

中国少数民族宗教与文化丛书

戴佩丽 / 著

突厥语

民族的原始信仰研究

TUJUEYUMINZUDEYUANSIXINYANGYANJIU



中国少数民族宗教与文化丛书

中央民族大学出版社

see more please visit: <https://homeofpdf.com>

突厥语民族的原始信仰研究

戴佩丽 著

中央民族大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

突厥语民族的原始信仰研究/戴佩丽著. —北京:中央民族大学出版社,2002.9

(中国少数民族宗教与文化丛书/赵锦元主编)

ISBN 7—81056—700—4

I. 突… II. 戴… III. ①突厥语—少数民族—原始宗教—研究
②突厥语—少数民族—民族文化—研究 IV. K289

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 063836 号

书 名	突厥语民族的原始信仰研究
作 者	戴佩丽
责任编辑	方 圆
封面设计	赵秀琴
出版发行	中央民族大学出版社
地 址	北京市海淀区中关村南大街 27 号
邮政编码	100081
电 话	(010)68472815 68932751
传 真	(010)68932447
经 销	新华书店北京发行所
印 刷	北京华正印刷厂
字 数	854 千字
印 张	4
开 本	850×1168(毫米) 1/32
印 次	2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7—81056—700—4/K·72
定 价	100.00 元(全十册)

版权所有 翻印必究

中国少数民族宗教与文化丛书

主 编	赵锦元	戴佩丽		
副主编	赵树忭	李大龙	吴家多	罗守进
编 委	丁有光	王启文	李大龙	吴家多
	罗守进	赵树忭	赵锦元	张书源
	夏商周	郭崇礼		

目 录

- 一、古老的民族——突厥语民族/ 1
- 二、突厥语民族的宗教信仰/ 6
- 三、神话——原始文化的宝库/10
- 四、火种神话与火崇拜/24
- 五、树生瘿神话与神树崇拜/39
- 六、狼祖神话与苍狼崇拜/53
- 七、创世神话与天神崇拜/63
- 八、雄鹰神话与神鹰崇拜/78
- 九、儿童灵魂的守护神——乌麦女神崇拜/86
- 十、白天鹅救将军——白天鹅崇拜/93
- 十一、青牛顶地球——神牛崇拜/99
- 十二、云云神界——万物有灵/103
- 十三、“七”与“四十”——神秘的数字崇拜/110
- 后记/115
- 参考书目/116

一、古老的民族——突厥语民族

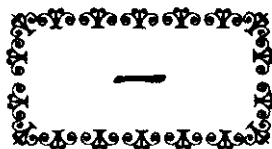


突厥在东方历史上产生过重大的影响，曾经建立了光辉灿烂的文化，对东亚、中亚和西亚的文明起了积极的作用，不仅创造过举世瞩目的物质文化，而且也缔造了非同凡响的精神文化。

“突厥”一词的含义，史书记载和现代语言学所指的概念有所不同。“突厥”一词在史书上用来指称 6—8 世纪游牧在我国北方广大地区，操古代突厥语（或若干古代突厥方言）的部落联盟体。现代这个词作为语言学的术语，用来泛指操各种突厥语的民族。^① 其中包括维吾尔、哈萨克、柯尔克孜（吉尔吉斯）、乌孜别克（乌兹别克）、塔塔尔（鞑靼）、撒拉，裕固（西部裕固），图瓦、阿塞拜疆、土库曼，楚瓦什、巴什基尔、阿尔泰、哈卡斯、雅库特、库慕克、诺盖、卡拉卡帕克、土耳其等。在此应该特别重申的是，“突厥”一词无论从任何意义上理解，都不是某一具体民族共同体的名称。正如著名的突厥学者巴托尔德所说的那样：突厥是随着大的部落联盟的形成而产生的，如果企图把“突厥”这一术语同某个部落联系在一起，那是徒劳的，因为各

^① 耿世民《维吾尔古代文化与文献概况》第 48 页，新疆人民出版社，1982 年版。

部落都有其完全固定的名称。



关于突厥语民族的起源，学术界的看法不甚相同，概括起来讲，大致有七种观点，^① 但无论哪一种观点都或多或少地凭借着汉文古籍中的记载。

第一种观点认为突厥与史书中提到的铁勒同族，都是秦汉时期被称之为“丁零”的部族。这种观点主要依赖于隋书的记载。王日蔚先生早在上个世纪三十年代在《畏吾尔民族古代史》一文中提出了这一观点。^② 后来，马长寿先生和林干先生又作了大量的研究，虽在关于族源的观点上基本趋同，但是对其发祥地则各执己见。马长寿先生认为突厥的起源地在准噶尔盆地以北，也就是叶尼塞河上游，后因战事被迫迁至阿尔泰山之阳。^③ 而林干先生则认为突厥兴起于新疆东北部。^④

第二种是以周连宽先生和朱伯隆先生为代表的观点，他们认为既不能简单地认为突厥是匈奴别种或苗裔，也不能说突厥就是丁零或丁零就是突厥。因为他们经过考证，认为突厥起源于阿尔泰山南麓，其发祥地及人种特征均与匈奴相去甚远。^⑤

① 吴景山《突厥社会性质研究》第6页，中央民族大学出版社，1994年版。

② 王日蔚《畏兀儿民族古代史》，载《天山月刊》1935年第6期。

③ 马长寿《突厥人和突厥汗国》，上海人民出版社，1961年版。

④ 林干《突厥社会制度初探》，载《社会科学战线》，1981年第3期。

⑤ 朱伯隆《丁零新证》，载《华东师范大学学报》，1958年第1期。

第三种观点是由岑仲勉先生提出来的，他认为突厥既有别于匈奴，而且也不是平凉杂胡。^① 其理由也是根据其发源地作出的结论。

第四种观点认为突厥族来自中原，其依据主要是汉文典籍的有关记载及突厥碑铭《阙特勒碑》和《毗伽可汗碑》中的有关记载。持这种观点的代表学者是白寿彝先生。^②

第五种出自薛宗正先生，他根据对《北史》的深入研究，认为突厥之先祖出于塞种，近祖即出自臣子沮渠北凉的平凉杂胡，他在《突厥始祖传说发微》一文中作了详尽的说明。^③

第六种是钱伯泉先生提出来的，他认为突厥族的阿史那氏是乌孙后裔，他经过对突厥的风俗、信仰进行分析，而且从社会语言学的角度对一些特殊的名词进行了分析，得出了这样的结论。^④

第七种观点认为突厥原本应属于蒙古人种，陈鹏先生是这一观点的代表。陈鹏先生从人种、地缘等角度来研究和分析了突厥语民族的来源。^⑤

尽管学者们对突厥起源提出了不尽相同的观点，但是目前学界基本上拥有一个相对趋同的认识，那就是，突厥语民族无论是语言、习俗、宗教、禁忌、历史、文化以及居住地等诸方面都有很多共性，而且突厥语各民族也有许多个性，他们在历史上确实

① 岑仲勉《突厥种族源起说》，载《突厥集史》，中华书局1958年10月版，第962-964页。

② 白寿彝《关于中国民族关系史上的几个问题》，载《中国民族关系史研究》，中国社会科学出版社，1987年，第12月版。

③ 薛宗正《突厥始祖发微》，载《新疆社会科学》，1987年，第1期。

④ 钱伯泉《突厥族名、族源传说和初期史实考》，载《西北民族文丛》，1984年，第2期。

⑤ 陈鹏《突厥人的今昔》，载《西北民族文丛》，1984年，第1期。

起着举足轻重的作用。

突厥语民族于公元六世纪在“金山之阳”崛起，经历了漫长的历史时期，并建立了政权——突厥汗国，这个汗国在历史舞台上出演了自己的兴衰与荣辱，而且在文明进程中留下了种种印迹，为我们了解它们的过去提供了线索。我们可以追寻着他们在广阔的土地上所留下的足迹去探寻其文化的宝藏。



关于突厥语民族的活动区域，汉文典籍是这样记载的：“其地东自辽海以西，西到西海万里，南自沙漠以北，北至北海五六千里。”^① 具体地讲，突厥语民族现在分布在东亚、中亚、西亚，乃至欧洲大陆这样一个广阔的区域之中，其生产与生活方式不同，且语言与习俗也差别明显。而在遥远的古代则相对集中地生活于南西伯利亚的山林和草原地带，过着狩猎和游牧的生活。在相当长的一个历史时期里，突厥语民族遵循着相同的生产和生活方式，信仰着共同的宗教，也就是萨满教，使用着近似的语言。突厥语各民族之间交错而居，交往频繁，交流密切。这种频繁和密切促进了各民族之间的相互融合，融合使得突厥语诸民族具有了方方面面的相同之处。

突厥语民族的语言都属阿尔泰语系突厥语组，彼此之间可以

^① 《周书》卷五十·《突厥传》。

交流，基本词汇、语法和绝大部分语音都完全相同，只有一小部分语音上的差异。而且他们曾经共同使用一种文字，这就是鄂尔浑——叶尼赛古突厥文，后又共同使用回鹘文。留下了众多碑铭文献和回鹘文的文献典籍。

突厥语民族有着相同的宗教信仰，他们都崇拜天体、崇拜自然、崇拜苍色，崇拜苍狼，……共同的信仰铸就了基本相同的心理特征和思维方式。

突厥语民族经历了大致相同的历史，他们几乎都是在公元六世纪左右登上历史舞台，经历了突厥汗国的鼎盛时期、分裂时期及衰亡时期，在历史的长河中谱写了各自的历史史实。

突厥语民族都以自己的文学作品诉说自己的历史，自己的英雄，自己的往事种种。而且他们的文学作品有着多方面的共性。^① 一，各种母题基本相同，比如英雄特异诞生母题、坏父亲母题、勇士背叛母题等等。二，英雄形象无论英雄的姓名，还是英雄的经历，无论是英雄的壮举，还是英雄的过错，都十分相似或相同。三，表达方式及审美趋向也基本相同，这显然是共同的理念所致。

在此，我们仅就他们基本相同的神话，基本相同的原始信仰及由此而形成的相关联的文化现象作一些综述，使我们能够有序地、立体地去审视他们曾经拥有的过去，从而科学地、客观地来关注他们正在创造的现在，展望他们将拥有的未来。

^① 郎樱《玛纳斯论析》，第316—317页，内蒙古大学出版社，1991年版。

二、突厥语民族的宗教信仰

突

厥语民族在历史上曾经信奉过萨满教、佛教、景教、伊斯兰教，中亚的一些突厥语民族还不同程度地受到了基督教、东正教的影响。但萨满教可以说在他们的信仰历程中影响最深，尽管他们在不同的历史时期皈依过某种宗教，但其中都夹杂着他们对古老的萨满教的眷恋之情，包含着他们对古老信仰的一份遐想……。

早期的突厥先民和所有的民族祖先一样对世间万事万物充满了太多的不理解 and 无知，但是他们却象孩童那样希望得到答案，因此那种天真的想象和联想给予了他们极大的满足。

实际上突厥语民族的原始信仰大致可以归纳出这样一个脉络，早期的信仰——对自然物的崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜——萨满教。因为我们从突厥语民族进入阶级社会之后所信奉的原始宗教的情况来看，人与自然越来越分离，人格取代了人形，而且神界也有了上界——诸神所居，下界——恶魔所居，中界——人类万物所居这样的等级区分。进入阶级社会之后、突厥语民族又先后信奉过其它多种宗教，但萨满教的信仰伴随着相继信奉的宗教存在。关于这一点我们将在以下章节中分别论述。

自汉代起突厥各部族就信奉了佛教，《隋书·突厥传》记载：佗钵可汗（公元 572—581 年）时期突厥信佛，“齐有沙门慧琳，被掠入突厥中，因谓佗钵曰：‘齐国富强者，为佛法耳’。遂说以因果果报之事，佗钵闻而信之，建一伽蓝，遣使聘于齐氏，求净名、湿槃、华严等经并十诵律。佗钵亦躬身斋戒。绕塔行道，恨不生内地。”《北齐书·斛律羌举传》中也指出了东突厥信佛的史实：“代人刘世清……通四夷语，为当时第一。后世命世清作突厥语翻涅槃经，以遗突厥可汗，勅中书侍郎李德林为其序。”到了唐朝玄奘于贞观初年西行中亚时在《大唐西域记》中记述了各地西突厥统治者信奉佛教的情况。在史书典籍中记载突厥信奉佛教的内容举不胜举。

在 11 世纪时，景教盛行于中亚。景教是君士坦丁堡的大主教聂思脱里于 1 世纪时所创。关于突厥语诸部落信奉景教的情况很多史书都有相关的记载。

8 世纪突厥语各民族开始信奉伊斯兰教，公元 874 年建立的萨曼尼王朝就是一个信奉伊斯兰教的王朝，由此伊斯兰教的影响逐步扩大，以致于到了 14 世纪整个中亚都信奉了伊斯兰教。

伊斯兰教对于突厥语民族来讲是影响最深，信仰范围最广、信奉时间最长的一种宗教。伊斯兰教渗透到他们的行为规范、社会心理、生活习俗，文化生活之中，可以说无处不在，无处不有。但尽管如此萨满教的东西亦然以其不可磨灭的生命力留存下来，在突厥语民族中亦然可以看到许多萨满教的遗迹，萨满唱的祈雨歌、驱病曲、咒文等一直代代相传，萨满教为了调和与伊斯兰教的矛盾，将咒文祷歌中不时加进一些伊斯兰教的词语，甚至在作一些萨满仪式时，一边高放着《古兰经》，一边举行着古老

的萨满仪式。比如萨满在举行祈雨仪式时或举行拜火仪式时，都要在两棵树中间把《古兰经》高高挂起，在祷文中每一句尾都要缀上“安拉”一词：

我的祖先是黑克烈部落的卡班巴衣，安拉，
还有克耐萨热纳乌鲁斯巴衣，安拉，
我亲生的父亲贾克斯力克，哎，安拉。
神灵已经降临了，哎、安拉，
神灵附在我身上，哎、安拉，
我不能拒绝它，哎、安拉，
不服从也得服从，哎、安拉。
拿起我的胡阿哈西，哎、安拉，
让我说出神的启示，哎、安拉，
要人们相信他，哎、安拉，
神的祖先在卡普山上，哎、安拉，
从卡普山降临到各地，哎、安拉。
山上来了四十名骑士，哎、安拉，
从平原上来了十名骑士，哎、安拉。
四十匹骏马中有一匹雪青马，哎、安拉，
关节不灵的跛婆，哎、安拉，
歪嘴的克尔巴拉克，哎、安拉，
哎哟，安拉，我的博西库，哎、安拉。
我的祈祷能不能见效，哎、安拉。
从阿尔泰山来的阿克伊克，哎、安拉，
从成吉斯山来的克尔梅克，哎、安拉。
同帐房围子一般高的克依热蛇，哎、安拉，

同门坎一般高的斡克蛇，哎、安拉
哎哟，安拉，我的博西库，哎、安拉。
我的祈祷能不能见效，哎、安拉。^①

我们仅从这样一篇祷文中便可看出原始信仰的生命力，同时我们也不难看出伊斯兰教的影响力。尽管今天的突厥语民族的任何一个人不会标榜自己是萨满教信徒，但是在他们的文化艺术、习俗、语言、信仰等方方面面都闪现着萨满教的身影，饱含着萨满教的信念，徘徊着萨满教的神灵……。因此在这本小书里我们将通过对突厥语民族神话的研究和探讨来领略突厥语民族的原始信仰。

① 苏北海《哈萨克族文化史》，第357—358页，新疆大学出版社，1989年。

三、神话——原始文化的宝库



人类发展的角度讲，每一个民族在自身的发展过程中都经过了原始的童年时代，也就是人类心理创造神话的时代，新石器时代是神话发生、发展的重要时期。

这个时期具备了一系列新文化特点，产生了新的社会组织和生产方式，也逐步形成了一套新的思维方式和语言表达能力，而且人们的集体意识逐步增强。氏族或部落的原始宗教仪式约束着每一个成员，原始的世界观和古老的思想意识占据着每个成员的心灵，对每个成员都具有一定的制约。加之这个时期原始社会生产力十分低下，使原始人在强大的自然力面前感到无法抗拒，然而他们又在生产斗争中怀有战胜自然的强烈愿望。人们的思维能力与这种生产力的水平是相适应的，神话正是在前逻辑的、非理性

的原始心理状态之中产生的，那时人类的思维特征是具体、形象的，联想力异常丰富，抽象的逻辑推理能力低下，以随意性想象为主导，分不清想象与现实的区别，具有夸大性，而且满足于想象，这种幼稚的原始思维还无力形成“类概念”，不能根据事物本身的性质作出类别概括，只能借助“万物有灵”的思维方式，通过“以己度物”来理解世界。这就是新石器时代的社会特点及人类思维的特点。世界上任何一个民族都经历过新石器时代，都经历过低下的社会生产力、薄弱的思维能力的人类童年时代。人类充满周折的历史，争奇斗艳的文明以及多种多样的文化遗迹，给我们留下了数不完、说不尽的神话材料。突厥语民族自然也不能例外，也应该有自己独树一帜的美丽神话。正如摩尔根所说：“人类的心灵在一切个人，一切部落，一切民族中都是同一的，它的能力是同样地受到限制的，……人类经验的形成差不多走着同一的道路。”^①但可惜的是突厥语民族至今保存的完整的神话数量有限，甚至学术界曾有人一度认为突厥语民族没有神话，其原因是多方面的。

首先，游牧民族的社会生活及生产方式决定了它本身的特点，决定它的神话数量较少。古代突厥人的游牧经济是不稳定的，因为逐水草的过程，在很大程度上只是利用自然而不是改造自然的过程，故在生产力较低条件下，抗拒自然灾害的能力很小，一遇风灾雨雪，严寒旱疫，社会生产便趋萎缩。另一方面草原部落的生产方式更加原始，不需复杂的劳动即可繁殖牲畜，甚至获得丰收，生产方式的单调，以及对自然条件的强烈依赖，约束了人们的想象力和创造力。而农耕民族自始至终贯串着改造自

^① 摩尔根《古代社会》第二编第九章。

然的精神，这种精神激发了人们的想象力和创造力。人类发明农业经过了长期的斗争过程，关于神农“尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民之所避就，当此之时，一日而遇七十毒。”^①的传说，反映了原始时代人类同自然界艰苦奋斗的精神。我国南方许多少数民族的神话中都体现了这种与大自然的艰苦卓绝的斗争精神，因此，农耕民族的神话比较发达，而游牧民族的神话相对比较薄弱。

其次，从社会发展史的角度看，社会从原始蒙昧循序渐进地向更高的层次发展，生产力和人的思维能力也都随着这种社会及生产力的发展而发展。因此，在这样一个人类的发展过程中，神话里必然混杂着漫长的人类进程中的飞光掠影——汇集、积淀了不同时期、不同背景的种种材料，将其凝聚到自己神奇而独特的复杂形式之中，而且在发展过程中，神话必然得到一些不自觉的修正和改动，使神话历史化、合理化、现实化。有关突厥始祖的传说中既有狼祖的早期氏族社会的遗子，又有历史上的突厥先民阿史那氏的征战缩影；既有狼祖生人的不合理成分，又有“众推大儿为主，号为突厥，即纳都六设也。”^②这样的活生生的氏族社会生活的图景。因此神话的流传和保存受到经济、社会、文化诸种环境和条件极其严格的规范、淘汰、选择。各种神话都是“历史的”，因此它不可能避开漫长的岁月不断打在身上的种种烙印，有的由于无文字记载而消亡，有的则在社会和历史的发展演变中移植成为史诗、故事、传说等民间文学形式的母题，有的则在迁徙、融合中变异，而有的则在各种宗教的“轮流坐庄”中熏

① 《淮南子·修务训》

② 《周书》卷50《突厥传》

染上了不同的宗教色彩。

突厥作为中国北方及中亚古代的游牧部落，尤其在大批西迁中亚之后，受到东西方交融荟萃的文化冲击，摩尼教、佛教、基督教、伊斯兰教的传入与争夺侵犯了“万物有灵”的原始信仰。不同信仰的氏族、部落的争战也影响了原始文化的保存。突厥曾与东方中国、南方印度、西方希腊、罗马以及阿拉伯、波斯等诸种文明得以交流。中亚、西亚与中国的文化交流极为深远，自汉武帝始（公元前 140 年）这种交流日益广泛，日趋深入，无论是在中国历史上，还是在中亚突厥语诸民族的历史上都留下了无数文化交流的丰碑。中原对中亚、西亚的影响无疑是多方面的，无论在政治上、军事上、文化艺术上都打下了很深的烙印。

印度佛教创立于公元前六世纪，由于五河流域居民和西域之间往来频繁，公元前一世纪大乘佛教步入印度，绕过西藏高原的西侧，长途跋涉，最后落户到塔里木盆地。进入西域的佛教虽然在文化上不乏表现，但并没有产生多少政治上的积极作用，明显游离于具体的客观现实，因此导致了佛教在西域的土崩瓦解。但是，佛教文化仍然在西域这片神奇的土地上留下了自己的印记，产生了长达一千多年的影响。位于喀什以北的伯什克里木河南岸崖壁的三仙洞，绘有各种图像和菩萨像。库车附近的克孜尔千佛洞更是一座犍式艺术的宝库，可见，佛教文化的影响是多么巨大。

公元 334 年亚历山大率兵东征，直达阿姆河上游叶赫什河旁的霍阐，并且进入五河流域，几乎叩响了中国的大门，亚历山大的东征中亚，给中亚各地带来的灾难是巨大的，东征的结果，使大量的希腊人、马其顿人涌到东方，……带来了希腊文化艺术和

风俗习惯，特别是希腊的文化艺术对中亚各族的影响极为深远，在塔里木盆地南部有举世闻名的米兰壁画，七、八世纪之际，新疆西北仍然保存着非常强烈的希腊和罗马格调的画风。正如日本历史学家羽田亨所说：“亚历山大的理想是实现所谓的希腊主义（Hellenism），在希腊文化上建立世界帝国，他的侵略不单单是一股飓风，为了使征服之地永远置于希腊势力之下，使其同化于希腊文化，亚历山大在所有的事情上都极力发扬希腊势力的影响。”^①。

13 世纪蒙古游牧部落崛起于中国北方，对于世界历史的进程产生了巨大的变化。公元 1218 年到 1223 年，成吉思汗率领大军进行了蒙古汗国的第一次西征，发动了灭亡花刺子模，讨伐钦察和斡罗斯，征服康里等一系列战争。1225 年到 1244 年术赤的次子钦察汗拔都和速不台进行了第二次西征，克钦察，平俄罗斯，破波兰，讨匈牙利。自 1253 年到 1260 年进行了第三次西征，占领了里海和美索不达米亚，破木剌夷，灭巴格达，夺叙利亚。蒙古统治者凭借着军事上的优势，将大批被征服者迁徙到东方，这些移民中有被俘的工匠、遣发的百姓、归顺的贵族分子等等。自此以后中亚落入蒙古的统治之下，中亚的繁荣城镇则为战乱所破坏。志费尼对蒙古的西征给予了完善、详尽的报导，他在书中提到，当布哈拉遭到蒙古兵的洗劫后，一个幸存的逃亡者，当他被问及布哈拉的情况时，回答说：“他们到来，他们破坏，他们焚烧，他们杀戮，他们劫掠，然后他们离去。”^② 简短的几句话，反映了当时战争的残酷破坏。无疑，这场战争虽然是历史

① 羽田亨《西域文化史》，第 41 页，新疆人民出版社，1976 年版。

② 志费尼《世界征服者史》上册，第 2 页，内蒙古人民出版社，1981 年版。

上可歌可泣的千秋一页，但中亚诸族的文化在某种程度上受到的破坏也是毋庸置疑的，蒙古占据中亚后延缓了突厥语民族的文化发展。

公元7世纪中期，阿拉伯人征服了波斯的萨珊王朝（615年）。8世纪时伊斯兰教的势力已到达了中亚，特别是当统治中亚的萨曼尼王朝时期，伊斯兰教也在草原的突厥人中得到了传播。“民族的后起的或外来的然而曾经盛极一世的宗教思想，也常常要改变原有的神话，”^① 10世纪后逐步在中亚民族中深深扎根的伊斯兰教对突厥语民族的原始多神信仰是一次毁灭性的破坏和打击，它只注重经文学习，横扫一切非伊斯兰教的文化，这种教育方式及内容对伊斯兰教在文化领域所表现出来的封闭性循环，起到了推波助澜的作用。而且给人们灌输“除了安拉再没有主，穆罕默德是他的使者”，“万物非主，唯有安拉”的宗教思想，同时在所谓圣战的旗帜下极力破坏一切非伊斯兰教的文化。《突厥语大辞典》中有许多关于对异教徒进行圣战的诗歌，就可说明这一点：“我们象急流奔驰，我们出现在城中，我们毁坏佛寺，我们在佛像上拉屎撒尿。”^② 可见当时伊斯兰教尤如一股狂飙飓风势不可挡。因此突厥语民族的前伊斯兰教文化遭到破坏，多神渐渐被安拉一神代替，这样也就消除了大量的神话，使神话逐渐减少、消失或变异。“伊斯兰教传入后，具有悠久历史的、丰富的非伊斯兰文献遭到大规模的、人为的破坏，中断了具有一千多年的发展历史的文化艺术传统。”^③

① 茅盾《神话研究》，第4页，百花文艺出版社，1981年版。

② 马木提·喀什噶尔《突厥语大辞典》卷一，第280页。

③ 耿世民《维吾尔族古代文化和文献概况》，第48页，新疆人民出版社，1982年版。

因此，突厥语民族在漫长的历史进程中，在大规模的争夺草场的征战、迁徙中，在宗教更替和掠夺中使他们的文学财富不是大量散失，就是被损毁或破坏，而且古代文学中的不少精华，可以设想已被容量极大的阿拉伯文化所吸收，成为它的组成部分。这样，历史的对照物既已被掩埋、尘封或溶化，突厥语民族的神话正是在种种文化浪潮的冲击之下变得面目全非，支离破碎。尽管如此，突厥语民族仍保留了一部分独立成篇的神话；另外移植于民间长诗、传说和故事中的神话片段和神话母题也比较丰富；而且一些汉文史书和典籍也对突厥语民族的神话有所记载，可以说这是对突厥语民族的神话传承的极大补充。我们通过对这些神话资料的梳理可对突厥语民族的原始崇拜有一个较为全面的了解。



突厥语民族现存的神话从内容看应该如何分类呢？实际上神话的分类是一个困难的问题，其分类法是多样的，因此，迄今还没有一个统一的分类法。茅盾先生在《神话研究》一书中把神话分为两类：一类是解释的神话，一类是唯美的神话；所谓解释性的神话就是解释宇宙间的神秘和万物来源的神话；所谓唯美的神话是为了人们自我娱乐，挽救实际生活的单调和枯燥而作的。^①

^① 茅盾《神话研究》，第4页，百花文艺出版社，1981年版。

台湾人陈国均在其《文化人类学》一书中将神话分为 4 大类 8 小类。

神话分类：

一、地理的：一般的

特殊的

二、历史的：原始的

文明的

三、本质的：自然的

文化的

四、题目的：无机的

有机的^①

这种分类比较笼统、概念化。

哈斯丁斯所编的《宗教及伦理百科全书》，以神话内容为神话分类的标准将其分为 12 种：1. 定期的自然变迁及季候，有些神话的发生是因要说明昼夜的过嬗与冬夏的变化。2. 自然物的神话，对动、植物等的形状与性质加以说明的神话。3. 反常的自然现象，如日、月蚀、地震。4. 宇宙起源神话，又称创世神话。5. 神的起源神话。6. 人类及动物起源神话。7. 变化人神话，人类与动物或他物的互相变化的神话。8. 死后有关存在及冥界的神话。9. 妖怪的神话。10. 英雄、家庭与氏族的神话。11. 社会制度及物质发明的神话。12. 历史事件的神话^②。这种分类法比较具体、全面，但不免失之繁琐，而且扩大了所谓神话的范围。这种分类法将神话与解释性的动物、植物故事混同了，有些

^① 陈国均《文化人类学》，第 224 页。

^② 林惠祥《文化人类学》，第 335 页，商务印书馆，中华民国二十三年一月版。

动、植物故事虽可属物产传说，虽具有高度的幻想色彩亦与神话有别。另外，有些动植物故事是对动、植物的形状和性质的解释和说明，这种故事是人类在漫长的历史发展过程中，随着动物驯养和植物栽培等技艺的出现之后才随之产生的，其中甚至可以包括人们对生产经验的总结。神话则充斥着万物有灵的思想。其次这种分类法将一些历史传说，历史事件等纳入了神话的范围。显然这是对神话的广义分类。著名人类学家林惠祥先生曾给予神话作了科学的、全面的诠释，大致可归为六点：

1. 神话是传袭的，它是经过世代口授心传而保存下来的。
2. 神话是叙述的，神话像一个故事，像一段历史，可借用语言加以讲述。
3. 神话是实在的，它是一种实际生活的真实记录，不带有任何虚构和假托的色彩。
4. 神话具有很浓的说明性特征，它会讲述人类、民族、人本身，为什么这样，而为什么又那样。
5. 神话富含人格化的特征，神话中的万事万物都是人性的，是人格的表现。
6. 神话具备了原始初期那种人兽一体，人物不分的野蛮的原始心理。

由于传说往往和历史的、实有的事物相联系，所以包含了某些历史的、实在的因素，具有一定的、历史性的特点。尽管神话、传说及历史化了的史诗，从本质上讲是不同的。神话是远古的文化现象，它是原始人不自觉地叙述一些神灵，或超自然事物的事迹，所有这些叙述，往往是用原始的思维方式，讲解人类与大自然的关系。但是神话在漫长的社会发展过程中，人们将神话

的母题直接移植到历史上某人、某事上，使传说、史诗都充满了历史的“神话化”，这就是一般对神话的广义理解。突厥语民族正好保存了这一类的神话传说，将一些神话母题加之于历史上的一些传说和历史事件中，使神话发生了一些变异，而原始的、纯粹的神话极少，因此，我们从广义的角度，依据神话的题材进行分类，将突厥语民族的神话分为两个类型四个种类。

第一类型，天地开辟神话：

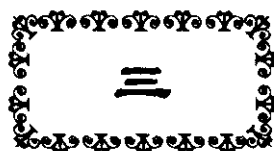
- (1) 解释宇宙的起源
- (2) 解释天地之间各种自然现象的起源

第二类型，种族和文明起源的神话：

- (1) 解释人类及本族始祖起源
- (2) 解释人类文明起源

我们现在所能见到的较完整的神话材料大约有 20 篇。其中有 4 篇是属第一类的，如《女天神创世》、《造物神话》、《洪水神话》、《迦萨甘创世》。其中有 16 篇属第二类，如：《白狼》、《白天鹅》、《神树母亲》、《氏族起源》、《金角白鹿神话》、《神与灵魂》、《树生婴的神话》、《苍狼先祖》、《火神崇拜神话》等。有些神话材料仅仅是一些具有神话母题的片段，这些神话母题已融入突厥语民族自身的长诗、传说和故事之中。比如柯尔克孜族的著名史诗《玛纳斯》记载了柯尔克孜人起源的神话片段；哈萨克族的《乌热勒的故事》记载了狼祖崇拜的片段；维吾尔族著名的叙事诗《乌古斯传》则记载了苍狼崇拜的神话母题，在古老的突厥碑铭文献中遗存了许多突厥民族火神崇拜、天神崇拜、乌迈女神崇拜的神话母题，《科尔库特爷爷的故事书》中则保存了树神崇拜的神话材料。具有神话母题性的诸种材料很多，这些零散的、

融入其他文学体裁中的神话材料需要 we 进行潜心分析和仔细剥离，使其更加明晰，更加系统。



虽然突厥语民族的神话各自有着自身这样或那样的特点，但是它们的神话最具共性的有以下两个方面：

首先，在突厥语民族神话中缺乏抽象属性的概念神。神话中的概念神，和具有社会属性的神灵的产生在古代应较自然神为晚，并多和宗教、祈祷联系在一起，只有当人们的思维能力发展到一定阶段，对各种属性具有了类比的能力，只有当社会发展到一定阶段，各种社会观念随之产生的时候，具有抽象属性的概念神才会应运而生。希腊、罗马、埃及等民族的神话有许多抽象的概念神，如爱情之神、智慧之神、嫉妒之神、喜悦之神、仇恨之神、命运之神等等，突厥语民族神话中的神多为自然神，这一特点，说明了他们神话的原始性和古老性。

其次，突厥语民族的神话缺乏完整的体系。体系神话形成于文明社会的早期阶段，其中渗入早期文明社会和逻辑思维的诸多因素。因此，体系神话必须立足于大量的独立神话之上，进行综合的改造，使独立神话文明化、逻辑化、合理化。从社会发展史的角度看，体系神话以其特有的神异形式再现了晚期原始社会逐步阶级化、秩序化的生动图景。突厥语民族的神话的古老性决定

了它的神话缺乏相对完整的神界故事系列，缺乏贯穿体系神话的基本线索，即希腊、罗马式的神族血统。此外，在历史上中亚、西亚这两块大地上民族间的流动与消长，大规模的迁徙，不可避免地产生了一系列融合和影响，因此在这样一个长期而复杂的作用中必然也随之发生一系列变化，这种变化是其神话无系统的一种因素。



有学者曾经将神话和原始宗教比喻成一对孪生姐妹，很形象地说明了二者之间的关系。实际上在原始文化的殿堂里，神话和原始宗教的确是相互并存的，但却有着本质的差异。神话是多种社会历史因素和创造主体的心理因素合力作用的结果，它是先民对现实不自由的精神上的自由补偿。原始社会的现实难题是一种压在人们心中的一个过重的心理负荷，那就是那些难以抗拒的自然力和突如其来的恐惧感；同时，人的顽强的生命意识，人性的自由而乐生的审美追求，又会与之相矛盾。神话凝聚了人类对征服的渴望。正是这种恐惧、求解和征服欲导致了原始宗教的诞生。但是如果把神话解释为按其本质完全是宗教的，和科学根本对立的，并且是在神秘主义的特征下产生的某种东西，则是很荒谬的，反而是违反科学的。神话究其本质，我们说神话一般具有两个方面的内涵，第一是现实的，世俗的方面，因为神话谈的是

这些或那些事物或现象，并用不同的方式去解释其起源和原因。第二是宗教方面的，因为其中叙述着虚妄的历史，用超现实的方式把创造和行为都解释为一种超自然的神力所致。所以说神话和原始宗教信仰交织在一起，神话作为原始社会的一种最具有统一性的意识形态，无疑是原始思维对社会现实生活的反映，但同时原始先民的泛神观念又起了重要的中介作用。因此，神话和原始宗教是不能截然分开的。突厥语民族神话正是如此，他们在虚妄地叙述历史，天真地解释事物的同时，把自己对自然力的崇拜和信仰表露无疑。实际上神话是意识的产物，它是以现实为基础的，植根于人类的生存条件之中，在神话中所保留下来的人类文化发展中极为复杂的前科学的经验并非是宗教的，尽管其中有宗教思想、崇拜仪式和神秘的礼仪，但最重要的是它凝聚了人们正面的认识和实践经验，这正是人类从蒙昧状态摆脱出来之后的极为真实的思想进步。

而原始宗教则反映着人在克服控制那些不可知的力量时的无能为力。在原始宗教的殿堂里，认识受到了阻碍，人的相对的软弱无力变成了全面的、绝对的软弱无力；受历史条件决定的人在物质和精神力量上的局限性成为天然的不可逾越的鸿沟，只有在想象中，在荒诞无稽的臆造中才能跨越它。这就是原始宗教的实质。

文化与宗教是受历史制约的社会现象，反映着人类生存、认识、活动的方式。“文化是社会和人类的最高表现，其发展的程度，也就是衡量人和自然分离的程度。由于人的缘故，自然演化

为文化；由于文化的缘故，人类找到了真正的人的本质。”^① 原始宗教则是原始文化中重要的组成部分，自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等都是原始初民用以填补自己的软弱和自己的历史局限性的重要手段。同时原始宗教信仰又激发了原始神话、原始艺术和原始舞蹈及音乐的诞生，极大地丰富了原始文化的宝库。

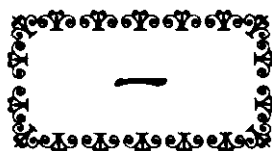
突厥语民族的神话内容古朴，它反映了突厥语民族的心理、文化和民族历史的最深层结构，以其自身的价值和特点无论是在民族文学中，还是在世界文学之中都占有重要的地位，具有多方面的价值。因此，对突厥语民族的神话研究不但对研究突厥语民族的远古文化有着很深的历史意义，而且对研究突厥语民族的文化传统和发展，以及挖掘其民族精神都有重要意义。由此我们可打开神话这扇美丽的窗扉，感受神话的内蕴，感受原始宗教信仰的振撼力，感受原始文化的博大精深。

^① 〔罗〕亚·泰纳谢著《文化与宗教》，第3页，中国社会科学出版社，1984年版。

四、火种神话与火崇拜



史上任何一种大的宗教都无法摆脱旧的多神教的影响，诸如西藏佛教和基督教。14 世纪初完全皈依了伊斯兰教的绝大多数突厥人，同样也把一些历史上遗留下来的原始信仰、习俗和仪式沿袭下来，直到现在。尚火就是其中之一。突厥语民族尚火究竟是祆教的残余，还是萨满教的遗留物，或是一种最为原始的自然崇拜的传承？对此，学术界历来众说纷纭。



用火是继石器的制作之后，在人类获取自由的征途上又一件划时代的大事，它开创了人类进一步征服自然的新纪元。火的使用在原始蒙昧时期就已开始，它成为人类改造自然的一种强有力

的手段，火不仅是熟食和取暖之源，而且还是一种重要的生产手段。利用自然火源，尤其是发明磨擦起火以后，原始人掌握了一种强大的自然力，不仅促进了生产的发展，也促进了人类自身及社会的发展。同时，火又具有一种神奇的力量，无论任何东西一旦被野火吞进，便化为灰烬，因此火成为一种具有特殊意义的神物。它“对某些有显著才能的人作为自然哲学的萌芽或理性直观的东西，对好些民族却成为本能的感受性的产物。因此，就在这种秘密感觉的深处产生了对被知觉的自然力量奉之为神，产生崇拜的最初行为。”^① 因此，关于人类对自然界的火这第一个伟大胜利的愉快记忆，还存在于不少民族的民间传说中，为此也孕育出许多美丽的神话。汉族有燧人氏钻木取火的传说，古希腊则有普罗米修斯从天庭偷火给下界的神话。裕固族有这样一段神话表现了人类发现和掌握火原素所经历的艰辛。自从有火以后，人们必须小心保护火种，每次用完火，要煨着一块牛粪，埋在灰中，过一段时间再续煨一块，防止灭火。如果灭了火，就会引来独占火种、吃人肉、喝人血的三头妖，全家都会丧命。有一对新婚夫妻，其夫远出打猎，妻子不小心灭了火种，为了寻火种引来了三头妖，险些丧命。丈夫赶来后救了妻子，而自己却在搏斗中死去。妻子奋力砍死三头妖，夺回火种，徙居新部落，散发火种，使裕固族先民都过上了有火的日子。^② 韦尔比特斯基也记录了这样一则突厥语民族的神话：第一个人来到地上以后，至高无上的万物之神——于尔根^③ 指给他草和果子，说道：“你尝这些东西，喜欢你就吃！”名叫塔尔根·内梅（Targen nême）的第一个人

① 转引自〔俄〕道尔吉班札罗夫《黑教或称蒙古人的萨满教》，第3页。

② 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第689页，学苑出版社，1993年版。

③ “于尔根”在突厥语言中为“伟大”、“大的”、“至高无上”等意。

吃了草和果子，并知道了这些都是有营养的食物。第一个夏天靠吃草和果子生活的塔尔根健康而精力充沛。夏天过去了，到了冬天的时候，塔尔根很苦恼，勉强熬到了来年夏天。从此他学会了冬天储存食物。但是，冬天各种动物都来骚扰，使他不得安宁，塔尔根使用棍子驱赶它们。于是动物便去向于尔根告状，于尔根说道：“让动物吃草，让人吃它们的肉，用兽皮作衣服。”起初的人靠草和果子来维持生活，所以还不需要火，但于尔根让人吃肉以后，就产生了对火的需要。于是于尔根从天上带来一黑一白两块石头，把干草放在手里捻碎，再放在一块石头上，用另一块石头一撞以后，草就着了。这样于尔根教会了第一个人首次取火，并且说：“这火是我们祖先的力量落到石头上发出来的火。”^①

从这则神话中我们可以看出，首先，古代突厥人对生活经验的尝试经历了曲折的过程；其次，体现了火在生产和生活中的作用；再则，应该注意的是在古代突厥人中火的概念被蒙上了神秘的色彩。因为由发火术而产生的宗教观念，仍来自对自然界原始的认识。在突厥语民族的这则神话中，火种即是万物之神从天上带来的，而且这火种又是祖先力量的体现。对火的这种神秘感诱发人们产生了尚火观念。“在生产水平非常低下，人们为着生存费尽了心思和气力，可是常常是白费或带来相反结果，在此情况下，人们就会由于多次失败而幻想获得成功，由于徒劳而幻想自然恩赐，由此自然力就被歪曲为超自然力……并且把这种对超自然力的信仰和依赖，当作人们的生存条件之一。”^②可以说突厥语民族关于火种起源的神话体现了他们的尚火观念，突厥语民

① 阿·伊南《萨满教今昔》，土耳其历史学会出版社，1972年，第108页。

② 朱天顺《原始宗教》，第23页。

族正是从尚火这一自然崇拜观念出发将这种尚火习俗波及到社会生活的各个方面。假如我们将一系列尚火习俗联系起来看，基本上有三条线索：一、习俗中所保留的尚火观念；二、尚火观念在仪式中的地位；三、尚火在思想意识方面的影响。



古代突厥人认为火是神圣的，他们相信火神是至高无上的万物之神——于尔根从上天带来的，火以清洁者的资格来充当人类的保护者，由此推演到婚丧嫁娶的生活事项中，几乎每个细节都蕴含着尚火的意义，显然，火在突厥语民族的生活中起着举足轻重的作用。早在7世纪初叶佛教大师玄奘路经西域时就对此有所记载：“突厥事火，不施床，以木舍火，故敬而不居，但地敷重茵而已。”又见其“王及百姓，不信佛法，以事火为道。”^① 玄奘这一段记述，虽然没有明确指出突厥事火是出于对何种宗教的信仰，但是却记载了突厥尚火的事实，现在在突厥语民族中仍有许多反映这种传统的尚火习俗。

哈萨克族在给儿子单立新毡房结婚时，第一次在新毡房生火要宰牲。认为一个家庭的诞生就要给祖先点燃的炉子祭祀，希望能攘祸祛灾，使家境兴旺。新毡房点燃的火长久不灭，关于这一点，近代哈萨克族作家艾芜佐夫（әуәзов）在他的小说中这样写

^① 慧立《大慈恩寺三藏法师传》卷二。

道：“屋中央有燃烧的长明火。”^① 点长明火是一种古老的自然崇拜的习俗，它是由火对原始人的特殊意义所决定的。人们通过实践，取得了处理火的一些经验才能加以利用和保存火种，不使熄灭。当人们对火这一元素产生崇拜观念时，首先就把保存火种这一与人们生活最为密切的生活事项，当作一个基本的信仰形式融入对火的崇拜之中，显然这种习俗的历史是很悠久的。

哈萨克族新婚夫妇在结婚的那一天，向毡房中间燃烧的长明火上倒一小锅油，使火势更旺，婆婆和媳妇们围坐在熊熊燃烧的火苗周围，捧起双手在火苗上掠过再抚摸一下脸，不停地说：“火神！火神！”，认为这样于尔根能赐予幸福，祈求至高无上的于尔根使他们传宗接代，人丁兴旺。阿尔泰图瓦人也有与此相同的习俗。

阿尔泰突厥人和雅库特人认为，只有燧石打出来的火才是神圣的，因为于尔根给人间带来的第一颗火种就是用燧石打出来的。所以新郎和新娘在新房里第一次点着的火，必须是用燧石打出来的，他们要在这圣火的旁边呆三天三夜。并把这火叫作“阿耶奥乌特”，意为“神圣的火”。在柯尔克孜族的长篇史诗《玛纳斯》中，描写了新娘走进公公毡房的情景：

“新郎和新娘双双走进毡房，新娘阿克萨伊卡尔弯腰敬礼。阿克萨伊卡尔来到火旁低下头，向火敬礼。”

维吾尔族在举行婚礼时，要在新房前点一堆火，让新娘乘坐的车子从中经过，以示今后的平安和幸福。

哈萨克族给新生的婴儿起名，也是和这神圣的火紧密联系在一起。父亲预先提出许多名字，然后用燧石打火，在打火时，

^① 《哈萨克语详解词典》，第184页。

口中不停地喊着预先取好的名字，如果喊到某个名字的一瞬间，燧石恰好打出了火，那么这个由神火护佑的名字便是新生婴儿的名字。有关燧石打出的火被视为神圣的这一概念，显然与《火种的来源》的神话内涵相吻合。“原始的取火方法在残余的习俗中长久地被保存下来，按照广泛传播的牢不可破的迷信，每逢特别重要，特别隆盛的典礼，人们就必须用原始的方法，例如，摩擦的方法取火。相信这样取得的“旺火”是能够创造奇迹的，是神圣的。^①

乌孜别克族在举行婚礼和割礼这两大人生礼仪时，都离不开火的护佑。新郎新娘入洞房前，须先烧一堆火，让新娘新郎绕火堆一周，表示“洗”尽了诿气。为小孩举行割礼前，也要在院中烧一堆火，叫孩子跨过火堆，以保佑孩子割礼顺利。裕固族在三十晚上，将帐篷内外打扫得干干净净，然后在门外的空旷地方点燃两堆火，人畜都从两堆火中通过，以防凶神恶鬼接近人畜，以保全年安康。

媳妇在生了第一个孩子的产后四十天，前往公公家，首先要在火上放一块布（其实放在火的旁边）。这个习俗在哈萨克语中称为“乌特巴斯那”，意为“奉献给火之神”，以报答火神使她和孩子安然无恙，以祈求今后的护佑。

尚火观念不仅仅表现在以上婚嫁、生育等仪礼中，在丧葬习俗中也有所反映。早在6世纪的《周书·突厥传》中就有记载：“死者，停尸于帐，……择日，取亡者所乘马及经服用之物，并尸俱焚之，收其余灰，待时而葬。”^② 裕固族虽然受喇嘛教影响

① 柯斯文《原始文化史纲》，第64页。

② 《周书》卷50，《突厥传》，第910页。

很大，但是在丧葬过程中仍使用火葬。用芨芨草点火，先烧尸体，然后再烧死者的衣服和生前一些用具、食物。火化后第三天，死者亲属前往火化地，将全部骨灰装入白布或红布袋里，再放进一点粮食，就地挖坑埋葬，地上起一坟堆。^①

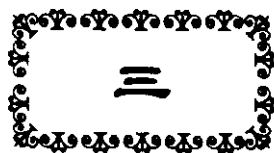
哈萨克族丧葬习俗的伊斯兰化的成份虽然很大，但仍保留了一些古老的习俗，当人去世时要在死者的头前方和脚下方各点油灯二盏，直到出殡前，这几盏灯须时时加油，不能熄灭。死者出殡以后，要在他住过的房中点起五盏灯，直到七天以后，图瓦人在丧葬仪式中也有同样的习俗。

在原始的宗教观念中，灵魂观念是最早的一种，原始人对灵魂的信仰很早就萌芽了，这种观念随着人类抽象意识的发展而变化，相信活人和死人都有灵魂。突厥语民族在丧葬习俗中所具有的尚火观念与灵魂不死的观念是紧密相连的。他们认为火是永恒的，火是有生命的，因此人死后用火来加以护佑，使死者的灵魂得以长存。

突厥语民族尚火以及火在他们的婚丧嫁娶，生老病死的生活事项中所具有的特殊意义，与火在突厥语民族的生活和生产中的地位 and 作用是息息相关的。突厥语民族长期以来逐水草而居，过着以家庭为基本生产单位的游牧生活，火既给人温暖、光明和希望，同时它也会给人们带来灾难，一场荒火将大片的畜草一吞而尽。由于火的这种双重性人们敬畏它并崇拜他，认为他能够主宰人们的生活前途。其次，分散、游牧的生活方式使得人的地位在生活中尤为重要。一个家庭人口的多少直接影响着生产，因为家庭作为一个生产单位既要维持劳动成员的生活，又要共同抵御自

^① 《西北民族研究》，第 292 页，1994 年，第 1 期。

然灾害和来自外界的一切威胁。但是在实际生活中疾病和灾难常常使一个家庭人丁凋零，而火在突厥语民族的观念中具有无法估量的神力，因此人们便将求生的欲望寄托在具有神力的“火”上，并加以崇拜和祈祷，以寄托一种依赖感，而得到一种自我感，这就是自信、满意、对后果的有把握、自由和幸福。突厥语民族正是由于火的两重性而对它产生了崇拜心理，正是由于将火视为护佑人生的神物，所以这种观念才在人的出生、取名、结婚、生育、乃至死亡这些重要的生活事项中得到充分的反映。正如马克思所说：“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动，一个部落和氏族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教里。”^①



突厥语民族在举行一些重大仪式时，火也占有很重要的地位，具有重大意义。游牧的哈萨克族，柯尔克孜族，乌孜别克族等其他一些突厥民族，认为火不仅能够护佑人生而且还具有一种涤荡一切污秽的神力。因此在举行一些庄重而严肃的仪式时，必须以火洗礼。关于这一点亨利玉尔在他的著作《古代中国闻见录》中就已谈到，早在6世纪当拜占庭使者马库斯到达突厥可汗的汗庭之前，有人为他用火洗尘，让他本人从火中走过。关于这

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第63页。

种以火洗礼的习俗在其他一些仪式中也有保留。

游牧的突厥语民族一年四季要多次转换草场，在转场时，要在老草场点一堆火，让牲畜从火中经过，认为这样可以消除在旧草场的一切灾祸，然后在新草场也点一堆火，让牲畜从火中经过，以示吉祥。转场对游牧的突厥民族来说，是生产中的一个重要环节，牲畜是突厥语民族的基本生活资料和生产资料。因此牲畜的平安与否直接影响着人们的生产和生活，不言而喻，火在转场中有着深刻的内涵。

用火占卜是突厥人的一个很古老的习俗，从前有一个阿拉伯作家记载了古代突厥人用火占卜的仪式：“突厥人的火的掌管者都有自己特定的日子，在这一天要点一大堆火，向火祭祀，并祈祷。当火焰高高升起时，看火焰如果是绿色，就预示着将有充足的雨量和好收成；如果火焰是红色，预示着要发生战争；如果是黄色，将有疾病和瘟疫；如果是黑色，就说明统治者要死去或要去远方旅行。”^①

这种用火洗礼的尚火形式，具有一定的代表性，但是这种形式并不是萨满教的巫术形式。巫术形式基本上可分为五种，禁忌、占卜、治疗巫术，用比拟或模仿的方式进行巫术；接触巫术，是从所要谋害的人身上取下几根头发，一点指甲，一滴口水等施行巫术。突厥语民族用火洗礼则纯粹是一种崇拜观念的流露。

雅库特人的宣誓仪式也是在火前进行的。

另东罗马历史学家梅南塞记述东罗马哲斯丁皇帝出使西突厥室点密可汗时，当他行抵中亚索底亚境时，中有突厥人来言，能

^① 阿·伊南《萨满教今昔》，土耳其历史学会出版社，1972年版。

驱逐魔鬼，预阻不详之兆。围绕察马库斯及从人，取其行李，置众中，摇铃击鼓于其上。又有手持香者，火势熊熊，来往绕走，优美疯狂，指天画地，几若魔鬼，诚被其驱除者。咒既读毕，乃请察马库斯经过两火间，其人亦自皆陆续走过两火间。谓如是，则妖魔恶可洗净也。除妖礼毕，察及从人乃与引路者复前行。^①法国人沙畹曾记公元 598 年左右西突厥的事中所称，“突厥拜火，亦敬空气水土，然仅奉天地之唯一造化主为神，以马、牛、羊祀之。并有祭司预言未来之事。”^②

可见，仪式中所反映的尚火观念，其中包含的原始的因素甚多，它来自对火的自然崇拜在人们心理上产生的反响，火在仪式中同样被当作一种神物起着主宰作用，它引起人们发生宗教观念的对象，这一对象与人们日常生活有着经常的利害关系，只是人们将这一自然对象加以人格化，当作有意志的实体来崇拜，并将这种崇拜渗透到各种仪式之中了。



由于火在生产和生活中被神话，因此，尚火作为一种观念在突厥语民族的思想意识中打下了深深的烙印。关于这一点不仅在习俗和礼仪中得到了充分的反映，而且突厥语民族的语言也提供

^① 张星烺编《中西交通史料汇编》，第四册，第 285 - 286 页，中华书局，1977 年版。

^② 沙畹著，冯承钧译《西突厥史料》，第 222 页，中华书局，1958 年版。

了这方面的丰富佐证。语言属于社会现象之列，从有社会存在的时候，就有语言存在。而且语言“是与人的生产行为直接联系，并不仅与生产行为，而且与人在其工作各方面的一切其他行为（从生产到基础，从基础到上层建筑）都有直接联系。”^① 一定历史时期所产生的词汇，正是那个历史时期社会生活诸方面的缩影。我们通过对词汇的分析可以从一个断面来看突厥民族的尚火观念，以及其中所蕴含的丰富的文化内涵。

(1) 在哈萨克语中对非常有名望的长辈（男性）的尊称叫作 Ot aqaSe，直译为“火的兄弟”。是由火和兄弟两个词组合而成，显然是用“火”一词来修饰“兄弟”一词，以强调其德高望重的地位和声望。氏族和部落的长者对氏族和部落内部的大事具有裁决权，对氏族和部落成员拥有支配权，对氏族与氏族之间的关系具有决定权，这种特权是在父权战胜母权之后逐步体现出来的。因此用“火”一词作为对（男性）“长辈”一词的修饰语，不言而喻是对这种权力和拥有这种权力的人的最崇高的称呼和肯定。

(2) “家庭”一词 Ot baSe，直译为“火头”。这个词有这样三方面的含义：首先，它的出现自然要在家庭出现之后才可能出现；其次，家庭如同火一样，既可兴旺，也可衰落乃至消亡；再则，从生活实际来看，一个家庭诞生的象征就是火炉，因此家庭生活就是从家中点起了新火开始延续的，所以这个词的组合蕴含着这样一个意义：一个新的火头的点燃意味着一个家庭的出现。

(3) 哈萨克族的新娘给请她赴席的主人家送的礼物，叫做

① 陈原《社会语言学》第一版序言，学林出版社，1983年8月版。

otka Salar, 直译为“献给火的东西”。这个词组很明显是对火的一种崇拜, 因为它是奉献给火的。

(4) 哈萨克语中将能言善辩的人称之为 Ot awezde, 直译为“有火嘴的人”、“能言善辩的人”。之所以能言善辩, 是因为火的神力附着于人的嘴上了, 显然这是对火神崇拜心理的具体表现。这些词作为火的转意, 反映了突厥先民尚火的观念。同时, 在突厥民族、民间文学中也有许多保留, 一些民间传说, 史诗、故事中都有反映尚火的遗迹, 这种现象是普遍存在的, 而且是不胜枚举的。下面仅举几例加以佐证。

哈萨克族有这样一个较古老的谚语: Qtirêk dêgên duxpan bar, otka Süyrêp Salade, 直译为: 骗子是敌人, 你会被抛进火中。

Ot base ala bolsa, kêrêgê baSe pâlê bolar. 直译为: 家庭不和必遭不幸。

在《苏联哈萨克族历史》一书中记载了这样一则俗语: Ot adam balasen suwekştan jertkex angdardan saqtade. 直译为: 火保佑人类的后代免遭酷寒和猛兽的侵扰。^①

哈萨克族有不少对火神的赞美诗, 如: “你, 我们的火母亲, 使饥饿的人吃饱, 挨冻的人得到温暖。”

语言和民间文学中所反映的尚火观念, 其内在的含义虽然很难确定, 但是仍然能够从中寻找出一条线索。从格言, 谚语, 俗语来看, “火”作为一个独立的单词, 是语言中产生最早的最稳固的基本词汇之一, 从其产生来讲、应在人类社会的原始蒙昧时期。从其意义上来看, 此处火的意义超出了一般的火的意义, 它并不仅仅指自然物——火, 而是表达人们心理上的火的概念, 它

^① 《苏联哈萨克族简史》, 阿拉木图出版, 1952 年版, 第 152 页。

是神秘的，具有无穷威力的。突厥语民族把火的概念和最高本质的概念看作是同一个东西，所以在突厥语民族的观念中，火既是物质的本质，又是精神的本质。火神，不仅是自然界火的威力的象征，更重要的是人类使用，保管、驾驭火的知识经验升华的结果。



突厥语民族虽然在历史上受过多种文化的影响，但是尚火作为一种古老的传统观念，世代相传，遗留至今。伊斯兰教虽然极力排斥多神信仰，但是突厥语民族尚火却依然与伊斯兰教信仰同时并存。尚火在突厥语民族的生活及思想意识中有着强烈的影响，并有其本身的历史传承性。尚火作为一种信仰在突厥语民族的物质生活和精神生活方面的覆盖面甚广。要弄清突厥语民族尚火的根源是一个很复杂的问题，尽管祆教文化和萨满教文化在历史上曾一度影响过突厥语民族的信仰，突厥语民族尚火习俗与祆教拜火，萨满教用火施法术有着内在的共性，但是并不能简单地讲，突厥语民族尚火只是受了这些宗教的影响。突厥语民族尚火与祆教和萨满教有着许多根本的差异。

首先，从时间上来看，祆教产生于公元前 6 - 7 世纪，传入突厥语民族中则是公元四世纪以后的事，史书对祆教传入的记载最早在 7 世纪上半叶。而萨满教是原始宗教的后期形式，它产生

于原始社会后期，在图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜，灵物崇拜的基础之上产生的。这种宗教在突厥的氏族部落中的流传显然要比祆教传入中亚突厥语民族中为早。火这一元素的出现和使用是在原始群时期，对火的崇拜则在原始蒙昧时期就开始了，远远早于萨满教。我们通过对突厥语民族的神话和习俗的分析，也印证了这一点，突厥语民族尚火最早应来源于自然崇拜。

其次，从其内容来看，当然我们不能排除拜火教影响的可能性。祆教在公元前 6 世纪由波斯人琐罗斯德建立，伊朗称为琐罗斯德教，又因它信奉的最高神祇名叫马资达，故又称马资达教，因为拜火，拜占廷人被称为拜火者。226 年波斯萨珊王朝以拜火教为国教，中亚各国以及一些民族都崇信此教，它是 4 世纪以后才传入突厥语民族中的。祆教以拜火为主，火是作为善神来加以崇拜的，拜火教体现的是光明与黑暗的二元论思想，前者的化身为光明、善之神——众阿胡拉；后者的化身为黑暗、恶之神——众提婆。两大灵体同被奉为旗鼓相当的万有之造物者。其圣典《阿维斯陀》贯穿了这种思想，其教义宣扬的是要人们“善思，善言，善行，”一切从善字出发。而萨满教作为一种晚期的原始宗教，本身与自然崇拜就有着千丝万缕的联系，火是其用以施展法术的主要手段之一。萨满教虽没有系统的经典，但有共同的特征，只是没有统一的教义而已。它认为世间充满精灵，万事万物皆由鬼神主宰。但是突厥语民族尚火纯属一种自然崇拜。认为火是有灵魂的，这个神灵就是火神，它反映的是人和自然之间的矛盾，与原始的生产生活相适应，是自然崇拜的表现，带有许多朴素和自然的因素。在突厥语民族的意识中，火是护佑神，又是主宰神，人们对它体现的是一种崇拜的心理。

再则，从司火者的角度看，祆教有专门管圣火祭司的神职人员——麻噶；萨满教则是由萨满发火，司火。突厥语民族尚火则是由当事者本身来进行这些事项，这种信仰带有一种普及的全民性。

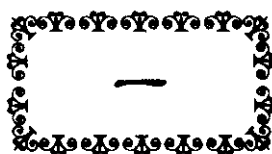
第四，祆教拜火则在祆教寺对圣火朝拜祈祷；萨满教的仪式主要是由萨满作法通神，作法时，萨满穿戴着法衣法帽，敲起手鼓边唱边跳，乃至神情恍惚，达到了与神灵沟通的境界；而突厥语民族尚火既没有专供朝拜的火堂，也没有为尚火而举行的专门仪式，仅仅是一种心理上的崇尚，观念上的信仰而已。

因此突厥语民族尚火作为一种自然崇拜或自然神崇拜，与祆教、萨满教有着内在的联系，祆教和萨满教对突厥语民族古老的尚火观念可能起过促进和巩固、乃至强化作用，但是突厥语民族尚火与祆教、萨满教无论在形式上，还是在内容上都有很多差别，不可混为一谈。只是当萨满教出现以及祆教传入后，尚火习俗为萨满教和祆教所继承而得以延续。火在突厥语民族的历史长河中曾经占有一席重要的位置，这一古老的观念现在仍然在突厥语民族中得到传承而且深深植根于人们的灵魂深处，反映在现代人的生活、习俗、语言之中。火仍然以其无穷的威力在理性上对生产和生活起着非凡的主宰作用。

五、树生瘿神话与神树崇拜

在

古代突厥关于其先祖的神话中，常提到神奇的树。据说这种树生于秃忽刺（土拉河）和薛灵哥（色楞格）河之间，树生瘿，而后瘿裂，得婴儿五。这样的神话片断有许多，而且由此而衍生的神树崇拜的习俗在突厥语民族的生活中更是屡见不鲜。



兹将古代典籍中关于神树的神话汇引如下：

元虞集《道园学古录》卷二十四载《高昌王世勋之碑》云：“盖畏吾儿之地有和林山，二水出焉，曰秃忽刺（土拉河），曰薛灵哥（色楞格）河。一夕有天光降于树，在两河之间，国人即而候之。树生瘿，若人妊身然，自是光恒见者越九月又十日，而瘿裂，得婴儿五。收养之，其最犀者曰兀单卜古可汗。即壮，遂能

有其人民土田，而为之君长。”

冯承钧氏《多桑蒙古史》汉译本，在谈到畏兀儿族之祖先时，也记载了这样一段神话：

“源出哈刺和林诸山之秃忽刺、薛灵哥二水会流处，有地名忽木兰术，有二树相邻。一树名曰 Fistous，其形类松，如扁柏常青，结实如松实，另一松则野松也。二树之间，忽有小丘，日见增长，上有天光烛照。畏吾儿人进前礼之，闻中有音声，如同歌唱，每夜皆然。剧光烛照，三十步内皆明。增长既成，忽开一门，中有五室，有类帐幕，上悬银网，各网有一婴儿坐其中，口上有悬管可供哺乳。畏吾儿人命乳妇哺之，及其能言之时，索其父母。人以二树示之，五儿遂对树拜。”^① 在志费尼所著的《世界征服者史》中也有类似的记载。

此外黄潘《金华黄先生文集》所载亦与上述略同。“亦辇真伟吾而人，人世为其国之君长。国中有两树，合而生瘿，剖其瘿，得五瘿儿，四儿死而第五儿存，以为神异，而敬事之，因妻以女而让以国，约为世婚，秉其国政。”^② 裕固族民间广为流传着《树大石二马三哥》的故事，婉转地向我们展示了神树崇拜的缘由。故事是这样说的：“从前有一对老夫妻没有孩子，突然有一天家中的母马生下一个肉球，老两口切开肉球，从里边蹦出一个大胖小子，二位老人欣喜万分，细心喂养，孩子很快长大了，别人的孩子一见他就叫他马生的。孩子十分奇怪，再三问起自己的身世，最后老人无奈只好告诉他是马生的。于是孩子便伤心地离家出走，去远方打猪。当他来到树林中，听见有人声，他朝一

① 冯承钧《多桑古史》卷1，第179—181页。

② 《金华黄先生文集》卷24《亦辇公神道碑》。

棵大树放了一枪，从树中蹦出一个人来，于是二人结为兄弟。有一天晚上又听见石头里有人说话，他对准石头又开了一枪，从石头里又蹦出一个人来，于是三人结为兄弟。马生的孩子说：“树最大，所以树生的孩子应当是老大，石头生的当老二，我是马生的，就当老三。”这则神话不仅反映了树生人的神话母题，而且表达了树至上，树至尊的思想。

植物象征着生育能力，树木叶片茂盛，果实丰盈，最能体现远古人类祈求生殖繁盛的愿望，因而最受初民的崇拜，最具神话的色彩。

突厥语民族的树生癭神话中的树是生命之树，是生殖神的象征，它与突厥先民的生殖神崇拜紧密地联系在一起。“树生癭，若人妊身然，……而癭裂，得婴儿五。”这是这一神话的主题，这个主题所显示的不是男性的创造力，乃是女祖的自然的生育能力。崇拜生殖方面的创造力，世界上许多民族都经历过。“在原始初民社会，由于人们对生育孩子的科学道理并不了解，因而十分惊讶，也认为世上有个生育神掌管。”^① 人类自身的生产是决定人类存在和发展的必要条件之一。这一生产是通过婚姻和生育来实现的。它既具有社会的本质，又带有生物学的特征。因为人类两性之间的婚姻，归根结底，是一种社会关系，而人类的生育，就其本身来说，则是一种生物学的过程。最初人类对于生育完全是受其生物学规律的支配，处于一种动物式的意识之中。随着人类的进步，人们开始试图解释这一经常发生，大量存在的现象。然而由于对现象的客观联系往往根本不加考虑的原始意识，却对现象之间的这些或虚或实的神秘联系表现出特别的注意。所

^① 中国民研会浙江分会《民间文学研究文集·风俗的基本特征》。

以原始人在相当长的时间内不知道性交与生育之间的因果关系，而把生育归结为一种神力的体现，以及这一神力对妇女作用的结果。这种生育观比起过去那种对生育一无所知，完全被动的状态无疑是一种进步，因为它毕竟对生育现象提出了一种解释。把植物视为生育女神在世界上许多民族中都有这样的共识，尽管由于民族不同，地域不同，对植物的认识不同，原始初民用以象征女性生殖器的植物也不同，我国纳西族的生育女神叫作“那蹄”，她是女人形象，主宰妇女生育，保佑婴儿健康。在巫师祷告之后，“那蹄”神偶——“那蹄底基”被挂在一棵果树上，这棵果树被视为婴儿的保护神。^① 在新不列颠岛有这样一则传说：“特·加比那内与特·加鲁维维夜间出海投网，捞得一棵黍树，拿回植于地上，长大后，一天，裂开而生一女子。他们二人发现了她，就强与她结婚，成为岛上的始祖。”^② 在古希腊神话中石榴和山桃都是女性生殖崇拜的植物。弗雷泽在《金枝》中记述了流行整个欧洲的橡树崇拜，《圣经》中的“生命树”，南美玛雅人的“宇宙树”等等都是将植物、树、花草、蔬果看作是生育女神。初民对女性生殖力的崇拜，常常取神话的形式表现，这不是他们的有意创造，而是源于他的那种浑沌不分的意识，在人与植物之间，没有严格的界限，植物的生长，人类的繁殖，他们没有发现什么不同，这导致了他们的相关联想，从而希望将植物的繁衍力生长到自己身上，这是一种原始思维的结果。弗·拉得洛夫在其《研究》一书中提到这样一个突厥语民族的神话片断：

“生长了一棵没有树枝的树，腾格里看见了这棵树，并且说

① 严汝娴，宋兆麟《永宁纳西族的母系制》。

② 岑家梧著《图腾艺术史》，第20页。

道：‘看着没有树枝的树不是件愉快的事，给我长出九个树枝来。’树就长出了九个树枝，腾格里又说，‘从九个树枝的根部生出九个人，让它们变成九个民族。’^①《迦萨甘创世》中的“生命树”显然也是对这一论题的应证。从这一段记载来看，虽然萨满教的巫术色彩很浓重，而且腾格里也在其中起着主导作用，但是我们不难看出树生人这样一个明显的神话主题。

《乌古斯传》中有这样的诗句：

“有一天，乌古斯可汗出外狩猎，
看到前方湖水中间有一棵树，
树窟中有位少女独自坐着，
她是个非常漂亮的姑娘。”^②

后来这位姑娘与乌古斯婚配，生下了天、山、海三个儿子。

拉施特《史集》里也讲到了这样一个有趣的故事：

“当乌古斯同亦惕——巴刺黑部落作战时，被他们打败时，他退到两条河流形成的一个岛上，停留在那里。这时有个丈夫战死的孕妇，爬进一棵大树的空洞里，生下了一个孩子。”^③ 这个孩子成了钦察人的先祖。

我们可以看到生殖神的崇拜逐步从不合理向合理化方向演进，尽管如此，仍然给我们这样一个神圣的启示，那就是突厥的先祖与树是紧密相关的，从树生人，到人人树洞生人，这种树生人的观念在发展过程中合理化因素逐渐增多，但树与人之间这种神秘的联系得到了延续。

随着社会的发展，人们逐渐认识了生殖的道理，从生殖神树

① 弗·拉得洛夫《研究》第一卷

② 耿世民译《乌古斯可汗的传说》，第18页，新疆人民出版社，1992年版。

③ 拉施特《史集》第一卷，第一分册，第137页，商务印书馆，1983年版。

母感应而生人，逐步发展为人入树洞而生人这样一个过程，在这样一个过程中树在生殖方面的创造力的神秘性逐渐被揭示，而对树神的崇拜观念却经过千百年的民间文学的流传而有迹可寻，溯其变迁，至今在维吾尔民族中仍然流传着这样一个古老的传说：

在一片丰茂的草原边缘，一座高耸入云的雪山脚下，住着父女两人。在雪山半腰的山洞里有一个妖怪。一天，妖怪来了，强逼那老父亲把女儿嫁给他。父亲坚决不答应，就被妖怪吃掉了。姑娘悲痛地逃走了。她来到一棵枝繁叶茂的千年老树下，乞求老树救救她。老树就慢慢敞开了胸怀。树身好像两扇打开的大门，中间有一个很大的空隙，就像房子一样，姑娘忙躲进去。这时，妖怪已拐过前面的山坡，追过来了。大树见妖怪到了，忙将树身合起来，不料，因为合得太急，把姑娘头巾的一角夹在了树缝中，露在了外面。妖怪追到树下，发现了那露出的头巾，知道是树藏起了姑娘，就用魔爪拔下自己的一颗牙，往空中一扔，牙就变成了一把锋利的斧子。妖怪抡着它，朝大树砍了起来。妖怪一斧头一斧头地砍着大树，树痛苦极了，流下了乳白色的泪水。姑娘在大树的怀抱里，默默祈求着神灵的保佑。就在这时，天上闪过一道光亮，一只苍狼从空中落到离妖怪不远的地方。苍狼的眼睛狠狠地瞪着妖怪，厉声喝道：“罪恶的妖怪，快快离开这里，不然，我就吃掉你！”妖怪一看是只苍狼，吓得扔掉斧头，赶忙逃走了。苍狼见妖怪已经逃走，就化作一道光，不见了。苍狼走后，姑娘不知该如何是好，在树身里悲伤地哭了起来。停留在树上的一只金色鸟听到姑娘的哭声，一振翅膀，飞到雪山顶，来到全身素裹，留着长长的白胡子的雪山之父面前，述说姑娘的不幸遭遇。老人便和小鸟来到大树下。他亲切地摸了一下大树，深深

地表示了祝福。他唱道：“……我是这皑皑雪山的父亲，听了小鸟的呼唤，愿作姑娘的亲人。您是慈悲的，敞开您的胸怀吧，我要带着姑娘到那太阳升起的地方，去把幸福找寻。”大树听了雪山之父的歌，慢慢地敞开了怀抱。姑娘从树里走出来，扑进雪山之父的怀里，痛哭起来。老人说，那妖怪还会来，这里不能久留；但是他让姑娘先回到大树母亲的怀抱，等他去打点了行装，第二天早晨来接她，带她到那遥远的地方。姑娘听从了雪山之父的话，又回到了大树母亲的怀抱。雪山之父回到雪山顶，做启程的准备。但那妖怪并未走远。老人对姑娘说的话他全听到了。黄昏时，妖怪变成雪山老人的样子，来到大树下，学着雪山之父的声音，谎称自己就是雪山之父，为了姑娘的幸福，提早赶来，带姑娘到太阳升起的地方去。大树母亲真以为是雪山之父到了，就敞开了自己的怀抱。树上的金色小鸟见姑娘就要落入妖怪的魔爪，便哭泣着向大树揭穿了妖怪的伎俩。可是已经晚了：姑娘的一只胳膊，一条腿已经露出了树身。这时，妖怪也已现了原形，伸出魔爪抓住了姑娘。大树又马上将树身合起来，卡住了妖魔伸过来的一只爪和一条腿。姑娘竭力往里抽身，妖魔狠命往外拽，谁也挣不过谁。这时，天黑了，月亮出来了，明亮的月亮在妖怪面前投下一个巨大的身影。妖怪抬头一看，只见天空月光里站着一只苍狼，吓坏了，使劲一挣，腿倒是抽出来了，爪却被卡断了。他捂着滴血的断臂逃走了。第二天早晨，雪山之父带着行装到了，姑娘从大树怀抱里走出来。雪山之父要带着她去遥远的东方寻找幸福了。临行前，老人、金色的小鸟、姑娘一起向大树深深地祝福：“慈祥的大树啊，我们的母亲，您宽广的怀抱养育着

人们，战胜了邪恶，您永远常青，您的儿女世代传诵着您的恩情！”^①

对树神的崇拜也体现于民俗礼仪之中，《隋书·突厥传》“纳都陆死，十母子内欲择立一人，乃相率于大树下共为约曰：‘向树跳跃，能最高者即推立之。阿史那子年幼而跳最高者，遂诸子奉以为主，号阿贤设。’”^②

雅库特人不能一人立于树荫下休息，他们认为树中心有神灵居住。吉尔吉斯人将广漠草原中所生的树都看作是神圣的，十分崇拜。哈萨克族也十分崇拜树，尤其对空旷之地的独树格外崇拜。人摔伤时，折松枝用口喷水祈求，以求神力使病体康复。

雅库特妇女如不孕，就到森林中去求子，他们相信森林之神会满足他们的愿望。这种习俗在《玛纳斯》中也有反映。如加克普老人无子，于是他把老伴绮依尔迪送到森林里，让她在林中独居，向神祈祷。从森林回来，她果然怀了孕，生下了英雄玛纳斯。

柯尔克孜族的《山中印迹》的神话讲述了柯尔克孜族的来历，斯塔姆历经艰辛，逃过灾难，终于找到了一块栖息地，他们唱道：

“松树的根扎在岩石上，
它迎着风雪生长，
无论酷暑或是寒冬，
它都郁郁葱葱，树干挺拔。
我的子孙要象青松，

^① 《新疆民族民间文学》，1985年，第9期。

^② 《隋书·突厥传》。

我们的家族要象青松一样布满山岭。”

斯塔姆折下一棵松枝，插在儿子的襁褓上，说道：“让它作为我们家族的标志吧！”

儿子柯尔盖孜长大以后，家族日益兴旺，柯尔盖孜临终前，对自己的四十个儿孙说道：

“高山是我们金子般的摇篮，
青松是我们家族的标志，
柯尔盖孜的四十个儿孙，
将把足迹布满高山峡谷，
我们家族就取名叫柯尔依孜吧！”

“柯尔依孜”就是“山中印迹”之意。从此以后，以柯尔盖孜为祖先，以松枝为标志的柯尔依孜家族在山中繁衍下来。在漫长的岁月中间变为“柯尔克孜”，这就是柯尔克孜的由来。

哈萨克族的史诗《阿勒帕米斯》中，拜布尔老人无子，他与妻子徒步远行，在一山脚下的树下敬拜树木，妻子留在树下独宿，怀孕生子生下了大英雄阿勒帕米斯。

显然，神树母不仅具有无尚的威力，而且主宰着生育，既对人间有着母爱般的护佑，又具有特殊的神力。在突厥语民族的意识中，认为“树木是神灵栖息之地，”“树木是英雄诞生的摇篮，”这种观念是古老的植物崇拜的形式，而后发展为对树的生殖能力的崇拜。到今天，维吾尔族仍会在岔路口的大树上，在古代名人陵墓旁的树木上，挂上许多布条，多为求子妇女所挂。而且不孕妇女独自进树林祈祷求子的现象在一些地区仍保留着。哈萨克族看见参天的大树和独树也会顶礼默拜。而且许多突厥语民族将对树的崇拜心理渗透和表现在生活的方方面面。比如维吾尔族、哈

萨克族、乌孜别克族、柯尔克孜族等他们将树的形象简化成文饰装点帽子、衣裙、毡毯及器皿上，用树枝、树叶的变形图案或者直接将树的枝叶的形态用来作装饰，这是神树崇拜的一种抽象化的表现。抽象的生命，在于这一手段本身具有高度的概括力，表现时简洁明快，而且内容含蓄、耐人寻味，其神秘感起着举足轻重的作用。

在树生婴神话母题中都有一个非常重要的细节，即天光感应而孕育生子，天光作为天神的“使者”，使神树具有了非凡的神力，最后而生人，这不仅体现了对树木这种年复一年长生不衰，一夕落土便生根发芽的生存和生育能力的崇尚，而且表现出天光的超凡的神力。感应而生人的神话是非常古老的，许多民族都有这样的神话传说。《孝经钩命决》谓：“太昊庖牺之母，居华胥之诸，履巨人迹，意有所动而生太昊。”《竹书纪年》也有这样一段记载：“弃母履巨人迹，感而生弃。”树生婴的神话也体现了这种感应说，这一点是这篇神话中很重要的一个细节。“一夕有天光降于树”，乃感光而生子，《高昌王世勋碑》，《世界征服者史》，《神树母亲》，以至于《乌古斯传》中都再三提到天光。此光非一般之日光，而是带有圣神的、神秘色彩的天神降于人间的化身。

《布可汗》记载了这样一个神话传说：

当时，哈刺和林有两条河，一名秃忽刺，一名薛灵哥，汇流于合桐术之地，两河间长出两棵紧靠的树；其中一棵，他们称为忽速黑，形状似松，树叶在冬天似柏，果实的外形和滋味都与松仁相同；另一棵他们称为脱思。两树中间冒出个大丘，有条光线自天空降落其上，丘陵日益增大。眼见这个奇迹，畏吾尔各族满怀惊异；他们敬畏而又卑躬地接近丘陵：他们听见歌唱般美妙悦

耳的声音。每天晚上都有道光线照射在那座丘陵三十步周围的地方，最后，宛若孕妇分娩，丘陵裂开一扇门，中有五间象营帐一样分开的内室，室内各坐着一个男孩，嘴上挂着一根供给所需哺乳的管子，帐篷上则铺有一张银网。部落的首领们来观看这桩怪事，畏惧地顶礼膜拜。当风吹拂到孩子身上，他们变得强壮起来，开始走动。终于，他们走出石室，被交给乳母照管，同时，人们举行种种崇拜的典礼。他们断了奶，能够说话，马上就询问谁是他们的父母，人们把这两棵树指给他们看。他们走近树，象孝子对待父母一样跪拜；对生长这两棵树的土地，也表示恭敬和顺从。这时，两棵树突然出声：“品德高贵的好孩子们，常来此地走动，克尽为子之道。愿你们长命百岁，名垂千古！”当地各部落纷纷来观看这五个孩子，犹如对王子一样尊敬他们。大家离开的时候，给孩子各取一名：长子叫孙忽儿的斤，次子叫秃儿的斤，三子叫脱克勒的斤，四子叫斡儿的斤，五子叫不可的斤。^①

古代突厥语中“上天”或“最伟大的灵魂”的含义是用一个词“天神”（腾格里）来表示的。马木提·喀什噶尔对于“腾格里”一词是这样解释的：非穆斯林把天叫作腾格里，把大的山，大的树和认为伟大的所有的东西都叫腾格里，因此他们都崇拜这类东西，但在这许多的腾格里中天神腾格里是至高无上的。突厥的许多碑铭文献中给我们提供了丰富的佐证：

敕勒谷碑第六行曾经这样写道，“由于上天赐给我智慧，我自己敦促他为可汗。”在同一碑中还提到五次，第三十八行：“因为上天……向我施加压力，对诸官讲……前进。”第十六行：“上天保佑，我们击溃了他们。”在第四十行，五十三行中再三提到

^① 志费尼〔伊朗〕《世界征服者史》，内蒙古人民出版社，1981年。

“上天保佑”这样的句子。

在阙特勤碑，毗伽可汗碑中也反复提到“上天”一词，对“上天”或“天神”的崇拜应来自对天空的崇拜，显然这种崇拜是突厥人诸种自然崇拜之一。原始幻想中的最有力者天神对人间具有护佑能力和支配能力，这种能力的体现是通过神秘的天空渗透到人间来的。

树生婴正是由于“一夕有天光降于树”，“上有天光烛照，”方才生育了畏吾尔的先世。《乌古斯可汗传》多次提到古代维吾尔人对天神的祈祷和崇拜，当乌古斯可汗长大成人，正值婚配的年龄，

“有一天，乌古斯可汗正在祈祷上天，
这时夜幕降临了，
忽然，从天上降下一道蓝光，
这光比太阳还光灿，
比月亮还明亮。
乌古斯可汗走近一看，
蓝光中有一位少女，
独自坐着。”^①

对上天的祈祷使他得到了一位美人为妻，这是天意，是上天所赐。乌古斯征战途中，宿营野外，

“乌古斯可汗的营帐里，
射进来象日光一样的一道亮光，
亮光里出现一只苍毛苍鬃的大公狼。”^②

① 耿世民译《乌古斯可汗的传说》，第18页，新疆人民出版社，1992年版。

② 同上，第20页。

这只苍狼告诫乌古斯应该去征服四邻诸邦，他的出现也是通过天光这样一个前奏，抵达人间的。

《神树母亲》在叙述到美丽的少女遭到妖怪的劫难时，“天上闪过一道光亮，一只灰色的苍狼从空中落到妖怪身边不远的地方。”以上我们所看到的材料都说明了一个主题苍狼或神树都是在天光的遣使之下，发挥神力，来到人间，护佑人类，而《女王感孕生子》这则神话则更加直接地反映出天神、天光不凡的神力，虽然神话中有许多历史发展所赋予它的烙印，天光感应的主题仍赫然清晰。古代有一个国王，他是乌古斯可汗的后裔，名叫优勒都斯汗。他在世时，他的所有的孩子都去世了。他去世以后，因为没有王位继承人，于是由王后阿兰库娃管理国政。一天晚上，阿兰库娃女王在自己的卧室入睡，突然从天窗射进来一道太阳般明亮的光芒。接着，光中走出一位英俊的年轻人，向阿兰库娃求爱。阿兰库娃在兴奋之中就怀孕了。王公大臣们听说以后议论纷纷。阿兰库娃女王向他们说明了事情的原委。九个月以后，女王生下一个男孩，取名叫“突格鲁库·贴木尔汗”。男孩长大以后继承了王位。^① 因此，我们可以得出这样的结论：

首先，在突厥语民族的多神崇拜之中，对上天崇拜居于首位，它不但能够将其神性附着在树上，而且还能派遣图腾神苍狼完成天意。“上天”这一概念表现了主宰宇宙的观念。

其次，突厥语民族树生癭神话的感光说，从一个侧面告诉我们，突厥语民族崇拜上天，天光则是其抵达人间的一种表现形式。

再则，上天之神只是至上神，而不是体系神话中的所谓主

^① 阿布都克里木·热合曼编《熊路神话传说》。

神。主神是国家、政权出现之后的象征，他是宇宙的最高主宰和无所不在、无所不能的造物者。诸如希腊神话中的宙斯，他被赋予了一种至高无上的权力——占据着垄断一切的神族“家长”地位。而至上神只具有宗教崇拜方面的意义，不是各类神话的中枢和核心。

第四，突厥语民族崇拜上天，认为世间万事万物由上天之天意所致。比如，毗伽可汗在谈到自己的时候说：“象天一样，天作的突厥毗伽可汗”；毗伽可汗的一个儿子名叫登里可汗，其意即为“天可汗”。和硕——柴达木碑提到“*êr bērikte tangri*”即“天赐的汗国”。总之，在突厥诸碑铭中，“上天”总是带着一种至上的，神秘的色彩，而受到崇敬。

树生瘿的神话作为突厥先民的史前文化，它是突厥先民为自身的繁衍和发展所采取的一种特殊方式，对这个问题的探究，对其中所蕴含的一些原始信仰的挖掘，有助于我们进一步地了解突厥语民族的原始文化的发展过程。

六、狼祖神话与苍狼崇拜



狼是突厥语民族的图腾，对苍狼的图腾崇拜是在自然崇拜的基础上发展起来的一种原始宗教的信仰形式。它是在母系氏族社会初期随着社会生产力的发展，思维能力的更加增长，为适应氏族制度的需要而形成和发展起来的。它是以氏族血缘共同体为单位，对狼这种动物的有目的的崇拜。这种崇拜在民间文学中得以保留，因此在突厥语民族的民间文学中苍狼的形象是屡见不鲜的。民间流传着这样一个美丽动人的故事：一个男子同一只凶猛而又漂亮的白牡狼相遇，男子对牡狼表现出无比的尊崇。于是白牡狼变为少女，成了男子贤慧的妻子，并且使男子获得了许多的牲畜，过上了富足的生活。^①这是一篇哈萨克族的美丽神话，虽然文学色彩十分浓厚，其中又有许多世俗的、抒情的内涵，但它的基本构架是神话的、叙事的。它向我们揭示了这样一个古老的神话主题——人与狼合。而且这个主题多次载入我国的汉文史籍中。

《史记·大宛传》记：“乌孙王号昆莫，昆莫之父，匈奴西边小国也。匈奴攻杀其父，而昆莫生，弃于野，乌兼肉蜚其上，狼

^① 《民族文学研究》，1984年，第5期。

往乳之。”^①《汉书·张骞传》也有同样的记载。

又《北史》云：“突厥者，盖匈奴之别种。姓阿史那氏，别为部落，后为邻国所破，尽灭其族。有一儿，年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，乃刖其足，断其臂，弃草泽中，有牡狼以肉饲之。得长，与狼合，遂有孕焉。彼王闻此儿尚在，重遣杀之。使者见狼在侧，并欲杀狼，于是若有神物，投狼于西海之东，落高昌西北山，有洞穴，穴内有平壤茂草，周回数百里，四面俱山。狼匿其中，遂生十男。十男长，外托妻孕，其后，各为一姓，阿史那即一也。”^②

又《新唐书·回鹘传》曰：“初延陀将灭，有丐食于其部者，延客帐下，妻视客，人而狼首，主不觉，客已食。妻语部人共追之。至郁都军山，见二人焉，曰：“我神也。薛延陀且灭。”追者惧，却走，遂失之。至是，果败此山下。”^③ 在汉文古籍《周书·突厥传》中也有“突厥之先……，然终狼种也”^④ 的记载。

以上几段记载同时向我们展示了狼为突厥先祖的内容。《魏书·高车传》中的一段也记载了一个十分生动的神话，他是这样说的：“俗云：匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰：“吾有此二女，要可配人，将以海天。”乃于国北无人之地筑高台，置二女其上，曰：“请有迎之。”经三年，其母欲迎之，单于曰：“不可，未彻之闻耳。”复一年，乃有一老狼昼夜守台嗥呼，因穿台下为空穴，经久不去。其小女曰：“吾父处我于此，欲以与天，而今狼来，或是神物，天使之然。”将下就之，其姐

① 《史记》卷123《大宛列传》。

② 《北史》卷99。

③ 《新唐书》卷21（下）《回鹘传》。

④ 《周书》卷50《突厥传》。

大惊曰：“此是畜生，无乃辱父母也！”妹不从，下为狼妻而产子，后遂滋繁成国。故其人好引声长歌，又似狼嗥。”^① 这段描述虽然有许多后世附会进去的内容，但是揭示了一个苍狼崇拜的主题。

狼是北方草原上对游牧生活威胁最大的一种动物，它勇猛而凶残，逐渐在人们心中成为一种不可征服的力的象征。当人们被这种可怕的力所侵扰时，人们的恐惧和神秘感随之油然而生，这便产生了对狼的崇拜。“当原始社会的人能够把自然力人格化，产生神灵的概念以后，在母系氏族社会的基础上产生了这种兽的形态的图腾神。摩尔根通过对印第安人的社会生活、宗教信仰的调查研究后，已经证明“有许多氏族都流行某些传说，认为它们的始祖是从动物或无生物变成男人或女人的。这种动物或无生物即成为他们氏族的徽志。”^② 图腾起着维护氏族的内部团结和统一思想的作用，并借此将各个氏族区分开来，图腾崇拜的实质，即对氏族源出的图腾物种的崇拜，图腾神话一经出现，便使图腾标志“这种图像形式有了超模拟的内涵和意义，使原始人们对它的感受取得了超感觉的性能和价值，也就是自然形式里积淀了社会的价值和内容：感性自然中积淀了人的理性性质，并且在客观形象和主观感受两个方面都如此。”^③ 突厥语民族的狼祖神话充分体现了它的神性，它被突厥语民族看作始祖母。当作种族之祖先，护国之神兽。“人在自己的发展中得到其他实体的支持，但这些实体不是高级的实体，不是天使，而是低级的实体，是动

① 《魏书》卷103《高车传》。

② 摩尔根《古代社会》，第174页。

③ 李泽厚《美的历程》，第11页。

物。”^① 苍狼在突厥语民族观念中是神力的化身，对苍狼的崇拜的基本精神要素是对“力”的崇拜。它既能主宰人间福祸，又能扭转乾坤，因此在许多神话，乃至传说中体现了原始、积极的色彩和其刚劲的力度。维吾尔人战败，面临着全军的覆没，是苍狼使他们摆脱困境，得以生存。作为天神派下人间的苍狼对人类有诸多的帮助和护佑，每每在突厥人受到灾难和危险，总是苍狼奇迹般地来到人间化险为夷。神话《神狼救助维吾尔》告诉我们这样一段神奇的历史：一次，维吾尔人打了败仗，他们被敌人围困在一个山腰上，无路可走，面临覆灭的危境。这时，突然见一只狼朝山的方向走来。处于险境的维吾尔军民尾随着这只狼，走到山脚下。狼走进一座山洞，维吾尔人也跟着走了进去。他们在黑暗的洞穴里走了很长的时间。最后，狼把他们带到山洞的另一个出口，眼前变得豁然开阔、明亮起来。展现在他们面前的是一个水草丰茂，如天堂般美妙的大草原。维吾尔人从死亡线上被拯救出来。从此，他们把狼视为一种神圣的动物加以崇拜。^② 当美丽的姑娘遭到妖怪的欺辱时，是苍狼神奇般地营救了可怜的少女，驱逐了妖怪。^③ 《新唐书·回鹘传·薛延陀》中狼祖对薛延陀部将灭的预言，最终成了“果败此山下”的事实。

这段记载中虽然有许多后人的附会和一些史实片断，但是狼的神力得到了充分体现。史诗《乌古斯可汗传》中对苍狼的神力也进行了大力的渲染和描述，当乌古斯开始征讨乌鲁木可汗，途中路宿野外，这时

“亮光里出现一只苍毛苍鬃的大公狼。

① 《马恩全集》卷27。

② 阿不勒哈孜·巴哈迪尔汗《突厥世系》，1990年版。

③ 《新疆民族民间文学》，1985年，第9期。

苍狼对乌古斯可汗说，
‘喂、喂、乌古斯，
你要去征伐乌鲁木；
‘喂、喂、乌古斯，
让我在前面来带路！’
乌古斯可汗起营上路了，
只见队伍前头，
走着一只苍毛苍鬃的大公狼。^①

乌古斯可汗处在所谓的军事民主制的时代，各部族为自己的生存和发展频繁交战，以此争得自身的强大。《乌古斯可汗传》正是给我们揭示了古代突厥社会从氏族，部落、部落联盟逐渐融合、发展这样一个漫长而艰辛的历程。展示了乌古斯可汗率军，东征西讨掠夺财富和奴隶，进行氏族部落间的残酷兼并这样一幅生动的历史画卷。在这样雄浑、壮阔的背景下，苍狼在其中表现的神力是十分显赫的。当乌古斯可汗渡过亦得勒河，脱离困境时，

“乌古斯可汗又看到了那只苍毛苍鬃的大公狼，
苍狼对乌古斯可汗说，
‘乌古斯，现在，你带领大军从这里出发，
你率领着百姓和诸官，
让我给你在前面引路。’”^②

当乌古斯征战来到一个地方，苍狼又给了他启示，暗示乌古斯征服这块土地。

① 耿世民译《乌古斯可汗的传说》，第20页，新疆人民出版社，1992年版。

② 耿世民译《乌古斯可汗的传说》，第22页，新疆人民出版社，1992年版。

“一天，苍毛苍鬃的公狼站住不走了，
乌古斯可汗也停下支起了牙帐。
这是一片未种庄稼的平地，
人们把它叫女真。”

.....

以后他又随着苍毛苍鬃的公狼，
征讨了身毒、唐古忒和沙木。”^①

苍狼在史诗中表现其神力无边，乌古斯一生征战都依附着苍狼，它护佑着乌古斯的军队所向披靡，节节胜利。同时也反映了突厥语民族对苍狼的崇拜。

狼在突厥语民族的心目中是可以化险为夷的神物，是护佑人们平安的护佑神。柯尔克孜族有这样一段传说。相传，古代有个残疾孩子，他自幼瘫痪，被父母弃于荒山野岭。一条母狼用自己的乳汁将孩子喂养大，使他变得强壮有力。后来有人发现了这个孩子，并且把他带回家中，家人给他取名叫“卡巴”。由于他的头发像狼鬃，于是人们又称他为“长鬃卡巴”，成为柯尔克孜的喀巴部落。^② 这个神话充分展示了狼对人类的护佑和帮助。正因为苍狼具有无边的神力，拥有非凡的神性，而且时时处处左右或控制着人间的祸福，所以它在突厥语民族心理上的地位和作用都是无与伦比的。

柯尔克孜族《红苹果》神话讲的是守卫果树的青年三番五次在苍狼的帮助下，抓住了毁树的金丝雀，护卫了苹果树。^③ 这则神话给我们传递着这样的信息，在人们的生活中苍狼无处不在、

① 耿世民译《乌古斯可汗的传说》，第34页，新疆人民出版社，1992年版。

② 《中国阿尔泰语系诸民族神话故事》，第91页。

③ 同上，第86页。

无时不在护佑人们，无时不在表现神力。

苍狼崇拜在突厥语诸民族的习俗中有着丰富的反映，狼在突厥诸部落的生活中具有神秘的神性和无限的神力，人们在日常生活的某些仪礼习俗上就自然体现了这种图腾崇拜的心理，关于这一点早在我国汉文书籍中就有许多记载。

《通典》：“旗纛之上，施金狼头。侍卫之士，谓之附离，复言亦狼也。盖本狼生，志不忘其归。”^①

《新唐书》：“可汗恃其强，陈兵，引子仪拜狼纛而后见。”^②

《新唐书》又云：“牙门树金狼纛，坐常向东。”^③

《隋书》：“玷厥之于摄图，兵强而位下，外名相属，内隙已彰，鼓动其情，必将自战。……因遣太仆元晖出伊吴道后诣玷厥，赐以狼头纛，谬为钦敬，礼数甚优。”^④

《旧唐书》卷五十五《刘武周传》，《新唐书》卷八十《常山王承乾传》都有类似的记载。

柯尔克孜英雄阿吉别克的母亲怀他时，吃了五颗狼心，曰后阿吉别克才会无与伦比。^⑤ 哈萨克英雄阔布兰德在荒野中睡觉，他醒来时发现狼守护在自己身边，这条狼从他胸前跳过三次，从此他才拥有超人的力量，^⑥ 英雄贾尼别克也是在拥有了同样的经历之后得到了神力，成了一位大英雄。^⑦

十一世纪著名的维吾尔学者马木提·喀什噶尔在《突厥语大辞典》中提到，突厥人在听说谁家有新儿时，不问生的是男还

① 《通典》卷 197。

② 《新唐书》卷 217 上。

③ 《新唐书·突厥传》卷 215 上。

④ 《隋书·长孙传》卷 51。

⑤ 艾什玛特的《赛麦台依》唱本。

⑥ ⑦ 毕村：《萨满教习俗与哈萨克民间文学》，内蒙古大学出版社，1990 年版，第 195 页。

是女，却问生的是狼还是狐。直到现代有些维吾尔族还保留着这样的习俗：把狼骨放在产妇身边，挂在摇篮边，出门时带在身上，以求护佑。

举世闻名的史诗《玛纳斯》在称呼玛纳斯时，常常将他比喻为“青鬃狼玛纳斯”，“苍狼玛纳斯”。以赋予玛纳斯非凡的英雄气概。哈萨克族在形容“锋利的”、“迅捷的”这样的事物时常常用“狼”一词（*kaskar*）来加以形容人或物的勇敢或残暴。*bori*一词也是哈萨克语用来表示“狼”的，同时它也表示“勇士”之意。而且当女人看见狼时则要用隐语来称呼狼。这种语言禁忌都反映出一种崇拜心理。

正如“瓦拉孟加人（澳大利亚一部族）在彼此交谈时，为避免提到伏龙夸蛇的名字，而说它是乌尔库鲁纳色利马。”因为据他们讲“如果他们过于常用真名来叫它，他们就会失去对它的控制，它就会从地里爬出来吃掉所有的人。”“名字意味着一种亲族关系，因而意味着一种庇护关系；恩惠和襄助取决于名字的来源。”^①柯尔克族人认为女人不孕，只要吃些狼肉，即可保佑生儿育女。而且他们将狼的皮、毛、肉、骨均视为圣物，把狼拐骨挂在胸前或带在身上以求保护，并带来好运。

从狼祖神话到民间习俗反映了突厥先民的图腾观念，狼被看作是无能控制或无法把握的自然力，这种崇拜反映了原始人的生活与这种自然力之间的矛盾。人们不能控制它们，而要崇拜之。“就其本质来说，宗教窃取了人和自然的一切内涵，转赋予一个彼岸的神的幻想，而神又从他这丰富的内涵中恩赐若干给人和自然。因此，对这个彼岸幻影的信仰只要是强烈而生动的，那么，

^① 列维·布留尔《原始思维》，第42页，商务印书馆，1985年。

人至少经过这条弯路总可取回若干内涵。”

我们从以上的论述中可以看出，随着社会的发展，狼祖的形象发生了变迁，经历了一个复杂的演变过程。

在遥远的人类童年时代，在神话发展的低级阶段，人们存在着天地浑然为一，万物与我一体的思想，在心理上尚没有抹杀掉人与动物的根本区别。人们以为自然物和自然力包括动物在内都是和自己一样的有意志的实体，对于不可理解、不能控制的自然万物包括狼在内的动物直接加以崇拜，这种对动物的崇拜发展之后，即产生了神的观念。那时人们还没有按照自己的模样去塑神的能力，而正好是模仿动物或植物去塑造他们心目中有关神的种种观念，这就是最原始的、最古朴的动物造形的神。原始人的物质生活、精神生活对动物的依赖决定了他的人兽不分的心理，甚至认为动物高于人，他们有灵魂的观念，思维的特点是以己度物，类比判断，便认为动物和人一样，有灵魂、感情、意愿，进而认为动物与人有血缘关系，这种普遍的心理存在于中外民族或部落。突厥语民族自然也不例外。突厥语民族的狼祖最初采取了纯粹的动物外形，而且是女性神，《白狼》中是一个漂亮的牡狼，史书中的“狼往乳之”后与人合，繁衍子孙的狼是一位充满母性的“女神”。而后突厥人的保护神牡狼逐步变为一只苍毛苍鬃的大公狼，这在《乌古斯可汗传》，《神树母亲》，《突厥世系》中都体现了出来，这一苍毛苍鬃的大公狼成了突厥人的图腾神。这一演变曲折地反映出了其社会制度由母系向父系的转变，神的形象的这一变迁无疑是对社会发展史的真实写照。

在人类精神发展史和神话的历程上，人兽同体的形象代替了动物形体神，在社会进化的过程中，人的思维能力也得到了发

展，尽管神秘性和万物有灵观念的色彩依然浓厚，但是人的要素已经开始慢慢浸入，人们开始用自身的形体塑造自己理想中的神。《新唐书·回鹘传·薛延陀传》中有“人身而狼首”之神，主宰了薛延陀的兴亡。

从突厥语民族对狼祖的信仰上看，人兽同体神虽然比动物神“进化”了一大步，但还不能全然摆脱对这些动物的神力的依附心理，这种半人半狼的神自然有许多难以理解的神秘气质。

我们通过对突厥狼祖形象的变迁的分析，从中可以体察到狼祖神话在其发展过程中发生的某些变异，而这种变异是与社会的发展相适应的，它经历了由母系氏族社会，渐步向父系氏族社会发展这样一个曲折而复杂的过程，对这种折光反映的探讨为我们认识早期突厥氏族社会生活的内容和特点有许多启示。

七、创世神话与天神崇拜



盾先生认为：“开辟神话就是解释天地何自而成，人类及万物何自而生的神话。不论是已经进入文明时代的民族或尚在野蛮时代的民族，都一定有他们的开辟神话”。因为“原始人的思维虽然简单，都喜欢攻击那些巨大的问题。例如天地缘何而始，人类从何而来……他们对这些问题的答案，便是天地开辟的神话。”^①

在世界各民族的创世神话里，远古人类对万物起源的解释，大致可以分两说：一为创世说，认为万物都由一个或几个超自然的神或具有神灵的生物所创造；一为变化说，认为万物是一些神人或神物变化而来。《圣经》里的《创世纪》是神造万物的典型，突厥的创世神话也反映的是神造万物的思想。

创世神话的产生，和原始人类的生存斗争紧密地联系着，它反映了原始人在生产力水平极低的条件下对自然、社会的认识，以及人类战胜自然的愿望。同时，它又是生产力和人类思维能力发展到一定阶段后的产物。人的思维是随着改造客观世界的过程由低级向高级发展的，最初原始人的生产水平及思维能力极其低

^① 茅盾《神话研究》，第32页，百花文艺出版社，1981年版。

下，认识离不开感觉动作，“人们被束缚在粗陋的实践的欲望下面的感觉正只是一个局限的意义。”^① 因此总是与同自己关系最密切的，最现实的东西发生联想。随着社会生产力的发展，社会生活面的不断扩大，人的思维能力得到提高，人们有可能考虑那些涉及世界起源的重大问题，才有可能考虑到较为空冥抽象的东西。到氏族社会晚期，生产水平和思维能力已发展到这样的高度，即从他们所能观察到的范围内，人们开始思考万物的总源，宇宙的来历。它的具体表现形态，就是开天辟地的神话。创世神话所容括的时空领域和社会生产，生活内容极为广阔，大至天地河海，小至草木鱼虫，无不在它的网罗之中。从创世神话的内容来看，创世者大都没有忘记给人类创造从事生产、生活的所需要的自然条件。《圣经》开天辟地神话中上帝首先为人类创造的是青草和蔬菜，树木果子，而后又创造了各种飞鸟鱼虫，各种动物。巴比伦的创世神话说：神马尔杜克扎起一把芦草放在水面上，又拿一撮土撒在芦苇旁，然后在女神阿芦芦的帮助下，创造了人类、动物、森林、牛羊、田地，园林……。突厥语民族的创世神话也充分体现了壮阔的生活画面：女天神在创造了天、地、星、辰、人类之后，首先为人类创造了家畜、飞禽、各种植物。这种生活画面只有当人们的经济生活有所发展，人类的思维能力有所提高，人们所处的生活面得到更多的开拓之后才可能产生。

女天神是维吾尔族的创世神，她造了天，造了地，生了万物，育了众神。女天神很显然是一位女性神。因此这位创世神是很原始的。我们认为神话伴随着历史，有什么样的社会生活，就产生什么样的神话。正如拉法格所说：“希腊神话的研究，使巴

① 马克思《经济学——哲学手稿》，第89页。

苛芬相信在父权制的家庭之前，必定有过另外一种家庭形式，在这种形式下妇女统治着男人。”^① 父权家族以前相当长的时期是母权制社会，在母权制社会里，妇女的地位高于男子，女人是社会的核心。这反映到神话中，神是以女性的形象出现的。汉族有女娲补天，贵州西北部的苗族有谷佛（女神）用青石补天的神话。新疆蒙古族中也有麦得尔娘娘造天的神话。“神话中的女神的地位表明，在更早的时期妇女还享有比较自由和比较受尊敬的地位。”^② 女天神创世充分体现了她的统治作用，她的神力无边，智慧无穷。

在母权制社会，妇女对劳动生产作出了杰出的贡献。在神话中她们的胆量，才能，智慧都超过男子。女天神造了天地人间，可是地在下，总不甘心，摇晃不定，于是女天神牵来了硕大无比的“青牛”，把地固定在牛犄角上。可是大青牛把大地从一只犄角换到另一只犄角上时，大地震荡，发生强烈地震。于是女天神抓起一些高山，当作钉子，把大地牢牢地钉在大青牛的犄角上了。与恶魔黑暗斗争，为人间带来了光明。在这则神话中女天神的所作所为反映了妇女在那个时代在生产、生活中所起的主导作用。

最原始的图腾神话所讲到的动物，总是将动物讲成是最有力的，它反映出那时人类在动物野兽面前的软弱无力。随着生产的发展，人类驯服了某些动物或者具有了战胜猛兽的能力，人们的视野得到拓展，神话从歌颂动物神逐步过渡到歌颂半人半兽的神，然后歌颂拟人神。但原始的神话的“人物”不仅外貌和性格

① 拉法格《宗教与资本》，第53页。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，第59页，人民出版社，1962年版。

上带有兽性、野蛮性、怪异性，所生活的环境也带有原始时代的特色。“女天神和人长得差不多，就是比人要大得多。平时她静静地睡觉，醒来后，舒展一下身体，就把整个宇宙塞满了，伸开胳膊就把整个宇宙盖住了；睁开眼睛，宇宙一下子就亮堂堂的了，眼睛一闭宇宙就全黑了，一打呼噜，雷声就震动整个宇宙。”^① 我们从女天神的形象来看虽然随着人们的自我存在意识的觉醒，神的形象初具人形，但是仍带有许多怪诞的色彩。它反映出人类脱离野蛮时代，从对野兽的依赖、崇拜、斗争中，逐步转变到对人类本身的问题上来，这是一个明显的进步。

《女天神创世》神话中这样描述了原始初民心目中的宇宙：“整个宇宙没有太阳、月亮、地球和星星，也没有人，更没有牛、驴、马、羊等牲畜和妖魔鬼怪，只有茫无边际的灰蒙蒙的天。”突厥先民们对宇宙的解释尽管十分简单，但是却体现了他们的宇宙观。宇宙间没有地球，只有茫无边际的灰蒙蒙的天，显然这里所描绘的是天地万物浑然一体的尚未分离、分化的混沌状态，人类探索宇宙，是从考察万物繁衍的现象，从其变化不定中推论其本源。对于他们来说“在生命中和自然中都存在着许多谜，这些谜常常占据着人们的脑力，一旦人们开始思想，他们就试图来解答。并且尽其所能和按照他们的知识所允许的限度内解答了它们，原始人的这些解答，许多次都不得不是错误的却变成了无可争辩的道理，作了思想结构的基础”。^② 突厥先民的宇宙观正是在这种思想基础上产生的。混沌说，反映了突厥先民对世界物质性的笼统的直观的认识，在这种认识的基础上，他们力图进一步

^① 《新疆民族文学》，1985年，第9期。

^② 列维·布留尔《原始思维》，第162页，商务印书馆，1985年版。

在现实的自然界中，找到某种特殊的东西，来说明构成天地万物的根源。

土地对于人类生活具有重要意义，在创世神话中，我们常常可以看到土与人类生命的联系和作用，“女娲抅黄土为人；剧务力不暇给得引绳抅泥中，举以为人。”^① 希腊神话中的普罗米修斯，希伯来人的上帝也都是用泥土捏塑出最初的人的。女天神“把宇宙间所有的尘土和空气全吸进肚子里了。”不仅吐出了太阳，月亮和满天的星斗，而且“使劲一吐，把吸进肚子里的尘土都吐了出来，成了许多小泥巴点点。这些泥巴点点飞起来又落到地球上，就变成了许多又小又矮的人，女天神给他们吹气”，这些小人才具备了人的各种能力。《女天神创世》不仅说明了人类与土地之间的密切联系，而且还告诉人们泥土和空气是构成宇宙万物的物质来源。女天神将混沌的宇宙中本来固有的泥土和空气吸入腹中，又用它们造成万物和人类，然后吐了出来，并给生物吹入空气，附与他们生命。显然人和万物离不开土地和空气，这是人们最易认识的自然现象，这是突厥先民所认识到的原始宇宙的主体和基质。”有一个东西，万物由它构成，万物最初从它产生，最后又复归于它，它作为实体，永远同一，仅在自己的规定中变化，它就是万物的元素和本原。”^② 突厥先民对宇宙本原的理解是直观的、粗糙的，但是它从某个侧面体现了他们的宇宙观。

哈萨克族也保留了极为相似的一段创世神话：很古的时候，世界混沌一片，无所谓天，无所谓地，那时候只有造物主。

① 《风俗通义》。

② 恩格斯《自然辩证法》，第134页。

造物主四肢具备、五官齐全。有耳能听，有眼会看，有舌头可以讲话，长相和人差不多。

造物主创造了天和地。当初，天只有圆镜那般大，地只有马蹄一样小。造物主把天地做成三层：地下层、地面层和天空层。后来，天和地各长成七层，而且在慢慢地长大。

那时候，天和地漆黑一团，寒冷无比。造物主用自身的热和光又创造了太阳和月亮。从此，天和地便得到了光明和温暖。

起初，天在上，凝然不动；地在下，不大甘心，总是摇晃不定。造物主拉来了一条硕大无比的青牛，把地固定在牛的犄角上。大青牛天生犟脾气，只愿意用一只角支撑，地仍然不时地晃动，尤其每逢大青牛将大地从一只角换到另一只角上去的时候，大地就震荡起来，发生强烈的地震。造物主非常气恼，顺手抓起一些高山，当作钉子，把大地牢牢地钉在大青牛的犄角上。

造物主住在天的最上层，所以造物主就是天，天就是造物主。造物主把太阳和月亮都放在天的中间。在太阳和月亮的照射下，大地暖融融，亮堂堂。可是当时的大地空旷无边，寂然无声，什么也没有。造物主寻思着给大地创造一些有生命的东西，还要给大地创造主人。于是造物主在大地中心栽了一棵生命树。生命树长大了，结出了茂密的灵魂。灵魂的形状像小鸟，有翅可以飞。这时候，造物主用黄泥捏了一对空心小泥人。小泥人晾干以后，造物主在他们的肚子上剜了肚脐窝。然后取来灵魂，从小泥人的嘴巴里吹进去，一对小泥人便倏然站立，欢腾雀跃。他们就是人类的始祖。男的叫阿达姆阿塔，意思是人类之父；女的唤作阿达姆阿娜，意思是人类之母。

两个小人长大了，造物主让他们俩婚配。他们前前后后共生

了二十五胎，每次都一男一女的双胞胎。后来，造物主又主持了他们的婚礼。同胎的男女不婚配，最后组成了二十五对夫妻。从此人类便逐渐繁衍起来。他们以二十五个男性为主，发展成了二十五个部落，以后又进一步发展成了各个不同的氏族。

为了人类的生存，造物主在创造人的时候，还创造了各种飞禽走兽、花草树木。起初，造物主用小泥人肚脐窝里剜出的泥屑，先创造了狗，又创造了一切有益于人类的其他动物，还创造了种种有益的草木虫鱼，并且给它们注入了灵魂，使它们都有了生命。因为造物主给人类先创造了狗，所以直到今天，狗对于人类仍然是十分忠实而驯顺的。

自从大地上有了人类和万物，便呈现出一派生机勃勃、无限美好的景象，这时候，巨型恶魔黑暗，对大地上光明、美好的生活十分憎恶，对大地的主人——人类得到的殊遇十分嫉妒。它违抗造物主的旨意，从天外偷偷地闯进来，把大地笼罩得一片漆黑。它用各种灾害、疾病威胁大地的主人和一切生物，尤其可怕的是，它还用死亡大量地残害生灵，使人类陷入了极度的惊恐和不安之中。

造物主见恶魔如此凶残，把平静的人间闹得很不安宁，立即派遣太阳和月亮去征战恶魔。太阳原是强悍刚烈的男性，月亮本是温柔恬静的女孩。他们高悬中天，久久相望，早已产生了爱情。太阳和月亮正在热恋之中。但是，它们欣然接受了造物主的旨意，承担起了抗击恶魔，拯救人类的重任。

太阳和月亮并肩战斗，迎击恶魔——黑暗。由于恶魔来势凶猛，搏斗十分艰苦激烈。它俩彼此失散了。由于恶魔气焰嚣张，总是伺机要残害人类，太阳和月亮只好不停息地驱赶恶魔，用各

自的光明照射大地，哺育、庇护着人类和万物。

时间飞逝，激战犹酣。太阳和月亮十分忠于职守，不停地追赶着恶魔。可是，一对恋者却没有再次聚首的机缘。有时候，它们难免伤感而流下相思的泪水。此后，天上下的雨和雪就是它们的眼泪。

太阳和月亮本来就是造物主给天、地赐予的光明和恩惠。所以每当自己钟爱的太阳和月亮伤心落泪的时候，往往引起这位造物主的同情，而且总是怒不可遏地拿起自己那张叫作“迦扎依勒”的弓箭，狠射恶魔。天上打雷，就是造物主弯弓射箭时发出的响声；空中闪电，那就是箭矢喷出的火光；弓箭的箭簇落下来，便是划破长空、飞速闪过的郅石。

因为有造物主的佑助，太阳和月亮便夜以继日而且更加无所畏惧地追逐驱赶恶魔。黑暗——恶魔十分害怕造物主，对太阳和月亮的穷追不舍也心虚胆寒，总是在东逃西躲。所以，直到今天，黑暗还是害怕太阳和月亮进射的光芒。^①

哈萨克族这一创世神话与维吾尔族的创世神话《女天神创世》有着极为惊人的相似之处，其中有这样几个重要的细节都有着共性：

因此突厥语民族既崇拜天神、也崇拜天神派来的特使太阳和月亮。新疆阿尔泰山的彩绘岩画向我们展示了那样一个扑朔迷离的神奇世界。在阿尔泰山的富蕴县的唐巴勒；哈巴河县的杜拉特，翁古尔、沙拉乌俊；吉木乃县的哈尔高；阿尔泰县的夹西哈拉海地区分布了众多的岩画。其中有人面形神灵图，扁形同心园，手掌形等。其中扁形同心园最多。而且在一块突出的岩块

^① 《新疆民族文学》，1982年，第2期。

上，全以浑红色涂遍，在此红色岩块的中间绘着一个白色的略呈椭圆状的双圈同心圆，其中圈左右两端长约 40 多厘米，上下高约 30 多厘米，其小圈左右长约 15 厘米，上下高约 12 厘米，描写了一幅太阳初升的景象，这种形象说明了古人对太阳观察的深刻程度。在洞窟中一共有 8 个形似太阳的同心圆，表现出突厥先民对太阳的崇拜。《北史·突厥传》曾记载“可汗恒处于都斤山，牙帐东开，盖敬日之所出也。”这些岩画均分布在高山石窟之中，多数为向阳的石窟。石窟是早期人类还不懂得建造景物时，为了遮风雨，避寒暑的场所，也是日常生活和社会生活的中心。因此他们将自己的崇拜物刻于洞中，顶礼膜拜。《北史·突厥传》这样描述：可汗“每岁率诸贵人祭其先窟。”我们不难想见石窟既是祭祖的场所，而石窟中所反映的崇拜物更是他们精神的追求。kūn（太阳）一词是一个非常古老的名词，在哈萨克语中有这样一句常用的祝贺词“өркәнің өссін”意思是“祝你的太阳永不落，祝你幸福。”还把自己的孩子称为“көнім”（我的太阳），年老的妇女头上戴“太阳”包头巾。在伊犁乌孙墓葬中发现，古代乌孙人将死者的头对着东方下葬，坟墓的外观也是太阳形状的形象，形象的外围还有一层用石头砌成的圆型护圈。突厥先民还把“霹雳”这一雷电现象说成是太阳射出的箭。^①而且突厥先民的毡房是圆型的，夏季牧场的居民点——阿吾尔是圆形的，许多氏族部落的印记比如杜拉特、阿尔根的部落印记也是“○”圆形的，这说明了他们对太阳的崇敬。迄今哈萨克人在向人发誓时，还说：“太阳快要落山了，某某东西假如是我偷的，我将随着西落的太

^① 苏北海：《哈萨克族文化史》，第 161 页，新疆大学出版社，1989 年版。

阳死去。”^①。

实际上，突厥语民族除了对自然界中的太阳表示崇敬以外，对月亮、星辰及动植物都十分崇敬。古代乌孙、康居人每当新月初升，妇女要面对月亮下跪，男子要面向月亮肃立，双臂伸直、手心向里，向月亮祷告。哈萨克人迄今仍保留着观月卜吉凶的习俗，月牙口向上或向下，认为那是丰年的征兆，若月牙口向斜，则是灾年的征兆。此外他们还崇拜苍狼、苍鹰、白天鹅、树木及水、土。随着社会的发展，这些古老的原始信仰进一步系统化，因此出现了专职的祭司——萨满，神的人形化逐步取代了神的人格化，他成为人神之间的使者，并具有崇高的威望。在汉文古籍中有丰富的记载：

《魏书·蠕蠕传》称：“丑奴立后，忽亡一子，字祖惠。求募不能得。有屋引副升弃妻是豆浑地万，并二十许，为医巫。假托神鬼，先常为丑奴所信，出入去来。乃言此儿今在天上，我能呼得，丑奴母子欣悦。后岁仲秋，在大泽中施帐屋，斋戒七日，祈请天上。经一宿，祖惠忽在帐中，自云恒在天上。”

《隋书·突厥传》说突厥“五月祭天……敬鬼神、信巫覡”。

首先，神话中都有着一个重要的角色——青牛，他是由天神派下人间的；而且将青牛与偶发的地震现象巧妙地联系在一起。

其次，人类的始祖母都是由天神用泥捏出来的，且没有灵魂。

再则，天神用泥捏的泥人均是在天神向他们吹了神气之后才获得了生命和灵魂。

但是哈萨克族的创世神话与维吾尔族的《女天神创世》有一

^① 同上，第162页。

个重要的区别——即天神没有性别，不知他是男神还是女神，从这一点来看哈萨克族的创世神话要比维吾尔族的创世神话更具原始性。的确在维吾尔族的《女天神创世》神话中明显地表现出伊斯兰教深刻的影响和在演进过程中，人为附会的色彩。

突厥语诸民族崇拜苍天，无论是在神话学还是在文化语言学以及民俗学上都得到了印证。茫茫苍天之中日、月、星辰出没，雷、雨、闪电无常，时而黑夜沉沉，时而阳光灿烂；春、夏、秋、冬轮回，这一切无不让原始人感到神秘和惊恐，更易激发他们的好奇心理，他们对“天”——腾格里（tangri）的崇拜自然而生。学者们一般认为腾格里崇拜是北方民族萨满教信仰的重要组成部分。关于北方民族对腾格里的崇拜在我国汉文史籍中也屡见不鲜。《史记》中所说的“撑犁”和隋唐史料中所记载的“登里”、“腾里”都是对腾格里一词的不同音译。公元十一世纪，维吾尔族的著名学者马木提·喀什噶尔编写的《突厥语大词典》一书中收录了腾格里一词，该词的注释说“异教徒，把苍天称作腾格里，并对此顶礼膜拜。”这一解释是对于当时的维吾尔族已经伊斯兰化而言的。古代突厥语中“腾格里”一词在现代各种突厥语言中按不同语音特点说成：Tengri, Tengere, Tengrl, Tanri, Tangara, Ture 等，在突厥语中没有我们所理解的“天”一词，阿尔泰萨满向腾格里作祈祷时是这样称呼的。“我的高高在上的伟大的祖先可汗腾格里，创造万物的腾格里。用星辰装锦世界的腾格里。”雅库特人的古代史诗和童话里腾格里一词是表达天和天的灵魂的意思。因此我们可以得知，腾格里并不是自然天体的名称，它是自然天体这一庞大物质的灵魂，它是神。关于对苍天的崇拜在突厥语诸民族的文学作品及碑铭中有丰富的记载。

和硕——柴达木碑曾说：“汗国当然完全是由上天所赐的（*él berigma täŋri*）天赐的汗国。”

在各种碑铭中，曾大量出现过“天神”（*Tengri, täŋri*），这可能是那时突厥人的主要信仰，噉欲谷碑约属公元 712 ~ 716 年之间所建，共 62 行。在这样有限的篇幅中却先后共出现了七次“天神”的名字，而仅在前六行中就出现了三次。在第六行中，我们可以看到这样的句子：

“由于上天赐给我智慧，我自己敦促（他）为可汗。”^①

anta kisra tangri bilig bartük üqün, özüm Ok qaŋan kışdım.

在第十六行中可读到：

“上天保佑，我们击溃了他们。”在第四十行噉欲谷还说：“由于上天保佑，我们没有因为自己人少而感到胆怯。”

tangri Yarılqaduk üqün üküs tiyin biŋ.

在第五十三行中还有：“上天保佑，我没有让全副武装的敌人在突厥人民中驰骋。”在以上我们所看到的碑铭语言中，“上天”明显是以护国之神的面目而出现的。

在阙特勤碑中也有许多相同的记载。此碑属公元 732 年所建，突厥文部分共 66 行，而其中有关突厥民族古老信仰的文化信息却十分丰富，其中对腾格里——天神的崇拜更是随处可见。如：

“我，像天一样的，从天所生的突厥毗伽可汗，这时坐上了（汗位）。 ”

tängri tæg tängridə bolmıx türk bilgə qaŋan bu ədkə olurtım. [南 (1)]

① 《东突厥汗国碑铭考释》，第 136 页。

“由于上天保佑，由于我本人有福，我做了可汗。”

təngri yarlıkādükün üqün, ɵzim ƙutım bar üqün, ƙaqan olurtım.
[南 (9)]

“上面突厥的天神，（下面）突厥的神圣水土（神）这样说
“不要让突厥人民灭亡！让他们成为人民！”（于是）把我父颉跌
利施可汗，我母吉利毗伽可敦持护在上天之顶，高高举起了。”

üzə türk təngrişi türk idük yiri subı anqı timisi türk bodun yok bol-
mazun tiyin, bodun bolqan tiyin ƙangım iltəris ƙaqanıq, ɵzim ilbilgə
ƙatunıq təngri təpəsin tə tutıp Yəgərü kɵtürmis aring. [东 (10) —
(10)]

“使我父成为可汗，使我母成为可敦的上天，赐（给我们）国
家的上天，为了不让突厥人民无名无声，那上天让我自己做了可
汗。”

tiyin ƙangım ƙaqanıq ɵzim ƙatunıq kɵtürmix təngri, il birigmə
təngri, türi bodun atı küsi Yok bolmazun tiyin, ɵzimin ol təngri.

毗伽可汗碑建于公元 735 年，共 80 行。其中也有多处提到
对天神腾格里的崇拜和敬畏。

“像天一样的，天作的突厥毗伽可汗。”

təngritəg təngri yaratmıx türk bilgə ƙaqan sabım. [东 (1)]

“由于上天帮助，我们在那里（把他们）击败了。”

təngriküq birtük üqün anda Sanqdım. [东 (32)]

“由于上天保佑和由于我的努力，突厥人民胜利了。”

Yanydım təngri yarlıkādük üqün, mən ƙazqandük üqün türk bodun
ƙazq (anmıx əri) ng. [东 (33)]

毗伽可汗的一个儿子，号称登里可汗（Tengri qaghan）其意

为“天可汗”，以显示其地位的至高无上和威力的无与伦比。

磨延啜碑建于公元 759 年，共 39 行，其中也有几处表示对上天的敬畏如：

“天生的，建国的英明可汗。”

təngridə bolmıs, el atmıs bilgə qağan ... tölis. (39)

“上天及大地（神）保佑了我的人民……把有罪的首领……上天捉给我。”

yər ayu birti anta sanqdim yazıqlıq atlıq tängri tuta birti.

可见，天神——腾格里崇拜在突厥语民族中的深远影响，现在我们在许多突厥语民族的文学作品及生活习俗中仍可领略到对天神——腾格里崇拜的古老遗迹。柯尔克孜族的长篇史诗《玛纳斯》充分体现了这一点。加克普汗有许多牲畜，但是却无儿女，这一现实使他痛苦万分，他只好求助于苍天，并把妻子送到树林里独居，他们的虔诚之心感动了腾格里，其妻终于怀孕生子，生下了英雄玛纳斯。玛纳斯之所以具有非同凡响的品貌，之所以具有超乎凡人的神力，是因为他是腾格里所赐予的生命。那么玛纳斯成人之后，便与卡妮凯结婚，其妻依然是久不生育，考少依老人在阔阔台依祭典上率众人向苍天祈祷，不久卡妮凯怀孕生下了赛麦台依。英雄之子亦为天赐，后来便成了超凡脱俗、神力无边的大英雄。

在《玛纳斯》中，在一些誓言咒语及祷词中“腾格里”一词屡见不鲜，英雄们常说：“腾格里在上，谁背弃诺言，让腾格里惩罚他！”

在维吾尔族、哈萨克族、乌孜别克族等许多突厥语民族中都存在着对天神——腾格里的崇拜。而且由于天空是蓝色，因此将

这种崇拜衍生到对蓝色（KəK）的推崇；蓝色被看作是神圣的，不同凡响的，凡与蓝色相关的人或物都具有其神圣性。“阔克”（KəK）一词汉译为“苍色”，如《乌吉斯传》所说的“苍狼”，“苍毛苍鬃”，《玛纳斯》中也常用阔克别律“（苍狼）”“阔克加勒”（苍鬃狼）来形容玛纳斯的威严与神力。玛纳斯被叛徒，奸细阔孜卡曼父子害死后，玛纳斯的尸体经“阔克河”（汉译为圣河）洗浴，这位英雄便又死而复生。^①显然这是对天神——腾格里崇拜的结果。而天神来到人间的具体形象就是天光，关于“天光”的具体内涵我们在第五章已作了分析和阐释，在此不再赘述。

① 朗樱《〈玛纳斯〉论析》，第324页，内蒙古大学出版社，1991年版。

八、雄鹰神话与神鹰崇拜

说

起雄鹰，人们马上会想起那在高高的天际自由飞翔，仿佛他离天咫尺，离地甚远；他在蓝天中盘旋，俯瞰茫茫大地，一切尽收眼底；他骤然俯冲下来，又有什么能不落入他的掌心？正因为他有着这样的神奇魔力，世界上有众多民族都曾经或者仍然对雄鹰持有一种崇拜心理，尽管各民族对神鹰的崇拜存在着文化差异和社会差异，可是神鹰崇拜作为一种原始的图腾崇拜这一点都是共同的。他常常被视作是恩主、保护者、或幸福鸟。“这种猛禽具有巨大的力量，能用爪子在高空运送庞大的猎物，在蒙昧人看来，这种力量使它高于最大的陆地猛禽之上，具有强大物体的光晕。另一方面，在蒙昧人看来，鹰带着猎物飞往令人望尘莫及的高度，即飞往天空的那种无与伦比的飞行力量，而最使蒙昧人吃惊的，可能是鹰对人一般不加伤害，在蒙昧人看来，这就使这种鸟变成了善神和人的庇护者。”^①

神鹰崇拜在突厥语民族中极为盛行，在民间神话及许多长诗中都有神鹰崇拜的母题。在举世闻名的长篇史诗《玛纳斯》中，

^① 孙运来译，原载 П.Я. 斯特恩堡《从民族学角度看原始宗教》，列宁格勒，1936 年。

常常用鹰来描写和形容英雄。妻子称丈夫为“雄鹰”，人们称英雄“雄鹰般的托西吐克”等等，当巴卡依老人的独生子巴依塔依拉克在战场上被侵略者卡勒玛克人砍下头颅，悲惨而死。巴卡依哭泣着唱道：

我离开了我的雄鹰，
我离开了我的马驹，
我失去了手中的矛枪，
我失去了我的幸福。

我的神驹无人乘骑，
隼鹰栖息的架子变得空空，^①
……。

古代维吾尔诗歌中也有这样的诗句：

我如苍狼一样和你一起行走，
我如黑鹰一样留在大地上。^②

在维吾尔族中流传着这样一则神话：

相传有一对母女，女儿名叫玛丽克。他们在外出砍柴的路上相互走散了。女儿路遇一只白熊，白熊对他十分照顾，后来玛丽克便和白熊一道生活下来，不久她生下一个眉清目修的男孩，名叫艾里库尔班。艾里库尔班一直与母亲生活在一起，历经千辛万苦，万难险阻。后来艾里库尔班与陆地巴图尔（巴图尔意为英雄）征服了戈壁巴图尔、河上巴图尔、山上巴图尔，他们成了好朋友。后来又结识了凉面巴图尔、冰上巴图尔、磨盘巴图尔和钢

① 尼居素甫·玛玛依的《赛麦台依》唱本。

② 耿世民《古代维吾尔诗歌选》，第33页，新疆人民出版社，1982年版。

铁巴图尔。那些巴图尔在艾里库尔班的率领下去征战魔王国，经过反复较量战胜了魔王。但是魔王还有一个秘密的魔窟在一口枯井里，艾里库尔班用腰带一头捆着腰一头让磨盘巴图尔和钢铁巴图尔拉住，独身一人下到枯井做最后的征战，不料被其他巴图尔们猜疑，以为他要独吞魔王的金银财宝和美女们，他们便向井里喊叫，叫到艾里·库尔班的回声，便和钢铁巴图尔拉动腰带，拉上来一口箱子，打开一看，里面是两个漂亮的姑娘。凉面巴图尔害怕艾里·库尔班上来以后别人告他的状，就在吊上第二口箱子以后，跟冰上巴图尔一起从磨盘巴图尔和钢铁巴图尔手上抢过腰带，偷偷把腰带割得差不多快断了，再放下去，他们刚把艾里·库尔班吊到半截，腰带就断了。他不管别人的反对，带着财宝和女人走了。

魔王国的一群魔女走到井底，见艾里·库尔班昏沉沉地躺在那里，就把他带到了魔宫，待他养好了伤，魔女们告诉他，在离这里三天路程的地方有一只鹰，只有它可以把艾里·库尔班带到地面。艾里·库尔班走了三天，看见一棵树上有很多小鹰在哭哭啼啼。原来，有一条大蛇爬在树上，抓小鹰，捉一个吃一个。艾里·库尔班就爬上大树，用宝剑砍死了大蛇。这时，大鹰来了，知道是艾里·库尔班救了他们，非常感谢。艾里·库尔班对它讲述了自己的遭遇，希望帮助他离开这里。大鹰领着艾里·库尔班到山里杀了几头犀牛，准备了十九天吃的肉，十九天喝的水，因为要飞十九天十九夜，他们才能离开这里。大鹰带着艾里·库尔班飞了十八天，准备的肉和水吃喝完了，大鹰飞的也很疲倦，艾里·库尔班就从自己大腿上割了一块肉给大鹰吃了。大鹰吃后，觉得特别有劲，又飞了一天一夜，才飞到了地面。

艾里·库尔班回到地面以后遇到了凉面巴图尔。凉面巴图尔却翻脸不认他了。艾里·库尔班打败了他。当初，凉面巴图尔曾强迫魔王两个女儿和四个人间女子都嫁给他。魔王的女儿把六只猫变成六个女子。凉面巴图尔一入洞房，就被抓的稀烂，他们六个偷偷逃掉了。听说艾里·库尔班归来，她们一齐找来。艾里·库尔班回到京城，国王虚情假意地为他设宴庆功，还说要把王位让给他。艾里·库尔班不想当国王，他说回家种地最好。艾里·库尔班回到家中，魔王的两个女儿跟他在一起，过着幸福美满的生活。^①

我们从上面这则神话中可以明确以下几点：

首先，鹰作为人类的伙伴受到人类的崇敬，人类在鹰蛇之战中帮助了雄鹰，在饥饿之中用自己身体的肉使雄鹰充满生机，这透露出自古鹰与人类之间所具有的友善关系。

其次，鹰作为人类的保护神在人类受到威胁时总能竭尽全力化险为夷，这体现了人神之间的保护和被保护的关系。

阿尔泰语系的诸多北方民族都崇拜神鹰。在满族神话中讲“舜安波妈妈，即太阳尊母，身披光毛火发，毛发有九重天那么长，所以光线能一直垂到大地。它的光毛能照化大地，也能让大地燃烧，她住在九天之中，天天在疾跑着，把生命和精灵很快送到大地上。世上的第一位女萨满也是她送来的。她让鹰神妈妈哺育她成为神威无敌的大萨满，所以女萨满是太阳的女儿，而神鹰却是其乳娘……。”鄂伦春族中，最年老和最有神力的萨满神叫“涉刻”，其形象是双头鹰，她能助人驱邪，祛病攘灾。赫哲族也认为只有女英雄，女萨满才能变成“阔力”——神鹰。在满族的

^① 《新疆民族神话故事选》，新疆人民出版社，1989年。

《尼山萨满》史诗中，女萨满尼山靠神鹰帮助，才到了依尔猛罕的居处，救回了不少老色日古代费扬古的魂灵，使她起死回生。尼山萨满被皇帝冤杀后，鹰神遮住了太阳，大地一片黑暗，迫使皇帝为尼山萨满释冤。北方许多民族中所留存的鹰祭、鹰月、鹰舞都可让我们体察到神鹰崇拜的无穷魅力和无尽的生命力。可见鹰的神力在许多北方民族中都有充分的表述。

前苏联学者斯特恩堡在《从民族学角度看原始宗教》一书中讲“关于萨满在地球上的出现，有两个传说故事，据一个故事讲，第一个萨满是鹰——迪。据另一个故事讲，鹰仅仅教会了人跳神。无论在哪个故事中，这只鹰都是双头的，而且，她正是因为教会了人跳神而失去了第二个头。”一般学者认为鹰与萨满的诞生有着这样的特殊关系，因此鹰成为萨满最重要的守护神。斯特恩堡在其著作中对神鹰母题从发生学、传播学的角度作了全方位的比较和研究，其中为我们展示了东至西伯利亚，南至非洲，西至荷兰，北至北美洲这样一个广大区域之内神鹰崇拜这一文化现象的流传情况及相关的文化内涵。作者认为作为突厥族一分子的雅库特人的鹰崇拜具有极为典型的意义，他将其归纳出七个方面的内涵，而这七个方面与其他民族的鹰崇拜的内涵有着深刻的共性，但其他语族或语系的民族中的鹰崇拜也有其明显的个性。

首先，鹰是太阳的主人和统治者，它的叫声能使太阳破雾而出，并具有强大的能量，这是神鹰所赋予太阳的。

其次，鹰是火的主人。他们认为火是圣神而不可泄读的，操掌火的人一定是源于鹰的人，也只有这样的人才能为人类带来幸福，为人们消灾禳祸。

再则，鹰是自然界的复苏者。树木花草的滋生与枯萎，春夏秋冬的交互更替，江河湖海的充沛和干涸，这一切都由鹰来持掌。

第四，鹰是创造者。鹰产下了神卵，而这一神卵又衍生出万物。

第五，鹰是萨满的祖先和创造者。鹰是创造者，自然它也创造了萨满，萨满是鹰吞下婴儿的灵魂后所产下的一个神卵，因此他既具神性，又具人性，只有他才能沟通神与人之间的一切。

第六，鹰是雅库特人的图腾。这一民族保留了许多鹰图腾的习俗，比如对鹰的贡奉，献祭，安葬等。

第七，由于鹰神是在神圣的树上（桦树，柞树）“产下”了萨满，所以这种树是生命诞生之地，是神灵栖息之地，是能够护佑人们的“圣地”，因此对圣树的崇拜就成了很自然的现实。

尽管从发生学和传播学的角度还难以说清在世界范围内广泛存在的鹰崇拜源自何方，谁影响了谁，但是有一点是很明确的，即鹰崇拜的这七个主要的方面是人类共有的概念，人类对鹰的特性和内涵的理解是共同的，由鹰崇拜而孕育出的神话和神偶也有许多共同之处。雅库特人崇拜的生命树与北斯堪的那维亚人的神话中的世界树如出一辙。柞树在欧洲南部起着生命树、世界树的作用，而鹰则被视为圣鸟和象征，这在许多欧洲民族的神话中得到应证，在印度、波斯亦如此。因此在许多后世的徽章及家族的标志中双头鹰的形态得到最恰当的运用，它象征神圣之不可侵犯，象征权力之无边，象征力量之伟大。

关于鹰崇拜在突厥语民族中的留存情况，我们在日常生活及文学作品中都可随处见到。在许多文学作品中，尤其是古典长诗

及许多民间口承文学作品中比比皆是。形容一个英雄的身躯和长相，形容英雄的胆识，形容英雄的力量等都用鹰来作比喻，以显示其威严和才能的无与伦比。在许多雕塑、装饰、编织工艺中鹰的形态及代表鹰的象征性符号也时常可以见到。哈萨克族民间有这样一个故事，故事叫作《特乃伊的金鹰》，讲述了一个猎鹰通人性的故事。猎人和金鹰建立起了深厚的感情，鹰目光十分敏锐，因此在老国王去世无人继位时，可由鹰来选国王；后来鹰选择了贤德、仁慈的猎人作了国王^①。这个故事不仅反映了民间故事传播者的美好愿望，而且告诉我们一个重要信息，鹰在社会生活中的重要功能。在察合台王朝时期，帖木尔的大帐布置也充分体现了鹰崇拜的特点，不仅表现了鹰的威力，而且展示了他不可替代的社会地位。“四壁饰以红色彩绸，鲜艳美丽，并于其上加有金锦，帐之角隅，各陈设巨鹰一只。”^② 哈萨克族少女的帽子一定要装饰鹰的羽毛，以显示其勃勃生机。而且哈萨克族的一种民间舞蹈，就叫鹰舞，其音乐节奏铿锵有力，抑扬顿挫，其中表现出雄鹰搏击长空的气势，付冲大地的速度，起舞者的舞步对鹰的雄姿作了淋漓尽致的表现，其形体语言出神入画。而且维吾尔族有一古俗，如果有人得了急难病症，或妇女产后风，就会请猎人把猎鹰放入病室，任他在蒙头盖被的病人身上乱扑，乱啄，乱抓，以祛病禳灾。柯尔克孜族也将鹰视作神物，加以崇拜。他们将鹰皮完整地剥下来，给小孩缝制衣服，认为这样小孩就可得到鹰的护佑。他们还在新生儿的摇篮和衣服上缀鹰爪或鹰毛，以求神鹰保护。这一切都表明突厥语民族在长期的历史中，在纷繁的

① 《新疆民族文学》1992年第一期。

② 《克拉维约东使记》，商务出版社，第135页。

社会生活中对鹰有了足够的了解，对鹰的崇拜已经深深植根在他们心中而生生不息。

九、儿童灵魂的守护神 ——乌麦女神崇拜



麦女神崇拜在中亚及中国北部的少数民族中流传甚广。在通古斯——满语族中有着广泛的传播，比如，鄂温克族、鄂伦春族、蒙古族等。在突厥语民族中也有广泛的传播，且影响深远。在突厥语民族观念中，乌麦是一位守护儿童灵魂的护佑女神，凡人是看不见她的。她住在蓝天白云间，在天际窥视着人间每一个新生命的降生，并保护他们免遭病患。哈萨克人这样唱道：“我们的乌麦妈妈，我们每天赞美你。”^① 古代突厥碑文中也常常提到乌麦女神。在阙特勤碑文中这样写道。

“毗伽可汗说：我父母可汗死的时候，我的弟弟阙特勤是七岁，我的母亲象乌麦一样，给我的弟弟起了名字叫阙特勤。”

墩欲谷碑文西侧第三十八行谈到“腾格里、乌麦和神圣的地——水灵魂帮助了突厥人。”

值得注意的是马木提·喀什噶尔在他的《突厥语大辞典》中

^① 《简述哈萨克神话与神奇故事》《民族文学研究》，1986年。

有关乌麦一词的解释，他说，乌麦是女人生孩子之后的胎盘。她们用胎盘来占卜，他们说如果信奉乌麦就能生儿子。”^① 同时他又记载了这样一则谚语应证了当时乌麦女神崇拜的现实和崇拜的目的。谚语如下：

“尊敬乌麦女神的人，将得一个儿子。”

无论是生活在中亚地区的哈卡斯人，还是生活在我国的哈萨克族、维吾尔族、柯尔克孜族等，都有这样一种特殊的且具有重要意义习俗，那就是对胎盘的极度重视。他们认为，胎盘既然可以保护好母腹中的胎儿，那么将来一定可决定婴儿的命运。哈卡斯人认为，如果妇女不遵守习俗，比如孕妇不得跨越绳子，不得从拴马桩上迈过等，如果违反戒律，那么脐带会勒死婴儿。^② 这种类似的习俗在绝大多数的民族中都有，比如，汉族怀孕妇女禁止吃兔子肉，尽管禁忌的内容不一样，但所表达的禁忌意义是共同的，他们都希望妇婴平安无恙。笔者在哈萨克族聚居区实地考察时，曾亲历了那个民族对胎盘所赋予的神秘意义的习俗。分娩由专门的产婆进行，脐带剪断之后，产婆口中一直会说祝福或希望婴儿健康长寿之类的话，然后将胎盘递给在屋外等候的孩子的父亲及家人，他们会在离毡房不远的地方挖一土坑，将胎盘细心地掩埋起来。而后哈萨克族人会将一些金属质的钮扣、或一些铜钱、动物的骨块以及一些彩色的布条挂在孩子胸前或摇车上，以作驱邪之物，他们认为乌麦的神力会附着在这些物件上，这些物件会借助神力保佑孩子茁壮成长。尽管哈萨克族在进行这些行为时，口中“安拉保佑”的话语不断，其实这一民间习俗只是在

^① 马木提·喀什噶尔《突厥语大辞典》第一卷。

^② 前苏联 B·q·布塔纳耶夫《哈卡斯人的乌麦女神崇拜》载于《西伯利亚各民族的民族学》，1984 年。

长期的伊斯教宣传过程中而伊斯兰化了。

在哈卡斯人中对不妊症的妇女要举行一种叫作乌麦塔尔塔尔的仪式，其意义为“吸引乌麦”，这更说明乌麦女神崇拜与生育及守护婴儿的灵魂有密切的关系，吸引乌麦就是为了让她的灵魂投向人间，投向不孕妇女的身体里。仪式是这样的：

在一个有新月的夜晚，先挖一棵带根的幼桦树，并把它立在窝棚内男子居住一侧的中间，柜与床头柜之间的拐角处。桦树不能从门中拿入，而要通过出烟孔带入窝棚。在桦树旁边先铺一块白羊毛毡，在毡上再安一小桌，桌上放一只木制的红碗。萨满在碗中倒上特意准备的牛奶，这些牛奶必须是由一位贞洁少女从白奶牛乳房中挤出的，并用一块白布或一张白纸将奶碗盖上。之后，人们采用祭祀方法将一只白羊羔刺死，桦树枝上绑着三条长约半米的线，一条是华丽闪光的银线，第二条是绿丝线，第三条是捻成的白丝线或红丝线，在另一端分别拴着货贝、铜钮扣等。有九名童男和七名童女参加这一仪式。在这一仪式上最为引人注意的是那些犹如赞美诗一般，又犹如祈愿诗一般的神歌；

我用右肩驮来了一大皮袋酒，
乌麦——塔斯赫尔，请打开你金色的大门！
我用左肩扛来了一头祭祀用的白羊羔，
乌麦——塔斯赫尔，请打开你金色的大门！
乌麦——塔斯赫尔，放我进到你的庙里去！
我带来了七名处女，
我领来了九名童男，
我们要表演大型的游戏。
九个小伙的领头人托勒班哈拉！

七名少女的领头人契勒宾哈拉！

他们要唱九十首不同的歌！

他们要演奏七十首不同的曲！

这首神歌充满了娱神的色彩，表达了人们对乌麦女神的崇敬，展示了向乌麦女神献祭的具体的具有最高代表意义的内容。而后萨满会向乌麦女神吐露心声，表白祈求的真正目的：

乌麦女神，

地球是你创造的地方，

青草在那里生长不衰！

树木在那里常青不枯，

呼赖，呼赖……

乌麦女神，

你是牧畜的保护人！

你是哈卡斯人的灵魂！

为了不使后代中断，

为了不使后代灭绝，

我感到很有必要，需要一个无辜的灵魂，

我找你来了，

乌麦大女神！

经过一系列仪式后，不孕妇女要将那碗附着着乌麦的神力的牛奶喝掉，这意味着婴儿的灵魂随之进入到了不孕妇女的腹中。

如果小孩生病，他们会认为这是因为有恶魔附在了孩子身上，那么突厥语民族也会请求乌麦女神的帮助，使孩子能够早日康复。

乌麦女神，

三十颗牙的奥特伊涅，
四十颗牙的奥特伊涅，
无论白天和黑夜，
你都在进行看守和防护，
不要扬起灰尘，
别吓着孩子，
我向你请求和祈祷，
假使鬼要闯进来，把它挡住！
假如恶魔要进来，把它赶跑！
乌麦女神！

古老的突厥语民族几乎都相信，人生病是魔鬼进入了人体内，如果不实施驱鬼术，人就会一厥不振，慢慢死去。而驱鬼不是什么人都有能力做到的，必须由通神之人——萨满、巫师才能将保护神请来，魔鬼才有可能被驱赶走。上面我们所看到的哈卡斯人的一首驱鬼治病的神歌正反映出了这种意识和信仰。

我们通过科学考察与研究，已经很清楚地认识到以下一些事实：

第一，阿尔泰语系各民族，即突厥语族诸民族、通古斯——满语族诸民族，蒙古语族诸民族都共同信奉着乌麦女神。尽管各民族由于语言上的差异，而对乌麦女神的称呼的发音不尽相同，但是它们都来自同一语源。比如说：维吾尔族将其称为“乌弥”，蒙古族将其称为“乌玛”，鄂温克族将其称为“奥米”，哈卡斯人称为“额麦”等等。

第二，通过我们目前所能见到的和已经掌握的调查资料及实物来看，阿尔泰语系诸民族都将其供奉为司掌生育的女性神。突

厥语族诸民族的文献典籍、碑铭及民俗中的相关记载已经充分说明了这一点。蒙古语族诸民族也将信奉乌麦女神与生育观紧密地联系在了一起。在内蒙古巴林左旗至今仍有乌麦洞，象征着子宫，它犹如女人的腹部。^①显然他们把信奉乌麦与生育这一重大的人生命题联系在了一起。通古斯——满语族诸民族亦不例外，满族和锡伯族则将他们所信奉的乌麦神——佛佗妈妈或佛多妈妈塑造成一个大口袋的神偶形象。萨满神歌中这样唱道：

繁衍之神张开口袋，

口袋大且深，

从天直通到地。

祈求全家平安儿孙满堂不断代。

因此，我们认为乌麦女神是生育女神，这是阿尔泰语系诸民族的共识。

第三，乌麦女神是阿尔泰语系诸民族共同信奉的婴儿灵魂保护神，这是他们在乌麦女神信仰上的第二个共识。乌麦神不仅掌握着生育的大权，一旦一个生灵降生，她便以她那无边的神力保护着这个灵魂不受伤害。正如萨满神歌中所唱的那样：

乌麦女神

你有红丝线编织成的缰绳，

你有白货币可食用，

紧紧闭住嘴，不出声！

你到了深夜才躺下，

你到了半夜才睡着。

你让孩子坐在左膝上，

① 孟慧英《尘封的偶像》，第239页，北京出版社，2000年。

你要紧紧抓着弓和箭，
任何妖魔都不敢见你。
夜里你是守护人，
白天你是保护神。

在世界范围内的一些原始宗教中我们可从中发现人类对很多动物或植物及一些自然现象的认识和理解是共同的，比如对火神的崇拜，无论是在欧洲，还是亚洲；无论是非洲，还是美洲，人们对火的理解形成了共同的理念。对树的崇拜，对鹰的崇拜，对天体的崇拜亦如此。也就是说人类在自然崇拜方面有着很多相同之处。而由于地域不同，民族不同，发展历程不同使得每一个民族在祖先崇拜和图腾崇拜上有着巨大的差异。阿尔泰语系诸民族所崇拜的乌麦女神是一种抽象思维的结果，他是人们对生育及生命的一种思考的结果。我们知道阿尔泰语系诸民族分布在中国的西部，北部，东北部及广阔的中亚地区，在这样一片广袤土地上的人们信奉着一个共同的神灵乌麦。那么，从神话发生学和传播学的角度来看，这一神灵的出现究竟源自那一个民族，它是以什么样的走向在这广大的土地上传颂的，这是我们应该认真研究和探讨的课题。

十、白天鹅救将军 ——白天鹅崇拜

提到白天鹅，人们立刻会想到他那优美的身姿，娇娆的体态，洁白的羽毛，和善的性情。世界上所有的民族都将白天鹅当作圣洁的化身，善良的象征。从俄罗斯的经典剧目《天鹅湖》，到中国的《天仙配》，从易卜生和格里格的《天鹅》，到民间故事《白天鹅与葫芦娃》和舒伯特的《天鹅之歌》；无一不是对白天鹅的赞美，对他们为爱情献身的情操大加赞颂。突厥语民族犹如其他民族一样，对白天鹅推崇倍至，一是因为他给突厥语民族带来了美好的爱情；二是因为他还救助了突厥人的性命。如果我们在进行了民族学、宗教学及语源学的综合分析之后，我们便会知晓突厥语民族对白天鹅的推崇则是动物崇拜的结果。

关于白天鹅的神话传说在哈萨克族中保存的最为完整。相传，在古时候，有一位英勇善战的将军，他率领着前、中、后三军向西进发。途中他们遇到了一片漫无边际的大沙漠，他们在荒漠中行进。几天过去了，他们仍然没有走出那片沙海，他们的食

物吃光了，可是却不能找到水源，将士接二连三地死去。有一天，那位年轻的将军终于奄奄一息倒在沙地上，军队缓缓远离，将军倒在地上，死神正向他逼近。正在这时一只白色的天鹅从远处飞来，落在他的身旁，在天鹅的引领下，将军终于见到了一条小河，他急不可待地畅饮河水，待他清醒过来时，那只天鹅却变成了一位美丽的少女，后来他俩成了夫妻，生了一个男孩，为了纪念他们那段美好的感情，他们给孩子起名“哈孜阿克”，渐渐就读成了“哈萨克”。哈孜阿克长大后成婚，有了三个儿子，这三个儿子就是后来哈萨克族三大部落——大玉兹、中玉兹、小玉兹的始祖。

在民间关于白天鹅处女型的故事有许多，比如《牧羊人与天鹅女》，^①《白天鹅的故事》^②，《放牧者的奇遇》等。^③关于突厥先民崇拜白天鹅的事实在汉文古籍中早有记载。汉文古籍将神话的主题表现得十分清楚。《周书·卷五十》：“突厥之先，出于索国，在匈奴之北，至阿谤步之世亡国，生子十七人，其狼妻所生之子伊质泥师都并娶夏神、冬神女为妻，能征召风雨，生四男，其一变为白鸿，……。又《酉阳杂俎·卷十六》记：“突厥之先出于索国至泥师都娶二妻，生四子，一子化为白鸿……。”

我们可以看出这些天鹅处女型的故事带有明显的图腾色彩。它不仅告诉我们人类与白天鹅之间的爱情关系，关于这一点在世界范围内有关白天鹅的主题都是共同的。同时他还告诉我们另一个更为重要的信息，那就是白天鹅是突厥人的保护者。

我们知道图腾发生的原因主要是由于原始人的求安和认亲的

① 见《新疆民间文学》第一集。

② 见《新疆民间文学》，1984年，第3期。

③ 见《新疆民族文学》第十集。

观念的形成而随之发生的。求安本能是动物界遗传下来的一个重要特质，因为它不仅是人的本能，它也是动物的本能。马克思和恩格斯曾经指出：“任何人类历史的第一个前提无疑是生命力的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。”^① 所以渴求平安，避灾免祸是早期人们共有的心理。在人类社会早期，生产力水平十分低下，人的生存条件极为险恶，他们受到来自于自然界的灾害的侵袭，而且还经受着饥饿、疾病等多种痛苦的折磨，那时人与动物是在共同的生活环境中生存着，正如《庄子·盗跖》云：“古者，禽兽多而人民少，于是民皆巢居而避之。”《庄子·马蹄》云：“万物群生，连属群乡。禽兽成群，草木遂长。……同与禽兽居，族与万物并。”《韩非子·五蠹》：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不能禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害。”《管子·君臣》下：“古者……，兽处群居，以力相征。”《新语·道基》：“天下人民，野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域。”^② 这些文献资料的记载都是对那时人类的困境的真实记录。突厥语民族亦如此，他们主要分布在我国西部和中亚地区，这里的地理环境十分复杂，草原、湖泊分布在其间，更有沙漠相环绕。水源是这一地区万物赖以生存的重要资源，多数突厥民族都经历过，甚至还在经历着“逐水草而行”的生活。白天鹅正是在沙漠绿洲中能够生存下来的神奇动物，他能够在天空飞翔，能够在水中嬉戏，哪里有水草，哪里就有它，人们随着他的领引可寻找到宝贵的水源，犹如找到了生命之泉。所以在许多突厥语中都

① 《马恩全集》第3卷，第23页。

② 《百子全书》本。

会将珍贵的湖泊称之为“Aq. Blaq”（白泉）。因为突厥先民尚白，所以对神圣的东西都用“白色”来形容，“白泉”意为“圣泉”。在神话中突厥先民与白天鹅那种生命相连，息息相关的关系正揭示了白天鹅与人类之间保护与被保护，希望与绝望，解脱与困扰的矛盾，突厥先民在白天鹅的引导下从干渴的困扰中解脱出来，从绝望中走向希望，终于从茫茫沧海中走出来找到了生命的绿洲，找到了生命的“白泉”。当先民们认定其中动物对他们是有利的，于是那种看似荒诞离奇的认亲观念便诞生了，他们认为父兄、母子之间的亲属关系，是完全可能在动物身上体现出来的，于是他们根据自己的幻想，与某种他们认为可依赖的动物缔结了亲属关系，以此祈求他的护佑，希望借助图腾动物特有的本质来帮助人们。我们知道原始人选择图腾主要是因为三个方面的原因，一是恐惧，二是感激，三是神秘。显然，突厥先民以白天鹅为图腾完全是出于对他的感激，这在神话中得到了印证，白天鹅先是救助了突厥先民，而后相爱，成为夫妻，繁衍后代。而这一白天鹅后代正是突厥先民一族。

有些学者认为哈萨克这一民族名称，就是白天鹅崇拜的遗迹，它是由qas（鹅）和aq（白色的，洁白的）组成的，意为“白鹅”。尽管这一族名起源说还没有得到更充分的科学论证，但是相关的文化现象却不胜枚举。一些突厥语民族的确崇尚白天鹅，在他们的语言中表现得十分突出。比如，鹅的歌喉、鹅行、天鹅般的颈项、天鹅曲、天鹅的歌声等等。而且在各式地毯，花毡等生活用品上也常绣有天鹅形象的纹饰。此外还流传着这样的风俗：不得射杀天鹅，如拾到死去的天鹅，则要挂在毡房四壁的支架上予以供奉；把天鹅的羽毛，或者把它的头拴在孩子的胸

前，以求得吉祥；另外，还把天鹅油用作治病的药材。^① 前苏联学者 P·兀·柯孜拉索夫在《石器时代》一书中，讲述了哈卡斯和阿尔泰的一些人专门模仿天鹅发出的叫声和天鹅的形态。在米努辛斯克博物馆里现在仍保存着用手工做成的十一只鹅的模型。汉戴人的远祖中曾有一个支系就是用鹅（qaz）一词命名的。为此，他们也以鹅的模型作为偶像。^② 我们知道，其实在哈萨克、卡拉卡尔帕克、巴什库尔特等突厥语民族中，都曾有过 qaz, qaz ajaqtı, qaz ajaq, qaz ajak 等民族。不难看出，突厥语诸民族将白天鹅作为自身的图腾之后，便会崇拜他，讴歌他，因他而产生一系列禁忌与习俗，因他而自认为是他的后代，并用他来命名自己的民族。

由白天鹅崇拜派生出来的民间故事与传说，在突厥语民族中也保存了许多。比如裕固族的《天鹅琴的来历》讲的是一位裕固族先民每天赶着羊群唱着歌去放牧，每次都有一只白天鹅来听小伙子唱歌。小伙子唱到高兴处，白天鹅便翩翩起舞，小伙子唱到悲伤处，白天鹅便为之流泪。他们形影不离，像一对情人。有一天，白天鹅被毒鸟吞食，只剩骨架和肠子，小伙子守着白天鹅的尸骨放声痛哭，一直哭到昏睡过去。第二天当他醒来时，发现白天鹅的骨架变成了一架美丽的琴。琴上的六根弦是白天鹅的肠子变的，琴头的形状与白天鹅的头一模一样，好像眼睛还在闪亮。小伙子拨动琴弦，发出美妙的声响。拨动第五根弦时，一匹骏马向他跑来，拨动第六根弦时，一位身穿白裙子的美丽姑娘从彩云间飘然而下，这就是天鹅仙女，他们结成了伴侣，繁衍了后代。

① 前苏联哈文《星》杂志，1983年，第3期。

② 见前苏联《P·柯孜拉索夫文集》，第65-66页。

裕固族的《白天鹅的故事》更寄予了人对白天鹅的崇教心理，他叙述了两位青年男女为了表示自己对爱情的忠贞，活着象白天鹅一样比翼双飞，死后却真正化成了一对白天鹅，飞翔在蓝天白云间。

神话萌生于人类的好奇，是对社会生活现象、习俗、行为准则的阐释。神话产生于一定的社会历史阶段，反映当时的社会面貌。随着社会的发展、变化，神话的内容、情节也会发生变化，都会经历一个由简到繁的过程，都会记录下一个民族文化发展的印记。白天鹅图腾神话不是图腾动物所生或所变，而是学术界所认为的父系氏族社会的产物——由图腾动物与某男子婚配。这是适应于父系社会的婚姻特点的。鄂伦春族的熊图腾，西非的栗鼠图腾、土家族的虎图腾等均属此类。

十一、青牛顶地球 ——神牛崇拜

在

《女天神创世》的神话中有一个不容忽视的细节：女天神派神牛顶住从宇宙上空落下来的地球，因公牛顶着地球，顶累了，换一下犄角地球就震动。神牛顶大地在哈萨克族、撒拉族、维吾尔族、柯尔克孜族的创世神话中都有记录。现将其一一兹录于下，作一比较和剖析。

哈萨克族神话是这样记载的：

天帝用六天的时间创造了天，用七天的时间创造了地。所谓“六重天，七重地”就是这么来的。因为地造得有欠缺，又用礼拜天来修补。礼拜天造完了天和地，所以这一天就被定作休息的日子。

地才被创造出来的时候总是摇摆不定，天帝就创造了巨大的神牛，把地安放在牛角上支撑着。有时，地的份量在一只牛角上的时间太长了点儿，在它快要滑落下去的时候，牛就要动动头，使它平稳，地震也就在这时候发生了。

地被创造出来以后，地表生出了草，从这些草里生出了大小生灵。这以后，地的份量变轻了，在牛角上又摇晃了。于是，从草里诞生的生灵也跟着摇晃。天帝就创造了很多高大的山，从各处镇压住平坦的地。^①

在柯尔克孜族中流传着《公牛驮大地》的神话，神话是这样的：

在宇宙初开的一片汪洋大海中，到处迷漫着迷雾。在海的正中间只有一块石板，石板上有一头黑色的公牛，在公牛的角上载着大地。每当公牛疲劳的时候，就把大地从一只角移到另一只角上，于是便发生了大地震，公牛的呼吸一旦停止，世界末日就到了。^②

在柯尔克孜人中广泛流传着为劳累的青牛祈祷，祝愿它身强力壮，永不疲劳的习俗，试图以此避免地震、防止灾难将临。

撒拉族的《青牛神话》是这样说的，在一片汪洋大海中，有一条很大的鱼，鱼的身上驮着一头青牛，并有条蛇监护着牛，而牛角则顶着世界，牛的四腿分别支撑着东西南北四方，无数根牛毛分别管理世界上的某个地方，倘若支撑某方的牛腿打颤，该方就会地震。^③

维吾尔族的《地球与神牛》神话与上述几个民族的说法大体相同：

女神创造地球的时候，吸收了宇宙中的空气和尘土，然后使劲一吐，就从嘴里滚出来一个大球，这就是地球。地球被吐出来以后就从天上往下落。因为它特别大，特别重，所以落得特别

① 《阿尔泰民族神话与传说》，第 57 页，民族出版社，1994 年版。

② 同上，第 80 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第 535 页，学苑出版社，1993 年。

快，离天越来越远了。女天神怕地球落得太远，连自己也找不到了，想把地球固定住。她命令公牛用角顶住地球，止住了地球继续沉落。女天神又派一只巨大的乌龟从天上降落下来，趴在她呼出的气变成的水上面，让牛站在乌龟背上顶着地球。公牛用一只角顶地球，时间一长，感到太累了，却又不能把地球扔掉，只好将地球从一只角换到另一只角。这样，每倒换一次，就会发生地震。^①

其实在我国的汉文古籍中对突厥语民族与神牛的内在关系早有记载，尽管寥寥几笔，却也道出了青牛神话的主题：

北虏之先索国，有泥师都，二妻生四子，一子化为白鸿，遂委三子，谓曰：“尔可从古旃。”古旃，牛也，三子因随牛，牛所粪悉为肉酪。^②

显然，青牛曾经是突厥先民的一个崇拜对象。牛在突厥语民族的生活中是一种极为重要的牲畜，他不仅帮助人们劳作，而且他身上所具备的经济价值为突厥语民族提供了不尽的财富，同时他也养育了一代又一代突厥语民族。他的毛可以作绳子，皮可以作裤、鞋，还可作为遮挡风寒的毡壁，他的肉、奶可供人们食用，牛奶可制作成各种奶制品，他的粪便给人们提供了燃料，总之牛在突厥语民族的生活中所起的作用是巨大的。人们自然会十分感激牛给他们带来的一切。无论任何一个民族，在选择图腾时都将受到情感的驱使。人的感情和社会是不可分开的，人的感情的发生和发展要看社会存在在人们的生活中具有什么意义而定。有功于人或有益于人的物象必然会让人们产生好感，有害于人的

① 《阿尔泰各民族神话与传说》，第31页，民族出版社，1994年版。

② 〔唐〕段成式，《酉阳杂俎》前集卷十六。

物象会让人们产生恶感。感激是人们选择图腾对象时的一个重要原因，当他人他物有益于人时，必然会产生感激之情。有了感激之情，就会觉得他特别亲近，象亲朋一样，于是便把他记作亲属和祖先，希望它永远帮助、保护自己，那么图腾便产生了。突厥民族的公牛崇拜亦如是。

公牛曾经是突厥先民的一个崇拜对象，作为图腾他在突厥先民的生活中留下了很深的印记。1959年在巴尔喀什湖以北特西克塔斯和哈喇汪古尔山区（哈萨克斯坦南部）发现的岩画，画的是独特的野牛，据考证，这些岩画属于公元前6——1世纪的作品。^①米努辛斯克盆地的卡拉苏克居民对牛耳牛角具有某种意识而敬仰他们。这里可能反映了卡拉苏克人早期与农耕——畜牧生活相适应的公牛崇拜。公牛图腾崇拜在卡拉苏克时期已广泛流行，公牛具有崇拜的意义。现在在柯尔克孜、哈萨克等民族的民间工艺中，诸如民间地毯、挂毯、刀筒、箱具等日常用品上常常饰有象征公牛的图案。

① 弗鲁姆金《苏联中亚考古》，第16页。

十二、云云神界——万物有灵



厥语民族的神话是所有操突厥语各民族的神话体系的总和，集中体现了古代突厥人的神话观念。古代突厥人的神话片断在6——10世纪的突厥碑铭文献中被保存下来。毗伽可汗碑和阙特勤碑表明，“蔚兰的天”和“棕色的地”是首先被创造出来的，后来在他们的中间产生了“人类”。在突厥人的史料中“蔚兰色的天”被称为是世界之“顶”，所以毡房的门要向东方——向着太阳升起的方向敞开。在突厥语古文献《占卜手册》中也有“三个世界”的说法，在鄂尔浑碑铭文献中也有相关观念的记载。

最高的神灵是“腾格里”，他属于上层世界。腾格里和其它神灵一起支配世界上的一切，其中包括主宰人们的命运，确定生命的期限，赐给可汗们政权，赐给人民首领和智慧，惩办恶人，他是个似人非人的奇怪的大英雄，是“野巨人”，人们把高大的树木献给他并把马献给他作贡品。乌麦是丰产女神，她常戴一顶三角帽子，穿着华丽的衣着。

中层世界的主神是“神圣的地——水神”，狼神、白天鹅神、树神、火神、公牛神等。这些神是人类的直接庇护者。

下层世界主要活动着一些恶神，如阿尔巴斯、阿依达哈尔等。

在突厥语民族的原始信仰之中，自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜极为普遍，而且神灵之多，所司掌的范围之广都令人瞩目。在此我们仅将在突厥语民族中流传甚广、影响甚深的神灵介绍出来以供读者去感受那种万物有灵，神灵无处不在的神秘，去领略突厥语民族原始宗教文化的那一份悠远和深邃。

阿布扎尔·伊亚谢是鞑靼人神话中的“畜棚之神”，传说中，这位神灵往往在夜里出现，他会向人们显现各种动物的形状，有些家畜他特别喜欢，并且喂养他们。他也会虐待别的牲畜，所以人们认为最好将阿布扎尔·伊亚谢不喜欢的家畜卖掉，以免日后带来不吉。

在乌兹别克人，卡拉卡尔帕克，吉尔吉斯（柯尔克孜）人，哈萨克人中流传着一位叫作阿德日纳的神灵。据说他是在这些民族皈依伊斯兰教之前就已经存在于他们的精神生活中，阿德日纳是个身体能够突然变大，而且能变成巨人的妇女形象，她往往在人烟稀少的荒漠路途中出现，那时她会象一只迷途的山羊，当人们抓住山羊形的阿德日纳，她就会吓唬那些人。

突厥语民族中有一个主恶的神灵，人们叫他阿依达哈尔或阿依达加尔。他是由一条活了一百年的蛇变成的一个神灵。他威胁国家、吞食生灵。为了使百姓和国家安宁，人们定期给他送去妙龄少女供享用。最后是在一位英雄的帮助下战胜了阿依达哈尔，救出了奉献的姑娘，两人成了婚。

阿尔巴斯特是突厥语民族众多神灵中的一个很重要的神灵。她在哈萨克人、图瓦人、乌兹别克人、土库曼人、诺盖人、卡拉

卡尔帕克人中广为流传。阿尔巴斯特被描述成一个丑女人，披散着淡色长发，乳房很大，甚至于可甩在肩上，而且她是一个可变形的神灵，可变成动物，也可变成非动物的东西。在哈萨克族的神话中，阿尔巴斯特有一双外翻的脚掌，而且有一只眼长在前额上，有一个红铜般的鼻子，双手手指长着尖利的指甲。据说阿尔巴斯特的丈夫就是——Temir Tyj（铁胸）。神话中说她常常会去偷窃产妇的五脏，偷到之后就急于去水中，当她把那些脏器放入水中，那个被偷了脏器的产妇就会马上死掉。所以人们常常会用一些饰物，比如针、钮扣、硬币等作为镇妖之物别在身上，以防不测。

阿尔帕米什是在乌孜别克族和哈萨克族中广为流传的英雄神。保护神赋予他奇异的不会受伤害的特性，根据神的指令，他从小就与美女巴尔钦订婚。巴尔钦的父亲反对这门亲事，于是举家迁到卡尔梅克人的国家，卡尔梅克人企图让巴尔钦嫁给他们的一个勇士。阿尔帕米什得到这一消息，赶去帮助巴尔钦并战胜了对手，他同巴尔钦结了婚并把她带回了故乡。不久他便得知巴尔钦的父亲倍受卡尔梅克人的迫害，于是他再次出征，但他不幸被俘，被打入黑暗的地牢达七年之久。当他从地牢里逃出，在回家的路上听说他的家庭深陷贫困，而且又有一个头人企图强迫巴尔钦为妻，婚礼即将进行，这时的阿尔帕米什的模样已很难辨认得出，于是他混入婚宴中，在射箭比赛中取胜。战胜了头人，救出了妻子。这一英雄神话的母题在很多文学体裁中都被运用，而且在突厥语民族中盛传。

布尔库特——巴巴是突厥语民族中流传的一个祖先神。据说他用鞭追赶云，由此而产生了雷和闪电。人们需要雨时，需将一

只因饥饿过度而嚎叫的山羊系在山丘小树上，用以通知布尔库特——巴巴，这显然是古老的祈雨习俗。

布塔什是突厥语民族神话中的水神。人们认为她象人一样生活在水下，她有家庭，家中有老有小，人们通常看到布塔什是一位用金梳子梳理长发的漂亮姑娘。在建造磨坊时，人们要给她供品，以求能够顺利、平安的修建，以求磨坊的风水吉祥。

扎伊玛厄兹克姆波尔是哈萨克族，柯尔克孜（吉尔吉斯）族神话中的老太婆模样的恶魔式的人物。她长有七个脑袋，吃人，偷窃小孩。她还可变成很轻的物体在水面上漂浮，而当人接近她时，她便变成七个脑袋的老太婆，将人抓住，并让人交出自己的孩子。她也有善良的一面，她在紧要关头会告诉人们，怎样才能得到不弹自唱的冬不拉，帮助人们得到魔镜扫除生活道路上的障碍。她具有英雄的庇护女神的特征。

热兹特尔纳克，意为“铜爪子”，她是哈萨克神话中有着年轻漂亮的女人外貌的恶神，她有一只铜鼻子和一对铜爪子。她身上有神奇的力量，能够发出宏量刺耳的声音，她用自己的喊叫声就能将鸟和小动物置于死地。关于这一恶神有这样一个神话片段：夜晚有一个年轻女人走向猎人的篝火，猎人请她共进晚餐，因为她总是甚至在吃饭时都用袖子遮住鼻子，于是，猎人猜出她就是热兹特尔纳克恶神，当她离开以后，猎人便往篝火旁放了一块圆木，并在圆木上盖上了自己的衣服，而猎人自己拿着猎枪爬到了树上。当晚热兹特尔纳克返回来扑向了圆木，猎人举枪将这个恶神射中，制服了这一恶神。相传这一恶神是永远不会死去的。

叶列赫是一位家庭和家庭财产的庇护神。她的神偶常常被作

成妇女的样子，挂在角落里和贮藏东西的地方、粮仓和马厩。墙上挂的篮子被认为是她的住处。人们给她的供品都放在篮子里，要出嫁的姑娘会从父母那儿得到一个带有叶列赫的篮子，并将其挂在新房里。以求给家庭及房主人带来庇护，并防止灾害。

突厥语民族的土地——水神是叶尔苏，他是庇护人类的高级神之一，一共有十七个叶尔苏神，他们分别居住在白雪覆盖的山颠和河流源头的近旁，他们中最强壮的是约坎，他在地球的中心部位，那里有地心并长着一棵硕大的杉树，这株杉树的树尖直达造物神乌日根的家。叶尔苏神庇护孩子、牲畜和各种生物。每年春天人们会在河岸或山丘上为他祭祀，奉上贡品，请求他让人畜免除疾病与不幸。

卡拉库斯原意为“黑鸟”或“黑鸟勇士”，他是对金雕和鹰的比喻，在突厥语民族中有尚黑的习俗，因此将巨鸟用黑色来形容，意味着此鸟的神圣和不可侵犯。神话中这样说，有一次黑鸟遭遇了飞龙阿依达哈尔，英雄救助了他，从此以后黑鸟为了感谢英雄的救命之恩，成了英雄的庇护神。当英雄领命出征时，黑鸟都会将英雄驮在背上，带他去远方，并完成使命。

科尔库特是哈萨克族神话中的第一个神，他似乎是祖先崇拜的产物，人们认为他是萨满和歌手的庇护神，是弦乐器科博兹琴的发明者。关于他的神话有一个非常重要的细节，那就是他在梦中梦见了他的掘墓人。为了摆脱死亡，他远离故地，但还是作同样的梦，这个梦一直追随着他。最后，他看出死亡不会离他远去，于是他在锡尔河面铺上被子，昼夜坐在那里弹奏科博兹琴，正当他疲惫不堪之时，死亡变成了毒蛇，将他咬死了。哈萨克人认为他的科博兹琴具有神奇的力量，它能把大树连根拔起，能超

过跑得最快的马，它随科尔库特一起葬入坟墓，但却能长时间地发出琴声。有关先祖科尔库特的神话，在《科尔库特爷爷书》中详细保留着。

柯尔克孜族的神话史诗《玛纳斯》，其中蕴含了许多神话母题，玛纳斯就是其中的一个主要人物。他率领 40 个勇士，与敌人作战，出生入死，屡建功勋。他的形象、经历都具有强烈的神话色彩。这位非同凡响的小勇士是在一对年迈的无儿无女的老夫妇的虔诚祈祷下诞生的。在勇士出生之前有奇异的征兆和梦幻，并经过了艰难和长时间的分娩。玛纳斯出生时，两臂上有两块凝血，他的非凡的力量在摇篮中便表现出来了，他不让把自己裹在襁褓里，几个奶妈也不能喂饱他。他的幸运的名子是疯圣人杜马纳给取的。儿时他就能打死硕大的野兽。九岁时他便开始了保卫民族和国家的战斗，进行了一系列的远征。除了与他相伴的勇士以外，一些神奇的动物都是他的护佑者，比如阿克——库拉马，由鸟变来的狗库曼俄克，快腿骆驼德日尔马扬，白隼阿克苏姆卡尔。

缪尤兹德尤乌·埃涅是柯尔克孜族始祖神话中的一个女神，她是“有角的母亲”之意，是鹿氏族的始祖。神话中说：两个猎人在山上的鹿群中看到了两个头上有角的孩子，一个女孩，一个男孩，他们把男孩打死了。那个女孩就是缪尤兹德尤乌·埃涅，后来她嫁给了一位酋长的孙子，从而衍生了鹿氏族。她具有非凡的神力，比如，她的女仆因为喝了她的洗头水而生了一个儿子。有一个非常有趣的细节说，如果没有经过缪尤兹德尤乌的同意，便不能进她的帐篷，有一天好奇的丈夫偷偷地往帐篷里看的时候，发现一头母鹿正在帐中，但走进去时，却发现帐篷里是空

的，此后她再也没有回来，但过了一段时间帐篷里出现了装有她的儿子的摇篮，从此鹿民族有了传人，她被奉为保护神。

乌古斯汗是一个英雄始祖，他是由于其母在树洞中感光而生的。他一降生就是一位勇士，他的腿象公牛的，腰象狼的，肩象黑貂的，而胸象熊的。一只说人语的苍狼是他忠实可靠的伙伴。给他指路，并助他胜利。后来他与天女成婚，生下了太阳、月亮、星星三个儿子。又与地女生下了天空、山峰和海洋。天神还给予他两件奇异的礼物——金弓和三支银箭。

以上介绍的仅仅是其中的一部分，但由于资料有限，不可能一一说来，但我们通过以上的介绍大致可以对突厥语民族的神灵世界有一个一般的了解，可以帮助我们更好地理解他们的文化现象。

十三、“七”与“四十” ——神秘的数字崇拜

数

字产生的确切时代虽然无从稽考，但是有确凿的证据表明，它的产生比有文字记载的历史还要早好几千年。由于数字的稳定性而使原来意义的痕迹一点都无从可找，数字假借的实物本身的名字，却已历经沧桑，备经变化了。意大利伟大学者莱布尼茨在对二进制算术潜心研究之后，曾想象：一代表上帝，零代表混沌；上帝由混沌中创造出世界万物，正如在他的记数法中用一和零表示一切的数一样。这说明数字最早是对某一实物或一种观念的象征。正如孟德斯鸠的名言所说的那样，古代人类的生活，不过是一系列徒然的希望和没有根据的恐惧。这种希望和恐惧，今天表现为虚无飘渺的宗教神秘，在古代则表现为更具体和明显的形式。星辰、石头、走兽、草木、文字和数字，都成为人类命运的先兆和代表。一切科学的起源都可以溯源于这种神秘影响的思索。

世界上许多民族都存在着尚七的观念。在《圣经》中这样写道：“七个祭司拿着七个羊角绕耶利哥城七天，到第七日他们绕

城七圈。”基督教的神学把七承继了下来，例如，七种死罪，七德，上帝的七灵，圣母玛利亚的七乐，从玛达林身上赶出的七个魔鬼。

印度和西亚民族也有着神秘的尚七观念。印度婆罗门教神话中有七重世界，世界上有七大洲，印度古代的马祭要立二十一根祭柱（ 7×3 ），佛教经典中常用八万四千（ 7×12000 ）表示极多。西亚民族的宗教建筑有七座拱门，七个尖塔，七级台阶，甚至南北的窗户也各为七扇，等等。从印度古人的崇拜树木，西亚民族尚绿，宗教建筑上多枝叶纹饰，所以推测，这种尚七观念起源于对一种女阴象征物“七叶树”的崇拜。^①

突厥语民族也不例外。尚七、尚四十是突厥语民族神话中的一个重要的细节。主人翁往往要跋涉七天，才到了目的地，打败了妖魔，取得了胜利。王公贵族要大摆七天的宴席来庆祝胜利。英雄也往往在降生七天之后就能说话，再过七天英雄就长大成人……。而且“四十”这一数字在突厥民族中也显示出其强烈的神秘感，这在许多文学作品中得以保留。犹如《圣经》中所谓的“一连下了四十个白天和四十个夜晚的暴雨”；“摩西在西奈山上和耶和华商谈了四十天又四十夜”；“以色列的子孙在荒野中漂泊了四十个年头”；等等。显然这里所说的“四十”是具有神秘感的，表达一种无限的意义。维吾尔族的文学经典《乌古斯传》中有充分的记载：

乌古斯吮吸了母亲的初乳之后，就不再吃奶了。

“四十天后，他长大了，

走路了，玩耍了。”

① 赵国华《生殖崇拜文化论》，第330页，中国社会科学出版社，1990年版。

乌古斯可汗成人之后曾两次成婚，喜得之子。

“乌古斯可汗大摆筵席，

邀请四方百姓参加，

并让人打制了四十张桌子和四十条凳子，

大家吃了各种美食。”

乌古斯可汗下令征战，远方的一个叫作乌鲁木可汗的对乌古斯的诏令置之不理。

“于是他率领军队，擎着纛旗出发了。

四十天之后，

来到了慕士塔格山下，扎下营帐。

后来乌古斯可汗年迈了，决定将国土分封给儿子们来守卫，

“乌古斯可汗坐在大帐里，

在大帐右方立了四十度长的一根木杆，……

在左方也立了四十度长的一根木杆，

宴席吃了四十昼夜，

大家都很快活。”

“四十”一词在史诗中的出现是具有神秘性和崇高感的。第一次出现“四十”一词是说乌古斯长大成人，人生的旅途开始；第二次是乌古斯喜得之子，召集人民同贺；第三次是召集人民大会发出宣战诏令；第四次是乌古斯作出分封领地，移交权力的重大决定。不难看出，“四十”这个数靠的是神秘的范畴，它是具有预兆的数字，“四十”的每一次出现都预示着乌古斯一生中的重大事件的发生和人生的重大转折。而且“四十”这个数具有自己不可侵犯的个性，它所表示的是一个无限的不确定的内涵，这个数在史诗中的使用不是偶然的，或随意地取来用的，而是因为

它符合了想要在普通用语下隐藏某种遥远的暗示的企图。

哈萨克族英雄神话、史诗中保佑英雄，为英雄消灾解难的圣人，又称“隐身的四十个希尔坦圣人”，四十个希尔坦圣人时而隐身，时而显身，但人看不见他们。在哈萨克族英雄史诗中，当英雄远征时，其父母便祝福说：“愿四十个希尔坦圣人保佑。”由于四十个希尔坦圣人的保佑，箭射不中英雄，敌人挥刀的手会被打歪，当英雄落入深不可测的地牢时，不会被摔得粉身碎骨。四十个希尔坦圣人还用魔法给英雄送食物，并帮他们逃出地牢。此外，四十个希尔坦圣人也为人们消灾赐福，无子女的人只要向四十个希尔坦圣人膜拜，便可生儿育女；当疾病蔓延时，人们向四十个希尔坦圣人膜拜还可祛病禳灾。^①

在哈萨克族的民间故事及民间长诗中也有膜拜“七位圣人”，“七位卡码儿巴巴”的情节。

维吾尔族民间流行着一种奇特的祛病巫术。当孩子瘦弱不堪的时候，就作“七家饭”为其治疗。“七家饭”共作三次，每次从七家村民中乞得少许小麦粉做成汤面条，第一次从村头七家乞取，第二次从村中心七家乞取，第三次从村尾七家乞取。作成“七家饭”后，盛在碗里，在孩子头上旋绕三次，边作边祈祷。之后作一只布偶，放在大路拐弯处，或墓地上，或树根旁，再把“七家饭”放在布偶前，这样病魔就会附在布偶上而被带走。

很显然这里“七”的神秘色彩及神力都是不言而喻的。

柯尔克孜族在其《创世纪》里谈到，“宇宙神造了七层大地”；当火神肆虐时，“青色巨牛用头上四十里长的角制服了火神”；在《山羊星》神话中则说：“猎人追猎四十只野山羊……。”

^① 《中国各民族宗教与神话大辞典》，第182页，学苑出版社，1993年版。

这显然也与尚七，尚四十有着密切关系。

哈卡斯人在举行请迎乌麦女神的相关仪式时，在埋下胎盘之后，在上面转圈摆上七根抹着稀粥的木根，对胎盘起着保护作用。还要有九名童男和七名童女参加仪式，并在颂歌中有“四十颗牙的赫斯伊涅！”这样的句子以此说明赫斯伊涅的威力之大。而且在孩子两三岁之前，每月新月的第七天，父母都要举行宴请乌麦仪式，以求平安。

每年六月，在吉尔吉斯人中都会举行“祭祀老太婆”的仪式，参加祭祀的人在伊涅塔斯（石婆）的头上扎上红丝巾，嘴上抹上油脂和酸奶油，而在石像前面摆上七块干酪、七条茴鱼和七块祭肉。

我们通过以上的例证可以得知，“七”或“四十”这两个数字除了具有记数的功能以外，还具有无限的意义，更重要的是他们都包含着一种带有预兆性的神秘色彩。人类在今天能够科学地理解每一个数字所包含的意义的同时，不难感觉到人类的祖先在认知、认识和使用数字的历程中冥冥探索和思考的艰难。T·丹齐克在他的著名论著《数，科学的语言》一书中这样写道：“从人们神奇地想象出一对野鸡和两天都是数字二的两个例子的那天起，一直到人们想用数字来表达他自己的抽象能力的这一天止——这是一条漫长而艰苦的道路，有着许许多多的迂回和曲折。”

后 记

原始信仰这个词听起来是那么厚重，那么神奇，那么古朴，那么遥远……每每想起这一命题，总让我不能停止自己的思绪。作为一个学了多年民族语，民族学的工作者来说，冥冥中总觉得该做些什么，但又总是眼高手低；又因为自己才疏学浅，愚钝寡闻，常是写了撕，撕了写，但似乎一字不写又很违背自己的心愿，所以万般无奈写了这么一本小册子聊以自慰。

尽管在这本小册子中谈了谈突厥语民族原始信仰的若干问题，实际上这种探讨是远远不够的，仅仅是从一个侧面，以神话为讨论的基础，把一个久远的，似乎已被人们遗忘了的，但却时时刻刻影响着突厥语民族的精神生活的迷离世界展现在人们的面前，犹如将一个朦胧的远景拉到了近前。

作为我的习作——这本小册子中一定有很多不足，有许多不尽人意，也不尽己意的地方。我想学是学习，学着写也是学习，我只希望自己能在学着写的过程中有所收益。并以此来表达我对那些曾经养育过我、教育过我、教导过我的长辈们和尊师们的感激之情。

作 者

参考书目

- 《马克思、恩格斯论宗教》，人民出版社，1968 年
- 摩尔根，《古代社会》
- 恩格斯，《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社，1962 年
- 王治来，《中亚史》，中国社会科学出版社，1980 年
- 拉施特，《史集》，商务印书馆，1983 年
- 杨摇础，《民族学概论》，中央民族大学出版社，1987 年
- 林耀华，《原始社会史》，中华书局，1984 年
- 拉法格，《思想起源论》，三联书店，1963 年
- 柯斯文，《原始文化史纲》
- 列维布留尔，《原始思维》，商务印书馆，1985 年
- 马林诺夫斯基，《巫术、科学、宗教与神话》，中国民间文艺出版社，1986 年
- 马林诺夫斯基，《文化论》，中国民间文艺出版社，1987 年
- 林惠祥，《文化人类学》，商务印书馆，中华民国二十三年一月版
- 茅，盾，《神话研究》，百花文艺出版社，1981 年
- 赫胥黎，《人类在自然界的位置》，科学出版社，1971 年
- 曾问吾，《中国经营西域史》，商务印书馆，中华民国二十五年版
- 列维斯特劳斯，《野性的思维》，商务印书馆，1987 年
- 佛洛伊德，《图腾与禁忌》，内部发行
- 海 通，《图腾崇拜》，上海文艺出版社，1993 年
- 向达译，《斯坦因西域考古记》，中华书局，中华民国二十五年九月版
- 志费尼，《世界征服者史》，内蒙古人民出版社，1981 年

- 耿世民.《古代维吾尔诗歌选》.新疆人民出版社,1982年
《马克波罗游记》.福建科学技术出版社,1982年
《克拉维约东史记》.商务印书馆,1985年
《亚历山大远征记》.商务印书馆,1979年
羽田亨.《西域文化史》.新疆人民出版社,1976年
朱天顺.《原始宗教》
阿·伊南.《萨满教今昔》.土耳其历史学会出版社,1972年
《突厥集史》
《西突厥史料》
《新疆历史文物》.文物出版社,1977年
秋 蒲.《萨满教研究》
袁 柯.《中国古代神话》.中华书局,1980年
罗致平译.《中亚突厥史十二讲》.中国社会科学出版社,1984年
《东突厥汗国碑铭考释》.新疆人民出版社,1990年
陈 源.《社会语言学》.学林出版社,1983年
亚·泰纳谢.《文化与宗教》.中国社会科学出版社,1984年
弗鲁姆金.《苏联中亚考古》
赵国华.《生殖崇拜文化论》.中国社会科学出版社,1990年
《萨满教文化研究》.天津古籍出版社,1990年
王宏刚.《萨满教女神》.辽宁人民出版社,1995年
李国香.《维吾尔文学史》.兰州大学出版社,1992年
苏北海.《哈萨克族文化史》.新疆人民出版社,1989年
毕 梈.《哈萨克民间文学概论》.中央民族大学出版社,1992年
满都呼主编.《中国阿尔泰语系诸民族神话与故事》.民族出版社,1997年
齐明山译.《世界各国神话与传说》.中国民间文艺出版社,1985年
吴景山.《突厥社会性质研究》.中央民族大学出版社,1994年
《苏联哈萨克简史》.阿拉木图出版,1952年
《中国少数民族神话汇编》.内部发行
《哈萨克格言谚语》
《哈萨克民间故事》

《乌孜别克民间故事》

《维吾尔民间故事集》

《玛纳斯》