

# 史前萨满教研究理论与方法探析

## ——以红山文化为例

曲 枫

(关键词) 红山文化 普遍萨满教 神经心理学 情境考古学 萨满

(内容提要) 西方对探索史前萨满教在理论和方法论上一直有深厚的积累,同时又有缺陷和不足。将红山文化的萨满教问题置于西方理论框架中,借以探讨如何运用理论探索史前萨满教因素,同时对上述理论与方法论的可靠性做出反思。通过对普遍萨满教理论、神经心理学模式和民族学分析法的考察,前两者的非历史主义和泛历史主义弊端,以及在探索史前萨满因素上的不可靠性,主张在可比较层次上使用民族学分析方法,同时强调情境考古学研究。因萨满教概念在西方理论中的混乱状态与误区,主张在重建萨满概念的基础上探索史前萨满文化因素。

(中图分类号) K825.15 (文献标识码) A (文章编号) 1001-0483(2021)02-0086-06

DOI:10.16422/j.cnki.1001-0483.2021.02.010

红山文化的萨满教问题自 20 世纪 90 年代始就引起了人们的关注,至今已有多位学者推论红山文化的遗迹和遗物与萨满教信仰有关。如容观龛认为,辽宁喀左县东山嘴发现的“东山嘴村整个建筑群址是北方蒙古族、满族等的先世在强烈的萨满教信仰意识支配下组成一个多功能格局的开展定期祭会而建置的”<sup>①</sup>。方殿春与华玉冰认为,辽宁建平县牛河梁遗址发现的“神庙、祭坛与积石冢”等遗迹均为“浓厚萨满式意识形态的结晶”<sup>②</sup>。周晓晶推论,红山文化的玉器为萨满使用的幻像类神器、助神类神器和工具类神器<sup>③</sup>。郭大顺通过对牛河梁遗址第十六地点 4 号墓出土的玉人雕像的形态考察,认定它的萨满信仰属性,并进一步推论墓主人的大萨满身份,认为此件玉人“是史前时期与萨满宗教最为直接的一件实物例证”<sup>④</sup>。富育光认为,东山嘴和牛河梁遗址对研究萨满教祭祀内涵和祭祀形态是“极难得的实物例证”<sup>⑤</sup>。郭淑云亦推论东山嘴和牛河梁的人物雕像“在观念和形态上均与北方民族古已有之的

萨满教文化相契合”<sup>⑥</sup>。

以上研究对史前萨满文化问题做出了有意义的探索,然而,总体说来,研究方法较为简单,因而结论仓促、缺乏说服力。这一学术现象产生的原因在于,上述作者主要依赖民族学资料及其他有关萨满教的论述与考古学资料做简单的比较,缺乏对理论和方法论的深入探讨。

比较而言,西方对探索史前萨满教在理论和方法论上已有深厚的积累。自 20 世纪 60 年代以来,萨满教考古学 (archaeology of shamanism) 已成为考古学科中的重要分支。从目前研究状况来看,萨满教考古学理论和方法主要包括普遍萨满教理论、神经心理学模式和民族学类比 (ethnographic analogy)。尽管这些理论和方法均有不完善之处,但在学术研究全球化的大背景下,对这些西方理论的探讨在我们的研究实践中不仅是无法回避的,也是十分有必要的。基于这一认识,本文将红山文化的萨满教问题置于上述的理论框架中,并借以探讨红山文化中萨满教因素存在的可能性;同时,本文

(作者简介) 曲枫,男,聊城大学北冰洋研究中心教授,邮编 252000。

还将对上述理论与方法论的可靠性做出反思。

## 一、普遍萨满教理论与红山文化

罗马尼亚裔美国宗教史学家米尔西亚·伊利亚德 (Mircea Eliade, 1907—1986 年) 的专著《萨满教: 古老的出神术》, 在萨满教研究史上有着非凡的意义和影响。该作以法语成书, 于 1951 年出版于巴黎, 其英文版本于 1964 年在美国出版之后, 迅速风靡全球。在他之前的萨满教研究学者普遍将萨满教视为西伯利亚和北美北极及相邻地区的区域性文化现象。然而, 伊利亚德则在该作中提出, 将萨满个体出神术 (ecstasy 或 trance) 作为萨满教概念的定义性标准。根据这一标准, 萨满教现象可以在世界大部分地区发现, 因而是一种全球性现象。这一普遍萨满教理论迅速为大多数学者所接受, 至今仍然是萨满教研究中的主流观点。在该作中, 伊利亚德还提出了一个“底层” (substratum) 概念, 主张在亚洲与美洲普遍存在的萨满教共同源自亚欧大陆的旧石器文化的“底层”, 因而将萨满教视为人类历史上最古老的宗教形式, 可以上溯至欧洲旧石器时代晚期的洞穴文化<sup>⑦</sup>。这一“底层”学说为萨满教考古学在 20 世纪 70 年代和 80 年代的兴起奠定了理论基础。

美国人类学家彼得·弗尔斯特 (Peter Furst) 依据伊利亚德的“底层”理论进一步提出一个“亚美萨满教”模式。在他看来, 亚洲和美洲之间的萨满教形态无论在总体上, 还是在具体特征上都有很多的共性。主要共性包括身体变形与转化、三层宇宙、连接宇宙不同层次的中央之柱 (axis mundi)、出神仪式中的骨骼化状态、动物助手、致幻药物的使用、萨满至下层世界取回病人灵魂的能力等等<sup>⑧</sup>。张光直在此研究基础上, 提出了“玛雅—中国连续体”理论, 认为中国新石器时代和青铜时代, 以及美洲奥尔梅克—玛雅文明中的人与动物图像都体现了上述萨满教特征, 因而亚洲和美洲的古代文明均属于一种“萨满式文明”<sup>⑨</sup>。

受弗尔斯特的影响, 20 世纪八九十年代的美国学者, 倾向于采用普遍萨满教理论解释史前图像和其他考古学现象。如华盛顿大学路易斯分校考古学教授大卫·弗雷德尔 (David Freidel) 通过对玛雅金字塔式宗教建筑的结构分

析, 认为玛雅建筑普遍反映了萨满教的“世界中心” (world center) 观念<sup>⑩</sup>。德克萨斯州立大学人类学系的肯特·赖利 (Kent Reilly) 教授则依据民族志资料中有关萨满服用致幻药物资料, 推论奥尔梅克 (Olmec) 文化中头部饰有蟾蜍纹的跪式人像是萨满巫师形象的表现<sup>⑪</sup>。

在中国, 研究红山文化萨满教因素的学者均不同程度地受到张光直萨满教理论的影响。如方殿春与华玉冰在文中提到, 他们是“在张光直教授曾明确提出‘中国古代文明是所谓萨满式的文明’的观点的启发之下, 才有勇气来论证红山文化社会也存在着‘萨满式’的思想意识因素”<sup>⑫</sup>。郭大顺则在直接引用张光直有关“旧石器底层”和“玛雅—中国连续体”模式的论述后得出如下结论“红山文化与东部沿海史前文化的玉巫人形象, 以及它们与东北亚至环太平洋地区近代民族学中保存下来的同类题材在细部特征上的相似性, 可能是这一‘文化底层’从考古学和民族学的相互印证中逐渐显示出的更有说服力的证据。”<sup>⑬</sup>

然而, 随着时间的推移, 普遍萨满教理论的弊端越来越为当代学者所认知。这一理论模式由于盲目追求文化的共性, 忽略了文化的历史性和在地域上的特殊性。无论是弗尔斯特的亚美萨满教模式, 还是张光直的玛雅—中国连续体, 在理论构架上都显得过于宽泛, 对考古学材料所代表的文化内涵缺乏更深层次的发掘与揭示。因为若依据上述模式, 我们可以将任何考古发现的史前人形和动物图像均解释为与萨满有关。这样, 不同地域、不同文化与不同历史时期的美术图像均可放置在萨满教的标签之下, 这显然是有问题的。另外, 这一理论由于所体现的宏大叙事 (mega-narrative) 特征, 无法对萨满图像与非萨满图像的区分提供合理的解释<sup>⑭</sup>, 因此, 仅仅依靠张光直的“萨满式文明”和“底层”理论, 我们难以判断出红山文化是否与萨满教有关。

## 二、神经心理学模式与红山文化

兴起于 20 世纪 80 年代的“神经心理学模式” (neuropsychological model) 使萨满教考古迅速成为世界考古学的研究热点, 自 90 年代至今, 大量发表的论文和出版的专著以探寻史前

和早期历史时代的萨满教为主要研究目标。有关学者在理论和方法论上还产生了激烈争论。

神经心理学模式可以视为普遍萨满教理论的延伸。它在伊利亚德出神术理论的基础上,将心理学领域的神经心理学研究成果引进到对史前图像的考察中,并形成了新的研究范式。神经心理学对参加实验者的心理学实验结果表明,当参与实验者服用药物或接受其他物理学刺激时,实验者会进入到一种意识改变状态(altered state of consciousness, ASC)<sup>⑮</sup>,其神经系统中会出现独立于外部光源之外的视觉图像,即大脑幻像。这些幻像既包括各种各样的几何形状,也包括动物和半人半兽的怪物等等<sup>⑯</sup>。奥地利人类学家吉拉多·赖切尔-多尔马托夫(Gerardo Reichel - Dolmatoff, 1912—1994年)首次将神经心理学的实验结果同哥伦比亚史前岩画进行比较研究,认为岩画表现的母题与神经心理学实验者,以及印第安人的萨满进入ASC状态时所经历的大脑幻像是一致的,因而得出史前岩画与萨满幻像有关的结论<sup>⑰</sup>。

据以上研究成果,在南非考古学家大卫·路易斯-威廉姆斯(David Lewis - Williams)与托马斯·窦森(Thomas Dowson)的论文中,将神经心理学模式归纳成三个阶段七个原则。三个阶段指随着trance程度由第一阶段逐渐过渡到第二三阶段,幻觉图像也逐渐由几何图形向动物、怪物和人物等生命体形象过渡。七大原则指图像在意识形态中的表现形式,包括重叠(superpositioning)、并置(juxtapositioning)、倍增(reduplication)和旋转(rotation)等。结合南非赛恩人(San)有关萨满的民族志学资料,通过对赛恩人岩画与欧洲旧石器晚期文化洞穴壁画的比较,与窦森认为两者都是对萨满幻像的描绘<sup>⑱</sup>。在路易斯-威廉姆斯(Lewis - Williams)与英国考古学家大卫·皮埃尔斯(David Pearce)的专著《走进新石器人的心智》(Inside the Neolithic Mind)中,再次依神经心理学模式,对西亚地区新石器时代的人形、动物形雕塑和几何纹壁画,以及流行于英国和爱尔兰的新石器时代墓石上的螺旋纹、圆圈纹做出解释,认为这些图像是史前萨满ASC经历的再现<sup>⑲</sup>。

路易斯-威廉姆斯的神经心理学模式在欧美考古学界引起了轰动。许多学者将此模式运用到世界各地史前图像的解释中。如美国考古

学家大卫·威特利(David Whitley)与英国雷丁大学的理查德·布拉德利(Richard Bradley)教授,前者将神经心理学模式运用到对美国加利福尼亚大盆地岩画的考察中<sup>⑳</sup>,后者则依据这一模式探寻法国与爱尔兰新石器时代陶器与巨石纹饰的萨满教含义<sup>㉑</sup>。笔者也曾尝试运用这一模式考察红山文化的陶器纹饰及玉雕美术图像,发现龙鳞纹(亦称鱼鳞纹)、勾连花卉纹、棋盘格纹等彩陶纹饰与神经心理学模式中几何形幻像相接近,同时,以现实动物和神话动物为题材的玉雕母题也与该模式中的动物幻像相似,因此,推测红山艺术中或许确实包含着萨满教因素<sup>㉒</sup>。周晓晶也发现,满族萨满在跳神仪式中大脑会出现类似旋涡纹的幻像,与红山文化勾云形玉佩的纹饰近似,因此,认为红山玉佩造型来源于萨满幻像<sup>㉓</sup>。虽然周文并未引用神经心理学理论,但这一比较方法与神经心理学模式研究方法类似<sup>㉔</sup>。

然而,笔者近年来的研究发现,神经心理学模式与普遍萨满教理论一样,均具有非历史主义和泛历史主义的弊端。首先,几何形纹饰与半人半动物的图像几乎存在于各个时代和各种文化背景之中。神经心理学模式并未提供一个如何区分萨满幻像与非萨满幻像的标准。英国考古学家德朗菲尔德(Jeremy Dronfield)因此将这些图形称作“无所不在的图形”(ubiquitous - shapes),认为必须结合民族学类比法(ethnographic analogy)才能识别萨满教图形<sup>㉕</sup>。其次,仅仅依靠对图像形状与母题的分析很难判断图形与图像是否一定与幻像有关。美国人类学家爱丽丝·基欧(Alice Kehoe)曾在西雅图观摩一位画家朋友的画作。其朋友作品的内容是旋转着的几何图形,与神经心理学所描述的内视现象极为相似。基欧于是询问朋友在创作时的心理状态,画家的回答是,构图是在清醒状态下有意设计的,与ASC状态没有任何关系。凯霍由此意识到,将神经心理模式用于史前艺术研究并不可靠<sup>㉖</sup>,因而若单纯依赖神经心理学理论,我们仍然没有把握认定,红山文化的陶器纹饰与玉器表现的兽形图案是否与幻像有关以及是否与萨满仪式和信仰有关。

### 三、民族学类比与红山文化

无论是普遍萨满教理论,还是神经心理学

模式,都存在着同质化的特点,极易将各种各样的史前纹饰与图像混为一谈,用同一的“萨满教”标签来标识不同的文化现象。基于这一弱点,一些考古学者提出,相对稳定的考察史前萨满教的方法应该是民族学类比。实际上,路易斯-威廉姆斯在使用神经心理学模式考察南非史前岩画的同时,也大量使用了民族学分析法作为辅证。美国人类学家迈克考尔(McCall)在对北美印第安民族的调查中发现,萨满教宇宙观和信仰系统在同一地域的不同历史时期是基本稳定和持续的,可以上溯到历史时代乃至史前时代<sup>27</sup>。这一发现证明,使用民族学类比方法来解释史前考古发现是一种可能的途径。

刘凯西在其英文论文中通过对女真与满族的民族历史学资料与红山文化考古资料的比较研究和分析,认为辽宁喀左东山嘴遗址出土的两件小型孕妇雕塑与萨满教中的“女神”信仰有关<sup>28</sup>。美国人类学家福尔克豪森(Falkenhäuser)主张,在我们使用民族志学来探索古代萨满教现象时,首先必须注意使用的民族学材料与考古发现是否在可比较的一个层次上(a comparable level)。从这一点上说,刘凯西论文的缺陷之处在于:红山文化与她所引用的明代女真文化与清代的满族文化时间上距离遥远,达5000年以上,同时,红山文化所在的区域也并不是历史上女真与满族的传统活动区域;我们很难认定红山文化与女真和满族文化的关联,若二者并无文化与族源的关联,将满族萨满物质文化比附到红山文化上其实并不合适;无论是对红山考古资料,还是对女真—满族历史民族学资料的叙述以及对二者的比较都是大致、笼统和框架性的,在很大程度上受到普遍萨满教理论的影响,缺乏民族学分析法特有的深入性、具体性和细致性。

笔者无意否认使用北方民族学资料探索考古资料中可能存在的萨满教因素,因为迄今为止,民族学类比仍然是萨满教考古学较可靠的方法之一。需要强调的是,首先,在使用民族学类比法时,必须找到文化联系的契合点做细致、深入的分析,避免普遍论陷阱,即用同一标签术语来标识类似文化现象,因为表面类似的物质文化也许有着不同的意义表达;其次,必须提供充分的情境分析,任何文化现象都不是孤立的存在,一定与情境有着密不可分的关系。意义往往生成于某物体或某现象与情境的

互动关系之中,而非产生于物体或现象本身。作为信仰系统和宇宙观的萨满文化总是与人群生存的自然环境、生态、社会组织形式、经济方式、语言、神话等因素相互交融成为一个整体。因而欲判断与萨满教有关的民族学数据与考古学现象之间是否具有可比较性,首先应考虑二者所处的情境和背景是否具有可比较性。

#### 四、萨满概念问题

我们应该承认,引起萨满教考古学陷于混乱的原因之一,是对萨满概念认识的含混与不清晰。本文开篇提到的考古学者,如容观龛、方殿春、华玉冰、周晓晶和郭大顺等人的论文中均没有给萨满概念做一个确切的定义。作为专事萨满教研究的人类学和民族学专家在分析红山文化的萨满教因素时,也并未提供一个清晰的概念划分。如此,他们的论述就不免带有一定的随意性,结论自然有失说服力。究竟萨满教的本质特征是什么?如果萨满概念是一个较宽泛的概念,其边界在哪里?与其他宗教形式的区分又在哪里?萨满教是一个仅存在于北亚、东亚和极地等地的地域性现象,还是普遍存在于世界上的大部分地区?笔者认为,如果不把上述的概念问题阐述清楚,对萨满教现象的考古探索几乎是不可能有所收获的。

在西方,伊利亚德的萨满概念是萨满教考古学的主要理论来源。依据伊利亚德,萨满最主要的特征是仪式中的出神心理状态。萨满出神状态可能由致幻物、歌唱和舞蹈引发。在出神状态中,萨满的灵魂会离开身体,能够在上层、中层和下层三个层次的宇宙中穿越。宇宙三界往往由一个中心轴来连接,这个中心轴可以是山,有时是一棵树。萨满在三界旅行中常常有动物神灵作为助手<sup>29</sup>。普遍萨满教理论和神经心理学模式均是依据伊利亚德这一以出神心理状态(即意识改变状态)为中心的萨满概念来探索考古学材料中的萨满教因素。学者们往往将考古发现中的舞蹈图像视为萨满仪式,将动物图像视为萨满的动物助手,将树木和山岳的图像视为萨满教宇宙的象征。美国人类学家弗尔斯特、华人考古学家张光直以及南非考古学家路易斯-威廉姆斯均为依赖出神术理论研究萨满教考古学的代表人物。

然而,近年来,一些学者指出,将出神术视为萨满教的中心特征实际上是不准确的<sup>①</sup>。首先,意识改变状态并非单纯存在于萨满教中,在佛教、道教、瑜伽功等其他宗教实践中,均存在着意识改变现象;其次,在中国满族以及西伯利亚的许多萨满文化中,许多萨满并不使用出神技能。笔者认为,萨满概念应该包含诸多因素,并不应该完全以心理状态为中心特征。如匈牙利民族学家霍帕尔所言“萨满教是一个有关信仰的复杂系统,其中包含有关萨满神堂中神灵的知识 and 信仰,对特定语言的记忆(颂赞、萨满神歌、传说、神话等),活动法则(仪式、祭礼、出神技术等)和有关物品、工具和萨满使用的装备(鼓、萨满用具、弓、镜子、萨满服等)。所有这些组成部分与萨满信仰复合体紧密相连。”<sup>②</sup>笔者认为,这一定义是较为全面和中肯的。首先,典型萨满教的分布区域是东北亚和美洲的极地地区。关于其他地域如美洲、非洲、澳洲的土著信仰体系和宗教,我们应该根据具体的仪式特征判断其与东北亚典型萨满教的异同,进而概念化和理论化。其次,萨满教的中心特征不应该是意识改变状态,而是以特定仪式为中心而形成的包含神灵知识、活动法则和特定物品在内的文化现象。因而在萨满教考古中,我们必须放弃对难以证实的意识改变状态的探求,而将注意力放在对仪式遗迹以及对萨满特定物品如鼓、萨满用具、弓、镜子、萨满服等的考察上。同时我们还需要结合具有可比较性的民族学资料,发现契合点,对可能涉及到宗教仪式和信仰观念的现象作深入的分析,并结合对情境的考察。只有如此,探索史前萨满文化才具有一定的可操作性。

## 五、结 语

无论是普遍萨满教理论,还是神经心理学模式,均难以提供坚实的方法判定史前萨满教遗迹和遗物。涉及到红山文化,很难验证其陶

器纹饰是否与萨满的心理幻像有关,也难以肯定玉器动物图像是否是萨满仪式中的灵魂助手。单凭出土的人形图像,也难以证明它们的萨满特征。即使我们几乎可以肯定东山嘴的孕妇雕塑可能与“生育”仪式有关,但我们并无足够的理由在生育仪式和萨满教信仰之间划上一个等号。笔者认为,确定以上红山文化的物品是否存在萨满因素,必须从情境研究着手。

考古发现证明,红山文化的宗教性和信仰体系是无可否认的。从东山嘴和牛河梁遗址出土的祭坛等遗迹来看,红山文化中存在着明显的公共仪式特征<sup>③</sup>。此外,红山文化墓葬制度中所体现的社会结构、可能与祭礼有关的房屋建筑、石冢墓群的结构与景观均构成了其宗教信仰的情境。从情境入手,尤其首先从仪式问题上入手也许是解决红山文化是否与萨满教宇宙观相关的必要手段。

令人困惑的是,传统国际萨满教理论往往将公共仪式视作从萨满教发展而来的非萨满教现象,其宗教师被定义为祭司而非萨满。在西方学者看来,萨满仪式应该是一种私人化的以治疗个体疾病为目的的宗教行为<sup>④</sup>。若按照这一理论,红山文化的大型祭坛或许成为红山文化不存在萨满教的证据。这就又回到了概念问题上。然而,笔者通过对中国满族、西伯利亚楚克奇人和阿拉斯加爱斯基摩人民族学资料的考察发现,公共仪式实际上正是萨满教的中心特征<sup>⑤</sup>。当然,红山文化的祭祀遗迹究竟属于萨满教,还是非萨满教仪式行为的遗留,仍然需要我们结合民族学分析做更多的、更深入的研究。然而,摆脱西方“底层”、意识改变状态、私人仪式等理论偏见,澄清萨满概念误区,进而重建萨满教概念则是我们探索史前萨满教的关键和首要任务。

[基金项目] 本文系国家社科基金重点项目“爱斯基摩史前史与考古学研究”(项目编号:18AKG001)的阶段性研究成果。

### 注 释:

① 容观龛 《东山嘴红山文化祭祀遗址与我国古代北方民族的萨满教信仰》,《民族研究》1993年第1期。  
②③ 方殿春、华玉冰 《辽西区几种考古学文化中“萨满式”的遗存(上)——萨满教溯源》,《辽宁省博物馆馆刊》(第2辑),辽海出版社2007年,第50页。

③④ 周晓晶 《红山文化玉器的创型理念与使用功能研究》,《辽宁省博物馆馆刊》(第1辑),辽海出版社2006年,第95—108页;第101页。

④⑤ 郭大顺 《红山文化“玉巫人”的发现与“萨满式文明”的有关问题》,《文物》2008年第10期。

- ⑤ 富育光 《萨满论》，辽宁人民出版社2000年，第15页。
- ⑥ 郭淑云 《原始活态文化——萨满教透视》，上海人民出版社2001年，第508页。
- ⑦②⑨ Eliade, M. , 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press. 中文版本请参阅段满福译《萨满教：古老的入迷术》，社会科学文献出版社2018年。
- ⑧ Furst, P. T. , 1976. Shamanistic Survivals in Mesoamerican Religion, Actas, *XLI Congreso Internacional de Americanistas, México*, 2 al 7 de septiembre de 1974 Vol. 2: 151 - 153.
- ⑨ 张光直 《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社2002年；张光直 《商周青铜器上的动物纹样》，《考古与文物》1981年第2期；张光直 《仰韶文化的巫覡资料》，《中央研究院民族研究所季刊》1994年第3期；张光直 《考古学专题六讲》，文物出版社1986年。
- ⑩ Freidel, D. , Schele, F. & Parker, J. , 1993. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: Morrow.
- ⑪ Reilly, K. , 1989. The Shaman in Transformation Pose: A Study of the Theme of Rulership in Olmec Art. *Record of the Art Museum, Princeton University* Vol. 48 (2): 4 - 21.
- ⑫ 参阅曲枫 《张光直萨满教考古学理论的人类学思想来源述评》，《民族研究》2014年第5期。
- ⑬ Altered states of consciousness (ASC) 是心理学概念，在萨满教研究英语文献中常与 Trance 或 ecstasy 混用，描述萨满在宗教仪式上的一种特殊身体状态，即意识丧失。在这种意识丧失的状态下，萨满的“自我”离开肉体，直接与神灵世界交通。
- ⑭ Siegel, R. K. , 1977. Hallucinations. *Scientific American* 237: 132 - 140.
- ⑮ Reichel - Dolmatoff, G. , 1967. Rock Paintings of the Vaupés: An Essay of Interpretation. *Folklore Americas* 27 (2): 107 - 113; Reichel - Dolmatoff, G. 1978. Drug - induced Optical Sensations and Their Relationship to Applied Art Among Some Colombian Indians. In M. Greenhalgh & V. Megaw (ed.) *Art in Society: Studies in Style, Culture and Aesthetics* pp. 289 - 304. London: Duckworth.
- ⑯ Lewis - Williams, J. D & Dowson, T. A. , 1988. Signs of all Times: Entoptic Phenomena in Upper Paleolithic Art. *Current Anthropology* Vol. 29 (2): 201 - 245.
- ⑰ Lewis - Williams, D. & Pearce D. , 2005. *Inside the Neolithic Mind*. London: Thames & Hudson.
- ⑱ Whitley. D. S. , 2000. *The Art of the Shaman: Rock Art of California*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- ⑲ Bradley, R. , 1989. Deaths and Entrances: A contextual Analysis of Megalithic Art. *Current Anthropology* 30: pp. 68 - 75.
- ⑳ 曲枫 《旋转纹研究》，《河池学院学报》2006年第4期。
- ㉑ 有关对神经心理学模式的解释，还可参阅曲枫 《大地湾骷髏地画的萨满教含义》，《北方文物》2011年第3期；曲枫：《神经心理学模式在萨满教考古学中的应用述评》，张洪江主编 《萨满文化论坛文集》，吉林文史出版社2011年。
- ㉒ Dronfield, Jeremy. , 1996. The Vision Thing: Diagnosis of Endogenous Derivation in Abstract Arts. *Current Anthropology* 37 (2): 373 - 391.
- ㉓ Kehoe, A. B. , 2000. *Shamanism and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Waveland Press, p. 74.
- ㉔ McCall, G. S. , 2007. Add Shamans and Stir? A Critical Review of the Shamanism Model of Forager Rock Art Production. *Journal of Anthropological Archaeology* 26: 224 - 233.
- ㉕ Kaixi Liu. , 2017. Study of the Dongshanzui Prehistoric Female Figurines and analysis of the Shamanism Background, pp. 132 - 151, in Dragos Gheorghiu, Emilia Pasztor, Herman Bender and George Nash ed. , *Archaeological Approaches to Shamanism: Mind - Body, Nature, and Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. 东山嘴出土雕塑资料请参阅郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑遗址发掘简报》，《文物》1984年第11期。
- ㉖ 参阅 Astor - Aguilera, Miguel. , 2014. Maya and Korean Pig Head Rituals: A Divergence from Eliade. *Asian Journal of Latin American Studies*, Vol. 27 (4): 1 - 29; Gibson, Todd. 1997. Notes on the History of the Shamanic in Tibet and Inner Asia. *Nu-men* Vol. 44: 39 - 59; Sidky, H. 2010. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors. *Asian Ethnology*, Vol. 69 (2): 213 - 240.
- ㉗ Hoppál, M. , 1993. Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols. In M. Hoppál & K. D. Howard (ed.) *Shamans and Cultures*, p. 184. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- ㉘ 红山文化的独立祭坛包括东同嘴遗址南部的石砌圆形祭坛、牛河梁第五地点两个石冢之间的石砌方坛、牛河梁第二地点的石砌圆形祭坛。另外，牛河梁第一地点发现了大型的平台遗迹，位于发现多件人体塑像所在房屋建筑（即所谓的“女神庙”）的北部，很可能用于公共仪式。参阅郭大顺：《龙出辽河源》，百花文艺出版社2001年，第76、108页。
- ㉙ Tedlock, B. , 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press; Gilberg, R. 1984. How to Recognize a Shaman among Other Religious Specialists? In M. Hoppál (ed.) *Shamanism in Eurasia* Part 1: 21 - 27. Göttingen, Germany: Edition Herodot.
- ㉚ 参阅曲枫 《萨满一祭司二分理论的误区》，《宗教学研究》2014年第6期；曲枫 《满族萨满教形态学研究》，《渤海大学学报》（哲学社会科学版）2016年第6期；曲枫 《两种语境中的萨满概念分析与萨满概念重建》，《世界宗教文化》2018年第6期。

（责任编辑、校对 王孝华）