

● 民俗文化研究

第一集

中国民间文化

上海民间文艺家协会编
民族出版社

79031

17



200249513

中国民间文化

—— 民俗文化研究

2

1991

上海民间文艺家协会编

学林出版社

责任编辑 郑上有
封面设计 俞子龙

中国民间文化（第二集）

——民俗文化研究

上海民间文艺家协会编

学林出版社出版

上海文庙路120号

新华书店上海发行所发行

上海市印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 8.25 插页 2 字数 220,000

1991年7月第1版 1991年7月第1次印刷 印数 1~2,900册

ISBN7-80510-630-4/1·220 定价：4.20元

编者的话

1747/01

每个人都有—一个民俗库，每个人都在民俗的氛围中成长。人类每天在创造民俗，民俗又制约着人类的发展。民俗文化既是民族传统文化的厚实基础，又是民族传统文化的重要组成部分，要研究民族传统文化不可不研究该民族的民俗文化。

近年来，我国的民俗文化研究方兴未艾，越来越多的人认识到了民俗文化研究的重要性，越来越多的专家学者加入了民俗文化的研究行列，从田野调查到理论探讨，硕果累累。本集子所收论文就是民俗学者的最新研究成果。

本集所收 17 篇文章有三个显著特点：

一是重视田野调查。《土家族巫师——梯玛——湘西土家族梯玛文化调查报告之一》是作者数次深入湘西土家族居住区，对数十位仍健在的梯玛和熟悉梯玛文化的老人进行调查访问，在大量调查材料的基础上写成的力作。《大山里的鬼神世界——浙西南山区信仰民俗调查》，作者长期生活于浙江省西南山区，熟悉山民的生产、生活及其习俗，撰写本文时又作了深入的调查，资料丰富，内容翔实，是一份较有份量的调查报告。其它如《潮魂：舟山渔民的特殊葬礼》《蚕歌与蚕乡习俗》《论民俗对婺剧发展的影响》等都是在田野调查的基础上写成的。

二是强调理论研究与实践相结合，突出理论研究为现实生活服务。曲彦斌同志的《企业民俗学：企业管理的一个新思路》，提出了如何运用民俗学原理、知识深化企业管理的问题，作者从“制约企业稳定与发展的一种内部基因”、“系结商品生产与消费的一个

潜在环节”等方面较深入地论述了民俗在企业管理中的作用,为工矿企业的领导者、决策者提供了一种新的思路。《试论当代通俗文学的消费趋势》一文对当前的通俗文学现状、前景作了深入浅出的论述,具有一定的现实意义。

三是敢于突破传统观点,提出自己的一家之说。《仙界:中国人理想中的“极乐园”——论仙界的产生、发展及其文化功能》一文对我国特有的信仰世界——仙界作了全面的论述,对我国传统的“天堂——凡世——阴间”三维空间说提出了异议,认为我国民众信仰的三维空间应是“仙界——凡世——阴间”,强调了仙界在我国民间信仰体系中的地位和作用。张伦笃、黄靖中同志的《竞渡、龙舟与龙舟竞渡之研究》,对竞渡、龙舟、龙舟竞渡作了认真辨析,认为它们是三个不同的概念,其内涵和产生的时代均不同,而以往的研究往往混淆三者之间的关系。该文还对龙舟竞渡起源的“龙图腾祭说”、“祭水神、求雨说”、“探亲访友说”、“人身供牺说”、“祭祀人类生育之神说”等提出质疑,认为竞渡起源于渔猎社会时期人们的娱乐、游戏。《五方五色观念的变迁》《论颜色词的文化意义》二文,对以往民俗研究中较少论及的颜色词作了剖析,论述了颜色词与民间信仰观念、审美观念以及文化环境的密切关系。《变婆考》《杜宇、鳖灵神话的原型研究》等文则在前人研究的基础上,力求创新,提出了自己新的见解。

编完本集稿子,我们深切感到我国的民俗文化确实蕴藏丰富、博大精深,有许多处女地尚待我们民俗学者去开发,也欣喜地看到我国的民俗文化研究正在朝纵深发展,田野调查趋于系统化、深入化,理论研究趋于理性化、实用性。这是我国民俗文化研究的可喜现象。愿我们携起手来共同为进一步繁荣我国的民俗文化研究事业而努力。

《中国民间文化》编辑室

目 录

信仰民俗

土家族巫师——梯玛

——湘西土家族梯玛文化调查报告之一

…………… 马昌仪(执笔) 彭荣德 郭振华(1)

仙界：中国人理想中的“极乐园”

——论仙界的产生、发展及其文化功能

…………… 郑土有(21)

大山里的鬼神世界

——浙西南山区信仰民俗调查 …………… 吴 真(39)

人生礼俗

潮魂：舟山渔民的特殊葬礼 …………… 金 涛(93)

中国家筵礼仪初探 …………… 郭泮溪(105)

节日习俗

清明用柳习俗与柳的信仰 …………… 刘宁波(113)

竞渡、龙舟与龙舟竞渡之研究

…………… 张伦笃 黄靖中(125)

民间节日文化价值初探 康新民(143)

应用民俗

企业民俗学：企业管理的一个新思路

..... 曲彦斌(149)

民俗与文艺

蚕歌与蚕乡习俗 徐春雷(167)

论民俗对婺剧发展的影响 蒋水荣(175)

变婆考 徐华龙(186)

杜宇、鳖灵神话的原型研究 尹荣方(199)

试论当代通俗文学的消费趋势 钟 铭(216)

民间文化论坛

五方五色观念的变迁 [日] 谭访春雄(226)

论颜色词的文化意义 傅根清(243)

书评

根深·叶茂·花艳

——读《岭南十二枝花》 钱舜娟(255)

土家族巫师——梯玛

——湘西土家族梯玛文化调查报告之一

马昌仪（执笔） 彭荣德 郭振华

迄今为止，学术界对北方民族的萨满文化、南方民族的傩文化（其中包括土家族的傩堂戏）、沅湘楚巫文化、云南高原的巫文化等等，已经有了不少研究，而对于土家族所特有的梯玛文化却几乎一无所知。这种溯源于古代巴文化，扎根于沅湘、酉水两岸湘鄂川黔四省接壤的山区，由土家族巫师——梯玛传承与保存，带有浓厚的原始文化巫术色彩，与楚巫文化、氏羌文化以及道教文化都有着血肉联系的梯玛文化是怎样的一种文化，有些什么特色，在九十年代土家的现代生活中占有什么样的位置……这些有趣问题促成了我们的湘西之行。

要了解梯玛文化，首先要对梯玛有一个了解。因此我们从访问湘西几个村土家族的巫师——梯玛入手，开始我们的田野调查。我们于1990年10~11月间，先后到过湘西永顺、古丈、保靖三县，访问了田光南梯玛（古丈断龙乡报吾烈村人，99岁）、李宗央梯玛（古丈断龙乡信洪坪村人，70岁）、向宏清梯玛（保靖马王乡下来禾作村人，63岁）、向国治梯玛（保靖簸箕乡巴科村人，68岁）、田姓梯玛（保靖隆头择土村人，63岁）、田四妹瞎子梯玛（马王乡夕东村人，65岁，未遇）、向仁良道士破（马王乡且科村）等。在调查期间，永顺的彭勃、古丈断龙乡的田祖福和李荣富、保靖马王乡的田茂忠几位老人家给过我们许多

帮助，他们本人就是土家族的著名歌手、故事家，是梯玛文化的保存者、传播者和研究专家。其中部分材料是由他们提供的，在此特向几位梯玛、道士以及帮助过我们的土家乡亲表示谢意。^①

一 梯玛概况

土家族主要分布在湘鄂川黔四省接壤的武陵山区，人口约三百余万。古代巴人是土家先人的一脉。土家历代有不同称谓：先秦时称巴蛮、巴人、廩君蛮，汉时称賨人、巴郡蛮、南郡蛮、板楯蛮，魏晋南北朝时称酉溪蛮。到了宋代，为与其他族属相区别，改称土民、土蛮，清代称土家，1958年正式定名土家族。从《山海经·海内经》所载：“西南有巴国。大暱生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。”以及秦末《世本·氏姓篇》中有关廩君五姓“未有君长，俱事鬼神”的记载来看，土家族有着古老的历史。

武陵山区是云贵高原的余脉，四面盘山阻隔，河流从山谷穿行，两岸多为狭长台地，交通十分闭塞。历代汉族统治者推行“汉不入洞，蛮不出境”的政策，使本来就极少迁徙的土家先民长

① 我们把此次调查的成果写成三份调查报告，本文是其中第一篇。其余两篇是《土家族巫师——梯玛的传承》（之二）和《土家族梯玛文化的巫祀活动》（之三）。彭荣德担任本调查组的向导、翻译、录音原始素材整理，并对我们三人分别执笔撰写的三篇调查报告进行材料核实工作。我们此次调查是在他多年田野作业研究的基础上进行的。我们的调查报告是对由他主要执笔撰写的《梯玛歌》（岳麓书社1989年版）、《土家族仪式歌漫谈》（中国民间文艺出版社1989年版）等著作的一个补充。由于调查报告的篇幅有限，我们只能把重点放在马下乡，并侧重于对梯玛的行为方面，即各种仪式、传承内容及过程的描述，对梯玛请神驱邪的唱词（即梯玛歌），只好从简从略，有关部分亦可参阅上述各书。此外，郭振华参加了马下乡的调查，吉首民委叶立吉、永顺民委罗展翅、古丈民委于发兴、保靖民委田茂治等同志分别参加了我们部分访问活动。中国民间文艺家协会刘晔原与我们同行，参加了永顺—古丈的调查。

期生活在落后愚昧的文化封闭环境之中。八百年的土司制度，一方面大量引进汉族文化，造就了土家内部与汉文化关系密切、水平相当高的上层文化，另一方面却在下层土民百姓之中，极力维护与固守其落后的原始文化传统，无形中给巫文化的保存与延伸提供了便利。土家文化的两极分化现象长期以来并未引起学术界的注意，相反，由于对土家下层巫文化的漠视，既缺少调查，更没有研究，只看到土家上层文化的一个方面，容易造成土家文化已经汉化的错觉。

荆楚、沅湘一带是土家先民的活动地区，是孕育和培养过伟大诗人屈原的土壤和母体。历代学者曾经对这一地区的巫风淫祀给予充分的注意。东汉班固在《汉书·地理志》中说：“楚地家信巫覡，重淫祀。”宋代朱熹在《楚辞集注》中指出：“昔楚南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡作乐，歌舞以娱神。蛮荆陋俗，词既鄙俚，而其阴阳人鬼之间，又或不能无褻慢淫荒之杂。”这种“信鬼而好祀”、“信巫覡”之风一直绵延至今。

据《古丈县志》第五章《迷信活动·巫师》（1989年版）载：“建国前，古丈巫师名目繁多，各族皆有其人。全县计有老司（上老司、苗老司、客老司）、仙娘、仙公、马脚、算命卜课、阴阳八卦等巫师165名。”土家巫师在用土家口语吟唱巫辞时自称梯玛，又叫土老司。苗老司是苗族巫师。客老司是汉族巫师，但大部分由操用汉语方言作巫辞的土家人充任。这种由土家人充任的“客老司”，也称端公或马脚。土家地区的道士大多由土家人担任，被尊称为道士破吡，即道士先生。古丈、保靖一带称替人“下阴”、卜问吉凶祸福的通神女巫为“杠仙娘”。

梯玛在今天的鄂西、川东、黔东南的土家地区已不多见，但在以土家族为主体的湘西龙山、永顺、保靖、古丈等县，至今仍不下百人。仅龙山一县，掌坛梯玛就有五十多位。梯玛一般是职业的或半职业性的巫师，每年秋收以后到次年开春为梯玛活动的

旺季。在巫祀不繁忙时，梯玛同样参加田间劳动，解放前只有为数不多的掌坛梯玛可以以巫祀活动作为主要谋生手段。解放以后，梯玛的活动已大减少。除了少数几次大型祭祀活动。仍由梯玛掌坛外，家祭中的大法事如还服司（祭祖还愿），由于须杀牛宰羊，耗资甚巨，已无人操办。但赎魂、搭桥、度关、赶白虎之类的“小打扮”（小法事），以及求医问卜等，依然不断。

从我们所去过的一些村寨看来，梯玛仍然受到村民的敬重，尽管梯玛的活动被视为迷信，但一般老百姓对之仍然深信不疑。我们在马王乡田茂忠家门口庭院里，请向宏清，向国治两位梯玛吟唱巫辞，吸引了不少村民，一些老人还为我们回忆旧时梯玛做法事的实况，向我们讲述有关梯玛的传说故事。

马王乡所在的湘西保靖县以及断龙乡所在的古丈县都是全国重点扶贫的贫困县。1989年马王乡粮食人均400多斤，人均纯收入仅120元；1990年粮食依旧，人均收入150元，仍然在全国贫困县水准以下。经济落后，远离县城，交通不便，生活贫困，文化闭塞，这一切都是梯玛与梯玛文化得以保存的原因。

二 梯玛及其社会职能

土家族没有文字，其语言属汉藏系藏缅语族。“梯玛”是土家口语，未见于典籍。清以来的地方方志统称之为“巫”或“巫师”。梯玛一词仅出现于近年有关土家族宗教信仰及民俗的记述之中，在湘西土家村寨中普遍使用。

梯玛是什么意思？在调查中，我们曾请教过几位梯玛和熟悉梯玛文化的老人。大致有下面三种解释：

(1) 从语词解释：永顺、古丈、保靖一带认为梯玛就是土老司、是敬神的人、敬菩萨的人。“梯”是敬神的意思。但对“马”的解释却略有不同：永顺彭勃认为“马”是“人”；古丈熟悉土家语的民委主任王发兴说，土家语管“读书人”叫“尺突尼卵”，“赶牛人”

叫“务姐尼卵”，“猎人”叫“时姐尼卵”，“马”不是“人”的意思；保靖马王乡田茂忠说，梯玛就是敬神的，“马”是“的”的意思。

(2) 从梯玛的职能解释：认为马是祭祀时的通神工具。古丈断龙乡 52 岁熟悉梯玛文化的李荣富说：“为什么叫梯玛？因为巫师腿上绑上铜铃作马用，所以叫梯玛。”他还说：“跳梯玛时，神附体叫‘上马’，别人说什么梯玛都不知道。他骑的是宝马，宝马带他上天。梯玛作法时要骑马，上马叫‘上车’。”彭荣德解释说：“土家巫师自称‘梯马’，便是以马而名。梯马，可汉译为马巫，即马族团之巫或以马作通神的坐骑之巫。龙山坡脚、保靖比耳一带的梯马还别称‘马扼’，即行马者。苗市、洗车一带的梯马还别称‘马哈’，即驾马者。”

(3) 彭荣德还根据土家语把“男器”叫做“耶”，把“女器”叫“铁”，与“梯”同音，提出“土语‘梯’为女性生殖器，‘马’同汉语，指动物马。‘梯玛’的土语本义应为‘马氏族之神女’”。²

土家人笃信神鬼，认为人的生老病死，自然界的风雷雨电，都由鬼神主宰。人不能直接和鬼神来往，要取得鬼神的信赖，祈福禳灾，必须倚仗于人神的使者——梯玛。梯玛的神圣职能主要有下列三个方面：

第一，主持家族范围内各种群体性的大型巫祀活动。如正月举行的祈福禳灾的舍巴日和跳马节，遇旱求雨的打龙洞，防避火灾的迁火焰等等。³ 象舍巴日、跳马节已经发展成为土家族盛大的民族节日，解放后在龙出的龙车乡，保靖的迁陵镇、普戎乡，古丈的断龙乡、和平乡都曾举行过。舍巴日又名“摆手”，清以来的地方方志和典籍都有记载：每岁正月初三至十七日，男女齐

1. 彭荣德《土家族的跳马节》，《民俗》1990年第2期。

2. 彭荣德等《土家族仪式歌漫谈》第36页。

3. 有关梯玛主持的各种规模的巫祀，详见《土家族梯玛文化的巫祀活动》。

集，鸣锣击鼓、跳舞唱歌”（《永顺府志》），“歌时男女相携，踟蹰进退，故曰摆手。”（《龙山县志》）“摆手”指的是舍巴日中大型的群众性歌舞活动。舍巴日的主要部分是巫祀仪式，由掌坛的舍巴梯玛主持，除负责请神、安神、敬神、送神以外，还要领唱舍巴巫歌，带领群众举行娱神的摆手活动，主持表演原始巫戏茅谷斯。舍巴巫歌又名摆手歌，主要包括土家族的创世歌、迁徙歌、农事劳动歌和英雄歌。目前已经出版的《摆手歌》¹主要是根据古丈断龙乡报吉烈村的舍巴梯玛田光南的唱词记录整理的。这次我们特意前去拜访这位99岁的老梯玛，可惜由于老人年事太高而不能为我们演唱了。我们在古丈断龙乡看到了该乡于1990年春在旧家峒举行舍巴日的实况录像。由于田光南百岁高龄，行走不便，无法主持此次活动，只能由熟悉巫祀的田祖福老人代理掌坛梯玛之职，使得这场舍巴日巫祀带有更多的民族歌舞文娱节日活动的世俗色彩。

第二，主持以家庭为单位，以求嗣、祈福、禳灾、赎魂为目的的各种巫祀活动。湘西土家梯玛的家祭名目繁多。在马王乡的时候，向宏清、向国治两位梯玛和田茂忠老人曾经帮助我们对之加以梳理，按其规模、耗资、费时以及法术之大小细分为大法事、中法事和小法事三种。还服司（即祭祖还神愿）即属大法事，汉语方言叫“做土菩萨”，要三天三夜。马王乡向宏清梯玛曾主持过的一堂还服司有近五十道程序。主要有报家先、安正堂、腊月堂、三月堂、请先师、起兵、备马、捉魂、七月堂、摘花地界、求子、渡儿、交天钱等。彭荣德记录出版的《梯玛歌》就记下了这堂法事的全过程。

中法事指凭官解、上天刀、踩地刀等。最有意思的是凭官解，土家梯玛和神打交道也跟土家人一样，最讲究信用，说话算

¹ 彭勃、彭继宽整理译释《摆手歌》，岳麓书社1989年版。

数。所谓凭官解，指的是某人向神许愿还服司因财力不支，一时办不起，因此请梯玛来先办一茶一饭，向四官神保证以后真办还服司，托四官神办交接，故名凭官解。

梯玛的小法事又叫小打扮，直到如今在湘西土家村寨还能见到。最普通的是洗身、解钱、洗门坎、打胎、赎魂搭桥、下柳床等等。一般只需一个梯玛，安一个堂（顶多两、三个），法器只需司刀、卦子，也不必穿神服。给梯玛的报酬二元三元、五元十元不等，一般放在神台供神的装香米的米升上，有时也把敬神的公鸡送给梯玛。

第三，求神问卜与行巫医。梯玛的占卜工具不少（详下节），占卜问卦在各村寨很普遍，既可穿插在各场法事之中，亦可单独进行。至于巫医，在缺医少药、生活贫困、“信鬼而好祀”的僻远山区更是通行无阻。清乾隆《永顺县志·风土志》载：“信鬼巫，病则无医，惟椎牛羊，师巫击鼓铃，卜竹篙以祀鬼。”椎牛羊这一类法事开支太大，但赶鬼、捉魂以治病（多是精神障碍一类病症）的事例屡见不鲜。尤其是请梯玛赶白虎这一类治疗小儿惊风病症的小法事，更被各村群众所笃信。如1986年彭荣德在马王乡下禾作村就亲眼看到向宏清梯玛用巫医治病的一幕。这天黄昏，彭正在梯玛家与他扯谈，只见一个中年妇女抱着一个三、四岁大的男孩，急匆匆地闯进屋来，小男孩脸色铁青，双眼紧闭，满头黄豆大的汗珠，已处于休克状态。向宏清把病孩的前胸、肚子摸摸捏捏，闭着眼，嘴里念念有词，两三分钟后，睁开眼说：“不要紧，你抱回去，对屋当头（指屋子侧面上方）射三箭（用桃木或竹片做小弓，用芭茅杆作箭，这射‘巫箭’是一种驱鬼法术），然后洒点水饭（一种酬鬼仪式），就会好的。”妇女走了。第二天清早，彭见到她，问：“你的小孩好了吗？”妇女回答：“好了，照三叔（指向宏清）讲的那么一做，就好了！”古丈断龙乡35岁的妇女田宗香也向我们讲述李宗央梯玛为她的二女儿赶白

虎治病的经过 八年前，她的二女儿李桂平刚生下七、八天，突然口吐白沫，差点没气了。她赶快请来李宗央梯玛为女儿赶白虎。先捉来一只红冠红毛的大公鸡。梯玛咬破鸡冠，取血涂在患儿前额，然后一手拿鸡和桃树枝，一手把用水泡过的大米小米从屋里往门外洒，口中念咒语，边洒边用桃树枝驱赶。大约两小时后，梯玛说白虎已被赶走，患儿也逐渐恢复神智了。在他们的观念中，鸡血有魔力，桃树枝能镇压百鬼。是五行之精。

三 梯玛的服饰与神器

在土家族举行大型的公祀法事（例如举行舍巴日、主持摆手活动、跳马节、打龙洞求雨、还服司家祭，或者为出师的梯玛举行传法仪式）时，梯玛作为这类巫祀的掌坛巫师，必须穿戴神服，佩带神器。梯玛的服饰、神器是梯玛通神的标志，是巫祀仪式的有机组成部分。作为巫文化的一种符号，不仅有着深远的象征意义，而且有着现实意义。

梯玛的服饰主要分神帽子、法衣和八幅罗裙三个部分。

梯玛的神帽子又称法冠、云冠或凤冠。正面呈参差扇形，彩绣五位祥光笼罩的天尊，左右耳分别绣以红色汉字“日”字和黄色“月”字。白冠沿绣以银灰色云纹。保靖和龙山的梯玛在戴神帽时，额头垫一纸钱。梯玛的法衣又叫神皮子，为身宽大袖红袍（也有蓝色、白色），白领襟左绣金黄色“千千雄兵”，右绣“万万猛将”。肩背左右分别绣金色“日”字与银色“月”字。前胸后背皆绣金黄色八卦图，中心为黑白相交的太极图。八幅罗裙（也有十八幅罗裙）由八块宽一尺长三尺的青、蓝、红、白并不相连的布块做成的裙子。神帽子、法衣和八幅罗裙同时又是神的一种标志，具有通神的巫术功能。向宏清这样描写他通神时的情景的：

先把人帽子脱了神帽子戴了沙，

人衣脱了神衣穿了，
人鞋脱了神鞋穿了。

这样，他就见到神了。他接着又唱：

我阳眼一双封了，阴眼一双开了，
我寅时听神，卯时嘞咿，听鬼啊，
我阳口封了啊，阴口开了啊，
寅时说神，卯时嘞咿，说鬼啊！

这时，他就成了神的代言人。

梯玛的神器主要有八宝铜铃、铜马、板凳马、司刀、长刀、五色片、牛角，以及种类繁多的占卜工具。现分述如下：

(1) 八宝铜铃 梯玛通神的主要法具之一。在一根一尺左右的木棍上有序地绑上两组铜铃，数目七个、六个、五个不等。传说土家梯玛原有铜铃八个，故称八宝铜铃。在一次外出做法事途中，给了客老司和苗老司各一个，所以一般只有六个铜铃。传说认为，八宝铜铃象征梯玛通神乘坐的宝马，因此，铜铃的一头为一木雕马头，马颈部系有颜色鲜艳的五色片。五色片通常为蓝、红、绿、青、白五色布条，一般由举办巫祀的主家赠送。五色片象征马鬃，亦可作为驱邪之法器单独使用。八宝铜铃上系的五色片越多，宝马越雄健，梯玛的本事也越大。我们在断龙乡看到李宗央梯玛所使用的铜铃已非正宗，是后来拼凑的，但也很有特色。李宗央的八宝铜铃叫“宝铃”，没有马头，没系五色片，铜铃仅存五个，四大一小，大的稍小于拳，小的略大于核桃。每一铃都有一边开口，象征狮子口。铜铃上铸有花纹和汉字，每个都不相同，有“天曹”、“地府”（通常反写）、“天、日、月”、“日、月”、“三门”、“包林”（“宝铃”的同音字）等汉字；有一个铜铃，两面铸

有花纹图案，可能和梯玛关于花树的观念¹有关。这些神器上的符号及其巫术含义还有待进一步探究。

梯玛在主持“解钱”（给祖先送盘缠的仪式）时，常穿戴全套神服，手执八宝铜铃，边摇铃边念咒边舞蹈，这种富有土家特色的仪式舞蹈叫做“铜铃舞”。梯玛在跳铜铃舞时，常出现喂马、逗马、上马、跨马、奔马与下马的形象性动作，表明土家梯玛与马有非同一般的关系。

(2) 铜马 梯玛必备的请神通神法器。一般为四寸左右之黄铜铸马，有单马、双马、有人骑坐与无人骑坐等各种形态。古丈断龙乡田光南梯玛的铜马是双骑，一大一小，无人骑坐，在“文革”时被搜走了。古丈断龙乡李宗央梯玛现存的铜马为一人一骑，人像头上有髻，裸体，有男性生殖器，直立，两腿稍曲，但不作骑马状，很可能人与马原来并非配套，是后来用铜丝把二者捆在一起的。在作法事时李宗央梯玛坐在板凳马（详后）上，双手各持八宝铜铃与司刀，摇动时得得有声，颇像宝马奔跑飞驰之状，铜马就放在板凳马的一端。在设神案举行“解钱”仪式时，铜马放在装香米利市（酬神的钱，法事以后作为给梯玛的酬金）的米升上。

(3) 板凳马 马在梯玛的巫术活动中占有极重要的位置。如果说，铜马是偶像型的马，八宝铜铃和板凳马就是象征型的马，都是具有巫术生命梯玛的坐骑——祖马，是梯玛上天入地、与神沟通的工具。板凳马是一条普通的长凳，祭祀时用巫法赋予它巫术生命，把它“装”成能走能飞的巫马——飞天骡马、五色烈马、宝都海马。巫辞中有装马请神、备马、安马、配马、起马的唱段。请看向宏清梯玛是怎样把板凳马“变”成巫马——“龙马”的：

¹ 土家梯玛认为，人生本是一树花，花树象征人的命运和生育情况，人死则树倒花谢。