

中山大学名教授学术丛书

《梁钊韬文集》之一

宗教的起源和发展

中国古代巫术

梁钊韬 著

中山大学出版社

中山大学名教授学术丛书

《梁钊韬文集》之一

中国古代巫术

——宗教的起源和发展

梁钊韬 著

中山大学出版社

·广州·

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代巫术：宗教的起源和发展/梁钊韬著. —广州：中山大学出版社，1999.2

ISBN 7-306-00184-1

I. 中…

II. 梁…

III. 迷信术数—研究—中国—古代

IV. K25

中山大学出版社出版发行

(广州市新港西路 135 号)

番禺市市桥印刷厂印刷 广东省新华书店经销

850 毫米×1168 毫米 32 开本 8.375 印张 134 千字

1999 年 2 月第 1 版 1999 年 2 月第 1 次印刷

定价：16.00 元

1999. 11. 24

北京图书大厦

No. 0072994

序

《中国古代巫术——宗教的起源和发展》一书，乃已故梁钊韬教授早年研究之论著，他于1939年开始动笔，完成于1940年末。当时中华民族正处于危难存亡之秋，抗日前线上数百万英雄以血肉之躯，抗击着日本侵略军的精良飞机、大炮、坦克和军舰。内地人民为着“抗战必胜”，茹苦含辛，尽全力支援前线。至于火线里里外外的人民，为着避开敌寇锋芒和屠刀，不断地流离迁徙，挨饥抵饿，亦毫无怨言。当时这一切，完全体现出中华民族庄严无畏的精神和不可被征服的气慨。

这段时间，梁教授正处于二十三到二十四岁之年，他追随中山大学自广州搬迁至云南潞江，又从潞江迁回粤北乐昌县坪石镇，长期栖身于破旧庙宇，以残缺危房为书室。他为着维护中华文化的尊严，特以其所熟习的人类学理论，分析自己在抗战流徙生活中所接触到的真实社会，结合其钻研中外典籍所得的资料，说明中国古代巫术以及宗教起源和发展诸问题，因而写成这本书。当时他所过的“研究”生活，实际是“一簞食，一瓢饮，在陋巷”的生活。

我还记得于1944年6月，日本侵略军正向湖南长沙以南大举进攻，湘中、湘南、粤北受到严重的威胁。当时我住在桂林东郊横塘村一家专收苗、瑶、侗、壮、彝、水各民族子弟为学生的学校——桂岭师范学校；这家学校的学生，也收到通知，疏散回各民族地区。桂林处于风声鹤唳之中。在这个时间，梁钊韬教授从粤北坪石疏散到湘南，辗转来到桂林，下柳州，入黔蜀。他在逃难途中，身无长物，仅有一张旧毡以及一大包他手写的书稿，就是这本《中国古代巫术——宗教的起源和发展》原稿。

梁教授的轮廓和仪表，生来洁净端庄，斯文潇洒，但当他抵达桂林时，只见他经过流浪、辗转和饥饿，变得蓬首垢脸，而他仍不忘保存其对中国古代文化探索所写下的长篇论著。他宁愿饱尝旅程的艰辛和不便都要保留这一大包凝注自己大量心血的书稿，其爱惜文化之情，由此可见一斑。

抗战以后，梁教授回到中山大学任教，这本以草纸毛笔书成的书稿逃过历次烽火和浩劫，收藏至今，足有半个世纪之久，更值得珍惜。

梁教授为人类学事业奋斗终身。尽管于1949年11月以后，由于种种原因，中山大学、浙江大学、暨南大学、清华大学、辅仁大学所设的人类学系被裁撤，合并到历史系或生物系里去，但是梁教授在中山大学仍坚持

着，把人类学中所包含的考古学、原始社会史（史前史）、中国民族志之部的教学和研究工作担负起来。使人类学的科学原理得以持续下去。一直到了1981年初，在“开放”形势之下，他就中山大学所具备的条件，重新创办人类学系，中断了30多年的这项专业课程，再被建立起来。他为中国人类学事业呕心沥血，奋斗不息。

几十年来，他的足迹遍布南方广大民族地区。许多高山峻岭，竹棚茅舍，曾留下了他的脚印和身影。30年代末，他调查过云南抚仙湖湖口区苗族，40年代前期，他曾集中研究粤北瑶族；50年代前期、中期，他着力研究海南岛黎族，并于1957年夏指导广州中山大学历史系部分师生，对五指山区里里外外，进行民族考古调查，为中国“民族考古学”的建立，奠下了基础。50年代末期，他又率领几个研究生到滇西山地探索当地民族文化，70年代初期，他更探索西南太平洋的民族与中国南方古代民族的关系；80年代中期，他又在藏族地区，指导他的藏族博士研究生格勒研究藏族的起源和文化，并由中山大学出版社出版格勒所写的《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》一书，长达447 000余言。这本书原稿，自始至终是在梁教授细心指导下，才得以写成，这本书不管是理论或资料，都凝聚着梁教授大量心血。仅就这一点，就可以看出梁教授爱护和培养后辈

的热情。

更值得大书一笔的是 1958 年，广东曲江县马坝乡农民发掘磷肥原料时，在当地狮子岩挖得大批动物化石，梁教授以其敏锐的眼光，深厚的学养，辨认出其中有几块是古人类的残缺的头盖骨。这些残缺的头盖骨，就是今天闻名世界的马坝人头盖骨。马坝人实际是由梁钊韬教授发现的。

梁教授不幸于 1987 年 12 月 2 日凌晨，以胆管癌发作病故。1989 年中山大学为了纪念梁教授对人类学事业艰苦开拓所作出的贡献，特将其早年著作《中国古代巫术——宗教的起源和发展》一书交给出版社公开出版。现在这本书要重新排印，出版新的版本，特草成这篇短文，向读者说明本书的由来以及本书作者写作时所处的环境，以纪念梁钊韬教授奋斗的业绩，是为序。

张寿祺

1990 年 2 月 3 日

写于珠江之滨

哲人已逝 业绩长留

——梁钊韬教授生平业绩

梁钊韬教授，我国人类学开山大师之一，是一位著名的人类学家、民族学家、考古学家。他为祖国的教育事业鞠躬尽瘁，也是一位卓有建树的教育学家。

一、矢志力学从教、早年学业有成

梁先生名钊韬，字勉之。1916年6月生于广东省顺德县高辉乡北头村。先生之父梁卓庭是当时广州的第一大煤商，勤勉实干，经营有道，家业甚厚。先生之母余琮玉虽为继室，但入过私塾，知书识理，勤劳慈惠。她对梁钊韬先生的成长起着很好的作用。梁先生少年时，其父目睹官僚腐败，民族不振，商途艰险，常告诫儿子长大“一不做官，二不经商，而应矢志力学从教”。先生之母亲也要他依学制就读学校，并勉励他刻苦攻读，将来为国效力。梁先生后来回忆说：“我之有今日，完成我国学制中的一切阶段，实以吾母坚持为关键。”在双亲的谆谆教诲下，先生毕生都矢志于学业，致力于教育。

梁先生在青少年时代，国家多难，民不聊生，求学

的道路是十分艰辛曲折的。

1935年，梁先生考进厦门大学历史社会学系，1937年转中山大学历史系。大学期间，他怀着深造的愿望，更加勤学苦读，又能得到诸多著名学者的教导。特别是在著名的考古学家郑德坤教授及著名文化人类学家林惠祥教授的影响下，梁先生不仅深深地爱上了历史学、考古学、民族学，而且希望探求以史为鉴，解答社会问题的途径。尤其是先生在中山大学历史系求学期间，抗战军兴，政局混乱，先生回忆当时的思想是“以历史上朝代兴亡比于家庭成败，内外家族之盛衰了如指掌，甚有所感，故益加奋勉，慎思潜读”。当大片国土被日本法西斯的铁蹄践踏时，先生目睹敌人的飞机在广州上空狂轰滥炸，日寇四处烧杀掳掠，益加愤恨。际此硝烟弥漫、兵荒马乱期间，梁先生奋笔疾书，写了题为《检讨欧战德国失败原因，证明日本必败》的文章（载《更生评论》4卷2期），以战争的正义非正义来论证“日本帝国主义者必然要在这不合社会思想条件下而失败”；文中还反映了先生对社会主义的朦胧认识，先生认为“社会主义者反对黷武主义，但又主张御外侮的自卫行为，社会主义者应与中等阶级组织联合战线共御大敌，成立国际民主阵线与之对抗”。表现了先生的爱国主义的正义感和行动。

梁先生毕生致力于人类学的研究和教育事业，这与

在大学期间受到著名的人类学家杨成志教授、民族史学家罗香林教授、哲学史家朱谦之教授的多方指导分不开。特别是杨成志教授的学术思想以及治学方法对梁先生有十分深刻的影响。杨成志教授坚持人类学家必须长期持久地进行田野科学考察，必须有所发现有所创新。在抗战期间，“在我们自己偌大的国土上，已经再也放不下一张安静的书桌的日子里”，中山大学向内地西迁，初至罗定，继而迁至广西龙州，最后定址云南徽江。先生等跟随杨成志教授取道桂林入滇。在这种颠沛流离的生活和极其恶劣的环境下，先生仍坚持进行社会调查，搜集了不少有关民族学的历史、语文、民俗、歌谣等资料。这一时期的实践，为先生在人类学、民族学方面的研究确立了很好的基础。

梁钊韬先生大学毕业后，一种炽热的爱国情感，强烈的求知欲以及“成一家之言”的心愿驱使他进入中山大学研究院，攻读研究生课程，继续深造。此时，正值其家道中落，但先生“律己颇严，从不浪荡”。在导师杨成志教授和罗香林教授精心指导下，对人类学、考古学、民族学的研究打下了坚实的基础，并对原始社会史以及宗教学研究也产生了浓厚的兴趣。

在梁先生读研究生期间，1940年秋，中山大学开始由徽江迁回粤北坪石。杨成志教授乘此机会，于1941年率领民族学研究生梁钊韬、王启澍等人再度深入粤北

瑶山对瑶族的一支“过山瑶”进行调查研究。梁先生不畏艰苦，深入村寨，取得了大量的第一手资料，通过实地调查研究，他写了一篇很有学术价值的论文——《粤北乳源瑶民的宗教信仰》（发表在《民俗》季刊 1943 年第 2 卷），文章精僻地分析了瑶族宗教的实质。指出瑶族宗教的主要特质“是精灵崇拜，有灵崇拜和妖物崇拜，而并非是道教”。梁先生在读研究生期间，对我国古代巫术、宗教产生了浓厚的兴趣，这与朱谦之教授的指导分不开。朱教授是先秦哲学史家，熟读古代经典名著，梁先生在朱教授的指点下，刻苦攻读《十三经》注疏。笔者自 1981 年来人类学系任教，曾闻先生多次谈及《十三经》注疏对研究中国民族文化史的重要性。梁先生撰写的硕士论文《中国古代巫术——宗教的起源和发展》便大量运用《十三经》注疏的材料。先生这部著作虽然在成为四十多年之后才出版，但至今仍有重大的学术价值。该书一出版即在国内外引起强烈反响。这部著作观点的创新，方法的独特，材料的翔实，也足以说明梁先生学习的勤奋，学业的治厚。先生不但学业有成，而且从此与人类学，民族学，考古学结下了不解之缘，并为之不断创新，不断突破，为之奋斗了一生。1941 年，梁先生在中山大学圆满完成学业，获得硕士学位。

二、竭心栽桃李，毕生为教育

梁钊韬先生所追求的理想和事业就是教书育人，他在教育这个园地上辛勤耕耘了42年，竭尽园丁之劳，为国家为人民培育了大批的人才。先生还兴资办学，呕心沥血复办新中国第一个人类学系。梁先生不愧为教育家，这也是他一生的光辉业绩之一。

梁先生毕业后留校任社会学系讲师，1942年，由校长许崇清举荐任广东省政府指导委员会研究员，并担任广东省地方行政干部训练团边政班的业务教官，讲授《民族学概论》及业务实习课等。任职期间，梁先生曾多次赴连阳上峒排瑶聚居区视察边政。撰写了反映排瑶政治、经济、争斗、婚丧的论文《上峒瑶民社会》（载《大同杂志》第1卷第2期），试图解决当时瑶区的边政教育问题。

1944年梁先生经成都华西大学博物馆馆长郑德坤教授的推荐，任该馆助理研究员。后升任副研究员兼民族学部主任。任职时间虽不长，但先生做了大量的工作，设立了民族学研究室，以专门研究西南民族，同时主编《西南民族志》，搜集了200余万字资料。先生在此期间，研究成果甚丰，在《中山大学学报》、《民族研究集刊》、《边政公论》、《文史杂志》、《广东建设研究》等刊物上发表了有关中国民族学、民俗学、人类学

等方面的论文十余篇。先生在华西大学工作期间深入西南地区进行民族、民俗方面调查，收集了大量的文物、资料，这对其以后的教学与研究起了很大的作用。

1946年，梁先生返回中山大学任社会学系讲师。1948年秋，中大成立人类学系，先生又经杨成志教授举荐任该系副教授。新中国成立后，中大的人类学系被撤消，梁先生转调到历史系任教，历任副教授、教授及考古学教研室主任等职。1978年后，我国教育和科研事业呈现出一派生机，经梁钊韬教授积极筹划和争取，国家教育部批准中山大学成立人类学系。这是新中国的第一个人类学系。梁先生任系主任，主持人类学系工作。

梁钊韬教授作为教育家，首先即以严谨的治学态度，率先垂范于后人。他经常对教师和同学们说，在教学科研工作中，“不经自己核实的材料不能用，不经自己深思熟虑的观点不要写”。“作为人类学家，要多到现实中去寻找第一手材料，自己调查得到的材料，更为可贵。”这也是梁先生自己治学的基本原则。在他的论著中所用资料都经过查对来源，认真核实，而且尽可能将有关资料作较全面的处理。这使他的著作不仅有独到的见解，而且资料翔实，科学性强。梁先生作为人类学家，非常重视理论联系实际，他始终认为人类学的研究，既要有正确的理论指导，又要有田野的实践；光有空洞的理论是没有说服力的，而只有调查得来的材料，

不在正确理论指导下进行分析、综合，揭示客观规律，也是没有用的。他从22岁在中大读本科时开始直到晚年，几十年中进行过许多次的人类学、民族学、考古学的田野考察研究。他跋山涉水，不辞辛苦，足迹遍及祖国大江南北、海岛边陲。1952年暑假，梁先生率领中南历史文物小组到海南岛五指山区，为了进行文物搜集工作和黎族社会研究，从海岛的西南至东北，横贯黎区，步行几百里，每天翻山越岭，深入黎家村寨。历时两个多月的调查，对海南岛民族分布现状，黎族社会发展以及黎汉两族的相互影响等作了较详细的了解。并以历史唯物主义、辩证唯物主义的原则，把调查得来的材料，进行综合研究，写出了《海南岛黎族社会史初步研究》这篇很有见地的论文。象这样艰苦的实地调查，不知经历多少次。1963年夏天，他参加广东省博物馆在广东南海和增城县的新石器时代遗址和汉墓群的发掘。同年冬天又带领他指导的研究生和助教，穿越云贵高原，赴滇西少数民族地区进行社会历史调查，途程万里以上。经历五个月时间，先后考察了西盟佤族、澜沧拉祜族、碧江怒族和傈僳族、福贡独龙族、德宏傣族、景颇族和崩龙族、大理白族等，获文字记录材料约18万字，拍摄有关照片200余张，并搜集了一些民族文物。梁先生撰写的《滇西有关民族原始社会史调查材料初释》就是以这次田野考察作为基础的。

梁先生严谨的治学态度，还表现在课堂教学上。他认为，作为一名称职的老师，讲每一节课都要对学生负责。他说：上一节课，如同演一出戏，“台上一分钟，台下三年功”说的是演戏，也同样适用于上课。我们上每一堂课，除了观点正确，内容充实之外，首先要熟悉“台词”，对教材要熟悉，最好不看讲稿，或少看讲稿，纲目要十分清晰，板书的位置都要事先考虑好，最重要的是让人听懂；其次，要讲究表情、语调，要使人爱听。梁先生对教学工作极为认真负责。尽管他有长期的教学经验，所讲授的课程也讲过很多遍，但他每次都认真备课，写出详细讲授提纲。同时不断改进教学方法，力求把内容讲活，使之富有启发性。他善于提出问题让学生思考，启发学生钻研问题，分析问题逻辑性强，论证深入。他讲历史学、考古学、民族学的课程，内容比较枯燥，但学生爱听，能从中得到很大的收益。他编写了不少教材，质量都很高。其中的《中国考古学通论》、《原始社会史》等被高教部列为全国高校交流教材。

作为教育家的梁钊韬教授，另一表率就是悉心培养下一代。他总希望弟子们的学术造诣能超过自己。他说，学生超过老师是一种好现象，“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”，这样一代胜于一代，中华民族的前途很有希望。梁先生培育人才在于他甘为人梯，奖掖后进。他关心青年教师的成长，经常给教师们介绍国内外

人类学的学术动态，讲述自己教学科研工作的体会。为帮助青年教师备好课，甚至连自己的手稿和珍藏的资料都无私地提供给他们参考使用；将专业书籍借给研究生、教师更是十分平常的事。梁先生指导中青年教师写论文，编写讲义更是耐心细致，没有保留。因此，很多教师都说，梁先生对青年的指导和帮助是无私的、慷慨的。

梁钊韬教授是一位名副其实的教育家，其最突出的贡献是复办了新中国的第一个人类学系。他在长期的教学和科研实践中，深感中国应该开展人类学研究，应该培养自己的人类学家。梁先生认为“我们伟大的祖国是世界上历史最悠久的多民族的文明国家之一，拥有异常丰富的人类学研究资料，中国应该建立自己的人类学”。在办系的指导思想和专业设置以及课程结构方面。梁钊韬教授全面分析了国内外人类学的情况，汲取我国和中山大学及其他院校解放前后相同或类似专业的办学经验，借鉴苏联和西方一些国家有关经验，并广泛征询了有关专家、学者的意见，经过论证，从而提出了以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导，四个学科相结合，即把文化人类学（包括民族学、考古学、语言学）和体质人类学结合起来，办出具有中国特色的人类学系的主张，并全力付诸实践。从筹备办系开始，到把系办好，梁先生都躬亲其事。他亲自向学校和教育部写报告，充

分论证社会主义的中国需要人类学；他亲自调配系领导班子，物色教师；他亲自设置专业，制订教学计划，安排课程，组织教材。总之，办人类学系，白手兴家，一切都得从头做起。梁先生不顾年迈体弱，为办好人类学系四处奔波，亲力亲为。今天，中山大学人类学系经过十年的艰苦创业，已颇具规模了。拥有几个学科构成的较强的师资队伍；设有人类学博物馆，设立了三个教研室，一个研究室，二个实验室和一个图书资料室；为国家培养了一批各种层次的人类学专门人才。梁钊韬教授亲自培养了16名硕士生和4名博士生，其中获我国藏族第一位博士学位的研究生格勒，不仅已成为我国藏学研究工作骨干，而且在国内外都有较大的影响。

中山大学人类学系的复办为国内外有关学术界所瞩目，国外不少报刊报导中大成立人类学系，有的学者赠送图书资料，有的学校派来留学生，或派专家来交流。他们认为“中大的人类学系才是真正的人类学系”。1986年美国传记协会主编的《世界名人录》载入了梁钊韬教授的名字，对他作出了高度的评价，称梁先生“为中国人类学的奠基工作作出卓越的贡献。”正如美国传记协会主席J·M·伊文斯教授在给梁钊韬教授的贺信中所说，“这是您受世人公认的突出贡献而获得的荣誉。”对于这一赞誉，梁先生是当之无愧的。

梁钊韬教授忠诚于人民的教育事业的一颗赤诚之

心，还体现在他一贯关心学校的发展上。特别是我国实行改革开放政策以来，梁先生出于爱国爱校的热忱，向他的兄长，香港知名人士、工商界巨子梁球璩先生和夫人梁李秀娱女士，向香港知名爱国人士、工商界巨子何善衡先生以及其他知名人士介绍祖国建设的成就和中山大学的发展情况。现在，在康乐园矗立的雄伟壮观的“梁球璩堂”，我校设立的香港中山大学高等学术研究中心基金会，何善衡先生设立的中山大学管理学院何氏教育基金会，梁李秀娱中大附小图书馆，梁尧璩先生捐赠的学校办公楼报时系统等，都是这些知名的香港工商界巨子赞助的。这些成就都与梁钊韬教授的努力分不开。1987年梁先生在病重期间还一直在想着学校 and 系的发展，他立下遗嘱，把自己珍藏了几十年的心爱的图书全部捐赠给人类学系。

梁钊韬教授的一生是对祖国对人民的教育事业无私奉献的一生。在庆祝梁钊韬教授七十寿辰时，笔者曾赋拙诗一首，现抄录如下，以志怀念：

德学群伦重，高龄古谓稀；
赤心关国运，理论撷真知；
民族与考古，精研探归依；
自强振中华，鼓吹日驱驰；
人类开学系，全国首擎旗；
团结怀远人，经物宏展施；

化雨与春风，滋润到边陲；
孜孜无倦厌，文崇道日丕；
盈庭申暇祝，南山介寿眉；
愿倾东海樽，为公进一卮。

三、学术造诣精深，研究硕果累累

梁钊韬教授一生，茹苦含辛地耕耘在学术园地上，硕果累累，给后人留下了丰厚的学术遗产。自三十年代以来发表了一百多篇学术论文，还有专著多本和译文。研究领域十分宽广，涉及人类学、历史学、民族学、考古学、民俗学、宗教学等。本文仅就梁先生在学术上贡献较大的几方面作些概述。

（一）在人类学方面的贡献

梁钊韬教授对人类学的贡献，主要还体现在他在人类学学术上所取得的成就。

梁钊韬的人类学学术思想体系是完整的。在指导思想上，他一贯强调人类学研究要以辩证唯物主义和历史唯物主义作指导。他认为，一百多年来，国内外人类学的学派与观点都始终贯穿着唯物主义和唯心主义的斗争，这是人类学这门学科的发展史的一个重要特点。他说，我们要办出有中国特色的人类学系，首先应该自觉地运用马克思主义的观点来研究。他认为《劳动在从猿到人转变中的作用》和《家庭，私有制和国家的起源》

这两部经典著作，是代表无产阶级世界观的人类学理论著作，一定要认真去研究。但是，梁先生还认为，马克思主义也不是一种封闭的思想教条，它本身是发展的，因而每一位人类学者都有责任去丰富，发展马克思列宁主义的人类学。

在对待西方人类学的态度上，梁教授认为必须坚持“两点论”，即既要批判西方人类学各派唯心主义成分，又要吸收西方人类学中有价值的东西。他说，有一些西方人类学者出于维护帝国主义者利益，用唯心主义的理论宣扬种族主义、侵略有理，这些以学术研究为名，为帝国主义和殖民主义服务的观点，当然要批判；但是，另一方面，人类学在西方已有百余年的历史，中国早期人类学与西方人类学有着千丝万缕的联系，我们今天的人类学虽然是发展，也是继承。我们应该把有用的东西继承下来。应该学会在和西方人类学的交往中锻炼自己。

在建立中国人类学体系方面，梁先生更有其独到的见解，他认为人类学作为一门研究人类自身起源和发展以及人类的物质文化和精神文化起源和发展的规律的边缘学科，其体系应该是由体质人类学和文化人类学两部分组成，而文化人类学应是包含民族学、考古学、语言学等分科。这种体系既适合我国人类学研究的客观条件，又符合当代跨学科研究的要求。他还认为，这种体

系仅是一种构架，在研究具体问题上，既有综合研究，又有分科研究，同时，还不应该仅仅局限于上述分支学科，而应博采各学科之长，使之相互渗透，以丰富人类学的研究成果。如在研究古代社会和文化时，梁先生是从考古，历史文献以及民族调查三方面结合进行的。后期，梁先生还强调要吸收自然科学的理论、方法和研究成果，强调文理结合。他对本系体质人类学建立的实验室，并且和民族学结合起来调查研究取得的成果，是十分高兴的。他认为，这是人类学这门综合性学科研究的趋向。他的这一学术思想，在他主编的《文化人类学》这部著作中得到了体现。在1984年中山大学建校60周年庆典之际，梁钊韬教授亲自主持召开了我国首次人类学国际性学术讨论会，会上他作了题为《中国南方文化的特点和研究方法》的学术报告，论述了人类学理论和方法，把系统理论应用于区域文化和文化结构的研究。

梁钊韬教授在人类学方面完整的学术思想体系在国内外都有较大的影响。

（二）在民族学方面的贡献

梁钊韬教授在民族学方面的贡献是多方面的，不论是指导思想，研究内容，还是研究方法上都有突出的成就。

梁先生研究民族学的指导思想，一贯认为研究民族学要立足于为中华民族服务。他说我们不能为研究而研

究，民族学首先是用来说明人类社会发展的客观规律。他认为：科学理论有赖于实践去检验其是否正确。民族学理论之正确与否，就在于是否理论符合实际，是否能收到民族真正的平等，团结和互助的应用效益，使民族学能否成为真正的为某些民族，进而为全世界人类的幸福而服务的科学(《中国民族学概论·序》)。梁先生几十年从事民族学研究正是沿着这个方向去努力的。

基于上述指导思想，梁先生在民族学研究上的一个突出特点，就是十分注重民族调查研究。他认为，我国的民族学应该是重视田野工作，深入调查研究，理论联系实际的，同时经过民族政策实施检验的，系统的，有理论的民族学。这方面，追索到他读大学时，杨成志教授等对他的指导和影响。作为杰出的民族学家，杨成志教授一贯重视调查研究，亲自进行田野调查，搜索大量的民族学材料。梁先生从年轻时跟随老师深入少数民族山寨去进行田野实习，到他年逾花甲还到西南边疆去作民族调查。他的足迹遍布我国南方的民族地区。梁先生认为，中国民族学的特色是建立在我国隐藏着世界各国罕有的民族学材料上，这是建立我国自己民族学的极大的优越条件。民族学的研究只能走理论联系实际的道路，民族学研究没有第一手材料不成，民族学的教学不进行田野方法实习也不成。梁先生身体力行，他的民族研究，始终坚持这一方向。他撰写的民族学著作都是在

他调查研究所得材料的基础上写成的。如 1955 年他撰写的一篇很有价值的论文《海南岛黎族社会史初步研究》，便是他穿山沟、住茅寮，步行几百里，历时两个多月，深入黎村座谈访问，搜索到大量的资料写成的。只有占有大量的第一手材料，对海南地理与民族分布的状况，黎族原始社会的发展、汉族封建统治的影响等有详细的了解，才能找出黎族社会中文化缺席发展的必然关系，区分出类型，断定其发展顺序，定出黎族社会史的发展阶段。

梁钊韬教授在民族学上的研究成果是多方面的，有民族学理论、民族史、民族宗教信仰、民族习俗以及族别与民族识别等的教材和论文。特别对南方民族的研究有深刻的见解。故此，他在中外民族学界享有崇高的声誉。1979 年，为了进一步开展百越民族史的研究，他联同一些学者组成“百越民族史研究会”，并被推选为会长。他撰写的关于百越民族史的文章，对我国百越民族史的研究起了重要的推动作用。

梁钊韬教授在民俗学领域中的研究，早在三十年代就开始了。除翻译过《神话学与民族学》外，还先后发表了《民族学与民俗学及其在我国的展望》、《中国古代巫师的种类》等十多篇论文。这些初期著作虽然受时代的局限，有些观点会失之偏颇，但对我国民俗学研究起了很好的影响。著名历史学家、民族学家戴裔煊教授称

梁钊韬教授是我国民俗学研究的先驱者之一，在开辟民俗学这一新科学，新园地中，梁先生有一定的劳绩。新中国成立后，梁先生的民俗学理论在唯物史观的指导下，有了很大的发展。1982年他在《社会科学战线》上发表的《试论民俗形成的社会根源》的文章，更是受到民俗学界的好评。

（三）在考古学方面的贡献

梁钊韬教授在考古学方面的贡献也是很突出的。这首先要论马坝人头骨化石的鉴定。1958年，广东省曲江县马坝乡农民在狮子山石灰岩洞挖出了残断的人头骨化石。省文物管理委员会请梁钊韬教授鉴别。梁先生以其丰富的古人类学知识和敏锐的观察力，通过现场勘查、碎片复原，精细研析，首先鉴定是古人类头骨化石。后经有关部门、专家复查确证，为距今13万年前的早期人类头骨的化石。这是华南地区最早发现，也是新中国成立后首次发现的最重要的人类化石。马坝人的发现，是梁钊韬教授的一大功绩。马坝人的发现在学术上具有十分重要的科学意义，它对我国乃至世界的古人类学研究都是一个重大的贡献，因为这一发现填补了从猿人到新人的中间环节，对了解直立人到早期智人的过程提供了重要的依据。梁钊韬教授对马坝人的首先鉴识，使其在我国考古学界享有盛誉。

梁钊韬教授对考古学上另一重要贡献，就是他对西

樵山石器遗址的调查，发现了多处分布地点。他除了写出调查报告外，还撰写了《广东南海县西樵山石器时代遗址的发现和对遗址性质的一些看法》以及《我国东南沿海新石器时代文化的分布和年代探讨》等论文，为国内学术界所瞩目。梁钊韬对西樵山的调查研究为西樵山新石器时代的研究开了路，也为人类学系考古学教学科研开辟了很好的基地。

梁钊韬教授在考古学的贡献是多方面的，他提倡建立民族考古学科。他运用“考古学资料”和“民族学资料”以及“历史文献”相结合的方法研究古代文化，以考古学的观点去观察和研究少数民族的社会和历史文化。梁先生对海南岛黎族历史文化的研究就是采用民族学与考古学相结合的研究方法。1983年，他与张寿祺教授在《社会科学战线》发表了《论“民族考古学”》的论文，专门探讨了这门新兴学科为什么会产生，它在民族学、历史学、考古学研究上能起何种作用，并对这一学科的发展作了展望。梁钊韬教授确是我国“民族考古学”的一位先驱者。

梁钊韬教授还十分注重“水下考古”研究。早在1983年，他就在《社会科学战线》上发表文章介绍欧洲的水下考古，并呼吁我国尽快开展这方面的工作。

梁先生还十分注意考古学教学科研基地的建设。除了在校外开辟基地之外还着力于校内实验室的建设。

1954年他参加创办孙中山纪念室，兼任该室主任；1956年主持建立原始社会史陈列室，以后扩充为本校文物馆，他亲自制定了文物编号、保管制度。今天，这个馆已被国家正式批准成为“人类学博物馆”。梁先生为此不知付出了多少心血。

梁钊韬教授平凡的一生，为祖国人民的教育事业创造了光辉业绩，在学术研究上也卓有成就。他不仅数十年如一日地在教育工作中孜孜不倦，在科学研究中不辞劳苦，而且一生满怀爱国热情，追求真理，表现出一个知识分子的高贵品质。有一件事很值得提及，1986年他出访美国、加拿大后回国途经香港，正值中英双方会谈中国收回香港主权的时候，梁先生参加了一个国际学术会议，会上他作了学术报告，义正词严地以充分理由论证，1997年中国必须而且一定能收回香港，他以十分激昂的语调说“中国不是阿根廷”。他的报告博得全场的热烈掌声。

梁先生于1955年参加民盟，曾任广东省第四、第五届政协委员。1987年10月他光荣地加入中国共产党，实现了自己的政治夙愿。1987年12月2日梁钊韬先生不幸病逝，享年71岁。梁先生虽走完了人生的道路，却给后人留下了丰厚的思想学术遗产。他对教育事业无私奉献的崇高品格，他在学术上的精深造诣，研究工作中的开拓创新精神和求实学风，以及他作为学术领导人

的高风范懿，都深受后人景仰。在梁钊韬教授的追悼会上，人类学系全体师生敬送的挽联写道：“确定马坝人博贯古今奖掖自作人梯今有几，复兴人类学名标中外创业身萎不已世无多”，足可以概括梁先生一生的业绩。他的后继者们将从他的思想和学术遗产中吸取有益的营养，为繁荣和发展我国的人类学而做出自己的贡献。

庄益群

目 录

第一章 绪论	(1)
第二章 巫术及其起源的理论	(8)
第一节 人类学研究宗教的目的	(8)
第二节 巫术是什么？它与宗教有什么区别？	(9)
第三节 巫术起源的各派学说及对这些学说的批评	(19)
一 巫术的起源引起了哲学上的争论	(19)
二 智慧派、意识或社会派、情感派三派起源学说及对这些学说的批评	(21)
第四节 巫术的分类	(25)
一 范围上的分类	(26)
二 作用上的分类	(28)
三 性质上的分类	(30)
第三章 马那观的中国巫术基础观念	(36)
第一节 前有灵观的马那观	(36)
第二节 “气”与西洋学说中的马那思想	(38)
第三节 “气”的本性与各种性质之区分	(51)
第四节 “气”与巫术禁咒法术	(57)
第四章 生机观的中国巫术要素	(68)
第一节 宗教生机观的意义	(68)

第二节 阴阳观念的发生及其在巫术要素上的地位	(70)
第三节 干支观念产生的基础及其所推出之数	(75)
第四节 五行的思想根据及其体性	(87)
第五章 中国古代占卜先形的预兆	(96)
第一节 社会功能学说的应用	(96)
第二节 论《山海经》中的预兆材料	(102)
一 关于《山海经》之性质与时代问题	(102)
二 《山海经》所载的预兆方式	(109)
第三节 《左传》《国语》中的预兆遗迹	(115)
第四节 托列斯海峡猎头民族的预兆形式	(121)
第六章 骨甲卜与蓍筮及其转移过程	(127)
第一节 卜与占在文字学上的意义	(127)
第二节 卜仪推说与卜筮之取从	(129)
第三节 殷周占卜的社会意义	(137)
第七章 祭礼的象征和传袭	(154)
第一节 祭祀牺牲的理论研究	(154)
第二节 古代祭祀牺牲的象征主义	(168)
第三节 原始祭祀牺牲及其演变	(177)
第四节 馈牲祭器与祖先崇拜	(201)
一 馈牲与祭器	(201)
二 祖先崇拜	(210)
第八章 古代巫师的种类	(219)
第一节 巫师的产生和发展	(219)
第二节 中国古代的巫覡及其衰替	(222)
第三节 周代巫师性质转变及其名称	(227)
编后话	(240)

第一章 绪 论

“巫术—宗教”是个复合名词，乃从外文 Magic-Religion 翻译而来，它的含义是指从巫术到宗教这一过渡阶段的宗教文化现象。它处在人类智慧发育的开端，一方面逐步废弃人类原始粗陋而野蛮的行为，像那些利用巫术企图暗自复仇的举动，另一方面却已增添了新的观念和新的智慧，像利用巫术的传袭（Tradition）势力，建立了共同信念下的社会宗教仪式和伦理法则等等。它恰恰处于人类智慧的清滤净化时期。

从民俗遗留（Survivals）和传袭的观点而论，可以说，中国也和世界各国一样，在很古远的时代，就曾经普遍存在过原始巫术行为。在我国文献中也可以看到，我们的祖先早已经过这个巫术—宗教的发展过程，踏上社会伦理、宗教的文化阶段。

本书所着重探讨的问题，就是这个转化过程。作者抱着两方面的目的来进行探讨：

一、我国人所谓“圣人以神道设教”一语，便可以代表古代文化的特点，或可以说，就概括了这个转化的时期。这个阶段，上承原始社会的文化，消化陶融，下

启一切政教风俗、典章制度而进入文明时代。春秋学术所以成为中国古代文化的精粹而彪炳二千余年的历史，追溯其源，无非因其孕育于敬祀天神宗社的礼仪中，并进一步扩展为政治、哲学、科学、教育等学艺。是以我们若要探求古代文化的渊源，从古代巫术—宗教的起源与发展去进行探索，可能不失为可行的途径之一。

二、在人类学研究方面，关于原始宗教的理论，还有许多问题尚在争论中。如：巫术早出现还是宗教早出现？宗教的基础观念是“马那”（Mana）还是“有灵崇拜”（Animism）？我们应该探求其起源，还是着重研究其社会功能？关于后者，功能学派人类学家马凌诺斯基（B. Malinowski）在讨论“马那”而感到困难的时候，便希望从中国的材料中找出一点证据^①。果然有关巫术—宗教文化的材料，在我国古代文献或现代各族的民间风俗中，仍是一片未曾大量开垦的园地，即使有人从事过这种工作，也不一定能结合人类学的理论进行研究。我希望尽可能以人类学的方法，结合一些古代文献材料，对这些还未解决的问题作一些研究。

然而，古史的探讨不是轻易的事，不仅需要用考古学的材料，而且古史文献资料本身的真伪问题，也需要费点工夫去考证。这些困难是每个古史研究者都会感觉到的。由于这些困难的存在，遂产生了所谓民族学的治史方法。这一新趋势，若在考据家面前，或许会被批评

为过于武断。但是，一种科学的历史方法，应该综合各方面的有利条件，其中也包括了史料辨伪的考据工作。不过，绝不能以文字与文字、或史料与史料的互相校证为唯一途径，甚至认为是唯一可靠的方法。此外，更重要的在于选择实际的事例来进行比较。人类学的理论主要是以考古学和现存的原始社会遗留的实际观察以及调查资料作为科学根据的。把这些有科学系统的研究成果与零碎片断的古史传说和记述互相参证，就有可能像一条链子那样把各方面贯串起来，建立起合乎“人的科学”的中国古代史。这么一来，我以为有成功的可能，从而也解决了考据学上的不少困难。

以历史遗留的观点和方法进行研究，是英国人类学家泰勒（E.B. Tylor）首创的。他用这种方法来分析一切不同时代层叠混合的文化现象，并揭示它们之间相互关联的进化历程。虽然以后论文化的学说继起，各有其贡献和优缺点，然而泰勒所提出的这个方法却有其不可磨灭的贡献。

事实上，一种承先启后的历史背景，其中有传袭的势力存在，这点我们是不能否认的。无论任何人，他的生活习惯或多或少地都会受到其先辈的影响。当然拿第二代所受的影响与第一百代所受的影响相比较，其程度会相差很远。不过每代之间层叠的痕迹，还是可以分析出来的。由于这些层叠的每个环节之间存在着微小的共

同因素，如果能求得其间互相联贯之处，那么从第二代与第一百代受其先辈影响的巨大差异中，也就不难找出其间传袭的要素来。

近代的文化，并非全是近代的产物，尤其是一切有文字记载的风俗习惯、社会制度，大部分还是前代的遗留。英国科克斯（M.R.Cox）女士曾说：“研究民俗的学者之目的，即在将现存的迷信与古代民俗的故事加以搜集，进行比较，且将‘过去的无谓的故事，及衰落的传说’贮积起来；因为所有民俗学上的零片断语皆有能够给人类文明史以回光的价值。”^②科克斯这里所谓的“回光的价值”，就如泰勒所提出的民俗遗留的痕迹一样，同样是以今证古的方法。

本书的主要方法，是以泰勒这个论点为根据，例证则大部分取材于“十三经”及其“注疏”。这也许可以说是一个大胆的尝试吧。

汉代学术，谁都知道是具有浓厚的阴阳五行术数色彩的，之所以形成这种特点，亦有其悠长的渊源。论者每谓汉武、王莽有意提倡术数，这才引起了不少民间术士以怪异之说为进身的阶梯。其实这些帝王的提倡，只能促成其势焰增高，而方术本身却早已蕴藏在民间信仰之中。一旦逢着机会，加上文人学者把这些东西编写成专书，于是一切由前代流传下来的民间风俗信仰，便像雨后春笋一样冒出来，成为文字记录下来。顾颉刚先生

曾谓：“汉代对于天道的信仰，完全是承受商周的思想的，但他们毕竟有比商周进步的地方，就是用了阴阳五行来整理灾异的现象，使它成为一种极有系统的学问。”^③因此，我们可以说，古代对于鬼神宗教的观念，到了汉代便得到充分集中和系统地反映出来的机会。这个时代重要的著作，如董仲舒的《春秋繁露》，刘向的《洪范五行》，尹咸所校的《术数书》（天文及占卜），许慎的《说文》及《五经异义》，郑玄的《诗笺》、《礼记》的“注”，《周礼》、《仪礼》的“义疏”，以及其他“讖纬”书等等。其中很多地方都注意到三代遗袭的制度，可以说是一种民俗遗留的注解，比之其他对于公式化的、应世的阴阳五行之说更有根据。因为诸经多是根据古代的习俗编成的，故阮逸曾谓：“《易》著人事，皆举商周”^④，郑玄谓：“国有旧俗可行，圣人用焉，不改者也。”^⑤这都可以看出，郑玄等学者能认识到，经中的材料原不过是叙述古代所遗袭下来的陈迹而已。所以“群经皆史”这句话是不错的，倘若我们能以人类学的眼光对诸经的记载加以审定，进行选择，便可以从中得到很多有价值的材料。

我深信，从事民族学研究，往往在为找出各民族文化的关系等等问题上，常需借助文化史的方法以资证明。如威坟·施密特（Wilhelm Schmidt）于1939年著《民族学的文化—历史方法论》（The Culture-Historical

Method of Ethnology) 一书，便是以历史科学的方法分析许多种族文化的问题，这不能不算是现代的一种研究方法。同时，研究文化史也不能不借助于民族或文化人类学的方法，因为人类学是研究“人的科学”，文化史是人类文化的记载，两方面研究共通的原理，有互相沟通的必要。

本书同时兼顾到这两方面的工作。在每章开头，先论述人类学的理论依据，然后分析古书中的材料；第二章的内容是介绍弗雷泽 (J.G.Frazer) 研究巫术所发现的原理与定律，并论及巫术的意义及其范围；第三章是把西洋学说中的“马那”观念^⑥和中国古代文化史上所谓的“气”作一比较研究，探讨中国古代巫术的基础观念；第四章以外国所谓宗教生机观的理论为中心，分析阴阳、干支、五行等观念的起源及其产生的先后；第五章及第六章以民族学考察报告和古代的预兆、占卜相比较，找寻它们的进化阶段及其特点，再以功能学说参考，略述古代占卜的社会意义；第七章以人类学的巫师起源的理论，引述中国古代巫师的产生、种类及其发展；第八章是综合麦士·米勒 (Max Müller)、库恩 (Kuhn)、斯宾塞 (Spencer)、泰勒、杜尔干 (Durkheim) 及马凌诺斯基等人的理论，论述中国古代祭祀牺牲的演变、进化和社会功能。

注 释

- ① 马凌诺斯基著，李安宅译：《巫术宗教科学与神话》，商务，1936。
- ② 科克斯著，郑振铎译：《民俗学浅说》，商务，1933。
- ③ 顾颉刚著：《汉代学术史略》，1935，第六、七章。
- ④ 朱竹垞《经义考》引阮氏之说。
- ⑤ 《仪礼·士冠礼》郑氏注。
- ⑥ “马那”（Mana）一词是美兰尼西亚（Melanesian）土人的普遍流行语，科德灵顿（R. H. Codrington）首先介绍给民族学界，后来成为学术上的名词。参见：Alexander Goldenweiser: *History, Psychology and Culture*, 1933, London. P. 379。

第二章 巫术及其起源的理论

第一节 人类学研究宗教的目的

人类学者与神学者研究宗教的立场、目的和方法是不同的。英国人类学家马雷特（R. R. Marett）说得很明白：“人类学者注重历史与科学方面，神学者却注重哲学与宗教方面。换言之，在历史方面的立场就是一个 that，即叙述承先启后的事实；科学的立场就是寻求解决一个 how，把宗教之结果与发展趋势方面的规律发现出来。这两者的立场虽然有点不同，但人们一向都认为：历史和科学有相关联的价值。至于哲学则用一个 why 来补充科学上的 how，最后谈到宗教，它不仅是灵感的（Teleological），而且是灵感的现实（Teleopractical）；不仅是思想的，而且是生活的；它解决需要与自由间的问题，是用一种‘善意’去获取和授予的。”^①

按马雷特的理论分析，人类学者以历史、科学作为他们研究宗教文化的立场和方法，而其目的则在于寻找宗教的起源、演变和发展的法则，寻求这些演变和发展的原因。换句话说，就是找到宗教文化和历史背景的关

系及其社会作用。

20 世纪的今天，乃是科学的文化时代，人类学者研究人类的宗教文化，应该是“科学的宗教”，是为人类文化史的发展及发挥其社会作用而研究宗教。至于神学者，照马雷特所说，则以宗教本身和哲学为他们的立场。关于这点，我们姑且不谈。但有必要说明，若以人类学的观点、方法研究宗教文化，当然与宗教家、哲学家和思想史家的目的不同，审辨和选择史料的眼光和角度也不一样。因此，本书务求内容上不至于同神学、哲学和思想史相混淆。

第二节 巫术是什么？它与宗教 有什么区别？

巫术是什么？这个问题，不仅我国学者未尝提出过明确的定义，即使欧美的人类学家也并没有给我们一个直接而简括的答案。就连在英国人类学家弗雷泽的巨著《金枝》（The Golden Bough）里也找不到一个令人满意的答案。然而关于巫术的原理，弗雷泽却对丰富的资料进行分析，并归纳为几条“定律”（law）。在他的《金枝》里，关于论述“巫术艺术”（The Magic Art）部分，第一卷由第 52 页至 219 页，都是讨论“交感巫术”（Sympathetic Magic）所利用的两个原理和两条定律，并提供了很充分的例证。《金枝》可谓研究这方面的权威

之作。现扼要介绍其原理和定律如下：

弗雷泽提出原始巫术所根据的原理可分为两点：一为“同能致同”或“果必似因”；二为接触过的东西，分开之后可隔着距离互相影响。

根据上述第一点原理产生了“相似律”（Law of Similarity），第二点产生了“接触律”（Law of contact or contagion）。

根据相似律，巫师以为他模仿什么，便可产生什么；根据接触律，他以为凡某人所接触过的东西，不管是不是其自身的一部分，只要在这东西上作了什么把戏，便和在那人身上作了什么一样。根据相似律而产生的魔力，可以称为“感致巫术”（Homeopathic magic）或“模仿巫术”（Imitative magic）；根据接触律而产生的魔力，可以称为“染触巫术”（Contagious magic）。（为分类明确起见，用“感致”较用“模仿”适当。因为倘若不含有“模仿”，也要暗示一个有意识的人物在那里模仿，这么一来便将巫术范围限得太窄了。）巫师自信不仅可以施术于人类，而且可以支配无生物。因为巫术被认为是一个伪的自然律的系统；所以有人说它是一种“堕了胎的艺术”，也是一种“伪科学”。若将它看作是一个自然律的系统，那就等于把巫术看作是准确规律的陈述。就这方面的讨论，可以叫作“理论的巫术”。若将它看作是人类欲达到目的所必须遵从的手段，便叫作

“实用的巫术”。关于这点，我们知道，原始巫师所知道的巫术，只在它的实用方面。巫师从未分析过作法时所根据的心理过程，更未曾思考过他的动作所包括的抽象原理。像一般民众的认识一样，逻辑只是内含的，不是外现的。他们的推理像消化食物一样，完全不了解心理和生理的过程。总而言之，巫术对于原始人，永远是“艺术”，而不是“科学”，永远是“实用的”，而不是“理论的”。因此，这两大原理便成为观念联络（Association of Ideas）的两种不同的误用。感致巫术建立在相似的联想（The Association of the Ideas by Similarity）上，染触巫术建立在相接的联想（The Association of Ideas by Contiguity）上。感致巫术误在以相似的东西为同一的东西；染触巫术误在以曾有过接触的东西为永相接触的东西。然而在实际上，两者常混合起来。不过感致巫术或可单独应用，而染触巫术则须援用感致的原理。一般说来，两者的特点或有些不好捉摸，不过如用特例来说明，却极易分明。两者的思想源流，实在简单得很。因为在具体表现方面而不是在抽象方面，两者都是相似的。不特在知识简陋的野蛮人中，而且在一般的无知愚民中，巫术的实质也没有什么不同。

感致和染触两种巫术，为便当起见，可以统称之为“交感巫术”；因为两者都相信相隔离的东西可以凭藉一种神秘的交感作用来互相影响。其媒介作用乃系藉着一

种像物理上的“以太”(Ether)的东西，由这里传到那里，由这件东西传到那件东西。这种看不见的媒介与近代科学上的假设，有着相同的目的，那就是企图解释存在着时空距离的两物怎样会产生物理上的影响。

弗雷泽把这两种巫术的思想律表示如下：

交感巫术(交感定律) — { 感致巫术(相似律)
染触巫术(接触律)

除了染触、感致两种巫术之外，若加以细心分析，还有一种属于“善的巫术”(Benevolent Magic)，即“厌胜”或者就是符咒这一类。这种巫术的原理是以较强的力制服较弱的力，以符咒来驱除鬼魅。我们可以说，这是“反抗的”，所以叫做“反抗律”。但严格说起来，“反抗律”所应用的原理，仍然是由相似与接触二律的原理派生出来的。所以在交感巫术下面，实在不需要再分出一种“反抗的巫术”。

现略举出各种巫术的例子，以了解它们的内容和施行方式：

一、感致巫术——同能致同的原理所常见的应用，可能就是在各时代各民族之中，用一种伤害或毁灭某人的形象来伤害或毁灭其本人的办法。因为他们相信形象怎样受苦，人也怎样受苦；形象毁灭了，人也感应而死亡(如留传到现在的“打纸人”)。这种巫术的例子实在广泛得很，其历史的传袭又是多么的悠久。在有文字记

载的历史以前的时代，即数千年前，巫术已流行于印度、巴比伦、埃及、希腊、罗马和中国，而至今日尚为澳洲、非洲、苏格兰、南洋群岛、美洲和中国西南地区等处某些民族所利用。经考古学的证明，巫术于旧石器时代晚期的奥利尼西安（Aurignacian）时代就已经存在了。

感致巫术的作用很大，在巫术行为中最为普遍。归纳近世一般的人类学著作，感致巫术的作用大致相同，在求子嗣、占卜、助产、治病、保障食物的供给、渔猎、农业、战争、报仇、拜祭天地、星辰雷雨、祭祀、禁忌等方面，都是应用这个原理的。有关的各种例证，尤其是中国古代的例证，本书下文将充分叙述。至于我国现代各地，征诸众多民族的民俗调查材料，例子亦丰富得很，但暂不归入本书叙述范围之内。本章既以介绍弗雷泽的理论为主，拟只举出见于他的著作中的一些例子加以说明。

北美洲的印第安人相信，若在沙、灰或泥土上画出某人的形象，或将任何东西看作此人身体而刺以利针，加以伤害，则可以在其本人的身上达到相等的伤害。譬如奥吉布韦（Ojibway）印第安人，欲加害于某人，即用此人的形象造一个小木偶，用针刺其心部、头部，或用箭射它。他们相信，他们的敌人会立刻在身上相当的部位受到同样的创痛。若欲他们的敌人马上致死，便将木

偶火焚或埋葬，同时唸些咒语，便会达到目的。秘鲁的印第安人则用蜡和玉米制成他们所憎恶或所畏惧者的形象，埋在所欲中伤的人所必经之路上。他们把这种做法，叫做“埋葬他的灵魂”。

二、染触巫术——它所遵循的概念是：曾经结合在一起的东西，要使之仍保持着交感关系，或是把相隔的东西联接起来，使之互相传染。这种巫术最习见的例子，就是相信人和从人身上脱落下来的东西，如头发、指甲之类，其间有交感的魔力。所以无论是谁，只要得到人发或指甲，便可隔着任何距离向该物的原主施行自己的意旨。这种巫术，常常不是单独施行的，而是混合感致作用和染触作用同时施行。例如马来人有一种巫术，搜集仇人身上的指甲、头发、眉毛、唾液等废弃物，直到他们认为足够代表此人全身各部位为止。再从蜜蜂所弃的蜂房中取出黄蜡，用蜡将上述各物捏成此人的形象。然后慢慢地用火来烤，口中念念有词，说道：“我烤的不是黄蜡，我烤的是某某人的肝脾。”如此连烤7夜之后，焚掉形象，作法者就相信，他的仇人必死无疑了。这种做法，很明显地将感致和染触两种巫术合而为一。因为塑造仇人形象的原料包括与此人曾经接触过的东西——指甲、头发和唾液。

三、反抗的巫术——例如厌胜物（Amulets）和招吉物（Talisman）是作为攘凶化吉的东西，是巫术的一种

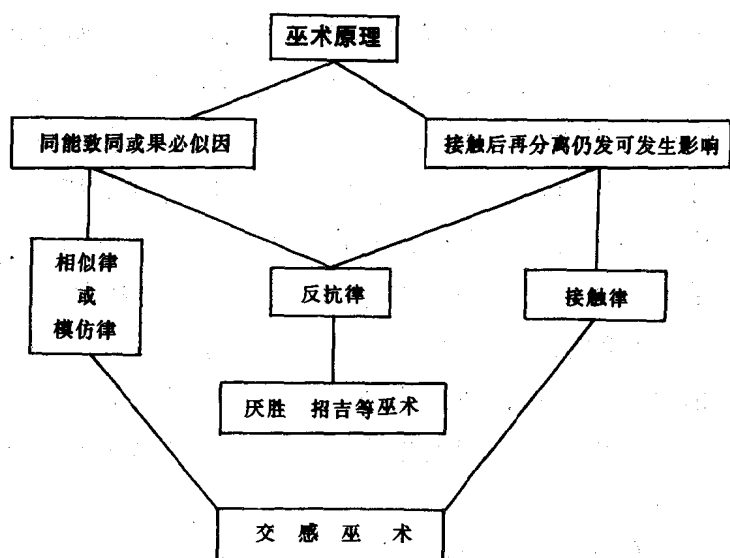
重要工具。其效验或由于物品的内在力，如珊瑚、玛瑙、有孔石、石斧（或称为“雷石”）等等；或由物品原属于强者的一部分，如英雄的骨头，某种动物的爪牙，某种植物的枝果，权威者的偶像或其象征物等；或由巫师所给予的东西，其物性可以传给接触的人。如像毛能使人有力，虎牙能使人勇猛。有的物品可招致幸运；有的能辟除邪秽。因此，根据这种巫术的特质，所谓反抗的巫术，乃合相似与接触二律的原理而成。它与以上两种巫术不同的地方，只有善、恶或积极与消极的分别罢了。

所以，巫术的种类，大致可别为三，严格可别为二。在一般的巫术行为上，常须混合应用，而以感致巫术为中心。兹综合巫术的关系图解如下：

30年代的人类学家中，研究巫术的要算弗雷泽的贡献最大。他提出的原理与定律，既经简括综述如上，那么，现在我们就可以探讨我们最初提到的问题了：巫术是什么？

在提出巫术定义之前，拟先概括列举巫术在原始阶段的含义和特性：

- 一、巫术是人类联想误用的行为；
- 二、巫术是人类克服自然和仇杀敌人的行为；
- 三、巫术是人类用某种消极的方法来自卫的行为；
- 四、巫术是伪科学，是最原始的艺术之一；



五、巫术是有仪式的。

根据以上列举的五项含义和特性，试给巫术下个简括的定义：

巫术是由于原始人类联想的误用，而幻想有一种不变的或同一的事物，依附于各种有潜势力的物品和动作，通过某种仪式冀能达到施术者的目的的一种伪科学的行为或技艺。^②

以上只将巫术的含义和特性略加解释，不敢说是为原始巫术下精确的定义。下文打算试论巫术与宗教的区别。

巫术与宗教虽然经过了长时间的混同，但观察野蛮人的信仰，我们可以找出一个很清楚的区别。通常一个

巫者在施术为人治病时，总认为精灵是致病的原因；而在施术加害于人时，则利用符咒驱使精灵去杀害仇人。对这些符咒的利用，我们可以认为是巫术行为，而对精灵的信仰却是宗教的原始观念。

野蛮人所施的巫术，可分为“正当的”（Lawful）与“不正当的”（Unlawful）两种。前者通常被视为宗教的行为，后者却被视为巫术的动作。前者的实施操于赋有特权的巫师手里，而巫师也就被看作是神的代表或某种信仰的寄托者；后者如应用符咒施术来对付仇人之类，却被认为是不正当的行为。

一般来说，巫术与宗教之间的区别在于，巫术是祈求自然力量帮助或压服对方，而宗教只是一种纯粹的信仰。但在某些宗教行为中，例如牺牲与预兆等却往往包含了巫术的特性；另一方面，在巫术行为中，如对于移像（Shape-shifting）、下雨或天晴等，为原始人所不能理解的自然现象，则往往把原因归之于神。这就很明晰地使我们知道，各种行为中都有一个中立的媒介居于其间。譬如一种巫术的符咒，被认为可以降雨，当然是一种巫术的行为，但是其中已经包含着另一种意义。因为它是一个“人神交通者”（Rapport），是神的代表者。此外象非洲的所谓“雨王”（Rain-kings），亦包含着这种神的信仰观念。久而久之，人类的生活便走向依靠神的崇拜了。假使这些崇拜是事关重大的、有势力的，那么宗

教的性质的形成则更为明显。这时候巫术便成为不正当的作法或仅为宗教的一种工具。倘若这些崇拜的对象是模糊不清的一群精灵，基本上是含有恶意的，那么，在这种情况下，巫术的成分就比宗教的成分为多。

弗雷泽认为巫术的起源比宗教为早。因为宗教所假设的“人格”是人类较高级的观念，原始人类须有充分的智力才能够认识，并以此为媒介，使人们产生信仰。巫术则不然，它所需要具备的只是一种简单的心智，人们很容易由于客观事物的互相类似便会产生一种错误的认识，以为各种类似事物之间是可以互相影响的。这是对自然现象的简单认识和错误的应用，是似乎掌握了自然力量的伪科学。而宗教则是在自然的背后讨好这个伟大的力量。所谓讨好其实就是崇拜，当人类认识到他们不能制服自然力量的时候，便想象出存在着一种超自然的力量而向它乞灵。这种意识表明，人们实际上已屈服于自然了。

弗雷泽认为宗教是由巫术发展而成的，在宗教形成之前先有一个巫术的时代，即无宗教的时代。这种说法是十分正确的。因为初民并不了解什么是“宗教”，宗教只不过是较后才产生的概念。由巫术到宗教的演变过程是渐进进化的，其间并无楚河汉界的划分。所以说，巫术是宗教的雏形。从巫术进化到宗教，其间存在着两者互相混合的时期。直到人类智慧进步了，较高级的宗

教行为才得以产生。但这不是说，有了宗教之后，巫术便完全消灭。时至今日，巫术依然遗留在现代的社会里。

关于巫术与宗教的关系，已如上述。简言之，在质的方面巫术是动作，是技艺，宗教则是信仰，是崇拜；就起源的年代而言，巫术比宗教为先；就演变系统而言，巫术统属于宗教之内；就发展程度而言，宗教当然高于巫术，是属于人类文化较高一级的表现。就两者起源的要素而言，弗雷泽所主张的起源于宇宙间无形物质“马那”的感应，与泰勒所主张的起源于“精灵”（有灵崇拜）相比，确是见高一层。因而，甚至连威廉·史密特神甫也不能不惊呼，前有灵观的巫术——宗教起源论是20世纪初期唯物论占优势的一种表现。^③不过，弗雷泽不是唯物主义者。巫术观念的起源问题，他最后还是归结为人类智慧的进化，这也是进化论人类学者共同的结论。

第三节 巫术起源的各派学说 及对这些学说的批评

一、巫术的起源引起了哲学上的争论

巫术是宗教的发端阶段，巫术比有灵崇拜为先，这种主张客观上是合理的，是符合事实的。

巫术特别流行在图腾文化的诸民族里，那时有灵崇

拜还处于发展初期或者尚未萌芽的阶段。我们可以参看存在于下面的这两种事实的一种内在的关系，这种关系是根据这些人对宇宙的观察。所有父系（Patrilineal）图腾文化及其表现，常与原始农业特性和母权遗留特性的各阶段的文化参互发展。但在世界上的许多地方，图腾文化都出现在农业与母系（Matrilineal）社会之前。这些地方的图腾文化比农业与母系文化还要古远一些。所以从时间上看来，由巫术到有灵崇拜顺序当然是很正确的。

但是另一方面，往往使我们迷惑的，却是巫术与有灵崇拜分离，或被置于有灵崇拜之后。我们都清楚，有灵崇拜把个体分为两部分，把人分成肉体与灵魂。假使拿泰勒所主张的有灵观为先的学说来做例子，精神是弥漫在无生命的自然界的所有物。这种学说往往被二元主义者利用，建立起一种最原始的精神与物质联合为一体的学说。但尽管他们利用，在伦理学及心理学上似乎还是不得不把这种单一的个体观念放在二元主义之前，换句话说，就是巫术要比有灵崇拜为先。

但我们应该特别注意，在 20 世纪初期，前有灵崇拜的趋向，却分成两大潮流：第一种是巫术的理论，其出发点是物质存在处于优先地位，并且不把它当作是有灵的。第二种是有神论的理论。其出发点是人格化的，是灵物合一的，不受肉体与灵魂的分离所影响的。

这两种潮流在同一时候出现，但巫术理论却占了优势；这是因为它受到了人们普遍的注意，而使后者逊色。这固然并非由于前有灵观的“马那”观本身固有的理论，而是根据同时代的历史背景的推动。但倘若我们明白当时两者之间的关系及其发展的推动力，就可以使我们很容易了解它为什么会受到重视。

在前一个世纪之末，一般的唯物主义者，在一方面，假设一种经常用来解释宇宙和人类满足的一种愿望；另一方面他们看透了唯心论者的弱点，因此他们想用一种一元哲学来替唯物主义效劳。事情却有点凑巧，唯物的理论很快地就得到了巫术起源理论的支持，于是巫术的起源理论便被动地占了优胜的地位^④。

我们很清楚，巫术的理论客观上确曾支持了唯物论，它的真义也是如此。在心理学与民族学上的研究，也多多少少可以决定巫术是宗教进化的起点，巫术比有灵崇拜为先。

二、智慧派、意识或社会派、情感派三派起源学说及对这些学说的批评

巫术观念的起源，有三种不同的说法。第一种说法，认为巫术的观念是天赋的。原始人类本质上就具有分辨善恶的能力，他们总是希望能够趋吉避凶。于是他们就企图在导致善或恶的因素和条件方面施术，从而再现好事而防止恶事再次发生。主张这一说的就是所谓巫

术的“智慧学派”(The Intellectualist Theories of Magic)。主张者有肯格(J. H. King)^⑤、弗雷泽^⑥、普拉斯(K. T. Preuss)^⑦、费康特(A. Vierkandt)^⑧、霍普金斯(E. W. Hopkins)^⑨等。第二种说法,认为巫术的观念是由社会形成的。原始人类并不懂得什么是善或恶,他们没有个人的行为,更没有个人产生的智力,完全是集体的、社会化的。所以巫术特别盛行在图腾文化的社会中,所有一切的禁忌等,都是由于社会压力,由于图腾社会中权威的巫师的传袭,或由于整个群体的普遍意识而产生的。由于普遍意识的需要,而生出兴奋、祈望、恐惧或感动等情绪。把这些联结起来,而产生某种因果关系的幻想或错觉,这就形成了巫术。所以,巫术是从社会意识中产生的。学者们称这一派做“意识的或社会学派”(The Volitionalist and Sociological Theories of Magic)主张者休伯特(H. Hubert)^⑩、莫斯(M. Mauss)^⑪、杜尔干(E. Durkheim)^⑫、列维·布吕尔(L. Levy-Bruhl)^⑬等。第三种说法,认为巫术是由于原始人类对大自然的恐惧而产生的一种应付方法。这完全是情绪作用的,是原始人类对大自然力量的屈服、修好或控制。控制就是一种巫术行为,修好则是宗教上的诚服,这就是所谓“情绪学派”(The Emotionalist Theories of Magic)。主张者有马雷特^⑭、哈特兰(E. S. Hartland)^⑮、贝斯(K. Beth)^⑯、瑟得布隆(Archbishop Söderblom)^⑰、鄂图

(R. Otto)^⑮、荷尔 (J. W. Hauer)^⑯、胡比 (G. Wobb 或 G. Wobbermin)^⑰等。

德国人类学家施密特对这三派加以批评^⑱。他认为：第一，智慧派太看重个人的智力与情感，而忽视了社会的起源以及意识的观念。其实对这些因果循环的理解，并不是单单由所谓先理性阶段产生。原始人类产生巫术观念，是从一种无限制的知觉以及自然现象的思维中推想出来的。这些普遍观念，可以由他们的语言暗示出来，从而形成大致类似的法术来加以控制。所以这种原始的因果观念是由于工具的存在（如语言为交际工具）才得以成为集体的智力。并不是最原始的个人智力所能产生的，更不是由于所谓先理性阶段的生物性行为的智力可以想象出来的。他们是由于集体的知觉力把个人的思想及意志联结起来，且更迅速地运用工具才产生出来的。所谓集体的知觉是社会的、意识的。工具是社会大众所共有的工具，如果太看重个人的智力与情感，这种学说当然是有所不足的。第二，社会学派又太看重社会而忽视了个人的智力，其实对这些因果的判断力，虽然是由很多人的体验产生出来的，但它发展的第一步仍然一定是由个人产生，而不必等到社会一致以后才会产生。换句话说，巫术的最初观念，并不是由于公共的祭祀仪式产生以后才发生。虽然那庄严的仪式是受了社会的影响才使其自觉，但是最初不会完全没有一点个人的

幻想成分在里面。这是到了后来宗教现象普遍以后才有的东西，并不是原始人所能晓得的。这派学说，换句话说，他们是欠缺进化观念的眼光。施密特还批评他们用以作为证明的材料，是民族学上的一些旧材料，这派的领袖杜尔干所引的材料也只限于澳洲的材料，并不是普遍的例证。第三，他批评情感派过分把原始人看作是一个迟钝的做梦者。其实只要考察一下史前期人类以及现代民族学上较为落后的民族的工具，如战具、石斧、石镞等等，由这些精巧的工具就可以证明他们具有刚健与勇敢的行动，并不完全是一个畏缩者。他们在人类的原始阶段，就能用心智去分析自然现象，形成各种类别的普遍性观念，并找出因果概念来分析种种因果关系导致的结果。所以这派完全误解了原始人的理解力，他们没有注意到原始人很早就产生了理性认识，产生了因果观念。

最后施密特认为，把这三派的合理之处加以综合，才能解释巫术是怎样产生的。但他始终赞成人类因果观念在早期即已存在，就是说人类很早就形成了善与恶的观念。由此可见，他的整个理论是以智慧说为中心，但他并不反对其他两派。他以为智慧说很容易和社会学派融合起来，因为虽然杜尔干把有生机的社会需要放在首位，但前此还有一种更初级的智慧，由这种初级的智慧发展为社会意识，这也就是所谓人类最初的智力。

他同时承认活的情感是做成一种活的态度表现，这些态度自行起始与继续，却不是巫术的作用。必须由这种情感的作用而生出一种反省，再变而为活动。反省就是人类的智慧，而活动就是应付自然的巫术行为。这种说法仍然是以智慧为主。情感学派的说法仍然跳不出智慧学派的范围。

我们撇开施密特的批评，客观地观察这三派学说。三者各有他们的基础：智慧学派以进化论为其基础；意识或社会学派以社会学为其基础；情感学则以心理学为其基础。三派的观点和立场各不相同，当然三种说法也就互有差别。施密特对这三派加以批评，并指出各派的缺点，只不过力图沟通三派的主张，以充当一个调和者而已。

第四节 巫术的分类

为什么要对巫术进行分类？因为分类有助于了解整个内容，易于作科学的分析和系统的研究。本题既属于中国巫术问题的研究，故除了对欧美一些理论进行分析、介绍外，应以适合我国的材料作为主要的研究对象。所以这里谈巫术的分类，是根据我国的材料来分类的。当然，在分类的方法上，仍需借鉴民族学的理论。

巫术的分类，可以从三方面考虑，即：（一）范围；（二）作用；（三）性质。兹分别就各方面的观点加以论述。

一、范围上的分类

在范围方面，可分广义的与狭义两种。所谓狭义的，即限于感致巫术及染触巫术两种；广义的巫术则不仅此两种巫术，同时包括禁忌、预兆与占卜等善意的巫术。

一般人谈巫术都只限于狭义方面而忽视其他。其实，如禁忌所根据的原理也是象征与接触二定律，占卜也是根据这个原理的一种巫术。它们和狭义的巫术可谓同源发生。在一般的民族学考察报告中，善意的巫术较常见到，但总比不上一般的仇杀的、积极的巫术来得生色。但据我国古书所载，这种仇杀的巫术相当罕见。这是因为古老的记载经过很多儒家学者作过隐恶扬善的删改，因而在很大程度上走了样，只留下了模糊的痕迹。所以预兆、占卜、禁忌等，虽然在理论上不是“正统”的、积极的巫术，然就我国而论，比之积极仇杀的巫术，却更表现出社会功能上的重大价值。

关于感致与染触巫术的例子，在前头已经约略提过，现再举出一部分作简单叙述。

A. 禁忌：世界各民族都有这种风俗。人类学家通常采用玻里尼西亚的土语“答布”（Taboo）为通用的名词。但我国本有“禁忌”一语，意义相同，故仍以用禁忌一词为佳。人类应用巫术的范围甚为广泛。只就禁忌

这方面而言，种类亦非常繁多。在原始人的生活中，禁忌几乎成为他们的习惯法律，大致可以按用途分为以下几种：

- a. 饮食的禁忌
- b. 作业的禁忌
- c. 关于社会组织的禁忌
- d. 时节的禁忌
- e. 关于个人的禁忌
- f. 特殊的与一般的禁忌

B. 预兆与占卜：在原始民族中广泛流行，其主要方法与分类有以下数种：

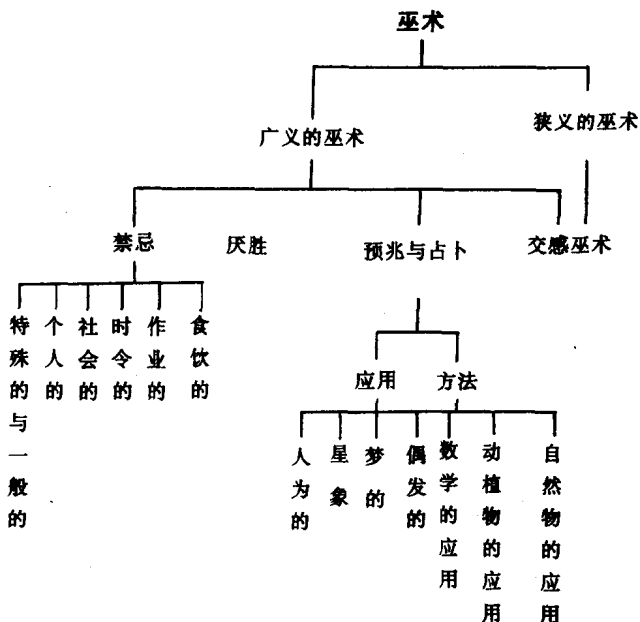
a. 方法：（1）利用自然变化现象或偶发事件为预兆的方法；（2）利用动植物或动物身体某部分为工具的卜法；（3）具有数学意义的占法。

b. 应用种类：（1）对种种偶然发生的事件，如：兵器的折断，大纛的倒地，动物的怪异举动；以及人类自己偶然发生的动作，如：颠跌、眼跳、心跳；还有不合时令的花果、突然的怪风、怪声、日月蚀、地震、塌屋，等等进行猜测。（2）详梦，梦中所见也是出于意外的，极富于预兆的性质。（3）观察星象。（4）人为的，如我国商代的龟骨卜，周代的蓍筮。

预兆与占卜的关系可谓前后相连。人类由于不可思议的现象而引起惊畏的感情和谬误的推理，便产生了对

预兆的信仰，并进而使用某种工具进行占卜，以期发现过去、未来或现在的神秘，藉以安慰个人的或团体的不安的心灵。

巫术若就它的范围来分类，综括以上所举，可图示如下：



二、作用上的分类

巫术若从作用上来分类，可分为三类。

A. 恶意的巫术。就是所谓“黑巫术”(Black Magic)，

它专指积极的方法，是教人怎样做来达到其所要求的结果。感致巫术及染触巫术应用这种作用者最多。巫师用一种直接（感致）或间接（染触）的巫术使对方感受痛苦或死亡，这也可以说是进攻性的、积极的和恶意的巫术。

B. 善意的巫术。就是所谓的“白巫术”(White Magic)，是教人不应当怎样做，以避免不希望得到的结果，这可以说是一种防御性的、消极的和无恶意的巫术。

C. 预兆巫术。介乎“黑”、“白”两种巫术之间。虽然它和白巫术很相近。但白巫术是指已知原因而设法防御的一种方法，例如厌胜物能使病者痊愈，能使弱者转强。而预兆巫术，是指未知原因而欲找寻出原因以为规避，或偶然之事物发生而预知结果的一种方法。预兆或占卜，有时不是善意的，譬如欲于杀害仇人之前，推测可能出现的预兆，或进行占卜，从而激励复仇者产生勇气。所以，预兆和占卜不完全属于白巫术的范围。总的来说，预兆和占卜是属于消极方面的，因此可以合称为消极的巫术。消极的巫术可细分为如下几种：

(a) 禁忌。

(b) 预兆占卜。这又可分为几类：

(1) 相术。这是一种由个人的面貌体态以判定个人命运的方法。如《左传·文公三年》载，周内史叔服能相人。

(2) 占星。是由星的升降及所处位置而预卜个人(普通以为每颗星代表一个人)或国家兴衰,是否有圣贤、妖异出没的方法。这种法术在春秋时代已很流行,《左传》甚多记载。《星命溯源》一书,托为唐张果之说(《四部提要》),内有:《通元遗书杂录》1卷、《果橙问答》1卷(称明李橙遇张果口授)、《元妙经解》1卷、《观星要诀》1卷、《观星心传口诀补遗》1卷。可见到了唐代以后,占星之术已著成专书,可惜未能引起古人作天文学的研究罢了。

(3) 详梦。解释梦的吉凶及应验的方法。

(4) 神签解法。神庙里的签筒和签语,是一种简化了的易筮。

(5) 酒杯占卜及鸡骨卜。如鸡卜、骨卜、肥卜、米卜等。

(c) 厌胜物、护符、招吉物都是用来招吉攘凶的。

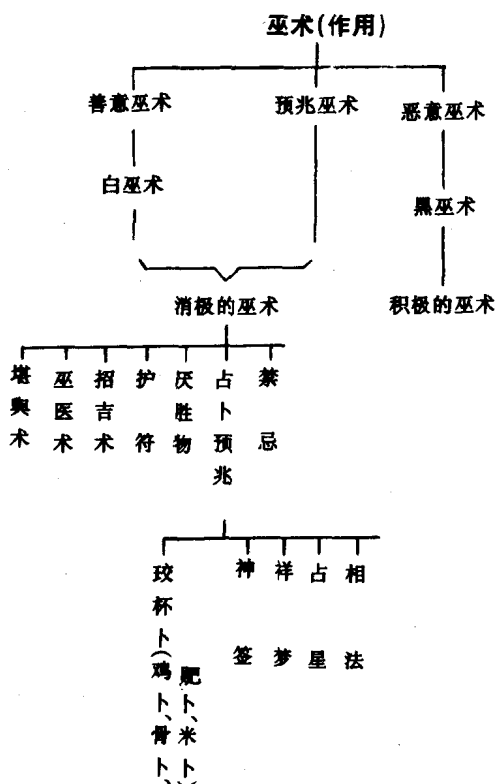
(d) 堪輿术,测定人为物如房屋与墓葬等的方位,以求趋吉避凶的方法。

(e) 巫医术,指用巫术治疗疾病的方法。

总括起来,巫术在作用上的分类如下图所示:

三、性质上的分类

从性质方面来讨论巫术的分类,可分为两种,即纯粹原始的巫术以及宗教性的巫术。兹分述如下:



A. 纯粹原始的巫术。本来巫术与宗教往往是互相混合的，是不能分开的，其关系前已论及。要之，巫术是神秘的，在文化进程上是低等的，这大概可以说就是巫术的本质，所谓纯粹巫术，即指排除了宗教性质和作用的纯巫术行为。这在原始人类宗教尚未产生以前即已存在着，但时至今日或许已极少存在。

B. 宗教性的巫术。这是宗教产生以后，尚保存在

宗教行为之中的巫术。又可分为二种：

(a) 沟通神灵的方法。自宗教产生以后即有神，人们迷信，以为神人之间可以互相沟通，于是巫师、道公便自以为有一种方法可以沟通人神。诸如“伏仙”（即招请神仙下凡附在某人的身体上）等等的法术便由此产生，这无疑是一种巫术与宗教混合的形式。

(b) 宗教仪式。宗教是由巫术演变而来的，即在今日最文明的宗教仪式中，亦不免保存了一些巫术形式，如：

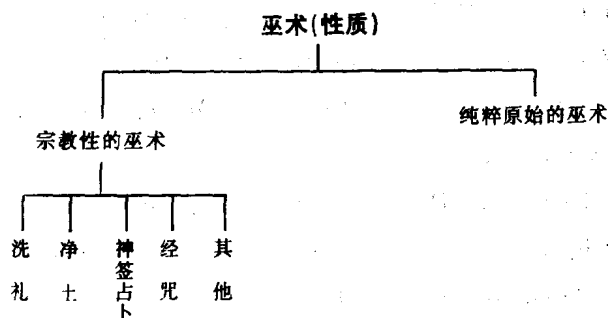
(1) 洗礼，这是根据感致定律的一种巫术方法，认为“圣水”可以将受洗礼者的一切凡俗罪恶洗去。

(2) 净土与驱魔，尤其是在佛教和道教，都有洁净土地驱除鬼魅及用种种符咒或舞动力剑等动作。

(3) 神签，它的内容是代表神说话，是宗教与巫术混合的一种预兆占卜的方法。

(4) 经咒，这是用经书中的咒语以驱除邪魔的方法。

宗教仪式里含有巫术旧形式的事实很多，这里不能一一详述。兹就巫术在性质上的分类，列表如下：



注 释

- ① Robert Ranulph Marett; *Psychology and Folklore*, London, 1920.
- ② 指巫术发生的最初阶段。因为巫术的演进，到了后来还增加了宗教和社会功能的内涵。
- ③④ Wilhelm Schmidt: *The Origin and Growth of Religion*; 1931, 英文版, “巫术与有灵崇拜”一章。
- ⑤ J.H.King: *The Supernatural, Its Origin, Nature and Evolution*.
- ⑥ I.G.Frazer: *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, 1890. 批评这书的有: R.H.Lowie: *Primitive Religion*, London, 1925. 曾这样说: “简而言之, 弗雷泽的主张无论在哪一点都可以将他打破, 虽然我将取他的定义, 但没有理由把它归结于古远的巫术是比宗教为先。”
- ⑦ K.T.Preuss: *Der Ursprung der Religion und Kunst*, 1904.
- ⑧ A.F.Vierkant: *Die Anfänge der Religion und Lauberei*.

- ⑨ E. W. Hopkins: *The Origin and Evolution of Religion*, 1923.
- ⑩ H. Hubert, M. Mauss: *Exquisse d'une Théorie générale de la Magic, Socidogie et Anthropologie*, 1904.
- ⑪ M. Mauss: *L'origine des Pouvoirs Magiques dans les Sociétés Australiennes*.
- ⑫ E. Dmckheim: *De La Définition des phénomènes Religieuses* (L'Année Sociologique): *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse*, 1912.
Notion de Principe du Mana Totémique L'idée de Force.
- ⑬ L. Lévy-Bruhl: *Les Fonctions Mentales dans Pes Sociétés Primitives*, 1910.
How Native Think, 1923, 英文版。
La Mentalité Primitive, 1922.
Primitive Mentality, 1923, 英文版。
L'âme Primitive, 1927.
The "Soul" of the Primitive, 1928, 英文版。
- ⑭ R. R. Marett: *Preanimistic Religion*, 1899.
- ⑮ E. Sidney Hartland: *The Relation of Religion and Magic*, 第一章 "Ritual and Belief", 1914.
- ⑯ K. Beth: *Religion and Magic*.
- ⑰ A. N. Söderblom: *Des Werden des Collesglaubens*.
- ⑱ R. Otto: *Das Heilige—über das Irrationale in der des Göttlichen und sein Verhatnis zum Rationalen*. 1917.
- ⑲ J. W. Hauer: *Die Religion, ihr Werden, ihr Sinn, ihre wahrheit*, Erstes Buch: *des religiönse Erlebnis auf den*

autersten stufen.

② G. Wobbermin: *Das Wesen der Religion.*

③ W. Schmidt: *The Origin and Growth of Religion*, 1931. p. 151.

第三章 马那观的中国巫术基础观念

第一节 前有灵观的马那观

英国人类学家泰勒，第一个以人类学的方法来研究宗教。他的学说认为，原始宗教的要点是有灵崇拜，是对于灵物的信仰。而这种信仰的起因，已经证明是由于对梦、异象、幻觉、疯狂及其他类似的现象存在着一种错误的理解。

泰勒这种见解，对于了解原始宗教当然很重要，而且他相信在原始人的脑子里，一定曾经存在过这种有灵观念。但事实上，他所根据的事例太少，所涉及的范围太狭了。

人类学家弗雷泽，在他的渊博动人的巨著《金枝》里，曾经分析过原始巫术与宗教的关系。他证明了人类在一切信仰产生以前的阶段，只想到要控制自然，以切合自己的实用。实施控制的方法，就是用某种符咒仪式来强迫自然遵从自己的旨意。经过了漫长的岁月之后，人们才看到巫术力量不能偿其所愿，于是对自然就有所戒惧，却又有所期待；既作祈祷，又欲反抗。人们为此

乞灵于超自然力量，崇拜魔鬼和祖先的灵魂。照此看来，巫术的起源，显然比宗教为早。

近来对于巫术与宗教的研究，多以弗雷泽此说为根据。德国的普拉斯教授，英国的马雷特教授，法国的休伯特与莫斯教授等人，都已发表了自己的见解。一部分人批评弗雷泽，另一部分人则追随弗雷泽进行探讨。虽然一些其他学派的学者攻击弗雷泽的学说不遗余力，但他们也始终认为，神秘的概念在巫术为主的时代里，是存在于初民心理之中的。至于反对者所谓：“没有一种幻想的成分在里头，”这是到了后来宗教普遍出现以后才有的事。

巫术是神秘的，所以要用神秘的人社仪式去教训年青一代，用神秘的想象去探索宇宙自然。巫术观念是属于普遍神秘力量而非个人的力量，大多数初民都信仰这种力量。例如，美兰尼西亚人（Melanesian）所称的“马那”（Mana），澳洲部落叫做“阿隆吉他”（Arung-guiltha），美洲印第安人叫做“瓦坎”（Wakan）、“欧伦达”（Orenda）或“摩尼图”（Monitu）等，名称虽异而意义则一样。此外还有其他地方，也有同样的情况。可以说凡是在巫术流行的地方，都以马那观念为其基础。根据学者们的意见，最原始的民族与一切落后的野蛮人，都信仰有一种自然的力量作用于一切事物，支配世界上的一切东西，这种力量就是马那。于是，“有灵论”

的理论就被早于有灵观的“马那观”所代替，而成为巫术的基础要素。

近年来我开始注意到中国巫术的起源问题，搜集了一些论“气”的材料进行探讨，领悟到此中的原理，恰与“前有灵论”的马那观的理论相吻合。因以撰成本章，并运用泰勒的遗留（Survival）概念及美国人类学家克罗伯（A.L.kroeber）教授的所谓的文化刺激（Stimulus）与传播（Diffusion）^①的理论来进行分析，意图找出中国巫术的基础观念及其与太平洋岛屿诸民族所存在的马那观有何关系。

本章内容，除本节介绍西方某些有关学说之外，第二节是论“气”与西洋学说中的马那思想的关系，这可算是提出了一个问题；第三节论“气”的本性与其他各种性质之区分，这是从本质上进行分析；第四节论“气”与巫术禁咒，举一些实例来证明。兹分别论述如下。

第二节 “气”与西洋学说中的 马那思想

巫术的发生，是以初民“同类相应”的观念为基础的，西方学者对此已经作过探讨。至于我国原始社会时期是否存在这种观念，文献并无记载。但从文化遗留的人类学角度来看，在经过我国古代学者哲学化了的概念

中，“气”所代表的涵义与太平洋岛屿诸民族的“马那”显然是相同的。

汉代董仲舒的《春秋繁露》，虽说是儒家哲学思想的著作，但其中有些是根据古代人民的思想改造而成的“哲理”。“气”就是其中之一，“阴阳”是其中之二。“气”与“阴阳”的思想确有其悠久的历史，且曾被认为是天经地义的原理。这并非董仲舒一人所发明，而是来自原始社会人们的思想。它的原始型就是“马那”。

《春秋繁露·同类相动》第五十七云：

“今平地注水，去燥就湿；均薪施水，去湿就燥。百物去其所与异，而从其所与同。故气相同则会，声比则应，其验皦然也。试调琴瑟而错之，鼓其宫则他宫应之，鼓其商而他商应之。五音比而自鸣，非有神，其数然也。美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也。如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。”“物固以类相召也。”“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨则动阴以起阴，欲止雨则动阳以起阳。故致雨非神也，而疑于神者，其理微妙也。非独阴阳之气可以类进退也，虽不祥祸福所以从生亦由是也。”

节录的这些话，可以揭示出：“同能政同”定律，或“交感巫术”原理的内容实质。并且表明巫术这种特性

是有神以前就存在着的。

因为这是人类对事物体验的结果，知道有水便湿，有火便燥，同声相应……等等因果相应的法则。其所以如此者“非有神，其数然也”。这显然是宗教以外的一种“数”在起“同类相应”的作用。然则“数”是什么呢？我认为就是“马那”的“化身”。这种“伪科学”的原理，保存在古文献里，由《春秋繁露》把它发挥出来。从人类学的角度来看，这些“伪科学”的巫术原理，早已存在于太平洋西海岸的我国远古人民的头脑之中。

再说清楚点，由上引的话，我们可以明白，在两件相互隔离的事物之间所以能互起作用，中间似乎存在着极有力量的媒介物，这就是“气相同则会”的“气”了。

《淮南子·览冥训》云：

“夫物类之相应，玄妙深微，知不能论，辩不能解。故东风至而酒湛溢，蚕吐丝而商弦绝，或感之也；晷随灰而月运阙，鲸鱼死而彗星出，或动之也。”“故山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，涔云波水，各象其形类所以感之。夫阳燧取火于日，方诸取露于月。天地之间巧历不能举其数，手征忽恍，不能览其光。然以掌握之中，引类于太极之上，而水火可立致者，阴阳同气相动也。”

这说明了，引起异物互相影响而发生感应的，就是同类的“气”。不同种类的“气”当会发和不同的效果。所以说，物与物间本来不发生关系，由于有了这种“气”，虽然“以掌握之中”，“引类于太极之上”，亦可立刻产生各种相同或相异的反应，所谓“感之也”，“动之也”，就是交感巫术作用的表现。这么一来，我们不能不承认，“气”的观念是巫术行为的原动力。

此外，道家所论的“一”与“玄”与“道”都是和“气”一样，具有同等的意义。

《抱朴子·地真篇》云：

“一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。”

又云：

“抱朴子曰：余闻之，师云，人能知一，万事毕知。知一者无一之不知也，不知一者无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沉羽浮，山峙川流；视之不见，听之不闻；存之则在，忽之则亡；向之则吉，背之则凶；保之则遐祚罔极，失之则命雕气穷。老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物，一之谓也’。”

此言“一”之“恍惚”与“气”之抽象相同，但一附于物体之上，便可见可闻可味可臭了，故与“气”之为物与物间之媒介的效能是一样的。

《抱朴子·畅玄》云：

“玄者自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；锦迺乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八偶；光乎日月，迅乎电驰；或倏烁而景逝，或漂泮而星流，或澠漾于渊澄，或零霏而云浮；因兆类而为有，托潜寂而为无；沦大幽而下沉，凌神极而上遊。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑；云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪；吐纳大始，鼓冶亿类；徊旋四七，匠成草昧；轡策灵机，吹虚四气；幽括冲默，舒阐粲尉；抑浊扬清，斟酌河渭。增之不溢，挹之不匱；与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穹；玄之所专，器弊神逝。”

《淮南子·览冥训》云：

“夫道者，无私就也，无私去也。能者有余，拙者不足；顺之者利，逆之者凶。譬如隋侯之珠，和氏之璧，得之者富，失之者贫。”

由此数段话可以认识“一”与“玄”与“气”与“道”，同具相等的性质。这种“气”或“一”或“玄”不仅具

有媒介的效能，而且是“得之者吉，失之者凶，”“云以之行，雨以之施”。这显然是宇宙间的一种神秘的力量，可以附在人或物的本体，召吉攘凶，但也可能遇之则成不幸的事。

《易伟·通卦验》说：

“凡易八卦之炁（与‘气’字通），应验各如其法度；则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌。”

《易伟》又说，八卦或占卜所以有灵，是在运用其“气”得当，不然则不能知日月之行，四时之政，故占卜亦须本于“气”之得其常。

《春秋繁露·如天之为》第八十云：

“阴阳之气，在上天亦在人，在人者为好恶喜怒，在天者为暖清寒暑。”

我们由上引《易伟》和《如天之为》两段话，又可以明白，“气”这东西，不是得之就绝对得吉，其中还分别出另一种不常的“气”，如《易伟》的“缪乱之气”及《如天之为》的“人之恶怒之气”，得了都反成灾异的现象。

关于这些好恶的“气”，与西方学者所发现的、存在于当代落后民族人们头脑中的一种观念：“神秘的力量”（Occult Power），是同一种东西，这就是“马那”（Mana）。“马那”是近代比较通用的有代表性的名词，

其实各地有不同的叫法，例如 Akgonkin 人称之为 Manitau (W. Jones——The Akgonkin manitau, American Journal of Folklore, 1905)。《大英百科全书》对“马那”用“神秘力量”来解释。从人类学上来说，“马那”是巫术中的重要因素。例如某种积极的禁忌，要求人们不可如此如此，这般这般，因为这里有“马那”。或者说否则就会碰着“神秘的力量”，使你遇到凶险。另一方面，也可能要求人们应如此如此，这般这般，因为有“马那”存在，可以招致幸运。在太平洋沿岸一带居住的人（包括中国，引自《大英百科全书》“mana”条），对事物常持相反或相对立的观念。他们把世界分为两层，即人神各所居其一。只有某种特殊的人物，才能运用“马那”来进行神人间的沟通交接。这显然是把“马那”当做一种巫术的媒介物，就像物理学上所谓“以太”是声与光的媒介物一样。一切原始社会的野蛮的人，都会有这种体验。例如青年人的入社仪式、结婚、战争、打猎等，都具有某种危险性，都需要获得“马那”以振奋心情，因为“马那”能够驱除招灾致病的精灵和一切怪物。道教的禁气法术和养气的原来意义，都与这种观念相吻合。

《吕氏春秋·季春纪·尽数》云：

“精气之集也，必有入也。集于羽鸟与，为飞扬；集于走兽与，为流行；集于珠玉与，为精朗；

集于树木与，为茂长。”

《春秋繁露·循天之道》第七十七云：

“是故物生皆贵气而迎养之。”

所以“气”对于生物的生长及发挥其性能是很重要的，应该好好地培养，不可轻易委弃。又云：

“是故樵天地之气，而精出入无形，而物莫不
应实之至。”

这句话也有类似的意义，并且说明“气”有附于物体和自由出入其中的性能。假使“气”一时不附于事物本身，或缺少了“气”，或遇到了“煞气”，就会产生不幸的结果。如《白虎通义·灾变》云：

“天所以有灾变何？所以谴告人君觉悟其行，
欲令悔过修德深思虑也。《援神契》曰：“行在点缺
气，逆（或作干）于天情（或作精），感变出以戒
人也。”

就是说缺少了“气”会招致灾祸及身。古人以此观念推导出政治修身上也有这种因果关系。

《抱朴子·至理篇》云：

“南林以处温长茂，接煞气则雕瘁于凝霜。”

此处道家所谓接“煞气”者，即遭遇自然中邪恶的神秘力，这种邪恶的神秘力就是一种恶的“马那”。在中国古代人的思想里，凡是两个相对或相反的名词，例如好与恶、泰与否、吉与凶，统统都可以拿阴阳来代表之。

《春秋繁露·天道无二》第五十一云：

“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一，一而不二者，天之行也，阴与阳相反之物也。”

此处言阴阳两乾相反，不过就其人体而言，关于阴阳两气相克、相生、相变的观念殊为复杂，有待另行讨论。然而我们就此亦足以观察中国人自古以来就存在着“好”“恶”的两个相反的观念。

以上的一些例子足以说明，中国原始时代“马那”思想的存在。

人类学的方法，不是片断的描述，而是着重探求起源和发展的系统理论。我们既已认识“气”的观念无论在本质上或形式上，均与在澳洲土人中所发现的“马那”观念相近似。然而“马那”究竟起源于何等古远的时代？产生这种观念的原因何在呢？考古学证明，旧石器时代晚期已出现人类的巫术行为，最明显的是1906年在尼奥（Nio, Ariege）洞穴发现的野牛（骏犴）腹部有一至四个钩钁的绘画，学者们认为这是猎人出猎前的巫术行为，是猎人企图借此以制服野牛获得丰收。只是古代文献记载尚未能反映远古时代这种实况。不过，我国古人论述“气”的出现，是与人类的原始时代的情景相联系的。稍近者如明末《幼学琼林》说：“浑沌初开，乾坤始奠。气之轻清，上浮者为天。气之重浊，下凝者为地。”明人用这套虚构的天地开辟观念来进行启蒙教

育，认为宇宙形成于“气”。这个“气”若解释为万物生于“无”，则是唯心的。倘若承认了“无”中不能生“有”，则这个“气”便是唯物论上的物质。但原始巫术是把“气”（马那）当作是物质的，这点上文已述。从文化历史遗留的观点看，上述《幼学琼林》的话虽然是非科学的，可是从历史发展的角度来分析，却可以说是人类根深蒂固的原始观念。我们追溯较早的文献记载，可以知道最原始时代就有了开天辟地的说法。如《淮南子·俶真篇》云：

“古之人有处混冥之中，神气不荡于外，万物恬漠以愉静，捭抢衡（或作衡）杓之气^②莫不弥靡而不能为害。当此之时，万民猖狂，不知东西；含哺而游，鼓腹而熙。”

以上所述的原始状态，与原始社会时代情形完全吻合。这就不能不使我们感到惊奇，古人的思想竟是如此接受民间的传袭思想，而改造成为宗教的哲理。上面所论的原始人对宇宙的观念完全是朦胧的。原始人类间或由于观察到自然界的某种突变事件而感到恐惧，并由此而日益注意到自然界的各种突变与渐变——如生与死的现象，其中似乎是有神秘的力量所使然。在那个时代的原始人类，尚没有足够的智力创造出“神”来，但“神秘”这个观念则已在他们的脑海中出现了。于是渺冥与无影无形、无声无臭的自然万物之原的“气”的观念便

产生了。故郑康成曰：“极中之道，淳和未分之气也。”《公羊传》何休注曰：“元者气也。无形以起，有形以分；造分天地，天地之始。”《淮南子·俶真篇》云：“视之不见其形，听之不闻其声；扪之不可得也，望之不可极也。储与扈冶（褒大也），浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。”这虽然能表现“气”是极抽象的东西，但它是天地万物所以生的原动力和要素。如《白虎通义·天地发生》云：

“万物怀任交易变化，始起先有太初，然后有太始。形兆既成，名曰太素。混沌相连，视之不见，听之不闻，然后剖判，清浊既分，精曜出布，庶物旋生。精者为三光，号者为五行。”故《乾·凿度》曰：“太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。”

一种根深蒂固的原始人思想，在这些文字上表现出来。说“太初”为“气”之始，并显示先有“气”，然后有阴阳，然后有五行。五行的“金”，无疑是人类进化到金属器时代才有的。故这个发展顺序是完全合理的。

又如《淮南子·诠言篇》云：

“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓太一”。

这里所谓“太一”，相当于“气”。又云：

“稽古太初，人生于无，形于有。有形而制于

物，能反其所生，若未有形，谓之真人。真人者，未始分于太一者也。”

同书《要略篇》云：

“原道者，卢牟六合，混沌万物，象太一之容，测窈冥之深，以翔虚无之轸。”

“《淮南子·俶真训》曰：天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。”

《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》云：

“太一出两仪，两仪出阴阳。”又曰：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”

《礼记·礼运》曰：

“夫礼本于太一。分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”

《淮南子·天文训》曰：

“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚霁生宇宙，宇宙生气。气有涯垠。清阳者，薄靡而为天，重浊者，凝滞而为地。”

这里所说“气”由宇宙所生，且有涯垠、重浊、凝滞，显然是一种物质。所谓“太一”者，即为浑沌之“气”也，为万物之所出，化为阴阳，推于四时，变为精灵。

我们综合以上所举各例的意思，不外乎说万物皆出于浑沌的“神秘力量”而已。蒙昧的原始人不能解释物

之所由生与所由死，而只以最粗浅的感觉，幻想其为神秘的力量所致。于此可见，我国古代之“气”，完全足以表达这个意义。又如《淮南子·俶真篇》云：

“天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霓，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。”又云：“天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间。被德含和，缤纷茏蒨，欲与物接，而未成兆朕。”

这等于说，当天地万物无一存在之前，只有“气”的存在。故“气”为万物之本，万事之源，直至天气地气错合而万物始生。“气”为万物之本，万事之源，直至天气地气错合而万物始生。“气”，既然有如此伟大的创造能力，运用在巫术的要素上亦并非无因或偶然的事。但在《淮南子》的同时期，除了天地开辟一说之外，对于宇宙的生成，尚有二神混生经天营地的另一种说法，如《淮南子·精神篇》云：

“古未有天地之时，惟象无形。窈窈冥冥，芒芒漠漠，溟濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知共所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。是故精神天之有也，而骨髓者地之有也。精神入其门，而骨髓反其根，我尚何存。”

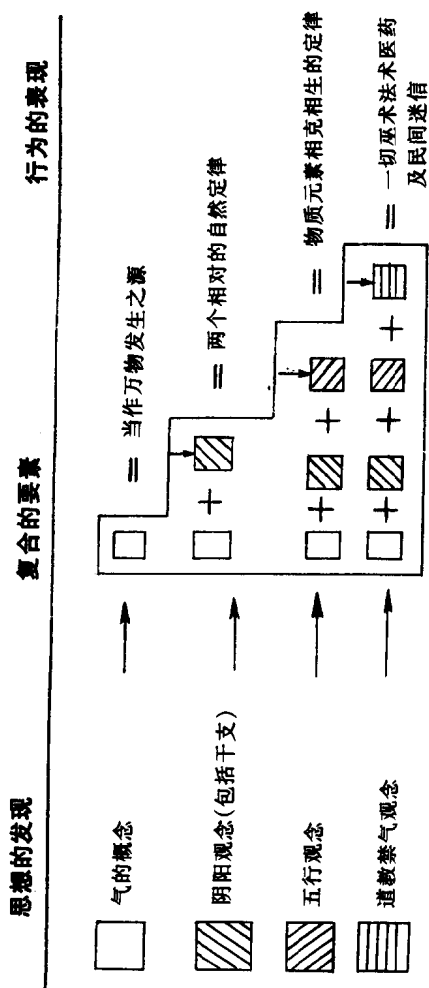
此说虽与前此所引者略有差异，然其所谓一神，不过是托于阴阳两个相对或相反的观念而成，亦不过是后人增益，而带有神话色彩而已。其与浑沌的神秘力量之为万物之原的“马那”思想并没有丝毫不同。

第三节 “气”的本性与 各种性质之区分

上节已略述“气”的发生，起于无形无质，其本性只是一种无形、无色、无臭、无觉的游离之“气”。许地山先生在他的《道教史》里说：“气在物体里头，无论是生物或无生物，都能发挥其机能或能力，故一切各有其特殊的气。从气的性质说，气有阴阳的分别。”许先生这个说法，真能看透了道家所讲的“气”。虽然在本性上说“气”是统一、是无分别的，但一遇到了物体，即能附着于物体本来的性能或机能上，得以更好地发挥其效力。例如：依于天地，则有上下之分；依于男女性别，则有刚柔；色泽，则有五色；味，则有五味；声，则有五声；人体性情，则有动静；天地开辟及人与动物之生长，同有清浊；伦理美感的观念，则有善恶，美丑。这种性质的区分，无疑并不是“气”的本性，后来物质发明愈多，气的性质就更繁复。但无论如何，有一个不变的定律：尽管分得如何复杂，总是呈现出两种相对的性质。这是根据人类原来对自然界种种事物的感

触而产生的一种最粗浅的自然定律。中国的“阴”、“阳”两个相对名词，就足以代表这种思想。而且可以追溯到我们的原始祖先，早已有了这种观念，并且遗传到今天。但我们承认，文化不是直线地遗传下来的。在其遗袭的进程中，不知有多少新的附加力量，有时把原来的本质加强了，有时又削弱了，有时却完全变换了。在文化发展的历程中，不知得到了几许的外界刺激（Stimulus）与传布（Diffusion）。所以文化常常接受外来的或由于内在发展而增益的新东西，而自身固有的文化又往往会传布给另一个集团，而成为另一个集团的刺激。我们研究文化的复合型，必须注意到内外各方面的成因，只要寻求出它的基础要素，其他所受外来传布的刺激或内在发展的成分，都可以用严格的观察法分析出来。

“气”的发生固然是起源于人类很古远的、作为巫术的基本要素的“马那”思想，但“气”之所以能代表复杂的事物，呈现出种种形态，或性质、性能，都是以后由于内外因素渐渐增益的缘故。然而“气”却没有改变它原来的观念，兹表示之如下图：



中国巫术要素简析图

注：(+)代表内外增益的事物或新刺激)

所以今日中国社会的一切巫术行为或民间迷信，是根据“气”的基础观念和综合了在历史上所接受的种种内外增益的因素而形成的。

“气”的本身既是无形、无声、无色……的浑沌之“气”，附于事物上即能呈现它的性能。如《春秋繁露·人副天数》第五十六云：

“天德施，地德化，人德义；天气上，地气下，人气在其间。”

这就是说“气”因天地人之位置而存在，又可以区分为天、地、人三种性质的“气”体。又《春秋繁露·阳尊阴卑》第四十三云：

“夫喜怒哀乐之发，与清煖寒暑其实一也；喜气为暖发春，怒气为清而当秋，乐气为太阳而当夏，哀气为太阴而当冬。四气者，天与人所同有也，非人所能畜也，故可节而不可止也。节之而顺，止之而乱……春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀。爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以丧终，天之志也。是故春气暖者，天之所以爱而生之；秋气清者，天之所以严而成之；夏气温者，天之所以乐而养之；冬气寒者，天之所以哀而藏之。”

此言春夏秋冬各“气”性质的分别，是依时令而生的；此即可知“气”有喜怒哀乐、清煖寒暑之性质，同时配

以四时，因而发挥四时之效能，而不能以人事而抑止之者。又《春秋繁露·阳尊阴卑》第四十三云：

“故阳气出于东北，入于西南，发于孟春，毕于孟冬，而物莫不应是。阳始出，物亦始出；阳方盛，物亦方盛；阳初衰，物亦初衰。物随阳而出入，数随阳而终始”。

同上书《王道通三》第四十四云：

“恶之属尽为阴，善之属尽为阳；阳为德，阴为刑。”

这表示我国对人类早已有之的两个相对的观念均用阴阳来表述，是“气”的观念的进一步发展。又《五行》第三十八引《释名》云：

“五行者，五气也。”

就是说，因金木水火土五种物质的发现而产生出五种“气”，这自然是继阴阳之后的进一步发展。此后更推论及于人间的万事万物，无不可以阴阳、五行来区分。

如《淮南子·道应篇》云：

“无为曰：吾知道之可以弱，可以强，可以柔，可以刚，可以阴，可以阳，可以窈，可以明，可以包裹天地，可以应待无方；此吾所以知道之数也。”

此言“道”者，即“气”也。“道”有弱强、柔刚、阴阳、窈明之性能，即谓随物之性质而显其性能。《白虎

通·精神篇》云：

“精神者，何谓也；精者，静也；太阴施化之气也，象水之化，须待任生也。神者，恍惚太阳之气也；出入无间，总云支体万化之本也。”

这就是依于人体，配以日月之形而区分的性能。

又《白虎通·情性篇》云：

“情性者，何谓也？性者阳之施，情者阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六律；情者静也，性者生也，此人所禀六气以生者也。故《钩命决》曰：情生于阴欲以时念也，性生于阳以就理也。阳气为仁，阴气为贪，故情有利欲，性有仁也。五性者何谓也？仁义礼智信也。六情者何谓也？喜怒哀乐爱恶。谓六情所以扶成五性。性所以五，情所以六者何？人本含六律五行之气而生，故内有五藏六府，此情性所由出入也。”

这是依于人之生理配以阴阳五行而区分的。此外，也有说“气”之运行有一定的循环秩序，如《淮南子》云：阳气起于东北，尽于西南；阴气起于西南，尽于东北；阴阳之始，皆调适相似。

故无论任何事物，均有“气”附着，而应顺着“气”的性能而进行。若逆之者，即“气”变反常，凶兆即至。如《春秋繁露·煖燠孰多》第五十二云：“禹水，汤旱，非常经也，适遭世气之变而阴阳失平。”便

指此而言。

综合上举各例所述，“气”依事物、四时而发挥其性能，因而有各种各样性质形态的表现。兹表示如下：

总之，“气”的性质，依物质四时及各种事物之性质而变更，无处不可运用。古人所分，皆不离“象征”与“相似”的原理，无论什么事物，都能依这个方法进行。巫术的性质愈多，其范围亦愈广。对于天地万物，都可以施用巫术。

	配合阴阳	配合五行	所表现之性质							
			味	臭	色	音	人性物性	情感	四时	寒暑
气	阴	水	碱	朽	黑	羽	柔弱	哀	冬	寒
	少阳	木	酸	羶	青	角		喜	春	暖
	(中)	土	甘	香	黄	宫				
	少阴	金	辛	腥	白	商		怒	秋	清
	阳	火	苦	焦	赤	徵	刚强	乐	夏	暑

中国整个的巫术系统都是依据这个“气”的观念而成立的。这就是所谓“阴阳、五行术数”。这种“术数”自然不是原始社会人们所能具备的，而是经过后人的整理，将其提高为宗教哲理。于是巫术的原始观念，便发展而为“巫术—宗教”的范畴。

第四节 “气”与巫术禁咒法术

巫术禁咒法术，据许地山先生云：“不知始于何

时”。这是可以理解的。倘若我们只从文献里头去找寻它的起源，那是有困难的。在中国古书中虽然有巫术行为的记载，巫术且已形成了有系统的“术数”。不过，研究中国巫术容易，而要研究它的起源，则非运用人类学的方法不可。人类学研究人类文化的起源与发展，以足够的、可靠的考古学材料和民族学材料依据，分析事实，总结成为理论，又由理论的指导去分析那些尚未被人所理解的事物。运用人类学的理论方法研究中国巫术的起源，就是这么一个途径。所以说，巫术禁咒不知始于何时，显然仅指无文字记载而言。但人类学理论方法告诉我们，巫术禁咒法术起源于以“马那”即“气”为基础观念的“交感巫术”原理。

据中国古代文献记载，在战国时代，如《史记·封禅书》说，越国巫道多用禁咒攘鬼。至于楚辞《九歌》，学者们认为是屈原把原来的巫词改编而成的，因为巫术之风盛行于当时的楚国。但在文献上最具原始形式的是《山海经》中的材料，关于这一点，容下章再谈。现在仅仅从现代魔术把戏的一般形式，及道教的禁气法术中举些一般的例子来说明巫术行为是以“马那”观为其基础观念的。

我们今天每每看见耍弄魔术把戏的人，惯用手来招拏天空，很像取得了不可见的神秘力量。魔术师向道具吹一口气，道具里面似乎就会感应这种气而发生什么幻

变。无疑这是魔术师的手法，但我们不能不承认这是原始巫术的遗留。^③

人们又常常在《七剑十三侠》这一类的小说上读到，元贞子怎样吹气化作一道白光来斗法，又怎样用手一扬，气从掌中出，中间有剑、丸，能与人斗法或杀害妖怪。这种种稗史和现在民间的观念，都有其悠久的历史遗袭和历史基础。现在我们且引一些文献记载为例，证明其遗袭的痕迹。《抱朴子·至理》云：

“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶。然百姓日用而不知焉（按：就是说人们用之已久而不知其即为巫术最主要的要素）。吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以群从行数十人，皆使无所畏。此是气可以禳天灾也（按：就是说可以作厌胜之用）。或有邪魅山精侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍，或形现往来，或但闻其声音言语；而善禁者，以气禁之皆即绝，此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤；而善禁者以气禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无受害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以忌禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。若人为蛇虺所

中，以气禁之则立愈。近世左慈、赵明等，以气禁水，水为之逆流一二丈；又于茅屋上燃火煮食，食之而茅屋不焦；又以大钉钉柱，入七八寸，以气吹之，钉即涌射而出；又以气禁沸汤，以百许钱投中，令一人手采掬取钱，而手不灼烂，禁水著中庭露之，大寒不冰。又能禁一里中炊者，尽不得蒸熟。又禁犬令不得吠。昔吴遣贺将军讨山贼，贼中有善禁者，每当交战，官军刀剑皆不得拔，弓弩射矢皆还向，辄致不利。贺将军长智有才思，乃曰：‘吾闻金有刃者可禁，虫有毒者可禁；其无刃之物，无毒之虫，则不可禁；彼能禁吾兵者必不能禁无刃物矣。乃多作劲木白棒，选异力精卒五千人为先登，尽捉梃。彼山贼恃其善禁者，了不能备，于是官军以白棒击之，大破彼贼。禁者果不复行，所打煞者乃有万计。夫气出于形，用之其效至此。’

又《抱朴子·登涉篇》云：

“未入山，当预止于家，先学作禁法，思日月及朱雀、玄武、青龙、白虎，以卫其身。乃行到山林草木中，左取三口气，闭之，以吹山草中，意思令此气赤色，如云雾，弥漫数十里中。若有从人，无（论）多少，皆令罗列，以气吹之，虽践蛇，蛇不敢动，亦略不逢见蛇也。若或见蛇，因向日左取三气，闭之，以舌柱天，以手捻都关，才闭天门，

塞地户，因以物抑蛇头，而手萦之，画地作狱以盛之，亦可捉弄也，以绕头颈不敢啗人也。自不解禁，吐之以吹之，亦终不得复出狱去也。若他人为蛇所中，左取三口气以吹之，即愈，不复痛。若相去十数里者，亦可遥为作气，呼彼姓字，男祝我左手，女祝我右手，彼亦愈也。”

又云：

“山中卒逢虎，便作三五禁，虎亦即却去。三五禁法当须口传，笔不能委曲矣。一法，直思吾身为朱鸟，令长三丈而立来虎头上，因即闭气，虎即去。若暮宿山中者，密取头上钗，闭气以刺白虎上，则亦无所畏。又法，以左手持刀闭气，画地作方，祝曰：‘恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关’。因以刀横旬日中白虎上，亦无所畏也。或用大禁，吞三百六十气，左取右以叱虎，虎亦不敢起。以此法入山，亦不畏虎。”

观上所举数例，我们可以明白，“气”的作用实为一切巫术的最重要因素，有了它便可以运用一切的法术，做出种种的行为和达到种种效能。如上数例，在积极方面，可以直接加害于他物，蛇虫、虎豹、精灵、鬼物、盗贼都可以控制，只要能自如运用“禁气”，便可以自如地控制一切；在消极方面，可以起厌胜的作用，防天

灾及保障安宁。所以说，无论“黑巫术”或“白巫术”均以“气”的作用为最基础的要素，其形式不过是运用“气”的一个过程而已。但我们应该知道，作法者往往称他的法术是万能而应验不爽的，而事实上，鬼是什么东西呢？人们心里有鬼，就会闹鬼；心里认为鬼已走了，镇定下来，鬼也就没有了。从根本上说，这完全是一种心理作用。假如看见一头猛虎的时候，你能镇静，能隐蔽，死伤的可能性当可以减少。倘若你十分惊恐，慌忙乱奔，猛虎就会尾随追赶，不肯放过。所谓“禁气”的功能，就是使人保持镇静。又假若是一个得道很深的道士（巫师），就一定具有这种保持镇静的素养。果真遇上猛虎或毒蛇，而能侥幸逃脱的话，他定会夸张他的法术是如何的了不得。于是经他的自我宣传，加以一般“善男信女”都愚蠢无知，且有不健全的心理，他的“法术”就更加令人相信了。于是他成了“万能的巫师”，进而被无知者奉为“先师”所降的“真身”。倘若他被猛虎杀死，自然立即消声匿迹，他的徒弟或同行也一定会替他守秘密，说什么升了仙啦等等以欺骗群众。其实像上文所述，所谓“三五禁法”不能笔之于书而必须口传者，正因为这种隐秘的传授，往往使人们觉得神秘莫测，其实“隐秘”当中不知包含了多少虚伪骗人的“要术”。巫师往往是有组织的，^④这种组织的每一个成员，第一项须严格遵守的纪律就是严守秘密。换句话

说，参加“巫师组织”是不容易的。我曾于一九三七年秋，调查广州市内的“斋堂”组织，了解其组织的严密和范围的广大。广州那时虽然说是严禁迷信，但市内和近郊的“斋堂”却不下二三百所。每所有堂主一人，各堂之上有一个最高的头头名曰“师公”。新入堂的每个堂员均须纳费，须受戒礼，赐以法号，于规定的斋期到堂聚集吃素。各堂的堂主须贡款予“师公”。传授道行是不轻易的。想要得到传授者，须经“师公”彻底了解，相信他能坚守秘密，又已付出相当代价之后，这人才会得到道行的传授，才准许他设立一个“堂口”，自为堂主，招收信徒。这就是说，只有死心塌地和师公一起去骗人的人才会得到这个权利。如此慎重考虑的原因无非是要保持骗人的假面具而已，外人却认为这是无从了解的神秘。不过这些“斋堂”还另有其社会功能。据调查所得，参加斋堂的人有百分之五十是失意的姨太太和寡妇，百分之三十是家庭中的女佣（持独身主义者），百分之一点五是男女儿童（皆堂员的子女），百分之零点五是无业的狡诈的男子。其中占最大多数的失意姨太太、寡妇和独身主义的女佣人是值得我们同情的，因为这些人把斋堂作为她们的精神寄托，斋堂又是独身主义者终老、殓葬以及死后安放灵牌的地方（据广州旧俗，独身女子不得在家中死去）。照此看来，这种斋堂似乎又是社会所需要的民间慈善组织，是失意或无所依靠的

妇女的安息场所。除此之外，所谓“法术”和“道行”，只不过是堂主和师公的自欺欺人的勾当。上文所引的例子亦何尝不然？

说来话长，我似乎已经写出题外去了，但我的意思是：由于举了上述数例，又觉得这些例子怪诞不经，所以不惜花些笔墨加以解释；而本书之目的，绝非宣传迷信，而是恰恰相反。

上节既已谈过，由“气”的本性而变成的种种性质或形形色色的效能，也都同“禁气”法术一样，是本着“气”的交感作用而形成的。为了揭露封建迷信的根源，再举几条文献的例子另加注释，分析其交互利用各种要素的来源。

《春秋繁露·求雨》第七十四云：

“春旱求雨，令县邑，以水日令民祷社稷山川。”按：求雨以水日，是根据“同类相应”或“同能致同”的原理为基础，再由五行原理推出水日，由水日应用为求雨法术的象征仪式。故求雨用水日，盖由水而得水也。

又云：“家人祀户”。据《礼记·月令》注《中霤礼》云：“祀户用肾，设主于户内之西。”按：肾属水，西为少阴，少阴为阴气始起。《春秋繁露·同类相动》第五十七云：“欲致雨则动阴以起阴”。故用肾而祀于西方。又云：“无伐名木，无斩山林。”按：春属木，故春旱无伐

木。又云：“暴巫”。按：巫能交接神人，暴之者使天哀而雨之也。又云：“择巫之清洁、辩言、利辞者以为祝，祝斋三日，服苍衣。”按：春色属苍，故春早作法用苍色。又云：“先再拜，乃跪陈；陈已，复再拜，乃起，祝曰：昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍，奉牲祷以甲乙日。”

按：十天干中，甲乙属五行之木，木属春，故春早用此日。此处转用较多，十天干与五行互相象征利用。又云：“为大苍龙一，长八丈，居中央。”按：龙为水物，施云雨日，故求雨用之。苍是东方之色，属春，故春早用苍龙。又云：“为小龙七，各长四丈，于东方皆东向，其间相去八尺；小童八人，皆斋三日”。按：东方属春，春早故东向。又云：“服青衣而舞之。”按：青为春色。

又云：“田啬夫亦斋三日，服青衣而立之，鑿社通之于闾外之沟。”

师古曰：“沟，街衢之旁，通水者也。”按此，求水而先通沟水，亦象征之意也。

又云：“取五蛤蟆，错置社之中；池方八尺，深二尺，置水蝦蟆焉；且具酒膊脯祝斋三日。”按：天欲雨则蝌蚪聚集。今欲求雨，而使此物聚集，盖“因果律”误用之故也。

又云：“服苍衣，拜跪陈祝如初。取三岁雄鸡，三

岁豕猪，皆燔之于四通神宇。令民阖邑里南门，置水其外，开里北门，具老豕猪一，置之于里北门之外。市中亦置一豕猪，闻彼鼓声，皆烧豕猪尾。”按：南属火，南门置水，水射火也；北属水，北门置猪而烧其尾，是火射水使雨下降也。

“取死人骨埋之，开山渊积薪而燔之。”按：《管子》云：“水出地而不流者，命之曰渊。”燔山渊积薪，使水流动之意也。

此外，在夏季求雨，形式又不同，亦择水日行之，居民祀灶。按：灶为火神，夏属火故祀之；祭物多用赤色，是因为夏属火，赤为火的象征。秋则无举火事。按：秋属金，火克金，故秋求雨勿举火，或不得举火者，抑阳助阴之意。祭物多用白色，盖白为秋。冬祭物多用黑色，黑为冬，色属水，祭向北方，冬属北也。

由上举诸例可以知道，我国的一切“巫术—宗教”仪式，皆以干支和五行配合，加以四时、色泽等的象征推理而成。关于“气”以外的其他中国巫术要素，如干支与五行等，容下章再谈。不过应该先明白，由“气”的本性依于各类事物一直再分下去，成为具有互相交感作用的巫术仪式。直至今日，民间一切“巫术—宗教”行为，无非也是在这个范围之内运用。其中最基本的观念就是“气”字，即“马那”。

注 释

- ① A. L. Kroeber: *Stimulus, Diffusion: American Anthropologist*, Vol. 42, 1940.
- ② 橈枪，彗孛也，据《吕览·明理篇》云：“其云状有若人，苍衣赤手不动，名曰天冲。”许地山先生云：“是冲亦云气也。杓亦星名，早见则主水灾，晚见则主旱灾，是亦凶星也。古人对不经见之自然现象，常生恐怖之心，以为主灾害。彗孛冲杓皆不经见，故以为妖气，见必有灾。”（《道教史》上册）
- ③ 英国曼彻斯特大学约翰·墨菲教授（Prof. John Murphy）谓，人类的这种手势（gesture），不仅是原始人在巫术行为时所惯用，即考察猩猩的日常动作，于祈求一件东西的时候，亦常作此种类似人类进行巫术的手势，这无疑是人类天性的表现。见英国人类学杂志 *Man*, August, 1940, Vol, XL; *Gesture, Magic and Primitive Art*, —a paper read at the Nottingham Meeting of the British Association, September, 1937.
- ④ 至于巫师组织，在英国也有。参看 1917 年，*Folklore*, Vol XXVⅢ，M. A Murray: *Organizations of Witches in Great Britain*.

第四章 生机观的中国巫术要素

第一节 宗教生机观的意义

弗雷泽的《金枝》以乃米地方的林木神祇——为土人所崇拜的骇人心目的神秘仪式作起点；他所叙述的各种巫术和宗教信仰仪式，都以生物生长繁殖作为象征，企图激发天地日雨等自然力量而加以巫术的控制。

由《金枝》我们可以知道，原始社会人类把死亡与衰老视为“重生的台阶”，或者说生、老、死是不停循环的自然现象。正如秋收与冬藏不过是春季复兴的序幕那样。

自从弗雷泽发现了这些现象以后，很多学者都受到他的影响，进而形成了所谓“宗教的生机观”（Vitalistic View of Religion）。例如克鲁莱（Crawley）的《生命树》，真奈普（N. Van Gennep）的《仪式的过程》（Rites de Passage），哈里逊（Harrison）的《缙縻丝》（Themis）等著作，论述都比弗雷泽更为详细，进一步证明了信仰与礼教实起自人生的转折点。宗教所集中注意的对象，大部分是人生的重要阶段，如生育期、青春

期、婚期与死期等等。

原始社会的人类，生活常受自然环境的支配，对于认识自然界的兴趣特别浓厚。他们以日夜的循环，寒暑的更迭，植物的萌芽、生长、开花、结果与凋谢，动物的出生、成长、变形、死亡等过程，来比照人类的生与死，认为这同样都受自然界的支配。自然界的这种支配力量，就是生死循环不变的规律。世界上的一切事物，无不受到这种伟大的自然力量的制约与支配。人类的种种希望和祈求都从这种认识出发。只要能重演“生”的序列，就可以得到“自然力量”赐我以生，赐我以繁茂盛长，赐我以幸福；而另一方面，只要能重演“死”的序列，就可以使得“自然力量”带来死亡、衰弱或不幸。所有这些祈求“自然力量”的行为都表现为巫术和宗教的仪式。巫术就是原始人类对自然界进行的“实验”。

原始人类的实验要素，就是这些“自然力量”的种种循环，像日月的运行，四时的变换，动植物的生死循环等。对于这些现象，他们以某种代表物为象征，如象征性的祭品，历法上的代表数字等，以图把这些现象操纵在自己的手里。这些象征的要素成立以后，人类根据“同能致同”的象征原理，遂把整个自然界都网罗在他们的“实验室”——巫术仪式里面，自以为能控制自然，自如地实现他们所企求的结果。

我国古代巫术的要素，除了“马那观”的基本观念之外，便是生机观。比如：阴阳是日月运行、生死、盛衰、吉凶的象征观念，干支是动植物生老衰减的象征观念；五行是物质循环的象征观念等。本章以下依次分述之。

第二节 阴阳观念的发生及其 在巫术要素上的地位

阴阳这个名词，在文献上最初见于《老子》，其次为《易系传》、《荀子》、《庄子》、《韩非子》和《吕氏春秋》，总之凡在战国末年的书籍中几乎都能见到。在那个时期，正如《荀子·王制篇》所说的：“相阴阳，占浸兆。”由此可知，阴阳属于方术上的一种内容。

当时如邹衍之辈，极力提倡阴阳变异之学。这种学说后来并被儒家采纳了。在中国学术思想史上，由此形成了阴阳家这一学派。汉代的董仲舒，及汉初成书的《易说卦传》，郑玄所注各经，都深受阴阳家思想的影响。

虽然“阴阳”一词的普遍应用，在时间上似乎晚了一点，但产生此词的时间，却不会晚于战国末年。从甲骨卜辞就可以证明此词在殷代已经出现，至于《周易》就更不用说了。所以说，阴阳这个词很早就产生了。

我们追寻阴阳观念的所由产生，单就原始占卜所包

含的意义而言，简单地说，只有吉凶两个相反的意义，这种简单地把事物分为两类的概念，是本着人类对自然界感触的一种情绪，这种情绪就是占卜所根据的基础。所以在人类有占卜以前，即有这种判别吉凶的观念。它的意义是比较原始的，代表这种观念的词语，也许是较后才出现在文字上。关于它的本来意义的来源，可以看看《系辞下传》里所说的：古者包牺氏之王天下也，仰则观法于天，俯则观法於地；观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

又朱子《先天图》云：伏羲当时画卦，只如掷玦相似，无容心易，只是一阴一阳，其始一、一一而已。

由上举的话可知，《易》里阴阳奇偶的符号，是自然而然地从人类的原始判断观念中产生出来的。相传是伏羲所发明，其实不过是一个神话，无非说明它的来源极古远而已。我们只要明白这一点，就不必竭力考证伏羲是否实有其人的问题了。

朱子又说：看《易》须是看他卦爻未画以前，是怎样模样，却就这上见得许多卦爻象数，是自然如此，不是杜撰，且《诗》则因风俗世变而作，《书》则因帝王政事而作。《易》初未有物，只是悬空说出，当其未有卦画，则浑然一太极。在人则是喜怒哀乐，未发之中，一旦发出，则阴阳吉凶，事事都在里面。更推论及于阴

阳吉凶这种观念产生之前，这种情感却酝酿在浑沌的“气”里，包含着喜怒哀乐而未发，但一经发现其中原理（阴阳）以后，就可以推出万事万物亦莫不依据它而产生变化。

《淮南子》一书更明显地说出了阴阳与“气”的关系，例如：天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。这就是说，集合天地间各种神秘的“气”，分析而为阴阳两大类，再由阴阳分析为四时——四种专门的“气”，更化为万物。由这个把万物演化由简单至复杂的系统的假设看来，阴阳的观念简直可以说是随着“气”的观念而产生的。

阴阳这个名词，它的本义是极为抽象而不固定的，如《周易注疏》引蔡氏元定曰：天下之万声，出于一阖一闢；天下之万理，出于一动一静；天下之万数，出于一奇一耦；天下之万象，出于一方一圆；尽起于乾坤二画。由蔡氏此言可知，阴阳的本性随物质而有别。所谓阖闢、动静、奇耦、方圆等，都是根据物质的本质而表现出来的。但通常无论什么事物，总有其正反两面，因此在好或积极方面就是阳，恶或消极方面就是阴。

在《周易注疏》里孔颖达又云：自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，

像二气也。这里更明白说出：阴阳发生所直接接受自然界暗示的，就是“寒暑迭来”、“日月运行”和“生生相续”的现象，所以它的本性无疑就代表了生机的现象。阳是生的，阴是死的，天下万事万物都依此运行发生。这就是自然规律，推之于万物便无所不应，无所不合。就占卜而言，它所根据的，如《周易注疏》朱子语云：圣人作《易》之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理，有是理则有是象，则其数便在这里……于是圣人因之而画卦，卦画既立，便有吉凶在里。盖是阴阳往来交错于其间，其时则有消长之不同，长者便为主，消者便为客；事则有当否之或异，当者便为善，否者便为恶。即其主客善恶之辨，而吉凶见矣，故曰八卦定吉凶。吉凶即决定而不差，则以之立事，而大业自此生矣。读了这段话，我们可以明白，占卜的基础完全在于阴阳观念。《周易》所运用的方法为八卦的变动，而八卦的基础又为阴阳。所以说，有了阴阳的观念然后有占卜，占卜本身就是求阴阳吉凶的表现方法。

前章既已举出一般巫术禁咒的例子，其中所运用的要素有干支、五行及其种种配合的象征。这些要素所产生的系统，亦可以分为阴阳两方面的区别，兹列一表说明：（见 74 页）

		阴			阳		
五行	季节	阴	少阳	中	少阴	阳	
		水	木	土	金	火	
季候的意义或作用 《尚书》别名	季候	冬	春		秋	夏	
		万物 润下 北壬 癸亥 10月、11月、12月 应钟、黄钟、大吕	阳气始动万物始生 曲直 东甲 乙寅 正月、2月、3月 太簇、夹钟、姑洗	吐万物 稼穡 中戊 巳宫	阴气始起万物禁止 从革 西庚 辛申 7月、8月、9月 夷则、南吕、无射	阳在上万物垂技 炎上 南丙 丁巳 4月、5月、6月 仲吕、蕤宾、林钟	
方干	月令	羽	角	宫	商	徵	
支律	音方	伏	动	甘	迁	任	
律音	味方	咸	酸	香	辛	苦	
音方	臭味	朽	羶	(黄)	腥	焦	
味臭	色	黑	青	黄帝后土	白	赤	
色	帝	颢	太		少	炎	
代表的神	帝	玄	句		皞	祝	
代表的神	帝	玄	青		白	朱	
精	灵	武	芒		虎	岛	

上表所列，无论五行、季候、方位、月令、干支、律中、声音、味、臭、色，及所代表各种意义的帝、神、精灵等，皆统属于阴阳两类系统里。

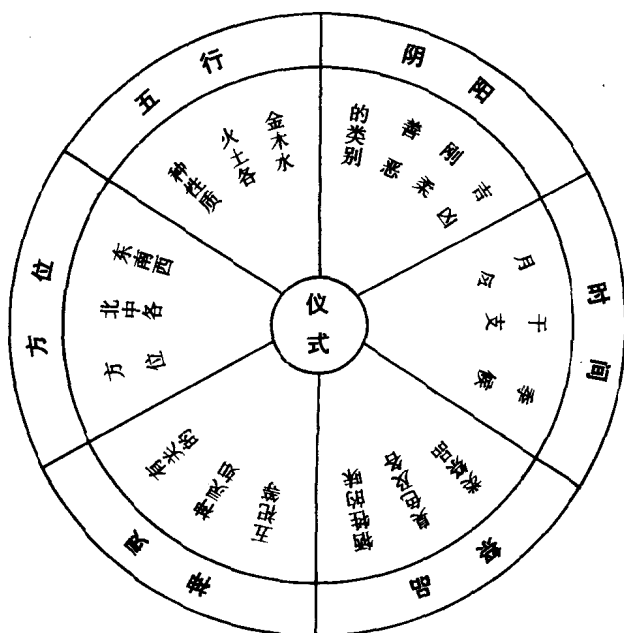
在巫术上，取其同类象征的意义互相配合运用。例如，求雨属水，故须动阴；止雨须助火抑水，故须动阳。如属春季须在东方，须以甲乙日，祭色用青等等。凡此都是属于同一象征系统。一切法术都可以如此类推。

中国巫术的每一个仪式，总括而言，须包含下图所表示各项的要素：（见 76 页）

照上举两个图表看来，中国的巫术似乎莫明其妙地神秘，其实分析起来，不外根据阴阳的观念和一种象征原理。阴阳在中国巫术上的地位及所内含的范围于此可以见到。

第三节 干支观念产生的基础 及其所推出之数

干支与五行的产生孰为先后，似乎一时不能确定。据萧吉《五行大义》云：支干者，因五行而立之，昔轩辕之时，大挠之所制也。蔡邕《礼记月令·章句》则云：大挠采五行之情占斗机所建也，始作甲乙名日谓之干，作子丑以名月谓之支。有事于天则用日，有事于地则用辰，阴阳之别，故有支干也。这是说，干支随着五行而



产生。蔡邕则说因有阴阳之别而有代表天地的干支。第二种说法是正确的。至于第一种说法，关于干支因五行而生的问题，似乎还应该重新考虑。在殷墟卜辞里，干支的应用是非常重要的，但金、木、水、火、土等文字，则简直没有看见过。可知干支在殷代已经存在而且应用甚盛，五行观念此时已否出现则尚有疑问。其次，就干支与五行两者本身的性质繁简来比较。干支代表日月天地两方面的意义，五行的意义则包含了所有万物形

成的元素。干支所代表的天地日月两方面的意义，与阴阳的意义之间的关系，似乎较其与五行之关系为密切。所以由阴阳直接产生干支观念似乎比由阴阳直接导致五行观念有更大的可能性。五行诸字不特在卜辞里见不到，甚至在周初亦很罕见。如仁、义、礼、智四端，直到汉代才勉强加入信的一端以配合五行，在这时代以前只有拿仁义来比喻阴阳，配合五行是较后的事。此处应该就人类社会文化的进化方面来作一个客观的比较。大概一种观察日月运行的法则，比有关宇宙物质构成的观念为简单；因为前者体验的对象较少，范围不甚广阔；后者所体验的事物对象较繁复，所须观察的范围极为广大，须有丰富的体验结果才能获得其法则。此外对日月天地的观察不需假借其他较大的人事上或丰富智慧的帮助，而对物质元素的观察与分析，则非到人类习惯应用金属器具以后不能获得其中的体验。所以前者所需要的环境，只要是一个原始榛莽的社会就可以激起人类观察的智慧；后者则非待人类能利用金属之后，方能对物质元素进行观察和分析，即最低限度要在青铜器时代才能产生这种观念。

根据干支与五行、阴阳的关系，干支与五行在历史上所发现的先后，物质发明和人类智慧发展的程度等种种理由，我们可以说，干支的产生比五行为早。

我们还知道，蔡邕是汉朝人，萧吉是晋朝人，当时

是阴阳五行说和方术盛行的时代，所以他俩的说法可能有偏颇，我们不能以之为准绳。

有人说，干支原来的意义是古代帝王的名号。这种说法，毋宁说是古代帝王用自己出生的日子或有特别意义的日子来作名号。^①另一种说法是，干支的本来意义就是生机观的原始意义，^②这才是可以相信的。干支观念是原始人类对自然界生机现象的长期观察而产生的，并不是政治的或崇拜英雄人物的观念。

干字有三种不同的写法：一作幹，二作箝，三作干。箝者有“枝条茎箝共为树体”（《五行大义》）的意义，幹者有“幹济”（《五行大义》）之义；干者“亦是箝义，如物之在竿上，能竖立显然，故亦云竿也”（《五行大义》）。支者“支任为义”（《五行大义》）。照此说法，干支是一种提纲挈领的符号，其所代表的，是以自然界为对象。各个字的意义分别列举如下：

甲乙——《诗纬·推度灾》云：甲者，押也，春则开，冬则阖也。郑玄《礼记·月令》注云：甲者，抽也，乙者轧也，春时万物皆解甲自抽轧而出也。故甲乙之义，甲取“押”字与“抽”字之旁“甲”及“由”之形而借“押”之音义，为处死生转捩的意义；乙取“轧”字之旁“乚”之形，而借“轧”之义，指脱“甲”而生出的意义。

丙丁——《五行大义》云：丙者，柄也，郑玄云：

丙者，炳也，夏时万物强大，炳然著见也。丁者，亭也，亭犹止也，物之生长，将应止也。是丙丁之义，丙取“柄”之旁“丙”之形，而借“柄”之义，为显著的意义，及取“炳”之旁“丙”之形，而借“炳”之音义，为万物生长至盛大显著之时期。丁取“亭”字之下“丁”之形，而借亭之义，为停止及万物停止生长的意义。

戊己——《五行大义》云：戊者，买也，生长既极，极则应成，买易前体也。己者纪也，物既始成，有条化也。郑玄云：戊之言茂也，己之言起也，谓万物皆枝叶茂盛，其含秀者，抑屈而起也。是戊己之义，“戊”借“茂”之义为盛貌，萧吉云“买也”，借其声取其义，为转易前体之意义；己借己之声而取其义，成功而有纪律之意，又取“起”之旁“己”而取起之义。与郑玄所说之意义同。

庚辛——《五行大义》云：庚者，更也，辛者，新也，谓万物成代改更复新也。郑玄云：万物皆肃然改更，秀实新成也。是庚辛之义，借更兴新之音而取其义，为万物死老之象，更新而再成秀实的意义

壬癸——《五行大义》云：壬者任也，癸者揆也，阴任于阳，揆然萌芽于物也。郑玄云：时维闭藏，万物怀任于下，揆然萌芽也。是壬癸之义，“壬”取任之旁“壬”而取“任”之义，癸取“揆”之旁“癸”而取

“揆”之义，为再萌芽复生之象的意义。

子——《五行大义》云：子者孽也，阳气既动，万物孽萌。《三礼义宗》云：阳气至，孽养生。是“子”字取“孽”之义，为万物初生，孽萌发育之意义。

丑——《五行大义》云：丑者纽也，纽者系也，续萌而系长也，故曰，孽萌于子，纽芽于丑。《三礼义宗》云：居终始之际，故以纽结为名。是“丑”字取“纽”之义，为万物终始转捩之关结。

寅——《五行大义》云：寅者移也，亦云引也，物芽稍吐，引而申之，移出于地也。《淮南子》云：寅螾动生也。《三礼义宗》云：寅者引也，肆建之义也。是“寅”字借“引”之声，而取其义，为螾移动生之意。

卯——《五行大义》云：卯者，茂也。《三礼义宗》云：卯，茂也，阳气至此，物生滋茂。是“卯”字假茂之音，为万物由移动发生而至于滋茂之意。

辰——《五行大义》云：辰者震也，震动奋迅，去其故体也。《三礼义宗》云：此月之时，物尽震动而长。是“辰”字取“震”之义，言震动脱出之意也。

巳——《五行大义》云：巳者已也，故体洗去于是已竟也。《三礼义宗》云：“巳起也，物至此时皆毕尽而起。”

午——《五行大义》云：午者忤也，亦云萼也，仲夏之月，万物盛大，枝柯萼布于午。《淮南子》云：午

者忤也。《三礼义宗》云：忤长也，大也，明物皆长大也。

未——《五行大义》云：未者昧也，阴气已长，万物稍衰，体爱昧也，故曰梦昧于未。《淮南子》云：未昧也。《三礼义宗》云：时物向成，皆有气味，是“未”字取“昧”之旁而取“昧”之义，或取“味”之义，盖言万物由长大而至成熟，成熟即有衰老之意，物衰老了即有气味的发作。

申——《五行大义》云：申者伸，犹引也，长也，衰老引长。《淮南子》云：申，呻也。《三礼义宗》云：申者身也，物皆身体成就也。是申之义假伸身之音，取引伸之意，盖谓物至此时已衰老也。

酉——《五行大义》云：“酉者老也，亦云熟也，万物老极而成熟也。《淮南子》云：酉，饱也。《三礼义宗》云：酉，犹也，犹伦之义也，此时物皆缩小而成也。

戌——《五行大义》云：戌者灭也，杀也，九月杀极，物皆灭也。《三礼义宗》云：此时物衰灭也。”是戌字取滅字之形，言万物由衰而杀而灭也。

亥——《五行大义》云：亥者核也，闕也，十月闭藏，万物皆入核闕。《三礼义宗》云：“亥劾也，言阴气劾杀万物也。

干支各个代表字的解释，除以上所举的以外，《尔

雅》则有不同名称，但根据《淮南子》的解释，则与上举的意义相同，兹列表如下：

支名	《尔雅》	意 义
寅（大岁） 卯	摄提格 单闼	《淮南子》注云：格起也，万物承阳而起。 单尽，闼止也，言阳气推万物而起，阴气 尽止也
辰	执徐	执蛰也，徐舒也，言伏蛰之物，皆散舒而 出也
巳	大荒落	荒，大也，言万物炽盛而大出，落落而布 散也
午	敦牂	《淮南子》曰：櫜枪敦盛牂壮也，言万物 盛壮也
未	协洽	《淮南子》云：协和也，洽合也，言阴欲 化万物和合也
申	涒滩	涒滩，大脩也，言万物皆脩其精气也
酉	作鄂	作鄂，零落也，言万物皆侈落也
戌	阉茂	掩蔽也，的茂冒也，言万物皆蔽冒也
亥	大渊献	渊藏，献迎也，言万物终亥，大小深藏屈 伏以迎阳也
子	困敦	困，混也，敦，沌也，言阳气混沌万物牙 孽也
丑	赤奋若	奋，起也，若，从也，言阳气奋迅，万物 而起，无不顺其性，赤，阳色也

《尔雅》谓支的名称，《春秋纬》说是大（太）阴所在之名。《淮南子》的解释和《五行大义》相同，大概

总有一点可取，即不失为一种代表生物死生循环的现象。

干支的名称，虽然内容、意义是相同的，却有不同的叫法。把《尔雅》的称谓和普通所称的子丑寅……加以比较，似乎《尔雅》所称的较古一点，也许是古代的俗称。至于普通所称的甲乙丙……或子丑寅……也许是较晚的代表字。但何以会用这些具有“生机”意义的字来代表呢？这似乎是由于它的原始意义的传统遗袭性不变吧。

徐发《历元考论》有云：古人以易草木为岁，故谓之易，后人谓之历，转音耳，其义实同。又云：伏羲作卦，原开历理。又据《路史》谓地皇：爰定三辰，是分宵晝，魄死魂生，式殷月候。其下有“草木荣替”一句。附注更有如此详细的说明：今都波之人，莫知四时之候，女贞之俗，不知正朔纪年，但云已见草青几度；流球之国，以月生死辨时，以草木荣枯为岁；儋崖观禽兽产乳识时，占储等成熟记岁；土番以麦熟为岁首；岩昌、党项皆候草木以记时序。太古之世，中国之俗，有以与蛮夷同，斯不疑者。宋代罗泌这一番说话，并不是凭空而论的。他曾实际参考了许多民族的习俗，来证明古代历法所根据的是自然界生死循环的现象，是很有价值的见解。由此看来，与其用文字学来解释干支的意义，还不如讲求实际，直接用民族学的方法进行研究，

或可得到更为正确的答案。

从上面的讨论中，我们可以综合起来，列出一个干与支所表现的生物盛衰循环意义的比较表：

干	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
植物 生长 状态	开	出	炳	停	成	起	更	新	任伏	萌

支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
动物 生长 状态	孽萌 兆发	结终 开始	移吐 蟄动	生气 滋茂	蛻退 故体	毕尽 而起	物皆 长大	稍衰 而成 有味 气味	引申 衰老	老极 成熟	杀极 皆灭	藏于 闾核

这样分析比较起来，显然可以明白，甲乙丙……的干名是代表植物发育、生长、死灭、萌芽、……的循环现象；子丑寅的支名……是代表动物，尤其是昆虫的蛻壳、生长、死灭、隐藏、孽生等现象。这是用植物来代表天或阳、用动物来代表地或阴。

干支起初可能是记录日期的符号，是历法的代用字。后来用在方术里，便除了代表历法之外，还推出各种奇偶的数字来。

根据《五行大义》论干支数所说，干支之数有通数与别数两种：“通数者，十干十二支也，干有十者，应

天之大数也。《易繁辞》说：天数五地数五，天地之数不过于十，故以干极于十。十主日，十日为一旬也。支十二者，《礼》稽命、征言、布政，十二尊卑有序。《援神契》说，三三参行，四四相扶。天有四时之气，以三月成一时，故言三三参行，四四相扶。天地人谓之三才，是为三者，物生之常数因而各生。三本三而末九，所以十二。《元命苞》说，数成于三，故合于三。三月阳极于九，故一时九十日也。支象于月，十二月为一岁也。此因干支有十与十二之数，而推出所代表之“通数”、“别数”云者，其各别所代表之数为：

支数：

- | | |
|-----------|-----------|
| ①子——九（阳起） | ⑦午——九（阴起） |
| ②丑——八 | ⑧未——八 |
| ③寅——七（阳始） | ⑨申——七（阴始） |
| ④卯——六 | ⑩酉——六 |
| ⑤辰——五 | ⑪戌——五 |
| ⑥巳——四 | ⑫亥——四 |

上列：

子午对冲其数九，丑未对冲其数八，
寅申对冲其数七，卯酉对冲其数六，
辰戌对冲其数五，巳亥对冲其数四。

其推出方法，以子之行为阳数，以午之行为阴数；以寅为阳始（上午三时至五时），以申为阴始（下午三时至五时），作为中央之数；推子午对数之法，为自子向下数，至申止，即得九数，又由午起向下数，至寅止，亦得九数，故子午之数为九。推丑未之数，自丑向下数，至申止得八，自未向下数，至寅止亦得八，故丑未之数八；余类推。

干数：

①甲——九

⑥己——九

②乙——八

⑦庚——八

③丙——七

⑧辛——七

④丁——六

⑨壬——六

⑤戊——五

⑩癸——五

天干之数如上表，其定数之法：因甲起甲子，从子，故九，己为甲配，故与甲俱九；乙起乙丑，从丑，故八，乙配于庚，与庚俱八；丙起丙寅，从寅，故七，辛配于丙，与丙俱七；丁起丁卯，故六，丁配于壬，与壬俱六；戊起戊辰，从辰，故五，癸配于戊，与戊俱五。支有十二以对冲同数，故自九至四，干唯有十以配合同数，故自九至五（引《五行大义》）。或谓其原因是干数代表天，故十之半五，为奇数；支代表地，十二之

半为六，偶数；或以支代表天地人，将十二之数三分之，各得四亦为偶数。

此种数字推定以后，最大的用处是占卜，尤其是《周易》其所以比龟甲卜法进步者，完全由于能够运用此等数字。此外如算命、堪舆都需要运用此等数字。

自一种简单而粗浅的对自然现象的观察，渐渐发展成为数字化的要素，而其原本只不过是根据人类宗教生机观的原理思想而来的罢了。

第四节 五行的思想根据及其体性

齐威王、宣王之时，稷下邹衍之徒论述终始五德之运，于是五行玄学渐次流行于各派思想中。到了汉代如董仲舒等又恢复战国时代的学说，五行之义更得以阐发。

五行思想所根据的也是阴阳的观念，《史记·宋微子世家》集解引郑玄注谓：五行之数“本诸阴阳所生之次也。”又《春秋繁露·五行相生》第五十九云：天地之气合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者行也，其行不同故谓之五行。

所以五行的产生，亦与干支一样，同属气与阴阳的系统。五行比早于它产生的巫术更为周密，发展的程度也更高。它的基本概念是：宇宙一切现象皆有一定的秩

序，都受必然的法则所制约，这些法则就是金木水火土五种物质元素相对运动的必然结果。因为这五种物质元素是“万物之先形”（《五行大义》），只要能找着同类的构成元素便可得一定的结果，或者能找着相反或不能相容的物质便可得到抗拒的结果。所以五行对中国巫术的发展影响至为重要。

现在首先分别列举金、木、水、火、土各字的含义如下：

木——《春秋元命苞》云：木者触也，触地而生。许慎云：木者冒也，言昌地而出，字从于中，像其根也。其时春。

火——《白虎通》云：火之为言化也，阳气用事，万物变化也。许慎曰：火者炎上也，其字炎而上，象形者也。其时夏。

土——《元命苞》云：土之为言，吐也，含吐精气以生于物。许慎云：土者吐生者也。又曰：其字二以像地之下与地之中，以一直画象物初出地也。其时季夏。季老也，万物于此成就方老，王于四时之季故曰老也，其位处内，内通也。

金——许慎云：金者禁也，阴气始起，万物禁止也，土生于金，字从土，左右注像金在土中之形也。其时秋。《礼记》云：秋之为言愁也，愁之为言察乎义者

也。《说文》云：天地反物为秋，其位西方。

水——《释名》、《广雅》、《白虎通》皆云：准也，平准万物。《元命苞》云：“水之为言演也，阴化淖濡流施潜行也，故立字两人交一以中出者为水，一者数之始，两人譬男女阴阳交以起一也。水者五行始焉，元气之凑液也。”许慎云：其字像泉并流，中有微阳之气。其时冬。

依上面的解释，我们可以明白，五行的意义，除了代表物质元素以外，还深受阴阳观念的影响，表现出万物生死循环的生机观念。它与阳阴的关系可列表示之如下：

阴阳的运行	少阳	太阳	(中)	少阴	太阴
物质元素 (五行)	木	火	土	金	水
生机观的意义	生	盛	含	杀	藏

五行各有它本身的“表象”，同时亦有它本身的“效能”。因此往往由于因果律的误用，以为求得如此的“表象”，就能发生同一的“效能”。这种所谓“表象”，就是如《五行大义》里所谓“体者以形质为名”的“体”，是五行“形”和它的“质”；所谓“效能”就是如《五行大义》里所谓“性者以功用为义”的“性”，是发挥它的“功用”的表现。这五种物质元素配合了阴

阳四时，更配合它本身的自然象征，所表现的“体”、“性”关系如下表：

五行		木	火	土	金	水
体	阴阳之位	少 阳	太阳	中	少 阴	太阴
	四时之象	春风和煦温 柔弱火伏其中	夏炎 炽赫烈	季夏之末， 阳衰阴长	清 冷	寒
	五行本质	温柔曲直	明热	含散持实	强冷刚利	寒虚
性	效 能	曲 直	炎上	稼 穡	从 革	润下

由此可知，所谓五行本性所表现的效能，不过是以“象征”为根据。如以五行配五德：木为代表人之威仪，据《洪范传》曰：木曰曲直者，东方，《易》云，地上之木为观，言春时出地之木无不曲直，花叶可观，如人威仪容貌也。本来“木”只是物质之一，但配以四时则象征为春，配以方向则又象征为东方。由木本身的象征而有它“曲直”的性或效能，因此再以之象征人的威仪容貌。许慎又云：地上之可观者莫过于木，故相字傍木也。此又以木来代表一切盛丽的状态。《五行大义》又云：古之王者登舆有鸾和之节，降车有佩玉之度，田狩有三驱之制，饮饯有献酢之礼。无事不巡幸，无夺民时，以春农之始也。无贪欲奸谋所以顺木气，木气顺则如其性。茂盛敷实以为民用，直者中绳，曲者中钩。若

人君失威仪，酖酒淫纵，重徭厚税，田猎无度，则木失其性，春不滋长，不为民用，桥梁不从其绳墨，故曰木不曲直也。这是把木的效能曲直，比喻于人事。若不失春木曲直的性能，即所谓顺木气者，则可以得到盛茂敷实的效果。这么一来，把原来代表一种物质元素的木，根据间接的象征意义引申而应用于道德问题上了。又如将火的炎上性和明热的本质，以象征人君的精明。若能顺火气，则可如其性，发挥其效能。土之性为稼穡，其本质为含散持实，居中央，若能顺中和之气，则土得其性，百谷实而稼穡成。秋之性为重革，其本质为刚利，若金气顺则如其性，顺其性者工冶铸作，革向成器，能诛不义，禁暴乱以安百姓。水之性为润下，其方向属北方，北方至阴，宗庙祭祀之象，若能顺水气则祭祀诚，祭祀诚则如其性，如其性则源泉通流以利民用。

以上所述是因五行的性质而引申的一切关系，兹列表如下以说明其象征的引申途径：

五行	木	火	土	金	水
性	曲 直	炎 上	稼 穡	从 革	润 下
象征	草木出地， 灿然可观， 花木曲直之 象	南方扬光 辉，夏气 极盛	土为地，道 万物贯穿而 出，居中以 中，四季成 四时中央， 为内事宫室 夫妇亲属之 象	金，杀气更 革也	水流湿就汙 下，北方阴， 宗庙祭祀之 象
效 能	顺	仪式献酢之 礼不炎	南而向阳， 听政雄俊， 助明主顺人 土之用	九族有序， 骨肉有恩， 有谷实而稼 穡成	诛不义，禁 暴乱，杀伐 必应，工冶 铸革形成器
	逆	春不滋长， 桥梁不从其 绳墨，春凋 秋荣	内乱火灾， 亲佞臣，冬 温夏寒	亲疏无序， 妻妾过度， 稼穡不成	冶铸不化， 万物不成
应从与 禁忌	宜威盛，忌 失礼	宜听明言， 忌暗	宜中和，忌 无序	宜诛伐，忌 不备贪色赂	宜祭祀忌 不敬

五行的思想，无疑是起源于原始社会“对宇宙间的事物产生了分类的要求”^④而形成的，最初是阴阳的观念，进而分化为较复杂的五种物质元素，后来再加上很多象征的思考和因果律误用的结果，由是便可以配合运用于一切的方术，遂成为方术的主要因素。五行的应用略述如下：

第一是天文。如占星术，《尚书·皋陶谟》的“抚于五辰”与《春秋繁露》的“天有五行”，都是指五星而言。邵康节《皇极经世书》说：五星之说，自甘公石公始。刘向《七录》又云：甘公楚人，战国时作《天文星占》八卷。又石申魏人，战国时作《天文》八卷。他们都是占星家，认为五星的运行与天灾人祸，年成丰歉等有必然的联系，《左传》里与占星有关的记载很多，都是与五行配合来说的。

第二是医药。《黄帝内经·素问》开卷第一章《上古天其论篇》即有云：上古之人，其知道者，法于阴阳和五术数。所以中国道数所根据的阴阳五行思想，是一种象征的方术，不能称为科学。所谓阴阳、寒热、虚实等等，有必要重新加以解释。

第三是相胜相生。五行既有它的优势，有支配万物的性能，载于文献者，如《吕氏春秋》、《礼记·月令》等记述最多，屡见“木气”“火气”等文字。《吕子·似顺论处方》以金木水火的性质不同，说“金木异任，水火殊事”。由此可见战国时代已有相胜相剋之说产生，到了汉代相生之说与之汇合，一切禁咒法术均可借此而行，其应用异常广泛。

第四是禁忌。五行生剋都依一定的运行法则，假使出现紊乱而互相触犯，则会发生种种灾变，有如下述情况：

《春秋繁露·治乱五行》第六十二云：火干木，蛰虫蚤出雷早行；土干木，胎夭，卵殒鸟虫多伤；金干木，有兵；水干木，春下霜；土干火则多雷；金干火，草木夷；水干火，夏雹；木干火则地动；金干土则五谷伤，有殃；水干土，夏寒雨霜；木干土，倮虫不为；火干土则大旱；水干金则鱼不为；木干金则草木再生；火干金则草木秋荣；土干金，五谷不成；木干水；冬蛰不藏；土干水则蛰虫冬出；火干水则星坠，金干水则冬大寒。”

万物都以五行为代表。行事若不依五行的顺序进行，就会有不祥发生。现在还流行于民间的“通书”，供一般民众选择一切有关起居行事的日期，如丧葬、农事、疾病、经商、结婚、建筑、盥洗、祭祀、出行……等等。“通书”过去的社会作用极大，简直是民间一切起居行事所根据的“宝典”。不过，它所根据的也不外乎阴阳五行思想。其一般标准原则如下表：

五行	宜于所行之事例	禁忌
木用事则行	宜于生或吉利之事	伐木
火用事则正	宜于农事封疆田畴之类	纵火
土用事则养	宜于养息之事	兴土功
金用事则修	宜于建筑及死丧之事	焚金石
水用事则闭	宜于祭祀之事	决池堤

第五是杂配与法术，就是在某种祭祀仪式上，如祭

日、祭品等的配备，已于前面述及，五行的应用亦以此种杂配为最普遍。

注 释

- ① 王国维说：观殷人之名，既不用日辰者，亦取于时为多，自契以下，若昭明、若昌若、若冥，皆含朝暮明晦之意，而土恒之名亦取象于月弦，是以时为名号，乃殷俗也。（见《殷卜辞中所见先公先王考》）
- ② 同①，王国维亦以帝王名字乃按自然朝暮明晦为准。是以代表名号之干支符号同样取象于自然循环的生机观念无疑。
- ③ 下表参据《五行大义》及《春秋繁露》制成。
- ④ 顾颉刚：《汉代学术史略》，1935。

第五章 中国古代占卜先形的预兆

第一节 社会功能学说的应用

社会功能学派人类学家马凌诺斯基论巫术的整个文化功能时曾说过：巫术的整个文化功能，乃在填补在极重要的事务上未被人类操了左券者所有的缺憾与漏洞。为了达到这种目的，巫术给原始人以一种坚定的信念，坚信自己有成功的力量；又给他们用作在精神上的实用技术，用于普通的方法不中用的时候。巫术就是这样使人进行最重要的事务而有自信心，使人在困难情况下能保持心理上的平衡与完整——要是没有巫术的帮助，他们便会被失望与焦虑、恐怖与怨怒、无从达到目的的爱恋与无可如何的仇恨等等，弄到一蹶不振。^①

马氏这个说法，确能代表功能学派的独到见解。的确，当我们在研究巫术的社会功能的时候，我们要重新估定巫术对文化的价值。我们应该暂时放弃智慧学派与情感学派的见解——当我们不谈它的起源的时候，无论马凌诺斯基也好，泰勒也好，甚至弗雷泽也好，都同样忽略了文化的社会功能一面。无怪乎马凌诺斯基说过：

“起源是一般人类学家的危险。”^②无疑我们通常都知道，研究人类学往往特别注意于人类的起源问题（当然指体质与文化两方面）。正因为太注重于起源，所以得出的结论，总不能实际上达到历史上的价值。但另一方面，社会功能学派亦有其偏颇的地方，他们过于看重“功能”方面，而完全不提一切文化的源流，所以马凌诺斯基的学说只适用于文化发展的中段，而不能解决文化的起源。

巫术的发展过程，由每个人的感触与发现开始，最终成为社会的所有物。因为巫术假使不靠社会力量去推进与保存，就一定不能普遍存在。换句话说，它假如不被社会集团——尤其是图腾社会所利用，它的历史价值早就消失了。

马氏虽然着重于宗教巫术的社会功能方面，却和社会学派领袖杜尔干有点不同。杜氏以为宗教是社会的，是神圣化的社会，或者简单就是一个社会。杜氏的学说片面承认社会的力量的绝对性，而否认个人的力量。马凌诺斯基却不同意，他认为宗教既不是绝对社会的，也不是绝对个人的，而是社会与个人的化合物。他批评杜尔干说：然而仔细一想，我们对于杜氏的学说便不能不有很大的怀疑。每个真有诚恳深切的宗教体验的人，都知道宗教情绪最强烈的场合乃在孤独的时候，乃在离开尘世而专心致志不为名利所扰的时候，而不是在众目睽

睽之下。那末原始宗教能够离开孤寂而有所启发吗？凡是亲眼看见过野蛮人或者仔细研究过这类文字记载的人，都不会怀疑原始宗教是在孤寂中得到力量的。……这一切事实加在一起，虽不能说宗教绝对地仅仅属于个人的，也使我们不难明白，为什么宗教不会仅仅是社会的。

这种心理状态，自然有一部分乃是由于社会的影响。因为特殊的禁令，是被社会传统所指为不可趋近的。然而传统之所以有效，乃在于个人在心灵深处已经潜移默化而把它视为固然了。所以宗教既不完全是社会的，也不完全是个人的，而是社会与个人的化合物。^③所以马凌诺斯基的学说，不特看重巫术的社会作用，而且注意到个人的自觉与反省作用。

因此，原始宗教不仅追求个人精神达到完整，同样要使社会达到完整。马凌诺斯基举出原始社会中的丧事为例。何以丧葬仪式弄得那么庄重？这是因为群体内的一个成员死了，尤其当死者是一个重要的人物时，实际上乃是群体的一个重大损失。假设没有一次庄重的仪式来驱除这种不祥，群体就可能会由于惊惶而发生不幸的事件——抛弃尸体，毁灭死者一切遗物，离开本村，等等。在这种恐怖与惶惑情感出现时，如果不去振奋和安定人心，不去恢复社会安定的生活常态，人们便会各自逃走，而使团体瓦解，以至毁灭了原始文化的物质基

础。所以原始社会里的死亡，并不只是社会减少了一个成员而已。死亡这件事可能会诱发原始人类潜在于各人身上的自保本能，从而危害到群体的协调统一。而群体的协调统一又是极其重要的。群体必须有这种协调统一，才会有社会组织，才会有传统，才会有整个文化。倘若初民出于对死亡的恐惧而产生了破坏组织的盲目冲动，那还会有什么传统的延续，还会有什么物质文明的存在可言呢？这么说来，宗教的作用就在于能注意到某些个人在群体遇到困难时所产生的某种自私和自保本能的行爲，并使这种因“生的欲求”而来的积极冲动，得到神圣化的作用。原始人类的心理在无形之中给宗教仪式感化了，得到了宗教仪式的安慰和精神上的统一，整个社会组织从而得到了维护，不因遇到困难而解体。马凌诺斯基说道：祭祀的礼——有了这些，宗教便可战胜恐惧、失望、灰心等离心力，而使受到威胁的群体在生活上得到最有力的新的协调机会，再接再厉的机会。用简单的一句话来说，宗教在这里所尽的使命，乃是保障了传统与文化，战胜导致失败的本能和只有消极一面的反应。此外他更举例说明，入社仪式的隆重和采用摧残青年人身体的手段，目的乃在于使青年人能深深体味到祖宗传统规律的滋味，使他们经受过这种仪式的痛苦之后，确能遵守群体的共同纪律。尤其是图腾的禁忌，使群体的组织愈加团结。其他如图腾崇拜的共同一致，其

中的巫术仪式是“族团的要件”等，都具备社会功能，我们不应仅仅以“迷信”或“粗野”来概括原始人的文化状态。对马凌诺斯基的学说作了粗略讨论后，我们赞成他所说的：在原始人类无法抵抗自然势力的时候，巫术宗教对当时社会所起的作用，仅仅是在消极方面的。这种学说在研究人类文化的方法上是有所贡献的。尤其是在研究中国宗教文化史上，它指明了我们今后应如何重新估计古代宗教仪式的价值，使之和当代的社会发生广泛的联系，以及应该如何去避免持有“古代的迷信”或“古代一切都是金科玉律”这样两种片面的看法。

《彖上传》有云：圣人以神道设教，而天下大服矣。这种说法有什么意义呢？就是明白地声言：古代的神道或宗教，是与当时的社会发生很大关系的。原始社会利用神道来控制整个社会组织，对当时的教化起了绝大的作用。

神道设教的这些产物，真是五花八门。现在我们可以先谈谈占卜的社会作用。

《系辞上传》曾经说过：《易》其至矣乎，夫《易》圣人所以崇德而广业也，知崇礼卑，崇效天，卑法地。又程子《易法后序》言《易》之作用有云：《易》所以定吉凶而生大业。朱子《周易注疏》亦云：《易》只是为卜筮而作。故《周礼》分明言大卜掌《三易》：《连山》《归藏》《周易》，古人于卜筮之官，立之凡数人。

秦去古未远，故《周易》亦以卜筮得不焚。今人才说《易》是卜筮之书，便以为辱累了《易》。见夫子说许多义理，便以为《易》只是说道理，殊不知其言吉凶悔吝皆有理，而其教人之意无不在也。今人却道圣人言理，而其中因有卜筮之说，他说理后，说从那卜筮上来作么？上古之时，民心昧然，不知吉凶之所在，故圣人之作《易》，教之卜筮，使吉则行之，凶则避之，此是开物成务之道，故《系辞》云：“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。正谓此也，……圣人作《易》本是使人卜筮，以坚所行之可否？而因以教人为善。

由此可知，古代占卜的重要作用还是在于教化。因为人到了困难的时候，就会觉得无所适从。到这个时候，他很可能站在为善与作恶的分岔路口上。占卜就是用来弥补人类这个缺憾，使精神得到慰藉，人人往善的路上走，所以朱子又说道：《易》中都是贞吉，不曾有不贞吉，都利贞不会说利不贞……至理之权舆与圣人之王教，寓于其间矣！大率为君子之设，非小人盗贼所得窃取而用。这都是说明占卜的作用是指示人们去做善人，并不告诉人们怎样去作奸犯科。但所谓“权舆”者，已经说明占卜岂能信以为真乎？

中国上古史料，记载占卜的事实特别详细，这部分史料，因秦以其为卜筮之书而幸得保留不毁。另有一部分原因，却在于它能适合帝王贵族乃至平民的需要。无

论婚嫁生死，甚至日常生活，都需要利用它。它本身就有纵横两面的普遍性，所以它的遗留和演进的痕迹特别显著。占卜本身的发展，到后来愈来愈复杂，《周易》尤具浓厚的玄学意味，为一般学者所乐意研究。此外，由于人类本来就十分希望预知未来的事，所以无论任何民族，均有占卜的行为或信仰。古罗马亦设有卜正，用以占考超乎天然现象之事者，名曰“灵兆”。战争与否取决于占卜，法律之存废亦取决于占卜，均与中国古代的情况相同。占卜于是成了统治者的工具。

我国古代占卜的社会作用，概言之，其范围最少有如下十方面：（一）帝位，（二）祭祀，（三）征伐，（四）生子，（五）狩猎，（六）婚姻，（七）入社式，（八）牺牲，（九）梦占，（十）疾病等。至于时代上的划分，仅就占卜本身形式的发展，可划分为三期：（一）预兆期（殷商以前时代为主），（二）骨甲卜期（殷商时代为主），（三）蓍筮占期（周代为主）。本书拟对占卜的作用和种类进行横向研究，对占卜发展的三个时期作纵向的研究。

第二节 论《山海经》中的预兆材料

一、关于《山海经》之性质与时代问题

《山海经》是一部什么性质的书？究竟是什么时代

的作品？这些问题，古人与今人均有所论述。关于其性质问题，说是地理的书者有之，说是小说之最古者有之，说是神话的记载者有之，莫衷一是。要之似皆可谓言之有理也。兹不揣浅陋，试行论述如下：

《四库提要》云：书中序述山水，多参以神怪，故《道藏》取入《太元部·竟字号》中。究其本旨，实非黄老之言，然道里山川率难考据。案以耳目所及，百不一真，诸家竟以为地理书之冠，亦未为核实定名，实则小说之最古者尔。

此说以《山海经》为小说之最古者，其说颇足取。盖小说一名，古代含义甚广，举凡记载一切神话、传说、歌谣、异俗，皆可称为小说。小说与所谓历史（正史）是对立的概念。怪异的俚谈巷闻，不堪采入正史中者，皆可为小说，其实古代小说可能就是当时的社会史。

清代郝懿行《山海经笺疏叙》云：《左传》称禹铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸，民入山林川泽，禁御不若，螭魅罔两莫能逢旃。《周官》左氏所述，即与此经义合。……美哉！禹功明德远矣，自非神圣，孰能修之，而后之读者，类以夷坚所志，方诸齐谐，不亦非乎。

这是郝氏赞同《左传》所说，指《山海经》为地理之书，岂仅把它作为神话怪异趣闻看待。其实将《左

传》及郝氏的意见，推而演之，所谓“民知神奸，故民入川泽，不逢不若、螭魅、魍魉，”就是说使人民认识大自然之鬼物（神奸）意外（不若），神灵（螭魅、罔两）等，而施以某种控制或规避的方法，即一种巫术宗教的法术。

西汉侍中奉车都尉光禄大夫刘季（即刘歆）《上山海经奏》云：“山海经者文学大儒皆读，学以为奇，可以考祲祥变怪之物，见远国异人之谣俗。故《易》曰：“言天下之至赜而不可乱也。”博物之君子，其不可惑焉。

刘季这一段话，举出两个值得注意的解释：

1. 可以考祲变怪之物——所谓能“考祲祥”，就是以天时之幻变或动植物之出现，来预占吉凶将降的一种法术。所谓“变怪之物”，可有两种解释，一是指自然的变象，一是指人或动植物的突然变化。古人不明白事物变化的原因，而设想为灵物所致。他们认为某种动物出现就是“国将有悲”之类的预兆。这就是他们所谓“考祲祥”的方法，即以之预知未来以作防避的一种控制自然的方法。

2. 远国异人之谣俗——“远国异人”者也许是指边远的民族，“谣俗”也许是如江绍原之用作 Folklore 的翻译名词^⑤，即现在通称的“民俗”。^⑥由此看来，刘季是把《山海经》看作一部记载民俗的书。

明杨慎《注〈山海经〉序》云：盖其经而可守者，具在《禹贡》。奇以不法者，则备在九鼎。九鼎既成，以观万国。同被象而魏之，日使耳而目之，脱辘轳之，使重译之，贡之，续有呈焉，因以为恒而不怪矣。此圣王明民牖俗之意也。

杨慎把《山海经》看作是一种“明民牖俗”的书，释言之，也许是一种昭示或介绍异地民俗的东西。他的说法正与上说的意义相同。

晋张华好观秘异图纬之部，摭采天下遗逸。自书契之始，考验神怪及世间闾里所述，造《博物志》四百卷。这位张华也许可说是晋代的一位民俗学家，其《博物志·序》曰：余视《山海经》及《禹贡》、《尔雅》、《说文》，地虽悉备，各有所不载者，作略说出，所不见，粗言远方，陈山川位象，吉凶有征，诸国境界，犬牙相入，春秋之后，并相侵入，其土地不可具详，其山川地泽，略而言之，正国十二。博物之士，览不卸焉。他把《山海经》看作一种人文地理的记载。

近世学者也有论述《山海经》一书性质的。如王国维说：夫《山海经》一书，其文不雅驯，其中人物，世亦以子虚乌有视之。《纪年》一书亦非可尽信者，而王亥之名，竟于卜辞见之。其事虽未必尽然，而其人则确非虚构。可知古代传说存于周秦之间者非绝无根据也^⑦。王国维可说是具有民俗遗袭的眼光，他以王亥一名证明

《山海经》一书为殷代的东西，自是确凿不移的证据。此外，还有认为是神话类的。如鲁迅就认为小说之渊源出自神话，还介绍了作为中国神话传说代表作的《山海经》、《穆天子传》、《楚辞·天问》等^⑧。冯承钧云：中国古代史，人事神话参杂。时代愈远，神话愈多。古之治史者不能不取材于是，采其成立已久之故事，衍绎而成史文。其尚未流行者，则屏弃不录。洎后其说流行，史家复又收之。此孔子删书所以断自唐虞，而司马迁又取“旧俗风谣”，上始黄帝。司马贞复采成说，又补三皇也。由是观之，神话之影响大矣哉！其结论又云：吾人寻研古代神话之结果，可知列为经典之《尚书》，其价值与《山海经》相等。若就古代神话方面验之，其价值实不及《山海经》远甚。盖一则窜改神话，一则写实也。^⑨郑德坤于1936年曾在《史学年报》发表《山海经及其神话》一文，全文分为七段：

- ① 绪论：说明神话性质及《山海经》的神话价值；
- ② 《山海经》的形成，讨论《山海经》的篇目；
- ③ 前人对《山海经》的见解；
- ④ 《山海经》的作者及其著作时代；
- ⑤ 《山海经》的神话，分哲学的、科学的、历史的及社会的五类；
- ⑥ 《山海经》神话的演化，说明方士化、与南部神话互相混化及相连化的三种演化趋势。

⑦ 结论，说明《山海经》神话的解释及价值。

此外尚有胡钦甫的：《从〈山海经〉的神话中所得到的古史观》^⑩，钟敬文的《〈山海经〉神话研究的讨论及其他》^⑪，古铁的《中国古代的神话》^⑫，卫聚贤的《古史研究》，江绍原的《中国古代旅行之研究》等著作。虽各人的观点不同，然却一致承认《山海经》是一种可作上古史史料的书本，自有它的写实价值。其他讨论《山海经》成书年代的著作，如何定生的《〈山海经〉成书之年代》^⑬，陆侃如的《论〈山海经〉的著作时代》^⑭等，都认为《山海经》本身的材料是古代的东西。

关于《山海经》之时代与作者问题，我把个人的意见略述如下：

《左传》曰：禹著鼎象物，使民知神姦。据此，《山海经》当是夏禹时代的东西。又《列子》谓：大禹行而见之，伯益知而名之，夷坚闻而志之。《论衡》说：禹主行水，益主记异物，海外山川表无不至，以所见闻作《山海经》。刘秀《上〈山海经〉表》曰：《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国，人民失据，斂陷于丘陵，巢于树木、鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山槩木，定高山大川。益与伯翳主驱禽兽……禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶著《山海经》。皆圣贤之遗事，古文之著明者也。《隋书·经籍志》云：萧何得秦图书后，又得《山海经》，相传夏禹所纪。

刘子骏表云：出于唐虞之际。赵长君《吴越春秋》亦称：禹益所作。以上各家，都是根据古来的传说，谓《山海经》的事实乃唐尧虞舜夏禹的东西。此外另有一派，如史迁云：禹本纪《山海经》所有怪物，余不敢言。这是怀疑而未言为何时何人所作的东西。又如《四库提要》云：观书中载夏后启、周王文及秦汉长沙，象郡、诸暨、下雋诸地名，断不作于三代以上。殆周秦间人所述，而后来好异者又附益与歟？观《楚辞·天问》多与相符，使古无是言，屈原何由杜撰。此外，《颜氏家训·书证篇》云：《山海经》禹益所记，而有长沙、零陵、桂阳、诸暨，由后人所属，非本文也。今考《海外南经》之篇，而有说文王葬所，《海外西经》而有说夏后启事。夫经称夏后，明非禹书；篇有文王，又疑周简；亦是后人所属也。至于郡县之名，起自周书。《周代·作雒篇》云，“为方千里，分以百县，县有四郡，”《春秋左传·哀公》云，“克敌者上大夫受县，下大夫受郡，”杜元凯注云，“县百里，郡五十里”。今考《南次二经》云，县多土功，县多放土。又云郡县大水，县有大繇；是又后人所属也。郝氏《笺疏序》云：因知《五藏山经》五篇，主纪道里，说山川，真为禹书无疑矣。而《中次三经》说青要之山云：“南望埤渚，禹父之所化。”《中次十二经》说天下名山，首引禹曰。一则称禹父，再则述禹言，亦知此语必后人所属矣，他们所作的论断

是以书中所羼入词语的时代特点为根据，再深入一步分析书的原文和增加的成份。故我们可以明白，《山海经》的内容，从民俗学的传袭和遗留的眼光来看，主要是唐尧夏禹时代的传说，具有相当的文化价值。但《山海经》历史传袭的文化价值，是由多数人在不同的历史时期累积而成的，并非个别作者或少数人的一朝一夕之功。所以《山海经》这本书，不能说是出于一人之手，也不能说是某个时代的作品，更不能说尽是西汉的东西。它是古代累积的“古代传说”，它的很多内容都有历史民俗学上的价值。

二、《山海经》所载的预兆方式

占卜是巫术的一种，因为它同样地根据象征原理，希冀发现当时人类智慧尚未能了解的奥秘。占卜的方法大致可分为两种：一是利用自然物方法，二是人为的方法。前者即称为预兆，后者可统称为占卜。

预兆的特质，即以意外的偶发现象，而应用象征原理以猜详其结果。所谓偶发现象通常是指动物的怪异举动，不合时令的植物花果，及地理的变异等等。例如刘秀的《上〈山海经〉表》所谓：可以考祲祥，变怪之物。说的就是借用某些偶发的现象来预占吉凶将降的一种方法。

这种方法在原始民族中极普遍地流行。例如南洋群

岛的土人以鸟类为预兆的主要对象，海蒂恰克人由发自前后左右的鸟声来分别猜详种种的吉凶。林惠祥考察台湾番族之后^⑮，说土人出门猎取人头时也听一种鸟名“丝主丝里”的鸣声以验吉凶，如鸣声悲惨则不敢动手。婆罗洲某个猎头民族的土人，于天刚发白时就向那预兆的鸟儿诵念祈祷，以占休咎^⑯。

《山海经》里关于这种材料的记载尤其充分，足以让我们了解我国原始的占兆形式。兹条列多例如下：

有兽焉，其状如豚，有距，其音如狗，其名曰狸力，见则其县多土功。（《南次二经》）

有兽焉，其状如禺而四耳，其名长右，其音如吟，见则郡县大水。（《南次二经》）

有鸟焉，其状如鸱而人手，其音如痹，其名曰鵩，其名自号也，见则其县多放土。（《南次二经》）

有兽焉，其状如人而彘鬣，穴居而冬蛰，其名曰猾裹，其音如斲木，见则县有大繇。（《南次二经》）

有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。（《南次三经》）

黑水出焉，南流注于海。其中有鰐鱼，其状如鲋而彘毛，其音如豚，见则天下大旱。（《南次三经》）

有鸟焉，其状如枭，人面四目而有耳，其名曰鵙，

其鸣自号也，见则天下大旱。（《南次三经》）

有蛇焉，名曰肥螭，六足四翼，见则天下大旱。（《西山经》）

有鸟焉，其状如翟而五采文，名曰鸾鸟，见则天下安宁。（《西山经》）

有鸟焉，其状如雄鸡而人面，名曰鳧徯，其鸣自叫也，见则有兵。（《西山经》）

有兽焉，其状如猿而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵。（《西山经》）

有鸟焉，其状如鳧而一翼一目，相得乃飞，名曰蛮蛮，见则天下大水。（《西山经》）

又西北四百二十里曰钟山，其子曰鼓（郭注：此亦神名，名之为钟山之子，其类皆见《归藏启筮》），其状如人面而龙身，是与钦鴝杀葆（或作祖）江于昆仑之阳，帝戮之钟山之东，曰嵯崖。钦鴝化为太鸛，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹄，见则有大兵。鼓亦化为鸛鸟，其状如鸛，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。（《西山经》）

又西百八十里，曰泰器之山。观水出焉，西流注于流沙。是多文鳐鱼，状如鲤鱼，鱼身而赤翼，苍文而白首赤喙，常行西海，游于东海，以夜飞。其音如鸾鸡，其味酸甘，食之已狂，见则天下大穰（郭注：丰穰收熟也）。（《西山经》）

有天神焉，其状如牛，而八足，二首，马尾，其音如勃皇，见则有兵。（《西山经》）

有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。（《西山经》）

有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。（《西山经》）

有鸟焉，其状如鹤，一足赤文，青质而白喙，名曰毕方，其名自叫也，见则其邑有讹火（郭注：讹字妖讹）。（《西山经》）

有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名曰獬，其行如风，见则天下大风。（《北山经》）

“有鸟焉，其状如蛇，而四翼六目三足，名曰酸与，其鸣自讼，见则其邑有恐。（《北山经》）

有鸟焉，其状如鸡而鼠，其名曰蜚鼠，见则其邑大旱。（《东山经》）

又东一百五十里，曰熊山，有穴焉，熊之穴恒出神人，夏启而冬闭。是穴也，冬启乃必有兵。（《中山经》）

又西二十里，曰复州之山，其木多檀，其阳多黄金，有鸟焉，其状如鸛，而一足彘尾，其名曰跋踵，见则其国大疫。（《中山经》）

兹就上举事例，综析其意义得如下数端：

1. 只有预兆的形式，没有人为的卜筮或卜筮的形式——我们知道，在原始宗教里，预兆比占卜为先，因为

到了有占卜的时候，人们可以不限于时地而自由发现有关未来命运的指示。这很像物理学的实验，最初人们对自然界有所体验，随后便试图在“实验室”里重现相同的现象。例如科学家由于雷电发作时领悟出发电的原理，到了后来，便可在实验室里重现雷电发作时的情况来作种种实验。原始人积累了一定的经验，逐步懂得应用预兆，久而久之有了经验，自能归纳出许多原理与方法，于是虽然不见怪异的动物出现，亦可以用某种工具（如龟甲、草、贝、谷、骨等物）来代替。

《山海经》所载，仅限于利用自然的预兆方法，而没有人造的卜筮方法。我们据此也许可以说，这些材料本身，比我国发明龟骨或蓍筮还早。换句话说，占卜是古代人类生活中一种重要的需求，《山海经》既是一本纪录古代民俗的书，当然少不了占卜这一项内容。但奇怪的是，为什么书里面完全没有记述殷代的占卜方法呢？假若书中材料是殷代以后的东西，其记载当必详尽。由此可见，《山海经》所载的预兆方法足以代表中国最原始的占卜形态。

2. 方式——《山海经》所载，可借以获得预兆的自然物，最常见的是鸟、兽、鱼、蛇或地穴。每种预兆各以一物为代表，某物之代表某种预兆，大概以该物之形状或声音为标准，与上述婆罗洲土人或台湾番族只以某种鸟的声音，或这鸟所在的位置为标准不同。《山海经》

记载中表示预兆的自然物相当繁杂，而且往往人格化，例如钟山之子鼓与钦鴆就同是犯了杀人罪，被天帝化为鸟类，后来作恶人间的。这类有关恶神的神话，我国各地都有，内容大同小异。

3. 种类及其社会性——预兆可分为如下多种：

(1) 犯罪者出现（多放士）

(2) 水灾

(3) 旱灾

(4) 风灾

(5) 动乱（火繇）

(6) 争斗

(7) 鬼怪

(8) 疫症

(9) 虫灾

(10) 社会安靖

(11) 丰收

人类最关切的是日常与自己切身利益有关的问题，最企望得到有关问题的先兆，因而我们从预兆的种类中就可以推断出当时社会的情况。

《山海经》常云“多放士”，“放士”当可以解释作“被驱逐出族者”，或者是犯罪者，即违犯族团的法规或禁忌的人。在原始部落社会，人们的行动是社会化的，他们对社会制裁，看得比现在文明社会更为重要。一个

氏族里倘若有违犯氏族规律的事件发生，便认为是不祥的。

所谓“县有大繇”，或可解释为“社会动乱”，或可看作是族内发生了争执，这些都是有族规、有组织的部族社会认为是不幸的事件。

“其国有兵”，可解释为对外战争，包括抵抗外来侵略，进行自卫的战争。

此外，风水旱疫等，自然是对社会生活影响最大，是社会全体成员所极端关切的事件。“有恐”也许可以解释为鬼怪作祟；“访火”也许可以解释为火灾。

上述种种，都是古代社会经常可能发生的意外事件，人们会经常注意，设法防避。如事前能得到有关的预兆，使人们得以设法趋吉避凶，无疑在古代社会是最为渴求的意外防范方法，也可以说是古代人类的一种兴奋剂或安慰剂。

第三节 《左传》《国语》中的预兆遗迹

除了《山海经》的材料纯为有关预兆方法之外，我们还可其他史书中找出有关预兆记载的踪迹，兹仅举《左传》、《国语》为例。无疑我们应该承认，周代以后，占卜已经发展到相当繁复的阶段。所以《左传》、《国语》给我们提供的材料，已非当时主要的预兆形式了。就民族遗留的观点而论，预兆是古代遗留的一种简单的

决疑方式，或由某种假设而进行推断的方式。

《左传·庄公十四年》记载：郑厉公自栢侵郑，至大陵，捉获傅瑕。傅瑕恳求郑厉公释放他，将代谋杀郑子而纳厉公，厉公于是赦了他。六月甲子，傅果然杀了郑子和他的两个儿子。于是厉公便夺得郑国。后来厉公由闾里间听到一段传说，说是厉公得位之前，有人看到内外两条蛇在郑国的南门中恶斗，结果内蛇不敌死了。此事发生后六年才到厉公即位。厉公听了这个传说，心内有点惊惶。就问申繻说：犹有妖乎？申繻对他说：人之所忌，其气焰以取之，妖由人兴也。人无衅焉，妖不自作。人异常，则妖兴，故有妖。此事孔氏《疏》曰：“六年而厉公入，服虔云：‘蛇北方水物，水成数六，故六年而厉公入’。”这是根据五行来解释两蛇争斗预兆厉公即位应验的原因。不过，我认为，当时这段传说，其实是民间的少数知识分子或忧心人道的人所散播的，他们认定厉公这种夺取政权的手段，既不合法又不道德。之所以散播这个传说，为的是暗示厉公所做的恶事上天早已知道，要使他良心上受到责备，从而以后不敢再残忍作恶了。

又《左传·文公十六年》载，文公的母亲（僖公妻）姜夫人的死，是因为发现有十七条蛇自泉台出现。十七这个数目，刚好是鲁国以往国君的数目，于是鲁君以为不祥，就把这泉台拆毁了。此事《左传》注曰：鲁人以

为蛇妖所出而姜薨，故坏之。这显然是以姜夫人的死为妖蛇作怪，或以为这十七条蛇是鲁国祖先的化身。又《疏》云：人见蛇出而姜薨，以为台是妖之穴，仍谓此处有妖，更将为害，毁之所以绝其源，安民心也。《释例》曰：众蛇自泉台出，如先君之数，入于国，姜之薨适与妖合而国以为灾，遂毁台。书毁而不变文以示义者，君人之心，一国之俗，须此为安，故不讥也。孔颖达这段话，很像看透了孔子和左丘明的用意。他认为这虽然是荒诞的谣传，却仍然保留在正传里，这是尊重一国的民俗的意思，所谓“须此为安”者，就是说它已经发生了社会功能了。

昭公二十五年，鲁大夫师已言文武之世童谣唱“鸛鹄来朝”的预兆，《左传》原文云：有鸛鹄来巢，书所无也。师已曰，异哉，吾闻文武之世，童谣有之，曰：“鸛之鹄之，公出辱之。鸛鹄之羽，公在外野，往馈之马。鸛鹄跕跕，公在乾候，微褰与襦。鸛鹄之巢，远哉遥遥，稠父丧劳，宋父以骄。鸛鹄鸛鹄，往歌来哭”。童谣有是，今鸛鹄来巢，其将及乎？（将及祸也）。这段歌谣是文武时代所盛行的，可知它原来是年代更早的歌谣，而预兆的应验，早在文武以前就已经为人们深信不疑了。

僖公十六年春，宋国落下五块陨石，六鹤退飞，过宋都，这时刚好周内史叔兴聘于宋。宋襄公问他，这究

竟是什么不祥呢？叔兴答道：今年鲁国多大丧，明年齐国有乱事，君将得诸侯而不终。叔兴退出对人家说：宋公真是胡闹了，这是阴阳的事，与凶吉之兆有何关系呢？其实吉凶都是由人做出来的，我不敢逆宋公的意，故只得胡乱答他。可见当时一般有识之士，甚至于分属“巫师”的内史都不大相信这粗浅的预兆，而归之于阴阳的学问了。

又宣公十五年，晋伯宗曰：天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱，乱则妖灾生。这虽然基本上以阴阳循环的观念为依据，另一方面却可以证明当时的人，仍深信天时地利人和的反常，往往是妖灾发生的先兆。例如：僖公三十二年，晋文公死，有声自棺出如牛。无论棺内发声的原因是什么，以当时一般人的认识水平，自然认为是反常现象，由此可以推测出必将有灾异降临。所以当时聪明的卜偃，适闻秦人密谋伐晋，遂利用此一怪声事件来加强晋国民众必胜的信心；《传》云：卜偃使大夫拜曰：君命大事，将有西师过轹，我击之必大捷焉。《注》曰：声自柩出，故君命。大事，戎事也，卜偃闻秦密谋，故因柩声以正众心。照此看来，古人是迷信，还是利用迷信来起某种社会作用，那就不言而喻了。

又僖公五年，晋侯围上阳，问卜偃道：我们究竟不能够战胜呢？卜偃对他说：一定能够征服他们。晋侯

又问：什么时候可以呢？卜偃对他说：童谣已经有这样唱法了：“丙之晨龙尾伏辰，均服振振，取虢之旂，鹑鹑贲贲，天策焞焞，火中成军，虢公其奔。”这大概在九、十月之交罢。可以想像，晋侯的焦急实在使卜偃无法应付，不用童谣的预兆来安慰他，这位怯懦的人君实在是无法可以打胜仗的。

庄公三十二年，《传》曰：秋，七月，有神降于莘，惠王问诸内史过曰：“是何故也？”对曰：“国之将兴，神明降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡，虞夏商周皆有之。王曰：若之何？对曰：以其物享焉，其至之日，亦其物也。”王从之。内史过往闻虢请命，反曰，虢必亡矣，虐而听于神。神居莘六月，虢公使祝应、宗区、史嚭享焉，神赐之土田。史嚭曰：虢其亡乎，吾闻之，国将兴，听于民。将亡，听于神。神聪明正直而一者也，依人而行，虢多凉德，其何土之能得。

《孔颖达疏》曰：《国语》内史过曰，夏之兴也，祝融降于崇山，其亡也，回禄信于黔隧；商之兴也，桀机次于丕山，其亡也，夷羊在牧；周之兴也，鸛鸛鸣于岐山，其衰也，杜伯射宣王于镐。是夏商周之所有也。其虞，则国语不言焉，未知其所谓也。服虔云，虞舜祖考来格，凤凰来仪，百兽率舞（犛舞）。按《虞书》夔说，舜乐所致，非神降也，必其傅会。《尚书》以为得神以

兴，则虞舜得神以亡者，又安在也。

观上引《左传》一段，似乎国家兴亡亦必先有神降。又观孔氏《疏》载，夏商周关于此类神话，所谓神，或有各种代表物，如羊，鸛鸛（鸟类）等。此外如祝融虽传说是人，但可作为火的代表名词。这些神的出现与形状，与《山海经》中所载颇相类似。盖《山海经》所述，神的居所，多在山，神的形状，大率皆半人半兽；或人首蛇身，或鸟身龙首，或人身而有角，或人身而龙首等状（即表示人格化）。《山海经》所载表示预兆者亦多为动物。故《国语》内史过所说的神话，必然是根据民间传说，而其历史自然相当久远。

《国语·周语》载：幽王二年，西周三川皆震，伯阳父曰：周将亡矣。夫天地之气，不失其序，若过其序，民之乱也。阳伏而不能出，阴遁而不能蒸，于是有地震。今三川皆震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞。夫水土演，而民用也，水土无演，民乏财用，不亡何待？昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡之徵也。川竭必山崩，若国亡不过十年，数之记也。夫天之所弃，不过其纪。是岁也，三川竭，岐山崩，十一年幽王乃灭，周乃东迁。

上引《国语》所载，虽然已参入阴阳的道理来解释这些自然地理的变异，但预兆本身，即山川与人事发生

关系的起源，我们仍不得不承认是更古老的遗存。

上举《左传》几种预兆的例子，以蛇为象征者二，以鸟或坠星者二，以鬼声者一，以童谣者二；《国语》以山川者一，这或可以使我们知道，在春秋这个时代，虽然占卜的方法已经发展到相当繁杂的程度，但预兆的应用，却仍保留着一定的痕迹，而其应用的场合，亦不为不重要。占卜固然在大场面上须宗、祝、史之流去主持，郑重其事地宣布占卜的结果，然而实际上，若有某些事件骤然发生，足可以利用来影响人心的话，也可以立即利用，把它说成是天之所示，是某种凶兆或吉兆。卜偃利用棺中怪声，以防秦师来侵，就是明证。所以，事实上，某一种文化虽然进步，而某一种文化虽然过了时，但有时因为适合环境的关系，仍然可以表现它的价值和发挥它的效能。根据以上历史的记载事实，《山海经》中的材料应该视作与此等材料有关历史性的传袭关系。

第四节 托列斯海峡猎头民族的预兆形式

本章第一节我们已经介绍过《山海经》中的预兆材料，是一些比殷周占卜更早的企图预知未来的形式。现在我们需要举出一个民族学的实例，来作比较参考。

英国人类学家哈登博士（Dr. A. C. Haddon）曾于1898年至1899年间，组成考察团，考察托列斯海峡猎

头民族，在他的报告书《黑种人白种人和棕种人的猎头者》（*Head Hunters: Black, White and Brown*）里，记录了当地土人一种神圣的“索古”占卜方法。^⑰

所谓“索古”本身就具有神圣的意义，它由若干石头的一个集合体构成。这些石头每块都有它的名称，代表某所房子或某个住户。在其中的一块石头上面放一个大介壳，作为代表全岛的象征。土人没有文字，是一个原始的社会。他们的占卜，既不凭文字或数字推算，也没有利用兽骨的方法，完全是凭借这个“索古”所显示的预兆。通常是以鸟、蜥蜴、昆虫的声音和动作，或者根据某种自然物的现象来推断的。任何东西——鸟或昆虫，如果降临到那象征全岛的那声石头和介壳上，这就是告诉土人，这个预兆与全岛居民有关。但是，如果预兆降临于成群有石头和介壳中的某一块，那就是说，未来的事件仅与它所代表的房子或住户有关。石头或介壳的排列方式一般是小块摆在里面，大块摆在外面，当中摆着一块星形的石头，那就是所谓“索古”本身，其余的石头或介壳就构成了“索古”的房屋。这样排列的一堆石头，远望很像是一个白蔷薇花的图案。

土人们都绝对相信这些预兆，对此已经成为习惯。每天早晨，土人都向代表他们各人的那块石头找寻预兆。他们站在某个特定的位置，嘴里说着：“托摩格、索古，凡事你都知道，请告诉我们以真实。”说过这些

话以后就坐在几块树叶上，两腿盘成十字，将握起的拳头放在膝上，等候答案。通常这个“索古”所提供的预兆，或者是“警务新闻”，或者是“通缉越狱脱逃者的布告”，或者是某种晨报。倘若有人害病，他们就往往认为是他人施行巫术所致。和病人有关系的人，那时就排列在“索古”的前面，等候预兆，并且说道：“是谁造成这样的病，他住在哪里？”过了一会儿，如果有昆虫从某个介壳里爬出来，那就是指示害人者所住的房子。大家回家之后，再进行细心访察。当他们调查确实时，就会要求他们认为的施术者把有妖术的石头投入海中。他们相信那石头被海水浸没时，患者的病就会痊愈。实际上被认定的那人不一定真的曾经作过妖术，不过他也许会乐意承认，部分原因是土人一般均乐于救人，另一部分原因是以能作妖术为荣。

假如某个病人的病势十分沉重，在土人向“索古”请示预兆时，遇到一个死了昆虫，他们就会认为病人必死无疑。

土人在等待预兆时，倘若看到一个蜘蛛张网在丛林之上，他们就认为是预告一艘白人的船只将从蜘蛛网张挂的地方驶来。

土人还认为，某种野鸡的出现是预告一艘划船将驶近野鸡出现的丛林那一带，更由野鸡的活动而预见这艘划船可望于短时下驶到。

倘若土人在某片树叶上看到一个红点，他们就认为不久将有战事。红点的位置还会指示危险从何处来。

若有某种发出臭味的菌类生长于石头群之内，就预兆着将有一次饥荒，至少也是一次粮食歉收。

如果蚂蚁从丛林里成群地向“索古”此面移动，占卜者就可以预期来自新基尼（新几内亚）的土人来访问。如果蚂蚁口含着蚁卵，就意味着来访者还会带来沙谷米（sago）。

如果看不到预兆的迹象，土人们就要耐心等待，一直瞧着，直到太阳高高升起。如果这时依然没有预兆出现的话，那就意味着某种瘟疫或疾病将要在岛上流行。

这个“索古”的占卜形式，完全是利用自然物的预兆方法，因为托列斯海峡的土人还没有文字，也没有人为或代替工具的占卜方法。这两点，足可以和《山海经》的预兆形式作一个比较。兹列表如下：

	《山海经》材料	托列斯土人的方法
预兆应用的种类	1. 犯罪者出现	“逃脱”
	2. 水灾、旱灾、风灾、火灾、虫灾	饥荒、无收获
	3. 社会扰乱	报告“警务”
	4. 战争	战争
	5. 有恐、妖火、鬼怪	妖术、施术者
	6. 疫症	疫症
	7. 社会安定	访者到
预兆的象征物	1. 鸟、鸡（鸣）	鸟、鸡及声音
	2. 兽	
	3. 鱼	
	4. 蛇	昆虫
	5. 地穴	自然物的现象
	6. 各种声音与动作	各种动物之声音与动作
	7.	无兆的恶运

海顿的记载，举出托列斯海峡土人寻求预兆方式的几种特征。他的著作并不是专门报道这种有关预兆的材料的，所以有关上述预兆应用的范围和预兆的象征物两方面，原来的内容可能不止记载下来的这一些。但即以上述记载与《山海经》加以比较，也可以看出两者似乎

有吻合的地方。文化落后，还没有占卜的原始民族所采用的寻求预兆的方法，是不是占卜的原始形式？内容相似的《山海经》里的材料，是否就是我国古代占卜的早期阶段？这些问题都是值得我们去进行探讨的。

注 释

- ①②③④ 李安宅译，马凌诺斯基著：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆，1936。
- ⑤ 江绍原：《英吉利淫俗及谣俗学》，中华书局。
- ⑥ 杨成志：《现代民俗学》，中山大学文科研究所，《民俗》季刊油印本。
- ⑦ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》见《观堂集林》。
- ⑧ 鲁迅：《中国小说史略》，1923年，北新书局。
- ⑨ 冯承钧：《中国古代神话之研究》，1929年，《国闻周报》，6卷9至14及17等期。
- ⑩ 《中国史学季刊》，创刊号。
- ⑪ 中山大学文科研究所《民俗》季刊《山海经》专号。
- ⑫ 《中原文化》，第22期。
- ⑬ 中山大学历史语言研究所周刊，1928年，第20期。
- ⑭ 《新月》，1928年，1卷5号。
- ⑮ 《台湾番族之原始文化》，1930年，中央研究院社会科学研究所专刊3号。
- ⑯⑰ A. C. Haddon 著，吕一舟译：《南洋猎头民族考察记》，1937年，商务印书馆出版。

第六章 骨甲卜与蓍筮及其转移过程

第一节 卜与占在文字学上的意义

卜的意义从文字学上观之，与其字形、字音皆有关系。就字形而言，甲骨文“卜”字有六种形态：𠂇，𠂈，𠂉，𠂊，𠂋，𠂌。故罗振玉曰：象卜之兆，卜兆皆先有直坼而后出岐理。岐理多斜出，或向上或向下，故其文或作或𠂇作卜。（《甲骨学文字篇·卜条》）







又召鼎作𠂇，《说文》“卜”字谓古文作卜，皆与罗氏“象卜之兆”并无差异。董作宾亦曰：“‘卜’字本象兆璽之状。”（《殷代龟卜之推测》）

所以代表卜之意义的“卜”字，虽则其坼纹所旁出之岐纹为通常向右下，但甲骨文中“卜”字之形，纵横不定，即各随兆璽而定。如文辞所属之兆为 y 形，则文中之“卜”字，即向左岐出而作 y 形，像其坼文一样。

董作宾根据卜字音之研究曰：《广韵》卜，博木切，今读或作“父 x”或作“勺 x 己”，其音同于爆破。余谓不惟卜位形取象于兆璽，其音亦像灼电而爆裂之声

也。《吴中占法》“占龟”一条有云：既灼之后，其龟板炸然有声，是云龟语。某曰余欲一闻所谓龟语者，乃凿新购之龟版而灼之。既墨将见兆矣，而爆然之声乃发于所灼之中。亟覆板视之，坼文纵横毕具，而卜字之形亦遂与爆然之声同时出现，始信卜法所载为不谬，并悟及卜字之音，从可知卜之读法“勺×己”，为商代古音之仅存者矣（《殷代龟卜之拊测》）。

由此可知卜字的形与音俱源出于龟卜，卜字仅属于商代龟甲卜应用的符号，而其意义亦专指龟卜的方法。在发明龟甲卜法以前，其他同性质的方式则不可称为卜。

“占”字甲骨文作 。《说文解字》曰：占视问兆也，从卜从口。又甲骨文亦有如下几种写法：   。罗振玉疑此字是否与占字为同一字、（《增订考释》）。商承祚则疑此字即后世“占”字而读“占”声。因甲骨文有曰：“王固日其雨”，其字上冠以王字，或王躬自占卜则用此字所以别于：“太卜”也（《殷墟文字考》）。

根据以上诸位专家之论，占字实随卜字而起，而有口语之义。卜的本身意义最初只限于商代龟骨卜法。

“筮”字，从竹从巫，意当表示巫以竹占之义，当为殷后之文字，因为殷代只有卜而无筮。

第二节 卜仪推说与卜筮之取从

自殷墟甲骨文发现后，骨甲卜法得到了大致的了解，已略明之，不过只是藉文献与出土的龟甲两相比较推敲，很难说是一种确切的方法。罗振玉《殷商贞卜文字考》探求古代占卜法有如下八个程序：一曰贞，二曰契，三曰灼，四曰致墨，五曰非坼，六曰卜辞，七曰薶藏，八曰骨卜。又按董彦堂所列出的亦有如下几个程序：一、取用（取龟用龟），二、种类与选择，三、劈奠，四、攻治，五、贞卜，六、钻凿，七、焦灼，八、兆璽，九、书契，十、皮藏（参看：朱芳圃编《甲骨学商史编》下册《卜法》）。这可以说是龟卜由始至终的进程序。然而进行占卜时的仪式是怎样的，却缺少具体的实例。为了通过比较了解这个问题，使我们对占卜的仪式有个概念，可以从民族学的材料上寻求比较^①。陶云逵著：《麽梦族之羊骨卜及肥卜》^②一文，所叙骨卜的仪式，可资参考。虽则时代地域不同，然据罗振玉等考释，兽骨或龟甲的用途并无分别，不过视材料取用是否便利而已。^③故我认为仍有比较的价值。现摘录陶先生所亲见的材料如下：

以羊的肩胛骨一个，无论黑白色公母老幼羊或左右边均可用，但除羊肩胛骨外，不用其他动物的。将其肌肉去净，使其自干，此类肩胛骨，凡作“东巴”（某些

教名)巫师的,均留藏甚多。由于平时积聚,并不需为占卜而当时杀羊,甚至杀时有何仪式。除肩胛骨外,占卜时尚需竹编小筐一个,中盛满麦子、一小团干艾、火石和火镰刀。人们有疑难问题,如出行、疾病、失盗等,请巫师占卜时,巫师端坐在土炕上,天热时在户门口,坐着或是蹲着。他面前放着羊骨,一小筐麦子,先问求卜人的姓氏,住址,以及欲卜何事。问完以后,便把放在面前的肩胛骨拿起,手握狭的一头,平置不举,眯缝着眼,口中念咒祝请教祖东巴萨勒两护法,格库雨马及怡世恶左降坛。呼请以后,接着就称述求占人之姓氏、住址,及所卜之事。在念咒之时,将手中所持之羊骨放在麦子上,将身边的干艾折揉成小团。念毕即以火石取火,将艾团燃着,用唾沫吐于羊骨之上,后以手抹去,然后将燃着之艾团放在骨之中间,只取无峰的那一面,即腹面。此时又祝曰:“请神示以吉兆,不吉的请化为吉”。所念咒语均用土语,声音甚低、甚快,但有抑扬顿挫。俟艾团燃透,灼及于骨之时,即取放在小筐中之麦粒一撮,约二十四、五粒,放在灼点。在数秒钟,甚至半分钟光景,麦粒突然跃起,颇给在场人以惊讶。实则因骨被艾灼裂炸而麦粒也随之而跃起也。麦粒跃起,巫师即宣称神明已到,且有判断矣。于是彼将骨上麦粒仍然倒在竹筐中,将艾烬弹去,以观其裂纹。有经验的巫师,则当时就可以按裂纹将兆解释给问卜人

听。但有些巫师是要翻占卜经典看了再详解。设艾灼而不裂，则认为不吉，必再灼之，可以在同一骨头上灼。如灼点放了麦粒而不跃起，虽不必重新灼，但总认为不吉祥。每占普通灼两次，但也有三四次的，同时一块骨头，可以为一个以上人占卜，而留很多的灼痕。

这种骨卜的仪式，不特在这些人当中流行，陶云逵并引用充分的材料证明骨甲卜法在世界各地也相当普遍：

清余庆远《维西闻见录》“羊骨卜”条所载。

《云南通志》《南蛮人种志》所引《楚雄府志》之黑佬佬。

《四川通志》卷六十一《风俗》所引嵩州骨卜。

清顾亭林《天下郡国利病书》所引《四川风俗记》。

容肇祖所引之《西藏记》。

柔克义《喇嘛之国》（Rockhill: W. W: *The Land of the Lamas*, 1891）第 176 至 177 页。

柔克义又在其书附录中（第 341 页至 342 页）转抄克雷姆：《人类文化史》（Klemm: *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*）Ⅲ，第 200 至 201 页中所录伯拉斯之报告（Pa. llas's Nachricht）Ⅱ，第 350 页所载的羊肩胛骨卜。

宋沈括《梦溪笔谈》所载《西戎之羊骨卜》。

《辽史》卷 115 所载西夏用羊肠胃卜法及以竹揲蓍

卜法。

《古今图书集成·艺术典》第564卷《卜筮部》所载引《燕北杂记》所载之契丹行军卜法。

清徐霆《黑鞑事略》所载羊骨卜及钻龟卜。

凌纯声《梅花江下游的赫哲族》所载的胛骨卜。

《后汉书·东夷传》所载之日本用鹿肩胛骨占卜之法。

《古今图书集成·艺术典》第546卷《卜筮》部所引《北户录》邕州之卜法。又《番禺杂编》所载之鸡、鼠、米、蓍、牛骨、鸡卵、田螺、篾竹等卜法。

弗雷泽《金枝》第二册《禁忌及魂祟》（Part II, Taboo and Spirits of the soul）第229页所载苏格兰山地的羊骨卜。

由陶先生所引证的上述材料可以证明，骨甲卜法通行于古今中外，而各地卜法虽有小异，但基本上是相同的。因此，殷代龟骨卜的仪式究竟是怎么样的，在这里我们可以想象得到一个大致的轮廓了。

其次，我们应该谈到蓍筮的方法和卜、筮取从的标准。自从阴阳原理演变成八卦之后，已经具有数学和哲学的意味了，而占卜到了此时，经由粗浅的坼兆方式，进入数理表述的新阶段，代表这个时代占卜的经典就是被称为占书的《周易》。

蓍筮仪式，应用在当时社会的各方面，《仪礼》和

《礼记》中所载甚多。《仪礼》开宗明义即曰：“士冠礼，筮于庙门。”接着便是叙述主人、卜者以及宾客行礼之位置。以后各章无论直接或间接均与占卜有很大关系。但蓍筮时的仪式，在《礼》中只能散见，未有完整的记述。宋儒《朱子筮仪》，谈得较为详尽。

龟与蓍两物所以采用为占卜用具的原因，据《白虎通》云：此天地之间寿考之物，故用之也，龟之为言久也，蓍之为言蓍也，久长意也。又：龟曰卜，蓍曰筮，何卜赴也，爆见兆也，筮也者信也，见其卦也。

据上所述，选择龟与蓍作为卜筮用具是有深厚之象征意义的。巫术之器具，必具“有灵观”的作用。又《白虎通·蓍龟》引《礼三正记》曰：天子龟长一尺二寸，诸侯一尺，大夫八寸，士六寸，龟阴，故数偶也。天子蓍长九尺，诸侯七尺，大夫五尺，士三尺，蓍阳，故数奇也。

这是规定卜筮器具长短的等级，以表示尊卑的法制，是进入封建社会以后才有的。至于龟与蓍属阴属阳，及其所用的尺度或偶或奇等等观念，当然是随着阴阳八卦原理而来的。原始的龟卜，当无此种规定。

又《白虎通》载占卜人数云：或曰，天子占卜九人，诸侯七人，大夫五人，士三人。又《尚书》曰，三人占则从二人之言。

这是规定某种占卜时巫师的人数。自礼法规定以

后，具有社会性的占卜，自然就有这样与之相应的办法。这一方面是由于卜仪的性质或繁或简的关系，另一方面亦有表示尊卑等级的用意。

《白虎通》又云：天子下至士皆有蓍龟者，重事决疑示不自尊。《尚书》曰：女有大疑，谋及乡士，谋及庶人，谋及卜筮，定天下之吉凶，成天下之亹，亹者莫善于蓍龟。这里表示，蓍龟在古代是各阶级普遍流行的，而其作用则在于解疑，以安定天下的人心。龟卜与蓍筮，为两个不同时代甚至不同民族的产物。然当春秋之世，如《左传》所记，仍有卜筮互用的习惯，如《左传·僖公四年》载，晋献公欲以骊姬为夫人，卜与筮并用的史事：初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。《疏》云：《曲礼》云，卜筮不相袭。郑玄云：卜不吉则又筮，筮不吉则又卜，是渎龟筮也。晋献公卜娶骊姬，不吉，公曰筮之是也。如彼记文，卜之不吉，不合更筮。但献公既爱骊姬，欲必尊其位，故卜既不吉，更令筮之。凡国之大事，先筮而后卜。郑玄云：当用卜者先筮之，即事断也，于筮得凶，则止不卜。而《传》称桓公卜季友，晋献公卜骊姬，晋文公卜纳王，赵鞅卜救郑，皆先卜而后筮者，《周礼》言其正法耳。春秋之世，临时请问者，或卜或筮，出自当时之心，不必皆先筮后卜。崔灵恩以为国之大事，先筮而后卜，筮凶则止不卜者，筮必以三代之法，若三法皆凶，则止不卜，若

两法是凶，一法为吉，名为筮逆，犹是疑限，故更卜以决之，则《洪范》筮逆龟从是也。故大卜掌三兆三易，《仪礼》特牲少牢，筮皆旅占，是筮有众占之法，则灵恩之说，义亦可通。余按：周重筮，商重卜，故以筮为国礼，大事用之，崔灵恩之语，当为此观点。又《周礼》同时重于仿古，故以商礼为正法，与一般人民习惯着重本族之产物不同，故《周礼》言其正法，此又另一观点也。

《传》云：公曰：从筮。卜人曰：筮短龟长，不如从长。《疏》云：卜为象，筮为数。《注》云：物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数，龟象筮数，故象长数短。于此，余按卜为古法，筮为周法，人多尚古故从卜，但献公欲要娶骊姬，遂故言从筮。又《传》、《注》所谓象数之关系，更可由此以证，筮是随着龟骨卜法而产生的。

根据以上引例，关于同时代蓍龟互用，却发生两个问题：一、蓍与龟哪个是正法？二、蓍与龟所卜出的凶吉不同结果以哪一个为准？由上文所引各点，可以推断出几种答案：

（一）卜筮不能相袭并用（如《曲礼·郑玄注》，其意是反对不规则的）。

（二）不规则的（卜不吉则筮，筮不吉则卜）。

（三）国有大事先筮而后卜（据郑玄之说，其意是

先以筮为作试探，若筮的结果凶则不能再卜，有尊卜之意）。

（四）先卜而后筮（桓公、献公、赵鞅）。

（五）卜为正法（《周礼》）。

（六）或卜或筮出自当时个人之意，不必皆先筮后卜（这是春秋当时的社会习俗，崔灵恩主张此说）。

（七）先有象（龟卜）而后有数（筮）。

由以上几种不同的答案，可以归纳出几个要点来：

甲、尊重占卜的仪式，不能任意视为儿戏。

乙、将卜尊为最后决定，卜为正法，且为蓍筮的渊源。

丙、将筮尊为最后决定。

丁、一般社会的任意选择。

从以上四点，可再推断出其所代表的几个意义：

A、尊重社会一定仪式，要社会各个成员共同遵守的表现（社会性功能）。

B、卜确为筮的渊源或重古法的表现（文化遗袭的功能）

C、筮为周民族的产物，尊重本民族文化的表现（民族性的功能）

D、一般民众或不同民族的混合而自由选择的表现（文化组合的功能）

由上举几个功能因素，我们知道，在公元前 11 世

纪，周民族夺取了商民族的政权，占卜的形式有了进步。周人一方面应用本族的新发明，一方面又尊重由前代遗袭下来的文化。因此仅就殷周两代占卜看来，我们也可以或多或少地了解到，文化在新旧交替的转化过程中，是如何的动荡不定了。

第三节 殷周占卜的社会意义

要讨论历史上的某一社会问题，必须以所研究对象的史实为基础。要明了殷周占卜的社会意义及其价值，就应以殷周占卜的事实为根据。兹引用《尚书》的《盘庚》、《金縢》、《大诰》、《召诰》等篇所载事实和《左传》卜事来探讨这个问题。

关于《尚书》各篇的真伪，顾颉刚先生在《古史辨》云：“盘庚、大诰、康诰、酒诰、梓材、洛诰、多士、多方、吕刑、文侯之命、费誓、泰誓、在思想上、在文字上，都可信为真。甘誓、汤誓、高宗彤日、西伯戡黎、微子、牧誓、金縢、无逸、君奭、立政、顾命，或者是后世的伪作，或者是史官的追记，或者是真古文经过翻译，均说不定。不过决不是东周的作品。尧典、皋陶谟、禹贡等决是秦汉间的伪作。”郭沫若先生亦断定虞书和夏书的四篇（《帝典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《甘誓》）完全是不可靠的。再分别细说时，《帝典》、《皋陶谟》、《禹贡》三篇是后世儒家伪托的，论理该是

孔丘。其他一篇的《甘誓》或许是《商书》篇入（《中国古代社会研究》第二篇）。

考汤自商徙三亳至仲丁迁隩（亦作囂），河亶甲居相，祖乙迁于邢（亦作耿）。祖乙又自耿迁于庇，南庚迁奄，至盘庚又迁于殷。故商自太戊中兴以后，至于盘庚，祸乱相循，凡五次迁都。这证明了当时王室不安，国政衰乱。故《史记·殷本纪》云：“自中丁以来，废嫡而更立诸弟子。弟子或争相代立，比九世乱。于是诸侯莫朝。”当时大家世族的专横，可以由此想见了。

盘庚为阳甲之弟，自祖乙都耿，其地圯于河水。盘庚欲迁于殷。但当时一般的大家世族，以安土重迁为名，散播浮言，表示反对。一般的小百姓，既苦于河水的祸害，又畏惧大家世族的势力，也都不愿迁都。盘庚在这种情况下，认为迁都乃民生必要之举，于是发出诰文（《盘庚》上）喻以迁都之利害关系。那时，盘庚要迁都的主张，无疑是正确且必须的。但当时世族专横，王室微弱，不能采取强迫手段。那么，盘庚拿什么来作藉口呢？他说的是：我王来，既爰宅于兹，重我民，无尽刘，不能胥匡以生，卜稽曰，其如台，先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。今不承于古，罔知天之断命，矧曰其克从先王之烈。在那浮言惑众的时候，盘庚只在假托占卜和承上天先人之命，以压服众人，并维持整个社会的安定。后来既迁于殷，盘庚

更对违卜者言曰：肆予冲人，非废厥谋，吊由灵，各非敢违卜，用宏兹贲。用宽宏的态度来解除众人的疑惧。盘庚此次得以顺利迁都，维持他的政令和社会安宁，占卜是起了一部分收服人心的作用的。

第二件事是周武王即位十三年，大会诸侯于孟津，誓师伐纣。当时武王亦假托梦兆以为胜利之预卜，告诸侯以坚决必胜之心，《泰誓》云：天其以予人民，朕梦协朕卜，袭于休祥，戎商必克。这就是说，天意有必克之理，无须迟疑的。

武王推翻商朝的第二年，患了症疾。太公、召公对武王的健康深以为忧，想为武王“穆卜”。只有周公劝止他们说：“未可以戚我先王”。原来所谓“穆卜”，就是共卜。国家发生了至关重要的事件，集“公卿百执事皆在”而行卜，这是在政治上最隆重的占卜仪式。蔡氏《注》谓：“诚一而和同”。由此可知古代占卜的宏大仪式，其目的在使整个国家社会能“诚”与“和”而共趋于协调一致。周公以此种仪式过于隆重，而当时王室未安，殷民未服，不许二公“穆卜”，是恐怕人心浮动，国本易于动摇，遂改为“内卜”。“自以为功”，请命三王，欲以身代武王之死。乃设坛命史与册祝：卜三龟，一习吉。启籒见书，乃并是吉。“王翼日乃瘳”（《尚书·金縢》）。

及武王既丧，管叔及其群弟乃流言于国，谓周公将

有野心不利于成王。周公受此谗言，乃居东二年以避之。及秋，禾大熟，因大风雷电，禾尽偃不能获，国人大为惶恐。成王欲安定人心，启全匱欲卜天变，此时方发现周公所自以为功代武王之说。于是成王恍然大悟，始知周公勤劳王室之贤。王执书以泣曰：其勿穆卜。昔公勤劳王家，惟予冲人弗及知。今天动威，以彰周公之德。惟朕小子其新逆，我国家礼亦宜之。王出郊，天乃雨，反风，禾则尽起。（《尚书·金縢》）

由上文可知，成王是有意迎周公回朝，而托于天意，现于占卜，以释民心。刚好那个时候发生了天雨风灾，更使周公显得神秘起来，占卜的作用就更为明显了。

周公既归，三叔惧，遂与武庚作叛，成王欲请周公东征以讨之，乃发告大诰天下曰（《尚书·大诰》）：我幼王（周公言）以嗣守武王无疆之大业，不能导民于安康，是人事上有所未尽也。今天有意命我幼君，平靖叛乱，以丕振基业，今天授我以威命，岂可不行讨伐武庚？昔在武王方崩之时，曾遗我“大宝龟”，明示周室将有西土之患，及今果蠢然欲动，是可证我武王有先知之神明也，今我为此征伐之事，亦当卜于天命，凡三龟而并吉。今尔邦君御事诸众臣，须深知天命与先君之遗意，共诛逋臣武庚及其同众以安我周室。

各友邦诸侯百官，听说将用兵于武庚，感到害怕，

都说：此艰巨之事，不宜轻举，且兆斃于王室，三叔不睦之故也，无须用兵，请王违卜勿征可乎？

周公又说：诚然，我幼王亦未思此事之艰巨，惟四国叛乱，将害及鰥寡，是何可忍？况我王之所为，皆天之所授命。天实使我王负起重任，以最艰难之事加于我身，故我幼王尚何暇计及艰难与否乎？汝百官治事，应慰我劳苦之忧，将与一心一德合力诛讨叛乱。且卜伐武庚而吉，是上帝命伐之也。上帝之命岂可废乎？昔天眷武王，由百里而有天下，亦以卜而授其意，所谓“朕梦协朕卜，袭于休祥”是也。今天凡佑我庶民，示之避凶就吉者，亦惟卜是用。故上至先王，下至小民，莫不用卜以定弃从，而我独可违卜乎？

当时，诸侯百官有些是武王的旧臣，也畏惧征杀，打算违卜。周公就对武王的各个旧臣说：尔等应念先王缔造之艰，继承其志以丕振基业。征武庚之事，我岂敢尽从于卜，敢不从尔等勿征之议乎？然苟率循先王之功者，当有正吾先王疆土之责。假卜而不吉，亦应诛叛逆以报我先王，况今卜而并吉乎？今吾欲尔等出征，天命绝无僭差，胜利之券实操吾手也。

《尚书·大诰》一篇的主旨在于详释卜言。故蔡沈论述道：卜之一说，以通天下之志，以断天下之疑，以定天下之业。非聪明睿知，神武而不杀者，孰能与于此哉！此与马凌诺斯基所论：巫术之社会功能，当使人在

困难情形之下以保持心理平衡与完整，意义是相同的。

《尚书·诏诰》曰：惟太保先周公相宅，越若来三月，惟丙午朏。越三日戊申，太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，则经营。此即言既用卜宅都然后经营之也。及周公既定洛邑，周公遣使告卜吉之美，曰：予惟乙卯，朝至于洛师。我卜河朔黎水，我乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水东，亦惟洛食。伋来，以图及猷卜。此言择三地惟洛灼龟见兆正食其墨也。成王授答周公之辞曰：公不敢不敬天之休，来相宅，其作用匹休，公既定宅，伋来，来视予卜休，恆吉，我二人共贞，公其以予万亿年敬天之休，拜手稽首海言。遂定洛邑，洛邑既成，周公有退意，而欲成王迁都于此以宅天下之中。成王以镐京为周祖宗之旧邑，不欲废之，留周公以治洛，周公乃受而居洛焉。

按《尚书》的《召诰》、《洛诰》二篇，其中心点在于营洛邑之事，但据历史记载，武王既已推翻商朝，乃迁九鼎于洛邑。宅洛之事，其实是武王预定的计划，今读《召诰》《洛诰》，迁洛之事，亦以卜为决定。岂不是武王既定的计划，尚须经占卜然后可以执行吗？蔡沈《集传》引苏氏言曰：大诰、康诰、酒诰、梓材、召诰、洛诰、多士、多方八篇，虽所诰不一，然大略以殷人心不服周而作也。由此可知，成王、周公是在当时的具体情况下，有意假借占卜来决定各种政治措施，目的是防

止众人非议。周公作《君奭》也说到：故一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚。这就是说周公告诉召公，国有贤臣辅君，天子要采取行动，就像卜筮一样，没有人不敬信的，由周公的这段话，可知当时认为占卜之辞是绝对可信的，占卜的社会作用之重大亦由此可见一斑。

到了春秋时代，社会情形更为复杂，应用占卜的事更多（这当然不能单以《尚书》和甲骨的材料为根据，便说殷代占卜的事例少于春秋时代，只不过是根据春秋时代社会复杂性来推论罢了），兹不一一叙述，列表解释如下：

《左传》卜事类表

经传年月	卜事分类	史事记略
庄二十二 年春	宴会	陈公子完奔齐，桓公与饮酒乐，欲继之以夜。陈公子辞曰：臣卜其昼，未卜其夜，不敢
同上	结婚、生子、帝位	陈公子完初娶其妻懿氏时，其妻占之曰吉，谓后当在齐发展，其子孙为陈后昌。及哀公十六年楚灭陈，成子得政，其占果验
闵元年冬	仕	晋侯灭魏，赐毕万为魏大夫。初，毕万筮仕于晋，遇屯䷂之比䷇，辛廖（晋大夫）占之曰吉，谓公侯之卦也，今果验
闵二年秋 八月	生子	闵公为卜崎所杀，成季以僖公适邾，为鲁之贤人。而成季之初生亦有一段卜的故事。《传》曰：成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之。曰，男也，其名曰友，在公之右，间于两社，为公室辅。季氏亡则鲁不昌。又筮之，遇大有䷍之乾䷀ 曰同复于父，敬如君所。及生，有文在其手曰友，遂以命之

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
僖四年冬	婚姻、生子	《传》曰：初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。公曰，从筮。卜人曰，筮短龟长，不如从长。且其繇曰，专之渝，攘公之瑜。一薰一猫，十年尚犹有猫臭。必不可。弗听，立之，生奚齐，其娣生卓子。及将立奚齐，既与中大夫成谋，姬谓太子曰：“君梦齐姜，必速祭之”。太子祭于曲沃，归胙于公。公田，姬真诸宫六日。公至，毒而献之。公祭之地，地坼；与犬，犬毙；与小臣，小臣亦毙。姬泣曰：“贼由太子。”太子奔新城
僖十五年十一月	战争、婚姻	晋献公以穆姬妻于秦，晋侯不纳群公子，穆姬怨之。秦饥，晋闭之糴，故秦伯伐晋。卜之吉，战于韩，获晋侯。当此事之前因也，晋献公嫁伯姬于秦，占之不吉，似前先验
僖十七年春	生子	梁卜招，卜晋惠公子之未生子将为人臣妾，故名男曰圉，女曰妾。后晋太子圉西质于秦，妾为秦宦女
僖十九年秋	祭祀、求雨、战争	卫人伐邢，以报菟圃之役。于是卫大旱，卜有事于山川，不吉。宁庄子曰：昔周饥，克殷而年丰。今邢方无道，诸侯无伯，天其或者欲使卫讨邢乎。从之，师兴而雨

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
僖二十五年春	战争	秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也。继文之业，而信宣于诸侯，今为可矣。使卜偃卜之吉，筮之亦吉
僖三十一年夏	卜祭与牺牲	卜郊不从乃免牲
僖三十一年冬	迁都	卫迁于帝丘，卜曰：须祭夏后启之孙相。宁武子曰：“非其族类，不歆其祀
文十三年五月	迁都	邾文公卜于绎。卜曰：“利于民不利于君。”后既迁，五月邾文公死
文十八年春	疾病	齐侯将伐鲁，有病。医曰：不及秋将死。鲁文公闻之，卜楚丘占之，云鲁君将不见齐侯死也。二月丁丑公薨
宣十二年春	战争	楚子围郑十七日，郑将亡。郑人恐，欲逃亡，卜之不吉，乃死守城。夏六月晋师欲救，国未灭

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
成十年	梦占	<p>晋侯梦大厉，被发及地，搏膺而踊曰：杀余孙不义，余得请于帝矣。坏大门及寝门而入。公惧，入于室，又坏户。公觉，召桑田巫，巫言如梦。公曰：何如？曰：不食新矣（新麦）。公疾病，求医于秦，秦伯使医缓为之。未至，公梦疾为二豎子，曰：彼良医也，惧伤我，焉逃之？其一曰：居肓之上，膏之下，若我何？医至，曰：疾不可为也。在肓之上膏之下，攻之不可，达之不及，药不至焉，不可为也。公曰：良医也。厚为之礼而归之。六月丙午，晋侯欲麦。使甸人献麦，馈人为之。召桑田巫，示而杀之。将食，张，如厕，陷而卒。小臣有晨梦负公以登天，及日中，负晋侯出诸厕，遂以为殉</p>
成十六年夏	战争	<p>苗贲皇言于晋侯曰：楚之良，在其中军，王族而已。请分良以击其左右，而三军萃于卒，必大败之。公筮之。史曰：吉。其卦遇复䷗，南国蹙，射其元王，中厥目。国蹙王伤，不败何待。公从之</p>

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
成十六年夏	梦占	吕雉梦射月，中之，退入于泥。占之曰：姬姓，日也；异姓，月也，必楚王也。射而中之，退入于泥，己亦必死矣。时晋楚方战也
成十七年冬	梦占	诸侯伐郑，十月庚午围郑，楚公子救郑，师于汝上。十一月，诸侯还。初，声伯梦涉洹水，得恶梦，不敢占；迨还自郑而占之，至暮而卒
襄七年夏	郊祀	夏四月，卜郊，不从，乃免牲…是故启蛰而郊，郊而后耕，今既耕而卜郊，宜其不从也
襄九年夏	丧事	穆姜薨于东宫，始往而筮之。曰：有四德者随而无咎。我皆无之，岂随也哉；我则取恶，能无咎乎。必死于此，弗得出矣
襄十年夏	战争	卫侯救宋，郑子受楚令伐卫。孙文子卜追之，献兆示必败
襄十一年夏	祭祀	夏四月，四卜郊，不从，乃免郊

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
襄十三年秋	战争	楚王卒，郑良霄、大宰石匄犹在楚，言于子囊，历举先王之遵卜与应验。曰：先王卜征五年，而岁习其祥；祥习则行，不习则增，修德而改卜
襄十八年秋	战争	齐侯伐晋北鄙，献子将伐齐。梦与厉公讼，弗胜。公以戈击之，首队于前，跪而戴之，奉之以走。见梗阳之巫皋，他日见诸道，与之言同，巫曰：今兹主必死，若有事于东方，则可以逞。献子许诺。晋侯伐齐，将济河，献以朱丝系玉二毂，沉于河而济
襄二十五年春	婚姻	崔武子卜娶齐棠公之寡妻，筮之，史皆曰吉，惟陈文子谓卦辞夫从风，风陨妻，不可娶也。崔武子曰：先夫当之矣。遂娶之
昭元年 昭元年	卜姓 疾病	《传》云：“故志曰，买妾不知其姓，则卜之” 晋侯有病，郑伯使公孙侨如晋聘，且问疾。叔向问焉，曰：寡君之疾病，卜人曰，实沈、台骀为祟，史莫知之，敢问此何神也？子产解曰，为高辛氏之二子，曰阍伯、实沈，居于旷林，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，商人是因；迁实沈于大夏，唐人事因以服事夏商

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
昭三年	建筑、 居住	晏子如晋，公更其宅，反则成矣。既拜，乃毁之，而为里室，皆如其旧，则使宅人反之。且谚曰，非宅是卜，唯邻是卜。二三子先卜邻矣，违卜不祥。君子不犯非礼，小人不犯不祥，古之制也，吾敢违诸乎。卒复其旧宅
昭五年	生子	初穆子之生也，庄叔以周易筮之，遇明夷䷣之谦䷎，以示卜楚丘。曰：是将行。（出奔）而归为子祀，以讒人人，其名曰牛，卒以馁死。卫襄公嬖人生子，筮协于梦
昭七年 昭十年春	生子占星	有星出于婺女，郑裨竈言于子产曰：“七月戊子，晋君将死。今兹岁在颛顼之虚，姜氏任氏实守其地，居其维首而有妖星焉，告邑姜也，邑姜晋之妣也。天从乂纪，戊子，逢公以登星斯于是乎出
昭十年夏	战争	齐侯卜与栾高战，公卜，使王黑以灵姑铎率，（灵姑铎者，齐侯旌旗之名。使王黑其人持此率战）吉，请断三尺焉而用之。五月，庚辰，战于稷。栾高败，又败诸庄，国人追之，又败诸鹿门

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
昭十二年 冬	战争	南蒯之将叛也，其乡人或知之，过之而叹，且言曰，恤恤乎，湫乎攸乎，深思而浅谋，迹身而远志，家臣而君图，有人矣哉。南蒯枚筮之，遇坤䷁之比䷇。曰，黄裳元吉，以为大吉也。示子服惠伯曰，即欲有事何如？惠伯曰：吾尝学此矣，忠信之事则可，不然必败
昭十七年 冬	战争	吴伐楚，楚卜战，不吉。楚败
昭二十六年冬	嗣位	《传》曰：昔先王之命曰，王后无嫡，则择立长。年钩以德，德钩以卜
昭三十一年冬	日食	史墨占之，知吴人入郢
昭三十二年冬	生子	《传》曰：昔成季友，桓之季也，文姜之爱子也，始震而卜。卜人谒之曰：“生有嘉闻，其名曰友，为公室辅。”及生，如卜人之言，有文在其手曰友，遂以名之。既而有大功于鲁
定九年秋	战争	卫侯欲过中牟，以晋军千乘在此，乃畏之。卜之龟焦，以兆不成不可以行事也
定九年	战争	晋卜救郑，命三人卜之皆不同，再用《周易》筮之

续上表

经传年月	卜事分类	史事记略
哀六年秋	战争	楚子在城父，将救陈，卜战不吉，卜退不吉。王曰：然则死也，再败楚师不如死。将战，王有疾。庚寅，昭王攻大冥，卒于城父
哀十六年秋	梦占	卫侯梦于北宫，见人登昆吾之观，被发北面而谏曰：“登昆吾之虚，縣縣生瓜，余为浑良夫，叫天无辜。”公亲筮之，胥弥赦（卫筮史）占之曰，不害，与之邑寘之，而逃奔宋。卫侯贞卜，其繇曰，如鱼窃尾，衡流而方羊裔焉，大国灭之，将亡，阖门塞窦，乃自后踰。冬七月晋复伐卫

上表所列，卜事种类计有：宴会、婚姻、生子、帝位、仕、战事、祭祀、求雨、迁都、疾病、梦占、卜姓、建筑、住居、占星、嗣位、日食等等；若以罗振玉和王襄的卜辞分类计有十二类：祭、告、辜、行止、田渔、征伐、年、雨、霁、瘳、旬、杂卜等。^④两相比较，可以看出，殷代事类较简，周代社会则比殷代复杂和进步。例如“田渔”一项，卜辞有而《左传》则不多见，纵有亦仅作为一种游乐。其次，周代贵族的婚姻关系往往和外交有关，嗣位等又和统治政权有关。凡此种种，都因为春秋一代的历史，是一部战争、外交、争霸的纪

录，所以婚姻成了外交上的手段，生子涉及继位的重大问题，祭祀成了操纵政权的号召。春秋时代上层社会的大部分活动有如上述。这些重要的社会活动，又往往借助占卜的方式来决定。虽然占卜受到社会这样的重用，它所反映的社会功能到底又是什么呢？我个人认为，当时的占卜并非全属迷信——事实上，当时的上层阶级也并不全视之为迷信，否则就不会有卜筮袭用这套玩意了。占卜在当时已发展到能使社会协调，并维持统治阶级的伦理法则。在那个群雄争霸的时代里，人类的正义感和伦理观念，有时也只能在“龟甲”和“蓍囊”里找得到，倘使占卜没有其深远的历史传袭价值，又怎能在社会产生这样的功能呢？

注 释

- ① 以民族学方法探求古史并进行比较，为近来许多学者所提倡，例如王庸：《读（春秋）“公矢鱼于堂”说略论治古史及民族学方法》即为一例。1939年，北平图书馆《图书季刊》，第1卷，第1期。
- ② 中央研究院《人类学集刊》，第1卷，第1期。
- ③ 罗振玉：《殷墟书契考释》；董作宾：《新获卜辞写本后记》。
- ④ 罗振玉分为九类，王襄分为十二类。见董作宾：《殷代龟卜之推测》。

第七章 祭礼的象征和传袭

第一节 祭祀牺牲的理论研究

在谈及祭祀或牺牲的内容和意义之前，若要用人类学的观点来说明这种现象的来源，及其在由巫术过渡至宗教过程上的重要性，我们应该先来讨论以下几个基本名词。

在几位著名人类学家或社会学家关于宗教信仰的著作里，马克斯·米勒（Max Müller）与库恩（Kuhn）主张人类最原始的信仰是自然崇拜（Naturalism）^①他说，自然的力量是神秘的、不可思议的和令人惊奇的，常常引起人类情绪的冲动，因而它是人类最原始的宗教核心。有灵崇拜（Animism）的学说，我们已知道是泰勒（Tylor）^②和斯宾塞（Spencer）^③所主张的，但他们两位却有一点小小的不同，这可分作两方面来讲：泰勒的重点是有灵崇拜，即包括了精灵（Spirit）的意义；而另一方面斯宾塞所主张的，是追溯祭祀的形式乃起源于祖先崇拜（Ancestor Worship）。马雷特又提出灵气观（Anima-

tism) 的主张,^④他认为有灵崇拜只不过是宗教发展历程上的偶然现象 (Incident), 宗教的基本概念是“马那”, 是一种超自然的力量。非人格的巫术权力, 在主观方面是相当于宗教的激动 (Religion Thrill)。

我所以要举出以上几位人类学家对于宗教起源的主张, 目的是要说明白“自然崇拜”, “有灵崇拜”, “精灵”, “祖先崇拜”, “灵气观”, “马那”和“宗教的激动”等几个名词, 因为这些名词的涵义差不多就是本章所论述的祭祀和牺牲的心理基础及其内容。

“有灵崇拜”, 简单说来, 就是原始人认为石头、木偶或类似的物体都有灵性, 把它们作为有生命的对象来崇拜。对自然崇拜和精灵的含义的理解, 大体上是相同的。至于“灵气观”, 可说是一种思想, 是有灵崇拜的基础观念, 相当于巫术的基础观念——“马那”。换句话说, 有灵崇拜是一种行为的表现, “灵气观”是一种行为所根据的思想, 就象巫术是一种行为或仪式的表现, “马那”是它的基础要素或观念一样。“宗教的激动”就是宗教起源的基本观念, 也相当于“马那”和“灵气观”的含义。所以哥登卫塞 (Golden-Weiser) 说: “巫术与宗教的基础观念就是超自然力量的‘马那’。但当由某种宗教所产生的情感 (Emotion), 有类似‘马那’一样的效能者, 就是‘宗教的活动’。”^⑤

因此我们可以综合以上的解释, 找出“马那”、“巫

术”、“灵气观”、“有灵崇拜”、“宗教激动”和“宗教”等各个名词的相互关系来：

马那（观念）——→巫术（行为）

灵气观——→有灵崇拜——→精灵或自然崇拜，祖先崇拜

宗教的激动——→宗教

虽然有这种关系的表示，其实“马那”与“灵气观”、“巫术”与“有灵崇拜”，无论在本质上以及发生的先后都不可能相等。但就因果关系或思想与行为关系方面来说，是可以综合起来加以比较的。这种比较使我们明白，有灵崇拜的基础观念就是“灵气观”。但我们应当知道，所谓有灵崇拜的内容正如其字面上所说的，就是一种崇拜。中国古代与之相当的名词就是祭祀，用以供祭祀的祭品就是牺牲。由此说来，中国祭祀牺牲的基础观念所根据的，就是灵气观。中国古代文化的发展跟整个人类精神文化的发展相比较，并没有异乎寻常的地方。

以上对横向的关系作了简单的比较。我们还要作进一步有系统的探讨，以便了解有灵崇拜在“巫术宗教”的整个演变过程中的重要地位。

在本书第一章里，我已提过并表示赞成马雷特与弗雷泽以“马那观”为宗教起源的基础要素这一主张，因此在探讨人类学上关于宗教发展过程的问题时，常以

“马那到精灵”，“巫术到宗教”，从“马那与精灵到巫术与宗教”等的过程作为研究对象。^⑥

我们无疑应该承认巫术是宗教形成的初级阶段，有灵崇拜是中间阶段，在思想或观念发展过程中，马那观是初始阶段，灵气观或精灵是中间阶段，宗教激动是宗教产生的近因，所以哥登卫塞曾说：马那观念是直接客观的宗教情感，它就是宗教激动的原因……精灵不论有多少种，在形式上都具有马那的作用。各种精灵常引起宗教的激动，但马那始终不变，做成各种各样生物和事物，而并不和精灵结合在一起。^⑦所以他断定“巫术与宗教的基础概念就是超自然力量的马那”^⑧。从马雷特，弗雷泽、泰勒等人的主张，再参考哥登卫塞的批评，^⑨我们可以明白：巫术、有灵崇拜——精灵和宗教，在发展次序的系统，简括的表示，就是：

概念：马那——灵气观——宗教激动

行为：巫术——有灵崇拜、精灵——宗教

在这个发展的过程中，很多人类学家意图解决“巫术到宗教”的问题。他们常常认为巫术是原始的，宗教是社会的；巫术是秘密的仪式，超出法律之外；宗教是公共意见认为是神圣的。巫术是一种原始的科学，包含着对自然秩序的信仰，是统一的；宗教则假定人类是懦弱的，其中包含着一种情感的因素，敬仰崇高的神圣力量。

这些解释，都是经过大量实际观察的研究成果，虽然各有其不足之处。但这不等于巫术与宗教之间有不可逾越的鸿沟截然分开。^⑩哥登卫塞说过：在古代，马那的概念常与精灵结合起来^⑪。又说，在宗教发展的较后阶段，黑艺术（Black art）的巫术常在很多地方施行。这些巫术并不一定都是原始的巫术，象澳洲或美洲的巫医（medicine-man），西伯利亚人的“萨满”（Shaman）都是一种“族群”（Group）的巫术。又如马来的巫术仪式，澳洲土人的 int: chiuma 或美洲西北部的打猎巫术（Hunting Magic），都不亚于宗教所具有的社会性。^⑫所以巫术与宗教之间，并不能以个人的或社会的来区分。象一般人类学家所提出的“巫术——宗教”（Magic-Religion），就是一种过渡的结合。

巫术与宗教混合状态的最显著的表现，就是图腾社会。杜尔干主张图腾崇拜就是宗教的最原始形式，也是宗教情感的起源，并且特别举出澳洲土人的图腾崇拜为例证。他认为社会单位的原始型（Type）就是“族”（Clan），因此图腾崇拜本身也是原始的，而且是一种“真正的宗教”（A Genuine Religion）与原始宗教的“复合”（Complex）。他提出宗教的价值不在于溯源到自然，而在于添加一点价值于其上。把宗教的基本概念推断为起源于梦幻或与之相类似的经验，简直是一种失误。不错，杜氏的确准确地看到了宗教被社会利用时的价值，

而指出一般人类学家过分注意“起源”的危险。^⑬

然而杜氏并不否认图腾崇拜具有心理的基础，因此提出了所谓“社会心理学的说明”（A Social-psychological Interpretation）就是所谓“图腾崇拜的原理”（Totemic Principle），相当于马雷特他们所提出的马那和灵气观为宗教的意识（Religions Concionsness）。对于这个“图腾崇拜原理”的见解，哥登卫塞曾批评过“图腾崇拜原理”并没有真实地包含抽离性的本来暗示，因此我们接受这个名词，把它当作是参加图腾圈（Totemic Cycle）神圣观念的解释。但是杜氏把“图腾崇拜原理”与“马那”视为同一物，同时解释它为图腾崇拜的先锋，因而这两个概念表现出其内容是同一样，其形式则各异，即马那是自由的，“图腾崇拜原理”则限于“族”的，“马那”是一元的，“图腾崇拜原理”是多元的。根据这个观点，我们可以断然驳斥杜氏的立场，充分地证明“马那”概念决不能被放在这里。我们马上可以搜集一大堆民族学的证据来证明“马那”概念存在于原始人之中。而主张“马那”是宇宙的和原始理论，正好由“图腾崇拜原理”牢固地束缚在社会组织中的这种状态反映出来，可见它是真确的。“图腾崇拜原理”受族的限制，而“马那”是没有受到拘束的实体，仅仅存在于自然和人类的心中。因此“图腾崇拜原理”只是高级的图腾复合的特殊情况，马那观念的心理学的根源则几乎可以在

各种可想象的宗教的形态中找出，所以“马那”并不是“图腾崇拜的原理”，而恰居相反的地位^⑨。

我们不再详细地引述各家的论辩了，我们可以知道，无论社会学家怎样企图用社会来包括一切，而事实上，图腾崇拜是具有“马那”的。总的说来，马那到了图腾里，它就变了质，另外产生了一种“图腾崇拜的原理”——图腾范围内的马那这种现象，就是巫术与宗教在早期的复合，“是巫术到宗教”的过渡。这里特别的表现就是：精灵、自然崇拜、有灵崇拜和祖先崇拜。

由巫术过渡到宗教的整个过程，必须经过一个混合阶段^⑩。巫术到了这个阶段，由于社会力的促进，一部分成为较高级的人类共同信仰的仪式——崇拜或祭祀，形成了社会的礼法；另一部分继续保存到今日，成为伪科学或进化为科学，例如，幻术或魔术就是前者的遗迹，而天文、物理、化学，就是后者的成果。

原始人没有象“十二铜牌”的成文法律，他们的法律，就是仪式——巫术。所以社会功能学派的马凌诺斯基曾说：“使图腾物繁殖和兴盛的仪式，乃是巫术性质的行为。巫术，我们不久便可以明白，在一切表现上都有一个趋势，那就是变得更专门，更为一家一族所专有，成为他们的遗产。在图腾制社会，用巫术来使每一品类繁殖兴旺的事务，自然会变成某一个专家的职守和权利，并由这个专家的家庭成员来协助办理。随着时间

的延续，氏族形成，每一氏族都有族长来作他那一族的图腾的巫术头目。最原始的图腾制，如在中澳洲所见到的那样，乃是用巫术合作的系统，具有几种实用的教仪。每种教仪自然各有其社会基础，可是一切教仪都有一个共同的目的，那就是供给部落以丰富的消费物品。这样看来，图腾制在社会方面，是可以原始巫术社会学的一般原理来加以解说的。图腾族与相应而生的图腾教仪与信仰，不过是分门别类的巫术以及一家包办某一巫术的趋势所产生的一个例子而已”^⑥。

按照马氏的说法，各别的图腾产生各自的法律——仪式——巫术，而且是团结整个族的要素。所以巫术作用于社会的时候，对社会制度立刻产生某种功能。这种功能被族团一致遵守的时候，便形成各别族团的信仰，人类宗教的雏形因而产生。

我们承认，初民每一种仪式，并非全属无知或完全野蛮的行为，而是具有深刻的社会功能的意义，我们还可以引述马氏对于几种原始礼仪的意义的解释。

一、丧礼——原始社会一个族群通常人口很少，一个成员的死，自然不是无关轻重的事。一个地方社会丧失了一个成员，特别是这个成员是重要人物的时候，那实在是很大的损失。发生这样的事，简直会破坏常态的生活，动摇社会的根本。上文曾提到的种种表现，如慑服于恐怖惶惑之情，抛弃死者尸体而逃离本村，毁灭死

者一切遗物以免不祥等等，随时都有可能出现。倘若没法对付的话，这些做法便会变得十分危险，会瓦解整个团体，毁灭原始文化的物质基础。所以在原始社会里个人的死亡，并非仅仅损失一个社会成员而已。死亡这件事触发了自保本能这种强大力量以后，会危害到群体的统一和协调。而群体的统一和协调，则是至关重要的，群体中存在着统一和协调，才会有完好的社会组织，才能保持族群的传统，归根结底，才能保存和发展整个氏族社会的文化。倘若初民对于死亡的反应完全是盲目的，有破坏性感情的冲动支配，那还会有什么传统的持续，还会有什么物质文明的存在呢？由此可见，宗教注意到自保本能的另一种力量，使由生存的欲求而产生的积极冲动被神圣化，使人们的行为有条有理，于是人心得以安定，并保持了精神上的完整。宗教不但使个人精神上保持完整，同样也使整个社会得以保持完整。丧礼会使活人与死者保持某种关系，并使这种关系与死亡本身联系起来。而信仰使人们相信灵魂的存在，相信灵魂有善意恶意，再加上追悼的礼仪，祭祀的礼仪——有了这些，宗教便成为战胜恐惧、失望、灰心等离心力的一股力量，而使受到威胁的群体得到最有力的重新统一和协调，再接再厉地生活下去。一句话，宗教在这里所起的作用，乃是保障传统与文化，战胜人类恐惧本能所产生的消极反应。

二、入社仪式——这种风俗的社会作用是什么呢？它对文明的维持与发展有什么贡献呢？我们已经看到，藉着这些风俗，经过严格的准备与考验，得到超自然的人物的赞许，青年一代可以获得神圣的传统——由恐惧、隔离、痛苦等黑暗的一面暴露出部落奥秘之光来。我们应当了解到，在原始时代，传统对于社会有无上的价值，所以再也没有比社会成员尊重传统更为重要的了。必须严格保存着前代遗传下来的民俗与知识，才能维持社会的秩序与文明。倘于此点稍有松懈，群体便难于团结一致，文化就会根本动摇。初民尚无现代复杂的科学方法，不能把他们的成果与经验铸成经久不变的模式，以便随时试验，并逐步更新，日趋丰富。初民的知识、社会组织、风俗信仰，都是列祖列宗惨淡经营得来的无价之宝。得之不易，便无论如何都要设法保存起来。所以初民的品德，以忠于传统为首要。以传统为神圣的社会，也因权势久延而得到无上利益。由此可见，这种信仰与行为将传统冠以圣圈，打上超自然的印玺，对于这个阶段的文明是有“生命价值”的。由此可见，入社仪式的主要作用是：表现原始社会中的传统有无上的力量与价值，这些力量与价值深深烙印在每代人的心目中，并且极为有效地传递延续部落的风俗信仰，而使传统不失，群体团结巩固。

三、婚礼——另一种宗教仪式是婚礼，婚礼也以巩

固人类本身为目的，因为婚礼在男女之间建立起得到自然赞许的结合，加在原有的生物性基础上。使男女双方终生结合在一起，互相爱恋，共有经济，生养子女。^⑦

马氏考察了整个人类文化的功能，以此立论而创设著名的社会人类学派，其中某些观点是值得我们钦佩的。反观我们自己中国，自周公孔子至于近代，无一代不着重“礼”的制度。这是因为“礼”对历代中国社会产生过伟大的作用。梁启超解释礼之意义云：孔门教的普通学，就是《礼》《乐》，为什么如此注重呢？因为他是涵养人格的利器。礼的起源本甚古，但到孔子时，意义已经屡变，范围愈扩大，从训诂上，可以考出他的变迁：

狭义的礼——禮所以事神致福，从示从豐，豐亦声（《说文》）。

广义的礼——礼者理也。

礼字的本义不过从祭器出来，《礼记·礼运》说：礼所以俟鬼神。又说：夫礼之初，始于饮食，其燔黍稷豚，汙尊而杯饮，犹若可以致其敬于鬼神。可知最古之礼，不过是宗教上的一种仪式，种种制度，大半从宗教仪式增广蜕变而来。例如印度的摩奴法典，本是教规，后来变成法律。我国的礼也是这样，渐渐把宗教以外一切社会习惯都包含在礼的范围之内，礼字有了人人当践履的意义。所以《易象传》说：非礼弗履。《礼记·祭

义》说：礼者履此者也。荀子《大略篇》说：礼者人之所履也。《尔雅·释言》亦说：履，礼也。礼变成一切行为的规范。古代政教合一，宗教上的仪典和国家的法律，往往合而为一，无甚分别。历代帝王，常搜集社会上公认的行为规范，编成一代的礼。所以说，非天子不议礼，不制度（《礼记·中庸》），三王异世不相袭礼（《礼记·乐记》）。《商礼》、《周礼》种种不同（《论语》）。到这时候，礼的性质和法律差不多，成为社会上一种制裁力¹⁸。

孔子看重礼治，梁氏更看出其对国家政治社会的功能，所说和马氏的理论相近。例如所谓“涵养人格”，就是巩固族群的作用。所谓“狭义的礼”，“事神致福”就是祭祀的本质，有灵崇拜，祖先崇拜或巫术的直接形态。所谓“广义的礼”就是宗教的法规，就是礼的功能的表现。所谓最古的礼，不过是宗教上一种仪式，就是由巫术到宗教的过渡。所谓“非天子不议礼，不制度”，就是相当于马氏所说“社会专家的职守与权力”。由这些简单的比较，可知梁氏的见解与马氏相近。

冯友兰先生对古代礼之意义说：所谓礼之义极广，除现在礼字所有之意义外，古时所谓礼，兼指一切风俗习惯、政治、社会制度。子产谓：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”

……这样，到神明之德，要由于怎样的方法呢？那

不外行礼。《说文》示部云：“禮，履也；所以事神致福也”。示是神祇的古字，其偏旁的“豐”，是在神前具物的形。《国语·楚语》：“诸侯祀天地三后及其土之山川。卿大夫祀其礼，士庶不过其祖”。由此看来，礼之一字可以说是表示神祇崇拜了。《礼记·礼运》说：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍稷豚，汗尊而杯饮，蕢桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”^⑩

甲骨文“祀”字作“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”。商承祚曰：“已即祀之省”（见《殷墟文字类编》第一卷）。郭沫若解为：“祀象人跪于生殖神像之前”（见《甲骨文字研究释祖妣》）。是否“生殖”神，我们还有商讨的余地，现不去谈它。不过由甲骨此字的形，可知祀实有跪神的意义，是古代崇拜的形式，必有神为其对象，并表示出古代对精灵恐惧的一种宗教雏形。又与“祀”有关的是“祠”字，甲骨文作：“𠄎”、“𠄎”、“𠄎”，罗振玉在《殷虚书契考释》上说：“商称年曰祀、亦曰祠。《尔雅·释天》，‘商曰祀’。征之卜辞称祀者四，称司者三，曰‘惟王二祀’曰‘惟王五祀’，曰‘其惟今九祀’，曰‘王廿祀’曰‘王廿司’，是商称年曰祀，又曰祠也，司即祠字。《尔雅》‘春祭曰祠’，郭注：‘祠之言粮’。《诗·正义》引孙炎云，‘祠之言食’，为郭注所本，是祠与祀音义俱相近，在商时殆以祠与祀为祭之总名，周始以祠为春祭之名，

故孙炎释商之谓取四时祭祀，其说殆得之矣。

商承祚先生在《殷虚文字类编》上又说：按此即祠祀之祠字省示耳，与祖之作且意同。

按上述我国文学学家的解释，可知祀是专指祭祀，祀之对象有神，有仪左、有牺牲，牺牲就是祭祀内容的一部分，所以有祠是食的解释。而研究古代的祭祀，非与牺牲同时并论不可。

牺牲的解释，一般人类学家认为可由人与人间的交际而追寻。一种赠与、讨好、致谢等等的心理作用，形成供献牺牲的仪式，上文所论“宗教的激动”，就是这些仪式的心理基础。

本节的目的，在于分析中国古代祭祀牺牲及其社会功能之前，先把这种理论弄清楚，以便得到一点较正确的理解。

由上面的讨论，我们可以清楚地知道，祭祀所根据的概念就是马那和灵气观，它的本质就是有灵崇拜和精灵观念。它在整个巫术宗教发展的系统历程上，是处于中间位置的关键，它是巫术与宗教的混合状态。

此外，它不仅是一种仪式的遗留，且曾于整个初民社会起过伟大的作用，遗袭形成了人类昔日的精神支配者——宗教的规律。巫术之所以能由野蛮的“黑艺术”投到人类仁慈博爱互助的光明里，其中经受过社会约制的洗礼、这种原始最有效的约制，就是在共同心理状态

下的崇拜——祭祀。

第二节 古代祭祀牺牲的象征主义

祭祀牺牲所直接采用的形式就是巫术的形式。它和精灵、宗教复合的状态，已于前节论及。

中国祭祀牺牲也不能例外，虽然儒家鄙弃其本来面目而提倡崇高的礼，但在重要的仪式里，或多或少总会显露出它的原始遗迹。现在举出几个实例，申述古代的祭祀牺牲仪式，是巫术的象征主义的遗留。

一、士冠礼——入社式：这种仪式所采取的主要象征牺牲，就是“小猪”。《仪礼·士冠礼》云：若杀、则特豚。注云：特豚，豚也。疏云：说文，豚，小豕也，沈氏彤云，不用豕而用豚，未成生而将成牲，于冠义类也。

照此看来，这个“小猪”就是代表了要入社的青年。为什么不采用大猪呢？这岂不是一种生命的象征主义吗？“象征”就是巫术所根据的原理，把小猪作为青年入社的象征祭牲，就是巫术的遗袭，而不是偶然的事。如《仪礼·士冠礼》郑氏注文云：国有旧俗可行，圣人用焉，不改者也。《礼记·曲礼》曰：君子行礼，不求变俗。祭祀之礼，居丧之服、哭泣之位，皆如其国之故。谨修其法，而审行之。可知，礼为遵循旧俗及尊重各地土俗而加以审择修订的制度。无怪在某些重要仪式

里往往还保留着原始的形式。

二、昏礼——《仪礼·士昏礼》云：下达，纳采用雁。注云：纳采而用雁为挚者，取其顺阴阳往来。《白虎通》云：用雁者，取其随时南北不失其节，明不夺女子之时也。又取飞成行，止成列，明嫁娶之礼，长幼有序，不相踰越也。江筠：《读仪礼私记》云：夫雁不再偶，是以取之。

三、乡饮酒礼——《仪礼·乡饮酒》云：其牲狗也，亨于堂东北。注云：狗取择人。又疏云：祖阳气之所始也，阳气主养。《易》曰：天地养万物，圣人养贤以及万民。疏云：正义曰，李氏如圭云，《乡饮酒义》亨狗于东方，祖阳气之发于东方也，祖犹发也。郝氏敬云，《易象》艮为狗，东北艮方，阳气所发生，饮以养生，故牲用狗。亨于东北，象阳也。郑解牲狗为取其择人，迂也。按郑注与疏所引的意义不同，郑氏直接取其象征的本义。据人类学家之研究，因为原始家畜以狗为最先，最能帮助人类狩猎。《乡饮礼》为招贤的一种宴会，取其同于“忠”的意义或也可信。至于疏所引各家之论，取于阴阳的配合原理，亦甚适合。不过，属阳的动物甚多，何以必择狗？因此郑注似较确切。但无论是郑注或疏所引的都不过是象征主义罢了。

四、乡射及大射礼——《仪礼·乡射礼》有射侯的设置与仪式^②。《经》文乃张侯，下纲不及地武。注云：

侯谓所射布也，纲持舌绳也，武，迹也。……侯象人，纲即其足也。疏云：射布而曰侯者，王朝射之，以威不宁侯，遂以名之也，诸侯以下则因其名而不改与。又《经》云：凡侯，天子熊侯，白质；诸侯麋侯，赤质；大夫布侯，画以虎豹；士布侯，画以鹿豕。注云：“熊麋虎豹鹿豕，皆正面画其头象于正鹄之处耳。君画一，臣画二，阳奇阴偶之数也。燕射，射熊虎豹，不忘上下不相犯；射麋鹿豕，志在君臣相养，其画之皆毛物之。又《乡射》之意义，《仪礼释官》云：按乡射有二，一是州长会民习射，一是庶大夫贡士后，以此射询众庶，其礼皆先行乡饮酒礼。

又“大射”仪式的意义亦与“乡射”相同，郑氏《目录》云：名曰大射者，诸侯将有祭祀之事，与其群臣射，以观其礼，数中者得与于祭，不数中者不得与于祭。孔颖达《礼记正义》曰：凡天子诸侯乡大夫礼射有三：一为大射，是将祭择士之射；二为宾射，诸侯来朝天子与之射，或诸侯相朝与之射；三为燕射，谓息燕而与之射，天子诸侯大夫，三射皆具，士无大射，其宾射燕射皆有之。此三射之外，有乡射，有主皮之射。凡主皮之射有二：一是卿从君曰腊，班余获而射，《书传》云：凡祭取余获陈于泽，然后卿大夫相与射也。郝敬之说较为适当：洪荒之物，禽兽逼人，圣王以弧矢为威，教民自卫，其来尚矣，此男子之业，故古者天子至庶

人，莫不有事于射。此其敝也，相角而争，圣人制为礼以教之让，于是乎射礼兴焉。

按上引《仪礼》及前人的解释，如以人类学观点来观察，这种侯，实在是狩猎对象——动物的象征。不过前人只解释到“制为礼以教之让”或“上下不相犯”等等的作用，对于它的来源却只有郝敬作过笼统的解释。其他人都不能探溯其来源。

我们在考古学上也可以得到证明，在旧石器时代晚期，奥利尼西亚（Aurignacian）时代^①即有人类狩猎的壁画^②。最显著的，例如在法国或西班牙发现的有彩色之骏犴壁画，其腹部有人类之手痕。据人类学家之研究，认为此种手痕，乃一种制服野兽之巫术象征。在法国发现之壁画上的动物绘画，或作受伤的单独动物，爱箭之贯刺，及其他武器之包围。此等绘画亦可视作含有巫术的象征意义。又在法国洞穴中动物的壁画，曾发现在动物腹部画有钩钎。又北美威斯康星州的洞穴中发现四足兽绘画，腹部绘有三角状或箭头之象征，这种绘画为数甚多^③。据人类学家研究，认为是人类在行猎前的一种巫术仪式，象征着可于猎场上射杀此种动物。

因此，我国古代“侯”的仪式，保留至春秋时代，而其来源则甚古远，与此等壁画意义的解释相比较，其象征意义当可意会得到。

兹将欧洲发现的巫术狩猎壁画，与中国古代遗袭的

“侯”作一简单的比较表：

比较项目	性质	时代	艺术	对象物	法术	实据
欧洲发现的 壁画材料	狩猎	旧石器 时 代	绘画 彩色	兽	射箭	考古学发现 壁画
中国文献 材 料	狩猎	洪荒 之初	绘画 彩色	兽	射箭	保留在文献 中的记载

因此我们可以说，古代“侯”的仪式是一种原始狩猎巫术仪式的遗留，假若将来在我国能有考古学的实现发现，我们对它的实况就可以得到更充分的了解。

五、聘礼——古代使者将出行时举行的一种祭辂的仪式。《仪礼·聘礼》说：使者既受行日，朝同位，出祖释辂祭酒脯，乃饮酒于其侧。注云：祖，始也，既受聘享之礼，行出国门，止陈车骑，释酒脯之奠于辂，为行始也。《诗传》曰：辂，道祭也，谓祭道路之神。《春秋传》曰：辂涉山川，然则辂，山行之名也。道路以险阻为难，是以委土为山，或伏牲其上，使者为辂祭酒脯祈告也，卿大夫处者于是饯之，饮酒于其侧，礼毕，乘车辂之而遂行，舍于近郊矣。其牲犬羊可也。古文饯作辂。《说文》解辂字云：出将有事于道，必先告其神。立坛四通，树茅以依神为辂。既祭犯辂，辂牲而行为犯辂。《礼记·月令·孟冬》：其狩祀行，郑注云：行在庙门

外之西，为轅壤厚二寸，广五尺，轮四尺。祀行之礼，北面设主于轅上。《左传·襄公二十八年》：跋涉山川。洪亮吉《春秋左传诂》以跋为轅之伪。《周礼·夏官·大驭职》曰：犯轅遂驱之。郑注：山行曰轅，犯之者，封土为山象，以菩芻棘柏为神主，既祭之，以车辄之而去，喻无险难也。

因此我们知道，古代的祭轅仪式，是一种出行前的祭祀的象征，以喻无险难也。它的方法是以高二寸广五尺的泥堆成小山形，或者以少许棘柏放在上面，以松柏或茅为神之寄托，为轅，把犬羊牺牲放在小山上，既祭祀之后，驱车辄之而过，不再回来，或宿于郊外。这种祭祀，或说出行前方举行，或说是一种常祭，每岁举行的。

我国古代的人，为什么需要在出行之前先来这种祭祀？江绍源在其《中国古代旅行之研究》第一章，《行途遭逢的神魇（和毒恶生物）》曾经解释说：由种种确证，我们知道古中国人把无论远近的出行认为一椿不寻常的事，换句话说，古人极重视出行，夫出行必有所为。然无论何所为，出田、出渔、出征、出吊聘、出游、出贸易……总是离开自己较为熟悉的地方而去较不熟习或完全陌生的地方之谓。古人、原人，儿童乃至禽兽对于过分新奇过分不习见的事物和地方，每生恐惧之心，此乃众知之事实，自不劳我们多费笔墨。熟习的地

方，非无危险——来自同人或敌人的，自然或超自然的——然这些危险，在某种程度内是已知的、可知的、能够应付的。陌生的地方却不同，那里不但有危险，这些危险而且是更不可知，更难预料，更难解除的。言语风尚族类异于我，故对我必怀有异心的人们而外，虫蛇虎豹草木森林，深山幽谷，大河急流，狂风暴雨，烈日严霜，社坛丘墓，神鬼妖魔，亦莫不欺我远人。在僻静处，在黑暗时，伺隙而动，以捉弄我，恐吓我，伤害我，或致我于死地为莫上之乐。他们之所以如此，而且是不得不如此，因为他们于我固为陌生的、可怕的，然我于他们也同样是陌生和可怕的啊。我固不能不自卫，但他们也不得不对我讲求自卫啊。我之自卫正握在彼等之掌中，我能否完成出行目的，安然归去，或跋涉既毕，入彼新居，无他，全看我能否逃脱或战胜沿途上这千千万万的危险困难而已。

江氏这样解释古代人旅行时对精灵的戒惧心是对的。但江氏的解释有消极的一面，这种祭辂的仪式，除了制造出象山林的形象之外，还将一些狗羊的牺牲放在人为的小山上。据这种情形，可以说是敬畏山川精灵的一种祭品也行，说是对兽类一种征服的象征，希望此行，这副车轮把一切的猛兽都辗过也未尝不合，虽然犬与羊为驯养的家畜，但我们应记得，这里的记载是《仪礼》上的记载，其凶猛的兽类已不易得了，易以犬羊是

意中之事，所以我说，这种祭辂是一种象征的积极巫术。江绍源先生所举的厌胜物——护符，是一种消极的巫术。（江先生所举的是玉的厌胜物为古人出行的一种重要护身符。）

六、祭天、祭山、祭丘陵、祭川、祭地的不同方式——《仪礼·观礼》云：祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘞。注云：升沉必就祭者也。祭天燔柴当然是象征火焰上升而达于天的意思^④，祭山祭丘陵则升，指的是祭品放置某种器具之上。因为山、丘陵是高的，所以架置起来，以作为象征。祭河川则将祭品沉于河底，祭地则将祭品埋藏之。这种象征是根据祭祀牺牲本来的意义，欲把贡献的物品直接达于致祭的对象。所以因所祭对象不同，而方式亦异。在《山海经》里祭神的形式，“悬”之“瘞”之特别丰富，将在下文详述。

七、祖先崇拜的象征——这里所要举的是祖先崇拜的祭尸，是把死者的孙代表死者作为祭祀的对象，以象征死者的复生。这种祖先崇拜留待下文详述，现在不过先作为一个例子而已。

八、阴阳，五行的象征——根本说起来，自阴阳五行观念出现以后，中国巫术几乎没有一样不是象征它的，因为它是中国巫术的要素，这点已于前文论及。所以中国的祭祀牺牲象征它的，实在普遍极了，材料太多了。这是众人皆知的事实，似乎不必在一个专门研究的

论文里特意写出来。不过，为了完满我们的理论，还有必要举出几个明确的例子来。

像所谓五行之官：木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土，都是象征五行的五个官名，后来便被视为神而得到祭祀。又如诸侯会同，夏在南方，秋在西方，冬在北方，这是祭时与五行的相配。又觐礼时，天子南面（阳），诸侯北面（阴），这是以阴阳来象征尊卑的。又如，祭祀牺牲所据以决定的占卜就是象征着阴阳的原理。此外，祭牲，如烹狗于东方，狗属阳，东为阳气始动，亦是象征五行。关于阴阳的讨论，已于论述中国巫术要素时举例分析过，这里就不详细引述了。

本节所论，目的是要证明中国古代祭牲的仪式，完全是巫术的象征主义。这点想来大家已经有了相当的了解，这或者会使我们感到惊奇。但只要我们在理论上明白，巫术是一切宗教的直接源泉。这点如果是得到承认，则居于巫术宗教演变过程的中间阶段的祭祀仪式，保留着这种象征主义，就不过是一件平凡的事。我国的古代礼仪，尽管圣人怎样把它“高贵”化，我们始终不会忘掉它的来源。正因为有这个来源，才有历代的礼，才有今日人类的精神文化。它虽然有点粗野，但毕竟是人类曾经有过的历史，是我们祖先脑海中的意识。

第三节 原始祭祀牺牲及其演变

《礼记·礼运》云：孔子曰：我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《坤乾》焉；我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，夏时之等，吾以是观之。由孔子这段话，我们可以知道，三代原有不同程度的文化和习俗，现在虽然未能一一作出具体的考证，不过象殷代的《坤乾》等于夏代的夏时^⑤却是可以肯定的。由这些遗留的零碎痕迹，我们大体上可以知道三代文化和习俗的不同及其演变。进一步，更可以从其中找出不同要点来作为各个时代的代表。无疑象周代的礼制是往往不求变俗的。在这种复合错综的民俗形式中，我们是否应该用民俗学的方法去加以分析呢，所得的结果是否有价值呢？这当然是要看我们的工作达到怎样的程度。但通过民俗学治史的方法去研究，我们可以得到肯定性的答案。

我们无须深入到骨子里来找出古史的真象，在《礼》、《左传》、《诗》等书里即已常常浮露出很明显的表现来。象《礼记·王制》云：有虞氏，皇而祭……夏后氏，收而祭……殷人吁而祭……周人冕而祭。这就告诉我们，三代祭的服饰有不同。虽然这点我们不能尽信，但细察它的进化层次，显然是由简而繁，由粗而精，由自然而至礼制的。这真不能不使我们恍然大悟，

原来是这样的啊。又象三代冠之异同，据《仪礼·士冠礼》云：委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后氏之道也。所谓委貌，章甫，毋追，据《仪礼注疏》注云：委犹安也，言所以安正容貌，章，明也，殷质言以表明丈夫也；甫或为父，今文为斧。毋发声也，追犹堆也，夏后氏质，以其形名之。又按《校勘记》云：案古人书母毋不甚有别。因此我们可知，委貌是形容安详的意思，章甫或可说是“明父”，若“甫”作“父”解，则接着的“毋”应作“母”字，与父对举。假若照这样解释，我们显然很容易明白：夏后氏时或仍为母系社会，殷为父系社会的时代，周则到了礼法的时代了。尤其这里所说的是《冠礼》的话就更堪我们玩味了。因为“冠礼”对家族的发展是特别关系重大的。又如《诗·商颂》云：猗与那与，置我鞀鼓，郑氏笺云：鞀鼓，乐之所成也。夏后氏足鼓，殷人置鼓，周人悬鼓。由此可知夏商周安置鼓的三种不同方式，及其演进的痕迹。又《左传·僖公三十一年》：冬，狄围卫，卫迁于帝丘。卜曰，三百年。卫成公梦康叔曰：“相夺子享。”公命祀相，宁武子不可，曰：“鬼神非其族类不歆其祀。杞鄫何事，相之不享，于此久矣，非卫之罪也，不可以间成王周公之命祀。”因为相是夏后启的孙子，居于帝丘，陵武子所谏谓非其族类不歆其祀，就是表明夏非周的族类，其祀亦另有一种方式，与周制不同。又如《礼记·

礼运》曰：腥其俎，孰其殽。郑注云：腥其俎，谓豚解而腥之及血毛，法大古也。孰其殽，谓解体而焯之……法中古也。我们由此可知，生食与熟食的演进痕迹也被郑氏分析出来了。我们还知道了，周代的礼制是如何综合以前的遗俗而熔于一炉的。郑氏甚有眼光，他说：国有旧俗可行，圣人用焉，不改者也。可见郑氏研究古代礼俗，也应用了民俗遗袭的方法去进行分析。

总括起来说，古代的民俗遗袭是层次积累的。即殷俗含有夏俗，周俗又含有夏殷的习俗。其中这些层积的痕迹，在其显著的中心点，我们是可以察知的。

一、动物祖先崇拜与图腾及其祭牲

关于夏代的祭祀和牺牲，（不一定实指夏代，不过是代表殷前的时代而已）孔子还不能“足征”，与孔子时代相比，现代距离夏代又多了两千五百余年，我们如何去探求呢？我们可以试用一种分析方法，找寻一些单独而较少周代礼制的文献记载，加以比较，来探讨原始时代中国祭祀牺牲的起源。

《山海经》在研究古代民俗方面的价值已于前文论及，我现在要引证的材料，就是《山海经》给予我们的贡献了。

引起人类最初崇拜的是什么呢？斯宾塞曾提出过祖先崇拜是最早的崇拜仪式，但是哥登卫塞却对这种观点

加以批评，说他是片面的。汤姆斯 (W.I. Thomas)^⑤ 批评“他只可以赞美他的巧妙”罢了。本章已于前头论述过，事实上，人类最先的崇拜是有灵崇拜。这种崇拜不单认为人是有灵的，而且认为一切生物、无生物都是有灵的。所以人类不仅由于其祖先死亡才产生“人的有灵观”，认为人的灵魂可以付托于其他物类，而且认为一切动物的死亡也是有灵的，其灵魂也可以附托于同类或其他物体，所以泰勒的有灵崇拜理论实在比斯宾塞的祖先崇拜理论为合理。无疑，斯氏只是片面地看到人类自身方面，并没有包括植物和其他一切物体，不过如再进一步来讨论，动物崇拜、植物崇拜，无生物的崇拜会不会比祖先崇拜为先呢？关于这个问题，假若人类曾相信其祖先是动物变来的话，那么由动物所引起的宗教情绪必定比由人类自己的死亡所引起的宗教情绪为重要。事实上，人类确曾有过这种想法。象图腾崇拜，人类意识其图腾物系其直接祖先，自己是该动物的后裔，因此野蛮人把狗、狼、牛、马、狮、虎认作自己的姓氏。所以人类对动物的崇拜就比其对祖先崇拜（狭义的）更容易引起宗教的情绪了。

原始人类常认动物为自己的祖先，因此尽管大兽有不同的体形，却可以想象出半人半兽的人格化形态来了。

《山海经》的写法，凡一经某山之首，其末皆叙述

所司神之形态，及其祠祭法术，如：

《南山经》：雒山之首……其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼，毛（牺牲也）用一璋玉瘞，糝（祭祀之谷类）用稌米，一璧稻米（疑衍），白菅为席。

《南次二经》之首：……其神状皆龙身而鸟首，其祠，毛用一璧瘞，糝用稌。

《南次三经》之首：……其神皆龙身而人面，其祠，皆一白狗，祈，糝用稌。

《西经》之首：……华山，冢也。（郭注，冢者神鬼之所舍也，意即塚。孙贻让云，冢特高于众山。汪双池云，山之宗也。）其祠之礼，太牢，羴山（似羊）神也。祠之用烛（郭注或作炷），……其酒百尊，婴（环玉以祭貌）以百珪百璧。其余十七山之属，皆毛，牲（牲体全具曰牲），用一羊祠之，烛者有草之未灰（汪注云：此更释烛字，盖以百草束为炬，灰者未经火化也），白蒂采等纯之（汪注曰：此言祠神之席以白茅为席而以五采等而缘之也。）

《西次二经》之首：……其十神者皆人面而马身，其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是为飞兽之神；其祠之，毛用少牢，白菅为席，其十辈神者，其祠之，毛一雄鸡，钐而不糝，毛采。

《西山经》云：有天神焉，其状如牛而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。

又云：西南四百里曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时，（汪注云：此神主九城之部界及天帝苑囿时节先后也。）

又云：西水行四百里曰流沙，二百里至于嬴母之山，神长乘司之，是天之九德也，其神状如人而狗尾。

又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。

又西二百里曰长留之山，其神白帝少是居之。其兽皆文尾，其鸟皆文首，是多文玉石，实惟员神魄氏之宫。是神也，主司反景（疑是黄昏之神）。

又西二百里曰符惕之山，其上多榲桲，下多金玉，神江疑居之。是山也，多怪雨，风云之所出也（即风雨之神）。

又西一百九十里曰槐山，其上多玉而无石，神耆童居之，其音常如钟磬。

又西二百九十里曰渤山，神蓐收居之……是山也，西望日之所入；其气员，神红光之所司也。

《西次三经》之首：……其神状皆羊身人面。其祠之，用一吉玉瘞，糝用稷米。

刚水出焉，北流注于渭，是多神魄，其状人面兽身，一足一手，其音如钦（魄亦魑魅之类，俗所谓独脚

山魍)。

《北山经》之首……其神皆人面蛇身，其祠之，毛用一雄鸡彘，瘞，吉玉，用一珪、瘞而不糒。

《北次二经》之首……其神皆蛇身人面，其祠，毛用一雄鸡彘，瘞，用一璧一珪，投而不糒。

《北次三经》之首……其神状皆马身人面者廿神，其祠皆用一藻菹瘞之。其十四神状皆彘身而戴玉，其祠之皆玉不瘞，其十神状皆彘身而八足蛇尾，其祠之皆用一璧瘞之。大凡四十四神，皆用稌糒米祠之，此皆不火食。

《东次二经》之首……其神状皆兽身人面戴貉，其祠，毛用一鸡，析，婴用一璧，瘞。

《东次三经》之首……其神状皆人身而羊角，其祠用一牡羊，米用黍。是神也，见则风雨为败。

《中山经》云：凡薄山之首自甘枣之山至于鼓鐙之山……历儿冢也。其祠礼，毛太牢之具，县以吉玉。其余十三山者，毛用一羊，悬婴用桑封（疑藻珪之误）瘞而不糒，桑封者，桑主（藻珪之误）也，方其下而锐其上而中穿之加金。

又东十里曰青要之山，实淮帝之密都……魍（神也）武罗司之，其状人面而豹文，小腰而白齿，而穿耳以镞，其鸣如玉。

又东二十里曰和山……实惟河之九都……吉神泰逢

司之，其状如人而虎尾，是好居于萁山之阳，出入有光。泰逢神动天地气也。

凡萁山之首，自敖岸之山至于和山……其祠泰逢，熏池，武罗皆一牡羊副（磔也），婴用吉玉。其二神用一雄鸡瘞之，糝用稌。

凡釐山之首……其神状皆人面兽身。其祠之毛，用一白鸡，祈而不糝，以采衣之（以彩饰鸡也）。

凡薄山之首……升山豕也，其祠礼太牢，婴用吉玉，首山魍也，其祠用稌，黑牺，太牢之具，麋酿，干儻置鼓，婴用一璧……刳一牡羊献血。

这些丰富的材料，使我们充分地了解到，这是一个划时代的宗教崇拜的起点。据柯克斯女士（M. R. Cox）^⑦解释，人类对动物的崇拜，是人类对于自然界天然变形的观察产生出人能变为动物的信仰，象鸟卵突然孵化成小鸟，蛹突然变成蝴蝶，这种种现象常使人类想到，他们的祖宗会不会象这些动物一样，由不同于自己的形象而产生。于是常认某种动物为他们变形的祖先，结果便产生出人是动物的后裔的见解。具体表现就是图腾信仰的社会。

对“变形动物”的这种信仰，其含义是：初民一方面把此种动物看作神，同时亦看作他们的祖先，因为祖先与神在原始人的心目中简直是二而一的东西。

在《山海经》的这类材料中，神的形状大抵皆半人

半兽，或人首蛇身或鸟身龙首，或人身而有角，或人身而龙首等等。每当某个部落祭神的时候，就由很多人装扮成这种神的模样，如牛头人身之类。例如我国羌戎民族的跳神仪式，就由人装扮成牛头、鹿头、虎头的鬼神之类来参加。^②澳洲锡隆（Ceylon）土人的“鬼神舞者”（Devildancers）常常把一个木制面具戴在头上，面具上有大的眼睛，有象牙一样长的尖锐牙齿，有狮子一样的大鼻子，有老虎一样的大口。还有一个面貌扮得似老虎的怪人，旁人击起两侧敲打的鼓，怪人在中间不停地跳舞。这样装扮成神的形象来跳舞，土人相信可以驱除病人周围的鬼怪。^③南印度的土人，也有扮成有牛角形状的一种“鬼神舞”。澳洲土人常把身体绘成蛇纹来跳舞，^④这种种化装或击鼓的跳舞，在《山海经》中就有很丰富的材料，如“干儻置鼓”。《山海经》中又说：夏后于此舞九代。郭注“九代”是马名。郝注“九代”是乐名。我以为可作“饰马之打鼓舞”来解释，可能是夏代“鬼神舞”的一个影象。

原始文化本来在世界各地都是大同小异的，《山海经》的记述充分告诉我们，中国原始社会的宗教和崇拜是怎样的情形。宗教与图腾常常有很大的关系。《山海经》记述神的形态，每经每山均不同，有着有条不紊的系统，似系依据当时图腾分布的地域，一个一个来叙述。各山所祠的神就是该族群的图腾。由于这种变形动

物的崇拜，使我们深切地联想到中国古代图腾崇拜的存在。

有一个很显明的图腾遗袭痕迹，《仪礼·觐礼》曰：方明者，木也，方四尺、设六色：东方青、南方赤、西方白、北方黑，上玄，下黄。设六玉；上圭下璧、南方璋、西方琥，北方璜、东方圭。注云：六色象其神，六玉以礼之，上宜以苍璧，下宜以黄琮、而不以者，则上下之神，非天地之至贵者也，设玉者，刻其木而著之。又按《竹书纪年》：大甲十年，大飨于大庙，初祀方明。《汉书·律历志·伊训篇》曰：伊尹祀于先王，诞资有牧方明。由此可证，方明的祭祀，在殷代已完备存在。又按，这种方明系一块方四尺的木，上下四方共有六面，设六色而镶以玉石之类，各面一色以象其神。孟康《汉书音义》曰：方明者，神明之像也，以木为之，昼六采。又胡培翬《仪礼正义》疏云：会同特加于坛而祀焉。《仪礼·觐礼》叙述天子祀方明时的情形：上介皆奉其君之旂，置于宫，尚左。公侯伯子男皆就其旂而立，四传摈。天子乘龙载大旂，象日月，升龙降龙，出拜日于东门之外，反祀方明。疏云：凡邦国有疑，会同则掌其盟约之载书，及其礼仪，北面诏明神，既盟，则藏之，言北面诏明神，则明神有象也，象者其方明乎。由上可知，方明这种东西，是代表神明的象征，用作诸侯会同祭祀的对象。这种隆重的祭祀仪式，显然是图腾制

度的痕迹。《诗·商颂》曰：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒”。虽然大家把它当作一种神话，但由此可知，商民族是把他们的祖先认作玄鸟的。假若当时商民族都承认这个神话，那么崇拜鸟或以鸟为图腾当无疑义了。《左传·昭二十九年》记载着晋太史蔡墨对魏献子谈到豢龙氏的故事：古者畜龙，故国有豢龙氏、有御龙氏。献子曰：是二氏者，吾亦闻之，而莫知其故。是何谓也？对曰：昔有豸叔安（豸古国也，叔安其君名），有裔子曰董父，实甚好龙，能求其嗜欲以饮食之，龙多归之，乃扰畜龙以服事帝舜（扰，顺也）。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸豢川、豢夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝，帝赐之乘龙，河汉各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。

这一段故事，若用民族学的眼光来解释是很有意义的。虞夏都是以龙为图腾，所以能顺龙，能豢龙，能御龙者都得其欢心，能为其臣子。换句话说，就是承认和服从他的图腾。是以刘累能事孔甲，夏后助之灭“豕韦”。“豕韦”当然是另一图腾族群，或以豕为图腾，相传为彭姓，即彭祖，后被商所灭。

由以上古代遗留的零碎记载，与无确定时代的《山海经》的记载互相比较，我们可以找到相当暗合的地

方。中国原始的动物祖先崇拜及图腾社会的轮廓，于此可见其大概了。

这样配合《山海经》动物崇拜的祠祭法术，我们可来分析和叙述一下：祠祭的用具，重要的有玉、米、牺牲、酒、席等，作为主体。

玉的种类有璋、璧、珪、吉玉、藻圭等。藻圭的形状，要算《山海经》中写得最详尽，如上所引云：方其下而锐其上，而中穿之加金。这显然是像四方梯形或者四方底的锥形体。中穿孔而加金，这显然是穿了金属环或镶金饰而佩带的东西，或者是祭过神而佩带，作为厌胜物的东西，这很象是由新石器的石斧蜕变而来。石斧却被全世界许多民族认为是“雷石”（Thunderstone），当作神秘的圣物。但“雷石”是石，而《山海经》讲的是玉，在质的方面或有点不同，然而我们应该知道，玉与石的界限在原始时代本难分别，而玉是包裹在石头里面的。我们可以概括地说：“石之有彩者为玉”。原始人对石与玉在概念上没有明显的区别，只是到后来才发展到有玉制的礼器。

其次再解释一个这些玉的用途，《山海经》多云：“婴用，璧”、“婴用桑封”（桑封乃藻珪之误，见上引），这个婴字也可以解释为玉的一种用途。关于这字的解释，江绍原在《中国古代旅行之研究》第28至32页已注解详尽，其结论云：𦣻——婴，本为数贝编成的颈

饰；本字之从贝，朋字之古形，以及说文之解说，皆其证也。金银制的颈饰或环，后亦名婴。《穆天子传》：“黄金之婴”是也（《穆天子传》另言及‘黄金之杯’）。人献给神的玉质的颈饰，亦名婴，《山海经》“婴以一璧”，“婴用吉玉”……是也，系圆玉（珠）所编成的颈圈或他玉于颈或人身其他部分，亦得名婴，《国语·晋语》：怀挟婴纒。《荀子》：处女婴宝珠（玉制之珠）。《山海经》：婴脰之玉是也。《山海经》郭注之蛟颈“白婴”或亦是也。甚至玉凡周绕皆为婴（动词），《史记》与《说苑》“婴城”之婴是也。然婴字之义尚不止于此。江绍原的解释是很对的，综合之即有两个意义：一是颈饰也，其次是环玉以祭神也。这两个意义各有互相牵连的地方，盖“环玉”者，亦以颈饰之作环形也。《山海经》：“婴以吉玉”，当作动词是祭神的解法，故《山海经》中之玉、珪、璧等尚有二种用途：一是颈饰的玉，二是祭神的玉。

至于祭神时处置这种玉的方法，析而言之可有以下几种：

- 一、“瘞”——埋在地下。
- 二、“不瘞”——不埋在地下而陈设供神。
- 三、悬——挂也。
- 四、“采之”——以彩装饰。
- 五、投——抛也。

瘞与不瘞，据上所引（象征的祭祀），或是一种祭山（不瘞）与祭地（瘞）的象征。关于此点，《左传·昭公六年》云：宋寺人柳有宠。太子佐恶之。华合比曰：“我杀之。”柳闻之，乃坎用牲，埋书。而告公曰：“合比将纳亡人之族，既盟于北郭矣。”公使视之，有焉。遂逐华合比，合比奔卫。这埋玉的方法，似是商的习俗，因为宋是商的遗裔，或者还保留其遗袭痕迹。此外，关于“悬”的祭法，据《诗·商颂》郑氏笺云：鞀鼓乐之所成也，夏后氏足鼓，殷人置鼓，周人悬鼓。似或可以推测，“悬”的这种形式似为周制。

又“投”，以为一种祭河川的象征形式，如《左传·襄公十八年》云：晋侯伐齐，将济河，献子以朱丝系玉二穀，而祷曰，“齐环怙恃其险，负其众庶，弃好背盟，陵虐神主，曾臣彪将率诸侯以讨焉。其官，臣偃，实先后之，苟捷有功，无作神羞。官臣偃无敢复济，唯尔有神裁之，沉玉而济。”“投”的意义或者就是象这样的形式，我们没有明确的例证足以说明那是什么时代开始的习俗，就整个玉石的祭祀形式来说，为什么古代的人，特别要拿石头来作祭品？因为石是他们最初的工具，石是万能的，它能扩展人手的功能，甚至代替人手来完成各种工作。因此石头被视为可贵而又神秘的东西，在古代人的心目中，更以为神也同样地使用石头，同样地爱护石头，因而就“以己之所爱”来供神。在非洲、几内

亚 (Guinea) 盛行崇拜雷石^⑧，当地土人认为雷石是神的代表，是精灵的寄托。我国亦普遍地有雷石的信仰，或石头崇拜——“泰山石敢当”和社神前的三尖石的崇拜，都是与世界各地的有灵崇拜同样的象征原理。

祭品除玉之外，还有米。米的种类有秬、米黍、稻、稷米等，皆属五谷之类，这当然和人类的生活及农业有极大的关系。

牺牲的种类有：

(一) 白狗。

(二) 太牢 (牛羊豕) 或少牢 (羊豕)。

(三) 牷一羊 (牷，整个羊) 牡羊副 (副，磔也，分体也)。

(四) 雄鸡、毛采、瘞之。一白鸡祈而不糈以采衣之。

(五) 彘瘞。

(六) 一黑犬于上，用一雌鸡于上，刳一牝羊献血。

对以上几种牺牲，我们应该注意的第一件事是献血。郑注《特牲馈食礼》荐血腥云：腥其俎谓豚解而腥之及血毛，法大古也，孰其殽，谓解体而烩之，法中古也。《周礼》肆献裸馈食分三节：裸为一节，献为一节，肆与馈食共为一节。以荐孰言曰肆，以荐黍稷言曰馈食。由此可知中国牺牲的演进痕迹，已由古人说出，即先由带毛血的生腥动物，进化到熟的牺牲品，后来又添

加了农产品。但不知郑氏所谓太古和中古，是否指夏商两代？然而据《三礼》所说，并以三神对比，当是指夏商也。《史记·殷本记》云：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僂辱之。为革囊盛血，仰而射之，命曰射天”。可知这种用血作法的形式，在殷代确已存在，也许是继承前代的遗袭，所以郑所说三代进化的情形或有可靠的地方。

其次论到牺牲，《尚书·商书·微子》有云：今殷民乃攘窃神祇之牺牲牲，用以容，将食无灾。祭祀天地神祇之最隆重者，而商纣的时候，有司用相容隐，不以牺牲祭而食之，此箕子答微子商末民风草窃奸宄沈酗之酒之最甚者。由此可知，商或商以前的祭祀，常用整个的牲体。《山海经》所谓牺牲的来源当为很古的形式。

至于所谓一犬于上、一鸡于下，因未有适当的例证，很难解释它的意义。不过我们最低限度可以由此得知，古代祭鬼物是有这一套巫术的。

再其次，祠祭时的作法，《山海经·中山经》云：凡首阳山之首自首山至于丙山，凡九山二百六十七里，其神状皆龙身而人面，其祠之，毛用一雄鸡瘞，糝用五种之糝。堵山，豕也，其祠之少牢具，羞酒祠，婴毛一璧瘞。骍山，帝也，其祠羞酒太牢其（应作具字），合巫、祝二人儻，婴一璧。由此可知，祭神是巫师作法，巫师的形状或如上述，为饰马或饰其他动物而舞。这一例子

明白指出，巫、祝二人舞蹈时，手里拿着一声璧或在颈上挂上一块璧。

二、精灵与精灵崇拜

关于中国古代精灵的名称，江绍原在他的《中国古代旅行之研究》中利用训诂与考据的方法，精确地详加解释。现将他的见解，摘要简述如下。

对精灵信仰，根据我国文献记载，在夏代经已甚为重视。例如《左传·宣公三年》载王孙满对楚子说：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，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。

上文所说的“螭魅”，“罔两”，杜预注为“螭”，山神，兽形；“魅”，怪物；“罔两”，水神。不过这个传说是否确实是夏代的信仰，当然还可以存疑，如江绍原云：夏鼎虽未必是实有之物，夏以后的统治者铸鼎象物，当有较大的可能吧？易言之，楚子向王孙满问起的周鼎，虽未必果为夏鼎，然周室自铸鼎以象物，应较可能吧？即使象神奸百物之鼎，在夏以后也没存在过，这传说仍反映了史前和有史文字以前和有文字时代的人们要求。

周代以鼎为国家至宝，故夏鼎存在是可能的。退一步说，即使周鼎不是夏物而是周物，然而根据传说，还

是有其遗袭来源的。比周代更古远的时候，人们有无信仰这种鬼物，当然是值得我们注意的。《周礼·夏官》说葬王时方相氏入圜所殴之精灵名“方良”，这种精灵的传说，自有其遗袭的价值。那么，夏代的统治者如此重视精灵而大规模的铸鼎以昭示人民，这时代对精灵信仰的看重就可想而知了。

其次，据杜注，这些精灵可分为山神、怪物、水神三种，又和《山海经》的材料一致。因此可知，这些精灵的传说，古代相当丰富，正因为它有如此大的民俗势力，可以提示我们推想其必然有遥远的渊源。

至于“罔两”这两个字，据江绍原考释：罔是无，两是由形象分为两个个体的意义而来。这话不错，因为精灵是一种不可见的东西，人类看见了自己或一切东西的形象，都是两个个体。根据人类学家或心理学家的研究，这是人类对精灵信仰的最早产生的情绪。因此，“罔两”这一名词作如此解释很为适当。“罔”代表无影无形弥漫游动的“马那”，“两”代表无从捉摸和飘忽不定的精灵的形象。我们若从中国文字上的意义进行分析，再加民俗学的解释，就可以知道“罔两”是代表原始意义的名词，此后因文字上相近的音义，而产生种种不同的名称，其实都由“罔两”而来。^②

罔两 = 魍魎 = 罔浪 = 罔閼 = 方良

狼鬼
 无

||
 蝮蛎

||
 罔象（无伤）

此外《国语·鲁语》：木石之怪曰夔罔两，水之怪曰龙罔象，土之怪曰羆羊。因此，罔两加上夔字是指木石之怪，加上龙字是指水怪，江氏说是一个混合名词，犹如“城隍菩萨”，“土地菩萨”，“关公菩萨”等混合名词，古越人呼鬼为“魍魉鬼”，“魍魉𧈧”亦是混合名词。

精灵的名称还有多种，如夔、俟、傒、囊或傒龙、喜、必方、无、方良、狼鬼、忌、作器、庆忌、蚺、蜡、山魃、山臊、山獭、独脚魃、魑魅、马化、沐肿等，其名虽不同，然其意义都是指精灵，其详细出处，亦见江氏前书的考释。^③

以上所论，古代精灵信仰在夏代已经存在，这种信仰的心理上的原因，正如《论衡·订鬼篇》所说：物之老者，其精为人。即有灵观的思想。人老而死，死后还有精灵存在，因此由自己祖先的死，而有祖先崇拜；由动物的死，或由自然物的历时古远或变形，而有精灵崇拜。但人类终归对自己的祖先较为亲切，尤其是在定居从事农作，家族关系固定以后，对祖先的崇拜就更为看重了。虽然有灵崇拜的起源不仅仅是崇拜自己的祖先，

但到了这个时代，祖先崇拜却比对其他一切自然物的崇拜更为重要。具体例证是：在盛行封建的周代，祖先崇拜可说是社会仪式的中心，而在前一代即殷代，还有“殷人事鬼”的重要记载，就是说殷人着重于信仰精灵。

关于人类要崇拜或祭祀人类精灵的心理上的原因，据许地山先生《道教史》说：中国的武神，如秦汉祀蚩尤，六朝祀项羽、刘邦，宋以后祀关羽，今加祀岳飞，从原始的思想看来，多半也是因为他们都是死于非命，不必是因为他们的功劳。不然祀班超，马援，当然比关、岳强得多。许氏这句话自然有些理由，但我们要知道，对英雄的崇拜，往往是限于地域的。像马援在广东之被崇拜，不可谓不强，广东到处都有伏波庙，那是因为马援对当地有功劳。马援带来了新的文化，带来了新的生机之故。对这些英雄的崇拜，可说是一种人神的崇拜。倘若民俗传播的力量渐渐增大，这种崇拜便很容易走上宗教的道路^⑨。在另一方面，对于不得善终的厉鬼的崇拜，天长日久，往往流变成民间的迷信，对于社会并没有什么价值。关于人死为厉鬼的原因，《左传·昭公七年》记载了子产到晋国与赵景子的回答：赵景子问焉，曰：伯有犹能为鬼乎？子产曰：能，人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉，况良霄我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之

子，敝邑之卿，从政三世矣。郑虽无腆，抑谚曰，蕞尔国，而三世执其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所冯厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎。同时又载郑子产聘于晋，晋侯疾。韩宣子逆客，私焉，曰：寡君寝疾，于今三月矣。并走群望，有加而无瘳。今梦黄熊入于寝门，其何厉鬼也？对曰：以君之明，子为大政，其何厉之有？昔尧殛鲧之羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀也乎？韩子祀夏郊。又《汉书·礼仪志》：颛顼氏有三子，生而亡去，为疫鬼。一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为罔两蜮鬼；一居人宫室区隅，善惊小儿。《搜神记》及蔡邕的《独断》都有同样的记载。这是因为他们不得善终而使人类产生一种恐惧的心理。

对自然物的崇拜，后来流变成与五行配合，祭祀人为的物件。《白虎通》云：故春即祭户，户者人所出入，亦春万物始触户而出也；夏祭灶，灶者火之主，人所以养也，夏亦火，主长养万物；秋祭门，门以闭藏自固也，秋亦万物成熟内各自守也；冬祭井，井者水之生，藏在地中，冬亦水，主万物伏藏。六月祭中霤，中霤者，像土在中央也，六月亦土主也。故月令：春言其祀户，祭先脾；夏言其祀灶，祭先肺；秋言其祀门，祭先肝；冬言其祀井，祭先肾；中央言其祀中霤，祭先心。春祀户，祭所以特先脾者何？脾者土也，春木主煞土，

故以所胜祭之也，是名肾六月心，非所胜也，以祭何？以为土在中央，至尊，故祭之心，心者藏之尊者，水最卑不得食其所胜。祭五祀，天子诸侯以牛，卿大夫以羊，因四时祭牲也。一说户以羊，灶以鸡，中霤以豚，门以犬，井以豕，或曰中霤用牛，不得用牛者用豚，并以血。因此，人类生活中的一切物件都是有精灵，或神来司守，于是多神的宗教便更多地发展了。

三、周代的遗袭和演变的结果

由于周以前的种种传统民俗，有灵崇拜便演变成为三方面的趋向，动植物崇拜最显著的演变形式，是社稷崇拜。据说夏代的社用松，殷代用柏，周代用栗。周代的稷神是一位农业的发明者，同时又是本朝的祖先，这是周代的农业社会坚定了的的一种重要崇拜。^⑤至于社神（以我推测，社是山石树木的崇拜，在狩猎社会时代特别盛行）则在周代以前确实已经有了。周人称殷人的社为亳社，在鲁国的都城，同时有亳社和周社，朝廷的建筑就在两社之间，这因为鲁国早期被统治的人民，大部分是殷代的遗民，新来的统治者，顾忌到他们的反感，只好保存其原来的信仰，而另建自己的新社叫做周社。到了春秋季年，鲁国大夫尚有盟国君于周社，盟国人于亳社的事实，其中的分别，如上引宁武子所说，“鬼神非其族类，不歆其祀”，当然是有仪式上的不同。像存

在于周代的巫师，也有夏祝殷祝周祝之别，但这里所谓“盟国君于周社”，“盟国人于亳社”者，就是因为国君多是周人，而且是统治者的一份子，应该服从周的礼制，国人实在包含周以外的各族人民，尤其是商遗民，对他们的传统习俗更应表示尊重，是以仍有亳社。因此社神是最与民众接近的，国家每年春间即有一次祭社的盛典，这时候一切鼓乐、歌舞、伏技、酒肉，应有尽有，万民毕集，举国若狂地举行祭祀。

齐国也许因为民庶物丰，靠近海边，民性较为活泼，社祭特别使人迷恋，每逢出兵打仗之前，全军要祭一回社，祭毕把祭玉和酒分给兵士，叫做“受脤”。《左传·成公十三年》载：成子受脤于社。注云：脤，宣社之肉也，盛以脤器，故曰脤。宣，出兵祭社之名。《周礼》这字作“蜃”，郑玄云：“饰祭器之属”。这大概是一种用作吹具的贝壳，自然是因鲁国近海的缘故，此外还有衅钟，衅鼓的仪式，像《左传·昭公五年》记载楚王伐吴杀人衅鼓，这种杀人祭礼是殷代的产物，^⑤在春秋时代，多数已经易以牛羊猪的血。像《左传·昭公四年》：叔孙为孟钟曰：尔未际，飧大夫以落之。注云：以豶猪血衅钟曰落，《孟子》所谓“牛何之？”曰，将以衅钟”。但文化较晚成的楚国和商之遗裔则不然，像《左传·僖公十九年》载宋公杀鄫子祭社。《左传·昭公十年》载：秋七月，平子伐莒，取郟，献俘，始用人于亳

社。因为宋是商之后裔，其旧俗仍然保留着，献俘于亳社则是循殷人遗制。又《左传·襄公十年》载：宋公享晋侯于亳丘，请以桑林（桑林殷乐舞之名）……晋侯惧而退，入于房，去旌，卒享而还。及著雍，疾，卜，桑林见。关于桑林的来历和它的情况，《吕氏春秋·顺民》有云：汤以身祷于桑林，剪其发，鄣其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。其恐怖的情状于此可见，无怪晋侯见了要晕倒。春秋时代这些殷代零碎遗袭痕迹，使我们明白，殷代的文化比周代粗浅，祭祀的形式比周代残忍，对鬼或精灵的信仰比周代浓厚。反过来说，周代已经把粗野的巫术形式，改进为礼数形式。从无限制的残忍牺牲，改变成鼎俎笾豆或畜牲的祭品，由任意的祭祀仪式，改变成具有社会功能的礼制。所以周代在文化上就进步多了。

祭祀的时候，如果遇到水沴和日蚀，则在社前击鼓抢救，同时用币或献牲。照周代礼制，日蚀应免牲的，但各地诸侯往往在无意中用了牲，所以《左传》批评这些非礼的事实不少。水灾之后也要祭社以除凶气。如遇着讼狱，两造的证据均不能确定时，也可以令他们到社里奉牲发誓，等候将会遇到的结果。

有灵崇拜演变的第二方面，是由人的有灵崇拜演变成祖先崇拜。到了周代，图腾崇拜只余下一些遗迹，而被以宗庙为中心的祖先崇拜所取代。这时从天子到士都

有宗庙，天子和封君的庙分为：祀众祖的太庙和分祀一祖的专庙。宗庙依照宗族大小来统辖，依照等级来主持祭祀，形成封建制度的骨架，而祖庙必与社稷联合，成为社会结构的精神中心和政治的枢纽。

第三方面是自然崇拜演变成为上帝观念。上帝这个名词始于周人的典籍，似乎是周人的发明。到了封建时代，在政治方面有了一个天子，在精神上有了一个上帝，作为人们道德的最高理想，负赏善罚恶之责。无疑，到了这时代，人们已经由信仰多神走向信仰一神，由粗野的迷信观念走向神学或哲学，由鬼神统治走向伦理道德的统治了。祀上帝的典礼叫做郊祀，郊祀与民众的日常生活很少发生关系。由历史记载可知举行郊祀的只有周王和鲁君，即只有周室和它的长宗鲁国有这个特权。我们知道，古代政治和宗教互相依存，周代的统治者，不再把鬼神精灵作为他们的护符，由此可以判断，它的文化确实比前代高明多了。

第四节 馈牲祭器与祖先崇拜

一、馈牲与祭器

《礼经释例》注云：礼始于饮食。这就是说，古代祭祀的仪式——礼，必有牺牲。其意义一方面是对神畏惧或有所祈求，就拿牺牲来供奉，以求神对自己或自己

的族人赐以幸福；另一方面祭过神之后这些牺牲还可以分给族人吃，吃者就像获得了神灵的默祐一样。所以用来祭祀的牺牲常常是可以吃的，这在原始时代也是日常的食品之一。

中国古远的时代，牺牲以动物为主，而且是活体或血腥的胴体，像《礼仪·特牲·馈食礼》郑注云：祭礼自熟始曰馈食，馈食者食道也。这就是说，原始时代是没有熟食的，把祭祀时的牺牲煮熟了，就不再叫作“牲”，而叫做“馈食”了。古代仍然保存原始的习俗，在隆重的祭礼仪式里，仍用活的牲体，故《礼记·檀弓》曰：不以食道，用美焉尔，郑注谓：食道褻。《礼记·礼器》曰：礼之近人情者，非其至也。郑注：近人情者褻，而远之者敬。又《礼记·郊特牲》曰：至敬不飧味，而贵气臭也。这都是说，祭祀时用血腥的胴体是效法太古遗制，为的是表示隆重。

《左传·桓公·二年》有云：大羹不致。《礼记·郊特牲》云：大羹不和。注曰：大古之羹无盐菜。羹是一种肉酱，可知原始的这种肉酱并非美味，而是一种很粗陋的食品，到了春秋时代仍然作为一种重要的祭品保存下来。

殷代有时仍沿用夏俗，像《尚书·汤诰》曰：肆台小子，将天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏，聿求元圣，与之戮力，以与尔有众请

命。注云：玄牡，夏尚黑，未变其礼也。这里所谓黑牲应指尚未去毛的野兽；牲既不能染色，而且很少是黑皮的动物，这就很明白地告诉我们，夏代是狩猎时代，所用的牺牲品还是活的野兽，甚至没有把兽毛除掉。殷代尚保留这种野蛮的风俗，甚至残忍地把人活活杀死，用来祭祀。

周代就大大不同了，礼的仪式复杂得多了，祭品的种类也增加了不少，如少牢的“牢”字，就是家畜，此外还有稷黍之类。按《仪礼·少牢·馈食礼》郑注云：礼，将祭祀，必先挤牲，系于牢而芻之，羊豕曰少牢。由此可知，这时代祭牲的来源，却是在自己家里所豢养的牲畜，而不是刚猎获的野兽了。这时处置牺牲的方法跟着繁复起来，应用了鼎和其他器皿，牲体的各部分也按着五行的观念加以分配而表示其意义。更因其使用牲的数量多寡而有等级的差别；残忍的杀人祭祀已开始被淘汰，生吃的陋俗就常常被人们忘记了，必须知礼的巫师指正，祖先原来的祭祀方式才不至于失传。

《左传·僖公三十一年经》曰：夏，四月，四卜郊，不从，乃免牲，犹三望。《左传·僖公三十一年传》曰：“夏，四月，四卜郊，不从，乃免牲，非礼也。犹三望，亦非礼也。礼不卜常祀，而卜其牲日。牛卜日曰牲，牲成而卜郊，上怠慢也。由此可知打算拿来祭祀的牛，必先经占卜，卜文得吉，才可称“牲”，卜之前不能有此

称。周代天子郊祭必须用牛，若牛伤，牛死，或卜牛不吉则不可用以郊祭，既卜得吉的牛是圣物，其角若被老鼠咬过则须改卜，再咬则免牛（《成公·七年春》）。周代何以这样重视牛？因为当时已是农业社会。

在这个时代，祭祀所取的日期，也和阴阳五行的观念相配合。《仪礼·少牢馈食礼》筮祭曰：日用丁巳。郑注：内事用柔日，必丁巳者，取其令名。《孔疏》云：内事，指宗庙之祭是也。《礼记·曲礼》又云：外事以刚日，内事以柔日。刚日甲、丙、戊、庚、壬、五奇，柔日乙、丁、己、辛、癸、五偶，皆谓十日也。因此，随着干支的产生和应用，祭祀也受到它的影响了。

周代的吉礼用牲的右体，而凶礼则用牲的左体，若丧礼。如《礼经释例》云：凡牲皆用右胖。注曰：既夕礼，大遣奠陈鼎，其实，羊左胖，髀不升，豕亦如之。注，反吉祭也。冠礼，婚礼则“合升”之，“合升”者，左右体皆升于鼎也。《礼经释例》云：冠礼人道之始，昏礼男女之始，大敛人道之终，故皆合升左右胖，异于他礼也。

又周制喜用肺，对肺特别看重。《仪礼·士冠礼》有曰：若杀则特豚，载合升，离肺，实于鼎，设扃鼎。据云：肺为气主，周人尚之，故与牲体同实于鼎也。这当然和五行有密切关系。其他如脊、胁、胙、肩、肝、肠、胃，都是惯用的祭品。但髀是个例外，如《仪礼·

既夕礼》云：髀不升。

周代祭礼所用的鼎有七种，其牲类与用途都不同，列表如下：（据《仪礼笺通图》）

类次	鼎数	牲 类	用 途
第一类	一鼎	特豚	士冠醢子，士昏妇盥、饔，士丧小斂
第二类	三鼎	豚、鱼、腊、或、羊、豕、鱼	特性祭，昏礼共牢，丧礼大斂奠，朔月奠，迁祖奠，杀礼
第三类	五鼎	羊、豕、鱼、腊、肤	少牢祭，聘礼致餐众介，玉藻诸侯朔月用，大夫常用之
第四类	七鼎	牛、羊、豕、鱼、腊，肠胃，肤	公食下大夫用之
第五类	九鼎	牛、羊、豕、鱼、腊，肠胃、肤、鲜鱼、鲜腊	公食上大夫用之
第六类	十鼎	正鼎七：牛、羊、豕、鱼、腊、肠胃、肤，陪鼎三，臠、臠、臠	聘礼，致餐上介用之
第七类	十二鼎	正鼎九：牛、羊、豕、鱼、腊、肠胃、肤，鲜鱼、鲜腊、陪鼎三：臠、臠、臠	

这些鼎数据《礼记·郊特牲》云：鼎俎奇而笾豆偶，阴阳之义也。若十鼎十二鼎，正陪别数，则为奇也。

除鼎而外，尚有笾豆以为祭酒之用：

脯——笾实脯，干肉也。

醢——豆实醢，肉酱之类也。

胾脩——捶肉而施姜桂曰胾脩。

葵菹——植物酱也。

羶醢——蜗、螺、蚌之属。

栗脯——周礼加笾之实也。

肺

脊

兔肉

黍稷——昏礼用。

大羹涪——肉羹。

肝

饭

菜——筐、菹。

狗——大射之牲

胁

胙

肩——《礼记·祭统》曰：凡为俎者，以骨为主。骨有贵贱，殷人贵髀，周人贵肩。凡前贵于后，俎者所以明祭之必有惠也。

醴——酒类。

蜚——蜂也。

周代祭牲大率以牛羊豕等家畜为主，所谓“太牢”“少牢”都是这种牲品。此外某一种场合就用某一种牺牲来陪衬，有的仅取其象征的意义，有的则仍守着“太古”的旧俗，如：“大羹涪”即其中之一，鼎是一种“大菜”，笱豆是一种“小菜”。祭天地，或贵族举行祭祀，用鼎，地位愈高所用鼎数愈多，平民祭鬼或其他的小祭则用笱豆。

周代祭器以铜器为主，也有不少是用木、竹、瓦的，如《尔雅·释器》云：木豆谓之豆，竹豆谓之笱，瓦豆谓之登。郑注：豆笱礼器。郝氏《尔雅义疏》云：豆者，《说文》云：古食肉器也。其形则《三礼图》云：口圜径尺，墨漆饰朱，中大夫以上画以云气，诸侯以象，天子以玉，皆谓饰其口也。其质则皆用木，其高通盖一尺。其装饰，《礼记·明堂位》云：夏后氏以楬豆，殷玉豆，周献豆。郑注谓：楬无异物之饰也，献疏刻之。这里所说先有木器，然后石器，进而有比较繁杂的装饰，是很符合人类进化的趋势和原理的。《说文》所示的豆，就是沿袭古人食肉的器具。周代虽然铜器发达，尚多沿袭古物；又例如：鐙，《尔雅·释文》云：登本又作鐙，《仪礼·公食大夫礼》大羹涪不和，实于鐙。郑注：瓦豆谓之鐙。是即《尔雅》作鐙之本也。因此我

们知道，大羹滂是周以前的食品，盛羹的器具也是很古老的形制。

祭鼎制度，为周代所创，据王氏《广雅疏证》引《九家易》云：牛鼎受一斛，天子饰以黄金，诸侯白金；羊鼎五斗，大夫饰以铜；豕鼎三斗，士饰以铁。牛鼎，每足上以牛饰之，羊豕鼎亦如之。《三礼图》云，牛鼎口径底径及深，俱一尺三寸；羊鼎口径底径及深俱一尺一寸；豕鼎口径底径及深俱八寸，深九寸。又按民国十二年郑家发掘的周大牢鼎，器高二尺八寸，深二尺零八分，耳高一尺一寸，阔八寸四分，口径三尺五寸五分，腹围一丈零八寸，重一千六百九十六两；中牢鼎，高二尺四寸五分，深一尺八寸三分，耳高一尺，阔六寸五，分口径三尺，腹围九尺五寸，重一千零五十两；小牢鼎，高二尺一寸五分，深一尺六寸二分，耳高八寸七分，阔五寸九分，口径二尺八寸五分，腹围九尺五寸，重八百二十两。这些庞大的东西，是举行大祭礼时用的。兹将周代的重要祭器略举如下：

第一类：大器、竹器

豆——木器

筴——竹器

簞——圆竹器

笥——方竹器

筐——竹器，或作匪或棐，疏而不密者，以之盛

爵。

栖——状如匕，丧用木。

罍——盛酒器，段玉裁《说文注》云：“盖始以木，后用匋。”亦与盛水，或作櫛。

登——半匏

斗——与料同

簠——竹器

第二类：角器

觚——盛水器

角——饮器

栖——或木或角，角则用于吉祭

觶——本应为角器

第三类：具器

脤——祭器

第四类：陶器

登

瓶——盛酒用

罍——或木器

瓦甗

第五类：铜器——这一类有时包含以上各类中的几种，因为周代铜器发达，很多陶制品都改造为铜器，角、木等器亦然。兹仅举郑家冢出土的铜器为例：

特钟四（出土数量，以下同），编钟十八，牢鼎九，

陪鼎六，蟠虺鼎七，方甗一，蟠夔鬲九，螭耳觥二，绳耳觥一，虎彝一，觥二，双耳舟三，三足舟二，雷纹罍一，蟠虺盖方壶二，立鸟盖方壶二，鬲壶二，鬲壶盖一，敦八，簠六，素匜二，鬲盘三，素洗一。此外出土陶器所存者只有：登四，瓦甬一。


可知原属陶器（像罍，甗），或竹器（簠），角器（觥）等物这时都改造为铜器了，唯有登仍保存旧时形式。在《仪礼·士丧礼》中所提及的一切新器皆用瓦，据古人说是由于效古尚质的缘故。我想这不是唯一的原因，还因为它们是明器（即新器），是用于一般人陪葬用的。周代以前，许多祭器原是用木、角、竹或瓦制成，到了周代铜器发达，于是祭器多改为铜制，尤其吉庆场合所用的铜器更为宏大而精致。

二、祖先崇拜

“祖”字从示从且。据郭沫若先生及高本汉（Korrigren）氏解释——且的原始意义为男性生殖器的象征。这里仅举见于文献的，略述三代时“且”的意义。

与“祖”字意义相近的，有“苴”字，《仪礼·士虞礼》：祭于苴三，《五经异义》曰：“今《春秋公羊》说，祭有主者，孝子以主系正，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，”可知“苴”后来被看作一个神主，其上有“艸”头，象征着坟墓上的草；此外尚有“俎”字，《说

文》云：俎，礼俎也，从半肉在且上，可知“且”字又被看作一个器具。又《广雅》云：俎几也。《王氏疏证》云：且与俎古同声，俎之言苴也，苴者藉也，言所以藉牲体也。这又可以知道“且”是放置牲体用以祭祖之物。《礼记·明堂位》云：鲁禘俎用楎嶽，又云：“俎，有虞氏以栲，夏后氏以嶽，殷以楯，周以房俎”；郑注：“栲，断木为四足而已。嶽之言蹶也，谓中足以横距之象，《周礼》谓之距。楯之言枳楯也，谓曲桡之也。房谓足下跗也，上下两间有似于堂房。”这又说明，“且”是木制品，虞、夏、殷、周的装饰各有不同。

由此可知，“且”是一种器皿，从示或加上草头则被看作神主；从肉，则看作放肉的器具。其象形，其尖向上，盖又表示崇高向天的意义。初民特别认为尖锐的东西是神圣的，他们对石头进行崇拜，均将石头尖端向上，而不会把尖端向下。

中国古代的祖先崇拜有一种特殊形式，就是把和死者有关系的人立为尸，以代表死者。这种尸的制度，据杜佑说：古人用尸者，盖上古朴野之礼，至圣人时尚未改，相承用之，今世不复用。《朱子语类》又说：古人用尸，本与死者一气，又以生人精神去交感他，那精神来会，便附着歆享。由此可知，古人用尸是表示人神交通之意，当初自然是由巫师操纵的。《朱子语类》又说：古人祭祀无不用尸。又《礼记·郊特牲》云：尸，神象

也。所以说，祭尸不只用于祖先崇拜，此外如郊祀。周公祭天用太公为尸，又周公祭泰山用召公为尸。《虞夏传》：舜入唐郊，以丹朱为尸。《左传·昭公·七年》，晋祀夏郊。《国语·晋语》载：平公祀夏郊，以董伯为尸。都可以证明祖先崇拜中的尸，是紧随着山川自然崇拜，人神交通的观念而来的。

祖先崇拜的尸，在《礼记·曲礼》、《孝经》、《礼记·祭统》等文中都说必须以孙为之。其理由，据《礼记·祭统》曰：“夫祭之道，孙为王父尸，所使为尸者，于祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。这就是说，死者之子必须亲祭其父，故不能为尸，而以其子（死者之孙）为之。

但除了私人的“尸”以外，尚有公“尸”。如《毛传孔疏》引《白虎通》云：王者祭宗庙，以卿为尸，射以公为耦，不以公为尸何？避嫌也。公“尸”都要用异性的人去做，与私人的“尸”必取于同姓嫡孙不同。公“尸”要用卿或异姓的人，或有以巫师充当的可能。因为古代有许多客卿都是知礼明祭祀的人，换句话说，就是操纵这种行业的专门人才——巫师。

祖庙是三代最重要的政治或文化的中心，《夏书·甘誓》：用命赏于祖，弗用命戮于社。又《虞书·大禹谟》云：正月朔旦，受命于神宗，率百官若帝之初。蔡沈注曰：此是禹受摄帝之命于神宗之庙也。《商书·咸有一

德》曰：呜呼！七世之庙，可以观德，万夫之长，可以观政。其看重祖庙有如此者。

及乎周世，祖庙所起的社会作用更大，如《礼记·祭统》曰：有事于大庙，则群昭群穆咸在，而不失其伦，此之谓亲疏之杀也。于是祖庙简直等于社会伦理阶级和政治体制的决定场所，每次盛大的祭祀，均沿用祖宗的成法，从而使得整个宗族尊卑有序，协调一致。

武王举兵伐纣，自称受命于上帝宗庙，指责纣的罪恶之一是慢视神祇、宗庙、牺牲，故曰：商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧。予小子，夙夜祇惧，受命文考，类于上帝，宜于冢土，以尔有众，底天之罚。这样很象是先取得了祀祭天神宗庙之权，而后始有号召能力（《周书·泰誓》）。又周公初于新邑洛，用告商王士，自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀，（《周书·多士》）。《周书·洛诰》谓：武王举宗庙之祭，四方诸侯咸至，此所以示团结而安居于新邑也。

从《仪礼》可以看出，几乎没有一个仪节不是以宗庙来作中心的。如《仪礼·士冠礼》：筮于庙门。《仪礼·士昏礼》至于庙门，揖入。三揖至于阶，三让。《燕礼》：在庙行之。《仪礼·聘礼》：天子将出，告群庙，大夫告祫。宾期服问卿，卿受于祖庙；《仪礼·公食大夫礼》：及庙门公揖入；《仪礼·觐礼》：诸侯前朝，皆受舍于朝。注曰：受次于文王庙门之外。《仪礼·既夕礼》：

夙兴，设盥于祖庙门外。可知周代的礼制是以宗庙为中心的。

又如《左传》所载，隐公十一年夏，郑伯授兵于祖庙谋伐许。闵公十二年：梁余子养曰：帅师者，受命于庙受脤于社；庄公八年：治兵于庙，礼也。这种事例很多，我们由此可知，春秋时代的军事政治中心，实际上就是祖庙。

祖先崇拜发展到周代，已经不再有“宗教激动”的心理了。对一切精灵的信仰，不过是昔时的一种遗迹。祖先崇拜的主要功用，在于促进宗族的团结，和巩固政治伦理等体系。《礼记·祭统》曰：有事于大庙，则群昭群穆咸在，而不失其伦。《白虎通》引《礼》曰：宗人有事，族人皆侍。《尚书·大传》曰：宗室有事，族人皆侍终曰。《诗·湛露·毛传》曰：宗子将有事，则族人皆事。祖先崇拜的价值不在于蒙昧的迷信，而在于当时社会上所表现的功能。

注 释

- ① Max Müller and Kuhn; *Comparative Religion*.
- ② E. B. Tylor; *Primitive Culture*.
- ③ H. Spencer; *Principle of Sociology*
- ④ R. R. Marett; *Psychology and Folk-lore, The Threshold of Religion*.
- ⑤ A. Goldenweiser; *History, Psychology, and Culture; Spir-*

it, *Mana, and the Religions Thrill*, p. 382, 1933, London.

⑥ A. Goldenweiser: 同上书, p. 379.

⑦、⑧ A. Goldenweiser: 同上书, p. 380.

⑨ A. Goldenweiser: 同注⑤.

⑩ 见本书第二章第二节所述巫术与宗教之区别。

⑪ A. Goldenweiser 的意思并不承认“马那”与精灵永远或恒久的结合, 虽然常在仪式方面中有结合的表现, 然而巫术后来的演变和精灵不同。按: 巫术演变的结果也许就是科学, 精灵演变的结果就是宗教。见 *History, Psychology and Culture; Spirit, mana, and The Religious Thrill*.

⑫ A. Goldenweiser: 同前书 p. 381.

⑬ E. Durkheim: *The Elementary Forms of the Religious Life*.

⑭ A. Goldenweiser 同注⑤ 引书, *History, Psychology and Culture* p. 308—369.

⑮ 同⑩、⑫。

⑯、⑰ 引李安宅译: 马凌诺斯基: 《巫术科学宗教与神话》(*Magic Science and Religion and Myth in Primitive Psychology*), 商务印书馆, 1936。

⑱ 引自梁任公《饮冰室全集》。

⑲ 冯友兰: 《中国哲学史》, 商务印书馆。

⑳ “侯”的大小尺寸, 据《仪礼正义》疏引张尔歧云: 侯制, 有中、有躬、有舌、有纲、有纆。中其身也, 方一丈; 倍中以躬, 中之上下, 横接一幅, 各二丈, 谓之躬; 倍躬为左右舌, 用布四尺, 接于躬上, 左右各出一丈为舌; 下舌半上舌, 用布三丈、接躬下, 左右各出五尺也¹, 其持舌之绳谓之

纲；维其纲于干者，又谓之缜；上下各有纲，下纲去地之节则尺二寸。

- ②① 奥利尼西亚时代距今约二万五千年左右，即属于所谓“驯鹿时代”，在地质学上属于全新世（Holocene）后冰期之初，在考古学上属于旧石器时代晚期。
- ②② 这些狩猎的美术壁画，最能表示宗教的意义。几乎全属于巫术作用，故有人主张巫术为美术之起源。这点或许还有疑问，我们姑且不管这个问题，然而实际上，驯鹿时代之伟大发展亦似与巫术之发达有很大的关系，因为这种美术，实具有其实际用途。明确言之，首先为巫术方面之应用。例如壁画多发现在岩洞之深部阴暗处，这一点即证明此等绘画既非用于鉴赏，更非用于装饰。
- ②③ 这类考古学的材料可参考下列各书，兹不详述。
 M. Burkitt: *Prehistory* (Cambridge, 1921 and 1925); R. A. S. Mcealister: *A Text-book of European archaeology*, 1921; G. G. Mac Curdy: *Human Origins*, 2 vols, 1925, N. Y. and London; H. Obemaier: *Fossil Man in Apair* 1924, Newhaven and Oxford; W. J. Sollas: *Ancient Hunters*, 1924, London; Feake and Fleure: *Hunters and Artists*, 1927, Oxford.
- ②④ 火在原始宗教仪式中特别重要，它的意义，据哈登博干在《南洋猎头民族考察记》（吕一舟译、商务）引麦克·登格尔（Mc. Dongall）的解释：遇着身边没有别的信使时，火在仪式中本来的正常作用是携带信息给鸟或远方的神。
- ②⑤ 夏时，即夏代的历法。

- ②⑥ W. I. Thomas: *Source Book for Social Origins*, Pt. IV.
- ②⑦ M. R. Cox: *Introduction to Folklore*. 郑振铎译:《民俗学浅说》,商务。
- ②⑧ 庄学本:《羌戎考察记》。
- ②⑨ *Custums of the World*, Vol. I. P. 425.
- ③⑩ *The liiving Race of Man Kind*.
- ③⑪ Chr. Blinkenbory: *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, p. 11, 1911, Caunbridge.
- ③⑫ 详见江绍原《中国古代旅行之研究》,第8页,注三、注四,1935商务。
- ③⑬ 江绍原引自:《法苑珠林》、《白泽图》、《营子·水地篇》、《礼记·郊特性》、《国语》、《太平御览》、《神异经》、《元黄经》、《越彦》等书。
- ③⑭ W. Wundt: *Elements of Folk Psychology*, Chapter III, The Age of Heroes and Gods.
- ③⑮ 据《汉书·郊祀志》:有烈山氏王天下,其子曰柱,能殖百谷,死为稷祠,故郊祀社稷所从来尚矣。颜师古谓烈山氏即炎帝,是即谓炎帝时已有社稷。但《史记·周本纪》则云,自周之始祖弃才发展“树麻菽麻”,相地之宜。宜谷者稼穡焉,民皆法则之。帝尧闻之,举弃为农师,天下得其利,有功。帝舜以弃播时百谷有功,封于邵,号曰“后稷”。这是说,以稷名社,自弃始。
- ③⑯ 关于殷代的杀人祭祀,吴其昌先生曾有《殷代祭考》一文,刊于民国廿一年五月七日《清华学报》卷三十七、九——十期,考释详尽。吴氏证明甲骨文《殷虚书契·前编》有“伐

廿”之文，与“鬯卅”“牢卅”对举，“皆谓杀二十人，与三十鬯、三十牢同祭也。是每项祭妣庚，皆杀人二十也。”殷代人祭之时，其数之多，至三十人或二十人，其野蛮无道，至于此极，而后人从未有知者，可慨也，此风至周而始革。





第八章 古代巫师的种类

第一节 巫师的产生和发展

巫术是人类直接感受自然现象的启发而产生的，人们企图以之抵御或控制自然力，克服或避开凶险，达到生产的丰收或个人、群体的其他目的。在原始社会的最初时期，每一个人都可以有自已的巫术行为；但迨后正如冯特（W. Wundt）在其所著《民族心理学要素》（*Elements of Folk Psychology*, 1916）里所说：初民为着要寻求这种的安慰（上文是谈及巫术的），因此，渐渐形成了特殊的人物，即专业的人，就是后来美洲印第安人所称的“巫医”（Sedicine-man），北部亚洲人所称的“萨满”（Shamans）和普遍流行的“巫师”（Magicians）等称呼的起源^①。于是巫术便成为巫师的专业，巫师在社会上也有了自己的地位。

古代社会生产力低下，人类仍无法抵御自然，由原始的积极企图克服自然的巫术行为，转而求助于渺冥不可知的自然势力（神），以冀其庇祐。当时特别聪明善于把握此种心理的人乃应运而生，他们利用这种心理取

得初民对他们的信仰。这种人便由此而成了巫师。

巫师被认作是人神交通的中介，因而原始时代的巫师往往是装扮成某一动物形状的。这种例子在史前考古中亦有所发现，如法国 Trois-Fieres 洞穴中所发现的线雕绘画，考古学家定名为“舞蹈中的巫师”者，是形体似鹿而能站立的半人半兽的形象。我国《山海经》所记载的半人半兽的神，与此有些相近。它在一方面代表精灵崇拜的意义，另一方面，应该有这些史前考古发现的壁画所具有的巫师的意义。甲骨文巫字有两种写法：（一）𠩺（二）𠩺。罗振玉释曰：《说文解字》，巫，古文作，此从一，像巫在神幄中两手奉玉以事神，许君谓从象两舞形，与舞形初不类矣。《说文》解一形为“像巫在幄中”，颇为不类，若以考学的例证为据，应作面具的解释为当。甲骨文或古文巫字的象形，代表巫师的脸或面具是画有条纹的。

随着巫术——宗教的发展，巫师的社会作用与社会地位得到了提高。最初的巫师并非社会上的重要人物，但到了人类社会更为复杂以后，巫术——宗教被社会某些阶层所利用，那时巫术社会化，巫师也社会化了；社会需要巫术——宗教来弥补人们的心理缺憾，来支持社会的成规，于是巫师的社会地位日益重要，当时可谓多才多艺的巫师就成了受人信仰的人物。

《国语·楚语》云：古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。由此可见，我国古代的巫是“最聪明”“最能干”的人。又曰：及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可云物；夫人作享，家为巫史。这是用后代的见解（因为这时巫已变成公巫），来推测古远的情形。其实，“家为巫史”的存在，正足以表现这时巫虽已渐渐变成专为某些阶层所利用的公巫，但远古时代纯朴的伪科学的巫术观念活动仍然遗留着。到了周代，巫师逐步发展成为一种特殊的阶层——宗、祝、史。巫的职能，不只是进行精灵崇拜或黑巫术的活动，而且主持祭祀礼仪，恪守前代遗制，协调当时的社会，甚至兼做君主的顾问，成为贤良的谏臣；因而巫师的身份，已从专施黑法术的巫士，变成国君的重臣了；诚然，民间的巫覡仍然存在，还在某些次要的场合活动着，其中一些巫者也受到统治者的利用，（如厉王使卫巫监谤），从而遭到人民的厌弃，人们往往把天灾人祸归咎于这些巫者，如逢旱灾，人们便把巫者置于烈日下曝晒。周代的祝、宗、史所主持的，大多是能产生社会作用的仪式，即前边论述过的“白巫术”；“黑巫术”除了在经典里尚有一些痕迹之外，已不再受到重视了。由于礼制的确立，圣人的主张，黑巫术这种违背人道的作

法益趋式微。不过，如若追根溯源，则我们显然不可否认，这些祝、宗、史都是从巫觋发展而来。

有些人类学家甚至指出，今日的僧侣和传教士，其渊源不过也是巫师。

在巫术与宗教混为一体的时代，巫师同时也是宗教法师（Priest）。例如秘鲁的高等僧侣，既司祭祀，又是人与神的中介者——巫师。但若深入考察，却不能把二者同等看待。普通人所说的巫师，其职能只限于黑巫术方面，至于僧侣，虽然有时兼做巫术，多数却是属于白巫术的。

我国古代，虽然有过巫术宗教混合的时代，但巫觋与祝、宗、史的职能有别。祝、宗或史的任务主要不在于粗蛮的黑巫术，且随着时代与社会的发展，愈来愈与巫觋分道扬镳，后来乃至成为知识分子的前身，成了朝廷上的官职。

第二节 中国古代的巫觋及其衰替

我国文献上最早出现的巫官，是《古文尚书》大戊之臣巫咸^②。无确定时代的《山海经》一书，甚少祝、宗、史的记载，有关巫的记载却相当多，如《海外西经》说：巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所以上下也。《海内西经》说：开明东有巫彭，巫抵，巫阳，巫履，巫凡，巫相，夹窆嬴之

尸，皆操不死之药以距之，寔麻者蛇身人面，貳负臣所杀也。《大荒西经》说：大荒之中有山名曰丰组玉门，日月所入，有灵山、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降，百药爰在。又《史记·殷本纪》亦记载：“伊陟赞言于巫咸，巫咸治王家有成，作《咸艾》。”又云：“帝祖乙立，殷复兴，巫贤任职。”亦很少谈到祝、宗、史的事。但据《左传》、《国语》、《三礼》等记载，举凡祭祀占卜各种制度，重要主持人都是祝、宗之辈，巫则只零星见于无关重要的，如捉鬼医病等场合。例如《左传·僖公十年》记太子申生附于新城之巫，是一套鬼魂附着人体的把戏。《周礼·春官》所说巫的职掌只主降巫之礼，不比祝、宗地位高。又《左传·成公十年》，晋侯梦大厉，召桑田巫来解释；《襄公十八年》记齐侯梦与厉公讼，召梗阳之巫来问话；即把巫看作能知鬼，能解梦的人物。又《左传·文公十年》记楚的范巫裔似预言成王子玉、子西的命运；《左传·成公十年》记晋桑田巫预告晋侯不得食新麦；《左传·襄公十八年》巫臯预告中行献子的命终；即把巫作为能知未来的预言者。《周礼·春官》大宗伯，箐人在九筮说：一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫词，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。宋刘敞《七经小传》解曰：此乃前世通于占者九人，其遗法传于书也，可传者也。

古者占筮之工，通谓之巫，更、咸、式、目等，其名也。就是说最初从事占卜的人物是以上九人，后来史官掌占事，名称本质就不同了。《周礼》女巫叹则舞云霓，这是天旱使女巫作法的跳舞；《左传·僖公二十一年》记载公因大旱，欲焚巫尪的事，这是一种反巫术的行为，更是不把巫看在眼里。《吕氏春秋》说巫彭作髀，巫咸作筮；髀，下作巫，可知巫能行医。《左传·成公十年》晋侯梦二豎子，自说居育之上膏之下，虽医缓来也无能为。又《左传·昭公元年》说：郑子产聘于晋，值晋侯病，叔向对子产说卜人以为实沈台骀作祟。又《左传·昭公七年》，韩宣子问子产晋侯所做黄熊入寝室的梦是什么厉鬼作祟。在周代，巫所从事的不外乎这些无关大体的职务。

但在周代以前，巫是极受看重的。例如巫咸，据《古文尚书》记载，就是大戊的重臣。《山海经》则说巫咸国是群巫产生的地方。《周礼·春官》传说前世通于占卜者亦有巫咸；此外《史记·天官书》太史公说：昔之传天数者，高辛之前重黎，于唐虞义和，有夏昆吾，殷商巫咸，周室史佚、长弘，于宋子韦，郑则裨灶，在齐甘公，楚唐昧，赵尹臯，魏石申。（《后汉书》加入鲁梓慎，晋书加入卜偃。）《晋书·天文志》：其巫咸、甘、石之说，后代所宗。由此可知，巫咸确是殷代的一个重要人物，其中虽有传说的成分，咸也不必一定是真实名

字。但据以上所载，周代以前，巫在社会上拥有重要地位，则是可以肯定的。《史记·五帝本纪》说舜的父亲名瞽叟，甚恶毒，常欲害舜。瞽叟这个名字，可能是传说，也可能是后人的假托，但周人将瞽叟看作是巫的一类，当无可疑。至舜父是否为巫，则仍可存疑。

《山海经》是什么性质的书，已于前面说过。前面谈到占卜的时候，我已经提出疑问：何以此书没有记载龟卜或筮等的事件，而只有预兆的记载，现在谈到巫师，也可以提出这个问题：为什么此书没有出现祝、宗、史这类名词，只见到“巫”的字样。这可使我们假定，此书记载的内容决不是周代流行的东西，而是周以前或更古远的民俗。

由于巫、祝、宗、史在各个时代上的主从地位，更由《山海经》所提供的材料，我们可以推定，巫是殷代以前的人物，祝、宗、史是周代的人物。由于文化上的进步，巫的地位逐步为祝、宗、史所代替。

关于巫、史分家的原因，余永梁先生在其所著《易封爻辞的时代及其作者》一文^③中说：因为社会上有物质的竞争，封建政治制度崩溃，法治的观念发达，神权的思想渐次微末，所以巫、史就分了家。又说：在西周巫、史未分家的时候，巫者之流作了《易》，浸入民间很深。至东周巫、史分了家，史的地位渐高，向士大夫阶级一边走，巫就落在下层了。不过，巫、史分家最主

要的原因，恐怕还是周代礼制的确定，文化水准提高。殷代虽则亦有“祝”的存在^④，其地位并不显要，到了周代“祝”的地位才提高了，巫的地位降低了。社会生活中无处不讲礼制，黑巫术无从再登大雅之堂，自然也就“名不见经传”了。

巫不再受到社会重视的时候，象以往巫咸那聪明能干的人才就不再乐意做“巫”了。例如《荀子·王制篇》说：“相阴阳，占祲兆，钻龟陈策，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛击之事也”。可见此时的巫，已由残废的人去做。到了秦汉，巫更被人看成可怕的人物。但是巫在以往年代中的事迹，仍在民间流传，形成了一定的民俗传统而不至湮灭，还受到神祇一般的看待。《史记·封禅书》记载，秦汉时有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫等祠设立。于是由远古传至当时的巫就成了神祇或民俗的遗迹。兹将巫在历史上渐次失去其重要地位的过程图示如下：

舜父瞽叟（巫）

夏（《山海经》中的巫）

商（巫咸等殷商的重臣）

周（佐宗祀为祭鬼治病之用）

秦汉（巫祠作为可怕的鬼神来社祭）

第三节 周代巫师性质转变及其名称

自周代礼制确立，巫师逐渐成为与礼制有密切关系的人物。政府与士大夫平民所聘用的巫，其社会地位各有不同，遂引起后代注疏家的注意，进而作出详细的区分。因为周代确立了新制度，政府一切礼仪均需此等巫者主持，巫者遂得以成为政府中的重要官员；至于士大夫和平民举行的礼仪，按照礼制规定，亦需此等巫者主持，故士大夫或平民家中亦常有专司这种职务的家臣。必要时，私人可聘用公巫，而政府亦可聘用私巫。公巫与私巫所司职务乃因混同，重叠而难于截然划分。

由于周代对礼制有统一的要求，仪式更为繁杂，巫师遂有分工的必要。天子、诸侯祭祀山川、天地、宗庙，设立了太祝、太宗、太卜、太史诸官，奉行各种祭祀，统领一切私巫；至此，巫师遂有向公巫发展的趋势，兹分述如下：

祝宗——据《楚语》谓：使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能积压山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，裒洁之服而敬恭神明者，以为之祝。又谓使各姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之数，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而

心率旧典者为之宗。由此可知，祝宗的分别：祝是事宗庙知礼仪者，宗是明制度知旧典者。《左传·定公四年》云：祝宗卜史，备物典策，官司彝器。也是说祝宗为接神明制度彝器之官。又《礼记·曲礼》天官六大，曰大宰，大宗，大史，大祝，大士，大卜。因此说，宗是官，是公臣。群祝群宗之上有大宗伯，行礼时，大宗伯持冕旗领导宗祝。巫史、卜筮，瞽侑而行^⑤。

宗：天子用者称为大宗伯，是朝庭的官。此外有称为宗人者。诸侯所用宗人为公臣，士大夫所用宗人则为私臣。亦有公臣而奉派为私人主祭者，如《仪礼·士丧礼》：宗人吉服。这句话的意思是，宗人是公臣，应该吉服。《仪礼·士冠礼》：宗人告事毕。《仪礼释官》又云：宗人，私臣，掌礼及宗庙……按掌礼之官，天子谓为宗伯，诸侯以下，通谓之宗人。《周礼》有都宗人家宗人。按《仪礼·士冠礼》为士大夫加冠之礼，故宗人属于私臣。《仪礼·聘礼》中的宗人，《仪礼释官》云：诸侯以司马兼之，无宗伯，唯立宗人而已。诸侯行聘只得用宗人，故聘礼中之宗人亦属于公臣。由此可知，天子用大宗伯，诸侯以下无大宗伯，以司马代之，或称宗人，春秋时代惟鲁君称夏父弗忌为宗伯，似乎是诸侯中设立此种官职的唯一例子。由此看来，周代除了宗伯为当然公臣之外，宗人是公臣抑私臣，完全视仪式属公或属私而定。

祝：周代分为夏祝，商祝，周祝；据《仪礼释官》云：夏祝、商祝、周祝皆祝也，以习夏礼谓之夏祝，习商礼谓之商祝，三祝皆公臣。在《仪礼·士丧礼》所见，夏、商、周三种祝的职务有很大的区分。《仪礼释官》云：掌淅米、鬻余饭，进奠，彻奠者，夏祝也；掌衾含、小大敛拂柩、饰柩御柩者，商祝也；掌取铭者，周祝也。从《仪礼》经文与《仪礼释官》的说明看来，根据三代遗留下来的习俗，巫者在丧祭中分别执行不同的任务。这就使我们知道，夏代的丧葬不着重尸体处理及出殡的仪式，而着重于献祭，故夏祝习之；殷代尚鬼神，特别着重尸体处理，故大小殓商祝习之；周代着重仪式，着重出殡时的铭旌，故周祝任之。祝官有时称为“祝史”，意思是说祝官除事宗庙之外，还兼长占卜。《左传》常将“祝”合称为“祝宗”或“祝史”，如《昭公·二十五年》载：冬十月辛酉，昭子齐于其寝，便祝宗祈死，戊辰卒。又桓公时记随季梁谏随侯的话：祝史正辞，信也，今民馁而君逞欲，祝史矫举以祭，臣知其不可也。就是这些合称的例子。

史：《说文》解曰：史，记事者也，从力（手）持中，中，正也。王国维则以《周礼》太史职“凡射事飭中舍算”之说为确，^⑥而主张“史”的原文是盛算之器（记数的竹）。日本内藤氏则根据《仪礼》射仪，谓即射仪的计算官人^⑦，即计算官本人而非计算器；本田成之

赞成内藤此议而说王氏不当。其实，古时设官，是因事而设的，朱子云：古人立法，无所不有，天下有此一事，便立此一官。^⑧所以王氏所说：史的最初意义是从盛算器而来，先有此器，后有此官，这个说法是合理的。许地山先生说：史资格最初是占星家。《周礼》大宗伯之属，有大史、小史、内史、外史，其掌职之一为治历。春秋时代，天子诸侯之臣掌天文的，有日官或日御的名称，日官，日御便是太史，史官所掌的事，兼知礼仪的等次，及吉凶的兆头。^⑨

王氏许氏与内藤的三种说法，都有一点共通之处：史官原先是负责计算天文占卜的人。内藤单举射仪的计算者而不举史官更有占卜的重要任务；许氏说是占星家，或许皆遗漏了其它的意义。如《仪礼·少牢馈食礼》曰：筮于庙门之外……史朝服，左执筮，右抽上鞶，兼与筮执之。郑注曰：史，家臣，主筮事者。《仪礼释官》云：史，筮史，即筮人也。古者通谓掌文辞之官为史，兆封皆有籀辞，故掌卜筮者亦称史，春秋每筮皆曰史，《左传孔疏》亦谓，“史，筮人也。”因此所谓“盛算器”或“计算的人”不一定单指“计算射仪者”，或者有兼指计算占筮者之意。

殷周之际，史官与巫师的地位和任务混为一体，两者简直划不出清楚的界限。甲骨卜辞亦有“卿史”一词，史或作“𠄎”其写法为𠄎，王国维说此字与“史”

字同，其从示者与祝同意义，与《左传》所用的“祝史”，“祭史”（昭十七年），《礼记·礼运》的“巫史”一样混合并称。这些名称均出现于巫、宗、祝、史开始分家的过渡时期。“史”的职务从初期专司“计算”开始，进而成为司天文占卜的人；又因为占卜须记其繇辞，后来便成为文字的记录者，终至产生了史籀书，再后成为太史，即记录保存古代文化的重要人物。

史与宗祝虽然有别——史是文字记载的，宗是制度的，祝是司仪的；但在这个过渡时期，差别却很小，也许仅仅是名义上的。或者虽在职务上有所区分，但亦可由同一个人兼任几职。所以“祝史”、“宗祝”、“巫史”、“筮史”或“史臣”（《易经》巽卦九：“用史巫纷若。”）都常常同用一个名称。如现代巴布凉山的罗罗族巫师，就同时兼任祭师、医生、卜者，是唯一能保存罗罗文字及深谙罗罗经典的“史家”。^⑩就是一身兼有各种本领，兼任各种职务的巫师。

史，郑康成谓系私臣，孔疏引敖氏以史为公有司。据此二氏之说，“史”，实在有时是公臣，有时是私臣。士大夫亦可以有“史”。不过后来“史”为官职，逐渐成为社会或政府的重要人物。

巫：这里所说的巫，是指存在于周代而失去了社会重要地位的巫师。周代虽然有些巫还侥幸能做到大夫，如《左传·襄公五年》云：穆叔觐鄆太子于晋，以成属

鄩。书曰，叔孙豹鄩太子巫如晋，言比之鲁大夫也。但除了这偶见的记载之外，巫在当时的地位是怎样的呢？我们可以从当时的制度来观察：《礼记·礼运》云：故祭帝于郊，所以定天位也；祀社于国，所以列地利也；祖庙，所以本仁也；山川，所以俟鬼神也；五祀，所以本事也，故宗祝在庙，三公在朝，三老在学。王前巫而后史，卜巫瞽侑，皆在左右。王中心无为也，以守至正。这样，把一切异时代的人物综合在一起，表现其各自的地位。宗祝，三公，三老当然是施政教宗庙的高级人物，至于其他人物如巫、史、卜巫、瞽侑等，不过是王的随从，并无显要地位，其中“巫”尤其值得注意，巫在王之前，并不是表示巫的地位高，而是恰恰相反；我们从《仪礼》“君临视大敛之仪”里就可以看出：巫止于庙门外，祝代之，小臣二人执戈先，二人后。郑注曰：“巫掌招弭，以除疾病，小臣掌正君之法仪者，周礼男巫，王吊则与祝前，《檀弓》曰，君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也，所以异于生也。照此看来，巫先行是为了保护国王，对付邪鬼，但须止于庙门而以祝代之，其“不能登大雅之堂”可知矣。又《仪礼释官》述士丧礼巫与祝之人数及等级云：巫，男巫，祝，丧祝，皆君之臣。周礼男巫无数，其师中士四人，丧祝上士二人，中士四人，下士八人，诸侯男巫当下士，丧祝当中士为之。可知“巫之师”只可以当中士，如诸侯临臣丧

只能当下士，比丧祝还低贱，他们的职务只是执桃茢以驱鬼，在礼法制度上并没有地位。有时由于天灾，巫竟被人认为作祟者。《左传·僖公二十一年》曰：夏，大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰，“非旱备也。修城郭，贬食省用，务穡劝分，此其务也。巫尪何为？王欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚”。公从之。是岁也，饥而不害。又《昭公·二十六年》晏子曰：君无违德，方国将至，何患于彗，诗曰：“我无所监，夏后及商，用乱之故，民卒流亡”（逸诗）。若德曰乱，民将流亡。祝史之为，无能补也。当时不特巫受人鄙弃，而有识之士，且将与巫相类的祝、史也认为是无补于事的東西，兴衰在乎政治修明，德泽普敷，而不在于鬼神宗教。这时的社会思想，已渐见脱离巫术的迷信欺骗。欧洲自基督教兴起后，巫术亦有趋于衰废的情况，不过中世纪时巫术又复盛，当时称为“灵兆术”。尽管当时人们不尽相信，巫者被焚毙以千数计，巫师仍然继续存在^①。这种情况显然是社会新旧信仰的兴衰交替和文化开明所导致。周代焚巫或反巫术的事例，其原因亦与此相同。

周代，楚国巫师的权势特重，如《左传·成公二年》载：庄王欲立夏姬。申公巫臣曰：“不可。君召诸侯，以讨罪也，今纳夏姬，贪其色也。贪色为淫。”可见当时巫在楚国还有谏诤的权力。楚国的巫风保留着比别国更浓厚的色彩。在《楚辞》里可以得见一斑。

宗祝、史以外近似巫师性质的各种名称：

(一) 善堪輿术的“冢人”：《仪礼·士丧礼》曰：筮宅，冢人营之。注云：冢人，有司掌墓地兆域者。《仪礼释官》云：周礼冢人，掌公墓之地，辨其兆域。由此可知，周代信仰堪輿风水之术大盛，已有专职人员管理，实行公墓族葬之制，故《周礼》有“墓大夫”之设，与“冢人”同，掌凡邦墓之地域，令国民族葬；庶民之葬则上士之人定之。周礼“冢人”之阶级为下大夫，诸侯自上士以下。

(二) 任仵工职务的“甸人”：《仪礼·士丧礼》曰：甸人掘坎于阶间，少西，为垆于西墙下，东向。注云：甸人，有司主田野者。可知司掘冢穴的职责者是“甸人”。

(三) 射礼及燕礼的司仪者——“射人”：射礼有射人，主持其礼，射人当亦为巫师之一种；燕礼亦有射人，“射人请宾”，即是“大射正”，与下述的“宾者”同；故射人有时为公家或政府同用作司仪者。

(四) 士大夫行礼的主礼人及佐礼人——“宰告”及“宾者”：《仪礼·士冠礼》里，有一个“宰告”，是主赞命的，“宾者”是佐礼者，在主人曰“宾”在客曰“介”，为私臣，或曰政府派来主事，其实都是仿政府贵族的礼制而设。

(五) 平民所用的“筮人”、“卦者”、“占人”、“箒

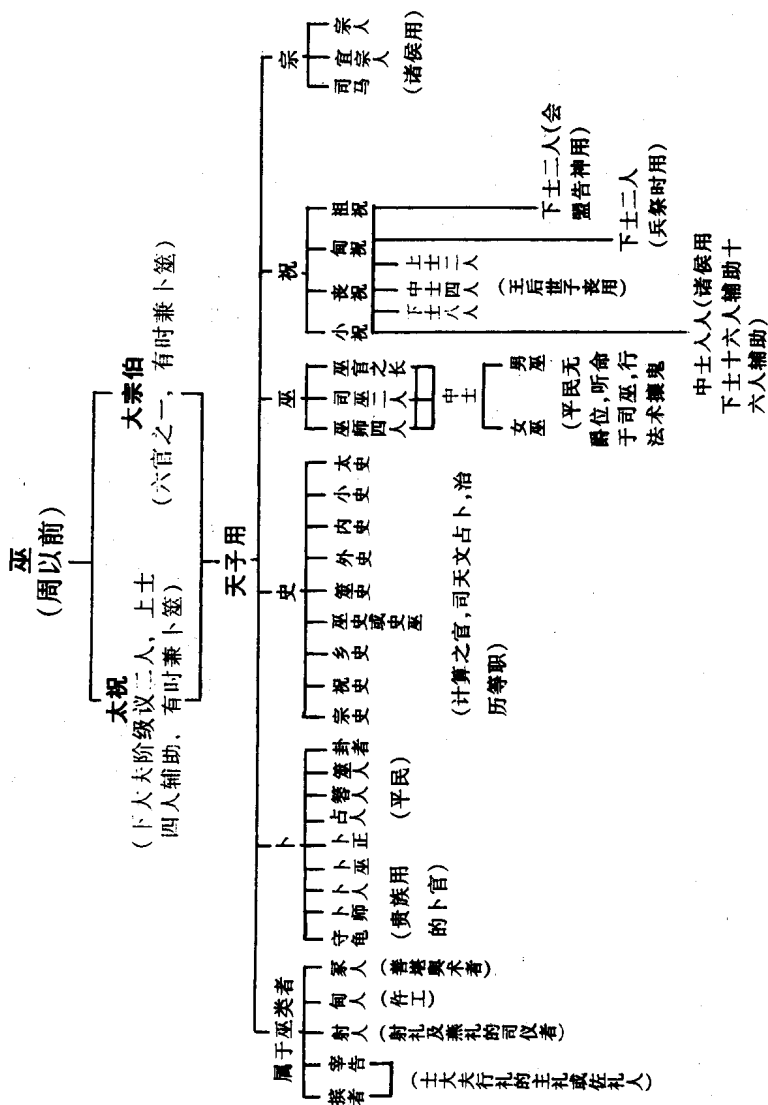
人”。《仪礼·士冠礼》、《仪礼释官》云：系私臣，其实平民称之为“筮人”或“卦者”，贵族称之为“卜史”或“卜正”，两者之间的区别在于阶级的不同耳；此外如“占人”，“筮人”都是平民所用的名称。

（六）诸侯以上所用之“卜人”、“卜师”与“守龟”。《仪礼释官》云：“卜人公臣，大夫士有筮无卜”《礼记·礼器》曰：“家不宝龟，”孔颖达曰：“大夫卑不得宝龟。”“周代尊重前代遗法，其实不过禁止民众沿用殷民族的制度，不许一般人用龟卜，只准特殊阶级用。

中国从史前时代开始就有巫师的存在，我们可以由种种遗迹推想出来。中国的原始时代，也许和世界上的人类学家所探讨的一样，是多么的粗野，戴着动物鬼神的面具，操蛇作法，鬼魂附身，狂势的跳舞仪式等等。这在前面已约略谈过，到夏商时代，根据历史的记载，巫师确已拥有强大的势力；及乎周代，巫师所负的繁杂职务已有所分工，各有其不同的名称，而与各种不同的礼制配合起来。史前时代的黑巫术活动已逐步消亡，巫者遂专司主持礼俗宗教仪式之责。古代帝王的祖庙称为太庙，太庙又叫做清庙，也叫做明堂；夏后氏曰“世室”，殷人曰“重屋”，周人曰“明堂”；这是古代政教所出的地方；而在这里活动的人，就是上述的人物。近人追溯经学和中国教育的起源，皆从此明堂教学时代出发。因此，我们揭开历史的层积，便可感觉到初民文化

成果与影响是很巨大的。中国国学的基础，首推经学，而经学胚胎的形成正与古代这些巫、宗、祝、史的活动有关。后世史书记载了当时教学的精神，如《礼记·祭义》说：祀乎明堂，所以教诸侯之孝也。食三公五更于大学，所以教诸侯之弟也。祀先贤于西学，所以教诸侯之德也。耕藉，所以教诸侯之养也。朝覲，所以教诸侯之臣也。五者，天下之大教也。从历史发展看，它奠定了我国文明和伦理的基础。建立了我国学术的骨架。最后，儒就是巫吗？这个问题虽然已经有人提过，恐怕有些人听了，还会说这种提法是污辱了儒冠。但是，历史事实说明，儒——知识分子，实际上是由巫者分化出来的。

兹将周代的巫、宗、祝、史的名称、种类及其等级、职务概括列表如下：



注 释

- ① 见冯氏著原书英译本第一章，第84页。
- ② 据《白虎通·姓名》谓殷以生日名子，如太甲、武丁等，故巫咸的“咸”字或是“戊”字的误写，故或作“巫戊”，但据《史记》、《尚书》皆作巫咸。
- ③ 见民国十七年十月《中央研究院历史语言研究集刊》，第一本，第一分册。又转载于《古史辩》第一册。
- ④ 甲骨文祝字作八样写法：（一）𠄎（二）𠄎（三）𠄎（四）𠄎（五）𠄎（六）𠄎（七）𠄎（八）𠄎 罗振玉曰，第三字与大祝禽鼎同，第二字从𠄎者殆从丁从𠄎，𠄎象灌酒于神前非示，有𠄎形也，第一字从𠄎象手下拜形（见《增订殷虚书契考释》）商承祚曰：按或又省示作𠄎其作𠄎者，殆亦祝字变体，象跪于神前面灌酒也（见《殷虚文字类编》）。郭沫若曰，祝象跪而有祈祷告（见《甲骨文字研究·释祖妣》）。
- ⑤ 见王应麟《困学纪闻》：嫔御，奄寺，饮食，酒浆，衣服，次舍，器用，货贿，皆领于冢宰；冕弁，车旗，宗祝，巫史，卜筮，瞽侑，皆领于宗伯；此周公相成王，格心辅德之法。
- ⑥ 见王国维《释史》。
- ⑦ 本田成之《经学史论》引。
- ⑧ 王应麟：《困学纪闻》，翁元圻注引。
- ⑨ 许地山：《道教史》。
- ⑩ 杨成志：（一）《云南民族调查报告》，（中山大学研究院）；

(二)《独立罗罗的巫师及其经典》，(中山大学研究院)。

⑪ 冯承钧译，法国 Le Ben 著：《意见及信仰》。

编 后 话

《中国古代巫术——宗教的起源和发展》一书，是梁钊韬教授的早期著作，现在所以拿来出版，是因为至今仍有着它的学术价值。令人深感遗憾的是，当我们正在筹划本书的出版时，梁先生竟然未来得及修改，就离开我们而去了。因此，我们虽然觉得书中的个别学术观点和某些提法，尚待商榷，或应予改动，但鉴于著者本意难明，又不可妄代逝者立言，也就只好一仍其旧了。

编 者

1988 年 12 月