

CHINA'S NORTHWEST ETHNICOUS LITERATURE

中国西北宗教文献

萨满教与原始宗教卷一

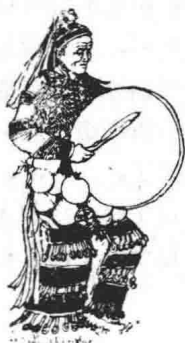


读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

萨满教的演变和没落	伍韧(1)
关于土族神话“阳世的形成”	马光星(13)
周族先民图腾崇拜考辨	龚维英(15)
原始社会的“石祖”崇拜	宋兆麟(21)
也谈土族是否有神话的问题	星全成(29)
黄河中上游地区出土的史前人形彩绘与陶塑初释	张广立 赵信 王仁湘(34)
试释吐鲁番地区出土的绢画伏羲女娲像	刘凤君(44)
谈谈藏族对猕猴的图腾崇拜	许英国(48)
哈萨克族中萨满教的遗迹	努尔兰·艾孜木汗(52)
库鲁克山的岩画	胡邦铸(56)
周族姬姓虎图腾考	周庆明(63)
古代维吾尔人信奉的萨满教	居乃德·拜克里(71)
察布查尔锡伯族的萨满教	满都尔图 夏之乾(74)
从传说故事看古代维吾尔人的狼图腾崇拜	郎樱(82)
裕固族中的萨满——祀公子	陈宗振 雷选春(85)
从敦煌古藏文冀邦的神话看党项的经济与宗教信仰	杨元芳(94)
维吾尔神话初探	阿不都克里木·拉合曼(104)
吐蕃时期的占卜研究	王尧 陈践(110)
土族丧葬习俗渊源管窥	曲青山(122)
锡伯族萨满歌舞和巫术的表现形式	忠录(127)
土族中的萨满教遗俗	吕建福(131)
党项风俗述略	汤开建(138)
古代昆仑原始艺术奇观	多鲁坤·阚白尔 克由木·霍加(156)
藏族的图腾神话	徐一青(165)
克孜尔石窟刻划图画的内容、作者和时代	吴焯(172)
哈萨克族的习俗与萨满教	崔奎(180)
锡伯族的萨满教与祖宗崇拜	苏德善(186)
维吾尔族伊斯兰教依禅派中的萨满教影响初探	王叔凯(189)
论萨满教的天穹观	富育光(193)
锡伯族《萨满歌》译释	奇车山译 贺灵 佟克力注释(203)
萨满教神鼓研究	金宝忱(221)
锡伯族《萨满歌》初探	贺灵(226)

锡伯族信仰的萨满教概况	贺灵(234)
从《玛纳斯》探析柯尔克孜族的先民崇拜	尚锡静(245)
新疆阿勒泰鹿石之管窥	张志尧(253)
盘古、盘瓠神话源于昆仑神话考	姚宝瑄(265)
雕凿在岩壁上的史页	王炳华(272)
论西王母形象中的萨满教因素	蔡大成(287)
锡伯族萨满教一瞥	韩国纲(292)
藏族习俗中的本教遗迹	谢热(294)
北方民族鹰神话与萨满文化	郎樱 尚锡静(298)
论古突厥人的早期宗教信仰	芮传明(303)
维吾尔族民间文学中的原始信仰	袁舍利(311)
维吾尔族的熊图腾崇拜觅踪	热依罕(317)
雕凿在岩壁上的生殖崇拜史	李现国(321)
阿尔泰语系民族叙事文学与萨满教文化	郎樱(324)
蒙古萨满教变革初探	蔡志纯(330)
锡伯族《萨满歌》与满族《尼山萨满》	贺灵(340)
萨满教与维吾尔族皮尔舞	李吟屏(344)
锡伯族丧葬习俗初探	佟克力(346)
民间秘密宗教史发凡	李世瑜(352)
萨满神歌	永志坚(363)
突厥尚东拜日习俗考述	吴疆(392)
原始信仰与柯尔克孜族古代叙事长诗	张彦平(401)
谈维吾尔族对“白色”崇拜的由来	阿布力米提·买买提(405)
人首蛇身的伏羲、女娲与蛇图腾崇拜	张志尧(409)
裕固族民间习俗中的宗教主体	武文(424)
土族地区的白虎祭	房建昌(437)
浅议裕固族的萨满教遗迹	杜曼·叶尔江(441)
新疆伊犁地区岩画中的生殖崇拜及猎牧文化	苏北海(444)
羌族白石崇拜渊源探	李鉴踪(455)
萨满教信仰与哈萨克民间文学	毕粲(458)
论羌族原始宗教	钱安靖(463)
阴阳人彩陶壶的萨满教寓意	孙其刚(471)
萨满舞蹈体现的古崇拜意识	曹丽娟(474)
裕固族神话中的原始宗教“基因”于民俗中的遗传	武文(476)



萨满教的演变和没落

伍 韧

漫长的原始社会，是萨满教诞生和成长的摇篮。

到原始社会末期，各民族由于生产力的发展，对外交换关系的日益频繁，彼此之间互相隔绝的状态，就逐步被打破了。在各民族内部，随着生产工具的改进和革新，特别是铁器在生产中的广泛运用，使个人在大自然面前的软弱性得到某种程度的克服，个体劳动的出现成为必然，这就使祖祖辈辈以血缘纽带连结起来并留传下来的集体劳动的习惯，一步一步地缩小范围，到这时终于不可避免地受到了侵蚀、破坏；生产资料公有制也部分地演变成了私有，以至最终地确立了私有制，甚至有的民族业已进入了阶级社会；一切古老的传统习惯都受到了挑战；血缘纽带已无法再起一种维系的作用，人们多以利害关系结合在一起，以广阔的地域为他们的活动舞台了。

这是一个重要的历史发展，不能不反映到萨满教中来。正如恩格斯所说：“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，那末与之相适的宗教自然也就崩溃。”^①当然在我国北方阿尔泰语系各民族中，其社会发展是很不平衡的，因而它给予萨满教的影响，其程度也是很不一致的。

(一)

截至解放时为止，仍在游猎的鄂温克族，其社会发展还停留在父系家庭公社阶段，基本上过着原始共产主义的生活。部分生产资料虽开始私有，但人们的私有观念一直是十分薄弱的。这反映在他们所崇拜的神中，与过去同样，仍无上下大小之分，其地位是完全平等的。无论是对大自然的崇拜，对图腾的崇拜，对祖先的崇拜，都是如此。

鄂伦春族的情况略有不同。鄂伦春族的社会发展已进入农村公社阶段，生产资料所有制的二重性，在各方面都表现得比较突出。公有制与私有制的并存，作为重要生产资料的马匹由公有到私有的演变，使人们的私有观念有所滋长，这在他们所崇拜的神中，已开始有所反映，这就是晚近以来“昭路博如坎”和“楚卡博如坎”的应运而生。“昭路博如坎”据说是管马的平安的神。“楚卡博如坎”据说是管草的神。很明显，这里的所谓马神和草神，无非是人们头脑中幻想出来的保护私有财产之神。而在私有财产出现以前，人们是无法在自己的头脑中创造出这样的神的。尽管如此，由于公有制的依然存在，私有制在产生的当初，又常常

是和公有制缠在一起难以完全分解，这就使鄂伦春族所创造的这种保护私有财产之神，在崇拜的诸多神灵中，并无突出的地位，新老诸神仍是平起平坐，完全平等的。

不独鄂伦春族中存在着这种情况，即在已经进入阶级社会的农业区和牧业区的鄂温克族和达斡尔族中，甚至也存在着同样的情况。在这一部分鄂温克族和达斡尔族中，原来所崇拜的神和新创造的神，其数量是够多的了。原来所崇拜的神，都是人们按照早期原始社会的生活面貌所创造的，其地位完全平等，是很容易理解的。而进入阶级社会以后所创造的神，也并不都反映人们相互之间统治与被统治的关系，这就很值得加以仔细的研究了。

这里可以鄂温克族的卓力神为例。他原来是个奴仆，一年到头养牛和挤牛奶，经验无疑是比较丰富的。在他死后。养牛挤奶的人们深深地怀念他，就立他为神，每当乳牛的乳房生病或挤不出奶时，就向他祈祷献供。

鄂温克族中的“哈音”神也有类似的情况。

看来这两个被称为神的，生前都是贫苦的人，仅是由于他们生前从不吃牲畜，或者由于饲养牲畜有经验，人们误认为把他们树立为神，就可以得到他们的庇护，而使自己的畜群健壮成长，而且能够繁殖起来。

上述实例至少说明两个问题：第一，神完全是按照人们的需要创造出来的。原始社会时期人们所创造的神是如此，进入阶级社会以后人们所创造的神也仍然是如此。第二，在跨进阶级社会之初，阶级之间的壁垒，并不是像后来那样地明显，公有制的烙印在实际生活中还在起着作用，私有制要完全战胜公有制，也将是一个漫长的过程。正因为如此，鄂温克族在进入阶级社会之初所创造的保护私有财产之神，其本身并不是拥有私有财产的，而各阶级的人们包括一些富有的人们并不因此而加以鄙视，甚至要把他当作神来供奉。从这一点正可以反映出，当初人们的社会地位，并不是像后来那样悬殊的。

柯尔克孜族的情况，与鄂伦春族、鄂温克族又略有不同，它已有了天神的概念。天是一个抽象的名词，在鄂伦春族和鄂温克族中，他们只知道有太阳、月亮、星星以及风雨雷电，并认为这些都由神灵主宰，还没有形成一个综合的天神的概念。柯尔克孜族中盛行祭天，农区在春耕和秋收之前，牧区则在接羔之前，均以羊供祭。达斡尔族将人间的事搬到天上，把天神分为父天（“阿恰腾格里”）、母天（“额倭腾格里”）、公主天（“达列喀托”）、官人天（“诺特尔诺颜”），其祭祀仪式比较隆重，也很别致。尽管如此，但与蒙古族和满族的祭天仪式相比较，仍有着本质的区别。

我们知道，蒙古族在公元七世纪前尚居住在额尔古纳河流域的原始森林中，主要从事狩猎。到十二世纪末，在部分蒙古部落中畜牧业虽有一定的发展，但渔猎经济仍占一定比重。十六世纪前的满族，由于长期住在山林区，狩猎生活使他们精于骑射。因而这时期蒙古族和满族的萨满教，仍然保留着比较原始的面貌。十三世纪初，铁木真统一蒙古各部，十七世纪初，努尔哈赤统一满洲各部，并且各自建立了自己的国家，社会经济都处于急剧变化之中。非常明显，随着每一次社会制度的变革，必然引起人们的观点和观念其中包括人们的宗教观念的变革。十三世纪的蒙古族和十七世纪的满族，由于出现了至高无上的帝王君主，在他们的宗教领域中必然出现一个至高无上的神，这就是天神。天命、天意，被视为神圣不可侵犯。而达斡尔族尽管出现了天神，却分为父天、母天、公主天、官人天，这中间并无至高无上者，而且天神与其他诸神之间，其地位也并无上下之分。看来达斡尔族这种天神的出现，可以被看作是一种

过渡的形态。

对于蒙古族的祭天,《元史》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。”^②以成吉思汗为例,在蒙古史籍中,就有着很多关于祭天的记述。

对于满族的祭天,据《金史·礼记》记载,女真拜天旧俗,最初只是望天而拜,后来才设位而祭,最后乃有固定的地点。《啸亭杂录》卷八记载:“国家起自辽沈,有设竿祭天之礼。又总祀社稷诸神祇于静室,名曰堂子,实与古明堂会祀群神之制相等。”这两则记载说明,满族在比较早的时候就已祭天。到清初,在祭祀的诸神中,更是突出了天神。在当时,清统治者每逢出兵拒敌,在出征之前或凯旋之后,都要由萨满祭天神。

这些材料充分说明,十三世纪的蒙古族和十七世纪以后的满族,由于他们早已进入了阶级社会,曾建立过国家,出现了统治一切的帝王,从而他们的萨满教中也就有了天神的信仰。在这些民族中,萨满教许多神的自然属性和社会属性都逐渐转到一个天神上来。天神是统治宇宙的最高主宰,而这个神本身只不过是抽象的人的反映,实质上是现实世界中帝王统治的反映。这正如恩格斯所说:“没有统一的君主就决不会出现统一的神,至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映”^③。

更有甚者,萨满教在其进一步的发展中,甚至把宇宙分为上、中、下三界。关于这一点,《清稗类钞》是这样记载的:“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,地面也,下界曰叶尔羌珠尔牙儿,即地狱也。上界为诸神所居,下界为恶魔所居,中界尝为净地,今则人类繁殖于此。”在有的民族中,甚至还把天分为七层,造物主位于最上一层,其他诸神,皆居于以下诸天。这样神的等级就更森严了。

神的地位由平等到不平等,从不平等到天堂与地狱的划分,萨满教在其发展进程中,阶级的烙印已经是非常鲜明。

(二)

做为萨满教的祭司,萨满本身,在这一重要的历史时刻,也经历了巨大的变化。这种变化主要表现在以下三个方面。

首先,萨满的产生已与氏族血缘纽带关系没有必然的联系。

我们知道,在全盛的氏族社会里,每个氏族只能产生一名萨满,主持本氏族的宗教活动。伴随着氏族血缘纽带关系的松弛,同一个氏族的成员散居在不同的地方,加上人口增加,原来的氏族萨满难以满足人们宗教活动的需要。因而,在氏族社会的晚期,除了氏族萨满以外,又出现了一般的萨满。据不完全的调查统计,自二十世纪以来的几十年间,托扎明和逊克两地鄂伦春族中出现的二十二名萨满中,氏族萨满十三名,一般萨满九名。据呼伦贝尔地区达斡尔族的追忆统计,近两个世纪以来当地出现的十五名萨满中,氏族萨满十一名,一般萨满四名。可见,这种一般萨满在各地均很普遍。

一般萨满和氏族萨满的重要区别在于,氏族萨满以氏族的祖先神为其神灵,一般萨满则以某一外来神为其神灵。尽管如此,氏族萨满所服务的对象,已不像早期那样限于本氏族的成员,其他氏族成员只要发出邀请,它可以照样地去为其他氏族成员服务。在这一点上,它和一般萨满又没有什么区别。

除了一般萨满之外,其他宗教活动者,在一些民族中也接二连三地涌现出来。

在鄂伦春族中,就出现了“屋托钦”和“阿嘎钦”。“屋托钦”是指某些曾经得过天花或麻疹而又好了的人。据说正因为他们病好了,所以他们也就能替别人“治”天花和麻疹。“屋托钦”以娘娘神为其神灵,“治”病时,向娘娘神祷告,据说这样就可以把病“治”好了。“阿嘎钦”是占卜者。占卜时,在一支枪的枪筒上绑上一把斧子,安放在枕头上,用右手紧握枪把向上举。举枪时,一个神一个神地挨着问,据说问不到作祟的神灵时枪就举不起来,若问对了,枪就会很轻便地举起来。这两种求神办法,显然都是简便易行,为更多的鄂伦春人所掌握的。自“屋托钦”与“阿嘎钦”产生之后,与萨满形成了一定的分工,一般凡属“治”天花、麻疹和占卜的事,不再由萨满担任,而是“屋托钦”与“阿嘎钦”的事了。

在达斡尔族中,除了“屋托钦”外,还有“巴格其”、“巴尔西”、“巴列钦”等。

在哈萨克族中,除萨满而外,还有“巴力格尔”、“杜瓦纳”和“察依克”等。

在锡伯族中,除萨满而外有“额尔齐”、“道奇”和“相佟”等。

在赫哲族中,在萨满之间甚至还有分工:治病萨满叫“巴奇朗”,专治瘟病的萨满叫“德斯库”,治小病的萨满叫“弗力兰”,送魂的萨满叫“达克苏特亦”。除萨满之外其他宗教活动者还有“佛日朗”和“阿哈马法”以及看香头占卜吉凶的“伊车冷”,上卦看病的“八车冷”,上卦占卜的“杭阿朗”等。

以上这些宗教活动者的职责,原来都集中在萨满身上,但随着时间的推移,随着人们生产生活领域的扩大和分工的发展,神的种类越来越多,神的分工越来越细,一个氏族一个萨满越来越不适应生活的需要了,于是宗教活动者的种类也越来越多,他们的分工也越来越细。这是萨满教的一个重大发展。很明显,上述辅助性的宗教活动者,其产生的年代可能在氏族社会的末期和进入阶级社会的初期,因而在他们身上已很少看到氏族制度的印记了。

值得注意的是,“巴尔西”、“巴列钦”和“巴力格尔”,已具有原始医术的雏形,所不同的只是,它盖上了神的标记,披上了宗教的外衣。恩格斯曾讲到欧洲中世纪意识形态的一切形式,即哲学、政治、法律等都成了神学中的一个科目。可以说,在这里,原始的医术和宗教也开始不可分割地结缘在一起了。

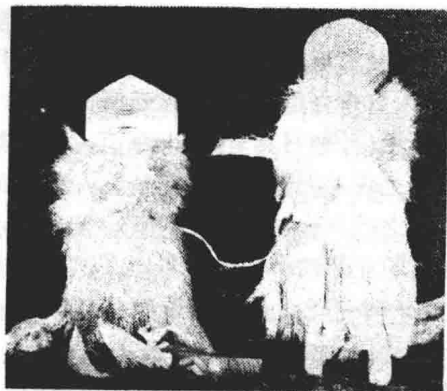
其次,萨满已由无条件地为氏族成员服务演变到以神的名义向人们索取报酬。

原来在氏族社会中,萨满为全氏族祈祷平安或为某一氏族成员“治”病,都是一种应尽的义务,那时没有任何报酬,更不会主动地向人们索取报酬。但伴随着私有制的发展和阶级的形成,萨满的性能也发生了相应的变化。

开始,人们每一次请萨满进行宗教活动之后,要主动地赠送一些如毛巾之类的小件物品,以表示对他们的酬谢,这在当时是和传统习惯相适应的,社会舆论也认为是合乎情理的。因为它完全出之于本人的自愿,而不是萨满索取的。

随着私有制的进一步发展和阶级的分化,人们的传统观念日益淡薄,萨满与血缘集团的纽带关系终于被挣断,变成了地域性的宗教活动者。到这时,萨满也就慢慢地借助鬼神的名义,主动地向人们索取报酬了。诚如恩格斯所说:“事情很清楚,自发的宗教,如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成分,但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈。”^④我国北方阿尔泰语系各民族的萨满教也正是沿着这条规律发展下来的。

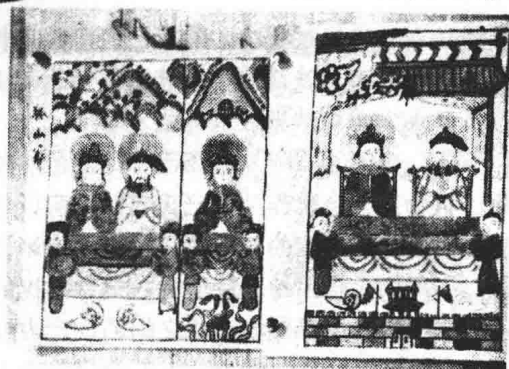
第三,萨满已由最初的不脱离生产,最后发展到完全脱离生产,走上了职业化的道路。



北方民族的萨满教



1	2
3	4
3	5
	6



- (1) 鄂伦春族供奉的神, 木偶皮裹一公一母
- (2) 达斡尔族萨满在韩米南祭典上跳神
- (3) 达斡尔族萨满黄格
- (4) 鄂伦春族保护牲畜的吉雅其神
- (5) 达斡尔族供奉的山神
- (6) 鄂伦春族的风葬

以十三世纪的蒙古为例，此类职业萨满大都被养育在蒙古宫廷中。“鲁不鲁乞曾见蒙古教师或巫师居于帝帐之前，约一掷石之远，守护其车中偶像。此类巫师兼谙星术，知预言日蚀月蚀。凡日月之蚀，此辈击鼓钲，大呼以禳之。指定吉日凶日，人有事必谘询之。凡宫廷所用之物，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。脱其欲构陷某人，祇须言某人之疾盖因某人厌禳所致。人有谘询者，此辈则狂舞其鼓而召鬼魔，已而昏迷，伪作神语以答之。”^⑤这一段引文把职业萨满当时在宫廷中的所作所为活灵活现地烘托出来了。在蒙古宫廷职业萨满中，最有名者，要算是替铁木真命名为成吉思汗的阔阔出了。豁儿赤，在当时也是一个著名的萨满。他们在当时，都是高踞于人民之上，拥有极大权势的宗教活动者。

除了蒙古以外，以专门进行宗教活动为职业的萨满，在十七世纪以后的满族中也曾产生过。而在我国北方阿尔泰语系其他民族中情况大为不同，没有职业萨满，更多的则是仍主要以参加生产劳动，只附带地搞些宗教活动；或者是部分地参加生产劳动，部分地从事宗教活动。即使已经进入阶级社会的达斡尔族和鄂温克族，情况也大都是如此。从这里我们不难发现，人们的体力劳动和精神劳动最初是如何一步步分离的。从这里还可以看出，萨满从它开始脱离生产劳动之日起，也就意味着他开始脱离了本民族的人民群众。这种量变的过程发展到一定程度，最后必然要引起质的变化。当萨满完全职业化后，就逐步依附于统治阶级，为统治阶级服务而其本身也逐步成了统治阶级的一个组成部分。到这时，它所宣扬的，已不再是维护古老的传统习惯，而是制造剥削压迫有理的新论据。以蒙古萨满为例，在为不同阶级的人跳神时，其祝词都有不同阶级的内容：为统治阶级祈祷时，祝他的牲畜要比星星还要多，他的权势要象太阳那样永恒；给穷人祈祷时，则祝愿他有侍从诺颜（官人或主人）的儿子。

（三）

萨满教在其发展过程中，除了已经深深地打上了私有制和阶级的烙印而外，还有一个不可忽视的重要方面，就是这一民族所信仰的萨满教与另一民族所信仰的萨满教相互之间的影响，以及外来宗教对萨满教的冲击和影响。

在早期，我国北方阿尔泰语系各民族虽然都信仰萨满教，都崇拜大自然和动物，都以某一种动物、植物或无生物作为自己氏族的图腾，都崇拜自己氏族祖先之神，并且发展到一定阶段，都出现了自己氏族的祭司萨满，但具体来说，对每一种所崇拜的神灵的名称和内容却不尽相同，崇拜仪式也因地因族而异。这种状况的出现是不难理解的。这是由于各民族之间当时尽管交往很少，但只要各民族之间的生产力处于大致相同的发展水平，其社会发展可以说也大体处于相同的阶段，那末，人们的思维能力也必然处于大致相同的发展水平，无论是社会组织、婚姻状态以及宗教信仰等等，几乎无不如此。

可是自从人们按照地域为范围进行活动以来，各民族之间的交往就比过去频繁多了，而各民族之间所信仰的萨满教，也就不断地相互影响。这方面最明显的事例，莫过于“吉雅其”神的出现了。截至解放时为止，“吉雅其”神为蒙古族、达斡尔族、鄂温克族和鄂伦春族所普遍供祭。然而对于什么是“吉雅其”神，各民族的解释却并不一致。

按照蒙古族的解释，“吉雅其”原是一位深知马的习性，勤劳而又热情的牧马人。他久病卧床，临死还舍不得与马群告别。诺颜亲自前来探望，听取他的遗言。他提出要求说：我死

以后，在我的背上挂上我用的套马捍，把我驮在黄骠马上，送到西南山里，让我背靠额尔敦本贝山，眼望阿拉坦本贝山，静卧长眠。当诺颜答应了他的要求之后，他就放心地闭上了眼睛。几个月之后，诺颜的马群里发生了瘟疫，并且发现有人把马赶进那两座深山里去。诺颜知道这是“吉雅其”的亡灵还没有安息，一直放心不下自己终身放牧的马群，因此就到深山里，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。

牧区鄂温克族则认为“吉雅其”神是从达斡尔族那里传来的。

鄂伦春族对于“吉雅其”神的说法，则又有所不同。并且认为，“吉雅其”神除了管人畜的疾病还保佑狩猎丰收。

由上述种种材料看来，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？究竟是谁影响谁？看来这中间既存在着各民族之间的相互影响，又存在着各民族的独特创造。鄂伦春族主要从事狩猎，光有个“白那恰”的保佑还不够，又企望“吉雅其”也能同时保佑他们狩猎丰收，这看来是不会令人感到突然的。

还有另一种情况。像达斡尔族中供奉的“霍列力博如坎”，据传最早是由饲养驯鹿的鄂伦春族那里传来的。可是就是这么一个“霍列力博如坎”，在鄂伦春族中却已经是无人知道了。

与此相似，鄂伦春族中少数人信奉的“库吞博如坎”与“衙门博如坎”，也就是所谓城市之神与衙门之神，最早系由参加八旗组织的其他民族中传入，可是我们在对其他民族进行的调查中，已找不到它的踪迹了。

至于外来宗教，它所代表的是比较高的经济文化发展水平，因之它对于萨满教的冲击和影响，那情况还要比这复杂得多。

仍在游猎的那一部分鄂温克族，自沙俄势力东侵以后，就曾经受到过东正教的一些影响。当时沙俄地方当局迫使他们改信东正教，初生婴儿都要送到教堂洗礼，起俄式名字，成年人则被送到教堂去做礼拜，因而在这一部分鄂温克族的风俗习惯中已渗入了东正教的一些因素：每年都要过“复活节”，结婚时人们要抬着耶稣像，新郎新娘要先后和耶稣像接吻，然后互相拥抱接吻；人死后已不再风葬，要在坟前立一个十字架。

牧区的鄂温克族除了东正教的一些影响外，喇嘛教的一些因素，也已渗透到萨满教中。在那里，人死后，一般已不请萨满跳神（只有萨满死了才请萨满跳神），而是要由喇嘛念经，向山神请求坟地，并用一条白色的新毡子铺在预定的坟地上，再动手用锹挖土，把棺材埋葬在那里。

但鄂温克族接受上述宗教的，只是某些偶像和某些仪式，而东正教或喇嘛教的教义并没有为鄂温克族所接受，在整个鄂温克族的宗教活动中，萨满教的活动仍然占据着最重要的地位。而且鄂温克老人一再发出警告：“忘本的人要走灭亡的道路，失去根子的人一定没有前途”。在几种宗教互相排挤的过程中，鄂温克老人常常会为萨满教没有经卷而辩护，说萨满教原来也是有经卷的，只是一不注意被牛吃了，因此经卷都留在萨满的记忆中，而上天是允许没有经卷的宗教存在的。看来，要使萨满教自动退出历史舞台，也确实不是一件容易的事情。

尽管如此，在鄂温克族中也确实已经形成了两种宗教或三种宗教同时并存的局面。但这

种并存的局面不是三足鼎立，而是互相混杂。拿原始的萨满教来说，它已愈来愈不能适应现实生活的需要，尽管它在不断改变其内容，其地位也难免日渐削弱。但阶级社会的宗教，也不是原样搬来即可以存在，它也在部分地被改造，以适应不同地区人们的需要。结婚时要抬着耶稣像，这是从东正教那里来的；可是结婚的第一夜，又必须在女方氏族中度过，这依然是古老的风俗。死了人要请喇嘛念经，这是从喇嘛教那里来的；可是喇嘛须向山神祷告，这无疑仍然是萨满教的老传统。诸如此类的事真可谓不一而足，在各个民族中几乎都可以找到。

在哈萨克族中，伊斯兰教与萨满教的相互影响是很明显的。伊斯兰教传到哈萨克地区后吸取了不少萨满教的内容，而萨满教又采用了一些伊斯兰教的形式。例如有些伊斯兰教的毛拉，同时也是萨满；反之，有的萨满也兼任伊斯兰教的毛拉。伊斯兰教的毛拉，有的还经常参加萨满教的宗教活动，如天旱时求雨或牲畜发生病灾时举行拜火仪式等等。而萨满教举行上述仪式时，除了按照古老的传统进行之外，又都要在两棵树之间，用一根绳子把古兰经高高挂在上面。甚至在萨满的祷文或祝词中，每一句末尾都要念伊斯兰教唯一的最高神“安拉”。

上述情况，可能是由于伊斯兰教传入哈萨克族地区后，为了扎根民间，不得不适应萨满教的一些形式；而当伊斯兰教在哈萨克族中已经传播开来以后，萨满教在伊斯兰教的强大影响和压力下，为了它本身的存在又不得不采用一些伊斯兰教的形式。

在锡伯族中，喇嘛教是与萨满教并存的，平时萨满家有人结婚，要请喇嘛去主持仪式。每年春天，萨满家要请喇嘛去念消灾经。萨满家中有人生病，要请喇嘛来治。萨满死后除请萨满跳神而外，还要请喇嘛来念经开路。而相反，喇嘛却从不请萨满。查布察尔锡伯族自治县金泉村群众过去有一种说法，萨满只能管阳间而不能管阴间，喇嘛则阴阳两界的事都可管，人死之后如不请喇嘛念经开路，是到不了阴曹地府的。

他如满族祭的祖宗神板，竟然也包括了关帝、观音，可以说也已弄得面目全非了。

这一点，反映在成吉思汗身上，可以说是更集中，更突出。“成吉思汗曾以鞑靼民族之若干迷信订入法律，以为无数毫无关系之事实，可以致灾，或致雷殛，此其所深畏者也。故严禁溺于水中，或灰烬之上，严禁跨火，跨桌，跨碟，禁洗涤衣服，应服之至于破敝。成吉思汗不愿人言物污，其意以为凡物皆洁。其杀所食之动物，必须缚其四肢，破胸，入手紧握其心脏；如仿穆斯林杀牲者，则应如法杀其人”。^⑥成吉思汗曾经任命兀孙老人为“别乞”，专门管理萨满事务。在这些方面，他笃信萨满教是无可置疑的。但另一方面，他在西征时，曾邀请道教的代表邱处机从山东去中亚细亚，特在行帐中会见“询道术”，邱处机死时还赠给“长春真人”尊号^⑦。成吉思汗同时也召见了基督教及伊斯兰教的星者前来，为其占卜^⑧。非常有意义的是，同一个成吉思汗，同在一个不花刺城，对于伊斯兰教的态度，前后却是判若两人。一二二〇年三月，“成吉思汗进至不花刺，……过大礼拜寺，骑而入，问此是否算端之宫。有人答言此上帝之宅也，遂在祭坛前下马。登讲座台二三级，大声言曰：‘野草已刈，速以物来饲吾属马。’城人遂入市仓取谷，蒙古兵运可兰经棊置庭中，以代马槽，践伊斯兰教之圣经于马蹄下。诸蛮人置酒囊于寺中，召舞者歌女入寺歌舞。蒙古兵亦自唱其国歌，声彻四壁。当其娱乐之时，律士教师则执奴隶之役，为之护视鞍马。”在伊斯兰教徒之祈祷场上，成吉思汗还声言：“应知汝曹已犯大过，而人民之长负罪尤重。设汝曹问我所言何据？我将答汝曹曰：

我为上帝之灾，设汝曹无大罪，上帝曷降灾汝曹之首？”^⑩可是到一二二三年，“成吉思汗还渡阿母河，至不花刺城。命撒都只罕引见深通伊斯兰教教理之人，得法官一人名额失来甫及宣教师一人。成吉思汗闻此二博士所说明之伊斯兰教要义与规条，皆以为然，惟不以赴默伽一事为是。以为全世界皆为上帝之居宅，任在何地祈祷，皆得达于帝所，不必拘拘一地。”^⑪更有甚者，“成吉思汗命其后裔切勿偏重何种宗教，应对各教之人待遇平等。成吉思汗认为奉祀之神道与夫崇拜之方法毫无关系。”^⑫这就不啻把他所固有的宗教信仰也给否定掉了。当然他之所以要这样做，是出于统治的需要，是有其明显的政治目的的。

应当指出，几种宗教并存的局面，这只是一种暂时的、过渡的现象，在各民族社会的进一步发展，在几种宗教相互之间的斗争中，原始的萨满教越来越处于无能为力的地位，它最后必然被现代一神教代替，看来已是一件难以避免的事情。

（四）

萨满教在其发展进程中，受到了内外的重重阻拦，虽然由于它尽力地支撑着，勉强维持着几种宗教并存的局面，但在有些民族中，它却是无可挽回地一天天趋向没落，趋向崩溃的。公元十世纪后，维吾尔族地区传入了伊斯兰教，并且逐步地取代了萨满教。随后在十三世纪和十七世纪，分别登上我国历史舞台的蒙古族和满族，他们的萨满教的发展也在沿着下坡路滑动。这是由于在其往后的发展中，这两个民族都远离故乡，向外扩展。蒙古族不仅向中原，而且向欧亚两洲进军，满族则由其发源地向内地发展，建立了清王朝。他们南征北战，所接触的其他民族的物质文化和精神文化，都比他们先进，被统治民族中所信奉的宗教，使他们较原始的萨满教相形见绌。

拿满族来讲，努尔哈赤在统一满洲各部之后，由于认识到萨满教不可能成为驾驭和统治其他民族的思想武器，进入辽沈地区后，即在兴京城东阜建设七大寺庙，引进土地、观音、关帝、如来等神供人崇拜。虽然满族民间并未完全放弃对萨满教的信仰，特别是在满洲八旗，萨满教的残余仍一直存在着。虽然清朝初期，宫廷举行各种典礼，都由萨满用满语诵经跳神，但天长日久，随着与汉族政治、经济、文化上的交流日益密切，萨满教很快失去了原来的形态，与佛教混杂在一起，最后竟淹没在佛教之中。

蒙古族萨满教所经历的情况，与满族既有相似之处，又有很大不同。它从十三世纪开始就已形成与基督教、伊斯兰教以及后来的喇嘛教（红帽派）并存的局面。元朝被推翻之后，萨满教又成为蒙古族唯一的宗教。直到十六世纪喇嘛教（黄帽派）传入蒙古地区，几经激烈的反复斗争，萨满教才最后被喇嘛教吞没，基本消失。

现在让我们回顾一下这一段历史，对于了解萨满教如何向一神教过渡也就是向喇嘛教的过渡，也许是有所帮助的。

喇嘛教是佛教的一个派别，是莲花生等僧人把印度的密宗传入西藏，与当地的风俗相结合的西藏化了的佛教，有红教与黄教的区分。

喇嘛教与蒙古发生关系，始于十三世纪初。当时成吉思汗出于政治上的需要，与西藏萨迦寺大喇嘛贡噶宁博之间互有书信往来，但这种关系并没有进一步发展，也没有继续下去。喇嘛教开始在蒙古传播，那还是忽必烈时期的事。一二五三年，忽必烈和西藏喇嘛萨斯加哇相结合进入西藏，归来时把萨斯加哇之侄八思巴领了回来。一二六〇年，忽必烈即位后，为便

于统治西藏，封八思巴为“国师”，使之掌握西藏最高的政教权力。随后忽必烈又命八思巴管理全国佛教事务，加封“大宝法王”，死后赐“大元帝师”。八思巴是深得元朝宫廷的信任的，其后继者代代为“国师”。喇嘛教从此被尊奉起来。当时的喇嘛教是红教派，元朝的皇帝、皇后多拜奉受戒，它在宫廷中和在上层统治阶级中是很有权势的，萨满教在这里显然是受到了一定程度的削弱。但离开大都，离开宫廷，在广漠的草原地区，蒙古人则依然在信奉着萨满教，喇嘛教对那里几乎没有发生多大影响。一三六八年元朝被推翻，蒙古贵族重返草原之后，原来活跃于宫廷和上层统治阶级中的喇嘛教，也就随着元朝的灭亡，从整个蒙古地区消失了。从此，萨满教在整个蒙古地区又一度占了上风。

但经过两个多世纪即到十六世纪末，萨满教又无可挽回地走上了消亡的道路。一五七六年，土默特的俺达汗召请西藏大喇嘛索诺木扎木苏至青海湖畔，举行庄严的法会，俺达汗自称为忽必烈转世，以索诺木扎木苏为八思巴化身，封为达赖喇嘛（当时是三世），给蒙古一部分贵族授戒。且其后第四世达赖喇嘛竟也转生于俺达汗玄孙云丹木错的头上。一五八五年至一五九〇年间，察哈尔的图门汗，喀尔喀的阿巴岱汗，同蒙古贵族一起到达赖喇嘛处受戒。阿巴岱汗并在库伦建立了额尔德尼召（喇嘛庙）。从此，喇嘛教的黄教派在蒙古地区又再一次地得到了传播。

喇嘛教之所以得到封建主的拥护，是有其内在原因的。喇嘛教极力宣传统治阶级以及其他显贵们的荣誉地位，是他们本人前世修来的善果，他们生来就有统治人民的权利，而民众的受苦受难则是他们前世所做的恶果。喇嘛教正是以此来迎合封建统治者镇压和统治人民的需要。因此封建统治者极力提倡喇嘛教，做为他们统治人民的工具。而萨满教不仅不能满足他们的要求，而且在广大农、牧民间，萨满教已成为对抗封建统治者的工具。

喇嘛教的传播，自然会遇到萨满教的抵抗，因此这两者之间的斗争，一直是反复的、持续不断的。这里可以通过为俺达汗治病这一事件，来看一下喇嘛与萨满之间的勾心斗角。“相传一五七六年左右，阿勒坦汗（即俺达汗——引者）得风疫，萨满建议破一人之腹，将足纳入其中，可以治愈。汗行之，忽见一白色幻影责其不当如此残酷。左右喇嘛告汗曰，此白影实即佛之化身”^②。而当俺达汗“外形消减，内气尚未尽绝”之时，他手下的人互相议论喇嘛教，认为大汗得病全是因为喇嘛欺诳的结果，竟想杀掉喇嘛^③。这就活灵活现地把两者之间的斗争烘托出来了。这种斗争有时竟像拉锯战似的一时难分上下。“喇嘛反对萨满教，特别是反对翁衮，并展开了激烈的斗争。虽然如此，也没能消除对翁衮的崇拜。土尔扈特的一个亲王墨尔根岱本的儿子奥吉尔多拉（生于一五八六年）成了喇嘛。这个亲王喇嘛命令把翁衮搜集起来，当着人们的面放到火里烧掉。但是蒙古人又做了新的翁衮来代替被烧掉的翁衮最后喇嘛奥吉尔多拉在一六四〇年卫拉特蒙古可汗的集会上定了一个反对崇拜翁衮的法律。虽然有喇嘛的斗争和禁止崇拜翁衮的法律，但信奉佛教的蒙古人中还继续做翁衮，并且崇拜它。喇嘛们从西藏带来的佛像同萨满们所做的翁衮并排放在寺庙里。”^④尽管如此，斗争的最后结局，萨满教还是不得不一步步地向后退缩。如“一八一九年和一八二〇年，喀尔喀墨尔根王旗的一位高级喇嘛主张驱逐全旗的萨满而获得成功”^⑤，就是明显的一例。在这个时期，人们可以看到，蒙古的萨满跳神唱祷词时，常常都要讲述自己与黄教斗争所遇到的苦难，讲述被黄教镇压的仇恨，边念诵唱词，边悲伤痛哭^⑥，这是萨满发泄他们失去权势败给黄教的仇恨的表露。

确实，萨满教之所以敌不过喇嘛教，首先是由于喇嘛教受到了蒙古统治阶级的支持，对萨满教采取了严酷镇压的措施。

譬如被封为达赖喇嘛尊号的索诺木扎木苏，就提出了许多镇压萨满教的办法：规定蒙古人一律放弃原有的萨满教，毁掉原来供奉的祖先神翁衮，改供佛像。规定凡汗王的属民必须信喇嘛教，不服从者抄家，把帐幕和牲畜财产全部没收，等等，严重地打击了萨满教。

萨满教之敌不过喇嘛教，还由于萨满教做为古老的意识形态，它代表着原始的渔猎生产方式，与新兴的农业、畜牧业、手工业和商业是格格不入的。

萨满每逢祭典，都要宰杀一定数量的牲畜来祭祀鬼神，这不仅破坏生产力，而且也是加在人们身上的沉重负担。因之，萨满教面对新的经济发展，在许多方面已经暴露出不相适应，早已不能满足客观经济发展和人们的需要的致命弱点。

喇嘛教则与萨满教不同，它是适应封建领主经济的发展而产生的新型宗教。它比萨满教更适合于维持封建经济基础。喇嘛教与萨满教相比，还表现在它的用具和艺术方面也文明得多。他们有高度的文化和华丽的宗教仪式。同时喇嘛会读会写，又是医师和星占师。从前萨满所能做到的一切，他们也都能充分做到，而且有许多地方还超过了萨满。特别是他们倡导废除杀牲祭祀的落后风俗，提倡供品由原来的宰杀牲畜和人改为乳酪等，不论是蒙古的上层还是民众都有好感。这也是黄教能立住脚的因素之一。

同时，喇嘛教在与萨满教的斗争中，喇嘛们还采取了另一种策略，即巧妙地利用萨满教的某些形式，塞进喇嘛教的内容。例如以自然崇拜为其主要内容的祭“敖包”，在蒙古族中十分普遍，喇嘛教传入蒙古地区后，利用其形式，在祭文的开头和结尾加上喇嘛教的内容，从而使祭“敖包”成为喇嘛的宗教活动的组成部分。这样当然也就大大地减少了推行喇嘛教的阻力，甚至把某些信仰萨满教的群众争取过来。

同时，明清两代的统治阶级对于在蒙古地区推行喇嘛教也是不遗余力的。在明代，中央王朝为了巩固北部边疆地区的统治，对黄教在蒙古地区的传播，采取各种措施加以鼓励。他们给喇嘛以优厚的赏赐，派西藏喇嘛到蒙古地区，对蒙古封建主“讲说劝化”，对于蒙古封建主迎送达赖喇嘛也给予种种便利和支持；在北京制造法器，印刷藏经，送往蒙古地区；蒙古封建主在各地建造寺庙时，提供各种器材和匠人等等。

在清代，从努尔哈赤起，历代帝皇都清醒地意识到要统治发展水平比满族先进的民族，单纯地依靠强制手段是不能奏效的，更是难以持久的。努尔哈赤之所以立即在兴京兴建七大寺庙，正是企图以此作为麻醉各族人民的一种工具。出于同样的考虑，皇太极即位以后，乃把墨尔根喇嘛迎至盛京，并为之建立实胜寺，以此来诱惑蒙藏地区尚未归顺的王公贵族和宗教势力。蒙古喇嘛教首领哲布尊丹巴呼图克图，率领喀尔喀诺汗及其部属，以保护喇嘛教为名投靠清朝，就是一个影响深远的举动。同一时期，早就与清朝有所勾结的达赖喇嘛第五世，派其弟子第十四世章嘉呼图克图劝解扎萨克图汗与图谢图汗的纷争，并使之归顺清廷。深谋远虑的康熙，对上述两人都特别赏识，倍加优待。命哲布尊丹巴在外蒙古库伦掌握政教两权，加封“敷教安众大喇嘛”，赐宝石、绢帛、赏乘黄车，代代继承。命章嘉呼图克图在内蒙古多伦主持黄教并掌京师寺庙喇嘛的“扎萨克达喇嘛”之职，赐“振兴黄教大慈大国师”印，亦代代继承。从此喇嘛教以库伦和多伦为中心，就愈益得到发展了。

清统治者在整个蒙古地区所修建的喇嘛寺庙，其数量之多是相当可观的。而且伴随着军

事进攻，两者几乎是双管齐下。十八世纪末，修筑寺庙简直成了一种比赛，除大的寺庙中心外，旗有旗庙，佐有佐庙。至清末，在内蒙古地区每旗平均即有大小寺庙三十余座以上。寺庙林立，喇嘛教在蒙古地区也就更加盛行起来。

与此同时，清统治者还采取种种措施，鼓励蒙古人民去当喇嘛，以削弱蒙古人民的战斗精神。如规定喇嘛寺庙可以有许多特权，凡当喇嘛者可以不当兵，不纳税，致使蒙古地区与寺庙的增加成正比例，喇嘛的人数也与日俱增。据统计，清朝末年，仅内蒙古地区的喇嘛，已占男子人口总数的二分之一了。

就这样，几经反复，经历了长期复杂曲折的斗争，萨满教在蒙古地区终于被迫退出了历史舞台。当然这是就总体而言的。就局部地区来讲，萨满教仍然以残余形态保留在蒙古族民间。

注：

- ① 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1965年版，第333页。
- ② 《元史》卷72，中华书局1976年版，第1781页。
- ③ 《恩格斯致马克思》，《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第65页。
- ④ 《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1965年版，第327页。
- ⑤ 《多桑蒙古史》上册，中华书局1962年版，第265页。
- ⑥ 《多桑蒙古史》上册，中华书局1962年版，第157—158页。
- ⑦ 洪钧：《元史译文证补》卷二十九。

- ⑧ 《马可波罗行纪》上册，中华书局1951年版，第233页。
- ⑨ 《多桑蒙古史》上册，中华书局1962年版，第101—102页。
- ⑩ 《多桑蒙古史》上册，中华书局，1962年版，第130页。
- ⑪ 《多桑蒙古史》上册，中华书局1962年版，第158页。
- ⑫ 霍渥斯：《蒙古史》第5卷，第141页。
- ⑬ 《蒙古源流》卷七。
- ⑭ 阿布杜卡迪尔·伊难：《萨满教今昔》第六章 萨满教的偶像，土耳其历史学会出版社1972年版。
- ⑮ 霍渥斯：《蒙古史》第5卷，第106页。
- ⑯ 策·达赖：《蒙古萨满教简史》第三章蒙古萨满教的风俗和内容，1959年乌兰巴托出版。

（原载《社会科学战线》1981年第3期）

关于土族神话“阳世的形成”

马 光 星

土族的神话很丰富。有些神话不仅有趣，还为我们探讨其民族的来源、宗教信仰、生活习俗等方面提供了非常珍贵的资料。本文拟就土族神话“阳世（地球）的形成”作一粗浅的介绍，以求教于研究民间文学的同志们。

“阳世的形成”这则神话，流传在我省民和县官亭一带的广大人民群众中，大意是：

起初，地球上尚没有陆地，到处是一片汪洋。一位法力无穷的神人一直想在阳世上留下一块陆地，但是找不到任何能撑住土地的东西。有一天，他忽然看见一只金蛤蟆漂游在水上面，便从空中拿来一把土放在金蛤蟆的背上，可是金蛤蟆立刻沉下水底，一把土也被水冲得无影无踪。神人生气了，取下弓箭，等金蛤蟆再次浮上水面时，朝它射了一箭，射穿了金蛤蟆的身体。趁这

时，神人又拿来一把土放下去，金蛤蟆翻过身来一把抱住了这把土，再也没有沉下水底，阳世终于形成了。同时金、木、水、火、土五行也形成了。神人在东方，射出去的箭把是木头做的，所以东方为木。金蛤蟆朝南方，挨了一箭便从嘴里喷出火，所以南方为火。箭头是铁，西方为金。金蛤蟆挨了一箭便洒了尿，所以北方为水。中方才是土，即金蛤蟆抱着的阳世。

产生上述这个神话的原因，与土族祖先的原始宗教观念——图腾崇拜有关。目前已有的许多土族民间习俗和民间传说方面的材料证明，土族的祖先曾经崇拜过蛤蟆。从上述神话中可以窥见：土族的祖先在探索大自然的奥秘时，开始形成了水撑着陆地这样一个朴素的想法。可是水怎么能撑得住陆地呢？蛤蟆这个宗教观念中的崇拜物出来

解决了这个难题，这样一个两栖动物抱着阳世，是符合他们丰富而天真的想象的。然而由于人类早期那种对自然界充满好奇心和进一步认识自然的强烈愿望，又驱使他们提出新的问题：那么，金蛤蟆又怎样抱住了阳世呢？这就需要一位超拔宇宙的神人！这种想象越来越使人感到离奇，不仅使这则神话的内容丰富，而且人们的思维发展具有渐渐摆脱原始宗教观念束缚的迹象，突出了人的神勇奇能；同时突出了正在他们的物质生活中发挥着巨大作用的弓箭。

至今，我们还可以从这一地区的民俗、传说以及其它一些文献中，找到与这一神话有关的原始宗教崇拜残迹。

每年端午节，这里的土族妇女不挑水。据说端午节这一天是蛤蟆洗澡的日子，因此这一天的水吃不得。这一天，人们还把牛羊也赶到河里洗澡。显然这一“禁忌”与他们的图腾崇拜观念有关。

由于土族早期落后的生产力，这种原始宗教在一个比较长的历史生活中支配着人们的各种社会活动。据这儿的一些老人们回忆：从前，在附近的几座寺庙墙壁上，还画着金蛤蟆抱着阳世的图案（如今，这些庙宇被拆毁了）。据传在中川地区的马家河滩里有一棵老杨树，树下有一眼泉水。因为泉里有一个大蛤蟆，所以谁都不能动一下这棵杨树的一枝树枝、一片叶子。

另外，土族的这一早期图腾崇拜物还可能在部落战争中起过守护神的作用。据有些学者考证，现今的土族是历史上曾经活动在我国西北地区的吐谷浑的后裔。又有史书记载，在唐朝时期吐

蕃（今藏族）与吐谷浑之间发生了多次战争。在那个时候吐蕃称吐谷浑为“霍尔”。著名的藏族史诗《格萨尔王传》中，有《平服霍尔》之部，演唱的就是吐蕃与吐谷浑之间的战事。虽然史诗所反映的这些重大历史事件是通过文艺形式形象地反映，不是历史事实的真实记载。但是我们也不能否认它应有的历史价值。在《平服霍尔》之部中格萨尔过九关、斩八妖。而在第一个关口上截住他的是“一个凶恶可怕的黑青蛙，张着大咀，拦住去路”。这里的青蛙应引起我们的注意！在打仗时为了祈求图腾物的保护把它的形象雕刻或描画在阵前，这种情形曾在许多民族的早期生活阶段中都存在过。如果吐谷浑与吐蕃交战时，仍保留着这种原始宗教的遗迹和特征，那末我们就有理由猜测一下：史诗中所提到的黑青蛙可能就是吐谷浑族所崇拜的图腾物。

总之，我们要了解“阳世的形成”这则神话，以上这些与神话中的形象——蛤蟆有关的土族原始宗教的许多遗迹，正是这则神话产生和流传的根源。在人类历史发展到蒙昧时期的高级阶段，人们已经发明了弓箭。恩格斯指出：“弓箭对于蒙昧时代，正如铁剑对于野蛮时代和火器对于文明时代一样，乃是决定性的武器”。〔注〕“阳世的形成”这一神话中虽然蛤蟆抱着阳世，但更显示了人和弓箭的威力，这说明土族人民征服大自然的伟大力量和创造精神，而宗教却显得多么渺小！

〔注〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第21页。

（原载《青海民族学院学报》1981年第4期）