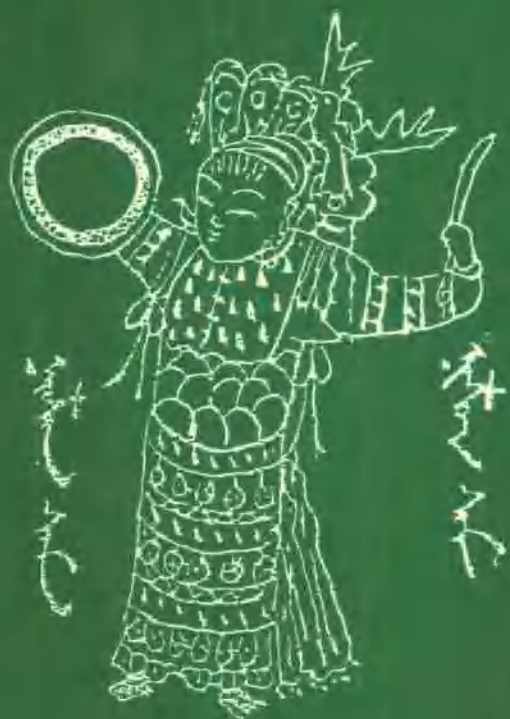


薩滿信仰的歷史考察

莊吉發著



文史哲學集成
文史哲出版社印行

薩滿信仰的歷史考察

莊吉發 著



文史哲學集成
文史哲出版社印行

薩滿信仰的歷史考察 / 莊吉發著. -- 初版. --
臺北市：文史哲，民85
面：公分. --（文史哲學集成：356）
參考書目：面
ISBN 957-547-997-1（平裝）

1 薩滿教

276.4

85001179

文史哲學集成 ㊦

薩滿信仰的歷史考察

著者：莊吉發
出版者：文史哲出版社
登記證字號：行政院新聞局局版臺業字五二三七號
發行人：彭正雄
發行所：文史哲出版社
印刷者：文史哲出版社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號
郵撥○五二二八八一 彭正雄帳戶
電話：(○二)二五一一〇八

定價新臺幣三二〇元

中華民國八十五年二月初版

版權所有，翻印必究
ISBN 957-547-997-1

薩滿信仰的歷史考察

目 次

第一章 緒 論	1
第二章 薩滿信仰的文化背景及其特質	7
第一節 古代巫術文化的歷史背景	7
第二節 薩滿的傳承與活動	23
第三節 薩滿信仰的文化特質	39
第三章 薩滿信仰的靈魂概念及其宇宙觀	51
第一節 薩滿信仰的靈魂概念	51
第二節 神祇體系的產生與衍化	65
第三節 天穹觀念的形成與變遷	72
第四章 薩滿信仰的比較分析	91
第一節 薩滿信仰與本教的比較	91
第二節 薩滿信仰與傩文化的比較	101
第三節 薩滿與乩童的比較	106
第五章 薩滿信仰的社會功能	127
第一節 薩滿與跳神驅祟	127
第二節 薩滿與過陰收魂	137
第三節 薩滿與祭祀祈福	152
第六章 結 論	165
圖版：	
圖版一：《老滿文原檔》「天命十一年八月初一日記事」	62
圖版二：葉尼塞薩滿鹿角神帽	176

2 薩滿信仰的歷史考察

圖版三：通古斯薩滿鹿角神帽·····	176
圖版四：阿爾泰薩滿神鼓鼓面·····	176
圖版五：阿爾泰薩滿神鼓鼓背·····	176
圖版六：葉尼塞薩滿神鼓鼓面·····	177
圖版七：葉尼塞薩滿神鼓鼓背·····	177
圖版八：通古斯薩滿神鼓·····	177
圖版九：雅庫特薩滿神鼓·····	177
圖版一〇：薩滿護背鏡·····	178
圖版一一：薩滿護頭鏡·····	178
圖版一二：薩滿護心鏡·····	178
圖版一三：滿族薩滿行禮模樣·····	178
圖版一四：滿族薩滿請神模樣·····	178
圖版一五：滿族薩滿迎神模樣·····	179
圖版一六：滿族薩滿跳老虎神模樣·····	179
圖版一七：滿族薩滿跳老虎神模樣·····	179
圖版一八：滿族薩滿跳神模樣·····	179
圖版一九：滿族薩滿跳舞模樣·····	180
圖版二〇：滿族薩滿耍鼓模樣·····	180
圖版二一：滿族薩滿耍鼓模樣·····	180
圖版二二：滿族女薩滿跳舞模樣·····	180

附錄：

一、海參崴本《尼山薩滿傳》滿文手稿·····	181
二、海參崴本《尼山薩滿傳》滿文手稿譯漢·····	228
三、遼寧本《尼山薩滿》滿文手稿譯漢·····	253
四、一新薩滿·····	267

徵引書目·····	288
-----------	-----

第一章 緒論

世界的文明是全世界各民族共同創造的，人類體質外表的差異，不是造成心理、道德和智力懸殊的原因，各民族都能夠創造優秀的文化。我國幅員廣大，民族衆多，各民族的社會、經濟及文化等方面，都存在著多樣性及差異性的特徵。各民族因人數多寡不同，而有所謂居於弱勢的少數民族，並形成許多不同的風俗習慣，真是所謂「千里不同風，百里不同俗」了。在各民族的宗教信仰方面也是多元性的，除了佛教、道教、伊斯蘭教、民間秘密宗教以外，還有源遠流長為北方草原族群所共同崇奉的薩滿信仰。

薩滿，滿洲語讀如「Saman」，是阿爾泰語系通古斯語族稱呼跳神巫人的音譯。在通古斯族的語言中，薩滿一詞是指能夠通靈的男女，他們在跳神作法的儀式中，受到自我暗示或刺激後，即產生習慣性的人格解離，薩滿人格自我真空，將神靈引進自己的軀體，使神靈附體，而產生一種超自然的力量，於是具有一套和神靈溝通的法術。崇奉薩滿信仰的民族認為人生的禍福，宇宙的各種現象，都有神靈在冥冥之中主宰著，人們與神靈之間，必須設法溝通。通過占卜、祭祀、祈禱等手段，可以預知、撫慰，乃至征服自然界中的某種神秘力量。薩滿就是在相信泛靈論的環境中，與神靈溝通的靈媒，是連繫人的世界與神靈世界的橋樑，在阿爾泰語系各民族中，具有超自然能力的這些人就是薩滿。

薩滿信仰是屬於巫覡信仰的範疇，盛行於亞洲北部，包括東

2 薩滿信仰的歷史考察

北亞、北亞、西北亞，以貝加爾湖附近及阿爾泰山一帶較為發達，表現最為典型，這些地區以外的各種原始宗教信仰，各有不同的習用名稱，中外學者多已拋棄使用「薩滿」一詞。富育光等著《滿族薩滿教研究》一書有一段記載說：

滿族薩滿教只是整個薩滿教文化的一個組成部分，或者說是一個分支。眾所周知，不僅僅是滿族，和它所從屬的通古斯語族各族，乃至這個語族所從屬的阿爾泰語系各族——突厥語族、蒙古語族之各民族信仰薩滿教，歐洲的北部、西伯利亞、中亞和西亞，乃至北美、南美、非洲、南亞的某些地區也都有薩滿教的影迹。薩滿教是個世界性的文化現象（註一）。

巫覡信仰雖然可以說是世界性的一種文化現象，但是各地區習用的名稱，並不相同。滿族薩滿信仰只是東北亞文化圈的一種文化現象，若因世界各地都有巫覡，遂認為北美、南美、非洲、南亞的某些地區也都有「薩滿教」的影迹，確實不妥。趙展著《滿族文化與宗教研究》一書已指出：

從已經發表的著作和論文來看，都一致認為薩滿教是「原始宗教」。如果我們把「原始宗教」理解為原始信仰，無疑這是正確的意見。然而世界上的「原始宗教」絕不只是薩滿教，還有其他名稱的原始宗教。可是，有的學者，竟然把世界上其他地區的原始宗教幾乎都冠以薩滿教，這就未必妥當。筆者個人認為，除了真正信奉薩滿教的一些地區外，其他地方的原始巫教，不應稱其為薩滿教，當地人稱其什麼教就應該叫什麼教，以正其名，不致與薩滿教相混淆。如果這個意見成立的話，我們便可以劃定西伯利亞及其附近地區為信奉薩滿教的範圍。其理由是：第一，根

據國內的資料來看，西伯利亞及其附近地區是薩滿的中心；第二，在西伯利亞活動的古代原始人群，主要是通古斯原始社會群體；第三，「薩滿」一詞，是通古斯語族的語言。我們僅從這三方面來說，西伯利亞是薩滿教發祥聖地（註二）。

姑不論西伯利亞是否為薩滿信仰的發祥聖地，但將原始宗教理解為原始信仰，作者的意見，確實是正確的。迄今為止，對於薩滿信仰的形成、傳播和歷史作用，尚無一致的意見，還需要學術界作進一步的探討。

張曉光撰〈關於薩滿教研究的幾點探討——兼談氏族本位系宗教與社會性宗教的差異〉一文認為到了清乾隆十二年（一七四七），清廷便制定了《滿洲祭神祭天典禮》，將滿族祭禮的儀式程序及祭器的質地、形制、規格、顏色等都作了具體、詳細的規定，而後滿族諸家也紛紛將自己家族的祭詞、儀式程序等記錄下來，才有我們今天所見到的神本，這些就應該是滿族薩滿教的教義和經典（註三）。各種宗教的教義和經典，雖然有不斷產生和豐富的過程，但將乾隆年間以來記錄薩滿祭祀儀式和祭詞的神本子，視同宗教的教義和經典，是有待商榷的。

關於薩滿信仰是不是一種宗教的問題，目前中外學術界，仍然諸多歧議。劉厚生撰〈滿族的薩滿教是真正的民族宗教〉一文指出學術界對薩滿信仰的認識有兩種意見：一種認為薩滿信仰不能稱之為宗教，而所謂的薩滿教文化，不過是類似於漢族地區歷史上民間傳承下來的「巫婆神漢」所進行的巫術活動，故無絲毫研究價值可言，實乃迷信尤者也；另一種認為薩滿信仰是我國北方少數民族的初民時期所產生的一種原始宗教，以滿族為代表的薩滿教在歷史的進程中，形成了一整套完備的典儀、神器和神諭，

4 薩滿信仰的歷史考察

有較成熟的宗教信仰，故具備了作為宗教的基本要素（註四）。薩滿信仰的共同特點，就是沒有形成自身固定的祭祀場所，沒有經典，沒有寺廟，沒有形成完整的哲理，並未具備作為宗教的基本要素，薩滿信仰不能稱為薩滿教。薩滿雖然停留在原始巫師的階段，薩滿信仰亦未演進成為一種宗教，但巫覡信仰及巫術文化，都有研究的價值。《樺川縣志》對薩滿信仰有一段記載說：

薩媽一名薩滿，莫詳所自始，西伯利亞西北域，有種族曰薩滿，大中華地理志亦曰西伯利亞及滿洲、蒙古之土人多信奉之，或即因種族以為名歟？北盟錄云：金人稱女巫為薩滿，或曰珊蠻，今俗亦稱跳神者為巫，又曰叉媽。今之巫，非古之巫也，而叉、薩同韻，或即其音之誤歟？滿語亦稱跳神為薩滿山畢，其家祭禮，多用之，確為一種無疑。乃各志又確定為通古斯之古教，未識何考？總之，不離以魔鬼嚇人，神其事，以索報酬者近是，不書教，異之也（註五）。

由引文可知金代女真人稱女巫為薩滿，後世所稱跳神的巫人為薩滿。「薩滿山畢」為滿洲語「Samašambi」的音譯，意即跳神的原形動詞。原書雖然誤解薩滿為西北的種族名稱，但「不書教」就是說明原書不同意稱薩滿信仰為薩滿教，以示區別。

凌純聲著《松花江下游的赫哲族》一書對薩滿信仰是不是一種宗教的問題，提出一個結論說：

關於薩滿教是否是一種宗教或哲學的問題，學者間議論分歧。據Shirokogoroff研究通古斯薩滿教的結論說，薩滿教雖不能說是一種宗教或哲學，然他的功用是像一種宗教，他的思想系統是哲學，並是一種醫術（註六）。

由引文內容可知將薩滿信仰稱為薩滿教，確實不妥。為了避免誤

解薩滿信仰為一種宗教，可以使用「薩滿信仰」一詞，以代替「薩滿教」字樣。

中外學者對薩滿信仰分佈的普遍性，或局限性，雖然曾經引起爭論，但對薩滿信仰的複雜性、多面性及其文化特徵，卻始終認為是重要的研究課題。薩滿跳神作法以後的意識變化、精神異狀或反常行為，稱為薩滿現象，不論是習慣性的人格解離或神靈附體，使宗教心理學家及宗教歷史學者在探討薩滿信仰的特徵時，都感到極大的興趣與關注。因此，客觀地解釋薩滿現象，確實是學術界共同重視的問題。朋·烏恩撰〈略論薩滿現象產生的文化背景〉一文中指出學術界對薩滿現象有兩種看法：第一種觀點認為薩滿現象是薩滿自身病態心理的外現。例如俄國學者托卡列夫認為可充任薩滿者，往往是那些神經質的，易於激奮的人。他在楚克奇人中所遇到的薩滿，動不動輒如癲似狂，許多人幾近歇斯底里，有些簡直到了半瘋癲的地步；第二種觀點認為薩滿在他們所處的社會中，往往是智力超群者。例如俄國學者帕洛廷在討論赫哲薩滿時曾經指出薩滿不僅是神的祭司、醫生和占卜者，而且是民間口頭詩歌藝術的發明者，是民族的希望和幻想的謳歌者。薩滿保護和創造了故事及歌曲，是民族智慧和知識的典範（註七）。其實，這兩種觀點，都有偏頗之處，討論薩滿信仰，不能忽略其文化背景。

鄭天星在長春薩滿文化座談會中已指出薩滿信仰是北方草原文化的一個重要組成部分，它代表了我國北方許多民族的精神、思想和力量。雖然隨著社會的變遷，各民族先後分別改信了藏傳佛教、摩尼教和伊斯蘭教等宗教，但至今仍有薩滿信仰的遺存，並影響他們生活的各方面。研究北方民族薩滿信仰文化，對於探討整個宗教史及各民族的歷史，具有重大的意義。首先有助於探

6 薩滿信仰的歷史考察

明宗教觀念在不同歷史時期在北方民族精神生活中的作用，其原因就是由於薩滿信仰中的觀念、崇拜和儀式保存了古老觀念和習俗的遺迹，可以從中獲得有關民族起源的資料（註八）。薩滿信仰是阿爾泰語系各民族的共同文化特色，不研究薩滿信仰，就不可能深入地理解他們的文化。對薩滿信仰進行歷史考察，有助於理解在不同歷史時期我國北方各民族的文化特色。

【註 釋】

註 一：富育光、孟慧英著《滿族薩滿教研究》（北京，北京大學出版社，一九九一年七月），頁一。

註 二：趙展著《滿族文化與宗教研究》（瀋陽，遼寧民族出版社，一九九三年七月），頁三一七。

註 三：張曉光撰〈關於薩滿教研究的幾點探討——兼談氏族本位系宗教與社會性宗教的差異〉，《北方民族》，一九九三年，第二期，頁八九。

註 四：劉厚生撰〈滿族的薩滿教是真正的民族宗教〉，《北京滿學學術討論會論文》，一九九二年八月，頁九。

註 五：鄭上純修《樺川縣志》（臺北，國立故宮博物院，民國十七年），卷六，頁九〇。

註 六：凌純聲著《松花江下游的赫哲族》（南京，國立中央研究院，民國二十二年），頁一〇九。

註 七：朋·烏恩撰〈略論薩滿現象產生的文化背景〉，《黑龍江民族叢刊》，一九九一年，第一期（黑龍江，黑龍江省民族研究所，一九九一年一月），頁九九。

註 八：鄭天星撰〈薩滿教文化座談會在長春舉行〉，《世界宗教研究》，一九八八年，第四期（北京，中國社會科學出版社，一九八八年十二月），頁一四〇。

第二章 薩滿信仰的文化背景 及其特質

第一節 古代巫術文化的歷史背景

薩滿信仰的觀念和活動，是以巫術為主體和主流而發展起來的複雜文化現象，源遠流長。典型的薩滿信仰出現於東北亞至西北亞的漁獵社會，而以北亞貝加爾湖及阿爾泰山一帶較為發達，表現最為完整。古代匈奴、烏桓、鮮卑、柔然、高車、突厥、肅慎、挹婁、靺鞨、契丹、女真、蒙古等民族的巫覡信仰，就是屬於薩滿信仰的範疇。

探討薩滿信仰，不能忽視古代巫術文化的背景。古籍中關於巫覡招神、逐疫、治病、除不祥的記載，已屢見不鮮。《周禮·春官》記載說：

男巫：掌望祀望衍，授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無算。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前。女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大災，歌哭而請（註一）。

男巫又叫做覡，女巫又叫做巫。所謂「旁招以茅」，就是招來四方所望祭者，亦即招神。「堂贈」就是逐疫，冬歲至終，以禮送不祥及惡夢，其行必由堂始，巫覡與神靈相通，神諭當東則東，當西則西，可近則近，可遠則遠，道理無數。「釁浴」是以香薰草藥沐浴，「祝前」、「祓除釁浴」，就是除不祥。「舞雩」、

「大災歌哭而請」則為攘災。古代薩滿信仰的社會功能，主要也是為人逐疫治病、攘災驅祟、求神祈福等活動，與巫覡相近，薩滿的法術，與古代的巫術，性質相似。歷代史書對巫覡的活動，記載頗詳。《史記·封禪書》有一段記載說：

後四歲，天下已定，詔御史，令豐謹治粉榆社，常以四時春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠於長安。長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中、司命、巫社、巫族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族彙之屬；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天，皆以歲時祠宮中。其河巫，祠河於臨晉，而南山巫，祠南山秦中。秦中者，二世皇帝，各有時月（註二）。

司馬貞《索引》引《三輔故事》說：「胡巫事九天於神明台。」（註三）胡巫，即指匈奴巫，因匈奴巫奉祀九層的天上界，所以匈奴巫就稱為九天巫。《漢書·匈奴傳》有一段記載說：

貳師在匈奴歲餘，衛律害其寵，會母閼氏病，律飭胡巫言：「先單于怒，曰：胡故時祠兵，常言得貳師以社，何故不用？」於是收貳師。貳師罵曰：「我死必滅匈奴。」遂屠貳師以祠。會連雨雪數月，畜產死，人民疫病，穀稼不孰，單于恐，為貳師立祠室（註四）。

《史記》、《三輔故事》、《漢書》所載「九天巫」、「胡巫」，是對北方民族崇信巫覡的較早記載。樊圃撰〈六到八世紀突厥人的宗教信仰〉一文已經指出「胡巫或九天巫奉祀的九天，完全是薩滿信仰的宗教觀，薩滿就是中國古代史書中的巫。」（註五）誠然，後世所稱薩滿，就是古代史書中所載北方民族所崇信的巫覡。《漢書·蘇建傳》記載杜陵人蘇建有三子：蘇嘉為奉車都尉，

蘇賢爲騎都尉，中子蘇武最知名，他曾出使匈奴，原書有一段記載說：

單于使衛律治其事。張勝聞之，恐前語發，以狀語武。武曰：「事如此，此必及我。見犯乃死，重負國。」欲自殺，勝、惠共止之。虞常果引張勝。單于怒，召諸貴人議，欲殺漢使者。左伊秩訾曰：「即謀單于，何以復加？宜皆降之。」單于使衛律召武受辭，武謂惠等：「屈節辱命，雖生，何面目以歸漢？」引佩刀自刺。衛律驚，自抱持武，馳召醫。鑿地爲坎，置燭火，覆武其上，蹈其背以出血。武氣絕，半日復息。惠等哭，輿歸營。單于壯其節，朝夕遣人候問武，而收繫張勝（註六）。

匈奴巫能治病，也能急救。引文中的「醫」，就是巫醫。蘇武自殺後，匈奴大臣衛律召來巫醫，鑿了地穴，下置燭火，把蘇武放在上面，用腳踹他的後背，使他出血。蘇武原先已經氣絕，半日後卻蘇醒過來了。由此可知匈奴的巫醫確實懂得急救及醫治外傷，「醫」不僅是匈奴的巫覡，也是匈奴的醫生（註七）。

魏晉時期，匈奴內部分裂成許多部，各有名號，丙丙就是其中一部，亦即匈奴別種。據史書記載，丙丙部也崇尚巫術。《梁書·西北諸戎傳》記載丙丙國的巫覡信仰說：

其國能以術祭天，而致風雪，前對皎日，後則泥濘橫流，故其戰敗莫能追及。或於中夏爲之，則晡而不雨，問其故，以暖云（註八）。

祭天而致風雪，就是一種巫術，是匈奴社會裡常見的活動。梁武帝中大通六年（五三四），北魏分裂爲東、西魏，其後，雙方仍與柔然和親，結爲外援。大統三年（五三七），西魏文帝納柔然敕連頭兵豆伐可汗阿那瓌女郁久闐瓦爲后，即悼皇后。大統六年

（五四〇），悼皇后懷孕將產，居於瑤華殿，聞有狗吠聲，心裡很厭惡，又看見盛裝婦女來至悼皇后住處。悼皇后問左右說：「此為何人？」醫巫旁侍，悉無見者，當時相信盛裝的婦人就是文皇后的亡靈（註九）。悼皇后懷孕待產時，仍然醫巫旁侍，可見她對醫巫的崇信，仍未改變。《北史·蠕蠕傳》記載醜奴信奉醫巫的情形，更加詳細，原書略謂：

初，豆嵩之死也，那蓋為主，伏圖納豆嵩之妻侯呂陵氏，生醜奴、阿那瓊等六人。醜奴立後，忽亡一子，字祖惠，求募不能得。有尼〔屋〕引副升牟妻是豆渾地萬，年二十許，為醫巫，假託神鬼，先常為醜奴所信，出入去來。乃言：「此兒今在天上，我能呼得。」醜奴母子欣悅。後歲仲秋，在大澤中施帳屋，齋潔七日，祈請天神，經一宿，祖惠忽在帳中，自云恒在天上。醜奴母子抱之悲喜，大會國人，號地萬為聖女，納為可賀敦。授夫副升牟爵位，賜牛、馬、羊三千頭。地萬既挾左道，亦是有姿色，醜奴甚加重愛，信用其言，亂其國政。如是積歲，祖惠年長，其母問之。祖惠言：「我恒在地萬家，不嘗上天，上天者，地萬教也。」其母具以狀告醜奴。醜奴言地萬懸鑒遠事，不可不信，勿用讒言也（註一〇）。

祖惠失蹤後，躲在地萬家中，未嘗上天。地萬是一位醫巫，假託神鬼，挾其左道，且有姿色，但因其能懸鑒遠事，所以始終得到醜奴的信任。高車也是匈奴別種，南北朝時期，為突厥所併。高車地區的巫祝活動，也很普遍。《北史·高車傳》有一段記載說：

俗不清潔，喜致震霆。每震，則叫呼射天而集之移去。來歲秋，馬肥，復相率候於震所，埋殺羊，然火拔刀，女巫祝說，似如中國祓除，而群隊馳馬旋繞，百匝乃止。人持

一束柳枝回，豎之，以乳酪灌焉。婦人以皮裹羊骸，戴之首上，縈屈髮髻而綴之，有似軒冕。其死亡葬送，掘地作坎，坐尸於中，張臂引弓，佩刀挾鞘，無異於生，而露坎不掩。時有震死及疫癘，則爲之祈福；若安全無他，則爲報賽。多殺離畜，燒骨以燎，走馬遠旋，多者數百匹。男女無小大，皆集會。平吉之人，則歌舞作樂；死喪之家，則悲吟哭泣（註一一）。

引文內容是關於高車人信奉巫術較早的記載，高車社會裡，遇到災變或疫癘時，即由女巫進行祓除、祈福等活動。《隋書·突厥傳》對突厥人崇奉巫覡的情形，也有相當詳細的記載，原書有一段記載說：

有死者，停屍帳中，家人親屬多殺牛馬而祭之，遶帳號呼，以刀劃面，血淚交下，七度而止。於是擇日置屍馬上而焚之，取灰而葬，表木爲塋，立屋其中，圖畫死者形儀及其生時所經戰陣之狀。嘗殺一人，則立一石，有至千百者。父兄死，子弟妻其群母及嫂。五月中，多殺羊馬以祭天。男子好擣蒲，女子踏鞠，飲馬酪取醉，歌呼相對。敬鬼神，信巫覡，重兵死而恥病終，大抵與匈奴同俗（註一二）。

突厥與匈奴同俗，敬鬼神，而信巫覡，重兵死，而恥病終。突厥用兵時，即以巫師之言，以定進止。突厥巫師有致風雪的法術，叫做札答，是一種禱雨小圓石。古代突厥人稱爲「Jadah」，波斯人稱爲「Yadah」，漢譯作「札答」，巫師用禱雨石製造雲、雨、霜、雪。與突厥人同時的黠戛斯族，又稱堅昆。黠戛斯亦篤信巫師。《新唐書》記載黠戛斯人祠神惟主水草，祭無時，呼巫爲「甘」（註一三）。突厥語中的「巫」，讀如「Kam」，有「動」、「急動」、「舞蹈」的意思（註一四）。「甘」，就是「

Kam」的漢譯。十一世紀的突厥語學家馬合木德·喀什噶里編著《突厥語詞典》，將「Kam」註釋為「占卜者、薩滿」（註一五）。在裕固語中，稱呼會跳神、品級較高的祀公子為「喀木」，就是天神的使者，意即能以巫術占卜治病的薩滿（註一六）。由此可知「喀木」、「甘」，都是「Kam」的同音異譯。

唐代宗永泰元年（七六五），回紇、吐蕃入寇，回紇受盟而還。《舊唐書·迴紇傳》記載郭子儀與回紇盟誓經過甚詳，原書中有一段記載說：

合胡祿都督等與宰相磨咄莫賀達干、宰相護都毗伽將軍、宰相揭拉裴羅達干、宰相梅錄大將軍羅達干、平章事海盈闕達干等，子儀先執杯，合胡祿都督請咒。子儀咒曰：「大唐天子萬歲！回紇可汗亦萬歲！兩國將相亦萬歲！若起負心，違背盟約者，身死陣前，家口屠戮。」合胡祿都督等失色，及杯至，即譯曰：「如令公盟約。」皆喜曰：「初登本部來日，將巫師兩人來，云：『此行大安穩，然不與唐家兵馬鬥，見一大人即歸。』」今日領兵見令公，令公不為疑，脫去衣甲，單騎相見，誰有此心膽，是不戰鬥見一大人，巫師有徵矣。」歡躍久之。子儀撫其背，首領等分纏頭綵，以賞巫師，請諸將同擊吐蕃，子儀如其約。翌日，使領迴紇首領開府石野那等六人入京朝見（註一七）。

引文中的巫師，預言有徵，回紇首領等分纏頭綵，以賞巫師，可見回紇將領多篤信巫師。回紇的巫師，也有致風雪的法術，唐永泰元年（七六五）秋，唐軍與回紇聯攻吐蕃，在涇州靈台縣西五十里赤山嶺發生遭遇戰。據《舊唐書·迴紇傳》記載，是役「迴紇使巫師便致風雪，及遲明戰，吐蕃盡寒凍，弓矢皆廢，披氍徐進，元光與迴紇隨而殺之蔽野。」（註一八）據史書記載，是役，