

九色鹿

SHAMANISM

古老的入迷术  
Archaic Techniques of Ecstasy

萨满教

MIRCEA ELIADE

〔美〕米尔恰·伊利亚德  
著

段满福  
译

社会科学文献出版社  
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS CHINA

# 萨满教

古老的入迷术

Archaic Techniques of Ecstasy

MIRCEA ELIADE

[美] 米尔恰·伊利亚德  
著

段满福  
译

Shamanism

内蒙古民族文化通鉴·翻译系列



## 图书在版编目(CIP)数据

萨满教：古老的人迷术 / (美) 米尔恰·伊利亚德  
(Mircea Eliade) 著；段满福译. -- 北京：社会科学  
文献出版社，2018.8

(内蒙古民族文化通鉴·翻译系列)

书名原文：Shamanism: Archaic Techniques of

Ecstasy

ISBN 978 - 7 - 5201 - 2341 - 9

I. ①萨… II. ①米… ②段… III. ①萨满教 - 研究  
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 037909 号

内蒙古民族文化通鉴·翻译系列

萨满教：古老的人迷术

著 者 / [美] 米尔恰·伊利亚德 (Mircea Eliade)

译 者 / 段满福

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 邓泳红 郑庆寰

责任编辑 / 郑庆寰 王 展

出 版 / 社会科学文献出版社·皮书出版分社 (010) 59367127

地址：北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编：100029

网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本：787mm × 1092mm 1/16

印 张：38 字 数：475 千字

版 次 / 2018 年 8 月第 1 版 2018 年 8 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5201 - 2341 - 9

著作权合同 / 图字 01 - 2016 - 5823 号

登 记 号

定 价 / 68.80 元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系

▲ 版权所有 翻印必究

## 前 言

据我所知，这是第一部全面介绍萨满教现象并将其置于一般宗教史中加以研究的著作，所以难免有不足和含糊之处，还要冒一定的风险。如今，学生掌握着大量有关萨满教的资料，诸如西伯利亚、北美、南美、印度尼西亚及大洋洲等地区的萨满教资料。同时，许多著作本身在各自的领域中就很重要，它们也为从人类学、社会学和心理学视角研究萨满教（或准确地说，一种特定的萨满教）开辟了道路。但是，众多研究萨满教的著作竟然都没有在宗教史的框架下解释这一复杂现象，只有几部著作例外，尤其值得我们注意的是霍伯格关于阿尔泰萨满教的研究。这一次，我们是作为宗教史学家来尝试探索、理解和展现萨满教的。我们决不认为那些从心理学、社会学及民族学角度进行的研究没有价值；相反，我们认为这些研究对于全面理解萨满教必不可少。但我们相信，还可以通过另外一种方法来探索萨满教，在接下来的研究中我们就采用这种方法。

心理学家研究萨满教时，首先必定将萨满教看成是危机心理甚或退行心理的表现，并总会将其与某种异常的精神表现形式进行比较，或将其归为癔症或癫痫一类的精神疾病。

我们无法接受将萨满教视为任何一种精神疾病的观点，对此我们会做出解释。但需要指出一点（这是很重要一点），

像其他圣召一样，萨满教的圣召也表现为一种危机，即准萨满短暂的精神错乱。在这一点上，所有的观察和分析都很有价值，因为通过这些观察和分析，我们可以了解圣召过程中所谓的“圣显辩证法”在灵魂深处产生的影响，亦即世俗与神圣的彻底分离以及由此产生的世界的分隔。这样说，就表明这类研究在宗教心理学中是非常重要的。

社会学家关注的是萨满、教士以及巫师的社会功能，进而研究魔力给他们带来的社会声望以及这种声望在社会结构中的作用，还有宗教界领袖与政治领导人之间的关系，等等。对关于首个萨满的神话进行社会学分析，将会揭示出在远古社会最早期某些萨满的显著地位。这有待于更多萨满教的社会学研究成果问世，这些内容将会成为宗教社会学最重要的研究之一。宗教史学家必须将这些研究及其结论考虑在内，并结合心理学家揭示出的心理条件和最广泛意义上的社会条件，在要求他处理的文献中，突出人和历史的具体性这一元素。

民族学家的研究更强调这种具体性。研究萨满教的民族学专著的任务是把萨满置于其特定的文化背景之中加以研究。比如，如果我们对楚科奇人（Chukchee）的生活和传统一无所知，仅仅读到过有关楚科奇萨满的功绩的内容，就有可能误解楚科奇萨满的真实个性。此外，民族学家还需要穷尽对萨满服饰和萨满鼓的研究，描述降神会的情景，记录萨满祷文和乐曲，等等。在确立萨满教某一构成元素（比如萨满鼓或降神会上使用的麻醉剂）的历史发展进程时，在研究需要的情况下，民族学家可以邀请比较文学家和历史学家加进来，一起成功地揭示这一主题元素在时空上的传播情况。民族学家要尽可能地确定这一元素的中心起源点以及向外传播的阶段和顺序。简而言之，无论是否采用格雷布纳-施密特-科波斯文化循环的方法，民族学家都会变成一位“历史

学家”。无论如何，除了一些令人叹服的纯描述性人类学文献外，还有许多历史民族学著作可资我们参考：在来源于所谓的“没有历史记载”的民族的文化资料中，有一个势不可挡的“灰色硬块”，我们从中看到了应该努力的方向；我们开始在过去习惯于只能发现“自然民族”、“原始人”和“野蛮人”的地方区分出了“历史”。

在此，我们没有必要详述历史民族学对宗教史的巨大帮助。但是，我们认为历史民族学不能代替宗教史，后者的使命是要综合民族学、心理学和社会学的研究成果，在此过程中，它绝不会舍弃自己的研究方法和其区别于其他学科的观点。例如，文化人类学或许已经阐明萨满教和一些文化轮回之间的关系，或某一种复杂的萨满教现象的传播情况，但其目标并不是揭示这些宗教现象所蕴含的深层意义，也不是说明它们的象征意义，更没有将其置于普通宗教史当中加以探究。归根结底，宗教史学家不仅要综合萨满教各个方面的研究成果，还要提出一种综合性的观点，一种关于这一复杂宗教现象的形态和历史的观点。

但是，在这类研究中，我们在对于“历史”的重视程度这个问题上必须达成一致意见。正如我们不止一次地在其他地方提到，历史条件在宗教现象中很重要（因为每一个人的经历归根结底就是一份历史资料），但不能穷尽宗教现象。关于这一点，我们将在《比较宗教范型》的补充部分再做详细阐述，这里，我们只举一个例子。阿尔泰萨满在仪式上会攀爬白桦树，树上刻出了梯阶，白桦树代表“世界之树”，梯阶代表着萨满在通往天国之巅的癫狂之旅中途经的各级天国，这一宗教仪式中蕴含的宇宙图式极有可能起源于东方。古代近东的宗教思想深入中亚和北亚后，对形成中亚和西伯利亚萨满教现有特征起了很大作用。这充分说明，“历史”可以告诉我们宗教思想和宗教技术是如何传播的。但是，正

如上文所说，一种宗教现象的“历史”，不能仅凭其历史表现就向我们展示全部内容。有人猜想阿尔泰人的升天观念及仪式受到东方宇宙观和宗教的影响，但我们无法确定这种假设是否合理。类似的观念出现在世界各地，包括一些按照推理东方的宇宙观和宗教根本影响不到的地方。更有可能的一种情况是，东方思想仅仅改变了升天这种宗教仪式的形式及其宇宙含意；升天看起来是一种初始现象，它不属于作为历史存在的人，而属于人本身；撇开任何历史的或其他的条件，世界各地均能找到有关升天的梦境、幻觉和意象的描述。心理学无法完全解释所有这些关于升天的梦境、神话以及怀旧情绪；总有一个核心的东西无法解释，也许这个无法界定、难以归纳的因素正好揭示出人在宇宙中的真实状况，我们会不厌其烦地重申，这种状况不仅仅是“历史的”。

所以，宗教史学家在考虑历史-宗教事实时，要尽自己最大的努力从历史的视角组织材料，这是唯一能确保材料具体性的视角。但是，他切不可忘记，他所关注的现象说到底是要揭示人类的分界状况，我们需要理解这些状况，这些状况也需要被人理解。这项解释宗教现象深层含意的任务就责无旁贷地落在了宗教史学家的肩上。当然，心理学家、社会学家、民族学家，甚至是哲学家和神学家都会从各自适宜的观点和角度来评论这些宗教现象，但只有宗教史学家才会把宗教现象当作“宗教现象”做出最多、最有效的陈述，而不是当作心理的、社会的、民族的、哲学的甚至神学的现象来陈述。在这一点上，宗教史学家也区别于现象学家，现象学家基本上不愿做任何比较。在面临某种宗教现象时，他仅限于“处理”这一现象并挖掘其意义，而宗教史学家要将这一现象与成千上万的与之相似或不相似的、在时空上都分离的现象进行比较，并将这一现象置于这些现象之中，才会理解这一宗教现象。同样，宗教史学家不会仅限于宗教材料的分

类和形态，他知道“历史”无法阐释一种宗教现象的全部内容，但他同样也没有忘记，一个宗教事实正是在最广义的“历史”上得以全面发展，并显示出其全部意义的。换言之，宗教史学家利用一种宗教现象的所有历史表现形式，旨在发掘这种现象一定会揭示出的内容。一方面，他要坚守历史的具体性；另一方面，他努力发掘一个宗教事实在历史发展过程中展现的超越历史的内容。

这里，我们没有必要再详述这些方法论的思考了，若将他们逐一列出，要占据很大空间，一个前言远远不够。然而，我们说“历史”一词有时会让人困惑，因为它既可以指撰史（即“撰写”某一事物历史的行为），也可以指世界上“已经发生的事情”。该词第二个含义本身又包含了几种特殊的意思，既可以指特定时空界限内（即某一民族，某一时期的历史）所发生的事情，亦即一个连续体或某种结构的历史；也可以指从普遍意义上讲的历史，像“人类的历史存在”、“历史情境”、“历史时刻”中的“历史”都是这个意思，这一意思甚至在一些存在主义者的表述中也有体现，如“处于情境中”的人也就是“处于历史中”的人。

宗教历史并不总是宗教的历史编纂。在撰写某一宗教或特定宗教现象（如闪米特人的祭祀、赫拉克勒斯的神话等）的过程中，我们不会按照年代顺序将发生的所有事情记录下来。当然，若文献允许，我们也可以这样做，但我们不能仅仅为了记录宗教历史而撰史。“历史”这一术语的多义性很容易引起学者误解，事实上，哲学和普遍意义上的历史概念最贴近我们宗教史研究。从事宗教史研究就是要研究宗教事实本身，即在宗教事实特定的显示平面上研究宗教事实。即使已显示的宗教事实不能总是完全归结为历史，这一特定显示平面也总是“历史的”、具体的和存在的。从最基本的圣显，如圣灵在石头或树木中显现，到最复杂的圣显（先知或



宗教创始人“看见”一种新的“圣显物”)，一切都在具体的历史中显现，同时又在某种程度上受到历史的限制。但是，即使在最卑微的圣显中也存在“永恒的新的开始”，一次向一个泛时时刻刻的永恒回归，一种舍弃历史、忘记过去、重塑世界的愿望。所有这一切都“显现”在宗教事实中，而非宗教史学家的主观臆造。一个仅仅想做一名历史学家的史学工作者有理由忽略一个宗教事实的超越历史的具体意义；一个民族学家、心理学家或社会学家也可以这样做。而宗教史学家是不能对此视而不见的，熟悉了大量的圣显后，他的眼睛已经学会了如何合理解释某一事实的宗教含义。回到我们的出发点，尽管没有按年代顺序撰写，严格地说，本书也应该被称为宗教史领域的一项研究。

不管某些历史学家有多注重编年体的视角，其重要性仍远不及我们给予它的重视程度。因为，就像我们在《比较宗教范型》中所尝试阐述的那样，神圣的辩证法倾向于无限期地重复一系列的原型，所以某一“历史时刻”的圣显在结构上和一千年之前或一千年之后的圣显是一样的。圣显就是把现实反复地神圣化为相同的似是而非的东西，这种趋势正是我们能够理解一种宗教现象并“撰写”其历史的主要原因。换言之，正是凭借不断重复的圣显，我们才得以区分并成功理解宗教事实。在人的意识里圣灵“自己现身”，但人只关注其一个方面或一小部分，而圣显试图全面地展现圣灵。在最基本的圣显中，一切都昭然若揭。圣灵在石头中和树上的显现，与在一个“神”身上的显现同样神秘而崇高。现实神圣化的过程也是一样的，在人的宗教意识中，这一过程采用了不同的“形式”。

这与宗教编年体视角的理念不无关系。尽管存在宗教“历史”，但如同其他历史一样，宗教历史不是不可逆的。一神教的宗教意识并不一定从始至终都是一神论的，因为一神

论只构成了一神教“历史”的一部分，而且就我们所知，在这段历史中，当信徒了解并践行一神教后，他不可以再信奉多神教或其他异教。相反，一个人完全可以成为一名多神论者或成为一名沉溺于图腾崇拜的宗教实践者，但他可以同时认为并声称自己是一神论者。神圣的辩证法允许各种可逆性的存在，所有“形式”无一例外最终都会退化和解体，但历史不会终结。一个群体，不论是有意识还是无意识地，可以信奉多种宗教，而且同一个人也可以有无限多的宗教体验，上自“最高级”，下至最不发达和反常的。从相反的观点看也是这样：任何文化时期都能为人类可以接受圣灵提供最充分的启示。世界各地历史差异巨大，但一神教先知的宗教体验会反复出现在“最落后”的原始部落中，唯一的要求就是“实现”一位天神的圣显，这位天神被证实在世界各地存在，即使他在当地现行宗教实践中没有显现。任何一种宗教形式，不管受到怎样的破坏，都能产生纯粹的和连贯的神秘主义。如有例外情况，而数量上又不足以多到给观察者留下深刻印象，这不能归因于神圣的辩证法，而应归因于人类实践这种辩证法的行为。宗教史这一领域的背后是对人类行为的研究，这也是社会学家、心理学家、道德家、哲学家所关心的问题。作为宗教史学家，我们能够发现神圣辩证法有可能使任何宗教立场发生自发逆转，这就足够了。这种宗教立场的可逆性非常重要，并非哪里都能找到，这也是我们往往不受历史-文化民族学研究成果影响之原因所在。当然，各种类型的文化都和某些宗教形式有机结合，但是这绝不排除自发性，归根结底，也不排除宗教生活的非历史性。因为整个历史在某种程度上就是一个圣灵的降临、受限和衰减的过程。但是，圣灵总会不断地显现自身，随着每一次新的显现，他都会重新完全地展现自己。诚然，在一个社会的宗教意识里，圣灵无数次的显现就是在这些社会的过去，即它们

的“历史”中，圣灵无数次显现的重复。但是，这一历史并不能阻碍自发性的圣显，在任一时刻圣灵都有可能更完整地显现。

宗教立场的可逆性在远古社会的神秘体验中甚至更加显著，这又将我们带回对宗教史的年代顺序的讨论上。我们将反复提及，在任何一种程度的文明和宗教形式中，都可能存在始终如一的宗教体验。也就是说，处于危机中的某些宗教意识可能会发生历史性的跳跃，从而使它们获得原本无法获得的宗教立场。当然，“历史”，即所在部落的宗教传统，会使某些特权人士的癫狂体验受制于部落的教规。不过，同样确定无疑的一点是，这些体验与东方和西方伟大的神秘主义者的体验一样的精确而高尚。

严格地讲，萨满教是一种古老的癫狂术，它同时是幻想、巫术和最广泛意义上的“宗教”。我们寻求展现其文化和历史的各个方面，甚至努力概述中亚和北亚萨满教的发展史。但是，我们认为更重要的是呈现萨满教现象本身，分析其意识形态，探讨其技术、象征意义和神话。我们相信，专家和有学养的人都对这一研究颇感兴趣，而本书主要是针对后者写的。例如，我们可能援引过有关中亚萨满鼓在北极传播的事实，但只有少数专家对此感兴趣，可能无法激起大多数读者的兴趣。然而，当我们探讨萨满教及其蕴含的癫狂术这一浩瀚莫测的精神世界时，情况就会发生变化，或者说至少我们期望会发生这样的变化。这时，我们研究的是萨满教的整个精神世界，尽管这个世界不同于我们的精神世界，但它仍然是持续的和有趣的。我们大胆地认为，每一位真正的人文主义者都有必要了解萨满教的精神世界，因为很长一段时间以来，人文主义已经不再被认为是西方精神传统了，尽管这一精神传统伟大而丰富。

本着这样的精神，本书不可能穷尽自身所探讨过的内

容。我们没有对萨满教进行全面的研究，我们缺少必要的人力和财力，也没有意愿这样做。我们一直是以比较文学家和宗教史学家的身份研究这一课题的。这样说，就等于我们提前承认，在这样一部说到底旨在综合的著作里，难免有漏洞和不足。我们既不是阿尔泰学家，也不是美洲学家和大洋洲学家，所以有可能一些专门研究没有注意到。

即使这样，我们依然认为本书没有改变描绘萨满教全貌的整体结构：很多研究是重复最早时期观察者对萨满教的记述，只是稍做改动而已。波波夫早在1923年就出版了萨满教研究的书目，但仅限于西伯利亚的萨满教，列举了俄国民族学家的650本著作。北美和印度尼西亚萨满教研究文献同样广泛，谁也不可能将这些书全部读完。我们一再重申：我们无意取代民族学家、阿尔泰学家或美洲学家的地位，但是，我们在书中通篇都提供了引注，列出一些主要著作，以资读者参考并获取补充信息。当然，我们也可以增加大量的参考文献，但这样做的话，本书就写成了有几卷本的巨著了，我们认为这样做没有价值。我们的目标不是提供一系列研究各种萨满教专著，而是为非专业读者提供对萨满教的整体研究。许多主题，在本书中仅仅简单提及一下，我们将在其他著作（如《死亡与加入式》《死亡神话》等）中加以更详细的阐述。

在撰写本书的五年中，我们得到了罗马尼亚前总理尼古拉·勒代斯库将军，法国国家科学研究中心（巴黎）、维金基金会（纽约）和波林根基金会（纽约）的帮助和鼓励。在此，向他们表达我们最诚挚的谢意。没有他们的帮助和鼓励，本书不可能完成。我们很冒昧地将本书献给我们在法国的东道主和同仁们，以聊表我们的感激之情，感谢他们自我们到法国以后一直给予的慷慨无私的鼓励。

在一些文章中，我们已经部分地阐述了我们的研究成

果，例如“萨满教问题”（《宗教史杂志》，1946年，CXXXI，5~52页）、“萨满教”（《被遗忘的宗教》，弗吉利亚斯·弗姆编，1949年纽约出版，299~308页）和“对萨满教的初步思考”（《文化之魂》，1951年，第五期，88~97页），以及1950年3月很荣幸地在R. 佩塔佐尼和G. 图奇教授的邀请下，在罗马大学和意大利“中东和远东研究所”所做的讲座。

米尔恰·伊利亚德

巴黎，1946年3月-1951年3月

# 目 录

## 前 言 / 001

## 第一章 几点总体思考 征选萨满的方式 萨满教和神秘的职业 / 001

获得萨满才能, 010—西伯利亚西部和中部地区萨满的征选, 012—通古斯人中的萨满征选, 014—布里亚特和阿尔泰人中萨满的征选, 016—萨满能力的继承与探寻, 018—萨满教与精神病理学, 021

## 第二章 加入式疾病与梦境 / 031

疾病—加入式, 031—雅库特萨满的加入式癫狂和幻想, 033—萨摩耶德萨满的加入式梦境, 036—通古斯、布里亚特以及其他民族的加入式, 041—澳大利亚术士的加入式, 043—澳大利亚—西伯利亚—南美和其他有相似加入式的地方, 049—北美、南美、非洲和印度尼西亚的加入式的躯体肢解, 052—因纽特萨满的加入式, 057—凝视一个人自己的骨骼, 061—部落加入式和神秘社团, 063

## 第三章 获得萨满才能 / 066

关于萨满起源的西伯利亚神话, 067—赫哲族和雅

库特族的萨满征选，070—布里亚特族和铁列乌特族的萨满征选，074—萨满的女性守护神，078—逝者灵魂的作用，080—“看到各种神灵”，085—辅助神灵，087—“神秘语言”——“动物语言”，095—北美萨满能力的探寻，098

#### 第四章 萨满领神 / 110

通古斯人和满洲人的萨满领神，110—雅库特人、萨摩耶德人和奥斯加克人的领神，113—布里亚特人领神，115—阿劳干女萨满的领神，123—仪式性爬树，126—加勒比萨满的升天之旅，128—通过彩虹的升天，132—澳大利亚人的领神，135—升天仪式的其他形式，140

#### 第五章 萨满服饰和萨满鼓的象征意义 / 145

初步论述，145—西伯利亚萨满的服饰，148—布里亚特萨满的服饰，150—阿尔泰萨满服饰，152—萨满的镜子和帽子，154—鸟类学的象征意义，156—骨架的象征意义，158—“从骨头中重生”，160—萨满面具，165—萨满鼓，168—全世界的仪式性服饰以及魔力鼓，176

#### 第六章 中亚和北亚的萨满教：I 升天入地 / 181

萨满的职能，181—“黑萨满”，“白萨满”，“二元”神话论，184—马祭祀以及萨满的升天（阿尔泰），189—贝·乌尔甘以及阿尔泰萨满，198—入地（阿尔泰），201—作为灵魂引导者的萨满（阿尔泰族，赫哲族和尤罗克族），205

## 第七章 中亚和北亚的萨满教：Ⅱ 巫咒，作为来世灵魂 引导者的萨满 / 215

召唤和寻找灵魂：鞑靼族，布里亚特族和哈萨克吉尔吉斯人，217—乌戈尔族和拉普兰族中的萨满降神会，220—奥斯蒂亚克、尤罗克和萨摩耶德人的降神会，225—雅库特和多尔甘人的萨满教，229—通古斯人和鄂伦春人的萨满教降神会，236—尤卡基尔人的萨满教，245—科里亚克人的宗教和萨满教，249—楚科奇人的萨满教，252

## 第八章 萨满教与宇宙学 / 259

宇宙三界与世界柱，259—宇宙山，266—世界树，269—神秘数字7和9，274—大洋洲地区的萨满教和宇宙观，279

## 第九章 北美和南美的萨满教 / 288

因纽特人中的萨满教，288—北美的萨满教，297—北美的萨满教降神会，300—帕维奥佐族的萨满教治疗，302—艾可玛维族的萨满教降神会，305—入地之旅，309—秘密的兄弟会和萨满教，314—南美萨满教：各种仪式，323—萨满教治疗，327—南北美洲萨满教的古老性，333

## 第十章 东南亚和大洋洲的萨满教 / 337

赛芒人，萨凯人和雅贡人的萨满教信念和技艺，337—安达曼群岛和尼科巴群岛的萨满教，342—马来的萨满教，344—苏门答腊的萨满和司祭，347—婆罗洲西里伯斯岛的萨满教，350—“逝者之船”与萨满教的船，356—迪雅克人中的



冥界之旅，360—美拉尼西亚的萨满教，362—波利尼西亚萨满教，367

## 第十一章 印欧民族的萨满教思想和技艺 / 376

序言，376—古日耳曼人的癫狂技艺，380—古希腊，388—塞亚西族，高加索族，伊朗族，396—古印度：升天仪式，405—古印度：巫术飞行，409—苦行 (Tapas) 和加入式 (Dikṣā)，414—印度的“萨满教”象征意义和技艺，416—印度土著部落中的萨满教，423

## 第十二章 中国及远东的萨满教象征意义和萨满法术 / 431

佛教 密教 喇嘛教，431—彝族的萨满教实践，444—摩梭人的萨满教，447—中国的萨满教象征意义和技艺，451—蒙古 朝鲜 日本，464

## 第十三章 如出一辙的神话、象征和仪式 / 469

狗和马，469—萨满和铁匠，473—“巫术的热量”，477—“巫术飞行”，481—桥梁和“艰难的道路”，486—梯子—死者之路—升天，490

## 第十四章 结论 / 499

北亚萨满教的形成，499

## 参考文献 / 512

## 后 记 / 590