

张紫晨 著

# 中国巫术

为了真正认识中华文化这一独特的系统，除了

宏观的理论研究之外，目前尤需脚踏实地的实证研



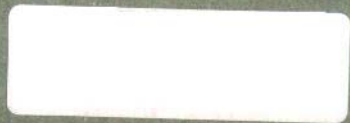
究。只有在宏观与微观的结合中深入考察与思考，  
中华文化的研究才会有新的突破。

中华本土文化丛书

中华本土文化丛书

张紫晨 著

# 中国巫术



上海三联书店

## 一 巫与巫术

---

在人类早期文化中，巫术被广泛地运用着。它不仅渗透在上古生活和人们信仰心理的各个方面，而且也深深地杂存在当时人们的原始知识和实用技艺当中。它是人们在蒙昧阶段对物质世界和精神世界的一种认识形式和实用的手段，并直接影响到人们衣食住行的各个方面。因而巫术既是人类认识史上的重要问题，也是原始文化与宗教中的重要课题，更是人类学、心理学、民俗学中的重要课题。

世界上所有的民族，都经过原始时期和蒙昧阶段，因而也都不同程度地存在过巫术心理和巫术活动。这种巫术心理和巫术活动，作为人类进程中一种思想、文化的表现，与人类的物质生活与精神生活溶合在一起，充分地反映着人们的生产水平与智力能力，同时，也深刻说明着人类早期的原始心态和对客观世界的控制意识。它在人们的主观能力与客观世界自然力以及社会力的比差相当悬殊的情况下，通过巫术行为的有形活动，曾经激发并增强人类对自身能力的认识与信心，相信由人类自身发出的巫术手段可以达到自己的目的。这种对巫术的 信力，是生产力十分低下的原始人谋求生存与斗争的不小的精神支柱。当然，在后来的社会中，随着社会的进化和科学的发展，

这种巫术心理和行为的愚昧性则越来越显露出来，它甚至成为人们迷信的根源。但是，尽管如此，其历史的地位和作用还是不可抹煞的。特别是在我们探讨人类的历史足迹及人类原始文化历程的时候，以学术的眼光，把它放在原始文化的环境之中，给以科学的审视与探究，就更是必要的了。

当然，巫和巫术并不是一个简单的问题。只要我们留心一下世界各国人类学家、原始文化史家的著作，便会知道，它是一个十分复杂的问题。近一个多世纪以来，从英国人类学派的创始人爱德华·泰勒的巨著《原始文化》开始，经詹姆斯·乔治·弗雷泽的《金枝》，以至英国人类学功能学派的开山大师毕·马林诺夫斯基的《巫术科学与宗教》等，一直围绕这个问题展开卓有成效的论述，并成为研究原始社会巫术宗教与神话等文化现象的重要文献。应该说，人们了解巫术及其重要性，认识巫术的原理，大多是从这里开始的。这些人类学者的著作中，把巫术作为世界性的文化现象加以观察，提出许多重要理论和具有根本性的见解，从而奠定了关于巫术理论的基石。但是，我们在这些著作中，却很少看到对于中国这个文化古国的巫术的探讨，而中国巫术又是那样的丰富和富有特色。这就给我们提出下列问题：中国的巫术到底是怎么样的？巫术文化在中国人的观念与生活中的位置及其对中国文化的影响如何？中国古代的巫及其活动，中国各民族的巫术表现怎样？它们对中国宗教的形成及民俗的发展有何特殊的意义？这些问题归结起来，就是对中国巫术进行总体考察。而在这总体考察中，按照中国的学术传统，第一步是正名，第二步是言义，并且是先总体而后分论，因此巫和巫术便成为我们讨论的第一个问题。

## (一) 巫和巫术的关系

巫和巫术，诚如我们所知道的那样是密不可分的。巫术的进行，主要通过巫来体现。巫是巫术活动的表演者和执行者。巫术离开巫这个表演者和执行者(同时也是传承者)，不仅无法得到体现，而且也不能得到传承和发展。因而巫作为巫术的主要承担者，在巫术文化中有其重要作用。在我们探讨巫术的时候，不管是有意或无意降低巫的作用，或是将巫与巫术分开，其结果都是不可想象的。这如同探讨人类的文艺活动而把它们与其创作者、表演者分开一样，必将不能达到预期的目的与效果。这个道理是显而易见的。

然而从纵向发展来考察，巫和巫术并不是同步产生的。人类巫术心理的发生是在原始群体之中。原始群体是一个共同为争取生存而活动着的部落。在这些部落的成员日复一日地寻求生存之路的时候，凭着他们主观能动的追求，不断产生对周围世界的控制意识与愿望。并且在原始感知的基础上，积累经验，总结认识与作法，从而越来越认定它的可行性。特别是当这些认识与作法，取得偶然性的验证，符合了他们的追求和控制意识的时候，更被当作行之有效的作法而反覆实行和仿袭遵照。其结果，便使这些认识和作法具有了巫术的性质，成为初步的巫术心理、巫术行为。其过程正是原始感知和某些心理要求的一种行为体现。它在很大程度上满足了原始群体中一些成员企图提高自身能力从而控制自然的愿望。但是，这种直接来自原始感知的巫术心理与行为，在它没有成为整个部落巫术之前，还处于散在的个体状态，因而还不可能集中在专门从事巫术活

动的巫或巫师身上。这也就是说，巫术发展的最初阶段是在不同感知基础上的个体巫术。经过诸多个体巫术的积累，为着整个部落共同利益的目的而集中了这种积累中有普遍意义或被公认为可以广泛使用者，才上升到所谓公众巫术(即普遍巫术)的地位。这种从个体巫术到普遍巫术的发展过程，扩大了巫术的功能，发展了巫术仪式和手段，因而需要某些专门执行者来作。也就在这时，部落群体中才产生了巫或巫师。这些巫或巫师原为个体巫术的执行者，但一经上升到公众巫术执行者的时候，便得到全部落成员的公认，从而取得了与众不同的地位，其影响和声望也就日益增高。

巫或巫师在获得这种特殊地位以后，他们便有条件以更多的精力从事氏族、部落的文化创造与积累，许多原始历史、神话、传说、历法、天文等知识，以及歌唱、表演、祭祀、祈祝等技能便渐渐集中在他们身上，成为知识与技能的拥有者。同时，由于巫和巫师拥有这些特殊的条件和全能的素质，进一步获得全氏族或部落的拥戴，从而常常走上氏族或部落的首领与酋长的地位。

由此，我们可以看出，巫的产生是在巫术有了一定基础之后，而且是在全部落有了巫术的普遍需要之后出现的。因此，把具有自然发展过程的原始文化现象看作是巫个人的创造，并认为世界上先有了巫，然后才有他们所创造的巫术，是不符合巫术的发展进程的。当然，定型的巫术是经过专职的巫或巫师创造、发展、完善的。没有他们的创造和发展，便不可能有巫术文化的完备体系，也不可能世代传承。我们应当充分看到巫在巫文化上的特殊的重要作用。但是从文化史的角度来考察，巫文化的发生，绝不仅是巫的个人创造。应当说，巫文化的发生与部落群体对巫术的需要，促进了巫的产生与发展，而巫承

担巫术执行者以后，又大大发展和弘扬了巫文化，成为巫术和巫文化中卓有贡献的角色。

## (二) 中国传统观念中的巫

巫，作为一个特有的称谓，在我国古史中出现很早。商代即有以巫作人的姓氏者，如巫咸、巫贤等。巫咸被说成是帝尧之医<sup>[1]</sup>或殷之贤臣<sup>[2]</sup>，《世说》中谓巫咸乃殷中宗之相，始作巫者。屈原《楚辞》中有“巫咸将夕降兮”，已把他看作古代神巫。《列子》中说：“有神巫曰季咸，知人生死存亡，期以岁月，旬日如神。”这个季咸，也即巫咸。其巫的职能已被扩大到能知人生死存亡，旬日如神，表现出中国古代，至少是汉代，巫已被赋予神奇的色彩。至于巫贤，则被称为巫咸之子，为殷祖乙之贤相。《书经》说：“在祖乙时则有若巫贤。”即指此事。

先秦古籍《山海经》中记述古代民俗事项甚多，其中较早地记载了我国古代的巫和巫术。《大荒西经》描绘了众巫的所在和群巫升降于灵山的情况：

大荒之中，有山，名崑崙玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，以此升降，百药爰在。

这十巫居于西北灵山，为周族的神巫。可能以巫咸纪巫世系，以下为巫之族系或巫之传人。他们以此升降，以百药之医

[1] 郭璞：《巫咸山序》

[2] 《书经》

术为特征，亦人亦神，反映出战国以前，巫在人们心目中的影响和人们的传统看法。《山海经·海外西经》中还有巫咸国的记载。这种以巫咸为代表的巫的观念，在先秦已经普遍化。

《山海经》还载有巫术作法，如祭山神中的埋玉、杀鸡、献牲、供糈、糝等，还有酒和巫舞等。其五藏山经中的中次九经记载：祠用羞酒和干舞，祈用璆玉和晃服舞，都是当时巫术活动的反映，对研究我国巫术史都是极为重要的资料。

巫舞，是巫的一种重要活动。《扬子法言》中有“巫步”之说，谓“昔者妘氏治水土而巫步多禹”。这种巫步，因而被称为禹步。实为当时巫舞的一种表现。《书经》中亦有记述，“敢有恒舞于宫，酣歌于室。时谓巫风。”其“疏”解释为：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫覡之风俗也。”可见巫与舞在很早便联系在一起。因此，古代舞人被称为巫，巫亦被称为舞人。反映出中国古代巫的观念的另一个侧面。

不仅如此，在早期文字中，舞与巫字也没有后世这样分明。舞的象形为𩇛，巫在小篆中为𩇛，都像人手持鸟羽或牛尾等起舞的样子，所以《葛天氏之乐》说“三人操牛尾以歌八阙”。这都说明古代巫舞的举动。

汉代许慎在《说文解字》中把巫字的原型写作“𩇛”，已经过小篆书法的统一，但也仍可看出其原来的形象，其具体解释是：

巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。像人罔袞舞形，与工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之属皆从巫。𩇛，古文巫。覡能齐肃事神明者。在男曰覡，在女曰巫。从巫见。

段玉裁在注中说得更明确。他认为巫、覡皆巫。《周礼》祝



与巫分职，二者相须为用，巫为总称。巫覡可统言并用，如“陈大姬无子，好巫覡，祷祈鬼神歌舞之乐。民俗化而为之”。段氏注“女能事無形”：“無、舞皆与巫叠韵。周礼女巫无数，旱暵皆舞雩。许云：能以舞降神，故其字像舞雩。”

我国古文字学把巫与舞从音和形联系起来，更可证明巫与舞之不可分割。它不仅使我们知道在古代巫与舞的关系，也可以使我们得知巫的活动的的重要内容便是舞。这种巫舞一体，以舞娱神和降神，从古代起便成为中国的巫的一个特色。

在中国历史和民俗史上，曾有巫史结合、史俗并载的阶段。中国的文字除甲骨文、金文外，竹简帛书是其前期的主要形式。我国先秦大量史书和古籍，其初期都是以竹简帛书存留下来的。在这巫史结合、史俗并载的情况下，便形成一种特殊的情况，即巫与史官的结合。

夏商时期，奴隶制国家建立后，为适应国家文书管理和强化统治的需要，便建立了史官制度。初期的史官多为巫一类的人物，系历史上所称的“卜”、“占”、“祝”、“巫”等身分的人担任。他们既是祭祀、占卜、祈禳、巫术活动的主持者，又是执行史官之职的一种政权机构中的人物。据史家考证，这种巫史不分的情况，一直沿续到西周初叶。<sup>[1]</sup>而且这些史官，在有了较明确的“以司典籍”、记录王事使命之后，在相当长的时间内，依然带着浓厚的原始宗教色彩。

编辑典册，记录先王世系史料及王事活动的史官，需要对占卜、祭祀、天象、历法等比较有丰富的知识和了解，并记述其内容及事项。因而其知识的拥有者和民俗的记录者以及司祭掌巫的身分便突现出来，构成巫即史官，史官即巫的特殊现象，并使我国早期的历史记述及典籍编纂包含着大量民俗方面的内容。《尚

[1] 尹达主编：《中国史学发展史》，中州出版社1985年版。

书》《商书》中的《汤誓》、《盘庚》，《尧典》中的《皋陶谟》等篇，均有这种情形。

《周礼·春官宗伯》中还载有大史、小史、内史、外史、御史等史官，分工更细，各有执掌。《汉书》中则有“左史记言，右史记事”之说，内史则多重神事，占卜、预言等事。据《左传》、《国语》(上)记述内史与向惠王的对话中，即有“国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也”；及内史叔服会葬，预卜“不出七年，宋齐晋之君，皆将死乱”等，其巫的本色已呈现无疑。而神之降，又是通过巫来体现的。

因此，中国的巫，当其跨入夏商周三代以后，便以史官的身分出现。巫术知识和技能也随之扩大为神事、占卜、预言并以之为王事服务，为国家祭祀与军事、政治活动服务了。凡祭祀典礼，歌宗颂祖无不显示出史官的本事。这又是中国的巫在特殊历史条件下的一个发展。因此，在中国传统观念里，巫的高层职务以入史官为其归宿，并由此分化为官巫与民巫两种。官巫验测国运，预卜战争，司掌宫廷祭祀，记辑王言，编纂史册。民巫则为民间祈禳、求福，驱邪免灾，预测丰歉，医疗病患等。

当然，中国的官巫在古代官制中已不再以巫相称，如前所述，他们已被称为大史、小史、内史、外史或大祝、大卜等。《曲礼》有云：“天子建天官，先六大：曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。”这种官的名目发展极繁，《左传》又称“祝宗、祝史”。这里的祝，本为觐，但却为礼官，掌祭祀典礼等事。大卜，即卜正，掌司卜之事。

由此可见，中国古代的巫，由通神、事神、降神、娱神，进而为史官、卜官和礼官。而祭礼又为中国最为发达之古俗。与此同时，占卜也发展到相当的高度。我国的《易经》在周初即将占卜卦象整理成为系统，这与以巫入官，并专门分工出卜官等关

系极大，它大约为卜正、祝史等所用的宝典。在这之前，夏代的“连山易”、周代的“归藏易”已经出现，与周易并提号称“三易”，这不能不说是中国巫官们的功劳。

巫的职责变化与发展，反映中国的巫文化逐渐纳入正统文化之中。因此，在中国古代的士和知识界中，巫已经不仅仅是装神弄鬼的术士，而是在统治者的官僚集团中全能的具有重要地位的角色。其文史礼俗方面的修养常常为儒者所效法。这是从巫成为巫官，巫贤为王相的传统发展而来的。巫的地位从有政权开始，便与臣相联系在一起。

为了解这一特点，我们有必要再看看《周礼》的记述。

《周礼》分为《春官》、《夏官》、《秋官》、《冬官》等篇。《冬官》已佚，后以《考工记》补入。仅前三篇而言，所记多为各种官职掌四时之礼。但这些官职及其司掌职责，不论是否有卜巫之称，其职司范围大多与巫、卜、祭等有关。如春官大宗伯的职务，就是掌理王邦祭祀天神、人鬼、地神等的礼制。以吉礼祭享邦国的天神人鬼地祇，以币帛加在柴上焚烧使烟气上升，祭祀昊天上帝；用币和牲体布在柴上焚烧使烟气上升，祭祀日月星辰；用牲体焚烧祭祀司中、司命、风师、雨师；用血滴地祭祀社稷、五岳；用牲和玉币埋在地下或水中，祭祀山林川泽。祭先王，春天以祠祭，夏天以禴祭，秋天以尝祭，冬天以烝祭。小宗伯则掌建国之神位、社稷、宗庙，于四郊祭祀五帝，还有掌祭祀礼仪的肆师，掌裸器的郁人等。大司乐、乐师、大师、小师，分别掌帔舞、羽舞、干舞、六律五音、小祭祀、小乐事。至于大卜、卜师则卜天之垂象，征战的吉凶，卜雨、卜疾、占梦、灼龟。下设龟人、菑氏、占人、筮人。筮掌三易九筮。九筮为巫史、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环。此外，还有掌群巫之政令的司巫。这种司巫，“国大旱，则

帅巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒”，并掌巫降之礼。至于男巫、女巫，在这里也被区分开来。

这些记载和官制规定，虽然后来没有得到全面的实行，但却反映出秦汉以前，各种官职与巫的深厚关系。特别是司巫之职及筮人之职，所管辖均为巫人、巫事。这正是中国古代巫与巫术的一种写照。由此可以看出中国古代的巫事与官事的密切关系。巫人不仅以个人的身分为官，而且在司巫之下，集成为群体。每有所需，便听命而动。这就使我们理解到在中国汉文化中；巫的发展脉络及其职能与作用。

通过上述对中国古代之巫的各种资料的展示，我们可以大略地看到中国传统观念中对巫的看法。这里显然与以近代人类学、民族学的眼光对巫的审视不同，但是它却具体地说明了中国历史上对巫的认识与评价。

### （三）国外人类学中的巫

巫在国外人类学中，是经常被探讨的一个问题。

国外人类学是一个庞杂的学科。通常被称为关于人的科学。旧派人类学家多把人类学当作专门研究人类躯体的科学，把它纳入博物学的分科，重在人种学的研究。新派的人类学家强调人是社会的动物，因此，应在人类的进化中探讨其各种发展程度中的文化，于是兴起一种文化人类学的学科。其重在人类前期原始文化的研究。英国人类学大家泰勒，把这种原始文化规定为“包含智识、信仰，艺术、道德、法律、风俗，以及其他凡人类因为社会的成员而获得的能力及习惯”<sup>[1]</sup>。马林诺夫斯基据

[1] 转引自林惠祥《文化人类学》，商务印书馆1934年版，第5页。

此把人类学看作是用历史的眼光研究人类及其文化之科学。其中心灵反映便将迷信、巫术、神话、宗教、智识、美等观念包括在内。因此，巫术便成为解剖人类原始文化和心灵的重要环节。

马林诺夫斯基很重视初民及其宗教的研究，因而有《巫术科学与宗教》等书问世。他从文化人类学的角度，对巫术及其信力用专章加以论述。但是，这些人类学家，包括弗雷泽在内，对巫术谈得多，而对巫术的执行人巫则论述不多。尽管如此，我们还是可以看出一些基本观念的。

《巫术科学与宗教》一书认为，巫术仪式中，巫力的发挥要靠施术者，因而施术者的情绪起很大作用。譬如施术者站起来，命令起风，于是起风。这种施术者便是巫士，而且巫术的神秘存在于这个巫士团体之中。但同时，又认为“巫术永远没有‘起源’，永远不是发明的，编造的，一切巫术简单地说都是‘存在’，古已有之的存在”。<sup>[1]</sup>这样一来，巫士只是这个古已存在的巫术的施术者。这种术士“施术的时候要在情绪奋张的状态之下，而他所发的语言便是表现这奋张的情绪，他所作的行为便是加以表演”<sup>[2]</sup>。由这里我们可以知道，巫术的施术者，巫士是靠着表达情绪的语言和所作的巫术行为来进行施术的。由此也可以知道国外人类学的研究，重巫术而不太重视施术的巫。

马林诺夫斯基对于巫，还有下列几个重要观点：

第一，巫是聪明而有魄力的人，并把巫术发扬光大。他说：“我们知道巫术仪式必因实际经验所给的启示而起。可是能由这等经验想通了一个新巫术的核心，而能将它弄得有条有理，交给他的部落分子共信不疑地去执行，必是一个绝顶聪明的人。”又说：“创始人以后，继续应用这种巫术的人，自然会随时将它

[1][2] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版，第81页。

发扬光大，改了原样而同时只在遵守传统的，也必永远是十分聪明而有魄力有企业精神的人。”[1]

第二，巫的个人声望在提高对巫术效力的信仰上有重要作用。

马林诺夫斯基强调术士个人的声望与声誉在提高巫术效力的信仰上的重要。他认为术士个人这种声望提高的结果，“便产生一件很可注意的现象，可以叫做‘巫术的当代神话’的现象。关于每一个大术师，都有一套动人听闻的故事，说他怎样会治病，怎样能杀人，怎样捕鱼丰盛，怎样打仗胜利，怎样调情成功”。他说：“任何蛮野社会里面都是这类故事作了巫术信仰的骨干。因为巫术奇迹是在每一个人的情绪经验上都得到赞助的。所以大术师的成功奇迹乃流传极有势力，没有责难疑惑的余地。每一个著名术师，除了得了真传并不假冒以外，都有自造奇迹的个人保障，使人不得不信服。”[2]

这是把术士(巫)的声望、神话与提高巫术信仰的作用联系起来看待巫的。巫的传说成为神话的一个来源。关于巫的神话、传说越多，人们对巫术的信仰则越深。人们信仰巫术的效力，更信仰巫术师的神话。而由巫的神话，更信仰巫的效力。

下面再看看弗雷泽《金枝》中关于巫的观念。

弗雷泽把大量的巫术现象和巫术观念放在民众生活之中进行考察，而巫术在日常生活中的运用，本没有专门的术士，如果说有术士的话，那也是人人有份的。各种各样的巫术，是由各种具有巫术观念的人在实行着，这就是“个体巫术”。而只有这种个体巫术上升到“群体巫术”以后，才有大家共同信赖的为部落利益而施术的术士，这也就是专门的巫。他认为：“不论在什么地方，只要见到这类为了公共利益而举行的仪式，即可明

[1] 《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版，第101—102页。

[2] 同上，第103页。

显地看出巫师已不再是一个个体巫术的执行者，而在某种程度上成了一个公务人员。”他提出：“这种官吏阶层的形成在人类社会政治与宗教发展史上具有重大意义。当部落的福利被认为是依赖于这些巫术仪式的履行时，巫师就上升到一种更有影响和声望的地位，而且可能很容易地取得一个首领或国王的身分和权力。因而这种专业就会使部落里一些最能干的最有野心的人们进入显贵地位。”<sup>[1]</sup>

这种对巫的观念是从人类学对于原始部落发展的研究中提出的。他所描绘的是巫怎样在部落利益的需要下，发展为一种特殊的官吏阶层，以及容易取得首领或国王权力的可能性。由这里，我们可以看出，人类学所赋予巫的概念，是一种为公共利益而进行仪式的专业术士的概念，而这种专业与部族中上层人物的地位是相通的，他们往往和首领、酋长联系在一起，统一在一起。

弗雷泽在“巫术与宗教”章中，又从巫师本身对巫术的态度的角度指出，巫师对巫术规则的相信与严肃性以及他所服从的古代习惯和“自然规律”。

下面就是他的精彩论断：

巫师从不怀疑同样的起因总会导致同样的结果，也不怀疑在完成正常的巫术仪式并伴之以适当的法术之后必将获得预想的效果，除非他的法术确实被另一位巫师的更强有力的法术所阻挠或打破。他既不祈求更高的权力，也不祈求三心二意或恣意妄为之人的赞许；也不在可畏可敬的神灵面前妄自菲薄，尽管他相信

---

[1] 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第70页。

自己神通广大,但决不蛮横而没有节制。他只有严格遵从其巫术的规则或他所相信的那些“自然规律”,才得以显其神通。哪怕是极小的疏忽或违反了这些规则或规律,都将招致失败,甚至可能将他这笨拙的法师本人也置于最大的危险之中。如果他声称有某种驾驭自然的权力,那也只是严格地限制在一定范围之内,完全符合古代习惯的基本威力。〔1〕

这种巫师心理的剖析,是原始心理研究的一种结果,也是对巫师忠于他的法术的一种评定。在弗雷泽看来,巫师不怀疑巫术仪式和法术的预想效果,因而谨慎从事,极力避免各种有可能阻挠和破坏其法术的因素,总是遵从巫术规则行事。这种巫师的心态带有普遍性。但弗雷泽所说的这种巫师还是处于比较原始阶段的巫师,后世的巫师多走上谋图钱财的道路,并不那样笃信法术和巫术仪式的力量,有的还弄虚作假,自欺欺人,其心态已经颇有不同。这点是以研究人类早期文化为主的人类学者很少注意的。

在人类学家弗雷泽的著作中,对为公众服务的巫师给予很高的评价。一方面他指出,“公众巫师占据着一个具有很大影响的地位……在未开化的野蛮社会中,许多酋长和国王所拥有的权威,在很大程度上应归之于他们兼任巫师所获得的声誉”〔2〕,并认为这可以帮助我们“理解早期的君权”。另一方面,他又充分肯定原始巫师对真知的追求和对科学文化的贡献。这是人类学对巫的观念的一个重要表现。

弗雷泽在《金枝》第五章“为公众服务的巫师”一节中,曾这

〔1〕《金枝》,中国民间文艺出版社1987年版,第75—76页。

〔2〕同上,第93页。



样提出：

肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈追求真理的动机，哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。如果有一个错误被发现，就可能要以付出他们的生命为代价，这无疑会导致他们为了隐藏自己的无知而实行欺诈。然而这些也向他们提供了最为强大的动力，推动他们用真才实学来代替骗人的把戏。……因而，我们尽管可以正当地不接受巫师的过分自负，并谴责他们对人类的欺骗，但作为总体来看，当初出现由这类人组成的阶层，确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作。〔1〕

这种以现代科学史的眼光，对早期巫师在原始科学发展上的作用的评定，是人类学的一大贡献。马林诺斯基承袭了这种观点，进一步将巫术与科学联系起来。他指出，人类在使用巫术与科学站在一起的地方，乃在他们的目的都是深切地与人类本能、需求等相联系，在探索知识及满足人类自身的需求上有相似之点。理智的知识系统与巫术的信仰系统都是野蛮人根据日常生活经验的总结。在巫术与反巫术的验证中，推进了人类各种知识与技能的发展。

我国早期的人类学者也运用世界人类学的资料，对巫进行

---

〔1〕 中国民间文艺出版社1987年版，第94—95页。