

第 2 章

巫 覡

赞而不达于数，则其为之巫。

——孔子，见于《要》

近代人类学家无不把巫术(Magic)的研究作为把握原始文化的主要途径,把巫文化看作原始文化的主导形态,并视之为宗教与科学发展的最初萌芽。

如果依照马林诺夫斯基(B. Malinowski)对巫术的定义,即视巫术为一套达到某种目的的实用行为的话,^[1]那么,中国史前时代的巫术对于我们几乎是无迹可寻。因为,考古学只能提供给我们墓葬、居室、城廓和器物的文化遗存,而文字尚未产生时代的信仰、准则、道德、风俗以及行为,都早已随历史而消逝,在大多数情况下,我们不得不依赖于考古学家与历史学家的推测性质的论断。然而,对于文字发明甚早的文明来说,巫覡文化的痕迹必然会在早期的文献材料中有所反映,何况,马林诺夫斯基或任何一种其他西方人类学的理论,是否可以适用于中国历史文化的实际,是无从先验地确定的。因此,从事中国历史文化研究的学者,先须从整顿中国的历史材料出发,由以了解当时文化的

形态与特质,更参之以近代人类学对世界各地初民文化的研究,以把握中国上古文化形态中的普遍性与特殊性因素。

这样,对于本书的目的而言,我们就自然而然地首先把注意力集中在中国历史文献所记载的“巫覡”与“卜筮”上面。但我们要提醒自己和读者,在研究结束之前,我们并不预设中国古代文献中的“巫”即完全等同于人类学家所说的巫术的施行者(Magician),也不预设“卜筮”就是巫术。

一、绝地天通

欧洲历史上巫术的出现,据认为不晚于旧石器晚期。中国史学工作者也把龙山文化、大汶口文化出土的有关器物,如玉琮、獠牙钩形器等作为巫师的法具来解释,^②但仍属推测。在文献上,中国古代有关“巫”的起源与演变,见于先秦“绝地天通”的传说。就让我们从这里开始。

《尚书·吕刑》记载了上古时代原始宗教的一次重大变化:

若古有训,蚩尤惟始作乱,延及于平民,罔不寇贼,鸱义奸宄,夺攘矫虔。苗民弗用灵,制以刑,惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜,爰始淫为劓剕椽黥。越兹丽刑并制,罔差有辞。

民兴胥渐,泯泯棼棼,罔中于信,以覆诅盟。虐威庶戮,方告无辜于上。上帝监民,罔有馨香德,刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之无辜,报虐以威,遏绝苗民,无世在下。乃命重、黎,绝地天通,罔有降格。群后之逮在下,明明斐常,縶寡无盖。

按照《吕刑》所说，自蚩尤作乱以后，苗民社会混乱不堪，酷刑泛滥，杀戮不止，相互欺诈，没有忠信。受苦者无法忍受，哀告于皇天上帝，上帝因此发用威力，惩处作虐的苗民。上帝命令重和黎断绝天地间的联系，命令诸王在地上治理整顿，以恢复人间的正常秩序。

中国古代著名的神话汇集《山海经》的《大荒西经》也简略地叙述了重、黎的故事，只是以重、黎为颛顼之孙：

颛顼生老童、老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。

《山海经》的记述证明，《周书》所载的故事确实是一个古老而流传甚广的传说。不过，无论《吕刑》的“绝地天通”还是《山海经》的“重献上天”、“黎邛下地”，都语焉而未详，只有《国语·楚语下》对此记载最为详细：

昭王问于观射父曰：“周书所谓重、黎使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。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”，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。

而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、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、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之“祝”。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、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”。

于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，灾祸不至，求用不匮。”

由楚昭王(前 515—489)的问语可见，《吕刑》所说的“绝地天通”就是使“天地不通”的意思。昭王极有兴趣地询问，假如重黎不去施行上帝绝地天通的命令，难道民人就能上登于天吗？观射父的回答中提供了上古民神交通的传说历史。

照观射父所说，作巫覡的人必须具备一些主观的条件，这些主观条件主要是聪明圣智，即拥有超乎常人的感觉能力，而明神降附其身则是巫覡角色的认可和体现。明神降附其身的人，女称为巫，男称为覡。马林诺夫斯基曾指出，原始灵媒往往要依靠个人的天赋，⁴³与观射父所说相合。不过，据这里所说，巫覡之职能主要是对祭祀的位次和牲器进行安排，是祭祀体系中的一种操作人员。比较起来，祝是具备较多的有关地理、历史、宗族和礼仪知识的人，宗是对祭品的时令、种类、及祭器、祭坛的制度有系统知识的人。由巫覡、祝、宗等共同主持国家或公共的祭祀活动。应当说，这种祝宗等神职人员功能分化的现象应为晚出，其中谈到的神灵信仰也应属晚出。⁴⁴我们在后面还会详细讨论。

在上一段引文中我们看到的只是这个对话的前一部分，观射父在说明了巫覡祝宗的分别之后，紧接着叙述了“绝地天通”的由来：

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不鬻其为，嘉生

不降，无物以享，祸灾存臻，莫尽其气。

颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。（《国语·楚语下》）

按照此说，在中国原始宗教的第一阶段上，已有专职事神的人员，而一般人则从事其他社会职业，不参与事神的活动，这叫做民神不杂，民神异业。在原始宗教的第二阶段上，人人祭祀，家家作巫，任意通天，这叫做民神杂糅、民神同位。其结果是祭品匮乏，人民不再得到福佑。在第三阶段上，绝地天通，恢复民神不杂的秩序。在这个说法中，有一点很值得注意，即宗教改革是由经济危机所引发，而经济危机又导源于一种宗教信仰的行为状态。就是说，原始祭祀的泛滥，导致了社会财富的匮乏，“礼”的制度和宗教的改革正由此而决定地产生或形成。

近代以来的学者对《楚语》的这一段材料给予了极大注意，并特重于宗教制度史和一般社会历史的解读。徐旭生先生说：“宗教的第一阶段在各地全表现为魔术，这个词是从俄文 *магия*，英文 *Magy* 译音而来的，法德等文都有同源的字（或译为巫术）。在这一阶段，宗教的主要表现为掐诀念咒，为人民求福免祸，职务常由农人或牧人兼充，并无专业的魔术师。社会的组织逐渐扩大，社会秩序的问题也就成了宗教的重要内容。可是魔术师的巫覡太多，人杂言庞，社会秩序就难有相当长时的安定，极为不便。高阳氏的首领帝颛顼就是一位敢作大胆改革的宗教主，他‘使南正重司天以属神，火正黎司地以属民’，就是使他们为脱离生产的职业宗教服务人。有人专管社会秩序一部分的事，有人专管为人民求福免祸的事。”^{〔5〕}他还认为，这个改革的契机和

华夏集团与苗蛮集团间的冲突有关，冲突的原因是苗蛮集团不肯采用北方的高级宗教，即“弗用灵”，冲突的结果是南方的驩兜、三苗、桀杳各氏族被完全击败而分别流放，北方的大巫长祝融深入南方以传播教化。^[6]他还指出，巫覡与神灵的关系有两种：一种是巫覡可以指挥调动的神，这是小神；一种是巫覡只能被动接受附体或登天听取其意旨的神，这是大神。巫覡以一般的法术来指挥、命令小神、小鬼，而尊贵的大神则通过巫来传达它们为人类社会订立的秩序科条。这些大神与小神小鬼不同，不是“躲藏在物体的后边，却是高高地住在山上”，“按当时人的思想，天地相隔并不太远，可以相通，交通的道路就是靠着‘上插云霄’的高山”。^[7]当社会发展以后，“会咒术的‘技术人才’是越多越好，多了，他们随时可以供应我们的需要。而传达或翻译大神意思的人却是越少越好。社会共同遵守的信条不能随便改易，人数一多，就有人杂言庞，使社会无所适从的危险。”^[8]基于这种考虑，帝颛顼要改变“家为巫史”和任意传达神意的混乱现象。在绝地天通之后，其他的巫史就不能再登天传达神意，只有颛顼自己和南正重才“管得天下的事情，把群神的命令集中起来，传达下来，此外无论何巫全不得升天、妄传群神的命令。又使火正黎司地以属民，就是说使他管理地上的群巫，使他们好好地给万民治疾和祈福”。^[9]

杨向奎先生在引述了观射父的话之后提出：“我们虽然不能完全明了他的意思，但可以知道是说在九黎乱德之后，人人作起神的职份来，分不清楚谁是神派的人了，这样‘民神同位’的结果，老天也觉得麻烦，于是派下重和黎来，使重管神的事，黎管人的事。那就是说，人向天有什么请求向黎说去，黎再通过重向天

请求,这样是巫的职责专业化,此后平民再不能直接和上帝交通,王也不兼神的职务了,重和黎实巫之始祖。”^[10]又说:“古代,在阶级社会的初期,统治者居山,作为天人的媒介,全是‘神国’,国王们断绝了天人的交通,垄断了交通上帝的大权,他就是神,没有不是神的国王。”^[11]其实,观射父所说令绝地天通者,还是指颛顼,从这里推不出“老天”来,杨氏所谓老天派下重黎使绝地天通的说法,显然受了《吕刑》“上帝”、“皇帝”之说的影响,所以他的解释就与徐旭生所说颛顼进行宗教改革的说法不同。就《楚语》的材料来看,徐旭生解释为颛顼发起的一次宗教改革,还是有启发的。同时我们也看到,徐杨二位都承认这个传说中记述了历史上巫的职责专业化的一次转折。

现在让我们从原始信仰的角度来看这个绝地天通的记忆。D. 博德指出:认为天地曾经相通,人与神的相联系曾成为可能,后来天地才隔离开,这样的观念在许多文化中屡屡看到。他引述了埃里亚德的话:“许多民族的神话把我们带到遥远的时代,那时人们不知有死亡、劳顿和忧虑,食物丰盈,举手可得。In ill tempore,众神下降世间,与人混杂,人也可以随意去往天界。由于种种违违典制的行为,天地之间的交往断绝,众神隐退到天宇的最高处。从此以后,人们必须劳作饷口,而且不再永生。”博德因此得出结论,《楚语》所载故事乃是指萨满通过进入癫狂以升举天界,重现人与天地间的交往。^[12]更早地,弗雷泽(James G. Frazer)在澳大利亚看到过那种“家为巫史”的情况,他肯定澳大利亚土著居民代表的是我们目前所知的人类社会最原始状态,他记述道:“澳大利亚人都是巫师”,“每个人都幻想自己能通过交感巫术来影响他的同伴或自然的过程”。^[13]这正是所谓民神

杂糅的状态。

按照观射父所说,中国上古的原始宗教经历过三个阶段:民神不杂、民神异业——民神杂糅、家为巫史——绝地天通,无相侵渎。表面上看,这好像是一种正、反、合的辩证演进,但这样的一种演变,并不是宗教自身自然演化过程的体现,而是由于在第二阶段上的九黎乱德而导致的一种社会性的变化。

然而,弗雷泽及人类学的知识告诉我们,“民神不杂”的状态不可能是最原始的文化——宗教状态,而“民神杂糅”倒是原始文明早期的普遍情形。中国上古传说的一大问题是,像《楚语》中记载的这种传说,究竟在多大程度上保留了原生线索和原生情景,又在多大程度上染着西周文化的色彩,往往并非一目了然。《楚语》记载的少皞时代的巫似乎是一种祭祀程序的功能操作者,这究竟是否为上古社会巫覡的原生情景,就值得怀疑。《楚语》叙述的祝宗巫史职能的清晰分化,更是商周文化特别是西周文化的现象。观射父的讲法只是把民神异业的理想状况赋予上古,以便为颛顼的宗教改革提供一种合法性。而颛顼的时代文化还未发展到宗庙昭穆、礼节威仪灿然大备的程度。

绝地天通传说中肯定性的信息是,它明确指出:第一,中国上古曾有一个“家为巫史”即人人作巫、家家作巫的巫覡时代;第二,上古巫覡的职能是促使天地的交通;第三,中国历史上的巫覡曾经历了一个专业分化的过程。这样一个过程,在其他文明中也不乏见。W. 施密特(W. Schmidt)曾引述金氏(I. King)之说:“在最早的时期,每人都是自己的法师,到第二个时期,有特殊心灵的人,发展了更大的法术力量,于是以法术为职业的萨满就开始出现了”。^[14] 颛顼的“绝地天通”政策,把少皞时代的“家为巫

史”进化为巫史的专业化,这是不是对少皞以前的一种恢复,无从证明,也不重要。至于说这一过程的最终结果是实现了事神权力的集中和垄断,也还需要进一步的解读,因为我们可以想见,一个较大的邦国,更不用说像夏商这样拥有更大统一性统治的王朝,只有两个大巫,是根本不可能的,各个部落、民族的巫觋也不可能由帝颛顼的一声号令而取消。有关这一传说的进一步解读我们将在后面再来说明。现在,我们先来考察一下中国古史上有关“巫”、“觋”的记载。在进行这种考察之前,先须说明,本书以下所用的“古巫”是指文献记载的三代的巫觋,以区别于一般人类学所说的“巫师”以及后世民间的巫。

二、古 巫

中国历史上巫始于何时,无从断定。马林诺夫斯基说的可能是对的:“巫术永远没有起源,永远不是发明的编造的,一切巫术简单地说都是存在的,古已有之的存在。”^[15]《说文解字》认为“巫咸初作巫”,可能本于《世本》的说法。如果这里的巫是指比较专业化的巫,那么,巫术的存在应当更早。事实上,据《楚语》观射父所说,巫之存在不晚于五帝时期。

就文明时代而言,文献记载夏代已有与巫相关的行为,《法言·重黎》:“姒氏治水土,而巫步多禹。”李轨注:“禹治水土,涉山川,病足,故行跛也,……而俗巫多效禹步。”这说明在夏禹以前已有巫,而且广泛存在着与巫官不同的俗巫。关于禹步,另有一种传说:“禹步者,盖是夏禹所为术,召役神灵之行步。”(《洞神

八帝元变经·禹步致灵第四》)这是认为禹步是禹所发明的一种巫舞,这个说法可能是后来术士的依托之辞。

《太平御览》卷八十二:“昔夏后启筮,乘龙以登于天,占于皋陶,皋陶曰:吉而必同,与神交通。”《山海经·海外西经》描述夏禹说:“大乐之野,夏后启于此舞九代,乘两龙,云盖三层,左手操翳,右手操环,佩玉璜。”潘世宪先生认为夏启可能是手操翳环、身佩玉璜的巫覡,可以与神交通。^[16]张光直先生更明确认为九代即巫舞,“夏后启无疑为巫,且善歌乐”。^[17]

汤时亦有巫风,《墨子·明鬼》:“先王之书,汤之官刑有之曰,其恒舞于官,是谓巫风。”只是其宗教含义并不清楚,《尚书·伊训》:“歌有恒舞于官,酣歌于室,时谓巫风。”疏云:“巫以歌舞事神,故歌舞为巫覡之风俗也。”照这个说法,商代的巫似乎主要不是明神附体,而是以歌舞事奉神灵。

虽然三代以前已经有巫,但中国历史上最有名的古巫还是巫咸。据《尚书》所记,巫咸是商代一位名官,《尚书·君奭》载:

我闻在昔成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。在太甲,时则有若保衡。在太戊,时则有若伊涉、臣扈,格于上帝;巫咸乂王家。在祖乙,时则有若巫贤。

据此,巫咸为商代太戊时一位贤臣,且与巫贤为二人。《史记·燕召公世家》亦据此为说:“汤时有伊尹,假于皇天;在太戊时,则有若伊涉、臣扈,假于上帝,巫咸治王家;在祖乙时,则有若巫贤。”《尚书·咸有一德》:

伊涉相太戊,亳有祥桑谷共生于朝,伊涉赞于巫咸,作《咸乂四篇》。

这个故事说伊涉见不祥之兆而作文劝戒。《史记·殷本纪》综合以上二说：“帝太戊立伊涉为相。亳有祥桑谷共生于朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊涉，伊涉曰：臣闻妖不胜德，帝之政其有阙与？帝修其德！大戊从之，而祥桑枯死而去。伊涉赞言于巫咸。巫咸治王家有成。”在这些说法中，巫咸与假于上帝、息怪去妖有关。

在较后的先秦文献中，巫咸被说成是一个著名的古巫，一个最早的可知名姓的巫。

郑有神巫曰季咸，知人之生死、存亡、祸福、寿夭，期以岁月旬日若神。（《庄子·应帝王》）

有神巫曰季咸，知人之生死存亡，期以岁月旬日如神。（《列子》）

这两个传述同出一源，季咸即巫咸，在战国时人们皆认为他是一个神巫。

巫咸虽善祝，不能自祓也。（《韩非子·说林下》）

祓即禳灾的法术，祝即祷祝。

巫咸作筮。（《吕氏春秋·勿躬》）

筮字从巫，这里已经把巫咸看作是筮法的发明者。这个说法也见于《世本·作篇》。《太平御览》引《外国图》：

昔殷帝太戊使巫咸祷于山河。（卷七九〇）

屈原楚辞中多次出现巫的形象，并提到：

欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑。巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。（《楚辞·离骚》）

王逸注：“巫咸，古神巫也，当殷中宗之世。……言巫咸将以日夕从天而降，愿怀椒糈而要之，使占此吉凶也。”（《楚辞集注》卷一）

由于战国时已将巫咸视为古巫，影响到汉以后史家对“伊涉赞巫咸”的解释，如司马贞《史记索隐》就说：“巫咸是殷臣，以巫接神事，太戊使禳桑谷之灾，所以伊涉赞巫咸。”

后世则把巫咸推到更为古远的时代，如：

黄神（帝）与炎神（帝）争斗（于）涿鹿之野，将战，筮于巫咸，曰：果哉，而有咎？（《太平御览》卷七九引《归藏》）

神农使巫咸主筮。（《路史》后纪三）

巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧之医。（《太平御览》卷七二一引《世本》）

这些说法多靠不住。总之，巫咸是作为历史上第一个有名姓的巫者而被后人记忆的。从而使得后人多把他当做历史上的第一个巫者或古巫的代表。

最后，我们再引一段与巫咸有关的材料，即《周礼》中的“九巫”之说：

九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环，以辨吉凶。

这是以九位筮者命名的筮法，筮字出于巫，古巫多掌筮，此九人皆是巫，故宋儒刘敞等“并读九巫如字，谓巫更等为古精筮者九人，巫咸即《世本》作筮之巫咸……”（见《周礼正义》卷四十八，中华标点本，1964页）

《说文解字》说巫是以舞降神者，“降神”的意思张光直先生

说得很明白：“就是说巫师能举行仪式请神自上界下降，降下来把信息、指示交与下界。”^[18]他指出，神固然可以降，而巫亦可以“涉”，即到上界与神祖相会。我们记得“绝地天通”的故事中断绝天地交通的说法，徐旭生先生解释说当时的巫可以上登高山与天神相交通。这些说法，可由《山海经·大荒西经》的“十巫”之说得到证明：

大荒之中有山，名曰丰沮玉门，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。

袁珂解释说：“即从此上下于天，宣神旨，达民情之意。灵山，盖山中天梯也。诸巫所操之业主，实巫而非医也。”^[19]《山海经》又载：

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。（《海内西经》）

不过，商周的巫，在记载中已经看不到登山通天的迹象，这也许就是绝地天通的结果。

巫咸究竟是官巫（巫官）还是民巫（俗巫），记述多不同。历史学家认为，上古曾有一巫官合一的时代。李宗侗认为在上古时代，“君及官吏皆出于巫”。^[20]陈梦家论商代巫术时也说：“由巫而史而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”^[21]虽然，在人类学中我们会看到原始文化中部落或氏族首领兼巫师的例子，但君出于巫的原理在世界文明史上能否有普遍性，涉及的问题复杂，难于轻易论断。处理这种政治史的问题，不在本书的范围之内。不过，上古中国社会的君王兼行某

些巫术性质的活动，在文献上有迹可见。其中有代表性的例子就是“汤祷”的传说。

在《墨子》、《荀子》、《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》及《说苑》中都记载了这个传说，《墨子》中说：

汤曰：“惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后，曰：‘今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身，朕身有罪，无及万方。’即此言汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。（《墨子·兼爱下》）

这只说汤在大旱时祈祷求雨，自为牺牲，并未明显涉及巫术。《吕氏春秋》也传述了这个故事：

昔者汤克夏而正天下，天下大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃大悦，雨乃大至。（《顺民篇》）

《尸子·君治篇》所载大意略同：“汤之救旱也，乘素车白马，著布衣，婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野。”“以身”，按照这些说法，是指汤以自己的身体作为献祭上帝的牺牲，祈请上帝赐雨下民。在这里虽有祭祀神灵的行为，但还不能说汤是以巫术求雨。唯有“剪其发，磨其手”的意义不明。《文选·思玄赋》李注中也曾述及：

《淮南子》曰：汤时大旱七年，卜用人祀天，汤曰：“本、祭为民，岂乎自当之，乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，

将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。（《文选》卷十五）

类似的记述也见于《太平御览》卷八三引《帝王世纪》。


不少人类学家都认为汤的以身为牲，实际上是一种祈雨巫术，因而认为汤即是一大巫，至少承担有巫的某些职能。⁽²²⁾在上面的故事中“剪发及爪”的说法，表面上似与“发、须、爪”的巫术有牵连，实际上大概只是自洁以献祭的意思。不过，在古代历史上，求雨的祭献往往采取焚巫的形式，与巫确实有关。《左传》僖二十一年：“夏大旱，公欲焚巫。”郑玄注：“巫，女巫也，主祈祷请雨者。或以为非巫也，瘠病之人，其面上向，俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱，是以公欲焚之。”《礼记·檀弓下》：“岁旱，穆公召县子面问然，曰：天久不雨，吾欲焚巫尪而奚若？”《论衡·昭雩》所载相似：“鲁穆公时，岁旱，穆公问县子：寡人欲暴巫，奚如？”中国古史上有焚巫求雨的传统，由此来看，汤欲自焚，在当时也可能并非出于爱民之心，而是以大巫的身份自觉履行焚巫的传统，以求降雨。据裘锡圭的研究，“在上古时代，由于宗教上或习俗上的需要，地位较高的人也可以成为牺牲品”。他还指出，焚巫是焚烧巫尪以求雨，暴巫是曝晒巫尪以求雨，他认为尽管穆公所在的战国时代焚巫的方法已演变为暴巫，但商代焚人为牺牲以求雨的现象在卜辞中并不少见。⁽²³⁾

由于古代文献上多有“在男曰覡，在女曰巫”的说法，有学者就认为巫本为女性职务，应产生于母系氏族社会。虽然民族学家有关于北方少数民族主要由女性担任萨满的记述，⁽²⁴⁾但就中原文明的古史阶段来看，“在女曰巫”并不是说上古的巫术皆由女巫来执掌，因为还有“在男曰覡”。传说中最著名的古巫巫咸、巫彭等都是男性。陈梦家认为，由卜辞可见，当时王者的地位已极

巩固，政治、武力和宗教、巫术的执掌都已为男性占有，在各期的卜人中，绝无一卜人名字有女旁，表明卜人中恰无女性。所以他认为商代惟求雨时巫用女巫，“商代的女巫已仅为求雨舞雩的技艺人才，不复掌握宗教巫术的大权”。^[25]



三、说 巫

关于巫之说，可分为以下几点：

第一，巫，甲骨文常作，像两玉交错的形状。《说文解字》巫部：

巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两袂舞形，与工同意。古者巫咸初作巫。

“无形”指神，“袂”即袖。事无形即事神，此说以事神为巫之主要职能。《说文解字》玉部：“璽，巫也，以玉事神。”《九歌》中多灵字，楚人称巫为灵，故王逸注谓灵巫也，说明巫以玉为事神的主要灵物和法具。

第二，也有学者指出，巫字本来是舞字，陈梦家认为卜辞舞字作，讹变而为小篆之巫。又说：“舞巫既同出一形，故古音亦相同，义亦相合，金文舞無一字，说文舞無巫三字分隶三部，其于卜辞则一也。”^[26]又如杨向奎先生说：“巫当然不仅是女人，而舞的确是巫的专长，在甲骨文中‘無’（舞）字本来就是巫，也是一种舞蹈的姿态—（《殷墟文字甲编》第七五页，九六九·三·〇·〇〇六二），（同上书，第二八五页，一一七九·三·〇·〇五一七）。史出于巫，所以太史公司马迁自叙上及重黎。”^[27]此说强调

“巫”在字源上与“舞蹈”的密切关联。郑玄《诗谱》亦云“古代之巫实以歌舞为职”。^{〔28〕}

第三，巫在狭义上特指女者，广义上兼指男、女而言。覡在狭义上特指男者。《说文解字》：

覡，能斋肃事神明也，在男曰覡，在女曰巫。

《玉篇》、《广韵》则有“在男曰巫，在女曰覡”的说法。段注说文则认为：“统言则《周礼》男亦曰巫，女非不可曰覡也。”总之，男巫女巫可通谓之巫。

第四，春秋时代巫祝常连用，巫史亦常连用，而史亦祝宗之统称，故《说文》所说“巫，祝也”合于东周的部分史实。但以祝释巫的意义可能后起。《说文解字》示部：“祝，祭主赞词者。从示，从人、口。”郭沫若认为“祝”的甲骨文像跪而有所祷告之形。周代的“祝”明确的是职司祭礼并向鬼神祝祷。《礼记·曾子问》“祝迎四庙之主”，郑玄注：“祝，接神者也。”接神亦即事神。孔颖达《易·巽》注：“史谓祝史，巫谓巫覡，并是接事鬼神之人也。”段玉裁认为《说文解字》以祝释巫有误，他提出：“按祝乃覡之误，巫覡皆巫也，故覡篆下总言其义”，“《周礼》祝与巫分职，二者虽相须为用，不得以祝释巫也”。巫是以舞降神，祝是向神祷告，二者有所不同。特别是上古时代，可能专职的“祝”或祝祷的意识行为还未出现的时候就已经有巫了。

第五，上古巫医相通，《公羊传·隐公四年》何休注：“巫者，事鬼神祷解以治病请福者也。”何休注虽晚出，但巫师在初民社会即兼医师为人治病，在人类学研究中十分普遍，所以这个解释是朴素而有根据的。事实上，古医学本从巫，《论语·子路》“南人

有言曰，人而无恒，不可以为巫医”，以巫医相联。《世本》“巫咸为帝尧之医”，《吕氏春秋·勿躬》“巫彭作医”，古医皆即是古巫。《山海经·海内西经》有“六巫”之说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相巫。”郭璞注：“皆神医也”。巫阳之名又见于《楚辞》。

第六，《周礼》的记载虽不足以说明夏商，但应不远于西周的情实，其中反映的巫的职能，对了解上古，有可以参考的价值。《周礼》春官：

司巫掌群巫之政令，若国大旱，则率巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒。祭祀，则共匱主及道布及菹馆。凡祭事，守瘞。凡丧事，掌巫降之礼。

男巫掌望祀望衍授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。

女巫掌岁时祓除，衅浴。旱暵则舞雩。若王后吊，则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。

“司巫”的职责有二，一是大旱大灾时帅群巫舞雩，二是在丧祭之礼中扮演一定的角色。“男巫”春天招神讨福，以除疾病。“女巫”逢大旱舞雩，岁时除不祥。由此可见，在周代，巫的主要职能是：旱灾舞雩；丧事降神；时令招神祓除。这也大体上是商代的官巫的主要活动和职能。在小邦国以及民间，巫的职能可能与王朝的巫官略不同，下层的巫可能更多的是执行祛病、禳祸、卜筮、除不祥及参掌丧祭等。

现在，我们来综合地讨论一下中国古代巫覡的职能与性质。

四、巫术与萨满

让我们回到文化人类学有关原始文化的一些论点。十九世纪以来,原始文化和巫术的研究可谓蔚然大观,而其中看法各不相同。我们在以下只举出几种有代表性的看法,这些看法以广泛的调查为基础,是学术界公认的重要研究成果,可以把它们与中国古史的材料相参照,以构成讨论的基础。

原始文化研究的奠基人泰勒(E. B. Tyler)曾指出,魔法的信仰,“按其基本原则来说乃是著名的文化阶段之最低阶段。那些很少参与世界智能发展的低等种族之间,魔法还完全有效地保留着。从这种水平开始,对它还可以向上追溯,因为蒙昧人的许多手段和习惯无重大改变地、远远地继续保留着它的地位。”“在任何国家中,保留了较古部族之残余的隔绝或远方的部落,巫师能够得到较高的荣誉”。^[29]他把巫术的思维属性理解为“联想”：“巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力,但是在相当大的程度上,同样也是以人类的愚蠢为基础的一种能力。这是我们理解魔法的关键。人早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他发现了彼此之间的实际联系的事物结合起来。但是,以后他就曲解了这种联系,得出了错误的结论;联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导,他就力求用这种方法来发现、预言和引出事变。而这种方法,正如我们现在所看到的这种,只有纯粹幻想的性质。”^[30]

以研究巫术著称于世的弗雷泽发展了泰勒的联想说和类比

说，他把全部巫术归结为两大类型：一是“顺势巫术”（或称模拟巫术），一是“接触巫术”。顺势巫术所依据的思维模式是所谓“相似律”，即基于“相似”的联想而建立的。接触巫术则依据的是所谓“接触律”，即基于“接触”的联想而建立的。他说：

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现他们可归结为两个方面：第一是“同类相生”或果必同因；第二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称之为“相似律”，后者可称之为“接触律”或“触染律”。巫师根据第一原则即“相似律”引申出，他能仅仅通过模仿就会实现任何他想做的事。从第二个原则出发，他断定，他能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”，基于接触律或触染律的法术叫做“接触巫术”。^[31]

他又指出：

如果我对巫师逻辑的分析是正确的话，那么它的两大“原理”便纯粹是“联想”的两种不同的错误应用而已。“顺势巫术”是根据对“相似”的联想而建立的，而“接触巫术”则是根据对“接触”的联想而建立的。“顺势巫术”所犯的错误的把彼此相似的东西看成同一个东西，“接触巫术”所犯的错误的把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。但在实践中这两种巫术经常是合在一起进行。^[32]

关于顺势巫术或模拟巫术，弗雷泽举出了大量的例子，我们仅取几种以作说明。一种是奥吉布威印第安人企图加害于某人

时,就照仇人的模样制作一个小木偶,然后将一根针刺入其头部或胸部。^[33]另一种是苏门答腊岛的巴塔克人中若有妇女不孕,就制作一个木偶婴儿抱在膝上,相信这会使怀孕的愿望变为现实。^[34]再一种如瓦拉蒙加部落,白鸚鵡图腾的头人手执这种鸟的模拟像,模仿其求偶的鸣叫,以此求得鸚鵡的繁殖。^[35]类似的还有英属哥伦比亚印第安人渔民,如果鱼群在应来的季节不来,就请男巫作成一个人游鱼模型,放在鱼群通常会来的水域中,在举行这种仪式时还伴以念诵祈求鱼群游来的祷告。^[36]

关于接触巫术,最具代表性的例子就是,相信任何人只要据有别人的头发或指甲,无论相距多远,都可以通过对这些头发或指甲施法而达到伤害那个人的目的。^[37]

弗雷泽又把这两类巫术统归于“交感巫术”这一总称,他认为这样更便于理解这些巫术的性质。他使用的“交感”,是指“认为物体通过某种神秘的交感可以远距离地相互作用,通过一种我们看不见的‘以太’把一物体的推动力传输给另一物体”。^[38]其实,原始的巫术未必预设了对一种以太的信仰,他们也许根本不认为这种超距的交感作用需要某种“物质基础”或“中介物”。尽管在大洋洲有对“玛纳”的信仰,但玛纳并不是作为交感巫术的中介来被信仰的。^[39]

弗雷泽正确地指出,交感巫术的体系不仅包含了积极的规则,也包含了大量的消极规则即禁忌,它告诉人们的不仅是应该做到什么,也有不能做什么。积极性规则是法术,而消极性规则是禁忌。“事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎只是交感巫术的相似律与接触律这两大原则的特殊应用”。^[40]如马达加斯加的士兵认为若吃了一只争斗而死的公鸡,自己就可能死在战场,

他们还避免吃肾,因为在他们的语言中“肾”和“射死”是同一个字,他们认为吃了肾就肯定会被射死。这种禁忌显然是顺势巫术的一种特殊的、消极的运用。

最后,有必要提到弗雷泽论巫术和宗教的区别,这个问题在后面还要详细讨论,但在这里应简略地指出一点,即在弗雷泽看来,巫术与宗教的区别,并不在于是否假定有神灵的存在。巫术与宗教的区别在于:

它对待神灵的方式实际上是和对待无生命物完全一样,也就是说,是强迫或压制这些神灵,而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。因此,巫术断定,一切只有人格的对象,无论是人或神,最终总是从属于那些控制着一切的非人的力量。任何人只要懂得用适当的仪式和咒语来巧妙地操纵这种力量,他就能够继续利用它。^[41]

弗雷泽巫术研究的结论中最有争议的是他把巫术与科学看成性质相近的认识世界的方式。不过,这一点与本书处理的主题无关。因此,我们也不关注马林诺夫斯基对弗雷泽的批评,而直接来看马氏对巫术的了解。

马氏认为,巫术是基于粗拙信仰的一套实用手段,而这些实用手段是针对着那些无能为力的过程。至于那些有能为力的过程就用实用技术来对付。^[42]所以马氏认为巫术不是原始科学,而是在科学技术的限度边界之外用以发泄人的情绪,获得满足。这表现在巫术总是在一种近于狂怒的情绪性表演中完成的。他还认为咒语是巫术行为的核心,是巫术中最重要成分。他还有一个论断,认为巫术是为人而创的,因为巫术的题材全部是与人

相关的题材。^[43]即巫术行为皆取向于人类事务而非神事。作为功能学派的代表,马氏认为,与认知、宗教不同,巫术的功能在于使人的情绪挫折时渡过挫折,保持精神平衡,在虚假的仪式中保持乐观、提高希望。^[44]

由以上文化人类学家对蒙昧社会巫术的研究来看,他们的结论与中国古文献所记载的巫覡活动并不十分吻合。瞿兑之曾谓中国古来之巫有四大职务,即招神、逐疫、禳灾、除不祥,^[45]不过他是从《周礼》巫官所职而言。正如我们在前面已指出的,中国文献记载的古巫的主要活动,是以舞降神,以救灾祛病。这些活动,与人类学家所说的巫术有两点重要的差异:第一,中国古巫的活动是以神灵观念为基础的,这与弗雷泽所记述的许多蒙昧社会的无神灵的“自然巫术”,是不同的。第二,中国古巫的活动,主要地不是像自然巫术那样“强迫或压制神灵”,而是谄媚和取悦神灵。这两点,使得中国古代巫覡活动更像弗雷泽所说的宗教,而不是巫术。

文献记载的三代古巫既没有登山通天之事,也已很少甚至没有施行过基于自然力的“交感巫术”,而以降神、祭神为主要特点。降神又是用舞蹈的方法来迎请神灵。我们知道,《金枝》所载述的巫术,绝大部分是没有神灵出现的,所以马雷特在论巫术时开篇就提出:

宗教可以没有神吗?《金枝》第一次使世人了解到人类心灵和人类社会的一个原始阶段,在这个阶段上,人们几乎没有关于神、甚至关于灵魂的描述,但都把注意力集中在某种神秘力量上,大致就是那种现代自然科学所谓的自然力量,据说这种力量可以通过某种仪式被用来为人类服

务。^[46]

他还说：“据弗雷泽认为，宗教总要涉及求助于神，而巫术与神没有任何联系。”^[47]马雷特(R. R. Marett)的这种说法对弗雷泽本人来说可能是不十分准确的，因为我们已经引述过，弗雷泽承认一部分巫术与神灵打交道，只是打交道的方式不同，巫术是要支配神灵，操纵神灵和自然力。然而，马雷特当然不是无稽之谈，因为《金枝》笔下的大量巫术只是诉诸交感法则，而没有任何神灵存在的预设。

且不说《楚语》中明神降附巫觋之身的传说，三代以舞降神的巫觋明显是以神灵观念为基础的。从弗雷泽的《金枝》可以知道，这种以舞降神的巫觋并非人类学家在世界各地所见的原生性巫术，已经是自然宗教阶段上演变出来的产物。事实上，弗雷泽在澳大利亚看到的某些有神灵观念参与的巫术，很可能是受了外来有神宗教的影响所致。中国古巫也完全没有弗雷泽所说原始巫术的那种属性——要颐指气使地调动神灵或自然力，而恰恰是以弗雷泽所说的超乎巫术的献媚态度、恭请(与祭祀配合)神灵的降临或满足神灵的要求，以便使神灵帮助人类。瞿兑之说：“人嗜饮食，故巫以牺牲奉神；人乐男女，故巫以容色媚神；人好声色，故巫以歌舞娱神；人富言语，故巫以词令歆神。”^[48]这清楚地说明古巫取悦神灵的态度。另一值得注意之点是，马林诺夫斯基指出：“巫术这实用的技术，有受限定的手段：咒，仪式、术士底遵守一切条件，更永远是巫术的三位一体。”^[49]而中国古巫所行也缺少马林诺夫斯基强调的巫术之首要条件——咒语。虽然，由后世文学作品可见民间仍有不少原生性的黑白巫术在下层流行，其来源为何尚不能断定，但我们至少可以说，在中国文

字发明的时代，“巫”所承担的职能已经是祭祀宗教的一部分，而使其自身已成为祭司之一种。这与人类学上所说的一般的巫师，有所不同。这是因为文献中的中国古巫已不是原生形态的了，而是神灵观念较发展时期的次生形态。

那么，是不是可以说，在某种程度上，中国古巫在个体形态上比较接近于在北亚洲通古斯语族和蒙古语族文化中所说的“萨满”呢？这正是张光直、亚瑟·瓦立等学者的看法。

米尔西·埃利亚德(Mircea Eliade)在其名著《萨满主义》中指出，自二十世纪初以来，人类学家落入一种习惯，交互地使用“萨满”(shaman)、“医巫”(medicine man)、“术士”(sorcerer)，和“巫师”(magician)，以描述某种具有巫术—宗教力量的人物和所有原始社会的基础。这些名词也被引申地运用于文明人的宗教史研究，如印度、伊朗、中国古代宗教中的原始因素。埃利亚德指出，如果萨满一词意指任何巫师、术士、医士，那就会使概念的运用变得复杂含混，也使萨满这个词失去意义，因为我们已经有了巫师、术士等名词。因此，为避免误导，应限制“萨满”的使用。虽然萨满像所有医士一样疗疾，像所有巫师一样表演奇迹，此外他也是祭者、诗人等，而这些都是“萨满”的严格意义的本质。埃利亚德冒着危险给出了他自己关于萨满现象的定义：萨满等于迷狂的技术，萨满是神迷入狂的大师。他也指出，萨满在各地一般会与其他形式的巫术和宗教并存，不会完全占取宗教领域，在许多部落祭司与萨满共存。^[50]

秋浦在《鄂温克人的原始社会形态》中指出，鄂温克人有自然崇拜，有明显的自然神观念和精灵观念。他指出：“鄂温克人对于疾病的理解是完全建立在迷信基础上的，认为人们生病是神

鬼作祟的结果,所以他们就是以请萨满跳神、驱鬼的方式来‘治疗’疾病的。”^[51]“由于鄂温克人对自然力量的恐惧,产生了一种虚幻和不正确的概念,因而当自然力量和人发生矛盾的时候,也只有试图通过一系列迷信手段解决它。这样,就在产生了超自然力量——神的观念的同时,同样出现了献祭、禁忌、魔法等具体的崇拜形式”。^[52]“献祭的目的是为了取得神的欢心,从而使人们得到福佑;与此相反,对神的任何亵犯,在他们看来,都会触怒神明而得到灾祸。这样就在他们的行为中规定了种种的禁忌。”^[53]这提示出,在神灵观念存在的地方,禁忌不一定如弗雷泽所说只是交感巫术的反用。当然,作者所考察的鄂温克人已与外界有较长的交往历史,已经不是纯粹的原生原始文化。

据秋浦说,鄂温克人认为,“萨满是灵物的代表,他可以交往于人神之间。他有法术的力量,可以为病人赶鬼,为猎人祈福”。^[54]“萨满的宗教活动主要是给病人祭神赶鬼,以白色的驯鹿为牺牲,对‘舍卧刻’和‘舍利’神献祭,当小孩生病时,认为其灵魂离开了肉体,以二只驯鹿祭‘乌麦’神,举行招魂仪式”,“猎人长期打不到野兽时也请萨满跳神祈求丰收”。^[55]在秋浦主编的《萨满教研究》中指出,萨满作为人和神之间的中介人,其职能有以下三个主要方面:一、为消灾而祭神、跳神。所祭的神有天神、祖先神等。二、为病人跳神,根据不同症状祭不同的神,使其不要作祟,致祷词许愿供祭该神,求对病人宽恕。三、为祈求丰收祭神。^[56]

中国的人类学家对萨满如何跳神很少记述,斐济人的降神记载也许可以用作比照:“其时众声齐息,寂静如死,神巫正在深思默想中,众人都不瞬地齐向他注视。在几分钟后他的全身便渐

颤动,面皮稍稍扭动,手足渐起痉挛,犹如病人发热一样。有时或兼发呻吟呜咽之声,血管涨大,血液的循环急激。此时这种巫已经被神附身,以后的言语和动作都不是他自己的而是神所发的了。神巫口里时时发出尖锐的叫声……,这是神灵自己报到的话。当应答大众问话的时候,神巫的眼珠前突,旋转不定,他的声音很不自然,脸色死白,唇色青黑,呼吸迫促,全身的状态像个疯癫的人。其后汗流满身,眼泪夺眶而出,兴奋的状态乃渐减。最后神巫叫声‘我去了’,同时突然倒地,或用棒摔击地面。神巫兴奋的状态过了些时,方才完全消失。”⁽⁵⁷⁾看来斐济的这种降神者属于萨满的类型。

张光直先生认为中国古文献中的“巫”应译成 Shaman,而不译成术士 Magician 或 Wizard。张光直曾引述亚瑟·瓦立的定义:“在古代中国,鬼神祭祀时充当中介的人称为巫,据文献的描述,他们专门驱邪、预言、卜卦、造雨、占梦。有的巫师能歌善舞,有时,巫就被解释为以舞降神之人。他们也以巫术行医,在作法之后,他们会像西伯利亚的萨满那样,把一种医术遣到阴间,以寻求慰解死神的办法。可见,中国的巫与西伯利亚和通古斯地区的萨满有着极为相近的功能,因此把“巫”译为萨满是合适的。”⁽⁵⁸⁾

的确,在神灵观念上古巫与萨满相近。尤其是,按照《楚语》所说,在绝地天通之前的巫覡是可以通天升天的,因此,绝地天通以前的巫覡是很近于萨满的。

然而,考虑到埃里亚德以及其他学者的意见,如“萨满的神力在于他能使自己随意进入迷幻状态,……鼓声与舞蹈并作,使他极度兴奋,并把他的伙伴,如野兽和鸟类召到身边,这些旁人

看不见的动物能助他一臂之力,帮助他升天。”^[59]在通古斯语中“萨满”的本义即是迷狂者。应当说,作为萨满主要特征的迷狂技术和迷狂状态,不见于文献对三代古巫的记载。而“绝地天通”之后,三代的古巫确实没有借助动物或高山再去升天通天了的,《楚语》的传说正反映了一个事实,即升天通天早已被排除于古巫的职能之外了。这都说明,文献所记载的有关古巫的活动,都不是原生巫术,而是由原生巫术出发,在文化的早期理性化进化过程中,在文化发展的进一步阶段上,受到新的发展阶段上的文化体系所制约和影响的,一种次生的、特殊的形态。当然,这绝不是说中国古代在“巫”之外就没有其他术士或交感巫术,也没有无视后来在多民族融合的历史中许多北方民族把他们的原始文化因素带入中原,以及近古民间社会巫术的存在。我们只是强调,在我们回顾中国文化的演生历史时应当注意,当我们由文献出发而把中国文化的发展上溯到所谓巫官文化或巫觋文化的时候,我们应了解三代古巫与一般所谓巫师及萨满的差异。以把握中国前轴心时代文化的发展水平。

五、巫祝与巫史

《说文解字》“巫,祝也”,先秦文献上“巫祝”常常连用。与“巫祝”的意义相同,“巫史”、“祝史”的连用也很多。应当指出,以“祝”释巫,是在祭祀文化的体系中说明巫,因为“祝,祭主赞词者”,祝本来明显地就是祭祀仪式中承担祝祷职责的人士或官员。也因此,在这种解释中,巫是已经或已被祭祀化了的。

《仪礼·士丧礼》言“商祝袭祭服祿衣次”，又言“夏祝鬻余饭”，注家谓夏祝、商祝、祝其实都是周祝，“以习夏礼谓之夏祝，以习商礼谓之商祝”^[60]。《礼记·乐记》也说“宗祝辨乎宗庙之礼，故后尸；商祝辨乎丧礼，故后主人”。孙注：“士丧礼有商祝夏祝，凡袭、殓皆使商祝，设奠皆使夏祝。该二祝皆周礼之丧祝，习商礼者为商祝，习夏礼者为夏祝。”^[61]照这些说法来看，夏商两代的丧礼是流传到周代的。

周代职官体制中有明文规定了祝的职能，《周礼》春官有大祝：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰策祝。掌六祈，以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰禴，四曰禋，五曰攻，六曰说。（《周礼正义》，中华标点本，1985页）

注引郑司农云：“顺祝，顺丰年也。年祝，求永贞也。吉祝，祈福祥也。化祝，弭灾兵也。瑞祝，逆时雨、宁风旱也。策祝，远罪疟。”孙诒让案语引《大戴礼记·千乘》“日历巫祝，执使以守官，俟命而作，祈王年，祷民命，以畜谷蜚征庶虞草”以说明之，表明在他看来周代的巫祝没有本质区别。类、造等六名都是祭名，为六种不同的祭祀。此外还有作六种祠祷之辞，辨六种名号等。大祝职又说：

凡大禋祀、肆享、祭示，则执明水火而号祝。隋衅、逆牲、逆尸，令钟鼓，右亦如之。来鬻、令辜舞，相尸礼；既祭，令彻。大丧，始崩，以肆鬯潏尸，相饭，鬻殓，彻奠；甸人读祷，付、练、祥，掌国事。国有大故，天灾，弥祀社稷，祷祠。大师，宜

于社、造于祖，设军礼，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。（《周礼正义》，2027 页）

这表明大祝的职责和功能是参与国家祭祀仪典的执行过程，主持祭典的许多节目，在王室丧礼中执掌若干礼仪环节，主持六种祭祀（六祈），执掌六种祈祷仪式的祷辞（六祝）。而所有的目的都是要通过对鬼神的祭祀、祷告来求福、祈年、化灾、远疾。

春官中又有小祝，其职云：

小祝掌小祭祀将事侯禳祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远羸疾。大祭祀，逆盂盛，送逆尸，沃尸盥，赞隋，赞彻，赞奠。凡事，佐大祝。大丧，赞溲，设熬，置铭；及葬，设道賵之奠，分祷五祀。大师，掌衅祈号祝，有寇戎之事，则保郊，祀于社。凡外内小祭祀、小丧纪、小会同、小军旅，掌事焉。（《周礼正义》，2042 页）

小祝的职能是辅佐大祝，参与各级政府祭祀典礼的操作执行，在丧礼和师礼中专任特定环节上仪式的操作。另外独自执掌一些小祭祀。

《周礼》天官中又有女祝：

女祝掌王后之内祭祀，凡内祷祠之事。（《周礼正义》，563 页）

注云：“内祭祀，六官之中灶、门、户；祷，疾病求瘳也。祠，报福。”又云：“掌以时招、梗、衿、禳之事，以除疾殃。”如果说大祝的主要职能是通过祭祷而祈福，是积极的；女祝的职能则主要是禳祓，以祛疾殃，是消极的。

《礼记·檀弓》：

君临臣丧，以巫祝桃、茆、执戈，恶之也，所以异于生也。

这即是巫祝连用、不加分别的例子。祝在当时亦行巫事，《左传》：“君以军行，祓社衅鼓，祝奉以从，于是乎出境。”（定公四年）祓、衅都是祭礼中的巫术成分，这表明巫祝当时确实相通。

《周礼正义》天官之叙官孙氏有案语云：“古者巫祝皆世事，则女祝疑当以祝官之家妇女为之，与女巫略同。”这也表现出孙诒让认为周代巫祝已十分接近。而由以上可见，《周礼》记载的祝官莫不与祭祀禳祓有关，祝的特点在于制作、掌管、致诵祷辞。六祝的祝辞当是王侯祭祀时祝官代行祷告之辞，如《尚书·金縢》中周公告祖而由史册祝之。

现在让我们来简要讨论商周时代的“祝宗卜史”。《左传》定公四年：

分鲁公以大路、大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类醜，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，使昭周公之明德。分之土田陪敦，祝、宗、卜、史，备物典册……。

晚近先秦文化的研究颇为注重“史官文化”的概念，也有学者将诸子学术溯源于史官文化。不过，应当指出，殷商西周的“史”与祝宗卜巫在职能上往往互通，并不能分得那么清楚，在诸侯国，更是如此。

“史”有广狭不同意义。陈梦家《殷墟卜辞综述》中列举商殷的史官类官职有：尹、多尹（其中有师保之尹和册命之尹）、乍册、卜、多卜、工、多工、史、北史、卿史等。其中尹与乍（作）册是主持

册命的官员，卜为占卜官员，工是百公或乐工。陈氏指出：“史、卿史、御史似皆主祭祀之事。”^[62]所以，我们在西周及春秋文献中看到的大量的史祝、史巫，及史官占卜的事例，是毫不奇怪的。这表明，“史”官最早是神职性职官，后来在王朝一级分化为祝宗卜史，但在诸侯国，史往往承担多种神职。

王国维《释史》一文首引《说文解字》“史，记事者也”，认为“掌文书者谓之史，其字从又从中，又者右事，以手持簿书也”。又引《金縢》“史乃册命”、《洛诰》“王命作册”、《顾命》“太史秉书”、《周礼》“太史掌建邦之六典”，认为史字所从之中，其义取诸持策，皆掌书之官。^[63]不过，这是狭义的史，并非商周早出的广义的史。

在《楚语》观射父答昭王问中有“家为巫史”的话，很显然，这里的“史”即是指巫祝一类事神之人。严格地说，这里的“史”可能更近于“祝”，指主持享祭者。但巫在三代时亦即是祝，所以陈梦家更直截地认为：“祝即是巫，故‘祝史’、‘巫史’皆是巫也，而史亦巫也。”^[64]他还指出：“卜辞卜、史、祝三者权分尚混合，而卜史预测风雨休咎，又为王占梦，其事皆巫事而皆掌之于史。”^[65]陈氏指出，由巫而史，而为王者的行政官，故巫为统治者的最早形态，^[66]后来则将古巫史的职能分化为专门职官，如大卜占人筮人掌占卜，占梦掌占梦，大祝掌祝祈，男巫女巫掌禳祓，方相氏专职驱鬼，大史小史掌文书，等等。

研究周代官制的学者指出，据周代金文如番生钶、毛公鼎的铭文，协助周王处理政务的有两大部门，即“卿事寮”和“太史寮”，有学者径称为“两寮执政”，^[67]在太史寮中主要由太史及其僚属组成，太史为史官之长，同时包括大祝、大卜等职。此外

“宰”的下属也有史，诸侯亦有史。太史及太史寮之名已见于殷墟卜辞。与殷代相近，西周的太史“是一种兼管神职与人事”的职官，^[68]即一方面掌管国家典章文书，一方面管理祭祀、天象、历法。太史之下的“史”当为记事之官，早期史官的记事可能皆与占卜有关。以后随着国家事务的扩大，人事记录越来越占重要地位。《礼记·玉藻》说“动则左史书之，言则右史书之”，指左史记录王侯的行动，右史专记王侯的言语。西周的史官活动特色有二，第一，史官的册命文告职能也兼人神两面，既代王宣读文告册命，又代王在卜祭中册告。第二，参与宗教性活动，如《逸周书》记载的史逸代王册告皇天后土。

祝卜类官职在金文中有大祝，但地位较《周礼》所说的大祝为高。金文中又有司卜，据认为与《周礼》中的大卜相当。宗，《周礼》春官有大宗伯，金文中却未见，不过这并不能证明西周时无此官，《国语》、《左传》皆有“宗”。

总观西周官职，史官的职务主要为掌祭祀、掌典仪、掌册告、掌记事，而宗伯为之统，是神职的最高官员。春秋时神事在史官的职务中仍然很重要，如《左传》载卫史之言曰“我太史也，实掌其祭”。（闵公二年）。

由于“史”同时是神职人员，所以文献中“史巫”、“史祝”、“祝史”的联用很多，如“祝史”，《左传》有数例：

祝史矫举以祭。（桓公六年，随）

其祝史陈信于鬼神。（襄公二十七年，晋）

日有食之，祝史请所用币。（昭公十七年，鲁）

郊人助祝史除于国北，禳火于玄冥回祿，祈于四鄙。（昭公十八年，郑）

今君疾病，为诸侯忧，是祝史之罪也。诸侯不知，其谓我不敬，君盍诛于祝固、史墨以辞宾？（《左传》昭公二十年，齐）

夫子之家事治，言于晋国，竭情无私，其祝史祭祀，陈言不愧；其家事无猜，其祝史不祈。（同上）

外内不废，上下无怨，动无违事，其祝史荐信，无愧心矣。是以鬼神用飨，国受其福，祝史与焉。（同上）

这些例子说明，《左传》中的祝史显然都是祭祀之官。又如昭公二十六年齐侯使祝史祭禘彗星之现，晏子说“祝史之为，无能补也”。《礼记》所用之例：

大宰命祝史以名遍告于五祀、山川。（《曾子问》）

礼之所尊，尊其义也，失其义，陈其数，祝史之事也。

（《郊特牲》）

史于祭祀之外，亦掌星历卜筮，《郊特牲》所谓“陈其数”者，即指星历卜筮而言。《左传》、《国语》中史任占卜的例子甚多，举例如下：

周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。（庄公二十二年，陈）

初晋献公筮嫁伯姬于秦，……史苏占之。（僖公十五年，晋）

邾文公卜迁与绎，史曰“利于民而不利于君”。（文公十三年，邾）

公筮之，史曰吉。（成公十六年，晋）

晋赵鞅卜救郑，占诸史赵、史墨、史龟。（哀公九年，晋）

献公卜伐骊戎，史苏占之。（《国语》卷七晋语一）

虢公梦在庙，……召史闾占之。（《国语》卷八晋语二）

筮史占之，皆曰不吉。（《国语》卷十晋语四）

《仪礼·少牢》馈食礼“史兼执筮与卦”。《礼记·月令》亦载“命大史衅龟、筮，占兆，审卦，吉凶是察”，大史任占卜，这也是史卜相通、史卜不分的证明。在晋国似尤突出。故孙诒让说“卜筮官通谓之史”。

“祝”与“宗”的连用也不少，《左传》：

晋范文子反自鄢陵，使其祝宗混杂。（成公十七年，晋）

祝宗用马于四墉。（襄公九年，宋）

公使祝宗告亡。（襄公十四年，卫）

昭子齐于其寝，使祝宗祈死。（昭二十五年，鲁）

郑火，使祝宗祈于四。

这几例中的祝宗都以“祈”为主要职能。《国语》则多用宗祝：

工史书世，宗祝书昭穆。（卷四鲁语上）

虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先序数。（卷十八楚语下）

以下再综合地举出一些祝史卜巫职近相通的例子：

神居莘六月，虢公使祝应、宗区、史闾享焉。（《左传》庄公三十二年）

寡君之疾病，卜人曰“实沈、台骀为祟”，史莫之知。（昭公六年）

这也显示出祝、宗、史皆主祭事，而史又通巫医。《周易》《巽卦》九

二爻辞“用史巫纷若，吉，无咎”，新发表的帛书马王堆《易传》之《要》篇载孔子语：

我后其祝卜矣。

吾与史巫同途而殊归者也。

祝巫卜筮其后乎。^{〔69〕}

《史记·滑稽列传》载西门豹在魏国邺郡事：“邺三老、廷掾常岁赋敛百姓，收取其钱得数百万，用其二三十万为河伯娶妇，与祝巫共分其余钱持归。”表明当时基层社会的祝巫也主要以祭祀为事。

总起来说，以上所述，主要是要说明商周的“巫”已经祭祀化了，不再是人类学上所说的巫师，不再是龙山文化以前未绝地天通的巫覡，而已成为商周祭祀体系中祭司阶层的一部分。《史记·封禅书》所载也颇能说明此点：

汉兴，……令祝官立蚩尤之祠于长安，长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属。九天巫，祠九天，皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋而男山巫祠南山秦中。（《史记·封禅书》）

很明显，秦汉时的官置之巫，即是专主祠神的人员，故《集解》引文颖言“巫，掌神之位次者也”。这至少和东周的情形相距不远。

现在，我们来为本章作个小结。由古史资料和人类学理论来看，三皇五帝时代的巫覡与一般蒙昧社会的巫术和巫师不同，比较接近于沟通天地人神的萨满。但商周的古巫虽带有上古巫覡

的余迹,却已转变为祭祀文化体系中的祭司阶层,其职能也主要为祝祷祠祭神灵。

从本文可以看到,文献记载的古巫的特性与人类学家在蒙昧社会了解的巫术有所不同。这种不同主要根源于两者的一大区别,即中国古巫是次生形态的,而人类学家在澳大利亚等地所见的是原生形态的。中国古巫的记载在文字产生之后,这时中国文化已经历了原始发育的很长一个过程,神灵的观念早已出现,献祭媚悦神灵的行为已成为文化—宗教的重要形态。原来部落的公共巫师已转变为祭祀文化结构中的一个角色。

另一方面,原生性巫术在民间和小传统中仍然存活,而巫文化在文化总体中的地位在衰落。《左传》中“祝宗卜史”的说法暗示巫已转化为祝,传统的巫已被排除于政治—宗教的结构之外,尽管巫在王朝和不同地域的诸侯国中担当的角色和职能有所差别,但总体上看,巫术活动已不断从上层文化退缩到下层和民间,⁽⁷⁰⁾尽管在上层文化中也常常能看到其遗存。而整个祝宗卜史的地位随着文化理性化的发展而衰落,这个大趋势是很清楚的,在春秋战国我们还可以看到从孔子到荀子的儒家对巫史的排斥,以至司马迁《报任安书》中感叹到:“文史星历近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优畜之,流俗之所轻也。”⁽⁷¹⁾明显表示祝卜已不能代表精英文化,已从大传统逐渐退到了小传统。

这一切,都是由于大小传统的分离而逐渐发展出来的,而大小传统的分离,可以说正是从绝地天通所开始的。绝地天通并没有禁绝个体巫术,它只是表明公众巫术由统治阶级独掌,大小传统,由此渐渐分离。

注 释

- [1] 马林诺夫斯基:《文化论》,中国民间文艺出版社,1987,第51页。氏著:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986,第53页。
- [2] 参看宋兆麟:《巫与巫术》,四川民族出版社,第2—3页。
- [3] 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第76页。
- [4] 参看张光直:《中国青铜时代二集》,三联书店1990,第46页。张紫晨:《中国巫术》,上海三联书店1990,第26页。冯友兰:《中国哲学史》上卷,中华书局,第47页。乌丙安:《神秘的萨满世界》,上海三联,1989。
- [5] 徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985,第6页。
- [6] 同上,第7页。
- [7]、[8] 同上书,第79页。
- [9] 同上书,第83页。《大戴礼记·五帝德》说帝颛顼“依鬼神以制义”,“洁诚以祭祀”,徐旭生先生认为这是指帝颛顼是鬼神的代表,说明颛顼是大巫,是宗教主。见徐书第76页。
- [10] 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》,上海人民出版社1962,163页。
- [11] 同上书,164页。
- [12] 见塞·诺·克雷默编《世界古代神话》,华夏出版社1989,365—366页。
- [13] 弗雷泽:《金枝》第一卷,中国民间文艺出版社,234页。
- [14] 施密特:《原始宗教与神话》,上海文艺出版社1987,154页。
- [15] 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第57页。
- [16] 潘世宪:《再探群巫》,载《周易研究》1991年1期。
- [17] 张光直:《中国青铜时代二集》,第64页。
- [18] 同上书,第48页。

- [19] 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社 1980,第 397 页。
- [20] 李宗侗:《中国古代社会史》,台北华冈出版社,1954,第 118 页。
- [21] 陈梦家:《商代的神话与巫术》,载《燕京学报》二十期,535 页。
- [22] 张光直:《中国青铜时代二集》,第 44 页。
- [23] 裘锡圭:《论卜辞的焚巫尪与作土龙》,载《甲骨文与殷商史》。
- [24] 秋甫主编:《萨满教研究》,上海人民出版社 1985,第 56 页。
- [25] 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》二十期,533 页。
- [26] 同上,第 537 页。
- [27] 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》,163 页。
- [28] 转引自《巫与巫术》,338 页。
- [29] 泰勒:《原始文化》,上海文艺出版社,第 117 页。
- [30] 同上书,第 122 页。
- [31] 弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社 1987,第 19 页。
- [32] 同上书,第 20 页。
- [33] 同上书,第 22 页。
- [34] 同上书,第 23 页。
- [35] 同上书,第 28 页。
- [36] 同上书,第 29 页。
- [37] 同上书,第 58 页。
- [38] 同上书,第 58 页。
- [39] 参看林惠祥:《文化人类学》,商务印书馆 1991,285 页。
- [40] 同上书,第 31 页。
- [41] 弗雷泽:《金枝》,第 79 页。
- [42] 马林诺夫斯基:《文化论》,第 55 页。
- [43] 见马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,53—63 页。
- [44] 同上书,第 77 页。
- [45] 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》第七期,1328 页。

- [46] 马雷特:《心理学与民俗学》,山东人民出版社 1988,143 页。
- [47] 同上书,153 页。
- [48] 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》第七期,1327 页。
- [49] 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,75 页。
- [50] Mircea Eliade:Shamanism, Princeton University Press, 1972, pp3-4.
- [51] 秋浦:《鄂温克人的原始社会形态》,中华书局 1962,第 86 页。
- [52] 同上,第 91 页。
- [53] 同上。
- [54] 同上书,第 98 页。
- [55] 同上书,第 99 页。
- [56] 秋浦主编:《萨满教研究》,上海人民出版社 1985,第 68 页。
- [57] 引自林惠祥:《文化人类学》,第 265 页。
- [58] 张光直:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社 1988,第 35 页。
- [59] 引自同上书,第 54 页。
- [60] 胡培攀:《仪礼正义》卷二十六。
- [61] 孙希旦:《礼记集解》,中华书局标点本,1012 页。
- [62] 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,中华书局 1988,第 520 页。
- [63] 王国维:《释史》,《观堂集林》卷六。
- [64] 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》二十期,534 页。
- [65] 同上。
- [66] 同上文,535 页。
- [67] 张亚初、刘雨:《西周金文官制研究》,中华书局 1986,第 102 页。
- [68] 同上,第 27 页。
- [69] 引自陈松长、廖名春释文,载《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社,第 434—435 页。
- [70] 巫俗以楚为盛,王逸注《九歌》云“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗

信鬼而好祀，其祀必使巫觋作乐，歌舞以娱神。”《汉书·地理志下》
“信巫鬼，重淫祀。”《岳阳风土记》记荆湘民俗言：“疾瘳不事医药，
惟灼龟打瓦，或为鸡子占卜，求神所在，使俚巫治之，皆古楚俗也。”

〔71〕《文选》卷四一。