

# 中国古代的巫\*

童恩正

---

本文首先对原始宗教、多神宗教、一神宗教以及巫师、法师、祭司作出界定，接着对中国古代的巫这一特殊社会集团的功能进行了考察。作者认为，仅仅将中国巫的研究作为宗教史的一部分来看待是不够的。在原始社会里，巫是氏族的精神支柱，是智慧的化身，是灵魂世界和现实世界一切疑难的解答者。在中国北方文明和国家起源的过程中，许多文明因素如法律、文字、天文历算、医学等的创造和积累与巫师的活动都分不开。特别是巫师集团促进了祖先崇拜的制度化 and 宗庙系统的出现，这对于文明和国家的起源起到了决定性的作用。夏代开始，巫师的后继者祭师集团构成了中国历史上第一个知识分子集团。由于他们的最高领袖为世俗的国王，所以他们既是政治上的统治者，经济的指导者，又是一切精神财富的保存者。迨至西周，这一集团的政治地位开始下降，战国以后，随着早期文明史的结束，他们的特殊政治地位也就一去不复返了；而在民间，古老的巫则继续存在，但他们的活动已受到主流宗教的歧视和排斥。

作者童恩正，1935年生，四川大学教授，美国匹兹堡大学国际研究中心访问教授。

---

在中国古代宗教的研究中，有关巫 (magician) 的分析无疑是一个重要的课题。据笔者所知，最早系统地从事这方面研究的，首推格鲁特 (J. J. M. De Groot)。在其 1910 年出版的巨著《中国的宗教系统》(*The Religious System of China*) 一书中，用了整整六章的篇幅来讨论巫的问题<sup>①</sup>。从本世纪三十年代开始，中国也有不少学者在这方面进行了探讨。其最著者，如瞿兑之先生从历史文献方面的爬梳<sup>②</sup>，李安宅先生从社会学方

---

\* 原文题为《中国古代的巫、巫术、巫术崇拜及其相关问题》，3.4万字。本刊在发表时进行了删节。全文将发表于1995年年末由四川大学博物馆出版的《南方民族考古》第6期上。

① Groot, J. J. M., 1910: *The Religious System of China*, Vol. 6. Leyden: E. J. Brill.

② 瞿兑之，1930：《释巫》，《燕京学报》七期，1327—1345页。

面的研究<sup>①</sup>，陈梦家先生从甲骨文方面的考证<sup>②</sup>，张光直先生从考古学方面的讨论<sup>③</sup>，宋兆麟先生从民族学方面的阐述<sup>④</sup>，等等。这些研究均能开拓新的领域，成一家之言，筚路蓝缕，功不可灭。本文拟在此基础上对这一问题作进一步的探讨。

## 一、有关宗教信仰研究的基本理论和名词界说

为了推进中国的宗教研究，加强基本的理论建设是至关重要的。为此，需要对宗教研究中的基本名词予以界定，并且建立一个合理的理论框架。这里，布什豪(R. W. Bushoe)的一段话是发人深思的：“可以说，比之于两个世纪以前的生物学，当前对于宗教的科学研究是处于更加原始的阶段。我们至今还缺乏这个领域内的达尔文，也需要自己的林奈(Linnaeus)来限定这一学科的基本描写性名词和它们的分类。”<sup>⑤</sup>

对于宗教的定义，在历史学、人类学、社会学、宗教学诸领域中，可以说众说纷纭，莫衷一是。早在1912年，勒巴(James Leuba)在其《宗教的心理学研究》(Leuba, J. H., 1912. *A Psychological Study of Religion*. New York: Macmillan)一书中，即列举了50余种不同的解释，在这之后的80余年来，更不知道增加了多少<sup>⑥</sup>。不过从本文的目的出发，拉柔(Monsignor A. Le Roy)在1922年所下的简单定义，仍然是值得参考的。他说：宗教是人类“信仰、责任以及行为的总和。人类通过宗教来认识超自然的世界，向它尽自己的义务，并且祈求它的帮助”<sup>⑦</sup>。在这里，信仰是指人类的宇宙观和价值观，责任是指由信仰决定的戒律和教条，而行为是指体现信仰的仪式活动。很多人类学家都认为，信仰系统和仪式系统，可视为宗教的两大基本要素<sup>⑧</sup>。

宗教作为社会意识升华的产物，自然会随着社会生产技术、经济制度和政治制度的改变而改变。关于宗教的演进程序及其与社会进化的关系，在学术界的意见也不一

① 李安宅，1931：《巫术的分析》，成都：四川人民出版社，3—11页。

② 陈梦家，1936：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》二十期，485—576页。

③ 张光直，1986：《中国古代史在世界史上的重要性》，《考古学六讲》，北京：文物出版社，1—24页。1990：《商代的巫与巫术》，台湾：联经出版社，41—65页。

④ 宋兆麟：1989a：《巫与巫术》，成都：四川民族出版社；1990：《巫与民间信仰》，北京：中国华侨出版公司。

⑤ Bushoe, Ralph Wendell, 1974. "The Phenomenon of Religion Seen Scientifically", in *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. A. W. Eister ed. New York: John Wiley & Sons, p. 15.

⑥ King, Winston L., 1954. *Introduction to Religion*. New York: Harper & Brothers, p. 63.

⑦ Le Roy, A., 1922. *The Religion of the Primitives*. Trans. Newton Thompson. New York: Macmillan, p. 33.

⑧ Wallace, A. F., 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, p. 5.

致。不过很多学者提出的看法，都是从概念出发，很难或甚至不可能加以验证。1960年，斯旺森（Guy E. Swanson）利用统计学的方法，从50个社会的抽样分析中，发现了不同的宗教类型与不同的社会类型联系的某些规律<sup>①</sup>。1966年，华莱士（Anthony F. C. Wallace）也对宗教进行了分类，进一步探讨了不同的崇拜制度与不同的宗教类型之间的关系，以及在不同的崇拜制度中，主持宗教活动人员身分的变化<sup>②</sup>。现在主要根据这两家的意见，再辅以笔者自己的看法，将有关结论总结于下：

### （一）原始宗教

或为泛灵崇拜（animism），亦即相信万物（生物或非生物）均有灵魂；或为泛生崇拜（animatism），亦即相信任何事物或现象都是由一种超自然的力量所操纵的。原始宗教是人类最早的宗教，存在于比较简单的社会中。这种社会基本的亲族团体是核心家庭（nuclear family），不存在阶级或阶层的分化，故而政治形式较原始。社会组织或为狩猎采集群，或为农业村社。由于崇拜制度之不同，其中又可分为两种形式：

1. 个人祭祀（Individualistic Cult）：宗教活动的目的完全只关系到个人的休戚，崇拜仪式基本上由本人执行，而非由专门的宗教活动家代为执行。

2. 社团祭祀（Communal Cult）：宗教活动的目的关系到一个社团的祸福，故由此团体的成员集体执行。这种团体可以是不同的年龄群、不同的性别群、不同的职业群、不同的亲族群，以至整个社区的成员。仪式的主持者或为该社团的领导人，或为与常人不同的巫师、法师（sorcerer）。但不论主持者是谁，由此宗教活动产生的一切后果都是由整个执行仪式的世俗团体所承担的。

### （二）多神宗教（Pantheist Religion）

多神宗教即信仰众多的神灵，每一种神灵均与某一特定的社会活动相联系。神灵之间有尊卑的区别，出现了最高等级的大神，但大神的数量不一定只有一个。多神现象的出现一般与职业专门化和阶级的划分有关。这时，一方面原始宗教的崇拜制度仍然继续存在，一方面专职的祭司（priest）集体已经出现，并且在宗教和政治活动中起很大的作用。这类社会的结构可以是酋邦，也可以是早期国家。

在这一类型的社会中，基层组织或为核心家庭，或为扩大家庭。如果是扩大家庭占重要地位的社会，作为多神崇拜的补充，祖先崇拜也是一种普遍的信仰。

### （三）一神宗教（Monotheistic Religion）

所谓一神宗教，是指对一个至高无上的神灵的崇拜。这一至高无上的神灵是一切

<sup>①</sup> Swanson, G. E., 1960. *The Birth of the Gods*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

<sup>②</sup> Plog F. and Bates Daniel G., 1979. *Cultural Anthropology* (second edition). New York: Alfred A. Knopf, p. 369.

精神世界和物质世界的源泉和主宰。一神崇拜并不排斥对其它神灵的崇拜，但强调所有其它的神灵都必须服从于最高的神灵。在这种社会里，既有原始宗教崇拜制度的残余，也保留有多神宗教的崇拜制度，但主要的宗教活动，是由等级森严、分工细致的僧侣团体承担的。信仰一神教的社会，一定是高度复杂的社会，这种社会阶级分化显著，具有至高无上的世俗权威。

通过以上的分类我们可以大致看出，随着社会的变化，宗教也在变化；而随着宗教的变化，神职人员的种类也在变化。以下再对上面我们提到的巫师、法师、祭司诸名词加以解释：

### （一）巫师

按照人类学的定义，巫师是指原始宗教中的非专业神职人员，男女两性都有，具有交通神灵和要求神灵为人类服务的能力，如占卜、治病、祛穰、祈福等。巫师与鬼神的交通，基本上有两种方法：一种是请神附身，巫师代表鬼神说话。《国语·楚语下》韦昭注“巫、筮，见鬼者”即是指此而言。另外一种是指巫师的灵魂可以进入另外一个世界，找到鬼神。《山海经·海外西经》记登葆山，“群巫所从上下也”，《大荒西经》又记丰沮玉门山，“十巫从此升降”，都是指的这一类型的巫。但无论哪一种方法，巫师要进入通灵的状态，都必须借助于一定的刺激方法，其中最常见的是击鼓和歌舞，其余尚有服用麻醉品、入定、自我折磨等等。

巫师所实行的巫术，是指一种特殊的信仰或行为，人们相信自己可以通过一定的仪式，利用超自然的力量，去诱导甚至强迫自然界按照自己的意志行动。由于巫术所依靠的是超自然的力量，所以有别于科学；由于它是企图用人类的意志去驾驭自然界，所以又有别于一般的宗教。巫师身分的获得，全在于他们自我的修炼和体会，或由于已故的老巫师的启发，或由于疾病中所见的幻象，或由于苦行和自我折磨，并不需要正规的训练或神职团体的选择或承认。

在巫师中，最常见者为“萨满”（shaman）<sup>①</sup>。萨满是采用上述第二种方法与鬼神交通的巫师，其最大的特征在于他们可以借助某种手段（通常是击鼓和舞蹈）达到一种精神恍惚的状态，于是，其灵魂即可进入另一个世界，从而与鬼神交通。中国民间称之为“走阴”，法国学者米西亚·埃利亚德（Mircea Eliade）称之为灵魂脱体<sup>②</sup>。有的学者将萨满和巫师混为一谈，实际上，萨满仅仅是巫师的一种。

### （二）法师

① 有关“萨满”或“萨满教”的解释，也许是人类学和宗教学中分歧最大的问题之一。作者在此处所采用的，仅仅是能为大多数人类学家接受的一般定义。参考 Collins, I. J., 1978. *Primitive Religion*. Rowman & Littlefield, p. 165-169.

② Eliade, M., 1974 (orig 1951). *Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy*, translated by Willard R. Trask. Princeton University Press, p. 4.

如果说巫师的主要职责是利用其通灵的技术为人治病,为村社祛除不祥,那么法师的主要职责就是为害于人。法师一般由男性充当,其工作多为业余性质,但亦有专职者。他们所具备的超自然的能力来自他人的传授,而其害人或致人于死的手段主要为“法术”(black magic),包括符咒,下毒,放蛊,利用仇人的毛发、指甲、衣物等等行厌胜之术等等。法师虽然通晓害人之术,但他们本人并不一定就是邪恶之人。他们可以受人之托,惩罚罪有应得的坏人,或为人化解其它妖师所施的妖术,从而成为社会正常的神职人员<sup>①</sup>。显然,法师的存在以及法术的流行,经常是说明一个社会缺乏正常的控制力量,如法治手段和道德约束等<sup>②</sup>。

### (三) 祭司

祭司是指专职的宗教人员,出现于阶级社会之中,往往与固定的宗教组织、专门的寺庙或神殿相联系,有时还有专门的发式和衣着。与巫师或法师不同的是,祭司不能自封,其知识亦非神灵所授,而需要系统地学习。他所担任的神职也必须得到宗教团体的正式认可。祭司的职责乃是熟悉经典,精通仪式,伺候神灵,从而充当人神之间的媒介,但一般而言,他们本身并没有像巫师或法师那样的超自然的能力。祭司集团内部往往有严格的分工和等级划分,有众多的职别名称,这可视为世俗社会的一种反映。

以上三种宗教人员,仅仅是一种理论上的分类。在现实生活中,不但这三种人员可以并存,甚至其职能也是可以重叠的。所以我们在加以界说时,也只能着眼于其主要之点。

## 二、中国北方原始社会的巫

本文所言之北方,仅指黄河中下游地区。中国现存的文献典籍、金文、甲骨文所见的古代历史、神话传说,大多数均是这一地区古代民族生活的反映。所以这里是本文讨论的重点。

莱斯利·怀特(Leslie White)和拉德克里夫·布朗(Radcliffe-Brown)均认为,巫术为“世界上最古老的职业。”<sup>③</sup>中国的情况可能也是如此。巫出现的时代早于文明

① 与法师相似但又有区别的尚有妖妇(witch)。据说这种人往往生来即具有超自然的邪恶能力,甚至是半人半鬼。她们的好恶和价值观念与社会迥然相反。其行为怪诞,常在夜间活动,所以引起人们的恐惧。妖妇危害他人乃是出于本性,她们决不会作任何有利于人的事情。

② Swanson, G. E., 1960. p. 16.

③ White, Leslie, 1959. *The Evolution of Culture*. New York: McGraw-Hill, p. 198; Radcliffe-Brown, 1940. *Preface to African Political Systems*, Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard ed. London: Oxford University Press, p. 21.

史，故《艺文类聚》引《古史考》曰：“庖牺氏作，始有筮。”操此业者有男有女，仅名称有所不同。《说文解字》第五篇上释“巫”：“巫，祝也（段注：按祝乃覡之误）。女能事无形，以舞降神者也。象人两袂舞形。”又释“覡”：“覡，能齐肃事神明也。在男曰覡，在女曰巫。”《国语·楚语下》形容原始社会后期“民神杂糅，不可方物；夫人作享，家为巫史。”说明了当时巫师的业余性和普遍性。所谓“家为巫史”，仅仅是说当时人人都可以执行仪式，但并非任何人都可以成为巫。关于巫的主观条件，《汉书·郊祀志》有一段很好的概括：“民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之。在男曰覡，在女曰巫。”这也就是说，他们都是天生异禀之人。

由于历史记载的贫乏，有关这种原始社会的巫的身分以及巫术实施的详细情况，现在已经不可得而知了。但是它在中国原始社会的存在，却是由考古材料可以证明的。如辽宁东沟县后洼遗址出土有很多小型石雕刻品，有人像、猪、鸟、虎、鱼等等<sup>①</sup>，宋兆麟先生认为这都是巫覡执行巫术的手段<sup>②</sup>。喀左县东山嘴红山文化的建筑遗址<sup>③</sup>，容观复先生推测是古代北方民族萨满教祭天的场所<sup>④</sup>。特别值得注意的是，从距今 5500—5200 年的大汶口文化开始，黄河流域即出现了一种陶鼓，其后在庙底沟二期文化、龙山文化、半山文化、马厂文化中均有发现，而鼓则是巫师使用的最重要的一种道具，高天麟先生认为其中一部分可能是“专为死者特制的通神灵的陶器”也是有道理的<sup>⑤</sup>。除此以外，宋兆麟先生还曾指出仰韶文化和半山文化的彩陶盆内绘有巫师形象，大汶口文化出土的獠牙钩形器可能是巫师的法具，在内蒙昭乌达盟巴林左旗富河沟门、辽宁羊头洼、唐山大城山、山东曹县莘家集、内蒙赤峰、蜘蛛山夏家店下层、赤峰药王庙、宁城南山根、北票丰下等遗址均发现了一些无字卜骨，这无疑为巫师占卜的遗物<sup>⑥</sup>。综合上述资料来看，在中国北方原始社会的后期巫师已经正式出现，应该是一条可以成立的结论。

尤其值得注意的是，在仰韶文化中，已经出现了以氏族显贵的身分而掌握了专门的天文历算知识的人。如 1987 年在河南濮阳西水坡遗址发现的墓葬 M45，其中埋有 4 人。墓主为一壮年男性，其余 3 人可能为殉葬者。墓坑平面南部呈圆形，北部呈方形。墓主头向南，在骨架的东西两侧，有用蚌壳精心摆塑的龙虎图案，其足端（即墓的北

① 许玉林等，1989：《辽宁东沟县后洼遗址发掘概要》，《文物》12期，1—12页。

② 宋兆麟，1989b：《后洼遗址雕塑品中的巫术寓意》，《文物》12期，23—28页。

③ 郭大顺等，1984：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》11期，1—11页。

④ 容观复，1993：《东山嘴红山文化祭祀遗址与我国古代北方民族的萨满教信仰》，《民族研究》1期，38—40页。

⑤ 高天麟，1991：《黄河流域新石器时代的陶鼓辨析》，《考古学报》2期，125—140页。

⑥ 宋兆麟，1989a，2—5页。

面)则另有一堆摆成三角形的蚌壳和两根胫骨<sup>①</sup>。冯时先生在其极具说服力的论文中,指出了此墓的平面布局实际上是一幅公元前四千五百年左右的星象图。龙虎分别为东宫苍龙、西宫白虎,北部的三角形蚌壳加上胫骨代表北斗。南圆北方的墓穴,则代表天圆地方的古老宇宙学说<sup>②</sup>。笔者认为,墓主是一巫师的可能性是很大的。

直至本世纪的前期,中国一些少数民族还有这种古老的巫师从事占卜、禳解祸祟、驱鬼治病等活动。如满族的“萨满”,壮族的“鬼婆”,苗族的巫师,瑶族的“楼緬翁”或“那曼贡”等等<sup>③</sup>。他们在身分上和职能上虽然不尽相同,但在其最原始的阶段却有着以下共同的特点:

(一) 他们的身分是家族性的或氏族性的,而非地域性的或政治性的。

(二) 他们多半是神择的而非人择的,也就是说,他们之所以成为巫师,或是天赋异禀,或是由于某种疾病,无须社会正式认可。

(三) 他们都是业余的神职人员,不享有任何特权。

(四) 他们祀神的手段原始,没有成文的经典,没有专门的庙宇,仪式中的鼓乐歌舞都是由个人表演。

(五) 他们的职能单纯,多与个人的休戚、家族的事务或村社的福利有关,并不涉及“国之大事”。但从另一方面来讲,尽管他们不承担行政责任,由于他们一般都具有比较丰富的知识,享有较高的威信,所以在农业生产、战事、狩猎等活动中,也能产生较大的影响,因为这些活动都是离不开巫术的。

(六) 他们信仰的神灵多半是自然神,即动植物或自然现象,属于原始宗教的范畴。

综合考古学资料和民族学资料来看,中国北方原始社会后期的神职人员,其特征也当与此相仿。所以从人类学的定义出发,我们可以称之为“巫”或“巫师”,对于其中的一部分利用灵魂脱体的方法以通神者,也可以称之为“萨满”。

### 三、巫在中国文明和国家起源过程中的作用

当代文化人类学的研究已经证明,在文明和国家的起源过程中,宗教有其不可替代的关键作用。从理论上讲,这种作用大致表现在两个方面,第一是宗教在实际操作方面的作用。基庭(R. Keatinge)曾经指出:“宗教可视为一种启动剂或催化剂,它提

① 濮阳市文物管理委员会、濮阳市博物馆、濮阳市文物工作队,1988,《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》,《文物》3期,1—6页。

② 冯时,1990,《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》,《文物》3期,52—60,69页。

③ 以上资料均见《中国少数民族宗教》,宋恩常编,云南人民出版社1985年版。

供了控制群众的一种途径，从而奠定了控制重要生产资源的基石。”<sup>①</sup>也就是说，在原始社会后期，在从事以宗教为目的的社会活动的过程中，氏族的上层集团得以逐渐地掌握了控制人力和资源的方法和途径，并使之制度化和经常化。第二是宗教在确定社会价值观念方面的作用，亦即确定新的制度和观念的合法性。正如吉登斯(A. Giddens)所言，对于宗教的考察实质上是关系到这样一个问题，即“意识形态的结构是如何动员起来使统治集团的利益合法的。”<sup>②</sup>宗教活动可以为氏族贵族集中权力减少阻力，并使他们以后控制的权力合理化。当强大的传统势力阻碍世俗的力量去侵占氏族的公有财产时，利用超自然的力量作为借口显然要方便得多。

中国历史上原始社会向阶级社会过渡的时代，大致相当于考古学中的中原龙山文化时代或历史记载的“五帝”时代，这也就是文明和国家逐渐形成的时代。在这一时期中，巫的身分逐渐发生了分化，即一小部分巫师与氏族首领的身分合而为一，氏族首领往往同时执行巫师的职能。如黄帝“生而能言，役使百灵”<sup>③</sup>，而且能“顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。”帝颛顼高阳则“养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，洁诚以祭祀。”帝喾高辛“生而神灵，自言其名。……历日月而迎送之，明鬼神而敬事之。”帝尧“其仁如天，其知如神。”尧在选择他的继承人舜时，“使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。”<sup>④</sup>这明明是一种巫术的考验，而非政治的审查。舜即位以后，“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神”<sup>⑤</sup>。从这些史实中可以看到，当时的信仰，还是处于多神崇拜的阶段，如“百灵”、“群神”等等，而中国历史上的“五帝”，则都是天生异禀，可以通神鬼的人物。虽然根据现有资料，我们还难以断定他们的身分就是巫，但是他们在处理政事时兼行巫的职务，并且利用宗教的手段为自己的政治目的服务，从而使私有财产的出现、阶级的分化和国家机器的形成一步一步地走向合法化，恐怕是没有问题的。因此我们可以说，没有“巫”的配合，也就没有中国的文明。

早在1931年，中国社会学的先驱李安宅先生即曾精辟地指出：原始社会的宗教职业者，凭着自己的机巧，“由着私巫变成公巫。及为公巫，便是俨然成了当地领袖。领

① Keatinge, Richard, W., 1981. "The Nature and Role of Religious Diffusion in the Early Stages of State Formation; an Example from Peruvian Prehistory", *The Transition to Statehood in the New World*, Grant D. Jones and Robert R. Kautz ed. Cambridge: Cambridge University Press, p. 173.

② Giddens, A., 1979. *Central Problems in Social Theory*. London: MacMillan, p. 188; 另可参阅 Fried, Morton H. 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House, p. 26.

③ 《抱朴子》。

④ 《史记·五帝本纪》。

⑤ 《尚书·舜典》。



袖的权威越大,于是变为酋长,变为帝王——酋长帝王之起源在此。”<sup>①</sup>在当时这应该是极有远见的观点。

此种巫师与氏族贵族身分重合的现象,在考古发现中也能得到证明。如属于中原龙山文化的山西襄汾陶寺墓地共发现陶鼓六件,其中四件完整者有三件出自大墓,一件出自中型墓,而且往往与鼙鼓、特磬伴出<sup>②</sup>。陶寺的大、中型墓墓主的身分是属于氏族上层人物,这是考古学界所公认的。如果我们推测陶鼓为古代巫师用品的假设不误,则由此可以看出黄河流域的巫师在当时社会中的重要地位。此种巫师与氏族首领一身而二任的情况,在民族学中也是屡见不鲜的,如彝族的“毕摩”(祭司)与兹莫(氏族领袖)的关系就很密切,有时二者的身分甚至可以重合<sup>③</sup>。佉族的氏族酋长“窝朗”同时也是氏族的宗教祭司;在基诺族社会里,作为村社共同体的体现者寨父“周巴”和寨母“周遂”也是祭祀的主持者兼祭司;哈尼族的“追玛”既是村寨行政领袖,也是祭司;云南苗族的村社祭司多由年高有威望的村寨头人“寨老”担任,侗族的“鬼师”有的也是由寨老兼任。这些材料还是可以给予我们一定的启发的。

笔者在《中国北方与南方古代文明发展轨迹之异同》<sup>④</sup>一文中曾经指出,在国家形成的过程中,如果某一氏族或家族成了一个政治团体的统治者,那么他们崇拜的祖先就可能成为全政治团体、甚至全民族的神。这种以祖先崇拜的形式出现的全政治实体的神灵崇拜,对于该政治实体的团结和巩固,无疑大有帮助。正因为如此,在周代,国都是以宗庙为标志的。《左传·庄公二十八年》载:“凡邑,有宗庙先君之主曰都,无曰邑。”

祖先崇拜的制度和宗庙系统的出现,标志着中国北方文明和国家起源迈出了关键的一步,也表明宗教在这一过程中所起的决定性的作用。在这一历史阶段里,巫师集团的最大贡献,就是促进了这一信仰的转变,并且制定了与之有关的一套礼仪制度,使之成为社会公认的传统。《国语·楚语下》中有楚大夫观射父“古者民神不杂。民之精爽不携贰者,……于是乎有天地神民类物之官,谓之五官,各司其序,不相乱也”一段话,描述的是少皞及其以前的时代。《史记·五帝本纪·索引》引皇甫谧和宋衷的意见以及韦昭注《国语》均谓少皞是黄帝之子,所以此处所谈的正是中国文明和国家出现前夕发生的事。由此我们可以清楚地看到,在当时的统治阶层之中,确实存在着一个由过去的巫师组成的集团,负责统治者的世系记载、宗庙祭祀、礼仪制定以及天文历象诸事。记载中所谈的巫、筮、祝、宗等官职名称也许是受了后代的影响,但当时

① 李安宅,1931,10页。

② 高天麟,1991,130页。

③ 胡庆筠等,1985:《凉山彝族奴隶制社会形态》,北京:中国社会科学出版社,413页。

④ 《中国社会科学》1994年第5期。

这个集团内部已有一定的分工，则是可以肯定的。

国家的重要职能之一就是颁行法律。在原始社会，秩序靠习惯法维持，是非由鬼神断定，实行所谓“神判法”（ordeal），故而巫师成了最早的审判官。《说文》释“廌”：“廌，解廌兽也。似山牛。一角。古者决讼，令触不直。”又《论衡·是应篇》：“魃魃者，一角之羊也。性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者令羊触之。有罪则触，无罪则不触。”这种神话中的异兽，反映了古代实行神判的事实。又《山海经·海内南经》：“夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴人。请讼于孟涂之所，其衣有血者，乃执之。”是明显的神判法的记载。甚至到了历史时期以后，神判法仍然在某些情况下存在。在《墨子·明鬼》中，有以下的记载：

昔者齐庄君之臣，有所谓王里国、中里微者，此二子者讼三年而狱不断。齐君由谦杀之恐不辜，犹谦释之恐失有罪。乃使之人共一羊，盟齐之神社，二子许诺。于是泔泔揉羊而漉其血。读王里国之辞既已终矣，读中里微之辞未半也，羊起而触之，折其脚桃神之（社）而橐之，殪之盟所。

由此可知，在公元前9世纪时，神判法仍然可以补充国家法律的不足之处。又《韩非子·内储说上》记公元前5世纪时：

李悝为魏文侯上地之守而欲人之善射也，乃下令曰：“人之有狐疑之讼者，令之射的，中之者胜，不中者负。”令下而人皆疾习射，日夜不休。及与秦人战，大败之，以人之善射也。

此处李悝虽然是想鼓励人民习射而公布了这一条命令，但表面上必然是利用了当地神判法的传统，如此人民方乐于服从。以上的这些记载虽然没有直接提到巫师，但从民族志的材料来看，在以神判法定曲直时，巫师无疑是重要的执行者。如彝族的毕摩，即是主持神灵裁判的主要人物<sup>①</sup>。

当国家出现以后，需要在习惯法的基础上制定成文法时，在最初阶段仍然离不开神的意旨。《魏书·刑罚志》记载法令刑罚的起源时说：“斯则德刑之设，著自神道。圣人处天地之间，率神祇之意。……是以明法令，立刑赏。”由于巫师是最早的习惯法的保持者和执行者，又是人神之间的联系者，所以在制定法律的过程中，他们所起的重要作用是可以常理推知的。

文字的创造，是中国文明出现的重要标志之一。而中国文字的创造者，无疑是巫师集团。综合历史记载和民族志材料来看，中国文字的发展，大致是循着结绳、刻木和图象符号等阶段发展的。当记载的事物日趋复杂时，解释绳结、木痕或图象符号的

<sup>①</sup> 伍精忠，1993：《凉山彝族风俗》，成都：四川人民出版社，135—136页。

含义,就成为专职人员的工作,而这种专职人员的身分实际上也就是巫师<sup>①</sup>。《说文解字·序》中有关庖牺氏创造八卦的历史(见于《易经·系词》)、仓颉作书的故事(见于《荀子·解蔽》),都是先秦的古老传说,虽然不一定绝对可靠,但是由此也反映出—件事实,即文字的起源是与占卜和巫术有关的。迄今发现的中国最早的正规化的文字就是商代的卜辞,这当然不应视为偶合。传说中的文字发明者仓颉为黄帝之“史”;黄帝时代是否有“史”的官职,可以存疑,但至少从商代的资料看来,“史”即巫之一种。所以仓颉的真实身分是巫倒是有很大的可能的。《淮南子·本经训》记“昔者仓颉作书而天雨粟,鬼夜哭。”高诱注:“鬼恐为书文所劾,故夜哭也。”此亦可作为书文最早是为巫师服务的一种旁证。

天文历算的发明,是文明的另一要素。而观天象、定季节,却是中国古代巫师世代相传的另一职责。《汉书·律历志》曾经根据古代传说叙述中国历算发明的历史,言五帝时重、黎两家族是世袭的掌管天文历算的家族。而据《国语·楚语》的记载,重和黎又是两位“绝天地通”的大巫师,所以重、黎家族的天文历算知识,也是从属于其巫术的一部分。前述河南濮阳西水坡 M45 墓中发现的星象图,亦可作为此类历史记载的旁证。我们可以说,离开了巫师的事迹,中国早期的天文学史是无法写出的。

医学的建立和发展,也是文明的重要内容,而世界各民族中最早的医师,实际上就是巫师,所以在很多民族的词汇中,巫师与巫医(medicine man)的含义十分相近,中国的情况也是如此。《世本·作篇》、《吕氏春秋·勿躬》、以及《说文解字》释“医”都说“巫彭作医”,《广雅·释诂》更明确地指出“医,巫也”,可见在中国古代,巫和医往往是一身二任,不能分割。在相传是中国最早的一部医书《黄帝内经素问》中,记载了黄帝与名医岐伯的问答,而书中称岐伯为“天师”,说明其身分也是巫师。正因为如此,孔子才说:“南人有言曰,人而无恒,不可以作巫医”<sup>②</sup>,是将巫医视为同一类人。孟子也说过:“矢人岂不仁于函人哉?矢人惟恐不伤人,函人惟恐伤人。巫、匠亦然。”<sup>③</sup>孟子在此将巫与制棺材的匠人作对比,是明言前者系以医人为职业;而后者则靠售棺材以谋利。

综上所述,可得出如下结论:在中国原始社会后期,很多文明因素的创造和积累,都是与巫师的活动分不开的。

随着氏族首领兼任巫师以及巫的职能的改变,代表氏族或部落的巫与民间的巫也就产生了差别。前者作为宗教新贵与世俗新贵相结合,逐渐形成了一个新的集团,即

① 徐中舒、唐家宏,1985:《关于夏代文字的问题》,《夏史论丛》,济南:齐鲁书社,126—145页。

② 《论语·子路》。

③ 《孟子·公孙丑章上》。

以后的祭司集团。笔者认为，在中国古史中的五帝时代或社会发展史中的酋邦时代，可以视为中国的祭司集团逐渐形成的时代。从这一历史时期开始，如果我们仍然用“巫”来统称氏族成员中的巫和氏族贵族兼任的巫，就不一定完全恰当了。对于前者，当然可以称之为巫；对于后者，在学术界没有讨论出更好的名词以前，笔者暂时称之为“巫—祭司”集团。

#### 四、早期历史时代的“巫”

当中国文明时代开始以后，由于世俗政权中出现了最高的权威，官方的宗教信仰中也出现了至高无上的大神，这个大神在夏曰“天”，商、周曰“帝”或“上帝”<sup>①</sup>。由于此时期的“天”或“帝”形象比较模糊，没有明确的教义，在某些情况下还带有自然崇拜和祖先崇拜的成分，与其它诸神的隶属关系也不清楚，所以此时的宗教，还只能说是多神崇拜而非一神崇拜。

随着中国历史上第一个王朝——夏王朝的建立，官方的神职人员的身分也就正式发生了变化。陈梦家先生总结这一变化乃是“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。”<sup>②</sup>这一见解是十分精辟的。

关于“巫”在古代中国政治生活中的作用，司马迁曾有一段很好的说明。《史记·龟册列传》中太史公曰：“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺故殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”由于宗教对世俗政权的巩固是如此的重要，所以有时我们难以将历史时代早期的政治领袖与宗教领袖区分开来。如夏王朝的建立者夏禹，有可能本身就是一个“巫”。《帝王世纪》：“故世传禹病偏枯，足不相过，至今巫称禹步是也。”<sup>③</sup>《国语·鲁语下》：“昔禹致群神于会稽之山。”《史记·夏本纪》则言禹“致孝于鬼神”，“天下皆宗禹之明度数声乐，为山川神主。”众所周知，歌舞敬神，这正是“巫”的本职。袁珂先生认为禹“本身就是巫师”，“可能也是业巫的世家”<sup>④</sup>，见解是极为正确的。过去很多学者都看到了大禹治水在夏王朝建立中的作用，现在看来，巫术在他夺取政权和巩固政权过程中的功能恐怕也是不容忽视的。

商代政治的特征，即在于其神权与世俗权力的合一，政治领袖与宗教领袖的合一。

① 陈梦家，1956：《殷墟卜词综述》，北京：科学出版社，562页。

② 陈梦家，1936，535页。

③ 《广博物志》卷二五引。

④ 袁珂，1986：《山海经“盖古之巫书”试探》，《山海经新探》，成都：四川省社会科学院出版社，231-240页。

故而巫师集团在政治生活中的地位非常重要。商朝的开国者汤，可以说就是出身于“巫”。《吕氏春秋·季秋纪·顺民》记载：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷於桑林，……雨乃大至。则汤达乎鬼神之化，人事之传也。”此处所记载的“汤乃以身祷於桑林”，是一种古老的求雨巫术，至于汤“达乎鬼神之化，”高诱注：“达，通；化，变。”意即他是通鬼神变化之人，这就明确指出汤具有“巫”的身分了。自汤以下，商代各王均保留了“巫”的传统。陈梦家先生指出：

卜辞中常有王卜王贞之辞，乃是王亲自卜问，或卜风雨或卜祭祀征伐田游。

……王兼为巫之所事，是王亦巫也<sup>①</sup>。

除了商王以外，其下尚有其它的巫官。《尚书·君奭》中提到了伊尹、保衡、伊陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘七个商代名臣，其中至少有三个是“巫”，即伊陟、巫咸和巫贤。其中巫咸还是一个有名的大巫，以后成为巫师集团崇拜的大神，故《世本·作篇》曰：“古者巫咸初作巫。”秦惠王作《诅楚文》，则称巫咸为“丕显大神”<sup>②</sup>。除此之外，商代还有一批专职的神职人员，即史、卜和祝，甲骨文中有以“史”为官名者，如大史、小史、西史、东史等，亦有卜（贞人）和祝，他们都是“巫覡”一类的人物，这在学术界是没有异义的<sup>③</sup>。此外卜辞中还有“戊”，陈梦家先生以为即“巫”字，戊、巫古音相同，故相通假<sup>④</sup>。

到了西周时，由于政治制度的进一步发展，也由于“敬德保民”思想的出现，神权政治开始衰落。世俗的政治领袖（周王和诸侯）不再担任宗教领袖，而处理政务的官员也从处理宗教事务的巫师集团中分离出来，所以比之于商代，“巫”在统治阶层中的地位已经开始下降。一方面，他们往日的职能一部分已经为其它世俗的官职所取代；另一方面，在巫师集团的内部，分工也较前代细密，所以就每一官职而言，其权力相应地也缩小了。

西周初年，担任公职的“巫”不但是世袭的，而且从属于一定的土地和宗庙系统，专司祭祀之事。据《左传·定公四年》载，当周初周公分封诸侯时，其内容即包括“土田倍敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。”杜预注“祝宗卜史”曰：“大祝、宗人、大卜、大史凡四官”。陈梦家先生曾经统计出《周礼》中涉及巫事的有若干官，其中“舞师、旄人、龠师、龠章、鞀鞀氏等为主舞之官，大卜、龟人、占人、筮人为占梦之官，大祝、丧祝、甸祝、诅祝为祝，司巫、男巫、女巫为巫，大史、小史为史，而方相氏为殿鬼之官，其职于古统掌于巫。”<sup>⑤</sup> 其言至确。

① 陈梦家，1936，535页。

② 《古文苑》卷一。

③ 孙森，1987：《夏商史稿》，北京：文物出版社，560页。

④ 陈梦家，1936，537页。

⑤ 陈梦家，1936，534页。

进入春秋时代以后，“巫”在政治上的势力继续萎缩，各国最活跃的“巫官”基本上只有卜人一种，也就是说，其职能仅集中在宗教的某一方面。当时的习惯是“凡国之大事，先筮而后卜”<sup>①</sup>。据本文作者统计，在《春秋·左传》一书中，所记卜筮之事即达 52 例之多，其内容涉及战争、祭祀、疾病、婚姻、生育、定都等等<sup>②</sup>。可谓真正做到了行事“不违卜筮”。除此之外，由于当时战争频繁，各国诸侯出于纵横捭阖的外交需要，彼此之间的盟誓也是常见的。1965 年在山西侯马东周遗址发现的朱写玉石盟书，更是当时盟誓仪式的实例<sup>③</sup>。《周礼·春官·小宗伯》记巫师之一种“诅祝”的任务是：“作盟诅之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信。”故主持盟誓也是巫师的另一职责。

在春秋时代，由于卜官都是世袭的，他们往往还有贵族的余荫，所以还能保持一定的社会地位。《左传·隐公十一年》记：“滕侯、薛侯来朝，争长。薛侯曰，我先封。滕侯曰，我周之卜正也，薛，庶姓也，我不可以后之。”这段记载大概是“巫”世家虚荣的最后回顾，因为自战国以降，随着早期文明史的结束，巫官的特殊政治地位也就一去不复返了。

综观夏、商、周三代官方的“巫”的职事，基本上有祭祀、盟誓、祝史、预卜、医疗、占梦、禳灾诸种。比之于原始社会的巫，他们的特点如下：

(一) 他们的活动不是代表一个家族或氏族，而是代表一个政治团体，如早期的“邦”、“国”和以后的统一王朝。

(二) 他们的宗教技能不是天授，而是通过系统的学习，卜辞的“贞人”和记载政治活动的“史”就是很好的例子。他们的专门知识，绝非靠“天生异禀”就能获得的。

(三) 他们不再是业余的巫师，而是官方任命的神职人员，因而从属于一定的政治实体，享有一定的特权。

(四) 他们已经有成文的经典，宗教活动是按照一套固定的仪式在专门的庙宇里举行。《左传·昭公十二年》记楚左史倚相能读“三坟、五典、八索、九丘”，看来，从夏代开始，巫官们即掌握了一定的典籍是完全可能的。

(五) 他们的职能主要不在关心个人或个别家族（王室除外），而是照顾国家大事，

① 《周礼》卷 24，《春官·小宗伯·筮人》。

② 事见桓公十一年，庄公二十二年，闵公元年、二年，僖公四年、十五年（四例）、十六年、十九年、二十五年（二例），文公十三年、十八年，宣公八年、十二年，成公十六年（二例）、十七年，襄公九年、十年、十三年、二十五年、二十八年（二例），昭公元年、五年（二例）、七年、十二年、十三年、十七年、十八年、十九年、二十六年、二十九年，定公九年，哀公二年、四年、六年（二例）、九年（二例）、十七年（二例）、十八年（三例）、二十三年、二十七年。

③ 张颌，1966：《侯马东周遗址发现的晋国朱书文字》，《文物》2 期，1—3 页。

如商代卜辞中很多是记载边鄙、战争、农业、气象之事。《周礼·春官》记周代官方的“司巫”的职责是：“司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒。”又记“女巫”，“凡邦之大灾，歌哭而请”均为其例。

由此可知，活动于中国早期王朝中的一部分神职人员，尽管在文字记载中仍习惯地称之为“巫”，但不论从身分、地位、信仰、职能诸方面来看，他们都应该是属于祭司的范畴，而非传统的巫了。

当服务于政府的“巫”身分改变以后，在北方民间，原始宗教的很多因素仍然流行，而传统的巫也仍然存在。迟至春秋战国时代，北方的每一个邑都有自己的名巫。如《左传·文公十年》有范邑之巫，《成公十年》有桑田之巫，《襄公十八年》有梗阳之巫。《庄子·应帝王》记“郑有神巫曰季咸”。《史记·滑稽列传》所载郢巫之为恶，更是广为人知。这一部分巫，显然与官方之“巫”有别，所以笔者认为还是应该称之为巫。

应当指出的是，当社会上已经出现了一套系统的为统治集团服务的宗教信仰以后，民间宗教的继续流行，明显是对官方意识形态的干扰或背离，所以尽管某些统治者就个人而言，有时也会有求于民间的巫，但总起来看，官方对于传统的巫和巫术，是采取压制态度的。《汉书·郊祀志》曾经追述周代的崇拜制度，言成王时“淫祀有禁”。这里所谓的“淫祀有禁”，恐怕主要就是指民间的巫术活动。在春秋战国时代，情况也是如此。《礼记·檀弓》载县子直斥女巫为“愚妇人”，就是代表了官方的意见。《史记·滑稽列传》中所记西门豹治郢的故事，也是从一个侧面反映了这种现实。到了汉代，这种矛盾的现象更加显著。一方面是某些统治者笃信巫术，如汉高祖在长安设置梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫等祠<sup>①</sup>，汉武帝的迷信也是众所周知的<sup>②</sup>；但另一方面，上层社会又歧视巫者及其家庭，以至有巫师家庭出身的人不能为官的规定，这与周代的情况完全相反。《东观汉记》有如下的记载：“高凤年老，执志不倦，名声著闻。太守连召请，恐不得免，自言本巫家，不应为吏。”<sup>③</sup>

综上所述，在早期历史时代，巫的分化已十分显著。从属于统治阶级的一部分巫构成了新的祭司集团，他们的主要职能，已经是为世俗权威服务。而在民间，古老的巫继续存在。由于社会上占主流的宗教信仰，已经是统治集团所提倡的天地崇拜和祖先崇拜，所以后者的活动，已受到了主流宗教的歧视和排斥。

当中国北方的社会沿着由原始社会而酋邦，由酋邦而早期国家的道路向前发展，其宗教信仰亦随之而演变时，南方社会却由于小规模稻作农业的局限性而处于相对停滞的阶段，“并没有能够依靠自己的力量，独立地进入文明，而至北方的政权到达南方为

① 《汉书·郊祀志》。

② 《史记·孝武本纪》：“天子病鼎湖甚，巫医无所不至。”

③ 《太平御览》卷七三四引。

止，始终没有发展到国家。”<sup>①</sup>与此相应，原始宗教的影响也大于北方，而且延续的时间很长。这也就是说，巫和巫术甚至在早期历史时代仍然十分活跃。由于篇幅的限制，这里就不再详述了。

## 五、巫师与鼓、音乐和歌舞

考古学资料和历史记载表明，在中国古代，不论南方或北方，巫师和祭师的活动往往与音乐舞蹈相连，而其中鼓又是最重要的一种法器。其实从古到今，从亚洲的西伯利亚、蒙古直至南太平洋，从美洲大陆到北欧的拉普兰（Lapland），以鼓为主要伴奏的音乐和歌舞都是巫师和祭师必不可少的通灵的手段，也是一切神秘教派仪式的基本内容，此可视为全世界一种极为广泛的文化现象。艾惟伦·昂德赫尔（Evelyn Underhill）指出：

舞蹈、音乐和其它故意突出的自然节奏，在希腊人的酒神节中，在诺斯替（Gnostics）教派中，在其它无数的神秘崇拜中，均可以发现并起着同一作用。此种活动能够在相当大的程度上影响人类的意识，这已经为经验所证明，尽管其原因我们至今还了解得很少<sup>②</sup>。

当代西方很多神秘教派的皈依者都证明，在举行宗教仪式时，如果鼓声的频率达到每分钟 200 至 220 次时，他们就很容易进入精神恍惚的通灵的状态。根据罗杰·沃尔什（Roger Walsh）的意见<sup>③</sup>，鼓之所以成为巫师必不可少的作法工具，可能有以下三点理由：

- （一）频率固定的鼓声可以使巫师易于集中自己的精神，并消除其它的分散注意力的刺激。众所周知，对一切神灵的培训而言，精神的高度集中是一最关键的因素。
- （二）鼓声和其它的嘈杂的乐声能够干扰正常的心理进程，使精神容易转入另外一种状态。
- （三）有频率的鼓声可以影响脑电波，从而改变神经活动。关于此点，内尔（Neher）曾于六十年代发表过两篇文章，并且广为传播<sup>④</sup>。近年来虽有人对其测量

① 童恩正，1994。

② Underhill E., 1974. *Mysticism*. New York: New American Library.

③ Walsh, Roger N., 1990. *The Spirit of Shamanism*. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc, p. 174—175.

④ Neher, A., 1961. "Auditory driving observed with scalp electrodes in normal subjects", *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 13 (3), p. 449—451. 1962. "A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums", *Human Biology* 34, p. 151—160.



脑电波的准确性提出质疑<sup>①</sup>，但就节奏刺激(包括其它的音乐和舞蹈)对人类生理产生的影响而言，此种论点无疑还是值得考虑的。有趣的是，早在两千余年以前，司马迁即曾提出过这种音乐影响生理的理论。《史记·乐书》引太史公曰：“故音乐者，所以动荡血脉，通流精神而和正心也”应该就是指此而言。

在此我们可以附带讨论一个问题，即巫师与音乐舞蹈的关系问题。大概是从旧石器时代早期就有了最早的音乐舞蹈。不过音乐舞蹈的系统化，正规化，则主要应视为巫师的功绩。古代的巫师，由于通灵的需要，必然是最早的乐师和舞人。而最早的正规化的歌舞，也必然是与超自然的力量进行联系的一种手段。正因为如此，《说文》才将“巫”释为“以舞降神者”，意即巫和舞是不可分开的。关于巫和歌舞的关系，《吕氏春秋·古乐》、《竹书纪年》、《通典》卷146及一些考古资料如青海大通县上孙家寨出土的舞蹈纹陶盆均可寻出线索，篇幅所限，不便展开。

当原始社会向文明社会过渡，祖先崇拜系统化以后，鼓乐也就逐渐制度化起来，而成为巫师专门知识的一种。《易经·豫》：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”足见当时“作乐”的目的首先是为了祭祀。

在历史时代的早期，鼓乐歌舞仍然是沟通人神两界的重要手段。其具体演奏者虽是乐师，但是指挥者却是祭师集团，因为这是以仪式的一部分而出现的。《诗经·周颂·执竞》、《周颂·有瞽》和《商颂·那》十分生动地描述了当时的祭祀情景。

总之，巫师和祭司同早期的音乐舞蹈关系极为密切。他们对于音乐舞蹈的正规化、系统化，对于它们的创造、保存、传播，都起着不可替代的关键作用。

## 六、结 论

“巫”也许是中国历史上延续时间最长、内容最为复杂的一个名词。各国学者对于中国巫的研究，迄今为止都是以之作为宗教史的一部分来看待的。这虽然是研究的起点，但却并非研究的终点。要对巫的历史地位有一全面的了解，必须将之放在一个更为广阔的社会背景之中。

李安宅先生说过：“我们不要以为现在留下来的巫术是迷信，轻蔑它的历史价值。迷信固是迷信，但它有过它的光荣历史。”<sup>②</sup>在原始社会里，巫是氏族的精神支柱，是智慧的化身，是灵魂世界和现实世界一切疑难的解答者。很多后世分化出来的独立的科学，如天文、历算、医学、法律、农技、哲学、历史，以及文学和艺术的各种形式，

<sup>①</sup> Achterberg, J., 1985. *Imagery and Healing: Shamanism and Modern Medicine*. Boston: New Science Library.

<sup>②</sup> 李安宅, 1931, 10页。

包括诗词、歌咏、音乐、舞蹈、绘画、神话传说等等，当时都是由巫所掌握。他们对当时社会的影响绝不能低估。

当中国黄河流域的古代部族经历了长达百万年的原始启蒙时代而向文明社会过渡时，最笼统地讲，需要两个领域内条件的成熟：一是物质的领域，即生产经济必须达到一定的水平；二是上层建筑的领域，即社会制度的改变以及孕育、推进和维护这一新制度的意识形态。如果巫在前一领域之内的作用是间接的话（但也并非可有可无），那么在后一个领域中的作用就是直接的，有时甚至是决定性的了。可以说，没有巫师集团的“制礼作乐”，就可能没有现在我们所能观察到的带有“中国特色”的古代社会。

从夏代开始，当中国的文明终于出现，国家组织形成以后，巫师的后继者祭司集团就构成了中国历史上第一个知识分子集团。由于他们的最高领袖是世俗的国王，所以他们既是政治上的统治者，经济的指导者，又是一切精神财富的保存者。如果我们在研究这一时期的政治史和经济史时忽视了祭司集团通过宗教活动对社会产生的深远影响，那么这种研究必将是有缺陷的。

科学的发展，必然带来新学科的独立；而制度的进步，也必然表现在职务分工的细密。于是随着时间的推移，我们可以看到各种专职人员逐步从祭司集团中分化出来，过去由巫师总揽的很多知识，现在都成了新的学科，并且按照自己的规律向前发展。即使在宗教事务的内部，神职人员也只能各司其职。由一个人包揽一切的时代，已经一去不复返了。于是可以看到一个貌似矛盾的现象：一方面是远古巫术的衰落；而另一方面，又是远古巫术所包括的内容的发扬光大。很多在原始社会还处于原始状态并为巫师独家掌握的科学和制度，在历史时代都成熟起来，正规化起来，从而达到了前所未有的高度。即使从宗教的角度而言，巫术崇拜的很多内容，都渗入了以后的制度性宗教之中，如道教、佛教等，而继续发挥其效力。

巫和广义的巫术产生于远古的人民之中，具有极其深厚的根基和顽强的生命力。在中国进入文明史以后的漫长时代中，巫师们仍然存在，继续在民间发挥其古老的魔力，直至今日，其影响深入到了民俗的各个领域<sup>①</sup>。当我们谴责其落后和迷信的一面时，也应该看到问题的另一方面。当人民在历史的漫漫长夜之中，遭受到各种社会的压迫和自然的灾害，贫苦无告，求助无门的时候，只有本乡本土的巫师，才能以低微的报酬，为他们提供精神的支持，医药的帮助。而当官府的压迫超过了人民所能忍受的极限，人民需要揭竿而起，反抗暴政时，也只有这种土著的宗教，为他们提供合法的依据和组织的手段。所以即使对于民间的巫的传统，我们也应有一个全面而科学的看法。

〔本文责任编辑：孟宪范〕

<sup>①</sup> 参考阮昌锐，1990：《中国民间宗教之研究》，台北：台湾省立博物馆，1—25页。