

文化人类学辑刊

WEN HUA REN LEI XUE JI KAN



新疆师范大学文化人类学研究所编

新疆人民出版社

第一辑

文化人类学辑刊

新疆师范大学文化人类学研究所编

新疆人民出版社

责任编辑：石晓奇

封面设计：李文豪

文化人类学辑刊

新疆师范大学文化人类学研究所编

新疆人民出版社出版发行

(乌鲁木齐市解放南路 348 号 邮政编码 830001)

新疆师范大学印刷厂印刷

787×1092 毫米 16 开本 9.5 印张 230 千字

1995 年 9 月第 1 版 1995 年 9 月第 1 次印刷

印数：1—2000 册

ISMN7—228—03674—3/G·41 定价：12.00 元

序

薛天纬

近年来,新疆师范大学的几位教师结合自己的教学任务和科研方向,开展了对文化人类学这门在国内尚属比较陌生的学科的研究,并且运用文化人类学的理论和方法对新疆各民族社会和文化进行了尝试性的研究。他们的努力已经产生了积极的结果:新疆师范大学建立了新疆第一个专门从事文化人类学研究的学术机构——文化人类学研究所;它的成员开展了数项课题的研究。现在出版的这本《文化人类学辑刊》,就反映了他们研究工作的部分成果。

文化人类学这门学科,早在百余年前就已在欧洲形成,经过几代学者的努力,已在西方哲学社会科学领域取得了应有的学术地位,被视为现代最前沿、最具发展前途的学科之一。近三四十年来,文化人类学已逐步从对原始部落的文化进行研究,转向分析、研究当代复杂社会的人类行为和社会现象的本质性原因。对历史和现实的学术探索,使这门学科具有了能比较深刻地理解人类进化、社会变迁、文化发展及它们内在机制的功能。在现代人文社会科学诸学科中,文化人类学与其他学科互相影响、互相渗透,产生了许多交叉、边缘性学科。其研究成果使人类得以更好地认识自身,更深刻地理解自己。文化人类学所识别和归纳的各种文化事象和不同社会,不同民族的文化特征,已成为人类社会共同的知识。它的理论和方法,对认识人类面临的日益复杂的文化、社会、发展及生活现象,有着其他学科所不可替代的作用,其对人类社会的理解也正在为研究和解决我们这个星球

所面临的诸多与社会、文化、心理有密切关系的问题做出独特的贡献。

新疆具有进行文化人类学研究的极好资源和条件。几千年来,生活在这块广阔土地上的各个民族,共同创造和发展了丰富灿烂的绿洲和草原文化。新疆文化遗产之丰富,民族文化事象积淀之深厚,在全国乃至全世界都是特点鲜明,别具一格的。当前,新疆各民族在社会转型期间所发生的文化变迁和面临的情况,又使文化人类学这门专门研究“人、文化、社会”的学科能够为这块土地上的社会、文化进步做出新的贡献。在本《辑刊》中,作者们对传统和现实的关注和研究,反映出了这门学科在新疆的广泛适应性。

由于作者们学术方向和兴趣的差异,《辑刊》中收录的论文对新疆社会、文化、语言、心理、宗教、历史和音乐的研究侧重点各有不同。更由于文化人类学的研究在国内还很薄弱,在新疆还属拓荒性质,《辑刊》中的论文可能还不很成熟。但是,令人欣慰的是作者们毕竟在新疆开始了对这门学科研究的探索,而且一开始就把他们的探索植根于丰厚的新疆文化土壤之中。因此,我们有理由相信,只要作者们不懈地学习,吸收这门学科发展的新成果,做好扎实的田野调查工作,提高学术素养,他们会对文化人类学这门学科在新疆的发展做出自己的贡献,并形成特色和风格。

文化人类学研究所的工作,一直为学校关心和支持,《文化人类学辑刊》的出版,是一件值得祝贺的事。希望这个辑刊能连续出版下去,不断提高质量,而且希望将来有相当水准的专著问世,为学校科研水平的提高,为新疆的学术繁荣和文化发展做出更大贡献。

1995年9月

目 录		
1	序	薛天纬
1	中国境内阿尔泰语系诸民族萨满教行为	地木拉提·奥迈尔
27	锡伯族当代萨满与《萨满神歌》	奇车山
41	《萨满坛场之书》译注	奇车山
53	乌鲁木齐维、汉族智能发展的比较研究	周 容
61	4—11 岁汉、维吾尔、哈萨克、蒙古、锡伯族儿童数学概念 稳定性与灵活性发展的比较研究	周 容
90	亚洲北部草原地区牧业人口自然观与环境态度调查与分析	崔延虎
103	新疆蒙古族民间音乐简志	赵塔里木
118	民俗与语言	方晓华
135	维吾尔族的远古族体渊源	阿合买提江·艾海提
144	后记	

Contents

Preface	<i>Xue Tianwei</i>
Shamanistic Performances by the Ethnic Groups of China That Speak Languages of the Altay Language Family	<i>Dimulati Omar</i>
Gontemporary Sibö Shamans and Shaman Songs	<i>Qi Cheshan</i>
Notes on “Shaman Kuwaran Bithe”	<i>Qi Cheshan</i>
Comparative Study on Intellectual Development of Uighur and Han Nationality	<i>Zhou Rong</i>
Comparative Study on the Stable and Flexible Development in Mathematical Concepts of 4—11 Year—old Children of Han, Uighur, Kazakh, Mongolian and Sibö Nationalites	<i>Zhou Rong</i>
Surveys and Analysis on the Concepts of Nature and the Attitudes toward Environment of Poples of Inner Asia Pastoral Areas	<i>Tsui Yen Hu</i>
A Short Anal of Xinjiang Mongolian Folk Music	<i>Zhao Tarim</i>
Folklore and Language	<i>Fang Xiao Hua</i>
The Ancient Origins of Uighur Nationality	<i>Ahmtijiang Aheti</i>
Postnote	

中国境内阿尔泰语系诸民族 萨满教行为

地木拉提·奥迈尔

萨满教是阿尔泰语系诸民族在历史上信仰过或尚在继续信仰的一种原始宗教。国内属阿尔泰语系的民族有维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、乌孜别克、塔塔尔、裕固、撒拉、蒙古、达斡尔、保安、东乡、土族、满族、锡伯、鄂伦春、鄂温克、赫哲等十七个民族。这些民族在历史上都信仰过萨满教。随着社会历史的发展,有些民族虽早改崇其他宗教,但萨满教作为土生土长的原始信仰,乃是这些民族精神生活的要左,固而,这种信仰至今留存于这些民族人民的思想深处,与外来的宗教融合在一起,并具体表现在他们的衣、食、住、行等各个方面。

“阿尔泰语系”是语言学家们用历史比较的方法来研究亚洲东北部和中部、西部这一广大地区的民族语言而创造的一个语言学术语。许多著名的语言学家们认为,属于阿尔泰语系的语言彼此之间有着亲缘关系,有着共同的起源,并称之为“阿尔泰共同体”。神圣的阿尔泰山是萨满教的摇篮,而繁衍生息在阿尔泰山上的“共同体”成员是萨满教的忠实信徒。随着这个“共同体”成员在历史上向四周迁徙,萨满教也向四周流布,在各个民族中形成独具特色的神灵观念和宗教行为模式,但从本质上讲,它们又有着不可忽视的共同点。这便要求我们对现今这些“共同体”成员的萨满教信仰进行类似语言学的历史比较研究,进而对属于这个“共同体”民族展开民族学、文化人类学、民族宗教学的探讨与研究。这是一项意义重大的课题。

本文拟从服饰、神器、宗教行为等方面入手,对属于该“共同体”的三个语族中具有代表性民族的萨满教信仰进行初步的比较研究,探讨这些民族的萨满教在上述三个方面的异同。不妥之处,敬希同行指正。

萨满的服饰和扮相

作为萨满教信仰行为的中介角色,萨满产生于母系民族社会末期。最初由妇女担任,到了父系社会便逐渐为男性所取代,但迄今仍有妇女从事这一宗教活动。萨满的承袭在民间一般被认为是由神灵选中的,但也有父系血脉相传的世袭萨满。这在阿尔泰语诸民族的萨满传承惯制中具有共通性。作为身份认定的一种表征,萨满的服饰和扮相具有特殊的符号意义,在萨满教的发展和流变中,随着萨满的代代传承,这种符号的功能既在一定程度上成为文化积淀,同时也发生着衍变。

服饰及扮相具现着社会文化的特征,萨满的服饰及扮相一般都具有特定的信仰根据。一般说来,萨满教的任何仪式活动都离不开萨满这个行为中介,而萨满在进行宗教活动的任何时空场所通常都必穿戴专门制作的服装,且作特定意义的扮相,以此在信仰主体及信仰对象

之间构筑出自己的特殊位置和角色,并营造出自身身体的神秘及魔力,凭借着这些外观体貌上的整饰,萨满便具备了所谓的神格,进而通灵入态,与神灵建立起联系和感应,并下达给信仰者,从而在神——人之间起着沟通的作用。

阿尔泰语系诸民族萨满的衣饰装束主要有神帽、神衣、神裙、神袴、神靴、神袜、神手套等。这些服饰及其扮相在所属三个语族的萨满教中又不尽相同,各有特点,具体表现于服饰的颜色、材料、款式、穿戴、放置、制作及繁简等等方面,分述如下:

(一)突厥语族诸民族萨满的服饰及扮相

突厥语诸民族萨满的服饰异常简单。至于古时如何穿戴,因缺乏资料,已难于描述,就近现代而言,仅表现为神帽和神衣,但地域性的差别也十分突出。

据笔者调查到的资料,维吾尔族萨满的神帽无任何特殊的装饰,尤其是新疆北部和新疆东部维吾尔萨满的神帽在形状上与普通人的帽子完全一样,即为一顶园形小帽,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,他们头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,并有了强大的助力作用。这种神帽上无其他缀饰。在哈萨克的原始信仰中,鹰崇拜占有十分重要的位置,对猫头鹰的特殊崇拜在当今民间尚有遗俗,即以猫头鹰的羽毛来点饰少女的帽顶,认为可祛邪避凶。这或许可逆推为由早期哈萨克萨满神帽帽饰衍化而来。只是随着历史的发展和文化的变异,尤其是伊斯兰教的渗透,萨满教在哈萨克民间的衰微,萨满在民间信仰生活中的淡出,这种帽饰便由原来宗教人物的扮相转变为世俗生活中的少女及未婚女子服饰的一部分了。

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。^①

维吾尔族萨满神衣的款式与普通衣着并无殊异,但作法必须穿白色的。此外解放前有的萨满在仪式活动中身穿妇女的长裙,这也是萨满女性起源的证明。哈萨克族和裕固族萨满则无专门的神衣。土耳其学者阿·伊南在《萨满教今昔》一书中说“吉尔吉斯、哈萨克萨满同阿尔泰和雅库特萨满一样,不穿特别的长袍和衣服,但区别于其他人的标志是头上的一束头发和插在帽子上的羽毛。有些萨满对这些也不重视,完全和普通人一样外出。”^②另外他还指出:“甚至同父系家庭的传统有密切联系的吉尔吉斯——哈萨克萨满也在萨满教仪式上多少穿一些妇女的服装。虽然在中亚伊斯兰教徒中认为剃头是伊斯兰教的一个标志,但是有些萨满还是留着一撮长发。这些特点是值得注意的。”^③

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

① 陈宗振、雷选春《裕固族中的萨满——祀公子》,载《萨满教文化研究》,第一辑,吉林人民出版社,1988年版。

② 汉译本 99 页,中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组印,1979 年 12 月。

③ 汉译本 103 页,中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组印,1979 年 12 月。

以迎合伊斯兰教徒的服饰心态而使众萨满及萨满教在隐匿之中得以幸存的一种应变措施。

(二) 蒙古语诸族萨满的服饰及扮相

与突厥语诸民族的萨满相比,蒙古语族诸民族萨满的报饰和扮相较为完整。主要有神帽、神头巾、神衣、神裙、神靴等。

神帽 蒙古族萨满的神帽实际上是神盔。因其质料和装饰不同可分为三种类型:一是“多郭拉嘎”帽,铜制,顶部饰有神树,小鸟和小铃,小鸟落在神树上,且束有彩色布条象征鸟尾,铃声则象征鸟鸣。喇嘛教传入蒙古后,神盔前沿顶部又增加了铜制莲花瓣“惕地母”(五佛冠)。此外还有将五尊佛像画在莲花瓣上的。第二种是“徐日根”帽,用毡制成的神盔。“其周围有一圈平帽沿儿,中间呈盅碗形,顶端结帽疙瘩和红缨穗,类似古代蒙古毡帽”^①。第三种是铁制的神盔,饰有二龙戏珠图形,这是清皇室蒙古王公萨满神帽的变形。

达斡尔族的神帽称作“玛嘎拉”,顶上饰有鹿角,萨满品级以鹿角杈数的多少为标志。帽顶鹿角间有一只鸟神形象,两旁各有带翅的神兽曰“空吉”神。根据跳神的需要,有时要在帽上缀上鹿皮制的小口袋,叫“求子袋”。这些神像及饰物代表萨满的护法灵,是萨满的助手。蒙古语族诸民族萨满的神帽周围都系有垂面的各种布条、绳条,女萨满也如此。这是为跳神活动的更加神秘、神圣、庄严而装饰的法物。

除神帽外,蒙古族和达斡尔族的萨满还有扎头巾跳神的扮相习俗,达斡尔族的新萨满或资历浅的萨满只扎头巾。此外,蒙古语族诸民族对于男萨满无特别的发式要求,但一般都蓄长发。

神衣 蒙古族萨满的神衣称“莱钦”,俗称“盔甲服”、“斑点服”或“将军服”。一般用布做成,上面缀有无数的斑点状金属圆钉,类似清代将军铠甲。达斡尔族萨满的神衣叫“扎瓦”,用犴皮制成,两襟各缀有三十面小铜镜,背部有一面大护背镜,两旁还有两面小铜镜,腰际还缀有许多腰铃,袖筒及两侧下摆各缀三条花绒条,其上又各缀小铃十个,左右披肩上下,嵌有三百六十个小贝壳,后背下半部贴缝一块黑布,上绣日、月、松、鹿图案,最下边有两行飘带共二十四根。

神裙 蒙古语称“达拉巴其”,男女萨满必着。又分“衬裙”和“罩裙”,衬裙用双层布料做成,色彩多样。罩裙围腰宽带上有许多布条,象征鸟羽,五颜六色。布条下梢缀有小铃和丝穗。达斡尔萨满的神裙叫“哈拉邦库”,但只有“屋托钦”穿用。神衣、神裙上的布条及飘带皆象征鸟羽,也即萨满飞翔的翅膀。

神靴 在蒙古语诸民族中只有达斡尔萨满穿用,多用狍子皮制成。

(三) 满——通古斯语族诸民族萨满的服饰及扮相

在阿尔泰语系诸民族中,满——通古斯语族诸民族萨满的服饰及扮相最具特色了。根据乌丙安先生在《神秘的萨满世界》一书中所提供的材料,满族男性萨满多蓄长发或仅剃前额者居多,女性萨满则与普通妇女的发型大有区别,她们只有披发和梳发辫两种发式,不得盘髻,保持未婚女子发辫样式。

神帽 属满——通古斯语族的满族、鄂温克族、鄂伦春族、锡伯族、赫哲族萨满的神帽基

^① 关于蒙古、满——通古斯语族诸民族萨满的服饰资料均来源于乌丙安先生的《神秘的萨满世界》。

本相同。帽架用金属制成,顶上饰有鹿角,鹿角叉数区别萨满的年资。两角间有一铜鸟,金属架周围垂有许多皮条、布条或绳条,似流苏垂面,帽顶端的饰物与达斡尔族萨满神帽相同。

头巾 满——通古斯语族各民族的年轻萨满或老萨满的助手,凡没有参加“奥米那楞”仪式者均只能扎红头巾参加宗教活动。

神衣 多用鹿皮、犴皮制成,前胸后背缀有多面铜镜,衣上绘有彩色图纹,上半身和底襟下面缀有多条彩色飘带。古代赫哲族萨满的神衣多用龟、蛇、蜥蜴、蛙等动物皮制成,并以这些动物的精灵为保护神灵,后来又用鹿皮剪成上述动物形状,染成不同颜色缝制在皮制衣裙上。近代神衣前襟缝有皮制蛇六条,龟、蛙长短尾蜥蜴各两个,神裙上的饰物因资历深浅而不同。初领神的新萨满神裙上有三十六条飘带,还有九条布条和九条獾毛皮条,前幅裙上有三至七个铜铃,资历深者,铜铃的数量也多。

神靴 满——通古斯语族中的赫哲族、鄂温克、鄂伦春族萨满有神靴,并多用爬虫类动物的皮和狍子腿皮、颈皮制成。后来也用牛皮、野猪皮缝制。其上贴缝有述动物的图象,使皮靴增添神秘的色彩和“灵”性。

此外,满——通古斯语族中的锡伯族萨满还有用牛皮或野猪皮缝制的神手套、神袜及神袴。

综上所述,各民族因经济生产方式和所处地理环境的不同,其服饰的质料和饰物都有差别。

这些民族的萨满在作法时,皆必须穿戴以上所提及的具有神圣意义的服装,把自己打扮成异于常人的、特殊的形象。综上所述,我们可以看到,萨满的服饰与扮相实际上是对本氏族、本部落图腾动物或动物神灵的模拟;上述服饰中的质料及图纹都是各自氏族或部落的图腾动物;鸟和飘带是这些民族萨满灵魂的象征物。这种模拟图腾动物的扮相传统都有其深远的文化背景。我国古人所留下的岩画、壁画已表明,在石器时代晚期,巫师已装扮成一些动物,尤以兽类形象居多。随着社会的发展,这种写实的装扮已被象征性的符号取而代之了,但其深厚的原始信仰根基仍依稀可见。

二、萨满的神器

萨满在进行宗教活动时,除了用前文所述及之服饰装扮自己以模拟本民族或部落的图腾动物和兽类神灵来强化自己的神性外,还需要凭藉许多神器(武器和法器)武装自己,增强自己的神力以便保证在与恶灵的搏斗中获胜,达到驱灾、保护族人的目的。

阿尔泰语系诸民族因历史的原因,其社会的发展是不平衡的,其所接触到的外来文化及所受影响的程度也不尽相同,因此各民族萨满所用神器的种类及制作工艺也略有差异,但总的来说是基本一致的。

据现有的资料,阿尔泰语系诸民族萨满的神器,主要有神鼓、神琴、铜镜、神剑、神杖、神鞭、铜铃、神绳、为鬼神引路的神灯以及作为祭神依托的神杆、神旗和代表宇宙树枝杈的神树枝等。这些神器在萨满的宗教活动中各有其特定的功能,无一虚设。

(一)突厥语族诸民族萨满的神器

汉文历史文献中,虽有关于古代突厥语族诸民族萨满及其活动的记载,却无任何有关服

饰和使用神器的记录。笔者根据实地调查所得的资料只能对近现代的情况进行简略的描述。

神鼓 在国内突厥语民族中,维吾尔族和裕固族萨满使用神鼓。维吾尔族的神鼓为浅框圆形单面手鼓,无鼓槌,与民间乐器中的手鼓完全一样,没有任何图案或其他装饰。维吾尔萨满认为,神鼓在跳神活动中是萨满最主要的交通工具,无论是上天入地还是跋山涉水,全由神鼓驮载着萨满。此外,鼓声可通神达鬼,神鼓声对众鬼灵来说是不可违抗的命令,听到鼓声,萨满所要请的神灵无论在哪儿,都会集中到萨满所立的神树枝上来,协助萨满降伏恶灵。

神琴 哈萨克族和柯尔克孜族的萨满作法时用科普兹琴而不用神鼓,但其作用与神鼓完全一样,亦为萨满的运载工具。

神镜 突厥语族各民族萨满一般不用神镜,笔者只在南疆(阿克苏、喀什、和田等地区)萨满教遗存的调查中见到。神镜实为一般的小圆玻璃镜或碎镜片。萨满在为病人驱邪治病或占卜时使用。据萨满说,恶灵最怕见到镜子。

神剑 突厥语族诸民族普遍使用神剑。以维吾尔族为例,其神剑约35公分长,双刃、木柄、在剑身与木柄之间串有三个铁环,舞动时哗哗作响。据信,神剑在萨满与恶灵的搏斗中是最直接、最有力的武器。

神鞭 除了裕固族外,其他突厥语民族均用神鞭。东疆和北疆的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜萨满的神鞭即为普通的皮制马鞭,无任何装饰,而南疆的萨满用三叉皮鞭,有时亦用普通马鞭代替。据萨满说,神鞭既可当作武器用来与恶灵搏斗,也可以成为萨满的运载工具。

神绳 除裕固族外,其他民族的萨满均用神绳作法。神绳一般以白色羊毛搓成,萨满作法时将神绳从天窗垂直拉下,钉入地下,是宇宙树干的象征。

神树枝 突厥语族各族萨满选择神木,一般仅用枣树枝,将其插系在竖起的神绳顶端,表示宇宙树之枝杈,供众神灵栖息用。

神旗 一般共有四面,为红、兰、白、黑四色,约50公分长,挂在神树枝上,分别代表东西南北四方神灵。

神灯 南疆维吾尔萨满用小油灯,东疆、北疆维吾尔萨满则用芨芨草杆包以棉球,沾食用油或动物脂肪而制成。在作法时,用以为神灵引路,又称为“鬼灯”。

以上八种神器中,神鼓、神镜、神剑、神鞭和神绳为萨满自备之法具,神树枝、神旗、神灯则在萨满指示下由请萨满跳神治病者备置。

(二)蒙古语族诸民族萨满的神器

与突厥语族相比,蒙古语族萨满的神器有所不同。他们的神器中没有神树枝、神旗、神灯及神琴,却有突厥语诸族萨满所没有的鼓槌、神杖、神铃和法具箱。

神鼓 蒙古族的神鼓在制作、装饰方面比突厥语诸族的神鼓考究,一般为圆形双面鼓,鼓面用山羊、小牛或马皮蒙制而成,并绘有兽形图案。大鼓置于特制框架上固定,小鼓用木支。鼓槌呈鞭状、弯形,达斡尔族萨满多用圆形单面鼓,称“抓鼓”,以山羊皮、狍皮、小牛皮、狼皮蒙面。鼓槌用细藤条做杆,外包以柔软的兽腿皮。

神镜 蒙古族萨满的神镜是铜制的,大小不一,一般挂在腰间和胸前背后。有的铜镜上还刻有藏经及“敖包”图像和十二生肖,这种杂糅显然是受外族文化影响所致。达斡尔族的神镜也是铜制的,一般挂在胸前和背后。民间相信铜器有避邪的能力,而镜子则有驱邪的作用。萨满作法佩于身上则可反射邪祟或不吉物的影响,避凶趋吉。

神铃 达斡尔族萨满的神铃一般缀在腰带上,又称“腰铃”,铜制或铁制。蒙古族萨满不用神铃。

神剑 近代蒙古萨满始用神剑或神刀跳神、治病、驱邪。其神刀和神剑均较短,刀把上饰有彩绸。神剑在民间又被称为“七星宝剑”,反映出道教的影响。与突厥语族不同的是,蒙古族的刀和剑被用来做外疮手术,而不是与鬼灵搏斗的武器。

神鞭 蒙古族萨满的神鞭也是在近代“勃额”跳神中发现的。与突厥语族萨满的神鞭相比,蒙古族萨满的神鞭在种类和制作上都有差别,但用途却完全一样,是驱邪的法具。蒙古族萨满的神鞭分为四种,即鸢鞭、铃鞭、五彩鞭和儿童鞭。其中鸢鞭较为独特,长约二尺,细木棍缠以黑疯狗皮做成,鞭头系有五色长布、绸条和五块鸢鸟脑骨。有种被称为“安代病”的精神病症在萨满看来是由于鸢鸟精灵侵入患者人体而致的相思病,萨满在为此类病人跳神治病时,就以鸢鞭来驱除鸢鸟精。

法具箱 蒙古族和达斡尔族因各类神灵都有偶象,故在他们的神器中还有专放神偶及法器的神偶袋或法具箱,多用兽皮或桦树皮制成。

(三)满——通古斯语族诸族萨满的神器

与突厥语诸族和蒙古语诸族萨满的神器相比,满——通古斯语诸族的萨满没有神刀、神剑、神鞭、神绳、神树枝、神旗、神灯等,而他们的神鼓、神镜、神铃、神杖等神器又颇其特色。

神鼓 满——通古斯语诸族萨满的神鼓多为蛋圆形、椭圆团扇形单面抓鼓。用狍皮、犴皮蒙面,鼓面上多绘有四足蛇、蛤蟆、龟等动物图形。鼓槌多用桦木做成,外包兽皮,槌柄也刻有四足蛇、龟、熊等动物图像。

神镜 多为铜制,最大的两面挂在胸前背后,其余的小镜则缀在腰带间及神衣,神裙上。赫哲族还有护头的神镜,缀在神帽上。

神铃 与达斡尔族相同,用铜或铁制成、缀在腰带上。

神杖 鄂伦春族称“挡土”,方形长棍,系有各色布条,跳神时记刻请来神灵的数目,来几位神就刻几个缺口。萨满认为被记刻上的神灵将永远为他服务。

神器袋或法具箱。多用兽皮或桦树皮制成,内装神偶和法器法具。

综上所述,阿尔泰语系诸民族萨满最重视的神器是神鼓和神镜。突厥语族中有些民族的萨满又用神琴——科普兹代替神鼓神鼓,不用鼓槌,用手掌击打。蒙古和满——通古斯语诸族的神鼓用鼓槌敲击,鼓有单面和双面的,且鼓面和鼓槌上多绘或刻有动物图像,这是图腾崇拜的反映。神鼓对一切恶灵最具威慑力,是萨满灵魂的象征。神鼓在阿尔泰语系所有民族萨满教中的作用都是共通的。神镜的威力也是巨大的,它能保护萨满、驱除恶灵。突厥语族在古代很可能也用铜镜,也许同样挂在胸前背后保护自己,但后来却改用玻璃镜置病人身旁驱邪驱鬼而不挂在萨满自己身上。笔者以为,这很可能与摩尼教崇尚光明之习俗有关。

神鞭、神剑(或神刀)为突厥和蒙古语各族萨满通用,而满——通古斯语族萨满则不使用。这大概与经济生产方式有关,游牧好战的骑马民族非常重视马鞭和刀剑的作用。

满——通古斯语族中鄂伦春族萨满的神杖则是原始刻木记事法的遗留。

伊斯兰教是反对偶像崇拜的,突厥语诸民族接受伊斯兰教后,原有的神偶皆被禁止保存或崇拜,随着时间的推移渐渐全被遗弃,神偶袋也失去了存在的价值,故其神器中没有神偶袋或法具箱。

神绳和神树枝是宇宙树的象征,与满——通古斯语族的神竿相类似。随着伊斯兰教的传入和对萨满教的压制,突厥语诸民族萨满的活动便由公开转为隐蔽。为了适应这种隐蔽活动的需要,高大笨重的神竿便由神绳和神树枝所取代。神绳和神树枝以及神旗也就成了萨满必不可少的神具,并一直流传至今。

三、萨满教的祭献行为

与其他各种宗教一样,萨满教也是一个宗教意识和崇教行为的统一体。萨满教的神灵、魂灵及鬼灵世界就是其宗教意识观念层次的折射,萨满教的宗教行为就是围绕着这些神、鬼、灵而展开的一系列崇信活动,主要包括献祭和巫术两大类。可以说萨满教的行为特征即是献祭与控驭并举,对诸神的祭祀又常常与巫术手段的控驭联合并用。仪式活动中既祈求,又诅咒,既请神,又压神,既敬神又惩神,既献祭又欺骗。故祷祈与控驭、献祭与巫术在信仰活动中并行不悖。

萨满教行为活动受着时间和空间的限制和规定,其中以献祭行为的时空规定性较为严格,大多数巫术行为则相对灵活,但也有相应的禁忌。萨满教的行为方式按其所受时间的限制可分为定期仪式和不定期仪式行为。按所受空间限制又分为家祭和野祭,定期的仪式行为是指在历法年期间的某一特定时刻重复进行的行为。因这种行为多以仪式为主,故也有人称作“定期仪式”,“固化仪式”^①或“时历仪式”^②。这是阿尔泰语系诸民族的先民(原始时期)对时间的错误认识导致的。“我们认为时间是直线的,是以秒、分、时、星期、月、年进行的,既不可能倒转,也不可能重复。然而在许多原始民族看来,时间是周而复始的。新的一年就是前一年的重复,时历宗教仪式就是这些无穷尽的周期中的固定标志”^③。阿尔泰语系诸民族民间普遍举行的祭天仪式就是定期的行为。不定期的行为因不期而至,突然降临在人们头上的自然灾害,生老病死等现象所导致的驱邪除灾等一系列的行为,其中也包括人生礼仪。在原始时期,因无家庭的概念,故无家祭。家祭是随着家庭和私有制的产生而出现的。野祭是指在野外举行的祭献活动。在原始人看来高山和参天大树离天神最近,选择这样的地方祭祀,天神很容易降临享祭。所以,当时主要是以野祭为主,直到近代,还存在这种祭祀活动。随着社会的发展,民族的迁徙,生产方式的改变,人们逐渐从山上下来,到平原或草原定居,失去了他们举行野祭的最好环境,开始转为以家祭为主,或在野外竖起木竿表示大树(神树、宇宙树)甚至在家祭中也竖立木竿。这显然是因空间的限制造成的,是野祭在家庭住房或院落里的变形,与野祭有着直接的承继关系。

阿尔泰语系诸民族萨满教的宗教行为按其进行方式分为祭献和控驭二类。祭献是一种消极的行为,充分表现出原始人在自然面前的软弱无力,是原始人对神灵的祈求和跪拜,通过牺牲大量的活畜来博得神灵的施舍,消灾驱邪,求得人畜两旺。总之,互利互惠是唯一的原则。实质上,是人和神的交易。控驭行为是一种相对积极的行为,表现出人类企图控制和战胜自然的强烈欲望。通过一系列象征性的动作行为,表现人和恶灵恶魔的生死搏斗,最终降伏恶魔,消除人们的灾祸。控驭行为包括巫术、占卜和符咒,禁忌则是其中最为消极的行为,

① L. R 巴伯《人生历程——人类学初步》,第 92 页。

② 罗伯特·F 莫菲《文化和社会人类学》,第 145 页,第 146 页,中国文联出版公司,1988 年 10 月。

③ 罗伯特·F 莫菲《文化和社会人类学》,第 145 页,第 146 页,中国文联出版公司,1988 年 10 月。

甚至比祭献更为消极。祭献的同时也向神灵索求,而禁忌则唯恐冒犯神灵,此外,另无他求。

阿尔泰语系诸民族萨满教的宗教行为在受时间限制的同时,也受空间的限制。某些行为只能在某个特定的场址举行,如献祭分为家祭和野祭。某些巫术也都有其特定的场址,如突厥语族诸民族的繁殖术、祈雨术等就必须在泉边、树林中或山顶举行。

(一)突厥语诸族萨满教的献祭行为

1. 主要祭仪

阿尔泰语系诸民族的祭献行为主要体现出对天神祖先和死者之灵的祭拜。这种活动都是通过特定的仪式来进行的。

(1)祭天

突厥语民族萨满教的祭天仪式由来已久,且早就成为定期举行的仪式了。《周书·突厥传》记载,突厥人在每年“五月中旬集他人水,拜祭天神”。突厥萨满教中的雷神也是一位天神,因而祭雷神也是祭天的一种方式。《北史·高车传》载,高车人“喜致震霆。每震,则叫乎射天而弃之移去。来岁秋,马肥,每相率候于震所,埋羖羊,燃火拔刀,女巫祝说,似如中国拔除,而群队驰马旋绕,百匝乃止。人持一束柳枝回,竖之,以乳酪灌焉”。在维吾尔族英史诗《乌古斯可汗的传说》中对祭天仪式的场景布置和所需祭品有较为详细的描述:“在大帐右方立了四十度长的一根木杆,杆顶上挂着一只金鸡,杆下拴着一只白羊。在大帐的左方也立了四十度长的一根木杆,杆顶上挂着一只银鸡,杆下拴着一只黑羊。”^①

现代突厥语民族中,定期或不定期的祭天仪式大都殆失无存。唯裕固族民间尚保存着较为完整的祭天活动。“每年六七月,家家都要请祀公子祭天,祈求天神保佑全家平安。这种仪式要连续进行三天”。此外,笔者在新疆哈密地区五堡乡的田野调查中发现,当地维吾尔族民间尚存祭天遗俗,但形式已发生了转形。该地区维吾尔人在每年4月中旬的某一天聚集在村外一个望不见村里树梢的特定地点杀羊祭天,以祈天之福祐,风调雨顺,年丰物裕,人畜安康。全村甚至全乡的男女老少都要参加这个祭天仪式,规模很大。但是仪式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毛拉和阿訇。但此遗俗的原始信仰内核是萨满的天神崇拜,只是随着原生文化与外来文化的互渗而掺杂上了伊斯兰教的某些成份和因素。

(2)祭谷神

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马拉松式的祭献仪式活动是以一个相应的信仰观念为基础的,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,多以村为单位进行,挨家挨户轮流主祭,每轮到一户,户主都要延请全村人参加,而每次活动都从傍晚一直进行到翌日天明破晓。笔者认为这种祭时的规定或许基于这样的观念:由于从收割、打场到下一次的播种,麦种的保存要经历整整一个冬天,持续不断的祭祀活动正是为了祈求麦神以其神力保持住麦种的活动,以求来年小麦的顺利增殖和生长,每天都重复地进行同样祭仪,不能间断,也正是为了不断地强化这种祈祭

^① 耿世民《乌古斯可汗的传说》,第28页,新疆人民出版社,1982年。

意味,惟恐麦神有怒不佑,损伤麦种的活力而使来年歉收。这样持续一冬下来,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。

(3)祭祖

祖先崇拜在突厥语诸族的萨满教信仰中占有一定位置。

《周书·突厥传》便记载了古代突厥人的祭祖活动,“每岁率诸贵人祭其先窟”。现代突厥语民族的祖先崇拜主要表现为祭拜某些圣人贤哲,其祭献活动可从墓葬形式中窥见一斑。在新疆南部和东部,可以看见一些巨型的坟墓,一般四周均多用土坯或砖砌成墙,或盖成屋状。坟墙上堆满了硕大的牛、羊角或带角的牛、羊头骨。民间崇信这些嚼品在阴世会变成活着的牛羊,为坟中的先祖享用。

(4)亡灵祭

对亡灵的祭拜在突厥语民族中较为普遍,但与突厥时代相比较,丧祭仪式已发生了较大的变化。《周书·突厥传》载,突厥人死后“择日取亡者所乘马及经服用之物,并尸俱焚之…”。甚至还有以人殉葬的习俗,如贞观八年,突厥颉利可汗死,“其旧臣胡禄达官吐谷浑邪自刎殉”^①。回纥毗伽阙可汗死,“回纥欲以宁国公主为殉”^②等。

到了现代,突厥语民族仍十分重视亡者的祭典。以维吾尔族为例,人死、停尸一两天,第三天举行葬礼,杀牲作饭,众亲朋邻里皆来参加丧宴。第七天、第十四天、第二十一天、第二十八天、第三十五天都要举行小型的祭典,除上坟送食外,有条件的亲属要杀羊宴请死者家属,以示抚慰。这些仪礼通称“一七”、“二七”……。到了“五七”后,就是“四十大祭”由死者家属主持,杀牲作饭,宴请众人。然后就是周年大祭。仪式同四十大祭。经过以上一系列祭礼,亡灵祭方告结束。此外,每年的祭日、逢年过节,都要上坟祭祀。

2. 牺牲与献祭

(1)用牲之品类

突厥语民族献祭的主要行为方式是牺牲。在祭天、祭祖、祭亡灵的仪式上常以羊、牛、马作为牺牲,其中羊最为普遍和常见。牺牲尤以白额黑公羊为最佳,牛则选大青公牛,马贵白马。一般人家只能用羊。大户人家、有权有势者,才有能力用牛、用马。集体公祭也用大牲,如哈密五堡乡维吾尔族的集体祭天仪式,因参加的人数很多,费用按户均摊,故大多用牛。

除了牲畜外,突厥语民族同时还用一些不流血的祭品——布条和布偶祭天、祭祖。祭亡灵时,在树枝上,坟前的神杆上挂满各色布条或在坟前大树底下放置一布制偶象,似乎是人殉、人祭习俗的遗留。

(2)用牲之处置

古代突厥语民族究竟如何处置祭献用牲,缺乏记载,故不得而知。就现代突厥语民族来说,都是杀牲放血,与平时用牲无甚区别。维吾尔族等即是从脖颈下刀,割断喉咙,剥皮。但裕固族例外,萨满祀公子根据不同的仪式要求分别采用闷死和掏心等不放血的方法。在祭天仪式中,祀公子将羊当胸剖开,掏出心脏,掀断大动脉,不剥皮,用开水烫羊,刮毛,洗净即可。这是一种古老的杀牲法。

(3)献牲之方式

① 陈宗振、雷选春《裕固族中的萨满——祀公子》,载《萨满教文化研究》第一辑,吉林人民出版社,1988年,第227页。

② 《旧唐书·突厥传》。

《北史·高车传》中描述高车人祭雷神时提到“埋羖羊”于震所,看来这是一种活埋献牲的方式,现已不见。在突厥语民族中一般通行生献和熟献两种方式。生献即将羊、牛或马活献给神灵,活献的牲类有相应的禁忌,如不得杀食,不得剪毛,不得役用和乘骑,也不得鞭打责骂,任其自由。熟献即宰杀后,煮熟,在众人食用的同时,神灵享祭。

维吾尔族还有一种特殊的献牲方式,在向祖神和亡灵献牲时先将羊宰杀,随即把羊皮完整地连着头一同剥下,成皮筒状,内装麦草,很象标本,高高地悬挂在坟旁竖起的木杆上。笔者认为,这种方式最初可能属一种生献,到后来演变为众人食其肉,而神灵则被蒙骗,徒享空羊皮了。

在突厥语诸族中,裕固族较完整地保持了古代突厥人的祭天仪式。本文特根据陈宗振、雷选春先生的研究成果,将裕固族祀公子祭天仪式作为特例分述如下,从中我们可以看到一个较为完整和繁复的献牲祭礼程序:

第一天,祀公子先吩咐准备所需的祭品祭物及牺牲,主要有:一头肥壮的大公绵羊、两尺白布、一尺五寸蓝布、一尺绿布、十度棉线、一床毡子、一升麦子,还要一些酥油、鲜奶、凝乳、清水酒和柏香等等。

设神杆座 祀公子让主人请来的两个青年人当助手,他们撕好布条、砍树枝制成神杆、点燃并安放神灯,随后即以草皮叠成塔状的神杆座,上小下大。

占卜择牲 祀公子在宰牲祭天以前,先用五枚、七枚或九枚铜钱占卜,再根据卜卦决定牺牲的毛色。

占卜验神意,将择好的羊牵来,放在毡子、毯子或麻袋上后,祀公子一面念经一面往羊身上淋水,然后把羊放开,看它抖不抖掉身上的水。如果抖动,说明天神满意,反之则说明天神不满,需另换一头羊。

处置牺牲 处置祭天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,用滚水烫羊,刮毛,洗净,再把羊放在洁净的软毡上,用酥油涂于羊脊背、四肢、羊角、鼻梁等处。此后,祀公子念经。

天神享祭 祭者将羊的后半身切碎后煮熟,连同牛奶搁置在大盘中,祀公子一面念经,一而用祭勺舀起肉、奶等祭品通过帐蓬或房屋的天窗向天空洒祭。几个助手托着盛着肉、奶的盘子,随声附和,重复祀公子所念的经文。经文内容主要是对苍天和诸神的赞誉之辞,请他们享用祭品,并祈求他们惠赐福泽保佑人畜平安。祀公子念完经即入睡,据说,他在睡梦中可見到神灵,向他们请求福佑。与此同时,其他人又煮前半截羊肉,待肉熟后,由祀公子分给每人吃一些。

神人共享 第二天,九盏神灯改为七盏,祀公子像前一天那样念三次经,洒肉、奶祭天,大家分吃肉。第三天,七盏神灯又改为五盏,其余照旧。念完经后,将羊脖颈、胸盆切碎,与麦仁一起煮,然后与祭者一起分食这些祭品。羊肺、肝、心、前肋要留给祀公子带走。羊头由户主家人自己吃,先主人、主妇吃,再让其他人各吃一点。羊头骨不能乱扔,而要送到祀公子指定的地方去。

置杆朝东 聚食祭牲活动结束后,祀公子从神杆座上把神杆全部取下来,并向每人头上点一点,表示祝福。然后再念一段经。祀公子让人把神杆拿到事先看好的地方去,最长的一根放在中间,杆头朝东放下。祭天仪式即告结束。