，每会聚亲朋，各席地而坐，饮酣顾梁上弓矢。遂旨报仇之志，而众论称焉。其弓矢，盖其祖先有几次失败之耻，射之于梁上以记之。”这条民族资料说明，在没有文字的时代，为了把“祖先有几次失败之耻”记录下来，教育后代，不忘血族复仇的义务，就以弓矢为标记，射在梁上，这实际是一种原始的写历史方法。印第安人则用画或墓碑记述部落酋长的历史。

从文献记载看，先秦时期已经有了史官，如黄帝时代有仓颉、沮诵，大挠、隶首、客成、史皇；大舜时代有伯夷；夏桀时

^① 刘节：《中国史学史稿》第10至14页，中州古籍出版社，1982年。

代有终古；商代有迟任、问挚、尹逸、辛田；周代有史佚、史局、周任、鱼、戎夫、武、史豹、史良等等。这些记载多数是一种历史传说，实不可信，但是在有案可查的商代史料中，我们确信当时已经有了史官。

在《尚书·多士》中有一段记载：“惟殷先人有册有典，殷革夏命。”说明商代晚期已经有汤革夏命的历史典册，只是年代久远，已经失传了，但是，甲骨文的发现却证实了商代已经在占卜过程中具体地记录了当时所发生的各种事件，包括生产、战争、祭祀、疾病、生育等各种内容。当时主持占卜的巫师是贞人，同时是通晓文字、掌管文书的史官，也就是当时的史官与巫是合一的。在卜辞中还有一种“小史”职，也是一种史官^①。

商代的占卜原料有龟甲，或者用牛肩胛骨，在骨的反向整齐地施以钻凿，同时向凿处置火灼之，结果在另一面的对应位置上就会出现裂纹，巫师根据兆纹判断吉凶。占卜以后，巫师把求卜的问题和占卜的结果刻在卜兆附近。因此，一般卜辞中包括叙辞、命辞、占辞、验辞。其中叙辞指问卜时间和贞人名字，命辞指命龟之辞，占辞指根据卜兆作出的吉凶判断，验辞指占卜后应验的事件。此外还有一些记事刻辞，一般刻在龟、骨、人头、鹿头、虎骨上，内容涉及生产、生活、阶级、战争、宗教、天文、疾病、医药等。从目前看共有5000多字，但能识辨的仅有1000多字。甲骨卜辞说明，当时的巫师在占卜之后，必须把占卜的经过、目的以及事后的验证记录下来，这实际是最早用文字书写的历史，其中特别注意时间、地点和人物事件，这是编年史的雏

^① 《明义士收藏甲骨》2718。

形，与后来的“左传”体一脉相承。由此可知，商代的文字、历史均出于巫师之手。

周代的史官有一定发展。《大戴礼记·盛德》：“德法者御民之衒也，吏者讐也，刑者箠也，天子御者，内史太史左右手也。”《礼记·玉藻》天子“玄端而居，动则左史书之，言则右史书之，御讐几声之上下。”《汉书·艺文志》：“左史记言，右史记事；事为《春秋》，言为《尚书》。”在《周礼·春官·序官》中有太史、小史、内史、列史和御史等五史之称。说明当时史官之多。

当时的史官依然与占卜等巫教活动结合起来，史官掌占卜，巫师通历史。《易经》巽卦九二爻辞：“用史巫，纷若吉。”《信礼·少宰馈食礼》：“史兼执箠与卦，以告于主人。”《周礼·春官·宗伯》下占人条：“凡卜筮既事则系币以此其命，岁终则计算其占之中否。”可见周代占卜后也要记录事后的结果，巫也兼有史官的职事。

周代虽然有许多史官，但主要指太史和内史，他们各有所掌，不同时期所掌管的事务也有所差别。

先谈太史：

太史权力较大，（一）掌阴阳大时礼法，参与各种仪式；（二）掌管文字；（三）箴王阙，备顾问；（四）为国王的使者；（五）与内史共同处理田邑交换事件；（六）掌握谱系、姓氏；（七）保存文献档案，掌书史。这些职务与掌握历史关系较大，但是其中也有占卜、祭祀等巫教活动有关。

次看内史：

内史也有较多执掌，主要有（一）参与祭祀，交通神人，

《国语·国语上》：“有神降于莘，王问于内史过曰，是何故……”；（二）掌记录国王命令，代王宣命；（三）箴王阙，备咨询；（四）受王派遣传达王命，出使；（五）掌握各地宗教谱系资料；（六）参与处理田邑交换，划分眩界事件。

在太史内史的职务中，其实质都是天人、神王的联系人，王为天或神之子，也由巫师联系，史官依然具有巫师的性质。《史记·天官书》：“昔之传天数者，……周室史佚、长弘。”《左传》庄公三十二年内史过曰，“国之将兴，明神降之，监其德也；将之，神又降之，观其恶也”。史官不仅是人神之间的媒介，自己也深信鬼神支配世界。当知识分子从巫师阶层中游离出来以后，依然没摆脱巫师的特性，这对太史、内史都是一样的。同时，太史和内史都参加处理政务，是国王的重要官吏，这也是右史和内史的共性。此外，他们都掌握文字、天文等文化科学知识，但两者记录历史有一定差别，太史是记录提供一般教训，即所谓《春秋》“例义书法”，以达到惩相善的目的；后者是记录王命，执行行政事务，如诰、命等形式。其中的太史更接近后世从事历史著述的知识分子。

春秋时期各诸侯都设立史官，史学有新的发展，有了编年史、国别史和地方史。还有一种由失明者担任的瞽史或瞽矇，他们凭借死记硬背，博闻广记，熟悉历史故事，且能演奏，善于传诵历史和歌唱史诗。如《左传》，就是由瞽史传诵，后经儒家反复加工，才正式成书的。这种瞽史，很类似藏族《格萨尔王》的说书人。这是史官发展的一个派生物。

在历史文献中，为什么把史学与巫师联系在一起呢？由于文献记载欠详，还不好理解，但是从民族学、民俗学上考察，问题

就迎刃而解了。

民族学资料说明，历史科学出现很早，可以追溯到史前时代。最初的历史学也极为简单，不过是简单的历史故事、民族谱系而已，如各民族的历史传说、民族谱系、与外氏族的恩仇等等。最初掌握历史的人，是氏族长、家长。满族有一句谚语：

“老人不讲古，
小的失了谱。”

其中的“古”，就是故事、历史、古规，如果老人经常讲“古”，代代继承，就能维护氏族的规范，否则氏族规范遭破坏，连氏族的谱系都会搞乱，婚姻、家庭关系也会被破坏。广西瑶族极其重视对青少年的教育，但无文字，老人就以诗歌的生动形式，把瑶族的历史故事、英雄传说、农业生产、习惯风俗编起来，在过节、娱乐、婚丧等时候诵唱，方式有一人独唱，有一人唱众人唱。其中也包括历史传说。景颇族在每年八、九月谷子成熟时，必须吃新谷，庆丰收，当天家长要讲述家庭的历史，氏族的根源，发生过什么大事，尤其不忘与外氏族的血族复仇。印第安人则以战歌形式记录历史。

除了老人、氏族长而外，掌握历史知识的人就属巫师了。巫师为了从事巫教活动，必须具备本氏族和民族的历史知识，其中包括人类起源等神话、创世纪史诗、英雄史诗；掌握氏族部落的迁徙历史和原因；通晓各氏族和家庭的谱系以便确定是否通婚；能够背诵各氏族间的仇杀事件；掌握氏族部落的首领和其它人物事件，以及所供奉的神谱。这些历史知识都是巫师分内的常识，

有许多史料可以证实。

《南中志》：“南中有桀黠能言语屈服种人者，谓之耆老，便为主论议，好譬喻物，谓之夷经。”“耆老”即是巫师，“夷经”就是巫师经典，其中自然是包括历史知识在内。云南白族巫师在祭祖时一定要背历代祖先的名字，请他们回来享受供品，与家人团聚，这些家谱有三种形式，最初是口头形式，后来有了书写家谱和石碑家谱。1963年我们在云南与纳西族巫师达巴和东巴接触时发现，他们是该族中掌握历史知识最丰富的人，除了能背诵长篇《创世纪》外，还能背诵纳西族迁入云南、四川的经过，有趣的是，该族人死后，也要返回过去的家园，与祖先团聚，为此必须举行送魂仪式，这个仪式必须由达巴或东巴主持，将死者的亡灵从死者村落开始，从甲地送到乙地，又从乙地送到甲地，最后送到遥远的大西北去。这些巫师不仅在婚丧、节日里向人们讲述历史，在祭天神时也宣扬有关历史。东巴祭天有五项活动：

（一）讲述纳西族原来四个氏族的迁徙过程，以及住在川、滇的历史；（二）分配食物，主持共餐；（三）为老人设有寿席，向老人进献较为丰盛的食品；（四）以金竹管吸酒，即取一根空心竹管，插在酒瓮中，众人依次啜酒，这是一种平均主义的饮酒方法；（五）举行射靶仪式，在这个仪式中，东巴必须背诵创世纪，讲述与外氏族的战争，每次战争死多少人，应该履行血族复仇的义务，并且通过射靶仪式，训练青少年提高战斗技巧，为祖先复仇。血族复仇也是需要历史知识的，此代能报此代报，否则留给子孙去报仇。凉山彝族在打冤家前夕，必须请巫师讲家支历史，讲与敌对家支的仇恨，巫师边说边泣，进行宣传鼓动，听者也随声哭泣，陷入一片悲痛之中，这时军事首领、头人又添油加

醋，使得群情激奋，个个跃跃欲试，为打冤家进行了舆论动员。

宗教活动是历史的贮藏库，这在民族学资料中屡见不鲜。如广西大瑶山瑶族每12年、20年或50年举行一次“做洪门”大典，其中有两个重要活动：一是“杀吊猪”，即在村外立长幡，以圆锥形猪笼装两头猪，悬于空中，师公等人围绕猪作法，其中有三个师公以木矛、木棒、木剑刺猪，使其嚎叫，跳舞蹈把猪杀死，抬回村中。另一种是“跳六郎”，由师公扮演五郎六郎兄弟，假作砍山伐木，烧山开地，捕杀百鸟，并最后打死山猪，接着把“杀吊猪”剩的猪肉烤熟，分给每人吃一块。这个祭祀活动，说明瑶族在远古时期以火耕为业，山猪、百鸟为农业大害，可见宗教活动保留了不用文字著录的真实历史。

在民间文学中有一种重要题材是史诗，它是文字产生以前的主要历史教材，也是口头历史，包括创世史诗和英雄史诗。前者是对各民族远古历史的描述，多浪漫色彩，在我国南方十分流行，如彝族的《阿细的先基》、瑶族的《密洛陀》、壮族的《布伯》、土家族的《塔铁依和布索能》、纳西族的《创世纪》、门巴族的《太波嘎列》、佤族的《司岗里》等等，后者是对远古英雄人物的颂扬，如藏族的《格萨尔》、蒙古族的《江格尔》、柯尔克孜族的《玛纳斯》等史诗就是代表性的作品。而这些作品基本上是由巫师掌握和传唱的，有些虽然在歌手手中，也有不少巫教的色彩，如认为上述史诗是神授的，演唱时歌手要进入神灵附体的状态，其实，各民族的史诗都或多或少的经过巫师的整理、加工和发展。

通过以上分析看出，巫师是最早通晓历史的人，并且精心收集、保存和传播历史知识，他们是宗教的主持人，又是最早的史

学家，巫史结合，正是史前时代历史学的特点。当然，在这种情况下所保留的历史，不是真正的历史科学，但巫教文化为后世保留了不少历史资料却是事实。马克思说：“相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信。”^①也说明了巫师所掌握的历史是与巫教交织在一起的，这正是早期史学的重要特色。

为什么史前时代就重视历史呢？原因是很多的，但归根结蒂也有它的社会需要。在氏族制度下，人类最根本的需要有两条，一是吃饭穿衣住房，也就是物质生活的需要，为此必须进行生产，但是在生产力极为低下的条件下，个人是无能为力的，必须依靠群体的力量才能进行，而这种群体是以血缘为纽带的，是以氏族形式组织起来的，这种血缘又是在祖先的或宗教的旗帜下团结起来的，所以祭祖先，颂扬祖先的功德，乃是维护氏族和进行生产斗争的需要。我们在佤族、拉祜族、哈尼族地区看到，无论是在祭祖时，还是平常进餐时，人们都把祖先请回来，加以奉献，平时则认为祖先就在火塘边，在祭祖时，巫师必须讲述氏族的历史；另一种根本需要是生育，因为氏族的力量不仅在于团结，还在于有足够的成员，老者亡，幼者生，有去有来，保持氏族的生命力，为此就要生育，繁衍。生育是通过一定的婚配形式来实行的。氏族的婚配有一定原则，其核心是氏族外婚制，不同的氏族才能通婚，因此必须懂得氏族的历史，才能明确通婚范围。为此，有些氏族以图腾为标志，有些氏族以纹身为标志，如黎族、高山族就是如此，有些氏族是根据服饰区别氏族。这些标

① 《马克思恩格斯全集》第一卷 第425页，人民出版社，1956年。

志都是各个氏族历史发展的产物。巫师所以在各种场合讲述氏族的历史，也是为了遵循氏族外婚制，有利于人类的繁衍。因此，巫师都能言传心记，不断传授历史，彝族、怒族、纳西族为了便于记忆，强调氏族的世系联系，还发现了一种连名制，先是母系连名制，后来是父子连名制。一旦遇到说媒者来临，就要彼此讲氏族谱系，历数连名制，如果是两个氏族就能通婚，否则不能通婚。

不难看出，史学的萌芽，并不象后来有些学者文人所想象或目睹那样带有浓厚的政治色彩。当时讲历史，是为了氏族部落的团结，是为了维持当时的社会秩序和风俗，是为了与外氏族通婚，也是为了记录与敌对氏族部落的仇恨并伺机进行血族复仇，这就是史前时代的史学，当然是口头叙述的历史，后来才出现用文字书写的历史。然而这种口头史学却有重大的价值，起了文字史学无法起的作用，“对于出现文字以前的社会，口头流传的资料是我们唯一的语言资料，它给予我们一些过去事件的记录”^①。而巫师则在自己的活动中客观上起了记录历史、播历传史的作用。

随着政治和文化的发展，才产生了带有政治目的的历史学。《孟子·滕文公下》：“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧。”司马迁写《史记》也是通过历史教训，探求治国之道，为统治阶级寻找长治久安之策。《报任安书》：“……欲以穷天人之际，通古今之变，成一家之言。”并寄希望于未来，“述往事，思来者。”


①·罗伯特·琼斯·沙费尔：《史学方法指南》第89页至91页，多西出版社，1980年三版。

《龚自珍全集·古史钩沉论二》：“灭人之国，必先去其史；堕人之枋，败人之纲纪，必先去其史；绝人之材，湮灭人之教，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史。”这时的历史，已关系到国家政权之兴亡，氏族之存危了，这正是历史科学的阶级性，而它之所以形成，还发端于远古的“巫史”呢！

（四） 巫与歌舞

舞蹈是表达人类思想感情的表演艺术形式，特点是通过手足的动作表现感情。《诗经·大序》：“言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故咏歌之；咏歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。”《礼记·乐记》：“诗，言其志也；歌，咏其声也；舞，动其容也。”这些记载生动地描述了舞蹈的性质和特点。

舞蹈产生于史前时代，与生产劳动有极为密切的关系。当狩猎满载而归，或者农业丰收的喜悦，都能唤起人们的激情，除唱歌外，会手舞足蹈，跳起舞来，从而产生许多生产性的舞蹈，如猎舞、捕鱼舞、火耕舞、收割舞。这些生产性舞蹈是远古舞蹈的重要内容。但是与文学的起源一样，舞蹈也不是一个源头，而是起源于多种原因。这里侧重说明巫与舞蹈的关系。

在《说文》中有一个巫字，写成形，《说文》解释为：“象人两袂，舞形。”即是甩着两袖而舞的形象。近人也有一种主张，巫字象跳舞者所用的一种面具。但无论如何，两种观点都

认为巫字与舞蹈有关。据陈梦家先生考证，作为巫字的祝，也是一种舞蹈形象^①。《尚书·伊训》：“歌有恒舞于官，酣歌于室，时谓巫风。”疏：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫覡之风俗也。”郑玄《诗谱》：“古代之巫，实以歌舞为职。”这一句话，一针见血地道破了巫与舞蹈的关系。

我国古代不少著名的《云门》、《大章》、《咸池》、《大韶》、《大夏》等祭祀性舞蹈，都起源于史前时代。起初的舞蹈并不是单纯跳舞，而是与歌相结合的。《吕氏春秋·古乐篇》：

“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’。”三人持牛尾，投足而歌。这种歌舞形式在近代西南地区的彝族、纳西族的丧舞中还有所保留（图31），但手拿的是牦牛尾巴，故称牦牛尾巴舞。角觥戏也来自图腾舞。因此杨慎说：



图31 纳西族东巴经记载舞蹈是青蛙教人的

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20卷，1936年。

“女乐之兴，本于巫覡，在男曰覡，在女曰巫，在上古已有之。”^①《晋书·夏统传》记载浙江会稽的女巫章丹、陈珠等均能歌善舞，“装服甚丽，善于歌舞。甲夜之初，撞钟击鼓，间以丝竹。……在中庭轻步徊舞，灵谈鬼笑，飞触跳拌，酬酌翩翩。”

民族学资料也说明巫师皆能歌善舞，而且必须以歌舞悦神，试举例说明：

土家族称巫师为“梯玛”，意为跳舞的带头人。说明巫师是土家族学习舞蹈的教师。该族的“毛谷斯”舞就是一个原始的大型舞蹈，人们穿着草衣，先后模仿打猎、捕鱼、耕作、作战和繁衍等动作，再现了远古时期土家族的社会生活。

纳西族的巫师东巴也善于舞蹈。从东巴所保留下来的东巴经来看，有许多舞蹈画谱，大体分为五类：一种是神舞，约40种左右；一种是动物舞，包括金色蛙舞、白鹰舞、白鹤舞、大鹏舞、刺猬舞等30多种；三是面具舞，每种舞蹈都要佩戴面具；四是器物舞，如刀舞、剑舞等；五是战争舞。其中的巫舞占有较大比例。

壮族巫师称跳舞为跳神，也就是说请神必须跳舞，舞姿粗犷有力，动作激烈，有踪灯舞、鲤鱼跳龙门等，其中有不少单身转、双身转、走马式、骑马式等动作。巫师还跳一种青蛙舞，即双腿曲蹲，双臂上举，形如蛙状，与左江崖上巫师所跳的蛙舞形象相同。据调查，壮族认为青蛙是神灵之一，为雷神之女，能上天下地，有沟通人与鬼神的本领，所以巫师在请神时也多模仿青

^① 《丹铅总录》卷九。

蛙的动作，这样能尽快地上天，请神下凡巫，因此蛙舞成了师最经常跳的舞蹈形式。在南宁、柳州和河池等地，壮族有一种师公戏，这种戏曲就是在巫师跳神的基础上发展起来的。至今在演师公戏时，舞者也模仿巫师形象，佩戴面具或画花脸，穿着长袍，敲着蜂鼓和瓦楞鼓，作跳神驱鬼之状。

海南岛黎族有十几种舞蹈，共分三类：有生产舞、生活舞和巫教舞。其中以巫教舞蹈居首，有娘母（巫师）舞、招魂舞、驱鬼舞、平安舞、锣鼓舞等，都是巫教性质的舞蹈，以娘母舞为例，又称打碗舞，是保亭地区巫师为小孩治病时所跳的舞蹈，由二至四个女巫排成一纵队，她们手拱花草，或者头顶一个饭碗，右手拿一根筷子，不断以筷子敲饭碗，这实际是一种伴舞的音响乐器。同时还喊魂，唱道：

“孩子睡吧，
睡了妈去田，
睡了爸去园，
拿回好果子，
拿给孩子吃，
拿给孩子玩。”^①

景颇族的舞蹈也相当丰富，有祭祀、军事、生产、喜庆等多种，其中数量最多、规模最大的是巫舞，女“布滚戈”、“金再再”等大型集体舞就是为死者送葬时跳的舞蹈，另外一种“戈”

^① 王国权：《黎族风情》第140页，广东民族所，1983年。

集体舞则是祭山官祖先的祭祀舞。

白族的大型歌舞《绕三灵》，就是巫师率领群众去圣元寺朝神的祭祀活动。杨琮在《滇中琐记》中记载：“大理有绕山林会，每岁季春下浣（四月二十五日），男妇分集，殆千万人，十百各为群，群各有巫觋领之。相传起于南诏，数千百年不能禁止。盖惑于巫言，祈子嗣，攘灾病。”“群盖于神，巫觋为祝词。”

维吾尔族的舞蹈是相当发达的，而且有自己的特点，但是其中有些舞蹈也根植于巫舞。因为该族原来为回鹘，分布在漠北的鄂尔浑河流域，信奉萨满教。公元840年结夏斯人（柯尔克孜族）打败回鹘人，他们被迫迁到天山南北，被当地人同化，形成维吾尔族，改奉摩尼教、景教、祆教、佛教，最后信奉伊斯兰教。但是萨满教依然残存下来了，因为这是该族的传统宗教，有顽强的生命力，同时由于阿拉伯人的音乐舞蹈水平较低，取代不了也消灭不了维吾尔族的舞蹈，于是就利用维吾尔族的萨满舞为自己服务，更名为巴赫西舞，每当维人生病，就请巴赫西来跳舞，舞蹈形式如故，只是服装、语言有所改变。

在其它民族中也或多或少地保留了巫舞，包括汉族在内，如龙舞、傩舞就是汉族古代的巫舞。这些事实说明巫教舞蹈是很流行的，在远古舞蹈艺术中占有重要的地位。

巫师请神为什么必须跳舞呢？在巫师看来，鬼神也同人一样，具有吃、穿的欲望，也有喜怒哀乐，因此每逢请神必须上供以满足鬼神的食欲，跳舞则是取悦于神，讨鬼神的喜欢。王逸《楚辞章句·九歌序》：“昔楚南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀。其祀必作歌乐鼓舞以乐诸神。”具体地说，跳舞必有手

足的动作，其作用有三：一是悦神；二是表达感情的手段，请神前是表达巫师或求神者的感情，神灵附体时这些手势则是表达神的旨意；三是神力的象征。“巫舞的手势就是在举行祈祷祭祀礼仪时作为人与神、神与鬼、鬼与人相互沟通的媒介，传达信息的外在符号，表达思想感情和意图的图象标记。”^①由此看出，巫师跳舞主要的目的是悦神，也是沟通与鬼神的桥梁，是巫师活动所不可缺少的手段。因此巫师必须能歌善舞。

巫师舞蹈还有一层意思，即有些舞蹈形式本身就是一种神的化身。现在以满族萨满的跳鹰神舞为例作一个剖析。满族萨满请神前，必戴神帽，穿长裙，系腰铃，帽子上垂有飘带，能遮住面部，跳神时，先在大门外，双手分持飘带，如展翅欲飞之式。接着双腿往前跳跃，有一个“甲立”（萨满助手）站在室内，不断呼叫鹰神，并以生猪肝、生鸡肉引逗之，萨满也在门外向室内张望和寻食，在原地跳三圈，转圈时，双手撒开飘带，使飘带和裙子飘扬起来，婉如飞翔之式。进而萨满伸头吃鸡肉、猪肝，吃毕跳进屋内，“甲立”以红缨枪刺杀鹰神，双方厮斗，夺取红缨枪。此时鹰神要翻几次跟斗，最后夺枪入室，边击皮鼓，边摇动腰铃，先向西墙跪拜施礼，又向灶神跪拜，最后唱神曲，众人应和，其中心内容是赞美祖先的功德，祈求保佑子孙。最后由萨满解答求神者的发问。这个鹰舞说明，巫舞不仅是取悦于神，沟通鬼神，有些巫舞本身就是鬼神的再现。这类性质的舞蹈很多，如壮族的蛙舞、苗瑶等族的盘瓠舞等。

另外，我们从巫所跳的舞蹈种类也能进一步看清巫与舞蹈艺

① 周冰、曾岚：《试析楚巫舞手势》、《舞蹈艺术》1984年2辑。

术的关系。所谓巫舞是指有关巫教性舞蹈的总称，其实巫舞内容相当广泛，主要有以下几种：

巫师舞

巫师舞是巫师在请神或其它宗教活动中跳的舞蹈。杨雄《法言·重黎》：“昔者如人氏治水土，而巫步多禹。”注：“如人氏，禹也，治水土涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，……而俗巫多效禹步。”屈原《九歌》中的舞蹈，也是巫师舞性质。《墨子·非乐》：“汤之官刑有之，曰：其恒舞于宫，是谓巫风。其刑君子出丝二卫，小人否似。”在信阳楚墓锦瑟上有两个巫师，一人戴面具，长袍广袖，张弓欲射，一人作鸟形，惊慌逃走。这可能是巫师在跳舞驱鬼。这种巫师舞形象在楚墓漆画中有大量发现。

民族学资料中也保留了大量的巫师舞资料，在纳西族东巴经中有一本《蹉姆》书，是一种舞蹈专著，记载了该族的舞蹈起源，认为人们看见了金色青蛙的跳跃才受到启发，从而发明了各族舞蹈，其中的金蛙是一种神，金蛙舞也就是巫师常跳的舞蹈。该书记载了八种舞蹈，其中有七类舞蹈必须先跳东巴舞——丁巴什罗舞，丁巴什罗是东巴的始祖，可见纳西族的巫师舞来源于东巴的始祖（图32）。但是巫师舞来源较多，有些来自自己供的主神，如祖先、图腾等；有些跳特有的神舞，如壮族的蛙舞，满族的鹰神舞等；有些是跳一种驱鬼舞蹈，如黎族巫师跳的打碗舞等。

神舞

神舞在巫舞中占有突出地位，其中包括巫师所跳的部分舞蹈。在神舞中包括自然神舞、图腾舞、社会神舞、祖先神舞等多

种。其中以图腾舞为主要形式。蒙古族乞牙惕部落以一种名为“白海青”的鸟为图腾，该鸟为鹄鸟的一种，驯育后能猎天鹅。有的萨满自称“白海青”，认为“白海青”是自己的主神，经常附在巫师身上，这样巫师才有无穷的威力。白海青舞是萨满请主神时跳的，首先祈求“白海青”神附体，萨满穿上白色长袍，两手拿白绸巾，把自己装扮成“白海青”神的形象，翩翩起舞，由慢而快，模仿白海青的各种动作，如飞行、回旋，最后才平静下来，这时“白海青”神才附在萨满身上。其它民族的巫师也常常跳图腾舞，如彝族的虎舞、纳西族的牦牛尾巴舞，鄂温克族的熊舞、瑶族的盘瓠舞等等。



图32 纳西族东巴跳舞

祭祀舞

祭祀舞是在祭祀活动中专门跳的舞蹈，这类舞蹈在各民族中都有流传，种类也多，一般是每种祭祀都有专门的舞蹈。试举一个

例证说明。在云南洱源此碧区哨横等九村共同供一个“本主”（白族的庙宇），每年正月十六日举行庙会，祈求风调雨顺，许多已婚未育的男青年都来参加，在祭祀中跳踩马舞和跳牛舞。踩马舞由12、14或16人组成，由主办庙会的人邀请，参加者必携带一副高跷，身上要穿一件竹编纸糊的马形衣服，其中带头跳舞者必须饰以龙头，最后一人饰以驴尾，中间的舞者饰以马身，然后进行集体踩高跷和跳舞，这实际是兼舞蹈、游戏于一身的高跷舞，以便祈求风调雨顺，人丁兴旺。跳牛舞由八人组成，其中有七男一“女”，在七个男子中有四个人扮演两头牛，一个人扮演扶犁者，一个人扮演扶犁辕者，另一个男子扮演耕田者，但要化装为妇女形象。他们一边表演农业生产活动，一边祈求农业丰收。

巫术舞

巫术舞是在进行巫术活动中所跳的舞蹈，尤其是祈求巫术、驱赶巫术都有不少舞蹈内容。在汉族历史上有一种著名的舞蹈——傩舞，就是一种驱鬼或打鬼巫术性质的舞蹈。

最早的傩舞，本来是一种巫术，即驱鬼去邪巫术。《礼记》：“傩，人所以逐疫鬼也。”高诱注：“大傩，逐尽阴气为阳导也。今人腊岁前一日击鼓驱疫，谓之逐除，是也。”在《周礼》、《吕氏春秋》中还有不少类似记载。说明春秋战国时期，每年都举行几次傩仪，在宫廷和民间都较盛行，其目的是驱鬼避邪。但是，傩仪并没有停留在巫术水平上，后来都有许多改进和发展。汉代以后，每年腊月举行傩仪，由方相氏率领十二兽（神）和一百二十侏子，边歌边舞，共同驱鬼，然后再到宫外，涌向河边，把火把投到河里，实际是用火把把鬼赶到河里。唐代

的宫廷傩仪规模更大，有几百人参加。其中的侏子戴有面具，进行各类表演，增加了娱乐成分。两宋时期的傩仪，已经不见方相氏和十二兽了，改增添了门神、判官和神祇，内容也较多地增加了娱乐成分，后来演变为秧歌等文艺形式（图33）。



图33 江西傩舞及其面具

送葬舞

送葬为巫的主要职责，而送葬必舞，钱古训《百夷传》记载傣族：“父母亡，不用僧道，祭则用妇女祝于尸前，请亲戚邻人各持酒物于丧家，聚少年百数人饮酒作乐，歌舞达旦，谓之娱尸。妇人群聚击杆为戏，数日而葬。”乾隆《开化府志》种人条记载清代哈尼族：“丧无棺，吊者击锣鼓摇铃，头插鸡尾跳舞，名曰洗鬼。忽泣忽饮，三日，采松为架，焚而随葬其骨。”这种火葬风俗至今还能在滇川某些民族中看见，如彝族在送葬时，每个舞者必须插鸡羽，腰佩长刀，背后披牦牛尾巴，边歌边舞，且挥刀开路，为死者送行。普米族为死人送葬则骑马送行，其间必跳长刀舞，目的也是扫清途中障碍，把亡灵送回到故乡去。海南岛的本地黎，在送葬归来时，要跳一种去灾舞，由六个人跳，两个人一组，共分三组，一组是由一个猎手和一头猪组成，跳着猎取野猪的舞姿，原意为祈求狩猎丰收，后来以猪象征灾异或恶鬼，故名去灾舞。另外两组分别由一男一女组成，其中有一对男女还跳着一种象征交媾的动作，目的是去灾之后，祈求人口繁衍，氏族兴旺。因为死亡是氏族力量的巨大损失，补救的方法就是繁衍后代，这是远古葬俗中的一个重要习惯。

与其他舞蹈一样，巫舞并不是简单的手足动作，必须有节奏，为此舞蹈要与歌唱、音乐相结合，为了伴奏，巫师必须有自己的乐器，大量的历史资料说明，舞蹈和音乐是一对孪生姊妹，两者的共性是都有强烈的节奏，舞蹈形体上的顿挫往复的变化，情绪上的波澜起伏的转折，都是以音乐感为基础的，并且随着音乐的变化而变化，所以音乐感是舞蹈的特点之一，甚至是舞蹈的灵魂。尤其是集体舞更离不开音乐。为了舞步一致，互相配合，必

须有一定的节拍和曲调伴奏。人类为了增加舞蹈的节奏感，很早就发明了伴奏方法，最简单的方式是踏步，击掌或者使装饰品发生摩擦而发出的声响，后来才有简单的乐器。

民族学资料说明，不少远古的乐器是由工具演变来的。傈僳族遇有丧事，必须为死者跳舞，伴奏工具是木棍，每个跳舞的人都手持一根木棍，用它触地板，依此作为节奏，边歌边舞。哈尼族祭神时，以一个大竹筒为乐器，不断敲打，其他人随着竹筒声跳舞。《畚族考》：“人死剝木纳尸，少年群集而歌，劈木相击而书。”干宝《搜神记》记载古代瑶族“用糟杂鱼肉，叩糟而号，以祭盘瓠”。海南岛黎族在请雷神时，巫师头上置一碗，以筷子敲碗，能发出清脆的音响，下肢则漫步而舞。在此基础上才逐渐发明了各种乐器。

巫师常用的乐器是鼓。最初的鼓很原始，一般是木制的，形制简单。为氏族公用财物，举行巫教活动和进行征战时才动用。云南佤族的木鼓就是较古老的形制。该族木鼓长两米多，以树干控制，没有鼓皮，而是由树干中部挖空而成。制作木鼓有一个过程。

第一步是请木鼓。事先由巫师占卜，祭祀树神，然后砍两棵大树，一做母鼓，一做公鼓，而且要前大于后，象征多产多育。在木鼓两头各画两个牛鼻孔眼，穿系蔑绳，由男子们拉回村寨。

第二步是做木鼓。当木料拉回村郊后，请木工加工，在一侧挖10厘米宽、150厘米长的口子，从口子下挖10厘米，把树干内挖空，两头留鼓舌和鼓牙，配备两个木锤，这就制成了木鼓。

第三步是安木鼓。主要是修建木鼓房，以木桩搭成，中央高出250厘米，上覆草，四周围以竹蔑。祭木鼓（杀头）后，将木

鼓移入木鼓房内，猎来的人头也供在房内。

第四步是祭木鼓。这是以猎头为前提，以人头祭祀木一吉神，然后把人头供在木鼓房内，祈求农业丰收。

佤族的木鼓对了解鼓的起源有重要启发。除大量使用木鼓外，壮族用陶鼓，苗族用地鼓，水族使用铜鼓。黎族巫师用的独木鼓，两头蒙牛皮，在牛皮上还绘有各种彩画。但是一般巫鼓则使用手鼓，如壮族、普米族、苗族、满族等均是这样。

铜铃也是一种伴奏乐器，但用法各有不同，如壮族巫师是手持小铜铃，在地上慢慢敲击，满族则把成排的铜铃挂在身上，姚元之《竹叶亭杂记》卷三满族：“萨满乃头戴神帽，身系腰铃，手击皮鼓，摇身摆腰，跳舞击鼓，铃声鼓声，一时兴起。”

（五） 巫与绘画

绘画是重要的艺术形式。近百年来有关绘画起源的讨论十分热烈，众说纷起，各树一帜，有祭祀说、巫术说、模仿说、游戏说、教材说、劳动说、记事说等。其中最有影响的是劳动说，认为生产劳动是绘画艺术的来源，因为人类的生产实践是最基本的活动，必然在绘画艺术上打上深刻的烙印。这是毋庸置疑的。但是，生产劳动不是绘画艺术的唯一源泉。宗教史告诉我们，在相当长的时间内，主要是指史前时代和文明时代初期，巫教曾支配着人类社会，其核心是人与鬼神共处于大地上，两者互相依存。这种世界观对当时的经济、生活、风俗、艺术、文化也有着不可

磨灭的影响，在绘画上更是如此。如史前岩画上有许多狩猎、农耕和放牧的场面，乍看起来是来源于生产劳动，其实这是表面的现象，在这些画面的背后还有一种力量，即是在巫术思想的支配下创作上述绘画的。因此，在探索绘画艺术的起源和发展时，不能忽视巫与绘画的关系。

从目前的考古发现看来，最早的绘画是在旧石器时代晚期发现的，都是一些大型的岩画。这种画在欧洲的法国、西班牙、苏联都有发现。不过，这些岩画已经有相当高的绘画技巧和艺术水平，绝不是人类最原始的绘画作品，这种情况为绘画起源的研究造成了很大困难。因此，要彻底解决绘画的起源还为时过早，但是还有一些端倪可寻。据多数学者研究认为，旧石器时代的岩画是巫术的产物，而不是出于审美的目的，我国新石器时代的岩画也是如此。在甘肃大地湾新石器时代遗址还发现过地画，这是一种迁葬后留下来的祭祀遗迹^①。所以史前时代的绘画与巫有密切关系是肯定的，不过当时绘画数量很大，种类繁多，不仅有岩画、地画，还有许许多多的装饰画，如果将以上绘画都说成是巫教的产物，或者都说成是生产劳动的产物，都是片面的。作者认为绘画主要起源于生产劳动，有些绘画也与巫教和其他社会因素有关，亦即绘画的起源是多元的。

为了说明史前时代绘画的性质和来源，有必要引用一些民族学资料，作为我们探讨绘画起源的借鉴。

内蒙古大兴安岭的鄂伦春族一般人都不会绘画，唯有某些老年妇女在桦皮器皿和兽皮制品上绘装饰花纹，而较多掌握绘画技

^① 宋兆麟：《大地湾地画与丧迁之习》，《仰韶文化论文集》。

巧的是女萨满，她们在跳神时经常以锅底灰画抹花脸，使自己具有一种神秘的形象。萨满在祭山神时，先在大树上砍下一块树皮，然后在树上画一个人头，描出五官，这就是山神画像。其次，祭祀山神、祈求狩猎丰收时，则以柳条编一些鹿、犴，猎手们举枪射击，进行模仿巫术，认为射中鹿就能获鹿，射中犴就能获犴。至于该族萨满绘制的各种神像就更多了，但是在布或纸上绘制的神像，是请汉族文人完成的。

佤族一般人都不会画画，但是却有不少绘画作品，主要是布画，其上绘有干栏建筑、牲畜、铜鼓、人物等，据说布画是傣族地区传入的。另一种是在巫师魔巴家的大房子墙壁上画的壁画，这种画由魔巴绘制，以牛血、石灰和黑灰调为颜料，内容有人物、牛、土地、麂子、剽牛和舞蹈场面。这种绘画的目的是“祝愿房屋主人未来有更多的土地、有更多的牛、能打到很多麂子。主人出行有马，时常可以剽牛，家中保留很多的牛头”^①。此外在人头桩上也绘有人头像。这些作品也出于巫师之手。

哈尼族巫师喜欢在门楣上绘有圆圈、虫、鸟、鱼、兽等形象，巫师在驱鬼时必须有不少儿童参加，这些孩子都要勾花脸，充当驱鬼的战士。

景颇族有许多绘画作品，如在“总戈”雌牌、官庙横梁、官庙地鬼鬼桩、“木代鬼”鬼桩、坟地的木鸟上均有极为丰富的绘画，有几何图案、动物、花草、农耕、人物等场面。这些绘画基本都是巫教性的，由巫师绘制，他们以竹蔑为笔，颜料有石灰、

^① 汪宁生：《云南沧源崖画的发现与研究》第120—124页，文物出版社，1958年。

牛血、赤铁矿石粉、木炭等。

据调查报告记载，独龙族以木炭绘画，但皆出于巫术目的。他们为了获得更多的野味，在狩猎前和狩猎后要举行“达牟欧”祭，“达牟欧”类似一种山神。祭法是以玉米、稗子和荞麦等面粉，捏成虎、豹、熊、鹿、岩羊、野牛和野猪等模型，还在模型上披麻布，由有经验的猎人主祭。祭毕进行表演射击，以测山神是否放出他所管理的野兽。认为射中什么动物就能猎到什么动物^①。

傈僳族在祭祀“括扒柯尼”神——荞麦氏族的祖先时，巫师必须讲述荞麦氏族的历史，从兄妹通婚到今天的家庭祖先，请祖先回来接受子孙们的祭品，并把一头猪献给神灵，据说过去还要杀牛马，现在改为在地上画牛马图，象征给祖先供奉了牛马等大牲畜。

凉山彝族一般人也不会绘画，但是巫师掌握一定的绘画技巧，在由彝文写成的经书中有不少插图，另外还有一幅“总坛”，是一种神像图，其中有一位主神。此外，在彝族工匠制作的漆器、银器上也有许多装饰画。

湖南沅江的瓦乡人，在惊蛰的前一天晚上，各家各户都用石灰在自己的房门上画上弓箭，并且把石灰撒在房前屋后，念道：

“惊蛰银蛰，撒在蚂蚁屁股上。”认为此举有避邪作用^②。

上述民族学资料说明，原始民族使用绘画的最大多数的场合，是巫教活动，巫画在绘画中占有突出地位，精通绘画者也是

① 《独龙族社会历史调查》第108页，1981年。

② 张永家等：《关于瓦乡的调查报告》，《吉首大学学报》，1984年1期。

巫师。因此，巫是绘画的重要来源之一，这对探讨绘画的起源和发展有重要借鉴。

原始绘画有两大类：装饰画和岩画。

装饰画指绘在生产工具、武器和生活器皿上的绘画，陶器上的装饰较为流行，“……在陶器的装饰中，我们最初只遇见直线和折线，正方形、十字形、锯齿形等。这种装饰形式，是原始的艺术从更原始的手工艺的编织和编条中借来的”^①。作者在傣族、佤族、苗族制陶工艺调查中看到，陶器纹饰起初是为了实用，即为了加固陶胚的密度，防止干裂和漏孔，所以最早的陶器多素面，或有简单的装饰，后来才具有装饰意义，先在陶器上刻各种花纹，制陶时拍印在陶器上。我国早期的陶器，如裴李岗文化、新乐文化、河姆渡文化的陶器纹饰都是如此，但是仰韶文化的彩陶就是比较进步的装饰画了。彩陶装饰多绘在陶器口沿、肩部、腹部和内壁上，这是人们在坐着或站着时视线所及的地方。彩陶装饰是以红衣或白衣为衬底，用黑、白等单色构图，内容有编织纹、植物纹、动物纹、几何纹、日月等天文形象和人物。这种装饰画黑白分明、色彩鲜艳、线条流畅、技法娴熟，比例适中，具有严谨、规整、自然和实用的特点。其中有些彩陶如人面纹、纹蛙，舞蹈，以及龙山文化漆盘上的龙形象，都具有巫术意义，有些可能是图腾，有些可能是巫师，有的则出于对神灵的膜拜。商周时期的青铜器纹饰也有巫教内容。《左传》宣公三年：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸，故民入川泽山林，不逢石若，魑魅魍魉，莫

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷第276页，三联书店，1961年。

能逢上。用能协于上下，以承天休。”说明在礼器上铸造花纹，是“协于上下”，能够通鬼神，同时这些纹饰又是一种避邪物。正如张光直先生所说：“商周艺术上的动物纹样，或甚至说商周艺术，一般而言，虽是巫觋通天的一种工具，却不是巫觋通天的唯一的工具。”^①高山族木器上也刻有鬼神形象。

岩画是在岩石上绘制或雕琢的绘画。过去在国外发现很多，年代也很早，认为中国是缺乏岩画的国家。其实这是一种误解，近些年来，在我国各地都有许多发现。岩画有两种：

一类是岩壁画，指在悬岩上用红、黑、白等颜料绘制的画。这种画在广西、贵州、云南、四川都有发现。以广西左江流域岩画为例，其绘画特点是内容皆程式化，千篇一律，缺乏变化，以人物为主，都是正身或侧身的舞蹈形象，还有龙、狗、铜鼓、铜羊角钮钟、环首刀、剑、太阳、船等内容。这些岩画绝大部分位于左江两岸的岩壁上，高数十米，背山面水，一般都是迎着水流，下为险滩，正面人物且为蛙人形状，应该是巫师形象。从民族学资料分析，这些画是古代骆越祭祀水神的产物。云南的沧源岩画，大量的神祇、祈雨场面、模拟巫术、神话等，说明也是巫教的绘画。1975年在内蒙古额尔古纳左旗敖鲁古雅乡的一块峭壁上，发现一组用赭石颜料绘的犴、鹿、驯鹿、人、猎犬等形象，其中有一组是几个猎人正在围攻一只凶悍的犴。据说17世纪时鄂温克族曾住在此地，可能是该族的岩壁画，反映了当时家庭公社的狩猎生活^②。但是也不排除与萨满模拟巫术、祈求狩猎丰

① 《考古学专题六讲》第98页，文物出版社，1986年。

② 赵复兴：《鄂温克族岩画》，《文物》1984年第二期。

收有关。

一类是石刻岩画，即在岩石上雕琢的绘画，其中又有阴刻和阳刻之分，前者指以一定的工具在岩石上刻成深浅不同的花纹而组成的绘画；后者指绘画的线条突起，而把其他部分的岩石削平。原始的石刻岩画以阴刻为主，阳刻是比较晚起的。岩画在新疆、宁夏、内蒙、青海、西藏、四川、山东、福建和贵州均有发现，题材比较丰富，是猎人、牧人和农人的作品，有狩猎、放牧、耕作、帐篷、战争、祭祀、神像、巫术、舞蹈等内容，说明巫教因素也相当浓厚。此类岩画成画时间各不相同，以内蒙地区的岩画为例，最早者可到新石器时代以前，因为在40多种动物图形中，有些动物在新石器时代已经灭绝，它应是旧石器时代晚期的作品。但是反映年代很晚的作品也不少，如关于《西游记》的场面就是较晚出现的。至今有些牧羊人在冬天牧羊时，常常躲在石岩下晒太阳，有些人就以绘岩画为娱乐。

两种岩画都有共同的特点，有人认为“野蛮艺术的特点就是：庞大的体积，某些细节的突出，花样复杂。仅仅这些特点就足以产生一种神秘的奇迹，人们世代代为此所吸引。野蛮艺术一半是巫术的魔法”^①。这些特点在我国岩画中也是存在的（图34）。第一是庞大的体积，象左江流域的岩画，不仅每幅面积都很大，分布也广，而且距河面很高。岩画上的人物、狗比真人、真狗还大。这正是原始岩画的突出特点。第二是某些细节的突出，如或突出人头、发辫，或突出妇女腹部、男子的生殖器，均是突出细节的反映，其目的是通过夸张这些细节祈求达到一定的

^① 桑塔耶那：《审美趣味的衡量标准》，《美学译文》第一集，1980年。

巫术目的，如突出性器官、夸大妇女的特征，都是与祈求生育、繁衍人口巫术有关。第三是宗教色彩浓厚，也就是“野蛮艺术一半是巫术的魔法”的意思，岩画上的祭祀、神像、巫术方式等，都是巫教的产物。

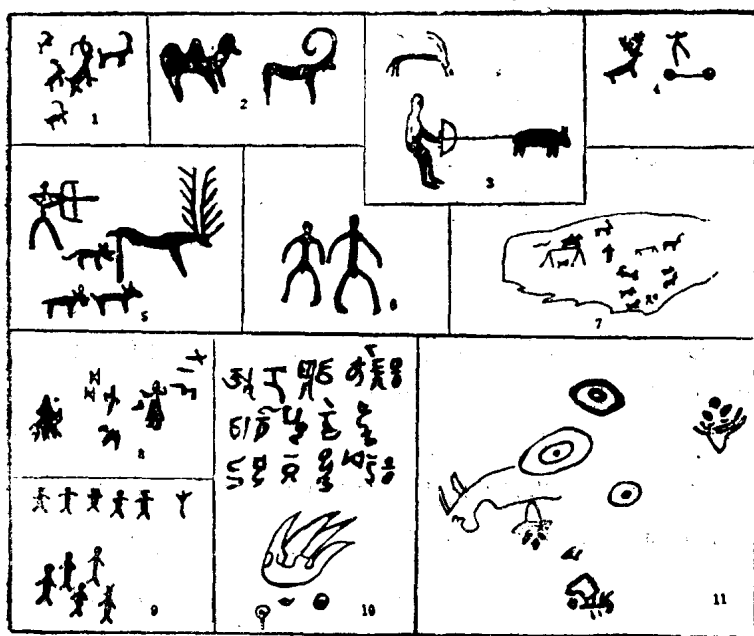


图34 新疆各地发现的岩画

从岩画题材上分析，其中的巫教色彩更加明朗。过去人们解释岩画是神堂，是祭祀场所，所以才画那么多反映神像和巫术的题材；还有人认为这些画是人们为了狩猎或放牧的丰收，才进行模拟巫术，于是留下了上述岩画，也有人认为岩画题材纯粹是生产、生活的写照。其实，一般地说，每处的岩画题材并不是单一的，因此必须作具体的分析，不能有一个统一的模式。就是同

一个题材或形象，也会有不同的意义。如在岩画中普遍有一种手印纹，在法国比利牛斯山加加地区，发现许多奥端纳时期的手掌雕刻，有小孩、成年人和老年人的手印。在我国内蒙、云南沧源、四川珙县和西北地区的岩画中均有手印纹和手掌纹。学术界对这种纹饰也持不同的说法，主要有：（1）是一种手势语言；（2）在动物附近画手印希望自己能得到这种动物；（3）以敌人的血印上自己的手印；（4）标志私人占有的符号。据作者所接触的资料分析，手印纹可能出于不同的原因。作者在普米族、纳西族地区调查时发现，在他们的门上、墙上印有许多手掌纹，以石灰或锅底灰为颜料，他们认为这是人或神以手打鬼的象征，具有避邪的作用，所以是巫术的产物。他们解释说这些手印与门楣上悬挂牛角、放置刀剑具有同样的作用。但是把手印纹作为私有符号的情形也是存在的，如哈尼族在买卖房屋时就在契约上印上自己的手印或脚印，西双版纳傣族在买土地时也印脚印，故称该契约为“脚印布”。不过，私有财产是较晚才出现的，史前的手印纹可能与巫术有更多的关系。

远古的绘画是谁画的呢？普列汉诺夫有句名言：“狩猎民族是优秀的画家。”^①民族学资料说明，当猎人在出猎前实行巫术的过程中，或者狩猎归来，人们都会指手划脚，作各种比拟性的狩猎动作，也会在树上、地上画些狩猎对象，而猎人由于经常与野兽打交道，精于剥皮和解剖动物，对各种动物的形象、特征也是了如指掌，所以都能勾画出各种动物的形象。作者在鄂伦春族地区看到，猎人们是“动物学家”，也是绘画动物的高手，画鹿象

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷，第756页，三联书店，1961年。

鹿，画野鸡象野鸡，栩栩如生，活泼生动，其绘画技巧比一般农民高明得多；所以说猎人是“优秀的画家”是有道理的。妇女们也是了不得的画师。鄂伦春族的桦皮器皿上的装饰画、兽皮衣物上的图画，皆出自妇女之手。农业民族中的制陶业，起初是由妇女承担的，正是她们绘制了丰富多采的彩陶艺术。氏族社会的战士则善于描绘战争。

还有一种画家是巫师，这一点在前面引用的民族学和考古学资料中已作了一般说明。有人推测欧洲旧石器晚期岩画上披着兽皮跳舞的人就是巫师，也是岩画的作者。左江流域岩画中也有高大的巫师形象，他们是祭祀水神的主持人，也正是这些巫师，在岩壁上描绘了盛大的祭祀场面。不难看出，远古时期最精于绘画的人，莫过于掌握文化知识的巫师，其次是一些能工巧匠。不过，即使是留下艺术杰作的巫师，他们也是不脱产的。“那些遥远难达的洞穴中的绘画必是经过训练的画师所作。画师也必是常常参加打猎，才能觉察为并模拟典范的动作”^①。这样才能创作富于生活气息的绘画作品。

从上述分析看出，巫与绘画艺术有极密切的关系，特别是在史前时代，巫师是主要作画者，他们的职业需要绘画，而他们掌握较多的文化知识也能使他们画出较一般氏族成员水平更高的作品；巫教内容在绘画种类中占有较大的比例，其他非巫画的作品也深受巫教的影响；当时的绘画题材主要流行神像、祭祀、巫术和巫舞；正是虔诚的巫教信仰，加上人们对美好生活的追求，人们才以巨大的创作冲动，创造了那个时代所特有的艺术作品，如

① 贝尔纳：《历史上的科学》第47页，科学出版社，1983年。

生动逼真的大小神像、集艺术之精华的图腾柱、巨幅的岩画等等。因此，史前时代以及文明社会早期的巫师不仅利用绘画为自己的宗教服务，也利用绘画为氏族、部落服务。从而使巫教在很大程度上影响、甚至左右着绘画艺术的发展。其中有不少绘画作品流传至今，还闪耀着历史的光辉，成为人类文化宝库中的精品。其实，就是到了后来，无论是中国的商周青铜工艺，还是希腊、罗马的艺术品，无论是中国的石窟寺艺术，还是欧洲中世纪的绘画，都是凭借着宗教的力量，才能调动众多的人力、物力和财力去创作出不朽的艺术，否则是不会产生上述艺术杰作的。这种宗教对艺术影响的一贯性，恰恰是植根于巫教信仰。

（六） 巫与雕塑

雕塑在艺术史上占有重要地位。在巫教活动中，巫师不仅运用绘画为工具，也同样利用雕塑于巫教活动，因而在谈到巫与艺术的关系时，不能不谈到巫与雕塑艺术。

首先谈谈巫与雕刻的关系。

巫师在自己的祭祀、占卜、巫术、巫医和舞蹈活动中曾大量制作了各种雕塑艺术品。

图腾在远古雕塑中占有突出的地位。

在母系氏族时期，人类不仅信仰自然神、万物有灵，更突出地信仰图腾，这一点在《巫师的信仰》中已经详细论及。图腾是氏族的标志，也是氏族的保护神，因此人们经常在工具、房屋、

用具上雕刻或编织图腾形象，并且有专门的崇拜物——图腾柱。由于图腾能保护氏族成员，作为自己的特殊符号，有些氏族成员也把图腾作为自己的纹身题材，如黎族、高山族的纹身就有这种情况。

在北美印第安部落中，有巨大而精雕的图腾柱，人们将这种图腾柱视为印第安人雕刻艺术的精华。我国目前还没发现这类巨大的图腾柱，但是在建筑上有不少类似装饰，如浙江河姆渡文化出土的一种蝶形器，这是考古学家的定名，其实它不是蝴蝶，而是一种鸟形装饰，有飞鸟和立鸟两种，以骨、象牙、石雕刻而成。有趣的是，其正面磨制精湛，多有花纹，背面则粗糙，未经磨制，其上有两脊，且有孔，显然是安在一根木柱上的，形成柱形鸟饰，可能是安插在干栏建筑上的鸟图腾柱^①。在绍兴出土的战国铜房子上，也立一柱，柱上有一鸟饰，直至近代高山族、侗族、仡族还在房脊上安一木雕鸟，这可能是古代越人信仰鸟图腾的反映。最近在北京平谷县上宅遗址出土了一件类似陶支子的陶器，其上平坦，有精美鸟纹饰，下部较粗，有镂孔，但没有磨损和烟熏痕迹，说明它不是陶支子，可能与鸟图腾柱有关。台湾高山族把蛇图腾雕刻在房屋中柱、木板、工具上。这也是图腾雕刻的重要形式（图35）。

瑶族信仰狗图腾，除绘有狗图腾画外，在服饰上也有所反映。屈大均《广东新语》：瑶族“女初嫁，垂一绣袋，以祖妣高辛氏女配盘瓠，著独立衣，以囊盛盘瓠之足与合，故至今仍其制之。”由于古代盘瓠“五彩斑斓”，瑶族也喜欢“斑斓衣”。有

^① 宋兆麟：《河姆渡遗址出土蝶形器研究》，《纪念尹达同志论文集》。

些瑶族还仿狗头、狗尾、狗耳为服饰；有些瑶族则在胸襟和裤管处挑绣两条红线，象征盘瓠兽猎时坠崖而死时从口中流血的情景。畲族则把狗图腾做成狗头拐杖，作为巫师的重要巫具。



图35 伏羲女娲

最早的图腾形象，就是图腾本身，后来才出现图腾的人格化，如伏羲女娲图、畲族的狗首人身图等等。在红山文化和龙山文化中均发现有龙的形象，这种龙是否图腾性质，还很难说，因为最初的图腾是具体的动物、植物或无生物，尚没有抽象的图腾。龙是一种抽象的想像的动物，是由几种动物构成的，这种观念显然不是图腾，而是一种其他崇拜物。据民族学资料中所提供的

龙资料分析，与其说龙是图腾，莫如说龙与祈求雨水信仰有关更恰当些。

巫术活动经常运用雕塑手段。

巫术种类很多，在许多种巫术中都大量利用巫术手段。首先是祈求巫术，《后汉书·礼仪志》：“其旱也，公卿百官，以次行云礼，求雨，兴土龙、立土人如故事。”明代仍然保留这种风俗，《帝京景物志》：“凡岁时不雨，家贴龙王神马于门，磁瓶插柳枝挂门之旁，小儿塑土龙、张纸旗、击鼓金，焚香各龙王庙，群歌曰：青龙头，白虎尾，小儿求雨天欢喜，麦子麦子焦黄，起动起动龙王，大下小下，初一到十八，摩诃萨。”古代不育时也要举行求育巫术，起初是祭女神，远古的妇女雕像，陶塑神像就是这种巫术的产物，这些艺术品是远古雕塑艺术的精华。后来又发展为雕塑泥儿子、陶儿子，唐代称“化生”。王建《宫词》中说：“七月七日长生殿，水拍银盘看化生。”当时的“化生”是以蜡做的小人，放在盛有水的盆里，象征临产。过去北京东岳庙供有求子娘娘，妇女朝庙时常常偷一个陶娃娃，庙里还给陶娃娃送一套小衣服。张家口有一座赐儿山，不育妇女也常到山上讨一个磁儿子。杭州、安徽等地春节时，不育妇女必须上庙会讨磁娃娃，或者要一个泥娃娃，为泥娃娃拴上百岁钱，包上红布，回家后供在祖先牌位附近，认为这是神赐之子，加上祖先保佑，一定会生男育女。这类祈求巫术在狩猎中也相当流行。其次，人们在驱鬼巫术中多以泥土塑造鬼的形象，如西双版纳傣族有一种“断路鬼”，认为小孩生病是让鬼抓走了灵魂，必须把这条路切断，小孩才能康复。巫师先搓一条草绳，围成一圈，让母亲抱着孩子站在草圈内，接着捏一个泥人放在芭蕉叶上，供有各种食品。巫师

请神驱鬼，最后把鬼偶像打烂，草圈也被砍断，认为这样通往鬼的道路就被割断了。此外，在避邪巫术中也广泛应用雕刻艺术。如哈尼族流行农村公社，必设两个寨门，前门为大门，是活人之门，后门为死人行走之门。两门附近多有雕刻作品，其中前门左侧放风箱、钳子、锤子等铁匠工具，右侧立两个男女裸体雕像。后门右侧也立两个男女裸体雕像。在前门梁上还绘有花纹、圆圈图案，装一对鸟，左边木柱上拴木雕男女像。这些雕像皆以一独木砍制，有头、身体、五官和性器官。其用意有二：木雕像是求育巫术；供风箱是崇拜铁匠，认为铁匠是最有能耐的人，其工具也锋利无比，具有避邪作用。还有一类避邪物——面具，尽管对面具的性质有多种解释，包括引诱野兽、图腾形象、战斗防身、舞蹈道具和巫师面具等，但作为巫术作用的面具占有相当比例。象史前的石面具、玉面具，其上皆有孔，显然是佩戴在身上的避邪巫术。商代的铜人面也是这种性质。还有死人口中放的玉琰，也是一种防腐巫术。

随葬品中的雕塑艺术也相当精彩。

在巫教信仰中，认为死者的生活与活人的生活一样，所以富人死者都以珍贵的生活用品随葬，如衣服、肉类、粮食、牲畜，但自从私有制出现以后情况就改变了，因为“随着技术和社会财富的发展，死者的物品消灭对于他的亲属就成为严重的损失，于是这种做法逐渐地受到限制，甚至完全停止了，让位于简单的象征性的消灭”^①。从而出现了模拟式或象征性的随葬品牛头、猪头和陶俑、木俑等冥器。其实，人类在很早以前就利用模拟巫术

^① 普列汉诺夫：《论艺术》第84页，人民出版社，1960年。

了，陶俑、人俑就是在这种思想的基础上形成的。傣族埋葬凶死的人，就不用牲畜、家禽等财产，而用泥捏鸡、狗、猪、羊、牛等动物，但必去掉头。说明俑的出现，是人们更珍惜财产了，这是私有观念进一步发展的需要，同时也是与阶级关系的变化分不开的。从中国古葬俗上看，到了战国时期，由于生产力的飞跃发展，文化的突飞猛进，人们的鬼神和巫教思想日趋淡薄，而人的作用日益被重视。反映在葬俗上也废除了人殉制度，以木俑、陶俑代替。同时在丧葬中运用帛画的风俗也兴起了，在宗庙也出现了壁画，后来又发展为画像砖、画像石等艺术。

在上述巫教信仰、祭祀活动、巫术等方面都广泛地利用了雕刻和塑造艺术，并且产生了许多艺术佳作，如图腾柱、神像、镇墓兽、陶俑、玉器中的礼器、铜器中的祭器、画像石、画像砖等有关雕刻艺术，这些都是我国古代雕刻艺术的珍品，特别是秦代的兵马俑，可堪称是世界性的艺术奇迹，追根溯源，这些雕刻艺术都与我国古代的巫教有极为密切的关系，正是在巫教信仰的支配下，才集文化之大成，创造了上述伟大的艺术，所以，巫教对雕塑艺术的影响也是不可低估的。

通过巫与雕塑的关系看出，雕塑艺术的起源也不是一元的，而是多元的，其中巫教对雕塑艺术的起源和发展有重要的影响。那么，这种说法是否是艺术起源于巫术说呢？不然。所谓巫术说首先是英国著名人类学家爱德华·泰勒和弗雷泽提出的，随后萨洛蒙·赖纳逊、吉德逊又把这种巫术说运用到旧石器时代晚期岩画的注释上。我们认为艺术的起源和发展虽然与巫教有关，但巫教并不是艺术的唯一源泉，而是起源于多元，这就是我们与巫术说根本不同的地方。正如前面已经提到的，在人类历史的长河

中，巫教曾存在过很长时间，鬼神思想占有支配地位，它必然渗透到社会生活的各个领域，文化艺术也不例外，巫教不仅影响和支配着艺术，也把艺术作为自己的工具，以致把某些艺术品视为崇拜对象本身，因此，巫教在客观上促进了艺术的产生和发展。与此同时，巫教活动常常以模仿手段把现实的分散的因素集中起来，夸大某些主要之点，创作某些相应的艺术形象，在创作中充满着感情、想像，这种思想方法与艺术创作有相近之处，又进一步加强了巫与艺术的联系。因此，巫与艺术的关系是客观存在的，但是把巫教作为艺术的唯一来源也是不实际的，因为生产劳动、种族繁衍等因素在艺术起源方面的作用，也是不可否认的事实。

十、巫和自然科学

人类在漫长的历史过程中，曾长期信仰过巫教，企图通过祭祀鬼神和巫术的力量，使自然力为自己服务，但是这是徒劳的，人类真正能得到自然效益的方式是靠自己的劳动实践。在生产实践中积累促进生产力发展的科学知识，这才是科学的根本来源，对此应是毋庸置疑的。那么当时作为统治人们的头脑的巫教是否对科学发生过影响呢？这是一个值得研究的问题，回答也是肯定的。在人类的初期，巫师与科学是交织在一起的，越往前追溯历史，人类的巫教信仰与科学的关系越密切。所以，我们在研究巫与早期文明的总题目中，必然涉及到巫与科学的关系。在前面有关巫医、神判等中已论及巫与科学的部分联系，这里侧重谈一下巫与数学、天文学的关系。

（一）占卜与数学

数学是一门古老的科学。恩格斯说：“和其它一切科学一

样，数学是从人的需要中产生的，是丈量土地和测量容器，从计算时间和制造器皿产生的。”^①具体说来，有以下几种原因：

首先是计算时间。原始人为了集会，进行血族复仇，或者进行其它约会，必须约定时间通知有关氏族成员，因而发明了不少计算时间的方法，这种方法不久前还在一些不发达的民族中流行。“撒羊毛疙瘩”就是以结绳计数的方法招集人开会，这种方法在独龙族地区也相当普遍。佤族则以刻木计算时间。与此相适应，计算人的年龄也要运用数学知识，刘锡蕃《岭表纪蛮》称贵州苗族“其生儿女，取竹筒一具，封其口，每月圆一次，即知为一月，投一小石于中；阅岁，出小石，易以较大之石，其人死，开筒数石，石大若干，石小若干，即知其人以若干岁若干月而死。”^②后来为了计算季节，又进一步促进了数学的发展。

其次是为了生产的需要。恩格斯所说的丈量土地、制作器皿就属于这一类。如西双版纳傣族、哈尼族在农村公社定期分配土地时，就十分讲究丈量土地之前先要抽签，根据抽签得到的结果，再到某块土地上用绳索丈量应分的土地。当土地分配之后，水源也要分配时，即利用控制河水流量的方法，为各户发不同直径的竹筒，人们依此竹筒往自己的田里引水，而主管水利的人则控制一个量水器。这些民族在制陶和纺织手工业中，也要有一定的数学知识，如多少泥土制多少陶器，每一陶窑能烧几件器皿，又如织多宽的布用多少根经纱等等。说明生产活动迫切需要数学知识，势必推动了数学的发展。

① 《反杜林论》35页，人民出版社，1963年。

② 《岭表纪蛮》259页，商务印书馆，1934年。

第三是处理纠纷必须用数学知识。自从私有制产生以后，人们已经利用数学计算自己的私有财产，如占有多少土地、牲畜。与此同时财产纠纷也发生了，在处理纠纷方面也运用数学。《峒溪·纤志》卷中：“峒苗仇杀之后，汉官为之讲歹，两边各积草为筹，每讲一事，举一筹，理拙者弃其筹，筹多者胜，负者以牛马归胜者。”这种习惯在瑶族、苗族、佤族中也比较流行。

第四，借贷和战争中也广泛应用数学知识。周去非《岭外代答》卷十：“瑶人无文字；其要约以木契合二板而刻之，人执其一，守之甚信。”这类借贷木刻在独龙族、佤族中相当普遍。《北史》卷九十八：“蠕蠕（柔然）……无文字，将师以羊屎计兵数，后颇知刻木为记。”

此外，建筑也需要数学知识。选择地址后，为了建房，不仅需要测量土地，测出水平，还要计划用料。在纳西族的井干式建筑中，必须精确地计算木料，在每根木料上都刻或写有方向和次序号码，因此他们发明了一种刻划符号。刻划符号的主要内容是计量木料的数量^①。

通过以上分析看出，数学的发生是由生产和生活的需要决定的，后来私有制和阶级的产生又进一步促进了数学的发展。这种社会需要是数学产生的根本动力，同时也需要人类的思维能力有一定进步。“为了计数，不仅要有可以计数的对象，而且还要有一种在观察对象时撇开对象的其它一切特征而仅仅顾到数目的能力，而这种能力是长期的以经验为依据的历史发展的结果”^②。

① 宋兆麟：《纳日人的刻划符号》，《凉山彝族奴隶制研究》1981年1期。

② 恩格斯：《反杜林论》第35页，人民出版社，1963年。

总之，数学的发生和发展是由生产和生活的需要所决定的，而私有制和阶级的产生，又进一步促进了数学的发展，再则人类抽象思维的不断进步也为数学的产生和发展提供了可能。但是，

“数学作为一门有组织的，独立的和理性的学科来说，在公元前600至300年之间的古希腊学者登场之前是不存在的。但在更早时期的一些古代文明社会中已产生了数学的开端和萌芽”。这种“开端和萌芽”则是“古巴比伦人首先对数学主流作出的贡献”。巴比伦人将数学应用于他们生活的许多方面，在农业、贸易、水利工程、天文等方面数学都起过积极的作用，而且他们也将数学用于占卜。“他们认为数本身有神秘性并可用之于预卜未来，我们可以在但以理书及新旧约先知的著作中看出巴比伦人预卜未来的做法”^①。占卜利用数学在中国也不乏例证。

传说远古的伏羲氏就发明了八卦。在金文中有一个筮字，从巫从竹，容庚释为筮，郭沫若释为筮，都说明巫师用竹筹和筮草进行占卜，其中就有数学问题。而筮字从弄，甲骨文中写作𠄎，从工从収，也似巫字，可知算术必是巫职^②。为了具体说明占卜与数学的关系，我们引用一些民族学资料。

比较流行的数卜法是用两三位数据，但所用工具甚多。佤族在盖新房子时，巫师要在地基上任意划许多道，最后数数，如以双数了结为吉，可以建房，如以单数了结则为凶，不能建房。彝族巫师占卜时，随便取一树条或木板，用刀在树条或木板上砍许多缺口，最后以二除尽为吉，除不尽为凶。苗族以一小木棍为卜

① M·克萊因：《古今数学思想》第1册第13页，上海科技出版社，1983年。

② 陆思贤：《释甲骨文中的巫字》，中国考古学会第四届年会论文，1983年。

具，一劈为二，占卜时将两片木棍掷于地上，根据两片木棍正反组合决定吉凶。纳西族用两枚贝壳占卜，方法与上述苗族的木片卜一样。怒族占卜用一串珠饰，即项链。占卜时以左手握住，在选某枚珠子为起点时，巫师闭目数鬼，右手则从右向左数珠子，三枚一组，如剩一枚珠子，此时所念的鬼就是要找的鬼，如果剩二枚珠子则无效，必须重新占卜。

在有些占卜中则运用了比较复杂的数学方法，试举几例说明：

鄂温克族为了预测来年的雨水情况，在头年腊月二十三日晚上，取十二根柳条棍，将其一头劈开，各挟一粒黄豆，同时在木棍上刻有一至十二个月的符号，然后放在火塘边。第二天看哪个月的黄豆泡胀了，哪个月的雨水就充足。

广西壮族每到岁首，“朗火以土杯十二贮火，按辰列祷之，经夕启示，有水则其月不旱”。也就是说，晚上用十二个陶杯盛上水，象征十二个月，次日看哪个月的陶杯内仍然有水，就说明哪个月不旱，如果有些陶杯内水没有了，就标志那些月分是旱季^①。

以上两种占卜方法，均运用了十二个数字，而且与一年十二个月结合起来。这虽然是占卜，但与农业、历法有主要关系。

傈僳族巫师有一种竹卜法，占卜时用27根竹子，分为三股：一股代表占卜者；一股代表中间人；另一股代表占卜对象。然后每股以双数分开，最后剩一两根放下。占算时根据三股所剩的竹子数目，来推演吉凶。该族还有一种“赛萨”卜，占卜时取33

^① 蔡威林：《请族柳》，《文化宫月刊》，1985年，第1期。

根竹签，以左手握住，右手数数，先看三次，以先后三次所得的结果及其关系判断吉凶。这种占卜方法在景颇族地区也很流行。凉山彝族在打冤家时，事先除做好物质准备和军事动员外，巫师必须进行占卜，其中有一种“雷夫孜”卜，占卜时巫师用左手抓一把竹签，数量不限，也可以草茎代替。右手从左手中分出一部分竹签，最后看看左手中所剩的竹签为偶数还是奇数，如此运算三次，从而得出三个数字。由于每次有两种数字，又占卜三回，共有八种答案。

偶 偶 偶

战争双方势均力敌，难分胜负。

奇 奇 奇

只能有两种选择：不胜即败。

偶 奇 奇

战争不会顺利。

奇 偶 偶

战争必然失败。

偶 奇 偶

战况一般，无大不利。

偶 偶 奇

战争有充分的胜利把握。

奇 奇 偶

战不战均可。

奇 偶 奇

战争必获大捷。

经过巫师占卜以后，彝族家支头人、军事首领和巫师才能作出战斗与否的决定。

独龙族有一种“肖维尔孟”草叶占卜法，草叶长50厘米，特点是柔韧、有纵向茎脉。占卜前，巫师取一枚草叶，撕去叶面，仅留叶蒂和六根叶茎，但不能弄坏，在六根叶茎各打一结。六根叶茎各有一定的含意，其中自上而下，第一根称“默里”，象征被问的地方；第二根称“阿古”，代表被问者的“卜拉”（灵魂）；第三根称“阿增”，代表中间，但属于被问一方。第四根也称“阿增”，意为中间，但属于问卜一方。第五根称“顶崩”，代表病人或问卜者的“卜拉”（灵魂）；第六根称“克木”，代表问卜者的家人。

占卜时，巫师把叶茎展开，在火堆上烤一下，接着左手握住叶蒂，右手将六根叶茎任意交错靠拢，缠在右手上握住，露出六个草结，占卜一次，巫师口中要念问卜之事，请神灵显示，右手则任选两个结，捏住，再展开全部叶茎，然后观察任意选定的两根茎叶相遇后所发生的变化。如此占卜，由于六根叶茎每次有两根相遇，共有15次接触，形成15次卜兆，例如：

①②、①③、②③ 否定（凶）

④③、④⑥、⑤⑥ 否定（凶）

其它任何两数相遇，都属肯定（吉），如：

①④、②④、③④、③⑤、③⑥事情有望（吉）

如果以狩猎而问卜，则有下列解释。

①⑤ 能捕到野兽；

①② 捕不到野兽；

①⑥ 捕不到野兽；

②④ 可能捕到野兽；

②⑥ 已捕到野兽等。

以上例证说明，最初的占卜方法是很简单的，仅仅是根据单双两数进行占卜，后来才利用木棍或竹棍为占卜工具，根据两根木棍的正反组合来判断吉凶。后来又出现了较为复杂的占卜方法。我国古代的卜筮正是在原始的数卜的基础上产生的，后来又演变为八卦。

根据学者的研究，八卦有两种：一种是伏羲画卦，又称上古之易，八卦，只卜三次，每卦三爻。另一种是文王重卦，又称中古之卦、六十四卦，它是利用49根蓍草，一分为二，再各除去4的倍数，视所余之数，其中有九、七为阳爻，八、六为阴爻。《周易》为西周末年成书的卜筮之书，它对中国古代数学、天文学和医学的发展有过积极的影响。《周易》是借助数学模式来进行占卜的，其中的八卦、重卦、三百六十四爻的排列组合方法奇数为阴，偶数为阳的概念，以及阳爻阴爻的组合变化，都有重要的数学意义。古代的不少数学典籍如《九章算术》、《周髀算经》、《学九章》等书的数理知识都与《周易》有渊源关系。

综上所述，不论是远古时期的占卜活动，还是后来作为人为宗教的占卜活动，以及其它巫教活动，虽然其目的不在于宣传科学，但事实上却运用了数学知识。简单的占卜运用了较简单的数学知识——数字，较复杂的占卜活动则运用了较复杂的数学知识，在我们今天看来，这些数学知识就是至今还仍作为中学、大学课程的排列、组合和概率等。如前面所提到的独龙族的草叶占卜，六根叶茎让其任意靠拢，从组合的观点看，这里显然是有 $C_6^2 = 15$ 种情况，这一点巫师是事先知道的，这15种情况的取得

当然是运用了数学知识，但是每一种情况所蕴含的意思则是巫师的旨意。上述占卜对数学的应用，显然在客观上刺激了数学的发展。后来的星占术，巫师尤其广泛地应用了数学知识。“促进人学习一点数学的另一种动机是占星术……占星术的基本信条当然是说天体能影响和控制人体及人的命运。为了解天体的影响并预报特殊的天象事件如行星的会合和日月蚀所展示的吉凶祸福，那就需要有些天文知识；因此少不了要懂得点数学”。

同时，医生也应用了数学，“由于一般人迷信天体能影响人的健康，医生就想找出天体现象和特殊星座同各个人的健康之间的关系，……为此需要懂得广泛的数学知识；因而使医生也变成深谙数学的人。事实上他们在占星术和数学方面的造诣远远超过对人类知识的造诣”^①。由此看出，巫与数学有着多么密切的联系，但是巫师仅仅停留在对数学的应用上，远不如他们在天文、医学方面贡献大。

（二）天 文 学

天文学是一门古老的科学，许多学者认为它是科学的先行者。恩格斯指出：“必须研究自然科学各个部门的顺利发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需

^① M·克萊因：《古今数学思想》第1卷，第232页至233页，上海科学出版社，1983年。

要它。”^①事实上，远在农牧业产生以前人类就已经有一定的天文学知识了。

传说我国在黄帝时代已设有管天文的官吏，《史记·历书》“黄帝使羲和占日，常仪占月……容成综此六书而著《调历》”。又传说在尧时，羲和是一个管理天文的家族，著名的天文学家有羲和、羲叔、和仲、和叔等四人，被尧分派到东、南、西、北四方，去观昏中星，参照物候来定二分、二至的日子，以确定季节，安排历法。由于羲和对天文学贡献较大，人们将他与太阳联系起来，认为羲和为日之母，嫁给帝俊后生有十个太阳。相传《夏小正》为夏代历法，它包括十二个月，指明每月的天象、物候和农事活动，把天象与物候和农业生产联系起来。说明历法已经进入“观象授时”阶段。

在商代甲骨文中也有不少关于天文气象的记载，今举一例，如1936年在安阳出土的一片卜骨，是殷王文丁时期的遗物，今译为：

“祭亥卜，鼎（贞）旬，三月

乙丑，夕（夜），雨。

丁卯，明，雨。

戊（辰），小采日（日出之后），雨，风。

己（巳），大风自北”。^②

① 《自然辩证法》第162页，人民出版社，1974年。

② 董作宾：《殷文丁时卜辞中一旬间之气候记录》，《气象学报》第17卷1至4合期。

在上述卜辞中，第一行是叙事和卜辞，说明占卜的时间、卜官和占卜的目的。后五行即应验，也就是一句气象变化的实际记录。这个事例说明，当时的贞人或巫师是懂天文历法的，他们既吸收了人民群众发明的天文学知识，同时自己也是天文知识的总结和传播者。

周代则有专门的天文官，《周礼·春官》冯相氏、保章氏皆是掌天文星历之事的。《小戴礼·月令》：“乃命太史守曲奉法，司天日月星辰之行。”

由此看出，“观象授时”的产生是有一定历史原因的，自国家产生以后，统治阶级为了增加收入，巩固自己的统治，极力谋求农业丰收，国家主动编制历法，确定农时，保证生产的正常进行，而随着社会分工的发展和知识分子的出现，又为天文学的发展提供了可能条件。

天文知识从何而来？从实践中来，是众人的发现，但是到了原始社会晚期和阶级社会初期，有些人就更注意天象了，他比较多的总结了天文知识，实际生活中也提出了这种要求：何时耕作，何时放牧，何时建房，何时酿酒，都要求助于掌握天文的人，这种人就是古代的巫。“从开始起，天文学便离不开宗教。它研究的是天上世界；人死后，尤其是神圣帝王死后，灵魂就留住天上”^①。前面谈到的商代贞人，既是巫师又是天文管理者。中国古代的天文台称灵台，《三辅黄图》：“周文王灵台，在长安西北四十里。”注引郑玄：“天子有灵台者，所以观祲象察气祥也。”灵台的灵字，古字为靈，从巫，这正是巫师掌握天

① 贝尔纳：《历史上的科学》第68页，科技出版社，1983年。

文学的佐证。因此，司马迁说“占视之间”^①。

民族学资料也说明，天文与巫有关，而且只有祭祀和知识分子出现以后，天文学才有较大的发展。彝族巫师掌握不少天文知识，有不少文献记载可证。乾隆《云南通志》第一百一十九卷《种人·黑倮倮》：“病无医药，用夷巫禳之。巫号‘大溪波’，或曰‘邦玛’，或曰‘白玛’，……精者能知天象，断阴晴。”谢肇制《滇略》有些毕摩“精者能知天象，断阴晴，在酋长左右，凡疑必取决白马。民间皆祭天，为台三阶，亦白马为之祷。”杜锦《爨人阿略论》：“康时马龙为东爨纳垢部，其商有阿畸者，能祭日辰，占星象，预期知风雨，未事识灾祥，爰作爨书，厥号日魁，字母一千八百四十，三年始成，可以究天道，可以定人事。……彝人能习是书而为祈祷者，加以尊礼，谓之毕摩。”在彝族地区实行十二兽历。哀牢山地区崇拜虎，所以以虎——宣月为岁首，其它地区则以龙或鼠为岁首，列表如下：

地 名	十 二 属 相 名
川滇黔	鼠 牛 虎 兔 龙 蛇 马 羊 猴 鸡 狗 猪
哀牢山	虎 兔 ^{穿山甲} 蛇 马 羊 猴 鸡 狗 猪 鼠 牛
桂 西	龙 凤 马 蛇 人 鸡 狗 猪 雀 牛 虎 蛇

十二兽历在彝族地区十分流行，在节中和宗教活动还宣传这种历法。如云南南涧虎街有一个土主庙，庙内绘有十二兽壁画，

① 《全上古三代秦汉三国六朝文》第三卷二十六《全汉文》。

另外供十二块兽牌。这些作品是由该族巫师毕摩绘制的。传说在清代李文学起义时，其部下曾修过该土主庙，清军镇压起义军时又把庙宇毁掉。事后彝族巫师又加以重建。庙中绘一黑色大虎头，象征土主南诏王细奴逻，其左依次绘虎、兔、穿山甲、蛇、马、羊；右侧依次绘猴、鸡、狗、猪、鼠、牛。平时祈求人畜平安，多到土主庙进行祭祀，每三年还举行一次大的祭典，时间在首月（虎月）虎日举行，各村都来参加，由年长巫师主持，杀羊祭祀，把割下的羊头放在火塘里烤，且剥下颌骨占卜，如颌骨上出现“十”字纹，即象征母虎神将来赴会。主持仪式的巫师首先起舞，她带领十二个巫师，各持一柄扇形羊皮鼓。带头的女巫要戴虎头面具，其他巫师在腰上插一虎尾。旁边有一男巫吹葫芦笙伴奏。这些巫师分别代表十二兽，模仿十二兽的动作跳舞，其中以虎最为突出，蛇舞和穿山甲舞也比较重要。这些舞蹈不仅反映了一定的天文历法知识，也是远古狩猎生活和图腾信仰的缩影。

在前面引的《滇略》一书中曾提到，彝族“民间皆祭天，为台三阶，亦白马为之祷”。说明彝族有专门祭天的场所，共有三个台阶。由毕摩主持祭祀。根据最近有关专家的调查研究，在川滇黔共发现了一百多座彝族的向天坟，这种坟有圆圈、单圆台、三圆台堆垒金字塔等三种形式。其中比较典型的是后者，它是由大、中、小三个圆台堆垒而成，下层大，上层小，最大直径有70多米。最高一层凹口向天，故名向天坟，这是向天坟的特征，也就是《滇略》所说的“为台三阶”。这种向天坟是做什么的呢？现在以贵州威宁大坟梁子的向天坟为例加以具体说明。首先它是酋长和王者的坟墓，该地彝族称向天坟为“苴穆乌屈”，“苴穆”为酋长、王，“乌屈”为坟墓，合称为奴隶主或彝王

坟，汉族称火化坟，因为彝族奴隶主死后既在此地火化，又在这里存放骨灰罐，火化时要求死体头东脚西，或者头南脚北。其次，大坟梁子的向天坟，正南有一个挺拔的山峰，山峰上有一棵大树，而坟的东、西、北三面为空旷原野，每当冬至日，日中时山峰影正投射在向天坟的葫芦口处，夏天晚上，斗柄指南方时，山峰的投影则位于向天坟顶部。由此看出，向天坟又是彝族祭天场所，自然与观察天象有一定的关系，它可能与英国发现的古代石建筑庙宇遗址具有观测天象的性质相近”^①。彝族的实例进一步说明，巫与天文学有极为密切的关系，在此基础上又发展为星占学。

（三）星占术

星占术，又名星占学、占星术、占星学。是根据天象来预卜人间事物的一种方法，或者是一种比较复杂的占卜方法。星占术是把人间与天象联系起来，认为两者互为感应，天象发生什么变化，必然导致人间发生什么事情。《史记·天官书》司马贞索隐：“官者，星官也，星座有尊卑，若人之官曹列位，故曰天官。”张守节《正义》：“……众星列布，体生于地，精成于天，列居错峙，各有所属，在野象物，在朝象官，在人象事。其以神著有五列焉，是有三十五名：一居中央，谓之北斗；四布于

^① 刘尧汉：《彝族向天坟的结构与功能》，《彝族文化》，1985年刊。

方各七，为二十四舍；-日月运行，历示吉凶也。”这种人星感应以示吉凶的思想，由来已久，也就是星占术有悠久的历史。

星占术起源于史前时代，是由星兆演变来的。在前面第四章中已经指出，在天文兆中有两种形式：一种是有规律的天文现象，如日之出没，寒暑之变化等；另一种是偶然的天文现象，如雷鸣、地震等等。最初人们根据上述天文现象来解释吉凶祸福，以此决定自己的行动。这种天文兆是星占术的来源之一，后来又较多地吸收了天文学知识，发展为星占术。换言之，星占术的产生，一方面是巫教活动有了新的发展，人们对征兆、占卜有了越来越多的需要；另一方面，巫师在自己的释兆和占卜活动中，吸收了天文学知识，改进和丰富了占卜方法，从而发展为一种更高级的占卜术——星占学。星占术产生的认识根源在于，当时生产力极为低下，人们的认识能力有限，时常受到自然或社会因素的威胁，但是人们并不认为其中有社会原因，加之对天文现象没有科学的解释，就把人间的吉凶祸福与天体等自然现象联系起来了。这是星占术产生的根源。进入阶级社会以后，统治阶级也竭力利用星占术为其统治服务，又进一步促进了星占术的形成和发展。

在古代巴比伦、埃及、希腊、罗马、中国和墨西哥都有星占术，不少原始民族也相信星占术。古代的天文学家都是星占家，古代的天文著作也包括许多星占术。特别在中国，把星占术视为国家的机密，作为政府的活动，有些朝代还禁止民间学习天文学，甚至规定天文官员不能与人民群众接触，从而禁锢了天文学的发展。不过，最初的星占术主要是预测氏族的安危、生产的丰收，后来才预测重大的政治事件，如国家兴亡，王权的命运，战争的胜负等。

《史记·天官书》：“昔之传天数者，高辛之前，重、黎；于唐，虞、羲和、有夏、昆吾、殷商、巫咸、周室、史佚、萇弘；于宋，子、郑则裨灶；在齐，甘公；禁，唐昧；赵，尹皋；魏，石申。”这些人都是我国先秦时期的天文学家和星占学家。

星占术是根据星体的运行规律来解释人间事物，主要是利用日食、月食、新星、慧星和流星的出没，以及日、月、五星（水星、金星、火星、木星和土星）在星空背景上的位置变化来进行占卜。中国的古代星占术主要以二十八宿或十二次和分野为根据，观察天空中所发生的天象及其所在的区域，以占卜该区所对应的地面上所发生的事件。以分野为例，春秋时期将地上的州、国与星空的区域互相匹配对应，当时认为“天上变异，州国受殃”。因此天区有十二次和二十八宿的划分，地上也有相应的划分，天空中星象有什么变化，所对应的地面也会有一定事件发生。

在民族学资料中也保留不少星占术，如彝族在狩猎时选择方向和确定时间，一年内农业是否丰收、在什么时候酿酒、过年和作道场、小孩命名、男女订婚以及战争的决策等等，都可利用星占术。星占的方法也较多，有八方位法、虎星占法、十二生肖法、二十八宿法、十干法、三十六日占法等。虎星占法中又包括虎星九占、虎星八占。现在以三十六日占为例，进行一些具体说明。

三十六日占是以白虎、小虎、黑虎各从头至尾，又复回至头，各代表十二颗星，共以三十六颗星定每月三十六日的吉凶。下面以表列之：

日 序	虎 星 名	吉 凶 差	译 名
一	拉曲沃	吉	白虎头
二	拉曲兰波	吉	白虎耳
三	拉曲妞	凶	白虎眼
四	拉曲克	凶	白虎口
五	拉曲嘿	吉	白虎心
六	拉曲巫布	凶	白虎前爪
七	拉曲觉	吉	白虎腰
八	拉曲赛	吉	白虎肝
九	拉曲次	差	白虎肺
十	拉曲西	凶	白虎脚
十一	拉曲目	吉	白虎尾
十二	拉曲久	差	白虎回头
十三	拉惹沃	吉	小虎头
十四	拉兰波	吉	小虎耳
十五	拉妞	凶	小虎眼
十六	拉克	凶	小虎口
十七	拉嘿	吉	小虎心
十八	拉巫布	凶	小虎前爪
十九	拉觉	吉	小虎腰
二十	拉赛	吉	小虎肝
二十一	拉次	差	小虎肺
二十二	拉西	凶	小虎脚
二十三	拉自	吉	小虎尾
二十四	拉久	差	小虎回头
二十五	拉诺沃	吉	黑虎头
二十六	拉兰波	吉	黑虎耳
二十七	拉诺妞	凶	黑虎眼
二十八	拉诺克	凶	黑虎口

二十九	拉诺嘿	吉		黑虎心
三十	拉诺巫布		凶	黑虎前爪
三十一	拉诺觉	吉		黑虎腰
三十二	拉诺赛	吉		黑虎肝
三十三	拉诺次		差	黑虎肺
三十四	拉诺西		凶	黑虎脚
三十五	拉诺目	吉		黑虎尾
三十六	拉诺久		差	黑虎回头

在历史上，有些彝族以虎为图腾，这里的白虎、黑虎和小虎有可能是虎图腾的分化，形成三个女儿氏族的图腾。他们在计算时间时也以虎或虎的身躯的不同部位代表十二日，三只虎代表三十六日，或为一个月。如此轮回十次则为三百六十日，即一年三百六十天。按照彝族巫师解释，每个月有十八天吉日，十二天凶日，六天差日。但是每年除出六天，故以拉曲沃（吉）、拉惹沃（凶）、拉惹沃（吉）、拉惹西（凶）、拉惹沃（吉）、拉诺西（凶）等三吉三凶代之。下一次轮回则从拉惹沃（凶）日开始，则为三百六十四日，经过两番大轮回，平均每年三百六十五日。再一轮回从拉诺西开始，复次从拉曲沃开始，这便是五至六日的过彝年时间。彝族巫师认为每年平均365.25日。每个月三十六天，一年十个月，其中每两个月为一个季节，一年共有五个季节。这是一种太阳历^①。

通过上述分析看出，星占术是巫师的发明，是巫教活动的重要内容之一，后来才为统治阶级所利用。星占术与一般占卜不同

^① 安伍合：《彝族虎星占的科学和哲学意义》，《彝族文化研究文集》，云南人民出版社，1985年。

的地方，就是把占卜与天文学、人间与天上联系起来了。但是，星占术是一种伪科学，是唯心主义的思想体系。战国的天文学家甘德著有《岁星经》和《天文星占》两书，从书名上可知当时的天文学与巫教是结合在一起的。但是星占术又包藏了不少天文学知识，这也是不可忽视的。现在举一个例证说明。《魏书·崔浩传》记载，当时皇室主管天文的太史报告说，火星突然失踪，必然危及国家存亡。皇帝听了很恐惧，就命令天文官员崔浩进行星占。崔浩在星占后说，火星消失的时候，应该在有阴云的那两天，当时的日名干支是庚午和辛未，庚和午是秦国的分野，辛又代表西方，因此火星进入了秦国。当时百官听了崔浩的解释，并不以为然，半信半疑。八十多天以后，火星果然在西方井宿出现了。又过了几年，秦国姚氏政权就灭亡了。这时人们才信以为真，称赞崔浩的星占术。事实上，在这次星占中，崔浩准确地报告了火星的运行方向，由于他知道火星有顺、留、逆行等规律，也掌握火星轨道与黄道接近，因而能判断火星向西顺行并停留在西方天空，这是崔浩肯定火星进入秦国的科学依据（但与所谓预兆着姚氏政权的灭亡，则纯属偶合，毫无联系），从这种意义上说，有些星占是建立在天文学的基础上的。

星占术包括了谬误和科学知识。“星占学总和天文学密切相关。它虽然基本是荒谬的，但以它为主要原因，许多千年来，人类才消耗他们的时间，去观察星辰”^①。尽管星占学是迷信的产物，但要充分地肯定它在历史上的作用：一方面它是巫教的性质，进入阶级社会以后成为统治阶级愚弄人民的工具；另一方面

① 贝尔纳：《历史上的科学》第67页，科学出版社，1983年。

是星占术把天文学变成自己的附庸，限制了天文学的发展。这是星占术的消极性质。不过，星占术在天文学发展史上，也起过一定的积极作用，主要是：第一由于星占术的流行，在古代史书中记录了不少天文史和天文现象，这些史料是重要的文化科学财富；第二在星占中由于经常观察天象，人们发现了不少新星、超新星、彗星、流星、极光等，这些发现在客观上促进了天文学的发展；第三人们在星占活动中，不断地积累了天文学知识，从中摸索了日、月、五星的运行规律，这对历法的制订，发展农业生产，都有一定的推动作用。

通过以上对巫与数学、医学、天文等学科关系的分析看出，科学既不象神学家所说的那样都起源于上帝或宗教，也不象有些人说的那样科学与宗教从一开始就针锋相对、势不两立。作者认为科学起源于生产劳动和生活实践，“科学的发生和发展，开始就是由生产决定的”^①。但是人类社会早期的科学与巫教有密切的关系，特别在天文、医学方面。当时的科学与巫教并不是格格不入的，两者是交织在一起的，巫教中有科学，科学中有巫教，这种情况在历史上持续了很长时期。不过，科学毕竟是巫教的掘墓人。因为宗教只能导致幻想和神话，科学则是通过实践和科学方法去认识自然和社会，改进对客观规律的认识，有利于人类的生存和发展。这种科学越往前发展，越能削弱和揭露巫教的虚伪性。特别是当科学从具体知识上升为系统的科学之后，两者的矛盾就日趋突出，最后使科学与巫教分野，并变成巫教的掘墓人。这就是人类信仰巫教与发展科学的历史。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷第523页 人民出版社1972年。

在即将结束《巫与巫术》的写作时，作者还想谈两个问题：一是巫教的历史作用，二是巫教的长期延续和我们的对策。

关于巫教的社会历史作用，必须提到马克思的一句名言：

“宗教是人民的鸦片”^①。列宁也说：“宗教是麻醉人民的鸦片——马克思的这句话名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石”^②。由于人们对上述论断理解片面，往往对宗教持完全否定的态度，对巫教也是如此，因为“宗教是人民的鸦片”，巫教连宗教都不如，自然比鸦片烟还坏，变成超级毒品了。然而事实并不这样简单。事实上，马克思在谈到“宗教是人民的鸦片”观点的时候，同时也指出了“宗教是被压迫生灵的叹息”。也就是说，这是指阶级社会的宗教而言。但是宗教并不是与阶级社会同步产生的，远在史前时代就有了一定的发展，这就

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第2页，人民出版社，1972年。

② 《列宁全集》第2卷375页，人民出版社，1958年。

是原生的巫教，或自然宗教，一这种巫教虽然是种幻想的、歪曲的世界观，但是却少有欺骗的成分，是一种朴实的信仰，它们在社会生活中起过消极的作用，但这是问题的一个方面，另一方面巫教也起过一定的进步作用，尤其在史前和文明社会初期，在政治生活、科学文化等领域均有过重要贡献。

第一，巫教曾经是维护社会关系的精神支柱。

在谈到巫教对社会关系的积极作用时，必须首先看到它在维护氏族制度方面的积极作用。因为当时尚无政府、法律和军队。恩格斯说：“一切问题，都由当事人自己解决，在大多数情况下，历来的习俗就把一切调整好了。”^①列宁也说：“我们看到的是风俗的统治，是族长所享有的威信、尊敬和权力，这种权力有时是属于妇女的——那时妇女还不象现在这样处于无权的被压迫的地位。”^②起初出现的风俗，可能是少数人的、微弱的，久而久之才发展为氏族或部落的风俗。这种风俗是生活中处于相同环境和地位的人们在长期过程中共同形成的心理状态、民风习俗和行为规范，具有一定的稳定性和保守性，对氏族、部落生活有制约作用，是调节社会关系的准则。《商君书·画策》神农“刑政不用而治，甲兵不起而王”。《淮南子·汜论训》：“昔者神农无制令而民从。”这些都是指风俗在氏族社会中所起的重要作用。主要包括氏族或部落的公有观念、共同劳动平均消费、尊老爱幼、血缘观念高于一切、有血族复仇的义务、遵守氏族外婚制，有一系列占卜、祭祀和巫术活动，等等。在这些风俗中都贯

① 《马克思恩格斯选集》第4卷93页，人民出版社，1972年。

② 《列宁全集》第29卷432页，人民出版社，1956年。

穿着巫教信仰，如通过祭祀神灵祈求生产丰收，通过求育崇拜以图氏族繁衍，利用祭祀图腾和祖先加强氏族的团结，通过巫医以便解除疾病的折磨，利用神判处理社会纠纷，等等。可以说风俗无处不受巫教的影响，两者是交织在一起的。“在原始形态之中，传统对于社会有无上的价值，所以再没有社会分子遵守传统更为重要的了。必须严格地遵守着前代遗留的民俗与知识，才能维持秩序与文明。倘于此点稍有松懈，便使团结不固，以致文化根本动摇”^①。这种传统观念的核心是巫教信仰。当然，巫教和风俗的作用起初出现在氏族社会，到了奴隶社会情形就改变了，当时风俗、巫教虽然在民间还起着重大作用，但是奴隶主阶级已经利用巫教为自己的统治摇旗呐喊，使巫教变成奴役广大农民和奴隶的工具。因此，巫教在奴隶制产生和发展阶段起过一定的积极作用，而当时的奴隶制是一种进步的社会形态。进入封建社会之后，巫教就变成一种愚弄和剥削农民的手段。不过，在古代农民起义斗争中，有些农民领袖也利用宗教发动和组织农民，宗教在农民战争中起过一定的纽带作用。在这种宗教中就保留着不少巫教的成分。

第二，巫教对科学文化的发展起过重要的影响。

史前时代和文明社会初期的巫教是包罗万象的，绝不仅仅从事巫教活动，其中的巫师是巫教的执行者，又是歌手、舞师、医生、历史的记述者和通晓天文历算的人，这些科学文化知识虽然大部分不是巫师的发明，但是他们却是科学文化知识的搜集、保

^① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》25页，中国民间文学出版社，1986年。

存和传播者，尤其是文明社会初期的祭司，对科学文化有过不少整理加工。在当时的历史条件下，唯心主义的巫师并不一概排斥科学文化知识，恰恰相反，他们是利用科学文化知识的能手，正如“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法律，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目”^①一样，巫教也是这样，它把天文、数学、医学、文字、文学、历史、绘画、雕塑、音乐、舞蹈都包括在自己的巫教活动中了，变成自己从事占卜、祭祀、巫术、巫医活动的手段。因此，原生形态的巫师是知识分子的前身。随着阶级社会的产生，社会分工的发展和扩大，有关医学、历史、文学、音乐、绘画等科学知识才成为知识分子从事的职业，这些学科一旦从巫教的御用下解脱出来，就象草原上的骏马，获得了飞跃的发展，巫师则失去了自己在科学文化中的优越地位，但是他们在天文、文学等领域还有相当的影响，特别是天文学，几乎长期为巫师、祭司所垄断。不过，科学越发展，巫教越受到冲击，反之，巫师对科学也越对立。正如斯大林所说：“任何宗教都是和科学对立的東西”^②。战国时期西门豹对巫婆的镇压、中世纪欧洲国家对巫师的镇压，都是这种对立的炽热化。由此看出，对巫教历史作用的评价，应该持历史主义的态度，应该按不同的发展阶段给予评价，其中原生形态和次生形态的巫教曾在科学文化发展史上起过一定的积极作用，这是应该得到肯定的。只是到了后来的再生形态的巫教才完全走向科学文化的反面，巫师才蜕变成以骗人为目的的巫婆、神汉了。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷251页，人民出版社，1972年。

② 《斯大林全集》第10卷106页，人民出版社，1954年。

第三，知识分子是从巫师中分化出来的。

我国学术界普遍认为知识分子来源于士。《说文》：“士，事也。数始于一，终于十，从十一。孔子曰推十合一为士。段玉裁注：‘引申之，凡能事其事者称士’。《白虎通》士者事也，任事之称也。故《传》曰：通古今，辨然否，谓之士。”《穀梁传·成公元年》：“古民有四民：有士民，有商民，有农民，有工民。”何休注：“士民，学习道艺者。”从社会发展史上看，士应该是军事民主主义时代的战士和军事首领，商周时期士的地位依然较高，种类也不断增加。春秋末年又把士作为统治阶级中的知识分子的通称。顾颉刚先生认为最古的士为武士，没有文士，到了春秋晚期才有文士，因而认为文士是从武士蜕变来的，知识分子来自武士^①。这种说法值得商榷。

远在远古社会，有氏族长、酋长主管氏族部落事务，还有巫师和军事首领分管巫教和军事。进入军事民主主义时期以后，当时以掠夺为荣，战争此起彼伏，军事首领的地位又有上升的趋势，他们成为社会的核心人物，变成人们心目中的英雄，号称“英雄时代”。后来出现的君王、武士多来源于军事首领和少数勇敢善战的人。但是这仅仅是指军事而言，其实，当时为了战争也需要巫师、祭师制造舆论。无论是凉山彝族的打冤家，还是景颇族的“拉事”（掠夺战争），都是离不开巫师的。我国奴隶社会把战争和巫术视为头等大事，“国之大事，惟祀与戎”。巫师不仅从事一般的宗教活动，也是战争中的军师和吹鼓手，并且在科学文化上占有优势，这是武士所不具备的，所以巫师、祭司也

^① 《武士与文士之蜕变》，《史林杂识初编》第85页，中华书局，1983年。

是士的来源之一。我国古代的士，有两个来源：一部分是由武士蜕变而来，他们懂军事，知诗书、礼乐，西周的大学以礼乐、御射为主要的教育内容，教师就是由军官担任的，这是知识分子来源于武士的反映；另一部分知识分子则由巫师和祭司蜕变而来，如掌握文字的史官、医和从事星占术的天文学家，他们就来自于巫师，这是文士的性质。《史记·屈原贾生列传》引西汉贾谊的话说：“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。”这种说法正反映了知识分子来源于巫师的历史事实，因为占卜、医学最初就是由巫师掌握的，后来逐渐在“卜医之中”孕育、产生了知识分子。

诚然巫师有从事巫教活动的消极方面，但在科学文化的保存、传播和整理上也起过积极作用。因为“这种人多少脱离那种整天生产食物和制造工具的工具，而专门施展幻术，为群众造福，以为报答。他们又负责，须有意识地保存传统知识，因而也要顾到这种知识在社会发展中所需要的修正工作，所以他们的古代先驱者就是神圣的君王、僧侣、哲学家和科学家们的世传文化祖先”^①。

第四，巫教对人为宗教有重要影响。

巫教是一种普遍性的世界历史文化的现象，是各族人民普遍信仰的宗教形式。中国是一个多宗教的国家，但是从历史角度观察，最早登上历史舞台的是巫教，后来才土生土长出道教，又传入了佛教和伊斯兰教，等等。但是巫教与上述人为宗教有密切的关系。

道教是汉族的重要宗教，在彝族、壮族、畲族、瑶族、苗族、土家族、羌族、侗族、仡佬族地区也普遍信仰。一般认为道

^① 贝尔纳：《历史上的科学》第47页，科学出版社，1983年。

教来自方士，方士起于战国，兴于汉代，信仰神仙、土地神、灶神，其中有些神就来源于巫教信仰。在方术中有一种巫蛊，也是巫教的巫术形式之一。道教的建除、胎息、堪与、风角、遁甲、七政、逢占、六日七分等，均是在巫教的征兆和占卜迷信基础上发展起来的。用符驱鬼也是道教的重要特色，它原来也是巫师的驱鬼、避邪巫术，只是道教进行了某些改造，即利用文字和绘画将上述驱鬼巫术变成为符。说明巫道有渊源关系，道教中有巫鬼道和神仙道，信仰前者多穷苦人民，巫教因素浓厚，信仰后者多富贵人家，追求食仙药，长生不老。由此看出，巫鬼道更接近巫教，这是道教来源于巫教的重要见证。因此，要想研究道教的来龙去脉，必须从巫教入手。

佛教是东汉时期从印度传入的，由南北两路传入，南路为小乘佛教，北路为大乘佛教，其中西藏为喇嘛教。佛教所以能在中国传播、发展，除适应统治阶级的政治需要而外，它 also 与中国固有的传统文化相结合了，其中也包括与巫教的结合。以喇嘛教为例，在它传入之前，藏族信仰本教，纳西族信仰东巴教，这两种宗教，都是与喇嘛教有过斗争的，但是后来还是互相吸收，彼此共存，才使喇嘛教有了立足的可能。纳西族遇到丧事，既找喇嘛念经，也请东巴送魂，有些喇嘛本身就兼任东巴。在东巴信仰的神谱中也有不少喇嘛教的神祇，甚至采用某些喇嘛教仪式。东巴教竭力从喇嘛教中吸取力量以图生存。

伊斯兰教也有同样情形，如哈萨克族原来信仰萨满教，后来传入伊斯兰教，有些阿訇兼任萨满，有些萨满又兼任阿訇，并把《古兰经》作为自己的神物。在萨满的祷词中常用“安拉”、“苏丹·萨克图·布格拉汗”等伊斯兰教语言。阿訇本来是不求

雨的，后来也模仿萨满举行拜火仪式，祈求风调雨顺。

总之，各民族都普遍信仰过巫教。但随着时间的推移，道教、佛教、伊斯兰教等人为宗教闯入了人们的社会生活。巫教与上述人为宗教都是有过对立和斗争的，然而由于种种历史原因，

“当一个部落被压迫承认另一个更进步的部落比自己优越的时候，它的种族的自满心理状态就趋于消失，转过来去摹仿那些可笑、甚至可耻、可惜的异族风俗”^①。尽管这样，人为宗教也没有、更不可能完完全全取代巫教。相反，二者却互相吸收，彼此融合，你中有我，我中有你。使巫教也沦为了人为宗教的一部分。因而在中国形成了各个宗教互相影响、彼此共存的局面，这是中国宗教的重要特点。

事实上，巫教在思想领域中的影响，绝不限于人为宗教本身，也涉及我国古代哲学的起源和发展，过去一般哲学史或思想史都从周代开始，其实应该从史前开始，而且要从巫教入手，这不仅弥补了哲学史早期的空白，也对正确阐述早期文明有极其重要的作用。

下面谈谈巫教的长期延续和我们的对策。

自巫教产生以来，人类走过了数万年的历史过程。数万年，沧海桑田，世界发生了翻天覆地的变化，今天已经进入了电子时代，科学文化有了高度发展。但由于社会发展的不平衡性，巫教在地球上某些地区还仍然存在着，特别是在第三世界各国还相当活跃，就是对我们社会主义中国来说，在不少农村和民族地区也还有巫师在活动。因为巫教作为一种思想意识形态，具有巨大的

① 《普列汉诺夫哲学著作选集》第二卷278页，三联书店，1961年。

惰性和顽固性，并不会随着经济制度的改变而改变，更何况巫教本身所具有的特点，以使得它历史之久，波及面之广，影响程度之深，是其他宗教所无法比拟的。以我国而言，从目前情况分析，作为巫教存在的阶级根源已基本消灭，但由于生产力还没有普遍的高度发展，水灾、旱灾、地震以及某些疾病还不能得到有效地控制，因而能突发性的危及某些人的生存。以权谋私，损人利己，金钱至上等资产阶级思想还在影响不少人的正常生活，而其中有不少人却不能对此作出科学的认识、解释和说明，从而使巫教的影响乘虚而入。举例来说，当前在商品经济飞速发展，市场竞争剧烈，发财、破产、成功、失败，时时影响着人们的经济活动；有些人搞特权，作恶多端，有些人则成为这些特权行为的受害者。但是当事人并不了解其中的真正的原因，而认为是命运在左右人生。有些人因封建思想或婚姻恋爱受到挫折，或者久病不愈，贫困难生，或者自认为有才华，有抱负而不能施展，也往往归之为宿命论。还有些人没有事业心，对生活有过奢求而不能如愿，内心空虚，惶惶然而不可终日，总以为有一只无形的手在主宰着自己的命运，因而出现了一些人（其中有不少青年人）皈依宗教的奇怪现象。总之，只要巫教存在的自然因素和社会因素还存在，某些人意识中还有宿命论的鬼神观念，一旦气候适宜，就会在上述土壤中出现巫教活动，有些人也会重新信仰巫教或其它宗教，以作为一种精神寄托。正如马克思在《黑格尔哲学批判》中指出的：“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①今天仍然被巫教愚弄的人们则不

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷1页，人民出版社，1972年。

仅仅是“没有获得自己”的人，而且也有“再度丧失了自己”的人。

既然情况是这样，我们仅靠行政命令手段是不能消除巫教的影响的。过去在历次运动中，尤其是十年动乱期间，一些人采取简单的方法，对巫教进行了取缔：焚烧其经书，捣毁其偶像，没收其巫具，期望着经过一两次运动就可以消灭巫教。但时过境迁，巫教又死灰复燃，一方面信仰者依然大有人在，另一方面，在唯利是图的私有观念的驱使下，不仅老巫师们重振旗鼓，新巫师又在出现，他们以迷信为谋生手段，骗取迷信者的钱财。这种现象说明了巫教的长期延续性和顽固性，同时给我们社会科学和自然科学工作者提出了一个现实的问题，即怎样才能有效地破除封建迷信？使人们从巫教或封建迷信的愚弄中解脱出来。

巫教是对现实生活的虚幻、歪曲的反映，是唯心主义的世界观，反对巫教和封建迷信乃是马克思主义思想战线的任务，是社会主义精神文明建设的责任。但是，巫教不是从来就有的，也不是与人类共始终的，而是人类社会发展到一定阶段的产物。它属于历史的范畴，有其产生和发展的过程，当然最后也将走向消亡，然而它不会自行消亡的，需要一个漫长的历史过程。特别是在第三世界，要想达到这一目的还是极其艰巨、极其繁重的任务，而这正是马克思主义者工作之所在。正如前面所分析的那样，在我国阶级关系的消灭只是解决了巫教继续延续的主要的社会原因，但由于巫教具有顽固的保守性以及作为巫教存在的自然因素、历史因素和社会因素依然存在，特别在偏僻的农村和民族地区，由于贫穷、落后、文化水平低下，巫教问题的解决绝不是一朝一夕的事情，它只能随着我国社会主义物质文明和精神文明的

高度发展才能逐步消亡。

当前在对待巫教的问题上，除必须坚决打击一小撮以反革命和谋财害命为目的的巫教活动外，为了克服巫教和封建迷信，首先应该尽快发展社会生产力，发展社会经济，加速社会主义物质文明建设，大力治穷，这是破除巫教和封建迷信活动的物质基础。事实上，在经济、科学和文化最发达的大中城市，巫教几乎绝迹；而在穷乡僻壤和落后的地区，巫教却相当活跃。其次，必须发展科学文化事业，大力进行唯物主义教育，普及科学文化知识，开展移风易俗的活动，提倡文明健康科学的生活方式，加速社会主义精神文明建设，这也是不可忽视的重要方面。但是，在这些活动中，一定要在尊重健康的民俗的前提下，在自愿的基础上，由群众自己来进行。因为巫教是长期历史条件下形成的，有些事情或看法属于群众的思想意识问题，在某些民族地区巫教活动又与民族生活习俗交织在一起，因此对巫教不能用行政命令和强制手段，只能用说服教育的方法，其中一定要注意保护少数民族中原生形态和次生形态巫教中有关科学文化的遗产。为此，科学文化工作者也应该作出自己的努力。最近北京科影厂拍摄的《巫师的骗术》就是一部好片，深受群众的好评。今后还应该多拍制些类似的电影、电视片，以便能迅速地、形象地进行破除封建迷信的教育。同时，也应该写一些有关巫教的理论性、通俗性的论著。作者所草成的《巫与巫术》一书，就是为着这一目的而做的尝试，其主要用意在于较详细地剖析巫和巫教，让人们能认识到巫的产生、发展以及必然消亡的趋势，破除对巫教的神秘感，从中也能看到早期巫教在历史上所起过的积极作用，进一步明确现在的巫教早已失去了原生形态巫教和次生形态巫教中朴素性、

客观性的一方面，而纯粹是些愚弄骗人的勾当，从而能自觉地抵制其影响。倘若能在这些方面起到积极作用，作者将感到无比的欣慰。因为时间仓促，作者水平有限，其中难免有疏漏之处，敬请广大读者指教。



在《巫与巫术》的写作过程中，得到了中国历史博物馆领导的关心和同志们的大力支持，特别是黎家芳、石琰等同志在书稿誊清工作中付出了不少辛劳；许庆芳、孙其刚同志为本书的插图做了不少工作。云南省民委展览办公室的周尚仁同志也做了部分誊清工作。此外，富严同志给我以很大帮助，无论是提纲的讨论，还是最后定稿都提出了不少宝贵意见，并亲自做了不少具体的文字工作。在此，向他们一并表示深深的谢意。

1986年11月20日