

中国文明起源中的巫及其角色演变*

李禹阶

摘要：在中国史前社会复杂化进程中，主持宗教祭祀的巫大都为男性。他们既是氏族、部落中掌握神权、军权的首领，还是聚落秩序及原始道德的维护者及知识文化的掌握者。随着史前社会复杂化进程，巫师兼首领的贵族群体以神权和王权的力量，逐步占有并控制公共资源，由此促进了早期分层社会向早期国家的转型。随着颛顼宗教改革，原始宗教逐渐演变为等级化、家族化的“宗自为祀”的祭祀礼制。商周时，专门的巫师、贞人群体逐渐分化为巫、祝、卜、史等角色。女巫群体则从这时出现，而以女巫为牺牲以贿神、赂神成为一种专门职业。西周时期，传统“巫王合一”“巫政合一”中的巫师职能逐渐融入国家祭祀系统与朝廷礼乐制度，而民间巫、卜、医等则延续于乡里社会中，成为古代民间宗教的承载者。

关键词：中国 文明起源 巫 角色演变

作者李禹阶，重庆师范大学历史与社会学院教授（重庆 400047）。

在中国文明起源中，氏族、部落的神权、军权往往是合一的。这些氏族、部落的酋长，既是主持宗教祭祀仪式的巫，也是掌握军权的首领，并在史前社会复杂化进程中促进了早期分层社会向早期国家的转型。从20世纪以来，不少学者对中国文明起源中的巫及其功能、角色演变分别从甲骨文、文献学、考古学、哲学或不同历史时段进行了研究，^① 这些论著对我们认识巫的起源及其功能、特征有着重要意义。

* 本文为国家社会科学基金项目“古代宗教与儒家本体论研究”（17BZJ009）阶段性成果。

- ① 例如瞿兑之：《释巫》，《燕京学报》第7期，1930年；陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年；李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：开明书店，1948年；张光直：《中国青铜时代》第2集，北京：三联书店，1990年；袁珂：《中国神话传说：从盘古到秦始皇》，北京：世界图书出版公司北京公司，2012年；梁钊韬：《中国古代巫术：宗教的起源和发展》，广州：中山大学出版社，1999年；李安宅：《巫术的分析》，成都：四川人民出版社，1991年；童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期；李泽厚：《说巫史传统》，上海：上海译文出版社，2012年；邹昌林：《中国古代国家宗教研究》，北京：学习出版社，2004年；陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年；江林昌：《中国上古文明考论》，

但是由于受到地下出土材料和历史学、人类学、考古学等理论的局限，以及研究者们在研究角度、领域和历史时段的不同，过去对文明起源中的原始宗教及巫的研究往往限于一隅，缺乏较全面而翔实的论述。由于史前中国神权与王权所具有的相融性、同一性特征，原始宗教和巫的角色演变，不仅涉及史前文化、宗教的相关问题，也对探讨中国早期文明起源和国家形成具有重要意义，因此对该问题研究的学术价值不言而喻。近年来，随着考古材料的丰富，学科理论的发展，使我们有可能在前人基础上进一步深入对史前宗教及巫的研究。本文正是在近年来丰富的地下出土材料及相关理论基础之上，对原始宗教及巫的性别、职能、角色演变，神权对史前分层社会和早期国家产生的作用，商周时代宗教与巫的二元分化，女巫群体形成等问题作进一步较全面、深入的研究，试图以此更清晰地认识中国文明起源中宗教、礼制、国家的相互关系及其特征。

一、史前社会复杂化与原始宗教

史前中国的原始宗教有一个漫长发展进程。早在距今七八千年左右，就出现了具有原始宗教遗迹的聚落遗址。例如距今 8000 年左右的河南舞阳贾湖遗址墓葬中，就发现宗教仪式性器物如龟甲、骨笛等。而在距今 7000 多年前的北方内蒙古兴隆洼考古文化的兴隆洼遗址、阜新查海遗址中，就发现选用真玉精制的玉器如玉玦、玉钻孔匕形器、玉斧、玉镑等。这些出土玉器磨制精良、通体抛光、精巧别致、刃部无使用痕迹，很可能是当时祭祀用“神器”。尤其在查海聚落遗址中心发现用碎石块堆塑出的一条长 19.7 米的“石龙”，其南侧有墓葬和祭祀坑，应该与宗教祭祀有关。^①兴隆洼遗址 M118，墓主为男性，墓葬中出土的玉玦、牙饰、穿孔牙饰以及钻孔圆蚌等，说明墓主可能是氏族、部落里主持祭祀、占卜的酋长一类人物。这表明伴随原始定居聚落的产生而出现了最早的原始宗教及祭祀、占卜等形式，并可能已出现主持这种祭祀、占卜的巫师一类人物。

马林诺夫斯基认为，“巫术永远没有‘起源’，永远不是发明的，编造的。一切巫术简单地说是‘存在’，古已有之的存在。”^②当人类社会还处于蒙昧状态时，

上海：上海教育出版社，2005 年；等等。这些论著分别从文字学、文献学、考古学、哲学、文学领域对先秦宗教及巫的起源、功能、特征等进行了探讨。但是由于其研究的角度、时段、领域的不同，从多学科角度对文明起源中的巫作整体、综合性研究的论著尚不多见。

① 中国社会科学院考古研究所内蒙古工作队：《内蒙古敖汉旗兴隆洼聚落遗址 1992 年发掘简报》，《考古》1997 年第 1 期。

② 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，北京：中国民间文艺出版社，1986 年，第 57 页。

巫师及其所从事的求神、占卜、驱疠等巫术就作为人类精神活动的伴生物产生了。但是，作为史前先民社会群体性、聚集性的原始宗教活动，则是随着史前社会复杂化而逐渐形成的。在史前中国，正是随着各区域社会复杂化进程，原始宗教迅速发展，宗教祭祀的规模也日益扩大。例如在湖南沅水流域的高庙遗址下层，发现距今7000年左右、面积在1000平方米大小的大型祭祀场。而在湖南澧县发现的距今6000年前的城头山古城遗址中，亦发现椭圆形大型祭坛和40多个祭祀坑，以及放置有“祖”形大砾石的祭坑。它说明在这一时期的长江中游地区原始宗教在迅速发展。

距今5000年左右，我国各区域社会中原始宗教开始蓬勃发展。如著名的辽河流域的红山文化，太湖、钱塘江流域的良渚文化等遗址中，都不断发现史前大型宗教祭祀遗址，亦发现许多大、中型祭坛及随葬有大量祭祀器物，包括早期礼器的墓葬。它说明在距今5000年前后，史前中国各区域原始宗教不断发展，并且可能已出现专门的覡巫、祭司群体。

史前中国原始宗教的发展，与其时的社会复杂化密切相关。距今7000年前就出现了具有战争与防御性壕沟的环壕聚落组织。例如在距今8000—7000年左右的内蒙古兴隆洼遗址、长江中游的湖南彭头山文化八十垱遗址中，就发现了环壕设施的聚落。距今7000—5000年左右，环壕聚落逐渐增加，同时以级差为特征的聚落群组织不断出现。目前在我国中部、东部与北方的史前文化区域，都发现了许多这种花费巨大、具有战争防御作用的先民环壕聚落及“古城”等。王震中认为，在这种史前社会的演进中，“中心聚落、原始宗邑和酋邦三者在外在特征和内在功能上是一致的，它们共同的特征主要是神权政治或神权与军权并重，氏族部落社会中的不平等和以血缘亲疏作出身份和政治上的等差”。^①这是因为早期国家不仅是生产力发展到一定程度的产物，也是在文明诸要素如政治、军事、宗教、文化等多方面合力作用下不断演进的。正是这些要素的聚合，使得早期国家在演进中蜕变而出。其结果，不仅使早期先民社会在通过内聚方式提高对外应力机制中，逐渐构成血缘与地缘相结合的社会政治体；也在不断强化、完善其氏族、部落的公共职能及原始道德、宗教信仰等精神生活要素中，形成早期华夏文明独具特色的原始宗教和作为祭祀主持者兼社会管理者的覡巫群体。

二、史前巫师的性别特征及社会角色

随着史前社会复杂化及原始宗教的发展，各区域出现大批反映原始宗教遗迹的聚落遗址。从考古材料看，当时的巫师既是氏族、部落的首领，也是原始宗教

^① 王震中：《中心聚落形态、原始宗邑与酋邦社会的整合研究》，《中原文化研究》2014年第4期。

仪式的承载者。这些首领兼巫师的人大都为男性，并在氏族、部落中占据着神圣地位。

1999年，考古工作者在湖北秭归距今8500—7800年的东门头遗址中发掘出一块太阳神石刻。太阳神刻为一个直立男神像，躯体底部顶端内刻画有男性生殖器。太阳人图像腰部两旁，分别刻画星辰，头上方刻画有23条光芒的太阳。同时还出土一件红色陶盆，盆口沿平折并呈放射形光芒状。^①显然，男子刻像及红色陶盆，均体现出超自然的太阳崇拜及人与神通的宗教观念，而该男子应是当时聚落的巫师。几乎与此同时，在湖北秭归县柳林溪遗址第一期遗存中，发现一尊人物坐像。其人物形象不具女性特征，可以认为是男性，该座像双手掌部虽然残缺，但仍可以看出其双手似作祈祷状。^②它说明当时从事宗教祭祀的巫师主要为男性，并且受到尊崇。秭归东门头人物石刻是我国长江中游地区最早发现的巫师及太阳崇拜现象，可以说开启了该地区“太阳神”崇拜的先河。

在距今约7000多年前的北方内蒙古兴隆洼遗址、阜新查海遗址中，也发现选用真玉精制的玉器如玉玦、玉钻孔匕形器、玉斧、玉镞等祭祀用器及男性巫师兼首领的情形。例如M118，系一随葬品丰富之典型墓葬。经鉴定墓主为男性，殉葬器物有整猪2只及陶器、石器、骨器、玉器和蚌器等几类器物。从随葬器物来看，墓主应是氏族部落中有权势的男性军事首领兼巫觋一类人物。而在距今6400年左右的河南濮阳仰韶文化西水坡遗址墓葬中，发现M45大墓的墓主系一身高1.80米以上的成年男性。在该墓葬右侧，有由蚌壳摆塑的一龙，其左侧有由蚌壳摆塑的一虎。在此墓东、西、北三小龕内，各葬一少年，似为殉葬者。在距该墓南的地穴与灰坑中，则发现有用蚌壳砌成龙、虎、鹿、蜘蛛和人骑龙、人骑虎图案。与该墓形成鲜明对比的是，该墓葬群中的其他墓葬，均葬具简单，仅有少量石制工具及生活用品随葬，许多墓葬则无随葬品。这种对比既反映出当时宗教祭祀的神权具有极高地位，也说明M45男性墓主是聚落先民中能与天地、神祇沟通的大巫，有着很高权威。

从考古材料看，距今6000多年前的原始宗教主要还是出于先民生产、生活的实用需求。马林诺夫斯基认为，收成较稳定且缺少危险的生产活动大都不能产生巫术等形式，只有在既危险并且产量具有偶然性的生产活动中，“故有繁重的巫术仪式以期安全而佳美的效果”。^③因此，早期原始宗教大都符合先民实用性的原则。但是，随着史前社会的发展，这种仅仅属于实用与经验性质的原始宗教，则开始发展为早期分层社会中或大或小的，具有超越性、“权威”性的神圣权力，而这些掌握神权或兼及军权的巫师则成为聚落或聚落群的各级首领。这种现象在距今6000—4500年前

① 武仙竹、马江波：《三峡地区太阳崇拜文化的源流与传播》，《四川文物》2019年第2期。

② 湖北省文物考古研究所：《湖北秭归县柳林溪遗址1998年发掘简报》，《考古》2000年第8期。

③ 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，第15页。

后的新石器时代遗址墓葬中甚为普遍。例如济南焦家遗址的大汶口文化墓地，发现大型墓葬 20 多座。这些大墓中最典型的是 M152。该大墓葬具为两椁一棺，墓主为老年男性，仰身直肢。棺内墓主身边随葬物多为玉器，包括耳饰、指环、臂钏、钺和刀，另有龟甲器、蚌片、骨梳、骨雕筒等随葬品。还发现陶器多件。^①从随葬品看，该墓主不仅可能是该聚落掌握军事与行政权的首领，也是主持宗教祭祀的巫师。

从这一时期各区域文化遗址墓葬中，都能发现男性巫师兼军事首领的普遍情况。如山东大汶口文化遗址墓葬中，通过对随葬品分类或能够进行的人骨鉴定看，可以大致确定当时的社会分工与性别、职业等情况。在对大汶口遗址墓葬初次发掘中，随葬品与性别关系就明显表现出来，即男性主要以武器、工具等陪葬，女性以纺轮、骨针等陪葬。^②在大汶口遗址墓葬第二、三次发掘中，这种情况更为典型。^③它证明大汶口文化类型的墓葬器物种类大致与男女性别有比较紧密的联系。这种情况在其他考古遗址墓葬中亦有体现。例如余杭瑶山良渚文化遗址墓葬中，“按史前墓葬的常例，凡纺轮和斧（钺）不共见者，一般作墓主性别的区分”。^④

此外，通过对大汶口遗址墓葬随葬品分类，可以大致确定当时从事宗教祭祀的巫师的性别及职业情况。在大汶口文化中，专门用于宗教祭祀、占卜的涂朱龟壳、龟甲、象牙琮等“神器”主要发现在男性墓葬中，而女性墓葬则十分稀少或几乎没有。同时，在这些男性墓葬中，往往发现许多体现富有或权贵身份的随葬品。它表明当时主持祭祀、占卜的巫师，基本为男性，且为氏族、部落权贵人物。

在大汶口遗址早期墓葬中，大墓 13 系成年男女合葬墓。有大型葬具，人骨架按照男左女右排列。随葬品有 40 余件，包括陶制壶、罐、尊、鼎、豆及猪头、象牙雕刻物等。值得注意的是，在男子颈下锁骨间，放有象牙琮 2 件，左手附近有象牙雕筒、石铲等物。象牙琮是当时难得的器物，在古代是祭祀天地之神器。它说明该男性墓主既是一名富有者，也是主持祭祀、占卜的巫师。在大墓 59 中有一单人仰卧直肢，墓葬中发现象牙雕筒、盃形器等随葬品，应该为男性。该墓主同样在锁骨间佩象牙琮一对，应是与祭祀、占卜有关的人。在大墓 26 中除发现猪头、骨镞及石质武器、工具如镞、砺石等外，墓主头部左侧还发现一精美透雕象牙梳，头下压一象牙琮，左肩上方放一象牙琮。此外，在墓主腰左还发现石铲一件，腰右发现指环与龟

① 山东大学考古学与博物馆学系、济南市章丘区城子崖遗址博物馆：《济南市章丘区焦家新石器时代遗址》，《考古》2018年第7期。

② 参见山东省文物管理处、济南市博物馆编：《大汶口：新石器时代墓葬发掘报告》，北京：文物出版社，1974年，第9页。

③ 山东省文物考古研究所编：《大汶口续集：大汶口遗址第二、三次发掘报告》，北京：科学出版社，1997年，第109页。

④ 浙江省文物考古研究所：《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》1988年第

甲各一个，二膝间则放置一骨雕筒。^① 从其随葬品中的武器、工具及象牙琮、龟甲来看，此墓主应为男性首领兼巫师。

大汶口晚期情形亦与此相似。例如墓葬 4 系单人仰卧直肢葬，墓主人骨架高大，约 1.90 米，随葬品除了有石刀、砺石、骨镞、骨钩、骨锥等物及陶器外，在左腰间佩一精工雕琢的骨雕筒，右腰和右膝旁均放置一龟甲。^② 从其身体构架及随葬的武器、工具、龟甲等来看，该墓主为男性并系祭祀、占卜的巫师是无疑的。

在能够确定为女性墓主的大汶口墓葬中，则很少发现象牙琮、龟壳、龟甲等宗教祭祀用品。值得注意的是晚期男女合葬墓 1。该墓中的男子埋葬位置居中，环绕周身的随葬品丰富，除了工具、武器外，在其右腰部佩一龟甲，头部左侧有石斧、骨斧、鼎、豆各一件。而女性墓主则葬于男子墓主右边拓展出的一小坑内，其随葬品仅颈部佩一玉管，右腰部佩一龟甲。从随葬品及墓葬位置看，该女子显然地位卑微，并附属该男性墓主。而在男女腰间分别放置一龟甲，推测该男性墓主系这个部落的首领兼巫师，旁边小坑内的女子则可能系其妻子。^③ 它除了说明当时的男子地位高于女子外，还可看出其时以父系为核心的家长为主持宗教祭祀的巫师兼首领的情形。

弗雷泽曾把早期巫术分为“个体巫术”和“公众巫术”两方面。在他看来，“个体巫术”属于驱邪避魅的法术范围，而“公众巫术”则是一种关系氏族、部落整体祸福、吉凶的法术与禁忌。所以，早期社会的“公众巫师占据着一个具有很大影响的位置”。^④ 史前中国社会亦是如此。随着史前分层社会的发展，史前巫师群体也开始了分化进程，即作为整个聚落群的首领，有的是具有王者身份的大巫，也有的是其下属各聚落的军事酋长兼巫师，甚或还有专门从事巫职的僚属。这种情况在距今 5000 年前后的聚落墓葬中已表现得十分突出。距今 5500—5300 年的凌家滩史前遗址，是目前发现的一处具有代表意义的大型祭坛遗址。发掘者认为，祭坛遗址的红陶土块的建筑可能是当时的神庙遗址。^⑤ 在凌家滩遗址中，墓地、祭坛均处于该区域最高位置，象征着它们在该祭祀区域的极高地位。祭坛是祭祀神灵的专用场所，分布在祭坛周围的墓葬，以及随葬如此多的玉礼器，说明该墓地中埋葬的基本是贵族性质的人物。而从随葬的诸多钺、镞、斧等武器、工具及有鲜明宗教特征的玉礼器之间的组合关系看，这些墓主很可能是当时聚落群落的男性巫师兼军事首领。

凌家滩遗址墓葬充分显现了那些巫师兼首领的权贵人物不同的身份、等级，以

① 山东省文物管理处、济南市博物馆编：《大汶口：新石器时代墓葬发掘报告》，第 13、15 页。

② 山东省文物管理处、济南市博物馆编：《大汶口：新石器时代墓葬发掘报告》，第 23 页。

③ 山东省文物管理处、济南市博物馆编：《大汶口：新石器时代墓葬发掘报告》，第 31 页。

④ 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，北京：大众文艺出版社，1998 年，第 93 页。

⑤ 安徽省文物考古研究所编著：《凌家滩：田野考古发掘报告之一》，北京：文物出版社，2006 年，第 31 页。

及在家族或氏族组织中的不同地位。例如在整个墓葬群中，排在第一排的 87M4 是一个典型的随葬重玉礼器及石制精美武器、工具的大墓。该墓发现玉器 103 件，包括玉龟、玉版、玉钺、玉斧、玉玦、玉璜、人头冠形器件等。一些玉器绘有图像。例如在玉龟的腹甲、背甲之间夹着的一块玉版上，刻画着由大圆、小圆等组成的类似于八卦的图形。研究者多认为这些玉版、龟甲代表了“天圆地方”“四极八方”的宇宙观，或是“日行中道”宗教观念的图示，是用于八卦、占卜的法器或测天、祭祀用具。^① 该墓还出土了当时极其少见的制作精美的“钺王”“斧王”“铎王”。发掘者认为：“墓中随葬的重要玉器如玉版（刻划原始八卦图）、玉龟、玉勺、玉三角形饰、玉扣形饰、玉砭石、人头冠形饰和菌状饰，这些重礼器应属于工具类，可能与占卜巫师类人物有关。”^②

凌家滩遗址第五次发掘中的 07M23，是位于凌家滩墓地核心区域即南墓地祭坛附近的墓地。07M23 中的随葬品大多数为玉器，器物以钺、环、镯、璧、铎、凿等重礼器及武器、工具为主。^③ 在墓主腰部正中发现 1 件玉龟及 2 件玉龟状扁圆形器。这三件器物在墓主腰部呈扇形放置，应为一套组合器物。在玉龟腹腔内各放置一两件玉签。这些物件应是作为整套占卜工具来使用的。这些发现表明凌家滩时代的占卜、原始八卦已普遍运用。墓中发现玉镯 38 件，其中在墓主双手臂位置，各有 10 件一组的玉镯对称放置，显示了其作为一个宗教领袖人物的形象。^④ 此外，从该墓中出土的 2 件玉钺与 53 件石钺，以及数量众多的斧、铎、凿等典型的男性使用的武器、工具看，该墓主应是酋长、大巫师之类的男性“王巫”一类人物。

凌家滩墓葬中的层级化趋势已十分明显。例如在第一、二、三次发掘的墓葬群中，从南到北分为 8 排，其中重玉礼器主要分布在第一、二排。例如除了 87M4 外，87M15、98M29、98M16 等大墓，均出土大型祭祀礼器与象征权力的钺等器物，说明这些墓主仍然是具有很高辈分及家族地位的军事首领兼巫师一类的人物。^⑤ 如 98M29 中，发现随葬品 86 件，其中玉器 52 件。玉器包括玉人、鹰、璜、璧等；石器包括钺、戈、铎。从其发现的数量较多的钺、戈、铎等看，该墓主应系男性。而随葬的玉人、鹰则与祭祀天地、祖先的礼器有密切关系。在 87M1 中，出土玉器 11 件，其中有玉人 3 件。这 3 件玉人与 98M29 中发现的玉人在形体与特征上大致相同，应该都与宗教祭祀有关。参照其他随葬品，说明这两个墓主可能就是以祭祀为主要职业的巫师。

① 参见王震中：《中国古代国家的起源与王权的形成》，北京：中国社会科学出版社，2013 年，第 110、120—121 页。

② 安徽省文物考古研究所编著：《凌家滩：田野考古发掘报告之一》，第 70 页。

③ 安徽省文物考古研究所编著：《安徽含山县凌家滩遗址第五次发掘的新发现》，《考古》2008 年第 3 期。

④ 王震中：《中国古代国家的起源与王权的形成》，第 115 页。

⑤ 安徽省文物考古研究所编著：《凌家滩：田野考古发掘报告之一》，第 36 页。

如果我们从凌家滩遗址墓葬的随葬品组合关系来探讨墓主性别，可以看到，拥有女性的随葬典型器纺轮的墓葬，往往随葬品规格较低。例如在 44 座墓葬中，有 7 座发现石、陶纺轮 8 件（石 1，陶 7），这些墓葬除了 87M11 由于被上层墓葬打乱无法窥其全貌，87M13 墓主据发掘者推测可能为未成年人外，其中 98M32 中随葬品仅陶器 9 件，无一件玉、石制品；98M19 随葬玉器 9 件，陶器 9 件（包括纺轮 2 件），无石器，其墓坑位置和随葬品等级、数量明显低于其他墓。比较特殊的是 87M9，墓葬中发现随葬品 82 件，包括璜、镯、玦、坠饰、丫形器等玉器 60 件，“推测墓主人生前虽不具有军事或政治、宗教地位的官职，但身份较高，生前地位也较高”，^① 可能系贵族家族的富有女性。^②

花厅遗址是属于大汶口文化中晚期黄淮地区重要的史前遗址，典型反映了北方大汶口文化与南方良渚文化的交汇融合。在花厅遗址北区墓地发掘墓葬 62 座，其中大型墓 10 座，中型墓葬 32 座。10 个大墓中共发现 8 例人殉现象，反映了这 10 座大墓系部落里的重要人物。花厅墓地出土的玉器如兽面纹玉琮、玉琮形管、刻简化兽面纹的玉锥形器、大型玉铎、双孔大玉钺等，在形制、玉质、纹饰上均与良渚文化宗教祭祀玉器相同。故发掘者认为其“具有强烈的社会功能，既可代表王权，又能沟通天地鬼神，是地位高下与贵贱等级的象征物”。而其人骨经鉴定大都为男性。例如大墓 M50，墓主经鉴定为一 25 岁左右的强壮男子。该墓葬大量随葬品，其中有玉琮、玉锥、玉铎、玉管、玉珠、玉斧等，其精美的镯式琮和长条形有段大玉铎、双孔玉钺放置在墓主的腹部及腿部。墓主脚后殉葬 2 具少儿骨架。整个墓葬气势宏大，随葬器物壮观。再如大墓 M60，墓主经鉴定为一个 30 岁左右的男性，墓主胸部发现由 24 件斑斓缤纷的鸟纹玉佩、半圆形玉璜和玉环、玉坠组成的特大型项饰，左右手臂上戴有环形玉镯，显然是从事宗教祭祀的器具。而在花厅墓地发现的其他大墓，其随葬品种类、规格则显然要少而低。它说明虽然同葬一处墓地，但其等级地位已存在差异。^③

距今 5000 年左右的辽河流域红山文化牛河梁遗址，包括方圆数十里的“坛、庙、冢”，并建有大型祭坛，规模巨大，气势恢宏，十分明显是祭天及礼祭那些手握神权与政权的上层贵族人物的。红山文化有着“唯玉为葬”的传统，“玉器作为积石冢墓葬主要甚至唯一的随葬品，也是祭祀址中与人的关系最近的物品，它们的功能应主要与通神有关”。我们从红山文化牛河梁遗址随葬玉器的中心大墓和大型土圻石棺墓中，可看出这些身份显赫的墓主均为男性，且具有巫师的通天媚神及占卜的职能。如 N2Z1M21，墓主经鉴定为男性，约 30 多岁。墓中发现随葬玉器 20 件，包括玉兽面牌饰 1 件，玉璧 10 件，玉镯 1 件，玉璧形饰 1 件，被钻龟甲等，是随葬品最

① 安徽省文物考古研究所编著：《凌家滩：田野考古发掘报告之一》，第 109 页。

② 随葬纺轮的墓葬中，87M15 是特殊一例。由于篇幅原因，该问题将另撰文探讨。

③ 南京博物院编著：《花厅：新石器时代墓地发掘报告》，北京：文物出版社，2003 年，第 198、66 页。

多的大墓。这些玉璧、玉兽面牌饰、龟甲，应该系祭祀、占卜之用。大墓 N5Z1M1，墓主经鉴定为 50 多岁的老年男性。墓葬中发现随葬玉器 7 件，包括璧、璜、鼓形箍、镯、勾云形器等，璜分别放置于遗体左右手部位。该墓葬地层还发现玉珠、玉联璧、玉蚕、石斧、石镞等，墓主显然系身份显赫的大巫师兼部落军事首领。N16M4 系成年男性墓，随葬玉器 6 件，绿松石坠饰 2 件。玉器中有凤 1 件，玉人 1 件，镯 1 件，环 2 件，分置于墓主的头、胸、腰腹部位，均保存完好。从随葬的凤、玉人来看，均具有通神敬天的功能，“寓上下贯通的玉巫人，更是通神作法时的具体形象；双手各握玉龟应与表现神权有关”。^① 而 N2Z1M23，墓主疑为成年男性，墓中发现龙凤佩 1 件，钺形璧 1 件，镯 1 件，绿松石坠 1 件，其随葬品的规格、数量显然与前述墓葬有着区别，其生前地位应在 N2Z1M21、N5Z1M1 等之下。这种情形，既表明红山文化主持宗教祭祀的巫师基本为男性，也表明巫师群体中已有等级差异。

因此，在距今 5000 年前后，由于大型或超大型聚落群的出现，史前巫师的地位、角色也发生了显著变化。如果说在距今 7000 年前后的巫师主要还是在单个或小型聚落群中通过实用性、经验式的“权威”获得先民尊崇的个体巫者；那么这一时期巫师的权威性质发生了变化。这种权威既有着早期巫术、巫师的实用、经验的特点，也有着分层社会中神权与军权结合的“公众”式首领人物的属性。这种属性表现在史前各大型、超大型聚落群中的“王巫”与不同级别的军事首领兼巫师等身份上，甚至也表现在专门从事祭祀、占卜的“祭司”性质的“巫臣”“巫僚”身上。

在良渚文化墓葬中，这种属性十分明显。良渚古城西北方坐落着良渚文化最高级别的贵族坟山反山墓地。反山墓地共有 11 座墓葬，出土成组成件的璧（125 件）、琮（21 件）、钺（5 组），以及璜、镯、三叉形冠饰、圆牌形饰、龟、蝉等玉制礼器、饰品数十种。反山墓地的第一台阶上有 9 座墓。其中最显赫的 M12 大墓中，发现随葬玉礼器、饰品达 647 件。这些随葬玉器包括大玉琮、大玉钺、镶嵌玉件的彩绘漆盘和漆杯、完整的神人兽面“神徽”等，从大玉琮、大玉钺、神人兽面“神徽”等看，墓主应该是一位掌握军政大权和宗教神权的男性首领即“王巫”。而在 M12 大墓两侧，分列着 M14、M16、M17、M20 等几座墓葬，墓中均有数量较多随葬品。从随葬品种类看，这 5 座墓均系男性贵族墓，但是其随葬品规格、种类、数量与 M12 相差很多，可见 M12 与这些分列两侧的墓主，其等级、地位有很大差别。在这 5 座大墓之外，M22、M23 系女性墓，从其墓葬位置及随葬品看，应系 M12、M14 墓主的配偶。而 M15、M18 则位于墓地西并稍远，墓穴相比较浅，随葬品规格、种类相比前述 5 墓明显更差一些。但是，从这两个墓主“有资格入葬反山土台，亦随葬有琮、雕琢神人纹的冠状器等数十件玉器，应为等级较低的贵族，似属以

^① 辽宁省文物考古研究所编著：《牛河梁：红山文化遗址发掘报告（1983—2003 年度）》，北京：文物出版社，2012 年，第 482、97—104、312、403、482 页。

M12 为中心的上层贵族的‘臣僚’、‘巫覡’一级的人物”，^① 而“其中 M12、14、16、17、20 的墓主人更可能是身兼酋长、巫师的人物”。^②

在良渚古城的瑶山祭坛及墓葬群中，所有墓葬分成南北两排。各排墓葬有 6 座，均为南北向的长方形土坑竖穴。该墓群南排 6 座墓，各出土 1 件玉钺和 1 件三叉形器，而北边墓葬出土较为典型的是玉璜、圆牌、纺轮等器物，“斧、钺在我国史前墓葬中一般是男性墓葬的随葬品，所以，判断南行墓列的墓主人为男性大概无误。而在北行墓列的 6 座墓葬的随葬品组合中没有玉（石）钺，玉器组合中主要为璜和圆牌，包括纺轮，所以，判断北行墓列的墓主人为女性也在情理之中”。^③ 而南部墓葬中琮、三叉形器等祭祀礼器与象征军权的钺的发现，说明当时男性是拥有军权（钺）和祭祀权力（琮）的巫师兼军事首领一类人物。尤其在南部男性大墓 M2 中出土一戴冠羽的神人兽面像的冠状饰，该神人张开双臂，似乎拥抱苍天，显然具有通天地、明神灵的象征，说明墓主生前即是这种戴冠羽神人的大巫或“巫王”的角色。^④

20 世纪中期西方新进化论学者如美国人类学家埃尔曼·塞维斯、莫顿·弗里德等，认为在原始平等社会与早期国家之间存在一种中介型政治组织形式，并用“酋邦”来指代这种组织。塞维斯认为前国家阶段中，“酋邦”是一种复杂的社会组织形式，其统治权力主要是依靠酋长们非强制性质的“权威”，而非强制性的军事权力。酋长们的这种“权威”主要来自部落逐渐强大的宗教神权和这些酋长的生产、生活、战争经验。莫顿·弗里德也提出了由原始的平等社会到阶等社会，再到分层社会，并最终演变为早期国家的阶段发展说。这些西方新进化论学说普遍注重酋邦组织中“权威”的建立及其本质特征，认为神权权威是酋邦社会权力结构中的一个重要特征。^⑤ 酋邦理论传入我国后，对多维度构建中国史前社会复杂化及演进模式有着重要启迪。特别重要的是，它让我们了解到在从史前平等社会向早期国家的转型中，有着漫长的由以首领“权威”为主向以权力为主的“威权”型过渡阶段。这一过渡阶段主要依靠神权权威作为酋邦治理的重要手段，这是区别早期国家以权力强制性的“威权”性统治的基本特征。

史前中国社会复杂化进程也充分表现了这一特点。纵观史前中国社会发展进程，可以看到这是一个由平等社会或简单的分层社会，向渐趋复杂的分层社会转化的时代。在这个转化进程中，原始宗教起到了对聚落社会内凝外聚的重要作用。如果说

① 浙江省文物考古研究所编著：《反山》（上），北京：文物出版社，2005 年，第 370 页。

② 浙江省文物考古研究所反山考古队：《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》，《文物》1988 年第 1 期。

③ 浙江省文物考古研究所编著：《瑶山》，北京：文物出版社，2003 年，第 26、207 页。

④ 由于史前各区域文化发展的程度不一，习俗各异，不排除个别地区会有少数女性巫的情形。但是作为巫师群体而论，目前尚未发现以女性巫为主体的情况。

⑤ 易建平：《从摩尔根到塞维斯：酋邦理论的创立》，《史学理论与研究》2008 年第 4 期。

距今7000—8000年左右的内蒙古兴隆洼遗址、查海遗址，河南舞阳贾湖遗址中发现的宗教仪式性器物如龟甲等，仅仅是史前社会初期的原始宗教遗迹，还十分简单、粗犷、平易；那么经过近2000年的发展，我们能够充分感受到原始宗教在祭祀礼仪及礼器等方面的不断精致化、贵族化、权威化。在这个发展过程中，原始宗教逐渐以一种“权威”方式主宰着史前社会的先民精神，并在社会分层中不断扩大、显现它的超然性、公共性神权；同时，作为这种权威力量承载者的巫师群体，也在不断地层级化甚或专门性地“祭司”化，并在以神权为主的治理手段中逐步与世俗权力的“威权”式手段融合，维护着史前分层社会的精神凝聚与秩序稳定。

三、巫师的文化承载及功能

史前巫师的权威，不仅源于宗教祭祀等礼神事务上，而且还表现在这个群体所掌握的知识文化及对氏族、部落在生产、管理方面的贡献。“所以巫术信仰与巫术行为为基础，不是凭空而来的，乃是来自实际生活过的几种经验；因为在这种经验里面他得到了自己力量底启示，说他有达到目的物的力量。”^① 史前的巫师群体，正是从最初的经验中逐渐获得超乎其时聚落先民的知识文化素养，是早期社会的哲学家、天文学家、工匠及医者。这种素养使他们既获得氏族、部落先民的尊崇，也影响着先民社会组织及社会生活的大小“传统”。

（一）巫与天文、天象

原始农业比现在更加依赖于天时、气象、节气。从原始思维角度看，变幻莫测的气象、雷电、风雨也使先民对周围的时空环境更有着畏惧与恐惧。这种情形使天文历象、观象测时成为原始宗教首先关注的重点。而最早的“巫”，正是观象测时的掌握者。

从考古材料看，距今8500—7800年的湖北秭归东门头遗址发现的男性太阳神石刻图像，在其腰部两旁分别刻画星辰，头上方则刻画有23条光芒的太阳，就充分体现出三峡地区早期天神膜拜和巫与天象间的神职意识。在距今7000多年前的内蒙古查海遗址中发现用碎石块堆塑出的一条长19.7米的“石龙”，其南侧有墓葬和祭祀坑，应与天象崇拜有关。距今7200—6400年左右的内蒙古敖汉旗赵宝沟文化南台地遗址（3546F1）中，出土陶尊14件，其中5件刻画有神兽纹天象图案。这些图像如神兽太阳纹（1件）、神兽月相纹（2件）、神兽星辰纹（1件），应该与象征天文星象的灵兽有关。

这些以天文、星辰为对象的龙、凤鸟、神兽纹天象图的发现，说明早期聚落先

^① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，第69页。

民的宗教信仰较为集中地体现在与天文、天象有关的观象授时或预卜吉凶上。例如濮阳西水坡大墓（M45）中由蚌壳摆塑的龙、虎图案，据冯时先生研究，该墓（M45）的墓穴形状与墓葬布局，蕴含着天圆地方宇宙模式、寒暑季节变化、昼夜长短更替、春秋分日的天文与气象认识。^①这说明 M45 墓主是既能与天地、神祇沟通的觐巫，也是通达天文、气象的知识者。

所以，祭祀与天象合一，是早期宗教的重要特征。由于天空中星宿运行的位置变迁不仅反映了农业节气、风雨雷电的变化，也在先民原始思维中象征着阴阳吉凶、时空星移，因此其逐渐扩展到对氏族盛衰、部落兴替的人事中。它使史前祭坛、观象台通常起着宗教祭祀与天文观测的双重作用。这种情形在科技考古中也得到证实。2009年3月18日，中国科学院“陶寺史前天文台的考古天文学研究”项目组在距今4000多年前的陶寺古观象台遗址，对春分日出情况进行观测。据项目组观测，当天晨7时整，冉冉升起的太阳正好出现于古观象台7号的石缝中，太阳下边缘则与远山正好相切，与春分节气准确相合。^②它说明当时担负观象授时的巫师，承担着主持祭祀，测定天象，预测雷、雨、风、暴的多种职能；同时也说明《尚书·尧典》所记帝尧等史前“帝”“王”能够融“历象日月星辰，敬授民时”的观象授时的功能之说不虚。

在文献中也常可看到将宗教祭祀与观象测时融为一体的记载。如《左传》昭公元年：“昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈……后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。”意为高辛氏之子阍伯被迁于商丘，使其“主辰”。而“主辰”即是对辰星的观测、祭祀。辰星即大火星，大火星系二十八宿之东方苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）之心宿第二宿。相传自颛顼时起，就派有专人观测此星，并发现了运用大火星来确定季节的规律。所以，当时对大火星的观测、祭祀之官，也是观天象测农时的官吏，亦称“火正”。《国语·楚语》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。”《国语·郑语》：“黎为高辛氏火正。”由于“火正”一职，既是祭祀之官，亦是观测、预报农业节气的民事之官，故而文献记其有“命火正黎司地以属民”的民事职能。《史记·殷本纪》则有商族先祖契辅佐禹治水有功，舜即命契为司徒（司土），“敬敷五教”的记载。司徒（司土）即是后代与土地、农事相关之官职，即与由商所接续阍伯之“主辰”，“黎”之“火正”之“司地以属民”的职能有密切关系。它说明史前觐巫除了占卜吉凶、主持祭祀外，还通过观象测时在农业、经济、民事活动中扮演着领导者角色。^③

① 冯时：《河南濮阳西水坡45号墓的天文学研究》，《文物》1990年第3期。

② 徐凤先：《“陶寺史前天文台的考古天文学研究”项目组春分观测记行》，《中国科技史杂志》2009年第2期。

③ 关于“火正”与司徒（司土）、民生关系，参见庞朴：《“火历”初探》，《社会科学战线》1978年第4期；王震中：《中国古代国家的起源与王权的形成》，第446—447页。

(二) 巫与工

“巫”“工”原本一体。最早的“工”实际是专门制作祭祀用玉器、法器兼从事祭祀的“巫”世家。许慎《说文》释“工”曰：“工，巧饰也。象人有规榘。与巫同意。凡工之属皆从工。𠄎，古文工，从彡。”因此古代与“工”相关的字，多从𠄎。“工”字本义，目前学界尚无一致解释，孙海波曾言“工”字“象玉连之形……巫字卜辞作𠄎，象巫在神幄，两手奉玉以祀神”。^①是将𠄎视为巫舞的法器，应是有见地的。《说文》亦释“巫”为“工”：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两袂舞形。与工同意。”许慎认为最早的“工”与“巫”实出一意。段玉裁注“工”曰：“巧饰也……聿部曰：‘聿，聿饰也。彡部曰彡，毛饰画文也……与巫同意。𠄎有规榘。而彡象其善饰。巫事无形，亦有规榘。而𠄎象其两袂。故曰同意。”^②甲骨文“工”作𠄎（《合集》19441），^③像多用途器具。金文“工”𠄎（“司工丁爵”）由𠄎和𠄎构成。目前学界对此字虽有不同解释，但其字形有祭祀物意可知。因此，甲骨文“巫”写作𠄎（《合集》33159），李孝定疑其“象当时巫者所用道具之形”，^④以𠄎加𠄎形，有抓、持器物之意。金文“巫”则写作𠄎（“齐巫姜簋”），实为承续甲骨文形。所以，《说文》认为“巫”（𠄎）字“与工同意”；而“工”（𠄎）则“与巫同意”。^⑤根据𠄎与𠄎形，则可能表示祭祀神灵的巫舞者手持物形象似𠄎（工）的用羽毛等“巧饰”之“大袖”（“法器”）祝祷降神。所以其后篆文巫（巫）为𠄎加两人𠄎，表示两人或多人抓、持“法器”祝祷降神的场面，其字即可能是继承了早期文字（符号）的“工”“巫”合一之意。

在巫舞合一的古代社会，巫在向神祝祷的歌舞中，常挥动两袖、手持“法器”起舞，因此“巫”字像人持“法器”起舞，而“工”则有巧饰之“法器”之意。在早期聚落社会中，打造石制武器、工具应是氏族、部落中各家分内的事。随着原始宗教的发展，祭祀礼器如精美玉器及石、骨法器在工艺上日益繁复，于是产生了专门从事治玉与制作法器的“巫工”世家。^⑥而最早的“工”也就成为巧饰祭祀礼器的设计、制造者的代名词，是氏族、部落中的技作巧匠，是大型祭祀仪式所需精美

① 于省吾主编，姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》第4册，北京：中华书局，1996年，第2909页。

② 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第201页。

③ 郭沫若主编，胡厚宣总编辑，中国社会科学院历史研究所编辑工作组编：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1978—1982年。以下凡引自该版本，均简称《合集》。

④ 于省吾主编，姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》第4册，第2922页。

⑤ 段玉裁：《说文解字注》，第201页。

⑥ 尽管随着氏族、部落间交换的发展，逐渐出现了专门制作交换产品的工匠、工奴，但这不是早期“工”字本义。文献泛称工匠、工役等为“工”则是西周及以后的事。

玉、石、骨制礼器的制作能手。例如凌家滩墓葬中的 98M20，除了发现随葬玉制钺、镯、璜及石制钺、镑数十件外，尚有玉芯 111 件。这些数量众多的玉芯大多不配套，可能是制作玉礼器的中间产品，而墓主可能是一个制玉者。从该墓主能够葬于该祭坛并且随葬品有玉制钺、镯、璜等物看，他既为地位不低的男性，也与宗教祭祀有关。凌家滩墓地 98M23 也发现了一定数量的钻、砺石、石芯等工具及半成品，说明墓主可能是一个专门制作礼器、饰品的人。而从其入葬该祭坛的墓地位置看，该人生前亦有一定地位。

所以，早期的“工”即“巫”，“巫”“工”同源。由于“巫”地位崇高，它也使“工”常与“王巫”之僚属的“官”在词源上同义。例如古文献中“百工”就常指代“百官”。《书·尧典》有“允釐百工，庶绩咸熙”；《左传》昭公二十二年记“王子朝因旧官、百工之丧职秩者……”，这里的“百工”就是指“百官”。

（三）巫与医

在史前中国，巫、医亦同源。《说文》：“医，治病工也……古者巫彭初作医。”篆文承续金文字形。六书通篆文用“巫”代替“酉”，表明了古代巫、医同源。在古代神话传说中，巫彭等是医的始作者，所以文献记载巫发明百药。《山海经·大荒西经》：“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，从此升降，百药爰在。”《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窬之尸，皆操不死之药以距之。”《吕氏春秋·审分览》：“……巫彭作医，巫咸作筮，此二十官者，圣人之所以治天下也。”说明自古以来巫与医、筮就有密切关系。延及后代，亦常有“巫医”连句。如《论语·子路》：“人而无恒，不可以作巫医。”《管子·权修篇》有“上恃龟筮，好用巫医”之说。《汉书·爰盎晁错传》有“为置医巫，以救疾病”。^①早在凌家滩 87M4 中，除了发现玉制钺、璜等与武器、祭祀有关的大量随葬器物外，还发现具有专门用途的玉石，而这些玉石可能是刮痧治病的用具。在 87M14 中除发现玉璜 3 件外，还发现玉石料 5 件，一些研究者认为从其形制看应是中医用的砭石，而墓主则是巫医。^②这说明该墓主既与祭祀有关，同时还兼具医的职能。所以，古代中医大约出自史前巫医。而此后巫医以巫降神祛病消灾的事，在历代文献中则多有记载。

（四）巫与原始道德

史前巫师还是原始道德及社会秩序的维护者。从世界人类学材料看，原始时代许多进入酋邦阶段的社会，正是通过宗教权威的影响维护着聚落社会秩序与原始道

^① 《汉书》卷 49《爰盎晁错传》，北京：中华书局，1962 年，第 2288 页。

^② 安徽省文物考古研究所编著：《凌家滩：田野考古发掘报告之一》，第 137 页。
 (C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

德。这在古老的埃及、印度、两河文明中都能见到。古代中国亦是如此。有学者认为：“中国信仰是一种象征权力或符号权力的建构，是一种以神人之伦基础的权力关系的建构。”^① 由于当时血缘与地缘的交叉性特征，以祖先崇拜为核心的祭天、祭祖活动已经成为各聚落群先民凝聚共同精神信仰与价值观的重要手段，因此这些与“天”“祖”相联系的宗教信仰即弗雷泽所谓“公众巫术”起着维护聚落等级秩序的原始道德观念与规范。而聚落的内聚性更需要通过“祭祖”“祭天”的宗教信仰而建构一种以神人之伦为基础的权力关系。所以，在前国家时代，这种权力关系更主要表现为一种与血缘祖先身份高低、亲疏远近，或者与氏族、部落首领的军事统领、管理经验的“权威”相交叉的精神力量。李泽厚曾认为：“卜、筮服务于人事，主要服务于王的政治活动，世俗性与实用性很强烈很明显，仍非心灵慰安之类。”^② 它促使先民产生对“祖先”“神灵”的敬畏，而又将原始道德伦理去附丽在祖先神灵身上，以此维护部落、家族间的社会与人伦关系，强化氏族团结。由于这种关系掺杂了祖先崇拜、自然崇拜、神灵禁忌及早期的天文、气象等因素，因此它常常使史前先民文化中的情感与理性、迷幻与科学相互缠绕，互相依托，共同形成原始宗教的神圣价值与道德观念。

在这里，信仰因素与政治因素、科学因素与伦理因素相互渗透，建构起史前先民的精神结构。这种情形在考古材料中也能发现。在余杭良渚古城的大型墓葬、祭坛中，发现大量玉制祭器，这些祭祀礼器不仅是墓主在另一个世界的使用重器，而且它还具有维护现实人间秩序的精神震慑功能。如反山墓地 M12 贵族大墓就发现形制甚大的玉琮、玉钺、神人兽面的“神徽”等，它也表明当时人们希望通过死去的先祖先辈的在天法力，来维护现实人间秩序的信仰。“这种神人兽面纹在良渚文化的分布范围内都有发现，且形态千篇一律，所以应当就是良渚人心目中共同尊奉的地位最高乃至唯一的神祇，也即整个良渚社会有着高度一致的精神信仰。”^③

正是这种文化承载与道德建构功能，使原始巫承担着宗教祭祀、传播知识、传承工艺、建构道德、维护秩序等多种角色与职能，维持着原始宗教弥漫史前社会方方面面的“大传统”。由于这些职能包容了史前社会的方方面面，所以其后早期国家首领，政府的各种官、吏，大都由巫演变而来。故陈梦家先生认为，上古官吏，多由巫来，“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长”。^④

① 李向平：《信仰是一种权力关系的建构——以中国社会的“信仰关系”为中心》，金泽、李华伟主编：《宗教社会学》第1辑，北京：社会科学文献出版社，2013年。

② 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》，北京：三联书店，2008年，第166页。

③ 赵辉：《良渚的国家形态》，《中国文化遗产》2017年第3期。

④ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年。

四、从“权威”到“威权”——史前巫师地位、角色的转化

塞维斯等西方学者曾认为，酋邦能够进行动员与组织、获取资源的力量来源，主要是宗教神权的“权威”，正是这种“权威”使前国家组织在“非暴力”情形下具有大规模动员、组织民众的能力。这种理论对解释我国史前分层社会亦有着参照性。正如前述，从距今7000年以降的中国史前史来看，许多区域都开始进入社会分层及冲突、暴力等状态中，也出现了诸多层级特征明显的聚落与聚落群。从考古与人类学资料看，史前中国各个区域文化演变都是社会分层、原始宗教、血缘继承、世俗权力等相互纠缠、合力的结果。这种合力使各个区域社会逐渐由“权威”性管理向“强制”性的武力、宗教混合体的“威权”治理方式转型。而且随着史前社会的复杂化，一些上层人物如巫师之类通过“公众巫术”而不断占有“公权力”，并将过去属于服务性的“公权力”转变为具有暴力及威慑意味的政治性“威权”。这些巫师兼首领集团通过神权和王权力量，在不断占有公共资源的过程中，促进了“酋邦”向早期政治国家的转型。

从史前史看，距今7000—8000年的北方兴隆洼遗址、查海遗址和距今6400年左右的濮阳西水坡大墓（M45）中都发现了具有祭祀、占卜性质的随葬品或蚌塑龙、虎等，但是并没有发现数量众多的象征财富与武力的随葬品，这说明这些墓主主要是主持祭祀、测定天文、从事巫医等以实用性经验服众的角色。在距今6000年左右的澧县城头山古城遗址既发现了大型祭祀场与多个祭祀坑，又在周边发现了与祭祀有关的大型建筑遗址，它说明该祭祀遗址很可能曾为该区域聚落群的具有较大规模的“公众巫术”功能的宗教中心。但是从城头山古城相关物质遗留尚未发现层次明显的墓葬分级等迹象看，该古城及附近聚落可能还处于阶层分化初、中期的状态中。但在距今5000年前后，这种情况发生巨大变化。在辽河流域发现的牛河梁大型祭祀遗址，其“庙、坛、冢”三位一体的规模宏大的祭祀遗址群，以及精美而意蕴突出的宗教祭祀器具，周边的聚落群分布，说明该社会组织已经有强大的对于部落族众的动员能力。而在余杭良渚文化遗址群中，在其周围数十平方公里范围内分布着反山、瑶山、汇观山等良渚文化大墓、祭坛，以及出土的诸多玉璧、玉琮、玉钺等精美玉礼器以及“神徽”“神鸟”“三叉形冠饰”等，则表现出强烈的神祇权威与神人合一、巫王合一的等级差序的政治、宗教意识。它也说明在史前各个阶段的先民社会整合中，世俗权力和宗教神祇发挥的作用是不相同的。

由于受生态环境及其他内外诸因素影响，史前各区域在宗教神权与世俗权力的关系上各有偏重，并产生权力资源配置的差异。李伯谦先生认为在距今5000—4000年间，“红山文化古国是以神权为主的神权国家，良渚文化古国是神权、军权、王权相结合的以神权为主的神权国家，仰韶文化古国是军权、王权相结合的

王权国家”。^①此说具有一定合理性。但是不论权力资源的配置如何侧重，“巫王”或“王巫”，即“巫”与“王”一身二任的情况却是相差无几的。尤其是距今4000多年前，红山文化、良渚文化、石家河文化等中原周边区域文化突然衰弱，而以中原龙山文化为代表的区域文化一枝独秀。它给了中原文化模式一种新的机遇。即在以王权为核心的威权模式中，社会资源被更多地投入实用性的建筑，如大型防卫设施的夯土城墙、环壕、宫城等。而在宗教祭祀方面却相对简朴。这在陶寺文化遗址中也充分表现出来。如陶寺遗址公共墓地发掘的1300多座墓葬可以看到，除了极少数大型墓与部分中型墓外，占总数90%的1000余座小型墓无随葬品或仅有极少的石、骨器具随葬。这与红山文化、良渚文化的奢靡葬俗有极大区别。但是陶寺遗址所表现的王权、神权结合的属性仍十分明显。例如该遗址大型墓随葬成套石斧、石铲、玉（石）钺、瑗、鼉鼓、特磬、龙盘等重型礼器，其中型墓亦随葬成组陶器和玉（石）钺、琮、瑗、佩饰等礼器。这些司掌宗教神权的人物，显然也是掌握着该部落组织的世俗权力的人物。“在陶寺墓地Ⅲ区中部，五座随葬鼉鼓、特磬的大型墓集中在一片……死者似乎是同一家族中的几辈人。同时，他们又都是部落中执掌大权的显贵。”^②它反映了当时王权与神权在结构配置上正发生变化。从随葬的成组陶器和玉（石）钺、鼉鼓、特磬等大型礼器来看，世俗王权的“强制”性力量占据着更加主动的地位，而族权的地位也日益突出。它说明其时社会“权力”已经由一种实用、经验型的“权威”存在演变为以王权为核心，包括神权、族权的三位一体的“威权”存在，首领兼巫师则是这个政治场域中的运作主角。

由上述例子也能看出其时巫师集团身份、地位的变化：随着世俗性权力加大，逐渐形成以王权为中心的三位一体的权力配置结构，宗教则演变为王权形而上的超越、神圣的自体保障。这种情况在陕西神木石峁遗址、偃师二里头文化遗址中都表现得十分明显。从二里头文化中发现最早的都城遗址、大型宫殿建筑群、成套的宗教祭祀用礼器可以看出，它在标示政治等级与宗教祭祀方面的用“礼”制度和“礼”器运用方面有很强的专断性、等级性和独占性特点。此外，二里头遗址还发现不同于日常用品的大量陶礼器如爵、觚、盃等，它说明“礼”器及用“礼”制度已广泛存在。史前社会复杂化过程中的政治、经济、文化、宗教多种因素的合力，形成了中原地区先民社会复杂化进程中精神与制度力量的整合。它使社会的维持机制，通过其不断强化的精神性、礼仪性的物化形式（例如大型宫殿建筑群、成套礼器群以及等级不同的墓葬制式等），来达到维持现实社会组织和政治等级的合法性、神圣性的目的。

史前巫师群体的身份、角色则在这种社会演变中不断转化。在距今5500—4300

^① 李伯谦：《中国古代文明演进的两种模式——红山、良渚、仰韶大墓随葬玉器观察随想》，《文物》2009年第3期。

^② 高炜等：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年第6期。

年前后的大汶口文化、凌家滩文化、红山文化、良渚文化、屈家岭—石家河文化中，其大、中型墓葬中发现的如玉璧、玉琮、玉钺、神徽等器物，标志着墓主不仅是具有与天地沟通的巫师之类人物，也是部落、部族中具有世俗权力的首领。这与在兴隆洼遗址、濮阳西水坡遗址等发现的“巫”的情况已完全不同。而在距今4300—3700年前后的襄汾陶寺遗址、陕西神木石峁遗址、偃师二里头遗址中，这种神权、王权，以及血缘性族权相结合的“威权”从整体上看就更加突出。它说明王巫合一以及宗教权力（祀）与世俗暴力（戎）相结合的情况正不断发展。可以说，距今5500—3700年前后的中国，既是早期分层社会（酋邦）快速发展并向“古城”“古国”转化的时期，也是巫师兼首领的权贵由对部落社会的经验型“权威”管理向强制型“威权”统治过渡的时期。它使巫师兼首领的“巫”“王”合一者成为角逐“公权力”场域上的主角。

这种格局是史前社会复杂化的一个显著特点。其结果是使史前中国在还没形成一个地域广大的统一宗教神时，就在宗教祭祀与自然山川崇拜的基础上，形成以世俗性的血缘祖先崇拜为中心，以自然禁忌为特征的“早熟”的宗教信仰及祭祀、禁忌的格局。这与古代希腊、罗马所建立的以公民政治为基础的超越氏族血缘、贵族祖先神的，以宇宙和自然神祇为最高护佑神的城邦（国家）的统一神祇宗教世界有极大区别。以祖先神为主神的原始宗教信仰，使酋长兼巫师转型为已逝的先王先公型的受祭者，及现世以暴力与宗教相结合的“威权”型统治者。也就是说，这时的宗教神权已成为推动早期国家形成和“王权”扩张的重要助力，而“巫政”“巫战”合一的贵族群体则成为最早的“王巫”及各级首领和扈从、僚属。关于史前权力系统的演进，王震中先生曾提出“王权”源于神权、军权、族权的三来源说，认为“王权有源于宗教祭祀之权的一面或王本身就是神……事实上，绝大多数原生形态的国家，在其形成的过程中，既产生了掌握祭祀、行政和军事的最高统治者或执政，也形成了一个辅佐统治的祭司或巫师阶层”。^①这是颇具合理性的。尤其是史前社会的族权与神权的过早结合，形成以祖先崇拜为核心的宗教信仰。以这种信仰为内涵的“公众巫术”仪式中已蕴含了诸多向世俗政治权力转化的因素，它通过祭祀祖先、天地等礼仪促进了各级酋长（包括先王先公）的神圣化和神圣权力的扩展。而史前连绵不断的战争，又催生了各级酋长掌握的军权、神权对氏族、部落的控制，最终促进了“王权”的不断发展。

从宗教意义上说，这种祖先崇拜因素又过早结束了史前中国的原始宗教向统一的宇宙至上神的单向度扩展，使神权屈服、服务于现世王权，由此演变为各首领家族、部落的护佑神，从而走上了以宗法血缘为基础的神权世俗化道路。它的典型表现即是原始宗教向以祖先崇拜为核心的早期礼制的转型。这在考古材料中多有表现。但不可

^① 王震中：《中国文明起源的比较研究》，西安：陕西人民出版社，1994年，第369页。
(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>
• 185 •

否认，这种礼制是在吸收、消化了原始宗教的诸多要素后才变化、转型为新的部落政治体的宗教价值、等级精神。它使原始宗教在向礼制的过渡中没有发生断层式的变化。在这个过程中，那些巫王、巫战合一的显贵人物，也通过神权、军权、族权，逐渐演变为酋邦或早期国家的贵族阶层，并形成文明曙光期的“巫君合一”传统。

这种情形也表现在原始宗教的主神崇拜中。主神观念是神明崇拜的核心理念。所谓主神即指宗教诸神系统中统治众神的神。从世界范围看，不少早期部落、部族的护佑神都在社会阶级的分裂中演化为超世俗、超氏族的护佑城邦的公共自然神祇，并且在这些自然众神中形成神界之主神系统，而最高神祇则是自然的宇宙神。但是在中国，早期的宗教与“礼”则是将部落联盟中占统治地位的部族祖先神作为最高主神来尊崇，由此提升了这些主神所护佑的氏族、部落的尊崇地位，也随之提升了这些氏族、部落首领的宗教、政治权力。这种传统使得史前宗教中的主神崇拜与王权敬畏相互合一。从文献记载的神话、传说看，战国、秦汉以来流传的史前中原帝王系统中混淆不清的数十个“帝”“王”，当是一度在黄河流域及其周边地区处于优势地位的各部落联盟中集巫政、巫战身份合一的世代相传的首领。例如《史记·五帝本纪》记黄帝时，“顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难”，“而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎，迎日推策”，^①俨然是部族首领兼大巫的“王巫”角色。长沙马王堆汉墓出土战国佚书《十六经·立命》中，有以“黄帝为天下宗”的说法：“昔者黄宗（帝）质始好信，作自为象，方四面，傅一心。四达自中……是以能为天下宗。”^②它说明早在战国人心目中，黄帝既是“战神”，也是有四张面孔（巫）、能预测吉凶的“巫君合一”型首领。此外，如虞舜时代的尧、舜、禹等，既是先古之“帝”“王”，亦是带神灵色彩的大“巫”。《史记·五帝本纪》载舜为政，“类于上帝，禋于六宗，望于山川，辩于群神”；^③《史记·夏本纪》记“天下皆宗禹之明度数声乐，为山川神主”，^④说明古人心目中的禹也即一大巫。它说明史前中国政治史的演化过程，也是由“酋邦”式的实用型、经验型“权威”治理不断向神权和王权合一的“威权”型统治演进的历程。

所以，史前社会的发展，是神权与世俗权力结合的结果。古史传说中的史前“帝”“王”世系的崇拜对象，其祭祀主神大都是当时统治部族的先公先祖，兼具血缘祖先神和护佑神性质，是集神圣性、世俗性、社会性品格的最高神祇。《国语·鲁语》：“故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘鬻而郊稷，祖文王而宗武

① 《史记》卷1《五帝本纪》，北京：中华书局，1959年，第6页。

② 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》（壹），北京：文物出版社，1980年，第61页。

③ 《史记》卷1《五帝本纪》，第24页。

④ 《史记》卷2《夏本纪》，第82页。

王。”在这个祀典中，上古诸多世俗性“帝”“王”，均成为中原王朝世系的神权与王权兼具的受祭主神。这种情况在前述陶寺遗址家族式的大型贵族墓及随葬的成套石斧、石镞、玉（石）钺、特磬、龙盘的礼器中也可以看到。这种情形一直延续、浸淫到夏商周三代祭祀礼制脉络中。晁福林认为，在商代，祖先神是殷人祈祷的主要对象。殷王朝从上甲至帝辛共 37 王，除极少数外，绝大部分都有受到隆重祭祀的卜辞记载。^①

这种巫、王合一的演变，在上古有一个重要转变，这就是史前传说中颛顼的宗教改革。《国语·楚语》曾记观射父对上古原始宗教三个阶段的阐述：即先古时期的“民神不杂”；少昊、九黎时的“民神杂糅”“家为巫史”“民神同位”；颛顼时期“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎”的“绝地天通”的宗教改革。对于“使复旧常，无相侵渎”的“绝地天通”，学界一般认为这是统治者杜绝民众与“天”“帝”等至上神祇的沟通，由此获得垄断神、人交往的威权，这无疑有其合理性。但是如果认为这一次宗教改革扫除了“民神杂糅”“家为巫史”的旧习，则有失允当。实际上“绝地天通”的结果，主要是将“民”“神”沟通等级化、层次化、礼仪化了，它规定了人与神交往、沟通的层次性，使先民社会在宗教祭祀主体上各祭其神，各主其宗，“家为巫史”“民神同位”的情况仍然存在。它使各级臣、民形成各自对生于斯、长于斯的家族、宗族祖先神礼祭、尊享的礼仪制度，也形成民众对所处地域的山川诸神（如土地、山林、河流神祇等）的禁忌与祭祀。它由此改变了过去王、臣、民均能够与天神沟通的祭祀方式，而仅仅由“王巫”及附属臣巫来垄断与最高神祇的交通。所以，颛顼宗教改革使王者被定格为与上天交通的最高巫者，是“天”在人间的唯一代言人。而各级附属的部落政治体只能在自己的属地中举行祭祀、封禅等仪式。这种情形在商周时可以清晰看出。应该看到，颛顼的宗教改革虽然断绝了虞夏先民与最高天神的交往通道，改变了民间祭祀的主神等次，却使原始先民与最高神祇的沟通转化为民间更加广泛的以家族、宗族为单位的对自然山川的泛灵禁忌、山川崇拜的宗教建构，并转化为不同等次的各级官、吏、民对自己家族、宗族祖先神的“家祭”“宗祭”“族祭”仪式，由此形成自上而下的“宗自为祀”“家自为祀”“各宗其主”的现象。《礼记·曲礼》：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”《国语·鲁语上》：“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也……非是，不在祀典。”正是早期国家在祭祀、封禅的垄断化、等级化方面的反映。所以，颛顼宗教改革使宗教祭祀主体、主神的等序化逐渐固定下来，代表国家层面的“天子祭天地，祭四方”，与民间社会的“宗自为祀”“家自为祀”及泛

① 参见晁福林：《论殷代神权》，《中国社会科学》1990年第1期。晁福林还提到，迄今所见关于祭祀上甲的有1100多条卜辞，祭祀成汤的有800多条，祭祀祖乙的有900多条，祭祀武丁的有600多条。在全部卜辞里，确认为祭祀祖先的卜辞共有15000多条。

灵崇拜并存共生，由此使早期国家与民间社会产生了在祖先崇拜、泛灵禁忌与自然神灵祭祀上的二元化宗教现象。

王权对最高主神祭祀的垄断，切断了自然界诸神向统一、超越的宇宙主神上升的道路，它使“王”兼“巫”者的一身二任的祭祀天地、封禅山川的功能更加突出。民间社会中形形色色的“家祭”“宗祭”，也使各宗族、家族内部的祖先崇拜和血缘祭祀泛起，形成不同等级和规格的神主（祖先）崇拜，并与国家宗教祭祀一道产生了由权力距离形成的等级差异的祭祀礼仪。它的结果是淡化了普通中国人对于国家统一神祇的尊崇与信仰，强化了民间社会对乡土社会神祇（如土地、山川等神）及对自己的宗族先祖的尊崇、礼祭，形成国家、社稷与乡土社会各祭其祭、各祀其祀的宗教传统。这也使过去正在分化的巫师群体进一步呈现二元分离局面。例如王权及宫廷巫师作为最高神祇的代言人，在祈祷社稷永久、年事丰登等方面享有最高的与天、帝相通的优势。而民间对“天”的祈祷、诉求，以及祈求风调雨顺、多福多子、选择吉地、降神占梦、驱邪逐鬼等则由民间巫去执行。所以，颛顼改革使史前宗教更加凸现出国家、民间的二元格局，同时也奠定了其后商周时代巫师群体角色进一步二元分离的基础。

五、商、周时代的巫角色、功能的转变

从夏至商，虞舜时代的宗教传统在传承中不断“变异”。由于文献与考古材料的阙如，对夏代国家及宗教、祭祀礼仪我们还不能详细探讨。可是，从华夏早期的神话、传说看，夏代基本继承了虞舜时代原始宗教的种种特征，最高统治者垄断了最高天神与人间交往的威权，尧、舜、禹、启等仍然是集王权与神权为一身的首领兼大巫，具有与“天”沟通、代“天”发号施令的权力。

商代甲骨卜辞的发现，使我们初步地了解其政治、宗教情况。在商代卜辞中，“帝”或“上帝”具有最高权威。它可以命令、指挥各种自然神祇如雷、电、风、雨、云等，也管理着人世间的吉凶祸福如战争、出行、作邑、婚姻、狩猎等各种事务。从商代卜辞、金文看，商代至上神的“帝”或“上帝”，既是自然与人间的主宰，也是殷民的祖先宗主神祇，即商民族的祖先神。胡厚宣先生曾经指出，“从早期即武丁时的卜辞中，就出现了上帝的称号而已”。^①例如武丁时的卜辞就将自己的生父称为“帝”。在殷代人心目中，自己部族的先公先祖就是最高的神祇。商代的先公先王本来均为本部族主神，但在商立国后，均跨越部族神的身份而成为天下各部族的最高共神。这样，殷人所崇拜的上帝鬼神也就成为诸侯方国所崇拜的上帝鬼神。

以统治部族的祖先神为主神的祭祀制度，表明三代礼制中与“帝”相通的宗教

^① 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。
(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>
• 188 •

诸神，乃是地上王者的祖先及其附属方国的先公、先王。同时，商代王室还按照人间政治、尊卑等级而设立了以商人祖先神为最高主神的神权秩序及等级性祭祀礼仪。在这种祭祀礼仪中，主持祭祀的仍然是商代最高的“巫王合一”的“王”，及其属下方国、大臣等各级“巫政合一”的首领。卜辞中，有商王自称“余一人”，并由王直接下卜辞断语的记载。《吕氏春秋·顺民》记汤时大旱，“汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。’”陈梦家先生亦认为：“卜辞中常有‘王卜’、‘王贞’之辞，乃是王亲自卜问，或卜风雨或卜祭祀征伐田游……凡此王兼为巫之所事，是王亦巫也。”^①所以，“巫王合一”“巫政合一”是当时现实的社会政治现象。管东贵先生曾提到周行封建初期实行的是“祭政合一”，即祭祀及讨论政务都在祭祖用的“庙堂”中进行，只有到了周代封建制解体时才渐演变为庙堂祭祖与朝廷论政各有场所。^②这样，在商代王权中，神权与王权始终纠缠在一起。商王室在垄断最高神权的同时，也占据了与“帝”“上帝”沟通的大巫师地位。

随着国家职能的发展及宗教的二元分化，巫师群体也出现进一步的二元分化与细致的职能分工。这种分化表现在两方面：其一，随着王朝领域的扩大、官僚职能的细化，王者逐渐成为象征性的“大巫”角色，而日常的巫、卜事务则由专门为王室服务的巫、祝、卜等“祭司”一类的神职人员承担；其二，由于国家与民间在权力距离上的加大，宗教、祭祀的二元分离更加突出，在民间形成许多涉及社会性事务的卜、祝、医之类的民间巫，他们以替民众禳灾祛病、占卜算卦、趋吉避凶等为职能，成为专门的群体活跃在民间。这样，随着民间巫、祝事务的发展，史前氏族、部落中的巫亦形成不同功能、职业的巫师群体，并且在社会演进中其职能也在随之变化、发展。

例如在商代，随着王朝领域的扩大，王权世俗性事务的增加，虽然商王仍然是最高地位的主持国家宗教祭祀的大巫，可是日常的占卜、祭祀职能却是由专门的巫师群体如“贞人”等神职人员来承担。随着时间流逝，主管国家宗教祭祀、预测吉凶、典藏王室宗谱、记载王朝大事的神职人员逐渐演变为官僚群体中的一个专门部分。如商王室就有专门的“贞人”群体。这些“贞人”地位极高，卜辞中往往有“贞人”和殷先王一起受祭的纪录。例如卜辞有：“辛酉卜，宁风巫九豕”（《合集》34138）；“辛亥卜，小禘北巫”（《合集》34157）等。传说中巫咸、巫贤等均为商王重臣兼巫师，如《尚书·君奭》有太戊时“巫咸义王家”的说法。《说文》“巫部”亦曰：“古者巫咸初作巫。”段玉裁注：“盖出《世本·作篇》……马云：‘巫，男巫，名咸，殷之巫也。’郑云：‘巫咸，谓为巫官者。’”^③这些传说表明巫咸、巫贤以及

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年。

② 管东贵：《从宗法封建制到皇帝郡县制的演变：以血缘解纽为脉络》，北京：中华书局，2010年，第136页注3。

③ 段玉裁：《说文解字注》，第201页。

傅说等虽为商大臣，亦可能兼及主持祭祀及巫卜之职。

从巫的社会功能来看，商代巫的职能不仅涉及王朝的政治、财政、军事、祭祀诸事务，也广泛涉及诸如水旱灾异、作物丰歉等民间事务。例如在卜辞中，以舞求雨是一种经常性的宗教祭祀活动。商王常自任巫师为舞求雨，“……王舞允雨”（《合集》20979）；“……王其乎舞……大吉”（《合集》31031）。卜辞中常有“今日奏舞出从雨”（《合集》12828）等记载，说明当时求雨主要是用一种巫舞的礼祭媚神方式。这种方式正是史前原始宗教巫舞合一的遗留。由于中国国家的“早熟性”，使许多原始宗教的内容遗留下来，成为三代宗教祭祀的基本内容。

从商至周，巫师职能不断细化为巫、史、卜、祝等专门负责祭祀、占卜、记事的官员。特别是周代朝廷中巫职能演变更加明显。一方面王权利用“天”与“德”来证明周王朝形而上的“天命”本体保障，并通过“礼制”将“神”寓于“礼”“德”中。它使国家宗教祭祀、占卜等成为王朝礼制的重要组成部分；另一方面，当标志神权的国家祭祀、占卜等寓于王朝礼制中时，巫等神职人员也逐渐融入周代礼乐系统中担负祭祀、占卜、事神、祈福的体系内，成为周代礼制中专门从事神职的人员（如《周礼》所述“六官”中的“春官”系统），成为王室的专职“祭司”角色。《礼记·礼运》有“王前巫而后史，卜筮瞽侑皆在左右”之语；《周礼·春官宗伯》谓“占人”职能是“凡卜筮，君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼”。孔颖达《周易正义·巽卦》注疏谓“史”“巫”云：“史谓祝史，巫谓巫覡，并是接事鬼神之人也。”^①说明其时的巫官、卜史对王权有既依附又服务的特点。同时，周代巫的职责分化更加明显。《周礼·春官宗伯》有大宗伯、小宗伯、大卜、筮人、大祝、巫官等记载。如大宗伯“掌建邦之天神、人鬼、地示之礼……以吉礼事邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝”等。这种情形使我们看到上古的“巫王一体”，已随着王与官僚之间权力距离的加大，朝堂诸多巫官、巫臣转化为专门从事神职的僚、吏，并成为周代礼乐系统中负责祭祀、占卜、事神、祈福的主持或操作者。同时，在民间，巫的降神占梦、舞雩求雨、驱除疠疫等仍然盛行，并继承了原始巫之遗风，代代相传。特别是从西周至春秋战国时代，巫的民间化和乡里社会中以巫占卜吉凶、禳病祛疾、驱逐恶疠等亦呈普遍趋向。例如《逸周书·大聚解》有“乡立巫医”说。《管子·权修篇》有“上恃龟筮，好用巫医”之论。《荀子·王制》记：“相阴阳，占禋兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，伛巫、跛击之事也。”在马王堆出土西汉医学帛书《五十二病方》中亦叙录大量以祝由巫术愈病如以祈祷“黄神”来驱邪逐鬼等巫技、巫法等。^②

① 王弼、韩康伯注，孔颖达正义：《周易正义》卷6，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第69页。

② 李零：《中国方术考》（修订本），北京：东方出版社，2001年，第332—340页。

三代时一个重要宗教现象，便是女巫的专门化。在史前，主持祭祀、占卜、与“天”沟通的巫师通常是氏族、部落的男性首领。但在三代尤其是商、周时代，随着父权制的发展，女性地位的进一步卑弱化，于是以女巫舞“雩”求雨，焚女巫为牺牲以贿神，就成为一种普遍的祈雨方式。在商以前的考古材料及神话传说中，我们很少看到女巫沟通天地、主持祭祀，或焚女巫求雨、女巫舞雩等内容。但在商代卜辞中，以女巫代替王室“通天”“贿神”的祈雨仪式却多次出现。如卜辞有：“贞，今丙戌爇妣出从雨。”（《合集》9177正）“其爇，此又雨。”（《合集》30789）“爇”字系求雨而焚烧人之象形字。从卜辞看，这些被焚烧的人往往是带有女字旁如妣等的女巫。而在西周时期，亦专设女巫来“岁时祓除，衅浴。旱暵，则舞雩”。《周礼·春官宗伯》记司巫“掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩。国有大灾，则帅巫而造巫恒”。司巫下设“男巫，无数。女巫，无数”，男巫执掌望祀、望衍、授号等事；女巫则职掌“岁时祓除，衅浴。旱暵，则舞雩……凡邦之大灾，歌哭而请”诸事。这是因为在古代宗教中，人们往往认为干旱是阴阳不调造成的，因此需要以地上之阴（雌）、妩柔去媚、合天神之阳（雄）、刚。汉代董仲舒曾记女巫舞“雩”之理曰：“大旱者，阳灭阴也。故崇阴以厌之，用女巫舞雩也。”^①所以《春秋繁露·求雨》篇记其时求雨之俗曰：“凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。”^②这种赤裸裸的以女子“和而乐”的说法应该是三代流俗所遗。这种阳尊阴卑、阴阳和合的观念，导致女巫主要从事岁时祓除、舞雩求雨、临丧下神、遇大灾歌哭等献身媚神、以身贿神等祓、雩之事。

女巫群体的出现，是国家发展到一定阶段的产物。众所周知，国家具有社会整合与阶级压迫两大功能。在国家的阶级压迫功能中，除了统治者对普通民众的阶级压迫，便是父权制下男性对女性的压迫。这种压迫，除了要求女性对男性的绝对服从与献身外，便是以女性充当祭“天”媚“神”的牺牲。因为在父权制社会的文化潜意识中，作为至上神的“帝”“天”，应该是当然的“阳”“刚”之尊，天大旱，即应以“阴”柔之物来仰合而贿赂之。如《周易·咸卦》有“（泽山咸）兑上艮下”卦象，《荀子·大略》则释为：“易之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”说明“阳”“刚”之尊，“阴”“柔”之卑，在早期国家中是天经地义的礼义之本，因此以女巫舞雩作为媚神之举，便被认为是当然之事。《山海经·海外西经》有：“女丑之尸，生而十日炙杀之……以右手鄣其面。”它暗示了其时以女巫作为求雨牺牲被虐的残酷画面。所谓“女丑之尸”，即女巫在舞雩求雨中作为牺牲被“十日”暴晒时“以右手鄣其面”、无

① 孙诒让撰：《周礼正义》卷50《春官·女巫》“旱暵，则舞雩”条下注疏引《春秋繁露·精华篇》佚文，王文锦、陈玉霞点校，北京：中华书局，1987年，第2077页。

② 董仲舒：《春秋繁露》卷16《求雨》，凌曙注，北京：中华书局，1975年，第554页。

可奈何的惨象。故《说文》训“巫”为“女能事无形，以舞降神者也”。^①这种女巫以“舞”媚神、降神、贿神的说法，应是三代国家产生后的后起之义。

由于西周礼乐体系是一套复杂的政教合一体系，它除了包括西周的政治等级制外，还通过礼乐制度融入了古代宗教中的祭祀、占卜、舞雩、驱疠、望祀等内容，将具有“天命”与“德”的本体保障的王权合法性通过“礼”所标示的等级观念固化下来，形成“天命”、神灵蕴含在“礼”中的现象。这种“天命”与“德”的结合使周代社会的伦理道德成为“天命”保佑的内在条件，使“德”成为最高的精神价值及哲学本体。由于“天命”、神灵蕴于“礼”中，就使先秦时代的早期宗教无法构成一个能超越王权“天命”观及世俗政治等级观的宗教信仰与秩序，从而奠定了周代的国家祭祀、“天命”信仰及道德价值观念对各种宗教信仰的整合与控制。值得注意的是，这种“德”的本体化不是对早期宗教的消解，而是将古代宗教各要素吸收到政教合一的礼乐体系中，蜕变成官方“礼制”的一部分，巫、卜、筮、祝等也成为周王朝官僚体制及“礼制”中的重要组成部分。它说明古代中国在经历巫术时代后，尽管没有像古代希腊、罗马那样出现统一宗教神的信仰体系，但传统巫术、巫师及其信仰并没有消失，而是通过特有的“礼制”形式对巫术，尤其是弗雷泽所说的“公共巫术”部分加以改造与转化，通过强化祖先崇拜而最终形成古代中国以“家族”“宗族”为核心的形而上“礼制”传统。而服务于民间的“个体巫术”及实用性巫术等，则与这种具有形而上特征的“礼制”相脱离，继续存在于民间社会。这是因为在古代政治国家发展中，由于统治阶级有意加大官、民之间的权力距离，而这种权力距离产生的作用力就使上层社会与民间基层社会对于宗教（或巫术）的取舍日趋分离。它使民间巫、卜更趋向与下层社会的结合，民间巫术在基层社会不断发展，而使古代中国宗教的二元分离现象及国家宗教与下层宗教的张力越加突出，巫师群体的两极分化日益加剧。国家权力通过礼乐系统不断整合、吸纳早期宗教内容，宫廷中巫、祝、卜的功能通过皇室隆重的礼祀天地、河流、山川的宗教祭祀活动而表现出来。宫廷巫、祝不仅成为代王室礼天、祀地的职官群体，也成为其后2000多年来帝制中国礼乐祭祀体系中重要组成部分；而民间巫、卜则在乡里社会的延续中，成为古代民间社会生活的重要内容。可以说，周代“礼制”对古代宗教各要素的融合，使过去巫的功能在与礼乐精神整合、同一的保存、改造和转化中，逐渐淡化了原始巫、巫术的符号及象征意义；而在民间，由于下层社会需求，也使一部分继承原始巫术的巫、卜活跃在民间，成为中国古代乡里社会对民众生老病死、禳灾消祸、驱疠求福有关的专职性载体，并构成古代中国历时悠久的民间巫术传统。

〔责任编辑：晁天义〕

^① 段玉裁：《说文解字注》，第201页。

production.” One refers to the art activity as the mode of human spiritual production, which embodies the general artistic laws and aesthetic characteristics, and is relatively independent of material production and social development; the other is the production labor carried out by the spiritual production department in the capitalist production system, which takes spiritual products as commodities to create surplus value and realize capital proliferation. Marx distinguished productive labor from non-productive labor in the capitalist economic system, and classified the artistic activities as the mode of spiritual production as non-productive labor, which was often excluded in the study of political economy and the writing of the *Capital*. However, only when the artistic activity as a mode of spiritual production is separated and detached from the capitalist production system can it be studied independently and abstractly to reveal its special nature. It is in this sense that Marx made a classical exposition of art production as a special way to grasp the world, the free nature of art production, the “indirect” function of art production, and the aesthetic value orientation of art production.

(8) Shamans and Their Changing Role in the Origin of Chinese Civilization

Li Yujie • 168 •

With the growing complexity of prehistoric Chinese society, it was mainly male shamans who presided over religious sacrifices. They were not only clan and tribal leaders who controlled divine and military power, but also the defenders of settlement order and primitive morality and masters of knowledge and culture. In the growing complexity of prehistoric society, the aristocratic groups led by shamans gradually took over and controlled public resources using the forces of theocracy and kingly authority, thus promoting the transformation from the early hierarchical society to the early state. With Zhuan Xu’s reform of religion, primitive religion gradually evolved into a hierarchical and familial ritual system within which each clan conducted its own sacrificial ceremonies. During the Shang and Zhou dynasties, specialist groups of shamans and augurs were gradually differentiated, with the appearance of shamans, augurs, soothsayers and historians. Female shamans as specialist occupation appeared at this time, and they were sacrificed as a bribe to the gods. During the Western Zhou, the traditional function of shamans in the “unity of shaman and king” and the “unity of shaman and government” were gradually integrated into the state sacrifice and court ritual and musical systems, while folk shamans, divination and medicine continued in rural society and became the carriers of ancient folk religion.