

中国北方民族
萨满教

孟慧英 著

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

摇中国北方民族萨满教 猛慧英著 援原北京:社会科学文献出版社,

員非非員

摇(萨满文化丛书)

搖陽昇苑原憲原熙原麗原恩

摇 I 圆中...摇 II 圆猛...摇 III 圆萨满教 原研究 原中国摇 IV 圆月恩猿

中国版本图书馆CIP数据核字(8811)第 248 号

· 萨满文化丛书 ·

中国北方民族萨满教



著摇摇者：孟慧英

责任编辑：陈振藩 摇王摇静

责任校对：闫晓琦

版式设计：辛摇诤

责任印制：同摇非

出版发行：社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 缘号摇电话 远缘忽忽遥邮编 员园圆圆)

网址：www.163.com

经摇摇销：新华书店总店北京发行所

排摇摇版：北京中文天地文化艺术有限公司

印摇摇刷：北京科技印刷厂

开摇摇本：愿恕伊元源毫米摇员转元开

正文印张：圆原

插图印张：员

字摇摇数：猿瑟千字

版摇摇次：圆园园年 第 员版摇圆园园年 第 员次印刷

陈星苑原惠源原圆原忽瑶·国恕摇摇摇摇摇定价：**忽圆园元**

摇摇摇摇摇版权所有摇摇翻印必究

本书得到中国社会科学院出版基金资助



目 录

绪论	员
第一章 什么是萨满教	怨
摇第一节 摇众说纷纭萨满教	怨
摇第二节 摇从“ 宗教四要素说 ” 看萨满教的性质与 内容构成	员缘
摇第三节 摇原生性的萨满教	圆猿
第二章 萨满教起源和演变	圆愿
摇第一节 摇考古学的发现	圆怨
摇第二节 摇民族学的说明	猿愿
摇第三节 摇经济生活的发展与萨满教的演变	源
第三章 社会形态的演变与萨满教的历史形态	苑
摇第一节 摇母系氏族社会的萨满教	苑
摇第二节 摇父系氏族公社的萨满教	愿
摇第三节 摇酋邦—国家社会萨满教	员猿
摇第四节 摇宗法性宗教中的萨满教传统	员远
第四章 民族间宗教—文化的交流与萨满教的变化	员猿
摇第一节 摇北方民族之间的萨满教交流	员猿
摇第二节 摇萨满教与其他宗教	员源
第五章 灵魂观念、神灵世界和多层宇宙观	员缘
摇第一节 摇萨满教信仰观念的发展	员远
摇第二节 摇灵魂观	员缘
摇第三节 摇多层宇宙观	员远



摇第四节摇萨满教的神灵	灵苑
摇第五节摇神偶与神像	园苑
第六章摇萨满和萨满昏迷术	园愿
摇第一节摇萨满	园怨
摇第二节摇萨满梦、萨满病与萨满表演	园原
摇第三节摇萨满标志物和萨满法器	园缘
摇第四节摇萨满宗教体验的变迁	园园
第七章摇萨满教仪式	园缘
摇第一节摇偶然性仪式与周期性仪式	园缘
摇第二节摇人—神交际方式种种	园苑
第八章摇现代社会生活中的萨满教	园苑
摇第一节摇现代社会生活中的萨满教遗留	园苑
摇第二节摇满族的祭祀、萨满文本和神话	园原
摇第三节摇赫哲族的萨满教与伊玛堪	猿原
摇第四节摇察布查尔锡伯族的萨满活动	猿缘
摇第五节摇鄂伦春人的传统信仰	猿缘
摇第六节摇鄂温克族萨满教特点	猿员
摇第七节摇达斡尔族萨满教概观	猿苑
摇第八节摇科尔沁草原的蒙古博	猿原
摇第九节摇突厥语族民族的萨满教现象	猿苑
主要参考书目	猿苑
后摇记	猿远
图片 (员园幅)	



序

吕大吉

摇摇在近现代的比较宗教学中，对于原始宗教的研究一直占有非常重要的地位，受到学者们的高度关注。最早发现于东北亚，后又见于更广大地区的萨满教，被学者们普遍视为人类原始性宗教的一种典型形态，于是而受到宗教学者和其他人文学者更大的重视，越来越成为他们常盛不衰，乐此不疲的热门话题。这种情况的出现，绝非随心所欲的偶然现象。大概有两方面的原因：第一，好奇心是人类理智的天性。这种好奇心驱使人类的理智总是不满足于感官的直接随述，不断去追溯事物的根源，以至根源的根源。亚理士多德就曾把宗教、神话和哲学的起源归结为人类的好奇心或“惊奇感”。在他看来，对自然和天体现象的惊奇以及由此而对之寻求解释，便产生了古代的宗教神话；摆脱神话的愚蠢，就形成了哲学。这个说法对宗教学术研究而言也有一些道理。宗教学者的理智不满足于对宗教、神话、对神的信仰和对神秘现象的惊奇。理智上的好奇心推动学者们去探究神和神性的根源，产生的原因及其发展变化的轨迹。这种追根溯源的研究推动宗教学者以极大的热情去研究原始人的宗教信仰，并使关于宗教的起源和发展问题成为比较宗教学中最重要的研究课题。萨满教现象作为人类原始宗教的一种典型形态，其内容之丰富，形式之多样，信仰体系之完备……远远超出于非洲、大洋洲和美洲印第安人中所发现的各种形态的原始性宗教，它深刻而系统地体现了原始人的人性，展现了原始人的社会生活，宗教生活和文化状况。于是，宗教学者、民族学者、民俗学者和文化学者把他们研究一般原始宗教和原始文化的热情逐渐转移和集中到对萨满教和萨满文化之中。第二，萨满教还有一个非常值得注意的特性，这就是它在时间和空间上存在的



跨越性。萨满教虽然发端于原始氏族制社会，但它却并不曾随原始社会的消失、社会的发展和文化的进步而退出历史舞台，我们在信仰它的地区和民族中的历史和文化发展的各个阶段几乎都可发现它的存在，甚至在当代的文明社会中仍可找到它的踪迹。同时，萨满教和萨满文化也不仅只存在于最初发现它的东北亚诸民族中，而且在中亚、北欧以至在世界上更广大的地区（澳大利亚、马来西亚、南北美洲）的原始人群中，也可发现类似的信仰和技术（如萨满教的宗教世界观和萨满昏迷术之类）。尽管它在不同地区、不同民族、不同的历史文化阶段出现了不同的特殊表现形式，但萨满教之为萨满教的基本内容和普遍性的表现形式仍然得到相当一致的体现和保存。萨满教的这种时空跨越性无疑有其普遍的人性根据。深入研究萨满教和萨满文化，应该能使宗教学者更为完备地把握整个人类宗教的起源和发展，更加深刻地理解渗透在萨满教信仰中的人性及其文化表现，寻找人类各种文化的种子，揭示宗教和文化产生和发展的轨迹。正是由于这个原因，萨满教和萨满文化对宗教学者和其他人文学者产生了强大的吸引力。一大批国际知名的大学者为此付出了他们宝贵的精力和智慧，为学术界贡献了许多研究萨满教的学术专著。

中国是世界上人类发祥地之一。中华各民族的原始祖先都有自己的原始性宗教信仰。大多数民族在其历史发展的一定阶段跨入文明时代。但迟至19世纪年代，仍有一些民族停留在原始社会，他们是原始宗教和原始文化的“活化石”。即使像华夏民族这样早已创造了世界最古老文明的民族，其传统宗教也并未完全除去原始祖先打下的印迹。其历史文献更大量保存有关于原始宗教生活的记叙和有关的历史追述。至于考古发现的原始宗教文化遗址，则遍布长城内外，江河南北。所有这些，为我们研究中国各民族的原始社会、原始宗教和原始文化提供了丰富的人类学、考古学、历史学和民族学的丰富资料。如果我们今天想要把握中国宗教和中国文化的源头及其原来的历史发展，必须对我国各民族的原始性宗教给以特殊的关注。

在中国各民族的原始性宗教信仰中，北方诸民族传统信仰的萨满教占有非常重要而且极其特殊的地位。我们这样说决不是故意抬高它的地位和价值，而是实事求是地考虑到它本身固有的性质和内容。首先，是萨满教信仰在中国北



方民族中的广泛性和普遍性。按照许多学者的研究，我国北方阿尔泰语系各民族，如通古斯语族的满族、鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族、锡伯族；突厥语族的维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族；蒙古语族的蒙古族、达斡尔族，原来都是信仰萨满教的民族。其次，是这种信仰的原始性、古老性以及它在后来历史中的延续性。我国历史典籍中记载的在北方居住过的古代民族（大多在历史上已逐渐消失），如肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨、渤海、女真、匈奴、乌桓、鲜卑、柔然、契丹、突厥、高车、回鹘、黠戛斯等，都是古代原始形态萨满教的信仰者。上述这些古代北方民族实际上是现代北方民族的祖先，其中不少民族先后都曾大举南下，逐鹿中原，甚至征服华夏民族建立过地方政权和统一帝国。这些建立过国家政权的北方民族一方面接受华夏民族的文化和宗教，同时仍继续保持其世代相传的萨满教信仰，甚至奉为国家正统信仰的组成部分。北方民族萨满教的这种历史发展情况，在我国的历史典籍中有相当多的记载，它说明了萨满教的跨时代性。这种情况在世界萨满教史上是非常特殊的，可能是中国北方民族萨满教最有特色之点。最后，还要指出一点，这就是中国北方民族萨满教的典型性。很多萨满教学者，其中包括当代最有权权威性的宗教学家米·埃利亚德，都把东北亚和中亚说成是萨满教的核心地区，把这些地区的萨满教视为萨满教的典型形态。纵观中国北方民族，无论是通古斯语族，突厥语族，还是蒙古语族，其原始祖先都与东北亚和中亚的原始民族有着密切的血缘关系和宗教文化承续关系，他们信仰的萨满教在基本内容和表现形成（仪式和体制）上是相通的。这一特点决定了中国北方民族的萨满教信仰在世界萨满教信仰中的价值和地位。研究中国北方民族的萨满教实际上也是从总体上或典型意义上把握整个萨满教的观察点，在一定意义上，甚至可以说是一个“制高点”。如果我的这个说法尚有几分道理，我希望我们中国的宗教学者，民族学者和其他人文学者应该牢牢地占据这个“观察点”或“制高点”，因为它的所在是我们自己的国家。

应该说，我们的学者已经在这个领域作出了自己的贡献。我们的祖辈——千百年前的史家早已关注到北方诸民族的萨满教宗教生活，并笔之于史，留下了许多弥足珍贵的史料。近几十年来，特别是改革开放二十年来，我们的不少



学者更对北方一些地区和民族的萨满教信仰生活进行了大量的实地调查，写出了一批调查报告和学术论著。我国学者的工作和贡献已经引起了国际萨满教学者的重视。中国北方民族的萨满教已逐渐成了国际萨满教研究的新的关切点。

在充分估计我们在这个学术领域已经取得的成就的同时，我们也要如实地承认我们的缺欠。学者的基本品德要求我们一要实事求是，二是永不知足。只有实事求是才能使我们获得真实；只有永不知足，才能推动学术不断前进。回顾过去的成就，我们可以庆幸，保持必要的自信，面对国际萨满教学界的高水平，我们则应承认差距，鼓起继续前进的动力，找到学术发展的方向。孟慧英博士的博士论文《中国北方民族萨满教》开宗明义第一段就体现了这种学术精神。

对于我国北方萨满教的考察与研究，这些年来一直是吸引大批宗教学者、民族学者、民俗学者和文化学者热心关注、倾力投入的“引力中心”，涌现了数量颇丰的一批调查报告和学术著作，已经形成了相当壮观的“萨满教热”，使萨满教研究成了一门独具特色、内容丰富的学术领域。这是可喜的学术成就。但是，我们也应看到它的不足之处。在现今问世的各种论著中，其所涉足的内容，似乎基本上局限于某个民族或某个地区，某些局部问题和个别现象，而尚未把北方诸民族的传统萨满教信仰作为一个整体，对之作全局性的、综合性的把握，进行比较性的研究。任何一种学问，局部性的研究和整体性研究都是互相补充，不可或缺的。整体虽由部分所组成，但却也是部分依存的根据。没有对个别的分析，固然没有对整体的把握；但没有对整体的把握，也不可能对个别进行更深一步的分析。要进一步推动我国萨满教的研究，当务之急似乎是应在过去所做的局部研究的基础上，把北方民族萨满教视为一个整体，作一番综合性的、全局性的理论研究，这里所做的研究就是这种性质的一次尝试。

我个人很赞同孟慧英博士对我国萨满教研究现状的评估和她对未来发展方向的意见。但要落在实处，困难实在太多太大了。按此意见办，实际上是中国



萨满教研究的一次方向性的转变。就我过去阅读的有关学术文献而言，过去所做局部性、地区性萨满教研究，大多偏重于田野调查，采用的研究方法一般属于民族学和民俗性的描述性方法。现在，如果要“把北方民族萨满教视为一个整体，作一番综合性的、全局性的理论研究”，过去常用的理论工具和研究方法显然就大不够用，甚至可以说完全不适用了。这种性质的研究不仅要通盘掌握整个北方民族萨满教信仰的基本资料，而且要对各民族、各地区萨满教信仰共同具有的内容及其构成、本质及其表现、产生及其发展……作一番比较性的研究和理论上的综合。它不仅要求研究者必须具备广博的感性知识，高度的理论综合能力，而且必须相当熟练地掌握近现代比较宗教学的各种行之有效的研究方法，例如宗教人类学的方法、宗教心理学的方法、宗教社会学的方法、宗教现象学的方法，等等。其难度之大是可以想见的。尽管如此，为了提高中国萨满教的学术研究水平，这种研究无论难度多大也是必须进行的。综合性的理论研究不仅可以使研究者对整个北方民族萨满教（以至整个萨满教）作全面系统、深层次的把握，而且反过来可以促进研究者对局部性问题理解更为深入，进一步的田野调查也才会更有方向感。

当孟慧英博士选择如此重要而且难度很大的问题作为博士论文的题目时，我作为她的导师一方面为她的学术勇气所感染，另一方面也为她能否在短短的三年时间里攻克如此之大的理论难关感到担心。她的基础条件是相当好的。攻读硕士学位期间，她师从钟敬文、乌丙安先生，受过民俗学的良好训练。以后在实际研究岗位（中国社会科学院少数民族文学研究所）又长期从事北方民族萨满教和萨满文化的调查和研究，掌握了大量的资料，写出了数以万字计的论文和专著。从她攻读博士学位时起，她就根据自己的不足之处和论文选题的需要，以超乎常人的毅力和勇气，致力于哲学思维的训练和近现代比较宗教学理论和方法的学习。正是这种理论的训练和新研究方法的掌握，给她的学术研究添上了飞翔的翅膀，有可能超越过去在萨满文化研究领域达到的境界，最后完成了《中国北方民族萨满教》这篇博士论文。在论文评审和答辩过程中，十多位学术界名宿专家一致给予以高度赞扬的评价。一位在研究中国原始宗教方面卓有贡献的学者甚至说，他在中国萨满教研究方面读过的博士论文中，这篇论



文是最优秀的。这当然是老一代学者对她的鼓励之词，但确也反映了这篇论文的超越过去的水平和成就。

这篇论文最大的特点和优点，我认为就表现在研究中应用了一系列新的理论和研究方法，为了突破萨满教学科研究初创时期所特有的那种狭窄的视野和简单化的理解方式，她在攻读博士学位期间，潜心钻研了宗教学史上各派学说，广泛汲取了宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、生态经济学和宗教哲学的理论和方法，把它们应用到萨满教研究之中，对各种现象和问题进行多层次、全方位的分析。我相信，无论是普通的读者，还是研究萨满教的行家，读到这篇论文的重要章节，都会有耳目一新的感觉。孟慧英博士在本文出版时所写的《后记》中说：

本书理论特色的另一个方面是借鉴了我的导师——中国社会科学院宗教研究所吕大吉研究员——提出的宗教四要素说理论，构建了萨满教的范畴体系，将萨满教的内容要素进行了结构性的分类。利用这个学说，我提出了萨满教作为一种文化体系的观点，从而克服了国内外诸多萨满教理论上的缺陷和不足，使萨满教的本质与现象得到了整体性、系统化的概括和揭示。我对萨满教四要素各个方面进行了深入的思考与探索，尝试性地建立了不同范畴的解释体系，力图使萨满教范畴体系的研究更加逻辑化，当然也使具体范畴的研究更加丰富和充实。这本书是中国学者第一次以自己的宗教理论进行萨满教整体研究的大胆尝试。

“宗教四要素说”是我二十余年来研究宗教学基础理论得到的一点基本心得，我认为，一切宗教都是关于超人间、超自然力量的一种社会意识（宗教观念），以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。关于超人间、超自然力量的宗教观念必然导致信仰者对这种力量的宗教体验，外在化为信仰和崇拜的宗教行为，最后规范化为宗教仪式和各种信仰体制。宗教四要素（宗教观念→宗教体验→宗教行为→宗教体制）既是一切宗教体系的本质及其表现的结构逻辑，也是宗教形成



和演变的历史逻辑。这个学说是我理解整个宗教，说明各种宗教现象的认识论和方法论，我个人相信它对各种宗教都会有相当普遍的适用性。我对萨满教只有一般性的了解，相比而言，孟慧英博士可以说是真正的专家。在她攻读博士学位过程中，我们曾多次共同讨论过“四要素说”是否适合于解释萨满教各种现象问题。我希望她能发扬亚理士多德“吾爱吾师，吾更爱真理”的精神，秉持一个真正学者的独立人格和学术良心对此作出自己的判断；更希望她能通过自己的研究得出更具真理性、更有说服力的新学说或新理论。她在本书中，无论是对萨满教的本质及其内容构成的分析，对萨满教各种要素的分类及其有机构成，对萨满教的各种现象的解释和萨满教基本范畴体系的构建，大体上都是借鉴了宗教四要素说的理论和方法来进行的。这是她个人的理性选择，用她自己的话说，是她“对萨满教四要素各个方面进行了深入的思考与探索”的结果。本书把非常复杂多变的萨满教现象通过高度的集中和概括，建构成一个严格有序的逻辑体系，对各种现象作出了颇具说服力的分析与解释。孟慧英博士说：“这本书是中国学者第一次以自己的理论进行萨满教整体研究的大胆尝试”。我认为，这次“大胆尝试”是成功的。当然，我个人作为“宗教四要素说”的提出者，也从她的成功实践中得到某种精神上的满足和安慰，因为它证明这个学说有它自己的生命。

《中国北方民族萨满教》的成就，决不能完全归功于她成功地借鉴了中国学者的宗教四要素说或西方宗教学的各派理论和方法。一种学说和理论的是非真假，是可以借鉴，还是应予抛弃，都不能单纯依据提出者或反对者的个人宣告，而必须服从于历史和事实的审判。这就要求研究者掌握有关历史和现实的充足而且真实的材料，让事实本身说话。在这方面，孟慧英博士的工作也是值得称道的。读者只要通读本书，我相信都会承认她在收集历史资料和实地调查方面的辛苦努力，以及由此而集累起来的扎实的资料基础。在本书的每一个论点的后面，都堆集了相关的历史文献资料和充足的调查资料，这就使她的理论分析具有说服力。没有事实根据的理论是空洞的，没有正确的理论予以正确解释的事实是盲目的，这就像一座精美伟大的建筑乃是完美的设计与坚实的建筑材料的有机组合一样，一部有生命力的学术论著也应该是完善的理论与丰富扎

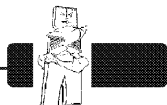


实的事实的统一。我认为，孟慧英博士的《中国北方民族萨满教》在很大程度上体现了这种学术要求。这部关于中国萨满教的学术专著把我国的萨满教研究推向新的水平，必将在这个学术领域的各个方面产生自己的影响，使我国的萨满教学术研究当之无愧地跻身于国际萨满教学的学术之林。

如果按照写序言的一般性常规，这篇序言还应该再写几段话谈这本书的缺陷和不足。因为无论它已经达到多么高的水平，它也远非尽善尽美之作。在孟慧英博士撰写这篇博士论文的过程中，我曾按照我个人的理解提示过一些应作进一步修改的意见。她是一个非常虚心好学，而又敏于思考的人，采纳了我的许多意见。但是有的意见，也许本身未必完全正确，我不能强加于人。有的意见则属于新的课题，是需另作更深一层研究的问题，我是不能要求她在一篇博士论文中“毕其功于一役”的。孟慧英博士在萨满教研究领域虽然已艰苦奋斗了二十个春秋。但她仍身当中年，正是学术创作的黄金年华。来日方长，更高水平的学术成就指日可期。中秋之夜的月亮最圆满，最明亮，人人爱看。但真要看到它，我们还得等到愿月 缘日那一夜。到时候，它会自然出现的，今年的中秋已成过去，但我们还有明年的中秋，明年的明年的中秋……。

國曆年 怨月

于中国社会科学院
世界宗教研究所



绪摇摇论

对于我国北方萨满教的考察与研究，这些年来一直是吸引大批宗教学者、民族学者、民俗学者和文化学者热心关注、倾力投入的“引力中心”，涌现了数量颇丰的一批调查报告和学术著作，已经形成了相当壮观的“萨满教热”，使萨满教研究成了一门独具特色、内容丰富的学术领域。这是可喜的学术成就。但是，我们也应看到它的不足之处。在现今问世的各种论著中，其所涉足的内容，似乎基本上局限于某个民族或某个地区，某些局部问题和个别现象，而尚未把北方诸民族的传统萨满教信仰作为一个整体，对之作全局性的、综合性的把握，进行比较性的研究。任何一种学问，局部性的研究和整体性研究都是互相补充，不可或缺的。整体虽由部分所组成，但却也是部分依存的根据。没有对个别的分析，固然没有对整体的把握；但没有对整体的把握，也不可能对个别进行更深一步的分析。要进一步推动我国萨满教的研究，当务之急似乎是应在过去所做的局部研究的基础上，把北方民族萨满教视为一个整体，作一番综合性的、全局性的理论研究，这里所做的研究就是这种性质的一次尝试。

一、研究对象

“北方民族萨满教”这个概念虽然使用得比较频繁，但对它的学术界定却很少。北方民族不是一个统一的民族，而是处于北方地理环境中的不同历史时期和不同历史发展阶段的各个民族的总称。不同的人有不同的学术目的和学术习惯，对它的使用也因此不同。这就导致我们必须对本书所使用的这个概念进行重新考虑。

本项课题所涉及的民族包括中国史籍中记载的古代北方民族和现代仍然生



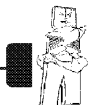
活在北方的我国少数民族。这些民族，有的已经在历史上消失，有的则经历了分化和演变，有的是在很晚近的时期才被历史文献所记载，被社会民族调查者所发现。在历史记载中有的民族拥有完整的历史演变记录，而有的则只有一些片段零散的传闻。一般来说，在历史上建立过政权的民族，关于它的文献比较丰富和全面，因此它们的情况自然地成了我们关注的中心。很明显这些北方民族存在的历史条件和发展进程各不相同，社会形态差别也很大。比如直到 19 世纪初，满原通古斯语族的鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族等尚处于原始社会末期，保存着许多狩猎、渔猎社会的原始遗风；而千百年来在不同历史时期出现的匈奴、鲜卑、突厥、契丹、蒙古等民族则已经进入阶级社会，建立过民族和国家政权。在这些民族兴起之前，大多都经历过暴风骤雨般的部落战争，有过波澜壮阔的国家建设时代。虽然这些民族的社会历史发展不同，但却都信仰萨满教。作为服务于人生和社会生存的手段，萨满教总是要适应各民族所处的具体生活状态和历史发展情况来调节自身的发展。因此萨满教既不是统一的，也不是永恒固定的，而是多种多样的和发展变化的。

北方民族的萨满教也不是一个固定的共同信仰，而是不同民族、不同社会阶层在不同历史时期所创造的既千姿百态又发展各异的信仰总合。这些处于不同历史发展阶段的北方民族中的萨满教体系和萨满教发展规律构成了本研究的主题。

二、萨满教研究的回顾

过去几个世纪中，西伯利亚和中亚萨满教引起了旅行者、传教士和探险家的注意，作出报道的萨满教见证人数百位，他们不仅带来了相关的信息，也留下许多讹传。然而，他们不断的记载毕竟积累下丰富的萨满教研究资料。

19 世纪 80 年代以来，随着比较宗教学的兴起，把人们的思想从宗教神学中解放出来。人们开始用比较的眼光分析世界宗教和原始民族宗教之间的演变关系，宗教进化论的思想照亮了宗教学的发展道路。正是由于解放了思想，打开了眼界，关于萨满教的认识也发生了飞跃。许多训练有素的专家不再像过去那些旅行者、传教士和探险家们，把萨满教当作原始民族愚昧迷信的奇闻轶事，



而是作为对人类宗教进行理性思考和学术性研究的重要根据，开始了以全新的宗教观念对萨满教的深入考察和综合研究。19世纪的最后10年留给我们的资料可信程度很高，到了20世纪之交，萨满教材料的搜集已经相当丰富了。据截止到1914年的统计，苏联民族学界发表的萨满教研究著作有150种之多。这个时期的出版物，主要是民族志的一般性介绍和关于萨满教存在和发展的理论解释。这个时期的学术研究使专门化的萨满教研究领域形成，同时也奠定了一个学术研究传统。

在这个传统中，学者们坚持的是民族学方向，试图从民族文化同民族历史相关的角度来研究萨满教。从事这种研究的学者被称作“历史文化学派”，它以苏联和匈牙利等国的学者为代表。主要代表人物如玻塔波夫、托卡列夫、阿列克谢耶夫、迪欧塞吉等。尽管在比较宗教学的发展中，历史文化学派的萨满教进化论研究不断受到心理学、社会学和宗教现象学的批评和修正，但是这种研究也在学术风雨中，通过不断汲取来自各方面学术思想的营养，得到丰富和发展。萨满教的民族学研究一直是富有吸引力的学术领域，许多学者都认为，在这个领域还有许多工作要做，真正出色的研究仍然是整个学术界所需要的。

20世纪中叶，著名宗教学家埃利亚德的《萨满教——古老的昏迷方术》一书出版，本书关于萨满教本质和表现特征的全面阐述，激起了世界范围内的萨满教研究热潮。以萨满教名义解释的宗教现象不再局限于北亚、中亚、北欧，而是遍布世界各地。萨满教的研究更为深入，规模日趋扩大，范围更加广泛，致使萨满教变成一个特殊的学科——“萨满教学”（*萨满学*）。

以埃利亚德为代表的宗教现象学派在当代萨满教研究中有深刻影响。他们强调西伯利亚萨满教不过是一种普遍现象的特殊表现而已，因而比较是他们的主要方法。他们不但要把萨满教同世界其他地区原始宗教进行比较，而且还同世界宗教进行比较。比较的目的不只是发现异同点，还要总结萨满教的特征，认为萨满教特征对整个萨满教现象来说是最重要的。尽管现象学者声言要抛弃萨满教的历史研究，但他们对萨满教核心问题的说明仍然带有历史倾向。事实上现象学和历史学在解释上的尝试常常相互交迭，有关现象的评价往往是在历史框架中进行的。这一点连埃利亚德也无法摆脱。



关于萨满教的心理学研究和社会功能研究，在国际上也是学术热点。现代心理学分析在一定程度上把萨满教的宗教意识作为人类精神的某种共同东西，发现和总结其中具有心理学意义的价值；社会功能学说中关于宗教是对一定社会秩序进行调整、并加以维系的观点，促使学者们注意到社会功能是萨满教不可分割的组成部分，十分重视萨满教的社会作用。

萨满教象征性的观念和行为表现，引起了现代学者的解释兴趣。对萨满文化意义系统的解释正在变成新的观察和研究方向。人们开始关注少数民族看问题的方式，观察他们关于环境世界的各种精神经验，试图在与民族文化的沟通中，为萨满教的解释打开一扇门，建立一种新的比较分析方法。

总之，萨满教的研究一向是在国际人文学科理论发展的大背景下不断开展的，由于这个学科资源丰厚，现象形态复杂，来自不同方面的研究始终不断。作为宗教学研究，对萨满教当然有自身的目的和出发点，正如匈牙利学者福特依所说，“萨满教研究必须成为一门关于研究宗教和宗教史的科学，这门科学是建筑在比较类型学方法基础上的，按照自身的概念来利用语言学和民族学材料，并试图通过分析习俗、信仰和民间传说来解决其任务。”^①

我国的萨满教研究起步较晚，解放前只有一部专门著作。从中华人民共和国成立到 1980 年代初，萨满教作为民族学调查和研究中的附属部分，只有少量的著作和文章把它作为研究对象。由于各种条件限制，这些研究还处在起步阶段，描述和梳理性的东西占主导地位。近 10 年来中国萨满教的考察突飞猛进，在民族志和民俗考察中，展开了前所未有的普遍而深入的发掘，取得了丰硕成果。一大批新鲜、珍贵的资料问世，在此基础上的分析、整理和研究也取得重大进展，一些重要的著作和考察受到国内外学术界的高度重视和赞赏。越来越多的国际学者来到中国，他们希望能够在中国的崭新材料和学者们的各种见解中，获得学术信息，同时他们也认真地开展了与中国学者的学术交流。

对萨满教这样一个历史悠久的宗教文化现象进行比较完整、深入、透彻的

① 转引自郑天星著：《国外萨满教研究概况》，《世界宗教资料》，1983年第1期。



研究，恐怕要经过中国学者漫长而艰苦的努力。立足于中国历史和当代发掘的材料基础来发展我们的萨满教学术，还要开阔我们的眼界，自觉反思我们的研究方式，调整研究思路。如果客观地反思一下我们的研究状况，可以看出其中尚存在不少问题。

首先，由于各种条件限制，我们在研究中存在着严重的自我封闭倾向。各地区、各民族的研究者偏重于对各自所把握的资料的研究，缺少与来自不同方面的资料和研究结果的比较。同时，普遍来看，对国外学科进展的情况知之甚少，因此，难免出现学术上的盲目性和随意性。

其次，我们的研究传统中所沿袭的马克思主义哲学体系和近代以来西方进化论的理论模式，曾经促进这个学科的起步和发展。但由于思想方式简单，教条化倾向严重，研究的结论过于主观、片面。萨满教研究发展到今天，这种起步时期的状况仍无多大改观。各种研究成果同当代多元而深入的各种理论体系之间缺少实质性的沟通与借鉴，大家各自陷入狭小的领域，缺乏这个学科所要求的宏大的视野和宽阔的胸怀。

再次，从总体上看，我们的调查和分析还缺乏高度的综合性与科学性，学科理论基础薄弱。因此，急需加强当代萨满教研究应当具有的学科基础理论建设。

三、本项研究的目标与方法

针对我国学术界对国际学术背景了解的需要，笔者首先对各种萨满教定义进行了评析，什么是萨满教的问题是学科理论建设的核心，也是本项研究的起点。只有弄清楚各国学者在这个问题上付出过怎样的努力，取得过怎样的结论，它们对我们有怎样的启迪和借鉴作用，才有助于我们站在前人的基础上，取其所长，去其所短，提出更加全面、深入、准确的理解，从而继续和延伸这种探讨。本书的第一章历史地回顾了国内外学者的各种界说，在全面的分析比较中界定萨满教，回答了萨满教是什么的问题，考察它的性质和内容构成。指出，萨满教的本质，像其他宗教一样，是关于神灵的信仰和它的宗教世界观，否定了把萨满教排除在宗教之外的看法，将萨满教研究纳入比较宗教学的理论范畴



之中。同时，笔者还借鉴了中国宗教学者吕大吉教授的“宗教四要素学说”，指出萨满教的宗教观念—宗教体验—宗教行为—社会组织是构成萨满教文化体系的基本要素，这四个要素之间按照上述序列存在着必然的结构性的关系。笔者既应用宗教四要素学说对作为整体的萨满教历史过程进行研究，也据此对萨满教现象进行分类探讨，宗教四要素学说的方法论，在本项研究中具有指导意义。

萨满教的起源与发展，在萨满教研究中属于很特殊的一类问题，它涉及了研究这门学科的世界观基础。为了切实弄明白萨满教现象，自然应追溯它的起源，必须知道它是怎样发生的，经过哪些阶段，由于什么原因它形成自己的样子。由此，这种研究的意义涉及世界观方面。许多比较宗教学家都把萨满教算作人类社会历史和思维发生学上的最早篇章，这当然是一种科学的认识。但是由于史料学基础不够充分，给学者们带来了理解萨满教历史的理论困难。如何确定它的起点和终点，怎样对这种宗教进行历史分期，一直存在争论。一般说来，学者们普遍运用实证的方法和发生学的方法来考察萨满教在人类历史上的出现时期和发展道路。这种研究传统涉及了考古学、民族学、思维发生学、生态经济学等方面的具体背景和材料基础，所以萨满教的历史研究划分出不同的渠道。这种多元化的研究取向，从不同方面提供了萨满教产生与发展的客观根据。因此，在把握萨满教起源和发展的问题时，笔者分别在考古学、民族学、认识论和生态经济学等不同方面进行探讨，不仅从中发现了有关萨满教起源与发展的理性根据，而且还对不同学术领域的具体表现进行了比较和分析。特别是重点分析了萨满教在民族经济活动中产生和发展的历程，建构了萨满教在这个领域的基本体系。

萨满教是人类历史上历时最久的宗教，根据考古发现，它的上限可以追溯到旧石器时代晚期，萨满教起源上的重要特点就是与人类最初血缘组织的密切结合。在萨满教发展中，它的信仰组织和社会组织在很长的历史时期内也相互重合。这是萨满教不同于人为宗教的最大特点，也是研究萨满教不同历史形态的客观基础。在考古学、民族学和民族经济学等不同领域，对社会分期的共同标准是生产方式上的区别，包括生产关系形式的区别，对民族发展的整个历史



过程作社会形态的划分也是以此为基础。根据社会存在与社会意识之间的辩证关系，萨满教作为不同社会形态中的宗教意识，自然与它所依存的并服务于其中的社会形态相适应，从而表现为特定的宗教内涵。社会形态是发展的，在北方民族中先后经历了从母系氏族社会到父系氏族或家庭公社、部落联盟、民族—酋邦等不同历史发展阶段，与之适应的萨满教也出现了一系列宗教形态的依次更替，如母系氏族社会，父系氏族—家庭公社，民族—酋邦国家等不同的萨满教形态。笔者深入分析了不同社会形态下萨满教的具体内涵和萨满教形态演变的客观基础与规律。中国北方民族在萨满教形态上所表现的历史类型和全面性，在国际上是十分罕见的。所以关于萨满教现象的层次区别和历史演进过程与规律的分析，我们所提出的意见具有特殊价值。这项研究会为萨满教发展问题提供新的补充，并有可能作出独到贡献。

北方民族所处的特殊区域，在中国历史上，蕴涵着丰富的历史内容。几千年来，北方民族国家的建立，在这块土地上不断重演，不同时代北方民族—国家时期萨满教现象的广泛影响和历史渗透力，使得各民族的萨满教呈现某种连续性和某些相似的面貌。北方民族身处连接欧亚大陆的通道上，无论是民间交往还是军事征服、政治统治，都与其他宗教文化发生过各种交流、冲突或融合。萨满教在这种文化交流中所出现的结果，所体现的规律，是许多学者极为关注的。本项研究对各民族萨满教之间和萨满教与其他宗教文化之间的交流情况和结果进行了考察，试图说明这两种交流所表现出的历史规律和历史影响。在这个方面，中国例证的独特性和对这种独特性的总结，将会给国外学术界提供比较新的资料信息和学术思考。

现代比较宗教学的种种理论认为，萨满教包容着有极为丰富的内容和表现形式；宗教四要素学说更进一步提出了萨满教本质与表现的统一性，建立了一个结构性的分类体系。萨满教的所有现象，按照宗教四要素学说的统一原理和逻辑，都可以被相应地分门别类。笔者把这种分类方法融汇到对萨满教的要素分析和分类范畴的建构之中，分别就萨满教的信仰体系与崇拜对象；萨满与萨满昏迷术、萨满标志物和法器；萨满教的仪式及各种宗教行为——献祭、祈祷、巫术、禁忌等等进行创造性探讨，提出独特的观点和思路。通过对具体类别范

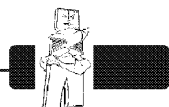


畴的探讨，宗教四要素的理论方法与萨满教现象本身内在地结合起来，从而使方法本身成为推进萨满教研究的有效力量。因此，这种研究方法，笔者认为，符合萨满教现象本身固有的规律，它体现了理论与事实的一致性。萨满教的这种分类研究，在表现形式上，反映了这门学科应有的概念和范畴，而且在各个范畴之间还呈现了必然的逻辑联系。无疑，本项研究是对中国宗教学理论的一次具体实践，相信它会为萨满教现象和萨满教历史研究提供一种认识论和方法论，会在原来研究的基础上开辟出更为广阔的学术空间。

当代社会生活中的萨满教情况怎样，这是国内外学者都很关心的问题。本项研究应该向世人提供这方面的信息和思考。笔者在自身调查和广泛阅读各种材料的基础上，对当代社会调查中残存的萨满教现象进行了大致说明。同时还指出，传统血缘社会体制的分化瓦解，伦理与理性在社会生活中作用的不断增强，以及科学教育的普及，无论在社会机制上，还是在思想基础上，都决定了萨满教衰落的必然性。但也由于各种原因，萨满教仍然不会在很短的时间内彻底消亡。

本项研究是复杂的，它从一开始就面临各种各样的问题，这些问题所伸展的领域和范围相当广阔，本书显然不能对所有问题都提出具体意见。但我相信，本书的主要意义或许不在于所提出的某些重要观点和独到的分析；它更为希望的是，通过这项工作能够对北方民族萨满教的历史内涵和理论价值得到一种新鲜而深刻的认识，获得一种适应这种复杂对象的研究方法。如果这种认识和方法能够促进中国萨满教研究在规范化和国际化水平上的进展，笔者便足以自慰了。

萨满教是世界化的学问，只有普适性的理论才具有世界意义。过去我们的这种努力还很不够，因此笔者的努力也只是尝试性的。但我希望通过这种尝试或许有助于提高中国学者的学术使命感，增强理论信心，从而齐心合力，让中国的萨满教研究走向世界。中国保留的萨满文化遗产是非常丰富的，个性化的水平很高，这是我们立足世界学术之林的基础。让我们把自己的学术研究搞得更好，形成自己的特色，探索独特的研究思路和研究方法，开拓出一条有自己特色的研究道路来。



第一章摇什么是萨满教

摇摇在学术习惯上，北方民族信仰的原生性宗教统称为“萨满教”，萨满教作为专门性的概念，构成从事学术探讨的出发点。本项研究首先要确定的也是这个概念。因此针对萨满教认识的各种学说进行分析和鉴别是必需的，只有这样才能更有利地从中借鉴有价值的学术观点，发展这种探讨。学术界是怎样认识萨满教的？这些认识是否合乎各民族的宗教事实？对于萨满教认识的各种不足能否提出某些意见予以修正和改造？这些问题都是本章将要探讨的内容。

第一节摇众说纷纭萨满教

什么是萨满教？国内外学术界至今没有一致的回答。其所以出现如此情况，常常是出于人们对宗教理解的方式不同而引起的。众说纷纭的萨满教学说主要来自如下几种不同的宗教理解方式。

一些学者强调宗教信仰和宗教崇拜的对象（神）是各种宗教的中心与基础，他们通常把萨满教规定为信仰和崇拜的某种具体信仰对象的信仰系统，于是萨满教的本质等同于信仰观念的本质，或等同于神灵观念。这方面的表现主要有两类，一是把探讨萨满教观念的基础和萨满教观念的进化作为萨满教研究的主要或全部目标；二是依据萨满教信仰的某种神灵类型规定萨满教的性质。

许多学者在萨满教的宗教观念起源问题上付出相当的精力，其目的在于发现萨满教观念的基本面貌，并把它看作促进萨满教产生和进化的基础。早期的



俄国萨满教研究者希洛戈洛夫（~~希洛戈洛夫~~，汉名史禄国）认为，万物有灵论为萨满教创立了环境，也为萨满教特有的魂灵体系提供了基础。从本质上讲，萨满教同原始的万物有灵论并无二致。萨满教专有的特性在于奇特的仪式、服装、法器和萨满教的特殊社会地位等方面^①。一位经验丰富的萨满教考察者斯坦丁（~~斯坦丁~~）认为，萨满教反映了人类最原始的宗教思想，一种万物有灵观念。在他以进化论的态度从事研究的过程中，通过各种各样传统信仰形式，试图概括出萨满教发展的不同阶段。我国相当多的投身于萨满教的研究者倾向于按照进化论的路线思考问题，希望从神灵信仰的各种层次和类型中得出关于萨满教性质的一般性结论。他们对萨满教的自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、由多神向一神的演变进行了普遍的研究，并按照宗教观念的内容和发展线索来认识不同阶段的萨满教。另外，根据萨满教信仰对象的特点来规定萨满教的情况也很突出，如俄国学者克雷维辽夫认为萨满教是一种多鬼崇拜。我国学者也有提出萨满教是一种原始多神教，或是以天神为主的一神教，或是一种从多神发展到一神的宗教。在这种把萨满教与信仰观念或神灵观念等同的研究中，尽管并不忽视各民族社会经济发展和整个文化发展与萨满教信仰之间的关系，但始终没有全面分析萨满教的特点，没有充分把握萨满教的各种组成要素，及这些要素之间结成的结构性的必然联系。

从心理学角度或从宗教体验角度分析宗教信仰问题，在萨满教研究中，已经形成学术传统，至今仍然充满活力。正如吕大吉教授所说：“宗教心理学特别强调宗教信仰者个人内在的心理活动在宗教生活中的意义，往往把信仰者个人的主观性的宗教感受和宗教体验视为宗教之最本质的东西和宗教之真正的秘密所在。”^② 萨满教的某些研究者和某个学派正是如此，它们特别强调萨满的心理状态和个人体验，并把萨满的个人体验和这种体验的表现方式，认作萨满教的本质。米·埃利亚德（~~米·埃利亚德~~）这位公认的萨满教权威，在他的著作《萨满教——古老的昏迷方术》（~~萨满教——古老的昏迷方术~~）

① 史禄国：《北方通古斯的社会组织》，第 50 页，内蒙古人民出版社，1985 年。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 50 页，中国社会科学出版社，1988 年。



列维·布留东在《萨满教》(1908年)里提出：萨满教是昏迷方术。当然他把这个萨满教定义当作是最保守的那一种。他还进一步提出，“不是每种昏迷都被看作萨满术，萨满的特殊性在于在昏迷中他的灵魂被相信离开肉体并上升到天界或下降到下界”。他的观点招致许多学者的批评。他们认为，单是灵魂旅行因素不足以作为萨满教的核心与本质。何况昏迷术也不只灵魂出游一种，萨满的精灵进入萨满体内的附体现象，也是萨满同其他世界之间沟通的方便易行的方式，因此埃利亚德仅就昏迷术本身的看法也是不全面的。

萨满昏迷术作为一种典型的萨满经验是在对神灵信仰的基础上发生的情绪反应和精神体验，如果忽视了这一前提，就无法划分萨满教昏迷术与一般心理或病理的昏迷现象之间的区别。对萨满心理健康问题的偏见，统治了20世纪大部分的萨满研究，伴随关于萨满行为的争论，得出了两种截然相反的结论。一种意见认为，萨满精神不正常。俄罗斯雷奇科夫在《论西伯利亚民族的宗教观念和萨满教》(载《俄国地理学会西伯利亚部论丛》第10卷)中的观点代表了这方面的看法：“萨满是神经易冲动的人，且带有病态性易受刺激的神经组织，而这种组织是先天的，并因遗传性而得到传播和加强。因此，精神病理学因素在萨满术中起着作用”。有的学者或简称之为“北极瘧病”。学者们同时认为，萨满术是种精神病理现象，它与瘧病、癫痫性或神经性迸发症有关。另一种则认为萨满神志正常，而萨满教也不是头脑疾病作用的产物。希罗科戈洛夫在《通古斯人萨满教原理研究试探》(载《历史语言系学术论丛》1933年)中指出：“通古斯萨满在心理和生理上是健全的，否则生理疾病不会使他随心所欲地把握自己，而神经病和精神病在关键时刻能够阻碍维持昏迷状态，使整个喀木(萨满)仪式为神经迸发病”。这种观点在北美萨满教研究者中得到普遍认同。他们认为萨满在日常生活中，无论按其状态、按其行为，都没有因为不可逾越的障碍而脱离其他人群。目前为止，这种观点占了上风。某些心理学试验结果表明，萨满具有特殊的“回应”能力，能够延伸保存在记忆中的形象和表象，能够引起自己对它们的反应；同时他们似乎总是在旁观自己、检查自己。这恰巧说明了萨满昏迷术是在宗教信仰的前提下发展的心理技术。

宗教学研究应把萨满昏迷术看作只是萨满宗教体验的表现，而不是萨满



教本质。如果说萨满教对那些实践昏迷术的萨满来说是一种宗教，那它为什么也存在于没有这类神秘经验的氏族成员之中？萨满教是个人的，还是集体的？我们知道，在现实生活中，所谓具有萨满人格特性的人必须得到其所在社会的认可，被人们信仰的宗教所承认，否则不管他的人格再怎么与众不同，他也不会获得社会身份，成为具有特殊作用的社会角色。把萨满心理体验凌驾于社会背景之上，并脱离文化环境来解释萨满昏迷技术，显然忽视了萨满体验与广阔的社会文化之间的紧密联系，实际上具体的社会需求和社会心理问题一直是萨满行为的动力。所以应该在萨满信仰系统中，在萨满行为的社会功能中，确定萨满宗教体验的位置。

正是基于这样的考虑，一些学者开始从萨满的社会功能来规定萨满教的本质。他们以萨满活动为中心来观察作为社会文化现象的萨满教，致力于研究萨满的社会作用和他以怎样的方式服务社会。阿克·胡尔特克兰茨（瑞典民俗学家）提出：“我们现在给萨满下定义是把萨满作为利用守护灵来发挥社会作用的一种人，他获得了昏迷术，为了氏族成员的利益，在与超自然世界的关系中，创造一种和谐。”“萨满教当然是信仰、仪式及围绕萨满和萨满行为传统的复合体。所有这些特点组成了一个组织严密的相互关系网，一个宗教的结构形态。”多米尼克·斯克若德（瑞典民俗学家）则说：“萨满教是以一种制度化和程式化的在人类与其他世界之间进行沟通的昏迷术服务于社会”。乌尔素拉·克诺尔-原克瑞凌（德国民俗学家）更直接地从社会角度考察萨满教：“萨满是一类人，由于特别易患病的体质，具有创造特别状态的能力（昏迷术，改变意识状态），通过与超人类经验的力量（精灵）的合作在氏族事物（疾病、狩猎、战争等）上发布预言，对社会发挥一种宗教—医疗的影响，这种影响与氏族文化框架结合在一起，在其中履行一种必需的社会心理作用。”^①

显然学者们给萨满教下定义时已经注意到萨满教组合的重要成分，指出其中最相关的要素是社会、超自然世界和作为它们中介的萨满，以及沟通神灵的

① 瑞典民俗学家阿克·胡尔特克兰茨、多米尼克·斯克若德、乌尔素拉·克诺尔-原克瑞凌等学者的观点，见《萨满教》一书，中国民间文艺出版社，1985年。



昏迷术。同时他们之中有的还注意到了各种萨满教要素之间的逻辑关系，提出萨满教的功能取决于各要素之间结成的关系网。但总的看来，他们比较偏重于与萨满昏迷术相关的萨满教现象，而对作为祭司传统和民间献祭行为的萨满教现象重视不够。这样一来，不仅忽视了萨满教一般信仰者在信仰习俗和宗教活动中的重要表现，也对各种萨满教仪式规范化、程式化、制度化的方式和成果认识不足。同时在各个历史时期都存在的各种社会组织对萨满教的制约、管理或操纵现象，也被排除在萨满教之外。

目前国际上最广泛流行的萨满教规范性研究是把萨满教的各种组合因素进行分类，将其作为萨满教特征，并依据这些特征和由这些特征组合的具体系统，对萨满教的本质进行概括。这种情况的出现正是基于上述的认识基础。

关于“萨满教特征”的具体内涵，在大的方向上学者们已经有了共识，但在对具体特征的看法上，仍各执己见。所以学者们归纳出来的萨满教主要特征，在表达上是不同的。

匈牙利学者 阿·迪欧塞吉在他撰写的《不列颠百科全书》（1954年版）萨满教条目中，认为 13 世纪北亚萨满教可作为典型形式。其特点如下：（1）萨满是一个“专家”（男人或女人），被社会认为能直接与超世界交往，因而有能力为人治病和占卜；此种人被认为在与精灵世界交往上对社会有很大用处。（2）这种人物有生理上和精神上的特点：神经衰弱，癫痫，或有某些小缺陷（如六指，比常人牙齿多等）。有一个直觉的敏感的易变的性格。（3）他被相信具有一个或一群主动的神灵作为助手，并可能有一个被动的守护神灵，此种神灵表现为一个动物或一个异性——可能作为一个性生活的伴侣。（4）萨满的异常能力和随之而来的社会作用被认为这是由于他是为神灵所选中的缘故，虽然一个被选中的人（常常是青少年）可能抗拒神灵的挑选，甚至达数年之久。神灵以病魔折磨他，制服他的反抗，迫使他这个候补者必须接受使命。（5）萨满的引进（授职），依照信仰体系，可以通过偶遇一个超自然的同等人（梦幻所见到者）或一个现实的同等人（萨满）而实现，或者先后遇上二者。当候补者如死一般睡着的时候，处于一种变化状态，身体被另一世界的神灵切成碎片，或受到类似的考验。切碎他身体的原因是看看是否他比常人有更多的骨头。此人



醒来后，象征性的引进仪式——爬“世界树”，则偶尔举行。（远）等到此萨满能自行昏迷时，即被相信能够与神灵直接交往，其方式是，或由其灵魂离开形体去到精灵世界，或作为精灵的喉舌，像个中间人。（苑）萨满教一个最显著的特点是两个萨满作动物状的决斗，此种动物常常是驯鹿或有角的牛。这种决斗很少有一个确定的目的，倒像是萨满被迫进行的一种功业。决斗的结果意味着胜者得福，而败者毁灭。（愿）在进入昏迷状态（“下神”）时或者在神秘的决斗中，使用一些实物（法器），如鼓、鼓槌、帽子、大衣、金属响器、杖等（这些道具的特殊材料和形状，对识别萨满的类型和种类，探索其发展很有用处）。（怨）独特的民间故事说唱和萨满歌已经产生，表现为依照传统的诱唤声和模仿动物叫声格调的即兴形式。

在《苏联大百科全书》（~~苏联~~1974年第4版）中列出萨满教所具有的特点包括：（员）特殊的人物——萨满，这一般是一些善于使自己进入特殊昏迷状态的专职人员。（圆）特殊的宗教活动仪式——“行巫术”。巫术实际是引起神经上的歇斯底里发作和萨满与精灵“交往”的方式，在行巫术时，被认为精灵附在了萨满身上或萨满的灵魂去到精灵世界。巫术的特征就在于萨满本人在进入昏迷状态的同时，用跳舞唱歌、击敲铃鼓等手段对观众施催眠术。萨满所以行巫术医治疾病，保证渔猎丰收等等，完成这些仪式通常是有报酬的。（猿）萨满教的法器——通常有带槌的铃鼓、神杖、特殊的神衣、神帽、围腰等。在萨满教徒的心目中，这些物品是神物，也是萨满从心理上感化周围人的工具。（源）萨满教信仰的各种精灵中，通常有一主要精灵，他是萨满的庇护神，注定要为萨满献身。还有一些为萨满效劳的辅助神以及萨满与之搏斗的恶神^①。

目前为止，对萨满教特征的认识集中在萨满昏迷行为、萨满的守护神与助灵系统、领神幻觉、灵魂到他界的旅行、萨满宇宙特征等方面。学者们常常把这些特征作为判断各个民族和地区萨满教的参照系，某些缺少上述部分特点的萨满教，被认为是不完整的萨满教或边缘的萨满教。

综观萨满教特征论所导致的关于萨满教的结论，有两种偏向是应该注意的。

^① 郑天星：《国外萨满教研究概况》，《世界宗教资料》，~~苏联~~1974年第4期。

经常有学者认为，对整个萨满教现象来说，某些特征是最重要的，并把这类典型的东西作为了解全部萨满教复杂现象的关键。因此关于萨满教的认识出现了常常用典型的东西遮盖所有其他现象的倾向。比如米·埃利亚德的萨满教越昏迷术的观点。除了对萨满教各种特征的不同看法而导致的对萨满教认识的差别外，还由于学者们常常把萨满教的各种特征作为一种共时态的、固定的标准，并以这个标准对萨满教的历史性质进行判断，从而在宗教发展史上为萨满教确定相对的位置。在任继愈先生主编的《宗教词典》里指出：萨满教是原始宗教的一种晚期形式。《宗教词典》进一步说明，萨满教因满—通古斯语族各部落的巫师称为“萨满”而得名。形成于原始社会后期。具有明显的氏族部落宗教特点。各族间虽无共同经典、神名（近亲部落除外）和统一组织，但彼此都有大致相同的几个基本特征。它用萨满教的世界观、萨满的性质和职能、氏族宗教节日和宗教仪式说明萨满教的共性。

萨满教“特征”问题的提出对于鉴别各民族萨满教的基本内容和文化体系，是很有益的工具，它部分地揭示了作为社会文化现象的萨满教和某个历史阶段萨满教的典型特征，这为推动萨满教研究的规范化和建立理解萨满教的理论参照系统，都极有益处。但以“特征论”进行萨满教本质的判断也存在严重的不足。正是由于这种不足，使得关于萨满教的认识一直存在着多重标准和互相矛盾的看法。

从上述分析中我们看到，人们在萨满教本质的认识上付出了艰辛的劳动，并从不同方向获得了十分珍贵的学术进展。但是现有的认识还远远没有达到人们期望的水平，对萨满教的理论探讨，仍旧十分必要和紧迫。

第二节 从“宗教四要素说”看萨满教的性质与内容构成

如何认识萨满教？我们还是要回到怎样认识宗教这个根本问题上来。吕大吉先生在 20 世纪 80 年代提出的宗教四要素学说是我国当代宗教学者中提出的一个比较全面、系统阐述关于宗教的本质和内容构成问题的学术体系，具有重



要的理论价值。我们打算借鉴这个理论体系来对萨满教的各种问题进行尝试性的分析。

吕大吉先生在《宗教学通论》中对宗教学界有关宗教本质理解的几种代表性意见进行了精辟的分析和总结，发现了其中的理论价值和不同的理论缺陷，在此基础上他提出了宗教四要素学说和结构性的宗教定义。

宗教四要素学说认为，宗教是由宗教的观念或思想，宗教的感情或体验，宗教的行为或活动，宗教的组织和制度四大要素结构组合而成的社会文化体系。这四个要素在宗教体系中呈现了如此的关系结构：从逻辑上看，它们实际上有四个层次：处于基础层或核心层并构成宗教之本质的要素是宗教观念，只有在有了宗教神道观念的逻辑前提下，才可能产生观念主体对它的心理感受或体验。因此把宗教的感受或体验作为伴生于宗教神道观念的第二个层次。宗教崇拜的行为（巫术、祭祀、祈祷、禁忌）显然是宗教观念和宗教体验之外在的表现，属于宗教体系的第三个层次。宗教的组织与制度则是宗教观念信条化、宗教信徒组织化、宗教行为仪式化、宗教生活规范化和制度化的结果，它处于宗教体系的最外层，对宗教信仰者及其宗教观念、宗教体验和宗教行为起着凝聚固结的作用，保证宗教这种社会现象作为社会结构的一部分而存在于社会之中。宗教作为一个整体，就是这四大要素如此结构组合而成的社会文化体系。有此四要素并如此结构起来，就有了宗教体系；缺乏其中任何一个要素，都不成为完整的宗教^①。

对萨满教这种纷繁复杂的社会现象来说，首先要做的事情莫过于对它进行分类。宗教四要素学说提供了一种新的分类理论和原则，它不仅规范了宗教要素的划分标准，更重要的是依据宗教体系内部所固有的次序，提供了结构性的分类逻辑。我们不妨运用这个分类方法，尝试对萨满教进行划分。如果我们按照宗教四要素学说进行分类，萨满教的各种现象最后都会被归入四大类：

①萨满教的宗教观念。作为说明萨满教信仰的观念体系，萨满教的宗教观念不应只是如“特征论”所归纳的萨满守护神、萨满助灵、萨满灵魂和萨满教

① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 200 页，中国社会科学出版社，1988 年。



宇宙观等具体内容，它应是萨满教信仰群体所共同拥有的一种普遍意义的宗教世界观，它作为所有信仰者宗教体验和宗教行为——包括并无宗教体验的人但却相信萨满的体验和行为——的内在根据，是氏族、部落、民族等不同层次的社会组织规范和确立其信仰体制的基础。像其他宗教一样，萨满教的宗教观也包括灵魂观、神灵观和神性观。

②萨满教的宗教感情和体验。萨满教关于超人间、超自然对象的内心感受和精神体验是其宗教生活的重要内容。如萨满病、萨满入神幻觉、萨满昏迷中到别的世界去旅行、萨满神灵附体时超乎寻常状态的表演、萨满梦中的神秘经历等等，都表明萨满教信仰者相信人与神能够直接相遇，可以沟通、互渗，可以互相利用，互相支持。萨满个人的体验当然是这个领域的重要内容，但是一般信仰者的宗教体验也是不可忽视的方面，特别是那种把疾病的原因归之于恶魔或灵魂问题的普遍信仰心理和恐惧情感，使得萨满驱除恶魔、解救灵魂的仪式过程，成为病人、病人家属与萨满之间的共同感受。日常生活中发生的反常事件、某种奇特的梦境，或者突然出现的天灾人祸，都是普通萨满教信仰者所谓宗教体验的主要内容，宗教体验的民俗性同样是萨满教的一大特点。因此关于神灵和神秘力量的精神表现，在萨满教信仰环境中无论是萨满还是普通人，几乎都是共同的。它表现为对神圣对象的敬畏感、恐惧感；与神灵遭遇的神秘感、被动感；对神灵佑助的依赖感、安宁感；对神灵惩罚的戒备感和羞耻感等，它们构成了萨满教精神体验的丰富内容。

③萨满教的行为与活动。萨满教的宗教行为包括各种祭祀活动、萨满巫术和禁忌。许多萨满教研究者已经清楚地认识到，尽管萨满教的某些仪式要求萨满特殊的精神和神经方面的才能，但它只是仪式和巫术领域里的一种现象，不是萨满教宗教行为与活动的全部形式。萨满教仪式的构成要素同其他宗教是相似的，包括：（员）祭祀行为的对象。如各民族祭祀活动中摆设的刻制或缝制的神灵偶像、神灵画像、神案上的神灵象征物、萨满服装和器具上配置的神灵偶像、通过固定的神位或人神交往的方式所象征的无形神灵或神灵群体等。（圆）祭祀行为的主体。氏族、部落团体乃至信仰者个人或国家君王都可能是祭祀活动的组织者，担任祭司的可能是各种社会组织的首领、有威望的社会成员、家



长、祭司，或者就是萨满。萨满教的祭祀活动并不都是依赖萨满昏迷术与神灵打交道，也有专门负责社会组织或民间宗教祭祀活动的祭祀者主持的各种祭礼。（猿）祭祀手段。膜拜、叩首、献祭是萨满教祭祀活动不可缺少的项目，各民族祭祀所唱的萨满歌表明萨满教有一套请神、赞神、求神、送神的规范化的与神灵沟通的语言模式，这些萨满歌或由祭司或由昏迷中的萨满及其助手演唱。所不同的是，萨满昏迷术中的演唱增加了亲临祭祀场所的萨满神灵通过昏迷中的萨满表达自己感情、意愿、要求的情景；偶尔神灵也由此发布预言和警告。（源）祭祀场地。萨满教祭祀或在居住区外、室外临时搭设祭神场地，或就在平时供奉神灵的神龛前布置祭祀环境。在祭祀场地中常常设置有关神圣区域的各种标志，并用水、火、烟、香等对场地进行严格的清扫。对经期中的妇女或服丧期的人员、对非祭祀集团的成员等，都有一些限制性的规定。（缘）祭祀用品。萨满教祭祀对各种专门的祭祀器具、萨满或其他主祭者的服饰等都有要求。尤其对实行昏迷术的萨满仪式，事先要配备好萨满有可能请来的各路神灵进行现场表演所需要的不同神器、饰物和道具。

萨满教仪式常常是巫术与献祭、祈祷结合在一起，不论哪一种行为都有一套被传统固定下来的规范化的模式，它对萨满和仪式参加者来说都是必须遵从的强制性规定。出于信仰上的原因，萨满、普通信仰者或者社会对个人行为也有某些限制和禁戒，这些禁忌表现为习俗性或宗教性两种。有关习俗性禁忌的解释，常常除了信仰外还有其他的社会性原因与之并行，而宗教性禁忌则主要来自仪式或萨满本身的宗教约束。为了避免神秘力量带来危险和惩罚，萨满教禁忌成了这种需要的缓解剂，当然人们还用遵守宗教和社会规则来强化这种保证。

④萨满教的社会组织。像其他的原生性宗教一样，萨满教的宗教组织与社会组织是重合的，在萨满生活的社会里，没有独立于该社会之外的萨满教信仰组织。这些社会组织执行着宗教组织的职能。

原生性宗教以血缘关系为纽带的社会组织，把个人心中体验和想象的神和神性由社会予以集中和筛选，通过世代相传的神话，通过关于神灵的宗教仪式，将崇拜对象的性质、形象、功能和神性逐渐确定为一致的看法和信仰，规范成



全社会的制度化信仰传统。这种信仰传统统一了社会成员的信仰，加强了成员之间的认同感，维持了社会集团的凝聚力及其社会群体的延续。当社会组织内部分化或与外界发生大规模的交往和结合之后，只要血缘组织和血缘观念还在，这些信仰对象就仍具有现实性，并在随着现实发展而被改造的新的神性上继续服务于社会。

社会组织对萨满个人性的关于神圣物的内心感受和精神体验也不是听之任之，而是进行习俗性的规范和体制性的限制，从而把萨满教体验客观化、规范化，使之为社会服务。在强调血缘关系的氏族社会中，首先从社会角度来解释萨满病问题，它被看作是氏族祖先神灵回转的标志。所以氏族萨满神秘经验的对象不是自由选择的，个人的精神幻觉对要成为氏族萨满的人来说，是需要公开和被验证的。氏族萨满的权威是由于他的力量来源于氏族祖先或家族祖先的守护神和助灵的传递。氏族守护神信仰与萨满领神仪式，氏族祖先崇拜和萨满领神活动，在很长的历史时期内是联系在一起的。社会对氏族神的现实需要使得萨满的领神体验成为十分重要的社会事件，因为通过萨满病的形式与祖先的神灵沟通，就会自然而然地或自动地给氏族以精神力量。正是社会创造了靠萨满病的方式世代相传祖先所赐予的这种力量的制度。主持萨满领神仪式是氏族规法和氏族利益的特殊体现，因此这种仪式要求正规、准确，所有行为举止必须恰如其分，符合仪轨。氏族或家族是萨满领神仪式的主持者，它们对这种仪式负有责任，稍微的不慎都会给当事人带来怀疑和麻烦，从信仰角度来说，还会给整个氏族带来灾难。萨满经验和氏族体制由于这种交互混合而使宗教仪式作用和氏族制度作用彼此融合，这种结合使社会组织和萨满教两方面特性都获得了特殊的、独具特色的表现形式。当然有关氏族大事的梦幻、神灵预言，也要经由氏族长者或氏族权威人士组成的团体进行检验，而这个团体却没有神秘交流的体验。这种氏族组织对宗教体验的制约传统，在后来的阶级社会中，发展为统治阶级的政治性限制和国家政权的制度性限制。如清代乾隆年间颁行的《满州祭神祭天典礼》，就正式取消了靠萨满病领神的传统，而推行规范的由祭司主持的萨满教仪式。

在氏族社会，萨满的角色绝不是个人性的，他是氏族精神领域力量和状况



的象征；他所行使的职能是社会性的，受社会体制的要求和制约。换言之，社会组织是要求萨满行使职能的主要方面，萨满为社会组织服务是他的主要功能。平时他是氏族的医生，预言家，争端的调解人，是对威胁个人和群体生活的魔鬼的驱赶者。在生产活动中，他指示打猎区域，为狩猎不丰查找原因。在氏族成员和社会本身面临生存和生活中的危机和困境时，萨满要为人们举行仪式，提供来自神圣对象方面的心理保障，缓解人们的焦虑。如人死后萨满要陪送他的灵魂平安到达另一世界；萨满要为扰乱氏族生活的无家可归的亡灵安置偶像；当氏族面临外来的神秘力量威胁时，萨满要保护整个氏族、部落居民不受敌对精灵的危害。从社会的观点来看，萨满在社会与超自然之间具有作中介人的基本能力，所以当社会和个人面对突如其来的生活难题时，在社会或个人对未来忧心忡忡时，都需要萨满。而常规性的祭祀活动或偶尔的小型祭祀，都属于社会与超自然之间惯例性或习俗性的正常沟通，不一定非要萨满主持，社会对萨满的需要，主要是在重要时刻，在特殊情况下，在危机时期。

萨满教的仪式都具有社会性。社会群体通过习俗将仪式传统固定下来，使它以传统的权威实现自身的价值。一个仪式如果按照传统举行，它就给人以缓解和解除各种不安的感觉和意象，仪式本身就有了目的实现的价值。同时在建立和强化仪式传统的过程中，社会组织常常社会地、集体地举行献祭、祈祷、巫术等活动，在社会集体的制约下，各种宗教行为不但被逐渐划一，而且被固定为一定的程式和规范。所以萨满教的任何仪式行为都是要得到社会承认的，是社会给予仪式以超乎萨满个人之上的权威，使它对萨满，或对举行仪式的任何个人和社会群体，都具有约束力和强制性。因此仪式也是信仰群体认同的对象，具有维护和巩固社会秩序的作用。

宗教从来都是社会性、群体性的存在，个人性的信仰和宗教行为并不构成宗教，因此宗教组织是宗教社会性的必然产物。这一点，对那些创建性的宗教来说并不难理解，但对萨满教这类宗教，如何看待它的社会性和组织性，就有一定的分歧，这也是一些研究者把萨满教看成萨满个人行为而不是宗教的关键所在。社会结构的形式或社会组织对宗教组织的组建原则和建构形式向来都是有直接影响的，吕大吉教授曾经详细分析了各种宗教组织的基本形式和组建规



律，他指出：“各种宗教组织的组合形式都在不同程度地直接或间接再现当时所在社会的社会结构形式，时代越古老，其直接再现的程度就越大。而在原始社会和古代民族国家时代，宗教组织与社会结构之间甚至达到重合的程度。”^①萨满教就其氏族社会、部落社会和国家政权时期的许多现象来看，它直接地受制于各种社会组织的决定和制约。但在一些民族中，由于氏族的制度的衰退，宗教组织与血缘组织的结合逐渐趋于松散，地域性的社会联系越发重要，萨满教也部分进入职业性发展阶段。此时的社会性自然由其区域性的共同信仰和共同仪式传统得以表现，萨满和信仰者之间，萨满与萨满之间的人际关系也是受当时的人际关系和社会结构的影响，因此萨满活动的组织形式直接或间接地受当时社会关系的性质和结构形式的制约。

可见，按照宗教四要素学说的分类原理，我们可以把萨满教的一切事物和现象划入上述四大范畴，这种划分弥补了前所引述的任何一种萨满教认识的缺陷。四要素分类方法所发现的秩序和规律有利于我们改进关于萨满教的各种认识，帮助我们发现萨满教复杂现象的条理和系统，并在此基础上提出关于萨满教文化体系的观点。

根据宗教四要素学说总结出的宗教四大要素的固有结构和功能机理，我们没有理由再纠缠于萨满教的某个或某些特征，从而武断地、片面地理解萨满教。宗教四要素学说倡导宗教的结构分析，引导全面、系统地认识宗教。按照宗教要素结构性分析的思路，宗教的核心和本质内容是关于超人间、超自然力量的信仰，或说神的观念，由于这种神的观念就必然表现为宗教的感情和体验。宗教观念和宗教体验是统一的宗教意识的互相依存的两个方面，是内在的宗教意识的情与识。然而只有当宗教信仰超出了观念和情感形态的主观内在性，被客观化为表达信仰的外在行为时，它才获得了社会表现形式，从而作为一种实在的社会现象存在于世，成为由个人组成的群体行动中实现宗教信仰的一种社会形式。宗教是一种群体现象，这个群体是以信仰某一特定宗教的信徒所具有的一种信仰共性为纽带的统一的社会整体。任何宗教群体要保存下来，并且发生

① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 303 页，中国社会科学出版社，1988 年。



作用，必须以群体的组织与制度作为保障。因此宗教是四个要素的综合与统一；是内在要素（宗教观念和宗教体验）和外在要素（宗教行为与宗教组织）的综合，它们内外一体，相互伴生，相互制约；是宗教本质（神的观念）及其表现（宗教体验、宗教行为、宗教组织）的统一。这样，宗教就得到一种最完整的规定：

宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。^①

萨满教的本质像其他宗教一样，是关于神灵的信仰和崇拜，因此不应该把它排除在宗教之外。萨满教是宗教，这一点是确定无疑的。萨满教在普遍的宗教意识之上确立了各种具体的信仰和崇拜对象，并建立了同这些对象之间或沟通、利用、祈求、崇拜，或防备、驱赶、争斗等宗教行为模式；萨满服务其中的社会组织约束并规范了其社会的共同信仰和各种宗教行为，决定了萨满的社会角色和社会作用，并利用它们服务于现实的社会生活秩序和社会组织体制。因此萨满教应看作是以信仰观念和崇拜对象为核心，以萨满和一般信众的习俗性的宗教体验，以规范化的信仰和崇拜行为，以血缘或地域关系为活动形式三方面表现相统一的社会文化体系。

根据这样的认识，我们的萨满教研究既不是单纯地探讨宗教观念的历史，从而排除萨满教的宗教体验和祭祀行为的不完整的观念进化论的研究，也不是只注重萨满个人的宗教行为和体验的片面的脱离文化背景的心理学研究，同时它还避免了把萨满教的祭祀系统和萨满的巫统分离开来的倾向。

在各民族的社会历史发展中，各种现实生活条件的变化，特别是经济生活与政治生活的变化，都会对其社会意识发生重要的影响，这也必然影响到它们的宗教体系。因此我们应该从历史发展的眼光，将萨满教的四种要素及其结构

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 395 页，中国社会科学出版社，1988 年。



看作动态的，发展变化的。至于萨满教文化体系与现实变化之间构成的相互情况到底如何，有怎样的交互作用，这便是萨满教发展观所要探讨的主要内容。

第三节 原生性的萨满教

萨满教具有一般宗教的共同本质，也像其他宗教一样，按照宗教四要素结构而成一个独特的宗教文化体系。但是同某些创生性宗教不同的是，萨满教是原生性宗教。它意味着萨满教是自发产生的。其历史中或许有非常著名的大巫师，但却没有明确的创教人；其主要的信仰与祭仪在氏族、部落、民族社会中，自发形成，代代相传。有学者进一步指出：人们通常所理解的原始宗教往往认为它们在时间上属于史前时代，而我们所说的原生性传统宗教却是从史前时代延续到近现代。原生性宗教不仅仅是表现于文献、考古发现的“化石”，还是一种在社会生活各方面发挥作用的活态宗教。一般所说的原始宗教大都存在于无文字社会，而原生性宗教不仅从史前社会延续到文明时代，而且许多民族的原生性宗教还具有成文的经典^①。原生性宗教既与创生性宗教有所区别，也与原始宗教不同。原生性宗教在各民族脱离原始社会以后，仍旧有各种继续发展的可能和发展方向。萨满教，在某些研究者的认识中，就是原生性宗教的代名词。在那些强调萨满教地方性传统的学者中，萨满教只是原生性宗教的一个类别。我们把萨满教作为地方性的原生性宗教，是原生性宗教的一种，把中国北方民族萨满教作为全部萨满教中的特殊部分。

在萨满教研究界有一个较为漫长的学术传统，它把萨满教作为原生性宗教的特殊种类，强调它的地域性。

萨满一词最早是在我国史籍中出现的。一些早期萨满教研究者认为，萨满一词派生于巴利语 *समन्त*，经汉语变化为 *沙门*（沙门）流向埃文基。这种看法早已成为历史陈迹。最先被西方学者发现的萨满这个词汇来自埃文基（鄂温

^① 张声作主编：《宗教与民族》，第 185 页，中国社会科学出版社，1985 年。



克),许多学者提出埃文基的 ~~萨~~ 萨, ~~萨~~ 萨, ~~萨~~ 萨和蒙古语的 ~~萨~~ 萨, 突厥语的 ~~萨~~ 萨, ~~萨~~ 萨是密不可分的语言群,其产生和丰富都赖于北亚的文化土壤。也有人指出埃文基的 ~~萨~~ 萨可能来自于通古斯满族人的动词 ~~萨~~ 萨或 ~~萨~~ 萨,意思是“知晓”。这种看法与我国学者的研究不谋而合。在我国古籍中,最早出现的“萨满”一词见于宋代《三朝北盟会编》,其中记载:“兀室奸滑而有才。……国人号为珊蛮。珊蛮者,女真语巫妪也,以其通变如神。”韩儒林先生在《穹庐集》中提出,关于“黠戛斯”(我国的古代“黠戛斯”人的后裔现为柯尔克孜族)人的“巫”记载,要早于女真人的“珊蛮”。他说,学者过去多以为《三朝北盟会编》卷三所载之“珊蛮”为其最古之对音,似未注意唐代已“呼巫为‘甘’”也。《新唐书·回鹘传》“黠戛斯”条云:“祠神惟主水草,祭无时,呼巫为‘甘’。”《突厥字典》布罗克尔曼(月 ~~萨~~ 萨)索引本(员 ~~萨~~ 萨年)著录,其言 ~~萨~~ 萨一字,意为“萨满”,换言之即巫也。塞北诸族自古所崇奉之宗教,即此种“甘教”。今日塞北僻远地方未接受邻族文明薰染者,所信仍为此种甘教。从字义上讲,“萨满”一词在我国满—通古斯语族中的满、赫哲、锡伯、鄂温克、鄂伦春族中,包括“知晓”、“晓彻”的含义,所以我国有的学者认为萨满即被认为能晓彻神意、是神灵的使者,是人神的中介。并由此引申萨满是本氏族的智者,渊博多能的文化人。

当然,关于萨满一词来源考察的结果并不必然导致对萨满教产生问题的结论,“萨满教”这个词已经成为学术界的一个通用语,它是涵盖许多民族的宗教文化体系或宗教现象的统称。北方民族都有自己的萨满教,其内容不尽相同,每个民族对萨满的称呼也不一致。蒙古族把男萨满称作“勃额”,把女萨满称作“奥德根”;雅库特人称萨满为“奥云”,达斡尔族称萨满为“雅德根”,塔塔尔族、哈萨克族等称萨满为“喀木”(~~萨~~ 萨),也有称“奥云”或“巴克西”的。因此关于萨满教产生的考察要超出对萨满一词溯源的范围。

但是萨满一词引发了一些研究者关于萨满教起源和分布区域的许多联想。在早期大量的西伯利亚萨满教调查材料的支持下,有学者认为通古斯萨满教对其他民族有重要影响,通古斯人的起源和萨满教的起源应该结合起来考察。相当一部分学者认为萨满教的核心区域是北亚、中亚地区。员 ~~萨~~ 萨世纪,越来越多的



学者对北美和南美、东南亚、澳大利亚和大洋洲所发现的宗教现象给予极大关注，并认为在类型和功能上它们是与萨满教相近的宗教现象。著名萨满教学者米·埃利亚德认为：严密意义上的萨满教要数西伯利亚和中亚的萨满教现象最为典型。另外，萨满教的意识形态和技术见诸于澳大利亚，马来群岛，南美、北美和其他地区的原始人群中间。也有把北欧作为萨满教发源地的观点，还有更为极端的意见认为，萨满教的摇篮是北极地区，声称只有在北极人群中才有真正萨满控制的昏迷术，它应称之为大萨满教。也有学者提议，应把北极圈扩大到以北纬 66 度为界的范围之内。我国学者持有同样的见解，蔡家麒先生认为：萨满教是原始宗教的一种，有其民族的、社会经济、文化和传播地域上的渊源关系。他所述及的萨满教，系指曾经盛行在东起白令海、西迄斯堪的纳维亚半岛，横跨亚、欧北部操乌拉尔—阿尔泰语系的渔猎或游牧各民族的原始宗教^①。也有学者认为，萨满教曾广布于北美、北亚、北欧辽阔的寒土上，是地球北半部众多民族信奉的一种以氏族为本位，内向性相当强的原始自然宗教^②。

地域特征作为作用于人类心理和行为的重要条件能否被确定，这与该环境下的民族在历史上是否真实存在过的问题有关。在对这个问题的探讨上，我国学者指出，我国北方少数民族自古以来就生活在典型的萨满教文化区域，它们社会生活的原始阶段及其后来发展的某些阶段曾经普遍信仰萨满教。秋浦先生主编的《萨满教研究》中指出，萨满教是我国北方阿尔泰语系一些民族普遍信仰的一种原始宗教。萨满教起源于远古。历代史书关于我国北方古代民族的祖先，如肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨、渤海、女真、匈奴、乌桓、鲜卑、柔然、契丹、突厥、高车、回鹘、黠戛斯等有关宗教活动的记载是相当多的^③。

满都尔图先生在《中国北方民族的萨满教》一文中也指出：萨满教是一种原始多神教，我国北方阿尔泰语系各民族，如通古斯语族的满族、鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族、锡伯族，突厥语族的维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族，

① 蔡家麒：《论原始宗教》，第 151 页，云南民族出版社，1985 年。

② 富育光、王宏刚：《萨满教女神》，“编者的话”，辽宁人民出版社，1988 年。

③ 秋浦主编：《萨满教研究》，第 1 页，上海人民出版社，1988 年。



蒙古语族的蒙古族、达斡尔族，原来都信仰过萨满教^①。

马克思曾经说过：“不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料 and 不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。”^② 自然环境是人类社会发展的经常的和必要的条件。人类为了生活，就需要不断地从自然界获取人类社会赖以存在和发展所必需的物质生活资料，解决衣、食、住以及其他问题。一般说来，地理环境条件制约着各民族的经济生活方式，在一个民族早期的经济和各种技术方面充当着重要角色。自然环境对社会的作用程度和具体状况，是随着生产力的发展而变化的。生产力不断发展，人们利用自然的程度、范围日益提高和扩大。反之，生产力水平越低，大自然对人类的支配力就越强，人们对它的依赖也就越大。渔猎、游牧、农业三种不同的经济生产方式，在我国北方民族中，因所处地理环境的不同和自身历史发展的不同而被选择。环境因素的作用不仅局限于生产方式的方面，同样也影响着宗教表现，因为经济和技术参与着文化的各个方面的塑造。人类创造的宗教亦是适应特定的自然生存条件的产物，就像萨满教，作为人与自然的中介，曾经利用幻想协调着二者之间的关系。我们看到，千姿百态的各民族萨满教，从一开始便被打上自然生态的印记。在萨满教各种崇拜对象的组成和宗教观念中，可以清楚地发现相对独特的生活特点与精神情感。某些在我们今天看来似乎不可理解的信仰行为如将其视为对环境的适应就会变得可以理解了。例如狩猎民族对经期妇女有很多禁忌，主要是把她们隔绝开来，限制与男人的交往。在猎民看来，动物的嗅觉十分灵敏，尤其对血的气味更加敏感，一个猎人若带有这种气味去打猎，无疑把自己暴露给猎物，既打不到猎物，还会遭受意想不到的野兽伤害。这个禁忌代表了猎民与自然环境适应的一种文化，是在特定的自然环境和生产活动中产生的，因此，它必定要打上这一特定自然环境的印迹。特殊地理环境以一种必然的方式广泛地影响了一个民族的萨满文化，使萨满教明显地带有与自身经济生活相协调的各种印迹。正如拉斐尔·毕达佐尼精彩地指

① 满都尔图：《中国北方民族的萨满教》，《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社，1998年。

② 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第1卷，第1页，人民出版社，1975年。



出的：“在天父的后面，有一个畜牧业的父权制文明的长期传统。在大地母亲的后面，有一个农业的母权制文明的长期传统。天父是象征以畜牧产品为生的游牧民的至上神，牧畜群以牧草为生，而牧草则转而依赖于来自天空的雨。大地母亲是象征农人的至上神，农人以土地上的产品为生。在农业和畜牧业以前的更悠远的年代里，至上神是动物的神，狩猎的成功依赖于这位动物神。使用至上神的观念，常常是以他是维持人类生存所必需的东西为其根据。至上神的观念，大多并不是发生于理智上的需要，而是发生于生存上的渴望。^①”不同类型的宗教的许多特征是在地理环境的影响之下形成的，强调地理环境限制作用的重要性，对于我们把萨满教看作特殊类型的文化具有重要的意义。在这样的前提下我们可以说，萨满教是各民族适应北方自然生存条件创造与积累的文化成果，是广泛分布于北方区域的原生性的宗教文化形态。

萨满教作为具有区域性特点的人类宗教的一个类型，它可以指在某些民族历史早期阶段产生的最初的宗教形式，也可以指历史上较晚发掘的，但在地域上、形成的机制与形态上与最早的那些萨满教现象有相似之处和继承关系的各个民族宗教。人们可以借助萨满教这个概念对北方地区历史上不同时期出现和发现的一些相似的宗教现象和类型做研究，它对于丰富人们关于萨满教的认识有很大作用。

中国北方民族萨满教是国际上公认的萨满文化核心区域的萨满教，它是这种宗教文化的典型代表之一。这便是“中国北方民族萨满教”在国际萨满教文化总体格局中所处的地位。

^① 拉斐尔·毕达佐尼著，吕大吉译，《至上神的现象结构和历史发展》，《世界宗教资料》，1981年第1期。

第二章 萨满教起源和演变

萨满教起源和演变的研究，揭示的是萨满教在不同历史环境中曾经存在和发生过的情况。我们根据与这些情况相关的各种文化材料，去分析不同历史阶段萨满教的信仰观念、宗教行为等特定的内容。通过这种研究，我们不但会看到在不同的历史阶段中发生了怎样的萨满教，还会发现为何发生那些现象和它在当时条件下的重要意义。

我们把萨满教看作一个有着生长、发展和变化过程的宗教现象。萨满教形态的历史性更迭，根源于人与自然、人与社会的特定历史条件和历史性的解决方式。因此，它必然与生产力的发展、生产方式的更新、社会形态转换等有着密不可分的内在联系。萨满教是与经济生活和社会生活结合起来的，是伴随民族经济生活、民族社会组织、人类认知水平等现实条件以及它们的变迁进程而发生和演变的，因此呈现出由低级到高级、由简单到复杂、不断更新、演变乃至衰落的历史过程。

萨满教的发展与社会或民族生活方式的发展是相互影响的，有时甚至产生相互冲突，这种发展进程将展示一些可以理解的规则。如果我们不参照民族文化及其发展的背景，那么存在于其中的萨满教是不可理解的。正是在经济生活的变迁和社会生活的变迁中，我们发现萨满教的历史可以观察，可以解释。如果我们清楚地看到了这个事实，就不会把萨满教看成独立的、不变的、神秘的力量，而是作为社会整体的一部分，来认识它和研究它。

近年来国际学术界关于萨满教起源与发展问题的研究，大都是对民族学、考古学、岩画等提供的材料进行分析考察的结果。这种情况表明，研究者所探讨的对象是具体的，是具有特定文化起点与发展轨迹的宗教现象或宗教体系，



它属于具体宗教史的研究范围。这个时期的理论倾向侧重于寻找各方面的实证，而对有关萨满教起源与发展的一般性理论研究并无多大进展，故也有相当部分的学者对这种研究抱有怀疑态度，甚至不屑一顾。

我们赞成把萨满教起源与发展问题作为具体宗教历史研究的主张，也赞成各种实证研究方法。但这不等于说，萨满教的起源和发展可以避开一般的宗教起源、发展规律，不利用和借鉴人类学、心理学、社会学等学科在这个问题上所提供的理论资源。比较宗教学从它兴起之时就不断应用考古学、民俗学、民族学、地理学等成果和资料，从不同角度来研究宗教的起源和发展。如泰勒的万物有灵论，杜尔凯姆、弗洛伊德的图腾论，弗雷泽的巫术论和马雷特的前万物有灵论等，他们都提供了认识宗教起源问题的很有价值的理论和途径。

有关萨满教的历史研究，对推动萨满教学术的发展意义十分重大。在国际学术界，由于材料本身和其他条件的限制，萨满教历史问题的研究始终进展缓慢。但对中国萨满教的历史研究，我们却有可资利用的文献学、考古学、民族学的综合优势，在这方面我们将从学者们已经开拓的几个学术方向上分别进行讨论。

第一节 摇考古学的发现

世界上不同时期考古发现的宗教遗迹，对说明萨满教起源及其特点，有很多珍贵的东西，许多学者愿意选择考古证据来解释萨满教。考古学的优越性在于它能从体质人类学方面提供人类智力机能的进化历史，从而帮助确定宗教发生所必需的人类自身条件，以及与这种条件相对应的历史时期；考古学也提供宗教存在的时间证据和宗教遗迹的观念内涵，乃至当时的社会组织情况。这些对分析不同时期的宗教文化体系，都是极为珍贵的。由于考古证据的实证性，由之而得出的相关萨满教结论比较容易得到广泛认可。

一、旧石器时代的宗教遗迹

国内外萨满教研究者普遍把世界上最早出现的巫术宗教遗迹当作萨满教的



早期例证。在这个意义上，萨满教和人类早期宗教具有相同的内涵，它等同于一般学者所说的原始宗教。因此无论是探讨一般的宗教起源，还是说明萨满教起源，学者们都聚集在相同的对象上，这就是尼安德特人和他们创造的人类最早的宗教遗迹。这种情况不但在国外已成学术惯例，在我国也是如此。如秋浦主编的《萨满教研究》，蔡家麒著述的《论原始宗教》，都通过尼安德特人的情况来说明萨满教的起源。因此我们的探讨也不能越过尼安德特人这个宗教起点上的台阶。

考古学清楚地告诉我们，宗教不是与人类相伴而生的，在人类出现于世之后的漫长历史年代里，没有也不可能有任何宗教观念和宗教信仰活动。宗教是人类发展到一定时期的产物。按照古人类学的研究，人的进化大体经历了猿人（南猿生活在距今 300 万年到 200 万年前）、直立人（直立人生活在距今 200 万年到 100 万年前）和智人（约四五万年以前）三个阶段。前两个阶段相当于考古学上的旧石器时代早期，最后一个阶段相当于旧石器时代中期和晚期。早期人类还不具备产生宗教观念所需要的智力能力。据考证，从腊马古猿进化而来的南猿的脑量只有约 300 立方厘米，约在 200 万年前学会了制造工具，并被假设已经有了发音和单词。据对云南的元谋人（距今约 100 万年）、陕西蓝田人（距今约 50 万年）和北京人（距今约 30 万年）这些大致属于直立猿人阶段的人类脑量测定，他们只有现代人平均脑量（1500 立方厘米）的一半或三分之二。只有智人的脑量达到了现代人脑量的变化范围。智人的智力水平已经具有了产生宗教幻想和宗教观念的思维能力。说明这一事实的最重要的考古证据是这个阶段尼安德特人丧葬遗迹的发现。

根据地下发掘出来的材料，迄今已知最早的初具形式的墓葬是欧洲的尼安德特人的墓葬。尼安德特人是 1908 年在地中海西端直布罗陀海峡的峭壁上和 1908 年在德国杜塞尔多夫城以东 20 公里霍赫达尔村南附近的尼安德特河谷费尔德赫菲洞穴中被发现的，遂根据发现地而命名。后来，成年尼安德特人和尼安德特儿童的遗骨陆续在英国、比利时、德国、法国、西班牙、意大利、瑞士、南斯拉夫、捷克斯洛伐克、匈牙利、克里米亚、非洲大陆的各个地区、中亚、巴勒斯坦、伊朗、伊拉克、中国、爪哇岛等地发现。这方面的发现至今仍在继



续，每年都有新的发现物。这些骨骼大部分是在洞穴遗址的文化层中发现的。尼人的石器制作以莫斯特文化为代表。莫斯特文化的年代是 10 万 ~ 5 万年前，它分布于欧洲、北非和西亚。莫斯特文化的工具比以前精细，打制石片的技术提高。工具组合类型比以前多得多，除了手斧、刮削器外，增加了石钻。显然，多种类型的工具有利于开发食物资源和改善衣服、遮盖物的质量。尼安德特人过着游猎生活，狩猎大动物（洞熊），已经开始利用陷阱，弹丸索，火和长矛。狩猎的对象因不同地区的不同动物群而相异。在热带地区，狩猎对象有河马、羚羊、野牛等等。在舍利和阿舍利遗址所发现的动物骨骼中，有时甚至会遇到大象这样的巨型动物骨骼。在较北部地区，则猎取马、鹿、野猪等，有时还能打死穴熊和狮子。在高山地带的尼安德特人狩猎活动中，主要是猎取山羊。在一定程度上，可以根据统计各遗址发现的骨骼去判断狩猎活动的规模。在许多遗址的文化层中，包含有几百甚至几千件动物遗骨。例如在托拉尔巴遗址就发现了 10 多头大象的遗骨，其他动物尚不计在内。可见狩猎在尼人生活中有着很大的意义。

旧石器时代中期，尼安德特人遗址中的墓葬很多。如法国的圣沙贝尔、莫斯特、拉·费拉西，巴勒斯坦的厄斯 原斯虎尔，苏联的基克 原料巴和切舍克 原塔什等，它们说明尼人已经会埋葬死者，而且已有一定的埋葬习惯。遗骸的安放常常是头东脚西。法国莫斯特洞一个尼人的青年遗骸，侧身屈肢，右手手掌枕在头下，很像睡眠的姿势。在乌兹别克的切舍 原塔什洞发现的尼人小孩遗骸，头骨周围安放六对山羊角，排列成一圈，有的学者认为这表示产生了太阳崇拜的萌芽，有的认为当时曾经对这个 愿岁的儿童举行了葬礼。这些遗址中有很多表现了尼安德特人中的宗教信仰和仪典。例如，在伊拉克的山尼达洞穴发现一个墓葬伴有丧葬仪式的迹象。在该洞穴的后部，有个老人埋在一个坑中。对他骨骼周围土壤进行的花粉分析说明，在他身体底下铺有鲜花，在他的头部周围有个花圈。在莫斯特文化遗址中最普遍的是动物崇拜迹象，特别是对洞熊的崇拜。在奥地利东部的一个洞穴中发现，一个土坑中有 苑个熊颅骨排成一行。在法国南部，发现大约 10 只洞熊遗骸，它们被一块沉重的石板所覆盖。在乌兹别克斯坦东部，发现有个埋葬儿童的地方用一圈山羊颅骨围着。



目前为止，已经发现几处尼安德特人的人造住所。在乌克兰的摩尔多瓦一号遗址，发现了用猛犸骨骼做成的圆形镶砌物，以及看来是用野兽皮铺成的住所遗迹。在法国的特列卡萨特遗址中，在冲积土或砂土上，发现了分布于约公顷范围内的 10 个茅舍的残迹。据这个遗址的研究者推测，这些茅舍是一个打猎集团中的妇女和儿童的蔽身之所。在伊拉克发现一位截肢者，在法国发现一位伤残病人，还有关节炎患者等遗骸。这些情况证明了这一事实，即尼安德特人的社会也已发展到能够关注自身之外的群体成员的程度。残废人似乎是由他们的伙伴来照料的。这意味着，当时文化不仅仅是以生物性的保障为生存目的，还超过了这个水平。尼安德特社会性的成熟情况和社会组织的一般情况由这些遗迹得以显示。有学者视此为氏族群居之地，或氏族制度的萌芽。

近 100 年来，在欧洲各地发掘出来的许多旧石器时代早期洞穴居住地，也说明了他们的定居情况。可能是当地丰富的动物群使人们可以长期使用某些觅食场地，它促使人们得以占据那些位置适当又很方便的居住地。这些居住地或只使用几年，或被几代人甚至许多代人连续占用。

原始墓葬开始于旧石器时代中期，普遍化于旧石器时代晚期和新石器时代。在大约 1 万年前的旧石器时代晚期的北京周口店山顶洞人的遗址中，考古发现了原始的埋葬遗迹。山顶洞人遗骸周围撒有含赤铁矿的红色粉末，还有各种随葬品，如燧石石器和钻孔兽齿、石珠、骨坠等装饰品。山顶洞人住所分洞口、上室、下室、下窖四个部分。其中有居住地、埋葬地、仓库等规范性的布局。显然他们是根据需要和经验选择适合居住的天然洞穴，并在其中安排适合自身需要的居住格局。他们的埋葬形式看来是有区别的，在老年、妇女尸体的周围撒有赤铁矿粉末，身上佩带有用兽牙、蚌壳和鱼骨做的装饰品，所以有学者认为，山顶洞人已处于由血缘关系维系着的早期母系氏族社会阶段了^①。

① 参照吕大吉：《宗教学通论新编》，第 194 页；林耀华主编：《原始社会史》，第 104 页，中华书局，1988 年；吴汝康等著：《人类发展史》，第 104 页，科学出版社，1988 年；[苏]阿列克谢耶夫等著，汪连兴等译：《世界原始社会史》，第 104 页，云南人民出版社，1984 年；宋兆麟等著：《中国原始社会史》，第 104 页，文物出版社，1984 年；[美]威廉·哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，第 104 页，上海人民出版社，1987 年。



旧石器时代，特别是尼安德特人葬式的发现，无疑地对于探索人类较早的宗教意识活动、宗教仪式和宗教社会组织情况提供了直接的证据。埋葬死者的习俗不仅含有特别关心死亡和死者的意思，也应该是一种以灵魂观念为内在根据的宗教性的行为。它表明了原始人这时已有了某种关于灵魂不死和死后生活的遐想，这种遐想还与一定的社会联系有关。

二、原始洞穴画和各个时期的岩画

考古学在原始洞穴画上的发掘成果，同样吸引着宗教学者，他们希望能从相关的材料中获得关于萨满教起源和早期特征方面的启示。自从1868年第一次发现旧石器时代绘画以来，这批珍贵的遗迹成为萨满教起源研究的重要对象。澳大利亚学者加里·特朗普在他的《宗教起源探索》一书中介绍，在了解旧石器时代宗教方面，给人印象最深刻的进展是由研究岩壁艺术的学者完成的，特别是巴黎的安德烈·列罗伊·原古尔罕，以及近来普及他的成果的约翰·普赞弗尔。现在已经证实的石器时代晚期的绘画在15~16万件之间。它们多数在西班牙北部和法国南部。据介绍，几乎所有的旧石器时代的绘画都是关于动物的。人们通常假定，这些绘画合乎与狩猎有关的目的，以及狩猎经济中兽与人之间的关系，它们成了说明萨满教史前史的重要证据。一些学者根据丰富而有说服力的欧洲洞穴艺术，来说明宗教的史前史。当代著名的萨满教学者米·埃利亚德在他的《宗教观念史》（裁桑·图刺·索阿萨里译）中比较确定地指出其中一个所谓“跳舞的巫师”人像涵义。在法国南部三友洞主要入口的上方，有个人像画上，是一个带有面具、半兽的、动态的男性人像，头戴多叉鹿角。埃利亚德把这些人像解释为“狩猎之主”或者“猎物之守护者”，他认为这种形象是“神圣的”，应作为后来一切神灵的原型。埃利亚德进一步断定，发现于欧洲旧石器时代遗址的动物头骨和骨头，可以被解释为仪式的献祭品。与这一仪式相联系的是动物生命从它们的骨头中周期归还的巫术——宗教观念。他还认为，欧洲拉斯科遗址（萨拜隆）的鸟形象，提供了萨满教早期的形式证据——守护神和昏迷术。这位避免谈论宗教起源的学术权威，因而得出了萨满教是已知的最早宗教的结论。



人类早期宗教遗迹的另一类现象，是广布于世界各地的岩画。20世纪下半叶我国和国际学术界一样兴起了岩画热潮，出版了大量的岩画研究著作。中国新疆、内蒙古、宁夏、青海、甘肃等地的岩画，深刻而又生动地揭示了我国北方狩猎和游牧民族的信仰生活和经济生产活动。像内蒙古阴山山脉西段狼山地区岩画，表达了各种宗教迹象：(员) 巫术仪式，包括狩猎、交媾、模仿动物生育舞蹈、装扮动物舞蹈等内容；(圆) 祭祀仪式，包括献祭、祈雨、拜日、娱神舞蹈等内容；(猿) 崇拜对象，有人面像、兽面像、天体、日月星辰、动物、幻想动物、巫、男女生殖器等内容^①。宁夏贺兰山岩画出现了与巫术祭祀相关的人像和动物图像，还有戴假面具的萨满及狩猎巫术、繁殖巫术；嘉峪关黑山古代岩画，主要是牛、马、羊、鹿、蛇、虎、狗、驼、鸟等动物形象，以及狩猎和祭祀舞蹈图像；新疆呼图壁岩画则反映了父系氏族社会阶段生殖崇拜，有交媾形态画面和生殖崇拜舞；而天山以北阿勒泰、塔城、博尔塔拉等地区岩画常见的动物主题有牛、马、羊、鹿、狗、骆驼、熊和飞禽以及狩猎和放牧图像等等。

目前为止，世界五大洲 50 多个国家都发现了岩画，其中包括西南非洲、北欧、中亚和西伯利亚大陆岩画。国际岩画委员会主席埃马奴尔·阿纳蒂指出：岩画组成世界艺术的最早篇章。它绘在或刻在洞穴或露天的岩石上，时间几乎跨越了 10 万年之久。这些形象和符号是人类有文字之前文化和智能的主要记录。它们揭示了史前人类的欲望和野心、恐惧和企求，以及经济生活、社会活动、宗教信仰、美学观念^②。不同领域的学者都从各自的角度，探讨与自己有关的岩画资料。宗教学者同样发现了其中具有宗教意义的成分，并试图予以说明。各种各样的抽象图形和具体形象、人形和性的象征，说明岩画不仅仅为纯粹和简单的狩猎巫术、性的观念，有关动物的丰产观念和繁殖观念，也应是这种艺术涵义的一部分。许多学者把岩画解释的基础放在狩猎文化的崇拜动物仪式和与它相关的萨满教信仰传统之中，注意到岩画上的符号和象征可能是一种使用它的早期人类与神灵世界进行沟通的系统表达；同时还认为，岩画具有把人集

① 盖山林：《阴山岩画》，文物出版社，1999 年。

② 周菁保主编：《丝绸之路岩画艺术》，第 10 页，新疆人民出版社，1995 年。



合在各种符号象征下进行仪式活动的作用，它创建或提供了宗教仪式活动的公共环境。当然也有学者把岩画作为揭示萨满教史前史的最早材料，特别是中亚和北亚岩画，被一些学者认为是最早的萨满教仪式与象征的表达，这些材料对那些认为萨满教信仰是从西伯利亚开始发展的人，提供了线索。在近 100 年，俄国学者在西伯利亚岩画上的考察和研究的成果几百件，借助西伯利亚材料确定萨满教起源的尝试十分普遍。例如阿·波·沃克拉德尼克夫（*А. Б. Вокладников*）认为，萨满教作为一种综合的巫术——宗教实践，在贝加尔地区的起始约在公元前第 9 个千纪中叶，在乌拉尔区域则约在公元前第 8 个千纪。但是目前来看，宗教学界并不具备关于岩画分析的基本理论和共识的方法。众所周知，对宗教学家来说，还只能指出某些岩画片段的符号意义，要详细分析岩画背后的萨满教各种母题及其意义是要付出相当努力的。

三、中国的考古发现

我国的考古材料，在萨满教起源、发展问题的研究方面，同样有着典型性和独特性。

20 世纪是中国考古学突飞猛进的时代，也是硕果累累的丰收时节，其中最引人注目的成果之一是辽西红山文化的发掘。红山文化向世人展示了新石器时代以来中国北方文明的发展历史，说明了北方文化在中国文化建设中的重要地位。著名考古学家苏秉琦先生曾经指出：如果说整个中国文明发展史是一部交响曲，辽西的古代文明则是它的序曲，比中原要早 5000 年。通过地层学、类型学、遗址分布规律和碳测定年代数据等多方面的研究讨论，考古学家将辽西地区史前考古文化序列依次排定为兴隆洼文化（约公元前 10500~前 9500 年）、赵宝沟文化（约公元前 8500~前 7500 年）、红山文化（约公元前 7500~前 5000 年）、小河沿文化（约公元前 5000 年以近）。一些学者习惯把这一地区的古文化统称为红山文化，并按照各文化的历史年代称其为前红山文化、红山文化、后红山文化等。

从对一系列文化遗迹和考古文物的研究中，考古学家认识到：中国古代北方文化的一个重要内容是萨满教文化。就一定意义讲，萨满教文化是中国文化

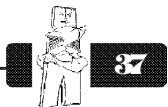


的一个源头，尤其是北方文化的源头。内蒙古赤峰市敖汉旗兴隆洼四号遗址出土的距今六七千年的陶器上有猪形首、鹿形首和鸟形首动物图像。猪形首细眼、长吻前突、鼻端上翘、獠牙长而略弯，蛇身躯体作蜷曲状，鹿首和鸟首右侧纹饰则似由羽翼抽象出来。三种灵物图像都向左侧绕器一周，形象地反映出当时人们幻想中神灵的超人伟力。它们已不是单纯现实动物形象的写照，而是人们创造的崇拜对象^①。在东山嘴红山文化祭祀场所，出土了生育崇拜陶塑孕妇像和生育女神大型坐像，还有双龙首玉器等。继东山嘴遗址之后，又在牛河梁文化遗存中获得重大发现。牛河梁红山文化女神庙与积石冢群，是我国迄今为止的新石器时代最早的大型祭祀中心，这里应是一个较大群体的宗教圣地。这里女神群像大小不同，构成有中心、有层次的神统，并有猪龙头泥塑和猪龙玉饰出土。有学者认为，女神庙同积石冢紧密联系，可以推测是该群体的祖先塑像。它与突出性器官的维纳斯女神像不同，属于祖先崇拜，而维纳斯像属于生育崇拜^②。红山文化中被称作东方“维纳斯”的孕妇雕像，可能表示原始时代的母亲神崇拜，或表现以女性作为生育者的丰产巫术和生殖崇拜。辽西祭祀女神的遗址所反映的应是女神崇拜。旧石器晚期以来（距今 10 万年~ 1 万年）的“维纳斯”石雕像在法国地中海海滨地区、马耳他、奥地利、俄罗斯中部以至贝加尔湖地区被不断发掘，她们裸体、乳房高耸、肚子硕大，女性在生物学上的生殖能力及社会上的养育能力被充分强调。埃利亚德认为，这些女性小人像表明了崇拜对象上对女性的专注。在旧石器时代人的意识中，特别重视妇女在丰产象征方面的意义。也有人解释，这些人像是最初的母亲神^③。我国辽西地区红山文化的重大考古发现，对研究北方民族早期萨满文化无疑带来巨大推动，其中发现的东方“维纳斯”孕妇雕像和大型女神庙，则更有力地证明北方民族萨满教的古老性和典型性。

① 杨虎等执笔：《内蒙古敖汉旗小山遗址》，《考古》，1985年第 1 期。

② 吕大吉主编：《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》，第 1 卷，第 1 页，中国社会科学出版社，1985。

③ 埃利亚德的看法见于埃利亚德：《宗教思想史》（李维特拉斯克英译），第 1 卷，第 1 页，伦敦，1959；加里·特朗普：《宗教起源探索》，第 1 卷~ 2 卷，第 1 页，四川人民出版社，1985。



铜器时代以后的考古发掘，同样包含了丰富的萨满教内容。特别是一些属于北方民族的墓葬，则更为直接地提供了它们的宗教信仰信息。内蒙古宁城夏家店上层文化（相当于西周晚期至春秋早期阶段）出土了与生殖崇拜相关的剑柄男女雕像，有典型的蒙古人种特征。吉林西团山遗址，据推测约在战国之际，可能当时已经进入铜器时代，属父系制社会阶段。主要的宗教迹象表现为石墓朝向山顶，这可能与天体崇拜有关。据人骨研究结果，该墓葬属于通古斯族属。辽宁西丰县发掘的匈奴墓葬，是一处具有军事组织特点的游牧部族的公共墓地。出土文物丰富，主要有铜柄或木柄铁剑、铁矛、铜矛，带有牛、马、羊、驼、犬马、犬鹿、鹰虎等动物形象的铜饰板，从造型上看与游牧民族的生产生活息息相关；另有菴面铜镜出土。从墓葬的陪葬方式来看，那些受到特殊礼遇的青壮年死者，可能是有军功的英雄。在战争掠夺日益扩大的社会，英雄崇拜成为祖先崇拜的核心形式。从随葬品的纹饰来看，主要取材兽类和凶猛禽兽，表现了它们崇拜的对象和巫术观念与萨满教的神灵世界有密切联系^①；内蒙古满洲里市扎赉诺尔有鲜卑古墓群出土，其中有与巫术信仰相关的狩猎纹骨板。画面正中是一个猎人，手执长弓，弦上有箭待发，弓前不远有一只惊恐疾驰的鹿，猎人背后又有一只鹿奔来，画面上还钻有许多圆孔。

可见，我国的考古发现拥有旧石器到新石器时代以来典型的维纳斯女神崇拜遗迹，还有母神崇拜及其大型祭祀场所。还应该指出的是，中国的各种出土文物都突出地表现了萨满教的动物崇拜主题和动物丰产巫术。虽然在我国考古发掘中，萨满教的遗迹还不很系统，但大致的历史脉络已经显现。特别是一些北方民族墓葬的发掘，为我们提供了更为丰富和确实的证据。

目前我国考古学界，特别是北方考古学界，已经把萨满教作为文化源头来进行理论思索，并以萨满教为参照系对考古中的信仰遗物进行意义分析。他们提出，从考古学观察，中国的北方地区是中国文明、文化的源头之一。这一地区是渔猎文化区、游牧文化区及一部分农耕文化区。北方古代文化构成了中国文化的重要源头和重要组成部分，鲜卑、契丹、女真、蒙古和满族人都曾占据

^① 参见《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》，第 44 页，中国社会科学出版社，1988。



中国半壁江山或建立统一的大帝国，他们所代表的民族文化，为汉文化（中原文化）注入了蓬勃的活力，对中国文化乃至世界文化都产生过深远巨大的影响。因此，研究中国古代北方文化，必须到这些文化形成的社会、经济、政治的大舞台去探索，在北方民族发展的时空中去追寻。萨满教文化既是北方文化的重要组成部分，又是中国古代北方文化的重要载体。萨满继承着北方文化的遗产，是民族的、部落的、民族的文化的传承者和体现者。所以，汲取、掌握、研究和总结萨满教文化，是研究中国古代北方文化的重要内容和重要任务^①。

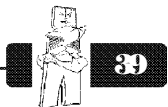
考古学的种种发现对我们的研究既是鼓舞又是鞭策，我们希望萨满教研究能在考古领域有所作为。目前来看，关于萨满教起源和发展的考古学资料还不能说很充分，因此即使得出某些结论，也不可避免地带有片面和不完整的色彩。我们相信，随着考古资料的日益丰富，我们的认识也会逐步完善。

第二节 摇民族学的说明

萨满教的起源与演变作为一个专门的研究领域，从一开始，它就必须结合多学科的资料，在学术综合的基础上建立起理解渠道。无论考古学还是民族学都是作为一个知识部门，从不同侧面和角度来提供认识萨满教发展变化和发展规律的基础材料。所以在研究萨满教历史的时候，我们不仅要关注考古学事实，也要重视民族学事实。

我国萨满教调查开展得比较晚，发现了一些存在于近期仍能被调查人观察到的实例。民族学对北方少数民族萨满教在原始社会及其历史演变中情况所做的调查和研究，成果是丰富的，它们为这门学科提供了新的材料基础，这是非常宝贵的。在国际学术界的视野中，萨满教的材料多是过去搜集的成果，有的材料来自一二个世纪前的历史记录。因此我国的民族志材料因其新颖与活泼，

^① 王承礼、李亚泉：《论中国古代北方文化》，《中国北方古代文化国际学术研讨会论文集》，中国文史出版社，1992年。



无疑包含了更为珍贵的文化价值。我国北方民族萨满教的资料来源还存在于丰富的历史记载中，从某种意义上说这是古代的民族志资料，这在国际上是十分罕见的。各种古代文献，有关北方民族萨满教历史记载，其年代和作者都比较清楚，各种现象的描述也比较明确，它们为依据这些资料来研究不同历史时期中各民族的萨满教状况，提供了良好基础。所以，民族学提供的资料要比目前考古发现所提供的东西更为丰富和生动。

人类学对宗教活动的研究是从比较开始的。泰勒的《原始文化》作为人类学的奠基之作，开宗明义就为这门学问制定了作为其基础理论的基本假设：其中包括“因果的同一性或一致性”原则。它认定：文化各领域的发生和发展，如同自然过程一样，服从于普遍适用的规律，一致的原因都起着一致的作用，产生相同的后果。因此，为了解释或说明我们尚不知其原因的此一民族的某个文化现象，我们可以用我们已知其原因的另一民族的相同文化现象进行类比，用相同的原因来解释相同的现象。他还提出遗留物理论，所谓遗留物乃是指构成文化和宗教的某些组成部分和要素，它保存在某个地区和某个民族之中，后来由于某种原因停止了进化，但它作为一种活的化石，可以用来了解原初的文化特征，解答文化和宗教的起源和历史发展问题。因此现存民族中的文化和宗教遗留物也体现了史前时代人类的文化状况和宗教状况。遗留物的理论使人类学者认识到，要了解史前时代的文化与宗教，并不一定非要回到史前时代不可，我们也可在现代原始民族和世界各地普通人的通俗信仰中去发现同质的遗留物，通过它们重建原始时代的文化与宗教^①。在这个理论基础上，宗教的比较可以涉猎到历史上彼此无关联的社会，在不同大陆和民族的宗教之间进行比较。比较的目的是利用形式、结构和过程的相似性，在各种宗教之间建立一些类型学说和因果关系，寻找并确立一些宗教现象的规律。

我们的萨满教历史研究试图借鉴这种比较理论，在考古学和民族学材料之间寻找它的历史类型及其发展序列。

考古学上的历史分期是按照制造劳动工具的材料和技术的不同来划分历史

^① 参见吕大吉：《西方宗教学说史》，第123页，中国社会科学出版社，1988年。



时代，借助对劳动工具的发展作出判断，进而在一定程度上可以对社会关系的发展作出判断。我国主要以民族学资料建立起来的历史分期法，侧重于生产关系的体系，一般的划分标准都来自生产力领域。即把生产力发展水平作为决定性基础，它和在这个基础上的上层建筑一起构成社会的发展形态。随着民族学知识的增加，划分历史时期的标准也不断丰富，近些年来出现了某些新的思考。如在以生产力发展水平为标准的基础上，根据生产关系某些方面的演进——根据分配和占有关系的变化，或攫取型经济向生产型经济的演变等——提出更进一步的划分细则；再如根据社会组织水平作划分标准，提出群队、部落和酋邦等分类模式等等。所有这些尝试都是很有益处的。

苏联的研究者，关于萨满教历史和发展问题也曾经从民族学的立场提出一些原则性的说明，如铎文（Дружинин）认为，萨满教是“具体的历史现象，每一信仰族群有其特殊的面貌；这些面貌对历史文化因素的依赖不如对这个群体的社会和经济发展的依赖强烈”。热列宁（Ленин）将萨满教的发展与社会结构的变化联系在一起，他提出：萨满教是一种宗教意识形态，它被发现于古代西伯利亚和北亚人中，它们处在原始社会体系解体的不同阶段和向阶级社会的过渡时期。他强调：“像所有其它的意识形态形式一样，萨满教并非始终不动，它不是不变化或是牢固的现象，但是发展和变化总是同一定人群的社会的，经济的和文化的发展紧密相连的”^①。

人类总是生活在社会中，作为社会存在物而同自然界发生关系。通过实践，人们不断生产和再生产自己的物质生活以及全部社会生活，不断建立和革新自己的生产关系以及全部社会关系。社会群体的组合是一个由人的各种关系结合而成的有机系统，同时也是一个运动发展的过程。一个原始状况下群体的社会合作，通常表现为以血缘关系为基础的氏族公社。社会共同体的大小和性质随着民族的发展而改变。伴随原始社会状况的改变，生活范围的扩大和活动方式的更新，氏族或分解为家族和家庭，或发展为部落、民族或酋邦。在民族社会发展和变迁的进程中必然出现新的政治、经济状况和思想观念潮流，萨满教总

① 铎文：《萨满教》，莫斯科，东方出版社，1989年，第10页。热列宁：《萨满教》，莫斯科，东方出版社，1989年，第10页。



是与之相适应，并在其中发挥现实作用。萨满教是在社会发展基础上嬗变的，伴随着氏族部落向民族—国家的历史发展，它经历着一个与之相适应的历史形态演变。随着北方民族建立国家政权和其政治统治区域的扩大，萨满教作为统治阶级的政治工具之一，影响的范围十分广泛、深远，出现了萨满教与民族—国家社会意识和政治体制方面的相互调整、相互利用等各种历史性变化。恩格斯指出，宗教的性质和形态随着社会历史的发展而演变，提出了从部落宗教到民族宗教再到世界宗教的宗教发展图式。恩格斯的这种哲学概括有广泛的适用性，大体上可以把北方民族历史上出现的主要萨满教现象涵盖进去。

不论考古学还是民族学的划分都是对同一萨满教历史加以展现的不同史料形式，它们各有侧重，各有所长。考古学侧重萨满教的发生和早期形式，而民族学则侧重以局部地区或部分民族不同阶段的材料来丰富萨满教发展的各个历史阶段的内涵。比如在某种程度上保留原始公社制特征的北方民族中，像鄂伦春族、鄂温克族、赫哲族等，虽然被学者认为是处在铁器时代的不同发展阶段上，但依然保持着远古生活方式的成分。在这些民族中所看到的萨满教和它的经济、社会制度、物质和精神文化特征一样，在遥远的过去却是整个萨满文化区域内的许多民族曾经拥有的。

在考古学和民族学的历史分期标准之间，不难看出它们的同步性和互补性。与考古学的时代分期处于相同时代同样文化发展阶段的民族，能够提供同样水平上的宗教事实。它们的相似性，构成了我们关于萨满教历史分期和历史类型的认识。正是在这种同步的历史线索中，我们可以展开对萨满教发展演变轨迹的追踪。

萨满教在不同地区和不同民族中的情况很不一样，有些民族有着相对丰富而又完整的萨满教历史发展过程；也有不少民族，它们的萨满教演变历史并不完整。萨满教在不同民族中所表现的差异性，往往与北方民族所处的社会发展程度有关。这些差异体现在萨满教与氏族、部落、民族—酋邦或国家社会的不同适应形态；包含在萨满教与血缘关系、地域关系、国家政治关系等结成的不同性质的社会联系之间；也反映在它与社会分层、阶级分化、文化要求提高等社会发展新问题之间的各种调适方式之中……根据这些差异，我们会发现它在



各个历史发展层面上所扮演的文化角色，及其与之相适的不同社会作用。

中国是世界上少数几个在人类历史的不同阶段都存在萨满教现象的国家和地区之一，它使我们重视不同历史发展阶段的萨满教形态，重视萨满教现象的层次区别及其历史演进过程。中国北方民族萨满教的特殊性以及它带给我们的学术思考，决定了这项研究将对国际学术界提供新的补充。国际上的萨满教研究并没有涉及中国个案的全部问题，要推进这方面的研究还必须靠我们自己。当然这也可能是中国学者对萨满教历史发展研究作出自己独到贡献的得天独厚的条件。

第三节 经济生活的发展与萨满教的演变

一定社会经济和物质文化的特点，在历史学的分析中，是一个不可缺少的参照系统，用以区别不同社会发展水平的标志。按照摩尔根的意见，蒙昧时代和野蛮时代的低级阶段是采集、狩猎和捕鱼经济的时代；而野蛮时代的中级阶段和高级阶段是农业和畜牧业经济的时期。这种划分是否具有普遍意义，不是这里要深究的问题。仅就中国北方民族的实际情况来看，经济生产内容的变化确与它们的社会发展方向相一致。因此不同的经济生活特点具有生产水平发展方面的意义。我国北方民族的社会经济生活大都经历过一些改变，有的民族从狩猎经济过渡到畜牧经济，有的民族（或部分地）则转向农耕。这是人们在不同的自然和社会条件下，因地制宜，沿着不同的方向发展经济的结果。萨满教是一种具有适应性的社会现象，在北方民族经济生活的发展中，它随着生产生活的变迁而发生变化。

萨满教是在狩猎社会的经济基础上产生的，随着畜牧业的兴起和发展以及向农业生产方向的不同程度转变，它呈现出变化和发展的清晰路线。从经济生活的发展与萨满教的演变构成的相互关系中，去发现萨满教的演进过程，应该成为本项研究的重要基础。它将使我们看到经济基础的作用在萨满教产生和发展上的决定性影响。



萨满教同北方民族社会文化中的许多因素都是相互联系在一起的。它同经济生活的联系，是萨满文化里各种文化因素之内部关系表现的一个方面。因此它可以反映各种文化因素间的关系与功能方面的某种特点和规律。但是，萨满教同经济生活的联系具有独特的意义。在任何文化中，总有某种行为和思想意识与他们的生存问题和现实利益联系更为直接，因而更为重要。它普遍地反映了人们在某些压力下所产生的迫切需求和长久焦虑。休谟曾经说：最初的宗教思想不是产生于对自然作用的沉思，而是产生于他们对生活事务的一种关切，产生于连续不断地左右他们精神的希望和恐惧^①。造成人们精神焦虑的基本问题是生存问题。所有生物，包括人类，为了生存必须满足特定的基本需求。这些需求包括食物、水、居所。人类为了生存，必须从事物质生产活动，以满足自身的衣食需求。按照唯物主义历史观，物质生活的生产方式制约着整个社会生活和精神生活的过程。只有理解了与萨满教意识相应时代的物质生产和生活情况，并且从当时生产力条件所制约的社会环境中，考察那些人类关切的需求，才能理解萨满教为何以一种特殊的象征性表现，以利用超自然力量的观念和行为方式，来服务于人们的生存需求。

萨满教各种宗教活动与北方民族的经济生活有着密切联系。许多民族，在各种重要的生产安排上都打上超自然的印记。不但那些周期性的生产活动被传统化为在超自然力量保护下的经济劳作，而且各种各样的生产活动细节，也被赋予了萨满教巫术意义。

因此，萨满教在传统经济生活中具有独特的价值。萨满教是人们据以正常生存，特别是正常地从事经济活动的一种工具。人们根据自己所处的生活环境、所面临的具体问题，利用这种工具同超自然存在物和超自然力量进行沟通，或祈求或利用它，处理给他们的生活带来严重焦虑的问题。而这些问题，人们不能通过自己的技术和社会手段来解决。

20世纪中叶曾经有人统计，当时世界上主要通过狩猎、打鱼和采集野果与蔬菜维持生存的人口仅占世界总人口10%左右，大部分狩猎采集者只有在世界的

① [英] 布林·莫利斯著，周国黎译：《宗教人类学》，第 100 页，今日中国出版社，1980 年。

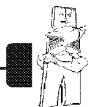


边沿地区——千里冰封的北极冰原、沙漠和难以进入的森林——保留了他们的传统生活。在人类驯化动物、培育植物之前，全人类都必须通过植物采集、狩猎、打鱼来维持自身的生存。由于人类是作为狩猎采集者而得到发展的，所以我们把人类社会与文化的许多特点归功于这种生活方式。萨满教也不例外。萨满教最早发生于狩猎社会，这几乎是研究界的共识，因此我们的研究就从狩猎社会的经济活动开始。

一、狩猎经济下的萨满教

我国北方文化区域的范围包括大兴安岭以东、以南、以西，天山以东，燕山、阴山、祁连山、阿尔金山、昆仑山等山脉以北，阿尔泰山脉以南，以高原、丘陵、大漠、森林、草原绿洲为主的广阔狭长地带。这个区域内包括游牧文化、渔猎文化和海洋文化，以及少部分的农业文化。我国古代北方狩猎和渔猎民族主要居住在大、小兴安岭森林地区及其以北，以及蒙古高原以北。这里的狩猎民族除了现今仍然居住在这个地区的鄂伦春族、鄂温克族（部分）、赫哲族外，还包括曾经经历狩猎生活但已经走出森林的那些游牧民族和农业民族，如匈奴、突厥、鲜卑、蒙古、满族等。许多历史文献记载了这方面的信息。

兴盛于从公元前猿世纪末到公元员世纪末的匈奴族，曾经建立了中国历史上第一个游牧民族国家，匈奴帝国的政治经济中心在阴山河套地带。《史记·匈奴列传》介绍：匈奴……儿能骑羊，引弓射鸟鼠；少长则射狐兔；用为食。……其俗，宽则随畜，因射猎禽兽为生业，急则人习战攻以侵伐，其天性也。……自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘。壮者食肥美，老者食其馀。贵壮健，贱老弱。我们由此可以得知匈奴人擅长狩猎。狩猎是他们的传统生业，人们的衣、食都依赖动物。三国、魏、晋、南北朝时期，在中原地区创建过前燕、西秦、南凉、北魏等割据政权的鲜卑人，其祖先即以射猎为业，拓跋鲜卑族早期驻牧在大兴安岭的大鲜卑山。《魏书·序纪》记载说，拓跋鲜卑之远祖，“统幽都之北，广漠之野，畜牧迁徙，射猎为业”。关于蒙古族的来源，国内学术界有各种解说，近年来国内颇盛行“蒙古源于蒙兀室韦”的看法。这种看法是否正确姑且不论，仅就室韦来看，《旧唐书》卷一九九下，北



狄（室韦）记载：“东至黑水靺鞨、西至突厥、南接契丹、北至于海”。这里所说的海，就是今贝加尔湖，所以北室韦的北境在贝加尔湖以东和黑龙江以北，外兴安岭，最东到精奇里江与黑龙江汇合点，最南到嫩江及绰尔河一带。《北史》卷九十八《室韦传》又说北室韦分九部，“射猎为务，食肉衣皮，凿冰没水中而网取鱼鳖”^①。在以畜牧业为主的民族里，狩猎也经常作为副业或其民族中部分成员的主要谋生方式。

居住在我国东北大、小兴安岭的鄂伦春族是典型的森林狩猎民族。据我国民族学者考察，在 1949 年以前，正处在父系家庭公社时期的鄂伦春人，仍旧把扎枪和弓箭作为从事狩猎生产的主要工具。但古老的扎枪，已不再是把木柄的一端削尖，而是安上了石制的枪头，后来石制枪头又被骨制枪头所代替。弓箭的制作也比较精细了。弓背是用落叶松和榆木制成，这两种木料弹力都很大。弓弦是用鹿筋或犴筋制作的。鄂伦春人还发明了一种鹿哨，叫“乌力安”，它长约三尺，是木制的哨筒，形似牛角，吸吮成声，极像公鹿的叫声。当鹿交尾期，公鹿一听到用“乌力安”发出的声音，以为其他公鹿要来强占母鹿，就会主动地向那个方向跑去。这时，早有准备的猎人，很容易就把鹿猎获到手。用同样的方法，鄂伦春人还制造了狍哨，用以捕获狍子。鄂伦春人时常进行集体围猎。人们把一个一个山头或一个一个草甸子围起来，大声地哄叫，在四周烧起一堆一堆的熊熊大火，驱赶野兽。被围困的野兽惊惶万状，被迫集中在越来越小的包围圈中，作狼奔豕突的挣扎，这时，猎人瞄准目标，用弓箭射击或用扎枪刺杀。狩猎的经济意义，对于鄂伦春人说来，不仅在于通过它能够取得他们的主食——兽肉，而且还能够取得一些其他必要的生活资料，如用以缝制衣服的毛皮，甚至野兽身上的骨和角，也没有把它弃之于地，而是用来制造工具。总之，狩猎是生活资料的主要来源^②。

由于地理环境、物产资源、气候条件不同，不同狩猎社会的生活形式和内容会千差万别。

① 转引自《鄂温克族简史》，第 98-99 页，内蒙古人民出版社，1983 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 105-106 页，宁夏人民出版社，1983 年。



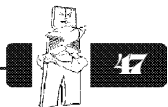
萨满教在采集、狩猎文化中有怎样的具体形态，或典型观念，每个学者都有不同的理解。满都尔图先生认为，阿尔泰语系各民族对于动物的崇拜是同狩猎生活相联系在一起的。在这种条件下，衣食都取之于野兽身上，人们把猎获野兽视为主宰野兽的“神灵”的恩赐而加以崇敬。他们认为某些猛兽不仅与人们的安危有关，而且这些猛兽的灵魂也可以帮助人们狩猎，自然也就成为人们崇拜的对象。同时，人和他们经常猎取的动物处于对立的地位，一旦患有急症，就认为是这些野兽的“精灵”在作祟报复，为祈求其宽恕而加以供祭^①。也有学者指出，经济生活同崇拜的动物之间有着直接联系。氏族社会初期渔猎是人们的主要经济部门，渔猎经济使人们和动物的关系变得更加密切和重要。动物身上的一切对人类生活都有极重要的价值。它们的肉可供人们食用，皮可制作衣着，骨、角、牙可作生产工具和装饰品。总之，在这一历史阶段，人们的生存绝对离不开动物。尤其是在像我国北方地区这样的高寒地带，隆冬季节，到处是冰天雪地，采集活动无法进行。在这种情况下，动物更成了人们的唯一生活来源。一旦猎获不到动物，他们的生存便会受到严重威胁。在这种情况下，每一个氏族成员都会自然而然地把自己的命运同动物紧密地联系起来。人们既要捕食它们，同时又会它们产生某种亲切之感。由于当时人们的认识所限，也就会把某种动物看作是自己氏族的图腾而加以崇拜了^②。

北方的原始森林，山蟒河湖缠绕，怪石巨树参天；暖季暂短，严冬漫长。以狩猎和捕鱼为主要生计的北方民族，追鱼逐兽，在血腥的龙争虎斗中获取饱腹的食物、暖体遮寒的兽皮。由于对动物的生存依赖，也由于对野兽生活的各种观察，他们往往认为动物高于自己，甚至拥有较高的智慧和灵性，比人类更接近大自然的奥妙，对人类有支配力。他们相信动物也有语言，并在灌木林里有它们的氏族和村庄。动物提供人类生存必需品的现实价值，唤起了人们对它的神圣敬畏和崇拜。

萨满教信仰和经济需求的直接对应性，我们可以从动物崇拜上得到清楚的

① 满都尔图：《中国北方民族的萨满教》，《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社，页

② 秋浦主编：《萨满教研究》，第 页，上海人民出版社，页



印象。某些狩猎民族认为只有经常打到的动物中才有神，因为那是那类动物中的首领把它的子民送给人类的。貂中有貂神，貂，是貂神送给人的。这是一只最大最黑的貂。人一见它，双眼就要失明。人们能够猎获的鹿、熊、水獭、天鹅中，都有与人类友好的神。如果没有神，即保佑人类诸事顺遂的这些野兽神，那么，决不会有一只野兽落到人的手中。如果神不愿意，猎人的几十只地箭也不会射中猎物。相反在人们不易打到的动物中没有神。涅吉达尔人中没有驼鹿神，也没有松鼠和狐狸神。驼鹿嗅觉十分灵敏，很远就能嗅出人的气味，不易捕捉；狐狸狡猾，很少上猎人的圈套^①。在长期以渔业为主的赫哲族中，对于鱼的崇拜一直延续下来。赫哲萨满供奉的诸神中，“黑额恩木热”神的偶体为鲸鱼形，“珠昆”神以水獭为其偶体，“珠尔瞿力阿金”神的偶体则是鲤鱼形。一些水禽由于它们的捕鱼本领很高，还能给人们指点到哪里捕鱼，因而也与人类结下了不解之缘。“鄂温克人崇拜鸟并不是偶然的，因为这些鸟是祖先的日常生活中或经济活动中不断接触的一些禽类。例如，对水鸭的崇拜显然是捕鱼经济的一种反映，在河湖地区有水鸭的地方，证明就是有鱼的地方，也是和捕鱼有关的崇拜。”^②北方民族信仰对象中有许多水鸟，如天鹅、白水鸟、水鸕鹚等。

萨满教还认为：在有神灵的动物类别中，并不是所有的动物都是神灵。神灵是那类动物的首领，它掌管自己的子孙。萨满教信仰，举凡动物王国的凶恶者，其属类中都有能够称“神”的首领，因为它们驱赶来的各种野兽落入猎人的捕兽器和陷阱中，这无异于给人类送来自己子民的动物首领。它们是动物世界更大的酋长，管辖那么多的动物氏族，所以人们既能捕获到没有神灵的动物种类，也能捕获这些凶恶动物的属下。人们把它们当成最初的狩猎神。当然它们同时也是自己氏族的首领。这类神灵都是森林、水域中的猛兽，天空中的猛禽，像熊、虎、蛇、狼、豹、逆戟鲸、鹰等等。

逆戟鲸崇拜是黑龙江中游普遍流行的一种信仰。调查者如此描述道：有一

① 郭燕顺、孙运来：《民族译文集》第一辑，第 104 页，吉林省社科院，1982 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 104 页，宁夏人民出版社，1985 年。



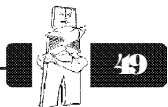
种海兽，当它突然出现在你的小船附近，所有海洋动物，从鱼直到海豹和白鲸，都会没命地四散奔逃，这场面甚至会使人产生强烈的印象。这就是逆戟鲸！面对它的犀利牙齿，多么巨大的鱼也会望风而逃。逆戟鲸在驱散海生动物时，它同时也就把一些小海兽送给猎人。有时，奥罗奇人一连几个小时一直守候在自己的小船上，等待在岩石上或距他的鱼叉很近的地方出现海豹。但胆小的海豹畏畏缩缩地将头伸出水面，又立即藏了起来。突然他发现，这些动物不顾一切地一直向他的小船奔来，这是可怕的逆戟鲸在追逐它们。每逢逆戟鲸在黑龙江江口出现时，基立亚克人就说，大马哈鱼快来了；一当逆戟鲸不见，鱼汛便告停止。总之，逆戟鲸不仅是海的主宰，而且是给人赶来鱼和海中的哺乳物的恩人。他们不捕逆戟鲸，甚至逆戟鲸在岸上搁浅时，也不取用它的油脂^①。

萨满教对熊相当地另眼看待，在熊和人之间有着一套繁琐的禁忌和交往习惯。在我国的鄂伦春、鄂温克等民族发现的有关熊的萨满教传统习俗，同北欧、东北亚广大范围内的土著民族普遍流行的熊神话和熊节礼仪十分相似。我国学者曾经精辟地指出在动物群中熊得到这种特殊待遇的原因。

其一，出于对熊的恐惧。熊是庞大而凶猛的野兽，古代被熊伤害的猎人是 不计其数的。它主动向人进攻，见人就疯狂地扑上来，不咬死不罢休。并且在交配和下崽期更加凶残，见什么追什么，甚至连鸟飞过的影子它也不放过。碗粗的树它一折就断，特别是当它受伤后的反扑更加疯狂，非把猎人扑倒致死才算完事。如果熊的小肚子受伤，爬不起来，它四脚朝天，竟把自己的前掌咬得稀巴烂。这样凶猛残暴的熊出没在森林和山野间，常把猎人的住所和仓库捣毁，威胁着狩猎部落的安全。特别是在使用简陋的木棒、石头、矛戈的原始时代，人们没有更好的武器抗击洞熊频频的侵袭，就必然引起对熊的恐惧心理。在民族志上有许多例子证明这一点。如鄂伦春人把熊叫“老爷子”；鄂温克人把公熊叫成父辈最高称呼，把母熊叫成母辈的最高称呼^②。在满族搜集到的民间故事和萨满教仪式里，熊表现的就是这种凶猛形象。满族火祭中，熊是太阳神的

① 郭燕顺、孙运来：《民族译文集》第一辑，第 105 页，吉林省社科院，1982 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 104 页，宁夏人民出版社，1985 年。



开路先锋，力大无穷，勇猛、忠诚。萨满请神后，熊神附体，它能将磨盘举起，能将巨柳由地下拔起，能用巨石做泥丸抛掷着玩耍。萨满极力表现熊神果敢、勇猛、力大盖世、神力无敌的性格。在行为上，人们还保持着对熊的某种恐惧心理。满族一些族姓的萨满祭规中明确说明，不用熊皮做鼓面、做偶像。认为用熊皮蒙鼓面，不敲自裂。若如此，请熊神降临时，它将大闹神案，这会使萨满和主持祭祀的主人遭难^①。

其二，熊像人。熊不仅是一种使人恐惧的猛兽，而且它在形体上有许多方面与人相似。例如，熊没有尾巴，能直立起来行走；熊能用前肢搭凉远望；特别是熊的生殖器以及母熊的乳房与人相似。因此，在古代鄂温克和鄂伦春人的神话中，把熊给以人格化，赋予熊以人的性格，他们认为熊原来也是人，并且认为是他们自己的“祖先”。把熊人化和神化的结果表现为，熊除了使人恐惧，也使人感到亲切和敬仰。给熊增加了一层神秘的“亲属”的外衣和图腾主义色彩^②。

在萨满教信仰中，熊“神”能给人们送熊，所以猎民才能打到熊，这是熊神的恩惠。奥罗奇人认为，熊是一种比我们更明白事理、更有力气的动物。但在他们看来，熊并不是神，也不是神的使者，它只听熊“神”的驱使，是熊神的一条狗。即是说，是与熊神关系密切的动物，因此，对熊也要给予一定的尊重。我们可以从他们在最后一次喂熊并且和熊告别时讲的话中，弄清熊与熊神的关系。如果逐字翻译，这些话就是：“好好吃吧，这是我最后一次喂你了。”然后又说：“好好走，找你的神去吧，披上新毛皮，明年再来，让我看看你。”^③要把一只普通的熊同一个熊神区别开来，并非易事。

熊和人一样，穿戴的都是野兽皮毛；也像人一样死亡，像人一样有自己的氏族，有自己的首领。可以说它是一个善良的人类亲族，尽管免不了发生熊与人互相伤害的事情，可是就是人类氏族之间，这种事情也是常有的。熊神给人

① 富育光：《萨满教与神话》，第 150 页，辽宁大学出版社，1987 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 100 页，宁夏人民出版社，1985 年。

③ [俄] 斯特忍堡：《鞑靼海峡的奥罗奇人》，转引自郭燕顺、孙运来：《民族译文集》，第 100 页，吉林省社会科学院，1988 年。



送来熊，赶来各种动物，是人类的朋友和恩人。人类与熊氏族建立婚姻关系，成立互相帮助的婚姻集团，当然是很荣耀的事情，也是很划算的。在鄂伦春族中就广泛流传着这么一个传说：

很早很早以前，有一个猎人突然被一只母熊抓去，把他关在一个山洞里。为了不让他逃跑，母熊每次出去时都用大石头把洞口堵得死死的。这样过了几年的同居生活之后，母熊生了一个小崽，从此以后，母熊逐渐放松了对猎人的警惕。一天，母熊领着小熊外出觅食忘了堵洞口，猎人便乘机钻出洞来，并用飞快的速度往江边逃遁。这时正好碰上放木排的，猎人便招呼他靠岸，搭上木排顺流而去了。傍晚，母熊同小熊觅食归来，一看忘了堵塞洞口，便知大事不好。进去一看，洞里空空的。母熊于惊讶之余，便带着小熊顺着脚印急速追赶。到了江边一看，只留下了木排的痕迹，猎人已无影无踪了。于是又沿着江边往下游追去，追了好久，才见到木排。仔细一瞧，猎人正在上面。母熊一面招手，一面喊叫：“你怎么走了？快回来吧！”猎人置之不理。母熊气愤极了，无可奈何地说：“你既不愿意再回来，咱们只好你一半我一半了。”说着一把将小熊抓了起来，唰的一下撕成两半，把一半向猎人扔了去，而自己抱着另一半嚎啕大哭。就这样，随母的一半便成了熊，而随父的一半则成了鄂伦春人。

有的研究者说，这个传说的情节显然是荒唐的。但它却说明，在鄂伦春人的心目中，熊和鄂伦春族之间有血缘关系，他们承认自己是熊的后裔，熊是自己氏族的祖先^①。

在原始狩猎时代有谁能想象出比熊那样的凶恶野兽更强大更有力的自然存在呢？萨满教文化在树立自己精神力量的过程中，从对许多于自己有恩惠的森林动物的选择中，逐渐向熊靠拢，熊以其各方面的综合长处，终于成为百兽之王。赞美熊，亲近熊，以与熊有血缘关系为荣，把它当成祖先，从而证明自己

① 秋浦主编：《萨满教研究》，第 105-106 页，上海人民出版社，1988 年。



天生不是孬种，成了那个时代的风尚。就像后来举凡建立朝代的统治者都借用天命观一样，在北方狩猎民族那里也曾有一个都声称自己是熊后代的时期。氏族间的社会影响需要用神灵的大小，血缘力量的强弱来互相攀比，从而建立自身的荣誉。熊，成了当时最强大的精神形象。狩猎民族在传说中把熊当成祖先，就像后来历朝皇帝把自己说成是真龙天子一样，是北方狩猎民族最古朴的精神追求和氏族精神自我夸大的手段之一。于是熊作为文化符号成了北方民族狩猎文化从生活到精神的一个阶段性的标志，一个萨满教信仰发展链条上的重要历史环节。

随着人类同动物周旋经验的丰富和狩猎技能的提高，特别是通过动物驯养，人们逐渐增长了猎获动物的技术和信心，动物首领变得不那么神秘可怕了。但狩猎生活的不安全感和不稳定性依然存在，人们仍无法把握自己的命运，于是又为自己找来另外一类生活主宰，即以山神、水神、海神为象征的狩猎神，自然崇拜与动物信仰发生了结合。

在蒙古族中，有的地方把阿尔泰杭盖山看作是能够赐予猎民野兽的山神。关于它的祭词言道：

至高无上的苍天，辽阔金色的大地，富饶的阿尔泰杭盖山啊！在您那山谷的阳面，在您那群山环抱的摇篮里，栖居公鹿、母鹿、紫貂、猓獾，养育灰狼、山豹、松鼠、黄羊，把这所有福份赐给我吧！呼瑞，呼瑞，呼瑞！请赐福给我的亲族朋伴，呼瑞，呼瑞，呼瑞！^①

鄂伦春、鄂温克、达斡尔等民族崇拜山神“白那恰”。凡是高山峻岭、悬崖绝壁或是什么洞窟之类，都认为是山神所在的地方。人过其境不得喧哗，否则会遭致山神不满，对狩猎不利。一般远出狩猎者，多向山神供祭。人们认为：只要听山神的话，它是乐于庇护你的。反过来，如果触犯了山神，它也会使你一无所获。“白那恰”有时呈现人形，有时也是动物。通古斯的那乃人认为，

^① 荣苏赫主编：《蒙古族文学史》，第 51 页，辽宁民族出版社，1989 年。



“每一位林神、河神或者湖神，都是其领地内全部野兽和鱼类的所有者。没有这些神灵的许诺是不能捕获的，必须先给诸神祭献，才能得到它们的欢心。河神或湖神一般都是在鱼类越冬的地方过冬，这种地方被称作泰库”^①。

主宰野兽的神是所有野兽和森林的头领和主宰，在森林中是至高无上的神。正如托卡列夫所说：举凡野兽，无不有其自身之主宰，即尤卡吉尔人笃信的“佩季尤利”。欲猎之兽是否听任猎人捕获，似乎一概系于佩季尤利之意。尚有司掌数种野兽之主宰，称为“莫伊耶”，单一兽类的主宰则归其辖制。凡此种精灵，均由三大主宰精灵统摄（即大地、淡水和海洋之主宰）。雅库特人将主宰精灵称为“伊奇”，既区别于恶灵，又区别于善灵（前者称为“阿巴格”，后者称为“埃厄”）。“伊奇”遍布于自然界，可谓无所不在；既非好善博施，又非性喜作恶，而人们渔猎之成败则仰其鼻息。所谓主宰精灵即是所谓主灵，猎人对之敬奉和献祭尤为虔诚。布里亚特人将主宰精灵称为“埃任”；阿尔泰人称之为“艾济”^②。这些神灵被著名宗教学家埃利亚德统称为“兽主”，他把兽主崇拜作为萨满教的典型特征之一。

如果说对神灵的需要是现实世界某种贫乏的表示，那么关于动物生命复生的萨满教信仰也可以说是一种现实渴望的幻想表达。原始狩猎民族因为现实中猎物减少而深感不安，他们利用虚幻的巫术想去改变这种现状，从而获得某种心理平衡。我们在宗教仪式上看到，人们以象征的方式让内含动物灵魂的象征物转生为新动物，从而达到增加动物数量，减轻心理负担的目的。这样，仪式就起到了调节人类需要和生存现状之间紧张矛盾的作用。萨满教代表动物灵魂并有复生能力的符号包括骨头、动物绒毛、动物眼睛，等等。在仪式活动中，人们总是小心地收藏和处理它们，避免任何过失。或防其不得转生，或怕它以灵魂力量伤害别人。在一些民族祭祀中，当作祭品的动物，像熊、鹿、猪、羊、鸡等，被吃掉后，它们的骨头一块也不能少地被收拢在一起，或风葬、或埋葬。

① [俄] 穆图尔烈维扬科著，林树山、姚凤译：《黑龙江沿岸的部落》，第 100 页，吉林文史出版社，1986 年。

② [苏] 托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》，第 146—147 页，中国社会科学出版社，1985 年。



安葬动物仪式的要求十分严格。显然兽骨安葬与野兽繁衍的关系密切，它的完好与否，涉及野兽的绵延状况。这些内含动物转生灵魂的兽骨、兽毛、兽皮的物件，在萨满教动物崇拜的发展中充满观念活力。萨满常常保存某个兽骨兽皮，用它代表某个神灵，有的萨满服装上挂着许多禽骨、兽骨、兽皮、禽毛，象征他有许多动物神灵给予保护和辅助。在萨满经验中，由于魂骨被视作生命的再生之源，“归魂于骨”成为萨满法术中追求的主要目标。有的民族萨满死后要风葬，风化后，捧拾其骨存放在小桦篓内，视为神灵。

春天是万物复苏的季节，这也是人们向神灵祈求动物灵魂，并将它们播撒在森林中，以使猎场兴旺的特殊时节。萨满教的春天祭祀非常普遍，这些祭祀活动主要表达了人们对人类自身和各种动物生息繁衍的密切关切。

在埃文克 原鄂伦春人那里，于鹿产仔的月份（四月末～五月初）进行一种“温搜坎”仪式，这种萨满跳神旨在万物复苏的季节“前往”埃涅坎布嘎（以鹿为形象的埃涅坎女神即兽主），获取神圣的法力（穆松）和鹿，以及各种野生动物的灵魂。萨满唱着歌朝太阳升起的方向走去。萨满在歌中讲述，他怎样前往埃涅坎布嘎，他在旅途中遇到了一些什么样的困难。最后，他抵达了女神的住地，向她索要神圣的法力和驯鹿，还有野生动物的灵魂。埃涅坎布嘎从自己的袋中掏出绒毛状的驯鹿与野生动物的灵魂，撒到萨满的神鼓上，同时使神圣的法力附到神鼓中。萨满细心地将绒毛收起，回到亲属那里。来到地球后，他遣散野生动物的灵魂，只留下驯鹿的灵魂。接着，萨满走到亲属跟前，用自己的动作表明，他正抓着鹿。为了不使鹿跑散，萨满时而发出各种音响信号，时而模仿用套索捕捉最不听话的鹿。与此同时，参加仪式的人要对萨满给以帮助。男人们走出窝棚，也用自己的动作表明他们正在把套索朝鹿扔去，以此帮助萨满勒住鹿。这时，妇女要把仪式用的库列坎（鹿圈）打开，并使诱鹿用的口袋叮当作响。最后，鹿终于都“进圈”了。萨满唱着歌走进窝棚，助手们扶着他站在地毯上，萨满开始模仿鹿抖动身体，于是从他的服装上落下一些绒毛——鹿的灵魂。亲属们将这些绒毛收起，用专门准备的口袋装好缝上。接下去萨满还用歌声请求埃涅坎布嘎，让她对他的亲属友善，让她所给予的一部分神圣的穆松法力转到周围的自然界中，并使自然界复苏，以便繁殖野生动物。他



还祈求得到壮实、数目繁多的驯鹿群，使氏族成员身体康健。在歌声和有节奏的神鼓击打声中，萨满不断地用鼓槌轻轻触动参加仪式的人及垂吊着的神偶和鹿图形。然后，萨满走出窝棚，到库列坎中的鹿跟前，用烟薰它们，并请求它们好好繁殖^①。

狩猎民族积极地顺应着他们所处的自然环境，按照季节变化和动物生长规律与生活习性，形成了独特的狩猎生产规律和生活节奏。19世纪初，黑龙江沿岸民族的祭天仪式一般都在某项生产作业之前进行：或者是在五月，即在捕捉海豹之前；或者是在十月，即在捕貂之前。满族中有一支系叫恰克拉人，是东海女真人的一支，世居锡霍特山，以捕鱼、打猎为生。他们在夏季主要是海上捕获，冬天一般住在山里捕猎，直到开春才下山。从事渔猎生产的主要劳动力是男人，妇女则在夏天男人打来鱼后，洗鱼、扒鱼皮、晒鱼干；冬天，男人把猎物拉回后，她们扒兽皮、拉肉条、晾肉干。她们大部分时间是风肉干、缝皮子、缝衣服、做被子、做褥子、做家务活。有时还进山采点果子，弄点野禽。

狩猎民族形成了以行猎活动规律为特点的祭祀仪式，除了季节性的捕鱼和行猎前要向山神、水神举行祈求仪式外，狩猎群体或单个猎人，也常常根据特殊情况，举行临时性的和小规模的献祭和巫术活动。这类仪式有的通过萨满附体的形式请神降临，有的则是家族或个人的一般祭神行为。他们的许多狩猎仪式里，都包含着占卜巫术。在仪式中，萨满经常预言应该出行的方向和即将收获的情况。也有的仪式里包括射杀动物的交感巫术。鄂温克猎人如在较长的时间内打不到野兽，就要请氏族萨满举行仪式为自己祈祷。他们事先用柳条编织成一只马鹿形，挂于树上，然后聚集氏族内全体猎人，用无弹头的猎枪，向柳编鹿形射击，所有成员则高喊“打中了！”猎人打完后，当场假装剥皮并取下心、肝、肺、食道、舌等东西。第二天搭一棚，把这些东西放在棚上。他们认为这样就可打着野兽。狩猎民族在猎获丰收以后还常常举行报祭，向神灵表示谢意，并祈求来年给予更好的关照。在氏族或家庭里进行猎物分配时，经常要先行祭祀后行

① [俄] 鄂伦春人：《埃文克 原鄂伦春人的萨满教》，《萨满教文化研究》第 4 辑，天津古籍出版社，1994 年。



分配。所有这些都促使狩猎民族的祭祀活动有一定的规范性和制度性。

畜牧业是从动物驯养开始的。恩格斯曾指出：“在东大陆，野蛮时代的中级阶段是从驯养供给乳和肉的动物开始的。”^①有学者认为，我国北方有些民族，例如原来猎取野牛、野羊、野马的突厥、蒙古语族各民族的祖先，可能经过把野牛、野羊、野马的小崽捉回，喂养而成为家畜。由于他们处于森林的边缘，连结着广阔的大草原，便走出森林，发展了游牧民族的文化。原始狩猎生活中谋取物质生活资料要依靠天然的仓库，“靠天吃饭”，而动物驯养则将人类变成了食物的生产者。家畜的饲养提供了较稳定的食物来源，人类靠自己的能力来掌握动物的“产量”，增加“天然物产”，从而在大自然面前变得主动多了。他们能够靠自身的力量给自己提供一部分稳定的食物和生活资料。难怪有学者说：把野生动物驯养成家畜，不是一件小事，而是继发明取火和弓箭之后，具有划时代意义的大事，这是他们控制动物，做动物主人的新纪元^②。动物驯养促进了生产力发展，改善了狩猎民族的生活条件，提高了狩猎民族的生活水平，加速了原始公有财产的分化，推动了私有观念的产生，为社会结构的进一步发展打下了物质基础。正如恩格斯所说：“家畜的驯养和畜群的繁殖，创造了前所未有的财富的来源，并产生了全新的社会关系。”^③

早期驯养的动物主要有马、鹿、牛、羊、狗、鹰等。猎人根据野生动物的习性，采取一些技术性的手段予以调教，形成具有北方民族风格的动物驯养方法。鄂伦春人的猎马驯养，鄂温克人对野生鹿的驯养，达斡尔族、满族对猎鹰的驯养，既生动又有趣，展示了相当独到的智慧和经验，丰富了我们关于这个历史阶段的文化认识。

例如，达斡尔族、满族从事鹰猎生产已有近千年的历史了。鹰是一种猛禽，性情凶顽，所以，捕获、训练为人所利用的猎鹰，是很不容易的事情。在捕获

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第 146 页，人民出版社，1995 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 153 页，宁夏人民出版社，1985 年。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第 146 页，人民出版社，1995 年。



山鹰之后，十来天不喂它一点肉食，要把它像婴孩一样绑在悬梁摇篮里摇几天。接着，在其尾根上佩上一个铜制的小铃铛。人们还在它的腿上系柔软皮条，把它架在戴着毛朝外皮手套的右下臂上，走门串户，让其尽量多接触人，以消除它对人的恐惧。待山鹰习惯见人了，训练它的主人就叫别人拿一块肉，嘴里叫着“珠喂”“珠喂”唤它。鹰见了肉就飞扑上去。有时它会趁机远离而去。为防止这一点，训练者在鹰腿上拴上一根细长的绳子。这样，它就飞不走了。当鹰习以为常，不再外飞时，就解下这条细长绳子，扔出一块块肉，放它飞去捡食。等山鹰咽下肉块，主人即以“珠喂”、“珠喂”的唤声把它叫回来。这样的训练每天要反复进行数次。为了使猎鹰对猎物有足够的兴趣，猎手们总是要它处于半饥饿状态。如要放鹰，先要熬鹰，放鹰的头一天晚上要给它吃少量的食物，并且不能让它睡觉。春季和冬季是放鹰的最好季节。猎手们骑着马，胳膊上托着猎鹰，在山野里捕获野鸡、野兔、狐狸。猎鹰见到猎物，它的眼睛里忽然放出凶光，一挫身一展翅，就像离弦的箭一样，飞扑向猎物。鹰猎，是人们利用自然界中动物之间相克的原理发明的一种狩猎形式。在漫长的历史岁月中，鹰猎成为猎手们简便而富有效益的狩猎手段。在没有猎枪火药的时代，鹰成了他们的得力助手，因此获得了“飞行猎人”的美称^①。

猎狗是狩猎生产中的得力助手，猎狗的嗅觉十分灵敏，能用鼻子嗅到几里以外的野兽。它不仅能帮助主人圈住鹿、犴、野猪等较大的兽类，还能和熊、虎、猢狲、狼等凶猛的动物搏斗。当被打伤的野兽逃遁之后，猎狗能跟踪追寻，直到猎获为止。

被驯养的动物除了作为行猎的工具外，还是主要的运输工具。鄂伦春族猎民对猎马是非常爱惜的，常年精心侍候。他们常说：“马就是我的双腿”。鄂温克人的狩猎活动，随着动物的迁移，而经常不断移动，驯鹿便成为他们得力的交通运输工具。他们的生活用品和山中打到的野兽完全依靠驯鹿驮运，无论是搬家或驮猎物都离不开它，它已成为鄂温克猎人的“森林之舟”。在北方的冰

① 吴依桑：《达斡尔族的鹰猎》，载孟志东主编《达斡尔族研究》第四辑，内蒙古达斡尔历史语言文学学会，1999。



天雪地里，人们常常驾狗出行，狗拉爬犁成了冬季原始森林的一大景观。

如同狩猎民族在经常捕获的动物中树立动物神灵一样，被驯养的动物中亦有神。驯鹿的鄂温克人对与自己生活紧密联系的驯鹿带有浓厚的崇拜感情，认为驯鹿里有神。鹿，在鄂温克等民族中，已经成为“天神”中的一员。在鄂温克（埃文基）人的信仰中，宇宙之神埃涅坎是圣坛上最重要的女天神，她的原始形象是一只巨大的母鹿。鄂温克族有佩带全套鹿骨的萨满服，萨满的帽子也以鹿角象征萨满的登天梯子和萨满等级，就连雷神也被赋予鹿角，表达了“泛鹿”主义的崇拜倾向。同理，在满族有马神、鹰神、狗神等，在清代宫廷祭祀中还保留着专门的马神祭祀。鄂伦春族有马神、鹰神等。有的凶猛动物仍然被作为驯养业的守护神。鄂温克人创造了两个保护驯鹿的神，一个是对付疫病的叫“阿隆”神；一个是对付狼害的熊神。秋、冬两季的狼害给驯鹿群带来很大损失，遇到狼害时，鹿群往往会被狼咬死一半。鄂温克人认为熊比狼厉害，所以供奉熊来治狼。他们供奉的熊神，是用一公一母的熊崽皮为象征物。另外人们还把驯养动物的运输能力运用到宗教幻想中，把驯养的动物当作人与神灵间的使者，利用它们的灵魂为人类传达信息。在许多民族中，驯鹿、马等被当成萨满仪式里的献牲。鄂温克人举行宗教仪式时，认为驯鹿是人神之间的媒介，它可以代人向神祈求生命安全和疾病痊愈。因此请萨满治病时必须杀驯鹿献祭。鄂温克人丧葬时，杀一只黑色驯鹿，但鹿头要朝日落的方向，这意味着驯鹿驮走了死者。由于驯养动物在经济生活中的重要地位以及与其相伴随的社会私有观念的发展，这些动物神的地位也升到天神行列，成为财产和富裕的象征。鄂温克族、柯尔克孜族的鹿神就有这种神性涵义。

我们从萨满教的宗教观念和崇拜对象中看到狩猎民族相对独特的生活特点与精神情感，也看到狩猎民族宗教意识的原始根源。当我们在狩猎社会中发现了萨满教观念发生作用的社会经济根源以后，就不难理解这种世俗基础的改变也会给萨满教带来巨大改变。他们宗教观念的变化不是哪个萨满的昏迷技术有了什么改变，而是现实社会生活内部矛盾运动的结果，是社会发展的结果。



二、畜牧经济下的萨满教

从人类在原始森林向大自然搜寻和捕掠食物，经过初期的动物驯化达到向畜牧经济的转变，并不是一个平稳的过程，它延续了许多世纪。大约一万年前的新石器时代，在人类生活的某些地区完成了这种转变。例如考古学家在伊拉克北部的扎韦、切米、山尼达的小遗址中发现，被宰杀的羊中大约 ~~缘~~ 年龄在一岁以下。因此得出结论：这里的居民驯养这些羊。他们把公羊宰掉做食物，把母羊留下来生羊仔。它标志着人类管理山羊的开端^①。

人类生存方式的这一变化是如何发生的？研究者多从气候、动物活动规律及生态环境等方面寻找原因。在狩猎中，最主要的是有蹄类动物，如鹿、野山羊、野绵羊等，它们提供肉类和毛皮。这些动物，常常是随着季节迁徙，在冬天牧场和夏天牧场之间来回移动。人类在它们季节性的迁移时追逐这些动物。从猎获它们开始，逐渐形成对它们的驯养。换言之，畜牧业首先发生于这些动物生存活动的区域，是人类顺应自然条件的一种文化创造。人们还一般地认为，畜牧生产常常是在环境多样化的区域产生的，这里既有各种野生动物，也有可食的野生植物和丰美的青草。绵延 ~~员~~ 公里的欧亚大草原就是这样一个适合畜牧生产的地区，它是孕育游牧民族的生命摇篮。

欧亚草原，从大兴安岭一直延伸到黑海之滨，在数千年的人类文明史上，它像一条纽带联结着许多民族的历史与文化，传播着游牧民族创立的人类文明。它的东方是纵列八百余里的大兴安岭，北与西伯利亚相毗连，南至阴山山脉与中原的农耕民族相接，西至阿尔泰山山麓的蒙古高原；再从阿尔泰山、天山迤西直至里海、黑海之滨。这广大的草原，几千年来一直是我国许多游牧民族生存活动的地方。这个区域先后出现过被称为荤粥（音勋育，夏代）、鬼方（殷商时代）、猃狁（音险允，西周时代）和戎狄（春秋时代）、乌孙（战国居瓜州）等氏族和部落；还有匈奴、鲜卑、柔然、铁勒、突厥、高车、契丹、蒙古

^① 参见〔美〕哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，第 ~~员~~ 页，上海人民出版社，~~员~~ 年。



等民族。游牧民族顺应着自然环境，把捕获的野生食草动物驯化成为家畜，逐水草而居，依四时转移草场。饲养的牲畜以牛、羊、马、驼为主。他们以家畜的乳、肉为食，以皮毛为衣。用羊毛、驼毛纺成线，织成毯和各种纺织品。他们用毡搭成毡帐以为居处。曾几何时，匈奴随畜牧而转移，其畜之多则马、牛、羊；突厥人“羊马遍山谷”；契丹人“羊以千百群”，“马群动以千数”；而蒙古族则畜群富饶，牲畜遍野……

我国北部草原地带纬度较高，自然降水较少，属于大陆性温带草原气候。这里春季短暂多风，常刮起寒冷刺骨的飓风，飞砂漫天；夏季昼夜温差很大，六月亦冰霜。仲夏时分，草地常有凶猛的雷击和闪电，并经常下雨，但降水量往往不大。由于冷空气的作用，遇雨多雹。秋季时间也很短促，大多数地区气候温和，刮风较少，秋高气爽。这是游牧民外出活动的好季节。草原上的降雪，四季都可能发生，不但“四月、八月常雪”，“常年五、六月有雪”。冬季严寒，漫长，下雪不多^①。这里的生存环境相对恶劣。游牧民族所面对的自然地理环境，对于他们文化类型的形成有着决定性影响。畜牧经济生产力水平越是原始，自然环境对人类的支配作用也越大。自然环境的制约，必然使游牧民族以与之适应的生产方式和生活方式相伴随，从而产生不同于狩猎民族的草原游牧文化。我们在他们的生产技术、生产方式、社会制度、思想观念、各种艺术形式上，可以清楚地发现其所反映的文化特点。作为游牧文化体系重要组成部分的萨满教，也必然展示其独特的内涵和鲜明、特殊的形式。

畜牧业是草原经济的命脉，游牧民族最为关心和忧虑的莫过于自己畜养的牲畜了。这些生灵活物是人们的衣食来源，是维持生计的根基。寒潮一来，若防护不周，牲畜会全部冻死。几只恶狼窜入畜群，一夜之间可咬死全部牲畜。如何防治牲畜疫病，如何照顾牲畜顺利繁殖，如何使家畜健康发育，都是牧民日夜操心的事情。在相信万物有灵的游牧社会中，他们把自己驯养牲畜中的种种焦虑，具体化为各种牲畜保护神，相信它们能够照顾牲畜。是对这些神灵的期望，缓解了生活带给他们的压力。如乌孙、康居人称羊的保护神为“巧骨阿

① 参见史卫民：《元代社会生活史》，第愿-愿页，中国社会科学出版社，员圆苑



塔”；马的保护神为“哈木巴尔阿塔”；牛的保护神为“精恩格巴巴”；骆驼的保护神为“沃依斯尔哈拉”；山羊的保护神为“茄克协克阿塔”或“哈拉克阿塔”。以游牧为主的哈萨克族，由于牲畜经常会发生一些疾病，在缺医少药的情况下，他们就求助于萨满为大小牲畜治病。据介绍，每遇牲畜有病，就请萨满巫师占卜。没有萨满时，便请女人们代唱。这个唱歌的，被称为巴克斯（即巫医、巫婆之意）。有时可由男女两个对唱。如羊只得了昏迷病，就点上篝火，把青年们集中起来唱诗，举行驱病仪式。先由小伙子唱，然后再由姑娘们唱。普兰·迦儿宾在他的旅行记中记述了成吉思汗征服哈萨克草原以后，蒙古族对畜群保护神的信仰情况：他们有一种模仿人的模样用毛毡制成的偶像，将偶像分列在帐营门的两边，并用毛毯做成乳头形物插在偶像上。他们将这种偶像当做畜群的保护神，这神灵能让他们乳类丰产，牲畜兴旺^①。

在畜牧业生产发展中，人们逐渐积累了越来越有效的管理牲畜技术和防御自然灾害的经验，以及治疗牲畜疾病的医术。这些不仅增强了生活的稳定感，也促进了生产发展。人们把自己创造的这些经验异化为神圣对象，创造了畜牧业的专职神灵，如吉雅其神。按照蒙古族的解释，“吉雅其”原是一位深知马的习性、勤劳而又热情的老者，一生放牧着诺颜（官人）的马群。他死后，诺颜的马群发生了瘟疫。经过查证，原因在“吉雅其”身上。原来，他一直放心不下自己放牧的马群，夜夜把马群赶进西南方的那座深山里去。于是诺颜走进山里，对着“吉雅其”的遗体许愿祷告，答应回家后把他的像画在牛皮上供起来，让他每天都能看到心爱的马群。这样，从第二天起，一切事情都平息了下来，而“吉雅其”在山中的遗体也从此不见了。在对“吉雅其”的祭祀中，人们如此赞美他：您胯上带着长毛巾，腋下夹着套马杆。您精心放牧着的牛马吃得欢，您全力保护着的牛马不走散。您的胡须一把长，照管牲畜毕儿毕儿直叫喊。您的胡须长一茬，圈羊拢牛突儿塔儿直召唤^②。每逢畜群闹疫灾，蒙古族经常请勃额（萨满）来祭“吉雅其”。除每年春秋祭外，獭年大祭一次。职能神

① 苏北海：《哈萨克族文化史》，第 184 页，新疆大学出版社，1982 年。

② 秋浦主编：《萨满教研究》，第 105 页，上海人民出版社，1988 年。



主要是一些有技术专长的人死后成神，“吉雅其”是以其“理想的牧人”形象和技能，进入了萨满教神灵殿堂。由于他的职能涉及牲畜饲养、牧民财富和牲畜医病，“吉雅其”就成了赐给牲畜和运气的神、保护牲畜神、创造幸福的命运之神和财富神。

历史学家通常把游牧民族国家称作行国。行国就是“随畜移徙”，所谓“行国随畜”。牲畜走到哪里，人就跟到哪里。牲畜受制于大自然的安排和恩赐，牧民也要按照季节规律、视牧场情况有规律地移动。牲畜和人类都受自然环境的制约。在生产水平较低条件下，人类将自然灾害减低的能力很小，大自然的无常变化，决定了游牧经济的不稳定性和致命的脆弱性。如天顺人意，水美草茂，牧业社会可以在短期内聚养大量的牲畜，财源滚滚。生活富庶，社会亦安定。如若大自然突降灾异，无论是暴风雪还是严重干旱、瘟疫，都可能吞噬数以万计的畜群，造成无法挽救的灾难。此时的牧民只能束手无策地陷入困境。在自然灾害中，多少牧民一夜之间倾家荡产。我们在《元史》上不难发现这样的记载：“是岁大旱，河水尽涸，野草自焚，牛马十死八九、人不聊生。”“朔漠大风雪，羊马驼兽尽死，人民流散，以子女鬻人为奴婢。”《隋书·突厥传》说到突厥沙钵略可汗时的类似情况：“（突厥）种类资给，惟藉水草，去岁四时，竟无雨雪，川枯蝗暴，卉木烧尽，饥疫死亡，人畜相半，旧居之所，赤地无依，迁徙漠南，偷存晷刻（苟存性命于一时）。沙钵略可汗毫无办法，所属人众也只能坐以待毙。“时虏饥甚，不能得食，于是粉骨为粮；又多灾疫，死者极众。”《旧唐书·突厥传》上亦载：唐贞观初颉利可汗时，“频年大雪，六畜多死，国中大馁。”这种脆弱的经济，大起大落，极不稳定，直接地影响了游牧民族的生活和政治命运。我们看到，北方民族政权容易忽强忽弱、骤兴骤衰。游牧国家突然衰落或灭亡，与它依赖的单一性的畜牧业生产本身的缺陷和不足大有关系。暴起暴落，几乎成了一切行国的规律。正如《旧唐书》卷六二记载，熟悉突厥情况的唐朝使臣郑元瑞曾说：“突厥兴亡，唯以羊马为准。”

较低生产力水平条件下的畜牧经济的不稳定性和脆弱性，使人们不得不相信命运，从而把自然现象、自然力和自然物当成有意志、有能力支配自己的某种神秘力量和神圣事物，而去依赖和崇拜。游牧民族的自然崇拜十分盛行，成为其精



神文化的一大特色。

太阳，是游牧民族宗教生活中最突出的信仰对象之一，千载不衰。太阳带来光明和温暖，也带来生机和希望。从史籍保留的一些相关记载中我们看到：对太阳的崇拜不但定型为北方民族统治者的例行祭事，也早已衍成北方民族最普遍的生活习俗。如：《史记·匈奴列传》记载：“单于朝出营，拜日之始生，夕拜月。”单于自称“天地所生，日月所置匈奴大单于”。《周书·突厥传》也说：“牙帐东开，盖敬日之所出也。”《新五代史·四夷附录》亦曰：“契丹好鬼而贵日，每月朔旦，东向而拜日”。辽代、金代、元代朝野，也都有拜日古礼。太阳神即光明神，光明神又是生育神，它以其利生之功受到普遍的景仰和赞颂。萨满教信仰者普遍尚白，白的涵义包括太阳、白昼以及万里无云的晴空等。

人和牲畜的生存离不开水，人们对于水的需要是和生存的渴望联系在一起的。萨满教中关于水的神灵有河神、湖神、水神，人们还把养育民族的水源称作母亲。凯姆河是柯尔克孜族传说中的人类的发源地，柯族人认为“祖父是山（天山），祖母是河（凯姆河）”。这条河养育了人类，把生命之水送与人类与万物。人们敬重它，爱戴它。

萨满教崇拜火神。人类生活的方方面面都离不开火，因此火是人类的保护神；另一方面，当人类面对难以驾驭的天火、雷火、森林大火、草原大火、乃至生活中的意外失火及其造成的灾难时，火就成了无恶不作的凶神，人们对它无能为力。人类在火面前的软弱，相当充分地表现在关于火神的禁忌上。萨满教普遍认为火神是不能触犯的，有各种生活禁忌并频繁祭祀火神。

风，作为自然界常见的现象，同雷、雪、云一样，是自然宇宙的一个主要成员，也是与游牧民族命运相关的神灵。风一会儿给大地送来温柔的抚摩，吹活了花树，吹绿了草原；一会寒风凛冽，带来了冰天冷雪，万物凋零。牧民们特别害怕草原飓风，它常常使人畜难行，使生活举步维艰。因此风神是萨满教普遍的祭祀对象。在蒙古族布里亚特人的萨满信仰中，那种夹带着云和雨不停地翻滚的风，常常受到崇拜，被称做“札达”。据《辽史·圣宗纪》记载，辽圣宗时多次祭风：统和二年（公元984）四月“辛卯，祭风伯”；统和七年（公元989）五月“辛巳，祭风伯于儒州白马村”；开泰八年（公元1019）二月



“丙辰，祭风伯”。金、元两代均有设风师坛祭风之俗。《元史·祭祀志五》载：自至元七年十二月，大司农请于立春后丑日，祭风师于东北郊，立夏后申日，祭雷雨师于西南郊。而民间萨满相传，萨满教自古就有专祭风神的仪式。祭时，要用人血（后来以牲血代之）、活牲献祭。人们在大地上洒上鲜血，让风神前来吞噬。

游牧民族也信仰地神。“那梯该”是蒙古族的地神，本是一个满脸皱纹、慈爱地保护万物生灵、慷慨地将福祉赐予人们的母亲形象，但在欧洲中世纪旅行家的记载中，它已经变为男性：“彼等有神名称‘纳赤该’，谓是地神，而佑其子女牲畜田麦者，大受礼敬。各置一神于家，用毡同布制做神像，并制神妻、神子之像，位神妻于神左，神子之像全与神同。食时取肥肉涂于神及神妻、神子之口，已而取肉羹散之家门外，谓神及神之家庭由是得食。”^①在蒙古族布里亚特人的信仰中，大地母神已经被一双对偶神所代替。他们称大地男神为“达班·查干诺颜”，称大地女神是“代兰台·查干哈屯”，是一对白发老夫妻。蒙古人对地母，每年春秋都有大祭。古代春祭在农历五月，通常杀牲用黑色母牛。先将牛拴在一棵选好的树上，然后由萨满一边向牛背上洒牛奶，一边请大地母神前来领牲享祭。后来蒙古族和突厥语族祭大地都用这种方式，只是不再杀牲。人们向牛背洒牛奶，念祈祷文，然后再把牲牛释放。

雪神，也是人们祈拜的一位畜牧神灵。春天雪水消融，涓涓细流，沿山而下，滋养着大地，它带来草青花香，牲畜肥壮。可是当风雪大作，冰雹成灾时，它就会造成人畜伤亡。雪祭常常是在已经出现灾祸先兆的冬季枯雪之际举行。在雪祭中，女萨满扮演雪神，她飞扬起白雪，向人群、向天空扬撒，象征瑞雪降临。人们张着嘴接雪吞咽，让雪花洒满全身，以示祈福驱魔。就像萨满歌所唱的那样：瑞雪降临了，吉祥的雪呀，幸福的雪呀，灾难远遁，病魔驱走，兽群繁盛。

游牧民族的“天”信仰，是以崇拜具体的天象和具体的超自然力量开始的。萨满祭祀的天神“蓝天高大，无边无沿”，可以直呼“高天”“大天”“苍

^① 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 185 页，吉林教育出版社，1992 年。



天”。这种带有更多自然属性的“天”，在中国北方诸民族中，有的称作“库克”（突厥语、蒙古语，意即“蓝天”、“天”）、“库克雷”（突厥语、蒙古语，意即“天穹”、“近天”）等。在古突厥民族鄂尔浑叶尼塞碑铭文上，“腾格里”之前有时还冠以“柯克”一词。“柯克”指一切蓝色、青色、深绿色，也指蓝色的天空。“柯克腾格里”即“苍天”。这里天神是与物象相似的符号，是高天、蓝天、大天、穹庐似的天。早期萨满教的天，作为自然崇拜的主要对象之一，也作为自然崇拜的单独对象。但是先民往往把对天的崇拜和对天上其他的自然物象、自然现象和自然力的崇拜混在一起，于是这个天被作为一类神灵而被崇拜。人们直接称日、月、星都为天，如陈巴尔虎（蒙古族）人常祭的天神（腾格里）中有：那日音·腾格力（太阳神）、萨日音·腾格里（月亮神）、额金·腾格里（主人神）、乌力音·腾格里、朱恩·腾格里（东方的神）等九个腾格里神。萨满教里，“天”和“神”往往用同一个名词“腾格里”来表达。在古代维吾尔人中，“腾格里”一语，一是指自然的天，一是指至高无上的天神。腾格里一词的涵义在蒙古语中虽然是“天”，但在萨满教中，指的也是神^①。

北方游牧民族的私有制度在氏族社会末期就已经产生，随着私有畜群的扩大，生产规模也越来越大。伴随经济的发展，社会关系发生了重大变化。酋帅们逐渐成为大批畜群的占有者，他们构成了社会上层统治阶级。在阶级形成过程中，战争起了重要作用。战争俘虏的奴隶是社会的下层。上层显贵常常把那些在战场上俘虏的异族战俘作为奴隶，从事畜牧劳动。从饲养牲畜、打更、接羔、保育、剪羊毛、挤奶子到家庭手工业，都由家奴来做。在国家政权建立以后，大汗和贵族们或通过战争掠夺、或通过对所属牧民征收贡赋、或通过收买和没收所谓无主牲畜等种种途径，把成千上万的牲畜和俘虏来的劳动人手集中在自己的牧场上，进行大规模的畜牧业生产。匈奴、鲜卑、柔然、突厥、回纥、契丹、蒙古贵族都曾拥有数以万计的牲畜。

生产规模的发展、经济关系的扩大以及社会关系的演变，有助于克服人类

^① 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 385 页，吉林教育出版社，1992 年。



视野的狭隘性，促使人们的思想延伸到更广大的世界。原始时代末期以来较广阔的社会生活、生产活动，较广泛的社会政治、军事活动，都使社会的联系网络、经济结构以及交流状况发生了重大改变。与此相应，人们需要把那种弥漫和支配宇宙的神秘效力以强烈的、浓缩的形式表现出来。萨满教在这个方面经历了各种探索过程。“天”神信仰的不同表达形式，表现了这种探索的途径和获得的认识结果，很有代表性。

萨满教天神，有以家庭组织形式出现的。各种各样的神灵变成了天神的众多子女，他们在天神父亲的领导下，来做人间的保护神。萨满教天神，也有按社会等级划分的。从突厥语族各民族的宇宙观中可以看到，最高的天神，住在太阳和月亮以上的最高的天层。人间的萨满要想到达最高天神的脚下，必须越过七道或九道障碍。“天”还成了代表全部神灵的综合性观念，如《满洲四礼集》中讲到“在天者为神，在地者为祇，统言之曰祭天”。神灵由此又分为上、中、下三界，形成萨满教典型的三界宇宙观。萨满教，在有的民族中，还以二元论的宗教观来分析神性、划分神灵，把统治世界的力量说成是两个或两组相互对立的天神。

随着社会的进一步发展，至上神产生了。天神腾格里作为支配世界秩序，统帅众多神灵的高位神，开始把神灵世界组织和统一起来，主宰、支配着众多神灵。这种新型的神灵世界结构关系和宇宙秩序，显然是人类社会等级结构现实状况的反映。一些记载均证实：在蒙古人心中，确有一个至高无上的神灵存在，这就是“长生天”，亦称为“汗长生天”。蒙古人赋予它极大的神力，它是众天神的主宰、万物的君主。有研究者指出，蒙古人称之为“长生天”的神灵是宇宙的统治者、长胜者，也是正义的支持者和生命的源泉。天能洞察人间一切行为和思想，因此蒙古人把天看成一切言行的最高断事官，常说“上天判定吧！”^①在哈萨克族，除了称“天”为腾格里之外，还称“天父”，即“**腾格里**”。在祈祷和祝愿时，往往使用“愿苍天保佑”，“愿苍天诅咒”等祈福或诅咒之词语。

① 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 103-104 页，吉林教育出版社，1988 年。



游牧民族的萨满教祭祀，有按照生产节律和祭祀传统举行的规律性祭祀；也有因偶然事件进行的临时性祭祀活动。前者包括历史上记载的各种民族—国家时期的祭祀活动，以及民间流行的传统祭祀活动。草原民族创造了“敖包”祭祀这一萨满教的独特形式。敖包，也被译作鄂博，蒙古语有“堆子”的意思，原意为土包或堆砌物。敖包多用石块堆成，筑“敖包”，要选择阳光充足的山顶或土岗，用土或石块堆成小冢，并在其中心植树。《大清会典》记载：“各游牧交界之所，无山河为志者，或平原或沙碛，皆叠石为志，曰鄂博。”阮葵生《蒙古吉林风土记》说：“垒石像山冢，悬帛以致祷，谓之鄂博。过者无敢犯。”蒙古族对敖包的崇拜根深蒂固，每出门远行，必到敖包上拾一块石头装在身上，以求一路平安。平时行路至敖包前，必磕头后才可绕过而行。骑马者至敖包后，必得下马朝拜。敖包作为一种祭祀方式和神圣象征，其内涵常常因具体的仪式对象而定。例如，若在水边建敖包做祭祀，可能是祭祀水神，求它保佑雨水充足，人畜平安。蒙古族“敖包”所祭的神就有天神、土地神、河神、雨神、风神、羊神、牛神、马神等，每年按季节定期供祭，由萨满司祭，祈求神灵保佑人们安宁和生产丰收。

三、农业经济下的萨满教

人类用自己的活动以增加天然物产的方法，除了畜牧，还有农业。从食物采集向植物栽培的转变，大约与畜牧经济同时出现（或者比畜牧业要早）。考古证明，在世界部分地区，距今八九千年，出现了原始农业。由于地理环境的制约，人类根据不同的自然条件，因地制宜，选择了不同的经济发展方向，这就使农业和畜牧业两大生产部门，共同成为人类社会发展的基础。

历史上的中国天然地划分为农耕区和游牧区。这种地理环境的形成，大约是从更新世中期开始的。当时现代季风格局已经形成，由于受到气候的影响，北起大兴安岭西麓的呼伦贝尔，向西南延伸，经内蒙古东南、河北北部、山西北部直至内蒙古鄂尔多斯、陕西北部，我国出现了一条从半干旱向干旱区过渡的自然地带。这条自然地带习惯上称为农牧交错带。在这条农牧交错带的北部



主要是游牧区，其南部则是农耕区。而农耕区与游牧区又是紧紧地连在一起的^①。

在农牧交错带上的红山文化，作为西辽河流域原始农业文化，被认为是中国新石器文化发展过程中的一个重要分支。其中，距今 ~~八千年~~ 年的兴隆洼文化，其农业生产已脱离原始状态，进步到了锄耕阶段；与农业密切相关的家畜饲养业，也有了一定程度的发展，出现了规模可观的农业定居村落。距今 ~~九千年~~ 年的赵宝沟文化，其先民已长期从事农业定居生活，当时的农业生产技术十分进步。距今 ~~八千年~~ 年的红山文化，由于新的生产工具不断改进和发明，生产力水平不断提高，使以红山文化为代表的北方原始农业社会走向了繁荣^②。这个地区，史家多认为，是古代东夷族的活动区域，有考古学者对红山文化居住方式进行了分析，认为它同东夷族的肃慎人、挹娄人、勿吉人等北方民族的居住文化有相同的类型。也有人认为，在草原边缘地区内蒙古东南部发展起来的这个原始农业，是后来草原游牧人的来源之一，因为这种定居的原始农业提供了家畜饲养发生和发展的初步条件，然后才有赶着畜群走向草原，专事游牧业的社会集团^③。在游牧文化与农耕文化交错的地带，两种文化历来是相互补充，相互交融，甚至有着共同的起源。长城既是农耕文化区与游牧文化区的界限，也是两种文化的纽带，是多元一体绵延不竭的中华文化凝聚力的象征。

以游牧业为经济主体的北方少数民族，在他们追逐水草、游牧移动的区域內，并非没有适合农作物生长的地方，他们也尝试过进行农作物栽培，并且有所收获，有所发展。历史记载，北方民族曾经利用在其地生活的汉人和其他民族，开垦土地，从事农业种植。当他们以各种原因进入中原农耕区域以后，比较普遍地学习了汉族的农耕技术，从事农业生产。在中国建立国家政权的北方民族统治者，从偏居塞外到入主中原，作为一国君主，他们纷纷倡导农耕，积

-
- ① 周廷儒、张兰生：《中国北方农牧交错带全新世环境演变及预测》，第 ~~八~~ 页，地质出版社，~~一九八~~ 年。
- ② 田广林：《西辽河流域原始农业的发生及其发展》，《昭乌达蒙族师专学报》，~~一九八~~ 年第 ~~一~~ 期。
- ③ 林云：《两个现象一个假说》，《中国北方古代文化国际学术研讨会论文集》，中国文史出版社，~~一九八~~ 年。



极推广农业技术，将一部分游牧区域转向定居的农业区，促使北方形成了比较发达的农业经济。

当然，畜牧业是在高寒、干旱地区发展起来的经济类型，在这个区域内适合农业耕种的地方是有限的，特别是在农业生产能力水平低下的情况下，这个地区的农业开发规模很小，甚至只是尝试性的。匈奴人以牛马羊畜为主要生计，也有少量种田。《汉书·匈奴传》下记载，宣帝曾派兵出击车师，使车师种田四千匈奴骑兵被吓跑。《汉书·匈奴传》上载：武帝后元元年（前89年）秋，匈奴连雨雪数月，畜产死，人民疫病，谷稼不熟。蒙古国考古学家策·道尔吉苏荣说：在蒙古各地经常发现有农具出土；诺颜山（在今乌兰巴托北约70英里处）匈奴墓葬还出土了农作物的种籽，这些种籽通常都储藏在底都有孔的陶罐里，埋在地下^①。后来，随着匈奴人民内徙，他们逐渐学会了农耕技术，要求入塞种田地者颇多，内地豪强大户，据《晋书·外戚·王恂传》载，“以匈奴胡人为田客，多者数千人”。

乌孙族在西汉初已由甘肃河西走廊迁到伊犁河流域，《汉书·西域传》下说它“不田作种树，随畜逐水草，与匈奴同俗”，但据考古发现，乌孙也存在农业经济，有铁铧犁出土，粮食是他们的辅助食物，并有定居生活出现。

拓跋鲜卑祖先居广漠之野，畜牧迁徙，射猎为业。在他们由匈奴故地进入中原过程中，农业经济迅速发展。当时阴山之阳黄河之北出现了“务农息民，国人悦之”的局面。北魏统治者还将大批民众内徙，劝课农桑，给以耕牛，计口授田，广为农业，农业连年丰收。随着农业经济的逐步发展，加速了拓跋鲜卑生产和生活方式的改变。

突厥人主要是迁徙随水草，衣皮食肉，生产马牛羊。但也有事农桑之地。《新五代史》卷七四《四夷附录·回鹘传》记载：“其地宜白麦、青稞麦、黄麻、葱、韭、胡荽，以橐驼耕而种。”《宋史·高昌传》亦载：“有水，源出金岭（今博格达山），导之周围国城，以溉田园，作水碓。地产五谷，惟无芥

① 策氏：《北匈奴的坟墓》，该文原见乌兰巴托科学委员会1959年出版的《科学院学术研究成就》第1期。转引自林幹：《中国古代北方民族史新论》，第152页，内蒙古人民出版社，1982年。



麦。”他们的农业也受到汉族的影响，中原王朝曾经向他们提供过农具和种子。《新唐书·突厥传》上载：“后突厥”汗国默啜可汗（公元 754~794 年在位）时，曾向唐朝请求农器及谷种。时武则天执政，允给农器三千件、谷种十万斛。越到后来突厥语系各民族的农业生产在其经济生活中越重要。苏联《哈萨克共和国史》指出：“在 8 至 10 世纪，一部分突厥语部落转向从事农业，接受城市文化，游动的和半游动的畜牧业同定居的农业扩大了联系，主要是一部分牧民的牲畜丧失与大量的牲畜、好的牧场和水源集中到游牧贵族手中，引起定居。定居下来的牧民种植粟类和其他作物。”^①

据《契丹国志》卷 10 记载，早在契丹建国前皇祖匀德实时，就“喜稼□，善畜牧，相地利以教民耕。”《契丹国志》卷 10《岁时杂记》载：“辽自初年，农谷充美，振饥恤难，用不少靳，旁及邻国，沛然有余。”辽代东蒙古地区由于大批汉人和渤海人的迁入，以及大量设置州、县，使这一地区的农业经济得到空前的发展，契丹社会经济出现了半农半牧趋势。太祖以下辽朝诸帝，都十分重视农业生产的发展，劝农护稼诏令，频频下达。圣宗以后，随着辽朝封建化的全面展开，农业生产在逐步推广的基础上走向了繁荣^②。

按照居民的主要经济生活方式，元朝的疆土可以划分成牧业经济、农业经济和狩猎渔业经济三种区域。元代的牧业经济地区主要集中在漠北和漠南。成吉思汗在位（1192~1227 年）时，曾派田镇海在今乌里雅苏台西南建筑镇海城，开渠浇田，又把十万余家汉人迁到漠北从事农耕；元朝建立之后，忽必烈为了解决当地军民的粮食需要，到处积极扩大屯田，这自然迅速地促进了这个地区的农业发展。由于蒙古族聚居区军事屯田的发展，农业逐渐扩展到蒙古族聚居的牧业区。有不少蒙古族人民参加了农业生产，学会了耕种。元朝政府为了扶持农业发展，还采取了鼓励和奖励措施，吸收汉人的生产经验，使蒙古族聚居区适宜农耕的地方，从畜牧业转到农业或兼营农业了^③。

明清之交，满一通古斯语族各民族主要活动在通古斯人形成与繁衍的核心

① 苏北海：《哈萨克族文化史》，第 104 页，新疆大学出版社，1983。

② 田广林：《契丹礼俗考论》，第 104 页，哈尔滨出版社，1993。

③ 参见《蒙古族简史》，第 104~105 页，内蒙古人民出版社，1983。



区域。像贝加尔湖以东，外兴安岭以北被称作“北山野人”的“乘鹿出入”森林的鄂伦春、鄂温克人；嫩江流域及大兴安岭中麓的“打牲部落”锡伯人；黑龙江流域直至库页岛称“林中百姓”的众“窝集部”。明初以来，散处在黑龙江、松花江流域的女真部落，由于生产力的提高，私有财产的发展，部落之间常发生掠夺性的战争。原始交换的需求和掠夺欲望，促使各部纷纷南迁，从而使这些“通古斯”人的分布出现新的格局。居住在松花江流域和黑龙江中下游，东达海岸的“野人女真”基本上保持原来的俗貌，“无市井城郭，逐水草为居，以射猎为业”。而以浑河流域为中心，东达长白山麓，南抵鸭绿江的“建州女真”，以辉发河流域至松花江中游居住的“海西女真”，则“率皆耕垦，农人与牛，布散于野”，从渔猎为生到“俗重耕稼”，显然这部分女真人的经济生活和文化发生了重大转型。这三部分女真人成为后来形成的满民族的主体成员。

概言之，农耕生产在北方狩猎民族和游牧民族原生性的经济结构中不占主导地位，它是在各民族发展的不同时期或部分地或主要地发生的经济转变。许多民族在发展农业的初期阶段都接受过汉人的农业技术，或利用汉人从事农耕。然而从时间上看，北方民族生活区域中的农耕历史十分悠久，形成了各种农耕区域，并有享誉盛名的种植产品。越是到后来，北方民族中的农业生产越普遍，生产范围也越来越广阔。正是由于北方民族农业发展的特殊情况，有关农业生产的信仰内容和祭祀形式，有比较鲜明的特殊性。

像畜牧生产一样，生产力水平比较低下时期的农业生产，也是靠天吃饭，受到自然环境的限制，依赖于大自然的恩赐。因此自然力、自然现象和农业居住区周围的自然物，都可能成为被信仰和崇拜的对象。人们信仰这些对象与畜牧生产中所信仰和祭祀的某些神灵，显然有着相同或相近的原因。当农业生产在民族经济生活中仅处于辅助阶段，或在农业生产发生较晚的民族中，某些保护狩猎、畜牧生产的神灵和保护农业生产的神灵，难免相互交叉，难以区分。在某种范围和某种意义上，保护狩猎、游牧民族生活和生计的各种神灵，同样保护他们的农业生产。

柯尔克孜族祭天，农区在春耕和秋收之前，牧区则在接羔之前，均以羊供



祭。满族曾经流行的春秋大祭，其中主要是巴音波罗里，即秋祭。春祭，在女真时期曾盛行，时称春狩，它相应于狩猎、捕鱼的经济生活规律。满族后来流行的是秋祭，它更适应农耕社会的生产节律。春忙时节，人们恐误农时，春祭渐衰；而秋收之季，正值新粮上场，祭祀用猪也已长成。不仅祭祀的各种祭品准备起来十分方便，而且人们的心情也放松下来，有了从容安排祭祀活动的时间。秋收时节，人们以丰厚的祭品向祖先神表达感激之情，是他们使一年之中风调雨顺，秋来五谷丰登。人们同时祈求神佑今冬人畜无疫病，明年仍旧家安年丰，祈望天神再赐给他们一个丰收的“巴音波罗里”（秋天）。

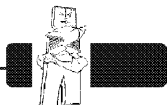
北方少数民族中也有比较专门的神灵是保护农业生产的，这些神灵与人们对农作物的生物特性和生长规律的认识和生产经验有关，与农事活动的季节性和周期变化规律有关。满族有农神乌忻贝勒，或称乌忻恩都力，人们相信有了他的庇佑，禾苗茁壮、五谷丰收、牛肥马壮、六畜兴旺。在祭祀中人们制作打糕为祭品，在打糕中需要撒水，人称下雨，它象征着农神乌忻贝勒降赐的雨水。《满州祭神祭天典礼》文献篇记载：盛京土风，或因田苗生虫，或因抗旱，以细木夹纸条，插于田中。蒸糕与饭，捧至田间，以祭田苗之神。锡伯族有对土地的崇拜及其祭祀，其仪式是：每年春耕前，各家各户都选一头肥猪，牵到在后园设的祭坛上，用清水浇猪以示沐浴。一家之长亲手点香，在猪身上晃三下，跪向西天念祝词，以求地神和天神赐给丰年，确保五谷丰登。然后杀猪，猪血洒在地上，鬃毛埋进土里。如果祭祀的当天或隔一天下雨，兆示着丰年，再把猪头煮到半生不熟时供到供桌上，过三天后再吃。如果刮大风，意味着灾年，再到祈年树下去祈祀地神和天神，以求消灾赐福。另外，在选地盖房前或开垦新地时，还要举行特殊的祭地仪式^①。在达斡尔族，以耕田获取粮食的人们，在庭院角落的小祠堂里供奉土地神，叫做“嘎吉日·巴尔肯”。这种神被认为是掌管天气顺调，五谷丰饶，家畜兴旺的神^②。由于北方民族农耕生产发生较晚，并受到汉族影响，他们的一些农业信仰也受到影响，出现一些与汉族相似

① 佟克力：《锡伯族历史与文化》，第 156 页，新疆人民出版社，1992 年。

② [日]池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第 140 页，内蒙古达斡尔族历史语言文字学会，1992 年。



的农业神灵和祭祀活动。从东北地区的大批县志上可见，满族群众常祀的与农业生产相关的神灵里有山神、土地、河神、城隍等神。



第三章 社会形态的演变与 萨满教的历史形态

从根本上说，萨满教的基础是社会需要，它由社会需要所决定。恩格斯在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》中指出：“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。宗教的这些基础一旦遭到破坏，沿袭的社会形式，继承的政治结构和民族独立一旦遭到毁灭，那末与之相适应的宗教也就崩溃。本民族神可以容许异民族神和自己并立（这在古代是通常现象），但不能容许他们居于自己之上。东方的祭神仪式移植到罗马，只损害了罗马宗教，但不能阻止东方宗教的衰落。民族神一旦不能保卫本民族的独立和自主，就会自取灭亡。”^① 这里揭示了这样一个原理，研究宗教的历史要到各民族的具体历史条件中，从这些条件造成的民族历史命运中，去寻找答案。同样，研究萨满教也必须把它放在各民族的社会生活中，考察它与社会的关系和对社会生活各个方面的作用，在民族的社会、政治条件的发展变化中去发现它的历史演进形态。

既然宗教是一定社会历史条件的产物，那么宗教的历史就是各民族社会历史发展的一个方面。各民族的社会组织和社会性质是不断发展的，萨满教是历史发展的产物，在各民族不同的历史阶段里均可以发现萨满教的不同表现。恩格斯揭示过部落宗教和民族宗教的命运同其生长的各民族社会和政治条件的相关性，也提出过世界帝国对“世界宗教”需要的历史必然性。“罗马世界帝国

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第383页，人民出版社，1959年。



使得旧有的民族没落了……旧有的民族的神就消亡了，……罗马曾企图除本地的神以外还承认和供奉一切多少受崇敬的异族的神，这种企图清楚地表现了拿一种世界宗教来充实世界帝国的需要。但是一种新的世界宗教是不能这样用皇帝的敕令创造出来的。”^① 后来，基督教终于适应了罗马世界帝国的需要成了世界宗教。宗教从“部落宗教”——“民族宗教”——“世界宗教”的发展，反映了宗教历史发展的进程。“部落宗教”存在的部落社会，是一种以血缘关系为纽带而结成的氏族制社会，所以，我们又把“部落宗教”称之为“氏族宗教”。“民族宗教”存在的社会实际上是民族集团所组成的早期国家，当时的民族宗教实际上是维护民族国家的上层建筑，所以，我们又把“民族宗教”叫作“国家宗教”^②。

大量事实说明，北方各民族社会发展的不同形态决定了萨满教的历史形态。许多北方民族的社会发展历史有一个相续的发展过程，学术界一般将它划分为母系社会、父系氏族—部落公社、国家社会，萨满教的内容和形式必然与之相应，因而有一个历史演进过程。

第一节 母系氏族社会的萨满教

学术界普遍认为最早“完全形成的人”的真正社会生活，是母系氏族制社会。这种社会组织在旧石器时代早期开始形成。这样的结论得到考古学和民族学的广泛支持。例如在苏联境内奥瑞纳期遗址发现，有占地为几十或几百平方米的集体住房。此类建筑物的建造和利用，只能同那种巩固地结合在一起的生产集体的活动有关。其中一些住房酷似民族学资料中提到的母系氏族集体居室，特别是易洛魁人的所谓长屋。这一时期有许多考古发现可以为母系亲属关系的产生提供一定的证据，其中最重要的就是所谓旧石器时代晚期的“维纳斯”

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 103 页，人民出版社，1955 年。

② 吕大吉主编：《宗教学通论》，第 100 页，中国社会科学出版社，1988 年。



像。有学者认为，这些小雕像是女祖崇拜出现的标志；也有人认为，这并非女性远祖，而是家庭主妇和家庭炉灶守护者的形象，体现出妇女是氏族团体生活的轴心。其中第二种观点为民族学中大量的类似材料所支持，它们或许与事实更接近。但是，不论哪种看法正确，这些旧石器时代晚期的小雕像，说明了妇女在社会生活和社会观念中的特殊地位，也很可能实际上指明了母系氏族崇拜仪式的产生^①。

一、北方民族母系氏族社会遗迹及其宗教现象的一般说明

根据考古，在新石器时期，氏族村落附近往往有公共墓地。其中一般女性墓中的随葬品要比男性墓为多。这反映了当时妇女具有较高社会地位的现实。例如我国仰韶文化遗址，其中以女性为中心的埋葬制度和村落布局，明显地反映了繁荣的母系氏族公社的特点。在辽西的距今 8000 年兴隆洼文化中，也已经有以石斧、玉器、整猪殉葬女性墓主的情况。1985 年，发现了兴隆洼文化的石雕人体像。这两尊人像，皆女性，嘴内凹，鼻子隆起，双耳较小，乳房凸出，鼓腹，双臂向前弯曲。那个较高的石雕人体像作袖手状；矮的石像，颈上佩有装饰物。石雕人像应是当时人们的崇拜物，它诞生于母系氏族社会^②。我国考古学者郭大顺、张克举于 1985 年的《文物》期刊上发表了题为《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》的文章，公布了他们于 1983 年到 1984 年在该遗址中对宗教遗迹的考察结果，其中最引人注目的是两件小型孕妇塑像。它们为裸体立像，头及右臂均残缺，腹部凸起，臀部肥大，左臂曲，左手贴于上腹，有表现阴部的记号。考古学者认为，红山文化遗址中发现的孕妇塑像，说明了母系社会生殖崇拜的情况。1985 年 8 月 8 日《光明日报》公布了我国考古学者对牛河梁“女神庙”的重大发现。在这个神庙内，堆满了女神泥塑造像和被神化了的动物造像。仅在初步清理和小面积试掘过程中，就已出土人物塑像的头、肩、乳房、手臂等残块和“猪龙”形神兽、神鸟塑像残块数十

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，第 1 卷，第 1 章，第 1 节，人民出版社，1955 年。

② 王刚：《中国文物报》，1985 年 5 月 24 日。



件。经有关专家整理核对，已发现的人像残块，分属于六个不同的人像个体。所有的神像均为女性，形体有大有小，或与真人相当，或大于真人若干倍。女神的年龄也少长不一，有的为妙龄少女，有的为中年母亲。造像多为盘腿坐姿，设有盘坐的方形土台。在北距神庙 5 厘米的梁顶上，发现有一处南北最长 1.5 厘米，东西宽 0.5 厘米、总面积约 1 平方厘米的石砌围墙平台遗址。这个巨大的平台遗址，很有可能是供人数众多的整个部落联盟成员，在此举行盛大场面的宗教祭祀活动的广场。女神庙的发现说明了红山文化处于女性祖先崇拜阶段。

母系氏族社会的民族学例证是丰富的，比较著名的民族志知识包括 19 世纪发现的澳洲东南部的塔斯马尼亚人（*Tasmanians*），19 世纪被大量报道的澳大利亚联邦的土著居民，19 世纪 70 年代北美洲的易洛魁人，被近现代学者大量考察的亚洲及大洋洲的小黑人和非洲的小黑人，以及我国的永宁纳西族等。我国北方民族的母系社会的各种线索，也曾受到学术界的高度重视，它们被当作北方民族母系社会历史的重要遗迹。《北史》卷九七载：“女国……其国世以女为王，姓苏毗字末羯，在位二十年，女王夫号曰金聚，不知政事。国内丈夫唯以征伐为务，……其俗妇女轻丈夫，而性不妒忌。”玄奘《大唐西域记》卷四记载：“苏伐剌拏瞿咀逻国……即东女国也，世以女为王，因以女为国。夫亦为王，不知政事。丈夫唯征伐，田种而已。”《后汉书》卷一百二十《乌桓传》有：乌桓人“计谋从用妇人”之说。在从事游牧渔猎的民族中，发现了诸如群婚、从母居、舅父权、男子婚前为未婚妻家劳动几年的服役现象、家庭女性保护神等母系氏族制的残余。我国学者在对北方民族（如鄂温克、鄂伦春、蒙古等族）的原始公社制残余研究中，也发现一系列的母系制遗迹。住在内蒙古额尔古纳河畔原始森林中从事游猎的鄂温克人，直到解放前还有夫兄弟婚、妻姐妹婚的习俗；少女婚前可享有性自由；结婚时采取丈夫拜访妻子的形式，男方氏族不论距离多远，也要往女方氏族住所附近迁移；在女方举行婚礼，丈夫在新婚之夜必须在女方氏族度过，第二天新娘才回到夫家去。从事狩猎的鄂伦春人也保留结婚时丈夫拜访妻子的形式，婚礼前新郎必须到女方氏族去和新娘同居一段时期，婚后新娘才到男方氏族去。鄂伦春人舅权很大，舅甥关系比父子



关系密切，舅父有权对外甥严加管教，也有义务替外甥排危解难^①。

母系氏族社会划分为两个发展时期，有的学者称作母系氏族社会早期和母系氏族社会晚期；有的则称作母系氏族公社和母系家族公社。前一时期，以共同的母系血缘为基础结成氏族组织，世系从母系计算，从母居，财产由母系继承。从财产制度上看，以氏族公有制为主，有些生产工具、衣服、首饰等归个人；血缘组织亦生产组织。人们集体生产，共同消费。整个公社的生产生活由妇女来管理，女子在经济和社会上处于领导地位。常常以氏族中年事最长的妇女为首，领导全体成员从事各项生产活动。这一阶段的婚姻制度是族外婚，严禁氏族之内互相婚配。在母系社会，妇女在两种生产中完全处于主导地位。特别是对于种的繁衍，关系到整个氏族的生存，几乎完全被看成妇女的功绩。然而对生殖的原因却莫名其妙，视为神奇和神秘，这便是妇女崇拜的原因。在原始思维下，生殖力与生殖器乃是一种东西。妇女的生殖力是以生殖器官为表现的，图腾是妇女生殖力的象征物，图腾崇拜乃是对妇女生殖器象征物的崇拜，也是对氏族本身的神化与崇拜^②。

母系氏族公社的第二个阶段被认为是母系社会的繁荣期，母系氏族公社的一切制度和一切文化都得到充分的发展。由于生产力的增长，不仅使氏族的公共财产增加，也使在生产中表现优越的个人的社会地位有所上升。随着氏族公社发展和扩大的需要，出现了共同选举的酋长和财产管理人。财产管理人大半由年老的妇女担任；酋长往往是氏族里的男子，他们在氏族中很有威望。由于氏族社会间武装冲突时常发生，故在酋长之外，时常需要临时的军事酋长。这时由群婚制而产生的结婚集团逐渐衰亡，对偶婚制代替了群婚制。对偶婚的确立使家庭组织出现。这一阶段的社会结构分为母系氏族、胞族和母系大家庭或母系家族公社。这时外婚制的规则已由图腾的关系变为神圣不可侵犯的信条了。随着社会的发展，人的智力也在发展，人们逐渐认识到人与自然的区分，有学者提出这时在宗教观念上表现为自然崇拜与祖先崇拜的分道扬镳，出现了女性

① 林耀华主编：《原始社会史》，第 104 页，中华书局，1988 年。

② 杨堃：《杨堃民族研究文集》，第 104 页，民族出版社，1985 年。



祖先崇拜、女阴崇拜和早期的自然崇拜^①。

二、图腾崇拜遗迹

母系氏族社会的性质和社会关系内容对它的宗教性质和内容有决定性影响。在早期母系氏族社会，人们根据从一个共同祖先传下的血统作为有效协作的基础，从而达到互相信任和合作。当时生产工具极其简陋，生产力水平十分低下，人们征服自然的能力很低。他们只能在险恶的自然环境和各种危险的威胁下，依靠集体的力量，进行集体性的生产劳动，来获得维持生活的基本需要。脱离群体的单独生活是不能想象的。因此把氏族联结起来的纽带是血缘关系，它是人们赖以生存的基础。氏族的血缘象征着氏族集体，它被赋予神圣的性质并通过图腾崇拜的形式表现出来。杜尔凯姆的宗教起源论认为，图腾崇拜是迄今可能发现的最原始和最简单的宗教。在这之前没有更原始、更简单的宗教作为图腾崇拜的原出发点。在原始人心目中，他们崇拜和祭祀的图腾这种神圣事物是某种高于他们个人的东西，是先于他们个人而存在的社会力量，并且比个人存在的时间更长久，个人在无意中崇拜的就是这种社会力量。事实上，图腾本身乃是一种象征，是一种东西的特殊表现，它所表现的东西就是氏族、就是社会本身。杜尔凯姆指出，图腾既是神的象征，又是社会的象征。神和社会本质上只是同一个东西。杜尔凯姆意在说明社会本身把自己神圣化，成为社会成员信仰、崇拜、服从的对象。杜氏虽然不是从社会的经济结构和经济基础，而是从社会共同体需要道德上的一致性来说明宗教和神的本质，但应该承认，宗教的社会本质既应该从社会经济基础的本质中去寻找，也应该从社会对道德一致性的需要去探讨，两者并不矛盾^②。

关于祖先的灵魂变形为胚胎物并在族内转生的观念，作为解释图腾制度的重要理论根据之一，受到学术界的普遍关注。祖先转生为图腾的信仰，在澳大利亚相当普遍地存在着，但在每一个具体群体中，这种观念的表现形式却有差

① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 195 页，中国社会科学出版社，1988 年。

② 参见吕大吉：《西方宗教学说史》，第 270~271 页，中国社会科学出版社，1988 年。



别。它们共同认为，图腾灵魂有聚居地，或祖先灵魂有自己的居所，那里是祖先圣地，有能够使妇女怀孕或等待转生的灵魂胚胎。而这些灵魂有的是氏族图腾的形状，有的是祖先身体释放的能够转生的婴儿魂。例如，澳大利亚中部阿兰达人认为，他们的“祖先”在漫游大地时，把含有自己一部分“灵魂”的“丘林噶”或“图林噶”遗放于各地。这些丘林噶置于图腾中心——祖先在漫游时曾经停留过的地方，等待着投胎转世。当妇女经过或接近图腾中心时，丘林噶上的“婴儿胚胎”或“婴儿魂”便进入妇女体内。也有的部落祖先把一定数量的“婴儿魂”——“迈原奥尔利”分散到这一地区内的有显著特征的物体上（岩石、水池）。过了一段时间之后，一些婴儿魂化为男人和女人，形成了第一批图腾群体。这样，由祖先（花蛇）放出去的一些婴儿魂——迈原奥尔利，在花蛇死去之后，化身为男人和女人，形成了花蛇图腾群体；另一些由祖先（蜥蜴）遗留的婴儿魂——奥尔利，也相应地化身为男人和女人，形成了蜥蜴图腾群体^①。

萨满教也拥有这些图腾生命胚胎，在许多民族里，它们被形象化为蛋卵、小鸟、小蛇、柳叶……其中灵魂鸟最具代表性。图腾圣地，在一些民族里，是氏族神树。氏族树，许多民族把它叫做“托若”，但“托若”不专指氏族树，它泛指所有用于祭祀目的的树木。氏族树大约就是图腾研究者所说的“图腾圣地”或“图腾中心”。如果说氏族圣地是图腾灵魂居住地，那么氏族树，在萨满教信仰中，是氏族灵魂鸟栖息的地方。等待转生的祖先灵魂也是婴儿灵魂，它们同形为鸟。鸟栖息在氏族树上，而且在上面筑穴搭巢。由此氏族树成了承载图腾婴儿胚胎的圣物。树上的鸟是氏族生命延续与繁盛的象征，由于树和鸟与氏族生命的延续联系在一起，它们被看作氏族的共同标志。每一个氏族都有它的“吉祥鸟和树”。“古代遇到生人的时候，就问起他的鸟和树是什么。”^②在内蒙古自治区陈巴尔虎旗鄂温克族中，每一个氏族都有自己的“嘎勒布勒”。

① 斯特雷劳：《澳大利亚中部的阿兰达和洛里特亚部落》第 4 卷，转引自 [苏] 海通著，何星亮译：《图腾崇拜》，第 285 页，上海文艺出版社，1985 年。

② [土] 阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，第 285 页，中国社会科学院民族研究所，1985 年。



“嘎勒布勒”系鄂温克语，意为“根子”或“起源”。如那乌那基尔氏族的“嘎勒布勒”是“奥腾”，即一种脖长身细、灰色的水鸟。靠闹克特氏族的“嘎勒布勒”是一种名叫“韩卡流特”的小鸟。那妹他氏族的“嘎勒布勒”是一种名叫“乌鲁嘎斯”的鸟。西拉那妹他氏族的“嘎勒布勒”是“哈伊嘎斯”鸟，即身黑头顶白的嘎斯鸟。造鲁套特氏族的“嘎勒布勒”是鹰。我乌特巴亚基尔氏族的“嘎勒布勒”是天鹅。许多民族像鄂温克族一样，习惯把鸟类当成自己的祖先。例如布里亚特蒙古萨满在举行宗教仪式时，开始便要吟唱“天鹅祖先、桦树神杆”的颂诗。

一个鸟巢繁盛的氏族树象征着氏族昌盛，人丁兴旺。在各民族的萨满歌里，经常赞美氏族树，如：微微晃动的树枝上，有布谷鸟的巢穴；摇摇摆动的树枝上，有乌鸦的巢穴；刚刚长出的树枝上，有鸽子的巢穴；两枝粗大的树枝上，有野鸡的巢穴；横生的茁壮树枝上，有孔雀的巢穴。所谓树上有枝叉，枝叉上有鸟巢，巢里有幼雏^①。

相信图腾繁衍与氏族的兴盛有密切关系的图腾繁殖仪式，一般在春季举行。春天是大自然万物萌生的季节，飞鸟成群；人们口诵赞语或施行象征性的巫术，以促进图腾鸟繁殖的仪式活动，来对氏族的兴旺施加影响。当春季天鹅北归凌空翱翔时，巴尔虎人和布里亚特人便要以洁白的鲜奶祭洒，表示祝福。如萨满的一首《迎接春水鸟仓》这样吟唱：天鹅飞来轱雪消融轱骡马生驹轱接福禄来轱瑞！呼瑞！呼瑞！《招鸟祭词》道：白鸟飞来的时候，雪山融化的时候，白牝生驹的时候，举行盛大的招鸟仪式。呼瑞，呼瑞，呼瑞！天鹅飞来的时候，冰雪融化的时候，黄牝生驹的时候，举行浩大的招鸟仪式。呼瑞，呼瑞，呼瑞^②！《东三省古迹遗闻》记载满族的招鸟习俗：必于盛京宫殿之西偏隙地上撒粮以伺鸦，是时乌鸦群集，翔者、栖者、啄食者、梳羽者，振翼肃肃，飞鸣哑哑，数千百万，宫殿之屋顶楼头，几之为满。这是清代皇室敬饲乌鸦的景观。在满族人家常见的“神杆”，每逢家族祭祀时都在杆的上端绑祀祭品，以待鸦

① 满都尔图：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》，第 4 页，中国社科院民族所编印，1980 年。

② 荣苏赫主编：《蒙古族文学史》，第 309 页，辽宁民族出版社，1983 年。



雀来享用。

萨满教相信氏族与图腾鸟之间有血缘联系，相互可以感应，常常利用捉雀巫术来求子。有的民族认为，当氏族成员死亡时，灵魂变成小鸟返回到氏族灵魂树上，在那里等待重新转生。萨满能够到树上为不生育的女人抓来婴儿魂。在赫哲族，据调查，每一氏族都有自己的灵魂树，其上有鸟，这鸟只飞到该族的妇女身上。赫哲族把求子仪式称作捉雀，把搜魂袋叫作雀的魂。仪式中要在送子娘娘背后竖立的杨柳枝上，以草扎一鸟雀形，为小儿灵魂寄托之所。也有的仪式进行象征性捉雀，捉获代表灵魂的小鸟授与求子的妇女。据介绍：“一妇人无子时，赫哲之萨满，即飞翔于天空中，在居于树上之魂魄中寻求一最美丽，最强健者攫入所携之小袋内，收之以归，然后于某种仪式之下，将此婴魂，授与该妇人。”^①

人们不仅把鸟当作自己氏族的图腾，而且尊敬它，畏惧它。作为神圣的对象，人们对它们保持着宗教禁忌和行为限制。比如对图腾动物不仅本氏族的人不得伤害，而且也不允许外氏族的人伤害。鄂温克男人在饮酒时看见本氏族的图腾鸟从天上飞过，必须向它洒酒致敬；若是女人在挤奶子时看到本氏族的图腾鸟从天上飞过，则要向其挥洒奶子，嘴里还要发出“哟！哟！”的呼声，以示敬意^②。布里亚特蒙古族对天鹅禁捕、禁杀、禁食，这些严格的禁忌习俗便是把天鹅作为祖先图腾神从远古一直沿袭下来的结果^③。

在一些民间传说中始终保留着有关鸟图腾崇拜的原始观念，有的观念虽然已经发生变化，但仍可以发现它与原始观念之间的密切联系。在萨满教中，鸟或禽类被普遍地赋予母性特点。比如，在传说中，天鹅化作女子与青年婚配生子，繁衍成为霍里、巴尔虎等布里亚特部族，从而天鹅被认定是这些部族的始祖母。这种“人鹅相配”的故事流传地区十分广泛，像在新疆的蒙古人中也有白天鹅是蒙古人祖先的传说。蒙古高原曾有许多民族或部落将白天鹅作为吉祥的象征，甚至奉为神鸟或“翁衮”（神灵）加以祭祀。鸟还是照看婴儿的母亲，

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 155 页，上海文艺出版社，1957 年，影印本。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 104-105 页，宁夏人民出版社，1985 年。

③ 荣苏赫主编：《蒙古族文学史》，第 105 页，辽宁民族出版社，1985 年。



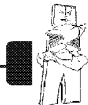
“达赫苏尔是由桦树里生出来的。一来到世上就是个躺在摇篮里的小小子。鸟给他喂食，他长大了。给他起了个名字叫哈多。^①”萨满师傅养育、培训萨满，多是在宇宙树“托若”上进行，而师傅的形象常常是鹰，所以托若可被称作“鹰树”、神灵之树。变鸟，在一些民族中，几乎是女性萨满专门的法术。许多英雄史诗里，这些女性化成鸟后，成了英雄的精灵助手和英雄的法术工具。由于强调女性与氏族繁衍的密切联系，一些生育神也是鸟类形象。雅库特人信仰的生育神阿耶瑟特，其形象为天鹅，所以谁也不能触犯这种鸟。鄂温克族的乌麦神是保护婴儿生命安全的神，它的象征物是白桦或落叶松制成的小雀。

图腾鸟崇拜可以作为萨满教母系氏族社会宗教形态的典型代表。它包括以图腾物作为氏族名称，以图腾鸟象征母系氏族的单系血缘制度，以氏族树作为图腾圣地，以鸟作为图腾圣物，以图腾鸟作为氏族标志等宗教观念。在此基础上，通过招鸟的图腾繁殖仪式和捉雀的图腾巫术仪式，以及各种图腾禁忌行为，集中地反映了母系氏族社会的女性在社会上和氏族繁衍上的统治地位。

母系氏族社会的图腾崇拜还有许多其他遗迹，尽管它们不如鸟崇拜表现的那样鲜明与完整，但仍旧从不同方面留下了各种线索。

“布务”在柯尔克孜语中是鹿的意思。布务部落是柯尔克孜民族中较大的部落之一。自古以来它游牧于特克斯河和今吉尔吉斯共和国热湖附近。这个部落的成员奉长角鹿为图腾，认为母鹿是自己部落的始祖母。千百年来，他们崇祀鹿母并形成了一系列的膜拜仪式。如凡是布务部落的人无论迁到什么地方，他们帐房门楣上部的围毡上都绣有一对显明的鹿角图案。这个部落的人，无论是长者还是稚童，见了鹿要下马立于道旁，恭恭敬敬地让路；每当打仗冲锋陷阵或叼羊角逐的时候，这个部落的成员都会虔诚地大声高呼“布务！”“布务！”以求鹿母神灵的护佑。在楚河附近，有座山叫做阿拉木须克山，山的阴坡上有一坟，人称“鹿母坟”，坟的四周长有零星的松树和低矮的灌木丛。上行不远，有一泉，人称“鹿母泉”，泉水潺潺，终年不竭。经常有成群的妇女到这里祈祷。她们手持小木棍，一头扎上棉花，沾上油脂，以蜡点燃。将木棍的另一头

① 徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第 286 页，北方文艺出版社，1985 年。



插入泉底，在袅袅的青烟中，朝拜诵经。人们都说葬在这里的鹿母在冥冥中能够护佑他们全家人畜平安，草原兴旺^①。

在满族等民族中，生命胚胎的典型象征之一是柳叶。在神话中人和万物是由柳叶生化出来的。满族有的姓氏奉柳为女性祖先。如牡丹江富察氏传：洪水滔天时，只剩下一男人，忽见水中飘来一柳枝，他抓住柳枝免于淹没。后来柳枝载他漂进一个半水淹的石洞，化成一美女与他媾合，生下了后代。柳叶，满语叫佛多，有研究者指出：佛多一词在满语中与佛佛（女阴）同源，可以看出柳叶象征女子性器，这种象征与女性生育能力契合。在萨满教里，有通过爱护、培植、浇灌柳树来达到保婴护婴效果的巫术观念。佛多妈妈是护婴女神，佛多妈妈有个柳园，如果那里的柳枝滋润，世上的婴儿就身体健康；如果柳叶焦黄，枝干枯败，世上的婴儿就会生病和死亡。因此，佛多妈妈责任重大，她常常要浇灌自己的柳园，让世上的儿童茁壮成长。

图腾崇拜的遗迹很多，许多民族都有丰富多彩的人类与动物交媾生育后代的故事。总之，在母系氏族社会，图腾动物和图腾植物都被作为“祖先”和氏族的象征而受到崇拜。由于人和自然的无法区分，图腾崇拜的各种仪式往往是通过进行动植物繁殖巫术和祭祀活动来表现的。所以此一阶段的图腾崇拜既是自然崇拜，也是祖先崇拜，是对自然和人的结合的崇拜。

三、女神崇拜与女萨满

考古学资料表明，母系氏族社会繁荣时期葬俗的重要特点包括：氏族的公共墓地，一定的墓葬方向和集体的二次葬。公共墓地反映了氏族的灵魂在阴间的聚集，象征氏族血缘关系在阴间的继续；也反映了灵魂独立存在和不死的观念已经完全形成。二次葬还表明氏族血缘亲属关系的制度化，它突出了女性氏族长和妇女的显著地位^②。与这种独立灵魂观念相伴生的精灵崇拜，成为这一时期自然崇拜的主要形式。由于精灵崇拜是与女性祖先崇拜相对应的自然崇拜

① 柯尔克孜族文化研究专家张彦平提供。

② 吕大吉主编：《宗教学通论》，第 144 页，中国社会科学出版社，1988 年。



形式之一，许多自然神灵都被赋予女性形象。在富育光、王宏刚合著的《萨满教女神》一书中，所列举的女神就包括：天神、日神、月神、星辰女神、云神、雪神、风神、海神、山神、水神、石神等。众多女神在神殿中占有相当显赫和重要的地位。他们的研究充分地证明了，萨满教在母系社会中的繁荣情况和女神崇拜在文化史上的地位。

这个历史时期的萨满教，自然与母系氏族社会兴盛阶段相适应，女人的作用被全面神化，关于女性的崇拜空前盛行。女性的神灵王国里出现了在不同的领域具有支配和管理权力的神圣力量，其中最突出的是像氏族首领那样操劳氏族大事的女性氏族祖先神。同时也包括负责祭祀活动的祭司神和萨满神；负责掌管火种的火神、灶神；看管水源的水神、河神；负责驯养和看护动物的动物守护神；主管接生和看护儿童的生育神等等。这个庞大的女性神国，几乎全方位地神化了这个阶段的社会体制和社会性质。

他拉伊妈妈是黑龙江女真人的后代郭合乐氏供奉的断事神。在秋天祭祀的第一个上午，族人于大树下设供，祭祀这位神灵。此时穆昆达（族长）跪在神前宣读本族族规。相传他拉伊妈妈是乌苏里江东部以渔猎为生的四十八个部落的酋长，掌管各个氏族的一切事物。她聪明、能干、公平。人们说她分配祭肉时，闭着眼睛也能分得均均匀匀。死后她成为部落的保护神，曾经降伏了祸害部落的狼群。

多龙格格是东海窝集（窝集即森林）部尼马察族供奉的弓箭神。每年秋天祭祀这位神。该神的神像为木制，其神人面有两个翅膀，如一怪鸟。供祀这位神灵时要摆上弓和箭，萨满穿神衣执手鼓，做飞舞状，萨满激烈旋转飞舞时，表示神灵附体，全族人跪在地上不敢抬头，气氛肃穆。相传当时的东海窝集部落掌管氏族的首领都是女人，有一个氏族长叫多龙，她骑马、射箭、狩猎、捕鱼样样精通。为了杀掉祸害氏族的妖鹏，她精修武艺，练就一身好功夫。她一箭射出能变出百支神箭，连射八支，八百支神箭射杀死全部妖鹏。她临死前告诉后人要祖祖辈辈练习弓箭，好好生活。死后，仍旧以她的神箭保护后人^①。

① 参见傅英仁搜集整理：《满族神话故事集》，北方文艺出版社，1982年。



母系社会里，不但氏族首领被当作氏族守护神，由此形成全氏族性的崇拜观念和祭祀形式，而且一些文化创造者也受到族人的尊敬和崇拜。如满族的纺织女神安春阿亚拉因发明用兽毛纺线织布而受到祭祀。

宗教崇拜的对象，也与当时社会体制中女性掌握的世俗事物有关。保护火种以及制作和供应食物，在母系氏族社会，是女性的特殊权利。对火的监护和看管是女人的责任，作为社会制度，它被严格遵守。萨满教把这种女性世俗权力神圣化为女性火神。鄂温克族的火神称“埃涅坎托戈”或“灶火妈妈”、“灶火娘娘”；蒙古族称火神为“渥德·嘎莱汗·额赫”，直译为“火神母”；满族的火神很多，最有代表性的有火母神有突姆妈妈、多喀霍女神、宇宙神葛鲁顿妈妈、盗火女神拖亚拉哈等。像现实生活掌管火种的妇女一样，女性火神也成了氏族或家庭之主。一个家庭或氏族的人丁是否兴旺，生活是否富足，要依赖火神的佑护。鄂温克族的火神是一位极老的驼背女神，两肩各有一个装有木炭的小口袋，栖身在炉灶里。她是宇宙女神埃涅坎的重要助手，每逢萨满祭神，总要先拜这位女火神，将她视为一家之主、氏族之首，每个人灵魂的保护者。家庭居室内的火源——炉火、灶火，就成了被火神保护的人和家业状况的象征。

火是生命种子的精神象征，火神也是生育者。火种即生命之根。火种不断，香火不断，家族或氏族不灭，世代繁衍不绝，人丁兴旺。每户的火主都被看成他们的祖先，火主死掉，这户就要绝根。在蒙古人中，如果有外氏族借灶火使用，那是非常令本家人讨厌的事。在北方民族的古老习惯中，家庭迁移时，常有把老家的火种点燃好带上，一路燃烧，直到搬入新居所时，用它为新家点燃新火。同样，在原地附近搬入新居时，也把旧居火种转到新居来。

火神主生，因此要想得到狩猎丰收和畜牧业的兴旺，也祭祀火神。比如鄂温克人经常向火神祈求猎物丰盈，鹿群兴旺，人丁安康。与人类生育繁衍密不可分的是婚姻，火神也是婚姻之神，许多民族的婚礼中都要先拜火神。鄂温克族每逢姑娘新婚出嫁之前，要用肥肉祭火，以保障婚礼的顺利，婚后多子多女。布里亚特人婚礼中拜火时，新娘端坐在灶火前铺好的毛毡垫上，用手将肥肉向灶火中投掷，表示祭火。塔塔尔人中，新娘回到新郎家时，新郎家族的亲戚不停地往灶火中投放马肉上的脂肪，使灶火高旺，表示人丁兴旺。



火神对犯禁者毫不留情地进行严惩的故事很多，人们相信它有令人恐惧的惩罚手段，于是对火神既尊敬又畏惧。这展示了母系社会制度的两面性——它既是生存的依赖也是必须服从的权威。在鄂伦春、鄂温克族猎民中不准用刀触火，用水泼火，或将污物投入火中；蒙古族忌讳在火的近旁用刀切割肉类，也不许用刀子直接从锅中把肉扎插出来，认为这样做是对火不敬，甚至有罪。至于往火中吐唾沫，用小便熄火，更在严禁之列。火神既是氏族的保护者也是氏族制度的维护者，氏族通过对火神的行为的禁忌来维系社会的生活与道德秩序。

萨满教中，对女性生殖能力的崇拜十分普遍，其表现形式也相当丰富。早期人类不可能从理性的角度来理解妇女的生育现象，他们在从妇女的怀孕、分娩过程所获得的直观印象中，充满了对女人生育能力的惊异和神秘感，同时对妇女在种族繁衍上的功劳给予热烈的赞颂和景仰，人们把感激之情集中于与孩子出生有关的所有女性生育器官上。对女性生育力量的崇敬和期待，表达了人们渴望种族繁衍、维护自身生命延续的强烈感情和现实愿望。乌麦，这样一个千百年来生活在北方民族中的生育神灵，在一些民族中的形象，就是子宫、肚子、脐带和胎盘。乌麦，在埃文基人和蒙古人中意为女人肚子、子宫，在外贝加尔的布里亚特人中意为胎盘。在内蒙古巴林左旗至今仍有乌麦（子宫）洞，该山洞的入口酷似女性阴门。奥莫（乌麦），在那乃人中意为巢、穴、洞；乌木克（乌麦）在图鲁罕地区埃文基人中为巢。摇篮或巢作为婴床，代表分娩的母性意义。上述这些符号基本含义为：孕育或播撒生命种籽的女性生殖器和女性生殖力。

乌麦娘娘（或乌麦妈妈）是古代柯尔克孜人最普遍信奉的神灵之一。他们认为乌麦娘娘掌管着人类的生育和性别的区分。直到现在柯尔克孜人中间还广泛地流传着乌麦娘娘给婴儿“治病”“吃药”“洗脸”等神话传说。就是这位以赐福送子为己任的生育女神，历来和象征繁殖与生命力的树木有着割舍不断的联系，她就经常停足于树梢和浓密的树叶之间。赐福人类的生命之树是栖息生育女神的神秘之树，同时也是神祇上天下凡必经的神圣道路。在北方民族中，对乌麦神最普遍的信仰之一表现在她的司命功能上。维吾尔古代谚语说“谁敬信乌弥，谁就得子”。据《突厥语词典》，乌弥女神是儿童在母胎时的保护神，



只要你真诚地向她祈祷，你就会得到幸福和孩子。治疗儿童疾病要祈求乌麦神。鄂温克族的乌麦神是保护婴儿生命安全的神，鄂温克人举行“奥蔑”仪式时，父母将体弱多病的子女通过萨满委托给“乌麦”神，祈求神灵加以保护，使之健康成长。当他成婚或成长后，要通过“奥米南”等宗教仪典，来解除他的“奥蔑”身份。从民间有关乌麦的各种巫术和信仰观念的一般现象来看，生育神乌麦负责送子，与此相关的妇女生育、儿童疾病、儿童保健与护理，也都在乌麦神的职责范围之内。

女人独有的秘密莫过于行经、绝经、性事、受孕、怀胎、生育等不同于男人生命体验的那些部分。行经、怀孕和分娩，对无经验的女人来说，既生疏又恐惧，她们有必要接受一些有关于此的具体知识和精神上的安慰。在人类经验和认识水平都比较原始的情况下，各种神秘的象征和超越经验的因果联想，常常是对她们进行教育的必须手段。一些年迈、经验丰富的女人，极有可能是具有此类知识的权威，她们的“学问”，在当时由于是以神秘的形式传播的，所以被认为有神圣的来源。传播女性知识、懂得女性生理、生育技术的妇女，成了神圣知识与现实问题之间的中介，亦同在人神之间进行联系的萨满。关于女性的秘密知识是女人的专长。在母权制时代集体生存占突出地位，女性的秘密仪式则是面向整个社会的集体仪式。由于母系氏族公社血缘关系是惟一的纽带，女性在生育上的作用成了维系女权制的基础，所以各民族保留下来的有关生育神乌麦的祭祀仪式和巫术仪式有全氏族性质。如满族家祭保留下来的主要祭祀项目之一是换索，换索就是对生育女神的专门仪式。

女人能够生育，这种天赋能力是女人独有的财富，女性凭借这种能力被神化为一个有诞生与再生力量的超自然的形象，也凭借它成为萨满，或女巫师、女预言家、女祭司和女智者，并以此影响着全人类的精神文化创造。在哈萨克族把女萨满叫乌麦；蒙古族称女萨满为乌德干，在卫拉特蒙古人中，乌德干的原义也是女性生殖器，哲里木盟的接生婆也叫乌麦。可见乌麦和萨满有相同的称呼，萨满的形成与母系氏族社会女性崇拜有着直接渊源。许多萨满神话表明，萨满崇拜在母系社会已经形成。满族瓜尔佳氏萨满圣坛上的赫赫满尼就是一位萨满女神。从该氏流传下来的神话里，她手持萨满法器——神鼓和鼓槌，她的



鼓是摘下一片青天做成的，她的鼓槌是一座高山做成的。当然许多萨满神既是女性祖先神、女性英雄神，又是萨满教的创始者。乌布西奔妈妈是乌苏里江流域满族人相传的一位萨满教创始神。生前她是七百个部落的女汗，她征伐四方，威名盖世。她用神术解救了当时各部落瘟疫漫染、尸漂河流的危难，用武功震伏了所有对手，被传为统御八方的英明汗王。最后她将法术传给八十一个女萨满，把她们分到八十一个部落。死后她成为众部落的保护神。锡伯族的萨满祖神伊散珠妈妈，满族等北方民族盛传的法力无边的女萨满——尼山萨满等，她们作为萨满教的巫祖和巫术权威，保留在人们的宗教观念和宗教仪式中，就是沿袭了母系氏族社会女性萨满神崇拜的观念和习俗。

同女性祖先灵魂崇拜相伴随的亡魂和独立灵魂信仰，也被用于非本族人的亡魂和本族内非正常死亡的人的亡魂上，它们作为对族人有害的恶精灵，常常与疾病、邪恶、灾祸联系在一起。氏族驱邪禳灾，除病防鬼之类的巫术随之兴起。作为同这些精灵打交道的特殊人物——萨满，被氏族和家庭所需要。一些驱崇降魔仪式成为维护社会安全和稳定的经常性的需要。

四、基本结论

母系氏族社会的萨满教是紧紧围绕、维护社会联系的惟一纽带——血缘关系和女性在社会生活中的统治地位而形成的。它既是社会的投影又是社会的生存手段，对于巩固氏族团结、稳定氏族生活秩序、维护女权社会制度，都起到了积极作用。以氏族宗教为代表的集体主义，在当时艰苦的经济生活和日常生活中，是十分需要的精神力量。但同时萨满教也压迫着人们的意识，使人对神灵产生恐惧和迷惑，造成人们在超越自己的自然力量和社会力量面前惶恐不安，在某种情况下，依赖幻想而不是技术和经验去把握生命方向。

母系社会是萨满形成的时代。萨满可能是氏族首领，可能是祖先祭祀时的祭司，或负责管理火种、灶火的女主人，或具有女性知识和负责接生的老年女人。总之萨满是同女人当时的社会身份结合在一起的。萨满被赋予某种神秘能力，被看作氏族保护者。

母系社会的萨满教中，女人作为天生具有超自然力量的形象进入了人类意



识，这种意识发展到后来，不断被引申和泛用。女性以生育新的生命表现着自然的奇迹，这种能力使得女人团体被异化为生育女神或自然女神。女人的生育经验作为生命的创造原理，同万物产生的生命原则被紧密地联系在一起。在大量的萨满教自然神话中，女性不但是人种的孕育和生育者，也是整个物质世界的生育者和创造者。几乎所有祭祀火神、水神、太阳神、石神、星神、天神的仪式，都有祈子、求魂、佑婴的巫术和祭礼，而这些神灵几乎都是女性。人们把对自然界的崇拜变成了对生生不息的自然女神的崇拜，把对自然力的敬畏变成了对女神生殖力的信仰。萨满祭词中对女神的赞美就是对生命的赞美，对生育力的夸张就是对现实的肯定和对未来的期望。

在母系氏族社会繁荣时期，萨满教的主要内容基本形成，它为今后的萨满教发展铺设了道路。

第二节 摇父系氏族公社的萨满教

社会生产力的进步，带来了母系氏族社会的繁荣。但是，随着生产力的进一步增长，农业、畜牧业和手工业的显著发展，男子在这些生产部门中逐渐居于主导地位，母系氏族制度日益成为生产发展的阻碍。这种状况，终于导致原始社会的组织结构和社会关系发生变化，母系氏族社会逐步转变为父系氏族社会^①。

父权制取代母系制，是人类历史上最激烈的社会革命之一。它和其他的社会变革一样，也有一个孕育和发展过程。而导致发生这一革命的根本原因是经济因素。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中对这个问题曾经如此说明：“随着畜群和其他新的财富的出现，在家庭中便发生了革命。谋取生活资料总是男子的事情，谋取生活资料的工具是由男子制造的，并且是他们的财产。因此，牲畜是属于他们的；用牲畜换来的商品和奴隶，也是属于他们的。这时

^① 林耀华主编：《原始社会史》，第 104 页，中华书局，1988 年。



谋生所得的全部剩余都归了男子，妇女参加它的消费，但在财产中没有她们的份儿。”“因此，随着财富的增加，它一方面使丈夫在家中占据比妻子更重要的地位；另一方面，又产生了利用这个加强的地位来改变传统的继承制度使之有利于子女的意图。但是世系还是按母权制来确定时候，这是不可能的。”^①男子要确保把他的财产传给子女，就必须改变母权制。恩格斯从劳动分工的变化说明男女间的整个经济关系的改变，明确提出母系制向父系制过渡中经济关系的改变是决定因素。

父系氏族起源的具体途径，据民族学专家杨堃先生分析，可能通过三种不同的方式：（员）是由母系氏族，经过舅权制而逐渐过渡为父系氏族；（圆）是从母系氏族最末阶段分离出若干家庭公社，既有母系家庭公社，也可能有父系家庭公社和母系、父系并存的家庭公社；（猿）也可能有些男子脱离母系氏族，另外开辟村落，建立新的父系家庭村落公社。第（员）、（圆）种情况，在历史传统内可能保留着图腾信仰的残余，第（猿）种情况则是以地名或人名作为全氏族村落的名称^②。也有学者认为，这种过渡不是通过改变现行的经济制度，而是通过改变其婚姻制度与家庭形态，后改变其财产继承制来实现的。因此这个过渡阶段表现为多种婚姻形式及其不同婚姻形式之间的相互斗争^③。这些解释表明了学者们对父系社会从母系社会分离出来的最初形式有一些分歧，父系氏族的起源问题，现在还没有定论。

杨堃先生认为父系氏族的出现，已标志着氏族制度的解体。因而父系氏族公社与父系家庭公社的区别是很难划分的。而且父系家庭公社的出现和父系氏族公社的出现，也几乎是同时的。父系氏族公社是否普遍存在？是否能算作一个发展阶段？也值得讨论。他说：我相信，父系氏族的起源是在铜石并用时代。同时我还相信，父系氏族不是普遍存在的。因此，在这一阶段，可能仅有父系

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第 59 页，人民出版社，1995 年。

② 杨堃：《原始社会发展史》，第 101 页，北京师范大学出版社，1982 年。

③ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，第 101 页，文物出版社，1985 年。



家庭公社与部落公社，根本不存在什么父系氏族部落公社^①。对此，也有持不同意见的学者，他们指出：父系氏族公社的父系大家族为其社会基本经济单位，并进一步发展为具有一定独立性的经济力量。父系家族公社的总和构成父系氏族公社。若干父系公社（有的是分别属于明显的胞族组织）的总和，组成一个部落^②。还有学者认为：父系氏族是一个人口较多的父系血缘集团，或称父系氏族公社。起初，它既是一个父系血缘集团，又是一个生产和消费单位。后来，由于人口的增加，分化为若干个父系家庭公社。随着生产的进一步发展，当个体家庭开始独立经营生产和生活的时候，并且成为社会的基本细胞之后，氏族制度就最后崩溃了^③。

我们这里采用的“父系氏族公社”概念，主要是尊重长期以来在北方民族社会研究方面既成的事实，许多学者习惯上把“父系氏族公社”作为父系社会的原始形态，将“父系家族公社”看作是“父系氏族公社”进一步的分化结果。而氏族间的结合形成父系部落公社。

一、北方民族父系氏族制概况

父系氏族制不同于母系氏族制的本质区别在于，世系计算和财产继承法则依父系确定。父系氏族制保留和发展了氏族社会的传统：生产资料公有，共同劳动、共同消费；氏族的各种事物实行原始民主制，氏族长对内进行民主管理，对外则代表氏族公社，与其他公社进行交换和相互往来；此时期的婚姻制度逐渐从对偶婚向一夫一妻制过渡。由夫妻及其子女组成的小家庭，逐渐成为单独的生产、消费单位，但其他经济生活和宗教活动等等，仍然从属于氏族公社。

我国黄河流域和长江流域的氏族部落，大约在五六千年前先后过渡到父系氏族社会。从考古资料看，黄河流域的大汶口文化（中、晚期）、龙山文化和齐家文化，长江流域的屈家岭文化、青莲岗文化和良渚文化，基本上就属于这个时期人类社会的文化遗存。这些墓葬中已有夫妻合葬和厚葬男性，以男性为

① 杨堃：《原始社会发展史》，第 100 页，北京师范大学出版社，1982 年。

② 林耀华主编：《原始社会史》，第 100 页，中华书局，1982 年。

③ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，第 100 页，文物出版社，1982 年。



尊的现象。在早期龙山文化和甘肃齐家文化，青海乐都马家窑文化，都发现了陶祖、石祖塑像。这种象征男性生殖器的崇拜现象，是父系社会确立的明显标志^①。以赤峰地区为核心，广布于辽宁、河北、内蒙古自治区东南部的夏家店下层文化，经测定，时限在公元前 3500 世纪至公元前 2000 世纪之间，是我国北方较早的青铜文化之一。夏家店下层文化突出的特点是出现了军事色彩非常浓厚的石墙城址，这证明了当时军事活动的频繁。城堡的形成是两种经济形态——游牧与农耕——矛盾斗争的结果。该文化的祭祀遗址呈不规则圆形祭坛，并有青铜礼器出土，祭祀活动是当时社会生活的重要内容。从不同墓区随葬物的发掘来看，已经出现贵族墓区和一般平民墓区的差别，社会贫富分化明显。有学者主张夏家店下层文化是夷人创造的^②。

我国北方民族的父系氏族社会例证是相当丰富的，它涉及了畜牧氏族公社和狩猎氏族公社两种类型，其中每一个具体个案都很特殊。这方面的丰富表现为我们深入理解这个阶段的萨满教提供了必要基础。

乌桓是游牧民族，属东胡族系，在汉代它正处于原始社会末期至阶级社会的过渡阶段，故握有统治权力的大人已出现，但那些大人身上仍有很多原始社会遗留的特点：如，（员）大人由选举产生，被选的条件是“有勇健能理决斗讼者”，死则另选，“无世业相继”，即其后裔不能世袭其位。大人以下的邑落小帅也是选举产生，死后亦不能世袭。（圆）“氏姓无常，以大人健者名字为姓”，即氏族成员没有自己的姓氏，而以所属氏族部落著名大人的名字为姓。这说明氏族成员与氏族部落的关系仍很紧密。（猿）阶级剥削刚刚在萌芽。史载“大人以下，各自畜牧营产，不相徭役”。可见氏族成员之间，以至邑落小帅对于邑落成员，都还没有普遍出现役使他人和剥削他人的现象。（源）大人的主要职责是，平时管理氏族部落的公共事务，处理氏族部落成员间的纠纷，“若相贼杀者，令部落自相报（报复），不止，诣大人告之，听出马牛羊以赎死”。战时则率领氏族部落的骑兵，组织战斗和指挥战斗。（缘）由于这些大人刚刚脱胎于原始社会，

① 林耀华主编：《原始社会史》，第 343 页，中华书局，1989 年。

② 参见薛志强主编：《西辽河流域古文化研究》第二部分夏家店下层文化，哈尔滨出版社，1992 年。



他们既由选举产生，一般的都能受到氏族部落成员的爱戴，有的因曾尽力维护氏族部落成员的利益，或对氏族部落作出过巨大的贡献，故死后往往受到氏族部落成员的怀念和崇敬，因此乌桓人在祭祀鬼神、天地、日月、山川的同时，也祭祀“先大人有健名者”（即死去的著名大人）^①。

我国的哈萨克族到 1917 年前，还存在着氏族、部落组织形式，但在古老的“氏族公有”关系上已经出现阶级分化和阶级压迫。游牧封建主利用“氏族制度”的残余，把游牧民束缚在自己周围，为其利用和剥削。但是我们仍然可以在其中发现氏族制度的一些组织形式。哈萨克族的游牧社会是伴随氏族部落劳动的集体形态而存在的。哈萨克族的游牧 苑户以上，员缘户以下在一起聚居，称“阿乌尔”。几个“阿乌尔”组成一个“爱衣马克”，即氏族。几个“爱衣马克”合成一个“塔衣甫”，或称“杰克”，即大氏族。几个“塔衣甫”组成一个“乌鲁”，即部落。几个“乌鲁”组成一个“乌鲁斯”，即“部落联盟”。“阿乌尔”的头目称“阿克萨卡尔”，所以阿乌尔的名称也有以阿克萨卡尔概称的。“爱衣马克”的头目称“阿格”；“塔衣甫”的头目称“比”；“乌鲁”的头目称“阿尔斯”；“乌鲁斯”的头目称“汗”。这样，在部落联盟中当汗的，对于各部落的统治，只须团结各氏族部落的头目，就能形成一个统治集团。大氏族是一个最初的氏族，由于子孙的繁衍，必然会产生更多的小氏族。有些部落和大氏族年代久了，就成了历史上的名词，而小氏族却一直成为游牧民的一个具体单位。同时各个大小氏族都有它专有的名称。这些名称一般都是他们男性祖先的名字。氏族内部盛行着父系家长制，每个家庭中的男性家长享有最高权力。各个氏族部落都各自存在着一套习惯法，所以游牧部落联盟的结合总是散漫而不长久的。虽然在利害关系上暂时结合了起来，但也可能在较安定的环境下，由于生产的发展或氏族部落间地域的争夺，就会很快分裂，并不断进行着残酷的掠夺战争^②。

我国属阿尔泰语系满—通古斯语族的民族包括满族、鄂伦春族、鄂温克族、

① 林幹：《东胡史》，第 153—154 页，内蒙古人民出版社，1983。

② 苏北海：《哈萨克族文化史》，第 183—184 页，新疆大学出版社，1983。

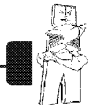


赫哲族和锡伯族。“哈拉—穆昆”是满—通古斯语族各民族都曾存在过的古老社会组织形式。“哈拉”意为“姓”，“穆昆”可释为“氏族”。通古斯语的“哈拉”是指由共同起源于一个或几个男性祖先的意识而结合起来的人们的集团，它由共同的名称和血缘关系的认知而结合。“穆昆”是“哈拉”下的大家族组织，每个“哈拉”由数个“穆昆”组成。至于部落组织，在当时是较之松散的，通常是由两个以上的“哈拉”组成，它们之间的主要关系是相互通婚。在“各争雄长”的战争中，部落亦为军事联盟，虽然这类联盟并不十分牢固。在这些民族中，“哈拉”、“穆昆”组织充满活力。渔猎经济限制下的生产规模狭小，经济团体人员较少，“穆昆”较之“哈拉”的管理更为频繁。但由于偶尔的生产合作，族外婚的制约，定期的家谱补续，宗教信仰上的相同及一些政治原因，“哈拉”制度亦十分完整。在“哈拉—穆昆”组织内有“哈拉达”，“穆昆达”（达，首领、长之意），他们是在全体成员参加的氏族会议上经选举产生的。他们管理氏族内部的生产生活，财产分配，婚姻丧葬，还负责对外交往等。“哈拉—穆昆”内有许多传统法规，它们关系到如生产中的原始互助，生产资料的公共使用，收获物的平均分配等事项。在尊老爱幼，处罚罪犯，财产继承，调解矛盾等方面，也有详细的管理规则。此外，每个“哈拉—穆昆”有自己专门的祖先神，公共墓地，还有管理宗教活动、世代相传的萨满。“哈拉—穆昆”组织无疑有维护原始公社制度的独特功能。

二、父系氏族社会萨满教对母系氏族社会萨满教的改造

男性在世俗领域的统治必然伴随它们要进入神圣领域并对它进行统治的要求，也必然带来对母系社会的宗教体系的改造。

考古学证明，母系社会把对女性生殖力量的崇拜作为自己统治的观念基础；到了父系社会，男性首先利用神化自己在人类繁衍中的祖先地位，来建立男性独尊的重要思想。对男性生殖器的崇拜是父权制在战胜母权制过程中最重要的思想武器之一。在新疆、内蒙等地的岩画中，男性生殖器是普遍的信仰主题，人们用简单的夸张、变形和其他象征性的刻画，将男性生殖器神化为一种宇宙力量，不仅同女人生育后代，还同动物、太阳等交媾，创造人类和万物。男性



是生育创造者的崭新精神，把女人变成了附属品，变成了废物，它标志着一个时代的改变。

父系血缘关系的确定和神化是父系社会体制和意识形态的重要基础，对这个基础的强化和神化是出自现实生活的必然要求。古代蒙古人有一种记住自己祖先来源的习惯，他们要向每一个新生的孩子说明他是哪一族的人。因为这个缘故，他们没有一个人不知道自己的部落和它的来源。鄂伦春人的氏族一至三年举行一次氏族大会。氏族大会的内容之一是登记家谱，排一排辈份。氏族大会在打开“该谱”（即族谱）看时，要杀一个野兽（必须见血）来祭祀，人们都得跪着，因上面载有整个氏族的祖先。

父系公社的氏族萨满开始宣称自己的萨满能力来源于死去的父祖灵魂，是这些男性亡灵要求自己的子孙做氏族萨满，并且传授给他们神秘的萨满法力。蒙古族传说，还在蒙古人居住在北杭盖山发祥地的时候，一位修习巫术的老翁在临死前告诉其子，说自己死后将会庇护他，条件是其子必须以非常隆重的殡仪埋葬他，然后再对他祭祀。其子照办，按时在父亲坟前给他祭祀，并得到父亲的保护^①。

男性对祭祀、领神等宗教权利的争夺，同样是社会转变过程中的重大事件。父系公社通过男性祖先灵魂信仰使男氏族萨满代替女氏族萨满，或以男氏族萨满为尊，从而实现了男性对宗教权利的控制。目前为止，北方民族中萨满传承的方式，主要是先辈萨满亡魂在本氏族和本家族里寻找领神的新萨满。满族石姓头辈萨满在生前法力非凡，远近闻名。他在与敖姓萨满较量神通时被害。该姓萨满文本记载，当时石姓萨满变青鱼过河，敖姓萨满坐神鼓过河。结果一个将鼓弄翻，一个被金叉刺伤。石姓萨满临死之前告妻，要她把尸体放到松花江沙滩上，待四十九日后复活。其妻娘家敖姓，她将此消息送与敖姓，结果敖姓将尸体点燃，用以破坏他的法术。当时雕神、鹰神以及许多神灵，都前来扑火相救。三昼夜的大火把鹰、雕的翅、尾烧成了重伤。各位神灵纷纷返回长白山

① [意]图齐、[德]海西希著，耿升译、王尧校订：《西藏和蒙古的宗教》，第149页，天津古籍出版社，1988。



休养生息。而石姓萨满经过烈火考验，已炼就金身，化作一道金光上了长白山。他在那里修炼了 10 年后，回到族里抓了二辈萨满。民间一般认为，萨满的儿子和孙子们成为萨满的机会较多。这些人一旦生病，很容易被看成是“萨满病兆”，一般要请老萨满来断病。

父系氏族内除氏族萨满之外是否允许存在其他萨满？在一些民族的材料中，答案是肯定的。各民族出现的不同萨满的分类，最初产生于氏族内部。由于氏族制度的制约，氏族萨满则被当作无可争议的大萨满。鄂伦春族充任莫昆（氏族）萨满者被认为萨满法力高强，据称能医治一切病症。在父权公社里，对女性萨满的抑制，也形成一种文化传统。由于女人要出嫁到外氏族，人们不愿意培养本氏族的女性成员做萨满，更不愿意对已经出嫁的本氏族女性成员做确立萨满资格的仪式。何况到了丈夫氏族的女萨满要想祭祀自己氏族的神灵，还会受到很多限制和丈夫氏族的排斥。神灵不能被她的儿女所继承，只能当作她个人的保护神。

父系社会的神灵体系是在母系氏族社会宗教信仰的基础上建立起来的，父系社会利用着这个内容基础，在其上不是对原有神灵的性别进行改变，就是改造原来神灵结构，创造新的男性神灵，来重组和充实原来的万神殿，从而使神灵世界更加扩大，也更为复杂。

位于黑龙江以北的穆林穆林山被称作“穆林穆林额姆”，黑龙江萨哈连部野人女真称其“奇莫尼妈妈”，萨哈连人敬她为畜牧女神。后来父权制的出现，男神地位提高，她变成了“穆林穆林罕”，成为一男性山神了。女人从生活需要创造了火神，掌管氏族生命之火的火神妈妈几乎就是女权的象征。父系社会的男人则从文明的创造中发现和创造了火，新的火神具有了更丰富的神格。如满族的火神托阿，是他从天上的火库中偷出一葫芦火种，把火种装入石块，把石块运到地上，交给了人类。他教授人们用碰磕石块的办法从中取火。从那以后，人们就把托阿当作火神供奉起来，春秋祭祀。蒙古族的祭火祝词中也出现了“天神腾格里汗创造的卵石”之赞语。火神祭祀原本是女人的权利，随着女性地位的降低，男性家长成了这个领域的主人。蒙古族一年一度的火祭，以家庭为单位，于农历腊月二十三举行，由家中男长者主持。男主人祈祷毕，家人



叩拜，男主人将祭品依次倒入火中。满族诸多女神的命运同此相似，在父权制下，这些妈妈神们逐渐被男装男貌的“额真”、“玛法”、“占爷”等男性大神代替了。这种情况，在萨满教中是普遍的。如在突厥语系的特勒乌特人那里，天神曾被列为能赏赐婴儿库特（灵魂）的“母亲们”。后来，一部分天神开始被看作是“父亲”，也就是说，在神明那里，男子也成了“家长”^①。

三、父系氏族社会的萨满教面貌

从母系氏族公社过渡到父系氏族公社，这是一个变革的过程。萨满教是社会文化体系，不同于社会制度，它的改变与一般上层建筑的改变有所不同，即它所创立的基础不因制度的改变而马上消失。随着社会制度的改变而新兴的一套与父系氏族公社相适应的宗教体系，在以不妨碍自己社会权威的情况下保留了一些原来的基础。但从总体上，它是以崭新的面貌对母系社会的萨满教取而代之，形成一套新的信仰观念或赋予原有的观念以新的意义。这样，萨满教就实现了它的发展和改变。这个革命过程完成之后，在宗教观念上可以看出新的信仰体系与往日的旧制度和旧观念有本质的不同。

我们看到萨满教的万神殿中神化男性能力的自然神和专职神大批出现。例如，风神是通行天地的宇宙大神，曾经被形象化为老太婆神。后来萨满教出现了身强力壮的男性风神。在满族神话里，风神西斯林，一位男性大神，他追逐宇宙万物，想要它们都成为他的妻子。他依凭着巨大威力的“额顿昂阿”（风口），吞噬一切。祭祀风神，要往地上撒血，人们认为风神需要以血滋补自己的生命。日神的古老形象是女性，曾被萨满称为始祖母。父系氏族社会出现了值日恩都力（恩都力，满语，意为神灵），如满族的三音贝子。他是位射日英雄，力大无比，被牛古录哈拉、梅赫勒哈拉、富察哈拉等春秋供祀。鄂伦春族、鄂温克族、达斡尔族等进山打猎前都祭祀白那恰神，这位山神是位老伯，他指导猎人打猎，是他们的保护神。柯尔克孜人认为，山是父亲，是保护神。它能在

① 阿·阿·阿克谢耶夫著，孙运来译：《西伯利亚突厥语族民族的萨满教》，新西伯利亚城，苏联科学院出版社，1957年。
转引自：载于《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社，1992年。



紧急关头保护后代，并给后代以财富和强壮的体魄。柯尔克孜人中有专司降雪的雪神，叫阿克阿坦。它体大无比，以天为家。在春天会变成白雪降临人间。在它降临的那一年，都会五谷丰登、草木茂盛，牲畜肥壮，人丁兴旺。因此人们在春季到来时总是恳求阿克阿坦降临人间。柯尔克孜人的风神、冬神等都是男性大神。男性专职神涉及的范围十分广泛，如满族的沙克沙恩都力为喜神，每逢添人进口，修建新房，久病得愈，出兵打仗平安回来，都要祭喜神。传说，他是天神派来下界的，负责预报吉凶祸福。他下生时，背上长满羽毛，嘴又尖又硬，两个肩上还长出两只肉翅膀。他在喜鹊窝里长大，会听鸟语。他曾向族人报告洪水消息，救护族人，他曾不顾个人生死，除妖拿怪，受到族人尊敬和爱戴，名传遐迩，人们说他是逢凶化吉遇难呈祥的喜神。蒙古族、达斡尔族等祭祀的畜牧神吉雅其，满族供奉的开山神恩图色阿，农业神乌忻贝勒，保佑航海的神突忽烈玛发，以及一些治疗各种病症的蛮尼神，都是不同生活领域的职能神。

男性祖先崇拜是父系氏族社会的典型宗教形式，它集中表现在对亡故的氏族首领、英雄和氏族萨满的祭祀上面。人们相信他们亡魂的超自然力可以通过血缘关系施予后人，并对后人给予保护，因此被供奉为祖先神。这种宗教形式无疑是对父系氏族社会制度的肯定和神化。

满族的梅赫乐哈拉（哈拉，姓氏）祭祀海伦别拉，他是这个氏族的祖先神。相传海伦别拉历经种种磨难，消灭了危害部落的邪恶势力，当上了酋长。他为部落做了许多好事，人们不忘他的恩情，当他死后，把他当作祖先神祭祀。郭合乐哈拉祭祀祖先神鄂多玛发。该哈拉原住极北地方，那里经年冰雪覆盖，见不到几天太阳，吃不饱、穿不暖。为了找到福地，穆昆达（族长）用皮鞭强制人们迁移。这位穆昆达叫鄂多，虽然脾气暴躁，但心地善良。他领着全族老少，历尽千难万险终于来到宁古塔二层砬子安家落户，生活好起来了。可鄂多却双脚残了，嘴说不出话，变成了鸟嘴，长相变得非人非禽、非男非女。他默默地走到森林里消失了，只留下破成一条一条的衣服。后人敬重他，尊称为鄂多玛发，祭祀时悬上那件衣服，以后又用各色缎子条代替^①。

① 见傅英仁搜集整理：《满族神话故事集》，北方文艺出版社，1985年。



萨满神是满族的一批有着特殊技能和神武性格的父系氏族英雄神。在萨满跳神仪式中，他们都有各种技巧和绝活，萨满用各种模仿性的舞蹈表现他们的神力和神技。这些神灵包括：按巴萨尼（大英雄）、巴图鲁萨尼（英勇、勇敢英雄）、胡牙乞萨尼、胡烟萨尼、多霍洛萨尼（瘸腿英雄）、玛克鸡萨尼（跳舞英雄）、赊冷泰萨尼（舞铁棍的英雄）、查悠布库萨尼、舒录萨尼（白马英雄）、尼克他萨尼（大肚量英雄）、朱录萨尼（耍双棍英雄）、梯拉库萨尼（刀枪不入的英雄）、丝拉各乞萨尼（驿站英雄）、德勒鸡萨尼（飞翔英雄）、按巴阿立萨尼（无处不到的大英雄）、沙勒布库萨尼（会武术英雄）、尼牙库萨尼（马上射箭的英雄）、朱克腾萨尼（掌案神）、乌云朱萨尼（九十岁英雄）、那丹朱萨尼（七十岁英雄）、乌尖西萨尼（用猪皮写字英雄）、布可他萨尼（驼背英雄）、何乐萨尼（哑巴英雄）等等。

在父系氏族公社时代，有的氏族首领兼含萨满身份。酋长兼萨满的人，鄂温克人在 14 世纪有根特木耳；鄂伦春人有魏加格达汗、毛考待汗；现代鄂温克人有伊那肯气；绰尔河鄂伦春人有巴图尔。在雅库特人中，一般的萨满由家族长担任。早在 15 世纪，通古斯人的萨满也是他们的氏族首领。沿叶尼塞河，萨满率领河左右两岸的埃文克人的武装群体互相攻打。在蒙古的北方林区，萨满位居部落和氏族之首。15 和 16 世纪布里亚特人在反对俄罗斯人时，萨满常常指挥战斗，在北西伯利亚的瓦德耶夫—萨莫耶人中，领地的统治者是萨满，同时也是统治君王^①。从我国古文献《新唐书》里记载的“黠戛斯”部落的情况看，即把萨满叫“甘”，波斯史家拉施特哀丁说：“喀木”（~~喀木~~）是当时男巫，也是一个氏族的酋长。直到现在，西伯利亚有的种族还把自己的萨满都叫喀木（~~喀木~~ 甘）、坎、干等。这与蒙语的“汗”是一样的，早期蒙古人的历史中，酋长同时兼任萨满的事实也是存在的。许多阿尔泰语民族，任何一个氏族的酋长，又是管理者，又是男巫。古代游牧部落，把自己的酋长称作波（男巫），又称为可汗^②。

① 《不列颠百科全书》“萨满教”条，1984 年；转引自《世界宗教研究》1984 年第 1 期。

② 参见刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社，1984 年。

萨满与酋长合而为一，萨满在氏族生活中的重要作用，是他们成为氏族祖先神的世俗条件。如石头蛮尼是满族苏木哈拉供的一位祖先神。据传他是咸丰年间苏木哈拉的大萨满。他活着的时候，神通广大，除邪祛病、解急排难。因他有求必应而远近驰名。萨满死后成神，在满族各姓中专门称作萨满师傅神。他们不但生前是萨满，而且有的在死后还回到氏族来抓萨满，成为族里萨满承袭方面的传承人。如头辈太爷（~~怎魁~~~~音译~~）是石姓中第一代由萨满成神的神灵。朱克他恩玛发（~~额其~~~~杜鲁奉~~）即神坛祖爷，类于氏族最初的萨满领神人。栽立哈色夫（~~额其~~~~音译~~）是出色的大萨满助手，也是会主持祭祀的家萨满，他在培养萨满助手“栽立”方面有功劳。卧车和色夫（~~憎其~~~~音译~~）是主管祭祀神灵的师傅。寒其哈玛法（~~凉其~~~~昂拜乌奉~~）是善理祭祀的祖神。故亚哈色夫（~~早其~~~~音译~~）直译为善吟师傅，是指在祭祀中很会唱吟萨满曲的萨满师傅。

由于对萨满亡灵的恐惧并相信他能够转世，许多氏族对萨满的安葬都有特殊的处理方式。达斡尔人对活着的雅达干，相信他能神灵附体而无限崇敬；对死去的雅达干，相信他能灵魂复活而无不惧怕。雅达干死后，一般不进行土葬和火化，而是把他的尸体放进棺木里，移到深山老林。或在岩石上或在树杈上停放，进行风葬。风葬后的遗骨要用石头掩盖起来，过三年再埋到地里。这是相信雅达干的灵魂能复活而再生的缘故。在达斡尔族，巫墓的地点，多被分别选定在山顶上。在海拉尔群体，巫用棺材，根据遗嘱运到被指定的山上，然后在从山顶往南数十米的地方架设木架，把棺材安置在其上，并在山顶上筑立敖包，把它称为山敦尼·敖包（~~译音：山敦尼敖包~~）。据说山敦一般在几年中被野火烧掉，又有人说，巫生前越伟大，这一过程越短暂。数年后只留白骨，举行第二次葬礼，即把遗骨集中起来，上面堆一座石堆，然后约三年一次宰羊祭祀山敦。该祭祀活动是以第二代巫为中心，莫昆的全体人户参加，所以这也是氏族共同祭祀活动之一^①。在鄂温克人中，萨满死了与一般人不同，要请一萨满跳神引路，尸体不能卧放，要使其坐着，也用“刚嘎”草煮水净身。其尸体要从蒙

① [日] 大间知笃三等著, 色音等编译:《北方民族与萨满文化》, 第 180 页, 中央民族大学出版社, 1993 年。



古包内西侧开个洞口抬出去。一般是堆石为墓，在墓顶上，搭一柳条棚，盖上白布或白色的毡子，把尸体坐放在里面。萨满的法器如鼓、鼓槌、法衣等，按他的遗嘱，在指定的松树上挂三天。萨满死后的第九天，要进行一次追祭，他的子弟在帽子或衣服上缝一块白布以示孝意，孝期一般是九十天；其妻穿孝服三年^①。满族萨满的葬礼十分隆重，常为他们举行阖族公葬。大萨满死后一年，要举行全族性的祝祭，这样，萨满的灵魂才能够继续守护族人，保护他们的安宁。

在氏族社会里，整个氏族部落都崇拜共同的神灵，有组织地进行共同的宗教活动。宗教信仰和崇拜活动把每一个氏族成员凝结在氏族社会的组织结构之中，也把非氏族成员排除在外。根据古代蒙古人的习惯，氏族的最重要活动之一是氏族的祭祀。只有本氏族的成员才能够参加祭祀，不准参加祭祀的人，等于被从氏族社会中驱逐出去。凡是出身可疑的人，都被该氏族排除氏族祭祀之外，并被迫形成单独的氏族社会。在达斡尔族，女人嫁到男人家时，把属于娘家莫昆（氏族）的阿音（偶像）带去，然后以个人的形式供奉。或者不把偶像拿走，而婚后遇到疾病等不幸，并被萨满判断是与娘家莫昆的斡卓尔（氏族神）有关联时，就制做神偶阿音，以个人的名义供奉。他们把这种阿音称作那吉勒·阿音（~~姓莫昆~~）或那吉勒·布尔汗（~~姓莫昆~~）等。那吉勒是表示“母亲的娘家”或“妻子的娘家”。那吉勒·阿音不是丈夫莫昆的斡卓尔（氏族神）阿音，它只是关系到妻子一人，因此不能把它放在同夫家的阿音同一位置上供奉，有仓库的人家，多将它置仓库的一角。只有主屋的人家，多置西间北墙等地方供奉，即原则上把这偶像与夫家阿音隔离起来供奉。畏惧它、祭祀它、供奉它的只有妻子一人。他们认为，蒙受那吉勒·布尔汗所带来疾病的不幸者，只有妻子一人，与夫家的人完全没关系。她们所生的孩子当然与其夫同属一莫昆，所以这种信仰也不会被这些孩子们所继承^②。

① 吕光天：《鄂温克族》，第 27 页，民族出版社，1982 年。

② [日] 大间知笃三等著，色音等编译：《北方民族与萨满文化》，第 23 页，中央民族大学出版社，1992 年。



四、父系氏族社会晚期的萨满教变化

在父系氏族社会晚期，氏族内部的等级分化和私有财产的进一步发展，造成了父系氏族、部落公社的衰微和解体，开始了原始社会向阶级社会的过渡。氏族社会的民主制随着私有财产的出现，逐渐衰落。民主选举的氏族酋长和部落酋长变成世袭的职位，并衍生为氏族贵族。在进入阶级社会前夕，许多北方民族形成了以部落联盟为形式的政治军事组织，酋长成为世袭的贵族。社会形成不同的等级，支配族内一切事务的最高首领已经出现。

社会关系的这种变化反映到宗教上来，相应地出现神灵的等级分化。神和神之间有了主次之分，高低之别，一部分神灵的神性和权能日益高大，逐渐超越众神之上而成为高位神和至上神。满族天神阿布卡恩都力对许多神祇都有统属关系。阿布卡恩都力对男神的调派、封许、制裁是常见的现象。它派许多神到人间为人造福，如开山造湖的恩都色阿，报警预凶的沙克沙恩都力，它也对人间有功于民者封职授权，如射日的三音贝子被封为值日恩都力。这个阶段，在雅库特人、阿尔泰人、哈卡斯人那里，关于统一的神——创世神的概念已经处于形成末期。这个统一的创世神，在雅库特人那里是尤伦戈艾额托依翁，在阿尔泰人和绍尔人那里是乌勒根，在哈卡斯人那里是库带。除了至上神外，还有一些神圣家族高居众神之上。库曼丁人氏族自古以来就认为拜乌勒根的儿子和女儿是他们的保护神。按照库曼丁人的信仰，拜乌勒根共有七个或九个儿子和七个或九个女儿^①。达斡尔族崇拜的天，音译为腾格尔。在这个“天”的观念中，既没有具体的神灵形象，又不尊称它为神（巴尔坎），只在供奉仪典中有“父天”（阿恰·腾格尔）“母天”（额倭·腾格尔）和“公主天”（达列·喀托）、“官人天”（诺托尔，诺颜）的区分。

这个阶段氏族萨满的祖先和萨满的灵魂，或他们辅助精灵的个别能力，感受到了来自本身的制约和束缚，他们逐渐向各种高位神沟通，或与之结合，以

^① 参见 〔苏〕阿克谢耶夫著，孙运来译：《西伯利亚突厥语族民族的萨满教》，新西伯利亚城，苏联科学院出版社，1964年；载于《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社，1984年。



求成为高位神灵中的成员或高位神的帮手。只有这样，祖先和萨满灵魂及辅助精灵，才能得到更高的守护神所给予的全面佑护，从而摆脱那些难以制服的精灵之迫害。在蒙古族传说里，原来受儿子供祀的父亲灵魂后来与当地的贵族和地方神灵之间建立了友谊，变得越来越强大了。他甚至可以设法打雷和降冰雹，或者制造灾难。为了这一目的，他归附了阿塔噶腾格里天神，即萨满教中的一尊非常古老而又广为人知的神。大家认为它与主宰一切的永生青天结合起来了^①。

一些原先就很有代表性的萨满辅助神的神性也发生了改变，上升到具有宇宙意义的守护神行列。例如蛇神成了沟通三界的开路者，是天神在人天之间建立联系的助手；鹰神作为助手或女儿传播天神或太阳神的旨意，并且养育萨满。按照北阿尔泰各民族信仰，天上住的是个别氏族的保护神。它们当中的主要神明被称为“有三顶帽子的神圣的乌勒根”。该神被想象成一个拟人神。它穿着带铜领子的服装，坐在白云中间，造了审判各种案件的法庭。它的脸很像冬季的云彩。它可以确定一个人是否胜任萨满角色，可以为他指定辅助神。借助于这些辅助神的威力，这个人便能到上界去跳神。乌勒根还可以指明萨满神鼓应当是什么样子。朝拜乌勒根时，萨满要攀越九级阶梯，其中每级阶梯上都住着一些天神^②。

随着氏族社会功能的逐步衰退，区域间的社会联系更为频繁和扩大。氏族体制里最保守的因素——氏族神灵、氏族萨满、氏族祭祀——虽然保持着氏族社会的外壳，但在信仰的内容和形式上已经出现区域性和职业性的转变。

早期的氏族萨满做祭祀、行巫术，只是尽义务，既非专业，也非特权。后来他们逐渐享有特殊的地位，受到特殊的尊敬和待遇。他们对氏族的宗教义务逐渐变成宗教特权，成为他谋生的资本。萨满开始向宗教职业者转化。在埃文克人中，经济上帮助萨满是每个族人的任务，春天和夏天分配打鱼场所时，鱼

① 参见〔意〕图齐、〔德〕海西希著，耿升译、王尧校订：《西藏和蒙古的宗教》，第74页，天津古籍出版社，1984年。

② 参见〔俄〕阿克谢耶夫著，孙运来译：《西伯利亚突厥语族民族的萨满教》，新西伯利亚城，1959年；载于《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社，1984年。



最多的河段给萨满，甚至连捕鱼器具也要给他准备好。秋天要帮助他放牧和集中驯鹿。冬天，氏族成员要替他打猎。还偶尔献给他皮毛。萨满的社会权威是通过加给他的荣誉和经常给他最好食物的习俗而表现出来的。一般说来，人们决不反驳萨满，背后也决不说任何不利于他的话。由于他的职业缘故，萨满不能去打猎捕鱼，并且不能参加生产劳动；这样，他理所当然地为社会所供养，因为社会承认他的职业活动是必需的。有些萨满利用他的特殊地位谋取经济利益。在饲养驯鹿的北西伯利亚的埃文克人中，贫苦家庭每年要给萨满一头牲口，富有的家庭每年要给萨满二头，三头，甚至四头牲口，以报偿萨满的活动。有一句形象的谚语说：“野兽生病，狗就肥了，人生病，萨满就肥了！”总的看来，萨满从氏族分离出来成为专门巫师，主要发生在阶级社会以后。

父系氏族—部落社会的宗教显然随着社会发展经历了不同的发展阶段。在以血缘关系为社会组织纽带的北方民族，最初的宗教观念是由每个有血统关系的氏族所共有，萨满是氏族利益的保护者，氏族集团的神都是氏族的保护神。萨满教像其他宗教一样，其存在的基础和条件是它的群体性或社会性，它的组织基础或说原始形式，是以血缘关系为纽带的氏族组织。尽管在后来的发展阶段，氏族组织的作用逐渐减弱，地域性信仰成员松散结合有所发展，但氏族神灵的血缘传承始终没有间断。

第三节 摇酋邦—国家社会萨满教

酋邦又被史学家称作早期国家。在现代人类学视野中，酋邦类型的原始社会在各地分布十分广泛，因此这一类型的社会组织有很大的普遍性。在亚洲、非洲、美洲和大洋洲，不同历史时期的酋邦个案被大量发现。这些事实证明，酋邦像部落联盟一样，也是人类早期国家进程的一种重要模式。关于酋邦的概念广泛地出现在有关的人类学和历史学著作中。从一个单一的社会来看，酋邦制度可以被看成是比典型部落社会更高的一个社会发展阶段。这不仅是指它的权力结构更逼近于国家，就是在社会分层和等级制的发展等方面，它



也比典型部落社会更为复杂。酋邦模式的主要特点是：(员) 从原始社会直接演化而来，或可以被看作是这一演化发生后的最初一些阶段；(圆) 中央集权的最高权力中心；(猿) 行政和政治管理机构；(源) 社会分层或阶级分化；(缘) 领土观念；(远) 国家意识形态^①。

一、北方民族的酋邦社会

在我国历史上，酋邦类型的社会例证是相当丰富的，但它们各自的情况有些差异。有些酋邦最终向国家过渡，而有些酋邦却时间不等地停留在前国家时期。中国出现的第一个独立的非汉族国家是在秦朝时形成于中国北方的匈奴国家。一般认为，匈奴在公元前 209 年其首领头曼单于之子冒顿杀父即位后形成国家。在冒顿以前，匈奴首领的职位是不世袭的；头曼单于就是由匈奴各部落公推的。冒顿的即位标志着单于成为世袭的君主。汉朝时，中国北方政治组织发展程度较高的人群有夫余、乌桓、鲜卑等。它们大抵都达到了较发展的酋邦的阶段，但还没有形成正式的国家。两晋时在华北和西北地区出现一系列少数民族国家形成正式的国家。在西北，乌孙、车师、楼兰、于阗、龟兹、莎车、疏勒等亦大抵处在类似的政治组织发展阶段，但其中有些（如乌孙、楼兰等）已可能进入国家化进程，或形成了早期国家。此外，属于羌人系统的一些人群，在政治组织发展上亦处于类似的阶段。此时，由于中原王朝政权的削弱，在华北和西北地区出现的一些少数民族国家。除由鲜卑族建立的前燕、西秦、南凉等几国，在其形成过程中土著自动特征较突出外，其余少数民族国家在形成中与中原汉族王朝政治的关系较大。这些国家的出现总体上带有中原王朝政治分裂的性质，而不具有早期国家形成的典型特征。在这一历史时期中，中国北方还出现过另一些值得注意的少数民族和人群的国家化进程。其中包括缘世纪初活动于阴山与贝加尔湖之间、东至大兴安岭、西至新疆西部的柔然酋邦和早期国家，远世纪中始活动于阴山与贝加尔湖之间、东至辽海、西至里海的突厥酋邦和早期国家。柔然于公元 缘 4 年为突厥兼并。两晋南北朝时在中原周边地区

① 参见谢维扬：《中国早期国家》，第 缘页，浙江人民出版社，1988 年。



存在的少数民族酋邦和国家还有鄯善、高昌、龟兹、于阗、疏勒、乌孙等西域政权。它们大多与中原王朝或国家有程度不同的浅层控制关系。隋唐时，在青海及甘、川部分地区存在过吐谷浑（鲜卑慕容氏后裔）国家，而其国家化进程可能在西晋时已开始。后为唐朝控制。公元 582 年为吐蕃攻灭，余部四散。公元 630 年，铁勒族形成回纥酋邦，活动于漠北地区，势力东至兴安岭、西至阿尔泰山，最盛时达到中亚费尔干纳盆地。公元 744 年酋邦解体，余众分别进入中原、河西走廊、安西和葱岭以西地区，曾建立甘州回纥汗国、高昌回纥汗国、喀喇汗王朝等政体。公元 840 年，铁勒族的一支薛延陀在东突厥覆灭后，在其故地成立酋邦，848 年灭于唐朝。在东部，靺鞨族于公元 738 年建立渤海国（初称震国），受唐朝控制，实行汉化，一度控制东北大部、朝鲜北部及今俄罗斯东部沿海地区，国家制度趋于成熟。公元 907 年为辽所灭。辽、金、元、清各朝作为几个均发育于中国中原周边地区的少数民族国家，在其国家形成过程中，都经过了酋邦阶段的过渡。在古代中国和中国周边地区所发生的早期国家进程基本上属于一种模式，即酋邦模式^①。

在一些北方民族中，存在着从酋邦社会到国家社会两个相续的社会发展阶段，这两个阶段既有相似的历史内容，也有连续发展的客观表现。作为与这个历史阶段相适应的萨满教，从总体上看，它的宗教形态属于恩格斯所说的那种民族—国家宗教。

二、萨满教国家化过程及其性质

北方民族早期国家时期的萨满教，是在原始的氏族—部落宗教基础上发展演变而来的。随着酋邦社会的发展，等级分层和阶级分化也更为激烈。与这种情况相适应，古老的萨满教信仰不断被社会进行更新改造，宗教意识和行为也因与民族—国家社会特点相适应、与国家需要相结合，而得到升级。这个时期占统治地位的思想是占统治地位阶级的思想，各种宗教意识纷纷与这种思想紧密配合。因此这个时期的萨满教既是传统的继承与发展，又是时

^① 参见谢维扬：《中国早期国家》，第 342—343 页，浙江人民出版社，1988 年。



代的更新与创造。

早期政治国家的萨满教将它发展的历史推向了一个新的阶段。这个阶段的萨满教国家化或民族化的过程，有几个重要方面值得关注，它们表现为如下几个方面。

从动物崇拜到战神崇拜

酋邦社会打破了氏族部落之间平等和自愿联合的联盟模式，不同部落之间出现了频繁的掠夺和征服战争。邻人的财富刺激了各部落的贪欲，获得财富已成为他们最重要的生活目的之一。在迈进酋邦阶段的过程中，许多民族都由原始社会进入阶级社会，私有财产和奴隶制都已迅速发展，奴隶主贵族和军事首领已从社会中分化出来。那些在实际战斗中涌现出的一些杰出首领，带领部众东征西讨，南征北战。

在原始社会，共同生产、共同分配，这种遗风在后来的战争中，形成了战利品由战士们均分的习惯。这个风俗，在进入阶级社会之后，一度被统治阶级所保持、所利用。在一定程度上，作为政治手段，它帮助统治者发动和操纵那些掠夺性的战争。战士们往往以为是在为自己的利益而战，因此在战场上奋不顾身、冲锋陷阵。《史记·匈奴列传》记载：“其攻战，斩首虏赐一卮酒（斩敌首者赐一杯酒，卮音支，是一种酒器），而所得卤获因以予之（夺得财富，归己所有），得人以为奴婢（掠得人口则成为自己的奴隶）。故其战，人人自为趣利（故人人争先恐后为夺取自己的利益而战）”。《魏书》卷一〇三《蠕蠕传》记录，公元四世纪末兴起的柔然人，在作战时有“先登者赐以虏获”的“军法”。根据《旧唐书》卷六二《郑元寿》及《唐会要》卷九四，突厥人的习惯是“抄掠资财，皆入将士”，“虏掠所得（人口）皆入国人”。在南下和西侵的过程中，他们普遍掠夺汉人和其他各族人民为奴隶；至于掠夺财富，更多至无法计算^①。

酋邦社会战争生活，形成了通过厮杀、抢掠来实现对财富、权力和声望追求的习俗，它极大地鼓舞了刚刚从原始社会走出来的广大氏族和部落民众，激

^① 林幹：《中国古代北方民族史新论》，第 56 页，内蒙古人民出版社，1993 年。



发了一个时代的勇猛、好战、不畏死的勇士精神。在那个时代，“勇士”似乎就是集体精神的代名词。人们相信他们具有特殊的威力：在战场上，兵士们呼唤英雄的名字勇往向前；在遇到危难之时，他们也呼唤亡故的英雄名字，相信他的灵魂能够保佑族人，使人们化险为夷。他们还赋予动物神、守护神等以时代的精神内容，改造和创造了一批特殊的战争神灵和战争祭祀。

突厥各族的狼纛信仰和狼纛祭祀，突出代表了酋邦社会的精神习俗。“狼”作为图腾神、祖先神、守护神，曾经出现在不同民族的历史文件里。“纛”即旗，狼头纛是以狼为图案的军旗。狼头纛在当时是权力和权势的标志，只有群雄之首——酋邦的首领或酋长氏族，或说强大的氏族部落，才有权享受此等荣誉。唐代李延寿等纂修的《北史》记载，突厥强部的标志有“狼头纛”。突厥“各为一姓，阿史那即其一也，最贤，遂为君长，故牙门建狼头纛，示不忘本也。”《通典》卷一九七云：“旗纛之上，施金狼头。侍卫之士，谓之附离，夏言亦狼也。盖本狼生，志不忘其旧。”中原统治者曾利用赐狼头纛来激化突厥各部落称霸的野心，从而实现其“分而治之”，“以夷治夷”的羁縻政策。《隋书》卷五一《长孙晟传》云：“玷厥之于摄图，兵强而位下，外名相属，内隙已彰，鼓动其情，必将自战。……因遣太仆元晖出伊吾道，使诣玷厥，赐以狼头纛，谬为钦敬，礼数甚优。”又《旧唐书》卷五五《刘武周传》云：“突厥立武周为定杨可汗。遗以狼头纛。”狼头纛是突厥各部落十分崇敬的战斗旗帜，是人们普遍认可的英雄氏族的族徽，是诸部中的最贤君长和英雄贵族的标志。它象征着个人和氏族的荣誉，具有十分重要的社会作用。在狼纛作为酋邦国家神圣象征的同时，狼也成了国家的最高保护神。

动物崇拜，在满族原始信仰中占据重要地位。虽然不同动物的宗教职能不同，但作为超自然力量的各种角色，它们一直是人们信仰的对象。自从满族兴起以后，战争成了其生涯的重要部分，像突厥语族民族一样，他们的原始动物崇拜也同战争神灵和战争祭祀发生结合。在满族个别姓氏，我们也发现了带有战争色彩的旗纛祭祀。满族石姓所祭的英雄神中有位巴图鲁瞞尼。“巴图鲁瞞尼”直译为“勇敢的英雄神”。在祭祀这位神灵中，萨满头戴神帽，挥动三股马叉，一马当先；后面紧跟着高擎大黄旗的九位助手。其中一面旗帜更大一些，



上面画有一只长着翅膀的飞虎。其他八面黄旗上各画有狼、虎、豹、蛇、蟒、鹰、雕八种动物。萨满在前面威风凛凛地冲杀着，不停地叫喊着“杀”“杀”“杀”；紧跟在后面的助手，也跟着喊叫。舞者拖着长长的队形，鼓声急促地响着。他们有时快步走肆字，有时围成圆圈旋转，有时把几面旗帜交叉在一起，搭成八字形。就这样萨满与助手，在一个近百米见方的平地上，变换着队形跳动着，其声势活泼、热烈、浩浩荡荡、威风凛凛。既像是模拟一支英勇善战的队伍，又像是千军万马的战场厮杀。这是满族历史上戎马生涯的真实写照。巴图鲁满尼神的这种跳神，满族石姓称为“跑法丹”。“法丹”的汉语意思是“仪仗、行列、摆阵式”，直译为“跑队形”。巴图鲁满尼神的萨满歌唱道：带兵千万，八位英雄领队，八队行进出征，驰骋沃野，征讨南北。力量无比，所向无敌，战斗英勇武士。根据清朝史籍，许多亲王贝勒出征，都要到皇族堂子礼拜天神，并在堂子外立八旗大纛跪拜，祈祷天神福佑。

有学者指出，《蒙古秘史》以及蒙古语言学的资料证明，早在蒙元以前，蒙古人的图腾崇拜已经演化为旗纛“苏勒德”崇拜。到蒙古萨满教发展的中晚期，“苏勒德”也被纳入“九十九天”神之一，被当作“战神”和“主灵”祭祀对象。后来作为战神的“苏勒德”是全副武装的骑马英雄，蒙古人崇拜的勇士^①。

旗纛，在《蒙古秘史》等历史文献中，被看作氏族和部落的标志。因而有学者认为，此一时期对于旗纛“苏勒德”的祭祀具有激励本氏族、本部落全体成员的士气，并压倒敌对氏族、部落之威风的性质。这种祭祀性质，在比较晚近的鄂尔多斯地区的“苏勒德”祭祀中，仍然十分突出。如龙年黑纛威猛大祭。由于传统对敌作战的背景，这种祭祀礼仪和祭词都充满异常威猛雄壮的精神。首先，参加祭祀者必须是本氏族的男性，严禁异族人参与。其次，献祭的供品必须是公畜，即公驼、公马、公牛、公绵羊、公山羊，谓之五雄。另外，还要把作战的弓箭刀矛摆上祭坛。第三，仪式中要用一只黄额绵羊和一只白脊

① 荣苏赫等主编：《蒙古族文学史》，第 184 页，辽宁民族出版社，1988 年；刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 100 页，吉林教育出版社，1992 年。



黑山羊进行血祭，它们象征被惩治的敌人。当主持血祭的“嘎布舒尔庆”（血祭“苏勒德”的专职人员）用宰杀的黄额绵羊头的血掺酒溅到“苏勒德”上时，专祭“苏勒德”的达尔哈特开始念诵祭词。等到第三段祭词念完，洪声烈号第三次吹响的时候，拴在离“苏勒德”八十一步远的白脊黑山羊被用矛头当场捅死。两位袒胸露臂的英雄将祭牲的牲血喝下去。参加祭祀的人蜂拥而上，抢食堆积如山的胙肉。根据《蒙古秘史》等历史文献，由于这类祭祀所针对的具体敌人不同，祭词也往往不同，具有很大的灵活性。关于“苏勒德”崇拜的祭词、祭歌比较多，代表性的作品主要有《成吉思汗祭奠》、《蒙古萨满教祭祀文化》中引录的《镇远黑纛祭词》、《黄金苏勒德祭词》等^①。这种祭祀擅长强烈的情绪宣泄，从而造成祭祀活动的热烈气氛。祭祀中，人们借助震撼人心的情感意象，像死亡、鲜血、凶残、恐惧等行为，引起惊奇感和神圣感，淋漓尽致地表达了英雄时代的勇士风格和凶猛强悍的民族性格。

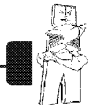
蒙古人对旗纛“苏勒德”非常崇敬，定期举行祭纛活动。后来，旗纛从氏族的标志逐渐成为贵族的徽号。蒙古王公都有各自的旗纛，他们甚至沿袭了突厥“以人祭纛”的旧俗。元顺帝年间，漠南蒙古的察哈尔部林丹汗就曾将后金国（即后来的清）派遣的使者杀死祭纛^②。成吉思汗去世后，全体“黄金家族”成员祭祀他的帐殿和旗纛，“分为小祭、夏营地祭奠、大祭、威猛祭、信仰祭”等。在蒙古族，与成吉思汗祭奠连在一起的黑纛威猛大祭，成为“全体蒙古”旗纛祭祀的象征。苏勒德成了“黄金家族”及所属蒙古人民的保护神。

氏族、部落贵族和首领是战争的最大受益者，因此战神信仰所象征的勇士精神，成为贵族和统治阶级思想意识的体现。这种意识还相沿成某些行为习俗，表现着贵族的身份和权力。

在蒙古族，战时的旗纛与平时的旗纛是有所区别的。战时的旗纛是战神的标志；而平时的旗纛是权威的象征。据说，“在太平无事、安居乐业的后方，或成吉思汗没有战事在宫帐中安居的时候，则竖起了白纛表示吉祥平安”，而

① 参见荣苏赫等主编：《蒙古族文学史》，第 516 页~ 518 页，辽宁民族出版社，1998 年。

② 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 200 页，吉林教育出版社，1992 年。



“黑纛”为成吉思汗（即成吉思汗）的战神，“它是一种能够统一和启发全体蒙古军民的思想和智慧，使他们产生所向无敌的精神力量的偶像”^①。显然，黑纛象征残酷、凶恶和死亡，代表一种强悍的、不怕死的、无所畏惧的英雄精神。

旗纛“尚黑”的习俗，在北方民族的战争文化中有着悠久的传统。西晋末年，各地的反晋斗争接连而起。匈奴贵族刘渊亦于狼跋年起兵并州，建立汉（前赵）政权。渊死，刘聪继立。公元328年刘聪死后，族弟刘曜据长安，自立为皇帝。《晋书·刘曜载记》说：“曜以太兴元年僭即皇帝位……牲牡尚黑，旗帜尚玄”。拓跋鲜卑贵族建立的北魏政权（439—534年），前后长达近一个半世纪。在北魏初期，鲜卑政权的军队主要是以鲜卑民族为中心的部落兵组成。部落社会的旗纛也随着部落兵制度被保存下来。《晋书·慕容俊载记》说俊于“永和八年僭即皇帝位……旗帜尚黑，牲牡尚玄”。《南齐书·魏虏传》载：“其车服有大小辇……尚黑”。可见黑色具有高贵的含义，是贵族色彩和权威标志。

战神信仰和勇士精神从与氏族、部落的结合，到与贵族、皇权的结合，展示了这种信仰的变化和发展轨迹。随着民族国家的建立，战神崇拜同统治阶级利益和政治权威的结合更加紧密。战争祭祀不但被纳入国家仪典，成为国礼，而且在强化国家秩序、阶级利益，乃至民族精神方面，都发挥着重要作用。可见由于阶级国家的出现，崇尚勇猛动物的原始氏族部落精神，发展为崇拜战神的民族国家宗教，成为国家意识形态的典型表现之一。

从氏族神话到天命观

从原始社会的民主制到阶级社会的个人集权，它所带来的观念变革是革命性的。表现在宗教观念上，出现了借助古老神话故事，宣扬某个氏族或某个权威人物神圣来源或神奇经历的现象。北方民族酋邦国家几乎都采用了这种利用和改造萨满教观念的方法，为开国君王或他所属的氏族制造“神圣”舆论，其中最为丰富的表现是利用萨满教的守护神或图腾神观念，创造各种首领和氏族祖先传说。它们的目的是把酋邦首领和他的氏族说成是“天子”、“神后”，因而得天独佑。这种神异传说证明，这些人物先天地具有了掌握世俗权力的必然

① 赛音吉日嘎拉·沙日勒岱：《成吉思汗祭奠》，第15页，内蒙古人民出版社，1986年。



性。他们一开始就是非凡人物，其降生是上天的有意安排，其命中注定要成为最高统治者。由于君王或贵族们的祖先都有一定的神性，神灵本质上成了统治者的象征。直接神化国家统治者是萨满教国家化过程的重要表现，这时的神灵与君主的关系极其密切。君主的祖先神或守护神，亦为国家的保护神。

《魏书·高句丽传》记载朱蒙王（又称东明王）之母“河伯女”，“为日所照”而怀孕，“生一卵，大如五升。夫余王弃之与犬，犬不食；弃之与豕，豕又不食；弃之于路，牛马避之；后弃野，众鸟以毛茹之。夫余王割剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男破壳而出”。《北史》卷九十九“突厥传”记载阿史那部祖先被“刖足断臂、弃于草泽”，狼“以肉饵之”，及长与狼交合，狼生十男，十男长“外托妻孕，其后各为一姓，阿史那即其一也，最贤，遂为君长”的祖先神话。元虞集《道园学古录》卷二十四《高昌王世勋之碑》记述了维吾尔人先世的传说，“畏吾尔之地，有和林山，二水出焉，曰吾忽刺，曰薛灵哥。一夕有天光降于树，在两河之间，国人即而候之；树生瘿，若人妊身然，自是光恒见者，越九月又十日，而瘿裂，得婴儿五，收养之，其最稚者，曰卜古可罕。既壮，遂能有民人土田，而为之君长”。契丹建国主阿保机，是在愿国年诞生之前，其母见日入怀而受孕。《清太祖武皇帝实录》记载努尔哈赤的爱新觉罗氏族祖先来历神话云：相传有天女三，曰恩古伦，次正古伦，次佛库伦，浴于池，浴毕。有神鹊衔朱果置季女衣，季女爱之，不忍置诸地，含口中，甫被衣，忽已入腹，遂有身……佛库伦寻产一男，生而言，体貌奇异，及长，母若以吞朱果有身之故，因命之曰，汝以爱新觉罗为姓，名布库里雍顺。

这些古老的传说以其通俗的形式更容易被大众接受和传播，从而成为维护统治者权力、合乎传统思想意识习惯的政治舆论。由此可见，此时的祖先传说已经把萨满教古老的观念改造为天命观的特殊表达形式，这里的上天和神灵是一个既关注人间事务又有自己目的的神，它可以按照自己的目的来安排人间诸事。

君权神授，在当时，作为巩固酋首统治、维护社会秩序的民族—国家意识形态的重要基础，它的表达形式是多种多样的。上述那种传说，只是其中的一



类，也是较原始的一类。对这种社会意识形态的神化，在后来，更直接地来源于统治者自身的制造和宣扬。

根据《史记·匈奴列传》，匈奴王自言“天地所生日月所置匈奴大单于”，“胡者，天之骄子也”。突厥人的《阙特勤碑》及《苾伽可汗碑》一再声言“朕同天及天生突厥苾伽可汗”；“承上天之志，历数在躬，朕立为可汗”。当提到骨咄禄重建的后突厥政权时亦称，“固天赋以力，吾父（骨咄禄）可汗之军有如狼，敌人有如羊。”《蒙古秘史》开篇第一句便是：“成吉思汗之根源，奉天命而生之……”。成吉思汗受命于天，奉天旨意降生人间，因而是合乎情理的“天子”。成吉思汗“降生时右手握血块大如髀石”，从而预示了成吉思汗非同于一般人，命中注定他将成为当时蒙古的最高统治者。根据《蒙古秘史》，腾格里神是人类命运的操纵者，是社会秩序的制定者和维护者。天神创造了两种人：一种人是“察干牙速惕”——白骨人。这一部分人是高贵的种族，与天神有着“血缘”关系，是“天子之裔”，是统治者的必然选民。另一类人被称为“哈剌出惕”——黔首人，是天生的贱民，服侍、顺从统治者是他们的天职。人间的统治者是由天神指定的，任何人的欲望和努力都是徒劳的。所有“白骨人”都有担任最高统治者的权力和可能^①。

清王朝兴起于 16 世纪末、17 世纪初，从当时的文献档案《满文老档·太祖朝》、《清太宗实录》中可知，努尔哈赤从立朝开始，举凡用事、用人、用兵，一概不离“天灵”、“天兆”、“天意”、“天理”、“天助”、“天佑”、“天命”。公元 1624 年冬，在告祭上天之时，努尔哈赤说：我爱新觉罗氏，由上天降生，事事顺天命，循天理，数世以来远近钦服，从不被夺于人。当时努尔哈赤统一了女真各部，建立了“大金国”，俗称“后金”。在他称帝即位时，上尊号建元为“天命”。他在聚众议事时曾称：“天任命汗，汗任命诸大臣”。他把自己屡战不败的战绩视作“我荷天宠”，每获胜战便以“天神使之躲避”，“天神的保佑”，“天神帮助刺杀”等神化之。1626 年正月壬申日，努尔哈赤召开了诸贝勒、大臣会议，公布说：“因我国没有汗，生活非常困苦，所以天为使国人

① 参见乌恩：《哲学、宗教学视野中的蒙古萨满教》，《内蒙古社会科学》1993 年第 2 期。



安居乐业而生汗，应当给抚育全国贫苦黎民、恩养贤才士、应天命而生的汗上尊号。”尊号的满文原意是：“天任命的抚育诸国的英明汗。”统治者不仅宣扬“皇权天授”，也信仰“靠天保佑必定会富裕起来”。

如果说，氏族社会的天神是以天所包含的自然精神的神圣性支配人们的信仰生活的话，那么在历史上建立政权的北方民族统治者，却无不在天神的自然威力上附加更多的社会内容，使天神成为维护统治者利益的思想工具。在酋邦—国家社会里，“神权”、“王权”合为一体，“君意即天意”。不但天神发展为高居于众神之上，唯我独尊的至上神；而且还与世俗的君权紧紧结合在一起，成为国君的守护神。萨满教天神信仰与君权观念的结合，使得萨满教的天神发生了质变。天命观成了统治者全部政治生活的至高无上的根据，神权与君权合一也就成为国家—民族宗教的突出特点。君王的权力可以不受世俗社会的制约，因为他们的所作所为是代表天的意愿，神圣不可侵犯。

但曾几何时那些声称受命于天的可汗和王朝一个接一个地退出历史舞台，而那些不可一世的皇亲贵胄们也都纷纷变成寻常百姓。同样，可汗统治的酋邦—国家之内，各个大小部落的首领们也都是信仰天神和天命的，他们也纷纷利用“天”这个深入人心的观念，来论证自己现实权力和利益的天然合理性。这个“天”曾经使“天命”家族血缘高贵，不可一世；也使它同室操戈，掀起一个个皇族内的血腥夺权斗争。不同的人可以借助萨满声称自己有上天的眷佑和启示来与最高统治者争权。如蒙古族萨满豁儿赤，在宣布帖木真为汗后，又对其弟合撒儿说：天神又预示你当国主，于是引起了兄弟之间的纠纷。所有这些不能不引起人们对天命观的怀疑。针对这种状况，要想论证只有“天子”代表天意，得到天的佑护的绝对性，就必须对“天命”做出必要的新解释。

北方王朝统治者在宣扬王权为天命所定的同时，进一步提出了上天是王权的监督者观点，并且认为上天具有行使惩恶扬善的最高权力。上天既充满智慧又十分公正，能够辨别善恶是非，对人间君王的道德进行仲裁和惩罚。上天可以授命于人君，也可以根据他是否合乎天德而保持或转移天命，所谓“皇天无亲，惟德是辅”。天德和天命是上天的本质，天命只为合德者所有，天命以德为



本，以德转移。

这种天命观为历史上各民族建邦立国，或改朝换代提供了神圣依据，也为各民族统治阶级施行道德教化提供了方便。在拉施特哀丁的《史集》中有这样的叙述：成吉思汗出征金国阿勒坦汗时，曾以敌方的辱杀父兄之大过明告于天，祈求上天惩罚他们，保佑自己。他说：“长生之天有灵，阿勒坦汗挑起纷争，他无故辱杀我父弟兄斡勒巴尔合里和我曾祖弟史俺巴孩罕。我欲复仇讨还血债。天若许我，请以臂助，并命上天诸神及下界人类辅我成功。”他借祭天向世人表明其复仇兴兵是合理的、正义的、合乎道德的行为。

从《太祖高皇帝实录》记载中得知，努尔哈赤认为：天命之为君，不能修大业行善事，以顺天意而合人心，乃溺志卑下，即于滔滔，天必谴之，基业废坠矣。天命六年（公元1591年）十一月，努尔哈赤谕属下说：明万历帝，政治不明……内政不修……上天遂谴之，以明帝河东之地畀我。……天既眷我，授以土地，尚我不以天意治理，恐受天责。他曾说，凡国都是上天所立，大国小国都应该存在，而明王朝却不让他们女真小国存在，虐待他们。天鉴有明，混乱了“天纪”，违背了天条，所以上天厌恶明而抛弃它，他伐明是替天行道。努尔哈赤进而指出：为恶者天谴之，其国衰败；为善者天佑之，其国炽昌。总之，主宰在天。努尔哈赤曾经数次指斥明万历帝“违背天意”，“天以为大恶”。在他致书朝鲜王时宣称：“天以非为非，以是为是，……天以我为是，以尼堪（汉人）为非。”“那大国的尼堪皇帝，同样在天的法度下生存。但尼堪皇帝却改变天的法度，违背天理，诸国苦之。”“因为尼堪万历帝过错甚多，所以天以为非。”“诸申（女真）国的英明汗善行甚多，天地佑我。”天命三年（1598年）努尔哈赤宣告出征明王朝的宣战仪式是在农历四月十三寅日巳刻举行的。这个仪式发布了著名的《告天文书》，祷告中列数“天以叶赫（部落）为非”，“尼堪（汉人）逆天而行”，“帮助天以为非的叶赫”，“天将哈达（部落）给我，天给我后，尼堪皇帝还助哈达，威胁我”，“天以为非的人必定失败而死，天以为是的人，必定胜利而存”。

天命转移论进一步发展了上天的道德主宰力量，使这个超自然的天对现实政治生活具有制约性，它突出表现为灾异谴告的观念。努尔哈赤经常以天光、



气候突变、风向变化、战场得失等情况判断天意，为自己得到天佑制造舆论，为敌方遭受天谴提供证据。天命 苑年（~~天命~~ 苑年）农历 圆月 圆日努尔哈赤致书朝鲜王，历数明王朝与朝鲜之间关系违背天意：“在北京城内的河也两次流血，各衙门的老树，在大风中都连根拔起，石碑楼也折断了。那样怪异，你朝鲜为何不对天说、对风说停止那个呢？我是看天相行动。你朝鲜逞强，不看天指示的现象，那样抗拒天，就是父母庇护了你又有何益处呢？”^①

既然王朝可以因为仁德享有天佑，因失德而被天惩，那么当权者在行使统治权力时，就不能为所欲为，而要时时警惕、收敛自己的行为。因为政不用良便不能继长昊天之神，致使昊天降丧饥馑，斩伐四国。前车之鉴，不可不察，金王朝常以天人感应信仰检修国政，每逢气候反常，遇自然灾害，金王朝常把它们与朝纲治乱联系起来，采取一些措施，修改国政，以之悦神，免除灾患。天无处不在，无处不注视你的行为；只要人心诚实，行为端正，就会得上天的保佑。如成吉思汗所说：“如果我们忠诚，上天会加保佑的。”他主张是否获得天佑在于个人是否对天忠诚，因此，“在长生天的佑护下，靠我们自己的力量”^②。

努尔哈赤也曾经认为：抚育天委托给的国人，天也会嘉奖；行使天授的权力要谨慎、谦虚。他提倡：即使天佑，心里从不怀一点骄傲。天人之间是相互感应的。天不但有知，尚能诛灭不义之人。据《满文老档》，天命六年（公元~~天命~~ 元年）正月十三日，努尔哈赤与代善、阿敏、莽古尔泰、德格类、济尔哈朗、阿济格、岳托诸王等焚香祝祷：蒙天父地母重佑，……今祷上下神祇，吾子孙中纵有不善者，天可灭之，勿令残害以开杀戮之端。如有残暴之人，不待天诛，遽兴操戈之念，天地岂不知之，若此者亦夺其算。这里努尔哈赤把政治秩序和人间伦常都纳入天鉴天惩的天命观中，以天的威严和手段来警告一切逆天谋运的人。如果图谋不轨，营运篡权，将遭受天惩，终不免败亡。

通过统治者大力宣扬怀德与失德在政权兴与亡方面的直接作用，必然在天

① 参见《满文老档·太祖朝》、《清太宗实录》。

② 参见乌恩：《浅论蒙古族“长生天”思想产生及演变的根源》，《蒙古族哲学思想史论集》，民族出版社，~~民族~~ 苑苑。



命信仰中丰富和发展它的道德伦理内容。虽然这种伦理化倾向并没有超越统治者的个人的和阶级的政治生活，但却在理性化方面有了明显的进步。这里，天神是一个比较理性化的存在了，它以道德理性调控世界，从而使宗教伦理与世俗生活相结合。同时它还强调了人为的可控制因素，注意到人的行为动机与天意之间的交互感应，从中发展出德性的观念。天神信仰发展到这一步，可以看到萨满教向理智化、理性化的方向有了突破性进展。这种发展还自然包含了对巫觋文化的排斥，因为它倡导有助于秩序化、条理化的政治生活方式，有一种把政治生活从非理性的巫术与迷信中解脱出来的倾向。这一点在统治者对萨满巫术的废除上得到更彻底的反映。天命观的这样一种理性化趋向，是萨满文化漫长演进的结果。

当然统治者都鼓吹自己是得到天佑者，强调正义和道德在自己一边。他们以上天制造舆论，以虚幻的天人感应表达君心即天心，神化这个天意和君心的不可违背。因此，天命观念是一种以宗教形式表现出来的政治意识。它重申了君王至上、天人感应、上天至公的思想。作为一种社会理想和现实政治思潮，它受到不同民族统治者的利用，具有突出的现实性。按照这种天命观，理想的君王的出现只能依据两种因素：一是君王的个人素质与道德；二是上天的意愿和安排。这个“天”既是自然主宰又是道德主宰，一面为一定的政治权威提供了合理性存在的根据，一面以仲裁者的形象成为这种政治势力的制约力量。天神作为自然和人事的主宰，王权的授予者和监护者，成为民族—国家宗教的最高神受到祭祀。

可见，民族—国家体制、统治阶级内部关系和社会秩序的变化，直接地反映到萨满教的宗教观念和神灵世界中来，它引起了萨满教性质的变化。国家统治者把他们的意志和需要假托为神的命令和安排，萨满教直接神化统治者及其统治秩序，维护国家统治权力，帮助国王拥有高居民众之上的特权，从而得到民众的精神拥戴，巩固自己的地位。萨满教作为国家社会的上层建筑，为巩固国王统治而日益国家化，它作为国家宗教的功能也逐渐强化。

獯直接为统治阶级服务的萨满阶层

根据萨满教传统，通晓神意，代神行事的只有萨满。在萨满教历史上，各



酋邦统治者在建立政权初期，常常以萨满的面貌出现。他们不仅依靠自己的军事、政治手段，还经常以自己善解神意和天意的“本领”，对族众进行征服和控制。从历史记载来看，许多政治首领曾经就是通达神意、善解天象和梦境的萨满，或是具有萨满本领的人。首领具有神通，可汗即萨满，这是早期国家宗教的突出表现之一。

《后汉书·西羌传》记述了无弋爰剑（秦厉公时人，公元前源远~前源藏年前后）成为羌人首领的过程：“诸羌见爰剑被（秦人）焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪”；“爰剑教之田畜，遂见敬信，庐落种人依之者日益众。……其后世世为豪”。这说明，在古西羌人中有一种把某个具有萨满能力的人推为首领的做法，这个首领的位置为特定家族所世袭，并从中产生首领和首领家族的特权。《周书》卷五〇《突厥传》记载曰：“或云突厥之先出于索国，在匈奴之北。其部落大人曰阿谤步，兄弟十七人，其一曰伊质泥师都，牝狼所生也。谤步等性并愚痴，国遂被灭。泥师都既别感异气，能征召风雨。娶二妻。云是夏神、冬神之女也，一孕而生四男：其一变为白鸿；其一国于阿辅水、剑水之间，号为契骨；其一国于处折水；其一居践斯处折施山，即其大儿也。山上仍有阿谤步种类，并多寒露。大儿为出火温养之，咸得全济，遂共奉大儿为主，号为突厥，即纳都六设也。”这里把阿史那氏的祖先、突厥漠北始祖伊质泥师都认为是“牝狼所生也”，同时这位祖先还是一个有异能的大萨满。《金史》卷六五《谢里忽传》载：“国俗，有被杀者，必使巫覡以诅祝杀之者，迺系刃于杖端，与众至其家，歌而诅之。……既而以刃画地，劫取畜产财物而还。其家一经诅祝，家道辄败。及来流水乌萨札部杀完颜部人，昭祖往乌萨札部以国俗治之，大有所获……。”从这段记载看，这种巫覡诅祝之俗在昭祖时已成为生女真的国俗，可见由来已久。昭祖既是生女真完颜部的首领，又是巫者（萨满），是兼军事、宗教两种职能于一身的。《金史·太祖纪》载：“太祖伐温敦部曰：‘昨夕见赤祥，此行必克敌’。”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’。”达鲁古城之役，“庚子，进师，有火光正圆，自空而坠。上曰：‘出祥征，殆天助也’。酹白水而辞，将士莫不喜悦。”可见女真的首领习惯利用巫术来协助军事指挥。



在王权和神权通过萨满而结合的时代，萨满和君王或身兼两职，或相互结合、相互利用。这是普遍的政治现象，也是特殊的宗教现象。在政治上，统治者经常利用萨满之口，为自己权力的神授制造政治舆论。成吉思汗 1189 年和 1195 年称汗时，萨满豁儿赤声称：“天地商量着国土主人教帖木真做”，萨满阔阔出（即帖卜腾格里）亦言：“神命你（成吉思汗）为普世之君主”。萨满把成吉思汗的统治说成是奉天行事，天命不可违背^①。因为这些“通天巫”的指证和宣传，增加了政治的神秘性和神圣性。这样就把“神的意思”与“王的意思”结合一体，以“神意”行人事。《金史·本纪第一》亦有此类记载：阿骨达……用尼堪、古坤、乌舍为谋主。……乌舍有才，自制女真法律、文字，成其一国，国人号为萨满。

如果说酋邦首领以萨满来神化自己只是君权神授的最初表现形式，那么一旦他们的权威、地位巩固，在军事、政治方面的权力超越众人之上时，往往不满足于此了。我们看到，国家统治者纷纷宣扬自己是天意的直接代言人，是天的使者和天的化身。君主高于萨满，首领和萨满两者合一的神权形式，在后来发生了根本变化。在身份上，萨满与当权者分离，萨满服务于君王，而不能高于君王。

在阶级社会各种利益的驱使下，萨满逐渐改变了原始面貌，具有了越来越多的个人目的。为了进入社会上层并巩固自己的既得利益，他们主动迎合统治者的需要，按照统治阶级的意愿，为他所代表的政权服务。

萨满作为神的代言者，在酋邦政治生活中具有独特的作用。他们可以代表天神宣布神谕，声称某个统治者是天所选中的人间君王；也可以按照统治阶级意识和意愿占卜、解释各种天兆、异象。

若日月吉凶，不用其行；或天象显异，怪事频仍，这些现象的解释者自然而然的就萨满。萨满被当作善于观察和解释这些天象来测知天命或天道的专门人员，他们通过自然现象启示的这些不明确的、模糊的象征，占吉凶、测祸福，向人们宣示上天（同时也是君王）的旨意和命令。据《多桑蒙古史》记

^① 参见高文德：《蒙古奴隶制度研究》，第 104 页，内蒙古人民出版社，1984 年。



载：元世纪蒙古，萨满大都被收罗在蒙古宫廷中。蒙古巫师居于帝帐之前，凡日月之蚀，此辈击鼓钲，大呼以禳之；他们能指定吉日凶日，人有事必咨询之。宫廷所用之物以及贡品，必须此辈以火净之。此辈得留取若干。儿童之诞生，则召其至，以卜命运。有病者亦延其至而求助于其咒术。其欲构陷某人，只须言某人之疾益因某人厌禳所致。人有咨询者，此辈则狂舞其鼓而召鬼魔，已而昏迷，作为神语从答之。

在各民族的军事生活中，萨满也是很有权势的，军国大事常常要有萨满参与。在出征前要向萨满问卜，举行萨满祭仪，祷神祝福后再出兵。在战场上，萨满还经常施行巫术，鼓舞士气。《梁书·西北诸戎传》记载芮芮国：“其国能以术祭天而致风雪，前对皎日，后则泥潦横流，故其战败莫能追及。或于中夏为之，则暄而不雨，问其故，以暖云”。据《新唐书·回鹘传》上记载：代宗永泰元年（公元767年），牟羽可汗为仆固怀恩所煽动，率兵南下，拟入侵唐境，萨满为此占卜结果：“始，虏有二巫，言‘此行必不战，当见大人而还’。及是（及郭子仪单骑入回纥）相顾笑曰：‘巫不吾诒也’”。随后回纥与唐朝联兵共击吐蕃，《旧唐书·回纥传》载：“初，白元光等到灵台县（今甘肃灵台县）西，探知贼势，为月明，思少阴晦，回纥使巫师便致风雪。及迟明战，吐蕃尽寒冻，弓矢皆废，披毡徐进，元光与回纥随而杀之蔽野。”《蒙古秘史》记载：次日出发（两军）相接，在阔亦田列阵，在互相向上向下对峙，双方剑拔弩张之际，对方不亦鲁黑汗、忽都合（别乞）二人懂招致风雨的法术，就施此术；（不意）风雨逆袭他们，以致于不能走脱，倒在沟壑之中。（他们）说：（上天不喜悦我们），于是就溃散而去^①。

史书记载许多萨满都积极服务于皇宫贵族，从而成为统治阶级的座上宾，并获得某些世俗荣耀。在蒙古诸汗与后妃中有许多人酷信巫术。如贵由汗之皇后“斡兀立海迷失嗜巫术，终日与珊蛮（萨满）共处”。宪宗“蒙哥及皇族……蓄养珊蛮（萨满）或巫师”，“酷信巫覡卜筮之术”。文宗图帖睦尔甚至

^① 札奇斯钦译注：《蒙古秘史新译并注释》卷四，第 560 页，台北，联经公司，1983 年。



“为蒙古巫覡立祠”^①。这些萨满为统治贵族的各种需求提供巫术帮助。

《魏书·蠕蠕传》称：“丑奴立后（立于永平元年，~~缘~~延平元年），忽亡一子，字祖惠。求募不能得。……有屋引副升弁妻是豆浑地万、年二十许，为医巫，假托神鬼，先常为丑奴所信，出入去来，乃言此儿今在天上，我能呼得。丑奴母子欣悦，后岁仲秋，在大泽中施帐屋，斋洁七日，祈请天上。经一宿，祖惠忽在帐中，自云恒在天上。”

宋真宗景德二年，辽圣宗二十三年（~~元祐~~元祐二年）二月，宋室命孙僅为契丹国母生辰使，《宋会要辑稿》记载：戎主岁避暑于含凉淀，闻使至，即来幽州，其馆舍，供帐接待之礼甚厚，将延见，有巫一人，乘马抱画鼓，于驿门立竿，长丈余，以石环之。上挂羊头、胃及足。又杀犬一，以杖柱之，巫诵祝词，又以醯醋和牛粪洒从者，于是国母屡延坐，宴会张乐。

《金史·乌古出传》：“乌古出初，昭祖久无子，有巫能道神语，甚验，乃往祷焉。巫良久曰：‘男子之魂至矣，此子原有福德，子孙昌盛，可拜而受之若生，则名之曰乌古迺’，是为景祖。又良久曰：‘女子之魂至矣，可名曰五□忍’。又良久曰：‘女子之兆复见，可名曰斡都拔’。又久之，复曰：‘男子之兆复见，然性不驯良，长则残忍，无亲亲之恩，必行非义，不可受也’。昭祖方念后嗣未立，乃曰：‘虽不良，亦愿受之’。巫者曰：‘当名之曰乌古出’。既而生二男二女，其次第先后皆如巫者之言，遂以巫所命名名之。”

在阶级社会中的萨满巫师，一方面尽量效力于统治阶级；同时也想方设法为自己谋取私利，并因此而设计陷害别人。《多桑蒙古史》曾记载着蒙哥汗统治时，有一帕开忒妇女（~~孛儿只斤~~孛儿只斤）亲眼看到了巫师用计谋害人的情况：“蒙古皇后，奉基督教。有人献美裘，命巫师以火净之，巫师依俗留其一部，然后之司衣妇见巫师所留部分超过其所应得，言之于后。后遂谴责巫师。其后未久。后得疾甚剧，召巫师询之。巫师言受司衣妇之厌襁，于是逮此妇。拷掠七日，迫之自承，会皇后死，此司衣妇乃自请死，欲从其主于地下，言从未谋害其主，主死不愿独生。然皇帝明其冤，命释之。巫师遂又诬厌襁者

① 高文德：《蒙古奴隶制研究》，第 404 页，内蒙古人民出版社，1980 年。



为皇后女之乳母。其乃一聂思脱里派教师之妻，逮而拷讯之。乳母自承曾用术媚皇后，然从无害之之心，但仍不免被处死刑。其后蒙哥之一后产子，召巫师卜其命运，巫师言皇子寿命甚长，将为大帝，在位时国势隆盛。然越数日，皇子夭殇。皇子之母召巫师至，责其言之不实。巫师言前此所诛之乳母曾以厌禳之术杀皇子。皇后闻言大怒，命男妇各一人杀此乳母所遗之一子一女。蒙哥闻之怒甚，责皇后不应妄杀二人。命禁锢皇后狱中七日，期满谪居宫外一月。同时命诛手杀乳母子之男子，系其首于手杀乳母之妇人项上。命以燃薪笞之，旋杀之。”^①

在这个阶段，就连萨满驱魔打鬼也曾经作为服务于国家外交和皇族安全的专门方式。据东罗马历史家梅南奚（~~酏藻译世澳贵烟纂纂~~）记述东罗马哲斯丁皇帝（~~耗竟纂则先译社~~）于远世纪下半叶遣使蔡马库斯（~~在莫列纂译~~）出使西突厥室点密可汗时，当他行抵中亚索底亚境时，中有突厥人“来言，能驱逐魔鬼，预阻不祥之兆。围绕蔡马库斯及从人，取其行李，置众中，摇铃击鼓于其上。又有手持香者，火势熊熊，来往绕走，优美疯狂，指天画地，几若魔鬼，诚被其驱除者。咒既读毕，乃请蔡马库斯经过两火间，其人亦自皆陆续走过两火间。谓如是，则妖魔恶可洗净也。除妖礼毕，蔡及从人乃与引路者复前行。”^②

在酋邦社会的发展中，政治生活与萨满之间的关系，随着统治者地位的巩固，随着民族政治体制的完善，也发生了重大改变。起初，由于政治上的需求，酋长、君王、贵族们纷纷与萨满互相勾结，利用他们为自己的政治行为提供神圣支持。于是萨满有了借自己的特殊职业来争权夺势的资本，以至于利用神权图财谋私。萨满豁儿赤就曾直言不讳地讨价还价，要求成吉思汗封他做万户，还要赏他三十个妻子。阔阔出（即帖卜腾格里）也不满足于自己的地位，而是“且欲当权”，要与成吉思汗“齐等”。为此他极力扩充势力，“有九等言语的人，都聚在帖卜腾格里处，多如太祖处聚的人。”由于萨满与统治者之间是建立在利害关系的基础上，一旦发生矛盾冲突，必然走向分裂，以致互相争杀。阔

① 冯承钧译：《多桑蒙古史》上册，第 103 页注（圆），中华书局，1959 年。

② 张星琅编著：《中西交通史料汇编》第四册，第 103 页，中华书局，1983 年。



阔出由于变成向成吉思汗争权，与其抗衡的一种势力，妨碍了成吉思汗的统治，加之成吉思汗已“无须其助”，于是，便“命其弟拙赤……杀之”^①。

隐蔽在这场权力之争背后的，正是君权与神权的抗争。成吉思汗在统一蒙古各部的斗争中所尊崇和利用的，是具有无上威严的、统治诸般神灵的“长生天”。起初，他还需要借助萨满宣布天意，因此而给予萨满崇高的地位。后来，随着统一事业的扩展，他的权力与日俱增，不能再容忍与他分享权力的萨满。于是，他把自己打扮成长生天的代言人，自称奉“长生天的圣旨……管理百姓”，并以“天不爱他”为借口，除掉了与自己分庭抗礼的萨满。君主既然可以直接奉天承运，就不再需要借助萨满之力，而萨满也已失去以往那种举足轻重的作用^②。

可见民族统治者从历史的教训中意识到，维护封建集权制，必须限制甚至要禁止萨满的活动，与萨满的斗争从政治上看是一种集权与分权的斗争，从社会安定角度来说，萨满妄言祸福，蛊惑人心势必在限制之列。蒙古族、满族统治者都曾明文规定禁止萨满的巫术活动。这表明当时萨满被认为是一种不安定的社会因素。

既要保持传统，又要避免萨满教弊端生事，统治者对萨满进行了改造，把他们变成为统治阶级服务的专门化的祭司集团和巫祝。而对以昏迷术跳神妄言祸福、蛊惑人心的萨满进行了禁止。从而使萨满教由以巫为主向以祭司（祝）为主的方向发展。在有的民族，这种发展带来了萨满教的根本改变，即绝大多数行昏迷术的萨满已经消失，萨满的职能基本上是主持仪式的祭司。

北方民族建立的国家，始终实行君主专制政体，帝王掌握着统治天下的绝对权力。皇帝为天子，是天的代言人，因此他的地位至高无上，不受任何神权束缚。帝王是政权中的最高首脑，他凌驾于一切宗教神职人员之上。帝王敬天、祭天，但绝对不拜萨满，不拜任何神职人员；他不需要神职人员为之加冕，神权不能干预皇权。满族宫廷的以女祭司为主的萨满祭祀便是在男性权力为主导的社会条件下，对与皇帝分权的古老萨满体制的一种限制。由于皇帝宗亲内主要由女性做萨满，并限制她们滥行昏迷术，这个族内男性的通天萨满梦就自然

① 高文德：《蒙古奴隶制研究》，第 104 页，内蒙古人民出版社，1980 年。

② 乌恩：《哲学、宗教学视野中的蒙古萨满教》，《内蒙古社会科学》1993 年第 2 期。



受到了遏止，从而消解了传统萨满教带来的潜在威胁。

萨满的演变，是国家政治的产物。在民族国家中，统治阶级培植了为自己服务的萨满，一个直接为君主服务的萨满阶层普遍存在。通过利用和控制萨满，统治者把宗教神权牢牢掌握在自己手中，从而保证了萨满教的国家化。

三、民族国家萨满教的特点

政治制度化

摇摇民族国家的建立为萨满教国家祭祀地位的确立创造了条件。通过动物神灵性质的演变，天神、天命观念的演变，萨满的演变，萨满教作为巩固国王统治的上层建筑日益国家化。它以宗教的形式，用神权、天命为国家统治者提供神圣的支持。

在强凌弱、众暴寡的征服战争中，部落首领们依靠军事和政治上的胜利，逐渐建立起个人权威和贵族政治权力。他们不但通过政治和军事的威慑作用，迫使弱小氏族、部落前来归附；也利用宗教祭祀，显示自身的权势和声名，实行政治统治。一些大部君长的部落祭祀，常常要求归附于他们的诸小部酋长前来助祭。那些心存观望不来致祭者，无异于无视强酋，自取绝路。对于这些人，已经是威振各方、莫不率服的君长们，免不了要征而戮之，以其军事上征服获取宗教政治统治权。这样做就可以使远近肃然，莫不震慑。

宗教祭祀者作为特殊政治权力的象征，在部落战争时代就已形成。当进入国家社会以后，上层贵族为维护其特权地位，在政治上强化宗教的需要更加强烈。他们把所控制的宗教祭祀转变为神化其特权的東西：一方面使萨满教祭祀与国家社会的仪典结合起来，形成以皇帝为首的行祭和参祭组织，以国家需要和国家祭祀体制为特点的祭祀活动；另一方面，以国家法律形式使国家祭祀更加正规化、等级化，宗教的体制也由此日趋完备。于是民族国家萨满教祭祀成为一种维护现存社会秩序，肯定君主制度和君主至上权威，为统治阶级政治服务的宗教形式，是具有阶级性和等级性的国家宗教。

在民族国家中，国王对神的礼拜和祈祷活动成了国家宗教的正式仪典，这是国家宗教的重要特点。国王为主祭者，这是国家政治的产物，它突出地表现



了君王对神权的垄断。这些专门性的帝王祭祀仪式，使国家统治者在宗教观念和宗教仪式上都被神化了。

正式的国家宗教仪典，包括国王定期性的礼神和临时性的礼神。如辽代皇帝祭祀有木叶山郊天大礼；冬至等日期的拜日之礼。黑山是契丹人死后魂魄所归之地，黑山之神是契丹人冥界的主宰，因此契丹人有礼拜隆重的黑山祭祀。法定黑山祭祀为冬至之日，亦有其他时日祭祀。祭祀规模为国祀，皇帝亲自望拜黑山；每遇干旱少雨，为祈雨求年，有射柳求雨之瑟瑟仪。由于农牧业生产的丰歉事关重大，此仪亦为国家典礼。皇帝亲自射柳祭神。再如，清代宫廷堂子祭包括正月初一皇帝在堂子亭式殿行礼，挂净纸钱，点香；每月初一于堂子内东南隅尚锡神亭祭祀，献时食、醴酒，点香，挂净纸叩头；每年四月初八日在堂子浴佛祭；每岁春秋二季在堂子立杆大祭；堂子亭式殿春秋祭马神等。

北方民族国家建立之后，各种战争还是常常不断，所以国家祭祀中十分频繁的是为出师、凯旋等军国大事举行祭天祭神仪式。在辽代，凡军国重事，皆行祭礼。据《辽史》卷獮记载，契丹“凡举兵，帝率番汉文武臣僚，以青牛白马祭告天地、日神”。倘若出师不利或战事获捷，都要祭告天地，或祈求佑助，或谢忱告捷。《辽史》卷圆记录，太祖神册四年（~~925~~），军“次乌古部，天大风雪，兵不能进，上祷于天，俄顷而霁。命皇太子将先锋军进击，破之”。《辽史》卷~~宗~~亦载，圣宗统和四年（~~1012~~），耶律“休哥复以捷报，上以酒脯祭天地，率群臣贺于皇太后。”

清代，若皇帝亲征或命将出师或凯旋日，以及国有大事等均行堂子祭。此一制度，在清入关前努尔哈赤、皇太极时期即实行，至乾隆时期方称完备。据嘉庆《大清会典》卷~~愿~~记载，皇太极时期，国家有重大的军事行动，均拜祭堂子，包括亲征、凯旋、命将等。崇德元年，皇太极亲征朝鲜，至出发日即先率文武大臣等恭诣堂子行三跪九拜礼，在堂子外立八旗大纛致祭行礼，以求吉利获胜才率军出发。崇德二年，皇太极获胜班师回至盛京，先至堂子行礼，以谢天神护佑。崇德三年，皇太极派王贝勒等为大将军出征，亲率王贝勒至堂子行三跪九拜礼以告天神并乞福佑，并在堂子外立八旗大纛行一跪三拜礼乞天神福佑。康熙十三年，圣祖命大将军多罗顺承郡王勒尔锦率领大兵出征，启行日



亲率出征王、贝勒以下都统、尚书等及副都统以上各官诣堂子行三跪九拜礼，次于纛前行三跪九拜礼。康熙十四年，抚远大将军信郡王鄂扎、副将军大学士图海平定蒙古布尔尼大兵凯旋，圣祖率大将军暨在京诸王公大臣诣堂子行礼。康熙三十五年，圣祖亲率六军征讨额鲁特噶尔丹，率诸王大臣诣堂子行三跪九拜礼毕，至内门外致礼于旗纛之神。毕，乃启行。康熙五十七年，圣祖命胤□为抚远大将军西征，躬率将士诣堂子行礼、拜纛如仪。雍正七年，世宗命定边大将军北征，躬率将士诣堂子行礼、拜纛如仪；乾隆十二年，命大学士经略金川，兵部建御营黄龙大纛二、八旗护军纛八于堂子内门外之南，高宗率经略及从征二品大臣、王公各官于堂子行礼毕，诣纛前行三跪九拜礼。……

国家祭祀中最突出地表现了君王对神权的垄断。君王亲自主祭，并且君王的祭祀活动与国事活动联系密切，使得萨满教活动成为国家政治体制的有机组成部分。这种国家祭祀活动，具有规模性、正规性、权威性，是体现国家礼制的宗教祀典。

国家形成，宗教活动日趋复杂，国家宗教仪式越发体制化、规范化、神圣化。国家配备了专门侍候神灵、进行宗教活动的神职人员，这些专门的人员还分成不同的职务和等级。据研究，契丹社会的巫觋，有巫、大巫、太巫的分别，一般的叫做巫，大巫的职司，主要是主持赞祝火神，祈祷避灾等仪式。太巫的地位最高，主要为皇帝祭神服务^①。元朝建立后，其祖宗祭享之礼，有割牲、奠马奶子，以蒙古巫祝致辞。“每岁，驾幸上都，以六月二十四日祭祀，谓之洒马奶子。……命蒙古巫觋……领其事。”“每岁，十二月十六日以后，选日……蒙古巫觋念咒语……谓之脱旧灾，迎新福”^②。清代宫廷的萨满必须是皇族爱新觉罗氏的人，而且多用妇女，皇妃及王等福晋（夫人）皆有为司祝者。这些司祝分为赞妃女官长二人，赞妃女官十余人。康熙年间，她们享受岁给官用缎两匹，纱绫绸绢杭绸各一匹的待遇。乾隆以后逐渐降为宗室觉罗的妻室做萨满，享受三品官的俸禄。作为侍神者，清宫萨满的基本责任是履行侍神义务，即史

① 庄吉发：《萨满信仰的历史考察》，第 154 页，文史哲出版社，台北，1987 年。

② 高文德：《蒙古奴隶制研究》，第 100 页，内蒙古人民出版社，1982 年。



籍中所说的“以承祭事”。祭事十分庞杂，包括一方面向神灵、祖先供献七里香、糕、酒、果品、挂献纸钱、供献牺牲等，另一方面代表皇室向神灵、祖先祈福求佑。清宫萨满侍神的目的，是为皇帝、皇后及皇室成员祈福求佑。这显然是皇家的私事，但在清代“朕即国家”，为皇室祈福求佑也就成了为国家的长治久安，祈祷神灵祖先赐福保佑的“公事”。皇帝、皇后及皇室成员和属下在祭祀中都要享受神灵祖先的恩惠。因此，妥善完成祭事中供献、请神、祈祷等就成为萨满的主要职责^①。

既然祭祀作为国家仪典的重要组成部分，成为国家体制的重要内容，那么国家祭祀的礼仪、规法就必须十分规范，有严格的祭祀场地设置安排、行为仪轨和等级设制。《辽史》卷缘记载，“辽国以祭山为大礼，服饰尤盛”。具体情况，大体如下：（员）设天神、地祇神位于木叶山，坐西朝东。（圆）在天神、地祇神位前，植立树木，以象征朝班，其中，君树居中，位于天神、地祇位之东，君树前植群树，以象群臣，位于君树之东，再对植二树，以象神门。这是一个两重朝廷的格局。辽俗东向而尚左，在朝以居西者为尊，天地最尊，故居最西。天神地祇位以东，是象征辽朝君臣朝班的神树。这个朝班，对于天神地祇来说，是为臣属，而其内部，又君臣有序，层次分明。（猿）祭祀用牲，主要是白马、黑牛、白羊、黑羊。同时还备有茶果、饼饵、米酒之类的祭品。（源）主祭人为皇帝、皇后，相礼者有太巫等。参加者凡南北臣僚、宗族、命妇皆在其内，帝后臣僚皆金冠盛服。（缘）只有皇帝、皇后才有资格祭祀天神、地祇之位。（远）行礼由太巫主持。太巫白衣素冠，凡三致辞，每致辞，帝后及臣僚都要依次行礼致奠^②。国家体制化的萨满教祭祀，普遍存在于民族国家阶段。

皇太极在崇德元年规定堂子圜殿元旦拜天制度，确立堂子祭的国祭地位：“每年元旦，皇帝率亲王以下、副都统以上及外藩来朝王等诣堂子上香，行三跪九叩头礼”。堂子首先是皇帝的萨满祭祀场所，亲王以下，副都统以上的满洲亲贵和来盛京的外族藩王都是跟随皇帝上香行礼参加祭祀的，从而使堂子祭成了

① 参见姜相顺：《神秘的清宫萨满祭祀》，第 25 页，辽宁人民出版社，1992 年。

② 田广林：《契丹礼俗考论》，第 105 页，哈尔滨出版社，1992 年。



国家的萨满祭祀。亲王多为爱新觉罗氏子弟，随皇帝祭堂子名正言顺。但亲王以下，副都统以上的官员有不少异姓满洲，在剧烈的历史变动中和皇帝统治下，他们已不再有本氏族部落的堂子，礼拜爱新觉罗氏的堂子虽然名不正也只好顺从。外藩诸王（主要是蒙古贵族，多有姻亲关系）参加堂子祭则主要是表示政治上的附属。

堂子祭祀也是皇族的家祀，皇室家族的等级秩序亦反映在祭祀秩序中，它成了国家等级制度的缩影。同一爱新觉罗氏族内皇帝与权贵的祭祀不能同日进行，因此要排定时间，按官爵的高低依次祭祀。崇德元年规定，凡春秋二季立杆致祭，亲王、郡王、贝勒，每家各祭三杆；贝子、镇国公、辅国公，每家各祭二杆；镇国、辅国、奉国将军得祭一杆。所谓祭杆多少，当指在堂子和家中一月内进行萨满祭祀的次数，在堂子和家中祭祀次数多少表示权势高低。当臣下祭祀之日与皇帝祭祀冲突时，要停祭以保证爱新觉罗氏内皇帝的至高无上地位。由于原始氏族社会军事民主主义制度遗规的影响，此时在清宫萨满祭祀中亲、郡王等（所谓入八分王公）仍保持着在堂子单独祭神祭天的特权。崇德六年又规定：每年元旦，亲王以下，贝勒以上遣护卫赴堂子挂纸，贝子以下不挂（今郡王以上挂，贝勒以下皆停挂）。可见随着国家皇权的发展，堂子祭祀的规格在等级上也不断提高^①。

乾隆十四年，高宗从国家大典的高度对堂子祭中的命将、凯旋大典进行了考述，并要求议政王大臣等议准仪典细则，并亲为裁定载入国家会典。他说：“堂子之祭，乃我朝先代循用通礼。所祭之神，即天神也。列祖膺图御宇，既稽古郊而燔柴典重，举必以时。堂子则旧俗相承，遇大事及春秋季月上旬，必祭天祈报，岁首最先展礼。定鼎以来，恪遵罔怠，且不易其名，重旧制也。考诸经训，祭天有郊有类，有祈谷祈年，礼本不一。兵戎，国之大事，故命遣大将必先有事于堂子，正类祭遗意，而列纛行礼则禘也。我祖宗于行营中，或别有征讨，不及归告堂子，则望祭而列纛行事，其诚敬如此。朕思出师告遣，则凯旋即当告至。乃天地宗社，皆已祀册致虔，且受成太学。而堂子则弗之及，祠

① 参见姜相顺：《神秘的清宫萨满祭祀》，第 155 页，辽宁人民出版社，1988 年。



官疏略，如神祝何？祀典攸关，彝章宜备，著议政王大臣等详悉具仪，朕亲为裁定，载入会典。”经诸大臣议准后确定：“凡大兵凯旋，致祭于天地、太庙、奉先殿、社稷、陵寝如常仪外，皇帝展拜于堂子，令钦天监择吉期，鹵簿大驾全设。凯旋将帅大臣等在金水桥，文武各官在午门外常朝处，王、贝勒、贝子、公、大学士、都统、尚书等一品官在堂子内门外，序立。礼部堂官奏请皇帝诣堂子行礼。不随行礼王以下各官，候驾过，跪送，凯旋将士皆随行，诸王、贝勒、贝子、公、大学士、都统、尚书等一品官俟驾至，跪候过，随入。礼部堂官恭导皇帝进堂子就拜位，凯旋将帅大臣等皆依次序立。鸣赞官奏，跪，拜，兴。皇帝行三跪九拜礼。凯旋将帅等均随行礼。毕，奏礼成。礼部堂官恭导皇帝至内门外，乘舆还宫。”堂子祭中皇帝亲征、命将、凯旋本为国家大事，由于皇帝重视，其礼仪自然要讲究排场，繁文缛节之处增多。军国祭祀是国家祭祀的一部分，清代的此项祭祀礼法，至乾隆时已尽完备^①。

由于国家宗教的主要功能是维护统治阶级的利益和现存社会秩序，所以国家通过宗教法典来强化这种功能，对宗教祭祀进行全面的规范和限制势在必行。经努尔哈赤、皇太极、直至康熙、乾隆诸帝王相继不断努力，最终以民族宗教大法形式固定，于乾隆始颁行的《钦定满洲祭神祭天典礼》是第一部基于萨满教传统的全民族性的祭祀法典。这样一部乾隆十二年清廷颁布的关于清宫堂子祭、宫廷祭祀典礼的官方文献，不仅涉及了萨满教祭祀的某些规定，而且对后来满族民间萨满祭礼有着深刻的影响。这个法典正文分六卷，一至四卷为祭神祭天的神祇、礼仪、祝辞等内容，五卷为祭神祭天器用数目，六卷为祭神祭天器用图。由于这个法典的实行，满族野神祭祀几乎消失，只在偏远的个别姓氏中保留着一些遗迹。家萨满是满族萨满的主要类型。这些萨满主持家神祭祀，会念各种祭式的祝辞，掌握请神的各种响器，传授祭祀知识，他们的作用类于庙堂的司祝。满族许多姓氏代代相传的就是这个祭法，并把它视为祖宗之法，以至淡忘了比此更古远的东西。

^① 姜相顺：《神秘的清宫萨满祭祀》，第 120~123 页，辽宁人民出版社，1992。



民族性

民族国家崇拜的神灵是国王和国家的守护神，它们受到最隆重的祭祀，是国家体制的神圣象征，受国家法典的保护和推行。当然这些神灵不可能脱离民族文化的深厚基础和宗教传统，它们在漫长的民族信仰习俗中已经形成自身的权威和惯例，统治阶级对它们的选择和利用改造，不可能脱离这个背景。那些被国家确定的神圣对象，对全体民众来说，信仰和崇拜它们，是一种强制性的义务。国家宗教仪典不但起到协调、统一民族宗教信仰的作用，也作为一种社会管理方式，配合国家行政体制，控制与调整着整个社会的政治生活秩序和社会意识形态。国家需要通过规定民族信仰，来把民众的思想和行为统一起来，使整个民族表现出在信仰方面的共同性，国家宗教因此拥有了民族性特征。

民族性的宗教是从分散性的氏族部落信仰发展成体制化的民族崇拜，既是社会激烈变革的产物，也是传统宗教文化自身运动的结果。氏族部落宗教的民族—国家化过程，在满族历史发展中，有着十分独特的道路，它体现了这种历史过程的某些重要特点和规律。

满族形成时期的萨满教基本上经历了两个发展历程。一是在部落战争中，萨满教从为本部相对安定状态下的重大生活事件服务，转向为动荡时期的以军事和政治斗争为本部生活服务。二是由最终胜利的最强部对萨满教进行规范，使之成为整个民族必须接受的宗教信仰。当然，这两个阶段是互相联系的，后一阶段是先前阶段发展的必然结果。

明代末叶，伴随着女真各部之间连绵不断的激烈争战，女真社会发展正进入一个急剧变革的动荡时期。在动乱和兼并中，已经出现前进、统一的历史趋势，出现了几个势均力敌的强部为争当霸主，竞相角逐的鼎立局面。建州部的努尔哈赤顺应历史潮流，在政治和军事上实施了许多为世人称道的英明策略，使本部由弱到强，终于脱颖而出，完成了统一女真诸部的历史伟业，不仅使以女真诸部为主体的满族这一新的民族共同体出现在历史舞台上，而且实现了民族社会进步，即冲垮了氏族、部落社会的堡垒，将民族发展到新的历史阶段。应当提及的是，由于努尔哈赤对明王朝采取了貌合神离的两面政策，使他成功地创造了几乎没受明王朝重大干扰就实现民族统一的奇迹。从一定意义上说，



它也保证了这一时期民族文化发展的单纯性。

萨满教信仰的基本单位是氏族。各氏族的萨满教以相对独立、自成体系的形态来传承，各氏族宗教之间尽管存在相互影响或干扰，但均未打破它的氏族独立性。满族形成时期的历史变革，是对萨满教的根基——氏族社会的致命冲击。由于萨满是氏族精神力量的代表与寄托，又是氏族政治上的代言人，被征服的氏族、部落，首先被杀者是萨满。有些头人可能被留下，而萨满不能。萨满不死，征服者便无宁日，只有宗教的征服才是稳固的征服。

堂子是氏族祭祀诸神的地方，也是氏族精神的象征。在游猎时代，各族姓将祖先神偶、影像或神册、神器等放入由桦皮等材料制作的神匣内，随人迁徙，择时祭祀。明中叶以后，在定居的女真诸部居住的霍通（城）内，设置了奉祭本部祖先神祇与本氏族世代守护神祇的圣洁之所，即“堂涩”，或译曰“唐舍”、“挡色”。这便是史家多探讨的清宫堂子之前身。堂子的设位均在本部城寨之东南向，并立神杆，寓意日升之地。有些部落有“总堂涩”，各部分支又有“分堂涩”。努尔哈赤家族即爱新觉罗氏族的堂子，最初建立于女真部落战争时期，那时的堂子比较简陋。据李民免撰写的《建州闻见录》中记述，当时努尔哈赤领兵屯踞的赫图阿拉老城中，离努尔哈赤住所“五里许，立一堂宇，缭以垣墙，为礼天之所”。后来随着努尔哈赤兵下辽沈，堂子祭址随军南迁，天命六年（公元1621年）努尔哈赤迁都辽阳新城，即东京城，仍设堂子祭址。天命十年努尔哈赤迁都沈阳，后又在沈阳正式建筑堂子祭址，这就是后人传称的堂子庙，原在沈阳大东边门里路南，现已无存。它的四周为红色围墙，南侧有正前门，两旁植松柏。庙内正中是八角亭式殿，后面有飧殿，西南侧有上神殿。公元1644年清军入关，于顺治元年九月在北京建筑了堂子祭址。祭天堂子无论从建筑特征，还是宫殿配设、布局等方面，皆一脉相承。清宫堂子祭祀历经几代创建和发展，至北京堂子祭发展到顶点。

根据满族民间传说《两世罕王传》，著名的扈伦四部之一哈达部，曾雄极一时，大有挟持诸部之势。在其首领万罕为其母董尔吉妈妈操办八十寿辰之际，扈伦四部首领及建州部落众首领，皆率众先拜“侠倡唐舍”，为万罕母拜寿。“侠倡唐舍”便是万罕族中的“堂子”。传说中，建州右卫首领王杲，曾借兵于



东海窝集部，其部酋引王杲先谒“堂涩”，后将女儿许杲为妻。在部落战争阶段，堂子既是氏族、部落的精神力量之象征，也是其政治、军事实力的体现。因此女真各部从各自的政治利益出发，出于各种因由，谒别部堂子。不过，这并没有动摇堂子祭祀稳固的传统模式。

在史籍对建州部的记载中，我们看到：举凡大规模的军事行动之前，他们均要到堂子拜祀。《满洲实录》卷二记载：万历二十一年，叶赫等九部兵马与建州战，迎战之前努尔哈赤“率诸贝勒大臣谒堂子拜”，祈祷：“愿敌人垂首，我军奋扬，人不遗鞭，马无颠蹶。惟祈默佑，助我戎行”。《清太祖高皇帝实录》亦载：后金天命二年，努尔哈赤在劫掠抚顺之前“率诸贝勒及统军诸将，鸣鼓奏乐，谒堂子而行”。《清文献通考·郊社考》综述道：“高皇帝建国之初，有谒拜堂子之礼。凡每岁元旦及日朔，国有大事，则祈为报，皆恭请谒堂子。”

堂子祭神有严格的传统，除大祭、报祭外，本族除首领与司祝人、萨满可出入于堂子外，一般族众不准随意入内。各族各姓堂子祭中，忌混杂外族外姓神祇，也不祭供外族外姓神祇。堂子只为某一族姓栖神之所，有专一性，祭时互不相涉，互不僭越。

堂子既是氏族的精神支柱，所以亦在征服者摧毁之列。努尔哈赤起兵攻占哈达、朱舍里、长白山、辉发、叶赫、董鄂、乌拉等部，兵马先破“堂色”，“掠祖像神器于贝勒马前”。各部的神、神辞或被烧毁或被改造，以此割断人们同以往精神世界的联系。

女真部落中存在着许多强部，它们在不同的时期都存在着成为胜利者的可能，有的部落在很长时期内，其实力远远超过努尔哈赤领导的建州部。他们虽然被努尔哈赤最后征服，但不等于说他们没有采取过努尔哈赤部的那些宗教手段和政策。努尔哈赤及其后的皇太极，直至康熙、乾隆诸帝王，是这些手段和政策的最终完成者。皇太极统治时期明确规定：凡官员庶民等，设立堂子致祭者，永行停止。这一规定结束了爱新觉罗氏之外的异姓满洲官民可以拥有本族堂子的历史，使各姓满洲只能以神匣代替堂子栖神，人神同舍，春秋祭祷。这使满族家祭兴旺起来，从而成为满族萨满教的一大特点。

古老的萨满教在剧烈的社会变革中，遭到前所未有的破坏。统治者迫切需



要巩固民族群体的精神武器，但无论民族统治者自身，还是被他们统治的民众，都是来自萨满教传统，这就使得这个新的宗教精神既不同于原来各部自成一系的传统形态，又不能脱离它们。这个任务由爱新觉罗族完成了。乾隆年间颁行的《满洲祭神祭天典礼》是满族的一个祭祀法规，它将满族的萨满教由上至下推入一个全民族统一的新的萨满教信仰阶段。它最突出的外在表现是祭祀仪礼的规范化，它提供的摹本便是清宫廷爱新觉罗家系的堂子祭。朝廷颁布的《满洲祭神祭天典礼》，在满族各姓普遍信奉的神祇中找出几个有代表意义的神，如阿浑年锡、安春阿雅拉、穆林穆林哈、纳丹岱浑、纳尔浑轩初、恩都哩僧固、喀屯诺延、佛立佛多鄂莫锡妈妈等，都是相当古老的萨满教神祇和守护神，再结合皇帝氏族祭祀的神灵，组合成一个新的堂子神群。被保留下来的传统神祇，对那些被剥夺了萨满和氏族神的部众来说，是个安慰，具有稳定民心的作用。

尽管《满洲祭神祭天典礼》针对的是宫廷祭祀，但对满族诸姓却有着很强的制约性。从一定意义上说，它是以爱新觉罗本姓的祭祀规法来对民族文化进行规范。在这一法典的推行中，虽然没有努尔哈赤时期的残酷屠杀，但统治者的手段也是十分强硬的。各姓满族祭祀受到由上而下的灌输与严格监视，各地都统衙门有权干预旗民祭祀，不合准则者，必遭严厉惩治，或降官、免职、贬旗，或罚银、缴马、没收奴隶。这段历史在民间口碑中多有保留，特别突出的是各姓流传的禁止神抓萨满的故事。故事反映的正是清王朝不允许祭规定以外神灵的那段历史。

统治者的强制政策，使得它的祭祀大法很顺利地民间得以实行。就我们搜集的各姓氏萨满文本来看，同清宫摹本大同小异者居多，满族的民间祭礼也如此。从满族各姓的萨满文本来看，与“典礼”相同的有祭项，如大内皇室的祭天、换索（求福）与民间所称一致；民间的祭祖（西墙），大内称作朝祭与夕祭。“典礼”所祀对象，除释迦牟尼佛和观世音菩萨、关帝圣君在民间所见不多外，其他多见于民间萨满文本。“典礼”举示的祭品、祭场摆设、祭祀器具、祭乐演奏方法等，在民间都不同程度地予以遵行。特别是“典礼”中的萨满祝辞可称作满族家祭萨满祭辞的范本。这个祭祀大法将满族的萨满教由上至下推入一个全民族统一的、新的萨满教信仰阶段，它突出表现为祭祀仪礼、祭



种、祭神、祭器、祭辞的规范化，从而取代原来带有氏族部落血缘承袭特点的各有体系的满族各姓萨满教祭祀。

统治集团的萨满教活动，代表了这个时代的萨满文化发展的方向。没有昏迷术的萨满教祭祀，演变为萨满教宗教活动的主要形式，并形成自上而下的新的民族传统。满族全民族性的家祭形式就是这样形成的。满族的萨满教，在统治者的强制推行下，由巫觋文化发展为祭祀文化，巫师逐渐让位给祭司，巫师的巫术活动演变为祭祀祈祷献祭职能。从巫术为主到祭祀为主，满族萨满教发展实现了一个飞跃，同时也走到了终点。满族的家祭传统是它最有特色的萨满教特征，它把萨满教发展到前人没有进入的新的历史阶段，这在世界各民族的萨满教发展史上是独树一帜的。

獯民俗性

民族国家宗教是传统氏族宗教的自然延续，全体民族成员都是传统宗教的信仰者。人人相习、代代相传的萨满教，早已融入民间的生活方式，既有社会性、普遍性，也有稳定性。它们根深蒂固，保存在生产节律、年节庆典、人生礼仪等民族日常生活秩序之中，保留在问医、占卜、除灾禳祸的民间宗教风俗中，宗教信仰与生活习俗浑然一体。

《辽史·岁时杂仪》记载：正旦，国俗以糯米饭和白羊髓为饼，丸之若拳，每帐赐四十九枚。戊夜（五更），各于帐内窗中掷丸于外。数偶，动乐、饮宴；数奇，令巫十有二人鸣铃、执箭，绕帐歌呼，帐内爆盐炉中，烧地拍鼠，谓之惊鬼，七日乃出。

《北史·高车传》记载：其死亡葬送，掘地作坎，坐尸于中，张臂引弓，佩刀挟稍，无异于生，而露坎不掩。时有震死及疫疠，则为之祈福；若安全无它，则为报祭。多杀杂畜，烧骨以燎，走马□旋，多则数百匹。《隋书·突厥传》亦载：“有死者，停尸帐中，家人亲属多杀牛马而祭之，□帐而号呼，以刀划面，血泪交下，七度而止。于是择日置尸马上而焚之，取灰而葬。表木为茔，立屋其中，图画死者形仪及其生时所经战阵之状。……五月中，尝杀羊马以祭天”。

据《北史·高车传》记述高车人，“俗不清洁，喜致震霆。每震，则叫呼



射天而弃之移去。来岁秋，马肥，复相率候于震所，埋羖羊，燃火拔刀，女巫祝说，似如中国祓除，而群队驰马旋绕，百匝乃止”。

习俗性使萨满教具有相对的独立性和比政治更高的稳定性。政治化、体制性的国家宗教还不能满足普通民众的各种精神需求，人们需要与自身现实利益更为密切的精神保护和安慰，萨满教分散、驳杂的神灵体系，服务于各种目的的巫术和祭祀，在某些方面，仍旧是人们不可缺少的生活工具。民族国家建立以后，由于生活条件的限制和科学与理性传统的相对薄弱，在广泛的生活领域内，人们仍旧需要萨满教。

早期北方民族国家，俗尚巫祝，相信萨满用巫术能通于神灵，除灾降魔，治病御患，转祸为福。像女真人，治病不用医药，尚巫祝，杀猪狗以禳之，或载病人至深山大谷以避之。满族统治者曾经强行禁止萨满施行巫术，但是直到19世纪初，满族民间巫术不绝，大批县志记述了这方面的情况。

《鸡林旧闻录》有一段记载：舍岭村西尤屯附近一带居民，多属镶黄、镶蓝两旗。常因小儿染病，或烧太平香，以祈祷家中平安，向祖宗及神前许愿，于某日某时祭祖烧香。举办之前，先须预备酒果供，用车请巫者来。通称之为“单鼓手”，亦曰“萨满”。凡许此愿者，事前向神言明，届时请巫者数人，但至多不过八人，只（至）少亦须六人。第一日，杀猪宰羊，招待来宾。晚间于院内摆长案，神位供设祖宗。巫者一人手持皮鼓，一面击敲，一面念神歌，饮者乱击皮鼓，作音声以助之。众巫列于神前念歌毕，将神案请于家堂之上。次日（即中间一日，俗称为正日子。）除亲友赠送礼仪，主人设宴招待外，晚间更加热闹。天将暮时，腰系铁串铃，击鼓鸣锣，以请神主，名曰“请大位”。待神来时，巫者乱跳乱叫，自报神名，用针刺两腮，以显其神灵之威。些许退神，再请金花火神、牛神、马神、虎神、狼神、豹神，继续再请其他各神，直至天亮而后已（狼神来时为狼叫，虎神来时为虎叫）。第三日白昼，照常招待远近宾客。晚间同样燃烛明灯，巫者共同击鼓，请神送鬼。事前先备六七人为鬼，届时扮鬼者，穿鬼衣，戴鬼脸，形若真鬼，在屋中乱跳乱闹，由巫者以鼓棒击之出，直至半夜而后已。总之，此举如婚丧之重，至少须耗资数百金。但行之者，并不以为异，亦怪事也。……凡人患病，辄延女巫，亦有男觐至家，



左执鼓，以铁丝贯钱数十，横击鼓之两耳，胁肩蹈足而行，援桴鼓之，使钱不相并，取其铮铤有声。腰围裙曳地，又以长带系铜铃，铁铛裙后，先喃喃作咒，旋作狐、鼠诸精魅，言能作幻人术，以利刃刺病人患处，甚至截作两段，刀出如故。吉林临江等处，亦有此陋俗。至黑斤地方，则先以教人作萨满状，绕室行，一巫忽由炕跳地，以两足左右跳荡，作诸诡态，吃火饮酒，或索鱼头与狗血，任其意，旋以刃自拟其腹，数壮夫作势推之，皆作仰跌状。问其衔，谓“披混”，“额奇苏”诸神，喜跳荡为乐，久不跳，便将为祟。该巫自言，能于密室中见星月。又以皮带长数丈，置壁隙，使壮者数辈，坚持其端，而墙外一端自蜿蜒出，外固虚无一人，其恢诡迷妄多此类^①。

在民族—国家初期，萨满教具有不可替代的文化功能，具有习惯性。就是早期国家统治阶级自己也是萨满教信仰者，经常推崇某些巫师和巫术，甚至运用政权的力量支持它们，从而不仅承认民间宗教的合法性，还为民间萨满教的兴盛推波助澜。由于迷信萨满教，有的统治阶级成员本身也成了巫术的牺牲品。《蒙古秘史》记载：兔儿年（辛卯，~~元统~~），斡歌歹可汗去征伐金国百姓，以者别为先锋，击败金军，如摧毁朽木一般，追杀着越过了居庸关。派兵到各地攻击各城，斡歌歹可汗驻营于龙虎台。在那里斡歌歹可汗患病，口舌麻木不灵，就命巫师、卜者们占卜。他们说：“金国地方（山）川的神祇（因为）他们的百姓人烟被掳，城市被毁，急剧作祟。”以占卜告诉说：“给（他们）百姓，人烟，金银，牲畜，食物（和）替身。”（仍是）不肯放开，（反）更加紧作祟。占卜（再）问：“可否由一个亲族（代替）？”可汗就睁开眼睛，索水喝，问道：“怎么啦？”巫师们奏禀说：“金国地方山川的神祇们，因为他们的地方（山）川被毁，百姓人烟被掳，急剧作祟”。占卜告诉他们：“给个替身”，（他们）反（作祟）更甚。问：“可否由一个亲人（代替）？”（他们）就放开了。如今听凭圣旨。（可汗）降圣旨说：“在近侧的子（弟）们有谁？”（皇子）拖雷正在跟前，就说：“我们有洪福的（汗）父成吉思可汗，在上有诸兄，下有诸弟之中，独将可汗哥哥你，如选拣骗马，揣摩羯羊一般的，把他的大位指给你，把诸国

① 魏声猷：《鸡林旧闻录》，第 104 页，吉林文史出版社，1982 年。



(的重任) 担在你的 (肩) 上。教我在可汗哥哥跟前, (提醒已经忘记了的, 唤醒已经睡着了的。) 如今, 若是把可汗哥哥你失去了, 谁忘记了要我来提醒, 谁睡着了要我来唤醒呢? 假如我可汗哥真具有个不虞, 蒙古众民就将成为丧父之子, 金国百姓必 (甚) 快意。让我来代替可汗哥哥吧。劈开鱗鱼的脊骨; 我曾砍断□鱼的脊梁, 我曾胜过迎面来的 (叛逆), 我曾经刺伤在遥远的 (敌人)。我也曾是面孔美好, 身材修长的。巫师们来咒诅吧!” 巫师们咒诅了, 把咒诅的水, 给 (皇) 子拖雷喝了。他坐了一会儿就说: “ 我醉了, 等我醒过来的时候, 请可汗哥哥好好关照孤弱的侄辈, 寡居的 (弟) 妇吧! (我) 还说什么呢? 我醉了。” 说罢出去, 就逝世了^①。蒙古大兵攻打金国, 金国山川神灵作祟, 元太宗窝阔台患病, 拖雷以弟代兄为替身, 饮用了巫师咒诅的水就逝世了。

在民族国家中, 萨满教, 一般来说接受政治的支配和控制, 与国家政治化的宗教信仰基本保持一致的方向。萨满为统治者服务、或统治者干预萨满教事务的情况, 是经常发生的。当民族国家消失之后, 萨满教的民俗化, 仍旧是它保留的突出特点。

第四节 游牧宗法性宗教中的萨满教传统

我国当代学者牟钟鉴先生提出了“ 宗法性传统宗教 ” 这一概念, 并进行了如此说明: 在中国历史上, 于佛道儒之外, 确实存在过一个绵延数千年的正宗大教, 我称之为宗法性传统宗教。它以天神崇拜、祖先崇拜和社稷崇拜为主体, 以日月山川等百神崇拜为翼羽, 以其他多种鬼神崇拜为补充, 形成相对稳固的郊社制度, 宗庙制度, 以及其他祭祀制度, 它的基本信仰是“ 敬天法祖 ”。它没有独立的教团, 其宗教组织即是国家政权系统和宗族组织系统, 天子主祭天, 族长家长主祭祖, 祭政合一, 祭族合一, 既具有国家宗教性质, 又带有全民性, 故也可以称之为传统的国家民族宗教。它的崇拜对象大致有天神、地祇、人鬼、

^① 札奇斯钦译注:《蒙古秘史新译并注释》续卷四, 第 137 页, 台北, 联经公司, 1980 年。



物灵四大类。它的经常性宗教活动是郊祭天地、宗庙祭祖、坛祭社稷、日月星辰，连带祭祀各种神灵。这个国家民族宗教起源于原始宗教，形成于夏商周三代，完善于汉至隋唐，一直延续到清朝末年帝制垮台为止，其间从未中断。历代礼典中的祭典与丧典，就是这种宗教的祭祖仪礼，历史史书中的吉礼与丧礼，就是这种宗教的史实记载^①。

宗法性传统宗教的基本宗旨是君权天授、祖宗之法不可违。国家政权所依赖的是行使授予君权的天神，对它的宗教祭祀，被直接纳入国家礼仪典制，由政权机构安排办理，为巩固君权服务，具有强烈的政治性。其宗庙制度也是国家礼制的重要内容。国有太庙，族有宗祠，家有祖龕，整个民族以不同的规格祭祖。这种宗教与国家政治体制和政治生活连为一体，本身就是政治，即所谓政教一体。

我们从上一节的北方民族国家宗教内容和特点的分析中已经看出，它同汉族宗法性国家宗教在本质上的相通性，只不过在表现形式上，它还具有一些民族特点，在宗教典制方面还显得古朴与粗糙。其实北方民族国家与早期中原国家一样，都是从自身的原始宗教中产生了宗法性的国家宗教。

宗法性宗教产生的根源是宗法性的社会传统。以血缘为纽带的宗法性社会关系来源于以血缘关系为基础的氏族制。北方民族国家社会基本保持了氏族部落社会的血缘关系，利用了原有的氏族血缘关系，建成以男性血缘为纽带的宗法等级社会。宗法制度将自然的血缘关系变成一种社会关系，以血统的远近亲疏来划分社会等级，确定每个人的社会地位，致使新的阶级和阶层关系建立在以血缘为纽带的宗法性关系之上，形成宗法性的阶级、等级结构和国家体制。社会以血缘关系为基本单位的事实，决定了社会上下普遍关注宗亲血缘关系。原始社会以图腾崇拜、祖先崇拜为传统的强化血缘关系的宗教形式，进入国家社会后，以宗法性社会制度为根基，发展为宗法性的宗族祭祀制度。明末女真人的堂子祭祀到清代满族民间的家祭，就反映了从氏族制度到宗法制度的祖先

^① 牟钟鉴：《关于中国宗教史的若干思考》，《中国宗教与文化》，第 154 页，台湾唐山出版社，1988 年。



祭祀形式的转变。

汉族宗法性传统宗教中的天地祭祀，出自原始社会与生产活动相关的自然崇拜和丰产巫术，后来它与皇权紧密结合，发展为各种郊社祭祀制度，形成了宗法性国家宗教。北方民族国家的郊社制度同样来自狩猎、游牧民族的祭天和祭祀自然神灵的传统。进入国家社会以后，祭天演变为皇族、帝王服务的政治工具，逐渐作为皇帝和皇族独揽的祭祀形式，成为宗法性国家祭典的代表。如《史记·匈奴传》载，匈奴“岁正月，诸长（包括各部大人）小会单于庭祀；五月，大会龙城，祭其先、天、地、鬼、神；秋，马肥，大会□林，课校人畜计。”《后汉书》载古扶余人“以腊月祭天，大会连日，饮食歌舞，名曰：迎鼓”。《三国志·魏书·东夷传》载高句丽人“以十月祭天，国中大会，名曰东盟”。《隋书·突厥传》记述：“五月祭天……敬鬼神，信巫覡。”《金史》卷一百一记述：金之郊祀，本于其俗，有拜天之礼。其后，太宗即位，乃告祀天地，盖设位而祭也。天德以后，始有南北郊之制，大定、明昌其礼寔备。《元史》卷一百一《祭祀志》记载：“元兴朔漠，代有拜天之礼。衣冠尚质，祭器尚纯，帝后亲之，宗戚助祭。”这些早期国家时期的祭天活动，像史书所说，均本于其俗，并不是在汉族宗法性宗教的影响下，才有北方民族的祭天典礼。

但是北方民族统治者入主中原成为国家最高统治者以后，其国家宗教确有一个逐渐向汉式宗法宗教转化的过程。这种转变表现为两种形式，一是直接吸收借鉴宗法宗教的体制和形式，从而持续和发展了中华民族的宗法传统宗教；二是将萨满教传统直接纳入宗法性的国家宗教之中，将民族传统作为宗法宗教的重要组成部分，从而展示出宗法性国家宗教的民族内容和形式。

北方少数民族入主中原，为了对政治、经济相对先进的民族进行统治，需要用华夏传统宗教礼仪来向臣民表示自己政权的合法性。因此，它们都是忙于建郊坛、立宗庙、修社稷，依汉制修改祭法。《晋书·载记·石勒下》记载，羯人石勒建立赵国，“太兴二年（333），勒伪称赵王……依春秋列国、汉初侯王每世称元，改称赵王元年。始建社稷，立宗庙，营东西宫。”《晋书·载记·苻坚上》亦载，氐人苻坚建前秦，“坚起明堂，缮南北郊，郊祀其祖洪以配天，宗祀其伯健于明堂以配上帝。”契丹建国后，由于政治统治的需要和受到中国传



统的宗法制度的影响，历代帝王都被尊为全民族的乃至整个国家的大宗，死后奉在宗庙，受到祭祀。

金代，据《金史·礼志》，拜天之礼是女真族的传统礼仪，太祖、太宗时即设位祭祀天地。海陵王夺权，效法汉人建立南北郊之制。贞元元年（1153年），始建社稷坛于上京。世宗继位，对宰臣说：“本国拜天之礼甚重，今汝等言依古制筑坛亦宜。我国继辽、宋主，据天下之正，郊祀之礼岂可不行。”他又下诏说：“国莫大于祀，祀莫大于天，振古所行，旧章咸在。”明白表示要依循唐、宋旧礼。在南郊丰宜门外建筑圜丘，在北郊通玄门外筑方丘，以冬至日祭昊天上帝于圜丘，以夏至日祭皇地祇于方丘，春分朝日于东郊，秋分夕月于西郊。除祭天外，还于立春、立夏、立秋、立冬之日，分祭东、南、中、西、北五方岳镇海渚^①。随着元朝灭金，蒙古政权进入中原，蒙哥、忽必烈等人开始广泛延揽汉族人才为其服务，蒙、汉文化的交往进一步增加。耶律楚材、刘秉忠等儒臣皆劝世祖采纳汉礼以祭天。《元史·礼乐一》载：“元之有国，肇兴朔漠，朝会燕飧之礼，多从本俗……世祖至元八年，命刘秉忠，许衡始制朝仪。”这是标志蒙古政权汉化的重要表征。忽必烈希望通过此举向天下表明，他已不再是偏安一隅的地方政权，而是继承尧舜法统的中原之主了。自至元八年（1271年）以后，元朝祭天、祭祖之礼完全类同于汉礼，仅在仪节方面保留了某些传统习惯，“元之五礼，皆以国俗行之，惟祭祀稍稽诸古。”^②

清代皇帝一方面对传统的萨满教进行全面改造，将萨满教祭司传统发展到最高峰，另一方面却大量吸收汉族国家祭祀传统，建立全面而规范的国家祭祀。《清史稿》卷一百四记载，“清初定制，凡祭三等：圜丘、方泽、祈谷、太庙、社稷为大祀。天神、地祇、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农为中祀。先医等庙、贤良、昭忠等祠为群祀。”由上可见，北方民族统治者普遍在观念及其行为规范方面吸收汉族宗法性宗教传统，用以表示他们继承了华夏正统，可以为天下主。

① 张声作主编：《宗教与民族》，第 140 页，中国社会科学出版社，1984 年。

② 巴雅尔：《蒙古秘史》，第 140 页，内蒙古人民出版社，1984 年。



然而，只要本民族的宗教传统能够有效地服务于君权，表现出强烈的政治性或广泛的民族性，并不妨碍它们被纳入宗法性的国家祭祀之中。事实证明，民族传统宗教同样可以伴随封建社会的发展，成为维护封建宗法制度的最重要的政治工具。

例如，根据契丹礼俗凡新君即位，必先举行柴册礼，祭告天地，取得天地认可后，其权位方可视为合法而生效。这种礼俗的定形，是在遥辇初期。《辽史》卷一百一《礼志》说“阻午可汗制柴册、再生仪”。从阻午可汗时起，不仅新君即位要行柴册礼，军事首领夷离堇换代，也要举行这种确定最高权力的特殊礼仪程式。遥辇晚期，燔柴祭天，册立可汗和夷离堇，已经高度制度化，不论什么人，也不论通过什么手段，只要能够举行柴册礼，就可以取得合法的权力。如痕德堇可汗时，曷古只为夷离堇，其异母弟耶律辖底利用阴谋手段，在柴册礼上偷梁换柱，自己当上了夷离堇。《辽史》卷一百一《耶律辖底传》说：“故事，为夷离堇者，得行再生礼。曷古只方就帐易服，辖底遂取红袍、貂蝉冠，乘白马而出。乃令党人大呼曰：‘夷离堇出矣！’众皆罗拜，因行柴册礼，自立为夷离堇”。建辽后，传统的柴册礼成了皇帝即位时独有的典礼仪式，据《辽史》本纪，辽朝九帝，除穆宗外，都有即位燔柴祭天的特别记载。太宗朝以后，辽朝政权趋于巩固，柴册之礼也趋于定型化。只有皇帝，才能行柴册礼，而且只行一次。柴册仪象征着臣民对新君的拥戴和上天对新君权位的认可，故辽朝诸帝，凡即位执政，必先行燔柴祭天之礼，可以说，柴册礼是实际君权的象征，其象征意义在于君权天授^①。

用行政命令限制国王和王族之外的族众举行某种传统的宗教礼仪，来确保君王对神权的垄断，是封建统治者惯用的政治手段。满族统治者，像契丹皇帝一样，也把堂子祭天持为己有，皇族之外的宗族不能有堂子，其他族众堂子祭天被严格禁止。

北方民族国家宗教中有一个特殊的内容——对生育神的祭祀，尽管这种祭祀已经演变为保护皇帝及其家族健康多福、多子、生力不竭的祝祷仪式，但其

^① 田广林：《契丹礼俗考》，第5页，哈尔滨出版社，1992。



原始的信仰内涵仍依稀可见。契丹皇帝行柴册礼时并行一个仪式称“再生仪”。《辽史·国语解·再生礼》曰：“国俗，每十二年一次，行始生之礼，名曰再生。惟帝与太后、太子及夷离堇得行之。又名覆诞”。契丹人每隔十二年要举行一次纪念降生的活动，而契丹皇帝、皇太子和夷离堇的降生纪念活动，则与常人大不一样，届时要举行盛大的典礼仪式。其中，皇帝的再生仪大致情况是：首先选定吉日，然后设置再生室、母后室，并供奉先帝神主于东舆之上，在再生室东南，栽立三株倒置的杈丫木，以象征产妇，并准备好一应儿童及产医、助产婆等以为仪注。至行礼时，有关人员首先请先帝神主下车，随后皇帝入再生室，脱衣裸体，众儿童相随，接连从杈丫木下钻过三次，以模拟分娩，而后，皇帝侧卧于杈丫木侧，这时，一位长者敲击箭袋高呼：“生男矣！”而后，巫师蒙上皇帝的头，群臣皆称贺礼拜。太巫和群臣还进献襁褓、彩结等婴儿用品。最后，皇帝拜先帝遗像，并宴请群臣，礼毕。于柴册仪上行再生仪，意在表明，皇帝乃是天地所生的天子，因此得以由上天授予其至高无上的君权，统驭万民^①。

在清代皇室有坤宁宫求福祭祀，祭拜婴儿保护神佛立佛多鄂漠锡玛玛，祭祀时，悬佛立佛多鄂漠锡玛玛画像。这种祭祀的准备工作，在祭祀前数日就开始了。司俎官等在家族平安无事的满洲九个家族内，攒取棉线、绸片，用它们捻线索二条，纽以小方戒绸各三片。另外还要砍取高九尺、围径三寸的柳树一株，树柳枝于石。柳枝上悬挂镂钱净纸条一张，戒绸三片。以练麻一缕系于神箭之上，以从九家攒取的棉线捻就线索二条，悬挂于神箭上。在黄绿色棉线上以各色绸片夹系之，它的本端系于西山墙上所钉的铁环，末端则穿出户外，系于柳枝。皇帝、皇后亲诣行礼。萨满对柳枝举扬神箭，以练麻拂拭柳枝，初次诵神歌。祷毕，萨满东向鞠躬，举神箭奉练麻于皇帝，皇帝三捋而怀之。萨满二次举扬神箭诵神歌，祷毕仍奉练麻于皇帝，皇帝仍三捋而怀之。萨满三次举扬神箭诵神歌，祷毕奉练麻于皇后，皇后亦三捋而怀之。皇帝，皇后举桌上所供之酒洒于柳枝上，以桌上所供之糕夹于柳枝所有枝杈之间。随后将上述仪式

① 田广林：《契丹礼俗考》，第 142~143 页，哈尔滨出版社，1992 年。



再行一遍。萨满以神刀授于司香，取神箭上所系之线索，萨满奉线索一条给皇帝系挂，萨满又奉线索一条给皇后系挂。然后皇帝、皇后坐西炕上，萨满及司香等以所供福胙盛于碟内，请皇帝、皇后受福。受福毕，皇帝、皇后起立还宫。柳枝上所夹之糕，亦令众人食之，不使稍有余剩。取柳枝所系线索收贮囊内，仍悬挂于西山墙^①。在满族民间这个仪式叫“换索”，为求子、保婴育婴而祀“佛多妈妈”（即佛立佛多鄂漠锡玛玛）。同样，在有关突厥人的历史文献中，突厥人信奉的主要神灵有腾格里、乌弥和神圣的地—水，其中乌弥就是神圣的母亲神，或婴儿守护神。可见北方民族国家的宗教内容有着不同于汉族宗法宗教的特殊方面，它们以生育神作为保佑皇族血脉不竭，生生不息的信仰对象，使这种保生之神具有某种与天神相对应的重要地位。

可见，宗法血缘关系的基本内容，在国家宗教中始终得到保存和尊重。国家统治者从维护宗法血缘制度和社会等级秩序及家族、个人福寿安康等考虑出发，将民族传统的崇拜对象带入宗法性宗教，使它们在宗法等级制社会中继续发展和强化，从而使传统民族宗教的某些方面，更加系统和完备。

^① 参见姜相顺：《神秘的清宫萨满祭祀》，第 204 页，辽宁人民出版社，1992 年。



第四章摇民族间宗教—文化的交流与 摇摇摇摇萨满教的变化

摇摇我国北方民族生活在不同历史时期，在各自的生活环境里形成的经济生产方式和社会组织形式，也存在着很大的差异，它们是不同的民族萨满教表现出自己特殊性的根源。

从前两章分析的萨满教与不同经济生产方式和不同社会发展阶段相适应的表现里，可以说明萨满教是一个开放的体系，它所蕴含的价值和意义始终处于不断加强或不断减弱的变异过程之中。每一个社会群体都根据自己的现实需要对萨满教的内容和形式进行选择 and 淘汰。社会不断发展，萨满教的宗教观念和社会价值也处于不停的变化、调整之中。萨满教作为社会精神信仰，能够不断地适应现实世界的历史发展，从社会的需要和利益出发创造现实需要的宗教意识。

在民族发展的历史过程中，由于各种方式的民族交流频繁发生，必然带来各自信仰方面的交流与碰撞。萨满教在民族交流或冲突的过程中有怎样的命运，换言之，民族文化交流对不同民族的萨满教产生怎样的影响，这是本章要集中探讨的内容。

第一节摇北方民族之间的萨满教交流

北方民族之间的萨满教关系，在我国研究界还没有深入开展，在国际学术界也是如此。我们之所以提出这个问题是出于对研究中出现问题的一些考虑。



首先，萨满教作为区域性宗教文化类型是否同这个地区的特殊历史内容有关。在这个地区，历史上出现了不同的民族国家，有的出现较早，有的出现较晚，可这些国家的形成机制和形态十分相近。当我们对一些相似的民族国家萨满教进行内涵和特征方面的研究时，必然注意到历史上不同时期北方民族国家萨满教之间的借鉴关系。其次，我们在研究中比较系统地提出了萨满教发展方面的构思，它得出了关于萨满教历史整个发展过程方面的许多有意义的认识。但是毕竟不同民族之间有着差别，当我们把不同民族放在历史交往的过程中来分析它们时，不同群体之间的相互影响和相互借鉴就不能被排除在外。那么这种影响的结果怎样，这是我们需要进一步探讨的问题。

我们先来回答第一个问题。中国北方的萨满文化区域十分广阔，这个地区千百年来始终是北方民族生息活动的历史摇篮，是他们创造历史和文化的巨大舞台。在这个舞台上，他们既叱咤风云，又过往匆匆；一方面大起大落，另一方面又交相迭起。民族的分合、地域的交替、所谓的演变、民族的消失等等状况不断出现。北方民族的关系纵横交叠，错综复杂。

春秋战国时期，燕、赵长城以北为匈奴，往东为东胡、夫余、肃慎，往西为乌孙、月氏等族的广大活动地域。匈奴兴起于公元前三世纪，诞生地在今内蒙古自治区大青山一带，是我国第一个建立起奴隶制度国家的边疆民族。它是在吸收殷周以来周围的各北方民族的基础上发展起来的。其控地东尽辽河，西达葱岭，北至贝加尔湖，南抵长城。匈奴衰落于公元一世纪。从东汉、三国到西晋，南匈奴和乌桓人已居塞内，原居东北的鲜卑人也大规模南迁与西进，尽居匈奴故地，与部分匈奴、丁零、乌桓和汉人等融合成更强大的族体。其后拓跋鲜卑统一了北部中国，形成了我国历史上的南北朝格局。陈、齐、周时期，突厥大振，所辖领域，北至北海，南北五六千里；西至西海（咸海），东西万余里。勿吉、契丹、库莫奚等族还据有东北的大片领域。西北的吐谷浑人居于甘、青地带的广袤土地，东至四川，西达新疆东南部，北界黄河，南至积石山。唐亡以后，契丹人建立辽王朝，疆域“东至于海”，“西至金山”（阿尔泰山），北至今贝加尔湖以南，南至河北和内蒙古阿拉善盟巴丹吉林沙漠一带。它与北宋对峙，统治中国北部二百多年。12世纪初，女真建立金国，以淮水为界与南



宋对峙，统治中国北部 1690 年。元、清两代全国的大统一，主要是由蒙古族和满族完成的。清世祖定都北京，逐步统一全国，疆域不断扩展，历经几十年的平定准噶尔的战事之后，终于建成了中国历史上最大版图的封建帝国，统治全国 1691 年^①。

不同时期在历史上占主导地位的民族上层统治者对萨满教的利用与改造，是促进萨满教发展和演变的一个强大力量。它促使萨满教沿着国家政治化的轨道滑行，逐渐形成了萨满教与政治结合的文化特色。一些较早进入民族国家形态的萨满教在整个萨满教历史的总进程中有重要的地位，它对周围地区以及以后进入国家的民族有重要影响，并导致某些信仰类型的形成。人们可以从各民族历史进程的关系看到萨满文化关系的这种格局。

我们以突厥语族的狼崇拜为例。“突厥”之名见于文献始于公元 552 年，十年以后（562 年）就取代了漠北霸主柔然的地位，建立起一个领疆万余里，称雄三百年的强大汗国。按照薛宗正先生的《突厥史》，传说中的突厥始祖可追溯到公元前四世纪的阿史那氏，关于该氏君长的传说就提到了狼。《周书》卷五〇《突厥传》云：“突厥者，盖匈奴之别种，姓阿史那氏。别为部落。后为邻国所破，尽灭其族。有一儿，年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，乃刖其足，弃草泽中。有牝狼以肉饲之，及长，与狼合，遂有孕焉。彼王闻此儿尚在，重遣杀之。使者见狼在侧，并欲杀狼。狼遂逃于高昌国之北山。山有洞穴，穴内有平壤茂草，周回数百里，四面俱山。狼匿其中，遂生十男。十男长大，外托妻孕，其后各有一姓，阿史那即一也。子孙蕃育，渐至数百家。经数世，相与出穴，臣于茹茹（柔然），居金山之阳，为茹茹铁工。金山形似兜鍪，其俗谓兜鍪为‘突厥’，遂因以为号焉。”这里的狼是建立突厥政权的阿史那氏始祖的守护神，因而也是该族的祖先神。狼与阿史那氏有婚配关系，也证明其祖先的含义。

公元 626 年（唐太宗贞观二年）驻牧于阴山（今内蒙古阴山，俗称大青山）以北的原役属于突厥的薛延陀，在漠北建立薛延陀政权，脱离突厥而独立。

① 参见吴金：《北方民族文化发展的历史轨迹》，载王叔磐主编：《北方民族文化遗产研究文集》，内蒙古教育出版社，1992 年。



唐朝一度册立铁勒首领薛延陀君临漠北，出现了一个强大的铁勒政权——薛延陀汗国。但是这一汗国并未存在很长时间就陨灭了。据《新唐书》卷二一七下《回鹘传》“薛延陀”条云：“初，延陀将灭，有丐食于其部者，延客帐中，妻视客，人而狼首，主不觉，客已食。妻语部人共追之。至郁督军山，见二人焉，曰：‘我神也。薛延陀且灭。’追者惧，却走，遂失之。至是，果败此山下。”有研究者指出：由此观之，此塞北之狼，非仅为其种族祖先，且直为护国神兽，狼之出没去留，悉与其民族盛衰有关^①。

回纥为铁勒各部中的一支。铁勒在北魏时称敕勒，亦称高车。天宝三年（苑原年），回纥汗国正式建立。建牙于乌德健山和昆河之间（今蒙古人民共和国哈拉和林北）。《魏书》卷一〇三有《高车传》云：“俗云匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰：‘吾有此二女，安可配人，将以与天。’乃于国北无人之地，筑高台，置二女其上，曰：‘请天自迎之。’经三年，其母欲迎之，单于曰：‘不可，未彻之间耳。’复一年，乃有一老狼昼夜守台嗥呼，因穿台下为空穴，经时不去。其小女曰：‘吾父处我于此，欲以与天。而今狼来，或是神物，天使之然。’将下就之。其姊大惊曰：‘此是畜生，无乃辱父母也！’姊妹不从，下为狼妻而产子，后遂滋繁成国，故其人好引声长歌，又似狼嗥。”这里狼为男姓。在周书里突厥虽为狼种，却是以母族为姓。魏书称狼为始祖父，是正宗的父系血脉。“魏书则为高车始祖父，在周书为突厥始祖母。是初为乳养神兽，逐渐演变为种族之祖先矣。”^②《乌古斯可汗的传说》被当作回纥一脉的祖先故事，故事把狼看作回纥人的守护神。如故事描述道：“至冰山之麓，驻营休息睡眠。黎明有亮似天光，射入乌护可汗之帐，一苍毛苍鬣雄狼由此光出，狼语乌护汗曰：攻乌倭（韵牒），予导汝。”“后乌护拔营而行，见苍毛苍鬣雄狼在军前行走，大军随之而行。”“此后，乌护可汗又见苍毛苍鬣雄狼，狼语乌护可汗曰：‘即与士卒上马。’乌护汗即上马。狼曰：‘率领诸匐及民众，我居前，示汝道路。’次日黎明，乌护可汗见雄狼在大军前行走，欢喜前趋。”^③

① 韩儒林：《穹庐集》，第 406 页，上海人民出版社，1984 年。

② 韩儒林：《穹庐集》，第 406 页，上海人民出版社，1984 年。

③ 韩儒林：《穹庐集》，第 406 页，上海人民出版社，1984 年。



关于狼的信仰观念，根据史料记载，在汉代就已经基本定型。《史记》卷一二三《大宛传》云：“……闻乌孙王号昆莫，昆莫之父，匈奴西边小国也。匈奴攻杀其父，而昆莫生弃于野。乌噉肉，蜚其上，狼往乳之。单于怪以为神，而收长之。”《汉书》卷六一《张骞传》云：“乌孙王号昆莫。昆莫父难兜靡本与大月支俱在祁连、敦煌间，小国也。大月氏攻杀难兜靡，夺其地，人民亡走匈奴。子昆莫新生，傅父布就翎侯抱亡置草中，为求食，还，见狼乳之，又乌衔肉翔其旁，以为神，遂持归匈奴，单于爱养之。”这里的“狼乳之”已经有了狼母亲的端倪，同时狼也是婴儿守护神。

这些先后联贯的狼信仰，代表了突厥语族民族的特殊文化类型。它说明生活在西北一带的突厥部落有一个相对稳定的狼崇拜信仰，那些前后兴起的突厥各部都利用了以前的狼信仰，并从不同角度继承和发展了它。通过狼在突厥语族中的不断运用和强化，它具有了特别突出的信仰地位。随着北方民族地方或国家政权的更替，狼信仰也伴随民族成员的融合和民族之间的影响被保留下来。我们在蒙古族也发现了与突厥人接近的关于狼祖先的观念。《元朝秘史》开首即曰：“当初元朝人的祖，是天生一个苍色的狼，与一个惨白色的鹿相配了。……产了一个人，名字唤作巴塔赤罕。”^①《蒙古源流》卷四记载：“岁次丁亥三月十八日，兵行唐古特之便，于杭爱之地方设围，汗以神机降旨云：今围中有一郭斡玛喇勒，有一布尔特克沁绰诺，出此二者勿杀。”“郭斡玛喇勒”意为“草黄母鹿”，“布尔特克沁绰诺”意为“苍色狼”。成吉思汗在围猎中特降旨对这两种神兽要放生。

历史上建立过民族国家政权的北方民族对它们统治地区的文化影响，是不容低估的。虽然它们中间的许多成员已经在历史上消失，但它们的文化却在受其影响的各个民族里传承下来，成为这些民族文化的一部分。例如日本近代学者白鸟库吉从历史语言学角度考证了匈奴、突厥、蒙古、通古斯语的异同。他列出了匈奴语中的 106 个词，并分别进行了考证，发现：“属于蒙古语者二，突厥语者二，通古斯语者三，突厥、蒙古共通者一，蒙古、通古斯语共通者四，

① 韩儒林：《穹庐集》，第 106 页，上海人民出版社，1984 年。



蒙古、突厥、通古斯语共通者五。”^① 白鸟的考证细节上有些失误，但大体上是正确的。突厥、蒙古、通古斯均继承了匈奴的语言^②。与此种现象相似，上述古代突厥人的狼信仰至今仍保留在突厥语系的各个民族之中。

维吾尔故事讲，一次维吾尔人打了败仗，他们被敌人围困在一个山腰上，无路可走，面临覆灭的危境。这时，突然见一只狼朝山的方向走来。处于险境的维吾尔军民尾随着这只狼，走到山脚下。狼走进一个山洞，维吾尔人也跟着走了进去。他们在黑暗的洞穴里走了很长的时间。最后，狼把他们带到山洞的另一个出口，眼前变得豁然开阔，明亮起来。展现在他们面前的是一个水草丰茂，如天堂般美妙的大草原。维吾尔人从死亡线上被拯救出来。从此，他们把狼视为一种神圣的动物加以崇拜。

哈萨克民间传说，古时候，哈萨克乃蛮部的一支突然遭到外敌的入侵。敌部烧杀掳掠，把这一支乃蛮人都杀光了，只留下一位年老力衰的巴特尔。他被砍断四肢，抛弃在荒野上。敌人退去以后，跑来一只母狼用舌头舔他的伤口，巴特尔的伤竟然痊愈了。后来，母狼把巴特尔藏进阿勒泰山的一个峭壁岩穴里保护起来，并且一起过上了夫妻生活。他们后来有了孩子，子孙繁衍，这支乃蛮人又重新发展起来。因为母狼和巴特尔藏身的岩穴是在名叫额尔捷涅·孔的山巅，所以后来这支乃蛮也就名为额尔捷涅·孔乃蛮^③。

这些流传在突厥语族民族的“狼祖先”和狼守护神的故事，保留了古代突厥人狼信仰的基本内涵，甚至连某些情节也十分类似。狼，不仅作为一种信仰形象贯穿在突厥语族民族千百年的精神生活中，它还作为一种精神象征融入突厥语族民族的民族性格。正如有的学者指出，狼，在中原民族看来，是一种恶兽，但在突厥人的心目中却是勇士的化身，又是善良美德的体现者。狼的精神品质赋予了人以力量和勇气。对狼的歌颂正是突厥人对自身民族性格的双重属性——菊花与剑的自我摹写。羊对于波斯人来说是善的形象，火的守护神，但在突厥人看来则是狼的天然食品，是突厥人任意宰杀的对象。突厥人也不喜欢啼声

① 何建民译：《匈奴民族考》，载林幹编：《匈奴史论文选集》，中华书局，1982年。

② 邢利、易华：《草原文化》，第180页，辽宁教育出版社，1998年。

③ 满都呼主编：《中国阿尔泰语系诸民族神话故事》，第184页，民族出版社，1982年。



宛转、玲珑剔透的枝头小鸟,宁肯仰首景慕横空飞掠、威震苍穹的雄鹰,《占卜书》中也有关于它的描写:“我,带有黄金双翼的猛禽……我捕捉我合意的东西和我喜爱的东西,因而强有力。解到这些,大吉。”突厥人的道德是强者的道德,突厥人的意识是强者的意识。其所咏赞的动物多为猛兽、猛禽——狼、鹰等^①。

北方游牧、狩猎民族,其活动范围广阔,往来迁徙经年不断。统治这个地方不同时期的民族国家政治势力和军事势力,其所辖范围亦纵横千里,有的扩张至西域(如匈奴)、中亚(如突厥),有的远达东欧(如蒙古)。这种经济生活方式和政治历史条件,不仅造成这个区域内各个民族之间交往和交流的频繁和广泛,也使不同时代的某些主体民族,在文化上广泛地影响了整个区域的许多民族。

乌麦是一古老神灵,其名称早就见于突厥部落的毗伽可汗(在位时间公元708~728年)时期,当时突厥人把自己的兴盛看成是受益于“腾格里、乌弥和神圣的地—水”神灵的帮助。毗伽可汗在谈到他母亲对孩子的疼爱 and 仁慈的时候说:“我的母亲像乌弥一样”^②。据《敕欲谷碑》记载:天神与乌麦女神(訶莫)各种土地、火神结合起来了。《阙特勤碑》也说:托像乌麦一样的我母亲可敦之福,我弟受成丁之名^③。可见乌麦神是当时的主神之一。

有关乌麦的信仰,在中亚诸突厥语族的原始宗教—神话体系中,占有重要的位置。阿尔泰人中的库曼迪特人称乌麦为“乌巴依妈妈”,并把她描绘成保佑人类的神灵,他们认为“乌巴依妈妈”手持弓箭驱赶恶魔,人从呱呱坠地之时,就在她的庇佑之中。

乌麦(或译作额麦)一词在哈卡斯语言中麦示吃奶婴儿的灵魂(或生命力)。他们认为,婴儿的乌麦同婴儿降生一起出现。当吃奶年龄结束,即长到圆~猿岁以后(哈卡斯女人一般喂奶要喂到圆~猿岁),乌麦便变成了“呼特”,即成年人的生命力。

哈卡斯人认为人类的生育,婴儿的平安生长、劳动技艺的传习都由“乌玛

① 薛宗正《突厥史》,第78页,中国社会科学出版社,1980

② [土]阿·伊南著,姚国民、曾宪英译:《萨满教今昔》,第140~141页,中国社会科学院民族研究所,1982

③ 薛宗正:《突厥史》,第78页,中国社会科学出版社,1980



依妈妈”主宰，他们常常把乌玛依妈妈的形象绘制在各种物体上，他们还用布条缝制成布娃娃样的乌玛依妈妈。这样的乌玛依妈妈总是手里拿着弓箭。

哈卡斯人认为，凡是看不见“乌玛依妈妈”的。她始终待在天上的白云中间，从那里注视着婴儿的降生，并保护他们免遭病患。她被想象为对人既怜悯又温柔的白发苍苍的老婆婆。大概正因为如此，萨盖人称她为派伊哲，意即富有的、善良的母亲，或乌卢戈阿赫伊涅——伟大的白母亲。按照哈卡斯人的概念，乌麦女神是儿童灵魂的守护者，这些灵魂全部待在她的“庙宇”额麦—塔斯赫尔山中。在这座山入口旁，挂着放有儿童灵魂的摇篮：女孩的灵魂是珊瑚珠苏鲁，而男孩的灵魂是箭矢乌赫。哈卡斯人求子巫术有塔尔仪式即“吸引乌麦”（有译者译为额麦）。萨满要抓紧机会“钻进”据说是乌麦妈妈（或译为额麦伊哲）所居住的额麦—塔斯赫尔山里。他把神鼓抓在背后，向乌麦妈妈叩首并请求与她会见。同时萨满要赞颂乌麦妈妈。经过长时间的赞颂、劝说，乌麦妈妈会来到萨满跟前，把他领进额麦—塔斯赫尔山中。按照仪式，萨满要从额麦—塔斯赫尔山选出一个灵魂并把它固定在神鼓上，然后再次经过出烟孔迅速“返回”窝棚。跳神之后，萨满将装有圣奶的碗放到妇女头上，并牵着呼鲁戈额麦（呼鲁戈额麦是桦树枝上绑着三条长约半米的线：即第一条是华丽闪光的银线，第二条是绿丝线，第三条是捻成的白丝线或红丝线。在银线和白线的另一端各拴着一枚货贝。绿丝线的另一端拴着一枚自制的铜钮扣。按照哈卡斯人的观念，呼鲁戈额麦会把乌麦女神引来，据说她可以装扮成一只白鸟飞落到货贝上）围着她绕三圈。同时，萨满将神鼓在妇女上方翻过来，击打三次，仿佛是将带来的灵魂额麦抖落到奶中。在此之后，萨满将绑在呼鲁戈额麦上的货贝和铜钮扣放进奶里，并说：“你有白货贝的灵魂，你有铜钮扣的生命力”。然后，妇女将呼鲁戈额麦上的货贝含在嘴里，并慢慢地将碗中的牛奶喝掉。而且，碗必须由萨满端着，妇女则用两只手分别将两耳紧紧捂住。通常认为，这样一来，婴儿的灵魂额麦就会同牛奶一起进入妇女体内，于是她便“怀孕”了^①。

① [俄]布塔纳耶夫著，孙运来译：《哈卡斯人的“乌麦”女神崇拜》，载《萨满文化研究》
第 001 辑，天津古籍出版社，1999 年。



把乌麦神和畜牧神合为一体的现象发生在突厥语族民族哈卡斯人中，他们的萨满歌如此唱道：额麦伊哲—派伊哲！地球是你创造的地方，青草在那里永不枯萎！树木在那里永不发黄！呼赖，呼赖，呼赖！额麦伊哲—派伊哲！你是牧畜的保护人！你是黑头（即哈卡斯人）民族的灵魂！柯尔克孜族也把主管驯鹿的天神或祖先神与乌麦结合在一起，神话说：乌麦娘娘幻化的长角鹿圣母。这位圣母主司所有生命的灵魂，不论是人的灵魂还是牲畜的灵魂，是驯养动物的灵魂还是野生动物的灵魂。

除此之外，朔尔人（位于北阿尔泰地区的突厥语民族）、托哈利人（中亚地区）、图瓦人也有这种信仰，他们称其为“玛依妈妈”、“乌巴依妈妈”、“俄玛妈妈”。他们还以人神同形的思维方式创制了乌玛依妈妈的形象。阿尔泰人把乌玛依妈妈创制成生有银发、年轻漂亮的女性形象。除此而外，每当婴儿诞生时，他们还要唱有关乌玛依妈妈的颂歌^①。

在我国阿尔泰语系的突厥语族、蒙古语族、满—通古斯语族的许多民族中都敬拜乌麦女神，虽然在各民族中，对她的称呼不太一致。维吾尔人称她为乌弥，柯尔克孜人称作吾玛叶涅或乌麦，蒙古人称乌玛，满族人称乌木西，鄂温克人叫奥米或乌米、乌麦，鄂伦春人称奥毛西莫口，达斡尔人称乌篾，锡伯族叫希林妈妈。

例如“乌米拉任”，是鄂伦春族萨满向生育神“阿木轰妈妈”祈其赐子的仪式。据说，“阿木轰妈妈”拥有很多孩子，是保护婴幼儿的神。她能赐给那些婚后久不生育、盼儿心切的夫妇们以孩子。“阿木轰妈妈”神全身长满乳房，天堂所有的孩子都吃她的乳汁长大，是所有孩子的慈母。当萨满求助于“阿木轰妈妈”时，阿木轰妈妈就从众多孩子中任意挑选一个，狠狠心，用手掌拍打孩子的屁股，让他降生到人间去。阿木轰妈妈还会判断出孩子在行走的路上会遇到什么障碍，把事先预备好的绳子、木棍交给孩子。这绳子和木棍都能帮助孩子顺利通过关卡与险区，来到人间父母的怀抱中。往昔，妇女婚后多年不生

① 有关突厥语族民族的乌麦信仰由张彦平先生提供，他译自俄文版的《柯尔克孜神话传说》，伏龙芝出版社，1982年。



育，夫妇便去请萨满进行“乌米拉任”仪式，向“阿木轰妈妈”祈子。仪式比较简单，准备一些供品，放在“斜仁柱”（即简易居室）的“玛鲁”神位前，萨满请神祈祷，表示向“阿木轰妈妈”祈求赐给孩子的愿望。然后，夫妇向神位叩礼致谢，仪式即告结束^①。

从目前的材料所提供的的时间上分析，乌麦信仰可能通过突厥人在北方区域中的政治影响而广泛传播。特别值得注意的是这个神灵的象征物——弓箭，不但在突厥语族民族里保存着，在满族、锡伯族那里，乌麦代表的婴儿守护神的象征物中也有弓箭。

尽管统治民族的影响对各个民族萨满教发生很大的作用，但萨满教相互影响的其他渠道和方式也是多种多样的。这里将解释第二个问题，即不同民族之间萨满教的相互影响和相互借鉴。如古代回鹘人创制了回鹘文（亦称回纥文），元代蒙古族采用它，形成了蒙古文。元世纪以后，满族又仿照蒙古文创制了满文。女真人参考契丹和汉文创制了女真文。这种文化影响的方式，也发生在民间信仰方面。

生活在邻近地区的北方民族，由于长期相互共处，必然在文化的各个方面发生相互影响。各民族之间相互影响的最明显的事例，莫过于“吉雅其”神出现了。截至14世纪中叶，“吉雅其”神为蒙古族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族和赫哲族所普遍供祭。同一个吉雅其神，除了名称相同，保护私有财产（牲畜）这一职能相同而外，其他说法无不互相矛盾。这究竟是怎么回事？究竟谁影响谁？在秋浦主编的《萨满教研究》中介绍：按照蒙古族的解释，“吉雅其”原是一位深知马的习性、勤劳而又热情的老者，死后被供奉为神。达斡尔族传说，“吉雅其”神灵原来是蒙古地方的人。蒙古地方有一个喇嘛庙，庙内有一个伙夫，曾遇见一个达斡尔人。那个达斡尔人对这伙夫夸耀达斡尔人的生活如何富裕，牲畜怎样地多，那伙夫听了心弦为之一动，常常向往着达斡尔地方。最后他由庙里逃出来，在来达斡尔的中途被雷击死。从此，达斡尔族就把他立为“吉雅其博如坎”，即“吉雅其神”。达斡尔族似乎认为“吉雅其”神

① 关小云、王宏刚：《鄂伦春族萨满教调查》，第152页-154页，辽宁人民出版社，1988



是从蒙古传来的。牧区鄂温克族认为“吉雅其”神是从达斡尔族那里传来的。据传说，过去有一达斡尔老人，从蒙古赶马回来途中，遇上暴风雨，被雷打死。其灵魂到处徘徊，后来终于顺着马蹄的踪迹来到达斡尔地方，达斡尔族遂为之建立了“吉雅其”神。鄂伦春族的吉雅其神的说法，则又有所不同。据说有个猎人，在猎场上遇到一个白胡子老头。这个猎人恳求他说：“我总是打不着野兽，请你给想个办法。”老头回答说：“你回家后画个叫‘吉雅其’的人像，就能保佑你多打野兽。”猎人遵照老头的话做了，果然打到了野兽，从此就把“吉雅其”当神供奉起来了。鄂伦春族中还有另一种说法，认为它原来是蒙古地方的神，传到鄂伦春族大约已有一二百年。

从各民族“吉雅其”信仰的丰富性来看，蒙古族表现最为突出。“吉雅其”主要作为畜牧业的职能神，而在上述这些民族中，畜牧业产生较早而又十分普遍的是蒙古族。达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族的吉雅其信仰主要流行于东蒙地区，上述民族都是生活在这一区域内的少数民族，他们之间有着长久的交往关系。达斡尔族与蒙古族为同一语族，与鄂温克牧民和猎民一直保持“婚姻集团”关系，鄂温克族与主要以狩猎为生的鄂伦春族同属通古斯语族，按照他们的说法是“叔伯兄弟”。吉雅其，如他们的传说所言，主要是这一地区的少数民族开始动物驯养和畜牧业以后，从邻近民族那里接受过来的。把“吉雅其”同狩猎神联系起来的说法，一方面在于某些民族狩猎和动物驯养乃至畜牧并存，因此神灵的职能模糊，难以明确划分；一方面在于这个神灵的“财神”性质，通过对它的崇拜可以多获猎物与多养牛羊。“吉雅其”神的这种传播可能是递进的，也可能直接受到蒙古族的影响。

从历史上看北方民族的变迁，每个民族都不可能单线、孤立地发展起来。例如建立北魏的拓跋鲜卑除了包括不同的鲜卑部落外，还将乌桓、匈奴、□羌、丁零等部族众结合在一起，形成一个新的民族共同体鲜卑族。蒙古族的形成就是包容了很多不同的部落，较著者如：乞颜、泰赤乌、弘吉刺、克烈、塔塔儿、蔑儿乞、乃蛮诸部。同时蒙古族也融合了匈奴、鲜卑、突厥、契丹、室韦、靺鞨，乃至柔然、回鹘等不同民族。“蒙古族继承了我国北方各民族长期的分化和



溶合的历史，把各式各样的部落和居民融成一个民族。”^① 民族形成的多元性和区域性是北方民族发展的重要特征之一。难怪有学者提出：草原民族起源和演化大致遵循相同的模式：由部落发展为部落联盟，形成军事政权和民族共同体；然后政权瓦解，民族共同体随之分裂；其中一个部落又发展为部落联盟，重演上述过程。匈奴、鲜卑、突厥、契丹、蒙古并不是完全互不相同的民族，后者是在前者的基础上发展起来的^②。这样的历史背景下的北方民族萨满教，出现了许多具有地方特点的共同信仰对象和信仰行为。在北方民族中，特别是在建立过国家政权的北方民族那里，从匈奴到满族统治者，普遍信仰天神，作为民族统治者的保护神，它受到国家祭祀，代表萨满教发展的最高峰。许多民族都信仰太阳神，《史记》卷一百一十四《匈奴列传》：“单于朝出营，拜日之始生，夕拜月。”《周书》卷一百一十四《突厥传》也说：“牙帐东开，盖敬日之所出也。”《新五代史·四夷附录》：“契丹好鬼而贵日，每月朔旦，东向而拜日”。辽代、金代、元代朝野也都有拜日的古礼。民间则贵日、尚东，帐门东向。北方民族萨满教在其历史发展上有连续相承的特征。

北方民族既长期移动、时相分离、莫能相一；又频繁联合、共同征战、共事一君。在各民族的文化起源和发展上既多元，又独立；既开放，又内聚。这样的历史文化运动使各民族的萨满教也处在于交流中内化，于变动中演变的不断运动之中。当然各个具体民族的萨满教都是围绕萨满文化体系展开的，不同民族的萨满教不管有多么特殊，它们毕竟是萨满文化中生长出来的成员，在萨满教表现和它的社会价值上存在着一些非常相似的东西，这便构成了北方民族之间萨满教的相互借鉴与吸收的基础。

第二节 游牧萨满教与其他宗教

萨满教是发展程度较低的社会生活产物，它在认识水平方面的局限性是显

① 亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，《内蒙古大学学报》，1982年第1期。

② 邢利、易华著：《草原文化》，第100页，辽宁教育出版社，1988。



而易见的，它适应比较封闭、保守、发展速度比较缓慢的社会生活方式。一旦社会生活规模扩大，遂之便会产生广大区域内人员流动的增加和社会需求的增长，萨满教所提供的满足现实需要的宗教手段，显然不敷应付了。萨满教的民族狭隘性，无力做到完全满足发展了的社会需要。少数民族国家的建立打破了先前的社会封闭性，与其他民族发生广泛的交往、交流关系。当它们处在高于自己文化水平的宗教文化面前时，这种既成的文明成果对少数民族有强大的依附作用，对其借鉴与吸收，就会必然发生。在这种情况下，外来宗教的影响以及对萨满教的改造，便成为社会历史的一种必然发展趋势。

北方民族同汉民族宗教文化的接触和交流，贯穿在它们历史发展的各个阶段。汉族宗教作为中华民族传统宗教的主干，在漫长的历史过程中，通过各种渠道对北方民族萨满教产生过重要影响。汉族的民间信仰，像关帝、城隍、土地、灶君等等，早已得到北方民族的普遍信仰和供祀；汉族的道教不但得到不同时期北方民族某些统治者的支持和倡导，也普遍被民间萨满教所吸收，出现了受道教影响的元气灵魂观和气生主义的萨满领神观。汉族宗法性传统宗教中的天地祭祀，本来源于古代原始巫教，它与北方民族的天神崇拜是相通的。所不同的是，入主中原后的北方民族统治者普遍接受了儒家礼制，建立了敬天、祭祖、祭社稷的祀典，从而使建国后的国家宗教发生了本质的变化。

外来的世界宗教也很早就同北方民族发生联系。在外来宗教的影响下，一方面，萨满教经历了复杂的变异过程；另一方面，在一些民族中，萨满教终于抵挡不过外来宗教的猛烈冲击，让位于外来宗教。

蒙古历史上有过多种宗教并存的现象。早在辽代，景教就传入了乃蛮、克烈等部落。以后，蒙古族又陆续接受了佛、道和伊斯兰等各种宗教的影响。成吉思汗及其后继者对各种宗教采取了兼容并蓄的政策。不仅养萨满，也养基督教徒、伊斯兰教徒和佛教僧侣，亲自参加他们的宗教仪式。忽必烈时期，佛教开始居于上风。至元元年，忽必烈尊西藏萨迦派喇嘛八思巴为帝师。其后继者代为国师，喇嘛教从此受到尊崇。元朝诸帝、皇后多笃信佛事。有的一年四季斋戒不断，僧侣在宫禁中随意出入，专横跋扈。至正元年，当元朝在中原地区的统治被推翻，蒙古贵族重返草原之后，喇嘛教的势力则大为削弱，萨满教重新



占据了优势。明、清两代的封建统治者对于在蒙古地区推行喇嘛教，是不遗余力的。清代满族统治者将黄教作为柔服蒙古的工具，特意加以提倡和保护，使黄教地位日崇，影响益大。清政府采取笼络黄教上层的政策，授予上层喇嘛各种尊贵名号、职衔，安排他们年班觐见，享受与蒙古王公同等的优遇。并规定他们在寺院领地内享有行政、司法权力，许可他们参与政治事务，予以种种特殊待遇。清朝后期，鉴于蒙古宗教上层在政治上和经济上的实力不断加强，满族统治者采取了限制黄教影响，削弱上层喇嘛权力的政策。而上层喇嘛享有的特权地位也在自身内部埋下了崩溃的种子。喇嘛教的衰落与清王朝的被推翻差不多是同时的^①。

历史上，各民族统治者普遍提倡外来宗教，实行的是拿来主义。外来宗教得到统治者的认可，于是就得到了国家最高权力的承认，这些宗教一方面全面参与国家政治事物；另一方面统治者对所信仰的宗教大力推行。

摩尼教，猿世纪时由波斯（今伊朗）人摩尼创立。该教创立后始在中亚各国传播，六七世纪沿丝绸之路进入我国，先在新疆诸民族中流行，后由一些教徒带入中原。其教义认为世界上存在光明与黑暗两种力量的斗争，但最后光明力量终必战胜黑暗力量，故亦称明教^②。公元苑圆年（代宗广德元年），摩尼教开始传入回鹘地区，逐渐为回鹘人所信奉。《回鹘毗迦可汗圣文神武碑》载牟羽可汗（苑怨~苑圆年在位）时，有“妙达明门（明教之门）、精通七部”的摩尼法师进入回鹘地区，对回鹘统治者宣传教义。由于这些法师“才高海岳、辩若悬河”，故能使回鹘的都督、刺史和内外宰相等都愿意接受明教。“上行下效”，于是“薰血异俗化为蔬饭之乡，宰杀邦家变为劝善之国”。摩尼教在回鹘地区很受回鹘统治者的信任，“可汗常与共国”（可汗经常和他们商议国事）^③。由于统治者重视摩尼教，摩尼僧在政治上也有很大的发言权。据两《唐书》记载，回鹘与唐王朝之间的大事都有摩尼僧参加。

伊斯兰教由穆罕默德（约缘园~远园年）创立，于苑世纪初开始传播。早在

① 参见魏庆征主编：《中国各民族宗教与神话大词典》，第源圆~源猿页，学苑出版社，员怨圆

② 张声作主编：《宗教与民族》，第圆元页，中国社会科学出版社，员怨苑

③ 林幹：《突厥史》，第圆元页，内蒙古人民出版社，员怨愿



唐代伊斯兰教即已开始输入新疆，但它的大规模传布，则是 10 世纪初期喀喇汗王朝统治者苏图克·布格拉汗信仰伊斯兰教之后。喀喇汗王朝是西迁的回鹘人建立的王朝，它统治的对象大多数是葛逻禄族人。喀喇汗王朝实行了伊斯兰教国教化，据哈萨克族史学专家苏北海研究，10 世纪时的阿拉伯历史学家伊本·米斯喀维希和另一位阿拉伯历史学家依本·阿西尔（1049~1136），在他们的著作中都提到公元 989 年有 10 万帐的突厥人接受伊斯兰教。虽然没有说明是属于哪一部分说突厥语的民族，无疑这时正是喀喇汗朝及葛逻禄族大量人民信仰伊斯兰教的时期。实际在喀喇汗王朝时，促使哈萨克各部人民信仰伊斯兰教，是用武力强迫进行的。这时在哈萨克族的葛逻禄、乌孙、康里诸部落中信仰伊斯兰教的人数还不是多数，因而于 10 世纪 80 年代马赫穆德为托格鲁尔喀拉汗时，由阿尔斯兰特勤率领 10 万穆斯林军渡过伊犁河和额敏河，同毗迦·布德拉奇统帅的有牙巴库人和拔悉密人在内的 10 万异教徒大战，取得了胜利，迫使七河地区的一部分哈萨克人信奉了伊斯兰教。喀喇汗朝使用武力，强迫人民信教，并进而宣布伊斯兰教为国教^①。

萨满教在同其他宗教发生接触和碰撞时，曾经发生过强烈的抵触和冲突，但是由于统治者接受了外来宗教，某些民族统治者转而对萨满教采取了残酷镇压的政治手段。例如公元 13 世纪中叶，以俺达汗为首的西南蒙古各部宣布喇嘛教为“国教”，并在 1304 年颁布的《卫拉特法典》（即《察津·必扯克》）明文宣布博（萨满）为非法，予以杀戮清除。三世达赖与俺达汗会见时，就曾约定舍弃萨满教，把原来供奉萨满教“翁衮”的地方改供佛像。有些汗王曾规定其属民必须信奉黄教，有不从命者，抄没其帐房和牲畜。13 世纪上半叶在东蒙古科尔沁诸部落传教的乃济托音喇嘛（1256~1328）的传记，就曾生动地描述过这一过程。科尔沁部王公贵族派使者到全旗各处，将各家供奉的“翁衮”没收，堆积如丘，然后统统烧掉。他们还用赏赐牛、马等牲畜的办法鼓励牧民背诵喇嘛教的经文。在西蒙古诸部落中也出现了类似情形，喇嘛教门徒们，无论是谁，只要还在崇拜“翁衮”，就把它烧掉，没收这些人的牲畜，还要用狗

① 苏北海：《哈萨克族文化史》，第 158~159 页，新疆大学出版社，1983。



粪浇那些男女萨满。元初年卫拉特蒙古制订的法典，更进一步将禁止萨满教的活动，取缔“翁衮”的措施以法律形式固定下来^①。至此，博的地位越来越下降，不得不由上层而转入民间，由通行大埠退缩到牧区的穷乡僻壤，且几经残酷镇压，九死一生。萨满教对其他宗教的抵触也发生在西北地区。据学者研究，哈萨克民族约于公元 10 世纪开始信仰伊斯兰教。当时伊斯兰教在统治阶级中传播迅速，而在广大牧民中的传播则比较缓慢。萨满教和伊斯兰教之间的矛盾，持续了很久。直到 15 世纪，伊斯兰教才在哈萨克人民中巩固了其至高无上的地位，并对哈萨克的整个文化和民间习俗产生了巨大影响^②。

处在世界宗教传播运动中的萨满教的历史命运，像蒙古族所发生的情况一样，在外来宗教的压力下越来越流向山川阻隔，交通不畅的僻远之地。据国外研究者介绍，从东方来的神话学和哲学，从南方来的印度—西藏的佛教和从西方来的拜火教（祆教）在很古的时候就慢慢地对中亚的民族宗教仪式产生了影响。在公元 3 世纪，拜火教、佛教和基督教在中亚的各个地区牢牢扎根了。公元七八世纪，摩尼教已兴起。回纥牟羽可汗 764 年在回纥人中间传播了摩尼教。碑文中有可汗对众臣所说的“你们应该坚持接受光明的宗教”和众臣“我们忏悔过去的罪过，并且为真正宗教献身”的誓言等情况的记载。公元 840 年黠戛斯人把回纥人赶出蒙古并在中亚东部建立了国家。接受了摩尼教的回纥人迁移到东突厥斯坦居住。黠戛斯的故乡是叶尼塞河流域，他们是萨满教信徒在草原上向腾格里神灵供献祭品，祭祀仪式没有固定的日期。管萨满叫“甘”。根据史籍，黠戛斯人也受到过摩尼教的影响。许多学者在谈到蒙古人及其与他们一起来到中亚的突厥部落的习惯和传统时，都说明成吉思汗时期的蒙古人以及他们合并的突厥部落都是信萨满教的。但蒙古时期的萨满教成了伊斯兰教、基督教和佛教争夺的场所。在蒙古，佛教获得了胜利。萨满教只能作为历史遗迹引退到西伯利亚的森林和阿尔泰的大山中了^③。

① 参见魏庆征主编：《中国各民族宗教与神话大词典》，第 150 页，学苑出版社，1990。

② 参见魏庆征主编：《中国各民族宗教与神话大词典》，第 150 页，学苑出版社，1990。

③ 参见 [土] 阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，第 150 页，中国社会科学出版社民族研究所，1990。



在外来宗教的冲击下，信仰萨满教的某些人士已经意识到萨满教本身的局限性，企图通过对萨满教原始成分的改革来适应变化了的社会发展情况，发展萨满教。改良萨满教使之符合现代要求的尝试发生于 19 世纪初叶阿尔泰山脉，俄罗斯学界称之为“布尔汗教运动”（~~月朗教~~），而阿尔泰人称为白教运动（~~白教~~）。据俄国政府透漏，这个运动发生于 1864 年初。这个运动既反对萨满教黑教和它代表的黑教喀木，也是反对俄罗斯侵略者的压迫。它提倡通过忏悔以求得神灵的帮助，使他们从俄罗斯人的压迫下拯救出来。他们反对使用俄国钱币，而提倡使用印有龙像的中国钱币。布尔汗教（白教）的先知切特切尔彭是中产阶级的萨满教徒。他在距离斯特汗镇 10 公里的山林里传教。人们在那里做祈祷，学习白教教义。“白教”教义里，佛教和喇嘛教的哲理，理性主义和民族主义的因素占有突出的位置。这个先知通过他擅长演说的继女，把他的教义传播出去。成千上万的人都来听这个年轻姑娘的说教。他们终于接受了白教的教义。1864 年 7 月，为了过春节和举行仪式，有好几千名信奉布尔汗教的阿尔泰人来到“先知”的帐篷周围，聆听他年轻女儿的热情洋溢的演说和赞歌。俄国的军队袭击了前来做祈祷的手无寸铁的信徒。先知，他的妻子，他的女儿及其亲属二十余人被逮捕。俄国军队抢走了信奉布尔汗教的阿尔泰人的钱财，非布尔汗教徒也未能幸免。布尔汗教运动从此被镇压下去了。可以肯定布尔汗教的创始人受到喇嘛教的影响，但他不是喇嘛教徒，而是为了改良阿尔泰的地方萨满教，是把这个宗教从鄙俗的迷信当中解脱出来加以提高的改良派^①。

许多宗教研究者都注意到，外来宗教在与萨满教发生排斥的同时，也在利用和吸收、融合它的某些东西，以便使这些宗教能比较容易地被各个民族所接受；而萨满教也在这个过程中吸收了一些外来宗教的东西，以便适应变化了的社会需要。在矛盾和冲突中，双方在现实利害的推动下都发生着变形和转化。

外来宗教为了得到各民族的接受，必然要在自身的形式和内容各方面按照各民族的信仰传统进行某些改造。通过这种变形和转化，外来宗教得以融汇于

① 参见 [土] 阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，第 104-105 页，中国社会科学院民族研究所，1984 年。



民族文化之中，成为其中的组成部分。这样，民族宗教的发展就不单纯表现为全面接受外来的宗教，也包括外来宗教顺应民族传统而被改造成新的宗教内容和宗教形态。

元代统治者最初接触喇嘛教并非出于宗教需要，而是政治性的，是皇朝向吐蕃表示友好的一种姿态。但喇嘛教却在这个领土上与宫廷萨满们展开竞争。马可·波罗曾介绍说，蒙古皇帝忽必烈宫廷中的僧侣们有时在巫术技巧方面与萨满进行竞争。例如藏医在蒙古人中所取得的效果比萨满们为身体健康而作的祈祷有效得多。据研究，喇嘛教在蒙古人中传播开了一种信仰和崇拜各种神的可怕表现形式的热潮，如崇拜粗暴易怒的和被火焰所包围的大神王，这是天王的一种喇嘛教形式；此外还崇拜守护神大悲空智金刚。这些喇嘛教的神特别符合蒙古人的政治热情和他们热衷黩武的本性。他们对神魔的信仰超过了对蒙古地方神的崇拜，其仪轨中包括有令人恐怖的祭祀仪式。在元朝统治中国的最后几十年中，密教对蒙古宫廷施加了巨大影响。蒙古人并不会玄妙地理解两性交合，与坚持这种仪轨的静修者在思想上应该具有神与其女伴之间交合的经验。不仅一些汉籍史料，而且包括一些蒙文史料，都描述过此类狂欢活动，在宫廷中举行这类狂欢活动，是由于以世俗的观点错误地解释教理而造成的结果，正如蒙古统治阶层的堕落也同时发生一样，这也是导致中国元帝国崩溃（1368年）的主要原因之一^①。

这样的情形同样发生在与萨满教接触的其他宗教中。在对萨满教与其他宗教关系进行深入研究之后，有学者指出：任何大的宗教都无法摆脱多神教的影响。同偶像崇拜做斗争作为基本教义的基督教，为了赢得摆脱不了旧的宗教习惯的阶层的欢迎，也不得不把耶稣、玛利亚和使徒的画像和雕像崇为神物。皈依伊斯兰教的突厥人和其他的民族，把从旧的宗教当中遗留下来的信仰、习惯和仪式成功地糅合到新的宗教里去。萨满教的很多习惯也被当作伊斯兰的所谓教义而被沿袭好几个世纪一直流传到现在。现在世界上有 1/4 的突厥人是穆斯

^① [意] 图齐、[德] 海西希合著，耿升译：《西藏和蒙古的宗教》，第 161 页，天津古籍出版社，1983 年。



林，但他们不是在同一时期接受伊斯兰教的，甚至同一个民族的伊斯兰化也经过几个世纪。总的来说，在信仰伊斯兰教的突厥人中，好几个世纪仍未忘却阿尔泰萨满教的传统习惯，目前尚有萨满教残余存在^①。

虽然改革萨满教的“布尔汗教运动”失败了，但萨满教的变化却早已经出现。希洛可罗夫（~~希洛可罗夫~~），一位东方埃文基（鄂温克）萨满教研究者，指出大量的源自佛教和喇嘛教的萨满教现象。例如，埃文基人熟知的大多数精灵的名字是从蒙古族和满族借来的，而它们已经与喇嘛教同化。在其著名的著作《通古斯人的精神构成》（~~通古斯人的精神构成~~）中，他研究了受佛教刺激的萨满教形式。埃利亚德（~~埃利亚德~~）同样强调南方的影响的确修改和丰富了埃文基的萨满教体系。佛教和喇嘛教形式的印度传统影响了萨满教的发展。不仅埃文基是这样，而且蒙古族和布里亚特也如此^②。

在外来宗教的影响下萨满教发生了明显的变形和转化，它在其他宗教中获取了某些发展自身的养料和动力，由此导致了萨满文化的进一步发展。

萨满教所受到的外来宗教影响表现在观念、神灵、萨满、仪式各个方面。从观念上看，萨满教的阴间观念，特别是死后善恶惩罚的观念，显然来自佛教的影响；在一些民族的灵魂元气说，将灵魂活动说成气化、气运的修炼过程，当是道教影响的结果。汉族的民间神灵，来自佛教的天神、天女，也都不同程度地进入一些民族的万神殿。

在萨满教研究史上，国外许多学者对萨满教的观念和神灵名称来源的考证是相当丰富的。这种考证的结果有力地证明了它们的非萨满教来源。例如，西伯利亚许多民族的神话中有关于宇宙多层论的观点，我国各民族也流行天有三层、九层、三十三层等多种看法。苏联学者~~阿克谢耶夫~~阿克谢耶夫等认为，世界由许多层或阶层构成的观念，远不是所有萨满教信徒的观念，而是与佛教影响有关。~~萨拉嘎叶夫~~萨拉嘎叶夫的《阿尔泰人的神话与信仰》中指出，尔里克是硕音一

① [土] 阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，第 104 页，中国社会科学院民族研究所，1980。

② ~~埃利亚德~~埃利亚德著：《~~萨满教~~萨满教》，袁源恩译，远方出版社，1998。



阿尔泰诸突厥民族及布里亚特、卡尔梅克和蒙古族神话中的地下世界之主、死魂世界之王，估计这个称谓来源于古代维吾尔人对佛教地狱之神尔里克汗的理解^①。

突厥人将原始生育神乌麦妈妈上升为光明女神，满族也有光明女神卧拉多赫赫，德国学者瑶百舸（~~先甲月拜~~）提出通古斯语族、蒙古语族、突厥语族都有天神、太阳神、月亮神等等，但没有光明神。这种神的来源与祆教在突厥人中的传播有关。他的这种解释比较符合中国的历史根据。祆教亦名拜火教，起源于古伊朗和中亚，相传为琐罗亚斯德（~~在~~）约公元前 苑~ 远世纪）所创，故又名琐罗亚斯德教。其教义云，宇宙间有善和恶、光明和黑暗两种力量在斗争，而火即是善与光明的化身，故以礼拜圣火为主要仪式。公元前 远世纪由琐罗亚斯德在波斯东都大夏（今阿富汗的巴尔赫）创建，以后发展到波斯各地。公元 猿世纪，萨珊王朝把祆教尊为国教。此后便在中亚各地盛行起来。南北朝时（约公元 缘年前后）传入我国，唐贞观五年（远年）曾建寺于长安，名“波斯寺”。突厥人何时开始信仰祆教，不得而知。但据唐僧慧立撰的《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二载，玄奘在中亚时已见“突厥事火，不施床。以木含火，故敬而不居，但地敷重茵而已”。唐代段成式撰的《酉阳杂俎》卷四亦载：“突厥事祆神，无祠庙，刻毡为形，盛于皮袋，行动之处，以脂苏涂之，或系之竿上，四时祀之。”^② 根据瑶百舸的看法，只是西伯利亚南部各突厥族和布里雅特族有关于光明神的神话。西伯利亚南部突厥族是部分古回鹘族的后裔，身受伊朗宗教的影响。他还考证了满族《天宫大战》神话中的恶神耶鲁里和与恶神的不共戴天的敌人刺猬神的称号和神性，证明它们是受伊朗神话影响的神灵，从而得出结论：伊朗的二元论宗教观念比较早传播到东北，以后被附加上满族的本土文化特色^③。

不论上述观点是否经得起推敲，这样的考证工作是值得赞赏的。它们表明，萨满教善于从不同的宗教中汲取养料并把它萨满教化，使之成为萨满教的有机

① 姜崇仑主编：《哈萨克族历史与文化》，第 圆页，新疆人民出版社，员。

② 参见林幹：《突厥史》，第 页，内蒙古人民出版社，员。

③ ~~先甲月拜~~ 杂著：《蒙古史话》，北京：人民文学出版社，员。



组成部分。

萨满的仪式，在各种宗教影响下，也发生了很大变化。从事萨满教活动的人有了不同称呼。据科尔沁蒙古萨满教调查者的材料，在统治者的镇压下，萨满向喇嘛教“投降”。这些所谓“投降”了喇嘛教的博被人们称为“白博”。反之，那些没有向喇嘛教靠拢的博，则被叫作“黑博”。而“黑博”似乎已经消声匿迹了。所谓博向喇嘛教投了降，不过是博们在自己的传说、祷词中，将“佛祖”称作自己的“神主”，在其众多的神祇中，增添了几个“佛爷”精灵，跳博的形式上更丰富了一些罢了。按蒙古人的观点来看，这些宗教不过都是泛神观念中的一个支派。他们的神也是诸神之一。科尔沁博正是以他们自己的固有宗教心理去接受喇嘛教的。这样看来，不单可以把它看作博向喇嘛教“投了降”，也可看作喇嘛教向博让了步^①。

这种情况也出现在新疆少数民族中。据调查者介绍，哈萨克族的萨满教在伊斯兰教的强烈影响和压力下，不得不采用一些伊斯兰教的表现形式，以求自身的生存。而在这互相排斥而又共存的过程中，出现不少一身兼二任的宗教活动者，他们既是毛拉，又是巴克西，这又为二者之间的相互影响提供了有利条件。有的萨满本人称自己是穆斯林，他请神是借助安拉的神力。这种相互影响的互补关系主要表现在以下三个方面：首先，在哈萨克族中有些伊斯兰教的毛拉同时又是萨满教的巴克西，合二而一。其次，毛拉身为伊斯兰教的神职人员，经常参加甚至主持与伊斯兰教的教义不相干的民间宗教活动。再次，在萨满教的很多祭祀仪式中，即使由巴克西主持，如祭火仪式或求雨仪式，都要把《古兰经》挂在上面，巴克西的祭词均由《古兰经》的一段开头，每段祷词之尾，都要唱颂“安拉”，以示其对伊斯兰教的虔诚^②。比如塔萨特克是哈萨克族求雨仪式，这种仪式于干旱季节在河边举行。由聚集的人们捐献牲畜，向腾格里宰牲祭祀。祭祀时，大毛拉用白色大布将《古兰经》悬挂于一高木架上，然后站在《古兰经》下摊开双手，向腾格里和真主祈祷，念诵降雨的祷文。人们则按

① 白翠英等：《科尔沁博艺术初探》，第 150 页，哲里木盟文化处，1982 年。

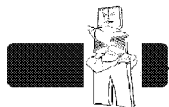
② 满都尔图等编：《民族文化习俗及萨满教调查报告》，第 144 页，民族出版社，1982 年。



照对腾格里或真主的虔诚，凑一点做为布施的现金，然后分吃作为祭品宰杀的牲畜，向腾格里和真主叩头祷告，认为这样做便能降雨。所谓“塔萨特克”是古代哈萨克人崇拜腾格里、雨神而产生的古老习俗，后由于接受伊斯兰教，混入悬挂《古兰经》向真主叩头祷告等内容^①。

在长期的宗教文化交流中，萨满教的变化不断显现出来。这些变化不是偶然事件，是萨满教迈向世界文化格局过程中的必然结果，是一种创造性的变化过程。经过改造的萨满教形式是各民族传统文化链条的一环。无论将来民族文化的现代化是否彻底扬弃萨满教，对萨满教的超越和升华仍然在现在的民族文化建设上具有意义。

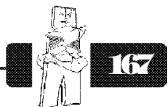
^① 姜崇仑主编：《哈萨克族历史与文化》，第 144 页，新疆人民出版社，1998 年。



第五章摇灵魂观念、神灵世界和多层宇宙观

摇摇根据吕大吉教授的宗教四要素学说，宗教观念是各个宗教体系中最核心、最本质的因素，它既是宗教行为的内在根据，也是信仰群体借以建立信仰体制的骨架，对整个宗教体系的构成起着基础性作用。萨满教的宗教观念，就其本质来说，与其他宗教是共同的，它能够反映所信仰的内容和崇拜的对象。但是萨满教的宗教观念，不像其他宗教那样有文字的表达形式，有自己的经典，甚至还有说明宗教体系的教义、教理。萨满教只是通过具体形象的、物态的信仰实物及仪式和禁忌行为，还有神话和故事等，来表达自己的信仰，传播自己的观念体系。当然萨满教观念的这种表达方式并不妨碍它成为具有社会意义的一种文化形式和宗教传播工具。因此我们要了解萨满教世界的内在一面（它的信仰、观念、想象）只能通过这个文化所提供的所有外在的展示所包含的意义来实现。目前来看，大量的田野调查使我们能够了解到一些萨满教知识，但仍然存在许多令人迷惑的现象。要掌握那些由各种媒介物、象征物构成的萨满教观念，有必要去寻找某些可行的途径。我们采取的方法是：听取萨满和当地知情者以及各位专家的解释，特别要考察那些从萨满角度看来很重要，并对他有明确的心理和态度价值的重要观念；考察那些频繁出现的象征符号，在各种应用中的含义和不同象征符号在宗教系统中的不同地位；着重发掘那些在宗教行为上普遍具有理性—技术指导作用的宗教观念，这些观念很有可能具有教义性质。

萨满教的灵魂观念、宇宙观念和它所信仰崇拜的对象，是本章探讨的主要内容。在探讨这个问题的开始，我们必须弄清楚一个重要的问题：萨满教的宗教观念和信仰对象不是一个共时性的结构，而是存在于历史发展变化过程中的



现象。许多学者为了说明这种演进过程，不但从实证的立场，展示宗教观念与信仰对象的具体变化途径和一般发展规律，就像本书前几章所做的工作那样；而且还从历史演进中人的智力水平发展的过程，来讨论人类认识问题能力和方式的演化过程，从而说明包括宗教在内的不同时代的人类知识作用于人类自身的认识论前提。有学者提出：“宗教观念的产生之所以成为可能，其基本的认识论前提，或者广而言之，其基本的心理学前提，就在于人的想象已经发展到这样的程度，以致能够脱离经验的现实，形成一般的表象乃至概念。”^① 这种见解代表了宗教学者的一般理论趋向，即认为，宗教观念的产生和发展除了经济和社会根源以外，还必然以与前两者相适应的认识论发展水平为前提。人类的认识经历了不同的发展阶段，它构成了整个人类认识的不断深化和不断进步的历史过程。在这个过程中，人们的宗教观念也发生着更新和创造。在这样的前提下，本章的分析包括两方面的内容：一是在人类认识发展的一般道路中，探讨萨满教观念的变化轨迹；二是对典型的萨满教灵魂观念、宇宙观念和崇拜对象进行归纳和总结。当然这些典型的东西既是历史积累的结果，包含着丰富的历史层积，也是到目前为止我们可以总结的主要现象。

第一节摇萨满教信仰观念的发展

马克思主义的认识论把实践的观点作为认识论的首先的和基本的观点。它认为实践是认识的基础，没有实践就不会有认识。因此在考察某一历史范围的认识论问题时，就不应该把认识水平与实践能力分隔开来，而是结合起来分析。随着人们实践活动的深入和实践领域的扩大，必将推动人的认识不断地向新的深度和广度前进。因此，人类的认识一方面贯穿于人类的整个实践活动中，另一方面又在实践的基础上不断地丰富、深化、完善和发展。

原始人类的生产力水平很低下，实践范围非常狭小，人类没有多少力量和

^① [苏]约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上卷，第5页，中国社会科学出版社，1985年。



大自然搏斗，生存的困难使原始人感受到自然界给予的沉重压力，从而导致具有神秘性质的原始认识的产生。在狩猎经济的原始时代，由于生产力水平低下，生存环境恶劣，猎民的活动只能顺应、依赖自然条件，“靠天吃饭”，在有多少主动性的条件下去狩猎、捕鱼和采集。狩猎民族的食物保障来自大自然的恩赐，可是大自然喜怒无常，并没有给予人们多少安全感。捕获的结果往往没有保障，人们在恶劣的自然环境里四处奔波，谁也不能保证在自己活动的猎场里能打到足够的猎物，也不知道要追逐多远才能有所猎获。所有这些把人类限制在大自然的控制之下，自然界的力量占据着支配地位。猎物的多少，气候的变化，疫病的灾难……一件件祸福难测。畏惧和恐怖困扰着人类，人类生活极不稳定。他们只能把自己的命运维系在大自然的偶发意志上。人们相信自然力量无所不能，相信通过讨好和祈求，能使它欢心，并赐福于自己；若不如此，就会遭到它的惩罚。于是他们把感到恐惧和焦虑的东西化作希望，又把希望异化为具有超人间力量的神灵，他们认为自己的命运是由超人间的力量决定的。神灵决定论成为他们世界观的基础，自然界的各种神灵具有绝对的支配地位，是人间和世界的主宰。可见在原始社会否定性的经济基础之上的实践活动，构成了原始宗教产生的认识论前提，它说明了原始宗教产生的必然性。在这种认识水平上，智力因素与情感和意志的因素是融合在一起的，人们在意识中拥有客观形象的同时，也体验着与客观形象共生的某种情感和愿望。“这种表象与其说是认识的产物，不如说是信仰的产物。在这里与客体形象共生的情感因素和信仰成分比知识因素更重要的东西，因为他们所关心的是客体中所包含的可影响和决定他们生活的力量、要素等。在他们看来，神灵、鬼魂等虚幻的东西与实在客体一样地真实。这样一来，宗教信仰、迷信成为原始智力活动中的不可分割的要素。在感知、思维某种东西时，原始意识立刻通过一种智力反射引出某种借现象表现出来的神秘的、不可见的力量。”^①

原始思维是人类认识的原始形式，它对早期宗教信仰观念有着直接的影响。早期人类为了能够适应恶劣的自然环境而生存下来，需要认识自然和自身。由

^① 金顺福、汪馥郁主编：《辨证思维论》，第 292 页，北京燕山出版社，1985 年。



于人类实践活动的局限，人们对于客体掌握的知识很少，在认识上只能对不完全的经验材料进行带有猜测性的因果推断，用想象性的联系代替事实的联系，其思维方式不得不依赖于幻想性的宗教神话世界观。由于对各个不同领域的普遍无知，他们不能用自然界的知识解释自己，而是根据自己的想象解释自然界。他们不能有意识地把自已作为认识和活动的主体，同其周围的事物和现象对立起来，不能在自己和大自然之间明确划分界线，相反却试图根据类推法把自然现象理解成有生命、有意识的实体，而把自然现象的变化和相互作用解释为有意识的行为举动。于是在人们面前显现的自然环境便成了一种人化的自然界，人的本性被加入自然界的对象之上，它们被赋予人的能力，如意识、意志、语言等等。人类居住于这样的“生态环境”之中，山川河流、飞禽走兽都有人格化的力量，在森林、江河、苍天、大地之中，分布着像人类一样的生灵。

拟人化的突出表现是将灵魂观念广泛地运用到自然界，从而创造了一个个独立的精神实体。许多学者认为萨满教反映了人类最原始的宗教思想，一种万物有灵观念。人们或把在精神幻觉中和梦里所见之人、物或影子，看成是各种各样的灵魂或精灵，把它们出现的环境看作它们活动的世界。于是相信这个世界里，有天上的人，水里的人，地下的人等。这些人的世界里也有森林、山脉、房屋、河流、太阳、月亮等等。一切河川、森林、山峦等也都是有灵魂的生命体。他们认为林神住在某棵老树的洞穴里、山洞里；山神居住在山巅、石砬子上或者岩石上；湖神居住在湖心岛上或者在湖底深处；河神也把自己的住处设在河底深处。从各种精灵到自然界众神，从天地众神到它们的各类帮手，精灵们驰骋在这个超自然的宇宙空间，在人们的精神世界里上演了一幕幕生灵活剧。萨满教精灵品类之多，以致于在蒙古族萨满教中只好以“十万精灵”大概言之。

原始思维不是服从于逻辑规律，而是服从于互渗律。它对事物的实在属性并不在意，却专注于其神秘力量的作用和表现。在萨满教中，集体信仰对象及其人类与它的关联，都是由于互渗原则而建立起来的。

在萨满观念中，现实世界所发生的事情，与精灵的世界有关；精灵世界的矛盾也与人的世界有某种关联。这种因果关系分别处在人和精灵的两边。人类



生活和精灵世界是交织在一起的，虽然他们的活动天地相对独立，进行着带有自身特色的具体生活。但是人们常通过某些事件与精灵相互联系，精灵的干预成了萨满教生活中的经常现象。人与精灵世界通过丰富多变的关系结成一个完整的世界，这就使得萨满教世界有一个更为宏大的天地。人们生活在精灵出没于凡人之中的大的精神环境之中，变幻莫测的形象，荒诞不经的奇迹，充满了萨满教的想象，世俗意义上的问题和经历都被萨满带到精灵领域。这样一来萨满教呈现出来的便是超越正常人所能感知的客体之上或之外的幻想世界。人们幻想通过沟通和交往与神秘力量建立联系，并因此了解和把握那些使自己焦虑的事件，通过神灵的佑助改善自己的处境和命运。氏族的萨满被认为拥有与精灵交往特殊能力的人，人们求助于精灵的事情必须通过萨满才能实现。当然萨满的交往能力仍然要依赖经常的精灵祭祀。

由于这种互渗，“原始人可以容许同一实体在同一时间存在于两个或几个地方，容许单数和复数同一、部分与整体同一。他们看不出把两个客观上不同种类的事物等同起来，把部分和整体等同起来有何荒谬之处。”^① 各种飞禽的羽毛，走兽的皮、角、骨头，在萨满教中既可以代表神灵，也可以作为萨满的护身神灵，或被祭祀，或做成佩饰和用具，通过不同方式，人们利用它们进行互渗，达到与神灵的沟通，获得神灵的保护。

原始思维有具体的、直观的性质，是以表象为基本单位和基本工具的思维，即表象思维。一般认为构成这种思维的基础是以集体表象为核心的前概念。“所谓集体表象，指的是原始思维所具有的，并与社会集体通过世代相传而沿袭下来的一些关于神圣物、图腾、邪气、巫术等和原始人的世界观、宗教信仰、风俗习惯密切相联的原始观念。这样一些原始观念为社会集体所共有。集体表象把自己强加给每一个体，规定和制约着个体的思维和行为。”^② 由于人们的认识建立在那些集体表象的具体形式之上，就使得萨满教信仰也表现为具体化，多神化，所以许多学者认为萨满教是一种多神信仰的宗教。在萨满教想象里，世

① 金顺福、汪馥郁主编：《辨证思维论》，第 150 页，北京燕山出版社，1985 年。

② 金顺福、汪馥郁主编：《辨证思维论》，第 150 页，北京燕山出版社，1985 年。



界上分散居住着的形形色色的精灵，既为善，也作恶，既致病，也治病。它们有着彼此为敌，互相作难的习性。它们各有所长，因此有不同的作用。精灵的个性化和杂多性使得它们的功能十分有限、窄狭，每一个精灵的力量都没有多大的普遍性。因此每个氏族萨满都需要若干个予以襄助的精灵。由于萨满代表氏族，精灵也像萨满一样，分属不同的氏族群体，有着相对有限的、稳定的服务对象。精灵的身上带有氏族、部落社会制度的狭隘意识。萨满传承在漫长的历史时期内，是以氏族血缘关系为纽带的，人们普遍认为，与萨满联络的辅助精灵通过已故萨满回转抓新萨满的同时传给后人。这些精灵曾经由前辈萨满统领，并一代一代传下来，因此也是氏族的神。

原始萨满教的神性，因具体的人神关联的情境和心理需要不同，而呈现多样化。通过对具体信仰对象的深入分析我们看到，某些同一信仰对象在不同民族、不同环境中，有不同的意义，这些意义是具体的，是和当时的活动情景一起提供出来的。所以在萨满教里鹰神既是生育神，又是氏族守护神，萨满巫祖神；它既能高飞蓝天传播太阳火，又能潜水入地为萨满开辟冥界之路。而蛇神在萨满医疗法术上同于所有能致病和治病的动物精灵——色翁。鄂温克人一直认为蛇神一怒，人就生病，由于怕它才供奉。蛇神偶同色翁偶像一样是萨满用于驱赶造成人生病的恶灵替代品。萨满事先做好一些动物草偶、木偶，在治疗问卜中不断拿出这些偶像来探问是不是它的恶灵在病人体内，如果判断是某个动物作祟，就鞭打、烧毁、扔掉那个动物的代替物——色翁像。蛇神在萨满医术中的作用也很突出。人们利用蛇治病，让蛇先在病人周围爬来爬去，算是给他诊断病情：如果蛇认为它能够帮病人的忙，它便缠在病人身上，要是不能帮忙，它便再爬回。于是蛇成了萨满。在一些民族里，蛇是和萨满相通的。萨满就是蛇的化身，他是蛇和人之间的中介。民间还认为蛇性淫，相传蛇不仅同蛇相交、甚至与龟交配，俗称“龟蛇雾”，而且可连续性交。在萨满教祭祀中蛇神可治疗男子阳事不举，治疗女子不孕等等。与蛇有关的另一古老观念是生育信仰。祭蛇有祈祷生育求子的性质。蛇还是沟通陆海天各界的大神，身连上中下三界，是萨满用来与自身以外别的世界进行沟通的向导。蛇无孔不入，神秘莫测的洞窟、树洞、石缝、石穴中的任何奥秘，都不能挡住它的躯体或避过蛇



的眼睛。人们把蛇看成另外世界信息的传播者和宇宙秘密的洞视者。它是萨满灵魂游历到另一世界的重要领神和守护神。满族许多姓氏的野神祭中，萨满服饰上要有鳞皮。萨满的神帽上要飘坠蛇骨串成的骨穗数条，表示在暗夜中可以见到道路和光明。天上太阳的光线照射大地，它也是天地相连的纽带，阳光像蛇一样连天接地，绵长不断。满族徐姓萨满文本记载：蛇是太阳的光，一条一条的光线照入地上。满族尼玛查、那木都鲁等族姓的人，如在林中偶然猎得粗大而雄劲的巨蟒，便用几匹快马运进屯寨里。巨蟒，满语称“扎布珊”，人们认为它是太阳的使者，特别是蟒身上的七彩花纹，被认为是虹的化身。蟒吐出的红舌，是火光的化身。大人、小孩都要学乌鸦“嘎—嘎—嘎—”的叫声，还要手舞足蹈才可敬请神蟒伏降，求它真心诚意把光和热送给人间。

随着生产力水平的提高，生活范围的扩大，人类实践活动方式也在更新，认识水平在实践基础上也发生了一个进步的过程。人类技术、经济、社会和智力的进步使传统的某些集体表象在经验世界中不断碰壁，在与现实实践的矛盾与冲突中，原始思维的虚妄、幻想、谬误及随意，被不断克服，迫使人类认识向经验的方向转变。认识的这种进步反映在萨满神话和萨满教祭祀中，表现为现实经验的因素逐渐加强，娱乐色彩增进，自由竞技与聚会欢庆的内容逐渐占领了严肃的、充满禁忌限制的传统祭祀。

满族一则神话说，在到处都是白色的冰、生灵灭绝之时，天神的脑袋上长出了一个“其其旦”（小肉疣），发出了火的颜色。太阳神就住在这天神脑袋的“其其旦”里。拉哈女神私盗天神头上的神火，下凡到冰厚齐天，无法育子的大地。她为大地和人类送来了火种，招来了春天，而她自己却在运神火中被烧成虎目虎耳、豹头豹须、獾身鹰爪、猞猁尾的一只怪兽。她变成赐予人类火种的拖亚拉哈大神，四爪趟火云、巨口喷烈焰，驱冰雪、逐寒霜，驰如电闪，光照群山。人们叫她拖亚拉哈，或叫拖亚妈妈，托亚姑姑。

1904年代初，在珲春一带满族中搜集到清光绪十六年（1890年）的《库伦七姓满洲火祭神书》，书中记载了有关祭祀盗火女神拖亚拉哈的仪式。在这项火祭中，拖亚拉哈女神是一只口喷圣火的火豹。当它附到女萨满的身体后，女萨满跃到火堆前面的一块高地，咆哮喷火，作出各种刚劲野蛮的舞姿。女萨满的



祭神舞蹈象征女神盗取太阳天火的壮举。她一来就给部落带来了太阳那样的火光，像暖风一样。火神之光照耀大地上的众部落，滋养和培育了众部落的子孙。拖亚拉哈降临后，她要带领族人“破火阵”，竞赛火技。其时由萨满与族长精心设计九个火阵。有的火阵设在陡立的悬崖上，有的火阵则设在湍急的水流中。这些火阵象征着天火的诡秘，天火以这种神秘莫测的阵势吸引英雄们前来“破阵”，那些闯过火阵的英雄与拖亚拉哈一样，堪称“盗火英雄”。族人们或骑马或徒步，三五成群来穿火阵，并在火中玩各种游戏，如捉迷藏、棒打驰兔、缚鹿、射野鸭、抓石珠、抓石盏等。少女们荡起火秋千、钻火圈、踢天灯。只有最勇敢最机敏的骑手和猎人才能识破“天火”，闯过火阵。谁闯过火阵越多，谁就被敬为“巴图鲁”（英雄），推为猎达（狩猎头领），因为他火阵过得顺利，证明有火神庇佑，遇事必有好运气。拖亚拉哈成功地从天神那里盗取火种，是人们极为敬羨的榜样和效仿的目标。我们不只在火祭中看到与盗火英雄相类似的“取火行为”，还看到拖亚拉哈是现实使运“火术”技术的指导者，是一位文化英雄。“竞火神语”道：火堆是暗夜的路火，不要害怕，不要哆嗦，火在引着呢，拖亚妈妈在引导你，在你的左左右右保护你。萨满在虔诚地祈祷，神赋予你力量与神功，一定能使你胜利。人们通过火阵竞赛为的是提高驭火本领，像拖亚拉哈一样能把生命之火融于一身，“要有内藏的能耐，像马那样的能耐，像威呼（船）那样的能耐，像风车那样的能耐，像鸟翅那样的能耐。”^①显然这种祭礼中，带有传播生产生活技艺的功能。

原始思维是一种表象思维，它的概念仅表示某个特殊具体的事物，因而是一种表象的概念，具有实指性。这种思维的具体性限制了思维的范围，它的抽象和概括能力十分有限。随着人类认识水平的提高，人们的精神创造能力中出现了由表象概念逐步向抽象概念的过渡，类概念作为初步的自觉分析能力和综合能力、初步的自觉抽象能力和概括能力，在人类思维中产生了，它标志着人类开始有了抽象的概念。这种思维发展表现在萨满教中，就出现了具体神向抽象神的发展，其中最具有代表性的就是善恶二元神论。

① 上引神话与仪式例证参见富育光、王宏刚著：《萨满教女神》，辽宁大学出版社，1989年。



萨满教神灵世界的二元观念存在于许多民族之中，因而是萨满教的典型观念形式。从各民族的信仰状况来看，二元观念常常是通过光明与黑暗、东与西、上与下、生与死、善与恶的对立，表达出来的。西伯利亚雅库特人的信仰中，已有完备的、由善恶两类神祇组成的神统。至尊善神艾厄—托伊翁（或称“阿尔—托伊翁”），众光明神之首，但全然不过问人间之事；邪恶的地下老人（阿拉拉—奥戈尼奥尔，亦即阿尔桑—杜奥莱），则统摄众黑暗之神。阿尔泰人所信的至高光明神为乌尔根，邪恶主神为艾尔利克。西部布里亚特人的信仰中，已有众天神（“腾格里”）组成的完备神统：光明之神（“西方神”）五十五，黑暗之神（“东方神”）四十四。光明之神与黑暗之神势不两立，争斗不息。在蒙古族神话中，虽然人类和万物的起源是九十九个天神共同创造的，但它们却分成两个营垒：西方五十五善天神，它们为世间除灾降魔，送给人类幸福吉祥；而东方四十四天神却是恶神，施放天灾病疫，兴妖作怪。天上的斗争常常引起地上的战争，天地之间开展的是宇宙大战。

二元论的萨满教世界打破了由互渗所产生的神秘感觉来确定神性和宗教行为的文化模式，神性的作用已从互渗式的纯感受性转向对宇宙的某种理想状态的规范和限定。这显然是人类思维发展史上的一大进步。它借助于一些文化符号——它们是一些曾经作用于心理范畴的，并在典型的萨满仪式或信仰表象中独立出来、被集体认可的——对宇宙秩序进行新的划分和整合。如关于东方或西方的神圣性通常是源于人们对这个方位的特别牢固的宗教感情基础，人们或对它有特殊畏惧，或对它特别敬仰。因此方位具有明显的宗教功能。空间上的这种特殊的感情取向，在二元神论里，成为区分宇宙不同空间善恶的基础。在借助萨满教的感性对象构成的宇宙秩序中，二元论的神灵结构，与其说是指明了特定神灵的性质不如说是指明了一种特定的理想关系。在这里，个别神的观念被神的一般概念所代替，个别神的作用被两类不同的神群所概括。二元神论无疑是诸神的杂多性走向神性统一的一种特殊形式。

随着人类认识能力的提高，人们对传统的具体神灵在形式、结构、功能上越发不满足，要求创造更加完备、丰富、有效的崇拜对象，这就导致了由独立的神向系统的神灵组织和高位神的演变。例如随着社会发展和人类认识能力的



提高，萨满教的精灵世界被逐渐规范化，其中上中下三界精灵观念成为代表性的萨满教世界观，作为三界象征的萨满辅助精灵群也逐渐明确。晚期原始社会结构的分化和阶级分化，在神灵世界里得到了生动的反映。在神话中，天神之中有了等级，创世主有了侍者和臣属，它越来越像社会的首领或王朝的君王，是民众遵从、尊敬、畏怖、爱慕、祈求的对象。神性观念的这种发展不仅给神话带来了新的活力，也使萨满教祭礼更加重视礼仪的作用，更加正规化、规范化、细密化。在萨满教的祭祀活动中，虽然对创世主的祭祀所见不多，但与这种观念相似的至上神信仰却很明显。许多民族的天神祭祀常常成为最主要、规模最大的周期性祭礼，其中天神的佑护功能也越发全面、强大。在这种萨满教礼仪中，古老的对精灵的恐惧表现变为对神的敬仰，弥漫性的巫术变为规范化的宗教祭祀，人神交流的巫术意识也向人天和社会秩序方面的政治、道德、经济意识转化。

万物有灵论把万物都看成有生命、有活力、有灵魂、有神性，灵魂活力内涵于万物之中，给予万物以生机和灵性，并使之具有超自然的属性。万物有灵论是内在神论的原始形式。由于万物内在灵魂的主导作用，万物有灵，各有神性，人们便把对自然物的崇拜变成了对精灵的崇拜，把对自然力的敬畏变成了对自然神灵的信仰。从这种形式的内在神论看神和世界，世界万物彼此之间是分散的、独立的；神是多元的，世界也是多元的。随着人们社会交往的扩大和实践能力的提高，人们越来越希望从整体上、系统上来把握事物的内在统一性。在萨满教神话中，水神、气神、火神、石神等自然神几乎都是宇宙中最早生成的一个，“第一个”成了神圣力量的象征，它们因此而被认为是众神之首，是超越一般神性的初始力量和最大力量。第一个，在这里，成为神圣力量，它既表明了神灵的创始地位和能力限度（各种自然力像母亲一样都是生育之源，而且是生力不衰的永恒母体，有着永不枯竭的力量源泉），也规定了自然界的限度和它的神秘统一性（自然神或利用自身的神秘能量或用自己身体的各部分生出世界）。它们是宇宙的基原。宇宙的始基在这里被称为各种自然神，自然的起源变成了诸神的降生，而神灵降生的过程也就成了宇宙起源的过程。各种自然神作为宇宙第一生命，是万物的主宰者和创造者，宇宙间的一切，无论有无形体，



都是经由它们的神秘力量派生的。代表某些自然物质的神灵，这时被作为第一宇宙神，并作为宇宙统一的生命力，内涵于万物之中，它所代表的自然物质因此具有超自然的意义，万物成了这个宇宙神灵生命力的一部分。世界因此变成了统一的，一元的。通过神话的直观描绘，我们发现，萨满教已经重视自然界的普遍联系，能够在多样性中看到统一，在有限之上追求无限，在变化之间发现恒常。自然神及它们所代表的物质力量是组织自然界整体化和宇宙统一性的力量形式。萨满教的内涵神论的这种发展就到了从神话思维向理性思维转变的接轨处，其中包含了朴素的唯物主义因素和自然哲学的理性萌芽，代表了萨满教哲学精神的肇始。

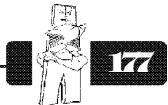
第二节摇灵摇魂摇观

灵魂观念是一切宗教观念中最重要、最基本、最古老的观念之一，是整个宗教信仰赖以存在的基础。按照宗教学家的定义，灵魂是寓于个体之中，赋予个体以生命力，并主宰一切活动的超自然存在^①。这个定义高度概括了来自各个角度、各个方面的解释中所表达的萨满教灵魂意义的本质。我们在调查中发现，在萨满教里，很难找到灵魂观念的抽象说明，人们称呼的灵魂多指具体的东西，如小孩的灵魂，有病的灵魂，被吓跑的灵魂，死亡者的灵魂等等。因此灵魂观念是描述性的。换言之，通过灵魂的具体活动形式和存在状态表达灵魂意义，是萨满教灵魂观的主要说明特点。根据这个特点，我们把萨满教的灵魂观念区分为三类：一是独立存在的灵魂；二是体魄；三是与物质相关的灵魂。

一、独立存在的灵魂

国际学术界一般认为萨满教建立在北方狩猎民族的万物有灵论基础上。同

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 152 页，中国社会科学出版社，1988 年。



时，灵魂飞升，萨满到其他世界旅行的能力，也使学者认为灵肉二元论是萨满教观念的基础^①。独立存在的灵魂是指灵魂可以离开形体独立活动，它包括活着的人或死亡的人之灵魂活动。这是萨满教相当普遍的灵魂观念之一。人们相信，在睡眠中、走神时、患病时或在萨满昏迷中，灵魂可以自觉或不自觉地出入肉体。萨满灵魂可以飞升，有到其他世界旅行的能力，还可以前往阴间护送死亡的灵魂。睡眠，作为独立灵魂活动的有利时机，被认为是萨满和神灵、灵魂沟通的重要途径。很多萨满都介绍了他们通过睡觉作梦，获得萨满医术和法术的经历。由于这方面的萨满经验，人们把贪睡看成是萨满通神的标志。萨满相信作梦时依赖灵魂外游，可以与不同空间的神魂接触，特别是能够与本氏族的萨满祖先神魂接触。这种出游，或长或短，几个小时，几天几夜。这种作梦的技术像疾病、昏迷术一样，是成为萨满的途径之一。萨满教相信如果灵魂受到伤害或走失，会导致生病或死亡。这里表达了灵魂代表人体的生命力，是形体活动主宰的观念。

在萨满教信仰中还有一种把独立活动的灵魂看作游魂的传统，绝大多数的游魂是以小动物的形象显示的。乌丙安教授著的《神秘的萨满世界》中介绍，在北方民族的信仰中，游魂常变的小动物有蜜蜂、蝴蝶、蝇、小蛇、蚂蚁、蜘蛛、蜈蚣等^②。在萨满教信仰里，小动物类游魂可以窥探隐情，探听秘密；能够制造疾病，也能治病救人。根据萨满口碑，萨满请神、占卜，据说是运用和驱使游魂。这种游魂瞬间可以游历各地，相邀或察访神灵。游魂的活动，对常人来说或许无法控制，对高法力的萨满来讲则不然。民间萨满们把灵魂控制术，包括支配游魂，看作萨满的职业能力。萨满能够驱策和借请游魂来影响人与动物，使之为自己的意愿服务，并制造预想的结果。

亡魂是萨满教独立灵魂观念的典型表达形式之一，也是最普遍的灵魂信仰。人们关于亡魂有丰富的想象。哈萨克人认为：人虽然已死，但其灵魂不死，亡

① 《西伯利亚和中亚萨满教》（~~苏联科学院民族学研究所编，上海民族出版社1980年~~），载希卡拉（~~苏联科学院民族学研究所编，上海民族出版社1980年~~）著、霍泊尔（~~苏联科学院民族学研究所编，上海民族出版社1980年~~）著：《萨满教研究》（~~苏联科学院民族学研究所编，上海民族出版社1980年~~）第11页，布达佩斯，~~匈牙利科学院民族学研究所~~。

② 乌丙安：《神秘的萨满世界》，三联书店上海分店出版，~~1988年~~。



魂变成苍蝇或鸟飞离肉体，因此民间俗语道：“灵魂是肉体的客人”。柯尔克孜人认为：人死而灵魂犹存，每一个人的灵魂都附着在一个特定的绿蝇上。绿蝇如果飞离人体，人的肉体就死亡。而灵魂却与绿蝇一起进入另一个世界，如同以往一样自由。乌孜别克人将灵蛾视为灵魂。偶有一种褐色飞蛾围着灯火飞旋，则被认为是已故的亡灵托体于飞蛾而出现，于是便为已故亲人做祈祷^①。

灵魂的独立性还表现在灵魂来源观念。一些民族认为，灵魂源于司命的神灵，如生育神乌麦或北斗星。魂住在天界乌麦神的圣山上或星座里，它们在那儿被神灵滋养，并从那里被派往氏族。萨满可到星斗上的灵魂国度跳神，将那里的灵魂运回来，使地上的氏族人丁兴旺，牲畜繁盛。由神灵送往人间的婴儿灵魂还有一种普遍的象征形式，那就是小鸟。在神话里，小鸟和蛋都被用来象征萨满灵魂。在萨满被神灵选中期间，他的灵魂蛋要在世界树上孵化，一直要等到灵魂破出蛋壳。灵魂鸟或灵魂卵是萨满教的普遍母题，它被集中用在有关民族祖先、萨满和英雄人物的身世故事之中。

亡魂与生魂的独立活动都表达了灵魂不死的观念。因此灵魂转世成为萨满教重要的灵魂观念之一。当然在这种观念中的佛教影响是很突出的。一些民族认为，灵魂源于乌麦。当人死亡时，灵魂仍要返回到乌麦神国度里的氏族灵魂树上，等待再次出生。转生观念在萨满教中表现为不同的历史层面和不同形式。比如在鄂伦春族，一旦因非正常原因死亡，人们认为，他死后可转生到母系族部落里。鄂温克人认为，对老人尽孝的人，死后可以过幸福生活，在三代内还会回到自己家里变成小孩。若对老人打骂或不孝，死后则不能过幸福生活，甚至被阎王处死。达斡尔人认为，人死了灵魂回到阴间，然后又出生在人间，生死与复生不断循环。生前为善积德者复生为富贵人，而作恶缺德者只能复生为小虫^②。赫哲族人认为，死后思想魂不灭，它在家园附近游荡，至周年，由萨满送往阴间“波纽”栖居。不然的话，它会在天、人、地狱间，变成新鬼。转生魂回去之前，它要把生前所走的路走过一遍，男子须走七天，女子走九天。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，第 148 页，学苑出版社，1990 年。

② 《中国各民族原始宗教资料集成》，第 1 卷，中国社会科学出版社，1984 年。



他们转生或为人或为动物。好人死后仍变为人，父子互相更替不绝；次者变为家畜；恶人则变为蒿子秆上的疙瘩，永远不得再投胎为人^①。

某些调查者从灵魂活动的角度，对萨满教灵魂观进行了概括。比如凌纯声先生在《松花江下游的赫哲族》中介绍：赫哲人认为有三个灵魂，第一个灵魂叫做“奥任”，人与动物都有，在人死后，此灵魂立即离开肉体。换句话说，它就是“生命的灵魂”。它与人的生命同始终，它是创造生命的神所赋予的。第二个灵魂叫做“哈尼”，它能暂时离开肉体，并且能到远的地方去。人在睡觉的时候，它能到别的地方去，能和别的灵魂或神发生关系，好像人在清醒的时候的思想，所以有人给它一个名词，叫做“思想的灵魂”。第三个叫做“法杨库”，它有创造来生的能力，它是管转生的神所赋予的，可以叫它“转生的灵魂”^②。蒙古博教认为，每个人都有三个灵魂。第一个灵魂停留在人的身躯里，这是主魂。第二个灵魂是离开人的躯体而周游世界的游魂。第三个是人死之后守护尸体的尸魂。锡伯族称灵魂分为“发英”、“斡闰”和“苏尔”。第一个灵魂转生为人或动植物。第二个灵魂或升至上界成为萨满神灵，或坠入下界成为鬼妖。第三个灵魂一起居于坟园，常在附近游荡，有时借他物远游或返故里探亲、作祟，向亲人们索取钱财^③。萨满教三魂说主要是对灵魂活动方式（部分地包含某种体魂观念）的全面综合。

二、体摇魂

根据著名德国科学家冯特的观点，所谓体魂就是与整个身体联系或与某个器官相连合的灵魂^④。根据这个信仰，人有一个灵魂被限制在体内，而另一个灵魂，或部分灵魂，能够在睡眠、昏迷或疾病中自由离体。安德斯·罗美尔（瑞典学者）试图确定萨满教是石器时代猎民生活的观念。这个观念的核心，按照他的观点，是关于每个生命体都是由形体和精神组成的观念。精神—

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 55 页，国立中央研究院历史语言研究所，1934 年。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 55 页，国立中央研究院历史语言研究所，1934 年。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，第 55 页，远方出版社。

④ 《宗教学通论新编》，第 55 页。



灵魂，可能受制于身体的某些部分，像骨头、毛、皮、角，它有复活的力量。在萨满领神仪式里，精灵（~~奈~~）造成入选者死亡，从其骨头上割下肉，这样做以后，萨满就是一个新人，他产生于这些骨头^①。萨满教相信体魄，认为平时它深藏在生命体的骨窍等部位中。人死后这个灵魂不会随形体的死亡而死亡，它继续存在死人的遗骸里，即藏于骨，乃至牙齿或头发。对这类灵魂，萨满常因各种缘故相招。

据萨满教研究者富育光先生在《萨满教与神话》一书中考证，萨满教中的永生魂，在生命体在时，具有神幻特质，除少数生命体外，一般不能发挥作用。它平时深藏在生命体的骨窍中。即或生命体完结，甚至躯体腐烂，只要其骨尚在，永生魂仍然完好，永远不死。岁月流失，或有疏散，只要予以呼唤和祭祀，仍可渐复如初^②。魂骨，在萨满教中，常常佩带在萨满服饰上，萨满保存这些骨头，用它代表某个神灵或某个萨满的骨魂。在萨满经验中，魂骨被视作生命的再生之源，“归魂于骨”成为萨满法术追求的目标。我们在鄂温克族的萨满服上看到一些骨状物佩饰，挂在上面的有：肩关节、肘关节、左侧肋骨、右侧肋骨、脊椎骨、头颅等。显然它们是有灵魂力的神圣器件，是萨满神魂原型的象征。骨既为魂之附属之物，对活着的亲族来说，就要采取各种方式，使死人的骨头有益于而不是有害于它的群体。《瑗琿祖风遗拾》记录，在东海窝集部与黑水女真人中，萨满死要风葬。风化后捧拾其骨为室中神灵，存放在专缝的小桦皮篓内，挂在北墙，外迁时必须携带。富育光在《萨满教与神话》中介绍，人死将神骨放椁中，可使子嗣不绝。灵骨与子孙繁衍的关系密切，它的完好与否涉及亲族的绵延状况。

同样，毛发、兽皮、飞禽的羽毛等，都被视为有灵魂存在的象征物，萨满教的某些神偶就直接由这些东西所象征。

三、物质灵魂

用某种物质的形式说明灵魂，这大约是萨满教灵魂观的特殊表述方式之一。

① 载高尔基《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1987年。

② 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1987年。



这种表达和形象的灵魂描述不同之处在于，它具有某种理性色彩，即它包含某种人类自身的经验内容。例如，某些民族把灵魂同人的呼吸联系在一起，将它看作像气息一样在体内穿行，呼吸停止了，气息消失，生命也就随之了结。古代突厥人生命和灵魂的概念基本上用“腾”（意即呼吸）来表示。东突厥人现在仍然用这个字来表示“呼吸”和“生命”。雅库特人的灵魂和生命的概念是用“腾”、“库特”和“絮尔”来表示。“腾”这个词同时也表示“微风”、“风”和“呼吸”的意思。“腾”离开人体的时候，死亡现象就出现了。但是“库特”离开人体的时候，人不会死。“絮尔”使人具有活力、意志和普遍的心理状态的因素。人睡眠时“絮尔”就离开躯体四处游荡^①。

在有的民族中十分盛行灵魂气生说，凌纯声先生在 20 世纪初对赫哲族萨满教调查后指出，萨满教的基础是气生主义。有萨满认为魂属气，灵魂活动是气化、气运的过程。所谓“万物皆有魂气，人有魂气，树有魂气，鸟有魂气，狐兽等有魂气，石有魂气，江有魂气，山有魂气，星月等有魂气。魂气无不有，魂气无不在，魂气无不升，魂气无不降，魂气无不流，魂气无不游，魂气无不入，魂气无不隐。魂气无可见，魂气却可交。魂气长不灭，魂气永不消。言神不玄秘，魂气侵体谓有神，何魂何气谓属神，魂气长存谓领神。”照此观点，不但灵魂，就是神灵也是以气为根本。满族扈伦七姓光绪十六年萨满手抄本载：“神为气属，萨满得气领气用气为有神。”人神以魂气相接，相互补充，相互利用，这成了萨满法术的观念根据。满族富察氏萨满依崇阿告诉族人：神处处有、处处在，广聚万神独善己身。满族臧姓萨满文本记载：藉万物之气，仿万物之能，汇万物之力而独揽一身，久习久练不可中辍，日久石杵成针，真神即现，便谓之有神。据富育光介绍，各族所谓神选萨满多是那些喜静、幽气足、气和的人，他们被认为容易得气。各族招神时用烟火热气熏萨满身，实为致其得气之术。在萨满请神经历中，如其习气功夫高深，还会形成自成体系的神路^②。

把血液视为灵魂，视为生命力的观念，在古远的原始血液崇拜习俗中就已

① [土] 阿·伊南著：《萨满教今昔》，第 151 页，中国社会科学院民族所编，民族出版社。

② 参见富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1987 年。



见端倪，它是人类初期灵魂崇拜的重要内容。血即生命，血亏魂虚，血亏力弱，血亡魂失，血亡命丧。原始人类在猎获野兽的过程中，在被野兽残害的痛苦经历中，逐渐意识到，不论是人还是禽兽，只要体内的血液流干，不要多久便要丧命。生命体内这种红色的液体原来就是生命力的来源，是生命的操纵者，从而产生了尚血习俗和血液—灵魂崇拜。《瑗珲祖风遗拾》中记载，“魂依血流，血行魂行，血凝魂止，则浮离体外，曰浮魂。魂依血养，魂凭血育，血旺魂壮，血热魄强，无敌无荏、鬼魔难当，曰养魂。”北方民族的萨满教就持有这种血—魂统一观。“以血养魂，以血育魂，以血延魂”作为重要的信仰观念，在萨满教的巫术行为中表现十分充分。如萨满在仪式中喝血，在现今的通古斯语族萨满跳神中仍旧保持着。据富育光在《萨满教与神话》一书中的研究，萨满教各种神偶，完全被看作是“人”。要维系其生存的本能，使其生命绵长，就是补血，以使偶体内的灵魂长存，永远活在世间，为本氏族服务。偶体若是禽骨，便杀鹅、雁等飞禽血润骨，即将作偶体的材料泡在禽血中一宿，有时甚至七日、九日或一九、二九、三九不等；偶体若是木质、石质则要放在动物（鹿、犴、刺猬、猪）血中浸泡；偶体是牲骨，则是什么动物就要捕捉什么动物，用其鲜血浸骨润骨。萨满们将血润后的偶体，称之为“有魂”，“有神”，有了生命，有了知觉，只要萨满鼓声一响，它便知晓一切了。萨满教祭祀活动中经久不衰的杀牲习俗便是萨满教以血育神奉神观念的直接后果。萨满祭祀历代都极重视备牲、养牲、杀牲，无牲不祭成为萨满教重要的信仰观念和行为。

上述种种灵魂观念的应用和泛化构成了萨满教庞大的神灵体系、复杂的法术观念和种种灵魂世界。在萨满教研究中，萨满灵魂出游的技术、萨满神灵附体的经验、萨满保护、转换灵魂的法术、萨满斗法和比赛等等，都被作为萨满教的典型特征，受到特别的重视。而萨满教的神灵体系也是在万物有灵论和独立灵魂观念基础上不断应用的结果。把它应用于死去的祖先，就产生了祖先崇拜与纯粹神灵观念；应用于非生命的自然物，产生了自然神和自然崇拜，以后又发展为种类神崇拜和多神教，乃至至上神崇拜。灵魂观泛用的另一个专门领域就是亡魂世界的建立，即所谓冥府的观念。

在比较古老的萨满教灵魂观念里，亡魂的去处并没有专门的阴间、冥府。



相反，在氏族制社会结构的限制下，亡魂的归处，因氏族的局限，是多元的，也是多种取向的，有的在天上的星界，有的在生育神灵圣山中的氏族树上，有的在祖先灵魂居住的神山中，等等。例如乌桓人崇拜的是“在辽东西北数千里”的赤山，将其视为灵地。乌桓习俗，人死，必牵一肥犬，歌舞相送，犬藉作护卫，“使护死者神灵归赤山”，以防途中恶鬼阻害魂魄之经行。既至赤山，则杀犬与死者所乘马，连同衣物一并焚烧以送死者。《辽史》也载契丹人祭山，尤重木叶山和黑山，相传木叶山是祖庙的所在，黑山神则主管契丹人的魂魄。他们既然相信阴阳二世，将黑山视为魂魄之所归，故对它“俗甚严畏，非祭不敢近山”^①。萨满教认为，人死后，本氏族萨满要收取其魂魄入本族的灵魂居地。因为在亡魂世界中依然以氏族血缘为群体，他们对原来氏族有保护的责任，原先氏族也有奉祀他们的义务。否则四处游荡甚至与别族灵魂磨擦成仇，直接影响到氏族兴衰，安宁。“如果两个氏族之间是友邻相亲的部落，其灵魂如果误入和擅入另个部落时，萨满便和善地供祀后躬送出去；如果氏族间有血亲复仇的宿怨及相互仇视的历史，一氏族的灵魂侵扰另一氏族的生活时，便被视为恶魔、魔鬼，通过萨满神术予以驱逐。”^②

在萨满教信仰里，人们非常害怕非正常死亡的人的亡魂，它们被看作恶精灵，像饿死或冻死的人、溺死的人、未婚的青年男女的亡魂、森林中迷路而死的人等，它们会变成各种恶灵，为害一方，这样的亡灵成为精灵世界中的一个特殊类别。有的民族则把他们当作神灵供奉起来，以免其为祸于族。

萨满的亡魂，或者氏族英雄的亡魂，在信仰中，可以成为氏族神灵。在萨满教的神灵中有许多是由人转化的。大萨满死后转为萨满神、祖先神或某些专职神，有各种本领的人死后转为英雄神。他们的居地也是在神圣的地方，如满族、锡伯族的萨满死后要到萨满神灵道场继续修炼，这些道场是长白山（满族）或萨满神伊散珠妈妈的场院（锡伯族）。

在萨满教区域内，一个共同的阴间信仰的形成和流传有萨满教职业化发展

① 参见刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，第 85 页，吉林教育出版社，1992 年。

② 富育光：《萨满教与神话》，第 185 页。



的自身原因，也有来自佛教的影响。冥府，民间俗称阴间，在北方各少数民族中有不同的称呼。在满一通古斯语族民族的萨满教调查材料中，常见的称呼有布尼、依母堪等。

至今，在民间信仰中，人们把能够“过阴”——即送亡魂到阴间或到阴间取病人灵魂——的萨满看作各类萨满中法力比较大的萨满，群众在谈及本民族最有名望的萨满业绩时，对他们的过阴经历最为乐道。过阴，在民间信仰里是萨满最重要的职业标志。而根据萨满口传，通往另一个世界——亡灵的国度——的大门，是萨满打开的。传说，地球上出现了死亡，堆集了许多尸体，但无人进行埋葬，因为还没有萨满。一个叫霍带的老人做了一梦，梦见一个很吓人的谢沃（精灵）来到他跟前并对他说：“我想让你当个萨满，使你能为人举行葬仪并把他们送往阴间。你到树林里去，找一棵长着托利（铜镜）、铃铛和角的萨满树。从这些东西中选出一些你想要的东西，你就会变成一个萨满。”早晨，老霍带来到了树林里，很快便找到了上面所说的萨满树。他挑出许多托利、铃铛和角，放入口袋并带回家中。但到了夜里，所有这些物品都响了起来，并说起话来：“你怎么一个人把我们抢来了？你一个人用太多了。”而当老霍带解开布袋之后，萨满用品便唿哨着从口袋里飞了出来，朝四面八方飞向不同氏族——尤喀敏喀、乌第堪、毕尔达、乌扎拉和另一些氏族——能够成为萨满的人那里去了。这样一来，一下子就出现了许多萨满。于是，老霍带便和他们一起开始为死者送葬并将他们的灵魂渡往阴间^①。萨满教以传说的形式说明了追荐亡魂是萨满重要的和基本的宗教职能，同时也解释了萨满教的起源与死亡问题的密切关联，这个传说具有重要文化价值。

在萨满教的宗教信仰中，到阴间去的不仅仅是亡魂，还有病人的灵魂，萨满过阴之所以被津津乐道，最重要的原因是，他们不仅是活着能去阴间的人，而且能够取回因各种原因到了阴间的病人之灵魂。这些病人，按照民间说法，有些已经死亡，有些在垂死挣扎。所以，萨满能过阴意味着能起死回生。在关小云、王宏刚著述的《鄂伦春族萨满教调查》中，通过萨满本人或亲属的口

① 《萨满教文化研究》第一辑，第 34 页，吉林人民出版社，1995 年。



述，我们看到一批新鲜的有关阴间的资料。据鄂伦春族妇女关扣杰讲：她生下来体弱多病，久治不愈，就请当时的女萨满丁氏来招魂。萨满到“布尼”将其魂找到后，吞进自己肚里，回到阳间，然后将一个萨满服上的铃铛系在她的后背，这种神铃能保佑她不受邪魔侵染，直到她 16 岁时，萨满才将魂灵归其本体。当时，萨满连连打嗝。据说是将孩子的魂灵从肚子里吐出来，然后吐到鼓面上，鼓圈边出现了白色小火球，这就是灵魂。小火球沿鼓圈走，萨满将鼓面扑向孩子的头顶部，就意味着将魂送到孩子体内。从此，孩子就彻底好了。据鄂伦春族萨满孟金福说，招魂是因家里有人死时，死者魂灵将其孩子的灵魂一起带走了。因此，萨满要赶到阴间将灵魂要回。招魂不是一般萨满能干的，必须是神术高超的大萨满才能胜任。萨满吐魂时，从肚子里吐在鼓面上的孩子灵魂是一白色放光的气雾团，会沿着鼓圈边悄然无声地行走。据孟秀春介绍，招魂时萨满开始和一般跳神舞步一样，到高潮时，萨满说“我去招魂”，便躺在地上不动，不吃不喝，也不大小便。萨满的亲人每天在萨满的头部、上下肢用石头敲三次，萨满这时才稍动。家人要祈祷他快点找到灵魂，平安归来。这样过了几天后，萨满身体才慢慢抖动，身上的神铃、铜镜也随之响起来。家人将其扶起，他又跳了一阵神舞后，方告结束。

据有过去冥府经历的萨满自称，那里的生活和活人的一样。院子非常宽大，栅栏很高，好像皇上的房子一样。在阴姆堪里什么都有，有人死时穿上的好衣服，死时打死的马，放的马鞍子等，还有人死后出殡时供的酒、肉等。活人那里烧的火炭及灰这里也都有。那里的衣物可以用一辈子。活人这边怎样，死人那边也怎样。活人这边的马曾是瘦的，到那里也是瘦的。也有的认为，死者亡魂到的世界和人间世界相反。在黑龙江流域的许多民族中，认为亡魂去的那个地方是和人间相像的“另一个世界”。这个世界和地上世界一样，有各种族、各民族，也是一家一户地居住着，那里也有太阳和星星、月亮，也有黑龙江水在流淌，也有山林和各种动物。但是，有一种特点和人间完全相反，即这个世界偏偏和人世间的昼夜、季节相反。人间白天，那里黑夜；人间夏季，那里冬天。那个世界如果猎物特别多，人间的猎物就少，相反亦如此。这种把亡魂去的地方看作与人世间具有相逆关系的观念表现在丧葬里，我们看到，一切事情



都反过来做。这样做是为了让亡魂到阴间之后，一切都能反过来正确使用。乌丙安教授在《神秘的萨满世界》中介绍，由于亡魂所处的昼夜与人世正好逆转，当人世夜间睡眠时，亡魂开始了昼间活动，所以人世只能在夜间供祭亡魂。出于同样的逆向思考，许多民族认为亡魂所处的世界，日月升落的方向正好与人间相反，日月均从西方出、东方落。甚至还认为那个亡魂们的所在，河水倒流，靴鞋倒穿，鞋尖向后、靴跟朝前，马鞍也与人间相反方向，备在马背上。这种把亡灵所到的地方与人世相逆的萨满观念，还表现为上下方位的相逆。在随葬品中，凡是食具器皿，都是上口朝下反扣在墓中。因为在有些萨满的传说中，亡魂的世界里，亡灵脚底向着人间的脚底，头部却倒垂在下方；那个世界的树和帐房顶，也正好向着和人间相反的另一方仿佛垂着。在那里所有的景象都如水中的倒影一样。

1952年愿月怨日，黑龙江省北部十八站有位缘年的女萨满丁西布口钱对调查人员介绍：萨满治病时，可以到死人的地方即到阴姆堪去。我自己就去过阴姆堪。关白宝的父亲有病快死了，我到阴姆堪那去找他。在那里看见关白宝的父亲已经到这来了，但是阴姆堪不让我进大门，怎么说也不行。我于是就把大鹰神请来，让他把关白宝的父亲抓出来了。这样，闹病的人就好了。可是在往回抓他的时候，在阴姆堪那里被白宝的叔叔抓了一把，所以白宝的父亲病好以后只活了三年。要不叫白宝叔叔抓一把，还能活的时间长。我过去的掌柜的（按：女萨满丁西布口钱的前夫）快死了，我又到阴姆堪去了一次，在那看见了一个很胖的女人正侍候我掌柜的呢。我的小孩本来还活着，可是在这也看见了。我们在地上所有的东西这里都有。我要求把他们带回去，胖女人说“你不要要求了，这里需要他当兵”。她叫我回去，我说“掌柜的不能回去，让我把小孩带回去吧”，可她把我赶走了。我回来以后丈夫果然死了。

泰勒在《原始文化》中提出各民族关于冥府生活构想的两种类型，即“继续存在论”和“报应论”。前者把未来的生活描写为当前生活的反映，后者把未来生活看作是当前生活的报酬，在那里的人的命运是他地上生活的结果，最确切地说，是对地上生活的奖赏和惩罚。亡魂的继续存在论是萨满教比较传统的冥界观念，佛教有关地狱的因果报应观念是后来发生的影响，它在个别地区



程度不同地存在着。

第三节摇多层宇宙观

多层宇宙观被许多学者认为是萨满教的主要特征之一，在现象上，它似乎比任何一种萨满教观念都更普遍、更流行。国际学术界普遍认为，尽管萨满教宇宙论的观念在各民族中差异很大，尽管喇嘛教、佛教在一些民族中有鲜明的影响，但仍然存在着广泛流行的一些结构性的特征。像多层宇宙的观念，其中包括上界、人类居住的中界、下界，每个世界又分成三、七、九层不等。不同层面的世界或者被宇宙河流——它源自天界经由地球流到下界，或者被宇宙中心的洞口连接。普遍的信仰还有穹庐似的天以及支撑它的中心宇宙柱。与宇宙柱同类的象征还有宇宙山、宇宙树。宇宙树也被当作萨满树，萨满通过它可到各层世界旅行^①。

多层宇宙观是萨满教世界观在各种不同的原始观念基础上逐渐趋同的，它是伴随各民族之间的宗教交流和萨满教职业化趋势的形成，逐步成为萨满世界观的核心。在我国许多民族中，虽然多层宇宙的观念渗透到了它们各个方面的宗教象征之中，但是较原始的、分散存在和功能独特的精灵、神灵信仰依然保留。在不同民族中同样存在着不同于多层宇宙观的各种各样的神灵（精灵）结构；还有一些民族，完整的“三界”表现也不很充分。比较来看，有关上界神灵的观念和祭礼最普遍，而下界的神灵却是比较混乱和模糊的。

在古老的祭祀中，人类和神灵的沟通一般是通过向神灵上供和祈祷。这种做法后来成为萨满的特权，或主要由萨满来实行。为了强化这种职能的特殊性和重要性，萨满教对萨满自身的“能力”采取了各种专门化的手段和提高的方式予以证明。萨满教三界观就特别为萨满提供了一个行动的依据，萨满到接触

① 《西伯利亚和中亚萨满教》（~~苏联科学院民族学研究所编~~），载希卡拉（~~苏联科学院民族学研究所编~~）、霍泊尔（~~苏联科学院民族学研究所编~~）著：《萨满教研究》（~~苏联科学院民族学研究所编~~）第 78 页，布达佩斯，~~匈牙利科学院出版社~~。



各层神灵的专门地方献上祭祀礼品，求得神灵保佑，这就加强了与神灵沟通的“真实”、“可靠”性，从而发展成一种非常普遍的萨满技术，即萨满从一个宇宙领域通向另一个世界，从地球到天空或从地球到下界。萨满的特殊技能是能够在尘世和超自然世界之间旅行，而他所属的群体的其他成员则被限制于尘世之内。与神灵沟通成了萨满的秘密和技术，只有萨满才知道宇宙洞口开在何处，知道怎么通过宇宙通道和开口往上升。这样，一个宇宙观念就成为萨满自身神秘经验的“理论”凭借。

在萨满们普遍而频繁的实践过程中，宇宙三界观被不断应用和定型，它们成了一种历史传承的模式，如埃利亚德所说，这种用于表达三层宇宙的内在连接和内在沟通的系统有一个历史过程，并经常被继承和修改，同时也被更现代的宇宙象征所影响。但是在各种影响之下，它的主要框架还存在：它有三个层面，萨满可以从这个层面向那个层面通行，因为它们是被中心轴连接在一起的，这个轴经由一个开口或者洞通过，通过这个洞，神灵下到地上，死人到达冥府，通过同样的洞，在昏迷中萨满的灵魂上下于天地之间^①。

许多民族都有这种被它的成员所理解的三界观念象征，它们所含的意义便是“表现在符号形式中的一种继承的概念系统，人们通过这种符号形式来传播、延续和发展他们关于生活的知识及对生活的态度。”^② 那么各民族以怎样的形式表达三界宇宙观呢？萨满知识是一种关于超自然世界的常识，由它构成神话的特殊内容。萨满的口述是神话故事的重要来源，这样的神话形象通常属于占主导地位的神秘知识，其中包括三界宇宙知识。

在黑龙江中下游野人女真部落中，曾广泛流传着的萨满教神话“天宫大战”，它被翻译并记载于富育光、王宏刚的著作《萨满教女神》一书中。神话讲道：最早最早以前，天是没有形体的，后来在水中生出阿布卡赫赫（天女）。阿布卡赫赫是最早的宇宙女神，她的下身裂生出巴那姆赫赫（地女神）；她的上身裂生出卧勒多赫赫（光明女神），是她用阿布卡赫赫的眼睛生出日、月、

① 转引自《萨满教研究》，载《萨满教研究》，第188页。

② 格尔茨：《宗教是一种文化系统》，载罗伯特·鲍柯克等著：《宗教与意识形态》，第188页，四川人民出版社，1988年。



七星。维吾尔族古代英雄史诗《乌古斯传》中，突厥民族祖先乌古斯可汗有两个妻子和远个儿子。一个妻子是天上的蓝光变成的少女，生了太阳、月亮、星星、猴子；一个妻子是湖边树洞里的姑娘，生了天、地、海、猴子。

《鄂温克社会历史调查》记载：“敖教勒”（~~敖教勒~~）是“根子”之意，是鄂温克人供祭的祖先神。传说鄂温克人的祖先是被雷打死的，祖先的上半身上到了天变成了“保勒索合鲁勒”（~~保勒索合鲁勒~~）~~敖教勒~~斑白的守护神），中身留在地上变成了“谢考达热勒”（~~谢考达热勒~~）~~敖教勒~~守护神），下身变成了九个“道尔保如”（~~道尔保如~~）~~敖教勒~~九根支柱）。可见他是通体三界的神灵。其偶像置于蓝布上，悬挂在“仙人柱”（简易居室）圆木的柱顶上，并置有太阳、月亮等，及怨个小人（缘个金色的是女人，源个银色的是男人）；萨满跳神时，须先呼“敖教勒”。《达斡尔族社会历史调查》记载：达斡尔人的敖教勒（~~敖教勒~~）是被雷击死的。雷击之后，他的上部变成了很格尔达来尔布尔搓库尔（~~很格尔达来尔布尔搓库尔~~）~~敖教勒~~上部；中部变成了敖教勒刻衣登（~~敖教勒刻衣登~~）~~敖教勒~~；下部变成了敖教勒道鲁布鲁（~~敖教勒道鲁布鲁~~）~~敖教勒~~。这个神话讲的是神灵的身体一分三，三个部分的上部成了斑白的上部祖神，中部变成了刻衣登（~~刻衣登~~）~~敖教勒~~祖神，下部变成了道鲁布鲁（~~道鲁布鲁~~）~~敖教勒~~祖神。

这些神话的共同特点是把萨满教的三层世界纳入一个共同的根源，这个共同根源或是自然神灵，或是祖先神，并通过它们表达了一个完整的世界模式。这种完整性，一方面作为这类萨满神灵的权威性标志，另一方面它还具有萨满经验所追求的包含圆满意义的目标价值。所以在萨满教仪式上，一般都有代表三界完整观念的象征符号。

在仪式中同祭相关三界的神灵，它代表着所请神灵的全面和神事活动的圆满。20世纪80年代初，在吉林地区满族孟哲勒氏家族中搜集到三位创世女神的神偶，神偶是三根圆木刻成的，长约三寸，面部是人脸形，眼睛突出有神，向着三个方向。据该姓老人讲：这三位主持天地穹庐的宇宙女神，眼睛盯着三个方向，即意味着宇宙的一切方向都能看到。三女神神偶的底部连在一块木板上，意味着她们同生同降，同时主宰着宇宙万物的变化。神匣底部有圆孔，表示女神能通贯天地。赫哲族信奉的四海娘娘，司水域之事，其旗为蓝色或紫色；根



给娘娘，亦称“光明娘娘”，司天界之事，其旗为淡青色；苏言娘娘，又称黄娘娘，司地上之事，其旗为黄色。还有的民族通过仪式行为来展示沟通或祭祀三界的完整性。呼伦贝尔牧区鄂温克族萨满在举行萨满祭祀仪式前，毛哄（氏族）的人以四棵桦树（托若）分别栽在蒙古包内外。有的还从萨满住所内侧，通过房门，挖掘一个通往室外的狭窄地道，它只能容纳一人通过，此通道叫“阿楞”。祭神的萨满由此口钻入室内。祭祀完毕，将吃净的祭神牲肉（牛或羊）骨头埋入通道，并填土封闭。可见托若和阿楞是连接上、下两界的标志。古代突厥人祭祀三大神灵：祭天（腾格里）、乌麦（生育神和行于天地之间的光明神）、地—水（以山川、河流为象征），满族家祭保存下来的祭祀项目：祭天、换索（祭乌木西妈妈，即乌麦神）和背灯祭。这些都是圆满、全面的萨满教宇宙观在祭祀行为上的不同展示。

完整祭祀宇宙三界，或者萨满的领神分别沟通三个世界，成为萨满教的一种理想的宗教追求。这样一来，萨满沟通和祭祀的神灵就具有了表现宇宙层面的属性。清人徐珂所辑《清稗类钞》书中记载：“萨满教又立三界：上界曰巴尔兰由尔查，即天堂也；中界曰额尔土土伊都，即地面也；下界曰叶尔羌殊几牙几，即地狱也。上界为诸神所属，下界为恶魔所属，中界尝为净地，今则人类繁殖于此。”凌纯声先生在《松花江下游的赫哲族》中介绍：他们分宇宙为上、中、下三界：上界为天堂，诸神所住；中界为人间，为人类繁殖之地；下界为地狱，为恶魔所住。魔鬼为世间人的执罚者，然造物恐其恃威而为虐行，所以遣其他诸神保护人民，使魔鬼实施其主神的命令。他们又分天为七层，造物主位于最高之天，其他诸神，皆居以下诸天。蒙古族萨满教则认为上层世界是圣洁仁慈的神灵世界，为拯救中层世界，而常与下界世界作战；中层世界是人类和动物的居地，而在中层世界和下层世界之间还有一个边界，人死后即去此界；下层世界是死神和魔鬼聚集的世界，即地狱，常散布瘟疫。

这种三界观念显然和上述的追求完整三界神灵祭祀的萨满教传统存在一定的矛盾，有的研究者已经指出了这一点。富育光在《萨满教与神话》中提出，满族萨满教有“九天”观念和“九天三界说”，认为自然宇宙分为九层，最上层为天界、火界，又称光明界，可分成三层，为天神阿布卡恩都力和日、月、



星辰、风、云、雨、雪、雷、电、冰雹等神祇所属，除此还有众多的动物神、植物神以及诸氏族远古祖先英雄神，高踞于九天“金楼神堂”之中。在许多姓氏绘制的影像图中，九天上有神鸟，左日右月，光照寰宇。中层又分为三层，是人、禽、动物及弱小精灵繁衍的世界。下层为土界，又称地界、暗界，亦分三层，是伟大的巴那吉额姆（地母）、司夜众女神以及恶魔耶鲁里居住与藏身的地方。萨满是“九天”的使者，既可飞升于高天之上与神通，又可伏治中界的精灵，更可以驰降于地下暗界最底层，去铲除殃及人类的诸魔怪，并随时迎请巴那吉额姆给予大地以丰收和富足。满族及其先世古老的宇宙九天三界观念，保留了原始萨满教天穹观念中天地相通的古代思想痕迹，而且土界地界亦绝非佛教等所讲的地狱观念，人生存的中界亦有恶魔及精灵存在，在其创世神话中，恶神、妖魔也可到天界捣乱^①。

这大概就是外来宗教与萨满教传统发生隔膜的地方。按照萨满教传统，神灵是以其具体的功能和与氏族、萨满之间建立的关系而进入被供祀行列的，它或善或恶并不在主要的考虑之内，只要它的善和恶能够服务于氏族或萨满，便为它们的守护神。神灵为人类服务，人类祭祀它们。人神相互沟通和人间的祭祀态度才是人们最关心的事情。当然萨满教中也形成了恶魔一类的坏精灵，关于它们也有一些或祭祀或驱赶的宗教行为。但这种信仰的个别性很难担当与那些一贯受敬重的天神一样的相对立的神位。在外来宗教影响下，虽然地狱、魔鬼、阴间这一类概念兴起，但各民族萨满教与之对应的说法很不一致，于是出现了下界也有天神，如满族的三女神之一巴那吉额姆；或者有阴间没有阎王，有的民族传说中在阴间里管事的竟是生育神乌麦，她仍旧在阴间的柳园里照看即将返生的婴儿灵魂；或者恶魔就在人类居住的中界，人间英雄能够在这个世界上消灭它。

相比之下，多层宇宙观念，特别是多层上界观念在萨满教里却非常流行，因为它只是一种神灵组合方式，合乎以沟通和功能而不以善恶为区分的古老传统的发展趋向。蒙古萨满教认为天有若干层——有九层、三十三层、九十九层

^① 富育光：《萨满教与神话》，第 194 页，辽宁大学出版社，1988 年。



等不同说法，又认为各层处在不同方位，每位天神腾格里各司一方之事。他们在祭天的祷词中常说：“上天有九十九尊腾格里，下界有地母七十七层阶梯。”^①从现有的关于突厥语族宇宙观的资料中，可以找到如下记载：萨满神话有最高的天神，住在太阳和月亮以上最高的天层。人间的萨满要想到达最高天神的脚下，必须越过七道或九道障碍。在大多数调查中，天的分层以七、九层为多。每层天都有不同的“腾格里”把持着。

这种多层观念的突出象征物是萨满神图。例如锡伯族萨满的一幅主神图，其长约一米半，宽约一米二，绢帛彩绘，其形象十分清晰生动。神图左侧画有长长的刀梯，一个男性小萨满往上攀登。左上为雷神，右上为云神，中间绘有三层神群。第一层：中间为女萨满始祖神，左下侧为女萨满神和男萨满神，右侧亦然。女始祖神左侧绘有飞翔的四鸟，右侧为三鸟，是卫护女始祖的灵禽。第二层，中间是二辈女萨满主神，她的双肩各有一女首，乃是其另外两个灵魂的幻像；左侧（从中心往两侧为序）为：戴鸟神帽的女神；袖子中探出几个孩童脑袋的女神，似为乌麦女神；持扎枪的女神；持锤女神；红衣女神；吹管箫的女神等，共七位。右侧有女神、持刀男神、歌舞女神、妈妈神、熊神等，共七位。第三层：中间是三辈男萨满主神，左侧有持双镜男神、持双刀男神、持弓箭男神等，共七位。右侧有持双刀男神、持扎枪男神、持火把男神、持火链男神、持火焰铁男神等，共七位。神图右侧是两个小萨满在练砍刀（一种萨满神术）。下部中间是耸入云层的神树，左侧是飞虎（公虎）、豹、缠在树上的蟒；右侧是卧虎（母虎）、豹、狼。这种神图在满族保持原始祭祀的家族中也被保留。例如满族乌苏关大神案有十一个组合形体，共分三层，上层为自然神和天神界，中层为萨满神和大神界，下层为野神界。每界神灵方位明确。如上界除中间始母神堂外，四隅各置一组。左上方是“宇宙神”，像雷神、火神，左下方是萨满神；右上方是宇宙神，下方为英雄战神。第三层为野神（动物神），其间蛇、狼、飞虎、金钱豹、豹、熊等，形态生动逼真。空间布景多是苍松、古槐、岩崖和陆地。在一幅画面中，宇宙间的飞禽走兽、天神、祖先神、

① 富育光、王宏刚：《萨满教女神》，第 185 页，辽宁人民出版社，1988 年。



萨满神、英雄神等万物生灵融为一体，栩栩如生，空间紧凑，神灵居所鲜明。

神灵分布的这种层次状态，在萨满教仪式中也保持着。据王宏刚和关小云在《鄂伦春族萨满教调查》中介绍，鄂伦春族萨满祭祀时摆放神偶的位置和程序是：（员）神架的最上面是日、月、星。在正位首先放太阳神偶，再放月亮神偶和星星神偶，然后再摆放鹰神、龙神、雷神等神偶。（圆）在太阳、月亮神下面摆放神图。神图是画在纸上或画在布上的，如草神“初哈布堪”，或獾子神“昂难卡坦布堪”神像。（猿）在神位下面，把神偶直接摆放在地上，依次放“乌六浅布堪”神偶、黑夜保护神偶、“库里斤布堪”神偶、“卡稳布堪神偶”等。在动物当中，被认为是上界辅助神的常常有熊、狼、虎、猓狍、驼鹿、马鹿、鹿，在鸟类当中有鹰、雕、鹅、天鹅、潜鸟、鸭、布谷鸟、啄木鸟等。归为下界萨满助手的则是猛犸、蛇、青蛙、蜥蜴、鱼等。

宗教象征，首先是神圣的象征。正因如此，对于信徒来说，它把人的信仰具体化了，或说它体现了人的信仰。而这种信仰则认为，有关宇宙以及人在宇宙中的地位的那些无法证实的论断中，其真理性是不容置疑的^①。正因为如此，在新萨满领神阶段，被神选的萨满必须学习这些宇宙结构，这是萨满的专门知识，是关于其他世界的地形学。那些去向其他世界的道路、河流，以及必须遭遇的各种各样神灵、保护神，制造疾病的恶魔和亡灵，以及它们的居住地都是必须牢牢记住的。神灵的居地，请神时一定要说清楚，同时还要准确地介绍他的来往路线，这是萨满的基本功之一。如满族石姓萨满歌描述：居住在长白山上，第九层高峰顶上，石砬子上金楼中的巴图鲁瞒尼神，沿着松花江呐喊着降临。居住在白山上，第九层峭立石砬子上第三层金楼银阁中修炼的胡牙乞瞒尼，沿着辉发河降临，等等。赫哲族的萨满歌如是道：住在那遥远的东海边上，住在那高山之巅的恩都力玛法呀，莫昆达莫日根请你降临。那南山红松岭上的库查卡玛法、库查卡妈妈，阿夏格特神灵阿，请你们降临。

萨满教的三界宇宙路线图，在有的萨满服装上也清楚地展示着。在埃文克—鄂伦春人中每个萨满的服饰不同，他们的能力也就不同，但标志物所显示

^① 史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》上卷，第 152 页，上海三联书店，1992 年。



的萨满能力区域却是鲜明的。如布廖捞氏族萨满的一件长衣上，宇宙是用一块背部镶条体现的。在这块镶条上，地球或中界用三条横线标示。下界用九个弯曲的突起三角形标示。上界位于“地球”上方，用帽上的铜镜表示太阳。外面包着鹿皮革并固定在太阳形象下面的天鹅图形，代表的是萨满灵魂的储藏所。这个萨满的主要庇护神是阿戈迪。它被表现为拟人拟兽形的外貌，其图案位于比其他辅助神像都高的中间位置。天体辅助神的储藏所被表现为熊、偶蹄猛兽和鸟的形象，以及垂挂在男性生殖器偶像上的虎和熊头。在神衣背部固定于象征地球的薄片上的图案和腰穗，表明的是萨满下界。下界辅助神的储藏所是带两条小鱼的猛犸和全能的蜥蜴与蛇。上界或艾涅坎布嘎的领地，是用环绕神衣胸部、肩部和背部的环形穗子表现的。穗子共有 12 条，其中每条都表示一条通往艾涅坎布嘎的萨满道路。穗子圈出的空隙是通往上界的入口。在右肩的这种空隙中有一个月亮图案，而右袖上的穗子则表示月亮射出的射线。左肩有一个太阳图案，而左袖上的穗子则象征着太阳射线。月亮和太阳为同一式样，都是用圆形金属薄片表现的。神衣胸部的一些圆形金属薄片象征着萨满所不知道的，但却在宇宙中存在的土地。由于萨满不熟悉这些土地，因此在这些土地图案上没有用条带表现的萨满道路。萨满氏族领地的象征物固定在穗头略微下面一点。在这个象征物的中央有一个通往下界的入口，周围的辐射条带表示萨满的道路。而且，萨满氏族领地还象征着萨满主要庇护神的心脏，它的储藏所是画在整个神衣背部的一张猞猁皮。猞猁皮的轮廓线分别表示萨满法力在上、中、下三界中的界限。在穗头下面地球图案的右边，固定着星体图案恰勒鲍恩。星体上是未出生灵魂“奥米”的氏族领地。周围的一些直线表示萨满道路和萨满熟悉的领地。神衣腰部的三排环形流苏表现的是萨满的下界。最上面一排流苏的底边意味着下界第一层的开始。第二排流苏的底边象征着第一层的结束和第二层的开始，而第三排流苏的底边则表示第二层的结束和第三层的开始，即布尼（阴间）世界。下界第一层的入口是用刻在一枚 1953 年的三戈比硬币上的孔洞表现的。这枚带孔的硬币垂挂在神衣背部猞猁皮轮廓线附近的最上面一排流苏上。通常认为，萨满可以顺着两条辫带，经过在第二排腰穗底边处箍住辫带的圆环而进入下界的第二层。在下界的第三层没有萨满的道路，因为按照埃文克人的



概念，萨满不能到那里去^①。

我们在调查中看到一批简化或说进化了的萨满服。一般来说，服装的下半身都保持三段流苏，并饰有小铃铛，在旁侧有的还镶有萨满的下界领神象征物。萨满服上通向各处的“带子”功能，下身已被有十二条绣花彩带的萨满裙代替，上身则有护肩图案、护肩上缝制的代表星宿的贝壳、双臂上的绣花装饰彩带等所代替。裙带上端的护腰布片绣有各种萨满跳神场面或三界象征符号。如一鄂温克族萨满服护腰裙片中间是两棵托若树，上饰彩色布条，两树左右各站一戴鹿角帽、手持萨满鼓的萨满。托若树右上角绣有星星、月亮和代表天穹的一条白线；托若树左上角绣有闪光的太阳，兰色的云朵。托若树下两萨满脚前各有一只老虎，老虎的尾巴冲着山峰，左下角的老虎身旁还有一泓清流，山下有一河清水。

萨满到他界的旅行是在上述宇宙背景下进行的。根据各种描述，萨满的旅行总是障碍重重。他要过道道山岭，经条条河流；这里有难过的关卡，难辨的歧路；这里黑暗、凶险，有阻挡行程的动物、精灵、熟人，有突如其来的抢魂者，等等。在这样的环境里，萨满的行为自然是一种冒险，他必须勇敢、机警、聪明。萨满要利用神灵帮助战胜一道道关口的把关者，萨满需要智慧辨认要找的灵魂或神灵；萨满要行动果断，摆脱或避免恶魔或亡灵干扰；萨满要巧妙利用供品把它施惠于看守者，以图行途方便等等。

有萨满说，上阴姆堪（阴间）那里去要经过十八道岭，在十八道岭中间，有个像鱼亮子（指在江中捕鱼的高杆排架）似的东西，像天那么高，这边有一条狗，亮子那边有一条狗，不给东西就不让过去。因此上阴姆堪那去也必须拿着鹿、犴或天鹅等禽兽的肉去。也有的说，到那里要过好几道山岭，特别黑。在快到阴姆堪的地方，有一条大河，这条河有两种水，河的这边是黄色水，河那边是红水。鄂伦春族萨满戈初杰说，他的灵魂在去阴间途中要翻九道山，过九条河，还与小鬼们搏斗。锡伯族萨满有通过十八个卡伦（关口）仪式，一般是晚间在徒弟家举行。仪式开始，师徒在漆黑的房间里，面对面坐于北炕，师

^① 《萨满教文化研究》第二集，第 185-186 页，天津古籍出版社，1990 年。



师傅便把徒弟的情况祷告众神灵，其大意如下：某某氏族某属相的后裔，已领承先祖的崇神，被物色为萨满，现在他正从这陋室走出，而且还是迷迷糊糊向前走。萨满向上祷告诸众神祇们，请求给他指明前进路途。接着，徒弟诵念事先背得很熟的“萨满通过十八个卡伦神歌”，通过师徒一问一答，由师傅“带领”，“通过”各有崇神“挡道”的“十八个卡伦”。最后，来到锡伯族萨满祖师——伊散珠妈妈处“报到”，由她“下旨”把徒弟“送返”到人间^①。

萨满的精灵助手在萨满灵魂游历时既是向导，也是保护者。如埃文克人是由各种鸟类陪伴萨满前往上界的。举行仪式时，飞在后边的小水鸭是鸟群与萨满灵魂的忠实卫兵。飞翔时，它们能够最先发现敌对萨满与恶魔设下的障碍，于是通报潜鸟，潜鸟再通报天鹅，由天鹅再报知鹰。鹰开始围着与萨满灵魂一起飞翔的鸟群盘旋，不让任何人靠近。假如“战斗”不可避免，那么鹰便投入战斗，而其他所有的鸟则四散飞去，变成另一些更小的鸟或昆虫，迅速返回家中。从这时起，萨满神的“战斗”便在地球上继续进行。各种神分别变为虎、熊、驼鹿、马鹿等的样子。战胜敌人后，仪式重新进行。如果战斗结局相反，敌对神便要“吃掉”萨满灵魂并使氏族遭受灭绝的危险。倘如鸟群与萨满灵魂的旅行一路顺利，或者鹰毫不费力地驱走敌对神，那么萨满灵魂便会小息几次，然后一直到达终点。休息时，萨满灵魂和请神要分别吃点东西，集聚力量并继续“飞翔”^②。

萨满教多层宇宙观念的核心象征是宇宙树，宇宙树在世界中心，在地球的脐上，它的上端接触到神灵的殿堂，根须到达下界。它象征三界沟通的渠道。对萨满来说宇宙树是必须的，在仪式上它既是神圣的世界在这个世界的象征，也是萨满与神灵沟通的媒介。

有时宇宙树还作为萨满表演的工具，萨满要通过爬树上的梯凳（或爬宇宙树的变体——刀梯），象征他到神灵那里的艰难旅行。

宇宙树代表世界中心和上下各界的相通渠道，这个符号在萨满教观念和仪

① 佟克力编：《锡伯族历史与文化》，第 104 页，新疆人民出版社，1993。

② 斯特恩堡：《从民族学角度看原始宗教》，吉林省民族研究所编：《萨满教文研究》第二辑，天津古籍出版社，1992。



式中起重要作用，它是天地、神人、生死联系的纽带。这个符号，在萨满教的神话里，可以通过树、山、河流、桥、彩虹、梯子等等来表达，这些符号都是宇宙树、宇宙轴观念的变异表现。

宇宙树开辟了人类到天界或到亡者世界去的道路，它同原始氏族树在生命创造中所起的作用有着密切关联。如氏族树原为灵魂之库，能够生子育子，它是生命的源泉和归宿，因而与生命和不朽有关，或说它是生命和不朽的象征。在通古斯各族，婴儿出生之前是氏族树枝上栖息的小鸟，萨满能够来到这里找到它们，并送给求子者。后来鸟魂成了未来萨满领神梦的象征，萨满可以把自己变成鸟与神灵和亡魂交往。人们以鸟象征昏迷术中萨满的灵魂自由。鸟象征萨满，可以在生死之间轮回，萨满变鸟表达了他的精神自主性和他可以超越死亡。

第四节 摇萨满教的神灵

宗教信仰崇拜的对象一向被作为宗教的核心和本质内容，在我国学术界习惯上称之为“神”或“超人间、超自然”的力量。从西方语言中看，据学者研究，主要信仰对象的词源之涵义既与人的宗教行为有关，也与神学观念有关。英文的 *Deity* 和德文的 *Gott* 源于古哥特语 *Got*，它们和古代意指吠陀教的第一神“因陀罗”的 *Indra* 一样，原意指“受祈祷者”、“所祭祀者”。古希腊人称神为 *Theos*（*θεός*），源自对诸神之神性的抽象，意指“威力无比者”、“强大者”、“带来幸福者”^①。

在研究萨满教神灵的过程中，许多学者认识到，从人们对超自然力量信仰和崇拜对象的角度来确定神灵的一般概念，是比较恰当的，它有广泛的适用性，很少产生歧义。在神性上，萨满教对神灵的看法相当庞杂且混乱，从英文的表述上可以看到，神灵可以称呼为各种种类：*Spirit*，意指灵魂，精灵；*Deity*，指

① 卓新平：《世界宗教与宗教学》，第 154 页，社会科学文献出版社，1998 年。



泽列其，即守护神，教导萨满的神，像赫哲族的爱米神；泽列其，半神圣者，如泽列其，萨满祖先灵魂；贼，萨满创造者，或萨满巫祖；泽列其，助手神，它是次要的，是由守护神送给的，如色翁；泽列其，或泽列其，是至上神；精造是指天界的神和精灵；早指神，如腾格里；崇指受崇拜的人或小神等等。

西方的学术传统，习惯从神灵与萨满的关系方面，来对萨满教的信仰崇拜对象进行划分，如萨满的守护神、萨满助手神、萨满巫祖神等；我国的学术传统中，则更侧重从产生论和社会功用角度来划分神灵，如自然神、图腾神、祖先神和精灵神等等。这些不同的视角导致了对萨满教认识的差异。我们看到，西方的学者重视萨满神秘体验，而忽视了萨满教的一般崇拜对象，而这些对象和人类与生存、疾病、繁衍等方面的基本需要相当密切，代表了萨满教的现实基础。所以当学者们把热情集中在萨满昏迷、神灵附体等精神现象时，实际上是用对萨满的研究代替萨满教的研究，用萨满技术方面的神灵代替所有神灵。这样的萨满教甚至可以是个人性的，是可以脱离信仰基础和社会环境的宗教体验。另一方面，我国学者的研究尽管克服了上述问题，但却对萨满神秘体验涉及甚少，对萨满乃至信众如何看待和划分神灵研究不深，因此而导致对萨满教认识的表面化、片面化。

我国一些北方民族习惯按照萨满祭祀的“巫统”传承和氏族祭祀的“血统”传承来区分神灵属类，虽然两者之间的关系并不十分明确，但在萨满教信仰对象和宗教行为中却存在着两者各成一统的相对界限。例如，有考察者发现，达斡尔族以莫昆（氏族）为单位的信仰对象的神灵即氏族共同神，根据其系统的差异，分成如下三种类型。第一系统：血统上的氏族祖先神。第二系统：巫统上的氏族祖先神，即斡卓尔。第三系统：不归属上述任何一方的氏族共同神。这三个系统的共同神和莫昆（氏族）萨满的翁古尔（精灵）之间的关系表现为：第一系统的神灵在原则上不包括在翁古尔之内；第二系统以及第三系统构成了翁古尔的中心部分。还有除此之外的若干神灵包括在他们翁古尔范围之内。并且这最后种类的翁古尔不是本来的氏族共同神，但它们作为莫昆萨满的翁古



尔，带有副氏族共同神的性质^①。

有的民族把“巫统”和“血统”神灵关系通过对萨满的看法表达出来。如鄂伦春族的萨满分为莫昆萨满（即氏族萨满）和“德勒库”萨满（即流浪萨满）。莫昆萨满亦称阿娇儒萨满，因其领阿娇儒神而得名。阿娇儒神是鄂伦春族所敬奉的祖先神，据信可庇佑本族子孙世代繁衍和平安。而德勒库萨满的法力则大大逊色于莫昆萨满，他所领的神只是个别的游散的神，没有能力请动各路神灵，因此他也只能专治某些病症。莫昆萨满和德勒库萨满所领的神来路不一样，莫昆萨满的神来自氏族祖先，德勒库萨满的神则是游离在外的神，他们互不相通，因此请神时也绝不能互请。有时萨满偶尔能请到自己所领的斯文以外的神灵，从此以后这个神就成了该萨满的斯文。

有的研究已经注意到人们祭祀的神灵和萨满领神之间有着某种区别。研究显示，赫哲族人的鬼神大致可以分为三类：一类为居住上界的天神恩都力；一类为同萨满一道居住在人间的色翁；还有一类是居住在地府波纽的恶魔阴鬼——布树库。所谓恩都力（天神或大神）其实是一群神，而不是一个单一的至高无上的神。恩都力居住在天上，在这一点同其他的神（色翁）形成对照，因为后者住在人间，同人相处在一起，恩都力在任何情况下都不可能是萨满的保护神和助手神，他们从来不帮助萨满去完成任何一件具体工作，一如跳神看病驱恶去邪等等^②。乌丙安教授在《神秘的萨满世界》里证明，萨满所尊奉并驱使的自身保护神灵，常常不只是某一个精灵，除氏族萨满只靠祖神保佑外，所有跳神医病的职业萨满都有自己的保护精灵们。如达斡尔族萨满传说中，齐尼花哈托萨满的守护精灵是两只金钱豹、一条白蛇、一条黑蛇、鹿及两只金凤的精灵。梅花哈托萨满的守护精灵是一对梅花鹿、一只独角山羊、一对野鸡和两条飞蛇的精灵。在另外一些传说中，又有以老榆树、老松树、老白桦树、老柳树为守护精灵神的。也有的人认为：渔猎的主宰精灵大多同萨满教所谓致病

① [日] 大间知笃三等著，色音等编译：《北方民族与萨满文化》，第 285~286 页，中央民族大学出版社，1998 年。

② 徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第 180~181 页，北方文艺出版社，1985 年。

精灵以及家庭和氏族的佑护精灵毫不相干。因为上述种种神幻观念并非同出一源^①。

无论与萨满特殊职业有关的神灵有怎样特殊的表达形式，它都建立在民族的普遍信仰之上，两者的互通性随时可见，反之也是一样。因此仅仅从形象上划分萨满教神灵是很难找到合适标准的。同时，就目前为止的研究状况来看，任何一种划分尝试都只是相对的，没有研究者声称他所做的划分不包括例外。但为了研究方便，划分还是必要的。

为方便起见，这里采用的是一种以宗教功能的角度来区分萨满教神灵的方法，尽管这种划分仍然是不完善的，但它可以帮助我们从两个不同的角度来分析神灵体系。这种划分大体上把神灵归为两大类：其一，主要与选择、培养和帮助萨满有关的神灵；其二，主要与一般祭祀有关的神灵。

在第一类神灵中，最为重要的是选择萨满的神灵。

选择萨满的最普遍形式，是在梦中、病中或其他条件下，未来萨满与神或半神遭遇，神灵告诉他已被选中，并指示他将来应遵循的新的生活规则。祖先萨满灵魂，在氏族萨满和专业萨满的选择中，起重要作用，是选择萨满的主要神灵类型。在这种选择形式里，死亡的萨满出现在新萨满面前，命令他追随自己。他作为新萨满的超人间老师，对他进行各种身体和心理调理，并进行神秘知识传授，带领他结识更多的神灵，把自己的助灵传授给他。可以想象萨满选择是与祖先崇拜和祭祀祖先的仪式有关。

祖先萨满本身，在最初也是被神灵选中者，这种简单的道理一直被萨满教所重视。所以在萨满巫祖神中保持着特殊的一类，即最初萨满的创造者（~~萨~~~~满~~~~巫~~~~祖~~~~神~~~~中~~~~保~~~~持~~~~着~~~~特~~~~殊~~~~的~~~~一~~~~类~~~~，~~~~即~~~~最~~~~初~~~~萨~~~~满~~~~的~~~~创~~~~造~~~~者~~~~（~~~~萨~~~~满~~~~巫~~~~祖~~~~神~~~~中~~~~保~~~~持~~~~着~~~~特~~~~殊~~~~的~~~~一~~~~类~~~~，~~~~即~~~~最~~~~初~~~~萨~~~~满~~~~的~~~~创~~~~造~~~~者~~~~）~~）。这类创造者可能是动物、天女，有的与氏族图腾祖先合而为一，也有的在后来萨满教的职业化过程中被单独分离出来，成为职业性的巫祖。《鄂温克社会历史调查》中记载一个普遍流传的鄂温克族传说，有一名叫“拉玛”的大湖，水非常深。在水中有一个身長十五丈，并有两个大角

① [苏]托卡列夫著,魏庆征译:《世界各民族历史上的宗教》,第 146~147 页,中国社会科学出版社,1983 年。



的蛇，是从天上下来的。这个蛇不与人说话，但和萨满能通话，这就是“舍卧刻”。吕光天先生在他的《北方民族原始社会形态研究》中正确地指出：这种对爬虫动物的崇拜，不仅与鄂温克人的祖先联系起来，是最高神，而且是萨满的最高神灵。蛇在鄂温克各部落的崇拜中占有重要地位。

满族富察氏的神话讲，最早的女萨满是海东青从东方背来的，萨满歌中称它是“神武的披金光的鹰神，带着阳光的神主。”它“展开神翅遮日月，后尾巴蔽住了七层林莽和大海的水。”在萨满教信仰中，萨满的起源与太阳和火有关，如富察氏族萨满祭祀的那只从太阳里飞过的母鹰，由于飞得太累，打起瞌睡，羽毛里的火掉了出来，将森林、石头烧红了，彻夜不熄。神鹰忙用巨翅扇灭火焰，用巨爪搬土盖火。可是烈火烧毁了她的翅膀，她死于海里，鹰魂化成了女萨满。这则故事说明，萨满是太阳的女儿，至今在大兴安岭敖鲁古雅的鄂温克族女萨满纽拉仍把太阳当作萨满的始祖母神。鹰魂与萨满的沟通，一方面是通过太阳火一样的鹰灵魂来“制造”萨满，另一方面是通过闪烁的鹰星来收回萨满的灵魂。在满族搜集的萨满教星图里，嘎思哈（鹰鸟）星辰是萨满主祭的星座，其间所含的星星数量无法计数。它高居于西天，在北方的冬夜，它布满半边天空，星斗闪亮，夺人魂魄。传说它是萨满的哺育者，它身上闪闪烁烁的星星毛都是萨满的灵魂。萨满死后其灵魂都回归到这颗星上。在萨满教区域里普遍形成了鹰为萨满巫祖和萨满培育者的观念，鹰是萨满职业性的象征。

选择萨满的，在某些民族的传统中，还有特殊一类神灵，即灵魂世界的萨满性伴侣。萨满与所领精灵之间的“夫妻关系”是许多学者经常讨论的话题。在埃利亚德的《萨满教——古老的昏迷方术》中引用了戈尔德（赫哲族）一些萨满的介绍。例如爱米是萨满常领的一类精灵，在一些萨满自传中提到爱米善变：她来时，有时呈老妇态，有时变成狼，有时变成带翅的虎。“这就是迫使我跟随的神灵，让我伴随它游历。我跟着的是只熊，转瞬间它变成了女人。”接着就是整个性感觉过程。萨满与精灵建立的互助关系是“在最强烈的人的激情上，即建立在性爱的冲动上。如果萨满是个男子，他的爱米就必须是个女子；相反，女萨满的爱米总是男子。从被选中之日起，即神托梦向未来的萨满宣布了他今后的使命时起，在萨满和他的爱米之间便建立起真正的夫妻关系（自然是在梦

中)，他们便成为夫妻。如果萨满拒绝履行夫妇间的义务，爱米就强迫他这样做，否则就要杀死他”。萨满们普遍对这类精灵妻子有抵触情绪，不情愿领受，却又不得不受。爱米是萨满的教导者，或监护者，为萨满派精灵助手，帮萨满解疑排难。通过爱米的暗助，萨满能够获得世俗成功^①。在赫哲族，爱米神仍然是萨满的重要神灵类型。爱米神为萨满通神时所使用。萨满所领的爱米神与萨满的资历和等级有关，也与萨满行为特点相关。波布克爱米和苏罗每基爱米为只有普通神术的初领神萨满所用；蹲特爱米为治肿胀等疾病的萨满所用；布诺爱米，只有萨满戴五叉或七叉鹿角帽时，才能领此爱米，此爱米司走阴间，除服时用。但萨满与爱米的性爱关系，却无从调查了。但在笔者的调查中，确实有人证实，在 19 世纪 40 年代左右的某民族里，萨满领神的形式中包括男女萨满睡在一铺炕上，在他们中间隔着一张饭桌。这类萨满领神形式同古老的人类与动物之间的婚姻，人类与天女之间的婚姻一类异族通婚观念有着一定的继承关系，可能是在古老的图腾观念基础上发展出来的。

萨满的助手神，比之上述神灵，是次要一些的，是由祖先萨满或爱米送给的。但也有学者认为，指导精灵和精灵助手之间没有明确区别^②。的确，在我们调查中许多助手精灵也是以附体的形式与萨满建立关系，成为他的助手。这种沟通的直接性模糊了守护神与助手神两者之间的关系。但某种神灵称呼和表现形式，还能够让我们觉察出它们之间的某些差异。

在赫哲族，专职辅助萨满抵抗鬼怪的神有布克春、萨日卡和额其和。前两种不仅平时守护萨满，而且一旦萨满遇险，它们能疾行送信，请神灵助佑。而后一种能治兽魔，萨满斗法时，它可以变成虎、熊、鹿、狗等不同形象，助萨满战斗。因此萨满将三者用线穿之，挂于胸前护身，而将爱米供于西炕神龛上，跳神时，则把它们挂在刀头^③。有调查者指出：达斡尔族莫昆萨满有叫做“翁

① 配製藥水之藥，雜草亦用。原製藥者謂此藥能治淋病，患此症者服之，即愈。故其藥名曰「淋病丸」。此丸係由多種藥材製成，其功用能治淋病，且能治其他各種疾病。

② 《西伯利亚和中亚萨满教》(杂著), 载希卡拉(粤姓)著, 杂著, 霍伯尔(粤姓)著:《萨满教研究》(杂著)第愿页, 布达佩斯, 员愿圆。

③ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 50 页。



古尔”的神，所谓的翁古尔是使巫走向更加成熟的神灵；是巫作为巫活动时不可缺少的神灵。巫要举行祭祀以及施巫术时要凭借它，并根据巫的愿望而镇压恶神。可以说翁古尔为保护巫、引导巫的神灵。莫昆萨满的翁古尔首先是斡卓尔（氏族祖先神），斡卓尔居于最重要地位。但这里不是只限于斡卓尔，还有具有伴随性的几位翁古尔。翁古尔之数未定，似乎随着巫历的延长而增加^①。

根据苏联学者 鄂伦春族马津的看法，“斯文”（即色翁）是鄂伦春族萨满神的总称。在所有通古斯语民族中，“斯文”、“色文”、“色翁”等这一组发音近似的同根词，都具有“精灵”、“萨满所领的神”、“萨满的助手神”的意思。只有通过它的帮助萨满才能具有非凡的神通。萨满所领的斯文不只是一个，而是好几个，甚至几十个。谁领的神灵越多谁的法力和神通就越大^②。我们认为，色翁既有泛指，也有狭指。所谓泛指是说，色翁代表所有精灵；所谓狭指是说，在一些民族内它是人们对萨满助手神的专门称呼。《鄂伦春族文学》介绍，莫昆（氏族）萨满的主神叫“布尔干”，如阿娇儒·博如坎（祖先神），玛鲁·布尔干（家庭的保护神，“布尔干”与“博如坎”为一词之不同译音）；还有一些职能神也叫“布尔干”。如楚卡·博如坎（马神），透欧·博如坎（火神）等。而萨满的助手神叫色翁。萨满每一年或二年要祭祀一次诸神，“登记”过的神一般来说就永远不会离开这个萨满，而是成为他领有的神灵，听他的差遣，为他服务。有时一个萨满究竟领有多少个斯文（即色翁），连他本人也说不清楚。我们看到萨满常常利用色翁到其他世界旅游；萨满之间的斗法，也把色翁当成工具来使用。但在民间传说中，萨满与色翁的关系也有不稳定性，色翁的归属并不是一成不变的，它们与人类斤斤计较。如若萨满不是不断地供养它们，整个氏族也不坚持不间断地向它们祭祀，它们会让萨满和氏族吃苦头。在民间口碑中常常有祭祀不起色翁的萨满被色翁吸血致死或变疯的传说。互助互利是萨满和色翁之间的基本关系。

研究界一般认为，对精灵的崇信，是萨满教所固有的特征，若非凭借于此，

① [日] 大间知笃三等：《北方民族与萨满文化》，第 235-236 页，中央民族大学出版社，1998 年。

② 鄂伦春族马津《埃文克—鄂伦春人的萨满教》，《萨满教文化研究》第二辑，吉林省民族研究所编，天津古籍出版社，1998 年。



萨满则无所逞其技。精灵虽为数众多，每一萨满无不将其个人庇护者视为主要精灵。萨满似供其役使；萨满教信奉者笃信：该精灵亲自遴选萨满为己所用。相传，一旦被精灵选中，则无法从这一“行当”脱身，有时则只好勉为其难。除其庇护精灵外，每一萨满均有若干精灵予以襄助。萨满之法力，即在于此。人们笃信，诸如此类精灵均为其庇护精灵所赐。如萨满为其庇护精灵尽力，所谓襄助精灵亦为萨满效劳。它们任凭萨满随意差遣，助萨满与为仇作对之精灵相抗争、窥测种种隐事等等。萨满愈强，其襄助精灵亦愈多^①。

现在我们来分析第二类神灵。作为民族中某个具体氏族崇拜和祭祀的萨满教神灵，显然包括上述与萨满经验有关的某些对象，但也有不同的内容。在进行分析之前，我们有必要对各民族中的主要神灵称呼和分类进行一下说明，它将使我们认识民间对神灵的认识习惯。

各种神灵泛称，在北方民族中比较普遍，当然某种泛称之下，有时也包含专门性意义。

~~博如坎~~或~~博如坎~~，汉译为布尔汗、博如坎、布尔干、巴日肯、博日坎等等。一般认为，布尔汗是~~博如坎~~（佛）的音译和音变。在达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族等民族中，布尔汗是指神灵。调查中，鄂伦春族萨满介绍，布尔汗是一般人都可以求的神，不用跳大神，就把神像摆上后，上供奉它们，一般人都可以上供祭祀它，求它。祭祀布尔汗时，唱的调都差不多。布尔汗名下的神灵包括各种具体神灵，它们都有自己的名称。布尔汗的种类包括祖神、与疾病有关的神、专职神灵、还包括外来神。

腾格里，在古代维吾尔人中，狭义上讲，仅指至高至大的天帝，被认为是天上人间及宇宙的主宰。在广义上，“腾格里”又泛指诸神，如昆腾格里（日神）、爱腾格里（月神）、耶尔—苏卜腾格里（水土神）、塔格腾格里（山神）、雅新腾格里（雨神）、耶勒腾格里（风神）、库特腾格里（福神）等等。腾格里在蒙古族曾经代表“神灵”。已有学者指出，腾格里一词的涵义在蒙古语中虽

① [苏]托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，第 108~109 页，中国社会科学出版社，1984 年。



然是“天”，但在萨满教中，指的却是神，即长生天管辖下的众天神。

翁滚，据国外蒙古学专家研究，是指偶像和各种各样的神圣画像。同时也把大的、有名望的萨满和某些动物当作翁滚。翁滚是保护人的灵魂象征，被认为是圣物^①。翁滚，或翁古尔，也泛指神灵、神偶。

还有些神灵称呼是专称，它们直接代表某类神灵或精灵。

霍卓尔是祖先神，鄂温克族、鄂伦春族及达斡尔族都以氏族为单位供祭自己的祖神，他们的祖神被称为“霍卓尔·巴尔坎”（又音译为“阿娇鲁·博如坎”），“霍卓尔”是“根”的意思，引申为“祖先”，“巴尔坎”为“神”。汉语中音译为霍卓日、霍卓尔、敖卓尔、敖教日、奥卓日等。霍卓尔一词，从词源上看，与崇信母亲氏族的祖先有关；从现今各民族的霍卓尔故事上看，是指与氏族有各种关系人员的亡灵；从萨满祭祀上看，是氏族萨满的主祀神灵，即玛鲁（氏族神灵的统称，也指神位）的主神，或说泛指氏族祖先神。

瞒尼神是一批有着特殊技能和神武性格的神灵，在满族萨满文本中，这些神灵是长白山萨满道场中坚持修炼的氏族亡灵；在萨满跳神仪式中，他们都有各种能力和技巧，萨满用各种模仿性的舞蹈表现他们的神力和神技。因此有学者将其翻译为英雄神。

蟒猊，据达斡尔族学者塔那先生向笔者介绍：“~~蟒猊~~”为巨大之意，“~~蟒猊~~”意为人。“蟒猊”应是“巨人”。蟒猊是指精灵中的特殊一类——恶魔。鄂伦春族的恶魔称蟒猊，达斡尔族称莽盖，蒙古族称蟒盖、蟒古斯，“斯”表示多数。满族称“玛虎斯”、“玛虎”等，赫哲也称“玛唬”。鄂伦春族中，蟒猊形象为长着九个头的魔怪。据神话传说认为，蟒猊善于变化形象，性欲强烈，常乘猎人外出打猎时潜入他们的家中去抢美丽的妇女，饥饿时还以儿童为食。这种魔怪居住在高大险峻的石砬子上的洞穴里，神通广大，唯怕中间的一个头被人砍掉，或者水淹没它的肚脐。其偶像为方脸型，面相丑陋，头上是锯齿状，象征九个脑袋，身围狍皮。蟒猊被看作能不断吞食魔鬼的大精灵。根据同类首领（神灵）管理同类精灵的萨满教道理，能够管住恶魔的只能是恶魔的首领，即

① [土]阿·伊南著：《萨满教今昔》，第 215 页，中国社会科学院民族所编，民族出版社。



九头莽盖。萨满教传统中向来是“惹不起，供得起”的，把恶魔首领伺候得心满意足，它就会管理它的子民，不让它们为恶于民。所以恶魔也是神灵。

通过上述神灵名称和分类的简单分析，不难看出人们构想和接受这些神灵的基本原因在于关于疾病原因的探询和解除疾病的渴望；关于狩猎、畜牧生活的需要和生存保障；关于对亡灵的防范和利用等等。萨满教神灵的宗教功能由此而来。根据上述的功能，我们把这些神灵可归纳为：

（员）动物神。大量资料证明，萨满教看待动物的着眼点是在人类生存的基本需要上面。在狩猎社会和畜牧社会，由于动物是人类的衣食父母，人们对于它们有特别的祭祀。萨满教中有一些跨越地区、跨越民族、超越时代的动物形象，一直在不同时期的动物观念里起着重要作用。它们作为典型的文化符号，在萨满教的历史发展中有重要地位。如熊、鹰、鹿、狼等。它们之所以被保持下来，一方面是由于一些民族内狩猎和动物驯养的经济生活始终占据主导地位并且发展缓慢，社会生活的基本方式并没有大的改观，因此这些动物神灵的作用依然存在；另一方面这些形象随着社会的发展、变迁，也被注入新的涵义。例如突厥人的狼信仰，它起源于狩猎时代和早期游牧时代的猎民和牧民对凶猛动物的信仰。到了一千多年前突厥人的部落战争时代，狼成了驰骋在历史舞台上争雄的英雄贵族们的精神旗帜，成了战神。当一批人类形象的神灵逐渐取代某些动物神灵的职能之后，动物形象，在萨满教的观念世界里，并没有消失。一些原先就很有代表性的动物形象上升到具有宇宙意义的神灵行列。像满族祭天就以喜鹊、乌鸦来享食祭品为象征。

（圆）各种精灵。冥冥三界之中，居住着形形色色的精灵，各有所长，各有职能。突如其来的不幸事件或许就是它们引起的，或许只有它们才知道如何解决问题。如要想解决人世上的不同问题——如治疗不同的疾病，就得找到与这一问题有关的精灵。萨满跳神看病时根据病家表现出来的各种不同症候，就可以确定病人的灵魂是被送到了何方神灵那里，于是萨满便在守护神的佑护下前去找寻。如果在哪一个精灵那里找到了病家的魂魄，就要给哪个精灵上供，求他放回灵魂。如其不然，萨满便会同那个精灵展开激烈的“战斗”，夺取病家的魂魄，迫使灵魂归窍。可见人们对这些精灵防不胜防，于是便干脆把它们供



奉起来，以防不测。

(猿) 祖先神。这些祖先神不一定是选择氏族萨满的祖先亡灵，有许多是因其功绩或专长而成神。根据民间传说，成为神灵的祖先或萨满，他们或统一部落，建立各种规法，使部落兴旺发达；或亲尝百草，寻药治病，为部民解除疾苦；或力战群雄，聚族称王；或寻日找月，给人类带来光明；或钻入地界，打开通往阴间的道路，让亡灵平安无事，或除魔、射日、治水、调理宇宙山河、伏妖降魔。这些人功勋卓著，升入神班。人们因其功绩感激他们，纪念他们，把他们当作神灵来供奉，相信他们有神力佑护族人。

(源) 与山川地貌、生产、生活相关的地域神、职能神。如白那查或白那恰，它是鄂伦春族、鄂温克族、达斡尔族猎民信仰的猎神、山神。这类庇护神或许能够在梦中或偶然机会同常人谋面，但可以不通过萨满附体降临氏族，只须按照一定季节和规律进行祭祀，它们代表了萨满教的一般庇护神信仰。这种神灵很多，如“昭路博日坎”（管牲畜繁殖和安全的神）；“居拉西柯依博日坎”（灶神）；“库屯博日坎”（城市神）；“衙门博日坎”（官差神）等。

(缘) 自然神。自然神包括被神化的宇宙自然现象，如天、地、日、月、雷、火、风、云、水、星辰等。这类神灵主要是常规性的祭祀对象。萨满在灵魂出游时或许可以到达它们的居住地，与它们进行直接交流和祈求，但是一般不表现为附体于萨满。即使附体也是通过它们的动物助手或其他变体。各民族中的许多姓氏都有自己的自然神和自然神话，如宇宙三女神被满族个别氏族制成一连体木制人形偶像，被装入代表宇宙的桦皮盒内，盒正面刻有云朵、水和柳叶，象征光明和生命。各姓中祭祀自然宇宙神的有火祭、海祭、雪祭、星祭、水祭、柳祭、祭天、背灯祭等。

(远) 外来神。许多民族中都有一些外来神，它的含义或指氏族神之外的神灵，如狐仙被许多民族供奉，但它不是氏族神，因此被供在仓房，而氏族神则被供在居住的房间里。外来神的另一含义是指从汉族等民族那里吸收来的神。达斡尔族认为外来神是本族官兵由关内汉族中引进的。达斡尔族把下列神灵归入外来神：娘娘神，包括大娘娘神（拾格娘娘巴日肯）、小娘娘神（依其肯娘娘巴日肯）；城神，也称军营神（霍同巴日肯）；敖雷巴日肯（即山神），讷格



勒巴日肯，巫西巴日肯神，吉亚其神（财富神），夏日库巴日肯（屋西北隅神），巴特何巴日肯（猎神），哈音巴日肯神，斡吁巴日肯神，温沁巫西娘娘神，阿巴嘎日锯神，苏木巴日肯神，北斗星神，克日哲巴日肯（菜园子神）；依其肯巴日肯（小神）等。

由于萨满教神灵是就宗教功能划分的，所以在萨满经验和仪式中，我们比较容易区别它的两个方面（即萨满和信众）传统，而不是重视一个忽视一个。当然通过神灵分析已经足以说明，祭统和巫统之间并没有严格界限，它们是一个传统的不同表达方式。所以在统一的文化背景下的全面分析，应该是我们要努力做到的。

第五节 摇神偶与神像

萨满教常常以偶像的形式向世人展现神灵，偶像包括神偶和神灵画像。我国学者在多年的调查中发现了大批偶像，这对国际萨满教研究有着十分珍贵的价值，引起了高度重视。这些偶像主要是在东北三省、内蒙古东部以及新疆部分地区发掘的。

萨满教偶像制作的材料多种多样，有以动物皮骨制作的、有木刻的、布片缝制的、铁片剪裁的、树皮刻画的、毛发编的、彩绘的。这些神偶有的挂在萨满服饰上，有的画在萨满器具上，而最多的是祭祀时摆放在神位上的偶像和画像。萨满教有专门摆放或收藏神偶的地方，有的民族叫马鲁，有的民族叫神案，还有的叫神龛；祭祀中的神偶有的还摆放在神树——托若上。祭祀完毕，所有偶像和画像都被妥善收藏。如鄂伦春族中的神偶存放在用桦树皮制成的圆盒中，并把它绑在帐幕“歇人柱”外面的顶部，或悬挂在顶部附近的树枝上。游猎民族还备有专门的马或鹿作为迁徙时驮放神灵偶像的工具，它们因此被当作神马、神鹿，需要特别护养。“神马”，鄂伦春语叫“奥恩告木林”，只准驮载神物或由男性老人骑用。在鄂温克族，如某个驯鹿在搬家时驮着“祖先神”，人们就公认这个驯鹿是神圣的，不准人骑，把它作为“神鹿”看待。



由于神灵性质不同，神偶平时的安置和携带方式也不一样。有的就放在神龛或马鲁里，有的则放在特殊的位置上。如护身神偶，这种神偶较小，一般要随身携带。如果外出远行，它佑护人们不迷路、不生疾病、遇到毒虫野兽不伤身。满族的护身神偶，在东海窝集部，多为鹿皮制作，叫鄂其和，偶像的两臂向上飞腾，两眼嵌小圆球。吉林省永吉县大绥河乡韩姓的鄂其和神偶，一寸高、铅制、尖顶、双臂平伸，平时挂在脖子上。还有些神偶被用来镇宅除病。在满族有的人家挂人形偶于房上，佑人护宅。满族赵姓房神挂在房上的隐蔽处，不许人看。它身披彩穗，象征着飞翔高空。此神偶能驱魔消灾、保佑妇女儿童健康、防止恶魔邪怪侵袭、保佑阖家安康。

神偶中还有一类临时性的偶像，有的民族叫替身偶。这种神偶形体比较单一、简略、粗糙。制作时不求精细，只求形似便可以了。如患者重病不愈，可制成替身神偶，将它拿到旷野火化或顺水冲走，灾难和恶魔就随之带走了，疾病便可痊愈。或者，如果病人痊愈，也可由当事人将此神偶供奉珍藏，此人逝后再陪葬，不死便做护身神偶奉祀。也有些人家将治好病的神偶世代保存供奉起来，传流后世。这类治病除晦的神偶，一般多悬挂在病室内、门上，或用针线缝在患者上衣襟上，或压在患者枕下，亦有挂在大门口上的。近世满族人家，医病神偶也有简化的倾向，只用彩布条、彩布块缝在病人上衣内，或者挂在门口。也有的不用彩布条，而以草把代表医病神偶挂在大门上。这些神偶可不由萨满制作，崇信萨满教的诸族户家人、男女家主，都可以向祖先叩拜后制作神偶。彩条、草把，由家人保管，日后也由家人陪葬、送走或火化。这类神偶有专一性，一户病家神偶，另一家禁忌带入己门。在郊野见到，也不捡不睬，视为晦气；病家人死，神偶不能乱扔，必须火化或随水冲走或掩埋，否则其魂魄还会返回家室，伤害人畜^①。

从神偶的制作和绘画的造型来看，基本上有这样几种类型：

(员) 写实风格的神偶。它们是用动物，人和现实宗教活动场景为原型的神灵象征。

^① 参见富育光：《萨满教与神话》，第 344 页，辽宁大学出版社，1987 年。



动物神偶主要在狩猎民族中流行，鄂温克萨满纽拉的萨满服上有天鹅、布谷鸟、野鸭、熊、狼、野猪、鱼等动物神。陈巴尔虎旗的鄂温克人用布做成蛇，驯鹿的鄂温克人是用铁片制成蛇。公蛇三个角，母蛇两个角。据说，它一生气，人们就会得病。赫哲萨满供奉的诸神中，有鲸鱼、水獭、鲤鱼等。满族东海窝集部杨姓神偶多为树根。这种树根的选择有专门的仪式，多位族人要越过九坡，闭眼射箭或用刀砍凿，如同中一树，即掘此树根。这些神偶多利用其自然形状，稍事修理即成。有的像鹰、虎，有的像蟒。它们被视作自然、山川神祇或狩猎神。

自然神也有以动物造型的。在黑龙江上游的鄂温克族中，雷被描绘成一只巨鸟，雷的声音也被说成是雷鸟飞翔时翅膀煽动的声音。在鄂温克族，每年旧历二月间，一旦天空出现火星和月亮挨近的天象，就知道要起暴风了。这时地面就会出现一种叫作“德列勾”（獾子）的动物。平素它总躲在洞里睡觉，一有暴风天气，它就会跑出来。故鄂温克人谚语中有“三月出旱獭”的说法。“德列勾”成了风神符号。在鹰崇拜中，起作用的因素中包含它的活动规律，即它春来秋归，所以人们认为它是能够引起一年四季变化的神物。一些民族把鹰神视为春天的象征和生育神。

有些动物神采用的造型是人。鄂伦春动物神偶，多是用松木加工，其中间有稍稍凸起的简单人形，头、身、腿，咀、鼻、眼睛，都用猎刀削刻出来。人们给它们披上和自己大致一样的用狍、犴兽皮制作的衣服。鄂伦春人把这些神偶都配上对，男女成双地放在一起，照他们看来，神也要有家庭，生育后代。

氏族祖先神一般也用人形塑造，其地位，一些民族认为，在神灵中最高。如鄂伦春族的“霍卓尔·博如坎”是莫昆萨满的主神，每家供奉。一般鄂伦春族的霍卓尔或为五寸长黑桦木制作的木偶，或用松木刻制而成，或在一块黄布上绘制一个半身人像，也有的同时绘制或刻画太阳、月亮、鸟兽等。斡卓尔的偶像，在达斡尔族人家，都是由兽皮或兽毛毡制作的，它们是高 15 厘米长的人形偶，多数用玻璃球作眼球。这些偶像的制作极为简单，用四角布片对接而成。

比较重要的氏族神灵群，一般也以人形象征。鄂温克人每个氏族都有自己



的“舍卧刻”，例如：“巴亚基尔杜立给特”氏族的“舍卧刻”是用落叶松木制成的一寸长的人脸，用狍皮包着，胡须用熊皮制成；另外还有女性神是以薄铁片剪成的人形，缝在绿色的布条上。

职能神、英雄神、祖先神是人形神偶中最突出的一类。吉林口前镇满族胡氏祖先像用木雕人形、穿清代官服。九台石姓的英雄、祖先神木偶均为人形，其穿猪皮靴子。伊通那姓、爱辉臧姓、永吉阎姓都供奥都妈妈，这是一位女战神，她跨坐三匹或两匹战骑。珲春满族胡姓中有负责狩猎、旅行平安的神，神为木刻，长约猿寸，圆柱形，直径四厘寸，平顶，有两只凹下去的大眼睛和微削下凹的嘴巴。该姓的威虎力恩都力（船神）也由木刻而成，这是脚踏一只船的两位并肩女神，尖顶、眼部、嘴部以画线为形，一根细线将两神绑接，象征在大海中纹丝不动。“吉雅其”神也是人形，鄂温克族的“吉雅其”神像是在一块毛毡上用不同氏族的种马鬃尾绣成的一男一女，人形很不完整，两人之间缝制一个小袋，备装供品，神像挂在帐房外西南角上，春秋致祭。达斡尔族的“吉雅其”神像是用白布剪成的人形，贴在蓝布或黄布上，也有的在蓝布上贴金箔纸做的一男一女像，装入木匣，供在房外西南角处享祭。鄂伦春族的“吉雅其”神偶是用金银箔纸剪成的五六个连手人形，和太阳、月亮一起贴在一块方布上。

神偶中还有用人形表现的自然神。满族那姓的宇宙三女神神偶为连体的三位木刻女神像；永吉县大绥河乡小绥河村满族韩姓有宇宙风神神偶四个，偶均为女性。神偶圆头凸睛，饰有女发；外罩有二尺半长黑色布条，此布象征玄色之风，控制宇宙六个方向（原为六个风神）即上下、左右、前后。当然自然神也有以实际物象来象征的。在鄂温克族以圆环铁片表示的太阳，月牙形铁片表示月亮。

在人形神偶中有两种特别的表达形式，一是残疾人形神偶；二是碎片状的人体神偶。

在鄂伦春族、达斡尔族信奉的组合神“霍列力·巴尔坎”中有“塔卡该尔”，原意是“弓背”，由两个人的魂形成。神偶为人的全身立像，木质，脸部刻画五官，体型呈弓背状向后弯曲。“布阔该尔”，原意是“驼背”，也由两个



人的魂组成。神偶为人的全身立像，木质，脸部刻画五官，体型呈驼背状向前弯腰。人们认为，形体不寻常的人是充当萨满的先天征兆，如形体怪异、聋哑、驼背、瘸拐等等，都是萨满苗子，他们死后被奉为神。每个民族中几乎都有残疾神灵。

长期以来人们对雷有着特殊的恐惧心理，对被雷劈死的人十分恐惧，多被奉之为神，就连被雷崩碎的身体碎片也被赋予巨大神力，视为神物。如“霍列力·巴尔坎”中的“库力”，又称“库力亭格尔”，原意是“腿”，又意指“崩掉的一块”，是由一条人腿的魂形成的。神偶是一条木质人腿，由臀下直到脚底。“卡勒塔尔迪—考勒托尔迪”，原意是“半个”、“崩掉一块”，是由被雷劈成两半的人的两个魂组成的。每半身各有一个魂。神偶是从头到脚半边身立像，木质，刻画出半幅口眼耳眉^①。鄂温克族有被雷崩成三截的祖先神，其中身变成的神灵偶像，在民间或画或贴，分成上下两排。上排，中间横列十个蛇身人头画像，两个用桦皮剪成的整体人身立像，分贴于蛇身人头像的两边，再将两个用桦皮剪成的半片人体立像分贴于整体人像的外侧。下排均为画像，左右各两条蛇尾，当中是一个心脏和一个肾脏，心脏右下方两个圆的东西疑或是男性生殖器，肾脏左下方两个圆的物件很像睾丸^②。这些脏器就是被崩碎的具有魔力的神物。

有的神图或神像就是萨满仪式情景的彩绘或刺绣，在仪式中或被悬挂或作为萨满神裙的图案，参与仪式神秘气氛的创造。这种图案的核心标志是托落，图中的萨满在托落树下做法，托落之上悬有日月或各种神灵偶像；托落之下有各种动物与河流、山峰等。这种画像等于神灵，比如赫哲族的围猎神就是这样的图画。

（圆）以实物为神灵象征。这类实物主要是动物的皮、骨、树枝、石头等，人们相信它们内涵着某种神秘力量，或相信它们与某个神秘力量有紧密关系，从而拥有神秘性和魔力。

① 乌丙安著：《神秘的萨满世界》，第 152 页，上海三联书店，1988 年。

② 《鄂温克族研究文集》第二辑，第 142 页，内蒙古自治区鄂温克族研究会，1985 年。



鄂温克人供奉的阿隆神是落叶松和桦树上生长的一种细木条（弯曲、畸形的木条），认为这种木条可以保护驯鹿，一旦发生疫病，把弯曲木条挂在驯鹿的脖子上，认为这样就可以“保护”整个鹿群。秋、冬两季的狼害给驯鹿群带来很大损伤。鄂温克人认为熊比狼厉害，所以供奉熊来治狼。他们供奉的熊神是用一公一母的熊崽皮为象征物的。

舍卧克是鄂温克每个氏族的保护神，民间认为舍卧克神喜欢驯鹿笼头，鹿皮，犴皮控制的皮绳，还有白身子、尾巴尖上有白点的松鼠。猎人打松鼠不走运时，便请萨满，把供在舍卧克神前的两张松鼠皮在火上抖几下，并祈祷舍卧克神恩赐松鼠，运气就会好起来。

在满族，研究者也发掘了一些实物神偶。如珲春郎姓神偶多为各类兽皮，有山獐子、香獐子、马鹿、熊、豹、飞鼠各类兽皮为偶者。该皮由兽会阴部取来为之，不必制形，一张皮代表一种神灵，什么皮就是什么动物的神偶。这些动物皮的选择也多出自偶然。如族人在林中迷路，突然出现个小刺猬，人们杀它喝血，火烧其肉，根据烟火消失的方向走出迷途。这个刺猬皮由此成为神灵。黑龙江绥化关姓、宁安关姓、吉林珲春关姓、九台县罗、关等家，均有鸟羽毛神偶，它为一二根或三根鹰翎，为鹰神的象征。满族有的族姓还把石头作为祖先神偶，以石头代表神位，或说石头是神灵的藏身之处。在富育光、王宏刚的《萨满教女神》中介绍，满族徐姓在其祖先神匣内恭放三枚白卵石，传言该石为远世萨满南迁时从石洞带来，世代恭祀不已，已逾三百年。祭时，族人向白卵石叩礼，萨满颂道：“妈妈的祖石，母亲的祖石，光明的祖石，生命的祖石，万代开基的母石神祖。”

如果某个动物是比较重要的保护神，那么这种动物的皮、骨、毛、血、角等，都可能用来做神灵象征，利用它来进行各种通神、互渗的仪式和巫术。比如鹿在通古斯民族的驯鹿部落是主神，在有的神话中还代表天神，它的图像被画在萨满鼓上，作为萨满到其他世界旅行的基本守护神；它的骨头或骨头象征物（鄂温克族萨满服上有铁制的鹿骨架）被挂在萨满服装上；鹿角挂在萨满帽上，代表萨满等级和升天的道路；鹿身体的某个部分和血液也被看作鹿神的化身。萨满为了使法器有鹿的灵魂力量，常以鹿血荣法器之魂。萨满的神鼓和鼓



槌做好后，要举行两次使它们“复活”的仪式。这一仪式旨在将神引到神鼓和鼓槌中。为此要杀死一头浅色的或带花斑的驯鹿。将驯鹿的皮连同头和两条小腿一起挂在萨满窝棚附近玛鲁神位的一侧，并使头朝着太阳升起的方向，而鹿血则用于在举行仪式前进行的涂抹和喷溅萨满标志物。在有些情况下，鼓槌的木制铲面上还嵌着用鹿角或驼鹿角制成的骨柄。鹿的巨大魂力聚在鹿身体的任何一部分和鹿血中，它们全部都有佑人去邪功能^①。其他神灵形象的造型，由于受到鹿神崇拜的影响，也采取了与鹿有关的形式，如鄂温克的雷神就是一种闪电状（有的学者称柳叶状）的细长铁片，其上戴着鹿角。

（猿）以面具象征神灵。面具在仪式表演中有各种作用，同时它也是神灵偶像的一种，面具神像在我国北方民族中是很有特色的。

在狩猎、游牧民族中，面具的制作比较简单，多是用树皮、铁片、红铜刻成圆面，镂出眼睛和嘴等。阿荣旗的鄂温克人中，萨满和居民供奉着一种叫“德力格丁”的神，是用桦树皮或红铜做的面具，有鼻、眼、胡须。陈巴尔虎族的萨满保留着金属制的面具，上面涂有白色。同样在鄂温克族自治县也供奉着面具神，那是用铁片剪成的人面形神像，一个氏族中只供一个。据说面具神是萨满最根本的神，只有氏族里最古老的才供奉它。在跳“奥米那楞”会时，萨满戴上面具后还要把面具挂起来；人们献给萨满的东西一般都放在面具前，并且在面具的嘴上贴上羊尾油，来祭祀面具^②。

在达斡尔族，巫面具称阿布哈尔袋（~~鄂温克语~~），是一具铜制面具。在海拉尔群体的四名巫中，在巫冠前面没有垂条的两位巫戴有面具，而有垂条的二人无面具。如庞古萨满的巫面具悬挂于她主屋的西间北墙神坛上，面向南，在浓浓的胡须中间半开的嘴巴里塞着一块瓦奇（~~鄂温克语~~，羊尾脂肪之义）。据说这是从一百五十年前的伟大的巫嘎胡查萨满流传下来的。有人说，此俗与熊信仰有关系，并在除掉恶孙斯（恶灵之义）或树特古尔（~~鄂温克语~~）时要使用它^③。

① [俄] 鄂温克马津《埃文克 原鄂伦春人的萨满教》，载《萨满教文化研究》第 4 辑，天津古籍出版社，1994 年。

② 吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，第 105 页，宁夏人民出版社，1985 年。

③ [日] 大间知笃三等著：《北方民族与萨满文化》，第 270 页，中央民族大学出版社，1994 年。



最近吉林省的王松林先生将在满族民间故事家傅英仁老人那里发掘的满族面具公布于世。据《满族面具新发现》(时代文艺出版社 2003 年出版)介绍,在满族保存的萨满假面是萨满因种种神事行为,在特定环境、特定气氛下,根据幻象制成的,只在萨满之间传承,不许外泄。面具代表的神灵名称、来历和故事,都在各族的神谕里记载、传唱。面具均由萨满供奉,享受祭礼和香火。面具神的神性不同,有的可以传世珍藏,有的随老萨满死亡而陪葬。面具神,有的绘在各姓的神案上,有的是跳祭祀舞时戴的。傅英仁老人所绘制的近百个人面像,据说是他从少年时期开始搜集整理的,他还记录了这些面具神的传说。这批面具神包括风、火、土地、水、雨、冰、雪、雷电、伊儿哈格格、超哈毡爷、石头瞒尼、代民妈妈、套日大神、天花妈妈、白云格格、豹、鹰、虎、鹿、蟒、水獭等各种神灵,图样形态十分丰富,既有抽象的象征,又有生动的写实,色彩明快,层次分明,有夸张化和符号化的特点。同狩猎民族的简单面具来比,这些面具绘制水平很高,形成了统一的风格模式,讲究对称、比例和分层,形象的夸张和象征符号的运用十分和谐,对这样一批欣赏价值很高的面具,它的来源如价值,还有待进一步研究。

(源)以抽象符号象征神灵。蒙古族草原上的人们在祭“敖包”时,以红、黄、蓝三色装饰神树。他们在解释说,红为火、黄为地、蓝为天,都与自然崇拜有关。在满族、锡伯族的婴儿守护神都用一条长绳来象征,俗称子孙绳。这条绳子平时装在妈妈口袋里,只有祭祀时才展开。人们把代表新生男孩的小弓箭和代表女孩的布条等拴在子孙绳上,还有代表辈分的摇篮、猪、羊趾骨、床等,所以子孙绳常常被当作原始家谱。

维吾尔族举行治病仪式前,主要是立神杆和神旗。神杆,维吾尔语称为“图格”。图格的上端挂五颜六色的布条,共 12 条,人们认为这象征 12 个精灵,布条长度各约二尺,维吾尔语称为“查尔—阿列木”。“查尔”为布,“阿列木”为颜色,即不同颜色的布条。满族各姓跳家神时,许多已用各色绸布条代表祖先,满语称为“梭利”。梭利的功能犹如祖先神偶。满族杨姓司昼夜神偶,为一对夫妻神,均作腾飞状,双偶正面均为白色,背部为白色,表明白昼即司白天,男为黑色,意为夜,即司黑天。吉林市郊红旗乡满族杨姓以约半尺长、



二寸宽的黑、蓝、白三色长方形布条制成一双男女宇宙神偶，眼睛均以黑色玻璃珠为之，女神用一三角符号（黑色布块制）贴于胸部，代表女性生殖器。神偶布条白色代表阳光，蓝色代表水，黑色为深夜。该神治理宇宙，保佑生命永恒，世界安宁。从各种神偶造型中可以看出，女性的主要标志为尖顶、三角形刻号或记号、发饰等。

（缘）夸张、怪异的神偶。在神偶和神图中有半人半兽、人禽合体、人鱼合体、人蛇与人龟合体等各种怪异形态的神偶，人称羽人、蛇人、鱼人、虎人等等。例如，满族有鹰首女性躯体的代民妈妈神（鹰神），有鱼首女性躯体的德立克妈妈神（东海女神）。它们都双乳高耸、硕大，祭祀时摆放在神案上。神灵造型还有以各种动物特征组合而成的，如鄂伦春族的雷神为龙头、鱼身、兽尾。这类夸张造型里最突出的是九头神偶，长有九头的神灵不全部是恶魔蟒猊，蟒猊是九头精灵中的一种。但蟒猊是九头神灵里最突出的一种。如达斡尔族的“得勒格底”神，它是由怨颡人头构成，神偶呈人状、木质，上刻画眉眼鼻口，共怨个。

萨满教偶像的意义，并不仅仅存在于其图像所展示的东西之中，那些隐藏在偶像描绘和偶像结构中的东西，同样有它深刻的涵义。怎样才能更准确地理解这些内容，应该说，目前为止学术界的努力还很不够。我们对萨满偶像上展示的各种意义还有某些疑惑和争议，这是不可避免的。就连萨满本人也有许多说不清楚的问题，他只是照着传统在保持和传播某种既成形式。尽管问题复杂，我们在调查的基础上，在对偶像的制作和描绘方式的比较分析中，还是可以发现某些观念的表达特征，因此做了如下归纳。当然，它也只是关于现象的一些综合印象。

首先，萨满教神偶的制作有一种赋予神偶以生命的趋向。一些民族认为，天的灵魂是天的眼睛——日月，人的灵魂是人的眼睛，眼睛因此成了活力和生命的象征。在信仰中，神灵的眼睛是魂聚之所，所以各种偶像的眼睛意义重大，没有眼睛的偶像可以看作玩具，而有了眼睛就是神灵。因此在一些北方民族中，不许往玩具上画眼睛，否则会使整个偶像复活。鄂温克人供祭的祖先神“敖教勒”画像上，太阳、月亮代表他的双目。满族的用长方布块做成的宇宙神偶，



虽不具人形，却缝上两只突出的眼睛。一般来说，木制的神偶，眼睛是刻划出来的；布制的神偶，眼睛是球珠做的，它们被缝在神偶的脸上。

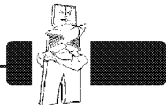
其次，萨满教神偶的描绘有一种展示神偶能力的趋向。如关于飞翔观念，无论是彩绘还是木刻、布制的神偶，都有关于飞翔观念的描绘。这种观念有的是通过为不能飞翔的形象安上翅膀来表示，比如满族的飞虎神；有的是以偶像上扬的双臂来象征。如鄂伦春族的草神，满族的护身神偶等等。当然用禽类象征的神灵本身就有飞翔意义，不需要特别的标志。这类神灵除了可以做萨满的助灵，陪伴他到各界旅行，还可以是萨满灵魂的坐骑、人神沟通的信使或通行宇宙的大神。

再次，萨满教偶像表达的沟通趋向。萨满教的重要观念是人神之间的沟通，所以萨满文化中的沟通符号发达，其中包括树、绳子，日月之间的天穹、大海，沟通天地的彩虹、天地助手神灵，能够上下流动的风神、雷神、雪神、星神、阳光，连接天地的山、河、海，能在上下沟通的萨满等等。人们利用绳子、彩虹、托若、北斗、洞口、嘴、肚脐等等符号，把人神沟通的渠道、入口和人神沟通关系轮廓呈现在我们面前。有的人神沟通是以互渗观念为基础的，表现在形式上，沟通的双方采取了同一符号，由此说明相互同一的神秘效用。如鄂温克族乌麦神是鸟，她送来的小儿灵魂也是小鸟。乌麦神的偶像是在一根长绳的两端各绑一只鸟；保护驯鹿的阿隆神的偶像有的是双头鹿，连接两个鹿头的是原本就交叉在一起的树枝。这个交叉状的树枝像绳子一样，象征连接和沟通。

最后，萨满教在神偶制作、摆放上，强调群体、主次和完整。群体性是神偶的突出特点，许多偶像被纳入一个神灵群。其中有以主神与助手或主神喜爱物为解释的主次神偶群。例如，达斡尔族中的“霍列日·巴尔坎”是由多种神的多个神偶构成。有的将某类神说成是主神，而将另一类解释成主神的“兵”，这些兵数量很多，它们听从主神的调遣，为主神服务，因为比主神地位低，平时只能放在厨房的顶棚，而主神是在主要居室里供奉的。完整性也是神偶的一大特点。鄂伦春人的“德勒库·达日衣乐”大神专司人畜抽风病，其神像便画有两条龙、两只蟒、两只凶鸟和一个太阳、月亮。这是以一幅画面来代表一种神灵。利用各种形象表示同一个（或同一类）神灵，也许是萨满教表达力量观



念的一种形式。完整的观念经常以空间形式来象征，如霍卓尔神偶像分上中下三排。上排，用金箔银箔剪成日月，日的周围绘有光幅射线，再将用松鼠毛皮剪成一双人眉贴在日月之间。中排是横列的四男（用金箔剪制，位居正中的有胡子）五女（用银箔剪制）人像，下排是嘴对嘴立着的两条龙。民间经常以萨满祭祀图为神像，以仪式里上、中、下三界的象征物来代表宇宙的完整和各层宇宙之间的互动关系。圆满观念，在萨满教里经常通过“九”这个数字来表达，它代表一种理想。以九个神灵（如缘男源女或源男缘女）或对称的九男九女神灵，来代表圆满，是比较普遍的象征形式。



第六章 摇萨满和萨满昏迷术

摇摇宗教体验或宗教经验是宗教信仰者对于所信之神圣物（神、神圣力量、神性物）的某种内心感受和精神体验^①。许多宗教学家、心理学家和社会学家都认为，宗教体验不是神学家和宗教虔信者所说的那种人与神的直接遭遇、相会、或合一，而是社会环境制约下的宗教意识和传统文化背景里的心理表现，它作为对超人间力量的心理反映，是以关于超人间力量的观念为认识论前提的。正如有学者指出的：“只有在有了宗教观念的逻辑前提下，才有可能产生观念主体对它的心理感受或体验。”^② 这里一方面强调宗教观念在心理层面上具有某种引导、暗示的心理学意义，同时也把宗教观念作为社会的、历史的产物，从而否定有神论。这种理论为本章的萨满宗教体验分析提供了方法论上的指导。

萨满教的宗教体验，在心理学领域，长时间被作为病理状态的症状，有一系列专门化的词汇予以说明：如昏迷 附体 着迷 记忆丧失状态 幻觉、想象 梦 歇斯底里 幻觉、幻想 僵直性昏厥 癫痫症 催眠状态 梦游病 等等，它们都是身体—心理的变化症状，是能被研究者客观地观察的心理—生理现象。而在社会学领域，这些症状被作为文化的习俗表现形式，与广泛的社会现象有着密切关联，它们可以在文化关系的研究中得到解释。这两个学科的研究表明，萨满的宗教经验乃是心理因素和社会因素相互

① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 405 页，中国社会科学出版社，1988 年。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 405 页，中国社会科学出版社，1988 年。



作用的复杂过程。

国际上的萨满宗教体验研究是建立在大量的文化调查材料和心理考察基础之上的，萨满的个人自传和对个别萨满的心理观察是这项研究的最直接源泉。因此，我们的分析首先从萨满开始。

第一节 摇萨摇摇满

国际学界关于萨满的定义，主要围绕它的两个方面特点进行概括总结：一是关于这种社会角色的精神方面的特征，二是关于萨满角色的社会作用。1960年版的《不列颠百科全书》中，匈牙利学者 瓦伊达欧塞吉撰写的萨满教词条里这样写道：萨满是一个心醉神迷的人，被相信能治病，能与超世界交往。《苏联大百科全书》（1974年第 4 版）中也指出：萨满是一种特殊人物，是一些善于使自己进入特殊昏迷状态的专职人员。1974年版的美国百科全书则说：萨满教是一种宗教，这种宗教的司祭者在做祭仪时会进入精灵附体状态，被相信受神灵支配，神灵通过他说话、行动。该司祭者称为“萨满”。20 世纪著名宗教学者埃利亚德在《大英百科全书》中的“萨满教”词条里写道：萨满是个巫医、术士和送魂者，也就是说他会治病，他主持社团的祭祀活动并护送死者灵魂去另一世界。他之所以能够做成这些事，是凭借他的昏迷术的本领，也就是凭借他能自由离开其肉体的法力。而埃利亚德在他的著作《萨满教》中关于萨满是在意识变化状态（萨满状态）中出游的男人和女人的提法，则促进了学术界把意识变化状态作为萨满意识状态（萨满意识状态）的特殊术语。但心理学证明，意识变化状态作为精神的状态，它可由各种生理学上的、心理上的、药理学上的原因所引起，所以这个概念涵盖了除了正常的清醒状态的所有意识状态，并不为萨满状态所专有。由上述各种定义中我们可以认为：萨满是作为一个被社会认为能直接与超自然界交往，因而有能力为人治病和占卜的人，同时在他与精灵世界的交往上会对社会有很大用处。



关于萨满的心理问题，百余年来，形成了一些具有学科史特点的意见和看法。最初时期的萨满教研究所用的大多是北部和中部西伯利亚的材料，在大量萨满自传和考察资料的基础上，研究者公认，萨满是精神上或心理上有病的人。学者们同时认为，萨满术是种精神病理现象，它与癔病、癫痫性或神经性迸发症有关。当 19 世纪在北美和南美、东南亚、澳大利亚和大洋洲发现了萨满教以及在类型和功能上与之相近的宗教现象时，萨满疾病说，也被机械地用于相关的研究中去。于是萨满疾病说获得了更加普遍的运用。对萨满精神健康问题的偏见，统治了 19 世纪大部分的萨满研究。

近些年在萨满的心理实验流行以后，关于萨满疾病的看法有了重要转变。某些试验结果表明，萨满具有某种特殊的“回应”能力，也就是能够延伸保存在记忆中的形象和表象，能够引起自己对它们的反应。他们似乎总是在旁观自己、检查自己。研究者得出的结论说，按现代心理学观点，需要把萨满看作具有高超本领的人，他们同自己丰富感受的交往达到了难以置信的水平，他们还在这个水平上构造出不可捉摸和不可察觉的技巧。萨满昏迷中的许多行为，使得研究者不得不去澄清什么是萨满的意识状态。一些研究者提出，萨满的能力在一般人的能力之中也可见到，如在一些使用药物达到昏迷经验的土著民族里。学者发现使用幻觉剂能够使意识突然启动，可亲身领会萨满降神的幻觉和感觉。萨满与毒品也成为研究的专题，在毒品一类麻醉药物的刺激下，大脑对一些刺激反映松弛，其中的生物反映、情感状态，以及这些情况同仪式的关系，都引起专家的注意。新近的心理研究认为，萨满行为的典型状态存在于正常人的行为之中，如通过歇斯底里或昏迷来释放自我压抑的心理结症，这既是一种文化症状也是一种心理生物学现象。神经心理学与仪式生物学的观察，推动了对神经昏迷中的萨满现象的各种问题之探讨，这种探讨试图使社会的、文化的、心理的状态变为生物的神经问题。

在心理学领域，学者们对民族和文化的问题保持缄默，只强调纯粹心理的东西，只强调萨满个人的东西。近年来，在研究领域这种简约化的萨满研究很流行。与萨满心理研究并举的还有针对萨满医疗的研究，对萨满教的仪式与萨满医疗效果的评断，往往含有医学和心理学的理性思考。西方生命科学向萨满



传统医疗领域的扩展，使萨满教和生物学有了联系，也使萨满技术和西方保健医学产生关联。这种关联在荣格的心理学医疗形式中和学术著作中，在列维·斯特劳斯的结构主义著作中，都有精彩的表述，其中最引人注意的结论之一就是医疗的象征效用问题。

关于萨满心理和萨满医疗的诊断价值，在这里提供了一个理性研究的基础，即用身体的、心理的或医学的研究，来解释萨满教实践的存在原因。这样一来，萨满的行为就变得可以理解，也可以得出理性的解释。

关于“意识变化状态”的萨满心理探讨与萨满训练，在近十几年里，在某些研究者中，已经代替了早期宗教学家的文化理解方式。一些行为科学家不再萦绕于有关灵魂世界本体基础的不可知论的困惑中，而在心理学的心理状态变化论上去开掘有关萨满的认识论基地。

新萨满教又称作城市萨满教，这是十余年前在美国兴起的，它提倡借鉴古老萨满文化的经验、方法，来改善现代人的生理与心理状态，发展人类自身潜能，改变人类精神面貌。在美国设有该学派的萨满研究中心和萨满研究基金会。这个中心还在美国、加拿大、丹麦、英国、日本、澳洲及欧洲拥有千余名会员，并设有分部。其会刊为“萨满之鼓”。它主要从事萨满实践教学，同时配有专门人员从心理、病理学方面进行学术研究。它还专门资助国际上的萨满文化调查和著名萨满的生活费用。该会的创建人为麦克·哈涅（~~配霍集斯·奥德~~）博士。新萨满教试图从古老的萨满文化经验中，提取出一种成功的精神努力形式，人们通过这种方式可与原初的自然现象发生联系，从而达到与西方当代人所强调的自救、自重观念相结合。

麦克·哈涅认为，新萨满教的兴起的直接原因有三：一是现实与精神领域间的矛盾与困惑。人类进入科学时代以来对第一手经验材料的重视，逐渐超出了对宗教所提供的有关精神领域的说明，人们需要更切实际和更深层次的精神经验，要亲身从中得出结论，而不再盲从于宗教教义和宗教权威所提供的东西。萨满教在这一方面能够引导人们得出经验，它是一个方法学而不是宗教。它能为离开信仰时代的人们提供一些有关精神与现实相结合的证明。在这一方面，新萨满教在借鉴古老方法的基础上，使用更为标准和规范的方法，力图使原来

基于上述认识，麦克·哈涅从古老的萨满技巧中提炼并规范了萨满培训手段，以期实践者在短期内达到与传统萨满有相同的经历和能力，通过集中培训获得与神灵界接触的经验、索魂治病技术及与死灵打交道的能力等。在哈涅培养的学生中，已经出现了一些有影响的萨满心理医疗医生，他们有些还持有心理学博士学位，并著有萨满医疗专著。

面对萨满教传统的如此再续，文化学者的态度是矛盾的。的确，萨满神媒职责与治病技术在新萨满教中的复活，不能不将研究的视野推向新领域。心理学领域关于意识变化状态是出于人类普遍潜能的解释，显然对历史传播和文化遗留学说是种冲击。此类研究不像民族志领域那么强调萨满实践与广阔的社会背景的联系，而是从中发现一些有关身体的、心理的和医学的理性解释。作为

[illegible]



传统知识和经验的守门人，文化学者受到了不大不小的威胁。新萨满教促使学术界重新面对萨满的实践和他们的作用。

我们认为，理解昏迷的神经心理学是有价值的，但它不能等同于宗教的研究，更不能代替它。萨满的宗教经验是直接的心理现象，是属于个人主观世界的东西。所以在研究他们的经验时不能忽视有利于产生宗教体验的那些心理状态。但是这些状态并不预先决定萨满个人宗教经验的形成，而具有决定性作用的却是社会因素自身。

宗教经验总是在一个特定的文化环境中形成的，社会在确定个人的心理状态和思想方向方面起着规范作用，萨满的宗教经验和他的各种表现也必须合乎社会正统的精神习俗和行为规范。神秘体验对于萨满个人而言是有效的，局外人不能参与他的体验，但却可以在他把内心的体验通过社会的普遍有效的形式宣示出来的过程中，参与对这种体验的评价。因此有关萨满宗教体验的各种表达形式都受到文化习俗的制约。当萨满的宗教经验做出特定的状态时，它必须遵循特定的社会环境所规定和允许的东西。这种文化联系与人们对萨满角色的认同和期望有关，萨满所承担的角色是和人们对角色期望的认知系统相符合的。萨满的宗教体验表演被看作是一个社会行为的模式或者类型，他要根据社会的要求和期望去调整和适应。在萨满文化中并不强调萨满经验的独特性和反传统性，反而传统信仰习俗却在努力地约束萨满的个人行为。因此即使在宗教经验领域也没有给萨满个人心理表达留下多么广阔的自由度。

萨满生活于其中的社会环境的熏陶是他的宗教心理经验的前提。萨满教的宗教体验类型是在很长的历史过程中由社会积累而成为文化习俗的，这其中包括许多代人过去的经验。萨满的宗教体验借助了先前的经验模型，是学习来的。在民间，新萨满经常在他的宗教行为里观察学习，他还通过语言传统的中介，掌握神话传说中提供的与超自然角色发生联系的各种模式。这样，在他们自己的幻觉经历和昏迷状态中，先前的积累成为他们理解角色扮演技术的关键，并倾向于把某些幻觉形象表演得比前人更好。

萨满的宗教体验和萨满的角色扮演技术涉及到人的全部生理心理组织，这种角色扮演可能发生在不同的意识层面。萨满表演的强度所引起的生理心理过



程导致的意识变化状态，在文化中并非作为不正常的或疾病的行为，这种行为的大多数被看作是正常的，甚至是有价值的宗教行为。人们不仅社会地接受这种现象，甚至还鼓励萨满特别地去追求。所以萨满体验确实包含影响心理和生理方面的因素，萨满昏迷中的心理过程通向一个特殊的形式和内容，这同宗教观念的诱导有关。所以萨满的宗教经验是个人的生理、心理过程和人们的社会关系相互作用的结果。

第二节 摇萨满梦、萨满病与萨满表演

萨满经验作为社会群体中的某些一致的观念和象征形式，像其他社会经验一样，也依靠习俗来传递，于是某些习俗就成为外化了的萨满体验活动，是被客观化了的社会公认的东西，人们可以依据这些习俗来对萨满经验进行鉴别。

但正如某些宗教学家所发现的那样，人们在宗教生活中使用的是世俗世界的表现方式，无论哪一个习俗形式都连接着文化的众多方面，怎样理解其中具有宗教经验意义的那些特殊成分，还是一个艰巨的任务。目前，首要的是必须熟悉各种民间材料中的有关萨满经验的主要叙述，尽可能客观地发现萨满经验习俗的特殊性。其次是要在各种材料中进行比较，在相同的行为习俗中去发现那些属于萨满教经验传统的一些基本因素和典型表现。

在我国北方民族中，获得萨满领神的方式主要表现为两种：

一、萨 满 梦

萨满教与人类做梦的自然现象结合并发展自己的传统，有着漫长的历史。宗教信仰与梦的联系，在泰勒的万物有灵论理论中，是宗教的基本出发点之一。是梦中的各种意识活动促使人类产生了关于灵魂的观念，以及由此而来的作为独立精神实体的神灵或精灵观念。萨满教不仅发展了人们关于梦的一般信仰，也通过梦产生和发展了关于萨满教经验技术的特殊观念。前者包括一切与人们关注问题相关的各种梦境，由于具体而实际的现实关系，人们迷信梦也解释梦，



甚至把自己的狩猎收获说成由梦暗示和启发带来的结果。后者的梦却梦见神灵，是一种特殊的梦，它被认为是与神灵遭遇，这种遭遇的内容令人震撼。这种梦不仅有暗示和指导性，还有强制性和强迫性。除了在梦中得到神灵的启示和教导外，他们还必须接受神灵的绝对命令，不管情愿与否，必须遵照神灵的意愿，做它们在人间的代理人。据信，不服从神意的做梦者会受到神灵的惩罚。

在调查中一些萨满介绍，自己是在梦中领神的。据信，如果在梦中碰到某个神灵让你领神，这样的人都可能成为萨满。也就是说，他是被超自然神灵选中的为自己服务的人。在这种情况下不得加以拒绝，否则受冷落的神灵会施加给他各种磨难。当然，只要他领神，神灵就答应对他进行庇护和帮助。

这种领神梦，有几个典型表达形式，它们作为先前萨满经验的遗迹，还保留在民间口碑中。萨满与所领神之间的“夫妻关系”是常见的萨满经验母题。在赫哲族和蒙古族的史诗中，英雄娶妻的历程和方式，不仅模仿或借助了萨满的领神经验，甚至还直接使用了神灵妻子的形象象征。在埃利亚德的《萨满教—古老的昏迷方术》中引用了戈尔德（赫哲族）萨满的灵婚经验，介绍了居住在黑龙江中下游通古斯人中的戈尔德萨满们，如何将半红半黑的脸看作逼迫他领神的爱米神的特征，而这种爱米神要求成为萨满的梦中性伴侣。在蒙古族的《英雄格斯尔可汗》中，阿尔勒高娃夫人右脸上涂着胭脂粉，右半身打扮齐整。左边的脸上抹着锅黑（锅底上的黑灰尘），左边身躯穿着丑陋。在赫哲族的《安徒莫日根》、《希尔达鲁莫日根》等民间口传作品中，英雄在化现的小屋中总是发现半红半白脸或半红半黑脸的姑娘，她们后来都成为英雄的妻子。

在萨满领神梦或萨满领神仪式中，神灵或精灵摧毁了旧的被选者，经过肢解或煮炼，以后再把他们重新塑造成一个新萨满。这是萨满教中不断重复的死亡与再生的主题之一。在凌纯声先生于20世纪初在赫哲族搜集的民间作品中，这种被肢解或煮炼与再生的形式当时还是人们描写英雄不死和萨满能力的主要手段之一，被普遍地应用于各种传说之中。

萨满梦还被看作是获得超自然能力的重要途径。在这个过程中可以获得超视觉，超听觉的能力，从而拥有常人所不知的神秘知识。在鄂伦春族调查时，一位老年妇女介绍说：有个萨满睡了九天九夜，听得懂鸟语和动物的话，也听



得见神灵的话。他听见一个穷人家的火神和一个富人家的火神之间的谈话。穷人家的火神说，这家人虽然穷，但尊重我，总往火盆里扔吃的东西敬我。富人家的火神说，这个富人从来不扔东西给我，我非把他家烧光，让他家穷得叮当响。穷人家的火神说，你要烧就烧你的家，别把我这家子烧了。萨满醒来，告诉富人，你家要着火，可是他不信。第 圆天他家果然起火了，马鞍子用大铁锅扣着，都被烧着了。而和他家临近的穷人家里一点火星也没有。萨满梦涉及的“知识”领域相当广泛，不但包括各种人间具体问题的解释和处理，也包括各种宇宙知识和技术知识。《天宫大战》是满—通古斯语族各民族内普遍流传的创世神话。审其来源有个重要传说。据《瑗琿祖风遗拾》，此“乌车姑乌勒本”（神龛上的故事）是一白发神婆在凡人梦中口授示人，因其内容超过其前所传，为萨满敬佩崇拜。圆世纪 猿年代，根据黑龙江瑗琿、孙吴地区满族萨满所传，吴纪贤、富希陆记录于册，遂定名《天宫大战》。现所见简译本载于富育光所著《萨满教与神话》一书。《天宫大战》全篇九章，是目前所见满—通古斯语族各民族内流传的唯一长篇创世史诗，它讲述了创世三女神与恶魔耶鲁里之间的首次宇宙大战，是一部从混沌到建立乾坤的神圣历史。

有关萨满梦的调查是比较困难的，萨满们普遍把它当作神秘和神圣的东西，不愿意公之于众。甚至认为一旦将它泄露出去，就会受到神灵的惩罚。尽管如此，笔者还是搜集到一些有价值的例证，这里仅引述其一。

灵源年 怨月 圆日晚 苑点，我们在新疆察布查尔锡伯族自治县采访了锡伯族妇女玉仙。玉仙，缘岁，看上去身体很健壮，有一只眼睛失明，她说，那是一个害她的萨满所为。下面是玉仙讲述的部分笔录。

我是因为身体不好才接了萨满。一病就是 缘年，做了二次手术，吃了很多药，好不了。村里人都知道我病的时间长，治不好。后来实在不行了，我才接萨满。因为我曾祖父是萨满。我们家的神像和玛玛玛法像在北京中央民族学院档案馆，三十多年了。灵苑年左右，我开始接触萨满，晚上梦里学习，我学习了三年，是被领到那个世界去学习的，那个地方教我治疗手脚方面的伤病和治疗小孩子的病。他们一天晚上教我 源个汉字。那时我到医院看病，看医院的药方里出现了我在梦里学过的字，就把这件事告诉老伴，他不相信。我只上过小



学，学校里不教汉文，我只学锡伯文。现在我可以看汉文。从那以后，我曾经像疯子一样的性格改变了。晚上睡觉时，那个地方的人来，坐在炕沿上，我与他们说话。按常人来说，我说的不像人间的话。领我去学习的是位四十多岁的小伙子，把我送回来的是黄骏马，它的额头上有白点。每天都是这匹马。送我回来的时候，师傅说，这事你不能告诉世间的人。我去的是一座山，山上有青松，松林的旁边有一口泉，我就在这泉水中洗澡。

学习三年后，我能看出每个人有什么问题。四十岁以上的人和谁谈对象我都可以看出来。学习后，把我送回来时，师傅一再告诉我，不要和世间人说。可是我和世间人说了，所以，我的医术不行了，他教的治病方法一下子忘掉了。那时候，师傅把我叫去，让我吃了一顿饭，饭是用青蛙做的。因为我在治病的时候说了我学习的事，所以请我吃这种饭。吃饭的时候，我看到，那里有四间房，三四十口人。四间房满满都是人。这中间有个白发的老爷爷老奶奶，他们说，以前吩咐你不要讲，你为什么讲？当时，他们还让我给一个断了一条腿的小孩治病。看完后，老人说，不让你说给人间，你说出来，将来你要有大灾祸。我曾经在那里学过诊脉和二三种治病的方法，后来，把这些东西一一退回，只留下折纸的方法。要看什么病，先折纸，然后根据折纸判断。

我出来看病以后，出了灾祸。在梦里，我一出门，一团火就朝我飞过来，赶忙用左手一拍，左眼失明。另一个人拿一个方的白纸盒和三个条形黄纸（指咒纸）朝我甩来，那个东西落在我的右手。我和他们说，做这种事情没有好处，三年之内让你出现心脏病。三年内，这人受报应了。同门也有心术不正的，嫉妒的人做了这件事。这件事之前，找我看病的人多远的也来，从那以后我再也不给人看病了。因为方纸落在右手，家畜养不活，整三年，都是这样。后来找到那个人，和他说合以后，关系慢慢缓和了，家畜也不死了。

如果说这一类的梦不是个人追求来的，带有偶然性和个人性色彩的话，那么萨满教还有一类主动追求或诱导的文化类型的梦，或叫做传统的梦，它具有萨满职业性特点。大兴安岭的鄂伦春族萨满向笔者介绍，萨满给病人治病跳大神前，要拿病人的一样东西，让萨满枕着，大神用它引导做梦，占卜。这种情况笔者在新疆的锡伯族萨满治疗方式中也亲眼目睹。他们相信自己能够在带有



病人信息的物品与神灵之间进行沟通，并由此获得治病的灵感。在满族，某些萨满神灵偶像的获得，要通过萨满做梦去索求。萨满醒来后根据梦中所见进行描绘，由此制作成神灵偶像。因此，贪睡，在民间被认为是萨满得神的标志之一，也是萨满与神灵沟通的方式之一。对于睡眠中的萨满，家里的人一般不去招扰，免得惊吓他出神的灵魂。萨满醒来后要静心思索梦中所见，破译其中的暗示。如自解不开，还要求助同行帮助理解。在笔者的调查中，萨满们相互帮助解释梦境的事例很多，是萨满的职业性行为。

二、萨满病

疾病和萨满教也有不解之缘。人们对一般疾病的看法，不是与某种致病的精灵有关，就是与灵魂丢失有关，可见这些解释都缘自信仰。关于萨满的疾病，只是有关疾病信仰习俗中的特别一类。那些被认为与萨满领神有关的疾病或通过某种疾病类型加以区分，或通过疾病的严重程度进行判断。如有的疾病难于一时判断，民间就采取了一种模棱两可的办法，即举行神灵领养仪式，先让病者作为神灵的照看者，得到神灵的佑护。待一个时期以后，看其病症是否痊愈再决定当不当萨满。有的民族还把神灵领养作为治病的一种方便形式，普遍地运用到各种病人身上，并形成各种身份解脱习俗，即在某个年龄为被神灵领养者举行仪式，宣布他不再处于神灵领养状态，而属于正常人。神灵领养的身份于是得到解脱。

典型的萨满病是精神疾病，这在北方民族的广阔区域内都是共同的。一个潜在的萨满可以通过他的不正常行为，特别是不安的精神状态被确认。精神失常、歇斯底里、阶段性孤独、或不正常的听觉视觉、或身体上的剧烈痛苦等，都被看成是成为萨满的重要病兆。这种情况持续到一定程度，病者家人就要找萨满来查病因。一旦查明是某个神灵附体，就要给此人办理接神仪式。从此新萨满不但常请此神灵看病、作法，还要适时祭祀，不得怠慢，否则要受到神灵的惩罚。关小云、王宏刚在《鄂伦春族萨满教调查》一书中介绍了一批当代萨满的领神经历，丰富了萨满自传和萨满口碑方面的资料，很有学术价值。书中介绍戈初杰萨满在十六七岁时，得了一场怪病，神志不清，乱跑乱藏，常常爬



树，坐在树顶端，哈哈大笑。她从这棵树跳到那棵树，像灰鼠子一样灵活，头朝下，嗖地一声，从树上飞下来。这样，她病了二年，公婆请毛季善萨满给戈初杰治病。毛季善为她请神、跳神，戈初杰病很快好了，成为一名女萨满。禅灭彦萨满的经历也与此类似。禅灭彦十五岁时，突然疯疯癫癫起来，出门就跑，像疾风一样跑来跑去，一天到晚不停地蹦跳，特别不愿与女性接触，喜欢独来独往，耳边总是响着乱七八糟的声音，眼前显出七彩图画。随着幻听幻觉，他便到处乱跑，有时跑到森林里爬树，像猴子似的“嗖”地窜到树的顶端。他时而在树顶尖上站着，时而在树尖上坐着，左晃右摇，还津津有味地吃着树叶，又不住地喊叫，咧着大嘴向人们笑着。男人们都集体上山打猎去了，家里只剩下老人、妇女和儿童，看不住禅灭彦。几位老人想个办法，把绳子连结起来，缠在禅灭彦的腰上，他跑到哪里，都有长绳拖着他，人们顺着长绳去寻找禅灭彦，最后，家里人为他请来了一位萨满，为他请神、跳神、驱鬼治病。由此，禅灭彦的疯癫病好了，跟着萨满学两三年，学会了唱神歌，跳神舞，当上了萨满。

民间还有一种许愿当萨满的习俗。如果一个青年人长期生病，其父母或其他人在神前许愿：若神医好该人的病，病好后该儿就抬神（即学萨满）。在满族为许愿者举行的一种还愿仪式为抬神。抬神时除了严格的铺座摆设外，被抬者由萨满为其薰香，使烟香进入被抬者鼻内，并伴以萨满击鼓祝祷。被抬者若在此时出现昏迷和癫狂即是神附之兆，他受了神之委托，将要领神。

在笔者调查的萨满中，几乎都说自己当萨满是不情愿的，但若不如此，神灵就不断地折磨自己或者家人，只好不得已而为之。有抗拒神灵挑选者，神灵便以病魔折磨他，制服他的反抗，迫使他不得不接受使命。萨满领神的被动性是这种宗教的一大特点。

关于萨满病的看法还有许多具体分类，甚至在一个民族里，这种分类也不一致。如锡伯族的玉仙介绍，可以根据生病的部位来判断是哪种萨满。尔琪（比萨满级别小的一种巫医）的病在眼睛上，角膜炎，流红水；萨满一般下部瘫痪，手脚麻木，所以萨满要带红腰带，防止腰下面生病。喇嘛的病兆显现在头上。



萨满病的发作时期，一般认为是在青春期。关于具体的领神年龄，各地说法不一。赫哲族传说，一般在 15 岁左右，锡伯族认为在 16 岁左右，最多不得超过 20 岁。鄂伦春族则说，大多在十五六岁。达斡尔族认为在十七八岁。尼幹拉兹在《西伯利亚各民族之萨满教》中如此道：“可取得萨满之资格概在自儿童至青年之过渡期中，因此时期乃身体发育精神昂扬之时也。此种资格之征兆，即为灵的现象，如频频眩晕，失神，有预言未来事之能力等等。神经特别失常之儿童，往往惹邻人注意，而信未来之萨满当系此儿。”一个少年突然发疯发傻，贪睡等，都被看作是得神的表现^①。

宗教心理学先驱者埃德文·迪勒尔·斯塔伯克（Edwin Diller Starbuck，1872~1952）在宗教心理学方面的一项引人注意的成果，是关于青春期与宗教皈依过程的关系。在他的《宗教心理学》中他总结了通过问卷调查得出的结果，提出：15~16 岁阶段，有一种觉得不完全，不圆满感想，常产生出沉思、抑郁、病态的内省和罪孽之感，因怀疑而烦恼，对将来感到忧虑。在青春期常见的兴奋、紧张也会引发神秘体验。他还得出这样的结论：皈依主要是一种常态的青春期现象，是由儿童的小世界转变到成年人的较大的理智的、精神的生活的过渡时期的连带现象^②。

原始宗教在人生转变和危机的重要时刻提供精神弥补的功能是众所周知的，萨满领神与青春期的偶合不是一种巧合，它恰恰反映了萨满教一般的宗教功能。它从一个侧面说明萨满领神这种神秘体验的世俗基础。

萨满教的宗教体验还表现在宗教仪式上，人们一般把它称作神灵附体或灵魂出游。

萨满教的宗教活动仪式，学术界普遍认为，是极为特殊的，它的主要表现可以概括为“行巫术”，而巫术的特征是“萨满昏迷”，萨满通过与精灵直接交往的昏迷形式，去完成他的任务。匈牙利学者 艾迪欧塞吉认为，萨满的昏迷有两种形式：一是“占有昏迷”（Possession Trance），即“精灵附体”，萨满的肉

① [波] 尼幹拉兹著，金启琮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，第 167 页，中国社会科学院民族研究所编印，1985 年。

② 吕大吉：《西方宗教学说史》，第 185 页，中国社会科学出版社，1988 年。



体被精灵占有；二是“游历昏迷”（~~宰桑世系~~ ~~早清萨满~~）即“灵魂出窍”，萨满灵魂离开肉体去到精灵世界。在占有昏迷中，被占有者进入一个加强的精神状态，并显示出超人的体力和知识，他战斗、狂怒、挣扎，最后陷入恍恍惚忽的迷睡状态。接受精灵之后，萨满变成了精灵的代言人——“他变成了进入他身体的精灵”。在游历昏迷情况下，萨满的生命机能减少到一个反常的最低限度，并陷入迷睡状态。人们相信萨满的灵魂此刻离开肉体去到某层天上。醒来之后，他叙述自己在天上的经历，和谁谈了话。也有两种昏迷合并的情况，即当精灵进入萨满身体后，便领着萨满灵魂去到超自然灵体的世界。

萨满神灵附体的表演，在我们调查的萨满教仪式中，仍然保留，而且十分精彩。在鄂温克族，萨满来神时表现为鸟状，模仿鸟步和鸟态；在满族，有野祭的人家，由于神灵很多，要“一铺一铺”地请神。在动物神附体时，萨满或是一只力大无比的熊，威猛异常；或是雄鹰，以鼓当翅膀，展翅高飞；或是一只母虎，带着慈爱与装扮成虎崽的小孩玩耍。在萨满神或英雄神附体时，或舞枪弄棒，或摆兵布阵，或带领小萨满跑火池。如果是自然神降临，萨满的舞蹈最为优美，雪神向人们抛洒白雪，祝福人们吉祥如意；火神的阵法扑朔迷离，引导人们钻火圈，攻火阵……

在民间人们印象最深的还有一些令人恐怖的附体神灵。孟永尼萨满 ~~灵怨~~ 年病故，她十几岁就领神，其中有火神。她能用舌头舔烧红的铁刀，在火堆里坐着，或者跳来跳去，但是烧不伤，还能吃火炭。鄂伦春族妇女孟淑清向笔者介绍，她妈妈跳神时能把锉吞到肚子里，还能吞铁刀，三天后才吐出来。她妈妈请的那个神灵好吃小孩，所以她小时候在妈妈跳神时，邻居就把她和弟弟抱到别人家去，以免被伤害。前辈人说，以前人们把麻达山（迷路）的两个俄国小孩供了这个神。后来这个神附到孟淑清妈妈身上，表现为磨刀、吃小孩。来这个神时，村里的小孩都藏起来。

萨满是个巫医、术士和送魂者，他会治病，并能护送死者灵魂去另一世界。他之所以能够做成这些事，是凭借他的昏迷术的本领，他有使灵魂能自由离开肉体的法力。借助神灵的帮助，萨满可以到不同层面的精灵世界中旅行。

埃利亚德在《大英百科全书》萨满教条指出，萨满最重要的职能是治病。



生病被认为是失去灵魂。萨满得先搞清病人的灵魂是远离他乡，还是已被恶魔偷走囚禁到另一世界。对前一种情况治疗不太困难，只要萨满取回灵魂并把它归还到病人的肉体上。对后一种情况，萨满就得下到阴间去，这是件复杂而危险的事情。萨满为护送死者灵魂到它的新的归宿——另一世界的旅程，同样是繁忙的，他还要当众讲述送魂的全过程。

前苏联学者 戈洛帕廷在《果尔特人的萨满教》中介绍：被召到病人身旁的萨满穿上自己的服装，抓起带鼓槌的神鼓，并在神鼓的伴奏下向自己的谢沃神祷告，阐述现场的情况并祈求自己的庇护者给予帮助和指导。祷告之后，萨满开始跳舞，用自己的舞步模仿在中界（地球）、下界（阴间）和上界（天空）的旅行，因为他要在这些地方寻找偷走病人灵魂的那个恶魔。这种旅行极其艰难而危险，萨满每一步都会遭到恶魔的阴谋暗算，后者千方百计想在萨满没有到过并且难以通过的阴间密林中将萨满置于死地。但是，萨满的庇护者谢沃神和另一些善神会帮助萨满。经过许多磨难和努力之后，萨满终于找到偷走病人灵魂的恶魔。萨满先是请求恶魔主动交出灵魂，并为此而答应供奉一份祭品。但恶魔贪得无厌，索要更多的供品。在这种情况下，萨满和恶魔便进行“交易”。如果他们达成协议，萨满便带着病人的灵魂返回地球，将灵魂吹入病人体内并索要一只他答应供奉给恶魔的动物。而如果恶魔不让步并且“交易”未成，萨满便实施手段并动用自己的体力。他开始攻击恶魔，于是，在他们之间爆发了紧张的搏斗。倘如萨满在自己的庇护神谢沃的帮助下赢得了这场争斗，他便带着夺来的灵魂返回病人身旁，而将恶魔撵走。倘使胜利属于恶魔，萨满便不能从可怕的旅行中返回地球，而是作为因不幸而落难的人惨死于阴间的密林中^①。

在赫哲族，萨满治病的主要过程先是萨满唱请神歌，邀请诸神前来帮忙。被请的神灵少则十几位，多则几十位。之后继续唱歌，请诸神帮助向各方面查寻病源。查询过程，就是萨满占卜、猜测过程。一旦甲立（萨满助手）发现病

① 鄂伦春语：《埃文克 原鄂伦春人的传统信仰与仪式》，《萨满教文化研究》第二集，第 150 页。
~ 150 页。



者筋肉跳动，即是猜中了病源。于是萨满便派自己的神与之作战，当然萨满要告诉自己的神们，要依具体情况从事，“应该攻击的就攻击，应该讲和的就讲和”。如果战败了敌人，病人就好了。萨满从魔鬼那里夺回来的病人的灵魂，送还给病人，有时萨满还兼保管病童的灵魂，以免再受其害。跳完了神，治好了病，萨满要唱念“送神词”送神，并以祭祀供神。与魔鬼作战是赫哲萨满治病最普遍的方式。

在鄂伦春族，老年人十分熟悉萨满赴阴间取魂或送魂的经验。他们介绍，萨满从阳间进入阴间要过一道河，摆船的是一个瘸子老头。要过几道关，有马阻挡的关口，有狗阻挡的关口……几道关都过去了，才能到阴间。萨满到阴间要带狗，萨满过阴时，一条活狗躺在身旁，他手里抓着拴狗的绳子就可以了。萨满到阴间还带两只鸟，在阴间遇到需要说合和商量的问题时，就由它们出面。要是还不行，就请上面的鸟神过来帮忙。这个鸟神会飞过来，抢过灵魂就走。萨满从阴间回来前，要用鼓敲醒他，一直到萨满说“我回来了”才安全。萨满回来后，摘下神衣上的一个布条绑在病人头上，有时也把神衣上的一个铃铛，挂在病人身上。

导致萨满意识变化的因素是多种多样的，仪式传统本身就要求萨满进入状态，每个参加者也希望看到萨满进入昏迷状态，并把它作为仪式成功的标志。这对萨满来说是个强制性的要求。萨满在仪式里进入角色以后，他个人的神经系统也在环境的影响和刺激下导致不同程度的意识状态变化。特别是他自身对超人间能力的追求作为某种推动力，无疑加强了他要到达宇宙旅行的幻想。毫无疑问，萨满的努力依赖于灵魂与身体分离的传统信仰基础。应该说，萨满有正常的神经系统，但他要比别人更多地学习与神经有关的反应技术，学习宗教要求中的那些看似非正常的行为模式。另外萨满仪式的共同技术之一就是敲鼓、唱歌和舞蹈。它们的节奏、韵律的刺激也在萨满的中枢神经系统上发生影响。有节奏的鼓声在中枢神经系统产生影响的观念，是在心理实验室所进行的研究基础上得出的结论，美国的新萨满教就充分利用了这种方式，作为引导萨满学习者进入意识变化状态的手段。

萨满教仪式中的某些器具和装饰，在萨满经验看来，都具有特别的作用。



例如在萨满进入昏迷状态时或者在神秘的决斗中，最常使用的法器是萨满鼓。鼓，在萨满表演中，是上天的翅膀、入阴间的船具、驱魔的武器、神灵的坐鞍。在时强时弱，时急时缓的鼓声中，人们能够判断萨满昏迷的程度和萨满昏迷游历中遭遇的状况……萨满善于用鼓声叙事、用鼓点煽动参祭者的情绪、用节奏安排与调整祭祀场面、用与鼓声相伴的各种铜铁乐器渲染神秘环境。挂在萨满服上的铜镜被叫做太阳。比起任何别的导魂旅行的护身宝器来，铜镜是最为重要和最为有效的一种，它有太阳般的光明和温暖，太阳的光芒照耀萨满在陌生的黑暗世界里穿行，太阳的神光能驱开前途中的障碍，保护萨满灵魂在离体状态下的活力和温度，使萨满灵魂免遭意外伤害。北方民族的萨满跳神从不离开铜镜，它成了萨满的职业标志。

在民间人们也总结了一些辅助萨满进入状态，并且平安清醒返回的一些经验。如鄂伦春族的一位仪式歌手介绍，请神时要是神灵不下来，大家就给鼓劲，使劲唱，给萨满以力量，好让神灵赶紧附在萨满身上。神下来时打鼓紧急，大家一起喊、唱。民间普遍认为萨满助手“二神”在仪式中是最为关键的人物。他既是侍神者又是侍萨满者。当神灵降临时，他要以合适的语言、态度予以接待；要有优美的歌喉让神灵欢心；要聪明灵活，及时对答和各种处理意外情况等等。而对待昏迷中的萨满，他要耐心细致，观察他每一种微妙的反应，时刻不忘提醒萨满，让他保持一定的清醒意识，使他不致于昏死过去。二神的语言、歌声、动作等，时时处于保护昏迷中萨满的警惕状态。因此萨满都说，“三分大神，七分二神”，得一个好二神实在不容易。

萨满的昏迷表演尽管是关于超自然角色的幻想创造，但仪式组织者事先就对这些表演进行了安排和指导。在萨满附体之前，氏族或地区的仪式专家们已经准备好神灵需要的各种器械，安排好了表演需要配合的人员和歌曲、舞蹈形式。比如，满族的萨满表演中，在母虎神降临之前就早已将扮演虎崽的儿童安排妥当，一旦萨满进入角色，这些小孩子就按照大人的要求与萨满做游戏，东躲西藏。在英雄神降临之前，仪式专家就教练许多参与者练习穿插复杂的练兵阵法，彩排挥舞旗纛的动作。于是在萨满表演时就出现了严整有序的大型兵阵舞蹈，既整齐又威武。萨满的表演采用的是社会标准，他个人的即兴创作只在



有限的范围之内。文化环境下的社会认知系统和这种表演与社会的功能联系，引导着萨满的表演朝着预定的方向发展。

第三节 摇萨满标志物和萨满法器

在北方民族中，萨满的标志物是特殊的服饰，而萨满跳神的器具则包括萨满跳神使用的器械和服务于萨满跳神由仪式参加者使用的器具。这些物件既作为萨满身份的标志，也作为萨满行为的辅助工具，在北方民族普遍地存在着。它们因民族、氏族、家族而不同，在漫长的社会文化进程中被逐渐简化、减少。

萨满在神事活动中，常常在身上披挂特殊的服装和一些与萨满教观念密切相关的饰物，这些统称为萨满服饰。

萨满服，作为仪式场合萨满身份的特定标志，是萨满身份转换的凭借。在仪式上他依赖这种标志，作为非人非神的过渡者，在人神之间进行沟通并实行着人神之间的身份转换。我们常常见到几十斤乃至百多斤重的萨满服装，其上镶嵌各类兽禽图案，或它们的骨、羽，据信依靠这些神物，萨满才能翔天入地，到现实以外的宇宙任何一方周游，进而实现宗教目的。

萨满服是信仰观念的集中展示。它利用自己的象征形式和象征物显示萨满拥有的各种神灵和萨满沟通能力的界限、方位，表达信仰内容上的特点、流派和萨满身份等级。

根据在 20 世纪 80 年代的调查，赫哲人萨满的神衣、神鞋、神手套，原来是用龟、蛇、蜥蜴等爬虫类的皮子拼缝而成的，后来则改用鹿犴皮，为保持原来的特征，用染成黑色的软皮剪成上述各种动物的形状，贴缝在神衣上。例如神衣的正面有蛇六条、龟、蛙、蜥蜴、短尾四足蛇各两只。衣的背面比正面少短尾四足蛇。神手套上有龟一只、蜥蜴二只。神靴上也有龟的图案。

在蒙古族萨满服中，有一种鸟羽式萨满服（今收藏于内蒙古博物馆民族陈列厅），这种萨满服为对襟式长袍，长袖，袖口肥大。长袍前后及袖上缀饰彩布



条，宽约 15 厘米，长约 100~150 厘米不等，共有 100 条左右。伸开双臂直立时，布条展开呈倒扇面形，每条饰带下端饰接小铃铛。在其胸前及后背部饰挂小铜镜，在双腋下又垂饰铁制刀剑等饰物（在通古斯鄂温克人萨满服上左右腋下也垂有刀、斧、叉、弓箭饰物）。在萨满服的背后有斗篷形式的罩衣，长度与神服相同，宽与背宽一致，其上端为半窝领，有二条布带系于脖子上。此衣分为上下二个部分，上部后背呈椭圆形，边饰多为黑色，下部为裙条饰，接缝于后背下部边缘上。裙条共有 12 条，每条宽约 15 厘米，长约 100 厘米，每个裙条以黄、红、蓝三色布块接缝而成。整体看似鸟的后背及鸟的长尾。

赫哲族的萨满服代表了以爬虫类为信仰的萨满服装样式；而蒙古族的这件萨满服是以鸟类信仰为突出特征的。在鄂温克族，我们在狩猎驯鹿、农耕和畜牧的不同区域中发现了不同风格的萨满服，其中有以动物、飞禽和蛇类为代表的鹿皮制做的萨满服；有以蛇为主要象征物的萨满服，还有以鸟为主要象征物的萨满服。

萨满服装的简化，在满族是很明显的。在保持野祭的满族何、杨、郎等姓其萨满服基本是上身衣汗衫，下身衣裙；上身为白色，下衣裙色调不一，多以颜色艳丽的绸缎为之，其上镶嵌图案，周边精绣彩花，比日常衣饰做工精细，雕琢细致。人们主要在裙子上下功夫，使之像五彩缤纷的羽裙。家祭的萨满服上身是白汗衫，下身天蓝色或黄色等布裙，裙底加绣边，系带，非常简单。锡伯族的萨满服与满族类似，上身衣白汗衫，下身有彩条布块缝制的裙子。而没上过刀梯的学徒萨满是用红色腰带做标志，没有其他特殊服装。

萨满服的简化还表现为萨满服上的佩饰逐渐减少，而萨满服的制作却异常讲究，特别是彩图的纺织十分精美。那些曾经表现萨满教三界观念和萨满旅行方位、沟通能力的标志，逐渐由形式化的彩带、彩条取代了，并且有了新的意义。比如在鄂伦春族、达斡尔族，民间普遍认为，萨满后裙上的十二条彩带代表十二个月。而在原始的萨满裙上，如鄂温克族纽拉萨满的服装，下坠的条带代表的是沟通下界的蛇，并且远远超过十二条。

萨满服一般由上衣、裙子、披肩、背心、护腰裙、靴子等不同部件组成，每个民族的服装组合方式有些差别。各民族还有萨满内服，一般是为萨满特制



的内衣。如内蒙古科尔沁草原上发现的萨满服，由“衬”和“罩裙”两个部分组成，分左右两片，每片略呈上窄下宽式，现哲里木盟博物馆收藏的科尔沁蒙古萨满裙一件，为黑色，饰红色滚边，其上绣有红色火焰纹图案。另一件为黄色，饰红色滚边，镶绣红色火焰和蝴蝶纹图案。萨满的衬裙还有红、绿等色，罩裙由宽围腰及下垂飘带组成。其飘带较长，呈上窄下宽式。有些飘带的中间或末梢还分别缀饰一只小铃铛和短穗。带饰有的多达几十条。有的带饰由相同的布条组成，有的则由两种或多种色布条接缝而成。有些飘带上贴绣补花装饰，也有绣“寿”字或铜钱纹的^①。

根据民间口传和丰富的萨满服装实例不难发现，萨满服有一个由简到繁，由繁返简的过程。由佩饰即服饰到服饰附以佩饰，即由原始古朴、粗野向文饰化、规范化的过渡。总之，各民族的萨满服多种多样，异彩纷呈，制作精美，内涵丰富，每一件都值得认真研究。

萨满帽也是萨满标志的重要组成部分，赫哲族、鄂温克族、鄂伦春族等多以鹿角做头饰，高耸多叉的鹿角被认为是萨满庇护神的储藏所。在有的民族中，鹿角的叉数象征萨满等级，有三、五、七、十二、十五杈不等，叉数越多，萨满的本领越大。满族也有饰鹿角者，但多饰鸟。鸟的数目不等，有三、七、九、十三、十七、二十五各种，数目全由各姓自定，并非各地统一强行对等。各姓神帽多表现所崇祀自然宇宙大神的数目、内容及神权范围。人们认为鸟是生命、灵魂的居所，它能翔天与各神交往，因此也是具有这种能力的萨满之象征。各种萨满帽的前面多有前循下垂的细布条或珠坠来遮盖萨满的面目，民间传说，这是萨满隐蔽自己身份，保护自己在它界旅游的防身措施。而在萨满经验中，这些在萨满面前不断晃动的坠链有助于萨满进入昏迷状态。

在萨满佩饰上，北方民族普遍采用的是铜镜。关于铜镜的神秘信仰是十分普遍的，比如认为它本身就是神，不受萨满人为的支配，而能自行其事，四处游荡，忽多忽少，哪儿出现敌情便飞出去独自应战。它还被认为是太阳、光明、温暖的象征，极有神力和威严。萨满征服某一恶魔区，探索某一未知的天界，

① 参考富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》；苏日台：《蒙古族美术史》。



要依靠它的光明照耀，因此铜镜始终不离萨满。它还是武器，铜镜是安全的卫士，驱邪的武器，它常出行为部落打仗，战斗力极强，神力无边，它能打败难以被别的神治服的恶魔。正是由于种种信仰，特别是它在萨满旅途中的照路、驱邪的观念，使铜镜作为特殊的法器缝制在萨满服上，以至成为萨满的突出标志。富育光在《萨满教与神话》中介绍，在萨满教兴旺时期，萨满们披挂的铜镜相当讲究，最大者象征太阳，往往挂于前胸；与之对应的后背者稍小，代表月亮。也有的两肩挂两面铜镜，称为左日右月。也有的在萨满腰间前后挂两个铜镜，是为日月相环；萨满的前裆胯间也有挂铜镜的，它是生育信仰的一种表达。萨满身上的铜镜越多，就越被看成神灵多、神灵大。我们在一达斡尔族萨满服上看到，其前襟左右各钉小铜镜四个，后部钉有源小员大缘面铜镜。而一蒙古族的萨满服上竟有员面大小铜镜，重达员斤。甚至有的萨满帽上也有小铜镜，据说它既能护头又能驱邪赶鬼。

萨满教里有一类器具是萨满请神、通神用的，有的民族称作响器，即有声响的敲打器具。这类多是请神的敲击器皿，能够制造紧张、神秘、扣人心弦的宗教气氛；还能够模拟各种神秘声响，不论对萨满还是对观众都产生如临幻境，同神接触的“入境”效果。

萨满鼓是各个民族普遍采用的响器，有的民族认为敲鼓是为了聚神，神灵喜欢鼓声，一听到鼓声马上就到。这种解释暗示了敲鼓是萨满请神的一种方式。也有的民间传说，恶魔害怕鼓声，仪式中使劲敲鼓可以赶走恶魔。当然最多的解释是鼓为萨满灵魂出行工具，或是以鼓为船，以槌为橹，或是以鼓为乘骑、翅膀，遨游三界。以笔者观察，在仪式中，鼓声具有丰富的表现力和实用价值。轻重缓急的鼓声常常说明某种萨满精神或行为的状态：鼓声剧烈时多是在萨满请神之初，或在萨满即将进入昏迷之前，或在萨满神灵与侍神人交流的昂扬之时等；当鼓声节奏鲜明，轻重相间，富于技巧的时候，萨满大多是在做仪式规范的基本表演；当鼓声微弱，时隐时现，甚至停止之时，萨满一般在进行祈祷、倾诉或与侍神人在进行对话，或处于昏迷的边缘。侍神人在萨满昏迷状态中，还以各种鼓声与他交流，防止萨满由于失神而出现意外。

萨满鼓和鼓槌具有神灵和世界观方面的象征作用。赫哲族的萨满鼓，被称



之为“温特”，是卵圆形的单面鼓，鼓长径约 1 厘米左右，鼓面绘有四足短尾蛇、蛇、蛙各圆只，龟 员只。鄂伦春人萨满鼓皮上，绘有蜥蜴、蛤蟆各一只，龟一只。鼓槌上也有刻黑熊形象的。鄂温克纽拉萨满使用的鼓上涂有红、黄、蓝三色圆圈饰纹，萨满鼓槌上也有火纹图案。

除了鼓以外，其他的响器因群体不同而有差异，都不十分普遍。如满族有扎板，满语为恰拉器。类于汉族的竹板。以前，祭祀中使用恰拉器者有二三十人，现在一般为五六人。恰拉器代表神的步履，一般用在背灯祭中。恰拉器一响，神就下来了，如同数十个神在深夜中走来，由远而近，给人一种真实、肃穆之感。腰铃，满语为西沙。最早的腰铃为石头制作，现多为铁制。它是萨满佩戴的，一般有腰铃籽数十个，每个接近 1 克，串在一起重达三四十斤，有的更重，常人背不功。萨满腰铃撞击，意味着萨满升入自然宇宙，身边风雷交鸣，行途遥远广阔。同时人们认为，腰铃响不是人摇动的，是神的支配，是神来、神走时震动的声音。有时腰铃自己就响，这便是神来了。因此腰铃又是镇邪器，哪有妖魔鬼怪，放上腰铃就能镇住，太平无事。铜铃铛，满语为轰务。铜铃有多有少，有大有小，它代表魂魄精灵，也是神。在祭祀的各种响器中，它显得清脆、独特，烘托自然宇宙各种现象的气氛，也象征着神灵的踪迹。人们认为魂之行走是有声音的，走到哪儿，人们看不见，但铜铃一响就知道神来了。因此铜铃不受人的支配、控制，它可以自己出行，还可以化成各种各样的动物。相比之下，满族的响器类型比较多，器具表演的内容也比较丰富。

萨满祭祀中还有枪、刀、棒、杈等兵刃、器具，它们也被赋予神力，萨满神灵附体之后，他扮成神用这些器具表演特技，施展神威。人们还相信这些神器能消灾祛病，保佑康宁，若在受病魔困扰的人身上碰揉、抚摸，神力就能透入病体，驱妖除孽。

这些萨满服饰和祭祀器具在萨满宗教经验和仪式表演中都有相对独立的要素功能，它们的相互关联，相互作用，与萨满的角色标志和角色表演构成一个有机的整体，从而使萨满顺利地完成了其形象和使命行为的塑造。

萨满的服饰、器具为祭祀场合带来了肃穆、虔诚、火爆、热烈的宗教气氛，沟通了现实生活和精神信仰上的关系。人们在萨满表演的同时也与超自然界发



生了关联，他们分享了仪式所展现的宗教文化意义。可见萨满教是在运用这些工具传达信息，通过神器的音响、实物形象、实物和表演的约定俗成意义来实现传教目的。而这对社会来说有着重要意义。

第四节 摇萨满宗教体验的变迁

萨满教宗教体验，本质上作为社会历史文化现象，是人类历史活动的产物。它不是一成不变的东西，在漫长的历史发展中，它总是适应着变化了的情况，在宗教观念调整的同时，变化着宗教情感的表现形式和宗教体验的象征系统。当然萨满教宗教体验作为文化传统的一部分，在历史延续过程中具有相对的稳定性，在其历时态的变异中，某种程度上还保持着带有原初性的一些东西。

传统首先是一种历史性的存在，但它又作为历史文化中相对稳定的成分甚至基核而留传下来，参与到现实人的文化生活和文化创造活动之中，发生着自己的影响和作用；它甚至作为一种趋向或定势而制约和引导着人们的现实活动模式，进而制导着文化的发展方向。传统对于各个时代的人们都发生着作用，并且通过这种作用而保持着文化系统进化过程的连续性和继承性^①。

萨满教宗教体验作为北方民族文化中的一套特定的思想方式和行为习俗，曾经不断地与其他文化条件的变革相适应，一直与不同的经验领域相互渗透，因而具有作用于社会生活的现实性。在长期的民族历史发展中，萨满教宗教体验的演变既离不开原先的传统，但又必然不断对之进行改造或重组，当然其中的某些部分还被扬弃。作为一定历史阶段的一种民族文化纽带，萨满宗教体验通常是在原有形态和内涵的变更中寻求自身的发展。

萨满作为人神沟通的中介人是萨满教的基础，也是萨满教发展的基点。因而萨满的变化从一个角度反映着萨满教体验传统的演变。苏联学者托卡列夫曾经从萨满队伍的组成和萨满职能的变化，发现了萨满教宗教体验传统发展的历

^① 欧阳康：《哲学研究方法论》，第246页，武汉大学出版社，1998。



史线索。他指出：最早期的萨满术形态，15世纪发现于堪察加地区的伊捷尔缅人中。那时，伊捷尔缅人仍保留极为古老的、带有母系氏族特征的社会制度。据斯·彼·克拉舍宁尼科夫和格·威·施特列尔记载，伊捷尔缅人并无名副其实的职业萨满；行萨满之术者通常为妇女，而且多为已婚者。弗·格·博格拉兹将这种早期萨满教称为“全民”萨满术。这种早期阶段萨满教的特征同样见诸楚克奇人。他们的职业萨满与常人几无甚差异：既无特殊的服饰，皮鼓亦非特制，与见诸于楚克奇人家庭者毫无二致（楚克奇人有一种习俗，即每逢举行家庭仪式，一家人则依次击鼓）。氏族萨满术，是为萨满教循序演化的后继阶段（亦即所谓“类型”）。就此阶段或类型而论，萨满仍非专职，但已成为所谓氏族崇拜的事奉者，每一氏族，无不各有本族之萨满。诸如此类的氏族萨满术，曾见诸尤卡吉尔人；不仅如此，尤卡吉尔人盛行祭拜已故萨满之风，奉之为氏族庇护者。氏族萨满教之遗迹，迄今犹存于埃文克人、布里亚特人以及某些其他民族中。萨满术广为传布的一种类型，即专业萨满术，是为其演化的较高阶段。这种类型的萨满已系专职，并赖以为生。诸如此类萨满术盛行于西伯利亚大多数民族分布地区。通观西伯利亚地区诸最为开化的民族，其萨满教或已有变异，或趋于衰微。例如，布里亚特人的萨满已与氏族崇拜和部落崇拜的祭司无甚差异。他们通常不再行术作法，而专事祈祝和献祭^①。

从托卡列夫所提供的萨满历史变化中我们看到，萨满实现其人神媒介的功能有一个从简单发展到复杂，从集体性到个人性，从非专门性到职业化的历史演化。就萨满职能的性质而言，这些变化仍旧保存着萨满教人神沟通传统的一致性，但就各个阶段的萨满表现而言，已经出现了变异和发展。在中国的例证中，萨满的发展还有更特殊的表现。当进入酋邦—国家萨满教阶段以后，萨满教强调人神合一从而获得神秘权能的概念，使得许多民族统治者都声称自己是神秘力量的直接沟通者，是得到上天佑护、由上天安排的君王，所谓君权神授。这在理论上否定了作为人神中介的萨满存在的必要性。当此时的萨满通过与神

① [苏]托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》，第 154 页，中国社会科学出版社，1985 年。



合一的神秘体验使人们相信自己能够获得超自然权能，进而把这种权能同政治野心结合，干预国家政治，甚至出现要与君王争权，此时，统治者对他们提高了警惕。萨满作为政治上的不稳定因素，受到统治者的限制和排斥。像满族统治者利用统治手段取缔了那些与神灵沟通的“野萨满”，萨满祭祀中只保存着作为祭司的“家萨满”。清王朝灭亡后满族民间又涌现出许多野萨满，从一定意义上说，这是民族统治者失去社会控制力量的一种反映。

人神沟通从而获得神助是萨满教宗教体验的典型形式，它的表现形式十分丰富。其中最具有代表性的是与宇宙树的沟通。以托若为祭祀对象或以托若布置祭祀场所，是北方民族的萨满仪式的突出特征。在鄂温克、鄂伦春、赫哲族将萨满祭祀中所树立的树木称“托若”，在满族萨满祭时所竖者为树杆，民间有称其为“托罗杆”，而祭杆的正式名称为“索莫”（~~萨满~~）。在达斡尔人中亦称祭树为“托若”，呼伦贝尔地区的蒙族称其“特力”，而新疆的维吾尔、柯尔克孜等民族的萨满治病仪式中将类似的符号物件，称作“图格”。俄国学者很早就提到，黑龙江沿岸的所有通古斯人，通过树来祈祷的活动是十分普遍的，这种树被他们称作“托若”（~~萨满~~）。

在氏族社会中，托若作为氏族树，它具有神圣意义，是常规性的祭祀对象之一。随着萨满教萨满职业因素的萌芽，托若后来成为“萨满树”，托若上的婴儿灵魂被解释为萨满的灵魂，抚养萨满的禽类，如鹰，被象征为萨满的抚育者或萨满巫祖。攀登托若于是成为萨满与神灵沟通能力的现实表达形式。随着阶级社会的出现和社会等级分化，托若上出生的婴儿变成了贵族英雄和民族统治者的祖先，托若成了他们神圣来源的象征，他们权力的获得有时也通过攀登托若的仪式来认可。像《周书》记载的突厥习俗，纳都六死，十母子内欲择立一人，相率于大树下，共为约曰：向树跳跃，能最高者，即推立之。阿史那子年幼而跳最高者，诸子随奉以为主，号阿贤设。

关于萨满教的宗教体验，虽然没有多少抽象表达，但却有各种表象、形象、符号等代替物，萨满教能够借用它们去表达情感和宗教体验，去思考世界，比较完整地传达人们的信仰和感受。在萨满教的发展中，某些特定的符号和象征，不断被激发出内在的生机和活力，作为现成条件被加以运用和改造，使其向着



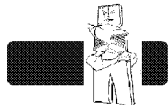
现实需要的方向发展。这些符号、象征因此具有了与某个时代相符合的意义和情感。

萨满教的再生体验，曾经以钻母体象征物的行为代表。辽代被契丹人皇帝垄断的再生仪就是钻象征子宫的一种杈丫木，据历史文献记载，它叫做“岐木”。钻“岐木”意为钻进母腹。经过特殊的仪式钻出后，象征获得了再生。在内蒙古巴林左旗昭庙山上的乌麦（乌麦，在蒙古语中为子宫）洞，其洞口外形上酷似子宫，人们认为通过钻这个洞就可以忘掉一切烦恼和挫折，排除身体疾病。从洞里出来以后就会变成一个新人，可以重新开始生活。而一起钻洞的人，将来还会成为同胞兄弟姐妹。在蒙古史诗中，死亡的英雄通过被安放在象征母腹的洞中能够起死回生。随着社会的发展，这种仪式的再生意义逐渐被忘却，木杆搭成的三角架子被作为最有力量的神秘物件，萨满利用钻它来治疗最严重的疾病。这个支架还被交错地搭上三十二个横杠。民间认为，钻这个架子是萨满治病方法中最厉害的一种方法，萨满钻到底下，要念叨一些请神的话，才能顺利通过。有时萨满被神力压得爬不动，被压在底下，并因而遭遇危险。这个仪式在达斡尔族中叫“抬依贝”。

托若作为祭祀器具，随着萨满职业意识的加强不断发生形式变化。作为仪式器具的托若，是把经过挑选的树木砍下来后做成树木和树杆，用它们来设立神位和人神沟通的道路，一旦祭祀结束，便用特殊的方式，把它们处理扔掉。后来，为了加强萨满职业能力的可信度，有的民族还在托若之上安装了梯凳，它象征萨满沟通神灵的通道和关卡，攀登梯凳代表着萨满沟通神灵的能力和级别。如呼伦贝尔蒙族陈巴尔虎旗萨满的上“特力”仪式是在将特力树埋好后，在树上固定三个梯阶，新萨满上到特力树的最上一阶后翻身下来。这是树与梯两个象征符号的混合运用。托若，随着萨满职业的确立，在锡伯族那里变成了刀梯，上刀梯仪式，在锡伯族语言中与爬桦树同义。托若最终变成了“天梯”，人神沟通的渠道是刀梯。这是一种严峻、艰难的考试，爬过了刀梯才能成为通达上界神灵的萨满，其法力才能高强。随着萨满教的衰落，托若也出现了简化的趋向。在突厥语族民族中遗留的与托若类似的器具叫“图格”，在满族祭祀中，托若演化为院所立的神杆，它们只是人神沟通的一种象征符号了。



在漫长的历史中反复出现于萨满文化中的宗教体验符号系统，可以构出一幅典型的文化形象。这些典型文化形象的传承当然不是一个简单重复的过程，必然要在传承中有所变化，有所创新。应该说在萨满教象征系统中存在着比较普遍的传统类型和进化序列。发现这些变化和创新，寻找其新旧更替的方式和途径，显然是萨满教发展论要探讨的一个特殊视角。



第七章摇萨满教仪式

摇摇按照杜尔凯姆及其弟子的观点，宗教仪式是行仪式者赖以与神圣发生联系的一组实践^①。宗教行为的本质是一种“幻想的实践”。任何一种宗教不仅必须信仰超自然力量或实体的实际存在，而且还必须相信这些力量或实体可以在现实世界或“彼岸的”（幻想的）世界影响人类的命运。人们试图通过仪式在自己和超自然力量之间建立一个相关的领域，并利用各种行为作为沟通的途径。在这种沟通中制造了身临人间的超自然力量的形象，也创造了人类与之交流的行为活动，久而久之形成了各种各样的具有“幻想—实践”性质的宗教仪式。这种仪式既与神秘的存在和超自然力量有关，也是经过传统规范的人与超自然力量之间的交流行为，具有明确的形式。一如吕大吉教授所言，一切宗教礼仪本质上都不过是宗教行为的程式化、规范化和制度化^②。萨满教的宗教仪式就是一套与神秘和神圣力量有关的、被传统固定下来的、规范化了的行为方式。

第一节摇偶然性仪式与周期性仪式

萨满教仪式是公开的、充满活力的宗教行为。人们可以依据仪式系统直截了当地了解仪式的任务和目的。根据这种目的，我们看到萨满教仪式涉及到个

① 史宗主编：《~~20~~世纪西方宗教人类学文选》，第 ~~198~~页，上海三联书店，~~1992~~年。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，第 ~~198~~页。



人和社会生活的各个方面，因而有名目繁多的仪式活动。其中既有与生产生活节律和社会重大问题相关的大型社会祭祀活动，也有因个人和家庭问题举行的小型个体活动；既有与人生生命转折过程相关的人生仪礼，也有与自然和社会力量相关的祭天、祭祖等各种崇拜仪式；既有为社会一般成员服务的祭祀活动，也有专门为萨满举办的领神、考核等其他仪式。

在萨满教信仰群体中，如果人们突然遭遇到不可预见的生活危机，它使个人或集体处在威胁之中，人们往往举行某种仪式解决这种危机。这种仪式的举行或许是偶然性的，但不幸的事件可能重复发生，因此这种仪式活动的重复性很强。它既可以是个人的，也可以是集体的。

在狩猎活动中，如果猎人长期打不到野兽，如果猎人经常遇到危险，人们就要求助于萨满举行占卜、禳灾，查明问题，确定解决方法。人们总是借助某种宗教行为重新在人与神秘物或神圣力量之间寻求和谐与互助。如遭遇自然灾害，它或促使牲畜大量死亡，或造成农业歉收，祭天求神是必不可少的，人们恳求神灵大发慈悲，救助困苦中的百姓。偶然性仪式中最频繁的莫过于治病仪式，妇女或儿童疾病、流行疫病、意外人体伤害等等，都是鬼魔神怪之类造成的，这些要靠萨满举行仪式来予以解救。

有调查者指出，在 19 世纪初的鄂伦春族，不管做什么事情，都要请萨满念咒语，向神请教。当神同意后才能去做。如果神不同意，什么事情也是做不成的。萨满介于神和人之间，有降妖的神术。自然的威胁，生活的艰难，使鄂伦春族把命运寄托在对神的祈祷，他们对超自然的威力深信不疑。鄂伦春族对萨满是如何的解释呢？他们仅仅回答：“萨满是预告疾病的术士。”而没有我们所理解的这样深刻。萨满除是山林医生外，还拥有预言将来命运的可怖力量。在鄂伦春人居住的地方，萨满成了唯一治病的医生。疾病是超自然力、恶魔、动植物的精灵、死人的灵魂或疫神等缠身的结果。一般的情况是，病人家属携带烧酒去请萨满，求他给予治病。在萨满的“斜仁柱”（居帐）里倒两杯酒，献给萨满一杯，自己喝一杯。假若萨满父母在场，先将酒献给她父母，再敬给萨满，然后向神具上洒些酒。如人病重，萨满马上去，如病较轻就翌日去。萨满跳神没有固定的时间，多在日落后进行。跳神前要立两根杨木杆，在树枝上



挂上红、青、黄等色的布条，并把祭祀的狍肉也拴在树杆上以供奉神。萨满跳神一般是在“斜仁柱”内进行。煨燃的松柏树叶等发出香味，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，并狂人似的胡乱说着附体神的名字，他用神的语言、或用厉鬼的语言说话。在激烈的敲鼓声中，萨满探寻病根，分别三次寻问病的来由，呼唤神的名字并与神交谈。寻问病源时病人的肩部要是颤动，服侍病人的人趁鼓声缓和下来之际向萨满探问请示。萨满既要问病人有过什么病根，还要请神赦罚病人。最后萨满让病人许愿，即痊愈后给神上供。许愿的供物根据病情的轻重有所不同。一旦萨满降下的神与病人没有关系时，便要继续查问是否触犯了“斜仁柱”中供奉的诸神，如老爷神、龙王、娘娘神、九圣神（牛、马、药、土、虫、山、龙、城隍等）、树神、南北山的鬼怪或吊死冤魂、狐仙、黄鼠狼神等，万一有这些恶魔缠身时，萨满就用神力驱逐之。这时萨满口含冷水喷病人患部。若病人激烈颤动，就表示恶魔已逐除。之后萨满使劲击鼓，感谢各种前来助威之神，并请他们各回原位^①。许多调查证明，鄂伦春族在居住地受到外来侵略的威胁时、受到邪魔侵扰时；在天花等烈性传染病流行时，在捕鱼狩猎都不顺利时，均要举行仪式，这样才能化解人们的不安、哀伤和痛苦，从而得到某种心理调适，减轻心理压力。

偶然性的祭祀既有个人性的也有群体性的，这要看事件本身的影响而定。在满族一些姓氏里，举凡出现病瘟、畜疫、渔猎伤人、氏族争杀，都要举行全氏族的火祭，祈求安宁吉顺。总氏族的各分氏族根据山雉放飞的方向确定驻地，分别支帐造室，树立神树，搭设松枝大门。祭祀常常在山冈上举行，点燃篝火后，杀牲祭神。氏族长向众神说明祭祀原由，萨满念诵祝神词。若篝火熊熊燃烧，火星四爆，便是吉兆。火祭持续或三昼夜或七昼夜，供品丰厚，祭祀项目繁多，祭祀场面宏大。在张火灯、钻火圈、抓火珠、跑火阵等等活动中，求得火神佑助，锄灾免祸，增加福气和运气^②。

① 浅川四郎、永田珍馨著，赵复兴译：《兴安岭之王使马鄂伦春族》，内蒙古文化出版社，
1992年。

② 参见富育光：《萨满教与神话》，第249-251页，辽宁大学出版社，1987年。



为得萨满病者确定病因的仪式也是偶然性的，萨满为此病人进行的查问仪式往往不是事先谋划的，像对待其他病人一样，萨满以医病者的身份，在医病过程中发现了病人得病的特殊原因。所以这类仪式只是偶然性医疗仪式的一种。而为此未来萨满举行正式领神仪式，可以是偶然性的，它根据家族和氏族的自行安排而定；也可以是常规性的。有的民族已经形成萨满职业活动的祭祀，它们举行的日期和周期已成习俗，萨满资格确定的仪式，被归属于这种职业活动。如鄂温克族、达斡尔族的“奥米那楞”，锡伯族的萨满节（八月十五）中就是包含确定萨满身份的仪式。

总之，当个人或群体的正常生产生活状态遭遇危机时举行的仪式，是偶发性的。仪式处理的问题与个人和集体的生活密切相关。仪式的目的就是解决这些困扰，萨满的活动因此特别集中在这些危机问题上。由于着重于特别具体问题的解决，整个仪式或要化解矛盾或要寻求保护，它使参与者既紧张又活跃，人们的情绪通过宗教行为被同时表达。偶然性的仪式为在恶劣环境下承受极大心理压力的人们提供了一种宣泄和避难的途径。它以其幻想的行动，给人以勇气、信心 and 希望，使得在理智和经验中寻找不到出路的人们，通过信仰和仪式来解决自身问题，相信运用仪式会带来所需要的实际结果，从而消除沮丧和失望，建立信心和勇气，并由此获得心理平衡。正如马林诺夫斯基所指出的：宗教并非产生于臆测或反映，更不是产生于错觉和误会，而是产生于人类生活的真实悲剧，产生于人们的计划与现实的冲突^①。

萨满教的常规仪式是按照某种周期不断举行的宗教活动，它构成萨满教活动的核心部分。依据惯例持续的仪式行为，一类属于日历性的，它是按照一年中生产生活节律的阶段性举行的各种仪式，即所谓岁时礼仪；一类属于人生性的，这种仪式涉及到出生、结婚、死亡等，它将人生转折点以宗教的形式予以展现，这种仪式学术界常常称作人生仪礼或过渡仪式。周期性仪式的本质是人际关系和人与自然之间生产劳作关系之世俗礼仪的宗教化，它涉及的内容是与人类生产生活密切相关的重大事件。

^① 史宗主编：《~~图~~世纪西方宗教人类学文选》，第 245 页，上海三联书店，~~图~~线



常规性的仪式与经济活动的节律有关，它经常代表氏族或村落利益与超自然力量进行沟通。由于人们信仰超人间的力量，把它看作具有支配大自然和世间事物的主宰，能够左右生产活动中的人身安全、活动范围和方式的选择、以及生产丰歉等。出于对神灵的畏惧和依赖，在进行生产活动之前，人们常常举行仪式，请求神灵的指点和庇佑。相信自己的讨好和祈求一定能够为神灵所接受，并赐福于自己。在收获季节，人们同样要举行仪式，对神的赐予表示感激。由于神是一个有意志、有人格的统治者和赏罚者，对它的崇奉献媚、勤事礼拜、周到祭祀，在周期性的生产活动中已经形成习惯，人们深恐自己的行为不周得罪神灵，并由此遭受惩罚。

有关鄂伦春族的调查报告这样描述：严寒的冬天过后，谁都希望新绿的幼芽早早萌发，特别是对在山里占有马匹的鄂伦春族来说，其希望似乎更加迫切。……去拾木柴的小姑娘回来时满怀信心地夸耀似地说：“布谷鸟叫了。”部落的居民全部集合，以长老为中心商量出猎的事宜。从冬天在积雪上看到的鹿的足迹，还从其他方面考虑如何猎取，亲戚朋友聚集在一起，交换猎鹿的意见。从哪个方向到哪个山岭，又在哪个溪谷狩猎为好等情况。一旦决定出猎，就请萨满作出猎前的祈祷。萨满一只手持狍皮制作的单面皮鼓，用另一只手敲打。穿上仿照太阳和月亮形状铸造成的大小数十个金属饰件很重的神衣，头上戴着悬挂红、黄、黑、白等很多杂色布条，并遮蔽颜面的异样帽子，叉腿站在设置的祭祀地点，祭神的供物——滴着鲜血的狍子肉的前面，开始唱起由低而弱、逐渐强而高的咒文，继续敲打着大小强弱不同声音的鼓。在燃烧着的篝火和黑夜中，萨满如此这般的乱舞，比想象的程度可怕得多，变成完全神化了的萨满，一边起舞高呼，一边告诉围在周围的鄂伦春人各种神意：“今年的狩猎目标最好是东南方向，方向对头的话，一定能猎到三只鹿，其中两只是带三叉以上茸角的。但你们祭祀神仙是疏忽的，出猎前必须再一次奉上狍子肉祈祷。”但是，一只狍子的肉是给萨满携带的物品，这样做并没有神意，而是为了达到自己的目的，真是有点原始的趣味。在此期间、男人整天修理武器，女人修理马具。修理完后，组成夫妻、兄弟、母子等勇敢的猎鹿组织，向目的地进发。村庄里剩下的是老人小孩，把最大限度的粮食、食盐等留给他们。出猎猿-源天以上的



话，都是带着老婆同去，这已是鄂伦春人的普通惯例。如果说怕留守中的妻子睡觉时被害，还不如说是因为老婆视力好，能帮很多忙，因此常常同去狩猎；这也是和鄂伦春男人大多不会做饭有关^①。

狩猎、游牧民族的祭天仪式一般都在某项生产作业之前进行。如满族的恰克拉人属东海窝集部落，他们在春天第一批大雁飞来时由族长主持祭天，主要目的是恳求神灵保佑上山狩猎、出海捕鱼太平顺利，猎物丰收。东海窝集部落的一些氏族部落每年还举行两次祭星：初雪时祭星为冬季围猎丰盈；正月祭星为除祟驱瘟，祈祝康宁。赫哲人每年春季二三月及秋季七八月举行跳鹿神。其时凡跳神医病得愈之家，求子得子者等必于此时还愿。萨满亦趁此时消灾求福。跳鹿神时，合屯若干人组成神队，或执领路鸠神杆，或提一串护神爱米，或手托鹰神、持神刀，胸佩布克春萨日卡，额其和等神偶及护身镜。萨满于众人之后领唱萨满歌，众人附和。神队或由东而西，或由西而东，出入村中各个家庭。每到一家，鱼贯而入，将神偶与神器等供于炕桌，然后萨满由正屋门外开始跳神，往返三圈。跳毕再入下一个族屋，依次而行。最后萨满回自己家院，为众还愿者作祭神还愿仪式。最后再由萨满进行谢神、送神。事毕，众人饮酒食肉。该祭除了求福消灾之外，还包括祈求获物丰收，出行顺利等内容。

与生产节律相关的祭祀，久而久之，逐渐形成了社会性的祭神常规或祭神季节。它使常规性祭祀的范围扩大了，成为社会生活习俗。换言之，常规性祭祀直接创造社会生活节律，确定生活习俗，我们看到，常规性仪式不仅包含春秋大祭等重要礼仪，还包括每日每周每月的常规性仪式行为。常规仪式为集体和社会生活提供了建设性价值，通过为社会生活设定阶段性目标和实现目标的形式体系，为未来的活动和行为规则提供导向，它直接参与现实精神和社会生活的创造。因此，每个民族、每个地区的常规性祭祀不仅带有生态经济的节律性质，也拥有自身的社会文化意义。

鄂伦春族每年在冰雪融化、百鸟北归的季节（大致农历三月）要举行隆重

^① 浅川四郎、永田珍馨著，赵复兴译：《兴安岭之王使马鄂伦春族》，第 104-105 页，内蒙古文化出版社，1993 年。



的春祭大典，人们通过萨满向诸神献礼，祝愿新的一年里全族人平安吉顺。春天祭神关系到一年的狩猎收获、人畜平安，族人都会积极参加，它是最隆重的祭礼。这个祭祀既请诸神带给族人猎物，保佑大家平安幸福，免除灾难；也请神来驱除恶魔，提前为人们的平安、健康提供保障；既请马神保佑马群肥壮，也请各路神灵保佑狩猎丰收，能够打到各种野兽、飞禽。总之，这是一次人神大聚会。春祭后，人们就各奔东西去游猎。在春天，鄂伦春人还举行其他一些仪式活动，如萨满收徒仪式，它也是一种全族性的活动，所有族人都参加；再如求子仪式也在这个季节举行，此时祭祀生育神乌米拉任，萨满为未生育者求子。此外，每个家庭也有各种小型的春祭仪式。秋祭是人们向神灵表示感谢，庆祝丰收的祭祀活动，鄂伦春人以喜悦的心情带着鹿、狍子、野猪等献神，大家欢聚一堂，庆祝一年的好收成和平安顺利。除了春秋祭祀外，鄂伦春族还有其他常规祭祀。他们认为太阳是至圣神，人死后灵魂会化为星辰，成为太阳的侍卫，并永远关照他们的子孙。每当阴历正月、端午节、中秋节和十二月就祭祀太阳。如每逢正月第一天，人们早早起床，把前一天买来的线香、金箔、银箔及写着自己住所和名字的红纸携带出去，到地势略高的地方对着太阳跪下，焚香，烧金、银箔等，行三拜之礼。祭祀太阳的日子是一年之始，是最吉利、热闹的日子，人们往往在这天订亲或举行婚礼。这天禁止说不吉利的话，做不吉利的事。另外，每年农历十二月二十三、除夕、正月初一和八月十五中秋节的晚上，鄂伦春人祭祀北斗星等。

各个民族常规性祭祀表现互不相同，各有特点。如满族主要与农耕生产相适应形成了以秋天家祭为主的常规祭祀，也有初一到正月十五的祭祖、二月摆年糕祭神仪式、三月打糕祭神仪式、四月供椴树叶柞树叶饽饽的祭神仪式、五月的供苏子叶饽饽的仪式、九月的供饺子仪式等；牧区的北方民族形成了与游牧生产相适应的春、夏季祭天、祭山、祭敖包等仪式。

在常规性的祭祀中，职业性的萨满祭祀与生产节律性的氏族祭祀发生了结合。如锡伯族，八月十五原本是秋祭之期，却被作为最佳的萨满祭祀日期。这一天，各家纷纷请萨满办理治疗仪式、祭祖仪式、驱灾仪式和领神仪式等。这个日期因此被民间称作萨满节。在鄂温克族、达斡尔族、和部分蒙古族，作为



萨满职业性祭祀的“奥米那楞”依据与生产季节相关的日期来举行，它仍旧包含着为氏族祈福的内容。

人生中的每一次重要转变和重要危机（如出生、结婚、死亡）都会使人产生情绪上的忧郁和精神上的冲突，萨满教仪式把这些人生转折点作为自己的主题，企图通过仪式把人生的危机神圣化，使精神冲突中的积极方面转化为一种标准化的传统，为人们提供心理和社会支持。

原始人类畏惧死亡，不敢面对生命有限的现实。特别是当氏族部落重要人物去世之时，这个社会群体的常态生活面临着动摇和威胁。这时，氏族的丧葬仪式作为解决问题的手段，向人们传达出灵魂不死观念、灵魂再生的观念、以及重要人物的灵魂作为氏族祖先守护神的观念，于是给大家带来了某种超人间力量方面的信念和信心，减轻内心的哀伤和社会的不安。

北方民族比较原始的丧葬形式有风葬，所谓“尸则置于林树之上”。《北史·契丹传》谓契丹葬俗是“父母死……以其尸置于山树之上，经三年后，乃收其骨而焚之”。夏之乾在《丧葬仪式》一书中介绍了几种风葬形式，其中北方民族中常见的方式是在大树的树杈上并排搭以树条，上铺树枝构成一平台，将死者置于台架上安葬。这种形式的树葬，解放前在鄂温克族、鄂伦寿族、赫哲族中都有。如，内蒙古自治区额尔古纳旗鄂温克人死后，即在山中选择几棵高大的树木，上架横木，将死者头朝北安放于上面。黑龙江省呼玛县十八站的鄂伦春族，则是在山上选择相距一米左右的两棵树（多为松树），至离地高约两米处砍断，并在每个树桩上各放一横木，使之成平行状，然后将死者装入棺中，头朝西南放置于上安葬。人们认为，风葬后一年内落地不吉利，二年落地吉利，三年落地大吉，若经过几年还未落地最为不吉利，要将其搬运走烧掉。

古老的树葬习俗显然是人类克服死亡恐惧的一种手段，它反映了灵魂不死的信仰。萨满教曾经认为，当人死亡时，他的灵魂以鸟为形体要返回到氏族的灵魂树上，在那里等候再生。人们把死亡视为一个过渡，是通向再次返生的一个过程。这种观念一直保存在对儿童树葬的风俗中。如赫哲族对死亡的儿童进行树葬，人们认为没有来得及长大成人的婴儿灵魂会返回到创造它的乌麦神那里重新转生。召唤灵魂鸟的图腾仪式，应与树葬中的灵魂不死观念相关。费尔



巴哈曾经指出，神话和原始宗教断然否定死亡的真实可能性。原始宗教或许是我们人类文化中可以见到的最坚定最有力的对生命的肯定。萨满教在生与死之间的模糊界限，开启了原始心灵通向生命永恒的理想大门，给死亡带来的恐惧心理以一种情感慰藉和虚幻的满足。

这种心理功能也体现在丧葬仪式中。如恰克拉人死后，全部落人都来吊祭，儿女们用山上的树枝盘成圈戴在头上或缠在腰上，是为孝服。氏族长主持入殓，杀猪给死人上供。集体送死者到向阳坡地，将他脸朝东海方向下葬。葬前萨满祷告说，亡人到上界过神的生活去了，请放心去吧。然后把猪放在槥上掩埋，以为死者之粮。安葬完毕，在坟头插上三根木桩，驱邪逐鬼。安葬回来以后祭神，萨满主持。此时丧家要杀猪以谢族人。

死亡给亲属和氏族带来的忧惶恐怖，不仅靠信仰来振奋，也靠集体参加的丧葬仪式来慰藉。丧葬仪式是社会性的，同一氏族的成员、亡者亲属是主要参加者。丧葬仪式中，共同的情感与希望将哀伤的人们凝聚在一起，去面对人生的生死过渡。它以社会的力量加强了生者与死者之间的相通，使永生信仰成为一种真实存在，鼓励人类支配命运，克服人生的苦脑。“有了这些，宗教便可以战胜恐惧、失望、灰心等离心力，而使受了威胁的群体生活得到最有力量的重新统协的机会，再接再厉的机会。”^①

人类极其关心的问题之一是传宗接代，宗教将怀孕、生子纳入自己的范围是普遍现象。许多信仰和仪式都以不同的形式强调出生的神圣性，对怀孕和生育奉行某些礼仪和禁忌。妇女产前产后与生产的期间都有各样的巫术或仪式以避危险，充满神秘感和紧张感。比如为了保护产妇不受恶神侵害，有的民族在女人分娩时昼夜燃火。分娩之后，还要敬火神，把油倒入火里，祈求神灵大发慈悲，保佑孩子长命百岁。孩子的灵魂是属于输送并庇佑孩子的女神给的，孩子出生后，要拜谢女神。满族在孩子五岁以前必须举行一次家祭，俗称跳喜神，以报答神灵送子女之恩。另外在满族的祭祀佛多妈妈的换索仪式里，凡新生男

① 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第 383 页，中国民间文艺出版社，1984 年。



女必须参加，每人领一索佩带，以求神佑。

萨满教还以仪式的形式将结婚作为公开的事件，把它纳入受神灵支配与保护的传统规则。于是婚姻并非单纯的两性结合或男女同居，而是一种神圣的契约。结婚仪式由此成为关涉到婚姻双方氏族的社会事件，它在男女之间创设一种超自然赞许的结合和一种标准化的求偶活动。对于巩固家庭关系、维系亲属组织制度和社会秩序来说，结婚仪式发挥着重要的文化功能。

恰克拉人的后裔穆烨骏先生曾经介绍，恰克拉人的结婚仪式要举行三天。第一天为萨满跳神。清晨，萨满在祖先神前念祝词，新郎一人跪在祖先神前。萨满念道：鹊神安排的一对美满夫妻，有山路神保佑，一定把新妇娶到家。新郎是氏族的好后代，能永远听祖宗们的话。新妇是个和顺姑娘，在家勤劳能织网，能养蜂，能下水捉蟹捕鱼。两户亲家和睦相帮，愿把新妇娶到家，永远吉利！太阳出来以后，全族宾客都到院子里祭天地诸神，主祭萨满高举香火念祝词，跳神萨满两腿叉开，敲打神鼓，晃着腰铃，边唱边舞，甚是热闹。一直跳到太阳很高的时候，新人、家族和宾客一齐跪下向天地诸神叩拜，拜毕，开始举行宴会。夜间在掌灯后开始野祭，野祭时附近村落居民都来参加。在野祭场地燃起几堆松明子火堆，照得场地通亮。萨满在神杆下面的土台前，敲着神鼓，扭着腰铃，扯着动听的嗓门，唱起悠扬的神曲。萨满有跳有唱，有说有念，对所请的五个神都要赞颂一遍，并挨着个向五个神偶祈求保佑，最后全场人都要随着萨满唱和祭歌，萨满在台上边唱边舞，群众在台下一唱一合，欢腾雀跃，一直欢庆到半夜。

第二天是喜宴的日子。四方来客送来很多的肉类、鱼类食品，这些必须在第二天吃光，不能剩下。如果剩下必须把它埋在野祭土台的南侧。如果太多的话，必须打发一些年轻人到附近村落去多请些人来吃；如果东西太少，还必须由本族的族长在本族内，再安排一些肉类食品送到主家，以保证宴客的需要。这一天萨满在家祭神杆下打鼓唱歌。但是没有第一天热闹，只是宴会的东西比第一天丰盛得多，这些食品都是宾客带来的。主人只是拿些酒类。

第三天正式娶亲。天没亮，由男方的父母和新郎以及族长，由身带弓箭和马枪的青年护卫着，冬季用狗爬犁或鹿爬犁，夏季用马或船去迎亲。到了新娘

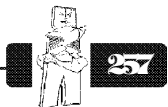


的家，岳父用盛宴招待新郎和接亲的人。宴后岳父岳母及岳父的族长和较多的人身披弓箭、带刀枪去送亲。平时姑娘所用的东西全部带走，并给新郎赠送皮衣皮裤被褥等物。新娘乘坐的爬犁或船只或骑马，都是女家准备的。

接到新郎家里，首先由双方的族长互相交拜，交拜毕举行成婚仪式，先由萨满念很短的几句祝词，然后新婚夫妻到院子里的神杆下面叩拜天地诸神。再拜祖先神和喜神，最后去郊外拜野神。拜完后，婆母和生身母给新娘梳装，然后同新郎一起拜见宾客。在拜见宾客时，由青年男女在新人面前唱合套歌，对他们的婚姻表示希望和祝福……恰克拉人绝对禁止闹洞房。在黑天以前对洞房周围要进行一番清理。把鸡鸭鹅狗都赶到离洞房很远的地方去。洞房里要燃九盏灯，一直点到通宵达旦。这一夜就这样静悄悄地过去。第二天清晨饭后，由公婆率领新婚夫妻去祖坟拜祭。祭拜后回到家里，新娘便做为这个家庭中的新成员开始了劳动。

每个民族的结婚仪式或许不同，但以拜神的方式展示婚姻的神圣性却是共同的。在满族古老传统中，凡一部落男子娶了另一部落女子，要先拜堂子，祭祖、祭天。鄂伦春族的结婚仪式是新郎先到新娘家居住，举行筵宴后将新娘带到自己家中。到自己家后，新郎新娘并列向着太阳跪下拜三拜，其次是拜祖先、诸神、两方的双亲以及年长者，行三拜礼。然后举行结婚露天筵宴。筵宴结束后，新郎新娘进住新的“斜仁柱”。婚姻关系作为传统的社会制度之一，需要道德力量的维系。社会体制的巩固，婚姻男女双方的责任与分工、家庭或氏族之间的互惠与合作，都要靠社会普遍的行为标准予以保证。在原始社会的道德维系上，宗教是不可缺少的手段。萨满教把婚姻的准则和规范，神圣化为神的意志和规法。神灵以婚姻道德规范的立法者和监察者的身份，主宰着婚姻行为的实施，以促使人们对道德的遵守。当某人的行为不合乎社会婚姻道德时，人们就会以神的名义作出道德审判，使其遭受惩罚。萨满教一方面强化了信仰者对婚姻道德的遵奉，另一方面也强化了对信仰者的精神和行为控制。萨满教仪式与社会生活的紧密结合，使它作为被社会认可的行为方式之基础，具有构成社会标准价值的功能。

总之，由于现实生活的某些方面在很大程度上还存在一些人类无法控制和



掌握的因素,使得人们在希望与焦虑、渴求与无能、愤恨与恐惧等情感矛盾中倍受折磨。萨满教仪式是人们在一定社会制度下通过幻想弥补现实需求的手段。人在社会生活中的失意或悲惨就使它有了其存在的社会价值和意义,成了人们寻求社会补偿和精神满足而不可缺少的东西。它对于人们内心世界的受挫和现实生活的不幸起着特别的安慰和补偿作用。所谓“一个服从神并据此相信神与他同在的人,就会信心满怀地面对世界,感到自己越来越有力量。”^①

由于萨满教仪式使人生的重要举动和社会契约公开化、传统化,并且打上超自然的印记,就把一定的社会和集体纳入一个普遍性的行为模式和统一性的宗教生活之中,具有社会普遍性。它有可能把个人化的主观信仰统一起来,起到维持和强化一定信仰形态的作用。

萨满教礼仪不但得到了社会集团的承认,还被赋以权威,因此对该社会 and 集团中的个人具有约束力,是超越个人之上的社会价值和道德体系,它促使团体成员保持共同的恐惧和希望,从而加强了人们的宗教信仰,增强了社会联系和集团的凝聚力,规范甚至决定了内部成员的一致行动。如有的学者所说:“原因显然在于人类社会要达到统一,主要依靠这一社会所具有的总价值总目标。虽然这些价值和目标是主观的,但它们会影响行为,其一体化性能使社会作为一个体系而发挥职能……通过对圣物和圣人崇拜……对超自然的天命(这实际上也是行为规范)的服从,可以建立起对人的行为的无所不包的监督,使其行为有助于维持业已形成的体制、适应它的最高价值和目标。”^②

在萨满教的宗教意识占主导地位时期,信仰组织与社会组织相互重合,宗教活动是社会活动的必然环节,凌驾于其他社会活动之上,具有统协作用。随着历史的发展,世俗意识逐渐摆脱宗教意识的影响而独立存在。宗教活动虽然存在,但已经不再支配全部社会活动和社会生活,它的活动和功能都受到一定时间、地点、条件的限制。萨满教发展到今天,其宗教意识在社会思想体系中已经居于十分次要的地位,还有某些宗教行为演化为民间风俗,成为世俗文化的一部分。

① 罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森编,龚方震等译:《宗教与意识形态》,第 151 页,四川人民出版社,1984 年。

② 伊·尼·亚布洛柯夫著,王孝云等译:《宗教社会学》,第 151 页,四川人民出版社,1984 年。



第二节 摇人—神交际方式种种

在萨满教中，尽管关于各种超自然力量的性质解释不同，但它们都是超于人间的力量，是人类信仰的对象。在仪式里，作为制约人们现实需求的决定力量，它们取得了可感的象征形式，每一个仪式都是依据传统规范进行的与这些超自然力量之间的交流。

萨满教仪式是其宗教观念之外在形式上的象征表现，这种象征把人与神联系起来，既表现了人对神的祈求和依赖、控制与利用，也表现了神对人之祈求和利用的回应。这种戏剧化的表演使宗教信仰的虚幻形象被感性化、形象化、物态化。仪式过程的重要组成部分就是这些超自然力量以不同的象征形式真实地出现于仪式空间，萨满利用它们作为实用目的的媒体，在符合共同理解的规则下，与它们发生关系，从事一种规范性的仪式行为。

萨满教的信仰对象，就其功能来说，应该包括神圣物和神秘物。当然在以原始互渗为思维方式的仪式行为中，神圣物和神秘物之间的界限也是模糊不清的。

所谓神圣物主要是指神灵和与神灵有关的东西，像神偶、神位、神龛、神匣、神器等物件；与祭祀地点和神圣物件存放地点有关的神圣空间等等。如萨满教正规的祭祀仪式首先都要建立一个仪式场地，由于这是神灵到场的地方，所以亦为神圣的空间。举行仪式时，除了以水、火清除仪式空间的污秽外，还经常以绳子或其他标志物为界限，把被禁止入内的人排除在外，从而清楚地标明这个空间的神圣性。神灵鬼怪这些虚幻的对象，在仪式中不仅以偶像的形式，也通过萨满神灵附体的形式，展现它们的性质、性格、形体和感情。因此整个仪式处于一种活跃的状态，信仰者对仪式结局的制造，必须关系到超人间力量、或神秘的东西，因此“仪式不仅使参加者个人产生宗教经验，而且还提供了一种机制，把这些个人的经验转换为有社会意义的信息。^①”

① 史宗主编：《二十世纪西方宗教人类学文选》，第 252 页，上海三联书店，1989 年。



萨满教仪式的祭祀对象是有针对性的，仪式的目的具体而现实。这些信仰对象，既是制约着人之生存的外部力量，也是某种神圣与神秘力量的具体象征形式。所以仪式里的信仰对象不但可以得到人们的理解，而且还可以引起与之相应的明确感觉和适宜情感。正如研究者所指出的：“在宗教仪式中，神圣符号在人们中引起的情绪和动力以及它们为人所定出的普遍存在的秩序的概念碰在一起并互相加强了。”^①

因此，萨满教仪式是作用于具体信仰对象的一种现实形式。信仰对象与信仰者要求之间的双边对应性，是十分突出的特点。这个对象的现实作用及其人们有关这个对象的要求，使得萨满教仪式具有工具特点。为什么要举行这个仪式？仪式过程中应该请哪个（哪些）神灵？为了达到目的应该采取怎样的仪式手段？仪式行为就像是一个技术过程，在此过程中人们为实现自己的目的不断调整有效的象征方法以适应特定情景。

关于信仰对象的不同认知和不同的仪式需求，在萨满教中，可以依据某些现象予以判断。其中最突出的表现，一是仪式执行者的身份可以区别不同的信仰对象和仪式目的；二是仪式活动的某些手段和行为方式也可以作出此类区别。

许多民族都有不同身份的萨满，这些萨满或以他们侍奉的神灵类型加以区分，或以他们的职能范围予以认知。总之信仰者内在的各种宗教观念、宗教体验可以通过萨满身份的划分得到某种揭示。

赫哲族的萨满种类分作：（员）萨满。他们是通神鬼之人，能够为人请神、驱灾、治病、求福。萨满是经过“神”选的，“神”附体时，都有一些病兆，尤其是精神疾病。萨满也经过专门培训。经过“领神”仪式后的萨满要学习萨满技术，包括学习祭神仪式，学唱萨满歌、跳萨满舞等等。（圆）阿哈，或阿哈玛发。领娘娘神的人被称作阿哈，阿哈意为奴才，即娘娘神的奴才，或侍候娘娘神的人。他们和萨满一样经过神选，举行领神仪式。他们一般专治天花、疹子、水痘等时疫和传染病，能斗一切神灵鬼怪，但神通没有萨满大。萨满有兼

① 罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森编，龚方震等翻译：《宗教与意识形态》，第 56 页，四川人民出版社，1984 年。



做阿哈的，而反之则不能。（猿）弗力兰。他不能跳神治病，只是在请神还愿时念祝祷词，或祈神佑护或向神求请等。（源）送魂萨满。他不治病，只在人死举行送魂仪式时（即撂挡子）诵念送魂词。据信他可以看到死者的一切，并亲身将灵魂送至冥府。仪式中他可以回答人们问及的吉凶祸福诸事。（缘）巴令冷。司卜卦和祛治一般小的病症的萨满。（远）甲立。萨满助手，在萨满领神、祛病、驱鬼仪式中起扶助病人并猜“作祟”者的作用。

根据锡伯族学者贺灵、佟克力的介绍，锡伯族除萨满外，还有尔琪、豆琪、相同等不同巫医。他们认为：相同供奉“仙家”和“狐家”，在库房（锡伯族称哈什包）内西壁钉一龛板，上供狐狸精灵（故锡伯族称狐狸为“哈什包依扎卡”，而不直呼其名），平常置一香炉。相同都为女性，她们平时参加劳动，少言寡语，注意约束自己，避免和外界的不必要的接触。她们诊治的一般都是久治不愈或精神上的疾病（民间俗称惹狐仙之病）。看病的方式，一是看病人的气色诊断病情；二是看符纸纹路诊断病情。其大概形式是，举行祈祷仪式时，相同拿柳枝边唱神歌边敲击符纸，过几十分钟后，拿符纸在灯光下仔细观看，根据符纸的纹路向患者解释病因病情，并确定治疗方法；三是采取占卜的方法诊断病情。占卜的方式是，用石子 源袁块或树枝 源袁条抛在桌上，根据其布局 and 方向寻觅病因。尔琪是专管婴幼儿麻疹的巫师。供奉的神灵是玛法、妈妈，后来借用汉族的痘疹娘娘神为其形象。过去察布查尔八个牛录中基本上都有一个“玛法妈妈庙”（有的叫娘娘庙），里面供有玛法妈妈神。尔琪有男有女，在民间自称是在瘟神和人间沟通的使者。小孩出麻疹时，他们就开始充当医生的角色，挨家挨户给病人祈祷和指导。豆琪是专门驱逐义巴罕（妖魔鬼怪）的巫师。他们也是从萨满分化出来的专职巫师。他们治病称为“斗义巴罕”。有人得病，先去找相同诊治，如果他们治不好，去求豆琪医治。经豆琪诊断是妖魔作祟，就要进行斗义巴罕仪式。仪式内容并不繁杂、脱下病人衣服，豆琪按程序进行一番祈祷，然后拿起铃铛边喊叫边抽打病人裸身，直至把病人打累或打昏为止。有的病人经过几次抽打，由于精神上的恐惧或肉体的刺激作用，症状也有突然消失的情况。豆琪认为，人得“义巴罕病”是由于鬼怪附身的缘故，因此，抽打病人并非病人的肉体承受痛苦，而是鬼怪承受痛苦，当鬼怪承受不



了痛苦时，就会离开病人的身体，病人的症状也就会消失。豆琪一般为男性。

萨满教的宗教行为亦是由宗教意识的内容和性质所决定的。当人的头脑中萌生了宗教观念，并伴生了与之相关的宗教情感和体验，就必然把这些内在的宗教意识外化为各种宗教行为。宗教信仰者内在的宗教观念、宗教体验通过外在的身体动作和语言形式表现出来就是宗教行为^①。

萨满教的宗教行为主要分为献祭祈祷、巫术、禁忌。仪式行为类型的选择与具体信仰对象的社会认知背景有关，与具体行为在整个宗教体系和社会生活中的地位、意义有关。由于地区不同，时代不同，人们对哪一种行为更正规、更重要的看法也不同，因此行为类型的地位和意义具有历史性和文化相对性。

萨满教祭祀与祈求

祭祀与祈求，在萨满教中是在对神灵的依赖、恐惧、尊敬等宗教感情的基础上采取的宗教行为。信仰者通过这种方式同神灵打交道，或求神帮助，或求魔饶恕，从而达到心理需求的某种满足。

祭祀是用物质性的供品来换取神灵的同情、息怒、帮助和恩赐。萨满教所有的信仰对象都是献祭的对象，只不过由于它们职能、性质的不同，祭祀时机不同，所享受的祭品类别，祭品的丰富性和正规性等有所差别。

传统正规的祭祀献祭的祭品，北方民族多采用动物，有鹿、羊、猪、牛、马等，有的民族还专门圈养祭祀用牲。在牲品的颜色上，有的要黑白成对，有的则不要杂毛颜色祭牲。献牲方式多为摆成原牲形状，锡伯族摆为全羊形状；满族叫摆件子，各姓件子数目不等，但均把各个件子凑在一起摆成原猪形状。在献牲时还有一个特别的习俗，就是把牲畜的主要脏器或在身体重要部分割下一小块单独摆放在供桌上或其他位置上。在后来大型祭祀中，祭品中增加了粮食制品，为制作这些祭品还形成了特殊的仪式。如满族祭祀祖先的祭品包括打糕，是将黄米捣成面后制做。做打糕要淘米，然后在盛米的容器周围，要一边敲鼓一边跳神，俗称震米，意在驱邪和通知神灵；做打糕的人也有特别要求，比如让穿新衣服的小姑娘来做。在平时小型的、家庭的祭祀中，祭品一般是粮

^① 吕大吉著：《宗教学通论新编》，第 104 页。



食制品，或宰杀鸡鸭等禽类。祭品中比较普遍的还有血（献牲血）或水，火或蜡烛。

献祭以后，一般要进行祈祷，当然也有只祈祷，不献祭的偶然行为，这多是些不正规的行为。

祈祷是用语言的形式向神进行央告或祝祷，向神表示虔敬和敬畏。萨满教的祈祷有唱、念两种形式，而唱的形式更为正规和完整。

唱歌作为宗教行为的一种，通过它，萨满可以接触神灵。它将人类的祈求、希望和信念传到与自己有关的神灵那里，并等待神灵给他们带来某种结果。萨满歌的这种特殊功能，使得萨满们把它看成一种神圣的东西，而不仅仅是一般的语言工具。萨满歌作为联络人神关系的手段之一，是构成萨满教宗教仪式的不可分割的部分。

萨满歌经常表达虔敬的宗教心情，例如清洗祭器，制作祭品，常需清水。关于水，萨满歌中十分强调它的洁净、珍贵，常用词有“取来泉水”、“龙水”、“用清洁之水”，“用金河水、银河水”等；制作祭品用的谷穗，萨满歌常赞它“百里挑一，千里挑一的谷穗”，“每穗有四十粒以上”，“留下备用的百年供谷”，“神谷”；祭供的黄米酒则为“九十年前制造的米酒”，“甜酒”，“美酒”；供祀牲猪亦“标致肥壮”，是“家养神猪”，杀猪用器也非金即银“银盅抹脖，金盅领牲”等等。总之，赞词多强调净、好、贵重。

关于神祇，萨满歌表达的是赞叹、夸张的宗教惊奇之感，如说到神灵劲力时，多用铜、铁、金、银来形容。像白水鸟神是石头脑袋、金嘴银鼻子、铜脖子；雕神、鹰神等亦如此。这些飞禽神均翱翔在“日月之间”，神的处所也都是“金楼银阁”高居在九座高峰之上。由于萨满歌中被修饰的成分多是神、祭物等，它们都有超自然属性，词汇的意义也就有着明确的象征涵义。

在萨满教仪式中，献祭和祈祷既可以作为某种仪式的专有行为方式，也可以是包括其他行为的整个仪式的必要组成部分。它既可以独立存在，又可以为全部宗教活动的有机组成部分，是一种要比萨满昏迷术普遍得多的行为方式。

献祭—祈祷，在萨满教里是普遍的现象。比如各狩猎民族供奉的白那恰是每次进山狩猎之前必祀的神灵。鄂伦春人供祭白那恰一般都到野外去，在山上



找一棵粗大的树，在根部用刀斧砍出一个人外形或人面，这便是“白那恰”，然后在其前面摆酒敬烟，下跪磕头祷告，以后凡从这棵树旁经过者都要下马、敬烟、磕头。在山上狩猎期间，每逢饮酒吃饭，也都要先用手指蘸酒向上弹三下，或将酒碗高举过头顶绕几圈，口中还念念有词，祷告“白那恰”多赏猎物等，之后才能饮酒吃饭。

达斡尔族春祭通常在五月，祈求天地山河、白那恰诸神保佑风调雨顺，安居乐业；保障五谷丰登，各业兴旺。秋祭则多在八月，感谢天神恩都日和白那恰诸神所赐予的丰收。届时，族众齐聚“敖包”前，宰牛、杀猪、屠羊。正式开祭时，由耶德根助手——巴格其主祭，行祷告仪式，供祭品。当巴格其拈香下拜时，众人一齐跪下磕头，将敖包前面的偌大草场塞得无一丝空地，拜毕。族众分席落坐，顷刻端上一盆盆煮熟的畜肉，大家美餐一顿。餐毕，举行射箭、赛马、摔跤、打曲棍球、比颈力等多种民族形式的游艺比赛活动。直玩到夕阳西下方散去^①。

关小云、王宏刚在《鄂伦春族萨满教调查》中列举的鄂伦春族传统的 12 种仪式中，都包含祈祷，而且大多数属于专门的祈祷仪式，所祭祀的对象包括祭太阳神的“滴拉哈布堪”仪式，祭祀月亮神的“别亚布堪”仪式，祭北斗星的“奥伦”仪式，祭风神的“库列贴”仪式，祭水神的“穆都木”仪式，祭河神的“穆都里罕”仪式，祭火神的“古龙它布堪”仪式等。

当某些研究者将萨满昏迷术作为萨满教的典型宗教行为时，他们忽略了萨满教更广泛的民间基础和更深厚的信仰传统。在民间无论个人还是某种社会组织，自古以来就形成了以献祭和祈祷为表现的宗教行为，它几乎是人们宗教心理反映的最直接的形式。在原始森林中，如果猎民看到远处的一只老虎，会不声不响地把自己珍贵的火镰放在地上，献给它；在广阔的草原上，当牧民经过神圣的敖包，会虔诚地在上放上一块石头；一个非正常死亡的人，突然在某人梦中诉说自己的遭遇，要求氏族供奉，若不如此便变魔害人。于是经过氏族商量，也会把这个亡灵供奉起来；当某些恶魔侵扰某人身体、某个居住地时，

① 巴图宝音著：《达斡尔族风俗志》，第 100 页，中央民族学院出版社，1985 年。



人们或是战斗或是求和，而所谓求和，也要献祭、祈祷。人们在未知的超自然力量面前的谦卑是原始社会留下的精神遗产，随着社会发展这种行为后面的人类需求也在发展，而行为本身随着文明程度的提高也越加正规和规范。目前，在满族、锡伯族、达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族，献祭—祈祷的宗教行为是萨满教残余的主要形式，相比较而言，这个传统要比其他仪式行为保存得更为长久。这些祭祀一般比较规范，如祭祀首先要唱请神词，一一唱点所请神名，待神灵入位后，请他们纳祭。每一个仪式的举行都有特殊的目的，所以要说明为什么请神，民间俗称“说缘由”。如说明是什么原因，为谁家之事请神。然后就祈求神灵保佑，针对具体情况提出需要神灵解救和帮助的内容。最后是送神，萨满的送神歌，主要是谢神和请神归位。

献祭—祈祷一类的宗教行为，在许多民族中还作为替代萨满降神仪式的一种方便祭祀。由于萨满降神会规模较大，经济上耗费太大，不能年年举行。在不举行降神会的年份就以献祭—祈祷行为代之，以便坚持对神灵的供奉。这种情况十分普遍，比如蒙古族把吉雅其神供在毡包的西南，神像前总悬挂一个羊皮缝制的小口袋，里面装有五谷、炒米、乳制品，这是平时的供祭。每逢畜群闹疫灾，必请勃额（萨满）来祭吉雅其。除每年春秋祭外，猿年大祭一次。大祭在苑月中举行，祭祀称做“吉雅其色日古讷”，含义是“让吉雅其活起来”，即“请吉雅其显灵”的意思。这种仪式中“吉雅其”附体于萨满，亲自问讯、关照畜群情况，这种仪式的主祭萨满由极少数世袭的有较深资历的萨满担任。到现在为止，在科尔沁的勃额（萨满）中，只发现有猿名能主祭^①。

在各种巫术仪式中，献祭—祈祷也是不可缺少的一部分。这种行为甚至在萨满昏迷术中也保留，萨满在精神恍惚中，亲自来到神灵面前祈求神助。这种行为的普遍适用性由此可见一斑。

囍 巫摇术

巫术是通过一定的仪式表演利用和操纵某种超人的神秘力量来影响人类生

^① 参照乌丙安：《神秘的萨满世界》，第 189 页。



活或自然界的事件，以满足一定的目的^①。巫术曾经是广泛地存在于北方民族各个历史时期的萨满教现象，特别是由于萨满昏迷术的代表性，使许多学者把萨满教看作一种巫术，或巫术—宗教。

萨满教的巫术在为社会服务的目标上与献祭—祈祷行为并没有明显区别。它可以是个人性的服务，也可以是为整个社群的利益而公开进行的仪式。两者的最大区别在于，献祭—祈祷可以由萨满以外的氏族、家族长老，有威望的个人，一般家主，狩猎组长等一般人员操持、领导；而巫术必须由萨满或其他专门人员来做。换言之，一般社会成员不会从事巫术活动，巫术被认为是一种专门的“学问”和手段，从事巫术的人是掌握这些学问并具有从事巫术活动能力的专门人才。

构成巫术活动的一个重要要素是所谓“神物”或“神秘物”。在萨满教中这类物品很多，它可以是任何与萨满有关的物品，像萨满身上的铃铛、布条作为保护性护身符，挂在有病的儿童身上辟邪；可以是有关祭祀的器具和摆设，萨满器具可以作为萨满之间斗法的武器，也可以作为驱魔降妖，保护族人的法器；可以是与神灵相关的各种象征物，像鄂温克人认为啄木鸟有神力，求雨时用两只不同毛色的啄木鸟，把鸟咀朝上放入盛装水的容器中，挂在树枝上，企图通过魔法达到自己的目的。在满族的雪祭中，萨满带领众人在族祭的雪坛前致祭两个生殖神像，一个是象征女子性器的椭圆环形冰雕，上栖一只小鸟，小鸟代表童子魂。这个偶像叫佛赫母。另有一个冰雕圆柱，如直立的男子阳具，上缠一蛇，蛇首朝上。这个偶像叫楚楚阔。族人礼拜这二位生殖神后，新婚夫妇和不孕者进行求子仪式，萨满给他们吃生殖器下的小冰人，据信吃下它可以早生孩子。

构成巫术的“神物”或“神秘物”中，有一类是以神秘的解释掩盖着的某些对人体确有某种效用的物品，对它们的使用作为文化惯例而不是作为经验总结，始终被迷信包裹着。也由于这种迷信，一些原本在我们今天看来具有某些经验价值的因素，往往做过了头，从而造成某种损伤。因此这类巫术的理性价

^① 吕大吉著：《宗教学通论新编》，第 104 页。



值始终是团迷雾。

萨满教对被认为邪恶、肮脏、不吉利、陌生等人和物件通常都要用火和烟进行熏烤净化，以便除邪扶正。笔者在鄂伦春族、鄂温克族调查时看到，萨满跳神之前最重要的准备之一就是用烟火烘烤萨满跳神穿戴和执持的所有东西，萨满服、萨满鼓、萨满帽，还有跳神场所等都要先熏烤一段时间。人们认为，火能驱除邪恶，清除晦气。同样的方法也存在于对猎具的净化和对房室的清理上。每逢远方亲朋来宅探视病人，或家人从外地买回牲畜、家禽，或举行婚礼新娘入门时，有不少北方民族都要求跨火而过，表示用火祛除邪病，防止把恶灵恶鬼带进家门。每当传染病流行时，鄂温克人要给灶堂换火，而且必用钻木取火的方式获得新的圣火。哈萨克牧民从冬季牧场转移到夏季牧场时，生两堆篝火，把牲畜从中赶过去。牲畜发生病灾后，则在畜圈四周燃起篝火，企图借助火的威力“驱赶”病魔。鄂温克族曾有过产妇裸体跨火净身的习俗，有的还要求跨犴次。还有的地方，产妇产后一个月内每天都要绕火走步，祈求火灵把不洁烤尽，否则火神见怒，可能从此再不怀孕。以火消灾除祟还表现在葬礼上。蒙古族举行葬礼时，要在毡包门前燃起火堆净化因死人而污染的门，家人都从火堆上跳过，以求净身。尤其是参与处理死者或为死者生前患病护理的人，更要在火堆的烟中熏燎，进行火浴，除邪消灾。死人用过的东西，或焚掉，或用火净化后才能再用。

同样的巫术也适合于水。圣洁的水，在萨满教中，有驱灾逐邪之效。在萨满祭祀中，要以水净院，以水净器具。满族萨满祭词道：降下妈妈的雨水，淋在阖族的院舍屋内房外，神灵随水降临，邪恶被气水冲逃。笔者在鄂温克族调查到，在萨满跳神中，有一个为众人的洒水仪式。萨满用刷锅的刷子将锅中圣水洒向每个观看者。特别是带小孩的母亲们，她们争先恐后让自己的孩子得到水，以求祛病。水，在人们的信仰中是抚育万物的母亲，是自然生命的源泉。《辽史·国语解》载：瑟瑟礼，祈雨射柳之义，遥辇苏可汗制。此仪仍遗存在达斡尔族之中。达斡尔族每当干旱，由屯落年长妇女发起，各户妇女带着一只鸡和一碗稷子米，聚在河畔的一棵高大的柳树下，举行求雨祭。当祈雨、设祭、祝神、食祭后，她们用带的小桦皮桶或盆瓢器皿，反复提取河水，在河边互相



泼洒，直到个个全身透湿，拟以降雨为乐^①。缺水，特别是天旱，都被看作与自然生力强弱相关的大问题。于是萨满文化中的求雨法术常向妇女泼水，以壮女人生魂的方式来与天地呼应，以求多雨、多产、多福。在干旱的年头，鄂温克人要举行祭敖包求雨。祭后，人们互相泼水，特别是对寡妇泼得厉害，他们以为这样龙王爷就会下雨。

与清洁、净身一类巫术相关的“神物”还有植物，它们有各种神秘来源的传说，但从经验角度来看，其中包含着某种可以理解的东西。如满族用于通神的年期香。年期香原是一种驱虫防潮药物，味极浓，可以驱蚊、虫、跳蚤、蛇，洁身防潮，防瘟疫，是生活必需品。年期香源于一种灌木植物，像映山红一样，春天冒雪开花，喜生在北方石崖上，每年五六月之前采集，然后晒干，用碾子磨成粉末，凉干。由于十分难采而倍显珍贵，人们把它用于神事活动，以表虔诚^②。

笔者在锡伯族调查中发现，当地的治病仪式中有一种用各种花洗浴的习惯，有的萨满用九种花，有的用七种。这些花，据有的萨满说，根源在神灵世界，用哪几种花治病是神灵在那个世界为你安排好的。例如用花洗浴的小病人鹏里当时才四岁，但患病已久，医院诊断为热风症，反复扎针吃药，缓解不显。于是家长为他举办全羊祭祀，送萨满神领养。这个仪式既是给他治病（用九种花煮成液汤为他洗浴），也是为了查明他是否该接萨满神。萨满说，要到十三岁时做仪式后才能断定他能否成为萨满。鹏里家的神位已经供了香，并且准备了晒干了鸡冠花、蔷薇花、牡丹花、鞭子花、艾蒿、秋菊、玫瑰、红花、大丽花等。萨满安排好神位，把花供在桌子上，鹏里母子磕头，然后把花撤掉，放到院子里支起的铁锅里去煮。煮花的水烧好后是黑褐色的，端进屋来后，供在神前，然后让鹏里的妈妈给他洗澡。洗过后，给小鹏里穿上一身红色的衣服——红背心、红裤衩。

事实上萨满对各种植物的药用价值是有些了解的，有的研究者已经做过系

① 孟志东主编：《达斡尔族研究》第四集，第 100 页，呼和浩特，民族出版社。

② 富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第 150 页，北京大学出版社，1994 年。



列统计，发现萨满掌握着相当丰富的药物种类和使用方法。但是，像许多民间巫医一样，他们还保持着神秘的巫术操作方式。

萨满在巫术行为中使用的咒语和歌舞，被认为具有神秘的力量和作用，是萨满巫术的重要要素之一。

歌舞、咒语是以语言、行为的形式象征的神秘力量，它的巫术效应是与其他神秘物一致的。例如，使萨满歌充当这种媒介物的重要原因是它的那种描述象征物的方法和它的意指方式。根据象征与意义合一的神话思维原则，萨满歌是具有功能性的专门语汇，不单是纯语言技术的应用，它受制于内涵的宗教观念。内在的宗教心理因素决定着人们对事物的描述或叙述形式。所有宗教媒介物：神像、神坛、神偶、神器、供品、音响、舞蹈、仪式行为等，与作为巫术之一的萨满歌一样，它们共同传达着一大片不能分解的观念内容，形成直观与象征合一的不那么精确的表达网络。萨满歌本质上是一种观念意义的表现，它之所以选用各种语言和语言形式，在于它与所代表的观念之间有着满足某个需要，实现某种宗教功能的作用。萨满的舞蹈，既作为具体的通神形式，又作为神灵临场的模拟性表达，其巫术价值更高。这种形式，在民间看来是最直接、也是最有效的宗教经验，它的功能超过那些间接的以神秘物做媒介的形式。而在萨满降神中萨满代表神灵唱的歌曲、说的话语，则被看作神谕。它是神灵意愿的直接表达，因而具有最高的法力，是人们必须畏惧和遵循的东西。至于咒语，则被看作是由神灵直接传授而来的，它是和神灵相通的工具。一旦需要神灵帮助和指点，就依赖这种咒语通神，从它那里获得指教，解决面临的问题。

作为神秘物的还有一类就是占卜工具。萨满教的占卜方式相当丰富，每个民族都有许多种类，占卜的规则也五花八门。占卜的内容包括关系到群体利益与命运的重大事件，关于渔猎、畜牧、农耕生产的安排，关于个人财产、生命、婚姻、丧葬的吉凶等等。占卜的工具有的具有随意性，举凡有神秘性质的物件都可以以某种方式表现人们期望判断的现象；专门性的占卜工具多为兽骨、星光、石头、天象、梦等等。

萨满教巫术所遵循的因果观念是象征性的类推联想，即弗雷泽所说的“接触律”和“相似律”。“接触律”强调的是交感的作用，相信可以凭借交感的神



秘作用来接触神灵和超自然力量，并利用这种力量解决自身的各种现实问题。萨满教的巫术大多属于这一类。和神秘力量的交感有可以利用的一面，也有需要防范的一面。萨满之间的巫术争斗都是围绕巫术的防范意识展开的。尽管我们无法以今天的目光发现他们描述的那些惊心动魄的斗争，但是他们对不利巫术的防范和警惕心理却是显而易见的。在民间，防范意识有的表现为宗教的另一行为类型—禁忌，有的表现为破坏性的巫术，即切断接触的巫术。在柯尔克孜族，如家中有人常患疯癫症，特别是小孩惊风，则以患者的名义找一只公山羊羔（必须是公山羊羔）来放生。放生前先从左到右绕患者转三圈，然后让其伴在患者身边，直到患者好转。在绕患者转圈时，如果羊羔小便或打喷嚏，则认为吉祥。准备放生的羊羔不得转卖外人，不得送给亲友，也不能剪毛，必须伴患者病愈后放归自然。柯尔克孜人认为，这样疾病将随羊而去，不再返还^①。鄂伦春族的丧葬仪式中，死者子侄将一根麻绳的一头放入棺内。这同古籍中对古代东北亚地区靺鞨人葬俗的记载相似，其亦以绳系于椁，绳头出于土上，以酒灌酹，绳腐而止。这里的绳子成了阴阳两界联系的纽带，绳子腐断了，这种联系就断了。出于对生者利益的考虑，也出于对死亡的恐惧，人们对死者采取了切断“绳子联系”的仪式行为。如鄂伦春族的送亡魂习俗：萨满给做好的草人系上几条细线，细线另一头由萨满手执，死者家属的子女各拿一条，等待念完祭文，萨满用法具将线一一打断，把草人扔出很远，以示灵魂远离而去。

北方民族使用的一些用于疾病治疗的临时偶像有些就是疾病的象征，即制造某种疾病的精灵，人们用它代替疾病，通过对它的烧化、水冲象征治疗疾病。这种巫术也用于驱逐魔鬼，驱逐亡魂。此类巫术遵循的便是“相似律”的原则。这种巫术通行的手段是模仿，用一个观念制造物，或是语言，或是象征性的人物行为，模仿制造疾病者（或意想中的有害者），通过对它采取的某些行动来表现驱魔、治病。萨满的精灵附体和灵魂到其他世界旅行的巫术，就是借助相似律而被人们所理解的。

萨满教除了一般的占卜、比较小型的或不正规的巫术外，它的巫术仪式大

^① 参见《中国各民族宗教与神话大词典》柯尔克孜族卷，学苑出版社，1998。



多是程式化了的，它由设神位、献祭、请神、下神（巫术表演、神灵附体、灵魂出游）、送神等不同行为构成。例如大祭吉雅其的祭典程序：祭祀开始必须先向吉雅其神像敬酒，献羊牺牲。方法是：把选好的祭牲羊牵来，由萨满敲神鼓唱起“书色扎那”，即请神领牲的神歌。词的大意是：吉雅其，大家来祭你，把整羊献给你，请你享用。接着逐一唱诵羊身上的各个部位。唱完词，羊已杀死。等把整羊煮熟，照例再唱一遍，恭请神来享祭。然后把羊心、点心、茶、奶子和酒供放到祭桌上。这时，主祭萨满向着神高呼三声“额布根波郭日阿爸”（即“年迈的父亲”），接着由萨满自己应声回答，表示神已请到。随后，萨满模仿吉雅其神显灵附体，表现出善神的慈爱模样，令观者欣喜舒畅。以下便是吉雅其神与家主、牧马人“阿都沁”（由人扮演）和牛倌（由人扮演）的对话：

吉雅其神说（萨满代言）：“主人的供品很好吃，我将赐福给主人。家中牲畜都好吗？”主人答：“很好！”吉雅其神说：“尽说好行吗？把你家放马的‘阿都沁’叫来！”牧马人答：“来了！”神问：“坨子后面放的马如何？”牧马人答：“托您老人家福，很好！”神又问：“种马如何？”答：“很好，正繁殖呢！”神说：“以后不要到泡子里饮马，要到河里去！”说完萨满用刀割下一块羊肉，赏给牧马人。神再召唤放牛的来，牛倌上来对答。神问：“你的牛有多少？”牛倌说：“挺多的。”神打着“咳”声不满意，牛倌立即陪笑说：“吉雅其阿爸，牛是按多少坨坑查的，没有数了！”神高兴了，再赏牛倌一块肉。神把有关牲畜的事问遍，赏主人一块肉，然后主人带领众人叩领，祭礼结束^①。

总之，巫术是带有强烈目的性的活动，它既可以通过虚幻的形式给人增添生活的勇气，又可以使入疑虑重重，小心谨慎。它是一把双刃剑。马林诺夫斯基曾经有说服力地指出，巫术是在人的理智和经验无能为力的时候发挥作用的。

^① 乌丙安：《神秘的萨满世界》，第 250 页，上海三联书店，1990 年。



这样一来，巫术只能是为在任何地方处于困境的人们提供一个精神上寻求解释的途径和避难所。

禁忌摇忌

萨满教的所谓禁忌行为是指人在神秘力量和神圣对象面前对自己行为上的限制和禁戒规定，它主要表现为语言禁忌、行为禁忌和饮食禁忌等。

萨满教的禁忌对象主要分为两类：一类为神圣事物，一类为不洁事物。

在北方民族，无论在平时还是在祭祀中，放置神灵的地方都被看作神圣的空间，对于这种空间，任何民族都是通过社会的禁忌行为予以维护和强调的。

在鄂伦春族居住的仙人柱内，面对门的铺位是马鲁，其上悬挂装着神偶的桦皮盒，代表神位。马鲁两侧的铺位叫奥鲁。马鲁是男客的席位，只许男人和小孩坐，禁止女人坐。仙人柱后面有一棵小树，树上挂数个桦皮盒子，这里供的是各种博如堪神，因此不许妇女到仙人柱后面去。如果妇女到了那里，博如堪神会发怒，而使全家人不安宁。同时也忌讳生人随便坐在马鲁上。这种情况也存在于鄂温克族。

在满族人家的西炕上方为放神匣的地方，因此西墙为上，不许别物侵占神匣应居的位置。据传说，在游猎时期，神匣是挂在东方的。东方是太阳升出地，光明而温暖，因此满族先世同北亚、东北亚许多少数民族一样崇东。后来满族绝大多数部落以农为主，建起了一个个定居村屯。这些居址的房舍多依山傍水，东南向河水，西北靠山峦。太阳日照南、西较长，西北风也常被山峰遮挡；而东面开阔，清冷袭人，因此西屋暖和，东屋寒冷。老人为一家之长，长者为尊，所以老人住西屋，祖先神灵也只能和老人在一起，这便是西屋的西墙神匣。现今满族诸姓，仍然遵循关于神匣禁忌的族规，人们不能戴狗皮帽子进西屋；妇女儿童不得坐西墙下；家里有重病人时，要将神匣遮上；常人不许碰神匣。只有主祭萨满才行，小萨满也不准摸碰；书写神本子的人必须是家里人口齐全者，写期不得同房，写时必须漱口、净手，写完时所有废纸稿必须销毁；请神匣时必须烧年期香，磕头，萨满必须说明为什么要请下神匣，等等。所有这些都表现了人们对神匣的恭敬和虔诚，也表明了至今神匣仍有它根深蒂固的文化功能。

祭祀仪式场地也是神圣空间，同样要求遵守宗教禁忌。满族家祭前要净庭



院，祭期内祭家门上悬一束谷草作标识，严禁僧、丐、衣孝、衣狗皮者入内。“察库尔”仪式即上刀梯，它主要是锡伯族萨满的领神仪式，或说是萨满的等级考试。举行“察库尔”仪式时，利用树、绳布置一个萨满活动场地，并赋予这些标界以某些信仰含义。这个神圣的场地，任何邪崇休想介入。同时也提醒人们不要随意进入界内，以免犯禁。

火塘是全家族联系的中枢，所谓家族伙居，正是以火为中心形成的。火塘是北方民族公认的又一类神圣空间。以家庭祭火而论，凡是由这家灶火连结起来的家族内成员，都有权参加；这家的姑娘出嫁了，加入了别的氏族，就失去了在本家祭火的权利。同样道理，外氏族人不得随意侵犯本家的灶火，在有的地方，甚至连本家灶火照出来的火光影，都不准外人用脚踏上。关于火的禁忌，在各民族中是相当流行的。在鄂伦春族、鄂温克族、蒙古族等民族中不准用刀触火、用水泼火、将污物投入火中。人们还认为一些疾病是由于犯了对火的禁忌造成的。如幼童梦魇、遗尿，是因其白日捅火玩火的缘故；口舌生疮是吐火、骂火所致；母亲触怒了火，孩子头脸上要生疮；往火中投污物会导致皮肤生疮疥。

关于神灵的禁忌也十分盛行。满族的神偶作为神灵的象征，在安放上有严格限制，它们必须面南放在西墙神位上，不许乱放。神偶处所必须洁净，在神偶面前人们不许讲脏话，讲没用的话。清擦神偶时严禁弄乱、弄翻，必须保持原状。神偶的祭品不许更改，敬鸡者不能放鸭，祭鱼不能摆鹅，而且，所祭物的颜色、只数、性别都有定规，不如此会犯神怒。祭神偶所用祭器、挂千（剪纸）的样式、颜色、数量同样不得更改，对神的礼节出现差错就会引来祸患，全家不安。各姓神偶均不向外泄露，有关故事、掌故只有本族主要成员知晓，对外人秘而不宣，否则就是亵渎神灵，要受到责罚。各姓供奉神偶的规则和侍奉神偶的禁忌，均由本家家主向本家成员传授，外人不得问津。

在人们的生产作业中，对神圣的对象在语言、行为上，也有禁忌约束。如达斡尔族出猎期间不能说熊和虎的真名，而称老爷子、兽王。鄂伦春族、鄂温克族若遇高山深洞或怪石奇树时，便认为是“白那恰”住的地方，在经过此地时都要下马磕头，并不敢大声喧哗或胡言乱语，以防惊扰惹怒了“白那恰”。



特别是对待被杀死的熊他们更是小心翼翼，惟恐遭到报复和惩罚。猎到熊后，人们出于恐惧，用各种办法掩盖捕杀熊的事实。鄂伦春族在打到熊后不能说“打着了”，而要说“可怜我了”。被打中而死去的熊也不能说它“死”，而说是“布土恰”或“阿帕恰”，前者意为成了，后者意为睡了。鄂温克族在吃熊肉时，切肉的刀不能叫刀，而叫“刻尔根基”，意为怎么也切不断的钝刀。打死熊的枪不能叫枪，而叫“呼翁基”，意为打不死任何动物的工具。鄂温克人打住熊后还必须实行风葬，把熊的眼睛镶在树上，再把已包好的熊骨等东西，悬挂在两棵树之间举行风葬。此时人们装哭，在将熊骨放树上时，人们还要向熊说些道歉的话：我们不是有意杀害你的，而是误杀了你，你不要降祸于人。老年猎人要领着青年猎手跪下，给熊装烟、磕头，并要领着大家向熊头祈求说：“雅亚（指公熊，对母熊则称‘太贴’），以后多给我们玛音（意为猎获品）。”^①

关于不洁对象的禁忌应该说是最为频繁的现象，它深入到民族生活的各个方面。如在狩猎民族中，当发生某种不幸（房屋遭到雷击、家里死人、孩子经常闹病等等）时，他们常常把住房搬到另外一个地方；在达斡尔族，遇到伤寒或天花流行时，不能把这一灶门的火引到另一个灶门里去。在蒙古族，如若病人医治不愈，就在他的帐幕前面竖立一支矛，并以黑毡缠绕在矛上，从这时起，任何外人都不敢进入帐幕以内。在人临死之际，几乎每一个人都离开了他。如果在场，此后的一段时间内他不能进入别人的帐房。鄂伦春族的房舍忌讳建在独木之下，如在孤树下居住会使子孙后代不兴旺；达斡尔族认为妇女是脏的，不能去渔场，去了会把鱼冲走，影响收成。禁止戴孝的人、萨满去渔场，去了不吉利。达斡尔族莫昆（氏族）的墓地不能埋传染病死者、没儿没女者、姑娘和小孩；在满族、达斡尔族葬礼过后，送葬人要从火上走过，并漱口、洗手，恐死者的亡魂依附于身，使家宅不宁等等^②。

在不洁的禁忌对象中，有病人一类。由于萨满教把各种疾病普遍神秘化，

① 参见《鄂温克族社会历史调查》，第 104 页，内蒙古人民出版社，1985 年；秋浦：《萨满教研究》，第 105—106 页，上海人民出版社，1985 年。

② 参见吕大吉主编：《中国各民族原始宗教资料集成》中各民族的禁忌条，中国社会科学出版社，1988 年。



关于疾病的解释大多与某些超自然力量有关，因而疾病过程包含着获得某种超自然能力的可能。病人既可作为不洁的禁忌对象，也可作为被观察之下的未来萨满，当然这个时期的人都是不洁的。处在这种模糊状态下的病人，就有了著名宗教象征研究者特纳所说的那种“阈限”特征。即他是模棱两可的人，处于没有社会身份的阶段，介乎于人生转折的过渡时期。按照社会世俗的规定，这种没有身份的过渡者是没有单独的社会角色的，因而他们不可能没完没了地不清不白下去，各种治病仪式于是充当了解脱他们的工具。从这个意义上说，萨满教的任何治疗疾病的仪式都有确定病人社会身份的意义，虽然那种仪式看起来是专门治病。正因为如此，有的民族出现了所谓“神灵领养”的权宜之计，让病人在较长的时间内作为阈限人，而不是急于判定他是不是萨满。所谓“让时间证明一切”。另一方面，各种禁忌的限制也促使人尽快摆脱阈限状态，而逃脱“不洁”的身份。于是有的地方把许多病人都解释成应该领神，各种名目的领神者就纷纷出现了。结果，几乎每个民族都有不同“来路”的巫觋，萨满群体实际上是由具有各种各样名称的巫觋组成的。

处于阈限状态时，对不同来路的萨满候选人来说，除了被别人看作禁忌对象外，他们自己也必须遵守一些身份约定。在锡伯族，笔者参加了一个处在观察时期的萨满候选人的不成功的仪式，不成功的标志是神灵不领牲，即献祭的羊经过几番洗浴、刺激，就是不摇头。萨满对此的解释是，“你做错了两件事得罪了神灵。第一，学萨满的人，不应该到刚刚死过人的家里去，你去了。第二，是你家里的神位不对头。现在的神位是玛玛、玛法的位置，不是萨满的神位。要重新立个萨满神位，再举行仪式。”在满族有的萨满在举行确立身份的领神仪式之前，要禁食，只许吃一些水果、青菜，不能吃主食和荤食，让他处于半饥饿状态。然后由家祖、家父为他擦洗，穿上新衣，进行降神仪式。

当萨满由不洁状态的病人转而成为和神灵、魔鬼打交道的使者，他就进入了作为神圣和神秘的禁忌对象之中，从而完成了社会角色的转化。有关萨满的禁忌是多种多样的，既有平时性的，也有祭祀中的。其中最为突出的是，这种禁忌作为萨满重要活动的一个组成部分，存在于各种大型祭祀、各种神事活动的准备阶段。在这类仪式之前，萨满要净身，禁止同房，禁止吃某类食物，有



时候还要隔离一段时间。如有的民族神灵偶像是通过梦来占卜的，萨满要亲自去做求索神偶的梦。在请神偶的过程中，主祭大萨满便要全身沐浴、更衣、严戒房事。萨满祭拜诸神后，便携带神鼓、腰铃，穿上神裙到东方或北方的高山林莽之中，搭设居住的草帐或皮帐。此时，萨满忌食族中或家舍的饭菜，而在帐篷口立石架柴，吃烤牲肉、鸟肉、鱼肉，吃山中野菜、饮山中清泉或河水，不与常人来往。每日焚香击鼓，拜日神、星神。开始三夜不准萨满入睡，而由众侍神小萨满守护。鼓声总在萨满耳边不断鸣响，直到萨满被折腾得像闹场大病，在头晕目眩中出现幻影为止。制作神偶，在有的民族也是萨满的职责，如满族神偶的制作是有严格规约的，不是任何人都可以制作神偶，只有萨满或在萨满操持组织下，才可制作。做神偶必选清静之处，绝不能当着众人面制造，只能做好后被族人所供。做神偶者要净身，做前禁止同房，数日内独居另一净房内。做时要洗手、焚香磕头^①。一些民族在举行仪式前的萨满隔离中，还要向新萨满进行萨满知识的传授，因此隔离成了萨满学习的机会。

萨满教的禁忌行为中在观念上起主导作用的是社会秩序的观念和巫术观念（互渗律和相似律），虽然两种观念都在不同程度地发挥作用，但在具体对象上的表现却可以看出侧重的方向并不一样。神圣对象方面的禁忌行为具有更强烈和普遍的社会约束性；而对不洁的禁忌对象行为，大多具有临时性和可转变的特点，禁忌可以通过巫术和仪式予以拔除、转化。许多萨满教仪式和巫术都有清除“不洁”一类对象的意义。

通过对萨满教仪式过程的观察，举凡活动中的设置、演唱、行为、表演，都有象征性。这些象征对参加者和观察者来说意味着什么，它们传达怎样的信息，反映哪些社会文化的基础知识，规范、综合了怎样的宗教世界观？所有这些都是吸引我们深入探讨的问题。可以肯定，萨满教仪式产生了关于崇拜对象和宗教观念的真实与权威的信念，为社会群体确定了广泛的信仰知识和习俗惯例。因此，萨满教的仪式象征可以满足人们的知识渴望，具有认知方面的指导作用。萨满教的象征性表达在解释、理解世界方面也达到一定的形式化水平。

^① 参见富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，北京大学出版社，1989。



这种形式拥有交流和调整两种功能，它既是提供给人们理解世界的媒介，也能为主观世界的自我调整设置方向。仪式活动者借助这种形式，把各种焦虑的问题安排为获得解决的结果。

以这些信念为背景而举行的仪式具有现实价值，仪式活动总是要为主体所需要的状况服务。在仪式过程中，丰富的仪式象征和解释规则与现实生活对超自然力量的需求，相互交织起来。根据象征确定的信仰知识和宗教惯例，人们将仪式自身目的与象征提供的内在意义结合起来，利用行动主体与象征符号之间的相互依赖关系，去对所关心的问题判断和解释。传统仪式的不断重复和人神交往需求的变化与更新，形成萨满教象征文化继承与变异的漫长运动过程。在这个过程里，萨满教的仪式象征提供了广泛、持久的保证，人们在其上面不断发掘潜力，按照自己的目的对它们进行观念和行为的创新与扬弃，从而保证了萨满教传统的长久延续。

作为一种互动状态的萨满教仪式，还具有各种情境功能。仪式象征将信仰对象本身体现出来，将它们的感情表达出来，这些同仪式参与者的意识和感情发生了交流和交融。这种宗教感觉，也是一种力量，对人们的身心会发生某些影响。仪式与特定行为者之间，总是通过某种相应的宗教意识，彼此确证，并由此支配着人们对心理经验的解释。比如在治疗仪式里，超自然的这个范畴常常控制人们的感受过程，引起信仰者的某种身心互动，使巫术医疗发生一些现实效用。

萨满教仪式的象征意义是一个开放体系，它向生活领域开放。在人、自然界与社会之间，它制造了一种幻想的联系，以其神秘的意义和神圣的权威，将不同的现实领域同一起来，成为指导人们的精神和日常生活的思想方式，具有文化的核心价值与权威性。例如，在考察关于神圣物禁忌的过程中我们很容易发现，关于神圣物的禁忌行为与社会秩序之间有着某种相关性。我们在神圣事物和与它相对立的另一边（即被禁忌的对象和行为）之间发现了一种习惯性的社会分类图式。与神圣物相联系的是与老人、族长、男人、血缘、传统、规矩等一个被社会肯定和强调的系统，而与对立一面相联系的却是妇女、病人、非血缘的外人、僧、丐，邪恶、不守规矩、不洁等被社会贬低、排斥和隔离的因



素。其中与神圣物相联系的最突出代表是老人和氏族，从而强调了氏族血缘和男性长者权威的组织制度，于是女人作为与这个制度逻辑上的对立物，成为被禁忌的最普遍对象，是与被社会否定、排斥、隔离的诸种事物中最突出的代表。两性之间的对立与区别就有了制度上的象征意义。一般的男女之间的习俗性禁忌也不同程度地强化着同一种社会象征。如达斡尔族禁止女人摸男人的头，认为男人头上有神灵；男人用的马鞍子、马鞭和套马杆禁止女人跨过去或使用。在锡伯族，男人禁忌进入坐月子人的房间；男人死后，妇女要守孝三年不得改嫁等等。通过这种结构性的禁忌规则，个人和群体就被置于一种既定的权利和义务环境之中，它促使人们的行为符合某些约定俗成的社会规范和角色标准。在这里如果借鉴杜尔凯姆关于神圣事物就是社会本身象征的理论思路，起码可以说，被禁忌行为确定的神圣象征，在上述意义上应该是社会本身的象征。因此，萨满教仪式作为一个连接民族文化各个方面的行为体系，通过文化传统的各种渠道被人们所接受，指导人们去如何看待世界，具有思想与道德上的认知与教育价值，在社会价值观念和社会行为规范等方面发挥作用。



第八章摇现代社会生活中的萨满教

摇摇当今中国北方民族的萨满教已经走到了其文化生命的衰落时期，那种把萨满教当作精神支柱，并由它支配社会生活各个方面的历史时代，已经成为陈迹，一去不复返了。

第一节摇现代社会生活中的萨满教遗留

血缘组织作为萨满教发展的基础，曾经是它的要素之一，使萨满教从一开始就具有社会性。随着萨满教赖以生存的社会组织的发展变化，萨满教的基础也发生了根本性的变化。在氏族社会，萨满教曾经是一种维护社会的统一、协调社会生活的文化工具。氏族萨满教大大加强了个人对群体的认同感和社会的凝聚力。那时，氏族信仰对象的确立常常通过萨满经验来判断。萨满所领之神的基础是氏族祖先或氏族萨满神灵以及他们的各种守护神和助手神，这些统称为氏族祖先的神灵，长期被氏族保留和传承。氏族也是在特殊的生活区域从事具体生产活动的经济组织单位，特殊的生活需求和由此建立的崇拜对象和宗教活动，由于这种经济生活的相对稳定，也相沿成习，作为神圣传统不容更改。同时生育繁衍问题始终作为氏族自身延续的关键，总是处于被关注和焦虑的范围之内，有关生育的崇拜一般也成了氏族信仰的主要内容。萨满教是氏族社会体制得以巩固的心理根源和文化基础。在氏族一般性祈祷中的某些职能神和自然神，是在漫长的宗教传统中逐渐被选择和定型



的。在封闭性的小型社会里，这种信仰对象也很稳固；在比较开放的社会条件下，这类神灵和关于它们的崇拜仪式比较容易在有相同需要的临近区域传播。这种具有一般性和全面性的保护神，在广泛区域内的社会动荡和变革中，往往成为某种具有号召性的精神旗帜。在它们被融进与社会发展相适应的某种社会精神之后，就可能成为新的社会组织形式或新的社会体制的宗教灵魂。比如天神信仰在民族国家阶段的更新和提升就是最突出的事例。由于民族发展过程中某种特殊因素的刺激，上述任何一种氏族信仰传统或具体的信仰内容，都会在它自身蕴涵的张力之上发展为更有代表性的民族信仰。如突厥语族民族的狼崇拜；满族的佛多妈妈崇拜等。

有学者认为，萨满教本质上是一种巫术的实践，并作为生存手段不断被重复。这种巫术宗教由于它服务对象的直接功利性和具体性，在统一人们的信仰方面有一定的限制。萨满作为巫术实践者，他们与追随者之间除了像病人和医生的关系一样，没有任何其他的关系。萨满的行为依赖于支持它的文化，而不是专门的社会组织。笔者认为，这种看法缺少一种社会发展的观点和一个历史基础的角度。萨满教信仰的统一性不是以神灵来判断的，即使在萨满教发展的最高阶段，多神信仰的格局依然存在。萨满教信仰的统一性表现在某个信仰群体对自己崇拜对象的共同认可，而这些对象，作为神圣传统，是共同宗教活动的出发点。在北方民族里，以血缘联系为基础的社会组织在很长的历史时期内作为与信仰对象同生共长的伙伴，相互依存，互相服务，不可分割。因此，社会组织是萨满教必然的外在形式，它作为萨满教的基本成分是由这种宗教的产生和发展的特点所决定的。我们在当代的调查中依然能够发现氏族如何确定自己神灵群的文化传统。氏族神灵的确定要经过氏族长老和有名望的成员商议，特别是在出现混乱或年久遗忘的情况下，这种商议就十分必要和重要，因为这是重整氏族的重大决策。例如满族石姓的萨满神，以往供奉的都是被认为死去之后又回到族里抓过萨满的各辈太爷，但在五辈太爷之后没有出现死去的萨满回来抓接班人的现象，因此他们都没有上升为神案上的萨满神灵。后来石姓各支根据繁衍的情况和分布情况，经过协商后，决定将几位能力很强的本族去世的萨满添入萨满神位，让他们承受香火。因此神案上新填了第六、七、八、九



辈太爷^①。

由血缘关系支配的社会制度早已消失，但血缘—地域居住格局却普遍存在，社会关系很大程度上保持着宗法关系，社会关系依然建立在宗法家庭背景之上。在人与人之间还保持着宗法关系的现代生活中，血缘关系的功能对萨满教多多少少还有作用。例如萨满纷纷采取以祖先神灵的名义维持传统的形式，各种类型的萨满常常把所领的神和成为萨满的原因解释成来自祖先的召唤和命令。虽然萨满不断地吸收外来神灵，把它们纳入自己的神堂，但某种隔绝心态却没有完全消除，或把它们放置在自己祖先系统的神灵之外；或在自己死去之后，这种神灵以自己的血缘关系下传，从而有资格成为祖先神灵。

在今天的北方民族里，萨满教并没有完全从血缘关系中抽离出来，它体现的价值观念在宗法关系的社会背景中，仍起着某种作用。所以，北方民族祭祀祖先的礼仪比较普遍，它和人们缅怀祖先，景仰先辈的伦理观念融合在一起，因而成为得到倡导的民间习惯。但是这种祭祀行为已经不很规范，祭礼也不完整，它只是作为习俗的一部分保留在日常生活之中。有的民族，大型氏族、家族祭祀活动的历史刚刚终结，所以在学者们的文化发掘中，氏族长老和萨满们仍然能够积极配合，熟练地主持祭祀活动。这些按照原来传统进行的仪式表演，使我们有机会看到粗犷火暴的原始祭祀场面。如 1986 年 猿月 远日到 猿月 15 日，以吉林省艺术集成办公室负责录制的满族石姓跳神仪式就是严格按照该姓的萨满文本进行的。这次祭祀共请 10 位神灵，按照古礼，坚持一个接一个请神、送神，每位神灵都进行了精彩的表演。像萨满石宗轩领雕神时，他头上的帽子挂戴长长的飘带，双手各执一面抓鼓（这种鼓的把手在鼓的背面，中心呈圆环形状），跳上相叠的两层高桌，居高临下，翻耍双鼓。翻飞的双鼓犹如神雕的两个翅膀在空中翱翔，就像赞美该神的萨满歌中所唱的那样，“翅膀遮天盖地”，“在高空中飞翔”。

在我们注意到现实宗法关系的同时，还必须承认，现代社会的血缘联系早已失去氏族时代的凝聚力，人们的社会关系网络更为广阔，也更加开放。氏族

① 参见宋和平、孟慧英：《满族萨满文本研究》，台湾五南出版社，1995 年。



宗教不再拥有往日的约束作用，只是在个别节日或场合，它才显示出某种现实意义。

共同区域之间的生产生活联系，随着氏族制度解体，也随着民族国家的建立与消亡，越加频繁和密切，萨满教活动的组织形式因而出现了地域性质。在每年的生产活动开始之时或丰收之时，一些地区常常由当地的民间组织举行生产性的祈祷活动，比如祭天、祭敖包。这种祭祀没有氏族限制，居住区内的不同姓氏或不同民族成员都可参加，祭祀的花费也是公摊。在祭祀结束之后一般要举行各种体育竞技活动，所以它也是当地最为热闹的节日。祭祀的形式一般为献祭和祷告；偶而也采用萨满直接通神的方式。1985年 苑月在鄂温克族自治旗白音查干苏木（苏木即“乡”），由呼伦贝尔盟文化处和展览馆邀请萨满举办了一次“祭天仪式”。仪式过程主要有三项，一是颂天神请求天神；二是求神保佑部族众人平安；三是求神保佑生畜兴旺^①。在这个仪式中，主祭萨满表现为昏迷状态。祭祀敖包，在东蒙地区已经发展为民众和行政部门一起操办的地区节日，虽然还保留祭祀活动的外壳，但聚餐与娱乐却是最吸引人的节目，宗教活动的性质大大改变了。

萨满教活动的个体化和组织性一直是在一种相互矛盾又相互补充的动态发展之中，即使在较封闭的氏族社会内也不完全限制各种声称有宗教体验人的独立行巫活动。在比较典型的氏族社会阶段，不同萨满的社会角色分工是明确的，形成了各种习俗性的约束方式，并在惯例上有着清楚的分门别类。这就使得各种萨满实际上拥有不同的社会身份和权力。随着氏族制度的解体，虽然氏族萨满仍然拥有相对高一些的威望，但是其他萨满的活动能力和活动范围也在增大。特别是与国家政治相关的职业萨满出现，大大加快了萨满教的区域性和职业化进程。当萨满教组织与社会组织同构的状态发生解体之后，从事个人行医活动的萨满教行为十分流行。巫术思维有着直接的目的性和具体的实施性，萨满往往通过对神秘对象的软硬兼施来满足大众的需要。这里表现的仍然是一种原始制度的遗风。它强调通过巫术活动获得直接利益，强调个人具体问题的解决。

^① 苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第 50 页，内蒙古文化出版社，1980。



这种巫术的确缺少具有超个人的伦理纽带，把萨满和信众联成一个统一的社会或道德群体，但是它仍然在相当长的时期内拥有可以依赖和支持它的文化传统。它的活动仍然处于地域或亲属的关系网络之中。

在我们以上的分析中已经指出氏族组织是萨满教最初的社会基础。氏族是以血缘联系为纽带的人类早期的社会组织形式，由于当时特殊的生存条件和生活状态，宗教信仰成为它的生命纽带，成为各种社会生活的核心，它与大量的社会因素深深地交织在一起。因此，在漫长的历史中，社会文化生活的各个方面和各个领域都与萨满教密切相关，各种文化的幼芽几乎无所不包地存在于萨满教观念和活动中，萨满教对社会各种文化形式的影响具有支配性。北方民族早期的艺术形式，直接受到萨满教的刺激和哺育，那些在仪式上通过言辞和身体动作拟人化和象征性表现出来的宗教情感和宗教行为，构成诗歌、叙事文学、绘画、器乐、舞蹈等和戏剧种种艺术门类的原始根基，早期的艺术从内容到形式都具有浓重的宗教色彩。

以神话为例：神话和原始宗教可以说是一对孪生姐妹。按照神话学者恩·卡西尔的看法，神话思想与宗教思想之间没有什么根本区别。它们两者都来源于人类生活的同一基本现象。在人类文化的发展中，我们不可能确定一个标明神话终止或宗教开端的点。宗教在它的整个历史过程中始终不可分解地与神话的成分相联系并且渗透了神话的内容^①。把神话中的形象作为神灵，用神话的语言解释诸神的名称和来源，从麦克斯·缪勒为代表的早期神话研究中的自然神话学派就开始了，虽然他们是在仪式之外，在一般的民族生活之外孤立地研究神话。后来的以精神分析家为代表的对神话的泛象征意义研究，也不十分强调神话与具体文化或具体社会环境的关系，但神话的象征功能却被他们所关注。在神话学界，神话与仪式的关系问题曾经是热门话题，经过长时间的探讨，神话与仪式孰先孰后的问题因各种材料之间的矛盾证明不了了之，但神话与仪式对应关系，却日益明朗。于是神话在其相关的宗教信仰与仪式活动中的作用问

① [德] 恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论，神话与宗教》，第 154 页，上海译文出版社，1986 年。



题被强调，进而神话在社会生活中的功能也成为研究的出发点。以马林诺夫斯基为代表的功能学派，置身于所调查对象的日常生活之中，深入考察与神话叙述有关的特殊文化背景和神话叙述的现实状况，从而得出结论：神话是一种文化体系，是社会中以活的形式出现的实体。神话给原始文化的最大帮助乃是与宗教仪式、道德影响、社会原则等协同进行的。所以，“神话，实际说来，不是闲来无事的诗词，不是空中楼阁没有目的的倾吐，而是若干及其重要的文化势力。”^①显然，功能学派不主张孤立地分析神话文本，以至使其与重要的文化人类学背景割裂，因此理解某些神话必须从探讨其文化背景入手。当然在一定的文化背景中，神话的、宗教的、社会的、历史的各种因素是极为复杂地交织在一起的，神话功能的表现也程度不同地存在于各种生活领域和心理反映之中。以列维·斯特劳斯为代表的结构主义神话学提出，神话是社会生活各个范畴相互关系的规范和逻辑的表达模式。他特别注意神话文本和宗教仪式的逻辑共性（结构共性），以及神话文本同社会其他生活领域表现出的逻辑共性。虽然这种方法与结论不免带有难以证实的直觉性质，但是，由神话所代表的人类思维的有序性和逻辑模式，一旦作为某种文化经验和思想整理的工具，人们便不难发现它的活力和内在价值。近年来出现的对神话进行跨文化的象征解释，强调有关宗教象征性质的“文化特征的表述”，同神话研究中的普遍心理原型分析方法一样，不但对文化相对主义进行了冲击，也导致神话和宗教材料向人类的心理共性方向比向历史学的、社会学的方向，更充分的进展，人类思维的机制在探讨神话与宗教的象征中，有了新的进展。总之，在学术史上，神话与原始宗教既有相同的理论出发点，又有相同的研究内容，两者在认识论和反映论上的共同基础，在社会功能和社会心理方面的共同表现等等，使得它们在学术理论和方法论上既不断重合或交合，也相互借鉴和补充，有着共同发展的道路。随着社会的发展，各种艺术形式相继摆脱了依附宗教的附属地位，逐渐独立出来，世俗化为民间艺术。

① 马林诺夫斯基著，李安宅译：《原始心理与神话》，载《巫术科学宗教与神话》，第 184 页，中国民间文艺出版社，1985 年。



萨满教神灵的权威和宗教礼仪的规范，以其超越个人的神圣对社会具有强制力量，迫使信仰成员自觉地服从宗教和社会规范，限制种种个人行为。“年深日久，这些神圣的信念、禁忌规定和风俗习尚，外在的强制内化为内在的责任，行为上的必须积淀为良心上的应该，这就强化了源于人际关系的行为准则和伦理意识。”^① 萨满教渗透于人们的各种行为之中，规范着人际行为和社会关系准则，赋予道德以神秘的色彩和神圣的意义。神灵信仰与社会道德之间的相互影响、相互作用、相互制约的情况，在相当长的历史时期内是一种全民性的现象。当然，社会本身还有更为丰富的世俗活动。随着社会发展，人类的理智和经验逐渐打破了萨满教的宗教限制，伦理和理性在社会生活中越来越发挥有力的调节作用，而不再需要通过萨满教来协调和实施。

在萨满教幻想性的宗教世界观中还包含着某些科学知识的萌芽，它所提供的东西蕴含着可以为科学发展提取的某些因素和内容。我们在调查中发现了具有占卜意义的北方民族星象图，它们大多用于有关生产、节气、气候、灾害和灵魂等方面问题的预测和说明；有的调查者还发掘到萨满常用医药百余种，它们曾经有效地医治了各种疾病。在萨满文化中，科学知识的萌芽长期依附于巫术思维，始终没有摆脱幻想性、猜测性的思想特征，它的存在方式表现为对宗教的依赖。

萨满教在漫长的文化发展中，由于自身在性质、内容、时空方面的历史局限性，早就感受到在外来文化面前与之进行同等水平上的交流和寻求进一步发展的困难。历史已经证明，在多种宗教文化的冲突中，它遭受了不可避免的衰败命运。文化是一种有方向的运动，沿着由简单到复杂的历史路程，不断更新。只有把握了人类文明发展的历史逻辑，才能真正理解萨满教的当代命运。人类文化的时代变迁，文明类型的更替，必然与人们生存空间的拓展、生活内容的丰富和活动方式的更新，更紧密地联系着。北方民族在与其他民族文化交流之中，不是固守隔阂与屏障，生活的共通性使人们的认识、经验和价值观念不再相互排斥，现代社会的开放心态冲击着萨满教那种封闭而狭隘的观念体系留下的最后残迹。现代科学技术和文化教育的发展，引起了北方民族文化的整体性

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》，第284页，中国社会科学出版社，1988。



变化，传统的价值体系也发生了重大转换。现代文化潮流的冲击和挑战，比北方民族历史上的那些局部的、暂时的文化变迁产生的影响更为全面而彻底，它使萨满教非理性的巫术思维逐渐失去价值生命。作为历史上的社会文化体系，萨满教的文化追求和文化创造已经减弱了原先的活力，时代性的淘汰难免发生，它走向衰退和没落是历史的必然。

今天，我们能够亲眼目睹的萨满教，一是各民族保留下来的萨满教遗留物，像神偶、萨满文本、萨满器具、萨满服装、祭祀用品、口头传说等等；二是某些个别的宗教仪式，它包括个人性的萨满行巫、个别的宗族或家庭祭祀活动、个别地区由村庄集体组织的区域性生产祭祀、由政府行政部门组织的某些带有传统仪式外壳的大规模文体娱乐活动、由萨满教调查者要求并通过地方政府协办的各种祭祀表演等等。老萨满已经所剩无几，一些自称萨满的年轻人，既与老萨满格格不入，也不被一般群众所理解，只能在某种小圈子内活动，并没有形成什么群体文化势力和个人影响。只有少数老年人还信仰它。一旦有了疾病，人们一般是到医院求治，很少有人愿意把病人交给萨满治疗。偶尔某些患了疑难病症或绝症的个别人，到了无药可医的时候，会在老人或信仰者的劝说下找萨满做个仪式，即使这样，大家的态度也是半信半疑。

然而，这些年调查得来的丰富多彩的萨满教遗留物足以使研究者建立信心，它犹如一个文化长廊，不仅展示出不同社会历史时期，不同民族社会里的实实在在的宗教信仰实物，而且件件真实可靠，具有相当的客观性和科学价值。所有这些都有利于我们清除某些研究中的臆想和某些材料上的讹传，在这些直观的对象面前，促使我们去努力获得某种学识上的真知灼见，更真切地认识我国北方民族宗教信仰和文化发展的过去和现在。

第二节 摇满族的祭祀、萨满文本和神话

满族是以诸女真部落为主体，于 16 世纪中叶形成的一个民族共同体，血缘和地缘两方面条件决定了它的萨满教包括了对金代以来女真族传统信仰以及北



方区域宗教传统的继承。同时，满族的历史发展经历了极为特殊的道路，它的萨满教也经历了相当复杂的变动与规范过程。在不同的历史时期，萨满教显现出不同的阶段性面貌和民族面貌。

满族萨满教的普查，主要涉及保存在民众记忆中的萨满教往事和一些现存的宗教遗物与现象，它们大约概括了民国以后的满族萨满教情况。民国以后，关于满族的萨满教记述也很多，但多数记述者为好事猎奇，而不是研究宗教、民风。其中虽然不乏精彩描述，但错误颇多，片面的理解和误解更是屡见不鲜。就这类现象来说，满族萨满教研究的辨讹工作不但艰巨，而且还是工作的基础。

从调查中很容易发现，满族萨满教遗留现象具有区域特性。

长期居于关内与汉族杂居的满族人、居于东北交通便利区域的满族人，基本上将传统萨满教遗忘，甚至连清代满族统治者推行的萨满教家祭也遗失殆尽。一般的家祭已经没有萨满歌、神偶、神像、神器，也失去了穆昆（氏族）萨满。祭祖时只是将祖谱供在墙上，烧香磕头，俗称“磕哑巴头”。这些区域的满族居住人口占满族总人口的半数以上，因此“磕哑巴头”成了其萨满教演变的一个突出现象。

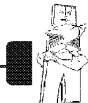
在比较偏僻的满族居住区，如乌苏里江沿岸直到图们江口的原东海窝集部居地、在松花江中游吉林周围的三角区域，还保持某些原始萨满教遗风，有野神祭祀。该地区的一些姓氏保存的萨满教最为古老的祭祀传统，是满族资料中最为珍贵的部分。

在东北一些较早设置督统衙门的满族居住中心区域，由于地处偏远，满族居住的历史较长，清代朝廷颁布的祭神祭天礼法被长期执行，形成了稳定的家祭传统。这种情况主要分布在齐齐哈尔至爱辉、依兰至宁安广阔地带的满族诸姓中。这种家祭，体现了满族民间的宗教特色，是调查中所见最多的祭祀类型。

家祭、野祭与家萨满、野萨满的区别

能够体现萨满教特点的满族祭祀主要分作家祭和野祭。

家祭和野祭只是一个历史性的概念，最初的祭祀并无家野之分。在部落社会时期，各氏族部落的萨满教一是自我保持、维系其宗教的独立性，二是将萨满昏迷术作为重要的仪式手段。至《钦定满洲祭神祭天典礼》推行以后，根据



这个祭典逐渐定型的民族性祭礼就是家祭。它的特点是，各姓氏原有的祭祀体系和萨满昏迷术被取缔，以皇族规定的祭祀对象和祭祀法规为模本，形成至上而下的新的祭祀传统。久而久之，许多满族人忘记了古老的萨满教传统，以家祭为古法，为祖宗之法，遵行不悖。

关于家祭和野祭，从现象上可以做出某些区分：根据宋和平、孟慧英的研究，家祭是以家萨满为主要祭祀行为者的祭祀仪式，祭祀中主祭的家萨满不降神附体，俗称“跳白脸”，或“睁眼睛跳神”；而野祭是以大神为主角的跳神仪式，俗称“跳红脸”，即大神进入昏迷状态与所领神沟通。家神祭祀中，萨满所舞的动作是规范了的几种类型，像走棱字步、旋迷勒（转圈）、原地跳等。而野祭中萨满的舞蹈动作则根据对萨满所领神的具体情况而定，灵活、火爆。家祭萨满所使用的器具有腰铃、手持的抓鼓、扎板等；野祭中，除此之外，还有各路神灵附体时所用的刀枪、棍棒、绸带种种。野祭萨满离不开神帽，家祭萨满则多不带神帽。另外，家祭所祀神灵与野祭不同，因有家神案和野神案之分。

在满族称作野萨满的（又称大神，满语为 ~~野萨满~~ 或 ~~野萨满~~）是指神选萨满，“神选”满语萨满文本分别用“槐他哈”（~~槐他哈~~，义为拴），“扎伏纳哈”（~~扎伏纳哈~~，义为拿去），和“戈不合”（~~戈不合~~，即抓）书写，民间以它们代指“神选”、“神抓”。神灵附体的萨满即称神抓萨满。由于神抓萨满是某个或某些萨满神附体，这位被抓者应该具有附于他的萨满神的神技、特长，它们是与神灵俱来的。神抓萨满本身就通神，其神技是神赋的，不需要凡人教授。如果新领神者不具备所领神的特技，他的领神资格就要被怀疑或否定了。神抓萨满被看作能够通过某种方式与神灵沟通的人，借助神灵的帮助，这种萨满可到不同层面的精灵世界旅行。神抓萨满的活动还包括医病、驱灾祈福和预测占卜。由于神抓萨满的宗教职能在民众中根深蒂固的影响，长期以来自然而然地形成了尊重他们的习惯。

家萨满是满族萨满的主要类型，即萨满文本上所说的彪棍萨满（~~彪棍萨满~~ 家族萨满）。他们是在各宗姓内经过族内德高望重的人商量决定，并由本人及其家庭同意的伺神人。他们的主要任务是主持家神祭祀。在大神祭



祀中还可作野神萨满的助手。

满族各姓家萨满的产生和家萨满人数多寡的确定，主要取决于各姓族脉繁衍情况和该族居住的分布情况。支系繁多，分布区广，需要的萨满就多些，反之就少些；培养萨满和举行仪式的花销都需要本姓各户摊派，族姓经济情况的好坏，也影响着族里萨满培养活动的盛与衰；本姓上层人物特别是萨满达（达，即长）对萨满活动积极性的高或低，也是萨满传承人多寡的决定条件之一。

被选学萨满的年轻人，一般要聪明伶俐、忠实宽厚、勤劳礼貌、身体强壮，同时还要看他们的家庭是否正派、和睦、有无邪魔侵扰的历史。被选上者并不一定就能当萨满，这要看他们是否通过萨满培训班的学习。有的族姓参加学习者多达二三十个孩子，随着学习的进展，成绩不好者被逐渐淘汰，至毕业之日只剩四五个人，或者更少。满族民间称参加萨满培训班为学乌云。有的研究者认为，乌云，~~忽~~即数字“九”。满族民间培训萨满或栽立（萨满助手）时，一般以九天为一期，一期称作一个“乌云”。也有人提出“乌云”应视为萨满教幻术的专门用语，学乌云即学转“迷留”，即学萨满跳神技艺。民间学乌云的时间因族而异，没有特别确定的期限。满族石姓最后一次学乌云是在 ~~光绪~~ 年的 ~~正月~~ 至 ~~正月~~，历时 ~~九天~~。萨满培训主要是学习祭祀礼序。老萨满要传授本族的祭祀规则，禁忌礼法。神抓萨满还要介绍所领神的特点，教授学者与他们在动作、唱念等方面的配合技术。老萨满要教唱祭祀用的萨满歌和祭祀用语，教授祭器的摆设、场面的布置，萨满跳神乐器的使用方法、鼓点节奏、音响配合，萨满舞蹈姿势、仪式步伐等。同时也传讲本族的历史、宗谱、族法家规。

从萨满选择到萨满培训，可以说氏族起着宗教组织的职能。家萨满作为氏族宗教活动的专职人员，由氏族给他们提供专门的身份和必要的知识，从而使他们拥有不同于一般人的社会身份和权力，从制度上确定他们服务的合法性和权威性。氏族以习俗或组织的形式为侍神人提供学习和实践的机会，这就不仅保持了宗教的继承和传播，也促进了萨满教活动的规范化、制度化和正规化。

满族的家萨满作为侍神者，主要负责族中祭祀活动。他们懂得神规祭法，



289

尽职尽责地坚守宗教礼规。同时他们自觉地传播自身所依的萨满教传统，书写和保留萨满文本、从事选萨满、教“乌云”、讲族史等活动。有的萨满还懂些天文地理、卜择推演，作些预测气候、水量、自然灾害等事。

满族萨满平时与族内普通人一样，他们的服务不取报酬，没有超越他人的特权。他们可以结婚生子。萨满的葬礼十分隆重，常为他们举行阖族公葬。大萨满死后一年，要举行全族性的祝祭，萨满的灵魂能够继续守护族人，保护人们的安宁。萨满使用的神器和佩饰、萨满服等，随他陪葬。

祭搖家園

满族的家祭主要包括祭祖、祭杆子、换索和背灯祭四个祭项。

祭祖是祭祀以西炕上的神龛为代表的祖先神的活动。民间也有称作祭饽饽神的，因为祭祖要供打糕，打糕俗称饽饽。

满族人家在西墙上端置放用木板制作的祖宗匣子，匣内有偶像或梭利条和黄幔布等代表祖先的神。祭时要把偶像、梭利条（绸布条）悬挂在西墙、北墙上，有的还在梭利条前悬黄幔帐，也有的将梭利条摆在神匣下面的西炕或北炕上。有的族户还设立家神案，与祖先神龛并列于西墙。

满族一般在西炕前祭祖，将供糕和祭牲（主要是祭猪）在祖先神位前摆设后，萨满便开始请神享祭。萨满举行仪式后，阖族分享祭品，吃光为吉。

祭天，也称“院祭”、“祭神杆”。祭天，满族萨满文本写为“安吉胡拉拉吉孙”（~~莽佳克都那~~，意为“念宴请话”），或“按朱阿巴卡阿立莫”（~~莽佳克都那~~，即请天受宴）。有的文本则以直接拼写成汉语拼音 ~~莽佳克都那~~。在满族百姓看来，“祭天”一词属于官话，人们称此祭为“念杆子”、“祭神”、“还愿”，因祭礼在庭院举行，也称“院祭”。祭天，除了一般的祈佑外，还带有还愿性质。某人为某事向天神乞求庇护，并发誓如达到目的便向天神设祭，以报天恩。因此祭天的萨满词中常掺有一些个人或族姓得天佑助的叙事。

人们将杆子立在祭天仪式中代表神位，人称神杆。在某些地区还保留着以树祭天的记忆。据富育光教授调查，至 20 世纪三四十年代，吉林乌拉街富察氏的祭天活动仍是在村外一棵老榆树下进行的，富氏家族世代视此树为神树。祭天之前，在神树下堆起石头，将猪的四蹄绑好穿在一根铁杠子上，用堆好的石



头架着吊起来，下面放树枝和干柴，向天神焚香磕头毕，便点起火来烤生猪。其时，人们还把早已准备好的白高丽纸剪成三角形，挂在神树上，用猪血往上泼，使得白纸染上了斑驳的红色。祭毕，人们坐在神树下，用刀叉片着烤得滋滋作响的猪肉。这种略带原始野趣的祭天活动，影射了满族渔猎时代的民情风俗。直至今日还有百姓称祭天为“给外头”，暗示该项祭祀的原始郊祀意义。

杆子立在院内大门的东侧，下面要有石座，用以支撑杆子。对此石座，满族的不同姓氏中有许多神秘的解释，比如把它看成长白山的化身等等。杆顶端削尖，涂牺牲鲜血，以祭天神。接近顶端处，扎草把，上置五谷杂粮、供神的纯乌毛猪的杂碎与完整的生殖器。萨满或栽立跪在杆子前面高声诵读祭天祷词，内容多为祈福、祛祟。

念杆子毕，将猪煮熟，然后切成大肉片供参祭者分享。满族习俗，在太阳落山前要吃完祭肉，并将剩骨埋到野外或烧掉，烧后的骨灰顺于河中。祭后的杆子也要烧掉，将木灰放入河中，或将杆送到野外干净处。有的则将它在院中保存。杆子是圣洁之物，保留杆子之家，要把神杆立在大门以里、院子东南角的地方，石座同时移至，使杆子靠住。神杆上不能拴牛拴马，也不能在附近放猪、喂鸡。太阳照射的杆子影子，人也不能随意通过，要绕过去，表示尊敬。下一次举行祭天典礼时，再换新杆子。旧杆子拿到河边烧了，木头灰和渣子放在河里冲走。

院祭的另一项内容就是换索，满族常在祭天时就进行祭佛多妈妈仪式，即给孩子们换索。佛多妈妈的神位为悬挂在西墙神龛下装子孙绳和索的口袋，也叫子孙口袋，一般是黄色布制。大小没有什么严格的规定，一般一尺半长，一尺余宽，袋口穿上绳，可以收口，里面装有一条小姆指粗细的“子孙绳”，人们戴的索线就绑在这根绒绳上。祭时口袋内的绳子拉到室外柳树上，供祭祀、换索用。祭毕收藏如旧，挂在室内。满族人带索线只是在祭祀活动时带一下，然后就收藏在“索口袋”里。换索仪式常常是在家祭跳神的第二天举行。一清早，族长或萨满请出“佛多妈妈”口袋，取出“子孙绳”，一端系在挂索口袋的长钉上，一端拉出来，从正屋穿过堂屋拉到庭院东南侧事先立在那里的新柳枝上。仪式开始，先摆牲献祭，烧香祈祷。在进行祭祀时，常见两个萨满系腰



铃，打手鼓，手舞足蹈地唱着。如果是简单的换索，只请栽立念祷词，萨满不跳舞。祭时众家庭成员要跪在“佛多妈妈”口袋前焚香磕头，然后到外面柳树枝前再磕一次头；主祭者向“佛多妈妈”祈祷，高唱赞歌，乞求子孙娘娘保佑孩孙平安。然后将上次换索后新生的子女，根据性别在子孙绳上系个小弓箭（男孩）、或系个布条（女孩），还系猪或羊的“嘎拉哈”（趾骨）表示一种辈份。有的还在索口袋里放一只箭，其上缠麻绳，有一半露在外面。已出嫁的姑娘并已生子者，则将娘家昔日所系之布条摘除，带到婆家，拴在婆家子孙绳上。祭时，人们把索线系在脖子上，祭毕便摘下索线，将它系在子孙绳上，一并装入“佛多妈妈”口袋中，送回正屋，仍旧挂在西墙上。

家祭中还有背灯祭祀。背灯祭是指以夜晚关门闭户，熄灯灭火为形式的萨满祭祀活动。狩猎民族传统祭祀一般都在夜间举行，这个祭祀大约是保留传统祭祀习俗的一种形式。背灯祭所祭神灵有两种，一是西炕神，即祖先神。人们在西炕前设置供品，萨满跪向西墙神位，或坐在板凳上，摇响神器，唱诵萨满词。二是设在院内，在房子的西南角上摆供桌，设供，向天祈祷。在背灯祭中所祭对象多是星斗，众多的星斗神灵是满族自然神中数量最多的种类。如祭词中所说的，所祭的星星多如“土门乌西哈”（~~贼后土门~~ 万星），“明安乌西哈”（~~皂后土门~~ 千星）。满族的乌西哈（~~怎后土门~~ 星）神，有的与萨满灵魂到天界游历相关，有的与萨满占卜有关，有的与生命灵魂的寄生、往来相关……如那丹那拉乎（七女星）是众星的领星，为司命女祖神；嘎思哈星是由萨满灵魂组成的萨满主祭星辰；西离妈妈（鲤鱼拐子星）是助萨满灵魂入水界之神；佛朵乌西哈（柳星）是主生育女神；妥亲乌西哈（阶梯星）是助萨满魂魄升天的天梯；瓦丹星是学萨满和萨满死后必祭的存放萨满神器的星；那丹乌西哈（北斗七星）是萨满神灵升降的道路；托包乌西哈（窝铺星）是萨满升天歇息的地方；恩都力曾固（刺猬星）是司夜、守宅之神；恩都力特克是萨满观风测雪的星斗等等。有的族姓几乎把所知的星辰名字都列入祭祀之中，所祀星辰名称达五十余个。大多数人家背灯祭是在屋内举行。背灯祭要求避免亮光，万籁寂静，是夜门窗紧闭，灭灯火。屋子内除萨满祭祷外，没有任何杂声。萨满手持铜铃、抓鼓等，乐音相合，由弱到强，从柔至刚，及至高潮突起，如排



山倒海，震耳欲聋，惊心动魄。萨满在屋内绕舞三圈，歌唱至三到四遍。神词诵毕，点灯燃火，众人叩谢神位。之后大家分享祭祀猪肉。

满族家祭仪式有定期的，如常见的各族秋祭，增续族谱时的祭祀；也有为某件关系到个人和氏族的重要事件举行的，如各家的还愿祭，族里的烧官香。所谓烧官香是指凡遇与整个族姓重大利益相关的大事，阖族举行的全姓祭祀。所谓“官”即“公”，它指此祭非一家一户所为，而是整个族姓的共同行动。此祭费用由本姓各户公摊，该族姓分居各处的成员都赶来参加。家祭一般在秋季，祭期为三、五、七天不等，它常是某族姓中的一个家庭自己举办的仪式，其时举祭之家要到该姓恭放祖宗匣子的户中将它请至家中，然后行祭。秋祭规模宏大，相当隆重，是满族代表性的祭祀活动。

满族的家祭是在萨满教献祭—祈祷的传统中发展起来的，代表了萨满教献祭—祈祷传统发展的高峰，这在国际萨满教领域也是独树一帜的，因此有着重要的意义和文化价值。

獺野摇祭

野祭，民间又称放大神，它是萨满通过神灵附体的形式进行降神的祭祀活动。

野祭所立神位称作大神案，其上绘有各姓的萨满神和他们的神楼。野祭开始时要排神。排神是对所祭神灵名称一一念诵，含请神享祭之意。野神祭祀中，萨满请神送神一般是在固定的地点进行。如在院中设一高桌，上置斗状器皿，内装米谷、插燃香，俗称“七星斗桌”，即“升斗桌”，实为一种请送神灵的神坛。相传七星斗是神灵来去的通道，或许这便是“升斗桌”名称之源。“升斗”即是在七星斗桌前的请祭神灵活动。

野祭仪式由于所请神灵众多，每个神灵来去都有专门的表演，所以只能一个一个地请、送。把若干个请送仪式归为一组，又称一铺，因有分铺请神一说。以石姓跑火池为例：火池是用数千斤木炭之火铺成的南北走向的长十二米、宽二米、厚十五厘米的火床。此仪所祭为石姓第一代萨满神：头辈太爷。仪式中要升火、净足、封火（萨满率众栽立在火池左右各跑三圈）、跑火池（萨满及栽立们在火池中跑往返四趟）等。最后回神堂送神、谢神。



当全部神灵请送完毕，便撤下大神案子、升斗桌和供品。萨满的帽、裙、鼓、腰铃等也都装入箱中放存。

每个姓氏的大神名称各不相同，但都包含两类，一类为瞒尼神，即英雄神，祭祀他们，人们曰请神。这类神请来（即所谓附体于萨满之身）后，一般要与栽立对答问题。另一类为动物神，人们请这类神曰“放大神”。这类神来时主要为舞技表演，没有语言提问，栽立对他们负责唱请送、赞诵神歌。各姓大神的数量也不等，多则百多位，少则几十位。由于数量众多，每次祭祀，如果请送全部神灵的话，需要几天的时间。

在野神祭祀中，侍候萨满的人员，由于社会身份和技术能力的区别，在有的姓氏，还分成不同等级。据宋和平介绍石姓的栽立分五种等级，划分依据是年龄和掌握仪式技术的熟练程度。

第一级助手年龄最小，地位最低，称“阿几格栽立”。“阿几格”，满语，意为“小”，即“小助手”，年龄在 10~15 岁左右，他们只做传递祭器等简单工作。

第二级称作“德博勒栽立”，年龄 15 岁左右。“德博勒”是“崽子”之意，此为不成熟的助手，做传递供品等工作。

第三级是“阿西罕栽立”，“阿西罕”是“青年”之意，年龄 15 岁左右，即青年助手。

第四级称“按木巴栽立”，也叫“按木巴色夫”。“按木巴”是“大”之意，“色夫”即“师傅”、“老师”之意。即“大助手”或“大师傅”，年龄在 20 岁左右。

第五级叫“萨克达色夫”。“萨克达”是“老者”、“者”之意，就是老师傅，在 30 岁之后。这一级人员具有权威和地位，除了对族里祭祀有决定权之外，在祭祀中，他们还负责请神、送神，

总之，栽立在祭祀和跳大神时的主要工作包括：大萨满跳神时，众栽立击鼓助威，诵唱神歌；配合大萨满跳神舞；侍候大萨满，帮他系腰铃、戴神帽、传递萨满神器等；准备祭品和所用之物，如杀猪、做供糕等等。

一些姓氏能够领神的大萨满们，在其进入“昏迷状态”时要表演各种神灵



降神的戏剧。这时栽立要判断是哪位神灵附了大神的身體，請、送的神名要唱準確、要及時應對大神提出的問題。雖然長期以來形成了關於每個神靈的固定唱詞，但是大神偶爾還要即興提問，因此栽立不僅要背熟原有唱辭，還必須頭腦靈活，能夠即興對答。如栽立能力低差，常常被問得張口結舌，出盡洋相。據說石姓的多霍洛滿尼是一個傲氣十足、好刁難、喜歡提希奇古怪問題的一位神，他來的時候，栽立很難侍候。因此祭祀為栽立們提供了展示才華的機會，栽立在此時進行了充分的表演。

瀾薩滿族的薩滿文本

20世紀70年代末以來在滿族發現了一批主要由薩滿和栽立書寫、保存的滿語薩滿文本，這在國際學術領域引起了強烈反響。這些書寫材料同以往以口耳相傳為主的薩滿調查材料相比，其科學價值自不待言。難怪一些學者急於見到這些“薩滿手冊”。宋和平、孟慧英的《滿族薩滿文本研究》對它進行了探討。

據她們研究滿族薩滿文本在民間俗稱神本，滿語叫“恩都立畢特赫”（~~漢語譯音~~），即神書。神本本於薩滿口傳。口傳心授是薩滿教悠久而傳統的傳承方式。這種傳承有日常的耳濡目染，也有專門的培訓。就薩滿口傳對象來講，有的可對一般人講授，有的只對特殊人物秘傳，如對得意弟子講授。在秘傳中也有一些秘傳儀式。口頭傳承的傳統，在滿族仍然普遍存在，我們在各地調查的材料很多來自薩滿口授，也有來自他們的親朋和後代的提供。比較而言，口傳更為生動、豐富。嚴格說來，薩滿文本不是薩滿口傳原封不動的摹寫。就儀式歌曲而言，家神本（滿語為包畢特赫，~~漢語譯音~~，直譯家裡的書，指家神祭祀的文本）所記錄的比較符合儀式演唱原貌；而野神本（滿語為阿木巴畢特赫，~~漢語譯音~~，直譯為大神本；或畢干畢特赫，~~漢語譯音~~，直譯為野神本，指用於野神祭祀的文本）對祭儀中的一些具體演唱並非全部載入。特別是有關神祇的故事，與民間豐富的口傳比較起來，尤顯簡略。

薩滿口傳為何錄載於文本？按照文本上的說明來看，主要是由於滿語漸失的歷史過程造成的。這方面的解釋同乾隆年間頒定的《滿洲祭神祭天典禮》的說明一致。在滿語漸廢的條件下頑強地堅守用滿語祝禱的傳統，必然面臨一些矛盾。正是這種矛盾使我們看到，許多滿語文本並非用滿文書寫，而是用漢字



做拼音字母，按满语发音用数个汉字相配而成的满语词汇记述。显然这是一种衰落阶段的满文。民间把这种满文叫做汉字转写，萨满文本里那些成篇的密密麻麻的汉字需要按照满语读音仔细辨读之后，才能领会满语原义。目前所见的各姓文本有嘉庆、咸丰、光绪诸代的早期版本，也有民国以来的大量记录。

根据宋和平、孟慧英的研究，满族萨满文本始终是氏族内部传承。满族的氏族部落关系在经历了民族—国家化过程的冲击以后，并没有完全解体，氏族部落的文化内涵在相当长的时间内因血缘、地缘及一些政治、经济、军事等方面的联系而得到保存。所以我们看到在原属野人女真部落的后裔中，更多地保留了以渔猎经济为底色的野祭。比如杨姓神本所祀的星神和所传的大批星象图表现了与渔猎经济相关的节气、气候、方位、占卜等有关的说明。何姓、关姓、孟姓等则保留了大批动物神祭祀，其降神中的动物表演也鲜明地表达了其先民在狩猎生活中积累的经验和智慧。而原属佛满洲（~~穆克敦~~，即旧满洲，主要指早期归入后金和清王朝的部落，它们从事农业的时间较早，如建州女真、海西女真诸部）的满族姓氏，主要是家祭神本。当然也有例外。

满族神本为氏族传承，外人不得染指。至今神本仍由各姓萨满、栽立保存。如果族人分立门户，可将转抄原来神本带走。因此同一族姓的神本大体相同。如满族石姓居住于吉林省永吉县小韩乡与东哈屯，现所见石姓神本共十一册，东哈三册，小韩八册，两地文本全部是汉字转写、神名、萨满歌基本一样。杨姓神本有“杨宪本”和“芳裕堂本”，两个文本大体一致。由于《满洲祭神祭天典礼》的规范与推行，满族的家神本出现了各姓相似的特征，它表明氏族个性从内容和本质上受到冲击和改造；但在形式上，家祭神本仍然保留着氏族制的外壳，仍在氏族内传承，仍在氏族举祭时使用。

从各姓神本的封面标题或序言中不难发现，满族神本的确立与学乌云（萨满培训）有直接关系。石姓保存的《满语汉文神谕》就标明：“满洲帝国康德六年十月二十日开学”，和“一九五七年十月十五日开学”。吉林赵姓神本的“志”中明示该族“于民国丙寅年正月择吉修谱并教神匠（萨满—笔者），时将原口传祷神用语以汉字结成满语成册。”吉林郎姓神本也记载，为后来的抬神、学萨满者诵读，“以资相传于后世，而将原抄之汉文满语各祝文祥加恭考，细心



采问，重行修饰。”学乌云期间要传授神本内容，学童们要死记硬背。神本为萨满“先生”的教科书。

满族神本的内容可以说是一部萨满文化的百科全书，它主要包括以下内容：

其一，萨满歌

萨满歌是用于萨满祭祀中的吟诵和咏唱，它的语言和韵脚是以唱诵的内容和表达习惯构成。萨满歌又分为家神歌、野神歌。家神歌就是在满族家祭各项祭仪中—祭祖、祭天、换索、背灯祭—唱念的祝祷词。野神歌是指野神祭祀时萨满和栽立所唱的祝文和仪式表演中的歌曲、对答话。

无论家祭还是野祭，所唱的萨满歌都有套话，尤其在家祭歌中套话更多。这些套话流传广泛，因此在许多家族的祭祀手册中，都有相似的语词和语句。如设祭时的套话：祭家曾上牙碰下牙亲口许愿，举行祭祀。今已是旧月去新月来，选择良辰吉日，制作祭肉，献上黄米酒，宴请神灵。再如祈祷神佑的套话，常见的有：神灵保佑，家家平安，老者发白齿黄，百年无戒，六十年无疾，牛羊满圈，生活富足，家庭和顺，子孙满堂等等。

萨满歌词汇的选用直接受制于宗教仪式环境。满族祭祀中，悬展的神案，摆设的祭具、祭品，萨满唱跳的舞姿、音乐、声响等等构成了萨满歌的内容。萨满歌对所祀神祇，所用祭器，祭牲等均使用精确的名称。关于神祇，萨满歌多直呼其名。如雕神有“代民嘎思哈恩都立”，译为“雕鸟神”；“代民姑你恩都立”，即“能思考的雕神”；“朱录代敏恩都立”是“双雕神”；“达拉哈代敏”为“首雕”。神的处所亦清晰明确，有的还以数字说明神的住址，有几分像我们今天的住宅号码。石姓的白水鸟神住在长白山第九层峰第三温泉的金楼中；依拉阿瞞尼居住长白山平岗处第九峰第六山梁上等等。当然，多数神的居所是靠对周围景致的详细介绍来刻画的。

如何正确地呼唤神名，满族萨满歌使用了下列方法。以职务或特长呼神，如穆里穆里哈（牧马神）、玛克鸡瞞尼（舞神）、扎克萨瞞尼（能到阴间抓魂的神）、沙克他瞞尼（主刑罚的神）、杀克窝出库（森林之神）等。以形象特点命名，如不可他瞞也（驼背神）、多活落瞞也（瘸神）、牙亲娄付（黑熊神）、秃牙哈吉哈那（金钱豹神）。以性格特点命名，如代克沙瞞尼（发怒的神）、巴克



他瞒尼（宽厚的神）、赊博贞瞒尼（欢乐神）等。有以属性命名的神，如木都利阿宁阿莫勒根也涉夫（属龙的射手师傅），心恶里阿宁阿古押哈涉夫（善吟的属鼠师傅）等等。上述种种修饰手段的习惯化，使得相关字词成为萨满歌中的基础词，一些族姓的《满语手册》中，专门分类记载了这些语汇以备记背。正确的呼名术已经是萨满们的很成熟的请神技术之一了。同神名一样，萨满歌中对祭神器物，祭品的称呼也一丝不乱。这些都是主要的祭祀语言，人们不允许它们有丝毫舛错。

萨满歌十分强调环境的渲染，常把一个观念分成诸多碎片，利用不同的语词或表达形式，创造同属一个概念的表达系列。如为了说明祭祀时间，常常用不同的语汇，反复予以强调。像背灯祭，文本描述祭祀的时间是：“千颗星出现，万颗星出现。天色已晚，金鸡、银鸡弯脖宿窝之时，光线隐匿之际”。赞神时，不同语句常从各个方面夸颂神祇的某一威力或本领。送神词内容简单，可萨满歌仍采用不同词语重复述说：各位瞒尼飞速回去吧，从我这里回去吧，回到各自的山林，回到各自遥远的山峰，一伙伙地回去吧，回到各自的楼阁。

一个祭仪包括许多仪式行为，萨满歌总是选出几个代表性行为，用以表达遵礼守制的敬神心理。如：抓来纯黑色生猪，搭起帐房，安妥锅灶，用泉水洗滌干净，出自忠心，奉上天祖宗神灵。这里每一句描述都代表一段祭礼行为。这种行为方式的叠加组合使得歌段寓意清楚，情感鲜明。萨满歌常以因果关系创造它的基础段落。萨满歌开头语常是：“为什么原因，为哪家的事来请神”。如：“因为小男小女们，立地受病灾，突然得病……是什么差错，原为家神神主降罪”，“老萨满年迈了，全靠小萨满继承。奴才们不知神的法典，请神指教牢记在心。学习原始经典，祈请神之庇佑。”

满族的祭祀程式是由各种不同的行为组合而成的一个大的行为系统。仪式行为模式的客观限制，使萨满歌语言表现的范围相对确定。由于人物行为在仪式中简化成几组模式，它们就自然地投射到萨满歌的结构之中。如背灯祭神辞中多有如下语句：关闭了窗户，压上了炉中火，断了烟筒里的烟，灭了灯火，压住了人声等。上述所描写的是这个仪式中强调的几个行为，这些行为构成了仪式要求的那种祭祀场景。再如换索祭辞中常有如下描述：取来茂盛的新柳枝，



敬插在庭院里。取来精致的引绳，系上弓箭，嘎拉哈，挂上了子孙绳。这段萨满歌所述的便是换索的整个行为方式和过程。野祭萨满歌也采用了仪式行为的描述方法来组合唱段。如请神歌：“小栽立倒退着在前引路，在正门前宴请，在有门栓的门前降临，在挂有带筛箩的门前跳跃，从大梁上通过。”我们从中可见萨满请神入室的情景。在“依兰阿立瞒尼”降临的歌里这样描述：依兰阿立瞒尼神降临了。寻找着大房梁，系上了三条飘带，爬上了大梁。在房梁上，将身子贴在高高的房梁上，从头到脚、全身贴在房梁上。该神直译为“三位无处不到的英雄”，此神降临时，便如歌中所述，萨满爬上房梁，贴着房梁开始表演。

仪式行为是萨满歌某些段落的组合基础。通过记录的萨满歌，大体上可以了解具体仪式的各种行为规范和进行过程。但事实上，文本并没有把所有仪式行为都纳入其中，它只是选择那些最有代表性的行为来描述。所以，许多萨满文本中都有专门祭项仪规的详细记载。

每一仪式都有它的独立特点，如背灯祭关于时辰的套语不可能出现在别项祭歌中。野祭萨满歌中，由于几乎是一神一歌，所以萨满歌仪式个性更明确。这些萨满歌中，神灵居地基本上各有特点，神灵形象、技能、威力也不同，神赞亦不同。如黑熊神歌中述道：在山阴之处，生长着茂盛芦苇的圆圆深潭中，经过了千年、万年的苦苦修炼，得道成神的黑熊神啊，全身毛绒绒，青嘴尖尖，脚腿肥大，如有百绳捆绑。黑熊神啊，手执三股钢叉，翻耍着，响声如盔甲。白水鸟神能飞沙抛石，歌道：白水鸟神啊，从高空降临，扔着石头，沙子，喧闹着；满院是石头，处处是泥沙。小如米粒，大如小石头。如同铁耙叉耙过一样，泥沙多，石头多。

无论家祭歌，还是野祭歌，都有一些相同的成分。如家萨满歌中的呼神名、赞祭品、祈神佑等各语段，无论在祭祖、祭佛多妈妈、背灯祭、祭天中，都是通用的。这其中自然有仪式行为的根据，如祭祖和祭天均杀猪献牲。但同时由于每一种祭祀礼仪都有求神保护之主旨，所以满族各祭式唱辞中，祈佑辞特别发达，且很相似。

满族各姓的居住地各异，发展道路不同，它们的祭祀仪礼也出现历史层次和表现形式的不同。祭礼有的简单，有的繁琐，唱辞也有简繁之分。某些姓氏



祭礼古老、传统，有的则部分蜕化，一些祭礼的古意几近消失。因此，祭辞中分别表现出不同的歌貌。有的歌曲同义辞叠加复唱的表现特别丰富。如关于背灯祭辞时间，有的唱道：到了牛马安歇的时辰啊！到了鸦雀入巢的时辰啊！到了蟒蛇盘绕的时辰啊！到了野兽入睡的时辰啊！正是千颗星斗眨眼的时刻，正是万颗星斗出没的时刻，正是三星高照的时刻，正是北斗闪烁的时刻。如此铺张排比的“时间”语段之后，常常紧跟着请唱神名，少则几位，多则十几位，几十位，各姓不等。此种套话滋蔓无穷，涉及人寿、生衍、农作、家畜、邻里家庭和睦、疾病、灾邪等各个方面。而有的萨满歌的目的只在于请求一般性的、宽泛的神佑，所以唱辞的组合便以祈神、供神、请神佑护为主。那些赞神辞、行为描述词、说因由词等，多被省略。满族家祭萨满歌多呈此面貌。相比之下，这种泛佑的唱段固然有它独立产生的理由，但也不能不说这是萨满歌的一种蜕化表现。

人们认为萨满歌不是随意编造的，萨满歌一旦定型，后人只要按传统规定下来的语言方式唱念就行。因此相对来说，萨满歌是稳定的。家祭萨满辞基本上是吟诵的，而野祭萨满歌的即兴创作成分相对多些，有唱也有念。

其二，神祇名谱

神祇名谱是指各姓所祭祀的神灵的名称和排列。有的神本中是不单独列举神灵名单的，我们只能在祝祷文中发现它们。而有的姓氏将本族所祀神祇列出专门神谱。如吉林赵姓的《满语神谱》共列所祀神 圆原位；吉林石姓神谱有家神缘位，太爷神（萨满神）苑位，瞒尼神（英雄和职能神）猿缘位，动植物神 圆位，共 苑原位神灵。各姓神灵数量不等，家祭神灵数量上的差距不是很大，野祭神祇数量相差甚远。

其三，祭轨题注

有的萨满文本中比较详细记载着主要祭项的关键祭轨。祭祀活动是完整的宗教行为模式的展现过程，一些祭祀仪轨是保证活动的完整性、严肃性、规范性的关键，它需要被牢记，并在祭祀中被准确无误地实行。为了便于记忆，文本对这部分内容有各种记载。由于它是祭祀的参照体系，一些文本多用汉文直接描述。



祭轨题注包括祭祀时所用的牲品、供品、参祭的人员、摆放的器具等详细规则，也有关于学乌云、抬神（萨满领神）的全部要求。由此可见萨满教献祭—祈祷一类宗教行为的发展面貌和所达到的礼仪化程度。

其四，谱序

萨满文本许多记有谱序，即有关该族源流、发展、分支，乃至神本确立的说明文字，统称为谱序。因此，萨满文本也是讲述本族历史的教科书。这里面包括族姓起源神话，本族历史上出现的重要人物故事，本族重大的历史事件等等。这方面的记载内涵丰富，既有人间的事件与历史，也有天地宇宙之间的事件与历史，其文化价值远远超过本氏族的历史本身。

其五，祭祀用语

文本中有一个特殊的内容被冠以“杂语”称之。它是祭祀中，主要是唱诵词中的满语语汇结成的专篇，附于文本之后，以备背诵。各姓杂语不等，少则几十个，多则成千。这种杂语自发地形成了一种特殊的满文字典，它为学者破译萨满文本提供了有效的工具。

严格地说，并不是每一族姓的文本都包括上述五项内容，有的文本只包括其中的一、二项。这五方面的内容是从总体上进行综合的结果。萨满文本是自家的书，是在家族内传播的知识宝库，是展示本家族的知识财产、智慧和能力的一面镜子。各姓像珍视自己的名誉、威望一样，重视自己的神本。满族各姓之间的神本是不互相交流的，甚至严格保密。神本的珍藏必须由萨满、栽立保存外，神本的开启还有专门的祭祀。应该说，神本的上述情况是穆昆制度的一种有说服力的见证。

萨满文本是萨满祭祀活动所依托的样本，比较集中、完整地展现着萨满教最核心的内容，囊括了在一般调查中萨满们守口如瓶的关于神灵、神界的完整观念；详细记述了满族萨满教仪式的内容和过程。萨满文本的保存方式使得这批材料实实在在，真实可靠，科学价值很高。各氏族的神本都经历了从口传到本传的漫长过程，其中文化积累深厚，内涵丰富，是萨满文化史上罕见的珍品和奇迹。



萨满教神话

在漫长的萨满文化发展过程中，满族神话的主要传播者是萨满。神话主要来自于萨满巫术表演、萨满宗教体验、萨满梦中经历以及各种情况下获得的启示等，萨满是令人信奉的神话创造者。在氏族制度下，萨满是本族的文化人，他们阅历丰富，知识渊博，是氏族文化水平的代表者。作为精神领袖，只有萨满有权威将神话传承下来。神话常常是通过他们的传播，灌输到族员的头脑中，从而提高整个氏族的知识水平。萨满内部也存在秘传制度，老萨满传授的对象限制在很小的范围之内，他们多是老萨满器重的本族弟子，传讲时还有严格的宗教礼节和戒规。穆昆制度下的神话传承制约了神话特色，神话的氏族性是满族神话的重要特点。各姓流传的神话，作为穆昆的知识与社会教材的一部分，只有本氏族成员才能听取。不同姓氏对别的氏族神话只能猜测，每个氏族都自觉保持自己神话的神秘性。

依神讲神也是满族神话的特点之一。每个神都相对独立，都有具体的故事，萨满最便利的讲述方式就是依神讲神。傅英仁先生在宁安地区三十几个哈拉（姓氏）的调查中发现，在源流各个神名中，有神话传说的神灵个，比较完整的神话个。神和话的统一，使我们对萨满教信仰内容和体系结构进行探究成为可能。神话是萨满教世界观的集中体现，也是萨满传经布道的主要内容。神话涉猎的内容十分广泛。有对自然宇宙的看法，其中包括大量创世神话、自然神话；有族源族史，即各氏族的起源发展和一些值得纪念的人物、经历，其中包括图腾神话、祖先神话、英雄经历等。有萨满神话，第一个萨满是怎样产生的，是谁将最早的神灵引来？满族神话对崇祀的各种自然神、祖先神、英雄神、萨满神及其一些神秘事物，有许多直接的表达。

满族神话的讲述还有具体的社会功能。祭祀、丧葬、嫁娶、节日，是萨满讲古的最好时机，氏族成员此时集中接受宗教熏陶、族法教育和历史文化传统，这种灌输增强了族员之间的感情联系，协调了现实关系，加强了氏族的向心力。

满族神话的数量相当丰富，一些长篇神话的文化和艺术价值很高，其中最著名的是《天宫大战》。这篇神话已经引起国际学术界的关注，并将引起更为深入的讨论。



《天宫大战》开篇为“颂”，即赞颂秘传神话的神灵，实为介绍神话的来源。“不知是几辈奶奶管家的年头，从萨哈连下游的东头，走来了骑着九叉神鹿的博额德音姆萨满，百余岁了，还红光满面”，“是神鹰给她精力，鱼神给她水性，阿布卡给她神寿，百鸟给她歌喉”。传说黑龙江土著人中的这个博额德音姆萨满，走屯看卜行医，甚有效验。她能歌善舞，行走携带用九块鲤鱼大骨做的“恰拉器”（响板）说唱故事。她死后成为萨满神龛上的歌舞神、记忆神。这部神话，相传出自她口。这一神话起初并无定名，以其内容被传称为“神魔大战”、“天神会战耶鲁里”、“博额德音姆故事”等。20世纪70年代，根据黑龙江爱辉、孙吴地区满族萨满所传，吴纪贤、富希陆译满语为汉文，记录于册，遂定名《天宫大战》。

在《天宫大战》中，由创世三女神为一方，以恶魔耶鲁里为另一方的数十位生机勃勃的形象组成了无所不包的同一世界。神话依据具体且定性的象征规则，对如此众多的形象进行合乎其宗教属性的动态刻画，故事形象生动活泼，故事情节气象万千。无所不能的造物主阿布卡赫赫原来是宇宙第一物质——气——运化积聚而成的天地尊神。她的神性无以伦比，她的力量无以穷尽。她掌持天地，运用天地资源，化幻穹宇，育生万物。“她能气生万物，光生万物，身生万物”。与其同体的地神巴那姆赫赫是从她的下身裂生，因此阿布卡赫赫代表上升成天的清光，巴那姆则是下降成地的浊雾。升天的气与光的运动也不同步，气静光躁，气止光行。气不束光，阿布卡上身又裂生出卧拉多赫赫（光明神）。由于清浊不同的元气属性，气光分离的运化差别，三女神由此产生出一系列不同的性格和功能表现。阿布卡赫赫，巴那姆赫赫和卧拉多赫赫虽然同根同身，同存同现，但禀性不同。阿布卡性慈，巴那姆性憨，卧拉多性烈。三神造就的物种由于她们的差别，也表现出不同的种类和属性。阿布卡和卧拉多造的女人心慈性烈，巴那姆所造，不管禽、兽、虫，都白天喜睡，夜间活动，惧怕光亮，嗜好穴居，因此缺少阿布卡赫赫的慈性，它们相食相残。敖钦女神是阿布卡用身肉给她作成九个头，卧拉多用身肉给她作了八臂。由于拥有两位大神的云气与烈火，她有了称霸苍穹之能量，她的九头八臂又使她的聪明和能力威逼天下。后来地神又使她拥有了自生自育的生殖器。把三女神的能力集于一身



后，她终于变成恶魔耶鲁里，与创世主争雄天下。神话中对立双方的面貌、成败，都与该形象当时保持的能量状态有关。卧拉多赫赫被耶鲁里打败，神光被夺走大半，变成十分温顺的天上女神，背着桦皮星袋，蹒跚西行，哑默无言。耶鲁里最后因气泄光败，光尽气竭，被打入地底层，连篝火都不敢看，是一个只会在黑暗中号叫的九头恶鸟，成为黑暗与无能的符号。

在《天宫大战》中，对立双方各据自己的能量和智慧，展开了惊心动魄的斗争。反主神的势力吞噬光明与生命，施诡计耍阴谋，制造混乱。众神为了维系宇宙秩序，全力同破坏者抗衡，并一往无前地惩治它。变混沌为宇宙是该神话的主旨，人们的精神伦理倾向亦从中得以展现。耶鲁里吞噬万物，使浊雾弥天，禽兽丧亡。它的每一次成功，都扰得天昏地暗，日月无光，冰雪盖地，生机无存。耶鲁里行事往往诉诸机巧和诡诈，是个十足的骗子。它用九头变做九个太阳般的亮星，使卧拉多赫赫受骗，成了耶鲁里的俘虏。耶鲁里乔装成赶鹅的老太婆，将越变越多的生鹅化作筋绳，抓住阿布卡赫赫，结果天摇地晃，日月晦暗，禽兽灭亡。与它的欺骗和戏弄这类低劣的本能相对，阿布卡赫赫代表了高雅和智慧。她用七彩神火照穿耶鲁里的真面貌；她以天地一般的仁慈，给万物以生命、温暖和光明。在同恶魔斗争中，天地众神、飞禽走兽都曾为阿布卡赫赫的生死帮手。每逢阿布卡遇难，其手下的将帅侍从，舍生忘死，全力救护，使她转危为安。如阿布卡赫赫为再战耶鲁里，要吃石补身，壮力生骨。她的侍女白腹号鸟、白脖厚嘴号鸟，日夜不停飞往东海采衔九纹石向她供养；在阿布卡赫赫被杀的一刹那，者固鲁女神用变化的芍药花打击耶鲁里的眼睛，疼得它闭目打滚，吼叫震天，捂着九头逃回地穴之中。在最后一战，阿布卡赫赫搓下身泥变成的无数米亚卡神，除掉耶鲁里的无敌长角；通天树上的三百女神继而将它赶到水中；水里的鱼母神咬住化形成蚯蚓的耶鲁里的尾巴，迫使耶鲁里化成黑风逃窜。在它歇息之时，又误落在德登女神化变的星斗上，女神把它踩入地心，又被地母的女儿福特锦逮住。它被掐破肤甲，轧漏光气。三女神和众神、禽兽齐上阵，一直将它打到再不能扰害天穹的地底为止。耶鲁里的失败是众神通力合作的结果。神话歌颂了自我牺牲，团结互助的美德。

《天宫大战》集注于解答万物起源的奥秘，这也是它生命力之所在。万物



的生成自然离不开造物主的积极作用，人类、云雷、谷泉、日月七星等，都是大神自强不息、矢志不移的创造。宇宙创生为神圣的善举，大神无所不能的力量是最完美的自由。神话里神祇之间的鏖战和搏击，无不带有宇宙性，它展示了自然的生命化、人格化的过程。阿布卡赫赫被耶鲁里骗入雪山之底，她只好啃巨石充饥，不料将多喀霍女神吞进腹内。因她是光明和火的化身，烧得阿布卡赫赫肢身熔解。眼睛变成日月，头发变成森林，汗水变成溪河。神幻骗子的属性并不影响耶鲁里创造宇宙成果。在神魔双方的对立斗争中，万物产生，是某种力量状态的必然转化。如耶鲁里战败逃跑时放散的魔气，化成了山岚恶瘴，疫病；片片黑甲，变成龟蛤蛛神，供后人占卜之用；它的败魂化作满盖，妖害人间。自然面貌的纷繁变迁还归之于大神的辛勤整肃。战胜耶鲁里之后，阿布卡赫赫分派各路神祇安顿河山。太阳鸟被派到水中，于是冰水之中开始有了生命；四位神侍被派人间，于是有了职掌方位的神灵；阿布卡拔下腋毛化成水龙，于是大地上重现江河沟岔，始有人类。

《天宫大战》代表着萨满教神话的辉煌成就。在波澜壮阔，精彩奇异的宇宙生命运化中，人们利用形象与意义的象征关系，将形象行为同宇宙现象结为相互依存的统一体，以富于哲理的方式解释万物来源和古老的氏族精神原则。无比广大，生生不息的宇宙力量和形象展示的伦理道德，在这里达到天真而又精彩的统一。形象显而易见的两相对立的属性和品质，不仅分解出相应的象征序列，也在天体宇宙和伦理观念之间建立了关连。对立双方相互粘着的冲突，成为神话情节发展的动力。无论情节还是形象，神话都以其相互连属的制约关系，给予动态的描述，从而传达了一种复杂曲折的活动。在神魔起伏迭宕的胜负之间，神话唤起热情、兴奋，或恐惧、愤怒。神话在运动与变化中展现的气势与力量，既优美又壮丽。

总之，在信仰萨满教的北方民族中，满族萨满教有着特殊的发展道路和十分独特的表现。满族萨满教的许多方面不是在满族共同体形成以后出现的。满族萨满教中流传最广的内容和形式常常是北方民族，特别是东北亚民族共有的东西。野祭和神抓萨满都保留着萨满教最古老的祭祀类型和萨满传承方式。除了这些从原始萨满教文化中延续下来的传统外，满族萨满教还形成了它独特的



家祭传统。满族的家祭传统是她最有特色的萨满教特征，它把萨满教发展到前人没有进入的新的历史阶段，这在世界各民族的萨满教发展史上是独树一帜的。

满族共同体形成后，氏族部落时代的文化传播特点在相当长的时间内，因族姓在血缘、地缘上的联系，也因一些政治、经济、军事上的关联，仍旧保持着。满族各姓都程度不同地保留着本姓氏族部落时代的萨满教内容，如有的姓氏坚持大神祭祀，有的保留自己族姓的祖先神灵和神灵体系。虽然在受到《满洲祭神祭天典礼》影响后，各姓的祭祀里有着许多共同的东西，但不相同的方面也显而易见。如各姓所祀的神灵数量是不统一的，而且差别很大；各姓对自己崇祀的某些祖先神灵有着专门的解释，这些属于姓氏内部的信仰，外姓不得染指；各姓坚持萨满祭祀和萨满传承上的独立性，萨满只为本族服务，即便是神抓萨满，其所领之神也是在氏族自己的神灵体系之内，以保持神灵关照的氏族性。虽然各族姓间的影响与渗透不免出现，但均未打破氏族宗教活动的独立性。近十余年在满族搜集到的大批萨满文本表明，满族萨满文化仍然保持着“穆昆”传承体制。

第三节 赫哲族的萨满教与伊玛堪

关于赫哲族的萨满教和伊玛堪的调查记录始于 20 世纪 30 年代。1933 年当时的国立中央研究院历史语言研究所刊行了民族学家凌纯声著的《松花江下游的赫哲族》一书，这是我国来自实地考察的第一部关于赫哲族的民族志著作。这次考察始于“民国 22 年春夏”，“历时三月”，“在松花江下游，自依兰以至抚远一带实地考察民族生活状况与社会情形”。该书 30 余万言，上下两卷，插图 100 幅。20 年代末，在我国民族研究工作者参与的民族社会历史调查中，萨满教和伊玛堪都受到重视。此次考察的结果记录于《赫哲族社会历史调查》和某些调查者后来的个人著作中。30 年代初，伴随着赫哲族民俗和伊玛堪的深入考察，关于萨满教的回忆性记录也被采集，它们大多记载于黑龙江省民间文艺家协会主办的刊物《黑龙江民间文学》第 2 卷 1933 年 1 期、2 期、3 期。



社会调查中的萨满教面貌

赫哲族是我国满—通古斯语族民族之一，满—通古斯语族包括满族、锡伯族、赫哲族、乌耳奇、奥罗克、奥罗奇、乌德盖、鄂温克、鄂伦春、埃文尼、涅基达尔等。其中满族、锡伯族属南部语支，其余属北部语支。赫哲族目前主要生活在黑龙江省境内的松花江下游，及乌苏里江的西岸。据 1957 年的全国人口普查，赫哲族人口为 1200 人。考察赫哲族历史并不是一件轻松的事。史料对这个民族的记载实在是太少了，民族史家不得不利用较晚时期采集的一些民族志的记录作研究的主证。这个民族在历史上遭受过毁灭性的摧残，因此关于她后来的一些民族文化考察的条件本身就已经残缺不全。历史上，赫哲族曾经遭受帝国主义和统治阶级的几度摧残，是濒于灭绝的一个民族。例如在日本帝国主义占领时期，他们被归化到所谓的一二三部落，其地沼泽漫布，疾病蔓延，人口仅余 100 左右。这个苦难深重的民族终于在新中国成立后的民族大家庭中得到了温暖，获得了再生。1957 年赫哲族人口回升到了 1200 余人，1964 年代达到了 1500 余人，1982 年代中期统计已达 1500 余人。

赫哲之族称，始见于历史文献《清圣祖实录》卷八之康熙二年，又见于乾隆敕绘的《皇清职贡图》卷三，其中有赫哲、奇楞、七姓的名称及绘像。尤其从 1937 年凌纯声所著《松花江下游的赫哲族》问世，学术界才普遍应用这个名称。此外，史料中也出现了赫真、赫斤、赫金、黑哲、黑斤、黑津等书写，也有称为奇楞、鱼皮部等者。我国的史籍和俄国的一些史料都表明：明清以来，黑龙江流域、松花江和乌苏里江口是那乃人（即赫哲人）生息、活动之摇篮。渔猎经济直到 19 世纪 70 年代还是赫哲族的主要生产方式，其狩猎神的信仰和祭祀活动长期得到保持。如打围大神专司出猎收获之事，司皮大神掌管猎皮之事，对它们都有专门的祭祀仪式。人们还认为每种动物都有神灵主司，马有马神、野猪有野猪神……它们的动物神灵很多，平时藏在一个皮口袋里，出猎时将口袋带在身边，祭时陈列供奉。

赫哲族内部分支繁多，来源复杂。据史家印证，它的形成，以 16 世纪初的牡丹江、乌苏里江流域至黑龙江下游的大约 100 个氏族构成，是个多源多流的民族。它与鄂伦春、乌的改、涅吉达尔、奇楞、奥罗奇、呼尔哈、汉、满等民族、



部落、氏族有亲缘、血缘关系。换言之，不同通古斯氏族部落在不同时期，以不同途径，逐渐汇集三江流域，与当地通古斯人融合，渐而形成赫哲族。因此，赫哲族文化具有典型的通古斯特征。

各种迹象表明，赫哲族的哈拉、莫昆组织制度曾经十分普遍，有的氏族包括十户左右的家庭，有的达二十多家，规模不等。老的哈拉达、莫昆达死后，其职位的继承是由全体哈拉、莫昆成员议事大会选举产生。后来它逐渐演变由其子继缺。只有其子不能胜任时，再召开全体哈拉、莫昆成员议事大会，另选他人。哈拉达、莫昆达也出现了由统治政权委派，直至世袭连任。赫哲族哈拉、莫昆内部的管理事项与方式，相对来说，更多地保留着传统氏族公社的特点。清代曹廷杰在《西伯利东偏纪要》中描述：“其一姓一乡各有长，有不法不平诸事，则投姓长，乡长集干证公议处置。其法杀人者死。余者视事之大小，定布帛服物之多寡，令理屈者出之，名曰‘纳威勒’，至十头为止。小事纳一头、两头，大事纳十头，约值银数两至百两以内，公议云然，两造心服。姓长，乡长以杖叩地，遂成铁案。否则再议，有至数日、数月不决者”。赫哲族的哈拉、莫昆组织不仅曾以血缘、地缘关系维系其存在，而且以其许多不成文的法规，以其丰富的哈拉达、莫昆达管理方式，处理氏族组织内部一切大小事务和一切可能发生的冲突。

由于历史的影响，很难在经济生活领域仍处原始社会晚期阶段的赫哲族中找到鲜明的氏族社会痕迹。我们只能根据少量的动物神话及某些氏族名称与动植物名等一致的现象，推测其可能存在过图腾氏族社会制度。如“马林卡哈拉”是虎神之意，该氏族改姓为胡，即虎之音变；“傅特哈哈拉”是旱柳氏族，改姓为傅；“苏阳哈拉”是黄色氏族，是从黄鼠狼而来，故姓为黄。有研究者认为，19世纪初期赫哲族的氏族组织在乌苏里江流域及东部沿海一带某些村落中，尽管氏族的经济和地域的独特性不存在了，以血缘关系为纽带的氏族联系基本消失其作用，但有许多宗法氏族关系的残余。各自不同的氏族成员，虽然建立在以渔猎生产为基础的地域联系上，但每个人都知到他是属于哪个氏族的成员。

赫哲族的萨满教信仰是在漫长的渔猎经济生活中滋生和成熟的，同时它也



不断地受制于“哈拉”、“莫昆”式的社会组织，其信仰活动与内涵仍旧保留某些原始社会组织的色彩。比如家祭，在每季出猎之前或打猎回来，要举行家祭谢神，所祭的神灵甚多，祖宗亦在其内。祭祀时，将神偶供在西炕上，焚香献酒，家中的男子至尊长以至小辈依次跪列地下，请萨满或佛日朗（念祝词的巫）祝告神灵，击鼓唱神歌。妇女不得参与祭典，祭祀之时，须避至门外。赫哲族的祖先神通称玛玛、玛法，他们代表祖宗，直译为“大老人”，其神偶，平时供在西炕墙上的搁板上，家祭时排入诸神之列。氏族制最深刻的影响保留在萨满传承制度中。赫哲萨满的传承是世袭的，或隔一代或隔几代，其先辈供的神灵找到子孙后人，附体于其身，让他做新的侍神人。新萨满的神是祖传的，这种信仰一直不衰。

随着氏族制度的衰落，赫哲族萨满教的职业化发展逐渐形成，并具有某些特点，它们构成其宗教生活的基本面貌。其中最为突出的表现是：

其一，萨满教授的非氏族性。萨满的神是祖传的，但教导新萨满的人，不能是自家萨满，必须接受外姓萨满的教导。萨满学习的方法是实地观摩，在师傅萨满给人跳神治病的时候，边看边学。

其二，赫哲族的神已有萨满专用和老百姓普通供祀之分。即使同类的神，也出现不同的称呼。如爱米神为萨满通神时所使用，而普通人将它作为“色翁”崇拜。

其三，赫哲族的萨满已分成流派、等级。赫哲族萨满是有等级的。这种等级有先天因素，如新萨满的先人是萨满，他就有权力戴五叉神帽，而一般新萨满要在领神的三年后可戴三叉或五叉鹿角神帽。以鹿角叉数多寡而分品级高低，鹿角的叉数有三、五、七、十二、十五等等级。叉数越多，萨满的本领越大。萨满的流派也可以神帽来区别。据介绍，萨满的鹿角神帽从鹿角的支数多寡而分派别，有江神派、河神派和角龙派三种。也有介绍说，神裙佩饰亦显示萨满品级，神裙的式样甚多，裙上附属品多少，亦视萨满的品级而定。

其四，专职化的萨满。不同的萨满有不同的职能，领不同的神，举行不同的仪式。萨满的领神为爱米，爱米又因不同的职能分为四种，它们是辅助萨满通达神明的神灵。萨满又有各种保护自身并助他抵御恶魔鬼怪的神。而专治天



花、疹子、水痘等病的阿哈的神灵是主司这些病的娘娘神，每种娘娘神都以旗杆为代表。送魂萨满是为亡魂指路，亲身送其入冥府的人。他领的神有阔力（鸟形）、布云（狼形）、黑额恩木热（鲸鱼形）、珠日翟里阿金（鲤鱼形）、依那奇（挽送魂雪橇的狗）等。由于领神不同、职能不同，宗教行为也就不同。赫哲萨满治病仪式样式繁多，每一种治病者都有自己的特点，如治头疼脑热一类小病的“弗力兰”，治病时并不跳神，而靠祈求祝祷。而萨满治病，一般是在晚间进行，除了按惯例燃香供神外，还靠甲立（萨满助手）猜测，确定病因。与魔鬼作战是赫哲萨满治病最普遍的方式。萨满不仅依靠“上等神”的权威来解决疾病问题，也靠自己一方助手神的勇气战胜病魔，后者代表了赫哲萨满的重要特点。

赫哲萨满教仪式以祈禳和治病最为流行，其中祈禳包括祭天、祭星、跳鹿神、求子等。另外还有丧葬仪式撂挡子。这些仪式的举行既有个人性的也有地域性的；既有偶然性的也有常规性的。从参加人员来看，多是主祭之家的亲属和邻居，人们不但带上礼物参加祭祀，而且共同参加祭祀宴会，所以祭祀的地域色彩很浓，是区域性的社会活动。

赫哲族萨满教仪式活动具有程式化特点，这种特点集中保留在其萨满歌之中。所谓萨满歌就是指诵唱的萨满词，有时念似唱，有时唱似念。念的、唱的、半唱半念的，时而还分别行之。所以在凌纯声先生的记录中常用“念念有词”、“祝祷”、“念咒”、“半唱半说”、“念诵”、“唱和”等词分别表述。从内容方面来鉴别，凌纯声先生用上述词汇所代表的内容，基本上属于萨满歌的范畴。

作为神圣的宗教仪式语言，萨满歌采用了较为规范和固定的句法形式，用以表达庄重的情感、谨慎的态度和程序化的仪式风格。

萨满教的每一种祭祀从头到尾都根据仪式程序展开，萨满歌与之相应也有程式化的唱段套路。如还愿大祭、跳鹿神，首先要唱请神词或请神歌。请神歌常常要交待祭者身份和所祭对象等等。一一唱点所请神名，是请神的最普遍形式。如一首请神歌唱道：阿日马力、所力给尼（开头语）轱 休日米科衣”轱 “波尔布肯”（带路神）轱 “萨日卡”（保护神）轱 对银“额其和”（传令神）轱 查尼色翁”（保护神）轱 度长的“阿真色翁”（鲤鱼神）轱 度长的



“朱坤色翁”(水獭神)轱长的“熊木神”(鲸鱼神)轱打的“阔力”呀(领路神)轱大无穷的“恰克陈”(雕神)轱五个胸前“托力”(铜镜)轱个脊背“托力”轱五个“托罗”(鸟神)轱个“伊格墩”(布谷鸟神)轱五个“秀陈”(老鹰神)轱个“科库”(杜鹃神)轱喷火的“塔斯合”(虎神)轱亮的“牙日格”(豹神)轱强悍的“嘎尼刻”(凶神)轱性的“马日银”(猫神)轱震山响的“哈俊”(腰铃)轱风起的“都西必替恩”(神裙)轱个叉的“胡由科依”(神帽)轱尺长的“西日俄啊分”(神刀)轱厚的“爱米也”(保护神)。

在一般大规模的祭祀中，请神数量很多，萨满歌也因所请神灵的数目多而长些。某些临时性的小规模祭祀，这类歌则比较简短、简单。

仪式过程与仪式歌曲是相辅相成的。赫哲族的问病歌、求太平歌、送神歌、送魂歌等，都包括了程度不等的套话段落和套词、套语，它们同仪式行为是一致的。“送魂歌”演唱于赫哲族的丧葬仪式之中，歌中唱道：

奥任(灵魂)轱怜的奥任轱保护着你轱在阔力和神箭的指引下轱把你送到布尼(冥府)轱放心的去吧轱不要留恋家里轱的孩子给你斟酒轱高兴高兴喝吧轱完坐上十五条狗拉的拖拉气(雪橇)轱顺当当去布尼(冥府)轱平安安去布尼。

“驱魔歌”演唱于查病追因仪式中，它叙述了这种仪式的一般过程。

人无病不能卧炕不起轱顺着战神方向查寻轱沿着供神方向查寻轱各处庙堂去打听轱这些地方没有再找另处轱许叫过道的鬼怪拖跑轱许让过路的闲神带走轱里没有再找别处轱不定叫鬼骗走轱能叫妖魔拐去轱哪儿有就到哪儿找轱该攻击的就攻击轱该讲和的就讲和轱各位色翁使把劲。

送神歌，如凌先生所言，此歌主要是谢神和请神归位。如歌中唱道：



诸神在这战斗中轱很大的功劳轱如今供上拉拉板轱把圣克勒香烟燃烧轱
慰劳你们斯俄温（也有记为色翁，泛指神灵）轱藉你们吃好喝好轱现在我们
得胜了轱战斗也完了轱你们各位回自己的住处轱睡好休息好轱有情况再给报
信轱通鼓后请准时赶到轱要听清，要记住轱万别忘了。



摇摇把神灵回返的情景加以描述和示现，并以此方式送神，也是此类歌曲的表述特点。如有萨满歌唱道：

那卓鲁玛发、卓鲁玛妈 轱 经返回了祖居山峰 轱 库查卡玛发、库查卡玛妈 轱 经返回了南海高山 轱 白老太太鲜根玛妈 轱 已返回了南山高山之岭 轱 黑老太太萨哈克衣玛妈的神灵 轱 已返回了北海山林 轱 路神灵萨满色翁 轱 在云端接受了我们的隆重祭奠 轱 在都高高兴兴归位了 轱 些神灵正往回走着呢。

赫哲族萨满歌的演唱方式很多，有萨满自唱，萨满与助手对唱，萨满与参祭众人唱和，等等。上述例证只是尤志贤、黄任远等提供的调查中的代表。

■ 伊玛堪

何谓伊玛堪？

我们所探讨的伊玛堪是指在赫哲族中流传的一种说唱结合的叙事文学作品。广义说来，在满一通古斯语各民族内也存在体裁类似的叙事作品，它传播于黑龙江、乌苏里江流域及远东地区我国和俄国境内的通古斯人中，像鄂伦春、埃文基、那乃、奥罗奇、涅基达尔等民族，都发掘到这类民间作品。根据通古斯人对民间文学的自然分类，伊玛堪属于带有神幻色彩的说唱文学样式。埃文基人将各种口头创作分成即兴歌曲、历史故事、生活故事、谜语，而“尼玛堪”则包括神话、动物故事、壮士歌形式的传说。苏联学者将此类作品称之为“古老叙事歌”，“壮士歌”，“勇士诗”，把它同《卡勒瓦拉》、《格萨尔》、《玛纳斯》、《贝奥武甫》、《摩诃婆罗多》、《伊利昂记》等世界著名史诗的内容和形式相比较，提出它们的相似处和连续性；同时也指出原始神话的语言和构想及原始的民间创作传统对伊玛堪体裁的起源有作用。我国较早采集伊玛堪的民族学者凌纯声将它的演唱形式比喻为“北方的大鼓”，“南方的苏雉”。

在凌纯声的《松花江下游的赫哲族》一书中最早记录了伊玛堪，其中冠以“赫哲故事”的作品约三十余万字，共 153 篇，绝大多数是伊玛堪。由于作者搜求故事的目的是为研究文化作参证，虽为真实记录，却没顾及伊玛堪的讲唱形



式，采取了唱讲一并用散文形式记录的作法。一些伊玛堪曲调，分记在赫哲族音乐部分。虽然伊玛堪的艺术形式没有得到恰当的保留，但由于作者严肃的科学态度，较完整地记载下伊玛堪的基本内容，留下了宝贵的可信资料。伊玛堪采录的丰收季节是 1954 年代初。从 1954 年 9 月到 1955 年 5 月，调查者先后两次走访了四排、八岔、街津口等赫哲乡里的伊玛堪著名歌手。按照本来的艺术形式采录了“史诗演唱家”葛德胜说唱的《满都莫日根》、《香叟莫日根》、《阿格弟莫日根》等猿部长篇，和其他人演唱的《希尔达鲁莫日根》、《木都里莫日根》等片断。据统计，缘 4 年代中期以来陆续采录的完整伊玛堪作品共 怨部，长者 1 万余言，短者猿万多字。采录的伊玛堪片断共 1 6 篇。这些作品主要登载在黑龙江省民间文艺家协会主办的刊物《黑龙江民间文学》各期，最近这些材料又以伊玛堪专集中出版。此外，黑龙江省民族研究所等编印了主要由尤志贤编译的按国际音标注音的奇嫩语（赫哲族方言之一）伊玛堪专刊。

作为一种说唱文学形式，伊玛堪是伴随着脍炙人口的“莫日根”故事而成熟、定型。“莫日根”，根据语言学的全面考证，是指一类有萨满经验特质的、有技能的、出色的和有智慧的人。在学者的研究中基本上将“莫日根”统称为“英雄”。伊玛堪常常专指关于英雄的说唱，或称“英雄之歌”。

根据语词音辨，有一种意见认为：赫哲语中的伊玛堪（~~圣萨摩社~~）与依莫尔汗（~~圣萨摩社~~）发音接近，后者的词义为阎罗王，于是推断这种说唱可能同萨满教的阴间信仰有关，是关于阎王观念的说唱。伊玛堪的确对阴间信仰给予很多的关注。但以“阎王”信仰来概括伊玛堪的体裁，起码在内容上不全面、不准确。可贵的是，这种看法提出了伊玛堪与萨满教的灵魂信仰有关的思想，它为我们开启了一条思路。

还有一种看法认为 ~~圣萨摩社~~（伊玛堪）一词可能来源于赫哲语 ~~圣萨摩~~（鱼），因此可视为渔歌，由此说明伊玛堪叙事传统与赫哲族传统的渔猎生活之间有着不可分割的关系。伊玛堪的叙事传统确与赫哲族的渔猎生活相融相生。渔业作业的生活内容已经同伊玛堪的故事融为一体；渔业生活的节律形成了讲唱伊玛堪的条件、场合；渔猎民族的精神情感通过伊玛堪得以独到的表达、传播。伊玛堪不愧为渔猎民族杰出的口头艺术。但赫哲族的“嫁令阔”（民歌）和渔业生活的关系



也不亚于伊玛堪，在演唱的内容和时机、场合上，它更灵活、随意，也更容易表达生活情怀。所以，仅从现实生活内容方面去推测伊玛堪，也是不妥当的。

有的研究者利用通古斯各族与“伊玛堪”相似的词汇进行对比，试图由此说明这种文学样式的特点和产生根源。在通古斯其他族群中，与伊玛堪发音接近的一系列词汇都有讲故事或讲神奇故事的意思；而与它的词根 **火尼** 相关的一批词组包含“眯起眼睛看到”的意义，就像伊玛堪中说的“观景”，它是指幻觉下的所见所闻。通古斯语的故事和讲故事等词在词源上与“萨满跳神”的词义有关，有的民族中这两个意思就是一个词，如乌尔奇语中 **火尼** 一词除讲故事外，也有萨满跳神的意思；在奥罗奇语中 **火尼** 既是“强迫他人讲故事”又是“强迫他人跳萨满”；赫哲语的 **火尼** 是“故事”，而 **火尼** 是萨满祭祷的一种仪式。根据在词汇和词源上的这种普遍的意义联系，有人推测伊玛堪最初可能源于萨满的跳神活动，它很可能是萨满运用又说又唱的方式来讲述萨满神异事迹的一种准宗教的艺术形式，这种口头传说的最初唱者十有八九具有萨满的身份。在伊玛堪中，萨满的宗教事迹很多，它几乎涉及了满—通古斯语民族中最为传统、古老的萨满文化现象，说它的内容与萨满经验相关，是符合其内容特点的。

笔者在多年的调查中发现：鄂温克族的“尼木哈西任（**火尼**）”与赫哲族的伊玛堪在讲唱活动形式上、在文学体裁的形成上，有密切关系。在鄂温克族，为活人讲故事叫“乌讷其乐任（**火尼**）”，为死人讲故事叫“尼木哈西任”。**火尼** 可译成“悲哀地”，**火尼** 类似于时态助词，两者合起来可译成“哀词”，或“悲哀地讲唱”。鄂温克族在人死后，一般要停灵三天或更长的时间，在此期间，族众亲属等一边为亡者守灵，一边给死者亡魂讲唱故事。起讲时都有唱调，有唱有说，听者随着讲唱者的唱调不时地伴唱。在民间，人们把“尼木哈西任”这种讲唱形式叫做“给死人讲故事”，目的是为了说唱者和听者在守灵的漫长夜晚保持清醒，以唱提神，防备因守熬不住长夜而昏睡。若因昏昏欲睡而停止演唱，据说，亡灵会怪罪的。

“尼木哈西任”不同于出殡时给亡灵念诵的悼词，而是采用各种既成的民间故事来讲唱。可以说所有的民间故事都适用于“尼木哈西任”，因此，在通古斯一些民族中，把讲故事或故事统称为“尼木哈”，赫哲族的伊玛堪也应为讲故事，



据鄂伦春族自治旗原文化局长何秀芝介绍，鄂伦春族也把“尼木哈”当成讲故事。

鄂温克的故事中包括神话、传说、童话和一般生活故事等多种内容，具有狩猎民族特色的莫日根事迹自然是人们津津乐道的故事，它很受民众的喜爱，它的传播频繁、广泛。“尼木哈西任”中，像伊玛堪一样，莫日根的故事是大量的。很可能，赫哲族伊玛堪中出现的以莫日根故事为主要内容的体裁特色，是在赫哲民间讲唱活动的自然选择中逐渐形成的。

萨满文化是一个广博深邃的世界，萨满教的宗教精神不仅体现在神职人员的心理、行为之中，体现在直接的宗教活动里面，也渗透到平凡人的日常活动和生活意识里来，它涉及了几乎方方面面的社会活动。根据多年萨满文化考察和对伊玛堪文本的逐个研琢，可以认为萨满教对伊玛堪创作有着直接的影响。

伊玛堪把神奇景象、神异形象、神幻行为，伴随莫日根的远征，展现在我们面前。它遵循的萨满教意识不但向人们提供了一些宗教形象和宗教行为，而且还利用它们对整个故事进行诠释。伊玛堪充满了与宗教文化同一的内容和象征符号，那些荒诞不经的奇迹、扑朔迷离的形象，作为民俗知识和叙事程式被传承固定下来，宗教信仰与故事形象之间有条不紊地进行着某些隐喻功能的转换。例如伊玛堪中的碎尸煮炼、神灵妻子、天界旅程、托落与阔力等母题，都将仪式活动细节当成故事的叙事情节，因此，在一定意义上说，萨满教仪式是伊玛堪叙事的母胎。萨满教仪礼与伊玛堪叙事结构的对应性，不但把仪式象征所包含的深层涵义和认知功能给予客观的揭示，同时也促使伊玛堪叙事的结构与主题更加形式化。

宗教幻想是伊玛堪创作的源泉和动力。人们有意地让一切有利的超自然力量集结于莫日根身上，帮助他们达到自己的目的。于是莫日根们就成了具有不同寻常神性和神力的英雄。勇士不仅仅依靠自身力量战胜敌人，他们还利用萨满般的巫力施展神幻之术，克敌制胜。在莫日根孤独软弱之时，神灵常送来神药使其大长神力，派遣避世修练的女性前来救护照应；在莫日根生命垂危之际，神灵常亲自诊疗，使其起死回生。神灵的呵护是无微不至的，他们赐给英雄稀世宝器，使其一次次大显神通；他们在英雄走投无路时，托起英雄跨越河海、



踏上云头，帮他除妖斩魔；他们还在梦中示警，告诫英雄防备阴谋和不测，指点英雄获取成功的妙策。伊玛堪巧妙地利用了不胜数、变化多端的奇诡幻想，以此安排人物的行为和命运，使故事充满了意义深刻的想象和揣测。

伊玛堪中，像神一般的超自然能力成为人们生命追求的目标。人们依赖意识经验去努力获取超级生命的秘密，探求这些秘密进而拥有超人间的力量，作为主人公生命的一种实践，被赋予突出意义。于是获取这种秘密和能力的方法与途径，就成了人们津津乐道的事情。伊玛堪中出现了一系列这方面的母题，像“少年莫日根的疯与傻”、“神灵父母”、“天界摇篮中的婴儿”、“莫日根的神灵妻子”等等，都是萨满教的宗教观念和体验的形象化，伊玛堪借助于它们对英雄形象进行神化，这就使莫日根的成功模式部分地等同于萨满的领神经历，并把这种人生经历作为精神追求的目标提供给一定时代的人们。

通过人神关系，伊玛堪不但在世俗生活和战争的“历史”层面上，而且还在更高的超自然空间里，给人类的精神道德绘制图画。超自然力量与人类的现实生活被联在一起，超自然力量与人类世界互动互助。这样一来，莫日根行为的最高境界和归宿便是与某些超自然力的和睦共处，互利互益。由于英雄主人公获得神助，他们便能代表神灵来确定社会秩序和人间道德。伊玛堪运用了一个个故事说明人们应该履行的责任和遵循的道德，并以莫日根们的行动代表某些人神共认的道德标准，因此体现着那个世代精神信仰方面的最高理想。

赫哲是一个没有文字的民族，她的历史、习惯、艺术等所有的精神、物质文化都靠言传身教，长篇说唱“伊玛堪”便是她的知识体系，是她的精神意识的“活书”。因此伊玛堪是非同一般的精神产品。历史上许多民族在宗教经典没有创造之前，或没有宗教经典的民族，其史诗是被普遍接受的和最权威的民族经典，它表现了一个民族的全部精神信仰和追求。这种作品不是偶然性的创造结果，而是最突出和经常性的民族精神特征的综合与升华；它表达的不是孤立的精神习俗，而是人人知道的、常见的那些精神外现行为的集中的体现。就像黑格尔说的那样：它表现全民族的原始精神，一个民族特有的意识基础。所以



能够胜任为一个民族精神标本的展览馆^①。

第四节 察布查尔锡伯族的萨满活动

愿世纪中叶，清政府为了加强新疆防务，将大批锡伯族人迁移到伊犁地区。何叶尔在《锡笔臣及其离乡曲》一文中说，世居祖国东北地区的锡伯族圆多万名锡伯族军，由盛京（沈阳）出发，跋涉万里，经过千辛万苦，迁徙到新疆伊犁地区安家立业。远征的队伍分作两队，于乾隆二十九年四月初十和十九日启程。在当时交通条件十分困难的情况下，锡伯族圆多万军民，只依着牛车、马匹、骆驼等，走过荒无人烟的戈壁沙滩，攀登陡峭的山路，越过茫茫雪原，顶风冒雪，劈荆斩棘，用一年零十个月的时间，走完了圆万多里路程！当他们到达乌里雅苏台时，官府所借的牲畜，因长期驾驭，疲弱不堪，又时值瘟疫流行，先后倒毙圆多万头，仅剩源万头。军民所受困苦更非言语所能形容。

察布查尔的锡伯人分为愿个牛录，每个牛录有领头的牛录章京，而对全体锡伯，对整个锡伯营行使实际管辖的是总管，愿个牛录的章京均归他统帅。佟克力在《屯垦及其历史地位》一文里介绍：锡伯营是军事、行政、生产三位一体的组织，二百多年来，除了尽戍边的职责外，还凿渠引水，垦荒造田，自耕自食，改造了察布查尔地区的贫瘠面貌。察布查尔，在锡伯族语言里是“粮仓”的意思。

我国的锡伯族，愿世纪年统计是员万圆源人，分布在辽宁、吉林、黑龙江和内蒙古自治区、新疆的伊犁地区等。新疆的锡伯族圆万圆人，主要居住在伊犁哈萨克自治州的察布查尔锡伯族自治县。这个自治县有愿个居住区域，锡伯族称愿个牛录，牛录有点类似内地的乡。牛录在锡伯语言里本义为箭，是清代八旗制的基础单位。随着守军的长期驻扎，驻地逐渐发展成规模较大的村落，使“牛录”一词成为聚落通名。

① 黑格尔：《美学》第猿卷下，第员愿页，商务印书馆，员愿愿。



新疆锡伯族萨满教调查研究的最初成果来源于 1954 年的调查，中国社会科学院民族研究所的满都而图、夏之乾两位研究员撰写的《察布查尔锡伯族的萨满教》调查报告，在中国首次将锡伯族的萨满教一般情况介绍出来，它为后来的锡伯族萨满文化发掘和研究奠定了基础。1957 年，几位锡伯族学者将发现的手抄于 1954 年的“萨满歌”翻译成汉文，公布于世。这篇材料不仅引起了学术界的高度重视，也推动了锡伯族萨满教研究的深入开展。1984 年，由俄国人克洛特科夫在 1957 年调查基础上撰写的《伊犁、塔城地区锡伯族萨满教现状简述》译成汉文，它使研究者对近一个世纪以前的锡伯族萨满教情况有了具体印象。1984 年代中期以来，研究锡伯族萨满教的文章已经发表十余篇。这些调查和研究涉及了锡伯族萨满教的许多现象，像神灵、巫的种类、萨满领神和学习情况、萨满上刀梯仪式、祷告仪式、治病仪式、萨满器具等。这些情况表明，锡伯族萨满文化研究的基础已经形成。

1984 年秋我在察布查尔锡伯族自治县进行了调查，随行人员有自治区语言文字委员会的锡伯族语言学者奇车善和察布查尔县文化局的锡伯族作曲家赵春生，他们既是向导也是翻译。此次调查收获颇丰，发掘到了某些新的线索和新的材料。综合此次调查的结果和以往公布的材料，可以在如下两个方面发现锡伯族萨满教的突出特点：

职业化的萨满认定与培训

严格说来，锡伯族的萨满并没有完全脱离日常生活而专门从事巫术和祭祀活动，但是其活动之频繁，活动范围之广阔，却是相当明显的。这种半专业状态早已将萨满的宗教活动摆脱了血缘关系的影响和限制，而进入区域性的职业化发展轨道。当然在这种发展中，血缘关系的内在制约性仍旧在某些方面起作用，其中最突出的方面就是萨满传承的家族性。

萨满永富清介绍，他是 20 年代接萨满的。“锡伯族的人都不想当萨满，我也不想学。但不学就腰、腿、手脚疼。最后请门道里的师傅看病，对我说你的祖宗有萨满，你遇到了他，你的骨头里有先天性的骨血，应该接任萨满。于是师傅帮忙上供祭祀，领了神，后来病就好了。”

关淑梅自称是尔琪。她说，“我丈夫的爷爷是尔琪，这个尔琪由我来接受，



不是我丈夫接。神是家传的，如果我丈夫的爷爷是萨满，他要求孙子接替萨满，就做个仪式接下来好了，否则就生病。按道理我是不应该领神。爷爷在时，把三个孙子都作为继承人，他们也举行过相应的仪式。可是他们病好了，我不好；我好了，他们不好。后来，我接了，他们就好了。”

新萨满，某女，源岁，家住县城。她不愿意把自己当萨满的事情让大家知道，所以只好隐去她的姓名。她接萨满是在 愿年。愿年阴历 源月 愿日她得了重病，当时突然昏迷，一昏过去就什么也不知道了。她被抱到医院，诊断不出病因。住院一个星期后清醒。这样反复了几次，病情越来越重，后来没办法，找了庆花萨满，请她来看。庆花说：你骨血纯洁，家里原来又有萨满神位，应该让萨满领养。当时是秘密举办的仪式，举行仪式后一直没犯病。

其实，锡伯族萨满很愿意公开迫使自己当萨满的原因，这既是社会身份的标志，也是不同萨满身份的标志。

在萨满身份确定的过程中，最重要的事情就是安置神位，以便把神灵接续下来。民间认为，各种萨满的门道不一样，不同门道之间虽然可以帮助领神，但问题较多，不如同一门道的人那样顺利。比如关淑梅自认是尔琪，她介绍：帮她接神的是相同。这个相同说，你的病不该我来治，可是又没有合适的人来治。门道不一样，她费了好大力气才接来尔琪神灵。她比喻道：就像中医和西医一样，它们不是一个路子。

也有人认为，某些萨满不愿意给比自己本领高的新萨满接神。如玉仙介绍，“有个女孩出现了萨满征兆，去年的阴历八月十五，我去了那里。四牛录的一个萨满也去了。我说，既然这个女孩有这个东西，就应该让她领神。那位萨满说，把她引进门，咱俩都不是对手。所以不想给她办领神。我对女孩说，你像是一个有预兆的人，即便躺在床上，身体也很轻。今天我就给你领神了。但以后你不要压迫我。有些本事大的萨满，你不让他出来，压着他，病就好不了。特别是骑马的萨满谁都不能害他，本族人和外族人都不能害。”

萨满培训作为萨满行巫之前的必要阶段，在锡伯族已成法规。据老萨满介绍，萨满由萨满来教，尔琪由尔琪来教，相同由相同来教。萨满的信息是从萨满坛场来的，还得和世上的萨满学法术，学习三年后，要上刀梯。尔琪是从尔



琪的坛场来的。尔琪供的是送子娘娘，是从痘神演化出来的。相同是从仙家坛场来的。这三种人是从不同的地方来的。接了神位的萨满一般要学习三年，三年之内不得独自给人看病。师傅要教授跳神动作要领、咒语、萨满歌，以及一些必要的神秘知识和巫术技能。

据老萨满介绍，老萨满的传授对新萨满的职业技术水平的提高是非常重要的条件。渥特·庆花，女，~~1938~~1938年时还~~18~~18岁。她的征兆是帕萨满和赫赫萨满给看的，他们都是上过刀梯的萨满。学萨满时，她~~18~~18岁。她说，尽管看病的方法要靠神灵托梦，但梦里的迹象不十分清楚，要把梦分析得特别仔细，才能有作用。比如，明天来人找我看病，今晚上我做了梦。做完梦后，要解这个梦，解开了，才能治疗这个病。解的正确，才能治好；要解错了，用错的解释来治，就治不好。虽然梦里知道是这个病，但具体怎么做剪纸驱祟，还得由师傅来教。这个师傅就是现实中具体的人，不是梦里的人。不管是哪个路子，没有师傅教也不行。许多知识和技术都是师傅教你的，是从师傅那里学来的。师傅本领高，带的徒弟本领就高。现在能力较高的师傅难找。以前的萨满能上刀梯，现在没有这种萨满。现在出现的年轻萨满，不像老萨满那样全面。为什么不全面？没有本领高的师傅。所以新萨满诊断、治病方面出错的很多。现在有些出来的人，没有师傅教就给别人做事，随心所欲，这些人做这事的时间不会太长，因为治不好病人，就不会有人再找他。

在开始学萨满时，要绘制上刀梯图，其最上面的部分画的是前辈萨满神像，中间为萨满游历的世界和各种动物助灵像，下面是上刀梯图。这个神像挂于学徒室内，八月十五杀山羊供祭，年节焚香化纸，顶礼膜拜。~~1938~~1938年~~5~~5月~~15~~15日上午，我们调查组由萨满永富清带着到吴忠明（又叫达楚阿）家，亲自观看了萨满神像。吴忠明，男性，~~18~~18岁。据他讲，这幅神像从东北过来时就有，传了整整七代人。文化大革命中被迫交出，后又偷偷取回，在家中珍藏。我不敢断定这幅图的年代，只是从已经剥落的画面上，看它的确是一件年代不短的作品。画长约~~1.5~~1.5米，宽约~~0.8~~0.8米（当时找不到尺，只是约数）。由于年代久远，画面模糊不清，这就是调查者所描述的那种上刀梯图，大致由三个部分构成。一是上面部分的萨满神灵；二是中间部分的各层世界萨满灵魂和动物精灵的分布情



况；三是下面的人间萨满举行仪式的场面。目前为止这种传统神图已发现了三幅。

在学习期间的新萨满常常在八月十五举行祭神仪式，祷告神灵，用以保佑新萨满学习有成。缘元年 怨月 猿日是阴历八月十五，关淑梅要为她的徒弟某某举办学习萨满一周年纪念仪式。徒弟今年 猿岁，四牛录人。在她 猿岁当姑娘时得过一种怪病，到处医治无效。后来请萨满看病，都说她骨质洁净，灵魂纯洁，有当萨满的路子，但她没接萨满，后来就结婚了。去年她腿、手骨节疼痛，而且咽不下饭食。后请关淑梅看病，关让她接神。于是她举办了领神仪式，用七种花煮水，从上到下用煮花的水沐浴。从那以后她的病就好了。她是去年八月十五领的神，今年是做第二次仪式。

仪式开始，先向神灵供鸡。供神的鸡必须是公鸡，而且是会叫的公鸡。对鸡的要求也是骨血清白，所以一般用白色的公鸡。徒弟在神龛上点燃三支香，供了两杯酒。然后洗鸡。先洗后背，再洗两只腿，然后是翅膀。她把洗鸡的水慢慢地倒出，而不能泼出。把洗过的鸡绑上后，就见鸡在抖身，这是神灵领受的迹象。于是杀鸡、煮鸡。待鸡煮熟后，在供桌上摆放，徒弟轻声叨念：萨满爷爷，给您供鸡了。

关淑梅用面团制作几个蜡台，用棉花缠住小木条制成蜡烛芯，插在面制的蜡台里，倒上食用油。点燃这个蜡烛后，放到神龛前。在蜡烛烧尽之前，徒弟夫妇给神灵磕头，然后将供鸡取回。她丈夫把鸡头扔到房顶上，说是把它供了神。

接着，他们夫妻牵来一只白羊，清洗后，把羊拴在院里的柱上。在院子中，摆放一个木凳，上面点燃三支香，夫妻向它代表的神位磕头。这时羊身抖动，说明神已领受，于是开始杀羊、煮羊。羊煮熟后，举行全羊祭祀，祭祀完毕，客人们聚餐吃肉。晚上愿点多钟，肉已经吃完，客人们正在聊天，就见徒弟端着一个装有新毛巾的盘子，恭恭敬敬跪下，献给关淑梅。关淑梅接下。旁边有人告诉我，毛巾里面有钱，具体是多少？他猜是缘元或 猿元。

祭祀献供的鸡、羊骨头，被一块也不少地分别装入盘子和盆里。关淑梅把剪成的黄纸、白纸，分别摆在骨头前，说是送给它们的纸钱。每堆骨头旁还有香和蜡烛。送骨头的必须是外姓人，几个男人主动承担送骨头的工作。关淑梅



嘱咐他们，要把骨头送到无人的地方，先把香点上，再把蜡烛点上。两样纸，一样送给萨满的神灵，一样送给土地爷。烧的时候，要在互相看不见的地方。放骨头的地方要干净、空旷、没有坟地。做完后就往回走，不能向后看，也不能说话。整个仪式就这样结束。

锡伯族萨满最重要的职业性仪式是上刀梯。上刀梯仪式，锡伯族叫“察库兰”，这是一种严峻、艰难的考试，过了这一关萨满才能通达上界神灵，有公开的萨满身份。

根据锡伯族学者忠录和贺灵的介绍，上刀梯仪式一般在 10 天前就开始进行准备。先是在上刀梯者家的院子四角立四根木桩，用绳子将它们拉上，形成一座四方的仪式场地，绳子上悬挂上各种颜色的布条和纸条以及弓箭等物，木桩上插上一些羽毛。这样一来此院就是一个神圣的场地，任何邪祟休想介入。同时也提醒人们不要随意进入屋内，以免犯禁。除了避邪，它还向外人表明该家将有人举行“察库尔”的领神仪式，起到传播消息，召集村民的作用。

与此同时，老萨满师傅几乎每天都要来到上刀梯的徒弟家教授念经、跳神、法术以及上刀梯的技术动作和注意事项。举仪之家挂神像的供桌上，日夜焚香、陈列供品，进行供祭，求萨满神保佑。

直到举行仪式的七八天前，人们便开始在圈好的场地中央架设刀梯。竖立起两根高近十米碗口粗细的、笔直的木椽子，并在两根立杆上各缠红、绿布两块，两杆东西向立，间隔约两尺。将锋利的铡刀刃部向上一级一级地横绑于两根椽子上，每级的间距约一尺。每把刀上都要包一张黄裱纸。刀梯最高一级上边要绑一横木杆，上刀梯者到达顶端后以作扶手。刀梯的级数根据上刀梯者的具体情况而定，一般为 10 级，最多 15 级，少者为 7 级。在紧靠刀梯的北面，要挖一个长约 3 米、宽约 1 米、深约 1 米的方坑，内中装满麦草，上铺毡子，并在离地面二三寸高处拉上粗麻绳网一张，供上者下落时使用。

树立的刀梯必须由上刀梯者的亲人来作。刀梯一旦架成，本家族亲人日夜轮流守护，以防仇敌暗算。据说只要将狗血涂到刀梯上，上刀梯者才不会有致命危险。

上刀梯是在夜晚进行。院子里到处点着明亮的油灯，如同白昼。人们几乎



是倾村出动前来观看，但产妇、有月经者及带孝者则被禁止前往。邻近村里的萨满都应邀前来观看，本家亲属一并助场。

仪式开始前，家人要将公山羊和公牛各一条牵至现场，并在刀梯东北面几米处烧油锅一口，刀梯前面放一高桌，桌上烧香并供食品。仪式开始时，公山羊、公牛被拉入场地，停在一旁；手握神矛的萨满师傅将上刀梯的徒弟领入，一对手持皮鼓的青年陪入场内，萨满徒弟头戴萨满帽，赤双脚，站在另一边。这时老萨满念经请神，大意是称赞上刀梯者血液如何纯洁，为人如何忠厚，本领如何高强，对神灵如何真心实意，求神灵保佑，允许他成为“依勒吐（公开）萨满”。萨满突然兴奋，“哈嘎”一声，用神矛刺向山羊，羊血喷泄而出，徒弟弯腰饮血一口，来到刀梯下，面南背北，抓住刀梯两椽，运足气，小心翼翼赤脚踩刀阶，向上而攀。

手持皮鼓者敲起强节奏的鼓点为攀梯者壮胆；老萨满或急舞，为徒弟呐喊助威；或不断念经，请求神灵保佑。如若攀者犹豫不决，老萨满便发狂般地将烈酒上泼，甚至向他抛杯，令其不懈。到达刀梯顶端后，登梯者双足立于最高一层的刀刃上，双手扶着上面的横杆，面南而立。这时老萨满大声问他：向南（即前方）看到了什么？他答看到了“伊桑珠妈妈依波耶”（意即女始祖萨满的形体）；问他向东看到了什么，他答看到了“伊巴干”（指妖怪）；问他向西看到了什么，他答看到了“富其和”（指神佛）；唯独不问他向北看到了什么，并一再提醒不能回头向北看，按锡伯族萨满的说法，北方是阴间世界，回头朝后会头晕，出危险。

如此一一作答后，徒弟稍事稳神定气。这时老萨满令其背北仰面从刀梯的顶端落倒下地，若徒弟迟疑，他便厉声逼迫，促其后仰，掉在事先张好的网上。由于网底垫有一米多厚的麦草，因此一般不致摔伤。但也有人昏厥过去。于是便由两名男性亲属用网将其裹住扶入挂神像的屋中，放在铺在地上的褥子上。上刀梯者休息片刻之后，随即去院中在滚烫的油锅中捞取炸熟的油饼，分给前来观看的人们。家人要在当晚将围挂于房屋四周的布条、纸条取下放在牛背上驮至村外烧掉，并将那头牛送给老萨满。这时，老萨满就将事先准备好的一枚“娘们托里”（即护心镜）取出，在盛山羊血的盘中浸一下交给上刀梯成



功者。这个动作，锡伯族萨满称之为“托里薛尔维”，意为“镜浸”。而上刀梯者得到这枚护心镜，便取得了“依勒吐萨满”的称号，可独立地从事宗教活动了。

从萨满选择到萨满培训以至萨满出徒，锡伯族已经形成了专门化的职业行为体系。它是萨满集团实现对外立异、对内认同需要的一种努力，它加强了萨满之间交流与身份评价的社会性和客观性，从而试图以其宗教集团的整体力量影响社会。显然这是萨满教组织形式从氏族转向区域过渡之中的一种自发的形态。

萨满教的区域性

萨满集团一致性的宗教行为必然伴之以区域性的活动形态，萨满教区域性的特征，在锡伯族已经形成。

首先来看师傅教授徒弟的萨满传承。众所周知，只有打破氏族界限才可能将地区性的萨满教职业行为统一起来，所以尽管萨满领神需要来自血缘关系方面的神秘联想，可是这种联想必须适应世俗社会的需要，适应区域性的萨满教职业发展的需要。于是出现了区域化的师徒传承与神秘化的血缘传承并存的特殊发展形态。在这种并存中，区域性因素越来越受到重视，它几乎就是评价萨满的标准。

正因为如此，锡伯族萨满讲究师传，某个师傅法力高强、名声显赫，作为他的徒弟也自豪、荣耀、风光。在调查中我们发现，人们最为乐道的是那些上刀梯的大萨满之间的师徒关系，像《萨满神歌》的抄写者二喜（大约生于1854年）为纳喇氏，属于三牛录，生前是该牛录的有名萨满。他曾收一牛录吴扎拉氏的帕萨满为徒，待他上刀梯出徒后，将神歌抄送一部给他。帕萨满直到目前还远近闻名，是锡伯族公认的大萨满。帕萨满生前收本牛录关佳氏一女萨满，她从师三年，由于上刀梯成功，名声大震。这位女萨满生前带过的徒弟就是我们的调查对象之一永富清，但，民间传说，女萨满没有教完，永富清没上刀梯，所以只是步行萨满（没名气的萨满）。人们认为，师傅去世后，他没有做完的事情应该由徒弟来做。徒弟不仅要给师傅办后事，还要继续开辟萨满的路，传授徒孙。不然的话，就不能把师傅的灵魂送到萨满神龛里面去。正是这种职业



荣誉强化了师徒传承的正统性、权威性。常常在萨满上刀梯成功的第二天，师傅带着新萨满要向当地居民展示身份、向他们祝福。他们走街串巷，拜访村民，为每户人家唱赞美歌。为了感谢他的祝福和安慰，人们送钱、送粮、送布匹等，新萨满将这些东西变卖后，为自己购置萨满服。大萨满给所居住的区域带来了名气和光荣，当人们谈起他，常常说他是某个牛录的萨满，而不是某个氏族的萨满。这些现象在永志坚的著作中有着详细的描述。

师徒之间的传承对稳固的氏族神灵结构产生了冲击。他姓氏的萨满师傅及其神灵，有可能成为徒弟的神灵，并在他的神像图中占有一席之地，这就使得萨满的神灵越传越多。神灵结构的最根本变革还在于职业性的萨满巫祖的出现。伊散珠妈妈是锡伯族萨满的共同巫祖，她居住在萨满教圣地——萨满场院。据永志坚研究，在萨满教神灵中，她至高无上，主宰一切。各姓氏的祖先神、各种萨满神灵，都是她的下属、臣仆，慑于她的威力，听从她的调遣。在萨满神图中，伊散珠妈妈高立在刀梯之端，周围簇拥着众多神灵，各姓祖先神、各种萨满神按照等级分列左右。根据萨满歌“十八卡伦”，人间萨满只有通过充满艰难险阻的十八个关口，才能觐见她，经她恩准，才能获得萨满资格，跳神行术。

当伊散珠妈妈作为萨满群体共同的至上神而被供奉的时候，锡伯族的萨满已经突破了氏族和个人界限，走上地区化和职业化的发展道路。这种信条在多元的氏族萨满教中发展出一致的至上神和神灵结构模式，推动了整个地区萨满教信仰的统一，从而使萨满教转入一种新的信仰形态。

锡伯族萨满教的活动绝大多数是区域性的，特别是被当作萨满节的阴历八月十五前后，更是宗教活动的集中阶段，这一天萨满们十分繁忙，为各姓氏、各牛录的邀请者主持不同的仪式。如 1936 年八月十五这一天，关淑梅为某家做祭祀狐仙仪式，用以除邪；为徒弟进行学萨满周年祭祀。永富清也在家里举行了收徒仪式。仪式里，新收的徒弟跪在炕沿下面，面对西墙上的神龛。炕上摆了一个圆桌面，其上冒着热气的刚煮熟的羊肉，羊肉摆成全羊形状，可以分辨出头尾，还有四条腿。永富清手里握着剪纸，拿着燃烧的香，低声地向神位说明祭祀的因由和来人的情况，并祈求神灵教授和保佑他的徒弟。然后烧掉剪



纸。第二天上午永富清又为一个病人举行仪式。下午，他为四岁的小孩举行萨满神领养仪式。

在采访中，~~怨~~缘岁的希布阐老人回忆了所见所闻的萨满教奇闻逸事，他的口述虽然不那么准确，但有助于我们了解锡伯族萨满活动的一般面貌和普通百姓的态度。老人是察布查尔一牛录的人，他记得一牛录有个贡萨满和尔吉巴图萨满。他介绍：小时候见过贡萨满治伤寒病，他治病的方法是扎针，在病人后背上用针挑。尔吉巴图是纳喇氏，记得有个叫来顺的女的，得了疯病，让他治疗，结果没好，死了。帕萨满名气大，是光绪 ~~怨~~年上的刀梯。一个叫班吉善的女的，叫帕萨满看病，没治好，去世了。治疗这个病时，老人当时在场，见到萨满拿鞭子抽病人。帕萨满的徒弟是女萨满，叫美娘，~~灵~~愿年上的刀梯，他亲眼见到整个仪式。她的刀梯不太高，是 ~~灵~~级，那也是勉勉强强上去，勉勉强强跳下来的。~~灵~~愿年女萨满上刀梯后，就没听说哪个萨满上过刀梯。

老人还介绍，记得一牛录还有一个萨满叫斡朵儿，他治病的方法是在屋里烧炭火。有个女的让他治病时，他一边牵着女的在火上走，一边问她：你是谁？女的一说出是谁，就知道是什么附体。然后就像上刑一样，赶着那女的在火上跑。女的求他说：我不能走了。萨满不允许，继续在火上领着女的走。病人的脚受伤了，萨满的脚没事。

愿牛录有个萨满叫相阿素，他从源牛录收了个徒弟。当时愿牛录的一个女的疯了，相阿素治病时失手，用神裙子把那个女的挂死了。当时的官员把相阿素关了起来。相阿素萨满把托里（铜镜）放出去，源牛录的徒弟收到托里，骑上马，就往愿牛录赶来。在赶往愿牛录的路上，徒弟看到一个哭哭啼啼的灵魂往西走，就抓起魂，放到袖子里。他和官员说，你把师傅放出来，我把死去的人救过来。当时这个女的还没下葬，官员把相阿素放了出来。这萨满师徒圆个一起跳神，把魂附到女人身上。这样，这个女的就活过来了，一辈子生儿育女。

老人讲，缘牛录有个嘎尔图萨满，他到源牛录治病。源牛录有个尔琪不服气，嘎尔图说，你别不服气，不信在我给别人送崇时，也能把你送出去。尔琪说，行。嘎尔图做了阴间的蜡烛台，让尔琪托着。剪好送崇的纸，在四周插上四面旗，把剪纸拉在上面，做成像城墙的样子。做完了，他唱起送崇的神歌，



那个尔琪，就像后面有人抬着，不自觉地就往外走，往野地里走。一些老年人说，怎么能给活人送祟，快别让他这么干了。说着就来打嘎尔图，嘎尔图赶忙骑上马跑了。

锡伯族萨满教活动的区域性与其戍边的军事、政治性社会组织体制有密切关系，它不同于一般的区域性民间社会，生活的组织化水平较高，它制约着人们在观念方面、行为方面一致化水平的发展。尽管如此，由于这种社会体制的权威直接受制于国家政治统治，它不会也没有迫切的需要，为萨满组织的社会化提供特殊的便利，萨满教始终处于自发状态，在历史生活的变迁中自生自灭。锡伯族的萨满教已经衰落了，现在没有了上刀梯的萨满，也没有了大家都佩服的人间的萨满师傅。古老的治疗方式，如抽打病人等，已经杜绝。但仍有萨满活动。这种现象的彻底消失，不是一朝一夕的事情。

第五节 摇鄂伦春人的传统信仰

长期以来，鄂伦春族在广阔的原始森林中过着迁徙不定的游猎生活，他们的生活范围比较封闭，与外界联系较少，其物质文化和精神文化进展缓慢，萨满教的流传和发展过程也相对独立。直到解放前，他们仍然固守山林，游猎为业。鄂伦春族目前定居的农耕生活格局，鄂伦春人普遍说，是 1947 年开始的。其实鄂伦春族的定居生活经过 1947~1957 年 10 年时间才基本实现。目前为止，鄂伦春族的聚居区主要包括黑龙江省黑河市新生鄂伦春族民族乡，黑河地区的逊克县新兴民族乡、新鄂民族乡，大兴安岭地区呼玛县的白银纳鄂伦春族民族乡，塔河县十八站鄂伦春族民族乡，内蒙古自治区呼伦贝尔盟鄂伦春族自治旗等地。在我国以较单纯的狩猎经济社会背景传承萨满教的民族是鄂伦春族。萨满教产生于狩猎经济生活，但随着各民族社会经济生活内容的改变，狩猎生活传统信仰日渐消失。在这个意义上，鄂伦春族的现象可以算作狩猎社会萨满教的活化石，它有助于人们了解萨满教信仰的较原始部分。

据 1982 年统计，鄂伦春族人口共 2000 人，主要居住在大、小兴安岭地区。



鄂伦春之名称始见于清初康熙年间的“上谕”、“奏折”中。据民族学者考证，~~19~~19世纪~~19~~年代，鄂伦春族仍处于原始社会末期，保留着父系氏族组织遗迹。我国对鄂伦春族早期的民族调查是在~~19~~19世纪中期，从~~19~~19年到~~19~~19年，一批民族学者深入大、小兴安岭，对鄂伦春族的社会组织、经济生产、宗教文化等进行了全面调查，这种调查的结果记录于内蒙古人民出版社~~19~~19年出版的《鄂伦春族社会历史调查》和一些学者的个人著述中。~~19~~19世纪~~19~~年代，随着全国民俗调查的蓬勃开展，主要围绕鄂伦春族民间文化的考察也涉及到萨满教方面的资料发掘，它们集中发表在几辑《黑龙江民间文学》以及一些个人著述之中。~~19~~19年代初，主要由吉林省几位学者和当地鄂伦春族文化骨干为主的调查组，进行了萨满教的专门考察，他们将鄂伦春族近百年来保持在人们记忆中的萨满名字、事迹发掘出来，对各种萨满教仪式进行记录、分类，他们还搜集整理出一批代表萨满教观念的神话传说以及各种萨满教神灵、偶像。这次调查的结果主要发表于关小云、王宏刚的《鄂伦春族萨满教调查》一书中。~~19~~19年秋，笔者走访了上述鄂伦春族聚居区，同当地的萨满和文化干部进行了深入交谈，参加了萨满治病仪式，得到不少收获。还应该说明，鄂伦春族的萨满教情况也被记录于伪满洲国时期一些日本人的考察报告中，他们进行这种调查的政治目的是显而易见的，然而他们所记录的一些现象，对研究萨满教来说，是可以借鉴的。上述各种材料构成了本文对近百年间鄂伦春族萨满教现象的分析基础。

鄂伦春族萨满教信仰的特点十分鲜明，突出表现在如下三个方面：

一、萨满教对生活的各个方面起支配作用

恶劣的自然环境，狩猎生活的艰辛、危险，以及狩猎经济的不稳定性，促使人们向自身之外去寻求保障和安慰，用神秘的联想为自己寻找解决现实问题的答案。在接触中我们发现，鄂伦春人极为谨慎、机警，这是生活刻印在其性格上的痕迹。长期在原始森林中和凶猛的野兽打交道，猎民必须时时刻刻小心谨慎。如日本调查者所描述：在等候猎物的漫长黑夜中，人们既不能吸烟，也不能谈话。不管是寒风刺骨的冬夜，还是闷热难耐的夏夜，他们都强迫自己去注视野兽的行动；他们脸上、脖子上、手上都被蚊子叮成大包，但也不说什么。继续观察一小时、两小时、三小时……做到绝不说一句话，不动一下。突然在



远处的沼泽地或水泡子里有野兽饮水的声音，一切疲劳和辛苦马上都烟消云散。人们立刻紧张起来，手中握好枪、注意瞄准。但是，饮水、吃草的野兽也是十分机警，它们边走边望，观察四周，只要有点动静，就逃走了。森林神秘而寂静，充满危险，置身其中的猎人，不得不时时保持警惕，他们在河中划桦皮船，总走偏僻的河汊，或者靠着岸边，借灌木丛的掩蔽，悄悄划行。人们相信，原始森林隐藏着数不清的生灵，既充满生机，又神秘莫测。在鄂伦春人的心目中，森林里到处都是有灵性的生命。猎人、妇女、甚至小孩都说能够听到森林里奇怪的说话和哭喊的声音。比较而言，鄂伦春族萨满教信仰融入日常生活和行为之中的程度较深，涉及的生活领域较广。比如鄂伦春族经常移动，移动的原因除了以野兽的多少及交易场合的变化为根据外，还有恶疫的发生、死人等恶兆，像居住的地方遭到雷击、家里死人、孩子经常生病，就说明这里有邪祟，不安全，于是赶紧迁移。在集体出猎时，先要给亲人扫墓。他们从马上下来，把烟叶装在烟斗中，点起火来，递向树杈，向上喷烟，然后在地上叩三个头。每当狩猎回来，进行猎物分配之前，要先祭祀神灵，然后才分猪肉。在鄂伦春族社会中，有好吃的东西首先要供奉众神，然后自己才吃。人们吃肉的时候，首先想到的是火神，要先向它敬献食物以后再吃。饮酒时常用小指蘸后向上弹，以示敬奉四方诸神。从事神圣狩猎活动的男子不能靠近产房，产妇的饮食是由年老的母亲和亲戚朋友家中的妇女给送来。产妇在产房要住 造 圆个月才能回到自己家的帐篷中。回家前要用烟熏产房中的物品以及母亲和婴儿身躯。人们必须谨记不能用猎刀拨火，不然会引起火神大怒。灭火时、不能向火上浇水，这样做对火神不礼貌。不能用猎刀搅锅里煮的东西、否则对食物不好。不能磕打烟袋，如果磕打烟袋，猎物就会逃跑。如果打了有角野兽的头部，下次就不能猎获鹿类等野兽。吃了猎物后，必须用树叶把剩余的骨骼和不能吃的肉类盖好，不能见天，如果放不好，下次就不能打到猎物等等。

由于狩猎生活的没有保障，使他们的焦虑更集中在生产活动上面。他们相信各种动物神灵，相信整座山峰有一个管理所有动物的山神。这些神灵的喜恶直接关系到自己狩猎的运气。在幻想中这些神灵无处不在，或许在意想不到的时候，就会与他们相遇。许多故事描述了猎人们与神灵遭遇的过程以及这种经



历所带来的后果。传说，一个有名的鄂伦春猎人某年在南边绰尔河上游山中打猎时患了病，他将猎获到的 3 只孢子，放在枕头边。睡觉时做了一个梦，梦见一只大熊拿着一张纸片，对他说：“只要拿着这个，猎获物就多也不会放空枪。”第二天醒来，路上确有纸片，他认为这是神仙赋予他的。因此都拾起来，放入腰间口袋里，后来他真成了优秀猎手。来年夏天他打了公鹿 2 只、母鹿 3 只、犴 1 只、至于孢子每月猎获不下 10 只。后来这位猎人一直把碎纸片放在口袋中，把口袋用一根绳子悬挂在脖子上。白那恰是鄂伦春族猎民信仰的猎神、山神。山里所有的飞禽走兽都是由白那恰掌管，所有的猎物也都是他赐予的。以前鄂伦春人在山上住时，出去时都要在白那恰查山神前祈祷一下，狩猎丰收时也祭祀白那恰。在山上狩猎期间，饮酒吃饭前，都要先用手指蘸酒向上弹三下，还要叨咕几句祷告“白那恰”的话，之后才能饮酒吃饭。狩猎生活节律形成了鄂伦春族的常规性祭祀，其中最有代表性的是春狩祭。在此时人们向神灵祈求保佑猎物丰收，萨满还要进行占卜，为人们指点猎场，预言收获。在这样的生活节律中，春天也成为集中举办各种祭祀的季节。

鄂伦春族供奉的神灵包括自然神、动物神、职能神、祖先神等等，神灵支配着人们生活的各个领域。人们的精神世界和世俗生活被限制在原始神秘主义的世界观之中。

萨满教的氏族性

据调查者描述，在 19 世纪上半叶，鄂伦春人的狩猎生活十分艰难，有时出外打猎几天，什么也猎获不到，他们的孩子们饥饿得甚至处于死亡的边缘。但在这个民族之间，人们始终如同亲戚朋友一样，总是互相依靠，互相扶助。只要是猎获到一只孢子，在一个村落里，不论是哪一家，都可以分到一些肉类。他们毫不怜惜自己的东西给别人。鄂伦春人具有天生的互相友爱的品德，善良的心灵，这种品德常常流露出来。实际上，人们相互依存的社会集团是鄂伦春人生活的靠山，它为集体的成员提供了精神上和物质上的支持。特别是氏族组织，作为古老的社会形式，其神圣性和现实功能，在相当长的阶段内没有消失，萨满教作为维护氏族制度的特殊工具，顽强地固守着血缘关系这块阵地。鄂伦春人每到年节人们都给祖先神烧香磕头、化纸祷告。即使氏族祭祀衰落以后，



家庭祭祖依旧不绝。人们相信，祖先不仅能够保佑子孙后代不断生息繁衍，而且还能子孙后代祛病除灾，让他们平平安安地生活。

据调查，鄂伦春族曾经保持氏族神灵和定期的氏族祭祀活动。以往每三年都召开氏族会议，其间要首先举行祭祖仪式。祭祀时全氏族成员都要参加，要请各路萨满跳神。对这种仪式鄂伦春语叫“乌门那特恩”，要在氏族长——“穆昆达”（达，头领）的亲自主持下进行。每个氏族成员都要带来许多酒、肉等祭品，摆放在祭坛上，然后焚香烧纸磕头。这种祭典仪式要进行几天，少则三五天，多则十几天。

鄂伦春族普遍祭祀氏族祖先神，鄂伦春语对祖先神称作“阿娇儒博日坎”，“阿娇儒”是根子的意思。起初，人们把母亲家族的祖先叫“阿娇儒”，后来逐渐把父亲家族的祖先也叫做“阿娇儒”了。鄂伦春族的“阿娇儒博如坎”是穆昆萨满的主神，是每家都供奉的祖先神。人们猎到野兽后先要供奉阿娇儒博如坎。萨满向它祈祷保佑家庭人丁繁衍，平安幸福。从笔者调查的民间口碑中，不难发现这个神灵的地位。传说鄂伦春族的祖先死后灵魂变成阿娇儒，这个灵魂传给了阿娇儒萨满。阿娇儒萨满是穆昆萨满，一个氏族只有一个。阿娇儒萨满是部落里最大的萨满，阿娇儒神是最大的神，是保护整个部落平安的神。过去每年春天阴历猿月的时候，要跳神猿天，阿娇儒萨满要把神灵逐个请来。据说最大的萨满能请 50 多个神。请神时，有的神灵愿意来，有的不愿意来，能把神灵都请来的萨满才是名副其实的萨满，或者说是神灵很全的萨满。

鄂伦春族每个氏族都有萨满主持宗教活动，氏族萨满常常只有一个。确定阿娇儒新萨满产生的仪式，要从别的氏族请来穆昆萨满和德勒库萨满，帮助新萨满跳神。三年内这个穆昆的人要把跳神需要的东西准备好，把萨满服装做好。跳神时，要搭建一个斜仁柱，斜仁柱的门朝东南方向，门里插两棵松树杆，门外插两棵松树杆，用红线把门里门外的树杆拉上。新老萨满在门外跳神，一前一后；有时也进门围着红线跳。跳神过程中，神灵附体到新萨满身上。

充任莫昆（氏族）萨满者被认为法力高强，据称能医治一切病症。而德勒库（流浪）萨满的法力则大大逊色于莫昆萨满。鄂伦春族的不同氏族都有自己的神灵，人们认为，每个穆昆萨满都有穆昆色翁（色翁即神灵），这种神灵只



能在子孙里头传下来，不管男的女的都可以落神（指领神者男女不限）。如果这个神灵来时，落到某个人身上，族里不让他领神，这个神就会把整个穆昆的人都吃掉。若出嫁的妇女得了病，治病的萨满就会说，是你娘家的阿娇儒害了你。所以要向娘家阿娇儒献祭，祈求神灵保佑康复。氏族女萨满出嫁后，娘家氏族要等女萨满死后才能出现新萨满，因为她的神灵在其死后就回到娘家氏族。

一个靠血缘关系传承的萨满，其所领的神灵是确定的，在新萨满得病阶段，不是请来什么神都能治疗他的病，只有请对了神，才能解决问题。如鄂伦春族萨满孟金福，他是 1897 年生人，在十八九岁时，突然得病，家里为他办理了领神仪式。萨满关乌力彦给他跳神，但跳了几天都不见好，他已经半死了。没办法，又请萨满孟长国给他请神、招魂。第一次和第二次都没有成功，第三次请对了，神降临时大地颤动。原来孟长国的神和他大爷的神是同一个神，是孟家的祖神。从此孟金福病好，并从事萨满跳神，成了一个小萨满。

鄂伦春族氏族社会宗教观念和祭祀行为的遗留，对进行萨满教历史形态的研究，提供了弥足珍贵的例证。

萨满之间的互助

清末以来，鄂伦春族的基本社会组织是地域性的游猎公社——乌力楞。据研究，乌力楞有三种存在方式：第一种是以通婚关系构成的不同氏族的若干个体家庭所组成的，这种情况占半数以上；第二种是由同一家族成员的若干个体家庭组成，这种情况约占三分之一；第三种是由一个父系大家庭组成，约占 1/5。可见虽然血缘关系制度仍有残余，但鄂伦春族社会结构已经发生重大转变，地域关系已经确立。在这种社会环境中的萨满教现象，不能不出现地域性的交往与交流。

近百年来，鄂伦春的萨满数量很多，可想而知萨满教在鄂伦春族中非常盛行。在地域性社会关系的背景下，不同氏族萨满在宗教活动方面的相互帮衬十分频繁，甚至在萨满传授上，还形成拜外族萨满为师傅的习俗。关小云介绍毛基彦萨满，玛拉依尔氏，汉姓孟，1897 年出生，1954 年病故。戈初杰为戈瓦依尔氏，毛基彦萨满曾为戈初杰治病，病好后，戈初杰拜毛基彦为师，成为萨满。关乌力彦，1905 年去世，是当地有名气的女萨满。关伯宝，1908 年去世。关伯宝，1908 年患病，大腿腐烂。关乌力彦为他招魂驱病，经过关乌力彦治疗



后痊愈，后成为萨满。关乌力彦是他的师傅，也是他的岳母。一般来说，某些病人，久治不愈，萨满给他跳神，在病人许愿当萨满后，老萨满医好了他，所以要给他举行学习萨满仪式。老萨满带新萨满的跳神一般也在春天举行。特意建个大的撮罗子，老萨满教什么，小萨满就学什么。常常在第三天快要结束的时候，神灵来了。老萨满帮助新萨满招呼各种神，告诉神灵，说：小萨满是你的主人，以后他跳神，请你帮助他。经过老萨满沟通介绍，小萨满和神灵取得联系。这种跳神中，小萨满一般要练习三天，这次学习之后，他可以独立跳神。

萨满之间帮衬的现象很多，比如不同氏族的萨满所领的神灵不同，所医治的疾病种类有别。一旦某个氏族萨满没有医治本氏族病人的神灵，另外一个有这种神灵的其他氏族萨满，可以帮助医治病人。在萨满跳神中，不同氏族的萨满之间还可以互相帮忙。在笔者调查的萨满治病仪式中，关寇尼是跳神治病的主祭萨满，孟金福虽是孟姓萨满，但他在这个仪式中的角色是萨满助手，帮助关寇尼跳神。在社会发展中，鄂伦春族萨满活动越来越突破氏族界限，一些有名气的大萨满，活动区域十分广阔。如人们传说赵立本（~~赵立本~~ 赵立本）萨满法术很高，方圆百里的猎民纷纷求助于他，他的足迹踏遍百里，远近闻名。在氏族举办的重大仪式中，在氏族萨满的酬神仪式中，各氏族部落的萨满常常前来聚会，甚至还出现过专门的萨满祭祀集会。在萨满祭祀集会中，萨满按照神功和年龄次序排坐于神树两侧。仪式除了祭神外，萨满之间还要比唱、跳，比神通，用以夺得荣誉。鄂伦春族萨满职业化特点在萨满之间的互助行为中，随着萨满地域性活动的发展，逐渐明朗起来。

萨满教是鄂伦春族的传统信仰，随着全民族受教育水平的提高和医疗卫生条件的改善，萨满教的支配地位基本改变，萨满在医疗上的重要作用已经消失。我们的调查所得，多为回忆性的东西。萨满教成了民族博物馆里的展品，在现实生活中已经很难见到了。在我们采访的鄂伦春族民族乡里，都有民族文物室，里面展览着民族服装、生产用具、生活用品等，也有萨满服装和萨满用具、神灵偶像等宗教用品。鄂伦春族自治旗的民族博物馆更是规模宏大，它设计新颖，展品丰富，比较全面搜集了萨满文化遗物，很有学术价值。



第六节 鄂温克族萨满教特点

据 1995 年全国人口普查，我国鄂温克族人口共 10 万人，其中 8 万人居住在内蒙古自治区呼伦贝尔盟，而聚居在鄂温克自治旗和陈巴尔虎旗的人口最多，约占总人口的一半以上，主要从事畜牧业。临近其他地区还有以半农半猎或狩猎与林业等为主要生计的鄂温克人。鄂温克族的社会历史调查始于 20 世纪中叶，以郭布库、吕光天、乌云达赉等为主要调查者的实地考察，涉及到该民族的社会组织、经济生活、历史文化、语言文学、以及萨满教信仰，这批成果主要收录在吕光天主编的《鄂温克族社会历史调查》（内蒙古人民出版社，1995 年出版）以及某些学者个人的著作中。20 年代初，以民族学者和民族文化工作者为代表的萨满教专题调查开展起来，笔者也曾先后三次走访鄂温克族。这个时期的调查遍及鄂温克族的主要聚居区，调查所获前所未有。收获的主要成果包括一批萨满仪式录像，大批萨满教服饰及其他宗教文物，萨满歌和萨满自传等。20 年代末，鄂温克族民族博物馆建立，一批发掘出来的或复制的鄂温克族萨满教文物被集中展示，它代表着迄今为止的主要考察成果。

根据学者研究，由于历史上的迁徙和居住地区的分散与隔绝，鄂温克族曾被人们分别称为“索伦”、“通古斯”、“雅库特”等三部分人。其中索伦人最多，从事游牧业、狩猎和农业；通古斯是住在陈巴尔虎旗的鄂温克人，主要从事畜牧业；被称为雅库特的是鄂温克人的一小部分，聚居额尔古纳左旗，主要从事游猎，饲养驯鹿。由于地区分散，从事的生产不同，受外部先进生产方式的影响不同，他们的社会发展极不平衡。被称为“索伦”和“通古斯”的两部分人，很早以前就进入宗法封建社会，而被称作“雅库特”的少部分人，由于从事较原始的游猎生产，生产力水平较低，解放前，尚处于原始社会末期父系家族公社的历史阶段^①。

① 《鄂温克族简史》，第 10 页，内蒙古人民出版社，1995 年。



由于居住区域和社会发展程度的不同，使得鄂温克族萨满教的区域个性更突出。我们看到，不同居住区域的鄂温克人的萨满教有着某些不同表现。

氏族祖先神在鄂温克族都被作为最主要的神灵受到供奉，但是不同地区的祖先神灵有别。吕光天先生《北方民族原始社会形态研究》中介绍：在父权制的氏族社会，鄂温克人进入以祖先崇拜为中心的时期。每个氏族都有氏族保护神，即以祖先“舍卧克”为崇拜对象。在陈巴尔虎旗莫尔格河地区鄂温克人每个氏族都有舍卧克，每个氏族的人都供奉自己氏族的“舍卧克”，各个氏族的“舍卧克”形象也不同。例如：“巴亚基尔杜立给特”氏族的“舍卧克”是用落叶松木制成的长约一寸的人脸，用狍皮包着，胡须用熊皮制成，另外还有女性神是以薄铁片剪成的人形，缝在绿色的布条上。再如：“西拉那妹他”氏族的“舍卧克”是大小圆个人像，右边有两个用落叶松制的人脸。把它用狍皮包起来，再剪开盖住头的部分，其次是圆个小人，横排着，上边圆个人是用薄铁片制成，下边的圆个人是用黄铜片制成，把这些小人缝在蓝色的布上。在额尔古纳旗的鄂温克族内，每个氏族的分支中都有“玛鲁”神，“玛鲁”神是氏族的神群，它一般由十二种物件和神灵组成。玛鲁的主要神是“舍卧克”。而在阿荣旗查巴乡的鄂温克人中，有供祭祖先神敖教勒的，它是通体三界的神灵。其偶像置于蓝布上，悬挂在“仙人柱”圆木的柱顶上，并置有太阳、月亮等，及圆个小人。

再如鄂温克族最著名的仪式是“奥米那楞”，但这个仪式举行的日期由于不同地区生产活动差异而有区别。长期以狩猎为生的阿伦河流域鄂温克人每年在阴历四月间举行萨满集会，“奥米那楞”，又称四月会。大兴安岭西北麓使用驯鹿的鄂温克人，其新萨满的请教仪式，即“奥米那楞”，一般都在夏季举行。而呼伦贝尔牧区的鄂温克人举行“奥米那楞”都在羊羔离奶时，一般是在八月中旬。这个仪式的场地布置、跳神方式、供品献祭等，也各有特点，不尽相同。阿荣旗查巴乡的四月会是在萨满家里举行，在院内立一棵桦树，屋内立一棵杨树或柳树，两树之间拉一条麻绳，树枝上挂很多五色布条。人们认为这两棵树不能一样，原则是山上的神喜欢桦树，河边的神喜欢柳树。而陈巴尔虎旗莫尔格河地区鄂温克人的“奥米那楞”中，要栽种萨满林，所栽树木圆棵，树上挂有各色布条。萨满带着随萨满唱歌的九个人，要在林中活动三天三夜。



莫尔格河地区鄂温克人的祭天，把天神分为九个，像东天是牛神、西天是马神、驻天、卡哈天、吉雅其天、查里拉干天、呼克天、塔拉汉天等，至于具体供哪一个天，多根据萨满的指示而定；额尔古纳旗和鄂温克族自治旗的鄂温克族祭天，则只求泛称的天神，没有更职业化的天神。可见，不同地区的鄂温克人保存着不同历史层面的萨满教遗迹，其信仰风格也各有特色。

从整个民族的情况来看，鄂温克族保持着一些十分古老的典型萨满教现象，这同他们长期生活在相对封闭的萨满文化核心区域有关。像额尔古纳旗敖鲁古雅乡的鸟状乌麦神，莫尔格河地区主要以鸟为氏族标志的图腾遗俗，为研究北方广阔区域的乌麦神崇拜，提供了十分原始的素材；鄂温克族普遍的熊崇拜亦是一个广布于中亚、北亚的典型萨满教现象的突出代表；鄂温克族的鹿神崇拜，在北方驯鹿文化的宗教创造方面独树一帜；而他们的蛇崇拜，则在萨满教巫祖的早期表现形式上，提供了有说服力的例证。特别是在萨满教与氏族关系问题上，鄂温克族的个案具有相当珍贵的学术价值。比如鄂温克人的氏族神“舍卧克”，要依赖氏族血缘关系传承，姑娘出嫁时还有带走娘家“舍卧克”的情形，女人死去后这个由娘家带走的“舍卧克”就扔掉。如一个家庭有几个不同氏族的人员，就要供几种“舍卧克”。如果一个父亲有若干个儿子，他会把原有的“舍卧克”传给同居的儿子（幼子），其余儿子分出另住时，也是按原“舍卧克”制新的，制成的“舍卧克”经过萨满跳神便与原“舍卧克”有同样作用，所以同姓的“舍卧克”都一样。鄂温克族一直保持氏族萨满，每个氏族都有本氏族的萨满，叫做莫昆萨满。氏族萨满要领本氏族的祖神作为主要神灵，对本氏族成员负有保护责任和履行宗教活动的义务。氏族萨满去世之后要在本氏族成员内继承传袭。女人不论是在婚前还是婚后，若当氏族萨满者，她必须领娘家氏族的祖神，作为自己的主要神灵。她死后要在娘家氏族成员内传承。鄂温克族的氏族组织对氏族萨满提供各种支持，氏族与萨满相互之间有很强的约束力量，它们互相需要，互相支持。比如，新萨满的法衣、法帽必须在三年内由氏族（或家族）备全。新萨满确立后必须向氏族宣布，他将如何保护氏族，使氏族像桦树一样茂盛，像松树一样长青，使子孙兴旺，牲畜增加，狩猎丰收。同时声明如果氏族中有谁对他不尊敬，他便要进行惩罚。这时全氏族的人，一面叩头、一面说：咱们氏族只有你一个，你所需要的



由大家供给。萨满有义务替氏族的人治病跳神,如果本氏族人请他,而他拒绝,在习惯上就可用法衣上的皮绳子把萨满捆起来,强迫他跳神。总之,鄂温克族的例证是珍贵的,它将推动我们进行更为深入的探讨。

还应该指出,鄂温克族的许多萨满教现象同内蒙古东部地区其他民族十分相似,这是由于这几个民族长期相互交往和相互影响的结果。因此,鄂温克族的某些现象,在这个地区具有代表性和典型性。

达斡尔人的斡卓尔与神鄂温克人的敖教儒(敖教儒)神基本一致。白那查或白那恰是鄂伦春族、鄂温克族、达斡尔族猎民共同信仰的猎神、山神。吉雅其神在内蒙古东部的各个民族中都受到崇拜。

不单是在崇拜的神灵方面出现了许多相同现象,就是在宗教祭祀上也出现了共同的东西,其中最具有代表性的是“伊德”和奥米那楞祭祀。

根据各种调查报告,在鄂温克族,新萨满向老萨满讨教、实习,是一种公开的仪式活动,这便是“伊德”和“奥米那楞”祭祀,同时它们也是一次萨满祭祀自己神灵的仪典。一个氏族萨满死后能否回到氏族抓萨满,或说氏族能否在三五年内再产生一个新萨满,取决于萨满活着时是否举行过九次“伊德”(萨满请教和学习仪式)。如果生前没有举行过伊德,死后这个毛哄(氏族)就很难有一个新萨满;反之老萨满死后,二三年内族中即能出现新萨满。如果出现去世萨满的神附到族内某个人身上时,此人便出现各种精神病兆,经确定为死去萨满的神灵附体后,毛哄便请一个老萨满,来教授引导这个新萨满,即领新萨满举行第一次伊德。新萨满可穿前一代萨满的法衣,但在三年内不能戴法帽,由红布头巾来代替法帽。新萨满须经三年的学习之后,才能成为正式萨满。在某些地区把做“伊德”仪式看成萨满举行“奥米那楞”仪式的必要准备,因有一种说法,一般萨满在举行过十次伊德之后,要举行一次“奥米那楞”祭。举行“伊德”仪式时,由新萨满和请来的老萨满跳神。他们互相抢羊,然后杀羊,老萨满让新萨满喝血,新萨满则把血喷到两棵树上。新萨满学习三年后,要向本氏族的人宣誓将履行保护氏族的职责。

奥米南祭祀曾是居住于内蒙古呼伦贝尔盟鄂温克族自治旗巴彦托海镇、红花尔基镇,额尔古纳左旗敖鲁古雅鄂温克民族乡等地的鄂温克民族中主要的萨



满仪式活动。在与之邻近的鄂伦春、达斡尔、陈巴尔虎（蒙古）各族中，也有十分相似的祭祀活动。《中国各民族原始宗教资料集成》有如下记载。

鄂温克族年轻萨满每隔数年举行一次“奥米南”祭祀。由于它被看作老萨满教新萨满的仪式，“奥米南”祭时要请一位老资格的萨满领祭。这个仪式必须由两个萨满跳神，一个是本毛哄的萨满，另一个是从别的毛哄请来的萨满当师傅。敖鲁古雅鄂温克人新学萨满者称被请的老萨满师傅为母萨满，母萨满称其徒弟为子萨满，相互以母子相称。也有的把指导和领祭的萨满称为“巴克西萨满”，“巴克西”意为老师。新萨满领的是前代氏族萨满的神灵，萨满唱词中一般要把神灵的来龙去脉交待清楚，所谓“追溯历代祖辈，追述神灵渊源”。同时“奥米南”也被看作氏族请神祈佑活动。在这个仪式上，萨满的唱词有大量的祈佑祷语。

奥米南祭时，一般是从萨满居处的内外或附近树立祭树，陈设供祭。如敖鲁古雅鄂温克族是在萨满的“斜仁柱”外树立两棵白桦树和两棵落叶松，即托若。从斜仁柱内拉起一根细皮绳或皮条，绕斜仁柱一周后拴在托若树上，把供祭牲肉切成细条挂在皮绳上。这根皮条或皮绳称为“斯提木”。供牲的头部煮在锅里。炊烟和锅里的蒸气上升，称为“苏布杰冷”，意为祭神。将供祭皮张毛朝上铺在地上。在其上面分左右各摆九个桦树皮碗，象征九女九男神灵。碗中盛有所供的牲血，供九女九男神灵享用。五个碗中所供祭的血，鄂温克人称为“奥米南”。

呼伦贝尔牧区鄂温克族萨满在举行祭祀仪式前，毛哄的人到兴安岭取回四棵桦树，先在萨满的蒙古包旁边，以五个车辕和一些破毡子搭成“撮罗子”，然后把四棵桦树分别栽在蒙古包里一棵、撮罗子内两棵和距离撮罗子十二三步远的地方一棵。有的还从萨满住所内侧通过房门下挖到室外一个狭窄地道，地道只能通过一人，此通道叫“阿楞”。届时，祭神的萨满由此口钻入室内。祭祀完毕，将啃净的牛或羊骨头埋入通道内，填土封闭。

在鄂温克奥米南祭祀中，还有的在两棵托若树上连有九根横木，称作“索日那尔”，意为节梯。有的在萨满的撮罗子西边挂一月亮，东西挂一太阳，都是木制的模型。有的还用木头做两个大雁和两个布古鸟，也在两旁各挂一个。

奥米南节会很隆重、热闹，新老萨满至少跳三天。两个萨满来往于几棵托



若之间，有唱有跳。他们所唱除了祝告、祈祷词外，还有关于疾病医治、神灵附体等各种问题的问答。有的老萨满还当众宣布新萨满犯了哪些错误，如某年、月、日在某家跳神时，把鬼当成了神，或把神当成了鬼。有时他们可以互相指出以往错误。萨满跳神时还有一些神灵附体表演，像阿伦河地区的四月会上，本毛哄的萨满学鸟飞，跟着被请来的萨满跑。萨满师傅和萨满都要喝牲血，喝的姿势要像鸟儿一样。喝完要把血吹出来，这样族里的病人才能好。会间还要祈求全毛哄的平安和繁荣。人们认为在托若上拉的皮绳是神灵来往的道路，神灵可以顺着线走。摘取皮条上绑着红、绿、蓝各色布条，叫“偷乌麦”。抢拿到红色的将有女孩，其他两色是男孩。仪式结束时要皮条绳子把族里的人都套住，萨满拿着鼓转圈打煽，意为给族人治病，祈求一年吉祥健康。圈人的皮绳越长越好，这样才族人兴旺，族群发达。如果皮绳子短了，围不住族人，他们就认为将发生疾病减少人口。

鄂温克族在举行奥米南时，除本毛哄（氏族）的人外，凡请萨满治过病的人都赶来参加。向萨满献的礼品包括：布匹、羊、砖茶、衣物等。节会的经费由萨满的毛哄出，期限一般是三、四、五天，有时也跳八九天。

鄂温克人的萨满一生至少要举行四次奥米南节会。每举行一次奥米南仪式，萨满神帽上的鹿角就增加两叉。满都尔图介绍敖鲁古雅的纽拉萨满（女）曾举行四次奥米南仪式，其神帽上的鹿角由三叉增至九叉。莫尔格河地区鄂温克萨满，举行一次“奥米那楞”者，神帽上的角六个叉，二次者八叉，三次者十叉，四次者十二叉。萨满神帽上鹿角的叉数也是萨满资历高低的主要标记。

此类仪式的意义在于：（员）承认新萨满资格和萨满等级；（圆）萨满经验、技术传授；（猿）为氏族祈福。前两项已经有萨满职业祭祀的特点，后一项表明，这种仪式仍旧保留着氏族外壳。

职业化与区域性是相辅相成的两个因素，在萨满教发展中，这两个因素不同程度的表现和组合，构成了萨满教地区化阶段后的丰富内容。鄂温克族萨满教的区域性状况，丰富了对这个领域的学术认识。

目前，鄂温克族的萨满教已经衰落，几位调查过的萨满先后去世。古老的传统走进了人们的记忆，很难再回到现实。只有在举行区域性的敖包祭祀和奥



米南祭祀表演时，人们才能隐隐约约地感受到那遥远时代的萨满鼓声。

第七节 摇达斡尔族萨满教概观

达斡尔族，据 1957 年人口普查，共有 15 万余人。主要分布在内蒙古莫力达瓦达斡尔族自治旗、鄂温克族自治旗、黑龙江省齐齐哈尔市梅里斯达斡尔族区和新疆塔城县。达斡尔族有自己的语言，属阿尔泰语系蒙古语族。据学界论证，达斡尔族系辽代契丹族后裔，曾分布在外兴安岭以南，西起石勒喀河，东至牛满河的黑龙江中游北岸广大地区。17 世纪中叶，为避俄国哥萨克的侵扰，渡过黑龙江南徙嫩江流域，编入满洲八旗。自 17 世纪 80 年代起，清政府为加强中俄边境地区的防务，陆续调遣达斡尔族八旗兵携同家属迁居爱辉、呼伦贝尔、新疆伊犁和塔城等地，形成大分散、小聚居的分布局面。各地达斡尔人彼此之间在语言、生活习惯、宗教信仰方面无明显差别，直到民主改革前夕，均以萨满教为主要宗教^①。

中国学者对达斡尔族的萨满教调查始于 20 世纪中期，这个时期关于各聚居区的社会调查中，都包括宗教信仰方面，它们集中出版于珠荣嘎、满都尔图主编的《达斡尔族社会调查》（内蒙古人民出版社，1983 年）之中。20 年代满都尔图等达斡尔族学者对萨满教进行了专门考察，由满都尔图调查编著的《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》公布了近年来的一些发掘成果。这个时期，一些日伪时期日本人的萨满教调查报告也被翻译介绍到国内，其中的调查材料丰富了达斡尔族萨满教的研究资源。

达斡尔族的萨满教最突出的特点之一是其氏族祖先神灵信仰，但它已经在原始信仰上发生变异。在萨满教传统中，最原始的氏族祖先神是图腾神，随着社会的发展，许多氏族英雄、氏族首领也成为祖先神中的主要成员。由于氏族祖

① 吕大吉主编：《中国各民族原始宗教资料集成》达斡尔族卷，第 158 页，中国社会科学出版社，1989。



先神的传递越来越依赖萨满领神的方式，前辈萨满灵魂及其所领的神灵逐渐成为氏族神灵的代。在氏族社会，对一些非正常死亡人的灵魂，常常要进行特别处理或安葬，以防止其作祟于人。处理方式中包括为其树立偶像供奉，或由某个被此亡魂折磨的个人当起它的领神人。在严格的氏族制度下，它们很难算作祖先神。但达斡尔族的祖先神灵，根据大量传说，主要由非正常死亡人的灵魂构成，它以一种新的祖先神观念，代表了氏族制度衰落阶段的祖先信仰发展趋向。

在达斡尔族的信仰生活中，起着最强有力现实作用的神灵是霍卓尔（或译“阿娇鲁”）。莫昆信仰的中心神是霍卓尔，依据该霍卓尔的意志选择的人是莫昆萨满。所以莫昆萨满的中心神也是霍卓尔。那么，作为达斡尔族祖先神的霍卓尔是怎样产生的呢？根据《中国各民族原始宗教资料集成·达斡尔族卷》，主要是：

墮水淹死的人

传说在很早以前，鄂嫩“哈拉”都博浅“莫昆”有兄弟七人。他们中间有个人生有一个女儿，许配给莫尔丁“哈拉”系男子为妻。该女出嫁前与别人私通怀孕，被父亲和伯叔们发现后，受到斥责。她抱着梳妆匣逃出。父亲和伯叔们在后边追赶，该女走投无路，登上“怪勒哈达”（“哈达”达斡尔语，悬崖。“怪勒”，地名，在嫩江西岸），投入嫩江自杀。此后她的阴魂作祟，鄂嫩、莫尔丁两个“哈拉”的人经常闹病，遂把她立为祖先神，称为“都博浅阿娇鲁”。每当祭此神时，祷词一开头就追述其来由：从始祖时就供奉的神，说起开头从哪里发生，曾与镶黄旗有联系，于霍日里·开阔（村落名称，该氏族聚居地）有根源，攀登在怪勒哈达之上，隐蔽在伊斯尔哈达上，盘桓在怪勒哈达上。潭水里有把柄，绿潭里有锁链，清潭里有座位。在梳妆匣内变化，红色包袱里成仙，飞出红色的苏雀，与鲤鱼一同跃游，与鲫鱼做了伙伴。盘居在阿尔哈昌哈达上，彷徨在尼尔基哈达上，与七个莫尔丁族相连，九个支族共同供奉的，母性祖神。都博浅“莫昆”的祭娘，十个家族的管辖者，二十个家族的根本。

莫尔丁“哈拉”供奉的祖神称为“莫尔丁·额特姑”（即莫尔丁祖母）。据传说，很早以前，该“莫昆”某人的婢女不堪虐待，神经错乱，被该莫昆人投入嫩江而死。死者冤魂不散，经常作祟为害该莫昆群众，被立为“阿娇鲁”



神。托尔苏“莫昆”的“阿娇鲁”神，则是该“莫昆”的一个婢女出嫁后神经错乱，返回娘家途中淹死在嫩江，怨魂不散，而后立为“阿娇鲁”神的。

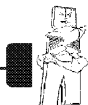
被雷击死的人

莫热和满那原来是一个“莫昆”，后分化为两个“莫昆”，随之各自供祭自己的“阿娇鲁”神。传说大约在 15 世纪中叶，莫热“莫昆”的某女从娘家回婆家途中被雷击死，其母亲闻讯赶来也被雷击而死。后来母女二人之魂都被供为莫热“莫昆”的“阿娇鲁”神。敦特克·莫昆的霍卓尔，传说从前该莫昆的一位女性有一天在野外被雷电击死。没过几天，莫昆内的妇女儿童都像疯狂了一样，说自己是在什么什么地方被雷电击死的妇女，今后做本莫昆的神，请你们要祭我。从此该莫昆的家家户户做那个被雷电击死的妇女之偶像，烧香祭祀，不久治好了妇女儿童的异常之症。从那以后人们把那个被雷电击死之女当作霍卓尔祭祀。

氏族神既然可以是非正常死亡的人，有些氏族萨满自然就成了这些亡灵的附体。在数百年前，斡嫩·哈拉的一男子被雷电击死。这位男子的灵魂附身于该哈拉的一男子，从而变成了斡嫩·哈拉的最初的亚他堪（萨满）。那个被雷电击死者是被称作斡嫩·哈拉的霍卓尔。

在鄂嫩哈拉族众从黑龙江流域迁往嫩江流域的途中，曾有某兄弟二人，一天突然失踪，哥哥叫卓日汗，弟弟叫卓林召。族众在山林中搜寻，终未找到。以后，经过一个时期，该族人上山打猎，坐在松树下乘凉时，忽然一人神经错乱，并告诉大家：曾经失踪的兄弟二人被雷击丧命，他俩的灵魂要当霍卓尔巴尔肯。从此，鄂嫩哈拉的人们将他们兄弟二人供奉为霍卓尔·巴尔肯，制作两个偶像加以供祭。它的“温果尔”（神灵）叫做“都博浅·克若勒”，领这温果尔的雅德根就是鄂嫩哈拉的霍卓尔雅德根。

萨满教一贯对非正常死亡的人的灵魂十分恐惧，有许多信仰习俗就是围绕如何处理这一类灵魂而形成的。达斡尔人把很多布制的神偶供奉在室内西南墙角上，其中有雷死灵（~~暴死~~）、横死灵（~~斃命~~）、水死灵（~~溺死~~）、压死灵（~~斃命~~）等。秋浦主编《萨满教研究》介绍，根据达斡尔族的习惯，四种人死后不得葬入氏族的公共墓地。这四种人是萨满、被雷电击死的人、被枪打死的



人、因难产而死亡的妇女。那么把非正常死亡的某类人的灵魂作为偶像供祀起来，显然不失为一种安排，这样也免得他们无家可归，到处作乱，造祸于人。达斡尔族的氏族祖先神可能是从亡魂信仰演化而来的一种祖先崇拜。这种情况在北方民族中是很独特的。造成这些人死亡的原因也是人们恐惧的对象。对雷神的信仰也是人们把被雷击死的人同祖先神结合起来的重要原因。据笔者调查，直到今天，一些民族对被雷击死的人仍然十分尊重，有的地区传说，天神是值班制的，被雷击死的人，经过灵魂从尸体中正常脱落后，可到天界做天神，好让排在前边的天神退休。

尽管祖先神的观念已经演变，但是达斡尔族萨满的传承，从总的情况来看，仍旧保留着氏族制度的外壳。

达斡尔族的萨满叫做“雅德根”，分为“霍卓尔·雅德根”和“博迪·雅德根”。“霍卓尔·雅德根”是以祖先神为主要神灵的，同时还可以请其他外来的神为其相助的神灵，是在本氏族内传承。“博迪·雅德根”以领外来神为主要神灵，其传承不受氏族限制。

据《中国各民族原始宗教资料集成·达斡尔族卷》记述，很早以前，满那莫昆的男子某，参军作战，被敌俘虏，关在狱内。而他施展法术，遗留其衣服，越出狱禁，回家途中死在山谷中，死者的魂灵变成栗雀，飞回布特哈故乡，从窗洞窜入屋里，落在西炕上，对父母叙述了经过，安慰双亲不要悲伤，同时说出了要当霍卓尔·巴尔肯的意愿。从此，满那莫昆的人们，把它供奉为霍卓尔，叫做乌兰·巴尔肯。它的偶像是在一块红布上贴金银箔纸人形九个（其中五个为金色，四个为银色）。领乌兰·巴尔肯的第一代雅德根是男子，第二代是该雅德根的妻子。这一对夫妇故去后，也变为神，被人们称作“欧克·阿其喀·巴尔肯”。搬迁到海拉尔以后该族先后出现过五名“霍卓尔·雅德根”。登特科莫昆迁徙到海拉尔后出现过四个“霍卓尔·雅德根”。据学者调查，近一个多世纪以来，海拉尔地区达斡尔族中出现的 员名萨满中，莫昆萨满 员名，非氏族的地域性萨满 源名。在一些氏族内出现了以氏族萨满身份为主，同时兼做区域性的职业萨满，即氏族萨满作为巫医，给同一居住区域的外族人看病。在海拉尔群体的达斡尔人中，据惯例，如果一巫死去，与此巫有关系的家家家户户马上



制作该巫的阿音（偶像）进行供奉，这些住户，第一包括与该巫同属一莫昆的全部家家户户，第二包括即使是属于其他莫昆但受到该巫恩惠的人家。

从达斡尔族信仰的神灵来看，仍旧保留一些古老遗迹。一批自然神灵、动物神灵、专职神灵，作为日常生产生活的保护者和萨满助神，仍旧受到供奉。由于对外交往的扩大，一些外来神也进入达斡尔族的神殿，其中一些是从汉族引进的。例如：娘娘·巴日肯（娘娘神）。据说该神出自《封神演义》，是名叫云霄、琼霄、碧霄的三姊妹，与姜子牙交战阵亡之后，被封为神的。达斡尔族中还有与鄂伦春族、鄂温克族、蒙古族相同的神灵。

达斡尔族的祭祀既有氏族性的，也有区域性的。比如祭敖包，有族祭，也有公祭、官祭。祭祀中与生产活动规律最为相关的是春秋祭祀。春祭通常在五月，祈求天地山河、白那恰诸神保佑风调雨顺，安居乐业，保障五谷丰登，各业兴旺。秋祭则多在八月，感谢天神恩都日和白那恰诸神恩赐了丰收。祭神完毕，族众分席落坐，大家美餐畜肉。餐毕，举行射箭、赛马、摔跤、打曲棍球、比颈力等多种民族形式的游艺比赛活动。此外，还有祭天、求雨等，它们都是古老习俗的延续。

达斡尔族也有包含萨满职业特点的常规祭祀，即达斡尔族的依尔登和“斡米纳”。它们多被记载于《中国各民族原始宗教资料集成》中。

达斡尔族的依尔登是雅达干每年或隔年举行的祭神仪式。举行期也在三四月间，地点多在家中，有时在野外。依尔登祭仪共分源段跳神：首先，请主祭雅达干的温果尔（神灵总称）降临。其次，请雅达干的主祭神降临；再次，请所有各神降临；最后，唱跳完毕，以吃羊血结束祭仪。依尔登祭仪同斡米南一样，要通知莫昆成员及尼玛嘎尔特（该雅达干治病的异姓人或恳求该雅达干保护的人），也请一位老雅达干陪祭和指导。不过规模较小，当日结束，所竖“托若”不用桦树，而用柳树。斡米南杀牛，吃牛血；依尔登则杀猿岁羊，吃羊血。人们所送礼物比斡米南少，很少送牲畜，只送酒、香、哈达和布匹等。依尔登不举行库热仪式。把所献祭的羊肉及内脏煮熟，用羊头、胸骨肉及肝、肾脏和横膈膜肉等煮熟献祭。

达斡尔族的“斡米南”仪式与鄂温克族最为相似，它也是达斡尔族萨满的



最大祭典。“斡米纳”者，达斡尔人也称“托若·托渤背”（上天立宇宙树）。祭典或在家里或在寨边野外举行。其目的是通过“斡米南”仪式，用牺牲和果酒向诸神献礼，以求雅达干（萨满）本人及族众安然无恙。每次盛典本莫昆成员和“尼玛嘎热特”都带些礼物来参加。礼物大的是牛羊，小的是果酒、哈达等。全村的男女老幼以及周围村屯的群众都来参加，十分热闹。雅达干的“斡米南”仪式，每三年举行一次，一般在正月里过“元宵节”后，也有在五六月间举行的。这种祭典活动，需聘请“额格雅达干”（师傅萨满）充当配祭者和引导者，主祭者在这里称“喀库雅达干”（徒弟萨满），两个人密切配合才能顺利进行祭典仪式。

举行“斡米南”仪式，要先搭起一个“谢仍格”（席棚子）。席棚之内竖起两根丈余长的桦树，其上面横拴三根臭李子树，呈梯状，其名曰“格力·托若”（家柱）。离家柱南约六丈远的地方也要竖一根丈余长的同样桦树；其名曰“博迪·托若”（外柱）。上述三根“托若”（柱子）不埋在地里，而是绑在“阿拉塔·蒙棍嘎特斯”（金银桩）上。在三柱“托若”的顶端，都绑上带有青枝绿叶的树梢，上面挂上雅达干神灵的偶像和五颜六色的“哈德格”（哈达、彩带）；在两个“托若”（内外柱）之间，拉上一根红棉绳；绳的中间串上带五彩绸的一个铜环，名曰“拴那”（神佛往返跑动的地方）。总起来说，“托若”的三根柱子象征着宇宙树；雅达干的神灵爬在树上可以通向太空宇宙，在家柱树上横绑着三根臭李子树，代表上中下“三界”。“托若”上的树枝和偶象，表明它是各位神灵下界座落歇息的地方。

每举行一次“斡米南”仪式，要连续跳神三天三夜，这种跳神活动每天分午前、午后、夜晚三个阶段来进行。每跳完一段神，雅达干就脱下法衣进餐休息。每段跳神开始时，先由额格雅达干击鼓念词，祷告神佛，请喀库雅达干的诸神光临祭典，参加盛会。然后由两个雅达干围绕“家柱”一面鸣鼓跳跃，一面唱诵祭词。站于旁侧之观众，随合跳神曲调，以示助和。跳神到高潮时，主祭雅达干忽然仰倒，浑身颤抖，是为所请之神附体征兆。降临的神，借雅达干的口诉说自己的历史和地位，这样人们就知道是哪个神和精灵降临了。此时，有要还愿的人和求神保护的人，在小木碗里盛上果酒或牛奶，跪在雅达干之前，



叙述自己还愿和请求消灾的愿望。雅达干借神灵的意旨唱言到，某某人有病将死，我如何为他消灾解难，今后他们还应该防备什么鬼神的加害。同时，神灵还要告诉主祭雅达干要注意的事宜。唱述完毕，两个雅达干合跳送神舞，这段跳神即告结束。三段的跳神都这样进行，每结束一段跳神，都用肉食款待客人。

当跳到第三天，主祭雅达干的所有神灵都请来了，便在当天的上午举行“库热”即“围圈”仪式（保护看病的人），其作法是，凡是参加仪式的氏族成员和委托雅达干保护的异姓家族成员，站在主祭雅达干划定的圆圈内，两个雅达干手持六丈余长的皮条，围绕圆圈猛拉三次。如果皮条比原来尺寸见长，便是人丁兴旺，人口增长的征兆。“围圈”仪式完结后，把皮条剪成三段，两个雅达干各拿一端，让人们从皮条下通过而去，以保护众人。“库热”仪式之后，两个雅达干一前一后地跳跃，从“家柱”跳到“外柱”，往返蹦跳三次，并且在地上铺一长条白毡或白布，在其上面摆上盛牛奶或奶酒的九个“坦古拉”（用桦树皮做的饭碗），以献四方诸神，然后，两个雅达干继续跳神，跳到高潮时各由助手扶持，在地上来回打滚三次，意思是已升到三层神殿，并请诸神下界了。

跳神到最后，在第三天夜里举行歃血仪式，达斡尔语为“楚斯奥背”。其作法是，事先在白天杀一头三四岁小犍牛或三只雪白的羊，将牛、羊血盛在木碗里，上面掺一些牛奶、奶酒，加上九小段香和九小块心肝肺，以供降临的诸神尝饮。在请神歃血前，将所有灯火熄灭，两个雅达干在黑夜里击鼓跳跃，并由众人 and 曲助兴。当众神降临歃血时，两个雅达干发出“噶咕，噶咕”布谷鸟之呼叫声，并各自口含牲血，喷向四方；再绕“家柱”继续唱颂蹦跳，当呼叫声达到高潮时，再点燃灯火，并为各神偶嘴上涂抹鲜血，然后把三棵桦树移植野外，这样整个仪式即宣告结束。举行“斡米南”仪式，主祭雅达干会索得牛、羊、绸缎、果酒等很多礼物，他要拿出其中一少部分酬劳请来指导的雅达干。

此类仪式在宗教行为的规范化和祭祀形式的完整性方面，达到了很高水平，对研究萨满教仪式的发展具有重要意义。同时，在与其他民族的比较中，达斡尔族的例证也为研究同类宗教仪式提供了珍贵的例证。

目前为止，达斡尔族的萨满教的功能已经衰退，老萨满或已去世，或不再



从事跳神活动。一些萨满教传统融入一般的民俗中，成为娱乐活动和节庆活动的一部分。

第八节 摇科尔沁草原的蒙古博

20世纪80年代以来，我国学者开始了真正意义上的蒙古族萨满教研究，一批萨满教研究专著问世，它们不仅为蒙古族萨满教领域提供了新的资料，也取得了比较深刻的学术认识。其中较重要的蒙文著作有贺·宝音巴图所著的《蒙古萨满教事略》、满昌著的《蒙古萨满教》、胡日查巴特尔著的《哈腾根十三家神祭祀》等；汉文著作中乌丙安的《神秘的萨满世界》，刘小萌、定宜庄合著的《萨满教与东北民族》，白翠英、邢源、福宝林、王笑编著的《科尔沁博艺术初探》等，都论及了许多蒙古族萨满教现象，具有很高的学术价值。特别是《科尔沁博艺术初探》一书，以其丰富的第一手调查资料为讨论基础，在蒙古族萨满教研究中独树一帜。

1982年白翠英、邢源、福宝林、王笑等在科尔沁地区进行了萨满教考察，他们对三十几位蒙古博（萨满）进行了调查，并以录像、录音的方式记录下来，第一次将内蒙古东部地区蒙古博的残留现象公之于众，从一个侧面反映了蒙古族的萨满教遗迹。他们的考察、研究结果集中发表在《科尔沁博艺术初探》一书中，使我们有可能对这个地区的蒙古博的情况有个大致估计。

科尔沁草原蒙古博比较集中地认定郝伯格泰为科尔沁博的祖先，并以各种传说传扬他的宗教奇迹。博，作为一种宗教类型，以郝伯格泰为职业象征，通过他与佛教斗争故事中提供的观念，对博的信仰和行为进行规范。利用宗教故事展示这种信仰在精神上的地位与合理性，是当地萨满文化的一大特点。

科尔沁博继承了蒙古族传统的萨满身份特征，以不同的宗教行为类型表示不同博的职能范围。如一位 80 岁的老幻顿介绍：幻顿是世袭的，法术高，只有幻顿才能主持祭天、祭雷、祭吉雅其与重大的祭祀活动。据说，幻顿是天的外甥，所以打雷时他才敢骂天。博是向外的，就是驱鬼治病；幻顿是向里的，专

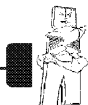


为人们祈祷福寿；他们不像博那样行博治病，主要是“铁恨”——祭，靠祭祀、祷告来消灾。正如调查者正确指出的，“幻顿是一种专事祭祀的蒙古萨满巫师”，很近似《蒙古秘史》所载“结衽博”——“通天巫”。在远古，萨满巫师常常就是氏族、部落的首领，他们地位高贵，世袭相传，所以重大的氏族部落的祭祀，只有他们才能主持。随着蒙古原始萨满教的衰败，蒙古博的地位一落千丈，部落集团性的祭祀活动急骤减少，博的这种祭祀职能也越来越小。“由于幻顿在家族内部因袭相传，故而仍然保持这些祭祀的本领。”在元代蒙古贵族政权中，通天巫曾经作为民族统治阶级成员，参与重大政治、军事、宗教活动。与天沟通的权力，作为政治权力的特殊表现，使得祭天的萨满具有较高的宗教地位，而超越其他众博之上。民族国家时期的观念传统，很可能保留在科尔沁博的职能分类中。

不同的博都有自己的巫术特长和职业标志。如幻顿祭天、祭雷所使用的法器是旗子、宝剑。据介绍一般祭天的作法是：在院子里按方位插上九色旗（亦有插五色者），中间铺上毡子，摆设供桌。供桌中间放一个装满粮食的升，升中插一面蓝旗。博要全身披挂，手持单鼓，由主祭的幻顿（或博）手持旗帜领头跪下，一连磕愿个头，表示对天的敬仰。

在祭雷中，幻顿也使用自己的特殊法器。到了雷击处，幻顿拿出蓝旗供上，把七星宝剑插在地上。然后，他就要念动咒语，祭起蓝旗，使那地方“清洁起来”。据说任何妖魔和灾难都逃不脱这宝剑和蓝旗。而这面蓝旗则被称作“叫天旗”。据博们讲，他们拿这旗叫天，可以把天叫下来降临树上。如果人畜的身上留下了雷击的痕记，幻顿便拿着蓝旗和宝剑向西北祈祷，那痕记就会当场消失。如果雷仍在轰鸣，幻顿便手执蓝旗向天叫骂。据说幻顿是天的外甥，故可以骂天。经幻顿一骂，天就会不打雷了。

而治病的博，他们的巫术显然与幻顿不同。调查者指出，博本来是蒙古萨满教巫师的通称，习惯上把幻顿、行博治病的博、莱青都算作博。但是从严格分类来说，“博”当是专指行博治病的蒙古萨满巫师。蒙古博治病或靠下神舞诵，或用酒、香、烧红的烙铁等物，来治疗病人的患处。到了近代，大部分博治病的方式发生了变化，他们更多的使用“卓力格”（替身偶）解除人的灾病。



这种用草、纸、秫秸做成的偶像被焚烧，疾病由此被驱除。至于莱青，调查者认为，是靠念喇嘛经治病的人。

科尔沁博的传承虽然保留世袭遗迹，但博的活动是区域性的。不同氏族萨满之间互为师徒，将行博的技术和祭祀仪式职业化；在博的学习阶段还有所谓过“双关”，“九道关”之类的职业考核。博的活动已经打破血缘关系的限制，而成为区域性的宗教行为。

佛教对科尔沁博的影响很大，不但博的神灵里出现了佛，就是一些萨满神词也染上了浓厚的佛教风格。有学者认为，他们已经习惯性地生活在膜拜佛教的气氛之中，蒙古萨满教的原生观念已经变得模糊不清，这不无道理。

第九节 突厥语族民族的萨满教现象

在历史上，突厥语族民族曾经普遍信仰萨满教，并且由于一些民族在不同历史时期的先后崛起，其萨满教信仰随着政治影响的扩大，深刻地影响了其他北方民族。突厥语族民族地处欧亚文化交流的核心区域，各种世界宗教都对这个地区发生过深刻影响，在各个民族的文化中留下了不同程度的印记。当我国突厥语族民族普遍信仰伊斯兰教以后，非伊斯兰教信仰逐渐成为非主流的边缘性现象，萨满教的残余形态，就是以傍依伊斯兰教的局面在一些民族中不同程度地遗存。

1954年 苑月至 怨月，中国社会科学院民族研究所满都尔图、夏之乾赴新疆维吾尔自治区特克斯县、巩留县和塔城县，对哈萨克族的萨满教进行实地调查；1954年 苑月 缘日～愿月 愿日，满都尔图陪同几位意大利学者对维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族的萨满教进行了实地考察。这两次考察的成果集中发表在中国社会科学院民族研究所编的《民族文化习俗及萨满教调查报告》（民族出版社 1954年出版）一书中。迪木拉提·奥马尔博士于八九十年代在新疆地区多次进行萨满教遗俗专门调查，他将调查的结果集中发表在《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》（新疆人民出版社 1994年出版）著作中。此外，愿年代末到 怨



年代初在魏庆征组织编辑《中国各民族宗教与神话大词典》的过程中，我国突厥语族民族的萨满文化被系统地整理与介绍，它们是较早公布的一批萨满教资料。

突厥语族民族萨满教遗俗的主要特点有如下几个方面：

● 在民间习俗中仍旧保留着比较古老的典型萨满教传统

突厥语族民族曾经是随畜迁徙，居无定所的游牧民族，而今在生活方式发生重大改变之后，我们还可以通过各种民间文化现象发现某些古老的萨满教痕迹。

自然崇拜是游牧民族萨满教信仰的核心内容，其中最主要的神灵是天神，祭天曾经是最为普遍的宗教仪式，流行于许多民族。时至今天，在哈密农村的维吾尔人中，每年春耕开始，男女老少都云集到望不到村庄树梢之处，杀牲祭天，祈求苍天保佑生产丰收、人畜平安、无病无灾^①。显然这是萨满教古老的郊祀遗风。

在裕固族，为了祈求天神保佑、赐福全家，每年六七月间，家家都要请祀公子（巫师）祭天。仪式一般举行猿天，在房中或帐篷中举行，屋中立神杆，神杆穿出天窗。第一天要杀羊祭天。杀羊之前，祀公子用缘枚、苑枚或忽枚铜钱算卦，根据卜卦决定牺牲的毛色。然后牵来羊，放在毡子、毯子或麻袋上。此时祀公子一面念经一面往羊身上淋水，然后再放开它，看它是否抖动身上的水。如果抖动，说明天神满意，否则说明天神不满意，需另换一只羊。宰羊的方法与平日宰羊不同，不是从脖颈下刀，而是当胸剖开，用手掏取心脏，掐断大动脉。然后，用开水烫羊，刮毛等，再把羊放在洁净的软毡上，用酥油涂于羊脊背、四肢、羊角和鼻梁等处，祀公子念经举行生祭。肉煮熟后，祀公子一面念经，一面用勺舀肉、奶等，通过帐篷或房屋天窗向天空洒祭。第二天，怨盏神灯改为苑盏，祀公子像第一天那样念经。第三天，苑盏改为缘盏，祀公子念经后，大家吃肉。最后，祀公子从神杆座上把神杆取下，祭天活动即告结束^②。

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 缘员~缘圆页，新疆人民出版社，员圆缘缘。

② 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，第 员圆页，三联书店上海分店，员圆缘圆。



突厥语族民族的山崇拜常常与天崇拜连在一起，把山看作苍天的化身，是天神的居所。直到今天维吾尔、哈萨克族的祈雨仪式都选择在离天最近的地方——山上举行^①。

太阳作为萨满教最为突出的崇拜神灵，对北方民族的精神和行为发生过深刻的影响，至今在民间中仍旧保留一些信仰习俗。如维吾尔人忌讳面向太阳小便，认为那是一种极不崇敬太阳的行为。在哈萨克族、维吾尔族，人们还保持着向太阳发誓的习俗。如果有人被诬偷了别人的东西时，便面向夕阳发誓说：“太阳快要落山了，某某的东西如果是我偷了，我将随着西落的太阳同时完蛋。”^②

地—水神灵曾被作为古代突厥人的守护神，在维吾尔、哈萨克族，人们仍旧将大水视为伟大的水，具有超自然力量的水，常有老人望水礼拜祈祷。他们尤其崇拜泉水，认为是神水，可以医治各种疾病，纷纷前去沐浴医病。关于水的禁忌也很多，如严禁往水里倒污物、用污秽容器打水^③。

狼是古代突厥语族民族的重要神灵，是其萨满教信仰的重要象征，狼崇拜习俗在一些民族中也被延续下来。比如维吾尔、哈萨克族小孩生病，用狼乳头或狼鼻使之吸吮。狼骨、狼毛带在小孩身上防止生病、免遭不幸。如果猎人射杀了狼，就会受到崇敬，甚至成为能为小儿治病的神人^④。此外，拜月、祈星、祭火、惧雷等习俗，也以不同方式存在于民间习俗中。

在突厥语族民族的萨满治病仪式中，至今还保留着某些与古老信仰相关的象征符号。突厥语族民族中遗留的与托若类似的符号叫“图格”。在维吾尔族、柯尔克孜族图格的形象几乎相同，在哈萨克族治病仪式中的皮绳子也有某种托若功能。

柯尔克孜族的巴克西没有特别作法器具。举行仪式前将一根阿尔坎（皮

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 289 页，新疆人民出版社，1993 年。

② 秋浦主编：《萨满教研究》，第 152 页，上海人民出版社，1993 年。

③ 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 289~290 页，新疆人民出版社，1993 年。

④ 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 289~290 页。



绳)的一端系在毡房顶天窗的屯都尔(木架)上,下端系于地上埋的木桩或铁桩上,上下垂直,皮绳用白布缠一层,在离地约一米半的高度,将长约一米的白布系在皮绳上,总称为“图格”,意思是神杆,是连接天和地的。巴克西祭神驱鬼时在图格之旁生一堆火,构成其祭祀仪式的中心。

维吾尔族举行治病仪式前,主要是立神杆和神旗。神杆是将麻绳的一端固定在场地中央的木桩或铁环上,另一端固定在房顶棚下,用白布将麻绳缠好,其上端插一支带有枝叶的沙枣树枝,好似竖立的一棵树,维吾尔语称为“图格”,即神杆。神杆上端之所以必须插沙枣树枝,而不用其他树枝,据说是因各种鬼喜欢聚集在沙枣树下活动。所以,插上沙枣树枝,容易将各种鬼聚集来,训戒它们不要作祟于人^①。

哈萨克族的跳神仪式在符号的设置上,更加简化。巴克西弹着冬不拉诵唱请神灵降临的神词,当感到神灵将附体时,巴克西便喊:我的神来了,我的神来了。此时众人将已准备好的用生皮做的皮绳子(长约十余米)缠在巴克西的腰部,同时将二十余把小刀插入皮绳和巴克西的皮肉之间,据说巴克西跳神动作再激烈,这些刀也不会伤害其皮肉。这种皮绳哈萨克语称为“卡伊斯—阿尔坎”,“卡伊斯”系生皮子,“阿尔坎”为绳子,每次用完后即丢弃。这里绳子是人神连接的惟一纽带,同托若祭中的绳子功能相似。

萨满教在人神关系上设立的连接符号在这里以图格、绳子的形式遗留下来,它保持着萨满教的观念和形式特点,并为萨满施行法术提供重要依托。

以求吉祈福、避凶驱邪的民间行为遗留的萨满教习俗

突厥语族民族的萨满教行为许多已经演变为民间信仰习俗,成为日常生活的惯例而不一定是萨满的专门行为。这种形态的萨满教遗风表现在生活的许多方面。比如,维吾尔、哈萨克、柯尔克孜族民间认为,婴幼儿及孕产妇和重病人最易受到鬼灵之侵害。为此,常在其枕下放一把刀,一面镜,或一块狼骨或蛇头以避邪。狼腮骨或蛇头亦可佩挂在儿童及成人脖颈或腰间,以避邪用。此

① 参见中国社会科学院民族研究所编《民族文化习俗及萨满教调查报告》第 108 页(柯族部分),第 108 页~109 页(维族部分),民族出版社,1988 年。



外，哈萨克人未婚女性还将猫头鹰羽毛插在帽上，认为亦可避邪。在现代维吾尔、哈萨克、柯尔克孜族中，火仍被视为圣洁的象征，是家庭保护神。结婚时，新娘和新郎要举行拜火仪式。新娘进入新郎家时，要跨过一堆火。进屋后还要向灶火加一勺油，这样才能驱除新娘从外面带来的晦气，正式加入丈夫家庭。妇女外出多日，或家里有病人，都要进行火浴，即取一些骆驼蓬草，浇上少许油脂点燃，在妇女或病人头顶、四周以熏除祟^①。

突厥人自古以来相信大树能使妇女受孕。维吾尔族民间为求得子嗣，经萨满指示，妇女便由其夫携至林间某棵大树前，拥抱树干或在树底过夜，相信这样即可受孕。和田人称这棵树为“独子”。哈密维吾尔妇女则由丈夫陪同，到一神泉边祈子。其夫用坎土曼（一扇形农具）掏挖猿次泉眼，若挖出硬币，可望得男孩，若是戒指或针，则生女孩。若什么都不得，则无望受孕。阿勒泰哈萨克地区有一泉水自山石间流出，该地妇女为求子，由丈夫陪同在泉边过夜，天明即回。在维吾尔地区，妇女若经常性流产或生死胎，则在萨满指示下，杀一驴，剥皮，将孩子生在驴皮上，便能存活。和田皮山县维吾尔人，则将小孩带至山腰石洞前，脱去小孩旧衣丢在石洞边，让小孩猿次爬过石洞再换穿一身新衣后带回。据说，这样能使小孩健康成长，无病无灾。哈萨克妇女分娩时，其夫在毡房门前蹲着用斧子砍门槛，相信能促成顺产^②。

在维吾尔族民间，至今尚沿袭着祭祀麦神的风俗，这种为麦神所举行的馬拉松式的祭献活动是以一个相应的信仰观念为基础的，即民间崇信小麦是由一种超自然的神力——麦神来主宰的，小麦的增殖、生长、枯萎和死亡都与麦神有关。祭祀麦神的活动一般从秋后的收获季节开始一直持续到春天开耕，每天都重复地进行同样祭仪，不能间断。仪式多以村为单位进行，挨家族户轮流主祭，每轮到一户，户主都要请全村人参加；而每次活动都从傍晚一直进行到翌日天明破晓。持续不断的祭祀活动正是为了来年小麦的顺利生长，人们不断地强化这种祈祭，惟恐麦神有怒不佑，损伤麦种的活力而使来年歉收。这样持续

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 285 页，新疆人民出版社，2005 年。

② 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 285 页。



一冬，小麦便能凭藉麦神的力量保持生命力，开耕播种后，庄稼就可生长，并可望丰获^①。

萨满主要的仪式行为是巫术

突厥语族民族遗留的萨满仪式主要是巫术，仪式的目的多是治病。不同的疾病有不同的禳解方式。比如人们认为那些受惊、受风哭闹不止的小孩，是受了“恶眼”的窥视或“恶舌”的提及所致，要请萨满做“挖眼”、“割舌”巫术为小孩除疾。方法是从苑户人家讨来苑块布条，剪成牛、羊之眼形、舌状，经诵经念咒后剪得粉碎，放在一边；再从另苑户人家讨来苑撮面粉，取苑眼泉或苑条河中的水做成鬼饭，缝一布偶，将剪碎之布条（恶眼、恶舌之象征）、鬼饭和布偶带到村外岔路口，把布条碎块随风扬弃，再把鬼偶放在路边，布偶前放置鬼食。这样，即能治愈小孩受惊、中风之病。再比如，若有人患上头痛病，萨满先占卜确定是何种鬼灵作祟所致，然后作法除疾。有一位男性中年患者，头痛难忍前来求萨满治疗。萨满经占卜认定是由异教徒鬼灵作祟所致，便吩咐患者家人寻一异教徒头骨。次日晚，其家人从废弃之坟地得一头骨。萨满将头骨放在白布上，问患者头痛的部位。患者答偏左，萨满就将一鸡蛋放在头骨左眼窝内，念咒一小时，之后，再将鸡蛋和头骨包在白布内，带至坟地掩埋，整个除疾仪式就告结束^②。

突厥语族诸民族仍旧有人笃信人之疾病皆由鬼灵作祟所致，需经萨满跳神将致疾之鬼灵驱除，方能治愈患者。维吾尔族的跳神驱鬼的作法仪式，一般分七个段落进行。首先是准备工作，它主要包括：第一步，请来苑位鼓手，每人手握一手鼓（神鼓）。萨满将神剑、源面神镜、坎土曼、神绳、神鞭和木橛子等神器取出，穿上神衣，戴上白帽。命患者家属准备红、黑、白、青四色布各缘厘米，作神旗用，另备缘米白布以缠神绳。再从苑户人家讨来源块碎布条，再准备好一只大白公鸡，还要砍来多杈枣树枝一根，源根长约造尺的茺茺草秆，在萨满指导下一头缠以棉花沾脂肪作神灯，还要准备一碗植物油、一块羊尾脂

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 员页。

② 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 员页。



肪。第二步，竖旗。将桃木橛子钉入屋地或炕中央，神绳穿过屋顶横梁中间，再拴牢于木橛上。神绳用缘米白布缠裹。把枣树枝插在神绳顶上，再将四色布块和源块碎布片挂在枣树枝上：白布在东，青布在南，红布在西，黑布在北。最后将大白公鸡吊在神绳高处。这样竖起的结构被称作“神旗”，实际上是宇宙树的象征。第三步，占卜。占卜采用《古兰经》占卜法，目的是确定患者被何鬼灵缠身，需跳几场神（~~爆~~爆土）才能驱除。占卜的结果是异教徒鬼灵缠耳，需跳苑场神方能解除。跳神的场数多为奇数，如缘苑怨员员员缘，最多为员苑场。

至此，所有准备工作就绪，跳神开始。

第一场，召集各路神灵

患者由萨满引至神绳前跪下，对着一碗净水念咒，让患者饮之。萨满双手横握神剑，架于患者脖梗上，念咒请神。咒语分两部分，前半部为《古兰经》文，后半部分是维吾尔语咒语。大意是：我奉伟大的真主之命，前来召集你们，不管你们是金头，还是银头的神灵，来吧！快来吧！来把病人的病魔带走，还回他的灵魂。如果你们不服从我的命令，我将用咒语惩罚你们，用神剑刺杀你们，用神鞭抽打你们，用火烧你们……。念毕，鼓手们开始击鼓伴唱。歌词内容是赞颂真主无所不能，其中也有古老的萨满教成分。如将萨满比作雄鹰，祈求真主给予力量。

真主啊，你是棉株，
我是菟丝子草，
让我缠绕在你身上。
让我落在你的枝头，
就像雄鹰一样将它抓起。

鼓手边唱边绕绳一周，复归原位继续伴唱。萨满继续念咒。

第二场，跳神

萨满扶患者起身绕神绳一周，歌手继续伴唱。歌中把患者比作美女，表现



其家人对患者的关心和爱护，以及因患者精神失常而对家人的爱与关心无动于衷，使家人感到万分痛苦和悲伤之情。如：

啊，黑眼睛的美女，
你的睫毛多么动人，
我爱你受尽了磨难，
而你却全然不知。
美女啊，你坐在那儿，
仿佛园中盛开的花朵，
我的心为你燃尽，
就像笼里焦急的百灵。

第三场，为神灵引路

各方神灵都已请到，萨满点燃 瀝根神灯，从患者身边开始在地上插成两排，为神灵引路。

第四场，与恶灵搏斗

这是整个仪式最紧张、激烈、精彩的一场。萨满念咒，鼓手继续击鼓伴唱，鼓声紧急、激烈，与歌声、咒声汇融和谐。患者受到感染，起身紧随萨满跳舞，萨满挥剑舞鞭，象征性地刺向患者，表示与缠其身的恶灵搏斗。舞步越来越快，越来越紧张，直跳得患者浑身发汗，之后，歌手改用缓和的节奏，用歌声祈求真主治愈患者。

我万能的真主啊，
你为拯救痛苦的人们而准备着，
你把所有的情侣们，
都归入大地的怀抱。

第五场，烧鬼除晦



萨满拿过棉团，沾上羊尾油后，点燃，在患者头顶、身边挥绕，以神圣的火驱除恶灵和晦气。

第六场，向神灵祭血表示谢神，送神

患者精疲力竭，跌倒在神绳前。萨满在患者周围点上小灯，将四面神镜放在患者四周。取下大白公鸡，把剑插入鸡嘴放血，血滴在患者身上，再把鸡贴向患者头部和两腮，之后将鸡抛出围观者圈外。

第七场，拴鬼

萨满取出一白色细绳，让患者咬住一头，另一头握在自己手中，口念咒语，双手搓绳，作出拴鬼的动作，仿佛把拴住的鬼吊在神绳上。再口念咒语。后用布把患者头部包严。然后萨满点燃一堆火，把坎土曼烧红，赤脚踏在上面，随即把脚移向患者腰部以治疗腰痛病，患者被烫得喊叫，萨满的脚却丝毫未被烫伤。最后，萨满把患者交还家人。并嘱咐卧床 苑天，严防受风。至此，全部仪式结束，患者家属杀羊招待萨满和鼓手，并给他们一些钱，萨满所得最多^①。

这种治病仪式相当规范化，程式化，它代表着突厥语族民族萨满治疗的典型巫术仪式。

变化了的萨满

突厥语族民族称与萨满一样的巫叫作巴克西。许多巴克西声言，自己信仰的是“安拉”，仪式中他向安拉表明：你是我天上的月亮，你是我脖子上的护身符……而那千万个神灵是遵照安拉和胡达的旨意，跟着苏拉伊曼（被视为管理各种鬼的神）才来的。巴克西也在劝说它们听从苏拉伊曼旨意的祈祷声中送走鬼神。伊斯兰教对萨满教的影响和它们的融合表现，在这里可见一斑。这种融合的另一表现是，在古老的祭天仪式里主持人是伊斯兰教的毛拉或阿訇，而不是萨满。这种变异反映出伊斯兰教在维吾尔民间的传播过程中，也汲取了民间原生的萨满教的活动方式；另一方面，萨满则在伊斯兰教强劲的压制下，将自身最主要的仪式活动的主持权也拱手让与了毛拉和阿訇^②。

① 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 154 页，新疆人民出版社，1998 年。

② 迪木拉提·奥玛尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 154 页。



突厥语诸民族萨满服饰十分简单。维吾尔族萨满的神帽无任何特殊的装饰，尤其是北部新疆和东部新疆维吾尔萨满的神帽在形状上与普通人的帽子完全一样，即为一顶圆形小帽，在颜色规范上则必须是白色的。新疆南部的维吾尔萨满却颇讲究，他们戴的神帽是灰色或白色的三角毡帽，维吾尔语称“库拉”。但有的萨满作法时不戴神帽，却留着很长的头发，披散在肩头及脑后，有时遮住面部，其扮相有着浓厚的神秘色彩，但现代已很少见。女萨满无神帽，但一般多梳小辫，垂于脑后及耳侧，现代这种发式已成为未婚女子，特别是小女孩的典型梳妆。与维吾尔族相比，哈萨克族萨满过去颇重视神帽的缝制，一般必须以天鹅皮为材料。因天鹅是哈萨克族的神鸟，民间也有相应的图腾传说。哈萨克人笃信，萨满戴上天鹅皮帽便具有飞翔的能力，另外，在萨满与恶魔的搏战中，这种神帽也可保护萨满，并有强大的助力作用。这种神帽上无其他缀饰。裕固族的祀公子（萨满）则无神帽，但蓄着长发，其上系有各色布条以作装饰。调查者指出，突厥语诸民族萨满服饰简单化的原因，大概是萨满出于保存和掩护自己活动的需要。在伊斯兰教传入新疆的时代，佛教僧侣遭到大批的杀戮，作为崇拜鬼神的萨满教中心人物——萨满——无疑也在劫难逃。在这种文化冲突中，其服饰及扮相的简化是在伊斯兰教强劲的势头下萨满教得以幸存的一种应变措施^①。

尽管如此，巴克西在许多方面还保持着萨满教的宗教传统。哈萨克族的每个巴克西都有自己的神灵，多为动物神，如马、公驼、狼、狗、鹰及各种鸟。当他死后其神灵物色承袭者并附在他身上，使他承袭为新一代的巴克西。哈萨克族的巴克西的承袭并不限于本氏族或部落。充当巴克西的征兆是久病不愈，许愿当巴克西后，才能痊愈。充当巴克西的征兆还有精神失常。哈萨克族的巴克西没有专门训练和领神仪式，他们的主要职能是治病，特别能治精神病。治病时他们自弹冬不拉伴奏，唱请自己的神灵附体，驱赶缠在病人身上的病魔。

据维吾尔族巴克西口述，之所以当巴克西，有的是因为自身得病，出现幻觉以后，才当巴克西的，有的来自家传，比如父传子。许多巴克西都说有老师，

① 迪木拉提·奥马尔：《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，第 458 页。



是在师傅的传授下学巴克西的。他们的主要职能是治病驱鬼，作法时要借助安拉的神力，用咒语驱使几个精灵驱赶病人身上的鬼^①。

突厥语族民族萨满教与伊斯兰教的相互影响是很明显的，它们曾互相借鉴，以求生存。但在伊斯兰教占统治地位的宗教生活中，萨满教更多地表现为利用伊斯兰教的各种条件，以服从主流宗教文化的姿态，为自己保留某些残存的余地，以延续古老的精神文化。

^① 参见中国社会科学院民族研究所编《民族文化习俗及萨满教调查报告》（柯族部分）、（维族部分），民族出版社，1988年。



主要参考书目

一、萨满教

摇摇凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所，南京，1933年。

乌丙安：《神秘的萨满世界》，三联书店上海分店，1985年。

郑天星：《国外萨满教研究概况》，《世界宗教资料》1983年第1期。

秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社，1985年。

白翠英、邢源、福宝林、王笑编著：《科尔沁博艺术初探》，哲里木盟文化处，1985年。

赛音吉日嘎拉·沙日勒岱：《成吉思汗祭奠》，内蒙古人民出版社，1985年。

吉林民族研究所编：《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社，1985年。

吉林民族研究所编：《萨满教文化研究》第二辑，天津古籍出版社，1986年。

富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1986年。

刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社，1986年。

《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1986年。

满都尔图：《达斡尔 鄂温克 蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》，中国社科院民族所编印，1986年。

富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，北京大学出版社，1986年。

永志坚编译：《萨满神歌》，天津古籍出版社，1986年。

苏日台：《狩猎民族原始艺术》，内蒙古文化出版社，1986年。

满都尔图等编：《民族文化习俗及萨满教调查报告》，民族出版社，1986年。

[illegible]



二、民族调查与民族历史研究

郑东日：《东北通古斯诸民族起源及社会状况》，延边大学出版社，1989

曹廷杰：《西伯利东偏纪要》，辽海书社印行，光绪十一年本。

魏金枝、杰烈维扬科著，林树山、姚凤译，《黑龙江沿岸的部落》，吉林文史出版社，1986

[俄]史禄国：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社，1980

魏声□：《鸡林旧闻录》，吉林文史出版社，1982

于志耿等：《黑龙江古代民族史》，沈阳出版社，1989

郑天挺：《探微集》，中华书局，1980

郑天挺：《清代简史》，中华书局，1980

王钟翰：《清史新考》，辽宁大学出版社，1980

满族简史编写组：《满族简史》，中华书局，1986

王钟翰主编：《满族史研究集》，中国社会科学出版社，1985

李燕光主编：《满族通史》，辽宁民族出版社，1989

刘忠波等：《赫哲族社会历史调查》，黑龙江人民出版社，1986

赫哲族简史编写组：《赫哲族简史》，黑龙江人民出版社，1986

黄任远：《赫哲族风俗志》，中央民族学院出版社，1980

郭有峰编著：《鄂伦春族风俗志》，中央民族学院出版社，1989

赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，内蒙古人民出版社，1989

浅川四郎、永田珍馨著，赵复兴译：《兴安岭之王 使马鄂伦春族》，内蒙古文化出版社，1985

鄂温克族简史编写组：《鄂温克族简史》，内蒙古人民出版社，1986

吕光天主编：《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古人民出版社，1986

吕光天：《鄂温克族》，民族出版社，1986

秋浦：《鄂温克人的原始社会形态》，中华书局，1980

贺灵、博维、奇车山编：《锡伯族研究》，新疆人民出版社，1980

佟克力编：《锡伯族历史与文化》，新疆人民出版社，1986



珠荣嘎、满都尔图主编：《达斡尔族社会调查》，内蒙古人民出版社，1983年。
孟志东主编：《达斡尔族研究》第四辑，内蒙古达斡尔历史语言文学学会等，1989年。

[日]池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，内蒙古达斡尔族历史语言文学学会，1984年。

萨囊彻辰著，道润梯步译校：《新译校注蒙古源流》，内蒙古人民出版社，1981年。

札奇斯钦译注：《蒙古秘史新译并注释》续卷四，台北，联经公司，1983年。

巴雅尔：《蒙古秘史》，内蒙古人民出版社，1984年。

高文德：《蒙古奴隶制研究》，内蒙古人民出版社，1984年。

[波斯]拉施特著，余大均等译：《史集》，北京商务印书馆，1985年。

冯承钧译：《马可波罗行记》，中华书局，1959年。

冯承钧译：《多桑蒙古史》，中华书局，1957年。

志费尼著，何高济译：《世界征服者史》，内蒙古人民出版社，1981年。

[英]道森编，吕浦译、周良霄注：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社，1982年。

蒙古族简史编写组：《蒙古族简史》，内蒙古人民出版社，1983年。

韩儒林主编：《元朝史》，人民出版社，1984年。

史卫民：《元代社会生活史》，中国社会科学出版社，1985年。

扬虎等执笔：《内蒙古敖汉旗小山遗址》，《考古》1986年第1期。

林□：《匈奴通史》，人民出版社，1984年。

段连勤：《丁零、高车与铁勒》，上海人民出版社，1985年。

周伟洲：《敕勒与柔然》，上海人民出版社，1986年。

林□：《突厥史》，内蒙古人民出版社，1985年。

岑仲勉：《突厥集史》，中华书局，1985年。

魏良□：《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1984年。

林□著：《东胡史》，内蒙古人民出版社，1983年。

傅乐焕：《辽史丛考》，中华书局，1985年。



田广林：《契丹礼俗考论》，哈尔滨出版社，1992年。

王承礼主编：《辽金契丹女真史论文集》，吉林文史出版社，1992年。

维吾尔族简史简志编写组：《维吾尔族简史简志合编》，新疆人民出版社，1984年试行本。

刘志霄：《维吾尔族历史》，中国社会科学出版社，1992年。

哈萨克族简史编写组：《哈萨克族简史》，新疆人民出版社，1984年。

苏北海：《哈萨克族文化史》，新疆大学出版社，1992年。

姜崇仑主编：《哈萨克族历史与文化》，新疆人民出版社，1992年。

柯尔克孜族简史编写组：《柯尔克孜族简史》，新疆人民出版社，1984年。

马赫穆德·喀什噶里：《突厥语大词典》，新疆人民出版社，1992年。

林圀：《中国古代北方民族史新论》，内蒙古人民出版社，1992年。

吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社，1992年。

张星圀编著：《中西交通史料汇编》，第四册，中华书局，1992年。

周菁保主编：《丝绸之路岩画艺术》，新疆人民出版社，1992年。

薛志强主编：《西辽河流域古文化研究》，哈尔滨出版社，1992年。

唐家弘：《中国古代民族研究》，青海人民出版社，1992年。

黄烈：《中国古代民族史研究》，人民出版社，1992年。

江应圀主编：《中国民族史》，民族出版社，1992年。

王钟翰主编：《中国民族史》，中国社会科学出版社，1992年。

三、宗教学、宗教史、原始宗教

吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1992年。

吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1992年。

牟钟鉴：《中国宗教与文化》，巴蜀出版社，1992年。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》，社科文献出版社，1992年。

周燮藩、牟钟鉴等：《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992年。

牟钟鉴：《关于中国宗教史的若干思考》《中国宗教与文化》，台湾唐山出版社，1992年。

罗竹风主编：《宗教学概论》，华东师范大学出版社，1992年。



罗竹风主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社，灵缘

汤一介主编：《中国宗教——过去与现在》，北京大学出版社，灵园

卓新平：《世界宗教与宗教学》，社会科学文献出版社，灵园

蔡家麒：《论原始宗教》，云南民族出版社，灵愿

张声作主编：《宗教与民族》，中国社会科学出版社，灵苑

曹琦、彭耀：《世界三大宗教在中国》，中国社会科学出版社，灵远

朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，灵园

朱狄：《原始文化研究》，三联书店，灵愿

宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社，灵愿

赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，灵园

岑家梧：《图腾艺术史》，学林出版社，灵远

任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社，灵园

杜继文主编：《佛教史》，中国社会科学出版社，灵园

金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，灵园

唐逸主编：《基督教史》，中国社会科学出版社，灵愿

龚方震、晏可佳：《袄教史》上海社会科学院出版社，灵愿

林悟殊：《摩尼教及其东渐》，中华书局，灵苑

林悟殊：《波斯拜火教与古代中国》，台北，新文丰出版社，灵缘

马西沙、韩丙方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，灵园

弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》，中国民间文艺出版社，灵苑

泰勒著，连树声等译：《原始文化》，上海文艺出版社，灵园

马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术、科学、宗教与神话》，中国民间文艺出版社，灵远

马林诺夫斯基著，费孝通等译：《文化论》，中国民间文艺出版社，灵苑

弗洛伊德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，灵远

[法]列维·斯特劳著，李幼蒸译：《野性的思维》，商务印书馆，灵愿

列维·布留尔著，丁由中译：《原始思维》，商务印书馆，灵苑

麦克斯·缪勒著，陈观胜等译：《宗教学导论》，上海人民出版社，灵愿

麦克斯·缪勒著，金泽译：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社，1987。

转引自夏普著，吕大吉、何光沪、徐大建译：《比较宗教史》，上海人民出版社

社，忍隱

约翰·麦奎利著，何光沪、高师宁译：《二十世纪宗教思想》，上海人民出

版社，灵恩。

[苏]托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社，1985。

布林·莫利斯：《宗教人类学》，今日中国出版社，1980。

[苏]海通著，何星亮译：《图腾崇拜》，上海文艺出版社，1985。

[澳大利亚] 加里·特朗普：《宗教起源探索》，四川人民出版社，灵感

米·埃利亚德：《宗教观念史》（袁孝生、陈树德、王立新译） 宁夏人民出版社

斯克英译，伦敦，灵怨。

[苏]叶·莫·梅列金斯基著，魏庆征译：《神话的诗学》，商务印书馆，

憩園

[美] 戴维·利明、埃德温·贝尔德：《神话学》，上海人民出版社，1989。

维科：《新科学》，人民文学出版社，灵苑。

黑格尔：《美学》第3卷下，商务印书馆，1979。

徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，北方文艺出版社，1985。

荣苏赫主编：《蒙古族文学史》，辽宁民族出版社，1998。

傅英仁：《满族神话故事集》，北方文艺出版社，1985年。

盖山林：《阴山岩画》，文物出版社，1999。

四、原始社会与原始文化

恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1995年。

林耀华主编：《原始社会史》，中华书局，1988年。

杨□:《原始社会发展史》,北京师范大学出版社,1984年。

谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社，1997年。



吴汝康等：《人类发展史》，科学出版社，1986年。

[苏]阿列克谢耶夫等著，汪连兴等译：《世界原始社会史》，云南人民出版社，1986年。

宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社，1986年。

佩尔希茨等著：《世界原始社会史》，云南人民出版社，1986年。

杨□：《杨□民族研究文集》，民族出版社，1985年。

[美]威廉·哈维兰著，王铭铭等译：《当代人类学》，上海人民出版社，1987年。

[美]哈里森：《文化的起源》，华夏出版社，1988年。

[美]哈里森：《文化人类学》，东方出版社，1988年。

[英]布洛克：《马克思主义与人类学》，华夏出版社，1988年。

童正恩：《文化人类学》，上海人民出版社，1988年。

[美]博厄斯：《文化的变异》，辽宁人民出版社，1988年。

[美]穆达克：《我们时代的原始民族》，四川省民族研究所，1989年。

五、典籍篇

《史记·匈奴列传》，中华书局校点本，1959年。

《汉书·西域传》，中华书局校点本，1962年。

《后汉书·西羌传》，中华书局校点本，1959年。

《魏书·序纪》，中华书局校点本，1970年。

《魏书·蠕蠕传》，中华书局校点本，1970年。

《魏书·高句骊传》，中华书局校点本，1970年。

《晋书·外戚王恂传》，中华书局校点本，1970年。

《隋书·突厥传》，中华书局校点本，1973年。

《周书·突厥传》，中华书局校点本，1973年。

《旧唐书·突厥传》，中华书局校点本，1975年。

《新五代史·四夷附录》，中华书局校点本，1975年。

《宋史·高昌传》，中华书局校点本，1977年。



《辽史·国语解》，中华书局校点本，~~员~~忽源

《辽史·圣宗纪》，中华书局校点本，~~员~~忽源

（宋）叶隆礼撰：《契丹国志》，贾敬颜、林荣贵点校，上海古籍出版社，

~~员~~忽缘

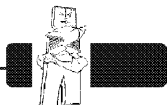
《金史·谢里忽传》，中华书局校点本，~~员~~忽缘

《金史·太祖纪》，中华书局校点本，~~员~~忽缘

《元史·祭祀志五》，中华书局校点本，~~员~~忽远

《北史》，中华书局校点本，~~员~~忽源

《清史稿》，中华书局校点本，~~员~~忽苑



后摇摇记

自从1985年发表第一篇论文《满族祭祀神杆考》开始，从事萨满文化研究近四十年了。想起来，几乎每隔一二年我都要到民间去考察，到过满族、锡伯族、达斡尔族、蒙古族、鄂温克族的一些民族聚居区，去过赫哲族、鄂伦春族的各个民族乡、旗、市。无论是大兴安岭森林还是新疆伊犁河畔，无论是内蒙古草原还是松花江边，北方民族同胞都热情地接纳我，帮助我，使我每次归来都有收获。四十年间我所做的主要工作有三种：一是对民间调查资料的梳理和研究，这方面的成果主要发表在与富育光合作的《满族萨满教研究》，与宋和平合作的《满族萨满文本研究》两部著作及资料集《恰克拉人故事》中。二是对萨满教具体现象的研究，其中包括各种神灵名称的考释、普遍的信仰对象和象征符号的探讨、萨满教世界观特点分析、萨满和仪式类型的比较。在这方面我发表了数十篇文章，也出版了著作，如《萨满英雄之歌——伊玛堪研究》、《尘封的偶像——萨满教观念研究》、《满族民间文化论集》等。第三个方面就是建立分析中国萨满教的理论体系，这便是本书所做的事情，我努力的目的是试图使这项研究深入化、理论化、系统化。应该说，为写作本书，我倾注了多年的资料积累和学术积累，这些积累基本上可以满足所设想的课题。

这部著作和我以往出版的书不同，它是我的博士论文，对个人来说，它有着某种纪念价值。一个人的著作可能有几部，博士论文却只有一个。

当然我并非十分在意这种形式意义。如果说这部论著有什么特色的话，最主要的应该是我所做出的特别努力。从国内一些学者的研究工作中不难看出，像萨满教这样复杂的现象，如果缺少理论上和方法上的思考，进展总是缓慢，人们容易囿于学科初创时期所特有的那种狭窄的视野和简单化的理解方式，裹



足不前。国际上的萨满教研究比较重视理论和方法问题的探讨，形成一些重要的理论和学科规范，虽然他们的探讨仍旧存在许多问题，但是如果不重视这些成果，就会失去某些必要的基础，在国际舞台上的学术沟通也会出现隔膜。因此积极汲取近代以来萨满教研究及相关学科的理论方法，结合中国的实际情况，以一种开放的学术追求，尝试建立一个有中国特色的萨满教研究体系，为学界提供理论性和方法性很强的作品，应该是我努力的方向。正是在这种努力中，我对国内外萨满教的研究历程进行了系统的回顾与反思，在借鉴与批判之中，以马克思主义哲学世界观将各种派别的观点和中国个案的资料充分协调，使它们各得其所地在统一的理论体系中得到应用并发挥作用。本书在基本理论方面的特色主要表现在两个方面，一个是关于萨满教自身历史的研究。在国际学术界，这个方向上的努力一直进展缓慢，它多半是由于所掌握材料的有限。中国历史文件的大量记载和近十余年民族调查的丰富成果，为中国学者在这个方面的学术探索和创新提供了得天独厚的条件。我利用了这个条件，全面系统地修补了萨满教不同发展阶段上的形貌，比较清楚地展示了萨满教发展变化的历史行程。这种研究更新了以往的学术面貌，不仅将比较完整的历史现象展现出来，更重要的是它说明了一种科学世界观在萨满教领域的理论力量。本书理论特色的另一个方面是借鉴了我的导师——中国社会科学院世界宗教研究所吕大吉研究员提出的宗教四要素说理论，构建了萨满教的范畴体系，将萨满教的内容要素进行了结构性的分类。利用这个学说，我提出了萨满教作为一种文化体系的观点，从而克服了国内外诸多萨满教理论上的缺陷和不足，使萨满教的本质与现象得到了整体性、系统化的概括和揭示。我对萨满教四要素各个方面进行了深入的思考与探索，尝试性地建立了不同范畴的解释体系，力图使萨满教范畴体系的研究更加逻辑化，当然也使具体范畴的研究更加丰富和充实。这本书是中国学者第一次以自己的宗教理论进行萨满教整体研究的大胆尝试。我相信，这种新的思想方法会引起专业工作者乃至一般读者的兴趣，如果它能够带来国内外同仁的某种认同，那么我便会感到自己的工作很有意义。

在这部著作的写作过程中，始终有个精神支柱，那就是我的导师吕大吉先生。假如在你的学术生涯中，遇到了一位既使你信任又帮助你进步的老师，该



是多么幸运的事情。我很幸运。为此我要感谢生命，它使我有机会得到了一位真正意义上的导师。一部论著的基础是要确立它的体系结构，这个结构搭设得是否成功，决定了整个写作的成败。在我辛苦的摸索中，是老师帮助我排除一道道障碍，使许多逻辑难题迎刃而解；有了老师的佑护，我也不再回避某些理论难题和学术麻烦，因为我相信，如果我的认识存在缺陷，导师会是第一个挑出毛病并予以纠正的人；老师的深厚学养和精辟见解，不但时常带给我深刻的启发，也帮助我认识到自己的不足和努力方向。在老师修改的原稿中，只要看看老师勾划的段落、圈点的字迹、提醒和批评的文字，我就知道哪里出现了问题以及这种修改所包含的启示。博士期间的学习生活成了我学术生命里最珍贵的储藏，它给我带来的影响是深刻的，也是深远的。毫无疑问，这部著作包含着导师的智慧和劳动，在本书出版之际首先要感谢的就是我的导师吕大吉教授。

与本书责任编辑王静女士的合作，这是第二次，正是由于第一次合作的愉快与成功，使我毫不犹豫地信任她。认真是她最可贵的品质，更何况还要加上那种拼命的忘我精神，她像以前一样，直言不讳地提出修改意见，一丝不苟地校对文稿。而所有这些都是在她拖着不堪重负的病躯之下进行的。面对她沙哑的声音、浮肿的脸庞，我感到歉疚，如果不是这本书，她或许可以好好休息一下。而她却在难得的病休日坚持要我把书稿送去。我还要特别感谢陈振藩老先生，他愿多高龄，在今夏酷暑之中认真地查核所有文字和材料上的问题。不论为公、为私，我对他们都发自内心的尊敬。

值得感谢的还有很多人。许多老师、同事、朋友都曾无私地帮助我，鼓励我。像柯尔克孜族语言文化专家张彦平老师，把自己搜集、翻译的珍贵资料无私的送给我，使我对突厥语族民族的萨满教有了更清楚的把握；郑天星研究员将多年发表的关于国际萨满教知识的资料提供给笔者，使我受益匪浅；宋兆麟教授，作为博士论文评阅人之一，对我进行了热情的肯定和鼓励。在本书出版之际，他将自己在 20 年代调查时拍照和描绘的鄂伦春族图片送与我，使这本书的图片资料增加了新的内容，为本书增色不少。郝风亮先生是内蒙古赤峰市第七中学的教师，他从事红山文化文物采集、研究近三十年，积累了大批照片。得知本书出版，他挑选出一批从未发表过的宗教文物照片加入本书之中。这么



多年来，每次到呼伦贝尔盟考察，都得到苏日台教授的热情帮助，本书出版之际，他又提供了一些照片供笔者选择，对此，除了心存感激之外，无以言表。此外，沈阳故宫的姜相顺研究员、海拉尔市的卜伶俐先生、吉林民族研究所的富育光先生等，都向笔者提供了珍贵的照片，在此一并表示感谢！这许多无私的支助，不仅增强了我的学术信心，也使本书更加丰富，完整。

本书得到了中国社会科学院出版基金的大力支持，我由衷地感谢基金会的评委，是他们的认可，使本书得以顺利面世。

把萨满教纳入一个完整的理论体系进行全面探讨，到目前为止，在我国还刚刚起步，因此我的研究是尝试性的，本书只能算做一块学术上的铺路石。它的不足与错误，都有待学界同仁的指点和帮助。

孟慧英

国家民族研究员于北京