

从巫术到数术

上古信仰的历史嬗变

陶磊 著

山东人民出版社



山东人民出版社

从巫术到数术

上古信仰的历史嬗变

图书在版编目(CIP)数据

从巫术到数术:上古信仰的历史嬗变/陶磊著. —济南:山东人民出版社,2008.6

ISBN 978-7-209-04534-6

I.从... II.陶... III.①巫术-研究-中国-上古②方术-研究-中国-上古 IV.B992

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 117383 号

责任编辑:李明功

封面设计:武 斌

从巫术到数术——上古信仰的历史嬗变

陶磊 著

山东出版集团

山东人民出版社出版发行

社 址:济南市经九路胜利大街 39 号 邮 编:250001

网 址:<http://www.sd-book.com.cn>

发行部:(0531)82098027 82098028

新华书店经销

日照报业印刷有限公司印装

规 格 16 开 (170mm×240mm)

印 张 15.5

字 数 280 千字 插页 2

版 次 2008 年 6 月第 1 版

印 次 2008 年 6 月第 1 次

印 数 1—3000

ISBN 978-7-209-04534-6

定 价 28.00 元

如有质量问题,请与印刷厂调换。电话:(0633)8221365

致谢

本书是在山东省社科规划办基金成果《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》的基础之上扩充、修改而成的，首先要感谢山东省社科规划办准许本项目立项。其次，要特别感谢杜维明先生及其领导的美国哈佛燕京学社，他们为我提供了赴哈佛访学一年的邀请与资助，感谢哈佛燕京图书馆丰富的藏书与便捷的服务，使本项目一开始就有一个比较宽广的视野与文献利用上的便利。项目进行过程中，邵望平、艾兰（Sarah Allan）、孟慧英、普鸣（Michael Puett）、林玮嫔、关长龙、彭佳鸿等先生，或讨论，或提供各种文献，给予了不同程度的启发与帮助。另外，以李学勤先生为主任的项目鉴定委员会，对项目成果提出了一些宝贵的建议，特别要提到的是，李先生对成果中部分讨论的充分肯定，给予了我很大的鼓舞。后期修改，主要利用国家图书馆与山东大学图书馆的藏书，谨对此两家单位表示感谢。山东人民出版社的李明功先生对本书的出版给予了大力支持和帮助，在此一并致谢。

陶 磊

2008年6月20日

目 录

致谢	001
绪论	001
第一章 从萨满文化看上古宗教的变迁	020
一 对“绝地天通”的新认识	020
二 由血统、巫统之别看商代的神灵体系	024
三 由血统、巫统之别看上古明堂	028
四 由血统、巫统之别看殷后期的宗教斗争	032
五 西周的宗教革新	040
第二章 从巫到史	047
一 祭祀中的巫史转变	047
二 易为巫术说	049
三 筮短龟长	057
四 易占中的巫史转变	061
五 易之象数化	067
第三章 巫术成物与五行变迁	071
一 五行源于四时说	071
二 巫与方	077
三 从四时到五行	084
四 五行的诞生	095
五 生生之谓易	101
第四章 天道观的变迁	108
一 西周的天道观	108
二 春秋时人对神的反思	112

三 春秋的天道观·····	117
四 天人之际·····	122
五 释数·····	125
第五章 从神话到宇宙论·····	130
一 宇宙论与天道·····	131
二 从神话到宇宙论·····	136
三 模式化宇宙的诞生·····	139
四 通神之本的新阐释·····	143
五 “数之法出于圆方”·····	148
第六章 从巫术到数术·····	158
一 巫、数之术的连续性·····	158
二 巫、数之辨（一）·····	163
三 巫、数之辨（二）·····	168
四 与时俱进的巫术·····	176
五 从个别到连续：巫、数之术的形态变迁·····	181
第七章 数术与关联性思维·····	185
一 关联性宇宙论的基本特征·····	185
二 关联性宇宙论特征之二：整体性·····	188
三 关联性宇宙论特征之三：自发性·····	193
四 关联与对抗·····	196
第八章 论儒家的成神之道·····	200
一 成神论说的理论基础·····	201
二 儒家的成神之道（上）·····	206
三 儒家的成神之道（下）·····	210
四 《易》与儒家的成神之道·····	214
结语：从神人同体到天人合一·····	218
参考文献·····	224
附录：普鸣《成神：古代中国的宇宙论、祭祀与自我神化》述评·····	236

绪论

从理性与非理性的划分，或者从野性思维或原始思维与科学思维划分的角度看，巫术与数术大致没有区分的必要。就目前学术界对中国古代巫术与数术的研究看，除少数学者外，大多没有将它们作有意区分。事实上，在《汉书·艺文志·数术略》中，就包含有人类学学者以之为巫术的蓍龟类古籍。但如果从历史学的立场看，尤其是从信仰变迁的角度看，巫术与数术二者必须分开。可以说，数术的兴起意味着巫术时代的结束。

什么是巫术？什么是数术？1989年版《辞海》对“巫术”的解释是，“幻想依靠‘超自然力’对客体加强影响或控制的活动。是原始社会的信仰和后世天文、历算、医术、宗教的起源。产生于原始社会前期，可能略迟于法术。与法术的不同之处在于巫术已具有模糊的‘超自然力’观念，并认为行巫术者具备这种能力。巫术与宗教的不同之处在于巫术尚不涉及神灵观念，并且不是将客体神化，向其敬拜求告，而是影响或控制客体。各种宗教产生后，巫术仍在某些宗教中流行”。其中提到巫术与法术的不同，《辞海》对法术的解释是，“幻想以特定动作来影响或控制客观对象的准宗教现象。起源于原始社会前期。最初多为模仿……举行方式与原始的宗教仪式颇近似，但尚无依靠神力行事的观念。宗教仪式的目的在于取悦神灵，求其赐助；而法术则认为无须神灵之助，单凭特定动作本身，即可达到预期的效果。各种宗教及神灵观念出现后，法术仍继续存在，且仍无须以‘神灵之助’为前提”。关于数术，《辞海》以为即“术数”，对“术数”的解释是，“一称‘数术’。‘术’指方法，‘数’是气数。即以种种方术观察自然界现象，推测人和国家的气数和命运。《汉书·艺文志》列天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等六种，并云：‘数术者，皆明堂羲和史卜之职也。’但史官久废，除天文、历谱外，后世称术数者，一般专指各种迷信，如星占、卜筮、六壬、奇门遁甲、命相、拆字、起课、堪舆等”。

《辞海》对巫术的定义，显然是以西方人类学对巫术的研究为基础做出的，其对术数的定义，则反衬出中国学术界对术数研究的不足。中国学术界对术数的研究，远不及对巫术研究的深入与广泛，一些学者将巫术与术数两种文化形式，统称为巫术，就是很好的说明。为便于说明问题，这里略谈一下笔者对于人类学与历史学研究旨趣之差异的理解。

据笔者理解，人类学是以现实世界中的人类生活为研究对象的一门学科，在其早期，更侧重于对后进民族的考察。不论人类学家承不承认，他们在考察这些后进民族的生活、风俗、宗教等等文化现象时，往往不自觉地将其与他们自身社会已取得的文明成果相对照。不同时代、甚至不同民族的文化，往往被压在一个平面上进行分析研究。

历史学的旨趣则是通过历史上的遗留物，包括文字与非文字形式，尽可能地还原历史的真相，描述历史演变的轨迹，发现历史变迁的规律。尽管从事历史学研究的也是生活在现实世界中的人，其研究不可避免会有一些现实的烙印，但相对于人类学家来说，一个优秀的史家受到当下的影响更少。打一个不恰当的比方，锯开一棵千年古树，人类学家看到的是一个平面的树轮图，历史学家则要力图还原其类似拉开的多筒望远镜的发展过程。

巫术与术数的区别，古文献中的记载是比较清楚的，术数或称术数，与巫者所行之术不相混淆。即便今天，在民间，老百姓对两种从业人员也有不同的称谓，从事前者的被称为神汉或神婆，从事后者的则称之为先生。通过这两种不同称谓，可以对二者的差异有一个大致的了解。前者显然是与神打交道的人，而先生一词，在古代是对有学问的人的尊称，称以术数为业者为先生，表示术数中包含有知识。

从人类学的立场看，对二者不作区分是允许的，站在今天科学昌明的立场上，可以将它们一起归入非理性的范围，或者说它们是原始思维的产物。作为一门现代社会科学，^①它以发现现象背后的逻辑为目标，所以人类学家在研

① 这里讲的社会科学，是就人类学是以人类社会为研究对象而言的，并没有将它与法学、经济学、社会学等现实性很强的学科归为一类的意思。

究巫术时，以探讨其背后的法则与理论为主要目标。凡符合这种法则与理论的人的行为，都可以称其为巫术。然而对于历史学来说，既然巫、筮区别谨严，自然就有分别研究的必要，尤其是如何理解二者之间的区别，二者之间有无连续性，等等，都是历史学关注的问题。

作为人文学者，历史学家定义巫术，首先想到是巫者之术。这样两门学科从各自的立场出发所形成的对巫术的认识，有时候会出现认识不一致的情况。比如占卜，在人类学家看来，所有的占卜都遵循相同的理论，因此可以归为一类，用什么名称可以讨论。而据本书研究，在我国商、周时期，龟甲占卜与筮占的实施者不同，因此笔者对它们作了有意的区分，以筮占为巫术，而以龟甲占为卜术。这是人类学以为同、历史学以为异的例子。

还有人类学以为异，而历史学以为同的情况。以上引《辞海》关于巫术与法术的定义为例，人类学的立场，往往将它们区分开来，这样区分对探讨宗教的起源很有帮助。对于历史学来说，它们是同一种文化现象的两种表现形式。巫术是法术加上信仰，法术是失去信仰的巫术。在数术中也存在这个现象。笔者以为，数术的兴起，是与新的天道信仰联系在一起的，对于严肃的学者或思想家来说，他们钻研数术，带着对天道的信仰。但随着时间的推移，纯粹的工具意识使二者出现分离或不统一的情况。《汉书·艺文志·数术略》云：

历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实。故圣王必正礼数，以定三统服色之制，又以探知五星日月之会。凶阨之患，吉隆之喜，其术皆出焉。此圣人知命之术也，非天下之至材，其孰能与焉。道之乱也，患出于小人而强欲知天道者，坏大以为小，削远以为近，是以道术破碎而难知也。

又云：

五行者，五常之形气也。《书》云“初一日五行，次二曰羞用五事”，言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失，而五行之序乱，五星之变作，皆出于律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始，推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶，而行于世，浸以相乱。

这里谈到了对历谱与五行两类数术的认识，同时又都提到了所谓“小人”与“小

数家”，这类人专言吉凶，致使道术破碎。所谓使道术破碎，就是使数术的两层内涵发生分离。法术与巫术的分离，盖与此类似。从这个意义上讲，法术的产生，不会早于巫术。

二

人类学家对巫术的研究，尽管承认巫术包括信仰层面的内涵，但真正以巫术信仰为研究对象的著作并不多。长期以来，中国学术界对巫术的研究，受西方人类学的影响，多侧重于对古代巫术种类与方法的叙述，也忽视了对巫术信仰层面的挖掘。客观地讲，研究巫术信仰有一定难度。作为一种信仰，上古时代的巫术虽曾广泛影响着人们的生活，但这种信仰大概从西周开始，已不再是主流信仰，只在一些地区流行。春秋以后，新的天道观兴起，巫术信仰流传地区进一步缩小。秦汉以后，巫术作为一种信仰主要保存在民间。

本书侧重于阐述数术的兴起，因此，西周以后的巫术信仰，不在考察之列。事实上，关于道教兴起以前的巫术信仰，可供研究的资料比较少，我们所见到的，多是失去了其信仰意义，作为预言吉凶祸福的工具为世所用的巫术，也可以称之为法术。郑玄在注释《周礼·春官》“凡以神仕者，掌三辰之法，以犹鬼神示之居，辨其名物”时说，“巫既知神如此，又能居以天法，是以圣人用之。今之巫祝，既闇其义，何明之见，何法之行，正神不降，或于淫厉，苟贪货食，遂诬人神，令此道灭，痛矣”。郑氏对其时苟贪货食的巫的批评，反映的正是丧失了信仰意义的巫术在后世的流传情况。

本书着重探讨作为主流信仰，从巫术到数术的历史嬗变。据上所论，无论是巫术还是数术，都包含了两个层面的内容，一个是信仰层面，一个是操作层面。从操作层面上讲，数术兴起以后，巫术并没有退出历史舞台，即便在今天，它仍有一定的市场。这里讲的从巫术到数术的历史嬗变，主要是在信仰层面上讲的，尤其是看这种信仰是否具有影响世俗政权的力量。

数术对社会的影响是我们所熟知的，举个简单的例子，古代不相信风水的人不能说没有，但风水影响古人生活之巨，有目共睹。小到一户一宅之建立，大到都城的建设，都要考虑风水因素。数术还影响到世俗政权，占星术就是这样的数术。《汉书·艺文志·数术略》云：

天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也。

《易》曰：“观乎天文，以察时变。”然星事凶悍，非湛密者弗能由也。夫观景以遣形，非明王亦不能服听也。以不能由之臣，谏不能听之主，此所以两有患也。

从这里可以看出，占星术在古代是作为一种独立的力量存在的，它与世俗政权之间存在着一种张力。在史官记述中，为了强化天命观念，他们甚至伪造天象。^①而世俗政权为了政权稳定的需要，往往禁止体制之外的人修习天文之学。

数术的兴起是东周以后的事情，此前的信仰状况如何，学界的研究还不够充分。笔者以为，在西周以前，存在着所谓巫统与血统的分别，巫统所代表的是巫术信仰，血统代表的是祖宗崇拜。西周统一了巫统与血统，出现了统一的信仰体系，即所谓周礼。春秋以后，因为社会的动荡，这个信仰体系也随之崩溃，新的天道信仰出现，数术即在此时出现。

从巫术到数术，无论是在内涵还是在外延上，都有很多变化，最重要的变化，体现在二者所反映的不同的信仰上。《汉书·艺文志·数术略》云：

形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各征其声，非有鬼神，数自然也。

这里谈到了城郭器物之形以及人及六畜的骨法与人之贵贱吉凶的联系，这种联系不为鬼神所操纵，而是数的自然结果。“非有鬼神，数自然也”，尽管是针对形法一类数术所发的议论，它也可以看作是整个数术对人之吉凶祸福解释的理论基础。巫术时代以鬼神信仰为特征，数术时代以对数的信仰为特征，这是数术与巫术的根本差别之所在。

巫术成立的基础以及具体的操作，都与相信神灵世界

① 黄一农《星占、事应与伪造天象——以“荧惑守心”为例》指出，古文献所记载的二十三次荧惑守心记录，有十七次均不曾发生。文刊《自然科学史研究》第10卷第2期，1991年，收入氏著《社会天文学史十讲》，复旦大学出版社2004年版。

可以直接干预人世生活有密切关系。数术并非不相信或不承认世界上有鬼神，事实上，在很多数术中，人世的吉凶祸福与神明的活动直接相关联。但与巫术中毫无约束的神灵世界不同，数术的神明背后，还存在着对包括至上神在内的神明世界起着制约作用的宇宙法则，即所谓数。对于未来事件的吉凶，巫术通过与神灵沟通或者通过占卜获得神的启示，而数术则主要通过推求数（包括特定的时空位置、各自然因素的排列组合等）来掌握。

对于巫术来说，操作过程中会因操作者的不同，出现不同结果。而对同一种数术来说，不论何人推求，其结果是一定的。^①其所以如此，原因在于，在数术的背后，隐藏着对世界统一性的认识，包含着对决定人世命运与归宿的力量信仰。世界统一于数，数成为人们理解世界的普适性的方式，它决定了人世的命运与归宿。对巫术来说，尽管世界也具有统一性，即统一于神，但不同的神与巫者的亲疏远近不一，巫术的成功与失败，与巫者个人有很大关系。

正是由于有着信仰支撑，巫术时代的巫与数术时代的史，都有独立于世俗权力之外对世俗政治的批判精神。李泽厚先生提出，中国古代存在所谓巫史传统，^②笔者赞同这种提法。不过，笔者对这个概念的理解与李先生的理解完全不同。在笔者看来，巫史所代表的传统，是一种独立于世俗政权外，代天立言的传统，是一种批判与监督世俗权力的传统，是一种独立的知识分子的传统。从巫术到数术，信仰虽有嬗变，但这种精神传统则是一贯的。

① 有一些现象之术，不同的观察者，所观察到的内容会不相同，这样一来也会产生不同的判断结果。

② 李泽厚：《说巫史传统》，载氏著《己卯五说》，中国电影出版社1999年版。

三

大概从格罗特（de Groot）开始，风水被纳入了最宽泛意义上的宗教的考察范围，他在他的名著《中国的宗教体系》第三卷中，专辟一章，讨论风水。近年，将数术纳入宗教研究的范围，日益引起学者的重视。就古代中国的宗

教而论，蒲慕州先生在其《追寻一己之福》中，^①将睡虎地秦简《日书》纳入了他的考察范围，他从日常宗教性生活的角度看《日书》，侧重点在民众信仰。不久前出版的余欣《神道人心：敦煌民生宗教社会史研究》，也将数术文献纳入宗教讨论的范畴。作者对“民生宗教”有自己的理论构想，认为它也包括信仰、仪式与象征三个密不可分的子系统。其中信仰体系主要指神鬼与观念，“神包括自然神，也包括祖先、人鬼、妖怪；既包括本土固有的，也包括从外来宗教借用来的，如佛教、密教、袄教、景教、摩尼教等各种宗教的神祇。观念是指对世界与人生的基本的解释，包括宇宙观、阴阳学说、天堂与地狱的观念、命运观、生死观、疾病观，等等。两者有一些交叉地带，因为通常在这些观念中都有五花八门的神祇。但是神灵的主宰只是观念系统的一部分”。^②这里，作者几乎将百姓日常生活中所有具有宗教性的东西，都囊括进来，构建了一个民生宗教的体系，数术只是其中的一个组成部分。其所指的信仰体系，不仅仅针对数术而论。

从宗教性生活的角度出发，把数术纳入宗教研究的范围，笔者是赞成的，不过，就单纯的数术而论，其信仰内涵，根据上文的讨论，与其说是信仰鬼神，不如说是对数的信仰，因为鬼神也受数的约束。正是由于产生了对数的信仰，数术的出现才有可能。

学者讨论数术的起源，往往将其与上古文化联系在一起，认为数术起源很早。早在民国时期，容肇祖先生讨论占卜的源流，就将后世术数的源起追溯到商代。^③现代学者讨论数术的源起，商代仍是一个重要的开端，比如有学者认为，“日书的来源甚早，商代应有日书”。^④就目前的材料看，这个判断并不十分可靠。诚然，商代有诹日之事，有时日禁忌，但其时是否有类似秦汉时期主要以阴阳五行为基础构建的历日宜忌系统，值得怀疑。当然，这里又涉及到对日书定义的理解。笔者以为，日书应该是一个时日宜忌系统，有时日禁忌不一定就有日书。时日禁忌如果只是

① 蒲慕州：《追寻一己之福》，上海古籍出版社2007年版，第77~89页。

② 余欣：《神道人心：敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局2006年版，第21页。

③ 容肇祖：《占卜的源流》，载《古史辨》（第三册），上海古籍出版社1982年版。

④ 连劭名：《商代的日书与卜日》，《江汉考古》1997年第4期。

个别的零星的，而不具有普遍意义，恐无编制日书的必要。商代是否已经存在具有普遍意义的时日宜忌系统，还有待进一步的研究。日本学者工藤元男注意到一个有趣的现象，大约在“战国晚期早段”，楚墓的随葬品由卜筮祭祷简转向《日书》。^①在这个时间以前，我们固然不能讲社会上不存在日书，但从这个现象看，战国秦汉的日书，不像是具有久远传统的文化现象。

论者或将术数源起与初民对数的认识结合起来讨论。古人对数的认识，起源很早，饶宗颐先生有不少论文，论及远古先人的数的观念。^②学者进而根据远古关于数卜的文化遗存，认为原始社会即已存在术数文化。^③考古发现的远古文化遗存，确实为理解后世文化的源头提供了很多宝贵的资料。但解释这些文化遗存存在着诸多风险，原因在于我们对当时人的知识水平、思想观念知之甚少。较易为人接受的解释，往往从两个角度进行，一是依据后世文化向前追溯，寻找它们之间的关联；一是参照其他文化来解释这些遗存。将远古关于数卜的文化遗存与后世的术数文化挂钩，从而认为原始社会已存在术数文化，所用的是前一种解释方法。笼统地讲，数卜是术数文化之一种，似乎没有问题。但如果要进一步追问数卜与后世术数文化的异同，谁都无法给以满意的回答。从这个意义上来说，远古的数卜与后世的术数文化只能算形似。

事实上，有数的观念，并不等于就有术数。就出现对数的信仰来说，笔者认为，是东周以后的事情。与此相应，术数的兴起也是东周以后之事。具体地说，术数与特定的天道观宇宙论联系在一起，它本身具有信仰的内涵。如果要问远古数卜的信仰背景是什么，不同的学者可以有不同的回答，但不会有人将其与春秋战国时期的天道观宇宙论联系在一起。从这个意义上讲，笔者更愿意将术数的出现与所谓文明的突破联系在一起。正是由于文明的突破，原先的数卜经历了术数化改造，才成为我们所知的术数。本书讨论了易占从巫术向术数转变的历程，从中不难想见原

① 工藤元男：《从卜筮祭祷简看“日书”的形成》，载武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社2000年版。

② 如《论贾湖刻符及相关问题》、《凌家滩玉版——远古表示方位与数（九天）的图纹》（以上见《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一《史溯》）、《由卜兆记数推究殷人对于数的观念——龟卜象数论》（《饶宗颐二十世纪学术文集》卷四《经术、礼乐》），台北：新文丰出版公司2003年版。

③ 如宋会群《中国术数文化史》（河南大学出版社1999年版）便以贾湖的龟腹石子资料为依据，认为九千年前即已存在术数文化，见是书51~61页。

始数卜的信仰背景与操作方法，将其视为术数文化之一种恐有不妥。

众所周知，易占为后世术数文化之一种，但在《汉书·艺文志·术数略》中，其并不占重要地位，术数的主流是天文、历谱、五行诸类。可见占卜的表现形式是否为数字，并不构成术数的核心内涵。龟占在《汉志》中的地位与易占相同，但在后世的流传中，其影响远逊于易占，二者同为古老的占卜形式，龟占的衰落，究其因与其难以适应术数化的改造有很大关系。易占与龟占原本都是巫术。

学界也有将术数与巫术联系起来讨论的，如宋会群先生认为术数源于巫，巫术与术数是既有联系又有区别的两个文化序列。两者都以“事神”为基本特征，都相信在冥冥之中有一种超自然的力量在支配着人间的一切。但二者又有不同，表现在两个方面，一是巫的“事神”带有赤裸裸地直接性和愚昧性，而术数并不直接事神，而是以占卜的方式来探测神意。神性的削弱和淡漠，是术数区别于巫术的显著特征。二是巫的法与术，更多地表现为一种非理性的愚昧行为，而术数的法与术，虽然有不少的神秘行为，但也有不少的理性认识和行为荟萃其中。宋先生还将巫术与术数的关系区分为三个阶段，第一是原始社会阶段，此时术数知识体系从属于巫知识体系，“巫咸作筮”反映的就是巫术与术数之间的渊源关系。第二是夏商周秦汉阶段，这一阶段专职的巫术范围缩小，术数从巫术中分化出来，成为一种专门的独立的知识系统。第三是魏晋以后，纯以“降神”为能事的巫体系逐渐衰落，而术数体系则有更大的发展，至唐宋时，达到了最高峰。^①尽管笔者对宋先生的主要意见不很赞成，但作为几乎是唯一一位有意识地讨论巫术与术数关系的学者，将其意见摘录于此，还是很有必要的。

笔者的意见，从巫术到术数，尽管其中有着千丝万缕的联系，但二者应该属于完全不同的范式。本书的任务就是探讨这两种范式的转换是如何实现的。

① 以上论述节引自宋会群《中国术数文化史》，河南大学出版社1999年版，第47~49页。

四

现在谈一下本书的两条基本线索，并交代相关背景。

一个基本线索是，笔者认为，西周以前的宗教，存在巫统与血统的分别。通常认为，中国古代是政教合一，但这种状况是从文明开始一直如此，还是从某一个特定的时代开始，则未见有专门的论述。从一些学者认为商代的祖先神与至上神帝合一看，他们显然是认为商代已经是政教合一了。笔者则认为，真正意义上的政教合一从西周开始的，在此之前，虽不能说是政教分离，但在宗教领域存在着分立，即所谓巫统祭祀与血统祭祀的不同，二者到西周方合而为一。在西周以后的文化中，仍可以发现这种分立的痕迹。

巫统与血统这两个概念，系借用自萨满教研究的成果。而且，通观全书，读者不难发现，笔者的很多观点都是受到萨满教研究成果的启发而提出的，书中也引用了不少相关的研究文字。关于萨满文化的研究，近几十年发展极为迅速，已经成为一个专门的“萨满学”研究学科。萨满文化能否成为一种宗教，它是否是一个世界性的文化现象，这些问题在专门的萨满文化研究者中还有不同意见。这里笔者关心的是，借鉴萨满文化的研究成果，探研中国上古的宗教，是否可行。

众所周知，中国上古文献中有很多关于巫的记述，那么，中国古代的巫是否可以与萨满等量齐观呢？这个问题不限于中国，它同时还是世界性的学术问题。富育光先生曾提到，“在比较宗教学研究中国，国外不少学者注意研究萨满教巫术行为，既认为萨满教属于世界宗教中存在的普遍现象，但又认为萨满教不能完全同世界各地的巫等同起来。巫是世界各地历史与现实普遍存在的生命力很旺盛的社会现象。它不分肤色、种族、信仰、贫富、行业、集团、语言之别，泛待对其求祈者，公正地热心服务。巫因其学识、生活经验、师传派别不同，所奉祀神灵繁多，随之形成自成体系的严密教规和禁忌。巫师求索馈礼和酬劳，其崇祀神祇没有严格戒规，可任意增添各种信仰中的显赫神名，佛、道、民间土神皆可被尊信。巫又十分提倡和重视与践行神秘的出神入化即神灵附体术，与各位神灵可随时召请对话，甚至认为可以朝夕与共，寝食不离。神附后的奇险行为，尤为复杂、惊险，远比萨满教更为广泛自由和无拘无束。萨满神灵有严格的神系和宗族性。英国民族学家詹姆斯和韦伯斯特等人都认为萨满属于巫师范畴，但‘萨满可以是巫师，也可以不是巫师，“巫师”概念较之“萨满教”概念意义更为广泛，“巫师”概念较之“萨满”概念内容更广泛’。这评价是符合

实际的。它也说明萨满与巫有相同又有许多在内涵上相异的地方。萨满在神灵观念方面有与巫相似之处，但萨满文化涵盖远比巫更深广丰厚。俄国学者叶·费·列武年科娃认为：‘萨满教还是多层次性的。它的每个层次（如医学、神话学、狩猎规矩、预报天气等等）都对另一层次有影响，而某些成分又相互交织在一起。’（《今日的萨满教理论及历史问题》，北辰译，《北方民族》1992年第4期）正因如此，米·埃利亚德教授认为：‘萨满教问题是从更为广泛的、属于原始思维特别是属于诸如象征化本领的特点的问题背景上进行的。’（同前）这些论述，都较清晰地指出了萨满教不同于巫，它比巫所肩负、关心、处理的生产、生存、发展等重大问题庞杂百倍。我们在探讨萨满迷痴行为的性质与意义时，所以要作萨满与巫的社会性比较，目的就在于说明二者虽然在形式上都有迷痴和昏迷等神附体表现，但其关心点、动机和目的以及表现手段方法等，均不一样。萨满迷痴行为在于更多地突出理想化、象征性的表演、模仿与造型艺术，重视表现力，‘根据精心安排的场面’（米·埃利亚德《萨满教和古老的昏迷术》），应合与换得参祭族众精神心理上的慰藉。”^①这是人类学界对仍可考察到的萨满与巫师之异同的认识。

对中国上古之巫，有学者认为可以将其视为萨满，如亚瑟·瓦立，他即认为，“在古代中国，祭祀鬼神时充当中介的人称为巫。据古文献的描述，他们专门驱邪、预言、卜卦、造雨、占梦。有的巫师能歌善舞。有时，巫就被释为以舞降神之人。他们也以巫术行医，在作法之后，他们会像西伯利亚的萨满那样，把一种医术遣到阴间，以寻求慰解死神的办法。可见，中国的巫与西伯利亚和通古斯地区的萨满有着极为相近的功能，因此，把‘巫’译为萨满是……合适的”。^②在此定义的基础上，张光直先生提出，中国上古文明的性质与基础，可以说是萨满主义的。张先生在这方面有很多成果，^③尽管其中部分结论有商讨的必要，但其眼界之开阔，思维之活跃，立论之新颖，值得我们学

① 富育光：《萨满论》，辽宁人民出版社2000年版，第174~176页。

② 转引自张光直：《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社2002年版，第31页。

③ 主要见于《中国青铜时代》（生活·读书·新知三联书店1999年版）及《美术、神话与祭祀》。