

满—通古斯语族民族宗教研究 ——宗教与历史

奇文瑛 著

中央民族大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

满—通古斯语族民族宗教研究—宗教与历史/奇文瑛著. 北京: 中央民族大学出版社 2005. 8

ISBN 7 - 81056 - 969 - 4

I. 满... II. ①奇... III. 通古斯满语族—少数民族—宗教文化—研究—中国 IV. B928.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 082406 号

满—通古斯语族民族宗教研究——宗教与历史

作 者 奇文瑛

责任编辑 满福玺

封面设计 马钢工作室

出 版 者 中央民族大学出版社

北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编 100081

电话 68472815(发行部) 传真 68932751(发行部)

68932218(总编室) 68932447(办公室)

发 行 者 全国各地新华书店

印 刷 者 北京宏伟双华印刷有限公司

开 本 880 × 1230(毫米) 1/32 印张 9.5

字 数 245 千字

印 数 2000 册

版 次 2005 年 8 月第 1 版 2005 年 8 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7 - 81056 - 969 - 4/B · 23

定 价 22.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

总序	(1)
序言	(1)
第一章 满一通古斯语族民族及其生存空间	(1)
第一节 满一通古斯语族民族的生存空间	(1)
第二节 满一通古斯语族民族	(3)
一、渔猎经济下的鄂伦春、鄂温克及赫哲族	(3)
二、以农业经济为主的满族和锡伯族	(11)
第二章 满一通古斯语族先民的文化及信仰特点	(15)
第一节 从肃慎到靺鞨的渔猎文化和信仰	(15)
一、从肃慎到勿吉的渔猎经济及其信仰	(16)
二、靺鞨发展的不平衡在宗教上的反映	(19)
第二节 辽金女真的发展和信仰特点	(23)
一、辽金女真的发展变化	(23)
二、辽金时期女真人信仰的特点	(26)
第三章 满一通古斯语族民族的萨满教	(33)
第一节 萨满教的一般特征	(33)
第二节 满一通古斯语族民族的多神崇拜	(36)
一、自然万物皆有灵	(36)
二、动物神灵之崇拜	(63)
三、自然、动物神灵的崇拜特点	(101)
第三节 萨满与萨满祭祀	(107)
一、萨满产生的基础.....	(107)

二、萨满的特点.....	(116)
三、当萨满的条件.....	(123)
四、萨满祭祀及其职能.....	(133)
五、氏族萨满的职能分化.....	(162)
第四章 满一通古斯语族民族的萨满教特点	(169)
第一节 鄂伦春族和狩猎鄂温克族萨满教特点	(169)
一、神灵的自然性特点	(170)
二、萨满仪式中血祭和直观形象跳神的特点	(172)
三、萨满仪式中的氏族(家族)特点	(174)
四、外来文化的影响	(175)
第二节 渔猎经济下的赫哲族萨满教特点	(178)
一、萨满教有较完善的发展形态	(179)
二、跳神的原始特征与家祭并存的特点	(181)
第三节 以农业经济为主的满族萨满教特点	(184)
一、满族萨满教的历史变迁	(184)
二、皇太极对萨满教的某些限制	(189)
三、入关后萨满教的异化	(193)
四、东北满族的萨满教特点	(208)
第五章 佛教、道教和民间信仰多元并存	(217)
第一节 佛教	(217)
一、满族奉佛特点	(218)
二、锡伯族和鄂温克族的拜佛特点	(246)
第二节 道教及民间宗教	(248)
一、关帝	(249)
二、城隍神	(258)
三、东岳大帝与碧霞元君	(262)
附录	(276)
后记	(284)

总 序

毕 桴

阿尔泰学是建立在语言学基础上的国际性学科。在 18 世纪前半叶，已经有学者注意到今天称之为突厥语族、蒙古语族、满一通古斯语族的诸语言之间存在着某些共同性。经过近两个世纪的探索，由芬兰学者兰斯铁提出阿尔泰语假说，认为以上诸语言彼此同源，它们来自原始的共同阿尔泰语，从而为阿尔泰学的建立提供了坚实的理论。自兰斯铁的阿尔泰语系假说以来，阿尔泰学研究取得了很大的成绩。这种成绩的取得始终伴随着主张和反对阿尔泰理论的激烈争论。同阿尔泰语系假说相对的理论认为，被称作阿尔泰语系的诸语言之间之所以存在着共同性，是因为这些语言相互接触、彼此影响的结果。或许阿尔泰学假说是永远无法得到证明的。但是不可否认的是，阿尔泰语系假说为研究者提供了一个讨论的平台和一个对话的空间。无论认为阿尔泰语系诸语言的共同性是因为它们来自共同的原始阿尔泰语，抑或是因为语言接触和语言影响所致，学者们之间的讨论和对话都在推动着对这些语言的研究不断深入，使我们对阿尔泰语系诸语言不断有了更深入的了解和认识。然而，学者们围绕着阿尔泰语系假说所展开的争论始终是在语言学领域展开的，他们所关心的更多的是语言自身的规律：出发点是语言，归结点仍然是语言。尽管随着阿尔泰学研

究的深入和发展，人们的注意力早已不仅仅局限在语言的范围之内，人们的研究已经涉及了阿尔泰语系民族的历史、民俗、书面和口头文学等诸多方面，但是这些研究常常是分散的，往往独立于阿尔泰学之外。语言与文化是牢固地粘合在一起的。语言是一种特殊的文化创造，是文化总体中其他部分的表现形式之一。无论把语言看作是语言载体，抑或把语言看作特殊的文化创造，它都不是毫无意义的一系列声音的组合，它总是和意义、和具体使用这种语言的人所创造的文化及他们的文明史密不可分。语言是伴随着人的文化创造历史而发展的。因此，阿尔泰理论建设必须借助文明史的研究。

中国是阿尔泰语系民族非常重要的发祥地。历史与比较语言研究表明，操阿尔泰语系语言的各民族，在历史的早期起源于中国的北方，并且长期在这里生活。他们曾经在吸收中原文化的过程里丰富和发展了自己的文化，同时也对于中华文化的发展起过重要的作用。这些操阿尔泰语系语言的古代民族曾经在中国以至世界历史上有过政治的、军事的重要活动，他们不但为开拓和发展中国北部边疆建立过不可磨灭的功绩，而且也把自己的古老文明传播到了世界上的许多地方。今天，中国的阿尔泰语系三个语族的语言有 20 余种，其中属于突厥语族的语言有维吾尔语、哈萨克语、柯尔克孜语、乌孜别克语、塔塔尔语、西部裕固语、撒拉语、图瓦语；属于蒙古语族的语言有蒙古语、达斡尔语、土族语、东乡语、保安语、东部裕固语；属于满—通古斯语族的语言有满语、锡伯语、赫哲语、鄂温克语、鄂伦春语，另外还有朝鲜语。使用这些语言的民族大体上都分布在中国的北方，他们在中国的现代化进程中占有举足轻重的地位，在加强中国与各国的文化交流方面起着重要作用。因此，古今阿尔泰语系民族的语言、历史与文化不能不成为学者们关注的对象。

生活在中国土地上的古今阿尔泰语系民族，不但有许多历史的资料，而且具有引人瞩目的古老文化的活态遗存。中国不但有开展阿尔泰学研究的必要，也有开展阿尔泰学研究的良好条件，中国的学者自然应该对国际阿尔泰学的发展做出自己的贡献。但是许久以来，中国的阿尔泰学研究并没有得到很好的开展，这是一件很遗憾的事情。虽然我们有大批学者在实际上从事着同阿尔泰语系诸语言及操这些语言的民族的历史、文化的相关研究，也取得了不少成绩，但是大多数人因为缺乏阿尔泰学的学术意识，所以我们的研究往往局限于某个特定的语言、某个特定的民族，虽然这样的研究也是必不可少的，但是只有从宏观上开展比较研究，才可能对阿尔泰语系民族语言、历史、文化以及它们在世界文化发展史上的地位取得深刻的认识。

然而我们也有一些先觉先行者，他们一直在阿尔泰学的研究领域孜孜不倦地探索，辛勤耕耘。特别是国际知名的阿尔泰学家、国际阿尔泰学常设会议（PIAC）第43届年会金奖获得者、中央民族大学资深望重的耿世民教授，以他的学术成就，感召着后起者，在中央民族大学涌现出了一批热心从事阿尔泰语系语言与文化的教学与科学研究人员。这些教学与科学研究人员来自不同的民族，同中国阿尔泰语系民族有着天然的密切联系，具有从事阿尔泰学研究的特殊的优势。多年来，各民族的教学与研究人员团结合作，努力探索，在阿尔泰学研究方面不断进步。中央民族大学阿尔泰学研究中心正是在这样的学术氛围中成立的。该中心致力于团结全校热心从事阿尔泰学研究的人员，努力加强同校内外和国内外专家学者的交流与合作，争取出成果，出人才，为发展阿尔泰学研究做出贡献。为此，阿尔泰学研究中心在国内外有关机构和单位的资助、支持和配合下，于2002年召开了阿尔泰学国际学术讨论会，2004年又召开了阿尔泰学·神话学国际学术讨论会。两次讨论会都得到

了国内外专家学者的支持，荷兰、美国、日本、俄罗斯、韩国、蒙古、土耳其、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、吉尔吉斯斯坦、土库曼斯坦等国学者先后参加了两次讨论会。国内外学者彼此交流，加深了学术友谊。

“阿尔泰学的研究不但应该包括语言的比较研究，而且也应该包括民俗、历史、文学等方面的比较研究”^①。为此，中央民族大学阿尔泰学研究中心已经组织相关专家编写并出版了《阿尔泰语言学导论》、《阿尔泰语系诸民族神话故事》、《阿尔泰语系诸民族民间文学概论》三部书。目前计划推出一套阿尔泰学研究丛书，以期推动国内阿尔泰学研究。这套丛书按照阿尔泰语系的三个语族，分为各语族的语言学、文献学、宗教学、民间文艺学、民俗学，总共 15 部。

阿尔泰学研究丛书的出版得到了中央民族大学中国少数民族语言文学学院“211 工程”项目立项资助，得到了各位著作者的支持。在丛书的出版过程当中，中央民族大学出版社的领导给予了大力支持，编辑人员付出了辛勤的劳动，我作为中央民族大学阿尔泰学研究中心的负责人之一，谨代表阿尔泰学研究中心向中央民族大学“211 工程”办公室、中国少数民族语言文学学院领导、向每部书的编撰者、向中央民族大学出版社的领导和编辑表示由衷的感谢。

目前，以语言学为基础的阿尔泰学已经在向跨学科的综合研究发展。作为阿尔泰学的组成部分，对阿尔泰语系民族语言、历史、文化的研究是一种跨学科的研究。它无疑需要关照阿尔泰学的理论和相关学科的理论与研究方法。其中比较的研究方法应该是基本的方法，它包括纵向的历史比较和横向的共时比较，如何

^① 耿世民：《序言》，见力提甫·托乎提《阿尔泰语言学导论》，山西教育出版社，2002 年版。

创造性地运用比较的方法，以期达到我们的学术目的，是我们所面临的首要课题。

预祝中国的阿尔泰学研究有长足的进步！

2004 年 7 月 13 日

序 言

恩格斯指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量，在人们头脑中的幻想的反映。在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里，又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”^① 这是恩格斯对宗教社会本质的精辟论述。在这里，恩格斯不仅指出在社会变化中宗教发展的一般规律，还提出随着社会变化，在不同民族中，宗教会因种种原因出现极为复杂的变化。本书的写作，就是想依循这样一个理论，将满一通古斯语族民族的宗教，放在时间和空间变化的背景下，通过与民族历史、自然环境变化和外来宗教影响的综合研究，探讨其变化的历史脉络和信仰特征。因此，本书的研究范围，不拘于一般宗教学的内容。

满一通古斯语族，是语言学的分类术语，属于阿尔泰语系的一个分支。属于这一语支的民族分布很广，西起西伯利亚的叶尼塞河，东至勒那河和黑龙江流域以及库页岛的广大地区。其中，既有俄罗斯的埃文克、拉穆特、纳乃、乌尔奇等民族，还有我国的满族、锡伯、赫哲、鄂温克和鄂伦春族。这些民族具有共同的语言特征，又均以渔猎经济为主，故又被西方和日本泛称为

^① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社，1970年版，第311页。

“通古斯人”^①。“通古斯”不是民族称谓，但却起源于族称。“通古斯”一词，最早出现于 17 世纪的俄国文献，是突厥语族的雅库特人对其近邻埃文基（我国称鄂温克）人的指称，即“通乌斯”。后来学者通过对西伯利亚、后贝加尔湖以及黑龙江流域诸部落的深入考察，发现他们的语言特征相同，遂将自称“鄂温克”的各部落，以及有亲缘关系的族群都统称为“通古斯人”。据载清初，“俄罗斯呼索伦^②为‘喀木尼汉’，又呼为‘通古斯’”^③。我国呼伦贝尔盟陈巴尔虎旗的鄂温克族，直到 20 世纪 50 年代，还自称“通古斯”，1957 年才改为鄂温克族。“通古斯”一词，自经俄国传到欧洲之后，就被学术界作为语言学分类的名词，成为阿尔泰语系满一通古斯语族的专有名称，并为中外学者所认同而采用至今。

我国属于满一通古斯语的民族，除满族外都是人口不多的民族。据新中国成立之初的人口统计，满族有 240 余万人，锡伯族近 2 万人，其余均不过数千，而赫哲族直到 20 世纪 60 年代，仅只 718 人。尽管到上世纪末，各族人口都有了长足发展，但鄂温克族、鄂伦春族和赫哲族，还是人口较少的民族，尤其鄂伦春和赫哲族至今也只有数千人口^④。现今主要分布在我国的东北三省和内蒙古、新疆地区。而在清朝之前，他们的先人们则均聚居

① 《辞海》（民族分册，上海辞书出版社 1978 年版，第 19 页）称，在西方和日本，有些人对操阿尔泰语系通古斯—满语语言的人，泛称为通古斯人。

② 索伦是满族对鄂温克人的称呼。索伦有“先锋”、“射手”之意，反映了他们英勇善战的特点。此外，索伦还泛指外兴安岭以南，黑龙江上游直抵精奇里江领域居住的鄂温克、达斡尔、鄂伦春人。喀木尼堪，是布里亚特蒙古人对使鹿鄂温克人的称呼，意为“内部非常团结的人们”。

③ 何秋焘：《朔方备乘》卷二《圣武述略二·索伦诸部内属述略》，清光绪七年刻本。

④ 国家民族事务委员会经济司、国家统计局农村社会经济调查总队编：《中国民族统计》（1992 年），中国统计出版社 1993 年版，第 53 - 54 页。

于吉林、黑龙江及其以东以北的深山密林中，世代以渔猎采集为生，信奉原始的萨满教。就是这几个僻居东北一隅的民族，历史上却有两点深为学者所关注：一是这个族系曾以满族为核心^①联合蒙古族，建立过清王朝，活跃在中国历史舞台上长达 200 余年之久。这是历史学方面的问题，不在此多费笔墨。二是他们的萨满信仰。萨满教是一种原始形态宗教，有人认为一神教产生之前所有的巫术、原始宗教等都属于这一范畴。因此萨满教流行的地区极广，无论北方还是南方，无论少数民族还是汉民族，无论中国还是外国，很多地区都有类似萨满教的现象，只是称谓不同而已^②。尽管如此，起源于西伯利亚以及我国东北广阔山林中的萨满教，学术界公认是最典型和最完整的。活动于我国大、小兴安岭中的鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族，直到 20 世纪 50 年代，绝大多数还沿袭着传统的渔猎生产方式和萨满教信仰，有“萨满教活化石”之称。而且已走出山林的同胞，甚至早已农耕化的满族，也未彻底摆脱萨满教的影响。有清一代，受中原汉文化的影响，满族的精神文化变化极大，但却始终固守着具有萨满色彩的家祭，朝廷甚至颁布钦定的《满洲祭神祭祀典礼》，规范祭祀程式。现在，曾一度沉寂的萨满信仰，在东北地区又出现复活的迹象。所有这一切表明，萨满文化已渗透到满—通古斯语族各族社会生活和精神思想的各个层面。不过在时间的长廊中，即使再“典型和完整”的萨满教也是相对的。随着生产的发展和社会的进步，随着民族的迁移、杂居以及儒、佛、道教和各种民间信仰的冲击，都会程度不同地改变和削弱他们的传统信仰。民族是一个历史的范畴，民族文化中的宗教形式和内容也与一定的时间和

① 所谓以满族为核心，是指其他几个民族也部分或全部被清朝统治者编入满八旗、索伦八旗等组织中，作为同类看待。

② 参见凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第 104 页。

地域相联系。尽管精神信仰属于上层建筑的范畴，具有相对稳定和滞后于社会经济发展的特点，但终究必须与社会现实相适应。因此，本书研究的重点在于满一通古斯语族民族信仰的演变，尤其关注演变中民族和地域间的差异及其与传统信仰的关系诸问题。

文化是一定地域的产物。作为文化的一部分，各种语言和宗教，不是某个民族而是某个区域所特有的共同现象。东北山林中的渔猎民族，以满一通古斯语为共同的语言，同时这一区域的地理环境、经济形态以及宗教信仰也有着相同的特征。本书将具有共同文化特征的满一通古斯语族的民族信仰进行综合考察，便于宏观把握变化的脉络，也易于对比分析，寻找差异的原因和变异特点。

由于作者的视角在民族信仰的变化上，研究方法主要采取的是宗教学与历史学相结合，即将宗教信仰放在民族历史的发展中去综合考察。以这种方法研究的成果先已有之。如著名的史学家莫东寅的《清初满族的萨满教》^①、郑天挺的《满族入关前后几种礼俗之变迁》^②，以及秋浦等人的《萨满教研究》，定宜庄、刘小萌的《萨满教与东北民族》，都是这方面的代表作。其中，秋浦先生的《萨满教研究》虽是宗教学的专著，但采用的却是民族学、历史学及考古学相结合的研究方法，刘小萌、定宜庄先生的《萨满教与东北民族》，首开将萨满教纳入东北民族史研究之路。他们的研究，都在方法上给本以启迪。

几个世纪来，中外学者在东北和西伯利亚一带进行过大量细致的田野调查，搜集到丰富的萨满信仰资料。这些珍贵的资料，推动着国际萨满教研究的不断深化，也为考察满一通古斯语族民

^① 见莫东寅：《满族史论丛》，人民出版社，1958年版。

^② 见郑天挺：《清史探微》，北京大学出版社，1997年版。

族宗教信仰的演变奠定了基础。我国的鄂伦春、鄂温克和赫哲等民族形成较晚，缺乏文献资料的记载，田野调查资料就尤显可贵。当然在有条件的情况下，田野调查资料与历史文献相互印证，则最具可信性。所以，作者尽可能从历史文献中发掘资料，在缺乏历史文献记载的情况下，再采取引证田野调查的民族史资料，尽可能做到符合史实。

第一章 满—通古斯语族 民族及其生存空间

第一节 满—通古斯语族民族的生存空间

文化是一定地域空间的产物，满—通古斯语族民族的精神文化与东北的深山密林有直接关系。

在我国，满—通古斯语族民族主要分布于东北地区的东部，即黑龙江和吉林两省及内蒙古呼伦贝尔北部的广大地区。这一带以高山密林为主要地貌特征。著名的大兴安岭山脉纵贯于东北西部，其北端横接伊勒呼里山脉，折而东南为小兴安岭，山脉绵延直抵松花江北岸。山脉间山山相接山峰相连，构成了黑龙江省北部雄浑壮阔的高山景观；松花江中下游以南，便是山峦层叠的长白山地，呈北东—南西走向的张广才岭、老爷岭、吉林哈达岭、威虎岭、长白山、龙岗山、千山等平行相接，南迫中朝边境，或西南伸向辽东半岛，构成吉林和黑龙江省南部的长白山地景观特征。在这些高山和山地中，除小兴安岭海拔低于 1000 米外，其余平均都在 1000 米以上。山地在两省总面积中，分别占到 58% 和 60% 以上，是当地突出的地貌特征。

两省环山之内，有一松嫩平原，为松辽平原的端，是由周围高山发源的河流，流向低处冲积形成的。因此平原水网密布，地势平坦，构成两省一个理想的发展农业的地区。不过，在最初的

很长历史时期内，这里是操古亚细亚语的扶余和高句丽等民族的分布地区，唐以后渔猎民族逐渐南下，遂成了满—通古斯语族民族的先人——肃慎系民族吸收外来文化的重要地区。

山地外围，是奔腾而下的中俄界河黑龙江、乌苏里江，以及中朝界河鸭绿江和图们江；江河之外的黑龙江以北以东，外兴安岭以南，及乌苏里江以东以南地区，也是山地地貌。1840 年以前，这些地方曾为黑龙江和吉林将军管辖之地。满—通古斯语族民族世代往来于江河内外，历史上从未分开过。

显然，山峦叠嶂、密林蔽日的环境，缺少农耕经济的条件，但是山中丰富的动、植物资源，却可以满足人们的生存需要，所以世代生活于此的居民皆以渔猎和采集经济为主。

当然，在整个东部山区中，生态环境也有局部差异，它是形成不同民族的基础。大、小兴安岭北部地区和松花江以南的长白山地，自然环境就有差异。

大、小兴安岭北部地区，森林密度大，动物资源丰富，当地的居民以捕鱼和射猎为主要生产部门，并有以驯鹿和马为交通工具的特征。由于当地海拔高，气候寒冷，交通又不方便，严重制约社会经济和人口的发展。清之前，这里始终没有出现过统一的民族共同体。自南北朝迄于清代前，向被呼为“森林中的人”或“北山野人”。今天的鄂伦春族和鄂温克族即分布在这一带，与之均有渊源关系。自清中叶以后，鄂伦春族、鄂温克族逐渐形成。到 20 世纪 50 年代，因自然环境的制约，他们中的大部分人，还以渔猎经济为主，社会发展滞留在父系氏族社会晚期阶段。

长白山地，与大、小兴安岭自然景观类似，但气候相对温暖，山间谷地宽坦。居民居住相对稳定，经济上除狩猎捕鱼外，还兼有小面积种植和采集生产，尤其人参、木耳、蘑菇等采集物，受朝贡贸易的刺激，在经济中占有不小的比重。长白山地既

有经济多样的特点，也不像大、小兴安岭那样闭塞，宽阔的山间谷地，以及松花江和牡丹江等河流与黑龙江沟通，方便了与外界的交往。特别是长白山地西边及西南，与辽东（农业民族分布地区）和朝鲜半岛毗邻，西北松嫩平原又和草原通达，历史上与农、牧民族皆有密切交往。显然，历史上渤海国、金朝和清朝先后兴起于此绝非偶然，地理环境起了一定作用。

语言学家发现鄂伦春族、鄂温克族与满族、赫哲族语言，既有渊源关系又各具特点，故在满一通古斯语族之下，又分出北通古斯语支和南通古斯语支。北、南语支民族的分布正与大、小兴安岭和长白山地地理环境吻合。地理环境与民族文化的密切关系，由此可见一斑。

总之，满一通古斯语族民族，受山地自然环境的制约，整体看都属渔猎经济，但各族所处局部环境的差异，对他们的社会、经济和精神文化都会产生一定的影响。了解这一点，对我们正确分析民族宗教现象是十分必要的。

第二节 满一通古斯语族民族

一、渔猎经济下的鄂伦春族、鄂温克族及赫哲族

鄂温克族、鄂伦春族和赫哲族分布在黑龙江中、上游以南的大、小兴安岭及松花江与黑龙江、乌苏里江汇合的三江平原一带，1840年以前，贝加尔湖和外兴安岭以南，及黑龙江以北、以东直抵濒海地区也都是他们往来游猎的地方。其族源与隋唐时的靺鞨和辽金以来的女真有密切的渊源关系。受环境的制约社会发展极为缓慢，具有“万物有灵”的信仰特点。

鄂伦春和鄂温克人的情况，是自辽、金、元统一东北，加强了对东部边远地区的统治之后，才见于文献记载的。根据这些记载，

人们始知金、元时期，在女真的东边和北边，还有称为水达达、兀者野人、乞烈迷、崑骨的部落，他们的语言及生活习俗、服饰等与女真人有所不同。元明清几百年，随着与女真人杂居和向西移动，他们中的一部分融合到女真人之中，成为满族共同体的成员；而仍在故地继续传统生活的，则在缓慢的社会发展中，最终形成满—通古斯语族和古亚细亚语族诸民族。鄂温克族、鄂伦春族还有下面将提到的赫哲族，就属于此后形成的满—通古斯语族民族。

鄂温克是族称也是自称，源自“鄂翁喀拉”的称呼，意即“住在大山林中的人们”。自称“鄂翁喀拉的”人，历史上包括与鄂温克有渊源关系的众多部落，他们分布很广，西起贝加尔湖周围，东到外兴安岭以南、石勒喀河到精奇里江和黑龙江上中游的山林，都是他们活动的地方。鄂温克族的渊源，最早可上溯到南北朝的钵室韦、北室韦以及唐代的鞠部落，元朝是贝加尔湖以东、外兴安岭以南“林木中百姓”的一部分，明代属野人女真，清朝为“索伦人”。

明清之际，由于迁徙移动，鄂温克族形成三大部分：一部分居住在贝加尔湖东北勒拿河支流的威吕河、维提姆河地区，被称为“喀木尼堪”，又谓“索伦别部”，使用驯鹿；一部分居住在贝加尔湖以东至赤塔河一带，史称“纳米雅儿”部落或“那妹他”，以使马为特征；一部分生活在石勒喀河（黑龙江上源之一）到精奇里江（今称结雅河）一带，即黑龙江上游以北的广大地区，史称“索伦部”。早在清太宗时期，清朝就征服了“喀木尼堪”和“索伦部”。顺治年间，由于沙俄东侵和清廷军事需要等因，引起黑龙江以北渔猎部落的南迁。原“喀木尼堪”使鹿部的一部分，迁到额尔古纳河流域的森林中，被称为“雅库特”；原“那妹他”使马部的一部分，迁居呼伦贝尔陈巴尔虎旗的森林草原地区，被称为“通古斯”；原分布黑龙江中、上游的

部分“索伦部”，越江迁徙至大兴安岭，被称为“索伦”^①。清朝对南迁诸部按氏族为单位编“佐”管辖。康熙年间，在此基础上又设布特哈总管衙门，统辖包括达斡尔、鄂伦春和鄂温克在内的打牲（满语“渔猎”之意）部落。雍正十年（1732年）又以其壮丁建立布特哈八旗。渔猎民族擅长骑射，骁勇能战，布特哈八旗建立之后，就成了清朝军队最得益的后备役组织。朝廷根据军事形势的需要，以其充实满、蒙八旗，征调参战，或调往各处驻防。为此又有鄂温克人再度离开南迁故地，移居到瑗珲（初在黑龙江东岸，后移江之西今地，黑龙江省黑河市爱辉乡）、墨尔根（今黑龙江省嫩江县）、齐齐哈尔、呼伦贝尔以及新疆伊犁等处。今内蒙古呼伦贝尔盟鄂温克自治旗的鄂温克人，就是清雍正年间从布特哈八旗征调过去的。不过，这并没有改变大、小兴安岭依然是鄂温克人主要聚居地的状况。现今鄂温克人主要聚居在内蒙古呼伦贝尔市所属的鄂温克自治旗、额尔古纳旗、陈巴尔虎旗和阿荣旗等地，除鄂温克自治旗地处草原，其他各旗均未越出大兴安岭范围。

鄂伦春族是从鄂温克族中分离出来的。《东三省政略》记载：“鄂伦春实索伦之别部，其族皆散处内兴安岭山中，以捕猎为业”。元、明及清初还没形成民族共同体，被泛称林中人、野人和索伦人。《清太祖实录》卷五十一首见“俄尔吞”之名，康熙二十二年（1683年）又见“俄罗斯”的记载^②。自是开始与“索伦”（鄂温克）和“达呼尔”人有所区别。“鄂伦春”的含义，有两种解释：一为“住在山上的人”，一为“使用驯鹿的人”。据《异域录》记载：通古斯人“畜鹿以供乘驭驮载，其鹿

① “雅库特”、“通古斯”、“索伦”是对外人对不同地区鄂温克人的称呼，新中国成立以后根据鄂温克人共同的愿望，统一以“鄂温克”为族称。

② 《清圣祖实录》卷一一二，康熙二十九年九月丁丑。

灰白色，形似驴骡，有角，名曰‘俄伦’”。此外，鄂温克人对在河边居住和山上居住的鄂伦春称呼不同，对前者称“特额”，对后者，即在山上驯鹿的称“鄂伦千”；而且使用驯鹿的鄂温克人也自称“鄂伦千”。鄂伦春语“千”即人的意思。综合上述两点，鄂伦春的语意，与“使用驯鹿人”的说法更贴近。

外兴安岭以南和黑龙江流域的广大地区，自然环境差异大，加之交通不便，部落间关系松散，故清代文献中，除自称鄂伦春的人，分布于精奇里江以南的毕喇尔人，石勒喀河到精奇里江一带的玛涅克尔人、黑龙江下游的满珲人、亨滚河流域（今阿穆贡河）的奇勒尔人（又作奇楞）也都属鄂伦春族。17世纪中叶出现的黑龙江以北渔猎部落大规模南徙中，也有鄂伦春人。南迁的鄂伦春部落主要分布在沿黑龙江中游的逊克、爱辉、呼玛县，以及嫩江流域，即今内蒙古鄂伦春自治旗、布特哈旗、莫力达瓦旗，与先后迁来的达呼尔、鄂温克等族交错居住，亦依氏族编佐，归布特哈总管衙门管辖。鄂伦春人因服役不同，形成两种身份：编入布特哈八旗从征打仗的，谓之“摩凌阿（满语‘马上’之意）俄伦春”；散处山野，以纳貂为役的，谓之“雅发罕（满语‘步行’之意）俄伦春”^①。编入八旗的鄂伦春人，有清一代，随着八旗军队转战新疆、云南和台湾等地，死伤惨重，幸存者所剩无几。而雅发罕即纳貂鄂伦春，直到新中国成立前仍游猎于深山老林。

清代鄂伦春人、鄂温克人仍以渔猎经济为主。《东三省政略》称，“鄂伦春种族，散处内兴安岭山中，射猎打牲”^②。毕拉尔路鄂伦春人，“居民田猎为生，不识文字、稼穡为

① 何秋涛：《朔方备乘》卷二“索伦诸部内属述略”，清光绪七年刻本。

② 徐世昌：《东三省政略》卷一“呼伦贝尔篇”，宣统三年铅印本，第31页上。

何事也，氈幕而外，逐水草而居。室内则一枪数革而外他无长物”^①。库玛尔路鄂伦春，则“依山傍水”，打盖窝堡棲止“遍山游猎”^②。所谓“窝堡”是用树杆搭成的圆锥状住屋，外覆桦树皮或狍皮，即今称“仙人柱”的简陋居屋。这种“窝堡”室韦人就有，唐朝钵室韦“用桦皮盖屋”^③，鞠国“据木作屋”^④，皆属此类。大兴安岭北端（今鄂伦春自治旗）还有“呼为使鹿部”的鄂伦春，更是“居无室庐，散处深山，迁徙靡定。以打牲为业，衣皮食肉”^⑤。时至20世纪50年代时，上述地区鄂伦春人的生活仍没有大的改变，唯驯鹿，改为使马，兼采集和捕鱼。也有农业，但比例很小。即如逊克县新兴村（鄂伦春的两个聚集地之一），全村42名男劳力，其中32名从事狩猎，8名从事农业，从事农业的8户中，只有两户是鄂伦春人^⑥。

清代鄂温克人变化较大。由于朝廷设衙管辖，以及被征调编入八旗驻防，受满洲、蒙古和汉军杂处的影响，社会经济均发生很大变化。20世纪50年代的调查反映，居住阿荣、布特哈、莫力达瓦等旗嫩江流域河谷地带的鄂温克人，已经半猎半农，在讷河的甚至还以农业经济为主^⑦。唯有额尔古纳河东岸的鄂温克人，还保持着使用驯鹿的特征和狩猎的生产习俗。

使鹿鄂温克是从勒拿河迁来的。《朔方备乘》曾记载那里的喀木尼堪人“其俗使鹿”^⑧，与唐朝贝加尔湖西的鞠国，“有木无

① 徐世昌：《东三省政略》，卷一“兴东篇”，宣统三年铅印本，第11页上。

② 民国《瑷琿县志》卷十三“库路志上”，民国九年铅印本，第9页上。

③ 《隋书》卷八四《室韦传》。

④ 《新唐书》卷二一七下《回鹘传下》。

⑤ 《呼伦贝尔志略》（不分卷）“民族”，民国十二年铅印本，第194页。

⑥ 《逊克县新兴村调查报告—鄂伦春族调查材料之十二》内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所1963年编印，第1页。

⑦ 见《鄂温克族简史》，内蒙古人民出版社1983年版，第135-150页。

⑧ 何秋焘：《朔方备乘》卷十七《锡伯利等路疆域考》，清光绪七年刻本。

草，地多苔，无羊马，人豢鹿若牛马，唯食苔，俗以驾车，又以鹿皮为衣”^①的习俗一脉相承。南迁以后被称为“雅库特人”，但使用驯鹿的传统没有改变，以鹿为坐骑；所食之乳、肉，及所着之衣服，也皆出自鹿身。故有“使鹿鄂温克”之名。今属呼伦贝尔盟额尔古纳旗的这部分鄂温克人，是渔猎生活最后的守护者。

总之，山地环境和清朝对东北长期的“封禁政策”，延缓了鄂伦春和鄂温克族社会发展，也正因为如此，原始萨满信仰才能在这一地区长期保留下来。

赫哲族分布地域和语言文化近于满族。赫哲之名始见于清初。《清实录》康熙二年（1663年）三月：“命四姓库尔哈等进贡貂皮，照赫哲等国例”^②。这是赫哲之名最早的记载。清代及民国初期的文献中，赫哲诸部的名称还没有统一。分居各处的赫哲人有“那贝”、“那乃”、“那尼傲”之谓，赫哲语均为“本地人”之意^③；还有“赫真”、“黑斤”、“黑金”、“赫金”、“赫斤”等称谓，是赫哲语“下游”、“下方”、“东方”的同音异译。民国二十三年（1934年）凌纯声《松花江下游的赫哲族》问世以后，“赫哲”之称广为应用，逐渐被赫哲人接受，最终成为规范的族名^④。除上述称谓，外族对赫哲人还因其有使用狗拉雪橇的特征，而称“使犬部”者；因有以捕鱼为生，以鱼肉为食，以鱼皮为衣，而称“鱼皮部”者；甚至还有以其发式特征，

① 《新唐书》卷二一七下《回鹘传下》。

② 《清圣祖实录》卷八，康熙二年三月壬辰。

③ 赫哲语“那”意为“本地”、“当地”，“贝”、“尼”、“尼傲”发音不同而意思一样，意为“人”。见《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第3页。

④ 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第128页。

呼为“赫哲喀喇”^①和“额登喀喇”^②的，不一而足。赫哲族称谓之多，表明其部落分散各具特征的状况。

赫哲人散布于松花江下游三姓城（今黑龙江省依兰县）以东，直到黑龙江中下游和乌苏里江两岸。明代这里的居民皆被视为野人女真。明代《辽东志》的记载：“可木以下松江皆榛莽。人无常处，唯逐水草，桦皮为屋，行则驮载，住则张架。事耕种，养马弋猎，剡独木为舟，以皮毳为市，以貂鼠为贡。”可木即今同江县科木，在松花江与黑龙江汇合处以下不远。明朝在此设有可木卫和可木站。可木以下，说的正是松花江汇入黑龙江流域一带赫哲先人的情况；又“阿速江至散鲁温卫迤西，其耕作射猎、饮食居处类可木。出入乘五板船，头置枒杈根如鹿角状，两舷荡桨疾行江中，谓之广窟鲁”^③。阿速江即今乌苏里江，散鲁温在黑龙江下游南岸的萨儿布湖畔。以上所引说的正是乌苏里江及汇入黑龙江下游的居民风情。综合明清的记载，赫哲及其先人沿江而居，住桦树皮屋，既从事狩猎，又能做舟江上捕鱼。可见，无论居地环境，还是生产、生活习惯，赫哲与鄂伦春和鄂温克族有明显不同。这也正是赫哲语与鄂伦春和鄂温克语略有差异，被区别为满一通古斯语族族南语支的自然环境原因。

毗邻长白山地的松花江下游和乌苏里江流域的赫哲人，很早就臣属了清朝^④。自1599年（万历二十七年）始，直到入关前，太祖和太宗先后17次用兵这里，臣服了赫哲等部落。为补充八旗兵员，不少当地居民被编入八旗，并随着清朝的入关以及驻防离开了故土。仍在故地的主要以哈拉（氏族）、莫昆（家族）的

① 赫哲喀喇即“薙发黑斤”。因其男皆剃发，又称“短毛子”。

② 额登喀喇即“不薙发黑斤”，其男不剃发，故又称“长毛子”。

③ 《辽东志》卷九《外志》，辽海丛书本，第468页。

④ 初称后金，1636年改称大清。

组织方式编为村屯，承担纳貂的义务，为朝廷的编户齐民。雍正五年（1727），清廷又在牡丹江与松花江汇合处的北岸，即今依兰县地，设三姓副都统衙门，隶属宁古塔将军（吉林将军），管辖黑龙江中下游和松花江下游、乌苏里江的赫哲人等。清朝的直接统治促进了赫哲人与外界的联系，致使局部地区的经济文化发生变化。《柳边纪略》记载：牡丹江和松花江下游的“三喀喇^①役属久，其头目皆尚少主。少年精悍者渐移家内地，编甲入户，或有为侍卫者。初服鱼皮，今则服大清衣冠。”“又名异齐满洲”。“异齐”者，汉意“新”也，即指一些赫哲人以后入八旗的身份，成为满洲的一部分。而三江汇合处一带者，食鱼衣其皮的生活习俗没有变化。如不薙发者，“披发，鼻端贯金环，衣鱼、兽皮，陆行乘舟，（或行冰上）驾以狗”^②。

不仅是政治影响，赫哲人分布的三江流域，还是南通辽东，进而至于中原的水路孔道，外来移民及其影响，也随着时日潜移默化地改变着当地的传统习俗。1957年的调查反映，三江平原地区的居民，不仅有赫哲族，还有汉族、朝鲜族、俄罗斯人等，其中汉族人口最多，平均占到总户数的一半以上^③。受外来文化的影响，传统的适应游动生活简陋的以桦树皮、兽皮、草等围之，当地称“撮罗安口”的居室，变成了与汉族、满族人一样的草苫房；还出现了农业经济，形成了“夏捕鱼作粮，冬捕貂易货”，兼以农业为副业的经济生产形态。

显然赫哲族的生存环境，与深处山林不易接受外界影响的鄂伦春和鄂温克族又不同。长期杂居生活，不免会对自身的传统文

① “喀喇”是满语，汉意“姓”也。

② 杨宾：《柳边纪略》卷三，见《龙江三记》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第77-78页。

③ 《赫哲族历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第8、194页。

化有所影响，但由于生存环境和生产力低下的制约，渔猎经济为主的情况并没有改变；故而赫哲族萨满信仰中，还有较典型的自然和动物崇拜内容。

二、以农业经济为主的满族和锡伯族

满族和锡伯族与前述三个民族一样，原本都是渔猎民族，清朝由于民族迁徙，离开了渔猎经济环境以后，才发生了根本变化。

满族形成于明末清初，是以明代建州、海西女真为核心，又吸收“野人女真”、蒙古、汉族及其他一些民族人口融合形成的。女真有悠久的历史。撇开太久远的辽、金女真不提，构成满族的女真先人，元代在合兰府水达达路管辖之下。《元史》记载，合兰府水达达路，“其居民皆水达达、女直之人，各仍旧俗，无市井城郭，逐水草为居，以射猎为业”^①。元明之际，部分女真趁战乱向西迁徙，明中期遂出现了建州、海西女真诸部，环辽东边外^②分布的格局。建州、海西是明代女真中最先进的部分。明人根据自己的判断，以为建州女真是唐代渤海人的后裔，海西女真是金代完颜氏的后裔，而视山林深处的部落为“野人女真”。尽管明朝的判断毫无根据，但反映了建州、海西诸部比山林深处女真部落先进的事实。

有明一代，明朝将辽东边外女真编入羁縻卫所管辖，并与之朝贡、互市保持经济交流。海西、建州女真不仅与明朝接近受之管辖，还与西北的蒙古部落密切交往，东南跨图们江、鸭绿江往来于朝鲜北部。明朝200余年中，受明朝、李氏朝鲜和蒙古人的

^① 《元史》卷五九《地理志二》。

^② “辽边”即指明朝在东北的长城，它西起山海关东至开原，再由开原南经抚顺，抵鸭绿江口。

影响，经济上已形成“耕牧兼资”和“耕猎兼资”的特点，即狩猎、牧放、采集和农业兼营。其中农业发展尤为突出。从明朝档案反映的情况看，女真与明朝互市中，铁制工具和耕牛的交易数额很大，其中铁犁一次成交量，少则数十，多则成百上千^①。不过，建州、海西女真农业经济仍受自然环境制约，由于所居地方山林多，平原少，耕地零散，加之气候寒冷、生产技术低下等因，都妨碍了农业经济的进一步发展。甚至从明朝和朝鲜获取所需粮食很方便，也削弱了发展耕种的动力。女真从马市交换来的物品中，粮食和布匹的数量仅次于铁制工具和耕牛^②，就可以看出端倪。可以说后金建立前后，农业始终没成为主导经济。相反，由于明朝廷马市所需主要是猎物、采集物和马匹，因此女真人主要以人参、珍珠、毛皮、山货等物品交换，从而刺激了女真狩猎采集业的发展。史称，努尔哈赤即以“独擅人参、松子、海珠、貂皮之利，日益富强”^③。

后金建立之后，随着巩固和发展政权的需要政治中心东移，才促使农业经济逐渐成为主导。1616年（明万历四十四年）努尔哈赤在统一女真，创建八旗后，宣布建立后金汗国。是后不到10年，后金以武力占据了明朝辽东大部分地区。由于形势发展的需要，国都西迁沈阳，八旗也随之进入了辽东农业经济地区。为解决旗人生活，太祖、太宗先后推出“计丁授田”和建立托克索（农庄），以适应农业地区的经济政策，农业开始成为清朝立国的经济基础。不久清朝入关，又移都北京，八旗军队进入中原。随着清朝统治中心不断西移，满族^④从山林地区，进

① 参见周远廉：《清朝开国史研究》，辽宁人民出版社1982年版，第4—7页。

② 周远廉：《清朝开国史研究》，辽宁人民出版社1982年版，4-7页。

③ 彭孙贻：《山中闻见录》卷二“建州”，《清入关前史料选辑》第三辑，中国人民大学出版社1991年版，第9页。

④ 1635年改族名为“满洲”，简称“满族”。

入农业高度发达的腹心地带——中原；进而因镇守需要，分散驻防到全国各重要的军事、交通和政治经济要地，完全脱离了东北的生态环境。有清一代，除吉林打牲乌拉衙门下的旗人，专为内务府狩猎和采集土特珍品，供宫廷享用外，包括满族在内的旗人，主要以当差领饷，或兼以耕田为经济来源；即使满族故地吉林、黑龙江的驻防旗人，雍乾之后，也有以耕种旗田，补充奉饷不足的现象。

满族在不断的迁徙中，逐渐从“耕牧兼资”和“耕猎兼资”转变为农业民族，所以建立在渔猎经济基础上的传统信仰，不可避免要发生变化。

当然，不仅地域的变化，满、蒙、汉族杂居也是精神文化变化的原因。太祖努尔哈赤创建的八旗制度，到太宗皇太极时期，形成八旗满洲、八旗蒙古和八旗汉军的组成结构。旗内民族成分复杂，相互濡染影响；进入中原，深处汉民族的汪洋大海之中，又受中原高度文明的冲击，遂使满族^①信仰的变化尤为复杂。

不过，驻防关（山海关）内外满族的情况有很大差别。一方面，东北的经济水平与中原有差距，尤其吉林、黑龙江的满族，渔猎经济一直是他们重要的生产部门；另一方面，几乎贯穿有清一代，满洲统治者为了保护龙兴之地，曾在明边的基础上，修柳条边墙封禁东北，阻止汉人进入，造成吉、黑两地，社会经济发展缓慢，直到清末到处还是地广人稀苍凉寥落，给传统信仰的流传以很大空间。所以驻防吉林、黑龙江的满族，直到民国还能看到传统生活习惯和萨满信仰的内容。满族萨满教传承也主要在这部分人中。

^① 虽然满族与旗人不是一个概念，旗人也不等于就是满族，但是满族却是在八旗中形成发展的。

锡伯族语言属满一通古斯语族族，族源却与东胡系的鲜卑有密切关系。汉魏时期，鲜卑部落先后南下建立政权时，少数鲜卑人也有沿大兴安岭东麓移动，栖息于嫩江、松花江和绰尔河一带，以狩猎捕鱼为生。这部分鲜卑人就是锡伯族的先人。清初锡伯人归附清朝，被编入八旗，派往齐齐哈尔、伯都纳、吉林乌喇等地驻防，康熙三十八年（1699年）以后，又被迁往盛京（今辽宁沈阳）、北京、归化城（今内蒙古呼和浩特市）、山东德州等处，充实驻防。乾隆年间再因西北驻防的需要，抽调东北锡伯兵1000余名，携带家眷西迁新疆伊犁，从此再没有返回。造成今天锡伯族分别聚居在辽宁和新疆两地的分布格局。

锡伯族被编入八旗以后，因驻防屯田，均以农业经济为主。但是频繁迁徙，以及种种历史原因，驻防东北和新疆的锡伯族文化已经有所不同。驻防东北的受八旗满洲影响最大，说满语和汉语，生活习惯和文化与满族无大差异；而驻防新疆的锡伯族，因长期聚居一处^①，反而保留了不少本民族的传统文化，当然不可避免也受到当地文化的影响。

无须赘言，满族和锡伯族虽然最初也是渔猎经济，由于生存环境 and 经济基础的大幅度变化，与之相适应的文化也必然随之改变。不过，属于上层建筑的精神文化，不像社会、经济变化那样剧烈和明显，这在长时段的历史过程中也可以清楚地看到。精神文化的变化是潜移默化的，是相互吸收、濡染的变异过程。现在我们所获得的满族和锡伯族的信仰资料，其实都是从东北走向中原或新疆，受各种文化影响变异后的内容。这正好给我们提供了进行历史考察的范例。民族不是静态的，正因为如此，满族和锡伯族的信仰变化，提供的信息更具研究价值。

^① 今新疆维吾尔自治区察布查尔锡伯族自治县。

第二章 满—通古斯语族 先民的文化及信仰特点

满—通古斯语族民族的信仰，不仅与地缘有关系，还有文化渊源的因素。东北山林地区有人类活动的历史非常悠久，最早可以上溯到考古时期，是后，各朝各代相关的记载，更是史不绝书。这些古代部族与今满—通古斯语族民族皆有密切的渊源关系，他们所创造的文化，也是满—通古斯语族民族文化的基础。这是考察宗教信仰不能忽视的问题。

第一节 从肃慎到靺鞨的渔猎文化和信仰

语言学上的满—通古斯语族各民族，与古代东北族系的肃慎系^①诸族有密切的渊源关系。肃慎族系，包括历史上兴衰迭起的商周时期的肃慎，汉魏时期的挹娄，南北朝时期的勿吉，隋唐时期的靺鞨，以及辽金元时期的女真诸族。现代的满族和赫哲、鄂伦春、鄂温克等民族，就是从明朝女真人中发展出来的。

^① 东北族系一般认为有东胡、肃慎和夫余系之分；其中属肃慎系的部落或民族如本章所述，有挹娄—勿吉—靺鞨—女真—满洲。目前对这样的分法尤其肃慎系的分法，新的研究成果已有质疑。尽管如此，就宏观来看，肃慎族系所代表的渔猎民族，与农业的夫余族系和游牧的东胡族系民族文化截然不同，也符合满—通古斯语言的分类。为便于叙述，本书仍依传统肃慎族系的观点，其中有出入较大的地方，另加注明。

一、从肃慎到勿吉的渔猎经济及其信仰

在东北古代民族中，肃慎人见于史载非常早。《竹书纪年·五帝纪》：“帝舜二十五年，息慎氏来朝，贡弓矢。”息慎即肃慎。这表明早在传说时代，肃慎人就与中原建立了朝贡关系。下迄魏晋，史书仍有关于肃慎的记载。肃慎居地，据《山海经·大荒北经》记：“大荒之中有山，名曰不咸。有肃慎氏之国。”^①不咸山即长白山，就是现在的长白山地区。长白山地区北起完达山，南抵千山山脉，是东西阔 400 公里、南北纵贯 1300 公里的山峰迭起的群山地区。肃慎“居深山穷谷”，因“路险阻，车马不通”，部落分散在山中盆地和河谷平地间，以射猎为主，史载常向中原王朝“贡楛矢石弩、弓甲、貂皮之属”^②即可为证。肃慎经济有原始农业和畜养，尤以养猪最具特色。“多畜猪，食其肉，衣其皮，绩毛以为布”。其居宅，因山地冬寒夏潮，故“夏则巢居，冬则穴处”^③。结合考古成果，属于肃慎文化遗址的莺歌岭上下层文化^④，有半地穴居址，以及大量的渔猎工具、兽骨，尤其猪骨、陶猪以及炭化谷物证明，肃慎经济为捕鱼狩猎兼营原始农业，为典型的原始渔猎文化特征。

继肃慎而后见于汉魏文献记载的是挹娄^⑤。《后汉书》、《三

① 《山海经全译》卷一七《大荒北经》，袁珂译注，贵州人民出版社 1994 年第 4 版，第 317 页。

② 《晋书》卷九七《四夷传》。

③ 《晋书》卷九七《四夷传》；《太平御览》卷七八四引《肃慎国记》。

④ 文化分布以牡丹江上游宁安为中心。

⑤ 挹娄不是肃慎血缘部落的后裔，只是长白山地又崛起的一支，为中原王朝所知的先进部落。关于肃慎和挹娄的关系，学术探讨颇多，可参见丁谦《后汉书东夷列传地理考证》，浙江图书馆丛书，第 1 集；薛虹《肃慎的地理位置及其同挹娄的关系》，《吉林师大学报》1980 年第 2 期；杨保隆《挹娄初探》，载《满族史研究集》等。

《三国志》皆曰：“挹娄，古肃慎之国”。其分布与先秦肃慎活动地域吻合，唯比肃慎地区更广远。挹娄的特征与肃慎多有相同之处。如“处山林之间，土气极寒，常为穴居，以深为贵，大家至接九梯。好养豕，食其肉，衣其皮”，“有五谷、牛、马、麻布”，“出赤玉、好貂”，穴居。地“处山险，善射猎”，也是挹娄的特征，他们也以楛矢石弩朝贡中原。^①可见其与肃慎地缘和文化内涵相同，是不言而喻的。

勿吉继起于南北朝时期。《魏书·勿吉传》称：“勿吉国，在高丽北，旧肃慎国也”。即与肃慎、挹娄分布地区相同，仍以渔猎经济为主。《魏书·勿吉传》载：其人“善射猎”，“以石为镞”。但射猎技术提高了，“造毒药敷箭镞以射禽兽，中者便死”。穴居，“型似塚，开口于上，以梯出入”，因外有城墙防护，又谓“筑城穴居”。

自挹娄、勿吉始，肃慎系分布向西发展。挹娄“自汉兴以后，臣属夫余”；勿吉继起，向西逐夫余，破高句丽，奄有松花江中、上游（上游即北流松花江）流域，冲破了肃慎族系局限山林的分布特点，活动区域向西插入原夫余国农业经济地区^②，并扩大了与北魏、豆莫娄和高句丽国的交往。分布向西移动和交往扩大，促进了挹娄和勿吉局部地方变化。如挹娄时，有“五谷、牛、马、麻布”等耕织的出现；勿吉时不仅种植“粟及麦、稷，菜则有葵”，还学会了“偶耕”，并用剩余粮食“嚼米酿

① 《后汉书》卷一一五《东夷·挹娄》、《三国志》卷三〇《魏志·挹娄》。

② 《北史·勿吉传》记载：“自拂涅以东，矢皆石镞”。拂涅在北流松花江下游阿什河、拉林河一带，即松嫩平原的东部，故夫余分布地区，表明从此以东都是使用楛矢石弩的人；南北朝时期具有肃慎文化特征的同仁考古文化分布地区，西达松嫩平原东部，阿什河流域考古还表明，同仁文化下层叠压的是代表夫余的西团山文化层。

酒”^①等。但局部农业经济的发展，并未影响广大肃慎系分布区内渔猎文化的总体特征。

肃慎、挹娄和勿吉人，代表了肃慎族系最早崛起的先进部分。他们有着共同的，使用“楛矢石弩”射猎，兼营原始农业，穴居，并且擅长养猪的文化特点。这是长白山地区以及小兴安岭自然环境制约的结果，也是肃慎族系地域的文化特点。它与东胡系诸族“逐水草而居”，倚重马、牛的草原文化不同，与定居耕织的农业民族差异更大。

肃慎、挹娄和勿吉的渔猎文化，反映在精神文化上是自然崇拜。文献上多有他们崇拜山林和野兽的记载。《晋书》记载：肃慎“有山出石，其利入铁，将取之必先祈神”^②。即欲取山中之石，必先向山祈祷，否则会触犯山之神灵。勿吉也敬畏山灵，并有许多禁忌。《北史》称：勿吉“国南有从（一说徒^③）太山者，华言太皇”，国人“俗甚敬畏之”。“人不得山上溲汙。行径山者，以物盛去”。又谓：太白山有熊、罴、豹、狼，皆不害人，人亦不敢杀。野兽不伤人自然不可信，所谓“人亦不敢杀”，应是动物崇拜的表现^④。肃慎、挹娄、勿吉诸部，世代生息于山林之中，对山林及动物的依赖，及对野兽和自然灾害的恐惧，形成了早期渔猎居民虔诚崇拜自然和动物的心理。

此外，《晋书》和《魏书》还有关于丧俗的记载，反映他们已有了祖先崇拜的观念。祖先崇拜的形成晚于自然崇拜，它是伴随母系血缘氏族社会的出现产生的。处于这一社会阶段的肃慎、挹娄和勿吉人，认为人有灵魂，且人死灵魂不会死。故

① 此段引文均据《魏书》卷一〇〇《勿吉传》。

② 《晋书》卷九七《四夷传》。

③ 《魏书》卷一〇〇《勿吉传》。

④ 《北史》卷九四《勿吉传》。

肃慎埋葬死者时，“以绳系于椁，头出土以酒灌绳，腐而止，无时祭祀也”^①。挹娄“死者其日即葬之于郊野，交木做小椁，杀猪积其上，以为死者之粮”^②。而勿吉人“其父母春夏死，立埋之，冢上做屋，不令雨淋”^③。“以酒灌绳”，“杀猪积其上”，以及冢上作屋的做法，都是为不死的灵魂在地下享用准备的。另外，勿吉父母“秋冬死，以其尸捕貂，貂食其肉多得之”的葬法，也有这样的含义^④。这可参看靺鞨人的具体做法。靺鞨人于秋冬挖掘墓穴困难的季节，常于树上搭构台架，将死者放在上面，周围设下捕貂器。待台架朽毁之后，再捡拾遗骨，葬于地下。^⑤这种葬式的观念，是尸体烂尽，骨骸散离，灵魂就能离开身体升到天上；^⑥同时“以其尸捕貂，貂食其肉多得之”，在勿吉人看来是父母灵魂佑助的结果。这种葬式源远流长，近代大、小兴安岭中的鄂伦春和鄂温克居民中仍有这种露葬（或谓风葬或树葬）的习俗，它形象地表达了灵魂不死的观念。

二、靺鞨发展的不平衡在宗教上的反映

靺鞨见于北齐，兴起于隋唐。《旧唐书·靺鞨传》记载：“靺鞨，盖肃慎之地，后魏谓之勿吉”。地缘关系揭示了靺鞨与肃慎族系的渊源。隋唐时期，中原之人对东北山林地区的居民有了更多的了解。“其国凡为数十部，各有酋帅”，以粟末、伯咄、安车骨、拂涅、号室、黑水、白山七部著称于世。且知远及黑龙江中、下游和黑龙江支流结雅河、布列亚河和乌苏里江以东锡霍

① 《翰苑》注引《肃慎记》，辽海从书本，第2522页。

② 《晋书》卷九七《四夷传》。

③④ 《魏书》卷一〇〇《勿吉传》。

⑤ [苏]叶·伊·杰列维扬科：《黑龙江沿岸的部落》，吉林文史出版社1987年译本，第344页。

⑥ 同上，第274页。

特山一带^①，均有渔猎部落分布。考古发现也证实了上述情况，还提供黑龙江上游右岸（即我国境内）也是靺鞨文化分布地域的依据^②，揭示了大、小兴安岭地区与长白山地民族文化具有共性的史实^③。

隋唐时期靺鞨诸部落与西边民族的交往更为密切。靺鞨“或附于高丽，或臣于突厥”^④，还与中原建立了臣属关系。唐朝兴盛时期确立了对靺鞨地区的羁縻统治，分别在以粟末部为中心的长白山地区，设忽汗州都督府^⑤，在以黑水部为核心的黑龙江中下游一带设黑水都督府，并以其首领为都督、刺史因俗而治；朝廷还派遣流官为“长史”，就其部落监领。唐朝通过都督府和长史，管辖靺鞨地区，促进了局部地方的迅速发展。

南部粟末靺鞨，利用与唐朝的隶属关系，征服了周边诸部，在“旧国”（即震国）的基础上迅速壮大起来，于长白山地区建立了肃慎系历史上的第一个政权——渤海国。渤海国以牡丹江上游为中心，还囊括了曾是夫余和高句丽人活动的松嫩平原，且南毗辽东，并与朝鲜半岛为邻。渤海居民十余万户，非仅靺鞨一种，还有大量濊貊族系的夫余、沃沮等土著和高丽遗民。其中夫余和高丽是农业民族，加之受盛唐和朝鲜文明的影响，渤海经济

① 孙进己等：《女真史》，吉林文史出版社1987年版，第40-42页。

② 《历史的见证》（黑河地区文物普查文集），载干志耿等《黑龙江古代民族史纲》，黑龙江人民出版社1987年版，第240页。

③ 隋唐时期黑龙江上游操靺鞨语的部落，被泛称为室韦人。隋朝时期与满一通古斯语族民族有渊源关系的钵室韦、落俎室韦、北室韦即分布在布列亚河流域以及爱辉、呼玛一带。《唐会要》称：室韦“语言与靺鞨相同”；《新唐书·室韦传》记“其言语，靺鞨也”，指的可能就是这些人。考古发现的重要意义，揭示了大小兴安岭与长白山地区文化相似的特点。

④ 本段末注处均见《旧唐书》卷一九九下《靺鞨传》和《新唐书》卷二一九《黑水靺鞨传》。

⑤ 后改渤海都督府，治今黑龙江省宁安县。

发生很大变化。受山区环境制约，渤海国各地经济特色不一，狩猎、采集、捕捞仍是重要的生产部门，但是农业经济已发展为主要生产部门。农业经济的发展，使渤海国很快进入封建制阶段。盛唐文明是影响渤海发展的重要原因。渤海统治者欣慕中原文化，主动吸收儒家思想，全面采纳唐朝制度，建国 200 余年，竟得“海东盛国”之誉。渤海国的发展，使其与肃慎文化特征有了很大差异。

黑龙江流域的黑水靺鞨却没有长白山地区那样的发展机会。渤海强大，“黑水亦为其所属”^①，遂停止了与唐朝的朝贡往来。由于渤海国的阻隔等原因，延缓了盛唐文明对黑龙江中下游的冲击，《旧唐书》和《新唐书》对黑龙江流域靺鞨的记载，与勿吉、挹娄多有相似之处即可说明这一点。如黑水靺鞨“俗编发”，“善射猎”，“其矢石镞，长二寸，盖楛矢遗法”。“居无室庐，负山水坎地，梁木其上，覆以土，如丘冢然”。“畜多豕，无牛羊。有车马，田耦以耕”，“有粟麦”^②。考古还提供了靺鞨已经普遍使用铁制工具，社会生产力得到提高的史实，但还远不及渤海国的程度。黑水靺鞨发展不平衡，先进的部落各有首领，“相聚而居”。为掠夺财富，部落间常为战争，“恒为邻境之患”^③。这些记载表明社会发展进入了父系氏族阶段。而在生产、生活方面依然是传统的狩猎、农耕和采集并重的渔猎经济形态。

渤海和黑水靺鞨发展的差异，在信仰上也有所反映。黑龙江流域的黑水诸部有崇拜动物的习俗。在黑龙江沿岸和滨海边区^④的靺鞨遗址中，曾发现过虎形浮雕像的青铜带铐以及山崖上刻的

① 《唐会要》卷九六《靺鞨传》，中华书局 1998 年第 4 版。

② 《新唐书》卷二一九《黑水靺鞨传》。

③ 《旧唐书》卷一九九下《靺鞨传》。

④ 即指黑龙江下游和乌苏里江以东地区。

一些虎的图案，有学者认为此即虎崇拜的表现^①。熊崇拜，更是满一通古斯语族（北支）民族的主要特征之一。据日本文献记载，7世纪日本人寇钞靺鞨部落时，掳获物中就有饲养的活熊。^②明清时期黑龙江流域的费雅喀人和库页岛的爱奴人皆有饲养小熊的习俗，养大之后，用以“熊节”祭祀之用。靺鞨人饲养的活熊，大概也有此种用途。关于祖先崇拜，新、旧《唐书》有相同的关于丧葬的记载：“死者埋之，无棺槨。杀所乘马以祭”^③。“杀所乘马以祭”，意即让马继续带主人的灵魂到阴间。考古也发现，靺鞨人墓葬中还有数量很多的猪骸骨，有的是被烧过的，并有陶狗、陶马等祭物。这些都表明靺鞨人祖先崇拜观念有了更为复杂的内容。

黑水靺鞨分布的黑龙江中下游地区的历史状况，是肃慎、挹娄、勿吉史料中都未曾涉及到的，唐代有关黑水靺鞨文献记载和考古发现，揭示了黑龙江中下游和上游与长白山地区历史文化的共同性，以及比长白山地区更为原始的信仰特点。

而在长白山地区，渤海国积极吸收盛唐文化，在“数遣诸生诣京师太学，习识古今制度”^④的同时，也引进流行于中原的佛教，携回经卷、佛像等^⑤。渤海国史缺乏文献记载，但渤海地区的考古成果补充了这方面的不足。考古在上京及其附近发现了完整的大型石灯幢，成组的舍利函，十余处大型寺庙遗址和多处

① [苏]叶·伊·杰列维扬科：《黑龙江沿岸的部落》，吉林文史出版社1987年译本，第265页。

② 同上，第262页。

③ 《新唐书》卷二一九《黑水靺鞨传》，又《旧唐书》卷一九九下《靺鞨传》：“死者穿地埋之，以身衬土，无棺槨之具，杀所乘马于尸前设祭。”

④ 《新唐书》卷二一九《渤海传》。

⑤ 干志耿等：《黑龙江古代民族史纲》，黑龙江人民出版社1987年版，第265-266页。

出土的种种佛教文物，至少说明，佛教在渤海上层贵族、官员和知识分子中流行的事实。

唐代靺鞨部落区域发展的不平衡 给我们提供了一个考察信仰变化的范例。但是渤海国是在本土（即山林地区）发展起来的政权，对于本土的传统的渔猎文化，外来信仰传播有很大局限性。

第二节 辽金女真的发展和信仰特点

一、辽金女真的发展变化

女真的发展导致民族分布发生变化，外来文化对女真的影响，与唐以前的情况大不相同。

辽代女真崛起。靺鞨强大时，中原以靺鞨泛称分布于东北东部广大山林中的人们，女真人也在其中。女真“本名朱理真，番（契丹）语讹为女真”^①。学者一般都认为“女真即肃慎之异译”^②，与肃慎人的关系更密切。女真之名唐朝即见于文献，《宋会要辑要》记载：“贞观中，靺鞨来朝，中国始闻女真之名，契丹谓之虑真”。唐末五代一直朝贡中原。辽初灭渤海国，移其民充实上京（西刺木伦河北）、中京（老哈河上游）以后，女真随后进入了渤海故地，收纳渤海遗民，又征服靺鞨诸部，日见强大。女真之名遂又成了中原人指代东北山林地区居民的泛称。

辽王朝政治中心在西辽河流域，比此前的统一王朝对东北的统治都更深入，对女真的影响也是前所未有的。辽朝对女真实行直接和间接两种统治方法。近邻经济发展的部落，纳入辽籍直接统治，称“熟女真”和“系辽女真”。这部分史载有：曷苏馆女真、南女真、北女真、鸭绿江女真，以及黄龙府、顺化国等处女

① 徐梦莘：《三朝北盟汇编》卷三“政宣上帙”，四库全书本。

② 金毓黻：《东北通史》，社会科学战线杂志社出版，第340页。

真部落。大致分布在松花江（辽谓粟末水）中上游流域及以西的平原地区。这一带的女真部落，除“精于射猎”外，其他方面与唐以前的靺鞨、勿吉等都有很大变化。“有屋舍，居舍门皆于山墙下闢之；耕凿与渤海人同”。所产有“人参、白附子、天南星、茯苓、松子、猪苓、白布等物”，“入贡北番或于边上买卖”^①。有了专为交换的采集品贸易。

生女真居处偏远，“善骑射，喜耕种，好渔猎，每见野兽之踪蹊而求之，能得其潜藏之所。又以桦皮为角，吹呦呦之声，呼麋鹿而射之”^②。这是典型的渔猎经济形态，生女真分布在松花江下游、牡丹江流域其及以东、以北的广大地区。政治上不系辽籍，唯以时朝贡，有征伐出兵从征而已。“散居山谷间”，“自推雄豪酋长，小者千户，大者数千户”^③，互不统属，社会发展落后。有辽一代，随着与辽朝政治经济交往日趋密切，生女真地区出现了部落联盟。其中完颜部，据有松花江中游南岸（今哈尔滨市南阿什河流域），当地宜于农耕，又有便利的交通，为此发展突出。金朝就是以完颜部为核心，在首领阿骨打率领下，在统一女真基础上，推翻辽国、北宋建立的。

金初建都上京会宁府（今黑龙江省哈尔滨南阿城县），金朝以松花江中游为中心建国，界淮河与南宋分治的政治局面，对女真以及女真故地，产生了极大的影响。金朝对女真最大的影响是分布地域的变化。

首先，金初为统治需要，曾将东北臣服的契丹、渤海、奚、室韦、汉等民族和部落人口，编入女真亦兵亦民的社会组织猛

① 此段未注处均见叶隆礼：《契丹国志》卷二二“四至邻国地理远近”，上海古籍出版社1985年版，第212页。

② 宇文懋昭：《大金国志》卷三九，中华书局1986年点校本，第551页。

③ 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三“政宣上帙”。

安、谋克中，女真与各民族人口长期杂居共处。

其次，由于金朝政治中心西移^①和镇戍的需要，很多猛安、谋克离开东北，分散到了淮河以北的广大地区。《大金国志》记载：“女真，一部族耳。后既广汉地，恐人见其虚实”，“遂尽起本国之士人，棋布星列，散居四方。令下之日，比屋连村，屯结而起。”^②《建炎以来系年要录》称：“唯金主及将相亲属卫兵之家得留”^③。女真南迁者居大多数。熙宗皇统元年（1141年），宋金达成和议，为巩固对中原地区的统治，又“创屯田军。凡女真、契丹之人皆自本部徙居中州，与百姓杂处”。“自燕山之南，淮陇之北，皆有之。多至六万人，皆筑垒于村落间”^④。海陵王完颜亮迁都燕京之后，担心“上京宗室起而图之，故不问疏近，并徙之南”^⑤。上述只是规模较大的几次，不成规模的迁徙又不可计数。粗略估计，前后西迁的约占女真猛安、谋克的一半。女真进入中原者，“计其户授以官田，使其播种，春秋量给衣马。若遇出军，始给其钱米”^⑥。是改以耕种为生。女真民族多源和分布重心移向中原的变化，给民族经济和传统文化带来的冲击是可想而知的。

金朝女真大批西迁时，朝廷又将中原汉族东移。最初，金统治者“以上京为内地，则移其民实之”^⑦。增加京师人口。建国初，金军攻下燕、云和山西时，所俘汉人尽数东迁，即谓之

① 金朝政治中心前期在上京会宁府（今黑龙江省哈尔滨市南阿城县），1153年海陵王迁都燕京（今北京），称中都。而1214年金宣宗南迁汴京（今开封），则是蒙古崛起，势力南下所逼。

② 宇文懋昭：《大金国志》卷八，中华书局1986年点校本，第126页。

③ 李心传：《建炎以来系年要录》卷六八，光绪己卯（1879年）刻本。

④ 宇文懋昭：《大金国志》卷一二，中华书局1986年点校本，第173页。

⑤ 《金史》卷八《世宗纪》。

⑥ 宇文懋昭：《大金国志》卷一二，中华书局1986年点校本，第173页。

⑦ 《金史》卷四六《食货志一》。

“实内地”。^①以后女真大规模南迁，朝廷即以汉人补充。金朝汉族移居东北的数量也不小。据南宋官员使金时所见，“自燕山向北，部落以三分为率，南人居其二”^②。当然汉族人口占三分之二的情况，应主要指交通沿线和经济发达的城镇一带，代表不了整个东北的人口状况。但汉族在东北人口中比重增大，是不容置疑的。汉族在东北以上京最多。上京所辖主要是女真故地，汉族大量集中此地，推动了当地农业经济发展。据学者的研究，金代上京路的粮食已经自给有余^③。农业以铁制工具为主，种类繁多。而且考古发现，铁制工具遍布松花江下游和黑龙江中上游的爱辉、逊克等地。尽管上京农业分散在山间谷地和河流两岸，呈插花式特点^④，但农业经济比重的加大，对山区居民生活和文化习俗的影响不能小视。

总之，金代女真变化有两点值得注意：一是，以统治阶层为主的相当数量的女真人离开了本土，进入到高度文明的农业文化地区；二是大量汉族移民进入松花江中游。这两点变化使进入辽东和中原地区的女真，深受中原文化影响。元灭金后，女真人竟被蒙古人视为“汉人八种”之一^⑤。而仍在故地的女真人，继续世代相袭的渔猎生活，社会缓慢发展。

二、辽金时期女真人信仰的特点

契丹、女真建国，改变了东北地区的政治地位，政治军事移

① 金朝内地，指上京所在地即今黑龙江省哈尔滨市阿城县一带

② 《松隐集》卷七《故诗序》，四库全书本。

③ 王崇时：《关于金代曷懒路的几个问题》，见 辽金史论集 第二辑，第311 - 312页。

④ 韩茂利：《辽金农业地理》，社会科学文献出版社1999年版，第170 - 175页。

⑤ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷一“氏族”，中华书局1997年11月湖北第3版，第13—14页。

民，又为多民族接触和文化交流创造了条件，受其影响女真原始信仰得到发展，但也多有外族宗教的影响。

萨满的出现，是这一时期女真传统信仰的突出现象。《三朝北盟会编》记载：“兀室……国人号珊蛮。珊蛮者，女真语巫妪也，以其通变如神，粘罕以下皆莫能及。”^①所谓“珊蛮”即现在所说的萨满。可以说，这是历史文献上最早有关萨满的记载。萨满是原始“万物有灵”的信仰，发展到祖先崇拜时的产物。辽金时，因所谓萨满之人，“通变如神”，“能道神语”且十分灵验^②，故被女真视为有神灵附体，能与神沟通，为本部落或氏族祈福禳灾的特殊之人。

萨满有很多特殊之处。如能诅咒别人遭灾致祸。《金史》记：“国俗有被杀者，必使巫覡以诅祝杀之者。乃系刃于杖端，与众至其家，歌而诅之曰：‘取尔一角指天、一角指地之牛、无名之马，向之则华面，背之则白尾，横视之则有左右翼者’。”歌毕，“既以刃画地，劫取畜产财物而还”。“其家一经诅咒，家道辄败”^③。能为人求子。《金史》中就有一段昭祖求子的记载：“初昭祖久无子，有巫者能道神语，甚验，乃往祷焉。巫良久曰：‘男子之魂至矣’……又良久曰：‘女子之魂至矣’……又良久曰：‘女子之兆复见’……又久之，复曰：‘男子之兆复见’……既而生二男二女。其次第先后皆如巫者之言”^④。萨满还能为人医治。女真人“疾病则无医药，尚巫祝。病则巫者杀猪狗以禳之，或车载病人至深山大谷以避之”^⑤。在女真人的观念中病是恶灵所为，故杀猪、狗驱之，或入深山避之。

① 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三“政宣上帙”。

② 《金史》卷六五《献祖六子传》。

③ 同上，卷六五《谢里忽传》。

④ 《金史》卷六五《献祖六子传》。

⑤ 徐梦莘：《三朝北盟汇编》卷三“政宣上帙”。

崇拜自然万物仍是女真信仰的重要内容，但有的已具封建祭祀的色彩。如拜日之俗。《大金国志》记女真节令：“元旦则拜日相庆，重五则射柳祭天”^①。拜日是女真旧俗，因为太阳照耀万物生长，并在严寒中给人以温暖和光明。辽金之际，女真拜日受契丹影响，从过去个人随时进行的祈福行为，成了“元旦拜日相庆”的固定年节。金朝建立以后，又综合汉唐制度，使拜日成为宫廷祭礼的重要内容。

女真人还有拜天之礼，是从契丹学来的。文献记载，农业和游牧民族都有祭天的习俗，若夫余“以腊月祭天”，契丹人“设天神、地祇于木叶山”，推至匈奴和突厥也皆有祭天礼。但女真前的靺鞨人，却无拜天的记载。因此《金史·礼志》记载：“金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天之礼。”女真拜天之仪，“剡木为盘，如舟壮，赤为质，画云鹤文。为架高五六尺，置盘其上，薦食物其中，聚宗族拜之。”^②待海陵王移都中都，即今北京，遂更直接受中原封建文化影响。将女真自然崇拜与宋朝宫廷祭礼糅合，成为固定的郊祀仪式。即“以冬至日合祀昊天上帝、皇地祇于圜丘，夏至日祭皇地祇于方丘，春分朝日于东郊，秋分夕月于西郊”^③等。另外，长白山和混同江（松花江）也被敕封，建庙祭祀，以合封建国家之礼。

女真人在葬式和祭礼上表现的祖先崇拜，也因契丹人的影响有所变化。辽金时期女真人有一次葬、二次葬和火葬的方式。其中一次葬，即《大金国志》所记：“死者埋之，而无棺槨”^④，与肃慎、勿吉和靺鞨的记载一样，是最原始的葬俗。二次葬也是

① 宇文懋昭：《大金国志》卷三九，中华书局1986年点校本，第552页。

② 《金史》卷三五《礼志八》。

③ 《金史》卷二八《礼志一》。

④ 宇文懋昭：《大金国志》卷三九，中华书局1986年点校本，第552页；《三朝北盟会编》卷三，“政宣上帙”。

东北山林地区最普遍的葬式^①。其葬法，即如前面曾提到的靺鞨模式，先将亡者安葬在林中的木架上，待尸体腐烂，灵魂离去后，捡拾骨骼再葬于地下。这也称露葬，是送亡者灵魂升天最典型的原始形象思维的体现，也是渔猎民族传统的葬式。

至于火葬则是游牧民族的习俗。它兴起于西北。甘肃临洮寺洼山的考古曾出土公元前 11 世纪前盛骨灰的陶罐^②。《太平御览》引《庄子》佚文也记载：春秋战国时“羌人死，燔而扬其灰”。是后，兴起于北方草原的匈奴、突厥、契丹等族，亦均有流行火葬的记载。女真人之前，肃慎系民族没有火葬，女真人有火葬，当与契丹或更早的突厥人的影响有关^③。不过，最初接受火葬的人并不多，仅限于京城和上层贵族的女真人。金元之际的文献曾有记载：“中都（今北京）风俗薄恶，于丧祭之礼有亟当纠正者，如父母之丧，例皆焚烧”^④。另外，金朝著名大臣完颜希尹的墓室中发现多具放置骨灰的石函，也证明火葬在女真上层流行的事实。

女真人祭祀后“烧饭”的习俗，也因外族影响。“烧饭”一语起于契丹。契丹贵族“既死……辄致祭，筑高台逾丈，以盆焚食，谓之烧饭”^⑤。辽朝女真贵族即有祭祀“烧饭”的记载：

① 据黑龙江流域的靺鞨葬式考古统计，二次葬占 79 - 80%。其次是一次葬占 15 - 20%，再就是火葬 4 - 5%。见 [苏] 叶·伊·杰列维扬科：《黑龙江沿岸的部落》，吉林文史出版社 1987 年译本，第 274 页。

② 夏鼐：《临洮寺洼山发掘记》，《中国考古学报》1949 年第 4 期；胡谦盈：《试论寺洼文化》，《文物集刊》1980 年第 2 期。

③ 根据考古发现，靺鞨人墓葬中已有火葬的遗迹，虽说此种情况极少，但也表明肃慎系地区有火葬，当在辽之前。

④ 王恽：《秋涧先生大全文集》卷八四，四部丛刊初编本。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一一〇，上海古籍出版社 1985 年版，第 983 页；《契丹国志》卷二三《建官制度》。

“贵者，生焚所宠奴婢、所乘鞍马以殉之”^①。金朝则“其祀祭饮食之物亦尽焚之”^②。无论火葬还是“烧饭”，究之都与火崇拜有关。有这种习俗的民族认为，火是阴间和阳间的媒介。任何物体的灵魂在焚烧过程中都会获得自由，并按神灵的旨意行事^③。烧饭就是通过焚烧，使亡灵按人们的意愿得到祭献之物。

辽金时期，佛教也传入东北，并为女真统治者所接受。佛教是外来宗教，自东汉传入中国，经过魏晋南北朝的发展，到唐盛行于世，并影响到东北。契丹建国之后，因统治者的信奉，推动了佛教在东北的传播。金代承辽朝之流绪，帝王也有信佛者。熙宗子“济安病剧，上与皇后幸佛寺焚香，流涕哀祷”。后济安死，又“命工塑其像于储庆寺，上与皇后幸寺安置之”^④。海陵王改元，亦亲到宣华门迎佛^⑤。世宗母即睿宗皇后笃信佛教，还于睿宗死后，“祝发为比丘尼，号通慧圆明大师”^⑥。世宗早期也受母亲影响“颇信浮图神仙之事”^⑦。章宗亦信佛，儿子“病急风……疾愈，印《无量寿经》一万卷报谢”^⑧。总之，在金朝，佛教颇受统治者信仰，“帝后见像设，皆梵拜。公卿诣寺，则僧坐上坐（座）”^⑨；“虽贵戚望族，多舍男女为僧尼”^⑩，奉佛尤谨。

金代道教流行女真地区，亦与皇帝的态度有关。《三朝北盟

① 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三“政宣上帙”。

② 宇文懋昭：《大金国志》卷三九，中华书局1986年点校本，第552页。

③ [苏]叶·伊·杰烈维扬科著：《黑龙江沿岸的部落》，第280、278页。

④ 《金史》卷八〇《济安传》。

⑤ 《金史》，卷五《海陵纪》。

⑥ 《金史》卷六四《后妃传下》。

⑦ 同上，卷九二《徒单克宁传》。

⑧ 同上，卷九三《章宗诸子传》。

⑨ 洪皓：《松漠记闻》，长白丛书初集点校本，第31页。

⑩ 宇文懋昭：《大金国志》卷三六，中华书局1986年点校本，第517页。

会编》政宣上帙卷三：“金国崇重道教，与释教同。”金代道教形成几派，其中太一教最受推崇。“太一教始于金天眷中道士萧抱珍”，^①天眷是金熙宗的年号。有金一代，太一教崇尚“以符药济人”，与女真萨满术有异曲同工之效，故为金帝崇重。金章宗时，其子有疾，为之“求道作醮”；天有异常“亲幸天长观，建普天大醮，禁屠宰”^②，“明昌间，还从沂山道士杨道全之请，封沂山为东阿王”^③。据文献记载，金朝道士萧抱珍、萧道熙、萧志冲三代宗师受皇帝礼敬，常受命赴阙^④。不过，道教除熙宗、章宗崇重外，女真人信之者少，信仰道教的仍以汉族人为主。

总之，辽金时期，尽管女真信仰出现变化，但原始自然崇拜，仍是民间的主要信仰形式。其中祭天、日和葬式的一些变化，主要反映在进入中原的女真人和上层贵族官僚阶层。广大下层女真民众和居处山林地带的人们，依然保持着与环境和生产方式相适应的传统观念和信仰。

至于佛、道两教在女真人中的传播，主要还是受辽宋金统治思想的影响。佛、道发展到宋辽金时期，出现了儒、佛、道合一的趋势。金朝著名的僧人万松行秀主张，“以儒治国，以佛治心”^⑤，全真道教也“凡立会必以三教名之”，“不独居一教也”^⑥。佛、道理论向儒学靠近，符合了封建统治不断加强的思

① 《元史》卷二〇二《释老传》。

② 《金史》卷十《章宗纪二》。

③ 同上，卷二四《礼志七》。

④ 宋德金：《金代的社会生活》，陕西人民出版社1988年版，第129-130页。

⑤ 耶律楚材：《寄万松老人书》，见《湛然居士文集》卷十三，四部丛刊初编本。

⑥ 《全真教主碑》，引自宋德金：《金代的社会生活》，陕西人民出版社1988年版，第127页。

想需要，女真立国也不可能自外于历史发展的这个背景。这就是信奉佛、道者主要是女真上层贵族的原因。

金亡之后，走出山林的女真人，在以后的与其他民族杂居，逐渐融化于汉族和其他民族中。留在故地的女真部落，元、明两朝，在没有外来政治文化冲击的情况下，社会经济缓慢发展，明朝末年，才再度崛起，传统信仰也因之变化（满族信仰的变化在第四章中论述）。

追述历史可以让我们清楚地看出，肃慎系古代民族信仰变化的特点。一是有明显的地域特征。即东北山林地区历代部落和民族的信仰，均以万物有灵的原始宗教为主。尽管松花江以南的长白山区，比大兴安岭、黑龙江流域自然环境略好，社会发展也比北边快，如渤海国和金朝的建立，但人们的信仰在未离开故土前，始终没有越出原始宗教体系。换句话说，万物有灵的概念是当地原生态的宗教信仰。二是具有边缘变化的特点。所谓边缘变化，就是接近或与游牧和农业民族交错而居，易受其文化影响的地域。处于边缘地区的信仰，除以传统观念为主外，往往还有农、牧民族信仰的影响因素，并且随着走出东北，传统信仰会随之变异或逐渐消泯。金代女真信仰的变化，便是生动的例证。

满一通古斯语族民族与肃慎系古代民族密切的渊源关系，直至近代，除满族和锡伯族有一部分离开东北外，其他民族的主体依然生活在东北东部地区。因此肃慎族古代民族信仰的变化规律，为我们考查满一通古斯语族民族的宗教提供了一个基本思路，即以考察当地传统信仰（今称萨满教）为主的同时，还应兼及外来宗教的影响。

第三章 满—通古斯语族 民族的萨满教

第一节 萨满教的一般特征

古代东北原生态的宗教，近现代已发展成为以萨满为主要特征的萨满教。

萨满教因满—通古斯语族民族的巫师称“萨满”而得名^①。萨满一词最早见于南宋徐梦莘的《三朝北盟会编》，前已述之，自后同音译异的“萨玛”、“叉马”、“萨麻”、“萨莫”等，也屡见于文献。《大清会典事例》第一次写为“萨满”。虽然“萨满”一称出于满—通古斯语族民族，但具有萨满特点的宗教信仰，并非只有满—通古斯民族才有，它还广泛流行于我国北方阿尔泰语系以及毗邻的西伯利亚诸民族中；甚至从白令海峡到斯堪的那维亚半岛以及北美、澳大利亚、北极的爱斯基摩人及印第安人的原始巫术，也都有萨满教的特点^②。研究者还认为，中原汉族的巫师，南方彝族的毕摩，苗、瑶、畲族的鬼师等，也与萨满

① 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社 1985 年版，第 930 页。

② 色音：《东北亚的萨满教》，中国社会科学出版社 1998 年版，第 8 页。

教有关^①。萨满教广泛分布，自然不是传播的结果，一定社会发展阶段的产物，即“凡是经过原始渔猎经济的古人类，就必然具有类似萨满教这种上层建筑和意识形态”^②。作为原始形态的萨满信仰，其观念、内容及表现形式等，因为文献记载零散且又有限，故不得详情；而遗留下来的内容，经过历史长河的荡涤，在各族中也都有所差异。所幸 20 世纪以来，国内外人类学者们，不惧艰难深入北方民族中，作了大量有关萨满教的社会调查。在此基础上，通过地域、历史以及结构形态的对比研究，对萨满教最终有了基本共识。

首先，萨满教是一种自然的、原始的多神教。

其次，萨满教的内容，是以“万物有灵”和“灵魂不灭”的观念为基础的。它包括自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜三部分。在生产水平极端低下的原始社会，人们依赖大自然，时时又因自然的变幻莫测而恐惧、惊惶，或又感到神秘，因此以为处处都有精灵存在，遂而祈祷、膜拜、献祭，唯恐触犯某一个神灵。这就是“万物有灵”的自然崇拜。以后随着生产力发展，母系氏族社会的出现，信仰关注到人本身，以为自己氏族的祖先是由某种特定的动、植物或无生物转化来的，因此该物就成为自己氏族的共同祖先。氏族成员对氏族神灵虔诚膜拜，以祈祷它对氏族的保护。这被称为“图腾”崇拜。随着对自然界认识的不断加深，以及氏族血缘家庭的发展，对物灵的崇拜转变为对人神的崇拜，即祖先崇拜。原始社会的人们认为，每个人都有灵魂，人死但灵魂不会死。祖先的灵魂会在另一个世界（阴间），保佑

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第 104 页；美米尔奇·伊利亚德：《萨满教——总论》，引自《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社 1990 年版，第 334 页。

② 吕光天：《论我国北方各族萨满教概况》，载《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社 1981 年版，第 257 页。

他们的子孙后代。于是逢灾遇难时，能与神灵沟通的特殊的人——萨满，就成了祖先神灵的代。在氏族中，专司祭祀、祈祷，为人求福消灾解难。

从萨满教信仰的形成和发展过程可以看出，萨满教的内容主要有三个层次：一是自然崇拜；二是动物崇拜和图腾崇拜；三是祖先崇拜和萨满出现。下面对满—通古斯语族民族萨满教的考察亦依循这样三个层次展开。

当然，作为原始的宗教形式，萨满教有与阶级社会的宗教完全不同的特征。根据已有的研究成果，可以归纳为以下几点：

第一，没有共同经典、神名和统一组织。萨满教没有教义。由于万物有灵是自发形成的，一方面缺乏文字记载，各个氏族神灵、神谕皆凭历代萨满口传身教；另一方面，各萨满的神灵和神谕，又都随社会、环境等变化掺杂有萨满个人的理解，每个萨满的说词都有差异。

第二，有一个庞杂的神灵体系。可以说，远古时代大千世界中的自然现象、动植物以及氏族部落的祖先，甚至其他宗教的神灵等，都是人们所崇拜的。这源自于灵魂的观念。因为他们认为世界上各种物类都有灵魂，自然界的变化给人们带来种种祸福，就是各种精灵、鬼魂和神灵意志的表现。

第三，以具有“特殊品质”的萨满和奇特的仪式、服装、法器为特征。这一点是萨满教最突出的外在特征。“萨满”一词，原意“激奋者”、“癫狂者”，意译为“因兴奋而狂舞的人”。在祭祀等仪式中，萨满正是通过“激奋”、“癫狂”进入恍惚状态“与神相通”的。所以萨满教这种奇特的求神方式，给人留下了强烈的印象，并因此而得名。

以上所述并不是萨满教的全部特征，但同时却又是其中最重要、最能说明问题的几点。

第二节 满—通古斯语族民族的多神崇拜

自清代满—通古斯语族民族形成以来，各民族信仰皆有突出的萨满教特征，只是程度有所差异而已。鄂伦春、鄂温克和赫哲族，保留了较多传统信仰的内容；满族和锡伯族，尽管民族分布和社会经济变化较大，但也还能看到传统信仰的遗迹。

一、自然万物皆有灵

萨满教建立在自然崇拜的基础上，是生产力低下的渔猎经济产物。最初的原始居民，在大、小兴安岭和长白山脉遮天蔽日的山林中，过着以自然攫取为特征的狩猎采集生活时，山林之中，取之不尽的树木，为他们提供躲避风寒的居室^①；种类丰富的野兽和采集物，为他们提供衣食之用；和煦的阳光，为他们送来温暖，夜晚的北斗星，为他们指引方向。他们就是这样与自然万物相互依赖共生共存的。然而宇宙万物与人类并不总是处于和谐状态，风雨雷电等自然灾害，常给人类带来灾难，野兽也为生存攻击猎民，又给人以恐惧和神秘莫测的感觉。原始居民无法理解这些现象，为此惶惶然向周围的一切虔诚献祭，顶礼膜拜，企图求好万物，得到神灵保佑。“万物有灵”的信仰就是这样产生的。在20世纪50年代之前，国内外有关的满—通古斯语族民族的社会调查以及文献记载，保留了大量有关自然崇拜的资料。

（一）山林中的星空神灵

在鄂伦春和鄂温克民族的精神世界中，每个与之生活密切相

^① 鄂温克和赫哲人的“撮罗子”以及鄂伦春人的“仙人柱”，都是以数十根细木杆搭成的圆锥型窝棚，夏天外围桦树皮，冬天围以兽皮，即清代文献记载的“桦皮屋”。以后游牧鄂温克人受蒙古人的影响，改为冬围毡子。

关的天体现象，几乎都有被神秘化的特点，尤其是日月星辰。

鄂伦春族有太阳神，称“滴拉哈布堪”，也称“得勒钦”，是他们保护神。每逢阴历正月初一的早晨，鄂伦春人都要集体祭拜太阳。人们聚集在乌力楞^①或部落的中心，等待太阳升起时刻。太阳一露脸，人们即东向跪拜向太阳神祈祷，保佑新的一年平安丰收，也感谢过去一年为他们带来的光明和幸福。对太阳崇拜，初起于原始居民对它自然属性的认识。太阳能使万物生长，能给人带来光明和温暖。这对身处寒冷的北方，见到春天和煦阳光下复苏的植物，以及跋涉在冰天雪地中，享受到阳光下温暖的山林居民，感觉至为深刻。因此鄂伦春人和鄂温克人对太阳崇奉不已，并也以太阳神为氏族、部落的保护神。当生活中遇到苦难时，他们会向太阳诉求、表达诚意时，会向太阳发誓。此外，太阳与万物生长的神秘关系，也让猎民联想到人类的繁衍。狩猎鄂温克人就有祭拜太阳时求子的习俗。据他们的传说：在太阳升起的地方，住着一个白发老太太，小孩都是她给的^②。这个传说大概就是因为观察到太阳与万物生长的关系，以为太阳与人类的繁衍也有同样关系的缘故。

鄂伦春人和鄂温克人也崇拜月亮神。鄂伦春人称月亮神为“别亚”，它是保佑人们狩猎丰获的神灵。在打不到野兽时，鄂伦春猎人就会举行求神仪式，即在夜间，室外放一个洁净的铜锅或盆，然后向月亮叩头祈祷。第二天再观察锅里出现了哪种兽毛，就意味着将会打到什么猎物^③。鄂伦春人正月十五和二十五

① 乌力楞是鄂伦春族和鄂温克族的父系血缘家族公社，由一个父系祖先的若干后代小家庭组成，一般少者有四五家，多者有十余家。

② 《鄂温克自治旗辉索木调查报告》，见《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第491页。

③ 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社1984年版，第50-51页。

有祭拜月亮的习俗，祈求保佑多打猎物。

满一通古斯语族民族信仰的太阳神和月亮神尽管有悠久的历史，猎人们又一直虔诚地崇拜它，但从遗留下来的情况看，可能日、月神与人类生存没有直接的利害关系，所以始终没有成为人格化的神偶。一般只是以太阳和月亮的图像附画在各种祖先神像的上方或萨满神鼓上，表达对它们的信仰^①。满族萨满信仰中，宇宙众神已经抽象为天神阿布赫赫，太阳神和月亮神的崇拜遗迹，保留在萨满神服的铜镜上^②和民间有关太阳的神话传说中。

祭拜星神，是满一通古斯语族民族又一个重要的信仰内容。崇拜星辰是整个北方民族共有的现象。世代生活在林中和广阔草原上的人们，无论是生产的需要，还是孤独在外狩猎或游牧的消遣，仰视广袤的天际，总是他们有趣的一个生活内容。夜深之际，他们仰望天空，数不清的繁星挂在夜空，使他们看到种种有趣的星空现象；星光闪烁，变幻莫测，流星、彗星、陨石稍纵即逝，又带给他们以神秘的感觉。他们以自己熟悉的野兽命名观察到的各种星座，并联想出各种神话传说^③。所以北方民族对星空的观察远过于农业民族。如在鄂伦春语的词汇中，有关星辰的词非常丰富，如有北斗七星（又谓天轴星）、黄马星、轸星、七仙女星（即天蝎座）、枪套星、野猪星、锅星、犬星、弓星、箭星、怪兽星、人星、枪架星、（萨满）帽饰星、巨犬星、小犬

① 《鄂温克族社会历史调查》第208页：查巴奇乡狩猎鄂温克人在祖先神“熬教勒”的神像上方，就绘有太阳和月亮（见第114页插图）；《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》记载：当地鄂伦春人供奉的画在布上的祖神“阿娇如博如坎”的上面也画有太阳和月亮。

② 萨满神服上的铜镜代表太阳和月亮，胸前正中最大的代表太阳，后背正中稍小的代表月亮。所谓“怀日背月”即此。

③ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第23-29页。

星、驼鹿星、天脊星（即银河）、星屎（即流星）等^①。在捕鱼赫哲族那里，星辰、日食、月食、流星、银河、北极星、北斗七星、猎户三星之类的词，也都属其语言中的古老词汇^②。

数不清的繁星，让它们还与人类联系在一起。满—通古斯语族民族就普遍认为，天上有多少星，地上就有多少人，每人头上一颗星，天上落一颗流星，地上死一口人。有的萨满也有类似的解释，说天上的群星是地上的人从通天桥登上天后，没有回来变成的^③。星辰与人类寿命的关系，最初可能就源于人们对繁星满天的表象认识。

不过，让他们最崇奉的是星辰中最耀眼的北斗七星和三星，猎民夜间就凭它们辨认方向^④。由于它们与人生产生活的关系最为密切，因此对星辰的膜拜，逐渐就集中到北斗七星和三星上。星神的作用后来也从与人寿命有关，引申到禳灾去病、保护仓库等方面。

鄂伦春人的北斗七星，称“奥伦布堪”，是掌管和保护人间仓库的神。“奥伦”是鄂伦春人利用林中树木搭建的一种高脚仓库，人们可以借助高高的梯子上下^⑤，“布堪”即“神”之意。

① [日] 泉靖一：《大兴安岭南部鄂伦春调查报告》，载关小云、王宏刚《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第71页。

② [日] 赤松智城、泉靖一：《赫哲族调查报告》，载大动知笃三等《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社1995年版，第34页。

③ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第29、第23页。

④ 《鄂温克族社会历史调查》第110页：鄂温克人冬季夜间靠三星辨别方向，如“三星出来的时候”、“三星偏西的时候”和“三星下落的时候”。可见夜间赶路唯一的指南针就是“三星”和“北斗星”。

⑤ 这种仓库利用自然生长的呈长方形的四棵树木，在其高出地面三米的上面，横铺木杆搭成小屋，用来储存物品。这种仓库因建在高高的树上，树皮剥光，野兽不易爬上去，避免物品遭野兽的糟蹋。

这个神的来历，传说是一个猎人的妻子，因不堪丈夫的欺凌，离家逃走。路过奥伦，上去要拿些吃穿之物时，丈夫追来。妻子知道被抓必是一顿毒打，遂想从奥伦跳下，一死了之。不想她这一跳，不仅没摔下，而且竟与奥伦一起升上了天空，成了北斗七星。奥伦的四个柱子就是北斗星的四个角，另外的三颗星是奥伦的梯子。这是七星神传说之一。还有一种传说称，北斗星是天上的七姐妹神，故而以为是保佑妇女和孩子平安的神。也有因北斗七星夜间能为人引路，视之为指路神^①。

赫哲族和满族的星神，是禳灾除病的神。赫哲有“三星神”，赫哲语称“乌什卡”，家中若有患头痛脑热病者，就要祈求三星神。病愈后，还须举行还愿祭典，于夜阑人静时，在星光或月色下进行^②。赫哲人还有“吉星神”，它与外科重症有关。他们认为，凡得跌打损伤等外科重症者，即是触犯了吉星神，是神怒降灾于人的结果。为此须向吉星神祈祷许愿，才能祛除疾患。

满族最崇拜七星神，满语称“那丹乌斯哈”（七星）。《吉林通志》记载：“祭祀典礼满洲最重：一祭星；二祭祖”^③。这祭星就是祭七星。据文献记载，满洲祭七星，见于明朝建州女真时，祭七星是为除病去灾。崇德年间，多罗厄勒洪贝勒之妃患病，就曾“叫覲者（男巫）精古打剪纸人九个，同太监对七星一起祈祷”^④，祈求将病魔驱赶到纸人身上。满族入关以后，长久保留于家祭中的“背灯祭”，即是星祭的变异。

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第86-87页。

② 凌纯声：《黑龙江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第128-130；《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第121页。

③ 光绪《吉林通志》卷二七《风俗》，吉林文史出版社1986年点校本。

④ 《清太宗实录稿本》卷三八，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本，第79页。

可见，星神是满一通古斯语族民族普遍祭拜且保留最久的自然神。但因社会发展不平衡，各民族所崇拜的星神已有所不同。表现在：鄂伦春人和狩猎鄂温克人崇拜的星神，还是对星辰表象的形象理解，若北斗七星是“指路神”，“天上有多少星，地上有多少人”之类；而赫哲族和满族则已脱离了原始形象思维的特点，星神不仅抽象为禳灾除病的神，而且有神偶和供奉的庙宇。如赫哲族的“吉星神”，即是一木制高约 20.5 公分，头顶为圆锥形，头的四周刻九个人面形，身成圆柱，下有四座脚的神偶。左右还有两个木偶使者^①，供在吉星神庙中。“三星神”则是一大（高约 1.5 尺）二小（高约 1 尺）的三个木头神。清代三姓地方的新满洲，在房屋后面设七星庙，旁立小旗杆，上有三斗，各插四小旗，名“那丹乌斯哈”^②，即七星神。神偶的造型与星辰可以说没有任何相似之处。原始信仰从崇拜客观实物到祭拜神偶，需要一个相当长的历史发展过程，而设庙祭神，更是中原民众信仰的习俗。

锡伯族和游牧鄂温克族崇拜的星神，则因与蒙古人杂居，而受其影响。蒙古人崇拜的七星神，称“七老翁星”，是掌管人类繁衍和牲畜繁殖的命运神。锡伯族早期曾与蒙古族杂居，故也有将星辰与生育联系一起的观念^③。锡伯人和游牧鄂温克人都认为，小孩是北斗星给的，故有祭星求子的习俗。

不过，尽管对星神的理解及其祭祀仪式，受各民族社会发展和外族文化影响出现不同，但认为星神执掌人类生命，进而延伸为保障身体健康，是北方民族共同的具有悠久历史的信仰。

① 凌纯声：《黑龙江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第 129 页。

② 民国《吉林依兰县志》“风物门”，1921 年铅印本，第 31 页下。

③ 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社 1989 年版，第 178 - 179 页。

满一通古斯语族民族中，从事狩猎捕鱼的人们，还有崇拜风、雷一类的自然现象神。对风、雷的崇拜，产生于原始居民对大风、雷电等威力造成巨大损害的恐惧心理。因此与前述日月星辰能保佑人类的观念不同，风神、雷神被他们视为恶灵。因为与自然融为一体的渔猎生活，对风雨雷电的肆虐甚为恐惧。在无法正确解释自然灾害原因的情况下，人们势必要归咎于对神灵的冒犯。所以鄂伦春猎人世代小心翼翼地膜拜“阿路狄达力”（雷神）、“根球鲁阿狄尔”（风神）和“毛鲁开依达力”（旋风神），恐怕稍有触犯招来灾难。鄂伦春人和鄂温克狩猎人相信，谁触犯了风神、雷神就会得病。如踩着或从被雷击中的树木旁走过，会发高烧、心里难受；从刮旋风的地方横过，便会抽风、嘴歪眼斜；疯病，就是触犯了风神的原因，等等^①。对风、雷的恐惧和神秘感，使他们还认为被雷电击中的人和物，也具有了神力。于是有以雷电击死的人作氏族祖先供奉、将雷电击中的树木拾来放在家中辟邪的做法。

以风、雷之神为恶神的观念，具有较原始的特征。这从他们对风、雷产生的质朴解释，也可以看出。狩猎鄂温克人认为风的产生，是地球边上有个老太太，手里拿着一个很大的簸箕，她用大簸箕一煽风，地球上就起风了；而雷的产生，他们以为是天上有个老头敲鼓，他一敲鼓就打雷^②。稍有不同的是，鄂伦春人认为雷鸣是雷神是用锤子打凿子，发出的声音^③。这种形象的解释明显带有早期人类思维的特点。不过，神的拟人化和铁器锤的出现，也传递出社会发展对信仰影响的信息。

① 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社1984年版，161页。

② 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》内蒙古人民出版社1986年版，第112页。

③ 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社1984年版，第51页。

赫哲人的观念中，雷神和风神也有善良的一面。他们认为雷神打雷是“击妖魔鬼怪”，闪电娘娘的打闪，是“用她的镜子照妖精”^①，可治妖魔。这种观念可能是受农业民族的影响。在农业民族的信仰中，有祭拜风、雷祈佑丰年的习俗。虽然他们也惧怕雷电和狂风造成的灾害，但是，一般风伴雷雨滋润万物，结果对庄稼的生长极为有利^②。所以他们崇奉雷神以祈求降雨。赫哲族所在的三江平原，长期有汉族定居。新中国成立之初，赫哲族中有些人也开始经营农业，对雷神自然会有新的认识。

值得注意的是，在赫哲人信仰中风神非常重要，称“卧杜妈妈”。赫哲传说中，“卧杜妈妈”住在东方的山洞里，职掌储存和输送风。渔民行船需要风时，向东方烧香磕头，就可以如愿^③。赫哲族还有与风有关的神，如“布求”神，是江上行船时掌管风向的神；“阿姆包阿·阿道尼”神，是保佑一路顺风的风神等^④。赫哲族如此崇拜风神，与他们世代傍三江（即松花江、黑龙江和乌苏里江）居住，以江上捕鱼为生的生活相适应的。

对火的崇拜也是对自然力的膜拜。在北方冰天雪地的严冬，火能驱寒给人以温暖；还能驱除野兽保护人类的生命；火还给人带来食用熟食的可能。这是火最初使用时，对原始社会的伟大贡献。即使居于现代，常在摄氏零下30~40度寒冷的大小兴安岭中的鄂温克和鄂伦春对火的感受，也何尝不是如此。大兴安岭恶劣的生存环境，是满一通古斯语族民族崇拜火神由来已久的原因。

鄂伦春族的火神称“透欧博如坎”，职掌保佑火焰旺盛和永

① 《赫哲族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第278页。

② 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社1982年版，第50页。

③ 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第277页。

④ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第38页。

不失火。鄂伦春人有一个传说，说的就是触犯火神点不着火的故事。传说过去有个小孩，不慎让火烫伤了手，他母亲气急之下，用猎刀乱捅了一气火堆，结果当天晚上火怎么也点不着了。第二天迁到新的住地，还是点不着。妯娌劝她到原住处看看有无火种。回到原处，看到燃烧的火堆旁竟坐着一位满脸是血的老太婆。这时她才恍然大悟，原来她刺伤和触怒了火神。于是她赶紧跪下求饶，并得到火神的宽恕，火才被重新点燃^①。由于火对猎民的生存至关重要，他们还把火与家庭、家族以及部落的兴旺联系在一起。使鹿鄂温克人就认为，火的主人是神，每户的火主就是他们的祖先。火主死，户即绝。所以，夜里他们小心翼翼培火不敢使之熄灭。平时不敢乱动火。对火的敬畏，使鄂温克族和鄂伦春族世代形成许多禁忌：如不许往火里泼水；不许用刀或木棍捅火；不许往火里吐痰、倒垃圾以及小孩的粪便和尿等等。他们相信，如果触怒了火神就会给自己带来灾难，甚至引起火灾^②。狩猎鄂温克人中也流传着这样的故事：有两个猎人因生气，一个用刀捅了火，一个用水浇灭了火。结果落得一个被冻死、一个打猎时被误杀的下场。即使碰到山火，鄂伦春人和鄂温克人也不敢扑灭。这里除了怕触怒火神外，他们还认为，这种火不是人力能扑灭的，而且火灭邪恶，不会烧好地方和好东西，如果扑灭了火，就等于保护了魔鬼^③。

火在鄂伦春人的观念中还是圣洁之物，能除邪去灾。长期离别的亲属初次进家，主人会拿火把在屋外迎接。客人跨过火才能

① 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社1984年版，161页。

② 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第237、337-338页；郭淑云等整理的1991年在鄂伦春自治旗的调查，转引自吕大吉、何耀华主编的《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社1999年版，第19页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第237页。

进屋。他们认为火可以去掉身上的巫邪。在萨满的观念中，烧火冒出的烟都可以起净化作用。祭祀前，萨满的神衣、神器等，都要用爬山松的烟火熏过以除邪。祭祀场地也要经烟火净化，鄂伦春语称此仪式为“伍实仁”。

鄂伦春人和狩猎鄂温克人崇拜火，已经成了他们日常生活的内容和年节仪式。平时吃饭、喝酒之前都要祭火，先往火中投一些酒肉，说些祝福的话，然后才能吃饭。每年腊月二十三要祭拜火神，即送火神上天。仪式是向篝火叩头，以祈祷幸福。年三十的午夜，也要先敬火神。即先给“斜仁柱”外东边的篝火磕头，再给西边的篝火磕头，同时往篝火中投放兽肉（狍子肉）和酒以敬献火神，祈求火神保佑全家幸福。客人来拜年时，也须先向火神叩头。显示了火神在他们生活中的重要地位。

满族也曾有拜火的历史。满族有“托阿恩都里”（汉意即火神）的神话故事，传说是他盗来天上真火给了人间。人间原来没有火，真火存在天上。每年秋季阿布凯恩都里（天神）率八部天神巡视人间时，会把天火带来，让人们享受一天，然后就又带回天上。除了这一天，人们都过着没有火的日子。有个叫托阿的人，聪明勇敢，勇力过人，被天神看中后招到天上专门看管天火库。他从人间来，最知道没有火的苦难，遂趁天神巡视人间，举行天火大会之际，盗得一葫芦火种带回了人间。田鼠告知天神，托阿被抓回天，火种也被收回。是后在喜鹊的帮助下，得以逃脱。他又去盗火被发现，天神罚他在天上打石头。他利用这个机会又把盗得的火种，分别装到石头里，送到人间。教人们打石取火。于是人间又有了火。而天神却始终不知道人间的火是从哪里来的。从那以后，人们感谢托阿，每年春、秋两季都要祭祀他^①。

清光绪年间的《扈伦七姓满洲火祭神书》中有关于满洲火

^① 傅英仁：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版，第110页。

祭的记载，场面极为宏大。据火祭神书的记载，火祭前要先选定神山、神树，以此为祭祀场地。祭前要先点起九堆冲天篝火，四周垒成火池八十个，设置火龙、火虎、火马、火山、火蟒等火阵。届时各族的男女老少都移住到祭场附近。祭祀从夜空出现满天星光开始，待晨光初起，随着号角一响，所有神鼓、抬铃、洽拉器等诸般响器全部响起，火祭就开始了。人们在萨满和穆昆达（氏族首领）的率领下依次到神树前叩头跪拜，继之杀牲祝祭。黄昏，北斗七星指向西方，进入第二个高潮，各种灯火和篝火燃起，在火海中，总祭萨满念升火神词，众声合，气氛恢弘肃穆，形成在一片火海中祝祭的壮观场面。火祭一般进行3~7昼夜，火海昼夜不熄，期间还有走火阵、各种驭火的体育活动和火技比赛等。人们通过火祭许愿，祈求除病除灾，消除怨仇，保佑安吉顺。扈伦七姓的火祭，缘由当地曾遭病瘟、畜疫，以及渔猎伤人和氏族争斗等因，由全族大萨满及总穆昆达许愿形成的^①。祭拜火神，祈求保佑人畜消瘟病，消弭氏族仇怨，维护部落团结的观念，显然与鄂伦春人和狩猎鄂温克人崇拜火的自然属性，已有很大的差异。

对天空自然现象和自然力的崇拜，在满一通古斯语族民族中最为突出。它是渔猎民族对宇宙观察的感性认识与万物有灵观念结合的产物。这些内容，20世纪中叶，还在满一通古斯语族民族中，有不同形式的遗留。但是即便如此，对天空和自然力的崇拜，早与原始信仰不同，带有明显社会发展的特征。比如体现在：一是对神灵自然力的崇拜，转化为对其抽象的社会职能的膜拜。具有代表性的就是“火”和“七星”。最初人类崇拜它们是因它给人们御寒、改善生存条件，以及夜间辨认方向的恩泽。以

^① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第517—520页。

后随着社会发展的需要，自然能力被附着到保佑家族和家庭兴旺，以及除邪去病等社会方面。正因为这些社会职能符合社会的需要，对“火”和“七星”的膜拜，遂被长期保留下来，还逐渐形成一套复杂的祭拜程式和固定的祭拜日期。二是然神的崇拜有南、北发展不平衡的特点。北通古斯语支的鄂伦春、鄂温克的天空神灵虽然在传说中也都人格化了，但对这些神灵的解释依然很质朴，且无神偶，对神的崇拜也常体现在日常生活中；而南通古斯语支的满族遗留的自然神灵，已具有鲜明社会化和宗教化特点。如对神灵的诠释有大量内容丰富的神话故事，神的职能与其自然属性相去甚远，对它们的崇拜主要体现在萨满和他的祭祀活动中。满族有悠久的历史文化，萨满信仰不仅有历史传承的因素，更有民族迁徙和政治地位大幅度变化产生的剧烈影响。所以，必须指出的是，对天空这一最具原始信仰特点的崇拜形式中，遗留至今的已经与初民时期的内容大相径庭。

（二）保佑渔猎丰收的山神

祭拜山岳，是原始人类的普遍信仰，中原王朝封禅祭五岳的祀礼，就是拜山信仰的发展。山对渔猎民族则更显重要，崇拜山岳的观念，不仅是古老信仰传统，还有浓郁的经济地理因素。

满—通古斯语族民族，崇拜山岳一直可追溯到古代的肃慎系诸民族。如前所引，肃慎“有山出石，其利入铁，将取之必先祈神”^①，此神即山神。继之勿吉、靺鞨俗敬徒太山（长白山），到女真人崇奉长白山，也是源远流长。清朝以来，生活在山林中的鄂温克族、鄂伦春族更崇重山，有名为“白那查”和“白那恰”的山神。在他们的观念中，山中一切野兽都是“白那查”养的家畜。鄂温克族有一则山神的传说，表达的就是这个意思：

^① 《晋书》卷九七《四夷传》。

很早以前，有一个酋长率领全部落的猎手去围猎。太阳快落山时，酋长命令部众原地不动住下来，待明天再缩小包围圈。晚上酋长让大家估计一下，已经围住了多少野兽，其中诸种野兽各有多少。可谁也说不出来。这时一位老人说，围圈里已经有了很多野兽，并且还说出了各种野兽的具体数量。第二天围猎结束后核对所获，与老人说的完全一样。酋长很奇怪，就问老人是怎么知道的。此时老人正坐在一棵大树下，酋长问完，再看老人时已经不在，派人四处寻找也没有找到。这时大家才恍然大悟，这个老头就是山神，因为他是一切野兽的主人。于是大家在那棵大树上，绘了一个老人像，并将所获野兽肉拿出来献祭给那棵树。

鄂伦春族有“白那恰”帮助孤儿打猎的传说：

从前有几个人一同出猎，打了几天，别人都有不少收获，唯有一个小孩什么也没有打到。而且还有一只虎每天晚上都在他们周围转悠。猎人们很奇怪，认为他们中间一定有人与虎有仇。于是决定每个人将自己的帽子扔到宿营地不远的地方，如果虎衔了谁的帽子就是与谁有仇。第二天一看，只有小孩的帽子没有了。于是就逼着小孩留下，他们走了。小孩非常害怕，但是老虎不仅没伤害他，还给他抓来很多野兽，并帮助驮到他家附近。猎人看到都很吃惊。认为这个老虎不吃小孩，还给他那么多的猎物，一定

就是相传中的山神。^①

两个民族的传说都表达了一个观念：山神掌管一切野兽，也能帮助人们获得猎物。所以，猎民们最敬畏山神。他们在山林中选一棵高大的老树，砍去一块树皮画一个脸形用红布遮盖代表山神。猎人出猎走过这里，都要祭拜它，给他敬烟、敬酒、叩头，祈求能有收获；若有收获，还要用打到的猎物献祭山神，感谢它的佑护；出远门狩猎时，还要割几根马尾或马鬃系在附近的树上，祈求保佑。20 世纪 90 年代在黑龙江省呼玛县白银纳乡搜集到的鄂伦春萨满祭“白那恰”的祈祷词：

久居林中的山神白那恰，
司掌着万山林中的百兽百禽，
我们来到您的神圣领地，
请您用双手撒给我们金子，
请您用双手撒给我们银子，
请您用双手把紫貂撵到我们跟前。
让我们的家庭得到幸福美满，
让我们的后代儿孙，
健壮得如蹦跳的小鹿。
待我们狩猎归来，
将最好的猎物来奉献^②。

可以看出，山神始终是他们最重要的保佑狩猎的神。

① 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 112 页；《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社 1984 年版，第 50 页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 120 - 121 页。

鄂伦春人和狩猎鄂温克人还有定期集体祭祀山神的仪式。鄂伦春人的“春猎祭”，就是祭祀山神的。一般于每年的二月下旬到三月初，在靠山的地方举行。祭祀由萨满主持，活动要持续三天，颇为隆重。祭祀目的，是通过萨满向诸神献祭，以颂扬山神过去一年给全村，带来的收获和平安，祈愿新的一年有更多的恩赐。祭祀时全村人皆来参加。大家席地而坐，围着熊熊篝火，合着萨满跳神的鼓声和领唱，众人高声伴唱，祭祀既活跃又神秘。篝火上的吊锅里，翻滚着祭献山神的狍子肉。仪式进行到夜间才结束。人们将煮好的肉敬献诸神，最后众人分享，意为神赐^①。黑龙江呼玛县和塔河县鄂伦春族的“春祭”，还要搭起神架，摆上神偶和神图。祭祀有血祭的特点，即用献祭的牺牲血，涂抹神偶的嘴部，给萨满神鼓献血，最后还有让族众喝血等形式^②。这是20世纪50—60年代的祭山神情况，让人仍能感觉到浓浓的原始自然崇拜的特点。但值得注意的是，鄂伦春族的山神，传说中是一老人或老虎^③，而神偶也是刻在树上的老人头像。原始信仰有一个从实物崇拜到神偶崇拜，再到人神崇拜的发展过程。鄂伦春族的山神兼有神偶和人神的特点，显然已经是晚出的现象。

猎人对山神的膜拜，还包括对山中粗大的古树、奇形怪状的巨石、高大的石砬子，甚至洞窟等的敬畏。他们认为山里的一切都是灵物，尤其那些令他们敬畏和感到神秘的奇形怪状之处，常

① 据鄂苏日台整理的1962年在鄂伦春自治旗托河地区木奎猎民村的调查，载吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春族卷，中国社会科学出版社1999年版，第54页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第65、68页。

③ 《鄂伦春族社会历史调查》（第一集，第50页）载，山神神偶为一白布上画一只虎，一个山神爷，两侧站着两个小鬼的神图，平时供在山岭上木制的小庙里，大概就来源于上述老人和老虎的传说。

被视为是山神的居处。因此狩猎人世代传承下来许多山中禁忌。如出猎和捕鱼前，不能作计划，不准说自己打多少野兽、捕多少鱼。他们认为能否有收获是“白那恰”早就安排好了的，说大话会触犯神灵。出猎遇到刻有“白那恰”的树，必须磕头敬烟、酒，否则不仅猎不到野物，捕不到鱼，还会倒霉。行猎吃饭时，都要先敬“白那恰”。吃肉时割下三块往上扔，喝酒时，用手指蘸酒向空中弹三下，这样山神才会高兴，赐给更多的猎物或鱼。此外，还严禁行猎时笑闹喧哗，认为会惊扰神灵。如果触怒了山神，不仅会遭遇灾难，山神还会关起他的山林，不放出任何野兽，猎人就什么也得不到，等等。因此猎人一进山，便处处小心严守禁忌，唯恐触犯山神。

赫哲族和满族的山神，既有神偶，山神的神职也有变化。赫哲族供奉的山神，是塑一男神像，称“特格玛嘎尼刻”，他的头顶上有九个山峰，意为山神；塑一女神像，赫哲语“楚日玛嘎尼刻”，据说是诸神中最凶的^①，有时萨满还得求助于它。满族山神也有的供在山上神庙中，为一木牌或虎形者。于每年腊月二十三来庙中供祭，祈祷山神保佑人畜平安。在他们的信仰中，山神能镇慑猛兽，是保护人畜平安的神。凡临界山地者皆供奉之^②。民国《海城县志》中记载，“本境东部多山，供奉山神，以镇虎狼及诸猛兽”；以虎为神偶^③。可见山神的威力即使对已经脱离渔猎经济的民族来说，仍有保护人畜平安的神力。这是吉林、黑龙江的满族情况。至于满族崇拜长白山，虽然可溯及辽金时期的女真，但以长白山为满族的保护神，严格说来

① 刘忠波：《赫哲人》，民族出版社1981年版，第60-61页。

② 伪满吉林省公署民生厅编：《吉林乡土志》，长白丛书初集本，第272、273页。

③ 民国《海城县志》卷四《人事志》，1937年铅印本。

应是有民族意识以后的情况，更是清朝封长白山比之五岳之后，逐渐强化的观念。

对山的崇拜几乎各民族的原始信仰中都曾存在过。但在拜山的祈求中，却折射出不同地区的特点和民族切身需求。中原的原始居民崇拜山岳，首先是因中原之山，大多山峰高大陡峭，山谷幽深，具有难以接近的神秘感。因此原始居民视之为神灵居住之处，通往上天的道路；其次是古人看到“山林川谷丘陵，能出云，为风雨”，也以为神^①。所以求雨或退洪，亦皆祈拜山神。封建统治者正是取高山通天，能云为雨的古人信仰，创造出唯天子专行的“泰山封禅”大典。以登泰山“祭天，祈求风调雨顺，保佑丰收”。而北方之山，海拔虽高，山上却呈平缓漫坡地貌，没有陡峭和高耸入天的感觉，也不可能产生通天的幻想。为此满一通古斯语族民族的山神，是掌管山中一切动物和植物，保佑猎人捕到野兽的与人休戚相关之神。通天的职能则为神树专有。山神在不同民族文化中职能的差异，实际是由其生存环境和生产生活的不同需要创造出来的。满族进入农业地区以后，山神虽然还保留在民间祭祀中，但已因生活环境和生产需求的变化而变异。

对山神的崇拜，也不能忽略自然环境导致产生的恐惧和幻觉心理。进入大、小兴安岭和长白山区，常见“万木参天”，古树环抱，“洞洞然不见天日”，夜间“（握）据木石，燎火自卫。山魅野鬼呼啸，堕人心胆”时，不能不有无以名状的紧张和幻觉心理。这在顺治、康熙间的流人笔记中多有记载。《柳边纪略》就称：“凡入窝稽（森林之意）者，必挂一物于树，言笑不敢苟，若斋然。否则多蹭蹬，或曰山神为祟云。”^②《宁古塔山水记》亦曰：

① 《礼记正义》卷四六《祭法》，见《十三经注疏》，中华书局1980年影印本；参见朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社1982版，第71—73页。

② 杨宾：《柳边纪略》卷一，黑龙江人民出版社1985年点校本，第20页。

窝稽“多山神野鬼，过者挂巾带衣物纸钱于树枝上，以乞神佑。见者莫敢取，或褻嫚戏谑，往往得大病不起。”^①。这些流人来自中原，明、清或为朝廷高官，或被举“博学鸿词科”，也不免有此心态^②。可见，产生信仰的心理因素有时与社会经济毫无关系。

（三）树神

对在山林中生活的满—通古斯语族民族及其先民来说，树崇拜与山神崇拜一样，是其生活中每天面对的，所以是他们信仰中最古老、最重要的信仰内容。原始先民膜拜高山的时候，实际也包括了其中的森林。在他们看来，树是山神居住之所。前述传说中那个预知围猎数目的老人（山神），就是在树下消失的。不仅如此，深山中的树林也让他们迷惑不解。摇曳的树木以及林涛在山间发出的各种回响，像众神在说话、嬉闹和发怒；还有那些奇形怪状的树木、参天的老树，树干粗大枝叶茂密蔽天的孤树，以及随着阳光变动方向的桦树等，都给古人带来神秘的感觉和恐惧的幻想，即使近现代对自然现象有所了解的人，身入其境也不免惊异。

不过，树被突出为人们崇拜的对象，主要是在萨满祭祀及其神话中。在萨满教的观念中，神树具有通天和繁衍生命的能力。

通天树的观念生动地反映在萨满仪式上，它是宇宙分层观念与天地使者萨满结合的产物。“天”的抽象观念在满—通古斯语族民族中相对晚出，而且与中原的天帝含义也不一样。游猎于山中的人们，在莽莽林海中仰望天际，首先看到的是有具体特征的太阳、月亮和星星，以后渐而进化，即以自己的生活经验设想日、月、星辰，以为它们所在的上空，与自己动、植物生活的

① 张缙彦：《宁古塔山水记》，黑龙江人民出版社1984年点校本，第28页。

② 这些人绝非仅为记载民俗而已。吴振臣：《宁古塔纪略》（黑龙江人民出版社1985年点校本）记载：“予父带有同年张升季年伯骸骨，并其女还姐归乡。车马至此（窝稽）不前，鞭之亦不行。予父觉有异，乃下马，向空再拜默祷，即行动如初。无不惊异。”称“今可识其非虚渺矣”，以为证。

大地一样，也是一个整体，只是一个在上面，一个在下面而已。即如使鹿鄂温克人认为，天和地一样，有山有水也有人，天上的人即是神^①。一些锡伯族老人的观念中也有月亮是天之母，星辰是母之子，天是子孙满堂的世界的看法。显然这里的“天”只是一个综合的宇宙空间概念，而不是主宰一切的天神或上帝的概念。以后随着灵魂不死观念的产生，宇宙也出现了分层的说法。如赫哲族认为，宇宙有上、中、下三界。上界为天堂，诸神所住，并包括祖先神和英雄神；中界为人间，人类繁殖之地；下界为地狱，为恶魔居所^②。鄂伦春族、狩猎鄂温克族及满族也均有天界多层的说法，大致有天分3层、5层、7层、9层等诸种观念。赫哲族和满族的“三界”观念中，天堂、魔鬼、地狱以及灵魂转世的内容，学者普遍认为是受了佛、道思想的影响。而鄂伦春族的天神观，仍能体现原始思维的特征。鄂伦春族的萨满信仰认为，宇宙为多层，最高层的天上，住着天神，中间一层为人与动、植物生活的地域，下界是阴间为亡灵的居所。这里的天神如何理解？看一下他们祭祀时的神架：代表天界的最上层位置，摆放的是具体的日、月、星、雷、鹰、龙等神偶^③。显然，他们所谓的天神，是天空中诸神的总合概念，与封建集权制度下信奉的主宰上天的“天帝”或曰“玉皇大帝”，绝不是一回事。即使

① 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第238页。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第103页。

③ 关小云等：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第65页。

另外，韩有峰《鄂伦春族风俗志》（中央民族学院出版社1991年版，第96页）称，鄂伦春丧葬有在棺材上贴太阳和月亮图案的习惯。据说是为求得太阳和月亮神的保佑顺利到阴间，并能及早转世。其实，与其说棺材上的太阳和月亮是起保佑作用，不如说是象征天界更合理，因为后者更符合鄂伦春人表达天界的做法。

是萨满观念相对发展的赫哲族和满族，天神已经有了具体形象^①，但仍带有自然朴实的特点。可以说，带有原始特征的天神信仰，在满一通古斯语族民族保留了很长时期，而直观形象的立体天界构想，奠定了萨满与天界沟通的思维基础和幻想空间。

在满一通古斯语族民族的萨满观念中，沟通天地之间的桥梁就是神树。满族《通天桥》的神话，即揭示了他们曾有过的通天树的信仰。神话说：天神阿布凯恩都哩为了制服地下魔鬼耶路里，用霹雷击毁了通天桥。于是，来到天上的人们都回不到地上了。阿布凯恩都哩又造了一棵最高最大的树，让人们顺着树干下到地上。回到地上的人只是一小部分，没有来得及回到地上的人们，便留在天上，变成了星星。以后，人们对天神有什么要求，便通过大树告知^②。民国年间爱辉县流传的民族起源神话，也传达出这样的信息。说创世之初，天神阿布凯恩都哩放出五只彩雉，降到人间变成五个美女，成了地上最早的人类。可她们谁也不愿意待在天上生活。于是寻找重登天庭的办法。正巧，在山下河边找到一棵顶天立地的粗枯木树干，枝广繁多插入云霄。五个美女便抱着树干争着往上爬，他们爬呀，爬呀，突然树干折断。五个美女从云中掉下来，被甩到不同的地方，遂在当地成婚生子，后来就有了赫哲人、鄂伦春人、鄂温克人、满洲人和蒙古人^③。故事所描述的人可以通过高耸入云的树干上天下地，就是神树通天信仰的写照。神树通天的信仰，最初当与猎民们在莽莽

① 赫哲族的天神称“尤亥玛法”，是刻在神树上的脸形或一个有四个腿的圆底座上的一大二小木刻人形。见凌纯声《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第246和247图；满族神话中的天神称阿布凯恩都哩为一男神形。

② 乌丙安：《满族神话探索之——天地层、地震鱼、世界树》，《中国神话》第一集，第42页。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第487页。

森林中，看到高耸入云的独立大树所产生的幻想有关。

当然，能利用神树上天，只有作为天地使者的萨满才行。所以神树信仰主要体现在萨满祭祀中。

在鄂伦春人和鄂温克人萨满祭礼中，以神升天的仪式最具代表性，它是新萨满独立跳神前必须经历“脱魂上天”体验的仪式。仪式中有专门的“斜仁柱”^①，以樟子松为神树，立在斜仁柱中央。仪式即以神树为中心举行。仪式中，树干要涂上动物血，意为天神通过树神得到了供献的牺牲。神树也是老萨满带新萨满升天的途径，有的部落还在树上用刀刻上九道横杠，更形象地表示九层之天^②。狩猎鄂温克族老萨满教新萨满的仪式也一样，要在“撮罗子”火位北面立下两棵树，中间拉一皮绳，挂上供神的祭物，若鹿、犴的心脏、舌、肺、肝、喉等，这是给天神的献祭。又在“撮罗子”东、西边两边，各挂一木制太阳和月亮表示天界，再挂两个木制大雁和布谷鸟作为引领萨满上天的神^③。整个仪式也是围绕神树进行。

锡伯族的新萨满登刀梯仪式最为典型。虽然这个仪式在锡伯族中早已消失，但它可以帮助我们形象理解萨满脱魂升天的思维。据民族资料的记载，锡伯族新萨满经过三年学习，最后要通过上刀梯仪式才能被大家认可。刀梯是用两根十余米长的松树干，立在院中，两杆相距 50 厘米左右，以刀横向连接成竖梯。梯级少则 18 级多则 49 级，意为 18 级层天或 49 级层天（锡伯认为天有 49 层）。学徒萨满登上了刀梯的最上一级，还要依次回答师傅在天堂看到了什么。一般要回答的是，往前看到了

① 亦即“仙人柱”，汉语为“撮罗子”。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，社会科学出版社 1999 年版，第 14 页。

③ 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，见《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 235 页。

“伊散珠玛玛的营地”，往西看见了“布尔堪巴克西的营地”，往东看见了“义巴汗（妖怪）”。唯不得回头看北方，因为往北会看到阴间，一旦阴魂缠身，不仅上刀梯会失败，还可能导致杀身之祸。回答完毕，再从天梯仰倒下来^①。上刀梯实际是升天的形象演示。两棵高大的松树干象征着神树，阶梯代表了天的层数，回答所看到的诸神，不外是表明已经进入天界。而以刀为梯的登天作法，既有考验新萨满法力的用意，也有寓含登天之难，要经历49道关坎之意。

当然，各民族的通天树信仰表现形式也不尽一样。

赫哲族这一信仰体现在以神树供奉天神上。赫哲族以有特异征兆的树为神树，即如被雷霹过或形状怪异的树，通常他们在这种树的近根部位，雕刻一人面形，作为天神供奉^②。将天神供在神树上，正是基于神树连着天的思维逻辑。

生活在呼伦贝尔地区的鄂温克人，受蒙古族信仰潜移默化的影响，传统神树信仰与蒙古族的祭“敖包”糅在了一起。敖包译作“鄂博”，蒙古语意为用石头或土堆起的石堆或土堆。蒙古民族的敖包，本是通天神山崇拜的遗迹。而游牧的鄂温克族也有求雨祭敖包的习俗，其敖包与蒙古族的相同，是用石头堆积起来的石堆包。从事狩猎的鄂温克人也祭“敖包”，但其敖包却是一棵挂有红布条的大树。每逢祭祀时，全村人用牛或猪献祭于“敖包”树下，祈求天神保佑风调雨顺^③。这是外有敖包之名，内有神树之实。

满族的通天树信仰体现在杆祭上。进入封建社会以后，满族

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》锡伯族卷，社会科学出版社1999年版，第407页。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第128-129页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第486、112-113页。

家祭中均有祭神杆^①的内容，所祭神杆正是神树的变异。自从满族离开山林进入平原或城镇后，高大奇异的神树已很难寻觅，为祭祀的需要，遂变为在院中立杆代表神树。立杆取代神树始于何时已难考察，但离开山林走向定居是导致变异的重要因素。因为当进入平原的满族祭杆时，未离开山林的女真仍保持着树祭的故俗。据前述珲春扈伦七姓光绪十六年的火祭神书记载：火祭前，首先要由萨满通过跳神确定神树，然后围绕神树展开祭祀活动^②，即是一例。

更有意思的是，生活在黑龙江下游及库页岛与赫哲族有族源关系的奥罗奇人的神树崇拜，则体现在一根刮光树皮被称为“伊脑”的小木棍上。“伊脑”爱奴语意为“树的舌头”。当举行隆重的萨满仪式时，要将“伊脑”缠在萨满的头上和腰际，或绑在树上及竖立在祭祀广场的木杆上，萨满跳神即是向“伊脑”（即圣树）祈福禳灾^③。“伊脑”是能向天庭神灵传话的圣树。总之，各民族表达方式尽管不同，但神树通天的基本观念在这里是一致的。

满一通古斯语族民族还有生命树的信仰。将树与人的生命联系在一起，最初很可能来自渔猎民族在狩猎中对树木生命长久，而且随着时间推移，枝叶愈益茂盛的观察和联想。人和动物的生命都是有限的，树却不同。秋天树叶凋落，春天却抽枝发芽，又是一番生机盎然的景象。年复一年，树木越长越茂盛；尤其百年、千年古树的存在，更强化了他们对树木不死的感觉。

当原始居民开始思考人类来源时，自然也会与最富生命力的树木联系在一起。如赫哲族就认为，天上有一棵巨大的神树，住

① 神杆又称“索罗杆子”，或简称“杆子”。

② 《扈伦七姓满洲火祭神书》，引自吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》，中国社会科学出版社1999年版，第520页。

③ 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》第一辑（内部书刊1983年版），第267-268页。

着天神和众灵魂。因灵魂状似雀鸟儿，故称“魂鸟”，赫哲语为“奥木亚嘎沙”。“魂鸟”在投胎母腹前，就栖息在“奥木亚莫尼”（灵魂树）的树枝上。“奥木亚嘎沙”在树上营巢、育雏，并以树上的果实为食。为此他们还认为，周岁前婴儿的灵魂还处于“魂鸟”阶段，若此时夭折，灵魂还能飞回灵魂树。所以赫哲族给未满周岁的亡婴安葬时，皆用树葬，即用布或树皮包好，放在树上，以便让“魂鸟”回归灵魂树从新投胎^①。灵魂树就是赫哲人信仰中养育众生的生命之树。

满族有以柳树为生命树的神话传说。吉林省珲春一带的满族喜塔拉氏萨满神谕说：

（最初）阿布卡赫赫（女性天神）与恶魔耶鲁里麁战，因善神死亡太多，阿布卡赫赫只得向天上飞去。耶鲁里紧追不放，一把抓住了她的下胯，抓下来一把披身柳叶。柳叶飘落人间，生育出人类万物^②。

当地那木都鲁哈喇^③的萨满神谕也称：

很古很古的时候，世界上还刚刚有天有地。阿布凯恩都哩（男姓天神）把围腰的细柳叶摘下几片，柳叶上便长出了飞虫、爬虫和人，大地从此有了人烟。直到今天，柳叶上还好生绿色的小包，包里生有虫子，就是

① H. A. 里普斯卡娅：《那乃人》，见郭燕顺、孙运来编辑《民族译文集》第一辑，第195页。

② 富育光译：珲春满族《喜塔拉氏萨满神谕》，引自吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第485页。

③ 哈喇，汉语意为“姓”。

那时候阿布凯恩都哩留下来的^①。

满族祭祀中也能看到生命树信仰的残迹。清代以来，从宫廷到民间普遍供奉的“佛多玛玛”，祭祀时就是以柳枝代位的。从语源上考察，“佛多”是满语，意为“祈福祭祀时竖的柳枝”。“玛玛”是满语对祖母及老年妇女的尊称，似有女神之意。这个以柳枝代位的女神又有“鄂谟锡玛玛”之谓，“鄂谟锡”满语意为“子孙”^②，民间俗称“子孙娘娘”，是繁衍众生之神。如满族祭祀佛多玛玛的石姓神歌唱道：“为石姓繁荣昌盛，祈求佛多玛玛，枝大叶多，繁茂壮大，繁衍无穷”；郎姓神歌更直白：“满洲郎姓，原为由根所生，由叶所长，子孙口袋所繁茂”^③。人们竖柳枝，向“佛多玛玛”祈福保婴、育婴的祭祀活动，溯源正是对生命树的崇拜^④。

锡伯族生命树信仰有满族的影响，生命树谓“佛多霍·玛法”，亦称柳树神。当婴儿降生后，他们要用柳条枝做吊床，保佑生命的降临；若夭折，则用无结的柳枝包捆，放到野外，让灵魂再回到生命树上。一般人死后，在墓前插柳枝，也有寄寓亡者魂灵重新转世之意^⑤。

鄂伦春族和狩猎鄂温克族，缺乏明确的生命树信仰内容，然

① 富育光译：珲春满族《那木都鲁哈喇神谕》，引自吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第486页。

② 满语汉译均引自刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第106页。

③ 引自宋和平：《满族女神佛哩佛多卧莫西妈妈论析》，《满族研究》1998年第1期。

④ 也有认为祭祀以柳枝代位的“佛多玛玛”，是因柳叶为女阴的象征。这种说法当为后出，根源首先还是柳树崇拜。

⑤ 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社1989年版，第180-181页。

其树葬，亦称“风葬”的习俗却值得一提。《黑龙江外记》有载：“呼伦贝尔、布特哈人^①死挂树上，恣乌鸢（老鹰）食，以肉尽为升天。世有鸟葬、树葬之说”^②。这种葬法不仅存在于清代，迄至20个世纪的50年代，大兴安岭森林中仍能看到。将亡者葬于树上，是欲让其灵魂寄住于树间^③。尤其儿童，即使在后来有了土葬和火葬的情况下，不论鄂伦春族还是鄂温克族，无一例外地仍实行树葬，他们相信树葬后儿童还能再生，这与赫哲族周岁前天折的婴儿其“魂鸟”仍能回归灵魂树重新投胎的观念很相似。可见，尽管鄂伦春族和鄂温克族的信仰中找不到有关生命树崇拜的具体内容，但其树葬所体现的灵魂与儿童重生的思维方法，也反映了他们对树与生命有某种神秘联系的认识。

最后要指出的是，在原始信仰丰富的想像中，世俗的现实仍然是其思维的基础。即如神树，在不同民族中皆有自己确定的树种。如鄂伦春族以樟松、落叶松为之，鄂温克族多以桦树为之，满族和锡伯族则以柳树、榆树为之。各族神树树种差异的现象，萨满教认为是神的旨意。实际它与各族所处的森林条件有关系。满族以柳树为重，即与他们生活的地区多柳树有关^④。长白山地区多河流，松花江、牡丹江、乌苏里江、绥芬河等，皆发源于诸山，经山间湍急流过。历来生息于此的满族及其先人女真，均依山间河谷地带分布。傅英仁先生在上世纪初，从满族老萨满那里

① 主要是指鄂伦春人和鄂温克人。

② 西清：《黑龙江外记》卷六，黑龙江人民出版社1984年点校本，第66页。

③ [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，见《满族研究参考资料》1986年第1期，第18页。

④ 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第107页。

收集到的神话故事，内容几乎都与上述江河有关，也能为证^①。“平地多榆，近水多柳”，^②生活于山间河谷平地的满族，其周围柳树最为多见。据《宁古塔山水记》载：宁古塔河“岸多柳株杂树”^③，“丰枝密叶。其榆柳皆高荫清凉，暑日坐卧其下，有如棚樾……临河者举网得巨鱼。临溪者垂纶得小鲜”^④。其实满族“佛多玛玛”的名称也提供了这方面的线索。“佛多玛玛”，全称是“佛哩佛多鄂谟锡玛玛”^⑤，其中“佛多鄂谟锡玛玛”前已论到，意为以柳枝代位的子孙娘娘，唯“佛哩”还未涉及。“佛哩”有“入水”之意^⑥，在此是修饰“佛多”（祭祀竖立的柳枝）的，合之可译为水中之柳。这正揭示了祭祀所用之柳生长于河边洼地的特点。当然，满族生存环境中，柳树并不是唯一的树种，但人们却视柳树为繁衍之神树，当然除了周围多见柳树，且与民众生活密切外^⑦，“柳树皆丛生”，枝桠缠绕、绿叶繁茂的形状给人以深刻印象，易于引起生命力旺盛的丰富联想。鄂伦春族和鄂温克族的神树也是这种情况。游猎于大兴安岭中、西部的

① 傅英仁搜集整理的《满族神话故事》（北方文艺出版社1985年版）中有17个故事，其中15个明确与江河有关。

② 西清：《黑龙江外记》卷八，黑龙江人民出版社1984年点校本，第86页。

③ 张缙彦《宁古塔山水记》，黑龙江人民出版社，1984年标点本，第20页。

④ 同上，第25-26页。

⑤ 《钦定满洲祭神祭天典礼》，辽海丛书本，第五册；《清史稿》卷八五《礼志四》。

⑥ 精通满语的江桥先生，提供了康熙朝《御制清文鉴》（卷一，页四十八下）的满文解释：furimbi（佛哩比）—muke de fontume dosire be, furimbi sembi. 意为：入水。

⑦ 柳树在满族及其先人的生活中还有实用作用。土人濒河而居，常“编柳为梁，绝流取鱼，鲂鲤鲫鳊之小者，日集于筐”（张缙彦：《宁古塔山水记》，第16页）。还因柳“烧之恋火”，以为上等薪柴（西清：《黑龙江外记》卷八，第86页）。此外，清朝在东北以柳条编墙，谓之“柳条边墙”，以封禁东北发祥之地，也表明柳树在当地人生活中作用之多。

鄂温克族^①，周围林木植被以桦树为多^②，神树也即桦树；分布在大兴安岭北部偏东的鄂伦春族，周围落叶松和樟松最多见^③，而神树正是落叶松和樟松。可见，满一通古斯语族各族的神树与林木自然分布特点吻合，也是客观现实的反映。

二、动物神灵之崇拜

动物崇拜是满一通古斯语族民族萨满教信仰中内容最为丰富的部分。在东北大、小兴安岭和长白山的原始密林中栖息着种类繁多的走兽飞禽，大至虎豹熊罴，小到飞翔的燕雀，山间河湖之中更有数不清的鱼类。生活在其中的满一通古斯语族诸族即依赖山中丰富的动物资源为生。动物为他们提供了日常食物——肉，为他们提供遮体御寒和构建居室的原料——动物的皮毛，狗和鹿等还是他们的交通工具，至于飞禽，除能食肉外，还能给人其他帮助。可以说动物几乎就是他们生存的一切。但是野兽的凶猛残暴也是猎民生存的最大威胁。他们依赖野兽，但又惧怕它们，在万物有灵的原始居民观念中，以为供奉它们，取悦这些动物神灵，就能得到保佑，满足人们的需求。对此，费尔巴哈曾有过精辟的解释：“动物是人不可缺少的必要的东西；人之所以为人，要依靠动物，而人的生命和存在所依靠的东西，对人类来说就是神”^④。大量的动物神灵就是这样在猎民的生活中产生的。

（一）虎、熊崇拜与林中动物

① 鄂温克族有一部分在呼伦贝尔草原从事游牧经济，此处主要指在山中仍有狩猎经济的鄂温克人。

② 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 7、143、253 页。

③ 《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》，第 1 页；《逊克县鄂伦春民族乡情况》，第 1 页，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印。

④ 《费尔巴哈哲学著作选读》，三联书店 1962 年版，第 438 - 439 页。

东北山林是虎、熊的主要分布地区，它们以凶猛著称，也是鄂伦春族和鄂温克等族最崇拜的动物神。

1. 虎崇拜

虎以凶猛而被人供奉。可以说在我国各民族中只要有虎分布的地方，几乎都有虎神崇拜，但对狩猎民族来说，虎则是最神圣的动物神灵。虎因凶猛而有“山中之王”的称号。鄂伦春人和鄂温克人尽管是以射猎为生，但也惧而避之，不到万不得已绝不射杀。据猎民的经验，虎有辨别人的能力，“如果打死虎，它的神灵将会复仇五代人，直至绝根为止”。清人《宁古塔山水记》也有类似的记载：虎用爪抓过的树，“系其祭神处，人若砍其树，虎必杀人，虽远匿不能避”；“虎所食兽余肉，人不敢取食，食则必寻其人噬之”^①，虎的嗅觉能力非常强。这些记述绝非空穴来风的无稽之谈。所以鄂伦春人和狩猎鄂温克人轻易不敢伤害虎，甚至平时也不敢直呼虎名，尊称为“乌塔其”，即太爷。虎虽凶猛但并不轻易伤人。“噬人则受命于山神，不当食，虽相遇不害”^②。猎人在山中遇到虎时，总是不失时机地祈祷，然后才避开。如赫哲人碰到虎，常常放下猎具或武器，跪在地上叩拜，祈求虎神保佑多赐猎物，然后迅速爬到树上避开^③。鄂伦春人若闯入虎的地盘，还要由萨满举行祭虎仪式。

原始居民祭拜动物神灵，一般都有功利的因素，但鄂伦春人和鄂温克人并不以虎为食物，却还敬奉有加，原因何在？这里有虎作为猛兽所具有威胁性的一面，但更重要的是虎的凶猛在百兽

① 张缙彦：《宁古塔山水记》，黑龙江人民出版社1984年点校本，第29页。

② 张缙彦：《宁古塔山水记》，黑龙江人民出版社1984年点校本，第28页。

③ 罗伯钦：《三江流域的赫哲族》（俄文版），引自乌丙安《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第71页。

之上，具有“山中之王”、“兽中之王”的地位。^①他们以为既然虎是“动物的首领”，那么崇奉和取悦虎神，就一定能得到保佑而不受伤害，还能使虎神赐给更多的猎物。鄂伦春族萨满祭祀虎神就是这样祈求的：

虎神呀虎神，
你虽是山中之王，
也有饥饿的时候，
请你不要伤害我，
请多赐给我们动物的灵魂，
我们将世代将你奉祭^②。

由此也就不难理解，在鄂伦春族的信仰中，虎神与掌管山中百兽的山神有时是统一的。在其山神的传说中，有时山神即以虎的形象出现。前述山神“白那恰”帮孤儿打猎的故事中，山神“白那恰”就是以虎身出现的。鄂伦春人平时供在山岭上木制小庙中的山神神偶，是在白布上画一只虎、一个山神爷，两侧站着两个小鬼^③，也是与虎不分的。可见在鄂伦春族信仰中，虎不只是猛兽，更是山神的化身。赫哲族的虎神称“塔斯和”，神偶是木雕虎形，与树神“飞尤和”供在一起，而且是家家必供之最重要的保护神。在赫哲人信仰中天神是最神圣的神灵，它以雕刻在神树底部的一个人面形来体现^④，可以看作是传统的树神与晚出的天神的结合体。赫哲族的虎神与承载天神的树神放在一起供

① 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第72页。

② 郭淑云、孟秀春整理：《大兴安岭地区调查》，载吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社1999年版，第24页。

③ 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社1984年版，第50页。

④ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第128-129页。

奉，足见与鄂伦春族的虎信仰有一脉相承之处。

满族的虎崇拜很不明显。吉林省九台县石姓佛满洲的萨满神歌和神谱中有各种虎神^①，证明满族曾有过虎崇拜的历史。辽宁省也有些关于虎神的记载。《海城县志》记载：“本境东部多山，供奉山神”，“以虎为神偶。”^②《义县志》也记载：山中居民“称虎为‘山神爷’，而立庙祀之”^③，山神之灵以虎代之，与游猎的鄂伦春族信仰如出一辙。不过，当地以虎代之的山神，则只职掌“镇虎狼及诸猛兽”之事^④，与狩猎人的虎神职能并不一样。可以说，虎为山中之灵的信仰，在东北山区最初是一样的，以后随着各处社会发展、生活需求的变化，职能也发生变异。辽宁省是清朝的为陪都的盛京直辖地区，其满族官兵占有不小的比例，当地的虎神信仰，虽不能说即代表满族，但长期生活于此的满族官兵不免受当地习俗影响，也是可想而知的。

满一通古斯语族民族的虎神信仰，尽管因种种原因有所差异，但终归未离山林野兽的范围。至于其他地区，尤其是中原民众的虎神信仰与之就大有不同。在中原，虎是食鬼的神灵。《风俗通义》载，虎系“百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅”^⑤。虎神的职掌是镇妖避邪。民间“画虎于门，鬼不敢入”的风俗，即出于这种观念。看来，满一通古斯语族民族的动物信仰，与其所处环境是截然分不开的。

2. 熊崇拜

① 宋和平译注：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社1993年版，第367-368页。

② 民国《海城县志》卷四“人事志”，1937年铅印本。

③ 民国《义县志》中卷“民事”，1928年铅印本。

④ 民国《海城县志》卷四“人事志”，1937年铅印本。

⑤ 应劭：《风俗通义校释》“祀典第八”，天津人民出版社1978年点校本，第307页。

大、小兴安岭中的猎民，对熊神的信仰仅次于虎神，而且人与熊神的关系显得更亲近，崇拜的方式也非常特殊。

在鄂伦春族和鄂温克族中，都有以熊为祖先的传说。鄂伦春族就流传着一个他们是熊人后代的故事：

传说遥远的过去，有个猎人被一只母熊抓去，关在山洞里不让他出来。这样过了几年的同居生活，生了一只幼熊。有一天母熊领着幼熊外出采集食物，洞口没有盖严，猎人便趁机逃跑出去。他跑到江边，恰好有一木排顺流而下，便上了木排往下游流去。黄昏，母熊带着幼熊背着食物回来，一看洞口大开就感到事情不妙，进洞一看，猎人果然不在了。母熊非常愤怒，领着幼熊沿着猎人脚印追到江边，又沿江而下追了好久，才发现他正坐在江中的木排上。母熊用两只前肢招呼，劝他回来，可是猎人怎么也不理睬。母熊恨不得一下子就能跳上木排，可是江面很宽，跳不过去。母熊气得没有办法，把幼熊抓起来用力一撕，幼熊的一半扔给猎人，自己则抱着另一半哭呀哭呀地一直哭了好久。这样为一母所生又被撕成两半的幼熊即分居两地，随母者为熊，而随父者就是鄂伦春人了^①。

此外还有一则人变为熊的传说：

也是在很早以前，有一个中年鄂伦春妇女，右手戴着红手镯，到深山密林中采集野菜野果，回来时因天黑迷失了方向，从此就变成了熊。过了几年以后，有一

^① 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1979年版，第163-164页。

天，这个妇女的丈夫进山打猎，看见一只熊正吃都柿^①，瞄准一枪，把它打死了。可是在剥熊皮时，猎刀在前肢上怎么也插不进去，仔细一看，那上面戴着个红手镯，正是他妻子右手上的。从此熊就被认作是鄂伦春族人的化身^②。

现实生活中鄂伦春人也尊称熊为“雅亚”（祖父）、“太贴”（祖母）、“阿玛哈”（舅父），以及“老爷子”或“舅舅”，这都是部落中最受尊敬的称谓。

狩猎鄂温克族有人熊同源的传说。传说中说：“熊原来是人，因犯了错误，上天让它用四条腿走路而变成了野兽。但它仍通人性。”还说：“过去熊同人一样也有拇指，拿起棍子能打死人。上天知道了，不许熊再害人，故去掉了它的拇指，让它拿不起棍子。”熊被上天切掉了拇指，无法像以前一样生活，上天就让它靠吃“牙嘎达”和李子等野果为生^③。于是就变成了现在的样子。此外，还传说人原来就是熊：过去的熊就是人。那时的“人”能打死各种野兽，上天就把他们的膝盖骨由后面移到前面，从此与野兽有了区别。但也有一些“人”不知跑到哪里去了，因此没受到这种改变，这就是今天的熊^④。所以，在他们的信仰中，熊与人的区别只是外表，灵魂则是一样的，而且认为熊在天上也都有对应的星星^⑤。故而鄂温克人也不敢直呼熊名，而

① 都柿是一种野果。

② 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1979年版，第164页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第233-234页。

④ 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第104页，

⑤ 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第104页，

尊称公熊为“合克”（祖父），母熊为“鄂我”（祖母）。

传说当然不能当作事实，但其中却传递出曾有过以熊为氏族图腾崇拜的信息。鄂伦春族和鄂温克族，甚至赫哲族^①，不约而同都以为熊与他们有某种亲缘关系，这种信仰与熊和人有些相似特征不无关系。

在猎民的眼中，熊虽然庞大凶猛不逊于虎，但在形体和行为上又多有与人相似之处，不同于一般动物。例如，形体上，熊和人一样没有尾巴，而且能用后肢直立行走，其生殖器以及母熊的乳房也和人类基本相同；行为上，如吃食也像人，坐在地上，用前肢抓食物放入口中；发现动静时，常举前掌在眼前，遮光罩眼远望^②。这些似人的形体特征和行为，颇使原始初民疑惑不解，依据有限的经验知识，必然会与人联想到一起，以为熊与人最早同源，并试图解释熊与人不同的原因，即如鄂温克族的上述解释。此外猎人在长期狩猎中还观察到，熊是非常有智慧的动物。在森林中，虎、熊各有自己的活动地域，并能显示出所有权的记号，只要不违反这个规则，就不会被伤害。所以在满一通古斯语族民族的信仰中，智慧的熊能认识人，能了解别人的想法，懂得人说话的意思，而且像人一样有灵魂等等。许多调查报告中就有这样的情节：猎人与熊、虎相遇时，有脱帽致敬者，有跪在熊的面前祈祷保佑者。史禄国的《北方通古斯的社会组织》一书中还记有果尔德人把枪放在一边与虎对话，以

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》（第140 - 141页）中记载：赫哲族供奉的祖先神，是裹着熊皮的一对木刻男女。赫哲语为 Sagdi mafa，直译是“大老人”，是代表一切的老祖宗。秋浦先生认为，木刻人“以熊皮裹身，似有人身熊皮或人熊合一之意”。这就揭示了赫哲族也有以熊为祖先的图腾崇拜。

② 吕光天：《崇拜熊的奇特习俗》，载《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社1981年版，第270页。

及熊吃浆果时，通古斯妇女与之并肩采集野果的一些生动描述^①。总之，在他们的观念中熊绝非一般动物。

熊以其庞大凶猛和独特的与人相似的行为和形体特征，必然会引起原始居民无限的联想，而成为满一通古斯语族民族猎民最敬畏的神灵。最初熊与虎一样，人们不到万不得已不敢猎杀。但随着铁制矛、枪的出现，逐渐打破了猎熊的禁忌。但是猎杀被认为“与人有亲缘关系”的图腾动物，心里自然极为不安，所以鄂伦春、鄂温克和赫哲族猎杀熊后，都有一套特殊的葬熊、祭熊仪式以慰神。

复杂的仪式从猎杀的那一刻开始，并贯穿在运送熊肉、煮肉、吃肉，最后葬熊的全部过程之中。各民族祭熊的情节非常奇特，虽不便描述周详，但从以下两点，也可管窥其特色。

一是取悦熊灵求得宽恕。当熊被射杀后，鄂伦春人要先将熊头割下用草包好，立即放在树上风葬。然后老年猎人率其他猎人跪下，给熊敬烟、叩头，祈求熊的保佑，多给猎物。在将熊肉运回的路上，猎人还要假装哭泣。奥斯梯加克人将熊运至驻地时，全体男人会跑出来，喊着“森林之王来了”，并争相与熊接吻，给熊洗脸，然后抬到床上，给它穿上衣服戴上帽子，供上熊喜欢吃的鱼类和野果。然后人们戴上假面具，通宵达旦地给熊唱歌，让它消除怒气，最后集体煮食熊肉。黑龙江下游的费雅喀人，在吃完熊肉后，还要由最年长的老人用桦树条抽打每个离开的人，以示惩罚吃肉的罪过^②。这些不厌其烦的举动，就是向熊灵表达歉意，使之消解怨气。

二是推托罪过。为了推托杀熊的责任，猎人采取了极有趣的

① [俄]史禄国：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社1985年译本，第62-64页。

② 吕光天：《崇拜熊的奇特习俗》，见《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社1981年版，第268页。

障眼法。如从运熊肉的路上开始，鄂伦春人嘴里不断发出“咔咔、咔咔”的声音，吃熊肉时也这样叫，这是模仿乌鸦的叫声，以表示是乌鸦在吃熊的肉。鄂温克人吃肉前不仅齐声“嘎……嘎……”^①地学乌鸦叫，而且还要表白：“是乌鸦吃你的肉，不是鄂温克人吃你的肉”。集体吃完熊肉后，要将全部骨头收集起来，与熊头放在一处，最后举行隆重的风葬仪式。仪式上，祈祷中的托词最为有趣。鄂伦春人向熊道歉：“我们不是故意杀死你，而是误杀了你，不要降祸于我们，要保佑我们多打野兽”^②。鄂温克人托词说：“把您打死的不是我们，是俄罗斯人！把您吃尽的不是我们，是乌鸦群！发现您的尸骨并把它埋葬的那才是我们！”^③有的民族还猎熊推诿于熊本身：“您是上树上到半截闪脚死的；您是吃草籽后从岩上摔死的；因为吃楸树籽，您滑倒跌死的；因为吃醋栗，您掉进沼泽淹死的。”^④

射杀熊后，人们采取种种做法，都表达了对熊灵的恐惧心理。熊是与人相似的动物，猎民以为采取上述作法就可以蒙蔽熊灵，免遭报复，这是一方面；另一方面，在原始信仰中，熊神是超脱具体形态的宏观神灵概念，对熊的伤害自然是对神的冒犯。但更重要的是，熊神还是某些民族或氏族的祖先神或保护神。所以猎熊后希冀求得神的宽恕，祈祷神的保佑赐福，就更为重要。正像鄂伦春族的《葬熊歌》里唱的：

你不要降祸于我们，

① 嘎……嘎……也是模仿乌鸦的叫声，因语言的差异所致。

② 秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年版，第29页。

③ 乞托夫：《安嘎拉下游通古斯肯底吉尔氏族熊崇拜资料》，载乌丙安《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第84页。

④ 波塔波夫：《阿尔泰突厥族的熊崇拜残余》，载乌丙安《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第79页。

你是善良的阿玛哈（大爷），
你是好心的恩聂嘿（大娘）。
你要多给我们猎物，
保佑我们幸福生活。
我们误伤了你，
千万不要怨恨我们。
你是兴安岭上的英雄，
肠子流出来还在施威。
鄂伦春不敢提你的名字，
你是我们民族的祖先，
应保佑儿孙们幸福。
请接受我们的厚礼，
带给死去的祖先^①。

在狩猎武器得到改进，熊皮、熊掌、熊胆通过交换又有诱人的利益后，猎熊已经不是偶尔所为。为了获得世俗利益，更要熊神的保佑，奇特的祭熊仪式也就越来越重要，绵延历久，最终成为猎熊的习俗。

我国黑龙江省以东，包括黑龙江下游及整个西伯利亚以及堪察加半岛和库页岛的广大地区也均有熊神崇拜。清末的《西伯利东偏纪要》中记载，黑龙江下游剃发黑斤^②，“喜弄熊，呼曰‘马发’，多以重价购养，聚邻里亲朋射杀为欢，虽百里外亦多至者”。他们还有“造室落成或迁居，则射狗熊。封江时，出门捕牲或贸易，合屯公为大祭，则射马熊”^③的习俗。黑龙江下游

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》辽宁人民出版社1998年版第102页。

② 赫哲族的一支。

③ 曹廷杰：《西伯利东偏纪要》，载丛佩远、赵明歧编《曹廷杰集》，中华书局1985年版，第122页。

的奥罗奇人（鄂伦春人的一支）有过熊节的习俗。若森林中抓住小熊，喂养三年后，要当众杀掉，并庄严地吃熊肉、喝熊血。这种崇拜形式，带有原始宗教的早期特点，他们惧怕熊，但不忌讳杀熊。定期过熊节，是视所杀之熊为神的使者，要它给神带去猎民的嘱托，以保佑人民。至于吃熊肉、喝熊血，在他们看来，可以因此获得熊的力量、勇气和体力^①。原始的观点认为，吃了某种动物的肉，你就获得了该动物的体质特征或智慧^②。在我国的满—通古斯语族民族中，除鄂伦春族还有个别喝祭血的情况外，其他民族的此种观念已模糊不清了。

此外，满—通古斯语族民族的熊神不只是氏族保护神，还有更广泛的保护作用。在鄂温克族观念中，熊体的每一部分都有神秘的作用。他们以一公一母的熊崽皮作为熊神供奉，是为保护驯鹿的神^③。将熊掌挂在蒙古包中，辟邪镇宅，可以保佑家庭平安；用熊掌在病人头上划圈，可以治头疼；用熊掌轻挠牛的乳房，可以催奶；把熊掌放在摇篮中，可以保佑孩子无病无灾^④。赫哲族供奉的神偶中有名“阔勒吉勒蹲特”者，为一狗熊蹲坐形的神，专治腿痛、臂痛；“木克蹲特”神，形似狗熊，主司狩猎之事^⑤。这些都是传统熊神随生产生活需要引申出来的作用。

3. 鹿崇拜

鹿是大、小兴安岭和长白山地区比较多见的动物，而且鹿

① [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年译本，第 737—739 页。

② 同上，第 711 页。

③ 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 233 页。

④ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1989 年版，第 87 页。

⑤ 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 173 页。

皮、鹿肉、鹿茸也是当地人衣食、财富的一个来源。有的民族还专以驯鹿为生。鹿与渔猎民族的关系不可谓不重要，在他们的精神世界中，也不可能没有鹿神的保佑。但关于鹿崇拜遗留的文献有限，而且零散，故被人们所忽视。故在此略述之，以为补充。

赫哲族明确记载有“跳鹿神”的习俗。20世纪30年代凌纯声先生的调查报告中，对赫哲族萨满“跳鹿神”有详细记载。“鹿神”，赫哲语为“乌恩珠耶”，每年春、秋两季由萨满主持祭之，为全村祈祷。仪式中萨满披挂全套神服，先在家中举行仪式，请自己的神灵和神器下界后，村中若干人协助拿着神偶，击鼓、摆腰铃，在萨满的带领下，唱着神歌走出家门，列队跳跃前进。萨满神队挨家而入，为每户跳神，直到走完全村每一户为止。据萨满讲：“跳鹿神的意义，是萨满为他的家属及合屯人民消灾求福”^①。全然不知与鹿神有何关系。既然称“跳鹿神”，最初必然与鹿有关，然而赫哲族的资料已经没有线索。黑龙江上游埃文克——鄂伦春人（今属俄罗斯）有这方面的记载，或可为佐证。

在埃文克——鄂温克人那里，每年春秋两季举行跳神仪式。春季在四月末五月初，即“母鹿产仔的时候”进行。萨满在“树丛”中拴着的两只白鹿前举行跳神仪式，祈求宇宙女神让自然界繁殖更多的驯鹿群和野生动物，并保佑氏族成员身体健康。秋季仪式通常是在十月，“即开始狩猎的月份进行”。跳神的目的，旨在祈求女神保佑“获得狩猎成功”。仪式上，萨满通过“模拟追赶驼鹿或野鹿并把它杀死”^②的表演，体现神灵降福赐给猎物之意。赫哲族“跳鹿神”，也分春、秋两季进行，虽然均无鹿的内容，但却有“跳鹿神”的名称，很可能最初与鄂伦春的跳神内容

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第122 - 128页。

② [苏] A. N. 马津：《埃文克——鄂伦春人的萨满教》，载吉林省民族研究所编《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社1990年版，第115 - 123页。

一样，后因狩猎的变化，跳神内容也相应改变，唯名称未变而已。满族也有过鹿神崇拜。黑龙江宁安县一带的吴姓（乌扎拉氏）传说中，就有鹿神，满语称“抓罗妈妈”。每年打鹿角或采鹿茸时，氏族萨满总要举行“跳鹿神”仪式^①。满族的这个例子也证明，“跳鹿神”确实与鹿的生产季节有关。锡伯族也有过鹿崇拜。乾隆年间西迁新疆伊犁河畔的锡伯族，其世代流传的萨满神像图上就有鹿神，即可为证。^②可见，鹿神在满—通古斯语族民族中曾普遍流行。但至近、现代，由于种种原因，鹿神几乎没有独立祭奉的例子，大多情况下，是以萨满坐骑和神帽表现它的神力。

在狩猎鄂温克人萨满的观念中，神鹿是带他到另一个世界的坐骑。如额尔古纳旗使用驯鹿的鄂温克族萨满求“乌麦（婴儿灵魂）”时，通常要准备黑白两只驯鹿。跳神开始时所杀的黑鹿，就是让萨满去另一个世界请“乌麦”时骑乘的^③。鄂伦春族的萨满神话故事中，也有萨满乘神鹿上天入地的情节。不过以神鹿为萨满坐骑的观念，主要还是表现在使用驯鹿的鄂温克族萨满信仰中。这不难理解，因为现实生活中，驯鹿就是他们乘驮载的交通工具。至于鄂伦春族也曾是使用驯鹿的民族。《黑龙江外记》记载：“四不像，亦鹿类，鄂伦春役之如牛马，有事哨之则来，舔以盐则去，部人赖之不杀也。”^④而且鄂伦春族族称的本意，就是“使用驯鹿的人”^⑤。只因后来大兴安岭东北部山区，

① 傅英仁：《满族神话故事》“抓罗妈妈”，北方文艺出版社1985年版，第106页。

② 满都尔图、夏之乾：《察布查尔锡伯族的萨满教》，《世界宗教研究》1984年第2期。

③ 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第234-236页。

④ 西清：《黑龙江外记》卷八，黑龙江人民出版社1984年点校本，第91页。

⑤ 图理琛：《异域录》载：“通古斯俱畜鹿以供乘负驮载，其鹿灰白色，形似驴骡，有角，名曰‘俄伦’”，即《黑龙江外记》所谓四不像。所以鄂伦春即因使用驯鹿得名。

生态环境变化，导致驯鹿死亡，才失去了使用驯鹿的本业。鄂伦春族萨满以神鹿为乘骑的观念，正是过去使用驯鹿的历史折射。

满一通古斯语族民族的萨满皆以鹿角为神帽。据凌纯声描述：赫哲族萨满神帽鹿角的形状有三杈、五杈、七杈、九杈、十二杈及十五杈的区别。杈数的多寡是品级高下的标志，杈数越多资格越老，升到十五杈的萨满，表明神术达到了顶级。等级是按本领的大小和资历来定的，据说要升到最高级需要四五十年的工夫。鄂温克族的萨满帽也是鹿角型，有六、八、十、十二这四个等级^①；鄂伦春族是帽顶上有两只三、六、九杈的铁鹿角^②。各族鹿角帽虽有等级表示的不同，但以鹿角做帽顶则是一致的。

对鹿角的崇拜，源于它是鹿身上最有威胁力的观察，它有防身和进攻的作用。满一通古斯语族民族的神话传说中，鹿出现的情形多是角斗，就是鹿角崇拜的表现。西伯利亚民族就有“牝鹿之角能防御恶神庇护家庭”^③的信仰。这个观念在满族宁古塔吴姓的鹿神（“抓罗妈妈”）故事中也有生动描述。故事称古时有个女猎手，是骑射高手，从不打鹿，并极力保护鹿群，故人们称她“抓罗格格”，“抓罗”满语即“鹿”的意思。为保护群鹿不被猎杀，“抓罗格格”与远方来的乌斯猎人，进行过激烈的厮杀。最终未能打过对手。于是老鹿带她翻山越岭，到长白山求助于神。

抓罗格格受到鹿神的帮助，头上长出一对神角，于是她回到家乡解救乡亲和群鹿。面对包围村民和鹿群的

① 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第336页。

② 关小云 王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》辽宁人民出版社1998年版 第115页。

③ [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，载《民族研究参考资料》1986年第1期，第30页。

乌斯人，抓罗格格用手一摸左角，顿时万箭齐发，再稍稍摇一下右角，几十把飞刀射出，眨眼间就打败了敌人。抓罗格格保护着鹿群和人们，过上了平安幸福生活。到年老，她返回长白山，把双角留给了乡亲。当地人每逢祭祀时，都要戴上这个鹿角神帽（上面插有两只鹿角），驱邪祝吉^①。

无独有偶，西伯利亚民族中就有“上饰以鹿角两枚，侧面插一匕首”^②的萨满神帽。神角能射出刀、箭，正是古人对鹿角具有攻击性质的演绎和夸张。有意思的是，古代中原就有鹿角防御的例子。中原有一种军事防御设施称作“鹿角”，是以带枝杈的树，植于防御线上，以阻止敌人行进。之所以称“鹿角”，是因为树的枝杈形似鹿角，故名。都邛《三余赘笔》有进一步的解释：“盖鹿性警，群居则环其角，圆围如阵，以防人物之害”^③。可见对鹿角的认识，未因地域不同而有差异。

萨满的鹿角神帽，是将鹿最具威胁力的鹿角，引入萨满的保护神中，使萨满在与恶灵的交战中，既能保护自己，又能披荆斩棘战无不胜。

鄂伦春族的神歌中，鹿角还有另外的作用，是通天的桥梁。如鄂伦春族春祭仪式上，请“母亲神”^④的神歌《最圣洁的神》中就有这样的描述：

① 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第93页。

② [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，《满族研究参考资料》1986年第1期，第41页。

③ 都邛：《三余赘笔》，丛书集成初编本，第4页。

④ 鄂伦春语母亲神谓“俄尼泽各”。

我叫俄尼泽各，
顺着鹿角爬上了天宫。
再大神也想淘气啊，
人间的神数我最干净^①。

鄂伦春族萨满春祭唱的《春风神歌》中也有鹿角的内容：

我用四平头的鹿茸做我的梯子，
登上天空进入我的神位，
我叫谢恩，是人间的祖神，
到天空又变成春风神^②。

此外，鄂伦春族“太阳姑娘”的神话中，也提到“太阳姑娘下凡与猎手莫日根成婚，生有一子。不久，太阳姑娘被召回，不许返回人间。最终经神鸟传音，莫日根父子攀鹿角登临天界，与太阳姑娘团聚”^③。以鹿角为登天桥梁的例子，在其他民族中还没有见到，怎样理解其中的信仰，还不得而知。但至少表明了鄂伦春族对鹿角神的崇奉。

综上所述，不难看出，鹿神曾是深刻影响满—通古斯语族民族生产生活的重要神灵，以致最初重要的春、秋祭礼，都是以鹿的生产季节为准。但不必讳言，随着历史变迁和生存环境的变化，鹿在人们生活中的作用已逐渐消失。尽管如此，在萨满神灵中鹿神依然具有重要地位，除为萨满神骑、神帽外，有时甚至还

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第139页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第66页。

③ 《鄂伦春族民间故事选》“太阳姑娘”，上海文艺出版社1988年版。

是萨满的化身。为此，怎样理解鹿神在萨满神灵中的地位和作用，还有值得探讨的地方。

4. 狗崇拜

原始人类供奉的动物神灵，有因惧怕而祀者，有因衣食需要而祀者，还有于人有益而祀者，满一通古斯语族民族崇奉狗，即属这最后一种。狗在这些民族中被奉为猎神。赫哲族的狗神，是木制狗形神偶。平时与马、虎、狼、野猪等神装在皮口袋里，出猎时将口袋携带在身，需要时则陈列供奉，它是保佑狩猎的神灵^①。锡伯族的狩猎神，是用兽皮制成形状似狗的神偶，称“班达玛法”，是猎人供奉的神。平时和猎具挂在一起，出猎时，要特意烧香磕头祭祀它，然后携带出行^②。满族敬狗最为突出。《建州闻见录》就有记载：“犬则胡俗以为始祖，且不宰杀。我国（朝鲜）人有挟狗皮者，大恶之云”^③。这是以狗为图腾神。入关以后也始终遵守不准杀狗、食狗和使用狗皮的禁忌。满族传说故事解释之所以如此，是因为清太祖努尔哈赤幼时曾在李成梁家为奴，李成梁要杀他，得信后逃出李家。一路追兵紧追不舍，努尔哈赤实在跑不动了，一头便扎在半人高的草棵子里。追兵赶来不见人，便放火烧草甸子。幸亏跟随他的小黄狗，以身浸水灭了火，努尔哈赤才幸免于难。为报答狗的救命之恩，努尔哈赤作罕王以后，便给满族立下了不杀狗，不吃狗肉，以及不戴狗皮帽子的规矩^④。以狗为图腾，说明满族的狗崇拜已经有相当长的历史而黄狗救努尔哈赤，明显是后人附会的故事。

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第141页。

② 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社1989年版，第187页。

③ [朝]李民寅：《建州闻见录》，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊第八、九种本，第43页。

④ 《小罕逃生记》，载《满族民间故事选》，春风文艺出版社1981年版，第10-13页。

对狗的神化，是世俗生活的反映。在现实生活中，狗对猎民有极重要的作用。狗是猎民的朋友，狗忠诚于主人，古今中外皆然。在莽莽林海中狩猎，若没有狗的相伴和帮助几乎是不可能。渔猎民族，还将狗训练为捕猎的能手。有凶猛“能捉虎豹者”^①，有善嗅者，“雉兔伏数矢外，也能嗅而得之”，有专捕野猪者，野猪皮坚“如披七札，弓弩莫能伤。唯布特田犬能咬肾囊致之死”。^②其他如捕熊、狍子、野驯鹿、马鹿、灰鼠、紫貂等也无不依赖猎犬。锡伯族和赫哲族以狗为保佑狩猎之神，世俗原因即在于此。满族敬狗，溯其源流也应该是渔猎时期的遗俗。

在黑龙江流域狗崇拜还有另外一个世俗原因，狗是交通运输的工具。据历史文献的记载，世代居住在松花江下游和黑龙江流域的居民，“不识五谷六畜，唯狗至多”，冬季驾狗运输。《明一统志》引元朝《开元新志》的记载：“狗车形如船，以数十狗拽之，往来递运”^③，能在冰雪上行驶。故元朝沿江所设的驿站，皆称“狗站”。直到19世纪甚至20世纪。黑龙江下游“主要辄用动物是狗”，“冬季用来拉雪橇，夏季用来拉纤”，很少有马^④。故狗的运输作用也被神化。赫哲族的萨满神中就有两个送魂用的神，一是“拖日乞”神，形如雪橇，是送魂时供死者灵魂坐的；一是“依那奇”神，形如狗，是挽“拖日乞”用的^⑤。两者合之，正是俗世狗拉雪橇运输的翻版。

5. 狐神

① 吴振臣：《宁古塔记略》，载《龙江三记》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第251页。

② 西清：《黑龙江外记》卷八，黑龙江人民出版社1984年点校本，第90、第91页。

③ 《大明一统志》卷八九《外夷》，三秦出版社1990年影印本，第1368页。

④ H·A·《那乃人》，《民族译文集》第一辑，第183页。

⑤ 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第174页。

狐神在满—通古斯语族民族信仰中早已存在，但它只是众多动物神中的一个，并未显出重要。但近代以来各方面的材料显示狐神越来越受重视，并多为萨满领神。这些变化与外来宗教的影响有关。在此专门拿出来论述，也是因为它代表了满—通古斯语族民族萨满神灵变异的一种普遍现象。

在山林中狩猎的人们，最初敬奉狐神，是作为与狩猎有关的动物神灵看待的。人们猎狐前先向山神祈祷，对猎杀的狐狸也有一番取悦的仪式。给它穿衣戴帽，并不断夸奖它，亲近它，以笑闹声取悦它；剥下的狐皮还要摆放在干净的椅子上，如蹲坐状，设祭供奉。狐狸对猎民来说不是看好的猎物，但猎获后的繁琐的仪式却又不同一般，就是因为人们很早就发现，狐狸与一般动物不同，性情多疑狡猾，善于迷惑人。所以猎民敬奉狐神格外虔敬，唯恐遭到报复。如锡伯族就认为，狐狸具有超人的智慧和灵敏，无论谁惹它或害它，都会受其报复，轻则得不治之症，重则送命。故锡伯人禁忌猎狐。如谁无意打到狐狸，而自己或亲属又突然得病，就认为是狐狸精作怪。要杀山羊甚至宰牛举行谢罪仪式。然后还要将狐狸的骨骸或皮按葬人的方法埋葬。^①狐狸聪明狡猾，是狩猎民族很早就敬畏狐神的原因。

清代以来，随着军事、谪戍以及流民等大量移民东来，中原狐仙信仰也传入东北。中原自秦汉以来，不断复杂的狐仙观念与猎民的狐神差别很大。中原的狐仙“得道通灵”，是“善蛊魅，使人迷惑失智”的狐狸精。它常作祟，给人带来灾祸和疾病，因而家家奉祀不遑^②。狐狸精的观念传入东北，推动萨满教对狐

① 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社1989年版，第189-190页。

② 《巫覡与“守护·辅助灵”——关于东北地区巫覡的“胡仙”信仰之考察》，载黄强、色音：《萨满教图说》，民族出版社2002年版，第205页。

狸狡猾、善惑认识的“提高”。在萨满教信仰的基础上，经过长期的整合，善于作祟害人的狐仙成为满—通古斯语族民族萨满的重要领神。萨满俗称巫覡，能通鬼神，具有保护本氏族的神圣职能。成了萨满领神的狐仙，种种作祟的手段，就成为协助萨满“治百病”、“驱邪除祟”的本事。民国《海城县志》记载：

胡仙，即狐先也，得道通灵，能为人消灾疗病，信奉者颇多……前清最崇信，凡金库、仓敖皆供奉以为护守。巫者（萨满）奉之为主神，为人疗病每著灵异。据信者云，胡仙常化老翁、老媪或美少年、美女，游戏人间，犯者必获谴^①。

在中原弄邪作怪的狐狸精，在萨满神中成了本事高强的助益神。这一认识的变化，是由萨满服务部民的性质决定的。

鄂伦春族萨满的狐仙是外来的神。据民间传说，狐仙是历尽艰辛，从遥远的红河来到鄂伦春人的地方。近代才显灵，是能治百病的神。狐仙是晚出之神，也体现在它的神像上。神像是画在纸上的，中间为一女性，酷似一位老妈妈，左右各有一个侍从，老妈妈下边站着一只狐狸^②，是暗示它上边的女性为狐狸神。与狩猎民族的传统神偶大多是木刻或动物皮制作的，纸画人神是舶来品，或许就是随狐仙观念一同进入东北的。但尽管如此，狐仙没有中原恶灵的特征。鄂伦春族关扣尼萨满的《狐仙神歌》中有这样的唱词：

① 民国《海城县志》卷四“人事志”。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第194页。

我是一个小狐仙，
尽管本事不大，
但能给你们治病。

狐仙神附体后也有类似的唱词：

我是狐仙神，
.....
从遥远的红色河流，
来到黑色的河流。
来到鄂伦春族的天地。
找到了可爱的主人，
附在主人身上，
培养他们学本领，
为 人间驱妖驱鬼，
保佑主人平安无事。
.....^①

狐仙是帮助鄂伦春族萨满保护氏族的利益神。锡伯族和赫哲族的狐仙信仰基本相同。锡伯族常供狐仙于家中库房的西壁上，设龛供祭。凡家中有人得病，即向此神烧香磕头^②。赫哲族萨满跳神治病，所请神灵也多为胡（狐狸）仙、黄（黄鼠狼）仙和蟒（蛇）仙等^③。

在呼伦贝尔草原与蒙古人杂居游牧的鄂温克人，从蒙古人那

① 关小云：《鄂伦春萨满教调查》，辽宁人民出版社，第138、第199 - 200页。

② 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社1989年版，第189 - 190页。

③ [日]大间知笃三等：《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社1995年编译本，第40、第97页。

里引进了狐仙神，把它称作“敖乌力巴日肯”，被认为是恶神，常加害于人。鄂温克人称此神是根源于五台山，出自昆仑山，千年黑万年白的狐狸精。它曾到北京城，在皇宫作怪，因而被皇室立为神。达斡尔族、鄂温克族也先后有了这个神^①。根据鄂温克人的说法，大致可以判断，他们的狐仙神是蒙古王公从京城带去的，因此既带有中原恶神的特征，又掺入了喇嘛教的因素。游牧鄂温克人与蒙古族社会经济相同，生活习俗和精神信仰日趋接近，因此容易直接吸收他们的观念。

可见，满一通古斯语族民族的狐仙信仰，尽管有中原观念的强烈影响，但内容仍有很大的区别。这表明中原文化对渔猎民族文化的影响，在萨满教盛行的情况下，是有很大的局限性的。

综之，以上所述只是具有代表性的动物神，在实际生活中，我们在人们历代供奉的神偶和萨满神词看到和听到的动物神，可以说是相当多的。诚如赫哲人所言，每种动物都有神主司。故马有马神，虎有虎神，以及狼神、狗神、野猪神、猪神、刺猬神、虾蟆神、龟神、金钱豹神、狍子神、獾神、貂神、犬神、狐狸神、飞鼠神、香獐子神、猓猓神等等，不胜枚举。当然在众多动物神灵中，对每种神灵重视的程度、祭祀仪式繁简的选择等，是由动物对人的威胁程度、带给人功利的大小等因素决定的。随着社会发展带来的需求变化，生态环境的改变，甚至外来文化的冲击，传统众神的地位、内容和神灵的存在与否，始终处于动态状况，即如对鹿神认识的模糊、狐神作用的突显等。切不可认为林林总总的众神，是在一个历史层面，永恒不变的。

（二）飞禽与两栖动物神

满一通古斯语族民族生活的山林河谷中，除地上的动物，还

^① 《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，见《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第489页。

有天上飞的形形色色的鸟类、水中游弋的数不清的鱼类和水陆两栖动物。鸟类不像地上的动物是猎民衣食的主要来源，但它们自古以来与当地的居民和谐互助，并因能翱翔高空、到达天界等本领为人们所敬慕；鱼类自古以来衣食渔猎民族，也世代被人们感恩敬拜。在万物有灵的初民社会，敬慕、感恩等心理，就是原始崇拜的动因。因此在萨满信仰中，对鸟类、鱼类以及两栖动物崇拜颇具特点，不仅崇拜由来已久，而且内容非常丰富。

1. 飞禽之神

(1) 鹰雕崇拜

鹰（雕）在北方民族萨满信仰中，是地位重要的圣鸟，对它的崇拜广泛流行于西伯利亚和我国满一通古斯语族民族中。

鹰的神圣皆因萨满而得。

西伯利亚的许多民族都有鹰神是萨满始祖的观念。据布里亚特蒙古人的传说，他们最早的萨满就是一只鹰。他常以鹰的形态在世界上翱翔，回到家时又变成萨满。后因一次长时间飞翔饥饿难耐，吃了倒毙的牲畜肉，玷污了神灵，于是就再也变不成萨满了。还有一个传说称：最早西方天神看到东方天神（恶神）正在危害人类，遂派一只鹰作为萨满去帮助人类解困。它帮助了人类，但是人类并不信任他。因此西天神授意神鹰，把萨满的称号转给遇到的第一个人。这只鹰遇到的第一个人是个女人，于是使之受孕，生出的婴儿即是第一个萨满^①。雅库特人也认为他们中最伟大的萨满是神鹰的后代。上述传说是鹰神信仰具有代表性的典型传说。在西伯利亚鹰传说中，萨满始祖的神鹰是一个双头鹰。传说因为它教会了人跳神，从此就失去了第二个头。鄂伦春族有一个最古老的神，名为“涉刻布堪”，神术最高，能治疑难

^① Л. Я. 斯特恩堡：《西伯利亚民族的鹰崇拜》，《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社1990年版，第266页。

病症，其神偶就是一个双头鹰^①。上溯鄂伦春人的历史，17 世纪迁徙前后，曾与雅库特和布里亚特人长期毗邻而居。双头鹰的神偶造型，揭示了他们有相同文化渊源的观念。满族神话中也有类似的传说。满族东海七姓萨满神谕说：洪水时期海豹救出了一男一女，他们生出了一个女儿。阿布卡赫赫（女性天神）命鹰神格格哺育，遂成为世界上第一个女萨满；满族胡姓和赵姓氏族的萨满神谕说：世界最早的一个女萨满，是神鹰从大火中叼出的一个石卵中诞生的。虽然鹰神创造萨满的方式略异，但满族的萨满是鹰创造出来的，同其他民族相比也无二致。

此外，鹰神还是保护和引领萨满灵魂上天界、到阴间的神。在萨满祭祀的丰富资料中，鹰神更多的是以萨满保护神的面貌出现的。埃文克^②萨满跳神时，在玛鲁神（氏族神）位附近，总要摆一组鸟图形的神偶，它们是一只鹰、二只天鹅、一只潜鸟、九只小水鸭^③。诸鸟以鹰打头，是陪护萨满灵魂前往上界的向导和保护者。据说，飞在最后的小水鸭职掌瞭望。在陪护萨满灵魂行进的途中，小水鸭一旦发现险情，便依次向前通报。鹰得到消息，立即盘旋在萨满灵魂和群鸟之上，保护它们不让恶神靠近，或与恶神决一雌雄^④。这反映了鹰神保护萨满的重要作用。我国满—通古斯语族民族的萨满故事中，也充分体现了这样的观念。赫哲族著名的民间叙事史诗《伊玛堪》中的英雄安徒莫日根，就是由于鹰神（还有雕神）的保护，才战胜了各种妖魔鬼怪。

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 80 页。

② 埃文克是俄罗斯北方少数民族之一，其成员不少是我国鄂伦春和鄂温克、达斡尔族，在俄罗斯的同胞。

③ 也有的是小雏雁，或再加二只布谷鸟。

④ 《埃文克—鄂伦春人的萨满教》，《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社 1990 年版，第 119 - 120 页。

满族流传的萨满神话故事《尼山萨满》中说，尼山萨满降神作法，到阎罗王那里找色尔古代费扬古的灵魂，一路上也是靠大鹏等鹰神闯关排难，最后救活了色尔古代费扬古。《尼山萨满》在东北其他民族中有各种改编的版本，然而不论如何改编，都是以鹰（金雕、鹫、鹏）神保护萨满，鏖战恶神为主要内容。表明满一通古斯语族民族都有以鹰神为萨满保护神的观念。鹰神之所以能成为萨满保护神，鄂伦春人认为，是因为它的双翅可以保护主人，它的双眼能识破妖魔鬼怪，它的利爪能捉鬼神，祛灾驱魔。鄂伦春人的鹰神，称“得义”，其神偶为翅膀张开飞翔状，鹰尾突出，腹部有利爪^①，生动地体现了他们对鹰神的理解。萨满举行跳神仪式时，鹰神神偶也是摆在神架的最上层，处于众神之上的位置。

神鹰作为萨满的引路神，一般是在赴阴间的情况下表现出来的。赫哲族萨满送死者灵魂到阴间时，须用鹰神领路。鹰神赫哲语称作“阔力”。萨满在丧葬仪式跳神时，常有直观的模拟表演。即请一位老人用手提鹰，而且必须提平。据说鹰头向上或向下，都会给萨满造成路途难走的感觉^②。满族《尼山萨满》中，也有相同的情节萨满凭着鹰神引路进入地府，帮助救出了孩子的灵魂。鄂温克族也有相同的观念，如萨满为婴儿健康跳神时的唱词：

“博如、绰库如”鹰，
是我祖传的神灵，
追回两个孩童的灵魂归来，
一个抱在胸前，

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第77页。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第114页。

一个夹在腋下，
放回“库热”圈子里，
……^①

这也是以鹰神开路，带萨满到阴间的。

鹰神与前面论及的诸神性质不同，它不是一般大众膜拜的神灵，而是萨满的神。萨满是原始社会发展到血缘氏族部落，伴随祖先灵魂观念的产生才出现的。将鹰神与萨满联系在一起，无疑是晚出的观念，但作为一般鹰神应早已有之。

在动物的分布图上，我国东北地区以及整个西伯利亚是鹰类的主要分布地。在禽类中，鹰不是一般的动物，它属凶猛的食肉飞禽，嘴弯而锐，四趾似钩。人们因它那锐利的鹰喙、尖利的钩爪，以及直扑而下、擒获猎物迅即腾空而上的凶猛之势为初民所恐惧；鹰又有较一般鸟类壮大的身躯，双翅展开扑捕而下时，又有遮天蔽地的感觉^②。所以，鹰搏击长空，直冲云霄的技能和擒拿扑击的本领，很早就为猎人膜拜。以后随着对鹰的了解，渔猎民族逐渐掌握了驯养猎鹰的技术，鹰遂成了猎民的助手。清朝在鹰雕产地宁古塔就设有专门驯鹰的“鹰把式”，“捕鹰以进，为行猎之用”^③。狩猎的鄂伦春人与鄂温克人，更是将猎鹰同猎犬一样视为最重要的助手，有不同于一般动物的关系。

鹰正是因为具有野兽的凶猛，禽类高空翱翔的优势，以及能作猎民助手等特性，其地位从泛鹰崇拜上升为萨满保护神。

满一通古斯语族民族的萨满保护神除鹰以外，还有以雕、鸢

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂温克族卷，中国社会科学出版社1999年版，第152页。

② 《女丹萨满的故事》（载《满族研究参考资料》1986年第1期，辽宁省民研所编辑，第3页）中记载：女丹萨满被喇嘛陷害，死于井中。女丹萨满死后，一只巨大的雕神翅膀遮在皇宫上，三天看不见太阳。

③ 魏声猷：《鸡林旧闻录》，吉林文史出版社1986年版，第162页。

等为之者。如《女丹萨满的故事》中萨满女丹的保护神就是雕神。故事说，皇帝因喇嘛的谗言误杀了女丹很后悔，遂立言满洲祭祖时，旁边还要祭雕神^①。《啸亭杂录》就记载满洲舒穆禄氏跳神，供昊天上帝、如来、菩萨之外，又“供貂（疑为雕^②）神于神位侧”^③。此类例子，在满一通古斯语族各族的萨满神话中并不少见，不再一一枚举。实际雕、鹫皆属鹰科，有着共同的特征。如雕，性猛力强，能捕食幼鹿；鹫为大型猛禽，即若秃鹫。另外还有鹏。鹏是传说中的大鸟。《庄子·逍遥游》称此鸟“水击三千里，抟扶摇而上者九万里”，明显是对鹰类性能的升华和神化。总之，崇奉鹰、雕、鹫神等，在萨满观念上没有明确区别，至于各有所奉，大概与相应的历史时期和地域有关系。

（2）乌鹊崇拜

满一通古斯语族民族萨满教还盛行喜鹊和乌鸦崇拜。满族保留了不少有关的资料。满族有喜鹊始祖的传说，最早见于满文老档天聪九年（1635年）的记载：

布勒霍里湖有天女三人——恩库伦、哲库伦、佛库伦前来沐浴，时有一鹊衔来朱果一，为三女中最小者佛库伦得之，含于口中吞下，遂有身孕，生布库里雍顺。其同族即满洲部是也^④。

这是满族爱新觉罗氏族的传说故事。这则传说当时出于一个

① 《女丹萨满的故事》，载《满族研究参考资料》1986年第1期，第3页。

② 据《女丹萨满的故事》，应该为雕。《萨满教与东北民族》一书首次提出这个观点，应该有道理的。

③ 昭梿：《啸亭杂录》卷九，中华书局1997年第二版，第208页。

④ 《天聪九年档》五月初六日，关嘉录等译，天津古籍出版社1987年版，第55页。

黑龙江迁来的野人女真之口，也说明满族拜鹊的习俗由来已久。满族还有两则关于乌鹊救主的故事更为流行。一是《满洲实录》的记载，说布库里雍顺数世后，其子孙暴虐，阖族被杀。幼儿樊察脱出，但追兵紧随其后。逃至一旷野，“会有一神鹊棲儿头上，追兵……疑为枯木椿，遂回”，樊察得救。因此“满洲后世子孙，俱以鹊为神，故不加害”^①。另一个是流传民间的小罕王逃生故事，说的是太祖从李成梁家逃出，火中因狗得救。又往前逃到老鵒（即乌鸦）滩，追兵又至，“匿于野，群乌覆之。追者以为乌止处必无人，用是得脱。故祭神时必饲之”^②。两则故事皆非事实，因为相同的故事情节，在《后汉书》王先谦注引《风俗通》中也有，说的是汉高祖与项籍战京索间，高祖败遁丛薄中，时有鵒鸣其上，追者不疑，遂得脱。尽管故事是满族民间杜撰的，但其中对乌、鹊救助先人的歌颂，也反映满族有崇重乌、鹊的信仰特点。

满族萨满祭神杆时，就有专门供祭乌、鹊的内容。《竹叶亭杂记》记载了满洲祭神杆礼，于院中立神杆，“杆上有锡斗，形如浅碗”，“其锡斗中，切猪肠及肺肚生置其中，用以饲乌”。“祭神时必饲之。每一置食，乌（乌鸦）及鹊（喜鹊）必即来共食”^③，“谓之神享”^④。清代，盛京（沈阳）每于二、八月时也有饲鸦之礼俗。届时，于宫殿西偏的空地撒粮以饲鸦。是时乌鸦群集，数千百万，宫殿之屋顶楼头，几为之满，场面非常壮观。

① 《满洲实录》卷一，国学文库本，第2-3页。

② 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第62页；《小罕王逃生记》，载中国民间文艺研究会编《满族民间故事选》，春风文艺出版社1983年第2版，第12-13页。

③ 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第61-62页。

④ 杨宾：《柳边纪略》卷四，载《龙江三记》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第109页。

满族崇奉的神鸟为乌、鹊，两者共奉不分轻重。这种现象并非古来如此。从历史和地域文化考察，乌鸦曾是最受重视的圣鸟。明代流传于乌苏里江女真人中的萨满史诗《乌布西奔妈妈》中，就有圣鸟乌鸦的传说。说乌鸦神原是宇宙万物之母：

阿布卡额姆的忠实侍女古尔苔，
受命取太阳火坠入冰山，
千辛万苦钻出冰山，
取回神火温暖了大地。
宇宙复苏，万物生机，
古尔苔神女因在冰山
饥饿难耐，误吃耶鲁里吐的乌草穗，
含恨死去，化作黑乌，
周身变成没有太阳的颜色，
黑爪、壮嘴，号叫不息，
奋飞世间山寨，巡夜传警，
千年不惰，万年忠职……^①

这说明早在满族形成之前，乌鸦神在人们信仰中就具有神圣地位，她是天神侍女的化身，又是“号叫不息”，为人“巡夜传警”的神鸟。时至近现代，外兴安岭以南，黑龙江、乌苏里江以东广大地区的各民族，仍有以乌鸦为圣鸟的信仰。在黑龙江流域伊利姆彼雅埃文基人的传说中，大乌鸦是天神创造人类的助手^②；与鄂温克族同源的涅吉达尔人还认为，乌鸦从前也是人^③；

① 转引自富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年版，第285页。

② 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》第一辑，第93页。

③ 同上，第209页。

黑龙江下游奥罗奇人^①的神话中也有人来源于乌鸦的说法。^② 这些部族（或民族）与我国满—通古斯语族民族皆有渊源关系，由于远在乌苏里江和黑龙江下游，长期固守着传统的生产生活模式，他们的观念基本代表了满—通古斯语族民族传统信仰的内容。不仅如此，与满—通古斯语族民族相邻的黑龙江下游、滨海地区以及库页岛一带古亚细亚语族的科里亚克人、尼夫赫（费雅喀）、人勘察加人，也有崇拜乌鸦的信仰。在他们的观念中，乌鸦是开天辟地的造物主和人类的祖先。甚至与之隔海相望的北美印第安人部落，也认为乌鸦不仅是宇宙的造物主，还是一些部落的始祖^③。据 18 世纪 30 年代到 19 世纪 40 年代间的调查，东北亚各民族普遍以鹰、乌鸦和天鹅为最神圣的鸟，并禁止捕食^④。可见，满族敬奉的神鸟，最早为乌鸦是毫无疑问的。

现在的问题是，在中原被视为晦气之鸟的乌鸦，如何在东北亚却被奉为神灵？这也与东北亚渔猎环境分不开。乌鸦生长在山林之中，它不属鹰科但与鹰却多有相似之处。东北常见的乌鸦是渡鸦，体型大，喙足强壮，羽毛通黑，杂食动物尸体和小型兽类，巢穴于山野高树和岩石上。其外形和习性很容易使渔猎居民联想到鹰，见之不免肃然敬畏。此外，渡鸦与猎人还有微妙的互助关系。在深山密林中，渡鸦能帮助猎人找到猎物。据说渡鸦乖巧聪明，能看出猎人是否要去打猎。当断定猎人拿着猎枪要去打猎时，它就会发出怪叫声，只要跟着它，就会找到猎物。捕到猎物后，猎人也总要将野兽的肉和内脏分与渡鸦。这时渡鸦会非常

① 赫哲族的一支。

② 转引自刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社 1990 年版，第 93 页。

③ 同上，第 93 页。

④ 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1989 年版，第 100 页。

坦然地飞下来，接受应该属于它的那部分。因此猎人敬奉之，认为乌鸦是能为人带来好运的吉祥鸟。在猎民的原始思维中，以为既然乌鸦知道哪里能有猎物，那它一定就是林神。因此猎民祭山林时，也给乌鸦扬酒撒肉。

或许正是因为乌鸦与猎民之间特殊的互利关系，在萨满信仰中，乌鸦成为萨满的辅助神，还被氏族部落作为祖先神崇拜。以乌鸦为祖先神的例子，前面多处提到，不再重复。此处再补充一则满族的例子。在三仙女吞朱果而孕，生布库里雍顺的传说中，三个仙女恩库伦、哲库伦和佛库伦的名字均尾缀“库伦”两字，有人考证认为“库伦”一称可能源于满语的“慈鸟”（keru）即大乌鸦^①。如果结论不错，此传说就是满族先人曾以乌鸦为氏族图腾的佐证。以乌鸦为祖祭祀的例子近代还能看到。《宁安县志》记载满族“庭中必有一竿，竿头系布片曰祖先……割豕而群鸟下，啖其余胙而喜曰：祖先豫。不则愀然曰：祖先恫矣，祸至矣”^②。当然需要指出的是，由于时势变迁，满族崇拜乌鸦的古老信仰已经模糊，遂有乌、鹊并列为圣鸟的情况。

满族崇奉喜鹊由来已久。早在女真时期，就流传着“神鹊通天”的神话。这说明了对喜鹊神灵的早期认识，即以其飞翔于高空，被认为是天界信使。清代珲春扈伦七姓满洲火祭时，要在神树上挂喜鹊笼。火祭结束后放飞，即欲借助喜鹊的神力，将人间的笃诚和祈愿上达天神。鄂温克族也崇拜喜鹊的飞翔，在萨满神灵中，它为“舍卧刻”（氏族神）上天界骑乘的飞马。神偶是剥下来的鸟皮。以后随着中原文化的影响，喜鹊又成了吉祥神鸟，专司预报人间吉凶祸福。满族传说《沙克沙恩都哩》中说，

① 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第95页。

② 民国《宁安县志》卷三《宗教》，民国1924年铅印本。

喜鹊是天神派到人间，给人类预报吉凶祸福的神灵，满语称“沙克沙恩都哩”，是谓喜神。在东北，满族凡遇修造新房、大病初愈、出兵凯旋、增添人口等喜庆事，都要用酒、糕供祭它^①。这种观念明显吸收了中原，“鹊噪为喜兆”，“灵鹊报喜”的观念。传统的喜鹊崇拜，在近代以后，随着乌鸦信仰日益模糊和中原观念潜移默化的影响，又从乌、鹊并重，逐渐变为以喜鹊为神杆祭饲的神鸟。《奉天古迹考》中说：“旧俗，各家亦立神杆于庭，日置米谷，谓供神鹊”。

在满一通古斯语族民族信仰的灵禽中，布谷鸟也曾是较为重要的神鸟。赫哲族有神鸟“克库”，为杜鹃形，立在屋外庭院中的神杆上，专司为萨满传话^②。杜鹃亦名“布谷”，即布谷鸟。“克库”在赫哲族信仰中，是萨满的辅助神，也是为天神报季节的神鸟。现实中的布谷鸟就有报春的特性。每当春雪消融，布谷鸟的叫声出现时，就标志着万物复苏的春天到来了。冬去春来也有给人带来新希望的感觉，所以赫哲人也视布谷鸟为保佑部落的神灵。布谷鸟能预报季节的叫声，在果尔特人^③那里又被视为“智慧和辩才之神”。当地最受人尊敬、“才智过人和能言善辩的卓越人物”是章京，人们深信他的智慧和言语就是布谷鸟神给的，是章京在梦中通过布谷鸟咕咕的叫声得到的。有些章京房前，竖有雕着布谷鸟的木杆，作为智慧之神供奉鄂伦春族和鄂温克族的布谷鸟信仰，仅见于保留的萨满神偶上，司掌与赫哲族的解释恐怕不会有太大差别。

满一通古斯语族民族的萨满信仰中，还有雀是小儿魂鸟的观念。赫哲人和那乃人都认为，婴儿出生前到周岁，灵魂的形状是

① 傅英仁：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版，第72-78页。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第172页。

③ 为赫哲族的一支。

一只小雀“奥米亚嘎沙”，即魂鸟。投胎前小魂鸟都待在灵魂树的树枝上。所以赫哲族求子仪式称“捉雀”^①。满族萨满给小儿叫魂时，若见麻雀飞来，便认为是小儿的魂被招回来了^②。使用驯鹿的鄂温克人，称小孩的魂灵为“乌麦”。乌麦神的神偶是木头刻成的小雀，还有犴皮作的衣服^③，被视为主宰婴儿的小雀和护婴的女神。鄂温克人的魂鸟不限于周岁以前，只要孩子生病或去世，都认为是魂鸟复归天上。鄂温克版的《尼孙萨满》故事中，尼孙从阴间找到“斯尔古歹偏固”的魂，就是将他变成鹊雀（应为雀）带回到阳间的^④。所以体弱孩子的母亲，平时就将“乌麦”神缝在小孩的背上，保佑孩子生命和健康。“乌麦”崇拜广泛流行于整个北方满一通古斯语族民族以及突厥语族等各民族中，是一个古老的信仰。我国渔猎民族的“乌麦”神，解释简单，神偶还保持动物形状，代表了较原始的崇拜形态。^⑤

总之，禽鸟崇拜与兽类动物崇拜特点不同。鸟类有双翅，能在天空中自由翱翔，因此在各族信仰中，鸟神都是天界的使者。当萨满出现，并承担了与天界神灵沟通的使命之后，鹰神和鸦神就成了创造萨满的神，或转化为萨满身。它们并在跳神时，保护萨满上天入地。神鹰和鸦神在萨满神服上，缀于鹿角神帽的正中，为一铜或铁制鸟形，这正体现了它在萨满众神中的重要地位和作用。布谷鸟和喜鹊也因其习性与季节相关，遂职司预报季节

① 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》第一辑，143、186页。

② 同上，195页；凌纯声《松花江下游的赫哲族》民国二十三年南京版，第128页。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第481页。

④ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第236页。

⑤ [苏]В·Я·布塔纳耶夫：《哈卡斯人的乌麦女神崇拜》，《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社1990年版。

或预测未来。禽鸟自然属性的优势，在萨满神灵的作用中表现得淋漓尽致。

当然，禽鸟崇拜在不同地区和民族信仰中表现各有侧重。大、小兴安岭游猎的鄂伦春人和狩猎鄂温克人，鹰类是主要崇拜对象。在深山密林的禽鸟中，体大的鹰、雕、鹫最凶猛，不仅善于捕捉野兽，还能在高空翱翔。因此最为狩猎民族看重，幻化为萨满的保护神灵。满族和赫哲族分布的山林河谷地带，禽鸟种类繁多。在众禽鸟中，鸦类以及雀类栖息村间高树之上，与人们的关系亲近，更重要的是能给人带来季节更替和晴雨旱涝的信息，因此备受捕鱼、狩猎兼事谷物种植的人们喜爱，很早就被视为预兆祥瑞的神鸟。原始初民在万物有灵的信仰时期，顶礼膜拜自然界的一切现象。但随着对自然界的观察、了解和支配能力的提高，自然神灵的范围也逐渐趋向关切自身生存的少数动物集中。诚如普列汉诺夫所言：“原始人相信有许多精灵存在，但他们所崇拜的只是其中的几个。”^①“人们崇拜那些神灵，不但由他们所生活的自然环境决定，而且由他们的生产生活的需要来决定”^②。满一通古斯语族民族禽鸟崇拜的地域特点充分揭示了这一点。当然这并不排除其他禽鸟在每个民族或氏族心目中的位置。鄂温克每个氏族都有自己的“嘎勒布勒”，即图腾，这些图腾几乎都是鸟，其中有人所共知的鹰和天鹅外，更多的则是我们不熟悉的鸟^③。当本氏族的图腾鸟从天上飞过时，鄂温克男子要向天上洒酒致敬，鄂温克女子会向它挥洒奶子，同时还发出“哟！哟”的呼声，表达崇敬的心情。

① 普列汉诺夫：《论俄国的所谓宗教探索》，《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷，三联书店1959年版，第366页。

② 秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年，第23页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第341页。

2. 蛇（蟒）与鱼类崇拜

对渔猎民族来说，他们的自然崇拜，自然少不了鱼类和两栖类动物。信奉这一类神灵的人群，主要是分布在黑龙江和松花江两岸的赫哲族和鄂伦春族，曾经在河边居住过的部分鄂温克族和满族信仰中也有残留。

（1）蛇（蟒）神

蛇崇拜在我国各民族中都有流行，它是一个古老的神灵。尤其渔猎民族，据说最早崇拜的就是爬虫和禽鸟。爬虫中蛇是最厉害的，它不仅伤害人，对猛兽也有威胁。东北各民族流行的传说中多有蛇伤熊虎的情节，就是这种客观事实的反映。人们出于惧怕很早就膜拜蛇神。使驯鹿鄂温克人的祖先神“舍卧刻”就是蛇。据传说很早以前，有一个有辫子的鄂温克人，发现在列拿河附近的山中，有一大湖叫“拉玛”湖，有八个河流注入，在日出的方向，即湖的东南方有一个河口，河口水非常深，水中有一个身长15丈并有二个大角的蛇，是从天上下来的。这个蛇与人不通话，但能和萨满交流，这就是“舍卧刻”。鄂温克人和人类就发源于此^①。这个传说暗寓着祖先与蛇神的关系。“舍卧刻”是用铁皮做成的一个15丈长的神偶，雄蛇有三个角，雌蛇一个角，鄂温克人小心翼翼地供奉它^②。类似的观念在满族中也有。满族尼玛察氏的蛇神就是萨满祖神，为九尺蟒神，名“乌云德扎布占爷”。在萨满的请神词中，“乌云德扎布占爷”诉说自己的神威：

① 使鹿鄂温克人最早分布在贝加尔湖的勒拿河，这个传说所指的拉玛湖即贝加尔湖。在他们的传说中，贝加尔湖是鄂温克和人类的发源地（《鄂温克族社会历史调查》，第232页）。

② 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第232页。

神蟒统辖着九重天中的三层天，
是百虫中最高的神主，
其中，金色的蟒神，
是身随众神偶来的，
银色的蟒神，
是带着众蛇神来的，
铁青色的蟒神，
是带领师徒和众萨满神来的。

.....^①

蟒是蛇类中体态最大的一种。在尼玛察氏萨满神谕中，还揭示了蟒神在其萨满信仰中独一无二的地位。

承传到近现代，蛇神神威犹在，在人们的观念中蛇仍是令人恐惧的神，惹它生气，就会给人带来灾祸。如鄂伦春传说中有蟒倪神，是吃人的恶神。能走会飞，经常兴风作浪祸害人类^②。其神偶面目可憎，是由薄桦木片刻成的，头部扁，头顶边缘呈锯齿状，头部还画有眼、鼻、嘴和胡子等。黑龙江下游奥罗奇人的神灵中，有个名叫“希木”的蛇神，栖身泥潭中，专门吃人。如果谁伤害了它，还会遭到它的亲族的报复。据说这种蛇爬过的地方，会留下一条红带，像火烧过似的。当地人每看地面有类似的印迹，就惊慌得不知所措^③。锡伯族人误捉洞蛇，一定要请萨满在蛇洞前杀白羊、白牛主持祭祀请罪^④，以消弭灾祸。人们视蛇

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第528页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第202 - 206页。

③ 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》，第264 - 266页。

④ 佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社1989年版，第266 - 267页。

为恶神，还是因为它面貌丑陋、伤害人，令人厌恶和恐惧的心理造成的。

不过，在原始人的观念中，神有善、恶两面性，取悦它就会得到帮助。渔猎民族对患病的理解是触犯了某个神灵，而降病其身。既然蛇是连猛兽都害怕的动物，蛇神自然可以降伏一切恶灵。所以，晚近以来，人们供奉蛇神主要的目的，是驱鬼消灾给人治病。鄂温克人的蛇神专治各种疾病。使鹿鄂温克人的蛇神名“舍利”，他们相信“舍利”是个厉害的神，它能让人得重病，也能为人治病。鄂温克人患了疾病，都要请萨满跳神，祈求蛇神保佑病人康复。赫哲族的蛇神称“穆依嘎”，是治病萨满的辅助神，职司与鄂温克族蛇神相同。黑龙江下游奥罗奇人通过细心观察，发现蛇并不都伤害人，有的还会有益于人。传说中，他们那里有一种蛇，体长2米，连熊都惧怕它三分，但于人却无害，人们踩在它的身上也不在乎。这种态度让奥罗奇人相信，此种蛇中必有萨满。因此当地常用这种蛇给病人诊断看病。所谓看病，实际就是在病人周围爬来爬去，据说这是在诊断病情。而后蛇如果缠在病人身上，就认为是给病人治病；若离开，则是因为蛇对此病无能为力。当地人相信蛇的诊断^①。

此外，满族祭祀蛇神还有祈祷生育求子的内容。这个职能可能是源于蛇性淫的观念，因此祭之以为可以治疗男子阳痿，女子不孕^②。关于蛇性淫的说法，本盛行于中原，满族受此观念影响，又与本地蛇神治病的传统信仰结合，遂有了治男女病、求子一说。

（2）鱼神

崇拜水中神灵，以赫哲族最为典型。赫哲族分布于三江平

① 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》，第266页。

② 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年版，第131页。

原，历史上曾因食鱼肉穿鱼皮而被称为鱼皮部。迄至新中国成立之初，捕鱼仍为主要生产部门。因此赫哲族崇拜的神灵中以水中动物为多。在萨满神灵中还能看到与水有关的神灵有，“珠昆”水獭形，“依斯额嫩神”蜥蜴形，为治病萨满的辅助神“黑额恩木热”鲸鱼形，是送魂萨满的神。据说萨满可以进入“黑额恩木热”的肚子里，又可以钻出来，如果对手也跟着钻进去，就会被融化。“珠日翟力阿金”鲤鱼形，是送魂萨满从阴间返回遇险时相助的神^①。

满族兴起之前，世代分布在松花江、牡丹江等山间河谷地带，捕鱼也是重要的经济补充。因此萨满神中也有鱼类，如鲤鱼神和鲤鱼神。

鄂伦春族与鄂温克族最早生活在贝加尔湖及勒拿河一带，捕鱼也曾是重要经济来源。使用驯鹿鄂温克人，与“舍卧刻”（祖先神）一同供奉的神灵中，有一个完整的水鸭皮，鄂温克人已说不清它的作用，但表明曾有过崇拜水中动物的历史。游牧鄂温克人敬奉的“玛鲁”，是龟蛙变成的神。据说最初是鄂伦春人的神，后也被一同迁到黑龙江的鄂温克族和达斡尔族接受^②。显然是从发源地贝加尔湖带来的神，这透露出鄂温克人曾有过的那段在大河边生活的历史。

值得一提的是赫哲族萨满神灵中，曾出现过“九度长的鲸鱼神”。鲸鱼是海洋动物，分布在黑龙江下游和沿海一带的奥罗奇人、堪察塔儿人和尼夫赫人，最熟悉鲸鱼，尤其是躯体巨大、力大无穷、最凶恶的逆戟鲸。在他们的信仰中，逆戟鲸不仅是海

① 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第173页。

② 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第489页。

洋的主宰，还是给渔民送鱼和海中哺乳动物的恩人^①。赫哲人所在的三江地区皆属内陆河流，并无鲸鱼，为何还要供奉鲸鱼神？其实鲸鱼与赫哲人的经济关系极为密切。民国《鸡林旧闻录》记载，黑龙江下游东北海口有大鱼，“长一二丈，大数围，头有孔，行如江豚之涉波，孔中喷水高一二丈，訇然有声，闻数里”。“黑斤诸人通呼为‘麻特哈’”，“麻特哈”就是我们所说的鲸鱼。“麻特哈”每于五月至八月，总是随着季节，驱赶各种鱼类入黑龙江。“其驱鱼入口也，每三四为群”，“逆流而上，掀波喷浪，势甚汹涌”，不到三四日，即至三江流域。无论围网或撒网，“一举可得数百斤”。故鲸鱼被沿江的赫哲人“奉为海神之使者”，“以裕我民食者”之神^②。

三、自然、动物神灵的崇拜特点

满一通古斯民语族族崇拜过的自然和动物神灵，远非上述列举者所能代表。赫哲族萨满就有十万神灵之说，按他们的说法，“有多少动物和爬虫就有多少神”^③。其他民族的萨满神灵，据20世纪50年代的调查，多者也有数十，虽不及赫哲人之多，但其中以自然、动物神灵居多是共同的特点。先看赫哲族萨满的请神词：

铁的“僧格”神呀，
水路上的十度长的鳊鱼神，
三度长的水獭神，

① 郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》第264-266页；《西伯利亚各民族之萨满教》，载《满族研究参考资料》1986年第1期，第30页。

② 魏声猷：《鸡林旧闻录》，载长白丛书初集，吉林文史出版社，1986年版，第55页。

③ 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第174页。

九度长的鲸鱼神，
银的杜鹃神，
大叫大嚷的大雕神，
铁一般坚固的大鸭神呀，

.....

十五个王哥鸟，九个“布咕”神，
能喷火的凶虎，华丽的金钱豹，
强硬的“嘎尼刻”，野火般的“马林”（形如猫），

.....^①

可以说是水、陆、空中动物神毕具。当然，归结到每个萨满的辅助神并不一样，在赫哲族《满斗莫日根》故事中，萨满所请之神有：

那巴阿恩都力在天之神，
那纳阿恩都力在地之神，
那山神、树神、河神、海神，
那会潜水的鲤鱼神，
会飞行的金钱豹神，
那熊神、鹿神、虎神、野猪神，
那风神、雨神、星神、月神^②。

主要是动、植物和自然现象之神。

而满族《尼山萨满》中，尼山所请之神：有翱翔的大鸟、檀香木上的食鱼鸟、在康岭山上的鸟、橡木上的獾、九条蛇、八

① 《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 174 页。

② 徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，北方文艺出版社 1991 年，第 340 - 348 页。

条蟒、小虎、狼獾、金色脊鸽、银色脊鸽、飞翔的鹭、铅色的鹰、多色的鹰、大地的雕，九行十二列、成群的雕等，这些神灵又是以禽类动物居多。满族的一支恰喀拉人的神灵中，又突出了自然现象神。在他们供奉的“子孙口袋”即“玛玛口袋”中，有一个木刻老人，为猎神，二十七八个木刻老太太，即玛玛神，分别是天、地、日、月、星、云、山、路、海、水、风、火、雷、雨等自然界神^①。据调查，鄂伦春族萨满曾供奉过几十种神灵^②，因其素来居山中游猎，毫无疑问其中主要应是自然和动物神灵。锡伯族各代萨满，能够呼唤的动物和自然神，据说也多至几十种。可见，满一通古斯语族民族萨满教自然和动物神灵居多，是其主要特征。恩格斯称，所谓宗教“正是在人们日常生活中支配着人们的那种外界力量在人们头脑中的幻想的反映，在这反映中，人间的力量采取了非人间力量的形式”。^③ 渔猎经济和山林中的生存环境，正是这些民族信仰中，自然和动物神灵居多的客观基础。

尽管精神文化滞后于社会发展，但纵观满一通古斯语族民族信仰的变化，还是能看出随着社会的发展，其神灵的变动还是很大的。其表现为：

一是供奉的神灵有很大变动。在历史长河中，随着生存环境变化和地域变迁，一些传统的神灵逐渐消失，因生活的需要一些新的神灵出现在供奉的行列。以乾隆年间从嫩江、绰尔河流域迁至新疆伊犁的锡伯族为例。其 100 多年前供奉的《萨满神像图示》和萨满祭祷词表明，直到清季，他们信奉的神灵还主要是

① 穆晔骏等：《恰克拉民俗》，载《黑龙江民间文学》第八集，第 2017 页。

② 《逊克县鄂伦春民族乡情况·鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所 1963 年编印，第 106 页。

③ 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社 1970 年版，第 48 页。

来自东北的虎、狼、蛇、狐狸、龙、鹿、鹰、雕及其他鸟神等^①，但据新中国成立以后的调查，动物神大为减少，唯见狐狸、蛇等，其中还出现了狮子和骆驼神。狮子和骆驼主要分布于我国西北地区，它们的进入显然是当地文化影响的结果。与动物神减少相反，却出现了不少具有封建农业文化特征的灶神、谷神、瘟神、邪恶神、门神、路神等社会神。自然与屯垦戍边和其他民族长期杂居受影响有关。

满族萨满信仰变化之大有甚于锡伯族。满族继承女真的文化，也曾有过崇拜众多自然和动物神灵的历史。满族创世神话《天宫大战》和《尼山萨满》神话故事中，众多动物神的出现，就是满族在白黑水间生活时的原始崇拜的写照。明末以来，随着满族进入辽东、进驻中原，生活发生了翻天覆地的变化。尤其进入中原的满族，与汉族杂居，相互影响濡染，传统信仰的内容已极少见。前述所引用的萨满信仰资料，主要来自吉林和黑龙江的满族。即使是吉林、黑龙江两地满族的信仰，随着时间先后也有变化。根据吉林琿春发现的光绪年间的《扈伦七姓满洲火祭神书》的记载，仪式虽云祭火，但其中还有拜天、祭七星、祭神树等内容。神树仍是火祭的中心，围绕神树，还插有鹰、飞虎、蟒、熊、野猪、刺猬、巨鲸、豹等动物旗，神案上的油灯，也是动物形状，有兽头灯、鹰灯、豹灯、龟灯、鱼灯等。是将动物神灵以旗和灯的神偶方式表现出来祭拜^②，保持着浓郁的原始崇拜特色。随着氏族作用的削弱，大规模的祭祀越来越少，更多的是以家族为单位的祭祀。家祭祭祀祖先，神案上摆上关公、如来和

① 满都尔图、夏之乾：《察布查尔锡伯族的萨满教》，《世界宗教研究》1984年第2期。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第517-520页。

菩萨，动物神灵只能在萨满神歌中听到，或在祭索罗杆子时一睹“神享”的乌鹊。

以渔猎经济为主的鄂伦春族、狩猎鄂温克族和赫哲族信仰中的自然和动物神灵之多、之重要，在满一通古斯语族民族中是最具代表性的。尽管如此，其信仰的神灵也有向与自己生活最密切的动物集中的趋势。前述的太阳、月亮、七星、山神、神树、虎、熊、狗、蛇（蟒）、鹰（雕）等，即是他们主要崇奉的神灵。许多传统神已随着社会生产的变化而变异或消失。比如传统的鹿神，在鄂伦春族生活中曾是最重要的神，依鹿的生产季节皆有祭祀活动。自从驯鹿失去后，鹿崇拜也逐渐淡化。至于赫哲族所谓的“跳鹿神”，也早已名不副实。此外，动物神中也有来自外族的动物。如游牧鄂温克神偶中的“刻安其”是公鸡神^①。公鸡是家禽，只有定居生活，才会有鸡的饲养。无疑它不是来自相邻的达斡尔族，就是从汉族移民那里吸收来的，并变成本族神灵的。最典型的要属龙神。鄂伦春族、狩猎鄂温克族以及赫哲族皆有龙神崇拜。鄂伦春族的龙神称“穆都”。在他们的传说中龙是神奇的动物，能走会飞还会游泳。龙神偶是用薄木片制成的，在头部画上眼睛，上下嘴唇间有锋利的牙齿，周身还画有细细的鱼鳞^②。龙神主司降雨水。游牧鄂温克人认为下雨是龙洒的水，雨水来自龙的鱼鳞。传说龙的一个鳞里装有一百挑水，数不尽的鳞里有用不尽的雨水^③。龙本是古代劳动人民幻想出来的，人们授以龙掌管雨水的神力，以保佑农业丰收。以后才又发展为帝王的

① 《鄂温克自治旗辉索木调查报告》，见《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第489页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第76页。

③ 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第112页。

化身，即所谓真龙天子。游牧经济对雨水的企盼与农业一样，因此游牧鄂温克族信仰的龙神，也具有解决旱涝的神力。狩猎鄂伦春对龙神略加变通，成为除祸避灾、保佑狩猎丰收的神。赫哲族居处交通要道，外来影响非常大。20 世纪 50 年代，当地庙宇中供奉的牌位，不仅有前述主要神灵，还有土地神、河神、山神、虫王、龙王等十几种^①。虫王不知是何物，土地神和龙王来自中原。诸路神灵同居一处，各有所司，互不排斥，正折射出满——通古斯语族民族萨满信仰后期的特点。

二是对自然属性崇拜，变异为社会属性崇拜，突出表现为动物神的自然能力转变为治病和保佑生产丰收的神力。原始信仰的主要特征是崇拜动植物的自然属性，如鸟类的神，因其能在高空飞翔，遂为上天界下地狱的引路神；马、鹿是猎人的交通工具，其神遂为萨满坐骑；山和树因其高耸云间，遂为通天神；猛兽因使人恐惧，遂有趋灾辟邪的神力等。但我们看到的很多神，与其自然属性并不一致。以赫哲族和鄂伦春族的例子看：

族名	神名	神偶	功能	出处
赫 哲 族	鹿 神 (乌 恩 珠 耶)		跳鹿神，驱鬼、 保平安及求子，也 有庆丰收之意。	《赫哲族社会历史 调查》第 120 页 (以下略)。
	三 星 神 (乌什卡)	是一大二小的三个 木头神	专司治疗头痛脑 热之病	同上。
	阔勒吉勒 蹲特	狗熊蹲坐形	专治腿疼、臂疼	同上书第 173 页。
	阿都神	神偶二：一似公 虎，一似母豹	专治肚子痛	同上书第 174 页。

^① 《富锦县街津口村赫哲族调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 121 页。

鄂 伦 春 族	涉刻布堪	神偶是一架双头鹰	治疑难病症	《鄂伦春族萨满教调查》第 80 页（以下略）。
	月亮神 （别亚布堪）	画在布上的月亮	给 人 间 食 物 （猎物）的神。	同上书第 84 页。
	北斗星神 （奥伦）		掌管和保护人间 仓库的神，或指路 神。	同上书第 86 页。
	熊神		祈福禳灾	同上书第 102 页。
	德勒库达 日依乐	神像是一块方布上 画两条龙、两条蟒、 两只凶鸟，一个太阳 和一个月亮，以及一 个木头做的一只脚抽 筋的人形。	专治人畜抽风病 的神。	《鄂伦春社会历史调查》第一辑， 第 49 页。

表中所述神灵的功能，与其自然属性很少有关联。神灵职司的转变，是人们从完全依赖自然的状况下解脱出来以后，适应注重自身健康，氏族兴旺以及获得财富的精神需求出现的。民国《海龙县志》的论述最为透彻：“满洲民族，其部落多聚集于深山崇谷，彼视草木、鸟兽、鳞介、昆虫为上帝予蹄爪涵养林泽……因而崇奉为神为鬼。”“后世信巫，向之求财，向之乞福，亦名存实亡”^①。

三是神灵聚集于萨满麾下。最初，原始居民有事可随时随地与神灵交流祈祷，自萨满出现以后，成为唯一能与神灵通话的人。祭神由萨满主持，诸路神灵遂集中于萨满麾下，以萨满保护神或辅助神的身份出现。萨满祭祀中出现的神灵基本属于这种性质。

总之，满一通古斯语族民族的萨满信仰，自然和动物神灵崇拜是其突出的特征之一。不过，尽管如此，其中的神灵也经历了一个从泛神崇拜，到重点神，再到萨满辅助神的奉祀变化过程。需要指出的是，经过漫长的时空变迁，我们所能看到和听到的诸

^① 民国《海龙县志》卷十四“礼俗”，1937年铅印本。

种神灵，几乎都是晚近以来的形态，而且很多不过只是残迹而已。

第三节 萨满与萨满祭祀

萨满教除了自然物崇拜突出外，以萨满为核心的特殊的祭祀方式和其独特的服装，也是萨满教有别于其他宗教的地方。萨满及其祭神仪式——跳神，是萨满教的主要内容，它是适应血缘氏族社会发展的需要产生，在图腾和祖先崇拜基础上出现的，体现在观念上，是从崇拜自然物，向崇拜人、崇拜祖先观念转变的结果。

萨满和萨满祭祀是萨满教的主要内容，因此也是宗教学界长期致力研究的重点，至今国内外研究深入，硕果累累。

本节利用现有的研究成果将萨满问题归纳梳理，主要是为探讨满—通古斯语族民族萨满教变化，作对比之用。

一、萨满产生的基础

萨满的产生与满—通古斯语族民族进入氏族社会和灵魂观念

的出现有密切关系。

（一）图腾与氏族

图腾崇拜是自然崇拜向祖先崇拜过渡的阶段。当进入母系氏族社会，由于社会生产力发展的推动，原始居民对人类的繁衍有了进一步认识，为杜绝乱婚和不分辈分的婚姻，开始了氏族外婚制。氏族外婚强化了母系氏族内的血缘认同和血缘氏族的经济实体作用。由于血缘关系的作用，促使人们从关注自然转向对人类自身的观察思考时，氏族来源是首先要解释的问题。沉浸在万物有灵精神世界中的原始初民，很自然地会将某些与人有相似之处，或与某氏族关系密切的动、植物，与氏族的来源联系起来，以为自己氏族的祖先是某种动物或植物转化来的。为此他们就把这种动、植物视为氏族祖先顶礼膜拜。这种被各个氏族奉为祖先神的动、植物，就是氏族的图腾。图腾产生之后，又成为“一个氏族的标志或图徽”^①，以维护氏族外婚制度。满—通古斯语族民族就有图腾崇拜的遗迹。如前述鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族的熊崇拜，满族的乌鹊崇拜等，都属图腾性质的动物神。不过，从熊被几个民族共奉为祖先神，乌鹊为满族始祖的情况看，所反映的可能是早期氏族图腾。以后随着氏族不断分化，分化出来的氏族仍然崇奉原有图腾，就出现了各氏族共奉的情况。图腾并非远古氏族社会仅有现象，20世纪50年代，有些民族还有氏族图腾存在。如陈巴尔虎旗的鄂温克人，每个氏族都有自己的图腾，即“嘎拉布勒”。“嘎拉布勒”是鄂温克语“根子”或“起源”之意，意译即祖先或图腾。如“那乌那基儿”氏族的图腾，是一种脖长身细灰色的水鸟；“靠闹克特”氏族的图腾，是名叫“韩卡流特”的鸟；“那妹他”氏族的图腾，是名叫“鸟（疑为‘乌’）鲁嘎斯”的鸟；“西拉那妹他”氏族的图腾，是“海嘎

^① 摩尔根：《古代社会》，商务印书馆1977年版，第162页。

斯”，即一种身黑头顶白的鸟；“造鲁套特”氏族的图腾，是鹰；“我屋特巴亚基尔”氏族的图腾，是天鹅；而“杜拉儿”氏族则是一个叫“给连恩道勒”的山，即以山为图腾^①。因图腾动物与氏族有特殊的亲缘关系，所以各氏族格外尊重本氏族的图腾，不射杀，不恫吓，也不许外族人伤害它。萨满给人治病跳神，先要向神通报病人的氏族和图腾；订婚时，也首先要询问对方的氏族和图腾。总之，图腾出现以后具有两个作用，精神上，是氏族的祖先保护神；现实中，是氏族标志，发挥着甄别血缘亲疏关系和凝聚氏族的作用。

图腾出现后，虽然仍表现为自然和动物崇拜，但对巩固和推动社会发展，发挥了积极作用。母系氏族社会发展，以及人们对客观自然认识逐步提高，促使人们对图腾自然物祖神的崇拜向人格祖神转变。母系氏族血缘共同体的稳定和强化的血缘甄别意识，导致首先出现的是女性始祖，当父系氏族社会取代母系氏族社会以后，以一个女性或一个男性为祖先神的崇拜，就成了萨满教的核心内容。

（二）灵魂与祖先

在观念中，人变成神，不像崇拜自然物那样简单，还以更复杂的灵魂观念为前提。

“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开人身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡，这样就产

^① 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 341 页。

生了灵魂不死的观念。”^① 恩格斯通俗地解释了灵魂及其灵魂不死的观念，并指出是原始人对梦境现象迷惑不解的情况下产生的。满一通古斯语族各族都有灵魂以及灵魂不死的生动解释。

赫哲族的灵魂观念较有体系，他们认为，人有三个灵魂。第一个灵魂叫“干荣”，是“生命的灵魂”。人和动物都有，它与人的生命相始终，人死它即离开肉体。这个灵魂是创造生命的，神赋予的。第二个灵魂叫“哈尼”，是“思想的灵魂”。人在睡觉的时候，它能暂时离开人的肉体，睡梦中的景象，就是这个灵魂在体外的经历。西伯利亚的奥卡克人有一则灵魂在体外活动的生动故事：曾有两个男子赴森林取树皮，休息时，一人卧于地上睡着了，另一人在旁吸烟。不久，吸烟者忽见睡觉人的魂魄，自口中爬出，跳上枞树进一树洞中。不久魂魄爬出，复归睡者口中，睡者即醒，对吸烟者说：“我做了一个梦。”吸烟者问：“梦见何事？”睡者说：“我梦见枞树上一穴中有钱包两个。”两人爬上树一看果然如此^②。原始部民以其简单形象的思维方法，把灵魂想像成从人口中爬进爬出的小虫类。第三个灵魂叫“费雅库”，是“转生灵魂”，它是管转生的，也是神赋予的。人死后，它会立刻离开肉体转生投胎。

赫哲人用三个灵魂解释人类生命中的各种现象。他们确信人死之后，“生命的灵魂”将永远消失。但“思想灵魂”还继续存在，在家看灵，在外守坟。不过，死者周年时须由萨满将它送到阴间，否则就会成鬼，骚扰活人。人活着时，“思想灵魂”离去的情况除梦境外，像人失去知觉或患精神病，甚至一时语无伦

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第219—220页。

② [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，载《满族研究参考资料》1986年第1期，第20页。

次，也被认为是失去“思想灵魂”的表现。“转生灵魂”则在人死后会离开肉体，去把死者生前的路走一遍，第七天（男七天，女九天）再归来，随勾魂鬼回到它的来处，重新投胎。他们相信妇女不育或孕妇小产与“转生灵魂”有关。不育是因没有“转生灵魂”，小产则是“转生灵魂”被攫走的缘故^①。

赫哲族的丧葬，是其灵魂观念的直观表现。赫哲人认为人死后，灵魂并不即刻离去。葬礼之前，还会在家中徘徊，周围的事情依然可见可闻。因而小孩死后，第三天或第九天^②晚上，孩子的母亲要到别人家去住，以免孩子的灵魂回来寻母。丈夫死后妻子要戴孝，头上扎白布条，腰间扎白布带，拖在身后边，还拴个小铃铛，为便于丈夫的灵魂听到铃声跟着走，不致迷失方向。赫哲人在死者第七天（女人死后第九天）的晚间，举行“出魂仪式”，即与亡魂告别。届时要把死者生前用的被、褥，仍放在他生前睡觉的炕上，白天将被子收拾起，晚间照旧铺好，表示死者灵魂在使用。有的地方死者若是男性，夜间妻子还要与之同盖一床被；炕上还要放桌子，摆上斟满酒的杯子和食物，称之为“档子”。活人每天三顿饭，档子也随之更换三次，并装三次烟，倒三遍茶水，如常日般侍奉，抚慰亡灵^③。撤“档子”时，请萨满举行的“送魂仪式”也叫“撂档子”。送魂仪式也极直观。当送魂萨满跳完神，最后还要嘱咐亡灵道：“亲友们送来的衣帽与粮已装上雪车，请收下带到阴间享用，现有神鹰领路，萨满护送，请即登程。”夜间，萨满还要登上高处，向西方连射三箭，此为

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第102—103页。

② 一般认为，这时是亡灵要离开的时间。

③ 刘忠波：《赫哲人》，民族出版社1981年版，第52页；又曹廷杰《西伯利东偏纪要》记：黑龙江下游的俄伦春和奇勒尔（鄂伦春之一部，也有部分进入了赫哲族）也有类似的做法：“丧亲则削木拟像，但具口眼，衣以熊皮，置炕头，饮食必以少许供口内，亦备衾褥以安寝。”（见《曹廷杰集》，中华书局1985年点校本，第122页）。

“引路箭”，引领亡魂顺着箭的方向去往“阴间”^①。

可以说，丧葬仪式的每个环节，都是为亡者灵魂做的。生动的仪式正是基于“灵魂不死”的观念，直观地再现了对灵魂的抚慰和护送的全过程。

狩猎的鄂伦春人有更原始直观的灵魂观念。他们认为活着的人共有三灵魂，而且可以看得到。他们确信不疑在明月当空的晚上，人的三个影子，就是人的三个灵魂。与赫哲人不同的是，鄂伦春人还认为，灵魂附在肉体上有一个逐渐稳定的过程。就像小鸟会惊飞一样，七岁以前，若受惊吓，灵魂随时都可能离去。七岁到十五岁逐渐牢固，直到成年才能稳固下来^②。这种观念产生的根源，与艰苦的游猎生活造成猎人患病多，意外伤亡多，尤其幼儿和少年成活率低下的状况不无关系。

鄂伦春族、鄂温克族传统的风葬（又称树葬）习俗，蕴涵着更原始的“灵魂不死”观念。一般风葬的方式，是将裹好的尸体或棺材吊起来卡在树杈上，或放在搭在树上的架子上，待绳索腐烂以及尸体腐烂落地时，再捡拾尸骨装入桦皮盒内土葬，也称“两次葬”式。风葬的基本观念，认为人死后灵魂不会立即脱离肉体，只有尸体腐烂才表明灵魂离去。如果人一死即“将尸体掩埋或烧毁，则灵魂必随尸体一同消灭，因此不敢擅加掩埋或焚烧”^③。有的地方拣回的尸骨还要经“过火仪式”再葬。所谓“过火仪式”就是将尸骨装在盒子里，放置马背上，让马从火上蹿过。据说过火之后，死者的灵魂就会永远离开这里。鄂伦春人后来也有直接入土安葬的葬式，即便如此，仍有“灵魂不死”的

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第311页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社1999年版，第24页。

③ [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，载《满族研究参考资料》1986年第1期，第21页。

直观体现。如夫妻合葬时，在两个棺材挨着的一侧，各钻一个小孔，用一根木管连接起来，以便于夫妻相互通话联系^①。鄂伦春人也有送魂仪式。仪式上，萨满扎一草人，上系很多条线，由萨满及死者子女每人拉一条，象征着与死者的亲缘联系。当萨满给亡灵祷告完毕后，即用档士（萨满法具之一）将线打断，表示亡灵已与家人的关系斩断；又将草人扔出二三十步之外，以示亡者灵魂远离而去，也断绝了与阳间的关系^②。仪式生动而且直观形象。安葬仪式上，还给亡灵预备了在另一个世界生活的必要用品，即殉葬物品。据 20 世纪 50 年代的调查，鄂伦春人的殉葬品中，有饭锅、饭勺、小铁锅、弓箭、马鞍、生前用的马匹、熟皮用具和针线^③，皆为生产、生活用具。还有的更周到，放入有装少许米面的小布口袋、碗、烟斗、烟袋、死者生前用的猎刀。如果是女性，除生前生活中的各种用具外，还放有一个小袋子，内装一种切碎的蘑菇状树菌，供亡灵来月经时铺垫用等等^④。这一切完全都是按照现实生活设想的，因为在他们的想像中，另一个世界和他们生活的社会是一样的。

满族在清代 200 余年中，社会经济和文化发生了翻天覆地的变化，“灵魂”的观念，深受喇嘛教、道教和中原民间宗教的影响，但是在东北还能找到萨满教灵魂观念的残迹。清初，满洲八旗兵丁出差死在外省，骨灰都要装罐送回家乡安葬。据吉林永吉县赵兴亚老人回忆，他听老人讲过：骨灰罐是黑色的，不大，里边装有几块尸骨及发辫。罐口用皮子包封，皮条缠紧。唯罐子上

① 韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，中央民族学院出版社 1991 年版，第 99、100 页。

② 秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社 1985 年版，第 47—48 页。

③ 《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 214 页。

④ 韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，中央民族学院出版社 1991 年版，第 97 页。

沿有一个小洞，是供灵魂出入用的，“出魂入魂口”。这源自于满族人“人死魂不死”，人的“灵魂住在自己的骨头，特别是牙齿或发辫里”的观念。^①在他们看来，骨灰罐送回的不仅是死者的骨头和发辫，还有死者的灵魂。据民国时期文献的记载，满族也有生灵离开身体的说法：“（人）生存时，虽梦寐之间，其灵魂也能离开本体，向各处徘徊。人之罹病者，即灵魂出游时为魔鬼所捕获。久不释，则其人必死。然得萨满祈愿于魔鬼，反放其灵魂，得使其病告痊。”^②满族生灵离体之说，很似赫哲族第二灵魂——“思想灵魂”的说法。早在入关前，两族就比邻而居；入关前后，赫哲族又有一些氏族，以新满洲的身份加入到满族共同体中，生灵离体的观念很可能出于同源。

由于氏族社会的发展，“灵魂不死”的观念与图腾结合，最终产生了最早的人神—氏族祖先神。满—通古斯语族民族的氏族祖先神，并不像我们想像的是家族或一家一户供奉的某个直系血缘祖先，而是图腾与人神结合的神。因此保留了从动、植物崇拜到人神崇拜的过渡色彩，神偶多为图腾动物与人神合为一体的造型，或虽为人神也不是一个人。如赫哲族的“大老人”是代表一切的老祖宗。其神偶为木制二偶，男女各一，身裹熊皮，平时供在西炕墙上的搁板上，家祭时排入诸神之列^③。“大老人”身披熊皮是熊图腾与人神结合的体现。又鄂温克旗的“巴亚基尔杜立给特”氏族的“舍卧刻”，是落叶松刻成的一寸长的人脸，用狍皮包着，胡须用熊皮制成。另外还有女性神，是用薄铁片制成的人形，缝

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第478页。

② 《中华民国全国省区全志·吉林省志》，北京师范大学史地系1924年版。

③ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第140—141。

在绿色的布条上^①。使用驯鹿鄂温克人的祖先神“舍卧刻”，神偶是木刻有手、脚、耳、眼的一对男女，身着鹿或犴^②皮的衣服^③。神偶身披熊皮或鹿皮与赫哲族“大老人”的构思同出于一个道理，且神偶由男女各一构成。氏族神还有多人组成的情况。如阿荣旗查巴奇乡鄂温克人的祖先神称“熬教勒”，含有“根子”的意思。“熬教勒”是一幅蓝布上的画像，上边有太阳、月亮和用灰鼠皮做的两道眉毛，下边是9个小人，5个金色的是女人，4个银色的是男人^④。鄂温克族“西拉那妹他”氏族的“舍卧刻”，是缝在蓝布上的大小21个人像，其中3个是落叶松制的人脸，包有狍头皮，唯盖住脸的地方被剪开，寓有图腾的含义^⑤。

氏族祖神的来源，除有图腾因素外，人形神还与非正常死亡的人和神话人物有关。关于鄂温克族“西拉那妹他”氏族“舍卧刻”中21个人的来源，传说是在一次“奥米那楞”^⑥大会上，来了很多要杀害萨满的人，“西拉那妹他”氏族萨满知道坏人来了，立即与参加集会的3个萨满和18个青年男女（9男9女）一同腾空上了天。后受天命告知，开始供奉这21个人像^⑦。又据鄂伦春族和鄂温克氏族的传说，他们中有的祖先神是被雷击死的先人

① 《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第340页。

② 鹿的一种，即驼鹿。

③ 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第232页。

④ 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第114页。

⑤ 《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第340页。

⑥ “奥米那楞”，是一种萨满宗教祭典。对萨满来说是提高萨满法术和资历的集会，对本氏族来说是禳灾除祸的宗教集会。

⑦ 《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第340页。

灵魂形成的^①。这个说法可以借助与之杂居的达斡尔族氏族“霍卓尔”（祖先神）的例子说明。达斡尔郭贝勒哈喇莫热莫昆的“霍卓尔”，是本氏族嫁出去的一个女人回娘家时，半路遇雨被雷击死。其母听说，赶至出事地点，也遭雷击而死。母女死后，莫热莫昆就经常闹病死人，故将这母女作祖神供奉^②。早期观念中，被雷击死是天意，认为是被天神选中的灵魂。可见，氏族祖先神并非直系血缘祖先，而是与上天有某些因缘的人。早期维系氏族社会正常发展，一般有两个内在因素备受关注：一个是确保氏族外婚，使氏族人口得以繁衍，图腾甄别氏族血缘亲疏，起到积极作用；一个是能保护氏族，在恶劣的生存环境中，免受各种灾难和疾病的摧残。在自然主宰人类生存的氏族部落阶段，这后者，不是人的力量所能达到的，于是遭雷击、溺水等非正常死亡的人，被视为被天选中的魂灵，加以供奉。故而，与其说是敬奉氏族先祖，不如说是供奉保护神更恰当。

人类进入氏族社会发展阶段，以血缘为核心的氏族制度将每个人的利益与氏族紧密联系在一起，人们精神信仰的内容，随着社会发展也越来越复杂。个人随时随地向神灵祈祷祭祀的方式，已经不适应氏族整体利益的需求。还有灵魂的问题。既然“灵魂不死”也需要有人与亡灵沟通，这也不是一般的氏族成员能够做到的。于是，氏族部落分工中就出现了专与神和灵魂沟通的特殊人物——萨满。可以说，萨满是为氏族祈福禳灾的需要出现的。

二、萨满的特点

萨满教因萨满而得名。萨满教与其他宗教的不同之处在于，有些人（即萨满）“认为在他们愿意的任何时候都具有支配神灵的能

① 秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年，第51页。

② 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1985年版，第251页。

力,并采用其他人不了解的特殊手段,借助于这些神灵,具有了解超自然现象的能力”,并有“奇特的仪式、服装、法器”和“特殊社会地位”等特征^①。萨满是萨满教的核心。

何谓萨满?《宗教词典》认为:萨满即“萨满教的巫师”。“萨满”一词,大多数学者都认为是来自满—通古斯语,意为“激动、不安和疯狂的人”^②,这正是萨满人格特征的表述。“萨满”一词见于史载,最早是南宋人徐梦莘所著的《三朝北盟会编》:“珊蛮,女真语巫妪也。”^③此“珊蛮”即“萨满”的同音异写,后代文献也有多种写法,如“萨玛”、“叉马”、“萨麻”、“萨莫”,或有“沙漫”、“撒卯”、“撒牟”等,虽写法不同,但发音大体一致。清代《大清会典事例》首次使用“萨满”二字,为后人所认同并沿用。^④萨满一出现就与满—通古斯语族民族有关联,并因“激动、不安和疯狂”的人格特征和“变通如神”的能力获得“萨满”的称号。萨满一词的渊源,揭示了萨满教与满—通古斯语族民族的特殊关系。可以说,萨满教就是满—通古斯语族民族的宗教信仰。尽管现在的研究表明我国北方阿尔泰语族一些民族普遍信仰萨满教^⑤,甚至不仅在我国,萨满还是北亚精灵的统御者^⑥。但居于发源地的满—通古斯语族民族,其萨满信仰依然具有典型意义。满—通古斯语族民族的萨满具有以下特征:

(一) 萨满是“通灵”者

① [俄]史禄国:《北方通古斯的社会组织》,内蒙古人民出版社1985年译本,第566页。

② 秋浦:《萨满教研究》第2页。任继愈:《宗教词典》(第928页)也认为“萨满”为满—通古斯语言,意为“因兴奋而狂舞的人”。与秋浦的观点相同。但也有不同的观点,认为“萨满”一词来自巴里语的Samana,中文被译为“沙门”。但就萨满教文化的典型性和历史悠久看,“萨满”一词源于满—通古斯语更符合情理。

③ 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷三,“政宣上帙”。

④⑤ 秋浦:《萨满教研究》,上海人民出版社1985年,第2页。

⑥ 绫部恒雄编《文化人类学》第6辑,转引自色音《东北亚的萨满教》,第6页。

相信万物有灵的氏族居民认为，人的疾病和灾祸都是恶灵、动植物精灵、死人的灵魂或病魔缠身的结果。氏族萨满为人祛病消灾，就是通过特殊手段与神灵沟通，或取得神的谅解或与恶灵交战驱逐之。这个利用特殊手段与神沟通的过程就是跳神。下面二则鄂伦春萨满跳神治病的记载，就生动形象地表现了萨满通灵的情况：

在“斜人柱”内，病人被人扶其两肩支撑在东南侧位置上，萨满坐在西面（或北面），煨燃的松柏树叶发出香味，萨满的眼睛半张半闭，敲着鼓开始行动。萨满先击鼓三次，在咒歌、祈祷中渐渐进入无我境地，渐次转入半说半唱，动作也随之加紧，并狂人似的胡说着附体神的名字，同时用神的语言说话，被称为厉鬼的语言对一般人来说是不通的语言。接着又激烈地敲鼓，探询病根。一般分三次分别询问病的来由，罪孽的轻重，呼唤神的名字并与之交谈。探寻病源时，病人的肩部出现颤动，服持病人的人趁鼓声缓和之际，向萨满探问请示。萨满问病人有过什么病根，并求神赦罚，还让病人许愿，答应病愈后给神上供还愿……一旦萨满降下的神与病人没有关系时，就要问是否触犯了“斜仁柱”中供奉的诸神，如老爷、龙王、娘娘、九圣（牛、马、药、土、虫、山、龙、城隍等）树神等。如果病人颤动肩膀不能回答时，再问是否冒犯过南北山的鬼怪或吊死冤魂、狐仙、黄鼠狼神。若证实有这些恶魔缠身时，萨满就要用神力驱逐之。这时萨满口含冷水喷病人患部。病人若激烈颤动时，就表示恶魔已被驱逐。之后萨满使劲

击鼓，感谢各种前来助威之神，并请它们各回原位^①。这是日本人 1935 年的调查记录。1957 年对鄂伦春族地区的社会调查也有萨满治病的记录：

鼓声渐紧，萨满下巴哆嗦，牙齿咬得格格作响，双目紧闭，周身摇晃，表现出神灵附体时的痛苦情状。这时有人拿来一团烧红的火炭，放在萨满脚前，为神引路。萨满鼓声突停，浑身大抖，这是神已附体的表现。这时附体的祖先神，借萨满之口询问：“你们请我来有什么事？”“扎列”（萨满助手）及病人亲属代答：“因某人有病，惊动祖灵来给看病。”萨满再次边敲鼓边吟唱，来回转身跳跃，通过萨满祖神的附体，逐一恭请诸神灵，探寻病人无意之中冲犯了哪位神灵，致使他罹患病痛。其间什么神请来了，什么神不请自来，什么神请来并不给看病。这些都是从处于恍惚状态的萨满口中说出来的。对于久邀不到的神，萨满还要作出奔驰飞跃之状，表示他在去遥远的地方将他请来。待应请之神纷纷到齐后，萨满逐个询问患者冲犯了它们当中的哪一位。若萨满提到某个神灵的名字，病人不由得颤抖起来，则认为是此神在作祟病人。此神或借萨满之口，承认是自己所为，要求供祭某种牺牲；有的是萨满看出了作祟的是哪个神，当场画出画像，供在“斜仁柱”外。只要按萨满说的去做，病情一般就会好转^②。

① [日]永田珍馨著、赵复兴译：《使马鄂伦春族》，载《兴安岭之王使马鄂伦春族》，内蒙古文化出版社 1999 年版，第 180 页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》“鄂伦春卷”，中国社会科学出版社 1999 年版，第 62—63 页。

如果是重危病人，被认为灵魂已被某个恶神掠走，萨满还要凭借祖先神的力量，“远征”沙场，同它搏斗，抢回患者的灵魂。这时即见萨满双脚顿地，蹦跳不已，往返奔窜，急速旋转，挥舞双臂，东击西挡，嘴里发出扑哧扑哧用劲的声音，神衣上缀饰之物，铿锵撞击，情状异常紧张。有时萨满几乎昏厥，被人扶起挣扎着拼斗不懈。直至恶神败北，病人灵魂被抢回，跳神才会停下来，萨满也逐渐清醒^①。著名的满族萨满故事《尼山萨满传》（原名《音姜珊蛮》）以及各民族变异版的《尼产萨满》（鄂伦春）、《一新萨满》（赫哲族）、《尼桑萨满》（鄂温克）等，讲的就是尼山萨满到阴间找回亡者魂魄，使之复生的故事，其中萨满与神灵交涉战斗的情节极为生动。

在上述跳神实例中，值得注意的是萨满通过神附体“进入无我境地”，“处于恍惚状态”的表现，它是整个跳神中最重要的环节。萨满正是通过特殊手段进入恍惚状态，实现与灵物“沟通”的。跳神中的问答和形体表演，是直观表现与神沟通的情节和过程。可以说，萨满“通灵”是其独有的生理特质，这一特质与被称为萨满病的病态有直接关系。关于这一点，在成为萨满的条件中再加论述。

（二）萨满有奇特的神服和法具

萨满跳神时特殊的装束和器具也不是徒具形式，皆为帮助萨满驱邪祈福的法器和辅助神灵。

萨满跳神时必有一套奇特的服饰和法具。《竹叶亭杂记》记载：“萨满乃头戴神帽，系腰铃，手击皮鼓，即太平鼓，摇首摆腰，跳舞击鼓，铃声鼓声一时俱起。”^② 神帽、神服、神铃和神

^① 赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，内蒙古人民出版社 1991 年版，第 242—243 页。

^② 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局 1982 年点校本，第 60 页。

鼓，是萨满最起码的装束法器。有的民族还要多些。这样的装束皆有具体的宗教意义，它有区别萨满派系的作用，有表明萨满等级的功能，还有武器和防御的效用。以鄂伦春为例，萨满的神帽上有较大的金属鹿角，其中央为铁制鸟形，即灵鸟郭公（布谷鸟），鹿角上系有布条和铃，正面配有圆镜。神衣是獐皮衣上挂着镜子、铃、布片、兽脚等。神衣的前面有 36 面镜子，背面有 6 面大镜，从前胸到背肩上挂着 250 个子安贝，腰上系着 42 个铃，并挂着无数布条和獐腿，肩上缝有郭公鸟形。法具是神鼓和神槌^①。

这套披挂寓意丰富。神帽上的鹿角有三杈到九杈的差别，是萨满等级、法力大小以及派别的标志，但这是晚出的说法。最初它是保护头颅的头盔及出击的武器。如西伯利亚叶尼塞萨满每当戴上神帽时总要说：“余之额部今已如冰河般之坚硬”^②，就是这个意思。鹿角的攻击作用在鹿崇拜中已详细论述不再重复。神帽正面饰有圆镜，这是照妖镜。据说有了它，萨满就能神通广大，无往不胜。神帽和神衣上的郭公是神圣的灵鸟，它的叫声可为萨满唤来善神，坐在两肩的郭公，是引导到来的善神从萨满的耳孔钻入体内。萨满神衣前胸后背挂有数十面圆镜，颇像护身的铠甲，防止恶灵的侵入，其中上身前后的为护心镜，起着保护心脏作用。锡伯族还认为，护心镜同萨满领神连在一起，一旦失去自己的护心镜，萨满就要大难临头^③。系在腰间的 42 个铃，也具有招来善神的功能。至于身上的无数布条，则是萨满神灵的羽毛

① [日] 秋叶隆：《鄂伦春的萨满教》，载《北方民族与萨满文化》，第 27—28 页。

② [波] 尼翰拉滋著：《西伯利亚各民族之萨满教》，载《满族研究参考资料》1986 年第一期，第 41 页。

③ 满都尔图、夏之乾：《察布查尔锡伯族的萨满教》，《世界宗教研究》1984 年第 2 期。

的象征，它能承载萨满飞上天界。神服上还有各种自然、动物图案及各色饰物，也皆有缘由和法力。

萨满的神鼓和神槌，在跳神中是与神服合为一体的法具。鼓的法力是氏族社会生产工具的延伸，渔猎民族在山中围猎时，就是用鼓声恫吓驱赶野兽。所以鼓在萨满教仪式上首先是呼唤神灵和震慑恶魔的法具，以后随着萨满神灵思想的发展，鼓的法力不断增长。鼓有了与神灵语言交流的法力。据鄂温克族萨满说：“鼓能传递音信，从鼓声中萨满能闻知神灵的语言，神灵也能因此得知萨满的需求。”^①有时鼓还能成为萨满的坐骑、行船，承载萨满上天入地；鼓还是广漠的宇宙，三界诸神俱在鼓中。有些民族的鼓面上部绘有日月星辰，下部画有山林、动物。萨满开始跳神，一边击鼓，一边念诵神的名字，就是从中叩请诸神。可以说，在萨满看来神服等不仅仅是装束，而且每件饰物都有法力的作用，都是萨满跳神时，不可或缺的辅助神灵。各民族萨满跳神的请神词中都能看到这些神的名字：

十五个前铜镜，九个背铜盘，

.....

宏亮的腰铃，多穗的神裙，

九个杈的神裙^②，坚硬的神盔，

四尺半长的神杖，二尺一寸长的铁头^③，

.....

① 吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂温克族卷，中国社会科学出版社1999年版，第139页。

② 此处“裙”字疑为“帽”，即为“九个杈的神帽”。

③ 《抚远县八岔赫哲民族乡调查报告》，《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第174页。

不难看出，萨满神服具有两种功能，一是使用功能；二是法力功能。如果不说出“凡人”看不到的法力，展现在我们面前的萨满装束，实际就是一个功能齐全的铠甲，能防御，能出击，其鼓、铃、镜的撞击则是助战的声音。对此，民国《宝清县志》有生动的记载：“（萨满）腰系铃铛，手执皮鼓，击鼓摇铃，喃喃作咒，旋闻铃声甚急，身体颤动，体直如僵，即神来附其体矣。”猎民狩猎时以击鼓声恫吓驱集野兽的做法，在跳神中得到充分发挥。萨满跳神时不仅有鼓声，还有腰铃声，以及萨满旋转狂舞时铃与铜镜（或铜盘）等撞击的声音，交织在一起贯穿始终，渲染和烘托出神秘气氛，也给人以强烈的听觉、视觉冲击，从而震撼人的心灵。尤其满—通古斯语族民族的萨满神鼓制作特别，都是单面鼓，平时鼓面松懈，用时经火烤或太阳晒后，皮面顿时绷紧，击之音声洪亮，对烘托气氛更具效果。

可见，萨满奇特的服饰和法器并不是一般意义上的装饰，它是萨满通灵的主要辅助力量，是萨满跳神的重要组成部分。俄国著名学者史禄国就提出，萨满奇特的服装和法器是萨满教专有的特征之一^①。

三、当萨满的条件

（一）巫病

萨满是萨满教专门主持宗教活动的巫师。它最根本的功能是沟通人与神之间的关系，“以期借助超人的形式说明并解脱人间的痛苦和灾难”^②，所以萨满不是什么人都可以胜任的。

① [俄]史禄国：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社1985年译本，第566页。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第201页。

做萨满首先要具备“通灵”的条件。具备通灵条件的人从生理和心理因素看，“往往是些喜怒无常人，甚至是精神病患者”^①。在鄂伦春人中，成为萨满一般有三种征兆：一是婴儿降生时，胎胞不破，用刀切开取出者；二是患重病长期不愈者；三是突然患癫痫病，咬牙切齿，乱跳乱舞者。具备上述三种条件者，当地人就认为是被神选中，请萨满来跳神，许愿当萨满后，所患之病很快就会痊愈^②。《鄂伦春族萨满调查报告》对黑龙江省塔河县十八站和白银纳两个鄂伦春民族乡，20世纪30—90年代的萨满情况做过调查，提供了有关这方面的丰富实例依据^③。其他民族，除第一种征兆少见外，其余两种几乎都是当萨满的原因，因而也被称之为“巫病”。这是萨满与其他宗教神职人员素质完全不同之处。

满—通古斯语族民族以“巫病”为当萨满的条件不是偶然的。已有的研究成果已经证明：巫病“现象是北方严酷的生活环境和落后的文化条件下产生的异常反应。尤其是在高纬度的极北民族中，那种激烈的兴奋、昏迷等症状是较明显的。”^④以黑龙江省逊克县新兴村鄂伦春族莫、孟、葛、杜四姓中的萨满为例。自民国初年以来，先后有萨满16人，“都是生病请萨满跳神时许愿”当萨满，“病愈后就成为萨满”^⑤的。《鄂伦春族萨满教调

① [苏]约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上卷，中国社会科学院出版社1984年版，第35页。

② 《逊克县鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组1959年编印，第106页。

③ 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第24—38、41—60页。

④ 引自色音：《东北亚的萨满教》，中国社会科学出版社1998年3月版，第52页。

⑤ 《逊克县新兴村调查报告——鄂伦春族调查材料之十二》，内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所1963年编印，第22页。

查》中收集的萨满情况，也证实了严酷恶劣的生存环境，是导致精神失常的主要原因。书中所记白银纳和十八站先后有 16 个萨满，当萨满前都患有抽风、突然神志不清、精神受刺激等病症，而以后两种所占比例最大。赵立本是呼玛河流域的著名萨满，1946 年因女儿生病夭折，受刺激而生病精神恍惚；呼玛河流域 20 世纪 90 年代还健在的萨满孟金福，本有兄弟姐妹六人，1943 年他十六岁时，姐姐、妹妹和弟弟相继病逝，给他精神以沉重打击，自此神情恍惚独居林中，久病不愈。二人许愿当萨满后病情即痊愈。突然神志不清，可能也与精神受刺激或长期心情抑郁所致有关。塔河就有许多人同时疯癫的例子。1945 年塔河许多青年男女得怪病，疯疯癫癫，成帮结伙，唱神歌，跳神舞，时而往森林里乱跑，时而疯狂地爬树，弄得人们惊恐不安^①。疯病是神经上的原因，但究其根源，恶劣环境下导致人们得病多，死亡率高^②，尤其儿童成活率低，过早夭亡，也一再给亲人的心理添加创伤，加之严酷的生存环境对猎民生存能力的极度考验，都是造成精神疾患的因素，更何况患巫病的年龄几乎都是十三至十七八岁之间，处于青春期心绪不稳定阶段，心理承受能力可想而知。

“巫病”成为当萨满的重要条件，还有社会普遍盛行的“万物有灵”观念的文化基础。在“万物有灵”观念主宰的氏族社会中，人的疾患皆与神鬼的作祟有关。在毫无医疗保障的社会条件下，久患疾病或精神失常的人能最终康复，在当时人看来肯定是得到了神助的缘故，能被神选中自然就能“通灵”。所以满—通古斯语族民族普遍认为精神病症同被召去当萨满有关。

① 以上未注处均见关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 25—38、41—52 页。

② 根据使鹿鄂伦春族的人口统计，1899 年有住户 87 家，人口为 435 人，但到 1957 年，下降到 32 户，人口为 136 人。

但以“巫病”选萨满，并不是唯一的途径。“被神灵选中”或“被死去的萨满指定”，也是萨满传承的方式；尤其人们有了以人为手段造成失神恍惚的方法，即用饥饿方法、熏香等方法以后，“巫病”也不是必须的条件了。因此萨满可以神选承袭，也可以子女世袭，甚至还可以因兴趣自学成才。

最后，还要指出的是，国内外的研究已证明，“巫病”只是一种病理现象，并不是真正的病。有“巫病”的人，一般身体虚弱，常伴有神经质，有时失神，但不是精神失常，潜意识下仍有理智的约束。“巫病”之所以是做萨满的条件，是因为这些人在一定条件下，容易进入忘我失神和恍惚状态，并能在潜意识支配下说话做事，给人以和鬼神交涉的感觉。氏族社会的居民不了解个中原因，故而对萨满通灵深信不疑。

（二）学习跳神

学跳神是当萨满要具备的又一个条件。有“巫病”只是具有做萨满的生理条件，要成为真正的萨满，还需要萨满技能的训练以及各种知识的学习。许愿做萨满的人，病好后就要拜师，跟随年老的萨满学习萨满术。学习跳神仪式，赫哲族称之为“领神”，就是老萨满带新萨满通过模仿和训练，掌握跳神技能和相关知识的过程。

鄂伦春族新萨满学习跳神，先要找一块空地（有的在萨满家里），摆上供品，新老萨满穿好神衣，靠在“塔了兰”（萨满坐的地方）上开始击鼓。在鼓声节奏中，约十几分钟，萨满就进入恍惚状态，老萨满领先跳起来，新萨满紧随其后模仿其动作。先请老萨满的神，然后把所有的神都请遍，并以牺牲心血敬神。然后新萨满在神附体的情况下唱述自己的来历：原来是哪个“莫昆”的，说出历代萨满的名字；而后说他三年内要举行一次祭神仪式，在“库兰”（跳神的地方）内跳神；最后说他的神灵广大，怎样给人治病等。就这样连续学习三个晚上，最后再把每个神都

送走。时隔二三年之后，再举行一二次，萨满的训练就算完成了^①。

整个过程，具体说是要新萨满在模仿和实践中，掌握跳神仪式的程序、击鼓要领、跳神的舞步、神灵知识，以及神歌、神词的诵记和神灵附体的表演和技巧等。掌握萨满所需的这些技能和相关知识，不是简单的事情，一般要经过三年的修炼，直到掌握了昏迷术，才能获得独立跳神资格。鄂伦春族的例子缺乏训练的细节，在赫哲族、满族、锡伯族的萨满学习中，训练的要求就比较突出。

赫哲族领神与治病同时进行。萨满给被“神选中”的病人治病时，先诱导病人精神失常，即神灵附体，带之跳神治病，直到驱除了作祟的鬼灵。病人清醒，萨满就传授请神词、咒语等。以后九天，新萨满自己习练。每天例行祭“爱米”（祖先神），焚香敬酒后，于上午击鼓念咒，下午练习鼓舞和摆动腰铃，还有小儿数人陪之击鼓助兴。最后还学习跳神的舞步和摆动腰铃的姿势等。如此九天即可戴萨满帽。此后三年中，随老萨满参加春秋两季的“跳鹿神”进行实践，直到跳得再犯病，即进入“凭灵”境界，才能获得萨满资格^②。

乌拉街萨满族关柏荣学习跳神，提前三天开始禁食，只吃一些水果、蔬菜，到跳神前已处于半饥饿状态。仪式第一天先要烧香祭祖先和神灵，以清水净身穿新衣。然后，面向祖先牌位，身披黄色或红色的布，手持旗帜，背后立一根 1.5 米左右高的木杆，杆上缠绕五色纸花，顶端安一香炉，插上点燃的香。请来协

① 《逊克县鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 107 页；《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之四》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，207—208 页。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第 114—116 页。

助的七八名“察玛”分别站在他的四周，有的手持神鼓，有的手握“萨拉器”。老萨满站在供案前，一边敲鼓跳神，一边背诵着神词。其他萨满围着关柏荣，先顺时针、再反时针方向，来回不停地转动，随着时间的推移，唱跳的声音越来越大。三天未进食的关柏荣因饥饿和喧闹，终于昏迷过去。大家非常高兴，认为这是被祖先神灵看上了^①。休息片刻，将其唤醒，给他穿上法衣。这以后便进入训练学习的程序。《宁安关姓满族手抄资料》记载，学习、训练的过程为16天，并有一套学习程序^②。满族学萨满，与鄂伦春和赫哲族相比，人为训练的因素尤为突出，靠熏香、饥饿和喧闹气氛的刺激进入昏迷状态就是典型的例子。实际上从后来的调查看，由于人为手段也可以进入失神状态，所以满族选择家萨满，“巫病”已经不是必要的条件，相反是否年轻聪明、忠厚勤劳以及文化水平和劳动技能的高低等，倒成了选择的标准^③。

锡伯族学萨满更有意思，尽管学萨满者具有因各种原因被“神选中”的先决条件，首先学习的也不是萨满术，而是要确立神灵信仰。尽力向当萨满者灌输信仰神灵的思想，并进行多次考验，以证明学萨满的人丝毫不怀疑神灵存在，才开始技能学习^④。

可见，萨满术的训练与学习，在成为萨满的条件中是多么重

① 刘龙初、张江华、夏之乾：《乌拉街韩屯满族萨满教调查》，载《民族文化习俗及萨满教调查报告》，民族出版社1993年版，第253—255页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第504—505页。

③ 富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，北京大学出版社1991年版，第103页。

④ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》锡伯族卷，中国社会科学出版社1999年版，第404页。

要。尤其，满—通古斯语族民族进入现代社会，学萨满在技术上，不仅可以使任何人，都能通过人为手段掌握萨满最核心的昏迷术；思想上，还添加了确立神灵信仰的必要条件。显然，这些要求逐步远离了原始萨满的特征。

不过，萨满跳神并非像得“巫病”和学萨满那么好理解，实际上萨满“通灵”的机理和客观效果，都是正常思维无法解释的。然而，萨满能够和超自然的神灵进行交流，也正是学者长期致力研究最想搞清楚的萨满教的核心问题。现有的研究成果认为，萨满“是采用其他人不了解的特殊手段借助于这些神灵，具有了解超自然现象的能力”^①。这特殊手段，就是使自己进入失神忘我状态，并在这种状态下，萨满不受习惯的日常原则的约束，以一种特殊的逻辑思维，使用常人所不了解的某些方法取得卓越知识。从心理学和病理学的角度解释萨满使用的特殊方法，就是幻觉产生的特殊思维过程，也有人认为是被激发的潜意识（下意识）逻辑思维的过程^②。

最后还要说明，不管萨满“通灵”是以怎样特殊的思维方法实现的，但仍未离开社会现实。跳神的内容若没有社会的认同以及产生的社会效应，就不可能有萨满教存在的可能。换句话说，萨满跳神虽然表现为神智恍惚，连唱带舞，其实失神后唱跳中传递出来的信息，与氏族居民的知识结构和精神需求相吻合，因此能被理解接受，且坚信不疑。

这首先表现在，萨满失神后产生的幻觉或潜意识内容，源自平时的生活体验。鄂伦春族萨满跳神时发出的动物叫声，以及唯

① [俄]史禄国：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社1985年版译本，第566页。

② 参见[苏]E·B·列武年科娃：《论萨满其人》，《萨满教文化研究》第二辑，第65、70页。

妙唯肖的各种动物的姿态，无一不是平时狩猎所见所听，在潜意识下的再现。鄂伦春族地方没有的动物，萨满的幻觉和潜意识中也不会有印象。

其次，神灵附体之后，萨满与神灵交往和上天入地的经历，是传统萨满知识在潜意识下的诱导作用。萨满知识来自多方面，除有学习来的，也有平时潜移默化的熏陶。氏族社会各种萨满祭祀，都是氏族成员共同配合完成的，久之，每个成员虽不是萨满，长期耳闻目睹也知道如何去做。有的民族认为，萨满跳神无须学，“被神选中”自然就会跳神。这其实是与平时的熏陶和天资悟性好很大有关系。

学萨满还要掌握一定的相关知识。如使用驯鹿的鄂温克族，新萨满领神前，要告诉她前代萨满的“舍卧刻”（祖先）神是什么、她是什么萨满的继承人、前代萨满叫什么名字、尸体在哪、他的曲调是什么等等^①。前述鄂伦春族新萨满在学跳神仪式上神附体后，能“唱述自己的历史”（即所继承萨满的历史），就是因为先掌握了相关知识。萨满提前还学习诵唱神歌、神词以及萨满神话传说等，其中萨满上天入地的经历、细致的场景、曲折的情节等知识，在萨满进入另一种意识的思维过程中，都会有诱导作用。据布里亚特萨满的调查，该族人要想获得萨满资格，除学习萨满方术和修炼外，“并需有神话之知识方可”^②，原因可能就在于此。我国满—通古斯语族民族在当萨满的条件中，虽未见有专门强调，但民间收集的萨满神话故事和传说，均出自于萨满之口，也足以说明问题。还有，学萨满仪式中老萨满的引导。《埃

① 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第335页。

② [波]尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，载《民族研究参考资料》1986年第1期，第37页。

文克——鄂伦春人的萨满教》中有一则老萨满带新萨满熟悉萨满世界的道路，并将他介绍给天神的例子：

跳神（领神）仪式是在轻击神鼓中开始的。两位萨满用鼓槌敲着同一个鼓点，鼓声逐渐加强，鼓点越来越密。之后，两个萨满哆嗦了一下，开始抖动身体，并模仿雄驼鹿的吼声，发出长长的叫声。这种叫声连续重复三次。然后两个萨满开始用歌声同声召唤各自的神，请它们附到神鼓中去。萨满鼓槌击打在整个神鼓上，时而发出有节奏的旋律，时而爆响一阵，接着又安静下来。年轻萨满模仿着老萨满的动作和歌声……

老萨满站起来，开始在神鼓的击打声中起舞，同时唱起萨满如何“飞”往“艾涅坎布嘎”（上界）的歌曲。歌中老萨满为年轻萨满指出萨满道路，讲述在什么地方能够遇到敌对神的陷阱，和怎样发现这些陷阱。接着在歌中还讲到，萨满们一路上在塔古旁休息九次，供奉各自的神并且自己也积蓄力量。他们终于找到了“艾涅坎布嘎”，于是老萨满把年轻萨满介绍给它，说年轻萨满将是它的忠实奴仆，并且将会服从它的一切法律和章程。接着老萨满又恳请“艾涅坎布嘎”，对年轻萨满予以保护并使神圣的法力穆松附到年轻萨满的体内和他的法器上。经过劝说，“艾涅坎布嘎”接受了这一请求，于是萨满们便“踏上”回程。“飞回”地球后，他们遣散各自的神……^①

新萨满第一次上天界的经历是在老萨满的诱导下实现的。在

^① 《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社 1990 年版，第 105—106 页。

这次历程中，新萨满得到了有关天界的“直观”认识和相关知识。

总之，不论是从哪个途径获得的知识，不外都是历代萨满知识的积累。这些知识建立在渔猎经济文化的基础上，在历史的变迁中，适应社会变化，又经历代萨满不断充实和诠释形成的。

还有，萨满本身就未脱离社会生产活动。萨满虽然是神选的，但不是职业神职人员，也没有任何特权。满—通古斯语族各民族萨满的情况都一样，萨满是氏族公职人员，跳神是他应当履行的义务，没有任何报酬^①。不跳神时，就是一个普通的氏族成员，也要参加狩猎捕鱼等生产活动，靠劳动维持生计。因此，风烛残年，与犬相依^②的贫困萨满到处随处可见；年轻的女萨满，在家中不仅从事繁重劳动，还受性别歧视，从不因他（她）们是萨满而与别人稍有差别。但尽管如此，也不会影响氏族成员对她（他）们的尊敬。原因是萨满既是人还是神，当萨满跳神，与神灵交流时就是神。正是萨满半神半人的人格特征，才为氏族成员所尊敬信赖，具有解释和处理凡被认为是神作祟的任何事情的权力，而且因未脱离生产，熟知人们的真正需求。

综上所述，不难看出萨满的各种特征，昏迷术中的“通灵”是最特殊的，在这种状态中，他能凭借自己的知识和神秘的、让人难以理解的方法，很好地支配自己的心理，使自己达到一种外表上好像失去理智，而又从不陷入无法控制的歇斯底里的发狂状态；并具有以此影响他人心理和思想的能力。这也是萨满术的关

① 最初应该是如此，以后萨满跳神也有讲条件要东西的。据他们说，东西是供给神而不是萨满要的；即使作为酬谢给的也极有限，也不过是块毛巾或尺布而已（《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况—鄂伦春族调查材料四》第210页）。

② [波]尼幹拉兹的《西伯利亚各民族之萨满教》（《民族研究参考资料》1986年第1期，第44页）中记载：在西伯利亚，“萨满多极贫困，实乃属于贫民阶级”。

键所在。

四、萨满祭祀及其职能

（一）萨满祭祀

萨满的职能是社会性问题，也是萨满教能够长久存在的合理性问题。萨满职能的本质是祖先神的代言人。鄂伦春人说：“神是通过萨满的嘴来和人间说话的”^①。在盛行“万物有灵”观念的社会中，人的生老病死以及社会发生的一切事情，都被认为是神灵所为，所以作为“神的使者”，尤其是祖先神灵的代言人，萨满是以主持与祖先以及各种神灵的交流仪式，履行祈福禳灾保护氏族或家族的职责。

萨满是祖先神的代言人，因此每个氏族至少都有一个自己的萨满。由于萨满所代之言，是通过祭神（亦即跳神）得到的神灵启示，所以萨满的职能，也主要体现在各种祭神仪式上。满—通古斯语族民族有各种名目的萨满祭神仪式，但不外为集体和个人两种。

所谓集体，随着社会变化，有过部落、氏族、村屯和家族几种群体形式。祭礼活动包括例行的祖先祭礼、专为生产和氏族祈祷的祭礼，萨满集体跳神，以及临时应特殊事件举行的仪礼等。

1. 例行祭礼

首先有祭祖仪礼。鄂伦春族 17 世纪以前，曾有过“阿娇鲁博如坎”即祖先神祭礼。它是在氏族大会上举行的祭祀，因此整个氏族部落成员都要参加。祭祀仪式上，大家围火而坐，以大量的兽肉供祭祖先，并戴上面具边唱边跳和祖先神一起欢娱，祈求祖先神的保佑。此外，仪式上还有一个值得注意的程序，“氏族长或氏族萨满要向人们背诵长长的族谱，以明确彼此间的亲属辈

^① 《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料四》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 207 页。

分关系”^①。

可以看出，祭祖仪式有着维护氏族外婚和加强氏族内聚力的重要作用。以后祭祖仪式随着氏族制度的衰落，规模逐渐缩小。17世纪以后，鄂伦春族、鄂温克族以及赫哲族主要是在家族内进行，满族、锡伯族基本采取的是家祭形式。

其次有季节性祭礼。鄂伦春族有春祭大典，每年五月举行，是由全体氏族成员参加的最隆重的祭祀活动。春祭的地点要选在没有人居住的地方，事先要搭好祭祀用的“斜仁柱”。摆上神像，燃上“阿叉”^②请神灵喝血^③。这一天，人们从四面八方骑马赶来，献上狍子、犴、野鸭、天鹅、飞龙等供品，互相问候，如节日一般。晚上，大小萨满穿好神衣，击鼓请神，开始跳神。整个晚上，萨满逐一请来自然神和祖先神，颂扬其威力，献上供品，诉说氏族的祈愿。众人也齐声伴唱，气氛虔诚肃穆而又热烈。最后，人们向神鼓献血，萨满发出喝血的声音，以示神享。也让氏族成员喝血，意为神赐。然后，将供祭的野兽煮熟，萨满与氏族成员共餐而尽后，祭祀结束。

五月的大兴安岭，大地回暖，冰雪消融，正是万物复苏的季节，此时献祭，萨满代表阖族向诸神祈愿：

我们给你带来新鲜美味的猎物，
请你保佑我们阖族幸福，
免除我们的灾难与不幸，
使我们的生活，
如春天的太阳一样光明、温暖。

① 蔡家麒：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》，《民族学报》1982年第2期。

② 一种野生香草，用以净坛、净场、净身。

③ 即用牺牲的血涂抹神灵的嘴。

.....

神啊，神啊，
快来喝肉汤吧，
快快来吧，所有的神，
驱除九头蟒猊和缠身的病魔，
保佑人们平安健康。^①

神也降言：

感谢你们从四面八方来，
给我带来很多供品，
我已吃饱。
我祝福你们，
请照神我的嘱咐去办，
你到石崖能打到犴，
你到桦树林里能打到孢子，
你到山坡上能打到野猪，
你到林中直走能碰上黑熊，
你到呼玛河能打着天鹅和大雁，
你到石头山能打到紫貂，
你到松树林里能打着许多灰鼠，
你到桦树林里能打着猓獾，
你到冻河能打到水獭。

.....^②

① 参见关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 118 页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社 1999 年版，第 52—53 页

春祭萨满祭礼的主要目的，是祈祷神灵在新的一年里保佑人们健康、平安，狩猎丰获。很像中原在春节时辞旧迎新，表达对新一年的美好愿望。

鄂伦春族的秋祭大典，一般在八月举行。仪式与春祭类似，献上新鲜的猎物，通过萨满跳神，感谢诸神的恩赐。渔猎民族一年四季都在捕猎，秋祭大典，只是感谢神灵对春秋季节狩猎的恩赐，因为初雪之后冬猎又将开始。可见狩猎民族与农业民族以秋季代表一年生产结束，喜庆丰收的观念略有不同。不过，进入现代，有些氏族在农耕比重日益增大的形势下，对秋祭祭礼的解释，也明显有了农业文化的影响。

赫哲族季节性集体祭祀，称“跳鹿神”，也称“跳太平神”。这个仪式每年春季二三月及秋季七八月举行，是萨满为自家和全屯人民消灾求福的跳神。跳神中几乎全屯人都参与，地点为村民各家。“跳鹿神”开始，萨满先于家中烧香供奉“爱米”^①，然后穿上神服击鼓跳神，执神偶者列队走出家门。神队第一人手持鸛神旗，意为神鸛领路，第二人提着一串“爱米”，第三人手托鹰神，第四人手持神刀，其次为人数不等的击鼓者，萨满紧随其后。合屯男女走出家门助兴，萨满击鼓唱着神歌，众人合之。神队由西向东进入每家跳神，最后绕回自家。在院中，病愈还愿者、求子许愿者，咸集神杆之下献祭诸神。祭祀毕，还有跳柳条圈活动，萨满用柳条弯成一个半圆形，由自己及自家开始，次及外人，每人都如跳绳般跳三次。跳入圈者，即意味得到神的保护，灾病不能侵犯，永保平安。

赫哲萨满“跳鹿神”，后人解释是为全屯人消灾求福。实际上最初是因鹿的生产和捕猎举行的季节性祭神祈福仪式。此前的鹿崇拜一节已详细论述，不再重复。清末民初，随着鹿的锐减，

^① 即为萨满保护神和辅助神神偶。

捕渔业的发展和农业的出现，以鹿生产和捕猎为中心安排的祭祀也出现变化，“跳鹿神”变成了正月初二的活动，目的也是为驱邪祛病保佑氏族（村屯）平安而祈祷^①。

锡伯族也有春、秋两季跳神。春季跳神也称“压邪气”，一般在春暖雪化，开耕之前举行。届时全村萨满、相同、斗琪和额尔琪等巫职人员都来参加，村里的男女老少也都来观看。萨满身穿神服，击鼓跳神，祈求神灵保佑全村消灾去邪，在新的一年里平安健康。秋季跳神与春季形式相同，唯目的是庆祝丰收。锡伯族同满族一样，很早就转为农业生产，传统的祭神内容，也随着农耕生活的出现而有所变化^②。

满族在东北各族中社会最为发展，早无氏族部落而言。传说和清代文献记载中，提供了满族及其先人女真族季节性萨满祭礼的资料。满族最重祭星，祭礼以星祭表现。据《东海沉冤录》记载：明代东海窝稽部女真，星祭一岁两举。可单独祭星，亦可与祭祖合祭。初雪时一次，为禳祭冬围丰盈。届时择明月之夜，待七星升上天之时，燃木九堆，螺号鼓梆齐鸣。九个火堆，熊熊燃烧，像九条通天白柱，俗称“星桥”。火柱冲天意为“神树与天通”；火焰逐秒照明，有助星神不遭邪侵、夜夜明亮、为人间指路和传递吉音的意义。正月祭星与初雪祭相同，但献祭野牲必要鲜活，以血祭火、祭树，是为除祟祛瘟，祈祝宁康^③。

东海窝稽女真星祭的初祭，为祈祷冬围狩猎丰获，是为即将开始的冬猎祈祷；正月祭为祈愿一年安顺健康，与鄂伦春人春祭性质相同。这为我们了解早期例行萨满祭礼提供了可贵的资料。

① 《富锦县街津口村赫哲族调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第121页。

② 载吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》锡伯族卷，中国社会科学出版社1999年版，第411—412页。

③ 同上书，满族卷，第520页。

星祭也是满族传统的季节性祭祀活动。吉林、黑龙江的满族在清末民初还有集体祭星的习俗，规模宏大壮观。祭星仪式在年初举行，届时各村满族在萨满和穆昆达的带领下皆来参加。满族诸姓萨满齐集，推举有德者主祭，其余萨满分布四周，击鼓诵唱《唤星神赞》，祭众呼应此起彼伏，气势恢弘。星祭以人众为佳。据说祭众越多，布星越齐，年景越佳^①。是典型的为新一年祈祷，保佑吉顺的祭礼。

季节性祭祀，还有因捕鱼经济形成的祭神活动。东海窝集女真在捕鱼季节有鱼祭。鱼祭时，女萨满和族众均身围柳叶，男女儿童戴着用柳枝和柳树皮编成的形若鲤鱼头、飞鱼头、鲸鱼头等各种鱼形小帽，还有形姿各异比人还大的鱼神偶，皆用嫩柳枝柳叶编成。祭祀中，善游水的青年男女，钻入神偶内，在水中翻转游弋，犹如群鱼闹水，象征着鱼类丰盈。鱼祭要进行三天三夜。届时，族人扶老携幼住在江边或船上，阖族祭祀鱼神“莫德喝恩都力”，祈求保佑族人鱼产丰收^②。东海女真临江河而居，与江海鱼类的关系犹如鄂伦春人、鄂温克人和山中野兽的密切关系一样，是维系生存的根本，所以鱼祭不只是为捕鱼的生产祈祷，从其氏族规模和仪式的隆重程度看，也有为氏族祈福禳灾的意义。

狩猎民族还有专为出猎举行的祭礼。如鄂伦春族的春猎祭，是以村屯为单位举行的萨满祭神礼。时间是在二月下旬到三月初，为期三天，是春猎前祭山神的仪式。地点选在村外靠山处，由年长的女萨满主持。全村猎人都参加，围篝火席地而坐。萨满身着神服跳神，歌唱山神曾给予的恩惠，祈求春猎有更大的恩

① 富育光、王宏刚：《吉林乌拉、黑龙江瑷珲地区满族萨满教调查》，载吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，第521页。

② 富育光搜集整理《乌布西奔玛玛》，吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，第524页。

赐。祭祀中萨满唱众人合，气氛庄严热烈。其间，还要祭拜与狩猎相关的太阳、月亮、北斗星和自然诸神。最后，萨满以占卜的方法，确定今年猎手出猎的方向。祭祀后，众人略加准备就出发进山，春猎由此开始^①

赫哲族为狩猎举行的祭祀规模变化很大，20世纪30年代已经变为家祭的形式。猎人每季出猎之前或打猎回来，都请萨满或“佛日郎”至家，焚香献酒，跳神、谢神或祝告神灵。

恰克拉人^②的“野祭”也属这个性质。每当春天第一批大雁飞来时，恰克拉人就在村子的外面筑起一个高土台，上面树起一根高高尖尖的神杆，杆尖上插柳，下拴三块猪脊椎骨，下有一个装粮食的锡斗。台前有供桌，上面有神像和活猪、鹿等供品。祭神时，族长焚香率族人跪拜念祭词，求诸神保佑渔猎丰收。然后萨满跳神，主祭猎神“巴搭恩堆”和山路神“窝瓜玛玛”。最后，阖族喝酒吃尽祭牲。翌日，就开始进山或出海^③。

最后，是萨满祭神仪式。萨满祭神仪式各民族皆有，在此仅以鄂伦春族和鄂温克族为例。鄂伦春族有五月萨满祭神仪式。这是各氏族萨满的集体祭神，一二年才举行一次，于五月择日聚集一起跳神，新萨满也在这个仪式上学习跳神技艺。届时，群众成群结队前来观看参与，因此其气氛和热闹程度是任何仪式也比不了的。萨满集体跳神，也有比较能力高低的客观作用，所以每位萨满跳神都使出自己最大的本领。据说哪个萨满跳的花样多，请的神多，就更能赢得人们的膜拜，需要跳神时，也愿意请这位萨满。祭神中，神灵集聚，诸萨满共同祈祷保佑各氏族人口平安、

① 吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社1999年版，第54页。

② 东海女真的一支。

③ 穆晔骏：《恰克拉人的民俗调查资料》，载吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》满族卷，中国社会科学出版社1999年版，第532页。

牲畜兴旺，狩猎丰收^①。

鄂温克族的萨满集会，称作“奥米那楞”，因举行于阴历四月也有“四月会”之称。“奥米那楞”的规模远不及鄂伦春族的萨满集会，一般有“毛哄”^②萨满和请来的萨满两人主持，参与者有本“毛哄”的成员及曾经本“毛哄”萨满治好病的外人，地点在萨满家中。“四月会”首先是老萨满领教新萨满，即领神仪式。由于教新萨满需要时日，所以“奥米那楞”跳神长达四五天或八九天不等。然后是为“毛哄”祈求平安繁荣。仪式上萨满不仅要为“毛哄”祈祷，还预测“毛哄”人口增减。方法是将参加的男女老幼集中于两棵神树中间，用狍皮绳把人们紧紧地围起来。跳神结束时，如果皮绳比原来长了，就认为人口将会增加，如果比原来短了，预示将发生疾病人口减少^③。森林中恶劣的环境，导致人的寿命不长，人们对人口增加或减少尤为关心。这是狩猎鄂温克人的萨满祭祀情况。

游牧鄂温克人的“奥米那楞”，因生产生活的改变，与狩猎鄂温克人略有不同。如祭神选在羊羔离奶的八月间举行，祭祀场地要立120棵树，人为地营造一个小森林，人们以羊而不是猎物献祭。仪式内容有萨满跳神、新萨满领神，以及摔跤等群众娱乐活动，已融入了草原文化的因素。

2. 临时祭礼

① 《鄂伦春族自治旗托河地区木奎猎民村调查》，1962年，鄂苏日台调查整理。

② “毛哄”也称“毛昆”，是鄂温克族氏族分化出来的父系血缘家族公社。

③ 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第115—116页。鄂温克自治旗辉索木的鄂温克人，预测人口的方式略有不同：是牵来一头二三岁的牛，把牛弄倒，人们坐在牛的身上和周围，萨满用一条毛绳把这些人圈得紧紧的，然后萨满开始跳神。跳神结束后，人们量一下毛绳，发现比原来长出一些（预示“毛哄”内人口增加），人们便感激萨满的恩情。（见上书第490页）。

这类祭神仪式比较多，例如为氏族消灾、天旱求雨、祭天神、祭山神、祭熊神等。

如因事举行的消灾许愿祭神。清代琿春一带满族扈伦七姓^①火祭，就是因瘟病、畜疫、渔猎伤人、氏族争斗等危机情况发生，总穆昆与全族萨满向神祈愿举行的祭祀。火祭突出火的表现力。仪式在星月出现时开始，遍山篝火、神灯燃着，顿时夜空如昼。火是圣洁之物，遍山的篝火，有烧尽往日的仇恨、忧患化作和睦和吉顺之意。整个祭祀是在火海中，由总穆昆达（氏族首领）和大萨满主持进行，程式与季节性祭祀一样，族众伴唱，气氛肃穆而又热烈。火祭时间三到七夜不等，期间还杂有馭火的各种娱乐活动。

还愿祭神礼。如赫哲人遇极大危险而得保平安、患重病痊愈或渔猎丰获等等，都认为是天神的保佑和赐福。因此要还愿祭祀天神。祭祀之日，全屯男子皆来陪祭。是日，日上三杆时，主人与来宾齐集神树前，先以“佛日郎”^②祝告迎神，然后献牲、焚香、叩头，以酒灌猪或羊耳，耳动表示神已领受。供上煮熟的肉，再祝礼毕^③。还愿祭礼在各族民间数量最多，只是规模越来越小。

求雨仪礼。干旱年间，鄂温克人有举行祭敖包求雨仪式。他们的敖包与蒙古人的不同，是一棵大树。20世纪50年代的阿荣旗查巴奇乡，村外约一里处有一棵大树，上面挂着红布条，这棵树就是求雨的敖包。每逢祭敖包时，全村的人拿出一头牛或一口猪献祭“敖包”。祭完后人们相互泼水，寓意天

① 扈伦七姓即指呼什哈里（胡）、那木都鲁（那）、尼玛查（扬）、何舍里（何）、齐古济拉（徐）、苏墨里（舒）、纽祜鲁（郎）七哈拉（姓）。

② “佛日郎”，赫哲族萨满的一种，专管祈祷，不跳神。

③ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第129页。

降大雨。

（二）萨满职能

1. 集体祭礼中所见萨满的职能

祭神仪式，是萨满主持下的宗教活动，它虽属于精神范畴但反映的内容却是现实生活问题。集体祭礼是萨满为氏族或家族、村屯举行的定期或临时的祭祀活动，因此祭礼特点也是萨满职能的反映。

萨满祭祀具有集体参与的特点。如前所述，满—通古斯语族民族萨满祭祀虽名称各异，内容有别，但都有明显的群众性特点。像已消失的鄂伦春族祭“阿娇鲁博如坎”（祖先神）的祭礼，还有文献中保留的清代瑛春满族扈伦七姓火祭、东海女真人的鱼祭和星祭等，具有整个部落或几个氏族的规模，场面气势恢弘。即使在 20 世纪 50 年代调查时看到、听到的鄂伦春族、鄂温克族的春、秋祭、春猎祭、萨满祭神，以及赫哲族的“跳鹿神”等，也还具有一定规模。祭祀中，群众也不是旁观者，一般萨满唱神歌时，族众要伴唱应和，很似领唱和伴唱的关系。其间群众参与的各种娱乐活动，也是祭神的一部分，带有取悦神灵的意义。贡献的牺牲，在神享^①之后煮熟，全体一同吃尽不得剩余。这也是仪式内容之一，叫“与神共享”，象征神对每个人的赐福。在萨满率领下，和群众互动完成的祭神活动，不仅是氏族成员利益一致的表现，也是萨满的职能，即为氏族全体成员服务的本质体现。

若抛开祭礼繁琐神秘的一面，将上述例行祭礼举行的时间归纳列表，不难发现萨满祭祀与生产季节关系密切的特点。

^① 神享，即神享用供品之意。满—通古斯语族民族的“神享”非常形象，即用献祭的牺牲血，涂抹神偶的嘴，以示神已享用。



民 族	祭礼名与举行时间	与生产季节的关系
鄂伦春族	春祭 /5 月	布谷鸟第一声鸣叫，标志冰雪消融万物复苏，鹿茸期 ^①
	秋祭 /8 月	秋猎季节
	出猎祭 /2 下旬 - 3 月初	鹿胎期
	萨满集体祭神 /5 月	冰雪消融，万物复苏
狩猎鄂温克族	奥米那楞 / 4 月	冰雪消融，万物复苏
游牧鄂温克族	奥米那楞 /8 月	羊羔离奶时
赫哲族	跳鹿神 /春季 2、3 月 秋祭 7、8 月	打鹿胎 秋猎（以猎鹿、犴为主）
锡伯族	春祭 /春暖雪化 秋祭	开耕之前 秋收之后
东海窝集部 女真人	星祭 /初雪时节； 正月 鱼祭 /鱼汛期	冬季狩猎开始 新年伊始 开网捕鱼前
恰喀拉人	野祭 /第一批大雁飞来	春天来临

狩猎和驯鹿鄂温克族、鄂伦春族，每年以春夏二、三、四、五月和秋季七、八、九月（以农历计）^② 为狩猎的主要季节。其中四、五月为割鹿茸期，猎民集体出猎，也是捕兽的重要时期。七月以后为秋猎，是猎民捕猎食用肉动物鹿、犴等，并晾晒兽肉

① 大、小兴安岭狩猎的民族，以农历二三月为鹿胎期，因冰雪开始融化，也称春天；五六月为鹿茸期，因青草长出来，也称夏天；九十月（或落雪前）为打鹿围期，因草木枯黄，也谓秋天；落雪的季节（一般到第二年二月）为打皮期，也称冬天。

② 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 45 页。

的重要时期。赫哲族因纬度不同，捕猎季节略早一些^①，但割鹿茸和秋猎特点与鄂伦春族基本相同。据此可以看出例行的萨满祭祀，带有为即将开始的春猎、夏季围猎（割鹿茸）、秋猎及捕鱼、开耕等生产祈祷的意义。仪式上萨满还有为出猎占卜方向，决定具体生产问题的作用。五月的祭神因在万物复苏的季节，为新的一年祈福禳灾的目的非常明显，尽管如此也有指导生产的重要内容。前述鄂伦春族五月春祭上，神借萨满之口指导猎民到何处捕何种动物，就是这种情况。

例行祭神仪式，除表现为重视生产外，关注的就是氏族成员健康和人口的增减。在大兴安岭严酷环境中生活的渔猎民族，人口发展直接受自然条件的制约，毫无保障。民国初年，曾有2000多人口的赫哲族，到新中国成立前，仅剩300多人，人口减少85%。人口锐减的原因有日本侵略者推行民族迫害政策的因素，但纵观历史，更主要的是缺乏有效治疗疾病的手段，导致天花、痢疾、瘟疫、黄疸等传染病无法控制。调查材料也证实，民国以来天花、瘟疫等传染病是造成当地人死亡率增加的主要原因。一旦传染病出现，人们几乎是坐以待毙。经常是一家数十口幸免者无几，一村人死光的情况也不罕见。生存环境严酷，导致儿童疾病缠身早早夭折的比例也很大^②。鄂温克人的情况也类似。1943年查巴奇村（狩猎鄂温克）发生天花和伤寒，死亡70多个大人和37个小孩；1908年到1947年间使用驯鹿鄂温克中先后发生传染病，有数可查的死亡人口就有245人，仅此一项死亡率就占人口比例的60%以上^③。人口锐减，不仅是减少劳动力，

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第87页。

② 凌纯声：《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第9页、195页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第10页、144页；使用驯鹿鄂温克人的死亡率，是根据1899年、1917年和1945年人口数计算的。

还直接导致氏族或民族衰落。赫哲族“跳鹿神”，为全屯人民“消灾求福”；鄂伦春族春祭萨满为阖族祈祷“人畜平安”、“驱除病魔”；鄂温克族的“奥米那楞”仪式，萨满用狍皮绳，把人们围起来，根据皮绳伸缩卜测人口；东海窝集女真人规模宏大的星祭，为族人祈祷“安顺健康”等等，都是人们对氏族人口日趋减少的忧虑的体现。此外，妇女不孕求子、儿童受惊吓招魂请萨满跳神，也是例行萨满祭神时的内容。可见萨满祭祀，还担负着为氏族除灾去邪，保护族人身体健康，祈祷氏族人口增长的重要责任。

祭神仪式还有处理灾难和化解氏族矛盾的内容。满族扈伦七姓如遇瘟疫、畜疫、渔猎伤人、氏族仇杀等危机时，要举行火祭；遇天旱无雨，鄂温克萨满主持祭“敖包”，祈祷天神降雨；鄂温克人长期打不到野兽时，也要请萨满求神赐福。萨满用柳条做一鹿或犴，全乌力楞的人们都来参加，求福的人们用枪打柳条鹿、犴。其他人会一起说“打中了”，“打中了”，猎人也假装剥皮，取出心、肝、舌、肺等，第二天搭棚子，放在上面祭神。象征猎人打到野兽，献祭神灵，用以祈祷赐福打到更多的野兽^①。

祭祀仪式有对新萨满培训认可的内容。在原始社会人们的观念中，客观外在世界是由“俗界”和“神界”组成的。萨满是祖先神在人间的代言人，负责与神灵沟通。作为人神之间的中介，萨满人选对氏族都具有至关重要的意义。所以，新萨满须在“奥米那楞”或萨满集体跳神仪式中，经过拜师、请神、习练，甚至像锡伯族的“上刀梯”等严峻考验等程序，获得氏族认可，才能取得独立跳神的资格。

此外，萨满祭祀仪式，还具有维持氏族社会秩序必不可少的精神文化内容，即社会习俗、伦理价值以及氏族文化的传递。在

^① 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第235页。

没有文字的满—通古斯语族民族中，萨满可以说是氏族文化的主要掌握者、发展者和传递者。

前述新萨满在取得资格之前，不仅要学习萨满与神交流的玄妙技巧，还要掌握神词、曲调、舞蹈以及神话传说和历代萨满知识等，就是氏族文化传播的表现。

神词和神话传说等形式，是氏族历史和历代知识的载体。萨满在各种祭神仪式上所唱的神歌（或称神词、祈祷词），因氏族不同、崇奉神灵的不同、祭祀目的的不同，而内容各异。因此萨满皆有属于本氏族的各种神歌。吉林九台县的小韩乡满族萨满和东阿屯石姓（即石克特立哈喇）萨满就各有 34 与 47 篇数量不少的神歌^①。神歌中以动物神（也称“野神”）歌最多，一般一种动物就有一首神歌，因此有的萨满仅动物神歌就有多至上百首者。萨满神歌，一般是祭礼仪式上与神交流对话为内容的歌曲。歌词中对每个神的来历、秉性爱好，形象（以舞蹈的动作模拟表现）、居处的细致描述，就是猎民丰富的动植物知识的再现。九台县莽卡屯杨姓满族萨满神歌中，除动、植物知识外还有丰富的星宿内容，如在星祭“请神歌”中提到的就有月孛星、太白星、三尖星、二十宿星、角木蛟星、亢金龙星、计都星、司命星、司禄星、土星、心月狐星、尾火虎星、箕水豹星、斗木獬星、牛金牛星、女土蝠星、虚日鼠星等 49 位星神^②。这并不是偶然现象，日本人泉靖一的《大兴安岭南部鄂伦春调查报告》中，提到的鄂伦春人星神也很可观，前已述及，所知就有 20 多个。这些星宿虽然是以萨满神灵的身份出现的，毋庸置疑，它是建立在满—通古斯语族民族渔猎生产中世代积累的星宿知识基础之上的。

祭祖的“神歌”中还有氏族的历史知识。如鄂温克族萨满所

① 宋和平、孟慧英：《满族石姓神本简述》，《满族研究》1994 年第 1 期。

② 宋和平：《满族萨满神歌内容浅析》，《满族研究》1995 年第 2 期。

言：“每逢跳神之前，先要说些民族根源的事”^①。因此祭祖神之歌中多少都有一些氏族渊源的介绍。鄂温克旗辉索木女萨满奥云华尔的“祭祖神”歌，就有这方面内容：

黑龙江上有祖籍，
雅鲁河畔有神座；
海拉尔呼伦贝尔为住地，
八个杜拉尔^②为娘家；
十八岁成年时，
告别雅鲁哈文^③家族。
……^④

歌词说的是女萨满奥云华尔及其氏族的历史。清初，鄂温克族、鄂伦春族和达斡尔族因沙俄的东侵，有一部分南迁，定居于大兴安岭各河谷间。“神词”前两句，说的就是奥云华尔萨满祖先所在的杜拉尔氏族，从黑龙江流域南迁雅鲁河畔（今内蒙古阿荣旗）的历史源流。清朝雍正十年（1733年），为防御沙俄和防范蒙古，朝廷又从布特哈征调索伦八旗官兵3000人（其中1636为鄂温克官兵），携带家眷到呼伦贝尔驻防^⑤，使部分鄂温克人又离开大兴安岭，迁居到草原。鄂温克族主要有杜拉尔、涂格冬

① 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第14页。

② 杜拉尔，即鄂温克族姓氏之一。

③ 《鄂温克自治旗辉索木调查报告》历史部分称，杜拉尔有八个“毛哄”，其中有“雅拉哈瓦尼”一支，似即神词所称的“雅鲁哈文”。

④ 吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂温克族卷，中国社会科学出版社1999年版，第146页。

⑤ 《清世宗实录》卷一一七，雍正十年四月戊申。

和那哈他三大姓氏，实行氏族外婚制，互为姻亲。驻防呼伦贝尔辉河流域的是从杜拉尔和涂格冬氏族抽调的官兵^①，氏族的婚姻关系并未因迁离而改变。后几句说的是女萨满奥云华尔从大兴安岭雅鲁河畔的娘家嫁到夫家海拉尔草原身世的。吉林九台县莽卡屯的满族杨姓萨满神歌，开篇第一句也是：“原籍是琿春屯”，说祖籍原在图们江流域的琿春，后迁莽卡屯。石姓神歌也有石姓高祖时，带着男女子孙，离开祖籍（长白山），徒步来到老城（今沈阳），定居花月谱（今沈阳西南郊）的氏族迁徙历史^②。

“神词”中还有关于氏族或萨满祖先谱系知识。锡伯族“山羊宴—献祭众神灵”的请神词中，萨满要恭请诸姓祖神：

本姓是扎斯胡尔^③，
始祖是岱木林。
勇猛的比嫩塔斯胡里神（母虎神）呀，
从伊吉力河光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
曾祖为纳松额。
聪颖的扎宾神（蟒蛇神）呀，
从苏木布尔渡口光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪慧之祖是着青额。

① 《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 357 页。

② 宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社 1993 年版第，第 111—112、129 页。

③ 锡伯族氏族之一。

聪明的穆舒鲁神（龙神）呀，
从顺扎舍里光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪慧之祖是伊桑阿。
聪颖的阿琪神呀，
从色胡里哈达光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
萨满老祖是张那。
聪颖的善琦神呀，
从桑树林光临吧。

.....

本姓是觉罗^①，
聪慧之祖是苏鲁木保。
聪颖的萨哈连神呀，
从硕混塔拉光临吧。

本姓是觉罗，
聪慧的祖父是赵充。
聪颖的库鲁鲁神呀，
从重阔山上光临吧。

本姓是觉罗，
师傅老祖为五十八。

① 锡伯族氏族之一。

聪明的阿玉鲁神（全身黄毛似人似兽的怪物神），
从嫩比拉光临吧。

……^①

所请之神的姓氏中还有那拉、乌扎拉、佟佳等，不便一一转载。所请神中，扎斯胡尔的祖神，从始祖到曾祖、祖父和萨满始祖，按顺序一一请到，觉罗姓氏的先祖、祖父和师傅的祖先的名字、辈分清楚，实际上也是一种氏族祖先神谱。前述曾提到，鄂伦春族在 17 世纪以前的祖先祭典上，氏族长或氏族萨满要向人们背诵长长的族谱。宗族世系和亲属辈分是维系氏族延续和发展的血缘纽带，萨满有责任记清楚，并定期告知氏族成员。

萨满神词中还有萨满历代的事迹。萨满具备的知识，一般是在萨满接替中单独传授，以口传心记的方式传承下来的。没有文字的民族，在萨满教衰落后，萨满神歌、神话故事等丰富的历史知识，往往会随着萨满的故去逐渐消失。满族有自己的文字，一些有心的萨满早在清朝就开始将所知神歌、祭祀要求、神谱、神话传说书写下来，以便于保留。这些被书写下来的神歌、神话等被称为“神谕”。“神谕”中提供了有关氏族萨满历代的事迹。吉林九台县的小韩乡满族和东阿屯石姓（即石克特立哈喇）萨满“神谕”中有一篇“头辈太爷”神歌，全歌 150 句，述说了从头辈太爷到五辈太爷，成为萨满祖先神的经过，以及头辈太爷与敖姓大萨满斗法失败，但最终火炼成金

^① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》锡伯族卷，中国社会科学出版社 1999 年版，第 426—428 页。

身、银身的故事^①。

神谕中还有神话传说内容。这包括宇宙形成的神话、人类起源神话、族源神话、祖先英雄神话、萨满神话以及动植物神话等。神话传说似乎是不可信的神秘故事，但是任何传说，都有历史的影子在内，这已经是人所共识的。讲授神话传说也是萨满祭神时的一个内容。满族萨满“多于神祀时，唱有关天地开辟、万物形成及人类起源的神话古歌，以娱人乐神”^②。

可见，氏族以及民族文化，正是在萨满的接替中传递，又经集体祭神仪式，向族人传播。

萨满祭祀还有促进氏族凝聚力的作用。萨满祭祀是由萨满主持，氏族成员配合共同完成的。仪式上，萨满通过与神相通的神秘“表演”，通过祖先和氏族历史事迹的讲述，通过神圣气氛的渲染，不断强化着氏族成员的信仰和文化价值取向。正如美国现代功能学派的代表威廉·J·古德所言：“人类所信仰的神圣的东西，并不完全来自敬畏与感情冲动”，“正是宗教活动的强大的聚合力才维持了它的存在。”^③ 在对祖先神灵一次次虔诚的祈祷和还愿中，氏族成员间的认同感得到不断的加强。此外，祭祀本身还带有群众娱乐的特点。如前所述，满族火祭中有火中捉迷藏、火中棒打驰兔、火阵缚鹿、火中射鸭、火中取石珠等各种火技比赛。东海女真鱼祭时有水中娱乐，鄂伦春族、鄂温克族祭神时，群众围着篝火尽情舞蹈等等，虽说是祭祀中的敬神、赛神活动，但群体娱乐，不仅使氏族成员在例行的萨满祭祀中，通过集体竞赛射猎技能，张扬勇敢的精神，还能通过娱乐的喜悦化解恩怨，

① 宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社 1993 年版第，第 111—132 页。

② 见《瑗琿十里长江俗记》中吴宝财萨满的口述材料。

③ [美]威廉·J·古德：《原始宗教》，河南人民出版社 1990 年版，第 224 页。

达到氏族团结的目的。鄂伦春族在春祭结束时，萨满和全体氏族成员要围着篝火跳舞。《篝火舞歌》中这样唱的：

（众唱） 姑娘们，小伙们呀，
咱们围成一个圈呀，
咱们手拉手跟得紧呀，
咱们抬起腿步调要一致呀。
春祭已顺利举行了呀，
以后的日子如火一样旺呀。

（女唱）

（男唱） 兄弟们，哥儿们，
咱们手拉手儿团结紧，
咱们抬起腿呀团结紧。
咱们把腿落得多有劲呀，
让我们的腿跳得呼玛河水翻腾，
让我们的腿跳得土地起伏翻滚，
让我们的双手摇起十二级台风，
让我们的双手摔得兴安青松摇摆。
我是英俊的青年猎手，
背起我的弓箭去狩猎。

.....

我用鹿笛叫，
所有的鹿在我的跟前集合。
我用狍哨叫，
所有的狍子在我跟前集合。
我用飞龙哨叫，
所有的飞禽在我跟前集合。

我用鱼叉做拐杖，
河里的大马哈鱼来到我的跟前。
我是兴安岭的青松不怕风吹雪打，
我是兴安岭的青松不怕天寒地冻，
我是兴安岭的青松一年四季永远年轻，
我是兴安岭鄂伦春青年的象征^①。

歌词表达的正是张扬勇敢不怕苦的精神和氏族团结就有力量的信念。

从生存的角度看，在生产力低下的氏族社会，同心协力合作，是抵御危机、保护生命和氏族延续的根本保证，所以各种萨满集体祭神，除有具体的祭祀祈祷内容外，维护团结，增强氏族凝聚力，是永恒的目的。应该说我们所列举的祭礼仪式，大多是氏族部落分裂为家族时期的材料。因家族居地分散，村屯又出现杂居现象，萨满祭祀的凝聚作用就显得更为重要。20世纪50年代鄂伦春族的调查显示，“春祭”前，氏族萨满要想办法通知到各地的族人，族人也珍惜这难得的相聚机会，都会尽量赶来^②。就是这个道理。

总之，萨满的集体祭神仪式虽说是宗教活动，但也都带有世俗社会需求的意义。通过对集体祭神仪式从形式到内容的分析，可以看出社会赋予萨满的职能大致有如下几点：一是通过季节性的集体祭礼，为狩猎生产祈祷，并帮助占卜猎区，寻找狩猎不获的原因等；二是通过大型祭神仪式，祈祷保佑氏族成员健康、平安，并为无子、患病者捉魂驱邪；三是在祭神仪式上，借助神力

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》辽宁人民出版社1998年版 第144—146页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社1998年版，第65页。

(神附体), 处理灾难和化解氏族矛盾, 维护氏族团结合作; 四是传递氏族传统文化和生产经验, 维护氏族延续; 五是借助萨满神灵的佑护, 缓解人们的焦虑, 解决精神压力等; 六是培训新萨满, 确保氏族萨满在“神选”情况下, 正常的自然接替。这六点是萨满担负的主要社会职能。除此而外, 萨满还有一个最基本的职能, 就是关照好族人的灵魂, 也就是为每个族人举行的跳神仪式, 这是萨满全部职能中最具普及性, 历时最久的。

2. 关照族人灵魂

所谓为个人跳神是相对而言的, 实际上即便为个人跳神, 也需要有氏族成员的协助。萨满为个人跳神, 之所以称为是最基本的职能, 是因为在渔猎民族的生存环境中, 疾患、瘟疫几乎就是除解决衣食问题以外, 氏族所要面对的主要问题。另外, 自 20 世纪以来, 满——通古斯语族各民族的氏族制度不同程度衰落或瓦解, 伴随这个过程, 萨满职能也逐渐由面对氏族转向家庭。于是, 人生老病死产生的灵魂问题, 就成了萨满主要关照的内容。萨满关照族人灵魂的跳神, 主要体现在治病和安葬方面。

(1) 治病跳神

满—通古斯语族民族的萨满信仰, 把人的生死疾患归结为神鬼的因素。赫哲族解释患病的原因, 或以为是曾经有事许愿, 事后忘记还愿; 或以为因妇女月经时, 身近某神之庙; 或以为因言语不慎, 触犯神怒, 得罪了神灵, 因此降灾使人罹病; 还有以为病人于某处得罪鬼怪, 第二灵魂被鬼怪摄去, 因之魂不附体, 而染病。鄂温克人对具体的病症都有相应的解释, 若腰腿痛是九个“道尔宝尔神”(萨满供的神)害的; 上岁数人得的慢性病, 是“敖教勒”(祖先神)害的等等。为此萨满治病, 须先找出病源, 是何种神鬼所致。如为神灵降灾, 便请萨满向该神求情许愿; 若

为鬼怪作祟，便为病人驱鬼抓魂^①。

萨满治病的过程就是与神鬼斗勇斗智的过程，萨满教的灵魂观念，以象征性的表演在治病过程中体现得淋漓尽致。萨满治病一般都有请神、探病源、治病和送神几个步骤。

20世纪三四十年代的调查报告中记录了萨满治病的过程。鄂伦春人或赫哲人得病，其家人须携酒去请萨满，萨满不得拒绝。治病跳神一般在患者家，待日落后进行，同族人也来协助。跳神开始前还有熏香（为除污驱邪）和供祭祖先神的程序。

萨满穿上神服，犹如披挂上阵，左手持鼓，右手拿槌，在房间西北位置盘膝坐定，病人坐在东南位置，两肩有人扶着。治病仪式开始，萨满双眼半睁半闭，在接连打几个哈欠后，开始击鼓，并起身，边跳跃边吟唱，音调极其深沉。萨满每唱一句，“列扎”（萨满助手）和参加的人就应声唱合。随着鼓声渐紧，萨满下巴哆嗦，牙齿咬得格格作响，双目紧闭，周身摇晃，突然萨满鼓声停止，浑身颤动（祖先神已附体）。祖先神借助萨满的嘴，开始第一个步骤请神。祖先神借萨满之口询问：“你们请我来有什么事？”“列扎”及病人亲属代答：“因某人有病，惊动祖灵来给看病。”萨满鼓声再起，吟唱着恭请诸神帮忙。

其次是诊断病因。向诸神询问病人冲犯了其中哪位，或哪个鬼怪作祟。诊断的办法是，如提到其中某一个神灵或鬼怪的名字病人不由得颤抖起来，则认为就是此神在作祟。此外还有占卜的方法。如鄂温克族萨满烧羊的肩胛骨，根据裂纹判断病因^②。达斡尔族则是将一大一小的斧头用绳系在一起，萨满单手握紧斧把的顶端，然后念诵诸神名字，每念一个名字，举一下斧头。据说

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第117页。

② 《鄂温克自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第491页。

念到作祟的神名时，萨满能轻易地把斧头举起来^①。此外还有托梦的方法。在这种情况下，萨满须住在病人家中，直到托梦得到病因为止^②。

病因诊断出来，接着就是治病。在他们看来，患病不外是两种情况，一是灵魂被魔鬼抓走；一是鬼怪到家里作祟。

若是后种情况，采取各种办法将鬼怪驱走即可。雅库特萨满是用咒语和吸吮患部之法驱鬼。满—通古斯语族民族中也有用吸吮法的，即萨满以唇吻病人之额部，似要吸出病人体内的疾患。也有用转移法的。据说赫哲萨满治病时以“刨屑”置其头上代替帽子，又缚“刨屑”于两腕及两脚。他们相信通过跳神，可使病人之疾患转移至“刨屑”，然后抛弃“刨屑”病也随之解除。鄂伦春族重病家人请萨满治病时，拿一马笼头，挂在“斜仁柱”上，是欲将鬼怪转移到马的身上^③。用马的生命换取病人生命游牧鄂温克族萨满治疗鬼怪作祟的病人，是先用苇子扎成两个草人，拿一把稷子米，嘴里念念有词，先撒在病人身上然后再向草人撒去，据说这样就可以把附在病人身上的鬼赶到草人身上。有的采取满足鬼灵需要的办法。萨满诊断出作祟神鬼后，神鬼会借萨满口要求供祭某种牺牲，患者家属许愿病好以后满足他的要求，疾患也会治愈。举一则很生动的例子，雅库特萨满确定了作祟的精灵，于是向病人鞠躬，然后对之呼喊三次：“你要哪一种家畜！你说！贡献给你！你赶快离开病人的身体吧！”精灵遂借萨满之口曰：“你如与我白背之牦及有色毛之马，我即离开病人！”言毕，患者家属即将精灵所需之动物牵至院中，萨满高声唱念三次……而向之呼曰：“这里呢！牵走吧！但是要保护生

① 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1985 年版，第 264 页。

② [苏] A·N·马津：《埃文克——鄂伦春人的萨满教》，载《萨满教文化研究》第二辑，第 111 页。

③ 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春族卷，中国社会科学出版社 1999 年版，第 64 页。

命的哟！”恶灵借萨满之口答曰：“我接受了！七天至九天之内，病人即可复原吧”。^①

若是前一种灵魂被魔鬼抓走，就得借助祖先神灵相助，寻找出窍的灵魂。萨满在请到诸神后，这样唱道：

人无病不能卧床不起，
请你们顺着战神方面查寻，
沿着供神方面追踪，
各处庙宇问询，
此处无有寻别地，
也许被横道而行的怪物带走，
或许让过往的闲神拖走，
这里没有再寻他方，
说不定被鬼欺骗，
可能被魔拐走，
哪儿有哪儿奔，
应该攻击就攻击，
应该讲和就讲和，
愿诸多努力……^②

如此时病人震动，且愈动愈急时，就表明灵魂已被找回。这时萨满持刀立在病人前面，挥舞神刀左右旋转，反复劈砍。忽而持刀直向病人怀中扑去，患者昏迷向后倒下，就是灵魂已捉住归还主

① [波] 尼幹拉滋：《西伯利亚各民族之萨满教》，《民族研究参考资料》1986年第1期，第47页。

② 《抚远县八岔赫哲族民族乡调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第175页。

身，病则自愈。若萨满扑去，病人仍坐而不倒，则捉住的灵魂又逸去。这时萨满就要反复扑捉，直到病人倒下为止。捉魂的情况各个萨满表演不尽相同，有的需要萨满与恶灵激烈作战，夺回病人灵魂。若是这种情况，会见到萨满双脚顿地，蹦跳不已，往返奔窜，急速旋转，挥舞双臂，东击西挡，异常紧张。有时萨满几乎昏厥，经人扶起，继续拼斗。若老年萨满，中间还要休息片刻饮茶吸烟，再进入战斗。胜负难决时，还会持续几天。满族《尼山萨满故事》就是描述萨满到阴间寻找灵魂时，其所经历种种恶战的曲折过程。有的萨满斗不过恶灵会主动认输，让病人另请高明^①。

氏族社会萨满是唯一的大夫，其治病原理虽然我们不能理解，但其中也有一些措施是合理的。如用歌声和模拟驱鬼、捉灵的象征性表演，对缓解患者心理痛苦和压力，肯定有一定作用。现代医学，对心理因素在病患治愈中能产生积极或消极影响，已有大量的研究实证。此外，满—通古斯语族民族认为火是圣洁之神灵，萨满在驱逐恶灵的跳神中，常借助于火的神力，因而也有治疗效果。如手指上患疮化脓，萨满即认为是恶灵居此手指中，就让病人将患疮之手放在灼热的炭火上，烧破疮患，这样就表示恶灵飞了出去。萨满还有喷火酒、用香火熏，以及用脚踩烧红的石头，再用烫脚踩病人患处等方法，这其实就是热敷疗法，具有解毒消炎作用。其实这些措施也都有经验依据，猎人治疗自己的马匹病症时，就常用酒喷在肿患处，针刺放血，再涂旱獭油，或用烧红的铁器烙^②。生活在大自然中的渔猎民族，通过世代观察

① 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春族卷，中国社会科学出版社 1999 年版，第 64 页。

② 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 285—286、185—186 页。

的经验积累，掌握了丰富的动、植物的药性知识。鄂伦春人就用一些植物熬水，或饮或涂洗患处治外伤。如用“嘎黑毛”（老鸱眼树皮）水治疮伤；用“乌达华”（马尿臊）水治皮肤病；用“尼格的”（报马子）水治疥疮；用“嘎哈格达”（耗子花）水治秃疮；将“阿兰木库拉”（汉名不详）砸碎涂于患处治骨折。此外还常以喝“阿丁敖力高陶”（汉名不详的植物）熬的水治疗小孩抽风；用干熊胆以开水冲服，治疗咳嗽、火眼和心火上攻等；洗“阿拉先”（泉水）可以治肺病、妇女病、眼病等^①。萨满在治病跳神中，也结合这些知识。满族石姓第五辈萨满就能开药治病。鄂温克族和赫哲族的情况也大致类似。尽管目前对萨满跳神治病的机理还有待深入研究分析，但其中肯定有精神疗法以及土方偏方的使用。

（2）求子与招魂

不孕求子以及给孩子招魂也属萨满治病的一部分。按萨满的观念，儿童七岁以前灵魂不稳固，他们的疾病主要是惊吓导致灵魂飞走的缘故。所以七岁之前的儿童患病，要请萨满给招魂。至于妇女久不生子，是因无第三灵魂，也须请萨满找魂。

赫哲族求子是在“跳鹿神”时。求子者在萨满神帽或神裙飘带上挽结，萨满发现后，即叩头许愿。萨满为之向神祷告，乃命求子者过三四日到萨满家来跳神，取胎儿的灵魂。是后萨满需在睡眠中出外找魂，或将他处孕妇的胎魂盗来，或捕捉刚死的小儿灵魂，先放在家中。三四天后，求子者到萨满家举行仪式，即取胎儿灵魂。仪式如治病，求子夫妇坐在炕上，有“甲立”^②在后

① 《逊克县鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 105 页。

② “甲立”是赫哲族萨满的助手。萨满跳神治病时，“甲立”扶住病人和猜测“作祟”者的作用。

扶其双肩。萨满这时便开始东吹西吁击鼓找魂。婴儿魂是否附体以肩动为标志，男子肩动意生男孩，女子肩动意生女孩。是时，萨满见男子双肩抖动，即向男子坐前扑去，弃鼓拿袋^①往里吹气，助手立刻帮忙扎紧口袋，第三灵魂就被捉于袋内^②。有的地方因为小孩灵魂不稳定，还需要萨满代管，七岁之后还给父母。满—通古斯语族民族的观念，魂为雀，所以求子仪式又称“捉雀”。

鄂温克族小孩有重病，请萨满跳神，称求“乌麦”，“乌麦”即雀，其神偶是木头制成的小雀。所以为孩子治病也有“捉雀”的表演：

萨满跳一阵后，把火全部熄灭掉，然后在“撮罗子”里来回跑，说是在捉“乌麦”。跑一阵后再燃起灯，让大家看鼓面有无小孩头发，有小孩头发时，就意味着小孩的“乌麦”已经请回来了。有病的若是男孩，其父亲赶快把头发抢过来，用一块洁净的布包起来放在胳膊窝内；有病的是女孩时，其母亲把头发抢过来，用洁净布包起来，垫在屁股下面。他们认为这样“乌麦”就再也飞不走了^③。

有的孩子身体弱，怕“乌麦”飞走，平时就将“乌麦”与“玛鲁”放在一起，或缝在小孩的背上，直到七岁以后才取下。

(3) 丧葬仪式

① 即收魂袋，是鹿皮制的小袋。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第127页。

③ 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第235—236页。

送魂即送葬也是关照灵魂的大事。满一通古斯语族民族认为人死其灵魂不死，只是离开这个世界到另一个世界罢了。人死后的世界比这个世界更幸福。^① 所以送葬仪式中的象征性活动，都是围绕关照死者灵魂进行的。

首先，死者的亲属要准备殉葬物品，即亡灵在另一个世界的生活用品。鄂伦春人和鄂温克人殉葬物品，亡灵若为男子，要有平时随身必需的烟袋锅、烟口袋、小刀，狩猎的弓箭、马，还有生活中用的小锅、碗、火镰、米、面和衣服；若是女子，除生活用品外，还要有桦皮针线盒和熟皮工具，甚至月经期用品，以及耳环、手镯、戒指、簪子等妆饰用品，完全是以现世生活设想安排的。

其次，要送走亡灵。出殡时，鄂伦春人有“牵线”习俗。即用一根花线分别系于棺材和死者配偶的胳膊上，到墓地时才将花线打断。也有扎一草人，系几根线由子女牵着跟在后面，到墓地后，萨满用“神棒”将线从中间打断，同时将草人扔掉，象征死者的灵魂远去，不会牵连活着的人，并保佑他们平安^②。萨满们认为，死者的灵魂因不了解另一个世界，所以留恋家人不愿走。如果亡灵送不走会危害家人，所以要打断关系。而且送葬人从墓地返回时，不得回头看，也不得中途停留，否则会被亡灵带去。赫哲人去世百天或三年之后，要举行送魂仪式。赫哲族的观念，死者埋葬之后，其第二灵魂“哈尼”在家看灵，在外守坟，依旧和家人生活在一起，百日或三周年，结束供奉，必须将其送走，否则亡灵会变为鬼。送魂仪式非常形象，一老人提着领路的

① 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第230页。

② 吕大吉、何耀华主编：《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春卷，中国社会科学出版社1999年版，第67页。

神鹰，萨满右手持神杖，左手持神刀，一副护驾的架势，在灵前宣布道：“亲友们送来的衣服与粮已装上雪车，请收下带到阴间享用，现在神鹰领路，萨满护送，请即登程。”晚上，萨满站在高处向西方连射三箭，箭头带有火光，引领亡灵到阴间^①。古人曾有过比这更原始的做法。《心史》记载：蒙古“人死不问父母子孙，必揭其尸，家中长幼，各鞭七下，咒其尸曰：‘汝今往矣！不可复入吾家。’”当然祖先灵魂也有佑护家庭平安、子孙兴旺的作用，周到细致的安排，也是现世人的精神需要。

当然，萨满治葬仪式除了是关照灵魂的仪式，实际客观上也有调节亲人去世的悲痛、沮丧给社会带来的危险情绪。人们恐惧死亡，面对死亡的无奈，希望那不是真的。因此丧葬仪式上，萨满种种象征性的表演，正是让人们克服恐惧心理，相信灵魂不死，另一个世界和现实社会是一样的观念，从而使人心理得到安慰。尤其是在生产力低下，人的生命缺乏保障的氏族社会，面临意外、瘟疫、仇杀中亲人死亡带来的摧残和灭顶之灾时，调整恐惧的情绪，让人重新振作，具有信心，这对氏族社会的稳定和延续具有极为重要的社会意义。正如马林诺夫所言，死人归天后，遭逢此巨大损失的生人，便坠入方寸皆乱的情绪中，这种情绪对个人和社区都是危险的，丧葬仪式，起了调剂的作用。在守尸、埋葬以及一切对于离魂的帮忙，即生人与死人间的精神合作中，使个人摆脱了精神上的冲突，也使社会避免了瓦解的状态^②。

五、氏族萨满职能的分化

在相当一段历史时期中，萨满在上述仪式中都是主祭者，但

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1990 年版，第 310—311 页。

② [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社 1987 年译本，第 76-77 页。

同样随着氏族社会的衰落，萨满唯一祀神者的地位动摇，在社会分工不断发展的历史背景下，萨满的职能也开始分化，出现了名目不同的神职人员。

以鄂伦春族为例，早在清末鄂伦春族就已经有了“莫昆”萨满和“多尼”萨满^①。“莫昆”是父系氏族组织的称谓，莫昆萨满就是氏族萨满。莫昆萨满领“阿娇鲁”（祖先）神，为整个氏族服务，因此一个氏族只有一个。莫昆萨满也只在本氏族内承袭。这是氏族社会传统的萨满形态，前章所述主要指的就是莫昆萨满。“多尼”，鄂伦春语有禽鸟降临之意。“多尼”萨满，意指别处神“降临”而成的萨满，俗称“流浪萨满”。关于“多尼”萨满的来源，传说很早以前，有一个“哈拉”（姓氏）的人，因瘟疫死绝了。这个“哈拉”的领神无处附体，只得找本哈拉嫁出去的姑娘。这个无主人的神，在别的氏族里东窜西撞，有时就附在原来本氏族的姑娘身上给人看病跳神。简言之，就是莫昆萨满死后，其神灵附体到别的“莫昆”人身上形成的萨满。呼玛十八站鄂伦春人的“德勒库”（即德勒库尔）萨满，与“多尼”萨满性质一样。“德勒库”鄂伦春语意为“漂游”，“德勒库萨满”，就是没有固定地方的萨满，故也称“外来萨满”。“多尼”或“德勒库”萨满的共同点，是没有氏族制约，所以一个氏族外来的萨满少则一二人，多则三四人。“多尼”或“德勒库”的出现，打破了氏族萨满的血缘纽带，有的学者称之为“地区性萨满”^②，一语道出“莫昆”萨满与“多尼”“德勒库”萨满的根本区别。

此外，鄂伦春人氏族内还有专门治病的准萨满“巴克其”、

① 《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第106页记载：莫令寿的堂祖父是“多尼”萨满，1901年（光绪二十七年）左右去世。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店1989年版，第191页。

“屋托钦”、“阿嘎钦”和“察尔巴来钦”等。

“巴克其”，是专门替人治病的萨满。他与氏族萨满不同，“巴克其”是专门为人治病的，所领多是职司某一种病的神。比如有领“吉雅其”^①神的，也有领“昭路博如坎”^②神或“胡路钦哈达尔”^③以及娘娘神的，因人而异。“巴克其”给人治病时，也有不同于氏族萨满之处，即不穿神衣，不拿神具（即神鼓等），神灵附体后，以高唱祷词的方式与神交流。尽管如此，“巴克其”也是因患病被神选中，并经过萨满认可，才有资格看病。

“屋托钦”是曾患过天花或麻疹，被娘娘神选中成为萨满的。故领娘娘神，专治天花和麻疹，通过向娘娘神祷告的方式为人治病。

“阿嘎钦”，是算卦占卜高明的人，不是萨满，一般都是老年人。“阿嘎钦”虽是算卦的，但因其算卦灵验，病人多求之卜算病源，所以权且将其列入治病萨满之列。“阿嘎钦”为病人看病的方法，是用一支枪，在枪筒上绑一把斧子，将枪筒一头放在枕头上，“阿嘎钦”盘腿坐在枪边，右手执枪托，然后请神，向诸神逐个询问是冲犯了其中的哪一位。问一个抬一下枪，如果问对了，枪筒就能轻快地抬起来；然后再问被冲犯的神想要什么，问对了枪筒又可以轻快抬起来。最后再为患者向神许愿。这种方法简单易行，求之者也不少。

另外还出现了专司供神的萨满“察尔巴来钦”。“察尔巴来钦”与其他萨满的区别是既无领神，也无法具，更不跳神，只是为各家供神时做祷告，所以也不需神选。能当“察尔巴来钦”的一般都是年纪大、能说会道的人，以男性为多。“察尔巴来钦”不是每

① 专治人畜疾病的神，是由蒙古族传来的。

② 专治牲畜安全的神，蒙古族和达斡尔族都有。

③ 专治疯病的神。

个莫昆都有，因此谁家供神都可以来请他。萨满教是多神信仰，鄂伦春族家家都供有包括祖先神在内的几种神灵，平时有事祷告上供，就请“察尔巴来钦”来主持。故“察尔巴来钦”也是不受氏族限制的神职人员。

鄂伦春族萨满教的变化，反映了氏族组织职能逐渐在削弱。“多尼”和“德勒库”萨满的出现突破了氏族萨满的血缘界线，世代职掌氏族神职的萨满权力也因社会分工的影响开始被分割。“巴克其”、“屋托钦”、“阿嘎钦”离析出部分治病之职，“察尔巴来钦”分走为家庭祈祷之事。不过，“莫昆”萨满为氏族祖神代言人的唯一地位，虽然有所动摇，但还是最受族人敬重的萨满。因为鄂伦春人认为“莫昆”萨满所领神为祖先神，是正神，他对自己的子孙最了解、最关心，因此治病最卖力，也最有效^①。他们还认为“莫昆”萨满本事大，威望高，能请来所有的神。而“多尼”、“德勒库”萨满，请神有限，所以“仅能治疗一些小病”^②。遇到大病、重病，人们还是相信“莫昆”萨满。这种现象不仅是社会变化中精神信仰相对滞后的特点反映，也有鄂伦春族社会发展缓慢的因素。从准萨满服务的对象看，主要是适应个体家庭祭神、治病需要出现的，尤其像天花和麻疹等是外来的传染病，他们认为“莫昆”萨满就治不了，只有得过这种病被娘娘神选中的人才能治。人们敬重“莫昆”萨满，但在现实生活中，他（她）已经不是唯一的神职人员了。尽管如此，治病萨满仍要有得病、“神选”，并经氏族萨满认可的程序，仍然是认可传统萨满的思路。显然，鄂伦春族萨满职能变化带有过渡性的特点，虽然氏族神权出现分工趋势，但氏族萨满仍占有重要地位。

① 《逊克县新兴村调查报告——鄂伦春族调查材料十二》，内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所 1963 年编印，第 22 页。

② 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社 1984 年版，165—166 页。

赫哲族萨满的分工变化最为典型，除了神能的氏族萨满以外，还有分工更细的萨满。“佛力兰”（亦称“佛日朗”）萨满，专司祷告。凡祭天、祭吉星等盛大祭典，均由他主持祈祷。他也能治一些头疼脑热的小病，只是以祷告的方法治疗。“佛力兰”的出现，取代了氏族萨满祭司的职能。所谓祭司，唯诵祝祷词而已，没有神灵附体的跳神。凡供神祈祷不需跳神者，皆由“佛力兰”主持。“巴奇朗”也称“巴奇兰”、“八车冷”，是专司卜卦的萨满，也会用卜卦治疗一般的疾病。犹如鄂伦春的“阿嘎钦”。因为治病方法简单容易掌握，故“巴奇朗”在萨满中人数最多。“达克苏特依”是专司送魂的萨满。人死后需要将亡魂送到阴间时，就要请“达克苏特依”来主持。专门治病的萨满有三个。一个是氏族萨满。在各色萨满中，最有通灵神力的仍然是氏族萨满。另一个是“阿哈玛法”。“阿哈玛法”意即娘娘神的“奴才”，能治各种时疫，即天花、疹子、水痘等病。“阿哈玛法”成为萨满的经过与氏族萨满一样，要先得病，并被娘娘神选中，许愿做萨满后，再经过三年的学习训练，就有资格给人治病。所以他与氏族萨满一样也能通神^①。还有一个是“德斯库”萨满，领娘娘神。娘娘神有三种：四海娘娘、根给娘娘（又谓光明娘娘）和苏言娘娘（即黄娘娘）。各娘娘以不同颜色的旗帜作标志。“德斯库”治病时，若是水痘，就请四海娘娘神；麻疹和伤寒，就请黄娘娘神；天花，就请光明娘娘神，然后好言祈祷请求，最后用旗子把病扫一下，再将窗户纸剪成长条、三角和方块形状，从窗子孔扔出屋外，就算把瘟疫送走了^②。

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第117—122页。

② 《富锦县街津口村赫哲族调查报告》、《抚远县八岔赫哲民族乡调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第120、170、177页；凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第121页。关于各种萨满的职能和神力，各地情况不一样，此处皆依调查报告。

赫哲族萨满的职能变化，揭示出萨满职能进一步分化的特点，不仅有祭司、送魂和各种专门治病萨满的分工区别，还有萨满从维护氏族整体利益转向为族人服务职能的发展趋势，尤其是治疗疫病方面。实际上越往后萨满治病的职能越突出，地位亦显重要。可以说，赫哲族诸种萨满几乎都有治病的职能，只是治病方式不同，治病能力有大有小而已。如“佛力兰”以祈祷说情的方式，“巴奇兰”以占卜的方式，“阿哈玛法”以跳神的方式，“德斯库”以好言祈祷祈求的方式等。其中尤以氏族萨满和“阿哈玛法”能通灵，最具神力。值得注意的是“阿哈玛法”，能以“通灵”和跳神治病，领的却是娘娘神，而娘娘神是主治天花、疹子、水痘等外来传染病的神灵。以鄂伦春族的情况看，治外来病的萨满，是得过此种疫病被神选中者，因领神有限，治病单一，与氏族萨满不能同日而语。而赫哲族 20 世纪 30 年代调查时，氏族萨满已有兼“阿哈玛法”的，到 50 年代，有的地方的“阿哈玛法”竟被称为是最大的萨满^①。近代以来，赫哲族“种类不繁，疾病无医药。唯以跳神跪祷为禳解，天（花）、（水）痘之害甚大，每有传染，人无老幼均不能免，故死亡殊多，而种亦孱”。正是威胁赫哲民族的时疫，促成了“阿哈玛法”地位的上升。显然，20 世纪早期，在赫哲族内，不仅氏族萨满分化已被普遍认同，而且因社会需求迫切，治病萨满地位也在上升。鄂伦春族中类似“神选”治病的萨满虽不少，如前所述，有“多尼”（德勒库）萨满、“巴克其”、“屋巴钦”等准萨满，但地位均不高，仅能治些小病。赫哲族是渔猎民族，新中国成立之初仍以狩猎和捕鱼为主要经济部门，生产力水平可想而知，然而萨满的分化却比鄂伦春族突出，这与他们所处的三江流域为水陆往来要冲之处不无关系。由于是水陆通途，

^① 《富锦县街津口村赫哲族调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 120 页。

造成移民进入，杂居现象普遍，加速了赫哲族氏族社会衰落的进程。移民也带去了各种疫病，所以才出现赫哲族萨满分工细和以治病为重

的特点。

满族萨满职能变化代表了移徙中原后保留的遗迹特点。氏族萨满的职能分化仅留下祭祀和治病萨满两种，有家萨满和跳神萨满的区别。家萨满管理家族祭祀，跳神萨满专门治病。家萨满管理家族祭祀，是为本姓氏家族主持例行祭礼，也为全家和全族的安康祈祷。家萨满早期也是得病被神选中的，然而随着萨满祭祀的简化，家萨满也不必会跳神，因而有以家族长女为之者，有推举为之者。而且推举标准重在德性与聪明与否，技能是靠“学乌云”（学习萨满）掌握的。清代还有宫廷萨满一种，实为爱新觉罗氏皇室的祭祀萨满。跳神萨满主要为治病，这种萨满东北保留较多，但也不是原始形态，已融合了中原民间宗教的形式和内容。

可见，随着氏族社会制度的衰落，萨满职能也在变化，向家庭服务转化，向分工细化转化，以祭司和治病的分工最普遍。

第四章 满—通古斯语族 民族的萨满教特点

前几章就满—通古斯语族各民族萨满教的基本问题、萨满教的神灵体系、萨满的产生、萨满祭礼以及萨满的职能等作了分析。分析中虽然也谈到各民族在具体问题上的差异，但就事论事，对各民族萨满教的特点整体把握并不清晰。在历史长河中，满—通古斯语族各族因地域、外来文化影响程度，以及自身发展道路等因素的制约，在萨满信仰上显示出了不同的特点。对此，有必要作一个大致归纳，以便进一步探讨各民族萨满教变化的轨迹及其原因。满—通古斯语族各族的萨满教，大致有三种类型：一是以狩猎经济为主的鄂伦春族和鄂温克族；一是以渔猎经济为主，但受外来影响较大的赫哲族；一是已发展为农业经济的满族和锡伯族。以下分别论之，并对转变为农业经济的满族、锡伯族这一类型，作重点论述。

第一节 鄂伦春族和狩猎鄂温克族萨满教特点

鄂伦春族和鄂温克族的萨满信仰，仍带有浓郁的自然特点。这与其狩猎经济和社会发展缓慢有直接关系。

清代被泛称为“索伦”的鄂伦春族和鄂温克族，从黑龙江上游南迁到大、小兴安岭以后，被清朝政府编佐（牛录）纳入布特哈衙门管辖。“布特哈”汉意为“打牲”，亦有射猎之意，这个称

谓道出了鄂伦春族和鄂温克族狩猎经济的特点。布特哈衙门管下的诸牛录,是由依鄂伦春族和鄂温克族原有氏族组织建立的,原有氏族、家族公社的组织并没有被打乱。因此有清一代,虽然索伦官兵不断从布特哈征调、驻防,或充实满洲八旗,但对没有离开原始森林纳貂的索伦人并没有产生太大影响。其“散处山野,仅以纳貂为役……其人先期毕来,奉命维谨,过此则深居,不可踪迹矣”^①,与外界的联系十分有限。20世纪50年代,处于山林地带的鄂伦春族和鄂温克族(狩猎、驯鹿鄂温克)人还处于“莫昆”(鄂伦春族的家族公社)和“毛哄”(鄂温克的父系公社)即家族公社组织中,尽管地缘的因素与日俱增,但与社会发展缓慢相适应的精神文化——萨满教,仍带有某些原始特征。

一、神灵的自然性特点

萨满教有一个从万物有灵到图腾动植物神灵,再到人格神即祖先神崇拜的发展过程。鄂伦春族和鄂温克族的萨满教均已进入人神崇拜阶段,供奉氏族祖先神。但是氏族祖先神,并不像我们想像的是一个确定的父系祖先,而是人和自然神灵的结合物。使鹿鄂温克人的祖先神是“舍卧刻”,“舍卧刻”是用一种叫“哈卡尔”的树木刻成的人形,一男一女,有手、脚、耳、眼,还穿着鹿或犴皮做的衣服。“舍卧刻”虽为人形,但传说中,他是勒拿河一个山洞中的长着两个大角的蛇神变的^②。狩猎鄂温克人的祖先神是“敖教勒”,汉意有“根子”之意,神偶是人、日月和动物的组合图,即在蓝布上画着太阳、月亮和灰鼠皮做眉毛的九个小人(五个金色的女人和四个银色的男人)。它倒是与人有关,

① 何秋涛:《朔方备乘》卷二,清光绪七年刻本,第27页下—28页上。

② 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》,载《鄂温克族社会历史调查》,内蒙古人民出版社1986年版,第232页。

传说是被雷击死的人。人们之所以供奉他，是因为他们有被天神选中（即雷霹死）的特殊身份^①。呼玛河流域的鄂伦春族祖神是“阿娇如博如坎”，来源不清楚，只知道是祖上传下来的，神偶为木刻形状，似人有头，身为锯齿形，下面有腿^②；还有一种松木刻成的九个连在一起的人形^③；也有画在布上的，上面有太阳、月亮、鸟兽等^④。

总之，祖先神虽然已经是人格神，但还没有从自然神中彻底摆脱出来，这是其一；其二，祖先神是作为氏族或家族保护神灵被供奉，没有区别血缘辈分的重要职能。呼玛县的鄂伦春族“平时打到野兽以后，先要供奉祖先，然后家人才吃”；用孢子祭它时，还能治病^⑤。狩猎鄂温克族供奉“敖教勒”的目的，一是求它不要生儿女们的气，一是求它治病赶鬼^⑥。在这里祖先神专司保护氏族，甄别血缘辈分全靠萨满或氏族首领掌握的族谱。其三，祖先神在众神中的地位也未脱颖而出。如使鹿鄂温克族的“乌力楞”神“玛鲁”，是以“舍卧刻”神为主的十二种东西和神灵组成的；狩猎鄂温克族在主要神位上不仅供奉“敖教勒”，还有“娘娘神”（治小孩麻疹）、“吉亚西”神（管牲畜繁殖）等。在鄂伦春人那里，祖先神的重要性体现得更不明显，有将祖先神

① 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 114 页。

② 赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，内蒙古人民出版社 1991 年版，第 226 页。

③ 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 23 幅图。

④ 《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡——鄂伦春族调查材料之四》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 208 页。

⑤ 同上，第 208 页。

⑥ 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 114 页。

和狩猎神合而为一的^①，还有祖先神受辖于其他神的。逊克县小兴安岭一带的鄂伦春人认为，诸神中“透伦玛路”最大，不但能保护人马平安，打猎打得多，而且能管所有的神，其中也包括“阿娇鲁”（祖先）神^②，在这里祖先神还未升格到独尊的地位。此外，动植物神灵在众神中还占有不小的比例。本书第二节自然与动物崇拜内容中论及的自然和动物神灵，大部分在近代的鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族的萨满祭祀中还能看到。

二、萨满仪式中血祭和直观形象跳神的特点

鄂伦春等民族萨满仪式上，还带有原始思维特征的表现。如供祭和神享的方式。萨满跳神治病或集体祭祀时，皆以鲜活的野兽狍、鹿、犴、野猪等献祭，届时剥下兽皮，但头不砍下，连着心、腰子和四条腿，代表完整的野兽，头对着神像放在祭台上，用心血抹在神偶的嘴上，象征着神享。神享还表现在，神附体以后，萨满要喝献祭的鲜血，以表示神降临饮食供物的行为。血祭是原始初民供祭神灵和理解神享最朴素的表达方式。仪式最后照例还要煮熟祭肉，于结束前全体聚食罄尽。这意味神赐，有食圣餐之意，即吃了神赐予的食品，就可以得到神的祝福和佑护。因此满—通古斯语族各族萨满教共同的传统，祭祀的兽肉要全体共食，且必须全部吃掉。即使进入封建社会的满族，祭家神后，依然保留与参加祭祀的族众或请邻居等共同食尽祭肉的传统。

再如萨满跳神的表现方式。鄂伦春族和鄂温克族萨满无论例行祭神还是跳神治病都有神灵附体，进入失神忘我的境地，然后

① [日]秋叶隆：《鄂伦春的萨满教》，载《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社1995年编译本，第23页。

② 《逊克县鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组1959年编印，第106页。

神借萨满之口说话、治病。这个过程在《龙城旧闻》中有生动描述：“神来，萨玛无本色，词气动作悉肖所凭，柔而和，必狐；刚而厉，必虎；险而峭，必蛇；踊而捷，必猿。妈妈神，噢咻而善嗽；姑娘神腴腆而善啐；哥儿神，雄赳而善喝，啜羊血，嚼鯉肉，执挺刃画病人腹，口喃喃似咒；或以镜摩体，遇病则陷不可拔，云震荡之骨节皆鸣，而病即去。”^① 萨满“昏迷”之后表现的是神的言行，是何种神，则是以萨满唯妙唯肖地表演体现出来。再举一婴儿治病例子：“为婴孩祟者，形如小犬而黑，潜入土■，唯巫能见之。巫伏草间，伺其入，以毡蒙突，执刃以待，纸封■门，然（燃）灯于外。魅知有备，辄冲毡而出，巫急斩之，婴顿苏。”^② 这又是一个形象的驱鬼过程。

萨满仪式中表现的血祭、神享和跳神中的直观形象特征，都是原始形象思维特点的反映。原始初民的神灵世界是他们生活经验基础上的联想。在他们的思维中，相信相似的行为会得到同样的结果。萨满跳神中各种动物行为和驱邪过程的生动表演，就是通过模仿达到与某种神相通，驱走鬼魅的目的。如血祭中，给神偶嘴上涂血，或萨满模拟喝血，就是表达神饮食供血之意。鄂伦春族猎人长时间猎不到野兽，请萨满为之求福，所进行的模拟射猎丰获活动；鄂温克族祭“敖包”求雨，妇女的泼水象征下雨；东海女真鱼祭中，人钻到柳编鱼型偶中，在河中跳跃、翻滚表现鱼多，都是这种原始思维的表现。需要指出的是，原始初民以形式求相同结果的行为，是简单的直观联想的结果，并没有人为“模拟”的意识。所以弗雷泽谓之“顺势巫术”，通俗言之为“相

① 魏毓兰等：《龙城旧闻》，黑龙江人民出版社 1986 年点校本，第 70—71 页。

② 方式济：《龙沙纪略》“风俗”，载《龙江三记》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本，第 212 页。

似律”^①，也是列维·布留尔在《原始思维》中所称之“互渗律”。

三、萨满仪式中的氏族（家族）特点

20 世纪中叶，氏族不断分化为父系家族公社，而且小家庭的作用越来越重要。尽管如此，鄂伦春族和鄂温克族的祭神活动，还在相对集中的族人中进行，即使家祭和针对个人治病的跳神，因需要同族人的帮助，如伴唱、娱神，以及扶持病人和最后共享神赐，也具有集体活动的倾向。这种状况与渔猎经济形态有关。因为渔猎经济原始落后，相对独立的小家庭，与整个氏族的命运紧密连在一起，每个家庭事事处处都需要氏族内的互助。如狩猎区是氏族所有，狩猎（围猎）必是多家的合作，碰上意外自然灾害，则更要氏族共同应对。此外氏族组织在某些方面仍起着作用。如鳏寡孤独的成员要由本氏族成员来关照；氏族成员死后要归葬本氏族墓地；氏族成员死亡无子女，财产由同姓氏族亲属继承；寡妇再嫁，财产不能带出本姓氏族等等。而且所谓的小家庭，也不过是大家族的缩小而已。根据 1958 年逊克县新鄂村的调查表明鄂伦春人家庭一般多为二三代成员组成。全村 45 户人家，三代同居 13 户，二代同居 28 户。更多的如莫福云兄弟七人，50 年来一直生活在一起，家庭人口多达二三十人^②。狩猎鄂温克人和使鹿鄂温克人的情况基本类似，一般一家多则四代，少的二三代。按狩猎鄂温克人的习惯，即使不在一个家庭生活，五代之内亦有经济互助义务^③。而使鹿鄂温克人 20 世纪 50 年代，还保持以“乌力楞”（5—6 家）为单位的共同生产和共同消费的

① [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年译本，第 19 页。

② 《逊克县鄂伦春民族乡情况——鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印，第 123—124 页。

③ 《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 35 页。

习惯。其原因是共同生产，生活会更有保障^①。

可见，氏族组织作用削弱之后，氏族内经济互助的义务还紧紧地同姓家庭联系在一起。新中国成立前后，由于渔猎经济互助的需要以及传统习惯的作用，鄂伦春族和鄂温克族仍能保持一定规模的集体祭祀。

四、外来文化的影响

鄂伦春族和鄂温克族的萨满教虽然有较明显的原始信仰特征，但在多民族统一国家发展进程中，他们也不能避免外来文化的影响。

首先，有毗邻蒙古族和达斡尔族的信仰影响。鄂伦春族和鄂温克族的“吉雅其”和“霍卓鲁”（亦称“阿娇鲁”或“敖教勒”）神，据称就是从蒙古族和达斡尔族传来的。如氏族祖先神，狩猎鄂温克族称“敖教勒”，呼伦贝尔草原游牧鄂温克人称“霍卓热”。这个神在呼玛县十八站鄂伦春人中，称“阿娇鲁”，在海拉尔河和诺敏河上游的鄂伦春中称“霍卓鲁”，与达斡尔族祖先神“霍卓尔”发音相同，显然系同一词的同音异写。在他们的传说中，这个神来自达斡尔族，以后又经鄂伦春族传到鄂温克族^②。关于它的形成，狩猎鄂温克族与达斡尔族郭贝勒哈拉（姓）莫热氏族“霍卓尔”的解释也一样，都是被雷击死的，其肉体的上身、中部和下身还分别变成了三个不同的神^③。达斡尔族语言属蒙古语族，然而历史上却一直与鄂伦春族和鄂温克族毗

^① 《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第189—191页。

^② [日]秋叶隆：《鄂伦春的萨满教》，载《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社1995年编译本，第23—24页。

^③ 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1985年版，第251页；《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1986年版，第114页。

邻而居，清初皆在“索伦”人的泛称中。在“索伦”中，达斡尔族经济文化相对发达，早在清初就以善于耕作和建筑房屋著称于东北，鄂伦春族与鄂温克族的祖先神来自达斡尔族，是完全有可能的。

又，鄂温克族和鄂伦春族的“吉雅其”神。“吉雅其”是蒙古语，意为“幸运”、“命运”，是蒙古族的牲畜保护神。鄂伦春族吸收了“吉雅其”神，不仅专司人畜疾病，还是财神。神像是用金、银箔纸剪成手拉手的五六个人形和太阳和月亮贴在一块方布上。打不到野兽时也有供祭它的^①。也有称其为“札奇（吉雅其）·达列”的，是狩猎神，神偶除了木刻神外，还有贴在布上的用金纸剪制的一对人形偶，左右上方配上日月之形，下面贴着称作神座的方块纸^②。鄂温克族也有“吉雅其”，是牲畜之神，专管牲畜繁殖。神偶是方毡上缝成的两个人形^③。鄂伦春族和鄂温克族的“吉雅其”神，都是从蒙古族传入的，但神职却有不同。分歧是从哪里出来的？“吉雅其”从蒙古族传来，显然是牧业经济的产物。鄂温克族主体即在呼伦贝尔草原游牧，因此直接引进蒙古族的“吉雅其”神，亦专司保佑牲畜繁殖和祛灾去病。鄂伦春族没有畜牧业，虽然受鄂温克族和达斡尔族影响吸收了“吉亚其”神，却根据自己的情况加以改造，奉之为“管人畜疾病”或保佑狩猎丰获之财神。

其次，来自中原的影响。如龙神，众所周知龙本不是真实的动物，是农业民族为求雨创造出来的神，并经历史演化上升为天子的象征。古代农业各民族最初创造龙时思路不尽相同，有从

① 《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社 1984 年版，第 49 页。

② [日] 秋叶隆：《鄂伦春的萨满教》，载《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社 1995 年编译本，第 24 页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 114、338、448 页。

猪、有从蛇、有从虎、有从鱼，历经千年演变，才成为现在的形状。鄂伦春族的龙神，身长、有鳞、有角、有爪，上能飞天，下能入水，是中原龙的形象。只是没有中原那么复杂的文化内涵。鄂伦春族和鄂温克族的龙是风雨神，不过受中原观念的影响，人们对它的供奉还是非常虔诚，遇到逆境、打猎不获或自然灾害时，也有求龙保佑的。

还有因清朝统治导致产生的新神灵和神偶形式。如鄂伦春族有“衙门博如坎”，即衙门神，凡十二种。在将军及以下各级衙门做事的鄂伦春人家，都供奉此神^①。“库吞博如坎”是从城里跟来的神，是因参加“楚勒罕”（会盟）交易出现的神。这些都是因清廷在鄂伦春地方设置，当地人始与政府机构和城镇有了交往，才产生的神。“卡稳布堪”，是英雄神。传说此神原是佐领（即牛录）的副官，他智勇双全，用鲜血和生命保护了本氏族不受外来侵犯，于是就被立为神。神偶为木刻身穿盔甲人形。与传统人神多源于雷击、溺死等情况不同。

还有神偶表现形式的新现象。如“楚卡博如坎”是马神，这是供奉悠久的神。神像是画在布上的两个人形，旁边还有差官站立。这种仆从主、差从官的形象，不可能是来自鄂伦春族传统文化，很可能是鄂伦春人从朝廷官员的权力威势中联想出来的。官员有权有势无所不能，鄂伦春人遂将官员的形象也加入神偶中，借以提高神灵的能力。又如鄂伦春族的植物神“草神”（“初哈布堪”），是保佑畜群繁殖兴旺的神，其神偶是一老者威武庄严，穿着官服戴着官帽，两边各有侍从一人的构图^②，尤其耐人寻味的是，“草神”的官帽很似明朝的服饰。此外，鄂伦春族和鄂温克

① 赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，内蒙古人民出版社 1992 年版，第 229 页。

② 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版，第 53 图。

族传统神偶都是木刻的，纸画和布画传入以后，因其携带方便，很快就被吸收，成为神偶的又一种表现形式。

可见，清朝统一了包括鄂伦春族、鄂温克族和达斡尔族在内的“索伦”地区以后，政治管辖沟通了森林中的狩猎民族与外界的联系。这个变化在精神文化上的反映，就是上述蒙古族和中原的政治、文化因素出现在萨满教内容中。

鄂伦春族和鄂温克族萨满信仰有大致相似的特征，但具体分析还有差异。鄂温克族与鄂伦春族相比最突出的是，影响萨满教变化的因素十分复杂。不仅有清朝军事移民造成鄂温克族民族分散的局面，导致不同地区的鄂温克人萨满信仰多少都有差异，而且喇嘛教和东正教也在当地传播（外来宗教的问题在下章论述）。而游猎于深山，地处偏远，接受外来影响有限，被视为萨满教活化石的鄂伦春族萨满信仰，也因社会历史发展的推动，也有衰落的迹象。大规模的集体祭祀活动越来越少，祭祀氏族祖先或各种神灵主要在大家庭内，主持仪式者也不一定是萨满。氏族萨满虽仍受尊敬^①，但最活跃的则是司卜的“阿嘎钦”和各种治病萨满。总之，尽管说鄂伦春族和鄂温克族萨满信仰中还有自然原始的内容，但与早期原始宗教的涵义不能同日而语。

第二节 渔猎经济下的赫哲族萨满教特点

赫哲族萨满教，具有比鄂伦春族和鄂温克族更发展，内容更丰富的特征。

^① 新中国成立以后由于禁止萨满跳神的政策，使萨满跳神看似绝迹，但实际仍有私下进行或在山里跳神的。20世纪80年代以后，民间萨满又有活动，学者深入民间调查出丰富的萨满教资料。这说明萨满信仰不仅仅是迷信的问题。它有鄂伦春族和鄂温克族世代积累的文化情结，有根深蒂固的思维惯势，当然还有面对灾难和病魔无助的。

一、萨满教有较完善的发展形态

赫哲族萨满教有较完善的发展形态。如对于宇宙和灵魂有清晰的解释。认为宇宙分为上中下三界。上界为诸神所住；中界为人类繁殖之地；下界为恶魔所住。认为人有三个灵魂：即生命的灵魂、思想灵魂和转生灵魂，分掌人的生命、梦幻和死后的转生。

萨满有明确等级和派别之分。萨满等级以神帽鹿角枝杈数的多寡分为三、五、七、九、十二、十五六个等级；以神帽鹿角枝杈数的多寡，区分河神派^①、独角龙派^②和江神^③。是以枝分派别，以杈分等级^④。其中萨满区分派别，在满—通古斯语族民族中是独有的现象。

萨满和神灵分工细。关于萨满的分工前已述之，在满—通古斯语族诸族中萨满分工最细就属赫哲族，有专与神说好话的（即祈祷）、有占卜的、有治麻疹等传染病的各种萨满，还有做萨满助手的，称“二萨满”，亦称“甲立”。神灵也随萨满分化的需要增加了数量，司职更具体。仅以下表为例^⑤：

神 名	造 型	司 职
阔 力	形如鸟	送魂萨满将亡灵送至阴间，返回时领路的神
布 云	形似狼	是送魂萨满给本家死者送魂时领路的神

① 鹿角左右各一枝。

② 鹿角左右各二枝。

③ 鹿角左右各三枝。

④ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第105—106页。

⑤ 表据《抚远县八岔赫哲民族乡调查报告》所制，该报告载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第172—174页。

续表

神 名	造 型	司 职
博尔布克	形似人，尖头、一条腿，没有臂膀，有两翼	萨满钻地洞时带路的神
查 尼	扁体人形，头呈菱形四边形，用铜、铁、银等金属做成	是保卫洞口的神
布克春与萨拉卡	两者均为单个人形，铜、铁制，头顶有孔，挂有绳	保护萨满抵抗恶魔，如力不能敌，又能疾行如电，通风报信的神 ^①
克 库	杜鹃鸟形，立在神杆上	代萨满说话的神
阿都神	猫形，有两翼，飞行状，背上骑着一个小孩	萨满过江河或大山受阻时，能把萨满带过去的神
嘎尼刻	为一男一女，男为尖头，女为平头	萨满吃败仗时，请来相助的神。

从上表多少可以看出，萨满辅助神名目增多，职司也更为细化。如萨满送魂，去与回有不同的领路神；领萨满钻洞有神，相应守洞口也有神等等。可以说，萨满通灵中的各个环节几乎都有专责的神灵负责。此外，神灵不仅为萨满所领，还有一般家庭供奉的神。如有司住宅平安的“房山神”，有司治病的“癆病神”、“肚痛神”、“头痛神”，避鬼邪的“司鬼神”、“辟邪神”，以及专司打猎的“打围大神”、“司皮神”等^②。新中国成立以后的调查中，还见有保佑一家平安的“飞尤和”（树神）及与之供在一起的“珠连”、“雅日格”和“塔斯和”等保护神；主司看家的“珠林”神；

① 此条《赫哲族社会历史调查报告》有误，故引《松花江下游的赫哲族》（第113页、图224）的说法。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第141—142页。

治头痛脑热病的“三星神”等。^①赫哲族萨满教上述诸方面的发展特征，都是鄂伦春族和鄂温克族的信仰所未能达到的。

二、跳神的原始特征与家祭并存的特点

赫哲族所居地是多种文化交汇之处，受汉族和满族文化潜移默化影响后，赫哲族萨满教也得到发展，但是以渔猎经济为主的状况并没有改变，所以萨满信仰中既有发展的内容，也有原始的特征。这表现在对鬼灵的信念未变，但萨满集体祭礼趋于简单化，逐渐变成以家祭为主的形式。

新中国成立前，赫哲人始终认为一切病因都是鬼魔神怪作祟，患病要先请萨满探询作祟的鬼神，然后跳神治病。所以萨满治病一直保留着较原始的特征。光绪年间曹廷杰沿黑龙江考察时曾记录了赫哲人的治病跳神：

其俗于有病时请叉妈至家。左手执跳神鼓，如京师腊鼓样，以铁丝贯钱数十，系于鼓，胁肩曲身而行，右手援桴鼓之，使钱相撞有声。腰系围裙至地，又以皮系铜铃铁铛施于后腰裙上。叉妈先作祝语，旋自作狐鼠诸山精言，争显道法，或遂以利刃入病人患处，甚有截身为两断者，刀出将愈，此伯利以上松花、黑龙二江俗也。黑斤地方叉妈不自作祝语，先以数人装叉妈样，绕室而行，叉妈忽下炕为怪异状，以两足左右跳荡，不进不退，吃火与鱼头，饮酒与狗血，任其所欲。又自以低答，刃未向腹，使数壮士执末刺之，数壮士皆仰跌于地，而赤腹无伤。问其术，云谓搜温、额其赫诸神，喜

^① 《赫哲族社会历史调查》黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 173—174、121 页。

跳荡为乐，久不跳神则为祟，故家有怪病，跳神即愈^①。

迄至民国初年，萨满奇特的装束、通灵的生动和治病的神秘表现，依然可见。1921年刊行的《吉林依兰县志》中也有赫哲萨满诊病的描述：

各乡村崇奉巫祝跳神。业此者男女皆有，跳神时，腰系铁铃，扎裙子，项系铜镜，手系（击）半面扁皮鼓，抖擞跳舞。旁立一人口中喃喃诵祝，莫辨其词。少时，系铃之人突现凶猛之状态，以神自居，斯时男女聚集一室，询问病人之休咎。

这段描述虽然不及曹廷杰所见特点鲜明，但也没有根本变化。

但是，氏族萨满主持的祭礼却有很大改观。季节性的集体祭祀形式——“跳鹿神”（又称“跳太平神”）已渐至消失^②，取而代之的是带有封建宗法色彩的家祭。家祭，是以家庭为主的祭祀。家祭首先供奉传统的氏族祖先神，此外，“年终必悬宗图于家堂或家庙”供祭。宗图“上绘九人、七人不等，中一人穿黄马褂，顶冠束带，侍立之六人亦均冠带整齐，其手各携弓矢”。宗图犹家谱，它的出现表明父系小家庭已成为赫哲族社会最基本的结构。家祭还包括祭“七星神”。赫哲人家，房后供“七星庙”，旁立小旗杆，上有三杈，斗上插四小旗，名曰“邪丹乌什哈”

① 曹廷杰：《西伯利东偏纪要》，见丛佩远、赵明歧编《曹廷杰集》，中华书局1985年点校本，第119页。

② 民国《吉林依兰县志》“风物门”，1921年铅印本；《富锦县街津口村赫哲族调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版，第120页。

(即七星)。每于春秋,宰猪煮饼,于无风之夜祭之,请屯邻共享其余,唯不燃灯烛,称“七星背灯祭”。另外还祭“神树”、“天神”。家家供树一株,旁列木人一个,为“天神”,曰“色勒可嘎尼”,亦春秋宰猪祭之。当日在树下煮熟,村邻共啖,一餐而尽,谓树祭^①。赫哲族家祭的特点,除范围是以家庭为主招村邻共祭外,仪式内容也只是请神、献祭、祈祷,共享神赐,没有了萨满通灵的神秘和复杂的程序,而且家祭的主要内容与满族祭祖、祭星、祭神杆的家祭特点也颇为相似。

赫哲族家祭表现出与满族家祭的相似特点,与他们和满族有密切的历史渊源,以及清朝对赫哲族编户入八旗等政治措施不无关系。三江平原辽金以来一直就是女真人的分布地区,赫哲族先人也在其中。赫哲族形成之后,在其多源多流的民族构成中也有满族姓氏在内。因此后金建国前后,不仅将赫哲族地区视为后方要地志在必得,而且康熙年间即在赫哲三姓^②地方设置,雍正时升为二级政区——三姓副都统衙门,先后隶属宁古塔和黑龙江将军,管辖松花江下游及至黑龙江下游和乌苏里江流域的赫哲、费雅喀和吉里迷诸民族。正是有这种密切的渊源关系,从天命年间始,赫哲人不断被编入满州八旗。入关以后仍有入旗之举,被称为“依彻满洲”,即新满洲,以与入关前入旗的“佛满洲”即旧满洲相区别。赫哲族与满族日益加深的民族和政治关系,也深刻反映在赫哲族的日常生活中。原以穿鱼皮、狍皮和鹿皮,而被称为“鱼皮鞑子”、“狍皮鞑子”、“鹿皮鞑子”或“鱼皮部”的赫哲人,民国初年,女子“衣服亦悉如满制”,皆穿旗袍^③。房屋大多也从过去简陋的“撮罗子”、“马架子”和“地窖子”(半地

① 此段未注处均见民国《吉林依兰县志》“风物门”(1921年铅印本)。

② 因此地有赫哲三大姓得名。即今黑龙江省依兰市。“依兰”,满语“三”之意。

③ 魏声:《鸡林旧闻录》,长白丛书初集本,第42页。

穴房子)，逐渐改为满族式的草苫屋顶，内有南、北、西三面带炕的房屋。反映在萨满教信仰上，就是萨满祭祀有与满族家祭相似的特点。

诚然，赫哲族萨满教有比鄂伦春族和鄂温克族更发展的形态，又有带有封建色彩的家祭仪式，但赫哲族在生存环境没有根本改变的情况下，传统萨满教信仰在相当长的时期内仍有不可替代的地位。所以，赫哲族萨满教集原始跳神治病与有封建色彩的家祭形态为一体，自成一类，带有从原始宗教向封建宗法过渡的特点。

第三节 以农业经济为主的满族萨满教特点

满族建立清朝以后，离开了白山黑水，政治地位也随之发生了翻天覆地的变化，这给满族的经济和文化带来的冲击是不言而喻的。所以前述萨满教内容的篇章中，满族方面的资料很少。但是居地变化和政治地位变化，对满族精神信仰的复杂影响，却给我们提供了满—通古斯语族民族萨满教变化的另外一种模式。锡伯族清代编入八旗，与满族一样经济以农业为主。在这一点上与满族的发展变化有相同之处，故归为一类。在满族和锡伯族的萨满教变化中，以前者的内容最为丰富，下面就以满族为例加以探讨。

一、满族萨满教的历史变迁

原本也是渔猎民族的满族，由于建立政权和迁徙的种种原因，经济形态和精神文化，与建立国家前的古朴状况已经有天壤之别。但有清以来，文明发达的满族文化中，仍然积淀有最古老的萨满信仰的因素，尤其是满族故乡的东北，萨满教的某些文化现象迄至上世纪中叶，还有踪迹可寻。

满族萨满教留下资料最多的是与农业经济形态适应的家祭形式，然而追溯历史，满族及其先人女真，也曾有过典型的萨满教形态。

（一）金代女真萨满教的记载

金代女真萨满非常活跃。萨满是唯一的治病者，女真人有病、无子皆求之。《三朝北盟会编》记载：女真“有疾病无医药，尚巫祝。病则巫者杀猪狗以禳之，或车病人深山以避之。”^①杀猪狗正是为了跳神。如患瘟疫则拉病人深山避之。清末民初，赫哲人和鄂伦春人凡染麻疹治之无效，也采用这个方法，或“合屯皆徙，或迁出痘人于林中，为‘胡莫那’（桦树皮做的简易窝棚）以居之，愈后而归”^②。无子也求萨满。前述金昭宗无子，求巫作法，得二男二女，就是一例。萨满还有禳灾之法。文献记载，绍兴初，女直千户舍音将率兵出征，家人“杀一豕以舍音之衣裹之，并将小弓箭挂豕身而埋之”，且“祝之曰：‘舍音以（已）阵亡葬之矣’”，以猪代舍音死，舍音出征可保无虞矣^③。这是典型的原始“互渗”思维的表现。又，阿古打起兵祭天誓师，“又以禳■之法行于军中”^④，禳■之法即萨满祈祷神灵佑护的仪式。萨满还能于梦中通灵。《金史·太祖纪》记载：出河店之役，“太祖方就枕，若有扶其首者三，寤而起曰：‘神明警我也’”。这不由得使人联想起埃文克萨满治病，即睡卧患者家中，于梦中得神示，以确诊病情或获取治疗方法。两事虽性质不同，又时隔数百年，但相信梦中能获得神的启示的观念是一致的^⑤。文献记载的上述例子，都是萨满教的典型表现。可见，萨满（最早写作“珊蛮”）一词始见于金朝，并不是偶然的現象。

① 徐梦莘：《三朝北盟会编》卷三，“政宣上帙”，四库全书本。

② 魏声：《鸡林旧闻录》，长白山丛书初集本，第42页。

③ 宇文懋昭：《大金国志》卷九，中华书局1986年点校本，第141页。

④ 《大金得胜陀颂碑》，载王竟、滕瑞云编著《黑龙江碑刻考录》，黑龙江教育出版社1996年版，第13页。

⑤ 在此太祖是否是巫者并不清楚，但据史料记载，金初多有部落首领兼巫者的情况，有神明于梦中警示太祖，或许也因太祖有巫者身份或通萨满术。

(二) 明代女真萨满教的多元色彩

元灭金朝，远离故土的女真，或消失于中原，或与蒙古等民族杂居融合。元明以后，从白山黑水再度走出来的女真，又从父系氏族社会的基础上重新发展起来。辽、金、元、明几百年的民族迁徙，造成辽东多民族杂居、多种文化交融的环境，对再度走出来的女真人的信仰也不能没有影响。

1619年（后金天命四年，明万历四年）朝鲜使臣李民■被拘于赫图阿拉^①，将所闻所见著为《建州闻见录》。书中就记载后金有祭天礼：“努尔哈赤居地五里许，立一堂宇。缭以垣墙，为礼天之所。凡于战斗往来，奴酋及诸将胡必往礼之”。还记有女真求萨满治病和丧葬之俗：“疾病则绝无医药针砭之术，只使巫覡祷祝，杀猪裂纸以祈神。”“死则翌日举之于野而焚之。其时，子孙族类咸聚会，宰牛马，或哭或食，蒙白二三日除之云。”^②寥寥数语，已揭示了建州女真萨满信仰中的多元特点。

祭天、请萨满治病和对亡灵的关怀都是传统萨满教的内容，但是据李民■所见建州女真的萨满信仰中，已经有了外来文化的影响因素。

先看祭天。萨满教崇拜的是自然神灵，有司职的区别但没有地位的高低。在其信仰中，天不过是众神居所。满族萨满神谕中就有这样的说法：“登天云，九九层，层层都住几铺神。”^③说的就是这个意思。天是一个无限的空间，众神居住其间，有天、日、月、星辰、风、云、雷、电等，甚至动物神灵和远古祖先等神也都高居天穹之中，天神不过是代表广袤天界的自然之神。与此相比，明代建州女真举大事必祭天，明显有了突出天神地位的

① 赫图阿拉为后金都城，在今辽宁省新宾县。

② [朝]李民■：《建州闻见录》，载《清入关前史料选辑》第三辑，中国人民大学出版社1991年版，第472—473页。

③ 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年版，第22页。

变化。建州女真突出祭天，有受蒙古族“天神”信仰的影响。天（腾格里）是蒙古博教（即萨满教）崇拜的至高无上的神。蒙古博教认为，天神是主宰一切自然现象的“先主”，即宇宙的统治者，也是正义的支持者和生命的源泉。所以蒙古人凡遇事，必先向天祷告：“托着长生天的气力”，祈求得到天的佑护。元明以来女真受元朝统治和蒙古文化影响，也接受了佑护万物和主持正义的“天”神观念，表现在“凡战斗往来”之大事，必行祭天之礼；也体现在后金立国，“建元天命”，取法“受命于天”的思想。下面看看成吉思汗与努尔哈赤对天祈祷的祷告词。成吉思汗出征乞台国，攻打阿勒坛汗前，对天祈祷道：

永恒的天啊，你知道和看到，阿勒坛汗是〔刮起〕战乱的风，他挑起了战乱。他无辜地杀死了被塔塔儿部抓住送到他那里去的我的父亲祖父辈的年长的族人斡勤——巴儿合黑和俺巴孩——合罕，我要取他的血，〔为他们〕报仇。如果你认为我的想法是正确的，请从天上佑助我，命令天使、众人、善恶仙魔从天上佑助我！^①

1593年（万历二十一年）努尔哈赤迎战海西、蒙古九部联军之前，率诸王大臣向天祈祷：

天地三光万灵神□，我努尔哈齐与叶赫本无故事，今彼引兵攻我，唯天鉴察……愿天令敌垂首，佑我奋扬。兵不遗鞭，马无颠蹶^②。

① [波斯]拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》第1卷第2分册，商务印书馆1983年版，第359页。

② 《满洲实录》卷二，国学文库本，第31页。

两人均以天为自然宇宙之神，向神申明正义，求天佑助的祈愿也如出一辙。天能明鉴是非，女真部落之间或与蒙古族遇有大事，也皆宰牛杀马对天盟誓。他们相信若背约，必“天罪以灾危”，如践盟言，“天必眷之”。此类例子在后金早期文献中俯拾皆是。这种以天为是，唯天是鉴的观念，可以说已融入了建州女真的信仰中，不仅成就了努尔哈赤统一女真建立后金汗国的事业，也成为满族、蒙古族建立联盟的共同思想文化基础。

再看火葬。火葬本是佛教的习俗，与萨满教的观念是相悖的。按萨满信仰的“灵魂”观念，人死后其魂魄会暂留于发、骨之中，待肉身腐败后才会离去。满—通古斯语族民族两次葬的习俗，即先树葬，待魂魄离去再行土葬，以及改为一次性的土葬时，在葬后百天或三年，必须要举行送魂仪式，都是基于这样的观念。而火葬则是与萨满观念相悖的。他们认为火葬会使魂魄与身体俱亡，无法再生。渔猎民族最初只在非正常死亡情况下实行火葬，原因是非正常死亡的灵魂会成为恶灵，彻底毁灭其灵魂是为避免祸害族人。建州女真人，人死“翌日举之于野而焚之”，无疑是受了佛教的影响。当然这并不是普遍现象。建州三卫还有土葬习俗。人死“所服之物并葬之，且杀其所乘之马，去其肉而葬其皮”^①。《清文鉴》对“杀马葬皮”的解释是：“于死者，杀其所乘之马，剥其皮而棺之。致祭时，备鞍以设。祭毕，点纸焚烧。”^②意为马随主人到了阴间。陪葬亡者生前使用之物，尤其所乘之马，是对亡灵去阴间的细心关照，正是萨满教灵魂观的典型表现。据此判断，建州女真接受火葬的方式，不过是明朝后期随着与蒙古族交往日趋密切后出现的，时间并不长。

① 《李朝成宗实录》卷一五九，成宗十四年十月戊寅。

② 满文《清文鉴》卷三，第15页上，引自刘小萌、定宜庄著：《萨满教与东北民族》。

至于萨满治病，“杀猪裂纸以祈神”中的“裂纸”，亦即烧纸，则是汉地的习俗。

构成满族的核心还有海西女真。明代海西女真分布在松花江和嫩江交汇一带（亦称海西江），西接草原，常与蒙古人联姻，抗衡明朝和建州女真。因此蒙古族对海西诸部影响最大。不仅海西四部中多蒙古人成分，与努尔哈赤一直抗衡到最后的叶赫部始祖就是蒙古人，而且海西女真“牛马则四时常放草野”，有建州女真不具备的畜牧业经济。可见海西女真信仰受蒙古族影响，也比建州女真早。成化年间，当建州女真还是传统土葬时，海西“头目女真则火葬”。不过普通女真人还是以树葬为主。“置其尸于大树，就其下宰马而食其肉，张皮鬣尾脚挂之，垂置生时所佩弓箭”；“父母死，编其发，其末系二铃以为孝服”^①。

综上所述，满族萨满信仰，早在明朝海西、建州女真时就出现了变化。不过，在后金政权进入辽东之前，女真萨满信仰在没有外来激烈冲击的情况下，变化非常缓慢。

二、皇太极对萨满教的某些限制

皇太极当政时，为适应辽东形势，对不利于政治经济发展的萨满教的一些内容下令革除。1621年（明天启元年，后金天命六年）后金攻下辽阳、沈阳，次年又越过辽河。数年间，辽东半岛西至大凌河下游地区尽在后金控制之中，于是1625年（天启五年，后金天命十年）将都城从赫图阿拉（今辽宁省新宾县）移至沈阳。后金占据的辽东地区^②，是以汉族人口为主的传统农业区，也是中原封建王朝在东北的政治、经济、文化中心。满族随都城的西迁也举族进入辽东。是后，为了安置族人，满族统治者

^① 此段未注处均见《李朝世宗实录》卷八四，世宗二十一年正月己丑。

^② 辽东地区，包括以辽阳、沈阳为中心的辽河中下游流域及西抵大凌河地区。

圈占土地，给旗人“计丁授田”，又令旗人与辽东人“同住、同吃、同耕”，这种掠夺性的措施，引起辽东汉人的激烈反抗，农民大量逃亡，致使农业生产衰败。努尔哈赤采取残酷镇压政策，更加剧了民族矛盾的激化。直到努尔哈赤去世，辽东的局势也没能稳定下来。出现这样的局面，自然有战争残酷的因素，更有渔猎文化与农业文明差距造成的激烈冲突。皇太极继位以后，适应进入农业地区的现实，迈出了满族历史重大转变的一步，调整对汉族人的政策，改革后金旧的制度，向封建集权统治过渡，这其中也涉及到对传统萨满教的一些限制。

如在祭神方面，崇德元年（1636年），皇太极下令禁止在萨满教各种仪式上杀马牛献祭。规定：今后“凡人祭神、还愿、娶亲、死人、上坟，杀死货卖宰杀牛马、驴骡，永革不许。马、骡生与人乘骑者，牛、驴生与人役使者，绵羊、山羊、猪、鹅、鸡、鸭生与人吃者。今后许绵羊、山羊、猪、鹅、鸡、鸭还愿、祭神、娶亲、死人、上坟宰杀买卖”。若违令“问应得之罪。”^①女真（满族）在长白山时，祭祀以猎获的野兽献祭，明代移至辽东边外的建州、海西女真，与农业地区和草原临近，受汉族和蒙古族影响，开始杀马、牛祭祀。但那时，女真仍是狩猎、采集、农耕多种经济并重，偶尔宰杀马、牛献祭，对经济产生的负面影响也只局限在并不是主要的农业部门。进入辽东地区以后，狩猎条件不如边外，而马、牛在以农业为主的经济中，又有举足轻重的作用，满族逢事都要买卖牛马宰杀祭神，势必影响正常的生产活动。为了维护正常的农业生产，不得不规范献祭之物。皇太极曾训诫族人：“汉人、蒙古、高丽因善养牲畜，是以牲畜蕃多，我国不知孳息，宰杀太过，牲畜何由而多”？

在丧葬方面，严禁给亡灵陪葬阴间用物。皇太极认为：“我

^① 《清太宗实录稿本》卷一四，载清初史料丛刊第三种，第13页。

国殡葬之费太多。人始生时，穿的、吃的牲畜，亦与之俱来乎？凡吃穿不过阳间所用之物，死后至阴间所用的亦阴间之物。烧缎彼能得之耶？若果得之，烧缎之物阴间用尽后，可常继乎？不过无益之费耳”。于是规定：“今后凡人死者，固山额真以下大人，止许用幡花、金银吊挂、纸钱上坟，其余俱不许用……凡人大祭，止许一次。再祭时，许各人作金银纸钱密烧，再不许大祭”^①。以强制手段，推行以纸代物的烧祭作法，欲革除给亡灵葬物的陋习。

此外，还禁止跳神。皇太极时期，汉族奴仆逃亡“离主”的事件频繁不绝，其中就有借巫卜妄言祸福策动“逃主”，或“令人家还愿、跳神，逃走”^②。满、蒙旗人因信奉萨满，犯事误事的亦不乏记载^③。民间唯萨满（汉族为巫师）之言是听，不仅不利于统治，而且与皇太极向封建集权过渡的战略也大为相悖。于是，崇德元年，皇太极下令：“满洲、蒙古、汉人端公道士，永不许与人家挑神拿邪，妄言祸福，蛊惑人心。若不遵者杀之。”^④崇德三年（1638年，明崇祯十一年），“正黄旗宁塔海牛录下苏拜，因其妻三次求神，而把家产糜费净尽”，就被“论死”^⑤。苏拜被论死，“糜费家产”是一方面，而听信萨满跳神“妄言祸福”，煽动民心，才是让皇太极最感不安的。所以严令禁止，犯者罪死。

满族进入辽东以后，具有原始宗教特点的萨满教，与当地封

① 《清太宗实录稿本》卷一四，载清初史料丛刊第三种，第5—6页。

② 同上，第14页。

③ 如《清太宗实录稿本》（卷一四，第47页）有一实例：厢白旗益儿开等人，奉命看守掠夺的虎儿哈人。期间，益儿开因梦不吉，以一被掳虎儿哈覲者（男萨满）卜吉凶；不尽信，又解缚另一巫者卜之。结果巫、覲联手，杀益儿开等俱逃。

④ 《清太宗实录稿本》卷一四，载清初史料丛刊第三种，第13页。

⑤ 《盛京刑部原档》199号，群众出版社1985年译本，第86页。

建文明不和谐的陋习，甚至不利于统治的效果，连皇太极也深有感受，不得不亲自下令进行限制和革除。

但是，根植于满族文化深处的萨满信仰，不是一则法令就能改变的。直到入关前，萨满信仰依然是满族精神需求的依托。设杆祭天，凡有事必诣堂子祭拜的记载在《实录》中随处可见。皇太极家人去世，也还有萨满特征的仪式，“将衣帽袜子等物扮为人形，置于床上”，众人跪奠，按传统方法恭送亡灵^①。应该说，满族在辽东，是其萨满信仰与封建礼教由冲突，变为共存阶段。萨满信仰的习俗不是被革除了，而是经过调和被保留下来了。“太牢熟荐”就是一个典型例子。古来帝王祭天，是以太牢（即牛）致祭。按女真萨满祭礼，最后有将祭肉煮熟，大家共享神赐的习俗，且“不得怀出，否则神怒”，这是氏族社会公有制的产物，但却不符合帝王祭祀的威严场合。后金初法帝王之礼，糅合本俗，稍作改动，采取“以生太牢（牛）祀天，以祭肉分给众官，令各携至家煮尔享之”。是后，皇太极还是觉得不妥：“恭祀上天之胙，分给众官令各于其家享之，是反污褻也”。于是再改为“太牢熟荐”，即“熟而荐之。祭毕，即于上帝神位前分享”^②。这是既维护了皇帝祭天的神圣威严，又保留了众享神赐、得神佑护的旧俗。可见，皇太极时期，萨满教面临的是如何适应满族政治、经济变化的形势，至于革除，只是针对那些有可能造成负面影响的内容，况且有些只是权宜之策，并不可能真正杜绝。如萨满跳神，在关内、外满族中就存在了很长时间。总之，尽管萨满教是生产力低下的产物，但是对摆脱渔猎经济时间不长，社会的血缘纽带还未彻底蜕尽的背景下，萨满教对满族

① 《清太宗实录稿本》卷一四，载清初史料丛刊第三种，第35页。

② 《清太宗文皇帝实录》卷二八，天聪十年四月庚辰，载《清太宗实录稿本》，第82页。

仍有凝聚民族的重要精神作用。

不过，萨满教与封建文化冲突、与封建集权统治相悖的特性，注定了它无法改变的衰落命运。伴随着满族政治军事形势的发展，满族入关深入封建文明的腹心之后，萨满教的变化就越来越大，在以后 200 余年间，满族在适应封建儒教理论和行为规范的过程中，传统信仰走上了与封建礼教结合的道路。

三、入关后萨满教的异化

满族入关以后，官兵主要靠国家分给的旗地和俸禄生活。最初满洲旗人大多还耕作旗地，亦耕亦兵的国家依附民身份，促使他们很快转变成了农业民族。生存环境的根本改变，也影响满族的思维，并使传统萨满信仰发生变化。但为使八旗永保“骑射”的勇武精神和战斗力，避免步金代女真被同化的覆辙，满族统治者始终注意保护本族文化。但是，入关以后，尽管萨满教在中原文明的激烈冲击下，不可避免地步入衰落，而又一直衰而不亡，萨满信仰的最后一些内容被保留在家祭中，伴随着满族的兴衰，直到现代。

如果说在关外，满族萨满教还有传统体系的话，那么，进入中原，在适应封建统治需要的过程中，萨满信仰不仅失去了原有的体系特征，被保留下来的内容，也被打上封建印记，成为宗法礼教的一部分。入关以后，由于封建统治的强化，满族内部等级差别愈益严格，这也促使萨满教产生分化，于是就形成宫廷萨满教和民间萨满教^①。这是满族萨满教变化的最主要特征。

（一）宫廷萨满教

清朝入关以后，满族统治者并未因此放弃世代相传的萨满信

^① 满族萨满教入关以后分化为“宫廷萨满教”和“民间萨满教”的观点首见于刘小萌、定宜庄的《萨满教与东北民族》一书，笔者以为观点甚为恰当，故本节也依此观点论述。

仰。《汇记满州祭祀故事》记载：入关以后，“我满洲虽建坛庙分祀天、佛暨神，而旧俗未敢或改，与祭祀之礼并行”^①。在宫廷，以堂子祭天及坤宁宫祀神专奉传统神灵。《重订满洲祭神祭天典礼·序》中记载：“清室由东北入主中原，所订通礼亦多缘汉制，唯祭天于堂子，祭神于坤宁宫，犹能保存故俗。”

皇族祀奉的萨满神灵，平时供在坤宁宫内，逢季节大典或有战争大事祭天时，才由内务府的司祝人员，将诸神抬至“堂子”祭神殿，行祭祀典礼。所以堂子祭天和坤宁宫所祀之神是一样的，其区别只在于，堂子是大祀的场所，坤宁宫是平时供奉的地方。

“堂子”祭天，文献称之为“故俗”或“旧俗”。实际上满族立“堂子”设位祭天的历史并不长，不过是在太祖太宗时期出现的祭礼形式。前已述及，渔猎民族的天神只是宇宙自然神，没有凌驾于其他神灵之上的地位。那时的祭天之礼，“于所至之地皆可举行”^②，随时因事都可对天稽首，无须固定的祭拜场所。这可以从金代女真人“望天而拜”的祭天，以及鄂伦春人望天拜日、拜月和拜星的作法中想像出来。明朝末年，女真地区出现趋于统一的局势，出于政治统一的需要，也受蒙古人和中原封建“天神”独尊观念的影响，逐渐出现了模仿佛、道，于寺庙设位祭天的做法。堂子祭天，有明确记载的是《建州闻见录》，记录了后金天命四年（1619年），赫图阿拉“立有一堂宇，缭以垣墙，为礼天之所”，“凡战斗往来，奴酋及诸将胡必往礼之”。太宗（皇太极）时期，也多有关于堂宇礼天的记载。但是祭天之所并不称堂子，而是

① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3103页。

② 同上，第3105页。

记为“谒庙”^①，“谒玉帝庙”^②，或“祭告城隍庙”^③等，唯后经修

① 《满洲实录》卷二，国学文库本，第31页。

② 《清太祖武皇帝实录》卷二，载《清入关前史料选辑》第一辑，339页。

③ 《沈馆录·叙》，辽海丛书本，第2763页。

订的《清太宗实录》和《东华录》^①称“诣堂子”^②。这表明在关外祭天之所主要是利用辽东旧有的寺庙设施^③，故无定称。堂子祭天还处于滥觞时期。

建都北京之后，祭天有了固定的场所——“堂子”，也有了一套“堂子”祭天制度。顺治元年（1644年），建堂子于长安左门外，即今东交民巷玉河桥东，后又改立于东安门外南。堂子为一组祭祀建筑。主体是南北相对的两个神殿，一座呈方型，坐北朝南，为汇祀群神的祭神殿；一座呈圆形，坐南朝北，称圜殿，亦称拜天圜殿。圜殿南庭正中还设有皇帝祭天立杆的石座，稍后，两翼小石座各六行，每行又分六重，向北依次排开，按顺序，分别为皇子、亲王、郡王、贝勒、贝子等致祭之用。堂子东南处还有一个上神殿，南向，是祭田苗神之处，亦即传说祭邓将军之所。

堂子祭天和坤宁宫祀神，也有了一套繁琐复杂的祭祀仪式。这包括元旦拜天、出征凯旋，以及月祭、杆祭、浴佛祭、马祭等各种祭神仪式。其中尤以元旦祭天和出征凯旋告天礼最隆重，皆由皇帝亲祭。元旦祭天时，皇帝“诣圜殿就拜位，南向，率群臣行三跪九叩礼”。每有亲征时，帝戎服，诣圜殿就拜位，南向立，率群臣行三跪九叩礼，角螺齐鸣。出内门，三跪九叩致礼黄龙大纛（纛神）。然后车驾起行出征。凯旋时，也率将士诣堂子

① 《东华录》是编年体资料长编史书。有蒋良骥《东华录》记天命到雍正年间事，俗称六朝东华录；后又有王先谦充实蒋书内容，并后续至同治朝，为十一朝东华录。

② 《清太宗文皇帝实录》卷二九，崇德元年五月癸酉；又王先谦《东华录》曰“谒堂子”。《清太祖武皇帝实录》和《满洲实录》则曰“谒庙”。

③ 关于关外堂子问题，可参见郑天挺：《满洲入关前后几种礼俗之变迁》，载《清史探微》，北京大学出版社1999年7月版，第38页；刘小萌 定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第135—136页

祭天告成^①。其他遣官致祭的有月祭，于每年正月初旬选吉日，其余月份在朔日（初一）于堂子举行祭礼。杆祭，在春秋两季月朔，或于二、四、八、十月上旬择吉日进行。杆祭即于堂子南庭的石座立杆祭天，按顺序，先内府祭，继亲王、郡王、贝勒、贝子等依次按座致祭。浴佛祭，于每年四月八日佛诞日，请佛、菩萨、关圣帝像于堂子，遣亲王和郡王致祭。马祭，每年春秋季月在圜殿为所乘之马祭祀。还有月朔于上神殿，祀田苗神。堂子祭祀外，平时于坤宁宫（后宫）也有一系列祭祀。如日祭、月祭、报祭、大祭、背灯祭和四季献神和求福祭祀等，仪礼如堂子祭^②。这些祭礼大都可以在关外早期文献上找到线索。《钦定满洲祭神祭天典礼》所称，“旧俗未敢或改，与祭祀之礼并行”^③，并非妄言。清朝移都北京之后，满族皇室贵族的萨满教祭神，集中在堂子祭天和坤宁宫祀神，这为传统信仰在封建礼仪一统天下的宫廷中留出了一块空间。

尽管朝廷为萨满教信仰创造了生存空间，而且自诩“旧俗未敢或改”，但仔细考察乾隆年间规范的“堂子祭天”和“坤宁宫祀神”，无论形式和内容，与传统信仰还是有很大差距。

如堂子和坤宁宫供奉的神灵，已不是满一通古斯语族民族萨满教熟悉的内容。坤宁宫平时所祭诸神：“朝祭”神为佛、菩萨和关帝等外来的佛、道宗教神灵，“夕祭”神有“穆哩罕”、画像神、“纳丹岱琿”（七星神），“喀屯诺延”（蒙古神）、马神和不知名堂的“纽欢台吉”、“武笃本贝子”、“阿琿年锡”、“安春阿雅喇”、“穆哩穆哩哈”、“纳儿琿轩初”、“恩都哩僧固”、“拜满章京”、“纳丹威瑚哩”、“恩都蒙鄂乐”等，以及另外祭祀的

① 《清朝通典》卷四三，浙江古籍出版社2000年影印本，第2262页。

② 以上堂子和坤宁宫规制和祭神制度，参见《清史稿》卷八五《礼志四》。

③ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3103页。

“佛立佛多鄂谟锡玛玛”（保婴神）和“尚锡神”（田苗神）。“夕祭”之神主要是满族名称的神灵，其中也有“纳丹岱琿”（七星神）和“佛立佛多鄂谟锡玛玛”（保婴神）是在东北其他民族中也能看到的传统神外，大多数都已不知来由。尽管其中只知其音不知其意的神灵，可能更为古老。但人们已经不知它的由来和作用，至少说明它与现实生活早已经没有关系。而且在“堂子祭天”和“坤宁宫祀神”仪式中，“朝祭”神比“夕祭”神灵显得重要。佛、观音、菩萨和关帝信仰，金朝以来就流传于东北地区，入关前已为满族萨满信仰吸收，入关后就被视作“旧俗”，纳入堂子和坤宁宫祭祀。

类似外来和传统因素糅合在一起现象，还有“杆祭”也是一个生动的例子。“杆祭”，是满一通古斯语族民族萨满教原始树祭的演变。初民时期，人们以神树为通天树，视为沟通天地的桥梁。早期萨满信仰无论祭祖还是祭天，都必须在神树下进行，就是欲通过神树传达对上天或祖先诸神灵的祈求和虔诚的献祭。堂子杆祭，蕴涵原始神树祭天之意，是以神杆代表神树。因此杆祭之前，对选杆的要求就非常严格，要专门去延庆州采木，而且必须是围径五寸，长三丈的松木，树梢还要留枝叶九层，以象征九重天的宇宙。这种典型的带有浓郁原始色彩的萨满祭天中，祈请的神灵，却是“上天之子佛及菩萨”和“关帝圣君”。

“堂子”和坤宁宫神祇的特点，揭示了满族萨满教历史发展的特征，即“旧俗”的相对性。应该说，“堂子”和坤宁宫供祀的神灵，是满族立国以后随社会发展需要逐渐形成的，故与同语族其他民族的萨满神灵特征，差异越来越大。

萨满教的核心是萨满及其跳神。萨满通过跳神，使神附体，完成人与神界沟通的职责。在信仰“万物有灵”的社会中，萨满跳神的作用几乎是无所不及。而“堂子祭天”的各种仪式中，具有通灵的跳神已经看不到了。崇德年间，萨满跳神与时政有碍

被禁止以后，宫廷萨满祭神就由跳神逐渐转变为以祈祷为主。如乾隆皇帝规范满族祭神的《钦定满洲祭神祭天典礼》称：“若爱新觉罗姓之祭神，则自大内以至王公之家，皆以祝辞为重。”萨满既然无须通灵，也就没有萨满病和神选一说，“均是拣选觉罗大臣官员之命妇为司祝”，其他闲散宗室觉罗，至于满洲人等祭神，则于本族贵族命妇或妻室中拣选。有的也“仿照司祝祭神例，整理祭物焚香献酒，本家家长叩头”而已^①。故而主祭者也有“司祝”之称。“堂子”仪式中所谓的萨满跳神，是“司祝”腰系闪缎裙，束腰铃，执手鼓。请神开始，司祝击手鼓诵《请神歌》，“向后盘旋步祝祷击鼓”，“复盘旋步前进祝祷击鼓”^②。与其说是跳神，不如说是舞蹈，“并无神异之说”^③。宫廷萨满与神灵沟通的本质的退化，是满族宫廷萨满教变异的又一特点。

此外，献神的祭品也与传统不同。自皇太极崇德年间禁止杀牛马祭神以后，猪就成了堂子祭神的主要牺牲，有的祭祀也按时令“春季以雏鸡”，“夏季以子鹅”，“秋季以鱼”，“冬季以雉（野鸡）”^④荐神。不过，尤以供祭打糕者为多。打糕是谷物所制，只有从事农耕生产才可能有此食品，它的出现自然也不会远过太祖太宗时期。打糕名目繁多，有搓条饽饽、馓子、苏叶饽饽、椴叶饽饽和淋浆糕等不同种类，是随季节和祭神的不同分别献祭。满族献祭神灵的供品，有一个从山林时期献祭野兽，到辽沈地区献马牛，进入中原则以猪和打糕等食品供神的变化过程。这个过程也揭示了满族萨满教随着地域和经济形态变化的鲜明特点。

① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3102页、第3104页。

② 《清史稿》卷八五《礼志四》。

③ 吴振棫：《养吉斋丛录》卷七，北京古籍出版社1983年版，第65页。

④ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3102页。

除了上述变化外，满族萨满祭神最突出的还有等级森严的特点。在关外，凡有大事祭天，太祖、太宗率群臣将士到堂子拜祭。到崇德年间始规定，元旦祭天，皇帝率亲王以下副都统以上及藩王等上香跪拜^①。虽然有了等级限制，但依然属于公祭。康熙十二年（1673年）“罢汉官与祭”，随之满族郡王、贝勒以下也先后被排除。最终“凡官员庶民等设立堂子致祭者，永行停止”^②。“堂子祭天”就成为皇族专有的祭礼。而且堂子祭天掌仪不在礼部，是由侍奉皇帝起居生活的内务府掌管，这就使最初具有公祭性质的“堂子祭天”，最终变成为带有封建宗法特点的皇室自家的祭礼。“堂子祭天”对宗室也有等级规定。如祭杆的杆数，按爵位亲王、郡王、贝勒三杆，贝子、镇国公、辅国公二杆，镇国将军、辅国将军一杆。“无爵宗室不祭”。以后又缩小范围，入了“八分”^③的镇国公、辅国公许祭一杆，“将军不祭”。祭期，也按各王府的地位先后排列，依次致祭^④。受封建礼教的约束，堂子祭神曾具有的为集体（大到为国家之事，小到为出征的军队）祈福禳灾的作用，经过封建祭礼规范，变成为皇帝和宗室祈祷的仪式。与萨满教为公众服务的本质相去已远。

后金立国（1616年）以后，政治军事形势发展极为迅速，仅30多年的时间，便大举进入中原。但是传统渔猎经济的宗教信仰并没有因政治形势发展而迅速改变。在清初相当一段时间里，以多神信仰为特征的萨满教，依然是满族的重要精神支柱，

① 《清史稿》卷八五《礼志四》。

② 《八旗通志》（初集）卷五五《典礼志六》，东北师范大学出版社1986年点校本。

③ “八分”是满族贵族的一种体制和待遇。满族宗室爵位分为十四等，贝子上六等皆入“八分”；镇国公和辅国公有入“八分”和未入“八分”之别。

④ 此段未注处均见《八旗通志》（初集）卷五五《典礼志六》。

故“定鼎中原迁都京师，仍遵昔日之制”。然而入关以后的情况，正如上述宫廷萨满教内容所示，所谓“旧制”，已非“故俗”所能比。随着时间的推移，受中原高度文明的冲击和濡染，满族传统信仰必然会走向衰落。但是有清一代200余年，其萨满信仰未因衰落而泯灭，相反在满族的精神文化中始终据有一席之地。这种现象除了有观念意识滞后于社会经济因素外，也不能排除清朝统治者倡导“国语骑射”，注重保留民族文化和民族精神的各种措施的作用。乾隆年间，朝廷颁布了《钦定满洲祭神祭天典礼》（简称《典礼》），通过详细规定现有萨满祭祀具体程式的方法，将萨满祭祀规范和固定下来。并宣布王以下直至满洲人等“准其抄录”，庶“使满洲旧俗不致湮没，而永远奉行”^①。清朝统治者注重保留本民族文化，同时又不排斥外来文化的兼容并蓄政策，在推动本民族文化迅速发展和巩固清朝统治方面都发挥了积极作用。

（二）民间萨满教

进入中原以后，尽管满族的生活环境发生根本变化，又有发达的农耕文化的强烈冲击，万物有灵的萨满信仰，被保留下来的内容越来越有限。但各地相对封闭的驻防环境，以及清朝统治者强化民族意识、维护民族利益的措施，客观上对萨满信仰的延续，起到了不能忽视的作用。可以说，有清一代，入关满族不仅一直保持着以家庭为中心的祭神传统，而且祭祀形式和内容犹有传统遗风；尤其驻防东北的满族，萨满教的一些原始特征还清晰可见。

满族民间萨满信仰总的说，是以家祭为主要祭神形式，程式依《典礼》要求趋向一致。家祭仪式与传统的祭神仪式有很大不同，从表面看仪式简单，而且具有几种祭神仪式综合在一起进

^① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3102页。

行的特点。另外，满族的家祭以祭祖先神为主，但与中原的祭祖内涵不同，属于萨满祭神变异的形式。

在清代，满族民间“以祭神为至重”^①。平时“无论富贵世宦，其内室必供奉神牌”^②。满族视西为贵，故各家均于西墙置神龕（亦称神板），北墙设旁龕，上置神匣（亦称祖宗匣），匣内为所奉祖神及神器等物。逢春秋大祭跳神时请出，举行仪式。满族原有春秋祭神习俗，“每于春秋二时行之”。春祭为狩猎祈祷，秋祭因耕作收获而献祭。后因远离狩猎生活，秋祭就成了每年最重大的祭神活动。祭神一般进行三天，富者还有举行五天、七天者。因于家中进行，因而也称为“家祭”。

家祭是由朝祭、夕祭、杆祭以及祈福换锁（索）三组仪式组成，内中蕴涵了丰富的萨满信仰内容。

第一天祭祀为“朝祭”和“夕祭”，被视为是祭祖的仪式。“朝祭”为白天的祭神仪式，所奉如坤宁宫祀神，为观世音菩萨、伏魔大帝、土地神，或如来、观世音、关圣帝等外来神^③。晚上举行“夕祭”。夕祭多有满族旧俗内容。

从形式看，夕祭的“背灯祭”形式即源于满族祭星仪式。满一通古斯语族各族都有夜间祭星之俗，《吉林通志》记载：“祭祀典礼，满洲最重：一祭星，一祭祖”^④。星神职掌人类生命，是保障身体健康的神灵。祭星时皆在夜阑人静、繁星闪烁的夜空下进行，祈佑星神保佑。随着满族驻防，生活习惯改变，星祭进入室内。清末民初，呼兰地方满族“（星）祭时，熄灯烛，一人白衣跪地，祈祷毕，左手持木刀刺豕。祭毕，乃与亲友共食

① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3103页。

② 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第60页。

③ 同上，第60页；《啸亭杂录》卷九，中华书局1997年点校本，第279页。

④ 光绪《吉林通志》卷二七《輿地志·风俗》，吉林文史出版社1986年影印本。

之。食毕，举灯烛”^①，以熄灯制造夜空环境。瓜尔佳氏神谕记载的“背灯祭”，是在黑夜中进行，即当“蓝天万星出齐了，银河千星出齐了，高天北斗星出齐了，柳梢三星出齐”^②时开始。前者与“背灯祭”相同，称之“星祭”，后者似“星祭”，却称“背灯祭”，正揭示了“星祭”与“背灯祭”的渊源关系。

“背灯祭”在家祭仪式中，也最具神秘色彩。日本学者民国年间的调查报告中有“背灯祭”的记载：

突然灯灭漆黑一团。黑暗中传出神歌、太鼓的和声，扎板的响声，腰铃的声音！黑暗持续约十五分钟。在这黑暗中神灵降临附体，萨满接受神谕。神乐停，点灯。在灯亮的瞬间，神灵升天而去^③。

据日本人说自己在熄灯瞬间，有“异常紧张”的感觉。可见，“背灯祭”有通过黑暗给人造成心理压力和神降临的充分想像空间，制造出神秘的氛围。熄灯 15 分钟，且不管萨满是否能通灵，至少黑暗足以使人对神灵产生敬畏和联想。因此有的姓氏的“背灯祭”，还“要以神幕隐蔽窗牖”，强化神秘气氛“以志幽冥之意”^④。可以说，“背灯祭”是在已经没有萨满跳神的条件下，利用黑暗的氛围创造神秘空间，使人们通过想像感受与神的心灵感应，最终达到心理慰藉的作用。

总之，“背灯祭”是在萨满跳神被禁止，人们的精神文化也

① 宣统《呼兰府志》卷十《礼俗略》，1915 年铅印本。

② 王宏刚：《满族萨满教的三种形态及其演变》，《社会科学战线》1988 年第 1 期。

③ [日]大山彦一《萨满教与满族家族制度》，载《北方民族与萨满教》，中央民族大学出版社 1995 年编译本，第 114 页。

④ 昭梿：《啸亭杂录》卷九，中华书局 1997 点校本，第 280 页。

有很大变化的情况下应运而生的。它使萨满教最核心的通灵内容，改变为含蓄隐晦的表现方式。

从内容看，“夕祭”所祀皆为氏族旧有的神灵。“夕祭”神灵大多因年代久远已经不知名目，所以诸多族姓以“所跳之神，人多莫知，遂相以为祭祖”^①。这些不知来由，且被作为祖神祭祀的，其实并非封建宗法观念中的血缘直系祖先，而是氏族部落时期的氏族祖神。以“佛满洲”“夕祭”为例，所祭有“七仙女、长白山神及远祖、始祖”^②。其中“七仙女”即“七星神”的人神变体。“长白山神”，又称“长白山主”，是满族的保护神，具有图腾神的意义。至于远祖和始祖，可以借助其他姓氏祖先神的例子来理解。如依兰一带吴扎拉氏（吴姓）供奉的祖神中，有“鄂多哩玛法”，就是狩猎神。传说很早以前当地野兽肆虐，民不聊生，天神弟子鄂多哩从长白山下来，制服了它们，并教会了人们用刀、箭对付野兽的残暴。野兽被制服了，人们可以平安生活了。为了感激鄂多哩老人，人们称他为“鄂多哩玛法”^③，并作为祖神世代祭祀^④。“石头蛮尼”^⑤，是苏木哈拉供奉的祖先神。传说“石头蛮尼”是苏木哈拉的大萨满。他活着的时候，神通广大，能除邪去病，解困救难，而且有求必应。死后人们将他作为“吉祥神”供奉，并列入祖先神中定期祭祀，以求继续保佑本氏族^⑥。又郭合乐哈拉（郭姓）的“鄂多玛法”，鄂多是第一代穆昆答，即部族首领。他带领郭合乐哈拉从一个遥远的贫瘠地区，冲破重重艰险，迁到能猎、能耕，还能捕鱼的宁古

① 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第60页。

② 昭槱：《嘯亭杂录》卷九，中华书局1997点校本，第280页。

③ “玛法”满语，意为“祖宗”。

④ 傅英仁收集整理：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版，第30页。

⑤ 满族习俗，凡生前神通广大给人们做好事的萨满，死后都尊称为“蛮尼”。

⑥ 傅英仁收集整理：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版，第31页。

塔地方。因此得到郭合乐哈拉世代敬奉^①。类似上述为民解困除害者，被视为祖先神的英雄，各姓氏皆有。那木都鲁哈拉的“石头玛法”^②，伊尔根觉罗（赵姓）的“绥芬别拉”（即马神，祭祀时须拴匹神马）^③，梅赫乐哈拉的“昂邦贝子”（部落神）^④等等，都属此类。

于此可见，“夕祭”中所谓祖神，实际是由各姓的氏族图腾（长白山神等）神、著名部落首领、有名的萨满，以及有恩于本部落的人和物（马神）构成的，“盖以各尽诚敬以溯本源，或受土地山川神灵显佑默相之恩，而报祭之也。”^⑤

此外，祭神结束时的“共享神赐”，也是萨满教的传统内容。关外满族，祭神毕，供神的黏糕要“遍馈邻里、亲族，而肉则拉人于家食之，以尽为度，不尽则以为不祥”^⑥。关内满族食胙之俗也未变。坤宁宫立杆祀神制度是：“礼成，召皇子以下及王公大臣食肉”。“皇子以下及王公大臣入，叩首谢。皆西向席地引茵而坐。人酒一卮，肉一盘，汤饭各一盂。肉以佩刀自割……其食未尽者，赐入直侍卫等食之”。200余年循例不变。“满洲官员有力之家，春秋祀神，也延宾食肉”^⑦。皇室、贵族官员资财富足，不难依循旧俗。而一般满族，祭神虽然打着家族的名号，但仪式是在各家中举行，受各家经济条件的限制，共享神赐的习俗不得不变通。如有称故事，朝祭“阿吗尊肉”不令客食，

① 同上，第86页、第94页。

② 傅英仁收集整理：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版，第85页。

③ 同上，第121页。

④ 同上，第71页。

⑤ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3103页。

⑥ 杨宾：《柳边纪略》卷四，见《龙江三纪》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第110页。

⑦ 吴振棫：《养吉斋丛录》卷十四，北京古籍出版社1983年标点本，第154-155页。

或称“背灯祭”喜猪肉外姓人不得吃等等。其实都是因为肉少，自家品尝且不足，无法惠及外人的托词。有的虽说仍依旧俗，但“片肉于锡盘飧客”，不过是让人尝尝而已。^①显而易见，在满族贫富差距悬殊的情况下，能否沿袭旧俗，不仅是精神信仰问题，还要具备一定的经济条件。

家祭的第二天，是“立杆祭天”，也称祭天还愿或立杆祭祖。立杆祭天，是满族萨满教的重要内容。满族习俗最重祭天，入关前后不仅宫廷有堂子祭天，民间也“于各家院内向南祭，又有建立神杆以祭者”^②。满族无论大小人家，都有庭前立木一根，作神杆的习俗。神杆长丈许，杆上有锡斗形如盏，俗称“索木杆”。祭时，献牲于杆前，以血涂杆头，又切猪肠、肺、肚等生置锡斗中，以饲乌鹊。

祭杆供奉的是天神，在乾隆以后的有关祭杆的神词中，天神有“天神玛法”、天汗^③或“皇天”^④之称，这种视天为人格神和至高无上的观念，应该是很晚出现的，是长期受封建朝廷礼仪影响的结果。尽管如此，满族的祭天仍有其独特的内涵。满族祭天是祭祀聚居宇宙的九天众神。至于立杆，则是由渔猎时期祭神树的仪式演化来的。满族有“通天树”^⑤的信仰，以神树为沟通天界与人界的桥梁。最初祭天神，都要树立一棵神树^⑥，在神树前跳神。以后，神树简化为神杆，神树祭天也就演化为立杆祭天。这个变化轨迹在鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族的祭天中有明显的

① 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第61页。

② 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，辽海丛书本，第3103页。

③ 石姓神本，载《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社1993年版第，第291页、第292页。

④ 舒舒哈拉：《祭祀全书巫人诵念全录》，载黄强、色音：《萨满教图说》，民族出版社2002年版，第102页。

⑤ 参见本书第三章第二节，满一通古斯语族民族的多神崇拜“树神”的内容。

⑥ 在满一通古斯语族其他民族中就有伐树立于祭祀场地，代表“神树”的做法。

表现^①。

祭杆也有祭祖之意。萨满教的观念，氏族祖神也栖居于天上，氏族萨满在神树或神杆前向天神祈祷时，也向本氏族的保护神和祖神祈求保佑。清初在东北，“寻常，庭中必有一竿，竿头系布片，曰：‘祖先所凭依！’动之如掘其墓”^②。这是视神杆为祖先神灵“凭依”之所，故动杆如掘其墓。因此，神杆还有“祖宗杆子”之称。神灵降临“凭依”神树（神杆）的观念，是满一通古斯语族民族萨满教固有的。保留原始内容最多的鄂伦春族萨满请神词中也有如是的表达：

特格白依尔的“斯文”，
请不失相约地前来，
看准“托若”树下降，
沿着“拴那”绳骨行，
品尝我献祭的鲜血，
享受“库米”宴席的感情^③。

神杆饲乌鸦、神鹊也有祭祖的含义。如神杆饲乌鹊时，“群鸟下，啖其余齑，则喜曰‘祖先豫！’不则，愀然曰‘祖先恫

① 见本书第三章第二节“树神”部分。

② 方拱乾：《绝域纪略》“风俗”，载徐宗亮：《黑龙江述略》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第111页。

③ 这是鄂伦春族特格白依尔氏族一年一次祭祀萨满神灵大型仪式上的一段祷词。其中“斯文”是萨满神灵的总称；“托若”是神树；“拴那”是连接神树并通往祭室的细绳。据鄂伦春族萨满教的说法，萨满神灵降临后先落脚“托若”树（神树），然后顺“拴那”绳进入祭室，附于萨满身上（见吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春族卷，第60—61页）。

矣！祸至矣！’”^① 乌鹊与祖先的关系，人称是乌鹊有德于满族先祖，“族人以为神鸟，而感其德，故立杆于院以祭之”^②。有德之说是后人附会的自不待言，至于满族与乌鹊的亲近关系，可能与萨满神灵中，乌鸦和喜鹊是天神的使者，辅助萨满沟通上天的重要神职有关，或许有图腾因素也未可知。诚然，立杆祭祖的观念由来已久，但有意思的是，它并未被晚出的封建天神所取代，相反，神杆祭祖的内容直到民国还有清楚的表现^③。或许这是因为，对一般满族人家来说，对天神权威的理解并不像祖神的保佑那样真切现实。而且萨满祭祀集中为家祭，祭祖的内容自然更要突出。

家祭的第三天或最后一天是“祈福换锁”仪式，生活拮据的也有与立杆祭天同天进行的。“祈福换锁”也是满族独具特色的萨满仪式。“祈福换锁”，祭的是“佛托妈妈”，也称“子孙娘娘”，她是保佑子孙繁衍兴旺的神祇。平时满族家中就供有“佛托妈妈”，有位无像，相关的神物是挂在祖宗板子旁边墙上的一个黄布袋，有称“索子口袋”或“妈妈口袋”者，袋内藏有五色线，即“子孙绳”。祭祀时，从袋中取出“子孙绳”，拉出屋外，系于院中的柳树上，有的是在神杆旁别置小杆，杆上扎柳枝一束象征神树，绳系其上。然后献祭。妇女儿童跪于柳树前，举行祈福求子的祝祷。而后从绳上取下线锁分给孩子套于颈上，此为“挂锁”。过三日，取下锁，收入“妈妈口袋”中，谓之“换锁”。“佛托”（也记为“佛多”）妈妈在满族信仰中是柳树女

① 方拱乾：《绝域纪略》“风俗”，载《黑龙江述略》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第111页。

② 民国《吉林新志》下编“满人礼俗”，1934年铅印本。

③ 大山彦一于1941年所见祭杆仪式，是取三根高粱秆捆在一起作为神杆，又称“硕木杆”、“祖宗杆子”，再取猪的第一颈椎骨与之捆在一起祭天，又象征着祭祖（《北方民族与萨满教》，中央民族大学出版社1995年编译本，第115页）。

神。柳树女神源于满族以柳树为生命树的萨满早期信仰。满族世代敬祭柳树女神（“佛托妈妈”），以祈求人丁兴旺。不仅满族，锡伯和赫哲族也有同样观念，祭柳树以求子。换锁仪式，具有鲜明的象征性，将“子孙绳”连接柳树和祖宗板子，意为“佛陀妈妈”降临于柳树，沿着子孙绳进入祭室，接受人们的献祭。神灵依附过的线锁，被认为具有神性，佩带它可以得到神的保佑，能除病祛邪，求子佑子，故而称“祈福换锁”。

宫廷祭祀和家祭，表明满族仍有重视祭神的习俗，祭神仪式的各环节，也还有萨满教原生态的内容和形式，但是与满—通古斯语族其他民族的萨满教相比，满族的祭祀与传统萨满教已相去甚远。萨满教最重要的特征跳神通灵已经不存在，取而代之的是：萨满“吉服舞刀”、敲神鼓、歌“鄂罗罗”（神歌）徒具形式的“表演”；萨满也无需特殊能力，家主、冢妇（长媳）等，只要会祝祷皆可为之；祭神仪式也唯祝祷，或磕哑巴头（只磕头无祝祷）而已。

四、东北满族的萨满教特点

东北满族的萨满信仰，虽然也不比清朝入关之前，但和在驻防关内及北京的满族相比，其萨满教原生态的特征还很明显，而且在人们的生活中仍占据着重要位置。

清初时东北满族人居多，汉人居少，信鬼神、信灵魂的原始观念盛行。清初文献中，有许多生动的记载。如，旗人得病必曰鬼祟，病家“束草像人，或如禽鸟状，击鼓作厉词以祭，喧而送之，梟其首于道”，称作“逐鬼”^①。亦有婴孩患病，被认为是魂魄离身，“其母黎明以杓击门，大呼儿名曰‘博德珠’”（“回

^① 方式济：《龙沙纪略》“风俗”，见《龙江三纪》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第212页。

家来”之意)，“如是七声，数日病辄愈。谓之叫魂”^①。马得病也如是，“然(燃)草于路，牵马侧立，口咍咍作咒词”驱邪^②。萨满跳神时，众人虔敬行事，否则“神怒也”^③。这些虔诚敬神忐忑行事的心理，是关内满族家祭中感觉不到的，它是来自于对无处不在的神灵的敬畏。

清初在关外，萨满跳神仍被人们信奉不疑。记载康熙年间东北历史地理之书《柳边纪略》记载：“满人有病必跳神，亦有无病跳神者。凡富贵家或月一跳，或季一跳，至岁终则无有不跳者”^④。跳神的理由，有因事、因病许愿或祭祀祖先跳神者，也有为取悦神灵跳神者，认为“搜温、额奇赫诸神喜跳荡为乐，久不跳，神则为祟”^⑤。萨满跳神也具通灵和神秘的特征：

降神之巫曰萨麻。帽如兜鍪，缘檐垂五色缯，条长蔽面，缯外悬二小镜，如两目状。著绛布裙。鼓声阗然，应节而舞。其法之最异者，能舞马(疑为鸟字)于室，飞镜驱祟。又能以镜治疾，遍体摩之，遇病则陷肉不可拔，一振荡之，骨节皆鸣，而病去矣^⑥。

这段描述与鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族的萨满跳神颇为相似。

① 西清：《黑龙江外记》卷六，黑龙江人民出版社1984年点校本，第68页。

② 以上未注者，均见方式济：《龙沙纪略》“风俗”，载《龙江三纪》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第212页。

③ 方拱乾：《绝域纪略》“风俗”，载《黑龙江述略》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第111-112页。

④ 杨宾：《柳边纪略》卷四，载《龙江三纪》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第109页。

⑤ 曹廷杰：《西伯利亚偏纪要》，载《曹廷杰集》，第119页。

⑥ 方式济：《龙沙纪略》“风俗”，载《龙江三纪》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第212页。

顺康以来，东北因政治、军事原因，与中原交往越来越密切，随着统治的强化，各种移民大量进入，外来文化由南往北，由西向东，潜移默化地影响着东北各族以萨满信仰为基础的社会观念和习俗。

满族萨满教最明显的变化，就是有了“跳家神”和“跳大神”的区别。为祭祀跳神的称“跳家神”，主持者称家萨满。家萨满跳神即家祭，与中原大同小异，每年或春秋两季，或唯秋季举行。虽称跳神，也穿神服，但大多只是舞蹈而已，无须神灵附体，故而族中人多能为之。自乾隆颁布《钦定满洲祭神祭天典礼》之后，使偏远的黑龙江佛满洲（指最早入八旗的满族），家祭程式也基本规范。“佛满洲家立索摩竿，春秋二仲行还愿、跳绳、背灯、换索诸礼，与都下无异”^①。平时“祀祖先，在正室西墙。墙支木板，谓之‘祖宗板’，上奉祖匣，供香碟一，无他陈设”^②。

专以治病的称“跳大神”，跳神者称“大萨满”，也称“野萨满”或“巫覡”。“跳大神”具有神附体的特征。在东北，虽然满族萨满祭礼受中原影响，已成为没有跳神通灵的家祭形式，但当地鬼神观念盛行，得病必以为是鬼魅作祟，为此萨满“跳神治病”因社会的需要得以长期存在，但地位已下降。鄂伦春、鄂温克等民族中，能通灵代神说话的萨满，是最有本事，最被人尊重的。而满族跳神治病的萨满很少有公益性质，大多是靠跳神治病谋生，他们收取报酬，因此清末常为官府视为“治病惑人”而遭查禁。

治病靠萨满，是黑、吉地区普遍的现象。清代黑龙江、吉林很长时期是被封禁的地带，朝廷置柳条边墙为隔限，禁止民人进

① 西清：《黑龙江外记》卷六，黑龙江人民出版社1984年点校本，第66页。

② 宣统《呼兰府志》卷十《礼俗略》，1915年铅印本。

入。在相当长的时期内，当地旗人多，民人少，土俗习尚流年尚久，因此“巫风盛行”^①。对萨满“土人深信之，以为能治病也”^②。“家有病者，不知医药之事，辄招巫入室诵经。装束如方相状，以鼓随之，应声跳舞，云病由某祟，飞镜驱之。向病身按摩数次遂愈”^③。这是“飞镜驱邪”之法。此外，与鬼祟相斗还有“上刀山”^④、“开天门”（巫用利刃自劈前额）、“穿红鞋”^⑤等极端的驱邪方法。据萨满说，他们能做出这些危险动作是“有神助，不自知也”^⑥。相信萨满能用特殊的方法请神驱邪，这是满一通古斯语族民族萨满教的一个本质特征。

萨满跳神在中原满族中消失，而在东北却得以长期延续。究其原因有多方面的，有东北的萨满文化背景，有黑龙江、吉林渔猎经济环境等因，已不需细论，然还有“新满洲”加入八旗和索伦南迁与满族人杂居所起的作用也值得关注。清军入关以后，鉴于东北驻防的需要，曾先后将大、小兴安岭和黑龙江、松花江下游等处渔猎人口陆续编入八旗，充实东北各处的驻防力量。其中有些人就编入满洲八旗，称为“新满洲”。这些编入八旗的人包括从黑龙江、松花江下游招徕的库雅喇^⑦、赫哲喀喇（赫哲

① 徐宗亮：《黑龙江述略》卷六《丛录》，黑龙江人民出版社1985年版，第82页。

② 《沈故》卷四，《辽海丛书》第一册，第309页。

③ 徐宗亮：《黑龙江述略》卷六《丛录》，黑龙江人民出版社1985年版，第82页。

④ 所谓“上刀山”，即用铡刀数十积为山，巫赤足履其上。

⑤ “穿红鞋”即巫用耕犁铁铧烧尽赤，而赤足著之。

⑥ 《沈故》卷四，辽海丛书本，第308页。

⑦ 部落名。清初分布在图们江和绥芬河下游以及江南岸附近的朝鲜地区，朝廷先后招徕其民编佐入旗，称“库雅喇满洲”。

族)、费雅喀人^①。有清一代,“新满洲”在东北驻防中占有很大比重。黑龙江^②、齐齐哈尔^③和呼兰城^④驻防满洲军队中,“新满洲”有九成,“佛满洲(即老满洲)不过什一”^⑤。清廷还将大、小兴安岭的索伦等族人也编为“布特哈八旗”,抽调他们参加统一战争和驻防各地。因此在东北驻防官兵中除“佛满洲”、“新满洲”外,还有鄂伦春、鄂温克、达斡尔和巴尔虎(游牧民族)等民族兵丁。这些民族,清代初期绝大多数还处于氏族部落阶段,以渔猎和狩猎经济为生,精神信仰带有浓郁的原始特征,敬奉自然山河和动植物神。齐齐哈尔“伊彻”满洲萨满跳神治病时,神附体“各因所凭而肖之”,又“啜羊血、嚼鲤(鱼),执刀枪叉挺,即病者腹上指画而默诵之,病亦小愈”^⑥。充溢着山中鬼灵的气氛,与“旧满洲”受汉族巫术影响的萨满神,非“胡(狐狸)”即“黄(黄鼠狼)”的情况截然不同。“旧满洲”治病跳神是萨满个人的事情,而“新满洲”萨满跳神还有氏族集体活动的习惯。依兰“新满洲”萨满治病,神附体之后,萨满以神自居,“斯时男女聚集一室”,与萨满一唱一和,“询病人之休咎”^⑦。“新满洲”带着本族的萨满信仰先后进入满族地区,在人口占多数的地方,他们的原始观念,对延续黑龙江、吉林满族的传统萨满信仰不能没有影响。

但即便如此,若与鄂伦春族和鄂温克族甚至赫哲族相比,满

① 部族名。分布在黑龙江下游及库页岛地区,俄罗斯称其为“吉里亚克”,该族自称“尼夫赫”人,习俗与赫哲族相似。

② 当今黑龙江省黑河市爱辉镇。

③ 当今黑龙江省齐齐哈尔市旧城。

④ 当今黑龙江省呼兰县。

⑤ 西清:《黑龙江外记》卷三,黑龙江人民出版社1984年点校本,第28页。

⑥ 西清:《黑龙江外记》卷六,黑龙江人民出版社1984年点校本,第68页。

⑦ 民国《吉林依兰县志》“风物门”,1921年铅印本。

族的萨满信仰还是呈现出衰落趋势。首先，随着汉族移民增加，所占人口比例的增大，萨满信仰在东北的主导地位被动摇。从清初一开始东北就有流人（即流犯）、招垦的农民，以及封禁之后前赴后继冒禁前来的流民和奉命驻防东北的八旗汉军等各地汉族人口进入。他们的文化在最聚集的盛京地区发挥影响，跳神首先在盛京地区逐渐消失，当地的地方志中很早就没有萨满治病的记载。但黑龙江和吉林山区移民有限，对当地产生的影响并不大。自清末东北解禁之后，山东、河北等地农民举家、举族徙居东北，络绎不绝的移民浪潮，一直持续到民国年间，从而根本上改变了东北以少数民族为多数的人口结构^①。除不能耕种的山区汉族移民不多，其他地区尤其城镇中带有原始特点的萨满信仰都受到冲击。首先是“知识阶级中人不之信也”^②。随着移民，中原医药传入，萨满治病的地位也受到挑战。中原医者“有医业兼设药局者，名曰‘坐堂’”；有“手悬招牌，背负药囊，游行村市，沿门售技，曰‘散医’，乡屯常见之”^③。萨满治病已经不是唯一的选择，只有“疾病医药不效者，或婴孩偶患杂症者”，才“延巫驱治”^④。而且萨满治病也辅以“药饵等物治之”^⑤。

其次，进入民国，以反封建思想标榜的政府，将萨满跳神视

① 仅以黑龙江为例，据《黑龙江外记》卷三载：嘉庆十三年（1808年）编审户口，通计全省凡十三万六千二百二十八人；加上清代原属吉林等处而今归黑龙江省的地区人口，合之近为四十五万人。光绪初东北实施“移民实边”，到三十三年（1907年），人口发展到二百五十七万七千三百八十人，1911年又达到三百多万人。仅四年，又增人口近五十万人。（孙占文《黑龙江省史探索》，第27页）光绪以后，急剧增加的人口中，除极少数是自然增长外，至少二百万的人口，可以说几乎基本都是中原移民。

② 民国《呼兰县志》卷十一“礼俗”，1930年铅印本。

③ 民国《吉林汇征》第六章，1914年铅印本，第105页。

④ 民国《安达县志》卷七《礼俗》，1936年铅印本。

⑤ 民国《吉林汇征》第六章，1914年铅印本，第105页。

为迷信，严加查禁。由于政府的禁绝，跳神治病不敢在城镇公然行之，或隐蔽行事，或转移乡村，所以萨满于“乡间尤多”^①。而且萨满跳神与汉地民间巫术结合，“‘禳病’者，汉满亦无大异”，禳病者即民间所谓“跳大神”^②。“跳神时，腰铃手鼓，作法演技，托为狐、黄、白、柳、虺五种神”^③，所托之神即狐狸、黄鼠狼、蛇等神。满一通古斯语族民族信仰以动物神灵最多，但以狐狸、黄鼠狼等为主神，则是受汉地民间信仰的影响。自清末民初，中原移民涌入东北，满族与数倍于己的汉族长期杂居，文化信仰相互渗透，萨满跳神在乡间也渐与汉地巫术融合。

在东北满族中，萨满信仰也不是唯一的了。如雨后春笋般出现在黑龙江和吉林地区的各式庙宇，文献记载多达几十种，既有汉族民间供奉的神，还有各级衙属供奉的神，人们按年节逐一祭祀，香火之盛不逊于中原。所剩不多的萨满神灵则退居家中供奉。

但是，在相对聚居和处于偏远山区的满族，还有保留着萨满传统信仰的情况。如三姓副都统治所今黑龙江依兰县一带，绥芬河下游的东宁、瑛春，以及吉林舒兰、九台、双城、乌拉街等曾为清朝重要台站（即边台、驿站）和满族人聚集的驻防城和旗屯的地方。在民国志书中还都能看到这些地方具有萨满特征的祭神和跳神的记载。吉林省九台县，清代是台站要地，居民以满族为主，清代“末叶渐次始有汉民移入”。20世纪30年代，县中还有以满族为主的乡屯。如“舍岭村西尤屯附近一带居民，多属镶黄、镶蓝两旗”。《吉林乡土志》记载该地小儿染病，萨满求神时还有跳神。跳神时，巫者穿神衣，击鼓请神，“神来

① 民国《双城县志》卷六《礼俗》，1926年铅印本。

② 民国《绥化县志》卷七《礼俗》，1920年铅印本。

③ 宣统《呼兰府志》卷十《礼俗略》，1915年铅印本。

时，巫者乱跳乱叫，自报神名”，代神宣言。萨满所请“金花火神、牛神、马神、虎神、狼神、豹神”等，亦均是满一通古斯语族民族信奉的传统神灵^①。近年出版的《满族萨满神歌译注》中的神歌，就取自九台县石姓满族保留的萨满神本。神本也称“神书”，是老萨满或有经验的萨满助手，用满文记录下来的本姓萨满神歌、神灵、祭祀仪式以及氏族部落神话传说等。书中石姓“大神神歌”中的动物神灵，不仅印证了《吉林乡土志》中所记载的萨满辅助神有金花火神^②、虎神、狼神、豹神外，还有志书中未记的各种鸟、鹰、雕和蛇神等。“大神”是与“家神”相对而言，指具有原始降神附体特征的跳神。这说明在满族萨满教日趋衰亡的趋势中，仍有一些姓氏的萨满，为使传统信仰不致泯灭做出了不懈努力。20世纪80年代以来，在满族聚居的地方搜集到满文神本40多册^③，这些神本大多出于清末民初。清朝灭亡之后，曾是统治民族的满族遭到空前的灾难，面对灾难和绝望，萨满跳神和祭祖，起到了凝聚人心的作用，通过祭祖的香火追忆先人的武功，也能在精神上得到慰藉。这也许正是民国前后，为什么许多萨满热心于将世代口传的祭神、跳神等内容，详细地用文字记录下来的原因。

综上所述，可以看出，满一通古斯语族各民族不论其社会发展的水平如何，对萨满教的内容和形式，都有程度不同的保留。然而它对各族的意义已经不同。满族立竿祭神，绵延历久，“旗民沿袭无能或替”；神板（祖宗板子）之供代代相传，但所供何神，“访之满籍遗民，亦鲜知之者”^④。这说明祭祀的目的，后人

① 本段未注处均见伪满吉林省公署民生厅编：《吉林乡土志》不分卷，长白丛书初集本，第276页。

② 指熄灯之后，萨满手指中夹的燃烧着的汉香。

③ 宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社1993年版，第27页。

④ 民国《奉天通志》卷九八《礼俗·祭祀》，东北文史丛书1983年缩印本。

完全不清楚。人们供奉不辍，以时祭祀，与其说是出于信仰，倒不如说是风俗习惯更恰当。满族的祭神祭祖之所以被长久保留下来，正是因为它已经变成了岁时民俗。每年的固定祭祖活动，就是族人的盛大节日，成了满族传统文化的一部分。对居住于山区的民族来说，萨满信仰仍有实际的意义。鄂伦春族和鄂温克族，生产生活很大程度还受客观自然的制约，祈求神灵的保佑自然还是必不可少的精神生活。这也是自清代以来，大、小兴安岭尽管与外界的联系已经打通，满族、蒙古族甚至汉族文化随之不断传入山中，可是萨满信仰并未因此受到动摇的原因。而且，外来信仰的传入又充实和发展了当地的萨满教。赫哲族萨满教的发展模式就是最有说服力的例证。所以与满族相比，萨满信仰在狩猎民族中却是非常活跃的，是人们精神世界的唯一主宰，以至于新中国成立初，我们在大、小兴安岭中还能有幸看到原生态萨满教的诸多内容。

至于跳神治病长期存在的原因，不是某个民族的问题，而是民间社会需要的结果。原始社会，萨满很重要的职能就是请神驱祟治病，尽管我们现在还无法正确解释萨满治病的机理，但是萨满跳神是满—通古斯语族民族及其先人传统的做法，而且也确有解除病患和缓解病痛的效果。清代以来，尽管东北地区的治病条件有了很大进步，但是偏远落后的地方，并没有改变无医无药的状况。人们患病唯一能选择的还是请萨满（或称巫师）跳神。因此，萨满跳神的存在，还有民间治病需要的一面，不是一个迷信愚昧的简单定论就能解释的。

第五章 佛教、道教和民间信仰多元并存

东北莽莽山林的地域环境提供了萨满教生成的沃土，然而东北也不是隔绝地带，历史上在东北这个舞台上，民族兴衰迭起，各族有进有出，民族和文化交融从没有停止过。佛教、道教、喇嘛教甚至俄国东正教都曾在东北传播过，对满一通古斯语族民族也都有程度不同的影响。尤其满族与蒙古族有政治联盟和通婚的传统，而且又迁居中原，他们信仰最复杂。喇嘛教、道教以及萨满教多元并存，是满一通古斯语族民族信仰的突出特点。这个特点，将在本章进行深入探讨。

第一节 佛 教

佛教和道教是长期在中原传播的宗教。道教是我国本土宗教。佛教属于印度宗教，自东汉传入我国，历经近千年融合已经本土化，并形成具有地方特色的藏传佛教（喇嘛教）和云南小乘佛教。佛教、道教与萨满教完全不同的是，佛、道两教均有创始人，有一套完整的教义、教规、经典、天阶等级，以及信徒（僧道）组织和固定的活动场所“寺庙”等重要特征，还有内涵深邃的思想体系。它是与阶级社会发展相适应。东北山林地区与中原空间距离很远，但是随着中原与东北经济文化的交流，以及唐以后东北政权迭起，佛教和道教借助政治手段早已传入东北。

尤其是北方民族建立的辽、金、元、清王朝，对各民族因俗而治，采取的诸教并存政策，推动了佛教（喇嘛教）、道教在满一通古斯语族民族中的传播。

一、满族奉佛特点

满族从部落到国家，几十年的时间，军事上的胜利最初并没有给其精神文化带来充分发展的机会，所以部落时期的萨满信仰在满族精神文化中长期占据着一席之地。萨满教相信“万物有灵”的特征，也使满族很容易接受其他宗教的神灵。

（一）女真历史上的佛教信仰

东北有佛教^①的历史很早。早在公元372年，前秦曾送佛经和僧人到高丽。在唐代，与女真有渊源关系的粟末人建渤海国后，锐意学习中原文化，积极模仿和吸收盛唐的高度文明，汉地佛教也随之再度传入，推动了渤海国佛教传播。唐代是佛教发展的鼎盛时期。渤海人每至长安，皆“请求礼拜佛寺”，还求经卷、佛像回国。为礼佛拜佛，渤海国建了很多佛寺，其中上京就有佛寺十处之多。考古发现表明，在吉林省东南部的和龙、珲春和黑龙江省南部的牡丹江流域一带，以及俄罗斯滨海地区均有佛寺遗址，并发现佛像、舍利函以及著名石灯幢和大石佛等遗迹，这种情况表明了渤海国礼佛和唐代佛教远传吉林、黑龙江一带的事实。

唐宋时期传统的儒学与佛教、道教理论相互弥补融合，丰富了宋儒理学的思想内容，也使佛教和道教理论吸收儒学的内容更接近统治者的需求，为此，不仅宋代尤为统治者所倚重，也给后继的辽、金王朝扶持佛教以很大影响。

^① 入关前后影响满族的既有中原佛教，又有藏传佛教即喇嘛教，为论述方便除需要必须区别外，一般皆概称佛教。

早在唐天复二年（902年）契丹建国前，在龙华州（今内蒙古翁牛特旗以西）就建有开教寺^①。辽建国以后，太祖于神册三年（918年）“诏建孔子庙、佛寺、道观”于上京；次年还遣皇后、太子“拜谒寺观”^②。天显元年（926年）灭渤海，俘渤海僧崇文等57人至上京，为之建天雄寺。辽朝的宗教政策虽说是诸教并存，实际上外来宗教中，对佛教最为推崇。辽代皇帝几乎都崇奉佛教，尤其圣宗、兴宗、道宗最“重浮屠”，拨土地、农户建寺院，出府库之财造像刻经，甚而授佛僧爵位官衔等崇之尤渥。契丹贵族也施宅建寺，舍钱财、土田人户，以积功德。在统治者的倡导和推动下，佛教大盛，以致到了“一岁而饭僧三十六万，一日而祝发三千”^③的程度。元人评说“辽以释废”^④，且不论其准确与否，至少证实了辽代佞佛的事实。

辽朝辖境，仅南部燕云（河北、山西北部）一带为有限的汉族农业区，其他都是游牧和渔猎民族的分布地。辽朝将佛教推广到这一带，对后崛起民族的影响无疑具有历史意义。

女真人在白山黑水继辽而起，不仅奄有故辽全境，还将南界推至淮河，在中原与南宋对峙。这种政治局面给初兴的金代女真吸收佛教信仰，提供了来自辽朝和宋朝两个重要渠道。

女真人最初汲取的先进文化主要来自契丹人。这从金太祖完颜阿骨打初创女真文字，采取“依仿汉人楷字，因契丹字制度，合本国语”^⑤的创制原则中，就可看出端倪。女真人有了自己的文字以后，契丹字与之并行于世，作为金朝官方文字，一直延用到章宗初年。这足以表明辽代政治文化对女真社会的重要影响。

① 《辽史》卷一《太祖本纪一》。

② 同上，卷一、卷二《太祖本纪一、二》。

③ 同上，卷二六《道宗纪六》。

④ 《元史》卷一六三《张德辉传》。

⑤ 《金史》卷七三《完颜希尹传》。

女真人从辽朝汲取的文化内容中，也包括当地盛行的佛教信仰。海陵王迁都燕京以后，更直接与中原佛教接触，因此金代的佛教传播盛于辽代。

女真统治者扶持佛教的做法，对故土白山黑水有很大影响。在金上京（今哈尔滨南阿城县白城子）发现的《宝颜大师塔铭志》记载：宝颜大师辽末生于临潢府保和县，21岁出家为僧。天德三年（1151年）到上京，“伏蒙东宫太后旨，请住兴王寺”“开演大华严经讲，聚徒二百余人”。后移住宝胜寺，“徒满三百”，其声名“播动京华”^①。碑铭记录了远在松花江中游的上京佛教传播的盛况，其中还提及“东宫太后”在传播佛教中的作用。在东京辽阳有落发为尼的世宗之母，号通慧圆明大师，《英公禅师塔铭》记载：“太后以内府金钱三十余万，即东都建清安寺，以祈冥福，乃延四方具眼衲僧为之倡导。”塔铭还记载，寺中僧尼身份贵族者不唯太后，“其尼尽戚里贵人”^②。女真故地因此也建了不少寺庙。上京会宁府（今黑龙江省哈尔滨南阿城县）一地，就有五个寺庙，如兴王寺、宝胜寺、光林寺、储庆寺、庆元寺；临潢府（今内蒙古赤峰市巴林左旗）有兴圆寺；辽阳府（今辽宁省辽阳市）有清安寺；开原府（今辽宁省开原旧城）有崇寿寺等^③。

《三朝北盟汇编》记载：女真“举国上下，奉佛尤谨”。当然，宗室贵族信者多，而一般民众，尤其是居住白山黑水的女真人，虽仍以萨满信仰为主，但也有将佛教神祖视为驱邪的神灵，纳入萨满教众神中一并供奉的。满族入关前，萨满神灵中就有菩

① 该碑光绪三十四年发现于上京会宁府（今阿城县白城）遗址北城外，实物现藏黑龙江省博物馆。载罗福颐校录《满洲金石志》卷三，1937年石印本，第37-39页；又见《黑龙江碑刻考录》，载黑龙江省教育出版社1996年版，第267页。

② 《满洲金石志》卷三，1937年石印本，第39-42页。

③ 孙进己等：《女真史》，吉林文史出版社1987年版，第124页。

萨、观音，这与金代东北佛教的盛行不无关系。

但女真统治者对佛教的态度看来是矛盾的。尽管文献记载诸帝皆有信佛现象，但又不乏禁佛、限佛的举措。尤其海陵王虽礼遇佛僧，但对佛教却不以为然。他曾对人说：“佛本小国王子，能轻舍富贵，自修苦行，由此成佛，令人崇敬。而今人希望从信佛中获取福利是很荒谬的。”世宗也有类似的言论：“人多奉释老，意欲徼福。朕蚤年也颇惑之，旋悟其非。”“人皆以奉道佛、设斋读经为福，朕使百姓无冤，天下安乐，不胜于彼乎！”^①两位皇帝表达了将福祉寄托于神不如寄托于人的务实态度。这表明金朝扶持佛教，除了信仰的层面外，还有统治的需要。

从统治理论上看，金朝继承了宋朝的统治思想。宋朝适应统治需要，儒家思想吸收了有利于统治的佛、道理论，形成为宋明理学。佛教各派也积极倡导儒释合流：

夫儒、释者，言异而理贯也，莫不化民俾迁善远恶也。儒者，饰身之教，故谓之外典也；释者，修心之教，故谓之内典也。唯身与心，则内外别矣，蚩蚩生民，岂越于身心哉？非吾二教，何以化之乎？^②

这段话提出佛教也有辅助儒教“治心”的社会功能。儒佛合流符合统治者的需要，所以佛教大行于宋代，成为朝廷钳制人心的重要工具之一。金朝统治中原时，无论是受中原文化影响，还是出于稳定中原考虑，或是吸收中原统治经验，都会采取扶持佛教的政策。金朝禅宗最盛，尝入宫为章帝讲经说法的著名僧人

① 此段未注处均见《金史》卷六、卷八《世宗纪》。

② 《闲居编》卷一九《中庸子传》上。

万松行秀，就主张“以儒治国，以佛治心”^①。所以女真统治者扶持佛教更有政治上的目的。为此当佛教盛行侵害了朝廷利益时，就有世宗、章宗限制建寺观和僧尼数量的举措。金朝统治者的佛教政策，也是清朝对佛教（喇嘛教）态度的参照。

（二）入关前佛教对满族的影响

1. 努尔哈赤时期的奉佛特点

金亡之后，女真大多留在了中原，从元代到明代，随着时间的推移基本都融入当地，被视作“汉人”^②。留在辽东的女真也与汉族长期杂居，风俗习惯差异不大。而作为满族核心的建州、海西女真则是元末明初从松花江下游的山林中走出来的落后的女真部落，是在与明王朝、鞑靼蒙古和朝鲜国的交往中，逐渐发展起来的。其对佛教的了解，主要来自于相邻的这些民族。

明代建州、海西女真已有奉佛的现象。明朝曾在建州卫设过僧纲司，以本土僧人搭儿马班为都纲^③。明朝僧纲司是管理一府之僧人的机构，建州卫设僧纲司，表明当地必有一定数量的僧人和信徒。努尔哈赤建立后金的前一年即1615年，曾于兴京城（赫图阿拉）东阜上，建佛寺、玉皇庙、十王殿等七大庙，三年乃成^④。其中佛寺和十（阎罗）王殿均为佛教寺庙。结合朝鲜人李民奭在赫图阿拉所见“奴酋常坐，手持念珠而数之”，将胡也“颈系一条巾，巾末悬念珠而数之”^⑤的情况判断，建州女真上层不乏奉佛之人。至于海西女真与蒙古人毗邻而居，世代婚姻，受蒙古信仰的影响信礼佛（喇嘛教）之人不会少于建州。女真

① 耶律楚材《湛然居士文集》卷十三《寄万松老人书》，四部丛刊初编本。

② 陶宗仪：《南村辍耕录》卷一，中华书局1997年11月第三版，第14页。

③ 《明太宗实录》卷一〇四，永乐十五年正月己亥。

④ 《满洲实录》卷四，乙卯年四月，国学文库本。

⑤ [朝]李民奭《建州闻见录》，辽大历史系辑清初史料丛刊第八、九种，第43页。

向无设庙祀神的习俗，后金建国前一年于赫图阿拉大兴土木建筑寺庙，就有模仿佛教建寺祭神，为新兴政权祈佑的目的。故七大庙中既有供奉诸佛的佛寺，还有祭祀天地和女真萨满神灵的玉皇庙，即堂子。后金政权建立之初，颇受蒙古文化影响，建立佛寺，也是情理中的事。不过，尽管女真奉佛，但对佛的理解带有萨满教的思维特征，有出于对诸神的畏惧和祈求佑护的心理。如他们认为，只要不悖理行事，“那么，天、地、佛、神祇等一切神都爱护，增寿，永世长存”，否则，“天、地、佛、神祇等一切神皆以为非，灾殃将到，寿命不长，中途死亡”^①。在女真（满族）心目中，佛祖与诸神一样，是能给人带来灾难或幸福的神祇，这种思维方式，与佛教关注来世的思想显然有差距。但这正是满族民间在相当长的时期内，对佛教的理解和奉佛心理。

2. 崇奉喇嘛教的政策

皇太极即位以后，推崇喇嘛教的态度益为鲜明。后金进入辽东以后，与蒙古建立联盟，成了抗击明朝的重要条件。由于“蒙古唯喇嘛之言是听”^②，推崇喇嘛教就成了争取蒙古的有效措施。早在太祖时期就有礼遇喇嘛的记载。天命七年（1622年），蒙古科尔沁囊苏喇嘛死于辽阳，太祖为之在城外修庙安葬，还赏赐男女阿哈100人，以及弓甲马匹守护寺庙^③。十年（1625年），又有喇嘛萨哈尔察等132人，从科尔沁投来。太祖当下表示：“由于这来的功，随从来的萨哈尔察等子孙万代免纳贡赋；犯了罪，另作处理；犯了罚财物罪，也免罚”^④。是时，察哈尔蒙古

① 《重译满文老档·太祖朝》，卷三八，天命七年三月初三，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

② 《清世宗实录》卷六八，顺治九年九月壬申。

③ 《重译满文老档·太宗朝》卷四十，天命七年三月二十二，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

④ 同上，卷六六，天命十年十一月初六，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

林丹汗土马强盛，横虐漠南。太祖礼遇喇嘛的政策发挥了作用，天命九年（1624 年）科尔沁蒙古“怨插汉之暴”率众来归，“为不侵不叛之臣”^①。这可以说是争取喇嘛，怀柔蒙古策略的滥觞。

太宗即位以后，更是采取了崇奉喇嘛教的政策。太宗时漠南蒙古各部先后派遣喇嘛聘问通好，太宗对来使喇嘛不仅礼敬之，而且亲自“乘马往迎”“握手相见”，或“并坐，饮茶食肉”^②，更有“极其尊重”者，“别设坐板，坐于诸王之上”^③，示以亲近。太宗还以喇嘛为信使，向明朝和蒙古传递信息，以示信赖。还推出保护寺庙和僧人的政策。天聪六年（1632 年）于北征察哈尔之前，太宗宣布的军律中，就有勿毁庙宇，及庙中一切为祭祀所设的物件，违者论死；勿扰害庙内僧人，拿其财物；勿屯住庙中等内容^④。并规定废庙也不得毁坏。有拆毁元上都（在今内蒙古正蓝旗东 20 公里闪电河北岸）废庙者，即被“捆缚，汗亲鞭之”^⑤。

太宗还为蒙古喇嘛建寺庙。天聪九年（1635）察哈尔林丹汗走死青海大草滩，察哈尔部“咸来归顺”，其部承袭的元朝国师八思巴喇嘛所供“麻哈噶喇”，也由墨尔根喇嘛携至。“麻哈噶喇”为千金所铸护法之佛，元世祖时奉祀于五台山，后又移于元裔察哈尔林丹汗处祀之，在蒙古族喇嘛教中具有神圣的地位。“麻哈噶喇”的来到，标志蒙古喇嘛教的信仰中心转至后金，意义非同一般。太宗特令“卜地建寺于城西三里许”供之。

① 魏源：《圣武记》卷三，中华书局 1984 年版，第 98 页。

② 《满文老档》天聪四年二月十七日。中华书局 1990 年版。

③ 《沈馆录》卷六，辽海丛书本，第 2824 页上。

④ 《满文老档》天聪六年四月二十八日，中华书局 1990 年版。

⑤ 《清初内国史院满文档案译编》天聪八年甲戌闰八月二十日，光明日报出版社 1989 年版。

崇德三年建成，名实胜寺。实胜寺“殿宇弘丽，塑像巍峨，层轩延袤”，是盛京规模最为恢弘的佛寺建筑。寺庙建成之后，太宗亲率满洲、蒙古诸王、贝勒、贝子和文武官员，“往叩实胜寺佛尊”，“至大佛前，脱帽，行三跪九叩礼”^①，甚为虔诚。除实胜寺以外，崇德年间，太宗还“赐银”重建、新建寺庙，或给旧寺僧人衣、粮改善寺庙条件。《奉天通志》的记载：受惠于这一政策的寺庙就有盛京地方的东塔永光寺、西塔延寿寺、南塔广慈寺、北塔法轮寺、大法寺、千佛寺、舍利寺；辽阳地方的弥陀寺、毗庐寺、龙泉寺^②、大安寺^③；铁岭地方的龙泉寺、大安寺、太安寺、^④地藏寺、涌泉寺^⑤、慈荫寺、地藏寺^⑥、兴隆寺、延寿寺^⑦。在林丹汗横虐无道的蒙古特定条件下，太宗推崇喇嘛教的政策，在争取与漠南蒙古合作、促成满蒙政治联盟方面起到至关重要的作用。满蒙联盟形成之后，改变了后金与明朝的力量对比，也给后金进一步发展创造了条件。

值得一提的是，崇德年间，太宗对喇嘛教也有过严厉的指责和限制。崇德元年太宗就曾叱责道：“喇嘛等口作讹言，假以供佛持戒为名，潜奸妇女，贪图财利，常悖逆造罪，索取生人财物牲畜，声称使人免罪于幽冥，诞妄莫过于此者。”要求“嗣后，故其蒙古人为死人悬转轮结布幡之事，一律禁止”^⑧。太宗改元，

① 此段未注处均见《崇德三年满文档案译编》崇德三年戊寅八月十二日，辽沈书社1989年版。

② 崇德五年拨僧人九名给衣粮。

③ 崇德元年拨僧人十名，给衣粮。

④ 崇德八年赐银重修。

⑤ 崇德八年重建。

⑥ 崇德八年赐银重修。

⑦ 崇德九年赐银重建。以上寺庙资料，均载民国《奉天通志》卷九二、九三《建置志·祠庙》，东北文史丛书1983年缩印本。

⑧ 《满文老档》崇德元年三月十二日，中华书局1990年版。

更国名为大清后，制定的“会典”中也有未奉上命私为和尚、喇嘛建寺院者，问应得之罪；私建庵观皆拆毁入大寺；和尚（指北传禅教）不得娶妻，已娶者，若能舍得妇人，许为僧，舍不得予各固山为民；请和尚、喇嘛、班第至家诵经，若男人不在家，与犯奸者同罪的条例^①。太宗以法律手段限制僧人数量、私建寺庙等事，似乎与他同时期的崇佛政策有矛盾，有人据此也提出太宗推行过禁佛政策的观点。实际上出现这种情况有以下两个缘故，一是与辽东汉人大量逃亡有关。汉人大量逃亡，使进入辽东的后金政权，经济上陷于困境。出家到寺庙就是逃亡者的一个重要选择。崇德元年制定的会典中，有针对寺庙窝藏逃亡者的规定：“若各寺庙中和尚，有容忍奸细者，本寺庙中和尚全杀；隔藏逃走人者，将本寺庙中和尚为奴；旧册外私添者，与隐藏逃走者同罪。该管的官若不稽察，或明知不举，问应得之罪。”^②从定罪的严厉上，不难想像寺庙窝藏逃亡者的严重性。太宗下令以明朝原有僧人、寺庙为数造册，此外皆为私自添加。这是为堵住汉人逃入寺庙的措施。上述手段主要是针对辽东旧有的佛、道寺庙，并不影响太宗崇奉喇嘛教、怀柔蒙古的政策。二是太宗以满蒙共主的身份，整饬喇嘛教弊端。后金改清之后，太宗曾对满蒙落后习俗进行改革，蒙古喇嘛不尊戒律和出家过多等问题，也在整饬之内。如规定寺庙中除喇嘛外，“余人俱当遣出”；“不尊喇嘛戒律，任意妄行”者，“令其娶妻”为民，不从“阉之”等等^③。并不是禁止喇嘛教的政策。

太宗和世祖还积极与喇嘛教上层首领联络。崇德四年

① 《清太宗实录稿本》卷一四，崇德元年四月，清初史料丛刊第三种，第14页。

② 同上。

③ 《崇德三年满文档案译编》崇德三年十二月二十九日，辽沈书社1988年版。

(1639年),太宗皇太极派遣察汉喇嘛分别致书图白忒汗^①和掌西藏佛法的大喇嘛,诚请高僧表示:“朕不忍古来经典泯绝不传,故特遣使延致高僧,宣扬佛教,利益众生”^②。七年(1642年)达赖喇嘛的使臣伊拉古克三胡图克图等到盛京,皇太极“亲率诸王、贝勒、大臣出怀远门迎之”,“遇以优礼”^③。伊拉古克三返藏,太宗又派干吉隆、巴喇袞噶尔吉隆等随行入藏,拜见达赖、班禅,面陈皇太极“以宏佛教”的诚意。自是蒙古佛教之宗西藏大喇嘛达赖和班禅开始与清朝交往。满族入关后,多尔袞和世祖顺治皇帝继续“往召达赖”进京。顺治九年(1652年)达赖喇嘛赴京,顺治为其建黄寺居之,并特颁金册金印,使“综理黄教”,次年又封“西天大善自在佛领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”尊号,表达了清朝对黄教在喇嘛教中至高地位的认同。清朝推崇黄教又推动了对漠北蒙古的统一。漠南归顺时,漠北“尚有喀尔喀一隅未服”,“外藩蒙古唯喇嘛之言是听”^④。顺治九年之后,“达赖喇嘛、班禅额尔德尼间岁奉贡遣使”^⑤,十二年喀尔喀诸部也与清朝盟约结好。太宗、世祖推崇喇嘛教的政策,在联合蒙古、结好西藏方面收到极好效果,以后直到乾隆诸帝,推崇佛教政策不仅未变,而且在利用、制约和控制喇嘛教上更胜一筹。

总之,清初宠奉黄教,但并非信其教。诚如《啸亭杂录》所言:“祇以蒙古诸部敬信黄教已久,故以神道设教,藉仗其

① 此处图白忒汗,即新疆卫拉特蒙古和硕特部之顾实汗(固始汗)。

② 《清太宗实录》卷四九,崇德四年十月庚寅。

③ 《清太宗实录稿本》卷六三,崇德七年十月己亥,辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

④ 《清世宗实录》卷六八,顺治九年九月壬申。

⑤ 于敏中等:《日下旧闻考》卷一〇七《郊垞》,北京古籍出版社1981年版。

徒，使其诚心归附，以障屏藩”^①。关于满族入关以后利用喇嘛教实现对蒙古、西藏的有效统治，学者的研究成果很多^②，不再详加论述。

3. 入关后满族奉佛的特点

清朝统治者宠奉喇嘛教，对满族信仰不会没有影响。由于满族入关以后萨满神灵还不同程度地占据着他们的精神世界，因此佛教（喇嘛教）在满族中的传播颇有特点。

（1）有明确的政治目的

清初诸帝颇有深谙佛旨者，也为弘扬喇嘛教作过不少青史留名的事，但除顺治皇帝外，却没有真正信奉者。

崇奉喇嘛教的政策是太宗皇帝确立的，他敬佛却不信佛。他曾说过：“蒙古人深信喇嘛之言，糜费财物、牲畜，忏悔罪过，欲求冥魂超生福也，愚谬莫过于此”^③。从宗教观念的差异看，佛教引导人今世行善，以求来世之福，而满族信奉的萨满教是关注现世，为现世祈福消灾。思维方式的不同，对罄尽财物求佛的行为确实无法理解。根据顺治时礼部一份奏折：“先前曾禁止满、蒙、汉军私自修建寺庙，或往寺庙上香，送孩童入教，随喇嘛斋戒受戒等”^④来判断，满族有信奉喇嘛教的，太宗也对此采取过限制措施。

满族入关以后，满族原始萨满教观念在中原受到冲击。满族

① 昭梿：《啸亭杂录》卷十，中华书局1997年点校本，第361页。

② 参见赵云田：《清代前期利用喇嘛教政策的形成和演变》，《西藏民族学院学报》1984年第1期；商鸿逵：《论清代的尊孔和崇奉喇嘛教》，《社会科学辑刊》1982年第5期；孟森：《明清史讲义》第三章第八节，中华书局1981年版，第543页。

③ 《满文老档》崇德元年三月十二日，中华书局1990年版。

④ 《清初内国史院满文档案译编》下册，顺治八年闰二月二十一日，光明日报出版社1989年版，第169页。

统治阶层尤其是皇帝，因从小所受系统的封建教育，故在崇奉佛教（喇嘛教）上，表现出与太宗不同的特点。

顺治帝福临是清朝皇帝中唯一虔诚信佛的人，且倾心于汉地禅宗。满族入关以后，更多地接触到汉地佛教。福临多才好学，对禅宗颇有兴趣，常召禅师“内廷问道”，最终皈依了佛教。顺治十七年（1660年）世祖福临因爱妃董鄂氏之死痛不欲生，遂剃度出家，因太后坚决阻止未果。次年病逝。佛教诸派中对顺治帝福临影响最大的是禅宗临济僧玉林通琇^①和木陈道忞^②，他们因世祖的推重而成为清初名僧。

康熙是一个非常有学问的皇帝。他不仅喜好自然科学，精通多种语言，传统的诗书、儒、佛理论无不通晓。他继承太宗以来崇重喇嘛教的政策，五幸五台山，参礼佛寺，广修庙宇，但是在治国思想上却更推崇程朱理学，对喇嘛之说尤其不信。他曾谴责蒙古族拜喇嘛“至破家荡产不以为意”^③的行为时说：“蒙古等惑于喇嘛，室中所有，为之罄尽，此皆系愚人，但崇信祸福之说，而不知其终无益也。”^④

在清初诸帝中，雍正对佛教最有研究。初从喇嘛教高僧章嘉呼图克图研习佛教经典，后又结纳禅僧，参禅悟道。自号圆明居士，认为自己已修成得道。登位以后，刻佛经；捐藩邸为章嘉胡图克图诵经之所——雍和宫；又不分宗派门户，选历代禅师语录，编撰《御制语录》十九卷及《拣魔辨异录》八卷；听政之余，与王公大臣论法，自相倡合，俨然自成一体。对雍正信佛且自诩为居士，历史学家孟森有入木三分的分析：“世宗学佛，意

① 顺治皇帝曾授其“大觉普济禅师”之号，并赐紫衣金印。

② 曾被赐予“弘觉禅”之号。

③ 《清圣祖实录》卷一四三，康熙二十八年十一月庚申。

④ 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》康熙十二年十二月初六日，中华书局1984年版，第139页。

更在语录等书，明明学中国佛学（即禅宗），而偏戴章嘉佛为师，宗派不同，强合为一……已称居士，自谓得教外别传，侧身于诸禅师之列。己则立地成佛，而不许天下攀附宗门，其为别有取我。显然可见”^①。简言之，是欲以《语录》自成体系，导控天下佛、道诸宗。这是不同于太宗、康熙和乾隆诸皇帝以政制教的做法。

乾隆皇帝也为宣扬佛法做过不小的贡献。他完成了雍正时开始的官刻《大藏经》事业，历时4年，就是后来人们所称的《龙藏》。组织人把汉文版《大藏经》译成满文，雕刻成书，凡2466卷，108函；还将藏文《丹珠尔》译成蒙文等等，为佛教在少数民族中的传播起了推动的作用。与此同时，还让中央政府出钱大修喇嘛寺。如著名的承德十二座寺庙中，除康熙时修筑的二座外，其余十座皆建于乾隆时期。尽管如此，乾隆五十七年（1792年），亲撰《喇嘛说》，申明清朝推崇黄教，并非佞佛，不过是安抚蒙古的政策而已。乾隆如是说：给达赖、班禅等封号，“是沿明之旧，换其袭勒耳”。因为“中外黄教，总司以此二人，各部蒙古一心归之”。承认蒙古大喇嘛呼图克图转世，是因为“但使今无转世之呼土克图，则数万番僧无所皈依”，故“不得不如此耳”。“兴黄教即所以安众蒙古。所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也”^②。

显然，清朝皇帝对佛教（喇嘛教）皆有兴趣，但与虔诚的信徒相比，他们更注重的是佛教（喇嘛教）能够安抚蒙、藏民族，稳定蒙古和西藏地区的作用。

还有值得注意的现象，声言不信佛教（喇嘛教）的康熙、

① 孟森：《明清史讲义》下册，中华书局1981年版，第550-551页。

② 清高宗弘历御制：《喇嘛说》，载张羽新《清政府与喇嘛教》所附清代喇嘛教碑刻录，西藏人民出版社1988年，第339-342页。

雍正和乾隆皇帝，却对佛教都有很深的研究。如乾隆皇帝所言，要利用喇嘛教，必须先明其道理。他说：“夫定其事之是非者，必习其事而又明其理，然后可。予若不习番经不能为此言……今之新旧蒙古，畏威怀德，太平数十年，可得乎？”^①言之虽然成理，但诸帝所研习的不仅有喇嘛教经义，还包括中原佛教经典。雍正皇帝似乎更倾心汉地净土宗，而且清初所建寺庙中，也有不少是汉地佛寺。显然，清代崇佛不仅仅是要“安抚西藏、蒙古”。

清朝崇奉佛教还有对一般百姓教化的目的。佛教有“使人迁善去恶”的作用，清廷推崇佛教，正是要利用它的教化功能，以消弭社会矛盾，辅助清朝的统治。这个观点康熙皇帝在继位初年就有表露。康熙五年（1666年），旃檀佛移太液池西南岸弘仁寺供奉时，他亲自撰写的碑文中强调：“朕唯佛教之兴，其来已久，使人迁善去恶，阴翊德化，不可忽也”。故“今特择景山西之善地，创建殿宇”，移旃檀像于此，配以菩萨从神，“为宗社永呵护，生民祈福佑”。同时康熙还撰有“旃檀佛西来历代传祀记”一文，对建寺供佛的教化目的表述的更清楚：“朕闻佛教迁善去恶，有裨治世化民，故历代尊崇，流传灵异，厥迹甚著。诚以出世入世，似属分途，而化俗淑民，初无二理”^②。康熙要借助佛教加强清朝的统治，与他即位之初的政治局势有关。满族入关之初，凭借武力征服中原，造成生产破坏，民不聊生，民族矛盾异常尖锐。政局动荡的局面入关后持续了20余年，导致清朝的统治一直得不到巩固。康熙即位之后，与清朝抗衡的南明政

① 清高宗弘历御制：《喇嘛说》，载张羽新《清政府与喇嘛教》所附清代喇嘛教碑刻录，西藏人民出版社1988年，第339-342页。

② 高士奇：《金鳌退食笔记》卷下，北京古籍出版社1982年点校本，第142页。

权被消灭后，恢复生产，稳定民心就成了当务之急。正是在这个背景下，康熙看到佛教“化俗淑民”，有助于统治的作用，因此，尽管他崇重程朱理学，但还积极宣扬佛教。他为帝 60 年，曾五次登五台山，亲自拈香拜佛，还广建寺庙。不仅召集高僧刊刻蒙文藏经《甘珠尔》，还格外关注汉地佛教。南巡中每遇寺庙必拜佛，为寺庙赐匾额，表示热心佛教的态度。雍正和乾隆比康熙更看重佛教，以佛教驯化民心的意图也不难想像。尤其乾隆推动翻译及刊刻满文藏经，专为满族修建佛寺，将喇嘛教引入还未彻底摆脱萨满教的满族之中。喇嘛教宣传因果报应，主张今世修善，来世得福。满族统治者推动喇嘛教在本族中的传播，其教化之意也不言自明。

清朝崇重佛教的教化作用，是对宋代以来统治思想的继承和发展。清代著名学者纪晓岚对宗教的辅政作用分析透彻：“帝王以刑赏劝人善，圣人以褒贬劝人善，刑赏有所不及，褒贬有所弗恤者，则佛以因果劝人善。”所谓“圣人有所弗恤者”，就是圣人思想影响不到的下层民众和劳动者^①。清朝统治者崇重佛教，也是要发挥佛教对社会各阶层和各民族的精神制约作用，以辅助政治上的统治。

（2）为现世“祈福”

满族统治者的言行表明，清朝推崇佛教的政策有鲜明的政治意图，这一点学者已有共识。但是满族对佛教（喇嘛教）的态度实际并没有这么简单。

清朝统治者推崇佛教，虽然意在控制蒙古、西藏，但是佛教受崇必然促进它的传播，反过来也会影响到满族。前已论及，满族信仰萨满教，喇嘛教深奥的理论和斋戒出家的做法，不是从部落直接进入封建国家的民族能普遍接受和理解的。然

^① 钱泳：《履园丛话》卷二十三，中华书局 1997 年湖北第 2 版，第 601 页。

而，满蒙上层世代联姻，清王朝 200 余年中，蒙古王公贵族子女络绎不绝地进入满族家庭^①，另外，八旗中满族多与蒙古杂居共处，长期受蒙古人虔诚信仰的影响，求佛祖保佑也成为满族下层人民精神上的需要。

诚然，萨满教与喇嘛教（佛教）从宗教性质上看，差异较大，但是相信神有灵验，可以祈福佑护，在这一点上满族与蒙古族的认识是相同的。所以早在努尔哈赤时期，满族祈福禳灾的多神信仰中就已经有了菩萨和观音诸神。以后随着与蒙古喇嘛交往加深，满族祭神仪式中，喇嘛也介入其中。崇德五年（1640 年），于沈阳四门建四寺四塔^②。《盛京通志》记载，太宗皇太极听从蒙古族大喇嘛的建议，于四门各建寺一座，“每寺各建白塔一座，云当一统”，意即“四塔全，当一统”^③。之后满族果然入关祈愿得到了应验，于是亦信喇嘛之言。顺治八年（1651 年），“有西域喇嘛者，欲以佛教阴赞皇猷，请立塔建寺，寿国佑民”。朝廷欣然捐资，于琼华岛建白塔一座，“以祈求国泰民安”^④。五台山更是为皇室祈佑的圣地。传说清凉山（即五台山）是文殊菩萨显灵说法之地。文殊是中国佛教四大菩萨之一，为释迦牟尼左胁侍，是专司“智慧”的菩萨。蒙、藏喇嘛以文殊附会，说清朝皇帝是“文殊菩萨化现”^⑤，清凉山因此与皇室有了

① 据刘澍：《清太祖太宗时满蒙婚姻考》（见《故宫博物院院刊》1995 年第 3 期）根据《清皇室玉牒》等文献的统计，太祖、太宗之际的 30 余年间，仅努尔哈赤及其兄弟一家与蒙古族结成婚姻就达 137 人次。

② 民国《奉天通志》卷九二《祠庙》：抚远门外永光寺，东塔；怀远门外延寿寺，西塔；德胜门外广慈寺，南塔；地载门外法轮寺，北塔。

③ 吴振棫：《养吉斋余录》卷一，北京古籍出版社 1983 年点校本，第 285 页。

④ 高士奇：《金鳌退食笔记》卷下，北京古籍出版社 1982 年点校本，第 142 页。

⑤ 固始噶居巴·洛桑泽培：《蒙古佛教史》，天津古籍出版社 1990 年版，第 84 页、第 91 页；其中也称雍正正是“文殊菩萨现戏为人主世宗雍正皇帝。”

特殊的关系。《大喇嘛老藏丹贝塔铭》记载：“清凉山菩萨顶，为我朝祈祝两宫，包祚庇民之地”。也就是为两宫后妃祈福的寺庙。为此，寺庙的一切费用也均由府库输出，“有其举之，莫或敢废”^①。朝廷还数次以帑银，于五台山为“祝国佑民”、为太后和康熙皇帝“延寿”和“万寿无疆”设立道场。

清朝内府也有喇嘛“至数百十人之多”^②，属中正殿管理大臣管辖，专为内廷念经作佛事。《清会典》记载，中正殿为喇嘛唪经场所，日有常课，于前殿、后殿唪经，盖无虚日。初一、十五等日，还往养心殿、宝华寺、慈宁宫、大汤山、弘仁寺、嵩祝寺、法渊（源）寺、雨花阁、报恩寺念经，“放乌卜藏”^③。“放乌卜藏”，是藏传佛教中的重要活动，称烧施，或火祭，即焚烧规定的炭、松柏、木材、奶油及粮食、香等，以祭神祈福禳灾。所念《无量寿佛经》、《吉祥天母经》《龙王水经》、《财宝天王经》、《威胜大王经》、《金刚经》、《救护经》诸经，皆是为祈寿、吉祥、安泰、超度亡灵。遇“凡祈祷雨雪，救护日月蚀”等，亦皆令喇嘛“演法唪经”消灾^④，这都是为现世祈祷的内容。如何看待皇室请喇嘛入宫，大事小事必请喇嘛念经的行为，如果结合前述诸帝对佛教的态度，还是可以看出他们祈求佛祖保佑，为现世禳灾祈福的倾向。

不论满族统治者对喇嘛教是什么态度，朝廷推崇喇嘛教的行为，客观上却促进了满族下层人民对朝庙进香的热情。顺治八年闰二月二十一日礼部奉旨称：

先前曾禁止满、蒙、汉军私自修建寺庙，或往寺庙

① 引自张羽新：《清政府与喇嘛教》所附清代喇嘛教碑刻录，西藏人民出版社1988年版，第244页。

② 徐珂编：《清稗类钞》第四册“宗教类”，中华书局1984年版。

③ 《清会典》卷九八《内务府》，中华书局影印本1991年版。

④ 徐珂编：《清稗类钞》第四册，“宗教类”，中华书局1984年版。

上香，送孩童入教，随喇嘛斋戒受戒等。现天下一统，满、蒙、汉军、汉人皆如一家，法律怎可有异？现满、蒙、汉军、诸官民等，若欲兴建寺庙，修复破旧寺庙，往寺庙上香，送孩童入教，随喇嘛斋戒受戒等，无论男女皆可随意。

这条实录资料，表明清统治者入关前后曾限制过满族拜佛受戒，顺治八年限制被解除。福格在《听雨丛谈》中也指出：“初在关外，禁止满、蒙人为喇嘛、诵经典”。^①证明当时的禁令并不是官样文章，是确有其事。如果仔细分析一下被禁止的人群，不只满族，而是包括满、蒙、汉军在内的整个八旗成员。清朝推崇喇嘛教本是安抚众蒙古，然而对编入八旗的蒙古也严令禁止，显然禁令的初衷是为避免八旗兵丁信佛，削弱战斗力，与排斥宗教无关。顺治八年取消了禁令后，清朝统治也逐渐稳定，经济快速发展。是后，满族统治者不惜帑金，在京城广建寺庙，又屡建道场，为盛世祈佑，为皇帝、太后祈寿的做法，对京师满族上下影响极大。高士奇的《金鳌退食笔记》记载，康熙年间，在太液池西南岸建弘仁寺供旃檀佛。因“佛以灵异著闻，京师寓内王公大人、士庶妇女，捐金庄严以丐福利者，岁无虚日”^②。这些捐金祈福的人基本都是旗人。因为清初北京城内是八旗人的居地。谈迁在他的《北游录》中谈道：“入燕之后，以汉人尽归之外城。其汉人投旗者不归也。分隶内城”^③。八旗按旗，分驻于内城，而城内的汉族人皆被迁往外城。到康熙年间，始有汉人因

① 福格：《听雨丛谈》卷十一，中华书局1984年版，第165页。

② 高士奇：《金鳌退食笔记》卷下，北京古籍出版社1982年版，第141页。

③ 谈迁：《北游录》“纪闻下”，中华书局1981年第2版，第347页。

贸易移居内城，但迄至乾嘉时期，人数依然寥若晨星^①。所以所谓“王公大人”、“土庶妇女”，当皆为满、蒙贵族及满族平民与家眷无疑。满族还有组织会众，常年向固定寺庙捐银祈福的做法。乾隆十三年（1748年）的《潭柘山岫云寺楞严胜会碑记》记载，以八旗官员五三泰、铎尔济色楞为首组成的会众，按年向寺“捐献佛供僧斋银两”^②。王公贵族还有舍邸为寺的。如人所共知的有雍和宫。此外，福佑寺，雍正当朝时是宝亲王^③的府邸，乾隆登极后改为喇嘛庙；贤良寺，本怡亲王允祥^④之邸，后舍为寺^⑤。还有捐地产于寺庙的。康熙四十九年（1710年），满族人五十三，买稻田一顷，舍给岫云寺^⑥。旗地是维持八旗官兵生活的份地，向有不得买卖的规定，即所谓“旗民不交产”。乾隆以后八旗土地制度破坏严重，满族舍地予寺庙的记载也越来越多。乾隆十九年（1754年），佐领和硕额驸福增格及伊凌阿，施舍给白云寺“土地二十顷零五十亩，瓦房十五间、土房三十五间、场院、园子井树”等^⑦。戒台寺《旗人常福保等舍地碑》中，就有宗室常福保、荣喜、宁泰等于乾隆四十二、四十四、四十七、四十八、五十年舍地的记载。^⑧ 类似的例子直到光绪年

① 参见刘小萌：《清代北京内城居民的分布格局与变迁》，载柏桦主编《庆祝王鍾翰教授八十五暨韦庆远教授七十华诞学术论文合集》，黄山书社1999年6月版。

② 《北京图书馆藏历代石刻拓片汇编》（以下简称《汇编》）第70册，第34页，中州古籍出版社1990年版。

③ 宝亲王是乾隆作皇子时的封号。

④ 康熙第十三子。

⑤ 崇彝：《道咸以来朝野杂记》，北京古籍出版社1982年版，第27页。

⑥ 《五十三舍地碑》见《汇编》第66册，第148页。

⑦ 《福增格施地供众碑记》，见《汇编》第73册，第177页。

⑧ 《旗人常福保等舍地碑》，见《汇编》第75册，第43页。

间，仍不乏记载^①。这些事例无疑表明，菩萨降福去灾的神力，在满族心灵世界中的地位越来越突出。依赖佛祖佑护的强烈愿望，在“喇嘛打鬼”的活动中也能感受到。京城每年正月，弘仁寺、黄寺、黑寺和雍和宫依序要举行“喇嘛打鬼”的佛事活动。所谓“喇嘛打鬼”，就是“喇嘛僧等扮演诸天神驱逐邪魔”的表演，目的是“禳除不祥也”。《燕京岁时记》记载：“每至打鬼”，“都人观者甚众，有万家空巷之风”^②。清朝北京内城八旗居之，“万家空巷”，也足见满族人祈佛、辟邪求祥的强烈心愿。不过，元明以来京师已形成了拜佛修善的风气。明人沈榜《宛署杂记》中就有京师“民俗崇佛信巫，每晨起，炊饭一盂供佛前，僧至则施之”，“终日不厌”；村民还有香会组织，“岁敛钱供其近村寺”的记载^③。清代，京师满族人舍地、捐资和组织会众的做法，显然也有当地民风的影响。

八旗入关以后，满族统治者出于居重驭轻的战略要求，将八旗 70 - 80% 的兵力驻扎在京师和东北。京师集聚数十万旗人，无论人数还是实力都是八旗的代表。他们礼佛的热情基本也代表了满族人对佛祖的态度。

满族相信佛有灵验，为取悦菩萨得到佑护，不惜舍屋舍资供奉香火，其宗教热情不可谓不高。但这与真正的信徒还是有区别的。且不说喇嘛教（佛教）有僧侣制度，而满族“却没有出家

① 关于旗人舍地的问题，可参见刘小萌《清代北京寺观的地产》（朱诚如主编：《清史论集——庆祝王钟翰教授九十华诞》，紫禁城出版社 2003 年版），文中有详细论述。

② 此前未注处亦参见富察敦崇《燕京岁时记》，北京古籍出版社 1981 年版，第 49 页。

③ 沈榜：《宛署杂记》卷一七，北京古籍出版社 1982 年版，第 193 页。

之习惯”^①，就是一般信徒诵经修业、求来世之福的追求，也与满族拜佛祈福的目标有差别。差异还可从以下两方面看出，一是清廷对喇嘛教的态度，是“礼敬喇嘛，而不入喇嘛之教”^②。康熙五登五台山，拈香谒佛，供奉香资，却又对佛教敬而远之；雍正、乾隆尽管自己深谙佛法，佛教理论颇有造诣，但又都有用“以安众蒙古”，不得不如此的表白。这表明满族对喇嘛教的信奉有自己的理解，即“并非崇奉其教，以祈福祥也”^③。二是菩萨不是满族精神上依赖的唯一的神。满族多神信仰的思维特征以及清代多元并存的宗教政策，都使满族既拜佛，还虔诚供奉传统的氏族保护神，不仅如此，又要祭祀关帝和道教诸神，祈愿保佑。

（3）建满洲寺庙，译满文藏经

准确地说，对喇嘛教的信奉与否，外在的表现只是判断的一个方面，从心理上来说，拜佛祈福与念经修来世因果之间没有不可逾越的界限。在拜佛祈福的形式下面，实际上也有虔诚的信徒存在。入关以后，在满族萨满信仰衰落的形势下，朝廷崇重佛教和满蒙联姻对满族家庭的影响，喇嘛教观念首先在满族贵族和官员中传播，尤其皇室与科尔沁等蒙古人固定的婚姻关系，受蒙古后妃念经拜佛的影响，内府满族以及诸王多有“从章嘉国师听受各种随许法和教诫，并进行体验，受持居士戒和斋戒者”^④。清朝诸帝最初的喇嘛教知识，大多也是儿时从母后的言传身教中得到的。八旗中满族也多与蒙古族杂居，信奉喇嘛教的也大有人

① 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，陈庆英、马连龙译，民族出版社1988年版，第205页。

② 《清世祖实录》卷六八，顺治九年九月壬申。

③ 昭梿：《啸亭杂录》卷十，中华书局1997年点校本，第361页。

④ 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社1988年版，第186页。

在。

无论是以何种方式拜佛，总之到乾隆时，满族拜佛者益多，为满足本族拜佛祈福的需要和管理的方便，在乾隆的倡导下，开始建立专为满族人念经的佛寺，满族人也有出家诵经的。

乾隆即位以后，在与章嘉国师的学习中，知道“佛教之弘传及长久住世，全仗讲论佛法之寺庙”^①，故决定建筑满族人的寺庙。土观·洛桑却吉尼玛的《章嘉国师若必多吉传》记载了这件事：

有一天，大皇帝询问章嘉国师：“我们满族人自博克多汗（皇太极）居住莫顿（盛京）的时期起，直到现在，虽然信奉佛教，却没有出家之习惯。如今想在京师西面的山脚下建立一座寺院，内设一所全部由新出家的满族僧人居住的扎仓，你看如何？”章嘉国师回答说：“博克多汗与格鲁派结成施主与上师的关系以后，在莫顿建有僧团和佛堂，后来迁都北京，历辈先帝和陛下都尊崇佛教，建立了寺院和身、语、意所依止处，成立了僧伽，尽力推广佛教。当今又想创立前所未有之例规，建造佛寺，振兴佛教，自然是功德无量，圣恩浩荡。”圣上闻言，龙颜大悦。于是，按照皇帝的旨意，由国库拨款，修建了一座形式与雍和宫相仿的佛教大寺院，内有佛殿和僧舍。章嘉国师主持了盛大的开光仪式，并担任这些初出家的满族僧人的堪布，给他们传授

^① 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社1988年版，第136页。

居士戒和中间戒（即沙弥戒）^①。

土观是章嘉的亲传弟子，佑宁寺第三世土观活佛，乾隆二十八年（1763年）奉诏入京，任掌印喇嘛、御前常侍禅师，与常住京师的章嘉国师交往甚密，故其所记具有可信度。文中提到这座“与雍和宫相仿”的满族寺院，即香山宝谛寺，始建于乾隆十五年（1750年）。在此前后，共建了十二座满族寺院。见下表^②：

寺名	建筑时间	地点	额缺
宝谛寺	乾隆十五年	香山	205
长岭寺		香山	
梵香寺	乾隆十四年	香山	45
实胜寺	乾隆十四年	香山	
宝相寺	乾隆二十七年	香山	
方圆寺	乾隆二十七年	香山	
大报恩延寿寺	乾隆十五年	清漪园	40
正觉寺	乾隆三十八年	圆明园	30
功德寺		圆明园	32
隆福寺	乾隆四十九年	东陵	20
永福寺	乾隆五十二年	西陵	20
殊像寺	乾隆三十九年	承德	50

这12座满族寺庙，除殊像寺在承德，均集中在北京地区及其附近。

满族寺庙建立之初，就规定了专为满族人服务的宗旨。首

① 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社1988年版，第205页。

② 此表引自王家鹏《乾隆与满族喇嘛寺院》，《故宫博物院院刊》1995年第1期一文，略有改动。

先，要念满文经。乾隆决定建满族寺庙时就提出“在此寺聚诵时全部必须用满语诵经”。但时至乾隆时，大藏经有汉文、藏文、蒙文译本，却一直没有满文本。为此乾隆决定将藏经译成满文。故设清文经馆于西华门内，命章嘉国师经营其事。译经历时18年，译刻完成，凡108函，各种经、咒699种。据说因西藏诵经语调，不适用满语念诵，章嘉国师还为此“专门为满语诵经者制定了新的诵经音调”^①。光绪《钦定理藩院则例》规定：“东陵隆福寺、西陵永福寺、香山宝谛寺、圆明园正觉寺、功德寺等五庙诵满洲经”，又“殊像寺讽诵清字经卷”，清字，即满族字^②。其他一些零散史料也证实，香山除宝谛寺外的寺庙和清漪园大报恩延寿寺也都诵满族经的事实。这表明乾隆皇帝推动满文译经，实现了满族寺庙念满文经的设想。

其次，寺庙喇嘛均选自内府满族人。如内务府的一份奏销档记载：“宝谛寺于乾隆十五年（1750年）十一月设立喇嘛二百名，于内府闲散内挑补，令其习学经文。”是后，各寺屡有添补。添补的喇嘛来自寺庙间相互“拨给”，仍不足数者，“照例于内府幼丁内挑补”^③。“照例于内府幼丁内挑补”一语，表明文中所涉及诸寺庙喇嘛的来源，均系内务府人。内务府是总管宫廷事务的机构，成员为“上三旗包衣”。上三旗^④为皇帝亲领之旗；所谓“包衣”是奴仆，上三旗包衣，就是皇帝及皇室的奴仆，亦称家臣。虽称包衣，但身份不一般，均是满族发祥之初的从侍者和官兵。因此最被信赖。隶属内务府的人主要是满族，其中也

① 此段未注处也见土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社1988年版，第205页。

② 《钦定理藩院则例》卷五六、五八。

③ 中国第一历史档案馆：《内务府奏销档》319册，引自王家鹏：《乾隆与满族喇嘛寺院》，《故宫博物院院刊》1995年第1期。

④ 指镶黄、正黄和正白三旗。

有汉族人，但即使是汉人也是元明久居辽东边外者，所以一般也以满族相待。由此可见，内务府挑补的喇嘛均可视为满族人。承德殊像寺挑补喇嘛稍有例外。若喇嘛缺出，“于热河满兵子嗣内，将愿为喇嘛者，既行挑取”^①。虽不是内府满族人，但也是满族人。

再有，满族喇嘛是经挑选的。前引内务府档案中，多次提到“挑补”喇嘛一词。所谓“挑补”有二层意思：一是挑选；一是补充。满族的喇嘛不是自愿出家而是经挑选的，挑选的对象为“内府闲散”、“内府幼丁”、“满洲兵丁子嗣”，均为没有承担差役的满族人。这种作法并非是无意，由政府来挑选喇嘛，既避免了像蒙古青壮年趋入佛门，而引起的种种社会弊端；而且不会波及披甲^②，影响八旗战斗力。所以满族喇嘛的选择，不仅设定在无差役满族人范围内，而且人数也限制在规定的名额内（见上表所示），只有缺出时才能补选。这就是挑补的第二层意思。佛教制度，信徒为解脱目的受戒、到寺院修行为僧（藏传佛教称喇嘛）者，称为出家。因此为喇嘛者必出于自愿。清廷规定满族喇嘛额缺和遴选喇嘛的做法，显然是既要满足满族人祈佛保佑的精神需求，又不想任由满族喇嘛人数增加。

满族寺庙的宗教活动，于每年四月初八佛诞日，派宝谛寺学满族经喇嘛 54 名，到万寿山大报恩延寿寺唪《无量寿佛经》一日。平日，以大报恩延寿寺为例，每月朔望“放乌卜藏”唪经。每月初一、十五、初八、十三、三十日，往含经堂、焚香楼念经、“放乌卜藏”。据研究，满族寺庙的活动以及作佛事使用的

① 光绪《大清会典事例》卷九七四《理藩院十二》，中华书局 1991 年影印本。

② 披甲，即八旗中承担兵役的满族人。八旗披甲当差是有定额的，康熙时为五丁抽一，乾隆时为八丁抽一；其余称闲散，为无役无差之满族人。

法器皆与蒙藏寺庙一致^①。

乾隆倡建满族寺庙，满文藏经的译成，对促进喇嘛教在满族中的传播无疑有推动作用。但是乾隆此举中的诸多限制，使喇嘛教在满族中的传播，大打折扣。就乾隆译满经的动机，他说：“自己出身的满族人口众多，对佛教获得信仰者也为数不少，但语言文字与别族不同，以前也没有译为满文之佛教经典。”若将佛说译成满文，是“造福于后代之善举”，似乎有在本族中推广佛教信仰的意思。但是再读其《御制清文翻译大藏经》“序”：“盖梵经一译而为番，再译而为汉，三译而为蒙古，我皇清至中原百余年，彼三方久属臣仆，而独阙国语之大藏可乎？”使人明显感到是有塑造统治民族文化地位的政治目的，为自己创造千秋功业的意图。而且乾隆倡建满族佛寺，也不是为本族信仰的方便。因为满族寺庙，从喇嘛的遴选和费用开销，都在内务府。内务府是专为内廷服务的，具有皇室家臣的特征。可以说，建立满族寺庙主要是为满足皇室祈福延寿的需要，其他满族人礼佛在其次。

有趣的是，当人们认为乾隆意在本族推广喇嘛教的同时，规范萨满祭神的《钦定满洲祭神祭天典礼》也修成了。对修《典礼》的目的，乾隆的旨意是：“庶满洲享祀遗风永远遵行弗坠，而朕尊崇祀典之意，亦因之克展矣。”^②修成后，他还要求王以下宗室觉罗必须奉行，“满洲人等有情愿钞录者，俱准其钞录”，以使“满洲旧俗不致湮没，而永远奉行”^③。乾隆皇帝倡建满庙、译满经与旨在保留本民族萨满祭祀的《典礼》同时出现，实际并非巧合，它揭示了乾隆皇帝继承先帝多元并重的宗教政策未尝有变的事实。

① 王家鹏：《乾隆与满族喇嘛寺院》，《故宫博物院院刊》1995年第1期，第63页。

② 《钦定满洲祭神祭天典礼》“上谕”，辽海丛书本，第3097页。

③ 同上卷一，辽海丛书本，第3102页。

总之，满族以“祈福禳灾”为目的的拜佛特点，以及以满族统治者掌控的传播方式，都制约了喇嘛教在满族中的传播，从而没有出现像蒙古族那样举族虔信，“致破家荡产不以为意”的程度。

对居住在东北以满族为主的旗人，喇嘛教的影响并不普遍。尽管清太宗时就于辽阳和沈阳建立过喇嘛寺庙，但随着清朝政治中心很快移到关内，喇嘛教重心也转移到京师。东北受喇嘛教影响较深的主要是盛京地区。

盛京地方^①，清代为陪都所在，受崇重佛教政策的影响，喇嘛地位较高。“喇嘛均有品级，交通官府或干预词讼，民间皆敬畏之”。尤其因文化类型接近，“满、蒙、锡伯人信之极笃”。在盛京，每年正月十五日，喇嘛有所谓“跳哒”，即“喇嘛打鬼”的宗教活动，“省会士女倾城往观”有如京城。值新年，喇嘛登门念经为各家消灾祛病。家长“率男妇老幼，序列跪佛前，喇嘛旁立摇铜铃诵番经，散杂粮，洒糖水”。又注糖水于杯中，倾少许于缸中，余分饮之，“谓可治百病”；或与之灌顶、洗目，“取头清目明之意”。事毕，“酬以钱钞或米谷而去”。“正月十五前，登门念经人或数起，接待不厌也”^②。幼儿有病，入寺庙祈祷，有许愿为喇嘛（跳墙喇嘛）^③的习俗。至于“乡间满、蒙、锡伯居民，皆奉佛铜像、小木龕置案头，常年香火供养甚虔”^④。但是这种情况只局限于盛京（今沈阳市）、辽阳等省、府所在的城市，或朝阳、阜新等蒙古聚居之县。而偏远的吉林、黑龙江将军

① 民国改为奉天，即今辽宁省。

② 未注处均见民国《奉天通志》卷九九《礼俗三》，第2271 - 2272页。

③ 虽许愿但并非真做喇嘛。其习俗是：待儿童“稍长，诣庙拜佛前，喇嘛诵经毕，令立木凳内，以杆挥之于凳外，示驱逐之意，即被逐出寺庙，故谓‘跳墙喇嘛’。（民国《奉天通志》卷九九《礼俗三》，第2272页。）

④ 民国《奉天通志》卷九九《礼俗三》，东北文史丛书1983年缩印本，第2272页。

辖区，多神信仰盛行，影响十分有限^①。即便是吉林将军所在的宁古塔（今黑龙江省牡丹江地区宁安县），人们熟悉佛教，也是康熙以后的事情。初“满人不知有佛，诵经则群伺而听，始而笑之。近（康熙年间）则渐习而合掌以拱立矣”^②。尽管如此佛祖、菩萨在这两省也只是众神之一，没有像在京师满族中那么被看重。黑龙江将军所在的齐齐哈尔（又有“龙城”、“卜魁”之称）城，有“关帝庙在城西南，内殿像设极威神”，“殿东有室，中塑如来，左老聃，右孔子，而以匠作、医、卜、杂技之祖配”^③。在当地满族心目中，如来地位不仅不及关帝，且沦与杂神为伍。当地的佛寺僧人也很特殊，“率盗与阉被罪者为之”，也就是被流放的罪人。他们“利斋施披剃，戒律非所闻”，自然不为满族人看重^④。

佛教（喇嘛教）在满族故土传播不畅的原因，前面已经有所论述，这里主要补充两点。首先，黑龙江、吉林多神信仰还呈主流趋势，人们对理解佛教理论还有困难。诚如《奉天通志》所记：“佛理高深，非有特殊好尚，一般平民结缘者盖鲜^⑤”，改变这种局面，还有待社会的发展。所以，在黑龙江和吉林地区，释迦牟尼和观音是以众神之族的精神世界。其次，清朝统治者的信仰倾向也是原因之一。从宏观的角度看，统治者的信仰仍有多神崇拜倾向。他们在内廷供奉本族的传统神灵；朝廷上沿袭明代国的祭祀制度；又专设满族喇嘛寺庙拜佛，甚至京城儒、释、道

① 黑、吉两省，唯呼伦贝尔草原有两个喇嘛寺庙（西清：《黑龙江外记》卷二，第25页）。此处佛教是从喀尔喀蒙古地区（今蒙古人民共和国）接受来的，与盛京喇嘛寺庙没有直接关系。

② 方拱乾《绝域纪略》“风俗”，载《黑龙江述略》，黑龙江人民出版社1985年版，第112页。

③ 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第24页。

④ 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第23页。

⑤ 民国《奉天通志》卷九九《礼俗三》，东北文史丛书1983年缩印本，第2271页。

诸类寺庙道观，内廷皆有岁供所涉寺观多达 90 余座^①。满族统治者不拘宗教，祭拜各教神灵的做法，若不是有多神信仰思维的基础，是很难想像的。即使在国家祭祀制度的细节方面，也透露出本民族信仰的特点。明朝国家祭祀制度有祭云、风、雨、雷诸神的内容，例如祭天神时与圜丘配飨。清朝因袭前朝国家祭祀制度时，对祭祀上述神方面作了调整，为之设寺庙专门祭祀。如建凝和庙于紫禁城东，以奉云师之神；建宣仁庙于紫禁城东北隅，以奉风伯之神；建昭显庙于紫禁城西，以奉雷师之神；建时应宫于紫禁城西北隅，以龙神为雨师，以时祭祀。此外还建有河神庙于漪春园内，遣官祭祀^②。满族统治者对自然神的格外敬重，与其传统萨满信仰不无关系。正是因为满族清统治者具有多神信仰的思维倾向，所以对本民族的信仰很少有强制性的约束。加之黑龙江、吉林地区社会发展缓慢，萨满信仰盛行，遂使有组织、有教义、有经典的佛教（喇嘛教）很难在当地正常传播。

二、锡伯族和鄂温克族的拜佛特点

锡伯族和鄂温克族也有明显的信佛特点。锡伯族比满族接触喇嘛教要早。锡伯族被编入八旗前，有一部分曾长期归属于蒙古科尔沁部，受蒙古人的影响宗教信仰是喇嘛教。崇德年间，皇太极在盛京建四塔四寺，即敕“遴委喇嘛锡伯扎绰尔吉弼、勒图郎薛相为度鸠工”^③。四塔建成之后，其中北塔法轮寺喇嘛皆为锡伯族^④。康熙中期锡伯族分三批迁到盛京，族众筹银在此修建了喇嘛教寺庙太平寺，“自京师虔请甘珠尔经一百零八部，每年

① 光绪《清会典》卷九二《内务府》，第 835 - 836 页。

② 光绪《清会典》卷九二《内务府》，第 835 页；《清史稿》卷五八《礼志二》、卷五九《礼志三》。

③ 民国《沈阳县志》卷一五《艺文》，民国六年（1917 年）铅印本。

④ 关方：《太平寺始末》，见《锡伯族史论考》，辽宁民族出版社 1986 年版。

四季集众喇嘛，诵经不绝，永偿所愿”^①。太平寺为族人诵经祈愿，故喇嘛也都是本族人。乾隆二十九年（1764年）朝廷抽调锡伯族官兵家眷4000名到新疆驻防，为进香祈佛的需要，其中还有数十名喇嘛随征。定居伊犁以后，很快又于伊犁河南岸建喇嘛教寺庙，嘉庆时发展到拥有50间房屋、74名喇嘛的寺院，皇帝赐名“靖远寺”。寺院每年有定期的宗教活动。正月初九到十四日，念经求新年五谷丰登，六畜兴旺；农历七月初一到初四，念经庆丰收；农历十月十八到二十四日，念经祈寿，以求亡灵转世轮回。锡伯人有病多请喇嘛诊治；遇有丧事请喇嘛念经超度^②。锡伯族信奉喇嘛教是全民族的行为，清代后期尤为突出。直到新中国成立前，伊犁锡伯族聚集的金泉村，还有三个喇嘛^③。这在满一通古斯语族民族中是很独特的。锡伯族信奉喇嘛教的特点，有历史上曾与蒙古族相同生活的经历，也有后来朝廷推崇喇嘛教的结果。

然而，锡伯族的信仰也有多元杂糅的特征。首先，其信仰中还保留着衰落的萨满教内容。在锡伯族信奉喇嘛教时，萨满跳神活动也依然存在，如前面已讲到过的新萨满“上刀梯”的仪式，这是学者谈到满一通古斯语族民族萨满教时，必定要提到的。分散在各地的锡伯族，都供奉“伊散珠妈妈”和“喜利妈妈”。前者是锡伯族萨满始祖，后者是本民族的女祖先。“喜利妈妈”很似满族的“佛多妈妈”，是执掌生育的子孙娘娘。其次，受满族和汉族的影响，也信奉很多杂神。如八仙、娘娘神、关帝、刘猛将军（汉族驱蝗神）、灶神、门神等。沈阳的太平寺虽说是喇嘛教寺庙，实际上是最典型的供奉众神的庙宇。里边既有喇嘛教的三世佛

① 《太平寺碑记》引自张羽新《清政府与喇嘛教》（附清代喇嘛教碑刻录），西藏人民出版社1988年版，第502页。

② 参见贺灵、佟克力：《锡伯族史》，新疆人民出版社1993年版，第464页。

③ 夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》，载《民族文化习俗及萨满教调查报告》，民族出版社1983年版，第189页。

(释迦佛、燃灯佛和弥陀佛)、黄教始祖宗喀巴和密宗五护法佛的塑像,又有龙王、关公、关平、周仓、文昌、高日公、高月公,甚至还有狐仙的牌位。故而后人称其寺为“锡伯族家庙”。

锡伯族的信仰,尽管是多元并存,但是喇嘛教居于主要地位。在锡伯人的心目中喇嘛的本事最大,“萨满只能管阳间的事”,而“喇嘛则是阴阳两界的事都管”。他们甚至认为:“人死后,若不请喇嘛念经开路,就到达不了阴间地府,只能成为到处漂泊鬼混的野鬼”^①。

游牧鄂温克族信仰受喇嘛教影响也颇深。雍正年间,1600多鄂温克人被征调驻防呼伦贝尔草原,与先后迁来的新、旧巴尔虎和额鲁特蒙古人,共同戍守中俄边界。这部分鄂温克人,就是今天呼伦贝尔盟鄂温克自治旗的先民。这些人与蒙古族杂居,又改以游牧经济为主,长期受蒙古族文化影响,喇嘛教也成了他们信仰中的内容。如丧葬仪式,除非正常死亡的人和萨满的丧葬,还是萨满跳神外,一般人普遍是请喇嘛念经超度。阴历年三十到初三都要点佛灯,供佛祖^②。形成了以萨满信仰为主,又信仰佛教的特点。

第二节 道教及民间宗教

满一通古斯语族民族的多神信仰中,还有道教和民间宗教的内容。清代之前的明朝崇奉道教,尤重以斋醮箓为特征的正一

① 夏之乾、满都尔图:《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》,载《民族文化习俗及萨满教调查报告》,第189页。

② 《鄂温克族社会历史调查》,内蒙古人民出版社1986年版,第483-484页、第486-487页。

派^①，以其能预言祸福，备受明帝青睐。有明一代，正一派天师世代授号“真人”，并赐官尚书，秩一品，令掌天下道教事。清朝崇佛抑道。初曾沿用明朝作法，仍以正一派天师掌道教事，封爵一品，但明令不许干预教外事，削弱了正一派的显贵地位。唯雍正皇帝稍稍看重道教，曾赐银重修龙虎山道教殿宇，捐资增置香田。乾隆以后复遭贬抑，禁止天师真人传度，降秩五品，令五年一朝觐，备受冷遇。到嘉庆时又取消了朝覲筵燕的待遇，道教迅速衰落。道教在清朝不被统治者看重，但在民间却发展迅速。由于道教产生于中国本土，既有奉为神明的尊神和构成宗教的经典教义，在历史发展过程中，也保留和吸收了来自民间崇奉的俗神，如与自然现象相关的雷公、风伯，与人相关的关帝、文昌，以及起保护作用的门神、城隍、土地等神灵。这些俗神与百姓生活休戚相关，故道教转向民间发展，很容易被百姓接受。尤其值得一提的是，道教（包括民间信仰）多神崇拜的特点以及神仙方术的修炼方式，与萨满信仰颇有相似之处，因此，道教所崇奉的俗神对满一通古斯语族诸民族的信仰均有影响。

一、关帝

最典型的莫过于关帝。关帝是道教神仙谱系的成员，也是满族最崇拜的神祇之一。关帝崇拜由来已久。最初始于对关羽道德魅力的敬佩。三国时，关羽辅助刘备，勇武忠义，死后人们感其为人忠诚侠义，遂岁时奉祀以纪念之。自两宋始，朝廷为唤起全民抵抗辽、金的士气，利用深入民心的关羽做号召。一再追封关羽为“公”（忠惠公），为“王”（义勇武安王、壮缪义勇王），

^① 道教发展到元代，最终形成二大宗派，一是正一道（派），一是全真道（派）。元代全真派见重于蒙古族统治者，明朝正一派天师教复受宠。正一派以重符箓为特征，即崇拜鬼神，重画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾之术。

欲以褒扬关羽勇武、忠义的气节激励国民。是后，历代统治者皆因维护统治的种种需要，仿照宋朝作法，为关羽加封建庙，甚至进入国家祭祀之列。明朝封关羽为“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”，封号之字多达十余字，爵位之高在此前诸朝之上。在统治者的需求下，关羽就这样从一个勇武忠义的人间道德楷模，被精心塑造成了位极神界的关圣帝。关羽所代表的精神，也成为社会各领域、各阶层人们的道德追求。诚如《义勇武安王庙碑》所赞，关帝“精灵塞宇宙，声列昭简册”，“端人正士义其忠，武夫劲卒壮其勇，田村姬妇慑其神，吊古感遇之徒，又悼惜其功之垂成而败，而思有以报其仇以泄其不平”^①。不论是什么阶层、什么身份、什么境界的人都能在关帝那里找到精神需要。在民间关帝甚至成了无所不能的神。人们根据自己的需要，还赋予他驱病、消灾、抵御自然灾害等等神职。明末北京城“正阳门外，庙宇三楹，方丈地耳，王侯士大夫以及黎庶商贾，莫不奔走如骛，求功名者、财利者、吁疾病者，至大灾大患，莫不于神是祷。每朔望，焚香燃纸，至日昃而后罢。若五月诞降之期，则舆马沓逦肩摩趾接，至不能入门以内”^②。明代徐渭的《蜀汉关侯祠记》还赞颂：“蜀汉前将军关侯之神，与吾孔子之道，并行于天下。然祠孔子者止郡县而已，而侯则居九州之广，上自都城，下至墟落，虽烟火数家，亦靡不醵金构祠，肖像义临，球马弓刀，穷其力之所办，而其醵也，虽妇女儿童犹欢忻踊跃，唯恐或后。以比于事孔子者殆若过之”^③。表明清代之前关帝崇拜已深入人心。

满族接受关帝信仰是在入关之前。《钦定满洲祭天祭神典

① 《明文在》卷七十，光绪江苏书局刻本。

② 张缙彦：《域外集》，黑龙江人民出版社1984年点校本，第69页。

③ 徐渭：《徐文长逸稿》卷十九，“蜀汉关侯祠记”，四库全书存目丛书本。

礼》的序中记载：“满洲住居东土时，因忽遇瘟疫最盛，曾经在前明，请去关帝、菩萨二像祭供后，随皆蒙庇感佑，所以立愿世世不忘，至今供祭以成报本之行耳。”^① 这说明了满族早在女真时期就有崇拜关帝的之俗。不过关帝信仰盛行于满族，小说《三国演义》起了不可小视的作用。小说通俗易懂，情节生动，太祖、太宗通过小说不仅被关羽和三国的英雄精神折服，还将书译为满文，奉为治理国家和领兵打仗的经典。《三国演义》被译成满文以后，在满族中广为流传，关羽成为家喻户晓的英雄人物，人们敬重他的美德，更视关帝为保护神。

满族以数十万之众统一了天下，靠的是八旗的英勇善战，八旗官兵入关以后，也唯有保持勇武的精神，才能确保统治的稳定。从政治上说，关帝的精神对清朝统治更为重要。故而，清朝诸帝也像明朝那样赐封关帝，“托为关神显灵卫驾”，“屡加封号”，^② 封号之多为历代之最。顺治时敕封“忠义神武关圣大帝”；乾隆以“关帝历代尊崇，迨经国朝尤昭灵贶”^③，加“灵佑”二字，即“忠义神武灵佑关圣大帝”；嘉庆“以林清扰禁城，灵显翊卫”，又加“神勇”二字^④。此后各帝亦因事加封未断。道光加“威显”，咸丰加“护国”、加“保民”，加“精诚绥靖”，同治加“翊赞”，光绪加“宣德”。到清末，叠加的封号已增加到 20 余字，最后成为：“忠义神武灵佑神勇威显保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”。仅从字面上就可以看出，清朝褒扬关羽重在勇武保国的精神方面。祭祀规格也因此提升，“如帝王

① 《钦定满洲祭天祭神典礼》“序”，辽海丛书本，第 2 页。

② 王崇儒：《掌故拾零》卷一。

③ 光绪《清会典事例》卷四三八，《礼部·中祀》。

④ 《清仁宗实录》卷二八二，嘉庆十九年正月丙寅和光绪《清会典》卷三五《礼部》，均记为“神勇”。《清史稿》卷八四，记为“加封仁勇”，当为有误。

庙仪”，直隶省祭祀一年三次，仪制“略如京师”^①。清廷崇重关帝的态度，对满族的影响至为重要。

清代崇拜关帝，有不同于明代的特点。不仅有统治者君临天下的政治因素，还有民族文化的取向。满族是以渔猎民族起家，有尚武善骑射的习俗，这与关帝勇武的精神正相契合。因而，关帝对崇尚武功、恪守信义的边疆民族具有特殊的吸引力^②。满族不仅非常敬奉这位具有英雄神特质的神灵，甚至还称之为“关玛法”。“玛法”者，满语是“祖先”，以其“呵护我朝，灵异极多”^③，遂遵奉为本族的保护神。三国时期蜀国大将关羽，就这样变成了满族的保护神灵，在皇帝的堂子祭天和坤宁宫祭神以及满族家祭中，列在主神之位^④。

清代满族吸收外来神入本族神谱的做法，此前也提到过，有“灵验”能保佑他们消灾，就有可能被视为神灵供奉。这是满—通古斯语族民族多神信仰的一个特点。为了“消灾去祟”，他们不仅吸收外来神，还随时创造神灵。辽东邓将军庙是一个很有意思的例子。《柳边纪略》记载，庙中所奉邓将军名佐，原是明朝定辽前卫指挥使，以“善骑射，有胆力”著称。成化三年率兵出巡时遇强敌，指挥官兵奋力迎战，终因寡不敌众，遂自刎而死。死后，传说他成神显灵，有“人见佐乘白马，挟弓，鼓吹而回。佐家亦闻鼓吹声”。守臣遂为其“立祠辽阳”。因邓佐成神显灵，抚顺夷人（即女真）也供祭为神，“凡有疫疠，祷之立

① 此段未注处均见《清史稿》卷八四，《礼志三》；参见郭松义《论明清时期的关羽崇拜》，《中国史研究》1990年第3期，第130页。

② 参见庄吉发《从萨满信仰及秘密会党的盛行，分析清代关帝崇拜的普及》，载柏桦主编《庆祝王锺翰教授八十五暨韦庆远教授七十华诞学术论文合集》，黄山书社1999年版。

③ 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第60页。

④ 满洲堂子和家祭中，朝祭神凡二，即佛与关帝。

应，至今满洲跳神皆祠之”^①。近人孟森先生考证，清廷内府祭天堂子内，东南隅有供田苗神的尚锡神亭（亦谓上神殿），就是从女真所祭邓将军庙演变来的，其神原主疾病^②。这样一个曾是卫所军官的邓将军，因传说死后显灵，也被满族奉为神，用来祛祟治病。关帝和菩萨进入满族神谱最初也是出于这样的原因。依《钦定满洲祭天祭神典礼》的说法，最初也是遭遇瘟疫，从明朝请去供祭后颇有灵验，遂世世供奉。据此可以看出满族吸收外来神灵，均带有原始萨满教为现世祈福禳灾目的。顺治八年，皇帝遣官祭祀关帝，祝词都说：“神在世多行忠义，归天后，以天命圣神免灾拯忧，世代显圣”^③。“免灾拯忧，世代显圣”，表达的也是为现世保佑的观点。

总而言之，清朝统治者崇奉关帝有沿用历代王朝做法的一面，但无论是推崇关帝的角度，还是对关帝的理解和祭祀等方面，仍带有满族信仰的特点。

清朝皇帝崇重关帝，极大地推动了关帝信仰在东北旗人中的传播和发展。如将清朝前后期关帝庙的数目的作一对比，其传播和发展情况便可一目了然。据乾隆《盛京通志》所记，东北地区有关帝庙 98 座，其中盛京（今辽宁省）为陪都所在，又有明朝直接管辖的基础，关帝信仰丝毫不逊于中原，建有庙宇 77 座；吉林和黑龙江两地虽地域广大也不过 21 座，仅占关庙总数的 21%。吉林和黑龙江两地是满—通古斯语族民族集中分布地区，向无建庙祀神的传统。《盛京通志》的数字表明，乾隆之前，关

① 《全辽志》卷四《宦业》，辽海丛书本，第 617 页；杨宾：《柳边纪略》卷三，载《龙江三记》黑龙江人民出版社 1985 年点校本，第 83 页。

② 孟森：《清代堂子所祀邓将军考》，载孟森《明清史论著集刊》下册，中华书局 1984 年版。

③ 《清初内国史院满文档案译编》下，顺治八年五月十三日，光明日报出版社 1989 年版，第 190 页。

帝信仰在黑吉两地传播很有限，只有屈指可数的八旗驻防城有关帝庙。但是乾隆之后，黑吉两地“荒村僻壤，莫不有庙，大抵关帝、土地之祀最盛”^①。仅以吉林将军辖区^②的庙宇数量和关帝的数量作一比较。

清后期吉林将军辖区关帝庙统计（表1）^③

府州县名	各类庙宇总数	其中关帝庙数	关帝庙建立时间
吉林省城	73	41	康雍乾嘉时建者 21，以后者 10，没有明确时间者 10

续表

伊通州	22	11	乾嘉者 8，以后者 3
敦化县	7	1（三佛寺内还有关帝殿）	未有明确时间
长春府	5	1	嘉庆时建
农安县	11	1（娘娘庙、海云宫、德庆宫以及太平寺内均有关帝殿）	光绪时建
伯都讷厅	3	1	未有明确时间
五常县	2	2	均光绪时建
宾州厅	3	1	未有明确时间
双城厅	16	9	乾隆者 1，嘉庆以后者 8
宁古塔城	25	5	康乾者 4，无时间者 1
伯都讷城	18	1	康熙时建
阿勒楚喀城	18	2（龙王、火神、城隍、山神、财神、祖师庙中也有关帝殿）	未有明确时间，依《盛京通志》均应为乾隆之前者

① 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社 1984 年点校本，第 25 页。

② 光绪末年改建吉林省。

③ 本表据光绪《吉林通志》卷二六，《舆地志十四》所制。

三姓城	26	3(药王、鲁班庙中也有关帝)	光绪者 1,余依《盛京通志》应为乾隆之前者
珲春城	4	1	未有明确时间
乌拉城	8	2	未有明确时间,依《盛京通志》均应为乾隆之前者
统计	482	82	嘉庆之前者 42,之后者 25,无明确时间者 15

乾隆时期吉林将军辖区关帝庙统计(表2)

吉林所属城名	关帝庙数	资料出处
吉林	3	乾隆《盛京通志》卷九九《祠祀三》
宁古塔	3	同上
伯都讷	1	同上
三姓	2	同上
阿勒楚喀	2	同上
打牲乌拉	2	同上
拉林	1	同上
总计	14	

从上面两个表格中的数字对比中,可以清楚地看出:

(1) 吉林地区关帝信仰呈发展的趋势。在吉林的 482 个庙宇中关帝庙有 82 座,数量最多,占到总数的 17%。尤其省城吉林有 73 座庙宇,关帝庙就占了 41 座,比例高达 56%。而在乾隆时期,吉林的关帝庙不过 14 座(见表 2),乾隆以后增加了五倍多。这些数字真实地反映了乾隆以后关帝信仰在旗人聚集地区迅速传播的情况。

(2) 关帝信仰在乾隆和嘉庆为一明显的发展时期。嘉庆以前吉林有关帝庙 42 座(见表 1),其中 14 个(见表 2)建于乾隆前,所剩 28 座就是乾隆后期到嘉庆朝短短几十年所建。这个现象正与吉林发展的脉络相符。如吉林将军(初称宁古塔将军)所在的宁古塔城,顺治时还是一个偏远落后的地方。当地人口

极少，满族人居城内，外城为流人居住，满族人“率不轻与汉人交”^①。顺康之际移民增加，但仍是“满洲人居者多，汉人居者少”^②，萨满信仰一如兴国之前。及至康乾之际，随着八旗驻防频频调动，流犯和冒险潜入的汉地移民不断增多，商贾往来贩运，宁古塔也开始发生变化。杨宾有诗曰：“三十年前事，儿童见者稀，天寒曳护腊，地冻著麻衣，雪积扒犁出，灯残猎马归。只今风俗变，一一比皇畿”^③。宁古塔城也由乾隆时的3座关帝庙发展为5座，其他寺庙更迅速增至25座^④。

至于黑龙江将军辖区，长期人烟稀少，除齐齐哈尔（又名卜魁）、墨尔根（今嫩江市）、黑龙江（瑗珲，今黑河市）等驻防城有八旗官兵及流人外，其余人口主要是分布于大、小兴安岭内以渔猎为生的民族。当地寒冷的气候，恶劣的生存环境，以及政府的封禁政策，都令寻找土地的汉族农民裹足不前，故而直到清末中原移民始终很少。关帝庙也一直不多，除黑龙江将军所在的齐齐哈尔城有3座外，其余各驻防城也都不过一二个，且乾隆前后没有太大变化^⑤。这其中的缘由，当然不能仅用移民来解释。还有当地鄂伦春族和鄂温克族比满族文化原始的问题。清初吉林满族虽然仍以萨满信仰为主，但他们敬慕汉族文化，皆

① 所谓宁古塔城，实“无城郭”，“树短柴栅，环三里（疑‘重’），辟四门命之曰城”，“栅内即八旗所居”。见方拱乾：《绝域纪略》不分卷“风俗”，载《黑龙江述略》黑龙江人民出版社1985年版，第111页。

② 吴振臣：《宁古塔纪略》不分卷，载《龙江三记》（黑龙江人民出版社1985年点校本），第243页。

③ 杨宾：《柳边纪略》卷五，载《龙江三记》（黑龙江人民出版社1985年点校本），第152页。

④ 从宁古塔最早的文献看，关帝庙的建造最初都与流人和民人有关。亦参见《龙江三记》黑龙江人民出版社1985年点校本，第85页。

⑤ 乾隆《盛京通志》卷九九《祠祀三》；又徐宗亮《黑龙江述略》卷二《建置》中所记关帝庙皆称武帝庙。

“以文人为贵”^①。对流人“将军固山，无不怜才，待以殊礼”；不久满族子弟也“负耒传经，据鞍弦诵”^②，这与黑龙江渔猎居民的文化取向不同，也是黑龙江地区关帝信仰发展缓慢的因素。此外，黑龙江所建的关帝庙也有本土化的特点。各城关帝庙皆为官府祭祀所建。《黑龙江外记》记载春秋祀典，归将军、副都统主祭者仅五庙：曰先农坛、曰关帝庙、曰文昌阁、曰昭忠祠、曰龙王，祭祀祝版由部颁，祀费亦皆由兵饷余款支销报部^③。即使乾隆以后发展起来的民间祭拜关帝，也极为简易。《黑龙江外记》称所谓庙宇“有筑室高一二尺，即奉香火者”，^④或无祭室，仅以木牌供于家中。

在东北，信奉关帝不能仅以设庙判断，从设庙到信奉实际还有一个发展过程。

满族入关以后，由于统治者的推崇，关帝信仰在满族中逐渐普及，但关帝的神职非常复杂。关帝是满族的保护神。满族的习俗是在家中西墙的“祖宗板子”（又称神板）上，供关圣帝。《竹叶亭杂记》中记载：“每年春秋择日致祭，谓之跳神”，“所跳之神，人多莫知，遂相以为祭祖”^⑤。关帝还是民间祈福禳灾的圣神。《燕京岁时记》记载：京师每于六月二十四日致祭关帝，岁以为常。是日鞭炮之多与新年无异，皆因“帝之御灾捍

① 杨宾：《柳边纪略》卷三，载《龙江三记》（黑龙江人民出版社1985年点校本），第85页。

② 吴振臣：《宁古塔纪略》，载《龙江三记》（黑龙江人民出版社1985年点校本），第257页。

③ 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第23页；徐宗亮：《黑龙江述略》卷二《建置》，黑龙江人民出版社1985年点校本，第27页。另《黑龙江外记》所记祠宇在官之祭者仅四个，后出的《黑龙江述略》又增加了“龙王庙”。

④ 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第25页。

⑤ 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第60页。

患有德于民者深也”^①。关帝又是战神。黑龙江将军所在的齐齐哈尔城关帝庙，“内殿像设极威神，两壁绘战蹟”，“殿之外层，甲仗森然”，甲仗都是得到佑护的官兵凯旋还愿之物。出征前于此祈祷，据说“最著验”^②。关帝还是城镇保护神。吉林乌拉旧街^③东，有个赫赫有名的关帝庙，创自康熙二十年（1682年），名称保宁庵。《重修保宁庵碑记》记载：“保宁庵所建关帝庙，实为城街之保障”。碑上刻文记其事：同治五年春，有马贼累万，攻扑各城，蹂躏甚惨。然马贼逼近乌拉时，关帝庙“日闪佛光以庇佑，鸣鼓助战，夜攻逆匪而惊奔”，城得以保全。事奏于皇上，赐御书“岩疆保障”^④。以后关帝又“数现法身，以佑乡民”，满人感戴神恩，屡为募钱修整，直至民国仍然“香火甚盛，殿宇修整，颇为壮观”^⑤。清朝京师“九门月城（瓮城）俱有关帝庙”^⑥，也有护城的意思。《竹叶亭杂记》记有一则圆明园所传蟒妖的故事。其中说到蟒妖常下山游弋，但却进不得内城，是因“正阳门有关圣守之”之故^⑦。这个传说反映了民间有以关帝为护城神的信仰。黑龙江地区的关帝、战神和保护神的特征最明显。在光绪《黑龙江述略》的记载中，呼伦贝尔、墨尔根和呼兰城不称关帝庙，即皆记作武帝庙^⑧。此外，关帝还是雨神。

① 富察敦崇：《燕京岁时记》，北京古籍出版社1981年点校本，第72页。

② 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第24页。

③ 即清朝打牲乌拉总管衙门所在地。

④ 同治《重修保宁庵碑记》，载伪满吉林省公署民生厅编《吉林乡土志》，长白丛书初集本（吉林文史出版社1986年版），第265页。

⑤ 同治《重修保宁庵碑记》，载伪满吉林省公署民生厅编《吉林乡土志》，长白丛书初集本（吉林文史出版社1986年版），第162页、第159页。

⑥ 于敏中等：《钦定日下旧闻考》卷四四《城池》，北京古籍出版社1981年点校本。

⑦ 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三，中华书局1982年点校本，第64页。

⑧ 徐宗亮：《黑龙江述略》卷二《建置》，黑龙江人民出版社1985年版，第28、29、31页。

盛京、吉林普遍有五月十三日即关帝圣诞日祭关帝的习俗，因是日大多会降雨，故又称“雨节”。人们把“大旱不过五月十三”的自然现象，归结于关帝显灵的作用，所以民间遇旱灾，亦“于是日祈雨”^①。关帝圣诞日祈雨应是农业民族的习俗，能流行于东北八旗中，说明当地农业有了很大发展。从东北地方志的记载看，五月十三祭关帝诞辰即“雨节”的，黑龙江地区几乎没有，而主要集中在盛京和吉林有农业经济的地区，这与东北的经济格局不谋而合。总之，他们也是把关帝作为无所不能的神祇崇奉。其中关帝是满族保护神、战神和守护城镇的神职，颇能看出当时满族人的需求。

二、城隍神

在外来神灵中，城隍不是满一通古斯语族民族普遍信奉的神灵，但它对居住京师和东北驻防城的满族人却有不小影响。城隍是古代神话传说中守护城池的神，后为道教吸收，变成“剪恶除凶，护国保邦之神”。虞集的《大都城隍庙碑》中记载：“水旱疾疫之禱，莫不宗礼之。”可见城隍神除病祛灾的神能。由于守城与统治有无法分离的内在联系，到了明代，城隍的地位就上升为“唯有司得祭”的神灵。于是京师设都城隍庙，“俾统各府、州、县之神”；又“以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得侥幸而免”，^②还兼有体察民风，纠察善恶的神职，有明显的辅政特点。所以清朝也沿用明朝制度祭拜城隍。于京师设都城隍，亦用明朝之庙，紫禁城和皇城也各设城隍庙一座^③。都城隍

① 民国《辽阳县志》卷二五，1917年铅印本，第7页。

② 沈榜：《宛署杂记》卷十八“恩泽”，北京古籍出版社1982年点校本，第216页

③ 《清史稿》卷八四《礼志三》。

庙位于都城之西，内塑十三省城隍，也有统驭地方城隍之意。每“岁之春秋，遣员致祭”，祭祀非常隆重^①。城隍虽然是官府祭拜，但明代推重城隍神，对百姓影响也不小。尤其京师，百姓自发结社，建立了名目繁多的香会组织，奉祀城隍香火。满族人进入北京，受京师结社祀神风气的影响，很快也投入其中。清初都城隍庙香会碑刻中，就有满族信男信女祀神的记载。如“都城隍庙挂灯会”雍正十二年的碑文记载，该社会众约有 600 人，即以满族人为主^②。他们捐金舍地，支持寺庙香火，以做善事祈福消灾。

在东北，城隍神传播极慢，而且主要是通过地方行政机构推动的。明清制度各府州县皆设城隍庙，由官员祭祀，故而有衙署的地方首先设城隍庙。明朝辽东以外是女真人活动地区，200 多年一直是因俗而治的羁縻统治，自然还没有祭拜城隍的习惯。辽东边外大致相当于清代的吉林和黑龙江将军管辖地区，清以前也不会有城隍庙的建筑。清代城隍的信仰情况，幸赖有乾隆《盛京通志》和光绪《吉林通志》的具体记载，为我们提供了分析城隍信仰发展趋势的数字依据。乾隆《盛京通志》的记载反映了清朝前半期黑、吉两地城隍信仰情况^③。

乾隆《盛京通志》所记黑吉两地城隍庙统计表

政区名	城隍庙数	东岳（娘娘）庙数
吉林所属		
吉林	都城隍 1	九天元女庙 1
宁古塔	城隍庙 1	娘娘庙 1

① 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，北京古籍出版社 1981 年版，第 22 页。

② 《京城城隍庙挂灯会碑》、《西棚老会碑》，引自刘小萌《清代北京旗人与香会》附录：“香会碑名表”，《燕京学报》新十二期，2002 年 5 月版，第 164 页。

③ 表据乾隆《盛京通志》卷九九，四库全书本，第 1 - 9 页编制。

伯都讷	城隍庙 1（雍正六年建）	娘娘 1
三姓		娘娘庙 1
阿勒楚喀	城隍庙 1	娘娘 1
打牲乌拉		娘娘 1
拉林		
统计	7 城中 4 城有庙	
黑龙江所属		
齐齐哈尔	城隍庙 1	
墨尔根	城隍庙 1	
黑龙江	城隍庙 1	娘娘庙 1
呼伦贝尔		
呼兰		
合计	5 城中 3 城有庙	

表中数字清楚地显示，乾隆以前城隍信仰在黑、吉两传播极为有限。吉林将军辖区凡 7 城，4 城有庙，黑龙江将军辖区 5 城，3 城有庙，平均每城都不到 1 座。整个黑龙江和吉林地区也仅有 7 座城隍庙。不过，随着清朝在黑龙江和吉林地区逐渐完善地方建置，城隍信仰也进入满一通古斯语族民族分布地区。光绪《吉林通志》的记载反映了清代后期吉林城隍庙的修建情况，与前期相比有很大发展。

光绪《吉林通志》所记吉林城隍庙统计表

府、州、县、城①名	城隍庙数	建庙时间
吉林省城	1	康熙四年建
伊通州	1	光绪十六年建
敦化县	1	民间捐建
长春府	1	道光六年
农安县	1	光绪十九年

① 伯都讷厅旗驻防城。

五常厅		
宾州厅		
双城厅	1	同治十年建
宁古塔城	1	康熙六十一年建
伯都讷城	1	同治元年建,但据《盛京通志》记载,雍正六年建有城隍庙1座
阿勒楚喀城	1	据《盛京通志》乾隆前建
三姓城	1	道光前建 ^①
琿春城	1	道光以后建 ^②
乌拉城	1	
合计	府、州、厅、城、县 15 个, 12 个有庙	

表中的数字反映,随着行政建置的增加,城隍庙的数量也在增加。到清朝末期吉林改省,地方行政机构已由过去的 7 个城,发展到府、厅、州、城、县共 15 个,城隍庙也因此发展到 12 座。除伯都讷等三个厅为新设建置^③未及建庙外,其余府、州、县、城衙门均供奉着城隍神。其中尤其是赫哲人聚居地的三姓城和打牲人(即采集射猎之人)集中的乌拉城,也都有了城隍庙。与中原地区相比,城隍庙在东北虽然不多,但有官方祭祀的倡导,城隍信仰渐入民心,也成为满一通古斯语族民族敬畏的神灵。《黑龙江外记》记载,齐齐哈尔城隍庙“神最灵”。有盗马案,魁首久审不下。改于城隍庙审之,面对神像盗者畏,“(实)情尽得”^④。盗者不畏法而畏城隍,也在一定程度上反映了城镇百姓信奉的情况。城隍由于其特殊的神职,加之黑龙江和吉林的

① 道光年间成书的《吉林外记》卷六中已有城隍庙的记载。

② 《吉林外记》卷六中还未见记载。

③ 此三厅均光绪初才有建置:光绪八年设五常、宾州同知厅;伯都讷厅,嘉庆十六年(1811年),设于伯都讷城,光绪八年移治孤榆树屯。

④ 西清:《黑龙江外记》卷二,黑龙江人民出版社1984年点校本,第23页。

城镇最早就是八旗驻防之处，城隍神对驻防八旗的信仰毫无疑问会产生影响。

三、东岳大帝与碧霞元君

东岳大帝与碧霞元君是道教所奉俗神。满族人对它的信奉相当普及。东岳大帝即道教所奉之泰山神。泰山为五岳之首，按五行之说为“主生万物”之神。明英宗所撰碑文中说：“天下之岳有五，而泰山居其东，民之所欲莫大于生，而东则生之所从始。故书称泰山曰岱宗，以其生万物为德”。^① 历代帝王以泰山封禅为国之大典，即登泰山祭天，“则万灵罔不祀”^②，具有受命于天和祈祷国运昌盛的政治含义。因此，自唐以来，泰山屡被褒封，迄至明清已有“东岳天齐仁圣大帝”之称，建庙供奉东岳大帝也成为国家祭祀的固定内容。在道教中东岳大帝是统管群神，掌管人间生死即寿命之神，民间也颇信奉这个关系生死寿命短长的神，故而“泰山之祠遍宇内”。明朝祭祀东岳相当隆重，庙宇“规制宏广，神像华丽”，岁时护修，还有庙户守。每岁三月二十八日，东岳大帝降生之日，“设有国醮，费几百金”。民间也邀集近邻为香会，月敛钱若干掌之于会头。是日盛设鼓月幡幢，群迎以往，“行者塞路，呼佛声振地，甚有一步一拜者”^③。庙内也是“左右门无闲阍，座前拜席为燠，化楮钱炉火相及，无暂熄”^④。明朝信奉东岳的民风，对不排斥外来神保佑的满族人，

① 于敏中等：《钦定日下旧闻考》卷八八“郊垵”，北京古籍出版社1981年点校本。

② 《史记》卷一三〇《太史公自序》《集解》。

③ 沈榜：《宛署杂记》卷十七《民风一》，北京古籍出版社1982年点校本，第191页。

④ 刘侗：《帝京景物略》卷二“东岳庙”，上海古籍出版社2001年版，第98页。

自然会有影响。

满族入关以后，民间拜神的习俗依然盛行，东岳大帝掌管人生寿命的作用，也是萨满信仰最关心的内容，因此京师满族人从上到下地纷纷加入了敬奉东岳的队伍。康熙、乾隆皇帝以内帑大规模恢复^①和修缮朝阳门外东岳庙，比之明朝“规制亦崇”。又于西山静明园内建庙，供内府祭祀。祭东岳是封建帝王沿袭的制度，有“天命所归”的政治目的。但是从康熙所撰碑文看：“东岳之为泰岱，人皆知之。而不知山岳之灵，不崇朝而雨天下，其精神布濩，固无不之”。^②其中“山岳之灵”，无所不能的表达，明显带有萨满信仰中神山的影子。进入京师的满族人，由于传统笃信鬼神的心理，也很快接受了东岳信仰。《燕京岁时记》记载：“东岳庙在朝阳门外二里许。除朔望外，每至三月，自十五起开庙半月。士女云集，至二十八日为尤盛，俗谓之掸尘会”^③。掸尘即诞辰，三月十五日为东岳大帝诞辰日之故。这半个月许愿、还愿者络绎不绝，尤其二十七、八日香客最盛，“出入朝阳门者，肩摩毂击”^④。民间热衷于祭拜东岳，有与统治者不同的角度。在民间，因东岳大帝有管辖群神的职能，故其所司之事也益广。东岳庙有“七十二司，司各有神主之”。人有“负屈含冤心迹不明者”，于速报司之神（岳飞）处，“设誓盟心”。据说“最著灵异”。后阁有梓潼帝君，主宰功名禄位，“科举之年，祈祷相属”，“亦著灵异”。有病者拜神座右侧之铜骡，“病耳者则

① 北京朝阳门外二里有元明东岳庙，康熙三十七年，居民不慎而毁于火。康熙特令以府库银修之，历三年而成。载富察敦崇：《燕京岁时记》“东岳庙”条。

② 于敏中等：《钦定日下旧闻考》卷八五《国朝苑囿》，北京古籍出版社1981年点校本。

③ 富察敦崇：《燕京岁时记》“东岳庙”，北京古籍出版社1981年点校本，第58页。

④ 崇彝：《道咸以来朝野杂记》不分卷，北京古籍出版社1982年版，第88页。

摩其耳，病目者则拭其目，病足者则抚其足”，也“颇能愈人疾”^①。拜东岳庙可以满足各种要求的祈神目的。京师虔诚信奉东岳的香会组织中，有很多人就是满族人。刘小萌所撰《清代北京旗人与香会》一文附录的“香会碑名”中，提供了八旗信士、信女及信官参与组成的各种东岳庙香会名录，其中有“东四牌楼散司老会”、“散司攒香会”、“献茶会”、“盘香会”、“掸尘会”、“献花会”、“供茶会”、“献茶豆会”、“路灯会”、“净炉会”、“悬灯老会”、“净水会”、“糊饰窗户会”、“白纸献花会”等。会众多寡不一，多者如“白纸献花会”会众960余人^②，少者也有二三百人。满族上至宗室贵族、内廷总管，下至宫廷太监、一般平民男妇均有在会者^③。香会的宗旨如其会名，每当庙会来临，或为东岳帝君“虔诚献茶”^④、献“香花”^⑤，或为“清除殿宇尘氛”^⑥，或为修补庙内损坏的窗棂^⑦，或献白纸香花，供鬼神文籍簿书所需^⑧。还有专为神像前燃烛照明^⑨，于庙会前一日，清理香炉积灰，拂拭干净^⑩；或于东岳庙内张棚设茶接待香客^⑪，并备红枣、酱姜、缘豆等，“以结善缘”^⑫。各会专司其职，

① 未注处均见富察敦崇《燕京岁时记》“东岳庙”，北京古籍出版社1981年点校本，第58页。

② 刘小萌：《清代北京旗人与香会》附录：“香会碑名表”，第39号碑提要。（以下略）

③ 见“香会碑名表”第37、14、42、15号碑提要。

④ 见“香会碑名表”第11号碑提要。

⑤ 见“香会碑名表”第15号碑提要。

⑥ 见“香会碑名表”第23号碑提要。

⑦ 见“香会碑名表”第37号碑提要。

⑧ 见“香会碑名表”第39号碑提要。

⑨ 见“香会碑名表”第22号碑提要。

⑩ 见“香会碑名表”第24号碑提要。

⑪ 见“香会碑名表”第41、11号碑提要。

⑫ 见“香会碑名表”第18号碑提要。

“岁以为常”。京师满族人积极为东岳庙做贡献，行善施财，主要是出于祈福禳灾的宗教心理。对大多未做官当兵的闲散旗人来说，香会活动还有排遣烦恼，自娱自乐，调解心理上的作用^①。

碧霞元君相传是东岳大帝之女，实际上是民间传说的泰山女神。碧霞元君之名始见于宋代。传说元君是汉代东岳仁圣帝前石琢金童玉女。五代时殿毁，石像倒。久之石童被水冲击，石女沦入泉池。宋真宗泰山封禅，于泉池洗手，一石人浮出水面，出而涤之，知是玉女。遂“命有司建小祠安奉，号为圣帝之女，封天仙玉女碧霞元君”^②。是后祠奉日广，遍及各地。碧霞元君在道教中，是受命玉帝统摄岳府神兵，照察人间善恶之神。但在民间却以能送子保育^③，祛病免灾，甚至因有愿皆能祈祷灵应，而备受民间敬奉。正如王锡爵《东岳碧霞宫碑记》所记：“元君能为众生造福如其愿，贫者愿富，疾者愿安，耕者愿岁，贾者愿息，祈生者愿年，未子者愿嗣，子为亲愿，弟为兄愿，亲戚交厚，靡不交相愿，而神亦靡诚弗应。”故“统古今天下神祇首东岳，而东岳祀事之盛首碧霞元君”。碧霞元君的神职与民生息息相关，故民间信奉的程度远高于东岳大帝。四月十八日祭祀碧霞元君已是民间盛事。是日，泰山“近数百里，远即数千里。每岁办香岳顶数十万众，施舍金银钱币亦数十万”。而京师更盛：

岁四月十八日，元君诞辰，都士女进香。先期，香首鸣金号众……月一日至十八日，尘风汗气，四十里一

① 刘小萌：《清代北京旗人与香会》，第164页，作者的这一观点很值得注意。

② 刘侗：《帝京景物略》卷三“弘仁桥”，上海古籍出版社2001年点校本，第193页。

③ 沈榜：《宛署杂记》卷十七《民风一》记：北京高粱桥边有娘娘庙，塑像如妇人育婴之状。备极诸态……俗传四月十八日，娘娘神降生，妇人难子者宜以是日乞灵。

道相属也，舆者，骑者，步者，步以拜者，张旗幢、鸣金鼓者。舆者，贵家、豪右家；骑者，游侠儿，小家妇女；步者，窶（贫穷）人子，酬愿祈愿也。拜者，顶元君像，负楮锭（纸钱），步一拜，三日至。其衣短后，丝襪，光乍袜履，五步、十步至二十步拜者，一日至……香客归途，衣有一寸尘……^①

满族入关以后，又扩大了拜碧霞元君信众的队伍。清廷有祭泰山碧霞元君的制度，每年四月十八日前，由皇帝身边“御前侍卫或乾清门侍卫前往进香”。后因“骚扰驿站，嘉庆六年以后，唯派内务府司员一人，赍香供至山东省城，交巡抚祇领”。于京师，则祭祀丫髻山碧霞元君祠。四月十八日进香日，曾为“皇太后亲诣拈香”，后改为“每岁内务府请派拈香之人，或皇子或亲王、郡王”等亲赴^②，其仪重于妙峰山^③。统治者的信奉行为更鼓励了京师百姓。

清代，“京师香会之胜”，“唯碧霞元君为最”。而且元君祀庙极多，著名者有七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶。此外，环北京周围还有涿州北关、怀柔县之丫髻山，为元君行宫及妙峰山祠庙。清代时“都人崇奉元君，随方立庙，称为五顶”^④。实际上述所提诸处，均已见于明代，

① 刘侗：《帝京景物略》卷三“弘仁桥”，上海古籍出版社2001年点校本，第193页。

② 未注处均见吴振棫：《养吉斋丛录》卷七，北京古籍出版社1983年标点本，第72-73页。

③ 崇彝：《道咸以来朝野杂记》，北京古籍出版社1982年点校本，第89页。

④ 吴振棫：《养吉斋丛录》卷七，北京古籍出版社1983年标点本，第73页。

只是两代所重庙宇不同而已。明代，民间重于左安门外弘仁桥庙祭，宫廷祭祀涿州元君庙^①；而清代，出西直门沿长河一线高粱桥边的天仙庙、长春闸西之西顶，及至西山新兴的“金顶”即妙峰山的香火最盛。西山风景秀丽，清代宫廷园苑集中建于此处，也是皇帝行宫所在，故八旗驻扎之兵也最多。如出西直门至西山沿途，有外火器营在长春闸附近，又名京西蓝靛厂八旗和镶蓝旗；有健锐营在香山，亦名香山八旗；还有圆明园八旗。可以说，京师八旗除驻扎内城，其余主要分布在西城外直到西山一带。可见，西山的风景，以及城内外旗人投入朝顶队伍，是带动长河一线元君庙香火兴盛的重要原因。

八旗男女加入朝顶的史实，香会碑提供了丰富资料。刘小萌的《清代北京旗人与香会》一文提到的西顶庙碑文中，有“阜成门里三条胡同进香圣会”、“阜成门里朝天宫东廊下香灯圣会”、“西直门里西官园口坐香圣会”等以京旗驻扎方位看，成员主要是西直门和阜成门里的正红旗旗人^②和当地百姓。立碑均在康熙年间，也表明旗人参与奉香瞻拜西顶，至晚也在康熙时期。西顶娘娘庙近于万寿寺，万寿寺“乃皇太后祝釐之所”，每年自四月一日起这两处也开庙半月，后宫也多参与西顶进香。“每开庙时，特派大臣拈香，与丫髻山同，他处无之”。康熙五十一年朝廷还出帑币重修西顶，改名“广仁宫”，香火“繁盛与万寿寺同”^③。西顶的兴盛也是沾了万寿寺的光。

旗人进香妙峰山远过于西顶。妙峰山香火清代中期始兴，虽

① 刘侗：《帝京景物略》卷二“春场”条记载：“四月一日至十八日，倾城趋马驹桥（即弘仁桥），幡乐之盛，一如岳庙，碧霞元君诞也”；《酌中志》卷二四：“涿州去京师百余里。其涿郡娘娘宫中咸敬之。中官进香者络绎”。

② 见《八旗通志》初集“北京八旗方位图”，东北师范大学出版社1986年点校本。

③ 此段未注处均见富察敦崇：《燕京岁时记》“万寿寺”、“西顶”，第61-62页。

说是后起，但“香火之盛，实可甲于天下”，故有“金顶”之誉。妙峰山碧霞元君庙在京城西北130余里处，其中山路40余里。庙在万山中，孤峰耸立，盘旋而上，势如绕螺。每届四月初一始开庙半月，朝顶之途，“人烟辐辏，车马喧阗，夜间灯火之繁，灿如列宿”。盘山香客，“前可践后者之顶，后可见前者之足。自始迄终，继昼以夜，日无停趾，香无断烟。”有人众“数十万”^①。旗人也散布在其中。以金顶为中心的旗人香会，就有“献供斗香膏药圣会”，以西直门外城府村内府旗人为主；“二顶兴隆圣会”，以西直门内男性旗、民组成；“十人膏药老会”，以阜成门内男性旗、民及钱铺商贾组成；“二人老会”，以阜成门内朝天宫附近男性旗、民组成；“修补道口圣会”，为宣武门内单牌楼一带的男性旗、民及沿途村庄民众组成；“圆明园正白旗遵王荡平修道圣会”、“圆明园修道老会”，则均是以旗人为主体的香会组织^②。他们在奔趋恐后的朝拜金顶香客中，有步一拜祈祷的，有神灵应验而许愿还愿的，有献戏进供取悦神灵的，更有组织起来如上述香会者，捐金、捐物，为途中香客舍吃喝、舍膏药、搭席棚、燃路灯、修鞋、铺路等，通过做功德，修善行，以明虔诚心志。旗人所具有的宗教心理于此可见一斑。

东北旗人对东岳和碧霞元君的信奉程度，与京师颇有差距。东岳大帝在东北，除盛京地方外，吉、黑两地几乎不见庙宇。崇祀东岳首先是与统治者获取所谓合法权利有关，故而京师沿用历代成制，香火始终兴盛。盛京祭东岳与其陪都地位有关，至于黑、吉两省仍然盛行“有山皆有神”的原始山神信仰，因而信

① 富察敦崇：《燕京岁时记》“妙峰山”，北京古籍出版社1981年点校本，第62页。

② 见“香会碑名表”第30、16、26、32碑刻提要；奉宽：《妙峰山琐记》，中山大学民俗学会民国二十八年铅印本，第133页；顾颉刚：《妙峰山的香会》，载《妙峰山》，中山大学语言历史研究所1928年本，第53页。

奉东岳大帝的人数很有限。碧霞元君^①则不然，三省各处皆有，然而也有与关内不同的特点。

碧霞元君在关内人的信仰中，是送子保育、解除疾患灾难的女神。在黑龙江和吉林地区，她所职司的内容，皆在萨满职掌之中，因此很长时期并不被满一通古斯语族民族所接受，即使后来被接受，也有与萨满治病神灵结合的特点。

娘娘神进入黑龙江和吉林，是康熙以后的事情。最早修庙拜碧霞元君是流放的犯人和移民。清初，吉林和黑龙江以宁古塔城^②（今黑龙江省宁安县）为政治中心，也是朝廷流人、移民集中的地方。《柳边纪略》记载，康熙初年，宁古塔有庙宇七座，皆为流人所建或修缮。其中娘娘庙一座，守庙者“道人朱一翁，故（明）南昌王后”^③；吉林兀刺（在今吉林省吉林市）是康熙十五年以后的宁古塔将军和吉林将军所在地，《大兀刺老城创建娘娘庙碑记》记载，吉林兀刺的第一个娘娘庙，是东鲁禅僧正孝募建。碑文中说，康熙丁丑岁（康熙三十六年，1697年）他到此地，“仰观祥云霭霭”，“俯察瑞气腾腾”，“知非凡人所居”，遂“募建天仙圣母行宫”^④。齐齐哈尔是康熙三十八年（1699年）以后的黑龙江将军所在地，据《黑龙江外记》最早的记载：城西有娘娘庙名“普恩寺”。殿内有乾隆壬戌年（乾隆七年，1742年），杭州旗人华照所撰揭牌《灵异记》，内容为碧

① 东北之人多称之为娘娘神。

② 顺治十年（1653年）清设宁古塔昂邦章京于宁古塔城，统辖今吉林、黑龙江省以及外兴安岭以南、黑龙江乌苏里江以东的广大地区。康熙十五年移治吉林乌拉，改名宁古塔将军。康熙二十二年（1683年）析置黑龙江将军，宁古塔将军后亦改名吉林将军，大致以松花江北呼兰、巴彦、鹤岗以及西伯利亚的布列亚山、马林山一线分界管辖。

③ 杨宾：《柳边纪略》卷三，载《龙江三记》黑龙江人民出版社1985年点校本，第86页。

④ 伪满吉林公署民生厅编：《吉林乡土志》，长白丛书初集本，第262页。

霞显灵助其“医学大进，痘疹尤著效”等奇事。庙前又有一庭，是乾隆四十八年（1783年）流人刘廷耀所筑^①。可见，上述三城最初所建娘娘庙都与汉族人有关系，娘娘庙的出现首先是为满足当地汉族人进香的精神需要。有关东北民间信仰在清后期的文献上，黑龙江和吉林的部分城镇陆续有了娘娘庙的记载，但进香祈愿似乎仍以汉族（包括汉军旗人）人为主。《吉林新志》记载，汉人所祭之神颇多，“故各按时致祭”，其中就有四月十八神诞日进香，开庙会等。而满、蒙旗人祭祀则仍以祭“索罗杆子”、“祭远祖”、“祭祖宗”为主。虽然也祭诸神“与汉同”，但“特重观世音菩萨、伏魔大帝（关羽）及土地神”。显然在满、蒙之人奉祀的神祇中，娘娘神并不重要。倒是热闹的庙会，可能是吸引满、蒙旗人朝庙进香的一个原因。

娘娘神主要为当地汉族人所敬奉，还表现在汉军旗人家祭上。如瑗琿汉军家祭所设神龛中，即有“眼光娘娘”，与观音、关帝、天地尊亲和祖先并列供奉；有的也以“痘神娘娘”列位^②。出现在黑龙江和吉林的娘娘神还有“三宵娘娘”、“子孙娘娘”、“催生娘娘”（送生娘娘）等名称^③。这些地方不称碧霞元君，更不知与碧霞元君有何关系。这是使人们首先产生的疑问。实际上，东北出现的各种娘娘神皆为碧霞庙内的神。明代泰山碧霞元君祠中，正殿奉碧霞元君铜像，东西陪殿则供“送生”和“眼光”娘娘神像。在北京的东岳庙娘娘殿中还有更多线索，其殿中供有九个娘娘神像：除天仙泰山娘娘（即碧霞元君）外，余为“子孙娘娘”、“眼光娘娘”、“催生娘娘”、“培姑娘娘”、

① 西清：《黑龙江外记》卷二，黑龙江人民出版社1984年点校本，第25页。

② 民国《瑗琿县志》卷十《礼俗志》，1920年铅印本；宣统《呼兰府志》卷十《礼俗略》：“陈汉军祖龛六案，右为财神，其左祖先，次痘神（原案：痘神，俗称娘娘牌），次九圣，次圣帝佛，最东为山神”。“新汉军四案”，也有“痘神”。

③ 民国《双城县志》卷六“礼俗”，1926年铅印本。

“送生娘娘”、“乳母娘娘”、“痘疹娘娘”、“引蒙娘娘”。显然黑龙江、吉林供奉的娘娘神，不过是陪侍碧霞元君左右各有所司的女神。这些女神各有分司，具体体现碧霞元君神职的一个方面，合之即是碧霞元君。东北不称碧霞元君，而独重其中的“眼光”和“痘疹”娘娘，正是当地眼疾普遍、出痘最要命的现状反映。

随着东北各种移民不断增加，汉族民间信仰在当地广泛流行，新、旧满洲及当地其他民族的萨满信仰中，也融入了娘娘神的内容。满族“换锁祈福”，所祭之“佛多妈妈”（或也写作“佛陀”），全称“佛立佛多鄂谟锡妈妈”，汉译也称“子孙娘娘”。她是满族保佑子女健康、人丁兴旺的神。“佛多妈妈”无神像，代位的是柳枝，在家祭最后一天祭祀，仪式具有浓郁的萨满信仰特点。但有的家族“佛多妈妈”已与碧霞元君结合。舒舒觉罗哈拉家族留下的乾隆三十六年《祭祀全书巫人诵念全录》写本中，“佛多妈妈”成了碧霞元君的代名词。祭“佛多”时，萨满祈祷的神灵为：

天仙圣母	碧霞元君
子孙圣母	广嗣元君
荣光圣母	闸口元君
智勇圣母	玄妙元君
功勋圣母	运用元君
明亮圣母	清目元君
巧胜圣母	引蒙元君
仁德圣母	陪始 ^① 元君
文理圣母	痘疹元君 ^②

① 根据对中原娘娘神名的考察，“陪始娘娘”可能是“陪姑娘娘”之误。

② 引自黄强、色音：《萨满教图说》，民族出版社2002年版，第171页。

这种变化表明满族人患病除找萨满跳神去祟外，也不排除求助“有专门职能”的娘娘神。娘娘神凭借其能治各种疾病的神职，最终也被吸收到萨满体系之中。据 20 世纪 30 年代三江平原赫哲族萨满教调查，当地萨满中就有领娘娘神的，如“瘟病娘娘”、“天花娘娘”、“疹子娘娘”、“黄病娘娘”、“伤寒娘娘”等，从娘娘神所司病症看，当以中原所奉“眼光”和“痘疹”娘娘主祛地方病的演变和发展。在赫哲族那里，娘娘神都被吸收到萨满领神中，并以木杆系各色布为神偶。若“瘟病娘娘”，杆上系一二尺长的深蓝布，“天花娘娘”杆上系一同样长的黑色布，“黄病娘娘”系黄色布，“疹子娘娘”系浅蓝色布以示区别^①。与满族的吸收方式略有不同，在这里娘娘神被彻底萨满化了。鄂伦春族和鄂温克族也有类似赫哲族的天花、麻疹娘娘，追溯根源不外都是碧霞元君信仰的影响。

满一通古斯语族民族信奉外来神灵，除有喇嘛教、道教俗神外，从文献上看，还有马王、药王、土地、虫王、鬼王、文昌、三皇、观音、三官、九圣等民间信仰的神，庙宇之多，信奉神仙之繁有史为证。仅以吉林地区为例（见下表）：

光绪年间吉林地区庙宇及庙宇种类统计表^②

府、州、县名	庙宇总数	庙宇种类数
吉林省城	73	31
伊通州	22	7
敦化县	7	7
长春府	5	5
农安县	11	11

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民国二十三年南京版，第 120 页。

② 本表所引数据均见光绪《吉林通志》卷二六《舆地志十四》，吉林文史出版社 1986 年影印本，第 455 - 470 页。

伯都讷厅		33
五常县	2	1
宾州厅	3	3
双城厅	16	7
宁古塔城	25	20
伯都讷城	18	18
阿勒楚喀城	18	14
三姓城	26	23
琿春城	4	4
乌拉城	8	7
统计	482	

表中数字揭示，除五常厅设置晚，只有关帝庙一种外，其他各府、厅、县、城人口集中的地方，少则有三四种或五到七种寺庙，多则像省城吉林有 30 余种。吉林所有坛庙包括：社稷坛、风云雷雨山川坛、长白山望祭殿、松花江神庙、关帝庙、文昌宫、龙王庙、城隍庙、龙凤寺、火神庙、山神庙、真武庙、八腊庙（俗称虫王庙）、祖师庙、三义庙、财神庙、赐麟堂、三官庙、三皇庙、观音堂、清真寺、天齐庙、地藏寺、西方寺、冥阳寺、先农坛、马神庙、青莲寺、灵仙府、昭忠寺、魁星楼等等。这些坛、庙、殿、楼，生动地反映了当地多元宗教影响的特点和多神崇拜的特征。特别是吉林最东边赫哲族和新满洲居住的三姓城（今黑龙江依兰县），在当地萨满教盛行的情况下，也未影响外来信仰的传入。城内外庙宇有：“关帝、文昌、城隍、火神、龙王、江神、山神、观音、马王、药王、鲁班、三官、天仙娘娘、泰山娘娘、玉皇、三皇、瘟神、财神、酒仙、地藏、虫王、灶君、昭忠等 23 种”。当然，庙宇少的地方也并不说明信仰的神仙就少，很多地方常常是将不同的神供奉一处。长春府关帝庙中，所奉之神除关羽外，还有娘娘、老君、了意真人、公输真人、胡定真人、大仙、药王、土地等，集道教和民间各路神仙于一庙，便是典型的例子。类似的情况很普遍。尤其像鄂伦春族、鄂温克和赫哲族原无建庙供

神习惯的地方，神像一般都供于家内，或置于林中。以后虽然也开始学着设庙，但所谓的庙，其实不过是在院中或树下搭一能放置神偶的小木房而已。即便如此，里边也是有土地、河神、山神、虫王、龙王等十几种神牌^①或神偶。可见，外来神灵与当地信仰结合之复杂。

综上所述，满一通古斯语族民族的宗教信仰，在清代之后虽然出现了错综复杂的变化，但是传统萨满信仰的特征在某些方面仍很明显。我们知道，在社会发展中，包括宗教信仰在内的精神文化，具有相对的稳定性，又往往滞后于政治经济的发展。满一通古斯语族民族信仰特点给我们提供了两种不同的变化模式：一就是鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族这些历史上没有离开过萨满文化故土的民族，萨满信仰始终伴随着他们，从原始社会进入新的时代。不过通过前面的分析，迄至 20 世纪，他们所谓的萨满信仰，虽然表现形式还是萨满跳神，但祈祷的内容和祭拜的神灵，已带有新时代的烙印。以旧的萨满跳神的表现形式，满足新时代祈福禳灾的需要，这是鄂伦春族、鄂温克族和赫哲族萨满教适应社会发展的一种变化方式。另一种就是满族萨满信仰的变化方式，清初大批满族迁徙，离开东北进入了中原，传统信仰在外来文明的冲击下，无论形式还是内容，最终都走上了与封建礼教和国家祭祀融合的道路。但是，根深蒂固的萨满教多神信仰的思维，仍影响他们对其他宗教的态度。满族对其他宗教神祇采取的兼容并蓄的开明态度，就是最突出的表现。总之，无论是鄂伦春等民族还是满族的变化模式，都揭示了萨满信仰对满一通古斯语族民族的深刻影响。这个影响不仅表现在宗教方面，还会在上层建筑领域的各个方面都有所反映。

^① 《富锦县街津口村赫哲族调查报告》，载《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版，第 121 页。

附录

主要参考引用书目

文 献

《后汉书》，中华书局标点本。

《晋书》，中华书局标点本。

《北史》，中华书局标点本。

《魏书》，中华书局标点本。

《隋书》，中华书局标点本。

《旧唐书》，中华书局标点本。

《新唐书》，中华书局标点本。

《金史》，中华书局标点本。

《元史》，中华书局标点本。

《清史稿》，中华书局标点本。

《清太宗实录稿本》，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

《清太祖武皇帝实录》，《清入关前史料选辑》（一），中国人民大学出版社 1984 年本。

《满文老档》，中国历史第一档案馆、中国社会科学院历史所译注，中华书局 1990 年版。

鄂尔泰等：《八旗通志》（初集），东北师范大学出版社 1986 年点校本。

《天聪九年档》，关嘉录等译，天津古籍出版社 1987 年版。

《满洲实录》，国学文库本。

《清初内国史院满文档案译编》，中国第一历史档案馆、光

明日报出版社 1989 年版。

《崇德三年满文档案译编》，季永海、刘景宪等译，辽沈书社 1988 年版。

中国人民大学清史研究所、中国第一历史档案馆《盛京刑部原档》，群众出版社 1985 年译本。

《重译满文老档·太祖朝》，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

光绪《清会典》，中华书局 1991 年影印本。

《清朝通典》，浙江古籍出版社 2000 年影印本。

光绪《大清会典事例》，中华书局影印本。

《钦定满洲祭神祭天典礼》，辽海丛书本。

应劭：《风俗通义校释》，天津人民出版社 1978 年点校本。

《十三经注疏》，中华书局 1980 年影印本。

《山海经全译》，袁珂译注，贵州人民出版社 1994 年第 4 版。

徐梦莘：《三朝北盟汇编》，四库全书本。

李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社 1985 年版。

叶隆礼：《契丹国志》，上海古籍出版社 1985 年点校本。

宇文懋昭：《大金国志》，中华书局 1986 年点校本。

天顺《大明一统志》，三秦出版社影印本 1990 年版。

嘉靖《辽东志》，辽海丛书本。

《八旗通志》（初集），东北师范大学出版社 1986 年点校本。

民国《奉天通志》，东北文史丛书 1983 年缩印本。

乾隆《盛京通志》，四库全书本。

光绪《吉林通志》，吉林文史出版社 1986 年点校本。

宣统《呼兰府志》，1915 年铅印本。

民国《吉林新志》，1934 年铅印本。

民国《辽阳县志》，1917 年铅印本。

民国《吉林依兰县志》，1921 年铅印本。

伪满吉林省公署民生厅编《吉林乡土志》，长白丛书初集本。

民国《双城县志》，1926 年铅印本。

民国《义县志》，1928 年铅印本。

民国《海龙县志》，1937 年铅印本。

民国《海城县志》，1937 年铅印本。

民国《宁安县志》，1924 年铅印本。

民国《吉林依兰县志》，1921 年铅印本。

民国《吉林汇征》，1914 年铅印本。

民国《安达县志》，1936 年铅印本。

民国《绥化县志》，1920 年铅印本。

民国《呼伦贝尔志略》，民国十二年（1923 年）铅印本。

民国《瑷琿县志》，民国九年（1920 年）铅印本。

洪皓：《松漠纪闻》，长白丛书初集本点校本。

陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局 1997 年点校本。

耶律楚材：《湛然居士集》，四部丛刊初编本。

王恽：《秋涧先生大全文集》，四部丛刊初编本。

刘侗：《帝京景物略》，上海古籍出版社 2001 年点校本。

沈榜：《宛署杂记》，北京古籍出版社 1982 年点校本。

西清：《黑龙江外记》，黑龙江人民出版社 1984 年标点本。

方拱乾：《绝域纪略》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本。

杨宾：《柳边纪略》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本。

方式济：《龙沙纪略》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本。

《沈馆录》，辽海丛书本。

《沈故》，辽海丛书本。

彭孙贻：《山中闻见录》，《清入关前史料选辑》（三），中国人民大学出版社 1991 年版。

〔朝〕李民^寅：《建州闻见录》，辽宁大学历史系辑清初史料丛刊本。

吴振臣：《宁古塔记略》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本。

吴振棫：《养吉斋丛录》，北京古籍出版社 1983 年标点本。

何秋涛：《朔方备乘》，清光绪七年刻本。

徐宗亮：《黑龙江述略》，黑龙江人民出版社 1985 年点校本。

于敏中等：《钦定日下旧闻考》，北京古籍出版社 1981 年点校本。

钱泳：《履园丛话》，中华书局 1997 年点校本。

福格：《听雨丛谈》，中华书局 1984 年点校本。

谈迁：《北游录》，中华书局 1981 年点校本。

崇彝：《道咸以来朝野杂记》，北京古籍出版社 1982 年点校本。

高士奇：《金鳌退食笔记》，北京古籍出版社 1982 年点校本。

张缙彦：《宁古塔山水记》，黑龙江人民出版社 1984 年点校本。

潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，北京古籍出版社 1981 年点校本。

富察敦崇：《燕京岁时记》，北京古籍出版社 1981 年点校本。

魏声龢：《鸡林旧闻录》，长白丛书初集点校本。

昭槁：《啸亭杂录》，中华书局 1997 点校本。

姚元之：《竹叶亭杂记》，中华书局 1982 年点校本。

魏毓兰等：《龙城旧闻》，黑龙江人民出版社 1986 年点校本。

丛佩远、赵明歧编：《曹廷杰集》，中华书局 1985 年点校本。

魏源：《圣武记》，中华书局 1984 年点校本。

土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，民族出版社 1988 年译本。

固始噶居巴·洛桑泽培：《蒙古佛教史》，天津古籍出版社 1990 年版。

罗福颐校录：《满洲金石志》，1937 年石印本。

今人著作及文章

朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》上下，社会科学文献出版社 2000 年版。

秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社 1985 年版。

乌丙安：《神秘的萨满世界》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1989 年版。

色音：《东北亚的萨满教》，中国社会科学出版社 1998 年版。

吉林省民族研究所编：《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社 1990 年版。

吉林省民族研究所编：《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社 1988 年版。

黄强、色音：《萨满教图说》，民族出版社 2002 年版。

宋和平：《满族萨满神歌译注》，社会科学文献出版社 1993

年版。

富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社 1990 年版。

富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，北京大学出版社 1991 年版，第 103 页。

孟森：《明清史论著集刊》，中华书局 1984 年 9 月第 2 版。

郑天挺：《清史探微》，北京大学出版社 1999 年版。

孟森：《明清史讲义》，中华书局 1981 年版。

秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社 1979 年版。

莫东寅：《满族史论丛》，人民出版社 1958 年版。

宋德金：《金代的社会生活》，陕西人民出版社 1988 年版。

吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社 1981 年版。

干志耿等：《黑龙江古代民族史纲》，黑龙江人民出版社 1987 年版。

刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社 1990 年版。

刘忠波：《赫哲人》，民族出版社 1981 年版。

孙进己等：《女真史》，吉林文史出版社 1987 年。

赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，内蒙古人民出版社 1991 年。

佟克力：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社 1989 年版。

辽宁省民族研究所编：《锡伯族史论考》，辽宁民族出版社 1986 年版。

贺灵、佟克力：《锡伯族史》，新疆人民出版社 1993 年版。

王竞、滕瑞云编著：《黑龙江碑刻考录》，黑龙江教育出版社 1996 年版。

郭松义：《论明清时期的关羽崇拜》，《中国史研究》1990

年第3期。

张羽新：《清政府与喇嘛教》附清代喇嘛教碑刻录，西藏人民出版社1988年版。

刘小萌：《清代北京旗人与香会》附录：“香会碑名表”，《燕京学报》新十二期，2002年版。

刘小萌：《清代北京内城居民的分布格局与变迁》，载柏桦主编《庆祝王锺翰教授八十五暨韦庆远教授七十华诞学术论文合集》，黄山书社1999年版。

刘小萌：《清代北京寺观的地产》，载朱诚如主编《清史论集—庆祝王锺翰教授九十华诞》，紫禁城出版社2003年版。

满都尔图、夏之乾：《察布查尔锡伯族的萨满教》，《世界宗教研究》1984年第2期。

宋和平、孟慧英：《满族石姓神本简述》，《满族研究》1994年第1期。

王家鹏：《乾隆与满族喇嘛寺院》，《故宫博物院院刊》，1995年第1期。

傅英仁收集整理：《满族神话故事》，北方文艺出版社1985年版。

韩有峰：《鄂温克族风俗志》，中央民族学院出版社1991年版。

调 查 报 告

凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，1934年南京本。

《逊克县新兴村调查报告—鄂伦春族调查材料之十二》，内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所1963年编印。

《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况—鄂伦春族调查材料之四》，内蒙古少数民族社会历史调查组1959年编印。

《逊克县鄂伦春民族乡情况—鄂伦春族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组1959年编印。

《赫哲族社会历史调查》，黑龙江朝鲜民族出版社 1987 年版。

《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1986 年版。

《鄂伦春族社会历史调查》第一集，内蒙古人民出版社 1984 年版。

关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，辽宁人民出版社 1998 年版。

吕大吉、何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成》鄂伦春族卷、鄂温克族卷、赫哲族卷、达斡尔族卷、锡伯族卷、满族卷、蒙古族卷、藏族卷，中国社会科学出版社 1999 年版。

刘龙初、张江华、夏之乾：《乌拉街韩屯满族萨满教调查》，《民族文化习俗及萨满教调查报告》，民族出版社 1993 年版。

夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》，载《民族文化习俗及萨满教调查报告》，民族出版社 1993 年版。

译 著

[英] 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社 1987 年译本。

[俄] 史禄国：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社 1985 年版。

[英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年译本。

[苏] 约·阿·克雷维列夫：《宗教史》，中国社会科学院出版社 1984 年译本。

[美] 威廉·J·古德：《原始宗教》，河南人民出版社 1990 年译本。

[苏]叶·伊·杰列维扬科：《黑龙江沿岸的部落》，吉林文史出版社 1987 年译本。

[波]尼鞞拉滋著、金启宗译：《西伯利亚各民族之萨满教》，《民族研究参考资料》1986 年第 1 期。

《兴安岭之王 使马鄂伦春族》，内蒙古文化出版社 1999 年译本。

[日]大间知笃三等：《北方民族与萨满文化》，中央民族大学出版社 1995 年译本。

郭燕顺、孙运来编辑：《民族译文集》第一辑，内部书刊 1983 年译本。

后 记

本书是应阿尔泰学研究丛书编委会之邀所写。从文化的视角审视民族历史，是本人一直感兴趣的课题，感谢丛书主编毕得先生给了我这个难得的机会。将宗教演变与民族历史结合起来考察，无论是对动态宗教的把握，还是对民族历史的深入研究都具有十分重要的意义。但毕竟历史和宗教属于不同的学术领域，由于学识的局限，书中难免会出现错误，欢迎读者或同仁不吝赐教。

在本书的编写过程中，我的朋友们给予了极大的帮助。定宜庄女士将自己所有的相关书籍无私地提供给我，并在百忙中挤出时间为我审稿；刘小萌先生则为本书的体例和撰写方法提供过极好的建议；我的老师陈梧桐先生也在百忙中审读了书稿；李桂芝教授还为我提供了金代的相关资料。借本书出版之机，向以上各位老师和朋友一并表示真诚谢意。

作者谨识

2004 年 10 月