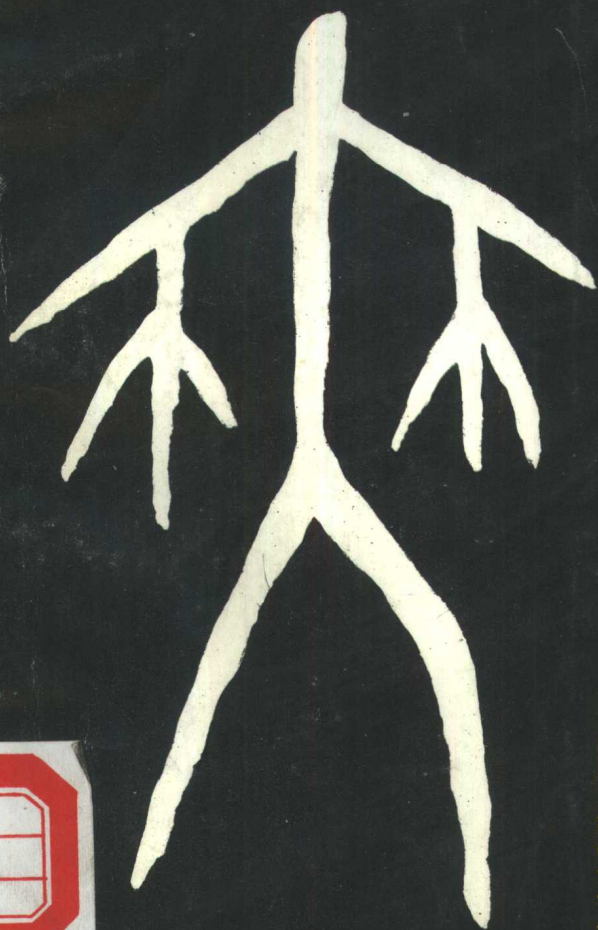


● 赵仲明



巫师·巫术·秘境

中国巫术文化追踪

云南大学出版社



巫师·巫术·秘境

——中国巫术文化追踪

· 赵仲明

云南大学出版社

滇新登字 07 号

责任编辑：祝万安

封面设计：小 亚

巫师、巫术、秘境

——中国巫术文化追踪

赵仲明

云南大学出版社出版

(云南大学校内)

昆明陆军学院印刷厂印刷

开本：787×1092 1/32 印张：3.7 字数：83 千

1993 年 12 月第 1 版 1993 年 12 月第 1 次印刷

印数：0001—1000

ISBN 7-81025-386-7 / G · 47

定价：5.00 元

序 论

“巫术”以及“巫师”在中国先秦文献中，记载最多，名目最繁，如：卜辞作“戊”；《尚书》作“巫咸”；《山海经》作“巫”；《国语》作“史祝”；《楚辞》作“灵”……若按巫师性别而言，又有“男巫”、“女巫”之称，而就其能力来看，更是五花八门：

巫“能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之” 《国语·楚语》

“祝史陈信于鬼祝无愧辞” 《左传》襄廿年

“郑有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、祸福、寿夭、期以岁、月、旬、日、若神” 《庄子·应帝王》

“人而无恒，不可以作巫医” 《论语》

“若国大旱，（司巫）则帅巫而舞雩” 《周礼》

“医之用针石，巫之用糈” 《淮南子·说山》

“晋侯梦太厉，被发及地，搏应而踊曰：‘杀余孙不义’，坏大门及寝门而入。公惧，入于室，又坏户。公觉，召桑田巫，巫言如梦” 《左传》成十年

“巫之巧，乃可与造化者同巧乎” 《列子·汤问》

……

随着时代的发展，“巫术”与“巫师”的含义似乎越来越模糊，而与古代的记载亦相去甚远。如小说《三国演义》、《红楼梦》等等，“巫术”成了专门置人于死地的一种邪术，近代曹禺《原野》中，金子婆婆，做布人象金子，每日口中念念

有词，用针刺之……

在我国少数民族中，除了东南与西北的某些民族较早地接受了佛、伊斯兰甚至基督教以外，几乎都有自己的巫师与巫术，根据各地方言，巫师也有自己独立的名称，如北方通古斯语族称为“萨满”，西南云、贵、川、桂之彝族称为“毕摩”，景颇族称为“董萨”，珞巴族称为“纽布”，独龙族称为“南木萨”，佤族称为“奔柴”，拉祜族称为“摩巴”，傣仂族称为“尼帕”……

从文化人类学的资料看，国外也有各式各样的巫术与巫师。现代英语称巫术为“Magic”，巫师为“Magician”，但二者的词根“Magi”却来源于拉丁文“Magus”，亦即希腊文之“Magos”，而希腊文的“Magos”，又是取用于古波斯文的“Magus”，即教士阶层中的术士。另一方面，《马太福音》（新约）以及《圣经》中的“Magi”与“Wise man”都被译为了“博士”或“祭司”，如：The wise man from the east who brought offerings to infant Christ（从东方前来向圣婴基督献礼的博士）。事实上，古代欧洲有巫术与巫师的文献记载也为数不少，但是，到了犹太教和基督教的经典中，巫术却遭到了排斥，并被视为了异端邪说。然而作为巫术的意象思维却是任何人剥夺不了的，甚至一些被看作是“正教”的教徒也笃信抚摸或亲吻大主教衣袍角，便可以治疗淋巴结核，或者，被大主教抚摸过头部，则能免灾祸为福祥……

在亚洲北部的乌拉尔—阿尔泰一带的沃克尔、奥斯科克、萨莫耶德等通古斯民族，以及古代亚洲的尤卡吉尔、楚克齐、科里亚克等民族中，巫师被称为“Shaman”，而东部的朝鲜半岛则称为“Mudang”，据说他们能歌善舞，治病占卜，且祛凶纳吉，无所不能。

另外，居住在大洋洲的瓦拉孟加（Warramuga）、阿龙塔（Aruntas）、凯迪斯（Kaitish）；北美印地安的契洛基（Cherokee）、希达查（Hidatsu）、休伦（Hurons）；南美火地岛的尼魁卡斯（Niquaeaccas）；西非的巴魁利（Bakwiri）、埃维（Ewe）……等土著民族也有其特别的巫术以及通神显灵的巫师。

综上所述，可见巫术以及巫师并非某一地域，某一民族所特有，而是在人类黎明伊始时，非常普遍的一种文化现象。

可是，对于现代人来说，巫术似乎早已被历史长河中的惊涛骇浪荡涤殆尽，不复存在了，巫术这一现象，除了荒诞不经的形式以及愚昧、迷狂的行为以外，似乎并没有任何值得重视的内容，更不易引起学者们的潜心探研。因此，很少有人想到，巫术作为一种原始意象的实践性活动，本身就是一种独立的实体性文化，并且从古至今一直保持着深远的影响。即便科学高度发达的今天，仍有大片的领地是科学无能为力的，人类的理性也无法完全阐明人们日常生活中的所谓“机遇”，消除“意外”，抵抗“死亡”……就在这一片片的“无科学地带”上，巫术，有如一颗生命力非凡的种子，生长出了一簇簇、一丛丛、一棵棵极富魅力的奇花异草，甚至长时期经久不败。

由于巫术建立在对自然的想象、感知之直观水平上，故导致了巫术必须靠一种特定的主观行为来影响或支配客观，以达到预期目的。这样一来，巫术具有了一些宗教的因素，但它比起宗教来，却显得更活跃，更不拘泥于形式，也无需特殊的教义与布道场所，它所表现的全部内容，并非是一种伦理的探讨，一种对自身生命的反思，它立足于人类此生此

世，并寻求一种人与物、物与人、人与人、人与神的关系，因此，巫术的实用性极其强烈。作为巫术执行者的巫师，则是沟通这种关系的使者，他（或她）在人界是神的代言人，在神界却成了人的代表。正如文献中所说，巫师是以“下宣神旨，上达民情”为使命的。从文字学的角度来看，我们只需略举高山族的三个古文字便可一目了然：“人”字，高山族写为“𠤎”，而神”写为“𠤏”，前者象两足立于地上，举首仰望苍天，后者则头向下，双足朝上。明显地刻划了一个在地，一个在天的属性，而表示“巫师”的文字，则写为“𠤐”，形象地说明了巫师亦人亦神、半人半神的特征，以及来往、交流于人神之间的使命。正因为如此，巫术的意象思维成了人们整个思维、观念、行动的调节机制，并从古至今与人类精神相伴。毋庸讳言，这是人类的文化创造，也是人类对自然感知、想象，并寄托着无限纷繁美好希望的直观、感性的意象思维。因此，我们完全有理由将巫术以及巫术的创造，视为一种文化现象——一种实践性活动的实体性文化，并看到这种文化对民族文化以及民族性格、心态的深刻影响。

I

随着十九世纪西方文化人类学的兴起，巫术作为这门学科研究中极其重要的课题之一，使无数的人类学家离开了自己的文化圈，怀着探寻“原始”的目的，来到了热带丛林与沙漠荒野，开始对所谓原始、野蛮、落后的人种展开了一系列的调查与研究。于是，不少宏篇巨著不断问世，并形成了若干派别，其理论体系及课题范围亦不断地完善与深入，以致二十世纪时形成了以英、法人类学为代表的研究高峰。相比之下，我国对此学科的研究是较晚才开始的，而且，迄今很

多的基础理论也还未建立，更谈不上有切合中国文化特色的专著问世。故西方人类学家们的著作，很自然地被视为经典，并广泛地被我国人类学者们所采用、接受。尽管如此，我们也必须指出，首先因为西方人类学家对于巫术研究（或广义的原始文化的研究）的出发点与我们有不同之处，其研究方法以及研究成果的结论也必然与我们有异。更何况，对于远涉重洋，去到“非我”国度的西方人类学家来说，尽管他们试图努力去领会他们所调查、研究的对象，但又因为心理上的文明与原始是一种极为主观的文明与原始，一开始，就将对象推向了对立，从而产生出主观大于客观的调查与研究。所以，事后有的哲学家，曾针对这一现象意味深长地说：“心灵想要领会其他心灵时，有意识机体在观察其他有意识机体时，具有逆德（即伦理/价值）制度的人，在研究其他同样有不同道德制度的人时，一开始就很难有所谓客观。物理学家虽然凭借分裂粒子以观察其反应，但他们能控制这种分裂；人类学家可不然，巴西印第安人能意识到人类学家的观察，因此可能调整自己的外在行为以制造出他们希望人类学家看到的样子。而且我们自己的文化价值和公理倾向很容易使我们的所见所闻具有选择性”。事实上这正是当时西方人类学家对于所谓“原始”对象调查、研究中所存在的心理障碍：人类学家让对象只说他自己准备好了的话，而人类学家本人则又让自己代替“原始”对象说他自己想要说的道理。因此，这种局面使得人类学家始终不能走出他自身的所谓“文明”之外，从而把自己的主观臆测当作了巫术的形式与内容，可作为对象的所谓“原始人”来说，又始终不能走进人类学家之内，并把经过调查、修饰过的思想、行为当作“原始”。比如法国人类学家列维——布留尔在其著《原始思维》

中就主观地将所谓原始人的思维称为“前逻辑”思维，并把它与现代文明人的逻辑思维对立起来，而没有注意到原始人的思维不但具有分类的能力，而且也有探求事物的秩序性，甚至其思维结构同样也具有内在的严密性和逻辑性。确切地说，它们并不是“前逻辑”，而是一种感性逻辑。

大量的巫术礼仪活动中所表现出来直观性与审美性其实正反映了原始思维中的感性逻辑，同时，由这种感性逻辑与类比性思维所支配的巫术礼仪活动，也正反映出人们对客观的分类能力与探求事物内部秩序的内在严密性。我们知道，巫术通常是发生于人们所欲实现的某个特定目标受到阻碍或由于客观条件的限制使得这一目标难以实现的时候，人们企图通过主观对客观加以影响、改变的一种活动。这种活动除了由特定的行为、仪式来构成以外，更重要的是支配这一系列行为、仪式的情感——即由类比性思维与感性逻辑所构成的内在心理基础，它们既是主观的，又是客观的。其主观的一面在于，巫术礼仪活动本质上是主观对客观作出质的改变的一种尝试，它不必实际地改变客观，并赋予客观新的性质，因为在类比性思维与感性逻辑的指导下，人已经被情感的想象认为他改变了客观，并使其具有了新的性质。正是如此，巫术的情感永远包含着对世界的质的改变，并且这种情感永远伴随着信任，也就是说，一个人把他期望的新质赋予了客观后，他便深信客观可以真正得到改变。那么问题就很清楚了，这种情感的伴随物——巫术，就是这种主观信任所产生的现象，而这种现象又自始至终由感性逻辑与类比性思维的内在严密性所支配。其客观的一面是由于属于思维的意识、观念、类比、以及逻辑等并不是一种脱离客观的、独立的主观活动，而是一种客观存在。任何人不可能超出他的存

在，去进行独立的主观思维，正象任何人的主观思维不可能越过他的客观存在一样，因为，客观存在的界限永远是意识、观念等主观思维活动的界限，而属于主观活动的思维又“不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西”（马克思《资本论第二版跋》）。

可遗憾的是，我国一些学者还一直接受着“前逻辑”这一错误观念，并将它“得心应手”地运用于中国巫术以及原始文化的研究中，其结果不但顾此失彼，而且对中国巫术的深层结构还不得要义。殊不知在西方，整个人类学的研究也是在不断发展的，诸如“前逻辑”这样的谬误，也早已被人们摒弃。如同上述哲学家们对人类学家对所谓“原始”调查与研究所采用的方法与立场提出的疑问一样，法国当代的人类学家列维——斯特劳斯也指出：过去的人类学家们对原始文化所犯的错误的，与其说是判断上的，不如说是这一系列偏见与错误的产生，是因为他们总是，而且只是站在所谓原始人巫术思维体系的外部来看待原始而造成的。因此他提出，对于原始文化或巫术、神话思维的科学研究，必须抛弃我们为自己设置的“同一性”的优越地位，而深入其中，既承认它们相异于我们文明思维的“他异性”，也承认“差异性”的合法地位。列维——斯特劳斯提出了这一论点后，又使得许多新人类学家建立了自己的方法论，如结构主义人类学家雷科强调的“走出自身”，德里达强调的“延异”等等。萨特甚至提出了：存在主义就是人类学本身，它力求为自身提供一个基础，这个基础存在于辩证经验的重要发现之中，即一个互为中介的发现：人通过事物被中介化，正象事物通过人被中介化一样，这个相互的中介作用只有在个体的实践实现了把人外在化和把客观关系内在化的辩证法之时才是可能的（见萨特

《辩证理性批判》), 这是对结构主义人类学和历史主义人类学的共同目标的总体化过程研究。表面上看来, 列维——斯特劳斯与萨特所提出的人类学总体化要求好象并无矛盾, 但在如何把握历史的总体化运用, 以及人类学的哲学基础是什么时, 二者便发生了实际上是自康德以来人们一直争论不休的问题——分析理性与辩证理性, 即: 重历史还是重结构? 重共时性还是重历时性? 重意识还是重无意识? 重变化还是重状态? 等等。虽然, 列维——斯特劳斯与萨特二人的争辩并没有结果, 但这场争辩却把人类学的研究推向了哲学论辩的高峰, 而对以往的人类学家诸如泰勒 (Edward Tylor)、詹姆士·弗雷泽 (Sir James Frazer)、列维·布留尔 (Levy Bruhl) 等的方法论进行了否定, 同时, 建立了以皮亚杰和哥德曼发起的“发生学的结构主义人类学”, 这一学说认为: “结构”是有“起源”或发生、发展变化的, 它保证了历史的连续性和继承性; 变化最终是由积淀凝结成为结构的, 它又保证了历史的稳定性与可理解性。显而易见, 这既是一种较为客观的方法论, 同时, 也是一种不同于以往人类学的新人类学。

然而由于种种原因, 这一新人类学以及新人类学家们仍未实现“走出自身”、“走进原始”的实际研究。

II

如前文所述, 西方人类学对于所谓原始文化以及巫术的研究由于总是站在原始的对立面, 故导致了一系列“先入为主”的偏见与谬误。这一点尽管当代的某些人类学家们已经认识到了, 而且也竭力“走出自身”、“走进原始”, 以求对原始文化以及巫术有一个真正客观的评价与把握, 但由于种种原因, 他们的这一愿望并未实现。对于我们来说, 他们过去

的偏见与谬误非但不应该再流传下去，而且还应引以为“前车之鉴”，他们未能实现的调查、研究正是我们应该去完成的任务。那就是立足于我们本国的实际去调查，研究我们自己，从而研究我们的整个文化，以及这种文化塑造的民族性格与民族心态。

摩尔根在《古代社会》一书中曾说过：黎明伊始的原始时代“人类的经验所遵循的途径大体上是一致的；在类似的情况下，人类的需要基本上是相同的；由于人类所有种族的大脑无不相同，因而心理法则的作用也是一致的”，“野蛮社会的结束阶段已把人类当中的一批人带到了文明社会的门口，他们受到已往的伟大成就的鼓舞，他们通过经验逐渐锻炼得又坚强、又灵活，在其创造力的无限光辉之中还有着奔放不羁的想象力。野蛮阶段随着伟大的野蛮人的成果而结束”。这即是说，人类社会的发展初期是基本一致的，而后期的进程则由于不同的生产方式以及不同的地域环境（或说由于不同的地域资源以及人们对这一资源的开发利用），才使得原始时期“大体上是一致的”人类“需要”与“心理法则”按着特有的生产方式、地域环境发展成为了不同层次、不同性质的“需要”与“心理法则”，以致创造出了与此相适应的文化。因此，我们将中国巫术作为一种文化现象来研究的目的和意义，不仅只是对所谓“原始”与“文明”、“先进”与“落后”的描述，也不是仅就作为原始人与文明人之间的“需要”和“心理法则”进行区分。我们的研究意义与目的是将巫术文化放到整个中国文化的大系统中，研究作为人类的“需要”与“心理法则”的变化、发展，甚至巫术文化与其它文化互相渗透、影响的“亦此亦彼”的现象。这正是我们与西方人类学家离开自己的文化圈，进到“非我”国度，并以他自身的“文明”

参照的“原始”之出发点与方法论的不同之处。我们立足本国、本民族、本文化圈，同时研究本国、本民族，以及我们自身的文化特质，我们的参照就是我们自身的历史，以及历史哲学的概括。那些非常翔尽，甚至有些不厌其烦地仅对原始巫术的仪式、规则，以及各种类型的巫术细节的描述，而很少涉及到与这一切有关的，甚至是同步的经济、物质文化的记录，并不能完成人类学的根本任务，因为这种研究只能局限在原始巫术的主观活动中，而不能让研究落实到人类社会实践的土地上。尽管这样的研究者们也企图凭一种完全臆断性研究来构建大部分出于想象的文化史，可最终这一企图只可能成为人们茶余饭后的趣谈罢了。所以，后来的人类学家马林诺夫斯基（Malinowski）曾提出：“文化含有二大主要成分——物质的和精神的，即已改造的环境和已变更的人类的机体。文化的现实即存在于这两部分的关系中，偏重其一，都会成为无谓的社会学玄学”。

通过本书的调查与研究，我们可以清楚地看到，作为人类原始的一种思维形式，以及这种思维所包含的具有实用功利目的和一系列特定行为、仪式、规则的巫术，并不是某一地域、某一民族所特有的，虽然各地、各民族的巫术仍存在着一定的区别，但这种区别只是形式的，而不是本质上的。因此，巫术作为人类社会中的一个普遍现象便可以成立，同时，如若有人想要区别各民族、各地域巫术之间的差别的话，那么，他应该看到，并且承认，决定差别的主要因素是特殊的地域性以及处于这一地域中的人们所采用的生产方式造成的这一事实。比如：以狩猎和熊展开的东北萨满式巫术；以舟船和海洋展开的东南妈祖式巫术；以水稻种植和山石崇拜展开的西南式巫术……等等。由此可见，特殊的地域

环境以及人们特殊的生产方式导致了与此相适应的巫术，而产生出来的巫术又维护了人们生产工具的生产和人们种族的生产，二者相辅相承，互为支持。宏观地看，中国巫术既产生于以农业小生产为主体，以血缘民族宗法为纽带的特殊环境里，反过来，它又维护着这一特殊的环境，并加深和加强了这一特殊环境中人们的生产、生活方式以及塑造了人们的特殊性格和道德规范。以致形成了一个既不同于古罗马、埃及、印度，更不同于西方人类学家所谓的“野蛮民族”的、过于早熟的巫术式文明的国家；其文明财富的积累本身，成了高度集中的政治权力的产物，可这种政治权力的获得却又是通过财富的积累。对于这种社会关系的循环，关键在于人神结合、政教一体化的巫术，它使统治者们获得了通向作为他们政治权力之基础的神和祖先的智慧的途径。特别是，巫师被政治上有权力的统治者独占以后，统治者本身也具有巫师的力量，更使得这种社会关系没完没了地循环下去。以致财富与仪式一方面成了人神结合、政教一体化的巫术力量的源泉，另一方面，则又成了区分社会各等级、层次之间的象征物。从大量的出土文物中，我们不难看出这些象征物（如礼器、祭器、酒器，甚至那些也被赋予了特殊意义的中国建筑物等等）所表现出这种巫术政治与自然界、动物界的接近，以及强调其血缘关系的重要特征。而伴随这样的巫术政治的哲学、宗教、艺术、以及科技、医学等，一方面带有浓厚的巫术神秘性，一方面又充满了强烈的实用性格，所以在中国文化中，以追求人际关系——人格修养、道德完善，以及现实的人生意义这些被视为“形而上”的特点最为突出；而对科学技术、探求自然奥秘、开发自然资源等被认为是“形而下”的知识则采取极端的轻蔑与排斥态度，因此，我们说中国文

化的特点乃是巫术的神秘主义和实用主义的结合。

但是，问题并不止于此。因为，除了大量的历史事实以外，现代文明社会中的无数实例都给我们的人类学、文化学、心理学等学科，提出了一个极其重要的，甚至是需要重新认识的问题，即：巫术作为一种思维，是否也依然存在于现代文明社会中？那么，巫术与科学两种思维、两种功能有无质的区别？区别的标志是什么？

III

关于现代文明社会中巫术思维是否存在，以及巫术与科学两种思维、两种功能如何区别的问题，早期西方人类学家已有过回答。他们认为：巫术与科学两种思维是由历史的原因形成的，也就说，这两种思维是人类发展史上两个不同阶段的产物，巫术思维不仅是一种原始思维，而且是文明程度不高的原始时代之原始人所特有的一种思维；科学思维则只属于科学、文明的现代人所特有，在人类发展史上，后者必然代替前者，并推动着社会不断地进步，等等。但在大量的事实面前，这一回答还存在着一些不尽人意的矛盾。因为按这一理论来看，首先区分原始与现代的尺度是文明，那么，对文明进行严格的界定，才是区别原始与现代的前提。正象恩格斯在阐述劳动在从猿到人转变过程中的作用时，除了指出这种转变过程中的外部条件，如动物对资源的滥用，使得动物的血液具有了和过去不一样的化学成分，以致使身体的结构也和原来变得不同，促进了从猿到人的转变以外，还明确指出了“劳动是从制造工具开始的”这一关键的内部原因，因此，才对“正在形成中的人”与“完全形成了的人”作了严格的区分（前者只能使用天然工具，后者则能使用自己制造出来的工具）。又如摩尔根在对人类发展的几个历史阶段所做

出的划分，也有着严格的规定性一样。他指出：“（一）低级蒙昧社会，始于人类的幼稚时期，终于下一期的开始。（二）中级蒙昧社会，始于鱼类食物和用火知识的获得，终于下一期的开始。（三）高级蒙昧社会，始于弓箭的发明，终于下一期的开始。（四）低级野蛮社会，始于制陶术的发明，终于下一期的开始。（五）中级野蛮社会，东半球始于动物的饲养，西半球始于用灌溉法种植玉蜀黍等作物以及使用土坯和石头来从事建筑，终于下一期的开始。（六）高级野蛮社会，始于冶铁术的发明和铁器的使用，终于下一期的开始。（七）文明社会，始于标音字母的发明和文字的使用，直至今天”。

可见非要在巫术思维与科学思维之间划一道“非此即彼”的界限的话，首先必须将这道界限进行严格的规定。否则，不但不可能将二者区分开，同时，也不可能说明巫术思维与科学思维本身。仅只是象布留尔所说，巫术与科学两种思维的形成，是由于历史的原因，那么，巫术思维与科学思维的历史起迄点在哪呢？恩格斯与摩尔根对于人类社会发展阶段的划分表明，人类社会先后经过了蒙昧社会、野蛮社会，而文明时代的到来正是以蒙昧社会与野蛮社会的结束，是以人类开始发明标音字母和使用文字为标志的。如果这就是巫术思维的历史参照——作为划分巫术思维与科学思维各自的起迄的话，答案必然是作为巫术的思维也随同蒙昧社会、野蛮社会的结束而结束。可这样的回答显然不能令人信服。因为巫术的产生必须是以人的思维、观念已经初步概念化之后才有可能，因而，在人类历史的最早期，巫术并不可能出现。也就是说，在“正在形成中的人”的阶段里，人的思维还处于“亦人亦猿”的低级阶段，在意识上，也就不可能寻求自己与

自然以及各种自然现象的联系。黑格尔在《小逻辑》中曾说过：“依照时间，意识对于对象形成表象，凭借表象，人的能思的心灵方面而达到对于事物之思维地认识与把握”（重点号为原著者所加）。其实，这也正是巫术产生的认识论前提，即：人类的想象力已经发展到了能够使经验脱离现实的生活环境，从而对现实形成表象，乃至概念，并在人类不断的劳动实践中，对经验的不断积累，以及后期对天然产物的生产与加工，才能逐渐形成。而生产工具的制造与使用，又不仅使人成为了劳动的主体，并与对象世界相分离，更重要的是，使作为劳动主体的人在满足需求的过程中，逐渐失去动物生命活动中所固有的直接性。这才是人异于动物的本质，同时也是巫术产生的重要原因。事实上，这种巫术思维以及巫术仪式非但没有随着人类蒙昧社会、野蛮社会的结束而结束，而且大量的考古发现以及人类学、民俗学的调查表明，巫术思维最盛以及巫术仪式应用最普遍的时代也就在这一历史阶段中，并延绵不绝至今。

由此可见，布留尔把“历史原因”作为巫术思维与科学思维之间的分界，并把它们的不同点归结为历史发展的不同阶段这一说法的错误。我们认为：巫术与科学两种思维以及这两种思维功能最大的区别，并不是由于二者处于人类历史发展的不同阶段，而是来自人类对认识自然、把握自然的不同层次。巫术是人们对自然感知和想象层次上的把握，是一种直观的感性思维，而科学则是人们对自然分析、判断层次上的把握，是一种理性思维。这两种思维不仅具有历时性，也具有共时性，因而，作为巫术的思维形式也就不仅仅属于所谓原始人所特有，它也普遍存在于我们所谓现代文明人之中，也就是说，思维的原始形态存在于一切人的精神