总主编：吕大吉 何耀华



鄂伦春族卷 鄂温克族卷 赫哲族卷 达斡尔族卷 锡伯族卷 满族卷 蒙古族卷 藏族卷

中国各民族原始宗教资料集成



中国各民族原始宗教资料集成

鄂伦春族卷　鄂温克族卷
赫哲族卷　达斡尔族卷
锡伯族卷　满　族　卷
蒙古族卷　藏　族　卷

总 主 编：吕大吉　何耀华
本册主编：满都尔图　周锡银
佟德富

中国社会科学出版社

(京)新登字030号

图书在版编目(CIP)数据

中国各民族原始宗教资料集成:鄂伦春族卷·鄂温克族卷·赫哲族卷·达斡尔族卷·锡伯族卷·满族卷·蒙古族卷·藏族卷/吕大吉,何耀华总主编;满都尔图等分册主编.-北京:中国社会科学出版社,1999.5

ISBN 7-5004-1983-X

Ⅰ.中… Ⅱ.①吕… ②何… ③满… Ⅲ.原始宗教-中国 少数民族-史料 Ⅳ.B933

中国版本图书馆CIP数据核字(97)第02632号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲158号 邮编:100720)

新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1999年5月第1版 1999年5月第1次印刷

开本:787×1092毫米 1/16 印张:63.5 插页:18

字数:1376千字 印数:1—2 000册

定价:172.00元

鄂伦春族

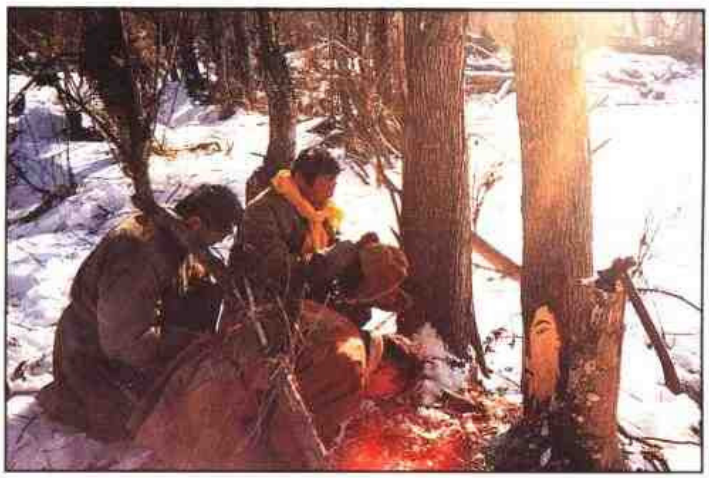
1 游猎在林海雪原中的鄂伦春人
2 山林间的“撮罗子”
3 晾晒肉干的鄂伦春族妇女
4 猎民就酒敬山神“白纳查”
5 从木刻神偶到黑墨画、彩绘神像
6 木刻的神偶
7 鄂伦春人供奉的雷神、风神和鹰神神偶

	1
2	3
4	7
5	6

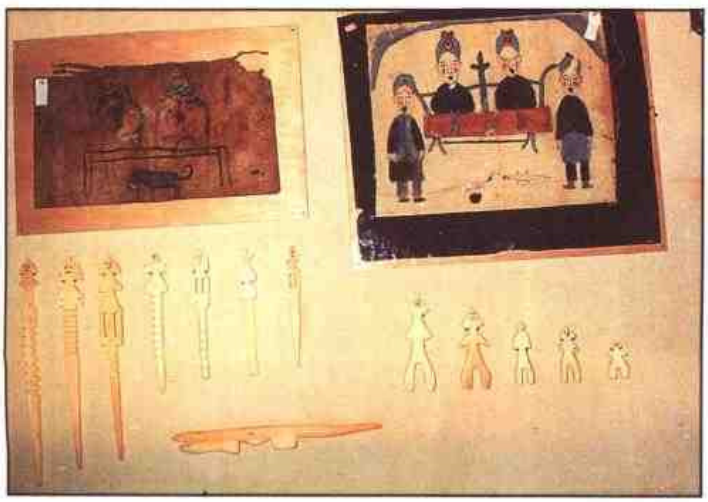


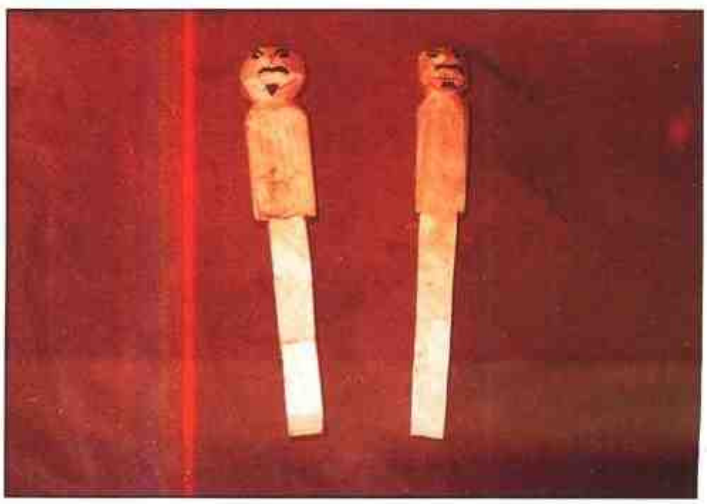




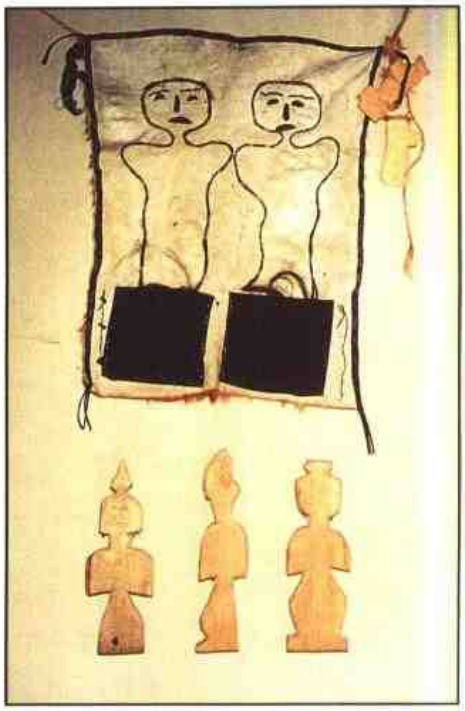














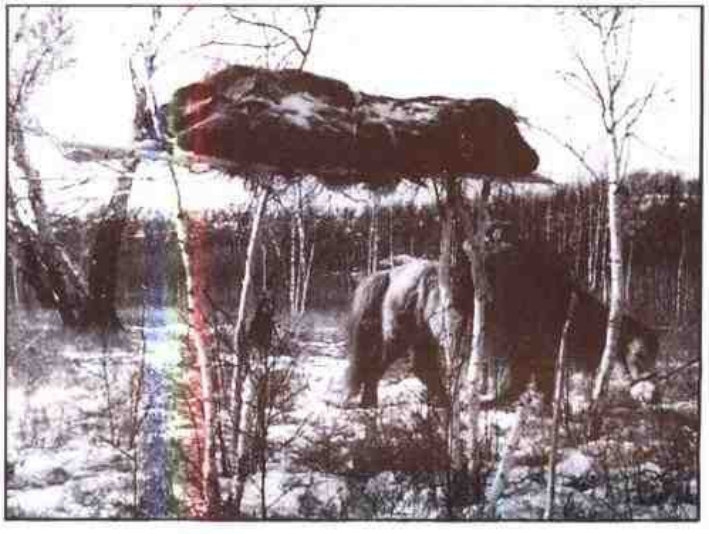
8　黑墨画神像和木刻神偶
9　人物神木刻神偶
10　儿童保护神
11　昭路弗如坎（灶神）像
12　楚卡弗如坎（草神）画像
13　风葬之一：兽皮裹尸
14　风葬之二：大树杈上的木棺

	8	11
9		
10		12
14		13











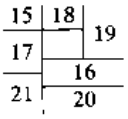




15 风葬之三：两树间的悬棺
16 鄂伦春萨满
17 鄂伦春萨满神服侧面
18 柯尔特依尔氏族萨满在做法事
19 鄂伦春萨满神服背面
20 鄂伦春萨满神冠上的鹿角
21 扎列——萨满助手孟德宝











鄂温克族











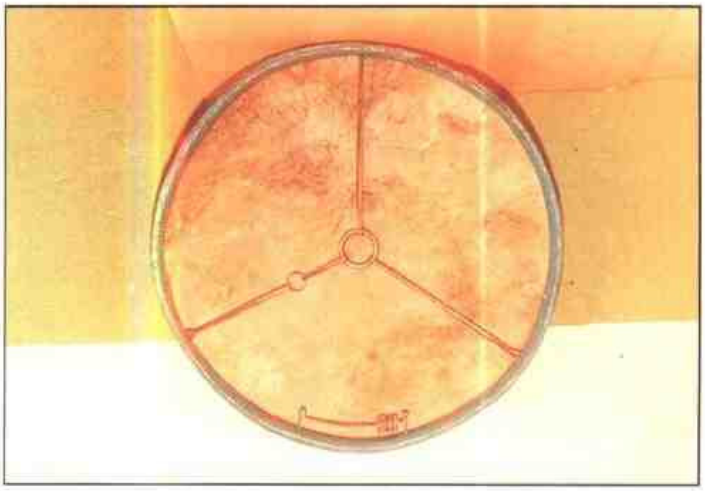




22 富饶的鄂温克草原
23 敖鲁古雅鄂温克猎民的住宅
24 牧区鄂温克放敖包近景
25 祭敖包者进香的石槽
26 牧区鄂温克人奉献给神灵的骏马，马鬃上系有彩色布条
27 牧区鄂温克牧民将心爱的坐骑奉献给神灵作为神的坐骑
28 敖鲁古雅鄂温克人的玛鲁神









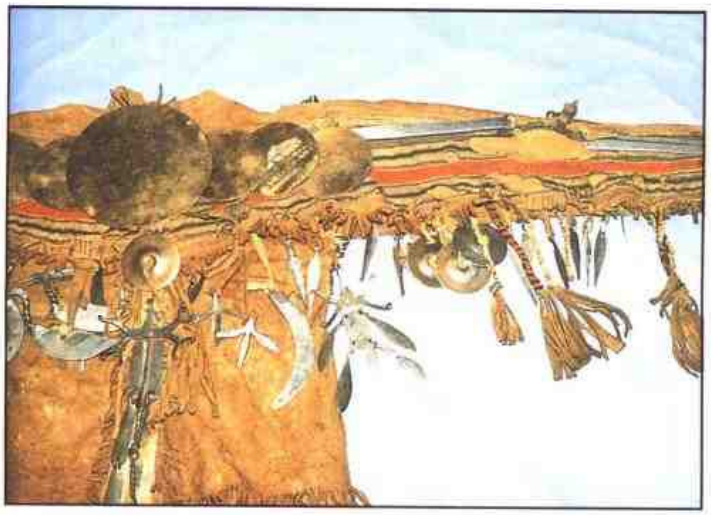
31	30	29
32		33
34		35

29 牧区鄂温克族萨满奥云华尔击鼓唱祷词
30 整装准备跳神的牧区鄂温克萨满
31 农牧区鄂温克族萨满
32 农牧区鄂温克族萨满神帽正面
33 农牧区鄂温克族萨满的神鼓背面
34 奥云华尔萨满的护心镜
35 纽拉萨满神服上半身正面















36 纽拉萨满神服正面
37 纽拉萨满神服背面
38 纽拉萨满神裙背面
39 纽拉萨满神服正面左上侧
40 纽拉萨满神服上的腰带
41 敖鲁古雅地区鄂温克萨满神鼓正面
42 神鼓背面

36	37	38
39		40
42		41

43 纽拉萨满神帽的钢架

44 敖鲁古雅鄂温克萨满神鼓的鼓槌

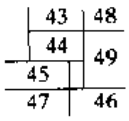
45 牧区鄂温克族奥米纳楞仪式的一个场面

46 奥米纳楞仪式的外景

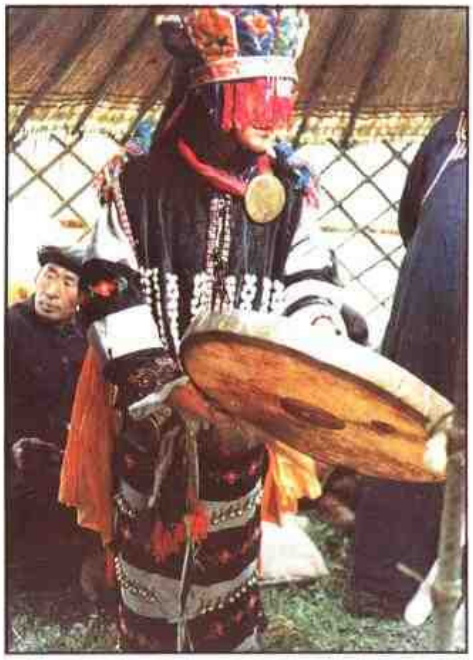
47 “阿楞”，重大祭祀时萨满出入毡房的地下通道

48 牧区鄂温克族萨满在跳神

49 神灵附体时的萨满









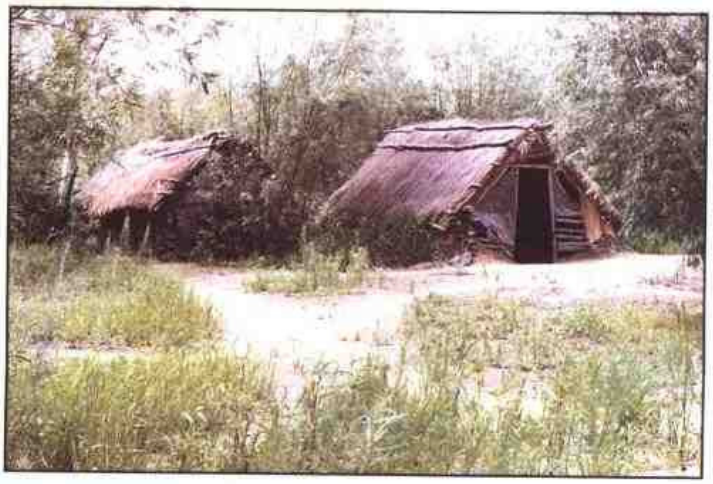








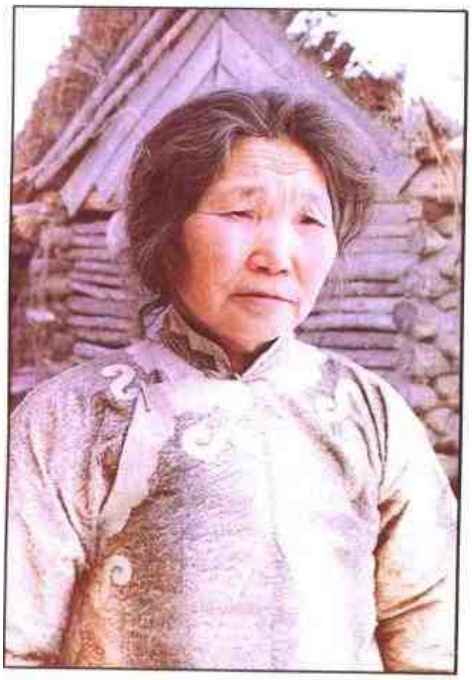
赫哲族

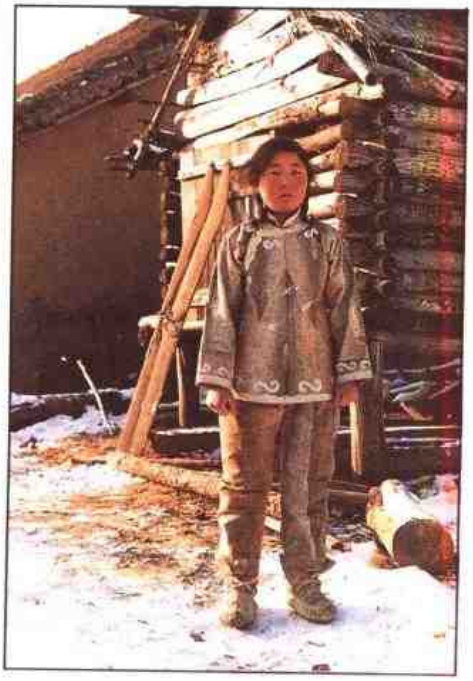












50 赫哲族人居住的马架子
51 赫哲族人居住的地窨子
52 黑龙江畔的狗橇队
53 穿鱼皮衣的老妇人
54 着鱼皮衣的姑娘
55 鞣制鱼皮

50	51
52	55
53	54



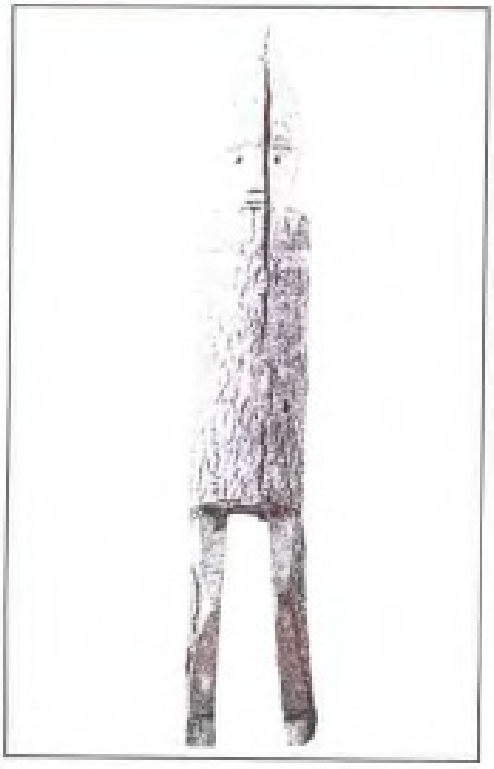






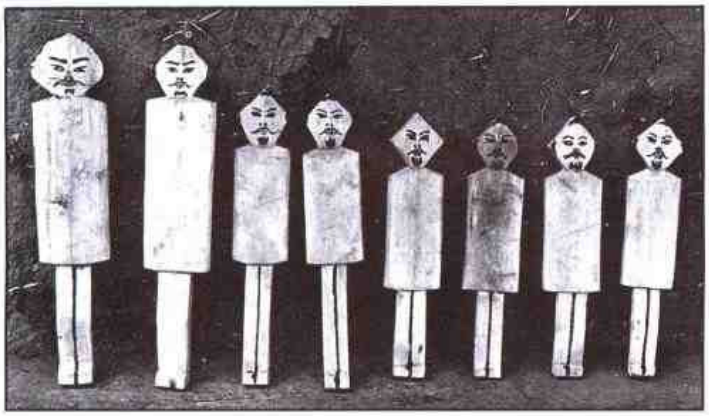




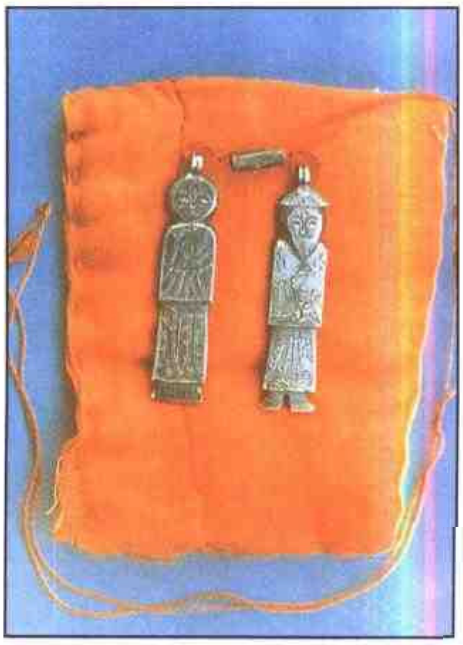


56　冬日冰餐
57　天神
58　祖宗神
59　打围大神
60　司鬼神
61　保佑神
62　山林神

	56	60
57	58	61
62	59	

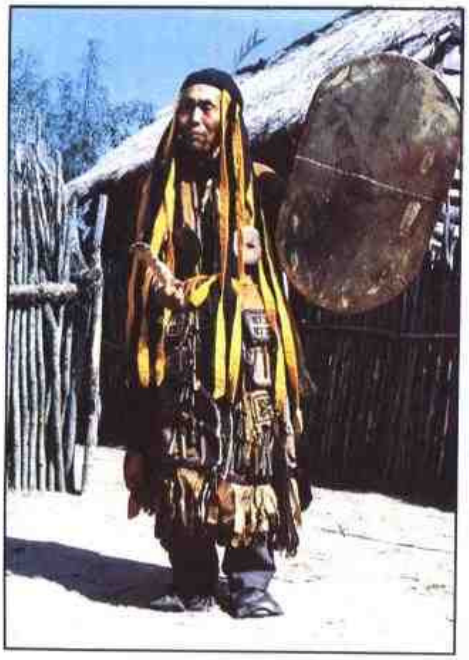




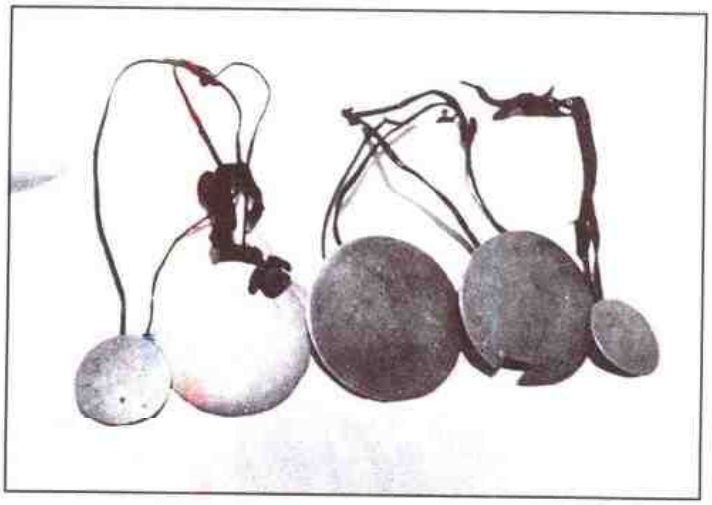




63 人形神偶
64 木质动物神偶
65 动物神偶
66 铜质“颗其和”神偶
67 银质“布克春”、“萨卡拉”神偶
68 银质“搜温”神
69 人兽合体金属神偶（1982年同江市街津口赫哲族村出土）

63	64
65	67
66	68 69









70	71	72
74		75
73		76

70 赫哲族萨满正面像
71 萨满背面像
72 萨满神帽上的七叉鹿角（1980年在依兰出土）
73 萨满神裙上的飘带
74 萨满神服上的腰铃
75 萨满神服上的铜镜
76 神鼓和鼓槌

达斡尔族







77 达斡尔族人的住宅民舍
78 好游牧生的骑兵
79 剽悍善射的狩猎
80 雷利尔河的部分木刻神像
81 [illegible]
82 [illegible]

	77	78
79		
	80	
	81	82





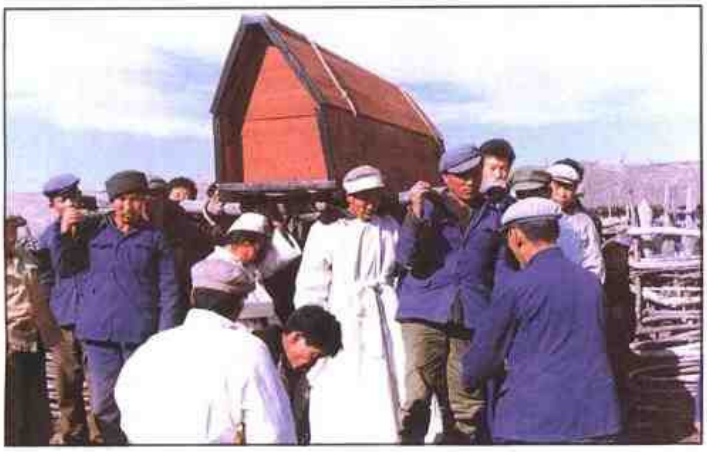


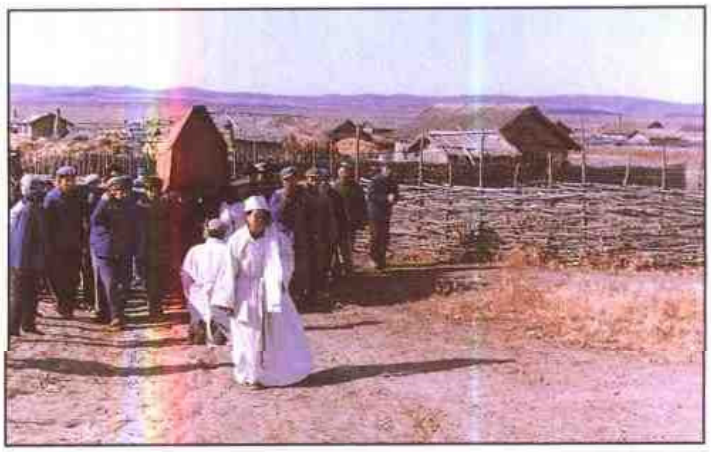












83 供在室外的小神庙
84 为年老长者准备的棺材
85 妇女制作送葬之金银箔
86 达斡尔人出殡
87 老年死者的灵柩出村，沿途各家洒酒路祭
88 灵柩出村，子女敬酒哭灵
89 灵柩放入墓穴，亲属哭灵告别

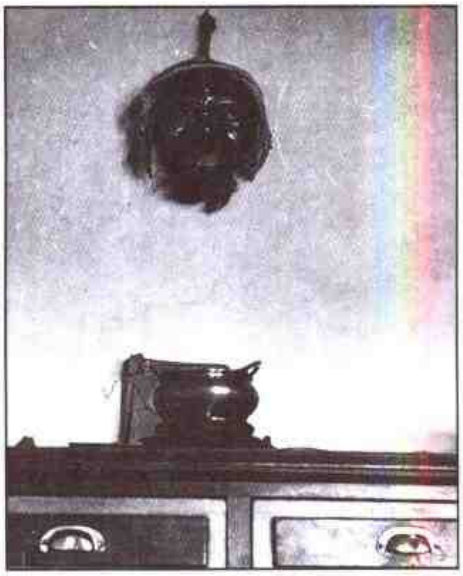
83	84
85	86
87	88
	89

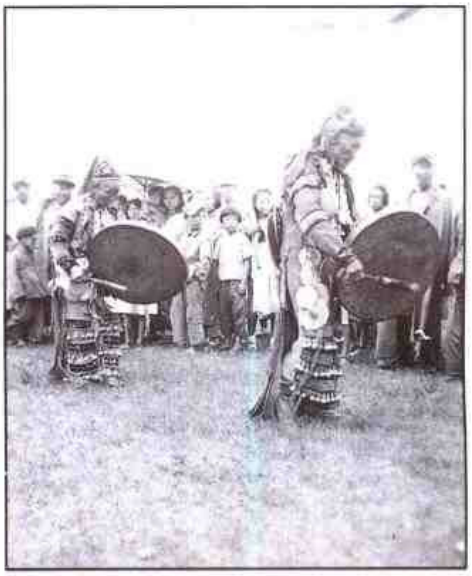
















90 达斡尔族女萨满

91 萨满神服背面上半身

92 萨满神帽帽架

93 萨满神服上的护背镜

94 供桌上侧悬挂的萨满面具

95 萨满的念珠

96 奥米南祭典上主祭和陪祭萨满跳神

92 | 93
90 | 94 | 96
91 | 95













97　奥米南祭典后黄格萨满与她的族众在室外神龛前

98　奥米南祭典上陪祭萨满在室内神树下

99　献给神灵的祭品

100　妇女祭河神求雨

101　供河神的祭品　　整张剥下的鸡皮

102　妇女祭河神　一相互泼水以示求雨

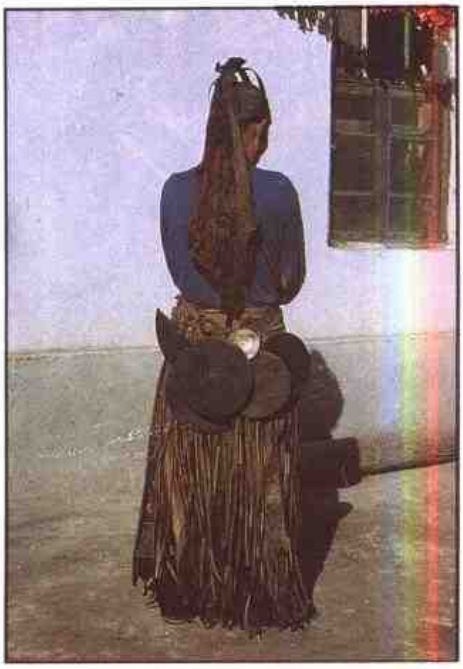
97 99
98 100
101 102

锡伯族











103 锡伯族祭祀的敖包遗址
104 萨满的保护神　　虎神
105 萨满神裙图像
106 全副装束的锡伯族萨满背面
107 萨满神帽铁架及飘带
108 萨满神帽上的彩带

103 | 104
105 | 106 | 108
107





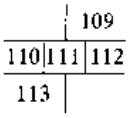








109 萨满神服上的铜镜
110 萨满击鼓唱祷词祈请保护神
111 萨满击鼓唱词请祖先神
112 萨满跳神与瘟神搏斗
113 萨满献山羊祭神



满　族



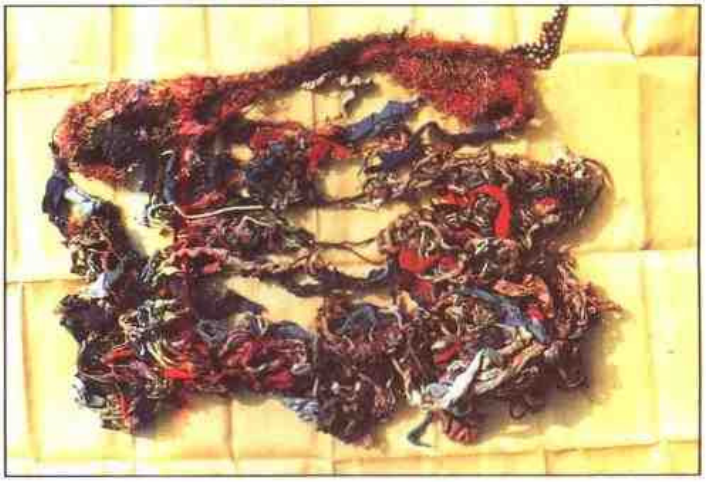




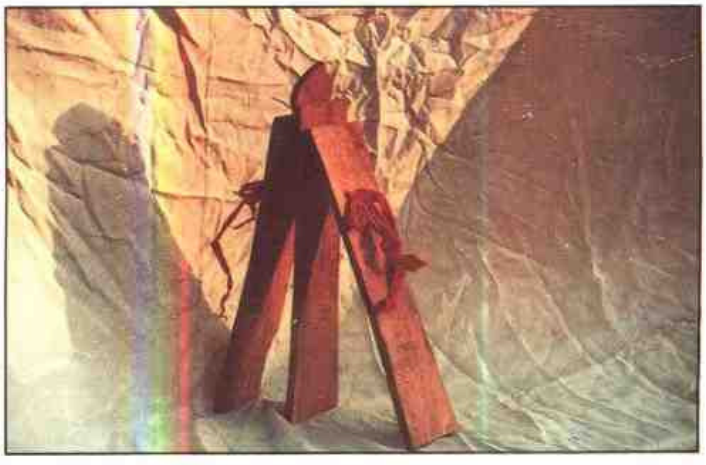
114　满族出神神偶
115　雪山神偶
116　悬挂子孙绳祭祀“佛朵玛玛”神（柳始母神）
117　新宾满族民间珍藏的子孙绳
118　老萨满给新萨满授神鼓
119　萨满神鼓背面
120　卡拉拉——神板，祭神用具

114 119
116
115 117
118 120















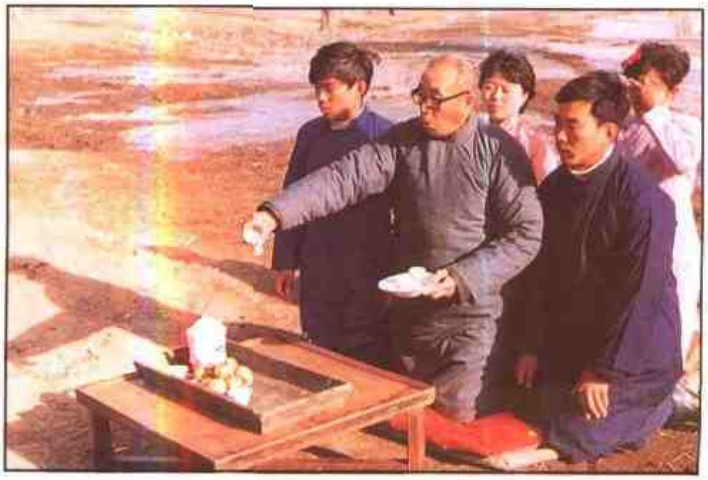


121 鹰祭开始前萨满在神河边祭自己的神灵并沐浴
122 鹰祭开始，萨满和族人向神灵祭拜
123 尼玛赫氏族野神祭中向鹰神献供品
124 星祭时萨满在祭星台上
125 雪祭之一　萨满给神偶嘴上抹血
126 雪祭之二——主神尼莫玛玛将瑞雪送到村落人家
127 野祭时老萨满杨世昌在祭神（洒酒祭天地）

121	122
123	124
	125
126	127









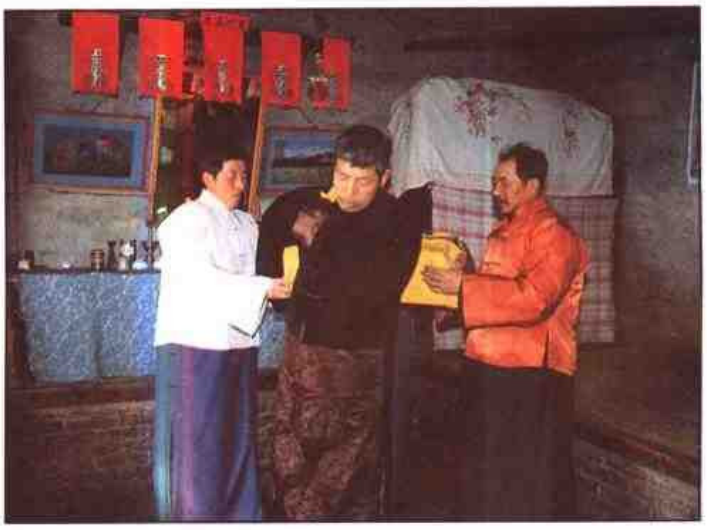












128 尼玛察氏（杨姓）野神祭开始，萨满击鼓唱词请神

129 请雕神降临

130 家族祭天场景

131 石姓野神祭，请安巴满尼神降临

132 祭祖者将祖先神匣请到家中

133 萨满在主持家祭

134 萨满在神案前击鼓唱词请神

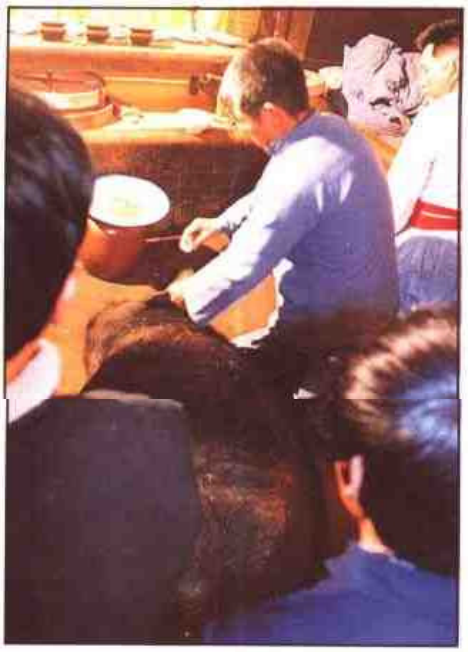
128		130
129	133	134
131		132







135 家祭开始，萨满击鼓唱祭词请神
136 主祭和陪祭萨满为天花病女神献祭
137 满汉合璧之神谕
138 萨满跳祖先英雄神舞
139 家祭时向献祭的猪耳灌酒或水，猪耳若动，意为神已领此供猪，称为“领牲”
140 蟒蛇神附体后萨满仰倒在地
141 跳火池，意为火炫仓神。图为跳火池者进行“净足”仪式





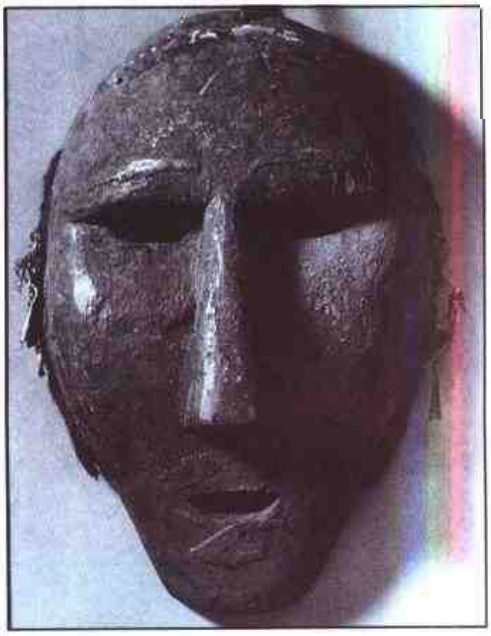




135 | 141
136 | 139
137 | 140
138 |

蒙古族



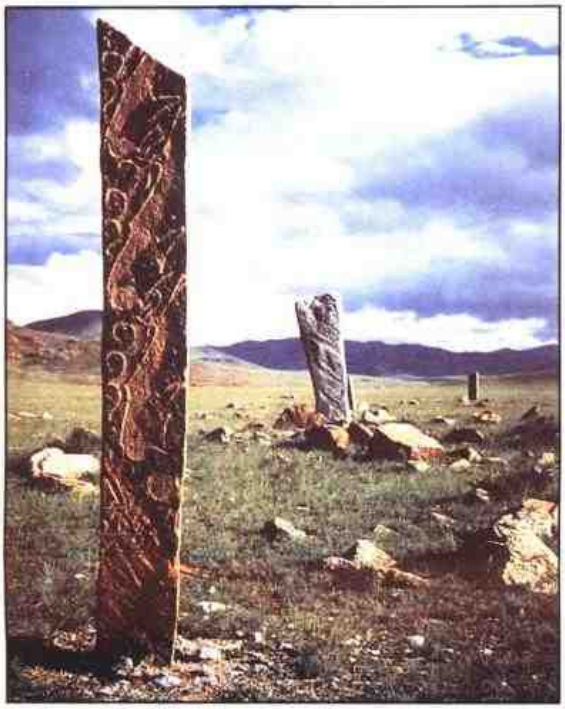












142 毛管天下野兽的森林之主狩猎之神　玛纳琴腾格里

143 爷衮——灵魂

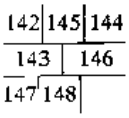
144 木质爷衮

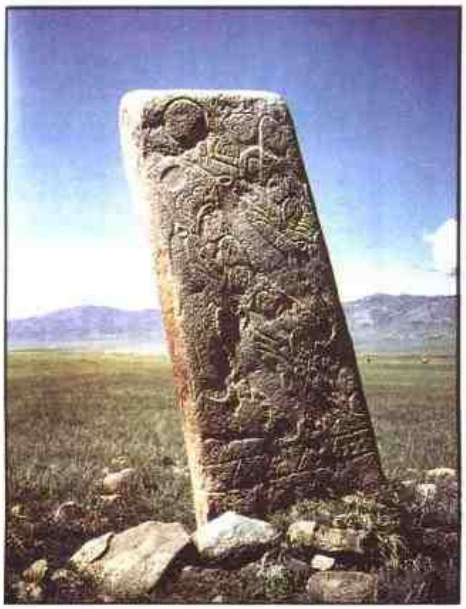
145 桦树皮翁衮面具

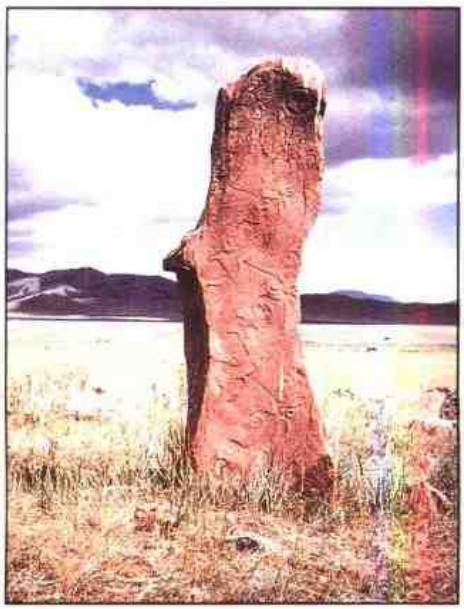
146 祭祀圣地——鄂博

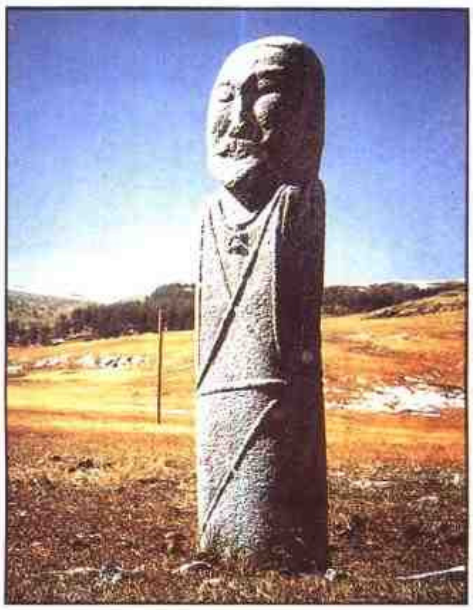
147 石器时代的护身符

148 象征鹿图腾崇拜的鹿石

















149 鹿石之一：上端的太阳象征生命之源泉，底部是象征死亡的弓、箭、匕首等

150 鹿石之二：上端的太阳以及低于鹿的有角动物象征生命的源泉和永存

151 鹿石之三：鹿及低于鹿的动物象征太阳下面的大地和生命

152 鹿石群

153 5—7世纪的石人，祖先崇拜的遗迹

154 立在墓地前面朝东南的石人

155 石人和石兽

149	150	153
152		151
155		154









156 现代科尔沁萨满教仪式之一：向天神和翁衮祀祷
157 萨满和助祭向天神和翁衮祀祷
158 向天神和翁衮献祭，祭品为鸡
159 萨满服饰：长条布饰、铜镜、铃铛、金属小球等
160 萨满服饰：胸镜、顶冠和长布条（象征鸟尾和鸟翼）
161 萨满服饰：顶冠、圆镜及其它饰品，下方为萨满鼓、鼓槌、神杖等
162 萨满顶冠正面

156	157	158
161	160	159
		162













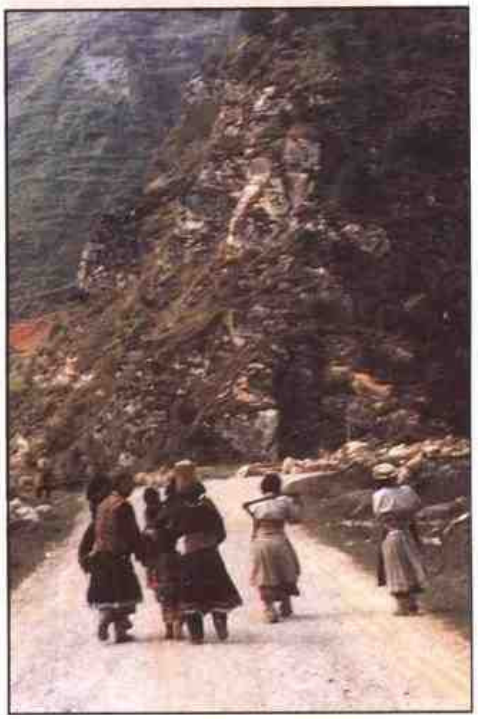
163 带有铁质枝叶和饰物的萨满顶冠和面具
164 16 世纪布里亚特萨满头饰和面具，上方为鸟衰
165 萨满服饰：铜铃、金属小方块、弓箭、长布条等饰物，上方为鸟衰
166 萨满服饰：胸前小铁环、弓、箭头等
167 萨满法器：九环圆鼓正面和背面
168 萨满圆鼓图案

163	166	167
165		
168	164	





藏　族





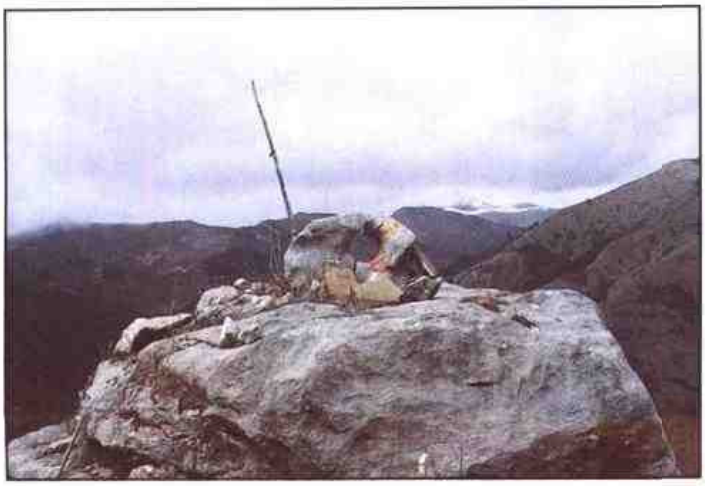


171	169	175
172		170
173		174

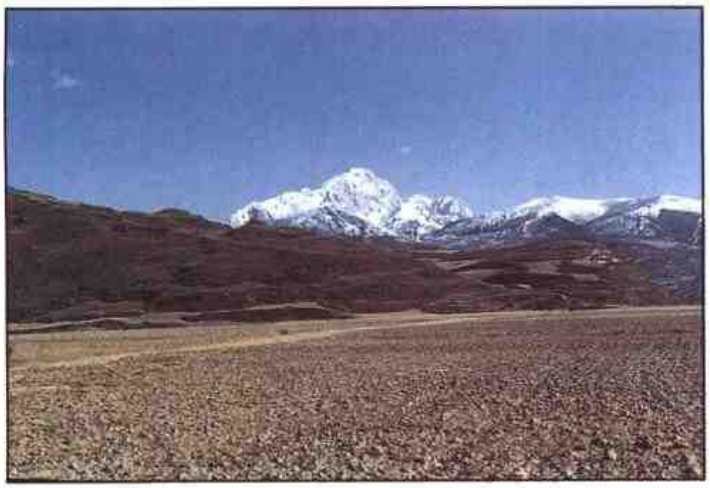
169　念青唐古拉山神唐卡
170　嘉戎藏区象征山神和土主的石堆
171　白马藏区的神山“叶西纳蒙”（汉名白马老爷）
172　阿坝藏区小西天神山（前为本教寺庙尕米寺）
173　小西天神山上本教巫师穿石术遗迹
174　阿坝藏区索乌神山顶之索乌山神头面像
175　玛旁雍错湖中之龙王邹拉仁庆唐卡

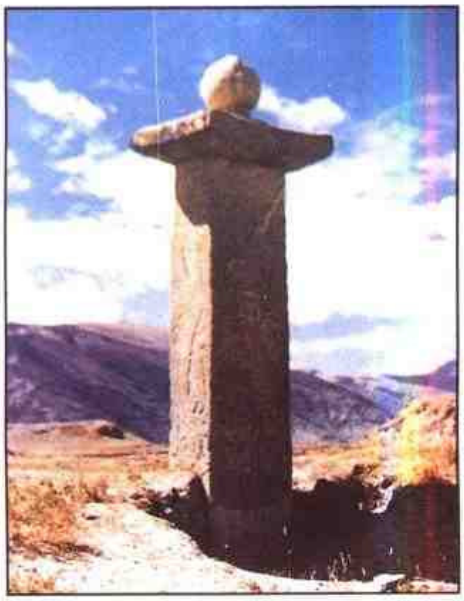













176 山巴藏区红星岩神山

177 山神“拉则”前所放藏文石片

178 唐蕃会盟碑。碑文上有记述土蕃始祖系天神降生的文字：“圣神赞普约提悉补野，自天地初成，入主人间为大蕃首领。”

179 赤松德赞墓碑。碑上有关于敦赤赞普系天神降生的记载：“初，恰亚布拉楚之子敦赤赞普为人世之主，莅临朱安山以来。”

180 木里、德庆藏区供于室内象征火神的木柱

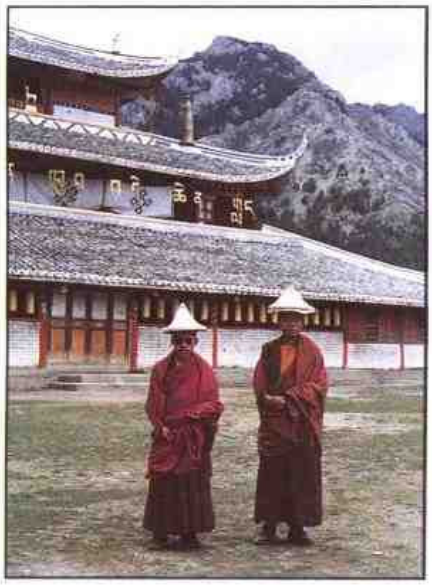
181 藏区火（塘）神

182 白马藏区的树神

176 | 177
178 | 179 | 182
180 | 181









185 | 183
186 | 184
187
188 | 189

183 山巴藏区的门神

184 白马藏区动物崇拜遗存——神龛上所供动物剪纸

185 白马藏区巫师白莫施巫治病后，抛于郊野的病人衣服和草人

186 本教寺庙邪米寺。前立者为本教僧人

187 本教创始人辛饶米沃佛金像，据说2000年前由本教徒迎请自象雄，现供奉在阿坝卓登寺

188 卓登寺保存的用金银粉写成的本教经典《八量抉择经》

189 跳神祭祀时所用动物神面具







此项研究为国家第七个五年计划(跨"八五")期间哲学社会科学重点科研项目，得到国家社会科学基金会及中国社会科学院出版基金资助

总 主 编	吕大吉	何耀华	
副总主编	何光沪	金　泽（回族）	高师宁
	宋立道	黄燕生	
编　　委	于锦绣	王树五（白族）	吕大吉
	伍文义（布依族）	孙若穷	牟钟鉴
	邢关英	杜玉亭	何光沪
	宋立道	李文厚	李廷贵（苗族）
	李坚尚	李绍明（土家族）	李国文
	李道勇	乌兰查夫（蒙古族）	何耀华
	岑秀文（苗族）	余洪模（彝族）	佟德富（蒙古族）
	张　民（侗族）	张公瑾	张有隽（瑶族）
	金　泽（回族）	和志武（纳西族）	周锡银
	范宏贵	杨淑荣	高师宁
	钱安靖	翁家烈（苗族）	桑耀华
	曹成章	黄燕生	雷广正
	詹承绪	蔡家琪	满都尔图（达斡尔族）

中国各民族原始宗教资料集成
总　　序

吕大吉

1. 原始人的宗教信仰，不但是整个人类宗教的发端，在一定意义上，也是人类社会各种文化形式的源泉。文明时代的各种宗教，不管它们崇拜的神灵多么伟大，信奉的教义信条多么玄秘，构建的礼仪体制多么神圣，实际上都不是来自神灵的启示，而是起源于原始时代野蛮人粗俗不堪的膜拜。同样，文明时代各种高雅精致的文化形式：崇高的道德规范，庄严的政治制度，赏心悦目的文学艺术，智慧深邃的哲学思辨……尽管它们各有自己植根的社会土壤，但在其发育的初期，几乎无不脱胎寄养于原始宗教的腹中。宗教和其他文化形式在发生学和发育学上的这一事实，突显出我们研究原始宗教的学术意义。如果我们想了解宗教和其他文化形式的本质和奥秘，就得探索它们得以产生的根据和发展的原因，对之进行追根溯源的研究。正是由于这个缘故，许许多多的宗教学家、哲学家、伦理学家、文学家、艺术家、人类学家、民族学家、社会学家、历史学家……像探寻金矿的淘金者一样，都情不自禁地走进原始宗教这个令人困惑不解而又使人兴奋不已的领域。

2. 宗教如何产生，这在宗教学中是一个至关重要的问题。传统的信仰总是相信神圣的宗教必有其神圣的来源，宗教神学家则说成是神的启示。科学的宗教研究打破了这种神话。历史上的启蒙思想家们用理性的批判精神破除信仰主义的独断，肯定宗教这种东西和世界上其他一切事物一样都有其形成和发展的自然过程，并从人而不是从神那里寻找宗教的本质及其产生的根据。对宗教进行的这种理智性探讨，使得宗教研究得以摆脱神学的束缚，在19世纪下半叶形成为一门独立的人文学科——宗教学。研究宗教的起源和发展问题，不仅催产了近代宗教学，而且一直是宗教学者乐此不倦、孜孜以求的热点。达尔文生物进化论的胜利，更对近代宗教学的发展给予了极大的推动。既然人类是从猿类进化而来，那末，人类所有的一切，包括神圣的宗教，理所当然地也有其从产生到发展、从低级形式到高级形式的进化过程。于是，野蛮的原始人代替"神圣的上帝"成了人类宗教的最初创建人，也成了探索宗教之根的宗教学者们追踪逐猎的主要目标。一时之间，对世界上各个民族的原始社会、原始文化和原始宗教进行实地调查、文献收集和学术研究之风，勃然兴起，成为学术界的时尚。

3. 从19世纪下半纪宗教学的诞生到20世纪初，是近代宗教学蓬勃发展的时期，名家辈出，学派林立，百花竞放。他们争鸣的焦点主要集中在宗教如何产生、如何发展问题

上。单以宗教起源论而言，其中之影响较大者，就有德国自然神话学派的“自然神话说”[①]，泰勒的“万物有灵论”[②]，斯宾塞的“祖灵论”[③]，杜尔凯姆和弗洛伊德的“图腾说”[④]，马雷特的“前万物有灵论”[⑤]，施米特的“原始启示说”或“原始一神论”[⑥]……除了“原始启示说”把最初的宗教说成是上帝对原始人的启示以外，其他诸种宗教起源论实质上都是把宗教的发端归结为原始人的错误观念和错误联想，把宗教的神还原为原始人的幻想，把神的神性还原为原始人的人性。这些宗教学说的争鸣，使近代宗教学从其问世之日起就展现出一种波澜壮阔的态势。研究宗教之起源并非始自19世纪，早在古代希腊罗马时代，思想家们即已提出过种种不同的理论。如：克塞诺芬尼的“神灵拟人说”[⑦]，德谟克里特、伊壁鸠鲁、卢克莱修的“恐惧造神说”[⑧]，普罗蒂库斯的“感恩说”[⑨]，克里底亚的“神道设教说”[⑩]，亚里士多德的“天象惊奇说”[⑪]，犹希麦如的“人死封神说”[⑫]……这些宗教起源论也是把宗教和神的产生归结为人的错误观念，是一种反信仰主义的理智性探讨。但近代宗教学的宗教起源论有一个大不相同的特点。古代的宗教起源论没有与生物进化论有关的“原始人”观念，没有有关“原始宗教”的实证资料，基本上是一种哲学性的思辨与推理。近代宗教学则不然，它非常重视原始社会之宗教与文化的实地调查和实证资料的积累。近代宗教学的奠基人麦克斯·缪勒以巨大的热情整理并翻译古代东方的宗教典籍（特别是古印度的吠陀经典），出版了震惊学术界的《东方圣书集》（原文50卷）；宗教人类学的开创者爱德华·泰勒青年时代深入墨西哥对原始文化与原始宗教进行实地考察，写成不朽之作《原始文化》；弗雷泽通过《关于未开化或半开化的各民族的风尚、习俗、宗教、迷信等问题的调查》，广泛收集世界各地许多原始民族的宗教、习俗的资料，写成了关于原始宗教的巨作《金枝》；马林诺夫斯基等许多卓有贡献的宗教学家都曾长时期深入到原始部落民中生活，实地调查原始民族的宗教信仰，在占有实证资料的基础上进行理论著述。可以毫不过分地认为，如果

① 认为宗教和神话中的“神”，均发端于原始人对自然力（特别是日月星辰）的人格化。

② 认为原始人由于对梦幻、出神等生理心理现象的误解而产生的灵魂观念，是人类宗教的最初起源。

③ 认为原始人对死去祖先的鬼灵的崇拜，是一切宗教的起源。

④ 认为原始人的图腾崇拜是人类宗教的原初形式。

⑤ 认为原始人在信仰万物有灵之前有某种更原始的宗教形式，如美拉尼西亚人的“玛纳-禁忌”信仰。

⑥ 认为最原始的民族都信仰至上神。一神观念是亘古就有的，起源于上帝对人类的原始启示，多神宗教则是原始一神信仰的退化。

⑦ 认为神灵是人的虚构，是拟人化的产物。

⑧ 认为宗教神灵观念起源于对自然力的恐惧。

⑨ 普罗蒂库斯是公元前5世纪希腊智者派哲学家，他认为宗教和神灵观念起源于人对生存攸关的自然力的感恩活动。

⑩ 克里底亚，公元前5世纪希腊智者派哲学家，他认为古代立法者为了约束人民，便虚构出诸神作为人类道德的监督者和审判官。

⑪ 认为宗教神话和哲学一样，起源于自然万物之创生与天体之运行而产生的迷惑感与惊奇感，解答此种惊奇，产生宗教神话；摆脱神话的愚蠢，就形成哲学。

⑫ 犹希麦如，公元前4-3世纪希腊人，他认为古代人所信诸神皆是声名显赫的帝王或英雄死后被人神格化的结果。

没有关于人类早期和古代宗教信仰的调查和有关资料的积累，就不可能有近代宗教学的诞生。

4. 与此同时，我们也不能不注意到事情的另一方面：近代宗教学发展初期出现的各种宗教起源论，不仅在理论上各执一词，而且在经验事实上往往也互相冲突。这种情况的继续，便使不少宗教学者产生了对研究原始宗教的怀疑。文明民族的原始时代毕竟已成遥远的过去，当代尚存的原始民族情况又非常复杂，任何学者都不可能穷尽所有民族原始宗教信仰的情况，了解和掌握全部有关资料，因此，当时的宗教学者们在构建其人类宗教的起源和发展理论体系时，难免就会以偏概全，用半哲学性的思辨去填补历史事实上的缺环。鉴于这种情况，有些宗教学者便认为，关于宗教起源和发展问题的研究不可能得到经验材料的实证而成为真正的科学。于是，他们逐渐放弃此种性质的研究，转向对各种宗教信仰和宗教现象进行同时性的比较分析，作心理学、社会学和现象学的解释。这样一来，在近代宗教学的领域中，除了宗教人类学、宗教史学之外，又形成了宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学等宗教研究的新理论与新方法。但是，宗教学的这种发展决不意味着降低或否定研究原始宗教的重要学术意义。宗教学作为一门独立的人文学科出现于学术之林，毕竟只有短暂的一百余年，在其发展的早期，出现不同学术见解的纷争，是一种势之必然的正常状况。各种宗教起源论和宗教发展观都有一定的事实根据，从不同方面加深了我们的认识。我们不是因此而离开真理，而是更接近真理。学术上的争论只是告诉我们，应当在更广大的范围内加强对世界各民族原始宗教的调查研究，收集更多、更全面的事实，为进行新的理论综合打下更坚实的资料基础。

宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学之类同时性的比较研究方法无疑是有价值的，但它们实际上也得益于早期宗教学者关于原始宗教的研究，从他们对原始人之所以产生宗教神灵观念，并以各种方式进行崇拜活动的分析上汲取营养，进一步对原始人的宗教信仰进行心理学和社会学的分析，作出现象学的解释。在宗教信仰活动的心理基础问题上，原始人的宗教心理最为单纯；在宗教的社会功能上，原始宗教在原始社会中体现得最为充分；在各种宗教现象的人性基础上，原始人的"人性"更为直接地展现在宗教生活的现象形态之中。离开原始宗教，这些宗教研究的新方法不可能得到充分的发展。

5. 研究原始宗教的意义远不限于宗教学领域。在漫长的历史中，宗教一直高踞于社会上层建筑的顶端，支配着广大人类的精神世界。正像宗教的神被视为君临世界的主宰一样，它也被视为人类社会各种文化形式的神圣之源。古代中国人把人事的一切都说成是天命所定。此即《尚书》所谓"天惟与我民彝"、"天叙有典"、"天秩有礼"、"天命有德"。西方人更有甚焉，认为上帝创造世界，天命决定一切。

近代各种人文学科都在各自领域内不断批判这种传统观念，而宗教学关于原始宗教的研究则从根本上予以毁灭性的一击。既然人类最早的神不过是原始时代野蛮人的创造，那末，一切文化形式也和宗教一样，它们的真正创造者便不是神，而是人；而文化的最初创造者便是最初造出了神的原始人。各种文化的幼芽几乎无不包容在原始人的宗教观念和宗教活动之中。不管泰勒的"万物有灵论"能否得到宗教学者的普遍赞同，但相信万物有灵

的原始民族在世界上确是相当普遍。所谓神灵支配万物虽有宗教的幻想，但原始人有这种幻想却是确定无疑的事实。正是这种普遍的信念给原始人配戴上一副"万物有灵论"的眼镜，把观察所及的世界投入于宗教神秘主义的浓云密雾之中。原始时代的宗教变成了原始人包罗万象的纲领，成为他们思想的原理，行为的原则，激情的源泉，道德的效准，人际关系的纽带，社会秩序的保证。原始人的社会生活和各种文化形式无不打上宗教的印记，从宗教观念汲取成长所需的营养，通过宗教活动来展现自己的存在，并由之而取得自己的表现形式。原始时代文化与宗教的这种结合，不仅不曾阻碍各种文化的成长，反倒是促使其进一步发展的契机。原始宗教体系赖以构成的基本要素，诸如宗教的观念、宗教的感情、宗教的行为、宗教的体制，都对原始文化的生长产生过"激素"似的作用。

6. 原始人的头脑中产生出某种灵魂观念和神灵观念，应该说是人类思维发展史上一次质的飞跃，从高深的神学理论和现代文明人的眼光看，原始人的神灵粗俗不堪，但在使用石器的原始时代，神灵观念却是原始人所能设想出来的最伟大、最崇高的一种存在。它集中了原始人的最高智慧，寄托着他们对美好生活的期待以及对自身命运的关注。凭借自然本能、终日以生存为务的原始人群，不知何时竟能构想出某种能脱离肉体的"灵魂"观念，再进一步，竟至设想灵魂的不死，设想出飘忽不定的"精灵"，设想出能创造原始人所不能创造的"奇迹"的"神灵"……这样的幻想，较之于现代科学家设计脱离地球引力的宇宙飞船，是毫不逊色的，那是划破原始时代黑暗世界的一道曙光。原始宗教的神灵观念给原始人的想象添上了超自然的羽翼，使之解脱了人类生理本能的自然束缚，翱翔于超自然的无垠空间；也使原始人超出动物式的感性直观，进入人所特有的抽象思维领域。正是这种具有超自然性质的宗教观念和神灵观念，孕育了人类关于人与超人、自然与超自然的思考，成了文明时代各种哲学思辨和科学探索的起点。我们当然不能像泰勒那样，把产生万物有灵观念的原始人称之为"原始的哲学家"，因为他们头脑中所有的，不过是某种模模糊糊的信念，而不是明晰的推理。但是，如果原始人没有某种关于"超自然力量"的信念，就不会有宗教的神，也就不会在文明发展的一定阶段出现论证它的哲学与神学；当然，也不会因此而激发起把这种"超自然力量"还原为自然力量的自然科学和启蒙科学。

7. 原始人一旦在自己的幻想世界里生出超人间、超自然的神灵观念，必然伴生出对神灵的依赖之感和敬畏之情。随着神灵观念的演进，神的神性愈益崇高，神的权能日渐强大，人对神的依赖感和敬畏感也就相应膨胀。对神的信仰愈是虔诚，人的宗教感情便越发强烈。情动于中势必发之于外，表现为相应的言词和身体动作。由于神灵只是幻想中的存在，任何人都不可能对神有实在感触，所以，一切表现神灵的言词和身体动作便不能不是拟人化的、象征性的。或者用某种物质性的实物和偶像象征那本属虚无的神灵，或者用比喻性的语词来表象神灵的性状，或者用模拟化的身体动作再现神灵的活动……一切"象征"性的表现，都是人性的创造活动，成为形象化的艺术。语言的象征，发展为讴歌神灵事功、感谢神灵恩德的文学艺术（诗歌和神话之类）；身体动作的象征性模拟，发展为舞蹈艺术；神灵偶像的制作，发展为雕塑绘画之类造型艺术……原始人的艺术活动和艺术创作之最深刻的源泉无疑是他们的社会实践，但同样无疑的事实是，原始艺术在原始社会的存在

与发展，不可能脱离宗教观念的刺激和宗教崇拜活动的哺育。文化人类学的研究告诉我们，世界各民族的早期文化艺术几乎无不具有宗教的色彩，寄生于原始人的宗教生活。

8. 原始人对神灵的依赖，必然表现为向神祈求、对神献祭之类崇拜行为；对神灵的敬畏又必然体现为对自身行为上的限制和禁戒规定。由于相信万物有灵，原始人的活动几乎成了事事献祭、处处禁忌的宗教生活。原始社会是一个以血缘关系为纽带而结成的氏族制社会，全体氏族成员信仰共同的神灵，进行共同参加的宗教活动，这就逐渐形成了全体氏族成员必须共同遵奉的规范化的宗教礼仪，它把氏族全体成员纳入于普遍性的行为模式和统一性的宗教体制之中。规范化的宗教礼仪具有超个人的权威，对氏族集团中的每一个人的行为与活动具有社会的强制力。氏族社会赋予宗教禁忌规定和宗教礼仪以神圣的权威，迫使原始人逐渐强化对社会规范的服从和对个人行为的约束。这些神圣的禁忌和规范成了原始人在生活中必须遵守的"无上命令"，使原始人的动物性本能受到抑制，由此而受到自制的教诲。年深日久，这些神圣的禁忌和行为规范演变而成为氏族的习尚，外在的强制化为内在的责任，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。弗雷泽说，与神圣观念相联系的禁忌制度，在人类早期的社会生活中，对稳定社会秩序、对确立私有财产不被盗窃和不受侵犯、对婚姻的神圣性，对保护和尊重人的生命，都有重大作用。这个说法确有道理。在原始社会，如果没有与宗教崇拜相联系的礼仪制度和禁戒规定，以及随之而来的严酷可怕的神圣制裁，原始人的道德规范和"法纪"规约是难以建立的，社会的文明与进步就难以想象了。

9. 在原始时代，宗教的体制与社会的体制是浑然一体的。氏族制度被宗教化，宗教崇拜活动的体制也构成氏族社会的社会制度。由图腾崇拜而固定了同一图腾氏族男女不婚的外婚制；由祖先崇拜而规定出丧葬制度，与生产活动相联系的丰产巫术发展为各种祭祀制度……这一切都说明，原始宗教渗透到氏族社会生活的各个方面，固定以至构成氏族社会的各种制度，它是原始社会的无所不包的上层建筑。当然，各种上层建筑（其中包括宗教）的终极根源是社会的经济基础，但它们在原始社会是作为原始宗教的一个组成部分而表现出来的。尽管随着社会的演进、许多上层建筑和社会制度都先后脱去了宗教的外衣，但如追根溯源，我们几乎总是可以在原始时代的宗教中找到它们诞生之初的表现形态。

10. 探究事物的根源，集中反映出人类理智的本性。人类的理智之所以有别于动物的感知，就表现在它不满足于感官的直观陈述，而不断追溯直观背后的根源，以至根源的根源……这种追根溯源的研究激发起思想的热度，促进认识的深化。地理学家探寻长江、黄河的源头，目的不是使江河倒流，而是为了科学地揭示其形成过程，预见其未来的发展，以求更好地整治和利用。同样，从原始宗教那里去探寻各种文化形式的源流，并不是把文明还原为野蛮，贬低文化的高雅和价值，而是从原始人性中寻找各种文化的种子，揭示出文化发展的真正轨迹。

11. 原始社会是一个漫长的历史过程，原始宗教为我们的研究留下了巨大的时间和空间，是宗教学和其他人文学科取之不尽的知识之源。但是，如要研究原始社会的宗教，就得广泛收集一切有关的资料。没有资料就没有学术研究。而有关人类早期宗教情况的第

一手资料，只能是原始人的遗骸和文化遗址。尽管宗教的观念不可感知，但如其萌生于原始人的思想之中，迟早总得外化为相应的语言和行为，表现为宗教崇拜活动。活动本身可以消失，但活动的后果却会以感性化、物态化的形式留存于世（如山顶洞人的随葬品，新石器时代原始人的墓葬，红山文化遗址的神庙和祭仪礼器……），人类学、考古学可以对这些原始遗物进行比较分析，推断原始人的宗教观念和崇拜活动。考古发现的宗教遗物本身并不能直接陈述原始人宗教崇拜的故事，我们只能根据与之处于同一文化时代的现代原始民族的宗教信仰情况，通过类比推理对之作出诠释。地理大发现以来，世界各地区、各民族的社会生活和文化习俗越来越多地为人们所了解。其中，不少民族至今尚处于原始社会阶段，民族学的资料可以为我们的研究提供直接根据和参照系统。

12. 中国是人类发祥地之一。中华各民族的原始祖先都有自己的原始性宗教信仰。大多数民族在其发展的一定阶段跨入文明时代，但迟至本世纪50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，其传统宗教也并未彻底除去原始祖先的印迹，其历史文献更大量保存有关于原始宗教生活的记叙和历史追述；至于考古发现的原始宗教遗址，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、历史学和民族学的资料。如果我们今天想要追溯中国文化和中国宗教的源头，必须对我国各民族的原始宗教给以特殊的关注。

鉴于原始宗教研究的重大学术意义，我在1983年于福州召开的我国第六个五年计划（1981—1985）期间哲学社会科学规划会议上，建议把研究中国原始宗教、收集整理有关资料列为国家科研计划。这个建议得到了学术界的重视。1986年在北京召开的“七五”期间哲学社会科学规划会议把这项研究列入国家重点科研项目，并委托我为这一课题的主持人。全国各地许多宗教学者、民族学者热烈支持此项研究，愿意投身到这一学术事业中来。在很短时间内，数十名学有专长、卓有成就的专家和教授参加我们这个规模壮观的课题组，展开广泛的协作。

13. 当务之急是要广泛深入地进行调查研究，全面系统地占有原始资料，整理出版，为广大的宗教学者和其他人文学科的学术工作者提供最有权威的资料。为此，我们决定，在实地调查和整理文献记载和考古资料的基础上，编辑出版这一套《中国各民族原始宗教资料集成》（原名“丛编”）。本书将尽可能汇集迄今为止有关各民族原始宗教的全部资料，其来源有四：一是实地调查，二是考古发现，三是历史文献记载，四是学术论著中具有资料价值的记叙。这将是我国各民族原始宗教研究资料的全面集成。这里，我们应该强调指出的是：尽管我国各民族有关原始宗教的资料是丰富的，但长期以来我国学术界对它的调查研究却是不充分的。本世纪50年代、60年代，出于社会改革的需要，我国政府曾组织大批力量（其中不少是民族学者）对各民族的社会和历史进行过规模颇大的社会调查，获得了不少有关各民族传统文化和民俗活动的资料，这些资料是非常难得的、宝贵的。但是，由于种种历史原因，当时的调查主要侧重于社会经济形态和阶级构成，对于传统宗教的调查（通常视为迷信之类，不予重视），一般不过是一鳞半爪，浅尝辄

止。对原始性宗教的表层现象虽有所记述，但对其深层内容则触及不多。这使我们失去了许许多多至今无法补救的、珍贵的、不可重复的第一手资料。如果我们今天再想补上宗教调查这一课，客观上确有难以克服的困难。可是，对各民族原始宗教的调查与研究，又不允许我们继续拖延下去。中华人民共和国建国40年来，是社会大变动和各族文化交融加速进行的历史时期。随着社会的改造和开放，至今尚存的原始民族以及各民族原始性宗教的传统遗迹已经很少了，并正在加快消失——这加重了我们完成这项事业的历史责任感和紧迫感。对各民族原始性传统宗教的调查研究以及资料的收集整理，是一桩带有抢救性的文化学术工程，必须充分重视，立即行动，抓紧进行。现在开展这方面的调查，为时已嫌过晚，如果一误再误，将来时过境迁，让时间的洪流冲刷尽原始性宗教的最后痕迹，我们就后悔莫及了。我们课题组全体同仁就是本着这样的认识承担起这副历史担子的。我们在经费短缺、人手不够的情况下，一方面对现有文献资料进行大规模的收集整理，一方面深入民族地区进行实地调查。有些同志年事已高，体弱多病，但他们却忘我地献身于这项事业，跋涉于高山深谷之地，奔走于穷乡僻壤之间。阅读本《集成》各卷的学界同事，当能从中体味到他们所作的奉献。对由于客观条件的限制而引起的某些资料缺欠，也就能更多地予以谅解。

14. 本书的性质决定我们编选的资料只限于各民族的原始性宗教，可我国的大多数民族早已越过原始阶段，进入阶级社会，原始宗教的因素已沉积和混杂于后来发展的宗教之中。这就有一个按"原始宗教"的内涵和外延来收集和编选有关资料的问题。我们课题组对此作过多次研讨并达到共识。我们认为，所谓"原始宗教"的"原始"，是一个历史范畴，本意是指产生于原始社会的宗教形态，它是人类宗教的发端。原始宗教随着原始社会的发展而演变，但并不随原始社会发展为阶段社会而完全消失。它的许多因素和表现形式都经过变形而沉积在后代的宗教之中。尽管阶级社会的宗教已不再是标准意义的"原始宗教"，但却保留"原始性"宗教的因素。只要我们应用科学的分析方法，不难剥离阶级社会的"附加品"，筛选出原始宗教的"沉积物"。如果要对这种"附加品"和"沉积物"作出科学的甄别，我们必须对原始宗教不同于非原始宗教的特殊性有一个科学的认识。我们认为，这种特殊性主要表现在两个方面：

第一，原始宗教是原始氏族制社会的上层建筑和社会意识的总汇，它的社会本质集中体现为巩固氏族制度和维护氏族社会的传统。原始宗教所包含的各种基本要素（宗教观念、崇拜对象、崇拜行为、崇拜礼仪、宗教体制……）无论在内容和形式上，都体现出原始时代人际关系的性质和氏族制度的需要，并与氏族制的社会结构浑然一体，成为制约整个氏族集体所有成员之意识和行为的规范。原始宗教是氏族集团全民信仰的"氏族宗教"，不具有阶级社会所特有的阶级色彩。

第二，原始人的宗教观念是原始时代支配人们日常生活的异己力量在原始人头脑中的幻想反映。从人类诞生之日起，人就要仰赖于自然界以维持生存的需要。在当时，人要从自然界获取生存所需，便必须依赖由血缘关系结成的群体共同从事生产活动。这就决定原始人的生活既服从于自然力量的支配，又要接受社会关系的制约。两种异己力量在原始

人的幻想世界中反映为神圣而又神秘的对象，集中表现为祖先崇拜和自然崇拜。这两种是原始社会氏族宗教的基本观念和基本崇拜对象，其他的崇拜对象大体上均由此衍化而来。图腾崇拜则是原始人观念世界中人与自然朦胧未分之际把自然物视为氏族祖先和氏族象征的一种宗教表现。阶级社会中的图腾崇拜、祖先崇拜、自然崇拜等宗教现象，本质上是原始宗教的"沉积物"，只要我们剥离其阶级色彩，就可在一定程度上还原原始宗教的一些现象形态。

《中国各民族原始宗教资料集成》各卷大体上就是按此理论原则来进行资料的调查、收集、选择和编辑处理的。

由于中国在世界上是一个率先进入文明时代的文明古国，除少数几个民族以外，绝大多数民族早已脱离原始时代，所以，严格意义上的"原始宗教"形态早已成为历史的陈迹。如果不采用这种剥离"附加品"，提取"沉积物"的办法，那些原始性的宗教因素就将永远埋没在历史的底层。这就像开采黄金一样，我们只有通过复杂的筛选程序或者取粹提纯，或者沙里淘金。在自然界，天然的纯金即令不是绝对没有，至少也是稀世之珍。它总是作为因素或颗粒，共生于包含诸多元素的矿石之内，散存于大片沙砾之中，主观上，我们当然希望淘取的"黄金"纯而又纯，但在实际的淘取过程中却不能不受客观的限制。有些宗教意识的共生物常常被历史化合为一种新的质态，如果想要把它还原为组合成它的原始因素，只能通过理论分析。可这样做，我们献给社会的产品，便不是原始资料，而是某种理论的抽象物了。基于这种考虑，《集成》各卷有时不得不向读者和学界提供某些原始宗教与其他宗教的"共生物"。对于志在研究中国原始宗教及其历史发展的学者，这种"共生物"也许更能使他们了解原始宗教的踪迹及其与其他宗教的关系。我们想，这不仅不会降低此类性质资料的学术价值，反倒可以激发学者们进一步的联想。

15. 我国是一个多民族国家，各民族的原始性宗教既有共同性因素，也各有其民族特色。为保持这种特性，我们决定以民族为单元，并依据某些民族族源的相似性或地区上的共同性，分卷编辑出版。除了各民族分卷以外，还包括《考古卷》和《古代文献卷》。

《集成》的编辑与出版，是一项意义重大的学术事业，工程浩大，卷帙众多。但由于课题组同仁们的艰苦努力和精诚合作，工程进展相当顺利，可以预期必成。我们现在已推出第一批成果，在未来的几年内，将陆续完成计划中的全部分卷。此时此刻，我们在享受收获之乐的激动之余，不能不向中国社会科学出版社表示我们由衷的敬意和谢意，没有他们开拓学术新边疆的远见卓识和实际支持，在目前这种出版事业人不景气的时候，本书各卷的出版是难以想象的。

A GENERAL INTRODUCTION TO *A SERIES OF SOURCEBOOKS ON THE PRIMITIVE RELIGIONS OF CHINA*

Lü Da ji

1

The religious beliefs of primitive peoples were not only the beginning of religion of all the people, but also, in some sense, the origin of all forms of culture of human society. The various religions in the epoch of civilization, no matter how great their deities, how mystic their creeds and how holy their ritual institutions, in fact, came from the vulgar worship of the barbarians of primitive society instead of through divine revelation. The same is true of the various forms of the refined, elaborated cultures: norms of lofty morality, solemn institutions of politics, literature and arts pleasant to both the mind and eyes, philosophical thoughts wise and deep, etc., which, for all they took their roots in societies, grew and developed in primitive religions. The genesis and evolutionary development of religion and other forms of culture show that the study of primitive religion is of great significance. In order to have a good understanding of the nature and mystery of religion and other forms of culture, we should research their roots and the reasons for their genesis and development. For this reason, many scholars of religion, philosophy, ethics, literature, arts, anthropology, ethnology, sociology, history, etc., like those who rush to a newly-discovered gold-field, cannot help going into the research field of primitive religion, which always makes one both puzzled and excited.

2

How religion came into being is an issue of great importance in the study of religion. According to traditional belief a holy religion must have its holy origin. Theologists believe that their religion came from divine revelations. But the scientific study of religion broke away from the mythical interpretation. The thinkers emerging during the Enlightenment eradicated the dictatorial decision of fideism with judgments made through rational criticism. They confirmed that religion, like other things in the world, has its process of formation and development. They tried to find out the nature of reli-

gion and the basis of its origin among human beings instead of deities. Owing to the rational research into religion, the study of religion shook off the yoke of theology and developed into an independent branch of the humanities -the science of religion- in the second half of the nineteenth century.

The research into the origin and evolutionary development of religion not only helped the modern science of religion to take shape but has also been a field of great interest to scholars of religion who pursue the subject avidly. Darwinism has played a great role in the development of the modern science of religion. Since man evolved from the anthropoid ape, everything in the human world naturally has its process of development, which is basically the evolutionary development of more complicated forms of life from earlier and simpler forms. Religion is no exception. Therefore, it was not the sacred gods and deities but the barbarians in primitive society who founded religion, and thus they become the target of the research into the origin of religion. As a result, it became a fashion to do field work and investigation on the subject of primitive societies, primitive cultures and primitive religions of various ethnic groups in the world.

3

From the late nineteenth century, when the science of religion had just been founded, to the early twentieth century, the modern science of religion achieved a vigorous development that produced a host of prominent scholars and academic schools in relation to religion. The diversity of their points of view on religion focused on its origin and development. Let us review some of the different conclusions on the problem of the origin of religion. Some German scholars held that the "gods" in religion and myths originated in the natural forces (especially the sun, the moon and the stars), which were personified by the ancient people. According to Edward Burnett Tylor, religion arose from the ancient people's animistic ideas that developed through the process of a faulty logic drawn from physiological and psychological phenomena such as dreams, visions and trances. Herbert Spencer held that religion originated from the ancient people's worship of ancestors. Robertson Smith, Emile Durkheim and Sigmund Freud regarded the worship of the totem as the beginning of religion. R. R. Marett of Britain believed that the ancient people had held some more primitive forms of religious belief, such as "Mana-taboo" among the Melanesians, before they believed in animism. The German Roman Catholic priest and ethnologist Wilhelm Schmidt maintained that all the primitive people believed in a supreme God, that the idea of one God emerged in ancient times from the God's revelation to the human beings and that polytheism was the degeneration of the primitive monotheism. Other conclusions on the origin of religion owe it to the primitive

people's faulty concepts and faulty association of ideas and attribute gods (objects of religious belief) to people's fantasy and the nature of god to the human nature. As a result of the extensive debate in relation to religion, the modern science of religion swept ahead magnificently ever since it came into being.

The study of the origin of religion did not begin in the nineteenth century. As early as the Greco-Roman period, philosophers already raised various theories. Xenophanes defined deities as man's fantasy, the result of personification. According to Democritus (460? -362 B.C.), Epicurus (342? -270 B.C.), and Lucretius (997-755 B.C.), men's ideas of deities originated from their fear of the forces of nature. Pradikos, a Greek philosopher of the fifth century B.C., attributed religion and the concepts of deities and spirits to the activities by which men showed gratitude to the forces of nature that were critical to the existence of human beings. Critias, another Greek philosopher of the fifth century B.C., believed that deities were fabricated by ancient legislators as supervisors and judges of morals so as to control the people. Aristotle maintained that religion, like philosophy, originated in man's awe and confusion about the creation of all things in nature and the movements of celestial objects. According to him, in order to explain the unknown, people produced religious myths, and in order to free the people from the stupidity of myths, philosophy came into being. Euhemerus, a Greek of the fourth-third centuries B.C., attributed gods to the deification of the deceased eminent emperors and heroes. All these conclusions on the origin of religion ascribe the starting point of religion and gods to man's faulty ideas and therefore are a rational study based on antifideism.

Nevertheless, the approach to the study of the genesis of religion is quite different in the modern science of religion. In ancient society the study of the origin of religion was chiefly a philosophical inference, which had neither the concept of "primitive people" in relation to evolutionism nor positive evidence of "primitive religion"; while the modern science of religion put stress on field-work investigation and the collection of evidence in relation to the religion and culture of primitive society.

Max Muller, the founder of the modern science of religion, devoted great enthusiasm to the edition and translation of Oriental religious classic books (particularly the *Veda* of ancient India) and published *Sacred Books of the East*, which created a great sensation in academic circles. Edward Tylor, the founder of religious anthropology, wrote a well-known book, *Primitive Culture*, based on the field-work of primitive religion and culture he had made in Mexico when he was young. On the basis of his *Questions on the Manners, Customs, Religions, Superstitions, etc. of Uncivilized or Semicivilized Peoples* and through the investigation of religious beliefs and customs of primitive

people. James G. Frazer wrote and published *Golden Bough*, a masterpiece of primitive religion. Malinowski and many other fruitful scholars of religion all made long-term investigations into the religious belief of primitive peoples and worked among tribesmen before they wrote books with the materials collected from their field-work. So it can be held that without the investigation of the religious beliefs of the primitive and ancient peoples and the accumulation of materials, there could not have been the modern science of religion.

4

At the same time we have to notice that in the early period of the modern science of religion various theoretical conclusions on the origin of religion were expounded, but many of them were in conflict with each other in theory and facts. This situation thus made many scholars of religion cast doubts on the value of the study of primitive religion. Since the primitive age had become a remote past, as they thought, and the religious belief of the existing primitive tribes was too complex for anyone to have a thorough and comprehensive understanding of it, the scholars of religion in developing the theories of the origin and evolution of religion had to take a part as a whole and make use of pseudo-philosophical deductions to substitute the missing links of historical facts. In view of this, some scholars maintained it was impossible for the study of the origin and growth of religion to become a true science because it could not be proved by experimental evidence. So they gradually gave up the study and turned to the contemporary comparative study of various religious beliefs and religious phenomena, giving psychological, sociological and phenomenological interpretations to them. Thus, in the modern science of religion, in addition to anthropological and historical studies of religion, there emerged new theories and new methods-psychological, sociological, and phenomenological studies of religion.

Nevertheless, the growth of new disciplines in the science of religion certainly did not mean that the academic importance of the study of primitive religion was reduced or negated. It is only a century since the science of religion was established and developed as an independent branch of humane studies. It is only natural that in its early period there were different points of view in relation to the study of religion. This was a result of in depth study and a subsequent understanding of the origin and growth of religion from different stands because the different theories on the subject are all based on certain facts. Instead of going away from it, scholars have come nearer to the truth. The diversity of academic discussions only shows that we should put more stress on he investigation of the peoples of the world on a wider scale and collect more comprehensive data

that contain more facts, so as to lay down a more solid base for the newly-established comprehensive study of religion.

The contemporary comparative study of religion made by religious psychologists, religious sociologists, religious phenomenologists and others was doubtless important. In fact, they benefited considerably from the study of primitive religions made by the early scholars, who had made analyses of the starting point of the primitive people's religious concept of gods and their various activities of worship. By absorbing nutrition from the early analyses, the contemporary comparative study of religion gives psychological and sociological analysis and phenomenological interpretation of primitive religious belief. As to the psychology of religious activities, the primitive people's religious psychology was the simplest; as to the social functions of religion, the social functions of primitive religions were given the fullest expression in the primitive society; as to the human nature reflected in various religious phenomena, it was most directly reflected in the phenomenal forms of religious life in the primitive society. Thus it can be seen that without the study of primitive religions, these new approaches to the study of religion could not have attained its fullest development.

5

The significance of the study of primitive religion is not limited within the science of religion. Throughout history religion has been high on the top of the superstructure of society, controlling the spiritual world of the masses of people. Just as gods are considered as the rulers of the world, religion is taken as the sacred origin of all forms of culture in the human society. To the ancient Chinese, all things in the world were decided by the Mandate of Heaven, as it is said in *Shang Shu (Book of History)*, a Chinese classic. It is all the more for the westerners, who maintain that God created the world and Heaven decides all.

In modern times this traditional concept was criticized in all the disciplines of the humanities, and the study of primitive religion gave it a crushing blow. Since the earliest gods were but a creation by the savages in the primitive era, the real creator of all forms of culture must have been man instead of god; the earliest creator of culture must have been the primitive people who created god. Almost all the young shoots of culture began in the religious concepts and activities of the primitive people. No matter whether Tylor's "animism" has enjoyed the support of many scholars, the fact is that most of the primitive peoples of the world believed in animism. The belief that all objects are controlled by deities and spirits is a religious fantasy, but it is a doubtless fact that the primitive people had the fantasy. It was just such a universal belief that provided the

primitive people with the "glasses of animism", through which everything in their eyes were covered by clouds of religious mysticism. The religion in the primitive era became an all-embracing guiding principle of their life, a basis of their thoughts, a principle of their behavior, an origin of their passion, a standard of their morals, the ties of their social and personal relations, and a guarantee of their social order. The social life and all forms of culture of the primitive people were stamped with the brand of religion. They absorbed nutrition necessary for their growth from religious concepts, showed their existence through religious activities and thus developed their different forms of representation. The connection of culture with religion in the primitive era was not an obstruction but a promotion to the growth of culture. The fundamental elements necessary to the formation of religious system, such as religious concepts, religious feelings, religious actions and religious institutions-all played a role similar to "hormones" in the growth of the primitive culture.

6

It should be taken as a qualitative change in the evolutionary development of the thoughts of human beings that the primitive people conceived of the ideas of souls and gods. Though they are vulgar and ill in taste in the light of the profound theories of theology and in the eyes of modern men, souls and gods in the primitive era were the greatest and loftiest existence the primitive men had ever imagined, on which they concentrated their highest wisdom and placed their hope for a happy life and the concern about their fate. It is not known how primitive people, who spent all the day seeking food to support their life by means of their natural capacities, could have conceived of the idea that a soul was able to leave the human body. Moreover, they imagined that "spirits" were floating and "gods" could create the miracles men could not make.... The imagination, like the light of early dawn that broke the dark world of the primitive era, was not in the least inferior to the design of the first spaceship made by modern scientists. The concepts of gods and spirits of primitive religion put a pair of supernatural wings on the imagination of primitive people. Thanks to the wings, they shook off the natural yoke of men's physiological instincts and thus made men fly freely in the limitless supernatural space. Therefore, the primitive people went beyond the world directly perceived through senses into the sphere of abstract thinking that can be achieved only by human beings.

It was the supernatural religious ideas and the concept of gods that made men ponder over men and supermen, nature and supernature, and that thus became the starting point of all philosophical thoughts and scientific research in the epoch of civilization. We

cannot, of course, call the primitive people who had the conception of animism "primitive philosophers" as Tylor did, because what they formed in their minds was but a dim belief instead of a clear inference. On the other hand, if the primitive people did not have a certain belief in "supernatural power", there would not have been either religious concepts of gods, or the philosophy and theology that expounded and proved it later in a certain period of civilization; nor would there have been the natural science and the Enlightenment philosophy that have subsequently returned the "supernatural forces" to the original forces of nature.

7

Once the imagination about the supernatural and above-the-world gods and spirits emerged in their unrealistic fancies, the primitive people were certainly in awe of and dependent on them. With the development of the imagination, the higher the divinity was, the stronger the divine power became, and the deeper the feelings of awe and dependence were.

Feelings had to be expressed outwardly through speech and physical actions. Since gods were but an existence in men's fancies, nobody could have physical contacts with them. Therefore, all the speech and physical actions that represented divinities had to be personified and symbolized. All symbolized representations, whether they are the symbolization of the purely illusory gods through objects and idols, or the representation of the nature and form of gods through speech by analogy, or the imitation of the imagined actions of gods through ment's physical acts, were the creation of human nature and became visualized arts afterwards. As a result, the symbols of speech developed into the literature and arts (poems, myths and so on) that express men's praise of and gratitudes to the meritorious contributions of gods; symbolized imitation through physical actions developed into dances, and the creation of idols of gods developed into plastic arts such as sculpture and painting.

The artistic activities and creation of the primitive people doubtlessly came first of all from their social practices, and on the other hand it was also a doubtless fact that the primitive arts in the primitive society could not exist and develop without the stimulus of religious conception and the nutrition of religious worship. The studies of cultural anthropology show that the early arts of all peoples without exception were tinged with religion and dependent on their religious life.

8

The primitive people's dependency on gods and spirits was expressed as the worship

of gods (praying and offering sacrifices), their feelings of respect and awe of gods were expressed in the restriction of their own acts (taboos and the like). Owing to the belief of animism, the daily activities of the primitive people almost became a religious life full of sacrifices and taboos. Primitive society was of the clan system based on blood ties. In the society the members of a clan all believed in their common gods and thus engaged in common religious activities. This resulted in the gradual formation of the institutionalized religious rituals, which all clan members should observe and therefore brought them into a universal pattern of behavior and a unitary religious institution. The rituals enjoyed superpersonal authority and imposed many restrictions on the behavior and action of every member of the clan. The clan society gave religious taboos and rituals sacred authority, which forced the primitive people to gradually intensify the observation of social norms and the control of personal behavior. The sacred taboos and norms became the "highest orders" the primitive people had to obey in their daily life. Under the "orders" their animal instincts were restrained and they learnt to control themselves. With time passing by, the sacred taboos and the norms of behavior evolved into the customs and habits of the clan, the outward compulsion into inner voice urging one to behave in a certain way, and the "necessity" in one's behavior into the "obligation" required by one's conscience. All this caused the strengthening of behavior norms and consciousness of moral principles.

According to Frazer, in the early societies, the taboo institution, related to the concept of sacred, played an important role in stabilizing social order, guarding private property from robbery and encroachment, establishing the sacred nature of marriage, and safeguarding and respecting a person's life. There is truth in the argument. In primitive society, without ritual institutions and taboo regulations, which were related to religious worship, and the terrifying holy sanctions that would follow, the primitive people's moral principles and "laws" would have been difficult to set up, let alone the development of civilization and social progress.

9

Religious institutions and social institutions formed a harmonious whole in the primitive epoch. The clan system became religious, and the institution of religious worship became a social institution of clan society. The totem worship stipulated exogamy, by which marriage was prohibited within a totemic clan. Ancestor worship stipulated funeral institutions. Beliefs in relation to productive activities evolved into various sacrificial rites, etc. All this shows that the primitive religion penetrated into all the aspects of the clan's social life and fixed and even formed all of its social institutions. It was an all-

embracing superstructure of primitive society. All superstructures (including religion) originated, of course, from the economic base of the society, but in primitive society they expressed themselves as a part of primitive religion. With the evolution of societies, many superstructures and social institutions have taken off the overcoat of religion, but, if we trace back to their origin, we can almost always find their earliest forms in primitive religion.

10

Research into the roots of things reflects the nature of human intellect. What distinguisbes human intellect from animal perception lies in the fact that the power of the buman mind to reason is not satisfied with the information gained just through the senses and thus continuously attempts to trace back to the roots, even the roots of roots, behind the direct perception. The research by way of tracing back to roots arouses the enthusiasm in thinking and intensifies understanding. The scientists of geography who traced the origin of the Yangtse River and the Yellow River did not aim to make them run backward, but to scientifically reveal the formation of the two rivers and foresee tbeir future changes in order to control and make use of them. Similarly, the search for the origin of all forms of culture in primitive religion does not aim to make civilization go back to barbarism and degenerate the elegance and high value of the culture, but to find the seeds of all forms of culture in tbe human nature of the primitive people, revealing the true traces of the evolution of culture.

11

The period of primitive society covered a very long time in history. The primitive religion that covered a long time and great space is in fact the origin of later knowledge, inexhaustible and essential for the science of religion and other disciplines of the humanities. But, if we are to study the religion of primitive society, it is necessary to collect all the relevant materials available. Without materials, there certainly will not be scientific study.

The first-hand materials about the early religions could only be the remains and cultural relics of primitive man. The concept of religion cannot be perceived, but, as it began to grow in the mind of primitive man, it would be sooner or later expressed through speech and action as the activities of religious worship. The activities themselves might have passed away, but the result they left behind might have been materialized and stay in the world (such as the funeral objects of Upper Cave Man, tbe ancient tombs of the Neolithic Age, the temples and sacrificial objects and other cultural relics of the Hong-

shan Culture). Therefore, anthropologists and archaeologists can make a comparative study of the primitive relics and then deduce a conclusion about the primitive man's religious concepts and worship activities. The religious relics in the archaeological findings themselves can not show how primitive man had carried out their religious worship. We can only make an explanation of it on the basis of a comparative study of the religious beliefs of the modern primitive ethnic groups which are analogous to those of the ancient people. With the great Geographical Discoveries the peoples in the world began to know each other's social life, customs and habits. There are still a number of peoples who live in primitive societies, about which ethnological information can provide our studies with a direct basis and a referral system.

12

China is one of the cradles of human beings. The ancestors of all the peoples in China had their own primitive religious beliefs. Most of the ethnic groups have entered into the epoch of civilization, but a few of them still remained in primitive society as late as the 1950s. They could be taken as the "living fossils" of primitive religion and culture. Even the Chinese people, who created one of the oldest civilizations in the world, cannot get away from the prints their ancestors have left in the traditional religion. In their historical documents there are a lot of records of primitive religious life. As to the relics of primitive religion in archaeological findings, they have a wide spread in China, inside and outside of the Great Wall and to the north and south of the great rivers. All these findings provide our study of the primitive societies, religions and cultures of the various ethnic groups in China with rich information in anthropology, archaeology, history and ethnology. If we hope to trace the origin of Chinese culture and religion, we must pay a great deal of attention to the primitive religions of China's various nationalities. In view of the importance of the scientific study of primitive religions, on the conference held in Fuzhou in 1983 for making the program of philosophical and social sciences in the period of the Sixth Five-Year Plan of China (1981-1985) I proposed that we should list the study of Chinese primitive religions and the collection of information concerned as a part of the national program of scientific studies. The proposal was highly valued by the academic circles. The conference for making the program of philosophical and social sciences in the Seventh Five-Year Plan (1986-1990) held in Beijing in 1986 listed the project I had proposed as one of the important items of the program and entrusted the work to me. Many scholars of religion and ethnology warmly supported the project, hoping to take part in the work. In a short time dozens of experts and professors that had made remarkable achievements in their studies took part in one of the most comprehensive

studies of primitive religions, that has been carried out involving broad multi—sided cooperation.

13

The most pressing task at the moment is that we must make an indepth investigation of wide scope and get overall systematic firsthand data and have them published so as to provide the scholars of religion and other disciplines of the humanities studies with the most authoritative information. For this purpose we decide that *A Series of Sourcebooks on the Primitive Religions of China* should he edited and published after collecting and sorting out, systematically, the archaeological findings, historical literatures and the field investigation data on the nation's primitive religions. The collection will gather as much data as possible about the primitive religions of various ethnic groups of China up to the present day. The sources consist of (1)field—work reports, (2)archaeological findings, (3)historical records,and (4)valuable data in academic works, It will he a comprehensive expression of all the data concerned.

On the other hand,we should notice that,though the primitive religions of China are rich in color,our academic circles have not made sufficient investigations of them. In the 1950s and 1960s,to meet the needs of social reforms,the Chinese government sent a large number of personnel (of whom many were ethnologists) to carry out a large—scale investigation of the society and history of all minority nationalities in China. From the investigation a lot of data about the traditional culture and folk activities of minority groups was gathered. the data was of course very valuable, But, for some historic reasons, the investigation laid particular stress on socio—economic formation and class formation. As to the investigation of traditional religions, it stopped after only scratching the surface. There were only fragmentary records of superficial knowledge of the religions, and few touched the inside of them. Today, as we make up for the missed investigation of religions, we will certainly meet with many difficulties that cannot be overcome objectively. However, the investigation does not allow us to put it aside any longer. The forty years since the founding of the People's Republic of China have witnessed a historical period in which China has experienced great changes and the cultural interchange between nationalities has sped up. With social reforms,the existing primitive societies and the remains of primitive religions are dying away quickly. This situation heightened our responsibility to fulfill the task. To investigate and study primitive traditional religions of all the peoples in China and to sort out the data is an academic project to record the primitive culture. We must pay much attention to it and carry it

out as soon as possible. To do the work at the moment is already rather late. If we delay it again and again, when the last traces of primitive religions are washed away in the torrents of time, it will be too late to repent. That is why all the scholars who take part in the project are eager to undertake this important historical responsibility. For all the shortage of financial support and hands, we began to collect and sort out written records and to carry out field-work in the areas of national minorities in China. Some of our group members are of old age and in bad health, but they selflessly threw themselves into the work, traveling across mountains and rivers in remote and undeveloped places. When you read the series, you will know in what difficult situations they have made the contributions and thus will have a sympathetic understanding of the shortage of data caused by objective conditions.

14

The nature of *A Series of Sourcebooks on the Primitive Religions of China* has decided that the sources involved should be only the data of the primitive religions. But, since most Chinese nationalities have passed over the primitive period and entered class society, and the elements of their primitive religions have fallen into or mixed with later developed religions, the collecting and sorting out of the data must be in accordance with the intension and extension of "primitive religion". After several discussions we reached a better understanding of the term. The "primitive" here, we think, is a historical category, referring to the religious form that emerged in primitive society as the origin of all religious. Thougb they grew with the development of primitive society, primitive religions did not disappear when the primitive society evolved into class society. Many of their elements and forms through transformation were deposited in the religions of later generations. The religions of class society are not "primitive" in its true sense, but they have kept many elements of the "primitive religions". If we use scientific methods to analyze them, it will not be difficult to tear off the elements added by class society and discover the original characteristics of the primitive religions.

If we want to clarify the distinctions between the two scientifically, we should have a scientific understanding of the characteristics of primitive religions, which, we think, lie in the following two aspects:

First, the primitive religion was a comprehensive expression of the superstructure and social consciousness of the primitive society of the clan system. Its social nature was mainly embodied in the consolidation of the clan system and the safeguarding of the tradition of clan society. The fundamental elements of primitive religion such as religious concepts, objects of worship, acts of worship, rites of worship, religious institutions-all

reflected, both in content and form, the nature of human relationship and the needs of the clan system in primitive times, and mixed with the social structure of the clam system to form a harmonious whole as the norms which put the thinking and behavior of all the members of the clan under control. The primitive religion was also a "clan religion," which all members of a clan believed in and which was not colored hy class consciousness.

Second, the religious concepts of tbe primitive people were the fantastic reflection in their minds of the alien powers that decided their daily life. From the earliest times, human beings had to rely on nature to maintain their existence. At that time, in order to get what they needed for their daily life, they had to carry out productive activities in groups based on blood ties. Thus, their life was under the control of natural forces and restricted by social relations. The two alien powers were imagined by them as sacred and mysterious objects, wbich were mainly expressed as ancestor worship and nature worship. Ancestors and nature were the main concepts and ohjects of worship of the clan religion in primitive society, from which other objects of worship developed.

Totem worship was a religious expression, by which natural objects were considered as clan ancestors and clan symbols when the primitive people could not clearly distinguish men from nature in their minds. The totem worship, ancestor worship, nature worship and other religious expressions in a class society are in nature the "deposited elements" derived from primitive religion. We may infer to some extent some other phenomena of primitive religion from them, provided we tear off their class color.

It is generally according to this theoretical principle that the field-work investigation for *A Series of Sourcebooks on the Primitive Religions of China* was made, and the sources were collected, sorted out and edited.

China is one of the pioneer civilized ancient countries. The majority of ethnic groups in China have long passed over the primitive period of social development, and cultural and religious interchange has been frequent among them. Except in a few ethnic groups, the forms of "primitive religion" in its strict sense have long become things of the past. If we do not use the scientific method to pick up the original characteristics by way of taking off the "added elements" as mentioned ahove, the primitive religious elements will he buried at the bottom of history forever.

It is just like digging gold. In the natural world, pure gold is very rare. Gold, as a rule, is always found in the ore consisting of many other metallic elements, or in sand. Gold can be purified and refined by sieving and other methods. Of course, we should like to have our gold panned as pure as possible. But in reality the work is always restricted by objective conditions. The same holds good of our work. The primitive reli-

gious consciousness and their co-existing practices have always been combined by history into some new religious understandings. To restore them to their original state requires theoretical analysis. If we did so, what we offer to our readers would not be the sources but some theoretical abstracts. Nevertheless, *A Series of Sourcebooks on the Primitive Religions of China* sometimes have to provide our readers with some "co-existing objects" of these co-existing practices and not just the primitive religions in their original form. To those who are interested in the study of Chinese primitive religions and their history, the "co-existing practices" will perhaps give them a better understanding of the traces of primitive religions and the relations between the primitive religions and other religions. Instead of reducing the academic value of the sources, we think, this will enlighten the scholars.

15

China is a multi-national country. The primitive religions of the minority nationalities have common elements, while each has its characteristic features. To keep the national characteristics, we shall publish the Series with a nationality as one unit. But for the convenience of printing, some nationalities who have many similarities in beliefs or who inhabit the same area are put into one volume. So, besides the volumes about the nationalities, there is a volume on archaeology and a volume on ancient documents in the Series. The editing and publishing of the Series with so many volumes is an important and difficult academic project. Thanks to the hard work and sincere cooperation of our colleagues, things have gone smoothly and the project will be accomplished on schedule. Now we are offering the first fruits to the readers. In the coming years we shall complete the writing of other volumes. At this moment when we are over joyed at our harvest, we would like to express our heartfelt thanks to the China Social Sciences Publishing House. Without their foresight and sagacity in opening up new academic frontiers and their great support, the publishing of the Series would have been impossible at the present time when the publishing business is at a low ebb.

English translation by
Chen Guansheng (陈观胜)

总 目 录

鄂伦春族卷 …… 1
鄂温克族卷 …… 79
赫哲族卷 …… 185
达斡尔族卷 …… 277
锡伯族卷 …… 379
满族卷 …… 463
蒙古族卷 …… 573
藏族卷 …… 763

图 版 目 录

鄂伦春族

1 游猎在林海雪原中的鄂伦春人 迟维臣摄
2 山林间的“撮罗子” 迟维臣摄
3 晾晒肉干的鄂伦春族妇女 迟维臣摄
4 猎民献酒敬山神“白纳查” 王宏刚摄
5 从木刻神偶到黑墨画、彩绘神像 白 皓摄
6 木刻的神偶 关小云摄
7 鄂伦春人供奉的雷神、风神和鹰神神偶 关小云摄
8 黑墨画神像和木刻神偶 白 皓摄
9 人物神木刻神偶 关小云摄
10 儿童保护神 白 皓摄
11 昭路博如坎（灶神）像 白 皓摄
12 楚卡博如坎（草神）画像 郭淑云摄
13 风葬之一：兽皮裹尸 迟维臣摄
14 风葬之二：大树杈上的木棺 迟维臣摄
15 风葬之三：两树间的悬棺 迟维臣摄
16 鄂伦春萨满 迟维臣摄
17 鄂伦春萨满神服侧面 白 皓摄
18 柯尔特依尔氏族萨满在做法事 白 兰摄
19 鄂伦春萨满神服背面 白 皓摄
20 鄂伦春萨满神帽上的鹿角 顾德清摄
21 扎列——萨满助手孟德宝 孟秀春供稿

鄂温克族

22 富饶的鄂温克草原 汪丽珍摄
23 敖鲁古雅鄂温克猎民的住宅 白 兰摄
24 牧区鄂温克族敖包近景 汪丽珍摄
25 祭敖包者进香的石槽 汪丽珍摄
26 牧区鄂温克人奉献给神灵的骏马，马尾上系有彩色布条 汪丽珍摄
27 牧区鄂温克牧民将心爱的坐骑奉献给神灵作为神的坐骑 李建新摄
28 敖鲁古雅鄂温克人的玛鲁神 蒋新华摄
29 牧区鄂温克族萨满奥云华尔击鼓唱祷词 满都尔图摄

30 整装准备跳神的牧区鄂温克萨满 包守志摄
31 农牧区鄂温克族萨满 奇 金摄
32 农牧区鄂温克族萨满神帽正面 都固巴图摄
33 农牧区鄂温克族萨满的神鼓背面 都固巴图摄
34 奥云华尔萨满的护心镜 满都尔图摄
35 纽拉萨满神服上半身正面 孟和供稿
36 纽拉萨满神服正面 孟和供稿
37 纽拉萨满神服背面 孟和供稿
38 纽拉萨满神裙背面 孟和供稿
39 纽拉萨满神服正面左上侧 孟和供稿
40 纽拉萨满神服上的腰带 孟和供稿
41 敖鲁古雅地区鄂温克萨满神鼓正面 满都尔图摄
42 神鼓背面 满都尔图摄
43 纽拉萨满神帽的铜架 孟和供稿
44 敖鲁古雅鄂温克萨满神鼓的鼓槌 满都尔图摄
45 牧区鄂温克族奥米纳楞仪式的一个场面 朝 克摄
46 奥米纳楞仪式的外景 李建新摄
47 “阿楞”，重大祭祀时萨满出入毡房的地下通道 李建新摄
48 牧区鄂温克族萨满在跳神 都固巴图摄
49 神灵附体时的萨满 都固巴图摄

赫哲族

50 赫哲族人居住的马架子 迟维臣摄
51 赫哲族人居住的地窨子 迟维臣摄
52 黑龙江畔的狗爬犁队 迟维臣摄
53 穿鱼皮衣的老妇人 迟维臣摄
54 着鱼皮衣的姑娘 迟维臣摄
55 鞣制鱼皮 迟维臣摄
56 冬日冰餐 迟维臣摄
57 天神 迟维臣摄
58 祖宗神 迟维臣摄
59 打围大神 迟维臣摄
60 司鬼神 迟维臣摄
61 痨病神 迟维臣摄
62 山峡神 迟维臣摄
63 人形神偶 迟维臣摄
64 木质动物神偶 迟维臣摄

65 动物神偶 迟维臣摄
66 铜质“额其和”神偶 迟维臣摄
67 银质“布克春”、“萨卡拉”神偶 迟维臣摄
68 银质“搜温”神 迟维臣摄
69 人兽合体金属神偶（1982年同江市街津口赫哲族村出土） 迟维臣摄
70 赫哲族萨满正面像 迟维臣摄
71 萨满背面像 迟维臣摄
72 萨满神帽上的七叉鹿角（1980年在依兰出土） 迟维臣摄
73 萨满神裙上的飘带 迟维臣摄
74 萨满神服上的腰铃 迟维臣摄
75 萨满神服上的铜镜 迟维臣摄
76 神鼓和鼓槌 迟维臣摄

达斡尔族

77 达斡尔族人的住宅院落 恩 勤摄
78 狩猎组在野营地 赛 林摄
79 驯鹰手和他的猎鹰 赛 林摄
80 霍列尔神的部分木制神偶 珠荣嘎摄
81 娘娘神神像 珠荣嘎摄
82 巫西神神像 珠荣嘎摄
83 供在室外的小神庙 赛 林摄
84 为年老长者准备的棺材 恩 勤摄
85 妇女制作送葬之金银箔 恩 勤摄
86 达斡尔人出殡 恩 勤摄
87 老年死者的灵柩出村，沿途各家洒酒路祭 恩 勤摄
88 灵柩出村，子女敬酒哭灵 恩 勤摄
89 灵柩放入墓穴，亲属哭灵告别 恩 勤摄
90 达斡尔族女萨满 珠荣嘎摄
91 萨满神服背面上半身 色守志摄
92 萨满神帽帽架 蒋新华摄
93 萨满神服上的护背镜 蒋新华摄
94 供案上侧悬挂的萨满面具 珠荣嘎摄
95 萨满的念珠 赛 林摄
96 奥米南祭典上主祭和陪祭萨满跳神 珠荣嘎摄
97 奥米南祭典后黄格萨满与她的族众在室外神树下 珠荣嘎摄
98 奥米南祭典上陪祭萨满在室内神树下 珠荣嘎摄
99 献给神灵的祭品 色守志摄

100 妇女祭河神求雨 满都尔图摄
101 供河神的祭品——整张剥下的鸡皮 满都尔图摄
102 妇女祭河神——相互泼水以示求雨 满都尔图摄

锡伯族

103 锡伯族祭祀的敖包遗址 贺 灵摄
104 萨满的保护神——虎神 贺 灵摄
105 萨满神裙图像 贺 灵摄
106 全副装束的锡伯族萨满背面 贺 灵摄
107 萨满神帽铁架及飘带 贺 灵摄
108 萨满神帽上的彩带 贺 灵摄
109 萨满神服上的铜镜 贺 灵摄
110 萨满击鼓唱祷词祈请保护神 贺 灵摄
111 萨满击鼓唱词请祖先神 贺 灵摄
112 萨满跳神与瘟神搏斗 贺 灵摄
113 萨满献山羊祭神 贺 灵摄

满族

114 满族祖神神偶 郭淑云摄
115 雪山神偶 郭淑云摄
116 悬挂子孙绳祭祀“佛朵玛玛”神（柳始母神） 于国华摄
117 新宾满族民间珍藏的子孙绳 张佳生摄
118 老萨满给新萨满授神鼓 郭淑云摄
119 萨满神鼓背面 石 岩摄
120 卡拉器——神板，祭神用具 郭淑云摄
121 鹰祭开始前萨满在神河边祭自己的神灵并沐浴 郭淑云摄
122 鹰祭开始，萨满和族人向神灵祭拜 郭淑云摄
123 尼玛察氏族野神祭中向鹰神献供品 王宏刚摄
124 星祭时萨满在祭星台上 郭淑云摄
125 雪祭之一——萨满给神偶嘴上抹血 郭淑云摄
126 雪祭之二——主神尼莫玛玛将瑞雪送到村落人家 郭淑云摄
127 野祭时老萨满杨世昌在祭神（洒酒祭天地） 尹郁山摄
128 尼玛察氏（杨姓）野神祭开始，萨满击鼓唱词请神 王宏刚摄
129 请雕神降临 于国华摄
130 家族祭天场景 关德富摄
131 石姓野神祭，请安巴瞒尼神降临 曹丽娟摄
132 祭祖者将祖先神匣请到家中 关德富摄
133 萨满在主持家祭 郭淑云摄

134 萨满在神案前击鼓唱词请神 于国华摄
135 家祭开始，萨满击鼓唱祭词请神 关德富摄
136 主祭和陪祭萨满向天花病女神献祭 王宏刚摄
137 满汉合璧之神谕 郭淑云摄
138 萨满跳祖先英雄神舞 于国华摄
139 家祭时向献祭的猪耳灌酒或水，猪耳若动，意为神已领此供猪，称为“领牲” 于国华摄
140 蟒蛇神附体后萨满仰倒在地 于国华摄
141 跑火池，意为火炼金神。图为跑火池者进行“净足”仪式 于国华摄

蒙古族

142 主管天下野兽的森林之主狩猎之神——玛纳罕腾格里 乌鲁斯供稿
143 翁衮——灵魂 王三月供稿
144 木质翁衮 乌鲁斯供稿
145 桦树皮翁衮面具 乌鲁斯供稿
146 祭祀圣地 ——鄂博 乌鲁斯供稿
147 石器时代的护身符 赛吉日玛供稿
148 象征鹿图腾崇拜的鹿石 朝鲁供稿
149 鹿石之一：上端的太阳象征生命之源泉，底部是象征死亡的弓、箭、匕首等 朝鲁供稿
150 鹿石之二：上端的太阳以及低于鹿的有角动物象征生命的源泉和永存 朝鲁供稿
151 鹿石之三：鹿及低于鹿的动物象征太阳下面的大地和生命 朝鲁供稿
152 鹿石群 朝鲁供稿
153 5—7 世纪的石人，祖先崇拜的遗迹 朝鲁供稿
154 立在墓地前面朝东南的石人 朝鲁供稿
155 石人和石兽 朝鲁供稿
156 现代科尔沁萨满教仪式之一：向天神和翁衮祀祷 王三月供稿
157 萨满和助祭向天神和翁衮祀祷 王三月供稿
158 向天神和翁衮献祭，祭品为鸡 王三月供稿
159 萨满服饰：长条布饰、铜镜、铃铛、金属小球等 乌鲁斯供稿
160 萨满服饰：胸镜、顶冠和长布条（象征鸟尾和鸟翼） 乌鲁斯供稿
161 萨满服饰：顶冠、圆镜及其它饰品，下方为萨满鼓、鼓槌、神杖等 乌鲁斯供稿
162 萨满顶冠正面 乌鲁斯供稿
163 带有铁质树叶和饰物的萨满顶冠和面具 乌鲁斯供稿
164 16 世纪布里亚特萨满头饰和面具，上方为翁衮

布里亚特联合博物藏品

165 萨满服饰：铜铃、金属小方块、弓箭、长布条等饰物，上方为翁衮 乌鲁斯供稿

166 萨满服饰：胸前小铁环、弓、箭头等 乌鲁斯供稿

167 萨满法器：九环圆鼓正面和背面 乌鲁斯供稿

168 萨满圆鼓图案 乌鲁斯供稿

藏族

169 念青唐古拉山神唐卡（原画藏四川省博物馆） 侯荣华摄

170 嘉戎藏区象征山神和土主的石堆 周锡银摄

171 白马藏区的神山“叶西纳蒙”（汉名白马老爷） 李家瑞摄

172 阿坝藏区小西天神山（前为本教寺庙朵米寺） 李家瑞摄

173 小西天神山上本教巫师穿石术遗迹 徐 铭摄

174 阿坝藏区索乌神山顶之索乌山神头面像 李 茂摄

175 玛旁雍错湖中之龙王邹拉仁庆唐卡（原画藏四川省博物馆） 侯荣华摄

176 山巴藏区红星岩神山 徐 铭摄

177 山神“拉则”前所放藏文石片 土 登摄

178 唐蕃会盟碑。碑文上有记述土蕃始祖系天神降生的文字：“圣神赞普鹘提悉补野，自天地初成，入主入间为大蕃首领。” 刘励中摄

179 赤松德赞墓碑。碑上有关于聂赤赞普系天神降生的记载：“初，恰亚布拉楚之子聂赤赞普为人世之主，莅临张妥山以来。” 刘励中摄

180 木里、德庆藏区供于室内象征火神的木柱 徐 铭摄

181 藏区火（塘）神 李家瑞摄

182 白马藏区的树神 李家瑞摄

183 山巴藏区的门神 徐 铭摄

184 白马藏区动物崇拜遗存——神龛上所供动物剪纸 李家瑞摄

185 白马藏区巫师白莫施巫治病后，抛于郊野的病人衣服和草人 李家瑞摄

186 本教寺庙朵米寺。前立者为本教僧人 徐 铭摄

187 本教创始人辛饶米沃塑金像，据说2000年前由本教徒迎请自象雄，现供奉在阿坝卓登寺 李 茂摄

188 卓登寺保存的用金银粉写成的本教经典《八量抉择经》 李 茂摄

189 跳神祭祀时所用动物神面具 徐 铭摄

鄂伦春族卷

主编　满都尔图（达斡尔族）
编辑　郭淑云
　　孟秀春（鄂伦春族）

鄂伦春族卷目录

绪论 …… 郭淑云 (8)

第一章 万物有灵的宗教观念和供祭的诸神 …… (14)

第一节 万物有灵的宗教观念 …… (14)

一、天体 …… (14)

1. 天穹观念 …… (14)
2. 崇拜太阳（一） …… (14)
3. 崇拜太阳（二） …… (14)
4. 正月初一拜日习俗 …… (15)
5. 崇拜月亮（一） …… (15)
6. 崇拜月亮（二） …… (15)
7. 关于月亮的传说 …… (15)
8. 崇拜北斗星 …… (16)
9. 北斗七星的传说 …… (16)
10. 关于彩虹的传说 …… (16)

二、山石树木 …… (16)

1. 石崇拜 …… (16)
2. 石砬子是山神所居之处 …… (17)
3. 山神的形象 …… (17)
4. 赐人以猎物的山神 …… (17)
5. 关于山神的传说 …… (18)
6. 树崇拜 …… (18)

三、自然力 …… (19)

1. 雷和风的神力 …… (19)
2. 关于雷神的传说 …… (19)
3. 火和烟的净化作用 …… (19)
4. 火神的传说 …… (19)
5. 对火的禁忌 …… (20)

四、动物界 …… (20)

1. 葬熊仪式 …… (20)
2. 虎的传说和祭奠 …… (22)

3. 龙的传说 …… (23)
五、灵魂观念及阴间世界 …… (24)
1. 灵魂观 …… (24)
2. 阴间世界 …… (24)
3. 对梦的解释 …… (25)
第二节 供祭的诸神 …… (26)
一、自然神 …… (26)
1. “透欧玛路” …… (26)
2. “玛路毛木台” …… (26)
3. 昭路和查路博如坎 …… (26)
4. 昭路博如坎的由来 …… (26)
5. “德勒库达日依乐” …… (27)
6. “恩古包尔” …… (27)
二、祖先神和娘娘神 …… (27)
1. 祖先神的血缘性 …… (27)
2. 祖先神的祭祀 …… (27)
3. 祖先神的偶像 …… (28)
4. 娘娘神的分类 …… (28)
5. 娘娘神的传说 …… (28)
三、其他外来神 …… (29)
1. “吉雅其”神 …… (29)
2. “库吞博如坎” …… (29)
3. 衙门神 …… (29)
四、神偶的种类和制作 …… (30)
1. 神偶的种类 …… (30)
2. 各类神偶的制作 …… (30)
3. 动物神灵的偶像 …… (30)

第二章 萨满 …… (31)
第一节 萨满的分类及其他宗教活动者 …… (31)
一、“莫昆”萨满 …… (31)
1. “莫昆”萨满的来历 …… (31)
2. “莫昆”萨满的地位 …… (31)
二、“多尼”萨满（德勒库萨满） …… (32)
1. “多尼”萨满的来历 …… (32)
2. “多尼”萨满的数量 …… (32)

三、其他宗教活动者 …… (33)
1. 巴克其 …… (33)
2. 星把钦 …… (33)
3. 察尔巴来钦 …… (33)
4. 阿嘎钦 …… (34)
四、萨满的社会地位 …… (34)
1. 萨满无任何特权 …… (34)
2. 萨满是普通劳动者 …… (34)
3. 萨满最受族人尊重 …… (35)
4. 跳神治病的报酬 …… (35)
5. 供神的祭品在氏族内共同消费 …… (35)
第二节 近代各类萨满简况 …… (36)
1. 鄂伦春自治旗托扎敏地区 …… (36)
2. 黑龙江省呼玛地区 …… (36)
3. 黑龙江省爱辉地区 …… (37)
4. 黑龙江省逊克地区 …… (38)
5. 1900—1957 年各氏族出现的萨满数额统计 …… (39)
第三节 萨满的神灵、传承及培训 …… (40)
一、萨满的神灵 …… (40)
1. “斯文”是萨满神灵的总称（一） …… (40)
2. “斯文”是萨满神灵的总称（二） …… (40)
3. “莫昆”萨满的神是正神 …… (41)
二、萨满的传承 …… (41)
1. 当萨满的征兆 …… (41)
2. 承袭萨满的实例之一 …… (42)
3. 承袭萨满的实例之二 …… (42)
4. 莫昆萨满不能在外氏族传承 …… (42)
第四节 萨满的服饰与神器 …… (42)
一、萨满的服饰 …… (42)
1. 神帽 …… (42)
2. 神衣 …… (43)
3. 神衣的部件及功用 …… (43)
4. 神衣的制作 …… (45)
二、萨满的神器 …… (45)
1. 手鼓的形制 …… (45)
2. 制作神鼓木料的选取 …… (45)

第五节 关于萨满的传说 …… (46)
1. 传说之一 …… (46)
2. 传说之二 …… (47)
3. 传说之三 …… (47)
4. 传说之四 …… (48)

第三章 萨满的宗教活动 …… (51)
第一节 祭祀 …… (51)
1. 祖先神祭典 …… (51)
2. 春节祭神 …… (51)
3. 春祭大典 …… (52)
4. 五月祭神仪式 …… (53)
5. 春猎祭 …… (54)
6. 春祭神歌 …… (54)
7. 萨满祭祀集会 …… (55)
8. 请神歌 …… (57)
9. 血祭遗风 …… (60)
10. “库米斯文”年祭 …… (60)
11. “库米斯文”月祭 …… (61)
第二节 跳神治病 …… (62)
一、跳神治病仪式 …… (62)
1. 托扎敏地区萨满跳神治病 …… (62)
2. 萨满跳神治病的仪式 …… (63)
3. 大兴安岭地区萨满跳神治病 …… (64)
4. 为儿童招魂 …… (64)
5. 已附体的神灵的问词 …… (65)

第四章 萨满教与鄂伦春族社会文化 …… (66)
第一节 葬俗 …… (66)
一、丧葬过程 …… (66)
1. 棺材上绘制太阳和月亮图案 …… (66)
2. 守灵 …… (66)
3. 入殓和出殡 …… (67)
二、传统葬法 …… (68)
1. 风葬 …… (68)

2. 吊棺葬 …… (68)
3. 土葬 …… (69)
4. 水葬 …… (69)
5. 火葬 …… (70)
三、服孝和清明祭 …… (70)
1. 服孝 …… (70)
2. 清明祭 …… (71)
第二节 禁忌 …… (72)
1. 选择住所的原则 …… (72)
2. 室内设施与神龛的位置 …… (72)
3. 渔猎生产中的禁忌 …… (73)
4. “玛路”神位的禁忌 …… (73)
第三节 民间占卜 …… (73)
1. 枪卜 …… (73)
2. 骨卜 …… (74)
3. 锅卜 …… (75)
4. 铜镜卜 …… (75)
5. 镜子照水 …… (75)
6. 笨篱姑姑跳舞 …… (76)
7. 卜测水情 …… (76)
第四节 民间舞蹈 …… (76)
1. 萨满舞 …… (76)
2. 萨满鼓舞 …… (77)
3. 黑熊搏斗舞 …… (77)
4. 依和纳仁舞 …… (78)

绪　论

郭淑云

在我国信仰萨满教的北方诸民族中，鄂伦春族萨满教以其鲜明的山林文化特色，展示着构筑于原始游猎经济基础上的古老的精神信仰——萨满教的基本面貌。萨满教至今在这个民族中以固有的生命力仍在影响着该民族的现实生活。

鄂伦春族是我国一个人口较少的民族。据1990年人口普查，共有6965人。鄂伦春族有自己的语言而无文字，其语言属阿尔泰语系满——通古斯语族。

鄂伦春族世代以渔猎为生。据文献记载，17世纪中叶以前，鄂伦春族主要分布在贝加尔湖以东，黑龙江以北，直到库页岛的广大地区。石勒喀河、黑龙江、精奇里江、牛满河、恒滚河流域以及库页岛等地，都是他们游猎的地方。17世纪中叶以后，沙皇俄国的势力不断向东扩张，迫使一部分鄂伦春族迁徙到黑龙江南岸大、小兴安岭地区。这就是我国境内的鄂伦春族。

与北方其他民族相比，鄂伦春族在经济生活和社会组织方面，都有着独特的地方，经历了与众不同的发展道路。而这些又深深地影响着他们的生活与文化，也在一定程度上决定着萨满教的面貌。

在经济生活方面：当其他民族已由原始狩猎生产相继转为游牧业、农业生产以后，鄂伦春族则仍以狩猎生产为其主要经济。大、小兴安岭一带森林密布，河川交错，植被茂盛，多种野生动物在此栖息，为鄂伦春人提供了天然的猎场。这种得天独厚的自然环境，使鄂伦春人获得了足以维持温饱的衣食之源和基本的生活保障，使其有条件，也满足于从事单一的狩猎生活。

在社会组织方面，信仰萨满教的北方其他民族早已走完了原始社会的历程，先后跨入了奴隶制和封建制社会。鄂伦春族则直至本世纪50年代，仍处于原始社会末期，保留着父系氏族组织，氏族制度和与之相应的生活习俗一直保留了下来。

鄂伦春族在经济生活和社会结构方面的特征，对该民族的社会发展和经济、文化产生了深远的影响。在此经济形态和社会结构之下，鄂伦春族萨满教的发展，始终未离开它赖以产生和发展的土壤，使其得以保持着萨满教的原始形态，并形成了自己的特色。

一、鄂伦春族萨满教具有鲜明的山林风格和狩猎经济特色

山林是萨满教的摇篮。以山林为依托的狩猎经济是萨满教赖以产生和发展的土壤。因

而，原始萨满教形态必然与山林有着密切的联系。人们对山林的依赖、感佩等感情，在萨满教中得到了充分的表达和宣泄，这就是以山林为主的众自然神和动植物神的产生和对他们的崇拜。

在鄂伦春族自然崇拜的对象和供奉的诸神中，相当一部分内容与山林生活和狩猎生产有关。山神“白那恰”在鄂伦春人心目中有着特殊的意义，它是崇山峻岭中动植物的主宰者，猎人出猎能否猎获野兽、猎获的多少，全凭山神的恩赐。因而，山神对鄂伦春人至关重要，也备受鄂伦春人的尊崇。关于山神的传说，在鄂伦春人中广泛流传。山神的象征有几种，凡山间古树、怪石均被视为山神栖居之所，猎人行猎至此，须向其叩头礼拜；建于山顶上的“敖包”，是人们供奉山神的处所之一，猎人路过时，要下马捡几块石头或树枝添上，并叩头祈祷；猎人久猎未获，便在树干底部削下树皮，画一老者像，即是山神像，猎人猎获后，要用血涂其嘴部，以谢山神的恩赐。对山神的崇拜，已融入鄂伦春人日常生活中。人们吃饭时，总要把饭碗举向空中绕两圈，每次饮酒时要用手指蘸酒，向空中弹两下，以示向“白那恰”敬饭、敬酒。

在鄂伦春人的心目中，森林是有灵性的。猎人、在林中采集的妇女，甚至小孩到森林中都常能听到说话或奇怪的哭喊声的回音，认为即是森林之灵的声音。因而，鄂伦春妇女带孩子进入林中，严禁喊叫，以免小孩被林灵的呼叫声引逗，走向森林深处而迷路。

在众多的树种中，鄂伦春人尤其崇拜柳树，认为柳为净物，最为圣洁。凡神偶、神像多选柳树悬挂。当疾病、瘟疫、传染病、流感、白喉等侵染氏族时，即要举行以柳祭神仪式，祈祷瘟神远离氏族。

火是人们须臾不能离的，对于林中人来说尤为重要。对火神的敬奉，已渗透到鄂伦春人的日常生活之中，逢年过节、婚礼上和一日三餐前，都要敬奉火神。火神还被猎人奉为保护神。如猎人外出打猎很久未归，家中的亲人便要祭拜火神，并向火神祈祷询问。

崇马习俗在许多民族中盛行。但其内涵和祭拜形式却不尽一致。鄂伦春人崇拜马神，与狩猎生产密切相关。马是猎人出猎的交通和运输工具，鄂伦春人供奉马神旨在祈求马的繁殖和马匹的健壮。每当马下驹时，总要挤马奶供奉马神；在狍子下崽的季节，还要用狍崽给它上供。

除此，鄂伦春人崇奉的动物神、图腾神也占有相当的数量和地位。显而易见，从鄂伦春人崇拜对象的主体来看，带有鲜明的山林文化和狩猎经济特色。

这种特色也表现在祭祀场所的选择、神位的供奉、供品及祭祀仪式等诸多方面。

适应狩猎生产经常迁徙、流动的特点，撮罗子成为鄂伦春人的原始住所，它也是举行祭礼的场所。当然，祭祀用的撮罗子必须新搭，专用于祭祀，用后拆除。即使在定居以后，鄂伦春人仍然保持着萨满教的传统，在野外举行祭神活动。相反，北方一些定居较早的民族，如满族、锡伯族、蒙古族则在室内举行祭神活动，将神堂设在室内，有的祭祀在室外举行，但多在庭院，而非野外，如达斡尔族的“斡米南”祭奠（齐齐哈尔地区）、满族野神祭、满族家祭中的祭天、马神祭，等等。

神位的供奉，各民族各有定制，并体现着各自的文化特色。适应狩猎生活的需要，鄂

伦春人选择了桦皮盒作为供奉神偶、神像的器具，平时悬挂在撮罗子正面“玛路”铺位的上方和撮罗子后面的树上，迁移时，神随人迁，并备有专门的马驮运神匣。到达新的住地，待新的撮罗子搭起来后，再按定制挂于特定的位置。这种供奉神位的方法迥别于定居的农耕民族。满族是一个农业较发达的民族，其萨满教的发展形态也较完备。按照满族“以西为尊”的习俗，满族人家都将神龛供奉于西屋的西墙上，平时绝禁触摸，更不能移动，只有祭祀时，才能从上次祭祀之家请来神匣。如遇特殊情况，需要请移神龛，则须举行隆重的祭祀活动。如1992年冬，黑龙江省海林县满族杨姓因公用占地，将举家迁往他乡。经家族研究，决定把原供放在海林的祖匣请至本家另一个聚居地——宁安。为此，杨氏家族举行了一次祭祀活动，以告祭各位祖神。

在祭祀供品方面，鄂伦春人用野生动物供奉神灵，如天鹅、大雁、野鸭、野猪、狍子等，而且必须是新捕到的野牲。这一点更符合萨满教的传统，也只有狩猎民族才可能继续保持这一传统。农牧民族则只能根据各自的条件，用猪、羊作祭品。

显而易见，山林风格和狩猎经济特色在鄂伦春族萨满教的诸多方面都有所体现。

二、鄂伦春族萨满教得到了相对独立的发展，受外来文化的影响较小

长期以来，鄂伦春人始终以古老的方式，过着迁徙不定的游猎生活。这种生产方式决定了他们很难与外界保持经常的、频繁的联系。地域的隔绝、居无定址的生活，使他们与外界联系成为困难；食兽肉、衣其皮的自给自足的经济形态，亦使他们与外界的联系显得十分有限。直到本世纪50年代，鄂伦春族基本上仍是一个封闭的社会。

这种地域环境和几乎与外界隔绝的生活，客观上阻隔了外来文化的影响和渗透，使鄂伦春人的物质文化和精神文化得到了相对独立地发展。鄂伦春族萨满教的发展亦不可能超越这一总趋势。

由于社会发展诸方面原因，我国北方诸民族萨满教的现存形态错综复杂，多数民族的萨满教都程度不同地受到外来宗教的冲击和渗透，从而形成了一种新的形态。西北突厥语族的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等族，自11世纪以来，先后信仰伊斯兰教，形成萨满教与伊斯兰教相互融合、交混的局面。16世纪中叶，喇嘛教传入蒙古草原，并得以迅速传播。尽管在东蒙地区蒙古族仍以顽强的生命力延续至今，但蒙古族萨满教无论在内容上，还是在形式上，都吸收了一些喇嘛教的因素。锡伯族和部分裕固族也程度不同地受到了喇嘛教的影响。满族萨满教在清代便形成了清宫祭祀和民间祭祀之分野。清宫祭祀较多地汲取了佛道的成分，将如来、观音和关圣帝引入萨满教神坛。受此影响，满族民间家祭也有供观音像为陪祭者，一定程度上受到佛教的濡染。佛教对牧区达斡尔人也有一定的影响。达斡尔人把所供神佛的称为“沙热·巴尔肯”，即黄教的神，以区别于萨满教的神，即“哈热·巴尔肯”。游猎的鄂温克人受到来自东正教的影响。

相形之下，鄂伦春族受外来文化的影响较小，也不曾受到其他宗教的濡染，更真实地展示着萨满教的原貌。鄂伦春族萨满教得以相对独立地发展，保持着较纯一的面貌，主

要由于特定的地域环境和长期坚持的狩猎生产方式所致。这一点也成了它区别于其他民族萨满教的特点之一。客观上为研究萨满教的原生形态，提供了珍贵的资料。

当然，鄂伦春族萨满教也不可能是一个封闭的体系，不仅它自身要适应一些变化而有所变异，而且它也在吸收一些适合自身需要的外来成分。如随着私有财产的萌芽，为蒙古人和达斡尔人所供奉的“吉亚其神”，被引至鄂伦春族萨满教之中，成为主司牲畜和财产之神。诚然，这种引入与异教的渗透有着本质的区别。

三、母系氏族社会的痕迹在鄂伦春族萨满教中多有遗留

在本世纪50年代，我国北方其他民族早已先后进入了阶级社会，鄂伦春族却处于原始社会末期。氏族组织和氏族制度在鄂伦春族社会生活中，仍然发挥着重要的作用。鄂伦春族尽管早在17世纪前就已经进入了父系氏族社会，然而，母系氏族社会的遗迹也仍然保留着。如婚姻形态中的男子婚前到女方家同居，舅权突出以及一些积淀于民族深层心理的观念与意识，诸如“男人没有家，哪里有女人，哪里就是家”，等等。

在鄂伦春族萨满教中，母系氏族社会的痕迹也有着鲜明的反映和保留，这恰恰体现着原始萨满教的特征。

萨满教是在北方先民母系氏族社会的土壤中孕育和发展起来。因而，其本身必然带有鲜明的母系氏族社会的痕迹。然而，在经历了沧桑岁月和社会历史的变迁之后，萨满教也发生了诸多的变化，其原有的母系社会的痕迹逐渐淡化。如在一些氏族中，男萨满逐渐增多并居首位；有些显赫的女神也演化为男性大神。

表现在鄂伦春族萨满教中的母系氏族社会的印迹有以下几点：

（一）女性神在萨满教神坛上占有重要地位。

鄂伦春人对祖先神“阿娇儒博如坎”尊崇备至。“阿娇儒”，意为“根子”，原指母系氏族的祖先，是一位女性祖先。鄂伦春人奉女性祖先为氏族祖先神，表明他们把母亲的祖先视为生身之根。

在鄂伦春族萨满教神坛上，一些古老、重要的神灵多为女性神。火神“托欧博如坎”的化身是位慈祥的老太婆。水神布牙图牙妈妈、柳神、司掌仓库的“奥伦”神都是女性神。

（二）女萨满人数居多，法术高强。

根据近世的调查资料，鄂伦春族中女萨满在萨满总数中占多数。据赵复兴先生统计，1900—1957年原毕拉尔路的五个氏族和原托河路的两个氏族共出现三十九个萨满，其中女萨满二十四人，占萨满总数的百分之六十一。其中尚活着的十三名萨满中，女萨满九人，占百分之六十九。由此可见，萨满，这个产生于母系氏族社会的特殊阶层，不仅在漫长的原始社会妇女占有主要地位，即使在近世，妇女当萨满的遗俗始终被沿袭着，在这个领域中，女性仍然发挥着不可替代的作用。鄂伦春族女萨满不仅所占比例较大，而且法术、威望均很高。尼海女萨满被奉为鄂伦春族萨满的祖先。根据民族学调查，近世

也有一些法术高强的女萨满，领有鹰神，具有治病、追魂、招魂等法术，远近驰名。

（三）女性神在萨满祭礼中备受尊敬。在鄂伦春人的传统祭礼——春祭和秋祭中，萨满要专门吟唱歌颂女性神的神词，并伴有女性神舞，这些神词的内容多为祈求人畜平安之意。在女性神歌中，还包括为孩子招魂、治病的内容，因为这些都是女性神的职能。

四、鄂伦春族萨满教更接近于萨满教的原始形态

由于鄂伦春族独特的自然、历史条件和发展道路以及鄂伦春族萨满教所具有的上述特点，显示着鄂伦春族萨满教更接近其原始形态。

（一）自然崇拜较为突出。

自然崇拜是最古老的崇拜对象。当祖先崇拜兴起时，在一些民族中，自然崇拜趋于衰微，但它们却始终是鄂伦春族的主要崇拜对象，世代敬奉不衰。鄂伦春族自然崇拜的内容十分广泛，日月星辰、风雨雷电、山林树木、水火江河等无不膜拜，且虔诚备至。鄂伦春人崇奉的动物神有近二十种，这些崇拜观念对鄂伦春人的社会生活、民间习俗产生了深远的影响。

（二）血祭遗风浓厚。

原始人类都有着浓烈的尚血观念。人们在切身的观察中感受到血即生命，血流尽，生命则完结。这种崇血意识在原始萨满教中表现得十分突出。血祭仪式也很隆重。只是萨满教发展到近世，与萨满教本身一样，血祭之风大为减弱。但在鄂伦春族萨满教中，却有着较多的保留。血是诸神、祭神的必备佳品，尤以天鹅血为上乘。当神附体后，萨满便向族人要血喝，往往是参祭的几位萨满争抢着喝禽兽鲜血，族众也随之抢喝。在萨满祭礼和民俗生活中，鄂伦春族至今保留着以血涂抹神偶、神像的崇血遗风。祭奠火神时，也要不断地往火中投洒鲜血，以表达族人最虔诚的心愿。

（三）具有较强的人本主义色彩。

萨满教发展到近世，神的神圣性、神秘性和有关的禁忌大为增加，人们只有通过祭神、祈拜来实现祈福禳灾的心愿，通过娱神达到娱人的目的。原始形态的萨满教则有着更为突出的娱人功能，人本主义色彩更为浓厚。在鄂伦春族萨满教中，就保留着这方面的内容。

在鄂伦春族传统祭礼中，作为参祭者的族人不仅是参加祭拜活动，而且以多种形式参与神灵的沟通，从而使他们在心理上和精神上获得更大的愉悦。如萨满唱神歌时，衬词和复句都由族人齐唱。当神附体后，族人也以献牲、血及对话等形式与神交流，烘托出人神同乐的气氛。萨满跳神完毕，族人可穿神服在祭场击鼓跳跃，以求吉顺。这在满族等一些民族中是绝对禁止的。而在鄂伦春人中，祭祀结束后，族人围在篝火旁，通宵达旦地跳起欢快的舞蹈。这些都表明，在鄂伦春族萨满教中，人似乎更为重要，人们获得精神的满足和生活的信心才是举行祭礼的主要目的。人本主义色调在鄂伦春萨满神歌中也有所反映，神称人为“主人”，且神并非高居九天，而是近在身旁，随时随地影响人

们的生产和生活。除此，神的集体性与平等地位，也体现着鄂伦春族萨满教原始形态之特征。

总之，鄂伦春族萨满教保留着较多的原始萨满教的特色与风貌。该民族萨满教至今尚存在，这就为民族学、宗教学、神话学以及民俗学的研究提供了难得的“活化石”和第一手实证资料。

本卷所收录的资料，主要来源于自 1956 年至 1963 年间开展的鄂伦春族社会历史调查，此项调查成果由国家民族事务委员会民族问题五种丛书编辑委员会组织编审，1984 年由内蒙古人民出版社出版，书名《鄂伦春族社会历史调查》，共二集，70 余万字。此外还收录了如下著名的有关资料：

1. 孟秀春、关小云等实地调查整理的原始资料；

2. 赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》（内蒙古人民出版社 1991 年版）的有关宗教部分；

3. 蔡家麒：《鄂伦春人的原始信仰和崇拜》（《民族学报》1982 年第 2 期）；

4. 韩有峰：《鄂伦春族风俗志》（中央民族学院出版社 1991 年版）；

5. 唐国瑄、隋书今：《兴安岭上的鄂伦春族舞蹈》（载《中国少数民族民间舞蹈选介》，人民音乐出版社 1987 年版）；

6. 白水夫：《占卜习俗》（载《山岭上的鄂伦春人》，黑龙江人民出版社 1991 年版）；

8. 孟志东、瓦仍台布、尼伦勒克：《鄂伦春宗教信仰简介》（载《萨满教文化研究》第一辑）。

在本卷编辑完成付梓出版之际，谨向上述调研成果的作者表示衷心感谢。

第一章 万物有灵的宗教观念和供祭的诸神

第一节 万物有灵的宗教观念

一、天体

1. 天穹观念

鄂伦春人认为，天为多层，最高层住着天神。鄂伦春萨满祭礼中，有一种神升天的仪式，这种仪式在春祭时举行，有专门的斜仁柱[1]，有专门的樟子松神树，设在斜仁柱中央，有时用刀刻出九道横杠，有时则不刻出，树干上涂有动物血。每个新萨满都要通过这种仪式实现与神相通，由老萨满把新萨满带到最高层，即天神所居之处，此后新萨满便可独立跳神了。

[调查地点：黑龙江省塔河县十八站乡，调查时间：1991年，调查整理：孟秀春]

2. 崇拜太阳（一）

鄂伦春人认为太阳至圣，没有太阳，人们就不能生存，它给人类以光明和温暖，因此，在每年正月初一要拜太阳。

[《鄂伦春社会历史调查》第一集，第161页]

3. 崇拜太阳（二）

在鄂伦春人中没有听到对太阳的传说，并且没有专门供奉太阳的。但一般认为太阳是在生活中不可缺少的。在他们所供奉的各种神像上，很多都画有太阳和月亮，并在安葬死者时总让死者面向太阳出升的方向。另外两人吵架，为分辨是非，常向太阳发誓。在受到委屈和遇到苦难时，也向太阳伸冤祷告，请它保佑。在日蚀时，认为是天狗在吃太阳，敲击铜盆等并叫头来拯救太阳。

[1] “斜仁柱”，原曾音译为“伽大柱”，因译音不准且有望文生义之嫌，后来的著述多译为“斜仁柱”。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第50页]

4. 正月初一拜日习俗

原始民族几乎全部都是以信仰太阳为中心，这在许多文献中都得到证实。鄂伦春族的信仰也不超出这个规范。从们认为太阳至圣和灵魂不灭，人死后是被召化为星辰，成为太阳的侍卫，并永远关照他们子孙的行为。每遇阴历正月、端午节、中秋节和十二月就祭奠太阳。下边仅就笔者在昭和十四年春鄂伦春族官员在南满参观时，偶然在大连迎接新年时目睹的情况记述如下：

旧历正月的元旦，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，到距旅馆不远、地势略高的电气公园对着太阳跪下，焚香，烧金、银箔等，行三拜之礼。这时，他这种严肃的态度，虔诚的信念，是想象不到的。

[（日）永田珍馨：《满洲鄂伦春族》第一编，《使马鄂伦春族》，第76页]

5. 崇拜月亮（一）

每年的正月十五、二十五日要拜月亮。在狩猎中打不到野兽，在住所外面放一口空锅，然后向月亮叩头祷告，以为第二天锅里如有什么兽毛，就会打到什么野兽。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第161页]

6. 崇拜月亮（二）

对月亮的崇拜：除在神像上画有月亮外，每年农历八月十五日要供祭月亮。在狩猎数日打不到野兽时，在外边放一个清洁的盆子，猎人在盆旁向月亮叩头，祈求月亮使他们打到野兽。第二天观察盆子，盆内有哪种兽毛，就会打到哪种野兽，如遇月蚀，同样认为是天狗吃月亮，也要击盆，叩头搭救。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第50—51页]

7. 关于月亮的传说

现在月亮里住着一个老太太，原来在人间时做尽了恶事，天神召集众神谈论如何拯救人，太阳愿降人间除害，月亮说："太阳太热，百姓受不了，还是我降至人间拯救人为好。"于是，月亮降至人间，从榛子树丛中抓到了那个恶人，带至天上，让她天天为人做饭。所以至今满月时，人们能看到老人拿勺做饭及榛子树丛的形状。

[调查地区：黑龙江省塔河县十八站乡，调查时间：1992年；调查整理：孟秀春]

8. 崇拜北斗星

北斗星每晚都出现在夜空，以为它象征着人们的长寿。在除夕夜晚，鄂伦春人向北斗星跪拜，庆幸自己又活了一年，增加了一岁。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第161页]

9. 北斗七星的传说

有夫妇二人，丈夫虐待妻子，妻子没有办法，就骑着马带着猎犬逃走了。路过他家"奥伦"（仓库）时，想取点吃的东西，就登梯子上去了。刚上去，她丈夫就追来了，她想被她丈夫抓住也得死，倒不如跳下"奥伦"摔死好了，想到这里她就往下跳。可是，一跳不但没有跳在地上，反而连"奥伦"也随着飘起升上天空了，她的马和猎犬也随着飘起来。这时，她丈夫急了，就用弓箭朝"奥伦"射去，结果射到"奥伦"的柱子上。相传"奥伦"的四根柱子就是北斗的四角，其余的三个是"奥伦"的梯子，四根柱子一根带弯，就是那个男人用箭射的。所以鄂伦春人把北斗七星叫"奥伦"，并祭祀这个女人成了神。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第51页]

10. 关于彩虹的传说

很久以前，有一位鄂伦春族姑娘，深深地爱上了一位莫尔根，但她的父母却把她许给了一个无情无义的人。姑娘一心想着心爱的恋人，几次逃跑都被追了回去，被她丈夫打得皮开肉绽。但她仍不灰心，有一天她又跑出来，当时她正来月经，她丈夫发现后，便骑马追来，往死里打她，打断了她的四肢，并把她扔在山里，让她慢慢死去。姑娘为了真挚的爱情，决心一定活下来，她慢慢地爬呀，爬呀。恰巧天神路过此地，被姑娘的精神所感动，为她和恋人之间架起一座天桥。姑娘见到天桥，知天神要搭救她，磕头感谢一番，便顺着天桥往前爬，爬过之处，留下一条血迹，有来月经的血，也有全身伤口流的血。后来，天桥变成了五颜六色的彩虹。所以，鄂伦春妇女和儿童一见到彩虹就磕头，严禁男人到彩虹下。

[调查地区：大兴安岭地区，调查整理：孟秀春]

二、山石树木

1. 石崇拜

对山岭上奇形怪状的岩石，认为是老天爷有意安排的，并起虔敬之念；如石碰子上

有洞，认为这个山岭上有主人，猎人到近旁要叩头，求得保佑。

[《鄂伦春社会历史调查》第一集，第52页]

2. 石砬子是山神所居之处

过去在人们出远狩猎的时候，途经有高大石砬子的地方，都不敢吵闹。莫金堂老人说，过去有个猎人，走到石砬子地方，看到有一男一女在打秋千。这两个人打完秋千就说快走吧，后面猎人来了。猎人看着这两个人往一个山洞走去，还听到附近有吵嚷的声音。这两个人说："你们还吵呢，后面来人了，快进洞吧。"说完这话，一点吵嚷声也听不见了。猎人再向前看时，什么也没有了，只有一片白雾弥漫着石砬子。人们认为这个石砬子中住着神仙。人们怕冲犯了神仙，从此以后，在出猎中就不敢吵吵闹闹的了。还有的说，过去在深山中唱歌，就听到远处也唱起来。所以后来就不敢在山中唱歌了。据说过去有个在山里采木耳的人，看到从远处来了一个叉着腰的人，问他是从哪里来的，他不说话；要用枪打他，他背过脸去。看到他的人有点害怕，回头就跑，再看时就不见了。人们认为这些都是山神在作怪。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第104—105页]

3. 山神的形象

"白那恰"是山神爷。供它是用一块白布画一只虎，一个山神爷，两侧站着两个小鬼。供在山岭上木制的小庙里。另一种简便的供法是：将一棵高大的老树，砍去一块树皮，在此画个脸形，用红布遮盖。猎人路过这里时，要给它装烟、敬酒、叩头，要用打到的猎物给它上供。还要将马尾或马鬃割下几根系在附近的树上。出远猎的都要供它。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第50页]

4. 赐人以猎物的山神

"白那恰"（山神）统辖着崇山峻岭及山林中的动植物。为了供奉这位山神，在山中高大的老树干上，距地面两米左右的地方砍去一块树皮，画一个脸形，用红布遮盖，猎人路过这儿都要给"白那恰"敬烟、敬酒、叩头，要用猎物给它上供；每次吃饭时，都要把饭碗举向空中绕两圈，每次饮酒时要用手指蘸酒向空中弹两下，以示向"白那恰"敬饭、敬酒。认为这样，"白那恰"就会保佑猎人多打野兽。对山间长得粗大的古树，奇形怪状的巨石，也都怀畏惧面崇敬的心情，认为这些地方有精灵和鬼怪居住。猎人每当路过这些地方时，都怀着虔敬的心情，不许高声喧哗，也不许吵吵闹闹，要向其叩头礼拜。在这些奇形怪状的山岭中，又隐藏着许多动植物，从而使其产生许多幻想和神秘感，同时山林又给人们以生活之源，进而对山林产生崇拜，这也就非常自然了。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第220页，内蒙古人民出版社1991年版]

5. 关于山神的传说

(1)“白那恰”同情打猎的孤儿。有一次几个人出猎，打了几天，其中有的人打到很多貂皮，只有一个小孩什么也没打到。他们每晚夜宿时，都有一只虎在他们周围走动。猎民们认为，在他们中间一定有和虎有仇的人，就把每个人的帽子都扔到宿营地不远的地方，如果虎衔去谁的帽子，虎便和谁有仇。第二天一看，别人的帽子都在，就是小孩的帽子被虎衔走了。大家逼着小孩留下，他们便走了。小孩孤身一人很害怕，就爬上树以求避难。瞬间来了一只虎，嘴里衔着一只鹿，引诱小孩下树，小孩不敢下来，老虎将鹿放下就走了。老虎走后。小孩下树蹲在鹿身上大小便，便后又上树了。虎又背来一只豹，虎叫豹上树把小孩衔下来。当豹要上树时，走到树下鹿身旁闻到臭味，豹认为是老虎骗它，就把虎给咬死后跑掉了。小孩下树后，把鹿皮扒了，在回家的途中，又遇到一只虎，虎掌上扎了刺，一拐一瘸地走到小孩身旁，小孩吓坏了，但虎并不伤害小孩，而把虎掌伸给他，让他给拔刺。小孩给它拔了刺，包扎好。这时老虎给小孩抓来很多野兽，让他驮回家去。小孩拿不动，老虎就趴到他身旁，小孩想必是虎要给驮，于是把野兽驮在虎身上，自己也骑上去。老虎一直把他驮到他家附近。同小孩一起出猎的人都很奇怪，小孩不但没有被虎吃掉，而且还得了这样多的东西，相传这只虎就是山神爷。

(2) 传说有七八个人自愿结成一个狩猎组去打猎，几天后猎获很多野兽，但其中的一个人一无所获，因此被排挤出狩猎组，无奈他只好单干，但仍然什么也没有猎获到。因此，他每天闷闷不乐。后来被山神发觉，看他很可怜，山神就装扮成七八十岁的老猎人，去帮助他打猎，经过几天后，猎获很多野兽。有一天，老人在他出猎前，再三嘱咐说：“你今天采木桦子时，要选好烧的，可不要采回那些迸火星的木柴。”他在老人而前答应得很好，可是老人走后，他没有按照老人的嘱咐去做，而采回来一些迸火星的木柴。晚间老人回来了，两人开始交谈这一天打猎的情况，交谈中这个猎人故意把迸火星子的木柴点燃，不一会就迸起火星子来。老猎人说：你为什么不听我的话，你太不忠实了，说完这些话就变没了。猎人对老猎人突然变没了并不当心，他的注意力首先是集中到那些兽皮上，因此，他立刻转身去拿兽皮，可是，没有想到，连半张兽皮也没有剩下。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第50页]

6. 树崇拜

鄂伦春人对山上长的粗大孤树，认为它有主人，不敢随意砍伐或折其树枝，否则就会触怒树神；认为山上枯死的大树，经过多年就会变成鬼，因此不敢动它。

[《鄂伦春社会历史调查》第一集，第52页]

三、自然力

1. 雷和风的神力

“恩古包”包括三大神，即“阿路狄达力”（雷神）、“毛鲁开依达力”（旋风神）、“根球鲁阿狄尔”（风神）。从雷击木旁边走过或踩着雷击木，即是触犯了雷神，就要得病。病状是发高烧、心里难受。人从刮旋风的地方横过，便会触犯旋风神，从而得病，病状是抽风、嘴歪眼直。得病发疯，是触犯了风神。

［《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第161页］

2. 关于雷神的传说

（1）“沙加”（鱼摩）和“翁卡伊”（飞鼠）专门逗雷神。“沙加”眨眼学雷神打闪，它并学雷神叫，所以雷神最反对它。但要击它时，它就跑到泉水里边去了。“翁卡伊”说它住在最硬的树上，雷神击不着它。雷神气得专门击它。但它实际是住在朽木的树洞里，雷击不着它，是因为雷不击朽木。

（2）鄂伦春人说，雷神用锤子打凿子就发出雷鸣。因此，雷击过的地方可以找到凿子，但过一天后就找不到了。把这种凿子拾回来挂在房子里可以避邪。

［《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第51页］

3. 火和烟的净化作用

鄂伦春人奉火为圣洁之物。火燃烧后冒的烟在萨满生活中一直被奉为净化剂。萨满的神衣、神器等在祭祀前，都要用爬山松的烟火熏过，以为除邪。选择的祭祀场地也要经过烟火的净化，鄂伦春语称此净化仪式为“伍实仁”。

［调查地区：鄂伦春自治族、大兴安岭地区，调查整理：郭淑云、孟秀春，调查时间：1991年］

4. 火神的传说

“透欧博如坎”是火神。请它保佑火种旺盛，永不失火。在供奉的各种神中，唯有火神是由妇女来供奉。因为她们每天接触火，火神又是老太婆。据说过去有个小孩，不慎让火烫了手，他母亲因此而生气，用猎刀乱捅了一阵火，当晚就怎么也点不起火来，第二天就搬家了。搬到一个新的地方同样也点不着火。她的妯娌告诉她，回到原住处看有没有火。当她回到原住处，看到一堆火正在燃烧，旁边还坐着一位老太婆，这位老太婆满脸是血。捅火的妇女这时才恍然大悟，原来是她把火神的脸给刺伤了，她赶紧跪在老

太婆面前求饶。老太婆严厉地斥责了她一顿，并说以后不许再这样捅火了，最后给她一堆火炭，她回家后才点着了火。火神的供品是狍子，祭祀的狍子吃完后，要把骨头全部扔在火里焚烧。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第161页]

5. 对火的禁忌

1. 不准往火里泼水，这样会惊吓火神给人们带来灾难；
2. 不能用刀子、木棍等硬物捅火，否则，火神会烧了你全家；
3. 不许往火里吐痰，会生不起来火；
4. 不许往火中倒垃圾，火神会流泪；
5. 不准将小孩的尿倒入火里，火神最喜欢清洁，如将尿倒入火里，会发生火山爆发；
6. 不准把小孩的粪便扔进火里，火神会借风神烧毁整个森林，并永远离开你。

[调查地点：大兴安岭地区，调查时间：1991年，调查整理：孟秀春]

四、动物界

1. 葬熊仪式

“古落衣仁”，是大兴安岭地区鄂伦春人举行的葬熊仪式。当猎人打到熊归来时，不直接说打着熊了。快到家门时，猎人嘴里便发出“咔咔咔！咔咔！咔！”的声音，老年人或家里人听到，就会喜出望外，知道是打着熊了。老人们便会含蓄地说：“是阿玛哈（公熊的尊称），恩聂嘿（母熊的尊称），亲吻你一下啦？”猎人便回答：“阿玛哈，喜欢我，亲吻我啦。”这是说打着公熊了。

这样全“乌力楞”的左右邻居、亲朋好友、男女老少都欢聚在猎人家。男人们在外边给熊开膛剖肚，但妇女们不能到熊的跟前指手画脚，特别是孕妇不能靠近，更不许乱说乱动，否则会对婴儿不利。

猎人有程序地开膛剖肚，首先把熊头小心翼翼地放在一边，然后请年纪大、有威望、有经验的老年人作总指挥，指挥葬熊仪式。人们要准备两个吊锅，男女分开，分别煮肉。肉煮好后，总指挥发出：“咔咔咔！咔咔！咔！”的声音之后说：“他大娘、婶子、大嫂、姐姐、妹妹们，这是赏给你们的，从今以后不会碰上什么难处，放心大胆地吃吧！”于是，总指挥用猎刀将熊肉割成一块一块的，递给妇女们。妇女们喜笑颜开，有滋有味地开始吃熊肉。

鄂伦春族有个习俗，妇女吃熊肉不是哪个部位随便可以吃的，面只能吃熊的下半身和后脊背部的肉。面男人吃熊的前半部的肉，包括四肢。吃肉时，总指挥把熊肉放在

“桦皮盆里”，然后大声说：“咔咔咔！咔咔！咔！这是天神赏给我们的，大家好好地分享吧！‘阿玛哈’、‘恩聂嘿’保护我们，不会咬伤我们的。”此时，男人们开怀畅饮，气氛异常热闹。

吃熊肉时有一定的规矩。首先把熊头用锅煮熟，然后围坐分享，剩下的熊头骨，要用柳树条或草包好，选择河边、半山腰或树林，挂在三棵树交叉点上，进行风葬，并祷告“阿玛哈”、“恩聂嘿”保佑主人，不要回头吓唬人们，让世间的人们平安、幸福地生活。

接着，人们在葬熊头的地方举行“古落衣仁”仪式。“古落衣仁”（葬熊歌）的唱词古朴、简单，曲调也很优美、动听。如在大兴安岭十八站地区曾流行如下几段“古落衣仁”：

第一段：

古落、古落，阿玛哈，恩聂嘿！
你就要起程了，
到你那向往的地方去。
是你喜欢我们，我们才成长，
我们要把你的白骨好好风葬，
时辰一到你就要走了。
快吃完你喜欢的蚂蚁，
快收拾好你的桦树林。

第二段：

古落、古落，阿玛哈、恩聂嘿！
你年年要让我们见到你，
你天天要爱护我们。
碰到女人、儿童不要咬伤他们，
碰到老年人要可怜他们。
你是动物神哪，
人人都怕被你吃掉，
千万不要吃掉我们，
我们好好地风葬你。

第三段：

你不要降祸于我们，
你是善良的阿玛哈，
你是好心的恩聂嘿。
你要多赐给我们猎物，
保佑我们幸福生活。
我们误伤了你，

千万不要怨恨我们。
你是兴安岭上的英雄，
肠子流出来还在施威。
鄂伦春人不敢提你的名，
你是我们民族的祖先，
应保佑儿孙们幸福。
请接受我们的厚礼，
带给死去的祖先。

第四段：

我们最尊敬的熊神呀，
为你筹办圣节。
我们永远供奉你，
你有未卜先知的本领。
你要时时指示吉凶啊，
你不要伤害我们呀！
伤害了我们你就不能成仙了，
为了你能早日成仙哪，
要多行善事保佑我们。

[关小云：《鄂伦春族风俗概览》，黑龙江省民族研究所编印]

2. 虎的传说和祭奠

有一年，兴安岭的三位鄂伦春猎人到乌门河一带打猎。这条河的水深又静，是天鹅繁衍生息之所。每年春天，成群结队的天鹅飞到这里，安家、生蛋，乌门河的水很平静，如同一个大湖泊，两岸水草丰茂，环境幽静，吸引猞、鹿、獐、狍子等野生动物来此生息，而尤以鹿最多，是猎取鹿的好地方。

有个叫锁柱卡的猎人，夜里独自坐桦皮船往上游划，忽然吹来一阵邪风和怪叫声。一般来说这条河上是没有风的，这是怎么一回事？他停船往前看，只见不远处一块大石头上，坐着一只老虎，四只爪子毛茸茸，像四只朝外的皮手闷子，身上的斑点闪闪发亮，两只眼睛如碗大，直放绿光，好像正朝猎人扑来。猎人见状，调转船头拼命往回划，划到下游的河口，扔下船，上岸就拚命地往回跑，一口气跑到了一个“乌力楞”，从斜仁柱里走出来一个叫船闹的萨满，问清情况后，就到河边看看。但见船已顺流而下，他攀上船，坐在船里，观看两岸动静，却什么动物也没有。于是，他上岸架起吊锅，准备做饭，突然从对岸的岩石上扔过来一块鹅卵石，石头没打着萨满，却打翻了吊锅。萨满问道：“喂，你是什么人，为什么躲在石头后面不敢出来，为什么用石头打我？”这时就听到“呜哞、嗷哞”的叫声，这是母虎的叫声，萨满这才相信果真有虎，一般山虎发现人后，就用爪

子抓石头打人，让人走开。鄂伦春人一般不伤虎，据传，如打死虎，它的神灵将复仇五代人，直至绝根为止。

这位萨满便在原地举行祭虎仪式。祭时，萨满盘腿面西而坐，手中拿着挂在脖子上的白毛巾，唱起祭虎神词：

乌它其——山中之王
俄特伍，阿米：
你是兽中之王，
你是动物的首领，
你成年累月生活在高山崖石中，
你是恩都力留下的山中之王。
我是恩都力留下的傲姥千，
我是人间的萨满，
我为妻儿来这里，
寻找动物来充饥。
你是最喜爱儿女的，
我们也有妻子儿女，
你的子女三年就能成才，
人间哺育儿女须几十年。
虎神呀虎神，
你虽是山中之王，
也有饥饿的时候，
请你不要伤害我，
请多赐给我们动物的灵魂，
我们将世代将你祭奉。
……

祭毕，虎不再叫了，萨满随即也离开了此地。

[调查地点：大兴安岭地区，调查整理：郭淑云、孟秀春]

3. 龙的传说

(1) 一百一二十年前，大岭那边有个地方打了好几天雷，并有很多云雾。有个猎人去看，那个地方有一棵很粗的枯树，枯树枝上盘着一条龙，龙身上压着像磨盘大的一只蜘蛛，如麻绳粗的蜘蛛网，把龙缠住。这是只蜘蛛精，雷怎样击，也击不死它。后来这个猎人给蜘蛛一枪，把它打死，又爬到树上是用猎刀割断蜘蛛网，龙才慢慢地升上天空。

(2) 有人看到过龙。看到龙时不能说它上不了天了，否则就真的上不去了。而要说：

“快上天吧!”并要手持木棍做出往上抬的姿势，并喊出“嘿哟嘿”的调子，让它赶快上去。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第51页]

五、灵魂观念及阴间世界

1. 灵魂观

鄂伦春人认为，活着的人共有三个灵魂。一个人的灵魂又分三个时期。

一是幼灵期，即七岁以前，这个时期，幼儿的灵魂不牢固，一旦受到惊吓，随时可离开身体。因而，孩子出生后，大人要为孩子做三个布娃娃为保护神，其中两大一小，颜色为黑色。如果一个孩子身下的几个弟妹都死了，这个孩子要把布娃娃戴在身上，直到七岁。此期间，如小儿受到惊吓，由小儿母亲的姐、妹在清晨有雾时抱着小儿的衣服绕房子三圈，边走边叫小儿的名字。

七至十五岁后，人的灵魂逐渐牢而些，晚上，明月当空时，大人可让孩子看自己的身影，如有三个身影，即是三个灵魂，一个在阿玛胡妈妈那里可再生，两个灵魂已附身，如一旦因非正常原因死亡，死后可转生到母系族部落里。

成人的灵魂也有三个，一个在阿玛胡妈妈那里，两个正附身，一个人到死后才能从中层世界到下层世界，走向阴间。

[调查整理：孟秀春，调查地点：大兴安岭地区]

2. 阴间世界

鄂伦春人已产生灵魂和肉体分离，而灵魂不灭的观念。他们认为人死后要到“阎门坎”（阎王爷）那里去。阎王爷居住的地方叫“布尼”，那里有生死簿子，每个人活着时做的好坏事，在那里都有记录。活着时做好事多，死后马上就能托生，并能作官发财；一般的人要经过一定时期可托生为普通的人；生前做坏事的人，再托生时就变成牛、马或狗等动物；生前做坏事最多的人，要让他入无底的地狱。

阴间有各种刑法，对有不同罪过的人，施以不同的刑法。

在阳间虐待父母的，如对父母吹胡子瞪眼睛，到阴间后，“阎门坎”就要把他的眼睛用钩子吊起来。不听父母话的把耳朵吊起来。打父母的把手钉起来。

在阳间的债务者，到阴间后，“阎门坎”仍要债务者还债。债主托生人时，就让欠债者托生为牛马到债权者家干活来还债。

夫妻俩，如妻死后，夫再娶女人，等他死后，两个妻子就会争一个男人，“阎门坎”就把男人劈成两半，让两个妻子各分一半。如果一个女人找两个丈夫，死后同样被两个男人各分一半。

妇女在阳间倒脏水多、撒粮食多，到阴间“阎门坎”就会让她将脏水一口一口喝净，把粮食一粒一粒地拣净。因此，在母亲死后，儿女要为她杀鸡或牛跟去，让它们帮助喝净脏水、吃净米粒。

人在阳间不能在河里小便，否则到了阴间“阎门坎”会让他把水和尿分开。因此，人要在干地上小便。

小孩如果把石头随便扔到山下，到阴间后，就会让他用舌头把石头舐到山上去。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第52—53页]

3. 对梦的解释

鄂伦春人认为，鬼和神可以给人托梦，或是灵魂离开肉体在作怪。他们对各种梦的解释如下：

梦见穿绸缎衣服，是要给双亲带孝；

梦见穿好衣服或有钱，是要患重病；

梦见悲哀或哭愁，是要发生高兴的事；

梦中在屎尿里打滚或屎尿沾在身上，打猎运气好；

梦见太阳要作官；

梦见星辰、月亮或拾到短枪，要生男孩子；

梦中大哭，要遇到哭的事；

梦中找不到马或捉不到马，打猎不顺利，或打不到鹿、犴；

梦中结婚，能打到狐狸或其他贵重野兽；

梦中喝酒，能打到肥胖的野兽；

梦中用枪打中了人，能打到熊或野猪；

梦中捉到好多鱼，预兆下雨或降雪，捉到大鱼，是要下大雨或大雪；

梦里游泳，是减轻病疟的征兆；

梦里起飞，是预兆要升官或当萨满；

梦中理发，预兆要得重病或死亡；

梦里向日落方向走或顺水行船，预兆灵魂在向阴间走去，是死的征兆；梦见脸面胖起来，是要患病；

老年人梦见和死人接触或共进饮食，预兆离死不远了。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第53—54页]

第二节 供祭的诸神

一、自然神

1. “透欧玛路”

鄂伦春人供奉的神很多，最大的神是“透欧玛路”，它能率管诸神，过去鄂伦春人每家都供奉它。它不但保护人马平安、多打野兽，而且还能统率别的神。所以过去人马得病或打不到猎物，都要向它祷告，给它供狍子、飞禽等猎物，人们在人马患病或打不到猎物时，也向其他诸神祈祷，并许下在几天以内人马病愈或打到野兽，就给它上供，否则就不上供。人们还认为，这是神不愿意吃供或因没尽到义务不来吃供。在这种情况下，就另请别的神保佑。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第105页]

2. “玛路毛木台”

“玛路毛木台”，管狩猎的神。出猎数日若打不到野兽，即认为是这个神在作怪，即向它祈祷许愿，如打到野兽一定先祭此神。当祭此神时，还要同时祭其他神，否则其他神会生气，阻碍猎民打着野兽。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

3. 昭路和查路博如坎

“昭路博如坎”、“查路博如坎”，这两种神专管牲畜安全。神像是在一块兽皮或一块布上用马尾或马鬃绣成两个简单的有鼻、口的人形，在嘴上涂抹野兽鲜血，在人形脚下做两个兜，再做一个木马放在两个兜中间。有的是在一块宽十三公分、长二十公分的木板上画成上述形象，在木板下端挂上用线串起来的初生马驹的蹄膜，生一个马驹增加一个蹄膜。未定居时供在“斜仁柱”中“玛路”对着斜仁柱门的席位的右上方。已定居者供在房门对面的墙壁上，神像前面置一块木板，以便摆放供品。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

4. 昭路博如坎的由来

“昭路博如坎”是马神。它的来由是，过去有一家，马下驹后死了，这家的老太婆有

天晚上做了个梦，梦中有位老人告诉她，想让马驹不死，需要供奉管马的神。要在一块皮子上画四个人形，每逢马下驹时挤马奶上供。在狍子下崽的季节抓小狍子上供，这样你家的马匹就能繁殖起来。老太婆醒来，把做梦的经过告诉家里人，她家供了马神后，结果生的马驹一个也没有死。从此以后每家都供了这个神。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第162页]

5. “德勒库达日依乐”

“德勒库达日依乐”，是专司人畜抽风病的神。神像是在一块方布上画两条龙、两条蟒、两只凶鸟，一个太阳和一个月亮，再用木头做一个一只脚抽筋的人形。这些神像如神偶卷起来，放在桦皮盒里。人畜抽风，祷告此神来拯救。据说它是外来的凶神，所以供在斜仁柱外朝北的地方，此处女人不能去。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

6. “恩古包尔”

“恩古包尔”，专司人畜疾病的神。它来源于风，其脉搏通过旋风与虹相连。供此神一次要三只狍子，上供的狍子肉可以食用，但其骨头不能砸坏。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

二、祖先神和娘娘神

1. 祖先神的血缘性

“阿娇鲁博如坎”，即祖先神。供奉祖先神的只能是本氏族的人。但是出嫁到别的氏族的妇女得了病，萨满跳神给治病时，常常说：“你的病，是你娘家的阿娇鲁害了你。”当人们有病时，给阿娇鲁神献祭野猪，祈求保佑病人早日康复。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第162页]

2. 祖先神的祭祀

“阿娇鲁博如坎”主要是在举行氏族大会时祭祀。在这种大会上，由氏族长把族谱打开，念各氏族祖先的名字，参加祭祀的氏族成员都要跪下来听。只要在这种时刻，他们才听到祖先的名字，平时氏族成员，不论在什么场合都不能直呼祖先的名字，认为这样做是对祖先的最大不敬。在氏族大会上祭祖先时，必须杀牲，特别是要见血，一般是要用黑毛的野猪或猞来祭祀。除这一祭祀外，平时没有固定的祭祀日期。但是，如有的氏

族成员患病，请萨满跳神或自己占卜，看出是冲犯了祖先神，要把祖先神偶请出来，同样要用野猪或猞来祭祀，如果打不到野猪或猞，也可用狍子来代替。这种仪式称“都路布尔”，要在夜间举行，祭祀时不能点灯。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第226—227页]

3. 祖先神的偶像

鄂伦春人供奉的祖先神称“阿娇鲁博如坎”，“阿娇鲁”是根的意思，“博如坎”是神。“阿娇鲁博如坎”原来是指母系氏族的祖先，后来演变为父系氏族的祖先。“阿娇鲁”是用松木雕刻的神偶，其形状是，看着像个人形，有头，身子是锯齿形，下面有腿，在其身旁挂有一个小皮口袋。供奉的神龛是一个小圆桦皮盒，供奉时取出挂在“斜仁柱”里边。迁徙时驮在专为驮神偶的马背上。人们相信，人死后灵魂和肉体分开，但灵魂是不死的。祖先的灵魂可以保佑家族和氏族狩猎顺利，子孙繁衍和平安。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第226页]

4. 娘娘神的分类

“额古都娘娘”，专司天花的神。
“尼其昆娘娘”，专司麻疹的神。
“额胡娘娘”，专司人身上长红斑点的神。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

5. 娘娘神的传说

这个神的来由是，很早以前，一家只有兄妹二人，靠兄打猎度日。有一天，没有打到野兽就去捕鱼。到河边就捕到一条奇怪的鱼，这条鱼被捕到时还在哭呢，渔人看到它很可怜，于是把它放走了。原来这条鱼是龙王爷的儿子，为报答救他儿子的恩情，龙王送给渔人一匹马。自从有了这匹马后，出去打猎总不空手回来。他在一个“鹿尾期”[①]出去狩猎，看到三只公鹿正在顶架，他打弓射箭就给射倒了。他走到鹿倒下的地方，其中有一只鹿还没有死，起来就用鹿角顶他，结果从前胸顶进，从后背穿出，他马上就死去了。死后他的马把尸体驮回家去了，他妹妹伤心地哭起来。这时，马说话了，它要她把她哥哥的衣服穿上跟它走。她换上哥哥的衣服，骑着马，走到有三个水泡子的地方，看到有三位仙女在洗澡。马告诉她说，你去偷她们驾云的青纱，偷了后再前去问路，并说你们的裸体都叫我看到了。只有和我结婚，才能还给你们青纱。三位仙女只好应允她的

① 鹿尾期，春末鹿的交尾季节，也是鄂伦春人猎鹿的旺季。

要求。并把每个人的脚印踩在地上，手印按在纸上作为凭证。三位仙女于是驾着青纱回龙宫，她就骑马撵到龙宫。到宫里见到三位仙女的父母，掏出婚约凭证。她们的父母无话可话，就提出几个苛刻的条件，第一，要能把门槛踩断；第二，在三十步以外把鸡蛋射碎；第三，在百步远把针鼻射断。这些条件她都做到了。于是领着三位仙女回到人间。快要到家了，她让三位仙女在门外等等，说先去打扫一下房子就接她们来。回到房里后，她从身上脱下衣服给哥哥穿上。三位仙女等急了，就向着房间走去，没等走进房间，看到一位妇女走出来，说她哥哥到屋就死了。三位仙女急步进去，给他吃了仙丹，救活了她哥哥。她哥哥和三位仙女结了婚。三位仙女死后，她们的灵魂在人间变成了娘娘神。大姐成了“额古都娘娘”，管天花；二姐成了“尼其昆娘娘”，管麻疹；三姐成了“额胡娘娘”，管伤寒病和发热病。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第163页]

三、其他外来神

1. “吉雅其”神

“吉雅其”，财神[①]，专司人畜疾病。神像是用金、银箔纸剪成手拉手的五六个人形，再剪一个太阳和一个月亮，将其贴在一块方布上。当人畜患病时，向此神上供，供品是一只狍子和一碗“老考太”（粘饭），祷告保佑人畜疾病速愈。打不到野兽时也供祭它。据说这是蒙古地方的神，传入鄂伦春地区约一二百年。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

2. “库吞博如坎”

近几百年来，鄂伦春人每年到定期举行的“楚勒罕”（盟会）上进行交易，这种“楚勒罕”一般是在集镇或城市里举行，他们认为到这些地方，会冲犯城市的诸神，因此开始供奉“库吞博如坎”，即从城里跟来的神。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第229页]

3. 衙门神

“衙门博如坎”，是衙门神，有十二种，如有的鄂伦春人在将军衙门、总管衙门、协领公署以及后来的旗、县等地方工作的人家，都供奉衙门神。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第229页]

---

① “吉雅其”神，应译作命运神，而非财神。其词根“吉雅”在蒙古语里，是指命运。

四、神偶的种类和制作

1. 神偶的种类

鄂伦春人供奉的神很多，统称为“博如坎”。神偶分为三类，一类是木制的，称为“毛木台”；一类是画在布或纸上的；一类是绣在布或狍皮上的。木刻的神多为“阿娇鲁博如坎”（祖先神），画像的多为野外的神，刺绣的是管马的神。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第49页]

2. 各类神偶的制作

鄂伦春人供奉的诸神，除自然神以外，大都各有偶像。神像有着木制和皮制之分。有的神像，是画在白皮和白纸上的彩画，或是画在兽皮上的素画。木刻神像，通称“毛木台”，均以松木为料。皮制神像，讲究用干净的狍皮。鄂伦春人把他们的一部分神像，挂在仙人柱入口处的对面，而把多数神像装在桦皮匣里，分别放在与住所保持三公尺距离的北面树上。如果发生在迁移中丢失和火灾中烧毁神像的事情，人们必须补制神像。鄂伦春人制作的神像，不仅样式很多，而且给人以别致之感。例如，司马神的形象是用马尾（或马鬃）绣制在兽皮上的口鼻俱全的人形，人形足下的两兜之间，备有木制马偶。木刻玛罗神，像猎人一样，身披着皮制长衣。不少的木刻神像，彼此之间以兽筋线连接着，同时具有成对成双的特点。组成造福神的几个人形，除互相手足相连之外，在其两侧上角还有象征光明的金阳银月。

[孟志东、瓦仍台布、尼伦勒克：《鄂伦春族宗教信仰简介》、《萨满教文化研究》第一辑，第252页]

3. 动物神灵的偶像

鄂伦春人动物神灵的偶像，多是用松木加工成中间稍凸的简单人形，有头、身和有腿，有嘴、鼻和眼睛，用猎刀削刻出来，眉眼有时是画出来的，而且一律给它们穿披上和自己大致一样的用狍、犴兽皮制作的衣服。有趣的是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，凡是神也要生育其后代的。

[蔡家麒：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》，《民族学报》1982年2期]

第二章　萨满

第一节　萨满的分类及其他宗教活动者

一、“莫昆”萨满

1.“莫昆”萨满的来历

萨满：萨满有“莫昆”[①] 萨满和“多尼”萨满之分。“莫昆”萨满一个“莫昆”只有一个，它是一代一代传下来的。“多尼”萨满比较多，一个“莫昆”里有时有三四个。“多尼”是落在别的地方的意思，是自己“莫昆”的萨满死后，魂灵附体给别的“莫昆”的人，这种神是流浪神。

据莫令寿说，“莫昆”萨满是这样来的：一个氏族里的人都供奉同一个祖宗的偶体，经过长期供奉，这个偶体就变成了神，此神就是这一氏族的祖先神。它找本氏族某一患病的人附体，此人病愈后就成为“莫昆”萨满。传说从前人们不相信萨满，后来有一个“莫昆”萨满，看到天空中飞来五六只大雁，他对大家说：“我叫它们中的一只落在我面前。”说完他就念起祷词来，并不断敲他的神鼓，不大一会儿，果然有一只大雁落在他面前，于是人们就相信“莫昆”萨满的神灵了。“莫昆”萨满属正统较之“多尼”萨满能力大，治病本领高，故患者都愿请他跳神。“多尼”萨满的神灵比“莫昆”萨满差些，所以在有“莫昆”萨满的地方，都愿请“莫昆”萨满，不愿请“多尼”萨满。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第105页]

2.“莫昆”萨满的地位

组成木奎高鲁的白依尔和柯尔特依尔两个氏族中，每个“千”莫昆的分支都有一个自己的“阿娇鲁”（祖先）萨满。“阿娇鲁”萨满也称“莫昆”萨满。虽然“千”还不是一个独立的“莫昆”，但已有“莫昆”的性质。每个“莫昆”又都有一两个“德勒库”[②] 萨满（即流浪萨满）。据文吉善说，白依尔氏族的首领根特木耳死后，他神

① 莫昆：鄂伦春族父系氏族组织的统称。

② 德勒库，意为漂游，“德勒库”萨满即漂游各地的无根基的萨满，亦称“多尼”萨满。

衣上的饰品，变成了许多“莫昆”萨满和“德勒库”萨满。“莫昆”萨满只能在一个“千”中往下传，“德勒库”萨满则不同，他死后，不一定跑到哪个“千”中去附体。

“莫昆”萨满较之“德勒库”萨满本事大，威望高，因为后者只能请到一部分神，而前者能请到所有的神。所以病势严重的人一定要请“莫昆”萨满跳神。而“德勒库”萨满仅能治疗一般小病。不论“莫昆”萨满，还是“德勒库”萨满，与病人家不睦者，都不愿前往跳神。

“莫昆”萨满是自己的“阿娇鲁”（祖先）神的代表，被病人请去治病时，他首先是请自己的“阿娇鲁”神附体，由“阿娇鲁”神指出由哪一神作祟致病。萨满自己被其他神作祟，害病时，有时也请自己的“阿娇鲁”神附体，“阿娇鲁”神会把作祟的神赶走。

“莫昆”萨满与“德勒库”萨满跳神的仪式相同，祭品也一样。祭品有狍子、野猪、野鸭、飞龙等，但在天将黑时，必须供野猪。

在“仙人柱”里上供的供品，全“乌力楞”的男女老少都可以食用，但在“仙人柱”外边上供的供品，只许男子和未成年的女孩吃，成年妇女不能吃，以免触犯诸神。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第165—166页]

二、“多尼”萨满（德勒库萨满）

1. “多尼”萨满的来历

很早以前，有一个“莫昆”的人，因瘟疫死绝了，这个“莫昆”的氏族神找不到附体的人，只好去找这个“莫昆”里嫁出去的姑娘附体。这个“莫昆”的姑娘，分别嫁在莫、葛、孟、杜、陈等氏族里。于是，那个氏族神就在这些氏族里到处流浪寻找附体的对象，给患者跳神治病。各个氏族里的人把这些外来人附体的萨满称为“多尼”萨满。“多尼”，在鄂伦春族语中是没有固定住所，到处为家的意思。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第180页]

2. “多尼”萨满的数量

一个“莫昆”里，除“莫昆”萨满外，还有“多尼”萨满。每个氏族里“多尼”萨满的数量多少不一，多者三四名，少者一二名，而有的氏族则没有“多尼”萨满。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第180页]

三、其他宗教活动者

1. 巴克其

“巴克其”是类似萨满替人治病的巫师。在鄂伦春人中何、白等氏族的男女都有当巴克其的。当巴克其的原因与萨满相仿，经萨满认定被某种神灵选中，许愿当巴克其后病愈者。

巴克其的神灵因人而异，有吉亚其神、昭路神、胡路钦哈达尔神、库吞博如坎、娘娘神等多种。

一个莫昆只有一个巴克其，但不一定每个莫昆都必须有自己的巴克其。

巴克其治病时不穿神衣，也没有神鼓等神具。坐在斜仁柱内“玛路”位置上，神灵附体后精神恍惚，边摇头摆脑，边高唱祷词。

巴克其在民间不像萨满那样被人们推崇，因为他治病的本领较差。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第167页]

2. 屋把钦

屋把钦：凡是得过天花或麻疹而痊愈了的人，经娘娘神选中者成为“屋把钦”，专门给人治天花和麻疹。其治法是在病人家向额古都娘娘和尼其昆娘娘祷告，供献鱼类等祭品。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第55页]

3. 察尔巴来钦

在鄂伦春人中，对专门负责供神者，称之为“察尔巴来钦”。“察尔巴来钦”不一定每个“莫昆”都有。若本“莫昆”里没有，可到别的“莫昆”里去请。当“察尔巴来钦”的条件是，年龄大，能说会道，男女均可当，但是男的较多。

“察尔巴来钦”没有专门的法具。谁家要供神时，就请他来祷告。祷告仪式在“仙人柱”里进行。“察尔巴来钦”双膝跪在“玛路”上供品的左边和右边，右手拿着毛巾摇动，嘴里念祷词，同时供神人家的男主人坐在供品的另一端伴念，大约念五至十分钟。念完后将供品（狍子、野猪、飞龙、野鸭等）取下，由本家妇女煮熟后切成小块，重又放在神像前，两次祭供。接着，“察尔巴来钦”进行第二次念祷词。这次不拿毛巾，但男主人仍作陪祷念，约一分钟。念完后，“察尔巴来钦”与大家共食祭品。

若在“仙人柱”外供神，“察尔巴来钦”跪或站在供品旁，右手拿起带叶的小柳树条，念到结尾时，将柳条上的叶子逐张摘下抛向前方。这时也有主家男主人伴念祷词两次。

木奎高鲁的“察尔巴来钦”有：额木克产、文吉善、绍宝、干柱善等四人。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第169页]

4. 阿嘎钦

"阿嘎钦"："阿嘎钦"是对算卦较高明的人的一种尊称。当"阿嘎钦"的一般是老年人。现在新鄂村的莫双来、莫普加布是"阿嘎钦"，各家如有患病的人，都是请他们算卦。其他人有的也会算卦，但算的不高明，所以这些人不能叫"阿嘎钦"，只能叫"阿嘎敦"，就是一般算卦的。

算卦的方法是：如某人患病，请来"阿嘎钦"，他用一支枪，把枪筒上绑一把斧子，将枪筒一头放在枕头上，"阿嘎钦"盘腿坐下，右手执着枪托，然后向诸神逐个询问，是患者冲犯了其中的哪一位，如果问对了，枪筒就会轻快地抬起来；再问被冲犯的神想吃什么供品，问对了枪筒又会轻快地抬起来。最后"阿嘎钦"告诉某神，如果你让病人三五天痊愈，就给你上供。

这是比请萨满较为简易的求神方法，所以过去用这种方法求神的很普遍。直到今天(1958年)，萨满已不跳神，可是还有用算卦这种方法求神的。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第107页]

四、萨满的社会地位

1. 萨满无任何特权

早期的萨满是与氏族长一样，都是氏族公职人员，她（他）为氏族成员或氏族集体跳神，是应当履行的义务，不收取任何报酬。只是在跳神时，有的人家在他身上搭条毛巾，是请他擦汗，从而也就送给他了。也有的人家为了答谢她（他）给治愈了病，送给她（他）一件衣服。但是，随着商品经济的发展，贫富分化的出现，在有的地区，萨满在为病人跳神，事先要讲下，如果把病给治好，请她（他）跳神的人家要送给她（他）一匹马，说这样可以把人的病转嫁到马身上，病人家如果同意，要先将马笼头送到萨满家，如果病没有治好，马可以不送给她。这种情况虽不多见，但在鄂伦春社会中已经发生了。

萨满虽然一般是受人尊敬的，但她（他）并不因此有什么特殊感。她（他）在不跳神时，同氏族或家族成员一样参加劳动。女萨满不但从事繁重的家务劳动，如果她是青年妇女，还要受婆婆的气。如果是男萨满，他要积极出猎，在狩猎集体中，同大家一样劳动，平均分一份猎品。不能因为她（他）是萨满，就有特权。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第252页]

2. 萨满是普通劳动者

萨满的生活方式与一般鄂伦春族没有什么不同，同样是以狩猎为生，还没有依靠其

生活的职业萨满。萨满死后其子女不能当萨满时，各种用具以一匹普通马为代价让给新萨满。

[（日）永田珍馨：《满洲鄂伦春族》第一编《使马鄂伦春族》，赵复兴译]

3. 萨满最受族人尊重

萨满在社会上比较受尊重，尤其经她（他）治愈的病人，对她（他）更是尊敬。萨满在社会上和家庭里都没有什么特权，特别是女萨满，如是年轻媳妇，有时还受婆婆的气。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第106页]

4. 跳神治病的报酬

萨满跳神看病时，神被请下来后都是通过萨满说，它的本领不高，不能看病，还是另请高明吧。这时，扎列（萨满的助手）要向萨满哀求，它才给患者治病。有时神附体后，对请神的人家说，你们为什么惊动我，我不能看病。据说这时只好再请别的神。在治病过程中，是萨满和神打交道，需要给神供什么供品都是由萨满转告给求神的人家，然后由求神的人家答应下来。在求神看病中许的愿，如果病愈就要还愿，如果病未好可以不还愿，患重病请萨满时，有的萨满和患者家属要一匹马的报酬，说这样可以把人的病转嫁到马的身上。病愈后，萨满就来拉马。有的不给，萨满就像要账一样，反复的来要。据老年人说，萨满为人治病要马的事，在他们小时就有了，但仅限于重病。例如本世纪30年代逊克地区鄂伦春人在五道沟定居时，“多尼”萨满陈三开纳给杜宝玉的小孩跳神治病，就是事先讲定，治好病要给一匹马。后来小孩痊愈，杜给了陈一匹马。然而“莫尼”萨满给人家跳神，不能同人家要马。但有的人家，在萨满把病治好后，送给他一件衣服或一条毛巾作为酬谢，他可以收下，也有的人家为了酬谢萨满的神，请他来自己家门口举行跳神仪式，萨满都愿意来。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第106页]

5. 供神的祭品在氏族内共同消费

在祭神时，给神上过供的供品，如狍子等，也进行共同消费。但是，共同消费的范围，因祭祀不同而有所不同。如在野外祭神，只允许男人和未成年的小女孩参加，成年妇女不准参加，而且剩下的供品也不许带回来，怕妇女冲犯了神灵。另一种是在“仙人柱”内祭祀的，全“乌力楞”的男女都可以参加共餐。

举行这种祭神仪式，一般都是因家人有病，请萨满跳神许下的愿。过去这种情况很

多，就是现在也仍然存在。如1962年只有几十户人家的木奎高鲁共有十家因生跳萨满而许下愿，给神上的供物有三种，野猪两头、狍子十四只、野鸭五只。祭祀后，这些供品都在高鲁中共同消费了。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第97页]

第二节 近代各类萨满简况

1. 鄂伦春自治旗托扎敏地区

近几十年，白依尔[①] 和柯尔特依尔[②] 两氏族萨满产生的情况如下：

白依尔昭伦千近几十年没有出现萨满。乌永那千的萨满曾是文君（男），于30年前逝世，后来“斯文”附在其侄女德沃车身上。德沃车病了好几年，佟古梅看出其要当萨满，她就拜额哲松（男，德勒库萨满）为师，学跳神三年，成了萨满，现已30余岁（1963年）。敖伦千的萨满是宁巧（女），她在十几岁时患病，白依尔的萨满简杰（女）看出她要当萨满，就拜简杰为师，跳了三年神以后成为萨满。查拉巴克千的萨满是昆楚克（男），于30年前死去，没有出现新萨满。布勒吉尔千的萨满是佟古梅（男），常布伦（女）现年26岁（1963年）是“德勒库”萨满。

柯尔特依尔在车依尔千的萨满满克布（男），61岁（1963年），现住斯木克。谢珠梅（女），是德勒库萨满，1963年去逝。那旦千的萨满是满楚杰（女），现住斯木科。红改达千的萨满音比赛（男），30年前去逝，没有出现下一代萨满。

由此可以看出：近几十年来，第一，“莫昆”萨满在不断减少，老萨满死后，往往后继无人，没有出现新萨满。白依尔氏族下面五个“千”中，已有两个“千”没有自己的“莫昆”萨满了；柯尔特依尔氏族下面的三个“千”中，红改达千近三十年来没有自己的“莫昆”萨满。第二，“德勒库”萨满在托河地区较少，据宁巧所知，只有额哲松、常布伦和谢珠梅三人。第三，女萨满在鄂伦春人中较为普遍，在上面提到的十二名萨满中就有六名是女萨满。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第166页]

2. 黑龙江省呼玛地区

1953年，在党和政府的关怀下，当地鄂伦春族实现了定居。据有关资料统计，当时有鄂伦春族人口618人，据调查，至今老人们仍记忆犹新的萨满就有十几名，可见萨满

① 白依尔，鄂伦春族古老氏族之一，其下分为若干支系，主要分布在今鄂伦春自治旗境内。

② 柯尔特依尔：鄂伦春族古老氏族之一，其下分为若干支系，主要分布在今鄂伦春自治旗境内。

占总人口的比例是相当高的。其中有代表性的萨满有：

关乌力彦，30年代本地著名的女萨满，她能领鄂伦春族最古老、神术最高的神——seki神，关氏于1973年病逝。

魏跃杰的母亲，30年代南乌河、闹尔清河一带的著名女萨满。至今，魏跃杰提起母亲，仍自豪的说：当时，萨满是鄂伦春族惟一的大夫，萨满的重要职责是替重病者跳神驱邪治病……

孟扎明，四五十年代呼玛河一带萨满，他会不少神术，如跳神时，他会上树，挺细的树也能上去，在树上晃动也不掉下来。要下树时，头朝下，一个跟头就能安全落地，老人们回忆他“比灰鼠子还灵”。

孟吕古，30—50年代倭勒根河一带萨满，50年代病故，当时60多岁。孟是清朝佐领，鄂伦春族名人。

赵立本，50年代十八站乡一带著名萨满，其母是鄂伦春人，他自幼住在鄂伦春人中间。他主领的是“胡里斤”神（由黑、白、草三色的三只狐狸而成的神），通晓神术，给不少人跳神治病，女萨满关扣尼就是跟他学成的萨满。定居后，50年代至今，这一带较有代表性的萨满有三个：孟正喜（已故萨满孟吕古之子）、孟金福和关扣尼。其中孟金福学萨满，领神的过程最有典型性，简介如下：

孟金福，自幼家境贫寒。16岁时，其姐、弟、妹相继患病死去，给一家人在精神上以沉重打击。自此，孟精神恍惚，吃睡不安，总在旷野、森林中独居，甚至爬到树上避人。同时，两眼模糊，耳旁嗡嗡作响，好像有人耳语，其母郭金波请人为他招魂、占卜，不见好转，最后请来女萨满关乌力彦为他跳神三次，仍不见效，说：“他如不学萨满，病就好不了，这是天神的意志。”孟母就为儿子筹备做萨满神服，邻里亲友共九人一起为他做了犴皮神服，又请老人为他做了神帽、神鞭、神垫。孟金福穿上神服后，跟关乌力彦学萨满跳神，心里就敞亮多了。在神鼓声中，他觉得有一种异常的感觉，听不到自己的说唱，双目不明，意味着神附在他身上了。经过一段时间学习，他的病好了，成为当地鄂伦春人承认的新萨满。

孟金福初学萨满时主领的是“胡里斤”神。过了几天，有一天他在呼玛河上游漫步，突然，如火山爆发一声巨响，他双眼一亮，就不省人事了。三天后，他躺在撮罗子里醒来，让身旁的朋友朋努山拿水给他喝，一碰到他，像电击一般惊跳起来。邻人孟玉忠给他端水喝，孟金福喝水后，双目特别明亮，从此，孟姓大萨满明其罕领的主神Seki神就传给了孟金福，他的神术大为提高，成为远近闻名的大萨满。

[富育光、王宏刚、关小云、孟淑清：《大兴安岭鄂伦春族萨满文化调查》，《北方民族》1990年第1期]

3. 黑龙江省爱辉地区

新生村的鄂伦春人，过去信奉萨满教。据了解，民国年间宏户图屯有萨满四个，法

别拉河一带一个，剌尔滨河一带一个。这六个萨满，四男二女；按姓氏分，吴姓五个，葛姓一个。吴姓的萨满，大多是多尼萨满。“多尼”系鄂伦春语降临的意思。“卡达尔”神——山神之类或其他民族萨满的神降临附体的萨满，称为“多尼”萨满。日伪时期，在这部分鄂伦春人中只剩下一名女萨满，解放以后就没有了。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第348页]

4. 黑龙江省逊克地区

近几十年新鄂村鄂伦春人中产生萨满的情况如下：

玛拉库尔[①] 莫昆的萨满：莫令寿的姑母是玛拉库尔的莫昆萨满，于1930年逝世。之后玛拉库尔就没有出现过莫昆萨满。她是未出嫁以前当的萨满，神衣是莫令寿父亲给她的。后来她嫁给库玛尔路宏户图姓吴的，在那里继续当萨满。她死后，因为吴家将神衣穿给她身上埋葬，故玛拉库尔莫昆从此没有出现下一代“莫昆”萨满。莫令寿的堂祖父在年轻时就当多尼萨满，他无子女，于1901年左右死去。李莫氏之母，是多尼萨满，于30多年（从1963年算）前死去。李莫氏（1963年65岁）30来岁时患病，其母跳神治好了她的病，她母亲临死时对家人说：“我死后，我的萨满神传给我女儿。”这样，李莫氏就开始成了多尼萨满了。莫玉花（女，1963年34岁）18岁时患病，当年病愈后就当了多尼萨满。

玛卡依尔莫昆[②] 的萨满：孟长额（女）是莫昆萨满；孟忠华（女，1963年45岁）的姐姐孟长额于15年前（即1948年）死去后，就由她继续当莫昆萨满；杜来锁祖母从年轻时就当多尼萨满，1930年前死去。

杜宁肯莫昆[③] 近几十年无萨满。

恰克其尔莫昆[④] 的萨满：陈纳勋格（男）是莫昆萨满，1925年前死去。莫陈氏（1963年55岁），莫昆萨满。她12岁那年患病，请陈纳勋格跳神时，她的父母许愿：“如果神保佑我们的女儿病愈，我们的女儿可以当萨满。”她13岁病愈后就当了萨满。陈三开拿（男），多尼萨满。从年轻时就当了萨满，1945年死去。

上述11名萨满中，有五名莫昆萨满，其中男一女四；六名“多尼”萨满，其中男二女四。由此可见，在鄂伦春人中妇女当萨满的比男子多。另外，当萨满的都是在年轻时患病，请萨满跳神许愿当萨满的。

多尼萨满与患病人家关系不好时，就不愿去给跳神，据说陈三开拿就是这样。但莫昆萨满不能这样，如若不去，莫昆里的人就要议论他。

新鄂村在我们1963年进行社会历史调查时还有四个萨满，即：孟忠华（女，45岁），

① 玛拉库尔：鄂伦春族古老氏族之一，主要分布在黑龙江省逊克、爱辉等县。

② 玛卡依尔，鄂伦春族古老氏族之一，主要分布在黑龙江省逊克县等地。

③ 杜宁肯，鄂伦春族新分化出来的氏族之一，主要分布在黑龙江省逊克县等地。

④ 恰克其尔，鄂伦春族古老氏族之一，主要分布在爱辉、逊克等地。

莫昆萨满；莫陈氏（女，55岁），莫昆萨满；李莫氏（女，65岁），多尼萨满；莫玉花（女，34岁），多尼萨满。

［《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第106—107页］

5. 1900—1957年各氏族出现的萨满数额统计

地区	氏族	已去世的萨满				尚活着的萨满				合计
		莫昆萨满		德勒库萨满		莫昆萨满		德勒库萨满		
		男	女	男	女	男	女	男	女	
原毕拉尔路	玛拉库尔（莫）		1	2	3	1			3	10
	玛卡依尔（猛）		3	2	1		2			8
	杜宁肯（杜）		2		1					3
	恰克其尔（陈）	1		1					1	3
	葛瓦依尔（葛）	1		1	1					3
原托河路	白依尔（白）	2	1		1	2	1		1	8
	柯尔特依尔（何）	1			1	1	1			4
合计		5	7	6	8	4	4		5	39

我们在调查中，曾对原托河路（即现在的鄂伦春自治旗托扎敏努图克）和原毕拉尔路（即现在的逊克县新鄂村和新兴村）从1900年至调查时止（托扎敏努图克是1957年，逊克县是1958年），50多年中产生萨满的情况作了如上统计。

从表上可以看出，两个地区50多年中共产生39个萨满，其中女萨满24人，男萨满15人，由此可以看出，女萨满多于男萨满……从上表还可以看出，“莫昆”萨满为20人，“德勒库”萨满为19人，基本是各占一半。一个氏族有几个“莫昆”萨满，因为她不是同时产生的，而是老的“莫昆”萨满死后，才产生新的“莫昆”萨满，由于累计计算才出现了这种情况。但个别氏族也有同时出现两个“莫昆”萨满的情况，这是一个强大的氏族吸收了弱小的氏族，弱小氏族虽然合并到强大氏族中来了，从而他们的“莫昆”萨

满也就带进来了。还有一种情况，就是老氏族中已产生新氏族，新氏族也产生了“莫昆”萨满，如白依尔和柯尔特依尔氏族下面就有几个新氏族，每个新氏族也有自己的“莫昆”萨满。

[赵复兴：《鄂伦春游猎文化》，第250－251页]

第三节 萨满的神灵、传承及培训

一、萨满的神灵

1. “斯文”是萨满神灵的总称（一）

“斯文”是萨满神灵的总称。萨满有三大斯文，即“恩敦达来勒”、“毛拉开达来勒”、“阿格的达来勒”。除上述三大斯文外，由于各个萨满的不同情况，其神灵多寡不一。一个萨满有多少神灵，可以从他的“挡士”上看出来。“挡士”是萨满登记其神灵的用具。在一根四楞木棍上，刻有若干豁口，每一个豁口代表一个神灵，并在木棍的一端系上各种颜色的布条。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第165页]

2. “斯文”是萨满神灵的总称（二）

“斯文”，是萨满神的总称。萨满供的神多寡不一，有的多，有的少，有的神也偶然附体。据说1954年鄂伦春自治旗小二沟南屯萨满塔克塔布跳神时很意外地哈克木克其敖包（小二沟北的一个敖包）的神附体了，自称是叶小姐（女神），这位神找塔克塔布萨满的理由是，因为他的骨骼洁白，血液清净，因此就变成他的萨满神之一。

“奥毛西莫口”也是萨满神之一，专门保佑孩子。如有的人家生了孩子养不活，萨满即请此神保佑。

萨满每一年或二年要祭祀一次诸神，每次请来几位神，就在挡士（用木制的四楞棒，长47公分，每边宽0.26公分）上刻几个豁口，当作对神的登记，登记过的神，就永久不会离开这个萨满，而且会专门为他服务。塔克塔布萨满的挡士上现在已登记52位神。

萨满给人看病时，不请病人家里的神，而是请“斯文”神来看病。但他的神有时嫌麻烦，不一定能请下来，请不下来时就不跳了。如神已请下来并附了体，萨满本身就会感到发冷发热，陷于恍惚状态，而逐渐失去知觉进入无我境地。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第54页]

3. “莫昆”萨满的神是正神

“莫昆”萨满一个氏族里只有一个，其神是正神，该神不到其他氏族里去，在氏族里世代相传。即是说，每个氏族，只有一个氏族神，此神附体的人，也一定是本氏族的人，而绝不会在前一萨满死去后，附到外氏族的人身上。因此，过去这里的鄂伦春人，非常尊重“莫昆”萨满，病者若请萨满跳神，必然是首先请本氏族的“莫昆”萨满。人们认为，本氏族的“莫昆”萨满对自己的子孙最了解、最关心，所以治起病来也最卖力、最有效。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第179页]

二、萨满的传承

1. 当萨满的征兆

有如下情况的人，都是当萨满的征兆：第一，在婴儿降生时，胎胞不破，需要用刀切开取出者。遇到这种情况，都是把胎胞整个剥下来，用它制做一个萨满用的鼓放在野外，小孩才能养活，否则寿命不会很长。第二，患重病后长期不愈，请萨满跳神看出患者要成萨满，因为神在他的眼和耳处都打上了标记。第三，突然患癫痫病，咬牙切齿，乱跳乱舞，也是要当萨满的征兆。在这三种情况下，请萨满跳神请愿，许下当萨满，所患的病很快就会痊愈。

这种人病愈后，要马上准备神衣和跳神用具，以便跟老萨满学跳神。学跳神时，要找一处长五十米、宽十米的地方，把这个地方打扫干净，在长方形的两头各埋两棵树，两边每隔不远插上柳条，并把两边的柳条连接起来，形成半圆形。在其中摆上供品，供品一般是狍子、鹿、犴、野猪，但只用它们的如下部分：连着心的兽头、肾和四条腿。也有供飞龙、野鸭和大雁的。如果是“莫昆”萨满，供品由“莫昆”的人们给准备，如果是“多尼”萨满，由产生萨满的人家准备。供品摆好后，新老萨满穿好神衣，靠在“塔了兰”（萨满坐的地方）上击鼓，十几分钟后，处于恍惚状态。这时由老萨满在前领路跳起来，新萨满跟在后面学其动作。神附体后，把供品中的各种野兽的心血斟在酒盅里敬神。然后新萨满在神附体的情况下唱着叙述自己的历史：原来是哪个“莫昆”的以及历代萨满的名字。其次说他三年要举行一次祭神仪式，在库兰（跳神的地方）内跳神，并在“塔了兰”地方靠着。最后说他的神灵广大，怎样给人治病等。这时在一旁静听的老年人，都认为他说得很对，在他以前确实有这些萨满。新萨满要学三个晚上。这种仪式，老萨满每隔三年也举行一次，在这种仪式上集中他的诸神，让每位神都在他身上附体一次。在仪式结束时，周围观看的人们把供品吃光后散去。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第105－106页]

2. 承袭萨满的实例之一

成为萨满者一般是久病不愈的人，经萨满认定要成为萨满而病愈者。1963 年已 72 岁的宁巧叙述她当萨满的经过说：在她十一二岁时得了重病，几年未好，骨瘦如柴，请萨满跳神治病，但因没有请下“斯文”，病情仍未好转。15 岁那年另请一位萨满连续跳神十多天，病情稍好，并认定上一代已故萨满的“斯文”选中了她。于是她开始跟着新请的萨满学跳神，经过三年神灵附了体，她也就成了萨满。当年她 18 岁，至 1963 年已当了 54 年萨满了。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第 165 页]

3. 承袭萨满的实例之二

葛兰保说在他二十多岁的时候全身疼痛，三个月卧床不起，目近失明，不思饮食。于是请一位远地女萨满来跳神治病，该萨满认为病人只有当萨满才能康复。葛兰保听这番话，突然觉得身上有了劲儿，双目也能看见了。当萨满把神鼓递给他时，病人接过来便身不由己跳起神来，据说神灵已附体。神退走以后他清醒过来，能够喝水吃饭了，不久恢复了健康。此后每当春秋两季神灵便附体，用狍子供祭。随后葛兰保成为萨满。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第 272 页]

4. 莫昆萨满不能在外氏族传承

某一氏族的女萨满出嫁后，该氏族暂时不能再出现新的莫昆萨满，待嫁出去的女萨满死后才能在她娘家氏族出现新的继承者，因为她的神灵已回到娘家的氏族。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第 54 页]

第四节 萨满的服饰与神器

一、萨满的服饰

1. 神帽

“布播嘿”，即神帽。它是由铁片为骨架，帽口系一铁圈而成，上面是一十字形半圆顶。在十字半圆顶上安有两只 3 杈或 6 杈的铁鹿角。“布播嘿”起支撑骨架作用。

“依克”，即帽角。一般有 3－9 个角，用以挂铃铛和彩布条。“依克”可随着萨满品

级的增长而增加，越是老萨满，帽角就越多。

“夸昂特”，即铃铛。一组一般由6个以上组成，挂缀在帽沿等部位。

“托哈特”，即小镜子，有的用亮铁片代替，安缀在帽前脸正中。一方面美观，另一方面据说可当照妖镜。传说过去萨满神帽上没有“托哈特”，结果萨满被鬼神打败了，后来，在神帽上安上“托哈特”，萨满就神通广大了，很快战胜了“妖魔鬼怪”。

“伦都哈”，即穗子，由五颜六色的彩布构成，缝缀在帽子的边沿处，起装饰作用。

“初烈特”，即遮眼。是以串珠或黑丝绥，缝在帽子前脸下沿上，用以遮挡萨满的眼睛。

帽子的周围及帽顶，要用布包好，并缝住，便构成了完整的神帽。

平日萨满很注意神帽的保管，而且备有专放神帽的桦树皮盒子，人们也格外尊重，从不拿神帽开玩笑。若把神帽随便乱放或踩在脚下，是对萨满的最大污辱。

[调查地区：黑龙江省塔河县十八站乡，调查时间：1991年，调查整理：关小云]

2. 神衣

萨满的神衣，一般是用鹿皮或狍皮制做，布匹输入后也用布制做。它是一种无领的对襟长袍，全长约1.3米，其上饰有多种物件，还有多种附件。

（一）“哈甲波屯”（护肩）——类似小孩的围嘴，搭在肩上。它是用布制做的，黑布做底，红布镶边，有的还在上面绣花。

（二）“聂勒波屯”（护身）——长方形，从胸部至膝部，黑布做底，上面刺绣彩色花纹，底下坠穗。左右共2块。护身上还坠有4排“宽安勒达”（铜铃），并缝有对称的瓷钮扣多枚。

（三）飘带裙——一条长腰带坠几十条由各色布条组成的飘带。有些飘带上还绣有各种禽兽、树木和日、月等，飘带象征鸟羽，相传萨满原来是会飞翔的。

（四）铜镜——前胸部一边三面或7—8面不等，圆形，直径10—12公分左右；后背上的一面铜镜最大，直径15—18公分左右。前胸铜镜挂在“聂勒波屯”上，后背铜镜挂在衣服上。

（五）“布皆兰”（长筒形铃）——铜制或铁制，长约15公分，上细下粗，呈圆锥形，有20多个，缝在一条皮带上，皮带系在腰上，铜铃牵拉在后腰上。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第239—240页]

3. 神衣的部件及功用

萨满的神衣，一般是用鹿、猞皮制成。它是一件无领的对襟长袍，全长1.3米左右，由许多物件构成。神衣平日放在“玛路”神位上保管，不得弄脏，更不得让人踏踩。

神衣上的各种物件的名称及作用，下面分别作以简单介绍。

“家哈屯”，即披肩。是用蓝布或其他色布缝制成，上面绣有美丽的图案。前排系风

纪扣，是神衣上面必备的装饰，美观大方。

“米勒雾”，即肩上的小铁钩，两肩各有一个，是用小铁片制成的。铁片的一头缝进肩上的神衣里，一头露在外边，它是用来挂布条（伦都哈）之用的。

“比突各”，即神衣的对襟，有贴边，绣有美丽的图案。一边缝有钮扣，另一边锁有扣眼。

“克路踏”，即领花，是装饰物。

“恩克”，即项链，据说是萨满请神、跳神必备的法器，是用玛瑙、玉石或骨质制做而成。

“屋克吞”，即铜镜。神衣前片左右共6个，而且竖着各缝3个，形成八字形，在中间缝3个“布基兰”，形成小三角。“屋克吞”在神衣上即乳房之意。当萨满请神起舞时，铜镜相互撞击，叮当作响，震耳欲聋。

“布基兰”，是用小铁片制成的小喇叭状物，它的位置在神衣的前片两侧和前片铜镜两边的中间处，它是招神求神的法器。它能和铜镜、铜铃发出和谐的声响，悦耳动听。

“嗯聂吞”，即小布兜，方块形，神衣前片左右各缝3块，都绣有美丽的图案，在每一块“嗯聂吞”上安有“布基兰”和铜铃，它是神衣上的装饰物件。

“夸昂特”，即小铜铃，缝缀在每一块“嗯聂吞”的下沿。它一方面起装饰作用，另一方面能发出动听的响声。

“伦都哈”，把穗子缝缀在神衣下端，或直接用剪子把皮子剪成条形面成，主要用以装饰神衣。当萨满跳神跳到高潮时，与彩带等物一起飘动起来，很是壮观。

“龙抓”，是缝制在神衣两侧的一种装饰物，形似龙爪，是用彩色线绣制而成。

“穆都”，即龙，是用彩线绣制的龙的图案。“穆都”是吉祥物，缝制在神衣两侧。

“七儿达”，即用小铁片制成的方形小锹柄，缝缀在神衣两侧的“穆都”（龙）下面，象征着武器。

“塔卡”，由红、黄、蓝、绿等彩色布块组成，缝缀在神衣两侧，它既是装饰品，又是萨满的法器之一。

“乌色”，即袖子，马蹄形，整个袖子被三道绣有花纹的黑布条横着分开，分为上、中、下三个部分，即肩、肘和腕三部分。

“阿卡吞”，是神衣后边的大铜锣镜，形似大锣，其下面围有3个小铜镜。据说“阿卡吞”是萨满的护身法宝，也叫护身镜。

“尼如特”，即缝在神衣后背上的大布块，上面绣有美丽的图案。以中心大图案为主线，四周绣有许多小花作陪衬。也有的在“尼如特”上绣有动物有头像，如老虎头、鹿头等。在“尼如特”的下端，一般缝有几个“布基兰”来装饰。

“音古兰”，即神衣飘带，9个长的，9个短的，在每个飘带上，均绣有狗、马等各种动物的图案的美丽的花纹。“音古兰”缝缀在“尼如特”的下沿。当萨满舞动起来，这飘带就会随之飘动起来，十分漂亮。

“得古刻”，即布飘带，是用红、蓝、粉、黄、绿各种彩布条配成，系于神衣两侧。

“得古刻”主要是为萨满跳神时擦汗用的。“得古刻”是被治好病的患者给系的，治好一位就系上一条彩布，以示酬谢。所以彩布条的多少，也是萨满神通大小的标志。

[调查整理：黑龙江省塔河县十八站乡，调查时间：1991年，调查整理：关小云]

4. 神衣的制作

萨满的神衣是由妇女制做，鼓和鼓槌是由男人制做。妇女虽然能够制做神衣，但萨满用过的神衣和法器就绝对禁止妇女触摸了，也不许放在妇女坐卧的床铺上。萨满的神衣和法器，平日不用时，放在桦树皮制做的箱里，置于“斜仁柱”内“玛路”席的里侧。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第240页]

二、萨满的神器

1. 手鼓的形制

萨满跳神用的法器“文图文”（手鼓），是圆形扁平单面鼓，直径约50公分。鼓的框架是用松木制做，鼓面是用猞皮或狍皮来鞔。鼓的背面，把4根猞皮条拴在鼓框上，然后用一个4—5公分的铜圈或铁圈，把4条皮条连接起来绷紧。在4根皮条上挂以小铃或铁环。鼓槌是用狍筋制做，外面裹以狍腿皮，缝好，一头粗，一头细。细头有皮环，勾在手上。萨满跳神时，左手握鼓背面的铜圈，右手执鼓槌，敲打鼓面，不但鼓声宏亮，且震得背面的小铃或铁环咔咔作响。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第240页]

2. 制作神鼓木料的选取

按照鄂伦春人的习俗，鼓边木料要选与天神有关的神树，即随太阳而转，是一种独特的四季长青的弯脖子松，太阳落山时，树叶便干枯，太阳升起后，树叶又伸直，故称顺着太阳转的树。族人找到这种树，须请外姓的萨满到弯脖子树前举行祭祀天树的仪式。举行祭树仪式多在中午12时，因为砍树必须在中午树不转动时进行。砍伐前，要供奉许多食物进行祭祀：

天神恩都力，你是我们的祖宗，
你的天树，我的氏族要选用。
午时12点正，我砍神树做神鼓。

请你赐我这棵天树，
我们氏族将永远忠于你，
我做神鼓驱邪恶，
神鼓象征着宇宙。
幸福将永驻人间。

祭毕，开始用猎刀削树皮，然后，用斧子砍一长条，并用猎刀加工成约两公分厚的薄板，围成圆形或椭圆形，即成鼓边。

[调查地区：大兴安岭地区；调查时间：1991年；调查整理：孟秀春]

第五节 关于萨满的传说

1. 传说之一

从前有小哥俩儿，母亲是个萨满。

一年冬天，哥哥病得很重，母亲就为他跳神，一心指望儿子的病早些好转，可是神也不灵了，跳来跳去，儿子还是死了，母亲伤心极了，哭得死去活来。

这一天，母亲外出串门，家里只有弟弟一个人。小小的“仙人柱”被冬天的大风吹刮得哗哗直响，弟弟又冷又害怕，靠近火堆坐着，愈发觉得“仙人柱”里阴森森的。就在这个时候，进来了一个男孩儿，一声不响地坐在“玛路”边上，脱掉手闷子和袜头子，伸出手和脚来烤火，这下可把弟弟给吓坏了，他抖索索地站起来，一头钻进母亲跳大神的衣服里，躲了起来。这法衣上绣着各种各样的花纹，有鸟、兽、虫、鱼和花草，衣服的前胸和后背还挂着大大小小的许多铜盘、铜铃。由于弟弟躲在衣服里害怕得直哆嗦，这些铜盘和铃铛也跟着叮叮当当地响了起来，进来烤火的孩子听见这种声响也坐不住了，站起来拔腿就往外跑去了。

过了一会儿，母亲回来了，不见小儿子，只听到法衣在叮当作响，她走过去掀开衣服，看见小儿子躲在里面，脸色苍白，浑身还在发抖。母亲问他怕什么？他就把母亲走后的事情告诉了她。母亲走近火堆，发现旁边放着一副手闷子和一双袜头子，蹲下来仔细一看，原来是她亲手为死去的儿子做的，并且在他死后亲手给他穿戴上。她明白了，死去的儿子来过了，就捧着手闷子和袜头子伤心地哭了起来。

当天夜里，西北风刮得很大，还夹着孩子的哀叫，声音越来越近。母亲惊醒了，坐起来静静地听着，只听见“叮叮当，叮叮当，你还给我的手闷子吧！叮叮当，你还给我的袜头子吧！”孩子的声音不断地喊着，母亲吓得不敢出气，呆呆地坐着，直到天亮。

第二天清早，母亲赶快把死去孩子的东西送到他的棺材旁边，自此之后，再没有什

么不幸的事来打扰他们母子俩了。

[《鄂伦春族社会历史调查》，第260—261页]

2. 传说之二

很早的时候，有个呼风唤雨、叫人起死回生的老太婆，是四方闻名的万能的萨满。有一次国王的儿子病危了，遂召她进宫治病。萨满对国王说："王子的灵魂不在了，我去阴间把它找回来，需要九天的时间。"说完身倒在地，犹如死去一般，她的灵魂直奔向阴曹地府。待到第九天的早上，心急如焚的国王见儿子仍是气息奄奄，于是大怒，认为萨满欺骗了他，下令挖了九丈的深坑，把萨满扔了进去，埋上许多土石。这时，萨满的灵魂从阴间返回，久久寻不见自己的身体，无法依附，像鸟一样地在空中盘旋。当她知道自己的身子被压埋在深坑里时，就施展法术，顿时天际乌云密布，雷电风雨大作，把深坑的土石炸得粉碎。由于坑太深了，没能把她的身体震出来，可是她穿戴的法衣上的装饰物，布条、贝壳、铃铛和铜镜却纷纷地飞了出来，散落在各地，这些物件一一变成了很多小神灵。此后，据说萨满才逐渐多了起来，但是他们的本领已远不如前了。

[蔡家麒：《鄂伦春人的原始信仰和崇拜》，《民族学报》1982年第2期]

3. 传说之三

从前，有一个"恩都利"萨满，也就是万能萨满，名声很大，无人不知。她是个老太婆，有呼风唤雨和起死回生的本领，还可以飞到天边太阳出来的地方。那儿山岭起伏，山上的石头都是一块一块的黄金，她每趟去都要背几块回来。后来，有一个新出来的萨满同她一块去到那里，新萨满刚刚到达，就被太阳晒化了，变成了一堆肥肉，还淌着油。万能的萨满用手沾了一点放到嘴里尝尝，感到味道很香，她说道："是啊，人肉一定是很好吃的，怪不得神最喜欢，我看，以后人还得要死！"经她这么一说，果然死的人多起来，年年都要死很多人。

有一次皇帝的儿子病重，已经不知人事了，皇帝派人把她召进宫来。萨满一看就说："王子的灵魂不在了，我去把它找回来，王子才会恢复健康，但是需要九天的时间。"说完，萨满倒地，像死了一样。她的幽灵直奔阴间而去。可是到了第九天的早上，万分焦急的皇帝眼见儿子不行了，勃然大怒，认为这个老巫婆欺骗了他，下令挖一个九丈深的大坑，把萨满扔了进去；埋上了土，还压上了几千斤重的大石头。

正巧萨满的灵魂回来了，找不到自己的身体无法依附，就在宫殿的上空来回盘旋。这时皇帝正在花园里散步，看见天上像是有一个人在飞动，他以为是神降临了，就同他的左右全都跪了下来，不断地磕头。这个萨满哪里能受得了呀，就从天上滚落了下来。皇帝一看认定是个妖魔，又下令让手下人挖个深坑把它埋了。顿时天上乌云密布，雷电交

作，几个落地的大雷把坑里的石头炸得粉碎。由于坑太深了，没能把萨满的身体炸出来，只是把她身上穿戴的法衣装饰、布条、铃铛、铜片一类的东西震飞了出来，这些东西变成了许多小神和萨满，这就是为什么后来小神和萨满如此之多的原因。但是，这些萨满的本领，都远不如以前了。

〔《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第261页〕

4. 传说之四①

有一对老夫妻，头发都已经花白了，只有一个儿子，名叫色勒古甸片郭，正当年轻力壮的时候，忽然不知道得了一种什么暴病，就要死了，这可把老夫妻俩急坏了。他们听说远处有一个能让人起死回生的萨满，于是托了个远房的弟弟把她请来。这个远房弟弟骑马跑了整整三天，到了远近知名的萨满住地，看见河边上有个妇女正在担水，他走过去下马问道："'恩都利'萨满在什么地方住？"妇女往前一指："她就住在前面的那所房子里。"他连忙走向这所房子，在门外叫了两声，不见有人。这时，担水的妇女走近来说道："我就是'恩都利'萨满，你有什么事情？"他就把病人的情况讲了，请她马上前去跳神。萨满说："既然这样，就讲一讲价钱吧，如果跳神跳好了病人，给我多少报酬呢？"来的人想了想："如果你给跳好了的话，他们家的产业可以分给你一半！"萨满同意了，两个人急忙赶了回来。只见病人昏迷不醒，只剩下一口气儿了。萨满说："这个人的灵魂已经到了阎王爷那里，我得到阴间去一趟，把他的魂儿领回来，需要三天的时间。"

于是，萨满奔往阴间。道上首先遇着一座大山，挡住去路，山上长满荆棘，只有一条弯弯曲曲的小道。好容易爬到山顶，见到一座房子，这是阴曹地府的第一关。有一个白胡子老头儿在那儿正熬着一大锅迷魂汤，过往的灵魂如果喝下以后，就永远不能回到人间，而且还会把世间的一切事情都忘得干干净净。萨满早就知道，虽然口中干渴难忍，并没有喝一口。她下了山，来到一条大河岸边，一个摆渡的老头坐在船上，他跛着一条腿，一只胳膊也没有了。萨满求他说："老伯伯，把我渡过去吧！"老头儿原是不肯，萨满再三哀求，老头儿说："把你渡过去，给我什么报酬？"接着又说："那么着吧，你给我十碗大酱，再加上十块大洋！"萨满答应了。她过了河，走了大半天，出现了一条宽宽的大道，前面就是"丰都城"了，阎王爷就住在那里面。

她一路走来，进了城，只见街道两旁的房子都很矮小，进出门还得弯着腰。在这里她碰见了很多熟人，也有很多不认识的人。熟人相见，大家互相寒暄说话，还递给她烟抽，可是奇怪得很，她伸手去接烟袋的时候，总是抓不着，好像是个捉摸不到的影子。她到处打听色勒古甸片郭的下落，最后听说他正在阎王爷那里比武呢。

她来到阎王爷的住处，听见里面很热闹，可是阎王府岗哨林立，戒备很严，进不去。

① 这首传说在满达斡尔、鄂温克、鄂伦春等民族中广为流传，并有用满文记述的手抄本，从其内容分析，这首神话传说可能源出于满族。

于是她把自己的雷神拿出来，往天空一扔，一块乌云就把她托上了天。她往下一看，阎王府的大院里挤满了许许多多的大力士，色勒古甸片郭正在同一个大力士在摔跤呢！萨满赶紧把他吊了上来，挟着就往回跑。阎王爷的一个判官紧紧地追赶上来。说道："他的命数已经到头了，再不能回到阳间！"萨满就好言相求，判官后来说："那就让他活到三十岁吧！"三十岁哪行呢，自己还管不了自己，他还没有出过家门呢！""那么就让他活到四十岁吧！""判官又添了十岁。"四十岁正是身强力壮，刚刚才知道一些事情，哪能就让他死了呢！"萨满还是不让步，判官又添了十岁，萨满照样搬出一大堆理由来，最后，判官添到九十岁，萨满才同意，给了判官很多银子，带着色勒古甸片郭的灵魂走了。

他们又回到了那条大河，奇怪！摆渡的人正是萨满早已死去的丈夫。他一开口就说："你们回不去了！你既然有这么大的本领，当初为什么不把我接回阳间？"萨满对她的亡夫说："这不能怪我呀，那时我还没有当上萨满呢！"亡夫怎么也不答应，两个人就冲突了起来。亡夫烧了一锅油要浇烫萨满，萨满先下了手，把亡夫一下子扔进了油锅里，只听见一声惨叫。他们过了河，走了好大一会儿，远远地看见前面有一个屯子，闹闹哄哄的。他们来到村外，看到一群人拉着一个妇女来回地扯，有的还狠狠地打她。萨满走过去问："她犯了什么罪，这样打她？"对方回答说："她在阳间没到死的期就上吊自杀了，所以要打她！"萨满知道阳间的事情她是不能过问的，就挟着色勒古甸片郭的灵魂走进村内。刚一进村就看见一个妇女的舌头上穿着一个铁圈，由两个人拉着。萨满问道："你们为什么这么对待她？"那两个人说："这个女人在阳间净爱说别人的坏话，总是损人利己，所以得这么治她！"萨满往前走着，又见到一个女人的耳朵上挂着的大耳环上拴着一根绳子，几个人拉着绳子，那女人痛得直叫唤。萨满又好奇地问道："这又是怎么啦？"他们说："她在世间的时候，好淘气，从来不听老人的话，得这么对付她！"萨满又走到一间房子门口，里面冒出刺骨的寒气，往里一瞧，有一男一女坐在里面直冒汗，向别人一打听，原来是阳间的一对刚死不久的夫妇。在这间冰冷的屋子里，谁的良心不好，谁就冻得发抖；谁在冒汗，说明谁的良心就好。萨满明白了，阳世上刚死的人都得在这间冷屋子里考验考验。她朝前走了不远，瞧见一个妇女被钉在一块大木板上，两个人拿着大锯从中间把她锯开，样子非常悲惨。萨满心想这恐怕是个大罪犯了，旁边人向她说："这是个不要脸的女人！在阳间同男人胡搞。"萨满拐了一个弯，突然看见有几个女人正蹲在地上吃一个死孩子。她了解到原来这几个女人在阳间养过私生子，又把孩子弄死了，现在就让她们一口一口地吃下自己的私生子。萨满摇了摇脑袋，不忍再看下去，往前走了几步，又看见一个妇女在吃着一块一块的血布。她打听这是为了什么，有人告诉她："这个女人在阳世喜欢乱扔自己的月经布，现在要她把这些乱扔的血布，一块块地都吃干净！"萨满连连点头。她走了不远，又看见一个披头散发的女人正趴在一堆垃圾上吃着又脏又臭的剩饭，四周的苍蝇在乱飞。原来这个女人在阳世间不爱惜粮食，乱扔吃剩下的东西，现在得到了惩罚。

正当萨满往阳世间的路上走去，只见有一个白发苍苍的老太婆把她叫住，对她说："你还认得我吗？我是管人生的，你的灵魂过去就是由我送往阳间的。"萨满听了，万分

感激，向老太婆跪下磕了个头。老太婆把她扶起来，再三嘱咐她说："你回去以后，把在这里见到的听到的都清清楚楚地告诉给阳间的人，让他们学好，免得到阴间受罪。"萨满连连点头答应。

萨满的魂儿连同病人的魂儿一起回到了阳世，正好是三天。萨满先苏醒过来。坐在病人身旁，色勒古甸片郭的灵魂也回到自己身内。只见病人的眼睛渐渐地睁开了，会动了，嘴唇也红润起来。给他灌了点水，他就坐起来。说："我这一觉睡得好香！"他已经完全好啦，他的父母甭提有多么高兴，就把自己的家产分给了萨满一半，这个萨满也欢欢喜喜地回去了。

〔《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第261—263页〕

第三章　萨满的宗教活动

第一节　祭　　祀

1. 祖先神祭典

17 世纪中叶以来，鄂伦春人的氏族制度渐次崩溃瓦解，整个氏族或部落共同祭祀“阿娇鲁博如坎”的大型仪典，已成传说，其热烈的场面只片断地保留在老一辈人的口头上。往昔在这类庄严隆重的集会上，氏族长或氏族萨满要向人们背诵长长的族谱，以明确彼此间的亲属辈分关系；届时，大家围火面坐，以大量的兽肉来祭祀祖先，并戴上面具边唱边跳，和祖神一起欢娱。但是很久以来，祭祀“阿娇鲁博如坎”已在各个家庭内举行。他们习惯于每年农历的除夕、四月猎忙季节和八月中秋节向氏族的祖神隆重祭祀三次。届时，把祖神画像挂在露天木架上，朝向太阳，下方挂置各种木制的小神灵，它们被认为是管理日月、星辰和各种飞禽走兽的。将一头上供的野兽剥去皮，兽头朝向神像，首身必须相联，置于供台下面，若遇捕鱼季节，也可供以鲜鱼。多由家中年长的人带领全家，用一种固定的声调反复唱着祷词：“求神保佑，人马平安，孩子不生病，打猎顺利，多打野兽。让我们一年内丰衣足食，过上太平年吧！”他唱一句，众人和唱一遍，然后一齐跪下叩头，将野兽心脏里的血或大鱼脊椎骨上的血逐一抹在众神的嘴上，认为这种血是干净的。平时，每逢出远猎或出远门归来，他们不仅要向家中的老人叩头或请安，更须向“阿娇鲁博如坎”画像叩头祈祷或请安，并供献猎物。

〔蔡家麒：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》，《民族学报》1982 年第 2 期〕

2. 春节祭神

除夕晚上，猎民在“斜仁柱”南面，距“斜仁柱”20 步远的地方，一左一右燃起两堆篝火。在“斜仁柱”内“玛路”席（对门的正席）及其两侧，放十几个盛有小米的桦皮碗，用它们来做香炉、给神烧香，一般插三炷，最多的插七炷。“斜仁柱”内中央的火塘也要燃烧得格外的旺。

午夜，全家人要敬火神，先给“斜仁柱”外东边的篝火磕头，再给西边的篝火磕头。磕头时要往篝火里扔些兽肉，洒些烧酒，以示对火神的敬献，希望火神保佑全家幸福。

在“斜仁柱”内，虽然只烧香，不摆出神像和神偶，但老年人都知道家里供奉多少位神。摆一个香炉就是供一位神。供在“玛路”正中的是“阿娇儒博如坎”（祖先神），全家人要先给祖先神磕头，然后给右边的神磕头，再给左边的神磕头。给各位神磕头时，要端着酒碗、用手指蘸酒，向空中弹一弹，口里并说要保佑我们全家过好日子。给诸神磕头后，全家人要面向火塘，再给火神磕头，同样要向火塘里扔些肉，洒些酒。

在“斜仁柱”内烧香磕头后，家中男性家长带领一个儿子，到“斜仁柱”后面挂神像和神偶的树下，由儿子堆一堆土或一堆雪、把一股香点燃插在土堆或雪堆土，由其父向神祷告，保佑全家人畜平安。有的地区还要朝“奥伦”（北斗星）的方向烧七炷香，以此祭祀，在马圈里生起烟火，来求各方神灵保佑马匹繁衍，并拿着桦皮盆绕马厩走几圈，发出马的鸣叫声，祝愿马匹健壮。

[赵复兴：《鄂伦春族游猎文化》，第344—345页]

3. 春祭大典

萨满教祭祀，最隆重的当是春祭，一般是在每年的五月份进行，它既是一种宗教活动，又带有群众性的节日色彩。在春祭的前几天，先请德高望重的老人选定跳神的场地，其条件是没人去过，特别是妇女没有去过的平地和沙滩。地点选好后，先搭一个很大的斜仁柱（俗称撮罗子），斜仁柱从顶到底都要用柳条子编成围墙。在斜仁柱的中央钉一个用整棵落叶松做成的十字架，左右两边有几个跳神者，就钉几个十字架，在最大的十字架前边要燃起一堆火，据说，十字架是跳神时萨满稍事休息的靠背。一切准备就绪，就通知人们来聚会，但禁止来月经的妇女参加。这一天，人们从四面八方骑着马，驮着狍子、猞、野鸭、天鹅、飞龙等供品，赶到斜仁柱周围。人们相互问候，尽情地欢笑，到处呈现喜庆的景象。晚上，祭祀开始，人们按照跳神者的安排，男的坐在上首，女的坐在下首，儿童要在圈外坐。参加者必须对神表示尊敬，并要严肃，自始至终，参祭者均鸦雀无声。萨满由族人穿好神衣，坐在特制的野猪皮垫上，族人将用火烤过的神鼓递给萨满，萨满开始击鼓请神，并唱请神神歌，小萨满与参祭者一同伴唱。萨满的舞蹈，由慢至快，身体也越抖越厉害，萨满的歌声也更加激扬。萨满所唱神歌各姓不一，多为即兴演唱，以表达对神灵的感激之情。

《女性神》：

“感谢你们从四面八方来，
给我带来很多供品，
我已吃饱。
我祝福你们，
请照神的嘱咐去办，
你到石崖能打着犴，
你到桦树林里能打着狍子，

你到山坡能打着野猪，
你到林中直走能碰上黑熊，
你到呼玛河能打着天鹅和大雁，
你到石头山能打着紫貂，
你到松树林子能打着许多灰鼠，
你到桦树林里能打着猞猁，
你到冻河能打着水獭。
所有的朋友，
明年春祭再相会。
我已下凡附在主人身上，
我再次吃你们准备好的动物血，
再看朋友们谁能抢着这个动物血。

春祭时，萨满们还要相互对唱，并围着篝火竞相跳舞，以此比试神力，得胜者备受族人尊重，谁家有病人也愿意请他。春祭结束前，族人们还要围聚野餐。男人们动手扒皮卸肉，妇女们用吊锅煮肉，然后，萨满与族人共餐，直至翌日黎明，春祭在人们的欢声笑语中结束。

[调查地点：黑龙江省塔河县十八站乡，调查时间：1986年，调查整理：孟秀春]

4. 五月祭神仪式

萨满的祭神仪式，每1—2年举行一次。一般是在春季5月举行。这种仪式先请威望高的萨满选择祭日和场所，届时一个部落几个氏族的萨满都集中到这里。各氏族的群众也都成群结队前来观看，这种祭典尤如节日一样热闹。

选择好祭神的场所后，要把这个地方打扫干净，砍来3棵碗口粗的樟子松，并排埋在广场的北头，然后再用柳树、桦树等小树枝把场地周围圈起来。

祭神这天，各位萨满带来的神偶都要挂在树上，各氏族成员献给神灵的布匹、彩线也要挂在树枝上。带来的各种供物——狍、鹿、猞、野猪等摆在神偶面前，以示供献。前来参加祭神仪式的人们，坐在场地的围圈外。

萨满穿着神衣，手持神鼓，坐在事先安排好的树墩上。仪式开始，先是请神，萨满半合半闭着双眼，嘴里念念有词、击鼓声由缓到快。神附体后，萨满站起来边舞边唱，老萨满领头，众萨满跟随，每个萨满都使出自己最大的本领。这是众萨满在一起跳神，所以每位萨满比在给患者看病时跳神更加严肃认真，这是一次萨满跳神的大比赛。哪位萨满跳的花样多、请的神广泛，谁就会更加赢得人们的顶礼膜拜。以后，人们需要跳神，就更愿意请这位萨满。

众萨满的祈祷声，“扎列”和参加者的附和声，萨满身上铜镜和铜铃撞击声和神鼓的

咚咚声连成一片，震动着山谷，使人们陷入深深的祈祷之中，默默的祷告着请神保佑全家人口平安、牲畜兴旺、狩猎丰收。跳神结束后，人们把供奉的牲畜煮上，大家一起共食。这种祭神仪式，有时要举行 2—3 天。

[赵复兴、白兰：《逊克县、嘉荫县、塔河县、呼玛县鄂伦春族调查》，第 19—21 页，内蒙古社会科学院民族研究所 1985 年油印本]

5. 春猎祭

1962 年，鄂伦春族自治旗托河地区木奎猎民村举行的“春猎祭”萨满仪式，是由一位年长的女萨满主持的，目的是求山神在他们春猎之际给与更多的猎获物。这种仪式在 60 年代初仍可见，多半是在 2 月下旬到 3 月初举行。仪式一般为三天。木奎村的“春猎祭”仪式是在村东头靠山处举行的，全村的鄂伦春猎人都参加了，围一圈，席地而坐，其间燃起一堆篝火，火上架起一只吊锅，在锅中煮着狍子肉。女萨满首先用酒和火祭萨满神衣、神帽及鼓等物。萨满身穿神衣后，席地而座，引吭高歌，颂扬山神在过去一年里给全村猎民们带来的收获和平安，希望在新的一年里，山神对猎民们有更多的恩赐，形式是由女萨满击鼓领唱，众人伴唱，气氛非常活泼而又神秘。而后女萨满围着篝火击鼓狂舞，众人纷纷为萨满让路。仪式进行到深夜才结束。白天女萨满在仪式前先拜祭太阳，夜间散去之前再拜祭月亮、北斗星等。夜间把煮好的肉先敬献各种自然神，同时敬火神（即向篝火抛洒酒肉），最后众人分享。萨满以占卜的方法，确定全村猎手今年的出猎方向。过几天众猎手便在组织者带领下进入密林，开始围猎。

[调查地点：鄂伦春族自治旗托河地区木奎猎民村，调查时间：1962 年，调查整理：鄂苏日台]

6. 春祭神歌

《孟姓神》

我请诸神下凡，
唤醒众神到人间。
主人已准备了完整的祭品，
神要喝血，我这里有犴。

我请诸神下凡，
唤醒众神到人间。
请你来喝鹿的血，
祭品全部摆在上面。

我请诸神下凡，
唤醒众神到人间。
为神准备了肉和汤，
连骨头汤一起奉献。
嘿嘿、嘿，
嘎嘞、嘎嘞、嘎嘞，
神歌表达族人对神虔诚地献祭。

［富育光、王宏刚、关小云、孟淑清：《大兴安岭鄂伦春族萨满文化调查》，《北方民族》1990年第1期］

7. 萨满祭祀集会

“萨满博如堪乌姻南特恩”的较大规模活动，每三年举行一次，中型规模，则每年举行一次。举行的季节多在阴历四月（阳历5月15日至28日间）。此时气候适宜，猎物多，所敬供的禽兽在几天内不会变质，更无蚊、蜢、蝇、虫的叮咬骚扰。在特殊情况下，也可以秋季举行或春、秋两季各进行一次。这项活动，显得庄重、肃穆、神秘而又热闹非凡，“比过节热闹多啦”。可以说，它是鄂伦春民间最大规模的宗教与文化娱乐相结合的，具有多重功能和作用的群众性盛会。

这一活动最先由威望较高的老萨满或有名望的氏族长亲自选定吉日、吉地后，提前月余传至各宗族部落。人们相当重视这一活动，按以往习惯早早备下衣食用品和祭祀奉物。供品有狍肉（或整只狍子）、野猪肉、鹿肉、猞肉及飞龙、野鸡、野鸭等等。熊掌、鹿心、狍头等可单独配供。妇女们则要献上各种饰物，诸如骨串、骨坠、铜圈、彩珠、玛瑙、贝壳、彩布条等。

仪式开始的前两天，由先到的人把场地整理、装饰一新：连根挖取三棵樟松树，间隔两丈余，呈一字或浅弧形，栽立在选定的草地上；再用没腰高的柳树枝围成半环形栅栏，有的还在树前和两侧围出几个∽形，以便萨满跳至高峰穿行其间。举行仪式活动的第一天，身着节日盛装的男女老少骑着马、驮着物品，陆续来到现场。男人们将供品恭恭敬敬地交给筹办人，按供品的大小品类放置在树侧低矮的供台上；女人们则将饰物挂在树枝上，使青松绽开如满枝鲜花般华丽。人们行罢敬贡礼，或同亲友畅叙，或聚一起说笑打闹，或歌舞说唱。落日时分用过晚餐，在欢笑中等待萨满入位。

神鼓敲过三遍，萨满各由四位猎手护行，由扎列引路过“台”，按神功与年龄大小依次就坐于“神树”两侧前挨近人群的特定位置。萨满戴神冠，穿神袍，挂铜镜、神铃，每一举动都会发出一阵脆响。氏族长做开场白后，宣布仪式开始，在众人的热烈推崇下，一萨满出场，先静默请神，然后敲神鼓抖擞身体转三圈，边唱边跳，假作神灵下凡，与扎列演唱诙谐的《请神歌》。尽管表演带有戏谑性质，但人们不得笑出声，否则是对萨满的不尊重。冗长的请神歌表演完毕，人们膜拜相送，迎来了主萨满和主持仪式的扎列。主

萨满接过火棍点燃神香（早期用熏香草），向众人喃喃祝祷；鼓声响过，萨满开始跳神表演。萨满吟唱，扎列复唱，众人随和衬词。除主要通用衬词外，每个萨满都有自己惯用的衬词。

歌毕，萨满开始跳神，由轻至重，由缓而急，直到疯狂旋转，激烈跳跃，在柳丛间旋转穿行如仙。众人情绪高涨，二十几位青壮年猎手自动上前，按扎列旨意牵手拉开一个大圈，环绕萨满旋转的逆向齐跳、转动。圈渐缩小，转速加快，萨满呼号着全身抖动，急鼓风旋至顶点，大叫一声，便“死去”了。拉手的猎人必须鼎力相托，若没托住，就不吉利，意味着万能的神不肯下凡，整个跳神仪式宣告失败。不过失败的情况也极为罕见，萨满也有意倒在有力的臂膊上。静场。“升天”的萨满在扎列的助唱下缓缓立身，面目全非般狂跳着，显明神已附体。众人起身跪拜三次，再坐下和歌。萨满缓舞着高唱《吉祥神歌》，再表演《祝福神歌》，二神每接下句和衬词，众人都伴唱衬词。根据高手萨满的人数多少，每晚通常由两、三位萨满表演。祝福歌毕，萨满通常向众人介绍自己培训的新萨满，新萨满则当场拜师。最后表演的萨满由扎列陪伴退出，至此仪式即告结束。此时，人们欢腾起来，开始娱乐性的敬神和赛神活动。

调皮的青壮年猎手争相穿戴神服，仿效萨满跳神，大伙则怪声伴唱，尽可能使不高明的扮演者难堪、出丑、以此取乐，扮演者不断更换，人们的兴致也不断高涨，唱歌跳舞，追逐嬉闹，尽情欢乐。午夜，萨满被请回篝火旁入坐，大家一起开始吃手扒肉；边唱边说笑话、讲故事、赛歌，直至天际放亮才散。

第二天，人们酣睡到中午，午餐后仍然是探亲访友，下棋玩牌、赛马、摔跤、射箭、捉迷藏、讲故事，描述狩猎过程中的险情、趣事，说唱能手在此大显身手。当晚的活动仍是赛神，与前一天晚上大致相同，只是萨满和扎列更换，主持者由幽默的出名猎手兼歌手担任。第三天晚上的活动，由另一位有名望的长老主持，最高明的萨满出场表演。他（她）所表演的祝福歌时间长，并唱出每种供品的作用。之后，萨满代神灵将供物赏给人们。部分妇女在萨满坐唱《显神歌》时煮肉。歌毕，萨满步出阔门，再次向众人祝福，表演结束。大家公认的高手萨满被分别请坐在四堆篝火旁，共食供品。两天娱乐性赛神活动中的优胜者，这时有资格陪同主萨满接受其赞赏。人们说唱笑闹，直到天亮才结束。扎列和服务者将树上的各种饰物摘下来分别送给各位萨满，用来装饰神服。被选定的新萨满得双份。并给不健康或者病愈的小儿每人一件饰物。第四天早上，人们聚在四堆篝火旁，吃罢剩余供肉，留下入净场，便互相告别，各回驻地。整个盛会就此完整结束。根据人们“余兴未尽”的需要，有时延至五天或七天才结束。

萨满与萨满间正式的竞赛，一般在三年一次的盛会中进行，活动时间五至十天，有时达半个月。萨满之间比唱、比跳、比魔技、比神通，以夺取最高声誉。其间，青少年把学跳神当作娱乐游戏，也不会触犯任何神灵。这给气氛热烈的赛神大会增添新的色彩。倘若此间有病人请求萨满跳神，则抽空单独按一定的程序和方法进行，不便让别的萨满参与。有幸使病人痊愈或者病患减轻的跳神者，由主持人向公众报喜请功，该萨满威信即倍增。

由于各民族所居地域远近有别，又受相毗邻民族的影响，活动的程序、内容等有个别的差异。而且随着鄂伦春族氏族社会组织的解体，战争、瘟疫等灾难促使民族人口锐减等原因，使得活动规模逐渐缩小，自身产生的影响效应也减弱。但是，不能否认，这一特殊的综合性活动，显然在鄂伦春族的历史上为期较长，曾为该民族最大的群体性活动。也可以看出，“萨满博如堪乌姻南特恩“已远远超出单 -的萨满祭祀。竞技活动内容之丰富，业已成为该民族民俗文化活动的重要组成部分。

〔调查地区：黑龙江省黑河地区；调查整理：孟淑珍〕

8. 请神歌

萨满：天门地门雅戈呀，全打开，
　　敬神供神雅戈呀，请神来。
　　平平安安雅戈呀，没落灾，
　　天神地神雅戈呀，不理睬。
扎列：天门地门雅戈呀，全打开，
　　信神拜神雅戈呀，请神来，
　　没病没灾雅戈呀，也请神，
　　本年本月雅戈呀，把神拜。
萨满：空敲神鼓手磨破，雅戈耶，
　　空跳神舞脚蹩折，雅戈耶，
　　空打瘟婆拧胳膊，雅戈耶，
　　空对神歌嘴皮破，雅戈耶。
扎列：真采黄花针对针，雅戈耶，
　　真拉亲家门对门，雅戈耶，
　　真揉狍皮软对软，雅戈耶，
　　真心敬神心对心，雅戈耶。
萨满：天上没见黑云过，雅戈耶，
　　满头星星当雨落，雅戈耶，
　　地上没见鬼影过，雅戈耶，
　　眼前火光当妖魔，雅戈耶。
扎列：小河涨水变大河，雅戈耶，
　　南山起火上北坡，雅戈耶，
　　先供神灵人口多，雅戈耶，
　　后供神灵祸引祸，雅戈耶。

萨满附体后，萨满边跳边唱，扎列和众人合唱。萨满的唱词是：

萨满：在那不升太阳的地方，雅戈呀，

九头妖怪称霸王，雅戈呀，
在没有神灵的地方，雅戈呀，
阴间鬼魂来逛荡，雅戈呀，
在那有阳光的地方，雅戈呀，
花草树木都生长，雅戈呀，
传宗接代人丁兴旺，雅戈呀。

天上要是不下雨，雅戈呀，
小河小沟都干涸，雅戈呀，
人间要是不供神，雅戈呀。
大人小孩难平安，雅戈呀，
山里要是没有河，雅戈呀，
大鱼小鱼不会来游玩，雅戈呀，
猎人要是不请神，雅戈呀，
飞禽走兽也会不着边，雅戈呀。

接着，萨满把神灵的意思向众人叙述：

万能的神灵呀，归拉雅，
已经显灵了，归拉雅，
作孽的妖魔呀，归拉雅，
已经逃走了，归拉雅，
灵光洒进供神的肉里，归拉雅，
灵光洒进供神的香里，归拉雅。

南山大神把门，归拉雅，
北山大神把门，归拉雅，
东山老神把门，归拉雅，
西山小神把门，归拉雅，
南北门上锁金锁，归拉雅，
东西门上插银栓，归拉雅，
尝吃神肉吉祥，归拉雅，
尝吃神肉平安，归拉雅，
香味飘到哪里，归拉雅，
哪里禽兽满山，归拉雅，
香味飘到哪里，归拉雅，
哪里人丁兴旺，归拉雅。

香气飘过树林，归拉雅，
森林多茂盛啊，归拉雅，
香气飘过山岭，归拉雅，
岭上落青峰啊，归拉雅，
香气飘过草滩，归拉雅，
青草更肥嫩啊，归拉雅。

香气飘过山峰，归拉雅，
峰群更美丽啊，归拉雅，
香气飘过云朵，归拉雅，
霞光更吉利啊，归拉雅，
香气飘上天空，归拉雅，
灵光洒满大地，归拉雅。
香气溶进河里，归拉雅，
水流更明亮啊，归拉雅，
香气飘向远方，归拉雅，
人间幸福长啊，归拉雅。

猎手嗅到神香，归拉雅，
都是莫日根呀，归拉雅，
骑手嗅到神香，归拉雅，
驾马可入云呀，归拉雅，
歌手嗅到神香，归拉雅，
歌声迷醉人呀，归拉雅。

老人嗅到神香，归拉雅，
神情更爽朗呀，归拉雅，
女人嗅到神香，归拉雅，
灵巧又善良呀，归拉雅，
孩子嗅到神香，归拉雅，
聪明又漂亮呀，归拉雅。

萨满最后要唱送神歌，歌中唱道：

飘飘散去了神香，雅戈耶，
悠悠落来了吉祥，雅戈耶，
咚咚敲去了灾难，雅戈耶，
当当叫来了平安，雅戈耶，

马吃夜草爱胖啊，雅戈耶，
诚心供神寿命长，雅戈耶，
鸟落密林爱歌唱，雅戈耶，
实心敬神好景长，雅戈耶，
火星进上天去了，雅戈耶，
天神答应你们了，雅戈耶，
火光照亮大地了，雅戈耶，
山神答应你们了，雅戈耶。

[调查地区：黑龙江省黑河地区；调查整理：孟淑珍]

9. 血祭遗风

鄂伦春族萨满教祭祀中，保留了浓厚的血祭遗风。在萨满春祭和跳神治病仪式上，便有鹰神下凡吃血的仪式，随从参祭的族众也要模仿鹰雕俯冲下来吃血的动作，并同萨满争相抢食鲜血，还要发出“呜呜呜”的叫声。萨满则要求在神鼓上涂血，这时要由二神在神鼓上从里往外画圆圈，画成一个向四方放射光芒的太阳。萨满开始击鼓，按鹰雕神步伐进退，摆动身体，跳起了鹰神舞，神衣上的铜镜、铜铃相互撞击，随即萨满唱声唱起神歌：

我从斜仁柱顶上飞下，
我怕女人的红水染我的身，
我最爱吃动物的肉，
我最爱吃飞禽走兽。

[调查地区：大兴安岭地区；调查整理：郭淑云，孟秀春]

10. “库米斯文”[①] 年祭（片断）

不是无缘的祈祷，
不是无故的邀请，
准备一对活狍子，
举办“库米”宴席。
特格白依尔[②] 的“斯文”，
请不失相约的前来，

① “库米斯文”，鄂伦春族萨满神灵的总称。除每月的小型供祭活动外，每年举行一次大型祭祀，献祭牛羊或一对狍子，由萨满主祭并致祷词。本首祷词是其中开头的一段。

② 白依尔，分布在诺敏河流域鄂伦春人的一大氏族。特格白依尔，是白依尔氏族的分支之一。

看准“把若”[①] 树下降，
沿着“拴那”[②] 绳骨行，
品尝我献祭的鲜血，
享受“库米”宴席的感情。

[额尔登挂讲述，满都尔图、孟和采录整理，1990 年 11 月 7 日于鄂伦春自治旗阿里河镇]

11. “库米斯文”月祭[③]（片断）

特格白依尔莫昆，
准备好清香米粥[④]，
举行“库米斯文”月祭，
请诸神降临享用。

在荒凉的初春季节，
你历经千辛万苦而来；
在嫩绿的初夏季节，
你欣赏百灵之声而来；
……
享用宴席的诸位神灵，
请祝福我莫昆族众，
　　子孙繁衍，
　　狩猎丰收，
　　猎马健壮。
……

[额尔登挂讲述，满都尔图、孟和采录整理，1990 年 11 月 7 日于鄂伦春自治旗阿里河镇]

---

① “托若”，鄂伦春族萨满举行重大祭典时树立的两棵神树，一杨一柳。据说被请前来赴宴的神灵，首先落脚在托若树上。

② “拴那”，连接两棵托若对并通达萨满祭室的细绳。据说萨满的神灵降临后先落脚“托若”树后，顺着“拴那”绳进入祭室内，附于萨满自上。

③ “库米斯文”月祭，是萨满供祭其神灵的小型祭祀，一般按进行，可由萨满的助手“巴格其”主持并致祷词。

④ 特格白依尔莫昆，鄂伦春族白依尔氏族的一个分支。按传统，氏族萨满的祭祀活动，是氏族的公共事宜，其用品和仪式场地由氏族族众筹办。

第二节 跳神治病

一、跳神治病仪式

1. 托扎敏地区萨满跳神治病

笔者1957年6月在鄂伦春自治旗托扎敏努图克讷门高鲁进行民族学调查期间，曾多次看到萨满为了为人治病而跳神。跳神一般都是傍晚在患者家的“斜仁柱”里进行。“乌力楞”的人们一般都可参加跳神仪式。人们围坐在“斜仁柱”内。在萨满跳神前，要先在火堆中点燃“神开路”（一种长在石砬子里的木本植物，点燃后香气很浓），这是为了净化斜仁柱中的污浊空气，以便神灵能够到来。

届时，萨满身穿神衣，头戴神帽，左手持鼓，右手拿槌，盘腿坐在“斜仁柱”内西北角称之为“塔了兰”的专门位置上。病人坐在东南的位置上，如是重病人用行李依靠，两侧有人扶着。萨满在请神前，双眼半睁半闭，在接连打几个哈欠后，开始击鼓，然后起身，边击鼓，边跳跃，边吟唱，音调极其深沉。萨满每唱一句，“扎列”和参加跳神仪式的人们就伴随着合唱。鼓声渐紧，萨满下巴哆嗦，牙齿咬得格格作响，双目紧闭，周身摇晃，表现出神灵附体时的痛苦情状。这时，有人拿来一团烧红的火炭，放在萨满脚前，为神引路。萨满鼓声突停，他浑身大抖，这是神已附体的表现。这时附体的祖先神，借萨满之口询问：“你们请我来有什么事？”“扎列”及病人亲属代答：“因某人有病，惊动祖灵来给看病。”萨满再次边击鼓，边吟唱，来回转身跳跃，通过萨满祖神的附体，逐一恭请被宗领的其他神灵，探寻病人无意之中冲犯了哪位神灵，致使他罹患病痛。其间什么神请来了，什么神不请自到，什么神请来并不给看病，这些都是从精神处于恍惚状态的萨满口中说出来的。对于久邀不到的神，萨满还要作出奔驰飞跃之状，表示他在去遥远的地方将它迎来。有的神虽然请来了，但它很谦逊，说自己能力有限，看不了这病，让另请高明；有的神脾气很坏，常怒气冲冲，质问为什么打扰它，它不能看病等。待应请之神纷纷到齐后，萨满再度向它们请安，逐个询问患者冲犯了它们当中哪一位。萨满如提到一位神灵的名字，病人不由得颤抖起来，则认为是此神在作祟病人：有时作祟之神借萨满之口，自认为是它所为，要求供祭某种牺牲，患者家属应赶紧应允，答应病好后就还愿。有的地方的萨满还把看出作祟之神，当场画一张画像，把它放在“斜仁柱”外边供起来，认为这样病人就会很快痊愈。也有的萨满看病人的病情严重，就让病人裸体躺在床上，向其身上喷开水，这叫“阿尔沁达兰”，如果认为重危病人的灵魂，已被某个恶神掠走，萨满就要凭借祖先神的力量，于想象中远征沙场，同它搏斗，抢回患者的灵魂，病人方能得救。只见萨满双脚顿地，蹦跳不已，往返奔蹿，急速旋转，挥舞双臂，东击西挡，嘴里发出噢哧噢哧用劲儿的声音，神衣上缀饰之物，铿锵撞击，情状异常紧张。

有时，萨满几乎昏厥，经人扶起，仍挣扎着拼斗不懈，极为认真。有些老年萨满于战斗中要休息片刻，饮茶吸烟，再行搏斗，如此反复多次，直到凶恶的鬼神败北而逃，被掠走的病人的灵魂业已抢回，萨满才精疲力竭地在原地停下来，大汗淋漓地喘息着，其清醒之时，即神灵已经离开萨满身体而归去。萨满跳神时间长短不一，视病人病状轻重，短则半小时，长则1—2个晚上。有的萨满自认为斗不过凶神恶刹，嘱咐另请其他萨满来跳神。

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

2. 萨满跳神治病的仪式

病人得了病，其家属携带烧酒去访问萨满，请求给予治病。到萨满的“斜仁柱”倒两杯酒，献给萨满一杯，自己喝一杯。假若萨满父母在场，先将酒献给其父母，再敬给萨满，然后向神具上洒些酒，以示清净。来请萨满的人携去带铃锣的神衣，五色布条下垂着小镜，兜样的帽子和单面鼓等回家。如病重，萨满马上就去，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。跳神前在住所前立两根杨木杆，在树枝上挂上红、青、黄等色的布条，并把特备的狍肉也拴在树杆上以供奉神。

萨满到达病人居住的“斜仁柱”换上神衣，带上兜形的神帽，从帽子顶端到边缘都有带颜色的铜制装饰，覆盖脸部的五色长布条垂下。神衣是用鹿、猞皮制做的，长得拖地，并有黑、红等条状刺绣，无数铃铛挂在腰间，底襟挂有很重的圆形铜板，行动起来发出“嘁哩喀喳”的声音。单面鼓在跳神之初，要用火烤涨，跳神中狂打乱舞，时紧时松。

萨满跳神一般是在“斜仁柱”内进行。让病人被人扶其两肩支撑在东南侧位置上，萨满坐在西面或北面，煨燃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，同时用神的语言说话。被称为厉鬼的语言，对一般的人来说是不通的语言。接着激烈地敲着鼓，探寻病根，一般分三次分别寻问病的来由，罪孽的轻重，呼唤神的名字并与神交谈。寻问病源时病人的肩部要颤动，这时服侍病人的人趁鼓声缓和下来之际向萨满探问请示，而萨满问病人有过什么病根，并求神赦罚，让病人许愿，痊愈后给神上供还愿。许愿的供物根据病情的轻重有所不同，但给予重金的也屡屡出现。笔者曾经在赴黑河省逊河县时，看到贫苦的鄂伦春人买五元一只的鹅两只作为还愿的供物，这负担是够重的了。一旦萨满降下的神与病人没有关系时，要问是否触犯了“斜仁柱”中供奉的诸神，如老爷、龙王、娘娘、九圣（牛、马、药、土、虫、山、龙、城隍等）、树神等。如果病人颤动肩膀不能回答时，再问是否冒犯过南北山的鬼怪或吊死冤魂、狐仙、黄鼠狼神，万一有这些恶魔缠身时，萨满用神力驱逐之。这

时萨满口含冷水喷病人患部。病人激烈颤动时，表示恶魔已驱逐，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。

邀请萨满跳神，不能治病时，可再邀请其他萨满。萨满中有专门治病的，称为“阿哈”萨满，必须经三年的学习。

[（日）永田珍馨：《满洲鄂伦春族》第一编《使马鄂伦春族》，赵复兴译，内蒙古民族问题五种丛书编委会、内蒙古社会科学院民族研究室编印]

3. 大兴安岭地区萨满跳神治病

跳神治病是萨满最重要的神事活动。鄂伦春人初患病，只在自己家向各种神祈祷，如病不愈，才请萨满跳神驱邪治病。如病人病情很重，请神人手里还要拿着马笼头，挂在斜仁柱后面的木柱上，意即愿用马的生命来换病人的生命。如果萨满将病治愈，就将这匹马送给他，以示感激之情。

跳神治病多在晚上进行。并禁点灯，萨满在神附体后，先自报姓名，然后问请神人为何请神，萨满知为求神治病后，便更加响亮地敲响神鼓，一边唱，一边往病人身上摆动神鼓，意即驱魔，然后，萨满要喝动物的血或白酒，萨满将脸贴在酒杯上边转边喝，然后，以神歌的方式告诉病人怎样才能治好病。

[调查地点：大兴安岭地区，调查时间：1988年，调查整理：孟秀春]

4. 为儿童招魂

鄂伦春萨满在给小孩治病时，通常唱招魂神歌，通过神歌来招回孩童失去的灵魂：

孩子呀，孩子，
你被恶魔劫去灵魂，
我要把你的灵魂取回，
你快踏着早晨的云雾归来，
云雾会遮挡恶魔的视线；
你速乘光明的太阳出来时回来，
太阳的光辉使恶魔在阴间难以出来。
你的父母已为你准备了弓箭，
你速速地回到父母的怀抱，
你千万别错过清晨的云雾，
你千万别错过清晨的太阳，
我保佑你平安生活。

唱罢，萨满在斜仁柱里连转三圈，然后把神鼓放在自己的腹部，双脚并拢，上下跳

几次，嘴中喊道："嘿！嘿！嘿！阿热！热！热！"招魂治病仪式遂告结束。

[调查地区：黑龙江省大兴安岭地区，调查时间：1988年，调查整理：孟秀春]

5. 已附体的神灵的问词①

上天里有缘由，
大地里有根源；
越过千山万壑，
跨过无数河川而来。
当我击鼓跳神时。
大地掀起旋风；
当我飘带四起时，
江河海浪翻滚②。
我的小主人③，
在我静养神界时，
你惊动求助我，
我闪电般的前来，
快诉说你的原由。
……④

[何青花讲述，满都尔图、孟和采录整理，1990年11月7日于鄂伦春自治旗阿里河镇]

① 据鄂伦春族萨满自述，每当他们遇到重病患者或萨满之间相互争斗时，总是要请求其神灵帮助或保护。这首片断祷词是神灵附体后唱述的开场白，由萨满的助手"巴格其"或"扎列"答对，询问神灵的旨意。

② 上述一段唱词，描述萨满的神灵远道而来和沿途施展神术的情景。

③ 所谓"我的小主人"，是神灵对其所代表的萨满的称呼。神灵虽然能主宰其依附的萨满，但要在阳间施展其威力，还必须通过萨满才能成功，故不能不称为"主人"。

④ 以下是由"巴格其"或"扎列"与已降临的萨满的神灵的对答，其内容因请神的原因不同而各不相同。据说，此时的萨满因神灵已附体，进入无我之境界，对答之内容毫不知晓，待其助手事后转达时才能得知。

第四章 萨满教与鄂伦春族社会文化

第一节 葬 俗

一、丧葬过程

1. 棺材上绘制太阳和月亮图案

鄂伦春族所用的棺材，有用木板钉制的棺材，一头宽一头窄，与汉族所用的棺材相似。如果没有木板，就用碗口粗细的木头垛成木刻楞棺材，制作方法是把砍成凹凸形的坷，然后摆成棺材形，使相互交叉的圆木咬合在一起，形成一个整体。棺材的盖和底也是用木头做成的，即把已截好的木料排列在两根横木上，再用绳子和柳条系绕，固定在横木上，形成盖和底。由于这种棺材坚固，不易被野兽祸害，所以多用于风葬，也有用空筒树做棺材的，把较粗的空筒树砍倒，从中劈开，即成底和盖，再将两头用木板堵上就成棺材。还有的地方是用桦树条或柳条编制的棺材，即用手指粗细的树条子分别编成棺材底、帮、堵头和盖儿，然后再用绳或细柳条连接起来，即成棺材，个别家庭如果有困难，无劳力，或死者是小孩和年轻人，亦可用桦树皮将尸体包裹起来埋葬掉。为了表示祈求太阳神和月亮神保佑死者能平安地到达阴间，并能及早转世，人们还要在黄纸或黄布上画上太阳和月亮的图案，贴在棺材的头部，入殓前要把死者生前用过的被褥、枕头等铺盖都放在棺材内。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第96页]

2. 守灵

人死后，首先要由长辈或年岁大的人把死者的衣服脱掉，换上用蓝色或黑色的绸缎、棉布做的长袍。如果没有绸、布料，就穿上皮衣服，但必须是退了毛的，如果给死者穿上带毛的衣服，就会变成魔鬼。还要用绳子把死者的两条腿绑在一起，据说不绑就会变成鬼，死者的脸要用黑布或白布蒙上，头朝北脚朝南放在室内另搭成的地铺上。如果屋子太小可在房门前搭个棚，把尸体停放在里面，还要在其一侧摆上供品，如酒、烟、面食或退了毛的鸡或其他飞禽等。死者是长辈或年长者，其亲属都要通知到。如果其子女

或兄弟姐妹未到，要等二至三天，但最多停放三天就要出殡。在这期间，亲戚朋友及左邻右舍，尤其是老人们都要来陪坐守灵，守灵时不能断人，夜间室内外都要灯火通明。尸体停放在室外的，要在外面放一堆篝火，摆上酒菜，守夜的老人便围坐一圈，边吃边唱，缅怀死者的一生。他们认为年岁大的人去世是享福，所以还可以在灯火或篝火旁谈笑逗趣，或讲故事、唱歌等，还可以聚在一起玩“刻耶处”（木头牌）、“班吉”（棋类）等游戏。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第95页]

3. 入殓和出殡

入殓的时间是在天亮之前，由旁系亲属或其他人动手入殓，子女们一般不动手。把尸体装入棺内后，要在死者左手旁放入事先做好的两个约10公分长，敞着口，装有少许米面的小布口袋，还将死者生前用过的猎刀、烟斗、烟袋等物品放在右手旁，有的还将用树条做的弓和箭也一同放在右手旁。死者如果是女性，则将其生前用过的桦皮针线盒及熟皮工具等放在右手旁，还把一种如蘑菇状的树菌采来，切碎后装进袋子里放在被子旁边，表示死者来月经时做铺垫用。由于各地的风俗不尽相同，所以随葬品也不大一样，如有的地方认为阴阳间是相反的，在阳间是缺损的，到了阴间就会完整，因此，在殉葬物品时都要破损，如把碗边敲坏一块，把弓弦拉断，把熟皮工具折断等。有的地方随葬品还有禁忌，如随葬烟斗时，烟袋锅必须是锅制的，烟袋嘴是玻璃的，随葬的刀是木制的，尤其忌讳将带毛的物品入棺，放完随葬品后，要把蒙在死者脸上的黑布或白布揭开，让所有亲属从旁走过，最后看一眼死者的遗容，然后盖上棺盖，在钉棺时，死者的子女及其他晚辈亲属都要跪在两侧磕头，平辈亲属及其他人可站在两边。

入殓后必须马上出殡，这时大家一起动手，一起抬棺送往葬地。送葬时，有的地方有射“领路箭”的习俗。即由丧者舅家人或在吊丧中请一位女性代射。认为丧者家里人射了箭，就意味着和舅家人断了亲。老年人去世送葬一般都要用人抬，尤其是子女多的，墓地再远也要用人抬去，一则以示子女能够最后尽到一点孝心，二则认为抬老人者会得福，因面青壮年男子都争相去抬，其他人则跟在后面，棺材一旦抬起，就一直到葬地，中途不准停留或落地。出殡时，还有“牵线”的习俗，但各地有所不同。小兴安岭的部分鄂伦春族是死者的配偶将一根花线的两端分别系于棺材和死者配偶的胳膊上，死者的配偶跟在棺材后面，到墓地后才将花线从中间剪断，认为人虽然死了，但阴阳间的夫妻关系仍然保持着。大兴安岭的部分鄂伦春族则扎上一草人，系几根白线和黑线，由死者的子女牵着跟在后面，当走到墓地后，由“萨满”用“神棒”将线从中间打断，然后将草人扔掉，认为这样可使死者的灵魂远离而去，不会牵连子女，并保佑他们平平安安的生活。过去多数鄂伦春地区有杀马殉葬的习俗，有的地方是在入殓时把死者生前骑用过的马杀掉殉葬，也有的是在下葬时杀马，即在将死者抬到墓地的同时，把马牵来杀掉，剥下马皮，把肉扔掉，用马皮把马头、内脏和四蹄包起来放在棺材的前面，和棺材一起埋葬。认为这样死者到阴间之后，还能够继续骑用自己的马。如果家里马匹少，杀马有困

难的，也可将死者生前穿过的衣服，使用过的马具等物品驮在马上，将马牵着绕葬地走几圈，表示马已殉葬过了。

选择墓地一般都要看风水，要选择靠山有水的地方，但不管在什么地方下葬，都要头朝北或西北方向，忌讳头正西而面朝日出的方向。下葬一定要在日出之前完成，已入殓的棺材在下葬前不能见太阳，如果太阳出山了，要用布或皮张遮挡，认为这样才能使死者的灵魂平安地到达阴间。下葬完了，还要在棺材或坟墓的前面摆上酒、烟、糖果、熟肉等供品，然后烧纸，死者的子女及其他晚辈亲属都要下跪磕头，平辈人则站在两旁。此时要由一位老者边往烧纸上敬酒，边祷告死者要平安地到那幸福的天堂去，不要留恋子女和亲友，要保佑子女们平平安安的生活下去等等。烧完纸后，大家把供给死者的酒轮流喝上一口，糖果或熟肉也要吃上一口，认为这是死者赏给大家的，喝了吃了都会得到死者的保佑。从墓地返回时，送葬的人不得回头看，也不能中途停留。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第97—99页]

二、传统葬法

1. 风葬

风葬又叫树葬，是一种古老而原始的葬法。风葬分为树杈卡尸葬、吊棺葬和担棺葬三种。树杈卡尸葬即将尸体用毯子、棉被或桦树皮包裹好之后，放在不易被人发现的一人多高的树杈上。但这种葬法只限于死婴。成人死亡要用吊棺葬，即选择相邻的四棵活树，在四棵树中间一人多高处把绳子连接起来扎好，然后把棺材托起来放在两条绳子上。还有一种吊棺法是将四条绳子的一端分别系在两根抬杆的四个头上，即把棺材高高吊起。担棺葬是风葬中使用较多的一种葬法。首先将两根相距一米多远的树干，在离地面一人多高处用斧头砍断，再将横断面砍成凹形，上面各放一根平行的横木，然后将棺材托起担在上面。这种葬法较牢固，一般可停放几年甚至十几年，免得因绳子腐烂等原因落地。如果发现风葬棺材因腐朽落地，其亲属则将遗骨抬起装在木盒或桦皮盒内就地葬入地下，或连同棺材一起埋入地下。尤其吊棺葬绳子容易朽烂而脱落，因面第二年必须去抬骨，然后土葬。有的地方实行过火仪式的习俗，所谓过火仪式就是当发现棺材落地，就将其亲属集中在这里，通常由死者的儿子或外甥动手抬骨，装在木盒或桦皮盒内，驮在马背上，然后让马从火堆上窜过，再将尸骨葬入地下。据说过火之后死者的灵魂会永远离开这里，其亲人也就不再惦念了。树葬必须用活树，忌讳用死树进行架棺和吊棺葬，认为用死树就会断了死者和家里人的来往并致使后代衰败。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第99页]

2. 吊棺葬

鄂伦春人称棺材为“巴克萨”。它是用四根比拳头粗一点的木杆摆成井字形。下面横

放的两根是垫木，上面竖放的两根是抬杆。抬杆上面铺上用桦树条或柳树条密编而成的棺材底，用树皮条将棺底与抬杆连结扎牢。棺材盖是将长于尸体、长短一致的桦条和柳树条也用树皮条连结而成，或是用一两张大桦树皮弯成马蹄形。棺材的首、尾处，皆用大小适宜的两张桦树皮堵住。

死者入殓之前，要用黄色桦树皮（即桦树皮的里面）或黄纸刻成的一个圆形的图案和一个半圆形的图案，一左一右分别贴在“巴克萨”头上。右边是月亮神，称其为“别亚”；左边是太阳神，称其为“得依勒拉恰”。

死者入殓之后，由死者的舅家人（男女皆可），实在没有舅家人，则从吊丧人中请一位女性代替死者舅家人，将预先用柳条做好的一张弓、三枝箭拿出来，先东后西，各射一枝，称其谓“领路箭”。接着把剩下的一枝箭连同一起装进“巴克萨”。也有将剩下的一枝箭折断后放入“巴克萨”。他们认为，阴阳两间，一切事都相反，阳间被折断的箭，到了阴间，就是一枝完整的箭。

[调查地区：黑河地区，调查整理：白水夫]

3. 土葬

与汉族及其他民族的葬法大致相同。由亲友帮助在墓地挖一个比棺材稍大的土坑，然后把棺材放在里面，用土埋上。如果没有棺材，就在挖好的土坑内用木杆做成一个方框，将尸体放在里面再用土埋头。土葬时，比较重视看风水，如果选择氏族或家族的墓地，由长者带领氏族或家族的部分人员到实地察看山形和河流的流向等，然后集体讨论确定墓地。墓地确定之后，氏族或家族成员死亡，不管路途多远也要千方百计地把尸体运回来，埋葬在家族公墓内。如果因路途太远又无法运回时，可暂时葬在死亡地，但一两年后，要捡回遗骨葬入公墓。在家族公共墓地安葬时，其位置的排列是按辈份为序的，祖宗的坟要在最北一排。如黑龙江省逊克县新鄂村的莫氏家族和孟氏家族至今仍保持着这种葬俗。鄂伦春族在土葬中还有合葬的习俗，如夫妻先后去世，要把先死者的坟墓掘开然后把后死者的棺材并列放在里面，如果死者是男的放在左侧，女的就放在右侧，并在两个棺材挨着的一侧，各钻一个小孔，用一根木管连接起来，使两口棺材之间通气，表示便于夫妻俩相互谈话联系。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第100页]

4. 水葬

个别地方还有水葬的习俗，但只限于溺水面死亡者。水葬过程是首先把死者生前戴过的帽子或头巾扔进河里，然后一边祷告一边将装有尸体，两侧画有三道水纹线的棺材慢慢推入河中，让其随流漂走。死者如果是长辈，其子女等晚辈要跪下磕头，直至漂流的棺材看不见时为止。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第101页]

5. 火葬

对因得疯魔或孕妇难产死亡者以及因得怪病、急病而死亡的青年人一般都予以火葬，认为不用火葬就会转生为魔鬼。尸体要烧透，以免烧剩而闹鬼，火葬方法是先架造柴堆，再将装有尸体的棺材放在柴堆上，然后将柴点燃。看守的人一般是年老的人和成年人，不许小孩、妇女和青年接近或看到，以免受到惊吓。烧完后就将其骨灰装入木盒或桦皮盒内，深埋地下。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第101页]

三、服孝和清明祭

1. 服孝

如果长辈人，尤其是老年人去世，氏族或家族中五代以内的近亲都要戴孝三个月。如果父母死亡，其子女要戴孝三年，配偶死亡也要戴孝，如果妻子死去，留有子女，丈夫要戴孝三个月，没有留下子女，则只戴七天。如丈夫死亡，其妻要戴孝一年，据说有的地方有戴三年的。在服丧期间不准理发、不准穿新衣服，不准参加娱乐活动，孝是用白布做的腰带或头巾。小女给父母戴孝要穿上白布长衫，待送完葬之后可只扎腰带或白头绳。有的地方还有将褥子的四边镶上白布的，表示配偶死亡。

葬后的第七天，死者的配偶和子女及其他亲属要到墓地为死者烧纸送魂，以后的每年农历除夕都要到墓地烧纸。如果路途较远，可在村口或十字路口烧纸。最隆重的要算是周年祭了，不仅所有的亲属都要带着祭品前来祭祀，左邻右舍也会来帮忙。周年那天要在住房前盖一撮“斜仁柱”，里面要搭一架床铺，床上铺好被褥、枕头等，象征着死者回来休息。在床前还要放一张桌子，桌子上要摆放亲友送来的祭品，如酒、烟、肉、衣物、布料、烧纸等。有的地方还要请来一位识满文或汉文的先生把每人送来的祭品都登记在一张白纸上。祭祀开始，主持人要单腿跪在死者的铺位前，让请来的先生向所有参加祭祀的人们宣读送祭品的登记单，随烧纸一起烧掉。这些过程都要在天黑前进行完，室内要在多处点燃蜡烛或油灯，在室外要拢上一堆篝火，要使室内外灯火通明。并要摆上酒菜，让客人和亲友们一边喝酒一边谈家常陪家人守夜。这一夜要烧三次纸，天黑烧一次，半夜烧一次，天亮后再烧一次，烧完纸祭祀就告结束。客人和亲友临走前，死者家属要给每个人敬酒磕头，表示感谢，长辈们接受磕头，祷告死者要保佑孩子们平安的过日子，同辈们则要跪下磕头还礼，将酒一饮而尽，主人还要把剩下的酒肉分送给参加祭祀的每个人，让他们带回去，表示是死者赏予的，吃了就会得到死者灵魂的保佑。周年祭祀活动时，有的地方萨满跳神，据说萨满可帮助死者的灵魂离开肉体安全地到达阴间。

服孝期满以后不举行什么仪式，只是服孝者不能自己脱孝服和孝带，而要请其他氏族的人帮助脱掉。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第101—102页]

2. 清明祭

鄂伦春人在清明节这一天，举行追念三年以内死亡者的祭礼仪式。

额尔格奇高鲁[①]的鄂伦春人在这一天的白天和夜晚集体追念了该高鲁的两位已故的优秀猎手：罗克绰日和阿英贵。两位亡人的年龄均在四十岁左右，他们皆以自己熟练的狩猎技术而受到这一带鄂伦春人的尊敬和爱戴。

祭礼前数日，辗转通知死者的亲戚朋友，确定祭日。祭日当天上午，死者近亲在腰间和帽上系上细长的白布条，俗称戴孝。亲友相继而来，大家见面，互相问好；晚辈见到长辈要请安。祭礼的参加者都自动向死者家属捐助钱物，表示慰问和关怀。其中有送钱的；有为死者送金银箔纸的（俗称金银财宝）；有送衣、帽、鞋、袜、毛巾、红白布、被褥和生活用具的；也有送野猪肉、狍肉的；还有送酒、糖、饼干、蜡烛等物的。这些钱物皆由祭礼的主持人负责收纳和逐一登记，列出相同的两份清单，清单叫“乔孙毕特格”。

当天上午，在阿英贵家中举行追念阿英贵的祭礼仪式。年长的人坐在对着门的“玛路”位置上，北炕上坐的是死者的母亲、妻女及姑舅表亲，南炕上坐的多是一般的客人及外族人（达斡尔人和汉人），靠近“玛路”的北炕上方，置一小方木供桌，上面放有木制的死者灵位“供奉病故阿英贵，享年三十九岁”，还供有酒、烟、饼干和一整块熟野猪肉及一对蜡烛等物。至亲好友向供桌灵位叩头，死者家属在旁陪叩。

妇女们在外房灶上忙着做菜，内屋的众人喝酒、聊天、当即有喝醉胡言乱语的。酒饭毕，外出至阿英贵坟地烧纸，这时一并将亲友赠礼清单烧去一份，好让死者知道。

当天下午，开始追念罗克绰日。在屯子南边的一块空地上，用木头临时搭成一坐北朝南的长方形栏栅，栏栅的东北西三面蒙挂上毯子，为着挡风。栏栅内的上方（北端）放有供桌，桌上置有“供奉病故罗克绰日，享年四十二岁”的灵位，供物与阿英贵家中的情况相同。供桌后上方，挂着有装“金银财宝”的纸口袋和一串串的纸钱。栏栅内两侧铺草，上边垫有狍皮褥子，供人坐卧，栏栅内中间一长条空间，架起干柴烧火取暖，总的布置形式，与过去“仙人柱”内的情况相似。栏栅外南边，架起三口大铁锅，仍旧是妇女们忙着准备饭菜。

傍晚，全屯的男女老少以及亲友们坐齐在栏栅内的两侧，男女各坐一侧，并一一对齐。主持仪式的是一位五十来岁的达斡尔人，稍有文化。他首先举起酒杯向众人宣布开会，再转向供桌上的灵位说几句追念罗克绰日的话，之后向火堆上倒一点酒，表示先敬火神，剩下的酒自己喝尽。接着由死者罗克绰日的儿子在供桌下点燃三小包纸线。这时的气氛比较严肃，有人难过得哭泣起来，都说有什么办法呢，人已经死了，我们只能送送他。会场上有的伤心，有的劝慰。

---

① 额尔格奇高鲁，鄂伦春自治旗境内的一个猎民村。

随即由主持会议的人当众宣读各人捐送祭礼的名单项目与数目，并读祭词大家静听，死者的家属和最好的朋友在供桌前的两侧跪着听。宣读毕，开始由死者家属等人分批地向众人逐一敬酒。第一批敬酒的是死者的妻子和儿子，第二批敬酒的是死者母亲氏族的人，如姨舅等，第三批敬酒的是死者的姐姐和女儿，第四批敬酒的是死者的生前友好。每批敬酒的都由祭礼的主持人领着，走向众人一一敬酒。被领着的死者家属和好友，在旁候立着，主持人双手托杯，向被敬酒者说些欢迎的言辞或追念亡人的话，每个被敬酒的人接过酒杯总要向敬酒的人们谦让一番后才喝。对于远方来客，往往要求连干两杯以上，表示敬意。翌日晨，死者的家属和亲友都骑上马，到附近的罗克绰日墓地上烧纸钱，至此祭礼毕。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第189—191页]

第二节 禁 忌

1. 选择住所的原则

鄂伦春人的房舍忌讳在一棵树下，尤其是松树下，认为松树是罪孽之物的化身，在孤树下居住会因雷神惩罚罪孽而受到牵连。也有的认为在孤树下生活会使子孙后代不兴旺，因而一般都选择在树多的地方搭盖房屋。同时也忌讳在死水洼旁、石柱子山下、山洞附近、祖坟的北面等地搭盖房舍。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第67页]

2. 室内设施与神龛的位置

“仙人柱”。俗称撮罗子，是鄂伦春人的原始住屋……“仙人柱”内部面对门的铺位是“玛路”，长6.6尺，宽4.1尺，左右两侧是“奥路”（侧面铺位），长宽与“玛路”相等。“玛路”和“奥路”是就地三面摆三根偏的木杆，外面一根是沿，两边的两根是边。在木沿里边铺一层干草，在干草上边铺有各种兽皮制做的褥子，人即住在上面。在“玛路”和“奥路”中间是一堆火，为取暖、炊事和保存火种之用。

“仙人柱”内部设施，在“玛路”正中高一米往左数的几根“仙人”上，悬挂着四、五个桦皮盒，这里供着“博如坎”（神偶），在“玛路”右角处供着在狍皮上用马尾刺绣的“昭路博如坎”（神像）。在“玛路”的两头是放置猎枪及枪架的地方。

“玛路”是男客人席位，家中只许男人和小孩位，禁止女人到玛路上。“仙人柱”右侧的“奥路”，是老年夫妇的席位，“奥路”里边靠“仙人”的地方放着老年人的衣服及其他一些东西，并有口袋里装的粮食在这里贮藏着，一进门的右侧放着马具等。“仙人柱”左侧的奥路是年轻夫妇的席位，在“奥路”里边靠“仙人”的地方放着他们的衣物

及家里随时食用的粮食。一进门左侧放家具和食具。

每家“仙人柱”的后面都有一棵小树，树上挂有数个桦皮盒子，这里供的也是各种“博如坎”，因此，不许妇女到“仙人柱”后面去，一个“乌力楞”的“仙人柱”要排成一字形，或是弧形，不能一前一后。

[《鄂伦春族社会历史调查》第一集，第149页]

3. 渔猎生产中的禁忌

猎人出猎和捕鱼前，不能作计划，不准说这次出猎或捕鱼能打到多少野兽和捕多少鱼。他们认为能否有收获是“白纳恰”早已安排好了的，说大话会触犯了神灵，会无任何收获的。

出猎或捕鱼的人路经“白那恰”（在大树的根部用刀斧砍成的人脸形），必须下马撒酒敬烟并磕头，否则不仅打不着野物，捕不到鱼，而且还会倒霉的。

猎人在山上狩猎或捕鱼时，无论吃饭或喝酒，都要先敬山神“白那恰”。吃肉时要割下三小块肉向上抛扔，喝酒时要用筷子或手指蘸酒向上弹三下，表示先敬山神，这样山神才会赐于更多的猎物或鱼。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第47页]

4. “玛路”神位的禁忌

房舍搭盖成之后，供“博日坎”的房后及室内的“玛路”神位，禁止妇女去，也忌讳生人随便闯入房屋坐在“玛路”铺位或在房后随便走动，如果扫地，要先从门口向右扫，扫到“玛路”时停止，再转回头从门口往左扫，扫到“玛路”即止。不论从哪个方向扫，都不准越过“玛路”。如果妇女越过了“玛路”或跑到了房后部，就是“玷污”神位，“博日坎”就会发怒而使全家人不得安宁。生人来须先用“阿查”（即爬山松）烟薰一薰，待驱走了“妖气”或“邪气”之后，方可进室内坐在“玛路”铺位或走到房舍后面去。萨满更注重这种习惯，不仅来人须用“阿查”烟薰周身一遍，就是萨满到别人家去，主人也须事先将室内外，尤其是萨满所要坐的铺位仔细地薰一遍，否则“萨满”会因不洁净而不肯入座。

[韩有峰：《鄂伦春族风俗志》，第67页]

第三节　民间占卜

1. 枪卜

抬枪占卜者，鄂伦春语称为“阿嘎软”，也有“阿嘎11”之称。

抬枪占卜，通常由成年男性承担，因为小孩和妇女们力气小，举不动枪。猎民中谁家有了灾病，常常用抬枪的办法看看得罪了哪位神。问准了，或是许愿上供或是请萨满跳神治病，也有个别的猎手是通过抬枪占卜的形式，向山神询问出猎的方向。

占卜前，占卜者取一枝枪，一把斧和一根细皮条，将细皮条的一头拴在斧头上，一头拴在枪管上。占卜者坐在地上，用右手紧握枪柄，口中逐个祷告各个神的名字，每念到一个神的名，就把枪向上试着举一次。据说念对了，手中的枪就会连同斧子一块轻轻地举起来。对这种偶然举起的现象，占卜者认为是神的意思和神的力量，当即对被触犯了的神灵许下愿，请求宽恕，保佑病人早日康复。

占卜后，病人家里要给神上供，一般人家都是供狍子，也有的是许下什么愿就供什么野物。一边摆供，一边还要祷告说×××神，是我们对不起你，冒犯了你，我们许下的愿已经还了，求得保佑病人的病早点好吧。

猎手占卜，一般都是在出猎前进行。占卜者嘴里在念着出猎方位的同时，一边试举。说到哪个方位枪能举起时，认为是吉兆，就决定奔赴那个方位打猎。打到猎物后，一般就地选一棵较粗的树干，用刀刮掉一块树皮，，用炭黑画一个人面形的山神像，将整个猎物放在神像下面，或是将猎物的血抹在神像嘴上一点，以示报答山神的指点之恩。

[白水夫：《占卜习俗》收入《山岭上的鄂伦春人》，第212－213页，黑龙江人民出版社1989年版]

2. 骨卜

哈拉巴骨是肩胛骨的俗称。烧哈拉巴骨占卜术，鄂伦春语称“达格拉耶哈嘿”，是由来已久，较为复杂面又普遍使用的一种占卜习俗。

卜骨（耶哈嘿）的选择，以体积小、油脂少、易于烧烤的狍子肩胛骨为佳。卜骨归猎获者所有，谁猎获的就只能给谁占卜，面别人的“耶哈嘿”则不能代替。

占卜时间。有三种说法：一是随时都可以进行；二是占卜出猎收获情况，只能在太阳出山后，上马之前进行，否则将不灵验；三是猎手在本次出猎时打到第一只狍子时方能进行。从被调查者的数量上分析，以前两种居多。除上述三种说法之外，还有一种公认的说法，即占卜的内容如果是欲知生育情况，需要新郎在成亲之后打到第一只狍子时进行。

占卜前准备。要占卜什么事，在烧烤前想好，以免在祷告时忘掉。关子每次占卜的内容，有两种相反的说法：一种是一次，只能占卜一件事，反之则不灵验；另一种是同一次占卜中，什么事都可以占卜。

卜骨烧烤前，要将哈拉巴骨上的肉啃光，用指甲一刮。据说有经验的占卜者，对所要占卜的事已能根据卜骨的纹理状况做出初步判断，而烧烤则是验证一下。卜骨准备完毕，就将带来的桦皮缝制的神盒取下，挂在离地面一人来高的树杈上。也可采用在被刮掉树皮的树干上画一个人面神像的形式，以此代替山神和老祖宗的像。神像前还要供上

狍子脑袋和四条腿。

火候掌握。最好是放在炭火中烧烤，明火或大火容易将小骨烧碎或烧得发黑，一般是越白越好。

占卜。一切准备就绪，占卜者就可以一边祷告，一边将卜骨放入炭火中烧烤。祷告的内容是心里想要对山神和老祖宗说的事，求山神和老祖宗保佑并告诉占卜者。如：我什么时候能打着野兽？日子过得安顿不安顿（太平不太平）等等。卜骨烧白之后，用小棍夹出放在一边降温。然后拿在手上观察，根据卜骨烧烤过程中出现的麻印、线状裂纹、肩胛骨底部小窝的深浅等等裂痕的部位、形状、走向判断吉凶祸福。

生育状况的占卜，不必烧烤，依据卜骨左侧面中部小坑数量的多寡而做出判断。

观察完卜骨并不意味着占卜的结束，占卜者仍需将小骨随手向前方抛去，进行最后一次占卜。根据卜骨落地后所处的方位进行判断。

[白水夫：《占卜习俗》，《山岭上的鄂伦春人》，第215—217页，黑龙江人民出版社1991年版]

3. 锅卜

扣吊锅子听声音。占卜前，取一条较大的狍皮被和一口吊锅，在夜深人静之时，把吊锅子扣在“斜仁柱”外面的平地上，上面蒙上狍皮被。占卜者钻进狍皮被里，耳朵贴近吊锅子，嘴里念叨着：山神爷，求求你，告诉我，××出去打围多少天了，是不是回来了？是从东边回来还是从西边回来？是从南边回来还是从北边回来？每说出一个方向，就静心听一会，没有声音就换一个方向。据说方向说准时，如果是骑马出去的，吊锅子里就会响起嗒嗒的马蹄声，如果步行出去的，吊锅子里就会响起嚓嚓的脚步声。若是四面都叫了还没声，不是打围的人走远了马上回不来，再不就是遇上什么灾难了。

[白水夫：《占卜习俗》，收入《山岭上的鄂伦春人》，第214页]

4. 铜镜卜

将铜镜放子水井、水潭或水盆中，但定要在有日照时才可行卜。先见其反光的形状和所指方位，如反光特圆，则证明反光所指的方向有吉顺事，再拨动水，如在水盆中，也可晃动水盆观其反射的纹理，如纹理规顺则吉，并可通过纹理所指，观其求卜者出猎或出行的最佳方向。

[张晓光：《鄂伦春萨满文化调查》，《民间文学论坛》1989年第3期，第80页]

5. 镜子照水

用镜子照水的占卜术，是在干净的桦树皮盆里盛上水，放在“斜仁柱”旁边，待月

亮升起之时，占卜者跪在水盆旁边，先向“别亚博如坎”（月亮神）叩头，然后面对月亮神述说自己所要占卜的事情。接着用镜将月亮光影反射在水盆里，以水的清浊程度和水面波纹整齐与否，而确定吉凶祸福。水质清和波纹匀称被视为吉兆，水质浑浊和波纹不规则被视为凶兆。

[白水夫：《占卜习俗》，《山岭上的鄂伦春人》，1991年版]

6. 笊篱姑姑跳舞

笊篱姑姑亦称笊篱姑姑汗，即笊篱姑姑神之意。这种占卜形式在鄂伦春妇女中颇为盛行。

占卜前，先用数根细嫩柳条编成一把高约40公分左右的笊篱，用白纸或白布糊在笊篱头上，在白纸或白布上画出鼻子、眼睛、耳朵和嘴（也有个别的人家连笊篱把也糊上），使包扎、绘制后的笊篱酷似一位少女。再将两根线分别拴在笊篱头与笊篱把交界处的两侧，即意味着是笊篱姑姑的两只胳膊，又可以起到牵动作用。这个少女即笊篱姑姑神的偶像。

占卜时，由两位女性分别牵拉一根线，使这个偶像随着不同牵拉力度面左右前后摇摆跳动。占卜者将所要占卜的事情一边告诉给笊篱姑姑神，一边询问吉凶祸福。如问到吉兆时，正巧赶上笊篱姑姑神向前俯下，就认为吉兆已被笊篱姑姑神肯定；如这个偶像向后仰或左右摆动，则意味着这个兆头被笊篱姑姑神否定。

[白水夫：《占卜习俗》，收入《山岭上的鄂伦春人》]

7. 卜测水情

每年农历正月初一，每个乌力楞中有一位德高望重的老人预测当年的雨水情况。占卜通常在早晨进行，卜者连续用大烟袋锅吸四烟袋锅烟，把烟灰分别放四个地方，每堆烟灰代表一个季度。祈祷一番后，老人用手摸摸，哪堆烟灰发湿，就说明哪个季度雨水大。卜后，老人要将结果告诉全乌力楞的人。

[调查地点：鄂伦春自治旗，调查时间：1991年，调查整理：郭淑云]

第四节 民间舞蹈

1. 萨满舞

萨满跳神时的舞蹈是一种宗教性质的舞蹈。在举行跳神仪式时，通常是一个萨满跳，

有时也有几个萨满一起跳的。跳神萨满要穿戴上神衣神帽，手拿神鼓，边舞边敲边唱，每请一个神灵唱一个调子，情绪有时热烈激昂，有时悲伤低沉，鼓点随之时紧时松，舞步时而急速旋转，时而慢步移动。跳神时常有许多观众，一般都与萨满随唱，他们都熟悉萨满调。

[《鄂伦春族社会历史调查》第二集，第269页]

2. 萨满鼓舞

萨满的手鼓（鄂伦春族称“文图文”），是扁平的单面鼓。用猙皮或狍皮蒙成鼓面，直径一般为五十厘米，无把，鼓背面装有铜环，用皮条连接便于手持。鼓槌用狍皮裹着狍筋制成，长约三十厘米。左手持鼓，右手拿槌，鼓点由单、双、碎点组成。主要舞蹈动作有：

1.“空中画圈。”一脚独立，一脚正面抬起离地一尺多高，从里向外划二圈（亦可从外向里划），每划一圈，双手在头顶或斜上方击鼓一次；

2.“前踏、后退步”。第一拍：右脚向前方跳、落地要用力，同时左脚跟上合拢踏地，手在正前上方击双鼓点。第二拍：姿态不变。第三拍：左脚向后退一大步，同时双手从下击单鼓点。第四拍：右脚拉到左脚旁，双手在下不动。此动作要做四个方向；

3.“三拍跺步。”一拍迈右脚，步子要大，二拍左脚跟上（也可转身）。三拍用右脚跺地，左腿自然抬起。这样连续做，双手随着步伐晃动，在第三拍上击鼓；

4.“碎步原地转”。双脚在原地快速跺地转身，可向左右急速旋转。双手在腰下击碎鼓点，也可在左、右前上方打点；

5.“原地双跳步”。双脚在原地跳跃，落地时要用力跺地，双手在胸前正、反击鼓；

6.“移动双跳步”。双腿大幅度向旁跳跃，落地双脚合拢成蹲式，双手在跳的方向或上或下击鼓。

萨满在跳神时，必须身穿神衣，手持“文图文”边唱边击鼓，请一个神就得唱一个调。有些调与民歌相似，有时就用民歌曲调来传达神灵的旨意。

[唐国瑄、隋书今：《兴安岭上的鄂伦春族舞蹈》，《中国少数民族民间舞蹈选介》，第53—54页，人民音乐出版社1987年版]

3. 黑熊搏斗舞

黑熊搏斗舞是鄂伦春人老幼皆爱跳并最具代表性的一个舞蹈。形成的原因一是模拟黑熊在搏斗时的一种动作，较粗犷简单。二是由于鄂伦春人早期对熊的崇拜，认为熊和他们有着血缘关系。

黑熊搏斗舞可由三人表演，不分性别，也不论年龄和社会地位都可以跳。舞蹈开始

时三人站成品字形，其中左右二人面对面站立，上身略向前倾斜，两膝略向前屈，两手放在膝盖上，两足跳跃不息，同时两肩和头部左右摇摆，嘴里发出“吼吼吼”的粗重声音。第三个人在旁边以同样的动作参加进去，并劝解正在用下巴做出袭击对方肩部的舞者。有的地区用喉音“哼哈，哼哈”作伴舞，情绪高昂，动作勇健有力。黑熊搏斗舞产生较早，流传很广泛，逊克县新鄂村、呼玛县十八站乡和鄂伦春自治旗境内各猎民村都有人会跳这种舞蹈。

〔唐国瑞、隋书今：《兴安岭上的鄂伦春族舞蹈》〕

4. 依和纳仁舞

“依和纳仁”是一种祭祀舞蹈，在丧葬、周年祭祀，传授族谱等仪式中表演。这种舞蹈随着风俗习惯的改变，现已失传，但有的老人还记得。据他们介绍过去鄂伦春族每三年举行一次传授族谱和排辈份的氏族仪式，在这种仪式上人们跳“依和纳仁”舞蹈。跳此舞时要穿节日盛装，并带上“德勒格垫”（用桦树皮制成的假面具），由十个人手拉手围在外面，一个人站在圈中央。如果外围十个人都是少年，就一定选一位年近七十，对族谱和民族历史都熟悉的老人站在中间。如果外围的十人都是青壮年，那么在中央站立着的那一个人，是同辈人或年龄大些的人都可以，但最好是德高望重的老人。舞蹈一开始，外围和中央的人都蹲着做小蹦跳的动作，并可自由地蹲跳旋转，当中央的人传颂族谱进行排辈教育时，大家才站起来，手拉着手成圆圈，边跳跃边顺着圆圈行进。步法是先出右脚向右跳出一步，左脚紧跟踏地，身体略向右行进，转几圈再依次反转。中央的那个人边唱边舞，外围的人随声附和，以虚词“那耶伊那耶”托腔。

〔唐国瑞、隋书今：《兴安岭上的鄂伦春族舞蹈》〕

鄂温克族卷

主编　满都尔图（达斡尔族）
编辑　汪丽珍
　　朝　克（鄂温克族）

鄂温克族卷目录

绪论 …… 汪丽珍　朝　克 (89)

第一章　万物有灵的世界 …… (93)
第一节　大自然 …… (93)
一、天、地 …… (93)
1. 天地神鬼 …… (93)
2. 天神的传说 …… (93)
3. 敬天礼俗 …… (93)
4. 大地的传说 …… (94)
二、日、月、星、虹、银河 …… (94)
1. 太阳和月亮（敖鲁古雅地区） …… (94)
2. 太阳和月亮（阿荣旗） …… (94)
3. 太阳神的传说 …… (94)
4. 北斗星 …… (95)
5. 启明星 …… (95)
6. 彩虹 …… (95)
7. 银河 …… (95)
三、山、树林、江河 …… (96)
1. 山神——“白那查” …… (96)
2. 山神的来历 …… (96)
3. 祭山林——“敖包” …… (96)
4. “敖包”的由来 …… (97)
5. 祭“敖包”活动 …… (97)
6. 树林 …… (98)
7. 神圣的伊敏河 …… (98)
8. 圣水的传说 …… (98)
四、风、雨、雷 …… (99)
1. 风神 …… (99)
2. 风源 …… (99)
3. 旋风 …… (99)
4. 雨的来源 …… (99)

5. 求雨（敖鲁古雅地区） …… (100)
6. 求雨（阿荣旗） …… (100)
7. 止雨 …… (100)
8. 雷神 …… (100)
9. 祭雷神 …… (101)
10. 雷击物的崇拜 …… (101)
11. 雷击石 …… (101)
12. 有关雷的禁忌 …… (101)
五、火 …… (102)
1. 火母女神 …… (102)
2. 火神 …… (102)
3. 山火 …… (102)
4. 婚礼拜火 …… (102)
5. 火神的报复 …… (103)
6. 对火的禁忌 …… (103)
第二节 动物界 …… (104)
一、熊 …… (104)
1. 人和熊成亲 …… (104)
二、蛇 …… (104)
三、鸟类 …… (104)
1. 萨满的使者 …… (104)
2. 鹰 …… (105)
3. 天鹅 …… (105)
4. 喜鹊 …… (105)
四、鱼类 …… (105)
第三节 图腾观念及人的魂灵 …… (106)
一、图腾观念 …… (106)
1. 嘎勒布尔 …… (106)
2. 熊崇拜 …… (106)
二、人的魂灵 …… (107)
1. 生命的来源 …… (107)
2. 招魂 …… (108)
3. 灵魂不灭 …… (108)
4. 灵魂在阴间的生活 …… (108)
5. 神与鬼 …… (109)

第二章 信奉的各种神 …… (110)

第一节 自然神 …… (110)

一、“玛鲁”神 …… (110)

1. “玛鲁”神概况 …… (110)
2. “玛鲁”的构成 …… (110)
3. “玛鲁”神祭仪 …… (111)
4. “舍卧刻”来源的传说 …… (112)

二、天神 …… (112)

1. 莫尔格河地区供祭的天神 …… (112)
2. 敖鲁古雅鄂温克人祭天 …… (113)
3. 鄂温克族自治旗鄂温克人祭天 …… (113)

三、其他自然神 …… (114)

1. “玛罗”神 …… (114)
2. “敖雷巴日肯” …… (114)
3. 外路神 …… (114)
4. “刻安其”神 …… (114)

第二节 祖先神及其他人物神 …… (115)

一、祖先神 …… (115)

1. 霍卓热神的构成 …… (115)
2. 霍卓热的来由之一 …… (115)
3. 霍卓热的来由之二 …… (115)
4. “舍卧刻”神的由来、构成及祭仪 …… (116)
5. “舍卧刻”传说及神偶 …… (116)

二、“吉雅奇”神 …… (117)

1. “吉雅奇”神之一（鄂温克旗） …… (117)
2. “吉雅奇”神之二（莫尔格河地区） …… (117)
3. “吉雅奇”神之三（阿荣旗） …… (118)

三、其他人物神 …… (118)

1. “娘娘”神 …… (118)
2. “卓力”神 …… (118)
3. “乌西”神 …… (118)
4. “哈音”神 …… (118)
5. “答背”神 …… (119)
6. “德力格丁”神 …… (119)
7. “毛木铁”神 …… (119)
8. “面具”神（毛木铁神） …… (119)

9. “煞篱姑姑” …… (120)

第三章 萨满及其宗教仪式 …… (121)

第一节 萨满的分类及其传说 …… (121)

一、萨满的分类 …… (121)

1. 鄂温克萨满和蒙古（陈巴尔虎）萨满 …… (121)

2. 莫昆萨满之一 …… (121)

3. 莫昆萨满之二 …… (121)

4. 巴克西萨满 …… (122)

二、当代萨满简况 …… (122)

1. 纽拉萨满 …… (122)

2. 奥云华尔萨满 …… (122)

3. 莫德格萨满 …… (122)

三、关于萨满的传说 …… (123)

1. 关于萨满的始祖 …… (123)

2. 最早萨满传袭的传说 …… (123)

3. 伊万萨满的传说 …… (123)

4. 尼桑萨满的传说之一 …… (124)

5. 尼桑萨满的传说之二 …… (125)

6. 尼桑萨满的传说之三 …… (126)

第二节 萨满的神灵及其职能 …… (127)

一、萨满的神灵 …… (127)

1. 蛇神灵 …… (127)

2. 萨满神灵相斗 …… (127)

3. 萨满的神灵相斗相害 …… (127)

4. 奥云华尔萨满的神灵 …… (127)

5. 莫德格萨满的神灵 …… (128)

二、萨满的职能 …… (128)

1. 为族众祈福免除灾难 …… (128)

2. 祭神祈求人畜平安 …… (128)

3. 为死人家除污免灾 …… (129)

4. 祭神治病（敖鲁古雅地区） …… (129)

5. 祭神治病（阿荣旗地区） …… (129)

6. 驱鬼治病 …… (129)

7. 为族众求子女 …… (130)

8. 为婴儿追魂 …… (130)

9. 为小孩免灾 …… (130)
10. 祈求狩猎丰收 …… (131)
11. 祈求驯鹿崽健壮 …… (131)
第三节 萨满的传承及其培训 …… (131)
一、萨满的传承 …… (131)
1. 本氏族内承袭 …… (131)
2. 女萨满为娘家萨满 …… (132)
3. 女萨满接娘家的萨满神 …… (132)
4. 当萨满的征兆之一 …… (132)
5. 当萨满的征兆之二 …… (133)
6. 学习当萨满的程序 …… (133)
7. 学习当萨满的仪式之一 …… (134)
8. 学习当萨满的仪式之二 …… (134)
二、萨满的培训——“奥米那楞”祭会 …… (134)
1. “奥米那楞”祭会之一（阿荣旗） …… (134)
2. “奥米那楞”祭会之二（鄂温克旗） …… (135)
3. “奥米那楞”祭会之三（莫尔格河地区） …… (136)
4. “奥米那楞”祭会之四（敖鲁古雅地区） …… (136)
5. “奥米那楞”祭会与萨满的资历 …… (137)
6. “奥米那楞”祭会的祭品 …… (137)
第四节 萨满的神具 …… (137)
一、神帽 …… (137)
二、神衣 …… (138)
1. 神衣的主要部件 …… (138)
2. 敖鲁古雅鄂温克萨满的神衣 …… (138)
三、护心镜 …… (140)
1. 护心镜的传袭 …… (140)
2. 护心镜神灵 …… (140)
3. 护心镜的功能 …… (140)
四、神鼓 …… (140)
1. 神鼓的制作 …… (140)
2. 神鼓的取材 …… (141)
3. 神鼓的制作仪式 …… (141)
4. 神鼓的传说 …… (141)
第五节 萨满的丧葬及其社会地位 …… (142)
一、萨满的丧葬 …… (142)

1. 墓地的选择 …… (142)
2. 葬仪 …… (142)
二、萨满的社会地位 …… (142)
1. 萨满享有很高的社会威望 …… (142)
2. 萨满普遍被人们崇敬 …… (143)
3. 为患者治病是萨满的义务 …… (143)
三、萨满的生活来源 …… (143)
1. 自食其力的劳动者 …… (143)
2. 自食其力，微薄的报酬 …… (143)
3. 祭神的酬劳（莫尔格河地区） …… (143)
4. 祭神的酬劳（辉索木地区） …… (144)

第四章 萨满的祷词 …… (145)
第一节 新萨满的产生及奥米那楞仪式上的祷词 …… (145)
1. 学萨满 …… (145)
2. 祭祖神 …… (146)
3. 立“托若” …… (147)
4. “奥米那楞”祭典上的祭词 …… (148)
5. 请神（一） …… (149)
6. 请神（二） …… (151)
7. 请神（三） …… (152)
8. 祭阿巴嘎尔迪 …… (153)
第二节 祭神治病祈福 …… (154)
1. 招福祭词 …… (154)
2. 领牲祭词 …… (155)
3. 祈求祖神保佑 …… (156)
4. 德格勒仁 …… (156)
5. 奥蔑 …… (157)
6. 招魂 …… (160)
7. 奥诺 …… (160)
8. 祈求好运 …… (161)

第五章 萨满教与鄂温克族社会文化及其他宗教影响 …… (162)
第一节 萨满教与生活习俗 …… (162)
一、节日 …… (162)

1. 春节（萨玛街） …… (162)
2. “米阔鲁”节 …… (163)
3. 火神节 …… (164)
4. 阴历年 …… (164)
5. 腊月二十三 …… (164)
二、婚姻 …… (165)
1. 婚礼拜神 …… (165)
2. 婚礼祝词 …… (165)
3. 婚礼拜火神和祖先神 …… (165)
4. 婚礼中敬祖神酒 …… (166)
三、丧葬 …… (166)
1. 墓地的选择 …… (166)
2. 守灵和集体的墓地 …… (166)
3. 意外死者的丧葬 …… (167)
4. 殉葬品 …… (167)
5. 停灵 …… (167)
6. 送葬 …… (167)
7. 入殓出葬 …… (168)
8. 祭灵 …… (168)
9. 戴孝 …… (168)
四、禁忌 …… (169)
1. 日常生活 …… (169)
2. 生产活动 …… (170)
3. 妇女方面 …… (170)
4. 婚姻 …… (171)
5. 丧葬 …… (171)
五、征兆、梦、占卜 …… (171)
1. 征兆（一） …… (171)
2. 征兆（二） …… (172)
3. 征兆（三） …… (172)
4. 梦（一） …… (173)
5. 梦（二） …… (173)
6. 占卜（一） …… (173)
7. 占卜（二） …… (174)
第二节 萨满教与音乐、舞蹈及其造型艺术 …… (174)
一、萨满音乐 …… (174)

1. 请神（一） …… (174)
2. 请神（二） …… (174)
3. 请神（三） …… (175)
4. 祭“阿巴嘎尔迪” …… (175)
5. 祭祖神 …… (175)
6. 学萨满 …… (175)
二、萨满舞 …… (176)
1. 萨满舞（一） …… (176)
2. 萨满舞（二） …… (176)
三、萨满造型艺术 …… (177)
1. 萨满的神衣造型 …… (177)
2. “雷神”的造型 …… (177)
3. “奥蔑”神的造型 …… (178)
4. 阿隆神的造型 …… (178)
5. “德力格丁”神的造型 …… (178)
6. “巴雅其尔”神的造型 …… (178)
7. 天鹅图腾造型 …… (179)
8. 水鸭、鱼、奥腾乌图腾造型 …… (179)
第三节 其他宗教的影响 …… (179)
一、藏传佛教的影响 …… (179)
1. 萨满教与藏传佛教的矛盾 …… (179)
2. 喇嘛主祭水神 …… (180)
3. 喇嘛念经为死者送葬 …… (180)
二、东正教的影响 …… (180)
1. 萨满教与东正教的矛盾 …… (180)
2. 节日 …… (181)
3. 婚俗与东正教 …… (181)
4. 葬俗与东正教（一） …… (181)
5. 葬俗与东正教（二） …… (182)

附录 参考书目索引 …… (183)

绪　论

汪丽珍　朝　克

鄂温克族的“鄂温克”一词是本民族的自称。“鄂温克”的直义应该是“下来者”，但也可以解释为“从高山峻岭中下来的人们”之意。根据1990年全国人口普查，我国鄂温克族人口有26315人。其中有22808人（占总人口86.67%）居住在内蒙古自治区呼伦贝尔盟。他们主要分布于鄂温克族自治旗、鄂伦春自治旗、陈巴尔虎旗、莫力达瓦达斡尔族自治旗、额尔古纳左旗、阿荣旗、扎兰屯市、海拉尔市等地。另外，有3500人散居于黑龙江省讷河县、嫩江县和新疆伊犁、塔城等地。聚居在鄂温克族自治旗和陈巴尔虎旗的鄂温克族人口最多，约占总人口的一半以上，而且他们都从事畜牧业。聚居在莫力达瓦达斡尔族自治旗、鄂伦春自治旗、阿荣旗、扎兰屯市的鄂温克人是半农业半狩猎业。聚居在额尔古纳左旗的鄂温克人从事狩猎业和林业。聚居在讷河、嫩江以及新疆伊犁、塔河地区的鄂温克人从事农业。总之，鄂温克族主要居住在呼伦贝尔草原和大兴安岭山区，多年来，一直跟鄂伦春、蒙古、达斡尔、满、汉等兄弟民族交错杂居，形成了大分散、小聚居的分布特点。

鄂温克族的祖先曾居住在贝加尔湖以东和黑龙江上游石勒喀河一带的山林中，从事渔猎和饲养驯鹿。17世纪中叶，鄂温克人分为三支，一支是贝加尔湖东北勒拿河流域使鹿鄂温克人，被称为“索伦别部”，另一支是贝加尔湖以东赤塔河至石勒喀河的使马鄂温克人，也是索伦部之一。还有一支是石勒喀河至精奇里江以及外兴安岭一带的鄂温克人，也就是索伦本部。康熙年间，将鄂温克（包括鄂伦春、达斡尔族）归为“布特哈打牲部落”。雍正年间，对布特哈打牲部落实行八旗制，按照居住区域把鄂温克人编5个旗，47个佐。雍正十年从鄂温克人中选调1636人同达斡尔、巴尔虎蒙古等共3000官兵分索伦左、右阿翼，共八旗，五十六佐，到呼伦贝尔驻守边卡。同时还曾派鄂温克旗八旗官兵驻防瑷珲、墨尔根、齐齐哈尔、伊犁、塔城等地。自乾隆年起，鄂温克族官兵还曾出征参加过新疆云南、四川、西藏、台湾（鹿耳港）等地的平叛和收复战役，共转战22个省区。鄂温克人曾被分别称为“索伦”、“通古斯”、“雅库特”三种称谓。“索伦”是指从事牧业和农业的曾被清朝编入八旗的索伦部，现居住在辉河、伊敏河、阿荣河、济沁河、讷河、雅鲁河、嫩江流域的鄂温克人。“通古斯”是指本世纪初从额尔古纳河西北、敖嫩宝日金等地迁来居住在莫日格勒河、锡尼河流域，从事纯牧业的鄂温克人。“雅库特”是指从勒拿河支流维季姆河流域迁到额尔古纳河东南大兴安岭山区，从事狩猎和饲养驯鹿的鄂温克人。尽管如此，鄂温克人均自称为“鄂温克”，而且各地鄂温克人仍保持着文化习

俗方面的共同性。所以，在1957年根据鄂温克民族的意愿把我国境内的鄂温克人统称为鄂温克族。

鄂温克族有自己的语言，没有自己的文字。自清代以来，鄂温克族中通过学习满文、蒙文、日文和汉文，出现了本族知识分子，为吸收其他民族的先进文化打开了渠道。

从雅布洛诺夫山脉及与其相连的外兴安岭到大兴安岭的广大地区，是培育鄂温克族早期渔猎文化的摇篮。生息于雅布洛诺夫山脉、外兴安岭和大兴安岭及其他山脉的深山密林中的各种野兽，相间于大小山脉之间的各河流湖泊中的各种鱼类，为当地渔猎民族提供了赖以生存的衣食之源。河谷平原的丰美草地，为他们饲养牲畜和驯鹿提供了天然牧场。长期生活在上述自然环境下的鄂温克人及其先祖，以狩猎业和畜牧业为其主要生产活动。

由于自然环境和历史变迁等诸多方面的原因，直到本世纪中叶除一小部分鄂温克人以农业为主外，均以狩猎业、猎农并举和以牧业生产为主，都保持着萨满教形成和发展的天然条件。

以攫取自然界现成果实为主的狩猎业，以简单的经营管理为主的畜牧业，以其自身的必然性长期保留了原始共有制的社会形态及其残余。今分布在额尔古纳左旗敖鲁古雅地区原曾被称为“雅库特”的鄂温克人，历来以狩猎业为主，并兼营驯鹿饲养业。他们所饲养的驯鹿，不是作为独立的生产部门，而是辅助于狩猎业。驯鹿是他们在原始森林中狩猎和迁徙时驮载行装、猎物和病老幼者的乘骑工具。他们长年累月以家族（乌力楞）为单位，集体狩猎，共同劳动，平均分配其产品。直到本世纪中叶，仍处于家庭公社行将解体的状态。阿荣旗查巴奇等地鄂温克人中，虽已有粗放的农业，但仍以猎业为主，每到狩猎旺季集体出猎，集体劳动，平均分配其收益。在以畜牧业为主的呼伦贝尔牧区鄂温克族自治旗辉索木、伊敏索木、陈巴尔虎旗莫尔格河、锡尼河索木等鄂温克族地区，合群放牧，互助互济等风尚一直保留在民间。在各地鄂温克族中，以父系血缘纽带连接的氏族和家族组织，一直保留了下来，实行猎场、牧场公有，以大小不等的血缘集团为单位实行集体游猎或游牧，血缘集团的头人主持其内部事务，民主商议重大决策。

上述一切，正是鄂温克族萨满教形成和延续的客观环境。

伴随着与其他民族的接触和相互交往，佛教和东正教对鄂温克族产生了不同程度的影响。例如，敖鲁古雅地区的鄂温克人原在俄国境内时每个人必须到教堂接受洗礼，送葬者必须举十字架，死者墓前必须立十字架；莫尔格河地区鄂温克人的节日和婚丧礼俗中对耶稣像的膜拜，死者墓前立十字架，等等。近几个世纪以来与蒙古族相邻而居的鄂温克族自治旗境内的鄂温克人，在举行祭水神等个别宗教仪式时，请喇嘛来主持；在丧葬过程中请喇嘛念经送葬等等。尽管如此，各地的鄂温克人仍然信仰他们传统的宗教——萨满教。

鄂温克人信奉的萨满教，集自然崇拜、图腾崇拜、祖先及人物崇拜之大成，以万物

有灵的信仰为其思想基础的。鄂温克人不仅认为神秘的大自然充满着神灵，从天体到大地，各种自然物和自然力以及动植物等，都曾是他们崇拜的对象，而且他们早期供祭的神有来源于蛇的“舍卧刻”神、“哈利”神和来源于龟的“玛鲁”神等。敖鲁古雅地区鄂温克人杀死熊后旨在谢罪的举动和对熊的风葬等特殊仪式，引起宗教界的兴趣，不少著述认为鄂温克人的上述仪式属图腾崇拜的范畴。对此，也有持不同观点者。陈巴尔虎旗莫尔格河地区鄂温克人各氏族将不同的鸟类视为与自己的氏族有某种特殊的关系，在默默之中进行膜拜，称为自己的“嘎勒布尔”。这种崇拜对象当与图腾崇拜相类似。在阿荣旗查巴奇、鄂温克族自治旗辉索木等地鄂温克人供祭的“霍卓尔”神，都是来源于因某种特殊原因身亡的氏族先人，被供为祖先神。与此同时，出现了一批人物崇拜的神，如“吉雅奇”神等。

社会的变迁及各地区鄂温克人生活环境的不同和发展水平的差别，促成了各地鄂温克人萨满教发展的阶段性和各自不同的特点，其踪迹可归纳为如下几点。

1. 神的增多和神的种类的多样化。敖鲁古雅地区鄂温克人供祭的神只有管生产的“舍卧刻”神，管各种疾病的“舍利”神，保护婴儿生命的“奥蔑”神，保护驯鹿的“奥荣”神和熊神，保护猎民多猎获灰鼠的灰鼠神等，共六种神，统称为“玛鲁”神，可谓是一个集体的神群。在社会发展先进、从事牧业和农猎兼营的鄂温克旗辉索木、阿荣旗查巴奇等地鄂温克族中，不仅神的数量逐渐增多，而且其种类和职能也在增多。他们有管家畜、财富和人的命运的“吉雅奇”神，有保护本氏族子孙后代的“霍卓尔”神，管天花、麻疹的“娘娘”神，管婴儿疾病的“乌西”神等，这些神各司其职。

2. 阶级社会的烙印。在已进入阶级社会的大部分地区鄂温克人中，人与人之间的不平等在他们萨满教领域中亦有所反映。他们所供祭的“哈音”神，是一对贫寒夫妇的亡灵形成的，“卓力”神是一个喂牛和挤牛奶的奴仆的亡灵，等等。尽管他们所享用的祭品极平常，只是日常生活中的奶制品，但他们生前所未曾有过的尊严，却在死后得到了。

3. 从实物到人工制作的偶体和偶像，神的形体的演变。敖鲁古雅地区鄂温克人供祭的熊神和灰鼠神，以熊皮和灰鼠皮等实物为神偶，加以供祭，这是神的偶体的最初形态。继而出现的是用薄铁片制成蛇形、用木块刻成人形为神偶；再进而出现了将神的形象用毡子或薄皮张剪贴在布块上，以及用墨笔在木板上绘制神像和彩绘的神像。

值得说明的是，除敖鲁古雅地区和莫尔格河地区鄂温克人供祭的神以外，其他地区鄂温克人所供祭的神中，有一半以上与鄂伦春族和达斡尔族供祭的神同名，具有共同渊源的传说和类似祭祀习俗。这些说明，他们早期渔猎文化历史渊源方面的共同性。

萨满教文化做为鄂温克族传统文化的核心，深深扎根于鄂温克人的社会实践，渗透于他们社会生活的各个方面。人们的生产活动无不祈求于神灵的恩赐，甚至请萨满主持举行祭祀仪式。其中游猎的鄂温克人每当打不着野兽时请萨满举行狩猎仪式的举动，更为典型了。节日祭神、葬礼让萨满祭奠，都与他们所信仰的萨满教联系在一起。本卷所收编的萨满在不同场合唱颂的祷词，不仅具有重要的宗教、社会历史和传统文化方面的

价值，而且祷词本身即是鄂温克族民间文学的重要组成部分，其艺术价值不亚于其他民间文学作品。鄂温克族萨满祷词的唱曲，由早期的粗犷简短到后来的平稳柔和、富于表现祷词的内容，与鄂温克族民间音乐从早期以呼号为主的山歌到内涵更为丰富、音调更为优美的民间音乐的发展相一致。本卷收编的萨满舞富有鄂温克族民间舞蹈的民族特色。萨满神服和神偶制作的造型艺术，是鄂温克族工艺美术和造型艺术创作力的集中表现。

本卷以郭布库、吕光天、乌云达赉在50年代从事鄂温克族社会历史调查时所收集整理的有关萨满教的资料和满都尔图等于90年代在鄂温克族自治旗专题调查整理的材料为基础，收录《鄂温克民间故事选》、《鄂温克风情》、《狩猎民族原始艺术》等著作及孟和编著《萨满教》（初稿）的有关部分。同时选编《西伯利亚诸民族的萨满教》、《萨满教今昔》等国外著作所提供的有参考价值的资料。本卷选录资料的作者、出版单位等，请参阅卷末附录，为节省篇幅，正文各条资料的出处，只注其篇名。

第一章　万物有灵的世界

第一节　大自然

一、天、地

1. 天地神鬼

天和地一样，有山、有水，也有人。天上的人，个儿很大，心非常好，不说谎，不打骂别人，不做坏事，以自力维持生活，绝不伤别人，故可称为神。

地下也有山、有水和人。地下的人，个儿非常小，像猴一样，心非常坏，无恶不做，故可称为鬼。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第238页]

2. 天神的传说

开天辟地的时候，呼伦湖旁有座拔地千丈的大山，挡住天神出进的道路。天神们从这里过路都得绕道而行。有位天神十分恼怒，抽出身上佩带的降魔宝剑，对准那拦路的高山猛地一抡，一下把那冲天大山砍成了三截。隔不久，这座山又照原样接到一处，而且还隆隆地往上长，把天神居住的神宫都刺得崩塌下来。那个身佩利剑的天神又一次来到那座山前，又把那座大山斩成三段。后来天神们都赶来了，把一截移到东边，把另一截移到西边，把第三截扔到湖里。从此这座大山再也连接不到一起。

[黄长林口述，马名超搜集整理，1979年6月，呼伦贝尔盟巴彦托海镇，载《鄂温克民间故事选》，第1页]

3. 敬天礼俗

鄂温克族每当节假日或亲朋好友相聚时，大家欢聚在一起，宰杀牛羊以示庆祝。在宴会开始时主人首先举起酒杯，然后用右手的第四指沾杯中的酒弹向天空，以祭天穹。这

样之后，大家才开始喝酒、吃肉。

[端德格玛讲述，1992年8月20日于鄂温克族自治旗巴彦托海镇，汪丽珍采录整理]

4. 大地的传说

鄂温克人认为，在人类还没有出现以前，世上只有一个大地，后来，又造出另一个大地。第一个大地是叫腾格勒的天神给造成的。起初，它很小，上面的山很低矮，河流又窄又细，水稀稀拉拉没有多少。等第二个大地造好后，世间就出现了神通广大的萨满，他们用法力把大地变大，山峰也增高了，河身也宽阔起来，河水也滚滚长流不息了。

[阿拉诺海讲述，马名超记录整理，1979年5月23日，鄂温克族自治旗巴彦托海镇，《鄂温克民间故事选》，第21页]

二、日、月、星、虹、银河

1. 太阳和月亮（敖鲁古雅地区）

使用驯鹿的鄂温克人认为太阳是母亲，给人类带来温暖，月亮是父亲，夜间给人们带来光明。猎人捕获不到猎物时，要请萨满占卜狩猎运气，跳神祈求“太阳神”、“月亮神”赐给猎物。萨满的神衣上挂有太阳、月亮的铁制模型，训练新萨满或举行祭神仪式时，也要挂太阳和月亮木制模型，表示对太阳和月亮的崇敬。

[孟和：《萨满教》（初稿），第6页]

2. 太阳和月亮（阿荣旗）

鄂温克族在农历正月初一祭太阳，正月十五祭月亮，狩猎打不到野兽也要向太阳祈祷。目前在鄂温克族老人当中仍有早晨迎接太阳、晚上跪拜月亮的习惯。另外，还严禁少年儿童朝向太阳小便或随意用手指划太阳。

[端德格玛口述，汪丽珍采录整理，1993年8月10日，鄂温克族自治旗巴彦托海镇]

3. 太阳神的传说

传说太阳是一位年轻勤劳的姑娘，名字叫希温·乌娜吉（太阳姑娘）。她是天宫玉皇大帝的小女儿，有一颗纯朴善良的心灵。她想为宇宙和人间做一番事业，央求玉皇大帝给她一个差使做，玉皇大帝起初不同意。希温·乌娜吉说，她愿意每天为宇宙人间和万物去送光明和温暖。玉皇大帝同意了乌娜吉的要求。从此，乌娜吉每天早出晚归，走过

高山，跨过大海，穿过森林，为人类和万物忙碌，把光明和温暖送给寒冷、黑暗的地方，拯救受灾难的人们。鄂温克人非常感激、爱戴希温·乌娜吉，把她崇拜为太阳神。

[流传于内蒙古呼伦贝尔盟，隋书今搜集整理，1981年10月15日，载《鄂温克民间故事选》，第5页]

4. 北斗星

鄂温克人崇拜北斗星，他们认为北斗星是长寿星，每年除夕夜晚都要祭祀北斗星。祭时，在朝向北斗星的方向摆上肉、糖块、糕点等，然后向北斗星祈祷，希望北斗星保佑他们在新的一年里身体安康，免除灾难，生活幸福。

[端德格玛讲述，鄂温克旗南屯，1991年8月13日，汪丽珍采录整理]

5. 启明星

鄂温克人非常崇敬启明星，他们认为启明星是吉祥、聪明、美好的象征。鄂温克萨满也对启明星特别虔诚，在萨满的神服上挂有一个铁制启明星饰物，萨满认为这颗启明星能够带来光明、驱走邪恶。

[青格日图讲述，陈巴尔虎旗，1992年8月5日，卡米拉采录整理]

6. 彩虹

彩虹被鄂温克人认为是幸福的象征。天空中出现彩虹是上界神灵对人间的赐福。鄂温克族萨满的神帽顶部鹿角杈上，系有两尺多长的各种颜色绸缎代表彩虹。萨满每被别人邀请跳神时，请主都要在神帽的鹿角上系一条彩绸表示感谢。鄂温克人的萨满称彩虹是天桥，认为上界的神灵通过天桥降落人间。萨满神服背面有一长条涂着各种颜色披肩亦代表彩虹，并把萨满的主要神灵模型都挂在代表彩虹的这条长披肩上。

[孟和：《萨满教》（初稿），第8页]

7. 银河

鄂温克人传说银河是神鹿拉雪橇走出来的道路，也是鄂温克猎手行猎的滑雪道。据传，大神努米陶莱姆创造世界时，曾经创造了六条腿的鹿，但是在人间就没有人能追上这种跑得最快的动物。人们就求森林人想法捕捉这种鹿。于是，林中有一个最善于滑雪的英雄猎手前去追捕。他猛追快滑，渐渐接近了鹿，便放箭射断了鹿的两条腿。他向大神说：普通人很难追及这种鹿，就连我都很难接近，请神以您的命令把鹿变成四条腿吧！

从那以后六条腿的鹿就变成了四条腿。而猎手追捕六条腿鹿时从天空中滑过的两条滑道永远地留在了天上，变成了银河。

[哈斯挂讲述，鄂温克旗辉索木，1993年7月15日，卡丽娜调查整理]

三、山、树林、江河

1. 山神——“白那查”

鄂温克对“白那查”非常崇拜。每当进山狩猎或生产劳动时，都要供祭“白那查”。认为“白那查”是助人为乐的恩神，这种恩神隐居在森林里的高山、悬崖、怪树等地方。人们路过这样的地方时，都不得喧哗，更不能骂“白那查”，因为“白那查”到处可以听到人们的说话。特别是在野外就餐时，首先唸叨“白那查”，接着用手指蘸酒向空中弹三下，或者把酒、肉、饭等举在头上唸叨“白那查”后，才开始饮酒就餐。他们认为这样才能得到恩赐，免除一切不幸，万事如意。

[《巴彦鄂温克民族乡概况》，第77页]

2. 山神的来历

有一天，酋长率领全部落的男女老少围猎。休息时，酋长问道：“谁能说出我们能围到多少野兽？”在座的大家谁也说不出。这时，一位身材高大魁梧、白发苍苍、皱纹满面的老人出现在大家面前，他说：“一共能围到30只黄羊、五头鹿、三头熊……”说完老人的身影消失了。等到围猎结束，一数猎物和老人所说的一样。猎手们拿着猎物寻找老人，怎么也没找到。后来，猎人们便把那位白发老人称为山林的山神爷。

鄂温克人认为一切野兽都是山神爷的家畜。所以，每个部落都在自己乌力楞的东侧，找一个特别粗、特别高、枝叶茂盛的松树或白杨树，在从地面约有一米高的位置上，画一个方形图，剥去树皮，修成平面或圆凸形，最后用刀、凿子刻画出一个满脸白须、满头白发的慈祥老人——山神爷。

[顺格布讲述，朝克记录整理，载《黑龙江民间文学》第六集，第95页]

3. 祭山林——“敖包”

鄂温克人选择住地附近的山岗或草原上地势较高、风景优美的地方修筑“敖包”，用石块或草皮垒垒起小山包，其中心栽一棵枝叶繁茂的松树或其他树，作为他们祭祀祖先的发祥圣地或本“莫昆”住地山林江河的祭地。经多年的祭祀，树枝上挂满各种颜色的布条。凡路经敖包的鄂温克人都要下马向敖包添石块、敬酒叩拜。

[端德格玛讲述，鄂温克旗南屯，汪丽珍采录整理]

4. “敖包”的由来

传说在一个清凉爽快而寂静的夏夜，有一位披头散发的少女，乘坐一辆两套马篷车，出现在一个鄂温克人的村庄上。不知为什么，马车突然停在村子中心，那位少女哭哭啼啼地跳下车，在村子里大闹起来。不一会儿，又刮起了大风，本来是个星光闪闪的夜空，立时变成了黑云滚滚、电闪雷鸣，令人恐怖的夜晚，接着又下起了倾盆大雨。全村人心惶惶，不得安宁。当第二天天晴时，风雨中哭喊着的那位少女不见了。

到了冬天，有个年轻小伙子到河边的冰洞里去打水，正当他取水时冰洞内出现了一位披头散发的少女脑袋。他吓得丢下水桶往回跑。不一会儿，晴天又变成了阴天，鹅毛大雪铺天盖地地下了起来。人们一次次把堵塞在门口和压在“仙人柱”上的雪清除掉。他们和风雪苦战了三天三夜，第四天才见到了阳光。后来那女人的头又出现了几次，都给全村带来了大灾难，人们的生活也越来越贫困。

在一个风雨交加的深夜，一位老人对几个年轻力壮的小伙子说：“那年夏天的夜晚，赶着两套马车来的少女是妖精。后来她变成了个女人的头，长年徘徊在这里，我们的一切灾难都是她给带来的。除灭了她，我们才会得到安乐的生活。”小伙子们根据老人的吩咐，连夜冒雨出发，从西山脚下抓到了正在作恶的女妖精。第二天他们杀了许多牛羊，到傍晚又点燃了一团大火，请来一个跳神赶鬼的萨满。萨满告诉大家：“你们村里有一个人死的冤枉，死后变成了妖精，现在又回到自己的村庄，你们必须好好地接待她。然后把她用草包好放进火里，火熄灭后把她的骨灰一点也不丢地捡好，要用一块高大的岩石压放在村子西边的高地上。”人们就按照萨满的话，把女妖用草包好放入熊熊烈火中，接着大家跪在火堆的而前祈祷。天将明时萨满走了，人们从灰堆中捡完骨灰压放在村子西边的岩石底下。

人们深怕日后女妖再抬起头捉弄百姓，每天都有人去给那块压着女妖骨灰的岩石添一两块石头。外村的人从这经过时，也都放上一块石头。时间久了，堆积的石头变成了一座小山包，山顶上又长了一棵美丽的松树。人们把这小山包称作“敖包”。

[顺格布讲述，朝克记录整理，载《黑龙江民间文学》第六集，第81—83页]

5. 祭“敖包”活动

每四五月份，鄂温克人选择吉日祭祀敖包，祈求一年内风调雨顺、平安如意。敖包是由石头堆积而成的小山包，山顶上长有美丽的松树。祭祀敖包时，还举行赛马、射箭、摔跤等活动。晚上，全村人坐在一起一边吃肉喝酒，一边唱歌、跳舞。从此，鄂温克人把这种活动叫“敖包会”，并成为一种群众性的娱乐活动。

[顺格布讲述，朝克记录整理，《黑龙江民间文学》第六集，第83页]

6. 树林

鄂温克族称林神为“乌里阿玛卡”。他们认为有山无林的地方只有山神，但有山有林的地方同时还有林神。在民间，林神是老人形，但这位神远比人形大。森林神在密林中时常发出怪异的声音，使人感到神秘莫测。森林神常常哭叫，但不一会儿又突然发出笑声。密林中发出的一切古怪奇特的神秘声音都被认为是林神的声音。在密林中，林神常常摹仿人说话，而且说得极相似，人们发出呼声，它也能发出同样声音，特别是在林中打到猎物后，一定要呼喊、发笑，以此与林神的欢笑相呼应。

[乌丙安：《神秘的萨满世界》，第61页]

7. 神圣的伊敏河

伊敏河横亘在鄂温克草原上，伊敏河水清澈、甘纯，伊敏河畔的草原肥沃、茂盛。鄂温克人把伊敏河水称为“圣水”。他们把牛羊放牧在伊敏河畔。他们认为喝伊敏河水成长的牛羊肥壮、勇敢。过去，伊敏河水还能治愈伤口，若是牛羊的身体磨坏了，鄂温克人从不用药物治疗，而是把受伤的牛羊牵到伊敏河畔，用伊敏河水清洗，而后伤口马上痊愈。每年春季，鄂温克人总要把一些肉、鲜奶等食品投入伊敏河，以祭河神，保佑人们平安如愿，保佑牲畜肥壮、繁盛。

[陶克口述，鄂温克族自治旗巴彦托海镇，1993年8月15日，汪丽珍采录整理]

8. 圣水的传说

从前有个猎手，外出打猎打伤了一只鹿。那只鹿带着伤跑了，猎人随后跟着撵。鹿的伤势很重，流血很多，眼看跑不动了，可是还不肯倒下来，艰难地一直跑进山沟里。那儿有道清泉，曲曲弯弯流向山下。当那只受伤的公鹿横着游过那条泉水后，忽然欢蹦乱跳起来，只见它抖几下身子，又在山坡上飞跑起来，跟没受伤时一模一样。猎人赶到泉水边一看，那公鹿站过的地方淌下一滩鲜血。猎手这才明白，原来这泉水能治伤，是道神泉水。后来，人们为记下这件事，把这道泉水叫做公鹿河了。按照鄂温克语，公鹿叫“敖那”或“敖恩”，那条河也便叫敖那河或敖恩河了。

[贺兴格口述，呼伦贝尔南屯，1983年7月18日文展搜集整理，载《鄂温克民间故事选》，第25页]

四、风、雨、雷

1. 风神

在人界尽头有一个披头散发的老妪，她甩动头发时，便刮起大风。那位老妪就是风婆神。

[达西森林讲述，鄂温克族自治旗辉索木，1983年8月2日，朝克采录整理]

2. 风源

鄂温克人认为世间除了人以外，还有主宰风的风神。传说，在大地的边沿上，一个老奶奶的手里拿个大簸箕似的东西，只要她一抖摇，地面就会刮风。如果天空的月亮跟火星一打对脸儿，那个老奶奶就要抖簸箕，那就一定要起暴风了。每年农历二月间，一旦天空出现火星和月亮挨近的天象，就知道要起暴风了。那时，常常会出现一种叫做“德洛勾”的动物。它平常总躲在洞穴时睡觉，一遇到刮暴风，就仓皇地往外跑。一见它出来，鄂温克人就知道主宰暴风的神就要降临了。

[杜忠寿讲述，流传于嫩江流域鄂温克族中，载《鄂温克民间故事选》，第13页]

3. 旋风

鄂温克人认为风是神灵，风从天的四边刮来。风住在山上，住在峡谷里，因此，进山的人要小声说话，不能惊动风神，否则将刮起巨大的山风。鄂温克人对风有不同的解释，那种夹带着云和雨不停地翻滚的风，常常受到崇拜；认为反复数次劲吹的风有自己的神灵。鄂温克人对那种旋风尤其感到神秘，人畜见到旋风都远远地避开，否则的话就会受恶灵的折磨。尤其是龙卷风，是引起灾难的根源。鄂温克人把旋风称做“恩古包尔”神，它经常危害人畜，因此要祭祀“恩古包尔”神。祭祀时要杀牛羊，这样才能免除灾害。

[敖斯尔口述，鄂温克旗南屯，1984年7月卡丽娜采录整理]

4. 雨的来源

鄂温克人认为，雨是龙身上洒下的水。因为龙身上的每一叶鳞片，都盛有一百担子水。龙身上的鳞片数也数不尽，当它一齐洒下来的时候，地面就烟雾弥漫，下起暴雨。

[杜忠寿讲述，流传嫩江流域地区，载《鄂温克民间故事选》，第14页]

5. 求雨（敖鲁古雅地区）

鄂温克人在天旱或起火时，有求雨的习惯。山上有一种鸟，鄂温克语叫“哈里克塔”（即啄木鸟），当地有两种啄木鸟，一种是尾红、身灰，另一种是额红、身黑，鄂温克人为求雨打死这种鸟，放在水中嘴朝上张着，然后挂在树上，他们认为这样就可以下雨。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第238页]

6. 求雨（阿荣旗）

在干旱的年头，鄂温克人要举行祭“敖包”求雨仪式。他们所祭的“敖包”是一棵大树。现在查巴奇村的东北，离村约一华里处有一棵大树，在树枝上挂着红布条，这树就是求雨的“敖包”。

传说这棵“敖包”树上有神，过去有个汉人砍了这棵树的枝子，修补了大轮车，结果这人上山去打柴回来被车压断了骨头。他回来后买了点心、酒等东西祭了这棵树以后才治好了。

每逢祭“敖包”时，全村的人拿出一头牛或一口猪来献祭“敖包”。祭完“敖包”后人们互相泼水，特别是对寡妇泼水泼的厉害，他们认为这样龙王爷就会下雨了。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第112—113页]

7. 止雨

山里松树上生一种细条，鄂温克语叫“希额”，他们为了止雨，把“希额”穗朝下挂在树干上，再在一薄片木的一端钻孔系上线，快速摇动，像风车作响。他们认为这样可起风，吹散云彩，就可止雨。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第238页]

8. 雷神

鄂温克人从不接近被雷击的树木、房屋、院墙等，他们认为这些地方是雷神所在之地。如果触犯了这些地方，将会受到雷神的惩处。在萨满神服的后背有一个代表雷电神的标志物，是专门打击“哈拉给”（魔鬼）的神灵。

[朝勒孟讲述，鄂温克族自治旗伊敏索木，汪丽珍采录整理，1992年9月7日]

9. 祭雷神

鄂温克人每年听到第一声春雷便立即杀羊祭祀，在游牧包前铺上白毡垫，由萨满或家里的主人念诵词，并摆上羊肉、糕点、糖块、奶制品等供品。同时，还要用奶汁将毡房浇洗一遍，以求吉祥。鄂温克人还有以活马敬献雷神的习俗。把盛满鲜奶的盆放在马背上，由萨满往背上及四方抛洒乳汁，然后，点燃桦树皮和干草，让马从烟火中穿过，再在马鬃上系彩色飘带，这是将马献给雷神的标记。举行这种仪式的地方视为吉祥、神圣的场所。而这匹马则成为神马，从此以后再不许人使用。

[陶克讲述，鄂温克族自治旗巴彦托海镇，卡丽娜调查整理]

10. 雷击物的崇拜

鄂温克族萨满利用雷击物制作小弓箭、小棒槌，涂染红色后作为婴儿服饰的缀物，用以避邪。而且鄂温克族许多神偶的原型也是被雷击死的人、击碎的人体的有关部分，被击毙的飞禽走兽，甚至还有被击中的物件。对这些做为神偶的雷击物每年都要享受盛大的祭祀。

[巴图讲述，陈巴尔虎旗鄂温克索木，1993 年 8 月 10 日，汪丽珍调查整理]

11. 雷击石

鄂温克族在山野间将雷击过的石头拾到家里，用作镇邪、避雷的灵物。有的用这种石泡水给产妇饮用，以求产后健康无灾。有的将这种石绑在婴儿摇车上，祈求雷神保佑儿女平安。甚至遇到大小便不通时也饮用这种石头泡的水。

[陶克讲述，鄂温克旗巴彦托海镇，1992 年 9 月 7 日，卡丽娜调查整理]

12. 有关雷的禁忌

鄂温克族忌讳在大雷雨中外出远行、上山打猎、到草场放牧等；严禁在雷雨中到大树下避雨，否则的话将被雷电击死；被雷击死的各种动物肉严禁食用；雷击过的地方严禁牲畜踏入；雷电火引起的森林火灾，不许扑灭。

[哈斯挂讲述，鄂温克旗巴彦托海镇，1988 年 8 月 7 日，采录整理]

五、火

1. 火母女神

从前有个小孩的脚被火烫坏了，他的母亲知道后非常生气，就用水把火浇灭了。于是，从此就再也点不着火了。后来，他们搬了家，可是仍然点不着火。他们只好又搬回到原来的住地，在房子的外面燃烧着一堆熊熊的篝火，篝火旁坐着一位老太婆，脸上都是血，双眼什么也看不见。这时她才明白，这是火母女神，是自己用水浇伤了她，使火神发怒惩罚他们。于是，她跪在火母女神的面前，祈求宽恕、谅解，火神饶恕了她，他们从此点燃了火。

[敖斯尔讲述，鄂温克旗伊敏索木，1985 年 8 月 7 日，卡丽娜、汪丽珍采录整理]

2. 火神

鄂温克人非常敬重火，他们认为火的主人是神，每户的火主就是他们的祖先。火主死掉，这户就要绝根。所以，他们上山打猎时，对火从不乱动，特别是对撮罗子里生的火更是敬重。过去他们有保存火种的习惯，用完火之后把火培上灰不使其熄灭。吃饭、喝酒都先往火上稍微滴上一点，嘴里说祝福的话，他们认为如不这样会引起火神的不满。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第 237 页]

3. 山火

鄂温克人对山火有一种说法，打猎引起的山火既不能利用，又不能扑灭。他们认为这种火危险，以人力不可能扑灭。你今天在这个地方打灭它，但明天在另一地方还会发生山火，甚至认为打猎引起的火，不会烧好地和好东西，而是专门烧坏地方和烧死魔鬼，如扑灭这种火就等于保护了魔鬼。现在有的老人还认为山火不能扑灭。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第 237 页]

4. 婚礼拜火

陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族的青年男女结婚时，新郎、新娘要到男方父母居住的

“斡日阔柱”[①] 里拜火神和祖先神。同时，男方还派两个人到女方家的祖先神前献上哈达、叩头，并给女方父母斟酒。女方父母喝酒前先把杯中的酒献给火神一点，然后再饮。

[伊万讲述，陈巴尔虎旗莫尔根河鄂温克索木，1993 年 8 月 15 日，汪丽珍调查整理]

5. 火神的报复

很早以前，有一个人白天打了一天猎，什么也没有打着，晚上回家烧火时，火迸烈出声（鄂温克人忌讳火迸出声，他们认为这样没有福气，打不着野兽），这人很生气，拿出刀，捣灭了火。第二天生火时，火怎么也生不着，结果这人就被冻死了。鄂温克人认为，这是因为火主生气走了，因此不可能生着火。

过去曾有一位名叫沙石克的猎人与一同伙去打猎，两人在晚间生火时，火出了声，沙石克非常生气，马上用水把火弄灭了。

第二天早晨出猎时，走不远就听见鹿声。实际这不是鹿声，而是另一猎人吹的鹿哨声。但沙石克认为是鹿，故沙石克也吹了自己的鹿哨，结果沙石克被对方看成是鹿，打住了眼睛，当场死了。鄂温克人认为这是因为沙石克用水浇灭火的缘故。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第 237 页]

6. 对火的禁忌

鄂温克人忌讳在火的近旁用刀切割肉类，不许用刀子直接从锅中把肉扎出来，认为这样做是对火的不敬。尖刀等刃器不准靠近火。不许向火中投放不洁之物或散发臭味的东西，甚至连那些很容易使火势减弱的东西也不准投入。不许往火里吐唾沫，不许用水熄火。

禁止说火的坏话或直接辱骂火，也禁止伤害炉灶，炉灶上的灰只能轻扫轻擦，不准用木棍或铁器叩打炉灶，禁止用脚踩火或跨过火堆。

[端德格玛讲述，鄂温克旗巴彦托海镇，1988 年 9 月 4 日，卡丽娜采录整理]

---

① 斡日阔，古代鄂温克族血缘集团的名称；柱为住房。

第二节 动物界

一、熊

1. 人和熊成亲

很久以前，鄂温克人认为熊是人，它不仅懂人语，还通人性。一天，有一只母人熊恳求一位名叫巴特尔桑的猎手做她的丈夫，巴特尔桑没有答应。可是母人熊每天把新鲜的嫩肉送到巴特尔桑的住地，晚上还给他铺上柔软的鹿皮。后来，他们成了亲，生下一男一女两个孩子。过了两三年后，这两个熊孩长大成人。

〔顺格布讲述，鄂温克旗伊敏索木，朝克搜集整理〕

二、蛇

从前，有个叫古尔丹的年轻人。他从生下就没见到父亲，一直和母亲相依为命。在他十六岁那年，他的母亲生了病。他到处为母亲求医求药。有一天夜晚，他来到一棵桦树下休息，突然，出现一条两丈来长、一搂多粗，一副人脸模样，头上长着牛犄角般大的蛇。他一骨碌站起来走到那大蛇跟前，那大蛇说："你不要伤我，我是从天上来的。你如果能找到一位萨满，我就会把肚子里的药吐在他的身心上，拿回去能治好你母亲的病。"古尔丹听了这话后飞快地骑上马去找萨满。第二天，古尔丹和萨满来到蛇呆着的湖边。只见那大蛇从嘴里真的吐出来一块箭头大小、闪闪发光的东西，然后一晃身子就没影了。古尔丹高兴地把那块东西拿回家，让母亲吃了。他的母亲吃了药后，病情大愈。古尔丹为了永不忘记这条长着一副人脸和牛犄角的大蛇，就用桦木照蛇的样子刻了一条蛇，然后用狍皮包起来。每逢打猎回家，就用猎获的各种兽肉祭奠它。后来蛇就成了鄂温克族人供奉的"舍卧刻"神。

〔敖长林讲述，倪笑春搜集整理，载《鄂温克民间故事选》，第36页〕

三、鸟类

1. 萨满的使者

鄂温克人特别崇拜鸟类。在萨满神服的肩上都钉有两只小鸟，这两只小鸟是萨满的使者，它们向萨满传达神的旨意，并执行萨满的委派。有的萨满还把仙鹤当作萨满灵魂

的乘骑工具。在萨满跳神时，还有各种野鸭神、天鹅神、布谷鸟神等鸟类助威。陈旗的鄂温克人，每个氏族多以某种鸟类当作本氏族的“嘎拉布尔”（根子）进行崇拜。使鹿鄂温克人萨满崇拜鸟类颇多，有两只“嘎黑”（仙鹤）鸟是萨满灵魂的骑乘工具，有36只野鸭神为萨满跳神助威。

[孟和：《萨满教》（初稿），第12页]

2. 鹰

鄂温克人最尊敬的鸟是鹰。春秋两季是和鹰所代表的灵魂的意志有关。鹰搧动一次翅膀就使冰雪融化，再搧动一次翅膀春天就来了。这种鸟是太阳和天的象征。

[（土）阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》第50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. 天鹅

斡日切，即天鹅的传说，产生于清代。当时的清政府为加强中俄边界的防务，从雅鲁河一带派遣鄂温克官兵一千多人到呼伦贝尔戍守边疆。传说，在一次作战中，鄂温克兵丁被困，在其危机时刻，远处突然传来一阵浩大的“给咕”、“给咕”的声音，大有千军万马奔腾之势，敌军误以为鄂温克官兵的援兵已到，顿时魂不附体，狼狈逃窜。原来这是成群的天鹅遮天蔽日地飞过来了，因而使鄂温克官兵转危为安。在鄂温克人的心目中，“斡日切”是一种吉祥之鸟，为了表达对它的爱戴和感恩之情，人们常在“阿涅（春节）”或佳日婚宴中身着盛装，肩披白布似天鹅翅膀，头顶一红布似天鹅冠，伸展着双手，上下左右摆动似天鹅飞翔、起落。

由于达赉湖是天鹅繁衍生息的地方，鄂温克草原便成了天鹅春来秋往的必经之地，每当天鹅成群结队凌空飞过，鄂温克牧民便将酒和奶茶洒向天空中，祝它们一路平安。

[《鄂温克风情》，第143—144页]

4. 喜鹊

古时，有个勇敢的国王，名叫萨吉尔迪汗。平常，他总爱穿用各种兽皮缝制起来的战袍，头上戴一顶狍头做成的勇士头盔，远处看起来又英俊又威武，因此，人们都称他为“萨吉尔迪汗”，意思是比喜鹊还美丽的国王。因为早年的索伦语管喜鹊叫“萨特吉克伊”。

[那丁元、杜宝莲口述，载《鄂温克民间故事选》，第23页]

四、鱼类

使鹿鄂温克人萨满神服上挂有数十条小鱼模型，对此萨满解释说：“小鱼在水中自由

游弋生存，成群繁衍发展。萨满的职责要保护族众像鱼群一样自由生存和繁衍发展”。在呼盟境内唯有使鹿鄂温克人的萨满保留着对鱼类的崇拜，其他民族或地区的萨满已不见对鱼类崇拜的痕迹。

[孟和：《萨满教》（初稿），第12页]

第三节 图腾观念及人的魂灵

一、图腾观念

1. 嘎勒布尔

莫尔格河地区鄂温克人每个氏族除了有自己的“舍卧刻”之外，还有自己的“嘎勒布尔”。过去每个人都知道自己氏族的“嘎勒布尔”。例如，萨满给任何人跳神时首先要问：“是什么莫昆，什么‘嘎勒布尔’？”回答：“我是××莫昆，我莫昆的‘嘎勒布尔’是鸭子”，于是萨满跳神时便说：“××莫昆的，什么‘嘎勒布尔’的谁得了病。”

另外订婚时，媒人到女方家时，女方一定要问：“对方是什么莫昆？什么‘嘎勒布尔’？名叫什么？”

所谓“嘎勒布尔”是以各种小动物为标记的图腾。每个氏族的“嘎勒布尔”动物，莫昆的人绝不可杀害，其他人杀害“嘎勒布尔”动物时也表示不满。

下面把搜集的各氏族的“嘎勒布尔”列述于下：

1. 那乌那基尔氏族的“嘎勒布尔”是“奥腾”，即一种脖长身细，灰色的水鸟，这个氏族特别尊敬它，既不打，也不恫吓。2. 靠闹克特氏族的嘎勒布尔是一种名叫韩卡流特的鸟。3. 那妹他氏族的嘎勒布尔是一种名叫“乌鲁嘎斯”的鸟。4. 西拉那妹他氏族的嘎勒布尔是叫“海嘎斯”的鸟（身黑头顶白的“嘎斯”鸟）。5. 造鲁套特氏族的嘎勒布尔是鹰。6. 杜拉尔氏族的嘎勒布尔是一个叫“给连恩道勒”的山。7. 我乌特巴亚基尔氏族的嘎勒布尔是天鹅。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第341页]

2. 熊崇拜[①]

敖鲁古雅鄂温克人把割熊肉的刀子不叫刀子，而叫“刻而根基”（什么也切不断的钝刀之意）。打死熊的枪不叫枪，而叫“呼翁基”，是“吹物”（打不死任何动物的工具）。鄂

① 根据下述实地资料，不少著述认为鄂温克人对熊的崇拜系图腾崇拜；但亦有学人持有不同观点。

温克人打死熊后，禁止说打死了熊，而是说熊睡了。并且说："不是鄂温克打死了你（熊），而是俄国人打死的你"！吃熊肉前人们要叫："嘎——嘎，是乌鸦吃你的肉，不是我们鄂温克人吃你的肉。"熊尾和前肢，男人不能吃，如吃了将来会被熊夺去枪和棍子，剥熊皮时，必须先割其睾丸挂在树上，然后才能动手剥皮，认为这样熊见人才能老实。剥熊皮时绝对不能割断其动脉，而要把脉中的血挤进心脏里去，并把动脉管连在一起，鄂温克语叫"竖勒得"。熊的脖子也不能随意切断，而是把小肠取出来，绕头部三周后，才可切断。熊的心、大脑、食道、眼睛、肺、肝等都不能吃，因为这些都是要风葬的东西。

在鄂温克人的传说中，熊原来是人，因犯了错误，上天让他用四条腿走路而变成了兽，但它仍通人性。他们把公熊称为"合克"，即祖父，母熊称作"额我"，即祖母。

过去熊也同人一样有拇指，拿起棍子能打死人，上天知道后不许熊害人，故去掉它的拇指，让它拿不了棍子。又传说，有一次上天让人和熊比力量，结果人拿不动的石头，熊不但能拿动，而且能抛出很远的地方，故上天切断了母熊的拇指。熊被上天切断拇指后哭着说："我将怎样生活呢？"上天说："你可以吃'牙嘎达'李子等野果。"于是熊就不主动害人而被人杀了。但熊最后又提出了一个要求，人杀我是可以，但我的骨头不能像其他野兽那样乱扔，上天同意了它的要求，故从此以后，鄂温克人打住熊后必须实行风葬。如不实行风葬，将骨头乱扔，熊就会不入洞、不冬眠，不仅不好打它，而且还有先被熊伤害的危险。

猎人打到熊，剥完其皮后，把熊的头、喉、舌、鼻，连同颈部骨，脚上的各小节骨、掌以及右上肋骨两根、右下肋骨三根、左上肋骨三根、左下肋骨两根，用桦树条子捆好，再用柳条子捆六道，在两棵松树的阳面上刮其皮成一平面，横刻12道沟，并把沟涂上各种颜色（用木炭、鲜血，各种野花色），然后在第六道沟的两端，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，人们要装哭。

对于害死人的熊并不举行风葬，只留下皮子留用外，其他的东西都扔掉。

总而言之，鄂温克人对熊的看法和处理与其他野兽不同，举行一些特殊的仪式。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，《鄂温克族社会历史调查》，第233－234页］

二、人的魂灵

1. 生命的来源

鄂温克人认为人的生命是神和鬼给人类所造成的。如生小孩有两种说法：一种说法是萨满给予的。他们说在太阳出来的地方有一个白发老太太，她有很大的乳房，小孩都是她给的；另一种说法，小孩是北斗星给的。没有小孩的人，在阴历十二月二十七日晚，给北斗星点上七个灯以祈求孩子。北斗星给人灵魂，南斗星给人寿数。如涂小格老人年轻时因没有孩子，曾经杀猪祭北斗星。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第113页]

2. 招魂

使鹿鄂温克人为保全儿童，请萨满举行招魂仪式。用木头做两只小鸟叫做“奥蔑”，代表小孩的灵魂，藏在“仙人柱”某个地方，再用木头抠制一只小圆盒。小孩的父亲手捧木盒，坐在“玛鲁”（住帐内正后方）的左侧，萨满坐在玛鲁的右侧，祷唱一段后立起来，向主人的神灵祈祷说：“为了子孙后代的安康，今天我要跨越你的面前，请您宽恕。”接着熄灭篝火，萨满在仙人柱里绕圈跳神，纵身跳跃，摹仿扑捉小鸟的动作、嘴里还唱“左扑呀，右扑呀，费了很大力气，好不容易扑到了”等神歌。这时把火点着，看到萨满手里有两只小鸟挣扎着，萨满把两只鸟急速放入主人手捧的小木盒里，盖严盒盖，小鸟似乎在盒内跳动。他们认为经过这样的“奥蔑”（招魂）仪式后，小孩的灵魂再也不跑掉了，生命就能保全了。事后把盛小鸟的木盒放入“玛鲁”神盒里，它就成为保护小孩的奥蔑神了。

[孟和：《萨满教》（初稿），第25页]

3. 灵魂不灭

鄂温克人认为人死后灵魂并没有死去，只是离开这个世界到另一个世界去了。那个世界更幸福、更美好，但途中有一条很深很深的血河。生前行善的人路过时，有桥可安全通过。而曾行恶的人却无桥通过，河中只有一块石头，跳不过去就掉进无底的深渊中，再也出不来了，连灵魂也死掉了，这，才是人的彻底死亡。

溢死的、枪杀的、难产死去的、被熊咬死的人都到不了那个世界。小孩死后不去这个世界，而是飞到“玛姆”（上天的意思）那里去。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，《鄂温克族社会历史调查》，第230页]

4. 灵魂在阴间的生活

鄂温克人认为人生在世就像过路一样，时间不长，真正幸福的生活是在死后的另一个世界里。那个世界的衣食住比这个世界好，但活着做过坏事的人，如打骂老人、父母以及斜眼看过父母的人，死后不但不能享受幸福生活而且还要被阎王爷判处死刑。面对老人尽孝的人，死后可以过幸福生活，在三代内还会回到自己的家里变成小孩。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第113页]

5. 神与鬼

“伯勒布和”（鬼的意思），是坏人死后的转化，它夜间在山中发火、喊叫，人们赶去时却看不见它的踪影。鬼能使人患病，但鬼怕萨满，所以鄂温克人经常请萨满赶鬼。

“哈拉给”（魔鬼的意思），是有人类之前就有的。人类出现之前，只有神和魔鬼，它俩是死对头。魔鬼总想害人类，神始终是保护着人类，所以它俩经常进行争斗。神用雷来打击“哈拉给”，“哈拉给”最怕雷，故“哈拉给”经常住在石头洞里，而雷对石洞是不起作用的。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，《鄂温克族社会历史调查》，第238页］

第二章 信奉的各种神[①]

第一节 自然神

一、“玛鲁”神

1.“玛鲁”神概况

使用驯鹿鄂温克人的宗教观念中，对“乌力楞”的神“玛鲁”特别崇拜。因为“玛鲁”是与鄂温克人祖先有关系的神。每个氏族的各“乌力楞”都有自己的“玛鲁”，例如一个氏族祖先有两个儿子，分出两个“乌力楞”，那两个“乌力楞”就各有一个“玛鲁”。“玛鲁”是象征着乌力楞之神。

“玛鲁”神是由12种东西和神灵组成的，其中主要的神是“舍卧刻”神，“玛鲁”是以“舍卧刻”神为主体的。

“玛鲁”是鄂温克人在一个圆形皮口袋中装着的各种神灵形象的总称，他们把装神灵偶体的这一皮口袋就叫“玛鲁”。皮口袋中装着“舍卧刻”神以及“舍卧刻”所喜欢的用具及其他各种神。如“嘎黑”鸟的皮、小鼓，驯鹿笼头、皮绳以及灰鼠神、“舍利”神(即蛇神)、“刻如那斯”、水鸭皮等，另外还有保护驯鹿的“奥荣”神，还有熊神等。

[《额尔古纳族使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第232页]

2.“玛鲁”的构成

“玛鲁”是由12种东西和神灵组成的，但其中主要的神是“舍卧刻”，“玛鲁”中还包括“舍卧刻”神所喜欢的东西：

---

① 各地区鄂温克人由于所处的自然环境不同，生产活动和所处的社会发展阶段亦不相同，所供祭的神也不尽相同。在游猎的敖鲁古雅地区鄂温克人所供祭的神有被视为人类祖先神的“舍卧刻”神，管各种疾病的“舍利”神，保护驯鹿的“奥荣”神和熊神、保护婴儿的“奥蔑”神等为数不多的几种神，总称为“玛鲁”神，可视为一种集体的神，而在牧区和农区鄂温克人中则有天神、“敖教尔”神(祖先神)、“吉雅奇”神、“敖雷”神、“雅鲁”神、“娘娘”神、“乌西”神、“德力格丁”神、“毛木铁”神、“哈音”神、“卓力”神以及作为萨满神灵的蛇神、鹰神等众多的神。这些神各有不同的来历和祭祀的内容。

1. 小鼓，鼓皮是用鹿皮制的，外圈用落叶松的阳面做成。所以崇拜小鼓是因为“舍卧刻”非常愿意听鼓声，萨满一敲鼓“舍卧刻”就来。

2. “嘎黑”鸟，鄂温克人把这种鸟的全皮剥下来，作为“舍卧刻”骑乘的飞鸟，“舍卧刻”骑上它可以自由飞翔。

3. 驯鹿笼头，这种笼头不准人用，是专门给“舍卧刻”神抓驯鹿时用的。

4. “玛卧格特”，即皮条（用鹿或狍脖皮制的皮绳），也是专门给“舍卧刻”神抓驯鹿时用的。

除上述四种供“舍卧刻”神用的东西之外，还有“舍卧刻”喜欢的几种动物：

1. 灰鼠皮（一公一母）：与一般灰鼠皮不同是浅黄色的（雪白色更好），在尾的尖端有白点，这也是“舍卧刻”喜欢的，它的用处很大，当猎人们打不到灰鼠时，就认为是“舍卧刻”没有赐给猎人福气，所以请萨满把“舍卧刻”的两张灰鼠皮拿出来在火上挥动几次，并请“舍卧刻”赐给灰鼠子，这样就能打灰鼠了。

2. “刻如那斯”，是一种身白、尾黑，身长约一尺，比灰鼠还细，居住在岩石丛里的小动物，“舍卧刻”也喜欢这种动物。

3. 水鸭皮（全套皮），其用意不清。

除此之外，还有对人生命有威胁的两种神灵：

1. “舍利”是最厉害的神，是鄂温克人用洋铁摹仿十五丈长蛇做的神形，雄蛇有三个角，雌有两个角。它一生气，就会让人得重病，所以崇拜它。

2. “奥蔑”[①] 是保护婴儿生命安全的神，是白桦或落叶松制成的小雀。

3. 还有保护驯鹿的神灵；

“奥荣”[②] 是落叶松、桦树上升的一种细木条，它是弯曲形的木条，这种条子是保护驯鹿的，一旦发生疫病时，拿出它挂在健康驯鹿的脖子上就可免疫。这种条子不易找到，所以不能给每个驯鹿挂，只挂在驮“玛鲁”的驯鹿脖子上，同样能保护所有的驯鹿。

熊神（崽皮，一公一母）：也是保护驯鹿的，有了熊，狼就不敢吃驯鹿。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第233页]

3. “玛鲁”神祭仪

鄂温克猎人打着猞或鹿时，要做一个三角棚（鄂温克语叫“固力克恩”），并把猞头放在三角棚上，头朝要搬家的方向，这样会再次打到猞。将猞的头、食道、心、肝、肺拿到撮罗子内，在“玛鲁”位前，铺“奥格塔恩”（一种树条子），将猞头放于右端上，继

① “奥蔑”，指婴儿灵魂，故保佑婴儿灵魂的神亦称奥蔑神。在原调查报告中音译为“乌麦”，不确切，故更正为“奥蔑”。

② “奥荣”，驯鹿，原调查报告中音译为“阿隆”，不确切，故此更正为“奥荣”。

再顺放其他东西，然后用驯鹿鞍上的苫皮盖上，不让人看到这些东西。第二天从撮罗子外请进“玛鲁”（“玛鲁”平常放在撮罗子外），由袋里取出各种神灵摆列好，再掀开苫皮，将鹿的心脏切开，用鹿或猞的心血涂每一个神灵的嘴，然后卸开两颊骨，在鹿、猞头正面上切成四半，同其他的内脏煮熟后，又放回原地。将心头上的肥肉切成小块，拿一小勺盛进火炭，上放肥肉块，再放上“卡瓦瓦”草，使其冒烟，在烟上挥动玛鲁，然后再把“玛鲁”放回撮罗子外面原处，煮肉的汤需洒到“玛鲁”位前侧或旁边，不许倒别处，最后，按乌力楞的户数，把鹿或猞的心和头切成若干块，分给各家吃。

平常“玛鲁”放在撮罗子外，搬家前要把“玛鲁”挂到三角木架上，下边用“卡瓦瓦”草或“翁基勒”木生烟熏之，鄂温克语叫“乌拉嘎尼楞”（除污之意）。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第234页]

4. “舍卧刻”来源的传说

传说在很早以前，有一个有辫子的鄂温克人，发现在列拿河附近的山中有一大湖，名叫拉玛湖，有八个河流注入拉玛湖中。在日出的方向（即湖的东南方），有一个河口，河口水非常深，在水中有一条身长15丈，并有两个大角的蛇，是从天上下来的，这个蛇与人不通话，但和萨满能通话，这就是“舍卧刻”。

“舍卧刻”神给人类做许多好事，它最喜欢闻油味和香味，故人们祭它时往火里烧鹿油或猞油，这样不仅不得病面且对打猎也有好处，相反，如让舍卧刻生气，会使人生病。

据传说，湖里长有荷花，花开在水面上，叶子也漂在水面，并有很多好看的草，风景优美。从这湖边看去，就像离太阳很近，太阳如升自湖边，气候很暖，但一过湖就冷了。湖的周围有很多大山，树并不多，在这山中有猴子，又有鬼，这是“舍卧刻”的发源地，也是鄂温克人及人类的发源地。山上还有一个大洞，雾出自这洞，雾多即雨大。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第233页]

二、天神

1. 莫尔格河地区供祭的天神①

莫尔格河地区鄂温克人把天神分为九个天：

1. 东天是牛神；

2. 西天是马神；

① 这里所说的天神，似乎与蒙古族（陈巴尔虎）传统的“九个天”说有关，若如此，“九个天”的“腾格里”，意实为神，而不是天。例如其中的“额其和腾格里”即父神，“查和尔卜腾格里”即雷神，“乌和仁腾格里”即牛神等。

3. 驻天；
4. 卡哈天（人神，对人有好处）；
5. 吉雅奇天（好运气）；
6. “查里拉干”天；
7. 呼克天；
8. 塔拉汉天；
9. ……

上述这个“天”并非年年都供，是几年一供，供哪一天多根据萨满的指示而定。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第338页]

2. 敖鲁古雅鄂温克人祭天

敖鲁古雅鄂温克人祭天时，先搭起一座撮罗子，在撮罗子附近又搭起简易祭台。这时女萨满纽拉（当时已80岁高龄）穿好萨满服，手持椭圆形单面鼓，牵来一公一母驯鹿，在撮罗子旁的树干上拴好后，女萨满击鼓祝词，说明祭天的因由，和以什么色的驯鹿做牺牲等。按着杀驯鹿祭天，以驯鹿血涂抹鼓面祭鼓，祭台上象征性地摆好驯鹿头及其四只蹄子（两条前蹄在驯鹿头两侧，后两蹄在后面）及一部分骨骼、内脏等，以示驯鹿祭天。之后女萨满时而坐地，时而起舞击鼓讴歌，请求天神保佑狩猎鄂温克人。祭天仪式直至深夜。

[苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第52页]

3. 鄂温克族自治旗鄂温克人祭天

1988年7月在鄂温克族自治旗白音查干苏木由盟文化处和展览馆邀请萨满举办了一次祭天仪式。在离居地较远的西山坡上支起一座蒙古包（当地鄂温克人从事牧业），在蒙古包内及包南各埋一棵枝叶茂密的白桦树，两棵树之间拉三根绳子，在绳上系饰红、黄、蓝色布条。在这里蒙古包代替了历史上的撮罗子，两棵白桦树象征着原来的森林环境（也有祭“神树”之意）。首先牵来一只羊作为祭品，杀羊后由萨满以血涂抹在鼓面上，以示祭鼓祭天。然后把萨满神衣及鼓在火上烤一下，萨满须穿上神衣击鼓唱祭天颂歌，请求天神保佑人畜平安。仪式过程主要有三项，一是颂天神请求天神降临吃血；二是祈求天神保佑部族众人平定；三是祈求天神保佑牲畜兴旺。这种仍有古老意识的萨满祭天仪式，不论在森林或草原上举行，都反映了鄂温克人对大自然的崇拜及依赖性。

[苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第52页]

三、其他自然神

1. “玛罗”神[①]

“玛罗”是由年久的龟蛙变成的妖怪。它首先为鄂伦春人所立。鄂温克人和达斡尔人是从黑龙江一起迁来的，因而也都立了“玛罗”。玛罗是霍卓热神的随从者，霍卓热神可以随便处理玛罗。玛罗不能反抗，只有服从。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

2. “敖雷巴日肯”[②]

“敖雷巴日肯”：据说是根源于五台山，出自昆仑山，是千年黑万年白的狐狸精。它一直到北京城，占领了皇宫并时常作怪，因而皇室便立为神。达斡尔、鄂温克人也先后开始供祭敖雷巴日肯。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

3. 外路神[③]

博迪合特古热（外路神）：人们外出时得了重病，就认为是博迪合特古热害的。因而人们常常在院外搭上木架，然后杀鸡或用猪尾巴祭之。祈求它保佑外出人平安回来。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

4. “刻安其”神

“刻安其”神：据说该神原是一只三岁公鸡，被人捆绑投入井里，过三年后，这公鸡变成了妖精，从井里出来寻找它的主人，因而人们一请即可来到。人们怕它惹事闹祸，就拿出好吃的食物祭祀它。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

---

① 这里所说的“玛罗”神，是指一种具体的动物神，与敖鲁古雅地区的“玛鲁”虽同词同音，但含义不同，故汉译作“玛罗”以示区别。

② 敖雷为山，巴日肯为神。此神因来源于山林中的野兽而名。

③ 所谓外路神，与“敖雷”神同类。

第二节　祖先神及其他人物神

一、祖先神

1. 霍卓热神的构成

鄂温克人供祭的“敖教勒”神是祖先神。“敖教勒”是“根子”之意，传说鄂温克人的祖先是被雷击而身亡者的灵魂而成的。据说其上半身上了天变成了“保勒·索浩勒·合鲁勒”神，中身留在地上变成了“谢考·达热勒”神，下身变成了九个“道尔保如”神。萨满所供的这些神都有偶像，无论是萨满或一般人各家都供它。萨满跳神时，先说“敖教勒”（祖先）。“敖教勒”神其偶像贴在蓝布上，有太阳、月亮，有九个小人，五个金色的是女人，四个银色的是男人。一个莫昆的萨满死后，用毡子剪成人形，附在祖先神像的下侧，称作“阿南”，影子之意。

鄂温克人认为“敖教勒”神是保护自己氏族的神，若使它生气就会患病。因此供“敖教勒”神有两个目的：一个是求“敖教勒”神，不要生儿女们的气；一个目的是求“敖教勒”神治病赶鬼。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第114页]

2. 霍卓热的来由之一

据说霍卓热原来是某家的一位长者，在外出打猎途中，被雷击死了。其灵魂走进人家，就可传病于人。这个灵魂先走入一座房子，把病传给了房子里的人。从此以后患病者越来越多，因此人们为了安慰那位被雷击死的老人的灵魂，每个家都挂起了霍卓热神，并用猪肉、食品等物祭祀霍卓热神。据说人们开始祭祀霍卓热神之后，那些患者自然而然地都恢复了健康。后来鄂温克人一得病就立刻去祭祀霍卓热神。

[顺格布讲述，鄂温克族伊敏索木，1983年7月10日，朝克调查整理]

3. 霍卓热的来由之二

传说霍卓热原来是某家的一位长辈，在外出（或出猎）的途中，被雷打死了。因雷打死人是出自天意。其灵魂走进入家，就可传病子人。这个灵魂先走人“依孙吴日勒”（一个鄂伦春人所住的房子），把病传给了鄂伦春人。有人从病人的病状看出了必须替此

灵魂立“霍卓热”，病才能好。因此，鄂伦春人先建立了“霍卓热”。以后，“霍卓热”传布到各个鄂伦春和鄂温克人的家庭，这就是“霍卓热”神的由来。

另外，还有普通的小“霍卓热”，这是某“莫昆”的人外出或出猎时，被雷打死后，其灵魂回到“毛哄”内，家人替他立了“霍卓热”，所以无论是大或小“霍卓热”，其来源都是人被雷打死的结果。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第488页]

4. “舍卧刻”① 神的由来、构成及祭仪

莫尔格河地区鄂温克人每个氏族都有自己供奉的“舍卧刻”神。而且每个氏族的人都供奉自己氏族的“舍卧刻”。每个氏族的“舍卧刻”都不同，其偶像也各不相同。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、长约一寸的人的脸形，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，西拉那妹塔氏族的“舍卧刻”是大小21个人像，右边有三个用落叶松制的人的脸形，把它用狍头皮包起来，再剪开盖住头的部分，其次是18个小人，横排着，上边九个人是用薄铁片制成的，下边的九个人是用黄铜片制成的，把这些小人缝在蓝色的布上。

那妹塔的“舍卧刻”来源传说是：

有一次那妹塔氏族的萨满正在请一老萨满举行“奥米那楞”时，来了很多杀害萨满的人，那妹塔氏族的萨满知道坏人来了，立即连同参加会的人们都腾空驾雾上了天，这些人除了三个萨满外，还有18个青年男女（九男九女），上天后就告诉该氏族要供21个人像，所以现在那妹塔姓的舍卧刻就是21个人形。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第340页]

5. “舍卧刻”传说及神偶

最初鄂温克人主要是供自己氏族的“舍卧刻”，而且只是由氏族的萨满供“舍卧刻”，但后来一个氏族的每家都要供。

传说很早以前杜拉尔氏族有个女萨满已经活了一百多岁了，两个儿媳因为她年老无用想要杀死她。但怎样也杀不死，把她的手割下来但又恢复了；把她的肚子割开了但又长上了。后来老萨满说：“你们真想杀我，就割断我小手指头吧。”结果她们割下了老萨满的小手指头，她真的死了。但过了不久，全杜拉尔氏族的人都得了病，请萨满跳神也治不好。后来有一萨满发现是被害萨满的神在作祟。从此各家都供她为“舍卧刻”。

① 莫尔格河地区鄂温克人所供的“舍卧刻”神与敖鲁古雅地区的“舍卧刻”神虽然同名，但其内涵不同。前者认为该神系氏族祖先神，而后者则认为“舍卧刻”神是人类的祖先。

除了供自己氏族的“舍卧刻”之外，还要供其他氏族的神，因“舍卧刻”多数和女性熟悉，所以姑娘出嫁时有带走娘家“舍卧刻”神的情形。带走的“舍卧刻”神要制成与原“舍卧刻”神偶同样的形体，经过萨满跳神便取得与原“舍卧刻”神同样的灵性。该女人死去后，这个由娘家带来的“舍卧刻”神偶就扔掉。

父亲有若干个儿子，把原有“舍卧刻”传给同居的幼子，其余分出另立户者，请人制作“舍卧刻”神偶体，并经萨满跳神成了正式的“舍卧刻”神偶。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第340页]

二、“吉雅奇”神

1.“吉雅奇”神之一（鄂温克族）

“吉雅奇”（牲畜之神）：这是鄂温克人每家必供的牲畜之神。其形状是在一方形的毡子上，同偷来的不同姓氏人家的种马的鬃尾，绣成的两个人形，并且中间缝有一个口袋，以盛供物。鄂温克人每年剪羊耳记号时所剪下的部分，都要悬在吉雅奇神的两旁。凡出卖牲畜时，也必须留下所卖牲畜的鬃尾数根，同样悬在吉雅奇神偶的两旁；生下小孩满一周岁后，所剪下的头发，要弄成一个圆团，系在吉雅奇神偶的两侧；每年秋季供祭时所宰杀羊的肩胛骨和颈椎骨也要悬挂吉雅奇神偶的下边；每逢杀羊时，必须将其胃（煮熟后）割下来，装进吉雅奇神的口袋里。

供祭吉雅奇一般一年一次，在正月十五或六月间牲畜满膘时进行。供物是阿木苏（稷米或大米奶粥），所供的粥必须先给本姓内未出嫁的姑娘吃，然后大家才能吃，据说吉雅奇神的两个人形是一男一女。

关于吉雅奇神的来源，传说有一个达斡尔老人，从蒙古赶马回来的途中，被雷打死了。其灵魂徘徊于途中无处可去。后来顺着马蹄的踪迹来到达斡尔人的地方。达斡尔人为之建立了“吉雅奇”。吉雅奇神要放在以黄或红方布上贴龙形的画像（被称为“刻登”的东西）之内。据说吉雅奇与霍卓热神（祖神）有共同点，故在祭吉雅奇神同时，还要唸叨霍卓热神。吉雅奇和霍卓热在鄂温克人中是较大的神。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第488—489页]

2.“吉雅奇”神之二（莫尔格河地区）

十月初，莫尔格河地区鄂温克人每家都祭“吉雅奇”神。一般分两次祭，祭西天，白天祭；祭东天，夜间祭。鄂温克人认为牲畜都是吉雅奇神给的，祭它，牲畜就能繁殖。同时，吉雅奇也是赐给运气的神。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂

温克族社会历史调查》，第338页]

3. “吉雅奇”神之三（阿荣旗）

鄂温克人为了繁殖牲畜头数要供“吉雅奇”神。吉雅奇神偶挂在外边屋西墙或屋内。每年的5月5日和8月15日献祭食物。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第114页]

三、其他人物神

1. “娘娘”神

鄂温克人相信，“娘娘”神能叫人头痛闹病，尤其是作怪于小孩。因而，当小孩得麻疹病时，鄂温克人供祭“娘娘”神。供祭时娘娘神摆放在敖教勒神的下面。平常在每年的5月5日和8月15日给娘娘神点灯、献祭糕点、糖果等食物。

[扎木苏讲述，阿荣旗查巴奇乡，1990年8月2日，汪丽珍采录整理]

2. “卓力”神

“卓力”神原来是奴仆，一年到头在主人家喂牛和挤牛奶，一直到老，最终因年迈体弱摔死了。在她死后养乳牛的人们把她立为“卓力巴日肯”，并在一块长方形的木板上用毛笔画一老人像和带犊的乳牛为神像。当乳牛的乳房肿胀，挤不出奶时，就用牛奶粥等食品供卓力神。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

3. “乌西”神

“乌西”神，是指含冤忍气而自杀者的灵魂，或私生子被遗弃而死的魂灵。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

4. “哈音”神

“哈音”神生前是一对老夫妇，很穷，无衣无食，含冤而死。死后其灵魂被立为哈音

神，用旧的光面皮张制成小的人形，为其神偶。哈音神的供品亦很简单，不杀牲供祭，只供日常饭食。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

5. “答背”神

“答背”神是一个女性神，多半由妇女供她。她的位置在居所的衣架上挂着，形象是两个毡子做的人型，当宰牛、羊时，把小肋骨献给她，献一古铜色的牛给她骑，因她一生气，牛的乳房就肿了，并且也可让妇女害病，妇女得病常用“刚嘎”草薰“答背”神偶。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第338页]

6. “德力格丁”神

“德力格丁”神是一种桦树皮或红铜做的面具。“德力格丁”神挂在门上，每年的5月5日和8月15日祭“德力格丁”，祭物为小米粥和狍胸骨头。鄂温克人认为，德力格丁神能让人闹急病，使人头痛脑热，脸上长疥，所以，当人们脸上长疥时，供“德力格丁”神。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第114页]

7. “毛木铁”神[①]

“毛木铁”神是用铁片剪成的人面形。一个莫昆中只有一个，同莫昆的其他各家有必要供“毛木铁”神时，便到这家来，各家从不另设。据说“毛木铁”是萨满最根本的神。同一个莫昆中只有一家供“毛木铁”神的原因是，这家必须是同莫昆中最古老的家。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

8. “面具”神（毛木铁神）

“面具”神在鄂温克族自治旗辉索木和伊敏索木鄂温克人中可见到。他们称“面具”神为毛木铁神，是以铁片剪成的面具。每逢举行“奥米那楞”仪式时，萨满都要戴上面具起舞。到第三天时，萨满要把面具挂在树上供人们祭拜。

[苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第62页]

---

① “毛木铁”神与其他地区名之为“阿巴嘎尔迪”的神器相似，是萨满神灵的象征。

9. “笊篱姑姑”

笊篱姑姑是个未出嫁的少女。有一次过新年时为了跳“阿罕伯”舞，她出去找老妇人们参加，经牛圈时踏上牛粪摔死了。人们寻找她的灵魂时，先把笊篱放在案子上，并给她穿上小衣，然后到牛圈内喊叫，再转向房间，这时她的灵魂便附在案上的笊篱上，并会跳动起来。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489页]

第三章　萨满及其宗教仪式

第一节　萨满的分类及其传说

一、萨满的分类

1. 鄂温克萨满和蒙古（陈巴尔虎）萨满

过去鄂温克人曾有两种萨满：一种是用本民族语跳神的萨满，一种是用蒙古语跳神的萨满。这两种萨满的神据说是被雷打死的人的灵魂变的，但他们之间所供的神并不一样，用蒙古语跳神的萨满供自己前一辈萨满及一个神母；而鄂温克萨满所供的神和前一辈萨满供的神是一样的。除了以上两种萨满之外，还有一种叫“巴基”的人（老师的意思）。这种人精通萨满的各种法术，但他没有供神，更没有所谓前一辈的萨满，只能做些萨满的辅助活儿。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第492页]

2. 莫昆萨满之一

鄂温克族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，她必须领取娘家氏族的祖神，作为自己的主要神灵，她死后要在其娘家氏族成员内传继。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第331页]

3. 莫昆萨满之二

鄂温克人的每个“莫昆”都有一个萨满。如杜拉尔姓有四个莫昆，就有四个萨满，除克冬和那哈他两个姓各分两个莫昆，所以各自有两个萨满。查巴奇乡共有过八个萨满。

每个莫昆的老萨满死了，由前一代萨满的神在莫昆中选择继承人——新萨满。

[《阿荣旗吉巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第115页]

4. 巴克西萨满

辉索木鄂温克萨满把他们学萨满和举行奥米那楞祭典请的指导和领祭的萨满，称为“巴克西萨满”。“巴克西”意为老师。

[奥云华尔讲述，1990年10月22日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图、孟和采录整理]

二、当代萨满简况

1. 纽拉萨满

纽拉，女，1907年生，鄂温克族柯尔特依尔氏族人，现在额尔古纳左旗敖鲁古雅鄂温克民族乡。据其本人讲述，她的哥哥格列西克在17岁时当萨满，不久病故，从此，纽拉神经失常，久病不愈，最后请布利托天氏族有名的女萨满敖力坎（敖力坎的师傅是鄂伦春萨满，名为敏其汉）为师当的萨满。由于年老，纽拉萨满很早就已停止宗教活动，将萨满神服收藏山林中。“文化革命”中黑龙江省博物馆将纽拉的神服征去，后由内蒙古呼伦贝尔盟民族宗教事务处索回收藏，除个别零件外仍完整无损。

[满都尔图、孟和访问整理，1990年10月11日于额尔古纳左旗阿龙山镇]

2. 奥云华尔萨满

奥云华尔，女，1920年生，鄂温克族，杜拉尔哈拉人，原籍内蒙古阿荣旗。现住内蒙古自治区辉索木。据本人讲述，从她18岁成婚离开阿荣旗雅鲁河时起患癫痫病，久治不愈，终于请达尔特哈拉的扎木苏萨满为师，学当萨满，癫痫病才愈。她即是鄂温克萨满，又是陈巴尔虎萨满。她的鄂温克族萨满的神灵除其祖神外，有疯狗神和蛇神，巴尔虎萨满的神灵为狼神。如今奥云华尔年事已高，早已停止进行宗教活动，神衣也已散失，只保存着她的护心镜、念珠、神鼓槌。但她的信仰依然如故，拿出她多年保藏的护心镜，必须向她的神灵供祭酒和点心，而且外人不可翻看护心镜的背面。

[满都尔图、孟和访问整理，1990年10月22日，鄂温克旗巴彦托海镇]

3. 莫德格萨满

莫德格，女，1934年生，鄂温克柯尔特依尔哈拉人。十多岁时因病许愿后当萨满，已

有40年历史，自“文化革命”后已停止进行宗教活动。据其亲属介绍，莫德格萨满有12个神灵，是一位虔诚的萨满。1991年8月27日当我们采访时，经其在苏木（乡）工作的内弟的再三说服下才答应唱述其祷词。但仪式必须在夜间进行，请神必须见血，必须要有香火和神灯等，当上述要求一一准备妥当后，祭神仪式要于当夜10时开始，至翌晨二时，共唱了六首。每唱一首，间歇片刻。由于室内已挤满围观者，声音嘈杂，只有前三首录音尚可翻译其片断。

[满都尔图等访问整理，1991月8日27日于鄂温克旗红花尔基村]

三、关于萨满的传说

1. 关于萨满的始祖

当最初刚刚有人类的时候，就有一名萨满，女性，名叫奥兰（春暖花开之意），其下一代萨满系男性，名叫茫林。由于俄罗斯人用蛇和四角蛇伤人，茫林决意与之相斗。在斗场上俄罗斯人站着，茫林坐在地上，俄罗斯人施展法术将茫林固着在地上。茫林无奈，只好敲起神鼓，唱起祷词，请他的神灵附体相助。结果，茫林在其神灵的帮助下，抓起他座位下的一大块地皮站了起来，俄罗斯人终于输了。

[纽拉讲述，1990年11月12日于额尔古纳左旗阿龙山镇，满都尔图、孟和采录整理]

2. 最早萨满传袭的传说

敖鲁古雅鄂温克萨满的祖神，最高辈者为一女一男，女神叫凯达克兰，男的叫库坡楞。下一代仍为一女一男，女的名为都尔库楞，男的叫阿尔卡兰。再下一辈是他们的子女。九女和九男，他们的形象在萨满的神帽和神衣上都有表现，是经常帮助萨满取得成功的神灵。上述不同辈份的神灵都归太阳和月亮管。太阳给人以温暖，是始祖母神，月亮在黑夜中给以光明，是始祖父神。

[纽拉讲述，1990年11月12日于额尔古纳左旗阿龙山镇，满都尔图、孟和采录整理]

3. 伊万萨满的传说

过去有过一位有名的萨满，名叫伊万，他是固德林氏族的萨满。他在冬天跳神时，脚能踏进冻地很深。他有一次和一个“特格”鄂伦春的萨满比赛本事。特格萨满首先提出：“让你从原地动不了你就动不了”，鄂温克萨满果然动不了，但是他用鼓棒把自己座位的周围画一圈，一使劲就站起来，而且就连所画的圈内的地皮都拔了一层。

又有一次，有一家鄂温克人的小孩久病不愈，特请这位萨满跳神。他去后，跳了一夜。跳神开始时把火全部熄灭，用鼓扇向病人，这样跳一阵后再点火，并叫人们看他的鼓面上，大家一看有一条蛇和一只蛤蟆，蛇有三个角，这时萨满解释说：这病孩是被俄罗斯萨满（阿布通）害的，捉出这蛇和蛤蟆就会治愈，结果这小孩第二天就好起来了。

又有一次被请到特格鄂伦春，也是因小孩有病，他同样跳了神，又跳出了一条长蛇，小孩的病也马上好了。还有这样的传说：萨满的前一代萨满是死在阿玛札尔河，其神衣和神帽都埋葬在那里，但他当萨满后，经过跳神，把前一代萨满用过的法具都请到自己的鼓上来了，他用的神具全都是前一辈萨满所用过的东西。

这萨满是个歪脖子，和一位特格鄂伦春的萨满斗争时受了伤，但他一跳神脖子就不歪了。

他有一次，被一个喝醉酒的人刺了两刀，当时他用手捂住伤口，请了自己的神，结果连血也未出就好了。伊万又是一个出名的猎手，有一次和另一个猎人上山打猎，夜间两人在煮茶时，听到旁边有鹿的叫声，俩人就出去找，结果不但未找到鹿，萨满下来神，闹了一阵，这时同猎者唱出萨满的调子以后，萨满出了一身汗就好了。萨满对同猎者说，我们俩人刚才听到的不是鹿声，而是来了两个俄罗斯萨满，如果你早些唱出我的曲调，我就可能把他们打住了。又有一次来了两名俄罗斯萨满，要和伊万比赛本事，提出了如下的条件：让河水倒流，结果俄罗斯萨满未做到，但鄂温克萨满伊万做到了。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第236页]

4. 尼桑萨满的传说之一

在许多有关萨满的传说中，以对尼桑萨满的传说为最普遍、最详细，主要有以下两个情节。

其一：传说在很早以前，有一个叫尼桑的萨满，他本领高强，不管什么病都能治好，甚至死人也能治活。他临死时告诉家人说："为不让萨满绝根，我死后，把我用一条铁链捆起来，并把铁链的一端留在外边。"当他停止呼吸前，曾向四方吹了一口气，凡是受到尼桑萨满这口气的人，都成了今天的萨满。其二：在早有一名叫"巴拉都巴彦"的人，他有一子名叫"斯尔古迪偏库"。一天，斯尔古迪偏库骑上黄骠马，领着两个奴仆去打猎。走到一个山根，发现山头有一鹿。斯尔古迪偏库拿起弓箭射去，没有射中，而鹿也没有了。这时，斯尔古迪偏库得了病，也回不去家了。于是一个仆人便骑上他的黄骠马往家去送信。仆人来到正在焦急的主人跟前，报告了主人的儿子得病的情况。巴拉都巴彦赶忙骑上了这匹马，跑向儿子病倒的地方。跑到一看，儿子的四肢胖肿，并已经死了。他抱起儿子痛哭一场，并把尸体驮到家里。当夫妻两人哭得死去活来的时候，从北边来了一个身穿破衣，背着行囊，好似要饭的喇嘛。巴拉都巴彦便迎接上去，并向他说明了自

已的遭遇，请求进屋予以营救。喇嘛说：贫道出家人不敢接近老爷宫殿，并且自己道穷术寡，哪能救活少爷。但经巴拉都巴彦再三请求，喇嘛才进了屋，并告诉他说：

从这里向东走三天三夜有一湖，湖的西边有七座青瓦房。就在这个叫“尼尔黑伯依拉”的地方，有一位名叫尼桑的萨满，只有他才能救活你的儿子。喇嘛说完走出门百步远，就地坐了下来，然后用手一拍膝盖，就腾空而去。

巴尔都巴彦按喇嘛的指示，派仆人去请尼桑萨满。仆人走了三天三夜后，果然看到前面有一个湖，湖边有一位年方20来岁的姑娘在洗衣服，身穿青衣并带有护心镜子。这仆人一看与喇嘛所说的人很相似，便下马问安，说明了来由。这姑娘说：我们这里是有一个叫尼桑萨满的，但我不是尼桑萨满。在湖西七座青瓦房的最西南那所，便是尼桑萨满的家。

仆人按着她的话，便走到那里，进屋一看，有一位青衣老太太。他向老太太行了礼，并说明了来请的目的。这时老太太说：我不是尼桑萨满，在湖边洗衣服的姑娘才是。仆人再三哀求，老太太便指示说：“那洗衣服的姑娘是我的女儿，她才是尼桑萨满，快去请她吧！”这样仆人走出门，忙向湖边走去，这时青衣姑娘洗完了衣服，刚要回家，仆人碰着后便把老太太的话说了一番。这时姑娘才承认自己是尼桑萨满，并把仆人领到家里，问道：“你带有车辆吗？虽然我的体轻，但我的盔甲要有三辆车才能拉去。”仆人连忙应承，雇了三辆马车，装好盔甲，请萨满骑上一匹好马，走了三天三宿，来到巴尔都巴彦家里。

巴尔都巴彦把儿子死去的经过向尼桑萨满细说了一遍后，她便忙着要跳神，但当尼桑萨满请神说唱时，没有一个人随合伴唱。于是尼桑萨满便说：“在我所住的湖边有七兄弟，其中最小的叫‘那日罕偏固’，把他请来才能配做我的助手。”于是照着她的指示请来了“那日罕偏固”。

尼桑萨满烧了羊的肩胛骨卜卦后说道：“你的儿子已经死了，灵魂已去阴间，要由我到阴间把他的灵魂取来。”

萨满到了阴间，遇到一所院落，这院子有外三层土墙，中三层木棚，里三层铁壁。中间有一比武场，斯尔古迪偏库正在那里和几个年轻小伙子射箭打靶。这时尼桑萨满口里念念有词，并喊道“变”！果然斯尔古迪偏库立刻变成了一只鹊雀飞来。尼桑萨满便领着鹊雀返到阳间。

这时，萨满过阴已经三天三夜了，原来布置的三个铃都已响过和解掉了。遵萨满吩咐，巴尔都巴彦把儿子的棺材劈开后，斯尔古迪偏库像从梦中醒来一样，说道：“睡得真好，谁把我惊醒了！”

从此，尼桑萨满的名声便一传十、十传百，人人都知道了。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第494页]

5. 尼桑萨满的传说之二

过去有个名叫巴拉图巴音的富裕人，他有个独生子名叫斯尔古迪偏库。有一天，他

骑上花走马，领着猎犬和猎鹰上山去打猎，突然得了急病死去了。

巴拉图巴音听到他的独生子在行猎中突然得病死了的消息非常悲痛。他唱着悲痛的歌：

我那满山遍野的马群啊，由谁来给我放，我亲爱的儿子呀；
我的花走马啊，由谁来骑它，我亲爱的儿子呀；
我的花猎犬，由谁领去打猎呀，我亲爱的儿子呀；
我三岁的猎鹰哟，由谁去放呀，我亲爱的儿子呀。

自从斯尔古迪偏库死后，巴拉图巴音想尽一切办法来救活他的儿子，但任何好的萨满都不能救活已死去的人。

有一天来了一个穷要饭的老头，巴拉图巴音说：我的儿子死去了，没人继承财产，现在不给你，留它有啥用，吃的我都给你。老头非常感激巴拉图巴音的好意，并告诉他说：你只要请到尼桑萨满，救活你的独生子并不困难，尼桑萨满住在离这东南方向六十里尼斯盖河的边上。

巴拉图巴音非常高兴，立即骑上他的花走马亲自请尼桑萨满去了。第二天就把尼桑萨满请来了。尼桑萨满把自己的神派去在九天之内将斯尔古迪偏库的灵魂由阎王爷的柜子里夺取回来，已死去的斯尔古迪偏库就这样复活了。

从此以后尼桑萨满就成了举世有名的萨满。后来这个消息被皇帝知道，于是皇帝请她给亲戚治病，但尼桑萨满没有治好，皇帝认为尼桑萨满欺骗了她，就把尼桑萨满用很粗的铁绳捆起来扔到九丈多深的井里。

传说尼桑萨满虽这样被迫害，但她的神并没有消失，后来的鄂温克萨满都是继承了尼桑萨满的神。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第117页]

6. 尼桑萨满的传说之三

在鄂温克族中有一种传说，认为尼桑萨满是鄂温克萨满的始祖。传说，尼桑萨满死后族人按遗嘱，把她人殓后放进井里。并口用碾盘覆盖，并用铁链系于尼桑萨满的棺材，上端系于井外。

每当征战时，出征者前来拉此铁链，如有松动，视为吉利，能获胜而归，否则为凶兆。

[额尔和木西勒讲述，1990年10月21日于鄂温克族巴彦托海镇，满都尔图、孟和采录整理]

第二节　萨满的神灵及其职能

一、萨满的神灵

1. 蛇神灵

鄂温克族萨满把蛇当做最高神灵进行崇拜，认为最早萨满的精灵是蛇，萨满就是蛇的化身。阿荣旗查巴奇鄂温克人供蛇，陈巴尔虎旗鄂温克人用布做蛇神供奉，使鹿鄂温克萨满用铁片或兽毛做成蛇形挂在神衣上，称为“舍利”，是最厉害的一种神灵。

［陶克口述，鄂温克旗巴彦托海镇，1990年8月13日，卡丽娜调查整理］

2. 萨满神灵相斗

不同氏族的萨满的神灵经常引起争斗，主要是给患者看病时显示各自的神通而引起矛盾，各自唱祷词跳神，以比高低。我曾与名叫图西莫尔的萨满相斗，结果因为我的神帽上的九杈鹿角太重，没有斗过对方。从此九杈鹿角改为六杈。

［纽拉讲述，1990年11月12日于额尔左纳左旗阿龙山镇，满都尔图、孟和采录，满都尔图整理］

3. 萨满的神灵相斗相害

萨满的死，不是任何鬼神（阎王爷在内）能害的，而是萨满和萨满的神互相杀害。关于这方面有如下的民间传说：过去的阿伦地区有过一位名叫巴彦都仁的萨满，他能以直径一寸左右的木锥子穿透自己的肚子。这个萨满有一次在回家的路上遇见了九个达斡尔萨满的神要害他。因为对方势众，巴彦都仁萨满的神打不过他们而受了伤。他回来后，告诉家人说：“在我死以前把我放进棺材里，但不要钉上棺材盖，棺材要放在听不见鸡狗叫声的地方，只要你们这样我就能复活”。但他叔叔没按他的话做，因此他没有复活。

［《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第115页］

4. 奥云华尔萨满的神灵

我是领娘家祖神为主要神灵的鄂温克萨满，同时又是陈巴尔虎萨满。我的鄂温克萨

满的神灵除祖神外还有疯狗神和蛇神。所以在我的祷词中有“用蛇鞭打疯狗”之说，他们都可以帮助我施展神术。我的巴尔虎萨满的神灵是狼神。

[奥云华尔讲述，1990年10月22日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图、孟和访问整理]

5. 莫德格萨满的神灵

据莫德格萨满的讲述，她的神灵共有12种，其中鹰神和蛇神是她祖传的主要神。在“奥米那楞”时，逐一地请各位神灵，每请一位后间歇片刻，再唱祷词跳神请下一位降临附体，一共需要一整夜的时间。

[莫德格讲述，满都尔图采访整理，1991年8月27日于鄂温克旗红化尔基村]

二、萨满的职能

1. 为族众祈福免除灾难

在过旧历年时，萨满要在自己家跳一次神，年轻人参加这个会的较多，人们欢送旧年迎接新年。萨满求他的神保佑人们度过旧年并为人们祝福新年。参加的人有的是被治过病的。过去参加的人要带一些酒、黄油、砖茶、钱、点心等。人们一进门就把东西或钱放在萨满的面具前。萨满的锅中煮上很多肉，大家吃。这一夜所有的人都不睡，通夜跳神。煮一锅“刚嘎”草放些奶子叫“阿尔善”，以此水洗众人的污气，并祝在新的一年中平安。

跳完神，萨满把面具挂在树上，在面具的嘴上贴上羊尾油，这时青年可以随便穿萨满的神衣或打鼓等活动。老年人们喝酒，附近的很多蒙古包的人一起唱歌、摔跤，青年男女均可在此机会谈恋爱、一起玩唱，这种活动成了群众性娱乐形式之一了。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第337页]

2. 祭神祈求人畜平安

平常萨满给人跳神治病，还有春、秋时供“吉雅奇”神以及祭天时，萨满给人们祝福，牲畜发展、全家平安等等。另外，牲畜损失大时，有人做了不吉利的梦时都请萨满跳神祝福。

萨满一般给人看病，要留下几种东西，表示萨满神保护病人。例如：萨满神衣上的铃或铜镜（有一定时间、到时送还），送回时，一定给面具送一只羊或三岁马（牛不行）。

另外也有留“布蛇”（有一头、九头、15头），这种东西不拿回、无报酬。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第337页]

3. 为死人家除污免灾

人死后，一般在埋葬后的二三天内，请萨满跳神，是给帮助埋葬的人除污之意。这时要一只小白驯鹿，最低也要杀白色的鸭子。鄂温克人制棺材时的木屑，一点也不能扔掉，随时拾起来烧掉，连锯末子都烧掉。他们认为这些东西都是对人有害，故请萨满跳神也是为了检验有否污物。萨满熄灭火后跳一阵，然后再点上灯，让大家看鼓上有无木屑和锯末子，没有时更好，若有则由萨满给烧掉，他们认为这就是除污。请萨满除污的目的，是为了不得病，并能打到野兽。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第235页]

4. 祭神治病（敖鲁古雅地区）

鄂温克人得重病时，主要请萨满跳神。萨满治病时必须杀白色的驯鹿，没有驯鹿时可用鹿、猞或鸭子来代为祭物。祭神用的驯鹿，剥皮与平常不同，首先在撮罗子的东南角搭一四柱棚，剥皮时把驯鹿嘴下面、腹部和四肢的内膜不得切断，并与驯鹿的心、肝、肺、食道、头等部位连在一起放在棚上，驯鹿的头必须朝日出的方向。其他的部分煮熟后献给“玛鲁”，人不能吃。在“撮罗子”里“玛鲁”位前铺桦树条子，其前立两根松树桩，桩上系上红、绿、黄各色布条（忌用黑色布条），桩的上端涂驯鹿血。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第235页]

5. 祭神治病（阿荣旗地区）

鄂温克人认为腰腿痛都是由于九个道尔宝神（萨满供的神）作祟的，所以得腰腿痛病必须请萨满来供祭道尔宝神。

五六十岁老年人常得的慢性病，都认为是“敖教勒”（祖先神）害的。故请萨满来供祭敖教神老人的病即可治愈。他们还认为因难产而死去的妇女变成鬼的多，而且还能害死人。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第113页]

6. 驱鬼治病

萨满的宗教仪式主要是治病跳神。从前，鄂温克人生病就请萨满跳神驱鬼治病，萨

满到病人家中后，先为诸神烧“刚嘎”或“申克日”（蒿草），然后烤神鼓、穿神衣，胸前挂保护神偶像和“托利”（小铜镜），左手持神鼓，右手持鼓槌，口诵咒歌，祈祷请神。这时萨满双目紧闭，鼓声逐渐加快。萨满神灵附体后，用神鼓左右恍惚，大声怒喊驱逐病魔，然后到门外用弓箭射鬼偶（草扎的），这时跳神驱鬼治病仪式就算结束。

[《中国国情丛书·一百县市经济社会调查·鄂温克卷》，第320-321页]

7. 为族众求子女

据萨满说：在太阳出来的地方，有一老太婆，孩子们的灵魂便是她赐给的。没有孩子的可求她赐给孩子。因此，鄂温克人在年纪已大，还没有孩子，或孩子经常死亡，或孩子经常生病的时候，都要请萨满向神求子。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第492页]

8. 为婴儿追魂

当小孩得重病时，鄂温克人认为其灵魂已离开小孩身，去另一世界，故请萨满把小孩的灵魂请回来。请萨满求小孩灵魂的人，必须事先准备好两只驯鹿（黑、白各一只）或鹿、猞，作为祭物。

萨满在求小孩灵魂时，必须在夜间跳神。跳神开始时杀一只黑色的驯鹿，这是因为萨满去另一世界，请回小孩灵魂时必须骑黑色的驯鹿。

萨满跳一阵后，把火全部熄灭掉，然后萨满在撮罗子里来回跑，说是萨满在抓小孩的灵魂呢。这样跑一阵后再点上火，让大家看鼓面，有无小孩头发，有小孩头发时，就意味着把小孩的魂已经请回来了。有病的如系男孩时，其父亲赶快前去把头发抢到手，用一块洁净布包起来鼓在胳肢窝内，并要紧好腰带。有病的如系女孩时，其母亲赶快前去把头发抢过来，用一块洁净布包起来垫在屁股下面，他们认为这样小孩的魂就再也不飞了。第二天要杀一只白色驯鹿来供“玛鲁”，这是因为小孩的魂已经回到人间，所以必须杀一只白色驯鹿来供玛鲁。他们所说的小孩的灵魂形象，是用木头制成的小雀，并有猞皮做的衣服，平日把它和玛鲁放在一起或缝在小孩的背上。他们对小孩的死与大人有不同的看法，认为小孩的灵魂飞回天上了。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第235—236页]

9. 为小孩免灾

经常生病、久治不愈的孩子，由母亲领到萨满的住处，向萨满讲清病情经过、症状，

然后萨满就给一个红色的三角形小布袋。回到家后，用红线拴起来挂在小孩的胸前，这样孩子的病就能治愈，并免除一切灾难。

［卡米拉口述，鄂温克旗巴彦托海镇，1994年8月9日，汪丽珍调查整理］

10. 祈求狩猎丰收

猎人长期打不到野兽时，便请萨满求福气，这时猎人到萨满家去求神，去时一般要带去一条毛巾或一块布，先向萨满讲，萨满答应求神时，才拿出来手巾或布挂在萨满的家。猎人去萨满家求福之前必须准备好两只鸭子或飞龙。萨满同意给求福时问："你家有什么血吗"？猎人就答：有飞龙或有鸭子，并马上将准备好的东西取回来供萨满的玛鲁，这时取出鸭子或飞龙的心、肝、肺、食道、舌等东西，在玛鲁前献上。

另外，用柳条子做一只鹿或猞放在玛鲁前，这时，乌力楞的人们都来参加，求福的猎人把猎枪弹头取掉，减少火药，用这枪打柳条制的鹿或猞，观众们一起说"打中了，打中了"，这是很严肃的场面，任何人不准笑，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住野兽。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第235页］

11. 祈求驯鹿崽健壮

常有白色的驯鹿生畸形崽"依巴嘎恩"，一般黑色的驯鹿不生畸形崽。鄂温克人认为畸形崽如系母时象征好，如系公时象征坏，畸形崽是活不成的，一般过三天就死掉。死后，在畸形崽的耳上、脖下、腰下、尾上系红蓝色的布条，把尸体挂在很直的桦树枝上，然后请萨满来跳神，这样做的原因是请求驯鹿神再赐给好驯鹿，另一方面使畸形崽的灵魂高兴，向神汇报时，说人的好话，这样做，下次不会再生畸形崽。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第238－239页］

第三节　萨满的传承及其培训

一、萨满的传承

1. 本氏族内承袭

鄂温克人的每个氏族都有自己的萨满，也有一个氏族有两个萨满的。据说在俄国境

内时，“敖嫩宝如金”和“乌力楞古”地区的鄂温克人曾有30多个萨满。

萨满死后一般由他（她）的亲生女儿继承为萨满，主要是由已死萨满的神在其继承人中选择。如是女萨满，她的继承者不是其亲生儿女（因亲生儿女是外氏族）而是由娘家的亲弟或侄儿等继承。但近来也有女萨满的儿女继承的，这样女萨满娘家的氏族就少了一个萨满，而丈夫氏族就多一个萨满。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第335页]

2. 女萨满为娘家萨满

继承萨满的人多数是先得怪病，不当萨满就治不好，甚至死掉。因此必须及早请另一个萨满来领教他。查巴奇的杜定和成为萨满的经过是这样：她22岁时嫁到很远的地方，24岁时患病不愈，萨满告诉她，她得当娘家“莫昆”的萨满病才能好，从此每年的四月娘家“莫昆”的人把她接回去学当萨满，后来成了娘家莫昆的萨满。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第115页]

3. 女萨满接娘家的萨满神

女萨满出嫁时不能随身带着神衣、神帽及神像。婚后，过一时期和丈夫一起带一只羊和酒、糖等东西到女方氏族家请自己的“神”。把带的东西献给神（舍卧刻），并且说：“我已嫁给××莫昆的××人，今天我和他来请您到我们家住下”，说完后大家用献神的羊和酒举行宴会。第二天，由萨满的娘家人把萨满的神像及用具全部送到萨满的家，女萨满的夫家宰羊备酒“供神”（舍卧刻），全家和邻居举行宴会完了才算把神请回来。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第335页]

4. 当萨满的征兆之一

鄂温克人的萨满一般情况下在两种人中物色：一种是得了重病，经长期医治不见效，但许愿当萨满后，病才逐渐好起来的人；另一种是突然患疯癫病，乱吵乱闹，后来又逐渐好起来的人。符合这一条件的人一旦被选中，就要专门进行跳神、敲击神鼓等基本功训练，然后经每年一次的“奥米那楞”集会祭祀，三年后，认为萨满的“舍温”（神灵）已经附体，这时新萨满才有资格从事各项活动。

[《中国国情丛书——百县市经济社会调查·鄂温克卷》，第320页]

5. 当萨满的征兆之二

鄂温克族萨满成萨满以前，都是发疯、发狂，人们发现后必须请萨满来供上一代萨满的神，不能不理，否则会长期受罪死掉。例如，“道老特”氏族有个女萨满，出嫁后20多年时得了疯病，成天在野外奔跑。她丈夫未请萨满，虽找大夫治疗，但很久也没好。有一天，她对丈夫说：“我要成萨满，赶快去请老萨满供我的‘舍卧刻’（指娘家的神）。”但其丈夫不愿其妻成萨满，因此没有答应去请老萨满，这时其妻将丈夫的猎刀一口吞进肚里，没有任何疼痛，第二天早晨把吞进去的刀从嘴里拿出交给他，这时他才相信其妻子非成萨满不可，立即请另一萨满，供其妻子氏族的神才恢复了正常。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》．第335页]

6. 学习当萨满的程序

鄂温克人主要的宗教是萨满教，每个莫昆都有一个萨满（金辉索木约有50个），萨满死后三五年再产生一个新萨满，以继承前萨满。

有一种说法是：萨满活着时，曾经举行过九次“伊德”（即萨满的请教和学习仪式），萨满死后二三年即能出现继承的新萨满；如果生前没有举行过伊德，死后新萨满便很难产生。新萨满产生的经过是这样：

在老萨满死后二三年，他的莫昆内有一个人便疯了（通常是他的儿女或亲近的人），在疯了一阵以后，便以死去的萨满的口气向大家宣布：他死了已经不少年了，尸体已经腐烂，骨头也不存在了。现在要从莫昆里找一最好的人（指疯子自己），他的血液如何纯洁，骨头如何洁白，应该继承萨满。这就是说前一萨满的神附到了这个发疯人的身上。这时莫昆便须请一个老萨满，替这未来的新萨满作引导，即领新萨满举行第一次伊德。

在这个场面上，新萨满必须向众人宣布：他将如何如何地保护自己的莫昆，使它像桦树一样茂盛、像松树一样的长青；使它的子孙兴旺、牲畜增加。同时声言，如果莫昆的人对他不够尊敬，便把他的婴儿炒着吃掉等。这时全莫昆的人一面叩头，一面说：我们莫昆只有你一个，你所需要的一切，都由我们供给，怎敢对你不尊敬……等。以后，新萨满便已正式确认，莫昆的人便把过去萨满留下的神衣交给新萨满。举行第一次“伊德”的一切吃喝等费用，都由全莫昆的人负担。

在萨满的一生中，除第一次“伊德”之外，一般还要举行多次“伊德”，每次都要宰羊供祭。“伊德”是萨满的修炼过程。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第489—490页]

7. 学习当萨满的仪式之一

老萨满教新萨满的仪式很隆重，新旧萨满至少跳三天。撮罗子火位的北边立下两棵大树，右边是落叶松，左边是桦树，这两棵大树的前边立下两棵小树，同样右边是落叶松，左边是桦树。两棵大树之间拉一鹿皮绳，在绳子上挂起供祭萨满神的东西，如鹿或猞的心脏、舌、肺、肝、喉等，前边的两棵小树上涂上鹿或猞的血。

撮罗子西边挂一月亮，东边挂一太阳，都是木制的模型。另外，用木头做两只大雁和两只布谷鸟在东西侧各挂一个。

新萨满的请教仪式一般都在夏季举行。新萨满的神衣和神帽必须在三年内逐步备全，即便有条件也不能一下置全，没有条件，也得在三年内必须准备齐全。新萨满经过三年的请教后才能成为独立跳神赶鬼的萨满。新萨满请教时除了做好上述准备外，必须准备一只鹿或猞以供祭神，并在离撮罗子约八步远处（日出方向）搭一四柱的棚子，供神的鹿骨和心脏、舌、喉、肺、肝等东西，放在棚上，这种鹿骨绝不能打断或乱扔。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第235页］

8. 学习当萨满的仪式之二

鄂温克人任命新萨满时，师傅领着新萨满来到高山之中或大河之边，让新萨满穿上萨满神衣，给他魔法鼓和鼓槌。九名少女站在新萨满的右边，九名男童站在他的左边。老萨满则穿着萨满服装站在新萨满的后面，口中念着祷词，然后新萨满重复。面后新萨满唱出自己的誓言，愿把自己的一生献给灵鬼，并随时听其指令。这个仪式结束后，老萨满去告诉新萨满鬼在何处，如何镇之等等事项。最后是屠杀牺牲等动物，老萨满将动物血洒在新萨满的衣服上。

［（波）尼斡拉兹著、金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，第41页，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组印，1978年7月］

二、萨满的培训——“奥米那楞”祭会

1. “奥米那楞”祭会之一（阿荣旗）

每年在阴历四月间有萨满的集会叫“奥米那楞”，即“四月会”。它的内容有两个：一个是老萨满传教新萨满，另一个内容是在这个会上祈求“莫昆”的平安和繁荣。

在四月会上全“莫昆”的人们都来参加，另外该萨满治过病的其他莫昆的人也来参加。四月会的经费由萨满的莫昆出，期限一般是四五天，长者达八九天。四月会必须在萨满的家进行。在院内立一棵桦树，屋内立一棵杨树或柳树，两棵树之间拉上一条麻绳，

树枝上挂很多五色的布条（这些布条是莫昆的人和治过病的人献的）。院内和屋里立的两棵树不能一样，由萨满的神在跳神前决定选择什么树，告知莫昆的人去准备。原则是山上的神喜欢桦树，河边的神喜欢杨树和柳树。

四月会必须由两个萨满跳，一个是本莫昆的萨满，另一个是从别的莫昆请来的萨满，被请来的萨满当师傅。本莫昆的萨满失去意识之后，先来自我介绍（以神的第一人称），本莫昆拿出一只羊让两个萨满抢，然后杀羊。把羊心血掏出来，领祭萨满手捧盛羊血的器皿围着人群转，本莫昆的萨满学鸟飞的动作跟着被请来的萨满跑，领祭者给他点羊血喝进嘴里，然后喷两棵树。莫昆萨满说："你是领我的朋友，为了感谢你，给你半只羊。"实际上羊肉是大家吃，羊皮给请来的萨满。新萨满可穿前一代萨满的神衣，但在三年内不能戴神帽，用红布头巾来代替神帽。

新萨满必须经过三年的领教之后，才能成为正式萨满，正式萨满才可跳神赶鬼。新萨满学三年之后给师傅送一匹马或一头牛。

另外，在四月会上还要祈求全莫昆的平安和繁荣。将全莫昆的男女老幼都在两棵树间集合起来，用狍皮制成的皮绳子把全莫昆的人紧紧围起来，如果皮绳子比原来长了，认为莫昆人口将要增加，如果皮绳子比原来短了，他们就认为将发生疾病、减少人口。

［《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第116页］

2. "奥米那楞"祭会之二（鄂温克旗）

一般萨满在举行过十次"伊德"之后，还要举行一次"奥米那楞"祭，其过程是：举行前，莫昆的人到兴安岭取回四棵桦树，先在萨满的游牧包旁边，以五个车辕和一些毡子搭成撮罗子，然后把四棵桦树分别栽在游牧包里一棵，撮罗子内两棵和距离撮罗子十二，三步远的地方一棵。取桦树时有一原则，这四棵桦树在原地便是同样的排列次序。在进行奥米那楞祭时，和举行"伊德"一样，必须从其他莫昆请来老年萨满为引导，两个萨满这时便住在撮罗子里互相谈话。

举行奥米那楞祭时，一般来参加的人较多，除了本莫昆的人之外，凡请该萨满治过病的人都赶来参加，并要准备向萨满献的礼物，如布匹、羊、砖茶、衣物之类。

第二天，牵来一头二三岁的牛。年轻力壮的人们把牛弄倒在地，并坐在牛的身上，小孩和妇女则坐在牛的周围。萨满这时便用一条毛绳子绕人们围一圈，老萨满当众宣布：新萨满犯了哪些哪些错误，如某年某月某日，在某家跳神时，把鬼当成了神，或是把神当成了鬼……等。有时也互相指出以往的错误。

接着，两个萨满便开始跳神，手拿着小鼓来往于几棵桦树之间，有唱有跳，唱词都很流利。在结束跳神后，人们便量一量皮绳，发现比原先长出一些，认为预示毛哄内人口增加。

参加奥米那楞祭的人们，即除了看萨满的精彩的跳神以外，还举行一些摔跤等娱乐活动。

祭期三天中的一切吃喝等费用，由参加者自己从家带来，有的带来羊，有的带来乳制品或砖茶等。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第490—491页]

3. “奥米那楞”祭会之三（莫尔格河地区）

“奥米那楞”一般都是在8月羊羔离奶时举行，参加的人有时达200多人。在草原上除了萨满的游牧包之外，还要立120棵树（成小树林）。所有的萨满都参加，都穿着神衣，但只有一个主要萨满戴面具。所有参加会的人们都尽力献羊作为公用费，给所有的人吃。炊事由妇女们担任，人们把带来的肉、奶、锅等交给主管炊事者。

人们围成圆圈，二三十个人围一圈，手拉手摇摆着唱歌，这时老年人跟萨满们一起唱歌，帮助萨满准备各样东西。跳神三天三夜，不分昼夜的玩、唱，第三天时停止娱乐，所有的人坐一圈，南边留一口，这时萨满把神衣挂起来，面具挂在树上。主要萨满拿一“哈达”找一替他戴面具的助手，这个人要熟悉萨满的知识，熟悉什么神喜欢什么色的牛、羊等，这时他坐在最尊贵的位置上，人们把最好的肉先给他吃，并且萨满还要给他一些钱，戴面具的人叫“阿巴戈勒迪”；另外还有随萨满唱歌的九个人叫“九人们”，所立的树也有九排，这九个人是由萨满专门请的年老者，被治过病的人，萨满有权指定他们参加帮助唱歌。

随唱的九个人在所立的树旁盖一个小撮罗子，住在其中，不参加娱乐。白天、黑天随萨满在林中绕圈转动，树林是新栽的162棵树的小林，树枝上挂有各种彩色布条，萨满和九个人都在林中活动（三天三夜）。萨满可回家，但其余九个人不可。其他人们都在很远的外圈玩唱。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第336—337页]

4. “奥米那楞”祭会之四（敖鲁古雅地区）

敖鲁古雅鄂温克族年轻萨满每隔数年举行一次祭祀自己神灵的仪式。届时，有一位老资格的萨满领祭。在“仙人柱”外竖立两棵白桦树和两棵落叶松，称为“托若”，从仙人柱内拉起一根细皮绳或皮条，绕仙人柱一周后拴在托若树上，把供祭的鹿或狍的肺切成细条挂在皮绳（或皮条）上。这根皮绳或皮条称为“斯提木”。供祭的鹿或狍的头煮在锅里，炊烟和锅里的蒸气上升，称为“苏布杰冷”，意为祭神。在托若树上将供祭的鹿或狍的皮张毛朝向外铺在地上，在其上面分左右两行各摆九个桦树皮碗，象征所供的九女九男神灵用皮绳连在一起，碗中盛有所供鹿或狍的血，供其九女九男神灵享用。二九十八个碗中所供祭的血，鄂温克人称为“奥米南”。每举行一次奥米那楞仪式，萨满神帽上

的鹿角增加两杈。纽拉曾举行四次奥米南仪式，其神帽上的鹿角由三杈增至九杈。

[纽拉讲述，1990年11月12日于额尔古纳左旗阿龙山镇，满都尔图、孟和采录整理]

5. “奥米那楞”祭会与萨满的资历

每个萨满在他的一生中举行若干次“奥米那楞”仪式，每举行一次，萨满神帽上鹿角的杈增加两只，以表示萨满的资历。第一次奥米那楞后，他的神帽上鹿角为六杈，第二次增为八杈，第三次为十杈，第四次则为十二杈。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第336页]

6. “奥米那楞”祭会的祭品

鄂温克人的萨满一生至少在群众中举行四次重大的“奥米那楞”祭会。每次都收集为节日所需的羊、牛、马等牲畜，一般群众有义务尽自己的力量献纳牛、羊以及祭会上人们用的布、砖茶、糖、油、“哈达”等东西。

第一次举行祭会要七只羊；第二次需七只至八只羊，一匹马驹；第三次需七只至九只羊，一头犍牛；第四次需七只至九只羊，一头犍牛。这是习惯的数目，是萨满可以理直气壮地向人们要的牲畜，但实际的祭物要比这些多。这些祭物多在“奥米那楞”期间供祭神和参加者享用，如有所余，归萨满所有。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第336页]

第四节　萨满的神具

一、神帽

鄂温克族萨满初学时不穿神衣，只戴神帽。神帽上有两只鹿角，其后侧挂有18根布条，代表神的儿女，九女九男。神帽上的鹿角是萨满的力量所在，如果没有鹿角，萨满穿上百十斤重的神衣都站不起来。鹿角上支杈的数目同萨满资历的深浅不同而多少不等。一开始是三杈，过了三年举行奥米那楞仪式后可增为五杈，继而可增到七杈、九杈。纽拉经过四次奥米那楞仪式后，神帽上的鹿角曾增到九杈。有一次，她与名叫图西莫尔的萨满竞斗神术，结果，纽拉因神帽上的支杈太多，负担太重而失败。从此，她的神帽上的支杈减为六杈。

[纽拉讲述，1990年11月12日于额尔古纳左旗阿龙山镇，满都尔图、孟和采录整理]

二、神衣

1. 神衣的主要部件

鄂温克萨满神衣上的铜镜共有26个。其中护心镜最为重要，但其体积又最小，直径约3寸。护背镜5枚，其中最大者一个，直径约1尺。其余4枚直径为7寸。前身腰间配戴的铜镜共20枚，直径约四寸，左右各两行，每行5枚。

披肩前身左右两侧各嵌贝壳四行，每行各11个，共计88个。披肩的后背用绒布缝制，绣有四层图案：第一层系日、月、星辰和彩云；第二层为一对龙；第三层为一对凤凰；第四层系大地和水。

萨满服下摆的前后侧配戴铜铃，共计50个。

[涂明阳讲述，1990年10月21日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图记录整理]

2. 敖鲁古雅鄂温克萨满的神衣

这套神服和神鼓是使用驯鹿鄂温克人女萨满纽拉使用的神具。纽拉生于1906年，14岁时经常患病，时而精神错乱，经萨满跳神治病，认为她非当萨满不能痊愈。纽拉被疾病所迫从16岁开始学习当萨满，在敖拉嘎（女）老萨满带领下，经过三年苦练，18岁成了正式萨满。她的神服始做于1922年，制成于1924年。使用驯鹿鄂温克人的神服不得在暂短的时间内制成，要经三年逐步做成，每年在布谷鸟鸣叫后开始制做，白桦树叶脱落时停工。制做神服要出于众人之手，纽拉请了九位妇女帮她缝制神服，又请了五位匠人帮她打制铜铁器件。制做神服剩余的皮角、线头、铜铁碎末不得随意丢弃，待神服制成后集中一起销毁。

纽拉萨满的神服是用柔软的鹿皮缝制的，由神帽、神衣、胸罩、腰裙等四个部件组成。配有众多的毛穗和皮飘带，铁制的各种神偶器件和大小铜镜，分别钉挂在神服和肩背、胸罩、腰裙、神帽上。

神服上的器件分别有表示人体器官的头颅、四肢、脊髓、肋骨、动脉、肚脐等，这些器件表明萨满本身是人，而他（她）是作为人间的使者与神间进行交往。

神服上的器件表现自然崇拜的有太阳、月亮、星星、雷电、彩虹等天体与天象。

神服上的器件表现动物崇拜有空中飞的禽类，地上走的兽类，水中游的鱼类，对上述动物类的崇拜是与萨满教产生在渔猎经济时代和他们从事狩猎生产有着密切联系。

神服上的各种器件用偶像模型形式表现了使用驯鹿鄂温克人的宗教文化。关于萨满

的职责和使命主要集中在神服后背的披肩上。

神服后背从肩臂至两侧袖口，有一条窄长的活叶披肩。披肩上缝有红、黄、蓝三色布带代表彩虹。萨满称彩虹是天桥。上界的神灵要通过彩虹降到人间，所以神服上的主要神偶都悬挂在代表彩虹（天桥）的这条活叶披肩上。

披肩正中挂有蛇神偶，按萨满的说法蛇神管各种疾病，人患疾病请萨满跳神祭蛇神祈求保佑病人康复。蛇神两侧挂有布谷鸟和天鹅神偶。布谷鸟飞回森林随着它的鸣叫声森林里万物复苏生机勃勃。天鹅飞得又高又远表现广阔无际的大森林，两者代表使用驯鹿的鄂温克人生存在生机勃勃、广阔无际的大森林里。布谷鸟、天鹅两侧挂有太阳和月亮神偶，萨满认为太阳是母亲，给人带来温暖，月亮是父亲，黑夜带来光明，并认为各种猎物都是太阳和月亮赐给。

猎人一旦不获猎物，请萨满跳神祈求太阳神和月亮神赐给猎物。太阳和月亮是养育人类之神。太阳、月亮两旁挂有雷电神，认为雷电是除恶之神，若有妖魔鬼怪危害人间，神界就派雷电神除掉之。魔鬼最怕雷电，常常钻进岩洞里躲避雷电的袭击。蛇神上端挂有一颗启明星，是驱赶黑暗之神，萨满多在夜间跳神，预示驱赶黑暗，迎接黎明，披肩通常挂有 36 条小鱼，鱼儿能在水中自由生存和繁衍发展，称为水中之神。

胸罩上的神偶主要表示萨满与神间交往关系，胸罩上两侧钉有向上起飞的两只仙鹤，是驮载萨满上升神界的神鸟。两只仙鹤下面钉有两排野鸭群（每排 18 只）代表神界的众多仙女，是神界安排她们为萨满跳神助长神威。因为野鸭毛色艳丽，而且成群结队地从空中降落水面，用野鸭代表神界的仙女，同鄂温克人狩猎日常所见息息相关。

腰裙上系着四种神偶，有一对熊神和一对狼神，传说熊是人类祖先，腰裙上挂有一对鲁吐鸟神和齐卡库鸟神，鲁吐鸟叫声嘹亮，萨满跳神唱词的曲调效仿鲁叶鸟鸣叫一样悦耳动听。齐卡库鸟跳跃灵活，萨满跳神的舞步摹仿齐卡库鸟跳跃一样灵活敏捷。腰裙还挂有两把剪刀型器件，既代表妇女的裁剪工具，也是萨满用于从患者身上剪断各种疾病的用具。神帽外套有铁制帽架，帽架顶端竖立着一幅对称的鹿角，称作萨满的玛鲁，象征着萨满的威力。鹿角的杈数代表萨满的资历与神通，杈数越多资历越高，神通越大。

神鼓是用优质木料撅成鸭蛋形鼓圈，用驯鹿皮糊单而鼓，握手在鼓背。用水头刻制鼓槌，槌背刻花纹图案，槌面粘带毛的兽腿皮，击鼓时不易损伤鼓面。

对于神鼓萨满解释说："鼓能传递音信，从鼓的声音中萨满能闻知神灵的语言，神灵也能从鼓声中得知萨满的需求。"鼓是最古老的神具，渔猎经济时期氏族首领击鼓指挥族众围攻野兽，同时也用鼓声恫吓猛兽，用于宗教仪式上，鼓成为呼唤神灵的工具和震慑妖魔的法具。

［纽拉讲述，孟和、玛尼记录整理］

三、护心镜

1. 护心镜的传袭

萨满死后埋葬时并不随葬其整个萨满服，只是把护心镜挂在死者胸前随葬，过了一些日子后，家人将护心镜取出来，另埋于墓地附近，以防被外人窃去，当传承的新萨满出徒时，由巴克西萨满带领新萨满到护心镜的葬地，将其取出后，举行仪式将该护心镜授给新萨满。此时新萨满必须以“阿尔善”水洒泼身上，以为洁身，并杀羊供祭其神灵。

[奥云华尔讲述，1990 年 10 月 22 日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图、孟和采录整理]

2. 护习镜神灵

看奥云华尔萨满的护心镜时，奥云华尔将采访者带去的酒、水果罐头和月饼供在桌子上，口中振振有词，祷告一阵后才打开让看的。奥云华尔的护心镜圆形，直径约为三寸，铜质。外面光滑，内面里圈刻有子、丑、寅、卯等 12 个属相汉字，外圈与汉字相对应的是，12 属相的图像。

据本人自述，她的护心镜已有 300 年历史。在“文化革命”中被造反派抄走，放在一个仓库里，后被她的孙子发现后带回家里，但周边已有刀砍的伤痕。据说是被抄走后，有一汉族中年人误认为该护心镜是银制的，使用斧头试砍，后来此人得了偏瘫症。奥云华尔认为，这是她的神灵的报复．罪有应得。

[奥云华尔讲述，1990 年 10 月 22 日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图．孟和采录，满都尔图整理]

3. 护心镜的功能

据说奥云华尔萨满的护心镜相传很多代，已有 300 年历史。给患者看病时把护心镜在“阿尔善”水中浸过后放在患者痛处，神经病患者则放在其胸口上，据说能起镇痛除病的作用。

[额尔和木西勒讲述，1990 年 11 月 20 日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图记录整理]

四、神鼓

1. 神鼓的制作

鄂温克族萨满多用筛形鼓，俗称“抓鼓”。抓鼓是圈形扁平单面鼓，直径约 50 至 70

厘米，鼓框窄浅，约三至四厘米；框木多用落叶松、白桦木或柳木板弯成。鼓面多用狍皮，猾皮。鼓的背面、内侧多用皮绳穿金属环连结成园内大三角或对角形线，中心连结的金属环作为把手。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第229页]

2. 神鼓的取材

鄂温克族萨满如果没有鼓的话，就用马尾代替。鼓的形状为椭圆形，做鼓要用山毛榉树或雪松、皮子、金属装饰品和毛编的绳子。做鼓用的树应该是长在离住宅较远的地方，人和动物没有接触过的纯净和粗壮的树。鼓做好之后要用杜松木来熏，并为灵魂洒酒。

[（土）阿伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，第109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. 神鼓的制作仪式

鄂温克人制作萨满鼓时需要种种仪式。制鼓时须入森林中选择一大棵落叶松，当萨满发现此种树木时即脱掉上衣悬挂在树上，并用皮带子绑好。在树旁边杀一大家畜，用酒、肉等祭品供之，然后再用所杀家畜的血和酒洒在树干上。

在以上各步程序中皆念咒文。仪式结束后，萨满才开始在大树上切取制作鼓体的木片。切木片时，必须不使该树受任何损伤，并且不令其枯萎。

[金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，第52页，中国社会科学院民族研究所1978年编印]

4. 神鼓的传说

鄂温克族传说，自从出现了神通广大的萨满，萨满坐在一面大鼓上，腾云驾雾，四处游走，为世间万物降魔除灾，为人类造福。萨满乘坐的神鼓是个两面紧包皮子的大鼓。有一回，喇嘛教和萨满教打仗，喇嘛们飞起一种叫做“敖叟拉”的法器降落下来，正好打中了萨满乘坐的皮鼓，把鼓打成两片。发出的声音惊天动地，一下就把喇嘛们震服了。

从此，萨满就用单面包皮的神鼓，来召集神灵和降服邪魔。

[阿拉诺海口述，1979年5月23日，马名超记录，载《鄂温克族民间故事选》，第22页]

第五节 萨满的丧葬及其社会地位

一、萨满的丧葬

1. 墓地的选择

萨满的墓地由他生前亲自选定。当萨满去世后要把他的遗体端坐在爬犁上，把神鼓面打破后夹握已故萨满的手中运往墓地。一般选择较高的地方为墓地搭棚，暂放已故萨满的遗体过一段时期后选择吉日将已故萨满的遗骨拾起来埋葬此处，并用石头堆起垒成敖包，这就是萨满墓地。

[《鄂温克族研究文集》(第二集下)，第299页]

2. 葬仪

萨满死后有一套与一般人不同的葬仪。鄂温克族自治旗的萨满，如果是用本民族语跳神的，送葬时装进木质卧棺里，运到葬地不能埋在地里，就放在地上。葬的地点由请来为其跳神的萨满决定，据说这是跳神时死者的灵魂所指示的。送葬时要从门口出，不能从包架下边运走，还不能用车拉。一般是制一木爬犁，上以蓝色的布制成篷子，运到葬地后，由请来的萨满跳神向山神求得安葬之地。放好棺木后，和在家里一样，供上肉、酒等供品，并把萨满的供神及其他神器挂在爬犁篷子的西侧。萨满生前所乘用的马匹鞍具等物要全部留在墓地旁，让他在阴间也有马骑，不用徒步行走。萨满的弟子都须带半孝（即把一块白布缝在帽子或衣服上；孝期一般为90天），当棺木和尸体腐化后，萨满的遗族和信徒弟子们要在其地集一些石头，以便记住所葬位置，进行祭祀礼拜。

[《中国少数民族宗教概观》，第50页]

二、萨满的社会地位

1. 萨满享有很高的社会威望

鄂温克人的每个氏族都有本氏族的萨满……萨满不仅是氏族惟一的宗教师，而且在社会上也有很高的威望，过去的头人一般都由萨满来担任，对于一切鬼神、吉凶和疾病的来源以及氏族的习惯法等，都由萨满来解释。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第234页]

2. 萨满普遍被人们崇敬

鄂温克人对萨满的信仰很深，萨满在群众中享有威信，无论到谁家他都是坐在最尊贵的位置上，每家都有一小凳是专门给萨满坐的。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第335页]

3. 为患者治病是萨满的义务

过去萨满有义务替本莫昆的人治病，跳神赶鬼，如果莫昆的人请他，而他拒绝时，按习惯可用其神衣的皮绳子把萨满捆起来，强迫他来跳神。不过，到了清末民初，这种习惯已逐渐失去作用。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第492页]

三、萨满的生活来源

1. 自食其力的劳动者

鄂温克人的萨满都会打猎，其生活都靠打猎维持，无论是治病，给猎人求福，或给小孩请奥蔑，除请的人自愿给一条毛巾或一块布以外没有其他报酬。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第236页]

2. 自食其力，微薄的报酬

萨满在社会上一般没有什么特殊地位和权利，除了患病的人请去萨满跳神赶鬼外，平常和普通人一样，在家从事劳动。有名望的萨满被病人请去的机会多，所得和酬劳也多些。

一般萨满一年的收入是根据病人的多少而决定。据说，一个萨满一年的收入大约有几十尺布、几张皮子和几头牲畜。至今鄂温克族的老年人甚至三四十岁的人仍然笃信萨满。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族调查》，载《鄂温克族社会历史调查》，第117页]

3. 祭神的酬劳（莫尔格河地区）

鄂温克人请萨满治病赶鬼时要杀一只黑山羊，如规模稍大的跳神则出一二岁的牛

(给鬼骑)，跳神后牲畜归萨满所有。穷人请萨满跳神，可以用小牲畜代替。

跳神后，病人去萨满家送一只羊。

秋天祭“吉雅奇”神时，也给萨满一部分钱。人死时请萨满引路，给羊或铁。祭敖包时，参加的人要集钱给萨满。为了保佑小孩安全健康，萨满跳神后留给小孩一件象征性的神器，家长则送牛、马或羊给萨满。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第335页]

4. 祭神的酬劳（辉索木地区）

萨满除跳神赶鬼外还要供奉祭物，这首先要断定病人是由鬼害的，还是萨满的神害的。如果确定是萨满神害的，便要供神。供神时便用四根柳条子插在地上，上搭一棚，以便在此供神。

萨满的神有好多，有大神，有小神，供哪一个神由萨满决定。如果要供最大的神，一般要用一匹马、一只山羊。供小一点的神，要用两头一岁牛，再小一点的神用一只羊。当时便把牲畜杀了，用其心脏及头来供。供完后，大家把肉吃掉。如果供时用的马或牛，则一定要拿一头大牲畜给萨满作为报酬。如果供时用了羊，则给萨满的报酬也一定是羊。如果以后病人好了，还必须去萨满家叩头、献礼，礼物可多可少。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第491页]

第四章　萨满的祷词

第一节　新萨满的产生及奥米那楞仪式上的祷词

1. 学萨满[①]

祷告祖先神，
追述上辈萨满；
挖开“乌西”阿楞，
修好“多鲁布尔”阿楞[②]。

“乌日格”[③]门的三角处[④]，
献上三岁黑犍牛，
三十个男童在舞蹈；
“乌日格”门的四角前[⑤]，
献上四岁黑犍牛，
四十个女童在舞蹈。

胸背相对的狂舞，
血液洁净者仰倒翻滚[⑥]；
立起白桦柳树“托若”[⑦]，

① 本段系鄂温克族学萨满者领神时唱的祷词的一段。

② 阿楞，系呼伦贝尔牧区鄂温克族萨满举行祭祀仪式时，从其住所内侧通过房门下挖到室外的狭窄地道，只能通过一人，其另端分为两个通道口。届时，祭神的萨满由此口钻入室内。祭祀完毕后，将祭神后啃净的牛或羊的骨头埋入通道内并填土封闭。“乌西”和“多鲁布尔”，均系鄂温克人供祭的神的一种。

③ “乌日格”，系鄂温克人古老的简陋住宅，圆座尖顶，柳编篱笆上糊泥而成。牧区鄂温克人亦习惯于将他们的毡房称为“乌日格”。

④ “乌日格”门的三角处，形容词，指房门的一侧。

⑤ “乌日格”门的四角前，形容词，指房门的正对面。

⑥ “血液洁净者仰倒翻滚”，是指狂舞的众多男女中，有一人被上一代萨满的神灵选中为继承者，以仰身倒地为其表征。

⑦ “托若”，萨满祭祀本人神灵的祭典上竖立的两棵神树，一棵白桦，一棵柳树。

扩建“乌日格”住房；
聚集“莫昆”[①] 族众，
查明族众人户。

追溯历代祖辈，
追溯神灵渊源；
集合三十男童，
集合四十女童，
用犁铧般双腿，
慢舞狂跳达旦。
献上应供的生物，
祭祀祖先神灵。
……

[奥云华尔唱述，1990年10月22日于鄂温克旗巴彦托海镇，额尔和木西勒翻译，满都尔图、孟和采录整理]

2. 祭祖神[②]

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

两只神鸟对飞，
两条神蛇相连[④]；
培育我的尊师[⑤]，
训戒我的祖神。

承袭娘家祖神，

① “莫昆”鄂温克族的氏族组织。
② 这一首祷词，是鄂温克族女萨满奥云华尔追述其当萨满的原由，祈求其神灵的祷词的开头部分。
③ 杜拉尔，鄂温克族几大氏族之一。八个杜拉尔，指该氏族的分支。
④ 奥云华尔萨满的神灵中有蛇神，此处所述的神蛇可能与此有关。
⑤ “尊师”，指带领她当萨满的“巴克西”（师者）萨满。

暗中摸索踪迹，
朝夕奔波追随，
九条“索恩纳尔”①。

老萨满逝去已久，
承继者已经出世；
十八岁的杜拉尔姑娘，
具有洁净的血液。

诞生新一代萨满，
爱满莫昆吉祥、福裕。
子孙繁衍。
……

[奥云华尔唱述，1990年10月22日于鄂温克旗巴彦托海镇，额尔和木西勒翻译，满都尔图、孟和采录整理]

3. 立“托若”②

我③ 的身体已离开了人间，
灰土埋身已多年，
我的身体早已离开人世。
掩埋于地下已多年，
转眼二十年，
一晃三十载，
一别四十春，
离别人间已五十秋。
我应从地下冲出来，
我应从托若树上跑出来。
我随部落之后而行，
　　护卫在部落的后面，
　　眼望着部落的一切，
现在应是新萨满出世之世，

① “索恩纳尔”，指连接两棵托若树的九根横竿。

② “托若”树，鄂温克语意为神圣树，即神树，从山林中选择枝叶繁茂的松树或杨树移植于主祭萨满的祭室内外。本祷词是新学萨满者或举行“奥米那楞”祭典的首要祭词，由老萨满唱一句，从师者随唱一句。

③ 本祷词以上一代萨满的第一人称唱述，故“我”者系为已故老萨满。

新萨满诞生的时际到了，
神圣的使命期待着他。

新萨满产生的时候到了，
他的骨头洁白，
　　血液清洁，
　　心脏鲜红。
金色的托若树立起来了，
他身后挂着护背镜，
胸前系着护心镜。
他肩负着部落的使命，
　　保护部落的安康。
……

〔奥登托娅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理〕

4. “奥米那楞”祭典上的祭词

陪祭萨满诵唱：
　　人们早已牵来准备的黄斑纹脸的羊①，
　　带来了棕色② 绸缎衣料，
　　大家带来了众多礼物，
　　踊跃来参加祭礼。
　　我们部落的人聚齐了，
　　其他部落的人全来了，
　　村落里的人们也全来了，
　　被你治好病的人们来了。
　　一个个的部落，
　　一个个的村庄，
　　人们紧密地汇集在一起，
　　期待着你启开祝福的嘴，
　　为他们祝福，
　　询问他们的情况吧。
主祭萨满诵唱：

① 黄斑纹脸的羊，即羊的额头面部有道道黄色斑纹。鄂温克人认为这种羊为吉祥洁净。
② 棕色，鄂温克人的习俗中被视为珍贵颜色。

这里聚集众多的人们，
汇集了各部村落的人们，
在太阳刚升起的时候，
宰杀了棕色的公羊，
整只羊献给尊贵的神灵。
场地上飘扬的五彩绸缎，
　　光辉耀眼。
那精致的花纹酒壶，
　　洋溢着浓味酒香。
我双手捧起祝福的神器，
祝愿部落村庄的孩子们，
　　生活繁荣兴旺，健康成长。
我虽然神通不高，
却在天天看护着你们，
　　保佑着亲戚族人平安，
　　保佑着马牛羊五畜兴旺。
我虽然才力不及，
却时时在祝福着你们，
　　祝福病人康复健康，
　　祝福孩儿们健康成长，
　　祝福大家太平安康。
……

〔奥登托娅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理〕

5. 请神（一）①

德——德维克，
德——德维克，德维克②，
柯尔特依尔莫昆③ 的后代，

① 这首祷词，是莫德格萨满应采访者的请求，于1991年8月27日夜唱述的祷词的第一首。虔诚的莫德格萨满自“文化革命”后从未进行宗教活动。这次突然祈请其神灵，故首先说明其原由，请求其神灵宽恕。

② 柯尔特依尔，鄂温克族氏族之一，莫昆系氏族的分支。

③ 1991年8月27日当采访者来到莫德格萨满家时，她已去女儿家作客，采访者随之跟来，采访和祭神仪式不得不在其女儿家进行。按萨满的传统规矩，举行此类仪式应当在其本人家进行。故此，莫德格萨满首先请求其神灵宽恕他有违成规之举。

祖传的第七代萨满，

敲起我的神鼓，
唱述我的祷词，
在我女儿家里，
祭祀我的神灵。

在今天的中午时分，
答应远来客人的请求，
在我女儿家祭我的神[①]，
是我出于无奈，
聚集的族众请明了原由，
降临的神灵请原谅我的过失。

香烛已经燃着，
神灯已经点明，
献祭的黄脖子羊；
摆在盘子里供祭，
祈请我的诸神灵，
降临来享用我的祭品。

降临的神灵请稳步走来，
坐落在自己的位置上；
当你离开时迅速而去，
回到自己居住的地方；
不要责怪我的女儿，
不要降灾我的族众。
……

[莫德格唱述，满都尔图、多古尔巴图、阿山采录，1991年8月27日于鄂温克旗红花尔基村，额尔和木西勒翻译，满都尔图整理]

① 1991年8月27日晚9时许，献祭的羊肉已煮熟，神鼓亦修理好，香和蜡烛已备齐，在室内西墙下摆好神案，点燃香烛、神灯，供上采访者敬献的瓶酒、点心和罐头，供祭煮熟的带骨羊肉的主要部位，祭祀才开始。

6. 请神（二）[①]

格维——格库维，
　　格维——格库维。[②]
在绿草青的季节，
请我的神灵降临，
事由已经说明，
应远来者的请求，
在布通迪[③] 家中祭神。
我没有伤害族众，
我没有伤害女儿家，
为何阻挡我的路子[④]。

黄颜色的蛇神，
我祖传的神灵，
降临下来时，
请坐落在洁净的地方，
围着火堆走三圈，
再走进这家宅院。
请消除主人家的灾难，
请不要降罪我的族众。
……

[莫德格唱述，满都尔图、多古尔巴图、阿山采录，1991 年 8 月 27 日于鄂温克族红花尔基村，额尔和木西勒翻译，满都尔图整理]

① 这首祷词，是莫德格萨满唱述的第二祷词，内容系请她的祖神降临的。由于录音效果差，只能译出其中的片断。

② “格维——格库维”，衬词，萨满每唱完一句祷词，伴唱者唱一遍衬词。

③ “布通迪”，即莫德格女婿名。

④ “为何阻挡我的路子”这句词的原由是，当莫德格萨满唱完第一首祷词间歇时，采录者到室外试放录音时，被莫德格萨满发现，大为恼怒，经采录者向她敬酒认罪才作罢，故在第二首祷词中又重新提此事，向其神灵说明。

7. 请神（三）[①]

德格德——尼阔，
　　德格德——尼阔[②]。
迎着初升的太阳，
牛山虎山的“哈达”[③] 下，
是我第一代萨满的“尚德”[④]，
隐见白发苍苍的老人，
撒上醇香的美酒，
中午时分返转回来。

“博如、绰库如”鹰，
是我祖传的神灵，
追回两个孩童的灵魂归来，
　　一个抱在胸前，
　　一个夹在腋下，
放回“库热”[⑤] 圈子里，
当我急促高唱时，
请符合呼喊相助。

应邀前来的神灵，
请速降来享用祭品；
当你回转之时，
请赶紧回到你的住地。
……

[莫德格唱述，满都尔图、多古尔巴图，阿山采录，1991年8月27日于鄂温克旗红花尔基村，额尔和木西勒翻译，满都尔图整理]

---

① 这首祷词是莫德格唱述的第三首祷词，其内容是请她的“奥蔑”神降临。因现场人多嘈杂，录音效果不好，只译出其中的一部分。“奥蔑”神系主管生育和婴儿健康的神，在鄂温克民间神话传说中，多有描述其神通和慈善的内容。

② “维格德——尼阔”，是这首祷词的衬词，其曲调为本祷词的基调，由萨满起头，当萨满每唱完一句祷词，伴唱者重复唱一遍衬词。

③ “哈达”，石峰。

④ “尚德”，萨满的墓地。

⑤ “库热”，意为圆圈，萨满的“奥米那愣”结尾时，举行“库热”仪式，祈求婴儿健康、子孙繁衍。

8. 祭阿巴嘎尔迪[1]

德鸟——德鸟——德鸟，
　　德鸟克尼——德鸟[2]。
飞翔着的神鸟，
相连着的双蛇[3]，
伴随着我的“斯文”[4]，

我祖传的神灵。
用犁铧般的双腿，
朝着目的地走去，
越过高山峻岭，
跨过条条大河。

朝夕飞翔的“奥列”[5]，
助我成功的“玛罗”[6]，
金银制成的“阿巴嘎尔迪”，
是我神灵的象征。
不要以为“奥蔑”[7] 子孙多，
　　无故加害他们；
不要以为家族人口繁衍，
　　把他们推向灾难；
不要以为莫昆后代众多，
　　无故伤害他们。
上了“尚德”[8] 的神灵，
你有整洁的庭院，
你有优美的山水，

① 阿巴嘎尔迪，萨满的面具，金属料制成，萨满神灵的象征，祭神高潮戴用。鄂温克、鄂伦春、巴尔虎（裴占）萨满均有此神器。

② “德鸟——德鸟——德鸟，德鸟克尼——德鸟”，系本首祷词的衬词，由伴唱者陪唱。

③ “飞翔着的神鸟，相连着的双蛇”，系奥云华尔萨满的神灵。

④ “斯文”，鄂温克族萨满的神灵的统称。

⑤ “奥列”，乌鸦的一种，萨满的神灵之一。

⑥ “玛罗”，鄂温克人供奉的神灵之一。敖鲁古雅鄂温克人将他们供奉的诸神统称为“玛罗”神。

⑦ “奥蔑”，体弱多病的幼儿托萨满保佑，称为“奥蔑”子或“奥蔑”女。

⑧ “尚德”，已故萨满的墓地。

你有富庶的家族。
请你保护我的爱门莫昆，
保佑我的兄弟姐妹，
不要惊动他们的灵魂，
朝夕保护他们的安宁。
……

[奥云华尔唱述，满都尔图，恩和其其格，多吉尔巴图，阿山采录，1991年8月25日，额尔和木西勒翻译，满都尔图整理]

第二节 祭神治病祈福

1. 招福祭词

在××部落里祭祀，
在×××家里祭祀；
已宰杀黄脸花额公羊，
取出其“干德尔苏子”①
　　供献神桌上；
取出其“朱尔德② 苏尔”
　　供献在神桌上；
萨满我祈祷呼叫着，
霍列，霍列，霍列（众人伴唱，下同）
您的后背是吉祥，
诸位神灵都来了，
霍列，霍列，霍列。
我们祈求财富，
我们祈求太平吉祥，
霍列，霍列，霍列。
我们祈求财富永存，
请保佑财富永不流失。

① “干德尔苏尔”，将宰杀后的羊尾巴下部分的肉割取少许长条，用尖木串起来，称为“干德尔苏尔”，亦简称“苏尔”。萨满手持苏尔，摇动着颂唱招福祭词。

② “朱尔德”，将已牺牲的羊的舌、食管、肺、心脏和肝等一起取出，称为“朱尔德”，与肢节的全羊熟肉一同供祭神。

真的来了财富了吗（萨满唱）？
来了，来了，来了（众人答）！
真的来了财富了吗（萨满唱）？
真的来了，来了，来了（众人回答）！

祈祷财富永不流失，
祈祷财富永存，
　　兴旺发达，
请保佑族人福寿双全，
　　永世太平。
霍列，霍列，霍列。

［奥登托雅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理］

2. 领牲[①] 祭词

准备了黄花纹脸的公羊，德古，
全羊献给神灵，德古；
敬重地做了“阿米拉吉米”[②]，德古，
此羊已获得新的生命[③]，德古，
将这圣洁的全羊献给神灵，德古。
萨满我高声地祈祷，德古，
献给您圣洁的全羊，德古；
萨满我虔诚地祈祷，德古，
向您神界的脚印[④] 叩头，德古，
祈请您高兴的享纳，德古，
祈请您接受圣洁的全羊，德古。
……[⑤]

［奥登托娅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理］

① 将“圣洁”后的羊牵至所祭的神像前，由萨满向神祈祷后宰杀，意在请神接受所献全羊，称之“领牲”。

② “阿米拉吉米”，将祭神的羊用奶或泉水从其头部浇到脊背直到尾部，此羊将浇的奶或泉水抖落，意为此羊已圣洁。这一仪式谓之“阿米拉吉米”。

③ 新的生命，指“阿米拉吉米”后的羊。

④ 脚印，用以形容“阿南”神。阿南，词意为影子，指已故萨满的神灵，由其家族后嗣供祭。

⑤ “领牲”仪式后，萨满唱颂招福神歌，为族人祈福。

3. 祈求祖神保佑

您是本部落的“达克松”[①] 萨满，德古，
向您来祈祷，德古。
这里有了病人，德古，
为祈求病人康复，德古。
举行祭祀仪式，呼唤您，德古。
祈求您后背的神镜，德古，
背负着保护全部落的人；德古；
祈求您胸前的神镜，德古，
怀抱着全部落的子孙，德古，
请您把病灾统统驱走，德古，
全部落所期待的希望，德古，
祈求“阿南”神能赐给，德古；
本部落人祈求的希望，
请求“阿南”神能给以满足。

[奥登托娅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理]

4. 德格勒仁[②]

婴儿身边的两只鸦雀，
　　德格德该楞[③]，
还有连在一起的两只鸟，
再就是连在一起的两条蛇，
它们已在婴儿身边。
我们在向祖先神的脚印叩头，
我们在向萨满的神衣祈祷。
玩耍在凹进去的摇篮里，
婴儿孩子们的灵魂，
不知何时被踩踏了，
他全身出汗，全身颤抖，
惊吓使他变得痴呆。

① “达克松”，意为根子；达克松萨满即本氏族的已故萨满，这里指已故萨满的神灵。

② 德格勒仁，鄂温克人认为婴儿得病哭闹，都是由于得罪了祖先神，亦即氏族萨满的神灵，所以必向祖先神祷告，祈求孩儿康复。

③ 德格德该楞，本祷词的衬词，萨满每唱一句祷词，伴唱者便唱一遍衬词。

我们依照传统办法，
走先辈们的路，
为孩子的惊吓而祈祷，
祈求祖先神灵
　　安居自己的住所，
　　请不要四处漫游回家乡，
　　请勿惊吓您的子孙后代；
我们弯背折腰叩头祈祷，
孩子熟睡在摇篮里，
　　请不要惊吓他们；
莫昆内虽然孩子繁多，
　　请不要带走他们；
莫昆人员虽然不少。
　　缺少一个也不行。

全莫昆虔诚祈祷祖先神，
向祖辈们的脚印叩头，
向祖先们走过的路祈祷，
祈求祖先神赶走病魔，
　　消除灾难和邪恶，
　　保佑全莫昆太平安乐。

[奥登托娅收集，奥登托娅、宋和平汉译整理]

5. 奥蔑[①]

博列——博布列，
　　博列——博布列。[②]
在黑色城堡的底层，
　　有九个鸟巢；

① “奥蔑”，鄂温克、达斡尔族萨满教通用的名词，指父母将体弱多病的子女委托给萨满或“斡托西”，祈求其神灵加以保护，使之健康成长，当他（她）成婚成长后，通过“奥米南”等宗教祭典时，解除“奥蔑”身份。当被认作“奥蔑”子女的孩子患病时，认为是其灵魂已离开身体而去，便请萨满举行招魂仪式。这首祷词是萨满招魂的唱词。

② “博列——博布列”，是这首祷词的衬词，其音调为本首祷词的主旋律，以平温柔和催孩子入睡为其特点。萨满唱一句祷词，伴唱者重复一遍衬词。

在每个鸟巢里，
　　各有一个鸟蛋。
在“玛鲁”神位前，
　　垫上“麦登格苏”①；
在神龛位置前面，
　　铺上“沃登格苏”②；
黑白花色狗，
　　看守着门户。

在九个蛋卵中，
五个已以孵成，
四个已经腐烂，
是因其灵魂被抛弃；
金色银色蛋卵，
孵成了“奥列”鸟③。
祈求掌管灵魂的
　　白发大乳的母神，
祈求赐给灵魂的
　　银白髭髯的父神，
请你们快快降临吧。

在明亮的月光下，
招回离去的灵魂。
你伏在父亲的背上，
紧快的回来吧；
你偎依母亲的怀里，
乖乖地回来吧。
父亲给你准备了，
　　花鼻梁的白马，
　　三股皮条的缰绳，
　　羊角形的马鞍。
　　白银制的鞍蹬。

① “麦登格苏”，鄂温克语，地毯。
② “沃登格苏”，鄂温克语，大绒毯。
③ “奥列”，乌鸦的一种。

母亲为你准备了
　　牛皮条的摇篮绳，
　　貉子皮的被褥。

“乌力楞”① 的孩童们，
在争抢着你的糖果；
屯落中的孩童们，
在争抢着你的糕点。
迷失了的灵魂，
返回你的故土；
出走了的灵魂，
返回你的家乡。
你家所有的一切，
在等待你回来享用，
拴在房门右侧的花白马，
在等待你回来乘骑。
你若再不返回，
我将用棍棒撵你回来；
快快回来吧，
　　快快回来吧。

白发苍苍的母亲神，
有口袋般的乳房，
有吃不完的初乳，
有吮不尽的奶汁。
鬓发银白的父亲神，
有犁铧般的硬脚板。
叩拜九十九个头，
祈求把离去的灵魂领回来，
用吸不尽的乳汁哺育他，
使你的“奥蔑”子孙，
　　健康长生。
……

[奥云华尔唱述，1990 年 10 月 22 日于鄂温克旗巴彦托海镇，

① “乌力楞”，游猎的鄂温克人以父系家长为核心的包括数代后裔的家族集团。

额尔和木西勒翻译，孟和、满都尔图采录整理]

6. 招魂[①]

耶戈——伊戈——伊耶戈[②]，
婴儿的摇篮在悠动，
在金色的阳光下
　　婴儿安然睡着了，
博悠，博悠，博悠[③]。
摇篮下面的“额木扑吞”[④]
　　在有节奏的响动，
有很多好的玩具
　　在等待着你回来，
博悠、博悠、博悠。

被惊吓离去的灵魂，
　　回来吧，回来吧，
　　快快回来吧。
奥蔑、奥蔑、多热，
奥蔑、奥蔑、奥蔑。
……

[纽拉唱述，1990年11月12日于额尔古纳左旗阿龙山镇，巴拉杰伊、柳巴翻译，满都尔图、孟和采录整理]

7. 奥诺[⑤]

奥诺，奥诺日，嘘、嘘、嘘，[⑥]
快腿的姑娘们出去找驯鹿，

① 敖鲁古雅鄂温克人信仰人有灵魂，当婴儿患病，尤其以昏睡不醒为主要病状时，以为其灵魂已离开肉体而去，由萨满唱招魂祷词，词句简短，反复唱颂。

② “耶戈——伊戈——伊耶戈”，衬词，无特定内容。

③ “博悠”，母亲对孩儿的亲昵词。

④ “额木扑吞”，用鱼脊骨、野猪獠牙、弹壳或野鸡等飞禽的小腿骨穿成一串，系在摇篮头部下的饰物，随着摇篮的悠动，撞击摇篮底板，发出有节奏的响声，起催眠作用。

⑤ 奥诺，系寻找驯鹿的祷词。当散放的驯鹿找不回来时，萨满便身穿神衣、身挎驯鹿头，手击神鼓，唱奥诺词，边唱边跳。众人随合，亦边唱也边跳，摹仿赶回驯鹿的动作。祷词很简短，由萨满带领，众人随合、反复唱跳多遍。

⑥ 奥诺，奥诺日，嘘、嘘、嘘，象征赶鹿的词曲。

到水泡、山坳里去寻找，
到河边、山脚下去寻找；
祈求九男九女神灵①，
帮助我们找回驯鹿
奥诺、奥诺日，嘘、嘘、嘘。

[纽拉唱述，1990年11月22日于额尔古纳左旗河龙山镇，巴拉杰依、柳巴翻译、满都尔图、孟和采录整理]

8. 祈求好运②

远方的客人来了，
祝他们一切顺利。
请求我唱萨满祷词，
祈诸神不要发怒怪罪。
他们从遥远地方而来，
我不能回绝他们的请求③。

聚集我虔诚的族众们，
祈求天上富有的诸神，
　　赐给我们富裕的生活；
祈求掌管野兽的神灵，
　　赐给猎民们好的运气；
祈求管要儿的“奥蔑”神，
　　赐给他们众多的子女。
我们在向
太阳母亲、月亮父亲祈祷。④
……

[纽拉唱述，1990年11月22日于额尔古纳左旗阿龙山镇，巴拉杰依、柳巴翻译、满都尔图、孟和采录整理]

① 九男九女神灵，敖鲁古雅鄂温克族萨满始祖神话中属第三代的神灵，是帮助萨满进行宗教活动的主要神灵。在萨满的神帽和神衣上，均有代表九男九女的饰物。

② 这首祷词，是敖鲁古雅鄂温克族萨满在祭典上为其族众祈福的祷词。

③ 上述一段祷词，系纽拉萨满应采访者之请唱述其祷词之开场白，意在说明原由，请求其神灵宽恕。

④ 敖鲁古雅鄂温克人崇拜大自然，把太阳视为人类的母亲，给人以温暖；将月亮视为父亲，给人以光明。他们传说日月为萨满神灵之始祖。

第五章 萨满教与鄂温克族社会文化及其他宗教影响

第一节 萨满教与生活习俗

一、节日

1. 春节（萨玛街）

随着腊月的分秒流逝，“阿涅”（即春节）的喜庆气氛步步临近。腊月二十三送“火神升天”，腊月二十七供北斗星。除夕夜五点钟左右，每个人家的大门外都燃起一堆堆的篝火。这时忌从屋里往外拿东西，连垃圾也不许扔出去。原由是怕把一年的运气、财富扔掉或怕财富和运气让别人拣了去。

吃罢年饭，开始供佛，香烛的点点火星与香气，供佛的五颜六色的糖果与精致的糕点，更加造成了年夜的气氛。佛台上供有“敖卓日”（祖宗）神、“玛鲁”神等，各种神佛偶像一字摆开。在厨房锅台上供火神，再次是供“卓勒”神（护畜神）。

供完神，跪拜篝火。篝火标志着一年家庭的存在与兴衰，谁家的篝火最旺，预示这一个家境兴旺。断了篝火就意味着要断香火，断子绝孙。所以，家里只要有男性，他就要年年燃起篝火，越旺越好。跪拜时，点香，投食品，放鞭炮，跪拜的次序是先主翁，次按年龄辈份大小排列。如有的家庭没去祖坟烧纸，可在篝火前烧。这是因为家祖的亡故之灵，在年节时怀念子孙后代，前来团聚，但因是阴魂，门神不放行，只好在门外游荡。这时子孙们迎到门外，在篝火前烧纸和投食品，以奉迎家祖亡灵。

篝火从除夕夜一直到初五，不能断烟，待到正月十四日晚重又燃到正月十五日。

拜完篝火拜神，然后全家人向老人磕头，为首者，举起酒杯敬老人，这时全家人都下跪，老人接过酒杯右手中指蘸杯中酒，弹向右上首，以示神灵。后向晚辈们祝福，有的说，有的唱，一说或唱就是几分钟或十几分钟，其大意是祝晚辈们子孙满堂，家业兴旺，出门发财等。说唱的句子富有诗意，合辙押韵。说完祝词饮酒，晚辈们起身，为首者再敬一杯成双杯酒，老人唱完，才算拜完。全家人按辈份年龄层次互相敬酒，跪拜后，留下老人在家，其余的成群结队到近亲和家族去拜年。每到一家，先拜佛台，然后向长者按年龄次序一一磕头。

除夕午夜，全家走出大门，迎“玛音”神（财神），接着放炮吃饺子。这一夜谁也不能睡，说是：“谁要入睡，鬼进来给人过秤，这一年就不太平。”

初一，像一年没见面一样，互相之间一一问安，向佛台磕头，和除夕夜一样，向长辈和兄长再次跪拜，家族、近亲都重去拜一遍。

从“阿涅”初一到初五，媳妇和姑娘们不能拿针线，说是怕把佛爷扎穿了，男人们也不准去打猎或干活。家中老人亡故未超三年者，则在家守空灵，不出去拜年。前来拜年的人，拜佛台后，便拜空灵，守候的儿女（主要是儿子），也跟着跪拜。

[乌热尔图主编：《鄂温克风情》，第131—133页]

2. “米阔鲁”节

“米阔鲁”节（五月二十日），是莫尔格河地区鄂温克人的丰收节，这天进行给马烙印、除坏牙、剪耳记、剪鬃尾及给羊割势等一系列的生产活动，完毕后举行宴会。“米阔鲁”节是鄂温克人重要的节日之一，是鄂温克人一年劳动、庆祝丰收的节日。现在鄂温克人供有米阔勒神像，认为他是保佑牲畜太平之神。

为了迎接这个节日，从头几天人们就注意观察天气，有的进城准备吃喝的食品，有的邀请客人参加节日的宴会。

这天早晨，全部落的青壮年都起得很早，从“尼莫尔”的一头开始，由马圈里套出二岁的马放倒，人们有的用剪子剪鬃、割尾梢，有人用刀子割耳记号。这时马的主人早就把自家的畜印烧红，在马后腿右侧烙印。按次序到第二家的畜圈，进行同样的处置，各收起割下的鬃尾，剪下的耳块交给雇主点数保存。对于献给萨满的马进行剪耳时，由主人用木碗盛来一碗牛奶，由马的两耳中间直洒到尾根，然后和别的马一样放走。然后就对羊进行割势和剪耳记号。

当开始给羊割势、剪耳记号时，老人们根据过去的习惯，也在这时赠给自己的亲人（如甥、侄、女儿）母羊羔，祝他们以后拥有好的羊群。老人说“这羔赠给甥儿，祝他今后拥有好的羊群”。

这天早晨，妇女和儿童们都穿上鄂温克人的鲜艳的服装，到各家访问，并参加宴会。宴会一般按照鄂温克人先茶后酒的习惯，进入敬酒时，按席位的顺次，由首席向上轮敬，即由男主人捧一木盘，盘里放两个酒杯，依次敬让。敬酒轮一周时，主人拿出一条“哈达”，上放一些钱，向割势人敬礼致谢，同时郑重地向大家报告新的一年生了多少幼畜。这时受礼者致以简短的祝词：祝主人家所养的牲畜旺盛，烙印割势的数字与岁俱增……等。当酒筵间主人说，今天的工作到此结束时，大家开始尽情的欢乐，尽情的歌喝。当主人的酒席进行了一段时间以后，邻居们又准备好酒席把所有的人邀到自家重新开始宴会。在第二个宴会上，曾是客人的又变成了主人主持宴席，不过第二家的宴会结束之前，首先据酒席的第一家主人再一次邀请所有参加宴会的人们去自己的“尼莫尔”欢饮。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂

温克族社会历史调查》，第333页]

3. 火神节

每年十二月二十三日这一天，鄂温克人家家户户都祭火神，并把这一天称为“火神节”。每到这个吉日，家家都宰杀一只肥羊，把羊胸口那块最好的肉和羊头，放在火里烤好，奉献给火神。鄂温克人认为，丰盛的水草、肥壮的牛羊，都是火神的恩典，因此每逢吃饭、喝奶都要先敬火神。

[端德格玛讲述，鄂温克族自治旗巴彦托海镇，1988年9月7日，汪丽珍采录整理]

4. 阴历年

旧历年三十日的这一天，鄂温克人家家都要供佛（包括所有的佛），把佛像都打开，摆上各种供物，主要有羊肉及各种乳食品、糖果、点心等。供完佛以后，所供的羊肉撤下来，大家分着吃掉。从这天晚上到初三，早晚都要给佛点油灯。

阴历正月初一这一天，各家先给佛叩头，再给老人叩头，最后给兄长叩头。这天要吃饺子、肉等好食物。一般每家都包有一只羊肉馅的饺子，以便在正月里吃和招待客人。从初一起，年轻人要到各屯去拜年（鄂温克语叫“阿佘勒”）。到各家必须首先拜佛，然后才向长辈叩头。对于来拜年的晚辈，老年人也要给一点东西，特别是要让吃点东西再走。

鄂温克人认为这一天是一年的开始，处处要见到好事。如遇到不吉利的事，会一年不顺利。所以不打孩子、不骂孩子，对于来磕头的人也致祝词。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第486—487页]

5. 腊月二十三

鄂温克人在每年十二月二十三日晚间（日落后），都要举行祭火。祭时男女都参加，在火位南、西、东侧，铺上褥子，并在火的正面放上矮桌，桌上摆各种供物。在火的四周，用面做成的供盅点燃着。盘子里预备下五种布条，分别搭在“图拉”（火架）的四周。在火架里用木条有层次的搭成木框（约六七层木条），中间放进布条，木框上放整个羊的胸骨（带一部分肉），骨外包着一层羊油，然后生火把木条框堆燃起，并把各种供物都放进火里，同时，主供的人口里念：“呼日耶”、“呼日耶”，这时大家都向火叩头，至此祭火仪式完成。

供火的原因，据说是在每年十二日二十三日这一天火神回天，所以要举行祭火仪式。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第486页]

二、婚姻

1. 婚礼拜神

当鄂温克人举行婚礼时，新郎、新娘进到新修筑的包里，首先拜神、拜火后换上服装，同新郎一同到宴会场，向父母及近亲长辈敬酒致礼，老人则向新婚夫妇祝福。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第329页]

2. 婚礼祝词

在鄂温克人的婚礼上，新郎、新娘在男方包房里，所有族人邻居都来祝贺，有位擅长辞令的长者坐在西侧，披着一条哈达，新婚夫妇先给“舍卧刻”神磕头，这时老人致词：

敬拜舍卧刻，
祝你们有福气；
敬拜舍卧刻，
祝你们有运气。

当新人拜火后，老人致词：

拜旺盛的火，
　祝你们美满幸福；
拜有烟的火，
　祝你们长寿；
拜燃烧的火，
　祝你们运气好。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第320页]

3. 婚礼拜火神和祖先神

在陈巴尔虎旗莫尔格河居住的鄂温克族中，青年男女订婚之后，男方即回家告诉父母。父母先为他们搭一新“斡日阔柱”（即蒙古包），并请一位老太太在里面守着。结婚之日的天亮前，新郎新娘在新郎父母的住处拜火神和祖先神。

[《鄂温克风情》，第126页]

4. 婚礼中敬祖神酒

牧区鄂温克族举行结婚典礼时轮酒 24 次，每一轮酒都有它的内容。第十三和第十四盅为敬祖神酒，敬酒时说：

选好的喜日里，
儿子成家立业，
祝他们美满，
兴家发财，
畜群千万只，
金银成堆。

[《鄂温克族研究文集》第一辑，第 185 页]

三、丧葬

1. 墓地的选择

鄂温克族老人的坟地一般请萨满选择，坟地选好后用一条新毡子（白色）铺在选好的坟地上，用锹启土为记号，以便按记号埋葬。事后，这条毡子献给萨满。

葬时，将用金、银、锡箔纸做成的日、月埋在靠死者头顶前的地下，意为死者在另一个世界也有日、月照耀，充满光明。

[乌热尔图主编：《鄂温克族风情》，第 127 页]

2. 守灵和集体的墓地

鄂温克人在停尸送葬之前，白天黑夜都有人伴尸守灵，儿女媳妇和晚辈人不能坐在炕上，都要铺上皮褥子席地而坐。姑娘和儿媳妇把发辫及挽的发髻放下来，用白布扎发，头上戴白巾，儿子可以戴帽子，但在帽子上缝一条白布，全身白孝衣，鞋上也缝块白布。

多数在死者逝世的第三天出殡，在冬季有的富贵人家要停留五至七天，看气候而定出殡的时间。在夜间守灵时，请故事员讲故事，叫做“尼莫哈西仁”。它是一种说唱形式，故事员讲一句，在一旁有人随唱。说是给死灵讲故事听，其实是守灵人听故事消磨时间。出灵要选吉日，在选定的吉日早晨出殡。如果死者儿女双全，众人抬着棺材到坟地，儿子抬头和脚部位，中途可以换肩换人，但不能放在地上，不能停留。一个哈拉（氏族）一个莫安（坟地），老辈尸体在上首安葬，再按辈份依次往下坡延伸，配偶中有长寿人在世时，则给他在同辈葬地间留一块安葬地。姑娘嫁出前死在娘家的不能安葬在莫安，难产死者不能入坟地，大部分火葬。说产妇是不洁不净之人，烧化以洁灵魂。婴、幼儿死尸

不能加入莫安。

[乌热尔图主编：《鄂温克风情》，第130页]

3. 意外死者的丧葬

其他原因死亡的人，如被雷击死的人，请萨满跳神送葬，并用白布裹尸风葬，因为雷来之于天，应还雷回天，不能埋进地里。溢死的人，就地埋葬，不进行葬仪。吊死在树上的，要把那根树枝砍断，将另一物挂起来（羊羔或鸟雀），认为是命运注定吊死的，为不违反天意，故挂一有生命的东西。对疯病或难产而死的人，则火葬，认为这样的死者变鬼的多，所以一定要烧掉，让其化为灰烬。

[乌热尔图主编：《鄂温克风情》，第127页]

4. 殉葬品

鄂温克族男人死后殉葬的东西有烟袋、新衣服（给死人穿到身上）、烟口袋、小刀、小锅、火镰等物品。女人死了，头上要有毛巾、烟袋、烟口袋、耳环、镯子、戒指、簪等物品。死者留下的衣服一般留给老年同辈的人，不给青年人穿用。

[《中国国情丛书·鄂温克卷》，第317页]

5. 停灵

鄂温克人认为人有灵，所以对死者的祭典特别重视。当老人死后首先让死者闭眼合嘴，认为眼嘴不合拢死灵不安于归天，惦记儿女，会给儿女带来病灾。其次是把手和脸洗净，男尸要由死者的长辈或同辈人给理发，女尸要梳头。再次是穿戴一新，大多数死者都穿新衣服，戴帽子，用呈文纸蒙上脸和手，双脚并拢。而后铺上褥子、枕头，安故在一人宽一人长的板子上。头前放一个供桌，供鸡和猪头以及各种糕点食品并烧香，晚间点燃长明灯，给死者点烟，把烟锅掖在枕头上。烧化箔纸币的仪式叫“其萨拉仁”，由一名老辈人和同辈年长者致祭词。

[乌热尔图主编：《鄂温克风情》，第129页]

6. 送葬

鄂温克老人逝世后，其子女们及全“莫昆”（家族）的人都聚集到一块，为死者换上丧服，祭上供物、烧纸、叩头，发葬前将遗体放进呈长方形、头高足低，多为松木制、不涂颜色的棺材里。

夏季，死者在当日发葬，春冬季节在家停灵数日。送葬时，用牛车拉，头向西北，而

向日出方向。儿子牵着牛徒步走，侄子、近亲等都走在后面，不管路途远近，都不能骑马，大家轮换赶车表示孝心。如果过河，则必须往河里扔纸钱，敬水神。

从前，为死者送葬是请萨满跳神发葬，请萨满引路。

[《鄂温克风情》，第127页]

7. 入殓出葬

鄂温克人入殓很讲究，在棺材里铺干草，棺壁上贴日、月图像，东侧为日，西侧为月；放五谷（用帆布袋盛装）、小船和小桨，还有豁口的锅、筷、碗及烟和烟袋。而后把死尸就着褥子抬到棺材里，不让死尸朝向太阳，抬死尸出门时用被子或毯子在死尸头上方挡住日光。死尸放到棺材里后揭开蒙面纸，儿女和所有亲人看死者一面，以示最后告别。如果死者是女子，一定要等到娘家人到来才行入殓仪式。

死者入殓时穿的服装不能有毛制品和皮制品，认为皮和毛是有灵之物，怕这个有灵之物向死者讨还。

当安葬队伍回来进入家门时，儿女辈一字排开跪迎送葬之人，在大门旁放几盆洗手水，每人必须洗完手才能进院。然后设宴招待送葬的人们，儿女向每人敬酒并跪下磕头。

[《鄂温克风情》，第130页]

8. 祭灵

死者葬后第三天，人们还要在黄纸钱上写上亡者的姓名、日期以及祭者的身份，连同金银箔纸钱一起烧掉。烧时到坟地方向的数十米外，以后每年清明都要烧纸。烧完纸后在死者原来的铺位上放一块石头，撒一些稷子米，认为这对子孙后代吉利。曾经死过人的游牧包，决不能再用，如住土房，则要请萨满除污。

三年内，每逢春节将一红或黄色方形褥子（叫“特布兹”），放在老人在世时的铺位上，前面放上桌子，祭以供品，近亲及儿女们叩头行祭。

[《鄂温克风情》，第127页]

9. 戴孝

过去鄂温克人父母死后，儿子和儿媳妇要穿白色孝服，出嫁的姑娘也要穿孝服，时间是三个月。在这期间，无论男女都不结头绳，男子不理发、不刮脸，女子避免穿艳服，并都不能参加宴会和娱乐活动。

孙辈的人们只扎白腰带，期间是21天，兄死后，弟弟也是同样孝服21天。舅舅死后，外甥必定参加葬礼，并要拿出一些钱或羊致祭，但不穿孝服。母亲死后，首先要通知她的娘家，娘家晚辈的人们不戴孝，姑姑死后，只是致祭，并不穿孝。

父母死后，儿子穿孝同时也扎白腰带。对母亲，白腰带一端要从腰间向上、通过右肩而夹到腰背上，这意味着母亲是开右襟的纽扣、用奶汁养育了自己，所以要这样表示感恩。对父亲，腰带的一端要由腰间通过左肩而夹到背面的腰带里，这意味着感谢父亲用肩力承担了对自己的养育。人们一看腰带的结法，即知道是丧父或丧母。至于儿媳和出嫁姑娘的腰带的扎法则不通过肩上。

另外，丈夫死了以后，妻子要戴孝三年，俗称守丈夫的灵魂，在戴孝比较严格时期，孝服和带子于孝期满后，由别的氏姓的人给解脱下来，并把孝服和带子送给解脱的人，这一般都是由有亲戚关系的人执行。后来逐渐的松弛了，有的家把孝服和带子洗一下留起来下次再用，有的就作内衣用了。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第485页]

四、禁　忌*

1. 日常生活

禁止扔掉奶食品，认为奶子是宝贵的东西，象征着福气；

禁止杀掉未停奶的母牛和母羊，认为是不吉利的；

不准宰杀脖子上带绳套的羊；

禁止小孩玩弄火，玩火的话牲畜走的太远或得疫病；

禁止用刀子搅火，不许拿刀子的人走进牲畜圈内；

禁止吃病死的家畜肉，认为有病毒传染；

禁止把献神的“温古”马杀掉或出卖，认为这样会触犯神灵；

晚辈不能直呼长辈的名字，不能在老人面前走来走去，更不能和老年人并列坐在一起；

严禁打骂父母，认为打骂老人最不道德，应受到处罚；

父母在世时，儿子不能留胡须；

青壮年途中遇见长辈和老年人时，必须下马请安，方可行走；

外来的人不能骑马或坐车进入院内，认为这样是不懂礼貌的人；

外来的人进蒙古包或进屋时不准踩门坎；

出远门的人回来进屋，要在门外点火踩过，以防跟进来妖魔。

不许孩子吃羊的肥肠，否则找不到好草场；

不许胳肢不会说话的小孩，否则小孩会骂你，如被不会说话的小孩骂是极不吉利的；

---

* 鄂温克族各地区调查资料及有关著作中，有关禁忌的记载繁杂而多有重复，故由编者汪丽珍按日常生活、生产活动等方面做了汇总整理。

不能谩骂牲畜，不然会变成赤贫，当傍晚牲畜回来时家里不许断火；
夫妇不得在日落后吵架，否则全家不安宁；
不能把火筷子和剪子张着放，更不许空剪，不然会被人说坏话或被人控告；
不许无故钉橛子，否则土地神不满；
不许背后说别人坏话，否则本人要受到报应，或子孙尝到恶果；
不许吃牲畜的淋巴腺和腺下骨髓。

2. 生产活动

狩猎期间严禁猎人内部出现不团结的行为，必须听从“塔坦达”的指挥，这样才有好运气；
出猎期间禁止告知猎人的打猎地点和方向，认为野兽的肩骨中有孔，有先知的本领；
出猎时忌讳说大话空话，否则什么也捕不着；狩猎期间禁止大声喧哗、更不准唱歌；
狩猎宿营时禁止往火堆里洒水或吐痰，否则会触犯“白那查”（山神），什么也捕不着；
猎人出猎之前，绝对禁止进入产房，否则捕不到野兽；
出猎时禁止往去的方向打枪射击，否则野兽远远逃走；
出猎时不准打杀鸿雁、天鹅，认为是不吉利。
猎到熊时，忌讳说“打死了”，而是说：“熊睡觉了”，因为熊是神，人类是从熊演变而来的；
猎人吃完熊肉后，将熊头熊骨收拾干净进行风葬，严禁把熊的骨头乱扔；
在狩猎时如果遇到锯剩的粗树桩子，猎人不许坐或搁物品，认为树桩是山神坐的位置；
猎人吃肉时禁止给别人递刀尖，而递给刀把，否则不礼貌；
猎人忌讳吃狗肉，病人禁止吃鲶鱼和狗鱼；
猎人禁止背枪或拿鞭子进入“撮罗子”和屋内，认为这样没有礼貌；
捕鱼时禁止跨过鱼网，不能用刀切开鱼的胸和椎脊骨；
放排时忌讳做恶梦，宁可休息一天，不放排木流送，否则会出危险；
上山锯倒松树之前，必须先敬“白那查”（山神）才会安全无事；
老年人不许撒种子，认为庄稼长得不好，影响产量；
青年人播种时不能接近坟地，认为会影响庄稼的成长；
忌讳别人估计粮食能打多少，认为会影响粮食的实际产量。

3. 妇女方面

妇女不能坐熊皮垫子，否则一生不能生育儿女；献给神的马不许女人骑；
绝对禁止女人摸男人的头，认为男人头上有神灵；

严禁年轻媳妇和妇女在“玛鲁”神前面坐或走动；
男人用的马鞍子、马鞭和套马杆子，禁止妇女跨过去或使用；
姑娘不能和外来的青壮年男子说笑，这样会受到父母的责备和批评；
大伯子不准在兄弟媳妇跟前坐、大伯子用过的烟袋弟妹不能用；
妇女生孩子不能说“生孩子了”，而是说“有孩子了”或“添孩子了”；
产妇未满月之前，外来的妇女不许带钥匙进入产房，以防夺走奶水；
产妇三天内不许拨火，火里不得扔进辣味的食物，早晨不许往外掏灰；
妇女不许在斧子上跨过，否则会生傻儿子；
女客人到游牧包内不能越过火位以北就坐，因为北面是祖先神的地方。

4. 婚姻

禁止同一氏族的大小辈的人通婚，否则受到长辈和社会的指责；
已婚的男女禁止与异性谈恋爱或发生不正当关系；
寡妇三年内禁止出嫁，忌讳出席任何婚礼。

5. 丧葬

死者不得过河安葬，在外地的死者需移尸过河时，要在死尸脚下连上一根长杆儿，当作死尸灵魂过河的桥。异地亡故者不能进村和进屋，要在村外搞祭典，而后安葬到坟地。

重孝在身之人要穿戴素色，上辈人死灵在位时不得笑闹和欢乐。妻子为丈夫戴孝为三年，戴孝期间不能改嫁。

老人和长辈死了，不能说死了，而是说成佛了，小孩死了不许说死了，而是说丢了。

被雷击死的人和难产死去的妇女禁止埋葬在氏族的坟地里，父母和长辈去世后禁止将坟墓安放在峡谷或洼地，认为对后代不好。父母去世的三个月内，儿子不许刮脸和理发。

五、征兆、梦、占卜

1. 征兆（一）

上眼皮跳，可遇到亲人或野兽。上额跳动，一定打到鹿茸。胳肢窝跳，手掌痒、手心跳，一定打着猞。脚掌痒，要有朋友徒步来。嘴角或臀部肉跳时要有骑驯鹿的客人来。耳鸣时要问别人是哪一个耳，对方说中时认为有人想念自己，并祝福他好；对方说的不对时，认为有人骂自己或议论他不好。右侧肋骨肌肉跳动时，自己能打住野兽。左侧肋骨肌肉跳动时，别人能打住野兽。

早晨生火时，见到昨夜烧的灰木炭立起时，认为有客人来，要向木炭作招待的样子。晚间如有同样的木炭立起时，认为鬼要来，故打碎这木炭。早晨的痰中有泡，一定能打到野兽。发现自己的刀子无意中刃向上时，一定能剥到兽皮。取刀时家人们要说“剥、剥、

剥”，鄂温克语叫“乌奇愣”。刀旁有了黑点时，也认为能打到野兽。鼻梁跳时认为在两个月内要死人；肩肉跳动时，认为三日内要死人。

[《额尔克纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第238页]

2. 征兆（二）

梦见掉下牙，有亲戚死，掉上牙，家人死。眼下长痣是眼泪的痣，应用刀割掉。最不好的征兆是客人尿了褥子，这等于灭了一家人的火，断子绝根。两个牛顶架，牛角拉不开时，认为不好；马牙挂在马蹬上拿不下来也不好。种羊在冬天用角往圈外顶，表示畜群要扩大，这个种羊不可杀吃。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第337页]

3. 征兆（三）

狗在蒙古包架外面擦痒，预兆这家将减少人口。狗上蒙古包，预兆这家经济要下降。

人打喷嚏表明两种情况：或是有人在想念，或是有鬼在想念。如系鬼在想念，这人就要得病。所以老年人在听到有人打喷嚏时就说：“祝想你的人活到一百岁；愿想你的鬼掉进火里烧死。”

马咬马镫，主人一定要死去。

男人左耳鸣、女人右耳鸣时，将听到坏消息。男人右耳鸣、女人左耳鸣，则是好预兆。

下眼皮跳，要有坏事，上眼皮跳是好事。

被自己的唾液呛了的时候，将吃到自己最喜爱的东西。下嘴唇跳动，能吃到肥肉。

最喜爱的马突然死去，表明马代替了主人的灾难。

听到乌鸦的叫声有吉有凶：乌鸦的叫声像呛水时，是好预兆；否则，要死牲畜或来狼。

听到猫头鹰叫声，主人、牲畜或病或死。

在外边房上、车上放的衣服，被牲畜踩了，对本人或家人不吉，非死即病，要请萨满跳神破除。

梦见带孝的女人或别人家的死人，不吉利。

梦见了死去的家里人，表明这人已经托生。

梦到吃肉非常不吉祥，需请萨满予以破除。

梦到好事，便是坏事；梦见坏事，便是好事。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第494页]

4. 梦（一）

鄂温克人认为梦有好梦和坏梦，好梦三天以内不能告知别人，坏梦应该见人就说。

好梦：

捕到鱼或看到鱼，第二天就能打到野兽。梦中哭、骑马、骑驯鹿、穿破旧的衣服、遇见瘦人、与别人角斗胜利等都是好梦，尤其是梦中渡河为最好，能够在几年内全家平安。

坏梦：

梦中掉上牙认为死青年人，掉下牙认为死老人，剪发要死人或死驯鹿。梦中刮脸、梳发、洗澡、角力败给对方、梦中笑、高兴等都是坏梦。梦中吃好的、穿好的一定得病。看见两人打仗，驯鹿一定被吃掉；梦见打死熊，家里则一定有人死。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第237页]

5. 梦（二）

鄂温克人认为，人睡觉后灵魂就离开其肉体到处游荡，这时所遇到的一切就变成梦。他们认为好梦三天不能往外透露，因为众人知道后就失去好梦的价值。坏梦应该见人就说，这样才能把好梦保持住，将坏梦即时破除。

好梦：

梦中见到老年人和自己骑马赶路。

猎人在梦中遇见火车，第二天一定能打到野兽。

梦中遇见死去的人，一定能打到野兽。

喝酒、泻肚等都是好梦。

坏梦：

梦见剪头发和掉牙是最坏的梦，家里一定死人。掉上牙是死父亲，掉下牙死母亲，他们为了破除坏梦见人就讲。

[《阿荣旗查巴奇乡鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第113页]

6. 占卜（一）

手拿鱼的下颏骨向上一扔，同时嘴里说“新昆都”，牙如向上时，说“都普斯”同时用拳打，这样连续扔三次，如牙向上时，认为有福气，能打到野兽，如牙向下时，认为不好，打不到野兽。

行猎中，如遇见别人放在棚上的野兽颏骨掉在地下时，要拿起来向上一扔，扔时要随便叫出一种野兽名，如鹿、猞、狍子等，他们认为说鹿时，牙向上的话，就能够打到

鹿，牙向下掉时，认为打不到鹿，故找别的野兽。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第237页]

7. 占卜（二）

鄂温克族之萨满，以羊之肩胛骨投入火中以求预言。因火之热度使所投入之骨发生龟裂，因之彼等就可占卜吉凶。凡遇一般之灾害、旱涝、渔猎等机会时，即以羊之肩胛骨行占卜之术。

[金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，第63页，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组印，1978年7月]

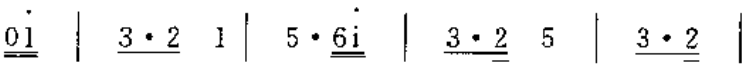
第二节　萨满教与音乐、舞蹈及其造型艺术

一、萨满音乐

1. 请神（一）

B　$\frac{3}{4}$

稍快

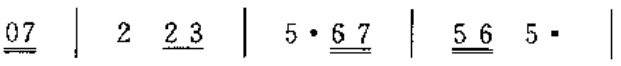


[莫德格唱　满都尔图等采录斯仁那达米德　记谱]

2. 请神（二）

B　$\frac{3}{4}$

快



[莫德格唱　满都尔图等采录斯仁那达米德　记谱]

3. 请神（三）

B　3/8

快

1　1　23　|　5　1　|　1　1　13　|　5　1　|

德 格 德　　尼阔　　德格德　　尼阔

[莫德格唱　满都尔图等采录斯仁那达米德　记谱]

4. 祭“阿巴嘎尔迪”

1=G　4/4

中速

1·2　3·2　3·2　1 5　|　5·6　2·5　3·2　1　|

德乌　德乌　　德　乌　　德乌　克尼　德乌

[奥云华尔唱　满都尔图、恩和其其格等采录　斯仁那达米德　记谱]

5. 祭祖神

1=G　3/4

中速

5　53　　2　23　|　2　3　5　1·6　|　5　5　6　1　|

伊勒哦　列　　齐齐哈列　　溜溜达

[奥云华尔唱　满都尔图、孟和采录斯仁那达、米德　记谱]

6. 学萨满

1=G　3/4　2/4

中速

6 6·6 6·6 5　|　3·5　|　3 3·3 5·6 1　|　6—　|

讷耶 尼耶 讷尤　耶　　讷尤尼耶讷尤　耶

[奥云华尔唱　满都尔图、孟和采录斯仁那达、米德　记谱]

二、萨满舞

1. 萨满舞（一）

萨满舞是鄂温克族的宗教性舞蹈。跳萨满舞是早期鄂温克人为了求神降福、驱魔治病的一种心灵寄托的宗教活动。萨满作法时边唱边舞，主要舞蹈部分也就是所谓“附神”时即兴表演的各种激烈动作。如：手上飞快地摇鼓，脚步动作有力踏地，节奏很快，并在旁边伴唱的人帮助下迅速翻转身，身体挺直，与地面形成45°角，可谓达到一定的技巧性。

［《鄂温克风情》，第166页］

2. 萨满舞（二）

鄂温克萨满舞的基本特点为手击皮鼓（即抓鼓），腰部的甩劲不大，步伐多为走步、回旋和蹦跳几种。舞时，边击鼓边念唱祷词或咒词。

抓鼓是一种约半寸厚、无把的圆形单面皮鼓。其规格大小，亦可因地因人面异。在南屯鄂温克旗保存的一面萨满抓鼓，它的直径为70公分，厚度为5公分。鼓帮是用榆木弯成，鼓面蒙以兽皮（过去为狼皮）。鼓背面的中心大圈和旁边的小圈用牛角制作，而且圈形完整没有接缝。中心大圈与鼓帮内侧的周边用羊皮细带系牢。另外，在鼓帮内侧的周边上还附有两根粗铁丝，丝上各穿九个小铜钱。舞动抓鼓时叮当作响，与击鼓声融为一体；鼓槌长约35公分，用藤条或细竹作骨架，外面再包上狍皮。鼓槌的小端可系寸宽彩穗数根。

抓鼓在舞蹈中的动作非常丰富，技艺性很强。抓鼓的拿法，是先将左手中指（或小指）插入小圈，然后满把抓住大圈。右手拿着鼓槌。这样，双手就可以随意挥舞。

据鄂温克老人的介绍，鄂温克族萨满的抓鼓动作可分为碎打鼓、半转鼓、整转鼓等几种，脚下步伐又可分为走步和回旋步两种基本形式。碎打鼓，是以左手抓鼓竖在胸腰之间，右手拿鼓槌按照‖：冬 冬冬 冬○：‖的节奏敲打鼓面，向四方鞠躬敬神。然后，舞者坐下将鼓面斜仰，在敲完‖：冬 ○冬 冬 冬○ ○冬 冬 冬○：‖的鼓点后，接唱名为“以洛”的请神曲。半转鼓，即鼓面一上一下的反复翻动的动作。抓鼓的手心向上时鼓槌自上向下打；手背朝上时鼓槌从下往上打。沿场地周围路线上连续做，鼓点为‖：冬冬|冬冬：‖。整转鼓的做法是：当手腕从外向里往上翻的时候打一下鼓面（过肩位置），当鼓面朝下（腰胯位置）手腕由里向外翻动时又打一下鼓面，如此循环不断。熟练的萨满做起来像是手中拿着一个球体的鼓在转动，几乎看不出上下翻腕的痕迹。整转鼓的节奏为‖：冬冬冬冬：‖冬 冬冬冬冬 冬○‖。萨满舞的脚下步伐：走步（前进、后退），先右脚挫着地面迈一步，后踏一下；另一种先点步后迈步。回旋步，两脚平踏原地自转，先右向，后左向。此外尚有“地滚”等舞蹈技巧。

［马薇：《山林气息浓郁的鄂温克舞》，《中国少数民族舞蹈选介》，第40页］

三、萨满造型艺术

1. 萨满的神衣造型

萨满的神衣造型为窝领、长紧袖对襟式短衫。在萨满神衣的双肩及双袖上，披挂有缀饰的图腾物体，是各种各样象征图腾崇拜的自然中的物象，主要有日、月、星、雷、飞鸟等造型。整个神衣从结构来某看显得十分奇特。神衣上脊椎骨和脊髓的造型十分特殊，脊椎骨的形体是柳叶形的铁片，共有十节（是象征性的），节与节之间以环形扣连成一串似柳叶形链条，造型上与人或动物脊椎骨完全不同。而脊髓的造型是用铁条拧成的麻花形，也是一节一节用环形扣相连的链条状，共有九节（其实也是十节，最后一节为柳叶形），比起脊椎骨造型少了一节。这是因为在他们看来，脊髓是在脊椎骨里面的，所以要少一节。脊椎骨的柳叶形是表示了骨骼的硬度，面脊髓的麻花形，表示了脊髓是软的。为了表示脊椎骨和脊髓是一体的，所以把它们并列挂在神灵形体造型上。从他们的观念意识来看，神灵相当于大脑。而神灵的造型也很奇特，是两对鹿角上下对称向背形组合的犹如“X”形体。这种神灵造型意识的出现，是与狩猎鄂温克人长期原始狩猎生产中形成的“万物有灵论”是一致的，他们把鹿角误认为是鹿的灵魂所在的地方，所以，以鹿角塑造神灵形象是很自然的。他们把连在一起的神灵、脊椎骨、脊髓挂在神衣背后更说明了这一点。神衣上的手臂骨为左右两根细长的铁片，并排地间隔地缝在袖子上面，其间又缝上半圆形铁片环，以示臂骨间的关节。肋骨的造型的12个长方形约10厘米长的铁片，铁片中间略向上是凸形，竖式有间隔横列缝于神衣左右胸两侧。在神裙上缀饰两条间以环形扣连接的铁条，为大腿骨和小腿骨，中间的环形扣为膝关节。在腿骨饰件旁又饰有拧成麻花形的以环形扣连接的四节饰物，以此象征血脉。依据人体塑造的神体到这里便算完成了。从神衣的这种特殊造型来看，首先是反映了灵魂观念意识，又形象地再现了灵魂对神体各个部位所起的支配作用。而从客观上说，是他们在长期狩猎生产实践中所获得的朦胧的“解剖学”在神体上的反映。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第53—54页］

2. “雷神”的造型

“雷神”的造型十分特殊，从造型上看似昆虫类，雷神造型的顶端与脊椎骨之顶端神灵造型极为相似，也是以鹿角组合而成的，近似“X”形。雷神的体态造型分主躯干和支躯干两部分，不论主躯干或分支躯干造型都是柳叶形体。其中主躯干柳叶形体的上端连于雷神神灵造型“X”形鹿角中心，在主躯干上部两侧凿出对称的四个小孔（每边两小

孔），把四片小柳叶形造型顶端以环扣扣于小孔中，形成了在主躯干左右对称的双撇式柳叶形饰片。这样整个雷神的塑造便完成了。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第54页］

3. “奥蔑”神的造型

“奥蔑”神偶的造型是先以桦木雕成小鸟的粗形体，以鸟形粗形体做内胎，在外面包缝一层板皮衣，翅膀及尾的制作，先拿一块板皮分别剪出翅膀及尾的形状，后用剪子在翅膀及尾形板皮下部剪出条穗来，分别缝在鸟的身体两侧及尾部上端。再用黑笔绘出双眼及嘴的形状。从外观上看，“奥蔑”神已经有立体造型的特征。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第60页］

4. 阿隆神的造型

阿隆神的形体造型很别致，首先选好桦树枝，将枝条浸入水中，后围成倒“又”字形，有的则直接挑选呈“又”字形的树枝，然后在其两端分别雕出两个方向相反的鹿头形象，在呈环形交叉的底圈上缀饰红、黄、蓝三色布条。双头鹿为什么分别雕在交叉枝的两端？在他们看来，神也应该是有公有母的，连在一起则是表现公母神同体。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第60页］

5. “德力格丁”神的造型

“德力格丁”神是用桦树皮（后来用紫铜）制作的面具，面具上镂刻着鼻子、双眼、嘴，并贴有松鼠尾做成的胡须、眉毛。这是在阿荣旗查巴奇乡狩猎鄂温克人中发现的。居住在陈巴尔虎旗北部地区的鄂温克人萨满的面具是以金属片制成的，上面涂了一层白色。在鄂温克旗辉苏木和伊敏苏木中面具神又称为“毛木铁”神，是以铁片剪成的面具。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第61－62页］

6. “巴雅其尔”神的造型

居住在陈巴尔虎旗鄂温克民族乡的鄂温克人中，有一个被称之为“巴雅其尔”的氏族神，是由大小20个人物组成的神群体，缝在一块蓝布上，右边有两个用落叶松雕刻的脸形（是演变了的面具神）。其余18个人物造型都比较矮小，横列为上下两排，上行九个是用薄铁片制成的女人体造型，下行九个是用黄铜片制成的男人体造型。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第65页］

7. 天鹅图腾造型

在狩猎鄂温克萨满神衣各种动物图腾造型中，天鹅居首位。天鹅主要装饰于神衣上的前胸兜兜上，在其左右有竖式横列重叠的天鹅约20对，两排天鹅头向内，在每排天鹅的上端，各有一只向上展翅飞翔的大天鹅。在双排昂首相向的天鹅之间，饰有一面小镜（实为太阳神）。天鹅造型多为立于陆地的天鹅侧影，没有更多的修饰和刻画。而飞翔状的两只天鹅造型较为夸张，动势很大，为鸟瞰式天鹅形象，呈“十”字形，脖子很长，双翅展开成“一”字形，翅膀有力，有一种向上的动势。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第55—56页］

8. 水鸭、鱼、奥腾鸟图腾造型

水鸭和鱼的造型都采用鸟瞰式的造型，水鸭身为柳叶形，在柳叶形身躯两侧各有一只刚刚展开的翅膀，鸟瞰形似汉字的“个”字。鱼的造型为柳叶形的形体，在柳叶形的背面刻画几条横线。面奥腾鸟的造型为侧影形，体态如在河边昂首行走的样子，为了增加鸟的动势感，在脖子上故意拧了几个圈，使鸟的长脖子呈麻花形纹。后又在鸟形侧影背部，装饰了几条平行阴刻直线纹，以示鸟的翅膀，略略增加了平面造型上的立体层次感，也算是侧影造型中的体感为动感的一种表现形式。

［苏日台：《狩猎民族原始艺术》，第56页］

第三节　其他宗教的影响

一、藏传佛教的影响

1. 萨满教与藏传佛教的矛盾

萨满教和喇嘛教互相排挤，因为陈巴尔虎地区鄂温克人与布利亚特人杂居，首先喇嘛医与鄂温克人接触，因为鄂温克人没有医生和药，喇嘛向鄂温克人宣传佛教是“为了生命，为了万物，而你们信的萨满教不是杀牛就杀羊，杀生命不好，你们还是信佛吧！”这种说教对鄂温克人没起多大作用，有的虽然请了佛像，但还信萨满教。

在这种宗教之间的斗争中，鄂温克族萨满和老年人为了反对藏传佛教和东正教，就警告自己的人：“忘本的人是走灭亡的道路，失去根子的人一定没有前途。”意思是说：你们不要丢掉萨满教，丢了会吃苦的。藏传佛教和东正教都有经卷，萨满教却没有，为此鄂温克人就编一套故事说：上天曾派俄罗斯人、布利亚特人去取经，结果鄂温克人的经不注意被牛吃了，所以萨满教没有经，经都在萨满的记忆当中，所以说：上天允许凭记

忆的宗教存在。

[《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第334页]

2. 喇嘛主祭水神

鄂温克族萨满的职能主要是给病人跳神治病，举行“奥米那楞”仪式时为族众祈求平安无灾，祭敖包，祈求风调雨顺。但每年一度举行的祭水神的仪式，已不由萨满主祭，而是由喇嘛念经主祭。

[额尔和木西勒讲述，1990年11月20日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图记录整理]

3. 喇嘛念经为死者送葬

牧区鄂温克人自从信奉了喇嘛教以后，除了萨满死去时，要请萨满跳神发葬外，一般都是请喇嘛念经引路送葬……

在埋葬之前，先由喇嘛念经向山神请求坟地，并用一条新毡子（白色）铺在这块坟地上，再用锹启土以为记号，以便把棺材按记号埋葬或安放。这条新毡子事后须献给喇嘛或萨满……发葬后第三天，要烧纸、烧金银箔，并再请喇嘛在黄纸钱上写死亡者的姓名、日期及祭者的姓名，连同金银箔烧掉……死过人的包址决不能再用，如住土房，则要请喇嘛念经除污。

人死以后，一般要请喇嘛念经，也有出钱到寺庙念经的。富裕人家要给喇嘛一匹全鞍马或一辆全套篷车。中等人家一般给一头乳牛，贫穷的献给两岁小牛或一只羊。通常死者的近亲（如出嫁的女儿、女婿等）也要拿出一些东西献给喇嘛。

至于死者的遗物，较为贵重的东西或死者生前最喜爱的东西，一般在喇嘛念经引路后，献给喇嘛。死者的衣物也要献给喇嘛。衣物多时，遗族可留一部分，但要由喇嘛念经为之除污。

[《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第483—484页]

二、东正教的影响

1. 萨满教与东正教的矛盾

鄂温克人中原居住在今俄国境内的那一部分人，原来也只信仰萨满教，当时和鄂温克人杂居的俄罗斯人则信仰东正教。

东正教的牧师向鄂温克人宣传萨满是鬼不是神，当时鄂温克人不理，仍然信仰萨满

教。后来俄罗斯人用武力迫使鄂温克人放弃萨满教，信东正教。并且强行到每家把撮罗子四周供的神偶神像抢下来烧掉。结果鄂温克人一见到俄罗斯人来了就把所供的神偶藏起来，等他们走后再拿出来。

在这种斗争中，据说有个牧师因拿了鄂温克人的神像，眼睛瞎了。于是牧师就不敢再惹鄂温克人信奉的神了。以后东正教牧师又改用口头宣传，并且让鄂温克人生下小孩后即去教堂受洗礼，给起教名，并告诉应该供什么像。这样渐渐有许多鄂温克人开始信东正教，但也并未放弃萨满教，每家都供各自原来的神。

［《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第334页］

2. 节日

“帕斯克”节，鄂温克人一般叫“基利斯多夫”（俄语），是莫尔格河鄂温克人最郑重的节日之一，时间为每年的4月13日。从前人们提前（从4月7日）陆续到教堂礼拜，并开始喝酒吃好吃的，临到4月13日时，都用整鸡或把鸡卵染成红色供神。

［《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第333页］

3. 婚俗与东正教

到结婚日期，陪同新郎到女家的除两位老人（一男一女）外，还有新郎“乌力楞”所有的人，最前头有一老人拿着耶稣像，再后就是新郎，其后就是父母和亲戚，队伍的最后是牵驯鹿的人。女方也以同样的队形出来迎接男方。这时男方为首者将耶稣像举在胸前，新郎新娘先和耶稣像接吻，然后互相拥抱接吻，接着新郎新娘从男方送来的十只驯鹿中选出两只最好的驯鹿各牵一只顺太阳运行的方向绕撮罗子三周。至此，大家进撮罗子开始婚宴……第二天，新郎先回自己的家，随后由女方家父母和“乌力楞”的人牵着十只驯鹿送亲去，男方的人们出来迎接，新郎新娘再相互握手接吻，并到耶稣像前和耶稣像接吻，接着男方家的婚宴开始。

［《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第229页］

4. 葬俗与东正教（一）

鄂温克人接触东正教之前，实行风葬，从受东正教的影响后，才开始实行土葬，用简单的棺材将死者的尸体装入。棺材里边铺上毯子，先把尸体洗好后，换上白衣服，再把尸体装入棺材。把死者生前所用的烟袋、杯子、水壶等物打坏后放进棺材里，同时放进耶稣像和四块点心……把死者埋葬后，墓前立一十字架。这种架子的制作因死者的年

龄、性别的不同而有所不同。

[《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》，载《鄂温克族社会历史调查》，第229—230页]

5. 葬俗与东正教（二）

敖鲁古雅鄂温克人在为死者装殓时，在木制棺材里放一耶稣像和四块点心。送葬前，杀一只或两只黑色的驯鹿，在已经搭好的四个柱子的棚里（鄂温克语叫“德利”），将驯鹿的头朝日落的方向摆上，意为驯鹿就着亡者走向另一世界。

敖鲁古雅鄂温克人没有固定的坟地，死在哪里就葬在哪里，一般是在近处选择小山头埋葬，然后在坟前立一个十字架。在离开坟地前，送葬的人们在坟旁生火，并绕着十字架走三圈，意为洗污，否则打不到野兽。

[《鄂温克风情》，第128—129页]

附录　参考书目索引

1. 郭布库、吕光天、乌云达赉调查编著，吕光天主编：《阿荣奇查巴奇乡鄂温克族调查报告》（第六部分：精神文化），载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组编，内蒙古人民出版社 1986 年版。

2. 郭布库、吕光天、乌云达赉调查编著，吕光天主编：《额尔古纳旗使用驯鹿鄂温克人的调查报告》（第五部分：精神文化），载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组编，内蒙古人民出版社 1986 年版。

3. 郭布库、吕光天、乌云达赉调查编著，吕光天主编：《陈巴尔虎旗莫尔格河鄂温克族社会历史调查报告》（第四部分：精神文化），载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组编，内蒙古人民出版社 1986 年版。

4. 郭布库、吕光天、乌云达赉等调查编著，吕光天主编：《鄂温克族自治旗辉索木调查报告》（第五部分：习俗和精神文化），载《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组编，内蒙古人民出版社 1986 年版。

5. 满都尔图调查编著：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》，中国社会科学院民族研究所民族学研究室 1992 年编印。

6. 王士媛、乌名超、白杉编：《鄂温克族民间故事选》，上海文艺出版社 1982 年版。

7. 乌日尔图主编：《鄂温克风情》（宗教篇），内蒙古文化出版社 1993 年版。

8. 苏日台：《狩猎民族原始艺术》（狩猎鄂温克萨满造型艺术部分），内蒙古文化出版社 1992 年版。

9. 丁伟志主编：《中国国情丛书——百县市经济社会调查·鄂温克卷》（第二十一章：民间习俗和思想观念），中国大百科全书出版社 1993 年版。

10. 《西伯利亚各民族之萨满教》，《萨满教研究》，中国社会科学院民族研究所编写组 1978 年 7 月印。

11. 《萨满教今昔》，《萨满教研究》，中国社会科学院民族研究所编写组 1979 年 12 月印。

12. 孟和：《萨满教》（初稿），1994 年 4 月。

13. 《鄂温克族研究文集》（第二辑下），内蒙古自治区鄂温克族研究会 1991 年 6 月编。

14. 马薇：《山林气息浓郁的鄂温克舞》，载陈卫业、纪兰蔚、马薇编：《中国少数民族民间舞蹈选介》，人民音乐出版社 1987 年版。

15. 奥登托亚收集，奥登托亚、宋和平汉译整理：《鄂温克族萨满神歌》。

16. 《黑龙江民间文学》（第六集），中国民间文艺研究会黑龙江分会 1983 年编。

赫 哲 族 卷

顾问　尤 志 贤
主编　满都尔图（达斡尔族）
编辑　孟 慧 英

赫哲族卷目录

绪论 …… 孟慧英 (192)

第一章　万物有灵的信念和供祭的诸神 …… (197)
第一节　万物有灵的信念和丧葬习俗 …… (197)
一、万物有灵的信念 …… (197)
1. 风 …… (197)
2. 雨 …… (197)
3. 雷和闪电 …… (197)
4. 梦 …… (197)
5. 吉和凶 …… (198)
6. 人的三个灵魂 …… (198)
二、丧葬习俗 …… (199)
1. 土葬 …… (199)
2. 出魂 …… (199)
3. 撂挡子 …… (200)
第二节　供祭的诸神 …… (200)
一、大自然神 …… (200)
1. 天神 …… (200)
2. 吉星神 …… (201)
3. 三星神 …… (201)
二、动物神 …… (202)
1. 动物神（一） …… (202)
2. 动物神（二） …… (202)
3. 打围大神、司皮神 …… (203)
三、祖先及人物神 …… (203)
1. 祖先神 …… (203)
2. 娘娘神 …… (203)
3. 卓碌神 …… (204)
4. 人形诸神 …… (204)
本章附图 …… (206)

第二章 萨满 …… (222)
第一节 萨满的派别及传承 …… (222)
一、萨满的派别和等级 …… (222)
1. 萨满的普遍性 …… (222)
2. 萨满的派别 …… (222)
3. 萨满的派别及等级 …… (222)
二、萨满的传承 …… (223)
1. 传承原则 …… (223)
2. 领神 …… (223)
第二节 萨满的神灵 …… (225)
1. 爱米、布克春、萨拉卡、额其和 …… (225)
2. 鹰神 …… (225)
3. 其他诸神 …… (226)
第三节 萨满的神具 …… (226)
一、神帽 …… (226)
1. 神帽（一） …… (226)
2. 神帽（二） …… (226)
二、神衣、神裙 …… (227)
1. 神衣 …… (227)
2. 神裙（一） …… (228)
3. 神裙（二） …… (228)
4. 铜镜（一） …… (228)
5. 铜镜（二） …… (228)
6. 腰铃（一） …… (229)
7. 腰铃（二） …… (229)
三、神鼓 …… (229)
1. 神鼓 …… (229)
2. 鼓槌 …… (230)
3. 鼓袋 …… (230)
四、神鞋、神手套 …… (230)
1. 神鞋 …… (230)
2. 神手套 …… (230)
五、神刀、神杖、神箱 …… (231)
1. 神刀、神杖（一） …… (231)
2. 神刀、神杖（二） …… (231)
3. 神箱 …… (231)

六、神杆……(231)
第四节 萨满的职能……(232)
一、跳神治病……(232)
1. 跳神治病（一）……(232)
2. 跳神治病（二）……(232)
3. 跳神治病过程……(234)
4. 萨满舞蹈（一）……(236)
5. 萨满舞蹈（二）……(236)
二、跳鹿神……(237)
1. 跳鹿神的目的……(237)
2. 跳鹿神仪式……(237)
三、为不育者求子……(239)
四、主持家祭……(239)
第五节 其他宗教活动者……(240)
一、阿哈玛法……(240)
1. 萨满的一种……(240)
2. 娘娘神的奴才……(240)
3. 领娘娘神……(240)
4. 阿哈治病（一）……(241)
5. 阿哈治病（二）……(241)
二、德斯库……(242)
1. “德斯库”治病……(242)
2. “德斯库”来源的传说……(242)
三、达克苏特伊（送魂萨满）……(243)
1. 达克苏特伊的职责……(243)
2. 送魂萨满的职责……(243)
3. 送魂萨满的神灵……(243)
4. 送魂萨满来源的传说……(243)
四、弗力兰……(244)
1. 弗力兰的职责（一）……(244)
2. 弗力兰的职责（二）……(244)
3. 弗力兰的职责（三）……(244)
4. 弗力兰的职责（四）……(245)
五、巴奇朗……(245)
1. 巴奇朗的职责（一）……(245)
2. 巴奇兰的职责（二）……(245)

六、甲立……（245）
第六节 占卜……（245）
1. 骨卜（一）……（245）
2. 骨卜（二）……（246）
3. 筮……（246）
4. 卵卜（一）……（247）
5. 卵卜（二）……（247）
6. 碗卜（一）……（247）
7. 碗卜（二）……（247）
8. 偶卜……（247）
9. 筷卜……（247）
10. 槌卜……（248）
本章附图……（249）

第三章 萨满文学……（255）
第一节 萨满祷词的分类和萨满音乐……（255）
一、萨满祷词分类……（255）
1. 萨满歌与萨满音乐……（255）
2. 请神……（255）
3. 问病……（257）
4. 驱魔……（258）
5. 谢神……（258）
6. 送魂……（259）
二、萨满音乐……（259）
1. 跳鹿神时的鸠神歌……（259）
2. 跳神归来歌之一……（260）
3. 跳神归来歌之二……（260）
4. 跳神归来歌之三……（260）
第二节 请神谢神……（260）
1. 请神……（260）
2. 谢神祭仪祭词（一）……（261）
3. 谢神祭仪祭词（二）……（263）
第三节 跳鹿神祭仪和祭词……（264）
1. 跳鹿神祭仪和祭词（一）……（264）
2. 跳鹿神祭仪和祭词（二）……（268）
第四节 神灵和萨满法力的赞颂……（270）

1. 神灵施风助英雄 …… (270)
2. 斗妖魔 …… (271)
3. 萨满神灵斗法（一） …… (272)
4. 萨满神灵斗法（二） …… (273)
5. 梦示 …… (274)

绪　论

孟慧英

赫哲族是我国人口最少的少数民族。据1990年的人口普查，其人口总数为4245人，主要聚居在黑龙江省同江市及其所属的街津口和八岔赫哲民族乡、黑龙江省饶河县、抚远县、佳木斯市郊等地。此外散居在哈尔滨、北京、新疆等地者达千余人。

赫哲族语言属阿尔泰语系满-通古斯语族，无文字。与黑龙江、松花江、乌苏里江流域的古代先民有承继关系，是一个具有悠久历史的民族。在清代，赫哲族多被编入八旗，被编入旗制者均称“伊彻满洲”。

随着历史的演进，赫哲族的氏族组织已趋于消亡。学者们只能根据少量的动物神话及某些氏族名称与动植物名字一致的现象，推测其远古时代氏族社会的某些侧面。20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；但有许多氏族关系的残余仍在保留。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，但每个人都知道他是属于哪一个氏族。

“哈拉”和“莫昆”，是赫哲族氏族组织的称谓。“哈拉”系父系氏族，“莫昆”为哈拉的分支，每个莫昆的人数多少不一，有的包括十户左右家庭，有的达二十余家，规模不等。最初的哈拉或莫昆的首领是由全体成员召开的议事会中，经过选举产生的。它的人选条件是须有才能、有威望、办事公正。

“哈拉莫昆”这种简单的社会组织，是同它所由产生的社会经济生活条件完全适应的。在相当长的历史时期内，赫哲族以渔猎为主的经济生活，仍处在使用简单的劳动工具，以性别为主的单纯的劳动分工，男人以渔猎为主，女人以加工食品、缝制服装为主；使用公共渔场、猎场；渔猎生产以自给自足为主，辅以少量的以物易物交换等等。直至本世纪二三十年代以后，出现了猎具私有和个人占有猎场等私有生产关系的萌芽，也出现了渔猎产品的商品化。

赫哲族的萨满教信仰是在它漫长的渔猎经济生活环境中滋生和成熟的，同时它也不断地受制于“哈拉莫昆”式的社会组织，使信仰活动与内涵带有原始社会组织的血缘色彩。赫哲族萨满教信仰的核心是万物有灵的灵魂观念。人们的现实生活中也围绕信仰观念形成了一整套宗教行为模式、种类和将信仰贯穿始终的日常生活习惯。

赫哲族的灵魂说不止是关于人类灵魂种类和活动特点的说明，它还是一个关于生命循环往复的整体运动的一般认识。因此它的灵魂说囊括了灵魂从生成到回复整个阶段不

同层面的全部运动状貌和规则。凌纯声先生在本世纪30年代出版的《松花江下游的赫哲族》一书中首先全面介绍了我国境内赫哲族的灵魂说。他指出，赫哲人认为人有三个灵魂，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，能和别的灵魂或神发生关系，好像人在醒的时候的思想，所以有人给它一个名词，叫做“思想的灵魂”。第三个灵魂叫做“法扬库”，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”。在人死之后，它立刻离开肉体。这三个灵魂中，生命魂与转生魂是说明人的来与去的，与它们相关的更多的是阴间信仰，如萨满前往阴间取魂或送魂。有关阴间的具体形态，无论在信仰活动和口传说明中，赫哲族都没有更多的解释，它几乎就是一种有确定意义的符号，是人们思维转达的一种终结。在赫哲人的信仰行为和口承文化中，关于“思想魂”的解释现象是最为丰富的，如思想魂的离体表现，或失去知觉，或精神失常，或发呆走神等等。总括起来，思想魂的最大特点是它的游弋性，萨满巧妙地把握这一特性，承担着人神交通的使命。除了萨满外，一般人是在不自觉的情形下与别种灵魂打交道的。有的由此获益，如获得神助以脱难，因有神佑而发财，因有神启而获得某种智慧和才干；也有的因此而遭灾，特别是病灾。赫哲人有关疾病的解释一般都归之于恶灵所为，或是恶灵附体害人，或是恶灵摄取病人的灵魂以养自身。因此保护灵魂和惩治侵体灵魂成为萨满法术中的主要内容。比如做草扎动物或人，让恶魂附其上，萨满以咒术催拿，以火术攻杀；再如萨满请神灵佑助驱赶恶灵，为人治病驱灾等等。另一方面萨满供祀或佩饰许多神偶护身护法。

赫哲人认为万物有灵，灵魂或有形，或无形，无形者常以气、声显示它们的存在。据凌纯声调查，赫哲人以为灵魂的形状似人形，而分量甚轻，草秆羽毛皆能载之。人死后的灵魂坐于草秆上，觉己身轻，方知是死。在日落日出的时候可以看见灵魂：第一个相离不远甚清楚；第二个稍模糊；第三个更远微。在出魂之日，只能闻灵魂之声，不能见其形。在赫哲族著名的叙事说唱文学“伊玛堪”中，几番描述了大规模的祭祀场面。其时，所请来的众神纷纷降临，坐满所竖的神杆“托落”上，有的则更直接地讲述神灵们走下托落，拿起肉，端起酒就大吃大喝，或在祭祀的烟雾和酒肉香气中，呈现出诸神灵的幻影等等。大大小小的神享祭时盘旋而来，祭毕，悄然离去，均是有形与无形化现与转变的过程。

赫哲族的神分属上中下三界，这与他们对宇宙的划分相一致。据凌纯声调查“他们分宇宙为上、中、下三界：上界为天堂，诸神所住；中界即人间，为人类繁殖之地；下界为地狱，为恶魔住所”。这一点，后来的调查者也予以深入的补充。他们指出：赫哲人的鬼神大致可分为三大类：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。但他们同时指出：赫哲人没有统一的、至高无上的大神。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，在这一点上同其他的神（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功业——如跳神看病，驱恶祛邪等等。

就萨满来说他们有自己供奉的神，统称托落神。托落是祭祀所用木杆，亦代表神位。这其中包括家族几代供养的神祇，萨满佑身的爱米神和大大小小与萨满友好或施惠于萨满的神灵，其中有动物神，玛玛玛法神及其他各种神灵。(一) 赫哲族供祀一批与山川地貌、生产、生活相关的地域神和专职神。如山峡神、木克蹲特神（水神）、房山神、打围神、司皮神、司鬼神、避邪神、痨病神、治各种病的娘娘神、祖先神等等。(二) 崇祀一大批动物神。如水獭神、蛇神、蜥蜴神、狗神、虎神、豹神、狼神、野猪神、龟神等等。这些神也多有专职，各居一方。(三) 萨满神。萨满神种类繁多，有萨满师傅一类的玛玛玛法神，如“石头公公”，“石头婆婆”神；有萨满的守护神、助手神，如爱米、布克春、萨日卡、额其和等等；有萨满所领的神或使役神，这些多是动物，如给送魂萨满领路的“阔力”（鹰）神，代萨满说话的克库神（杜鹃鸟），帮萨满渡江河的阿都神（猫），萨满往返阴间遇险时用的黑额恩木热神（鲸鱼）、珠日崔力阿金神（鳇鱼）等等。它们也是萨满的某一方面的助手。

赫哲族的神已有萨满专有和老百姓普通供祀之分。即使同类的神，也出现不同称呼。如爱米神为萨满通神时所使用的神灵，普通人称为“色翁”，爱米都可说是色翁，而色翁则不皆是爱米。萨满所领的神灵与资历和等级有关，也与萨满行为特点相关。如爱米神、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，只有萨满戴五杈或七杈鹿角帽时，才能领此爱米，此爱米司走阴间，除服时用。再如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，它可化变成虎、熊、鹿、狍等不同形象，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，则把它挂在刀头。

赫哲人与研究者们常以“色翁”一词统称赫哲所祀神灵，不同种类的神祇自然就是色翁之一种。这是一种方便之说。有的研究者指出：色翁是一群生活在人类天地间的神灵。它的特点一是当属中界之神，山河湖泽、树石沟壑无处不在，彼此无长幼尊卑之分；二是性喜享用祭献，彼此常好为敌，互相作难，亦佑人也作祟，善恶互长、互消、互化；人们对色翁的态度敬畏参半，不敢怠慢，时予献祭、取悦于彼，以图掌握，利用各种色翁及他们的能力[①]。

赫哲族的萨满种类有以下几种。

(一) 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还要学会萨满技术，如举行祭神仪式、唱萨满歌、跳萨满舞等等。

① 徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第63页，北方文艺出版社1991年版。

（二）阿哈，或阿哈玛法。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。他们同萨满一样经过神选，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。能通一切神明鬼怪，但神通没有萨满大。萨满有兼做阿哈的，而反之则不能。

（三）弗力兰。他不能跳神，只是在请神还愿时念祝祷词，或祈神佑护或向神求情等。

（四）送魂萨满。他不治病，只在人死送葬时主持送魂仪式（即撂挡子）。据信他可以看到死者的一切，并亲身将灵魂送至冥府。仪式中他可回答人们问及的吉凶祸福诸事。

（五）巴奇冷。司卜卦和祛治一般小的病症的萨满。

（六）甲立。萨满助手，在萨满领神、祛病、驱鬼仪式中起扶住病人并猜“作祟”者的作用。

如上种种，在赫哲族萨满活动中起主要作用的是第一二类。赫族族的萨满为神选，如不应允，其自身和家人必遭灾报，这是人们普遍的看法。因此一般人都不愿意当萨满，只是为了防止报复才勉强为之。这种情况在现今通古斯民族中仍是萨满传承中的重要现象。

赫哲萨满是有等级的。萨满的等级和流派主要以神帽来区别。鹿角神帽以鹿角的根数多寡而分派别，有江神派、河神派和角龙派三种。以鹿角每枝的杈数多寡而分品级高低。鹿角的杈数有三、五、七、九、十二、十五等六个等级。杈数越多，萨满的本领越大。叉数的多少取决于祖先萨满和自己的本领。

从现有资料看来，赫哲族萨满同神鬼打交道的诸多仪式中，最有特点的是跳鹿神和治病，这两种活动都是以地缘范围为特点的，即活动范围是以村落为主，尽管同村中也包括一些同姓家庭；萨满不只为本姓服务，还要为其他姓氏的人员服务。

跳鹿神实则是全村落的还愿、祈禳仪式。其时凡跳神医病得愈之家，求子得子者等必于此时还愿。萨满亦趁此时为己家人及合屯村民消灾求福。跳鹿神时，合屯老少若干人组成神队，或执领路鸠神杆，或提一串护神爱米，或手托鹰神、持神刀、击鼓等等，列队沿途而歌；萨满头戴神帽，身穿神衣神裙，足蹬神靴，手戴神手套，胸佩布克春、萨日卡、额其和、护身镜，于众人之后领唱神歌，众人和之。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，跳入西屋，往返三圈。跳毕再入下一户，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、送神仪式。事毕，众人饮酒食肉而散。赫哲族的跳鹿神一般子每年早春二三月或初秋七八月举行，从时间上看，它很类似于北亚渔猎民族的春秋“托落”大祭，该祭除了祈福消灾之外，还包括祈生产丰收，出行顺利等意愿。

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，只靠祈祷。这中间萨满治病仪式最为火燥，也最为典型。萨满治病，一般是在晚间举行，除了惯例的燃香供神外，甲立扶住病人双肩，从病人筋肉跳动情况来猜测萨满所言正确与否。

治病的主要过程是，萨满唱请神歌，邀请诸神前来帮忙，少则十几位，多则几十位。

之后继续唱请诸神帮助向各方向查寻病源，查询过程，就是萨满猜测过程，一旦甲立发现病者筋肉跳动，即找到病源。于是萨满便派自己的神与之作战。当然萨满告诉自己的神们，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，或达到了目的，病人就好了。萨满将从魔鬼那里夺回来的病人的灵魂，送还给病人，有时还兼保管小孩的灵魂，免其受灾，类于锡伯族的萨满领养。治好了病，跳完了神，萨满要唱念“送神词”送神，并以祭品供神。

《中国各民族原始宗教资料集成·赫哲族卷》的资料来源主要有：

1. 50年代中国少数民族社会历史调查时黑龙江调查组调查编写的《富锦县街津口村赫哲族调查报告》、《抚远县八岔赫哲民族乡调查报告》、《饶河县西林子乡四排村赫哲族调查报告》的有关宗教部分。以上三部调查报告编为《赫哲族社会历史调查》，由国家民委民族问题五种丛书编委会组织出版，黑龙江朝鲜民族出版社1987年版。

2. 凌纯声调查编著的《松花江下游的赫哲族》的有关宗教部分，1934年于南京刊印发行。

3. 中国民间文艺研究会黑龙江分会编印刊行的《黑龙江民间文学》的第2、5、12、20集的有关部分。

第一章　万物有灵的信念和供祭的诸神

第一节　万物有灵的信念和丧葬习俗

一、万物有灵的信念

1. 风

关于风的起因有两种说法：

（1）风是以地裂子里出来的。

（2）风有风神，名叫“卧杜玛玛”，它在东方的地洞子里住。有人祈求东风时，就向东方烧香磕头，或者由萨满祈求风。

2. 雨

雨是由龙将江水吸上去，装在它鳞甲里。每片鳞甲可盛四十挑子水，哪方需要水，就去哪方撒下。

3. 雷和闪电

雷有雷公，他是一个老头。雷公有一把大铁锤和一个砧子。打雷是雷公用他的锤子，敲打他的砧子而出声。打霹雷是把砧子放出去，击妖魔鬼怪。

闪娘娘司电。闪娘娘有一面镜子，下雨打雷天，闪娘娘都随雷公同行。打闪是闪娘娘用她的镜子照妖精。雷公借闪娘娘的照妖镜，看准鬼怪后再击之。

4. 梦

好梦：

（1）梦见喝酒、得钱，狩猎能得猎物。

（2）梦见死人、抬棺材，也能打到野兽。

（3）梦见穿衣服，当年能够发财。

（4）梦见柴禾多，就能进财。

（5）梦见女人，办事顺利。

(6) 梦里哭，就有乐事。

(7) 梦见屎，就得物。

(8) 梦见枪如蛇，就能生男孩。

坏梦：

(1) 梦见黑熊皮，不是家里死人，就是亲属家中死人。

(2) 梦里穿红披绿，象征穿孝服。

(3) 做梦掉牙不吉利，上牙掉了死长辈人；下牙掉了，死平辈人或晚辈人。前牙掉了，死亲人；旁牙掉了，死一般亲戚。

(4) 梦中骑马走路不好，狩猎打不着野物。

(5) 梦见很多鱼，夏天下雨，冬天降雪。

(6) 梦中与男孩亲热，啥事也办不成，必有破坏的人。

(7) 梦见大轮船和烧荒，要闹瘟病。

(8) 梦见吃油，会遇到不愉快的事。

(9) 梦见笑和唱，将有哭伤事。

(10) 梦中拉屎，就要负债。

5. 吉和凶

(1) 左上眼皮跳，狩猎能打着野兽。也有人认为要刮风。

(2) 嘴唇跳动，要与别人口角。

(3) 手心痒痒，能得猎物。

(4) 脚心痒痒，要走远路。

[《赫哲族社会历史调查》，第277—278页]

6. 人的三个灵魂

赫哲人和其他的原始民族一样，他们的宗教的基本观念是属于生气主义(Animism)。他们崇拜祖先，因为相信人与动物都有灵魂的存在；他们崇拜鬼神，因为天灾人祸，冥冥中都是神鬼在那里主宰；他们崇拜自然界，以为日、月、星、辰、山、川、草、木，都有神主管的。

他们以为人有三个灵魂：第一个灵魂叫做〔ɔrən〕，人与动物都有，——在人死以后，此灵魂立即离开肉体。换句话说，即“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〔hani〕，它能暂时离开肉体，并且能到远的地方去。人在睡觉的时候，即是这灵魂的离开，它能到别的地方，能和别的灵魂或神发生关系，好像人在醒的时候的思想，所以有人给它一个名词，叫做“思想的灵魂”。第三个灵魂名为〔fajāku〕，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”。在人死之后，它立刻离开肉体。

在人死以后，生命的灵魂永久消灭。思想的灵魂不灭，它继续存在，在家看灵，在

外守坟。至周年时萨满送之入阴间〔bujuu〕，否则为鬼〔puuuk'u〕，在天堂、人间、地狱的神鬼间，变成一个新鬼。转生的灵魂，在人死之后，把生前所走之路走过一遍，男子须走七天，女子九天，再归来在出魂之日随勾魂鬼〔hut'u〕回到他的来处去，再转入新生的人或动物。他们相信轮回说，以为好人死后仍变为人，父子互相更替不绝；次者则变为家畜；恶人则变为蒿子秆上疙瘩，永远不得再投胎为人。

赫哲人以为灵魂的形状似人形，而分量甚轻，草秆羽毛皆能载之。人死后的灵魂坐于草秆上，觉己身轻，方知是死。在日落日出的时候可以看见灵魂：第一个相离不远，甚清楚；第二个稍模糊；第三个更远微。在出魂之日，只能闻灵魂之声，不能见其形。

他们用这三个灵魂来解释许多人生的现象：人的睡眠，是思想灵魂的暂时离去；人在醒的时候失去知觉，或患精神病，是因为失去了思想灵魂。人的死而复活，是一个已失去第二第三灵魂的人转入这个尸体。身体强壮的妇女的不育，是因为没有转生的灵魂；孕妇的小产，是转生的灵魂被人攫去。

他们分宇宙为上、中、下三界：上界为天堂，诸神所住；中界即人间，为人类繁殖之地；下界为地狱，为恶魔住所。魔鬼为世间罪人的执罚者，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。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第102—103页〕

二、丧葬习俗

1. 土葬

赫哲人死后，实行土葬。将死者头东脚西停放于屋中间的木床，用绳将其两脚紧缚，以黄纸或黄布覆盖全身。死者头前置一桌，上供食物，焚香草，旁边放一木盆或瓦盆，供烧纸用。如若死者生前吸烟，则将其所用烟袋放在衣袖中。亲朋均前来为死者烧纸，焚香、叩头；有的并送糕点、肉食等祭品，奠酒三杯，叩首行礼。

富裕人家则搭一高台，请萨满跳神，唱神歌，以使死者在“依木尔汗”（阎王）处不致受罪。

出殡时，如死者为外姓人，将尸体由窗口抬出，亲友和家族成员等送尸体至墓地，由死者直系亲属添第一锹土，作为永诀。亲友中年长者手持三根缠有红布的芦苇，当香焚烧，在尸前祷告，祈佑阖家老小平安无事。

赫哲人本无棺木，后因与满汉族交往频繁，遂以棺土葬。

赫哲儿童夭亡，用桦树皮裹尸弃之。死后第三天和第九天夜晚，其母须到别的人家住宿，惟恐其灵魂寻母。

2. 出魂

赫哲族向亡魂告别仪式为出魂。男子死后七天，妇女死后九天的夜晚举行。将死者

生前所用卧具，放于其生前所睡的炕上，白天将被褥收起，晚间铺好，以供死者灵魂使用。炕上置一桌，摆放酒食烟茶，称为“挡子”。生者三餐，“挡子”亦随之更换三次，供亡魂享用。出魂时，亲朋前来奠酒。

3. 撂挡子

撂挡子为赫哲族丧葬仪式，亦作“了挡子”。赫哲族的所谓“**撂**挡子”即是“送魂”。一般在死后百日举办，富裕人家则在死后三周年办理。赫哲族认为死者埋葬后，第二灵魂“哈尼”在家看灵，在外守坟，依旧和家人生活在一起。故家人对其侍奉仍同生前：为死者另做一高枕，一套被褥，内装秧草，放于其生前睡卧处，每晚铺开，让其魂安眠。每日三餐供以酒食烟茶，　　此即所谓“挡子”。百日或三周年时，结束供奉，亦即撤去“挡子”，请萨满送魂赴阴间。据信，如不送魂，亡灵则变为鬼。送魂时，要举行隆重的仪式。用苇席或白布搭一棚，置放死者“灵位”（草包垫）及生前衣物。亦有一些地区的赫哲人不搭棚，只在死者住过的屋内，做一“木古法”（人偶）穿衣戴帽，以代亡者；请来送魂萨满，在“木古法”旁跳神三日，喃喃不休：死者子女则哭泣悼念。

撂挡子的第三天晚间，将“木古法”放在棚外“托日气”（数犬所曳小雪撬）上，“送魂萨满”击鼓唱道：“一定把你护送阴间，请放心走吧，不要再留恋家乡”等。这时送魂萨满手举“阔里”（即木制神鹰形象）。

另说，萨满右手持神杖，左手持神刀，一老人提神鹰，萨满站于灵前说道：“亲友们送来的衣帽与粮已装上雪车，请收下带阴间享用，现在神鹰领路，萨满护送，请即登程。”

晚间，萨满站在高处或所搭高架上，向西方射三箭（箭头上拴有火炭，可发出亮光），指引亡者灵魂朝第三箭所射的方向去往“阴间”。

送走死者灵魂时，萨满自言自语地述说：现已行至何地，遇到什么险阻和鬼怪，萨满如何排除凶险等等。

最后，亡者全家在墓地焚烧“挡子”所用物品，并脱掉孝服，“**撂挡**子”即告结束。

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

第二节　供祭的诸神

一、大自然神

1. 天神

赫哲人最尊敬之神为“天神”〔fiuhɜ mafa〕。这天神常供在神树上。凡大树木有特异

的征兆，如经雷霹（如黑白图 1）或特异的形状（如黑白图 2），像三树成一半圆形，都认为有神栖附在树上。他们在这种神树近根的干上，雕刻一人面形，作为天神（如黑白图 3）。供在庙中的天神则为木偶，（如黑白图 4）。在富克锦，每一族供一天神；而在额图，则每家都供天神。人生遇极大的危险而得保平安，患重病而得愈，或渔猎丰获等等，他们都以为是天神的保佑赐福，因此许愿祭祀天神。祭祀的时日，由许愿人自己决定。并请合屯男子前来陪祭，妇女一律不得参加。是日日上三竿，主人与来宾齐集神树前，用牛、羊、猪、鸡为牺牲。先由佛日朗祝告迎神，献牺牲，焚香草，主人及来宾叩头。佛日朗又祝告，以酒灌猪羊耳，主人来宾又叩头。佛日朗又祝告，供上煮熟猪羊肉，主人来宾又叩头。佛日朗再祝告送神，主人来宾乃叩头谢神，而后礼毕。

2. 吉星神

祭吉星神庙——赫哲人对吉星神的尊敬，仅次于天神。他们称之为〔ɔdə mafa〕，神偶（如黑白图 5）木制，高 20.5cm，头顶为圆锥形，头的四周，刻九个人面形。每面刻目、鼻、口，惟在两面之间有一目公用。身成圆柱形，下有四座脚。左右两木偶为其使者，叫做〔k'ɔria〕，亦木制，高约 12cm。吉星神常供在庙中（如黑白图 6），庙称为〔uʃiha〕，有时庙中尚供有狗神〔ɲiuria〕，虎神〔marin mafa〕等。在额图地方吉星神的脸只有两面，一半为红，一半为黑。除狗神、虎神外，尚供豹神〔jarəgl̩〕和公鹿神〔burə buts'ã〕。赫哲人以为吉星神为最清洁之神，人们如生了外科重症，他们即以为是触犯了吉星神，神怒降灾于人。所以生了这种病症，须向吉星神许愿。祭吉星神乃系病愈还愿。祭期亦由还愿者决定。祭之日，到了夜阑人静的时候，在星光月色之下（不许点灯）乃开始祭典。先将祭品猪羊等物，抬至神庙前，由佛日朗祝告，焚香草，以酒灌猪羊耳。祭毕，即将猪羊在野外宰杀，肉煮熟后即请来宾吃肉，惟妇女在经期中不得参加。酒需来宾自带，主人不备。食毕每人均须漱口，洗手，又掘一大坑，将食剩的猪羊肉骨，及漱洗的水，都倒在坑内，用土盖没。来宾中如与主人非同姓，去时须留下一物，烟袋，或手方，簪钗均可，次日来取。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 128—130 页]

3. 三星神

在供奉的诸神中，以“三星神”为最重要。它在赫哲语中称“乌什卡”，是一大二小的三个木头神，大者高约一尺半，小者高约一尺。据说“三星神”是很清洁的，妇女和小孩都不能靠近。家中有人患头痛脑热的病，就祈求“三星神”保佑。病好之后，杀猪或杀鸡还愿：杀还愿猪必须在夜深人静、星星出齐的时候，供奉完毕就请亲友和邻居们来吃猪肉。天亮后，不管还愿猪肉是否已经吃完，将剩肉和汤都倒至很远的人们不常去的地方，以免被妇女和小孩践踏而触犯了神灵。所有参加吃还愿猪的人回家时，必须留给主人一件东西，如帽子等物，次日再来取回。据说，不这样做，就会对主人家中不利。

[《民族问题五种丛书》黑龙江省编辑组：《赫哲族社会历史调查》，第121页．1987年]

二、动物神

1. 动物神（一）

赫哲人对于每种动物，都以为有神主司。马有马神〔mərin sə ɔ̃〕(如黑白图7)，每串规定数目为九个，各个略有大小，长约19cm。其他如图8所示：a. 虎神〔jarəgi sə ɔ̃〕，长约11cm；b. 狼神〔ləluki sə ɔ̃〕，长约16.5cm；c. 狗神〔ɲiuria sə ɔ̃〕，长约19cm；d. 野猪神〔ɲikt'ə sə ɔ̃〕，长约21.5cm；e. 猪神，长18cm。又如图9所示：a. 龟神〔kəlā sə ɔ̃〕，长约12cm；b. 鳖神，长约12.5cm；c. 虾蟆神，长约4.4cm，d. 刺猬神〔səŋgə sə ɔ̃〕，长约12cm。上述诸神，平时藏在一皮口袋里，出猎时将口袋携带在身，祭时则陈列供奉。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第141—142页]

2. 动物神（二）

蹲特神有三种：

(1) 阔勒吉勒蹲特——狗熊蹲坐形，只有前半身，两个前腿是活动的，专治腿疼、臂疼，说它是住在天上的神。

(2) 腾尼莫蹲特——塔头（水洼，沼泽中长年生的一团一团的草根）做成的，形如不倒翁，没有手脚，圆身加头。据说，它住人间，管理人间的事。

(3) 木克蹲特——也是塔头做的，一大两小，小的是小孩，形如龙，住水中，专司捕鱼之事。

还有一种“木克蹲特”，形似狗熊，住在陆地，主司狩猎之事。

马林神有以下几种：

(1) 呼如马林——是“一窝”的意思。形如猫，短腿，两大两小，即公母各一和两个孩子。

(2) 莫汉马林——也是猫形，是一个公的。

(3) 都热马林——是公的，是使火的。

飞尤和——树神，大树上刻成人脸。“飞尤和”是大神，附属“飞尤和”的有：

1. 珠连——扁体，头呈菱形，头顶上有疙瘩，脖子上带有两个孩子。这两个孩子叫“额奇克”。“额奇克”和“珠连”平级，与“珠连”供在一起。“珠连”、“额奇克”都是保佑一家平安之神，每家都供此神。

2. 雅日格——金钱豹神，形如金钱豹，与“飞尤和”供在一起，与“珠连”平级，也

是保护神。

3. 塔斯和　—虎神，形如虎，与“飞尤和”供在一起，也是保护神。

“飞尤和”及其附属的这些神都是一般平民家所供奉的，萨满没有这些神，但萨满有时也请这些神帮助。以前几乎所有人家都供奉“飞尤和”；但供奉“飞尤和”不一定要供奉“雅日格”和“塔斯和”。

[《赫哲族社会历史调查》，第173—174页]

3. 打围大神、司皮神

打猎为赫哲族谋生活最重要的方法，所以出猎时的一举一动都要听命于神。司打猎之神甚多，兹举一二。(一) 打围大神〔magə sə ɔ̃〕，(如图10) 神形尖顶，有两长足，身体高约92cm，管理狩猎的一切事宜。(二) 司皮神〔parts' ɔ̃〕，(如图11) 神形刻有耳，目，口，鼻，两手两足，为赫哲削刻木偶最精细的。全身裹红色布或皮，大小不一，最大高者约24cm；余者高约15cm；为专司猎皮之事。

赫哲人近与汉民族接触，渐采用汉人的画像和纸马。打围神因携带便利，近日都用画像（如图12、13)；平时在家将画像藏在一长木匣内（如图14)，挂在屋檐之下（如图15)；家祭时则挂在西炕壁上，出猎则连匣负在背上，带至山中供奉。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第142页]

三、祖先及人物神

1. 祖先神

赫哲人虽崇拜祖先，然不如汉人的祭祀列祖列宗。他们削木为二木偶，长约28cm，身裹熊皮。a. 平头为男性，b. 尖头为女性（黑白图16)，代表一切的老祖宗。赫哲语〔Sagdi māfa〕直译为“大老人”之义。平时供在西炕墙上的搁板上面。家祭之时亦请至西炕上，排入诸神之列。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第140—141页]

2. 娘娘神

主管天花、疹子、水痘等疾病的神，赫哲人叫做〔t'əshu mafa〕和〔t'əshu mama〕，寻常只称〔t'əshu mama〕，汉语娘娘神。有的萨满亦能看这种病。亦有专门看这种病的，赫哲人称之为“阿哈”〔aha〕，其意为奴才，即能看此种病的人，都是娘娘神奴才。著者曾遇到额图地方一位姓齐的萨满，他是萨满而兼阿哈的。他所领的娘娘神有四种：瘟病娘娘、天花娘娘、疹子娘娘、黄病娘娘。每位娘娘是用一旗杆为代表。旗杆俱以老鹳眼

〔səksəmək'iŋ〕木制，长九拳三指，约81cm，末端皆作方形，中段除瘟病、疹病、黄病三个娘娘皆成四方形之外，只有天花娘娘系上方下尖成一斗形。上端皆有一小木盘，盘边作犬牙形，其数为九，每牙齿有一小孔，每孔挂斜折的毛头纸一张。此系共同的形状。各娘娘所司的疾病不同，在每杆上系以有色之布如旗以示区别。

1. 瘟病娘娘〔unpin mama〕(如黑白图17)，杆上系一长二尺的深蓝色布，上端插九个小纸旗，颜色除红与白两种外，其余皆可用。

2. 天花娘娘〔aba mama〕(如黑白图18)，杆上系一长二尺的黑色布。

3. 疹子娘娘〔ats'ik'ə mama〕(如黑白图19)，杆上系一长二尺的浅蓝色布。

4. 黄病娘娘〔sɔjiɛ̃gɔlɔsuhe mama〕(如黑白图20)，杆上系一长二尺的黄色布。

在戛尔当又遇到一位专门做阿哈的，名叫苏木兀，他所领的神及神杆的式样与前述的略有不同。他的全副神杆（如黑白图21）平时捆扎成一束，悬在屋檐下面（如黑白图22），他共领五种娘娘神，亦都以旗杆为代表。

1. 伤寒娘娘〔aniba tiŋgə mama〕(如黑白图23)，中为主杆，左右两杆为使者。(下同)

2. 瘟病娘娘〔unpin mama〕(如黑白图24)。

3. 天花娘娘〔aba mama〕(如黑白图25)。

4. 疹子娘娘〔ats'ik'ə mama〕(如黑白图26)。

5. 水痘娘娘〔mɔk'ə mama〕(如黑白图27)。

每个娘娘有两三个使者，称为〔ŋiurɔ〕，其数可增至五个。全部神具中尚有龙杖一根，称为〔mɔduri t'inɔ〕(如黑白图28)，阿哈用之驱鬼，用时向炕上及病人的左右扫去，与萨满的神刀同一功用。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第119—121页〕

3. 卓碌神

领娘娘神的阿哈有时尚领“石头公公”，赫哲语“卓碌玛法”〔tʃɔlɔ mafa〕及“石头婆婆”“卓碌妈妈”〔tʃɔlɔ mama〕，(如黑白图29)石头婆婆，长约13cm，石头公公长约16.5cm，这石偶供在一木制神庙内，庙置于一高225cm的木柱上，庙前竖一鸠神杆子，高相同。(如黑白图30)如阿哈玛法看出病人遇中邪魔时，乃求石头公公，捕拿鬼怪。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第122页〕

4. 人形诸神

(1) 房山神，赫哲语〔agəjāt'a〕(如黑白图31) a. 平顶为男神，高约26cm；b. 尖顶为女神，高约29cm。平时供在房山的西面（如黑白图32），司住宅的平安。

(2) 司鬼神，(如黑白图33) a. 平顶为男神〔pɔk'u mafa〕，高约32cm；b. 尖顶为女

神〔pɔk'u mama〕，高约 36cm。

（3）避邪神，（如黑白图 34）a. 男神〔hɔrɔ mafa〕，高约 49cm；b. 女神〔hɔrɔ mama〕，高约 52cm；都有两足。

（4）山峡神，（如黑白图 35）a. 头有 9 个小神为男神〔təgəma ganik'i〕；b. 尖顶为女神〔tsurimәganik'i〕；二者均高 34cm。

（5）痨病神，（如黑白图 36）尖顶，高约 40cm，有两手两足，胸部刻肋骨形，以示病体的瘦弱。

（6）肚痛神〔muha səɔ̃〕，（如黑白图 37）在一长约 36cm 的四足兽背上，骑一小木神。

（7）头痛神〔tərəgdin səɔ̃〕，（如黑白图 38）有三个：a. 高约 20cm；b. 有头无躯干；c. 高约 22.5cm。头痛时把 b 投入水缸中，至痛止捞出。

［凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 141 页］

本章附图：



图 1　雷霹的神树



图 2　天神神树

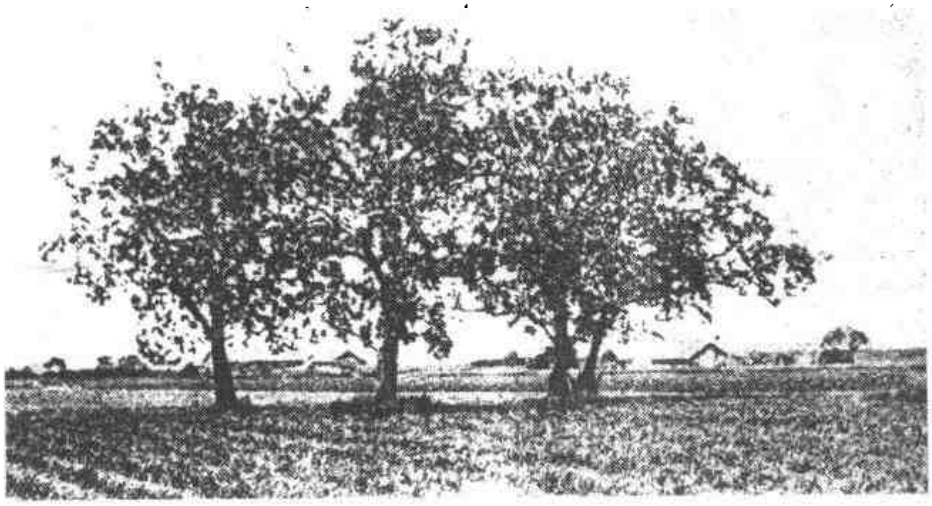


图 3　半圆形的神树



图 4　天神



a. 使者



b. 吉星神



c. 使者

图 5　吉星神及其使者



图 6　吉星神庙

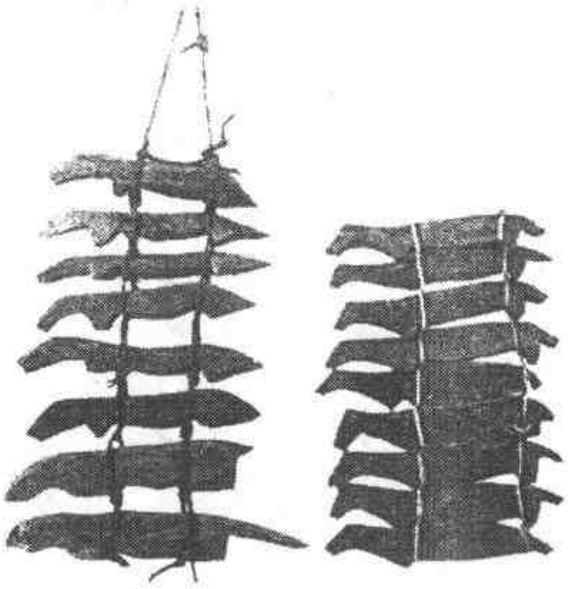


图 7 马神

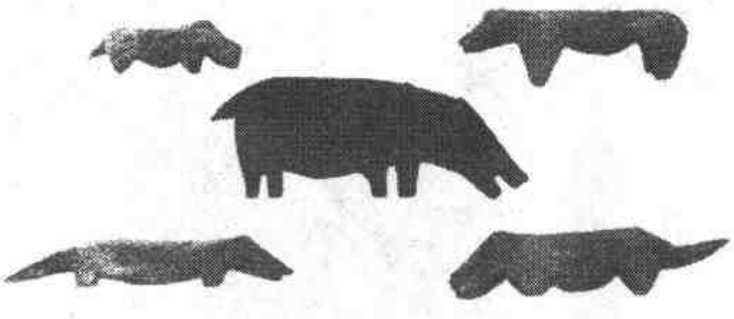


图 8 虎，狼，狗，野猪及猪神

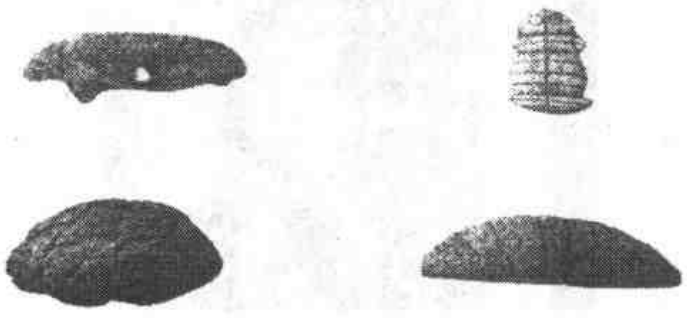


图 9 龟，鳖，虾蟆及刺猬神



图 10　打围大神

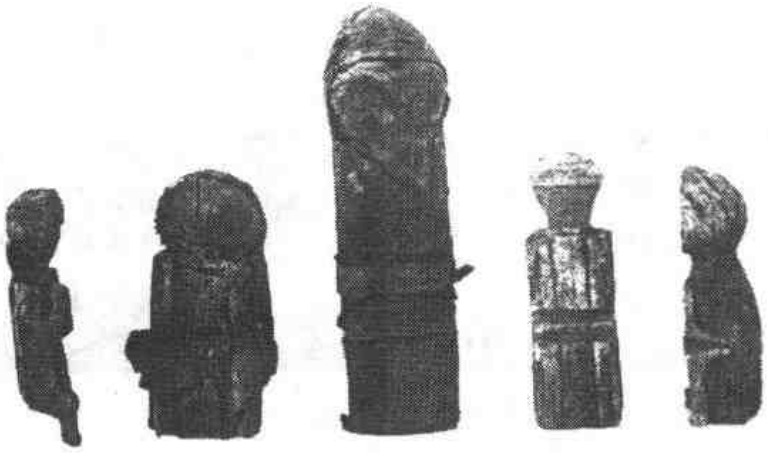


图 11　司皮神



图 12 打围神画像（一）

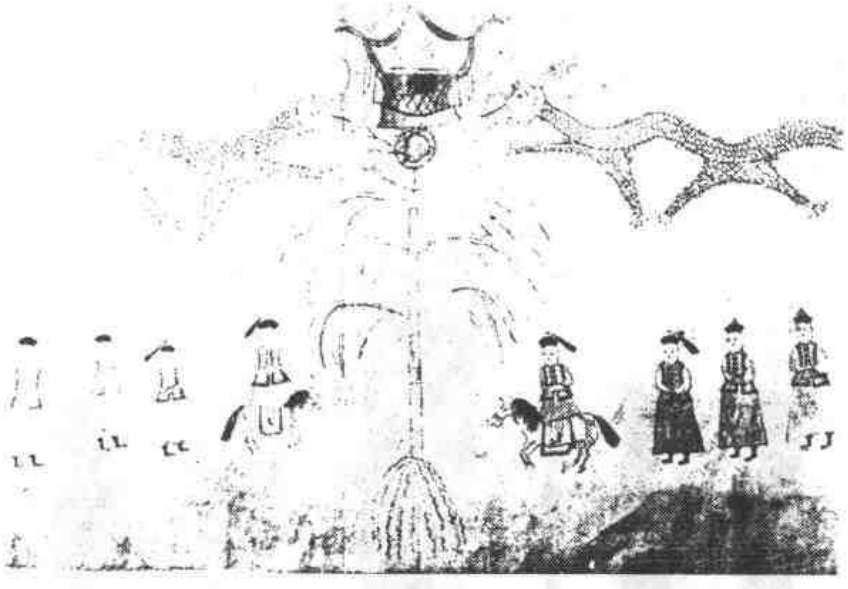


图 13 打围神画像（二）

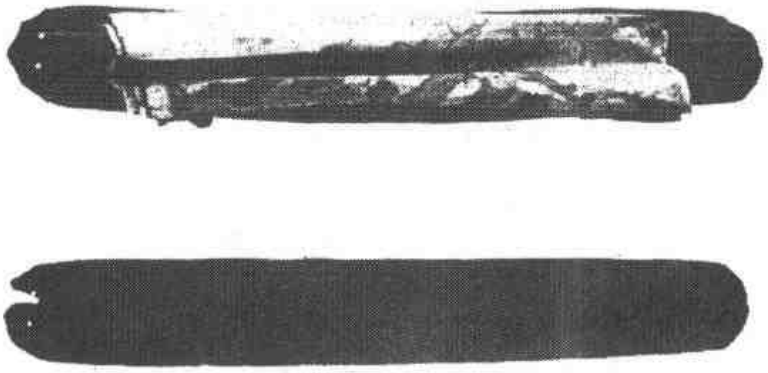


图 14　藏在木匣内的画像



图 15　挂在檐下的画像

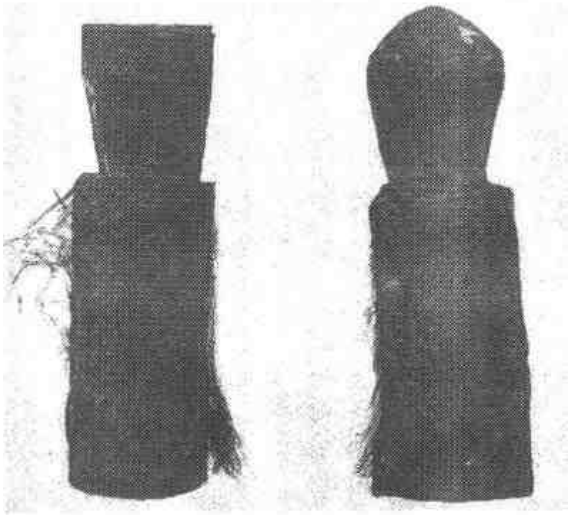


图 16 老祖宗

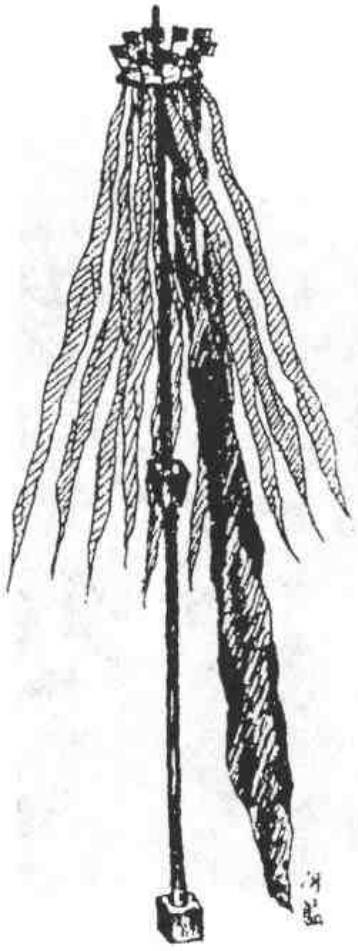


图 17 瘟病娘娘旗杆

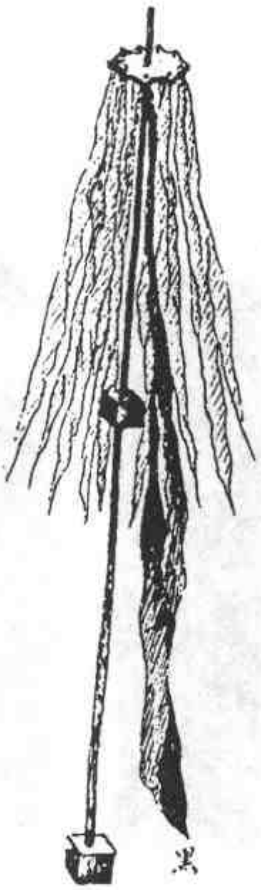


图 18 天花娘娘旗杆

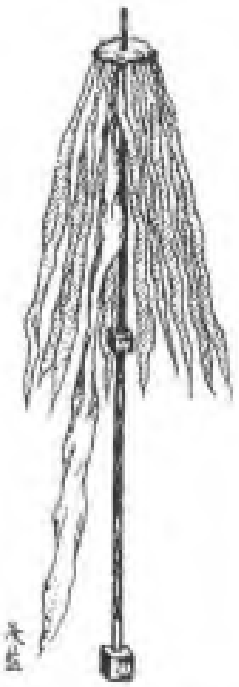


图 19　疹子娘娘旗杆

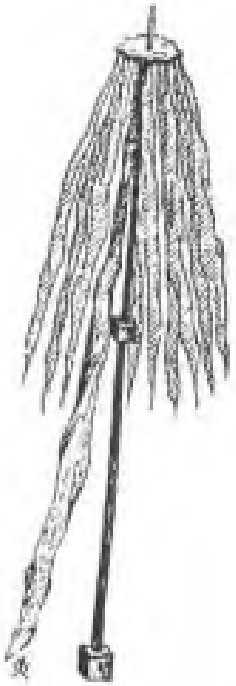


图 20　黄病娘娘旗杆



图 21　阿哈用全副神杆

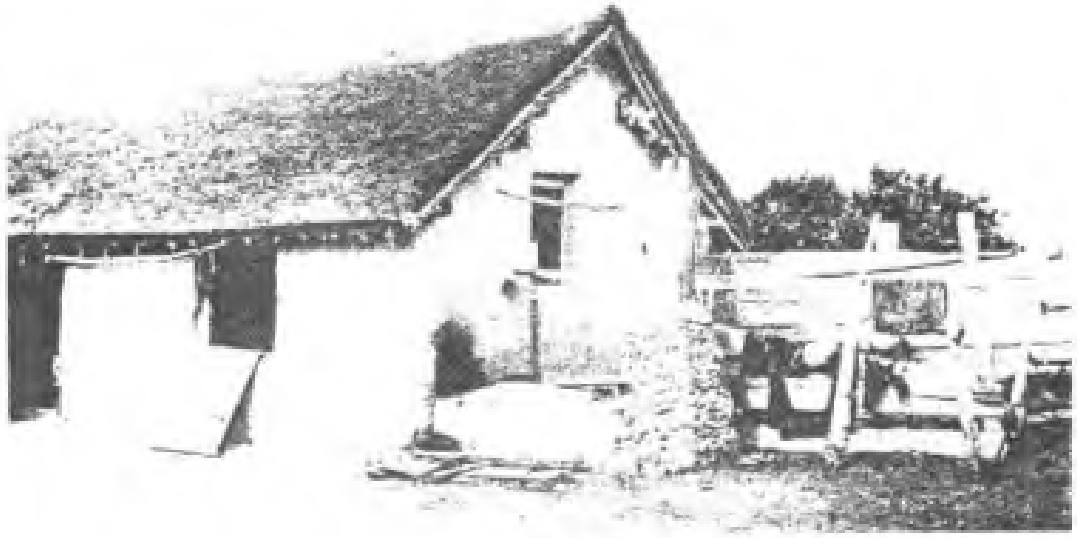


图 22 屋檐下为神杆平时置放处

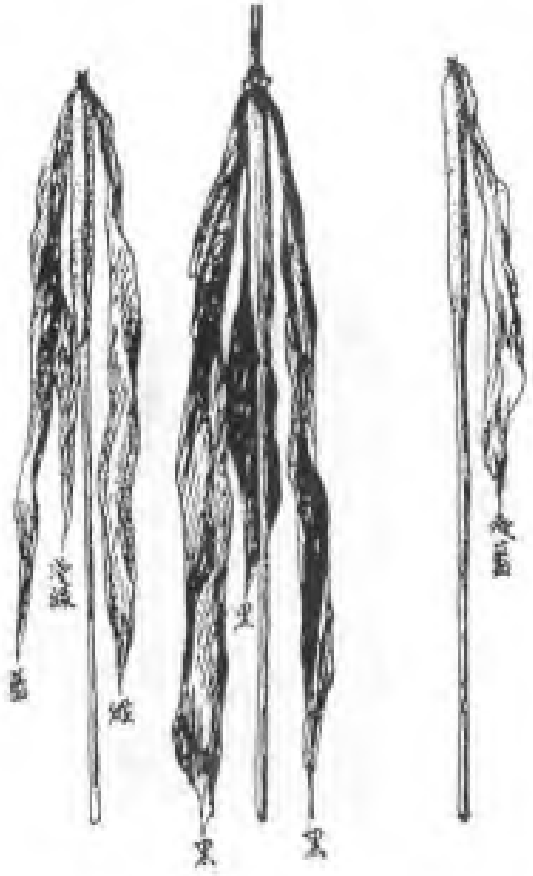


图 23 伤寒娘娘旗杆

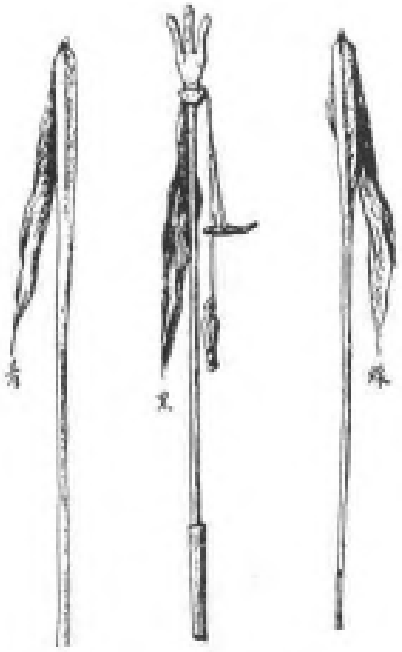


图 24　瘟病娘娘旗杆

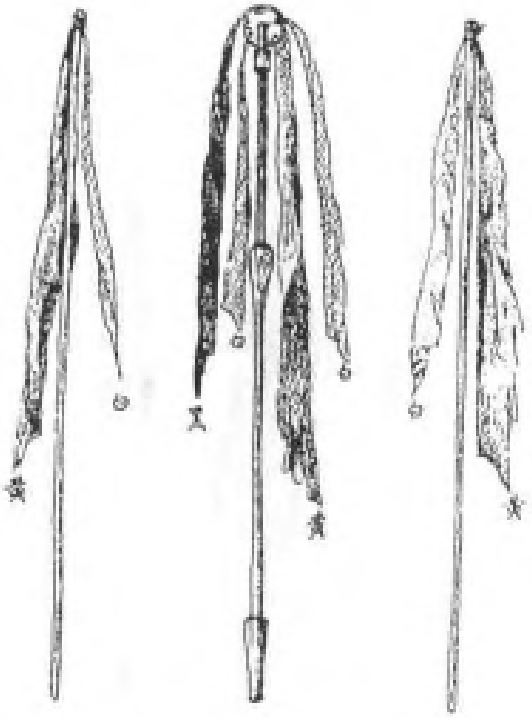


图 25　天花娘娘旗杆

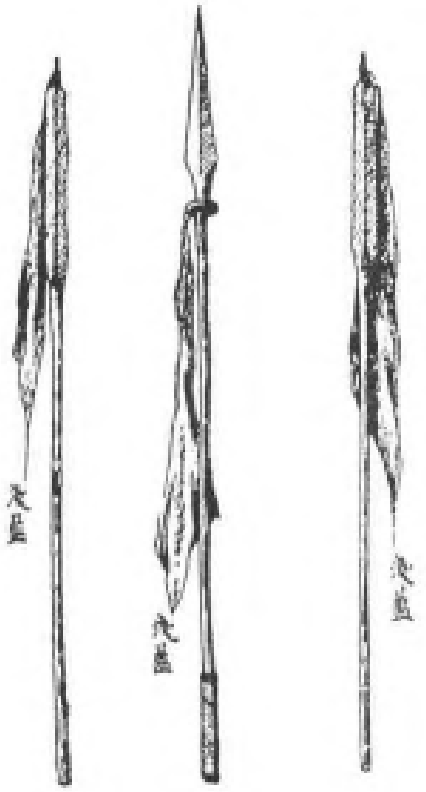


图 26 疹子娘娘旗杆

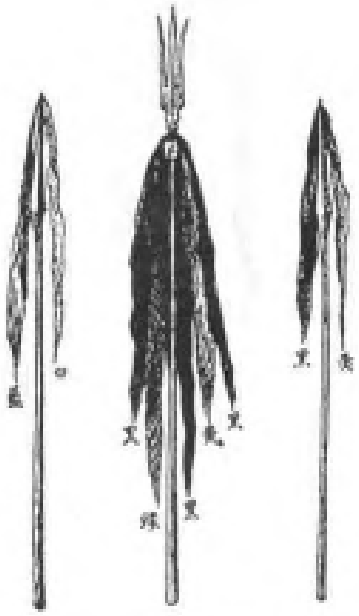
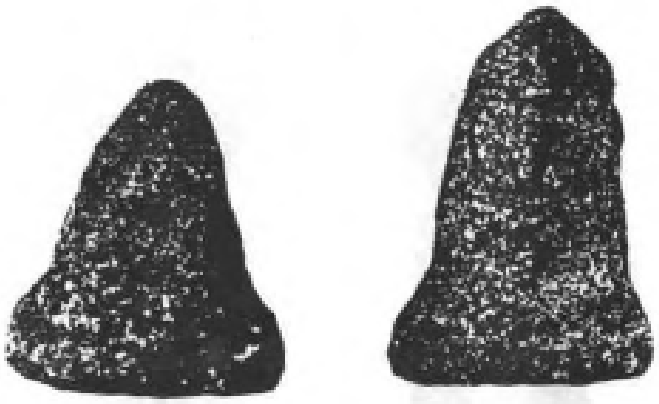


图 27 水痘娘娘旗杆



图 28　龙杖



a. 石头公公　　b. 石头婆婆

图 29　石头公公及石头婆婆

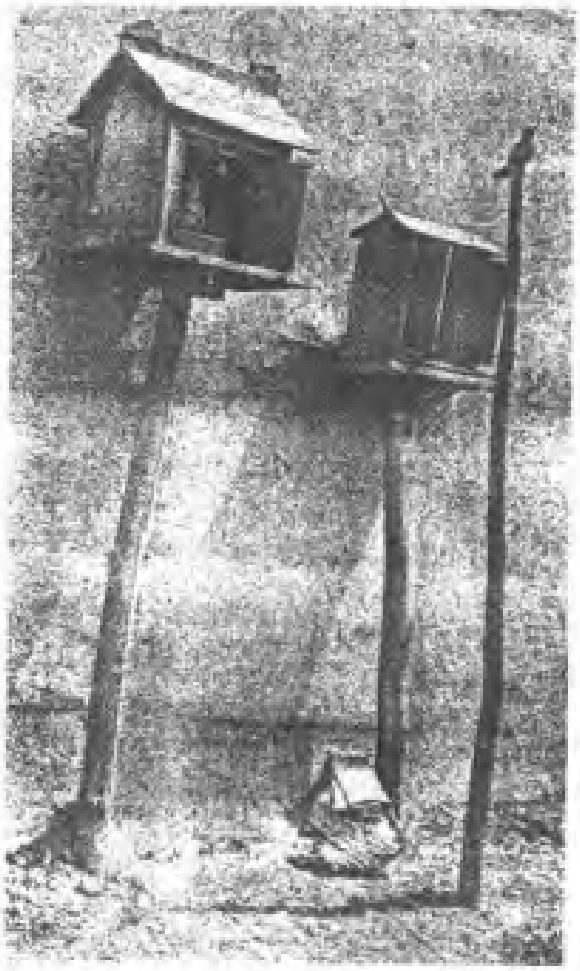


图 30　石头公公及石头婆婆庙



图 31　房山神



图 32　供房山神处



a. 男神　　b. 女神

图 33　司鬼神



a. 男神　　b. 女神

图 34　避邪神



图 35　山峡神



图 36　痨病神

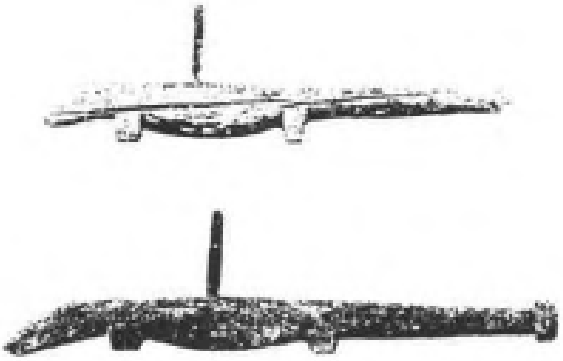


图 37　肚痛神



图 38　头痛神

第二章 萨满

第一节 萨满的派别及传承

一、萨满的派别和等级

1. 萨满的普遍性

赫哲族与通古斯语族各支一样均信仰萨满教。他们相信萨满跳神能驱逐魔鬼，可以治病。因而信仰较深，萨满人数也较多。八岔赫哲族乡一百三十五口人中，就有八名萨满，在总人口中将近百分之六。

[《赫哲族社会历史调查》，第170页]

2. 萨满的派别

他们所崇信的萨满，不仅有派别、品级区别，诸神之间也存在着等级之划分。赫哲族萨满的派别分为：①河神派，民族语称“比拉特肯”；②独角龙派，民族语称“由容特肯”；③江神派，民族语称“玛莫库特肯”等。萨满各派品级，均以其所戴神帽上鹿角枝杈的多少来区分。鹿角杈数，约分为三、五、七、十二和十五等级别。

[《中国各民族宗教与神话大词典》，第308页，学苑出版社1990年版]

3. 萨满的派别及等级

鹿角神帽以鹿角的枝数多寡而分派别：有江神派、河神派和角龙派三种。以鹿角每枝的杈数多寡而分品级高低；鹿角的杈数有三、五、七、九、十二、十五等共六个等级。八岔乡一带的萨满戴十二杈的鹿角神帽为品级最高者。各地区的萨满品级不同，戴的鹿角神帽杈数多寡各异。杈数越多，萨满的本领越大。杈数的多少决定于祖先萨满和自己的本领。

[《赫哲族社会历史调查》，第171—172页]

二、萨满的传承

1. 传承原则

萨满一般是继承的，但它与一般世袭不同，并不是萨满的儿子当然当萨满，而是其父亲辈的萨满的神找上儿子，其儿子不得不应允当萨满的。所谓找上门来，有这样的传说。是萨满有了儿子后，儿子到一定年龄时患了病，请萨满治病，而萨满认为小孩的病是其父辈萨满供的神在作祟，因此这时其儿子必须答应当萨满，否则他的病就不会好，或者将会变成残废。

调查中他们告诉我们许多所谓这方面的“事实”。大屯有一个“臭松萨满”，他在年轻时答应当萨满了，但他不愿意干，一推再推，结果他变成了驼背。据说勤得利乡也有一个不愿当萨满的人，其结果眼睛瞎了，以后他又不得不学习萨满神术。

萨满的继承不完全是父传子，子传孙的世袭，有的隔一代或几代才由其先辈供的神找上来的。如果萨满没有后代，也有找到其近亲家中人的。

据说一般人是不愿意学萨满的，学了萨满，一是有人请治病不能不去，如不去时就要得罪人。二是，当了萨满要作战（所谓作战，是萨满给病人治病，用他的神和魔鬼作战），所以不免招来仇敌。

学萨满，一般要学三年，新萨满的神是祖传的。但教导新萨满的人，不能是自己家的萨满，必须接受外姓萨满的教导，据说，自己家的萨满没有教导自己家萨满的资格。学萨满主要随同为师的萨满给人治病跳神时实地观摩，平常自己不断地练习，学学神词就是了。

学过三年后就可以跳神了。萨满学成后，也不能不跳神，据说，如果不跳神也要患病出事。传说一般新萨满头几年特别灵验，年轻气壮，威风逞雄；年纪大了就不太灵验了。

新萨满一般都戴初级神帽，但新萨满的先人如果是大萨满，而新萨满很有能力也可以戴五叉神帽。新的男萨满也有戴女盔的；新的女萨满也有戴男盔的。这要取决于祖先萨满的性别。

[《赫哲族社会历史调查》，第171页]

2. 领神

1. 领神——做一个萨满要学会许多的技术，这技术的传授，汉语称之为领神。赫哲的萨满不是世袭的，也没有某阶级或某种人的限制。他们相信某人需做萨满，完全要凭神的意思。年龄在十五、六岁至二十四、五岁之间的人，害了精神病，久而不愈，请萨满跳神治病亦不见效时，乃由萨满祷告许愿云：“如病人得愈，愿教领神。”病人若果因此而得痊愈，即须至萨满处谢神了愿。再经过数月或一二年后，许愿领神者如又患病，是

为领神时期的征兆。那时前次代他许愿的萨满为之预备领神的手续。在病人已入于昏迷状态的时候，扶之坐在炕上，一老人为“甲立”〔tʃiali〕，坐在他的背后，双手扶其两肩。在炕前地上，正对病人供一爱米，烧“僧其勒”〔sonk'ilə〕香草。萨满穿戴神衣神帽。坐在炕沿上，击鼓请神，口中念念有词，先报自己的装束及所用神具，大意云：“十五根神杆，杆下一对朱林神，还有飞的神鸠，大的神鹰。身挂十五个铜镜，背后护背镜；头戴五杈鹿角神帽，胸前挂铜的布克春神，铁的萨拉卡神。服神衣，穿神裤，束腰铃，围神裙，手套神手套，足蹬神鞋，取鼓槌，执神鼓。鼓声起，神四布。”报至此，再击鼓三声，继续报他所领的神名，大意云：“腾云驾雾的老爷神，娘娘神，在云城上和雾城上盘旋。在三个山峰的中峰坡下有个爱敦神，鹿神。在天河中大石城内的神杆下卧着一个虎神。鄂伦春人那边的柞树神和石头朱林神。在北海岛上石门屋伏着一对虎神。南海中三个山峰坡下的神，乌苏里江南岸水漩处的鳇鱼神，七星砬子坡下九个门前的娘娘神。”如萨满所报之神名及神具为领神的病人所当领的神，那时病人的双肩乃不断的微微震动，甲立即报说：“抖了”〔Sərəmərən〕。否则不震动，甲立即报说：“不抖”〔ātʃi〕（嘎尔当人用）或〔k'əkəŋ〕（富克锦人用）。萨满便须改变其词为之另找某某神或某某神具，在南海或北山或某湖畔，或某河边，各处去请神。并须一样一样的细细报告，直至说中发生影响于病人的神为止。萨满见病人的双肩微微颤动，身亦渐渐随之而动时，知诸神快要降临，乃更向神祝祷云：“室内已烧起了僧其勒香草，倘使你是真正的爱米，不要害怕，快快附入你的主身。”到了此时，领神的病人颤动全身，向炕前移动，愈颤愈甚，至炕沿则两足垂下，两手张开作抱势，直跳向炕上爱米扑去，那时便入于昏倒状态。旁人将其扶起，并将萨满的腰铃及神裙解下为之系上，萨满授之以鼓及槌。领神的病人自会击鼓跳舞，此时跳动若狂，必须两人扶着。跳行数周，愈跳愈急，鼓声亦愈大，扶者强之安睡炕上稍息。他休息片刻，喘息稍定，神智亦得恢复。他们相信此时爱米已离去其身。神智定后，萨满乃将方才请神的咒语与他发生关系的一种，从头至尾一句一句再述一两遍，领神者须牢记在心。授神的仪式，即算终了。此种仪式都在晚间举行。自此以后，即为练习时期，为期九日。

授神仪式告终后，自即日起领神者须备萨满用的铜镜，神刀，神鼓，神裙，腰铃等等。在西炕上供萨满代做的爱米。每日早晚于餐前供酒食，焚香草。每日早间领神者坐在炕沿，击鼓念咒，下午练习鼓舞，摆腰铃。事前常找十余岁的小儿数人，穿裙，系铃，持鼓轮流先跳以助兴。然后领神者练习跳舞的步伐和摆腰铃的姿势。每天如此，九日则已成为萨满，即可戴有流苏的神帽圈〔õgipitin〕；乃自置备神衣及神具。在此后三年之内，家中不许杀生。因恐爱米见血嘴馋，吃血即变为血怪。且二年中不能为人跳神看病。只能在春季二三月间及秋季七八月间跳鹿神。如在三年期中这萨满得病，即可进级改换三杈或五杈鹿角神帽，然因尚未满三年期限，仍不能为人跳神治病。从前萨满进级至三杈鹿角神帽，即能为人治病；后有萨满因急于进级而装病的，因此才规定以三年为限期，不以品级为标准。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第114—116页〕

第二节　萨满的神灵

1. 爱米、布克春、萨拉卡、额其和

爱米——萨满能够通神明，完全是得到神的辅助；他能抵抗恶魔，亦是得到神的保护。他们称保护和辅助的神叫做“爱米”〔ɛmi〕。普通人所拜的神称“紫翁”〔səə̃〕。然爱米都可说是紫翁，而紫翁则不皆是爱米。爱米有四种：（一）〔bɜrbuk'ə ɛmi〕，其形如本章附图1，a；（二）〔ʃdrəmək'i ɛmi〕，如图1，b；这两种爱米在萨满初领神时就有，只有普通的神术。他们的出处，各萨满的说法不同，或云南山北海，或云南海北山，亦有蒙古来者。（三）〔t'unt'ə ɛmi〕，如图1，c；此神能治肿胀病，各萨满或有或无。据一个姓齐的萨满说：〔t'unt'ə ɛmi〕是由雾海〔t'amnəhə lamu〕而来，在这海边常常地震，管地震之神名〔t'unt'ə sə ə̃〕，此为〔t'unt'ə ɛmi〕名称的由来。（四）〔buɲ ə̃ ɛmi〕如图1，d；形与〔ʃurəmək'i ɛmi〕相似。萨满戴五杈或七杈鹿角帽时，始得领此爱米，司走阴间；除服时用之。这四种爱米，都是辅助萨满通达于神明的神。又有保护萨满并抵抗鬼怪的神，亦有三种：（一）布克春〔buktʂə̃〕，其形如图2，a；铜制，长约5cm，系在一线上。（二）萨拉卡〔ʃarək'a〕如图2，b；铁制，长约为4cm；这两种神专司保护萨满抵抗恶魔鬼怪。如力不能敌，又能疾行如电，通消息与其他萨满，请其来救。（三）额其和〔ɜts'ibɜ〕如图2，c；成双，铅制，长约3cm，司驱逐兽类的神。萨满与鬼怪们斗法时，额其和能变虎、熊、鹿、狍等兽。据一位萨满说，从前的萨满常与南山或北山的鬼怪对敌。晚间在山中斗法，如以桦树皮作火把往视，虽不能见到何物，但可听到虎叫声。萨满战胜，自己回来在〔t'ərə〕杆前祷告谢神，并杀猪以祀之。战败则昏倒在地上，他人扶之回家，另请一萨满来祷告杀猪求神，并防其他鬼怪来扰。亦有不能挽救以至丧生的。战后神帽上的鹿角有撞曲折的或落掉的，神刀上有血痕，作战场的草地上或雪上有血迹，萨满的出战来去无踪，战时得额其和之助，能变做虎或熊或鹿等兽。萨满的许多神，平时都放在神箱内，跳神时爱米供在西炕上；跳鹿神在街上走时，挂在刀头。至于布克春、萨拉卡及额其和三神，各用一根线穿了，挂在萨满的胸前。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第113—114页〕

2. 鹰神

鹰神——萨满走阴间时须用鹰神领路。这鹰神赫哲语叫做〔k'ɔri〕，在除丧服的时候，萨满送魂赴阴，请一老人用手提鹰，但须提得平正，如不留心鹰头向上或向下，萨满即觉路途难走，立刻即叫老人当心提平。鹰神大小不一，大号长65cm；木制，外包薄皮，张两翼，如鹰在飞行时的姿势。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第114页〕

3. 其他诸神

（1）克库：杜鹃鸟形，立在庭院中的神杆上，是为萨满传话的神。

（2）嘎尼刻：一男一女，男者尖头，女子平头，供在屋外西房墙上。

（3）博尔布克：形似人，尖头，一只腿，没有臂膀，有两翼。萨满钻洞时带路之神。

（4）查尼：扁体人形。头呈菱形四边形，以铜、铁、银等各种金属制作，是保卫洞口的神。

（4）珠昆：水獭形，住水中，是治病萨满的神。

（5）穆依嘎：蛇神，住陆地，治病萨满的神。

（6）依斯额嫩：蜥蜴形，治病萨满的神。

〔《赫哲族社会历史调查》，第172—173页〕

第三节 萨满的神具

一、神帽

1. 神帽（一）

神帽——赫哲语“胡也刻”，亦称鹿角神帽，由几个部分——帽头、帽角和角带构成。帽头是用皮子做的；帽角是以铁制的。鹿角神帽以鹿角的支数多寡而分派别：有江神派、河神派和角龙派三种，以鹿角每枝的杈数多寡而分品级高低；鹿角杈数有三、五、七、九、十二、十五等六个等级。八岔乡一带的萨满戴十二个杈的鹿角神帽为品级最高者。各地区的萨满品级不同，戴的鹿角神帽杈数多寡各异。杈数越多，萨满的本领越大。杈数的多少决定于祖先萨满和自己的本领。据说，这些品级是萨满在战斗中获得的。神帽飘带多是熊皮做的，飘带没有固定的数，一般是十几条。帽前面的几个飘带要短一些，遮住眼睛，露出鼻子。旁边和后边的飘带要长一些，盖住整个头部。后边正中一根飘带很长，要拖到脚后跟，下边还拴上两个小铃铛。没有神帽也可将干树枝条子削成一条条的刨花，在头上扎起来，也算戴神帽了。

〔《赫哲族社会历史调查》，第171—172页〕

2. 神帽（二）

神帽——萨满的神帽代表两种意义：（一）萨满的品级；（二）萨满的派别。萨满的初

级神帽，赫哲语〔ðgiptin〕，是一个铁圈，外面包有皮或布，铁圈的前面有一个小铁神，戴的时候好像是个帽准，圈的下面缀以琉璃珠，累累若璎珞然，珠下有流苏，它的数目不一，有多至十余根的。初领神的萨满即戴此种神帽，以后按年进级，戴鹿角神帽，赫哲语〔fujik'i〕，以鹿角杈数的多寡而分品级的高下。鹿角的杈数分三杈，五杈，七杈，九杈，十二杈及十五杈六级。从初级神帽升到三杈鹿角的神帽，要经过两三年之久。以后升级的年限不一定，升至最后的一级，即十五杈鹿角神帽，须有四五十年的功夫。赫哲的萨满，共分三派：（一）河神派；（二）独角龙派；（三）江神派。三派的分别完全以帽上的鹿角为标志：河神派帽上的鹿角各一枝；独角龙派左右各二枝；江神派左右各三枝（见附图 3、4）。女萨满不戴鹿角神帽，她所戴神帽的形式和初级神帽相似，惟帽圈的外周，围以荷花瓣的小片，下垂有飘带。

帽上的飘带有布与熊皮两种；布做的飘带长短不一，普通约长 60cm，带的颜色亦不一，各色都有，飘带一条有接两节或三节的，各节的颜色也不同。他们解说飘带的有节，是代表萨满的神术有人继续下去。在帽后有一条布带特长，约当其他布带的两倍，带稍系一小铃铛，这带可叫做脱帽带，因为萨满脱帽的时候，不能把帽直接放在炕上，必须有人拿住脱帽带，萨满用一小木棒打鹿角，将帽打下，那拿带的人立刻把帽提起不使坠地。皮带的材料用有毛熊皮，通长无节，较布带略长。布带与皮带的数目，亦视萨满品级的高下而多寡。如三杈鹿角神帽，只有布带九条而无皮带。五杈鹿角神帽才用皮带。十五杈鹿角神帽有布带五十二条，皮带十九条。

神帽上的小摇铃，它的数目亦因萨满品级的高下而规定铃的多少。三杈时十一个，五杈时十七个，十五杈时十九个。帽的前面正中的小铜镜一面，它的功用是保护头，所以叫做护头镜〔t'at'əapt'iŋ〕。此外神帽鹿角中间有铜或铁做的一支鸠神，两旁又各有一〔kāk'i〕神（有羽翼的神兽），有时帽上挂有求子袋。

［凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第 105—107 页］

二、神衣、神裙

1. 神衣

神衣——萨满的神衣叫做〔sik'ə〕，从前是用龟、四足蛇、短尾四足蛇、蛤蟆、蛇等兽皮拼缝而成。现在已改用染成红紫色鹿皮，再染成黑色的软皮，剪成上述各种爬虫的形状，缝贴在神衣上。据萨满说，所以要这样做，是表示不忘本。此种解说，未可致信，因著者再问他为什么要用各种虫皮拼成时，他却无词以对；所以一定有其他的神秘解释，秘而不宣，传至现代或已忘掉了。神衣长 58cm，形似对襟马褂，用三道皮带挽结做纽扣，衣缘缉有黑皮须边。衣的前面有蛇六条，龟、蛤蟆、四足蛇、短尾四足蛇各两个；后面较前面少短尾四足蛇两个，惟两袖底有小皮袋四条似须下垂（见附图 5）。萨满的神裤叫做〔hərə həik'i〕，因为是短尾四足蛇的皮做裤料，故有此名；此裤现已废而不用。但在

祝祷时，仍说到穿神裤。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第107页]

2. 神裙（一）

神裙——腰部是狼皮做的，穗子是由各种兽皮做的，每隔一条兽皮穗子，加杂一条棉布穗子。其长过膝，无固定数目。如果无兽皮做的裙子也可由棉布裙子来代替。

[《赫哲族社会历史调查》，第172页]

3. 神裙（二）

神裙——神裙的式样甚多，裙上附属品的多少，亦视萨满的品级而定。据一位萨满说，裙子的飘带，在初领神时起，就有三十六条：前后各十八条，布条与獾毛皮条各九条，皮条缝在布条的上面，布条每条有一节至四节，其用与帽上飘带同。皮条如不够长时，方才缝接。裙子前幅有铃铛三个五个至七个。但此种种规定，现在遵守的很少。著者采集到的六副裙，每个的飘带总在二十条以上，皮带三四条或五六条不等。旧神裙的布飘带不止九条，或可说是求子还愿的人逐渐给萨满缝上，皮带因时久脱落。然图6为一较新的神裙，前幅有布带二十二条，皮带四条；后幅布带二十二条，皮带四条。前幅裙上铃铛九个，小铜镜五个，龟三只，蛇三条，四足蛇三条，有珠苏三串，求子袋九个；后幅裙只有铃铛四个，无他物。闻此裙为十五杈鹿角的萨满所用，其跳神已有四五十年之久云。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第107－108页]

4. 铜镜（一）

铜镜——有大有小。一个个用皮条拴起来挂在神衣上的胸前和背后，胸前是三、五、七个，背后有两个或三个不等；背后的铜镜挂在一起，胸前小铜镜在下部，往上一个比一个大。

[《赫哲族社会历史调查》，第172页]

5. 铜镜（二）

铜镜——萨满的神帽及神裙上都缝有小铜镜，胸前及背上挂有大铜镜。帽上的小镜叫做护头镜〔t'at'əpt'in〕，用以保护脑袋，如图44c，径约4cm，胸前挂的为护心镜，如图44b，有三种：（一）〔miauk'at'ɔri〕，（二）〔bulk'ut'ɔri〕，（三）〔t'ɔrənt'ɔri〕。护心镜大小不一，普通镜约12cm，背上挂的为护背镜，叫做〔tirənt'ɔri〕，如图44a，很大，径30cm。

萨满对于铜镜的名称甚多，如在祷告时说挂有十五个铜镜或九个铜镜，然在实物上则无从分别。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第112页〕

6. 腰铃（一）

腰铃——腰带是用兽皮制的，铁腰铃似喇叭筒，每一个铁环拴三四个铃铛，形成一撮撮的，甩动起来相互撞击发出声来。腰铃也无固定数，可多可少。

〔《赫哲族社会历史调查》，第172页〕

7. 腰铃（二）

腰铃　—赫哲语叫〔hatʃ'ə〕，以长约18cm的圆锥铁管四十六个，分二个或三个为一组，穿在一小铁圈上，用皮带扣在一长42cm的黄牛皮上，牛皮阔32cm，折转10cm，成二层，铃即扣在二层皮上，皮的中间，穿一皮带以便结在腰间，萨满跳神时摇摆身体，腰铃亦随之摇摆作喇喇声，与鼓声相应（见附图8）。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第108页〕

三、神鼓

1. 神鼓

①神鼓——赫哲语叫做〔unt'ə〕，在神具中为最重要之一。赫哲人家家藏有神鼓，因为家祭时，须击鼓祷告。普通神鼓的式样为蛋圆形，如图9鼓面；图10鼓背；长57cm；他们视鼓虽为神具，然不如科利雅克〔ko yak〕人的以鼓为禁物。他们以鼓作为乐器之一，常击鼓而歌，以为娱乐。萨满用的鼓比较普通人家的鼓大得多，式神相似。如图42，A鼓面，B鼓背。长82cm，鼓面绘蛇，四足蛇，蛤蟆各二，龟一。鼓的背面以一铜圈为中心，用四条皮带分结于鼓缘。铜圈即为持鼓的把手。

赫哲鼓均为自制。鼓圈用黄柏犁〔k'ak'atā〕，松木〔k'ɔmk'ɔrdi〕、槐木〔kɔər ə̃〕、柏木〔nat'a〕、楸松〔aʃik'at'a〕等木料。如以松木为之，则在山中择斜生的松树，利用其干枝向地的一面，常多生松油，长成长形的木包。

冬天树冻，在木包中段左右凿两小孔，以锤击其上下，干木因冰冻易于裂开，乃取其脱落下来的一条长木为材料。

制大鼓，将木削成长234cm，阔4.5cm，厚约1cm的木条；制小鼓的木条长162cm，阔4cm，厚约1cm，用火烤之，使木弯曲，两头接口处削成斜形，以黄鱼胶胶接。鼓圈的外面起线槽两条或一条，使鼓皮因空气的干湿面略得伸缩。鼓皮用狍皮一张在水中浸一

日夜，取出去毛，再蘸胶水糊在鼓圈上即成。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第108—109页]

2. 鼓槌

赫哲的鼓槌制作很精致，可见他们亦很重视。鼓槌用旱柳木，桦木等做槌心，槌面包水獭或狍皮，槌背有刻的布克春神一，蛇二，四足蛇二，龟一，自上而下，依次不紊。闻槌背亦有刻黑熊的，然在这次搜集到的标本中，未曾见到，槌柄亦包皮，柄托柄头围以黑皮须。槌之大小长短不一。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第109页]

3. 鼓袋

鼓皮因空气的干湿而常起变化。过干则鼓皮易于破裂，过湿又易于霉烂。赫哲人常制一种鼓袋储鼓，悬在通风干燥处。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第109页]

四、神鞋、神手套

1. 神鞋

神鞋——赫哲语鞋叫“乌拉”，〔ula 又称 unt'a〕从前用蛙皮做的，所以叫做〔wakʃa ula〕。现改用野猪皮或牛皮做。式样和普通鱼皮鞋相同，鞋头绲有黑皮边须、鞋帮鞋跟亦缝有皮须。鞋头面系有铃铛一个。萨满有时亦穿神袜。做袜的材料用狍鹿皮，式样与鞋相似，惟多一短统。鞋头边缘绲黑皮边须，中间缝有黑皮剪成的龟形，戴五杈鹿角神帽的萨满方得穿此鞋袜。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第108页]

2. 神手套

神手套——赫哲人从前用乌龟皮做手套，所以叫做〔kəlā katsʃ'iama〕。现在改用鹿皮做，皮染红紫色。式样和普通的手套相似，长24.5cm，惟边缘绲有黑皮边须，与普通手套稍异。两手套上各缝有龟一个，四足蛇二条。萨满须进级至五杈鹿角时方能用此物。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第108页]

五、神刀、神杖、神箱

1. 神刀、神杖（一）

神杖神刀——神杖赫哲语称“布拉丰”；神刀赫哲语称“西拉嘎丰”。文萨满手拿神杖，武萨满手持神刀。神杖神刀各长1.3—1.6米。神杖下端是四楞尖，用铁包头，木柄是用蛇皮缠起来的，其上顶有一铜人，铜人口中有活动的铜钱，将神杖拿在手中还可哗哗地响动。“铜人”赫哲语称“布库楚思”。神刀与唱戏拿的大刀形状相似，木柄铁刀。但高级萨满的神刀，刀柄也是用蛇皮缠起来的。

[《赫哲族社会历史调查》，第172页]

2. 神刀、神杖（二）

神刀——萨满与魔鬼斗法，即用神刀，他们叫做〔ʃirəmafɔ〕，如图12a，刀长26.5cm，柄长118cm，上裹蛇皮，此蛇皮由猎户在山中取得，带回送与萨满，他还送皮衣一件与赠者。初领神的萨满只能用木柄神刀，进级至三杈时方能用蛇皮柄神刀。

神杖——杖头有一铜偶，高约7cm，杖柄亦裹蛇皮，长114cm，如图12b，萨满送魂到阴间时始用之，他右手持神杖，左手持神刀，平时总系刀向上，若与鬼怪对敌时，始将铜偶向上，铜偶威力甚大，能破坏一切的障碍物，在天旱的时候，赫哲人常偷此神杖至河岸，将铜偶浸入水中求雨。

龙头杖——萨满在祝祷的时候，手执龙头杖，如图12c，长121cm。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第112页]

3. 神箱

神箱——萨满所用的神帽、神裙、铜镜等神具，平时都藏在一只木箱里，如图45，长69cm，阔36.5cm，高40cm，箱上绘有花纹。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第112页]

六、神杆

神杆——在萨满住屋西首，竖有木杆三根或四根，他们叫做〔t'ɔrɔ〕。如图14，中间的一杆最长大，上面绘有蛇、龟、蛤蟆、四足蛇，爱米等神形，在杆头上有鸠神；右杆头上有一〔kākʲi〕神，系一有翼的神兽。中杆脚下有木神偶二，如图15，他们叫做“朱林”〔tʃulin〕平头的为男神〔tsulin mafa〕，尖头的女神〔tsulin mama〕。著者曾遇到一

萨满，他家里的神杆有四根：第一根是主杆，上绘蛇、龟等形，长丈余；第二杆头有〔dʒaləgədin〕；第三根杆有〔irbəgədin〕；第四根有鸠〔k'ek'u〕。三根长短一律，约六七尺，杆子皆向东，须次序由南而北排列。鸠神在萨满跳神找爱米时领路；〔dʒaləgədin〕及〔irbəgədin〕亦都是领路的神兽。

〔凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第112—113页〕

第四节 萨满的职能

一、跳神治病

1. 跳神治病（一）

萨满“治病”时才跳神。跳神时萨满头戴神帽，胸前背后挂着几个铜镜，腰中挂腰铃，脖下挂着一个名叫“萨尔卡”的小神。跳神时除萨满外，还有“二神”，也是萨满的助手。治病时，“二神”在病人背后，两手扶着病人的肩膀。萨满边敲鼓边祷告，然后依次猜测哪种神鬼作祟。如猜中了，据说“二神”就能发觉病人的双肩颤动。“二神”便告诉萨满已经猜中了。萨满即请神驱鬼。

如果跳一次神未治好病，再跳第二次、第三次。病好之后要杀猪备酒请神还愿。还愿时要把米酒洒在院子里，一面洒，一面祷告。三天以后要打扫房屋，将一切用具打扫干净。据说这样才把魔鬼赶出去了，家人就再不会有人生病。

〔《赫哲族社会历史调查》，第120页〕

2. 跳神治病（二）

跳神看病 —萨满的跳神看病，犹如占巫的逐疫，中国巫与医常连称。《论语》：“人而无恒，不可以作巫医。”且中国的医字常见写作“毉”的。赫哲人称这种医病的方法为〔ʃamɛ̄dərɛ̄〕。他们生了病，相信与神鬼有直接关系；或因曾经有事许愿，事后忘记还愿；或因妇女月经时，身近某神之庙；或因语言不慎，触犯神怒；因此种种，开罪神灵，乃降灾于人，使之罹病。更有病人因在某处得罪鬼怪，第二灵魂被鬼怪摄去，因之魂不附体，而染病。凡此皆赫哲人所深信为致病之源；故在得病后即请萨满来家探寻病源。若探知病源系神灵降灾，便请萨满向该神求情许愿；若疾病为鬼怪作祟，便为病人驱鬼抓魂。

病者的家人须携酒往请萨满，到时为萨满敬酒两杯，自饮一杯，并叩头致敬。如萨满有父母在，须先为其父母行礼敬酒，次再及萨满本人。又须在萨满的神具上洒酒一二杯，所有爱米、布克春、萨拉卡及额其和诸神的嘴上皆点以酒。神刀的刀根，中段与末

端亦以手蘸酒点之。手续毕后乃携萨满的神衣、帽、裙、刀、腰铃、皮鼓及铜镜回家供于西炕上。若病很沉重，萨满随后即来，病轻或次日再来。跳神看病虽不拘时间，但普通都在日落后举行。

萨满到病人家在西炕上为爱米供酒食。家人须敬萨满酒两杯，如系晚辈，则行跪礼。然后燃柴火烤皮鼓，使其声音响亮，并在萨满前面焚僧其勒香草。萨满来时将布克春、萨拉卡、及额其和各神挂于胸前带来，是时乃系神裙，挂腰铃，接着烤好的鼓，曲一膝坐在炕沿之西或北，左手持鼓，右手持槌，双目半开半闭。病人盘膝坐在炕之东或南，视炕的位置而定。病人背后跪一人，男女俱可，双手扶其两肩，此人即称为甲立。此时萨满乃先击鼓三大声，每声约隔两秒，喃喃作语，大意为：萨满某某，现时来某某人家，为某某看病。说毕鼓声每击三下一顿，半唱半说，先依次序报告自己所领之神及其神具的出处。报告毕，鼓声转急而微，于是萨满探溯病源。探病源分三个步骤：第一步，萨满先将个人所领之神依次点名，一位一位细细探问，是否病人有开罪之处，或因曾经许愿，迄今未还，或因妇女身体不洁，有渎神灵。每点完神名时，鼓声转高面缓。如说中病源时，病人的双肩自然抖动，甲立感觉，乃于鼓声缓时，报告萨满。萨满息鼓便以适才探问甲立之言再问病人，若病人忆及曾有此事时，萨满乃以中间人自居，向该神祝祷求情，允许病人于二日或三日内病愈后还愿。所许之愿，视病的轻重而许马、牛、羊、猪、鸡等等。若萨满探问所领之神俱与病人不生任何影响时，乃作第二步的探病手续。即探问病人家庙各神，如老爷神、吉星神、龙王神、娘娘神、九圣神（包括牛神，马神，虫神，药王神，城隍，土地，山神，龙王，老爷九神）、树神，顺序问到，病者是否有过侵犯之处。如病人双肩不抖动无表示时，萨满乃做第三步之探病手续。即探问病人是否扰及南山或北山的鬼怪，或吊死的冤魂。抑或狐仙及黄鼠精，或其灵魂为鬼怪妖魔所摄。若搞定病人系中魔后，萨满乃设法抓魂。先仍继续击鼓，祷告自己的神明将病人的灵魂带领回家，如病者震动，愈动愈急时，是为灵魂回家的征兆。是时萨满舍鼓换刀，立在病人面前，舞动神刀左右旋转，反复劈去。忽而投刀直向病人怀中扑去。若病者昏迷向后倒去，系灵魂已捉着归还主身，病则自愈。如萨满扑去时病人仍坐而不仰倒，则灵魂又已逸去，未能捉到，须扑第二次，或第三次，有时须扑捉数次，才能将魂捉着。捉着后，萨满复击鼓祷告神明，保佑病人早日复原，最后须谢诸神帮助，请各神归还原位。

萨满看完了病，在临行之前，将布克春，额其和及萨拉卡各神悬在病者炕上幔杆上俟病愈方能取回。所以萨满同时不得接受两个病人。但据赫哲人云：如系病重者始不再接，病轻可接其他病人。许愿的牲畜，剪其纸形亦挂在幔杆上。

次日，看病的人家将全副神具还萨满，并携去祭品或香草各物以谢神。到萨满家以酒食在西炕上供爱米，并焚香草，萨满坐在炕沿，面向西炕击鼓祷告云："某人现在病愈，带来香草酒食，谢汝神灵，望汝食用，并永佑之。"来谢神的叩头后，乃敬萨满酒两杯，若萨满系长辈须行跪拜礼。

若病人数日后未得完全复原，萨满乃第二次来跳神。是日来时将初次看病跳神的神

具带来。仍在西炕上为爱米供酒食焚香草，萨满复击鼓祷告，病人坐在室中地上或凳上，萨满持神刀上下舞动，围绕病人转动数周后，乃立在病人面前，以刀在左右两方面从顶徐徐扫下，又走至背后亦如是，其用意是要将余病扫除干净。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第117—119页]

3. 跳神治病过程

萨满跳神的具体过程是这样的。

家中有人患病，前去请萨满治病，须先带一壶酒，到萨满家中先给萨满喝点酒，向萨满供的诸神和神具焚香磕头，然后将萨满的神偶和神具携至家中。一般都是在晚间跳神，萨满应时前来。跳神时，屋内不点灯，堂屋地下放香炉，里边烧香草。萨满盘腿坐在炕沿上，脸朝外，病人被扶起背后依靠着坐，有的病人面向萨满；有的病人侧向萨满。“扎热”（二神，即萨满助手）蹲在病人身后，摸着病人的双肩，从病人的筋肉跳动情况，来验证萨满对病情说得对不对，战胜鬼魔与否。扎热是普通人，但并非所有的人都能做得来，必须是干过这种事的人才行。跳神时萨满先请诸神，请神词是这样的：

“修日米刻”神
“博布克”神
“斯勒萨日卡”神
两对联着的一对银“俄车克”神
肘高的“查尼”神
铁的“僧格”神呀
水路上十庹长的鳇鱼神
三庹长的水獭神
九庹长的鲸鱼神
银的杜鹃神
大叫大嚷的大雕神
铁一般坚固的大鸭神呀
十五个前铜镜，九个背铜盘
十五个“套如”神，九个“依格蹲”神
十五个王哥鸟，九个“布鸪”神
能喷火的凶虎，华丽的金钱豹
坚硬的“嘎尼刻”，野火般的“马林”
宏亮的腰铃，多穗的神裙
九个衩的神裙，坚硬的神盔
四尺半长的神杖，二尺一寸长的铁头
这样诸神来到了，神具备齐了，萨满再吩咐诸神：

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

吩咐完毕，萨满该向神问病源，是不是哪个鬼怪作祟等等。萨满是否猜中，要看病人的筋肉是否跳动。这要由“扎热”摸知。病源找到了，萨满就该派自己的神出去作战，但并非所有情形都要作战。

据他们说，患病有两种情形。一种是灵魂被魔鬼抓走；一种是鬼到家里作祟。后一种情形，一般地跳跳神，把鬼魔赶走就算完事。如果是前一种情形，那就要作一场激烈的“战斗”了。但是，所谓“战斗”并不是萨满真的打什么仗，面是萨满的神与鬼魔“战斗”。这一切只能从萨满的念叨声中知道。

如果萨满打胜仗，病人就会好了。如果一次战斗没有结束，就要连续打几天。如果萨满抵不过了，就告诉病主另请高明。

一般赶鬼，不给萨满什么报酬，请萨满喝酒，吃好饭食就完事。如果是打仗，将病人灵魂抓回来，要用铁锅扣上，病人好了将铁锅送给萨满；名义是给萨满做防敌炮台。如果病重，萨满打仗费力，病人家要许愿杀猪，过去也有许愿杀牛的。病好了杀猪、宰牛，邻里大伙都来吃。病重时在萨满作战当中还要在其神杖上拴点长布，以表示帮助神的力量。这块布要归萨满。萨满用这些布做神裙和飘带，也可以赠送给常患病的亲戚家中的孩子做衣服，如果送给孩子做衣服时，接受赠送的人家要磕头，还要说：“请神保护孩子不患病。”

治好了病，萨满跳完神，将神要送回去，萨满敲着鼓说：“劳你驾了，现在战斗结束，你们可以各回本位，但必须严防敌人。”送神时还要做“拉拉饭”（即小米干饭），意思是供神，实际上大家吃上了。

萨满打胜仗，从魔鬼那里夺回病人的灵魂，送还给病人，但小孩的灵魂也有请萨满保护几年的，有萨满保护就不怕鬼怪了。

据说，萨满因为经常给人家看病，与其他萨满的神打仗，所以也就不免结下了冤仇。这样，萨满也有不跳神，却夜晚出去和他的仇敌打仗的事。吴金才萨满告诉我们这样一件事。他岳丈的父亲也是萨满，他过去在勤得利村住时（这是几十年前的事——约本世纪初），一天晚上感到身体不舒服，知道仇敌找来了，他就到外面打起来。据说，他出去时身上什么也没有佩戴，但屯子西头的人都听到了刀枪的声音。他妻子点燃起桦树皮火把出去找人，看他身上佩带全副武装，屯中人将他带回来的。当时人们还看见打仗的地方草都倒了，还可以看到血迹。但第二天什么都不见了。

［《赫哲族社会历史调查》，第174—176页］

4. 萨满舞蹈（一）

现在再研究萨满的舞态。萨满的全套神帽、神衣、神裙，就是他的舞衣。舞的动作可分身、手、足三部。舞时手持鼓槌击鼓，击法与普通击鼓不同，其鼓槌非直下，是斜击鼓面。身部左右摇动，腰铃随之摇摆成声。两足分开立，开始时左足较右足稍前，仅以足趾着地，身部摆三次，右足即进前一步；亦以足趾着地，身继续摆动三次，左足又进一步，如此更迭，前进不已。萨满跳神，普通在室内举行，惟在跳鹿神时则在室外。室内舞，在室内炕前环舞三次。舞的姿势有三种：（一）立舞，上半身稍曲；（二）伛舞，上下身几成直角；（三）蹲舞，两足蹲下面舞；蹲舞最难，非有长期的练习不能胜任。有时萨满亦持刀蹈舞，舞步与前不同。舞时左足在前，右足在后，足趾着地。移步时右手向右移一步，左足随之，但前后的位置不易。

［凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第144页］

5. 萨满舞蹈（二）

萨满歌和萨满舞之间有着十分密切的关系。唱萨满歌时必伴之以萨满舞，跳萨满舞时必和之以萨满歌。曹廷杰在《西伯利亚东偏纪要》中有这样一段话，记载了赫哲人“……于有病时请叉玛至家，左手执跳神鼓，如京师腊鼓样，以铁丝贯钱数十系于鼓，胁肩曲身而行，右手援枹鼓之，使钱相撞有声，腰系围裙至地，又以皮系铜铃铁铛，施于后腰裙上”，这就是萨满跳舞时的装束了。据葛德胜老人讲，早年不仅萨满会跳这种鼓舞，村里的年轻人也会跳，家家都有这种鼓，甚至连孩子也会跳。他们身小力微，用不了大人的鼓和腰铃，就用自家制作的小鼓，斜背腰铃，或用兽骨兽角制成小腰铃，击鼓摆铃，边跳边唱，以做游戏。现在举行的乌日贡大会（民族体育节）期间，还经常表演这种传统的萨满舞。

萨满舞在两种场合跳：一种是跳神治病，另一种是跳神还愿。

［徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第348页，北方文艺出版社1991年版］

二、跳鹿神

1. 跳鹿神的目的

早年，跳神的事情很多，不仅治病时跳神，而且年底也跳神。在三十年前这里举行过“跳鹿神”。据阎东川讲，那次跳鹿神的规模还是相当大的。街津口，得勒气等地的人们都参加了，共有近二百人，每人还骑一匹马。跳神的萨满头戴神帽，帽上有几支铁叉，腰间挂着腰铃，胸前背后挂着几个如饭碗口、盘子大小的铜镜，手里拿着神刀，磨得铮亮发光，一面挥舞，一面跳跃前进。一大队人跟在后边，也边舞边歌唱前进。萨满跳到哪里，他们也随到哪里。萨满从正月初二开始活动，从这村到那村，直至全走遍，方可结束。据他们自己讲，跳完鹿神之后，藏在各村的魔鬼被赶跑了，可以保护人人平安。但在这次调查中，吴连贵却对赫哲人“跳鹿神”提出不同的说法，他认为，跳神是赫哲族的一种舞蹈形式，所以“跳鹿神”也是为了庆祝丰收。

〔《赫哲族社会历史调查》，第120页〕

2. 跳鹿神仪式

跳鹿神——萨满子每年春季二三月及秋季七八月有跳鹿神之举，称为〔samɛ̄ ungirən〕。跳鹿神的意义是萨满欲为他的家属及合屯人民消灾求福。举行此隆重的仪式时，屯中人家医病跳神许愿得愈者，及求子得子者，亦趁此时还愿，乃觉倍热闹。

跳鹿神的日期无一定，须由萨满自己选择。日期决定了，萨满子早数日通知要还愿的人家，预备祭品。是日，日上三竿，萨满预备出发手续。先在家中将爱米及神具由箱中取出供在西炕上，在神前烧香草，敬酒食。萨满坐在南炕上向爱米祷告，自述本人所领之神及神具，并告以今日为合屯人民消灾求福请诸神降临，各显威灵。祷告毕，时有屯中少年若干人，击鼓摆腰铃助兴。每人走三圈，其人数五六人或六七人无一定的限制。各人摆铃毕，萨满头戴神帽，身穿神衣神裙，足登神鞋，手戴神手套。胸佩布克春、萨拉卡、额其和及护心镜。俟穿戴整齐，旁人在其神帽前及后护心镜上喷酒。此时萨满又取鼓坐炕沿上，再祷告一次毕，乃下炕至门口开始跳神。自右而左跳转三圈，然后再整队而出。神队的排列：第一人手持鸠神旗杆，第二人手提一串三个或四个的爱米，第三人手托鹰神，第四人手持神刀，第五人击鼓，击鼓的人数不一定，有一二人或三四人者，第六为萨满，后随屯中男女看热闹者甚众。击鼓者与萨满击同一曲。

神队在路中唱鸠神歌，因鸠为领路的神鸟，叫他好好的领路，萨满一人独自先唱，众人随声和之。

神队出门后，所行的方向，须视萨满所领的爱米而定。萨满领有〔buŋ ɔemi〕者，出家门折向西走，至屯中西方尽头，以此为起点，按家跳去，由西而东跳至屯的尽头为止，乃面朝西回家；以阴间〔buŋ ɔ〕在西方，领有〔buŋ ɔ emi〕，故须面西。若萨满不领〔buŋ ɔ emi〕，则所行的路线适与前相反，出家门向东走，以屯东尽头处为跳神的起点，跳至屯的极西为止，乃面向东方而返，东方日出为阳间。

神队每到一家，即鱼贯而入屋内，将爱米供在炕桌下，神鹰放在桌上，神刀插在西炕前，刀头向下，口向外，焚香草，以酒一杯，倒数滴在爱米口中，并以鹰嘴浸入杯中使沾酒。萨满入院行至正屋门外，即开始跳神，跳入西屋，继续跳三圈。跳毕，主人为萨满进酒，如敬酒者系萨满的尊长或平辈则立而进酒，先请萨满饮一杯，主人自饮一杯，再请萨满饮一杯。稍息整队而出，再向前进。一屯人家过多，不能家家俱去，所去人家早已排定，其数为奇数如七、九、十一、十三、十五；有病人家不去；生儿未满月者亦须回避。按排定入家，跳至最后一家。跳毕，萨满解神衣，休息较久。主人敬酒食。此时屯中少年好事者又如前击鼓摆铃。萨满饮酒毕，穿好神衣仍如前喷酒，乃整队归来。在归途，萨满疾行，如跛者疾走状。并唱归来神歌，且行且唱，亦由萨满独自一人先唱，众和之。归来歌有三种唱法，轮流换唱。

萨满到家走进院子，在入室之先，围绕房子转三圈，在有柱脚之处，以脚践踏几下，意使柱根坚固，乃绕至神杆之前。是时还愿者与许愿者咸集神杆前。还愿者将牺牲在萨满未归来前早已送到，此时还愿者乃跪下，斟酒一杯，以手指醮酒洒在杆上，凡三次，叩头告神云："昔日所许愿心，今虔诚敬献，祈神收纳。"乃以杯酒（一说是热酒）灌于猪或羊的耳内。如神示意受下，则猪羊摇头，便离开神杆宰杀。猪羊送来时，缚其前后腿，置神杆前。送马牛者即收下，无须请示神意。如酒灌猪耳而猪不摇头时，为神意不愿受领礼物。萨满乃请还愿者入室，在炕上如前治病时，再击鼓祷告。如因看病时曾有未到之处，萨满猜中神意时，则还愿者双肩抖动，乃又从酒灌猪耳，猪必摇头。若始终不能猜中神意时，猪不敢收领，须退还原主。至于求子许愿者，亦于此时叩头申述来意，听萨满吩咐。在神杆前举行的诸仪式毕，萨满乃进屋，摆腰铃跳神三圈，坐在炕上祷告一次，脱去神衣休息。脱神衣的程序：第一脱神帽，并须先祷告，有时神帽不能脱下，旁人用木棒打帽之鹿角亦打不下，萨满须再祷告，许愿子孙继续跳神。那时再用木棒击三下即脱落。后面另有一人执帽的有小钟的飘带。帽落时提起不使之坠地上。第二除去护心镜。第三脱去神衣。第四去腰铃。第五去神裙。此时屯中能鼓舞摆铃者系上腰铃，摆铃击鼓，其鼓声，不像大神所打的单调，各翻花样，互相竞赛，屯中能手，别出心裁，自己制曲。俟猪肉煮熟，将猪头蹄各盛一盘，猪舌连心在一块盛一盘，供爱米前，焚香草，献酒。萨满又穿神衣坐在炕上击鼓祷告谢神并请各神各归本位。祷告毕，萨满以杨柳条弯成一半圆形，自己如小孩子跳绳般的先跳三次，依次及于在场诸人。由萨满家人先跳，后及外人，每人跳三次，在摇车内的小孩，父母即以柳条向摇车套三次。此时并唱鸠神歌。跳柳条圈的意义，系跳入圈后，在神威范围之内，灾病不能侵犯，永保平安云。跳毕，萨满复祷告，脱去神衣后，一手拿猪舌，一手拿猪心，每人摘一块食之，以喻神食

之意。最后众人饮酒食肉而散。富克锦地方于食后复将猪头下颚，牛羊角悬挂在神杆的横木上。但额图地方则无此风俗。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第122－126页]

三、为不育者求子

求了的风俗，在现代的赫哲族中，尚是很通行。赫哲妇女年过三十而不生育者，即以为自己无第三灵魂，须请萨满找魂。在跳鹿神时，神队在归途中，求子者躲在萨满背后，以其神帽或神裙上的飘带挽一结，当时不使萨满知道。萨满到家至神杆前，则问某结为何人所结，挽结者乃跪下以酒洒在神杆上，叩头许愿，若能得子则敬献牛、马、猪、羊等物来还愿。萨满击鼓向神祷告，乃命求子者过三四日到萨满家来跳神，取胎儿的魂灵。

富克锦地方的求子仪式，在跳鹿神期后三四日举行。在此短时期中萨满于睡眠时出外找魂，能将他处孕妇的胎魂盗来，或捕捉死而不久的小儿灵魂。取得灵魂以后，放在家里，各处乱飞。求子者夫妇于约定的日期来萨满家取胎魂。萨满俟求子者来到，如兼领娘娘神的萨满则向娘娘神烧香草，令求子者夫妇二人男左女右坐在炕上。男女二人背后，都跪有甲立扶其两肩，一如治病时的姿势。萨满在屋内东吹西吁击鼓找魂。找寻了一会，萨满问甲立是否魂已附体。如男动则将来生男，女动生女。萨满见男子双肩抖动时，即向男子坐的炕前地下一扑，乃舍鼓，双手拿求子者带来的小鹿皮袋，内装满狍、鹿、狐等兽毛，及香草少许，萨满向袋内吹气一口，立刻旁人为之紧扎袋口，此时之第三灵魂已捉入袋内。将袋挂萨满的神帽或神裙上。其意萨满养第三灵魂于领神范围之内，其第一第二两魂则附于求子者之身。

额图地方的求子仪式，不在跳鹿神期后，而在了档子时举行。萨满送魂至阴间时，神帽的飘带挽一结，不使萨满得知，然神鹰早已知道。神鹰在往返阴间道上，即抓魂带回。当时在除丧服人家的屋内，俟席散后，即举行求子的仪式。

Z赫哲人称求子的仪式为：〔tʃ'ɔk'adzafali〕，直译为"捉雀"；所以收魂袋叫做：〔tʃ'ɔk'a fɔrkts'ini〕，直译为："雀的魂。"他们以为小儿死后，魂变为雀〔tʃ'ɔk'a〕。雀飞入室不许捕捉。有小儿之家，于送子娘娘〔ɔmtʃi mama〕背后竖立的杨柳枝杈上，每以草扎成一鸟巢形，为小儿灵魂寄托之所。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第126－128页]

四、主持家祭

家祭 在每季出猎之前或打猎回来，常举行家祭谢神。所祭的神甚多，祖宗亦在

其内。将要祭的神偶都供在西炕上。焚香献酒，家中的男子自尊长以至小辈依次跪列地下。请萨满或佛日朗祝告神灵。击鼓唱神歌。

歌的大意为："敬酒焚香，神速降临。"妇女不得参与祭典，在祭的时候，必须避至屋外。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第130页]

第五节 其他宗教活动者

一、阿哈玛法

1. 萨满的一种

阿哈玛法，其实是萨满的一种，但他的神术只限于看时疫及传染病。没有萨满的神通广大，能通一切的神明鬼怪，所以萨满可以兼事阿哈，而阿哈不能兼做萨满之事。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第122页]

2. 娘娘神的奴才

"阿哈"〔aha〕，其意为奴才，即能看这种病（天花，疹子，水痘等——编著）的人，都是娘娘神的奴才。著者曾遇到额图地方一位姓齐的萨满，他是萨满而兼阿哈的。他所领的娘娘神有四种：瘟病娘娘，天花娘娘，疹子娘娘，黄病娘娘。每位娘娘是用一根旗杆为代表……

在戛尔当又遇到一位专门做阿哈的，名叫苏木兀，他所领的神及神杆的式样与前述的略有不同。……他共领五种娘娘神，亦都以旗杆为代表。①

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第119－120页]

3. 领娘娘神

领娘娘神的人是指专门看天花，疹子，水痘等病的阿哈。主司这些病的神为娘娘神，专门看这些病的人称"阿哈"，其意为"奴才"，即指娘娘神的奴才。

领娘娘神的经过与领萨满的无大差异。病人在第一次得病时若经敲定为娘娘神示意领神，乃先许愿；至第二次得病时即系正式领神时期。所得的病症不一定与娘娘神所司

① 此处所说的五种娘娘神据作者描述，分别为伤寒娘娘，瘟病娘娘，天花娘娘，疹子娘娘，水疗娘娘。

的疾病有直接关系。阿哈俟病人愈后，乃至其家中授神术。来时胸前挂布克春，护心镜，并携圆形皮鼓一面，鼓边有一铁环，穿小钱。这种圆鼓他们叫做〔tɛ̃kɛ̃s〕。进屋后先在西炕焚香叩头，然后持鼓祷告，先念诵自己所领之神一遍，并将当领之其他娘娘神一一念诵，若某娘娘神为许愿者当领之神，则双肩抖动。初领时最多领三个。倘若病人先时所得之病与娘娘神所司之病有直接关系的，则当先领此神。领神之后，即称为阿哈，别人尊称之为“阿哈玛法”。所领的娘娘神，布克春，护心镜，圆皮鼓等都由自己置办。且在三年之内，亦不得为人跳神看病。所领神杆在额图地方是供在家庙里，在嘎尔当地方则如上述的悬在屋檐下面。过时过节，须焚香草，供祭品。

过了三年，阿哈已有资格为人治病。病者的家人来请阿哈时，须先到娘娘神前焚香叩头，如供在檐下则至阿哈之家，否则至其家庙。阿哈玛法在往看病之先，夫妇都要更换衣裤；在治病期间，且须禁房事，不然阿哈即罹癫狂病，因娘娘神性好清洁，稍有不洁，即易犯神怒。治病时首重祈祷仪式，软语苦求，至不得已时，并须鼓舞娱神。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第121页]

4. 阿哈治病（一）

阿哈到病人家入门时即叩三个头，行数步又叩头，直至入室再向病者叩头，因他们以为娘娘神系附在病人的身上。然后向西炕焚香行三跪九叩首之礼，乃击鼓跪面祷告，大意云：“神明的娘娘们！神明的娘娘们！我等住在狗屯里，乌鸦屯里，白颈鸦屯里。我等是生活在密林里的人，生活在草阴里的人，什么规矩都不懂的人，吃生肉的人，火毒很大的人。小奴才在娘娘座下摆设着金桌子、金香炉、焚金香，化金纸，跪尘埃，求娘娘，鼓病症，勿太重。三日内，病痊愈，杀鸡子，送金纸，飨娘娘。望娘娘保佑病人得好，娘娘名誉倍增，奴才颜面亦光荣。”祷告三次，俟香焚完为止，每次少息片刻。过三日，病者家人至阿哈玛法家中或庙中送毛头纸三张，过七天，除又送纸外，复送小鸡及纸剪人及纸剪花样（形状如枕头花样），最后两种系送娘娘神使者〔jiurɔ〕的礼品。

数日之后，如病无起色，阿哈玛法乃再至病人家跳神。到时仍向西炕焚香叩头，面后盘膝坐在炕上，坐下不铺垫褥，击鼓问病，他的顺序一如萨满看病，先念诵自己所领之神，次及其他诸神，及家庙各神，再次问及鬼怪。倘使都得不到结果，乃探示娘娘意旨，是否见病人的骨干生长得整齐，欲令服侍娘娘。若猜中时，病人双肩抖动，遂即许愿；病愈后领神。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第121－122页]

5. 阿哈治病（二）

阿哈玛法是神的奴才之意，是最大的萨满，能治各种精神病和时疫。他供奉“德斯

库”神，据说是最清洁神，妇女和小孩都不能接近。生病时，请“阿哈玛法”来病人家跳神，驱逐魔鬼。如果跳一次神病未好时，再跳第二次。治病时，妇女、小孩必须回避到别处去，即使给“阿哈玛法”送茶，送水时，也不能到屋里去，只能从窗口送进去。据说妇女在行经期近了“阿哈玛法”，“阿哈玛法”则生重病，甚至死亡。

[《赫哲族社会历史调查》，第120页]

二、德斯库

1.“德斯库”治病

“德斯库”亦萨满之一种，“德斯库”是专治瘟病的，他不跳神，不穿戴神衣神帽。“德斯库”的神与萨满的神不同，他没有那些木人、木兽神。“德斯库”的神是娘娘神。娘娘神有三种：“四海娘娘”、“根给娘娘”（即光明娘娘）和“苏言娘娘”（即黄娘娘）。“四海娘娘”管水里的事；“光明娘娘”管天上的事；“黄娘娘”管地上的事。各娘娘都以不同颜色的旗帜做标号。“四海娘娘”的旗子是蓝色或紫色，以紫色居多；“根给娘娘”的旗子是淡青色的；“苏言娘娘”的旗子是黄色的。

“德斯库”共有七杆旗子，有两杆是一个颜色的，但无白色的。这些旗子供在小庙里或挂在屋檐下。小庙多是蜂箱式的，用木板钉起来的小木房子，底下用柱子支起1—1.3米高的腿。“德斯库”的旗子是传下来的或者是请来的。

请“德斯库”治瘟病，治水痘时，请“四海娘娘”来治；治麻疹、伤寒等病要请“黄娘娘”来治；治天花要请“光明娘娘”来治。但请神的时候，将各种神都要请来，以便诸神协同动作。共同驱魔。“德斯库”要好言好语的祈祷请求，用旗子把病扫一下，将窗户纸剪成长条形、三角形和方块形，从孔中扔到屋外去，这样就算把瘟病送走了。

[《赫哲族社会历史调查》，第177页]

2.德斯库来源的传说

据说，早年“北国鞑子”和汉族打仗，汉族屡败于“鞑子”，于是修筑万里长城防御鞑人过境，但长城也不见实效，仍阻挡不住鞑人进境，于是汉族想用瘟病以消灭鞑人。于是将天花娘娘、痘疹娘娘送到长城以北。这些娘娘被送至北国后，使北国人患了天花、痘疹传染病，死了很多人。于是北国人创造了“德斯库”专门对付这种瘟病的神。

[《赫哲族社会历史调查》，第171页]

三、达克苏特伊（送魂萨满）

1. 达克苏特伊的职责

达克苏特伊，赫哲语音译，为主管送魂的萨满。人死后，举行送魂仪式（即“撂挡子”）时，则请达克苏特伊在“木古法”旁叨念，跳神达三日之久。据信，萨满可通神，并可看到死者的一切。在举行“撂挡子”时，人们问吉问凶，萨满则随口而答，即席作复。最后，萨满将拴有火炭之箭射出，声言为灵魂指明路径，并亲身将灵魂送至冥府。

［《中国各民族宗教与神话大词典》，第309页，学苑出版社1990年版］

2. 送魂萨满的职责

送魂萨满，他不能治病，只有“撂挡子”时才请他送魂。

［《赫哲族社会历史调查》，第120页］

3. 送魂萨满的神灵

阔力：形如鸟，是送魂萨满的神。送魂萨满将死者灵魂送到阴间回来的时候，由“阔力”领路。

布云：形似狼，送魂萨满的神。“布云”是送魂萨满给本家族死者送魂时领路的。

黑额恩木热：住水中，鲸鱼形。据说萨满可以进入“黑额恩木热”神的肚子里，又可以钻出来；如果对手也跟着钻进去，就会被融化。送魂萨满送魂从阴间返回途中遇险时相助的神。

珠日翟力阿金：鲤鱼形，住水中。送魂萨满送魂从阴间返回途中遇险时期相助的神。

拖日乞：形如雪橇，送魂时供死者灵魂乘坐的。

依那奇：形如狗，挽“拖日乞”用的。

［《赫哲族社会历史调查》，第172－174页］

4. 送魂萨满来源的传说

据传，开天辟地的时候，有一对老俩口，他们生了一个儿子。他们千方百计爱护这个孩子。但是那时候天空有三个太阳，天气太热了，将这老俩口生养的独生子活

活给晒死了。老婆子特别难过，老头儿也非常恼怒。于是老头儿拿起弓箭，奔向出太阳的地方，并要在太阳出来之前到达目的地，以便在太阳刚刚升出来的时候把它射掉。老头儿去的很快。太阳还没有出来，他就赶到了太阳出来的地方，等待太阳出来。当第一个太阳出来时，老头儿把它射中了；第二个太阳又升出来了，老头儿又把它射掉了。但是，第三个太阳他没有射中。老头儿在返回家的路上，一方面采集棉柳的叶子做铜镜，用其枝做神帽角。另一方面做木头神。这就是送魂萨满的来源传说。

〔《赫哲族社会历史调查》，第171页〕

四、弗力兰

1. 弗力兰的职责（一）

“弗力兰”亦萨满一种。“弗力兰”不能治特殊病，也不能治瘟病。特殊病要由萨满来治，“弗力兰”是治一般小病的，如头痛脑热之类的病。“弗力兰”也不跳神，他也是用祈祷来治病。如果有的家过去曾供过神，现在不供了，神就要不高兴了，神找上来折磨折磨，这些要“弗力兰”给从中说情。据说得罪了“布尔坎”（佛），也能使人患病，这也要请“弗力兰”来讲和。“布尔坎”是在布上画的，都是骑着马的画像，有五、七、九、十二个人不等。“布尔坎”也是供在庙里。如果是供“德斯库”的人家，就将旗子和“布尔坎”供在一起。有头痛脑热的病究竟是得罪了神还是得罪了“布尔坎”，只由萨满才能看得出来。所以萨满是神通广大的。萨满可以兼任“弗力兰”和“德斯库”，但“德斯库”和“弗力兰”则不能兼任萨满。

〔《赫哲族社会历史调查》，第177页〕

2. 弗力兰的职责（二）

弗力兰，他不能治病，也不能跳神，所以不能算是萨满。他能代人向神讲话，为许愿者向神请求推迟还愿日期。请神时，“弗力兰”跪在大树下，一面击鼓，一面祷告。请愿者跪在旁边听知。“弗力兰”祷告毕，结束仪式，也就是说神已答应了请愿者的要求。

〔《赫哲族社会历史调查》，第120页〕

3. 弗力兰的职责（三）

佛日朗亦称“佛力兰”，“佛六兰”，“弗力兰”，赫哲语音译，为专司祈祷并可向神灵求情的萨满。凡举行浮合玛法和奥德玛法等神之盛大祭典，均请佛日朗主持祈祷。据说，

如布尔汗（“神”）作祟，则杀牲还愿，并请佛日朗向神祈祷。

［《中国各民族宗教与神话大词典》，第309页，学苑出版社1990年版］

4. 弗力兰的职责（四）

弗力兰与萨满的分别，犹中国古代的祝与巫……祝之为职，专主祷祈，佛日朗亦然。赫哲人举行祭天神，祭吉星神的盛大祀典，都请佛日朗主祷祈。

［凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第128页］

五、巴奇朗

1. 巴奇朗的职责（一）

巴奇朗亦称“巴奇兰”，“八车冷”，为司卜卦和祛治一般病症的萨满。

［《中国各民族宗教与神话大词典》，第309页，学苑出版社1990年版］

2. 巴奇兰的职责（二）

巴奇兰也不是真正的萨满，他只能治一些小病。

［《赫哲族社会历史调查》，第120页］

六、甲立

甲立，赫哲语音译，即萨满辅助者。萨满跳神祛病时，甲立在病人背后以双手扶患者双肩，助萨满猜定“作祟之鬼”。

［《中国各民族宗教与神话大词典》，第309页，学苑出版社1990年版］

第六节　占卜

1. 骨卜（一）

骨卜——赫哲族人多用鹿、狍等野兽肩胛骨为卜具。将野兽肩胛骨取下后，以锅煮

熟剔掉其肉，但吃肩胛骨肉时不能用嘴啃，如果用嘴啃过的肩胛骨就不灵验了。去肉的肩胛骨使之干燥，然后储藏起来，何时占卜，随时就可拿出来用。占卜的人非专门搞，但并非所有的人都能辨认卜兆。

占卜时，占卜者两手拿肩胛骨，肩胛骨阔的一端向下，骨底向上近占卜者的嘴，占卜者先做祷告，并问外出行猎者是否可以归来？如果不归应向哪个方向寻找？患病是否可以好？多少日子可以好，等等。问毕，在肩胛骨上吐几口唾沫，然后在火炭上烧烤。烤的火候要适宜，火候不足或烤的过度都不成，烤出明显的裂纹即可以了。然后由占卜者辨认裂纹是凶是吉，应该向哪个方向去寻找。

[《赫哲族社会历史调查》，第178页]

2. 骨卜（二）

赫哲的骨卜，他们用的骨料为狍、鹿等兽的肩胛骨。骨先使之干燥而去肉务尽。每家都储藏若干，以待不时之需。遇有疑难问题，如出猎时的方向，失马，问疾病的吉凶等等，都可用骨占卜。卜的时候，卜者先以肩胛骨阔的一端向下，骨底向上近嘴，卜者向骨底低声祷告，如向东北方出猎是否吉利，前日失马何日可以找到等等。祷告毕，即以唾沫吐在骨面，在火上灼之，立刻龟裂，卜者即审视兆坼。图48A，a为已灼的肩胛骨，b为未用的肩胛骨。其灼后的裂纹如图48B，a为卜者的舌头，b为对方的舌头。此卜为一失马者问马是否能找到。兆所预示，马是可以找到的，因兆示两方均有舌头；然两舌头距离尚远。一时不能找到，须三四日后，方有希望。又图49B为问病的吉凶，兆所示：病是无大危险，因双方均有舌头，然至病愈尚需很多时日，因两舌的距离很远。如卜兆只有一舌，或一舌不见，均为凶兆。两舌都见，则视其二者距离的远近而定其吉凶的程度，若舌头紧接，则所求的事为大吉之兆。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第135页]

3. 筮

赫哲人在五月五日早晨日出之前，向东行，每走一步摘取蒿一枝，共走四十九步，共取蒿四十九根，截取其干，长约26cm，用火焦其一端，藏之以占休咎。占筮时，占者右手握蒿草全数，两手高举近额，将蒿草任意分配于左手的四个指间，两手放下，用右手先取第一个指间的蒿草，一对一对的在右手里，如一个指间所得蒿草为偶数，则至取尽为止。如为奇数，至最后的三根则不再取，留在指间；如法以及于其余三个指间。余在指间的蒿草则另外放置。再以取出的蒿草仍照前法分配，如是者共三次。最后则数四个指间的三次余下的蒿草。奇数为吉，偶数为凶；奇数为吉，尤以数小如三、九、十五为上吉。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第139页]

4. 卵卜（一）

蛋卜　用一个鸡蛋和一块光滑的木板（或玻璃板）即可，由占卜者先问，然后将鸡蛋小头朝下，在木板或玻璃板上使它立起来，能立起来，证明说中了；如鸡蛋不立，再问之，至鸡蛋立住，说中为止。

[《赫哲族社会历史调查》，第178页]

5. 卵卜（二）

卵卜——用鸡卵占卜，大都用之于问疾病的吉凶。其法在一平面上或一玻璃板，以卵的尖端直立其上。如问病人的病，凶险则请蛋直立等等。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第139页]

6. 碗卜（一）

碗卜——用碗一只，内储小米，外用布包扎，摇之，看布的凹凸平正以定吉凶。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第140页]

7. 碗卜（二）

碗卜——用一个碗，其中盛半下小米，再用一块红布将碗包扎起来，占卜者拿到手中由左向右摇三圈。

[《赫哲族社会历史调查》，第179页]

8. 偶卜

偶卜——以一额其和挂在一杆上，视其摆动方向以占休咎。

[凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，第140页]

9. 筷卜

筷卜——用三只筷子，一碗水。占卜时，先占卜者问："出猎者可以归来吗？"然后将三根筷子并立于碗中。如果筷子立起来了，出猎者可以归来；如果筷子没有立起来，出猎者就不能自归。这时卜者再问："那么应该向东南方向寻找吗？"再立筷子，如果筷子立起来了，证明说对了，应该向东南方向去寻找；如果筷子没有立起来，证明还未说中，不是向东南方向寻找。以此类推，多做几遍，便知吉凶。

[《赫哲族社会历史调查》，第178页]

10. 槌卜

槌卜——一个小槌子，由一根绳将它吊起来。占卜者用手扯住绳头使槌下垂，不使它摆动。然后占卜者问，看槌子是否摆动。如果槌子摆动了，表明说中。如果不摆动，占卜者再问，至槌子摆动为止。

[《赫哲族社会历史调查》，第178页]

本章附图：

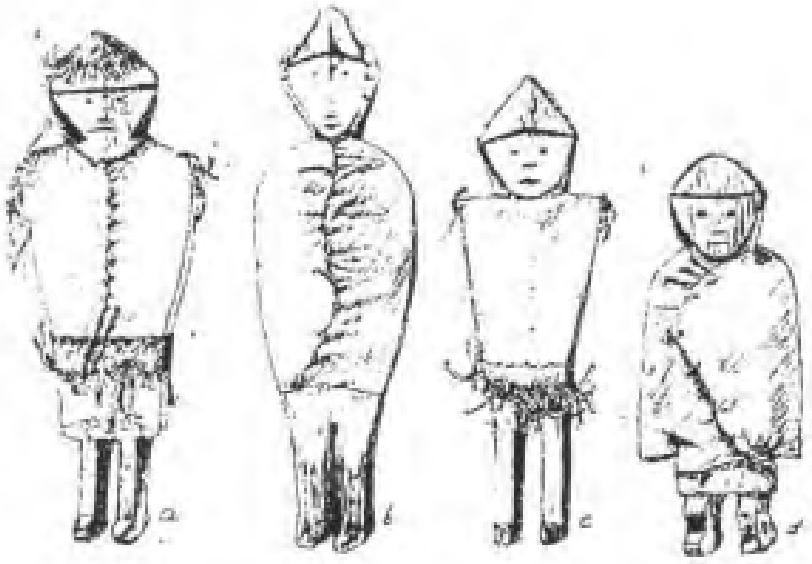


图1　爱米



图2　独角龙派的五叉鹿角神帽

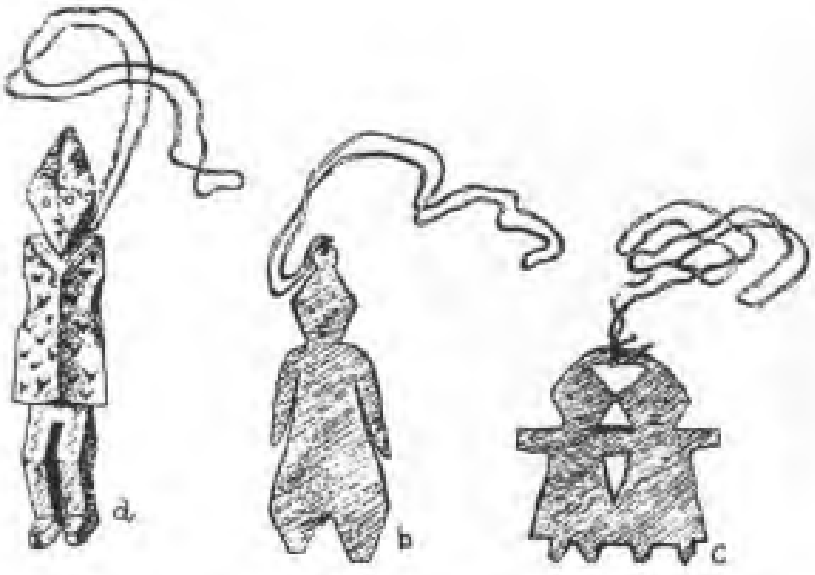


图3　布克春，萨拉卡，额其和



图4　江神派的十五叉鹿角神帽

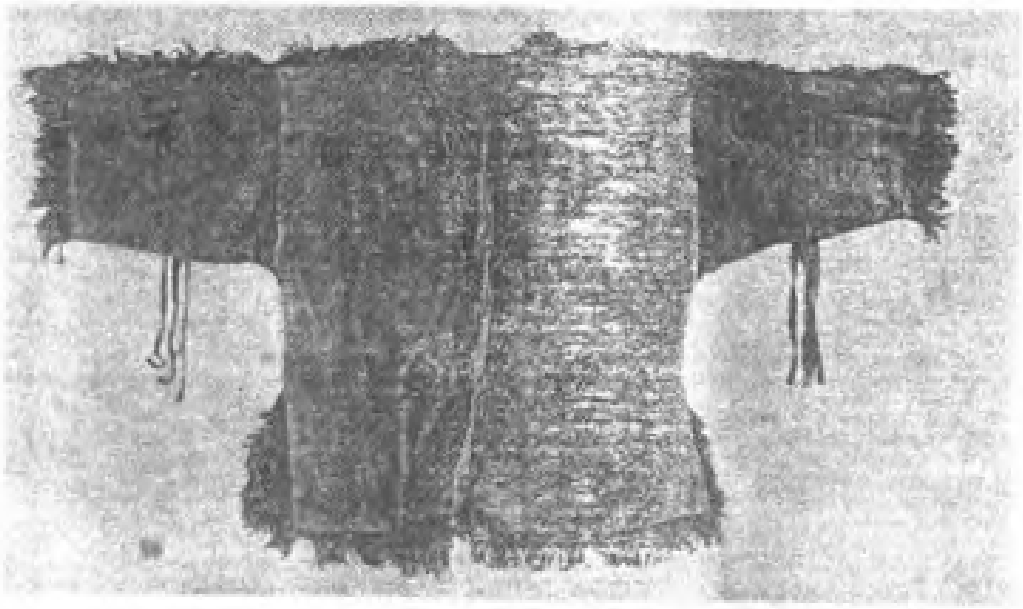


图 5A 神衣正面

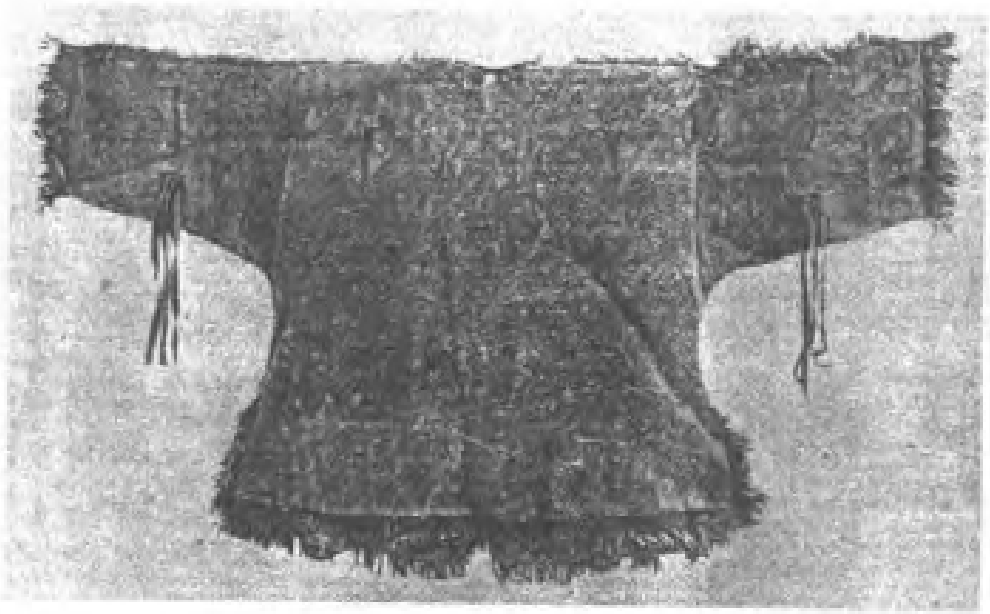


图 5B 神衣背面

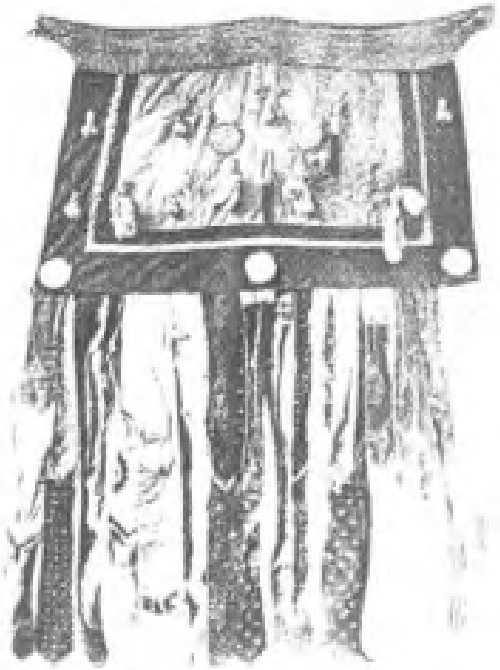
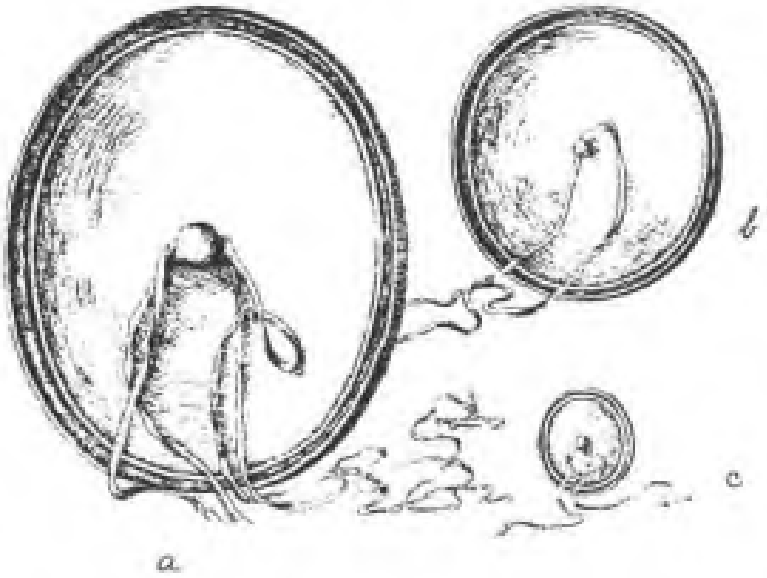


图 6A　神裙（五）正面



图 6B　神裙（五）背面



a. 护背镜　　b. 护心镜　　c. 护头镜

图 7　神镜



图 8　萨满装束腰铃

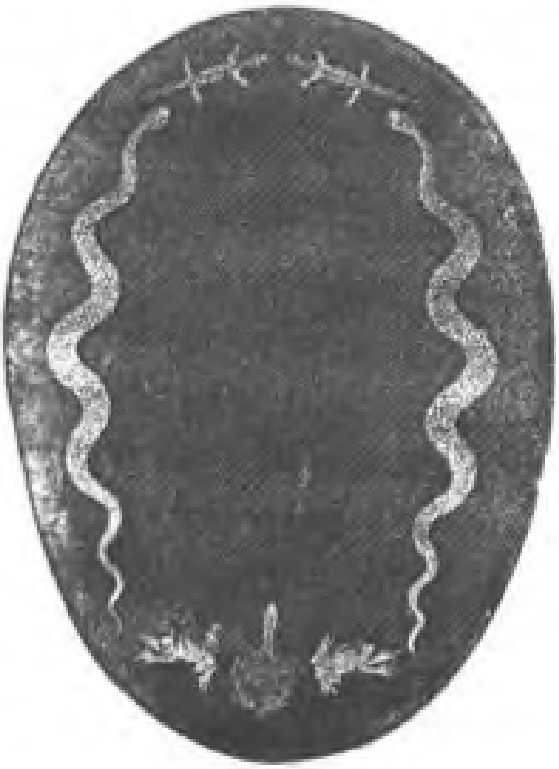


图 9A　萨满神鼓鼓面

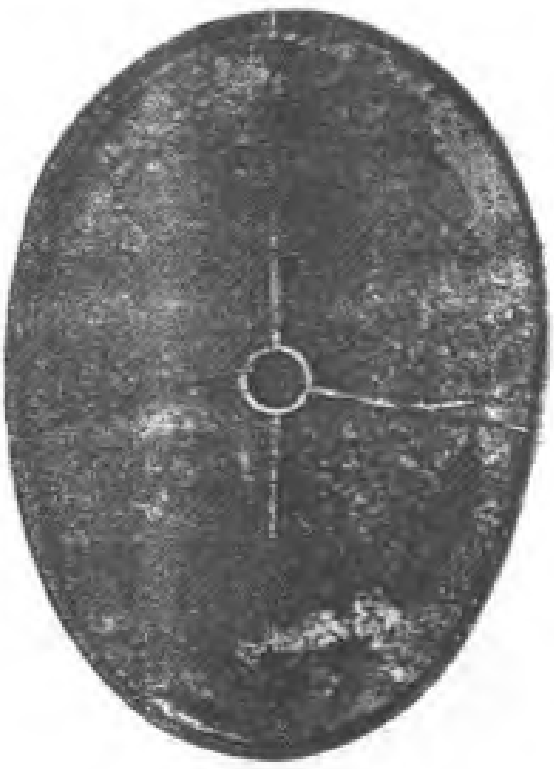
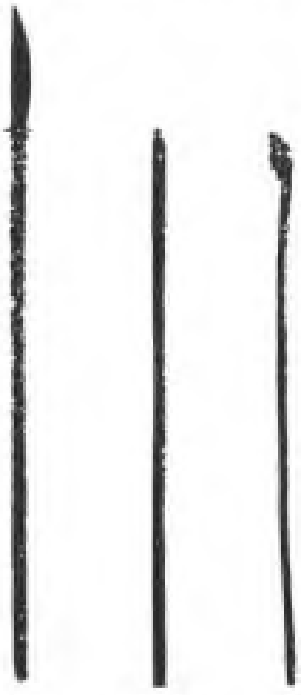
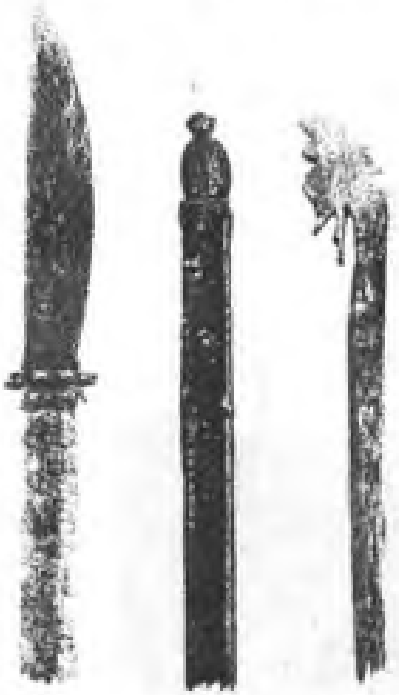


图 9B　萨满神鼓鼓背



a. 神刀　b. 神杖　c. 龙头杖

图 10A　萨满神刀、神杖及龙头杖全形



a. 神刀　b. 神杖　c. 龙头杖

图 10B　萨满神刀、神杖及龙头杖头部放大形



图 11 萨满执鼓



图 12 萨满持刀



图 13 神杆

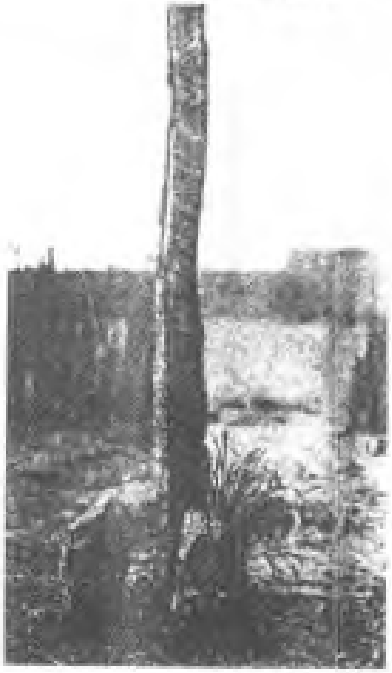


图 14 中杆及朱林神

第三章　萨满文学

第一节　萨满祷词的分类和萨满音乐

一、萨满祷词分类

1. 萨满歌与萨满音乐

萨满歌为仪式歌的重要组成部分。萨满在举行仪式，施行巫术时均伴之以歌，尤其是舞。萨满歌虽有个基本的调，但不同的仪式唱起来互有区别，每个萨满唱起来又不尽相同。在调的问题上可以说是大同小异。

萨满在为人治病时一般以有调的快板形式歌唱，内容多为具有医疗意义的咒语、驱魔的咒语、病人的病因、病源等，伴以鼓点，节奏分明，驱魔时还伴之以有节奏的高声呐喊和重重的击鼓声，用以吓退妖魔。这个时候的萨满歌主要是唱着说。

萨满在大小祭日时或向神灵祈祷时所唱的歌主要是说着唱，这其实是一种有节奏的讲，稍带一点唱的意思。如萨满在表演上往往要用这种调详细唱述他送亡者人冥世时的途中所经所见：有些氏族送亡魂是乘坐雪撬或小船，有的则乘鹿。举行送魂仪式时，萨满整整一天都要不停地说着唱，也就是有节奏地讲。

萨满跳神时，要把整个仪式分成不同的阶段。如治病就分为寻找病因，为病家治病或寻找病家被攫去的灵魂、谢神等三个阶段。这些步骤分别在不同的日子举行，每次的歌舞调门和内容均有所不同。有时在一个唱段里，萨满在歌唱时突然与色翁对话，这时他要改变说唱的声调。萨满歌的歌词多为即兴之作：事先为各种特定场合已安排好一定歌唱内容，但大量细节或有些情节需视情况而定，全靠临场发挥。早先萨满活动在赫哲族人中十分盛行，俗称“跳大神”，萨满歌因而也经常可以听到，但近四十多年来这种活动已不多见。

常见的萨满歌分请神、问病、驱魔、谢神、送魂等几种，分别简述如下：

2. 请神

萨满跳神治病，先要盘腿坐于病家炕上击鼓请神。仪式多在夜间举行，不许点灯，萨满面对香火，闭目呼唤他的色翁，于是唱起请神歌。内容大体为呼唤各种神名，请他们快快降临。如：

阿日马力，所力给尼（开头语）
休日米科衣，
波儿布肯（带路神），
铁的萨日卡（保护神），
一对银额其和（传令神），
查尼色翁（保护神），
八庹长的阿真色翁（鳇鱼神），
三庹长的朱坤色翁（水獭神），
十庹长的熊木如（鲸鱼神），
铁打的阔力呀（领路神），
力大无穷的恰克陈（雕神），
十五个胸前托力（铜镜），
十个脊背托力，
十五个托罗（鸟神），
九个伊格墩（布谷鸟神），
十五个秀陈（老鹰神），
九个科库（杜鹃神），
能喷火的塔斯合（虎神），
漂亮的牙日格（豹神），
强悍的嘎尼刻（凶神），
烈性的马日银（猫神），
震山响的哈俊（腰铃），
扫风起的都西必替思（神裙），
九个杈的胡由科依（神帽），
四尺长的西日俄啊分（神刀），
忠厚的爱米也（保护神）。

诸位色翁[①]都听着，来到了吗？我今天召你们来，因为××人得了病，都要准备好，要听明白，要记住：

顺着战神方向查寻，
沿着供神方面追踪，
各处庙堂去打听，
这些地方没有再到别处去找，
也许让过横道的鬼怪抢走了，
也许让过往的闲神带走了，

① 色翁：神灵。

这里没有再到别处去找，
说不定让鬼骗走，
可能让妖魔拐走，
哪里有就到哪里去找，
应该攻击的就去攻击，
应该讲和的就讲和，
愿各位“色翁”使把劲！

萨满歌常常可以在“伊玛堪”[①] 作品的唱段中得到反映。《满斗莫日根》中就保存了一首萨满的请神歌，反映了祭祀时请神的神词：

我祷告保护我们的诸神，
赶紧光临我的顺江霍通[②]，
前来分享我们虔诚的祭祀，
接受我们点燃的圣开列香烟。
你们端坐于树棵草梢之上，
你们附在穆佳色翁上，
你们停立在托罗[③] 杆上，
你们歇息在我们供奉的托罗上。
那巴阿恩都力在天之神，
那纳阿恩都力在地之神，
那山神、树神、河神、海神，
那会潜水的鲤鱼神，
会飞行的金钱豹神，
那熊神、鹿神、虎神、野猪神，
那风神、雨神、星神、月神，
你们赶快降临吧！

治病和祭祀，是请神的两个典型的时刻，也是唱请神歌的两个典型时刻。所唱的神灵之名也因场合不同而略有区别……

3. 问病

萨满向病家询问病因、病情时要唱问病歌。通常唱这种歌时萨满一边击鼓一边唱：

是不是××恶鬼兴妖作怪？

---

① 伊玛堪：是赫哲族说唱结合的叙事体民间艺术作品。

② 霍通：城堡、城池。

③ 托罗：神树，祭祀时砍取松树或桦树安置在祭场，以为诸神降落时首先着落之处。后在赫哲等族中演变成为固定的神杆。

嘿！咚咚咚！
是不是××妖魔摄走灵魂？
嘿！咚咚咚！
是不是××萨满在寻找替身？
嘿！咚咚咚！
是不是××恶神找上门来？
嘿！咚咚咚！

问病的词有长有短，萨满根据情况问得有详有略。这时萨满的助手——“甲立”用双手按住病人。萨满问话时病人无需作答，但如果按住病人的甲立在萨满的某一句问话之后感到病人有所反应（肌肉颤抖或其他反应），立刻就会说：“摩得人”，即猜中了。于是萨满就会进一步朝此方向问去，直至找到他认为确定的病因。

4. 驱魔

萨满问明并确定病因后，便猛击手鼓，高声呼叫，让色翁追击。在同魔鬼激战时则唱驱魔歌，唱到激烈之处萨满身体作大幅度摆动，前仰后合，有时盘腿坐在炕上身体能凭空跃起半尺余高，击鼓指挥他的各种色翁去作战，朝一个又一个方向去追击，直至把病人的灵魂夺回为止。大喊大叫，激烈到吓人的地步。

5. 谢神

萨满在神灵的佑护下从其他精灵那里夺回了病人的灵魂，使病人得到痊愈，于是便要举行谢神仪式，以感谢神灵的帮助。这时，萨满在举行跳神仪式的同时要唱谢神歌，如：

诸神在这次战斗中，
有很大的功劳。
如今供上拉拉饭[①]，
把圣开列香烟燃烧。
慰劳各位色翁，
请你们吃好喝好。
现在我们胜利了，
战斗也结束了。
各位回到自己的住所，
请好好休息，
等有事再给你们报信。
三通鼓后请准时赶到，
要听清，要记住，

① 用小米或玉米小糙子煮成的稠粥，类似汉族的粘米饭，但饭里要放鱼松或鱼油、兽油，搅拌后吃。

千万别忘了。

此外，在其他场合为了表示对神灵的感谢，也可举行谢神礼。由萨满唱完谢神歌，病家的人用手指挑点祭神用的食品（如小米饭粒）抹在爱米神神偶的嘴上，再向空中、地面和四周弹点小米饭粒，以敬萨满诸神，仪式即可告终。

6. 送魂

赫哲风俗丧家要举行撂“挡子”，即送亡魂去阴曹地府。撂挡子要举行隆重的仪式，请萨满击鼓祷告三天，在死者住的室内进行。然后要把象征死者的木偶送往西北方向扔掉，并由萨满站在高处向西北连射三箭，指示死者的灵魂顺箭的方向过阴阳河入布尼（地府）。此外还叫一个人拿着阔力[①]朝向西北，表示萨满就乘坐这只阔力去地府送亡魂。这时萨满要唱送魂歌。如：

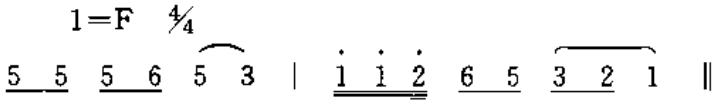
奥任（灵魂），可怜的奥任，
我保护着你。
在阔力和神箭的指引下，
把你送到布尼[②]。
你放心地去吧，
不要留恋家里！
你的孩子给你斟酒，
你高高兴兴地喝吧！
喝完坐上十五条狗拉的拖拉气（雪撬），
顺顺当当去布尼，
平平安安去布尼。

［徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第340—348页，北方文艺出版社1991年版］

二、萨满音乐

1. 跳鹿神时的鸠神歌

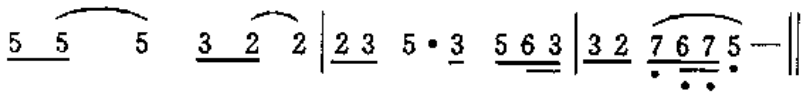
1=F　4/4



① 阔力，神鹰。
② 布尼，阴间世界。

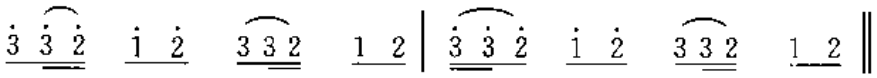
2. 跳神归来歌之一

1=A 4/4



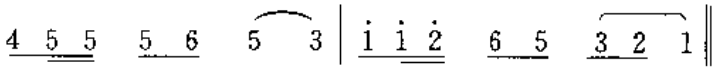
3. 跳神归来歌之二

1=A 4/4



4. 跳神归来歌之三

1=A 4/4



[徐昌翰、黄任远：《赫哲族文学》，第347—348页，北方文艺出版社1991年版]

第二节 请神谢神

1. 请神

他（马尔托）从屋里拿来一叠桦木盆、桦木碗，放到房西头供湿温（木头神）的托落（放木头神的神板）下面，把一大块一大块煮得烂熟的肉盛到里面，又找到了些没烧尽的木条插到土里当香使。他自己跪在托落下虔诚地磕头祷告起来：

（唱）赫哩啦赫哩啦，
尊敬的木头神，
附身的爱米神，

守门的查尼神，
忠心保卫的西瓦如玛玛神！
昨晚我梦见双亲，
叫我西征作战，
去寻找失散的父母，
去开阔眼界见见世面。
我听从双亲的吩咐，
就要离家走远，
请求诸位神灵，
保佑一路平安。
帮助我战胜西方的额真[①]，
胜利返回家园。
到那时我用最隆重的礼仪，
把诸位神灵祭奠！
……

马尔托莫日根正低头祷告，这些木头神一个个走下托落，举起葫芦里的酒，大口大口喝了起来，直到把桦木盆肉吃得精光，一个个才又回到托落上去。

[《马尔托莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第2—3页，黑龙江省民间文艺研究会]

2. 谢神祭仪祭词（一）

九月九日这个祭神的日子，马尔托领着大伙杀了一百头牛、一百头猪、一百头羊，煮熟了，祭神祭祖。

全嘎深（即村落）的人都来参加。村里的老萨满穿上神衣，带上神帽，围上神裙，胸系铜镜，脚穿神靴，手拿神鼓，边舞边唱：

（唱）赫哩啦赫哩啦，
马尔托莫日根西征凯旋，
今日里把各位神灵祭奠。
我替他打响神鼓，
把各位神灵呼唤。
统管人间的腾尼莫蹲特神，
护身的爱米神，
冲锋陷阵的阔力神，

① 额真：主人、头人或邦主。

忠心保卫的西瓦如玛玛神，
谨慎守门的查尼神，
通风报信的克库神，
勤勤带路的博尔布克神，
管鱼的木克蹲特神，
管火的都热马林神，
能飞的阿都神，
保护百姓的珠连神，
山上的山神、树神、虎神、豹神，
江中的水神、鱼神、水獭神、蛇神，
……
请你们诸位火速光临，
接受我们丰盛的祭品。
……

不一会儿工夫，萨满请来的大大小小的神在“托落”杆上都坐满了。

这时，马尔托莫日根把一只全牛、全猪、全羊供到香案上，然后点着圣克列（迎春花）香烟，一边叨咕道：

（唱）赫哩啦赫哩啦——
各位神灵，
这次请你们光临。
在你们的保护下，
我远征西行。
打败了仇敌，
占领了五城。
恢复了部落的荣誉，
寻到了失散的双亲。
还结识了兄弟米亚特，
娶了三位福晋[①]，
领来了众多的百姓，
推选我当了额真。
我定不辜负乡亲们的厚望，
定要把家乡建设得繁荣昌盛。
请诸位神灵，
尽情地享受供品。

① 福晋：对夫人或太太的尊称。

请诸位神灵，
日后还要多照应。
保佑我们年年丰收，
保佑我们风调雨顺，
保佑我们家家安康，
保佑我们户户太平。
每到三月三、九月九，
我们就准备丰盛的供品。
恭敬诸位神灵，
感谢诸位神灵。
……

举行完了隆重的祭奠，各位神灵享受了祭奠的香烟和肉味，各自归回住处。马尔托和前来参加祭奠的人们，坐在肉山酒海的宴席上，举杯吃喝起来。

[《马尔托莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第44—45页]

3. 谢神祭仪祭词（二）

九月九这天，几个人起了个大早，把肉煮了一大锅。太阳刚一冒红，肉就煮熟了。他们正忙着往托落里下的供桌上端肉，只见从正北的半空，有一只阔力闪耀着金色翅膀，像箭一样飞来。不一会儿落地，变幻成一位德都[①]。苏完德都知道是文金德都到北海取酒回来，急忙迎上前去……

三位德都各自穿上全副萨满神装，胸前背后带着托里[②]，腰上扎着哈其翁（腰铃）。苏完德都的萨满神通大，法术高，她头戴着左右各三枝鹿角神帽，分枝鹿角分十二个杈，闪着金光。脖子上还挂着萨拉卡（护身）小铁神，左手拿温提（神鼓），右手握鼓槌，真像阿巴卡恩都力[③]下了凡。文金德都和希尔根德都穿的萨满神装，文金德都神帽上的鹿角每枝十七杈，脖子上额其和小铅神，手里握着神刀；希尔根德都的神帽上鹿角每枝三个杈，脖子上挂着她家供奉的布克春小铜神在后面。至于希尔达鲁，他是手执神杖，站在前面。

祭礼开始了，四个人一齐跪拜在神灵供桌前，苏完德都击着温提，唱起祈祷词：

赫雷尼赫勒，赫讷尼赫拉，
诸位猞猁和萨满神灵，

① 德都：小姐。
② 托里：萨满服上的护心镜和护背镜。
③ 阿巴卡恩都力：天神。

我们的祷告请仔细听：
希尔达鲁和希尔根，
来到这里已五年整。
希尔达鲁就要长大成人，
他练箭法学出一身本领。
希尔根德都学萨满，
她已能变成阔力飞腾。
这都是各个猞翁的帮助，
各位萨满神灵照应！
赫雷尼赫勒，赫讷尼赫拉，
一晃之间五六年，
现在来感谢各位神灵。
我们祖辈供奉的各位神，
请你们都来光临。
受领我们供奉的酒肉，
能受领我们献上的一片心。
练出一身高超本领，
好为父母报仇，
好为部落雪恨！
啊郎……

苏完德都祈祷完，四人一块站起身来。希尔达鲁执着神杖在前面，苏完德都敲着温提呼念着各个神的名字；围着托落，跳起萨满舞。文金德都、希尔根德都在后面腰摆着哈其翁，跳着萨满舞步跟着迎合着。

当围着托落转了三圈的时候，只见顺着僧克勒香的烟雾里呈现出诸神灵的幻影。苏完德都几个人，边跳着边到供桌旁，拿起猎刀，片着一块块鹿心肝、鹿耳、鹿舌头和肉，往上扔着，又端起酒杯，口念着“撮、撮、撮”地把酒往地下洒着……

苏完德都一边祭奠一边唱道：

“赫雷尼赫勒，赫讷尼赫拉，
各位神灵，
请睁开眼看清，
是我们几个人，
来祭奠你们。
供的酒气肉香，
请诸神多多饱尝。
我们一片真诚的信仰，
神灵要记在心上。

我们生活的路程长又长，
还求神灵多多来相帮。
保佑我们得平安，
事事如意免灾难！”
……

祭奠完毕，三位德都脱下萨满神装，又把供桌收拾一下。

[《希尔达鲁莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第72—74页]

第三节　跳鹿神祭仪和祭词

1. 跳鹿神祭仪和祭词（一）

那五位莫日根，刚想穿戴，只见神衣、神帽、手鼓、腰铃一些神物，都带着风声，由天上呼啸而来。每人面前飞下来一个鹿皮包儿。满都他们几位萨满，打开包裹就穿戴上，看去好生威严。满都莫日根拿着神鼓，敲打几下，咚咚山响。那牟牛几个，也一一穿戴整齐。满都走在前头，大声高唱道：

赫里拉——赫——勒——赫雷
地下和天上的神灵听见了吧？
可一个也不要落下哟！
都来享用这野物的供奉，
享受全城烧起的香烟吧。
吃上刚猎获的兽肉，
躺四天，呆三天，
都来附在木头上、草尖上，
还有蒿子梢儿上，
自己找好神位歇息吧，
来接受我们虔诚的祭奠。
让我再请上几位色翁前来，
那南海边岸老林里的库迟卡玛发，
还有那慈祥的库迟卡玛玛[①]，
有了你的帮助才大仇得报，
还建立起两座城垣。

① 库迟卡，山核桃；玛法为男性先祖或老者；玛玛为女性先祖或老者。

在这桩桩大事都告完竣的时候，
才来到这里摆起敬神的祭坛。
抓住一百个嘎斯卡，
如今已请来所有莫日根的萨满和色翁，
所有德都和福晋们护身的神灵，
用煮好的十锅神肉来向你们奉献！
在南海住着的我那恩人哪，
库迟卡老头和库迟卡老太太，
听见我的喊声就赶到这里来吧！
那南边山上的白老太太也赶快前来，
大哥牟牛莫日根的母亲黑老太太，
赶在太阳出来以前都来接受跪拜和祈愿吧！
全附在我的托落之上，
来听一下我们对诸神的感念！
赫里拉赫里——赫里——
紧接上，你这贺妮德都姐妹们也要听着，
告知神灵们都来在“托落”之上，
再有莫尼德都和菲伊勒鲁德都，
把神灵们都请来吧！
如今神肉都已供上，
就摆在托落前面。
围着托落转上三圈儿，
让村中百姓也跟在后面左跳右转。
转罢三圈再去到霍通的四周，
东西南北角上也转上三圈儿。
跳过鹿神再重新进献酒肉，
神灵们都使劲地吃、使劲地喝哟，
躺上四天再呆上三天。
如今咱弟兄们也打了胜仗，
还建立了两个霍通，
又相互交好结缘了。
只有神灵的恩光庇荫，
才得以西征获胜家园重建。
我那老父的阴魂也可安然了，
满都兄妹已将你的尸骨背还。
如今交战业已完结，

享用这祭奠的酒宴吧！

且说，满都唱罢，便边敲边跳地走在前头，后面紧跟着那四个莫日根，转着圈儿跳着。后边还跟着五位德都，个个戴着鹿角神帽，有三杈的、四杈的，也有五杈、七杈的，一边敲打神鼓，一边围着托落跳着萨满舞。一边跳，一边走上街心，往东、往西、往南、往北，围着霍通四面八方都跳个遍啊。城中老百姓也尾随在后，欢蹦乱跳地舞个不停。

……

且说，几位莫日根，你也唱，我也唱，所有的萨满都来嘱告祭祷。大伙用酒、肉往半空里扔着、撒着，撒来撒去，连祭神的托落顶上，都沾满了肉沫子。那来往端肉的，也插着花走，热气腾腾，烟雾缭绕，遮天蔽日。此时，也赶来了鸟神、蛇神、虎神、熊神、护身诸神，什么神灵全都来到，在腾腾的烟气里，在肉锅上盘旋着。

……

却说，那五个德都里头，有一个德都喊着那五位莫日根城主，唱道：

赫里拉——赫里赫里——
在祭祀神灵的时候，
黑云和白云都变成红艳艳的彩霞。
那降临下来的成千上万个神灵啊，
都来享用这野性的祭礼尽兴吃喝，
　无牵无挂。
如今祭奠的仪礼业已完毕，
把大锅里的祭神兽肉，
　快分给全城百姓一起吃下，
半点都不要余剩啊，
吃得越是干净就越是吉祥，
　越有好的造化。
如今已是晌午歪了，
英雄的莫日根啊，
　要快些吃吧，快些喝吧！
咱们的两处霍通早已空空，
快回到各自的城池乐业安家。
赫里拉——赫里——赫里
英雄的满都莫日根你要听着，
还有那聪明的德都、勇敢的好汉，
如今那卓禄玛发和卓禄玛玛[①]，

① 卓禄玛法卓禄玛玛：领娘娘神的萨满的神灵，汉称石头公公和石头婆婆。

还有黑老太太和白老太太，
还有那库迟卡玛发和库迟卡玛玛，
都已离开了祭神的托落，
吃过了酒肉，
都已离开了祭坛高兴地回家去了。
都一个一个地往回走着，
都一个一个地归山回家去了。
……

[《满都莫日根》，载《黑龙江民间文学》第12集，第294—300页]

2. 跳鹿神祭仪的祭词（二）

举行出征前的隆重祭礼仪式，已经准备好了。阿哈[①]们把乌鲁古力肉[②]和其他祭品，都端进托落下的供桌上。

人们身穿萨满神衣，头戴萨满神帽，腰系腰铃，前胸后背佩带着托里神镜，来到托落杆下，按顺序排列着跪了下来。

大马饮出和希尔达鲁走上前去，先拿香点着插在香炉里，拜了三拜之后，各拿一把猎刀割着乌鲁古力的耳朵、舌头、鼻子和肉向神灵祭奠之后，大家一齐拜了几拜……然后由大马饮出和希尔达鲁在前面领着，后面按顺序排列成两行跟随着，跳着萨满鹿神舞，开始请各个神灵到位。

大马饮出和希尔达鲁手握神鼓边敲着边唱着祈祷词，后面的人一边摆着腰铃，一边应和着。他们围着托落一唱一和地唱着：

领：赫雷尼赫勒那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：四面八方各位神灵那尼，
合：火古牙格。
领：请你们都听真那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：木间爱米神那尼，
合：火古牙格。
领：护身的萨拉卡神那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：熊神、鹿神那尼，

① 阿哈：奴才。
② 乌鲁古力：黑，猛兽。

合：火古牙格。
领：布谷、啄木、引路神那尼，
合：赫雷尼赫勒那尼，火古牙格。
领：祖辈供奉过的所有神那尼，
合：赫雷尼赫勒那尼，火古牙格。
领：听着喊声快来临那尼，
合：赫雷尼赫勒那尼，火古牙格。
领：我们用南山的乌鲁古力，
合：诚心祭奠你哟，火古牙格。
领：尝一尝供奉的肉那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：品一品祭奠的酒那尼，
合：火古牙格。
领：闻一闻烟炉里冒烟雾那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：四十个马饮出来敬拜那尼，
合：火古牙格。
领：奠日根和德都都来祭拜那尼，
合：赫雷尼赫勒那尼，火古牙格。
领：为讨强敌要出征那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：求神灵来保佑那尼，
合：火古牙格。
领：等到胜利归来之日那尼，
合：赫雷尼赫勒。
领：杀猪宰羊来还愿那尼，
合：赫雷尼赫勒那尼，火古牙格。
领：好好祭拜各位神灵那尼，
合：火古牙格……

啊郎……他们边唱边舞，围着托落左转三圈、右转三圈，走出大门，顺着各街道跳着。跳到哪家门口，那家就出来人进入跳鹿神的队伍，人员不断在增加……

［《希尔达鲁莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第174—175页］

第四节 神灵和萨满法力的赞颂

1. 神灵施风助英雄

他（马尔托）举起酒杯，用手蘸着酒往天上洒了三下，往江里洒了三下，默默地对神灵祷告说：

（唱）赫哩啦赫哩啦，
尊敬的恩都力玛发[①]
请听我祈祷。
靠米亚特兄弟助我，
把泰洛如战胜了，
靠古大玛发的帮助，
用神化把我的伤治好。
如今霍通归顺于我，
新的额真管理有条。
我们的船出发西行，
没有风不能快跑。
求您显显神通，
刮起东风越大越好。
你听见了吗？
……

马尔托的话音刚落，东风就刮起来了，呼呼地，越刮越大，把船帆吹鼓了，船像离弦的箭一样飞了起来，在波峰浪谷中穿行。黑水哗哗淌，黄水翻白浪。船越走越快，顶起的浪花超过了船头。米亚特赞叹说："真想不到，大哥你还有这一手绝招！"

不多一会儿，船就来到了前面的霍通。

马尔托又对神灵祷告说：

（唱）赫哩啦赫哩啦，
尊敬的恩都力玛发，
尊敬的色翁，
谢谢你们的帮助，
把我们送到了霍通，
现在请你们收起风吧，

① 恩都力，神灵；玛法，男性先祖。

船就要停岸靠拢。
日后有求于你们，
请你们再来相送。
你们的恩情不会忘记，
件件牢记在我心中！
……

众神灵听从马尔托的吩咐，立即收了风。

［《马尔托莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第30页］

2. 斗妖魔

希尔根和希尔达鲁姐弟俩被妖魔追赶……

妖魔边撵边喊，姐弟俩不要命往前跑着。那老妖魔越撵越有劲，蹬得沙石飞起半空中。姐弟俩一看，跑不出去了，就跪在了地下。

希尔根向天神地神祈祷着：
赫里拉，赫里拉尼赫里拉，
赫里拉那尼，改赫勒。
天神地神木间神[①]，
让我的宝贝显神灵。
我把木梳往外扔，
让地上长出密密森林。
挡住追赶我们的老妖精，
叫他过不来，钻不进！
……

希尔根祈祷完，从怀里掏出木梳用力往回一扔，只见木梳冒着金星飘飘悠悠地飞落妖魔跟前。只听一阵呜呜的响声过后，从地里吱吱长出碗口粗细的柞桦树林。一棵连着一棵，像夹障子一样，足有好几丈高。

……

姐弟俩一看又要撵上，又都跪在地上。……眼前还有三四十步远，希尔根忙从怀里又掏出篦子祷告着：

天神地神木间神，
让我的宝贝显神通，
这篦子往外一扔，

① 木间神，亦称房山神，系家庭的保护神。

长出一片闹瞎塘深又深。
闹瞎紧紧绊住老妖的腿，
刺鬼棒狠扎老妖的眼睛！
……

希尔根说完把篦子用力向半空一扔，只见那篦子变成儿百把，盘旋着落在老妖面前，立刻长出一片闹瞎塘。刺鬼棒的刺像针一样锋利；东倒西歪的闹瞎像铁网一样缠在一起。

……

姐弟俩跑了一阵，回头一看，老妖又冲出闹瞎塘撵上来了。希尔根忙从怀里掏出最后一件磨石祷告：

天神地神木间神，
让我的宝贝显神通。
这磨石往外一扔，
长出来万座石砬子峰。
座座砬子像陡壁，
个个峰顶插云中。
隔住老妖过不来，
我姐弟好继续向前冲！
……

希尔根祷告完，把手中的磨石往空中一扔，只见千万块磨石变成千万座石砬子峰，又高又陡。

[《希尔达鲁莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第60—63页]

3. 萨满神灵斗法（一）

据说在民国时间，勤得利村有一名叫“何山玛发”的萨满，此人距今已死去二十多年了。一天，何山睡觉了，他的灵魂出去到处游荡。走到一个地方，看到江边有许多小孩子在冰上溜冰玩耍。岸上有棵大树，树上落着两只大雕，他可以看出两只大雕是在作恶的。这两只大雕原来是仇敌，一个是胜者，一个是败者。胜利者逼迫败北者在作恶。正在这时，溜冰的一个小孩子摔倒了，其他的孩子们赶忙去通知他家人。他家人将受伤的孩子抬走。何山看出，这件事情是那两只大雕干出来的，所以他就跟踪这两只雕。摔伤的孩子抬至家中死掉了，将尸体放在窗户外边。因为孩子死的突然，所以家人用草扎个黑熊架到外面。这是为了使作恶者附体，以便向作恶者复仇。在草扎的黑熊旁边放着一口大锅，锅中坐着手拿扎枪的小伙子，他们在等待着做恶者附体。据说，人坐在锅里作恶者就看不见了，因为锅是要架火的，锅要冒气，必然热气腾腾，遮住了锅里的人，不致被作恶者看见。

正在等待，作恶者果真来了，附到黑熊体上，它是要偷走小孩子的心，以便给胜利者吃。作恶者附到黑熊身上后，黑熊动起来了。这时候小伙子们扛着扎枪从四面八方扑上来，作恶者负伤了，赶紧跑掉，胜利者也逃走了。这时，萨满从后面追赶上去。何山玛发跟随着负伤逃跑的老雕追去，不久终子发现了这只老雕。负伤者看有人追来，企图再逃跑，但因伤势太重，不能再跑了。于是负伤者就对何山说：我不能逃跑了，你把我杀掉好了。可是何山告诉他，我并不是来追你的，也不想害你。老雕感激不尽，并告诉何山，它要女儿来救，大概女儿不在家，所以女儿没有来，它现在没有办法回家。于是何山就帮助它，扶着它走。何山扶着负伤的老雕走了一段路程，老雕再召唤它女儿。果真来了。老雕告诉它女儿，何山是它的救命恩人。老雕的女儿感谢了何山玛发。何山便告别回到家中。

何山回家后，有一天吃早饭的时候，他感到特别困倦，自己便预感到有事了，他告诉家人："我要睡觉，你们不要召唤我，我自己醒来。"他说完，睡过去了。何山睡着以后，听到外面狗咬，断定有人来了。何山的灵魂出去迎接客人，原来来人正是曾被他帮助过的萨满（即负伤老雕），它是来报恩的。那个萨满说："因为你是我的救命恩人，我应该酬谢你，所以我想把我最好的神送给你，它可以为你效劳。"但何山坚决不收。一是他感到不好意思；二是觉得收人家的神不好使。那个萨满生气了，把要赠送的好神拿走了，把随身携带的恶神扔到何山家便走了。

何山醒过来了，从此以后，何山家里经常患病闹鬼，何山知道这是那个家伙干的事，所以他就跳神，使自己所有的神施展威力，把那个致人患病闹鬼的神给赶走。

恶神被赶出来以后，无处可去，到处游荡，它走到乌苏里江地方又作怪。这时额图地方（在勤得利村上边）有一位著名女萨满叫耶和热，听到此事，将那个恶神收来了。从此以后，耶和热萨满变质了，经常让人患病。

［《赫哲族社会历史调查》，第176页］

4. 萨满神灵斗法（二）

苏完德都说道："文金德都我的好妹妹，我告诉你件事你可要记住：炕上放着两个桦皮上，一黑一白，黑的是黑斤妖魔，白的是我。等老妖来到，你点起一堆篝火。把两个桦皮人分别挂在两个树杈子上。黑的朝南，白的朝北，都用火烤着。等我们打起来之后，你看黑的冒血，你把它踢在火堆里，那我就取胜了。你若看到白的冒血，你领着姐弟俩赶紧向西跑，千万不要耽误了！"

……

这两个萨满神的法力都很大，只听一阵风雷闪电，夹杂着神杖和托里（神镜）的敲打声，只打得飞沙走石，天昏地暗……

那苏完德都变幻成阔力，围绕着老妖魔上下翻飞；老妖魔一折跟头，变幻成乌鲁古力（黑）前后翻滚。就在这时，文金德都拣了一堆柴草点着篝火，把两个桦皮人挂在两

个树杈上，按照苏完德都的话分别插在火堆前后用火烤上了。

不一会儿，见白桦皮人渗出了红血丝，文金德都一看不好！……刚想走开，又见火堆前面的黑桦皮人冒出黑红色的血，滴到火堆里。她急忙放开手，跳到火堆旁一脚把黑桦皮人踢进火堆。只见火堆蓝光四射，冒出浓浓黑烟。不一会儿，又发出鬼哭狼嚎的叫喊声……

呆了一会儿，苏完德都果然开门进来了。几个人一齐围过去。苏完德都头部负了点伤。这是被黑斤的铁爪抓破的。她在负伤之后继续搏斗，终于把黑斤老妖的铁衣扎透，从胸膛冒出黑血，最后被烧成灰烬。

[《希尔达鲁莫日根》，载《黑龙江民间文学》第20辑，第67—68页]

5. 梦示

一天晚上，姐弟俩刚刚睡着，希尔根做了一个恶梦，梦见房山供的木间猞猁神睁开眼睛，嘎巴着嘴，叫着姐弟俩的名字说道：

赫里拉，赫里拉尼赫里拉，
赫雷那尼，赫里拉改赫勒。
叫一声希尔根德都，
还有希尔达鲁小莫日根。
你们祖祖辈辈把我供奉。
可怜现在是孤苦伶仃。
十天半月缺吃少穿倒可以，
天长日久怎能行？

赫里拉，赫里拉尼赫里拉，
赫雷那尼，赫里拉改赫勒，
希尔达鲁啊希尔根，
我把真情说给你们听，
那黑龙江的北岸上，
有个萨满叫黑斤。
他在那萨哈连很出名，
供奉着不少猞猁神。
他住的约洪[①] 小，人口少，
许愿的祭礼零零星星。
三月三，九月九。

① 约洪，村寨。

打不来多少山牲。
猞翁就吸黑斤的血，
吸的他瘦骨棱棱，
玛夫卡猞翁（熊神）又附在他身上，
让他变妖魔专吃小孩的心，
已吃了九十八，
他还要吃到一百整。
今晚就要来到这里，
吃了你们的心好成精。
我这里宝贝有三件，
木梳、篦子和磨石送你们，
把它带在身边吧，
也许能帮助你们免灾星。
你们赶快收拾好，
顺着江边往上游奔，
等那妖魔把你们撵，
快撵上就把宝贝扔。
扔一件祷告一番，
地下就会长出密密的森林，
截住妖魔往前进，
终会有人来搭救你们。
……

希尔根醒来，吓的冒了一身冷汗。她赶紧叫醒弟弟，把梦中所见的事情说了。恰好他弟弟也做了同样的一个梦，两人便商量着逃命。

[《希尔达鲁莫日根》.载《黑龙江民间文学》第20辑，第58－59页]

达斡尔族卷

主编　满都尔图

达斡尔族卷目录

绪论 …… 满都尔图 (286)

第一章 万物有灵的信仰 …… (292)
第一节 自然界 …… (292)
一、神灵的世界和自然神的分类 …… (292)
1. 布满神灵的世界 …… (292)
2. 自然神的分类 …… (292)
二、天体和雷电 …… (292)
1. 天 …… (292)
2. 星辰 …… (293)
3. 七星 …… (293)
4. 日月食 …… (293)
5. 打雷 …… (293)
6. 雷神 …… (294)
三、土地、山林、江河 …… (294)
1. 土地 …… (294)
2. 土地神 …… (294)
3. “白那查”——山神之一 …… (294)
4. “白那查”——山神之二 …… (295)
5. 敖包——综述之一 …… (295)
6. 敖包——综述之二 …… (295)
7. 官祭敖包 …… (295)
8. 敖包祭（齐齐哈尔地区） …… (296)
9. 敖包祭（海拉尔地区） …… (296)
10. 水神 …… (296)
11. 河神祭 …… (297)
12. 祭河神求雨 …… (297)
13. 求雨仪式之一 …… (297)
14. 求雨仪式之二 …… (297)
四、动物界 …… (298)
1. 熊 …… (298)

2. 狐狸和鼬鼠 …… (298)
3. 敬畏凶兽 …… (298)
第二节 人的灵魂及阴间世界 …… (298)
1. 人的灵魂 …… (298)
2. 灵魂不死 …… (299)
3. 阴间世界及追魂（一） …… (299)
4. 阴间世界及追魂（二） …… (299)
5. 生命的源泉 …… (299)
6. 命运 …… (300)

第二章 供祭的各种神 …… (301)
第一节 自然神 …… (301)
一、“腾格日·巴尔肯”（天神） …… (301)
1. 腾格日神祭仪之一（布特哈地区） …… (301)
2. 腾格日神祭仪之二（齐齐哈尔地区） …… (302)
3. 腾格日神祭仪之三（爱辉地区） …… (302)
4. 腾格日神祭词 …… (302)
二、“博果勒·巴尔肯”（动物神） …… (303)
1. “博果勒·巴尔肯”祷词 …… (303)
2. “博果勒·巴尔肯”的构成和祭仪 …… (304)
三、“霍列力·巴尔肯”（动物神） …… (305)
1. “霍列力·巴尔肯”来源的传说及其构成 …… (305)
2. “霍列力·巴尔肯”来源的传说及祭仪 …… (308)
3. “霍列力·巴尔肯”的构成及其来源的传说 …… (309)
4. “霍列力·巴尔肯”来由的传说 …… (310)
5. “霍列力·巴尔肯”祭词 …… (310)
第二节 祖先神 …… (313)
一、祖先神概况 …… (313)
1. 祖神的普遍性 …… (313)
2. 祖神的成因及其构成 …… (313)
3. 祖神的血缘性 …… (313)
4. 爱辉地区的祖神 …… (314)
二、各氏族“霍卓尔·巴尔肯”（祖神）的由来及祭词 …… (314)
1. 孟尔丁哈拉阿尔哈昌莫昆的祖神“都博浅霍卓尔” …… (314)
2. 孟尔丁“额特姑”（孟尔丁祖母） …… (315)
3. 孟尔丁哈拉舍倭尔托尔苏莫昆的“霍卓尔”神 …… (316)

4. 郭博勒哈拉莫热莫昆的“霍卓尔”神 …… (316)
第三节 其他人物神 …… (317)
一、“温沁·巫西·娘娘” …… (317)
二、“吉雅其·巴尔肯” …… (317)
1. 吉雅其神的由来及祭词片断（布特哈地区） …… (317)
2. “吉雅其·带拉勒”（海拉尔地区） …… (318)
3. “吉雅其·巴尔肯”（齐齐哈尔地区） …… (319)
4. “诺·巴尔肯”（爱辉地区） …… (319)
5. “吉雅其·克依登”（伊犁塔城地区） …… (319)
三、“奥蔑·巴尔肯” …… (320)
四、“巫西·巴尔肯” …… (320)
五、“哈音”神 …… (320)
六、“翁胡尔·巴尔肯”，又名“瓜尔本·哈音”（即三个哈音） …… (320)

第三章 萨满及其宗教活动 …… (322)
第一节 萨满的类别及当代萨满简况 …… (322)
一、萨满的类别 …… (322)
1. 萨满的分类之一 …… (322)
2. 萨满的分类之二 …… (322)
3. “霍卓尔·雅德根” …… (322)
4. 一般雅德根 …… (323)
二、各莫昆霍卓尔雅德根由来的传说 …… (324)
1. 满那莫昆霍卓尔雅德根的传说 …… (324)
2. 鄂嫩哈拉霍卓尔雅德根的传说 …… (324)
3. 登特科莫昆霍卓尔雅德根的传说 …… (324)
4. 孟尔丁哈拉一部分人的霍卓尔雅德根的传说 …… (324)
三、当代萨满简况 …… (325)
1. 杨文生 …… (325)
2. 徐××…… (325)
3. 敖仁 …… (325)
4. 鄂国永 …… (326)
5. 平果 …… (326)
6. 多铁保 …… (326)
7. 何兴山 …… (326)
第二节 萨满的神灵及其传说 …… (327)
一、萨满的神灵 …… (327)

1. 神灵的附体 …… (327)
2. “拴那”——神灵的标志 …… (327)
3. 疯神灵 …… (327)
4. 神灵相斗 …… (328)
5. “阿巴嘎尔迪”——神灵的载体 …… (328)
6. “杜瓦兰”——神灵栖息之所 …… (328)
二、关于萨满神灵的传说 …… (328)
1. 嘎胡查的传说 …… (328)
2. 托庆嘎的传说 …… (330)
3. 德萨满的传说（一） …… (331)
4. 德萨满的传说（二） …… (331)
5. 图木尔萨满的传说 …… (331)
6. 黄格萨满的传说 …… (332)
第三节 萨满的传承及其培训 …… (332)
一、萨满的传承 …… (332)
1. 传承的规则（一） …… (332)
2. 传承的规则（二） …… (332)
3. 传承的规则（三） …… (333)
4. 传承的仪式 …… (333)
5. 新疆达斡尔族萨满的失传 …… (333)
二、萨满的培训 …… (334)
1. 奥米南仪式（一） …… (334)
2. 奥米南仪式（二） …… (336)
3. 奥米南仪式上的祷词之一 …… (336)
4. 奥米南仪式上的祷词之二 …… (338)
5. 奥米南仪式上的祷词之三 …… (340)
6. 奥米南仪式上的祷词之四 …… (341)
7. 依尔登仪式 …… (344)
8. 洁身祭 …… (344)
第四节 萨满的神具 …… (344)
1. 神帽、神衣和神鼓（一） …… (344)
2. 神帽、神衣和神鼓（二） …… (346)
3. 护心镜 …… (346)
4. 神帽 …… (346)
第五节 萨满的职能及其社会地位 …… (347)
一、萨满的职能 …… (347)

1. 萨满职能概述 …… (347)
2. 祭神治病（一） …… (347)
3. 祭神治病（二） …… (348)
4. 治疗外伤病 …… (349)
5. 追魂 …… (349)
6. 送魂祷词 …… (350)
二、萨满的社会地位及丧葬 …… (350)
1. 社会地位 …… (350)
2. 丧葬（一） …… (351)
3. 丧葬（二） …… (351)

第四章 萨满教的演变及其他宗教的影响 …… (352)
第一节 供祭外来的神 …… (352)
一、“娘娘巴尔肯” …… (352)
1. 娘娘神（布特哈地区） …… (352)
2. 娘娘神（齐齐哈尔地区） …… (352)
二、“敖雷·巴尔肯” …… (352)
1. “敖雷·巴尔肯”祭仪之一（布特哈地区） …… (352)
2. “敖雷·巴尔肯”祭仪之二（齐齐哈尔地区） …… (353)
3. “敖雷·巴尔肯”祭仪之三（爱辉地区） …… (353)
4. “敖雷·巴尔肯”的传说 …… (353)
5. “敖雷·巴尔肯”祭词（一） …… (354)
6. “敖雷·巴尔肯”祭词（二） …… (355)
三、“苏木·巴尔肯”（庙神） …… (356)
第二节 巫师的分工 …… (357)
一、斡托西 …… (357)
1. 斡托西之一（布特哈地区） …… (357)
2. 斡托西之二（齐齐哈尔地区） …… (357)
3. 鄂图士 …… (357)
二、巴尔西 …… (358)
1. 巴尔西之一（布特哈地区） …… (358)
2. 巴尔西之二（齐齐哈尔地区） …… (358)
3. 巴尔西之三（爱辉地区） …… (358)
4. 巴里士 …… (358)
三、巴格其 …… (358)
1. 巴格其之一（布特哈地区） …… (358)

2. 巴格其之二（齐齐哈尔地区） …… (359)
3. 巴格其之三（爱辉地区） …… (359)
4. 巴格其之四（伊犁塔城地区） …… (359)
5. 巴格奇 …… (359)
四、巴列沁 …… (359)
五、扎列 …… (360)
六、奇彦其 …… (360)
1. 奇彦其（布特哈地区） …… (360)
2. 欧克 …… (360)
第三节 其他宗教的影响 …… (361)
一、藏传佛教的影响 …… (361)
1. 海拉尔地区 …… (361)
2. 伊犁塔城地区 …… (361)
二、道教的影响 …… (361)
1. 拜关帝 …… (361)
2. 爱辉地区的关帝庙 …… (362)
3. 祭娘娘庙 …… (362)

第五章 萨满教与达斡尔族社会文化 …… (363)
第一节 萨满教与达斡尔族的生活习俗 …… (363)
一、节日祭祀 …… (363)
1. 春节 …… (363)
2. 元宵节 …… (363)
3. 清明节 …… (363)
4. 端午节 …… (363)
二、丧葬 …… (364)
1. 墓地和葬制 …… (364)
2. 葬仪 …… (365)
3. 服孝 …… (367)
三、禁忌 …… (368)
1. 生产方面的禁忌 …… (368)
2. 婚丧方面的禁忌 …… (368)
3. 日常生活中的禁忌 …… (369)
第二节 萨满教与达斡尔族文化艺术 …… (370)
一、萨满音乐 …… (370)
1. 祭山神曲（一） …… (370)

2. 祭山神曲（二） …… (370)
3. 托若祭曲 …… (371)
4. 请祖神曲 …… (371)
5. 吃血仪式上的祷词曲 …… (371)
6. 请“嘎尔卓·温果尔”曲 …… (372)
7. 送魂曲 …… (372)
二、萨满舞蹈 …… (372)
1. 手部动作 …… (372)
2. 腰部动作 …… (373)
3. 腿部动作 …… (373)
4. 头部动作 …… (373)
5. 技巧动作 …… (373)
6. 击鼓的节奏 …… (373)
三、装饰艺术 …… (374)
1. 萨满服装饰 …… (374)
2. 神像美术 …… (374)

附录一 达斡尔人供祭的诸神概况表 …… (376)

附录二 参考书目索引 …… (377)

绪　论

满都尔图

达斡尔族，中国少数民族。据1990年人口普查，共有12.1万余人。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。语言属阿尔泰语系蒙古语族，有自己的语言。自19世纪起达斡尔族文人借用满文字母从事文学创作和编著辞书。据学界论证，达斡尔族系辽代契丹族后裔，原曾分布于嫩江中下游地区；辽亡时北迁，分布在外兴安岭以南，西起石勒喀河，东至牛满河（俄称布利亚河）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，编入满洲八旗序列。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。达斡尔族内部习惯于分别称不同地区的同胞为“布特哈千”、“齐齐哈尔千”、“海拉尔千”（呼伦贝尔地区）、“瑷珲千”和“新疆千”等。“千”在达斡尔语里指人们。彼此之间在语言、生活习俗、宗教信仰方面，均无明显差别，直到民主改革前夕，均以萨满教为主要宗教。

1. 萨满教形成和发展的自然环境和社会背景

自石勒喀河到牛满河，自外兴安岭到大小兴安岭，达斡尔人长期繁衍生息的广大地区，位于北纬45°～55°之间的高寒地带，从十一月结冰到翌年四月解冻，冬季长达半年，其间最低温度在－35°～－45℃之间。外兴安岭和大小兴安岭，构成这一地区地形地貌的主干。主岭的南北麓，是大片丘陵地带，生长着松、桦、柞及榛、杏等乔木及多种灌木丛。黑龙江及其支流额尔古纳河、石勒喀河、精奇里江（俄称结雅河）、牛满河、嫩江等江河，蜿蜒于群山丛林之间。山林中栖息着虎、猞、鹿、熊、野猪、狍于及狐狸、猞猁、獾子等野兽；江河湖泊中有鲤、草根、哲罗、鳌花等数十种鱼类，为从事渔猎生产提供了天然条件。江河中下游的河谷平原，可供畜牧和农耕。

利用内外兴安岭这一被誉为“棒打獐子瓢舀鱼，野鸡飞到饭锅里”的天然猎场，从事猎业生产，是达斡尔族传统的生产活动。外兴安岭盛产的紫貂，曾是他们用以对外交换的珍贵皮毛，后来又成为他们向清廷纳贡的主要贡品。猞、鹿、狍子和野猪的皮张和肉，是他们重要的衣食之源。迁居嫩江流域后，清廷将在嫩江上中游达斡尔等地区组建的八旗，名之为“布特哈八旗”（亦汉称为打牲部），也是基于他们的狩猎业面得名的。利用山间河谷地带畜养牛马，是达斡尔人的又一生产部门，马是他们乘骑和载重的交通工

具，牛为他们提供奶食和架犁耕地的动力。继猎牧业之后出现的农耕业，为达斡尔族开辟了又一个物质财富之源。

总之，早期达斡尔族地区以高山丘陵为主的地理环境，以渔猎经济为主，辅之以牧业以及后来的农业生产，是达斡尔族萨满教形成发展和延续的自然基础。

据已有的资料推断，17 世纪以前的达斡尔族社会虽已出现了贫富分化，但原始共产制的经济仍占有主导地位，血缘纽带仍在维系着人们的社会生活。17 世纪下半叶，达斡尔族地区八旗组织的建立，加速了该地区封建化的历史进程，各级八旗官员成为封建统治阶级的中坚。与此同时，达斡尔族中出现了为数不多的家庭奴隶阶层，起初是由朝廷将战俘赏赐给立有战功的八旗官员为家奴，继而又出现买来的家庭奴隶。这种家庭奴隶与古代的家庭奴隶制相似，可以加入主人的氏族，成为家庭的成员，尽管不能与主人享受同等的生活待遇和社会地位。不可忽略的是，原始共产制的经济和社会制度，以其残余形态在达斡尔族中保留很久。

原始共产制的经济关系在古老的狩猎业中，表现的最为突出。每当狩猎旺季，猎民们自愿组合成狩猎组远出行猎，他们称为“阿纳格”，推举富有狩猎经验者为“塔坦达”（狩猎组长）。猎获品在全组内按人平均分配，并不计较各人猎获量的多少和投入的畜力及口粮的数额，伙夫也分得同等的一份，而且是最好的一份。放木排的采伐组亦按传统实行集体劳动，平均分配其收益。

以“哈拉”和“莫昆”为具体内容的父系氏族制度，在达斡尔族中一直保留很久。同一个父系祖先的后代为一个“哈拉”，即父系氏族，具有共同的分布地域，有共同的族谱，实行严格的氏族外婚制。随着人口的繁殖，每个哈拉分化出若干个“莫昆”，它是血缘关系更为亲近的血缘集团。莫昆不仅有自己的聚居区域，而且有共同的荒地、牧场、渔场、打草场和柳条林。由民主推举的“莫昆达”主持召集莫昆会议，研究处理莫昆事务。遇到婚姻、丧葬及病灾等事宜，莫昆内部实行互助，是每个莫昆成员的权利和义务。各莫昆还有共同的祖先神及其代表莫昆萨满，有共同的墓地和集体祭祀的莫昆敖包。共同的血缘纽带，共同的神灵和祭祀活动，把同一莫昆的人们从思想信仰上维系在一起。

总之，原始共产制经济关系的保留，血缘组织生命力的维系，是萨满教在达斡尔族中延续和发展的社会基础。

2. 萨满教的早期形态

萨满教是以万物有灵的信仰为基础，以供祭多种神灵为其内容，以一定的祭祀活动为其表现形式的一种原始多神教。它产生于我国北方阿尔泰语系诸民族的渔猎生活时代，适应于时代变迁，不断充实内容，从而深深扎根于达斡尔族民间。自 17 世纪以后，与其他民族杂居的部分达斡尔人接受其他宗教的影响，例如与蒙古族相邻而居的海拉尔地区达斡尔人和新疆达斡尔人上喇嘛庙上香拜佛，葬礼上请喇嘛念经等；爱辉达斡尔人赶娘娘庙会；各地八旗官衙所在地修筑关帝庙，等等。但他们对萨满教的信仰仍然是很虔诚的。1947 年在达斡尔族地区民主改革时，将萨满教视为封建迷信加以取缔，“文化大革

命”中尚在世的萨满被揪斗关押，吃尽苦头，但都未能消除萨满教在达斡尔人中的影响，1990年秋和1991年夏季笔者在达斡尔族地区进行萨满教专题考察时，耳闻目睹颇多。不少人家仍在暗中供祭他们的神灵，有的甚至在菜园里修有供神的小庙。老的萨满虽已寥寥无几，但新萨满又应运而生。笔者访问的七名达斡尔族萨满中，有五名是年轻的新萨满。

纵观达斡尔族萨满教，其早期形态明显带有其起源的烙印。其特征可概括为如下几点。

第一，崇拜的内容以自然神为主。在达斡尔人供祭的诸多神灵中，产生年代久远的“腾格日·巴尔肯”（天神）、“博果勒·巴尔肯”（动物神）、“霍列力·巴尔肯”（动物神）等，均属自然崇拜范畴，而且后二者组成的诸多神位中，妖怪、龙、鹿、狗、狐狸、龟、蜥蜴、蛇、蚯蚓、布谷鸟等野兽、爬虫、鸟类等动物占有显著地位。

第二，早期供祭的神，是集体的神。上述“博果勒”神和“霍列力”神，分别由17个神位和24个神位组成，是一个众多的神灵汇聚的群体。尽管在“博果勒”神的众多神位中有官人、铁匠、担商、喇嘛、萨满、钓鱼人、猎人、娘娘神等后来增加的人物神，但他们仍和鹿、狗、狐狸精、乌鸦、布谷鸟、蛇、蜥蜴、蚯蚓以及神树等多种动植物神为伍，可谓是集自然崇拜和人物崇拜之大成。

第三，神灵、祭祀活动和萨满的血缘性。以“霍卓尔·巴尔肯”的出现为标志，达斡尔族神灵的血缘性表现得更为明显。每个莫昆都有各自的祖神，每家都不例外地加以供祭。再如，“霍列力”神亦有血缘的界限，除敖拉哈拉等氏族的若干莫昆的全部成员供祭外，其余郭贝勒、鄂嫩等氏族的人们并不供祭它。此外，各莫昆还有共同祭祀的莫昆敖包。各莫昆还有代表其祖神的萨满，主持其宗教活动。所有这些，从思想信念和祭祀义务等方面，将同一莫昆的人们连接在一起。

以人物崇拜为特征的祖先神出现的同时，出现了专管命运和家族财产的“吉雅其·巴尔肯”和以保胎为其主要职能的“奥蔑·巴尔肯”等人物神。从此，达斡尔人的崇拜对象便从自然界回到了人间。值得说明的是，所谓祖先崇拜，一般认为是指人们对其祖先或对本集团有过重要贡献的英雄人物的崇拜，而且把它作为原始宗教发展的一个阶段的标志。然而，达斡尔族各氏族集团供祭的祖先神，既非其祖先，也非英雄人物，而是因各种特殊原因屈死者的冤魂。其中有的未出嫁或婚嫁不久的青年女子，有的甚至是家庭女奴婢，均为女性。这些含冤身亡者的灵魂作祟于本莫昆而立为神，并被其莫昆后代奉之为祖先神。与达斡尔族相邻而居的鄂温克和鄂伦春族的祖神的由来，情况亦相似。可见，一般的社会意义上的祖先崇拜与真正宗教范畴里的祖先神灵的供奉，具有各自不同的内涵。

萨满，达斡尔人称为“雅德根”，海拉尔地区达斡尔人亦称为萨满。起初达斡尔族每个莫昆都有以其祖先神（“霍卓日·巴尔肯”）为其主要神灵的“霍卓日萨满”，亦称为“莫昆萨满”，上一代萨满死去若干年后，在本莫昆内产生后继的下一代萨满。新萨满的产生，要经过上代萨满的神灵对后继者的选择，并经过既定的培训和领神仪式，在其一

生中举办若干次祭祀其主神及所领各神灵的“奥米南”祭典。由于萨满的产生及其宗教活动趋于规范化，使达斡尔族供祭的各种神不仅具有各自的来历、职能、具体的偶体或偶像，而且使其供祭的内容和仪式也不尽相同。有的神要献供兽类或猪、羊等家畜，有的则供祭鱼类或果品；有的神在白天供祭，有的则在夜间供祭；有的神在室内，有的在院内供祭，而有的神必须在院外乃至村外进行供祭仪式。总之，萨满的产生及其专职化的宗教活动，使达斡尔族的原始宗教活动趋于规范化。从而使萨满教成为比较定型的原始宗教，迈出向现代宗教发展的途程。

3. 萨满教的演变

17 世纪中叶，迁居嫩江流域并编入八旗组织后，随着与满、汉等民族联系的加强和达斡尔族社会的变迁，他们所信奉的萨满教也经历了一系列变化。

首先，外来神的传入及神的数量的增多。大约从 18 世纪中叶起，“娘娘·巴尔肯”、“敖雷·巴尔肯”（山神）、“浩终·巴尔肯”（城里的神）和“苏木·巴尔肯”（庙里的神）等一批神陆续传入到达斡尔族中，被他们普遍供祭。据传说这些神是由在内地服兵役的达斡尔族八旗官兵首先供奉并带回他们家乡的。同时，进入阶级社会后人与人之间和男女之间的不平等，在达斡尔族萨满教中亦有反映。例如终身为主人挤牛奶，年迈摔死的老妪之魂构成的“卓力·巴尔肯”和被掐死的某年轻寡妇的私生子的冤魂为主神的“巫西·巴尔肯”等。综观上述，可以认为达斡尔族社会的每一步重大变革，都在他们萨满教的神坛上增添了新的神位。需要说明的是，达斡尔族中原已有名为“温沁巫西·娘娘”的娘娘神，是因婚姻和男女情事投河自尽的九个女子的冤魂形成的神灵，是他们本民族所固有的神；而后来传入的娘娘神，传说是以西王母的弟子云霄、琼霄、碧霄三姊妹为供祭对象的。

其次，神的个体化和人格化。继博果勒、霍列力等早期集体神之后出现的所有的神，都是个体的神，如吉雅其神、娘娘神、巫西神、奥蔑神，等等。神像上除了主神之外，即使有其他的神位，均属陪衬的副神，在画像上有明确的主次之别，不再像早期的神偶中众多神的偶体汇聚成一个群体。晚期达斡尔族神灵的又一特点是自然神的人格化，无论是山神还是庙神，做为其主体的狐狸和鼬鼠的形体，在偶像上均代之以人的图像，与霍列力神的龟、蜥蜴等神位的原本形的偶体截然不同。

再次，萨满由血缘性巫师向地域性转化。

如同前述，原来每个萨满都以其所属的莫昆祖神为其主体神灵，称为莫昆萨满。随着氏族组织的逐渐松弛，除了莫昆萨满外出现了领祖神以外的其他神为其主要神灵的非血缘的萨满，达斡尔人称作“博迪·雅德根”，即领外来神的萨满。近一个多世纪以来，在海拉尔地区达斡尔族中出现的 15 名萨满中，莫昆萨满 11 名，非氏族的地域性萨满 4 名。同时，除请老萨满为师举行领神仪式的正式萨满外，还出现了未经正式训练和举行领神仪式的“布图雅德根”（即未被公认的萨满），被认为神通不大，但仍可进行一般的宗教活动。

最后，宗教活动者分工的扩大。

适应于人们生活需要的扩大，不仅出现了非血缘性的萨满和未经正式训练的萨满，而且又相继出现了一批与其原来萨满的职责相关的宗教活动者：领娘娘神为其神灵，以治麻疹、天花为职责的“斡托西”；领娘娘神或山神为神灵，专治疥疮和正骨的“巴尔西”；虽没有神灵，但善于念各种祷词，能主持小型祭祀，在重大祭祀场合充任萨满助手的“巴格其”；积多次接产的经验，或者借山神的精灵相助的助产者“巴列沁”，等等。他们各司其职，分担原来萨满的一部分职责。

4. 萨满教与达斡尔族的社会文化

原始宗教是产生于远古时代的一种保守力量，它如同积存古代遗物的贮藏库，将远古时代的许多社会文化现象长期保存在宗教习俗中。在达斡尔人祭祀古老神灵的祷词中，追溯神的起源时，多处出现他们的祖先曾经居留过的石勒喀河、额尔古纳河等地名，保留着后来已经消失的“斡尔阔”和“毕尔吉”等他们古代血缘集团的名称。萨满的祷词、唱曲、萨满舞及神灵的偶体和偶像的雕刻和绘制，都与他们早期的文学艺术有着不可分割的渊源关系。

萨满教的宗教意识渗透到达斡尔族社会生活的各个方面。春节和元宵节，向天神、北斗星、北极星和各种神灵烧香、供糕点果品和酒，成年男子跪拜叩头；除夕之夜家家点燃节日烟火等，都意在祈求神灵的欢心和保佑。基于祖先崇拜而形成的丧葬习俗，氏族或家族公共的墓地和葬礼仪式，与氏族共同的神灵和祭祀活动连结成一个整体，再现了达斡尔族早期氏族生活的一个侧面。在达斡尔族生产生活领域里逐渐形成的各种禁忌中，即使一些具有科学内容的禁忌，也都以神灵的恩赐或惩罚来解释，罩上一层自然宗教的色彩。

祷词是达斡尔族萨满请其神灵降临附体和替患者祈求神灵的宽恕，并为此向神灵许愿和还愿献供等多种场合所唱颂的词，不仅其内容包含达斡尔族社会历史的遗迹，而且词句优美，上下句押头韵，对称呼应。其艺术性，可以同达斡尔族任何一种诗歌体民间作品相媲美。达斡尔族萨满唱祷词的曲调原来多为高亢激昂而又简短，后来出现平稳缓慢，与词的内容相协调的曲调，而且其衬词亦由原来的简短的虚词，演变出具有点题含义的实词。这些演变恰好与达斡尔族民间音乐的发展相合拍。达斡尔族萨满神帽神衣用料之讲究，制作工艺之精细，整体外观之庄重华丽，在我国北方诸民族的萨满服饰中，是最为完美的。穿戴神衣神帽的萨满，俨如身披盔甲的武士，跳起神来铜镜、铜铃相击，铿锵作响，走步、蹦跳、旋转等动作，随着鼓点的节奏或快或慢，犹如精心创作的民间舞蹈。早期达斡尔人供奉的神的偶体多为木刻，石雕甚少。后来出现彩绘神像，除半身人像外，其上侧是幔帐，前侧则是放置供品的案几。绘制神像的画匠，在达斡尔族中曾是最为忙碌的民间艺人。

5. 资料来源

在《黑龙江外纪》、《龙城旧闻》、《黑龙江志稿》等文献中，虽都有关于达斡尔族萨满教的记载，但都简略，故未摘录。本卷的资料主要摘自如下著作。

1. 珠荣嘎、满都尔图主编：《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1985 年出版。

2. 珠荣嘎、额尔登泰、满都尔图、包鹤亭调查编著：《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，全国人民代表大会民族委员会办公室 1957 年编印。

3. 珠荣嘎、额尔登泰、满都尔图调查编著：《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，全国人民代表大会民族委员会办公室 1958 年编印。

4. 珠荣嘎、额尔登泰、满都尔图调查编著：《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印。

5. 珠荣嘎、满都尔图、绍道、赵映东、吴永章调查编著：《齐齐哈尔市达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，内蒙古少数民族社会调查组 1958 年编印。

6. 满都尔图调查编著：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》，中国社会科学院民族研究所民族学研究室 1992 年编印。

从以上著作中选录的资料，为节省篇幅只注明其书名和页码，略去其作者和出版印行单位名称。本卷所选录的其他著作的资料，均已注明其作者、篇名、出版编印单位。其中日人池尻登的《达斡尔族》，系作者根据实地考察写成，本世纪 40 年代初出版日文版，其有关内容具有一定的参考价值，本卷选录的资料，系选自奥登挂的汉译本，由内蒙古达斡尔历史语言文学学会 1982 年编印。

第一章 万物有灵的信仰

第一节 自然界

一、神灵的世界和自然神的分类

1. 布满神灵的世界

达斡尔人主要信仰萨满教，它是以万物有灵论为思想基础，以信仰多种神灵为内容，以一定的祭祀活动为表现形式的原始多神教。由于对风雨雷电等自然现象不理解，达斡尔人认为这些现象都有神灵在主宰；认为奇特的山峰、山洞和古树，是神灵栖息的地方；认为人类以及各种动物都有灵魂，人死后他的灵魂转生或漫游各处，保护或加害于他的后代。

[《达斡尔族社会历史调查》，第242页，内蒙古人民出版社1985年版]

2. 自然神的分类

大自然界诸神，达斡尔语称为“博迪格”（外界神）；成精灵的野生兽禽神，称为“何日格”（野外神）。

“博迪格”神有“腾格尔·巴尔肯”（天神）、“嘎吉日·巴尔肯”（地神）、“阿彦·巴尔肯”（水神）等，是保护人们安全生产的善神，都有一定的祭祀形式，一般不设庙宇。

“何日格”神是成了精灵的野牲神，其中包括熊、狐、狼、黄鼠狼、蛇、野鸡等神，认为是有害于人类的恶神，除作祟于人致病外，平时不予供祭。

[卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第412页]

二、天体和雷电

1. 天

达斡尔人称天为“腾格日”，认为是神灵居住的地方，人间的祸福都是由神灵安排的。

人们把天分为父天、母天等，春节时在院内摆桌供酒和点燃香和蜡烛，祈求全家无灾无病。遇到灾害，全屯杀牛或猪，由萨满主持祭天。

[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7页]

2. 星辰

星辰，达斡尔人称为“霍得”，认为每个人在天上都有自己的一颗星，是他在天上的代表。其中北斗星被认为是保佑体弱婴儿的吉祥星。过去在达斡尔族农村，每当春节初夕之夜，有经验的老年人夜观天象，观察三星，北斗星和启明星等星座的景象，测卜未来一年的年景。

[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8页]

3. 七星

“多罗·霍得”：在小孩身体虚弱，经常闹病时，晚间点七盏神灯祭祀，但不杀牲供献。

“霍得·郭尔朗”：闹眼疾时，晚间点九盏神灯，向西南方向磕头祭拜，也不杀牲供献。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页]

4. 日月食

因为相信万物有灵和信仰多神，遇上日食和月食，就以为是天狗捕日头、天狗吞月亮了，萨满要各家敲打水桶、犁铧、铁盆等响器，好吓走天狗以保护太阳神和月亮神。

[卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第415页]

5. 打雷

遇到剧烈的闪电和雷鸣，认为是雷神（“阿日迪”）发怒，追击怪物。如有人被雷击身亡，不能埋葬氏族或家族墓地，火化后埋于他处。

遇到龙卷风，则认为是龙下凡，烧香磕头，祈求给予吉祥。

[卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第415页]

6. 雷神

“谢如·达来勒”(雷神)：在蓝布上贴金箔纸九个人形，称为“哈音”并贴日月型和两小块直毛皮，另有木制龙形为偶像，用菊花青马或铁青色犍牛作“温古”[①]。这神专司疥疮等皮肤病，用灰头绵羊祭祀。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页]

三、土地、山林、江河

1. 土地

祭土地神：达斡尔人每逢开垦新荒地时，在现场临时堆积草皮堆，以为土地神神位，临开犁前献酒叩拜。

[卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第414页]

2. 土地神

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。

[(日)池凤登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第60页，内蒙古达斡尔族历史语言文字学会1982年编印]

3. “白那查”——山神之一

祭白那查：早期达斡尔人认为广阔的山林有一种称作“白那查”的神灵在主宰，山林中的飞禽走兽都是它养育的，山林中的野游者的安全和狩猎者的丰歉，都靠白那查的喜怒来决定。因而，狩猎者和放排木者在山林中遇见奇异的山洞或古树，就认为是白那查栖息的地方，便叩头礼拜，每当野餐或喝酒时，首先请白那查尝食。他们认为白那查是善神，不会无端地加害于人，因而人们有时把善良的人比喻为“白那查”。

[《达斡尔族社会历史调查》，第256页，内蒙古人民出版社1985年版]

① “温古”，达斡尔语，将献给神灵乘骑之用的马或牛称为“温古”马，在其鬃和尾上系各种颜色的布条为标志，女人不得乘骑。

4. “白那查”——山神之二

进山从事猎业和林业生产的达斡尔人，都要恭敬“白那查”（山神）。在他们的心目里，“白那查”便是隐居深山绝壁，银须数丈，助人为乐的“恩神”，山里的野兽和森林，都是他所饲养和管理的财产。猎获品的多寡丰歉，伐木中的安全与否，是由白那查的意志来决定的。因此，人们每当野外营地就餐饮酒，必须先行中指蘸酒向天三弹和把食物向上捧举之礼，以表示向白那查供献酒食之心，求其多加资赐猎场和保佑其安全。

［莫日根迪：《达斡尔族之宗教信仰》，《内蒙古社会科学》1981年第三期］

5. 敖包——综述之一

早年的达斡尔人认为高山峻岭是神灵所在的地方。猎民和伐木者在深山密林中不敢大声喧闹。遇到奇异的山峰石崖或古老的树木，还要叩头敬酒，祈求保佑他们平安无事。在村落附近的山峰或高岗上筑起“敖包”，每年由全村杀牲供祭。行人路过敖包时，增添石块，以示敬意。

［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7页］

6. 敖包——综述之二

达斡尔人一般也和蒙古人一样祭祀敖包。可是由于定居，有敖包的部落和村庄，就按部落和村庄为单位祭典，以祈祷风调雨顺，家畜平安，五谷丰登。从前，似乎不允许妇女参加，现在去敖包集会的妇女也极少。尤其萨满是不参加敖包祭祀的。祈雨时把牺牲（牛羊）拉到敖包前宰杀，作为供品。由主祭人读祭文，然后大家一起磕头。祈祷完毕用供品会餐一顿。

［（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第59页，内蒙古达斡尔历史语言文字学会1982年编印］

7. 官祭敖包

祭敖包：达斡尔人祭敖包由来已久，并十分普遍。选择邻近住区的山头或高岗顶，垒积石块成尖塔形，中心植一棵树，作为祭坛。平时过路下车下马，在石堆上添加石块，以示崇敬。原来的莫昆为单位聚居时，各设莫昆敖包按年祭祀，杀牛、羊或猪供祭。后来随着按地域杂居，开始形成以屯落为单位的敖包，按期共同祭祀。祭敖包的目的，主要祈求风调雨顺，五谷丰收，牲畜兴旺。自清代以来，除民间祭祀的敖包外，还有官方主祭的敖包。在调查组征集到的在中俄《瑷珲条约》签订前绘制的布特哈八旗官兵巡逻外

兴安岭地区的线路图中，标记有不少敖包，都是官方主祭的敖包。

[《达斡尔族社会历史调查》，第256页，内蒙古人民出版社1985年版]

8. 敖包祭（齐齐哈尔地区）

最早，每个氏族都有自己的敖包，如今齐齐哈尔郊区的敖包村，就是清代随宫村（现大五家子村）吴力斯哈拉祭祀敖包的地方。祭祀敖包在每年初夏种完地后的农历五月间举行。每当祭日，人们都像过节一样参加祭典。祭祀前，先在敖包上插上带有青枝绿叶的柳树或桦树，以象征五谷丰收和牲畜兴旺。祭典一开始，首先上供煮熟的牛、羊、猪肉，奠祭白酒，敖包的四周点火焚香。当主祭人宣读祭文后，雅德根（萨满）围绕着敖包唱祈神歌，跳吉祥舞，大家向敖包叩头，祈求风调雨顺，各业兴旺。仪式结束后，大家用供品会餐，进行摔跤、赛马和射箭等体育活动。

[吴卫荣：《祭敖包与那达慕》，载《嫩水达斡尔人》，第419—420页]

9. 敖包祭（海拉尔地区）

呼伦贝尔地区，过去除各旗联合祭祀的敖包，并有旗、索木级的敖包。这里的达斡尔人也有祭敖包的习惯，如南屯的满那和登特科两个爱里联合祭祀胡吉尔诺尔敖包，西屯的阿尔哈昌爱里祭查干敖包。每年夏季祭一次，富裕户出牛羊几头为祭祀之用，其他杂费由各户均摊。请喇嘛念经，不赛马也不摔跤，除妇女外凡男子都来参加。每个莫昆墓地上也都有敖包，达斡尔语称为“花然·敖包”①。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页]

10. 水神

达斡尔人认为水有水神，江河湖泊的急流深潭处，是水神所在的地方。放木排者每路过急流漩涡时，都要叩头膜拜，祈求水神使他们安全通过。渔民在打鱼时首先祭水神，不准妇女到捕鱼现场，以免触怒水神而使他们打不到鱼。

[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7—8页]

① “花然”，达斡尔语，意为营垒或营地，由此引申，氏族或家族的公共墓地也称作“花然”。

11. 河神祭

祭河神：达斡尔人经常摆渡或打鱼的江河水面地区，设有祭河神的小土庙，也有的在一大块板上钉许多小钉，插上蜡烛，点燃后放进河水中漂流，以此为祭，祈求摆渡安全或捕鱼丰收。

［卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第414页］

12. 祭河神求雨

祭河神：遇到干旱之年，由莫昆或屯落中之年长妇女发起，约集各家妇女各带一只鸡到河边，祭河神。这种集会男子不能参加，只能有一二人应邀前去帮忙。首先将供祭的鸡杀死，将带毛的鸡皮挂在插好的三角木架上，把鸡肉煮熟，由主祭的巴格其或通达祭文的男子致词，祈求降雨解除干旱，然后参加者共餐鸡肉，并各持桶或盆，在河边相互泼水，以示降雨。年富力壮者相互泼至全身湿透，以为下透雨水，尽欢而散。达斡尔族女子祭河神，既是一种宗教祭祀活动，也是他们集体进行泼水等体育活动的机会。

［《达斡尔族社会历史调查》，第257页，内蒙古人民出版社1985年版］

13. 求雨仪式之一

达斡尔人认为下雨是由雨神主宰的，每当天旱不雨时同村的妇女们相约到江河湖泊边，杀鸡供祭水神，祭后大家下水相互泼水，以示降雨解除旱灾。

［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8页］

14. 求雨仪式之二

达斡尔人每逢夏季干旱时，也祭敖包祈求降雨，其仪式与祭敖包大体相同，所不同的是，求雨仪式的最后，各人用桶或盆取河水相互泼洒。后来求雨仪式改在屯落附近的河边或大树下进行，其程序大体照旧，只是相互间的泼水更为尽兴，以为全身浇透意味着下透雨，粮食丰收。

［吴维荣：《祭敖包与那达慕》，载《嫩水达斡尔人》，第420页］

四、动物界

1. 熊

在达斡尔人的心目中熊是奇异的动物，传说它肩胛骨有孔眼，能偷听人们的谈话，能够卜算未来的事情。所以，远出行猎的猎民发现熊洞回到营地后，不能公开讲明发现熊洞的事，只能暗示给同猎的首领，由他带领同猎者前去堵洞射杀洞中的熊。

[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8—9页]

2. 狐狸和鼬鼠

达斡尔人认为长生的狐狸和鼬鼠能够成精并作祟加害于人，能在居民的仓房中作窝，如不供奉，就加害于人。因此，人们不敢轻易猎取狐狸和鼬鼠。尤其鼬鼠，除无嗣的老人外不敢猎取，怕遇到成精的鼬鼠，招惹灾祸。

[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9页]

3. 敬畏凶兽

由于敬畏野牲神，便忌讳直接称呼很多野兽的名字。达斡尔人称虎为“诺音·古热斯”（兽王），熊称为“博布格”，狼称为“何日·诺古”（野犬），狐狸称为“布敦·色乌力”（粗尾巴）等。

[卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第415页]

第二节 人的灵魂及阴间世界

1. 人的灵魂

达斡尔人认为每个人都有灵魂，称为“苏木苏”。在睡眠时其灵魂离开肉体后经历的所见所闻，便是人在睡眠中的梦。当人死亡时其灵魂便离开其肉体到“伊尔木汗”（阴间世界），等待转生再世。冤死者的灵魂因为尚未到期，不能回到阴间世界，流浪人间，伺机作祟，加害于人。在民间故事和萨满传说中，有不少反映灵魂观念的传说故事。

[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9页]

2. 灵魂不死

达斡尔人除了认为万物有灵之外，还认为灵魂不死。认为人死了灵魂回到“伊尔木汗”（阴间世界），然后又出生于人间，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。

［卜林：《达斡尔萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》，第415页］

3. 阴间世界及追魂（一）

“伊尔木汗”，是达斡尔人对阴间世界的称呼，认为那里是阎王和死人的灵魂所居之地。如果有人因横祸早亡，神通广大的萨满还能到阴间世界把他的灵魂领回来，还原其驱体。这种仪式称为“苏木苏勒其贝”，可直译为追魂或取魂。小孩闹病，以为是其灵魂离开肉体到处游荡，便举行招魂仪式。

［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9页］

4. 阴间世界及追魂（二）

萨满教认为世界分为上、中、下三层世界。上层世界是圣洁的天堂世界，中层世界是人类生活的地方，而下层世界是死神聚集的地方，也是散布一切疾病灾难的魔鬼聚集的所在，这就是“伊热木汗”所在的阴间。萨满认为人死后，其灵魂游逛阴间，想给人造成灾难。只有萨满能解救人于灾难，甚至能使人起死回生。神话《德莫日根与齐尼花哈托》中的齐尼花哈托，也是一个出众的萨满，她从中层世界赶到下层世界，从阴间伊热木汗那里要回了她丈夫的灵魂，使德莫日根起死回生了。

［塔娜：《达斡尔族的神话和萨满教》，载《达斡尔族研究》第二辑，第294页］

5. 生命的源泉

在萨满世界里，人的生命来自哪里？相信他孳生在“奥蔑·额倭”的生命之泉里。奥蔑·额倭是掌管后嗣子孙的老妈妈。她白发苍苍，住在有九层台阶的木榭上，九顶白毡房的正中间的一顶包房里。那木榭上的桩子，是用金子和银子铸成的。包房的旁边长着金银松，门口有雌雄两只凤凰守候。庭院里有九眼永远汩汩喷涌的泉水，是人类生命的源泉。中间的一眼泉水里，孳生着胎卵，奥蔑妈妈把它捞出来，背在背上，抱在怀里。老妈妈乳房长的很长，能从肩上搭过去，喂后背的婴儿；从腋下肥大的袖筒里掏出来，喂身旁的婴儿。当婴儿发育成熟的时候，老妈妈说一声“去吧”，再打一巴掌，就让他们到

人世间，哇的一声哭叫，便出生到人世。

[奥登挂：《达斡尔族古代的萨满教信仰》，《北方民族》1991年第2期]

6. 命运

命运，达斡尔语称为“基亚”，认为每个人都有自己的命运，富贫贵贱，是每个人投生时命里注定的，是无可改变的。

[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10页]

第二章　供祭的各种神

第一节　自然神

一、“腾格日·巴尔肯”（天神）

1. 腾格日神祭仪之一（布特哈地区[①]）

各地区达斡尔人普遍祭“天”，根据祭词有“父天”（阿查·腾格日），“母天”（额倭·腾格日），还有“公主天”（达列·喀托）及“官人天”（诺托尔·诺颜）等。祭天没有供奉的偶像，只在供祭时在院内设临时祭坛。

祭天时一般杀两岁牛，或杀猪作为供物。据说早期以白牛为供物。在大门外挂上一双靴子，把大门板紧闭。没有木板大门者，在大门上挂上鱼网或网状的绳子，禁止通过大门，进出的人跳墙出入。在正房的西南角，横置木杆，用被子将横木盖住，然后主祭者念诵祭词。把供奉的牛或猪杀了剥皮或去毛，在室外煮内脏，在屋内煮骨肉。祭祀完了大家吃肉，把骨头啃干净，用簸箕收拾好，扔在院外，把脖颈骨插在木杆尖上，挂在大门旁边。祭天不跳神，所以不一定非请雅德根主祭，能念祭词的“巴格其”或“巴尔西”都可以主祭。讷谟尔地区[②]祭天有些不同，把大门关上不挂靴子，有一个男人拿着弓和箭，站在房顶上，一直站到祭完才下来，并在院内置一座圆形包，不用被子盖横木杆。

对这样祭祀有下述传说和解释：古时，初次祭天的人，因自己没有牲畜，去偷人家的小牛。怕牛的脚印很明显地留在地上，容易被畜主找到，给偷出来的小牛后蹄穿上靴子，牵到家里，才把靴子脱掉，挂在大门上。又怕人看见，把大门关上；用被子盖横木，据说是为了挡住“吉雅其”神的眼睛，不让它看见杀牲畜祭天。在讷谟尔地区，拿弓箭的人站在房顶上，意为放哨，也是为了防备被人发觉的。以后，虽然不偷牛祭天，可是这样的举动一直被保留到现在，已经成了习惯。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第29页]

---

① 布特哈，达斡尔语，渔猎之意。清代曾设布特哈八旗，亦称为打牲八旗，其地域包括嫩江中游广大地区，即今内蒙古莫力达瓦、阿荣、布特哈三旗全境及鄂伦春自治旗一部分，黑龙江省讷河县、德都县、克山县、克东县全境和甘南县的一部分。

② 讷谟尔地区，达斡尔族原聚居地之一，因嫩江支流讷谟尔河而名，属今黑龙江省讷河县、德都县辖境。

2. 腾格日神祭仪之二（齐齐哈尔地区）

达斡尔语将“天”称作“腾格日”，将“神”称作“巴尔肯”。“腾格日·巴尔肯”，天神之意。人们认为它不作祟，不加祸于人。每年春节时在当院立香案焚香磕头。每过几年家人闹病或有什么不吉利时，便上供祭祀一次。据说，过去用白牛上供，后来也可以用猪或羊，不过用猪羊时，必须杀一只白鸡同时献供。把上供的猪羊杀了，内脏在屋外煮，在外面吃完，不许带进屋里。其他带骨肉肢节后在屋里煮，把肉煮熟供在香案前祈祷，不跳神，所以“巴格其”即可主祭。吃完肉将脖颈骨及四蹄插在木杆上，挂在大门右侧，把骨头收拾起来，第三天将其扔在大门外。

从祭祀那天起，三天内关紧大门，出入者只能跳院墙而行，不准将本家东西拿出门外。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第75—76页]

3. 腾格日神祭仪之三（爱辉地区）

天神——腾格日；没有偶像，家人有病时许愿，或者借杀年猪时祭祀它。祭时请巴格其主祭。关上大门，上挂毯子或棉被，然后在院内杀猪，内脏在院内煮熟献供，其余部分在屋内煮，剔出的肉冻藏，预备过年用。把啃干净的头骨及相连的第一个脊椎骨插在“索格”杆上，立在大门右侧的篱笆上。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第105页]

4. 腾格日神祭词

父天听我祷词，
母天了解缘由；
坐在上方的大公主，
用簸箕般的耳朵静听；
坐在角落的大官人，
用明亮的眼睛瞧看吧。
不是没有缘因地祷告，
不是没有灾害地献祭。
为了遵守许过的愿，
在今天的日子里，
献祭你所需的牺牲。

有簸箕样的耳朵[①]，
有黑果样的眼睛，
有能翻地的嘴巴，
有绶子般的尾巴，
有凳子般的腿子，
有叉子般的蹄子，
有黑呢绒般的毛，
有腻人的肥脂。
把可爱肥壮的牲物，
供奉在你的面前。
夺取了它的生命，
把胸腔内脏高举起来，
给门神们告知，
和大门的天在一起，
把四肢的筋剔出来，
把横隔膜拿出外面，
把新鲜血涂在槊上，
把主要的骨胳摆左右；
和天娘娘在一起，
和神娘娘在一同，
在你的左右献祭酬谢，
供奉肩胛和尻背。
……

（以下根据祭者具体情况加以叙述，这里从略）

［《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第29—30页］

二、“博果勒·巴尔肯”（动物神）

1. “博果勒·巴尔肯”祷词

博果勒·巴尔肯，是达斡尔族最早开始崇拜的巴尔肯。据说，达斡尔人从黑龙江北岸迁来时，还只有这个巴尔肯。当时这巴尔肯有很多种，其偶像摆起来有35尺左右。因此齐齐哈尔地区达斡尔人将“博果勒·巴尔肯”称为“瓦兰·巴尔肯”，意为众多的神。自19世纪末起停止供祭此神，至今已有50余年了。它的祭词如下：

① 下一段系描述所献祭的猪的外形特征，请神灵接纳。

原籍在黑龙江，
根本是在黄江。
在济河[1]上高鸣，
在江水中游泳，
在山沟中跳跃，
在沙漠中徘徊。
在江河内有联系，
通过了三道江河，
怒气填胸地下来。
……

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第37页]

2. “博果勒·巴尔肯”的构成和祭仪

据说，博果勒·巴尔肯出自布特哈地方的博果勒屯，因而得名。又因这巴尔肯由很多组神构成，所以，齐齐哈尔地区额尔门沁屯人，叫做“瓦兰·巴尔肯”（意思是众多的神）。

这个神由二十四个特格（组或座位）组成，兹填列如下。

（1）官人
（2）铁匠
（3）贲沁喇嘛
（4）雅达干
（5）雅达干 } 斡米南仪式
（6）钓鱼人
（7）猎人
（8）担商
（9）棺材（三口）
（10）狐狸精
（11）妖怪（布恩）
（12）碾子
（13）婴儿
（14）托若树（神树）
（15）乌鸦（斡列）
（16）布谷鸟
（17）鹿（牡牝各一）

① 此处所说的济河，可能指精奇里江，系黑龙江中游北岸支流，达斡尔族早期聚居地区。

（18）蜥蜴
（19）敖雷·巴尔肯（山神）
（20）娘娘神（一个人）
（21）娘娘神（九个人）
（22）蚯蚓
（23）狗（两只）
（24）蛇

以上都是画像，外有副神：一个“克亦登”（在五色布上贴九个金箔纸人形偶像），十五个“阿昌·克亦登”（是画30个龙的偶像），“麻罗”（是木制的“喀勒塔尔迪”和“阔勒托尔迪”塑型）和蜥蜴、蛇、15颗人头塑型，并有坟墓和阿彦托若等画像。

把这神供在院内小寺里，它作祟时经常使人神经错乱。祭时用绵羊，祭它的克亦登用山羊，并附有枯草扎成的人和鸟型各两个。祭它的阿彦托若时，在屋内东南锅台上上供，用绵羊。

从前，海拉尔地区达斡尔人不祭祀它。据说，七八十年前（即19世纪下半叶），阿尔哈昌莫昆人奇考赶牛车上齐齐哈尔拉脚，归途路过额尔门沁屯时，拉他坐着的那辆车的牛，不知什么缘故，忽然用后腿立起，使他惊吓神经错乱，由同伴把他带回家里。请义顺萨满跳神，她认定是由于博果勒·巴尔肯作祟致病。从此，海拉尔地区达斡尔人开始祭祀“博果勒·巴尔肯”了。

〔《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第55页〕

三、“霍列力·巴尔肯”（动物神）

1.“霍列力·巴尔肯”来源的传说及其构成

“霍列力·巴尔肯”，是达斡尔人普遍供奉的神。海拉尔地区称为“达·巴尔肯”，爱辉地区称为“麻罗·巴尔肯”。在布特哈地区，除供“孟尔丁·额特乌”（即孟尔丁祖母）的人家，多数达斡尔人家都供奉此神。

这个巴尔肯的来由，在布特哈地区有以下两种传说。

第一种传说：古代有“特格·鄂伦春”人[①]被雷击死，他死以前，曾用龟和哈蟆等物挡身，死后和那些龟蛙类都变成神。初被鄂伦春人所供奉，后来传到达斡尔族，是在黑龙江北岸时传进来的，他的神灵不通过萨满“温果尔”（神灵），只是有时通过萨满显灵。

第二种传说：很早以前，在西藏地方的大山中，有一块很大的岩石。有一天，那块大岩石被雷击裂，从石头里面走出来一只羚羊（斡果尔金）。这只羚羊一直走到沈阳，扰

① “特格”，俗称“四不象”，达斡尔语称为“斡荣包格”，即驯鹿。“特格·鄂伦春”即使用驯鹿的鄂伦春人。

乱附近的居民，满洲朝廷（入关前），把它捉住装在牛皮做的大囊里，投入江中。这个怪物在江中漂流，遇着水蛟。皮囊被水蛟的角划破，羚羊从皮囊里面钻出来，再次上岸扰乱居民。满洲朝廷又把它捉住，又装在皮囊中，驮在马背上放走了。那个马随意走开，最后走到黑龙江上游，被特格鄂伦春的一个部落捉住。特格鄂伦春人认为皮囊里面一定有好东西，把皮囊打开，那羚羊又跑出来了，在附近的森林里面徘徊着。在每次下雨打雷的时候，那只羚羊就躲避到那个部落的人们中间。有一次下雨打雷，很多人被打死，而它幸免于难。但是，雷神追的很紧，所以它跑往布特哈地方。在诺敏河汇流嫩江的地方——额依勒尔、比台屯附近，有一个鄂温克农民正在耕地，那个羚羊跑到那个农民旁边时，雷声大作，把羚羊打成九十九块。从此，它的灵魂和因它而被雷打死的那些人和动物的魂灵合力作祟，初被鄂伦春人供奉，后又在清朝官内被立为神。

这个神（巴尔肯）的总名称叫“霍列力”，包括十七种神，它们是由 58 个生物和物件组成，它们的名称和数目如下：

①“曼该”[①]	九个
②九个头的“耶勒登该尔·曼该”	一个
③“得勒格第”[②]	九个
④“塔卡该尔”	二个
⑤“布阔该尔”	二个
⑥“喀拉尼——喀恰尼”	二个
⑦“阔勒托尔迪——喀勒塔尔迪”[③]	二个
⑧“库力”[④]	一个
⑨“阿勒坦书·卡毕勒”	二个
⑩“蒙滚书·卡毕勒”[⑤]	二个
⑪“色莫尔肯——肯特勒”[⑥]	二个
⑫“毕尔吉·毕奇古·毕切沁”[⑦]	一个
⑬“那林·格库·串嘎朗”[⑧]	二个
⑭“依斯勒——霍列”[⑨]	九个
⑮“瞄枪”（鸟枪）	一个

① “曼该”，达斡尔族传说中人头兽身的妖怪。

② “得勒格第”，在鄂温克人供祭的诸神中有同名异音的“德力格丁”神，是萨满供祭的神灵之一。

③ “塔卡该尔”、“布阔该尔”、“喀拉尼——喀恰尼”、“阔勒托尔迪——喀勒塔尔迪”等，均指被雷击身亡者残缺不全的躯体。

④ “库力”，达斡尔语，腿。

⑤ “阿勒坦书·卡毕勒”、“蒙滚书·卡毕勒”：卡毕勒系龟，前者为金色的龟，后者为银色的龟。

⑥ “色莫尔肯——肯特勒”：“色莫尔肯”指破碎不成整体的物品，多指衣物；“肯特勒”词意不详。

⑦ “毕尔吉·毕奇古·毕切沁”：意为写“毕尔吉”的书写者。毕尔吉，达斡尔族古代社会组织的名称。

⑧ “格库”，布谷鸟；“串嘎朗”，唱鸣；“那林”，形容词，形容布谷鸟的秀丽。

⑨ “伊斯勒”，蜥蜴；“霍列”，词意不详。

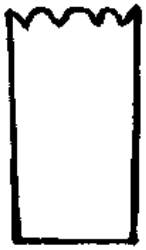
⑯“特利·穆都尔·特格；珠如·穆都尔·珠格特勒根”[1]　二个

⑰“耶松·扣克尔·玛尔西朗；耶松·乌该尔·鲁尔格楞”[2]　九个

以上17种神偶，前15种是木刻的，后两种是布上绘制的，其形状见下面附图：



“曼该”之一



“耶勒登该尔曼该”



“得勒格第”之一



“塔卡该尔”和“布阔该尔”的正面



“塔卡该尔”的侧面



“布阔该尔”的侧面



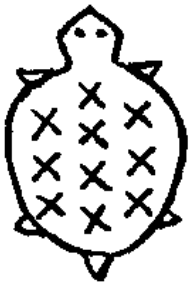
“喀拉尼——喀恰尼”之一



“阔勒托尔迪——喀拉塔尔迪”之一



“库力”



“阿勒坦书卡毕勒”之一



“蒙衮书卡毕勒”之一



“色莫尔肯——肯特勒”之一

① “穆都尔”，龙；“特格”，此处指神位；“特利”，词意不详；“珠如·穆都尔·珠格特勒根”，供祭的成双的两条龙。

② “耶松·扣克尔·玛尔西朗”，舞蹈的九个男童；“耶松·乌该尔·鲁日格楞”，舞蹈的九个女童。“鲁日格勒”系达斡尔族女子跳的民间舞蹈。



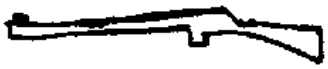
毕尔该·毕奇古·毕切沁



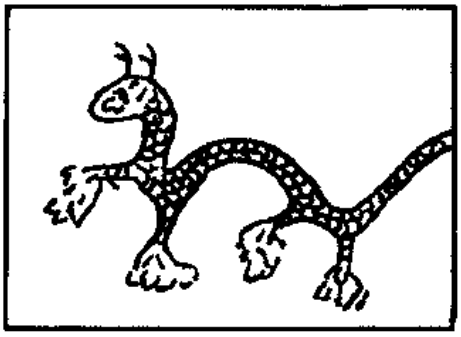
“那林·格库·串嘎朗”之一



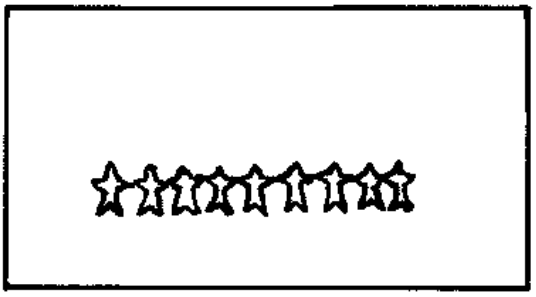
“依斯勒—霍列”之一



瞄枪 （鸟枪）



“特利穆都尔特格——珠如
穆都尔珠格特勒根”之一



“耶松扣克尔玛尔西朗——
耶松乌给尔鲁尔该楞”之一

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第30—33页]

2. “霍列力·巴尔肯”来源的传说及祭仪

海拉尔地区的达斡尔人的“达·巴尔肯”是和布特哈地区的“霍列力·巴尔肯”同一神的不同叫法。

据说，达斡尔人由布特哈地方移到海拉尔地区时，未曾有过“达·巴尔肯”。在一百多年前的一个夏天，南屯的满那和登特科两个莫昆的青年们，在伊敏河里洗澡的时候，从上游漂来一个桦树皮小箱。由于好奇，大家把那小箱捞出岸上，互相争夺起来，因登特科莫昆的人数多，把那小箱夺过来了。打开一看里面装着各式各样动物的模型，并有蟒袍一领，蟒袍上有血的污迹。因此，他们认为这是不吉利的东西，把所有东西全部装回箱子里，又扔入伊敏河。可是，这个小箱不顺流而去，停顿在河流中不动。同时，登特科莫昆的好几个年轻的姑娘，开始神经错乱，请雅德根占卜结果，说是那河里的桦皮小箱作祟。

因此，把箱子捞出来，大家祭祀。从而登特科莫昆人有了这神，满那和阿尔哈昌莫

昆的人们不供奉它。

这里的祭词和布特哈地方的祭词不同，掺杂着很多鄂伦春和鄂温克语，不易懂。据巴格其说明，大致都是念诵神的座位和装饰。

祭祀分大、小两种，大祭时供献如下："达·巴尔肯"主神，用白顶枣红色公牛一头；"达·巴尔肯"的"斡若克西"用栗色牝牛一头；"达·巴尔肯"的"麻罗"用黄色牡马一匹。祭祀时有九个男子献酒和敬烟的仪式，接着九男九女献舞。大祭一定要由雅德根主祭，而巴格其配合。小祭没有雅达干也可以，而由巴格其主祭，"达·巴尔肯"主神用羊一只，祭"麻罗"用牝羊一只。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第54页]

3. "霍列力·巴尔肯"的构成及其来源的传说

爱辉地区的"麻罗"与布特哈地区的"霍列力·巴尔肯"、海拉尔地区的"达·巴尔肯"相似，是由很多的神组成的，如有：

托青麻罗	四个
耶孙·卓勒命	九个
耶孙·曼该九个（长方形卵石）	九个
格库（布谷鸟）	一个
卡毕勒（龟）	一个
其凯尔木勒·麻罗	一个
滴勒托尔迪	一个
喀勒塔尔迪	一个
库力	一个
塔卡该尔	一个

以上神像除耶孙·曼该用石头外，其余都用老柳木琢成的，其样式与布特哈地区的"霍列力"相似。把这些神像装在桦树皮做的篓内，供在住屋或仓房内。祭祀时不用猪而用狍子献供，或者用公鸡，由巴格其主祭。

据说达斡尔人从前不祭祀它，它原是鄂伦春人的神，以后它怎样传到达斡尔族被奉为神，有以下三种传说：

（一）从前，有一个达斡尔人在森林里看见一个绰罗子，进去看一个人也没有，只有一个桦树皮篓子引起他的注意。他认为桦树皮篓子内一定有下肉条，也没有打开看，拿起就走了。回到家里一看，都是麻罗偶像，就把麻罗装回篓内扔在野外。从此，他家里经常闹病，于是供奉了麻罗。

（二）一个鄂伦春人欠达斡尔人的债，屡索不还。最后达翰尔人不客气地把他家中的桦树皮篓子拿回来，意思是你不还债，把你所供的神拿走，使神转怒于他。结果达斡尔

人也祭祀它了。

（三）在早先达斡尔人和鄂伦春人、蒙古人邻近，在一起生活了很长时间，亲如兄弟。后来分开了，离别时恋恋不舍，互相交换了巴尔肯，作为纪念。鄂伦春人送给达斡尔人的是“麻罗·巴尔肯”，蒙古人送给达斡尔人的是“诺·巴尔肯”，达斡尔人也把自己的巴尔肯送给了鄂伦春人和蒙古人。但因时间已久，达斡尔人送给鄂伦春人及蒙古人的巴尔肯的名字，人们已记不清了。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第105—106页]

4. “霍列力·巴尔肯”来由的传说

有关“麻罗·巴尔肯”的传说：达斡尔人在黑龙江流域时，与鄂温克人一同外出打猎，鄂温克人经常满载而归，而达斡尔人却一无所获。达斡尔人问其缘故，鄂温克人告诉说，我们有神灵帮助，达斡尔人问你们的神灵是什么样的，鄂温克人拿出一个白布口袋，说我们的神灵就在这白布口袋里，达斡尔人想要，鄂温克人说可以用钱买。达斡尔人出钱把口袋买回来，从此外出打猎，也能猎取很多动物。白布口袋中装有各种各样的木头人、鸟、蛇等物。若家中有人生病，请巫师来祭它，用鄂温克语念祭词，并宰羊，把羊血涂在这些木头人、鸟、蛇的口上，羊肉分给大家吃，据说这样可以消灾。

[内蒙古少数民族社会历史调查组编印：《新疆达斡尔族情况》，第27—28页]

5. “霍列力·巴尔肯”祭词

后地的极处所立神座，
土地娘娘刚发现的时候，
创立起来的神座；
在济·西勒克尔河[①]的方向，
在额尔古纳河的根源，
在森奇勒山崖的山嘴，
在森格泉子的源渊，
由叟西山洞起家。
有松柏建筑的城墙，
有红松木立的旗杆，
有香灌木树叶的铺垫，

① 济·西勒克尔河，即石勒喀河。

有九十九个包；
经受九次雷击，
被打成碎块，
而为阔勒托尔迪——喀勒塔尔迪。
被打成片片，
而为喀拉尼——喀恰尼。
从那里开始发轫，
在黑龙江有籍贯，
顺着黄江[①] 下来时，
把所有的“毕尔吉”[②] 集合起来，
把各种的生物毕尔吉会合了，
而将南海作了目标，
在海岛里造备了住处，
入了达赖喇嘛的僧籍，
吵扰了北京城，
占据了正统的位子，
高鸣在宫廷内，
曾有过玉石宝石的炕沿，
有过真珠东珠的座位。
从那里开始发迹，
通过了每个省境，
经过索伦[③] 达斡尔的时候，
供奉在这个家里，
位居在西边的墙上。
有三个座位的神，
有犁杖的座位，
藏居在犁镜里，
坐在原位的“带拉勒”，
有双龙的祭祀，
有对龙的宝座，
有各种缎绫绢帕，

① 黄江，指金奇里江，因流经黄土地带，江水浑黄而名。
② “毕尔吉”，达斡尔人早期社会组织的名称。
③ 索伦，历史上对部分鄂温克人的旧称，后统称为鄂温克族。

有各色绸绉“哈迪格”[①]；
在“曼果尔”葬袍里坐着，
被庄缎里包裹着，
踩着清洁的缎子，
涂漆的修饰，
雕刻的塑像，
雕在红松上，
画在杨树上；
布阔该尔——塔卡该尔
阔勒托尔迪——喀勒塔尔迪，
喀拉尼——喀恰尼，
色莫尔肯——肯特勒
巴布凯——巴图鲁[②]，
宝罗迪——布阔[③]，
河流汇集的地方，
下流汇处独木舟，
密林中的鄂伦春，
打猎能手“墨尔根”，
找不到的踪迹，
看不到的足印。
金色的龟，
银色的蛙，
翁翁叫着的刺蜂，
爬动的蜘蛛，
蠕动的蜥蛇，
摇响着的铃声，
高鸣着的布谷，
吼叫的豹子，
雄豪的公猪，
……

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第33—35页]

① “哈迪格”，即“哈达”。
② “巴图鲁”，达斡尔语，勇士。
③ “布阔”，达斡尔语，摔跤手。

第二节　祖先神

一、祖先神概况

1. 祖神的普遍性

达斡尔人的每个“莫昆”[①] 都有自己的“霍卓尔·巴尔肯”，即祖神[②]。霍卓尔神多以莫昆为单位，但同一个哈拉的几个莫昆，都有同一的祖神。两个不同的哈拉，祭同一霍卓尔的较少。也有一个莫昆同时祭两个祖神的；也有的祖神同时由两个莫昆供祭。

[《达斡尔族社会历史调查》，第249页]

2. 祖神的成因及其构成

据说达斡尔族的祖先神多为被雷击而死者的怨魂，但并不是每个被雷击死者都能被供为本莫昆的祖神，只有在冬季被雷击死者的灵魂才能当本莫昆的祖神。被雷击死的莫昆祖神的肉体，变成三种不同名称的神：尸体的上部变成“亨格尔·达列勒·博尔绰库尔”，中部变为“霍卓尔·克亦登”，下部变成“霍卓尔·多勒布尔”[③]，都是祖神的组成部分。

[《达斡尔族社会历史调查》，第251页]

3. 祖神的血缘性

每个“莫昆”都有自己的“霍卓尔·巴尔肯”，“霍卓尔”即祖先。据说霍卓尔·巴尔肯大都是怨死者之灵魂不散，显灵作祟被供祭为祖神的。有的霍卓尔同时由两个莫昆供祭。如：杜尔塔拉莫昆的霍卓尔·巴尔肯，同时也是敖拉莫昆的霍卓尔·巴尔肯。传说在很早以前，敖拉哈拉某人有一女，小时许给杜尔塔拉哈拉某男为妻。这女孩从小常闹病，当她16岁时萨满看了后认为她要成萨满，祈祷之后病果然就好了。但她父亲不同意其女儿当萨满。后来她便乘父亲去甘珠尔庙拉脚不在家之机会，请一萨满为师，请神附体学萨满。不久其父亲回来，一气之余将神线割断，女儿也随之死去，三日后老父也相继死去。自此，杜

① “莫昆”，达斡尔族父系氏族组织。

② 霍卓尔，达斡尔语，意为根子，此处指祖先。

③ “亨格尔”，人和动物胸腔部分，“达列勒”，意为雷击，被雷击而亡者的上半身；“博尔绰库尔”，形容兽类皮毛的花色，多指狐狸等皮毛兽。“克亦登”，原词意不详，祖先神的副神，布上绘制人和龙形为其偶像。“多勒布尔”，祖神的组成部分，祭时必在夜间进行。

尔塔拉哈拉的人大量死亡，人们无奈，便供该女孩做“霍卓尔·巴尔肯”。不久她的灵魂又在婆家显灵，成为敖拉、杜尔塔拉两个哈拉的“霍卓尔·巴尔肯”了。

霍卓尔·巴尔肯没有画像，只用布做成“哈音”（人形），挂在屋里，每逢年节时杀猪上供，特意杀猪宰羊上供的很少。

[《齐齐哈尔市郊区达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第76页]

4. 爱辉地区的祖神

霍卓尔．巴尔肯，爱辉达斡尔人也称为诺托尔·巴尔肯。偶像是用没有毛的皮板剪成的人形一个或两个，供在住屋的西北或西南角墙壁上钉的小木台上。初一、十五日烧干蒿草辫（不烧香）磕头，有病时杀猪献供，或借杀年猪时献供。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第106页]

二、各氏族“霍卓尔·巴尔肯”（祖神）的由来及祭词

达斡尔族的每个氏族（莫昆）都有自己的“霍卓尔”。霍卓尔神多以哈拉或莫昆（氏族）为单位，如同一哈拉的几个莫昆，有共同的霍卓尔神。两个不同的哈拉，有同一个霍卓尔神的较少。但也有一个莫昆同时有两个祖神者。

下面是我们所得到的，关于霍卓尔神的材料。

1. 孟尔丁哈拉阿尔哈昌莫昆的祖神“都博浅霍卓尔”

很早以前，鄂嫩哈拉都博浅莫昆有弟兄七人，有一个姑娘，许给莫尔丁哈拉的一个男子。但是，她在未结婚以前，已经有了孕。被她的父叔们发觉后，怕受惩罚，挟着梳妆匣，私自逃跑。她的父叔们来找，在伊斯尔哈达地方找见了她。当时她尽力逃跑，父叔们也不放松，紧跟着追。她不愿意被父叔们捉住，跑到怪勒山崖投江自尽。姑娘死后，她的梳妆匣顺着嫩江水漂浮到孟尔丁族众的住地。

从那时候起，由于她的死魂作祟，鄂嫩和莫尔丁两个哈拉的人经常闹病，所以鄂嫩和莫尔丁两个哈拉族众把她立为霍卓尔·巴尔肯，这神没有偶像，阿尔哈昌莫昆的两个“斡尔阔”[①] 人家也都祭它，祭时用九个台（就是用九个酒杯奉供）。

祭祀时叙述它的起源如下：

① “斡尔阔”，达斡尔族古代社会组织的名称，确切含义待考证，此处似指家族。

从始祖世代起被供奉的神，
说起开头从哪里发生的，
从前如何成长的来由，
曾与镶黄旗有联系，
于霍日里开阔有根源，
隐在伊斯尔“哈达”①，
高攀在怪勒哈达上。
潭水里有把柄，
绿潭里有链锁，
清潭里有座位。
由梳妆匣内变化，
由红色包袱里成仙，
飞起了红色家雀，
和鲤鱼一同跃游，
与鲫鱼作了伙伴，
盘居在阿尔哈昌哈达，
徜徉在尼尔基哈达上②。
与七个孟尔丁莫昆联系着，
普遍了九个支族的母性的祖神，
都博浅莫昆的祭娘，
是十个家族的管辖者，
是二十个家族的根本。
……

2. 孟尔丁“额托姑”（孟尔丁祖母）

很早以前，孟尔丁哈拉尼尔基莫昆某人，曾在关里当兵多年，回家乡的时候，由北京带来一个汉族婢女。来布特哈以后，她因受虐待最后神经错乱，疯疯癫癫，在孟尔了哈拉七个莫昆里边乱闯乱闹。于是，该哈拉七个莫昆的人开会，把她扔进嫩江淹死。当时，把她带到布特哈的人，正在北京城，经她冤魂作祟，得病死亡。此后，孟尔了哈拉七个莫昆的人，把她的魂灵奉供为神，叫做孟尔丁“额托姑”。它的偶像是用布剪成的人形，贴在布上供奉。贴的人形脱落掉了，也不补充。等到自己家里生小孩，再增添一个

① “哈达”，达斡尔语，山崖。伊斯尔哈达和怪勒哈达，均在嫩江西岸，今内蒙古莫力达瓦达斡尔族自治旗境内。
② 阿尔哈昌哈达，位于嫩江东岸，今讷河县境内。尼尔基哈达位于嫩江西岸，今莫旗境内。

人形。她的魂灵没有变成“温果尔”[①]，只是有时通过萨满显灵。传说她的神灵在北京时，曾经和“霍列力”神约定，二者不能在同一家内接受奉供，换句话说：供孟尔丁祖母者，就不供霍列力；供霍列力者，就不供孟尔丁祖母。祭祀时用小猪，或是狍子肉和荞麦粥。

3. 孟尔丁哈拉舍倭尔托尔苏莫昆的“霍卓尔”神

传说过去，舍倭尔托尔苏莫昆成员的婢女出嫁以后，神经错乱，她婆家的人为了给她驱邪，把她的小拇指砍断。因此，她往娘家跑去，路过嫩江江叉时，淹死在沙滩近旁的深潭中，淹死后，她的魂灵变成神。她婆家把砍断的手指头装在她的梳妆匣内，经过七天打开了那个梳妆匣，由匣内飞出金色小鸟。那个小鸟飞到她淹死的水里，看见她的尸体，被各种鱼类啃着吃。她的魂灵在舍倭尔托尔苏莫昆内作祟，以后被立作该莫昆的霍卓尔神。同时，她的灵魂变成“温果尔”。该莫昆萨满跳神时用的祭词中有：

由梳妆匣内成精，
由小拇指变成鸟，
由金色鸟儿活跃，
与沙滩深水有缘，
被鲫鱼啃吃过的，
被鲤鱼舐啃过的，
……

4. 郭博勒哈拉莫热莫昆的“霍卓尔”神

郭博勒哈拉莫热莫昆的霍卓尔雅德根（氏族萨满）郭绿荣老太太，关于她当萨满的经过叙述如下：

她婆家是敖拉哈拉的库勒浅莫昆。她的娘家是郭博勒哈拉莫热莫昆，她在31年前（即1925年），当了莫热莫昆的霍卓尔雅德根。郭博勒哈拉，原来有它们共同的祖神，莫热莫昆有了自己莫昆的祖神以后，就不供奉原来共同的祖神了，共同的祖神只由满那莫昆供奉了。

莫热莫昆现有的祖神叫“奶尼太提”巴尔肯。它的起源是：在164年（即1792年）以前，曾嫁给绰尔嘎拉屯的莫热莫昆的女人某，夏天回到莫热屯的娘家，住了些日子。她在回婆家的半道上，遇着下雨打雷，被雷击死。她母亲听到这个消息，赶快来看她姑娘，她走到姑娘死的地点，也被雷击死了。母亲和姑娘两人死了以后，莫热莫昆的人经常闹病，死了不少人。所以，把这母女二人当作祖神供奉了。郭绿荣前一辈的莫昆萨满，是该莫昆某人的家奴，从他死后经过40年，由她（郭绿荣当时未出嫁）接着当了莫热莫昆的莫昆雅德根。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第37页]

① “温果尔”，主使萨满进行宗教活动的神灵。每个萨满的神灵除其主神灵外，还可有其他若干神灵。达斡尔人所供祭的诸神中，有资格作为萨满神灵者除祖神外，还有“敖雷”神、疯神等。

第三节　其他人物神

一、“温沁·巫西·娘娘”

这神的组成如下：“斡赛巫西·娘娘”，是九个投河死的女人，“阿昌娘娘”一人，“巴尔西”（男人）一名，红色瘸腿耕牛一头，拴在“阿彦托若”上的绵羊一只，蛇九条，还有狐狸精石洞和森林。献灰色马为“温古”，娘娘的“克亦登”是九人和两龙偶像（金箔纸制的）。巫西娘娘的“克亦登”是蓝布上贴九人偶像（也是金箔纸制的）。它帮助人们消病去灾，用山羊祭祀。

［《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页］

二、“吉雅其·巴尔肯”

1. 吉雅其神的由来及祭词片断（布特哈地区）

传说在很早以前，在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。那个达斡尔人对这位伙夫夸耀达斡尔人的生活如何富裕，牲畜怎样的多。那伙夫信了，常常向往着达斡尔地方。最后他由庙里逃出来，在来达斡尔地区的半路上，被雷击死。后来，达斡尔人把他的灵魂立为神，叫“吉雅其·巴尔肯”①。这个神对人不作祟，不叫人闹病，它专管家畜以及财富。达斡尔人不分莫昆和哈拉，几乎家家都供吉雅其。它的偶像是用白布剪成的人形，一男一女，贴在蓝色或黄色的布上，供在房外。有好马时，给它作乘骑的“温古”马（意为吉雅其神骑用的马）。“温古”马除男人乘骑外，不许女人乘骑。

祭吉雅其神，以羊为牺牲，将房屋扫除干净，用黄油或香油做“卓拉”（达斡尔人早期的照明物）点燃。其祭词摘录如下：

在内地有籍贯，
走遍了万众蒙古，
当了千万喇嘛的伙夫，
跟随达斡尔索伦，
在投奔的半路上，
遇着了小块的云，

① 吉雅其，词根吉雅，达斡尔语，汉译为命运。吉雅其神系司命运的神。

冒出了团黑的云，
被五个雷打着了，
被九个雷劈轰了，
劈裂了榆树，
打断了果木，
走到屯子和“斡尔阔”[①] 里，
变成了吉雅其带拉勒。
占居在西面，
有双龙的祭坛，
有双龙的宝座，
有九个童子欢跳，
有九个童女舞蹈，
祀立了祖神吉雅其，
坐了西边墙角
有黄色骏马乘骑[②]。
……

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第37—38页]

2. “吉雅其·带拉勒”（海拉尔地区）

海拉尔地区的“吉雅其·带拉勒”和布特哈地区的“吉雅其·巴尔肯”是同一种神，当地也叫做“专”。其偶像是在蓝布上贴金箔纸偶像两个，一男一女，装在木匣里，挂在南房檐下，是专司人畜两旺的神。据说它是雅德根的鼻祖，用白色牡马做它的“温古”。海拉尔地区，祭词多蒙古语，兹摘述如下：

苍白发鬓的父亲，
老迈龙钟的母亲；
赏赍满被的子孙，
赏赍满桶的奶子，
赏赍口齿伶俐的儿子，
赏赍增殖频繁的乳牛。
……

关于它的传说，没有像布特哈地方的说法。如牲畜年年发生疫疠，畜主请萨满在野

① “斡尔阔”，达斡尔族古代社会组织的名称。
② 黄色骏马的原词“色特勒”，蒙古语。

外跳神，祭祀“吉雅其”，当地人叫做“专·达司呗”（即祭“专”神），把畜群赶来由神像下面走过去，要求神灵保护牲畜。

［《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第55—56页］

3.“吉雅其·巴尔肯”（齐齐哈尔地区）

“吉雅其”是管牲畜的神，用白布剪成人形，并有月亮和星辰贴在黄布上供在屋外。祭时将房屋清扫好，用黄油或香油做成“卓拉”（用黄油或香油拌搅谷糠贴在麻杆上）点燃，杀羊供献。传说吉雅其神是由蒙古传来的。

［《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第76页］

4.“诺·巴尔肯”（爱辉地区）

“诺·巴尔肯”又称“吉雅其·巴尔肯”，偶像是在一块白布和一块蓝布上各画龙一条，每个龙的上面贴金箔纸剪成的人形各两个。祭祀时用面粉做杯，灌进豆油，用棉花做灯芯点燃，用狍子献供。

［《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第106页］

5.“吉雅其·克依登”（伊犁塔城地区）

这个神，达斡尔人不分哈拉、莫昆，几乎家家都供奉它。它的偶像是用白布剪成的人形，粘在蓝色、黄色布上，供在房外西边墙角上。这个神对人不做祟，不叫人闹病，而它专管家畜。有好马时作为它的乘骑，达斡尔人叫做“温古”。“温古”马除男人可以乘骑之外，不许女人乘骑。

据说，“吉雅其·克依登”巴尔肯原是个蒙古喇嘛，被雷击而死，达斡尔人把他的灵魂立为神供奉。“吉雅其”的“吉雅”是“运气”之意，“其”是“者”之意。

从它的祭词中，可以看到完全用蒙古话祈祷的词句，这也可以证明，它原是蒙古喇嘛之说。

兹将其祭词中的一段录下：

你的大小孩子们，
一直到黑头发变成花白，
花白头发变成雪白头发，
叩头祈祷的就是为了这点啊。
……

对“吉雅其”的祭词，达斡尔族的“巴格其”不一定会全用蒙古语唱颂，但是这上面的四行话非用蒙古语唱颂不可。

[凯英：《新疆达斡尔族概况》油印稿，第34—35页]

三、“奥蔑·巴尔肯”

这神被形容如下：住在带有九层台阶和金银桩子的九顶白毡蒙古包的正中包内；有三层院墙，院内有九印大锅，大门外有公母凤凰两只；龙钟年迈的父母，他们衣服下摆很长，在九个泉内生育着小孩，由泉内取出胎卵，在宽阔的前胸后背内，怀抱着小孩；有金银制的“嘎什哈”（狍子后腿踝骨，达斡尔族儿童玩具之一）；母神的乳房很长，喂奶时奶头由袖筒内或由肩上往后牵拉着。用白色牝马为奥蔑·巴尔肯的“温古”马，人们求它赐给小孩和保佑小孩。祭祀时用羊供祭。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页]

四、“巫西·巴尔肯”

古代，曾有一个寡妇和人通奸，生了私生子。为顾名誉，她把婴儿杀死。被害婴儿的怨魂遇着成精的狐狸和鼬鼠以后，灵验大增，开始作祟，使人们闹病。达斡尔族各哈拉·莫昆的人，差不多都供奉它。“巫西·巴尔肯”没有“温果尔”，在院中小庙里供祭。它主要给孕妇和幼儿招灾，用猪、鸡和酒、果品等献祭。神像左侧的小人像为主神，两个大人是他的亲生父母，右侧两个人像是给她接生的产婆及其丈夫。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第39页]

五、“哈音”神

哈音：莫昆或哈拉的巴格其、巴尔西或扎列死后，变成“旺格勒”（妖精）作祟时，用羊皮或狍皮做成人形偶像，加以供祭，称为“哈音”，供祭时不烧香而烧艾蒿，杀猪献供。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第106页]

六、“翁胡尔·巴尔肯”，又名“瓜尔本·哈音”（即三个哈音）

传说从前，在诺敏河旁，有杜尔塔勒屯，居民七十多户，忽然来了一个穿绿色衣服

的姑娘，屯众都不认识她，可是她很有法术。屯众认为她是妖精，请喇嘛念经镇压她，可是念经的喇嘛死了，他的灵魂和那姑娘合成一对作祟。当时，鄂伦春族雅德根雅勒巴·旺沁来到这屯，屯众又请他跳神，想要镇压这两个妖怪，雅勒巴·旺沁跳神后也随之死去。从此，成了三个妖怪，对屯人作祟，死了很多人，全屯仅剩七户，所以供他们为神，后来雅勒巴·旺沁的魂灵成了“温果尔”，也有了领这“温果尔”的雅德根。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第55页]

第三章 萨满及其宗教活动

第一节 萨满的类别及当代萨满简况

一、萨满的类别

1. 萨满的分类之一

达斡尔人称萨满为“雅德根”，分为“霍卓尔·雅德根”和“博迪·雅德根”两种。“霍卓尔·雅德根”是以祖先神为其主要神灵的，同时还可以请其他外来的神为其相助的神灵，是在本“莫昆”内传承。“博迪·雅德根”以领外来神为主要神灵，其传承不受“莫昆”的限制。

[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》（油印本），第10页]

2. 萨满的分类之二

达斡尔人的萨满称为雅德根，分为“霍卓尔·雅德根”和“博迪”·雅德根”两种。萨满以其身世和资历又分为“嘎日曾·雅德根”和“布图[①]·雅德根”两种。前者意为出徒的萨满，请老萨满为师举行领神仪式者，被认为神通大；后者系指未经正式训练和举行领神仪式者，但仍可进行祭神等宗教活动者。近来在民间进行祭神活动的萨满，均系布图·雅德根。

[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11页]

3. “霍卓尔·雅德根”

达斡尔族的萨满，可分为两个类型，即“霍卓尔·雅德根”和一般雅德根。霍卓尔·雅德根是领本莫昆或哈拉的霍卓尔·巴尔肯（祖神）为其神灵的萨满，它虽然不是世袭

① “布图”，达斡尔语，意为被包裹着、堵塞着或者没有公开出来。

的，但必须由本莫昆的成员充当，没有另一个莫昆成员来当这一莫昆的霍卓尔·雅德根的。例如，海拉尔地区的满那莫昆，在布特哈地区时就有叫做“乌兰巴尔肯”的祖神，搬到海拉尔地区以后，先后有过五名霍卓尔·雅德根，他们都是领“乌兰巴尔肯”为其神灵的。

第一代霍卓尔雅德根，名叫阿多诺诺，一般称他嘎胡查。他死后被供奉为神（蓝布上贴皮制人形一个）。

第二代霍卓尔雅德根，名叫托庆嘎。

第三代霍卓尔雅德根，名叫义顺。

第四代霍卓尔雅德根，名叫那逊锡迪。

第五代霍卓尔雅德根，名叫斡尔该布，是满那莫昆莫和尔图屯人，约在1930年死去。此后到现在再没有出现霍卓尔雅德根。

登特科莫昆的霍卓尔巴尔肯（祖神）叫博霍勒岱和博恒绰，从搬到海拉尔地区后，登特科莫昆有过下列四名霍卓尔雅德根。

①义格·尚德（即大尚德，名不详）[①]。

②乌其肯·尚德（即小尚德，名不详）。

③丁萨满（名不详）。

④平果，登特科莫昆南屯人，1957年53岁。

博斯胡浅莫昆的霍卓尔巴尔肯，叫卓日汗和卓林召。现在海拉尔地区该莫昆的霍卓尔雅德根，名叫拉玛，1957年79岁，一般称他拉萨满。

阿尔哈昌莫昆的最后一个霍卓尔雅德根，名叫福楞成，约在本世纪20年代中期死去，此后再没有出现霍卓尔雅德根。

4. 一般雅德根

一般雅德根，是领“博迪·朱嘎勒”（外部神）的雅德根。例如清朝末年满那莫昆的福康，是领“苏木·巴尔肯”为其神灵的雅德根。尹萨满（女子）是领“翁胡尔·巴尔肯”为其神灵的雅德根，等她死后，她儿子森登布库当了萨满，于1917年被巴布扎布的部下杀害。

现在南屯的黄萨满（名黄格，女，1957年69岁），于1921年当萨满，以“苏木·巴尔肯”和“翁胡尔·巴尔肯”为其神灵。

黄格当雅德根的原委如下：

她嫁给登特科莫昆的富兴后，过了几年，在民国六年（1917年）得了很重的泻痢病。病刚好就开始神经错乱，有时清醒若常，有时突然看见各式各样小动物进入屋内，她神魂颠倒，失去正常。这样一直闹了五年，屡请萨满治疗，都说由于神灵要她当萨满，才叫她患神经错乱病的。最后她许愿当萨满，病才好了。在民国10年（1921年），她认阿

① “尚德”，萨满的墓地，详见本章第五节。

尔哈昌莫昆的霍卓尔雅德根福楞成为师，由他引导传授，当了萨满。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第49—50页]

二、各莫昆霍卓尔雅德根由来的传说

1. 满那莫昆霍卓尔雅德根的传说

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，死者的魂灵变成粟雀，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（达斡尔语叫特格勒根）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”。偶像，是蓝布上贴皮制人形两个。

2. 鄂嫩哈拉霍卓尔雅德根的传说

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，制作两个阿彦的偶像加以供祭。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。

3. 登特科莫昆霍卓尔雅德根的传说

登特科莫昆的先辈博霍尔岱，带领着他的奴仆博恒绰应征参了军。在一次战役中，主人受了致命伤，向奴仆博恒绰说完遗嘱后死去了。（他的遗嘱是憎恨战争的寓言式的悲伤诗）。后来博恒绰也在行军中病死。他俩被族众供奉为霍卓尔·巴尔肯。登特科莫昆的斡卓尔雅德根就是领这个“温果尔”的雅德根。

4. 孟尔丁哈拉一部分人的霍卓尔雅德根的传说

据阿尔哈昌莫昆的霍卓尔·雅达干福楞成谈：很早以前，孟尔丁哈拉的一个祖母，生了七个男孩，等到孩子们长大了，她忽然失踪。经过若干年，这兄弟七人的子孙繁殖不少，

而且各自成家，单独生活了。后来，忽然出现一个老太婆，在他们中间，挨家串门，有的子孙认出了她，很恭敬地请她吃“拉里”（牛奶粥）。有的子孙，没有认出她是谁，所以根本没有理睬。从那时起，这老太婆就对没有理她的那些家作祟，因而被奉为神，叫做“孟尔丁·额特乌”，而对给她吃“拉里”的那些家，她没有作祟，他们没有奉她为神。领这个温果尔的萨满，对奉“孟尔了·额托姑”为神的那一部分孟尔丁家族来说，是霍卓尔·雅德根。

［《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第51页］

三、当代萨满简况①

1. 杨文生

杨文生，男，1921年生，达斡尔族，德都尔姓，幼年丧父后随继父姓杨，现住齐齐哈尔市富拉尔基区全和太屯。青年时患病数年，头几胎孩子亦相继死亡，请萨满占卜认定除非继承其祖父当萨满，无法免除灾害。杨氏无奈于1946年拜请哈拉屯康福生萨满为师，举行25天的基本训练，随后又举办第一次“奥米南”仪式，成为正式萨满。本人的神灵是祖父的“哈日·哈尔津”②神。还有被疯狗咬伤致死者的冤魂作祟附体的疯狗神。1947年民主改革后，杨氏从未进行宗教活动，曾担任村干部并加入中国共产党。在“文化革命”中因曾当过萨满而被揪斗。杨文生的老师康福生于1947年参加中国人民解放军，是年32岁，后编入中国人民志愿军赴朝作战，牺牲在朝鲜战场。

2. 徐××

徐××，男，1914年生，达斡尔族，原住齐齐哈尔市梅里斯区卧牛吐村。1942年当本人28岁时因神经失常久治不愈，经三个冬天学跳神后于1944年当萨满。据本人介绍，他的神灵除女性祖先神以外，还有成精的狐狸和獾子。1990年10月27日我们前去访问时，他正因病卧床，1991年8月19日再次前去访问时，他因病离世已两个月。

3. 敖仁

敖仁，男，1935年生，达斡尔族，现住齐齐哈尔市梅里斯区哈拉屯。50年代初曾得病三个多月，承诺当萨满后才病愈。因当时已禁止萨满活动，故未正式拜师当萨满，但熟悉萨满祭祀活动的习俗和礼仪，会唱各种祷词。据敖仁本人介绍，如果他成为正式萨满，应是本“莫昆”内第七代萨满。

---

① 本节所列六位萨满，是编者自1990年以来访问过的萨满，并非当代萨满的全部。

② “哈日·哈尔津”，词意原指前额有黑色杂毛的鼬鼠类动物，此处的特定含义，杨文生等不愿作具体说明。

4. 鄂国永

鄂国永，男，50余岁，达斡尔族，现住莫力达瓦达斡尔族自治旗阿尔拉镇。1990年11月2日，当我们前去采访时，鄂国永说明他当萨满是迫于病魔缠身，出于无奈。近几年宁愿被其神灵惩罚闹病，决意不再进行宗教活动。因刚有些安宁，所以不能再谈萨满之事，更不能唱述祷词，否则他的神灵还要给他找麻烦，一再希望访问者谅解。此时，他长子补充说明：其父亲被其神灵缠身曾一病不起，而又不愿当萨满，都曾试图自杀过。

5. 平果

平果，女，1937年生，达斡尔族，原籍齐齐哈尔市郊区，现住内蒙古鄂温克族自治旗巴彦托海镇。平果的娘家祖父系本莫昆的第七代萨满，本世纪50年代初病故，是年74岁。据本人介绍，她幼年时父母双亡，十余岁起精神失常，时常出走野外，后患结核病。无奈，请富裕县境的一位达斡尔族女萨满（民间称为赖萨满）为师，学习当萨满，成为其娘家莫昆的第八代萨满。由于当时已是50年代，没有举行正式的领神仪式，只是借别人的萨满神衣学跳神，也只有三个晚上。平果擅长正骨，除时而为病人祭神治病外，常为外伤病患者治疗。据本人讲述，她诊治外伤的疗效好，主要是得到她神灵的帮助。

6. 多铁保

多铁保，男，1939年生，达斡尔族，原籍齐齐哈尔市梅里斯区，初中文化程度。据本人讲述，刚上高中时因体弱多病不得已而退学，经萨满指点和引导当的萨满。目前时而为病人祭神。调查访问者与多铁保相识，是在一病人家，当时他为该家病人祭神。

7. 何兴山

何兴山，男，1933年生，达斡尔族，何音哈拉人，现住齐齐哈尔市梅里斯区。据说在本人20岁时因神经失常，请哈拉屯的康福生萨满为师当的萨满。据本人介绍，何兴山是其莫昆的第七代萨满，上一代萨满是其爷爷。何兴山至今还保存其爷爷的萨满服。

〔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—7页〕

第二节　萨满的神灵及其传说

一、萨满的神灵

1. 神灵的附体

学萨满者在指导萨满的带领下学习跳神到一定程度，他的神灵就降下附体，达斡尔族称为“奥如古贝”，意思是扎了根，从此，该神灵就成为主宰和帮助其进行宗教活动的“温果尔”，即萨满的神灵。

［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13页］

2. “拴那”——神灵的标志

每个萨满除了他的主神灵之外，还有其他神灵，多少不等。萨满的神灵刻在他的“拴那”棍上，是个三角形的木棍，在其三个角线上刻记萨满的神灵。第一个角线称为“库克·拴那”，即绿拴那，刻记其各代上辈萨满及其神灵的，每一代刻一个格。第二个角线称为“呼兰·拴那”，即红拴那，是记载请的外来神灵的，有一个神灵刻一个格。第三个角线称为“沙日·拴那”，即黄拴那，是刻记“嘎尔卓·温果尔”（疯神灵）的。因每个萨满只能有一个疯神灵，所以黄拴那只能有一个格。“拴那”上格的多少，表明萨满的神通，格愈多，愈是神通广大，因为有更多的神灵帮助他治病除灾，因此它也表明萨满的资历之深浅。

［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13页］

3. 疯神灵

被疯狗咬伤致死者的冤魂成精后，附在萨满身上成为他的神灵，称为“嘎尔卓·温果尔”，即疯神灵。萨满在治神经病患者时，请他的“嘎尔卓·温果尔”显灵，驱赶作祟的病魔。萨满很怕触怒他的疯神灵，不敢轻易请它降临。不得已而请降时，祷词毕恭毕敬，唱词曲调平稳柔和，以免触怒疯神。当疯神降临时，领祭的萨满伺机离开现场，由主祭萨满迎临。请疯神一般忌讳杀牲，怕疯神见血后更为发作，只以素食献供。

［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14页］

4. 神灵相斗

据传同类的萨满互相都不和，于是便各自令他们的神灵在冥间相斗。一方败北了，主使它的萨满就会死去，临死时嘱咐家属："不许族亲哭奠，"给他穿好法衣之后将法器搁在其房，悄悄放在村外听不到狗吠声的地方。如果他的神灵能复活，他便自己会苏醒过来，能回到家里。

[（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》铅印本，第61页]

5. "阿巴嘎尔迪"——神灵的载体

"阿巴嘎尔迪"是萨满的神，用红铜制成人形狰狞面具，胡子是用黑熊毛粘贴成的。据说，它是黑熊的精灵，是萨满所有诸温果尔的"乌格力·哈达兰"（总管事的意思）。"奥米南"[①] 祭典结束时，萨满把自己所领诸神集中于它，然后举行吃血仪式。用铁青色的虹牛做它的"温古"，如乳牛乳房肿胀，以米粥祭祀，点九盏神灯，并用熊皮揉擦乳房肿处。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第56页]

6. "杜瓦兰"——神灵栖息之所

萨满有十二个"杜瓦兰"，是树木。从"霍列力"神词看，"杜瓦兰"分江畔六棵"杜瓦兰"和山岭六棵"杜瓦兰"。祭祀的目的是，去观察各"杜瓦兰"生长的情况。如果茂盛，人就没事；如果枯萎了人就遇各种灾害或苦难。在祭树时经过培土，灌浇之后树恢复生命力，人也祛病驱灾了。所以"杜瓦兰"可以说是萨满和神灵以及人的生命树。

[奥登挂：《达斡尔族古代的萨满教信仰》，《北方民族》1991年，第2期，第112页]

二、关于萨满神灵的传说

1. 嘎胡查的传说

在达斡尔人迁居海拉尔地区不久，满那莫昆的某人，由新巴尔虎赎买了一个家奴，名叫阿多诺诺[②]。后来，他当上了满那莫昆的霍卓尔雅德根，人们称他为嘎胡查（意思是下

① "奥米南"，萨满的重大祭典，详见后。

② 阿多，指畜群，诺诺系小孩，阿多诺诺为放牧娃。

屋的大爷)。他和一般雅德根不同，非常有本领。

传说某年春天，他的主人在海拉尔河北岸放牧，不料河开流凌，无法过河。这时主人对嘎胡查说：听说你本领很大，我想把牲畜赶到河对岸，你能否叫河水结冻，让我把畜群赶过去？嘎胡查回答：我能够，但是，这样作了我要少活十年，而你的后代子孙也要稀少。主人不顾他的劝阻，硬要他施展法术。嘎胡查没有办法，就穿上神衣，在河边跳起神来。果然，海拉尔河有三个河湾长的一段封冻了。嘎胡查向主人说可以把畜群赶过去了。这样那些牲畜都踩着冰安全地过了河。

又传说，过去呼伦贝尔副都统衙门的档案，经常丢失，查不出是什么人偷去了。最后，官员们请嘎胡查跳神，嘎胡查叫准备 30 名拿刀枪的兵丁，并吩咐说：在我跳神中，我的护背大铜镜会脱落滚走，大家要跟着它追上去。说完他就开始跳神，果然，他的大铜镜突然落地滚出衙门，往关帝庙后边滚去。那里有很多坟墓，等那铜镜在一个坟堆边倒下不动的时候，在后面跟着的嘎胡查和 30 名刀枪手们也来到了。嘎胡查就叫那些人挖掘坟墓，同时告诉兵丁：你们无论看见什么样的东西，都不要害怕，尽管用刀枪弄死它，如因此你们发生了灾难，我有办法解救。于是大家动手挖墓，挖出一口棺材，打开上层盖一看，发现里边有很多旧档案，然后打开里盖，有一个戴墨镜的人，正躺在棺材里边看书。大家一看，不但不去弄死它，反而扔掉刀枪，各自逃跑。无奈，嘎胡查自己拿枪刺在妖怪的心脏，把它弄死了。不幸，那妖怪的心血喷出来，溅在他神衣的袖子上一点点。他的神灵被妖怪的污血弄脏后，经常闹病，最后死去了。

据说嘎胡查曾有过两个很灵验的铜镜，是由库伦(今蒙古人民共和国乌兰巴托市)带来的。一个是大的，叫“阿尔汗·托里”，就是上面提过的护背大铜镜。另一个是小的，叫“聂刻尔·托里”，是他的护心镜。

嘎胡查死后，这面护心镜传到苏克迪萨满手里，他出门时，总是携带着这个铜镜。传说他每次赶着牛车拉脚，由齐齐哈尔赶回来时，那个护心镜都在他到家前两三天，滚回家里，家人就知道出门的人快要回来了。隐居在兴安岭里一个小庙中的、法术高明的喇嘛某，听见有这样的护心镜，感到太邪气了，竟用一个银元宝的代价，向路过的苏萨满收买了这面铜镜。为了驱邪，该喇嘛把铜镜装在三层布袋里，坐着念起经来。这样过了两天两宿，喇嘛很疲乏，摸摸袋子，铜镜还在里边，就把这袋子枕上睡觉了。但醒来一看，铜镜已无踪无影。原来它从布袋里滚出来，在它主人来到齐齐哈尔以前追上了。苏萨满到了齐齐哈尔，用喇嘛所给的银子买了很多东西，回头赶着车路过兴安岭时，碰见了那个喇嘛，拿出小铜镜给他看，喇嘛只好承认吃了亏。

以后，那个铜镜继续留在满那莫昆的某霍卓尔雅德根手里，他不愿意这个铜镜滚来滚去，故意用妇女的裤子包裹它，从此这个铜镜失去了灵验。据说，这面铜镜至今还在满那莫昆最后一个霍卓尔雅德根斡尔该布的神衣中保存着。

又传说，满那、登特科两莫昆的祖先奎苏和范恰布二人，没有返回布特哈原籍[①]，曾在海拉尔南边三四里远的水泡岸边，盖房落户。以后他们要修建现在南屯的广慧寺[②]请嘎胡查挑选庙址。嘎胡查在海拉尔城南跳神，拿出一把战刀，用手把刀子打了三个结，扔在空中。那个刀子铿锵的响着，往南飞去，到现在的庙址降落子地。所以，就在那里修了庙。以后满那莫昆人住在庙东，登特科莫昆人住在庙西。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第52—53页]

2. 托庆嘎的传说

约在19世纪90年代，满那莫昆的霍卓尔雅德根托庆嘎的妹妹，在婆家闹病很重，请了许多雅德根，总未治好。请托庆嘎，他屡次拒绝，原因是他和七间房屯的依克迪雅德根（巴尔虎家奴）不和睦，为给他妹妹治病，怕受依克迪的暗害。但是，他母亲很焦急，责问他："你亲妹妹闹病，为什么不给治呢？"他被逼得无法，最后答应去了。临走时托庆嘎说：这一去，我的法术一定降低。他和来接的人，各骑一匹马，驮上神衣，向他妹妹家走去。在途中他的护心镜忽然从皮囊里掉在地上，直往西北方向滚去，两人紧紧追赶，没有捉住。他说，损失了这铜镜，又减弱了我的一层法术。到妹妹家，他没有跳神，只用家畜祭祀，仓促了事。可是，以后他妹妹的病也好了。他回家以后，过了两三天，觉得身体不舒服，告诉家人说，我被依克迪暗害，可能今天要死了。等我死后，给我的尸体穿上神衣，并连同神鼓和鼓槌装在套牝牛的车，拉到听不见狗吠声的野地里，把牛卸下来拴在车轮上，然后你们回家等我三天三宿。在这期间如我不能苏醒，你们就当我上了尚德；如果我能苏醒回来时，在我到家前，由房门到大门拉上"拴那"绳子，绳子上挂我的旧衣服，房门前点烧"刚嘎"草就可以了。等他死后，家人照他的吩咐，给他穿上神衣装在套牝牛的车上，拉到哈尔嘎纳·扎拉嘎地方，把牛卸下来拴在车轮上，大家就回家了。等他三天三宿，当第三宿天快要发亮时，远远听见敲鼓声，越听越近，大家照他吩咐，准备妥当。出门一看，死者在牛车前面，一面跳神一面往家走来。由登特科爱里前边经过时，人们认为满那莫昆死了的萨满变成妖怪了。一会儿，他来到了自家大门，顺着"拴那"绳子，反复地跳神三次，脱下神衣，穿上准备好的便衣，进入屋内说："我把自己的尸体用乌鸦替换了回来了。"以后人们去哈尔嘎纳·扎拉嘎地方一看，果然在那里有一个死乌鸦。说完他拿一把香，到伊敏河岸把香点着，自己跳进河水里去了。等那香烧过多半时，忽然从河水里漂出一条五尺多长的死鲤鱼。随后，他从水里跳出来说："我把我身上的污物，转嫁给那大鲤鱼了，如今我能活到七十岁。"果然，他终于活到了

① 1732年，清政府为加强呼伦贝尔地区的防务，自布特哈地区调遣近千名达斡尔族八旗官兵编26个佐，到呼伦贝尔地区屯垦戍边，后因气候不适农耕，1742年大部分达斡尔兵返回原籍。奎苏等因官职系身，留在呼伦贝尔地区。

② 广慧寺，喇嘛庙，建于1802年，详见本卷第四章。

七十岁。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第53页]

3. 德萨满的传说（一）

齐齐哈尔市郊全和太村现在世的萨满杨文生的祖父德某原系萨满，在一百多年前服兵役被征调到新疆打仗，结果不幸阵亡。有一天，他的神灵返回家乡，在自家窗外呼唤其妻子名字，并告知他已阵亡，现将其生前所用的念珠挂在西窗框上。其妻疑惑不解，索性出去一看，念珠果然挂在西窗框上。此念珠一直保存了下来，在“文化革命”中被销毁。

[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18页]

4. 德萨满的传说（二）

从前在齐齐哈尔地区有一位姓德的达斡尔族萨满，神通广大。有一次，某年轻萨满拜他为师举行“奥米南”祭典。正在进行领神仪式时，由于为敌的某萨满捣鬼，“拴那”绳忽然断为两节，主祭的年轻萨满即刻死去。危急之中，德萨满把自己的护心镜和护背大镜掷出去，两个铜镜被抛出后又滚了回来。德萨满接过滚回来的护心镜和护背镜后，将折断的两根“拴那”绳头捏在一起，一阵祈祷，两根绳头重又连在一起，死去的主祭萨满即活了过来。

[满都尔图：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春萨族满教调查》，第18—19页]

5. 图木尔萨满的传说

在五六十年前（约本世纪30—40年代），有一个女子回娘家探亲途中借住别人家，因怕主人家的狗不敢到室外，无奈在厨房对着灶坑小便，结果惹怒神灵，成了疯子。家人请来一位名萨满脚踩烧红的犁铧踩在患者身上以镇邪，结果病人将烧红的犁铧套在脚上，行走如常，该萨满只好认输告退。族人只好请来年轻的图木尔萨满镇治。图木尔萨满祈祷其神灵相助后，将女疯人从鼻孔中穿绳吊在房梁上，结果女疯人逐渐清醒并恢复正常，成为“莫德钦”[①]，重与家人团聚。后来图木尔萨满成为名萨满。传说他神灵附体后脱神衣时，不解纽扣，能从神衣中脱身出来。图木尔萨满死于50年代初。

[满都尔图：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教

① “莫德钦”，直译为智者，能够占卜预测未来者。

调查》，第19页]

6. 黄格萨满的传说

在海拉尔地区达斡尔族中，黄格是位名萨满，“文化革命”时已年近八十。传说有一次鄂温克族自治旗巴彦塔拉苏木的造反派抓她去，让她一只脚站立在车头上批斗很长时间，黄萨满却一动不动。批斗会结束时天色已晚，黄萨满只身一人步行回南屯（今巴彦托海镇），巴彦塔拉的亲属闻知便套车从后面追赶，要送她回去，但终未赶上。三十里路程，黄萨满很快到了家，当追赶者到来时，她已在家抽烟休息。据说凡批斗黄萨满者均在水中淹死，人们传说这是黄萨满神灵的报复。

[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20页]

第三节 萨满的传承及其培训

一、萨满的传承

1. 传承的规则（一）

达斡尔人的“霍卓尔·雅德根”必须在本其昆内传承，但并不一定在萨满死后立刻产生下一代萨满。甚至相隔一二代后才出现接续的下一代萨满。充任萨满者多为长年患慢性病，弄得消瘦如柴，或者神经失常，多年不愈者，经萨满或者占卜者认定后，由其家长或族众长者出面，请一老萨满为师举行领神仪式，学习祷词和祭神本领，被请为师者的老萨满，达斡尔人称为“额格·雅德根”，意为母萨满，为徒者称为“库克·雅德根”，即子萨满。充任母萨满者必须熟悉子萨满祖传的各种神灵的原由，否则不能胜任，人家也不会请他为师。

[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11—12页]

2. 传承的规则（二）

齐齐哈尔达斡尔族地区，不是每个其昆都有其昆萨满，这是由子有的其昆萨满传了几代以后就失传了。达斡尔人不愿自己的子女当萨满，所以每当萨满死后其昆内部互相推拖，只有患者经萨满占卜，说不当萨满病不能好时，无奈之下，才请一个有名望的萨满为师，学习跳神，再经一定仪式使神灵附体以后，才成为萨满。萨满没有特殊的地位，

不脱产。每年正月十六或在五六月间举行“奥米南”仪式，经五六天结束。在奥米南期间凡许过愿的不论远近亲友都来献牛、羊或哈达、金钱等，这是请过萨满的人对他神灵的还愿和对他本人的酬谢。

[《齐齐哈尔市郊区达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第77页]

3. 传承的规则（三）

爱辉地区达斡尔族萨满已绝迹，据老人们的记忆，光绪二十六年（1900年）前，还有几名萨满，如江东巴拉木屯有德萨满（男），扎尔吉嘎淖尔屯有敖姓女萨满，都在光绪二十六年前死去。富拉尔基屯瓦然姓有一男萨满，于民国年间死去。这些萨满都是霍卓尔·雅德根，他们死后再没有出现新的萨满。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第106页]

4. 传承的仪式

凡学习当萨满者，要请一名老萨满为师，学习萨满的祷词和跳神功能。新学徒者称为“克库·雅德根”，为师者称为“额格·雅德根”。当举行几个冬季或春季的跳神训练，新萨满的神灵附体后，新老萨满一同前往学徒者上一代萨满的墓地或其附近埋藏其护心镜的地点，挖一四方小坑，取出随葬的护心镜，师者授给其徒弟，并在所带去的鸽子上系红、绿、黄三种颜色的布条，放其飞回家里，师徒二萨满一同沿途跳神回返。回到家中，新萨满在已燃着的火堆上跳神，直到将火堆踩灭为止。至此，新萨满的领神仪式即告完成。经此仪式的萨满称为“嘎日曾·雅德根”，即已出徒的萨满，否则称为“布图·雅德根”，即未出徒的萨满。

[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12页]

5. 新疆达斡尔族萨满的失传

据说，达斡尔人迁到塔城后，曾有过两名萨满，头一个是女的，叫伊雅德根，后者是男的，名叫夏克太，人叫夏雅德根。夏克太是民国九年（1920年）死的，他的后代现在还在塔城。他（她）们死后，再没有出现后继的新萨满。

[凯英：《新疆达斡尔族概况》，第36页]

二、萨满的培训

1. 奥米南仪式（一）

据说当雅德根以久病不愈为其征兆，尤其神经错乱者，被认为他已被上一带雅德根的神灵选中，非许愿当雅德根不能康复。此类患者请雅德根看病，被认定要当雅德根时，请一资格较老的雅德根为师，选择春季或冬季农闲季节的夜晚跳神，学习掌握当雅德根的基本要领。这种跳神训练至少进行一个冬春，有的甚至持续二三年，以跳得神志不清为标准，认为所领的神的“温果尔”附体时为止，才正式被承认为雅德根。

每个雅德根，在一定期间内，都要举行一次祭祀或跳神仪式，达斡尔话叫做“奥米南”和“依尔登”。

每隔三年，大约在旧历三四月举行一次奥米南仪式，这是萨满的盛典，它的目的是要给诸神献礼，给本人及同族人们消灾求福，并检验上次奥米南以来，本人的举止是非等，所以它也是萨满培训的盛典。做好各种准备后，确定日期，通知莫昆族众和“尼玛嘎尔特”（指经他医治过疾病的异姓或他族的人们）。届时，男女老幼都带些礼物来参加，礼物大的是牛羊，小的是酒、香、哈达等。

奥米南祭典举行时，聘请一个素有来往、富有经验的萨满陪祭和指导。跳神地点：在庭院内或在屯子附近，架起蒙古包或“谢林格”（顶用大车轮一个，下边用几个车辕支起来，上面盖苇席）一座，在蒙古包或谢林格内竖起两根桦树，叫“格力·托若”[①] 在这两根并立的“托若”上，横拴三根木杆（一般都用奥稠子树），呈梯状。在横木干上挂“霍卓尔·阿彦”和“阿巴嘎尔迪”（铜制假面具）。在离“格力·托若”六丈远的南方，竖一根桦树叫“博迪·托若”（即室外神树），在这“托若”上挂“吉雅其”、“带拉勒”神和“克亦登”等三个神偶。这三根桦树都带青枝绿叶，在举行奥米南前一两天砍来，树立时不是埋在土里，而绑于钉在地上木撅上（这木撅叫阿尔特·蒙格嘎特，意即金、银撅）。在两个“托若”中间拉上一根红棉绳，叫做“拴那”，并把带有五种颜色的绫绸的铁环一个，串在“拴那”上。

跳神每天分三次进行，就是上午、下午和晚间，每跳完一次，脱下神衣休息或进餐。请来的萨满叫“达雅德根”，他坐屋里托若的右边，负责指导主祭萨满，主祭萨满坐在托若的左边（地上铺褥垫）。在每次跳神开始的时候，由达萨满敲鼓念咒，请主祭萨满的各神依序降临，来参加盛典。然后，两个萨满站起来，领祭的萨满在前面引导，主祭萨满在后面跟随，绕着屋里“托若”，敲击神鼓忽左忽右地跳动。同时；围观者中安排专人敲神鼓助兴，并合唱跳神曲子。这样反复几次，跳得正紧张时，主祭萨满忽然仰倒，在后面跟随的人接着用双手扶持其腋部，让他在地上打滚几次。这些动作表示主祭萨满的神已降临，已附在他身上了。当停止打滚坐起来时，降临的诸神借萨满的口叙述自己的历

① 托若，雅德根在重大宗教仪式时竖上神树，“格力·托若”，是竖立在室内的神树。

史和地位。然后，还愿的人和有疾病祈求神助者，在小木碗里盛酒或牛奶跪在萨满面前，叙述自己献祭还愿（牛或羊），酬谢神灵，或者要求消灾除害的情由。此时降临的神通过主祭萨满之口，叙述对莫昆族众和曾致病许愿者曾如何地帮助过，指出某某人有灾难，应怎样消灾避难等。最后，神灵告诉主祭萨满，在什么时候，给什么人治病时治错了，或受了什么神或萨满的阻挠，今后应当如何注意或如何防备等。讲完这些话，附在萨满身上的神灵离去时，主祭和陪祭的萨满跳欢送舞，仪式就此结束。每次请神降临前，必须杀羊献祭。祭完、羊肉由参加者共餐。

在奥米南仪式的头两天把所有的神灵请来降临，并献完祭礼后，在第三天举行“库热”仪式，前来参加仪式的人们（孕妇及经期的妇女除外），在外面集中站立，然后两个萨满用皮绳（用整张牛皮割成没有接结的长约12个围长的皮条）把他们围住，各拿皮绳的一端，用劲拉一次，然后放开，量绳子的长短，如此反复三次。每次量绳时如皮绳长度增加，是人口增加的象征，围住人们拉三次量绳三次后，把皮绳绞成一股，主祭和陪祭的萨满各拿皮绳的一头，围在库热圈内的人们由皮绳下面钻出来。据说经过这一仪式，可以避免疾病。

结束库热仪式后，主祭和陪祭者一前一后，由室内托若树到室外托若树，来回跳神三次。在外面地上铺白毡一领，摆上盛牛奶的木碗（坦古拉）九个，供献四面八方的天地和山、川诸神。然后，再由室内托若树到室外托若树，两个雅德根由人扶着，来回打滚三次，意思是上升三层神殿，接着念诵祷词祭祀。

仪式结束之夜举行吃血仪式。当日白天，杀一头三四岁牛，取点牛血，掺上牛奶、奶酒，并加上九小段香和九小块牛肺子，盛在木碗里，以供吃血。夜间主祭和陪祭的两个萨满跳神，请诸神降临吃血，吃血前把灯熄灭，在黑暗中两个萨满跳来跳去，围观者唱曲敲鼓助兴，神灵们降临吃血时，效仿布谷鸟声（意思是神灵们变成布谷鸟来吃血），并且给主祭萨满的温果尔诸神（九个“依斯勒”、三个“曼嘎勒多儿”和十二个“杜瓦兰”）的神像上涂抹牛血。这样，奥米南仪式最后告终，把三个托若树挪开埋在他处了事。主祭萨满把人们献祭的马或绸缎布匹等物，送给陪祭的萨满，作为酬劳之礼。

所谓十二个杜瓦兰，是盘栖在十二种植物上的十二种动物，其中某些动物不知指何物，音译其名如下：

①大柳树	“嘎力尔特”
②杨树	猫头鹰
③粗柳树	“西木库”
④刺木果树	树鼠类
⑤稠李子树	雕
⑥白干红枝柳树	“帖西罕”
⑦灌木柳树	二十只乌鸦
⑧枞树	十只“昂古拉”
⑨白桦树	“索木哈”

⑩枳枳草	五十五只粟雀
⑪榆树	布谷鸟
⑫樟松	蟒

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第50—52页]

2. 奥米南仪式（二）

“奥米南”是达斡尔族萨满的最大祭典，齐齐哈尔地区达斡尔人称为“托若·托勒贝”。“托若”，在祭典上树的神树；“托勒贝”，树立，全意为祭神树，即祭萨满的神灵。主祭萨满请一名资历高的萨满为领祭萨满，在他的带领下举行祭典仪式。在“奥米南”祭典时，本屯其他萨满均前来穿领祭萨满的神衣跳一场神，即使路过的萨满也同样前来跳神助兴，以示相助一臂之力。否则，被认为是不友好者。

举行“奥米南”时在室内外各立两棵带枝叶的树，称为“托若”。室外两棵树相距约3尺，有七棵横木条相连。神树顶部挂有用铁片制作的雀，是萨满神灵的象征，是萨满的神灵应邀降临时的第一个落脚点。第二根横木条挂萨满神灵的神像，再下层的两侧各挂九男和九女的神像。

“奥米南”祭典的高潮是吃血仪式，把献祭的牲物的鲜血盛在木碗中置于“托若”树下，主祭萨满摹仿飞鸟俯击下降来吃血的姿势。神通大的萨满吃血，嘴不沾碗边，能够把碗中的鲜血吸吮一尽。盛血的木碗在祭典后收藏起来以备下次“奥米南”时再用，直到该萨满死后陪葬。

在“奥米南”祭典的末尾，还有“库热”仪式。“库热”，词义为圆圈。吃血仪式之后用皮绳把围观者围成一圈，让众人从皮绳下面钻出来，以为免灾。“库热·克库”，是家长把体弱多病的孩子拜托给萨满给以保护安全成长者，每当“奥米南”时家长带他来参加“库热”仪式，并献祭羊或小猪等供物，在“托若”树上系彩布条。

[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14—15页]

3. 奥米南仪式上的祷词之一

托若祭[①]

列格木、列格木列，

① 这首祷词，是达斡尔族萨满举行“奥米南”祭典时首先唱颂的祷词的开头部分。

列格木、楼色列①
归来相遇的“安德”②，
用“托若”③ 神树欢迎；
为了树起闪金的托若，
套上敞篷的马车，
砍来了繁茂的神树；
聚齐众多族众，
按着传统的习俗，
竖起庆典的托若树。

由于不能推脱躲避，
你走上安德的道路，
培植了神圣的托若。
成双的两棵托若树，
一对线绳连结着，
我祖传的主宰神灵。

在春暖和煦的月份，
选择吉庆的良辰，
乘着黎明的曙光，
迎着初升的太阳，
找开包好的“扎瓦”④，
在房门门坎的内侧，
竖起七个茸的托若⑤，
举行我的庆典仪式。
微微晃动的树枝上，
有布谷鸟的巢穴；
摇摇摆动的树枝上，

① “列格木、列格木列……”本首祷词的衬词，曲调平和委婉，是本首祷词的主旋律，先由萨满开唱，继而他每唱完一句祷词，伴唱者重唱一遍衬词。

② “安德”，是萨满的另一种表述词。

③ “托若”，在“奥米南”时竖立的神树，达斡尔、鄂温克、鄂伦春族皆同。陈巴尔虎蒙古人所称之“特力”树，亦属同类神树。

④ “扎瓦”，萨满的神服。布特哈地区达斡尔人和鄂温克人称为“萨满·西刻”。

⑤ 达斡尔族萨满举行“奥米南”时竖立的两棵托若树之间，有七根横茸相接，称为“特尔克音”，意为节梯。鄂温克萨满托若树上置九个横茸，称作“索日纳尔”。

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[①]，

在春暖花开的季节，
江河已解冻，
鲤鱼在游，
树上有枝杈，
枝杈上有鸟巢，
巢里有幼雏[②]。
……

[杨文生唱述，鄂维勤伴唱，1990年10月齐齐哈尔市全和太村，满都尔图、孟和采录汉译整理]

4. 奥米南仪式上的祷词之二

请祖神[③]

真珠——真珠列，
真珠　　真珠列[④]
在宁静的日子里，
在安逸的生活中，
不是无缘的颂唱，
不是无故的诉说，
调查达斡尔族传统，

① 本段祷词形容其所竖立的托若树的树叶繁茂的盛状。

② 本段祷词形容其举行“奥米南”仪式的美好季节。

③ 这首祷词是萨满在其“奥米南”祭典上祈请其神灵降临的祷词的一部分，其具体内容因各萨满的神灵源由不同而各异。

④ “真珠——真珠列”，系本首祷词的衬词，其音调为本祷词的主旋律，以平温为其特点。衬词没有特定的含义。当萨满按其旋律每唱一句衬词后，伴唱者重复唱祷词一遍。

唱述给远来的客人[①]。

追求祖先的身世，
与伊犁新疆有机缘，
与八百里瀚海相关连。
捻子鸟枪的主人，
你走上征战的疆场，
未能生还显了灵[②]。
祖父生前健在时，
走上“安德”[③] 的道路，
负起“雅德根”的职责。

由于我骨头洁白，
　　你就选定了我；
由于我血液纯洁，
　　你就附在我身上；
从我出生之时起，
　　你就占据了我；
从我婴儿之时起，
　　你就引导着我；
从我睡摇篮之时起，
　　你就带领着我；
要我继承“雅德根”的职责，
走上“安德”的道路。
由于不能回绝挣脱，
为了族众的安宁，
我承受你的选择，
当了“莫昆”的“雅德根”[④]。
孙儿愚昧无知之处，
请不要动怒责怪。

① 上述一般内容并非正式祭典上的唱词，系杨文生萨满说明并非他举行祭典仪式，而是应采访者的请求，唱述如下祷词。

② 据杨文生自述，他祖父系萨满，约在19世纪末作为清代八旗兵丁应征到新疆伊犁地区参战阵亡。这里所说的显灵，是说该萨满的神灵将其念珠带回家乡，挂在自家西窗上并告知其妻子，将此念珠传给其后继者。

③ “安德”，意为通神者，与“萨满”（达斡尔称为“雅德根”）同义，此处为祷词押韵，将“安德”与“雅德根”交替使用。

④ 在达斡尔等族中，人们并不愿当萨满，多因病灾等原因，或为族众减轻灾难，不得已才当萨满。

今日里为你祭祀，
不是随意的祈祷，
不是无故的邀请。
我请了神通“安德”指导，
请了名“雅德根”为师。
为选择祭祀的吉日，
我请“汉嘎钦”① 占卜，
请来“博多钦”② 测算，
请来“达拉钦”③ 测卜，
请来“乌杰钦”④ 认定，
农历四月十八日，
布谷鸟高鸣之时，
万物苏醒的季节，
备好献祭的供物，
唱颂祈求的祷词，
举办祭祀的盛典。
……

[杨文生唱述，鄂维勤伴唱，1990年10月于齐齐哈尔市全和太村，满都尔图、孟和采录汉译整理]

5. 奥米南仪式上的祷词之三

请“嘎尔卓·温果尔”⑤

嘎尔卓哟，嘎尔卓哟，
　　嘎尼——嘎尔卓哟，
嘎尔卓哟，嘎尔卓哟，

① “汉嘎钦”，占卜者，其方法多种：可用祭神的野兽或家畜的肩胛骨的走纹卜算，也可用单手举斧头或枪把，卜算可否。

② “博多钦”，实为占卜者，此处为祷词的对称押韵而述。

③ “达拉钦”，系“汉嘎钦”的别一种形容词，因占卜者多用肩胛骨（达斡尔语中肩胛骨称为“达拉”）而名。

④ “乌杰钦”，直译为看相者，在达斡尔族中并无相面者，此处为祷词的押韵而用不同的表述。

⑤ “嘎尔卓”，达斡尔语，疯子。据说凡被疯狗或其他患疯狂症的动物蚀伤出血者，均被传染为疯子。此处指某一达斡尔族鹰猎者被疯狗咬死后，其怨魂附于杨文生长辈萨满身上，成为帮助其进行宗教活动的神灵。据说此类神灵只帮助治疗精神病患者。这首祷词系萨满举行“奥米南”仪式时，请他的诸神灵时请“嘎尔卓·温果尔（神灵）”的开头。

嘎尼嘎尔卓哟[①]。
无缘无故不敢祈祷，
没有必要怎能诉说，
不备祭品怎敢邀请。
庆典的“托若”[②] 已经准备，
闪金的神树已经树起，
供祭的果品已经摆上，
虔诚的族众已经聚齐，
喜庆的盛典就要开始。
你领着追踪的猎犬，
带着“库尔欣”猎鹰[③]，
被疯狗捕捉身死，
含怨离开了人世，
你从荒野河套地走来，
走向林木丛生的山岭[④]。
……

[杨文生唱述，鄂维勤伴唱，1990 年 10 月于齐齐哈尔市全和太村，满都尔图、孟和采录汉译整理]

6. 奥米南仪式上的祷词之四

吃血仪式上的祷词[⑤]

讷木嫩奎，讷木嫩奎，
　　讷木嫩奎德热，
讷谟尔郭力讷钦吉若，
海拉尔郭力哈屯吉若，

① 这首祷词的衬词“嘎尔卓”的含义如上述。“嘎尼”，达斡尔语，指缺乏理智的胡诈者。这段衬词体现了祷词的主题。祷词一开始，萨满便唱衬词，之后萨满每唱一句祷词，伴唱者随唱衬词一遍。据杨文生解释，“嘎尔卓·温果尔”系暴躁的神灵，祷词必须虔诚恭维，曲调必须平温柔和，以免惹怒“嘎尔卓”神灵。

② “托若”，“奥米南”仪式时树立的神树。

③ “库尔欣”鹰，驯育多年的猎鹰。

④ 老萨满杨文生唱述祈请其疯神时非常谨慎，唱词刚开头，伴唱者一再提醒不要让他的疯狗神真的下来，杨氏亦中断其唱述，半篇而罢。

⑤ 这首祷词，是“奥米南”祭典的末尾举行吃血仪式时，由主祭萨满唱述。主祭萨满逐一请他的各位神灵降下来吃血，每请一位神，都要唱述他的来由及特征。本祷词由于唱述者忌讳而未涉及具体神灵。

讷木嫩奎德热[1]

遵照祖辈的传统，
唱诵虔诚的祷词。
上代雅德根的神灵，
认定我血液纯洁，
依附在我身上，
我走上雅德根的道路。
在正月十六的日子里，
竖起吉庆的托若树[2]，
备齐庆典的神器祭品，
集起莫昆[3] 族众和乡亲，
唱颂我的各位神灵，
请他们降临来吃血。

在黑漆大门的内侧，
树起喜庆的托若树，
摆上亲族供祭的牺牲，
千只树雀的叫鸣声中，
揭开我的“拴那”神器[4]，
唱述我请位神灵的源由。

拴那神棍上的第一面，
是红颜色的拴那，
已升天的各代雅德根，
刻有其各自的神位，
是我历代的祖先神灵，

① “讷木嫩奎……”是本首祷词的衬词，当萨满每唱完一句祷词后，伴唱者重复一遍衬词。“郭力”，达斡尔语，指江河。“讷谟尔郭力”讷谟尔河，在今黑龙江省讷河县境；“海拉尔郭力”，海拉尔河，在今内蒙古呼伦贝尔盟境。“吉若”，指步伐平稳的走马；“哈屯吉若”，指烈性急驶的走马。

② 托若树，萨满举行奥米南仪式时竖起的请其神灵降临时首先落脚的树，在室内外各树两棵带有枝叶的松、杨或柳树，供为神树。

③ “莫昆”，达斡尔族新分化出来的父系氏族组织。

④ “拴那”，萨满神具之一。在奥米南祭典上，连结室内外托若树的线绳，称为拴那绳，据说萨满的神灵降临时，首先降落在室外托若树上，然后顺拴那绳进入室内。除此，萨满还有三角形的神棍，亦称为拴那，分红、绿、黄拴那，刻有横格，记录其每个不同的神灵。

祈请降临下来吃血。

刻记在绿色拴那上的，
是“博日·绰库如”神[①]，
你有成双洁净的轿车，
你有华丽的服饰，
你有修行的恩德，
祈请你降下来吃血。
黄色拴那上刻记的，
是我的“嘎尔卓”[②]神灵
你冤屈的魂灵，
在山岗原野里游荡，
在莲花池里修行，
祈请你降下来吃血。

在庆典的托树前，
“库热”[③]孩子们已聚齐，
从库热绳下钻了出来，
保佑他们健康成长；
库热绳已拉长，
保佑莫昆后代的繁衍。

在吉祥的正月十六日，
在祭典的托若树前，
在隆重的吃血仪式上，
唱述我虔诚的祷词，
与“额格”雅德根同狂舞，
送走降临的各位神灵。

[敖仁唱述，1991年8月19日于齐齐哈尔市哈拉村，满都尔图采录整理]

① “博日·绰库如”，萨满神灵的一种。“博日”指细毛兽的前额的黑花毛色，“绰库如”，指细毛兽身上的花毛色，实指鼬鼠或狐狸的毛色特征。

② “嘎尔卓”，达斡尔语，疯者，详见“嘎尔卓”神祷词。

③ “库热”，达斡尔语，意为圆圈。奥米南祭典的末尾，主祭萨满请其神灵降临吃血时，同时举行库热仪式。用皮绳将“库热·克库”和族众围起来，主祭和领祭萨满各持绳的一端，拉紧三次，同时用神鼓向圈内众人扇风后，圈内乡人从皮绳下钻出来，以为如此可以免除灾难；库热绳经三次拉紧后如果拉长了，以为预示子孙繁衍。

7. 依尔登仪式

奥米南是萨满最大的盛典，除此以外，每年或隔年还举行“依尔登”祭仪。举行期也在三四月间，地点多在家里，有时也在野外举行。和奥米南同样，通知莫昆及尼玛嘎尔特的人们，也请一位老萨满陪祭和指导。不过，依尔登仪式的规模较小，当日结束。依尔登仪式同奥米南仪式一样树托若树，但不用桦树，而用柳树。奥米南杀牛，吃牛血；而依尔登杀三岁羊，吃羊血。人们所送的礼物比奥米南少，很少送牲畜，只送酒、香、哈达和布匹等。

依尔登祭不举行库热仪式。把所献祭的羊肉及内脏煮熟，用羊头、胸骨肉及肝、肾脏和横隔膜肉等煮熟供献所祭诸神。

依尔登祭式，共分四段跳神：第一段请主祭萨满自身的主神降临，第二段请萨满当年主祭的神降临，第三段请所有各神降临，第四段跳神吃羊血，仪式结束。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第52页]

8. 洁身祭

每年正月初，萨满在家里举行小型祭祀。其目的是年初祭神和用神水洁净其神衣及萨满本人的身体。祭祀时有的杀羊供献，有的仅用酒和果品供献。在大锅内放进护心铜镜和各种颜色的卵石，倒满干净水烧开，这水叫“阿尔山”（神水），同时跳神祭自己的神灵。跳神结束前，用锅刷子蘸神水，洒拂于本人全身，然后给参加者洒拂，借以洁身去灾。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第52--53页]

第四节 萨满的神具

1. 神帽、神衣和神鼓（一）

达斡尔族萨满都有神衣，布特哈地区叫做“萨玛石凯”，海拉尔地区称为“扎瓦”。此外，还有神鼓和神具。神衣、神具的各部分象征着各种自然物和精灵，据说对萨满起护身和帮助施展法术的作用，分述如下。

①玛嘎拉（神帽）

用铁或铜条做帽架，架顶有直径约一寸五分的圆铜片。铜片上有仿鹿角作的三至六叉不等的铜角一对，在两角中间有铜制小鸟一只。帽架内套有黑色大绒帽头，帽边两侧

钉有布带两条，以备戴后系于颌下。帽顶的小鸟，是萨满所领温果尔（神灵）的象征（一般认为它能化为布谷鸟）。鹿角的叉数，是标志萨满的资格的。初学当雅德根者无权戴神帽，跳神时只用红布包头，如此经过三年，等举行第一次“奥米南”仪式后，才能戴有三个角叉的神帽，再经过三次奥米南仪式后才能戴有六个角叉的神帽。戴六叉帽子的萨满叫做神灵“通达”了的萨满，在铜角上系有很多各种颜色的哈达、绸绫（长约二尺多，戴上神帽搭拉在背后），象征着彩虹。人们每次请萨满跳神，为了酬谢他，在他神帽的铜角上系一条绸绫。因此萨满的资格越老，神帽后边的绸绫越多。神帽前面钉有长约一寸多长的黑色丝绶，戴上神帽，丝绶挡住萨满的两眼。

②“萨玛希凯”（神衣）

用熟得很柔软的猞达猞皮裁制的对襟长袍，袖子和腰身下摆都很瘦，扣上纽扣后不能迈大步。海拉尔地区达斡尔人称为“扎瓦”。从长袍领口到下摆均匀地钉有八个大铜纽扣，象征着八座城门。长袍前面左右襟上各钉有小铜扣 30 个（共 60 个），象征着城墙。背部钉有铜镜五个（四小一大），其中大的是护背镜。在左右袖筒及长袍前面左右下摆上，钉有刺绣着各种花样的宽约寸许、长约五六寸的黑大绒各三条，共 12 条，是象征人身的四肢八节的。在左右下摆的每个绒条节上，钉有小铜铃 10 个，共 60 个，象征木城城墙。护心镜佩在衬衣外面。

③扎哈尔特

是在神衣上面套的披肩，上面嵌有 360 个小贝壳，象征着一年三百六十天。两肩处有布制鸟形两个（一母一公），是萨满的使者，叫“博勒·绰库尔”。

④哈拉邦库（神裙）

在神衣背面下半部，由 24 条飘带和绣有日、月和松树下的鹿像的布片作战，象征着鸟尾的。24 条飘带中、下层 12 条长约一尺七八寸，象征着一年的十二个月，上层 12 条长约八九寸，象征着萨满的十二个“杜瓦兰”。

⑤阿萨朗

神衣的左右两旁钉有细皮条各九根，长约二尺多，在这细皮条综合处系“博吉勒岱”（铜或铁制，形如铁勺把），左四右五共九只。在跳神中所请的神降临，通过萨满说话时，萨满不再敲鼓，而是两手拿这阿萨朗唱述神的旨意。

⑥翁土尔（神鼓）

把宽约寸余的榆树、杨树或落叶松板条弯成圆圈，其直径约二尺许，有山羊、牛犊皮、狍皮或疯狼皮糊成单面鼓。在鼓背圈上钉三个铁圈（三角位置），各系皮条一根，汇合的中心处固定在圆形铁环上，作为萨满持鼓之用。神鼓对萨满的作用仅次于神衣，有时，不穿神衣，仅敲鼓也能跳神治病。

⑦吉苏尔（鼓槌）

用细藤条做心，用哈达捆住，外面套上带毛的兽腿皮而成。槌柄穿眼，串皮条做带，作为击鼓之用。

⑧念珠

珠数108个，不穿神衣祈祷时，挂在肩上。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第53页]

2. 神帽、神衣和神鼓（二）

萨满祷告时必不可少的首先是萨满神衣，他们叫“萨玛希凯”。是用鞣好的皮或用布制作的长衣。围绕腰部有五六十枚直径大约在五六寸大的铜镜。从膝盖稍高处到下摆，将五六十颗铜铃分几排钉好。胸部像坎肩样，用贝壳摆出美丽的图案钉在上边。整个衣服很沉重，一下子还提不起来。在臂腕、下摆周围都贴有刺绣图案的黑天鹅绒装饰。肩和腰部后面钉有数片带刺绣的飘带。再者是神帽。也是用鞣熟的皮子和皮做的，帽子上也有带刺绣的天鹅绒装饰，头顶有用金属制造的鹿角，额前钉有小镜片。神帽和神衣，在不祈祷的时候，装进牛犊皮口袋里搁起来。据说不这样，精灵和神就会遁走。袋子里还装有可以称作萨满的“翁公”的草木制成的小禽兽模型。

萨满戴上神帽穿好神衣，模样很威严。除衣装外，右手握狍皮裹成的鼓槌，左手拿着直径约二尺长的神鼓。神鼓用二分厚，二寸左右宽的白桦木弯成圈，木圈的单面裱上很薄的皮板，木圈周围交错穿上细绳、系在背面正中间的一个铁环上，把鼓面崩紧。绳子上串上几十枚铜板，在击鼓时将神鼓横甩一下，就会发出哗啦哗啦的音响。

以上五种用具最讲究圣洁，不能叫人乱摸，也绝对不允许卖出或转让给别人，否则会受到神的惩罚。尤其是萨满临终时如果没有适当的后继人，据说一定要留下死后随身葬掉的遗言。

[（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第62—63页]

3. 护心镜

护心镜是达斡尔族萨满神器中的重要部件，是萨满神灵的象征。何兴山家祖父的护心镜是八角形的，其正面铸有双龙图像，据说是因其祖父曾在清朝廷任武官，告老还乡时领回朝廷的“杜卡·巴尔肯”（门神），不久祖奶当萨满，所以在护心镜上有双龙图像。

[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16页]

4. 神帽

萨满的神帽顶部的正中是铜制的鸟，是其神灵的代表。其两侧是两根铜制的鹿角，一般多为五叉、七叉，九叉者很少。神帽的下沿由八片帽瓣构成，每瓣的下端嵌有小圆镜，

并系有不同颜色的彩布条。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15—16页]

第五节　萨满的职能及其社会地位

一、萨满的职能

1. 萨满职能概述

萨满的职能可归纳为以下几个方面。

①为本哈拉或莫昆消除灾祸。奥米南和依尔登祭典的目的之一，就是为了替本哈拉或莫昆消除灾祸。由萨满主祭敖包的目的之一也是为了消除灾祸。

②祈求生产丰收。上述奥米南或依尔登祭典及祭敖包的目的，不仅祈求消除灾祸，而且也祈求风调雨顺，五谷丰收，牲畜兴旺。

③祭神治病。给病人祭神治病，是萨满经常性的宗教活动。萨满应病人之请到病人家，首先要摸病人的手脉判断由哪一个神作祟使其致病。如果难以判断，则进行占卜，其主要方法有：①将去肉的狍子肩胛骨洗净，低声念咒后将其在草木灰中烧焦，然后看其裂纹的走向，判断作祟的鬼神。②将一大一小的斧头用绳系在一起，萨满单手握紧斧把的顶端，逐一念诵病人家供奉的诸神的名字，每念一个神的名字，举一下斧头。据说当念到作祟的神的名字时，萨满就能很轻易的把斧头举起来。如果上述占卜不灵时，萨满就只有借助于他的神灵——温果尔。据说当他人睡前点香祈祷求助后，他的温果尔就会以作梦的方式启示给他。这种现象，达斡尔语称作“索罗贝”。判明作祟的神以后，萨满就唱祷词向作祟的神许愿，如果使病人早日康复，将按期献供神所喜欢的牛、猪或羊等。供物的种类依各神的所好而异。最后雅德根主持献供祭神的仪式。

[《达斡尔族社会历史调查》，第264页]

2. 祭神治病（一）

萨满的职责主要是给人治病。根据患者病状及其脉搏特征，断定是触犯哪一种神致病，或是外来的鬼在作祟，便许愿供祭。主持祭敖包，也是萨满的职责。

---

① 1990年10月29日访问何兴山时曾观看其收藏的萨满服、神帽齐全，八瓣帽边。神衣缺铜镜和铜铃，只有八角形的护心镜，正面铸有双龙图案。八瓣形神帽和八角形铸有龙形图案的护心镜，系调查者第一次看到。

[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16页]

3. 祭神治病（二）

请萨满出访时，按达斡尔人的礼仪，不会忘记手里提着酒去。若有萨满的长辈在场（如父母亲），那就先给长辈们敬酒致意，然后向萨满敬酒，说明来意，恳求光临。

答应出访的萨满一般都领着助巫。因为萨满祷告达到高潮时说出的都是吓斥鬼的话，有时在座的人们难以领会，需要助巫进行必要的解释，另外还要帮助做些其他事情。萨满被请去后，一进屋就坐在炕沿上，边接受家属敬的酒边环视室内，简单问问病人的情况，酒劲稍上来，就叫助巫做好准备，然后兴致勃勃地开始祈祷。祷告的方法，各个人都有所不同，通常都分两次进行。第一回是查病、请神。查病是探索病的根源，请神是为了了解使之导致生病的神的意思。第二回是祈祷治病即祛除瘟神。也有的把两个过程合并进行的，下边分别叙述：

病人在东炕或南炕上叫人挟抱而坐，助巫在西炕上放上小桌子，上面摆上酒、线香[①]和准备烧的纸。各种用具上点撒酒水，将纸点燃后移点线香。在冉冉冒起的紫色烟雾上熏神鼓。尔后助巫协助萨满穿戴神衣神帽，再把线香焚燃在房屋门口。萨满朝那个方向先猛击三声鼓，朝着四方拜四拜，边击鼓边用高吭的声音念诵咒词。助巫与此随和着唱，一起击神鼓。当萨满达到身心统一的时候，逐渐进入神灵已经附身的状态，全身不断地微微颤动，摇晃着身子，两腿颤抖，紧闭的两眼有时还微微睁开一下。这时眼角吊起来，眼睛里射出异样光芒。半咒半唱持续一段时间后，在地当中有节奏的摆动身体，跳起很怪的舞蹈。步伐是前进，后退，回旋三种简单动作。但由于腰镜锵锵撞击出声，铜铃叮当交响，并夹杂着强弱结合，有节奏的连续敲打神鼓声，再与如泣如吼，吟诵的咒词相混合一起，室内似乎笼罩一种弥漫妖气的凄切气氛。萨满正在和神和精灵的世界打交道，所以动作语言都表现出已脱离了人世间的状况。到了一定时候，他就坐在助巫为他准备好的椅子上，猛烈敲击神鼓。当鼓声慢慢弱下来时，助巫司空向他请示患者的病因和作祟的瘟神以及驱散的方法等。这时萨满就问讯病人是否对娘娘、土地神、对老爷、胡仙等神，有过不敬行为或祭祀不勤的行为？有无受到各方诸神如山神、河神、树神、吊死的怨魂作祟的记忆？发问时假如病人身体颤动，那就是受了该神和精灵的作祟，其原因若是在于附在萨满身上的神的话，便立刻祈求给予宽恕，要是由于其他神和精灵作祟，萨满就通过自己的神向他们进行抚慰或者强迫它退走，并指示病人定要供献必要的牺牲和供品，然后再敲击几个神鼓，呆一会儿就从附神状态恢复到平常的状态。

萨满的指示代表神的意愿。因而病人的家属就尽快准备那些牺牲或供品。牺牲是猪、羊、鸡等为主，供品则必须有酒。此外有狍子肉，果品，甚至乳制品。根据家境贫富，要

① 线香，达斡尔人准备祭神之物，每年端午节前后摘取艾蒿草编成细辫晒干，以备祭神之用。——编者

求的东西也不同。为了准备第二次祈祷，也有的拖延到第二天才进行。

[（日）池尻登著，奥登桂译：《达斡尔族》铅印本，第63页]

4. 治疗外伤病

用“塔仁”治疗骨折和外伤病，是萨满的职能之一。前几年有青年被拖拉机撞伤，双腿骨折，骨髓都露出来了，当地医院无法治疗，送到我家来，请我给治疗。事前我已有预感，想尽力回避，但又无法拒绝，只能靠我的神灵帮助治疗成功。当时我用三次“塔仁”后，伤者便苏醒过来，然后将枣仁、药草和“布勒特该”鸟的羽毛在炉火上熏烧，碾成粉末敷在伤口。经过40天的治疗，终于使伤者完全复原，现已能从事体力劳动。

“塔仁”，是萨满和巴尔西治疗骨折和其他外伤及疥癣等病的主要手段，达斡尔语全称为“塔仁·塔尔米德贝”。“塔仁”有两种，其一为“哈热·塔仁”，将冰凉的“阿尔善”[①] 水大口含在嘴里，猛力喷病人患处。此种“塔仁”非重病伤不轻易动用，而且必须有“奥遂娘娘”（即水娘娘）神灵的萨满才能采用，而且事先必须杀牲供祭其水娘娘神灵，否则萨满本身也因其神灵的惩罚而招灾。其二为“阿日格伊·塔仁”，用酒喷治外伤，一般无神灵的巴尔西都可采用。

[平果讲述，1990年10月20日于鄂温克旗巴彦托海镇，满都尔图、孟和采录整理]

5. 追魂

萨满遇到昏迷不醒的重病人，认为是他的灵魂已离开肉体去了阴间世界，便举行追回其灵魂的仪式，达斡尔语称为“苏木苏勒其贝”。事先在炕壁上凿一至三个孔眼，作为萨满的神灵由此钻入地下阴间世界的出入口。仪式开始，萨满跳神至昏迷状态。由助手扶助使其头对着炕壁的孔眼俯卧在地，处于睡眠状态。过若干时间后，萨满神衣上的某一个铜铃发出响声，预示萨满的神灵已经从阴间世界回来，随之萨满苏醒过来，端坐在凳子上唱词，述说他追魂途中的经历、见闻和他所带回的患者灵魂的形貌特征。仪式开始时，还要在一个饭碗中盛米，另一个饭碗中盛水，用白布罩好碗口倒挂起来，如果水和米不撒出来，预示患者还有吃有喝，命不该死，还有救活的希望。

[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16—17页]

---

① “阿尔善”水，即萨满向其神灵祷告后将护心镜在清水中煮沸，或者将某些药草在清水中煮沸，将其煮沸的水放凉后采用。

6. 送魂祷词[①]

德尔德亚得额，
额乌色雅德[②]。

瓦然莫昆[③] 的后代，
在你的家里，
祭起你的祖先神灵，
述说你的家族身世。
瓦然莫昆的族众已聚齐，
扶起你亡故的遗体，
从你世居的家室抬起，
送到你安身的墓地。

牵着你年幼的孩儿，
备齐金钱和供祭品，
选择好吉祥的日子，
祭请诸位神灵来享用。
不要为难活着的亲属，
不要苛求无辜的族众，
请你安心而去，
我们时时为你祭莫。
……

[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 39—41 页]

二、萨满的社会地位及丧葬

1. 社会地位

当了萨满并不脱离生产，仍然从事他过去的职业，也不能因当了萨满，在族内享受

① 按达斡尔族传统，送葬一般死者，并不需请萨满举行送魂仪式。但有人因特殊原因死去，继而在莫昆内闹灾不得安宁，便认为是死者的冤魂不散，作祟于族人的结果，便请萨满举行送魂仪式。当有人因暴病死去时，亦有举行送魂仪式，以免灾害亲属。

② “德尔德雅德——额乌色雅德”，达斡尔语，前半句意为飞起来吧，后半句意为升长起来吧，与本祷词送冤魂远离而去的旨意相符。

③ 瓦然莫昆，系齐齐哈尔地区达斡尔族陶本哈拉的一个支系。本祷词点到瓦然莫昆并没有特殊的含义。

特殊待遇，更不能管理莫昆的一切事情。

［《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第40页］

2. 丧葬（一）

萨满死了以后要风葬。在离屯子远些的地方，把棺材用木架子架起来。达斡尔人不愿意自己家再有萨满出现，认为把死者架起来不入土，就不会再有萨满出现了。

［《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第72页］

3. 丧葬（二）

萨满死后和普通人一样穿戴、殉葬品有他生前所用的念珠、护心铜镜和神鼓。请一萨满举行最后送出“托若”的仪式后，根据已故萨满的遗嘱，进行风葬或火葬，然后把遗骨堆集在一起，上面用很多石头掩盖起来，在掩盖部北方高处立一敖包，叫做尚德。因此萨满死了以后，不说死而是说他“上尚德”了。后继的萨满每过几年，必祭祀一次上一代萨满的尚德。

［《达斡尔族社会历史调查》，第258页］

第四章 萨满教的演变及其他宗教的影响

第一节 供祭外来的神

一、“娘娘巴尔肯”[①]

1. 娘娘神（布特哈地区）

“娘娘·巴尔肯”即娘娘神，是各地达斡尔人普遍供奉的神，分为“西格·额倭·阿查·娘娘”（即大父母娘娘神）和“乌其肯·额倭·阿查·娘娘”（即小父母娘娘神）两种。传说这两个神的来源是：封神演义里有三姊妹，叫云霄、琼霄、碧霄娘娘，和姜子牙打仗时战死，后被封为神。达斡尔族各家都供它，主宰天花和小孩疾病，很少对成年人作祟。把它供在屋内神龛里面，平时不供祭，只有在闹天花等疾病时，用猪、鱼、鸡、酒、果食等供献。它的“温果尔”（神灵）在人间的代表者为“斡托西”。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第39页]

2. 娘娘神（齐齐哈尔地区）

娘娘·巴尔肯分“喜格娘娘”和“乌其肯娘娘”两种，主要管天花和小孩疾病，纸上画像，平时很少祭，年节杀猪时顺便供祭，或供些酒和点心之类，平时也有供祭鸡的。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第76页]

二、“敖雷·巴尔肯”

1. “敖雷·巴尔肯”祭仪之一（布特哈地区）

这个神，在清朝末年被发现和显灵，据说是由狐狸和鼬鼠（黄鼠狼）成精的。因它

① “娘娘巴尔肯”与本卷第二章第三节所收录的“温沁·巫西·娘娘”神，虽然名称类同，但其内涵各不相同，后者是达斡尔人原有的神灵，而前者是后来从外族传入的。

修道年限较短，不能进出官衙里面。

达斡尔族各氏族的人们，都有供奉它的，它没有“温呆尔”神灵。它作祟使人罹灾时，多数神经错乱。用木板做一小庙，供在家园的一角，没有小庙者供在仓房内。女子不得进出供有敖雷·巴尔肯的仓库内①。祭祀时用猪、羊、鸡、酒、果食等供物。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第38页]

2.“敖雷·巴尔肯”祭仪之二（齐齐哈尔地区）

敖雷·巴尔肯包括清朝时齐齐哈尔城供奉的“三太爷”（据说“三太爷”在“木格教城”——沈阳，“二太爷”在吉林）、“哈里提·陆朱如”（成精的獾子）、“伊其肯则热基·陆朱如”（成精的黄鼠狼）和“喜格·巴尔肯”（成精的狐狸）。“哈尔提·陆朱如”又分“斡伊·巴尔肯”和“铎·巴尔肯”②。均供在园内小寺里。以猪、羊、酒、果等祭祀。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第76页]

3.“敖雷·巴尔肯”祭仪之三（爱辉地区）

敖雷·巴尔肯，当地汉人叫“大仙家”，是成精的狐狸。达斡尔人用板子做成小庙，供在菜园内，在住宅的西北或者正北方。由于供在菜园内也叫克尔哲（即菜园）·巴尔肯。偶像是白布上描绘穿黄色长马褂的男子一，穿蓝色旗袍的女子一，两侧有立着的童男童女各一。农历每月初一、十五日上香磕头，闹病时杀鸡或猪供祭。

乌其肯·巴尔肯，当地汉人叫“小仙家”，是成精的鼬鼠。偶像是白布上描画穿蓝色旗袍的男女各一，童男童女各一，放在小神龛内，在东仓房内祭祀，平时初一、十五上香磕头，过年供酒及馒头，有病时用鸡献供。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第105页]

4.“敖雷·巴尔肯”的传说

有关狐仙的传说：过去有个达斡尔族的接生婆，一天正在家睡觉，忽然从门外来了一辆轿车，车中有一小孩步行而入，接生婆从梦中惊醒，问其来意，小孩说：“我父命我前来请老婆婆，为我嫂嫂接生，劳驾前去一次。”老婆婆同意，就随车而去，到一个好像衙门的地方，进门见一熟人成十字形被钉在墙上，老婆婆大为吃惊，不知其故，随入中堂，见一白发老人下阶迎接，说儿媳难产危险，请老婆婆救她，老婆婆进入房间，进行

① “敖雷·巴尔肯”，汉译山神，系因该神的原形动物狐狸或鼬鼠栖居山岭而名。

② “斡伊”，达斡尔语，山谷；“铎”，达斡尔语，河套地带。

接生，发现媳妇有条尾巴，老婆婆知道遇见狐仙，就帮助媳妇安全地生小孩。白发老人向她道谢，问她需要什么，老婆婆要求放回钉在墙上的人，白发老人同意，又给她一颗珠子，叫她妥为保存，若家中死人或生育时，必须拿出来，不要让污气侵入。老婆婆高兴地回来了，出了大门回头一看，不见了院落，自知这一定是遇到了狐仙，从此就信仰狐仙了。

[内蒙古少数民族社会历史调查组编：《新疆达斡尔族情况》，第26—27页]

5. “敖雷·巴尔肯”祭词（一）

德维克尼、德维克尼，德维克[①]。
大白天里祭祀，
我在虔诚的祈求。
在×××的家里，
突然降来了灾祸，
忽冷忽热的病症[②]
全家忧心不安宁，
我用金色的“塔仁”[③]
我用银色的“塔仁”，
为乡亲们的安康，
我击放祈祷山神。

山林里有你的住所，
屯落外有你的足迹，
原野里有你的根基。
你有灰褐色的头饰，
你有华丽美色的服装，
你能在树枝间跳跃[④]。
我曾许愿献祭家鸡，

① “德维克尼……”这首祷词的衬词，曲调高亢，流行于希特哈地区。萨满致词开始时首先唱此衬词，之后萨满每唱完一句祷词，伴唱者重复唱衬词一遍。

② 忽冷忽热，昏迷不醒的状况，萨满认为是山神等外路神作祟致病的征兆。

③ “塔仁”是萨满、巴格其和巴尔西治疗外伤，疥癣和精神恍惚者时所用的疗法。用酒或称之为“阿尔善”的冷冰水（圣水）喷入病人外伤处或头部。

④ 上述一段祷词系摘述成精的鼬鼠的原形特征。

举行“塔伊勒格”[①] 祭仪。
如今病人已见康复，
　　冷热症开始消退，
　　胸腔逐渐顺气，
　　全身已经宽松。
我立足的地方洁净，
我走过的足迹清白，
我许过的愿有保障，
今日里如期还愿。
当我的祷词结尾时，
请收回病人的痛苦；
当我的祭祀结束时，
请让我的族众无灾。
……

[小巴西唱述，图木热伴唱，莫德尔图采录，1958年于莫旗满都胡浅村，满都尔图汉译整理]

6.“敖雷·巴尔肯”祭词（二）

迪库——迪库——迪库
　　迪库耶尼——迪库[②]。
找寻大的神门，
献祭祈求消灾，
看出患者的病由，
巴格其我主祭。

神灵发迹于山峰沟壑，
原野里有你的住所，
田间地边有你的踪迹，
西仓房里有你的脚印，
东仓房里有你的机缘。

① “塔伊勒格”，达斡尔人祭神仪式之一，多采用于供祭山神等外来神，只供五只或七只鸡，仪式比较简单，在大门外或村口举行。

② “迪库·迪库……”衬词，其音调为本首祭词的主旋律，高亢，节奏性强。主祭者每唱一句祭词，伴唱者唱一遍衬词。

×××家供奉的山神[①]。

五只鸡的“塔伊勒格”，
祭品已经准备好，
鲜血已经喷出，
内脏已经调理，
全鸡供在案前，
请你降来享用。

当我的祭词结束时，
病人的痛苦能全除，
巴格其我承诺，
许愿举行重大祭祀。

家里圈养的肥猪，
有着膘人的肥脂，
摆在神案之前
供你再来享用。
……

[小巴西唱述，图木热伴唱，莫德尔图采录，1958年于莫旗满都胡浅村，满都尔图汉译整理]

三、“苏木·巴尔肯”（庙神）

这神供在院内小寺里，是由千年黑、万年白的狐狸精变成的神，与一般“敖雷·巴尔肯”不同的是，有自己的神灵，偶像上画有十二个“帖戎”（白色，像小鼠的动物）和一腿的“托云”（黑花色的小野兽）。

领这神当萨满，能使唤这些小动物。大祭用牛或小马驹。比供祭“敖雷·巴尔肯”为隆重。

[《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》，第55页]

① 以上一段描述山神的来由。据说，鼬鼠精选中对象后，以其仓房为据点，伺机作祟，被供作“敖雷·巴尔肯”。

第二节　巫师的分工

一、斡托西

1. 斡托西之一（布特哈地区）

斡托西是娘娘神灵的显示者，也可以说是娘娘神的代表人。充当斡托西者多系女子，男人较少。斡托西没有莫昆限制，所以，在一个莫昆内，同时可能有两个斡托西，或者一个也没有，它的神衣比雅德根的简单，叫“瓜拉尔斯”[①]（像裙子），并有“德勒布尔”（词意为扇子，用各色绸缎串成的小旗）。

在发生天花或是小孩闹病时，请斡托西治病或祭祀。她也能卜卦，其地位比雅德根低。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第41页]

2. 斡托西之二（齐齐哈尔地区）

斡托西专治天花，是娘娘神的代表，多由女人充当。神具、祷文与雅德根不同。斡托西多因闹过很重的天花，许愿当斡托西病愈者充当。

斡托西的家里供的“胡日娘娘[②]神，是其神灵。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第77页]

3. 鄂图士[③]

鄂图士专门从事天然痘的祈祷。神衣是左右肩上各斜搭一条带子，右肩搭黄色，左肩搭深蓝色，手拿一尺五寸见方的红旗做祈祷之用。有时还兼接生职能。

[（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第62页]

---

① “瓜拉尔斯”，达斡尔语，原词指整张剥下带羽毛的禽类的皮张。在瓜拉尔斯上左右肩披搭黄、蓝两种颜色约五寸宽折叠的绸布带，右黄左蓝，其下端过膝。

② “胡日娘娘”，娘娘神的一种；胡日，达斡尔语，原意为种子。

③ 鄂图士，系斡托西的又一音译。

二、巴尔西

1. 巴尔西之一（布特哈地区）

巴尔西是领娘娘巴尔肯或敖雷巴尔肯为其神灵的，没有莫昆的限制。他没有神具，只有108颗念珠。巴尔西主治疖疮、红伤接骨等。治法：吹吐沫[①] 念咒。

［《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第41页］

2. 巴尔西之二（齐齐哈尔地区）

靠娘娘巴尔肯或敖雷巴尔肯的神灵，治疮伤、骨折等疾病。

［《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第77页］

3. 巴尔西之三（爱辉地区）

巴尔西稍通神灵，光绪二十六年（1900年）庚子事变前差不多每个屯落都有，光绪二十六年后逐渐减少。巴尔西不治大病，只治疥疮、骨折等皮肤病和外科病，均男子充当。

［《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第107页］

4. 巴里士[②]

巴里士不穿神衣。他们大多数人的所谓医术，就是向患部吹一口气来表示治疗。遇骨折、生疮等病也做些简易手术处置，女的不当巴里士就和“巴日清”[③] 没有男的一样。

［（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第62页］

三、巴格其

1. 巴格其之一（布特哈地区）

巴格其没有自己的神灵，雅德根跳大神时，他作助手，替雅德根念祷词等，但不能治病，只能替病人念咒送纸和举行小型祭祀活动。妇女没有当巴格其的。

［《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第41页］

---

① 巴尔西为外伤患者念咒吹吐沫，称为“塔仁”，其方法与萨满用塔仁治病相同，详见本卷第三章第五节。

② 巴里士，巴尔西的又一种音译。

③ “巴日情”、“巴列沁”之又一种音译。

2. 巴格其之二（齐齐哈尔地区）

巴格其是随莫昆雅达干而产生的，莫昆内有了雅德根，就必须有巴格其。他没有“温古尔”（神灵），是雅德根的助手，替他念祷词等。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第77页]

3. 巴格其之三（爱辉地区）

巴格其没有“温果尔”（神灵），只会祷告，所以人们祭祀时请他来祷告助祭。光绪二十六年（1900年庚子事变）后各屯仍有过，近来很少了。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第107页]

4. 巴格其之四（伊犁塔城地区）

巴格其是代表“敖雷巴尔肯”的神灵的。他能替病人念咒或送纸，有时也可以用焚烧绵羊胛骨来占卜患者的病因和病情。

[凯英：《新疆达斡尔族概况》油印本，第36页]

5. 巴格奇[①]

巴格奇有写博阿其、巴克西、巴尔西等几种，和蒙古语的“巴库西”为同义语，是师傅、先生的意思。

通常作为亦都罕[②]的助手，搞神前祭祀，烧香，和着亦都罕唱咒词，或在亦都罕祈祷之前，以歌词进行祷告，来招引神灵的人。

他不穿神衣，仅仅敲击神鼓，职责是为亦都罕作助巫。但有时也拿着红旗或彩色旗，单独进行祈祷。

[（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》，第62页]

四、巴列沁

巴列沁，助产者，一般都是妇女担任，特别是多次接产中积累经验的老年妇女较多。

① 巴格奇，巴格其的又一种音译。

② 亦都罕，雅德根的又一种音译。

也有很少一部分巴列沁是靠敖雷·巴尔肯的精灵的。

[《达斡尔族社会历史调查》，第267页]

五、扎列

此外，在爱辉达斡尔族中还有称作“扎列”的宗教活动者。扎列，既不是巴格其，也不是巴尔西，是雅德根的助手。他没有神灵，当雅德根跳神，神灵附体后，由他负责答对附和。由于扎列熟悉雅德根的各种宗教活动，请雅德根治病时，也往往请扎列到场协助。

[《达斡尔族社会历史调查》，第267页]

六、奇彦其

1. 奇彦其（布特哈地区）

成精的狐狸、野雉、兔子、貉子及獾子等动物，找到一个人（主要是男人）作为它的“额金”（主人），当“额金”的人就是“奇彦其”。他能给病人扎针、占卜；但是这样的人很少。

[《达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之一》，第41页]

2. 欧克[①]

欧克的神灵是成精的狐狸或黄鼠狼。因病或遇到灾难时就请欧克之神显灵。请神在晚间进行。屋内关灯，屋地放一桌，上摆酒、碗等，几个人用绳索拉紧门，欧克借助其神力一下子开门进来，给病者占卜等。

传说音钦屯[②] 曾有一名欧克，与黑龙江将军奕山拜为义兄弟，每当奕山出征时，替他占卜凶吉。

[《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》，第77页]

① “欧克”，“奇彦其”的又一种称呼。

② 音钦屯，位于齐齐哈尔城北25华里处，曾为清代前期举行黑龙江全省境贸易集市之地，达斡尔族古老的屯落之一。

第三节　其他宗教的影响

一、藏传佛教的影响

1. 海拉尔地区

达斡尔人除信仰萨满教，供奉上述诸神外，还不同程度的受到了佛教的影响。

海拉尔地区达斡尔人，由于和蒙古族的巴尔虎、额鲁特人长期生活在一个地区，喇嘛教对当地达斡尔人也有一定的影响。过去，索伦左右两翼（等于两个旗）都有喇嘛庙，但清朝政府为保持兵丁来源，一直禁止达斡尔、鄂温克族子弟充当喇嘛。因此，这些庙由新巴尔虎左右两翼聘请一定数量的喇嘛，来维持佛事。每年秋季，有度牒的喇嘛们来到这些庙里，念经祭佛约一星期，事毕，返回原籍。

在庚子事变之际，索伦右翼的喇嘛庙被毁，再没有重修，剩下的索伦左翼的喇嘛庙，就是现在南屯的广慧寺，它建于嘉庆七年（1802年）。每当举行庙会喇嘛们念经的时候，当地达斡尔人男男女女也前往上香拜佛。一部分达斡尔人家也供佛，有时也请喇嘛念经和祭火神，丧葬时也请喇嘛念经，但多数人并不信奉喇嘛教。

海拉尔地区达斡尔人把所供的神佛总称为“沙热·巴尔肯”（就是黄教的神）。并认为这些神佛都是保佑人们的，而不像“哈热·巴尔肯”（黑教的神，即萨满教的神）作祟惹灾。总的来说，达斡尔人对喇嘛教的信仰，不如蒙古族信徒那样虔诚。

[《达斡尔族社会历史调查》，第257页]

2. 伊犁塔城地区

达斡尔族人迁来新疆后，与蒙古人来往较多，逐渐信仰喇嘛教，而喇嘛教是佛教的一个支派，所以，达斡尔人称为佛教。民主改革前，达斡尔人如有疾病，除请萨满跳神看病外，有时也请喇嘛来看病。特别是有些富裕之家，人死后还要请喇嘛来念经。

[凯英：《新疆达斡尔人概况》油印本，第31页]

二、道教的影响

1. 拜关帝[①]

由于受汉族的影响，一部分达斡尔族人家，也供奉关帝（关羽）。在清代达斡尔族成

① 清代布特哈总管衙门所在地等官衙所在地均有关帝庙，民间称为老爷庙。

年男子均有服兵役的义务，认为关羽是武神，能够保佑和帮助他们打胜仗。过去爱辉达斡尔人每个屯落都有木板结构的小型关帝庙，每年农历五月初五，由屯众杀猪共同祭祀关帝庙。

[《达斡尔族社会历史调查》，第257—258页]

2. 爱辉地区的关帝庙

爱辉达斡尔人没有信佛教和耶稣教等宗教的人。过去每屯都有小型关帝庙（木板结构）。内部正位供关帝画像，两侧供龙王、娘娘等各种神位，由屯众共同祭祀，个人家里没有供的。坤河屯每年农历五月初五日，杀猪祭祀关帝庙，1947年土地改革时拆毁该庙。停止了祭祀。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第107页]

3. 祭娘娘庙

旧爱辉城有娘娘庙一座，每年农历四月十八日，附近各屯善男信女都去上香磕头，祈求赐子传宗。达斡尔人也去拜庙烧香。

[《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》，第107页]

第五章　萨满教与达斡尔族社会文化

第一节　萨满教与达斡尔族的生活习俗

一、节日祭祀

1. 春节

腊月三十，吃手把肉，晚上祭天供神（用点心、奶皮和酒等），烧香叩头（直到正月初五甚至十五）。接着给老人敬酒叩头，祝长者健康，老人预祝晚辈幸福，燃放爆竹作乐。当晚也有观察天象，以测年景丰歉或吉凶的。整夜点灯不眠。除夕下午（晚饭前），每家在大门外点燃烟火，一直燃烧到正月初九才熄灭。

正月初一，天亮前起来，妇女准备早餐，男人烧香拜天和诸神位。院中偏西处放一桌，烧一把香拜天，北斗星烧七炷香，姑娘神烧九炷香，灶神烧一炷香，其他各神均烧三炷香，祈求天神及诸神恩赐太平丰年。拜完神，向长辈敬酒叩头，接受老人的“伊热勒”（祝词）。吃完早餐（水饺），穿新衣服，莫昆近亲男女聚集一起，由长辈年老者带领，按辈分高低依次到各家拜年。长辈死去未过三年者，由除夕开始在南炕头摆灵位并放桌供各类食品，家人早晚叩头祭拜；拜年者也向灵位请安，敬烟叩头。接着进行各种娱乐活动。在初一或初二乘马或雪撬去外屯拜年。

2. 元宵节

正月十五，穿新衣服，吃“瓦其”（猪尻背肉、整个煮熟，吃手把肉）或饺子。十四日晚上，向诸神烧香叩头。

3. 清明节

清明节，达斡尔人称为“寒食”，当日上坟，扫墓添土，摆供叩头。

4. 端午节

五月初五：早起到江河沐浴，或以露水擦脸，采艾蒿塞耳朵。据说这样身体健康不得病。吃馅饼、水饺或饸饹。

[《达斡尔族社会历史调查》，第238页]

二、丧葬

1. 墓地和葬制

达斡尔人普遍实行土葬，原来每个莫昆都有公共的墓地，后来随着人口的增多，分化为家族坟地，只有海拉尔南屯达斡尔人，一直保留着莫昆墓地，称作“花然”[①]。南屯达斡尔族各莫昆的墓地概况如下。

“登特科花然”，在南屯之南约五公里远的海拉尔——哈伦阿尔山大道旁边的小土岗上，立有石碑两个，其一刻有“天地山川诸神之位”等满洲文，这是登特科莫昆的花然敖包。每年夏季全莫昆男女老少前来祭祀一次。其一刻有“呼伦贝尔地方达斡尔敖拉氏迁来祖先范恰布公之墓”等蒙古文（1934年由海拉尔市西山迁葬遗骨时所立）。在土岗下面的南部及东部有很多墓堆，其中一墓有花岗石石垣和石碑、石桌，雕刻极为精巧。据说，那是范恰布之曾孙常兴于咸丰三年（1853年）监修哈伦阿尔山温泉石槽石碑时，为其父墓所修的。

“满那花然”在南屯之西约二公里远的胡吉尔诺尔水泡前面，是满那莫昆的“达·花然”（祖坟）。

此外，住在莫和尔图屯的满那、登特科两莫昆人们，也各有其墓地，但不叫“达·花然”。

阿尔哈昌莫昆的“达·花然”，在海拉尔市西，铁路北，该莫昆人死亡，都在这里埋葬，是他们共同的墓地。庚子年变乱，阿尔哈昌莫昆曾迁居海拉尔南二百多里远的辉河边好几年，死了人无法葬于原莫昆墓地，就在当地埋葬了，因此在辉河边上也有一个墓地。阿尔哈昌莫昆的“达蒙干”（祖坟地）在布特哈。据铁若老人谈：在民国时期，布特哈地区阿尔哈昌屯的罗布森，把“达蒙干”（祖坟地）卖给汉人，屯众无力要回来，最后求贵福副都统（贵福，海拉尔地区阿尔哈昌莫昆人，一般叫贵安本）协助，贵福副都统向黑龙江督军吴俊升求助，借着他的势力，索回了墓地。因此，阿尔哈昌莫昆的人，把罗布森逐出了莫昆籍。

当地主要实行土葬，但在个别情况下也进行火葬和风葬，如：孕妇死了，怕以后妇女生小孩时坐起来，就用火葬。萨满死后要风葬（萨满生前自己选择地方），过几年后再将所剩遗骨埋入土内。还有，将死于天花的小孩放在木架上风葬。孕妇、萨满、天花患者和出嫁前死去的少女，都不能埋在莫昆公墓。

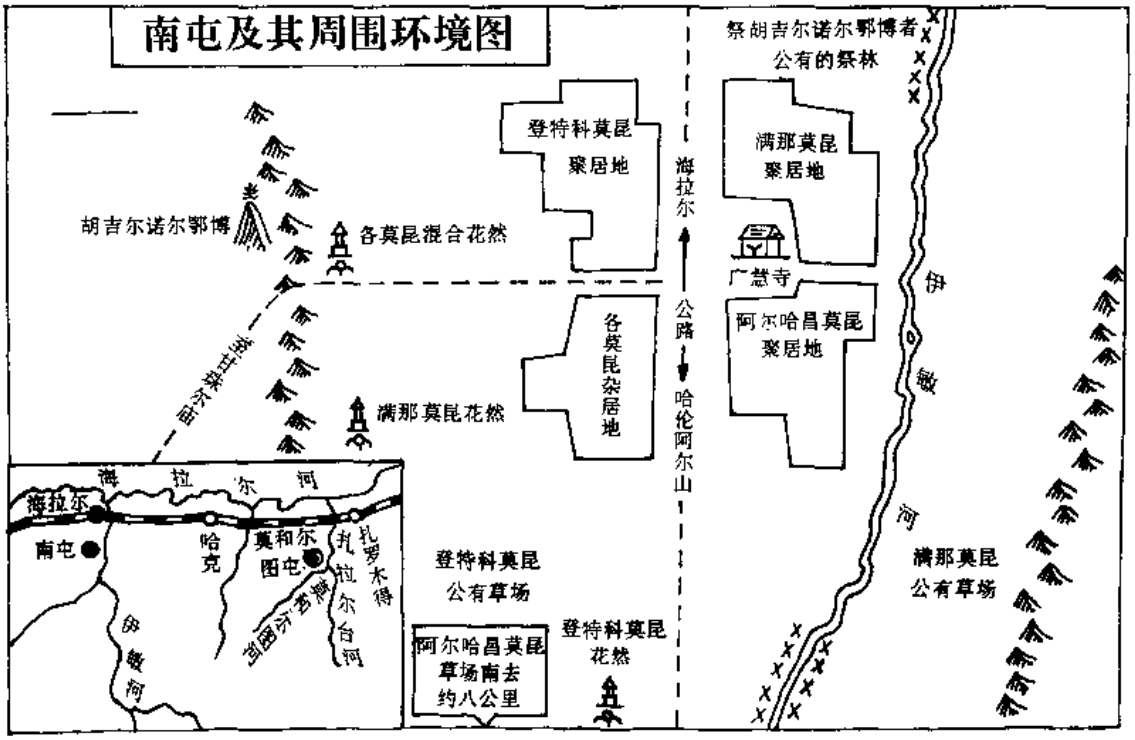
在葬制方面还有以下几点习俗：

①埋葬独身汉时，在其坟旁挖一深坑，里面埋一块木头。

②另选墓地移灵时，在原坟坑里埋一只活公鸡和撒些小米。因原先埋葬时，烧香叩头供过那里的土地神，祷告在那里埋葬，移墓后不能留空地，故埋一只公鸡。

---

① “花然”，原意为营垒，公共墓地亦称为花然。



③人在外地死亡后，在棺材上放一只公鸡，直接拉到墓地埋葬。

④把出天花、麻疹死的小孩装在筐内，挂在山脚下的树木或特意搭的木架上，过一百天后再埋。留不住小孩的人家，则把死孩装在口袋内，同时还装糖、饼干等东西，扔在叉股道上或河流里。

墓地里墓位的安排有一定的规矩，顺着岗坡高处埋先辈，往下世代相接。平辈者兄左弟右，夫妇并列，夫左妇右。具体次序如下表。

墓位排列次序

		× 祖父	× 祖母				
		× 父	× 母	× 叔	× 婶		
× 兄	× 兄妻	× 弟	× 弟妻	× 兄	× 兄妻	× 弟	× 弟妻

2. 葬仪

停灵与入殓

老人咽气后，给更换衣服、洗脸、剃头。然后将尸体头南脚北地停放在地下（地上垫板子），用白绸布盖在死者脸上。头前放桌，供鸡、饭菜、果物等。在尸体左侧放装着烟的烟袋，儿子和儿媳时而给装换新烟。女儿蹲坐其头前，儿子、侄子和儿媳跪于其侧，长者在炕上，众人痛哭一场。

将死讯通知本屯莫昆成员的同时，派人到外屯通知娘亲和姻亲。同时在庭院大门的一侧挂一块红布，以示哀丧。莫昆亲属及死者生前友好前来吊丧、哭灵。

在出殡前，日夜守灵，特别是长子和长媳一昼夜举行数次哭灵仪式，每次都烧纸上供。

在停尸后第三天入殓，尸体要从东向西循太阳转向连转三圈而后出房门，正在抬出房门时，长子跪在地，把一个饭碗摔坏，装入棺材中，并随葬小锅、小木锹、烟袋、火链、船桨等。

达斡尔人对死者寿衣和随葬物非常重视，老年人的棺材和寿衣早在生前准备。海拉尔南屯一位91岁老人的寿衣，早在清朝末年当他还不到50岁时就准备好了。

祭灵与埋葬

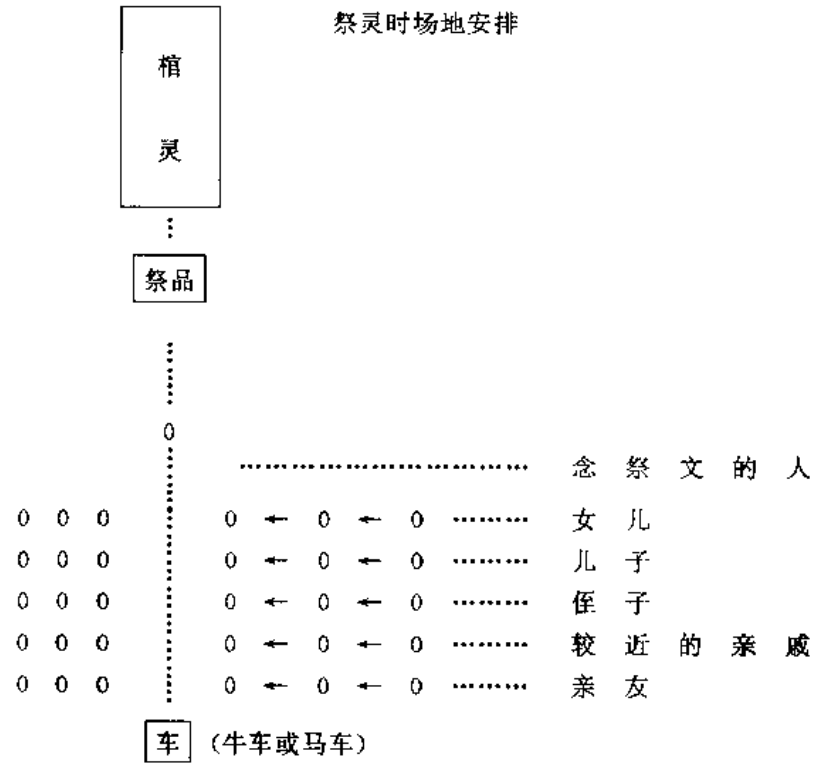
在出殡前举行盛大祭灵仪式，因贫困当时不能举行者在近期内补办。祭灵要牺牲牛马，杀马时，把马拴在灵前，长子跪于马前，在马蹄上洒酒，而后杀掉。在出殡前晚开吊，首先由一位年事较长的族人诵读祭文，其内容包括死者的姓名、年龄、籍贯、得病和亡故的日期、送葬金银箔、牺牲和亲友莫祭物的数目等，其他人在棺前或灵位前（补办时在其生前坐卧之处铺褥子，放枕头，摆桌上供，作为灵位）跪着倾听。当晚以牛马肉招待亲友，称作吃告灵饭。接着，全体亲友守灵。

在整个葬仪过程中，祭灵仪式是重要的一环，对辈高年长的死者祭灵尤为隆重，与死者同辈和晚辈的同莫昆成员、娘亲和姻亲都携带献祭的金、银箔纸和捐祭的现金前来参加。娘亲献祭的物品尤其讲究，一般都带一头活猪，现场宰杀献祭。

出殡安葬要选择吉日。起灵后，长子走在灵车之前，将马的缰绳扛在肩上，其他人跟在车后，长者骑马或坐车，哭啕而去。灵车出屯途中所经过的各家都要在灵车前面洒点酒，烧些金银箔纸，意为送葬。在去墓地途中遇有河水，则进行祭灵，要灵魂安全渡过。到墓地，把棺材放入事先挖好的墓穴内，先由亲子挖第一锹土，而后大家开始动手在墓穴上堆成一小土堆。

安葬回来后，死者的家族将献祭的牛马肉和猪肉的大部分做手扒肉，少部分做菜，并准备大量的酒，招待宾客。死者的长子、长媳向宾客敬酒，散席时，还要给娘亲长者叩头，以示感谢。当来宾离去时，主人送宾客至大门外，还要送带骨熟肉。

在整个葬礼过程中，娘亲的地位最为显要，可以当场挑剔葬仪中的毛病，办葬者对娘亲（尤其长者）的招待最为勤谨。



3. 服孝

长者死后，从开吊时起服孝，因死者辈份及亲疏远近之不同，孝服样类及服孝期限也不等，大致可分为：

①死者之妻、亲子和亲侄穿全身白布孝衣，其中长子外套白马褂，服孝期为三个月，脱下孝衣后，穿素服三年。女子头上戴白布条孝帽，穿白鞋。

②死者的第三代叔伯侄子和弟弟服孝两个月，把白布叠为三层（约三寸宽）长条系于腰间，布头由背后跨左肩（女子右肩）下垂至脚踵。

③五代内的莫昆近亲服孝一个月，孝服只一白带，系于腰间，下搭前面，与衣服下摆相齐。

在一周月、二周月上坟祭灵。服孝期满时举行解孝仪式（海拉尔地区达斡尔人还请喇嘛念经），即在九十九天上举行祭奠仪式，亲友都来参加，杀牛、宰羊，把供品和酒摆好，烧纸叩头。祭完，脱下孝服摆成一束，在烧纸的火上摇晃一下，收起来。在一周年、二周年、三周年上也同样举行祭奠仪式。一般服孝的都是成年人，十几岁以下的儿童不服孝，理由是年小服孝，有碍发育。

在服孝期不理发，不剪指甲，女子不带耳环、手镯等，不和别人殴斗，夫妇不合房。服丧家在三年内不贴年画，不贴红对联（可贴蓝对联），年节守灵位，不外出拜年，不燃放爆竹，不参加娱乐活动等。

［《达斡尔族社会历史调查》，第234—238页］

三、禁忌

1. 生产方面的禁忌

①猎人在出猎期间不能说熊（“博博克”）和虎（“塔斯哈”）的真名，把熊叫做“额特尔肯”（老头之意），把虎叫做“诺颜故热斯”（兽王）。

②不许妇女去渔场，认为妇女是脏的，去了会把鱼“冲”走，影响渔人的收成。据说，19世纪末的一个冬天，打鱼的人在登特科屯附近下了大网，快要起网的时候，有一个妇女沿着经过渔场的道路走来了。打鱼的人看到这种情况很着急，“网达”（即网头）前去求她，让她在原地等了一天。结果得鱼很多，打鱼的人送了不少鱼酬谢了那个妇女。

③在渔场不许拿鞭子走，认为那样会把鱼赶走。

④禁止戴孝的人去渔场，认为打鱼是喜事，带孝的人去了不吉利。

⑤在渔场不许背着手走，认为那样鱼网会被拖在河里。

⑥萨满不能去渔场。

⑦忌在鼠日和火日开犁播种。

⑧不许砍倒祭祀过的树木，不许烧“珠尔登”树。

⑨不用白桦和榆木盖房子，不用白桦做木排之舵，在房木上不许用刀“拉”出痕迹。不许钉铁钉子，不许敲打房梁。

⑩三岁的母马下驹时就把它卖掉（认为饲养这样的马不吉利），但要把它的尾和鬃剪一小部分留下，以免将福气带走。献给“巴尔肯”的“温古”[①]马，即不能出卖，也不能杀掉。

2. 婚丧方面的禁忌

①女子在偶数年龄（如十六、十八、二十岁）不能结婚。

②送亲喜车要在日落前赶到，万一在日落后到达时，要在大门的西侧挂一面镜子，以代替太阳，否则婚后不顺利。

③套送亲车之牛马，必须是去势的。

④不许在别人家结婚或生小孩。

⑤人将咽气时，全家人都不准睡觉，怕死人的灵魂把睡者的灵魂带走。

⑥停灵以后，禁止猫接近尸体，以免使尸体坐起来。

⑦忌用铁钉子钉棺材。

⑧外姓人死后不能从门抬出，必须从窗户抬出。

---

① 认为被咽吉雅其神看中骑用的马，通过一定的宗教仪式，在鬃和尾上挂一小条红黄绿白色布条，此种马称为“温古”马。

⑨莫昆的墓地不能埋葬患传染病死者、没儿没女者、姑娘和小孩。

⑩在服孝期间，不能参加娱乐活动，不剃头，不和别人吵嘴，不接受别人磕头，不贴红对联（可贴蓝对联）。

3. 日常生活中的禁忌

①不许妇女从车后边上车，不许妇女坐套“温古”马的车。

②不许妇女上房顶。不许妇女睡在西炕上。不许妇女面对灶坑坐着，不许孕妇往灶坑里看。

③不许孕妇铺熊皮，怕流产；不许吃驴肉，怕生出小孩像驴；孕妇不能坐驴车，怕误产期。

④产妇一个月内不出大门，怕污染了门神，不许到屋内西北角去，怕污染了神龛里的神，不许到井边，怕污染了井水。

⑤产后三天内，夫妇都不许上烟囱脖子；院内不许进来驴，不许推碾子，不许移动室内的缸罐等。

⑥妇女生产后忌门，在门前横放车轴作为标志，外人不能擅入屋内。如非进不可时，在屋门外边放一铲子火，让进来的人从火上跨过。忌门期间，外地来的车马或出汗的马，都不许牵入院内。

⑦囤底和囤顶的粮食，不得给别人。日落后，不得把粮食运出大门。

⑧夜晚不许小孩在炕上顺着炕洞睡觉。小孩不许坐在门坎、坐窗台上或站着走着吃饭，怕长粗脖子，怕乳牛立着下犊。

⑨不许用刀、剪、筷子等尖东西指点人。

⑩不许把锅放在地上拉着走（不管远近），怕马拉不动载。

⑪闹伤寒或生天花时，不许把这一灶门的火引到另一个灶门里去；不许炒菜，不做针线活，不抓虱子，不打猫狗。孩子出天花期间夫妇不合房。

⑫在供神时，不许背向神像坐着，在供神的神龛里不许放别的东西。

⑬不许在火盆上烤脚，怕受穷。

⑭不许把自己的东西，放在别人家里过年。

⑮除夕天黑前，将门窗缝隙糊好，不许从外边向里招唤人的名字，怕魔鬼附体于被招唤的人，或摄去被唤者的心灵。

⑯初一清早自动起来，不能让别人叫醒，否则，懒一年或生很多虱子。

⑰初一到初五，不许把垃圾扔出去，怕把福气扔掉。

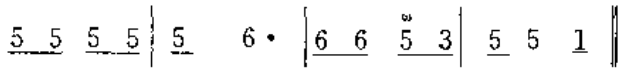
[《达斡尔族社会历史调查》，第239—241页]

第二节　萨满教与达斡尔族文化艺术[①]

一、萨满音乐[②]

1. 祭山神曲（一）

1=F　2/4　稍快



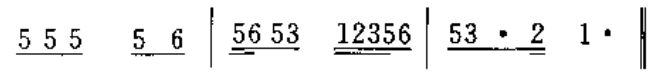
迪库 迪库 迪 库　迪库耶尼 迪 库

[小巴西唱　图木热伴唱　莫德尔图采录　斯仁那达米德记谱]

2. 祭山神曲（二）

1=F　3/8　稍快

(3)



德维 克尼 德维 克尼 德维 克

[小巴西唱　图木热伴唱　莫德尔图采录　斯仁那达米德记谱]

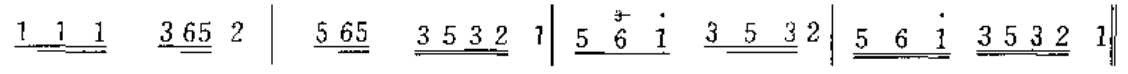
---

① 萨满教文化，与达斡尔族文学艺术有着不可分割的联系，其内容涉及民间文学、音乐、舞蹈、装饰艺术诸多方面。萨满的祷词，在达斡尔族口头文学中是重要的组成部分，其内容涉及达斡尔族早期的思想信念、历史、习俗等各方西，语言古朴优美，合辙押韵，保留了许多已经或正在失传的词汇。由于各类祷词，本卷第二三章已分类编入，本节从略。

② 萨满音乐曲调与达斡尔族民间音乐息息相关。较多保留达斡尔族渔猎生活传统的莫力达瓦等地萨满祷词的曲调，以高亢、激昂、简短为特征；面接受农业文化较多的齐齐哈尔等地达斡尔族萨满祷词的曲调，多平稳缓慢，并且其衬词亦发展成为点明祷词主旨的表述词。本节萨满歌曲按上述发展规律编排，其衬词的含义在祷词中已有注释，不予重复。近年来编者已采录近 20 首萨满祷词及其唱曲，这里选用的是其中的一部分。

3. 托若祭曲

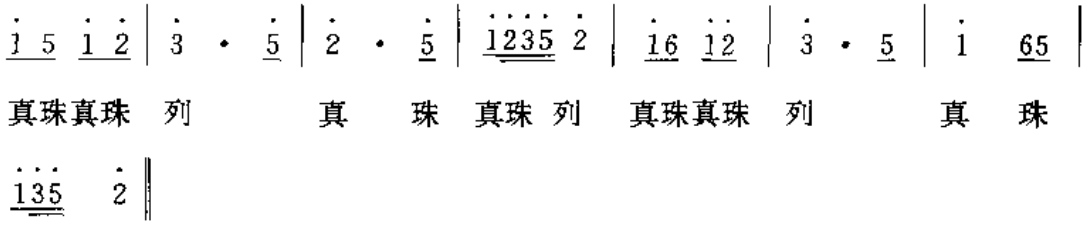
1=F　3/4　中速



[杨文生唱　鄂维勤伴唱　满都尔图、孟和采录　斯仁那达米德记谱]

4. 请祖神曲

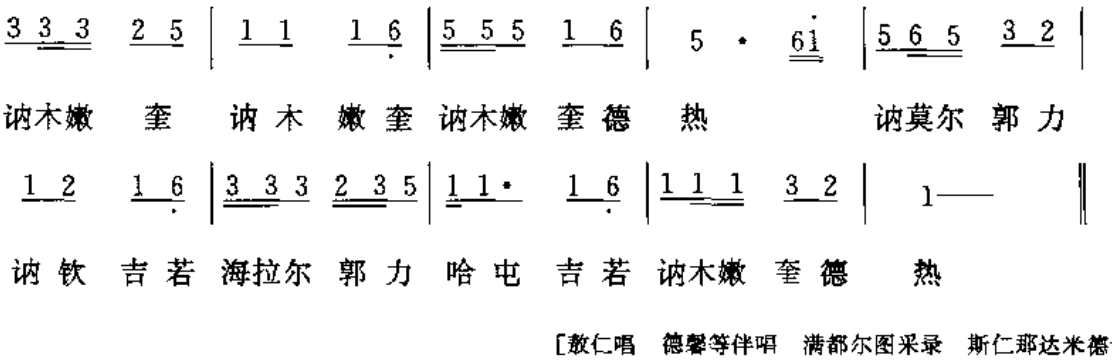
1=F　3/4　稍慢起　中速



[杨文生唱　鄂维勤伴唱　满都尔图、孟和采录　斯仁那达米德记谱]

5. 吃血仪式上的祷词曲

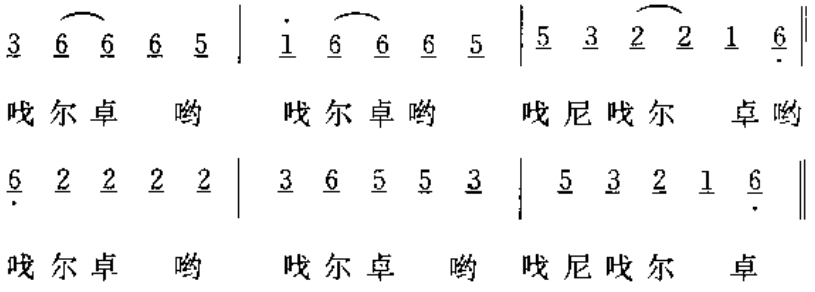
1=♭B　3/4　中速



[敖仁唱　德馨等伴唱　满都尔图采录　斯仁那达米德记谱]

6. 请“嘎尔卓·温果尔”曲

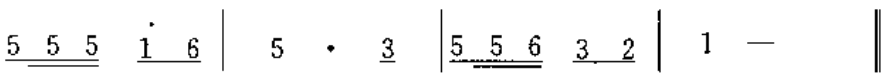
1=F　5/8　5/8　中速



〔杨文生唱　鄂维勤伴唱　满都尔图、孟和采录　斯仁那达米德记谱〕

7. 送魂曲

1=G　3/4　中速



〔敖仁唱　德馨等伴唱　满都尔图采录　斯仁那达米德记谱〕

二、萨满舞蹈

萨满舞主要在三种场合表演：一是治病，二是春节预祝丰收，三是萨满盛会（类似汉区庙会）。基本表演方式为身系腰铃，敲击单面鼓，步伐多为前进、后退、蹦跳、回旋四种。舞蹈时，边击鼓边唱祷词或咒词……敲鼓舞蹈动作因地而异。齐齐哈尔和莫力达瓦旗，萨满舞的跳法就有所不同，前者许多舞步在场地四个角上表演，而后者却在一条线上变换舞步跳来跳去。据达斡尔族胡瑞保老人介绍，达斡尔族萨满舞的动作，可分为五类。

1. 手部动作（共有八种）

①碎打鼓。执鼓槌的右手用向后甩的方式击鼓时，一是直上直下打鼓，一是月芽形打鼓。

②击鼓姿势似雄鹰展翅，两手扬起相碰，在头上分开，分作低打、中打、高打三种动作。

③转鼓，名“达利其业贝”（驱逐不祥兆头之意）。手腕从外向里往上翻时击一下鼓

面，如此循环反复多次。

④煽鼓，名“扎日扎贝”（驱赶之意）。双手执鼓，鼓面朝外上下煽动。

⑤飞鼓，名“浑图勒得日得贝”。把鼓抛到半空平旋、下落接住后再打再转。灵巧的萨满乘鼓飞空时，可在鼓下转一圈后接上鼓。此动作表示神灵的降临。

⑥挡脸鼓，名“翁沃勒节其业贝”。坐式挡着脸，向左、右缓慢移动着击鼓。

⑦饮酒鼓（阿尔善阿力格巴日扎贝）。在鼓面上放一盅酒，晃一阵鼓，轻敲一阵，萨满便一饮而尽，然后咬破酒盅，而嘴唇不出血。

⑧滚鼓（浑图热冲古日勒哥贝）。表示神已去远，把鼓顺地滚走，由旁人接住。

2. 腰部动作（共有三种）

分滚腰（又分前哈腰、后仰腰、两旁下腰）、前后扭腰、涮腰（即腰的环动，有慢快两种节奏）。

3. 腿部动作（共有四种）

①走步：左脚向前迈一步，右脚踮着，整个身体向上颤一下，两脚交替作此动作。

②抖铃：分有右腿抖铃、左腿坐抖铃、双腿同时抖铃三种。

③蹦跳：有提腿跳、掖腿跳、双脚同起同落跳，助起动作还可加踮步和小跑。

④回旋步：双脚平踏原地自转，女萨满是半脚掌落地旋转，上身直立略后仰；男萨满转时稍伏身。

4. 头部动作

有晃头和绕头两种。

5. 技巧动作

有地滚，由助巫双手拨动直得像棍一样的萨满，沿着三面炕连滚三遍；还有跳卧鱼，只动身上一个铃和只用一个指头转鼓等高难动作。

[马薇：《达斡尔、鄂温克民间舞探略》，《中央民族学院学报》，1983 年第二期]

6. 击鼓的节奏

鼓是萨满舞不可缺少的道具。巫师敲打鼓面发出有节奏的音律，形成萨满舞单纯而富于一定厚度的器乐音响特色。抓鼓的舞蹈动作非常丰富，技艺性很强。巫师左手执鼓，右手操鼓槌，双手可以随意挥舞……

击鼓的音律节奏，有规则与不规则两种，时而还夹杂些神秘色彩的杂乱吟诵，很难用乐谱准确录记，只有其鼓点的节奏型尚清晰可辨。萨满舞中常见的慢板节奏型多为

‖：冬〇|冬〇：‖，用于较沉重，缓慢的走步；在稍快和蹦跳的动作中，多用‖冬冬冬冬冬 〇 冬冬冬冬冬〇—：‖这类节奏型；在快速原地回旋中，多用‖：冬冬冬|冬—：‖的极板节奏型。此外，还有一些音律宽广自由的散板，上述交织在一起，形成萨满音乐的独特风格。

［马薇：《达斡尔、鄂温克民间舞探略》，载《中央民族学院学报》1983年第二期］

三、装饰艺术

1. 萨满服装饰

萨满的服饰特点：头上戴铜盔或裹着黑布的铁丝帽，盔前有两寸半长，很密的串珠或呈三角形的黑布挡帘，用以遮眼。盔顶两侧插有两只铜制鹿角。身穿包腿裹身、中开衩的长袍，上缀珍宝、兽骨，兽牙，铜铃、铜片和绣花装饰，胸前有一块护心镜，背有三至五块护背铜片，衣边镶花，紧袖。下身外围一件彩条穗裙。腰系腰铃和铜片，巫服两肩各配饰一只木雕小神鸟，以为问卜的象征。脚穿兽皮靴，靴尖拴带穗小铜铃（亦有巫师穿自家便鞋）。整体观之，衣装上的铜片和铜铃几乎从上到下都是鱼贯排列，琳琅满目，富于节奏感。萨满的衣装从上身的贝壳装饰，到大腿部的直径为8—10公分的铜镜，到小腿部的铜铃和背后的三个大铜镜，全身饰物共约重十五公斤。运用丰富多彩的饰物，是一种以繁取胜的装饰方法。当巫师起舞时，各种金属物竞相熠熠反光，客观上给巫师的形象蒙上一层变幻莫测的神秘色彩。这一切装饰，无论造型还是色彩，皆统一在传统民间艺术的质朴格调中。

［马薇：《达斡尔、鄂温克民间舞探略》，载《中央民族学院学报》1983年第二期］

2. 神像美术

达斡尔族萨满教所信奉的诸神，大体上是由固有神和外来神两个部分组成的。固有神包含在萨满教的原始型和转化型之中，所以也可以认为这种为神服务的美术，表现了达斡尔族萨满教美术的早期型。

达斡尔族早期型萨满教美术的种类有木雕、彩绘画、剪纸、剪皮等。其木雕艺术造型极为简单，只表现神像的大体轮廓及简单的五官位置。彩绘画虽然用单线勾勒，略施彩画，但其线条笔锋流畅。在构图上很多神像都是平列描绘的，略显主次关系。如“博果勒·巴尔肯”是由二十四位主神组成的，“克依登”、“麻罗”等为其副神。在塑造这些神像时，往往交替运用木雕、剪纸等形式。如在上述神像中，主神以彩画为其偶像，副神偶像除有金箔人形外，还有木雕等形式。又如“霍列力·巴尔肯”的十七种神，是由

五十八个生物和物件组成的，其中有十五种神以木雕为偶像，余者则以彩绘画为偶像。“霍卓日·巴尔肯”和“吉亚其·巴尔肯”，前者以布剪之人形为偶像，后者是用蓝布为底色，上贴金箔剪成的连续性的人形手拉手的形式来表现的。

以外来神为题材的达斡尔族萨满教美术，属于达斡尔族萨满教美术的晚期型，即产生于萨满教美术的变革期。“敖雷·巴尔肯”、“娘娘·巴尔肯”、“阔通·巴尔肯”等诸神，都是达斡尔族官兵在服兵役期间由关内汉族或其他民族引进来的。随着外来神传之而来的是表现其神态形象的美术形式。这种新的美术形式的出现，引起了达斡尔族萨满教美术的新的变革，出现了各种形状的木构彩绘神龛造像，所绘神像从绘像、构图、线条、敷色等方面都发生了很大的变化，有了一定的造像量度规范，有了更为明显的主神、副神之分，有的如同我国佛教艺术佛龛造像那样，主神端坐，旁有侍者侍立。神像上方绘有幔帐，在主神像前绘置案几，上有碗筷盘碟之类食……

除了为萨满教服务的美术外，还有一种叫“卓力·巴尔肯”的奶牛神……这种神的出现，反映了达斡尔人祈求奶牛神给予更多的奶子和保佑奶牛及其牛犊平安的愿望。画面上绘有奶牛和牛奶，一位妇女正在挤牛奶，男女二神坐于桌后，桌上置有餐具。这种画多绘于布或木板上，技法是单线白描无彩施。

〔鄂·苏日台：《论达斡尔族民间造型艺术》，载《达斡尔族研究》（第二辑，内蒙古达斡尔学会编印），第261—263页〕

附录一 达斡尔人供祭的诸神概况表

名 称	来 由	偶体偶像及其构成	职 能	供祭品	备 注
腾格日·巴尔肯（天神）		分为父天、母天、公主天、官人天，无偶体偶像，供祭时院中设祭坛	保佑供祭者平安无灾	两岁牛或猪	
博果勒·巴尔肯		由24个神位组成，每个神位均有画像并有人头型木刻的副神	作祟于人，患神经错乱症	绵羊和山羊	19世纪末起停止供祭
霍列力·巴尔肯	被雷击而死的羚羊、龟及同时被击身亡的人的冤魂组成	由17个神位组成。其中15种系木刻的神偶，另两种系画像	作祟于妇女，患神经错乱症	公牛、牝牛、牝马、羊、狍子	
霍卓尔·巴尔肯（祖神）	被雷击或其他特殊原因冤死者的灵魂形成	用布或光面兽皮剪成人形为神偶	保护本氏族成员平安无灾	猪、羊、狍子	各氏族均有自己的祖先神
温沁、巫西·娘娘	九个投河身亡的女子的冤魂形成	蓝布上剪贴九个人形为偶像	保佑供祭者消病除灾	山羊、狍子	
吉雅其·巴尔肯	被雷击身亡的蒙古喇嘛庙伙夫的亡灵形成	黄布上剪贴男女各一人形为偶像	保护牲畜免灾	羊、狍子	
奥蔑·巴尔肯		画像	保胎、保护婴儿	羊、狍子	
巫西·巴尔肯	被害死的私生子的冤魂形成	画像：私生子，其父母和产婆	作祟于婴儿致病	猪、鸡、酒、果品	
哈音神	已故巴格其等的亡灵形成	羊皮或狍皮作成人形为偶像	作祟于人致病	猪	
翁胡尔·巴尔肯		画像	作祟于人致病	羊、狍子、酒	由鄂温克族传人
娘娘巴尔肯	封神榜上的云霄、琼霄、碧霄之魂	画像	管婴儿病、天花、麻疹	猪、鱼、鸡、酒、果品	
敖雷·巴尔肯	成精的狐狸或鼬鼠	神像供在家庭小庙里或仓房里	作祟于人致病，多为神经错乱	猪、羊、鸡、酒、果品	19世纪末开始供祭
苏木·巴尔肯	成精的狐狸	神像与敖雷·巴尔肯相似，供在小庙里，并有众多小动物为副神	作祟于人致病，多为神经错乱	猪、羊、鸡、酒、果品	19世纪末开始供祭
卓力·巴尔肯	终身为主人挤牛奶的女奴仆的冤魂形成	本板上画神像	管乳牛的奶病和奶量	奶食品、普通饭食	
图瓦·巴尔肯（亦称嘎力·巴尔肯）		画神像供在锅灶上方	管火灾	肉食、奶食品	

附录二　参考书目索引

1. 珠荣嘎、满都尔图主编：《达斡尔族社会历史调查》（第四章：宗教信仰），内蒙古自治区编辑组编，内蒙古人民出版社 1985 年版。

2. 珠荣嘎，额尔登泰、满都尔图、包鹤亭调查编著：《达斡尔族情况——达斡族调查材料之一》（第三部分：宗教与巫术），全国人民代表大会民族委员会办公室 1957 年编印。

3. 珠荣嘎、额尔登泰、满都尔图调查编著：《巴彦托海索木达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之二》（宗教信仰部分），全国人民代表大会民族委员会办公室 1958 年编。

4. 珠荣嘎、额尔登泰、满都尔图调查编著：《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之三》（第四部分：风俗习惯及其他），内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印。

5. 珠荣嘎、满都尔图、绍道、赵映东、吴永章调查编著：《齐齐哈尔市郊达斡尔族情况——达斡尔族调查材料之五》（生活习俗和宗教信仰部分），内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印。

6. 满都尔图调查编著：《达斡尔鄂温克蒙古（陈巴尔虎）鄂伦春族萨满教调查》，中国社会科学院民族研究所民族学研究室 1992 年编印。

7.《新疆达斡尔族情况》（第三部分之四：一般生活习俗及宗教信仰），内蒙古少数民族社会历史调查组 1959 年编印。

8. 凯英：《新疆达斡尔族概况》（第六部分：宗教信仰），中国社会科学院民族研究所民族学研究室 1980 年编印。

9. 孟志东执笔：《莫力达瓦达斡尔族自治旗概况》（第七章第二节：宗教信仰），内蒙古人民出版社 1985 年版。

10. 满都尔图：《达斡尔族》（第九节：萨满教的兴衰），民族出版社 1990 年版。

11.（日）池尻登著，奥登挂译：《达斡尔族》（第六章：从土俗学角度观察达斡尔族），内蒙古达斡尔历史语言文字学会 1982 年编印。

12. 莫日根迪：《达斡尔族之原始宗教》，《内蒙古社会科学》1981 年第 3 期。

13. 乌薇：《达斡尔鄂温克民间舞探略》（第二部分：萨满舞），《中央民族学院学报》1983 年第 2 期。

14. 塔娜：《达斡尔族的神话和萨满教》，载《达斡尔族研究》第二辑，内蒙古达斡尔历史语言文字学会 1987 年编印。

15. 鄂·苏日台：《论达斡尔族民间造型艺术》（第一部分：萨满教美术），载《达斡尔族研究》第二辑，内蒙古达斡尔历史语言文字学会 1987 年编印。

16. 乌力斯·卫戎：《达斡尔族的萨满教》，载《萨满教文化研究》第一辑，吉林省民族研究所编，吉林人民出版社 1988 年版。

17. 卜林：《达斡尔族萨满跳神行巫见闻追忆》，载《嫩水达斡尔人》（齐齐哈尔文史资料第19辑），1989年。

18. 德世岫：《达斡尔族萨满的着装》，载《嫩水达斡尔人》（齐齐哈尔文史资料第19辑），1989年。

19. 乌力斯·卫戎：《祭敖包与"那达慕"》，载《嫩水达斡尔人》（齐齐哈尔文史资料第19辑），1989年。

20. 修平：《达斡尔民族的宗教生活》，《北京大学研究生学刊》1990年第1期。

21. 奥登桂：《达斡尔族古代的萨满教信仰》，《北方民族》1991年第2期。

锡伯族卷

主编　满都尔图（达斡尔族）
编辑　贺　　灵（锡伯族）

锡伯族卷目录

绪论 …… 贺 灵 (385)

第一章 宗教观念及崇拜对象 …… (389)
第一节 宗教观念及民间信仰 …… (389)
一、宗教观念 …… (389)
1. 万物有灵观念 …… (389)
2. 天穹观念 …… (389)
3. 神鬼观念 …… (389)
4. 灵魂观念 …… (390)
5. 灵魂不死 …… (390)
6. 阴间世界 …… (390)
二、丧葬 …… (390)
1. 停尸和入殓 …… (390)
2. 安葬 …… (391)
3. 葬制 …… (392)
4. 墓地 …… (392)
三、禁忌 …… (393)
1. 日常生活中的禁忌 …… (393)
2. 婚姻方面的禁忌 …… (394)
3. 丧葬方面的禁忌 …… (394)
第二节 崇拜对象 …… (395)
一、自然崇拜 …… (395)
(一) 大自然崇拜 …… (395)
1. 天崇拜 …… (395)
2. 地崇拜 …… (395)
3. 星辰崇拜 …… (395)
4. 石头崇拜 …… (396)
(二) 动植物崇拜 …… (396)
1. 神兽 …… (396)
2. 狐狸 …… (397)
3. 蛇 …… (397)

4. 神树 …… (398)
二、祖先及人物崇拜 …… (398)
1. 希林玛玛 …… (398)
2. 吉朗阿玛玛（顾兴阿玛法） …… (398)
3. 苏鲁玛玛 …… (399)
三、供祭的神祇 …… (399)
1. 土地神 …… (399)
2. 门神、路神和山神 …… (399)
3. 河神和鱼神 …… (400)
4. 灶神 …… (400)
5. 畜神（海尔堪） …… (400)
6. 猎神 …… (400)
7. 谷神 …… (401)
8. 瘟神 …… (401)
9. 邪恶神 …… (401)

第二章 萨满及其宗教活动 …… (402)
第一节 萨满 …… (402)
一、萨满由血缘性向地域性的转化 …… (402)
二、依勒吐萨满和布吐萨满 …… (402)
三、女萨满和男萨满 …… (403)
四、萨满的丧葬 …… (403)
第二节 萨满的传承 …… (403)
一、当萨满的条件 …… (403)
二、传授过程 …… (404)
三、上刀梯仪式 …… (405)
第三节 萨满的神灵及其职能 …… (407)
一、萨满的神灵 …… (407)
1. 主神和副神 …… (407)
2. 主神 …… (407)
3. 副神 …… (409)
二、萨满的职能 …… (410)
1. 跳神治病（一） …… (410)
2. 跳神治病（二） …… (410)
3. 追魂 …… (411)
4. 祈求去灾丰收 …… (411)

第四节 萨满的神具……(412)
一、神帽……(412)
二、神裙……(412)
三、铜镜……(413)
四、神矛……(413)
五、神像图……(413)

第三章 萨满的祭祷词……(415)
第一节 学萨满……(415)
一、选择新萨满……(415)
二、上刀梯……(415)
三、祈请领受托里……(416)
四、通过十八个卡伦……(417)
五、山羊宴——献祭众神灵……(425)
六、逐户跳神祈祷……(429)
第二节 祭神赶鬼治病……(430)
一、祈求神灵辅佑治病……(430)
二、祈求神灵驱赶病瘟……(433)
三、祈请神灵护佑除病灾……(434)
四、招魂……(435)

第四章 萨满教的演变及其他宗教的影响……(439)
第一节 相同……(439)
一、“相同”及其宗教活动……(439)
1. 诊断病因……(439)
2. 治病方法……(439)
3. 相同的传承……(440)
二、相同歌……(440)
1. 祈求土地神消除病灾……(440)
2. 祭仙家……(441)
第二节 斗琪……(442)
一、一般情况……(442)
1. 诊病、治病……(442)
2. 斗琪的传承……(443)
3. 斗病魔……(443)

二、斗琪歌…… (444)
1. 巫亚拉伊爷 …… (444)
2. 敦布尔 …… (445)
3. 阿尔坦库里 …… (446)
4. 阿尔孙多罗 …… (449)
5. 托次别玖别 …… (450)
6. 霍里木布 …… (451)
第三节 额尔琪…… (453)
一、额尔琪及其宗教活动…… (453)
1. 一般情况 …… (453)
2. 送瘟神仪式 …… (454)
二、额尔琪歌…… (454)
1. 祈求玛法玛玛神宽恕 …… (454)
2. 祭玛法、玛玛神 …… (455)
第四节 其他宗教的影响…… (459)
一、藏传佛教…… (459)
1. 概况 …… (459)
2. 寺庙及祭祀活动 …… (459)
二、其他信仰…… (462)

绪　论

贺　灵

锡伯族，中国少数民族之一，据1990年人口普查，全国锡伯族总人口为172847人，主要分布在辽宁、新疆、吉林、黑龙江等省区。此外，在内蒙古东部及北京等地也有部分锡伯人散居。新疆的锡伯族主要分布在察布查尔、霍城、巩留、塔城、伊宁、乌鲁木齐等县市。其中伊犁地区为28929人。锡伯族的分布状况呈现大分散小聚居的局面。察布查尔锡伯族自治县是全国锡伯族的主要聚居地区。

“锡伯”为本民族自称，锡伯族祖先是鲜卑拓跋部。有自己的语言，属阿尔泰语系满—通古斯语族满语支；有自己的文字，是将满文稍加改革而成。由于历史的原因，东北锡伯族的语言、习俗和当地汉族基本相同，而新疆锡伯族则仍保持着自己的语言和风俗习惯，并兼通汉语、维吾尔语和哈萨克语。萨满教是锡伯族传统的宗教，后来受藏传佛教的影响较深。

17世纪初，锡伯族的氏族制度基本解体，开始跨入封建文明的门槛。但在清代锡伯族仍带着自己氏族制的不少痕迹，表现出自己的特点。如在婚姻和丧葬中，仍遗留着抢夺婚、姑舅表婚、服役婚和天葬等特点。尤其是在社会组织方面，仍较完整地保存着“哈拉莫昆制”。这一制度，直至目前仍有遗留。

哈拉莫昆制是氏族社会的产物。哈拉是锡伯语“姓”之意，是以父系血缘为标志而组成的血缘共同体。每个哈拉均分别由数个莫昆组成。目前在新疆锡伯族中有瓜尔佳（汉译为关、管姓）、郭尔佳（郭、顾）、何叶尔（贺、何、赫）、哈斯胡里（韩、哈）、图克色里（佟、通）、托库尔（拓、妥、陶）、安佳（安）、郭罗罗（郭、国）、额尔克勒（鄂、额）、巴雅拉（巴、白、拜）、吴扎拉（吴）、富察拉（富、福）、觉罗（赵）、果尔齐（郭、高）、图木尔齐（涂、佟）、伊拉里（伊）、那拉（那）、永妥里（永）、英图里（英、永）、胡斯哈里（胡）、苏木尔（苏）、杨吉尔（杨）、温都尔（温、文）、孔古尔（孔、巩）、华西哈尔（华）等二十余个哈拉。沈阳地区数十个哈拉中，吴雅（吴）、韩雅拉（韩）、何舍哩（何）、完颜（王）、宁武图（刘）、付佳（付）、扎啤哩（张）、果尔吉（高）、依尔根觉罗（肇）、韩吉利（韩）、赫舍里（康）、格齐勒（葛）、卜占那（卜）、卜库索里（卜）等十余个哈拉，是新疆地区所没有的。

锡伯族的哈拉是严谨的血缘亲祖系统，“哈拉达”（哈拉长）由本哈拉成员民主选举产生，一般都是辈份最高且德高望重的长者。一经选出的哈拉达有至高无上的权力，任何人都不能冒犯，本哈拉所有成员都要遵守他主持制定的本哈拉规章制度（一般都不是

成文的），听从他的意志。哈拉达有审判权，包括对民间斗殴、婚姻案件、无礼行为等，甚至有关人命案件也可以处理。在本哈拉内一旦有什么要事，哈拉达先召集所属各个莫昆之莫昆达聚会商议，然后着手处理所发生的事情。任哈拉达者一般均铁面无私，他对该哈拉的事务负责，他们只怕本哈拉内出现不良现象，故对坏人坏事惩罚很严，非棘手的大事，不轻易转到旗佐衙门去。

哈拉达是权力的象征，也是活的偶像，他实际上代表本哈拉的祖先，该哈拉所有成员都非常尊重他，街上相遇，骑马的要下马行礼，步行的要打千问安方可离去。

随着哈拉成员的增多，哈拉规模越来越大，哈拉达的权力因此而越来越小，地位越来越下降，因为莫昆的自立性日趋变强，哈拉达的权力日益让位于莫昆达。

锡伯族刚迁到伊犁时，一个哈拉几乎只有一个莫昆，后来随着人口的增多，在同一哈拉内逐渐产生了数个莫昆。一个哈拉传到四五代，成员多了，内部也庞杂了，一个哈拉达不易处理日常事务，因此，根据哈拉长者的要求，分为数个莫昆。划分莫昆的原则主要以哈拉成员间的血缘关系为标准。一经分出的莫昆，都有相对的独立性，虽然每个莫昆都另立一个家谱，但家谱仍由哈拉达亲自主持绘制，并发给每个莫昆，它们和哈拉总谱都有准确的传承关系。

每个莫昆都有一个莫昆达。莫昆达由本莫昆成员民主选举产生，一般也是德高望重、辈份最高、铁面无私、是非观鲜明的长者。一经选出的莫昆达执行职责时，本莫昆所有成员都必须服从他的意志，不得有抵触行为。

每年大年三十下午，莫昆达也和过去的哈拉达一样，在家里接受莫昆男性成员对他的叩头跪拜，并把莫昆家谱挂在供桌前面，给莫昆成员讲解本哈拉本莫昆的历史，劝诫莫昆成员敬先崇祖、尊长爱幼。

莫昆达平时处理民事纠纷，如打架斗殴、不敬不孝、违礼行暴、弃儿抛亲等案件。莫昆达惩罚坏人坏事都要选公众场合，其方法有杖打、鞭笞、鞋扇、掌脸、顶砖、罚跪、罚羊只、吐唾沫等。平时，本莫昆内有要事，由莫昆达通知各个家长，开会协商解决。

此外，每个莫昆，每年正月都举行一次莫昆义善（氏族会议）。莫昆义善有以下几种人参加：祖辈、父辈、子辈和孙辈各选一人，妇女中也按辈份各选一人去参加会议（她们多主持莫昆内有关女性事务）。召开莫昆会议的目的是检查莫昆成员在一年内的所作所为，由莫昆达向大家汇报本莫昆的情况，并重申有关注意事项。

每个莫昆都有成文或不成文的莫昆规章制度（有的把规章写在家谱上面）。莫昆规章比较详细，对一切不良行为都有惩罚的条款。例如，现存的“图木尔齐”哈拉的莫昆规章中规定：

“在莫昆中任何一个抛弃父母，不敬养父母，不养活妻儿，长期在外流浪不归家者，召集莫昆会议惩处。

“同为兄弟而相互不睦，发生争吵，有失礼者，召开莫昆会议治罪示众。

“子媳之辈，在街道上与长辈或父母相遇面不下马、下车让道行礼者，呈报莫昆后治罪。

“宗谱每年大祭一次，并添写一次新生子孙。”

又如，东北地区图克色里哈拉（佟姓）家规中规定：

“敬祖先，睦宗族，以孝悌为本。凡族中子弟有不善者，皆得尽训诲之责，不可有亲疏之见，而子弟对族中尊长，均须恭顺，亦不可存亲疏之见。”

体罚是对中青年而言的，对长辈的违规行为则另作议处。如察布查尔“图木尔齐”哈拉家规中规定：

“身为家长（或长者）而不能遵照祖宗留传的家规而行，有言行不善者，召集氏族会议，在祖先灵位前议罪，罚羊只祭祖示众”；“长者违章，则罚羊只祭祖，以求恕罪。”

萨满教作为原始宗教，以自然崇拜和祖先崇拜为其主要内容。锡伯族的自然崇拜内容广泛，被崇拜的对象繁多。据目前所知，有天崇拜、地崇拜、月亮崇拜、星辰崇拜、石头崇拜、树崇拜以及对各种自然神灵的祭祀。在中国北方各民族宗教信仰中，祖先崇拜占有重要地位。锡伯族的祖先崇拜包含两个方面的内容，一是对女祖先的崇拜，一是对男祖先的崇拜。从这个意义上讲，祖先崇拜并不是父系社会才开始的，而是在母系社会后期就已萌生了。这从锡伯族的信仰习俗中就可以找到确凿的根据。例如，在锡伯族信奉的数十种祖先神灵中，近十种为女祖先神灵，她们是：伊散珠玛玛、依兰恩杜里格格（三位神姐）、吉朗阿玛玛等。

锡伯族的萨满有男性，也有女性。人们认为女性一旦成为萨满，其神术强于男性萨满，被尊崇为锡伯族萨满始祖的“伊桑珠玛玛”即为女性。上一代萨满死亡后，由其神灵物色继承者，使其久病不愈或神经不正常为征兆。新学萨满者拜一老萨满为师，学习当萨满的各项技能，最后举行“上刀梯”仪式，成功者即为“易勒士萨满”，即出徒的萨满；未能上刀梯或上刀梯未成功者即为“布土萨满”，即未取得分开身份的萨满。萨满的职能主要是为病人祭神驱鬼治病，同时为族众和乡亲进行除灾祈求平安的祭祀活动。锡伯族的萨满在其产生后相当长时间里，保持其血缘性的特征，即每个“哈拉”（氏族）各有自己的萨满，服务于本血缘集团的宗教活动。随着氏族制度的逐渐解体，原来的氏族萨满向地域性的萨满转化，即萨满的产生和活动范围，不再限于本氏族。

与氏族萨满向地域性萨满转化的同时，萨满的职能范围也逐渐缩小，出现了“相同”、“斗琪”和“额尔琪”等宗教活动者，各司其职，分担原来由萨满承担的职能。“相同”以“狐仙”为其神灵，其职能主要是治久病不愈的慢性病和精神病。“斗琪”，供奉狐狸神灵，主要是驱赶附子人体使之致病的妖怪，在祈祷其神灵后用鞭抽打病人裸体，并羞辱病魔，迫使其离开病人躯体而去。“额尔琪”以“玛法玛玛”神（即痘神）为其神灵，主管患麻疹、天花病的儿童病愈康复。

近几个世纪以来，萨满教的衰落和藏传佛教及其他信仰对锡伯族影响的加深是伴随而行的。早在18世纪初，从当时在盛京地区锡伯族中建造兼容佛道各教内容的太平寺，到新疆伊犁地区锡伯族中建造靖远寺，藏传佛教对锡伯族的影响逐渐加深，除不定期举行“抢千佛”和“抛筐”等宗教活动外，每年正月和七月举行定期宗教活动，均请喇嘛

念经，以祈福消灾。送葬时请喇嘛为死者念经超度。喇嘛医在锡伯族民间亦享有一定信誉。

系统地调查研究锡伯族的萨满教，始于本世纪80年代初。1980年夏，中国社会科学院民族研究所满都尔图、夏之乾深入新疆察布查尔锡伯自治县进行萨满教调查，将其调查资料收入专著《萨满教研究》的同时，在《世界宗教研究》1984年第二期上发表了题为《察布查尔锡伯族的萨满教》的调查报告。该文以实地调查资料为基础，简述了察布查尔锡伯族萨满教的一般状况、特点、表现形式、萨满教文化残余、萨满用具以及跳神治病过程等。《察布查尔锡伯族的萨满教》是国内首次介绍锡伯族萨满教的文章，具有开拓性的意义。它不仅使有关学者对锡伯族萨满教有了初步认识并开始调查研究，而且使锡伯族民众对本民族的萨满教文化有所了解。

译注名之为《萨满歌》的锡伯族萨满教祷词满文原件的发掘和译注发表，在锡伯族萨满教文化研究中具有重要意义。原件以满文记录，系锡伯族额尔喜萨满于清光绪十年十一月（1884年）手抄，由其后人南金保珍藏，现藏于新疆少数民族古籍整理办公室。锡伯族《萨满歌》的发现，引起本民族知识界的重视，奇车山、贺灵、佟克力等汉译注释的《萨满歌》的前半部分，首次于1987年刊于《新疆宗教研究资料》，随后又将奇车山汉译，贺灵、佟克力注释的全篇《萨满歌》收入1989年新疆人民出版社出版的《锡伯族历史与文化》一书中。与此同时，永志坚译注的锡伯族《萨满神歌》发表于《世界宗教研究》1989年第二期。

自本世纪80年代中期以来，各有关刊物发表忠录、贺灵、吴昕阳等研究锡伯族萨满教的学术文章近10篇。

据目前所知，国外学术界对锡伯族萨满教几乎无何研究，只有一篇调查报告，即俄国H·克洛特科夫的《伊犁、塔城地区锡伯族萨满教现状简述》。克氏原在迪化（今乌鲁木齐）任外交官职，1907年返回彼得堡休假时途经塔城，对伊犁、塔城地区锡伯族萨满教做了调查，并拍摄了有关图片。克氏将调查结果整理后予以公布，发表在1912年《俄国皇家考古学会东方部简报》第2—3期上。1990年佟玉泉将其从俄文译成汉文，收入1990年10月新疆人民出版社出版的《锡伯族研究》一书中。

《伊犁、塔城地区锡伯族萨满教现状简述》首先简述了伊犁、塔城地区锡伯族的概况以及作者的调查起因和经过等。其次叙述了锡伯族萨满教神灵、当萨满的条件、学法授术过程、萨满上刀梯仪式、萨满挨家挨户祈告仪式、萨满用具品、跳神治病仪式以及斗琪跳神治病过程等。

第一章　宗教观念及崇拜对象

第一节　宗教观念及民间信仰

一、宗教观念

1. 万物有灵观念

远古时代，锡伯族先民，第一个关心的是食物，其次是生存的安全。兴安岭山区山高林密，虽然可以果腹的无害野兽多，但威胁人们生命安全的凶猛野兽如虎豹豺狼也很多；我国北方气候寒冷，也威胁人们的生命安全；另外，人们对众多的自然现象如风暴、雷雨、雾雪、地震、山崩等都存有神秘感，并且无力克服。所有这些，对原始锡伯人来说，都觉得在他们周围世界布满了超自然的存在物、神灵和魔力，认为自然力就是神灵，每一种自然现象都有不同的“神灵”在主宰。天有天神、山有山神、动物有动物神、植物有植物神等等。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第175—176页]

2. 天穹观念

锡伯族对天赋予了人的属性，民间谚语说：“苍天有眼”、“天眼尖、天耳长”。认为人间的祸福、盛衰均由天来决定，任何人违抗不了天命。天会惩恶彰善，并为善者（冤者）伸冤报仇。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第176页]

3. 神鬼观念

锡伯人对各类神灵的崇拜尤为突出。直到本世纪中叶，他们仍认为在民间有众多神灵存在，且基本上都有各自的代表物。其中影响显著者有：土地神、谷神、猎神、鱼神等。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第181—182页]

4. 灵魂观念

锡伯人认为，人死后要进阴间，阴间和阳间只有一张纸之隔。但是人死后仍可以轮回阳间。因此，锡伯人把婴童的尸体不进行土葬，而是弃于野外了之。认为，土葬其魂灵囿于墓中，不能升天，而弃于野外，飞禽走兽食之，其魂灵很快升天，并再转世。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第247页]

5. 灵魂不死

人都有各自的灵魂，它不会因人躯体的死亡而死亡，实际上它是永远不会死亡的。它是肉眼看不见的，但在有些情况下，眼睛特别尖利的儿童可以看见。它比人体小，特别会飞动，平时就在天空中游动。它对人有何要求时，就会托梦于其亲属或好友至朋，它会通过人们做梦帮助避凶。对人间的一切，它会了解得一清二楚。

[灵梅口述，贺灵调查整理]

6. 阴间世界

灵魂与肉体的观念，在锡伯族信仰领域中表现十分明显。首先，表现对阴间（冥地）的相信。这是锡伯人灵魂崇拜的根由，也是解释其灵魂崇拜种种仪式的根据。认为人死后就进阴间，阴间和阳间只隔着一张纸；阴间也和人间一样，吃、喝、住、行、劳动、花钱；人死后因其生前的行善作恶之别，把人再降生成数大类，善者获吉运，恶者遭厄运。其次，表现在对“借尸还魂”的相信和对“苏鲁玛玛”的崇拜。第三，表现在对幼童死尸及未婚男女死尸的处理。锡伯族幼童夭折，其死尸不埋葬又不火葬，而是用襁褓和柳枝裹一层之后，放到野外，尽管让飞禽走兽食之。认为幼尸土葬其灵魂囿于土中，不能转世回生。未成婚的男女死去，无论或老或少，其棺木都是有盖无底，棺底平常用芦苇代之。其寓意是：认为阴间在地下，其棺无底，死魂可以从棺底自由出入，以便在阴间寻偶成双。棺木做底，其灵魂囿于棺中，不能自由出入。此外，夫妻死后不管他们时间的先后，都是异棺同穴，两棺各凿一小孔相连通，意思是让夫妻灵魂自由往来。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第193—194页]

二、丧葬

1. 停尸和入殓

锡伯族一般行土葬，萨满、额尔齐、道齐、相童死后行火葬，难产死、吊死者也行

火葬。

人死后，按头西脚东方向停放于家中死者原住屋内之板床上。因此地锡伯族系由东北迁来，这样停放，死者正好面向东方，表示怀念祖先故地。死者头部前面地上点油灯一盏，桌案上放上供品。脚部前面地上放一瓦盆，作焚化纸钱用，并要由一位亲人（一般为死者之子）在那里专门照料火化亲友送来的纸钱。

在丧家大门前要挂一个用各种布条制做的“方子”，表示该家有人辞世。

夏季炎热，尸体可随即入葬。装棺一定要由亲子女来进行，子女少者外人也可帮忙。棺材系木制，上宽下窄，棺盖为“人”字形屋脊状，与东北地区“满”式棺材属同一类型。棺材外表为红色，据当地人讲，乾隆皇帝曾讲过，锡伯族自东北远道迁去新疆戍边有功，死去后应用红色棺材。棺内还用红笔绘成日月七星图像。装棺前，棺底要铺上死者生前用的炕席。死者入殓的姿式，男为仰卧直肢，女为侧卧式。入殓后，若棺材仍放于家中，须在门上挂门帘，以免被阳光照射。因死者系阴世灵魂，不能见阳光。若是放于屋外，则应置于雨水淋不到的地方。

丧期中，死者于女不能坐炕，只能席地而坐，就连吃饭也只能在地上，以表示对死去长辈的尊敬。

丧期中的一项重要活动是要请喇嘛来念经开路，以便死者灵魂能顺利去至阴间。不然，死者会回家作祟。

上述仪式完毕，便可运往墓地安葬。

2. 安葬

起灵时，亲友和外人都要争着去抢一块大门外“方子”上的布条。死者若系高龄老人，意味着抢得者会益寿延年。同时，出丧时还要将丧期中放于死者脚下的瓦盆摔辟，这也是与东北地区满族相类似的习俗。

棺材放入墓穴后，于女要用衣服装些泥土倒入墓穴，然后其他人才开始填土垒坟。垒好后，要在坟前放一只碗和一双筷子。同时，用猪小腿骨一根，包上玉米、麦子等类粮食，若死者为男性，还应放入生前所用的烟袋，若死者为女性，则应放上针线等物，一起放在坟前烧掉。烧毕，安葬仪式就算完毕，人们各自回家。

死后的“七七”四十九天，家人要去坟前烧纸。此后，除亲生子女而外，本哈拉或本莫昆的人即可脱孝。而亲生子女则需要戴孝一百天。夫死，妻子要守孝三年，然，妻死，夫却仅戴孝四十九天，这显然是一种夫权意识。戴孝期间，儿子不得剃头刮脸，只能蓬头垢面。妻子在守孝期间不得改嫁。

此后清明节家人要去坟上培土，阴历七月十五要去坟上供瓜果，十月初一要烧纸钱，除夕之夜要在大门外供祭受果，十月一日要烧纸钱，除夕之夜要在大门外供饭菜，一般是以一周年为止。

3. 葬制

根据锡伯族的习俗，夫妇无论其死亡先后都必须合葬，那是将两棺葬于同一墓穴。顺序为男棺在左，女棺在右。但妻棺同夫棺不能等线并列，妻棺应略低于夫棺，如妻夫状。若是多妻，则小妻棺材又略低于大妻。同时，必须在妻棺之左侧棺墙和夫棺之右棺墙上各凿一小孔，作为灵魂出入的通道，以便在另一个世界继续过夫妻生活。由于入殓时夫为仰卧直肢，妻为左侧卧，因此，合葬后妻于正好侧卧面向丈夫，这无疑也是夫权的反映。

在锡伯族的丧葬中还有一种情况，即夫妇中如有一人行火葬，则另一人也必须行火葬。比如某人是萨满，按习惯死后应行火葬，则其妻（或夫）死后也应行火葬。若是妻先死，则先行土葬，待该萨满死后再将妻之骸骨掘出与之同时火化。并将各自的骨灰分盛于两个瓦缸内，按男左女右的顺序葬入墓地所规定位置。至于行火葬的时间，即可在应行火葬者死后立即进行，如经济条件有限，也可暂行土葬，待三年五载后经济条件许可时再将夫妻双方骸骨掘出火化。但无论其时间早晚，行火葬则是必须的。其所以如此，据说是因为夫妻中若是一人行火葬而另一人行土葬，那么，他们的灵魂在另一个世界就不能继续成为配偶。

额尔齐、道齐、相童死后也同萨满一样行火葬。

未成年的男子死后行土葬，但棺材无底，按当地人的说法是因为他未成家，所以不能有棺底，但可按规定的位置葬入本哈拉或本莫昆墓地。而少女死后则行火葬，火化毕，将骨灰撒掉，不得葬入本哈拉或本莫昆的墓地。因为按规定，在本家族墓地中是没有她们的位置的。

4. 墓地

过去，在此地锡伯族中每一哈拉都有自己的墓地，只能埋葬本哈拉的死者。并且，在哈拉墓地中实行男系血统本位制，即只能埋葬本血统的男性成员及其妻子。本哈拉已出嫁的姑娘，属另一哈拉某一男性之妻，故不得再葬入父方家哈拉的墓地。然面，本哈拉的死者则必须葬入本哈拉墓地。如若有人外出而死，因路途遥远和气候等原因不能及时运回，即暂时就地埋葬，过一年半载后再运回。如果棺木已朽尸体腐烂，则将遗骨掘出火化后装入缸中携回葬入哈拉墓地。

后来，在哈拉墓地中又按血缘关系更加直接和亲近的莫昆为单位划分出若干个墓区。如某哈拉内有四个莫昆，则在该哈拉墓地内又划分为四个莫昆埋葬区，每一莫昆的人只能葬于本莫昆葬区之内，不得相互逾越。显然，这种墓地的演变同社会组织的演变是密切相关的，并且是社会组织的演变在观念形态中的一种反映。

调查中我们曾见到鄂尔克哈拉的一个家谱，上面记载了该哈拉从东北迁到新疆的第一代祖先隆士起到1947年止共八代人的世系发展情况。隆士有三个儿子，分成了三个莫昆。最使人感兴趣的是这个家谱上的各代成员排列情况同该哈拉墓地上死者的排列情况

是完全一致的，即在哈拉墓地中又划分为三个莫昆墓区。

一个莫昆将自己的墓地从哈拉墓地中分出来，方式是将该莫昆各代祖先的遗骨掘出，火化后将每位先辈夫妇的骸骨分别装入两个瓦缸内，仍按原来的辈分排列顺序埋葬于新建的墓地之中。

笔者曾两次专门去关哈拉的一个墓地作了认真的考察。该墓地原来在现农垦67团所在地，后因农田水利建设的发展，该墓地变得愈来愈潮湿，族人认为此地已不再适合于作为祖先安息之所，纷纷要求另择吉地搬迁。于是便在1980年4月将墓地迁往金泉村南一公里的坡地上。具体做法是将每座墓的遗骨分别取出，装入两个小型棺材（夫妻各一个），然后，全部按原来布局迁往新墓地二次埋葬。我们见到，新墓地的顶端为某代祖先之夫妇合葬墓，下面从左至右分是他们长子、次子、三次之夫妇合葬墓，如此，依次一代代地往下排，最多的一支可排到六代。墓与墓之间距离约两米左右，整个墓地的发展趋势是由北向南扩展。

在该墓地顶端与祖宗墓地平行的东边约三米处，有一座该哈拉某一莫昆三代人前的一个喇嘛墓葬。因喇嘛不娶妻，故不按一般排列顺序埋葬。

在上述墓地西边约五十米处，是乌扎尔哈拉一个莫昆的墓地。这个墓地也是刚从村西该哈拉老墓地中分出来的，整个墓地上只有五座墓葬。

关哈拉的莫昆墓地东南约五百米处是佟哈拉一个莫昆的墓地，这个墓地较大，占地约三亩左右，有墓葬六十余座。

在金泉村东的莫昆墓地，多用约一公尺高的墙围起来，以防牲口进入践踏。面在村西荒野上的墓地，则就无任何保护设施了。

[夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》，载《民族文化习俗及萨满教调查报告》，第197—201页，民族出版社1993年版]

三、禁忌

1. 日常生活中的禁忌

青年、晚辈不能直呼老人的姓名，故好多幼辈至死不知道爷辈的姓名。儿媳妇忌和公公同桌吃饭、同炕坐卧。年轻人不能和长辈同桌饮酒、抽烟、平起平坐。男人忌进坐月子妇女房间。客人禁站主人的门槛上。客人忌坐西炕。媳妇不可随便进正堂。夜间睡觉不可顺躺在炕上。

睡觉时不能把裤子、鞋袜放高处，忌从衣帽、枕头上跨过，更不能坐枕头上面，如果事出无意，须立即把衣帽、枕头在灯光或火盆上摇晃几下。禁动墓地上的一切东西。从正月初二到十五，妇女禁做针线活。二月初二禁劈柴。大年三十，忌在别人家吃饭。禁妇女在西屋窗外小解。献给海尔堪的马，妇女不能骑用。家畜产崽时严禁属虎者来照料。

祭狐狸的哈什包（库房）妇女不可进。忌把裤子、鞋子举到头顶上，尤其是女的更如此。

锡伯族的主食——发面饼（称发拉哈俄分）一侧为天面，一侧为地面，上桌时掰成四份，天面朝上，地面朝下，忌地面朝上，否则，认为翻天。吃饭时忌用筷子敲桌子、碗碟；忌用筷子打猫，认为猫能引蛇入室；忌到院外、街上去吃饭，不能在饭桌上坐卧。

孕妇不可看死婴，听凶事和使人伤心的事。不可跳绳索，忌去病人家。忌把妇女的脏物扔到流水里。

小孩出疹期间，其父母及亲属忌抠鼻子、搔脸；不可把火扔到水里；不可用棍子或其他东西打牲畜；不可钉桩打楔子；不可动锐器（刀、斧）；不可在患儿前出大声，禁做发面饼，禁把别人家的小孩领到家里，也不可到别人家串门；防止患儿与外人接触，尤其是忌尔琪以外的巫师进家门；孩子出疹时，父母禁同房。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第201—202页]

2. 婚姻方面的禁忌

子女在偶龄时禁止结婚，最起码一方为奇龄。女子不可行经时出嫁。新娘坐篷车有一定的方向、姿式，压辕的女子须和新娘同龄同属相，陪送的男女傧相不能有丧偶者。接新娘的喜篷车到新娘家一径放定，一直到次日接走新娘前不可移动。喜篷车在接走新娘的路上忌和其他喜篷车相遇，若相遇，不可停车，但相让。忌午后接亲，因为午后象征日落、衰亡。举行婚典的双方家庭成员在婚日期间忌串丧家，禁谈丧葬等不幸事情。新郎新娘禁看、忌听凶事恶情，忌笑话无子嗣的人和残疾人。新婚一个月内忌洗衣物。忌闰年办喜事；忌父母大寿年办喜事；忌一年内办二到三次喜事。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第198—199页]

3. 丧葬方面的禁忌

锡伯族人死后，在给死尸行洗礼、穿寿衣之时，忌号啕大哭，认为这样其灵魂不能安然进阴间。给死者穿寿衣后就要向四处派人报丧，报丧时忌直说“死”字，而用“殁了”、“终了”、“百岁”等词代之。给死者行洗礼时，忌儿媳等观看，忌猫、狗跳尸。年轻人或妇女忌在停尸室炕上坐卧，忌扫地，忌摘死人的耳环、手镯等贵重装饰品。出灵忌申日和午后。入殓时，忌死者脚先出和太阳直照。锡伯族人死，须给死者供食品、点心和一只蒸熟的公鸡，鸡忌用刀宰，须用锥子刺其头部致死。服孝家成员忌去为他人送葬。在守孝期间，妇女不得理发修饰，禁办喜事，忌刷扫房子。守孝期间禁歌舞、庆佳节。妇女不得在守孝期间改嫁。新坟三年内不培土，闰年不上坟培土。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第199—200页]

第二节　崇拜对象

一、自然崇拜

（一）大自然崇拜

1. 天崇拜

锡伯族认为天有天神，称“阿布卡·恩杜里”。对天神有一套完整的祭祀仪式。不论谁家举行婚礼，首先举行祭天仪式：家主由巫师指点，到羊群选一只天神“愿意接受”的肥公羊，系红步行牵回家，到家门口举行入门仪式，给土地神点香化钱、跪拜叩头。羊牵进住房西屋供桌前，家主面对祖先画像说明祭天情由，求其庇佑。用洁净的棉花蘸以清水或兑水酒，在羊自上轻轻擦拭，然后用刀将羊从下巴颏一直拉到肚心。须臾，羊昏昏濒死，四脚朝天（称“晒身”）。只有这样，才认为天神接受了牲羊。接着，剥皮下锅，并把羊心肝、头等杂碎扔到房顶上（认为羊已升天）。煮熟的羊肉，先选完整的后腿供在供桌上，以示让先祖享用。另外，锡伯族认为西天为贵，起誓、打赌者均指西天跪叩，要求西天作证；受冤枉者往往写“状子”指西天烧化，并把自己的冤枉事如实述说给“天”听。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第176—177页]

2. 地崇拜

对地的崇拜及其祭祀。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。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第177页]

3. 星辰崇拜

锡伯族祭星，其意有二，一是和方向有关，二是和生育有联系。在长期的劳动实践中，认识并掌握了北斗星的运行规律，人们进山狩猎，夜里就靠它来辨别方向。现在，锡

伯族老人们也根据北斗星的细微变化，来辨别方向。为了表达人们对北斗星神的崇拜心情，创造了一套祭祀仪式。每年阴历十二月二十七日，选一只肥公羊，用清水轻轻擦洗过后宰杀，祭在供桌前。同时，在西屋靠西墙角处置一小炕桌。桌上点七根蜡烛，按北斗星的部局图样摆好，家长带一家老小点七根香跪拜，并把事先削好的七根木桩按北斗星的位置在西北墙角钉好，每个桩上点一根面烛（用油和面制作而成）。当晚，把煮好的羊腿供一夜。

锡伯族老一辈至今认为，月亮是天之母，星辰是母之子，天作为一个子孙满堂的世界，其生活也和人间一样；人们生儿育女，认为都是星辰的化身，故在锡伯族民间称恶人为“恶星”。与这个观念相适应，也出现了向星辰求子的仪式，即“抢千烛”的仪式。每年阴历十月二十三日，先是喇嘛宣布抢烛日期、地点。接着每家各户都用面和清油做烛，送到指定地点（一般在庙里），数目不限。喇嘛先把烛排好，中间是一盏由庙里提供的特大烛，象征月亮，周围是各家送的小烛，象征众星，最多时达上千根。二十三日一早，人们都聚集到庙里，等大家到齐后，喇嘛率先点烛祭祀，然后宣布抢烛，一声令下，大家争先恐后去抢，不怕烛火烫手，尤其是无子嗣的人们，为了求儿求女，非得拼力抢得几个不可。人们把抢得的面烛，当日清晨高高兴兴地拿去烤饼吃。

据说，千烛不能随意排列，要按星座排列，发光亮者放大烛，不显眼者放小烛。对彗星和北斗星的排列尤其显眼，烛大且亮。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第178—179页]

4. 石头崇拜

锡伯族因原在山林地区慑取食物，首先作为工具使用的就是石头；从山顶上滚放石头可以杀死野兽，可以取得柴木，又可以镇慑侵害他们的凶猛野兽。此外，山上数不清的各种形态的奇石怪岩和峻峰险岭，都给原始人以无法理解的神秘感和恐惧感。因此，对神秘和恐惧的东西就会加以崇拜，一是求其不要加害于人类；二是其继续为人类带来好处。

锡伯族老人现在仍认为，石头有镇兽、驱鬼、拦魔的作用。在渺无人烟的山地路上就可见多处石堆，锡伯族称鄂博。这是长年累月才形成的，无论谁经过此地，都要添上几块石头。锡伯族每家各户大门旁都置有一至两块大石头，意为镇守大门。此外，过去每一哈拉茔地入口处，都置有一对巨石，也是石头崇拜的痕迹。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第179—180页]

（二）动植物崇拜

1. 神兽

过去，锡伯族崇拜一种似狮非狮、似狗非狗的动物，男人把它的头像铸刻在皮带钩

上，每当上山打猎，都特意系上它；有的人家把它的头像贴在供桌前面，逢年过节，为它烧香叩头。对它的来历，锡伯族民间还有流传至今的传说：锡伯族在东北大兴安岭地区活动时，由于气候寒冷，食物来源贫乏，部落头人决定携族南迁。他们在大兴安岭深山密林里，不知走了多少天，结果迷途又回到了原地，始终没走出深山密林。族人愁眉苦脸，怨天恨地。有一天，正愁苦之际，队伍前面出现一头似狮非狮、似狗非狗的动物在引路，他们就高兴地跟着这头怪兽，不多久就安全走出了山林。从此，人们就把它当作神兽开始供奉起来了。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第189页]

2. 狐狸

对狐狸的崇拜。锡伯人认为。狐狸具有超人的智慧和灵敏感，无论谁惹它或害它，都会受其报复，轻则得不治之症，重则送命。故锡伯人自古禁猎它。在民间，关于它报复人的传说也很多。如果有人无意中猎获它，而捕获者或其直系亲属某一个突然得重病，就会认为是狐狸的精灵在作怪，小则杀山羊，大则宰牛举行谢罪仪式，并把狐狸的遗骨或皮按葬人的形式土葬。每家各户都在库房的西壁设有祭供狐狸精灵的龛板，上置香炉和符书，内写有供奉狐狸的言辞。每当家里有人得病，先给它烧香叩头。至今，锡伯人忌讳直言狐狸，而称“哈什包依扎卡”（意为库房里的东西）。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第189—190页]

3. 蛇

蟒蛇栖息于山林，因此居山林而猎的民族和它都有缘分。无论是蟒，还是其他蛇类，对人畜的安全都有很大的威胁，人们为了躲避它们，树它们为神，祈求蟒神不要加害于生灵。

现在，锡伯族对一般的旱蛇和水蛇不避讳。但对洞居的蛇却避而不惹。认为洞居的蛇也和人一样生活，它们有组织，有蛇王，而且会报复伤害它们的人。相传，很早以前，有个农夫砍了一捆柴回家，刚放到地上，从柴里爬出一条两米多长的白蛇向他吐舌吹哨，农夫见情惊恐万状，拿起铁锹一锹砍死了它。这时，妻子闻声赶来见状惊吓不已，怀的娃娃当时就流产了。次日早晨，夫妻俩还未起床，屋子里来了几百条白蛇，他们吓得魂不附体，妻子慌忙中把丈夫扣到瓦缸下面，自己逃跑了。白蛇见状轮流爬到瓦缸上，等天黑才退走。晚上，妻子回来一揭缸子，即刻昏死过去，原来缸底下只剩下一堆白骨了。村民们见状都非常悲痛，由萨满主持杀白羊、白牛到蛇洞前祭祀请罪。从此，人们再不惹洞蛇了。万一小孩抓获洞居的蛇，就用同样的办法祭祀请罪。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第266—267页]

4. 神树

锡伯族的祖先日常见到的除山石之外，就是林木。奇树怪木、参天的高龄老树、雷击火焚的古树等，同样使人产生神秘感和恐惧感，因而，又对它们产生崇拜心理。过去锡伯族对古树的崇拜，包含着消灭虫害的意义。所祭古树一般都在村外田地里，树身高大枝叶茂盛，常常聚集上百甚至上千只益鸟。这些鸟在其周围捕食害虫，利于庄稼生长。直到目前，锡伯族农村在自己的田地里，还必须种植一至两棵树，以祈保护庄稼。

柳树作为一种特殊的树种，古代的锡伯族又把它搬进了信仰领域里。柳树生命力强，成活率高，萌发性强，又富于弹性。古代的锡伯族把它的自身繁衍联系了起来，供立了柳树神翁（佛多霍·玛法），把它当作保佑降生的神灵。婴儿降生后，用柳枝制作吊床，用柳条作拱木，以撑婴儿脸巾；婴儿夭折后，用无结的柳枝包捆，放到野外；人死后，在墓堆上插柳枝，以示他们赶快转世回生，繁衍后代；茔地里又用柳枝制作招魂幡杆（实际上就是墓堆上插柳习俗的变种），插在墓堆上。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第180—181页]

二、祖先及人物崇拜

1. 希林玛玛

“希林玛玛”，锡伯语意为续嗣女祖，原来她是专门保佑降生的神灵，后来演变为象征保佑家宅平安和人口兴旺的神灵。它是用长约10米的丝绳，上面系许多小弓箭、牛羊膝拐骨、箭袋、小吊床、铜钱、五颜六色的布条、小鞋等组成。平时装入纸袋里，挂在室内西北墙角。每到春节，由袋里取出来，从西北墙角斜拉到东南墙角，家长带领其家小为其烧香磕头，到二月初二再装回纸袋里，挂回原处。制作希林玛玛时还有严格的规定，所用的布条、丝绳、牛羊膝拐骨、弓箭、小吊床必须选择本村人口多、辈数全的七户去索取，并邀请人口兴旺、子孙满堂家庭中年纪最大的人来制作。制作时根据本家族的辈数传袭情况，增加一辈人就往希林玛玛上添一个牛羊膝拐骨，表示已繁衍一代，每生一子添一小弓箭，预示他将成为一名射手，每生一女添一布条或小吊床，预示她将来洗涮缝补，勤劳致富，生儿育女，子孙满堂。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第256—257页]

2. 吉朗阿玛玛（顾兴阿玛法）

“吉朗阿玛玛”，锡伯语意为仁慈的女祖，她和玛法玛玛（痘花女祖）同为管天花病的女神灵。锡伯人为之立了专庙——额尔琪庙，每当婴孩出痘季节，人们纷纷到额尔琪庙供食化钱、磕头许愿。在人间，有额尔琪（巫师之一）作为她们的使者。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第192页]

3. 苏鲁玛玛

苏鲁玛玛是“魂灵女神”。在锡伯族民间有一种死人的魂灵（苏鲁）入活人之躯的说法，称“苏鲁多西哈”。平常是一些得精神忧郁症的人，或低能人突然发病，其症状是神志不清，急促抽泣而无泪，有些“知情”老人就用一把扫帚垫其臀下，一把梳子或篦子夹其胳肢窝下，用一块黑布蒙其脸，就开始问话，这时病人就会告诉他是某某人（都是死去的人），并诉说自己的事情，一般都是冤情和困难。按科学道理来分析，这人和死去的人必有直接或间接关系，因而，这些内向、脑子不易转弯的人容易受刺激，暂时处于神经错乱状态，人们就认为是阴魂附身了。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第255—256页]

三、供祭的神祇

1. 土地神

土地神，锡伯族称“巴纳厄真”。它是和锡伯族民众最“近”的一个神（祇），对一个牛录来说，有集资兴建的土地神庙，庙内立有土地神偶像。逢年过节，人们纷纷供奉祭品、烛香，跪拜祈祷。对一个家庭来说，大门旁都立有“土地神位”，有的还画有白发苍苍的土地神像。

土地神本是保佑农业丰收的神灵，后来出现了专管五谷的神灵，土地神成了专管庭院（园）的神灵。据传，土地神原来供奉在田头，后来随着一家一户庭院（园）的形成，它也进入了一家一户的庭院里面。原来祭供土地神，是为了求其保佑五谷丰收，后来当人们头疼脑热时，还要求它除疾。人死出殡前还举行仪式，祭祀它，代死人谢它多年的保佑。大年三十还全家为它顶礼膜拜，以求来年平安。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第182页]

2. 门神、路神和山神

门神、路神和山神，都是土地神的派生神灵。门神，锡伯族称“杜卡依恩杜里”，它是象征保家卫乡、拦魔驱鬼的神灵。就一个牛录（佐）来说，也祭有它，平常在牛录北大门上面塑有其神像，象征镇守大门；就一个家庭来说，每家各户的大门旁都贴有它的画像。

山神和路神（亦称引路神），一般与土地神一起供祭。每当人们进山狩猎或砍柴伐木，都在山口设坛祭山神，以求保佑。路神，锡伯族称“卓衮恩杜里”，它在夜间专门为人们

引路指方向。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第186页]

3. 河神和鱼神

河神，锡伯族称“罗刹汗”。相传他是一位孤独的老人，世代居住在“妹妹河”（嫩江）畔，捕鱼为生。后来为异族军所迫，投江自尽。以后，锡伯族人和异族军水战时，他常常显灵帮助锡伯人打胜仗。因此，人们把他当成河神，世代供奉之。

锡伯族的鱼神有自己的形象，是木刻的鱼形体。过去，每年春秋两季出网之前，要举行隆重的祭网（就是祭鱼神）仪式，以祈求保佑渔猎丰收。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第186—187页]

4. 灶神

锡伯族心目中的灶神，是专管炊事的神灵。人的炊事饮食，作为生活中的大事，在信仰习俗中也占有重要地位。每年阴历十二月二十三日举行一次，“送灶神”的仪式，其形式为：家主亲手裁制特定形状的符书，先行祭祀后，连同上年的灶神旧像（画有一位老奶奶和白发老爷爷，并在老爷爷身旁画一男孩，老奶奶身旁画一女孩）扔进灶里烧化，并把新画的灶神像贴在灶前墙壁上。举行结婚典礼时，新郎新娘先在灶前对跪，将羊尾巴油切七块投入灶火中，宣白头誓。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第258页]

5. 畜神（海尔堪）

畜神，锡伯族称“海尔堪玛法”。他原来是代表男祖先的神灵，后来演变为保佑家畜兴旺发达的神灵。过去每家各户都有他的龛位。平常在西屋外西南墙角上钉桩放龛板，龛板上面墙壁上挖一个洞，里面放一木匣子，匣子里存有符书和布做的马首等。举行有关仪式时，把匣子从洞里取出，放到龛板上，并把符书和布马首展开挂在匣子上面。家主还举行隆重的仪式，把自己最心爱的马“献给”他，锡伯族称“拴马”，意思是供畜神骑用。献给海尔堪的马，受到特殊优待，如妇女不能骑用，非大事不能使用，尤其是车、犁不能套用。一旦家畜生病，先给海尔堪烧香磕头，求其保佑家畜的生命。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第184—185页]

6. 猎神

猎神，锡伯族称“班达玛法”（玛法，这里也有先祖之意），它是猎人供奉的神灵。每

当猎人出猎之前，特意烧香磕头祭祀它。据老人们回忆，它是由兽皮制成，形状似狗，平常和猎具挂在一起，出猎时随身携带。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第187页]

7. 谷神

谷神亦称五谷之神，锡伯族叫“哲库恩杜里”或“哲库厄真”。它是土地神的派生神灵。谷神也有自己的形体，是用布缝制成形状似人的袋状物，大小比两个巴掌大，其中装麦、稻、豆等五种粮食种子，每年秋天都换成新谷。每年春耕前祭地时，把其中的旧谷撒在地上，以求丰收。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第182—183页]

8. 瘟神

过去，锡伯族每年举行一次隆重的送瘟神仪式，其实，送的就是“安巴玛法”神[①]。其仪式由额尔琪主持进行，他们自称是安巴玛法神的使者。其仪式大致如下：以牛录为单位，先由主持举行仪式的额尔琪在额尔琪庙里邀集全村的额尔琪确定日期，由庙里出资作一大纸轿并筹措其他祭祀用品，选出八个身强力壮的抬轿男子。送期一到，全村的男女老少纷纷来到额尔琪庙，由额尔琪主持举行繁杂的仪式，把安巴玛法神“抬上轿”，然后，送瘟神的仪仗队先出发，中间四个壮汉抬着纸轿走，周围都是送神的男女老少。沿途的群众准备丰盛的佳肴为之送行，死去婴儿的妇女或求子的男女都争相前去为纸轿里的“安巴玛法”神磕头，有的都磕出血来。最后把纸轿抬到村外，由额尔琪点火连同其他祭祀用品一起烧化，算是把瘟神送上了天。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第184页]

9. 邪恶神

邪恶之神所指范围很广，包括作祟于人类的一切妖魔鬼怪，锡伯族称“厄合恩杜里”。据说，它的形象是一幅画，具体形象可以任意发挥，并没有固定的形象。送邪恶之神，要举行特定的仪式，但不是每年举行。如果某牛录的某处经常发生天灾人祸，就认为是邪恶之神在作祟，因此，经过各牛录商量，决定举行仪式、送邪恶之神离开人间。起初，这一仪式由萨满主持举行，后来，喇嘛教传入后，由喇嘛取而代之。而萨满则传统性地每年春季举行一次跳太平神仪式。这是萨满举行送邪恶仪式的变异现象。

[佟克力：《锡伯族历史与文化》，第183页]

---

① 安巴玛法神——即痘神。

第二章 萨满及其宗教活动

第一节 萨 满

一、萨满由血缘性向地域性的转化

在察布查尔锡伯自治县一、三牛录[①] 遗存的萨满较多，直到19世纪末叶，佟佳氏（佟姓）、吴扎拉氏（吴姓）、扎斯胡里氏（扎姓）、那拉氏（那姓）、觉罗氏（赵姓）、涂木尔齐氏（涂姓）、何叶尔氏（何、贺姓）、关佳氏（关姓）、郭尔佳氏（郭、顾姓）、伊拉里氏（伊姓）、额尔克勒氏（额、鄂姓）等都有自己的萨满。现在，各姓氏的老人基本上都能叫出自己姓氏（锡伯族称哈拉）萨满祖师的情况。近半个多世纪以来，哈拉萨满已向牛录萨满转化，即萨满的产生范围已打破了哈拉界限，一个牛录只剩一至两个萨满，他们不仅代表本哈拉从事萨满教活动，而且更多地代表本牛录。

1949年后，金泉镇尚有两个萨满，一个是著名的帕萨满，据老人的回忆，他先后治愈了许多精神失常者，是三牛录著名的额尔喜萨满（锡伯族珍贵的《萨满歌》抄录者，1949年前去世）的徒弟，于1956年去世；另一位是“萨满玛玛”（亦称赫赫萨满），她是帕萨满的徒弟，也曾治愈过多个精神病人，于1976年去世。他们两人去世后，在察布查尔地区再没有正式萨满了。

吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理]

二、依勒吐萨满和布吐萨满

在锡伯族中，并非凡求师学萨满者均能为名符其实的萨满，他们经过上刀梯这个神意选择仪式之后，才划分为正式的和非正式的萨满。正式的萨满称为“依勒吐萨满”，汉意为公开的萨满，也就是为众所承认的名符其实的萨满；非正式的萨满称为“布吐萨满”，意为隐蔽的萨满，也就是不为众人信服的萨满。依勒吐萨满有独立从事萨满教各项活动的权力，他接受师傅赠送的一整套萨满神具，他们通达的神灵较多，即除自己供奉的神灵外，其

① 牛录，清代八旗组织的基层组织，汉译为佐。牛录组织其名称在察布查尔锡伯旗中一直保留到本世纪中叶。

他附助神灵也会全力帮他。布吐萨满则没有独立从事萨满教活动的权力，患者也不会求助于他们。他们只能为依勒吐萨满当“扎里”(即副手)，或者平时干些占卜等简单的巫事。他们没有自己的保护神，没有资格穿萨满服，萨满神具也是经依勒吐萨满许可后才能使用，否则，其神具会失出法力，依勒吐萨满再用时必须经过隆重的仪式进行“去邪”。

[吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理]

三、女萨满和男萨满

在锡伯族萨满中，既有女性，也有男性。锡伯族认为女性一旦成为依勒吐萨满，她的法力会远远超过男性萨满，因为，一是她通达的神灵比男性萨满多，不但母性神灵都帮助她们，而且公性神灵也都会帮助她们；二是女性有比男性更强的韧性和忍耐力，在和妖魔鬼怪搏斗时，会坚持到胜利。据老人们回忆，数十年前在察布查尔地区也有过不少著名的女萨满，关于她们抓鬼压魔的传说也有很多。1949 年后，只有上述赫赫萨满一女性。在学萨满过程和从事萨满教活动时，男女萨满具有较明显的区分，一是上刀梯时女萨满不能上竖立的刀梯；二是跳神治病时女萨满一般不能行“蹈火”仪式，不能往肚皮上按铡刀，不能舔烧红的马刀，不能踩烧红的犁铧，总之，不允许从事暴烈的巫事，而男性萨满都可以从事上述活动。

[吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理]

四、萨满的丧葬

萨满死去以后都进行火葬（包括萨满的配偶也要行火葬，因为如果一个火葬，另一个土葬，其灵魂在阴间再不能结合），因为萨满认为火葬是最干净的处理法，是他们崇奉的火神（拓瓦恩杜里）教其这样做的。萨满的葬礼由萨满来主持。到后来，萨满的葬礼上也请喇嘛来念经超度。

[灵梅讲述，贺灵采录整理]

第二节　萨满的传承

一、当萨满的条件

锡伯族的萨满不能世袭，就是说父亲的萨满职不能传给其子女，在一个家族内只能隔代出萨满。认为前辈总是高强的，儿子承接父亲，其本领肯定不如父亲，因而不会成

为众人信服的好萨满，众神灵也不会很好地帮助他。当一个萨满谢世后，其家族将其生前使用的萨满服装和神具，在外姓萨满指导下，收拾停当，制作专门的箱柜封存起来，等到隔一代本家族出现新萨满后，将萨满服装和神具交给他。

在锡伯族人眼里，成为萨满者都认为和萨满有天生的缘分，是命中早已注定了的。因此，当萨满的人都有一定的先兆：一是婴儿出生不久经常染病，而且久治不愈，经萨满医治后即可痊愈，同时其父母爷奶经常梦见有关萨满之事。在此情况下，其长辈认定让他当萨满，从此不让他吃牲头和腿肉，不带他到死丧之处以及相同和额尔琪等其他巫师治病之处，诸如此类，禁忌很多。二是成年人突然得癫狂病症，其症状是神志错乱，到处乱跑，不怕寒冷，情绪急烈不安等，经过萨满诊治后得以康复者，就被认为他和萨满有缘分，说某某死去萨满的"巫出固"（神灵）看中了他。如果该萨满愿意教他法术，就要征求其亲属、直系亲戚的意见，若允许学法术，便收为徒弟，教授巫艺法术。三是有的人天生爱激动少平静，所举所动颇似萨满，萨满就会看中他，并有权向其亲属提出让他学萨满法术，如果他们同意了，看中的萨满就要亲自担任师傅培养他，而不得中辍。因为中辍后被认为是亵渎了神灵，对徒弟并没有什么影响，但对授者来说，以后神灵不会很好帮助他。故师傅在给徒弟教授真法术前，用很长一段时间进行思想灌输，以增强对神灵的信任和忠诚。

[吴景石、额尔金扎布等讲述，贺灵采录整理]

二、传授过程

一经决定当萨满学法术的人，选定师傅开始学术之前，要举行一次仪式，锡伯族叫"举山羊之宴"，宰杀白公山羊，邀请哈拉头人、亲戚朋友、牛录诸萨满来参加，主要目的是宣布他已被萨满神灵选中，开始学萨满法术。仪式上大家相互祝贺（主要是该哈拉人），为本哈拉本牛录和本族人又要出现一个新萨满而高兴。

萨满徒弟在仪式之后，出10斛（1斛80斤）小麦戚一只三岁公羊，请一位高明画师绘制一幅萨满神像，和祖先画像一起悬挂在供桌前面，每天三次烧香磕头，以求其保佑自己成为一个名符其实的萨满。

锡伯族学萨满并不脱产，白天参加生产劳动，夜晚在家学习，断断续续三年才成功。

第一步，师傅尽心灌输其信仰神灵的思想，其间还要进行多次考验，使他丝毫不怀疑神灵的存在。如果有怀疑的表现，就要中断教授时间达半年左右，让徒弟"回心转意"，深刻领会师傅的教导，然后又开始教授。教授活动始终在夜间进行，并且不能有亮光。

第二步，等徒弟没有"二心"之后，便开始传授萨满的基本要领，例如，击神鼓的要领，踏舞步（跳神）的动作，请神、领神的方法，进入恍惚状态（入神）的要领，以及背诵咒词祷语，唱萨满歌调等。

师傅在授法过程中，还要让徒弟参加萨满教实践活动，带他到跳神治病或跳"告神"处，学习和观察萨满活动的各过程和各项动作要领。因此，萨满的许多动作要领和

主要过程是在从师过程中就自然学会了。

〔额尔根扎布、灵梅、吴景石讲述，贺灵采录整理〕

三、上刀梯仪式

经过三年时断时续的学习之后，如果徒弟掌握了基本动作和要领，就要举行上刀梯仪式。

刀梯，锡伯族称为“查库尔”。上刀梯仪式是本族萨满教的独具特点，是萨满学徒能否取得“依勒吐”萨满称号的关键，也是萨满教取信于民，萨满显示其法术功能的公开表演形式，这在其他民族萨满教仪式中未曾见到。

锡伯族萨满上刀梯的目的，一是告诉人们通达神界并非易事，只有踏上实实在在的“刀梯”才能达到最高境界，并且暗示，不会人人都能做神界和人间的使者。二是显示萨满真有通达神界和治病救人的本事。三是为了区别有真“本事”萨满和无能萨满。

锡伯族萨满上刀梯的仪式，不仅对其本人是个严峻的考验，而且对本嘎善（村、乡）及其邻近嘎善的群众来讲，也是人人关心注目的事情。在举行仪式一个多月前，萨满师傅便宣布他的徒弟在某月某日（日期都是精心推算之后才能决定）举行上刀梯仪式。消息一传开，该村和邻近乡村的群众一传十，十传百，马上会轰动起来。人们一是为本族本村或本哈拉又要增加一名新的依勒吐萨满而高兴，二是为上刀梯者能否成功而捏汗、议论。

在举行仪式的二十多天前，由师傅亲自出马，指挥徒弟的亲戚至朋，在徒弟家院进行上刀梯的各项准备工作。先在院中按正方形埋高约两米的榆木桩子，各桩之间相距约二十余米，在桩上拉上麻绳将木桩围成“刀梯场院”（称查库尔华然），麻绳上挂上五颜六色的各长约五十公分的布条，剪成形状各异的彩色纸条、弓箭、撒袋等。一方面给众人作个声势，以此表明该家要举行上刀梯仪式，另一方面阻止妖魔鬼怪和各种邪气闯入刀梯场院，导致上刀梯失败。

从宣布上刀梯之日起，徒弟昼夜焚香祝祷，在供桌前挂上师傅神灵的图像、萨满上刀梯图像和祖先画像，焚香叩头，以求其保佑。

在举行仪式的一周前，由师傅亲自动手在刀梯场院正中竖立两根高十余米的松木杆子，两杆相距约五十公分左右。然后把磨得锋利的铡刀和马刀刃部向上，刀柄一左一右地捆绑在木杆上。在捆绑刀之前，师傅亲自试刀，如果不利，还要在广众之前重新磨，等磨利之后再扎。刀梯的级数少者十八级，多者不超过四十九级（象征锡伯族信仰的四十九层天），一般为二十五级。刀梯最上层扎一木棍，以备登梯者到顶后扶手之用，以防倾倒。刀梯的方向呈南北向，略北倾，在刀梯两根杆子顶上要系上红、绿两布条，铡刀和马刀的刃上各包上一张黄裱纸，以防割脚。

在刀梯北侧挖一深一米半左右，长宽各五米左右的坑穴，里面挨次铺麦草、毡子和

几床被子，并在上面离地面五十公分高处钉木桩拉麻绳网一张。扎麻绳网需要特殊的技术，也不能系实又不能太松。

刀梯一经立完，其家属必须日夜守护。晚上，四周点上“蜡烛灯”，白天也时刻不离人，以防狗猫入院和坏人暗算。

仪式举行的当天下午（萨满上刀梯仪式均在晚间举行），本村和邻村的男女老少几乎都早早用完餐，太阳还没下山就聚集在刀梯场院四周准备大饱眼福。在举行仪式的七八天以前，由师傅亲自点名邀请本村和邻村的萨满光临仪式，届时在刀梯北面准备座位让他们依次就座。

天色黑下来以后，点上四周所有的油灯、蜡烛，仪式便开始，师傅领徒弟从屋里走出来，首先向就座的萨满大师们道谢，并求他们为自己鼓气、帮忙，然后向观光的乡亲们致谢。接着，师傅亲自给徒弟穿上神裙，戴上神帽。这时，师傅邀请来的三位扎里[①]开始有节奏地敲击手鼓。家人又牵着一头白公牛和一只山羊，把它们拴在刀梯西南侧。徒弟穿着完毕，师傅拿起手鼓，开始跳激烈的神舞，三个扎里也跟着紧张的合舞，师傅跳几个回合之后，拿起神矛横杀竖刺，口里又大声喊“哈！哈！哈！”以此驱赶闯入刀梯场院的妖魔鬼怪。一阵撕杀之后，放下神矛，站在刀梯旁边向众神灵祷告，说某姓氏某属相的孙子，如何“血液清洁、骨本良好”，并哀求说：“若缘上苍怜爱，认定为萨满，祈望众神灵，赐授神术，在下告本源，留下姓名。”接着，突然喊一声“哈！”，拾起刀梯旁的神矛，跑过去向着山羊脖颈处猛刺一矛，羊血随矛喷涌出来，徒弟急步奔过去跪下来喝一口羊血，然后，神情紧张地一步一步走向刀梯。当其走近刀梯时，师傅给他张黄裱纸，徒弟接过纸贴在手掌上，面朝南，背朝北，双手直接抓起刀刃开始小心翼翼地登梯。这时，师傅一会儿拿起神鼓跳急舞，一会儿拾起神矛刺杀，一会儿又拿起酒杯，急促地喊“哈！哈！哈！……”三个扎里也跟着跳激烈的神舞。徒弟每上一级，都要费很大的功夫，围观者鸦雀无声，人人都为刀梯上的人捏一把汗。如果徒弟胆怯面中途停下来，师傅便立刻拿酒杯往上泼酒，不断地呐喊，并且往上扔酒杯，在场的各位萨满也口念祷词，求神灵保佑他继续往上攀登。当徒弟上到顶上后，网手抓住横木杆，踩着最上面的一级刀梯刃，稍事休息。之后，师傅开始大声问话：“往前看见了什么？”徒弟答：“看见了伊散珠玛玛的营地。”“往西看见了什么？”回答：“看见了布尔堪巴克西的营地。”“往东看见了什么？”回答：“看见了义巴汗（妖怪）。”但是，绝对不允许回头看北方，因为回首看北方会见到阴间，使阴魂缠身，导致上刀梯的失败，甚至遇到杀身之祸。回答完之后，登刀梯者要仰倒下来。如果徒弟胆怯不敢仰倒下来，师傅就要激声呼喊、泼酒、扔酒杯为之壮胆、打气，直至让他仰倒下来。徒弟仰面倒下，正好落到大网上面，一般都不至受伤。紧接着，家人们把他放在被子上面，抬进屋里。等他稍事休息，师傅领他出屋，走到刀梯前从滚烫的油锅里赤手捞出油饼分送给观众吃。此时，师傅高声宣布，他已被神灵接受成为依勒吐萨满，并当众从怀里拿出早已备好的一副托里（护心铜镜），往盆里的

① 扎里——萨满的助手。

羊血浸一下，郑重地授给徒弟，佩戴在胸前，从此，他已经成为名符其实的公认的萨满，往后就可以独立地举行萨满教活动了。当晚深夜，家人们收起围圈的绳子、布条及其他用品，驮在牛背上驮到村外或墓地上烧化，并把牛送给师傅酬谢。至此，上刀梯仪式算结束了。

锡伯族萨满教上刀梯仪式，对男女萨满有所区别，男萨满的仪式内容就如上述那样。而对女萨满则不然，她们的刀梯并不竖立，而是横放在地上，一般距地一米左右，铡刀和马刀的刃部必须朝上，女萨满上刀梯时从上而走过去算完事。但是，有的胆大勇为的女萨满要求上竖立的刀梯，以示其功能。例如，察布查尔地区著名的“赫赫萨满”，在六十余年前举行上刀梯仪式时，就曾从竖立的刀梯上仰倒下来并取得依勒吐萨满称号的。

[吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理]

第三节　萨满的神灵及其职能

一、萨满的神灵

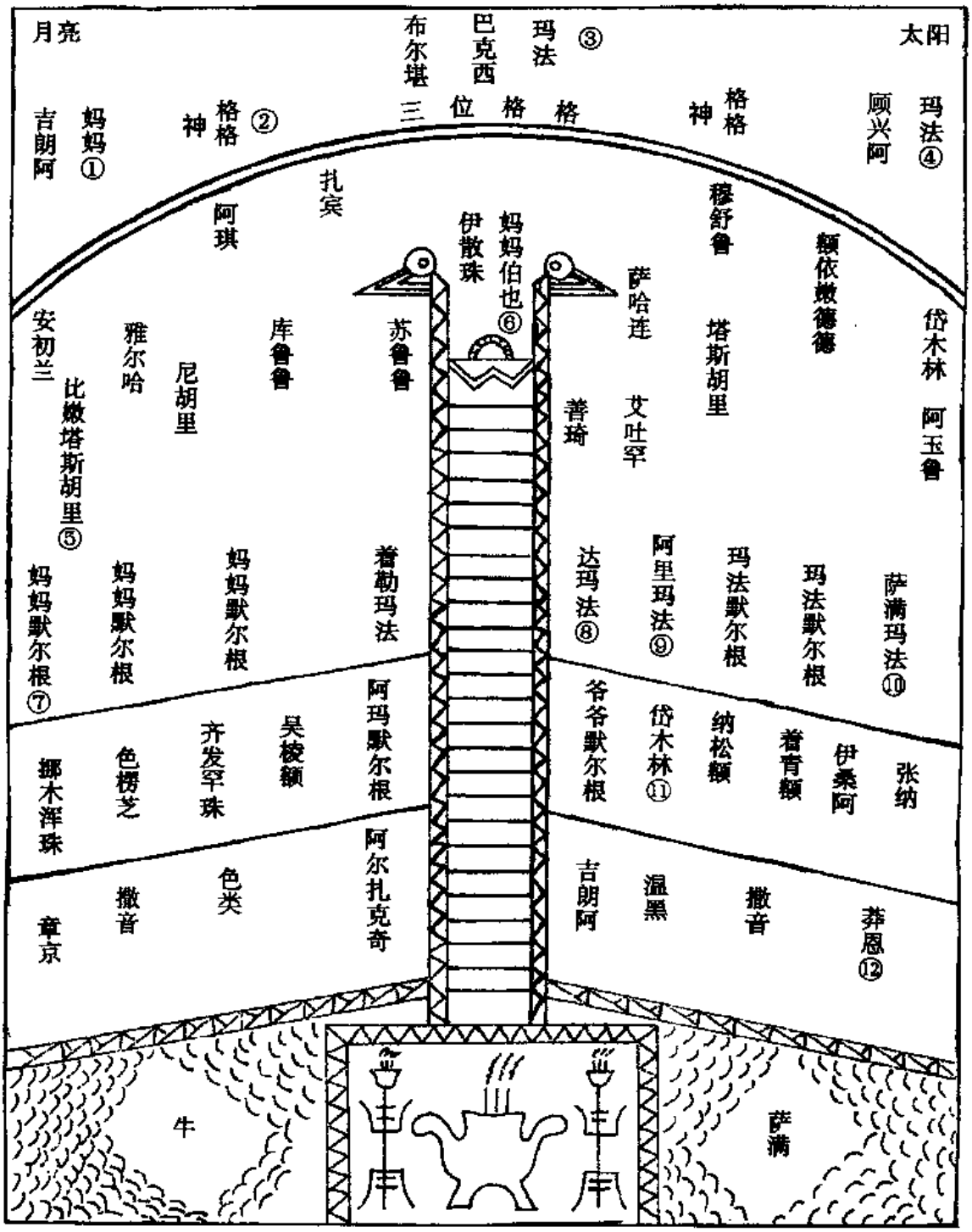
1. 主神和副神

锡伯族的萨满教是个多神宗教。据调查可知，锡伯族各代萨满供奉和能够呼唤的神灵（锡伯族称巫出固）多达几十个。但是，作为一个依勒吐萨满，其供奉的主神却只有一个，其他的都是副神。主神对萨满来说可谓是他的生命，萨满失去主神，说明他失去了当萨满的资格。对萨满来说，副神越多越好。据说，额尔喜萨满、帕萨满和赫赫萨满的副神有十几个，有的甚至几十个。

2. 主神

萨满供奉的主神，都是继承本哈拉前任萨满的主神，师傅的主神不能成为徒弟的主神，但萨满进行宗教活动时，师傅的主神如肯前来，徒弟可作为副神进行呼唤，否则不能呼唤。其实，当徒弟取得“依勒吐萨满”称号，独立从事萨满教活动时，除自己的主神外，还要师傅的主神作为副神“帮”主要的“忙”，因为徒弟对师傅主神的情况最熟悉。当徒弟遇到困难时，师傅无论在多么遥远的地方都会收到“信息”，因而派自己的神灵去“帮忙”。萨满求得副神，还要通过一定的仪式，否则它们不会“无缘无故”地来帮助他。在向师傅学法术时，就由师傅一一指点给他，并都一一进行接受仪式。

附：萨满上刀梯图示（萨满神像示意图）



①吉朗阿妈妈——仁慈的女祖。

②格格——旧时对女性的尊称。

③玛法——锡伯语祖宗之意。

④顾兴阿玛法——仁慈的祖先（男）。

⑤比嫩塔斯胡里——锡伯语母虎之意。

⑥伯也——锡伯语自身、自己之意。

⑦默尔根——锡伯语聪明、聪颖之意。

⑧达玛法——锡伯语原祖之意。

⑨阿里——锡伯语通天鬼之意。

⑩萨满玛法——萨满原祖。

⑪岱木林——锡伯语雕。这里指人名。

⑫莽恩——锡伯语祟神之意。

神灵的作用。萨满举行各项活动和仪式，全靠神灵来指点、帮助，其中主神的作用是最主要的。主神对萨满，一是帮他探明病因疾情。萨满被一病人家请去，为弄清患者的病因，这时他先举行特定的仪式后，就呼唤自己的主神并派遣它替自己去探视病因疾情，然后他才“转告”世人。二是领萨满“入神”。萨满探明病因后，他还要举行特定的仪式进行入神，到另一个世界去和病魔进行搏斗，或者就在阳间和病魔进行斗争。这一过程也是通过主神的帮助才能完成。三是帮萨满和病魔进行搏斗。萨满和病魔及其他各类妖怪、邪恶进行搏斗，要采取多种形式，时而刺杀，时而呐喊，时而“蹈火”，时而舔烧红的刀刃，时而踩烧红的犁铧等，其间始终由主神帮助，据民间说法，如果没有神灵的帮助，萨满无法踩过火堆，无法舔烧红的刀刃。四是平时保护萨满避免病魔、妖怪和邪恶的侵害，平时有何危难之事来临，事先传其“信息”以告知，使萨满有所准备。

3. 副神

副神的作用，主要是萨满在和众妖怪、病魔、邪恶进行搏斗当中遇到危险时，呼唤它们和主神一道帮助他。

神灵的种类。萨满的神灵有自然神、动植物神和祖先神三类。据目前可知的，自然神有山神（阿林恩杜里）、地神（纳厄真）、天神（阿布卡恩杜里）等；动物神有老虎神（塔斯胡里）、狼神（尼胡里）、豹神（雅尔哈）、野猪神（艾吐罕）、野马神（苏鲁鲁）、骆驼神（沙尔旦特门）、蟒神（扎宾）、龙神（穆舒鲁）、雕神（岱木林）、鹰神（安初兰）、银鹮鸽神、木臣鱼神、黄鱼神等；植物神有鄂尔霍达神（人参）、柳树神、谷神等；祖先神有伊散珠玛玛、布尔堪巴克西玛法、三位神姐妹、吉朗阿玛玛、顾兴阿玛法、六个巴克西、萨满玛法、玛玛默尔根、爷爷默尔根、阿琪神、善琦神、库鲁鲁神、色类撒音神、额依嫩德德神、佛多霍玛法、苏鲁玛玛、玛法玛玛、罗刹汗等。其中伊散珠玛玛是传说中锡伯族萨满的女始祖，是所有锡伯族男女萨满的共同保护神，也是他们共同供奉的对象。她在萨满界掌管着派生所有萨满的大权，没有她的“摩顶”许可，谁也不会取得“依勒吐萨满”的称号。

[吴景石、额尔根扎布、灵梅、九娘、菊花等讲述，贺灵采录整理]

二、萨满的职能

1. 跳神治病（一）

此地锡伯族萨满的职能主要是为人治病。治病的主要方式是跳神赶鬼。

萨满所供的神多系动物。有仙家、狐家、鹰、虎之类。据说，仙家、狐家都是狐狸，但仙家是保护人，对人是有益的；而狐家则是兴妖作怪、危害人的。

跳神时萨满全身披挂，手执短矛，擂起手鼓同妖邪进行战斗。如若萨满觉得自己本事不够，难于制服妖邪时，要请师傅帮助。

若是患者病情严重，进行一般的跳神无济于事，则要进行一些危险性的巫术活动。比如，在病人家的院子里点燃羊粪一堆，萨满赤足踏入熊熊燃烧的羊粪堆中，将其全部踩灭，以为如此即可赶走鬼域；有时则是将坎土曼（一种挖土的农具）烧红，萨满赤足踏于其上，随即走至病人跟前，用滚烫的脚踏于病人腹部，萨满并发出恐怖的叫声，以为这样可驱走邪气；在另一些情况下，萨满则是在自己胳膊上擦酒，并将一口锋利的铡刀架于胳膊上，再以另一把铡刀向着刀背猛击，而萨满的胳膊却毫无损伤，以为这样即可吓跑妖魔。

凡是女人生病，萨满多以为是“狐家”作祟，于是便要请鹰神来制服可恶的狐狸精。

若是女人婚后不育，萨满则认为是夜间睡眠时，人虽在与丈夫同床，但其灵魂并不同丈夫在一起，而是同鬼魂一起鬼混去了，因此不能生育。在这种情况下，萨满即要对其不循规蹈矩的灵魂进行严厉的惩罚，让它吃吃苦头，就不再放荡不羁。具体做法是让该女人跪在地上，由萨满对其严加追问，她的灵魂晚间去同何种鬼魂私通？若该女人否认有此种荒谬之事，萨满即要以暴力刑讯逼供。或是以皮鞭抽打，或是以铁钳夹其嘴唇，直至该女人受刑不过，被迫招供，并表示决心悔改方能罢休。

由于萨满跳神治病，因此，在锡伯族中社会地位较高，在群众中也有一定声望，但并无特殊权势。

[夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》，载《民族文化习俗及萨满教调查报告》，第183—184页，民族出版社1993年版]

2. 跳神治病（二）

跳神治病是锡伯族萨满在萨满教活动中之最中心的内容。在萨满的治病方式上，跳神是最隆重的一项。一般的疾病，他们平常采取另外的方式，例如，剪“分碑”（一种送祟符纸）送祟、送巫尔虎①、扎针等。如果采取这些方法后仍不见效，就要施使跳神的

① 巫尔虎，萨满为患者治病时用树枝和各色彩纸扎成的祭物。

方式。

跳神仪式，晚上在病人家里举行。萨满着神衣神帽，往病人身上洒些“神水”，手拿神鼓，口念祷词，由慢而快地边击鼓边跳神，萨满的助手扎里在一旁击鼓配合。跳十几分钟之后，萨满又拾起神矛大声呼喊“哈！哈！”并往病人身上空中乱刺。神舞达到高潮时，萨满忽而跃上土炕撕杀，忽而跳出窗户追刺，以示和病魔进行搏斗。如果病情仍不好转，萨满便脱下神衣，拿起锋利的铡刀，用刃部按自己的肚皮，让人锤打；或者在院里铺上燃烧着的牛粪，萨满赤脚在火上跳神，然后又把病人赶进火里（据说一般不会烫脚。如果有人偷偷将狗毛往火堆上扔，萨满和病人的脚会烫烂）。这个仪式锡伯族叫“蹈火”。并且把犁铧烧红以后，萨满数次踩过其上。此外，萨满还用舌头舔烧红的马刀刃，但都不致于烫伤。

锡伯族萨满跳神的基本姿式，有时摹仿鹰击野鸡状，有时摹仿猎人追逐野兽的动作，有时摹仿和敌人厮杀的动作。

萨满舞到高潮便神质不清，东碰西撞，走到火炕跟前，突然踢一下炕沿便“昏倒”在地，这说明他的神灵已经附身，不知不觉地“入神”了。萨满入神后，仍不停地敲击神鼓，口里念祷词。过十几分钟，扎里往萨满脸上泼一口“神水”。萨满便缓缓苏醒过来。接着，他向众人陈述他去神界的情况和神灵的启示。并嘱咐患者的家人，该用什么办法治疗。

[额尔根扎布、吴景石等讲述，贺灵采录整理]

3. 追魂

平时如果有人晕倒处于深昏迷，锡伯族人就认为这个人的灵魂离开其躯体到野地游荡。而萨满的责任是抓回离躯体的灵魂重新还给病人。为了追回灵魂，夜晚，萨满带着一只公鸡，在病人亲属的陪同下来到野外，烧起一堆不大的火。他绕着火堆边走边大声呼喊：“霍里、霍里、霍里索！……”随同萨满来的人们也跟着呼喊。这样绕火几周后，萨满突然跳过火中，表示抓到了灵魂，并坚握于掌，表示他把灵魂抓在手中，就往回走。等萨满来到大门口时，坐在昏迷不醒的儿子身旁的母亲小声说道：“霍里、霍里”，萨满走进屋里，对着还在昏迷着的人问道：“来了？”围观的人说：“来了！”

[克力、博雅、奇车山：《锡伯族研究》，第389页]

4. 祈求去灾丰收

锡伯族萨满除了治病而跳神外，还有几项固定的跳神季节，这就是春季为消除邪气而跳神和秋季为丰收而跳神。春季的跳神，锡伯族称为“压邪气”，一般在春暖雪化，开耕之前举行。举行仪式的当天，全村的萨满、相同、斗琪和额尔琪等均前来参加，村里的男女老少也都来围观。仪式上，萨满们均着神衣神帽，手持神鼓，边唱颂祝词边跳神，

其跳神动作基本上和治病时的跳神动作相同。秋季的跳神仪式和春季和跳神仪式相差无几，只是所唱颂的祝词的内容不一样，前者的内容是祈求消灾去邪，而后者的内容则是喜庆丰收。

[额尔根扎布、吴景石等讲述，贺灵采录整理，1984年10月于金泉镇]

第四节 萨满的神具

一、神帽

神帽，锡伯族叫“萨满玛哈拉”，系用宽2.5厘米之铁片做帽圈，再以两条同样宽度、约33厘米长的铁片从中点处架作半圆状十字形，首尾固定于帽圈之上而成。神帽顶部立有铜片数块，并剪制成杈状。在神帽顶部有核桃大小之铜铃一个，中部开口，铃上铸有饕餮状纹饰，跳神时，铜铃发出清脆的“叮当”声，以增强跳神的效果。神帽的前面有一小铜镜，镜面光滑。背面有“长命栢（百）岁”四字。另外，在背而中心处有一小铜钮，钮上有一小孔，供穿绳用，借以将铜镜系于帽沿上。帽之顶部有飘带十根，锡伯语叫“索尔孙”，由红、黄、蓝、绿等色布条做成。其中的四根飘带上绣有各种花草状纹饰。神帽的作用相当于头盔，是防御性装置，系萨满跳神同妖魔搏斗时作为保头部用的。

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

二、神裙

神裙，由内层、中层、外层三部分组成。内层为粗白布制做的圈裙，长约0.87米、宽约1.13米，上面无任何纹饰。在两头的上角处各缝有一带，以便将裙系于腰部。中层是用近百根长0.91米、铅笔粗细的麻绳，并在每根外表包一层布，再缝于6厘米宽的腰带上而成。绳外的包布共分五节，由白、黄、蓝三色组成。外层系用20条长约0.9米、宽约7厘米的各色布制飘带缝于约6厘米宽的腰带上做成，在每条腰带上均绣有各种花草纹饰，有的并有“万”、“福”等汉字样。这表明锡伯族的萨满教早已接受了汉族文化的影响。

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

三、铜镜

调查中共发现17枚（其中一枚为护心镜），最大的直径27厘米，最小的8厘米。镜面都很光滑，背部有一铜钮，钮上有孔，供穿绳用。除护心镜（锡伯族称“托里”）为套于颈部佩在胸间而外，其余都捆在一根皮带上束于腰部（佩在腰部的铜镜锡伯族称“哈准”）。在有的铜镜背面铸有花草及二龙戏珠等纹饰，以及“长命富贵”、“喜生贵子”、“金玉满堂”、“五子登科”等吉祥字样。佩于腰部的铜镜的用意大致与原始铠甲相类似，当是一种防御性的护身物。另外，萨满跳神同妖魔激烈搏斗时，铜镜相互撞击，发出紧促的声音，可增强跳神的效果。

护心镜在锡伯族萨满的法器中具有特殊的作用。据说，它是同神灵连在一起的，因面同萨满的命运是休戚相关的。萨满一旦失去了自己的护心镜，就会大难临头。

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

四、神矛

锡伯族称“激达”。由铁制矛头和木柄构成，长约一米。矛头有的似舌形，有的近似菱形。柄部用红漆涂抹。矛头与柄部结合处拴有几根红、白色飘带和几只小铜铃，这样，舞动起来显得更加威风。神矛系进攻性武器，是萨满跳神时同妖魔战斗用的。

神衣、神鞋和手鼓在“文化大革命”前被察布查尔一牛录帕萨满家保存过，“文化大革命”中被迫烧毁，在最近几年调查中没有发现。

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

五、神像图

萨满神像图，锡伯族称“萨满尼汝干”，在锡伯族萨满教界被当作最高神灵的象征，凡是当萨满者必须保存一份，它的制作情况如上面所述，非付出重金不会得到。每值萨满教活动，把它和祖先像并排悬挂在西屋“布尔堪撒尔干”（供神像和祖先像的条桌）前墙壁上。每逢八月十五等重要节日，宰羊或杀鸡进行供祭，平时要烧香磕头，顶礼膜拜。

在最近几年的实地调查中，我们在察布查尔锡伯族民间共发现了三幅萨满神像。其中一幅现藏金泉镇额尔根扎布家，是他的祖父学萨满时绘制的，距今一百余年，本画长1.4米，宽0.79米，是用彩色油料画在白粗布上，四周有蓝色布框。由于年代久远，画面模糊不清，但还能分辨出基本内容。第二幅现藏该镇南金保家，是他的曾祖父额尔喜

萨满学法术时绘制的，距今已近百年。该画长1.35米（画像部分宽1.16米），宽0.97米（画像部分宽0.70米），画面较第一幅清晰，只是某些细部模糊。第三幅现藏该镇常庚家，是他的母亲“赫赫萨满”学萨满时绘制的，距今六十余年。该画长1.37米（图像部分长1.19米），宽0.85米（图像部分宽0.68米），画面各个部位都较清晰。

三幅神像基本内容都相近，都生动地反映了锡伯族萨满上刀梯的情景，也反映了锡伯族萨满供奉的各种神灵情况。总起来三幅画从上至下由五个部分组成：

第一部分，最上一层画有飘飘然的云彩，云彩顶上右角画有太阳，左角画有月亮，太阳和月亮正中画有三位女子，她们是锡伯族萨满供奉的“依兰恩杜里格格”（三位神姐），据《萨满歌》所附《萨满神像图示》记载，在“依兰恩杜里格格”上面还有“布尔堪巴克西玛法”。在太阳下面有“顾兴阿玛法”，即仁慈的男祖，他是萨满供奉的男痘神；在月亮下面有“吉朗阿玛玛”，即仁慈的女祖，她是女痘神。在男女痘神旁各有一“恩杜里格格”，即神姐。在上述诸神中还绘有各种身态的动物，有虎、狼、狐狸、龙、蛇、鼬鼠、鹿、鹰雕等鸟兽。

第二部分，在上述各类神灵下面绘有各种身态的男女神灵形象，有的合手于胸前，面容颇威严，有的神情紧张地挥手为刀梯上的人助威呐喊，有的双手伸进袖里闭目为刀梯上的人祈祷。据《萨满歌·萨满神像图示》上记载，这部分中分别有岱木林、阿玉鲁、额依嫩德德、塔斯胡里、艾吐罕、善琦、达玛法、阿里玛法、玛法默尔根、萨满玛法、着勒玛法、玛玛默尔根等神灵。

第三部分，在第二部分各类神灵下面还绘有近十个男女神灵，他们身态各异，有的合手胸前，有的单手放胸前祈祷，有的举杯为上刀梯的人助威呐喊。据《萨满歌·萨满神像图示》记载，他们是分别为张纳、伊桑阿、着青额、纳松额、岱山林、爷爷默尔根、妈妈默尔根、吴棱额、齐发罕珠、色楞芝、挪木浑珠等男女祖先神灵。在这些神灵前面桌上都各放着一碗一酒杯。

第四部分，在刀梯两旁绘有两位骑马者，但据《萨满歌·萨满神像图示》记载，这里有四位神灵：吉朗阿、温黑撒音神灵、阿尔扎克奇、色类撒音章京。据帕萨满的儿子吴景石介绍，取得“依勒吐萨满”称号者，在各项萨满教活动中可以骑马，故亦称“莫棱阿萨满”（骑马萨满），而没有取得“依勒吐萨满”称号者，在各项萨满教活动中不能骑马，只能步行，故亦称“雅发阿萨满”（步行萨满）。

第五部分，在神像图最下面画有一供桌，上置香炉一尊，三根香已点燃，香烟袅袅上升。供桌右侧三位着神服的萨满手持神鼓，正在有节奏地跳着神舞；供桌左侧拴着一白牛，并绘有石磨盘一个，磨盘右旁架着一口正在沸腾的油锅，四面冒着熊熊火焰；供桌后面竖立着一架高耸入云的刀梯，梯级在三幅画中各不一样，最多的49级，其他两幅的分别为25和18级，刀梯顶上站立着一位女萨满。该女萨满两手扶着刀梯上的横木，双眼正视前方，正准备仰倒下来。据《萨满歌·萨满神像图示》注明，她是“伊散珠玛玛伯也”（即伊散珠妈妈自身）。

[贺灵调查整理，萨满神像分别收藏在南金保、额乐根扎布家]

第三章　萨满的祭祷词

第一节　学萨满

一、选择新萨满

因逢佳日喜赋诗，
值此月清之夜方可始。
将此那拉一族的
　　属龙的后裔，
因为血缘清洁，
骨本又洁好之故，
若蒙上苍爱怜，
给予提携，
祈望众神灵，
赐授神术。
在下告本源，
留下姓和名。
……

［察布查尔爱新舍里镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第233—234页］

二、上刀梯[①]

请在鲜血中验明啊[②]，
请在白汤中淬坚。

① 《上刀梯》系新学萨满上刀梯时，为师的萨满为求其徒弟成功而唱颂的祷词。
② 上刀梯仪式开始时，为师者全副神衣，用神矛刺所献山羊的颈部，徒弟随即饮羊血一口，便赤足攀登刀梯。

请骑在沙尔旦驼[①] 之背，
请稳坐在雪白的白牛之背。
将去那天涯海角，
把那金刀梯寻访，
将在那日月之间，
竖立起登攀的连梯。
将那拉氏族的，
　　属龙的后裔，
扶上金梯吧，
抬上银梯吧。
让其安稳地跳下，
让其在阳间传誉。

[察布查尔金泉镇南金保藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第238—240页]

三、祈请领受托里[②]

请从音登古林山，
放开额格尔金和青格尔金呀[③]，
雄托里早已引吭高唱，
雌托里也应声低鸣。
取阿尔坦诺尔[④] 之水呀，
从阿尔占神鱼[⑤] 的嘴里，
把那金托里，
找寻求觅呀！
从那木臣鱼[⑥] 的嘴里，
升起银托里呀。
环绕升腾呀，

① 沙尔旦驼，光背无鞍具的骆驼。
② 托里，萨满的护心镜。
③ 额格尔金、青格尔金，两只鹰神之名。
④ 阿尔坦诺尔，金水湖。
⑤ 阿尔占鱼，鲟鱼。
⑥ 木臣鱼，指何鱼，待考。

去依附伊散珠玛玛[①]，
因何故去依附呀，
去求告伊散珠玛玛，
给予那拉氏族，
那属龙的后裔赏赐。
祈告三位萨满[②] 呀，
让其得成正果。
赐予属龙的男儿吧，
使得众人信服。
求告请位高强的神祇们啊，
速速将其驱赶向前；
让他温良又恭顺，
验血附其身；
挂在脖子上，
佩戴在胸前。

［察布查尔县金泉镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第235—238页］

四、通过十八个卡伦[③]

那拉[④] 一族属龙的后裔，
领承先祖的灵神，
被物色为萨满，
来学这奇法神术。
骑上沙尔旦之驼，
骑上雪白的白牛，
从这陋室走出，
迷迷糊糊向前走。
向上祈祷诸位神祇，
指明前程路途。

① 伊散珠玛玛，锡伯萨满的神师。

② 三位萨满，锡伯族崇拜的扎成、德成、叶成等三位萨满的神灵。

③ 新萨满举行上刀梯仪式并成功后，在师傅的指导下唱颂神歌《通过十八个卡伦》，到萨满的师祖“伊散珠玛玛”处报到，以示被师祖和众神灵所接纳。

④ 那拉，锡伯族氏族之一。

尼混塔拉[①] 已在望，
有六只恶狼在挡道，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：尼胡里[②] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第一道卡伦通过吧！

萨哈连布占[③] 已在望，
有五头野猪前来，
拦住前去的路
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：艾吐罕[④] 神灵呀，
让这属龙的孙儿
从这第二道卡伦通过吧！

来到一条大河旁，
有四匹野马前来，
拦住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：树鲁鲁[⑤] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第三道卡伦通过吧！

来到一座大山前，
有一位骑白马，
披挂弓箭撒袋的人，
挡住不让从这儿通过。
如何通过呀？

① 尼混，地名；塔拉，原野。
② 尼胡里，狼神。
③ 萨哈连，黑色；布占，森林。
④ 艾吐罕，指野猪神。
⑤ 树鲁鲁，指野马神。

师傅道：色类撒音[①] 章京呀[②]，
把这属龙的孙儿，
从这第四道卡伦通过吧！

富拉混塔拉已在望，
有一位骑着白马，
披挂弓箭撒袋的人，
挡道不让通过，
如何通过呀？
师傅道：温黑撒音[③] 神灵呀，
把这属龙的孙儿，
从这第五道卡伦通过吧！

已到乌里毛布占，
有一只银鹤鸽呀，
挡在路中间，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：安初兰[④] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第六道卡伦通过吧！

来到一条大河旁，
有个浑身黄毛的怪物，
挡在路中间，
不让从这儿通过，
如何通过呀？
师傅道：阿玉鲁[⑤] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第七道卡伦通过吧！

① 色类撒音，指铁匠神或氏族祖神，待考。
② 章京，清代八旗组织的官职。
③ 温黑撒音，指石匠神或氏族祖神，待考。
④ 安初兰，鹰神。
⑤ 阿玉鲁，似人似兽的怪物神。

来到一座大山前，
有一位满头黄发的人，
拦住前去的路，
不让从这儿通过，
如何通过呀？
师傅道：库鲁鲁[①] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第八道卡伦通过吧！

已走到硕混塔拉，
有位满头乌发的人，
挡住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：萨哈连[②] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从这第九道卡伦通过吧！

已走到舒尔合毛布占，
有一只神鹰，
拦住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：岱木林[③] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十道卡伦通过吧！

走到一条大河边，
有一只金钱豹，
拦在路中间，
不让从这儿通过。

① 库鲁鲁，似人物神。
② 萨哈连，词意为黑色，似人物神。
③ 岱木林，雕神。

如何通过呀？
师傅道：雅尔哈[①] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十一道卡伦通过吧！
走到一座高峰前，
有一位持矛的人呀，
挡住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：额依嫩德德神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十二道卡伦通过吧！

已走到了沙混塔拉，
有一头凶猛的老虎，
拦住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：塔斯胡里[②] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十三道卡伦通过吧！

已走到尼马兰毛布占，
有一位矮小的人呀，
拦住了前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：善琦[③] 神灵呀
让这属龙的孙儿，
从第十四道卡伦通过吧！

走到一座高峰前，

① 雅尔哈，豹神。
② 塔斯胡里，虎神。
③ 善琦，似人物神。

有一位手持大刀的人呀，
挡住了前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：阿琪[①] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十五道卡伦通过吧！

已走到顺扎舍里地方，
有一条长九十丈的小龙，
躺在路中间，
不让从这通过。
如何通过呀？
师傅道：穆舒鲁[②] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十六道卡伦通过吧！

走到一条大谷旁，
有一条长九十丈的大蟒，
躺在路中间，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：扎宾[③] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十七道卡伦通过吧！

走到一条大河边，
有一头凶猛的母虎，
拦住前去的路，
不让从这儿通过。
如何通过呀？

① 阿琪，似人物神。
② 穆舒鲁，龙神。
③ 扎宾，蟒神。

师傅道：比嫩塔斯胡里[①] 神灵呀，
让这属龙的孙儿，
从第十八道卡伦通过吧！

走到一座大城边，
有一位把门的人，
守住进去的大门，
不让进去。
如何进去呀？
师傅道：诸位神灵呀，
让这属龙的孙儿，
引入城里吧！

走到一座大红门前，
有一只灰黄的老虎，
拦住这大门，
不让从这儿通过。
如何通过呀？
师傅道：诸位神灵呀，
把这属龙的孙儿，
引入大门里吧！

走到第二道门前，
有一只凶猛的公虎，
挡住这大门，
不让进去。
如何进去呀？
师傅道：在九重天外的神灵呀，
把这属龙的孙儿，
引到里边吧！

跟随诸位神祇们，
进入里面观看，
只见竖起金刀梯，

① 比嫩塔斯胡里，母老虎。

三位萨满在跳神。
正心惊胆颤之时，
有我扎斯胡尔、那拉氏的，
端坐在宝座的祖师们，
前来引进到里边，
已叩见伊散珠玛玛。
伊散珠玛玛开口询问：
“是哪一族的孙儿呀?”
有我扎斯胡尔氏的，
萨满师傅禀告：
“他是那拉氏族属龙的孙儿，
是我等特意挑选的，
今年正十八岁，
已被选为萨满，
被推荐为神巫，
让他踏上了金刀梯，
又让升上了银刀梯，
又让通过了十八道卡伦，
来叩见神明。”
引来之后，
伊散珠玛玛向三位萨满，
下达了旨谕：
“将此人的年龄、姓名，
记入档册，
归入档案。”
并以右手摩顶，
又下旨谕：
“可让他返回人间，”
便将他送返。

（同治十二年十月初四夜十八岁之子额尔喜被选为萨满，授为神巫，通过十八道卡伦之书。）

[察布查尔金泉镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第275—287页]

五、山羊宴——献祭众神灵[①]

在萨满营地的萨尔图们，
在十八座高台上的巴尔图[②] 们，
神祇章京萨尔图们呀，
喜筵之中的哈尔图们；
承受交付的后裔呀，
备办了这个盛筵；
在羊圈中喂养的呀，
肥嫩山羊之筵；
在家喂养的呀，
光鲜山羊之筵；
在这贡献的薄筵上，
诸位请光临吧；
在这贡献的小筵上，
从云雾中下来吧；
在这喜筵上，
欢欢喜喜光临吧；
那拉氏族的萨满呀，
将这宝座来备办；
先点燃这金香呀，
又将这银香点燃；
将这双杯摆好呀，
斟满浓醇的白酒；
向三位神姐，
向布尔堪巴克西祈求；
向沙拉巴克西祷告，
再向德巴克西祷告，
复向锡里巴克西祷告，
向乌拉巴克西祷告呀，
又向伊散珠巴克西祷告，
以上六位巴克西。

① 山羊宴，新萨满上刀梯成功，师傅授给护心镜后，在新萨满家设山羊宴献祭众神灵的必行仪式。
② 萨尔图、巴尔图，萨满的神灵。

向扎成萨满祷告，
再向德成萨满祷告，
复向叶成萨满祷告，
以上是三位萨满。
从二里之外的洞穴中，
见那两只凶猛的老虎，
将那彩云驾起，
光临在这个家院。

本姓是扎斯胡尔[①]，
始祖是岱木林[②]，
勇猛的比嫩塔斯胡里神[③] 呀，
从伊吉力河光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
曾祖为纳松额。
聪颖的扎宾神[④] 呀，
从苏木布尔渡口光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪慧之祖是着青额。
聪明的穆舒鲁[⑤] 神呀，
从顺扎舍里光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪慧之祖是伊桑阿。
聪颖的阿琪神[⑥] 呀，
从色胡里哈达光临吧。

本姓是扎斯胡尔，

① 扎斯胡尔，锡伯族氏族之一。
② 岱木林，雕，此处是否指人名，待考。
③ 比嫩塔斯胡里神，母虎神。
④ 扎宾神，蟒蛇神。
⑤ 穆舒鲁神，龙神。
⑥ 阿琪神，似人物神。

萨满老祖是张那。
聪颖的善琦神[①] 呀，
从桑树林光临吧。

本姓是那拉[②]，
滞呆的老祖乌灵额。
聪灵的雄虎神呀，
从沙混塔拉光临吧。

本姓是那拉，
聪慧的祖母奇发汗珠。
额伊嫩德德神[③] 呀，
从叶胡里岭上光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪颖的奶奶色楞芝。
善良的雅尔哈神[④] 呀，
从色目尔河光临吧。

本姓是扎斯胡尔，
聪慧的奶奶诺木浑芝。
聪灵的岱木林神呀，
从苹果林光临吧。

本姓是觉罗[⑤]，
聪慧之祖是苏鲁木保。
聪灵的萨哈连神呀，
从硕混塔拉光临吧。

本姓是觉罗，
聪慧的祖父是赵充。

① 善琦神，似人物神。
② 那拉，锡伯族氏族之一。
③ 额伊嫩德德神，似人物神。
④ 雅尔哈神，豹神。
⑤ 觉罗，锡伯族氏族之一。

聪颖的库鲁鲁神[①] 呀，
从重阔山上光临吧。

本姓是觉罗，
师傅老祖为五十八[②]。
聪明的阿玉鲁神[③] 呀，
从嫩比拉光临吧。

本姓是那拉，
聪慧的祖父是吉朗阿。
聪灵的安初兰神[④] 呀，
从杜李木林光临吧。

本姓是乌扎拉[⑤]，
尊敬的师傅是图迁。
善良的温黑神[⑥] 呀，
带上弓箭和撒袋，
骑上那白马，
从富拉混塔拉光临吧。

本姓是佟佳[⑦]，
尊敬的师傅是鄂永额。
善良的色类[⑧] 章京呀，
带上弓箭和撒袋，
骑上那白马，
从崩阔山光临吧。

本姓是那拉，
聪慧的祖父是阿尔扎克奇，

① 库鲁鲁神，似人物神。
② 锡伯族有以数字为名的习俗，如孙儿出生时，祖父若已 58 岁，可取名为五十八。
③ 阿玉鲁神，全身黄毛似人似兽的怪物神。
④ 安初兰神，魔神。
⑤ 乌扎拉，锡伯族的氏族之一。
⑥ 温黑神，石头神。
⑦ 佟佳，锡伯族氏族之一。
⑧ 色类，锡伯语铁之意。

聪灵的树鲁鲁神[①] 呀，
从伊石哈河光临吧。
聪灵的爱杜罕神[②] 呀，
从萨哈连林光临吧。
聪灵的尼胡里神[③] 呀，
从尼混塔拉光临吧。

[察布查尔爱新舍里镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第259—269页]

六、逐户跳神祈祷

四十八里之外的萨尔图们，
在苍天之上的神祇们；
将那四面八方的神灵，
都请下来吧。
二十里之外的哈尔图们，
在上天之上的神灵们；
把那些尚未告知的诸神，
尽皆请下来吧。
在彩云之上的呀，
万位众神们；
在云雾之上的呀，
百位神祇们；
像蓝天色的呀，
吉祥的金托里；
有如水波之状的呀，
吉祥的银托里，
已在鲜血中验明了呀，

早在白汤里淬坚。
已骑在沙尔旦驼[④] 之背呀，

① 树鲁鲁神，野马神。
② 爱杜罕神，公野猪神。
③ 尼胡里神，狼神。
④ 沙尔旦驼，没有鞍具的光背骆驼。

早乘骑在白牛背上。
自天地之间呀，
从金梯上拉下来；
自日月之间呀，
从连梯上放下来。
扛在肩上吧，
负在背上吧。
已领承萨哈连乌拉[①] 之祭呀，
又负起索罗火之神祇[②]。
到众人的门前呀，
挨门逐户去乞求。
为了何故去乞求呀，
是为一个小小的孙儿呀，
能为众人做好事呀，
能在阳间传誉。
身附阴间的众神祇呀，
治愈诸病病疾。
名声众人传呀，
没有些须差池。
将名和姓呀，
留在人间里。

[察布查尔爱新舍里镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第245—249页]

第二节 祭神赶鬼治病

一、祈求神灵辅佑治病

八里之外的萨尔图们，
九座宝座上的哈尔图们，
在尊位上的诸神们，
在尊位之上诸神的原身们；

① 萨哈连，意为黑；乌拉，江河；萨哈连乌拉，指黑龙江。
② 索罗火神，据说是朝鲜人崇拜的神。

速查巡四方之通路吧，
去探访八方之偶，
求六位巴克西呀①，
放开那七个木盘；
从速遣到萨满的处所里，
容我一一清点。
放开那奇异的盘子吧，
都将速速派遣。
快来助孙儿我一臂之力呀，
快来给萨满助威。
从那罕山之谷呀，
将那一对盘石滚放吧。
盘石辗转滚动呀，
就在深谷底下重叠起。
为了何故叠起来了？
为某某的缘故叠起来。
从那唐努山之外呀，
飞起大刀一双，
大刀升腾飞扬呀，
对着刀鞘叠起来。
为了何故叠起来了？
为某某的缘故叠起来了。
从高峻的山峰之巅呀，
抛下手镯一双，
手镯跳荡飘舞呀，
照着肘臂叠起来。
为了何故叠起来了？
为某某的缘故叠起来。
从叶胡里山峰之巅呀，
飞下小刀一双，
小刀交错翻转呀，
照着肩膀叠起来。
为了何故叠起来了？
为了某某的缘故叠起来。

① 六位巴克西：布尔堪巴克西、沙拉巴克西、德巴克西、锡里巴克西、乌拉巴克西、伊桑珠巴克西。

从阿尔泰山之外呀，
抛下金元宝一双，
快备好穿串的绳儿，
顺着风儿抛扬。
飞扬飘舞呀，
在钱孔上叠起来。
为了何故叠起来了？
为某某的缘故叠起来。
松花江的巴朱鲁呀，
伊石哈河的查朱鲁，
拧好绳子和索儿呀，
顺流故下针一双。
漂浮再漂流呀，
针眼相互叠起来。
为了何故叠起来了？
为某某的缘故叠起来。
拜托野外的神灵们呀，
去同妖魔细合计，
去找鬼婆求求吧，
去找鬼怪诉说吧，
又向夜叉诉说吧，
又向罕之精灵求告；
向佛多霍玛法[①] 拜托呀，
又向苏鲁玛玛[②] 祷告；
向班达玛法[③] 乞求呀，
又向希林玛玛[④] 诉说；
向海尔堪玛法[⑤] 乞求呀，
又向肫依玛玛[⑥] 祈祷；
向神怪们叩首吧；
又向八座神庙拜祝。

① 佛多霍玛法，柳树神。
② 苏鲁玛玛，掌管婴儿魂灵之女神。
③ 班达玛法，掌管狩猎之神。
④ 希林玛玛，女性祖神。
⑤ 海尔堪玛法，管家畜之神。
⑥ 肫依玛玛，灶神。

[察布查尔金泉镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第249—258页]

二、祈求神灵驱赶病瘟

将四摆成方呀，
将八设为角。
向众佛祝祷呀，
再向诸神祝祷。
何故来祝祷呀？
为某姓氏的缘故来祝祷。
我们那拉氏族的，
属龙的男子有缘分，
今被选为萨满，
来学这神术。
将那神裙来系上，
复将铃裙围上。
披挂上金腰铃呀，
又将神帽戴上。
佩上银托里呀，
将手中神鼓敲响。
将那方正的场子走遍呀，
又将四个角落环绕。
何故如此环绕呀？
为某某的缘故而环绕。
为把这可恶的病瘟呀，
从速驱赶的缘故呀。
为那郁结的邪气呀，
从速禳解的缘故呀。
扎里在此哀祈呀，
萨满在此祝祷之。

[察布查尔爱新舍里镇南金保收藏，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》，第241—245页]

三、祈请神灵护佑除病灾

阿嗨——扎嗨，
阿希希——苏雅尔——特，
扎嗨——朱嘿，
扎希希——苏雅尔——特[①]，
从伊吉力河岸边，
在这丰盛的筵席上，
从色胡里岭上，
下来光临呀。
从叶胡里岭上，
下来光临吧。
从硕混塔拉，
环绕着下来呀。
从沙混塔拉，
飘浮而下呀。
从硕混塔拉，
黄虎的原身呀，
向我族挑选的人儿，
冲着下来呀。
从嫩江之岸，
俯首帖耳地下来了。
辗转在旷野上，
翱翔在原野上，
雄虎的原身呀，
都快下来吧。
山上的雪已化尽，
凶猛的狮子在吼叫，
不是狮子的吼叫声呀，
乃是雄虎的吼叫声。
山谷的白雪已化尽，
铃铎之声在齐鸣呀，

① “阿希希……”、“扎希希……”，衬词，以下萨满每唱一句祷词，伴唱重复唱一遍“阿希希”或“扎希希”，从略。

不是铃铎的声音呀，
乃是雄虎的吼叫声。
山梁上的白雪已化尽，
苍龙在鸣吟，
不是苍龙的鸣吟声呀，
乃是雄虎的吼叫声。
在这寒舍之中呀，
因不安顺的缘故，
在这清静之夜，
诚心相邀请呀，
把这可恶的疾病呀，
从今以后呀，
求平请安呀，
全靠神灵相佑。
在这深深的庭院里，
为深知病根而来吧，
附向有能耐的孙儿呀，
角落旮旯都绕遍，
在这方正的场院里呀，
腾跃而下呀，
向奇异的孙儿呀，
附在胸背呀；
附向善良的孙儿呀，
退敛威猛之势吧，
请来巡视这庭院吧。

［察布查尔爱新舍里镇南金保收藏锡伯文原件，奇车山汉译，载《锡伯族历史与文化》］

四、招魂

霍里、霍里、霍里色，
霍里、霍里、霍里色，①
从旁截住呀，

① 霍里、霍里色：萨满歌衬托词，无实义，以下唱每段祷词之前均重复唱一遍“霍里……”从略。

从后拦阻哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
你好不容易来了哟！

为了那个属相呀，
来把皮鼓敲响哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
他的魂灵降下来了哟。

你的安身之处呀，
就在这里哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
请你快安下心哟。

你的亲生父母呀，
就在这里哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
请你快快入屋哟。

你降生的赤地呀，
就在这里哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
请你快快睁开眼哟。

你的姑姑姑父呀，
就在眼前哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
请你不要再吓唬我们哟。

我的千呼万唤呀，

你是否听到了哟?!
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
请你动一动贵体哟。

点上唤灵的金香呀，
请你看看发的光哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
香烟薰黑了你的鼻孔哟。

拉上了巫尔虎豪善呀，①
请你跟着它转身哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
金黄的巫尔虎为你开道哟。

你的兄弟姐妹呀，
都围在你的身旁哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
金语银言为你求灵哟。②

何必带着惧怕惭色呀?
众亲为你开道哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
吃住用的样样齐全哟。

把那喧闹的鸡犬呀，
快快从身旁赶走哟，③
向天跪祷呀，

① 巫尔虎豪善：锡伯族萨满用唤灵符纸条。
② 金语银言：萨满唤灵祷词。
③ 锡伯萨满举行仪式时，最忌鸡犬闯入场地。

向地叩请哟，
来的路已扫清了哟。

疼你的众亲好朋呀，
都围在你的身旁哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
生怕你不理他们哟。

请你平平安安来呀，
望你平平稳稳起哟，
向天跪祷呀，
向地叩请呀，
为求你的一声哟。

你的眼睛睁开了呀，
你的贵体翻动了哟，
向天跪祷呀，
向地叩请哟，
你已经回来了哟！

[寿林太唱述，塔秦泰搜集，贺灵汉译整理，1984年10月于金泉镇]

第四章　萨满教的演变及其他宗教的影响

第一节　相　　同

一、“相同”及其宗教活动

1. 诊断病因

“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，置一香炉，上供狐狸精灵，故锡伯族称狐狸为“哈什包依·扎卡”[①]，而不直呼其名。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。她们看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，在这一方面，有些老相同积累了很多经验，诊断比较准。二是看符纸纹路诊断病情：剪一块空白符纸，举行特定的祈祷仪式后，接着在屋子黑暗之处，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疾情，并确定采取什么方法进行治疗。三是采取占卜的方法诊断病情。占卜的方式，用石粒四十三块或树枝条四十三根抛在桌上，根据其布局和走向寻觅病情。

2. 治病方法

在看病过程中，相同平常采取几种方法相结合的方式。在开始治病的前一天，相同在自己家里给患者家属剪一块符纸（锡伯族称“分碑”），患者家人拿符书一路上不与人搭讪（否则无效，要重新剪），从当日起或三日或五日或一周内，患家不接待任何客人，否则，仪式不起效应。并把大门锁上，贴一标记，以示这家在举行相同仪式。从剪符书的当天夜里开始相同连续几天到患者家里举行各种仪式，到晚上，相同在患者家里，剪“巫尔虎身子”，制作面烛灯，并把巫尔虎身子用线串好，在屋子四角对拉起来，称“拉巫尔虎”。拉完巫尔虎，举行唱祷仪式。同时做一个四方木匣，底层铺符纸，其上铺草木

① 扎卡，锡伯语，意为东西，此处所谓库房里的东西，指所供的“狐家”精灵。

灰，四周插上特定数目的小旗子，中间置蜡烛。然后把巫尔虎折叠起来并同木匣一起驮于羊背上，送到村外或荤地烧化，仪式即告结束。所用的羊送给相同作为酬劳。

3. 相同的传承

当相同的人一般都认为和相同有前缘，多数是久病不愈而突然被相同治愈的人，或是惹狐仙生病后突然自愈的人。也有一些是老相同愿意找年轻人进行培养，或者年轻人找老相同为师，自愿学习者。但是，不论用什么途径当上相同，都认为是命里注定的。新任相同者，要举行隆重的仪式，杀鸡宰羊举宴请客，设龛立位（祭供狐仙的龛板），以取得众人的承认。相同的忌讳很多，如不吃牲畜头肉和腿肉，不到办丧事人家（对亲属的丧事也避讳），不进出麻疹患儿的家门等。相同在锡伯族民间，至今仍有相当大的影响，认为她们能咒、厌胜致人生病或其他灾难。

相同究其渊源，是从萨满分化出来的巫师之一，无论是她们职管的内容，还是所举行的各种仪式形式，都是过去萨满所奉行的一套。这在锡伯族民间发现的著名的“萨满歌”中就有很生动的反映。根据相同职责范围、举行的各种仪式和“萨满歌”所提供的线索来判断，相同是从“布吐萨满”演变来的。相同从萨满中分化到立足于神界，再到独僻其径，已经历了很长的历史。

[菊花、灵梅、吴景石等讲述，贺灵采录整理，1984 年 10 月于金泉镇]

二、相同歌

1. 祈求土地神消除病灾

霍伯里格，霍伯里，
霍伯里、亚卡[①]。
要择吉祥的日子，霍伯里，
今天是个好时光，霍伯里，
霍伯里格，霍伯里，
霍伯里，亚卡。

乌云散了天宫亮，
香火香喲烛光明，
叩求英明的土地爷，
请尔坐到大堂中，

① 均为相同歌开场衬词，无实义，以下各段唱词首尾均重复唱一遍衬词，从略。

佟佳哈拉[①] 的孙子哟，霍伯里，
躺在炕上起不来，
父母兄弟都担心，
请求释解这份心。
……

[寿林太唱，塔秦泰搜集，贺灵翻译整理]

2. 祭仙家

索尔、索尔、索岳尔塔，
索里达耶、索岳尔塔[②]，
不知得罪了，索岳尔塔，
何路扎卡[③]，索岳尔塔，
涂木齐哈拉[④] 的孙儿，索岳尔塔，
如此受罪，索岳尔塔，
原本光洁的门户，索岳尔塔，
如今这等不安，索岳尔塔。
索尔、索尔、索岳尔塔，
索里达耶、索岳尔塔。

点香问明病情，索岳尔塔，
得知撞上了狐仙，索岳尔塔，
世上的道路千万条，索岳尔塔，
各走各的路，索岳尔塔，
只因涂木齐孙儿年龄小，索岳尔塔，
无意中惹怒了它，索岳尔塔。

北方有个小星星，索岳尔塔，
今夜其色甚暗淡，索岳尔塔，
仙家有个小淘气，索岳尔塔，
不守本份惹良家，索岳尔塔，

① 佟佳哈拉，锡伯族佟姓。
② 均为相同歌开场词，无实义。
③ 扎卡：指狐仙。
④ 涂木齐哈拉：锡伯族涂姓。

今夜请来仙家厄真，索岳尔塔，
问明原委再掐算，索岳尔塔。

放出那个，索岳尔塔，
伶俐的公鸡，索岳尔塔，
为我探明去路，索岳尔塔，
领我去寻厄真，索岳尔塔，
路上的艰险，索岳尔塔，
着实难预料，索岳尔塔。

备上一头，索岳尔塔，
双角向外的白牛，索岳尔塔，
再备办一桌，索岳尔塔，
白山羊宴席，索岳尔塔，
哈什包[①] 里奉置，索岳尔塔，
供仙的龛位，索岳尔塔。

炕上的孙儿在呻吟，索岳尔塔，
扶他朝西叩首，索岳尔塔，
递给他一条皮鞭，索岳尔塔，
头上挥三下，索岳尔塔，
从此三十年内，索岳尔塔，
无忌无讳，索岳尔塔。
……

[六娘唱述，温军搜集，贺灵整理]

第二节 斗 琪

一、一般情况

1. 诊病、治病

斗琪是专门驱逐义巴罕（妖怪、鬼怪）的巫师。他们也是从萨满分化出来的。他们

① 哈什包：库房。

职管的范围包括疯病、“义巴罕缠身之病”及其他狂烈的精神之病。他们的治病称为“斗义巴罕”。有人得了上述疾病，先去找相同诊治，如果他们治不好，去求斗琪医治。经斗琪判断是病魔缠身所致，就要进行斗义巴罕仪式。仪式内容并不繁杂，脱下病人衣服，斗琪进行一番祈祷，然后拿起铃铛刺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其他刺激作用，症状也有突然消失的情况。斗琪认为，人得“义巴罕病”是因为鬼怪附身的缘故，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，当它们承受不了痛苦之时，就会离开病人的身体，病人的症状也就消失了。

举行斗义巴罕仪式，如果病情仍不好转，就用其他方式医治，如祈祷、夜间恐吓等。斗琪在初期“诊断”病情时，和相同诊病一样拉巫尔虎。

2. 斗琪的传承

斗琪一般为男性，也有少数女性。斗琪的传承，没有严格的培训，主要由老斗琪认可。他们大部分也是得“义巴罕缠身之病”之后突然痊愈的人，供“狐仙”为其神灵。斗琪的禁忌也和锡伯族其他巫师相同，不吃死牛羊肉，不吃牛羊头、腿肉，避讳死丧处等。

[吴景石、灵梅、九菊花讲述，贺灵采录整理，1984 年 10 月于金泉镇]

3. 斗病魔

求助于萨满治疗的还有称之为“妖怪缠身”之病。据述此病像是癔病。锡伯人说，得此病者只有妇女。驱赶被恶魔久缠妇女的具体形式如下：萨满在念咒之后，在其规定的期限（必须是晚上）里，在病人家院正中摆上车轮，病人亲属及众多的围观者将车轮围成圆圈，病妇走入此圈中，跟随她的是手拿树枝条的斗琪。斗琪用萨满预先教会他的词句和他本人创造的各种满语中没有的话语即兴作诗。据锡伯人讲，这类词意大多为“羞妇辱鬼”。一般来说，观众极爱听斗琪的这种唱词，他们不但都非常注意听，而且一旦斗琪稍停顿，众人便齐声重复其最后词语。病人绕车轮几圈之后，斗琪便开始用鞭子或树枝条在空中乱抽打，并发出各种响声，吓昏的病妇便开始奔跑起来，但围观的人使她无法跑出圈外，逼着她只好绕圈转。当精疲力尽的病人栽倒在地时，其兄弟或其他亲属扶起她来，再度让她绕圈跑。此后斗琪又开始诵念诗文和用鞭子抽打，病妇又开始躲避他。等她再倒下来时，仍然扶她起来绕圈。如此重复好几次。如果第一天晚上赶不走病魔，那么上述驱鬼仪式还要继续进行。

斗完病魔之后，用彩纸制作各种花，送到野地里焚烧。

[（俄）H. 克洛特科夫著，佟玉泉译：《伊犁塔城地区锡伯族萨满教现状简述》，载《锡伯族研究》，第 388 页]

二、斗琪歌

1. 巫亚拉伊爷

巫亚拉，伊爷，
霍月拉，伊爷，
巫亚拉，那达，伊爷，
霍月拉，伊爷，伊爷[①]。

接受这病痛，伊爷，
来和它搏斗，伊爷，
送往那山背，伊爷，
永世不让回返，伊爷。

将那万能的祷词，伊爷，
不断地来诵念，伊爷，
请求周围的阿哥们，伊爷，
快快为我助威，伊爷。

将那昏愦的义巴罕[②]，伊爷，
狠狠地来抽斗，伊爷，
借着阿哥们的威风，伊爷，
把这恶魔来驱赶，伊爷。

你这无能的义巴罕，伊爷，
抽斗你何费力，伊爷，
万能的苏尔屯豪善[③]，伊爷，
全靠了你的威力，伊爷。

[寿林太传唱，塔秦泰搜集，贺灵翻译整理]

① 以上均为斗琪歌衬托词，无实义。以下各段唱词开始时均重复此衬词，从略。
② 义巴罕，妖魔。
③ 苏尔屯豪善：斗琪所用送祟符纸。

2. 敦布尔[①]

敦布尔，敦布尔，
敦布尔声音悠扬呀，
敦布尔霍托颤抖哟，[②]
口念那万能的目珠尔经，[③]
把盖虎里恶魔来震慑；[④]
接受邀请来现场，
狠下心来识破它；
跳入现场细细看，
恶魔的来势并不小。
敦布尔，敦布尔。

细看那黑灰般的怪牛呀，
着实没有回返的意图；
直着四腿立一旁，
黑鞭无法驱动它哟；
站在身旁的阿哥们呀，
口念经文来帮我。

细看那蓬草根旁呀，
狡诈的兔子缩身一团；
再看那兔子的两腮哟，
着实红到了耳根旁[⑤]；
可恨的单身义巴罕呀，
快把你发红的脸藏起来。

接受我抽打呀，
好心的格格[⑥] 哟，
请你用心地环绕吧，

① 敦布尔，指冬不拉乐器。
② 霍托，冬布拉的共鸣箱。
③ 甘珠尔经：喇嘛经之一。
④ 盖虎里：妖魔之一种。
⑤ 斗琪认为，红兔子是成精的兔子，会害人。
⑥ 格格，姐姐或少女之意。

宽敞的现场够你跑累；
只有踏遍每一个角落，
才能得到敦实的儿子。

墨尔根格格[①]请聆听呀，
我的一声忠告哟，
收起你的威风吧，
吵闹顶撞无益处，
不要回首去忆往，
请尽早收起淫乱的心。
……

[寿林太传唱，塔秦泰搜集，贺灵翻译整理]

3. 阿尔坦库里

阿尔坦库里，特布特[②]，
阿尔塔拉哈，特布特[③]。
举目那南山，特布特，
斜坡上，特布特，
有一对百灵鸟，特布特，
正在放声歌唱，特布特。
阿尔坦库里，特布特，
阿尔塔拉哈，特布特。

在这场院里，特布特，
别无他人，特布特，
只有我俩，特布特，
尽情地跳舞，特布特。

墨尔根格格，特布特，
请你聆听，特布特，
愚蠢的义巴罕，特布特，
你和我相遇了，特布特。

① 墨尔根：锡伯语聪明之意。

②③ 均为斗琪歌衬托词，无实义，以下每段唱词之首尾均有此衬词，均省略。

玛玛的格格，特布特，
聆耳请听，特布特，
今日相遇了，特布特，
可恶的义巴罕，特布特。

玛玛的格格，特布特，
为何这般模样，特布特，
是否遗忘了，特布特，
当年的娇样，特布特。

宝贝格格，特布特，
聆耳请听，特布特，
是否遗忘了，特布特，
掌上惯养的情景，特布特。

宽敞空阔的，特布特，
三间房里，特布特，
你用灵巧的手，特布特，
绣那美丽的花朵，特布特。

坐在三间房里，特布特，
为绣花朵，特布特，
可恨的义巴罕，特布特，
缠住了你呀，特布特。

为了织那，特布特，
美丽的绸缎，特布特，
可恨的病魔，特布特，
缠住了你呀，特布特。

前面的那个，特布特，
山谷沟间，特布特，
心下怎能，特布特，
不想去踏遗，特布特。
快把那缠身的，特布特，
可恶的义巴罕，特布特，

送到那，特布特，
自己的归宿，特布特。

在那不知名的，特布特，
山谷沟间，特布特，
争相长着，特布特，
数不清的野刺，特布特。

昏愦可恨的，特布特，
老不死的义巴罕，特布特，
趁早快快，特布特，
滚回归宿，特布特。

角落旮旯的格格，特布特，
请你聆听，特布特，
尽快摆脱那，特布特，
可恨的鬼魔，特布特，

把这阿里义巴罕，[1] 特布特，
赶尽驱走，特布特，
赶到那远处，特布特，
永远不得回返，特布特。

将这可恶的，特布、特布，
义巴罕送到何处，特布特，
送到那南山的，特布、特布，
深谷里面，特布特。

高高的树上有一对，特布、特布，
百灵鸟在歌唱，特布特。
在这宽敞的院子里，特布、特布，
只有我们两人在环绕，特布特。
墨尔根格格你听着，特布、特布，

① 阿里义巴罕，通天的妖魔。

是否被义巴罕迷住了，特布特；
你的双亲来看你，特布、特布，
你为何染上这般魔病，特布特。

娘的格格怎会这般模样，特布、特布，
怎会缠上如此可恶的义巴罕，特布特，
幽深的那个山谷，特布、特布，
能不去环绕吗？特布特。
古怪的那个义巴罕，特布、特布，
赶快离开我们的身边，特布特。

［寿林太传唱，塔秦泰搜集，贺灵汉译整理］

4. 阿尔孙多罗

阿尔孙多罗，罗、罗[①]，
祈求伴我的天地哟，
阿尔孙多罗，罗、罗，
赶走那阿里义巴罕呀，
阿尔孙多罗，罗、罗。

高粱地边的野草哟，
也靠阳光来生长呀。
抽你这无能的义巴罕哟，
只需苏尔屯豪善的威力呀。

结实的那个麻绳哟，
都以小小的丝条捻成了呀。
斗你这无能的义巴罕哟，
只需麻绳鞭的威力呀。
赶走你这可恶的义巴罕哟，
只需小小骆驼刺的威力呀。

［寿林太传唱，塔秦泰搜集，贺灵汉译整理］

① 阿尔孙多罗：斗琪歌衬托词，以下每唱一句歌词，重复唱一句衬词、均从略。

5. 托次别玖别

托次别玖别[①]，
线砣在转来转去，
不义的义巴罕悠来悠去，
吾亚、吾亚、玖别、班布里[②]，
玖别、玖别[③]，
接受以后细看了呀，
班布里玖别[④]，
是可恨的阿里义巴罕哟，
班布里玖别[⑤]。

线砣在转来转去，
不义的义巴罕悠来悠去，
细看是一条花白牛呀，
正在粪堆旁环绕哟。

铃铎声在回荡，
愤怒的鼓声此起彼伏，
我和阿里义巴罕搏斗呀，
绕着车轮追赶哟。

铃铎声在回荡，
愤怒的鼓声此起彼伏，
我劝不义的阿里义巴罕呀，
尽快回你的归宿哟。

巨鞭的声音在阵阵响起，
骆驼刺的吼声阵阵猛起，
如若义巴罕不听我的劝告呀，
就要请来桃木利剑哟。

巨鞭的声音在阵阵响起，
骆驼刺的吼声阵阵猛起，

①②③④⑤ 均为斗琪歌衬托词，无实义，以下每段均重复唱此衬托词，从略。

古怪的阿里义巴罕你听呀，
追忆往事有何用哟。

巨轮在不停地转动，
可怕的天雷压顶而来，
断魂的阿里义巴罕你听呀，
还待在此处有何益哟。

巨轮在不停地转动，
可怕的天雷压顶而来，
如若义巴罕不听我的劝告呀，
就把你压在深潭底下哟。

［寿林太传唱，塔秦泰搜集，贺灵汉译整理］

6. 霍里木布[①]

霍里、霍里、霍里索[②]，
可怜的格格，霍里索，
跳进了场院，霍里索，
助威的阿哥，索霍里索，
把那逃奔的小径，霍里索，
赶紧堵截哟，霍里索。
霍里耶、霍里耶，
霍里、霍里、霍里索。

迷蒙的格格，霍里索，
染上了邪气，霍里索，
她的嘴巴里哟，霍里索，
尽是谎言，霍里索，
这不是她的过错，霍里索。

举起那油鞭，霍里索，

① 疑为锡伯语圈起来之意。
② 疑为锡伯语请你们圈起来之意。

抽那个厄真[①]，霍里索，
可憎的魔脸，霍里索，
露出了狞笑，霍里索，
别为它蒙住，霍里索。

穆合轮[②]的影子，霍里索，
就在阿哥索的脚边，霍里索，
可悲的厄真，霍里索，
想从穆合轮的上面，霍里索，
寻机逃奔，霍里索。

威猛的油鞭，霍里索，
厄真头上挥舞，霍里索，
求那个助威的阿哥，霍里索，
拿那个草结的鞭子，霍里索，
快来截住它的逃路，霍里索。

可悲的厄真，霍里索，
倒在了阿哥索脚下，霍里索，
求阿哥索助威，霍里索，
尽快扶起它，霍里索，
助我打昏它，霍里索。

厄真在装死，霍里索，
不要为它怜悯，霍里索，
抽它的鬼身，霍里索，
打它的腿梗，霍里索，
扯它的魔发，霍里索。

它的鬼脸，霍里索，
苍白得如纸，霍里索，
吐出了白沫，霍里索，
手脚在颤抖，霍里索，

① 厄真：瘟神。
② 穆合轮：车轮。

发出了可悲的呻吟，霍里索。

疲惫的厄真，霍里索，
已开始左躲右闪，霍里索，
它应去的归宿，霍里索，
早已准备妥当，霍里索，
让它快快回奔，霍里索。

可怜的格格，霍里索，
已经醒意显现，霍里索，
忠告那可恨的厄真，霍里索，
如果再来，霍里索，
要扯断它的脖梗，霍里索。

是那油鞭，霍里索，
抽倒了那厄真，霍里索，
是那草结的鞭子，霍里索，
抽昏了那厄真，霍里索，
使它逃回了归宿，霍里索。

绕着那穆合轮，霍里索，
尽情地跳哟，霍里索，
狂奔的厄真，霍里索，
如果还要返回，霍里索，
再把它斗倒，霍里索。

〔灵梅传唱，贺灵搜集汉译整理〕

第三节　额尔琪

一、额尔琪及其宗教活动

1. 一般情况

额尔琪是专管婴幼儿麻疹的巫师，供奉的神灵是玛法玛玛。过去察布查尔八个牛录

中许多都有一个“玛法玛玛庙”，里面供有玛法玛玛神。额尔琪有男有女，他们在民间自称是瘟神和人间的使者。每年小孩出麻疹时，他们就开始充当医生的角色。民间对他们的信任程度远远超过对医生的信任，他们挨家挨户给病人祈祷和指导对病人的护理，但是不用药物。

成额尔琪的人由额尔琪指定，他们往往是小时或稍大后面有疾病面突然痊愈，由额尔琪相面面定。成额尔琪的人也认为他们和额尔琪有前缘。学额尔琪巫术的人须由一名额尔琪带领。额尔琪有自己的额尔琪歌，内容基本上具有祈祷性质。额尔琪死后要进行火葬。

吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理]

2. 送瘟神仪式

过去，锡伯族各牛录每年由额尔琪主持，举行一次送瘟神仪式，锡伯族称“厄真夫得木比”。这个仪式，不仅规模大，而且非常隆重。每年小孩出麻疹季节里，则本牛灵德高望重、经验丰富的额尔琪主持，召集全村的额尔琪商定送瘟神的日期，由庙方和诸额尔琪合资制作一个特大纸轿和其他祭祀用品。选出八个年轻力壮的抬轿男子，准备抬轿。各家各户大部分都制作立体仙鹤，在送瘟神的前一天送到娘娘庙里。送期一到，全村的男女老少纷纷来到额尔琪庙，由额尔琪举行繁杂的仪式，把瘟神“抬上轿”，然后，送瘟神的仪仗队先出发，中间四个壮汉抬着纸轿走，周围都是送神的男女老少。沿途的群众准备丰盛的佳肴为之送行，死去婴儿的妇女或求子的女人都争相前去为纸轿里的“瘟神”叩头，有的都磕出血来。最后把瘟神轿抬到村外，由额尔琪点火连同其他祭祀用品一起烧化，算是把瘟神送上天了。

额尔琪供奉的“玛法玛玛”，原是锡伯族萨满教诸众神灵中的一个。天花病本来也由萨满主管，后来由于天花病流行日甚，婴幼儿死亡率越来越高，使得从萨满中分化出专对付该病的巫师——额尔琪。

[吴景石、灵梅等讲述，贺灵采录整理，1984 年 10 月于金泉镇]

二、额尔琪歌

1. 祈求玛法玛玛神宽恕

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克[①]，
叩求跪乞哟，索里扬克，

① 额尔琪歌衬词，无实义。

正红旗的列祖列宗哟，索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

诚心乞求哟，索里扬克，
请把慈爱赐给我们哟，索里扬克。
恩杜里额玛法玛玛[①]，索里扬克，
请把恩惠赐给我们哟，索里扬克。
宽恕子孙的不德哟，索里扬克，
恭向父母兄弟认错哟，索里扬克。
可怜你的子孙吧，索里扬克，
我们向你千叩万磕哟，索里扬克。
乞求你呀玛法阿玛[②]，索里扬克，
让我们安宁度日吧，索里扬克。

[额尔琪（佚名）传唱，塔素泰搜集，贺灵汉译整理]

2. 祭玛法、玛玛神

霍尔特、霍尔特、霍岳尔达[③]，
霍伯里格、霍岳尔达[④]，
为了觉罗哈拉[⑤]的，霍岳尔达，
塔斯胡里[⑥]属相的孙儿，霍岳尔达，
拉上这巫尔虎，霍岳尔达，
求玛法玛玛[⑦]赐恩，霍岳尔达，
禳解可怜孙儿的，霍岳尔达，
烦人的病痛，霍岳尔达。
霍尔特、霍尔特、霍岳尔达，
霍伯里格、霍岳尔达。

苍天无云又明亮，霍岳尔达，

① 恩杜里额玛法玛玛：锡伯语神祖母，此处指痘神。
② 玛法阿玛：锡伯语祖父，亦即男祖先。
③④ 均为额尔琪歌衬词，无实义。
⑤ 觉罗哈拉：锡伯族赵姓。
⑥ 塔斯胡里：锡伯语虎。
⑦ 玛法玛玛：痘神。

这是天神赐的恩兆，霍岳尔达，
屋子中散发着，霍岳尔达，
沁心的香味，霍岳尔达，
玛法玛玛的双手，霍岳尔达，
已伸向属虎的孙儿，霍岳尔达。

快把握住呀，霍岳尔达，
这金制的双筷，霍岳尔达，
全是它的力量，霍岳尔达，
铺展开那神奇的伍洋豪善，霍岳尔达，
它会告诉那孙儿的病痛，霍岳尔达，
它会带来解除邪气的妙方，霍岳尔达。

轻轻地敲击，霍岳尔达，
伍洋豪善的方方面面，霍岳尔达，
烛光照在那上面，霍岳尔达，
现出了邪恶的真形原身，霍岳尔达，
就是这可怜的小人，霍岳尔达，
又溜进了小屋，霍岳尔达。

站在门旁的，霍岳尔达，
快给我助威，霍岳尔达，
千叩万唤哟，霍岳尔达，
请进那可怜的小人，霍岳尔达，
抬上那金制的宝座上面，霍岳尔达，
请躺在那银制的杜里[①] 上，霍岳尔达。

觉罗哈拉的小孙儿，霍岳尔达，
因为投胎有错，霍岳尔达，
早被玛法玛玛召去，霍岳尔达，
谁也违抗不了，霍岳尔达，
这天赐的运份，霍岳尔达，

① 杜里，婴儿吊床。

求觉罗孙儿息怒，霍岳尔达。

趁着和睦的气氛，霍岳尔达，
准备五颜六色的巫尔虎，霍岳尔达，
请各位掌管档册的神灵，霍岳尔达，
一一降临赴宴，霍岳尔达，
如果出了差错，霍岳尔达，
请门旁的阿哥指出，霍岳尔达。

昨夜迷蒙中，霍岳尔达，
叩见了玛法玛玛神，霍岳尔达，
查遍了档册，霍岳尔达，
寻不见觉罗属虎孙儿，霍岳尔达，
脚系的红布条，霍岳尔达，
这不是神明的差错，霍岳尔达。

命中注定，霍岳尔达，
长命百岁，霍岳尔达，
小病小痛，霍岳尔达，
祈祷勤叩便会好，霍岳尔达，
只要沿香烛引的路走，霍岳尔达，
就会得到神明的护佑，霍岳尔达。

后院里拴着白牛，霍岳尔达，
是为你备办的礼物，霍岳尔达，
前院里圈的白羊，霍岳尔达，
是为你准备的供牲，霍岳尔达，
我们的好意，霍岳尔达，
请神明的孙儿收下，霍岳尔达。

拴紧了巫尔虎的两头，霍岳尔达，
各位神明已降临，霍岳尔达，
唱起颂歌献他们，霍岳尔达，
敲起金筷迎神明，霍岳尔达，

点燃金香薰小屋，霍岳尔达，
叩祝觉罗孙儿快释解，霍岳尔达。

巫尔虎豪善在飘动，霍岳尔达，
焉虎里厄真[①] 开始吟唱，霍岳尔达，
烛火开始爆火花，霍岳尔达，
诸位神明已显灵，霍岳尔达，
趁这良机备盛宴，霍岳尔达，
款待神明勿怠慢，霍岳尔达。

那旦吴西哈[②]，霍岳尔达，
驻在北方，霍岳尔达，
趁这静谧的夜晚，霍岳尔达，
送去那神明的礼物，霍岳尔达，
驯服的白羊已抖身，霍岳尔达，
驮上礼物向西走，霍岳尔达。

觉罗属虎的孙儿，霍岳尔达，
已经解脱了病痛，霍岳尔达，
觉罗可怜的孙儿，霍岳尔达，
已经返回了归宿，霍岳尔达，
为这病痛的缘故，霍岳尔达，
费尽了心血，霍岳尔达。

可怕的病痛解除了，霍岳尔达，
神明的意志不可违，霍岳尔达，
玛法玛玛神已赐恩，霍岳尔达，
巫尔虎的力量请来了她，霍岳尔达，
有角的供物，霍岳尔达，
照明了西方，霍岳尔达。

[六娘传唱，克力搜集，贺灵汉译整理]

① 焉虎里厄真：瘟神之一。
② 那旦吴西哈：北斗星。

第四节　其他宗教的影响

一、藏传佛教

1. 概况

我国东北的锡伯族地区，较早前就传入了佛教（当地人民称之为喇嘛教）。清乾隆年间，一部分锡伯族人民迁至新疆伊犁地区后，尽管周围都是信仰伊斯兰教的民族，但佛教在锡伯族中仍有很深的影响。直到解放前，金泉村尚有三个喇嘛。

喇嘛较之萨满、“额尔齐”、“道齐”、“相同”的活动领域和范围都要大得多。萨满、“额尔齐”、“道齐”、“相同”的主要职能是请神治病。喇嘛除治病之外，人们家中有婚、丧等事，也必须请喇嘛念经。金泉村群众中有这样一种说法：萨满只能管阳间的事，而不能管阴间的事，喇嘛则是阴阳两界的事都管。人死后，如若不请喇嘛念经开路，就到达不了阴曹地府，只能成为到处漂泊鬼混的野鬼。除此而外，每年春天，几乎每户人家都要请喇嘛来家念消灾经，若逢久旱不雨之年，全村搞求雨等类活动也是离不开喇嘛的。

喇嘛治病和萨满、额尔齐、道齐、相同治病的方法有很大不同。后而这四种巫师治病全靠跳神驱鬼。而喇嘛为人治病除诵经而外，还给病人服药。药物是喇嘛自己配制的土药。调查中，一个曾学过喇嘛的人告诉我们，有一年端午节的清晨，师傅领着他一起去野地里捉“巴毛”（一种生在草丛中的能飞的小虫）来配制土药。可见，萨满、额尔齐、道齐、相同之流治病全靠搞骗人的迷信活动。而喇嘛治病除搞宗教活动外，还有一些医学道理，可以说是科学和迷信的混合方法。

据当地人介绍，喇嘛同萨满是对立的。喇嘛认为自己是属于正教，萨满则是邪教。喇嘛一般都瞧不起萨满。但是，萨满教同佛教既然能在同一个地方长期并存，因此，也必不可免地会发生一些联系。比如，在佟哈拉中，过去既有人当萨满，也有人当喇嘛。萨满家有人娶亲，须请喇嘛来主持宣誓仪式。每年春天，萨满要请喇嘛来家念消灾经，以保佑全年人畜平安。每当萨满家有人生病，自己不能治的，须得请喇嘛前来治病。萨满死后，除请另外的萨满来家举行仪式外，还得请喇嘛来为死者念经开路。而反之，喇嘛死，则不必请萨满。这充分表明，原始宗教不是阶级社会宗教的对手。

[夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》，载《民族文化习俗及萨教调查报告》，民族出版社 1983 年版，第 189—190 页]

2. 寺庙及祭祀活动

康熙三十一年（1692 年）锡伯族据脱科尔沁蒙古统治，编入满洲八旗之后，在当时

的聚居中心盛京（沈阳）筹建了喇嘛教寺院“太平寺”。初创时只有五间青砖瓦房，乾隆十七年（1752年）之后，逐步扩建成具有正门、大殿、中殿、配殿等一座较为完善的寺院。本寺院占地面积12046平方米，坐北朝南。正门上方悬挂一牌匾，上横刻“锡伯家庙”四个贴金大字。殿内塑有丈高之四大天王像，四大天王脚下均踏着两名鬼怪。侧门为三间青砖瓦房，中间为门洞，门楣上悬挂一块木匾，上横刻“太平寺”三个金色大字。中殿内正中供奉高1.5尺之木质三世佛（释伽佛、燃灯佛和弥托佛）；西供龙王；东供财宝大王；东西墙上挂有纸绘十八罗汉图。东西配殿在中殿两侧。两配殿三间，内供金刚护法佛、五方护法佛、大威德护法佛、玛哈噶喇护法佛等诸佛尊；东配殿为喇嘛诵经堂，内藏康熙间所请之大宝积经、华严经、第二大般若经、律师成经等经文。有石碑两通，西刻满文，东刻汉文。大殿内正中供有五尺高释伽牟尼泥塑坐像。像后上方悬挂着一块“大雄宝殿”的匾额。殿内正中供有五尺关公坐像，两旁分别为泥塑四尺半关平、周仓站像。三间禅堂为大喇嘛寝室，内供铜质1.5尺高释伽、阿弥托、宗喀巴及长寿等诸佛尊。狐仙堂内立有狐仙牌位。

太平寺有喇嘛7人，达（大）喇嘛一人为住持。庙内藏经卷108部，礼器（供器）11件。每年两次举行祭祀关公活动，一次是旧历五月十三，祭关公单刀赴会，这天用羊后座摆在关公像前，两边摆上馒头、蛋糕、水果等五供，还摆六个满盅，酒用火点燃，然后焚香叩头；一次是六月二十四，这一天是关公的生日，也要进行祭祖。供品同上。每年农历四月初八是佛诞节，纪念释伽佛诞生，要举行诵经法会一天，并准备香花、灯烛、茶果、珍肴来祭祀释伽佛。最为隆重的庙会是在农历四月十八，这天大开庙门，许多锡伯族群众拿着供品、香烛到太平寺举行祭祖纪念活动，锡伯族喇嘛念太平寺经文，为大家祝福[①]。

乾隆二十九年（1764年）四千余名锡伯族军民西迁。乾隆四十五年（1780年），在镶白旗修建一座喇嘛寺院，当年请进喇嘛10名，开始从事佛事。次年，继续扩建，先后修建佛殿及住室43间，增加喇嘛多名。至嘉庆十二年（1807年），扩展到拥有50间房屋的寺院。十四年九月，由满营佐领喜凌阿转来皇赐寺名“靖远寺”，十一月，将敕赐寺名造匾悬挂，并举行了盛大的挂匾仪式。

同治初年，原建靖远寺废止。

光绪十七年（1891年），锡伯营开始在镶白旗重建靖远寺。次年落成房屋数间，并由总管偕各牛录佐领将经卷移进新寺。新靖远寺是仿旧寺的规模样式建造的，面新旧寺院均与太平寺相仿。寺院占地面积1.5万平米，建筑面积二千平米，座北朝南。傍东建有土地庙（八蚱庙）。正北建大门，悬挂木匾，上刻“靖远寺”三个斗方金字。大门西侧又有小门，内塑立守门神。正门面对为四大天王殿，内塑立四大天王像。在牌楼内供有观音、文殊、普贤、弥勒等佛尊塑像。另外，在其他各殿堂也供有神佛及神灵。

由于清各级政府对喇嘛教的宽容和扶持，使靖远寺的喇嘛教活动首先为清各级政府

① 关方：《太平寺始末》，载《锡伯族史论考》，辽宁民族出版社1986年版。

及其官吏服务，也就是说，把喇嘛教的部分活动纳入了清政府的政治生活中，使喇嘛教与清政府之间产生了密切的关系。

靖远寺喇嘛教活动的另一部分是为民间祈福消灾。其中较为隆重的仪式有“抢千烛”和“抛筐”仪式。举行此仪式，均由政府部门参预。

“抢千烛”，锡伯族称“明安朱拉”。每年阴历十月二十三日举行。先是神职人员宣布抢烛日期。接着每家各户都用面和清油做烛，里盛清油等食油，等抢烛当天下午送到庙里，数目不限。喇嘛先把烛排好，中间是一盏由庙里提供的特大烛，象征月亮，周围是各家送的小烛，象征众星，最多时达上千个。二十三日晚间，人们都聚集到庙里，喇嘛身披袈裟，诵经祈福，先行点烛祭祀，然后宣布抢烛，一声令下，大家争先恐后，不管烛火烫手，前去抢烛，尤其是无子嗣的人们，为了求儿求女，非得拥去抢来几个不可。人们把抢得的面烛，拿回去烤饼吃，其意为，吃上抢得的面烛饼，可得到众神护佑，祈福消灾，无子嗣者，可喜得子嗣。

“抛筐”是锡伯族喇嘛教仪式中最隆重的一项。但它并非定期举行，而是选天灾人祸最盛之年举行，而且择年终或年初时分。举行这一仪式的目的是震邪压魔，祈求太平安宁。据传，自靖远寺创建以后，曾举行过三四次“抛筐”仪式，其中最后一次是1948年1月16日在镶白旗（五牛录）举行的。在仪式开始前20天，靖远寺的众喇嘛便开始日夜焚香诵经，满21天后的次日便宣布举行仪式。当天，全县八个牛录的官吏百姓、男女老幼万余人齐集五牛录，以饱眼福。首先，由八个牛录佑领分背甘珠尔经引路前行，后跟一名喇嘛双手抱“鬼筐”依行。“鬼筐”用木板制作，里盛黄土、五谷、果实和面制魔鬼塑身。靖远寺主持喇嘛扬拉克端坐在四人抬的轿上，左手握有黑丝大巾，右手提佛铃。扛轿走几步，他就摇响一次佛铃，又摇摆一次黑巾，口诵经文不绝。众喇嘛仪仗队，也合诵经文，吹号打鼓，敲锣击钹，震天动地，浩浩荡荡。“抛筐”队伍出寺门，又绕转大街一圈，然后北出城门，向东北郊外火坑走去。那时正值正月融雪时节，一路上都是泥水漫溢。来自八个牛录的年轻媳妇们，个个打扮得花枝招展，穿红戴绿，脚穿绣花鞋列队观看，当“抛筐”队伍临近时，便爬在泥地上磕头。有的女人跑过去爬在轿前，让轿从自己身上跨过。有的女人见“抛筐”队伍来到眼前就不顾一切地连连磕头，以致头破血流，头发散乱，满脸满身泥垢，一个个变成了活脱脱的“莽古孜玛玛”（锡伯语即鬼婆）。有些男人也纷纷跑过去，把那些爬卧在泥地、神志错乱的女人抱起来，急奔轿前放下，让轿跨过她们身上。据说这些见了“抛筐”队伍就神志错乱的女人，她们身上有“义巴罕”（即邪气）。让“抛筐”轿跨过她们身上，就可以祛除附在她们身上的邪气，也可以使不生育的女人生孩子。扬达喇嘛“抛筐”完毕，乌合尔达（总管）二善等几个骑马人鸣枪助威，众青年跳入火坑，在熊熊烈火中抢夺“鬼筐”，你争我夺，一会儿将“鬼筐”弄成碎块。据说只要从火坑里抢回去一小块“鬼筐”碎片，悬挂在自家房梁上，就可以祛除邪气，保佑全家平安。

锡伯族喇嘛每年还有几次定期的宗教活动：每年农历正月初九至十四，喇嘛念经以求新的一年五谷丰登、六畜兴旺；农历七月初一至初四，念经庆丰收；农历十月十八至

二十四日，念经祈祷，以求亡灵转世轮回。

此外，每逢丧亡，还请喇嘛前去念经超度，引死魂灵转入阴间。

[摘录自《锡伯族史》第八章第八节（喇嘛教及其他信仰），第464—471页，新疆人民出版社1993年版，收入本卷时编者作了必要的删节]

二、其他信仰

在锡伯族的宗教信仰中，汉文化的影响是比较深刻的。例如：八仙、娘娘神、关圣帝君、刘猛将军、灶神、门神等，都成为锡伯族信仰的神灵的一部分。八仙，一般在家庭中供奉，供一长桌，称“八仙桌”或“条桌”，桌前悬挂有八仙画像。每逢祭供，须在桌上烧香点烛，磕头跪拜。现在，把这一类长方形旧桌仍称为“八仙桌”。

娘娘神为西王母的弟子云霄、琼霄和碧霄，她们被当作治疗儿童天花的痘疹娘娘。在锡伯营，几乎每旗都建有娘娘庙。其中就立有上述三位娘娘的灵位。每逢婴幼儿出天花，其使者——额尔琪便举行各种仪式，以祈求三位神灵护佑儿童。

关圣帝君，即三国时之关羽。他也被锡伯族奉为神明，几乎锡伯营每旗均建有其庙——关帝庙，其造型和规模，在锡伯族各庙宇中除靖远寺外，数其为最。大殿内一般都立有关羽塑像及其他武士像，墙壁上绘制有《三国演义》中的主要故事情节画面，如“桃园三结义”、“三顾茅庐”、“单刀赴会”、“过五关斩六将”等。每逢农历五月十三日，各牛录关帝庙里举行庆祝“磨刀节”活动，举办宴席，名曰替关公磨刀。

刘猛将军，是汉族的驱蝗神。锡伯族把他也当作驱蝗神来供奉。一般在关帝庙之后建有一间房屋，称八蚱庙。主要在春秋两季进行祭供活动。

[《锡伯族史》，第471页]

满　族　卷

主编　满都尔图（达斡尔族）
编辑　富　育　光（满族）
　　王　宏　刚
　　郭　淑　云

满族卷目录

绪论 …… 王宏刚 (472)

第一章 宗教观念及崇拜对象 …… (477)
第一节 宗教观念 …… (477)
一、九天三界说 …… (477)
二、灵魂观 …… (477)
1. 魂即气 …… (477)
2. 灵魂罐 …… (478)
3. 灵魂出游 …… (478)
4. 神灵与“气” …… (478)
第二节 原始的崇拜对象 …… (479)
1. 火崇拜 …… (479)
2. 山崇拜 …… (479)
3. 神石崇拜 …… (479)
4. 海崇拜 …… (480)
5. 崇拜的众鸟类 …… (480)
6. 乌鸦崇拜 …… (481)
第三节 神话 …… (482)
一、创世神话 …… (482)
1. 天母与恶魔相斗 …… (482)
2. 神鸟救世 …… (482)
3. 龙神吞水 …… (482)
4. 雪神一年迁居两地 …… (483)
5. 星神助世 …… (483)
6. 都凯女神 …… (484)
7. 女战神奥朵西玛玛 …… (484)
8. 神玉的来历 …… (485)
二、人类起源神话 …… (485)
1. 都金恩都力生人 …… (485)
2. 柳叶繁衍人类（一） …… (485)
3. 柳叶繁衍人类（二） …… (486)

4. 柳叶繁衍人类（三） …… (486)
5. 柳叶繁衍人类（四） …… (486)
6. 水生人 …… (486)
7. 歌神 …… (487)
三、族源神话 …… (487)
1. 民族起源神话 …… (487)
2. 爱新觉罗氏族源神话 …… (487)
3. 西伦玛玛 …… (488)

第二章 神偶 神器 …… (489)
第一节 神偶 …… (489)
一、神偶的主要分布地域 …… (489)
1. 珲春地区 …… (489)
2. 吉林地区 …… (490)
3. 爱辉地区 …… (490)
二、神偶的分类及其功能 …… (490)
1. 神偶的分类 …… (490)
2. 神偶的形象 …… (491)
3. “万历玛玛”神像 …… (491)
4. 子孙口袋 …… (491)
5. 神偶的功能 …… (492)
三、神偶的制作及禁忌 …… (493)
第二节 神器 …… (495)
一、窝辙库（神龛） …… (495)
1. 萨满教的神居之所——堂子 …… (495)
2. 神匣（神堂） …… (495)
3. 索绳 …… (495)
4. 香炉碗的象征和摆放的数量 …… (496)
5. 以各色绫条代祖像 …… (496)
二、神案 …… (496)
1. 神案的形制与用途 …… (496)
2. 设位 …… (497)
3. 祖先神位 …… (497)
4. 瓜尔佳氏神案 …… (497)
5. 石克特里氏神案 …… (498)
三、神杆 …… (498)

1. 神杆——由神树演变而来 …… (498)
2. 祭神杆仪式 …… (498)
3. 神杆与灵禽崇拜 …… (499)
4. 立神杆的禁忌 …… (499)
5. 神石的选取 …… (499)

第三章 萨满 …… (500)
第一节 萨满的文献记载及其分类 …… (500)
一、萨满的文献记载 …… (500)
1. 关于萨满的最早记载 …… (500)
2. 关于萨满取能的记载 …… (500)
二、萨满的分类 …… (500)
1. 萨满的类别 …… (500)
2. 氏族萨满 …… (501)
3. 家萨满 …… (501)
4. 乌达看——女萨满 …… (501)
5. 女萨满历史悠久 …… (501)
第二节 萨满的传承及丧葬 …… (502)
一、野萨满的传承 …… (502)
1. 神选萨满的先兆 …… (502)
2. 神选过程 …… (502)
3. 关柏荣萨满的领神过程 …… (503)
二、家萨满的传承 …… (504)
1. 推举家萨满的标准 …… (504)
2. 宁安地区满族关姓学萨满程序 …… (504)
3. 家萨满传承的实例 …… (505)
4. 助手演变为家萨满 …… (505)
三、萨满葬礼 …… (506)
第三节 萨满神谕 …… (507)
一、神谕的主要形态——神本子 …… (507)
1. 神本子源由 …… (507)
2. 神本子文体 …… (507)
3. 神本子实例 …… (508)
4. 神谕的存放 …… (508)
二、神谕的主要内容 …… (509)
第四节 萨满服饰和神具 …… (511)

一、服饰……(511)
1. 神帽 ……(511)
2. 神裙 ……(512)
3. 佩饰 ……(512)
4. 石具 ……(512)
二、神具……(513)
1. 手鼓的形制 ……(513)
2. 手鼓的象征意义 ……(513)
3. 台鼓 ……(513)
4. 腰铃的形制 ……(513)
5. 腰铃的象征意义 ……(514)
6. 铜镜 ……(514)
7. 出土的铜镜 ……(514)
8. 扎板 ……(514)
第五节 萨满神话……(515)
1. 洪水与萨满 ……(515)
2. 他拉伊罕女神 ……(515)
3. 尼山萨满 ……(515)

第四章 祭祀（上）……(517)
第一节 古代大祭……(517)
一、火祭……(517)
二、星祭……(520)
1. 东海窝稽部的星祭 ……(520)
2. 近代满族星祭遗俗 ……(521)
三、海祭……(521)
四、鱼祭……(524)
五、雪祭……(524)
六、柳祭……(527)
第二节 野神祭……(527)
一、尼玛察氏野神祭……(527)
二、石克特里氏大神祭……(530)
三、恰克拉人的野祭……(532)
四、巴拉人的祭礼……(532)

第五章 祭祀（下）……(533)

第一节 家祭…… (533)
一、家祭的四种方式…… (533)
二、瓜尔佳氏家祭程式…… (534)
三、民间家庭祭祀…… (536)
1. 当代家祭实例 …… (536)
2. 子孙绳与换锁仪式 …… (537)
3. 换小索 …… (537)
4. 跳喜神 …… (537)
第二节 清宫堂子祭…… (538)
一、坤宁宫月祭…… (538)
二、堂子立杆大祭…… (539)
三、大祭翌日祭天…… (540)
四、堂子亭式殿祭马神…… (541)
五、求福…… (541)
第三节 占卜…… (542)
一、占卜的范围…… (542)
1. 卜验的主要事件 …… (542)
2. 占卜治病 …… (543)
二、占卜工具…… (544)
三、占卜方法…… (544)
1. 骨卜 …… (544)
2. 草木卜 …… (545)
3. 金石卜 …… (545)
4. 星卜 …… (546)
第四节 供品…… (546)
一、上香…… (546)
1. 年期香取自年期香木 …… (546)
2. 七月七或九月九采摘达子香 …… (546)
3. 冬雪时节采紫花做香 …… (546)
4. 年期香的研制 …… (546)
5. 年期香的功用 …… (547)
二、素食供品…… (547)
1. 粘糕的制作及禁忌 …… (547)
2. 打糕的祭食 …… (548)
3. 水团子 …… (548)
三、喜猪…… (548)

1. 神猪的选择 …… (548)
2. 外购神猪的禁忌 …… (548)
3. 领牲礼 …… (549)
4. 燎毛猪 …… (549)
5. 祭肉以食尽为吉祥 …… (549)
6. 摆供 …… (549)
五、清宫祭品 …… (550)
1. 随季节献供不同的祭神饽饽 …… (550)
2. 祭祀用猪 …… (550)
3. 背灯祭献野禽 …… (551)
4. 清酒和醴酒的酿造 …… (551)
5. 专供制作供品的神厨与器皿 …… (551)

第六章 萨满教与满族社会和文化 …… (552)
第一节 萨满教与满族生活习俗 …… (552)
1. 居室 …… (552)
2. 敬北之俗 …… (552)
3. 尊西 …… (553)
4. 族规与祭祖 …… (553)
5. 氏族集体活动 …… (554)
6. 续族谱 …… (554)
7. 石饰 …… (554)
8. 骨饰 …… (555)
9. 柳饰 …… (556)
10. 发式 …… (556)
11. 礼俗禁忌 …… (557)
12. 祈子礼俗 …… (557)
13. 落草之俗 …… (557)
14. 起名俗 …… (557)
15. 葬俗 …… (558)
第二节 萨满教与满族民间文学艺术 …… (559)
1. 萨满神话的传承 …… (559)
2. 祭礼神词 …… (560)
3. 尼玛察氏祭蛇蟒神歌词 …… (560)
4. 鼓点 …… (562)
5. 清宫祭祀鼓点 …… (562)

6. 三弦、琵琶 …… (562)
7. 清宫祭祀乐器 …… (562)
8. 反映生殖崇拜观念的“野人舞” …… (563)
9. 崇血舞 …… (563)
10. 乳舞 …… (564)
11. 石克特里氏“跑火池”舞蹈 …… (564)
12. 雕神舞 …… (565)
13. 巴图鲁瞒尼舞蹈 …… (565)
14. 烧香与萨满歌舞 …… (566)
15. 手鼓舞 …… (566)
16. 神刀舞 …… (566)
17. 晃铃舞 …… (566)

第七章 萨满教的衰落 佛、道教的影响 …… (567)
第一节 萨满教的衰落 …… (567)
1. 祭祀仪式的规范化 …… (567)
2. 野萨满到家萨满的转变 …… (567)
3. 野神祭的一度恢复 …… (567)
4. 宫廷萨满及顶萨满主祭者 …… (568)
5. 祭祀礼仪的简化 …… (568)
6. “磕哑巴头”式的家祭 …… (568)
第二节 佛教的传入 …… (569)
1. 对佛教信仰的演进 …… (569)
2. 家祭中供奉观世音菩萨 …… (569)
3. 佛、道神被引入萨满教神系 …… (569)
4. 恭祀菩萨为神 …… (569)
5. 供佛龛 …… (570)
6. 佛教进入宫廷朝祭 …… (570)
7. 萨满教在宫廷中失落 …… (570)
第三节 关羽崇拜 …… (570)
1. 为关羽加封号 …… (570)
2. 祭关帝、菩萨之起始 …… (571)
3. 关玛法的传说 …… (571)
4. 建庙祭奉关公（一） …… (571)
5. 建庙祭奉关公（二） …… (571)
6. 家祭先祭关帝 …… (571)

绪　论

王宏刚

一、满族简介及其萨满教信仰概况

满族，满洲族的简称，是我国东北地区人数最多的一个少数民族。据1990年人口普查，满族人口有9821180人。满族有自己的语言文字，满语属阿尔泰语系满——通古斯语族满语支。满文是16世纪末参照蒙古文字创制的，称为“无圆点的老满文”，后来又在借用的蒙文字母上加“圈”加“点”，称之为“有圈点的满文”或“新满文”，清以降，随着满族与汉族在经济、文化、生活上交往密切，满族人民已逐渐通用汉语文。满族介布于全国各地，其中辽宁、黑龙江、吉林、北京市、河北的承德地区为多，其他如内蒙古、河南、山东、新疆、陕西、山西、甘肃、宁夏等省和自治区，以及成都、西安、广州、天津等大中城市都有不少满族人口。目前辽宁省的凤城、新宾、岫岩、宽甸、桓仁，河北省的丰宁和吉林省的伊通等县，已成立满族自治县，在吉林、黑龙江、河北等地成立了十几个民族乡。

满族历史源远流长，可以追溯到两千多年前的肃慎以及后来的挹娄、勿吉、靺鞨和女真。他们很早就和中原地区频繁交往，在政治、经济、文化各方面建立了密切的联系，在中国的历史舞台上，扮演了重要的角色，为中华民族的政治统一、领土完整、经济发展以及民族间的文化交流，做出了杰出的贡献。

萨满教萌生于母系氏族社会，其形成、发展、演变已经历了漫长的历史岁月，在有关记载满族先世肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨人习俗的史籍中，可以看到其信仰萨满教的某些痕迹。

在我国古籍中，最早出现“萨满”一词的是记载女真人的“珊蛮”（即萨满的异译）。《三朝北盟会编》载：“兀室（即完颜希尹）奸清而有才。……国人号为珊蛮。珊蛮者，女真语巫妪也。”首创女真文字的一代名相完颜希尹就是个通变如神的女真萨满。

当时，萨满参与重大典礼和各种祭祀活动，在祭祀祖先、社稷、风雨雷师、岳镇海神时，以及为皇帝即位、受尊号、纳后、册名、巡狩、征伐等举行的奏告祖先天地的仪式中，都有萨满参加或主持。

明末，努尔哈赤屯兵赫图阿拉，离其住所“五里许，立一堂宇，缭以垣墙，为祀天之所”。（见《建州闻见录》）凡有征伐诸事，努尔哈赤亲率诸将视之。后来，努尔哈赤兵下辽阳，堂子祭礼随军南下。天命六年，努尔哈赤又迁都新城（即东京城），并设堂子祭

址；天命十年，努尔哈赤又迁都沈阳，在沈阳建筑堂子。这里的堂子是爱新觉罗氏萨满祭祀的神圣殿堂。所以，每到一处，必先建堂子。《建州闻见录》载："疾病则绝无医药、针砭之术，只使巫祷视，杀猪裂纸以祭神，故胡中以猪、纸为治人之物，其价极贵云。"这里的巫即金代的"珊蛮"，清代的萨满，又夙重祭天之礼，"祭天则前后斋戒，杀牛以祭，又于月望祭七星，然此非常行之事，若有疾病祈祷则之有耳"。祭天是辽金女真人的遗俗。

清代满族民间，则多在总穆昆达家设"神堂"，满族称"恩都利包"。所谓"神堂"，不一定是房舍。早期，先民为了便于携带，把崇奉的神偶及祭祀中用的神器恭放在桦皮匣、柳匣、骨匣、石罐中，这就代表着众神祇所居的"金楼神堂"。后来，多放入长方形抽盖式的木匣中，俗称"神匣"。神匣恭放在西墙上的神板上，神匣右侧常放代表"佛托玛玛"的"玛玛的口袋"，这些都组成了神圣的"窝辙库"，意神龛，俗称"祖宗板"。在阖族祭祀跳神时，置放"窝辙库"的房舍是祭祀时则把恭放神偶、神器的桦皮盒或柳匣等请到野处的洁净之地，那里也就成了"神堂"。民间的"神堂"不如宫廷"堂子"那样气魄雄伟，但在该族人心目中是同样的圣洁。

文籍中载："崇奉堂子，为爱新觉罗氏特有之习惯，其祭献之祀，极诡秘，往往不肯宣布。"（见《满清外史》）实际上，其他满族姓氏的祭祀也同样神秘。因为萨满教乃是氏族的自然宗教，它的祭礼，崇奉的神祇、神谕、神器以及主祭人——萨满都是氏族内世代相袭的，不外传，更不外请，这就造成萨满教的祭祀形式多样，内容也格外丰富多彩。

二、满族萨满

萨满，通古斯语，其涵义按满族萨满史诗《乌布西奔玛玛》中解译为"晓彻"之意，即最能通达、知晓神的旨意。满族神话中讲：第一个萨满是天神派来的，或天神命神鹰变幻的，因而萨满是宇宙的骄子，天穹的裔种。

萨满地位崇高，他会击鼓甩铃，焚香祈祷，用满语吟唱神歌，和请多的神灵交往，转达人的愿望，传达神的意志，有的还会摹拟各种神兽灵禽翩翩起舞，甚至会钻冰眼、跳火池子、喷火、跳上树等各种神技。萨满能够讲解"乌车姑乌勒本"（"神龛上的故事"），即萨满教神话。这种神话充满了英雄主义，凝聚着族人的理想、愿望、憧憬，规范着人们的道德和行为，实际上，它是原始时期的民族宪章。在往昔满族社会生活中的大事，如出征、打围、婚嫁、育子、送葬都要请萨满祈祷或经过一定仪式来求得神灵的庇佑。古时候，部落酋长、氏族首领往往兼任萨满，而且多是女性。如神话中的他拉伊罕玛玛，史诗中的乌布西奔玛玛，传说中的东海嘎忽坦河部落女罕斯呼林都是威名四达的女酋领，又是女萨满。后来，男萨满逐渐替代了女萨满，但在祭祀中，男萨满也必须穿上神裙，这是女萨满留下的历史标记，直到今天，有的满族姓氏仍有女萨满。满族某些姓氏的神谕中描述他们的萨满："有金子一样的嘴，有神鹰一样的勇猛智慧"，在一定意义上讲，萨满是一个氏族的精神、智慧和力量的象征。平时萨满是氏族的普通一员，不享受任何特

殊礼遇，然而氏族或其成员罹难时，他是首当其冲的化导者。

萨满的传承不是世袭的，而是用各种特定的方式，鉴定其有当萨满的资格，通过一段艰苦的学习和特定的考验仪式，才成为新萨满。一般有以下几种：1. 老萨满用神验的方式来选定接替人，孩童有病难治，其家长祈神保佑，并许愿如病愈则当萨满，侍候神祖，如孩童病愈，经族人同意，便可去学萨满。2. 由族人推选。一般一次都推选几个品貌端正，口齿伶利，敏慧好学的青年跟本姓萨满学，并通过考验方成为新萨满。新萨满在祭祀中常充当老萨满的助手——“栽利”，即侍神人，当萨满神灵已附体的时候，他是代表神在讲话，而“栽利”则代表族人答话。萨满歌舞时，栽利配合默契，所以整个祭祀中栽利发挥很重要作用，故有“三分萨满，七分栽利”的俗谚。

在祭祀中，族长总理一切事务，萨满主持祭礼，锅头负责杀牲和一切供品，这三者组成了祭祀班子。萨满班子齐全的氏族，德高望重的老萨满就是萨满达（达即首领），他是祭礼中的核心人物。

原来满族萨满多是氏族萨满，在本氏族中产生，并为本氏族服务的萨满。近世在满族中也出现了以给人驱邪治病的职业萨满。他们的地位比正式的氏族萨满低得多，称他们为“跳大神的察玛”。汉军旗人的萨满也称为“神将”、“单鼓子”或“姑娘神”。

三、满族萨满教神系

萨满教以万物有灵的信仰为基础，多彩多姿的祭祀中供奉着各种神灵。大致可分为自然神祇、动植物神祇、英雄祖先神祇，其中某些神祇，仍带有远古图腾崇拜的遗韵。

自然神祇。有日、月、星辰、水、电、雹、雪、风、雨、石、山、河、海等自然物或自然现象，而以火神为首神。有的神谕记载了火神的神话，颇有人类童贞时代的天趣。如徐姓萨满神谕中讲：“高居九层金楼中的突姆玛，身披光毛火发，光照中天，他怜悯大地上生灵夜夜摸黑，没法儿寻到吃喝，于是，突姆玛把自己身上一束束光毛撕下来，抛出去，天上才生出依兰乌西哈（三星）、那丹乌西哈（七星）、明安乌西哈（千星）、图门乌西哈（万星），可是突姆玛变得全身赤裸，只好住进石洞里。”“突姆妈”汉语即火祖母，是一位舍己救人的崇高的女神，在她身上寄托着满族先民对火的炽热感情。在其他神话中，火神是孕育万物的生命之火，所以满族的火祭颇为壮观。

动植物神祇。动物神有虎、豹、狼、水獭、蟒、蛇、鹰、雕、乌鸦、喜鹊等，在祭礼中的鹰神为众野神的首神。在萨满教神话中，鹰神和萨满有着某种渊源关系。满族萨满教的灵禽崇拜很突出，除了鹰，不少鸟神或为创世开辟的功臣，或为惠人济世的救星。

植物神灵常见的有柳、柞、榆、桦等树木，其中柳崇拜最为重要，除了前文所述的柳祭外，柳生万物的神话在满族神话中占有重要地位。有一部神谕中描述：“洪水把天神用身上搓落的泥做成的人都淹死了，只剩最后一个，抓住了柳枝，幸免于难。柳枝载他进了一个半掩在水里的石洞，化成了一个美丽的女人，和他媾合，生下了后代。”

英雄祖先神祇。满族的英雄祖先神，或为氏族部落的创建发展立下丰功伟绩；或有

重要的文化创造。如套掉七个太阳的三音贝子，凿山开湖的恩图色阿，除妖救难的突忽烈玛发，教人们用狗拉爬犁，用鹿拉车驮东西的鄂多里玛法，发明盔甲的武克贝色夫，教人射箭的兵肯色夫，等等，各氏族以其区域不同而异。这些英雄神与人类的日常生活密切相关，有的是部落英雄，有的是氏族祖先。满族的祖先崇拜不是一般的对先人的缅怀，思念、哀婉，而是孕含着英雄崇拜的观念，因此满族的祭祖以喜壮为基调。

满族崇奉的英雄神祇中引人注目的是女神。这里有用太阳河水洒身，身穿九彩鸟羽战裙，打败了恶神耶鲁里，永远不死和不可战胜地天穹主神阿布卡赫赫（天母）；有伟大的地母巴那吉额姆，她身上搓落的碎泥软毛，化作了树海山岩，滴出的汗水，化作了淙淙清泉；有女萨满形象的开辟英雄神；有能斗邪救难，上天入地，起死回生的萨满女神，如著名的音姜萨满（即尼山萨满）；有骑双乘神骡，夜驰八百，昼行千里的女战神奥都玛玛；有制服东海凶雕的伏雕女神多龙格格；有降伏火神，寻找火源，后被热流烧死的温泉女神等等，此外，还有众多的文化英雄女神，如畜牧女神、缝织女神、歌舞女神、百花女神、渍菜女神等。众女神犹如灿烂的星系，位于古代满族萨满教天穹世界的中心。

四、满族萨满教的演变及其文化意蕴

满族先民和中原文化沟通极早。唐代、儒、释、道三教洪涌渤海。辽、金、元、明时期，女真人仍受到儒、释、道的影响。清代，儒教渗入到满族民间，佛、道传播又掀高潮。虽然，在满族的民族信仰中，占主导地位的仍是萨满教，但在民族文化的融汇中，外来文化也给萨满教带来了深刻的影响。更重要的是明末清初，随着满族共同体的形成，满族大踏步地走入以农耕为主的封建经济，使原以渔猎游牧经济为基础的满族萨满教有了浓郁的农耕文化特色。这种深刻的演化表现在下列几个方面：其一，远古的自然神族逐渐演化为以祖先崇拜为主。儒、道的某些神灵出现在清宫堂子祭与民间相当一部分宗族的萨满教圣坛中，其二，乾隆朝清廷颁布《钦定满洲祭神祭天典礼》，大部分满族姓氏的萨满祭礼依此规范化和简化，原先的自然神渐渐被剔除，农神成为一个重要的神，祭品出现了谷类食品。其三，传统的神选的萨满逐渐被民间推选的萨满所代替。

当然，由于满族人口众多，分布很广，各地社会文化发展不平衡，某些地区的满族保留了较为原始的野神祭和神选萨满；某些满族姓氏的家祭又保留了某些野祭的内容。因此，满族萨满教的内容是相当丰富的。

满族先民黑水女真的创世神话《天宫大战》描述了宇宙初始，阳光照耀下的水中诞生了天母神阿布卡赫赫，从她下身裂生出地母神巴那姆赫赫，上身裂分出星女神卧勒多赫赫，三女神同身同根，永生永育，育有大千。三女神率三百女神，与宇宙中的恶魔耶鲁里进行了多次殊死的鏖战，才创造出能使人安居繁行的世界。在这场天宇间善恶争战的神话中，对宇宙生成，天体运动，自然变幻，神系由来，男女性别以及许多人间古老的习俗，都作了生动的解释。其内容的恢宏，形式的瑰丽并不逊色于古希腊神话。在萨满教的神话世界中，女神在自然神殿中占有中心位置。三百女神神话的发现，不仅是对

中国神话宝库，也是对世界神话宝库的重要贡献。如果说神话是民族精神文化的源头，那么在《天宫大战》创世神话中，纪刻的是北方初民童年时代精神文化的历史足迹。

在满族萨满教中一直保留了许多古代祭祀的文字或口碑资料，如星祭、火祭、雪祭、柳祭、鹰祭等，其文化蕴涵是相当丰富的，可以说是这一区域古文化的聚合体，囊括满族初民宗教信仰、哲学、历史、婚丧习俗、文学艺术。萨满教是北方古文化的重要载体，是人类童年时代文化的“活化石”，蕴藏着该地区巨大的文化奥秘，可以探寻已被历史长河淹没的文化足迹。

五、本卷资料来源

本卷的资料来源主要有下列三个方面：

（一）田野调查资料

本世纪30年代，黑龙江省瑷珲（今爱辉）、逊克、孙吴一带的满族文化人富希陆、吴亿贤、程林元、郭荣恩、郭文昌对当地满族萨满教进行考察，留下了一批珍贵的原始资料。

自本世纪80年代初起，富育光、王宏刚、郭淑云等在东北地区永吉、九台、舒兰、珲春、汪清、伊通、梨树、宁安、东宁、瑷珲、逊克、孙吴、新宾等县（市）的满族聚居地进行了连续不断的实地调查、先后采访了30余位萨满，积累了一批文字、实物、影视、录音与图片资料。石光伟、宋和平、孟慧英、尹郁山亦对满族萨满教做了深入调查，挖掘了一批重要的萨满教资料。满族故事家傅英仁先生本身当过萨满，对宁安地区的满族萨满教做了细致调查、搜集萨满神话与祭礼资料。穆晔俊先生对满族恰克拉人与巴拉人的民俗调查中亦收录有关萨满教的可贵资料。以上实地调查资料为本书奠定了基础。

（二）有关专著

由于出版和印刷等方面的原因，不少学者的实地调查资料难以单独出版发表，只能在有关论著中披露。此类论著主要有：

傅英仁：《满族神话故事》（北方文艺出版社、1985年版）

富育光：《萨满教与神话》（辽宁大学出版社1990年版）

富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》（北京大学出版社1991年版）

石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》（吉林文史出版社1992年版）

刘厚生：《清代宫廷萨满祭祀研究》（吉林文史出版社1992年版）

宋和平：《满族萨满神歌译注》（社会科学文献出版社1993年版）

（三）文献资料

在我国有关东北地区民族、历史的著述中记载满族及其先世的萨满教信仰的文献主要有：

《三朝北盟会编》、《钦定满洲祭神祭天典礼》、《吉林通志》、《奉天通志》、《鸡林旧闻录》、《龙城旧闻》以及有关地区的县志等，亦从不同角度提供了有价值的资料。

第一章　宗教观念及崇拜对象

第一节　宗教观念

一、九天三界说

满族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、冰雹等神祇所居，除此还有众多的动物神、植物神以及诸民族远古祖先英雄神，高居于九天“金楼神堂”之中。在许多姓氏绘制的影像图中，可见九天上有神鸟，左日右月，光照寰宇；中层亦分为三层，是人、禽、兽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，是伟火的巴那吉额姆（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，即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与富足。

［富育光：《萨满教与神话》，第26页］

二、灵魂观

1. 魂即气

萨满教认为，魂亦属于一种气态物质，又称魂气。民间传说其颜色多为黄褐色雾气或灰黑色雾气，形状变幻莫测，有时像椭圆形气状依附某处，有时像水珠流溢滚动在叶草、湿润器物上，而有时又多变为小黑团如小鸟浮游在空中，故称“童子魂”，有时状如小人形，于地而飞驰。总之，在萨满教观念中魂气游浮、移动、变幻、轻柔若绵，而其形只有萨满或认为含某些特质的男女，不论大人小孩，可以看到，而且特别认为人初死或人亡不久，其“浮魂”常可以看到，使人们误认为实见其人，俗称“幻影”。由此可知，萨满教认为宇宙间存在各种各样神气运动外，还有人与动物魂气存在，神鬼崇拜的基础在于此。萨满就起人与神和鬼魂沟通联系的中介作用。

［富育光：《萨满教与神话》，第17—18页］

2. 灵魂罐

我们祖上在清朝时，在乌拉街打牲衙门里当差。常听老人讲，满洲八旗兵出差死在外省，送回来的是黑色骨灰罐，不大，里边装几块骨尸，还有发辫子。罐口用皮子包好，用皮条缠紧。罐子上沿有一个小洞，叫出魂入魂口。满洲人在早就讲究，人死魂不死，魂住在自己的骨头，特别是牙齿或发辫里，能跟着自己的骨尸回家。……骨罐到家要举行大葬礼，阖族隆重祭葬。

[赵兴亚① 讲述，富育光记录整理，1980年12月16日于吉林省永吉县韩屯村]

3. 灵魂出游

萨满教立三界，上界，中界，下界……又生存时，虽梦寐之间，其灵魂亦离本体，向各处徘徊，人之罹病者，即灵魂出游时，为魔鬼所捕获，久不释，则其人必死，然得萨满祈愿于魔鬼，反放其灵魂，得使其病告痊。故信奉者，常于病时依赖于萨满。萨满施其祈祷、病痊时则受其酬报，若不愈则诳曰因其献祭不适于魔鬼之意，故其灵魂不得释云。

[《中华民国全国省区全志》第二卷·吉林省志]

4. 神灵与“气”

神选定或称“抓萨满”，首先要看其气质，喜“静思”、“幽气足”、“颐气养神”的人不分男女可做萨满，有“幽气”、“颐气”的人为少妇。学萨满，俗称“教乌云”②。首先各族都要招神，洗身（洁身），用烧烟火香纸烟等熏烤，相传热烟可以“动气”，使学萨满的人被烟火熏蒸得周身热气回旋，晕转悚栗，眼里可以出现幻影，两耳可以听到异响，或有不知出自何方的嘤嘤耳语声；其意随晕旋臆念中可悟其语意。这便是成功的得气领神过程，从此便可以成为萨满。在为氏族屡次祈神服务中动气功夫日深，而神技神语日多，便会逐渐成为独有神路，自成神系，备受尊崇的氏族大萨满。凡著名大萨满，都在平日积习气功，练嗓气、心气、臂气、腰气、目气、脚气，祭祀时身披数百斤重的上百件神器，唱念纵跃数夜数日而不见衰惫，甚至祭祀间萨满不饮不食，而气足、目光明、睿志清，尤为氏族敬畏。这些现象，萨满们自解为有“气运”、“气度”，是萨满长期磨炼中所获得的气化之功。萨满祈神中的蹈火、潜水、举重、拔树、飞升、纵高、坠谷、穿火

① 赵兴亚，世居吉林省永吉县乌拉街镇韩屯村，满族老萨满，1980年已72岁。

② 教乌云，亦称学乌云，满语，是满族培训新萨满之专用词。学乌云时间长短不一，多则数十天，少则三五天，由为师的老萨满向新学萨满者传授并实际演练本家族祭祀活动，所需的知识和技能。学乌云是全家族的大事，备受族人重视。

靴、过钉毡、滚针路、抚利刃等等，都源于用气化功能。据萨满自述，认为萨满教气化神功不单来自于体内，而是藉外气引内气产生神气功能。宇宙客体存在一种外气，或称神气，包括正邪二气，感于某人某身，诱导该人内气而具神力或邪力。萨满有神或请神，便是这一理论的具体体现，请外气而生神，再完成萨满某种神事职能。如果外气弱或外气消，萨满也便濒临衰老或死亡，便再也起不了萨满人神中介的作用了。

[富育光：《萨满教与神话》，第15—16页]

第二节　原始的崇拜对象[①]

1. 火崇拜

火祭仪式也成了萨满教神事活动中的一项重要内容。凡逢族祭，往往少不了识火竞赛、超人驭火等内容，特别是萨满往往还要表演玩火绝技，讲唱火神神话故事。有的宗族在祭祀时还往火堆里撒盐，使火花爆响为吉祥之兆。

[杨锡春：《满族风俗考》，第85页，黑龙江人民出版社1991年出版]

2. 山崇拜

满族先世不仅对火崇拜，对山也极为崇奉，视其为一种神灵的体现。早在公元六世纪，靺鞨人就对“阿克塔”（平顶山）顶礼膜拜；女真人对“长白山”非常崇拜。满族的祖先认为，凡是岩石砬子、大山之巅，密林深处、怪洞石穴、高山古泉都是山神的栖留之地，他们在山中打猎或行走，不能高声喧哗和吵闹，否则就是对山神的触犯和亵渎。

[杨锡春：《满族风俗考》，第85页，黑龙江人民出版社1991年出版]

3. 神石崇拜

不少满族先人敬奉神石，石神被敬称为卓禄玛玛，卓禄玛法。有时，一个氏族要分支迁徙。分居时，将一块神石摔成几块，每一枝人都持一块，以后，分居的族人以神石为凭，即可认同，如有危难，可凭神石求援，对方会义不容辞，共同解难救危。同样，有的姓氏敬奉树根、桦皮制成的神偶，也会用同样的方法，将有特殊纹路的树根，桦皮撕裂分存，以后分居的族人只要将原纹路对上，即可联系上。

---

① 满族原始的崇拜对象范围甚广，包括他们世居地区的自然环境，各种自然力和动植物。因资料分类和编辑上的原因，这里只涉猎其中的一部分，大部分编入祭祀各章节。

[白富育光 1974 年在黑龙江省黑河地区满族萨满教调查资料]

4. 海崇拜

我叫杨世昌，字贵山，今年 66 岁，人们都叫我贵萨满。我们祖上是绥芬河地区的老户，属东海尼玛查哈拉（氏）。我们祖先几代都是女萨满，到我爷爷、大爷辈才多了男萨满。每次学萨满必须是三天一口猪，得九口猪才能学完萨满。我们祭祀的神多，一共大祭十三天。我们祭的神有虎神、金钱豹神、野猪神，最闻名要算八尺蟒神、九尺蟒神，是送阳光和温暖普照大地的神。据传它们是从东海来的，能翻山越岭，能漂洋过海，所向无敌。我们最早先的祖宗在海上打牲遇难，是骑蟒上岸得救的。所以，一连十几代，代代祭祀必祭蟒神。我们崇拜东方，祭祀要面东磕头，德里刻奥姆玛玛[①] 是东海女神，也是我们远世祖的故乡神。别的姓祭祀南拜长白山，我们东拜海，东拜万物神，东拜世代祖先的墓地。

[杨世昌讲述，富育光记录整理，1981 年 3 月于吉林省九台县莽卡乡]

5. 崇拜的众鸟类

鸟神在萨满教神坛上，由于各姓祖居地域不同，所崇祀的鸟类亦不尽一致，各姓鸟神的多少也不相同。然而，凶至鹰雕，弱至鸠雀、水鸟，无不是萨满教崇祀的对象，他们降临神坛时，千姿百态，舞姿伟娜，深受阖族的虔诚敬仰。

萨满教鸟神可分以下数类：1. 水鸟类，这是满族萨满教灵禽崇拜的早期特征，与满族先世的渔猎生产和居于江河湖泊等水滨的地域环境有关，水鸟神群是萨满诸神中的一大神系，其中，首推天鹅神备受崇祀。天鹅高翔在天，洁羽若雪，其声若吻，群栖互爱，富有牺牲精神，每当遇敌时，母天鹅总是让幼子吸净己之鲜血，高飞逃生，它们的天性与洁白的外身、赤色的心一样美好，深受满族先民的爱慕。天鹅神是吉祥的守护神，满语称“嘎喽玛玛”，当她降临时，萨满跳鸟舞、走鸟步、表演鸟技，忽而展翅旋转，忽而潜水追鱼，忽而凌空御风，一展天鹅神的雄姿风采。水禽族中，白水鸟，满语称“珊延木克嘎斯哈”，也备受敬祀，神话中讲述，白水鸟是一位女萨满的化身，洪水时期，她常潜于江河，为族中长幼捉鱼充饥，一次误认水中白石为鱼，撞岩而死，化为白羽神鸟。神鸟降临时，在夜室中搅动水槽盆，变为河卵石落满炕上，表现出它的非凡经历和职能。水

① 玛玛，满语，与“玛法”一词并列指男女祖辈，而非母辈（妈妈），故本卷将以往著作中同义的“妈妈”一词均改作“玛玛”。

喜鹊，满语为“尼如沙克沙哈”，创世神话中的巡江女神。在《天宫大战》[①] 中，耶鲁里喷火，遍野焦枯，阿布卡赫赫逃入江中，白喜鹊巡江时，将她从江中网出，使之重新恢复了神力。这些水鸟主司维护氏族渔猎丰收，其啼叫声能预报阴晴洪涝，水鸟出没的江河，必多鱼虾，渔民可据此选择渔猎场所。

2. 报时鸟，多为陆地上的鸠科、鹃科，“随季而来，随季而归，与人为伍，不舍不弃”，如布谷鸟啼叫，就传报着冬雪即将过去，春天即将来临的信息，人类将随季节的变化由地下搬至地上居住；德德谷则是报寒鸟，秋季育子，啼鸣时，草已枯黄，冬雪将来临。此外，某些鸠神，还能传报福祸信息，掌管山林旷野诸事顺绥。

3. 魂鸟，萨满过阴追魂，为小儿招魂时都要祈请魂鸟。魂鸟又分大魂鸟，如长尾鸟，夫妻双双，生死不离，一鸟亡，另一只也将不久于世。因而，被敬为领魂鸟。萨满神服双肩上的鸟和神帽上的飘带，分别象征长尾鸟和它的长尾。

萨满过阴追魂，请神探路，必先请大魂鸟，如神服双肩上的鸟颤动，便意味能获平安，萨满方可过阴。小魂鸟包括山雀、家雀、麻雀、斑雀等，兴致欢悦，喜群居，生性聪慧，其喳喳叫声如孩童一样活泼可爱，故被视作童子所化，满族人家为小儿叫魂时，若见麻雀、家雀等飞来，便看作小儿魂被招回，阖族致喜。

4. 猛禽类，以鹰、雕崇拜和鹰神、雕神祭祀最为突出。鹰雕叱咤风云，英武盖世，其翔万米，目锐若神，千米之外的驰兔、狐、鹿、蛇等均难逃其利爪，急如闪电，其翅尖可折锐木。鹰、雕性喜寒冷，栖于西伯利亚山崖之巅，鹰的威武、勇猛，不畏严寒的品格，使满族先民无限敬畏。随着狩猎生产的发展，人类驾驭自然能力的提高，鹰被捕捉、驯化，成为狩猎生产工具。在满族萨满教古老的大祭中，鹰祭颇为壮观、宏大，一般在春秋出猎前举行，代表鹰神的萨满还为请鹰人佩戴护身神偶，以示对他们的庇佑。

[郭淑云：《满族鸟崇拜文化探源》，拟刊稿]

6. 乌鸦崇拜

满洲人最爱敬乌鸦。当前清初立国时，国人叛乱，其国王樊察，逃窜荒野，追者将及，为乌鸦所蔽，得免于难，以是深德鸦，世世子孙戒勿杀焉。

[魏声龢：《鸡林旧闻录》长白丛书本，吉林文史出版社，1986年版]

---

① 《天宫大战》流传于黑龙江省爱辉、孙吴一带的黑水女真的创世神话。1939年满族文人富希陆、吴纪贤根据爱辉县四季屯满族老萨满白蒙元的口述记录整理。

第三节 神 话

一、创世神话

1. 天母与恶魔相斗

在宇宙初开的时候，阿布卡赫赫[①] 和耶鲁里[②] 争斗，耶鲁里就是讷玛玛[③] 桦皮篓里放着的黑头发，借着风神西斯林吹上了天空，黑发将宇宙覆盖成黑暗，并要束捆住阿布卡赫赫，让世界永远见不到光明。阿布卡赫赫同世上所有万物与耶鲁里搏斗，争夺宇宙的统辖权，使光明和温暖永驻世间。阿布卡赫赫派刺猬神用身上的刺刮住了耶鲁里，耶鲁里的魂发失去了魔力，才被打败，仍逃回地上，被讷玛玛埋在地心之内，所以地心里是非常漆黑的，也正因为讷玛玛失去了不少黑发，留下许多白发，所以大地上总是雪天多过暖天，讷玛玛常常披着白发，随着走动的暴风生起，大地上常有驰骋千里的弥天的暴风雪在肆意横行。

[创世神话《天宫大战》，富育光搜集摘录]

2. 神鸟救世

天地初开的时候，没有日、月、星、辰，黑暗无光。阿布卡赫赫跟耶路里两人打赌，看谁有能耐找到光明，看到天是什么颜色，地是什么颜色。耶路里凭着恶魔的眼睛，在暗夜的冰块上找到了白冰。于是把冰山搬来，用冰山照亮宇宙，结果万物冻僵。阿布卡赫赫在苦无良策时，一只天鸟把阿布卡赫赫背上天去，把天给啄个洞，又啄个洞，一连啄出千千万万个洞，从此出现了日月星光，才有了光明温暖。可是，耶路里搬来的冰雪老也化不完……。

[富育光：《萨满教与神话》，第62页]

3. 龙神吞水

诸申[④] 供祭的木克木都力恩都里（水龙神），是最古的宇宙大神之一。遍地大水时，阿布卡赫赫同依鲁里（即恶神耶鲁里）撕斗，恶魔依鲁里让遍地大水不退，天天风浪不

① 阿布卡赫赫，满语。阿布卡：天，赫赫：女人；意为女天神。

② 耶鲁里，满语，恶魔。

③ 讷玛玛，满语，意为地母。

④ 诸申，原为“女真”谐音，至明末清初，“诸申”一词指女真人中的平民。

息。阿布卡赫赫的腋毛化成无数木克木都里（水龙），让她们吞水，木克木都力朝朝暮暮吞啊吞，把地上的大小吞肚里，可是越吞越多越重，动不了，变成了一条条又长又粗又闪光的岔儿罕（小河）、毕拉（河）、乌拉（江）。白的江是吞进了白石白水，黑的江是吞进了黑石黑水，躺在地上不能动，成了又长又大的水口袋，源远流长。巨龙肚里吞的水太多，有的变成喷泉。有的大水憋的它难受，便拱地争逃，把大地拱了很长很长的沟，才找到东边的海。是鸟叫帮助它找到的海。喜鹊、乌鸦为啥老是叫唤不停，就是在帮助众龙神寻找送水的池沼、大海。

［富育光：《萨满教与神话》，第51页］

4. 雪神一年迁居两地

在萨哈连[①]之北，有神山名曼君乌延哈达[②]。其峰尖在云际，山中终年存雪，唯夏间融化为溪，湍流声啸数十里。射猎、罟渔、捕貉鹰之属皆以曼君乌延之雪，度卜天年。天穹初开时，阿布卡赫赫与耶鲁里争雄，此山为卧勒多女神所布星阵中之巨星，称寒星，或称雪星，住有曼君女神，又称曼君额云，曼君实为尼莽吉，即为雪也，即雪神所居之神星。在阿布卡赫赫与耶鲁里搏拼时，阿布卡赫赫猛力一踩，因为身子被耶鲁里恶魔压住，喘不过气来，猛力一挣，只听轰隆隆一声，将雪星踏裂，天上留下一半，掉到地上一半。从此雪神分两地居住，在天上居住时，北方无雪，春暖花开；在地上居住时北方沃雪连年，洁白连天如银界。掉到地上这一半星星，便是北方的曼君乌延哈达。因为雪神一年两居，凡雪神居到天上时，此地便为春天开始，雪神返回地上时，此地便是冬天开始。故此，此山又名宁摄里神山，以此神山确定北方季节。曼君乌延女神，既是季节神，又是北方雪神，年年致祭不衰。

［《天宫大战》中的《玖腓凌》篇，富希陆等搜集于1939年］

5. 星神助世

在满族萨满教神谕中祭祀的背灯神（夜神），其中有一位伟大的宇宙布星女神卧拉多玛玛，即穹宇玛玛，相传是满族创世神话中宇宙三姐妹之一。她是人身鸟翅的半人半禽神祇，身穿白色鸟羽皮袍，背着装满星星的小皮口袋。萨满背灯祭时，要身围白裙，手捕腰铃或洪乌（铃），两肘扇动象征女神飞翔在天的英姿，诵唱神词。萨满魂灵要登到九层甚至三十余层的宇宙高天之上，去寻访宇宙神祇、动物神祇、本氏族祖先神祇，也必须祈请卧拉多玛玛女神相助，求她赐给白翅膀，指派天上光耀的星辰们导引，帮助照明，护卫和供应饭水，或借“星桥”给萨满魂灵做天上的歇脚包（家），以便继续跋涉远程。

① 萨哈连，满语，黑色，此处指黑龙江，全称应为“萨哈连乌喇”。

② 哈达，满语，岩石突起而成的山峰。

[富育光：《萨满教与神话》，第102页]

6. 都凯女神

阿布卡赫赫所造的敖钦女神，是为了守侍巴那姆赫赫使她不能安眠昏睡。阿布卡赫赫又觉得只让敖钦女神守护，还不放心。因敖钦女神九头八臂，神力盖世，一旦逃跑，就会变成无敌于世的宇内大神，便又派管门的都凯女神，要她记住要时时关好天门，让敖钦女神只能在神域之内活动，不能随意出走。敖钦女神有九个头，敏慧无比，便把憨厚的都凯女神骗来，同她嬉要，共同筑建地穴住室。敖钦女神把头上的触角借给都凯女神用来钻地穴行，都凯甚觉好玩，却被敖钦女神欺骗，使其冲出天门，成为神威齐天的耶鲁里。阿布卡赫赫大怒，把都凯女神赶出天系。巴那姆赫赫怜悯她便将都凯收留，平时变成蚯蚓，总是穿行地穴，决意要寻见耶鲁里，以雪渎职之恨，从此也无颜见天上太阳，太阳一照便会死去。

[黑龙江四季屯满族萨满白蒙元讲述，吴纪贤、富希陆记录，1939年]

7. 女战神奥朵西玛玛

阿布卡赫赫的第三个身边侍女叫奥朵西，意为小姑娘，掌握七彩云兽，是放云马的神女，天河中的各色云兽都是奥朵西的意愿奔行，有的像虎，有的像豹，有的像鹿，有的像兔，有的像马，有的像猪，变幻无穷。阿布卡赫赫追赶耶鲁里，总是追不上。奥朵西便想出一个巧妙的招法，用藤草编成白色的马借给耶鲁里，耶鲁里很高兴，哪知骑上白马便被藤草缠住，耶鲁里才被阿布卡赫赫捉住，服输。可是，耶鲁里说了软话，阿布卡赫赫心慈手软，放了他。

不料，他马上就变了心，还照样伤害生灵。耶鲁里看见阿布卡赫赫身披九彩云光衫，姿貌秀美，便想嬉戏她，并想得到它。阿布卡赫赫格外恼火，一见到耶鲁里就头发胀，看不清楚耶鲁里的全身，只能见到他的一个九头脑袋，便头晕目眩，忙让众侍女轰走他。大侍女喜鹊用叫声赶走他，耶鲁里用几座山塞住了耳朵，二侍女用刺猬针上太阳光刺他九头双眼，耶鲁里用白雾作眼帘，三侍女奥朵西便将七彩云马赶进了耶鲁里的眼睛里，耶鲁里疼得九头十八只眼睛都变成了黑雾虫噬，被赶跑了。

可是，耶鲁里眼睛里被裹走了许多天马，天的颜色才从此不再是九个颜色，而变成七色了。阿布卡赫赫非常生气，将奥朵西赶走，不准她再作牧兽女神。可是，奥朵西走后，天上又少了百兽的蹄声、叫声，天空只是一片云光，阿布卡赫赫深觉寂寞，便又把小奥朵西召到身边，重作牧神。奥朵西是智慧的战神，所以各族敬奥朵西为牧神和侍家女神，庇佑宅室女红顺绥。神偶供于堂屋正北方。

[黑龙江省孙吴县满族关锁之之父口述，富希陆搜集于1936年]

8. 神玉的来历

在萨哈连极北地方，是一片千年松林和古岩幽洞，有一连七座山头，并峙入天，称穆丹阿林，四周群山围拥，白云护庇，百兽繁居，鸣唱如神界。其山多异禽异兽，生九彩斑纹鸟，其声如女儿语，又有双头七彩花节蛇，有此蛇处可得七星翡翠，为玉宝。北人多跋涉千里，采玉易货于南明。相传，天命初宫妃多赐用穆丹玉。穆丹阿林，在阿布卡赫赫驱赶恶魔耶鲁里时，是她从头上摘下的玉坠，打向耶鲁里，耶鲁里的头被打掉下一颗，掉在此地，那块玉坠也被打碎落在耶鲁里掉下来的头上，便成了一座玉石山，包围住了那颗魔头，可是耶鲁里神技无敌，马上把掉下头那个地方，一连凸出六个同样的大山，阿布卡赫赫和巴那姆赫赫们来找那颗魔头，已经难以觅寻，一共七个大山和周围的小山丘，无法再找到耶鲁里的头，耶鲁里从地下又偷偷把那颗头找到安到了自己的头上。从此，这里出现了七座大山，而且山中多奇玉，都是阿布卡赫赫的头上玉坠化成的。山中多幽洞，是阿布卡赫赫派诸神抓拿魔头，给钻拱出来的，幽洞甚深长，有冰瀑，潜流，多蟒、豹猛兽，穆丹阿林与宁摄力神山，同为北方诸族致祭的名山。长途献牺祝祭者从春走到冬，由冬走到春，骑马、步行赶着勒勒车向北虔诚进发，逶迤不绝。清初叶仍不绝于道。

[黑龙江满族瓜尔佳氏祖传萨满口述，富希陆搜集]

二、人类起源神话

1. 都金恩都力生人

都金恩都力（生命之母神）降生在水底沙滩上，生下来是八手八足，水多深，脚多长，水多宽，手多长，水浅了，脚也就短了，水小了，手也就短了，是司水底大神，住在东海。它每个毛孔都能生出人和鱼来，是东海生命之母神。它生出的人，风天生的是男人。风浪把人撕扯，就长的细，浪给挤出“索索”（男性生殖器，满语），无浪生的人是女人，所以过去女人多……

[富育光：《萨满教与神话》，第50页]

2. 柳叶繁衍人类（一）

满族为什么敬柳？原来，当阿布卡赫赫与恶魔耶鲁里鏖战时，善神们死得太多了，阿布卡赫赫只好往天上飞去，耶鲁时紧追不放，一爪子把她的下胯抓住，抓下来的是一把披身柳叶，柳叶飘落人间，这才生育出人类万物。

[珲春满族《喜塔拉氏萨满神谕》，富育光翻译]

3. 柳叶繁衍人类（二）

在很古很古的时候，遍地大水呀，黑风黑夜，举目漆黑，水中最先生什么？是尼亚勒玛（人）？是尼玛哈（鱼）？是塔斯哈（虎）？是音达浑（狗）？不是，都不是。是佛朵，是毛恩都里（树神），佛朵生得像威呼，是船形，在水中能漂，风吹能走，由它越变越多，长成了佛多毛（柳叶树），或叫“佛佛毛”，世上的人为啥越生越多，遍布四方，凡有水的地方就有佛多毛。“佛多毛”中生万物，生出花果，生出人来。

[富育光：《萨满教与神话》，第50页]

4. 柳叶繁衍人类（三）

很古很古的时候，世界上还刚刚有天有地。阿布卡恩都里[①]把围腰的细柳叶摘下了几片，柳叶上便长出了飞虫、爬虫和人，大地上从此才有了人烟。直到今天，柳叶上还好生绿色的小包，包里生有虫子，就是那时候阿布卡恩都里留下来的。

[珲春满族《那木都鲁哈喇神谕》，富育光翻译]

5. 柳叶繁衍人类（四）

在古老又古老的年月，我们富察哈拉祖先居住的虎尔罕毕拉（毕拉：小河）突然变成了虎尔罕海，白亮亮的大水淹没了万物生灵。阿布卡恩都里用身上搓落的泥做成的人只剩下了一个，他在大水中随波飘流，眼看就要被淹死了，忽然水面漂来一根柳枝，他一把抓住柳枝，才免于淹没，后来，柳枝载着他漂进了一个半淹在水里的石洞，化成了一个美丽的女人，和他媾合，生下了后代。

[牡丹江地区《富察哈拉神谕》，富育光翻译]

6. 水生人

宇宙刚刚初开的时候，遍地是汪洋。水连天，天连水，阿布卡赫赫在黑风中让水里生出个水泡。水泡像蛤蟆籽，越生越多，越生越大，越生水泡聚到一起，聚呀聚，聚成个大球，漂在水上，又不知经过了多长的时候，球里蹦出了六个宁姑（巨人），是六个谙达（朋友）。这便是诸申之祖，六人管六方（东西南北四方和上下两方），六个人有三十六只眼睛，六个人头，手、脚上都长阿只眼睛，所以什么都能看得见。六人四十八只脚，所以走的快，什么地方都能去。六人四十八只手，所以什么都能得到。

[富育光：《萨满教与神话》，第50—51页]

---

① 阿布卡恩都里，满语，阿布卡：天，恩都里：神。阿布卡恩都里即天神。

7. 歌神

耶鲁里喷吐黑风恶水，阿布卡赫赫派身边的霍洛浑和霍洛昆两个女神详查动静。她俩只见寰宇动晃，天石颓塌，地陷涌泉，回去报告赫赫已经来不及了，便放开喉咙大声唱乌春（歌）。两女神边唱边携手舞蹈，在颓石浪尖上唱，在恶风凄雨中跳，歌舞迷住了耶鲁里，竟忘了施展雄威，闭目睡了过去，等他突然猛醒时，阿布卡赫赫已经率百兽百禽围袭而来。耶鲁里双手一摁竟将两个女神碾成血粉，后来血粉干润在树草之上，小小的粉粒化成万千鸣虫，体小而其声悠亢，声震数里可闻。而声调有嬉戏、忧思、欢庆、报警、探询等不同味韵，显露其死亡被害前仍不服耶鲁里的欺凌，代代年年叽叽鸣唱，为人世警世诵歌。

［满族民间神话《天宫大战》的《陆腓凌》篇，富希陆于1939年搜集整理］

三、族源神话

1. 民族起源神话

相传很古很古的时候，阿布卡恩都里（天神）从笼子里放出心爱的五只彩色斑斓的乌勒胡玛（野雉）。这五只彩雉，从天上降下来便成了世上的人类，从此世上头一次有的人却都是女人，一共五个美女。可是，她们谁也不愿意呆在地上过活，都想回到阿不卡恩都里那里过舒适日子，便都想办法找高地方幻想重登天庭。正巧，她们瞧见山下河边有一棵顶天立地的粗枯木站杆，枝广繁多，插入云霄。五个美女见了非常高兴，便都争着抱住粗枯木杆，抢着攀枝往上爬，她们爬呀，爬呀，突然枯木站杆，卡吧吧一声折断倾倒，把五个美女甩向四方，都从云中掉了下来。有的掉到河边，遇到鱼群；有的掉到高山石砬子底下，遇到虎豹群；有的掉到白杨树林子里，遇到了狰鹿群；有的掉到一片花香的平川地，遇到了猪群；有的让风刮走，遇到了牛羊群。这五女后来出嫁成婚，养育后代，才有了赫哲人、鄂温克人、鄂伦春人、满洲人、蒙古人……

［黑龙江省爱辉县大五家子村满族张石头讲述，富希陆收录于《瑷珲祖风遗拾》］

2. 爱新觉罗氏族源神话

高皇帝姓爱新觉罗氏，讳努尔哈赤。先世发神于长白山，是山，高二百余里[①]，绵亘千余里，树峻极之雄观，萃扶舆之灵气。山之上，有潭曰闼门，周八十里，源深流广，鸭

① 长白山高二百余里，可能系原文有误，或者出于夸张。

绿、混同、爱滹三江之水出焉。鸭绿江自山南西流入辽东之南海，混同江自山北流入北海，爱滹江东流入东海，三江孕奇毓异，所产珠玑珍贝为世宝重。其山风劲气寒，奇木灵药应候挺生，每夏日环山之兽毕栖息其中。山之东有布库里山，山下有池曰布尔湖里，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，告二姊曰："吾身重不能飞升，奈何？"二姊曰："吾等列仙籍无他虞也。此天授尔娠。俟免身来未晚。"言已，别去。佛库伦生产一男，生而能言，体貌奇异，及长，母告以吞朱果有身之故。因命之曰："汝以爱新觉罗为姓，名布库里雍顺。天生汝以定乱国，其往治之。汝顺流而往，即其地也。"与小船乘之，母遂凌空去。子乘船顺流下，至河步登岸，折柳枝及蒿为坐具，端坐其上。是时，其地有三姓争为雄长。曰构兵相仇杀，乱靡由定。有取水河步者，见而异之，归语众曰："汝等勿争，吾取水河步，见一男子，察其貌非常人也。天必不虚生此人。"众往观之，皆以为异。因诘所由来，答曰："我天女佛库伦所生，姓爱新觉罗氏，名布库里雍顺。天生我以定汝等之乱者。"众惊曰："此天生圣人也。不可使之徒行"，遂交乡为舁，迎至家。三姓者议曰："我等盍息争，推此人为国主。"以女百里妻之，遂定议。妻以百里，奉为贝勒，其乱乃定。于是，布库里雍顺，居长白山东，俄漠惠之野，俄朵里城，国号满洲，是为满洲开基之始也。"

[《清太祖武皇帝实录》]

3. 西伦玛玛

居住松花江中游的马氏、富氏家族敬奉西伦玛玛。她原是一位猞猁神，为了拯救苦难深重的部民，化为人形，并被推为首领。西伦玛玛带领部众平息征杀，她领养的雕儿子和虎儿子为降伏火龙，壮烈牺牲，留在松花江和嫩江畔。西伦玛玛后来在寻找水源时，被长白山口猝发的烈焰烧死，化为长白温泉女神，甘水汇入松花江，为后人造福。

[傅英仁：《黑龙江省宁安县满族萨满教神话调查资料》]

第二章　神偶　神器

第一节　神　　偶

一、神偶的主要分布地域

1. 珲春地区

满族神偶的主要分布区域在珲春、吉林市、爱辉等地。

珲春是满族发祥地之一，是东海窝集部最有代表性的居地之一。东海窝集部曾经分布于乌苏里江以东、图们江流域至日本海的广阔区域，以狩猎、捕鱼为主要经济门类。现居珲春满族各姓，多源于东海窝集部。此处清初为蛮荒之地，以后也偏僻、闭塞，很少有人去探究其中的文化宝藏。经过我们近年的调查，该地的那姓、胡姓、杨姓、郎姓，原属东海窝集部的石姓等均有神偶。满族的神偶以各姓各氏信仰为主，因此各姓神偶互不相同，有自己的内容组合和特点。

珲春满族胡姓神偶用木刻成，木料的选择十分严格，族中人必须闭上眼睛向前越过九个山头，并同砍一棵树上，此树之木材可做神偶，该树称“恩都力毛”，即神树。该姓管狩猎，保长途跋涉平安和方向的神亦为木刻，神长约三寸，圆柱形，直径0.8寸、平顶，有两只凹下去的大眼睛和微削下去的小嘴。该姓的威虎力恩都力即船神也由木刻而成，这是脚踏一只船的两位并立女神，尖顶，眼部画线为形，嘴部刻画，一根细线将两神绑接，象征在大海中行船纹丝不动。东海窝集部杨姓神偶多为树根。这一树根的选择或族人在山中越过九坡，闭眼射箭或用刀砍凿，如同中一树，即掘此树根，选最奇特形状为神偶；或在某地偶然受益，如打到大动物，找到失去的猎物或乘马等，即取此“异”地某树根、瘤雕做神偶。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。另外也有选奇异动物骨中某部分作为神偶的。还有的选一块庞大的鱼骨、鱼牙为偶，视作海神。

珲春郎姓神偶多为各种兽皮，有山狸子、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，一张皮代表一种神位，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，根据燃烧烟消失的方向走出迷途。这样便扒下刺猬皮为神。

孟姓神偶用桦皮、木雕制成。那姓的宇宙大神为一椭圆形桦皮盒，内装三创世女神

木制神偶。桦皮盒正面雕刻云朵、水和女性生殖器，象征光明和生命崇拜观念。桦皮盒底部正中有一孔洞，意味着此形只为九层天中的一层宇宙，各层之间上下相通、相同。

2. 吉林地区

吉林地区也是神偶比较集中的区域，此地布帛神偶居多。永吉县大缓河乡小缓河村满族韩姓有宇宙风神神偶四个，此神还有六个，萨满去世时夹走两个。此四个神偶均为女性。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。杨姓宇宙司昼夜神偶为一对夫妻神，面部笔画面成，均作腾飞状，双偶正面均为白色，背部女为白色，表明白昼即司白天，男为黑色，意为夜，即司黑天。杨姓司室宅、人身安全的女性神偶为皮制，双眼由铁丝嵌内，凸形，双臂呈飞腾状，有发辫。韩家一对鄂其和（护身神偶）为女性，铅制，一寸高、尖顶，双臂平伸，头上有细毛孔便于穿线挂身携带。它们管保佑人身安全、不生病，不迷失方向等。病时可将它溶化敷病处，人亡可与主人同葬。

吉林市郊红旗乡杨姓以约半尺长、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，代表妇女生殖器。神偶布条白色代表阳光，蓝色代表水，黑色为深夜，此神偶藏于神匣中，便于携带。红旗乡赵姓一皮制房神，女性，身上挂彩穗，象征飞天云彩，神偶为腾飞状，双眼嵌铁丝外凸，该神藏于房顶隐蔽处，由女人祭祀，主要保佑母亲和孩子健康、平安，尤其是不得妇女病。

3. 爱辉地区

黑龙江省爱辉、宁安满族也有神偶遗留。在《满族社会历史调查》中公布了爱辉地区祖宗神像，其中有骑于马上的“七人八马”神像，同子孙绳藏于一处的佛佗玛玛神。此神呈现男人形态。这些祖像反映一个姓的祖先崇拜，儿孙由此繁衍面来。爱辉徐姓以两圆石为祖，放于祖匣之中。该姓原住黑龙江以北结雅河一带，后迁人爱辉，该姓从祖地拣两块石头祀为祖，每次祭祖祀之。宁安厉姓以红黄蓝绿各色布帛作八个人形神偶，祭祖供奉，因供时已久，祖先男女性别已忘，于是将神偶脸用布帛蒙上。

［富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第120—122页］

二、神偶的分类及其功能

1. 神偶的分类

我们可以从各种角度对满族神偶进行分类。从性别上可分为男神、女神，女神居多。女性的主要标志为尖顶、三角形刻号或记号，发饰等。从制作材料来分有木制、皮制、布帛制、骨制、草制种种。从种类上可分为宇宙自然神、人神、动物神，其中各类并有许

多支脉。从形象上可分为飞腾状，人常形状，动物状，抽象形状诸神等。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第123页]

2. 神偶的形象

满族中有以动植物某一原生部分，不做任何雕琢即为神偶者，如类于各种动物形象的树根，不同动物身上的皮质、兽骨、兽牙、鱼骨、鱼牙、禽羽、河石等等；有以宇宙各种原生物形象为依据雕刻、绘画、缝制为人形、兽形、禽形的偶像，比如牛、猪、鸟、蟒、虎、豹、夫妻司昼夜神，各种护身鄂其和人形神偶，各种祖先刻画与绘画神、七人八马神祖、木刻佛佗玛玛神、奥都玛玛神、创世三女神等。有以幻想形式制作的神偶，其中包括两类，一类为人兽合体的如鸭嘴蛇头人身神偶，一类为抽象或夸张形体的，如宇宙神堂由桦皮盒代位，盒上饰柳叶图案，象征本族后代像大地柳叶那么繁茂。桦皮盒上孔洞，表示女神能通贯天地，再如以长方形布块折叠的神偶，不具人形，但却缝上两只凸出的眼睛，象征着在密林中看得更远。这一对神中，中间有黑色三角布块为女神，不带黑布块为男神。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第129页]

3. “万历玛玛”神像

“万历玛玛”的神像有画像和木雕像。笔者在新宾永陵那氏家见过祖传的木雕像，头梳云鬓，衣着长袍，手系缠绳，昂首跨马，形象温柔俊秀。画像未见过，据满族老人说是一个女人牵着一匹马，有说是赤身裸体的，因此，祭祀挂像时，只许宗族老人看，不准其他任何人过目。满族祭祀“万历玛玛”，先挂神幔，后张挂画像，祀时不打开幔子。

[彭勃：《满族》，第130页，民族出版社1985年版]

4. 子孙口袋

家祭，主要是祭祖。在西条炕上供有皮制的佛爷口袋，名叫玛玛口袋。口袋里装着一个木制的老头神偶像、二十七八个木制的老太太神偶像。老头是猎神，其余玛玛神是天、地、日、月、星、云、山、路、海、水、风、火、雷、雨等自然界的神像。此外还有保佑出征太平的奥杜玛玛[①]，保佑子孙太平的瓦利玛玛[②]，保佑娶媳妇顺利的萨哈萨玛玛[③] 等神。口袋里还装有索罗条子、观音像和谱牒等等。

---

① 奥杜玛玛，满语，奥杜又作奥都，意为射箭稳准，骑马稳当，其神偶形象多为骑骏马的女英雄。

② 瓦利玛玛，满语，“瓦利”含意奇妙、神秘，其神偶以木削制，或以柳枝、布条为神偶。主司家务诸事、妇女生育等事宜。

③ 萨哈萨玛玛，满语，喜鹊神。

[穆晔骏、马文业：《恰克拉人民俗》《黑龙江民间文学》第八集，第201页]

5. 神偶的功能

满族神偶职能涉及人类生产生活许多方面，有的宽泛些、能力大些，有的狭窄些，能力小些，大体划分有如下诸种：

1. 守护宇宙安宁，保佑风调雨顺、物丰人盛。珲春那姓桦皮宇宙神偶所供为世界九层天中的一层。……

2. 保佑儿孙幸福、富足。满族各姓祖先神均有此职能，人们每年数祀祖先，供些祭品，如为皮质神偶就向神嘴处抹油或血，象征神已吃到祭品。九台石姓等即如此。供祀是为了让祖先高兴，因为他们的灵魂始终关注着子孙，希望他们按祖规遗训，规规矩矩地生活，保佑他们富庶、康宁。这类神包括九台石姓等的蛮爷神，它们以猪皮为衣，着猪皮靰鞡。宁安厉姓的布帛祖先神、吉林口前镇胡氏为穿清代官服的祖先神。满族各姓跳家神时许多已用各色绸布条代表祖先，满语称“梭利”。梭利的职能犹如祖先神偶。

3. 护身防患。满族各姓普遍都有护身神偶，称为鄂其和。这种神偶较小，随身带上，外出远行，它佑护人不迷路，不生疾病，遇到毒虫野兽不伤身。东海窝集部多为鹿皮鄂其和，两臂向上飞腾，两眼嵌小圆球。永吉县大绥河乡韩姓鄂其和一寸高铅制、尖顶，双臂平伸，人们佩带它，类似基督教的十字架、佛教的佛珠，挂在脖上，所行一定平安。依兰县依兰镇卢姓鄂其和为二女性小铅人，脚处连体，身为方形。当地李姓原为阿城人氏，也有类似鄂其和。

4. 保佑生产劳作顺利。珲春胡姓威虎力恩都力为船神，船上稳立的二位女神保佑人们捕渔行船安全，这对姊妹神身上缠着树皮细绳，表示风浪再大，也能保佑行船安全。杨姓的鱼骨、鱼牙偶像，意为海神，它保护航海捕鱼者人身安全、多捕海物。它的树根、瘿瘤刻制的各种动物神偶，也有守护猎人安全，保护猎物丰收之意。郎姓各种动物皮偶也具有此种职能。

5. 护宅驱邪。有些神偶被用来镇宅除病，恶魔邪怪不敢侵袭，保佑阖家身体安恙。郎姓的蛇皮、飞鼠皮偶神职即此。有的家中挂小人形偶于房上，佑人护宅。韩姓神偶绒装冬服，冬天出门时挂在大车车棚或营地窝棚里。赵姓房神挂房上隐蔽处，不许人看，它身披彩穗，象征着飞翔高空，驱魔消灾保佑家中儿童健康，妇女不得病痛。

6. 育婴佑婴。满族普遍奉祀生殖、育婴大神佛伦玛玛。该神位有一柳枝代位者，意为人类像柳叶一样繁盛；也有一三角黄布口袋为示，意即母体，人自口袋发生；也有雕一女性木像，有的如平常女性木神，有的则突出女性生殖、哺乳部分，象征人类繁衍的力量。佛伦玛玛的责任除了主管人类自身繁衍外，还关照儿童防病，妇女健康诸事。有的姓氏还有兼管生育的其他神，如东海窝集部胡氏供奉的一对祖先神便是兼管生育的夫

妻神。

7. 保佑战事平安。在黑、吉两省的满族各姓中，有些人家供奉战神奥都玛玛，她骑双乘神骥，驰骋如飞，在战斗中庇护着本部出兵发马、征战旅次的吉祥安宁。神谕中这样赞道："骑双骥强壮，战马行走，各处太平。昼行千里，夜行八百，紧急而去遥远。"人们供奉她即恳求奥都玛玛守护族人战争中各事顺利，并取得胜利。

8. 替身偶。在满族一些姓氏中，人有病或死亡要寻找另一个灵魂替代物，或代其消病除灾，或为死者灵魂替身，作为与生世联系的媒介物：如某人病危，抬到地下，即将入葬，此时若从病者身旁飞过一只鸟，或穿过一只马鹿、獐子等，就要将其捕获，杀后焚肉，让它的灵魂代病人先去，若病者即痊愈，便选送牲物的某一部分或骨、或皮为神偶。珲春满人葬俗要做一木雕人或草把偶陪葬。得暴病者必行火葬，火葬无尸，必做一模似神偶代之入葬。方式济《龙沙纪略》载："病家束草，像人，或如禽鸟状，击鼓作厉词以祭，喧而逐之，枭其首于道，曰逐鬼。"满族即有此俗。

9. 吉兆偶。有些神偶因偶然事件而立，如梦中遇到灾难，突然有一禽鸟，野兽禳解，逢凶化吉，人们便请萨满做一偶像，世代相传；如猎时迷路逢生，突然获许多猎物，失物复得诸类事，便取此异物之树根，瘿瘤为偶，或取相助的动植物某一部分为偶。这些神偶能向人展示各种吉祥的命运，能消灾赐福，因此备受推崇。

10. 缅祖励人。满族各姓多有祖传偶像，它让人们追祖忆祖，不忘根本，阖族团结合睦，遵循祖法遗规，不愧先人。这类偶像多以祖先本神、布帛神或画像神，乃至"梭利"代位，也有以别物代之者。新宾县那姓供祀牛神，该姓来源于大草原。

爱辉石姓供石，石神即祖居地黑龙江以北结雅河的代表。还有更为古老的祖先神位，如绥化、宁安、珲春、九台各地关姓的鸟羽神偶，四平公主岭镇石家村赵姓祭祀的乌鸦神偶，九台石姓的鹰、虎、蟒、蛇等八面动物旗帜，以及各种设竿祭祖时竿头屹立的虎头、神鹰，或神树上悬挂的兔皮等。此类均为各姓保护神。

满族的神偶不仅仅是行善佑人一类，也有一些人们不得不供的神偶，人们怕得罪它们，看见它的偶像，便感到它对人们的警示、监督。为防惹麻烦，遭突然祸患，便不时地供奉。如一些鸦嘴蛇头、人形蛇身的偶像，便有此类意义。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第123—126页]

三、神偶的制作及禁忌

在人们看来，神偶都是有灵魂的，各种神偶有各自不同的灵魂。这些灵魂又不是普遍的如平常人一样的，而是远远强于常人灵魂，甚至有主宰神力。即使为常人的替身偶

像，它的灵魂也有了一些特殊的意义。

因此，满族人对神偶极其重视，每逢祭祀必须给神偶上供，杀猪时为神偶抹油、涂血，意味偶像同活人一样可以食，可以感到知足、满意。神偶并非物质的东西，而是活着的神，身边的神，人们对它们相沿成许多宗教禁忌。

神偶的制作是有严格规约的，不是任何人都可以制作神偶，女性更不能做，做时怀孕的妇女不能靠前，只有萨满或在萨满操持组织下，才可操作。做神偶必选清净之处，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。也不是任何物质都可以做神偶，各姓有自己传统的取材种类和取材方式，最重要者，所取之物必须有神异之兆，必须遵天命神意。翻越九个坡，同砍一株树的树木可做神偶；含遇难吉祥意义的野兽皮可做神偶；有特殊意义的色布可做神偶；各神显示异兆的地方的东西可做神偶，等等。

神偶的安放也有严格的限制，它们必须而南放在西墙神位上，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、性别都有规定，不如此会犯神怒。祖规不能背谬。祭神偶所用祭器、挂千的样式、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，对外人秘面不宣，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。

做神偶剩下的材料有特殊的意义。做神偶剩料不能乱扔。剩木可作盖房用的室柱。剩下的皮子可做妇女用的坐垫，老人用的兜肚，护膝，妇女难产、痛经时，有的将神偶剩皮烧成灰喝下，以解病危。显然这些剩料被认作有神灵的威力。

做神偶的用具，如雕刻刀、石钻、磨石、火镰、锯等，必用新的或只用来制作神偶的工具，用完收藏，不作别用，本姓他户做神偶可请去．它们是本姓各家做神偶的公用工具。若不收藏，也不可乱扔，只能烧、埋，或扔江河中漂走，犹如满族葬法。

祭祀神偶是满族经常性的活动。除每年例祭中要阖族大祭外，平时各家主可不请萨满，自己向神偶祷告，祈求庇护或预示。每一户每个人与神偶是一生相伴的，从生到死没有停止对神偶的膜拜，从在摇车上的野猪骨、野猪牙等守护神灵，到丧葬中的伴偶，始终靠神灵护佑，神偶相随。神偶信仰渗人人们精神生活和物质生活的方方而而。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第126—128页]

第二节　神　　器

一、窝辙库（神龛）

1. 萨满教的神居之所——堂子

满族及其先世女真人，锡伯与赫哲亦然，均尊称供奉祖先神偶、神谱、神案、神像、神谕、神器之所，称为“恩都力包”。“包”即帐篷、家舍之意，现通译为“神堂”。所以称曰神堂，追其先，盖因往昔满族先世各姓氏家中都有栖神偶等神器之所，即“堂子”，里面摆满了祖先神偶。据《两世罕王传》传讲，仅王杲的堂子就有建州右卫的祖先神偶，千姿百态达千位之多；哈达部万罕的“堂子”中祖先神亦有“千员之广”。满族各姓的祖先神偶是在逐年增加、年年积累，不敢扬弃不诚。故祖先神偶数字都是相当惊人的。称“恩都力包”，实际上就是“祖先神的家”，是族人生活的现在世界之外的另一座神的世界，神的居所。清后期，特别是民国以降，萨满教信仰日渐衰弱，又加之战争离乱，北方诸民族所崇奉的人形神偶日渐稀少，除个别姓氏仍珍藏供奉外，大部分已经散失了。

［富育光：《萨满教与神话》，第304页］

2. 神匣（神堂）

“堂子”一词，按满族众多姓氏所珍藏的谱册及萨满神谕中可以证实，系满语词汇，早在女真时期就通用了。“堂子”，系满语Dangse（档涩）演变而来。“档涩”译汉意为档子、档案。往昔凡满族各姓家族主持者总穆昆处专设有“恩都里包”[①] 或“档涩仓”（档子堂），作为恭故阖族谱谍及本氏族众神祇神位、神谕、神器、祖神影像之所。所谓“神堂”，并不一定早期都是楼舍。这与北方民族先民长期以游猎移居有关，神随人迁，宿营即设神位，便于携带。祖先神偶、影像或神册、神器等多放入桦皮匣、木匣、柳编匣、骨质匣、石或泥罐中，后来多放在长方形上抽盖的木匣内，俗称“神匣”。这是北方诸民族固有的习俗，满族诸姓皆然。

［富育光：《清宫堂子祭祀辨考》，载《社会科学战线》1988年4期，第205—206页］

3. 索绳

“他哈绸子”或称“他哈布”，盖系初时用布以后用绸，是祭祀时拴于“索绳”，“线

① “恩都里包”，满语，“恩都里”为神，“包”为住所，故汉译为神堂。

索”上的小布（绸）片。为马祭祀时也用它拴于马的鬃尾上。一般为三色，每块一色，有用白、月白、蓝三色的，但也有忌用白色的。……“新索”是指准备于祭祀过程中佩带更换的“线索”。满族旧俗，其家新生子女，其家人要向同族中儿女双全并有“福气”的人家讨要彩线数条合为一股，称为“索”，经过祭祀仪式，环系于小儿颈项，以寓求福之意，此为“带索”。此后，每遇祭祀都要更换新索，即“换索”，直至男子娶妻、女子出嫁才将索摘下，归于本家“索绳”上保留。所以每次祭祀时都要备新索以供换索之用。

[姜相顺等编著：《辽滨塔满族家祭》，第13页，辽宁人民出版社1991年版]

4. 香炉碗的家征和摆放的数量

香炉碗，也称香碟碗，木制，上下宽，中间窄，上端呈凹状，下端实心平底，整体呈“亚腰”状，近似莲花座，是专门放香末的。

香炉碗，是门第等级和祖籍源流的象征，如祖籍地原为长白山五道沟的，便在碗的腹间阴刻五条弦线纹做标记。

供放香炉碗的数量各姓不尽相同。如关姓八个，尹姓四个，赵姓八个、陶姓三个……少则两个，多至十二个；有的为奇数，有的为偶数，均以师承为据，至于香炉碗上刻有莲花纹图案的，那只是一种艺术装饰。

[调查地区：吉林省永吉县，调查整理：尹郁山]

5. 以各色绫条代祖像

满俗祭先则设神杆各索摩及神板，以各色绫条代祖像，长盈尺、藏木匣内，置神板上，室中以西为上，墙上废板为神位宗佑之遗出，下有窄炕，不容坐卧，祭者缚牲特于此处，燃绳并设席之地也，植杆于庭，左贯以锡盘丧礼之重也。古以代主既虞，废之，满俗，初无神主，故奉重以为常亦用以天祭用，特豕特牲馈食也。

[《安东县志》卷七《祭礼》，第33页]

二、神案

1. 神案的形制与用途

祭祀用的“神案”，是放神牌，挂神像的地方。案用木制，宽窄、高低等规格不一，其形状是左右两侧各立一柱，上中下各置一横梁，下有座，底座下两边各置一个三条腿式的支座。上边横梁两端各置一龙首，故称“龙案”。整个架具不用钉，只用铆榫。

神案多用于“没扣香”[①] 之家。祭祀时放于正房西屋西条炕上，供桌之后，用黄布或黄云缎为帘幕，各种神器（即马叉、哈马刀、滴达枪、捏拉器）置于案后，不让他人看见。案前悬挂神牌神像，按一定顺序排开。神牌只一木板，无字，偶或影像用布、帛、桦皮、木、纸张、石头等画制、包制、刻制。

［调查地区：吉林省永吉县，调查整理：尹郁山］

2. 设位

设位，设所祭之神位也，陈列先祖所藏之重器也。古礼，将营室，先立祠堂为龛，以奉先世。庶人无堂，设于寝室，随（遂）祭于寝。我家神龛设于正寝西壁上，南北有二，各有二扬手，上安一板，香碟各三。南龛一大匣内贮神索绳与斡单布，北龛一小匣，内贮香末。外有神箭一枝，与斡单架子俱放在龛下扬手于上。

当祭之时，前一日将香碟请下，先南后北，重筛净灰，俱著于龛前。凡他哈绸子与新索，以及祭祀一切应用器物，皆预备齐楚，收拾洁净，而陈于神位之前。

［辽宁省新民县公主屯镇辽滨塔村关氏祭祀族传资料《祭仪大略》，姜相顺、佟悦、王俊编著《辽滨塔满族家祭》辽宁民族出版社 1991 年版］

3. 祖先神位

满人祖先位在西墙，下有窄炕极洁，平日不容人坐卧，惟祭将缚特牲，就此拈绳。祖像不轻绘，每以各色绫条代之，长盈尺，藏于木匣，置净板上，板贴黄挂线，纸中刻满字，以别为满族。其左为佛头玛玛，有位无像，惟挂一纸袋，内贮五色线绠，长可六七丈，以“锁”名之。又南檐下锁西长木匣，内藏关帝及观音像，皆绢画者。

［《凤城县志》卷十六·民国十年石印本］

4. 瓜尔佳氏神案

1990 年春，我们在吉林省永吉县杨木乡发现了满族瓜尔佳氏大批萨满教传世文物，包括满文萨满神谕、祖先影像、神偶、神器、家谱等等，时间至少在二百年以上。其中最有价值者当首推萨满神案。神案，满语称“安巴朱克顿”，俗称“神堂”，用绢帛制作。关氏神案上，彩绘着本族所祀的雷、火、鹰、蟒、野猪、水鸟、熊等自然、图腾神祇。除此，还彩绘有本氏族的历代萨满神像。关氏萨满多为女性，端庄典雅，众神千姿百态……这是建国以来在吉林省发现的最古老的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的清代原始实物。

［郭淑云：《满族古文化遗存探考》，《满族研究》1991 年 3 期］

---

① 扣香，意为断香。满族跳神俗称烧香，祭祀不断，则香火不断。若长期不事祭祀，香火不继，俗称扣香，反之则称为“没扣香”。

5. 石克特里氏神案

满族向有以西为尊，以西为长的习俗，所以神堂要设在三间正房的西屋。设神堂首先要悬大神案子，石姓家族的大神案子高 2.5 米，宽 3 米。神案的上端彩绘着石姓家族的发源地——奇峰罗列、瑞云缭绕的长白山和奔腾的松花江源头水。在神案中间最显要的部位，绘着按严格的辈分排列的传说死后归位于长白山为“神”的历代萨满。在每位图像的右边均用满文书写其名讳。神案的两边和下方分别绘有萨满奇幻的传说：有的乘飞虎穿山越涧，有的跨巨蟒腾云驾雾，有的钻冰眼潜泳，有的乘烈焰升空……

[石文炳：《佛满洲的萨满祭祀及传说——记锡克特里家族跑火池》《长白学圃》第 4 期，1988 年 11 月]

三、神杆

1. 神杆——由神树演变而来

神杆，满族人叫“索罗杆子”，就是满语“索莫”的音转，是萨满祭天之神杆。满族各姓家家院里都有。神杆长九尺，是从山里砍来的不太粗的树杆做成的，什么树都成，就是不用松树、椴树，最好是柳树、榆树。杆上梢要留九个枝杈，象征九天。立杆子要立在院里正门偏东位置，院里若有影壁，一般都立在影壁后，对着家屋的风门。立神杆、各姓规矩不一样，我们老富家是祭祀立杆，一直等下次祭祀再换新神杆。旧神杆顺江水漂走，或送高山上，不能做烧柴烧。也有不少满族姓氏立神杆是祭院子时立杆，祭祀完就送走，平时院里不立杆。神杆下都要摆放三块、五块石头，是吃小肉饭立灶用的。听老人们讲，这些说道可能都是在早过游猎生活时的古风，留下来成了满族的习俗。

[富希陆讲述，富育光 1974 年访问记录①]

2. 祭神杆仪式

索木祭是祭索木杆的仪式，据说是祭神鹊和神鸟，含有“反古求本不忘其初”之意。最早在野外，后来在院内举行，此祭祀只男子参加。

过去索木祭是在堂子祭的前一天举行，但后来它变得复杂，而改为在堂子祀后举行。

索木祀在早四时左右开始，主祭人坐在堂子的神祖前，亲自做三根细草绳，备祭祀时用。神祖前置桌，桌上摆酒三杯和碟子两个，一个碟子里装灰，一个碟子里装小米。以上均为祭祀而做的准备，正式的祭祀，是在这之后于院内举行。

[荣恒山：《略谈满族民俗》，《满族研究》1988 年 1 期]

① 富希陆，1974 年 64 岁，满族著名文化人士，世居黑龙江省爱辉县。

3. 神杆与灵禽崇拜

作为满族住宅的组成部分，正对大门内侧，多有象征平安的影壁，在院落的东南向阳之处常竖神杆，称为“索罗杆”或“千年棍”，顶端置锡斗或草把，里面放五谷杂粮或猪的杂碎，以敬乌鸦和喜鹊，反映灵禽崇拜的观念，神杆是古代野祭中神树的演化。

［富育光、王宏刚根据在吉林乌拉和宁安地区的实地调查整理］

4. 立神杆的禁忌

院子里立的神杆，满语为“索莫杆子”，是用山上的松树砍去枝杈，剥光树皮做成的，大小没有严格规定，自然是越长越好，人们把它看成是神树的象征。杆子立在院内大门东侧，下面要有石座，否则杆子就立不稳……

杆子是圣洁之物，要把神杆立在大门以里，四合院东南角的地方，石座同时移至，使杆子靠住，长期保留。由于是神灵的象征，所以神杆上不能拴牛拴马，也不能在附近放猪、喂鸡，人也不能随意跨过其影子，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。

［调查地区：吉林省九台县，调查时间：1990年，调查整理：石光伟、刘厚生］

5. 神石的选取

过去，在宁古塔一带，欲请神石，必至山中选取。是日，由萨满打着手鼓，导引入山，进山的大车（冬日用爬犁）不准坐人。因是请神，马头的两侧要披红，气氛十分庄重。车到请神石的地点（多在山神祭坛的两侧或后面的石堆）选准神石后，要用清水撩三下，然后拾到车上，仍由萨满打鼓，唱神辞，导引至主人家。主人恭候门前，跪迎院门，经过一定的仪式，就与神杆置放一处共祀之。

［调查地点：黑龙江省宁安县，调查整理：程迅］

第三章 萨满

第一节 萨满的文献记载及其分类

一、萨满的文献记载

1. 关于萨满的最早记载

骨舍上兀室奸猾而有才，自制女真法律文字，成其一国，国人号为珊蛮。珊蛮者女真语巫妪也，以其通变如神，粘罕以下皆莫之能及，大抵数人，皆黠虏也。

[宋·徐梦莘撰《三朝北盟会编》卷三，第10页]

2. 关于萨满职能的记载

萨玛教为满洲人所通奉，其名见诸《北盟录》，盖金时已有之矣。凡祭祀祈祷必跳神，名曰叉玛，即萨玛之别音。跳神者大类疯剧，头戴尖帽如兜，帽之缘簪缀五色纸条，下垂敞而，外悬小镜二，如两目状，身着长布裙，偏系铜铃，击鼓蹲舞，口作满语，喃喃不可辨。有跳家神、跳大神之别。跳家神者，祭祀用之，系有能者。跳大神则专以治病惑人，即神巫是也。

[魏声和：《鸡林旧闻录》，《长白丛书》，第66页，吉林文史出版社1986年版]

二、萨满的分类

1. 萨满的类别

萨满，或作“萨吗”、“叉玛”、“察玛”等，都是同音异译。“萨满”一词为通古斯语的音译，意为“疯狂的人”，汉译为“巫”（女为巫，男为觋，总称为“巫”），是沟通神、人的中介人，神权的代表。最初萨满为女性，后来多为男性。萨满分三种：一是家萨满，管理家族祭祀；二是跳神萨满，搞跳神治病活动；三是属职业性的宫廷萨满。

[金启孮、张佳生主编：《满族历史与文化简编》，第300页，辽宁民族出版社1992年版]

2. 氏族萨满

在一个姓氏之内，助手与大萨满的人数是不相同的，助手可以十几个或二十几个，但大萨满在同一地区一个姓氏之内一般是一个。石姓同时有两个大萨满，就是因为该姓分居两地，而且比较遥远。黑龙江省富裕县三家子屯的何姓和孟姓虽同居一屯，但各有自己的大萨满，而且每姓只是一人。该省黑河地区五家子屯的何姓、臧姓、关姓也是如此。

[宋和平：《满族萨满神歌译注》，第4—5页，社会科学文献出版社1993年版]

3. 家萨满

据我们调查，满族的萨满可分为家萨满和大萨满。两种萨满的区分是：家萨满一般是每个姓氏一个，如瑷珲乡的吴子明和三家子屯的赵喜庆，从前都当过家萨满。因为一个姓氏一个，所以也叫氏族萨满，其职能是为本姓氏家族主持祭祀活动，一般是在每年收获季节，为庆祝丰收，祈祷全家或全族安康和颂扬祖先的功德而举行的祭祀，俗称跳太平神，也称跳家神。跳神时身穿裙子，系带腰铃，手持太平鼓（即抓鼓），击鼓而舞，但不戴神帽。其内容主要是祭天和祭祀祖先神。祭天是通过祖宗杆（即索罗杆子）祭祀；祖先神灵的祭祀较为复杂，随姓氏而异，如有的姓氏祖先神灵是用白粗布或是纸画的持枪跃马的勇士或身穿鱼鳞盔甲片的壮汉的画像；有的是绸子条和一叠高丽纸，有的是一块黄色的方布等等，并需要供奉不同的牲畜和饽饽之类的供品。这些神像和神物之类的物件，平时都放在祖宗匣内，敬放在西墙上的祖宗龛上，只能在一定的时候，经过祭祀活动时，才能打开匣子举行跳神活动。

[宋和平、魏北旺：《瑷珲富裕两地萨满文化调查报告》]

4. 乌达看——女萨满

萨满之外又有女萨满，名乌答看，与萨满同势力，稍逊，位次在萨满之下，惟预言及探失物，求盗品时以依赖之，又能医精神病，故以专敬之也，不特人民尊敬，且畏怖之，恐其障害也。

[《宁安县志》卷三]

5. 女萨满历史悠久

渤海国志长编引北盟录云：金以女巫为萨满，或曰珊蛮。金与渤海同族，度渤海人亦必奉之，萨满亦称叉玛，奉者多为妇人，盖女巫之一种也，于祀先祷神时，戴尖冠，着长裙，腰系铜铃，击鼓蹲舞，口喃喃，辞不可辨。又谓可以疗疾，今宁安及辽东各地，犹

存此俗。

[《奉天通志》卷九十七《礼俗》]

第二节 萨满的传承及丧葬

一、野萨满的传承

1. 神选萨满的先兆

大萨满是跳大神神灵舞蹈的，又叫野萨满；家萨满是跳家神的。他们的承袭方式既有联系又有区别。主要区别在于，大萨满是前一代早已去世的老萨满的灵魂，经过修炼成神以后选择下一代萨满，常称为“神选”或“神抓”。被神选的人常常表现为久病不愈，或精神异常。如杨姓大萨满杨世昌，11岁时得病，三天三夜昏迷不醒，请萨满看了后，说是要当萨满。石姓两位大萨满也是如此，一位是石清山，17—18岁时，曾七天七夜不吃不喝，昏迷着，萨满看后说他要出马。另一位是石宗轩，他很小的时候就迷糊，由此得一绰号叫“小迷糊”。他俩都许愿充当萨满，精神恢复了，身体也健康了。此时还不是萨满，要经过学习“乌云”后，才能成为正式大萨满。

[宋和平：《满族萨满神歌译注》，第2页，社会科学文献出版社1993年版]

2. 神选过程

神附体即称抓萨满，它是指本族前几代死去的萨满中的某一个灵魂回转，附到该族的某一个人身上。被附者，或年轻后生，或三四十岁中年人，突然发病，精神癫狂，病状奇特，有的突然爬树上墙，有的连唱带跳。这些症状在此之前是没有丝毫迹象的。这种情状持续到一定程度，家人就要找萨满来查问病因。如病狂者声称是前辈的某位萨满魂附体，受神之托让他领神，那么就要对他进行验证。每一代的野神祭萨满都有自己独特的神技，如爬树、使火、用兵器、使水术等等，也有他权威的神器，如托利（铜镜）、哈马刀等，如果真的是哪一位萨满抓神，那么被抓者就必须会那位萨满的所有技艺，前萨满能做到的，他必须也能做到，其间还要同萨满比武，展示虚实，果然如前者，那么就会承认他为萨满，阖族磕头拜叩。经验如与其口言不符，则不允狂者想当萨满的要求。这种萨满的神技是神赋的，因此不需要教授什么，人们认为他本身通神，一切与神俱来。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第102页]

3. 关柏荣萨满的领神过程

关柏荣，现年56岁（1993年）。从16岁拜师为徒学做“察玛”，至今已有四十年。他的师父名关志远，是该村有名的“老察玛”现已故。关柏荣从小体弱多病，他祖父十分疼爱这个孙子，请遍了乌拉街的医生来替他治病，仍未见好。经家人商议，认为孩子久治不愈，是因冒犯了祖先和神灵，让他遭灾受难，或者是祖先和神灵看上这孩子，有意让他当“察玛”，故让他卧床不起，经受磨难与考验。于是，当家主事的祖父决定让孩子拜师当“察玛”。他先为孙子烧香许愿，求神灵保佑他病体康复，待病情好转，即择吉日请“察玛”举行领神仪式，以还其愿，并让孩子接受神灵的考验，如考验合格，表示神灵乐于收受，然后再拜师学当“察玛”。

一个人决定当“察玛”，不仅仅是他个人的私事，而且是全家、乃至全族的大事，是一件十分庄严的事情。因为“察玛”是本家族及其成员举行烧香仪式的祭司及其他宗教活动的主持人，备受族人的崇敬。举行该仪式，可以一家办，也可合办。若家庭经济富裕，则自己出资操办，请本家族人参加；若家庭经济困难，无能力独家操办，亦可借本家族集体或者某一家举行烧香祭祖的仪式的机会，为其增加领神仪式。关柏荣家因经济拮据，9岁许的愿，一直到16岁时，才借本家族集体主办烧香祭祖活动的机会，举行了领神仪式，正式拜老“察玛”关志远为师。

领神仪式多选在秋收后的农闲时举行，一是因庄稼收割了，有经济条件办事；二是因农闲，本家族的人有时间参加，活动日期一般是3—4天。领神仪式一般要同烧香祭祖活动结合进行。被拜为师傅的老“察玛”应先从本家族的“察玛”中挑选。关柏荣是从本家族中拜关志远为师的，并由新师傅关志远来主持抬神仪式，也邀请七、八个外家族的“察玛”来协助。

领神仪式前若干天，主持“察玛”关志远需要做一些准备，如整理神具、背诵神词、洗澡净身、夫妻分居分食等。三天前，欲学“察玛”的关柏荣开始禁食，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。举行领神仪式第一天，他祖父先烧香供祭祖先和神灵，然后派人从水井提取一桶清水，摆在神位前供祭片刻，即成为净水，倒入一个干净的澡盆内。由祖父为他从头到脚抹洗、擦净、穿上新衣，置坐于西屋南炕，随后，老察玛关志远来主持领神仪式。他身穿法衣，头戴铁质尖状神帽，腰拴响铃，用折刀、棒槌、刷子各两把，在炕上摆成一个“并”字形。由关柏荣的祖父将他放在上面，面向祖先牌位，身披黄色或红色的布，手握旗帜，背后立一根1.5米左右高的木杆，杆上缠绕五色纸花，顶端安一个香炉，插上已点燃的香。请来协助的七、八名外家族的“察玛”，分别站在他的四周，有的手持神鼓，有的手握“萨拉器”，旁边是关柏荣的长辈亲人以及参加祭祀活动的本家族的人。关志远站在供案前面，一边敲打神鼓，一边背诵神词，一边手舞足蹈。他还扭动腰身，让腰铃发出阵阵响声。其他的“察玛”则围着关柏荣，按先顺时针，后反时针方向来回不停地转动，随着时间的推移，唱跳的声音越来越大。三天来未进主食的关柏荣，因饥饿加上喧闹，终于被折腾得昏迷过去。于

是，大家都高兴的说："妥了！妥了！他被抬过去了！"意思是说他已被祖先和神灵看上了，愿收留他为弟子，这时，关志远脱下法衣，放在供案上，休息片刻。关柏荣的祖父、父亲便跪在他面前，不停的呼喊关柏荣的名字，让他尽快地苏醒过来。一旦苏醒，马上有两位"察玛"走上前，帮他穿上早已准备好了的小法衣。众"察玛"又围着他跳神舞，背诵三遍神词，领神仪式至此告一段落。

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

二、家萨满的传承

1. 推举家萨满的标准

充当人选的萨满要具备一定的条件。这些人要年轻力壮，聪明伶俐，忠实宽厚，顺从勤劳，礼貌正直，并有一定的文化水平和较高的劳作技能。另外，不只依被选者来定，还要挑选他的家庭。这个家庭为人正派，和睦安康，没有邪魔扰闹为上。被选者必须有当萨满的愿望，其父母也同意被选。如不自愿，即使被穆昆和萨满看中，也要随其自便。在满族各姓，一般是争着入选，被选上是家族的光荣，然而这不是一件轻面易举的事，所以倍觉珍贵。

不是被选上者就是当然的萨满。经过一段时间的学习(即学乌云)，如果发现某人头脑愚笨，不听训教，四肢不协调等，难以完成学业，则随时剔除，重新补充。学习之后如仍不能念神歌，敲神鼓，或其他方面不称职者，也被淘汰，学乌云是要进行"毕业"考试的，不合格者不能充任本姓萨满。一个合格的或优秀的萨满是不易成就的，各姓都希望培养本族的好萨满，因他代表一族的声望与水平，尽管家家争当萨满，但好的萨满也相当难当。

萨满中，家神萨满占绝大多数，他们一般都是人选萨满。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第103页]

2. 宁安地区满族关姓学萨满程序

学萨满开始，首先将祭品备齐。

第一日，清晨起蒸撒糕，做米酒，请神祖列位，用布浆硬，遮围周密，用安楚香烟向新学萨满扇烟，扑其鼻面，教授一切祭祀规程，午祭蒸糕米酒，晚祭猪。

第二日靖学（安静学习之意）。

第三日午祭撒糕，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。

第四日靖学。

第五日午祭台喜玛，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附例供献。

第六日靖学。
第七日午祭水团子，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。
第八日靖学。
第九日午祭豆面卷子，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。
第十日靖学。
第十一日午祭撒糕，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。
第十二日靖学。
第十三日午祭撒糕，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。
第十四日靖学。
第十五日午祭打糕，晚祭猪，米酒、白酒，安楚香附列供献。
第十六日限期完成，进行院子索木杆祭祀。

[《宁安关姓满族手抄资料》，富育光收集整理1982年]

3. 家萨满传承的实例

族选萨满是当代满族萨满传承的主要途径。据我们在东北满族聚居区的调查，自70年代末至90年代，有近二十个满族家族举行过教乌云，即传承萨满活动。有的家族举行过两次以上教乌云活动。每次学萨满者，少则二三人，多则十数人，下面简要介绍，吉林省九台市关姓萨满传承情况：

关凯，原系该族穆昆达，“文化大革命”中，冒死保留了该族的神器、神本，73岁时病逝。阖族感谢他对本族的贡献，于1986年正月举办了一次祭祀活动，以为关凯老人逝世三周年之纪念，并举行了教乌云活动，由该族萨满关云刚老人（时年76岁，已于1992年冬病逝）和关云章大萨满（时年75岁）亲自教授。全族公推四位年轻人参加学萨满，即关长兄（时年18岁）、关长记（18岁）、关长东（16岁）、关连富（21岁）。几人均已学成，并先后主持了1989年冬和1993年3月该族两个家族举办的烧香仪式。

[调查地区：吉林省九台市，调查时间：1990年访关云刚萨满，调查整理，郭淑云]

4. 助手演变为家萨满

家萨酒是如何产生的呢？是通过两种渠道，一种是助手演变而来，另一种是族内选出或是许愿当家萨满。什么样的助手可以演变为家萨满呢？根据我们所掌撒的石姓萨满助手的情况来看，可分为五种不同级别的助手，满族其它姓氏也大同小异。这五种不同等级的助手，是根据年龄和掌握萨满祭祀仪式技术熟练程度不同面定的，后一种条件起主导作用。

第一级助手：年龄最小，地位最低，叫“阿几格侧立”。“阿几格（ajigt）为满语，意为“小”；即“小助手”，年龄在10—15岁左右，只做传递祭器等简单工作。

第二级叫“德博勒侧立”，年龄在20岁左右。“德博勒”（deberen）是“崽”，是不成熟的助手，做传递供品等工作。

第三级是“阿西罕侧立”，年龄在25岁左右。“阿西罕”（asihan）是“青年”，即“青年助手”。

第四级叫“按木巴侧立”，也叫“按木巴色夫”。“按木巴”（amba）是“大”，“色夫”（sefu）是“师傅、老师”之意。译为汉语是“大助手”或“大师傅”，年龄在35岁左右。

第五级叫“萨克达色夫”。“萨克达”（sakda）是“老者、老”之意，就是“老师傅”，在40岁以后。

从第三级助手开始，都可以从事主祭仪式，如震米、领牲、做供品等，也都有充当家萨满的资格，这其中起主要作用的还是看助手掌握祭祀技术熟练程度。

[宋和平：《满族萨满神歌译注》，第3页，社会科学文献出版社1993年版]

三、萨满葬礼

从近世萨满葬式看，他们与一般人的葬法无甚区别，全从满族葬俗。但从满族传世文化中可以发现，葬式方面，萨满曾有特制。

萨满的葬法有火葬、土葬、树葬、水葬。其中，突出的是火葬，然后将骨灰放入特为萨满灵魂准备的房子中。土葬是较特殊的现象，一般不行此举。水葬也不多见，只有受人尊敬的萨满才能被放入江河中，进行水葬。树葬在黑龙江一带流行，它是将棺架于树上，待尸体腐烂后再埋，这就是考古界常道的二次葬，也叫风葬。

萨满的随葬品包括萨满生前使用过的诸物，如神裙、神鼓、神器，祭祀用过的衣单、神镜、腰铃等。萨满平时用的马、狗也要陪葬……

萨满的葬礼很隆重，阖族公葬。萨满死后一年，后继萨满和穆昆组织一次全族性的祝祭活动。全族人穿白挂孝，杀牲供献，甚至动响器、规模如各族大祭，礼序也类似。此祭意在怀念、祈祝萨满灵魂顺利到达九天神楼，到达神鸟怀中（人们认为上天的路很长，要走很长时间，歇息很多处，这次祝祭所关心的便是萨满魂是否到达应去之处）。野神祭还祈望萨满神灵早日回到氏族中来，找一替身，好使新萨满出现。

萨满神灵也被视作阖族守护神，火葬的骨灰要撒在本族居处的江中、山上，甚至分撒各个山头，这样萨满会永远守护族人，保护他们的安宁。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第110—111页]

第三节　萨满神谕

一、神谕的主要形态——神本子

1. 神本子源由

根据调查，满族较早的神谕本子，当在乾隆朝，是在黑龙江省边远偏僻地区发掘到的，其中多记载宗教祭祀规程，该时期神本为数不多。雍、咸以后至光绪年间，神本大增，特别是民国年间更加繁盛。究其根源，头绪众多，其中满汉长期共同生产、满语渐弃是重要原因。满族神谕均以满语口传，在萨满教顽强的传统中，以满语请神、颂神是一强大支柱，时至今日，凡满族家祭、野祭无不以满语祝祀。然而在满语日衰的形势下，为了保持宗教传统的纯洁，将神谕记录为满语神本子，并由各姓氏权威的文化人萨满世代相承。现在所见满语神本有以满文书者，也有以汉字标记满语音者，也有满文句后释以汉意者。在这个意义上说，满族神本子是萨满教信仰受到汉文化的强烈冲击后，不得不采取的一种求生途径。不言而喻，满族神本源于满语口传神谕，后者是前者的基础。追溯起来，这些神谕在满族各姓还处在部落时就已流传，至今不乏历经四五百年的传世之作。仅就神本录者而言，也不乏一二百年，或几十年的传本，难怪满族群众将神本亦视为神圣，视为祖宗和神灵确立的神书、经典，对它崇奉、持戒、膜拜。

［富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第134—135页］

2. 神本子文体

萨满教虽然没有统一的宗教经典，但从一些满洲氏族家里保存的萨满神谕（俗称“神本子”）中，可以看到萨满教也是有比较简单的教理和教义的。“神本子”满族人叫“特勒本子”或“恩都利本子”、“毕特赫本子”。……这种“神本子”上记载的是“神辞”。“神本子”多数是用满文抄写，有的是“满汉兼”，也有的用汉文抄写。神本子是家族的传世珍品，只有在阖族祭祀时，才能由洗沐后的萨满取出，我所见到的宁古塔吴氏的“神本子”，是用满文书写并标有汉字，因年代已久，纸呈黄色，有的字迹已辨认不清。这种神本子在清朝的时候放在西墙的神匣子里，民国以后世道不安，就开始存放在隐蔽之处，连本宗族的人也不知道放在哪里。

［杨锡春：《满族风俗考》，第86—87页，黑龙江人民出版社1991年版］

3. 神本子实例

据满族萨满张景华讲，唱词有八百多句，用满语演唱，原有九“撇利”（段落之意），每段时间约为四、五十分钟。他有“神书”一本，全文三百三十八个短句（无标点），首页有“民国拾伍年冬月初十诚立惹合书”及“族长万春景阳沐思敬立”字样，是不可多得的民间萨满跳神实物资料。

[李松华：《东北跳神与神鼓初考》，黑龙江省艺术研究所编《艺术研究丛刊》，第224页，1984年5期]

4. 神谕的存放

神谕的保管与存放主要是指实物神谕和神本子保存而言。神谕是氏族的精神支柱，如同氏族魂，整个氏族不论是穆昆达还是萨满，视神谕如眼睛，千匹马可失，成群的阿哈（奴隶）可不要，唯神谕不可失。神谕的卫护是最重要而神圣的责任，氏族男女老幼皆知。

在满族人家西炕上方为放神匣的地方，那便是神谕的住所，西墙为上，任何别的地方不可放神谕，也不许别物占神匣应居的方向。

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，东北亚许多民族一样崇东。后来满族绝大多数部落先民以农为主，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，而东而开阔，清冷风直入，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。外挂东与室内居西均为取光明，温暖处敬神之意。祭器神品长伴神匣，各姓神匣形状不等，做法不一，神匣所放物件也不尽相同。

神谕存放有相当漫长的历史，并经历了几个重要的发展阶段。

在部落社会游猎为生之时，神谕由老人携带，长年放老人身边，如氏族住处分散，便另设神位摆放神谕，也由分支中的老人专门看护，但持原有神谕者为权威，为正宗。有神谕在，便有祖灵荫庇，有各种神灵佑护。凡族中起乱，必先持握神谕，先将携神谕者控制住，方可号令族众。随着定居渐成趋势，各部在自己的居住区内先后建立了存放神谕的固定场所，这便是“堂子”。清史中言努尔哈赤初兴时建州部有堂子，并举凡军政大事均去拜谒。其实除建州部外，他部也多有堂子，根据各部口传，和神本多称为“挡色”、“堂涩”等。各部堂子有自己的徽号，一般是插氏族标帜，有插鹰、虎、蛇、蟒、各类动物旗帜者。此地不但外人不准去，就是普通族人平时也不能进入，只有萨满和穆昆达可入。这里是祭祀之地，平时族中也有专人在此清扫、摆供。满族统一后，部落社会组织制度被瓦解，各族系居处日渐分散，神谕便从堂子随着萨满、穆昆达，进入各家各户。满族以血缘为纽带的地域村寨居住形式，至今仍未彻底消失，仍以大分散小聚居的方式存在；因此神谕的存放虽进入个体族户，仍具有部落社会性质。满族各家大祭须祭

本族世代相传的古老祖匣，祭前萨满和穆昆达要到前一祭祀之家，恭迎祖匣到今祭之家，也就是说，同祖各户祭同一祖匣，按照祭期，相互传接、保存。

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，要将神谕遮上；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，写时必嗽口、净手，写完时所有废纸稿必须销毁；请神谕时必须烧年期香，磕头，萨满必须说明为什么要请下神谕，等等。所有这些都表现了人们对神谕的恭敬和虔诚，也表明了至今神谕仍有它根深蒂固的文化功能。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第147—149页]

二、神谕的主要内容

神谕，俗称神本子，是最有权威的老萨满通过各种方式悟出的关于宇宙、自然、人生的道理和满族诸姓传统祭祀中，由本姓萨满世代创造并传承下来的祈神祝赞神语。神谕不仅集中体现了萨满教的信仰观念，规范了满族诸姓萨满祭程、祭礼、祭器、禁忌等具体规定，而且蕴含着丰富的文化内涵，保存了许多满族及先世的文化观念、风俗习惯、文学艺术、土药占卜、星象地势，等等，是研究满族古文化的珍贵资料，在一定程度上代表着满族及其先世女真诸部思想文化的结晶。

（一）满族神谕记录了本氏族祖先开拓疆土，安家立业所经历的艰难历程和建树的业绩。讴歌了祖先创业的功德，缅怀本族起源的发祥之地。在满族诸姓的萨满神谕中，往往开宗便讲述本族的来历，以便在祭祀中，警谕后代不忘先人，饮水思源。吉林省九台县莽卡满族乡满族杨姓萨满神谕，记录并反映了该氏族祖先开拓珲春故地的历史印迹。它并未因皇室爱新觉罗家族的独尊地位而从其俗，以祭拜长白山神为家族的祖先崇拜，而是虔诚地崇拜祖先植根发育的东海窝稽部珲春地域的山山水水，供奉为神灵。其体现的观念也是东海野人女真根深蒂固的信仰观念和风俗、意识，祭祀时，以太阳升起的东方为崇祀神位。黑龙江省宁安县渤海乡满族励姓发源于绥芬河一带，因而该姓祭祀时东拜绥芬河地方。总之，通过对满族诸姓萨满神谕的疏理和研究，可以了解到满族及其先世女真族开拓、繁衍于广袤的白山黑水之间的历史足迹。

（二）满族萨满教神谕蕴含着宝贵的原始艺术。萨满教的重要特征和表现形式即是歌咏作舞……其中许多内容保留在满族诸姓萨满神谕和萨满祭祀中。如满族杨姓祭祀中的银铃舞便是由五、七、九位舞者扬臂振铃，踏歌围唱，亦酣亦痴，表现了原始初民获得生活资料后的欣喜若狂的喜悦情感。又如九台满族萨满身穿白衣的长袖舞，由女性或男伴女装作舞，舞姿翩翩，犹如女神临凡。满族石姓萨满在祭祀中，祖先萨满的神灵附体后，便会弹出悠扬的口弦琴。钱姓还有“小姐神”，持手绢舞，舞姿优美。满族诸姓萨满祭中，保留了原生活地域特点的曲调和舞蹈，多姿多彩……

值得提及的是，这些舞蹈艺术便是历史上记载的莽式[①]歌舞在萨满教祭舞中的遗存和显示。有些姓氏，如尼玛察氏（杨姓）在萨满神谕中，专有“玛克辛”（蟒式）神谕。在萨满舞蹈中，保留着民间原始蟒式舞的部分内容。所祀之神，便有手持银铃、铜铃、铁铃的蟒式神祇。目前我们只能在满族诸姓萨满中，找到寥寥数位通晓蟒式歌舞的人士。至于蟒式舞的某些动作，也只能从萨满舞中整理一些残碎资料。黑龙江省宁安县满族民俗专家傅英仁先生，所传袭的蟒式“九折十八式”，便是从当地老萨满手中传承下来的。吉林省永吉县乌拉街满族已故大萨满越兴亚先生，生前也掌握部分蟒式舞的资料。

（三）萨满神谕中，保留了历代萨满创造并总结出来的生产生活经验，包括原始卜术、土医土药、星象，等等……

满族等北方民族的远古先民，世代栖息于漠北荒野莽林中，他们从北方特定的地理位置观察宇宙星空，对周而复始、反复出现的星空格局、日月升落及星辰的形状、变化等征象，世代进行积累和总结，从而形成了别具一格的北方星图和隆重的祭星礼仪。据宁安县满族民俗学者傅英仁先生讲述，满族诸姓家祭中的背灯祭，即为祭星神纳丹岱珲（七女星、昴宿）、纳尔珲轩出和依兰乌西哈（三星）、那丹乌西哈（北斗七星），反映了星辰在以采集，狩猎为生的满族先民生活中的重要地位。在满族一些姓氏的神谕中，也有星祭的零星记载。永吉县杨木乡满族关氏神本和九台县石姓神本中，都有星祭中主祭的星名和祭祀礼仪。永吉县乌拉街满族傅姓还保存下来用汉字标满音的“唤星”神辞。

（四）满族神谕中容量最大的是满族诸姓祖先对宇宙生成、人类起源、部族发端、萨满来历等问题的认识和想象，这种认识在神谕中，往往以神话的形式出现……

神谕中的神话内容很广泛，大体可分为创世神话、人类起源神话、族源神话、动植物神话、祖先英雄神话、萨满神话等类，十分丰富，本文只能略择数则如下：

满族创世神话，最有代表性的，当首推《天宫大战》[②]。它首先讲述了“世上最古最古时候是不分天不分地的水泡泡，天像水，水像天，天水相连，像水一样流溢不定……水泡泡生出阿布卡赫赫……，阿布卡赫赫气生万物，光生万物，身生万物……”的天地、宇宙的形成过程。又叙述了在创世之初，以阿布卡赫赫和耶路里为代表的善恶两种势力为争夺宇宙统治权所进行的角逐和争斗，最终以善克恶，光明战胜黑暗，万物才真正获得了生存的权利和可能，人创造了人类世界。

满族萨满教中的人类起源神话，往往与族源神话相联系。族源神话在满族流传广泛。族源神话中，多有动植物图腾与氏族祖先婚配，繁育族人的解说，也有动植物保护族体的传说。

黑龙江省宁安县富察氏家祭时，神板上供有柳枝。该姓神谕中传说：在古老又古老的年月，我们富察哈喇祖宗们居住的虎尔罕河突然变成了虎尔罕海，白亮亮的大水，淹

① 蟒式，满语“玛克沁”的音译，意即舞蹈。

② 《天宫大战》，流传于黑龙江省爱辉、孙吴等地区的黑水女真的创世神话，内容分创世神话、人类起源等九个部分，1939年满族文人富希陆、吴纪贤根据老萨满白蒙元的口述笔录成册。富育光搜集整理。

没了万物生灵。阿布卡恩都力（天神）用身上搓落的泥做成的人只剩下一个。他在大水中随波飘流，眼看就要被淹死了，忽然水面飘来一根柳枝，他一把抓住柳枝，才免于淹死。后来，柳枝载着他漂进了一个半淹在水里的石洞，化作一个美丽的女人，和他媾合，生下了后代。

此外，各族姓曾经历的重大事件，曾有过的生活，也以想象的方式予以再现，也是族源神话的一部分。

满族神谕中还保留了大量的萨满神话故事。包括萨满起源神话和萨满惠人惠世神话。关于萨满的起源，满族与通古斯语族各民族一样，认为宇宙间第一个萨满是动物的化身。

满族胡姓、赵姓的萨满神谕中讲道："鹭神最早从火中叼出一个石蛋，生出一个女萨满，她就是东海九十九个噶珊的七杈鹿角罕王，是东海最远古的始祖女罕。"另一则神话讲道：天地初开的时候，大地像一包冰块，阿布卡赫赫让一只母鹰从太阳里飞过，抖了抖羽毛，把光和火装进羽毛里头，然后飞到世上。从此，大地冰雪才有融化的时候，人和生灵才有吃饭、安歇和生儿育女的时候，可是母鹰飞得太累，打盹睡了，羽毛里的火掉出来，将森林、石头烧红了，彻夜不息，神鹰忙用巨膀搬土盖火，烈火烧毁翅膀，死于海里，鹰魂化成了女萨满。鹰魂化成第一位女萨满。

［郭淑云：《满族古文化遗存探考》，《满族研究》1991 年第 3 期］

第四节　萨满服饰和神具

一、服饰

1. 神帽

从近年我们在黑龙江、吉林、辽宁等满族聚居区的调查情况来看，凡保留野神祭的家族，萨满跳神时要戴神帽，也就是说，野萨满（或称大萨满）戴神帽，家萨满一般不戴神帽。个别家萨满戴神帽者，多与其家族往昔曾盛行野神祭有关。

萨满神帽由帽托、帽架和各种帽饰组成。

帽托多为红色棉制品，形似"瓜皮帽"，萨满戴神帽时，要先戴帽托，帽架置其上，以护头。

帽架为铜制或铁制。三面小铜镜分别安缀在帽前脸正中和左右两侧。数量不等的铜铃挂缀在帽沿上方左右两侧的铜（铁）架上，帽顶则多为昂首翘立的神鸟，神鸟的数量，各姓氏不等，吉林满族石姓、杨姓萨满神帽上是三只鸟。萨满正是凭借神鸟的翔天能力来实现沟通人神之境界。帽后缀有 4—5 尺长的彩色飘带，多为红、黄、蓝三色，彩带象

征着神鸟飞翔的双翅。神帽前脸的边沿下，挂着质料不同的条穗。

神帽是判断萨满神系的重要标志，也是判断一个萨满的神力、资格的标志。满族及其先世女真诸部萨满多以神鸟统领神系，神帽上神鸟的数量的多少，标志着萨满资历和神力的高低。

[调查地区：吉林省九台县、永吉县、珲春市、辽宁省新宾县，调查整理：郭淑云]

2. 神裙

与鄂伦春、鄂温克、赫哲等族萨满神服相比，满族萨满神服较为简单，其中家神祭服尤为简单。神服主要由上衣和神裙两部分组成。个别保留野神祭的家族，萨满服七星衫，一般是红色、对襟，无袖棉布衫，七星衫象征星辰。也有仍行野神祭的家族，萨满上身着满族白汗衫，与家萨满服饰无异。吉林地区满族石姓野神祭萨满和瓜尔佳氏家萨满、关氏家萨满上身均穿白色、对襟布汗衫。黑龙江牡丹江地区一些姓氏，亦有男萨满着素色满族长衫，女萨满穿蓝、绿成其他艳丽绸缎制成的长衫。辽宁省新宾县满族吴姓男萨满亦着颜色鲜艳的上衣。也有个别姓氏，萨满只系神裙，上衣已简化为着常服。

和上衣相比，满族萨满神裙显得重要得多。无论野神祭萨满和家神祭萨满，下身均衣裙子，但质地、色调不同，做工精粗、镶嵌花边图案有别。有的用天蓝色、绿色、深蓝色等布制作布裙，也有用粉、深绿等艳丽的绸缎制作神裙者，多在裙底边镶上一圈黑布边或剪有各种图案的花边，亦有在神裙下部镶上彩色绦子或镶上一条彩布者。神裙多用一整块布对围起来，系带，非常简单。

在满族萨满教观念中，神裙代表云涛。

[调查地区：吉林省九台县、永吉县、舒兰县，辽宁省新宾县，调查整理：郭淑云]

3. 佩饰

满族东海嵩稽部那木都鲁等七姓满族萨满跳神所穿的神衣神裙之外，披挂着七彩石坠、灰鼠和香鼠、貂、貉等毛尾、桦皮和藤条、黄柏、蒲苇、冻青等雕饰成的各种形态怪物、鱼皮和兽牙兽骨、禽羽禽爪、黄羊蹄角等物，披饰全身有数百件之多，代表了宇宙间的各种生命与物质，萨满借用来为自己在神事活动中自如驱策，也可以赏赐给部落族人作护宅神和守护神。

[富育光：《萨满教与神话》，第299—300页]

4. 面具

在北方萨满教祭祀中，偶面神具尚不多见。但有些东海窝稽人萨满祭中仍有保留面

具偶的记载与传说。据《两世罕王传》、《萨大人传》中，都有关于祭礼中用偶人面具的记载，并且用于“乌春”、“葬式”之中，并传讲其源盖有自“古昔猎狩”，“捕息兽或鸟群，头遮草伞、渐近捉得矣”。

[富育光：《萨满教与神话》，第301页]

二、神具

1. 手鼓的形制

手鼓（抓鼓）中有“女手鼓”，满语为untun；“男手鼓”满语为imcin。鼓面为圆盘形，蒙以驴皮、马皮、羊皮或牛皮，背中部设一铁环，由皮绳或铁条将鼓与鼓框以十字拴系，在两条皮绳间横系一铁丝，上串十余枚铜钱，鼓鞭由一根薄竹片制成。演奏时左手握铁环十字皮绳或十字铁架，右手执鼓鞭，除以鞭头击鼓外，还可将鞭身贴近鼓面敲击，或配合左手推拉铁环碰击鼓背发声。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第47页]

2. 手鼓的象征意义

神鼓，满语称尼玛琴。鼓形有圆形、长条形、椭圆形不等，由皮革蒙皮，并缀有铜钱，鼓把在鼓背中间，俗称抓鼓。鼓面常绘神界图案、神偶像。人们观念中，鼓代表云涛，灵魂坐神鼓飞天人地，所以萨满神鼓一敲，即如翔天飞舞。该鼓以鼓鞭敲击，声音嘹远、宏亮。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第151页]

3. 台鼓

台鼓，满语为tungken，汉意鼓。木制，双面蒙皮。演奏时自置膝间，以手击之。跳神时，则以绳穿鼓面小孔系于鼓架。鼓形如短筒，鼓框木制，两面蒙驴皮或马皮。皮面边缘扎等距小孔，用皮绳或麻绳交叉穿入小孔，使皮面固定于鼓框。萨满表演时，由木架支撑或由人抬着敲击。满族民间多将台鼓置于两膝间，用手掌或手指击奏。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第47页，吉林文史出版社，1992年版]

4. 腰铃的形制

腰铃，满语为sisa，“西萨”，汉意“腰铃”，萨满铃。腰铃用铜、铁颤合金制作，形如喇叭筒，每根筒上置小环，用皮绳或铁丝将三十二喇叭筒和三个萨满铃相间缀钉在一

块牛皮或马皮上，再缝缀于牛皮腰带后置部位。表演时以甩、摆、顿、颤、晃摇等动作，使铃互撞发声。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第46页]

5. 腰铃的象征意义

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，每个有近300克，串在一起重达三四十斤，有的常人背不动。相传腰铃是天神阿布卡赫赫围在战裙上的东西。它们震颤的声音使恶魔耶路里害怕、头晕，因此被打入地底下。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，腰铃响不是人摆动的，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。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第151页]

6. 铜镜

铜镜，满语为toli，(托里)，汉意“神镜”。萨满跳神时佩戴的小镜子。镜为圆形，一面磨光照人，背面多铸花纹，中设半圆形小纽。萨满把铜镜作为法器，亦用为乐器，将两片大小不等的铜镜缝缀在萨满服上，表演时相互撞击发声，清脆响亮。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第47页]

7. 出土的铜镜

农人耕地时，常掘出萨满教之铜人、砖瓦、陶器之破片、古钱等。

明治四十年前后，由此处掘出古镜甚多，今已难得。此等镜，非照面化妆器，乃专悬于萨满教巫人之腰间者，所谓腰镜，祭时用之。与此最有关系之萨满教铜制人形，仍常掘出，余购得二个。由此观之当时盛行此教可知。

[（日）鸟居龙藏：《满蒙古迹考》第三十二章]

8. 扎板

扎板，又称拍板，满语为“嚓拉齐”(carki)。有木制、铁制两种，为布带联结的几块板条，双手合击发声。后多由三块木板组成，上端雕有桃形、石榴形或猴头形的装饰，前两块用细弦捆缚，后为单块木板，前后以布带联结。演奏时，左手执后板，使其下端凸出部分撞击前组木板背面发声。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第48页]

第五节　萨满神话

1. 洪水与萨满

从前啊从前，地上是水，天上是水，到处像一片大海，水浪像拖里（神镜）飞闪，就在这灾难里，什么生命也难活。男男女女挣扎漂流，无处栖身。远处来一位保佑人的海豹神灵，把男女驮到身上，这是天上萨满助佑的，到岛上洞里生育后嗣。

［据清光绪十六年成书的珲春地区萨满神本摘录整理，富育光搜集并汉译］

2. 他拉伊罕女神

宁安梅赫勒氏家祭，必先祭一位名叫他拉伊罕的女神。她原是居住在乌苏里江东部的一位联合酋长，也是一位弟子盈门的大萨满。她办事公道，力大过人，在她天才地安抚和组织下，乌苏里江东海窝集部的四十八个部落，泯仇为友，人寿年丰。她率领部众消灭了害人的狼妖。她的九个徒弟成为四十八个部落有名的大萨满，她被族人敬奉为断事神。

［傅英仁在黑龙江省宁安县收集的满族萨满神话资料］

3. 尼山萨满

“尼山萨满”，是在黑龙江、松花江、嫩江、乌苏里江、牡丹江流域满族中广为流传的萨满神话故事，现已发现多种满文、汉文手抄本，各地译音略有不同，如爱辉译为“音姜珊蛮”，宁安称为“宁山萨满”，富裕称“女丹萨满”，都是同一主人公的说唱故事。赵展译的《尼山萨满》（辽宁人民出版社 1985 年版）故事比较完整，其梗概如下：

明朝时，罗洛村的富人巴勒杜巴颜五十岁时得一子，叫色尔古代费扬古，不料他十五岁时，在横栏山打猎时身亡，巴勒杜巴颜到尼西海河岸请女萨满尼山救活他的儿子。尼山萨满降神作法，渡过几道河，闯过几道关，靠着大鹏神等灵禽神兽的相助，用大酱和纸作谢仪，到阎罗王那里找回了色尔古代费扬古的灵魂，并与阎罗王的舅舅蒙古勒代讨价还价，为色尔古代费扬古争取了寿限，留下了作为谢仪的鸡、狗和大酱。在阴间的归途中，尼山遇到了亡夫，亡夫对她提出了复活的要求，如不应允就要用油锅炸死。尼山告诉他：“他已死多年，尸身已烂，不能复生。”但亡夫仍纠缠不休，尼山萨满作法将其抛到鄂都城。后来尼山萨满在子孙娘娘的宫殿，参观惩罚恶人的各种刑具，以劝世人行善。尼山萨满救活了色尔古代费扬古，受到巴勒杜巴颜的重谢，可是，由于婆婆的控告，

皇帝令人把她抛到井里处死。

大多数《尼山萨满》的异文都是这种悲剧结局，也有的异文讲尼山萨满救活了丈夫并以团圆为结局的。在黑龙江省齐齐哈尔之北的三家子村流传着《女丹萨满的故事》，讲的是女丹萨满到阴间救皇太子的故事。女丹萨满救活了太子，皇帝还要她救已死三年的妹妹。女丹告诉皇帝：其妹尸体已烂，不能救活，皇帝为之发怒。在喇嘛的挑唆下，皇帝将女丹处死。女丹死得冤，冤魂不散，皇帝后悔，让她永远随佛满洲祭祀时受祭。

在与满族相邻的赫哲、达斡尔、锡伯、鄂温克、鄂伦春族中都有尼山萨满同类的神话故事流传。

［赵展：《尼山萨满》、金启孮：《满族的历史与生活》摘要整理］

第四章　祭祀（上）

第一节　古代大祭

一、火祭

我们于80年代初，在珲春一带获得的光绪十六年（1890）扈伦七姓满洲火祭神书，是清以来获得的满族拜火祭礼的最重要的手抄本。扈伦七姓是指呼什哈里哈拉[①](胡)、那木都鲁哈拉（那）、尼玛查哈拉（扬）、何舍里哈拉（何）、齐古济拉哈拉（徐）、苏墨里哈拉（舒）、纽祜鲁哈拉（郎）七姓的火祭内容。此书的手抄汇集可能由于清末随萨满教的日趋简化，恐日后疏忽，诸姓穆昆[②]与萨满中之有识者特将火祭内容予以抄录，以志流传不使遗忘。从手抄本内容分析，已有部分内容佚失，是剩余章节的追记。尽管如此，能使我们对当时的火祭内容有不少了解，仍是十分宝贵的。

满族扈伦七姓的萨满教火祭，又称神树火祭。从神谕中可知，火祭缘由多因曾患病瘟、畜疫、渔猎伤人、氏族争杀、总穆昆便与全族大萨满许愿火祭、祈求安宁吉顺。许愿必选在黄昏后的秋夜，在山岗上击鼓，杀牲祭血，并点燃篝火，萨满率众族穆昆叩头跪拜，萨满诵祝神辞，总穆昆向众神祇讲述祈愿缘由。若篝火熊燃，火星四爆，便是吉兆，表示旷野与宇内众神同意族人举办火祭。火祭是非常盛大而隆重的祭礼，要点起九堆冲天篝火。除此四周还要放置石罐、瓦罐、土垒成的火池八十一座，还要要玩各种火技，摆设火龙、火虎、火蟒、火马、火山、火鱼等火阵图形，整个火祭是在火海中全族祝祭。虽然非常热闹，别有生趣，但若遇风天就很易生成火患、人畜伤亡。所以，在火祭中全族禁忌甚严甚多。由于对火神与众神祇的虔诚膜拜，充满了崇畏与神秘感，似乎只有将火神与东海女神全部请来，便会水火平衡，圆满完成火祭程式。因此，火祭前的问卜、许愿，对萨满教崇拜者来说至关重要。火祭确定后，全族便召开穆昆会议，推举出火祭总祀萨满和总祀穆昆达。各族从初春起便分别准备火祭供品、神具，要将獾油、野猪油存储于土窖内作为燃灯油料，要捕猎野猪、狍、鹿、天鹅、山鸡、鱼、飞龙等，均为活的，圈养起来，并备山果等物，以备祭典时使用。

---

① 哈拉：满族古老的父系氏族。

② 穆昆，从哈拉中分化出来的新氏族。近世满族亦将穆昆首领简称为“穆昆”，实应为“穆昆达”。

总祀穆昆达要率族人选清静、临高的山丘顶上，搭起一座草帐篷，凡是族内参加火祭的众萨满在总祀萨满率领下全住进草帐篷内，洁身、静养，不准再回部落，更不能与妻室同房。老萨满率众萨满习学神语，在帐篷里整理神器、神谕、神像，并捕捉喜鹊两只、公山雉两只，装于笼中饲养。

一切筹备就绪后，就要选定神山神树，方法用鱼牙掷空卜定火祭方向。鱼牙骨指的方位，便视为神选的火祭吉地。

方位确定之后，山林中群树竞生，如何确定哪一棵为火祭神树，届时，萨满达身穿神裙，头戴神帽，整紧腰铃，手击神鼓，其余众萨满围跪四周，总祀穆昆达洒酒血祈祷，萨满击鼓跳神，口念神歌，在林海中纵跳着，突然，鼓声大作，越击越响，节奏越趋紧急。在震天撼地的鼓声中，老萨满突然昏厥倒地，仰面向天，不省人事。老萨满头顶的神树便被视定族祭的圣树，作为火祭神树。然后众萨满鼓击敲响，叩头默祷，老萨满又渐渐苏醒过来；选神树仪式便算终结了。被萨满昏厥中选定的神树，就被看成与天相通的神树，不论其树干高矮粗细。

萨满所选择的神树，必须是榆柳树种，如昏倒处是其他树种则要另选，一般不会出现这种情况。萨满这种闭目面能准确地分辨出树的种类，被解释为神判、神示，赋予其深奥的神秘色彩。

神树确定后，各支族众便要骑马、套大轮车，全村老小搬到神树四周，搭皮或茅草苫成的帐篷，吃住在神树四周，将在这里进行三昼夜或七昼夜的火祭，然后才分别撤去帐篷，装好食具等，载歌载舞地相互道别，返回各自的部落村寨。

在祭祀期间，除各部落有专人守护村落外，除极老弱病者，一般都赴盛会。男女老少，欢天喜地，如渡盛节。

火祭中，若氏族部落间往日有什么忧患、仇怨，在神树的圣荫护庇之下，都会化成友睦，欢乐。神树与冬火又是长寿和生命的象征。

全族支系甚多，神树四周地势坎坷不平，常有沟壑，如何选用四周吉地，分配各支宿营；采用传统的山雉放飞法确定。山雉，要由总祀穆昆达取出来，羽翎秀美的公野鸡，稍绑住双腿。分支穆昆达分别跪在地上，向已确定的神树祭拜。由长支穆昆达开始放飞山雉，总祀穆昆达松手放出山雉，任山雉飞起，一翅二翅皆可，落脚处便为长支族人的驻地，然后再依次按分支穆昆达放飞山雉，一一确定驻地。也有山雉飞到同一方向者，便在同一方向依序排列驻地。驻地确立后，各分支便开始凿木架屋，筑造地室、帐篷，也有在树上架屋者，全穆昆部落便按序圈绕神树建起火祭时临时草寨。神树前建有松枝大门，两旁还有图腾柱桩各四根刻雕着各种动物及人兽同面的柱像。神树前插有八面动物图像旗：鹰、飞虎、蟒、熊、野猪、刺猬、巨鲸、豹，神树上各支族人挂满吉祥物，还有各种猎物，祈愿狩猎丰盛，也有挂人形偶，祈祝人寿平安。神树上还挂有鹊雀笼，待火祭结束后放飞天空，求其向天神寰宇报喜。火祭前的供果甚多，除各支献祭的供品外，还有全族供献来的活野豕、野鹿、飞龙，长槽盆中要放满清水，里面肥大的鲤鱼、鳌花、草根等游动戏水，土坛上点燃成堆的迎山红。这便是北方诸族供祭时使用年期香的原料。

在如山般五光十色的供品中，还有燔烤而成的乳猪、鹿脯，以及各种糕品饽饽等等。

火祭从星斗满天时开始上供，翌日黎明，晨光初起，便正式开始火祭。号角一响，总祀穆昆达和总祀萨满率先各分支穆昆，萨满率族众依次叩拜来到神树前，所有神鼓、幌铃、抬鼓、洽拉器等响器全响起来，叩头完毕，萨满们开始白天报祭、排神，牵上来活鹿、活猪等，领牲杀宰，牲血装入神坛中，并用牲血配水洒地，洒遍神树四周与分支部落所有驻地。总祀穆昆达还要在方杯中留出一杯，准备夜祭火神之用。午后各分支萨满为各分支报祭、祝祷。黄昏之后，天上的七星从东天升起，头开始指向西方天空时，鼓乐齐鸣，族人欢呼跳跃，神树火祭才算真正开始了。

首先由萨满点燃神树前的大堆篝火和神案前的各种油灯：兽头灯、蛙灯、鹰灯、豹灯、龟灯、鱼灯、族人点燃“拖罗”（满语火把）。在这跳跃闪烁的火海中，总祀萨满诵念唤火神词（又称“升火神谕”）族众和声四起，此应彼合。升火神词是：

西兰拖罗母必——西兰拖罗（连绵无边的火把呵　—连绵无边）
安巴施罗母必——安巴拖罗（大的火把呵——大火把）
乌西哈拖罗母必——乌西哈拖罗（星星一样的火把啊——星星火把）
哈达离拖罗母必——哈达拖罗（山岭一样的火把啊——山岭火把）
毕拉拖罗母必——毕拉拖罗（河流一样的火把呵　—河的火把）
阿林拖罗母必——阿林拖罗（山一样的火把啊——山的火把）
玛玛衣拖罗母必——玛玛拖罗（奶奶的火把啊—　奶奶火把）
玛玛拖罗拖罗玛玛（奶奶火把——火把奶奶）
拖罗——拖罗——离（火把啊——火把啊——离——）
拖罗——拖罗——（火把——火把——）
拖——罗——离（火——把——离）
拖——罗——离（火——把——离）

上述“升火神词”，由主祭萨满领唱，众人随和，使整个升火气氛非常热烈，同时数百把獾油、猪油火把点燃起来，照彻夜空。从我们搜集到的满族火祭神谕资料看，除前述七姓外，我们还零散掌握了满族孟哲勒氏，库雅喇氏，图克里氏（涂）、乌扎拉氏火祭情况，都在点燃火把后点起九堆篝火，连续九昼夜不熄。由穆昆达率领族众拜星、拜树、拜篝火。熊熊篝火用木拌树枝堆成塔形，有专人侍火。

夜间，篝火摆成各种形状，有的像山岭上飞舞的长蛇巨蟒，有的像卧虎、奔马……蔚为壮观。这是主祭穆昆达和萨满精心布设的火阵。族人们骑马、徒步，三五成群来穿火阵，只有最勇敢最机灵的骑手和猎人，才会识破“天火”，平安地闯过火阵。穿火是为了烧秽气，认为只有圣洁的神火，能祛妖邪，求得一年无病无灾，事事如意。在火祭中谁过火阵次数最多，敏捷机智，谁就被全族敬为巴图鲁（英雄），推当狩猎头领，认为他过火阵顺当，证明有神在庇佑，遇事必有好运气。

祭祀中间，还杂有驭火的体育活动：火中捉迷藏、火中捧打驰兔，火阵缚鹿，火中射鸭，火中抓取石珠、石盏、嘎拉哈。此外，还有秋千钻火圈，秋千踢天灯，以及马上

各种火技比赛，等等，各具异彩。整个火祭活动，洋溢着对火威的讴歌和赞美，也是族人中世代积累的取火、识火、储火、避火、戏火经验的展示与传播。

娱火结束后，随着高昂粗犷的螺号、牛角号声，族众又齐聚到篝火熊熊的神树前，萨满击鼓迎请诸神降临，同享阖族的欢乐。在鼓声、铃声中，鹰神、熊神、蟒神降临，萨满要在火前表演各种动物神的特技，然后请来东海女神——德里给奥木玛玛，她是东方光明与水的生命母神，她使用的神鼓为椭圆形，手舞七色彩条，口喷洁水。满族各部都崇拜东方，视东方为生命的方向，光明的方向，希望的方向，玛玛神居住的圣地，崇拜东海女神就是这种观念的突出反映。

东海女神为鱼头女人身体的女性大神。相传惟有她降临才能祭火不熄不灭，不会伤害人畜山林。在“天宫大战”神话中，是东海女神最后降伏拖亚拉哈火豹女神，从此以后总是东海的水能治服住山火。伏火都要诚祭东海女神。在祭祀中，只有东海女神降临后，最后请下来的便是叱咤咆哮的威猛女神——拖亚拉哈火神，这个神下来后赋予众萨满和众族人以娱火技能，人人都可以在又宽又长的熊熊火炭上面跳跃、奔跑，族人跳唱火舞，使火祭进一步推向高潮。

火祭结束时，人们往篝火中投掷供物，然后各人都用小罐、小盒、小坛，从火坛中拾捡火炭，称为“常明火”，结束后带回各自屯寨、埋于火盒、火灶中，精心护理，使之常不熄灭。而且下次火祭时，又由主祭穆昆达将火星带到新的火祭地点，再重新燃起新的篝火。

[富育光根据其80年代初在珲春地区实地调查和所发现的光绪十六年（1890年）著述的《鹿伦七姓满洲火祭神书》的记载整理，其中的神词原为满语，富育光翻译]

二、星祭

1. 东海窝稽部的星祭

东海窝稽部中的一支满族先民女真人，星祭一岁两举，可单独祭星，亦可与祭祖合祭。初雪时祭星为禳祭冬围丰盈；正月祭星为除祟祛瘟，祈祝康宁。届时均择上瀚晴夜，初雪祭星要在奈呼乌西哈（俗称七女星、昴星座）升上东天时，烧倒木九座，螺号鼓梆齐鸣震天。九个火堆，熊烟像九条通天白柱，俗称“星桥”。火柱起“神树与天通”的作用，火可逐秽照明，可助星神不遭邪侵，夜夜明亮，为人间指路和传递吉音。正月祭星除有九堆火柱外，还要献鹿、野猪、大雁、山雉等野牲，不求肥大，只要活牲，洒鲜血于林中和火堆里，燔烤野牲肉做祭品。食具均用木碗木把卓秸，表现古代野祭的习俗。

[《东海沉冤录》① 整理，富育光搜集]

① 《东海沉冤录》，讲述明代东海女真诸部被乌拉部征服的故事，原在东海女真人中秘传的一部哀史。传说中记载当时东海女真别具特色的风俗和传颂萨满的故事。

2. 近代满族星祭遗俗

黑龙江、吉林等地满族祭星、亦基本沿袭旧制。祭者穿白色祭星服者居多，亦有姓氏穿黄衫的，祭牲均用小猪和禽类，祭品亦保持三、七、九数不等，食具多用木器和秫秸棍，不用筷子。实柴祭天改用背灯火燃松明或烛火代替。亦有不少人家简化星祭，纳入家祭时同祭星神。1980年吉林省年逾八旬的满族老人赵文金、付吉祥、高岐山、阎文宽、关志远、罗老太太等人追忆满族星祭实况。据他们讲述，满族老幼倍崇星光，是老辈人传下来的规矩，激励后辈勿忘创世之艰。萨满和穆昆达率全族祭星时，为让族人身尝祖先星祭传统，仿古祭星，违忌者重笞不赦。乌拉街东北四十里之凤凰山麓，往昔古刹晚钟，声名遐迩。附近满族各庄，从康熙至乾隆朝以来便有拜星传统。祭星时，山顶与山腰无数篝火长夜燃烧，像一片明星落地，很是壮观。祭期，满族诸姓萨满会聚，所谓同族祭星，同姓祭祖，堆举各姓中有德者为主祭者。白羊、白马、白兔皮均可制祭服，但必以皮为面。各姓萨满分管周山四处，击鼓诵唱“唤星神赞”，祭众呼应，此起彼伏，声传数里。这期间。还要杀牲献血，并往火中投洒血、肉、谷粒、米酒，用白石垒灶燔肉，祭奠星神。族众围聚，排列山阳的木槽盆四周，手蘸盐水会食“天火肉”，虽为严冬，热闹非凡。此外，亦有因某事一姓一户祭者，祭礼基本相同。祭星，有人说女子不参加，实为误传。满族等北方诸族，不受儒教束缚，故不禁寡女姑婆，皆可骑马或乘爬犁来祷星求福。男女老少皆来参祭。若有外族过客，视为送喜，挽留款待，奉为上宾，与族人同食祭肉，不分亲疏，俗传祭众越多，布星越齐，年景越佳。祭期，族众还要在晚夜中竞比火技、火围、火戏（钻火龙；摆火阵、套火鸭、荡火秋千）、火中骑射等杂兴。自清中叶后还兴燃放各种烟花和表演磷火幻象。凤凰山顶观星台，用白雪冰块堆成，颇像银塔，另在山顶用雪堆成神兽、神鸟等，在火磷中如神祇降地。在星祭中，若偶见有蛇从火烤的石洞中爬出，视为大吉兆，绝忌践杀，萨满与祭众将篝火点得更亮，再杀牲血祭，诚谢苍穹：“大蛇来啦，冬天不长啦”。

[富育光、王宏刚：《吉林乌拉、黑龙江瑷珲地区满族萨满教调查》，1980年]

三、海祭

满族海祭，最初的形式已无从考究。我们从征集得到的《东海沉冤录》一书中得到一些海祭的记载。海祭主要是祭海神德里给奥木玛玛和其所属众母神：

德里给奥木玛玛——东海女神，太阳与光明之神，鱼首人身，身为裸体女人，一双大乳房，腹部隆起，她掌管整个太阳出升的东海，她降临时能带来甘雨，百禾孽壮。

吉姆吉玛玛——是东海深层海底女神，她长有修长的青色发，如海带、飘浮于海中，人若探海必由她指引，才能寻回陆地。海中有玉的蚌蛤深钻海底，海参深伏海底岩壁，海

龟深藏于海底砂石之草中，只有祈求吉姆吉女神相助，才能觅得，而不致深海窒息或小船触礁沉没。

福勒岛九女神——是东海旋风女神，常在风平的海上吹来一股旋风。旋风连卷九个，突然远去，这便是福勒岛九女神。她们常追踪跟随渔民与海船之后，保护人船安全。若遇见九个旋风，便是警告下海人要警惕，会有暴雨来临，纵然是风平浪静，海水澈蓝，也不过半天，必有浪震骇涛。

迷额哈女神——“迷额哈”，有的神谕称为“雅哈”、“尼雅哈”女神，实际是“亚沙”神，即“眼神”。她是海中的眼睛，不论冬夏，不论昼夜，不论游进无垠的狂涛，尼雅哈女神都会保护人船顺利返航。她不见形状，在黑云中有团白色的眼睛云，形态就像一个女人长眼毛的眼睛，如按此眼睛云的方向驶去，就是海浪中迷阵者的平安门户，否则就会让鲸群或大海涛吞噬海里。

乌鲁胡玛众神——龟神，有男有女，他（她）们身材肥胖、矮小，常在海滩上嬉戏、歌唱。这些神最大的神威是能使人船防备暗礁，渔帆船在暗礁上搁浅，祈求乌鲁胡玛众神才能脱险。而且这些神祇好与渔人开玩笑。大海中突然出现楼阁、林岛，渔船划到近处却一无所有，只是几个亮甲的大海龟浮于海面；或有时从海中忽然传来笙箫鼓乐，划过岸边只是几个小灰海毛龟在翻筋斗戏斗着。所以，渔民非常膜拜乌鲁胡玛众神，认为它有幻术神功。祭品必须在出海前备好鸡、鹅禽类作供，活鸡活鸭活鹅杀血祭海后，投入白浪中，众龟分食，祈祷护佑。

塔希图离玛玛——神形为海草形，以海草干燥后编成神偶，相传须用海魂草编成。海魂草产于深海珊瑚礁上，专司海中疫症与海中亡魂，由它收摄送至海宫中常驻，否则，未被收摄的海难魂魄便常年漂泊，无依无靠，永遭风涛海浪之苦，不能存身。塔希图离神偶下而四条草飘带，便是摄魂带，游魂附于其上便可随塔希图离玛玛去到存身的海宫。渔民海难后，萨满祈祷祭塔希图离女神，要用大玛哈鱼、鲸鱼、海豹等血肉敬祭。

奥末阿离罕——兽身人首的岛礁神，专司岛屿陆地安宁的善神。在那木都鲁哈拉和孟哲勒哈拉神祭神谕中最早有“白雀神”，可能是海鸥一类的水鸟尊崇的神祇，本为女性神，是年轻的格格（姑娘）神，是群神体，常在神话中幻化成海滩上的一群女子，白衣白衫，美妙婀娜，亦司各岛屿陆地的安宁。海岛系无忧无虑的天国。后来在有些满族姓氏中，出现一位大神叫奥米阿离罕，或称奥米阿离大爷。是男性海滩神，力勇超凡，住海岛，进海岛都要供这位大神，用海石礁立祠堂，内供一双似人似兽形态的礁石即可，不过必须选择黑色礁石，可以稍加雕饰即可。制神位很简单，不一定是萨满雕做奥米阿离大神，像汉族崇拜的山神爷，在任何海滩、海岛都可以见到，甚为普遍。而且往往一个小岛上，有十数座大小、形状不完全一致的奥米阿离庙。

据清光绪十六年扈伦七姓满族海祭神谕内容概叙中讲，往昔海祭分两种形式：

1. 人殉海祭：人殉海祭是往昔生活在海边的崇信萨满教者的野祭仪式，甚为隆重。祭品是陆地兽类、禽类和海中鱼类，甚至殉人。海祭多为部落老酋长去世，新首长继位时举行海祭盛典。萨满是女萨满，而有些女萨满又兼作部落首领（女罕），祭时多在星斗升

空后的深夜，众萨满脚登流筏，排队列阵，在海上击鼓开祭，全族人跪向大海、焚香、焚柴，海边笼起百堆篝火，而且在海面上设一大木坛，上铺砂石，上面架木拌干柴，点起海中篝火。大木坛四周坠有巨石，用鱼筋、牛、鹿筋缠于海下石上，大木坛只在水中颠簸，但不会被海浪漂走。入夜火烟四起，引来龟鱼围神坛戏耍，神坛四角站有四个女萨满，专门往江中抛洒米酒、血肉、糕果等，常有巨鱼跃上木坛上。木神坛四周，有编筏，筏数不等，有大有小，每个筏上亦点有火堆。火堆主要是木柴上淋浇鲸油，火光和白烟直冲云霄，照彻海浪如同白昼，百里外海面均可见到。海祭主要祭奠前述诸位海神玛玛。海祭的时间由夜至黎明，再至深夜，第二次迎来旭日时祭祀仪式结束，主祭者为部落首领和萨满。萨满神裙在海祭时要穿鱼皮神裙，赤臂，赤足，身系腰铃，披挂满身数不尽的鱼骨神偶灵物，蛤壳、鱼眼珠及石饰灵物等，身上要涂满鱼油鱼血，篝火点燃后乘流筏或小船驶入大海，族众跪在海滩或悬崖上，有的驾着木筏，有的骑着木雕的鱼龙，随着入海。鼓号，螺号声、角号声，震耳震天，萨满便击鼓跪拜祈请东海女神，如果询问新罕继位事，便将新罕的女发与额血刺出滴于海中，如果海中不起白色旋涡形的浪花，便是神祇未有明示，便要再滴血于海中，往海中撒鸡、鸭、鹿、熊、牛、羊、野豕等祭品，如果还不见翻起白浪，便将养于海中的鲸鱼牵来，萨满骑于鱼背，亲刺鲸鱼鲜血入海，海水殷红，萨满再跪而祷告，将任的新女罕跪在筏上额头鲜血直滴，一直到海浪翻绽出银白的浪花，全部落欢呼，便认为是神祇同意新罕继位为部落王，统领东海事务，此时女罕要将未过性生活的童男数名，投于海中殉葬。殉人必须是男人，而且是幼童。殉儿时，主祭的女罕要亲手摸抚幼儿的阴物，表示海神女主完全可以接受送献的人仆，是圣洁的，是世上女罕最喜欢最心爱的人献给了海神……若是祈愿丰收、征战等也如上述类似的祭法，不过往海里投洒的各种牲类，也必须是雄性者，不能是雌性的。

2. 人葬海祭：久居东海窝稽部的满族诸姓氏至今仍传说，海滨古代丧葬习俗是水葬、天葬，很少土葬、火葬。他们认为，人的生命是东海女神送来的，人死后其灵魂仍回到东海女神统属的海宫中去，因此，不论是萨满死了或是族中人丁病逝，都由萨满祝祷，编织流筏，将尸体放在筏中间，四周安放生者日常使用的器皿衣物以及爱犬、爱鸟等活物，由萨满击鼓乘威呼（小船）驶入深海之中，乘风破浪驶进大海的深处。萨满祈请塔希图离女神降临，神附体后，萨满便告诉人们将装尸体的流筏引入某一个海湾海域，这便是神指示的葬所。家主人便在这个海域四周先遍洒供品、糕点、野果以及鹿、鹰等动物的鲜血，海水呈现红色，众小船便围住装尸的流筏，往流筏上投下重石，一块一块往尸体上摆放，萨满边诵唱神词，边击鼓祝祷，一直到石堆将尸筏徐徐送入海底，便为安葬顺利地结束了。葬后还要投入活牲致祭，然后再用石礁坠住另一个小木筏，筏上放着瓦罐、石罐或木槽等器皿，内装鲸油，兽油点燃后，群舟才返回部落。葬域海区的守尸灯有时竟数日才熄，灯熄后便认为奥希图离女神已经将死者魂灵带到美妙的海宫里去了，亲人也不必再惦念了。

［富育光据《东海沉冤录》、《清光绪十六年恩伦七姓满族海祭神谕》翻译整理］

四、鱼祭

萨满史诗《乌布西奔玛玛》记载了东海窝集部别具特色的鱼祭活动。在祭祀前，要用大黄米做成鱼形饽饽，作为祭祀的神糕；并用河边新柳的粗杆制成数只大于人体的鱼形神偶。这鱼形神偶除了鱼翅是用洁白的天鹅羽翎制成外，全身都是用鲜嫩的柳枝柳叶围成。这种翠绿的鱼形神偶有跳跃形、飞腾形、潜游形、双鱼追尾咬尾形。祭祀时，选善游水的男女青壮年钻进鱼形神偶，忽动腮，忽摇尾，忽潜忽浮，如群鱼闹水。女首领身挂用柳枝雕作的柳珠饰，主持的女萨满和族众均要身围柳叶，族中男女儿童要头戴用柳枝和柳树皮编成的各种鱼形小帽，有鲤鱼头形、鲸鱼头形、飞鱼头形等，江中岸上处处是鱼形神偶。鱼舞、鱼歌，整个祭祀犹如到了海底龙宫，看到了众鱼出世，真是一个鱼的世界，柳的世界。这样隆重的鱼祭要进行三天三夜，族人们扶老携幼住在江边、海岸或老水上的小船中，欢娱水滨，吃柳叶、鱼虾，喝鹿血，饮江水，唯有这样，神圣的鱼神莫德喝恩都力[①] 才能庇佑族人鱼产丰收。

[富育光在东宁等地搜集的萨满史诗《乌布西奔玛玛》整理摘编]

五、雪祭

据在黑龙江省孙吴县发现的、撰写于1939年的《雪祭神谕》讲述：

相传，
祖先起根的遥远年代，
我们的先人们，
狩猎于黑龙江北宁涉里山。
山里住着仇家大部落，
人称“巴柱”魔怪。
先人受其伤害，
被欺赶逃遁，
先人尸横遍野，
濒遭灭绝。
突然，天降大雪，
纷纷扬扬，
雪花片片，

① 恩都力，满语，神灵。

连绵不绝，
湖塘、沟壑，遍野都是雪。
巴拄部落追踪赶来，
不见人迹。
可怜的先人啊，
全藏在雪被里。
大雪弥漫如毛裘，
又像天鹅舒展的翅膀，
先人们藏在温暖的翎毛腹肚下，
恩佑脱险。
吉祥啊，吉祥，
后嗣由此接续、留存。
祖先感激天赐神雪，
代代诚祭雪神，
留下祭雪古俗。
神雪恩泽亲人，
永结机缘。

这则神话讲述了该部落神奇般地受到雪神的保护，逢凶化吉，后嗣得以延续，雪祭由此而来的历史缘由。

满族雪祭主要有四种形式：一是在雪枯时节，天寒无雪，视为灾祸的先兆。阖族或几个噶珊（屯落）联合举行旨在祈雪、请雪、求雪的雪祭典礼，祈请雪神尼莫玛玛降临大地，惠顾人间。二是遇特大好雪之时，瑞雪连降数日，山舞银蛇，空气因之清新，疫菌涤荡，预示着狩猎丰盈，农业丰收；来年大地雪沃花香，果实繁茂，瘟疫消失，人体健康，北方将有一个短暂而美好的夏季，族人感恩而行以庆雪、娱雪为主要内容的雪祭。三是在夏季来临之际，冰雪开始消融，意味着雪神玛玛经过长时间的忙碌，准备回九天神楼歇息一段。这时举行的雪祭是为别祭，旨在送雪，送别雪神玛玛。族人赶着大车，送别雪神，一路向雪中投撒祭品，一送数十里。四是暴雪连绵不断，封山阻路，又遇暴风或气温转暖等征，阖族妇孺老幼纷纷参祭，犹如欢庆部族盛大的感恩节。

满族雪祭自始至终充满着神圣的气氛。雪祭何时举行，雪祭神坛设于何地，均要事先由德高望重的老萨满卜定。届时，老萨满要远离村落，另建一茅屋居住，净身静心，每日渴饮冰水，饮食部落人为之特制的肉食、果类，仿佛置身于祖先生活的环境。占卜雪坛时，萨满要用族人取来的江心雪、树根雪净身，擦洗双面、面颊、前后身，然后来到白雪皑皑的山巅，击鼓请神，旋转起舞。神附体后，萨满从昏迷状态下苏醒，老萨满缓缓睁开双目，其目视的方位即是神选的祭场。如由两位萨满卜定，则二人昏迷后所注视的方向必须一致，是为神意。哪怕山高路远，山路崎岖，也不能更改，神意是不可违抗的。

雪坛由族人共同修筑，雄伟壮观：松枝彩门，两侧有木制兽头柱守护；十数个冰台，呈梯形，排列有序，上放供品、花果、祖先文物等，旁插各氏族的图腾旗；在冰池、冰圈、冰笼中，饲养着活鱼、活牲、活禽，以备牺牲；两个高大的雪屋，由雪坯砌筑，供男女主祭萨满占卜、守夜，为族人治病；几尊硕大的冰雕神偶巍然而立；一架冰梯蜿蜒至山顶，上搭冰台，图腾旗迎风飘扬。整个祭坛气势宏伟，蓝天、白雪、彩旗、松门交相辉映，庄严肃穆，使人油然而生神圣之感。

雪祭吉日，各氏族长幼络绎不绝，奔向雪坛，向雪神献上圣洁的祭品：活牲、天禽、山果、饽饽等等。所有参祭人都要接受雪的洗礼，三大主祭人：萨满、穆昆达、锅头[①]必行雪浴，用雪擦身、洗脸、口含冰化水漱口；祭神用具、神器要用洁雪擦洗；族人经彩门向神坛献祭时，皆用雪净身、净物，涤除污垢和邪秽；萨满和穆昆达还将族人取来的圣雪遍撒雪坛之地，为雪神玛玛降临铺设至圣之路；雪神玛玛降临人间，给人间带来了吉祥的瑞雪，使人间“灾难远遁，病魔驱走，兽群繁盛，子孙平安，冬猎顺当”。

在雪祭神坛上，活跃着二十几位形态各异、职司不同的男女自然神、英雄神，他们或向人类传授生产、生育等方面的知识，或教授人类各种征服自然的本领和技能，或为人间除祛疾病和瘟疫，或给人们带来吉祥或富饶，人类对她们充满了感激之情。

雪祭主神尼莫玛玛降临时，骑着一对白色母鹿，身披雪山皮斗篷，光抚大地四野，她展翅飞旋，宛如天鹅翩翩起舞。她的临凡，给人间带来了吉祥的瑞雪。尼莫玛玛不断从雪褡裢中取出白雪，撒向天空，撒向族人，撒向村寨，撒向族人生活的每个角落。族人簇拥上来，争相接雪、吃雪，一派惠雪的气氛。这种感情和心理在雪祭神词中表现得尤为淋漓尽致：

“尼莫玛玛，
骑着双鹿，
挂着雪褡裢，
惠顾人间了。
噶珊（部落）兴旺安宁，
河川、岭谷、万道丛林，
富饶充裕。”

多林蛮尼[②]是位善跳跃的英雄神，能连续跳过九个山头。此英雄神起源于氏族早期。在氏族迁徙，逃难等集体行动中，发挥了重要作用，率领族人跨山涧、越河流、过障碍。此神附体时，萨满则表现出超人的跳跃技能，常常单腿蹦跳，率族人跳跳板，并在建筑于树杈中间的木板上滑行穿越。这种木板通常放在密林的树杈上，树树相连，上铺洒冰雪，成为树上冰桥。各色代表氏族的图腾旗悬于树端，形成各自的活动区，在多林蛮尼的率领下，族中后生竞相在树桥上跳跃、滑行，十分活跃。

① 锅头，满语为“奥姆达”，系祭祀活动中负责供品的人。

② 蛮尼，满语，祖先神的尊称，亦指祖先神的神偶。

嘎哈山玛玛主司孳育人间万灵、万物。他降临时，指导族中男女英雄穿雪阵，雪阵由密林、山包、洼地、冰场等组成，中央堆起数个雪包，内藏禽兽外围用木杆围起，实是一个人工设计的小围场。为寻觅女神指定的某种禽兽，男女赛手们先后穿密林、跃山包、过洼地，在形状各异的雪包前，凭着狩猎知识、经验，作出正确判断，将女神指定的禽兽逃出雪阵之外，又要将其活捉或刺毙，这不仅需要勇猛，而且需要机智，优胜者被誉为巴图鲁①。

［郭淑云：《满族萨满教雪祭探析——兼论原始萨满教的社会功能》，《内蒙古社会科学》1992年第5期］

六、柳祭

在满族长篇传说《东海沉冤录》中，记载满族先民窝集部以柳祭水神、祭海的宗教活动：东海嘎忽坦河部的柳祭大典。东海嘎忽坦河部落即在今俄罗斯境内，当时属隶于东海窝稽部。每当遇到海退潮、江河干涸、瘟疫骤起或柳叶长出绿色小虫包时，该部就举行阖族的柳祭。祭柳时，选择貌美女子九人或十七人，甚至多达三十三人，全身赤裸，仅在腰间围上用柳枝叶编成的柳围，代表柳神或海神、水神，族人围住这些神女，往她们身上洒鹿血、米酒和洁净的江水，神女们边舞边唱，族众呼喊应之。然后，女萨满摆动腰铃，击起神鼓，神女们随之从部落住地到山野、峰巅，再到河岸、溪畔、海边，把部落族人经常活动的四方都走遍。一路上边走边舞，边唱边呼喊，气氛十分壮烈。走过的地方都要洒鹿血，以祭柳神、海神等诸神灵，以使神灵庇佑部落人安鱼丰，风调雨顺。在祭祀期间，代表柳神的神女们不能回家，得住在水上。现在，这种祭祀虽然已不复存在，但我们前几年在珲春地方考察时，还听到一些满族老人讲，半个世纪前当地曾有过类似的活动，只是代表柳神的众女人已经穿上衣服了。

［富育光据《东海沉冤录》摘录整理］

第二节　野神祭

一、尼玛察氏野神祭

满族尼玛察氏野神祭程式主要由这样几个步骤组成：

1. 请神。萨满一般在七星斗前请神。祖居东海窝稽部的各姓请迎时还要向东拜祖居

① 巴图鲁，满语，意为英雄、勇士。

地，向南拜天神，请神临降。如萨满请“轰务”（神铃）神时吟唱：

带上挂着一只铁鸟的神帽，
脚下生风甩开八字步伐，
萨满来到神圣的七星斗前，
向东遥拜，
祷告上苍，
恩降“轰务”神。

请蟒神时及其他各神也在七星斗前恳请：

萨满在庄严的七星斗前，
跪请百虫之首，
英勇无比的九尺蟒神“乌云德扎布占爷”，
萨满向蟒神献上族人的虔诚，
以充分周到的准备，
以迫切的心情，
请九尺蟒神降到七星斗前。

由于萨满在七星斗前请迎诸神，所以神也是从七星斗下来附萨满之身。如金雕神通过萨满传告族人：

那天上的七星，
是星神那丹那拉浑的使者，
我是踏着七星的光芒，
来到神堂的屋檐下。
……

2. 神附体。神被萨满请下的标志便是它附在萨满的身体，萨满便进入昏迷状态，开始以各种神的形态进行表演。如金雕神请来后，萨满进了屋，旋转起舞，象征着金雕神在云中飞了九圈，又向八方鸣叫九声，它落到云头上，神羽闪光芒，照耀沃野密林。蟒神附在萨满身上后，在屋外檐下接过马叉，进了神堂持叉旋转。各神附体时，萨满口中自言各神降临的神言，蟒神言道：

神蟒统辖着九层天中的三层天，
是百虫中最高的神主，
其中，金色的蟒神，
是身随众神偶来的，
银色的蟒神，
是带着众蛇神来的，
铁青色的蟒神，
是带领着师徒和众萨满神来的。
……

3. 栽利[①] 赞神。各神降临后，栽利要向诸神唱赞美之辞，即神赞。

赞蟒神：

大神走过的地方，
妖魔惊遁，
坦途光明，
善来恶避，
四方安宁。
……

赞野猪神：

你是久居山巅的大神，
身高过山，
毛耸如林，
四足遮过平川，
你的獠牙，
划出了山谷沟壑，
你闯下山来，
万山雷鸣，千谷风响，
用你的神力，
庇佑八方安宁。

4. 送神。听了栽利的神赞，接受了族人的款待，众神高高兴兴地又被送回九天神楼之中。具体送各神形式略有不同。如送蟒神，阖族在喊一万声吉顺，念一万声安宁的祝祷中送走了九尺蟒神；野猪神和虎神却是栽利哄回去的。

栽利告诉虎神，你的毛一动，老人的胡须就白了，年轻人的汗珠就掉下了，小孩就颤抖了。你是心疼儿孙的神，快快回去吧，虎神言听计从，回到它的神堂去了。每请完一位神灵，都要向神案举行拜鼓仪式，萨满复苏。

当所有的神祭完后，萨满脱去神裙，要行“净室”礼。“净室”或称“清宅”，寓意驱赶邪秽，由众萨满击鼓清宅，屋里屋外，打扫一新。萨满将神器收入神匣，整个野祭祭礼结束。

〔富育光、王宏刚：吉林省九台县莽卡满族乡著名萨满杨世昌的访问记录〕

① 栽利，或作栽力，萨满的助手。当萨满请神致词时伴唱附会，当萨满的神灵附体时，作为萨满的代言人与附萨满身上的神灵对话，唱颂神灵喜悦的赞词。

二、石克特里氏大神祭

放大神，系指萨满对在老①山（即今长白山）修炼道行的诸位大神（满洲的祖先神——太爷②，瞒尼——木刻偶像，身穿反毛猪皮衣，形同古代俑）、“野神”即动物，如金钱豹神、水獭神、飞虎神等等，皆施单独请神（即所谓神附体）、放神（除极少数神睁眼睛外，一律呈闭目状）、送神三大环节。仔细观察，每位大神之来归，领神者萨满和祝神者栽力均循神堂（室内设坛）起鼓、前拜鼓（三拜九叩）、起唱鼓、排神（跪唱）起身盘旋，走腰铃（来至院中“七星斗”高桌处），由栽力请神，当下山的神灵附体于萨满后，神问栽力答即称“升斗回话”。随之，盘旋、领神进屋，此间边行边唱时，通常称为对讲篇，而边行边舞以歌声鼓点伴随时，则称答对篇。所来之神入神堂后，先是参拜神案（位），后是尝堂享供。在栽力们答对（分有接声、无接声两种）赞颂后，出走，行至房门（萨满在门槛内、栽力在外）送神。当神归山，萨满复原清醒后，于房门处面朝外缓击鼓三拜，慢转身，步行至神堂（也有边走边敲鼓、用后拜鼓三拜九叩），跪中鼓止，解腰铃、神裙，毕。放大神每谱神的大体规程如是。对“野神”的来归，则是另一种情景，栽力们视其动作特征，决定配合与答对方式。“野神”不言语，在各种鼓点声中舞耍或作些模拟某种动物的动作。侍候神的栽力们，往往用一领众合的形式，唱出赞美的歌声。因此，实际上放“野神”和放大神在程序上自然有所不同。从一整套多层次的仪程中看，展现在人们面前的上百位神，性格各异，其曲调与舞蹈动作千差万别，其鼓点及节奏丰富多彩。

放大神，内容丰富，形式多样。有众多的精于骑射，耍枪飞叉的“巴图鲁”等生动形象；有反映敢上刀山（即刀梯）、下火海（即跑火池）、钻冰眼（即冰窟窿）、吹火炭、捋锁链、舞金花等的神灵壮举；有表现狼、虫、虎（如飞虎神、母卧虎神、公坐虎神、悬离虎神、金虎神、大黑虎神）、豹、鹰、蟒蛇、雕、熊、野猪神等玩耍嬉戏的精彩场面。

放大神，必须首先悬挂大神案子。满族烧香跳神需要有一个特殊的环境，即所说的“神堂”和“坛场”。按满族人的风俗习惯，以西为贵，所以神堂设在西屋内，神堂中悬挂着神案子（跳家神时悬挂家神案子，放大神时悬挂大神案子）。

在“神堂”与“坛场”香烟缭绕浓烈之时开始先司排神之举。老萨满和栽力（不得少于四人）沐手、净面、漱口。侍神者为萨满和栽力扎裙子、系腰铃。萨满和栽力接过神鼓，拜鼓。分别跪在大神案前及屋外院中的升斗桌前，击鼓、歌唱。这是悬大神案子后跳神的第一个程序。在请神前，对所祭祀的诸神，按次赞颂一遍，谓之“排神”。

第二个程序是请神。侍神者为一萨满、扎裙子、系腰铃。萨瞒与栽力接过神鼓，首先在神堂拜鼓。接着萨满跪在神堂中央简短排神后，走出来到院心升斗桌前。栽力站在大神的左侧，面南。萨满与栽力同时击鼓。其他没有下场的各位栽力随之击鼓，由栽力唱请神歌。请神歌之唱法均应由低到高，由缓到急，由弱到强，似乎从远至近。栽力边

① 太爷，借用汉词，对本姓已故大萨满的尊称，视之为神灵。

击鼓、边做各种请神的动作。当栽力的鼓与唱达到高潮时，萨满的动作迥异，神态突变。萨满的动作异常与神态的突变，意味着请来的神已降临人间，并附在萨满的身上了。这时，萨满的举动和言行，都是神的旨意，都是以神的身份出现了。萨满与栽力击鼓，甩腰铃，以“对歌”的形式回答。这段问答，是神在发问为了什么事情烧香，栽力代表祭者回答神的提问。因为这段回答是在升斗桌前进行的，所以叫“升斗回话”。当大神盘旋面向屋门时，栽力前引，称为领神进屋。

下一个程序便是“踩神猪”、“领牲”、“宰牲”和摆件子，与跳家神的祭仪无异。摆件子过后，放大神才算正式开始。

侍神者为一萨满和栽力，扎裙子，系腰铃。萨满与栽力接过神鼓、拜鼓。来到升斗桌前，栽力站在大神的左侧，面南。鼓大神，是满族烧香跳神的主体部分。烧太平香和烧还愿香者，一般要放二十几谱神，烧官香者则多至六十多谱神。在这数十谱神中，虽然包括着太爷、瞒尼和野神三路，但“放神”一词还是专对野神而言，对太爷和瞒尼两路神，要用“请神”一词。

夜幕降临后，放水獭神开始。升斗桌前，萨满与栽力同时击鼓，其他不下场的各位栽力随之击鼓，唱请神歌。栽力击鼓、甩腰铃，歌舞，做各种请神动作，直至水獭神降临，附在萨满身上。栽力问萨满是哪一位神祇降临？萨满以动作表示神为水獭神，其动作表现出善于游泳和捕捉鱼类的样子。栽力引导萨满进神堂，栽力向萨满报告何处是头道门，何处是灶君，何处是二道门。在灶君前，萨满礼拜，至萨满案前背灯。地中央的桌上放一大盆，盆中盛满清水，萨满从侍神者手中接过马叉，用力搅动盆中清水，水花四溅，栽力击鼓，众栽力随之击鼓。

放大神毕，二神送大神至门外院中升斗桌前，开始最后一个程序送神。

升斗桌前，侍神者为德高望重的老萨满，拴腰铃，系神裙，戴神帽，与栽力，同时击鼓。其他不下场的各位栽力随之击鼓，唱请神歌。栽力击鼓，甩腰铃，歌舞，做各种请神动作，直到五位太爷降临，附在大神身上。二神问大神是哪一位神祇降临？大神回答本神为五位太爷。五位太爷，是石克特里氏家族一堂神中主事之神，冥冥中左右着这次烧香跳神活动。开始要经他同意，结束也要请他批准。

二神引导大神进神堂，二神向大神报告何处是头道门，何处是灶君，何处是二道门。在灶君前，大神礼拜。至大神案子前，大神与二神击鼓、甩腰铃、舞蹈、歌唱：向大家汇报这次烧香跳神的全面情况。大神歌唱对这次烧香跳神表示满意。接着，大神唱送神歌：求诸神保佑石姓家族代代平安，人丁兴旺，请诸神回山。送神歌要由高到低，由急到缓，由强到弱，寓意已把神送走。

大神与二神送神到门外院中升斗桌前，将鼓放在升斗桌上，放铜钱于鼓上以占卜，并向鼓上洒酒，二神送大神（五位太爷）。

最后撤大神案子。由穆昆、萨满及众栽力撤大神案子，撤升斗桌，收神帽、裙子、鼓、腰铃等，装箱，撤供，至此放大神全部结束。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》第173—177页，吉

林文史出版社，1992 年版]

三、恰克拉人[①] 的野祭

每当春天第一批大雁飞来时，是恰克拉人举行野祭的时候。族人在屯外垫起一个高土台，竖起一根尖尖的神杆，杆尖上插柳，下栓三块猪脊椎骨，下有一个装粮食的锡斗。土台边有一圈木桩，正面开一小门供族长和萨满出入。土台前放一供桌供神像，前面放活猪或鹿等供品。祭时，族长焚香，率族人跪拜，族长念祭辞，求诸神保护渔猎平安、丰收。然后，萨满主祭猎神巴搭恩堆和山路神窝瓜玛玛。萨满跳完神杀猪，阖族喝酒吃肉。翌日，族人便可进山出海。

[穆晔骏：《恰克拉人的民俗调查资料》]

四、巴拉人[②] 的祭礼

巴拉人崇拜风神、火神、河神、山神、路神、树神等自然神和子孙玛玛、喜神玛玛、灶神玛玛、门神爷爷、畜神玛玛以及本族的祖先等家神。分家祭和野祭两种。

家祭有祭祖、还愿两种形式，都在神柳下进行，在院中栽一柳作神柳，不准在其下拴马或喂家畜，也不准小孩攀登折枝。家祭多在夜间举行，吊起熊皮吊鼓，一人打鼓，二人拉鼓下侧的两根皮条，使鼓的铜铃发出声响。萨满歌舞完毕，把一大碗酒倒进猪耳朵里。猪一嚎叫，说明神已领牲。萨满鼓声急促，口诵祝词，族人对祖先神偶叩拜致谢，并把柳枝插在大门两边，象征吉利。

小萨满杀猪，大萨满向神柳和院子四周洒猪血，一直到大门，边酒边祈："祖先们保佑子孙幸福，路神引路，猪神恩赏，多打野物，喜神保佑，全家无灾无病。"

猪肉煮熟后，供于神前，萨满又祈念，族人给祖先叩头谢享，然后全村人一起吃吉利肉。如有吃剩的肉要埋在神柳下面。

野祭是全村性的，冬猎丰收或到外地交换物品回来都可进行，一般是在青草吐绿的时候在野外的神柳下进行。可用猪或其他野牲作供品，可请外村人同吃吉利肉。有祭一天的，也可祭三天。

巴拉人认为野生动物也有各种神灵，平时，对野生动物的猎杀也要祭神，他们的祭礼更保留了更多的女真古风。

[穆晔俊：《巴拉人民俗调查资料》]

---

① 恰克人，东海女真人的一支。

② 巴拉人，满族的一支系，原未入八旗籍，故被称为不受约束的人。

第五章　祭祀（下）

第一节　家　　祭

一、家祭的四种方式

从总体来看，满族的家神祭形成四种方式：

1. 常例祭　规模盛大，普遍流行的常例祭是春秋大祭，其中主要是“巴音波罗里”①，即秋祭。春祭已属罕见，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。满族流行的是秋祭，这是农耕社会的产物。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，人们以丰厚的祭品向祖先表达感激之情，感谢他们的佑护，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。满族的秋祭一般为三天，过去富有之家有五天、七天不等。这项祭祀包括打糕祭、背灯祭、院祭、换索诸种，每项祭礼均有时间、地点、祭品、祭器、祭辞各方面的特别规则，这些规则历经数代，贯穿如一，不得改变。秋祭常是某族中的一个家族自己举办的祭祀，其时，要到该族姓恭放祖宗神匣的户中，请祖宗匣子，把它接到举行祭祀之家，然后才能举行祭祷活动。

2. 烧官香　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为烧官香。所谓“官”即“公”，它指此祭非一家一户所为，而是整个姓氏的共同行动。如遇洪水灾害、瘟疫、地震、火灾，本族人能够平安渡过，或阖族迁居他地后人丁兴旺，生活富裕起来，穆昆达（达，头领之意）和萨满便一起筹划整个族姓的祭祀活动，向祖宗表示感谢之情。此祭费用由本姓各户公摊，穆昆达、萨满择定吉日良辰，在穆昆达家或萨满家进行全姓祭祀。此祭规模宏大，相当隆重，该姓分居各处的成员都赶来参加。烧官香也是在秋天，时间较秋祭稍长，内容丰富，除了各项祭仪外，阖族还举行娱乐活动，祭品也十分丰厚。目前烧官香较少，即使操办也是五年、十年举办一次。

3. 许愿祭　是指某家某户为家中的不幸、不吉事件，求祖神保佑，逢凶化吉，若如愿，便设祭报祖的祭祀活动。如小孩突然生病，家人出兵远行有难，家畜生疾或驹崽丢失等等，该家向神许愿，求告祖先神祇应允医好病人，或保佑征人平安，或医好病畜，或

① 巴音波罗里，满语，意为金秋，这里指秋祭。

使畜怀孕生崽。若如愿以偿，便行祭祖，亦称还愿。还愿祭祀时间依许愿时许诺的时间而定，或春或秋或冬不等。谁许愿，谁家跳神祭祀，过程及礼仪与常见家祭相同。还愿祀神以许愿者所求为主神，其他神兼祭。

4. 续谱兼祭祖　拜谱和家祭是满族祝祭活动的两大类，常分别进行。满族各姓有自己的专门宗谱，本穆昆专管。续谱是就前所制定的宗谱进行补充和修正，或族系分支重新立谱。续谱要请本姓萨满举行祭祀，将重新修正的宗谱悬挂于西墙沿至北墙，列神案祭祖，萨满动响器，佩腰铃，戴神帽，衣神裙等，祭中族人磕头、烧香、供祀祭品，祭时可长可短，或二三天，或三五天，或五七天，由穆昆联席会议定。时间一般在阴历正月初二至初五。满族一般在龙、虎、鼠年办谱。由于续谱是整个族姓的大规模活动，它同烧官香的范围、规模一致，因此有时烧官香与续谱结合为一次全族性的祝祭活动。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第69—71页]

二、瓜尔佳氏[①] 家祭程式

根据我们对吉林省永吉县乌拉街满族镇韩屯村瓜尔佳氏萨满关志远、关柏荣的多次访问考察，其家族的家祭过程大体有如下程式。

1. 家祭准备：家祭之家在祭祀前要净庭院。此祭期内祭家门上悬一束谷草作为标志，严禁僧丐、服孝、衣狗皮者入内。开祭前三四天或五六天或一二天不等，祭祖之家会同族长，到上次祭祀之家将祖宗匣子请来，祭祀家用年期香净扫炕地院落，叩首迎接，放在净桌之上。恭迎祖宗神常是黎明时分。平时祖宗匣子不许任何人开启，匣内藏物各姓不等。就我们所见，祖宗匣内主要是祭器和祭祀中需安放的神位。吉林省永吉县乌拉街乡瓜尔佳哈拉祖匣内放着代表一切神位的黄幔帐，以及祭祀用的酒盅、香炉碗、蛤蜊刀。

祖宗匣请入后，祭者于供桌设祭品。永吉县乌拉街张老村满族阎姓神本记载：祖匣请进屋，放置南炕桌上，然后斟酒上供。官通村傅姓也如此。吉林省舒兰县白旗镇郎姓祭祖神谱则要求，点香悬供，分辈份列行，依次行三拜九叩礼。

2. 饽饽祭神（打糕祭神）和白天杀猪祭神：打糕祭神是满族家祭的第一项内容，它的整个程式包括淘米、镇米、做糕或饽饽、敬神。之后领牲、杀猪、摆件子、敬神，悬后阖族分享神赐的阿木孙肉，俗称杀猪祭神。

祭糕的整个制作过程是在祭祀的前夜进行，其间对制作者有各种戒规，宗旨是必须保证参与者身体洁净，严格除秽去邪。所谓镇米就是敲响神鼓，驱除邪秽，保护神粮圣洁。这期间还要做祭酒。最先制成的糕是献给神的，不得有错。

祭日早晨，本姓穆昆达和萨满开祖匣请神，然后供糕。做完打糕，经萨满请下祖匣，掀开恭敬。将黄朦子取出，挂在祖爷架上，将西炕香碗请下，捻香，放神桌上。摆打糕十二盘，

① 瓜尔佳，满族古老父系氏族之一，该族成员音译为关姓。

米酒三盅。以后要将神刀、扎板摆神桌前，次弟叩礼，礼毕，老萨满率年轻萨满动响器，老萨满先起念祝文，余者接声，互相替念。每念一遍，行叩首礼一次，连念三遍为止。其后便开始抓猪祭神。其他姓氏与此大同小异，区别主要在供品的数目和香碗的数目上。

抓猪祭神紧接打糕供祀，一般在祭祀第一日的白天进行，因此称祭白天肉神。其中重要的仪式是领牲。领牲就是向神祖献牲。此祭中另一件重要而严肃的工作就是摆件子。负责筹办供品者将猪肉煮好放在槽盆内，把猪的各个部位摆成一个整猪，即为摆件子，也写作摆键子。人们用全猪敬祖来表达族人对神祖的虔诚和希冀。各姓件子数目不等，或八、九、十一，或十三。在抓猪、唤猪、杀猪、摆件子之中，萨满均念祝辞，意为诵唱颂赞，萨满一口气把满语的神赞念完。全猪敬祖，鼓声相伴，紧急震耳，俗称叫鼓。族人拜鼓，向众神行礼，其后阖族分享神赐的阿木孙肉，即祭肉。

该项祭祀神祇总称神祖，各姓诸神名目不尽相同。松花江畔的瓜尔佳氏用俾俾祭神祭的是农神乌忻恩都力。有了他的庇佑，禾苗茁壮，五谷丰收，牛肥马壮，六畜兴旺。打糕中需要撒水，它象征着农神降赐的雨水。

3. 背灯祭：在祭日当夜近二十四点左右举行。祭时最大特点是背灯，即黑暗中祭祀。另外，背灯祭喜猪肉，外姓人不得吃；背灯祭结束便撤供，萨满将祭祖的神器请回祖宗匣子，将它安置于西墙祖宗板上。背灯祭中门窗紧闭，族人不得有半点声响，而神刀、腰铃、卡拉器却奏出沉重和谐的音响，象征着众夜神在风云里行走的脚步声，萨满祝辞也多至三四次。该祭的具体规则各姓相似，仅以永吉县伊尔根觉罗氏为例：主祭人诵满语祭文，率同族人叩首毕，而主祭人扎束腰铃裙子，手持鼓，甩腰铃，手打鼓，环绕三匝。将窗门紧闭（名曰背灯）。此时不准人出入院内，着妥人看守。设备齐全，仍行叩首。此时有一人敲鼓，另有三人打扎板。供桌前设一木凳，主祭者就位，将腰铃放于地下，吹灭灯光，手持神鼓敲击，口诵祭文。诵完祭文即燃灯叩首。燃灯撤供后，阖族男女老少，席地而坐，同饮一坛米尔酒，同吃一个背灯喜猪，还要把喜猪全身各个部位都尝一尝，并给因故未参加祭祀的族人送去。

4. 院祭、换锁：院祭是紧接背灯祭的又一祭式，它也叫天祭或祭天祭，即俗称的祭神杆。此祭为家祭的重要内容。它的突出特征是阖族在祭家院中祭祀神杆。

神杆一般长九尺，代表九层天，它取自最高的也是最圣洁的山上。各姓对神杆的选择与整修有严格定约，正如吉林市郊伊尔根觉罗祭祀规则所载：祭祀前一日下午，令人入山或野外洁净之处伐杨树一株，约三寸许即妥，荷至院内，令人修理，其杆系圆形，上尖下粗，修理人不准跨坐，得净手修理，毕，竖于房门左边，所刨下之木及树枝皮，收至一堆，俟送旧杆之时，一同送出。其杆名，满语叫簸龙杆，杆长九尺余。满族各姓祭杆时，在它的顶端涂上牲血，为了让天神喝到，所献牲身上的任何部位，特别是生殖器，都要缠在神杆上，或供在安置于神杆上的锡碗里，用以表示人的虔诚，祈佑氏族繁荣、五谷丰登、六畜兴旺。一般祭天用的是整猪，神杆顶端绑的是代表整猪的杂碎，另有些五谷杂粮，用以供祀乌鸦、喜鹊。在满族神话中，乌鸦喜鹊是天神的侍女，每天到东海采石，回来的路上总要到神树上栖息。后来神树演化为神杆，满族就用神杆来祭乌鸦、喜

鹊了。

院祭中萨满要用五谷撒地，其式如辽宁省新宾县钮祜禄氏。萨满一手举米碟，一手撒米，诵供神歌，撒米三把，诵毕神歌，萨满退下。此为祭天，祈望天神赐给他们一个丰收的“巴音波罗里”（金秋）。

院祭中常引起人们好奇心的还有三块支锅的石头，人们多传其为努尔哈赤挖参时用过的支锅石。其实不然。据考证，它是满族先民所敬奉的石头神、卓录玛法、卓录玛玛。

院祭祀神的除了与他项供祀一样的供品外，多了一种小肉饭，它用肉丝做成。祭毕，阖族共餐。院祭整个过程基本在祭家院中室外进行。乌拉街高屯高姓是在外边杀猪，煮小肉饭吃，到中午招待亲友，吃白片肉。每张桌一个片肉，由猪头吃到猪尾。这种做法，很有代表性。

院祭的另一项内容就是换锁，也有另行换锁者，但仪式相似。换锁是从西墙神龛处扯出一根彩绳，直绑到室外树起的柳树上。这彩色的布条叫锁线。萨满将锁线上的布条缠在男孩、女孩脖颈上。男孩带上锁线，长大就会成为一个骁勇威武的巴图鲁（勇士）。女孩带着锁线可以长得健康、俊俏。人们把它视为佛佗玛玛赐给的吉祥物，回家放在西炕上，能保佑族中孩子健康平安。仪式完毕，锁线收入黄布袋中，挂在西墙神龛下。再逢祭日，原来套过的彩线，系在锁线上。也有的族姓在锁绳上挂嘎拉哈，小弓箭。弓箭代表男孩，嘎拉哈代表女孩。各地换锁也有一些区别，有的是三天将彩线取下，有的时间更长，有的还用红蓝布条区别男孩和女孩。

在绑着锁线的柳树上还挂着密密麻麻的水团子（粘饽饽），象征着人口众多，孩子们都来抢神树上的水团子，以图吉利。换锁仪式旨在祈求人丁兴旺，祛病除灾，也可以说是一种古老的家族续谱活动。在个别姓氏中，萨满还要持箭围着柳树走三圈，类于《金史》中所载女真人射柳祭天风俗，意在驱邪避恶，保护子孙无病无灾。

院祭吃剩的骨头和肉必须送到高岗上，或撒到江河中。有的满族人家，神杆就在院内立一年，到下一年祭祀再换，有的放到高岗上或江河中。院祭结束，整个家祭就结束了。

院祭主要为祭天，所祀神为天神阿布卡恩都力等，同时也祭地神巴那吉额母，还有山河诸神，目的为祈佑来年风调雨顺，再获丰收。换锁则为了祈福求子佑子，除病祛邪，保佑族人身体健康。

［富育光、王宏刚：《满族萨满关志远、关柏荣访问记》，1984—1985年，吉林省永吉县韩屯村］

三、民间家庭祭祀

1. 当代家祭实例

抚顺、新宾地区的满族跳神活动，多已失传，仅从1986年春由老萨满吴德生主持的

祭祖活动上还可以看到残存的部分祭祀舞蹈的遗迹。

吴德生（1920年生）祖居新宾满族自治县木奇乡木奇村．正兰旗人，先祖第九代为六品牛录。在永陵当差，到吴德生一代为十三辈，其堂叔父吴恩昌曾冒着十年动乱的风险保留了祖辈流传的三轴圣旨（其中一轴为康熙二十四年御封吴家前辈祖宗奶奶为诰命夫人）。吴德生为后十三辈的萨满传承人，在本家族中享有较高威望。根据吴德生与吴恩昌两位老人共同主持的“烧荤香”——跳家神祭祖仪式共分五天才全部祭完。

［栾格年：《从跳家神活动中看满族舞蹈特色》，摘自抚顺市满族音乐舞蹈研讨会论文］

2. 子孙绳与换锁仪式

孩子降生时，悬于门外的弓矢和红布条，待满月后收回拴在子孙绳上，放在西墙正中北侧的子孙袋里，是为佛托玛玛[①]神位。每到春秋两祭．须向佛托玛玛祭祀求福。祭时，将子孙绳从佛托玛玛神位拉到院里柳枝上，家族无子男女和抱小孩的妇女跪于案桌前叩拜，萨满用柳枝蘸水遍洒孩子头上，又捧香碟在每个孩子前熏一下，意味着驱邪除魔，随后取下子孙绳上的五彩线，分别套在孩子们的颈上或手脖、脚脖上，如有的孩子没来，则由其母接代领，按“男左女右”将锁线套在拇指上。过三天，将五彩线收回贮于子孙袋里，因五彩线要带回家放西炕上挂一年再换。有的姓氏，于阖族大祭时，才进行换锁仪式。各仪式有异，但佛陀玛玛——保婴之神的吉祥物“锁线”一直受到满族的珍重。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第155—156页］

3. 换小索

满族孩童有病，则常举行“换小索”。这是向祖先许愿，祭供，以祈康复的一种仪式。如病重，则请萨满叫魂，如叫魂时，看到麻雀飞来，就认为孩子病愈灾除，阖族致喜。因为喳喳叫的麻雀像孩子一样活泼可爱，是童子魂所化。平时，满族也敬麻雀为灵禽。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第156页］

4. 跳喜神

孩子在五岁以前必须举行一次家祭，叫“跳喜神”，一般只用一天，不杀猪，只做糕，

① 佛托，亦作佛朵，满语，柳。佛托玛玛系司生育和子孙繁衍的女神。

杀鸡，祭祀祖先神，以谢祖送子之恩。

[付英仁满族调查资料]

第二节 清宫堂子祭

一、坤宁宫月祭

正月初三日，每月初一日，坤宁宫祭朝祭神，预将镶红片金黄缎神幔用黄棉线绳穿系其上，悬挂西山墙所钉之雕龙头髹金红漆三角架。以净纸两张，各四折，镂钱四，挂于神幔两端，舁供佛之髹金小亭连座奉安于南首启亭门。次于神幔上悬菩萨像，又次悬关帝神像，均于大炕上东向供奉……届时司香点香司俎太监、司俎等进猪二于坤宁宫门外之右首，皆北向，奏三弦琵琶之司俎太监二，司俎宫、司俎八，首领太监二，以次进三弦琵琶，在前次十人分二层排列，均向上盘膝坐，奏三弦琵琶，鸣拍板。其后司俎满洲等屈一膝跪，拊掌，司祝进于献酒桌前跪，司香举台盏授司祝、司祝接受献酒六次，每一献将所献之酒注于空碗内，复自盛醴酒碗内挹新酒注于两盏中以献。每一献司俎等歌鄂罗罗六次。献毕，司祝以台盏授于司香，一叩头，兴，合掌致敬，三弦琵琶，拍板暂止……皇帝亲诣行礼，司香移司祝叩头小低桌于北首。皇帝进，于朝祭神位前正中，向上立。司祝先跪，皇帝跪，司祝祝毕，皇帝行礼，兴，退。司祝叩头，兴，合掌致敬。如同皇后行礼，皇帝在南，皇后在北行礼，司俎宫、司俎等俱出外，惟留司俎妇人，太监等在内。如遇皇帝、皇后不行礼之日，司祝叩头毕，司香撤佛、菩萨前供酒两盏，合供佛小亭门，撤菩萨像，恭贮于黄漆木筒，司俎太监等恭舁供佛小亭并所供两香碟移奉于坤宁宫西楹大亭，香碟供于前，小亭座移置于后，复移神幔稍南位关帝神像于正中，所供之酒并香碟皆移正中，酒樽用净袱幂之。奏三弦琵琶、鸣拍板人等进坐于原处。司香妇人敛毡三折之，铺于近炕沿处，司香举台盏授于司祝。司俎太监等舁一猪入门，置炕沿下首西向……司俎满洲执猪耳，司祝灌酒于猪耳内，以台盏授司香，一叩头，三弦琵琶、拍板暂止。司俎满洲执猪尾，移转猪首向东，司俎太监等进前舁猪，暂顺放于包锡大桌上。司香举台盏授司祝，司祝接受台盏舁第二猪入门，献酒灌酒如前仪……猪气息后，司俎等转猪首顺桌向南直放，去其皮，按节解开，煮于大锅内，其头蹄及尾俱不去皮，惟燎毛捋净亦煮于大锅内……俟肉熟时细切用胙肉一碗，设箸一双，供于大低桌正中，以二猪之肉分置二银裹木槽盆内，前后腿分设四角、胸膛向前，尾桩向后，肋列两旁，合凑毕，置猪首于上，腹以臁贴连油整置于鼻柱上，供于神位前长高桌……皇帝、皇后亲诣行礼如前仪。神肉前叩头毕，撤下祭肉，不令出户，盛于盘内于长桌前，按次陈列。或皇帝率皇后受胙，或率王、大臣等食肉之处，请旨遵行。如遇皇帝不受胙之日，令值班大臣，侍卫等进内食之，食毕，司俎太监等撤去皮骨，皮油送交膳房，其骨、胆、蹄，

甲司俎官送洁净处化而投之于河……

画像神安奉于神幔正中。设蒙古神座于左，皆于北炕南向，炕上设红漆大低桌二，香碟五，醴酒五盏，时果九碟，以酒糕如前分为十盘，其九盘供于桌上，一供桌下，西边炕沿下供醴酒一樽。未进猪之前，恭请佛、菩萨像并两香碟供于西楹大亭，预令司俎太监等铺油纸设桌俱如朝祭仪。届时，进猪置于常放之处，司香点香，司香妇人以司祝祝祷时所坐黑漆杌置神位前。司俎太监以鼓连架近杌安置，司祝系闪缎裙，束腰铃，执手鼓进于神位前。司俎太监二进、西向立，一太监击鼓，一太监鸣拍板。司祝先向神位坐于杌上，击手鼓，诵请神歌祈请……

司香妇人铺黄花红毡，皇帝亲诣行礼。司香妇人移置司祝叩头小低桌于西首，皇帝进，于夕祭神位前正中向上立。司祝先跪，祝毕，皇帝行礼如朝祭仪。如同皇后行礼，皇帝在东，皇后在西行礼。如遇皇帝、皇后不行礼之日，司祝叩头毕，酒樽以净袱幂之……

皇子未分府前居住别室，即于所住之正室内恭设神位。朝祭则悬幔供奉佛亭，夕祭则系幔于架供奉神座以祭之。朝祭未进猪之前，请出两香碟供于祭室外之西山墙廊下亭内，撤出皮骨后，仍请入供于安奉朝祭神位之红漆抽屉桌上。夕祭除不请出香碟外，余俱如坤宁宫祭仪。凡诸王、贝勒、贝子、公等以及宗室觉罗并伊尔根觉罗、锡林觉罗姓之满洲等，俱如此仪祭之。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》］

二、堂子立杆大祭

每岁春秋两季，堂子立杆大祭所用之松木神杆，前期一月，派副管领一员，带领领催三人、披甲二十人前往直隶延庆州，会同地方官，于洁净山内砍取松树一株，长两丈，围径五寸，树梢留枝叶九节，余俱削去制为神杆，用黄布袱包裹资至堂子内，暂于近南墙所设之红漆木架中间斜倚安置。立杆大祭前期一日，立杆于亭式殿前中间石上。祭期预于飨殿中间，将镶红片金黄缎神幔用黄线绳穿系，其上悬挂东西山墙所钉之铁环。北炕中间西首，设供佛亭之座……

飨殿内设黄纱罩灯两对，亭式殿内设黄纱罩灯两对，中道甬路皆设凉席并设红纸罩灯三十有二。届时，衣金黄缎衣内监八人，舁黄缎神舆，进内左门，近光左门、景和门，预备于坤宁宫门外。衣黄缎衣司俎满洲二人，恭请佛亭并贮菩萨像黄漆木筒，贮关帝神像红漆木筒安奉舆内。衣金黄缎衣内监八人舁行，由宫殿正门出。前引仗两对，羊角灯两对，亦用衣金黄缎衣内监执之。司俎官二员、司俎二人、司俎满洲二人，由宫内前引至乾清门外，侍卫十员前导，掌仪司官一员、司俎首领太监一员，内监八人扈行。祭祀所用之清酒樽、打糕、索绳、净纸、神杆顶，俱置于架上及盛于食盒之内，领催、苏拉舁之随后而行。至堂子时，衣黄缎衣司俎满洲等恭请神位，供佛亭于西首之座，次于神幔上悬菩萨像，又次悬关帝神像……

亭式殿内供打糕、搓条饽饽三盘，清酒一盏于高桌上。其低桌上所设两蓝花大磁碗内，亦注清酒。奏三弦、琵琶之太监二人，在飨殿外，丹陛之西，鸣拍板之侍卫二十员，在丹陛两旁对坐鸣拍板、拊掌。衣朝服之二司祝进跪，司香二人举台盏二分授于二司祝，二司祝接受台盏同献酒九次。司俎官一员于飨殿阶下东首立，赞鸣拍板，即奏三弦、琵琶，鸣拍板，拊掌。二司祝每一献，将所献之酒注于两旁所设红花磁缸内，复自盛清酒碗内挹新酒各注于两盏中献之。每一献，司俎官赞歌鄂罗罗，侍卫等歌鄂罗罗，九次献毕。二司祝以台盏授于司香等同叩头，兴，合掌致敬。司俎官赞停拍板，其三弦、琵琶，拍板暂止。二司祝进亭式殿内跪，司香等举授台盏，二司祝同献酒九次，奏三弦、琵琶，鸣拍板，拊掌，歌鄂罗罗，均如飨殿献酒仪……祷祝毕，复进飨殿内一叩头，兴，又祷祝三次，司俎官赞歌鄂罗罗。侍卫等歌鄂罗罗一次，祷祝毕，授神刀于司香，司俎官赞停拍板，其三弦、琵琶、拍板皆止，兴，退。司祝复跪祝叩头，兴，合掌致敬退。其亭式殿内预备之司祝亦跪叩头，兴，合掌致敬，退。司香合佛亭门，撤菩萨像、关帝神像，恭贮于大筒内，仍用衣黄缎衣司俎满洲等，恭请安奉舆内，灯仗排列前导，请入宫中。如遇皇帝亲诣行礼，掌仪官员铺皇帝拜褥于飨殿及亭式殿内，武备院卿先铺皇帝坐褥于飨殿隔扇外西首，皇帝东向坐于飨殿檐下西间所设之褥……

皇帝进飨殿内行礼，又进亭式殿内行礼，行礼毕，武备院卿铺皇帝坐褥于西间正中，皇帝南向坐。尚膳正、司俎官以小桌列胙糕恭进，尚茶正捧献福酒，皇帝受胙毕，分赐各王公，礼成，皇帝还宫。所余糕酒分赐扈从之侍卫、官员、司俎等。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》]

三、大祭翌日祭天

大祭翌日。祭天预期如前仪。恭请佛、菩萨像供于坤宁宫西楹大亭，司俎太监等，于神杆东北铺油厚高丽纸，设包锡红漆大案一，西向。卸下神杆，以杆端向东斜仰于倚柱上，杆首拄于地，撤旧夹净纸、旧穿颈骨置铜海内化之。

神杆石前向上设红漆高案一，供银碟三，中碟盛所撒米，旁两碟空设，置净纸一张于案上，离神杆石稍远西北方设红漆架一，架上覆以红毡，架南设花木方盘桌一，红漆方盘二，俱向后，挨次而设。盘内置案板数枚，移红铜锅并铜海设于木盘之北，灶门东向。届时，司俎太监等进猪，置于神杆石之东旁稍后，首南向。皇帝亲诣行礼，司香妇人于坤宁宫门内近槛处铺皇帝行礼黄花红毡。皇帝进门，对神杆向上跪，司俎满洲进，向前立，捧米碟撒米一次，祷祝祭天毕，又撒米两次，退。皇帝行礼，兴，退。如同皇后行礼，皇帝居中，皇后在西行礼，司俎等俱退出于外，太监等率祝祷祭天之司俎满洲背立。如遇皇帝、皇后不亲诣行礼日，司祝捧皇帝御衣叩头毕，司俎太监等转猪首向西，置于包锡大桌上省之……

皇帝亲诣行礼，司俎满洲仍如前仪，捧米碟撒米一次，祷祝祭天毕，又撒米两次。退，

叩头毕，司俎官、司俎等以颈骨穿于神杆之端，精肉及胆并所撒米俱贮于神杆斗内，立起神杆，净纸夹于神杆与倚柱之间，东首所供之小肉饭撤入坤宁宫内。皇帝、皇后受胙，献于皇帝、皇后。如遇皇帝、皇后不行礼之日，令在坤宁宫内人等食之。西首所供之小肉饭留于外铜锅内，所余汤肉，令司俎及太监等食之，其余生肉并银里木槽盆及包锡高案、油厚高丽纸俱移入坤宁宫内，如祭神仪。取头蹄燎，肠内灌血煮于大锅内。大肉熟后盛于盘内，置原处，亦不许出户，令大臣侍卫等进内食之。食毕，司俎太监撤出油纸高案及皮骨，皮油送交膳房，骨则司俎官送洁净处监视化而投之于河。恭请佛、菩萨像至西楹安奉于原位，锅海置于原处，神架方盘等物各收于原处，如遇雨雪，司俎及司俎太监等张大油纸伞遮于祭天桌锅之上。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》］

四、堂子亭式殿祭马神

正日祭马神于堂子亭式殿。司俎官一员、司俎一人于亭式殿内高案下所立杉木柱上，挂纸钱二十七张。案上供打糕一盘、醴酒一盏，缚马鬃尾绿绸条二十对。又于地上所设低桌上，供大碗二，一盛酒，一空设。司香点香，牧长牵白马十匹，立于亭式殿外甬路下东面，向西，奏三弦、琵琶之太监二人，于甬路上西面向东，鸣拍板，拊掌之。看守堂子人东面向西俱坐，司祝进，跪。司香举台盏授司祝，司祝接受献酒六次。司俎官一员于亭式殿外阶下东首立，赞鸣拍板，即奏三弦、琵琶，鸣拍板，拊掌，司祝每献酒，将所献之酒柱于空碗内，复自盛醴酒碗内挹新酒注于两盏中献之。每献酒，司俎官赞歌鄂罗罗。看守堂子人歌鄂罗罗，六次献毕，以台盏授于司香，司祝一叩头，兴，合掌致敬……如是九次毕，司祝一叩头，兴，复祷祝三次，以神刀授于司香、司俎官赞停拍板，其三弦、琵琶、拍板皆止。司祝一叩头，兴，合掌致敬，立于近高案东首，取案上缚马鬃尾绸条于香炉上薰祷，以缚马鬃尾绸条授于司俎官，退．司俎官以缚马鬃尾绸条授于牧长，系于马之鬃尾，所供糕酒分给牧长等。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》］

五、求福

求福祭祀前期数日，司俎官，司俎、司香等，向无事故满洲九家内攒取棉线并细片敬捻线索两条，纫以小方戒绸各三片。酿醴酒前期一日，司俎官二员，带领司俎二人，司俎满洲二人前往瀛台，会同奉宸院官员监看，砍取高九尺、围径三寸完整柳树一株，以黄布袱包裹赍至，暂置于洁净处，届期安设树柳枝石于坤宁宫户外廊下正中，树柳枝于石，柳枝上悬挂镂钱净纸条一张，三色戒绸三片，神位仍如朝祭仪……高桌后西炕上设

褥二，以练麻一缕，系于神箭之上。以九家内攒取之各色棉线捻就线索两条，暂悬挂于神箭上。神箭立于西炕下所设酒樽之兆，其捻就黄绿色棉线索绳上以各色绸片夹系之，其本则系于西山墙所钉铁环，末则穿出户外系于柳枝。司香妇人等铺叩头黄花红毡。

皇帝、皇后亲诣行礼，入坤宁宫，立于南首。司俎首领太监、司俎太监等如朝祭仪席地列坐，奏三弦、琵琶，鸣拍板。司祝进，擎神刀诵神歌祷祝三次，每次祷祝则太监等歌鄂罗罗。祷毕，司香举线索、练麻、神箭授于司祝，司香及司香妇人舁西首所设求福高桌出于户外，供于柳枝前，司祝左手擎神刀，右手持神箭出进于桌前立，司香妇人于槛内铺黄花红毡。皇帝居中，皇后在槛内东首跪。司祝于桌之右首，对柳枝举扬神箭，以练麻拂拭柳枝。初次诵神歌祷毕，司祝东向鞠躬，举神箭奉练麻于皇帝，皇帝三捋而怀之。鸣拍板之太监等歌鄂罗罗，司祝两次举扬神箭，诵神歌祷毕，仍奉练麻于皇帝，皇帝仍三捋而怀之。太监等歌鄂罗罗，司祝三次举扬神箭，诵神歌祷毕，奉练麻于皇后，皇后亦三捋而怀之。太监等歌鄂罗罗。皇帝、皇后一叩头，兴，坐于西炕所铺褥上，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，进求福高桌置于原处，司祝人进于神位前，举扬神箭，诵神歌祷毕，皇帝、皇后兴，皇帝进于神位前，跪于常祭行礼处。一司祝奉线索一条于皇帝系挂。一司祝奉线索一条于皇后系挂。一司祝于西首跪祝，祝毕一叩头，兴，合掌致敬。皇帝、皇后同一叩头，兴。皇帝、皇后仍坐于西炕所铺褥上，司祝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、皇后兴，还宫。所余福胙均不令出户，俱分给司俎及宫中太监等食之，不使稍有余剩。鱼之鳞刺，司俎宫等持出，投于洁净河内，柳枝上所夹之糕亦令众人食之，不使稍有余剩。其夕祭求福如夕祭仪……

皇帝、皇后行礼如夕祭仪。叩头毕，所供之福胙亦不令出户，即醴酒所余糟粕俱作为糜粥，分给司俎及宫中太监等食之。食毕，取柳枝所系线索收贮囊内，仍悬挂于西山墙，其柳枝，司俎官、司俎及司俎满洲等送赴堂子，至除夕，同神杆净纸化之。皇帝、皇后所挂线索，过三日后解下，皇后亲持入坤宁宫，授于司祝，司祝接受，贮于囊内悬挂之。皇后一叩头，还宫。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》]

第三节 占 卜

一、占卜的范围

1. 卜验的主要事件

满族举凡族内重大事件或偶然事件，均要经过神灵卜验来决定，类于汉族等其他民族的占卜。

进行卜验者一般为萨满，而且是德高望重，办事公道、知识丰富，极有经验的老萨满。

在满族，神灵卜验的范围极广，几乎涉及人们生活的方方面面，它作为萨满教仪式的辅助形式存在，并以周期性、经常性、偶然性为存在特征。

卜验的主要事件：

1. 关系族体利益与命运的大事件。若族系间不合，或复仇征战，各不相让，便由萨满卜验公断。若族外人来投奔，相信与否、收留与否，也要通过严格的考验。如水验，在水中穿过几个水坑；火验，在熊熊大火之中的几个火圈里钻腾；或与熊、野猪搏斗，等等。如安然无恙，获得胜利，为胜者或被神肯定者。族长迁徙与定居之处也要经过卜验，如放野鸡，以它落翅的地方为准。相传努尔哈赤的先世，就是依此迁到辽东地区的。

2. 有关族内渔猎、农耕生产的安排。满族有一些具有丰富天文知识、生产知识的萨满，他们根据星象或其他事象，判断一年的猎情、农情，并依此作生产安排。当然，这种判断仍依神验的形式。如卜验猎物能否丰收，萨满在祭祀后射一只狍子，割一块狍皮，烧香磕头后看皮子上的虫眼，并根据它判断该年的狍子多寡。打鱼也如此。采一大母鱼，祭祀后，打开鱼腹，以鱼子多少来占卜，还要在月亮下查看其为何种颜色，由此查看鱼类繁殖情况。上山围猎也依兽牙判断，如野猪的大牙、小牙、公牙、母牙的情况，能显示它的繁育情况。

3. 有关族内成员生命、财产、婚姻、丧葬等生活问题。有人生病，有家失盗，或用铃铛是否晃动，或用铜镜上沾水，上浮一蛤蜊，由其自转的方位来查原因；某户建房，选坟场，或建牧场，由萨满卜断，萨满向某个方向行走，选一茎草，其上有九节，摸后折断，看其齿叉形状判断吉凶。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第96—97页]

2. 占卜治病

在岫岩满族自治县农村，过去治病时也用占卜形式，如：扣酒壶、立筷子、扣夜星、抓罩子送祟等。

①扣酒壶　将酒壶扣水盆中，放病人炕头前，壶底上点燃烧纸，两极香摆成十字形，按照壶口处，水冒泡的方向，病人亲属端火盆，一直走到十字路口。意思是说便人得病的是水冒泡方向的鬼魅，现在将鬼送走了。

②立筷子　一碗水放病人旁边，一人手拿筷子，边立边叨念，叨念到某个家祟和拜客，筷子立住了，便是某家祟或拜客为祟，然后上香上供祭祀。与此相似有，在镜子上立鸡蛋。

③扣夜星　用纸剪人，人数与病者年数相当，将纸人点燃，灰落碗里，碗扣病人头上。

④抓罩子　用毛头纸做一纸罩，内燃香，以映在纸罩上影子的形状，来判定谁为祟。

⑤送祟 手拿刀及柳树枝，在病人身前做扑打、砍击状，从屋里一直追撵至大门口。

[《丹东满族志》，第57页，丹东市民族事务委员会及族志编纂办公室编，辽宁人民出版社1992年出版]

二、占卜工具

卜验，即按神意办事，卜之工具、方式也有神秘、神圣意味。卜验工具和方式对事件来说，一般不很确定，因满族各姓习惯、条件而定。卜具主要有以下几种：

（1）动植物活态。如腾飞的鸟、野鸡、凶猛的熊、野猪等。

（2）卜前新取动植物的某一部位。占卜所用动物骨、牙、皮，多是毙命前血取，这些献神的牺牲，在祭仪中被宰杀，然后取出人们需要的卜验工具，如熊、狍、鹿、猪、鱼的骨、牙、皮等，它们是经过祭祀过程得到的，而不是随意拾拣得来。

（3）水与火。火验与水验是一种真刀实枪的较量，类于萨满比武；这种占卜若无超凡本领和勇气，很难为之。

（4）神具。用铜镜、铃铛问卜，看蛤蜊在上面转动，或看铃铛是否自晃，似乎有些魔术性质。一般族人有喜庆事、许愿事、灾难、疾病，多找萨满来查看一番。此术在野神祭族姓中较流行。

（5）祖传卜器。一般来讲，萨满用过的神器，死时都要带走，但并不十分严格，有些姓氏保留着先辈萨满卜器，并一直使用着。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第97—98页]

三、占卜方法

1. 骨卜

用骨类占卜在满族萨满教中十分普遍。采用骨类作卜器源于各种生物的骼骨，包括人、虎、豹、熊、狼、獾、猞猁、鹿、狍、野猪、犴、驯鹿、刺猬、山羊、穿山甲、大蜥蜴、狸、蝙蝠等，另外飞禽中鹭、鹰、雕、雉、鹘、雁、鹤类，野雀类和家养的牲畜牛、马、猪、羊、犬和鸡、鸭、鹅等，再者水中之鱼类，主要是超过二三斤以上的鱼为佳，除此两栖类的水獭、水蛇、鱼类，陆上的巨蟒、虫类中还可用大莲蝠蝶、大彩色牛蛾、大蚰蜒等百足虫、大蜘蛛、大蝼蛄、大蜻蜓、大蚰虫、萤类等等。从《乡祀笔汇录》中可知，“百兽、百鸟、百虫无不可不为卜者，因奇而卜，因猛而卜，因形而卜，因色而卜，因时而卜，因事而卜。凡作卜者，均选用某一物之某一特有骨骼、脏器、肢节也。且必生捕，死腐兽啮射杀病羸者不采也。”由此可以看出，卜用甚严，不可敷衍为卜，视为不灵无效。

采作骨卜者，各种生物所用部位，器官不同，兽类多用牙、掌肢骨、肋骨、胛骨、头

骨、胫骨、尾骨、膝胫碎骨，除此百兽众畜之雄性生殖器（俗称“鞭”），鸟禽类主要全骨骼架，用线穿成的白骨完鸟，或胸丁字骨、足骼管骨以及新鲜脏腑；虫类主要观其型状、声、色、动态，用全虫；鱼类主要用其喉牙两颗，大鱼鳃片、鳞片、脏腑等鲜骨物等；鱼、蟒等用其骨，蟒还用其皮，但必须有纹彩者可作卜用。

从满族及其先世女真萨满古神谕中可知，在骨卜中有的姓氏还世代传袭着人骨，主要是本姓开始的远祖萨满的天灵盖骨，是最为虔诚崇奉的灵骨，一般占卜不敢请用的。

[富育光：《萨满教与神话》，第157—158页]

2. 草木卜

满族萨满教采用植物为卜器者尤多，没有严格规定，“遇事遇险，随手拾草木为卜，亦甚灵效。”本类如松、柳、榆、槐、桦、杨、柞、黄柏、水冬瓜、楸、冬青、荆、藤、铁力木、老鸹眼木、钻心木、赤心木、空心木、山里红木、爬山虎、爬地松、水生木、倒生木等等；草类为乌拉草、兰草、苫房草、塔头草、节骨草、车前草、野豆秧草、蜀蔡草、水萍、蒲草、藻草、芦苇、苔藓、蒿草、苜蓿、葛类草、茅草、白头翁、蒺藜等等；花类如凤仙花、芍药花、百合及根、黄花、迎春红、刺敏果花、杏花、裳粒花、灯笼花、黄瓜香花、紫铃花、山茶花、野菊花、金簪花、牵牛花、鸡冠花、婆婆丁花、野地小叶百花、冰了花、雪地杜鹃花等等，都可以随时成为萨满的头饰、头环，并作卜神所用。草、木、花类必选自高山、水滨、空气清新而无畜粪污浊之地。采时必在日出前有露者为最佳，采活本、鲜花、鲜草有水珠者，凡采之木多用其枝其皮，草用其茎，花用其苞朵，经焙制而后卜用。萨满用花木草等占卜，主要卜丰稔、虫害、年景、疫疾等，茅草、树皮等断其丝纹，并卜凶吉诸事。

[富育光：《萨满教与神话》，第158页]

3. 金石卜

在萨满占卜中还选用五彩矿石作卜器，或打制石器，多为传年久远的各种形状石器，既可做神衣佩饰又可为占卜神器，除此，铜镜、瓷片、瓦片、琥珀、琉球、针、簪、元宝、元锞、古钱、古代剑矛、铜铃、鞍饰、蠢头桃形尖器、扁方、古笛、古口弦琴，等等，都可以作为卜器。但是，凡能从金石、古器中选作萨满珍藏的卜器者，多数都属于两种来源：①祖先数代传承下来的生活遗物和萨满先人传宗下来的遗物，便视为珍宝，含有灵魂之气，秘为卜物；②由某一代萨满或本民族人所挖掘、征战得到的古墓中之遗物，年代多有数千年之久，便视为含有幽冥之灵气、神气、鬼气，便可秘传为卜物。古墓遗物，可以“占鬼”。

[富育光：《萨满教与神话》，第159页]

4. 星卜

人们通过观察“双子鹰星座”，预测狩猎和御夫的吉祥与祸灾；建筑新房宅之前，通过观察“英仙星座”，预测建房是否吉利；通过观测“牧夫、猎犬、后发三星座”，预测家畜兽类是否繁殖吉利；观察“柳宿星座”预测当年是否出现人口瘟疫；观察“房宿、心宿、尾宿三星座”，预兆农业是否丰收等等，在观察过程中不准用手指方向，不准说不吉利话语。

[尹郁山：《吉林满俗研究》，第155页，《长白丛书》，吉林文史出版社1991年出版]

第四节 供 品

一、上香

1. 年期香取自年期香木

满洲人家祭……所用香皆自制，谓之年期香，香木产山谷石崖上，高二三尺，叶色浓绿，开红花，花时香满山谷，立秋前采取，花叶阴干之研为细末，烧之香气极佳。

[《黑龙江志稿》卷六·地理志·风俗]

2. 七月七或九月九采摘达子香

每逢祭祀烧达子香，以粘米蒸饽饽。达子香是用七月七或九月九于山上采摘的达子花香叶阴干、磨成面后做成的。用时以火炭点燃，味清香。

[调查地区：辽宁省岫岩县，调查整理：张其卓]

3. 冬雪时节采紫花做香

南炕和西炕焚香祭神，紫花做香，冬雪时采，阴干贮藏，祭前制成粉末，成香粉状，收入香箱中。

[《吉林事情》伪满洲国国务院刊印，1941年]

4. 年期香的研制

“拈七香”的采摘有一定限制。“拈七香”名称的由来是因采这种香必须在每年阴历

七月初七以前采，采集“映山红”当年新发出来的嫩芽和树叶，放在背阴处凉干后，再用药碾子磨碎，直到碾得和茶叶末差不多，才算制成了这种香，然后撮入匣中储存起来，待祭祀时拿出使用。“映山红”一般生长在石砬子的缝隙处，采集较困难。又要赶在七月七以前去采，过了节气，或小鸟拉上了粪便，满族认为烧这种香就不圣洁了，因而也就不灵验了。烧香时，要把“拈七香”放在满族特制的香炉碗中……香炉碗里要放些草木灰，用木板压实拍平，然后把“拈七香”用手摁在上面，形成一绺或数绺呈条状。烧“拈七香”用一根小汉香头插在香炉碗的左边，用先燃烧的小香头把“拈七香”点燃，从左边向右逐步燃烧，香烟飘缈散发着清香。满族把制做“拈七香”当成一件大事来办，它是一种寄托，又是对自然美的追求。

［石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第88页，吉林文史出版社1992年版］

5. 年期香的功用

年期香源子一种灌木植物，像映山红一样，春天冒雪而开，喜生在兴安岭石崖上，每年五六月之前采集，然后晒干，用碾子磨成粉，筛出绿色粉末，凉干，装匣，放神堂。年期香原是一种驱虫防潮药物，味极浓，驱蚊、虫、跳蚤、蛇、蟒等，洁身防潮，防瘟疫，是生活的必须品，由于十分难采，倍显珍贵，用来敬神以表虔诚。

［富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第153页］

二、素食供品

1. 粘糕的制作及禁忌

祭祀前一天煮大黄米。煮熟后，盛入槽盆，由锅头领众人用榔头在盆内反复杵成粘状，再放于糕石板上打制。打制时由锅头拿舵盘坐（不准两腿交叉）子石前，身边放一碗净水。另二人各手持一榔头，立于锅头的前方左右侧。锅头捋糕。二人一上一下交替抡锤打制。若发现粘石时，锅头用手撩净水洒置米上，俗称“洒雨”。打制时，不准互相戏逗，以防精神不集中，砸伤锅头的手或两榔头相碰。逢有人替换打制者，接榔头时要半跪于地，即一条腿跪于地上，另一条腿呈“弓状”，以示敬意。打好了的糕米由锅头抱置北炕桌上，接着可以由族内妇女（禁忌孕妇）用手搓成“牛舌头状”，这叫白打糕。如再包上豆馅，外裹上苏子叶，叫苏叶饽饽。摞起来，供前不准任何人品尝。若遇有外姓客人，打毕后，可优先由客人带回一包，俗称“包榔头”。

［尹郁山：《吉林满俗研究》，第125页，吉林文史出版社1991年版］

2. 打糕的祭食

祭祀典礼，满洲最重，一祭星、一祭祖。至春秋祭，则前一日以黍米（俗名“黄米”）煮熟，捣作饼，曰“打糕”，荐享后以食合族并亲串。

[《吉林通志》卷27，《长白丛书》，第475页，吉林文史出版社1986年版]

3. 水团子

祭祀“佛多玛玛”要摆供品放在供桌上，供品很简单，是农家自己做的一种粘食，叫做水团子。水团子是用当年的小黄米，用水泡过几天，发酵后磨成面，把灶坑灰用布包好，放在盛在盆里的面上，把水吸干，然后搓成剂子，大小与包饺子的剂子差不多，扔到锅里去煮，熟了自然就漂了起来。捞出分装在碗里。另外还要用红小豆做成豆沙，里面放些红糖和白糖，家境贫寒者买不起糖，就用甜菜疙瘩煮水，用水团子蘸豆沙和糖水吃，又香甜又滑溜，味道上乘，堪称佳肴。每年新粮刚下来，在场院门之前，要举行换索仪式，意在让神先享用，然后人才能享用，这即是对神祇“佛多玛玛”的致谢，又是一种虔诚的企盼。

用水团子供“佛多玛玛”要装九碟九碗为吉。柳树枝杈上也放些水团子或椴树叶饽饽饼。树枝上还系些高丽纸、彩绸、白布条等物。

[调查地区：吉林省九台县，调查时间：1985年，调查整理：石光伟]

三、喜猪

1. 神猪的选择

猪是满族跳神烧香活动的主要牺牲。因为是供神享用的，故称之为“神猪”。神猪必须是阉过的公猪，还必须是没有杂毛的全黑色，在祭祀前几个月就要把神猪选好，并要特殊喂养，一般要养到150市斤以上才能宰杀。屠宰神猪时使用的刀及进刀的方法都有严格规定，连捆绑猪的绳子也都有特定的系法，不得随意为之。

[石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神研究》，第99页，吉林文史出版社1992年版]

2. 外购神猪的禁忌

祭祀用的“神猪”以自家饲养者为最佳，如无合适者，则需外购。一般由穆昆派人先物色好，待祭期前数日，再派人去购买。届时，由卖方出价，买方不得讨价还价。

［调查地区：黑龙江省宁安县，调查时间：1991年，调查整理：郭淑云］

3. 领牲礼

领牲就是向神祖献牲。根据萨满教灵魂观念，祖宗的游魂能依附于动物的耳朵回来，水灌进猪耳朵，猪耳朵动了，就意味着神祖已经领了后辈族人的供品，阖族欢欣，外族人为之贺喜。若猪耳朵不动，不是萨满本身不净，神器不洁，就是族人不敬，得反复念神词灌水，一直到猪耳朵动了为止。

［富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第75页，北京大学出版社1991年版］

4. 燎毛猪

萨满跳神都要杀牲献祭，多数是杀猪，少数杀牛、羊等。杀牲中也保留了满族早期社会的风貌。如祭索罗杆子，即祭天时要杀猪献祭。有的姓氏杀猪后，不先在锅里煮，而是把猪的内脏取出来，用从山林里新伐来的柳树勾子（其他树勾也可以），勾住四个蹄腿燎毛，毛燎净后，放入锅里煮熟敬献天神，这肉是全姓氏、全屯，甚至过路人都能来吃。

［宋和平、魏北旺：《瑷珲富裕两地萨满文化调查报告》］

5. 祭肉以食尽为吉祥

供祭者，猪肉及飞石黑阿峰。飞石黑阿峰者，粘谷米糕也，色黄如玉，质腻，糁（掺）以豆粉，蘸以蜜。跳毕，以此遍馈邻里亲族，而肉则拉人于家食之，以尽为度，不尽则以为不祥。

［《柳边纪略》卷五，民国二十至二十三年金毓黻辑辽海书社铅印《辽海丛书》本］

6. 摆供

神案前是供桌，上面摆着五排供品。

前排正中供嘴里叼着前蹄的猪头（必须是猪的左前蹄）和背上插着刀的净完毛的鸭子（鸭子和活着时的形态一样卧在盘内，头朝外）。左右两边各摆着九个系着彩绸的“托灵”（一种直径十公分的圆形铜镜）和金铃等神器，在神器的外边左右各摆着一个神帽。每个神帽上各有三个“托灵”和十九个铜铃，神帽的后面各系1.2米的彩绸五条。

第二排正中盘子里供着黄米打成的无豆打糕，左右两边各有一个黄铜蜡台和一个用长方木块刻成的香盒。蜡台上点着粗大的红色金对蜡，两个木制香盒中均烧着“按春

香”（一种用鞑子香的花和叶晒干碾面而成的香末，满族人称做按春香，满语为“阿那莫牙录腓”）。

第三排摆着九个铜制香炉。中间的一个最大，点着三支粗大的节半香，其余的八个香炉全烧汉香（指街上卖的那种黄色香，满语为“朱勒立牙录腓”）。

第四排的九个碟子里摆着九摞馒头，每摞五个按三、一、一的层次摆好。

后一排摆九双筷子，九个小碟，九盅酒。

据满族人讲，石姓家已有九位萨满死后归“长白山”（郭敏山眼阿林）为“神”，所以才按九九之数摆供品。

[石文炳：《佛满洲① 的萨满祭祀及传说——记锡克特里家族跑火池》，《长白学圃》第四期]

五、清宫祭品

1. 随季节献供不同的祭神饽饽

至于供糕之礼，大内每岁春秋二季立杆大祭，则以打糕，搓条饽饽供献，正月以黏子供献，五月以椴叶饽饽供献，六月以苏叶饽饽供献，七月以新黍蒸淋浆糕供献，八月以新稷蒸饭用木榔头打熟，作为饺子炸油供献，余月俱以酒糕供献。除淋浆糕，搓条饽饽外，俱用稷米，王府亦如之。至各姓满洲人家，有同此供献者、或有供献豆面饽饽者，或以稷米蒸饭供献者，或以新麦煮饭供献者，复有以新获荞磨面做饼甚薄谓之煎饼，以供献于神位者。至若江南各省驻防满洲人等，因其地不产稷米即以江米代之。在京之满洲人等，或无庄头者，其酿酒、洒糕，打糕，即以所领俸米内江米代稷米用之。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一《汇记满洲祭祀故事》，《辽海丛书》，第3105页，辽沈书社1985年版]

2. 祭祀用猪

大内以下闲散宗室觉罗及觉罗姓氏满洲等，皆用猪祭祀，大内春季早晚皆各用猪两口，还愿用猪一口。王以下八分公以下，除树竿大祭日早晚皆用猪两口外，闲散宗室觉罗等寻常祭祀，早晚皆各用猪一口。还愿用猪一口。

大内春秋树竿大祭后，祭马神两日，各用猪两口。王公等祭马神一日，各用猪一口。求福用鲤鱼两尾。他姓满洲亦有只求福还愿者，跳神还愿只用猪一口或用羊一只，或猪羊各一者，或猪数口、羊数只，或豚鹅鱼者不等。祭牲用酒灌耳，白煮供祭，大概皆同。

[《满洲跳神还愿典例·总记满洲等祭祀事宜》]

① 佛满洲，一般指入关前编入八旗的满洲各部。“佛”，满语，汉译为“陈旧”，“佛满洲”亦可称为“陈满洲”，与“伊彻满洲”（新满洲）相对应。

3. 背灯祭献野禽

大内主位，或初次所得野味禽鸟，或新得大笋鹅、鱼等物，背灯供献。或有王等满洲等家亦有用鹅、鱼、鸡、新收米谷背灯背供献者。

［《满洲跳神还愿典例·总记满洲等祭祀事宜》］

4. 清酒和醴酒的酿造

其酿酒之法，大内春秋二季立杆大祭，则于四十日前，设缸蒸稷米饭和面酿之，谓之清酒。每月常祭，则三日前亦蒸稷米饭和面酿之，谓之醴酒。王府亦如之。若满洲人等酿酒，或以稷米，或以江米。又有满洲人家，或以粟米，或以稷米，或以苍耳烧酒以祭者。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一《汇记满洲祭祀故事》，《辽海丛书》，第3105页，辽沈书社1985年版］

5. 专供制作供品的神厨与器皿

凡满洲人等祭祀所用之酒与糕，皆自酿造并不沽之于市。是以大内特立神厨，每月祭祀酿酿酒、制曲、磨面、蒸米煮豆、炒菽、作搓条饽饽、馓子、苏油、俱于神厨造作。其碓磨、蒸笼、锅缸、木槽、柳斗、簸箩、桶担、筛箩、簸箕之类，皆专设一分，以上器皿他处不准使用。王府及勋旧满洲人家均各专设一分，若单姓寒门并无另室之家，于祭期之前整理祭品后，洗涤锅缸封闭，以备祭祀之用。是以旧俗当此时，或比邻，或或眷，以整理祭品之家已封闭锅灶，各备饭肴送往。至祭神祭天之期，凡送饭之人俱邀请共食祭肉。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一《汇记满洲祭祀故事》，《辽海丛书》，第3104页，辽沈书社1985年版］

第六章 萨满教与满族社会和文化

第一节 萨满教与满族生活习俗

1. 居室

堂子的迎神祀址多筑为别具特色的八角亭形。这种构筑形式体现了北方民族萨满教的天穹观念。萨满教天穹观认为，宇宙间光与火，乃至风、雷、闪电、雨、雪、冰、雹、日、月、星辰等自然现象，来自九层天八个方向，故将神堂建为八角形，或曰八方形。《钦定盛京通志》载《奉天堂子图》中的上神殿，亦名“八方亭”。承德离宫中建于乾隆十九年的避暑山庄永佑寺塔，就是清代皇宫设在离宫中之堂子，里边专供历代清帝御影。塔南东南向原有神杆位。永佑寺塔形便是八角九层，反映清统治者沿用满族古老的天穹观念体现其皇穹永佑的意愿。

[富育光：《清宫堂子祭祀辨考》《社会科学战线》1988年第四期，第206—207页]

2. 敬北之俗

北方位象征着故土，即祖宗发祥地，和萨满教的祖先崇拜观念有关。

清宫坤宁宫的“西墙、北墙均有神厨”，北墙的神厨即祖先神龛。坤宁宫的这种祭典格局和满族民间的祭祖格局如出一辙，即大部分满族人家，直到本世纪60年代，祭神还在其屋北炕让恭放宗谱，平时宗谱放在谱匣里，不得打开，只有在龙虎年或者鼠年阖族续谱时，才由穆昆达（族长）悬挂在北炕上族人敬拜，续上本族未上谱的新丁。或者在过年时，北炕亮谱，以让族上瞻仰膜拜。龙虎年续谱取龙腾虎跃之意，鼠年续谱取子孙繁多之意，都是吉祥的象征。为什么都要在北炕上？因为北方象征故乡，即祖宗的发祥地。

北方位的这种象征意义是怎么产生的？据史籍可考，构成满族主体的女真族主要源自黑水靺鞨，其祖居地为肃慎故土，即黑龙江、乌苏里江、松花江中下游流域。其后在金、明、清三朝大规模南迁，金朝入主中原，不少女真族到了中原地区，大部分逐渐融合在汉族之中。明朝时，建州女真和海西女真已南迁到辽东以北。清朝定鼎北京后，满族人的足迹已踏遍整个神州大地。今天东北地区的不少满族人家，“都是随龙进关”后再

北归的。因此，对那些南迁的满族来讲，北方才是他们真正的故乡，是他们祖先发祥地。因此在萨满祭祀中，不少姓氏的萨满要向北跪拜，以请祖神。

随着历史的变迁，今天的满族大部分又聚居在东北地区。而且，无论南移又北归的，还是留守故土的，都将代表祖先的谱匣放在北炕上，表示对故土的怀恋。

今天，我们在东北地区，特别是黑龙江、吉林二省的满族地区，仍可发现不少姓氏在北炕上恭放宗谱，而且仍在续谱时，而对北悬的宗谱，讨论宗族中的公共大事、公选新的族长，以示庄重，不忘祖训。

[王宏刚、金基浩：《满族民俗文化论》，第77—78页，吉林人民出版社1993年版]

3. 尊西

近年来，我们在民族文化调查中，亲眼看到某些满族老屋的西炕上仍恭放着世代供奉的“窝辙库”——神龛（俗称神板或祖宗板），其中的神匣内珍藏着代表神灵的神幔帐、神偶和敬神的各种神器等。这外貌平凡的神匣象征着众自然神祇、动植物神祇、祖先神祇，在九层天宇中的“金楼神堂”。如此，“西炕为大”不仅是满族的一句普遍流传的俗语，而且作为寓含一种深层次的民族心理，传至今日。

满族的尊西，萨满教神话作了有趣的解释，在创世神话《天宫大战》中传说：“洪荒远古，人类辨不清方向，有窝难归，有巢难寻，生活艰难，天穹主神阿布卡赫赫（天母）见此情景，便派身边四个方向女神，下到人间来给人类指明方向。西方女神洼勒给走路一蹦三跳，先到了人间，指明了哪里是西方，所以人类最早辨认的是西方。”因此，在萨满观念中，西方象征着至贵与首要，故此神圣的“窝辙库”立于西方位。

近世满族盖房，须先盖西厢房，再盖东厢房，落成的正房也以西为贵，称为上屋，为辈尊者所居。上房内的西炕虽然狭窄、平凡，但因是敬神祭祖的圣洁场所，所以平时一般人都不能在上而坐靠，只有在萨满跳神祭祀时，神的使者——萨满方可在撤供后的西炕上进食。如今不少满族人家西炕上已没有“渥辙库”，但上面仍不放一般人的画像、照片，也不得随便坐靠，说明民族意识顽强的生命力。

[王宏刚、金基浩：《满族民俗文化论》，第72—73页]

4. 族规与祭祖

族规是在古代的民族生活中自然形成的，维护着整个氏族的利益。因此，一般族人都能自觉遵守族规，如有族中纠纷，由其家长和分族长评论是非，如仍不能了结，则请示总族长裁决。如有严重违反族规的举动，如偷摸淫奔，不孝敬父母等行为，穆昆达则执法惩处，一般是在祭祀和给祖先上坟的时候进行，意思是在祖宗前严加管教不肖子孙。惩处的前一日，从山上砍回柳条或一捆柞木杆立于院中，有的则由有柳木的红黑板悬于

门前。惩处前，穆昆达站在西炕前，申斥违规者并历数他的错处，等待其认错后，再视情节轻重，依族规惩处。受惩处者被按例在祖先影像或宗谱前，由族中年轻力壮的小伙子鞭打，父母不得替儿子求情，只有舅公才能求情，这叫“娘亲舅大”，如舅公不在，则由叔叔求情。

[王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第114—115页]

5. 氏族集体活动

满族除了祭祀、续谱这样阖族参加的重大活动外，还有过年给长辈拜年，亮谱祭拜，上坟祭扫等经常性的集体活动。另外，族人应征打仗，或分支迁居等临时性事件，都由族长召集族人一起办理，一般要进行跳神，为征人送行，或迁居者分谱。

[富育光、王宏刚据吉林市永吉县满族调查资料整理，1985年]

6. 续族谱

一般满族续谱在龙虎年进行，以取“龙腾虎跃”的吉祥之意。也有少数人丁少的姓氏在鼠年修谱，鼠繁殖迅速，以寓氏族人口增添众多。续谱一般在农历二月举行。到了续谱的吉日良辰，各族男女老少欢颜聚会，地点在族中专放宗谱的“谱房子”，如无谱房子，则选一宽宅大院进行。族人聚全后，族长洗手焚香，揭去覆盖在放宗谱的“谱匣子”上的红布，打开谱匣，取出谱单，这一仪式叫“请谱”。然后高悬谱单，族众瞻拜，称为“晾谱”。再次，按辈数分别叩拜，或是按辈份排列，同时跪于地上，行叩拜大礼，称为“拜谱”。礼毕，后生小子，远来亲族，趋前瞻仰或抄录本支世系名单，并由族中文笔好的“秀才”续谱。

[富育光、王宏刚据1985年在吉林省永吉县实地调查资料整理]

7. 石饰

满族佩带石饰有悠久的历史，早在初民时期，出外打猎的猎人就腰挂燧石，以随时取火煮食，这是石饰的雏形。远古的萨满腰铃也是用石制的，被视为神物。在乌苏里江流域发现的古代文化遗址中就有用带斑点的玛瑙精磨而成的石珠，十分精巧，有的地方甚至一次出土百余件，有球形，管状形，有的又细又小如粟粒，有的雕刻成舟形、斧形、菱形、多角形等。汪清百草沟出土的有绿松石珠、软玉石串珠、三棱形管状石珠、白石串珠等，已有较高的工艺水平。所选用的石料，品种繁多，有燧石、板岩、各色页岩、石英、水晶、辉长页、各色玉髓、碧玉、玛瑙、松花岩等。随着生产的发展，石佩工艺日益完善，到辽金以及清初，满族不论上层社会或民间乡俚，佩饰石质日精，工艺也愈加精湛，除佩戴外，几乎陈满家室。清代贵族、官员的顶戴，实际上也是一种石饰，是其

先民石饰习俗的继续。

满族石饰的丰富，与其故地矿岩饶裕，盛产名石有关，也与其萨满教的灵石崇拜观念有关。在满族的自然崇拜中，卓禄玛玛、卓禄玛法（均为石神名）是重要的神祇。萨满教格外崇奉火神，在神话中，火神突额姆把自己身上的光毛火发变成星星，给人类照明，自己却变得赤身裸体，只好住进石头里，所以石头也是火神的栖息处。因此，在满族的民族心中，石头有崇高的地位。

[王宏刚、富育光：《满族民俗志》，第 22—23 页]

8. 骨饰

《新唐书·黑水靺鞨》载：黑水靺鞨“俗编发，缀野猪牙，插雉尾为冠饰自别于诸部”。其实，原始遗迹的考古文化发现，满族先民崇尚骨类佩饰远在靺鞨之前，乌苏里江沿岸，是女真诸部先民生活过的地方，这里的许多原始文化遗址中，发掘了许多早期骨饰，其中有骨管，骨片饰，骨拉珠，骨牙饰等等，某些骨刀、骨簪、骨锥是先民随身携带的用具，即有实用功能，又有装饰价值，可以视为骨饰的一个组成部分。黑龙江东岸原始文化遗址中，出土了扁柱形、圆柱形、扁平形等骨簪以及用禽类骨骼截制而成的骨管。在兰岗新石器时代遗址中，发现很多用兽类骨制成的骨管以及用兽牙、兽角磨制成的一端钻孔的角（牙）饰。在黑河卡伦山古墓中，亦发现用禽鸟肢骨磨制呈细管状的光滑骨珠。这些出土的骨饰不仅式样繁多，而且遍及面广，说明满族先民的骨饰经历了悠久的历史岁月，而且在生活中有重要作用。从这些骨饰来看，多用原形骨块，钻孔佩挂，而且多为新击杀的野牲，毙命前血取。所佩骨饰，多寡不等，不仅视为护身灵，而且作为炫耀权力与捕猎奇才的标记，生死不弃。

骨饰中最突出者，当推爪饰、角饰与牙饰。爪饰有大如巨掌的鹰雕利爪；角饰多选用分枝多杈的鹿角狰角做帽饰或氏族标识；牙饰种类很多，有獐、野猪、熊、猞猁狲、雪豹、海鱼等牙齿，其中野猪牙倍受崇尚。一般来说，满族中男性巴图勇（勇士），前胸佩挂公野猪的獠牙；族中秀女，多佩野猪门牙。那时，族人在新生的婴儿摇车上就佩挂猪牙饰物，年年增加，亲长事在年节生日时赏赐猪牙。因为猪牙寓意着勇敢无畏，立事早，会过日子。男女孩童到十三四岁时，有的可佩饰猪牙、獾牙、獐牙、鱼牙达几十颗，“猪牙童子”佩牙饰愈多，越受人尊敬。东北民间素有“一猪二熊三老虎”的猎谚，野猪的凶残更显出猎人的勇敢。野猪不仅是猎人重要的狩猎对象，而且是萨满教神验中的主角。在神验中，斗士如能刺杀野猪，去掉獠牙，被视为“神助”，是阖族大顺大吉的大喜日子，萨满会把野猪双牙穿孔授于斗士，族人抢得余骨也磨制成各种式样的佩饰，系在腰上。所以，崇尚猪牙饰不仅凝聚着满族先民的宗教意识，而且反映其尚勇的民族性格。

清初，黑水部，东海窝集部和鸭绿江部有些男女酋长，头佩戴骨制流苏，额间正中镶嵌一块鲸鱼骨或者用殉人额骨磨制成的椭圆形骨珠，这是权威的象征，而一般少女则佩带鸟颈骨镂花的管状五色串珠，琅锵悦耳，视为避邪灵物。

在近世满族中，民间的一般骨饰已不多见，但在满族萨满教中，这种骨饰古俗仍保留得较完整。我们在某些满族姓氏所保留的古代萨满神帽中，仍可以看到一串串年代久远已变成暗黄的小骨珠。有的神帽上镶有九块龟块，有的姓氏是用鱼鳃骨片磨成椭圆形而连成盔沿。据一些满族老人回忆，往昔各姓在秋后进行祭祀，往往数姓同期动鼓（萨满祭祀时要敲神鼓），届时各姓萨满竞比衣饰、神鼓饰以及神技等，萨满便将本姓祖传的骨饰神衣穿出来，骨饰有数百年的野猪牙、鹿角以及獐、熊等脚掌骨。这里猪牙象征勇猛，鹿角象征长寿，獐熊骨则是驱妖的灵物。萨满神衣可以新制，但其中的骨饰从第一代萨满代代承袭，代代添制，故而，某些大姓望族的萨满神衣可重达百余斤。

[富希陆①：《瑷珲十里俗记》，富育光搜集摘抄]

9. 柳饰

平凡的柳树，在往昔满族的民俗生活中有着超凡的地位。《北平风俗类征》记云："清明，妇女儿童有戴柳条者，期时柳芽将舒卷如桑椹，谓之柳苟。"又曰："清明戴柳于发。"今天在某些满族人家仍可以看到这种古俗的遗风。《东海沉冤录》中记载了明代东海嘎忽坦河部族的祭柳大典，是时，女罕选貌美的女子九人或十七人，甚至多达三十三人，全身赤裸，仅在腰间用柳枝编成的柳围，代表柳神、海神或水神。在满族史诗《乌布西奔玛玛》中记载了东海窝集部的鱼祭活动，祭祀时，不仅用鲜嫩的柳枝叶围成各种鱼形神偶，而且女首领身佩用柳枝雕体的柳珠饰，主持的女萨满和族众均身围柳叶，男女儿童要头上用柳枝和柳树皮编成的鱼形小帽，跳鱼舞，唱鱼歌。柳饰包含着深邃的原始宗教思想和神话观念。在满族萨满教中，"佛朵玛玛"是一位重要的女性大神，"佛朵"即满语"柳"，佛朵玛玛即是以柳为代表的始母神，民间也有称"佛朵玛玛"为"子孙娘娘"，所以饰柳的原始含义就是对氏族子孙"瓜瓞绵绵"的长久祝愿。

[王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第26页]

10. 发式

满族成年男子发式为"剃发垂辫"，即在额角两端引一条直线，将直线以外的头发全部剃去，只留颅后头发，将它编结为辫，垂于脑后，这种发式是从其先民的古俗中因袭而来的。古代靺鞨人"俗编发"，女真人"辫发垂肩"，"垂金环，留颅后发，系以色丝。妇女辫发盘髻"。（《大金国志》）这种发式便于骑射生涯，前部不留发，以免跃马疾驰中，让头发遮住了眼睛。颅后留一条粗大的辫子，在野外行军狩猎时，可以枕辫而眠，有一定的实用价值。满族及其先民所信奉的萨满教认为，发辫生于人体的顶部，与天穹最为接近，是人的灵魂之所在，所以发辫为其族人所珍视。往昔，在战场上捐躯的八旗将士，

① 富希陆：黑龙江省爱辉县人，满族，1935年撰著《瑷珲十里俗记》手稿，是年70岁。

其骨殖如无条件带回故乡，则发辫必须带回，就是反映了这种原始天穹观。

［富育光、王宏刚：《谈满族留发习俗》，上海出版《乡土》民俗报1983年第3期］

11. 礼俗禁忌

往昔，满族先民在礼交中还有一些禁忌：如女人不能踩男人的帽子，踩到了要受责罚。外人到东海窝集人的窝棚、帐篷时，要跳火、过火，这就意味着圣火去掉了邪气，进屋后，不准察看其供祀的神偶等等。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第124页］

12. 祈子礼俗

往昔，满族人年过三十而不得子，便请萨满求子，此俗在金代女真人就有。昭祖石鲁无子，与威顺皇后徒单氏祷告于巫师，生下了景祖及乌古出。黑龙江的满族在“送子娘娘”背后立一柳枝，上而用草秸筑成鸟巢的形状，这就是小孩灵魂寄托的地方，向其祈拜，就能求子。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第151页］

13. 落草之俗

“落草”指婴儿落生。古时，满族妇女在土炕上生孩子，临产前，将炕席卷起，在土炕上铺一层谷草，产妇坐在谷草上分娩。相传，祖先生落在草窝，为了不忘本，后人沿袭成俗。时至今日，岫岩农村满族妇女分娩时仍袭此俗。

婴儿“落草”后，如是男孩悬弧于门左，女孩则设幌子于门右。弧，并不是真的弓箭，而是用小杏树条煨成弓，用红丝线作弦，约三四寸长，中间插一根羽翎作小箭，象征其长大成为一个精于骑射的巴图鲁（勇士）。一般待满月后，将小箭拴到“佛托玛玛”口袋的小孙绳上。女孩的标记实际上是一块红布条，即表示吉祥，也是古代满族妇女骑马射箭的传统。因为那时女孩生下后，在她的胳膊肘、膝盖、脚脖子三处，用四五寸宽的布带捆绑起来，以使她在长大时拉弓射箭能保持胳膊平直，骑在马上腿能端正。如今，东北一些满族人家生孩子时仍有此风。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第151—152页］

14. 起名俗

满族孩子在月子里常常连小名也不起，说是月子里妖魔常来，起了名容易被妖魔叫着抓去，所以一般满月后才命名。起名这天，富贵人家要摆酒设宴，贫寒人家也要请几

个人简单招待一次。命名有根据时辰定名的，如丑时生叫“依汗”（牛）；巳时生叫“梅赫”（蛇）；有以节气命名的，如“宁聂力”（春天）、“伯罗力”（秋）；还有以出生时祖父年令命名，如“六十八”、“七十三”。女孩以花命名较多，如托罗（桃花）、吉娜（凤仙花）、讷恩德恩（梅花）；也有以野牲为名者。

[王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第154—155页]

15. 葬俗

满族的土葬可分两类，一类是先火葬，将骨灰装进瓦罐再土葬，这多是远征在外的阵亡将士，有时，将辫发割下，和骨灰放在一起，因辫发是灵魂寄栖的地方。一类是入殓棺材后土葬。这是最通行的葬俗，其葬礼仍有鲜明的民族特点。

在一般情况下，老人在临终以前，子女要守在身边，尤其是长子，时刻不离，一直到死者咽下最后一口气，俗称“送终”。在临咽气前，将寿衣给老人穿好，一旦咽气，马上用红布将祖宗板和镜子蒙上。据说死者的灵魂看见镜子以为是河，不敢离家，所以要蒙上镜子。

人死后停放在西间，顺炕沿在地上放三块板子，板子的高度以死者年龄而定。老年人与炕沿平，中年人次之，小孩最低。有的满族人家只有长辈可放在西屋，其他人只停放在外屋或东屋。死者放板子后，头西脚东，因满族以西为上。要在死者口里放一枚铜钱，俗称“含口钱”。让其双手握两枚铜钱或饽饽，并用棉线将双脚绊住，用纸或布将脸蒙上，在其脚下点一盏油灯，长燃不息，直至出灵。一切安排好后，才全家穿孝举哀，并通告族亲。长子日夜守灵。满族孝服前后开襟，马蹄袖，白粗布长衫，腰扎白布孝带，帽子围一圈白布。女孝服是没开襟的白布衫，头围宽幅布折叠的孝包头，发髻要放下，编成发辫。

家人穿好孝服后，在大门前要挂红幡，即丹旐，设木座高杆悬挂，每天日出悬出，日落取下，放在棺材旁侧。红幡的质地在清代有定制：皇帝绦制，上织金九龙绮；皇后织金九凤绮。《绝域纪略》载：“章京则以红锻旌之，拨什库（领催）则以红布，再下则红纸。”反映了丧葬的等级化。近世满族民间多用红布制成，全长一丈二尺许。红幡形状是将整幅红布分为四条，头和尾用黑布装饰。满俗贵白贱红，认为红色是送终时用的。

死后三天，要在十字路口或土地庙举行拉搭链仪式，意思给死者送一些路费。七天是出魂日，有的地方分男九天、女七天，家人在死者生前睡觉的地方，铺上他原来用的被褥，摆上小桌，供上四个小菜一壶酒及酒盅匙箸等物。屋里要安静，以免惊动死者的灵魂，家人早睡，到头遍鸡叫，便起来烧把纸举哀。

入殓，即把死者安放在棺材的仪式。入殓的时间多由算卦先生定，称为“秧榜”，同时规定出殡的时间和禁忌的属相。入殓时，长子抱着死者的头，从窗户抬出，不许见日、月、星、辰，用毡子遮起来。满族棺材起脊，尖顶型，是从火葬上尖下方的棺材演变过来的。汉族棺材则为平顶。棺材头钉一块象征火焰的凤火翅，棺材里放谷草，栗树枝，为

火葬的遗迹。尸体放棺材前要解开绊脚绦。取出含口钱，棺材底用铜钱摆成北斗七星，然后，尸体连同褥子一起安放在棺材里，长子蘸水在死者眼、鼻、口处擦洗，俗称“开光”，一老人在旁叨念“开光歌”。开光完了，家人族亲瞻仰遗容，然后合棺、举哀、烧纸。

开吊，有一天或三天不等，葬家搭灵棚，因贫富不等其灵棚大小繁简不一。贵家搭成起楼拱斗式外加牌楼，摆各种纸扎彩，门内有诵经棚，左右大棚是举行丧宴的地方，门外有鼓乐队。贫者就简单多了。吊唁的人拿纸箔、香烛、幛联等祭礼，并在灵前叩拜。

出殡前一天晚上有“辞灵仪式”，主要亲友跪在灵前向焚纸盆中奠三盅酒，司仪人念词、插香。

出殡，一般选单日出殡，由丧主执幡前行，后面是鼓乐、纸彩、灵柩、亲友。灵柩外面要罩上长方形尖顶棺罩，在灵柩前用长白布做成牵绳由死者子孙拉着。

烧饭，即将祭祀之物焚烧，是女真旧俗。清太宗曾规定：和硕亲王以下，牛录章京以上卒，只许烧夏衣，春秋衣，冬衣各三件；平民只许烧各一件。所以满族的“烧饭”比较简单，一般平民仅焚枕头内的荞麦皮、谷物和纸制的祭奠品。如车马人，焚烧时满人面北，汉人面南。因其发源地不同。

死人埋葬后，如夫妻先死一人，在坟地将红幡去掉黑头、黑裱，拿回来收藏，待后者出殡时再用，当后死者埋葬后，在坟地上将幡抢回给小孩子做兜肚，以求孩子平安长大。

死者人土后三天，家人还要到坟地上来祭奠一次，称“圆坟”。有的地方有烧七七之俗，有的地方则烧周年。

［王宏刚、富育光：《满族风俗志》，第173—178页］

第二节　萨满教与满族民间文学艺术

1. 萨满神话的传承

萨满教是通过萨满用灵魂附体形式表达神的意志，他们是神和人的媒介，很受满族群众尊重，由他们口中流传着自然神话，动植物神话，蛮尼、大萨满神话和英雄祖先神话，这些神话传承，只能在萨满中流传，严禁对外泄漏。传这些神话时必须在祖先神前焚香、洗手、嗽口后跪在神前听老萨满讲述，听的人绝不许插话、乱问，听懂多少是多少，过后不补课，只有顶门弟子才可以传后再向老萨满请教，只到记熟为止。这种秘密传承，直到民国后期才逐渐公开一些。

萨满的口头文学的传承，在我接触的萨满中有三位老萨满值得一提。

关寿海，我的姨父，生于光绪初年，死于1946年，是以教私塾为业，满文、汉文都很精通，清代曾任副都统衙门六品笔帖式（文书）。他是关姓大萨满，曾先后三次到吉林、

长春专讲满族祭祀仪程。我任教员时，长期在他家吃住。这位老萨满能请出各氏族原始神七十多位。有幸在两年相处时间里，将全部资料传给我。这些神话原始味道相当浓厚，反映出满族信奉的神祇，不但纯朴，对古代生活、生产有着密切关系。

郭鹤令，我的舅父，郭姓大萨满，对七个氏族的祖神神话记得详尽，曾传给我二十位家神的英雄事迹。

梅崇阿，梅姓大萨满，专能讲动植物和各种器物神。

[付英仁：《口头文学传承的特点、形式及意义》]

2. 祭祀神词

萨满神歌是满族萨满烧香跳神时所唱的歌，似唱似说，乐中舞，舞中歌的形态。人们所谓看神，实际感受到的是鼓之响，舞之形，歌之声。没有萨满乐、舞、歌的活动行为，就不存在萨满跳神。

满族萨满神歌有两种，一是祝神人，即家萨满、栽利代表人间唱给神的歌，多为祈盼、祝赞等。主要用于祭天祭神典礼中。

二是领神人（即请神附体者，男者称为萨满，女者称为乌答亢）在野祭中代神之言。萨满神歌的唱颂有独唱、对唱，一领众合等。

[石光伟：《满族民歌的历史舞台》（摘要），《满族文化》第21期]

3. 尼玛察氏（杨姓）祭蛇蟒神歌词

萨满请蟒神：

手鼓尼玛琴的声响，
　　是云车的滚动；
腰铃西沙的声响，
　　是东海的波涛；
抬鼓通肯的声响
　　是蟒神的雷鸣；
门檐插着的“激达”（扎枪）
　　是你神威的大舌。
你来了，
房屋在动，
大地在抖。
……

蛇蟒神通过萨满传谕：

在油灯闪亮的村寨里，
我望见摆立着的供物

金鸡昂首立脖蹲着。
银鸡扇着翅膀蹲着。
阖族用最高贵的言语颂我，
　　用最洁美的言语颂我，
　　用最礼节的言语颂我，
　　用最亲热的言语颂我。
全部落按照辈份大小，
　　虔诚地跪满一地。
栽利，栽利，
快把降临的喜讯，
　　传告众孙。
……

萨满赞颂蟒神：

你是阖族永世的神主，
请到了七星斗前，
神风呼啸。
金色的蟒神，
　　身随爱米神（神偶）走来了；
银色的蟒神，
　　带着众蛇神走过来了；
铁色的蟒神，
　　是带领着师徒和众萨满神来的。
神蟒统辖着九层天中的三层天，
　　是百虫中最高的神主。
你们的神祖是虫神之首，
尊贵的九尺蟒神降临神堂了。
……

栽利代表族众颂唱：

祖神走过的地方，
妖魔惊遁，
坦途光明，
善来恶避，
四方安宁。
……

［王宏刚、于国华：《论满族蛇蟒舞蹈的象征意义》，《学术研究丛刊》1992年第1期］

4. 鼓点

鼓在萨满跳神中的作用是至关重要的。它既是贯穿始终的道具，同时又是演唱和舞蹈的伴奏乐器。因而，鼓点的快慢强弱变化是节奏节拍的生命之所在；而鼓声的高低音色变化犹如旋律的灵魂。唱腔的起始、终结、行腔和舞蹈时的伴奏、间奏均由其所担当。萨满在跳神中，举凡神鬼天人的喜、怒、哀、乐，场面的热烈、阴森、欢腾、恐怖以及各种情感的表现，都离不开鼓点的渲染和烘托。

[石光伟、刘桂腾：《满族萨满跳神音乐概述》待刊稿]

5. 清宫祭祀鼓点

初次向后盘旋跑步祝祷，击鼓太监双手击鼓三点以和手鼓；司祝复盘旋跑步前进祝祷，击鼓太监击鼓五点以和手鼓，司祝拱立，初次诵请神歌，击鼓五点，拍板三鸣以和之。

二次向后盘旋跑步祝祷，惟击鼓七点。司祝拱立，诵神歌以祷。仍击鼓五点，拍板三鸣。

三次祷祝，亦惟击鼓十一点，司祝拱立三次诵神歌以祷。击鼓四点，末以双槌交击一次，拍板仍三鸣以和之，三次诵神歌祷毕。司祝祝祷时，惟击鼓四点，三鼓而止。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一，《辽海丛书》本，第3110页]

6. 三弦、琵琶

大内之奏三弦、琵琶太监二人，在飨殿外丹陛下之西首，诸王之护卫官员在丹陛两旁对坐，鸣拍板[①] 拊掌。衣朝服之二司祝进跪，司香二人举台盏二，分授于二司祝，二司祝接受台盏，同献酒九次，司俎官一员于飨殿阶下东首立赞鸣拍板，即奏三弦、琵琶，鸣拍板，拊掌。二司祝每一献，将所献之酒注于两旁所设红花磁缸内，复自盛醴酒碗内挹新酒各注于二盏中献之，每一献，司俎官赞歌鄂罗罗，则歌鄂罗罗九次献毕。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》卷二，《辽海丛书》，第3120页，辽沈书社1985年版]

7. 清宫祭祀乐器

腰铃、手鼓、札板是清宫祭祀的主要乐器，

未进猪之前，恭请佛、菩萨像并二香碟供于西楹大亭，预令司俎太监等铺油纸设桌，俱如朝祭仪。届时，进猪置于常放之处，司香点香，司香妇人以司祝祝祷时所坐黑漆杌

① 拍板，祭祀所用的札板，类似汉族的竹板，满族民间称为“恰拉器”，宫廷称“拍板”。

（小矮凳—编者）置神位前。司俎太监以鼓连架近杌安置，司祝系闪缎裙，束腰铃，执手鼓进于神位前，司俎太监二人进，西向立，一太监击鼓，一太监鸣拍板。司祝先向神位坐于杌上击手鼓，诵请神歌祈请，击鼓太监一手击鼓一点以和手鼓。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》卷二，《辽海丛书》，第3116页，辽沈书社1985年版]

8. 反映生殖崇拜观念的“野人舞”

《野人舞》，满语为巴拉玛克沁，即巴拉莽式，在盛大的祭神树仪式上所跳，表现古代人居深山的巴拉人爱情婚俗的大型集体舞。舞蹈共分八节，即“开门红”、“满堂红”、“二鼓点”、“整阵容”、“喜火乐”，其余三节未见传承，其主要动作表现了原始性爱生活。如“求情”：男女皆蹲裆步，左腿互相交叉贴紧，左手搂抱对方腰部，边踏地边转动；“云雨”：男蹲裆步，左手于腹下横握手铃，右手铃十字形搭于左手上（似男性生殖器），踏地跳动，女叉腿摆动与男对跳；“收盘”：女叉腿手扶男肩，男屈腿双手把女腰互跳。

[调查地区：黑龙江省宁安县满族民间故事家、舞蹈家付英仁传授，调查整理：李松华]

9. 崇血舞

在萨满教观念中，崇血意识十分悠久，它反映了先民对生命的崇拜。在满族古代祭礼中，杀牲献血是必备的程序，并伴有吃血、酒血、喷血、浴血等多种形式的血祭舞蹈。

满族先世女真人的海祭典礼十分隆重，血祭舞蹈常从日出跳到日落。当神附体后，萨满呼啸着痛饮鲜鱼血，众小萨满随主祭萨满起舞，相互抛洒鱼血，边抛边舞。欢快的洒血舞表达着一个重要的思想内涵，即将鱼血视作朝霞的颜色，常年生活在海上和滨海而居的民族，期盼着太阳光辉的照耀。

满族萨满史诗《乌布西莽玛玛》[①]生动形象地记载了东海女真人海祭典礼中的血祭舞蹈：

“以木碗舀血，
活鹿疼痛难忍，
众萨满将鹿血挤尽，
用长杆挑起盛满鲜鹿血的小木盆，
伴随乌布西奔，
跳起野血舞。”

① 《乌布西奔玛玛》，满族先世女真时期流传下来的萨满史诗，原流传于乌苏里江流域女真人地区。史诗以女萨满乌布西奔为主线，叙述她统一东海七百部落，成为圣名盖世的女罕，率众进行五次海上远征的英雄业绩。史诗中保留了许多萨满神话和萨满的活动。1972年富育光收集于黑龙江省东宁县。

随后，乌布西奔抱起神鸟，跳起了血鸟舞：

“乌布西奔以血鸟拭面……
自称太阳侍女蟒神玛玛入世，
柔软的躯体，
匍匐于地上，
作蛇摇舞。”

[郭淑云：《满族古代祭祀舞蹈之特征》，参加国际萨满教研究会第二届研讨会论文]

10. 乳舞

乳舞主要表现女性生理特征，歌颂母亲哺育子孙的伟大功绩。舞者无论男女萨满，舞蹈动作均为双手托乳，上下抖动，脚呈弓步。然后，分别在左、右侧转体，双手托乳前伸，展露女性的美。

在满族火祭、柳祭中，都要请玛玛神临坛，她将给氏族带来源源不断的乳汁，这是氏族兴旺的保障。萨满用舞蹈动作，形容玛玛神的乳房大如背袋，甩至背后，众小萨满扮成求乳的孩童，围着玛玛神群舞，表达了人们对母亲的爱戴。

[郭淑云：《满族古代祭祀舞蹈之特征》]

11. 石克特里氏“跑火池”舞蹈（摘录）

“跑火池”，满语为“爱新秃布勒合恩都里”，是满族萨满教“火祭”的一种形式，也是石姓家祭时所表现的一种对火和祖先崇拜的宗教形式。

“跑火池”中的很多舞蹈场面都十分惊险、神奇，并极为壮观。“跑火池”开始前，先要做好两项准备工作，即所谓“升火”和“净足”。“升火”是把堆放在坛场中央的木炭点燃，用铁锹把炭火铺成南北走向长约十二米，宽二米的炭火池。

当一切准备就请后，便开始拜神和请神，“跑火池”中的萨满舞蹈便主要集中在这一部分。拜神和请神的目的，就是为了使神灵降临。石姓家跑火池，一方面是为了表示对火的崇敬，另外也是为了祭拜自己的祖先——头辈太爷大萨满崇吉德的英灵。

拜神的舞蹈是萨满在神堂内跳的。此刻萨满赤足，面对神案跪拜，并击鼓唱请神歌。稍许，萨满突然窜起，急速而不规则地甩动腰铃，双手把鼓抱在胸前，双臂分别向左右两侧推击鼓面。随后，栽力把萨满手中的鼓换成“扎枪”（满语：滴达枪），萨满持枪不停地翻转着枪花起舞，众栽力也赤足手执鞭、锤、刀、剑等各种兵器尾随其后。这时，萨满率众栽力绕火池向左跑三圈，再向右跑三圈，并边歌边舞。接着萨满于房门口处，用换在手中的抓鼓煽火，据说到此石姓家的始祖的神灵已降临。这一仪式称为“拜火”。萨满此时请请更加振奋，伴着越来越急和震耳的鼓声，双脚原地频频跳动，两手用再一次

换成的扎枪转两圈后，枪头朝下，左手握上端，右手握其下端，于左腋下位置，向左连续转三圈后，再向右转三圈，随后表演提枪、转枪、轮枪等舞蹈动作，并率众裁力敏捷地跑上殷红的炭火池，边跑边舞动着手中的各式兵器。人们伴着脚下脚起的烟雾，口中还接连不断地呼喊着“呵”字，使“跑火池”这一激越壮观的景象更加气势磅礴和动人心魄。

萨满和众裁力在炭火中往返跑数遍后，回到神堂“送神”、“谢神”，至此“跑火池”全部结束。

[曹丽娟：《满族萨满舞蹈的古崇拜意识论》（摘录），《满族研究》1992年第3期]

12. 雕神舞

关于石姓家的神雕，有一个神话故事。传说石姓家的始祖遭火灾，是“安巴代敏嘎期哈”（雕神）扑灭了烈火。这位始祖得救，而雕神的翅膀却被火烧坏了一只，因此，在表演雕神的舞蹈中，萨满的一只胳膊总是作下垂动作。如萨满的一只手抬于耳边，另一只手在身体的斜下方呈自然状，在众裁力的鼓声中，双手交替反复上述动作，并双足踏地旋转，如泣如诉，豪迈悲壮。此时，萨满时而把鼓平端于胸前，身体左右旋转，使腰铃像被风吹动一样摆来摆去，发出清脆悦耳的哗哗之声，时而又张开双臂，平打双鼓，如展翅翱翔，整个动作充满了雕的生态意韵。

[调查地区：吉林省九台县，调查时间：1987年，调查整理：曹丽娟]

13. 巴图鲁瞒尼舞蹈

巴图鲁在满语中是“勇敢”的意思，瞒尼即祖先英雄神。神本中形象地讲述了这位祖先英雄神的故事。

祭祀时，萨满在七星斗前击鼓唱请神歌，当英勇的“巴图鲁瞒尼”降临后，萨满便手执三股钢叉，英姿焕发地在鼓声中旋转起舞，众裁力手擎着绘有狼、虫、虎、豹、鹰、蟒、蛇、雕的八面黄色大旗（这八面大旗象征着神本中所说的护军八队，而旗上所绘的动物图形，都是氏族崇拜的神兽），同萨满一起在“七星斗”前跳起昂奋、激越的大群舞。此刻，萨满带领众裁力用急速的“舞步”绕“七星斗”和旗架（插动物旗的木架）。同时，萨满有时突然作“顿步”，同时将钢叉向前猛然刺出，口中喊“呵”，从而形成了瞬间的舞蹈造型，向人们生动地展现了这位曾统帅千军万马的始祖英雄当年那锐不可挡的风采。除以上动作外，行进过程中，萨满的双手还在头上、身前、身旁等几个位置始终不停地舞动着钢叉，众裁力手中的大旗迎风飘荡，旗面上的神兽犹如在空中慢舞。

[调查地区：吉林省九台县，调查时间：1987年，调查整理：曹丽娟]

14. 烧香与萨满歌舞

由于每举行祭神都要进行繁复的烧香上供和多种歌舞活动，故又俗称“烧香”。其隆重者多则七日，少则三日，在祭祀的主旨上凡为了颂扬祖宗恩德、炫耀人财两旺者，又谓之“烧太平香”；如为了驱邪除病，还愿静心，祈祷祖先庇佑子孙降福家族者为“烧荤香”，简易从事者则称为“烧素香”，但无论是何种烧香活动，大都由萨满主持司祭，并由一人或数人相伴戴神帽、系神裙、佩铜镜、抖腰铃、击神鼓、唱神歌、跳各种神舞，并形成一整套丰富多彩的歌舞活动。

[栾桮年：《从跳家神活动中看满族舞蹈特色》摘自抚顺市满族音乐舞蹈研讨会论文]

15. 手鼓舞

手鼓舞是从萨满舞发展而来的喜庆式集体表演舞。据已故满族舞蹈家梅崇阿所言：“郭姓祭祀中有手鼓舞八段”，正是此舞。可惜只见“托鼓”、“三举鼓”、“前后鼓”、“胸前鼓”四段，其余尚待挖掘。

[李松华：《黑龙江满族舞蹈研究》，打印稿]

16. 神刀舞

神刀舞在表演时，萨满三人开始平端神刀。另有助手两人，一人擂大鼓，一人击闸板。神刀舞动时，铁环哗哗作响，先是三进三退，上下抖动，然后转身再向厨房挥舞，时而翻身跳跃，时而双刀翻滚，基本动作有单手舞刀，双手晃刀、吸腿颠刀、弓步刀花等套路。

[调查地区：辽宁省新宾县，调查时间：1986年，调查整理：栾桮年]

17. 晃铃舞

晃铃是背灯祭时的祭器，又名神铃，用长三尺六寸的木杆一根，直径七分，杆上用皮条系栓大小铜铃七个，造型新颖，舞动方便，基本动作有小叉步颤抖晃铃棒，转身颤抖晃铃棒，挫步晃腰手腕磕棒，曲肘磕棒，拉蹲式左右肩磕棒，左右肩转身双腿磕踢棒等动作。

[栾桮年：《从跳家神活动中看满族舞蹈特色》，打印稿]

第七章　萨满教的衰落　佛、道教的影响

第一节　萨满教的衰落

1. 祭祀仪式的规范化

《满洲祭神祭天典礼》尽管取法于宫廷，但主要的还是对满族诸姓的制约，是以爱新觉罗本姓的祭祀规法来对民族文化进行规范。……各姓满族祭祀受到由上而下的灌输与严格监视，各地都统衙门都有权干预旗民祭祀，不合准则者，心遭严厉惩治……富察、瓜尔佳、臧佳、奚和特里诸姓都传说，自己本姓的神选定了萨满，但在氏族首领会议上一致反对该人成为萨满，他们指挥将其烧死，即用火送回天上。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第58页]

2. 野萨满到家萨满的转变

满族的萨满经历了由野萨满（即原各部以原部落宗教形式主持宗教事务的人员）向家萨满的演化，这是一条占主导地位的演变线索。

伴随着满族的萨满由野神萨满向家神萨满转化这一主要历史运动方向，满族的绝大多数萨满也渐脱神性，渐具人性。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第117—118页]

3. 野神祭的一度恢复

在清代晚期萨满教有所反复。除了“山高皇地远”处某些姓保持或恢复一些统治者不允许的野祭外，在道光年间还形成一股复旧的势头……这在满族一些姓氏的神本子中有所透露。这些神本子说，经过十几代后，本族的神又来选萨满，因此又有了野神祭，有的也传说原来死去的萨满又骑虎回来了，也有通过作梦回来的神。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第60页]

4. 宫廷萨满及顶萨满主祭者

先世主位及王等福晋皆顶萨玛，至今大内仍挑选觉罗大臣官员之夫人内顶萨玛者祭祀。

宫内居住阿哥们奉旨在坤宁宫跳神，仍以觉罗萨玛祭祀外，南薰殿、咸安宫等处居住阿哥们祭祀，由上三旗包衣[①]佐领、浑托和[②]下觉罗姓氏，或他姓氏之大臣、官员，闲散满洲妻室内挑选顶萨玛者祭祀。若所属下无顶萨玛者，或各于该包衣佐领、浑托和下满洲妇女内挑顶萨玛祭祀，或觅别人属下女萨满祭祀。公、侯、伯、大臣、官员等以下至闲散满洲[③]，用女萨玛祭者，俱系本族中有顶萨玛者，各请去祭祀。若实在不得女萨玛，各家按《萨玛祭祀仪注》敬备祭物，点香敬酒，本家主叩头侵牲供肉，叩头祭祀。用男萨玛祭祀之家，各家请男萨玛祭祀。

[清·普年编：《满洲跳神还愿典例》，收入刘厚生编著：《清代宫廷萨满祭祀研究》，第378页，吉林文史出版社1992年版]

5. 祭祀礼仪的简化

满洲最重祀先，既诚且勤。富有之家，除兵差、生子、娶妇、病愈、移徙，有则举行外，每岁四祭，于春、夏、秋、冬行之。今则财力不给，仅秋冬粘谷丰熟，勉力一祭。其祭星、换锁、祭树、马祭等事，礼多废弛。马祭尤略，伴随他祭附带，不过告先灵有马可以供驰驱而已。佛满洲之祭祀大致相同。

[《永吉县志》卷24：《礼俗志》]

6. “磕哑巴头”式的家祭

我们在普查中发现，长期杂居于汉族之中的满族，居住于东北地区交通便利区域与汉族接触频繁的满族，不仅遗忘了原始萨满教信仰，而且连清代历朝推行的萨满教祭法也几乎遗忘殆尽。一般家祭已经没有神歌、神偶、神像、神器，没有跳神仪式，大部分姓氏失去了本穆昆的萨满，因此祭祖只能将祖谱供在墙上，烧香磕头，俗称“磕哑巴头”。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第61页]

---

① 包衣，满语，汉译为“家里的”，指专司皇家事务的内务府。“包衣牛录”汉译为内府佐领，清代职官名。

② 浑托和，满语，指满洲八旗包衣牛录中由包衣头目所率领的军队，其身份为奴籍，包括满洲人、汉人和蒙古人。

③ 闲散满洲，指清代满洲八旗中未任官职和未承担军务者，闲散，未俸饷。

第二节　佛教的传人

1. 对佛教信仰的演进

满人不知有佛，诵经则群伺而听，始而笑之，近则渐习，而合掌以拱立矣。

［《宁安县志》卷四《风俗》，第5页］

2. 家祭中供奉观世音菩萨

满族瓜尔佳氏在近世家祭中，供奉观世音菩萨像。此像系从市场上买来的瓷制品，供于神案一侧，无专门的祭礼和祭词，只作陪祭而已。

［调查地区：吉林省永吉县，调查时间：1990年，调查整理：郭淑云］

3. 佛、道神被引入萨满教神系

①……春秋择日致祭，谓之跳神，其木则香盘也，祭时以香末洒于木上燃之，所跳之神，人多莫知，遂相以为祭祖，尝与嵩观察龄伊孝廉克善详言之，南方人初人其室，室南向者，多以北壁为正龛，西为旁龛，东向则以西壁为正龛，不知所谓旁龛，正其极尊之处，始悟礼所谓以西方为南方为上，与此正合，极尊处所奉之神，首为观世音菩萨，次为伏魔大帝，次为土地，足以用香盘三也。

［《清朝野史大观》卷二，第126页］

4. 恭祀菩萨为神

我满洲国，自昔敬天与佛与神，出于至诚，故创基盛京即恭建堂子以祀天。又于寝宫正殿恭建神位，以祀佛菩萨、神及诸祀位。嗣虽建立坛、庙分祀于佛暨神，而俗未敢或改，与祭祀之礼并行。至我列圣定鼎中原，迁都京师，祭祀仍遵昔日之制，由来久矣。而满洲各姓亦均以祭神为重，虽各姓祭祀皆随土俗，微有差异，大端亦不甚相远。若大内及王、贝勒、贝子、公等，均于堂子内向南祭祀。至若满洲人等，均于各家内向南以祭，又有建立神杆以祭者，此皆祭天也。凡朝祭之神，皆系恭祀佛、菩萨、关帝，惟夕祭之神，则各姓微有不同。原其祭祀所由，盖以各尽诚敬，以溯本源，或受土地山川神灵显佑，默相之恩而报祭之也。

［《钦定满洲祭神祭天典礼》卷一《汇记满洲祭祀故事》，《辽海丛书》版］

5. 供佛龛

吉林省扶余地区满族关姓于西墙上供祖宗龛，上放神匣。在西墙北角，另设一神龛，专供佛托玛玛。

在腰间[①]，还供一尊佛像，系土制的人像，为保护神，平时供在腰间的佛龛中，祭时请出。

在腰间或东屋，还供眼光娘娘，观音菩萨。祭时，仅上香磕头即可。

[调查地区：吉林省松源市，调查时间：1991年9月，调查整理：郭淑云]

6. 佛教进入宫廷朝祭

清宫堂子祭分朝祭、夕祭与背灯祭，满族各姓祭祀亦分上午神（头晌）、下午神（后晌）及夜祭神（背灯祭）。清宫入关后将释伽牟尼、菩萨、关圣帝等客神列入萨满朝祭，而民间一般不祭此神。偶尔个别姓氏神案上供观世音菩萨，但她仅被供于神幔一侧，没有专门祭礼与祝赞。

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第58—59页]

7. 萨满教在宫廷中失落

从入关的第一位皇帝顺治始，历代君王均笃信佛教，因此即使在颁定法典的乾隆朝，宫廷大内萨满教祭祀，皇上也多由侍卫、大臣代祭，而不亲行恭祀……光绪年间爱新觉罗氏族的一些子弟、重要贝勒们，对堂所祀诸神多有淡忘，以致造成误传……

[富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》，第59页]

第三节 关羽崇拜

1. 为关羽加封号

本朝末入关之先，以翻译《三国演义》为兵略，故其崇拜关羽。其后有托为关神显灵卫驾之说，屡加封号，庙祀遂遍天下。

[王崇儒：《掌固零拾》卷1，彝宝斋印书局本，第9页下、10页上]

---

① 满族住宅通常为三间或五间，分西屋和东屋，分别为长辈和晚辈居室。居中的房间开房门，内置锅灶，称为堂屋，又俗称“腰间”。

2. 祭关帝、菩萨之起始

早间跳神原系满洲住居东土时，因忽遇瘟疫最盛，曾经在前明请去关帝菩萨二像祭供后，随皆蒙庇感佑，所以，立愿世世不忘，至今供祭以成报本之行耳。

[《钦定满洲祭神祭天典礼》序，第2页]

3. 关玛法的传说

关羽本是汉族人，满族为何朝野供奉、视为尊神呢？在民间广泛流传这样的传说：康熙帝走路时，常常听到身后有脚步声、回顾时却又无人，心疑而诉于大臣。有大臣说："皇上是金身玉体，神灵们都在暗中保护。再闻脚步声，陛下不妨问问，是否有人暗中保驾。"不久，康熙帝又闻身后脚步之声，于是问道："何人保驾？"虚渺之中有回答之声："二弟云长"。康熙帝一听是关羽在暗中保驾，忠义昭昭，所以永享供奉、祭祀。姚之元《竹叶亭杂记》卷三亦载："伏魔（即关羽，明代封关羽为伏魔大帝）呵护我朝，灵异极多，国初称为'关玛法'。"传说以为，供祭关羽始于康熙，因其"暗中保驾"呵护大清朝而享祭。

[杨英杰：《满族祭祀风俗源流考述》，《辽宁师范大学学报》1988年第1期，第73页]

4. 建庙祭奉关公（一）

宁古塔有七庙，其中奉祭的有关帝驸马神，有观音、龙王、火神，有三官庙，有土地祠。

[《柳边纪略》]

5. 建庙祭奉关公（二）

满族还有祭关公的习俗，外火器营有六座关帝庙，每年元旦佳节，各旗满人前往庙中烧香祭奠。

[《北京市海淀区火器营满族社会调查报告》北京市社会科学院、中央民族学院民族研究所、北京市民族事务委员会联合调查组《满族研究》1988年1期，第92页]

6. 家祭先祭关帝

又南檐下偏西，供长木匣，内藏关帝及观音像，皆绢画者，下有窄炕，不容坐卧，祭者缚牲，特于此处捻绳并设席之地也。植杆于庭院南隅，贯以锡盘，名曰索摩杆子，常

祭春秋二次，祭前斋戒，屆时夙兴，洁除西炕，先请关帝像悬之，前设几，陈酒三杯，列长方木炉，撒达子香烧之。以忝米面蒸饼，里芝麻以荐，二叩首已，撒像复位，乃祭神板及完立玛玛，礼悉如前。大祭，惟富家年行一次，在冬至后，余或因病许愿，或兄弟析居，自立神板乃祭，三日为节，第一日晨起先祭关帝，如常祭……

〔《奉天通志》卷九十八·礼俗二〕

蒙古族卷

主编　佟德富（蒙古族）
乌兰察夫（蒙古族）
苏鲁格（蒙古族）

蒙古族卷目录

绪论 …… (578)

第一章 自然神灵的信仰和崇拜 …… (593)
第一节 天神信仰和天神崇拜 …… (593)
第二节 日、月、星神崇拜 …… (600)
第三节 雷、电、风、雨神崇拜 …… (604)
第四节 火神崇拜 …… (605)
第五节 山神崇拜 …… (608)
第六节 河流神、湖泊神崇拜 …… (612)
第七节 树神崇拜 …… (613)
第八节 动物神灵崇拜 …… (615)

第二章 神灵观念和神灵系统 …… (619)
第一节 万物有灵观念 …… (619)
一、魂灵 …… (619)
二、萨满与魂灵的集合 …… (621)
三、善灵 …… (621)
四、恶灵 …… (623)
第二节 天神系统和天神崇拜 …… (624)
第三节 冥世观念 …… (634)
第四节 命运观念 …… (636)
第五节 神鬼操纵疾病和自然灾害观念 …… (638)

第三章 图腾崇拜 …… (640)
第一节 蒙古人共同崇拜的图腾 …… (640)
一、狼图腾崇拜 …… (640)
二、鹿图腾崇拜 …… (642)
第二节 蒙古布里亚特部落的图腾崇拜 …… (645)
一、鹰图腾崇拜 …… (645)
二、天鹅图腾崇拜 …… (646)
三、野猪图腾崇拜 …… (647)

四、公牛图腾崇拜……（647）
五、鱼图腾崇拜……（648）

第四章 生殖崇拜……（649）

第五章 “翁衮”崇拜……（652）
第一节 “翁衮”崇拜及其起源……（652）
一、“翁衮”的起源……（652）
第二节 “翁衮”的传说……（656）
一、老萨满与老奶奶……（656）
二、关于宝木勒的传说……（657）
三、关于吉雅奇的传说……（658）
第三节 向“翁衮”祈祷的祝词……（664）
一、神谱……（664）
二、向十万“翁衮”祈祷……（665）
三、向宝木勒祈祷……（667）
四、向吉雅其祈祷……（670）

第六章 铁匠崇拜……（677）

第七章 蒙古萨满及其传承……（680）
第一节 蒙古萨满……（680）
一、女萨满——亦都罕……（680）
二、男萨满——博……（681）
三、世袭萨满与非世袭萨满……（683）
第二节 蒙古萨满之认可及加入仪式……（685）
第三节 萨满的服饰和法器……（691）
一、服饰……（691）
二、法器……（693）
第四节 蒙古萨满的特异功能……（695）

第八章 蒙古萨满巫术与占卜……（698）
第一节 占卜……（698）
第二节 萨满巫术……（700）
一、魔法与咒语……（700）
二、祈求人、畜平安兴旺的巫术……（700）

三、祛病巫术……(703)
四、驱灾术……(704)
第三节 萨满舞和降神歌……(705)
第四节 萨满巫术的过程和仪式……(707)
一、起舞……(707)
二、请神……(710)
三、神灵附体……(719)
四、驱鬼招魂……(719)
五、送神……(721)
六、脱法衣……(728)
第五节 其他各种巫术仪式……(729)
一、以火驱邪仪式……(729)
二、招魂仪式……(730)
三、使雷归天仪式……(731)
四、使牲畜洁净仪式……(731)
第六节 献祭与祈祷……(732)
一、祭天神——“查干苏鲁克”祭……(732)
二、祭敖包……(735)
三、祭山川……(736)
四、祭孤石……(737)
五、祭火神与祭灶……(737)
六、祭雷……(742)
七、祭蟒……(743)
八、祭熊……(744)
第七节 萨满禁忌……(745)

第九章 蒙古族民俗礼仪中的萨满教遗存……(748)
第一节 婚俗——新娘进门仪式……(748)
第二节 新生儿洗礼仪式……(748)
第三节 葬礼……(749)
一、世俗人的葬礼……(749)
二、萨满的葬礼……(750)
第四节 白色崇尚……(751)
第五节 神秘的数字……(753)

附录 参考书目索引 ……(755)

绪　论

萨满教产生于我国北方的母系氏族社会，并广泛流传于蒙古、突厥、满、锡伯、赫哲、鄂温克、鄂伦春和达斡尔等民族之中。

“萨满”一词系通古斯语，意为兴奋、不安和狂悖的人。《三朝北盟会编》云：“珊蛮者，女真语巫妪也。”史籍中亦写作“萨玛”、“沙曼”、“撒牟”、“撒卯”、“萨莫”、“叉玛”、“叉马”等，《大清会典事例》最先写作“萨满”二字。17世纪后半叶，俄国旅行者对贝加尔湖和叶尼塞河流域通古斯族的萨满教进行了调查，并将其介绍到欧洲等地。“萨满教”之称谓，遂为我国北方诸民族原始宗教的国际通用术语。

满族、锡伯族、赫哲族、鄂温克族和鄂伦春族皆称他们的巫师为“萨满”。据成书于11世纪的《突厥语大辞典》所云：突厥人称巫师为“喀木”。另据《新唐书》记载，突厥人“呼巫为‘甘’”。[①]“甘”即“喀木”之音变。而蒙古人则称自己的巫师为“博”(büge)，亦将此宗教称为“博教”(büge yine šasin)。“博”之称谓是由“别乞”一词演变而来的。《蒙古秘史》云：“成吉思汗又对兀孙老人说：‘兀孙、忽难、阔阔搠思、迭该这四个人，把所见的，都不隐藏的告诉〔我〕；把所想的，都〔不保留的〕说出来。〔兀孙〕有理由成为蒙古人的模范那颜，有来历的别乞。〔你〕是巴阿邻氏长房的子孙。在我们的体例里，以别乞为重。命兀孙老人为别乞。既然推〔你〕做别乞，就叫你穿白色的衣服，骑白色的骟马，坐在众人之上，议论年月〔的吉凶〕，加以敬重’。如此降下了圣旨。”[②]这段记载表明，成吉思汗时代，蒙古人称巫师为“别乞”。“博”(büge)为“别乞”之音变，由此推之，“博”之称谓源远流长，但误称已变为通称，似乎积重难返，故我们姑且称之为“蒙古萨满教”。

最初从氏族社会中自发产生的萨满教，在处于不同社会发展阶段的各种民族共同体中经历了一系列的重大变化，它与各民族的社会经济和政治条件一起成长，与各民族的民族意识紧密结合，发展演变为不同的宗教形态和观念内涵。蒙古萨满教与我国北方诸民族原始宗教却可以回溯到同一个起源，却有一段共同的历史。但蒙古萨满教从原始社会跨越了不同的历史时代而残存至今，经过了漫长的积累和发展，形成了一整套具有鲜明民族特点和独特内容的宗教世界观。

一

蒙古萨满教的起源及演变，只有在蒙古民族自身历史的参照系内才可以开启我们的

研究视野。我们首先简要地勾勒一下蒙古民族进入阶级社会以前的大致轮廓，一则表明我们采取的史学观点，一则希望不熟悉蒙古草原史前文化和古代诸部历史的人们以此作为参考。

考古证明，远在旧石器和新石器时代，蒙古高原就有了居民。据文献记载，在战国（公元前5至3世纪）以前，这里曾先后出现过荤粥、鬼方、猃狁、戎、狄历等氏族和部落。

楚汉相争之际，匈奴兴起，东灭东胡，西破月氏，南并楼烦、白羊，北降丁零、鬲昆，统一了整个蒙古高原。继匈奴之后，鲜卑、柔然、突厥、回鹘、契丹、女真和蒙古相继称雄。

当我们追溯蒙古萨满教的原始形态时，就不得不涉及到蒙古族的族源问题。国内外的学者对蒙古族的族源先后提出了匈奴说、突阙说、东胡说、鞑靼说、蒙兀室韦说、白狄说等诸多见解。如果我们采取近年来国内盛行的“蒙古源于蒙兀室韦”为起点来论述蒙古萨满教，则与蒙古萨满教的源头相距甚远。况且，室韦人“无羊少马多猪牛”，“颇有粟、麦及稷，夏则城居”，与食羊饮酪居穹庐之蒙古民族本非同一文化类型。文化是构成一个民族的基本因素，探讨“随水草迁徙”的蒙古民族的族源，尤其不能离开文化因素而片面地以“地域”定夺。

我们认为，苏日巴达拉哈先生的“白狄说”[3]更接近史实。从文化的角度来透视，翔实的萨满教资料与这一论断相合，并可提供新的佐证。

《墨子·节葬篇》云：“尧北教乎八狄。”狄与尧并称，狄出现于唐尧以前，唐北方。狄之见于《春秋》，或只称狄，或称赤狄、白狄。突厥习俗尚赤，属于赤狄；蒙古尚白，属于白狄。

狄，亦作狄历、丁零、丁灵、敕勒、铁勒，异译“高车”。《魏书》云：“敕勒，诸夏称之为高车。”二者虽名称不同，实皆系狄历。然又分高车、铁勒为二者，盖以迁漠南服魏者为高车，居漠北服柔然者为铁勒。

众所周知，图腾崇拜是原始宗教的最初形式。公元前965年，“穆王征犬戎”，得四白狼四白鹿以归”[4]此“四白狼四白鹿”者，就是以鹿、狼为图腾的蒙古族先民及其姻族，彼时包括在犬戎部族联盟之中。《魏书·高车传》云：“高车，盖古赤狄之种，初号狄历，北方以为敕勒，诸夏以为高车丁零。匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰：‘吾有此女，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，未撒之间耳。’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，乃辱父母也！’妹不从，下为狼妻而产子。后遂滋繁成国。”《周书·突厥传》云：“突厥者，其先居西海之右，独为部落，盖匈奴别种也，姓阿史那氏，后为邻国所灭，有一小儿，年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，足断其臂，弃草泽中，有牝狼以肉饲之。及长，与狼交合，遂有孕焉，彼王闻儿在，重遣杀之，使者见在狼侧，并欲杀狼，于时若有神凭，投

狼于西海之东，落高昌西北山，山有洞穴，穴内有平壤茂草，周围数百里，四面俱山，狼匿其中，遂生十男。十男长，外托妻孕，其后各为一姓，阿史那即其一也。最贤，遂为君长，故牙门前建狼头纛，亦不忘本也。”《稗史汇编》云：“突厥之先乃射摩舍利海神女与金角白鹿交面生。”

《蒙古秘史》开篇便说：“成吉思汗的根源，是奉上天之命面生的苍色狼与他的妻房惨白色鹿，渡过腾汲思水，来到斡难河源头的不峏罕山前住下，产生了牧人之汗。”[5]牧人之汗，蒙古语曰：“巴塔赤罕”。明译《蒙古秘史》没有理解原义，将“巴塔赤罕”译为人名。所谓“苍色狼”和“惨白色鹿”，其实是以苍狼、白鹿为图腾的两个婚姻集团，这两个婚姻集团迁居到斡难河源头的不峏罕山前，产生了牧人的领袖——汗。从巴塔赤罕下传二十三代，生成吉思汗。成吉思汗生于1162年，上推二十三代，即公元6世纪中叶，正好与柔然人大迁徙的时间相合。伯希和教授和勒尼·格鲁塞主张“柔然”是蒙古人。苏日巴德拉哈先生进一步指出：“柔然”是蒙古人建立的国家，“柔然”是国号，不是族称。高车后十二姓中的“乞袁”氏，正是成吉思汗之始祖“乞颜氏”[6]。公元6世纪中叶，突厥败柔然，柔然国之高车人向漠北大迁徙，成吉思汗的祖先及其姻族即在此次民族大迁移之中，故有以狼、鹿为图腾的两个婚姻集团迁到不峏罕山前之记载。

从上述图腾传说来看，突厥和蒙古在史前期确有共同的图腾。所不同者，突厥以狼为母系之始祖，以鹿为父系之始祖；而蒙古人则称狼为父系之始祖，称鹿为母系之始祖。我们只要认识到突厥人和蒙古人共有一尊最古老的神——腾格里，那么就不难理解他们确有一段共同的历史。“腾格里”是蒙古萨满教最主要的神灵，它产生的时间最早，延续的时间最长。岷峨山人《译语》云：“虏称天为腾格里，极知敬畏。”《蒙鞑备录》云：蒙古人“最敬天，每事必称天”。“腾格里”一词在回鹘式蒙古文碑铭和八思巴字蒙古语碑铭中不断出现[7]。《阙特勤碑》、《苾伽可汗碑》等突厥文碑铭中亦一再提到：“朕是同腾格里及腾格里所生突厥苾伽可汗”，“承腾格里之志，历数在躬，朕立为可汗。”“腾格里”一词在突厥文和蒙古文碑铭及古老的文献中，不仅书写相同，而且含义也完全相同。“天”和“神”都用“腾格里”这个字表示，是神灵和自然天体合二为一的浑沌概念，这显然是原始人浑沌思维的产物。据语言学家们考证，“腾格里”是仅有的几个可以从现在形式追溯到古代形式的蒙古词汇之一。由此推之，突厥和蒙古的原始宗教可以回溯到同一个起源。

所谓图腾崇拜，是人与自然混沌为一观念的反映，先民不知生育为交媾所致，误认为是某种动物、植物或自然现象的精灵进入妇女体内的结果，于是这种动物、植物或自然现象便成为氏族的图腾。图腾崇拜产生于母系氏族社会，世系以母系计，图腾缘母系相传。所谓“母系之始祖”，实为本氏族之图腾，本氏族之一切男女及其子孙皆属本图腾群体。也就是说，“鹿图腾”才是蒙古本民族的图腾，而“狼图腾”则是突厥人之图腾。所谓“父系之始祖”则为本氏族之姻族群体的图腾，是二元外婚制的产物，即：因婚姻之所需，两个以往互不联属的氏族结为“外婚对鹛体”。澳大利亚土著人的二元外婚制是最突出的例证，诸如：袋鼠氏族与鸸鹋氏族、楔尾鹫氏族与渡鸟氏族、白鸸鹋氏族与黑

鹦鹉氏族等等。蒙古与突厥互为姻族，故二者均遗留下了“狼图腾”和“鹿图腾”的传说，一为本民族之图腾，一为姻族之图腾。蒙古与突厥的联姻关系一直延续到13世纪，例如：成吉思汗与突厥族之汪古惕部相约，两家世代通婚，互称“忽答”（亲家）。汪古惕部首领阿剌兀思之侄镇国娶成吉思汗之女阿剌海公主，阿剌兀思之孙爱不花娶忽必烈之女，爱不花长子阔里吉思娶成宗之女，阔里吉思之子木安娶泰定帝之姊。又如：成吉思汗之父也速该与另一个突厥部落客列亦惕结为“安答”（契交），成吉思汗父子三人分别娶客列亦惕部阿绀孛之三女，成吉思汗娶亦必合，术赤娶必克秃忒迷失，拖雷娶唆儿忽黑塔尼。

《周书·突厥传》云：突厥人于“旗纛之上施金狼头，侍卫之士谓之‘附离’。”突厥语“附离”（böri）意为“狼”。而分布在蒙古、图瓦和外贝加尔地区的著名遗存“鹿石”当为蒙古先民的“图腾柱”。“鹿石”大部分是横剖面为圆形或长方形的石柱，上面刻着奔鹿，一般为四腿弯曲成狂奔状，头后倾，巨角几乎触及背部，眼大睁，嘴呈鸣状。整个“鹿石”呈人形，凿为三层，上层是头，下面两层是躯干。第一道分线为用圆形小坑表示，有时还刻有一圈细带，可能表示一种颈饰，第二道分线为一条腰带，腰带上悬挂着匕首、弓、战斧等武器。这些亦人亦兽的石柱类似于印第安人的“图腾柱”，显然是蒙古先民图腾崇拜的遗存。

前已言之，蒙古源于“狄历”之“白狄”，突厥源于“狄历”之“赤狄”。“狄历”亦作丁零、丁灵、敕勒、铁勒。1951年和1953年苏联考古学家在鄂毕河上游地区发现属于加拉苏克期（约当公元前1200—700年间）的两具遗骨，男女各一，男子是欧洲人种，女子是蒙古利亚人种。此地是丁零的居地，从人种分类来说，与后来构成的欧洲人种与蒙古利亚人种混合的特殊类型突厥种可能有相当的关系。在布里亚特蒙古神话中，阴间不是在地下，而是在勒拿河东方或东北方，勒拿河为“阳间”和“阴间”的分界线，人死后即去勒拿河东边的阴间。这个位于勒拿河东北边的阴间是个长年处于寒冷封冻状态的地方，这与勒拿河东北方的北冰洋沿岸终年严寒的极地气候完全相符，可见蒙古先民曾活动于西伯利亚的广大地区，其地域正与丁零故地相符。在西伯利亚古代悠远的历史中曾出现过许多氏族或部落，丁零即其中之一。据考古学和人类学证明：公元前30世纪至前20纪前，该地住着长头的欧洲人种，或称“原欧洲人”。到了公元前12世纪至前7世纪之间，有大量的蒙古利亚人移居此地，逐渐与原有的欧洲人种混杂起来，史称“丁零结盟”时期。公元前3世纪丁零与匈奴同时兴起，丁零人游牧于北海（今贝加尔湖）一带，在匈奴之北。公元前3世纪末至公元1世纪之间，丁零与匈奴屡为仇敌，见于文献记载者，丁零攻匈奴三次，被匈奴征服二次。

公元2世纪中叶（东汉后期），鲜卑族的檀石槐建立起一个空前强盛的军事大联盟，史称他“南抄汉边，北拒丁零，东劫夫余，西击乌孙，尽据匈奴故地”，可见丁零并没有归服强大的鲜卑军事联盟，且成为檀石槐的北方劲敌。

三国时期（公元220—265年），一部分丁零人向西移居于乌孙以西和康居以北，即今阿尔泰山和塔尔巴哈台一带。据《魏略》载，当时称驻牧于北海故地的丁零为“北丁

零”，称乌孙以西的丁零为“西丁零”。

丁零于魏时称铁勒或高车，“铁勒”为“丁零”之同音异译，“高车”系因其乘高轮车而得名。高车族类最多，《魏书·高车传》云：“其种有狄氏、袁纥氏、斛律氏、解批氏、护骨氏、异奇氏。……高车之种又有十二姓：一曰泣伏利氏，二曰吐卢氏，三曰乙旃氏，四曰大连氏，五曰窟贺氏，六曰达簿干氏，七曰阿仑氏，八曰莫允氏，九曰俟分氏，十曰副伏罗氏，十一曰乞袁氏，十二曰右叔沛氏。”第十一姓“乞袁氏”即成吉思汗之始祖“乞颜氏”。

宋文帝元嘉十六年（439年），元魏并灭北方诸国，漠北之地乃有柔然称霸。语言学家们认为，柔然是真正的蒙古人。我们从柔然汗国那里第一次看到了“汗”和“可汗”的蒙古语称号，它代替了匈奴人所惯用而无疑是突厥语的“单于”称号。《宋书·索虏传》云：“芮芮（即柔然）一号大檀，又号檀檀，亦匈奴别种。西路通京师三万余里。僭称大号，部众殷强。岁时遣使诣京师，与中国亢礼。”藤田丰八认为，大檀或檀檀即后世之“鞑靼”。[8]成吉思汗家族兴起以前，蒙古之鞑靼（即塔塔儿 ta tar）部落的势力最为强大，人皆知有鞑靼，而不知有蒙古，故以鞑靼盖称整个蒙古民族。正如拉施特所指出的：“他们（塔塔儿，即鞑靼）在远古的大部分时间内，就已经是大部分蒙古部落和地区的征服者和统治者，以其伟大、强盛和充分受尊敬而出类拔萃。由于他们极其伟大和受尊敬的地位，其他突厥部落，尽管种类和名称各不相同，也逐渐以他们的名字著称，全都被称为塔塔儿。这些各种不同的部落，都认为自己的伟大和尊贵，就在于跻身于他们之列，以他们的名字闻名。正如现今，由于成吉思汗及其宗族的兴隆，由于他们是蒙古人，于是各有某种名字和专称的各种突厥部落，如札剌亦儿、塔塔儿、斡亦剌惕、汪古惕、客列亦惕、乃蛮、唐兀惕等，为了自我吹嘘起见，都自称为蒙古人，尽管在古代他们并不承认这个名字。”[9]

柔然汗国是一个多部族部落的国家，有几十万落高车诸部和匈奴部落被柔然人所奴役。柔然汗国征服高昌以后，将吐鲁番盆地北边贪汗山的突厥人迁到阿尔泰山之阳，作了汗国的锻铁奴隶部落。《周书·突厥传》云：突厥“居金山（即阿尔泰山）之阳，为茹茹（即柔然）铁工，金山形似兜鍪。其俗，谓兜鍪为突厥。遂因以为号。”

以上描述与十二三世纪蒙古人传说自己祖先锻铁的地理环境完全相同。《史集》云：

“大约距今两千年前，古代被称为蒙古的那个部落，与另一些突厥部落发生了内讧，终于引起战争。据值得信赖的贵人们〔所转告〕的一则故事说，另一些部落战胜了蒙古人，对他们进行了大屠杀，使他们只剩下两男两女。这两家人害怕敌人，逃到一处人迹罕至的地方，那里四周唯有群山和森林，除了通过一条羊肠小道，历尽艰难险阻可达其间外，任何一面别无途径。在这些山中间，有丰盛的草和良好的草原。这个地方名叫额儿古涅—昆。‘昆’字意为‘山坡’而‘额儿古涅’意为‘险峻’；这个地方意即‘峻岭’。那两人的名字为：捏古思和乞颜。他们和他们的后裔长时期居留在这个地方生息繁衍。……当这个民族在这些山里和森林里生息蕃衍，〔他们所占的〕地域显得日益狭窄不够时，他们就互相商量，有什么好办法和不难〔做到〕的办法，可使他们走出这个严寒

的峡谷和狭窄的山道。于是，他们找到一处从前经常在那里熔铁的铁矿产地。他们全体聚集在一起，在森林中整堆整堆地准备了许多木柴和煤，宰杀了七十头牛马，从它们身上剥下整张的皮，〔用那些皮〕做成了风箱。〔然后〕在那山坡脚下堆起木柴和煤，安置就绪，使这七十个风箱一齐煽起〔木柴和煤下面的火焰〕，直到〔山〕壁熔化。〔结果〕从那里获得了无数的铁，〔同时〕，通道也被开辟出来了。他们全体一起迁徙，从那个山隘里走出到原野上。”[19]

蒙古与突厥不仅有相同的发源地和图腾传说，而且蒙古的“化铁熔山”传说与突厥“为茹茹铁工”相合。

突厥迁于“金山之阳”以前，还处于母系氏族社会历史阶段。《周书·突厥传》云：

“十男长大，外托妻孕，其后各有一姓。”

“讷都六有十妻，所生子皆以母族为姓。”

可见突厥原是一个以狼为图腾的母系部落是无庸置疑的了。突厥人从事锻铁生涯以后，由于生产力和生产关系的变化，由母系氏族社会转变为父系氏族社会，同时，由原始社会向阶级社会过渡。

5世纪初，蒙古人征服了敕勒（高车）诸部，建立了柔然汗国。5世纪中叶，柔然汗国征服了高昌，突厥人被迫迁到阿尔泰山之阳，作了汗国的锻铁奴隶部落。柔然汗国是一个多民族多部落的奴隶占有制国家，除蒙古人外，还有匈奴人、突厥人、契丹人等。从5世纪后叶起，汗国内被奴役的部落不断逃亡和起来反抗。公元487年，高车十二姓十多万落西迁，脱离柔然汗国的控制，并与柔然进行了30余年的拉锯战争。公元546年，突厥首领阿史那土门率领部众，击败并合并了铁勒各部五万余落，土门自恃强盛，因向柔然求婚。柔然可汗阿那环大怒，使人辱骂土门说：“尔是我锻奴，何敢发是言也！”土门怒杀其使臣，断绝了与柔然的关系，转而求婚于西魏，西魏以长乐公主嫁之。公元552年，土门发兵大败柔然，阿那环自杀。蒙古先民和一部分仍臣服于柔然汗国的突厥人向漠北迁徙，与《蒙古秘史》所载：以狼、鹿为图腾的两个部族迁到不峏罕山前之时间正好相合。

在广漠的蒙古草原上，一个个民族迅速兴起，又急剧隐没，使治史者常常作出各种不同的，甚至互相矛盾的论断。其实，联盟或国家瓦解，民族未必消亡。匈奴联盟中有丁零、乌桓等非匈奴族部落，檀石槐的鲜卑联盟中收纳了匈奴部族，突厥汗国中接纳了柔然汗国的成员。后来成吉思汗所建之蒙古汗国中之克烈亦惕、汪古和乃蛮皆为突厥部落，他们仍然与蒙古互称“忽答”（亲家），世代通婚。

综上所述，蒙古民族在历史上曾以不同的名称出现，有自称，有他称，亦有以部落之名盖称整个民族者。近年来国内盛行的“蒙古源于蒙兀室韦”说，没有把各个历史时期不同称谓的蒙古族的历史联贯起来，一味地寻觅“蒙古”的踪迹，这样就腰斩了蒙古民族的整个历史。以致我们探索蒙古萨满教的起源和早期发展时，提到现存文献中最为接近原始形态的狄历、敕勒（高车）、柔然的资料，反面觉得他们与蒙古风马牛不相及。一些治蒙古萨满教者不得不去用残存至今的科尔沁萨满教的资料以今证古。

二

灵魂观念是原始宗教的发端。近代西方宗教学的奠基人爱德华·泰勒认为，原始人从两种生理现象的观察中产生了灵魂观念：其一为出神、睡眠、疾病和死亡等现象。原始人认为，这些现象的出现是某种生命力离开和抛弃了身体所致。其二是作梦和幻想的现象。原始人把梦幻中出现的影像认为是灵魂的独立活动。在原始人看来，这两种生理现象都是独立于身体的生命力——灵魂的活动和作用，这就构成了原始人的灵魂观念。泰勒关于原始人产生灵魂观念的心理分析，大体上符合人类学和宗教学提供的事实。值得进一步指出的是，原始人最初观念中的“灵魂”并非是纯粹精神性的东西，彼时原始人的思维尚不能摆脱对象的感性特征。据布里亚特蒙古人的传说，某夜，有一布里亚特人，见与其同卧之友人鼻孔中，爬出一蜜蜂，在所居之帐幕中飞绕时，落于水缸沿边，忽一失足落于水中，尽力挣扎，始脱于险，于是又飞入友人鼻孔中。醒后，问其友人，则其友人梦中所经历与蜜蜂相同。因此，在布里亚特民间，如有蜜蜂飞入帐幕，决不能枉加伤害。这一传说还保存着原始风貌，由此可见，在蒙古族先民的观念里，灵魂是有形体的、物质性的。

蒙古人将灵魂称之为“翁衮”。我们在蒙古萨满教资料中可以看到种类繁多的翁衮，除了死人的翁衮之外，还有羊翁衮、牛翁衮、马翁衮、虎翁衮、草木翁衮、山翁衮、河流翁衮等等。蒙古人用毛毡和丝绸、木块或青铜等制作成各种形状的翁衮偶像，供奉在蒙古包内，这就是蒙古民族独具特色的翁衮崇拜。约翰·普兰诺·加宾尼于13世纪中叶出使蒙古的见闻所记云：“他们对神的信仰并不妨碍他们拥有仿照人像以毛毡做成的偶像，他们把这些偶像放在帐幕门户的两边。在这些偶像下面，他们放一个以毛毡做成的牛、羊等乳房的模型，他们相信这些偶像是家畜的保护人，并能够赐予他们以乳和马驹的利益。此外还有其他偶像，他们以绸料做成，对于这些偶像，他们非常尊敬。有些人把这些偶像放在他们帐幕门前的一辆美丽的有篷的车子里面，如果有任何人偷窃车子里的任何东西，他就要被处死刑，决不宽恕。当他们愿意制作这些偶像时，住在不同帐幕的所有主妇们都聚会到一起，非常尊敬地制作它们。当她们制作完毕时，杀一只羊举行会餐，并把羊的骨头放在火上烧掉。当任何小孩生病时，她们也用上述方法做一个偶像，并把它捆在他的床上面。”[1]蒙古族先民认为，每个灵魂都有各自的形体。蒙古语中“苏尼斯”一词的出现，标志着蒙古人从与形体相联系的物质性的灵魂观念到独立于形体的非物质性的灵魂观念循环运思的完成。“翁衮”和“苏尼斯”皆指灵魂，但“苏尼斯”与“翁衮”的具体含意不同，“苏尼斯”是无形的、纯精神的，“翁衮”是有形体的物质实体。只有人或动物才有“苏尼斯”，但任何人、动物、植物和部分自然物都有“翁衮”。蒙古先民的灵魂观念的发展，一方面从与形体相联系的物质性的灵魂观念逐步发展为独立于形体的、纯精神的灵魂观念；另一方面，从人自身的灵魂观念通过对象化，发展为超自然、超人间的神灵观念。

蒙古族先民以狩猎和驯养牲畜为生，他们衣皮革，居毡帐，食肉饮乳，乘坐骑，衣、食、住、行和牲畜须臾不可分离，牲畜不仅是他们的生活资料，也是他们的生产资料。畜群繁衍的好坏，直接影响着他们的成败兴衰。但是，他们所处的地理环境位于欧亚大陆的深处，无法受到南来的暖流或北冰洋海风的影响，雨量缺乏，温暖季节很短，干旱和暴风雪致使大批牲畜死亡，变幻莫测的自然现象困惑着他们。因此，蒙古族先民对宇宙的种种自然属性最初步的关注和揣摸，首先是从观察天象开始的。在蒙古阴山岩画中凿刻着日、月、星、云等图像，并刻有拜日、向着星星舞蹈等画面。当太阳给人们带来光明和温暖，闪电轰击树木、牲畜和人类，雨水灌溉牧场，它们便成了一个独立的存在，人们尊崇这些给人类带来福利或灾祸的自然力量，并赋予这些自然力量越来越确定的实体形式，进而以人自身的灵魂观念对象化，去表象它，崇拜它，最初的神就产生了。蒙古萨满教万神殿中的闪电腾格里、雷鸣腾格里、雾气腾格里、哈尔新腾格里、埃木尔申腾格里、休鲁腾格里、七星腾格里等等，即属此类神。闪电腾格里和雷鸣腾格里是降雨之神，雾气腾格里主宰云雾，哈尔新腾格里掌管西风，埃木尔申腾格里掌管东风，休鲁腾格里能降寒霜。

《魏书·高车传》云：高车人“俗不清洁。喜败震霆，每震则叫呼射天面弃之移去。至来岁秋，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，面群队驰马旋绕，百匝乃止。人持一束柳棬，回竖之，以乳酪灌焉。妇人则以皮裹羊骸，戴之首上，紫屈发髻而缀之，有似轩冕。……有震死及疫疠则为之祈福，若安全无他，则为报赛。多杀杂畜，烧骨以燎，走马绕旋，多者数百匝，男女无大小皆集会，平吉之人则歌舞作乐，死葬之家则悲吟哭泣。”上文中所说高车人“喜致震霆”（喜欢雷霆把自己打死）是不合情理的。王国维疑“喜致震霆”前脱一“不”字，应作“不喜致震霆”，其解释极是。《黑鞑事略》云：蒙古人“遭雷与火者，尽弃其资畜而逃，必期年面后返”。徐霆注曰：“鞑人每闻雷必掩耳，屈身至地，若躲避状。”《鲁不鲁克东游记》云：“他们从不洗衣，因为他们说天神会因此发怒，并说如果他们挂起衣服来晒干，那会打雷的。他们甚至要打那些他们发现洗衣裳的人。他们特别害怕打雷，每当打雷时，他们把一切外人从他们的住所赶出去，用黑毯把自己包起来，这样，一直躲到雷声过去。”[12]

高车与蒙古之风俗完全相同，是为高车即蒙古之又一佐证。高车人“俗不清洁”，是出于宗教原因，他们认为，随便洗衣服天神会发怒面打雷。志费尼撰《世界征服者史》亦云：“在蒙古人的札撒和法律中规定：春夏两季人们不可以白昼入水，或者在河流中洗手，或者用金银器皿汲水，也不得在原野上晒洗过的衣服。他们相信，这些动作增加雷鸣和闪电。……当他们中间有人遭到雷击时，他们便把他的部族和家室从诸族中赶走三年，在这期间他们不得进入诸王的斡耳朵。同样地，要是他们的牲畜和羊群中有一头也遭雷击，他们如法施行数月之久。而当这类事发生时，他们在该月余下的日子里不进食，就他们的哀悼期限说，他们在该月的末尾举行一个仪式。”[13]

前已言之，蒙古人称“萨满”为“博”，“博”之称谓由“别乞”演变而来。《蒙古秘史》中不仅称巫师为“别乞”，而且可汗或族长之女亦拥有“别乞”称号。《蒙古源流》中，

“别乞”与“哈屯”同义，皆为皇后或王妃之意。从语言上保留的这些印记可以窥见“别乞”最初由女性担任，也就是说，蒙古萨满教起源于母系氏族社会。高车人以“女巫祝说，似如中国被除。”蒙古人建立柔然汗国之后，女萨满仍然享有很高的威望。公元520年，柔然汗国的女萨满制造了一起宫廷内讧，最终导致可汗被杀。女萨满名叫地万，假托神鬼，先常为丑奴可汗所信。地万先藏太子于家中，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，太子忽在帐中，自云恒在天上。丑奴母子抱之悲喜，大会国人，号地万为圣女，纳为可贺敦，授夫副升车爵位，赐牛马羊三千头。地万既挟左道，亦有姿色，丑奴甚加重爱，信用其言，乱其国政。如是积岁，太子年长，其母问之，太子言：“我恒在地万家，不尝上天，上天者，地万教也。”其母具以状告丑奴，丑奴言：“地万悬鉴远事，不可不信，勿用谗言也。”既而引起宫廷政变，丑奴被其母与大臣所杀，立丑奴弟阿那环。[9]

从以上事件可以看出，在柔然汗国时代，女萨满仍然是神的意旨的传达者和最具权威的解释者。

蒙古萨满教产生于母系氏族社会，并且随着氏族公社的解体，由自发性的原始宗教转变为“人为的宗教”，继而经过漫长的积累和发展，至成吉思汗时代已形成了一整套自成体系的宗教世界观。

蒙古人将“神”称作“腾格里”，“腾格里”之称谓源远流长，是仅有的几个可以从现代形式追溯到古代形式的蒙古词之一。岷峨山人《译语》云：“虏称天为腾格力，极知敬畏。”“腾格里”含有“神”、“天神”、“天空”三重意思。“腾格里”概念的演化过程，代表着宗教意识发展的各个阶段，要想认识这一概念的演化过程，不但要通过这一过程的结果的性质和意义，更要通过其构成原则去理解，即把神的产生规律也考虑进去。

蒙古先民以人自身的灵魂观念对象化、客观化、附加到自然和自然力之上，从而异化为各种神灵的转变过程中，可以分为两类对象，一类是可见不可及、完全不能把握的对象，如天空、太阳、星辰、风、雪、雷、雨、闪电等；一类是能够把握或部分能够把握的对象，如石头、树木、山河等。神灵观念的根源及其核心在于前一类对象，后一类对象不可能直接产生神灵观念。因为，人们不会将自己能够把握的事物奉为神灵而对之顶礼膜拜。蒙古萨满教万神殿中的树神腾格里、草木神腾格里、山神腾格里、水神腾格里等等，乃是蒙古萨满教发展的结果，它们的神性是后来赋予的，它们最初只是被称为“翁衮”的精灵。最初的神灵因其不可把握性、神秘性而受到尊崇，又因其包含的危险而使人畏惧。后来，使人畏惧的“翁衮”（精灵）也逐渐地被赋予了神性，草木翁衮、树翁衮、山翁衮、水翁衮等，升级为草木神、树神、山神、水神……。在他们看来，神灵越多，人就能得到更多的保障。所以，神灵的数量无止境地不断扩大。蒙古萨满教中有树翁衮、山翁衮、河流翁衮等，而没有天翁衮、太阳翁衮、星星翁衮等，证明了上述神的产生规律。另外，最初的神灵是彼此不相隶属、各自独立的，它们只是有限事物所具有的某种属性或功能的主宰，尚未具备一般性功能和意义。因此，不仅每种行业都各有其特殊的神，而且这一活动整体的每个阶段也都成了某个独立的神的领地，它们辖治着各

自的活动范围。人们为了达到不同的目的，分别向各种神灵献祭和祈祷：

布拉瓦巴拉·腾格里，
你使一匹母马变成千匹母马。
阿斯里斯·腾格里，
你使一只绵羊变成千只绵羊。
乌鲁基尼·腾格里，
你使一头牛变成百头牛。
阿布拉德·腾格里，
你使一峰骆驼变成十峰骆驼。
拉拉迪·腾格里，
你使草原丰美茂盛。
……

众神广泛而多样的分工，代表着宗教意识发展的一个必然阶段，宗教意识必须经过这个阶段才能达到较高层次的“有序化”。

社会意识是社会存在的反映，原始宗教作为一种社会意识随着社会的变革也会发生相应的变化。原始社会末期，部落联盟已成为十分巩固的政治军事组织，部落联盟首领的地位已确立。部落联盟之间常常处在敌对的关系中，互相仇视，互相倾轧。在这种历史条件下，蒙古萨满教原来分散的、各自独立的、彼此不相隶属的众多神灵，从无序走向有序，被归属到阿大对立的营垒之中。西方的55尊天神为善神，东方的四十四尊天神为恶神，西方善神与东方恶神的对抗和较量是持续性的，斗争时起时伏、时胜时败。这就是蒙古萨满教从多神观念向“至上神”观念发展的特殊形式——二元神观念。

按照布里亚特神话传说：在遥远的过去，99尊腾格里天神和睦地生活在一起，后因权力之争而分裂为两大阵营，西方的55尊腾格里天神为善神，他们的首领是霍尔穆兹达；东方的44尊腾格里天神为恶神，他们的首领为阿达·乌兰。在99尊腾格里天神属下还有一大群被称为“哈特”的僚神，随着众腾格里天神的分裂，众哈特也被归属到两大对立的营垒之中。布里亚特民间另有一种传说：西方腾格里之子博和·穆亚和东方腾格里之子博和·泰里共同发明了炼铁按术，但博和·穆亚夺走了博和·泰里的冶铁作坊，于是他们降临下界，变成公牛，互相争斗。最后，西方腾格里之子博和·穆亚成了胜利者，成为白色牲畜的保护神；战败的博和·泰里回到东方后，被称作“古日尔腾格里天神”，成为黑色牲畜的保护神。神话传说往往带有史实的踪影，我们以这一传说为线索，可以追溯到蒙古先民“化铁熔山”，及突厥“为茹茹铁工”。以鹿为图腾的蒙古先民与以狼为图腾的突厥先民互为姻族，并共同发明了炼铁技术，蒙古人建立柔然汗国以后，突厥人成为柔然的“锻奴”。后来突厥的上层阶级伯克们号召突厥锻工和铁勒诸族颠覆了柔然汗国。上述传说显然是部落联盟之间抗争和仇视的反映。神的等级分化，则是人间阶级分化的反映。霍尔穆兹达和阿达·乌兰是部落联盟首领的投影，众天神有了僚属——哈特，是由于蒙古氏族的“那颜”和突厥氏族的“伯克”们形成了享有特权的贵族阶层。

在蒙古萨满教的观念中，以霍尔穆兹达为首的西方55尊天神代表着光明、善良、正义、正直、洁净，以阿达·乌兰为首的东方44尊天神代表着黑暗、邪恶、虚伪、诳惑、污浊。

古代蒙古人因何以日落之“西方”代表光明与善良，而日出之“东方”却代表黑暗与罪恶呢？这与古代蒙古人的观念中冥域所处的方位不无关系，其源头尤为古远，可以回溯到丁零时代。在古代蒙古人的观念中，阴间不是在地下，而是在东方或东北方。勒拿河为“阴间”和“阳间”的分界线。布里亚特蒙古人的“去东方”一语与“死亡”同义，人死后就去勒拿河东边的阴间。在蒙古语中，“东方”和“左方”用同一个词表示，所以葬礼中要围绕坟墓自右向左转三圈，用左手向左方洒酒。阴间有“东方众哈特”，他们是危害人类的东方众腾格里天神的后裔，乘黑色马黑色车。埃尔莱恩汗是东方众哈特首领，他主宰阴间，拥有助手、告密者和代理者等随从。冥府设有88座监狱，狱中备有各种刑具。

蒙古萨满教关于冥域与人类世界设置在同一平面上的构思，是世界各地区、各民族宗教中极为罕见的现象。地上鬼魅与人类针锋相对，天上恶神与善神分庭抗礼，世界的对立以空间上的对称为前提。西方与东方的矛盾、光明与黑暗的矛盾，善与恶的矛盾，生命与死亡的矛盾等等，蕴藏着矛盾的普遍性、绝对性的深刻哲理。

我国学者对蒙古萨满教的研究，多以残存至今的科尔沁地区的蒙古萨满教为依据，忽略了这里的萨满教已基本佛教化。科尔沁萨满教的“三界宇宙说”实为吸取了佛教的宇宙结构论，并加以世俗化的次生观念，并非是蒙古萨满教的原生观念。所谓“三界宇宙说”，即我们所熟知的天堂和地狱分居上下，人的世界居于中间位置的多重世界的观念。这种立体层次的宇宙结构论，是佛教以因果报应论为主导，吸收古印度的天文地理知识和神话传话，加以改造而成的。面我们近年来都把这一舶来品当作蒙古萨满教原生的观念大发议论。

从宗教观念的发展来看，二元神观念无疑是使杂多而各自独立的众神走向统一的一种形式。但是，并未形成主宰整个自然和社会的至上的统一神。

公元1206年，成吉思汗统一了蒙古诸部，结束了各部之间长期割据状态，建立起统一的蒙古奴隶制政权。随着奴隶占有制的日益巩固和完善，社会生活各方面都发生了天翻地覆的变化，阶级剥削和阶级压迫代替了部族成员间的平等关系，国家作为暴力机构取代了部落联盟的协商议事机构而强加于整个社会之上，凌驾于整个国家之上的可汗具有无上的权威。蒙古萨满教万神殿中神与神的关系，就在这样的社会背景下出现了转机。二元对立的众神走向统一，霍尔穆兹达由原先的西方55尊天神之首领上升为99尊天神之王，或为主宰整个自然和社会的至上神，并更名为“蒙客·腾格里”（意为“长生天”）。

蒙古谚语《智慧集》云：

“最高的腾格里天神是蒙客·腾格里（长生天），
其王是霍尔穆兹达腾格里。”

蒙古萨满教祈祷词曰：

“上有九十九尊腾格里天神，

为首者是蒙客·腾格里（长生天）。”

据巴黎吉美博物馆藏卷第46号记载，有“以霍尔穆兹达为首的九十九尊腾格里天神”和“由霍尔穆兹达所主宰的九十九尊腾格里天神”之说。

从上述记载可以断定，蒙客·腾格里（长生天）即“霍尔穆兹达”。

《蒙古秘史》中共有69处提到“腾格里”（天神），其中11处称作“蒙客·腾格里”，这11处都是在乞颜氏贵族“立铁木真做了皇帝，号成吉思”[15]以后才出现的。可见，蒙客·腾格里是人间的专制君主在天界的投影，是人们把专制君主的观念推广到神灵世界的结果。也就是说，蒙古萨满教的至上神观念是在成吉思汗时代形成的。

13世纪以后，蒙古民族对“蒙客·腾格里”（长生天）的信仰和崇拜是极为普遍的，上自可汗、王公、贵族，下至牧民大众，在即位、战争、例行公事等一切场合都要向“蒙客·腾格里”（长生天）祈祷。《蒙鞑备录》云：“其俗最敬天，每事必称天。”《黑鞑事略》云：“其常谈必曰：托着长生天底气力，皇帝底福荫。彼所欲为之事，则曰：天教恁地；人所已为之事，则曰：天识著。无一事不归之天，自鞑主至其民无不然。”

普兰诺·加宾尼《蒙古行纪》云：“他们相信只有一个神，他们相信他是一切可见和不可见事物的创造者，他是世界上的美好事物也是种种艰难困苦的赐予者。”[16]

《多桑蒙古史》云：“鞑靼民族之信仰与迷信……皆承认有一主宰，与天合名之曰腾格里。”[17]

《元史》云：“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。”[18]

公元1244年，驻守凉州的成吉思汗之孙阔端写信邀请西藏佛教萨迦派教主萨班·贡噶坚赞，并于1247年与他举行了具有历史意义的会见。此后，藏传佛教曾一度传入蒙古，但其影响只局限在蒙古宫廷之中，并没有被广大人民所接受。而且，有元一代，皇室祭祖、祭太庙，皇帝驾幸上都等，都以蒙古萨满主祭祀。每遇战事，则由萨满进行占卜以断吉凶。

16世纪后期，称雄于蒙古各部的阿勒坦汗，在三世达赖喇嘛索南嘉措的规劝下皈依了佛教，并宣布了禁萨满教兴佛教的法令，但在广大人民中藏传佛教没有能够抵抗得了萨满教的吸引力，根深蒂固的蒙古萨满教在很长的历史时期内仍留存于民间。直至蒙古归附于满清以后，清朝统治者不遗余力地推行“兴黄教以安众蒙古”的国策，蒙古萨满教才逐渐让位给藏传佛教。

三

我国的学者们对蒙古萨满教的研究，起步甚晚。与国外相比，还十分落后。

在本世纪五、六十年代进行少数民族社会历史调查时，由于当时“左”的思想的影响，没有及时抢救和挖掘萨满教的资料。国内真正重视对蒙古萨满教的研究，始于70年代，全国各地的学术杂志上陆续发表了一些蒙古萨满教研究论文。至80年代，一批萨满教研究专著相继问世，其中秋浦主编《萨满教研究》、乌丙安著《神秘的萨满世界》、贺·宝

音巴图著《蒙古萨满教事略》(蒙文版)、满昌著《蒙古萨满教》(蒙文版)、胡日查巴特尔著《哈腾根十三家神祭祀》(蒙文版)、白翠英、邢源、福宝林、王笑编著《秘尔沁博艺术初探》等著作具有一定的学术价值。特别值得一提的是,赛音吉日嘎拉、沙日勒代搜集整理的《成吉思汗祭典》(蒙文版),为蒙古萨满教的研究提供了极为珍贵资料。

遗憾的是,国内对蒙古萨满教的研究,多以残存至今的科尔沁地区的萨满教为依据,很少有人利用古籍文献中的记载和苏联学者搜集的布里亚特萨满教资料。

我们于1986年对科尔沁地区的萨满教进行了考察,印象尤为深刻的是,所谓科尔沁萨满教已化为形式,寄寓于其轨仪之内的佛教反成了真正的内容。所谓萨满教祝词,实为阿谀佛陀的赞歌:

圣·叁布拉的宝殿,
札日那沙格佛的化身,
我们高举圣灯和香烛,
祈祷缠身的病魔离去。

面对圣·叁布拉圣地,
磕九十九个响头,
祈请花衣萨满的祖师,
可怜可怜弟子的请求。

骑尤驹者是佛祖,
擎毒蛇者是大黑天,
愚笨的弟子衷心祷告,
祈请佛祖发善心。

甘珠尔、丹珠尔圣典,
三个部落的圣书,
被供奉的"三宝",
三世转化的救世主,
无知的弟子在祈祷,
保佑我们长寿幸福。

从以上祝词可以看出,科尔沁地区的萨满们已经习惯性地生活在膜拜佛教的氛围之中,蒙古萨满教的原生观念已变得模糊不清。因而我们已搜集和翻译的大量的上述一类赞歌和祭词不得不忍痛割爱,一律未收入本书之中。

早在17世纪后半叶,俄国人关于贝加尔湖和叶尼塞河流域的萨满教的调查报导,就引起了俄国和欧美人类学家和民族学家的重视,他们相继前往西伯利亚进行实地调查,并写出了不少调查报告和论著,提供了相当可观的资料。到目前为止,国外学者对萨满教

的研究兴趣一直有增无减，其中不乏深邃精湛之作。

18 世纪初，内贝加尔和外贝加尔一带的布里亚特蒙古人，归属了俄罗斯。他们与俄罗斯的臣属关系是比较松弛的，沙皇加在他们身上的各项法律，尤其是宗教政策，都是温和的、轻松的。我们从一部库达林布里亚特人的法典得知，萨满教曾被确认为布里亚特人的官方信仰。更加重要的是，由于布里亚特臣属于俄罗斯和他们所处的地理位置，俄国人有幸最早接触到蒙古萨满教。并且，他们对布里亚特萨满教的考察和研究一直没有间断过。例如：

旺丹·尤姆苏诺夫和图古勒图尔·托鲍耶夫的《大事记》，记述了布里亚特人的宗教生活以及他们崇拜的诸神，为我们提供了佛教传入之前布里亚特人信奉萨满教的情况。19 世纪末和 20 世纪初，《伊尔库茨克教区公报》对布里亚特萨满教有过内容丰富的报道。在伊尔库茨克发行的报纸《阿穆尔》、《东方评论》和《西伯利亚》上曾发表过关于布里亚特萨满教及其祭祀活动等方面的文章和简讯。十月革命后，有关布里亚特宗教问题的期刊不断增加，在 20 年代发行的报纸《布里亚特蒙古之声》和《红色布里亚特蒙古》都曾披露过布里亚特萨满教的状况及其变化情况。19 世纪末，И. З. 哈马加诺夫漫游过布里亚特的村庄后，撰写了《论布里亚特萨满教》，详细描述了萨满教的诸神、神灵和祭祀仪式。20 世纪初，П. 札姆查拉诺的手稿中记录了布里亚特人的神话与传说，萨满教的各种神灵，经文、祝词等资料。20 年代，A. 马卡连柯和捷姆里雅尼茨基根据田野考察撰写的《阿加布里亚特人萨满教史料》和《后贝加尔布里亚特人对保护神和各种神灵的崇拜》，为我们提供了可靠的资料。T. 米哈依洛夫从 60 年代开始，对布里亚特人居住的布里亚特苏维埃社会主义自治共和国、伊尔库茨克州和赤塔州进行了关于布里亚特萨满教的田野考察，走访了一百多个村庄和二百多个祭祀点，采访了许多老萨满，获得了极为丰富的资料。

莫斯科科学出版社和西伯利亚科学出版社于 1987 年同时出版了 A. 曼日格耶夫著：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》和加尔达诺娃著：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》这两部著作，可以说是苏联学者对蒙古萨满教研究的丰硕成果之集成，对我们研究我国的萨满教和蒙古族历史文化很有参考价值，因此，我们请宋长宏同志将此二书译为中文，选其资料性部分，收入本卷，并以此二书提供的详实的资料为经纬，理出一个蒙古萨满教的大致体系。应该指出，由于历史的局限，这两部著作不可避免地存在有妄断之类的错误，诸如从马克思主义给出的概念出发，对号入座、类比附会，千篇一律的界说和浮泛的评论等等。请读者们使用时自行抉择。

还值得一提的是，A. 浦泽都尼夫于 1879 年从一位布里亚特萨满那里获得的一份独一无二的蒙古萨满教原文，这份原文被 J. 巴尔特依译为英文，名为《布里亚特萨满教记述》，并于 1941 年在赫尔辛基出版。我们无法得到这份珍贵资料的原文，只好请嘎日达同志从英文版译出，并全部收入本书，这份资料中，详细记述了蒙古萨满教各种神灵的名称和各自的功能，及要成为一个萨满须进行的许多复杂仪式和各种训练。还对萨满所做的各种巫术做了许多细节性描述。这份极为难得的珍贵资料，不仅可以添补蒙古萨满教研究的许多空白，而且为我们今后的研究提供了较为系统的资料。

学术论坛上曾出现了蒙古萨满教属于“原始宗教”，还是属于“一神教”的争议。我们希望本资料的出版，能为这场时断时续的争论画一个小小的句号。

蒙古萨满教起源于原始社会，与它同时代的宗教大都已经不存在了，而它却跨越了不同的历史时代存在至今。进入奴隶制时代之后，在蒙古萨满教的万神殿中出现了一个高于其他诸神的“蒙客·腾格里”（长生天），我们称之为“至上神”。但“至上神”崇拜并不等于一神教，因为它并不否认“至上神”以外存在众神。蒙古萨满教是一个史无间断的集成，它容纳了连续不断的、丰富多彩的内容。随着社会制度的变革，它不断汲取了新的时代精神和外来宗教思想。但古老的神话、咒语、祈祷词等原始时代的宗教观念内容，通过口耳相传，一代传给一代，从一个地方流传到另一个地方，在很长的历史时期内仍留存于民间。这就形成了蒙古萨满教由原始社会的观念内容到阶级社会的观念内容的不同层次的内涵和十分宽泛的特征。因此，探索其历史足迹及原始时代的最深层内涵，必须广泛、系统地占有各种资料，才可以避免无谓的争议，才能更接近于事物的本来面貌，才能使我们的研究更有成效。正是基于这种考虑，我们收集编译成了这部书。由于时间仓促，水平有限，难免挂一漏万，尚希学界同仁见谅。

注释：

① 《新唐书》卷217，第6148页。

② 札奇斯钦新译并注释：《蒙古秘史》，第327页。

③ 苏日巴达拉哈：《蒙古族族源新考》，民族出版社1986年版。

④ 《国语·周语》。

⑤ 额尔登泰、乌云达赉：《蒙古秘史》校勘本，第1页，内蒙古人民出版社1980年版。

⑥ 苏日巴达拉哈：《蒙古族族源新考》，民族出版社1986年版。

⑦ 《回鹘式蒙古文文献汇编》，民族出版社1983年版（蒙文版）。《八思巴字蒙古语碑铭》，内蒙古文化出版社1986年版。

⑧ 藤田丰八：《关于蠕蠕的国号及可汗号》，载《东洋学报》，13卷1号。大正12年。

⑨〔波斯〕拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第1卷，第1分册，第166页，商务印书馆1983年版。

⑩〔波斯〕拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第1卷，第1分册，第251—252页，商务印书馆1983年版。

⑪〔英〕道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第9—10页，中国社会科学出版社1983年版。

⑫〔美〕柔克义译注：《鲁不鲁克东行纪》，第75—76页。

⑬〔伊朗〕志费尼著，何高济译：《世界征服者史》，上册，第241页，内蒙古人民出版社1981年版。

⑭ 《魏书》卷103，《北史》卷98。

⑮ 《蒙古秘史》，第123节。

⑯〔英〕道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第9页，中国社会科学出版社1983年版。

⑰〔瑞典〕多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第30页，中华书局1962年版。

⑱ 《元史》，第1781页，中华书局1976年版。

第一章　自然神灵的信仰和崇拜

第一节　天神信仰和天神崇拜

虏称天为腾格力，极知敬畏，每闻雷声砉磕，辄走匿，瞑目屏息，若将击己，每举大事，必僭祭，率以汉人为牺牲。

［明·峨峨山人：《译语》］

其俗最敬天地，每事必称天，闻雷声则恐惧不敢行师，曰："天叫"也。

［宋·赵珙撰，王国维笺证：《蒙鞑备录》］

其常谈必曰：托着长生天底气力，皇帝底福荫。彼所欲为之事，则曰：天教恁地，人所已为之事，则曰：天识著；无一事不归之天，自鞑主至其民，无不然。

［宋·彭大雅撰：《黑鞑事略》］

蒙古萨满唱词中各司其职的"腾格里"（天）

（1）罕豁儿姆斯塔·腾格里——总管西方五十五个天的首脑，自大元时期出现了此名称。原来称其为"蒙客·腾格里"。有的学者认为，豁儿姆斯塔是波斯语，原音是阿忽拉玛慈达，意谓至上的天；还有的学者认为，是梵语，原音为豁儿姆斯黑达，意谓至上的神；我认为是蒙古语，是"一瞬间含永远"之意。

（2）玛哈要理·腾格里。

（3）锡尔嘎林·腾格里——又称阿尔西·腾格里、尼玛锡里嘎林·腾格里、嘎林罕弥燃扎·腾格里或嘎勒嘎林罕·额客·腾格里。据说成吉思汗的九方白纛是由此天所指定。

（4）额斯润·腾格里——多处与豁儿姆斯塔联称为一个天。

（5）玛纳罕·腾格里——司猎物之天，孛额教又称其为"昂之天"。

（6）毕斯曼·腾格里——司财富之天，源出阿拉伯语。

（7）三十三个洞的腾格里。

（8）七十七个额秃根腾格里。

（9）九十九个腾格里。

（10）七十五个腾格里。

（11）三十三个暖图察罕·腾格里——是赐予百姓安乐之天，又称暖图察罕腾格里。

（12）喀喇·腾格里—— 又称罕喀喇腾格里，孛额教称其为“大拇指上带有药，食指上有吉利的罕喀喇腾格里”，主管医药的天。

（13）呼呼格西本·腾格里——报春的天。

（14）把阿秃尔察罕腾格里——西方之主英雄天。

（15）吉入很喀喇腾格里——东方之主英雄天。

（16）罕古吉尔腾格里——又称古吉尔腾格里，赐食于人畜之天。

（17）客德尔多黑绅腾格里——是征战之总头目。

（18）哈达尔嘎宝门腾格里——是祝咒之总管天。

（19）罕喀喇腾格里—— 是凶恶的天，他专与喇嘛和尚作对，以穷凶极恶著称。

（20）阿苏理腾格里——仇视并反抗豁儿姆斯塔的天。

（21）喇哈五个腾格里——又称喇哈木腾格里，司致富的天。

（22）额客腾格里 —— 母亲之天。

（23）阿爸腾格里——父亲之天。

（24）自身之腾格里——又称自身之五个腾格里。

（25）根源之孛斡栾腾格里——又称额布根孛斡栾腾格里，守护老人的天。

（26）札牙俺腾格里——又称札牙安察罕腾格里，或称札牙安塔本腾格里，是主管转世之灵魂的天。

（27）道林喀喇腾格里。

（28）阿润腾格里 —— 司清洁之天。

（29）岱钦阔日勒腾格里——又称岱钦腾格里，主管征战，临征或参战前祭此天。

（30）塔林·齐诺恩·察罕·苏勒德——又称苏勒德腾格里，或称九个苏勒德腾格里，是振兴运气的天。

（31）塔喇·玛尔赤姆·孛姆来·乌兰腾格里。

（32）西方的三十三个腾格里。

（33）东方的一十八个腾格里。

（34）北方的一十八个腾格里。

（35）内四十九个腾格里。

（36）西南方的罕阿塔腾格里——阿塔腾格里为东方四十四天之首，又称阿岱或阿苏理腾格里。这里称“西南方”可能是因鄂尔多斯之哈塔斤氏崇拜十三个阿塔腾格里而为之。在突厥语里“阿塔”指的是父亲。所以，称呼“阿塔腾格里”可能是比较早期的现象。

（37）喇哈木·占苏仍·布里牙惕之主孛阔伊勒登腾格里。

（38）祝咒之主钢硬无回的红英雄、司善务之二位腾格里。

（39）孛黑察札木苏仍嘛哈嘎勒札牙安塔本腾格里——可能是与（26）同指一个天。

（40）外藩八十八个腾格里清季蒙古分藩而形成的天。

(41) 内藩六十四个腾格里清季蒙古分藩而形成的天。

(42) 成就事务的姑娘腾格里——又称喇哈木腾格里。大慈大悲，专为世人作福的天。

(42) 选择吉日的腾格里——

(43) 骑黄山羊的西日瓦九个腾格里——又称锡尔门九个腾格里，属东方四十四天之一。

(44) 大司门腾格里。

(45) 领着黑猎犬的额勒勒大腾格里——又称额勒勒大腾格里或称额勒爷腾格里，此天是汉文化进入蒙古的产物，实际上就是二郎杨戬，蒙古人称他为司门天。

(46) 周游普天的太白老腾格里——又称太白老腾格里，该天又是汉文化进入蒙古的产物，本称“太白金星”。

(47) 骑七只豕的玛拉斯姑娘腾格里——又称玛拉斯姑娘腾格里，俗称蟒古斯之女儿。

(48) 周游人间专司征战的大阿萨尔腾格里。

(49) 司杀伐的黑方之腾格里。

(50) 行狠毒的哈达尔嘎图腾格里——可能是（18）号腾格里。

(51) 恶兆之七个腾格里。

(52) 活该之七个腾格里。

(53) 告兆头之七个腾格里。

(54) 玛哈嘎拉达尔罕古吉尔腾格里——可能与（16）号天一致。

(55) 罕宝木勒哈达尔杆腾格里。

(56) 哈顿宝木勒察黑勒杆腾格里。

(57) 九个如丸豁儿姆斯塔腾格里。

(58) 太吉王爷们崇奉的五座宝木勒腾格里。

(59) 哈剌出民众崇奉的二座宝木勒腾格里。

(60) 中华民国所崇奉的一座猛虎宝木勒。

(61) 腾青云怒气盛的七个宝木勒腾格里。

(62) 腾白云司电闪的五个宝木勒腾格里。

(63) 九个孛额勒兀尔巴拜——司孛额之天。

(64) 九个都那兀尔巴拜——司歌舞之天。

(65) 三个萨勒腾格里——司风之天。

(66) 三个吉巴润腾格里——司微风之天。

(67) 三个额莫合尔钦腾格里。

(68) 有生来好杀的三云、四弓天的阿岱乌兰腾格里——可能是与（36）号天一致。

(69) 黄光腾格里。

(70) 白光腾格里。

(71) 黑光腾格里。

(72) 三个玛南腾格里——司雾天。

（73）三个斡您腾格里——司烟天。

（74）三个布林腾格里——司昏天。

（75）彻根彻布德黑腾格里——布里牙惕人崇奉的大腾格里，意白神天，也就是长白山之主神天。

（76）奥尤达勒察杆腾格里。

（77）奥尤嘎尔察杆腾格里。

（78）九个都兀里玛腾格里。

（79）图门察杆腾格里。

（80）奥兰巴颜腾格里。

（81）那仁都兰腾格里。

（82）布斯鲁尔察杆腾格里。

（83）布达尔盖察杆腾格里。

（84）温都尔都兀里玛腾格里。

（85）豁儿泰三个腾格里——司雨天。

（86）布兀达林三个腾格里——司营天。

（87）实都尔古察杆腾格里——司顺之白天。

（88）乌哈安朝络蒙腾格里——智慧的启明天。

（89）才尔察杆腾格里——豁儿姆斯塔属下主战将天。

（90）哈剌巴来腾格里——瞎黑的天。

（91）巴来哈剌腾格里——黑瞎的天。

（92）乌涅尔哈剌腾格里——黑雾的天。

（93）赤孙三个腾格里——血三天。

（94）孛罗朝豁尔腾格里——紫斑的天。

（95）沙剌朝豁尔腾格里——黄斑的天。

（96）额莫尔钦三个腾格里。

（97）布尔图哈剌腾格里——黑斑的天。

（98）哈剌朝豁尔腾格里——黑花的天。

（99）孛额鲁尔哈剌腾格里——行孛额的黑天。

（100）海尔哈剌腾格里——黑砂的天。

（101）乌兰朝络蒙腾格里——红色的启明天。

（102）赤孙高勒腾格里——可能是（93）号天。

（103）海剌哈剌腾格里——司爱的黑天。

（104）主日很哈剌腾格里——心黑的天。

（105）罕哈只尔腾格里。

（106）昆都楞哈勒金腾格里——东南方的天。

（107）要日少日之天——东北方的天，可能是第（51）和（52）号两尊天的合称。

(108) 贺萨嘎腾格里—　又称乞哈嘎腾格里、瓦杆乞罕腾格里、乌兰乞罕腾格里。位居西北方，主管发财之福和守护灵魂诸事。

(109) 奥顿札牙安腾格里　—祛除病魔，保护老少，守卫家禽的天，位居南方。

(110) 贺什格腾格里—　-定夺命运之天。

(111) 额客合图腾格里——单独称一天的天尊。

(112) 弥里颜腾格里——布里牙惕人称之为母畜之天。

(113) 额勒孛格只胡腾格里——致富之天。

(114) 著拉涅莫兀勒黑赤腾格里——专管使人走运的天。

(115) 宁布达牙腾格里——使牛群繁殖的天。

(116) 巴力玛腾格里——使牛长身子的天。

(117) 苏腾格里——智慧之天。

(118) 好日王腾格里——汉皇帝崇奉的司庄稼畜群之天。

(119) 帖格腾格里　——专管山羊之天。

(120) 著拉腾格里——使牛群增多的天。

(121) 塔牙格玛尼腾格里——专管鄂尔多斯地区的普通天。

(122) 安答巴日斯腾格里——专管布里牙惕地区的普通天。

(123) 塔冉尼阿尔比惕哈胡腾格里——赐丰收之天。

(124) 西哈尔腾格里。

(125) 呼呼尔腾格里。

(126) 维西黑腾格里。

(127) 婀娜尔巴腾格里——保护美丽之色的天。

(128) 衮把阿秃儿腾格里——祛除灾害位居西北的天。

(129) 西剌玛勒西尔门腾格里——防备哀苦之天。

(130) 孛绰玛腾格里—　—祛除一切结核病的天。

(131) 阿哈的腾格里——保护哥哥的天。

(132) 都的腾格里——保护弟弟的天。

(133) 诺颜巴拜腾格里——居于法制之世的天，可能就是（63）号天。

(134) 苏嘎达塔亦赤腾格里——独目天。

(135) 兀察理玛塔亦赤腾格里——保护门外界的天。

(136) 呼和涅贵塔亦赤腾格里——守护门东边的天。

(137) 阿尔答黑乌兰宰郭勒腾格里——粉碎恶意者的天。

(138) 阿楚尔的腾格里——保护子孙后代的天。

(139) 巴勒嘎惕腾格里——

(140) 苏立德腾格里——旗帜的守护天。

(141) 札阿邻腾格里——承担天人之间使者之职的天。

(142) 主勒腾格里——使畜群兴旺、赐幸福之天。

(143) 吉勒腾格里——预祝全年的平安顺利之天。

(144) 阿那儿巴尼腾格里——主管风景之天。可能是(127)号天。

(145) 三个高海腾格里——姊天。

(146) 弘古尔巴尼腾格里——赐事业之成功的天。

(147) 奈曼贺硕腾格里——周游世界造福于民的天，可能是(48)号天，很明显是满清时代“八旗制”的产物。

(148) 二尊拉拜腾格里——祛除坏事的天。

(149)尼尔丸腾格里——给人与兽的灵魂指明去处或指定转世的天，又称涅槃九尊天。

(150) 安达之腾格里——义友兄弟们崇奉的天。

(151) 维当孩四尊腾格里。

(152) 屠耆惕四尊腾格里。

(153) 阿里玛惕腾格里。

(154) 札牙阿赤腾格里。

(155) 札儿忽赤腾格里。

(156) 兀古格赤腾格里。

(157) 太布温额坚腾格里。

(158) 剌哈腾格里——又称剌哈木天、赐福之天。

(159) 成吉思腾格里——又称成吉思天父。

(160) 木陶尔腾格里。

(161) 额理颜腾格里。

(162) 蟒古斯腾格里。

(163) 乞札阿儿腾格里。

(164) 乌古莫尔腾格里。

(165) 阿只来腾格里。

(166) 亦塔阿腾格里。

(167) 乞剌温腾格里。

(168) 阿云杆腾格里。

(169) 察黑勒杆图腾格里——预祝或预言以往和未来事的雷天。

(170) 诺木赤腾格里。

(171) 瓦赤尔巴尼腾格里。

(172) 尼玛嘎尔布腾格里。

(173) 王母腾格里。

(174) 四大天王腾格里。

(175) 二郎腾格里。

[额尔德木图：《蒙古英雄史诗与宇额唱词中的“腾格里”》载《蒙古社会科学》1995年第5期，第64—67页]

汗·阿塔嘎图腾格里天神

至上的九十九尊腾格里天神，
你的圆圆的月亮，
你的亿万颗星星，
你的金色太阳。

父——腾格里天神，
圣贤之源。
纯正的孛儿只斤氏，
可汗之源。

父——汗·腾格里天神，
永恒的旋律，
父——蒙客·腾格里天神，
我是您的子孙。

驰名的圣洁的巴灵[①]，
摆上了，
美味的食品，
奉献给您。

［策·扎木查拉诺搜集，博·仁钦整理、苏鲁格译：《蒙古萨满教资料》，德国威斯巴登 1975 年版］

祭　天

宝音贺喜格唱于 1984 年 11 月

西南方的天啊，
是主宰福贵的天；
在它的旁边啊，
是主宰欢乐的阿海天。

① 巴灵：用米、面等做的供品。——译者注

头顶上的天啊，
是昂根查干天，
苏木布尔山四方，
在巡查宇宙的四大天王。

九十九层天，
有记号的三个都海天。
三十三层天，
有震撼三世的威严。

十个空中楼阁天，
在天的最上层。
向七十七层天祈祷，
努恩塔拉有家乡。

有鸭鹅的坐骑，
有海骝马宝驹；
有鸿雁的坐骑，
有鸾的神翼。

敬请所有的天，
户主献上真诚心意，
“书色”供品摆好了，
让父天们满意。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

第二节 日、月、星神崇拜

此外，他们尊敬和崇拜太阳、月亮、火、水和土地，把食物和饮料首先奉献给它们，特别是早晨在他们进饮食以前。

[（英）道森编，吕浦译，周良霄注：《出使蒙古记》，第11页，中国社会科学出版社1983年版]

其择日行事则视月盈亏以为进止（月出之前，下弦之后，皆其所忌。），见新月必拜。

[宋·彭大雅撰：《黑鞑事略》]

当天空出现新月，或月圆时，他们便着手去做他们愿意做的任何新的事情，因此他们称月亮为大皇帝，并向它下跪祈祷。他们并且说，太阳是月亮的母亲，因为月亮是从太阳那里得到它的光辉的。

[（英）道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第12页，中国社会科学出版社1983年版]

鞑靼民族之信仰与迷信，与亚洲北部之其他游牧民族或蛮野民族大都相类，皆承认有一主宰，与天合称曰腾格里（Tangri）。崇拜日月山河五行之属。出帐向南，对日跪拜。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第30页，中华书局1962年版]

太阳和月亮在布里亚特人中是作为夫妻来崇拜的。他们认为，日月这对夫妻，不仅创造了人类，而且创造了万物。有时他们也将其称之为“创造神”。

在布里亚特萨满的祭词中，太阳和月亮被称为祖先，大概是以这个例子为根据：据Б. 林钦记载，蒙古民族，它的父亲是金色的月亮，它的母亲是光灿的太阳。太阳是认为自己是日月民族的蒙古人的古老图腾。

布里亚特新娘来到新郎家中时，不但要拜其家灶之火、家神、新郎的双亲，还要拜日月。所以，她应当举行敬奉日月的仪式，就像儿媳孝敬公婆那样。

在布里亚特叙事文学作品中，萨满的祭词常有这样的表述：“八条腿的日母，九条腿的月父”，“在尤乌伦父亲那里有九个健壮的青年纵情欢乐，在娜日罕母亲那里有八个美丽的姑娘在嬉戏玩耍”……

马可·波罗曾经讲道：成吉思汗的弟弟的后代纳牙（Наян），于1287年起兵反对忽必略，被以特别的方式处死：“人们把他包在地毯里，紧紧地裹住他，直到死去。这样处死他是因为他们不想让皇族的鲜血在太阳和天空的视野里溅到地上。”大概，太阳、天空被认为是博尔济金（Борджилин）部的祖先。我们想起了关于成吉思汗的祖先孛端察儿（Бодончар）的传说，孛端察儿是因日光穿过蒙古包进入母亲阿阑豁阿腹中而受孕生下的。应当承认，认为所有的人和动物来源于日月这种观念要比认为某些皇族成员、某些经过选择的表现上苍意志的享有天惠神赐的人员之奇异诞生观念要早些。留心比较民族学材料可以看出，在阿尔泰史诗中保留了关于日月光线的迷信，产生人和动物的种子就是沿此光线而下到地上的。

据有关布里亚特日月崇拜内容的报告报道，在妇女不育或孩子生病的情况下，要用白色绵羊祭祀日月，日月二词都用“ялайзам”——“明亮的”、“闪光的”——一词去称呼。他们相信，太阳和月亮有时能给小孩降下疾病，似乎对孩子的生活、命运产生这样或那样的影响。他们要在氏族成员面前举行酒奠仪式，并且说这样的话：“位于太阳上的纤细的古乌韦（гуувэй）啊，处在月亮上的美丽的古乌韦啊。”这种酒奠叫做祭祀日月（hара наранай махилла）。据传说，古乌韦姑娘是在出去打水时被月亮劫走的。她的母亲叫

她的时候说："你在哪里失踪了这么久？难道是日月把你抢走了吗？"——月亮在空中轻轻移动，它听到了这些话，就把姑娘抓住，带到了自己身边。在月亮里有姑娘的影子，她一只手拎着水桶，另一只手抓着杞柳，这就是古乌韦姑娘。另外一些传说中讲，月亮把姑娘掠到自己身边，是因为其后母责骂她说："让月亮把你抢走。"因此，布里亚特人认为，不能责骂自己的孩子，否则就会被月亮把自己的孩子抢走。大概人们最初相信，如果对日月不敬的话，它们就会"夺走"孩子（即孩子死去），因为这些星体是"明亮的天神"——"生命之活动者"，是创造者。

由于天体被认为是"生命的赐予者"，所以才可能出现了不许把人、动物、野兽之血暴露于太阳之下的禁忌习俗。要知道，不仅是人，而且连动物，都被认为是天创造的，是星体创造的。因此，宰杀牲畜要在僻静黑暗之地或晚上进行。按照布里亚特人的信仰，禁止把被打死的狼的血暴露在视野可见之处，冬天要用雪盖上，夏天要用土埋上；否则，把狼血暴露于外将会招致许多不幸，因为狼是天狗。

……在象征着"萨满诞生"的祭祀仪式中，可以考察出太阳和血的关系。在进行这种仪式时，人们要弄来两棵树——"树父"和"树母"，一棵树上挂着太阳的图形，另一棵树上挂着月亮的图形，然后把公山羊挂在竿子上进行祭祀活动，叫做祭日月（hapa наранай махилла）。在古代艺术中，在中、前亚细亚人的信仰里，作为太阳之象征的公山羊形象占据着特殊的地位。关于以公山羊作为太阳象征的观念，大概曾在布里亚特人祖先中很盛行，后来被淡忘了。

布里亚特祖先盛行太阳崇拜，不仅表现在他们尚白习俗这一方面，而且表现在他们（蒙古语族诸民族）对待南、南方的态度上。居室的门总是建在朝南的方向。与北方相反，南方是蒙古语族诸民族在诸多方向中最受尊崇的方向。

……

关于太阳和月亮的古老观念包含在他们的创世思想中。除了这些，月亮还被视为是时间的保护神。生活中的所有的重要事件一般都开始于新月或满月之时，这在古时具有特殊的重要意义。据"秘密故事"中讲，孟夏之月的16日被称作："漫长的炎热的（火红的）日子"，中世纪的蒙古人于是日在斡难河（Онон）过节。这一天要做许多重要的事情，比如札木合决定同成吉思汗分离迁徙就开始于这一天。

在月渐亏时，任何行动的开始都注定要道不幸，人如果于此时死亡也被视为是不好的预兆。

在20世纪还能看到日、光崇拜的遗迹。如扎卡缅斯克布里亚特人存在着这样的习俗：阴历六月十五日清早，人们面对着升起的太阳，到泉源去游玩，在那里喝能治病的圣水、采花。他们相信，在这个月满之夜，"手持鲜花就可得到天赐神惠（сэсэл дээр аршаан буулаа）"。他们将一小捆花草如风铃草等带回家中，晒干，一直保存到来年夏天。

除了反映日月崇拜的某些传说、习俗、迷信之外，还存在着以各种变形的圆圈形式表现出来的日月象征图案，包括在萨满的装备和用具中，如悬挂翁衮图像的祭坛上（шэрээ）。太阳被画成里外8条光线的太阳；而月亮则被画成里外9圈的图形，没有光线。

月亮从太阳那里得到了光辉，所以太阳有时被称为月亮的母亲。金属环——“太阳盘”在萨满的服装上大量存在。布里亚特人其他的日常生活图饰中，占优势的仍是圆圈——太阳和月亮图形。

[Г. Р. 加尔达诺娃著，宋长宏译，佟德富校：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第14—20页，诺沃西比尔斯克，科学出版社西伯利亚分社1987年版；（以下凡引此书，只注书名和页码）]

布里亚特萨满教徒崇拜太阳和月亮，视其为人类生命的保护者和真理的判断者。他们把太阳称作 найша（魂灵监护者），把月亮叫做 нахюghан（看护者——保护者）。

每当儿童生病或妇女不育之时，人们要举行祭祀太阳和月亮的仪式，祭祀牺牲要用不产犊的白毛母羊充当。太阳和月亮在萨满的祭词里经常被提到，如：让我们见到太阳和月亮！！在比较早期的布里亚特神话里，太阳和月亮具有兽形特征：比如，太阳长有八条腿，而月亮则长有九条腿。但在较晚的布里亚特神话里，日月则是人兽同形的夫妻形象，并且有自己的名称：太阳叫做“纳鲁依”（Налуй）妻，月亮叫做“哈鲁依（Халуй）夫。这则神话反映出了在萨满教产生时代已经出现了取代群婚的对偶婚姻形式这一历史事实。

[У. А. 曼日格耶夫著，宋长宏译，佟德富校：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第59—60页，莫斯科，科学出版社1978年版；（以下凡引此书，只注书名和页码）]

〔雅莱嘎沙〕

直译为“发光的”、“闪亮的”。太阳和月亮的讳名之一。布里亚特洪戈多尔部为乞求健康长寿、无病无灾、子孙兴旺而举行惊神泣鬼的宗教仪式时，呼唤太阳和月亮不用其原词，而用“雅莱嘎沙”代指。“雅莱嘎沙”崇拜——崇拜明亮的太阳和月亮——是古布里亚特人天体崇拜的遗迹。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第107页]

〔阿尔哈〕

神话性的怪物，能吞食天上的星体。根据古布里亚特人的宇宙起源观念，日蚀、月蚀都是由于怪物阿尔哈吞食太阳、月亮造成的。每遇日、月蚀发生之时，布里亚特人都要向天空中有黑圈的方向射箭或放枪，以使阿尔哈吐出被其吞食的星体。阿尔哈的形象，可能是从印度佛教宇宙观念中借来的，印度有与之相似的神奇怪物名叫拉胡（梵语音译）。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第15页]

天上的星体，除了太阳和月亮以外，七老翁星座（大熊星座）也受到了宗教意义的尊崇，尽管在布里亚特神话里与胡霍代依·莫尔根有关的题材占有很大的位置。胡霍代

依·莫尔根是天上的射手，他追踪着三只马鹿（猎户星座）。这位天上的射手打猎时喜欢带两只狗，还有两匹美丽的草黄色的鬃尾发浅的马。休息时，他把它们拴在“阿尔坦·嘎达斯”上（北极星上）。有时，七老人扮演天上的射手的饲马员的角色。最后，他们七个显然成了七个神灵。

许多仪式经文中显示出了七老翁星崇拜意识，尽管大部分经文已经喇嘛教化。在布里亚特的广阔领地能找到这样的民间手抄经书，它注明其起源于14世纪。经书里提到了99腾格里，77地阶，并说献祭用品有9根蜡烛、9种香料、白母绵羊、酒、茶等。这种祭祀仪式的明显特征是带有军事、狩猎之目的。在有关捕鱼习俗的经书里也讲到了与之相似的祭祀求神仪式。

20世纪搜集的民族学田野调查资料有这样的内容：七老翁星似乎能保护羊群不受狼的进犯，他们能使畜群平安无事。每天早晨，所有的家庭都要举行洒奶仪式，献给七老翁，以防发生不幸。因为在他们看来，七老翁能根据人们是否尊奉自己而相应地报之以善恶。

在布里亚特人的日常生活中，普利叶星座（即大熊星座）受到了人们的广泛欢迎。人们根据它在天陲的运动确定黑夜里的时间。秋天，随着这个星座在天穹出现，新一年就开始了，人和动物都增加了一岁。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第20—21页]

第三节 雷、电、风、雨神崇拜

闪电，被人们理解为是腾格里（较早的大概是太阳）愤怒的表现。所以，当人们听见第一声惊雷时，总是要举行祭祀仪式。他们用油粥和白色的东西——象征太阳——行此仪式：在蒙古包外的白色的毡子上放满祭祀用品——被杀死的一只公绵羊和27种“白色的”（奶制的）食品。人们用奶把整个蒙古包冲洗干净。在打雷时，人们要用带有9个眼（坑）的木勺在白色的毡子上抛洒奶汁。巨雷响过之时行洒奶之俗一直延续至今，这可能是为了防止可能发生的雷击或把雷“引到”其他地方去。但也有一些氏族部落不怕雷击，如篾儿乞惕人。他们认为自己能“使雷停止”。空中打雷时，他们身穿白衣，下骑白马，一边飞驰一边高声喊叫：“我是篾儿乞惕人”，这是“我出身于鹰氏族”的标志。不论是白颜色的神圣性，还是太阳鸟 —鹰的起源，都同雷电有相一致的意义。毫无疑问，它最初被理解为是太阳的属性，而非最高神——天。由于某种源因，蔑儿乞惕人认为自己在打雷时享有“特权”。

闪电在布里亚特语中称作“萨希日干”。但在打雷时人们不说“萨希日干”，而是用“腾格里布乌加阿（мэнгэрп буулаа）”——腾格里下凡——来表述，雷声就是腾格里的声音。当腾格里“下凡”即打雷时，人和动物、居室都会震惊，所以要举行仪式。他们相

信，这样能使腾格里从下临之地搬走并回到天空。这种仪式叫做“布达尔·代格代亥”或“雅希尔·代格代亥”——“升高降落地下的天上之物”。行此仪式时，人们要在地上插入白桦树桩。在诸树之间，大家围成圆圈跳舞，9个男青年和8个姑娘——“天之子”——在圈中玩耍……然后在这个地方用树枝建两个敖包（обо，用石头或竿子、树枝垒成的祭祀用地），并用篱笆围上。在篱笆的第四根杆子上张挂各色彩带和布条。每年春天都要重新建置一次，以用来为避免雷击而进行的祈祷。同时他们还认为，所有的与雷接触的人都具有神圣特性，遭受雷击的人被认为是腾格里挑选出来的，人们把他埋在葬萨满的台上。他们相信，在雷击之地举行“布达尔·代格代亥”仪式能带来富裕、吉祥和幸福。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第19—20页]

鞑人每闻雷霆必掩耳、屈身圣地、若躲避状。

[宋·彭大雅撰：《黑鞑事略》]

按萨满教徒的信仰，打雷是天神胡胡奥代依·梅尔盖那向地上的“不洁势力”进行射击。他们认为，这种“不洁势力”藏匿于建筑物中、树下、动物的尾巴或鼻孔内，以及人的衣服里面，等等。

按萨满教传统，因雷击而死者的后代（儿子或女儿）在举行过 Нэрбээр маӯха 仪式（以奶制品祭雷神使者仪式）之后，经过萨满（或女萨满）的教育，最终成为新一代萨满的首领。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第60页]

第四节　火神崇拜

布里亚特神话讲道：火神萨吉阿代遵照西方腾格里的意志从天上降到地下，以保护人们抵御冬天的寒冷，防止夜晚的猛兽袭击，消除东方腾格里派来的吸血虫的危害。萨吉阿代下临凡界后，成了火和家灶的保护神，也是生儿育女和家庭幸福的保护神。根据布里亚特人的古代习俗，妇女第一次走进自己丈夫的家门，首先应往灶上滴烧化了的油，并往火里扔油块，以求得火主人同意其走入家门并保佑家庭幸福、氏族兴盛。年轻的家庭女主人举行完这些仪式后，还应当严格遵守有关灶火的所有禁忌规则。

火被认为是具有驱除肮脏不洁之物的神奇力量。萨满和铁匠利用火的力量来驱逐恶灵。火也被看作是能治愈人的各种疾病的神奇之物。根据古布里亚特人的信仰，火是洁净的、善良的、有生命的存在，它“要求”人们遵守一定的规则，如：禁止往火中吐痰，禁止往火中扔不洁之物和锐状物品，等等。

拜火，是古布里亚特人最为神圣之事，也是其最经常和必须遵守之事。比如，布里亚特人从一个地方迁徙到另一个地方，一定要从自己家扔掉的炉子里拿出点烧焦的木炭，连同不熄的火种一起，点燃新居之地的炉火。保存火种被认为是氏族延续的保障。祭祀萨吉阿代老人即火神，一定要在每次进餐之前，且在祭祀其他神灵之先。为火或火魂灵献祭的宗教仪式是通过往火上滴油等途径以保持火的永恒性这一古老方法来进行的。

布里亚特人的火崇拜、灶崇拜是人类历史上的伟大飞跃——发明人工取火——的曲折反映。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第37—38页〕

崇拜天火——太阳和它在地上的“反映物”——地火，完全是由于火在人们的生活中具有重大意义的结果。传说中讲，天赐给了人们火种并把它放入燧石之中，智慧老人萨吉阿代·乌博盖恩（Сахядай убэзэи）第一个用火镰从燧石里敲出了火星。从那时起，人们就开始了火崇拜。

D. 班扎洛夫讲到了火崇拜问题，记下了人们把火作为本源和洁净从而予以极大尊崇的情况。蒙古人竭力避免往火里扔招致难闻气味、削弱火力和减少火的亮度的东西。往火里吐唾沫或倒水被看成是大罪。他们相信，火可以使一切东西得到静化。在成吉思汗时代，各国使臣、携带礼品的商人都要从两把火之间通过。这种仪式似乎是为了清除外国人可能有的一些不良念头和想法。他们全体被派往宫殿的人员都要从火间通过。为使逝者的所有用物都得到净化，他们同样用这种方法——使之从火上经过。如果某一人死了，他的亲属和死时在他房中的人都要在火中间“清洗”。人、动物在两把火之间经过，两名妇女往他们身上洒圣水，口中念着咒语。M. 切尔尼戈夫斯基公爵由于拒绝从旨在驱除其不洁念头的两把火之间通过而于1246年在巴图·汗的大营内被处以死刑。

据民族志材料，洁净是火的不可分割的属性，它能使它周围和接近它的一切事物得到净化。由于这个原因，它能驱逐所有的污秽之物，排除一切不良想法，清扫一切邪恶势力。因此而产生了对火的许多重要禁忌：禁止往各氏族的火里扔垃圾、废物，禁止用不干净的木柴生炉子，也禁止不洗手生炉子。否则的话，他们认为，火会因受沾污而生气降下病灾给人们，特别是皮肤病。孩子们得的各种各样的擦伤、溃疡等病伤，他们是这样解释的：这是由于孩子们对火漫不经心，疏忽大意造成的。由于某种偶然的原因而玷污了火的话，人们要举行祭火仪式：收起锅架底下的灰烬，把干净的沙子，砾石撒在它上而，点燃火，用动物内脏的油涂抹在公绵羊胸骨上并把它投入火中使之长时间燃烧。然后举行火奠仪式，人们用一块块油“款待”火，用油、酒、茶祭火，并于此时说出一些充满溢美之词的祷文。他们认为，火具有驱除有害意念和行为以及凶恶神灵的作用，所以一切都要经过一番火的洗礼：在外出打猎前要用烟熏猎人的劳动用具和马等，产妇分娩后每七天都要用燃烧的桧木之烟去“净化”“不洁之物”；举行丧葬仪式时，为使仪式中的不洁之物得到净化，一定要从两堆篝火之间经过。在有新生婴儿的家里，只有带上

几块木柴放在炉灶里的人，才能准许入其家门，他们认为这样做，才能驱除可能存在的强大的危及儿童健康的危险之物，才能排除毒眼的影响、恶灵的危害。

火还被认为有其他重要的特性——能够带来富裕、成功和幸福。为了不使炎热、干旱发生，为了不使疾病殃及自身，为了使六畜兴旺财源茂盛，他们认为每天必须用第一块未用过的奶块、茶、好的食物来“款待”火。这种仪式叫做“代额热·乌尔盖亥（гээмэ урпэхэ）仪式。除了这些，每年还要举行一次大规模的祭火仪式——“嘎日·泰日嘎（zat маůzza）”或“嘎日·塔希日嘎（zat maxulza）”。一个著名的传说中讲：某一富裕家庭的灶火主神烧毁了这个有钱人的一切，并使他沦为乞丐，原因就是神气愤这个有钱人是个吝啬鬼，从来不举行“嘎日·塔希日嘎”，也不举行每天的祭火仪式。火灾后，只有贫苦邻居家的破马鞍子未受损害。而这个贫苦邻居家则因尽其所有的一切来“款待”家灶之火而很快成了富裕如意的家庭。从此传说可见，火崇拜在人们的宗教意识中占有多么重要的地位，难怪现在还有人说，嘎日·扎扬希（zat zaulu）即火神是最重要最亲近的神，是主要的神祉。

火魂灵主神同样也是会说话的预言家和有先见之明的人。当人们用植物油、动物油、酒“款待”火时，他们产生了火会说话、高兴和答谢的信仰：火燃烧时的“噼啪咔嚓”的响声，就好像火的语言；火突然加旺增大，好像高兴的样子。他们相信，火能预兆客人的到来或得到消息。如果火早上“说话”则意味着有不好的消息，如果火晚上“说话”则意味着有好的消息。人们能根据火的声音“指出”谁将要到来，是男人还是女人。根据火炉中的一小块椭圆形（长方形）的火炭，他们能确定要来做客的人是胖还是瘦，是大人还是小孩。如果这块炭火预示着将要来的人是坐在椅子上或坐在垫子上的，他们则认为，将有诺颜或喇嘛到来。无论在什么情况下，家里的主人都要为客人准备好“床铺”：他们收集好一堆炭，在“床头”上放有“炭枕头”，还把“炭客人”整齐地放在“床”上。他们讲到：好像有一次，一位不良之妇看见了炉中炭火之后，非常生气，说了一句“唉，这些客人，真令我讨厌！”并用钳子把炭夹出来扔进有水的桶里。结果，第二天有消息传来，她的女儿在回娘家做客的路途中掉进河里去了。火处罚了对它不尊敬的人。

人们根据燃烧着的火的有特点的声音来确定，什么时候应该举行“嘎日·塔希日干”仪式。火能“提醒”人们，也能“告诉”人们，它明白人们对它说的一切。在从冬牧场向夏牧场迁徙时，所有迁居他地的人都要从自己的灶火里拿出几块炭，事先要在旧炉灶里“款待”火，向火诉说其离走的原因，并请求火主神与之同行。在新的定居地，人们同样用油“款待”新炉之火，举行献茶仪式。有这样的迷信：如果迁走的人家的炉火还燃烧着，那么走入这个村子的人们就要遭致危险。他们说，不能进入火还没灭的外氏族的村子。这个禁忌显示出，在某时曾存在过火氏族崇拜，当时人们最害怕两火之间的冲突。后来，这一禁忌习俗在对待某些家庭或氏族之火方面保留了下来。人们认为，火魂存在于长明炉中，它能挑起同新来的魂灵的争斗。我们的田野作业记录把家庭仪式状态中的火崇拜记录了下来。但毫无疑问地存在火氏族崇拜。M. H. 罕加洛夫写到：在古时“嘎日·塔依哈”是极其隆重的民族节日，夏日人们一连九天过此节日，祈火仪式还

伴随着集体性的游艺活动。为进行祈火仪式，人们选出三个老妇和一个老头儿。老头叫做“阿巴嘎（абага）叔叔”，坐在最受人尊敬的位置上。参加这个仪式的同时还有萨满及他的九个“儿子”——助手。仪式结束后，禁止从炉子里拿火给局外人。

火被认为是家庭的保护神，是家庭的重要成员。火魂灵主神最常以女性身份出现，有时也是一幅男人的面孔。民间禁忌指出了火魂观念的神人同一性：禁止用任何锋利的东西翻动火，因为可能会“弄伤”它，可能会“刺瞎它的眼睛”。敬奉火就像敬奉家庭的保护者，人们对它怀有极大的尊重之意，不论在什么情况下都不能把脚伸向炉旁坐在那里，也不能用脚去整理炭木或踩炭和灰。火上浇水是被禁止的。用水熄灭炉火将意味着人和家庭生命的终结。

特殊的“火服务者”在巴尔古津布里亚特人中很有名。他们的重要职能是在无儿无女的家庭及婚礼这两种场合的祷火仪式上，点燃和“款待”火。但这并不意味着萨满不尊奉火的圣洁及其保护力量。要知道，火被认为是天神、魂灵和萨满的中介，通过火、以火为媒介才能举行祭祀仪式。但如果萨满是氏族成员的话，则不能举行祷火仪式。

氏族的火祭仪式一般要在春、秋来临之时的重大节日期间举行，以祭祀火神，招来幸福。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第22—26页]

第五节 山神崇拜

山神“哈特”

〔90哈特〕

90哈特，指的是东方萨颜岭、通卡阿利普山和贝加尔湖沿岸的其他诸多山峰的90个神灵。在布里亚特萨满教神话中，90哈特是作为布哈诺颜的子孙来讲述的。全部90哈特从来就没有被人完全罗列清楚过，只是它们之中一些较有名的才较为清楚。一种神话异文认为，布哈诺颜的九个儿子在天界长大后带着9颗铸造的大印降到了地上，成了各个地区的保护神。它们之中年龄最大的布加·诺颜（Буза нойон）选择了下安加拉河河源作为自己的所在地，成了“长剑的拥有者，高踞于发号施令的位置上，并立下各种法规”；布加·诺颜下面的弟弟是沙尔盖·诺颜（нойон шlарzай），管理训练萨满之事，并在祭司权力内分配给萨满冷杉枝（гиодоо），成了莫伊霍恩（切列穆什基）之地的主神；老三名叫霍姆霍依·扎林（хохой-зарин），成了胡日尔之地的主神；老四图里玛·诺颜（нойон Тулbua），成了巴拉干斯克（土拉）之地的主神；老五埃姆内赫·诺颜（нойон эмнэх）成了伊尔库茨克（埃尔胡特）之地的主神；老六博里约·扎林（Бolbe Zарин）成了博里约之

地的主神；老七是托尔（通卡）之地的主神……老九名叫汗·沙尔盖·诺颜（хан Ulapzaй-Нойон），所在地在沙巴尔地（在通卡），被认为是法官，是东西方哈特之间的矛盾调解人。

90 哈特崇拜就其起源来说是与崇拜氏族的或部落的山水魂灵等前萨满崇拜有密切联系。但随着时间的推移，布里亚特氏族社会逐渐分化，出现了诺颜和萨满贵族阶层，关于 90 哈特的神话成了萨满教魂灵的变形。由于这个原因，此神话变成了过分地赞美那些与地方统治者密切相关的氏族首领之歌，变成了处在部落山河附近某一地区的常常是集祭司和诺颜为一身的萨满自己的颂歌。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 49 页］

按照布里亚特神话，曼扎恩·古勒梅·图奥黛（манзан Jурмэ моогэй）是所有高居于天上的众腾格里和盘踞于高山之巅的众哈特的女始祖。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 57 页］

〔汗〕

汗（хан）一词用于萨满魂灵或神的名字前后，使之带有“最尊崇的”、“统治……的”、“年老的”等意义。如汗·霍尔穆斯·腾格里（хан хюрмас мэнгэри），意为 55 西方天神中最年长的腾格里；埃尔莱恩·汗（Эрчэн хан）即为地狱统治者之意；而 90 哈特，意为通卡阿利普和东方萨扬山等山顶的最受人们尊奉的魂灵。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 84 页］

〔汗·沙尔盖·诺颜〕

阿拉尔和通卡布里亚特萨满神统中最受尊崇的魂灵之一，西方哈特之首。此神根据汗·霍尔穆斯·腾格里的意旨，为整治人间秩序而从天界降到凡间。据神话中讲，它降临凡间后，为实现上方旨意，召集了所有的萨满，并把非宗教的职务加封在每一萨满身上，让他们当诺颜（首领）和埃热恩（主人），统辖一定领地。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 84 页］

〔东方众哈特（Зуунн хаг）〕

“东方众哈特”是指东方诸山神灵。萨满教信徒认为，东方众哈特是危害人类的东方众腾格里的后裔，他们在萨满教的魂灵等级中占居第二的位置。萨满教徒把影响人类生产的各种自然力量以及各种人畜疾病都用东方众哈特这一形象予以人格化、形象化。

根据萨满教神话，东方众哈特之首领由四个强大的神灵组成。他们之中最长者为埃尔莱恩汗，被认为是死人王国之统治者或幽灵的首领。其次是萨恩哈德·贝尔亥·汗，他

是令人疲倦、厌烦的肠虫病之魂灵、神祉。在埃尔莱恩汗所辖之地，据萨满教徒迷信，人的灵魂要被打散，就像在帝王驾前活人要被分成几段一样。东方众哈特似乎就是埃尔莱恩汗所辖之处的众多衙役。众衙役之中有一位是埃尔莱恩汗自己的儿子，名叫赛尔门代依。他娶了西方众哈特之首布哈·诺颜的女儿埃尔亥·苏贝恩为妻。此女成了某一氏族的保护神，被其统辖之地的人们认作首领。众衙役中的沙恩达巴里恩·沙拉·贝舍舍是寻捕之首领，埃尔贝德·贝舍舍是断定公正与否的判官，乌亥尔·哈拉·贝舍舍是一个长年站在死亡（监狱）之门的看守员。那些在某一时候犯有不敬神灵或违背誓言等“罪行”的人似乎要经过死亡之门，所以令萨满教徒最为害怕的事情就是犯罪。东方众哈特有着“呼依泰恩”意即“寒冷”的别称，是因为他们给人畜带来各种疾病。根据萨满教徒的迷信，东方众哈特驾着黑色的马，乘着黑色的车，在世界各地行走，因此才带来了疾病（如天花等）。作为危害人类的魂灵存在物，东方众哈特“要求”萨满教徒经常要用动物牺牲去祭祀他们。

东方众哈特神话，不仅是自然力量的化身，而且是贫富分化、统治与被统治出现之后压迫大多数人的社会恶势力的象征。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教或前萨满教辞典》（俄文版），第54—55页]

在关子格萨尔的传说中，人类最凶恶的敌人居住在东方宽广辽阔的勒拿河边。这一地区气候寒冷，总是不停地刮着风，干枯的白桦树在那里簌簌发抖。蒙嘎德哈依（манzадхай）就生活在这里。他们降下多种疾病和干旱，破坏水源，并在人们之间播种不和的种子。这个寒冷王国的首领就是洛布索戈日多依·哈拉·蒙嘎德哈依。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第80页]

通卡盆地奥卡地区的布里亚特人中保存着关于山的古老观念。通卡盆地有5哈特崇拜之俗。每逢夏分之日，人们都举行祈祷仪式。行此仪式时，要用九只动物来献祭，其中包括白绵羊8只和1只未调驯过的健壮的幼马。念完誓词后，要把马牺牲的皮挂在一条竿子上，面朝前，向着南方。头、脚、内脏要放在用松枝做成的祭台（шэрээ）上。一共有9个祭台，每一祭台上都燃有动物的骨头。动物牺牲的肉要放在9个大锅里煮着。燃烧动物骨头前要用一段脂肪羊尾去涂抹头骨。仪式由9个老人举行，其中1人是头领。在祈祷时，这个老头把许多白带子系在冷杉枝上，用它作扇子用。老人向神口念经文，每念完一段，都喊一声：“瑟额格（cooz!)!”其他老人亦大声重复这句话，并洒奶汁、茶叶和油。仪式完毕，还要举行宴会。他们从锅里捞出肉，放在许多大盘子里，让每一个人都饱餐一顿这“净化”了的肉。余下的肉按家分配带回。妇女们禁止来到举行仪式的地方。这个地方称之为“泰日嘎塔”。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第32页]

关于奥耳杭山洞的传说：在很古的时候，奥耳杭山洞里居住着蒙古人的统治者盖盖埃恩·布尔汗。但由于汗·胡塔·爸爸依喜欢奥耳杭岛，盖盖埃恩只好与其所属的蒙古人一起骑着骆驼带着帐篷离开了这里。另有一些蒙古人没有离开此岛，后来成为奥耳杭布里亚特人。萨满的山洞使人们感到恐惧，是因为那里居住着外来的可怕的汗·胡塔·爸爸依的魂灵。每年冬天，外贝加尔的布里亚特人（大概是豁里布里亚特人）都要来此山洞。豁里人是以奥耳杭岛发源的。

〔A. 斯塔尼洛夫斯基：《奥耳杭山洞》，《俄罗斯地理学会东西伯利亚分会通报》，1903，T. 34，вып. 2，第120—130页〕

〔苏贝〕

巴尔古津萨满教徒崇拜的山崖峭壁。山崖崇拜是同“巴尔古津风”（贝加尔风之一）的宗教化身密切相联的。此风被萨满信徒认为是男萨满图穆尔希和女萨满图杜克希在“苏贝”之顶操纵而形成的。把自然力量（包括风）人格化，实际上属于前萨满教“自然崇拜”的东西。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第68页〕

〔海达伊·埃热恩〕

海达伊山魂灵主神。这个主神被认为是葬于海达伊山顶的传说中的萨满巴尔拉克·塔尔玛耶夫的魂灵。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第83页〕

〔哈达因·埃热德〕

即“山神”、“山主神”，被萨满教徒尊奉的死后葬于山顶的并因此被认为是山的魂灵的萨满的组称。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第83页〕

〔埃热古依〕

即非居住的、没有人的地方，一般指高山之顶、岬角之处等等。按萨满教观念，似乎是自己的魂灵主神居住在这些地方。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第102页〕

山神“博昆柯布”

还有许多地区的长老，他们保护人类以及其他生物免受各种天花、斑疹伤寒、猩红

热和其他传染性极强的高烧病症。这些长老叫做博昆柯布，他们分别是：

（1）居住在西南方白雪覆盖着的山中，骑时间白狮、用白色银柱支承屋顶的白翁萨哥斯（čagči）。

（2）居住在东南方一个沼泽泉下游的三位女神，她们是猩红热长老、土地之王和平原夫人。

还要提到的有13个北方地区的王和44个蒙古南部地区的王。说到北方地区的13个王，就必须提到贝加尔湖奥昆岛上的居住者，以及居住在贝加尔湖南北两岸及其礁石和岬角上、河流中的上天诸子们。这13个王分别是：

①这13个的首领斯布兰德王（Prince of splendour），他是考姆斯达可汗（khan Qormusda）腾格里的儿子；

②斯布兰德王的夫人祖姆吐可汗王，她成为妇女的保护者；

③保护他们的居民的筑篱长老可汗——博克王（böge prince）；

④教导人们如何获得博克本领的可汗，他是带着黄色强弓的博克王；

⑤把自己变成皇家雄鹰形状的博德（Bird）可汗王；

⑥居住在奥昆山黑色光滑岩石上，保护人们脱离死亡危险的大头幼狐——两瑟瑞王（prince ačirai）；

⑦防止这个世界的可汗之臣民混入那些俄利可汗臣民中的索本王，他挥舞着火红的宝剑，样子非常可怕；

⑧居住在巴昆（Barqan）山的白脸王，他是巴古辛（Bargučin）地区的长老；

⑨掌管博的“活物”的至高无上的宝木勒王；

⑩无敌的安加拉地区长老——白嘴王。

⑪伊尔库（Erkeü）地区的长老——总司法可汗王；

⑫优良牧场的长老——英明白色王；

⑬贝加尔地区的长老，居住在蒙德加（Mongdarga）山中的布尔王（Bull prince），据说他的妻妾、随从甚多。

至于南部地区44个王的名字，我们中间已无人知晓。

［浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基1941年版］

第六节 河流神、湖泊神崇拜

因水域中有精灵居住，据布里亚特人之所见多数小河及溪流之中可以兴雨。伊尔库次克政厅管下之屯吉（Tungi）要塞附近有阿鲁相·乌孙河（Arschan-Ussun），人一接近此河，天即降雨。故割取秣草期间，竟不能收取此河近处者。

［（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，

中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

〔勒拿河众诺颜〕

按萨满教神话，主要有以下一些：1）图梅尔舍·诺颜——冶铁技艺的保护神，他的妻子是图代盖舍·哈坦〔图代盖意为铁环或铁箍〕；2）临贝加尔山脉翁古列恩山峰魂灵主神；3）阿利马特·图尔根和阿日拉依·布赫兄弟，他们俩被认为是威严的魂灵，在他们的生活中曾有过拦路抢劫的历史，他们喜欢争斗和赛马。

关于勒拿河众诺颜，勒拿布里亚特人有这样的传说：他们是出身于阿巴扎依和绍诺萨满氏族的强盗。他们抢劫牲畜，掠夺相邻的布拉加特部落和其他民族的财物。作为自己的部落联盟的领导者，他们死后，进入了扎扬的亲属行列。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 54 页]

〔祖日亥因·埃热恩〕

祖日亥因·埃热恩是勒拿河魂灵主神，是传说中的萨满阿扎拉依·布赫的绰号。萨满教徒因害怕他而不敢直呼其名，他的名字成了禁忌的对象。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 54 页]

〔神湖〕

（1）系萨满教徒尊崇的湖泊，某地萨满魂灵之化身。据传说，该萨满曾与此湖有某种关系。

（2）神湖。萨满教徒每逢某一动物流行疫病来临之时，便把家畜赶入此湖中洗浴。在西布里亚特，类似这样的湖泊随处可见，例如，位子库丁布里亚特的库伦湖（Хүтэн）、查干努尔湖（Сагаан нуур）等。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 64 页]

第七节　树神崇拜

布里亚特人亦有向树木祈祷之习俗。例如贝加尔山脉“查尔玛尔·达邦”（char-Mar-Daban）最高峰之巅有布里亚特供以牺牲之三棵白桦。彼等对弯曲之树木及细稍强固而弯及地而之树木均怀不可形容之恐惧。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

布里亚特人为乞求子孙、健康、长寿而向落叶松朝拜。人们挑选挺拔、结实的松树，用各色彩布条系在树上边，点上神灯，并多次围绕这棵树来回走动，表达自己的心愿……

按布里亚特人（扎卡缅斯克和通卡布里亚特人）的观念，落叶松同人的生命力相连。他们相信，树死会招致人亡。如果在刮风时折断了许多树枝，那就意味着不久将要有许多人离开人世；如果在雪地上有人看见一棵被砍倒的落叶松，这将意味着他亲属中的某一个人已经走向死亡；如果这棵树是小的，将会是亲属中的儿童死亡。

在古时若没有特殊的需要，禁止砍伐树木，甚至在冬天也不能为取暖而砍伐树木。平时取暖只能利用干枯的树枝。对“蒙亥·莫多恩”——“永恒之树”（雪松、冷杉）的禁忌尤为严格。他们认为，砍伐这些高入云天的树木意味着自己的生命将会缩短，而且延及自己的子孙后代。

树木作为人类生命力量之储存器这种观念、随着时间的推移而被人们所遗忘了。只有个别一些与众不同的树木被标上了神圣的不可侵犯的符号。人们说，这些树有“魂”。就是说，在这些树上住着某一魂灵。因此，人的病与死就被解释为他砍了有“魂”之树，而这种树是不能触犯的。

“有魂之树”，一般是指孤零零的或长有离奇古怪的树冠的、树干弯曲的树。

关于孤树，这里援引一个传说：从前某地一直生活着夫妻二人。每天早晨丈夫都外出打猎，晚上总是带回大量猎物，只是带回的肉的边缘总好像被咬过的样子。一次，妻子为弄明白其中的原因，便跟踪着丈夫出去了。妻子发现，丈夫靠近一棵孤树后，转了几圈，就变成了熊，然后才走入森林中。妻子在绝望之中向这棵树猛跑过去，用尽自己的力量成功地砍下了这棵树。晚上，当熊回到这个地方时，发现这棵树已经倒在了地上。熊哭着向森林的相反方向走去，他再不能变成人了，因为他的妻子伐掉了这棵树，砍掉了他的生命之力。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版，第30—31页]

密林主神最经常的化身是巨大的白胡子老头。他骑着马（有时是鹿），很善良，但却不能忍受森林里的脏乱无序。为了不使他生气，在森林里必须保持清洁和肃静，特别是在营盘地。禁止往小路上倒水，也禁止沿营盘砍树。在猎人们驻足的地方，要焚香使自己的用具洁净化，并进行敬奉“款待”密林主神的仪式：

富足的杭盖（ханzаǔ）山啊，
我们用油做的萨拉玛粥招待您！
请品尝吧！
请赐给我们幸福，
让我们空着鞍带离家，
却载满猎物归来。
请把九种野兽中最好的九只赐给我们，

请给我们炭一样黑的黑貂，
请给我们美丽的浅蓝色的松鼠。
说远处近处的人都感到惊奇，
让马鞍辔因沉重而被压弯。
请做我们的保护神吧，
为我们排除邪凶，
为我们驱逐恶灵。
请赐给我们有这样的事做：
让我的八条皮带都抹上动物油，
让我的锐箭充满鲜血。

森林主神是不可估量的财富的拥有者，也是一位对待初猎者很慷慨大方的神灵，他经常轻松随便地把猎物分给人们。他们认为，森林主神总是慷慨地把猎物送给他所喜欢的人们。如果谁突然意外地变富，则被认为是同森林主神交上了朋友、森林主神每夜给他送去一堆皮子的结果。但如果致富之人一旦说出自己同森林主神的交情的话，按迷信，等待他的将是最残酷的惩罚——死。

为赢得森林主神的喜欢，猎人们要在自己的营地里整夜地讲故事，因为他们相信，森林主神喜欢听故事和音乐。演唱史诗（故事）还伴随着具有宗教特点的仪式：在戏棚的顶上放一盘奶汁，点灯，撒灰，以用来观察上面有无动物的印迹。史诗应该只在他们看见普利叶星的那个月夜演唱。故事的讲述人可以是萨满，但以通古知今的老猎人为最多。有时，猎人们专门地把故事讲述人请到林中。他们认为，如果整夜地讲故事，第二天早晨就会下雪，这样就可以在雪地上发现动物的行踪。故事结束后，讲述者把一块脂肪羊尾放在猎枪通条上，而其余的参加者则手拿装满油、肉、奶的木碗，祝猎人好运，并时时高呼："啊呼噜，啊呼噜……"如果听到好像是狗追捕野兽时的那种激昂的犬吠声，则意味着森林主神喜欢听这个故事，并且会因高兴而感谢人们，派野兽到人们那里去"做客"把丰富的猎物分给人们。狩猎丰收后，人们还要为森林主神巴扬·杭盖举行招祭仪式，以使远方的杭盖神继续"赐给"人们猎物。如果由于某种原因突然棚子着火，棚子里的人就应立即拆掉这个棚子，并高开这个营盘。他们认为，这是森林主神在发怒。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第29—30页]

第八节　动物神灵崇拜

在萨满教传统中有许多古老的动物崇拜元素。萨满的器物多是用一定动物、禽鸟和鱼类的皮毛制成的。阿加布里亚特萨满的神鼓上多挂有白头鹰的画像。萨满的驱邪符上，多画有公野猪、熊和狗的图形轮廓。兔子、松鼠、西伯里亚鼬和白鼬的皮毛等在仪式中

也被广为用之。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第41页]

按照古布里亚特人的人兽同一性观念，熊从前也是人，具有神奇的力量。所以，当人外出打猎时，能够变成熊，从而获取大量猎物。人狩猎归来时，总是带回大量的猎物，以致于引起了他的朋友的嫉恨。一次，朋友烧坏了他的衣服，所以人永远保留了熊的外貌。而这位朋友（未来的熊）则从村里带走了许多妇女，并与之结合而生下了许多幼熊。于是，才有了熊。

布里亚特人说，熊有像人的肝脏一样的肝脏。他们存在着禁吃熊肝的习俗。因为在他们看来，如果谁一旦吃了熊肝，就会产生强烈的不可遏制的吃人肝脏的欲望。

也许是脱毛的熊的躯体与人的身体相似的缘故，熊的形象平时总是与人的形象联想在一起。如果猎人在森林中发现雪地上有被打死的人，他们认为，这是他将要猎获熊的一种预兆。他们相信，熊明白人的语言，所以总是避免以蔑视的口吻去谈论熊，或说大话；也不高声通知大家集合起来打熊。他们尽力避免称呼熊的名字，而是用譬喻的方式称呼它，如“穿皮袄的力大无比的叔叔”、“穿皮袄的爷爷”等。如果他们把熊打死在窝里，则面向它说这样的话：“如果你是男人，请你打开箭囊；如果你是女人，请你摘下饰物。”这些话大概具有降服野兽的巫术力量。当他们把熊从窝里拉出来的时候，所有的猎人都要向它问候，并用宴席上用的奶汁滴洒它的头部。此时，他们还要大声呻吟，痛哭，以表现出自己对熊的死亡而产生的痛苦心情，并说：“没有认出自己的叔叔而打死了他们”，“没有认出自己的父母而打死了他们”。或者，他们装出不是自己打死熊的样子，问：“密林主神，您怎么摔倒了？为什么您躺在这里一动不动？您这是怎么了？您大概是从山上摔下来的吧？您可能是绊在石头上而摔倒的吧？”有时，他们则直接说明：“不是我们打死您的，而是通古斯人打死您的。”据J. D. 纳措夫的记载，猎人们把熊从窝里拉出来的时候，还学乌鸦叫。在分割熊的尸体时，猎人们要说：“请扫除阻挡我们猎人成功道路上的障碍，请给我们的子孙以幸福，请赐给我们猎物，请让我们的牲畜不遭病殃。”就是说，他们尊崇熊就像崇尚自己的保护神。祭典仪式以“送熊”结束：他们把熊的颅骨放在木棍上，使之面向它被打死的方向，将其葬于灌木丛中、密林深处。然后再向熊说这样一番话：“我们崇敬的此地土神，我们的山神父亲！您同我们相见了，相处得很好。现在就请你回到自己的山上吧。”游牧站的所有男人都参加送熊仪式，而妇女则禁止参加此事。熊的头颅要用树枝摘上留在森林里；或者运回家里挂在树上（有时也放在屋顶上），以用来驱逐恶灵。在动物生有乳痛病时，熊掌被用来作为反抗病魔的神奇之药。熊油、熊胆亦被视为具有药用功能。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第33—34页]

在家畜中，布里亚特人最崇拜的是马。他们对待马就像对待自己最亲密的朋友一样。这是由于马在游牧人、养畜人、狩猎人的生活中起重要作用的缘故。马崇拜的根源，可能同太阳崇拜有关，因为白色皮毛的动物特别受到崇尚。白马崇拜，广泛流行于中世纪的蒙古，也早就存在于匈奴人中，至今余波尚存。人们在敬奉善良的马神时要滴洒奶汁，并且要说这样的话："至上的天啊，马居住的地方；母亲乌里根（土地）啊，在众母亲之地。"为何向其请求，应这样解释，马是来源于天界之物，他的家在天上。人们把马称之为飞马是不无原因的。飞马的形象，在民间故事中特别常见。故事中讲，马怎样战胜了巨大的困难，实现了人类内心的愿望，帮助和挽救了他们。到后来仍然流传着关于神奇的马的故事，马死后在马皮上生出类似翅膀之物。

……

马不但被认为是起源于天神，而且被认为是天神力量的结果。他们相信，在房屋的门坎上或附近的树上钉上马掌，凶神恶煞就不敢接近。为了避免毒蛇伤害，他们要把自己驻扎的地方用马鬃绳围绕起来。马是与作为邪恶黑暗化身的蛇怪相比照的善良和光明的象征。据传说：蛇妖害怕马，因为它能从鼻孔里喷出火苗，从蹄于下飞出火焰；作为善良化身的马能威摄恶灵，在马的鬃毛里好像能隐藏人的受惊吓的"灵魂"；马能飞驰追逐盗窃者的灵魂等。所以人们对马怀有厚爱是必然的。他们还不允许打马或骂马。如果出于其种原因而必须打马的话，也要蒙住马的眼睛。马头在他们看来是极为神圣之物。要整个地煮它，切忌用刀切开。马的头骨禁止置于地上，而应高挂在竿于或篱笆上，并且要把马的嘴、鼻子连同头骨一起原封不动地保留下来。马被视为具有神奇的力量。他们认为，马撒尿的地方，似乎是洁净之地，因为居于此处的许多恶灵都被赶走了，在这样的地方才可以搭帐篷，盖房子。这样看来，"洁净"所居之地，也是为了平安。

在大规模的祭奠仪式上，人们还把马作为动物牺牲献给最高神。动物的皮连同头、脚高高挂在竿子上，骨头则烧掉。但在古时祭奠善神用无血祭品。关于这个，老人们经常提到。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版）]

布里亚特人把紫貂也视为天上的动物，因为这一猎物的获得伴随着特殊的宗教仪式行为。猎取紫貂后，要向各个方向挥动它，好像是招唤它，以使更多的紫貂"走来"。他们称紫貂为客人。在猎人的集市上，他们把紫貂卷在两面均有皮毛的皮袄里，"让它睡觉"。（当猎人们获取紫貂而进行节日进餐活动时，）他们以极其谨重的态度去剥貂皮，尽最大可能预防哪怕是猎物一丝一毛掉进火里，否则他们认为，猎人们的好运就会消失。去皮后的紫貂身躯要葬在用干草做成的窝里，然后挂在树上。事先剪下貂掌上的筋脉，把尾巴尖塞入鼻子里，使紫貂的躯体呈睡眠姿势。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第39页]

〔阿巴尔嘎·莫戈伊〕

神话中的巨蛇，与龙相似，是所有蛇类动物的始祖和首领。此蛇在布里亚特神话中被提到，是人们以万物有灵观为思想基础去认识世界而创造出来的神话形象之一，但没有崇拜意义。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第13页］

〔凶鸟〕

直译为“凶狠的、危害人类的鸟”。按古布里亚特人迷信，此鸟系在森林里迷路的妇女的灵魂，后来变成了一个有变形术的神怪。她经常以一个美丽姑娘的形象出现，尽管她长有一张鸟嘴，但她能用自己的爪子将嘴遮住，然后用自己的美貌去引诱迷路的猎人去自己的山洞并将其吃掉。这个相貌变得畸形的密林魂灵形象是民间的创造性想象的结果，它是人们在神秘莫测的隐藏子森林之中的种种危险面前产生的恐惧感的虚幻反映。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第58—59页］

〔燕子〕

古布里亚特神话形象之一，它冒着自己的生命危险，为人类弄到了第一把火，把人类从嗜血的怪物嘎鲁吉鸟的侵害中解救出来。燕子这一形象在神话中被理想化，大概是一些动物和鸟类被古布里亚特人崇拜的遗迹。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第85页］

在森林的兽类中，布里亚特人同兔子建立了特殊的关系。这大概是由太阳崇拜引起的，要知道，所有的白色动物都被人们认为是太阳在地上的象征物……

在布里亚特，兔子翁衮、兔子皮同样也是萨满的重要用具。他们认为，兔子能够用来行萨满巫术。在行巫术时，萨满说：“不要认为我献祭的东西少，我敬奉给您的皮毛够您做一天的鞋掌，我送给您的肉够您做一次汤。我是鹿的叔叔。”

［Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第39—40页］

第二章　神灵观念和神灵系统

第一节　万物有灵观念

一、魂灵

〔包霍尔多依〕

即魂灵。按照万物有灵观念，Бооxоugoǔ 狭义是指家神，广义是指人死后变成的一切魂灵。它可分为两类：1）因年老或疾病而自然死亡者的魂灵，它们徘徊于房子附近，出入在坟地里、道路旁，淘气，玩皮，但对活人没有什么实际的危险；2）年轻而死的人的魂灵，或横死的人的魂灵，它们能给自己的直近亲属带来痛苦和疾病。

包霍尔多依是无形的。对于大多数人来说，它是看不见的幽灵，只有人们："挑选出来的人"（萨满）才能看见它。在一种情况下，它被认为是没有重量的；而在另一种情况下，又被认为是有重量的（如果它坐在马车上，能把马累得出汗）。在一种场合，它是没有身体的，它能穿过锁孔走进屋里或隐蔽在动物的鼻孔内；而在另一种场合，则被认为是有身体的。有时，它被认为是不死的；而有时它又被认为是可以死的，死后多变成某些能使用的物品，比如变成旧的盆状的骨头（髋骨）或脏的毡子等等。布里亚特萨满教信徒的这种充满幻想的矛盾观念，证明了他们认识周围世界的泛神论思想是发展演变的。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第23页〕

阿尔泰之住民及布里亚特人相信魂魄脱离肉体之后，不能即刻自知成一游离之魂。故于死后三日间犹守于遗体之侧，及其足踏灶灰不见足迹，方悟自体已脱离肉体而独立矣。

其他布里亚特人，则主张死灵虽步行于树枝之上，枝亦不折，足下所踏之枯叶，亦无音响，但可见其行动。

〔（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印〕

魂魄出窍而致病之病人，萨满可讯问精灵：出窍之魂魄现在何处？如探知出窍魂魄之处所，萨满即驰赴该所将该游离之魂魄抓回，重放入病人体中。亦时需要以策略诱引

魂魄归家。此种场合在布里亚特之萨满，其处置之法系取一桶，桶中放入萨满之箭（布里亚特族之萨满修法时用有箭一枝）及病人特别喜好之食物，然后携带此桶赴推定魂魄滞在之所，数小时之后，萨满即将魂魄诱入桶中携归，放入病人体内。此时病人必战栗而哭泣，概魂魄重到家中欣喜生悲而哭泣也。萨满对一次诱引不归之魂魄可连续用上述之法引诱三次。魂魄亦有因迷途而误入其他世界，自然大费周折，且必需对多数精灵表示敬意，而供以牺牲及祭品等。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

据阿喀皮托夫、康加洛夫云：有一童话中记有下列之事：

一布里亚特人，某夜，见与其同卧之友人鼻孔中，爬出一蜜蜂，在所居之帐幕中飞绕移时，落一水缸沿边。忽一失足落于水中，尽力扎挣，始脱于险，于是又飞入友人鼻孔中。醒后，问其友人，则其友人梦中所经历者，与此蜜蜂相同。因此布里亚特民间，如见有蜜蜂飞入帐幕，决不敢枉加伤害。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

精灵亦营家庭生活并可成家。故蒙古人想象“天上之民”之远祖额赤客·麻兰·腾格里及其妻额客·珠兰·腾格里共住一开有数百窗户门之大厦，从事牧畜生活，养有多数家畜。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

即为精灵作祟而影响之事物所在皆是以种种不同之作风显示之。人们为免除彼等之作祟，不能不尽其全力以镇服之。精灵对于人命运之影响究至如何强烈之程度，此明了之印象可于布里亚特人之祈祷词中见之。布里亚特人之祈祷词乃是：

“山上树神站住。支持大海狂岚之汝等之灵啊！高山上住着之汝等。森林中住着之汝等神啊！在不幸之时保护我们。在凶年时帮助我们。最穷之年月给我们余裕。我们在小舍中居住时，绝对不要令我们危险。在我们外出时，不要给我们任何妨害。黑暗之夜给我们光亮。暑热之日给我们阴凉。看护着我们。自成创造者之汝等之灵啊！把我们从种种危险中解放出来。别使汗涂脏我们锅一样的脸。别使我们钮子一般的心战慄。我们头上之守护神。我们食物之赐予者。从我们小舍门口替我们押入光线。从顶上烟筒中显示给我们太阳。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

二、萨满与魂灵的集会

〔诺颜和萨满的集会〕

按布里亚特萨满教世界观，部落首领的魂灵和萨满定期在阴界统治者埃尔莱恩·汗的衙署之地集会，决定犯有过错的人们的灵魂的命运，包括令其下地狱。这是旧时布里克特的一定社会关系的宗教的虚幻反映。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第60页］

〔诺颜会议〕

据奥耳杭和埃希里特布里亚特萨满教神话，布里亚特各部落的首领、各氏族的领袖及贵族的魂灵要在奥耳杭主神汗·霍托·爸爸依的衙署举行诺颜会议。诺颜会议是曲折地保存在神话之中的早期布里亚特社会制度的宗教反映。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第60页］

三、善灵

〔森林主神奥尔博利·查干·诺颜〕

森林主神奥尔博利·查干·诺颜，被认为是活动于森林或原始密林中的魂灵主神，是一个不怀恶意、不伤人类的魂灵存在。他是一个长有一张巨嘴的老头，与他周围的许多树木相像。此神经常骑着驼鹿在自己的森林领地内行走，是许多群驼鹿、马鹿及其他兽类的占有者。

森林主神是古布里亚特前萨满教神话形象之一，它被认为是在森林里迷路的人的灵魂。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第61页］

〔古鲁奥希诺颜和古勒希哈坦〕

用“莫尔德（μорд）”器械捕鱼者的魂灵保护神。显然，此二神可能是生前与捕鱼业有关系的死去的萨满的化身，或者是某捕鱼能手的化身。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第40页］

〔古利梅希诺颜和古利梅希哈坦〕

用马毛编织渔网捕鱼者的魂灵保护神。这一魂灵保护神存在于神话里，信徒们把成

功顺利捕鱼的希望寄托在它身上，同时也证明了捕鱼业的艰难。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第39—40页]

〔58 哈姆尼甘密林主神〕

密林（原始森林）众魂灵主神，被认为是埃文基萨满们死后的灵魂变成。布里亚特猎人每逢外出打猎之前，都要为这些密林主神举行祭祀仪式。布里亚特萨满教中的密林主神崇拜是其狩猎业艰难的虚幻反映。由于狩猎业的种种困难，迫使他们向常年处于密林之中的具有较高技艺的猎人祭司——埃文基萨满乞求保佑。这种崇拜也反映了布里亚特和埃文基两个民族具有密切联系这一事实。

[N. A. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第68—69页]

阿扎拉伊·布赫为萨满教徒尊奉的诺颜（魂灵）之一。根据传说，乌亥里·胡布依·阿扎拉依·布赫（ухэри хубууа Ашачай бухэ，乌克拉儿于大力士布赫）生活在17世纪，是从事掠夺、偷盗马匹者的护卫队的首领。在最后一次去东方远行护盗时，他和他的队伍被蒙古的萨因·诺颜·汗打死、击溃。阿扎拉依·布赫的遗体被埋葬在山上。

阿扎拉依·布赫死后被自己的下属推崇为布里亚特士兵的保护神，成为诸多最受尊崇的魂灵之一。许多布里亚特部落的萨满信徒在黑夜为之举行祭祀仪式，以黑毛绵羊为牺牲，同时还用奶酒、伏特加或饮料。由于害怕说出这个威严的魂灵的名字，萨满教徒将其称为护卫士“哈拉·莫林托恩，黑马骑手)”。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第14页]

〔诺颜〕

诺颜，在萨满教徒的观念里，是氏族或部落首领行列之中的祖先魂灵，类似于古希腊的巴济列夫斯，具有最高祭司和法官的职能。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第60页]

〔埃尔亥·苏依贝恩〕

按萨满教神话，埃尔亥·苏依贝恩是产妇的魂灵保护神。她是布里亚特布拉加特部半图腾祖先布哈·诺颜的女儿。据神话，她死于难产。萨满教徒要在孕妇（未来的产妇）怀孕的最后一个月里举行祭祀此神的仪式。在行此仪式时，萨满请求埃尔亥·苏依贝恩减轻产妇分娩时的痛苦，使之免于死亡，并能保住胎儿，等等。

埃尔亥·苏依贝恩崇拜是旧时布里亚特人在没有妇产医生的条件下许多孕产妇分娩困难、痛苦甚至死亡的反映。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第104－105页]

四、恶灵

布里亚特人想象其精灵阿大形如小儿。

阿大有类似蒜之臭味。人如扑杀之，则可变形为一细小之动物。因猫头鹰能害阿大之生命，为防护幼儿为阿大所祟，乃将大猫头鹰或其皮置于幼儿之侧，即可免之。密鲁尼括夫氏于其所著《布里亚特人旧时之人身供养及萨满教》一文中记有"……恶神阿大吃新生小儿而饮其血。阿大专食一岁以下之小儿，成人及年长之小儿则可避免……"萨满之衣裳及帽子上所插之猫头鹰羽毛对于防御阿大颇为有效。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

夜间徘徊于布里亚特人小舍周围之饿死或冻死之幽魂阿大、伯哥尔达伊及阿鲁宾皆系未婚青年男女之魂魄。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

布里亚特人之神话中谓水精乌肯·爱钦（水王）系溺死者之幽灵。姆姆·本（恶禽）与阿鲁卑斯同系自一少女之幽魂中而出者。住于砂砾质之地方给人以绝大之危害。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

布里亚特人之森林神名曰臭因·爱钦乃系于森林中失路而死者之幽魂所化，此种精灵以一种诱惑之声音引旅人入密林深处，于是旅人乃因失路而致死。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

在布里亚特曾经广泛流传着关于森林恶灵穆乌·舒布温（恶鸟）的迷信传说。人们认为它是早死的姑娘和年轻妇女的灵魂变成的。众多传说表明，诸多恶灵之中只有穆乌·舒布温居住在密林（原始森林）或森林地带，并去走访猎人的营地。此神应属森林恶灵之类。按照民间信仰，穆乌·舒布温通常以最美丽的姑娘面貌出现在猎人面前，并诱惑猎人与之一起过夜。如果猎人猜想到这个女人就是穆乌·舒布温，他就可以机智地战

胜她，并夺下她腋窝里藏着的小口袋，这样他就能成为富裕显贵的人。这个小口袋似乎具有魔术般的力量，它能给它的占有者带来财富。穆乌·舒布温的特性就是使人致富。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》(俄文版)，第28页]

〔伊尔哈嘎尔·包霍尔多依〕

直译为"龇牙咧嘴的魂灵"。按萨满教信仰，此神为食人心脏者之魂灵。它就像凶猛的野兽一样，龇着牙齿。关于这一魂灵的观念，显然，是原始的人吃人之风的遗迹。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第56页]

〔哈鲁纳依〕

直近亲属在青少年时横死或意外死亡者的灵魂。按萨满教信徒迷信，非正常死亡的年轻人的魂灵即哈鲁纳依经常搅扰自己的亲属，使他们生病，意在提醒他们，应当给自己举行酒奠仪式了。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第83页]

第二节 天神系统和天神崇拜

〔99腾格里〕

99腾格里，即布里亚特神话中的天神总数。

起初，作为自然和社会关系各种属性的虚幻反映的腾格里，其数目要少得多。一些布里亚特神话研究者据此借用属于某些天神的绰号徒劳无益地想补齐99腾格里这个数目，是不科学的。例如阿萨兰吉·阿勒班·古勒巴恩·腾格里即13阿萨兰吉·腾格里，实际上只是一个天神，他具有13个别名绰号。这13个绰号是依据他的13种功能或特性而起的，如：作为"黑"(东方)萨满的保护神，他被称之为博·哈拉·腾格里；作为"黑"(东方)铁匠的保护神，他被称之为哈莱因·达尔罕·腾格里；等等。腾格里名称的数目随着布里亚特各部落的这个或那个腾格里的各种别名外号之增加而增加。如埃希里特人把西方腾格里之首叫做扎扬·查干·腾格里，而在安加拉河沿岸的布里亚特人中则称之为汗·休尔穆斯·腾格里；东方腾格里之首被埃希里特人称之为哈姆希尔(?)腾格里，而在安加拉河沿岸的布里来特人中则称之为阿达·乌兰·腾格里。

99腾格里的名称，大概是建立在神秘数字3和9的基础上的。这两个数字在布里亚特神话和习俗中极为流行。埃赛盖·马兰·腾格里有3个儿子和9个女儿，最初的神话中的天神铁匠博任托依有9个儿子和9个女儿，等等。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄

文版），第49页〕

萨满教神统诸神分东西方两大阵营。

据M. H. 罕加洛夫和B. A. 米哈依洛夫的记录：东方诸神，即居住在日出方向的神灵，是凶恶的，寒冷的和异己的；而西方诸神则是善良的，非异己的。西方众腾格里和众哈特在布拉加特布里亚特人中是极受尊崇的神灵，而东方众哈特在库丁和奥耳杭布里亚特人中则扮演了重要角色。库丁布里亚特人举行各种仪式，尊奉埃尔莱恩汗和东方众腾格里，如哈姆希尔·博格多和古日尔·腾格里。布拉加特人中曾有崇尚可怕的东方众哈特之俗，但以库丁和奥耳杭布里亚特人之间为最盛。布拉加特人认为东方诸神是恶的，而库了布里亚特人则对他们持两种态度：既觉得他们是氏族的保护神，又觉得他们是外来之物。在外贝加尔的布里亚特人（豁里布里亚特人）有北方13圣主之崇拜，此崇拜是与奥耳杭岛崇拜连在一起的。在关于格萨尔的传说中，人类最凶恶的敌人就是住在东方勒拿河边。

〔Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第77—80页〕

萨满教神统诸神不仅按职位、等级自上而下可分为腾格里、哈特、死去的萨满的魂灵等，而且从横向角度又可分为“东方的”和“西方的”。

一个传说中讲：在遥远的过去，腾格里是一个整体，后因发生权力纷争而分裂为两大阵营。汗·霍尔穆斯塔成为西方善腾格里之首，而阿达·乌兰成为东方恶腾格里之首……

M. H. 罕加洛夫和C. H. 巴尔达耶夫记载的民间传说里有关于东西方腾格里之争在其后裔身上表现之内容。传说中讲，东西方腾格里之子共同发明了炼铁技术，但西方腾格里之子博霍·穆亚夺走了东方腾格里博霍·泰里建造的冶铁坊。他们降临下界，变成公牛，互相争斗。最后，西方腾格里之子博霍·穆亚变成的浅紫灰色的公牛成了胜利者。他去往通卡山脉的蒙达尔嘎山上，人们将此山称为“御座”。博霍·穆亚被布拉加特人列在布哈·诺颜·爸爸依名下而被视为保护神和创造神。同样也被视为光亮（白）毛色的大有角家畜的保护神。战败的博霍·泰里回到东方后，成为古日尔·腾格里，被视为暗（黑）毛色的大有角家畜的保护神。

〔Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第77—80页〕

〔埃赛盖·马兰·腾格里〕

直译为“秃头的天神父亲”。在贝加尔湖沿岸的布里亚特人的神话里，埃赛盖·马兰·腾格里有时指与东方44腾格里相对的西方55腾格里之首领（父亲），有时又指所有99腾格里之首。这种类似的矛盾现象，大概与腾格里神话的演化进程有关系。值得注意的是这样一个事实：在区分西东方众腾格里时，神话中不经常提到埃赛盖·马兰·腾格

里的名字，也不经常说起他的妻子埃亥·尤兰的名字。但在比较普遍的神话异文里却有这两个神话人物的名字。

埃赛盖·马兰·腾格里〔或埃赛盖·马兰·爸爸依〕这一神话形象，其形成也许与父系氏族统治初期有关，即与古代布里亚特人由血缘群婚转向伴随大的父权制家庭而出现的对偶婚有关。腾格里和他的妻子在神话中被并列提起这种情形，使我们能够作出上述结论。因为“父亲”这一概念不可能出现在血缘群婚形式占统治地位的母系氏族社会，那时的“父亲”还是一个不重要的角色，男始祖被认为是某一动物或植物（图腾）。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第105页〕

〔达尔罕·查干·腾格里〕

铁匠职业的魂灵，白铁匠部落（Сагаан гархан）的保护神。神话中讲，天神铁匠博任托依的九个儿子遵照达尔罕·查干·腾格里的意志，为教会布里亚特人冶铁技术而降临到呼海山上，这九个儿子成了各种铁匠工具的保护神，如风箱保护神，锻炉保护神，砧子保护神，锤子保护神，夹具保护神，大钳子保护神，小钳子保护神等等。达尔罕·查干·腾格里在布里亚特神话里是金属的发现和生产金属劳动工具的形象化身。按氏族公社内部劳动分工，先是一定的人从事铁匠职业。随着父系氏族的分裂和个别家庭的形成，从这些人中逐渐产生了铁匠氏族特权阶层，他们以继承的方式传授自己的技艺，垄断了这门职业。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第42页〕

〔古日尔·腾格里〕

天神，造谣中伤者的保护神、庇护者。为避免受谣言中伤，萨满教徒要为其举行祭祀仪式，令其生怜悯之心。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第39页〕

〔嘎日达·乌兰·腾格里〕

直译为“火红的天”。东方天神之一，能降下有害于牧草和庄稼的干旱于地上。嘎日达·乌兰·腾格里是使牧草必需的水分干涸的酷热和吃光作物幼芽的各种昆虫、啮齿动物的形象化身。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第38页〕

〔嘎日祖·腾格里〕

即“疯狂的天神”。据萨满教神话，此天神能降狂犬病给人或动物。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第37页〕

〔布莱恩·腾格里〕

秋雾、天雾的萨满教化身。在此雾的笼罩之下，萨满巫师展示自己的魔法。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第34页〕

〔脏腾格里〕

天神，脏的化身，能弄脏任何宗教崇拜的对象。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第30页〕

〔包莫·腾格里〕

按萨满教神话，包莫·腾格里是44东方恶腾格里之一，它能降下各种疾病于家畜身上。为防止西伯利亚瘟疫导致家畜大量死亡，布里亚特人要举行使这种疾病的保护神大发慈悲的祭祀仪式，并讲述有关它的神话。直译为“瘟神”或“西伯利亚瘟疫之神”。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第23页〕

〔苏罕·乌兰·腾格里〕

即血红的天神。危害人类的东方腾格里之一，食人者的化身。在萨满教的神话和巫术语言中经常提到此神，如“红血是我的饮料，人肉是我的食物，黑酒是我的力量……”

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第100页〕

〔休鲁·腾格里〕

霜魂灵，春寒和秋寒的化身。它从天上降到长满耕作物的地上，似乎是为了惩罚人们对腾格里的不敬。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第93页〕

〔汗·霍尔穆斯·腾格里〕

又作：汗·休尔穆斯·腾格里。按古布里亚特神话，汗·霍尔穆斯·腾格里为55西方天神之首，它的化身是温和的毛毛的细雨，能使牧草旺盛，牲畜肥壮。它还被认为是铁匠职业的保护神。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄

文版），第84页］

〔乌和·希亚汉·休鲁·腾格里〕

即“爱报复的休鲁·腾格里”。按萨满教徒观念，此神能降春寒、夏寒于地上，并因此而造成野生植物和谷类作物的大批死亡。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第82页］

〔塔德·哈拉·腾格里〕

天神，黑色暴风雨天空的化身。直译为“真正的黑天神”。萨满教徒认为，这个有害于人类的恶灵能降冰雹、暴雨于地下，导致牲畜、牧草、庄稼大批死亡。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第68页］

〔赛盖恩·赛博代格·腾格里〕

直译为“明亮蔚蓝的冰天神”。按萨满教徒迷信传说，指在东西方天神对抗之间占中立地位的腾格里。据其名称可断定，最初的赛盖恩·赛博代格·腾格里是冬日天空或作为自然势力的大气状况的形象化身，这些自然势力对古布里亚特人的生活和经济活动产生了一定的影响。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第68页］

〔阿达·乌兰·腾格里〕

危害人类的众腾格里天神之首。

根据古布里亚特和萨满教的神话，腾格里不仅是可见的天空，而且是生活在天上的有生命之物，它能化身为各种自然现象、疾病、人们的各种职业和社会关系等等。据某些布里亚特部落的神话，总共有99个腾格里，它们分成互相敌对的两大营垒——55西方腾格里和44东方腾格里。又据另外一些布里亚特部落包括埃希里特部落的神话，总共有275个腾格里，分99前方腾格里，77后方腾格里，55右方腾格里和44左方腾格里。大多数萨满教徒认为，阿达·乌兰·腾格里是44东方腾格里（或44左方腾格里）之首，是有害于人类的魔鬼的保护神，通常叫做黑萨满和黑铁匠部落的保护神。

此腾格里经常化身为对人类生命有危害的自然现象和其他现象：狂风、酷热、大旱、人畜瘟疫和各种各样的损害收成的啮齿动物、昆虫等等。在有些布里亚特部落中，阿达·乌兰·腾格里被看作是善神，它只给人类带来好处，是养马业和马群的保护神。

腾格里分为西方善腾格里和东方恶腾格里两大阵营，显而易见，是布里亚特各部落之间的民族矛盾、政治矛盾的虚幻反映。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄

文版），第20-21页]

〔阿萨兰吉·腾格里〕

萨满教神话称其为阿萨兰吉·阿勒班·古勒巴恩·腾格里，即13阿萨兰吉天神。它们是44东方腾格里中的13位天神，是黑萨满和黑铁匠的强大保护神。它们能迷惑人的灵魂，给人类降下各种疾病。黑萨满为阿萨兰吉·腾格里举行祭祀仪式，祭祀时间只选择黑夜，主持祭祀者必须用烟灰或血将脸抹黑方能进行。

13阿萨兰吉·腾格里神话是铁匠萨满贵族特权之间矛盾斗争的宗教反映，与黑萨满、黑铁匠对称的白萨满、白铁匠，似乎是行善的。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第20页]

〔三天神〕

音译为“古尔班·博罗恩·腾格里”，为“三天神”之意。有夏雨魂灵古尔班·玛纳恩·腾格里，三个主宰云雾的天神，三个掌管西风的天神——古尔班·哈尔欣·腾格里，三个掌管东风的天神——古尔班·埃门尔申·腾格里等。这四组魂灵主神在萨满教神话中化身为各种大气现象，形成天气或气候的特征，并作为一种神奇莫测的自然力量对畜牧经济产生积极或消极的影响。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第39页]

〔奥约奥尔·蒙亥·腾格里〕

天神，宇宙空间无穷的深度和高度的形象化身，有别于宇宙空间的无限的长度和宽度。原始泛神论，即把天、地及神灵视为同物，是古布里亚特神话的一个特点。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第61页]

至于他们的崇拜物，据说西方有55尊至高无上的腾格里，东方有44尊，共99尊腾格里。西方55尊中的50尊被祈祷崇拜，其余5尊被祭祀崇拜，这5尊分别是：

（1）一切生物的兴旺和它们的灵魂的保护者，居西北方、骑白斑额头枣红马的红色可安腾格里；

（2）居西南方、骑白马的白色闪电腾格里。他的伴随者有77个西哈尔，99个库库尔和13个可怕的雷公腾格里；

（3）居住在天顶、保护一切生物的星命腾格里；

（4）给予人们幸运、牲畜平安的通蓝腾格里；

（5）天腾格里。

东方44尊腾格里中的40尊被祈祷崇拜，其余4尊被祭祀崇拜，这4尊分别是：

(1) 提供口福的库瑟空科腾格里；

(2) 保护人们免受瘟疫、肿瘤和传染性疾病的天灾杀手腾格里；

(3) 马匹平安的赐与者红色阿达腾格里；

(4) 牲畜平安的赐与者红色库吐里腾格里。

据说那些使男人成为博、女人成为依都干，而且保护他们的是：

(1) 居住在东方遥远海岛上博灵古德腾格里；

(2) 骑白唇灰黄色马的满初王腾格里，他是高拉可汗腾格里的儿子；

(3) 帮助生物获得尽善尽美的大布莱克腾格里和他的同伴们：铁匠长老王，99 个熟练铁匠和 77 个鼓风者，还有分散的铁钳大王、锻锤大王、铁砧大王和锻炉大王。

守护大地两方位大门的腾格里叫柯布，其中守护西方三重门的柯布分别是：

(1) 守护内层大门的是萨克腾格里 (sakir tegri) 的儿子——松库德王腾格里。他的头上只长了一只眼睛，嘴里只长了一颗牙齿，下身只长了一条腿；

(2) 守护中层大门的是罗斯特山 (Russet Hill) 的长老、皇帝的儿子、长着一头秀发的启明星王腾格里；

(3) 守护外层大门的是俄库里玛王腾格里。

守护东方大门的是蓝山的长老库柯垂王腾格里。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》(英文版)，赫尔辛基 1941 年版]

西方五十五尊天神

民间文学中关于汗·霍尔穆兹达天神的由来的记载：

当天界众多佛祖
尚未争斗之时，
当上空众多腾格里
尚未参战之时，
当西天众多佛祖
尚未出现之时，
当灰、白二色
尚未分明之时，
当东方众多腾格里
尚未产生分歧之时，
当姿色与颜色
尚未区分之时，
当推动孟克·腾格里的能力
具备之时，

当摇动额秃根·额客地母的能力
具备之时，
五十五尊天神之首领
汗·霍尔穆兹达天神
在西方诞生。
……
汗·霍尔穆兹达天神的父亲是：
威坐九重天之顶，
从七角楼降下的
父亲——马拉干·巴拜。
汗·霍尔穆兹达天神的母亲是：
余日垦。
汗·霍尔穆兹达天神还有：
三位英俊的儿子，
三位美丽的女儿，
三位为王的弟弟，
三十三位勇士，
三百位先锋，
三千位侍从。
他的三位儿子是：
长子扎沙莫尔根勇士，
次子布赫毕力格图勇士，
幼子哈布图格日勒勇士。
汗·霍尔穆兹达天神的三位弟弟是：
大弟弟查日嘎勒诺颜
二弟哈拉照通
幼弟青格里克诺颜
三十三位勇士是：
贝登乌兰勇士
孛尔贵尚玛尔勇士
额尔钦尚玛尔勇士
小贝勒格勇士
努赫格尔额木钦勇士
额尔赫曼金勇士
九位匠师勇士
九位风箱勇士

九位铁匠勇士

以汗·霍尔穆兹达天神为首的五十五尊腾格里尚未全部查明，现已查出者如下：

汗·霍尔穆兹达腾格里——五十五尊腾格里之长辈和首领。

那仁都兰腾格里—— 五十五尊腾格里之苏勒德命运之神

三尊降雨腾格里

三尊宿营腾格里

白色敖云嘎日腾格里

白色正义腾格里

红色长庚星腾格里

锌白腾格里

白色腰围腾格里- -贝登乌兰勇士之父

白色命运腾格里——保护牲畜的腾格里，孛尔贵尚玛尔勇士之父。

白色系绳腾格里——额尔钦尚玛尔勇士之父。

白色宝塔日盖腾格里——小贝勒勇士之父。

白色战斗腾格里－－七十尊云神之主，撑管战争的腾格里。

[拉·胡日查巴特尔著，A. 图门译，苏鲁格校订：《哈腾根十三家神祭祀》，第59- 63页，内蒙古文化出版社1986年版（蒙文版）]

东方四十四尊天神

东方四十四尊腾格里的长辈和首领是红色阿塔噶腾格里（布里亚特人亦称之为“阿泰”）。

红色阿塔噶腾格里之父为：

十三界之兄弟，

流转于嫉妒与醋意之中的

阿布尔古查干巴拜

红色阿塔噶腾格里有：

三位当萨满的儿子

三位美丽的女儿

六十六位勇士

六百名先锋

六千名侍卫

红色阿塔噶腾格里的长子是查干哈沙尔萨满；次子是西拉哈沙尔萨满；幼子是哈拉哈沙尔萨满。

红色阿塔噶腾格里的长女是阿勒坦霍尔古布其；次女是孟根霍尔古布其；幼女是乌

云斯琴。

以红色阿塔噶腾格里为首的东方四十四尊天神中，目前能够查明者如下：

红色阿塔噶腾格里——东方四十四尊天神之长辈和首领。

黑色烟雾腾格里

血河腾格里

灰斑斓腾格里

黄斑斓腾格里

三尊风神腾格里

三尊额莫尔钦腾格里

黑斑点腾格里

黑斑斓腾格里

黑色博格勒古尔腾格里

黑色爱神腾格里

黑色蒙昧腾格里

黑心腾格里

汗·克星腾格里

玉面浑德楞腾格里（昆都伦喀拉真腾格里）

预兆腾格里——东北方怪声怪气地区的天神。

[拉·胡日查巴特尔著，A. 图门译，苏鲁格校订：《哈腾根十三家神祭祀》，第 63—65 页，内蒙古文化出版社 1986 年版（蒙文版）]

十三尊天神

蒙古民族自古以来就崇拜天神，据说如果十三尊天神保佑，就能征服任何蛮横的敌人和猛兽，永立不败之地。这十三尊天神为：东方腾格里、西方腾格里、南方腾格里、北方的三尊腾格里，西南、西北、东南、东北各一尊腾格里，上、中、下各一尊腾格里，共十三尊腾格里。我认为鄂尔多斯流传的这种说法与“合塔斤十三阿塔噶腾格里”相符，世代祭奠“十三阿塔噶腾格里”的合塔斤老人们也是这样述说的。各种史籍、资料中有关萨满教的十三尊天神的记载如下：

上、中、下：

上可汗腾格里

中主人腾格里

下母亲腾格里

西方：

西方主神

白色英雄腾格里
东方：
东方腾格里
朱日恳喀喇腾格里
北方：
北方三尊额日和图腾格里
南方：
金星腾格里
西南方：
来自西南方的赐予财富的白色小腾格里
白音阿巴孩·翁衮供奉的主神
东南方：
来自东南方的三角嘴的昆都伦喀啦真腾格里
东北方：
来自东北方的怪声怪气地区的预兆腾格里
西北方：
格色格腾格里
衮巴特尔腾格里

由此看来，十方及上、中、下界都有天神，但不能认为这些天神都是“十三阿塔噶腾格里，关于“十三阿塔噶腾格里”各有何称谓及各自的职能的资料至今尚未发现。

[拉·胡日查巴特尔著，A. 图门译，苏鲁格校订：《哈腾根十三家神祭祀》，第 37—39 页，内蒙古文化出版社 1986 年版（蒙文版）]

第三节 冥世观念

他们对于永生和无边的苦海则一无所知。然而，他们却相信在死后将生活在另一世界中，并且还在那里饲养自己的畜群、吃吃喝喝，可以从事在本世间人们所作的一切。

[耿昇译：《柏朗嘉宾蒙古行纪》，第 34—35 页，中华书局 1985 年版]

布里亚特人对“天”之观念，谓天界甚美，不仅萨满即普通布里亚特人，亦得于其处结婚、养子、食物、饮酒、乘优良之骏马。蒙古人云：唯恶人则永远不能到达“天国”，且永受拷问及苛责。诺该伊人相信自杀者，酒客及为雷霹死者，其灵魂永远无在“天国”营生活之权利。当由夏坦（sohatan）引导而入“地下国”中。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1987 年印]

〔祖日亥·姆莱恩〕

“祖日亥·姆莱恩”是布里亚特人对勒拿河水中流的称呼。按萨满教神话，勒拿河水中流被认为是“阳界”和“阴界”的分界线。

萨满教徒相信，死人的王国在勒拿河外。按古布里亚特神话，阴界不是在地下，而是在北方或东北方的某一位置。这种虚幻的信仰间接地反映了古布里亚特人宇宙三维观念的局限性。这是由于他们的交通和联系手段处于原始状态，没有因其经济需要而走访自己疆域之外的世界而造成的。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 54 页]

〔东方〕

东方，布里亚特语作“Зуун мээ”。直译为“左方”，“左手的方向（Зуун зар мээ）”，被认为是不好的（坏的）方向。

人们对方向的确定可以说是开始于区分左右手之时。布里亚特人把西方称为右手（баруун зар）之方，与之相反的方向即是东方，脊背（ара）的方向为北方，前方（урд）即为南方。由于人们在劳动过程中偏重于使用右手，所以左手的方向即东方在古布里亚特和萨满教神话中表现出被否定的意味。例如，在萨满教神话中的东方众腾格里（Зууни мэнгэри）是以危害人类的天神魂灵身份出现的；东方众哈特（Зууни хаг）是以给人类降下各种疾病的魂灵主神形象出现的；“去东方（Зуулэхэ）”一词意味着“去‘那个’世界，死亡”。由于这种原始的思维观念，萨满教徒在埋葬死人后，要围绕坟墓自右向左转三圈。在葬礼中，他们仍是用左手向左方洒酒。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 55 页]

〔七层地狱〕

按萨满教观念，阴界有七层地狱，下七层地狱是对在阳界犯有过失的人到阴界后的七种相应的惩罚方式。

作为死者的居处，萨满教的地狱不同于佛教和基督教的地狱，它没有自己的对立面——天堂。古布里亚特社会阶级分化尚未完全成熟，随之而来的是缺少安慰被压迫者的宗教内容。除了这些，萨满教的地狱有别于基督教的地狱还在于它较少抽象性。萨满教的地狱分为：1）冷狱（хгүмэн мала）；2）火狱（zal maua）；3）焦油狱（габирхай maua）；4）虱子狱（боohэнэи maua）；5）甲虫狱（coxoln maua）；6）蛇狱（μozoй maua）；7）蚂蚁狱（шорzoouzuoh maua）。

随着历史的发展，古布里亚特氏族社会逐渐瓦解，贫富分化出现，在统治者及其下属中，特别是18--19世纪，旧的地狱观念已被新的明显带有社会的、阶级对立色彩的地狱观念所代替。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第43—44页]

〔死亡之门〕

按萨满教神话，死亡之门在埃尔莱恩汗所居之地，所有的死人的灵魂在经过审判之后都要从此门经过，大多数灵魂不能返回地界生活。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第82页]

〔嘎札里·乌尔亥〕

神话中的地洞，通过它人们似乎可以来到地下世界(googo Заацбu)。对于地下的人来说，地上就像天上，而地上的人则是天神。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第36页]

〔埃尔莱恩·汗〕

按照布里亚特和阿尔泰突厥神话，埃尔莱恩汗是东方众哈特之中最凶狠的魂灵，他被认为是下界的主宰者，拥有许多管理死人王国的机构和人员：助手、司书员、告密者、代理人和88狱。在88狱中充满了各种用来讯问、拷打鬼使神差俘虏来的人的灵魂的严酷的刑具。埃尔莱恩汗这一神话形象是蒙古和俄罗斯封建社会的政治制度的宗教反映。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第104页]

〔乌亥勒·哈拉·贝什埃舍〕

按萨满教神话，乌亥勒·哈拉·贝什埃舍是埃尔莱恩汗的衙役之一，它常年在死亡之门旁看守人的灵魂，从来无人替换。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第82页]

第四节 命运观念

〔绍罗〕

即命运、劫数，相信注定的命运。古布里亚特人将命运分为两种：一种叫“穆乌·

绍罗”——厄运、倒霉；一种叫“卓尔·绍罗”——幸运，顺利。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第99页]

〔厄运〕

1）据布里亚特萨满教徒的观念，ёро是不祥之兆或命中注定的不幸预感；2）已经发生在人身上的无法消除、不可逃脱的不幸。

萨满巫术和祭祀仪式意在改变事件进程使之有利于人类，但萨满教作为宗教世界观体系不可能逃脱宿命论，如同其他一切宗教的特性一样。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第50页]

〔扎雅巴里〕

即人的命运。按布里亚特萨满教徒迷信，人的命运是由永恒的蓝天或扎雅巴里·腾格里（Заяабари мэнгэри）决定的。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第52页]

〔生命之力〕

按古代布里亚特人的泛神论观念，某种类似“生命之力”的东西似乎存在于人和动物的每一器官或每一部分。他们认为，人如果丧失了生命之力，就会手脚麻痹、四肢瘫痪。同时，нулдэ也被认为是所有器官的“生命之力”，但它不是人的独立的“另一面”。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第94页]

按萨满教世界观，梦能预兆某种难以猜测的似乎是决定人的命运劫数的未来之事。

由于不能很好地理解梦境，萨满教徒们违背自己对命运的信仰，承认了影响命运的可能性之存在，并尽力使之转向有利于自己的方面。为此，他们要为那些似乎能决定人类命运的某些魂灵举行一定的祭祀仪式。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第54页]

П. П. 巴托罗夫记载了布里亚特人这样的迷信：“如果猎人在梦中梦见自己喝酒、追逐女人、照料孩子、买着好的东西，则意味着狩猎顺利、成功。”

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第29页]

第五节 鬼神操纵疾病和自然灾害观念

〔祖得〕

“祖得（zyg）”是指在放牧时因天气寒冷而造成的牲畜饲料缺乏这一现象。布里亚特萨满教徒认为，这种现象是危害人类的东方腾格里降给人们的灾难。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第53页］

〔鼠疫〕

布里亚特萨满教徒认为，此病是由东方众腾格里降给人类或动物的。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第57页］

〔哈鲁恩·乌博舍恩〕

即伤寒病，布里亚特旧时的一种不治之症。伤寒病和瘰疬病（Шара убшэн）化身为危害人类的无名魂灵（属东方腾格里神统），它们长着半边白脸、半边黑脸，交头接耳、低声说话，驾着黑色的马车行走。

这些驾着黑色马车的病神明显地证明了其起源较晚这一事实，或者也许是这个神话发生了变异，因为布里亚特人只是在封建王国出现后才有了马车。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第83页］

〔哈德哈拉〕

即疾病（肺炎）。萨满教徒认为，此病系年轻的亲属横死后的灵魂作用其亲人所致，似乎是在提醒家人莫忘自己。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第83页］

〔达兰·图尔盖德〕

萨满教神话中的70个无名魂灵，是疮病之神。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第42页］

〔嘎日祖申〕

萨满教徒尊奉的一组神灵，各种神经和心理疾病的形象化象。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第37页］

〔嘎日祖·乌布申〕

即“颠狂症”。此病似乎是由萨满神统某一天神降下，实际上是以丧失中枢神经系统功能为特征的一种急性传染病。染此病时，病人处在疯狂状态，会进犯周围的一切。

萨满教徒将此病分为两种：мугэр zалзуу（缰绳绊马狂犬病）——得此病的人不能跑、不能转动、不能卧倒——和 нохой залзуу（狂犬病）。在同此病斗争的过程中，人们获得了“神奇”的经验：用枪向上射击病人，把病人沉在“神湖”里，让病人吞下连同面包在一起的九块施以彩绘的小铁块；用炽热的铁烧其被咬伤的地方，等等。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 37 页］

〔疥痒〕

按布里亚特萨满教徒迷信，疥痒是东方众哈特降给人类或家畜的，意在提醒人们勿忘为之献祭。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 57 页］

〔赛尔亥〕

即家畜身上的寄生虫。按萨满教徒观念，系由东方天神面降。

［И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 101 页］

第三章 图腾崇拜

第一节 蒙古人共同崇拜的图腾

一、狼图腾崇拜

在六个儿子已经确定了孛祖黑和兀出黑的称号，并且分别授予左右翼军队之后，他又重新规定了他们每个孩子的称号、印记和标志，而且这二十四支中的每一支都被授以某种动物，作为他们的汪浑（aūnqūn）①。这个词出自亦纳黑（ain（a）-q），而亦纳黑为突厥语“吉祥”之意，因为譬如说：“亦纳黑·不勒孙”，这就是说，祝你吉祥！有这样一种习俗，凡是做了某部落的汪浑〔的动物〕，他们就不侵犯它，不抗拒它，也不吃它的肉，因为他们占有它是为了吉兆。直到现今，这种意义还有效地保留着，那些部落每个都知道自己的汪浑。

〔（波斯）拉施特主编，余大钧、周建奇译，《史集》，第一卷，第一分册，第141页，商务印书馆1983年版〕

突厥者，其先居西海之右，独为部落，盖匈奴别种也，姓阿史那氏，后为邻国所灭，有一小儿，年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，刖足断其臂弃草泽中，有牝狼以肉饲之，及长，与狼交合，遂有孕焉，彼王闻儿在，重遣杀之，使者见在狼侧，并欲杀狼，于时若有神凭，投狼于西海之东，落高昌西北山，山有洞穴，穴内有平壤茂草，周围数百里，四面俱山，狼匿其中，遂生十男，十男长，外托妻孕，其后各为一姓，阿史那即其一也。最贤，遂为君长，故牙门前建狼头纛，亦不忘本也。

〔《周书·突厥传》〕

高车，盖古赤狄之种，初号狄历，北方以为敕勒，诸夏以为高车丁零。匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰：“吾有此女，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，未撤之间

① 又作 aūngūn，即中古突厥语（布达戈夫、拉德洛夫和曾克尔所谓的察合台语）中的 aūngūn，意谓（专用于牲畜身上的）标记，即牲畜所有权的标记；也指突厥部落中受尊崇的鸟，这些解释显然都不适用于拉施特的这段文字；而且从这位史家的下文中可以看出，汪浑是指部落的图腾。

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，乃辱父母也！"妹不从，下为狼妻而产子。后遂滋繁成国。

［《魏书·高车传》］

成吉思合罕的祖先是承受天命而生的苍色狼，他和妻子惨白色鹿一同渡过腾汲思水，来到斡难河源头的不儿罕山前住下，生子名曰巴塔赤罕。

［额尔登泰、乌云达赉著，苏鲁格新译：《蒙古秘史》校勘本，第1页，内蒙古人民出版社1980年版］

在布里亚特人和蒙古人中广泛流传着母狼喂养婴儿长大成人的传说，这个母狼后来成了布里亚特人的女始祖。他们认为，绍诺（狼）氏族的人们能治好因狼进犯而受创伤的动物。因此，凡有被狼咬伤动物者，总是要邀请绍诺人。这个氏族的人手里拿着枪，向空中发射，口中言道："我是狼的后裔，天狗的子孙，请收回自己的唾液。"

狼形象的神圣性在关子狼的天神起源的传说中，在人们对狼的禁忌及称呼避讳中，都有表现。他们总是以譬喻的方式去谈论狼，例如"森林爷爷"、"密林老人"、"蓝眼睛"等。

广泛流传于布里亚特的传说中讲，白狼是天狗，它只按照腾格里的指示行事。当它们向腾格里请求食物时，个个都仰起头，拉长声音吵闹。腾格里指点它们，在什么地方、从谁那里能宰杀到什么样毛色的以及多少数量的动物。众白狼在进餐前好像是举行了感谢祈祷仪式。它们坐在后腿上，向前举着动物的肾，感谢腾格里的食物。白狼进犯畜群被认为是吉兆，能使畜群增长、生活富足。因此，他们禁止表达对狼杀死畜牲的不满情绪，因为这是作为礼物献给天神的。他们曾经有禁止打死跑到院子里或祸害畜群的狼的习俗，同样是由于他们认为，如果打死前来进犯的狼，将会受到更大的损失。

［Г. П. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第36页］

蒙古人通常把狼忌讳叫狼，而叫赫列阿木腾（野外的动物）、杭盖阿木腾（山岗上的动物）、宝亥（狼的讳称）、毛道高（狼的讳称）等。

［（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印］

出征唐古特国之途中，围猎于杭爱山，成吉思汗因先知而降旨曰："此次围猎，将有一惨白色鹿、一苍色狼被围，当放其生，勿杀之。"

［萨囊彻辰著，苏鲁格译：《蒙古源流》，第206页，内蒙古人民出版社1980年版（蒙文版）］

二、鹿图腾崇拜

鹿石的秘密

上面谈到的蒙古岩画反映了中央亚草原部落悠久复杂的历史和文化。现在谈谈蒙古所特有的另一类遗存。这类遗存是蒙古文化历史景观中颇具特色的部分，也是蒙古的骄傲之所在。

这类遗存中，第一组遗存就是所谓鹿石。鹿石值得专门作一番叙述。

凡是到蒙古和苏联外贝加尔地区进行旅行以研究亚洲大陆这一地域内文化历史遗存的人，都会看到那些令人惊异不止的鹿石。鹿石在蒙古非常之多。

大部分鹿石是一些横剖面为圆形或长方形的石柱，由两条横带分为三部分。上横带一般较窄，由一列小坑组成。下横带一般较宽，由小点、水平杉针花纹或平行交叉线组成。石柱上部刻着的大小不同的圆盘形——研究家们认为，这是一种太阳镜——和石柱两侧刻着的五边形网状图形（盾），是鹿石一般必有的细节。

鹿石上凿刻的武器有短刀、刀、矛、斧、钺。至于动物，那么在鹿石上凿刻的一般是奔鹿，四腿弯曲或狂奔状，头后倾，巨角几乎触及背部，眼大睁。鹿头前部常呈喙状。

善良的扁角鹿形象占绝对多数，因此考古著作就将这种遗存称做“鹿石”。这说明，扁角鹿这种动物在外贝加尔地区和蒙古草原诸部的宗教、艺术和世界观中占有特殊位置。

上述观念至今仍有余音。在蒙古民族学方面，游戏、歌曲和诗歌中，都有鹿的形象出现。

鹿被视为最善良的动物，是吉兆。蒙古西北部的达尔哈特部以及巴尔扈特部、察哈尔部、科尔沁部萨满巫直到不久前还在法衣上绣制鹿形，在举行宗教仪式时所戴的帽子和萨满铃鼓上悬挂鹿角；达尔哈特人还用鹿皮缝制节日服装。蒙古人有一则传说将鹿和扁角鹿与天体联系到一起。这则传说讲，有三只扁角鹿和鹿带着小鹿飞向天上的猎户星座，后面有一个天上猎人在追赶。

[（蒙古）Д．迈达尔：《蒙古历史文化遗存》，莫斯科思想出版社1981年版，载内蒙古自治区文物工作队编印：《文物考古参考资料》第六期（1984年）]

在我们的国家里，经常遇到刻有鹿像的石碑，这不仅在杭盖有，而且在戈壁也不少。把鹿像刻在石碑上这件事情，可能是和蒙古人把鹿作为神灵崇拜物有关系。

直到现在，蒙古西北部达尔罕地方的巫师和内蒙古的巴尔虎、察哈尔、科尔沁等地方的一些巫师的帽子上，镶有一个用铁做的鹿角像。他们用的青铜镜和火镰上，也都刻有鹿的像。从这些可以看出，鹿是古代蒙古人，特别是居住在森林里的蒙古人的神灵崇拜物。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简

史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

我们于 1967 年在肯特爱玛克的孟和汗苏木探查所看到的巴彦敖包，它的形式也同上述敖包相似。按其形式，可以联想宾德尔敖包（一个大敖包为中心，在其四周各有三个小型敖包），但是供品台设在它的南面。这个敖包坐落在克鲁伦河南岸地势较高的地带，并按其地位，在周围地区具有较大的影响。在敖包近旁南面出口处，配置了石制浮雕图像，其中有一个工艺相当精巧的多角公鹿雕像，它挺立在鹿群中间，特别醒目。

[（苏）П. Н. 维克托若娃著，白蔚泰译：《蒙古人的种族起源和文化源流》，莫斯科 1980 年版]

伊赫—腾格里—阿姆岩画自然当是蒙古画家画的唯一的 13 世纪至 14 世纪蒙古妇女像，同时也当是蒙古人艺术技巧的最古老典范。它是硕果仅存的历史学——民族志学文献，是蒙古民族在艺术和文化方面的珍贵遗产。遗憾的是，这幅出色的肖像画画的到底是谁，……第二种推测可能是对的，即画的不是一个普普通通的妇女，而是一位女神。这一点可由旁边那幅与草原部落原始信仰有关的图形明显具有崇拜性质看出。妇女图形旁边画着一只扁角鹿。特殊模拟风格化的扁角鹿被画成一种典型的姿势。头部转向后方，腿部膝盖处弯曲，成蹲踞式。身上可以看到花斑，头上直直地竖着两只长长的扁桃状耳朵。这个用同妇女画像相同的（就其完好程度而言）黑墨绘成的图形，对妇女画像是一个很好的补充，并可以使这一组早期蒙古时代（13 世纪至 14 世纪）岩画的共同年代进一步得到确认。鹿形——一般为西伯利亚赤鹿——无疑贯穿着中央亚和东欧草原部落的数千年历史。它是数千年来为人们所喜爱的艺术题材。

就此而言，伊赫——腾格里——阿姆岩画与贝加尔湖以西出土的系同一时期或其前后制成的艺术品上的鹿形在风格上是完全一致的，这一点尤其使人感到兴趣。比如，“Е. Ф. 谢嘉金娜在 1959 年发掘翁格河畔铁器时代居址时发现的骨制箭袋复面物上雕刻的鹿形，就与这幅岩画上的鹿形十分相近。再比如，12 世纪至 14 世纪中亚和南俄草原上的游牧民，首先是波洛维茨人、基普恰克人或科曼人——13 世纪时，蒙古人曾同他们在南俄草原以及前高加索地区打过仗——的箭袋装饰骨片上，刻的也是这种膝部弯曲、耳朵形状完全相同、体态风格模式化了的扁角鹿。

可以这样认为：这种艺术内容的继承性，数千年来一直是以草原部落的古代传统思想为基础的。

Г. Н. 波塔宁以民间口头文学资料为依据，确定了鹿形在突厥族和蒙古族的世界观以及宇宙起源论方面所占的重要位置。鹿形在欧亚草原民族世界观方面的特殊作用，显然是由它在上起斯基泰人和匈奴人、下迄欧洲大陆晚期游牧民族的艺术中所具有的稳定面决定的。

谈到伊赫—腾格里—阿姆岩画中的梅花扁角鹿图形，不能不联想到蒙古人的女始

祖——梅花鹿（“美丽的母鹿”）豁阿·马阑勒的神话形象。这只神鹿的形象属于蒙古人谱系颂诗之首。蒙古人的宇宙起源说就是以它为开端的。“美丽的母鹿”不仅开创了成吉思汗祖先居统治地位的“黄金家族”孛儿只斤族，而且开创了整个蒙古民族。这一传说还与其他民族的传说相呼应。“民族大迁徙”时代的传说总要提到一只神奇的扁角鹿——部落的祖先和保护人——引导各个部落前进，为他们走向新的地方指明道路。根据鹿形王远古时代草原部落、图腾神话或动物神话的艺术中广泛流传这一情况来看，13世纪至14世纪蒙古人的鹿形也可在早期阶段即早期铁器时代和青铜器时代溯到其起源。看来，伊赫—腾格里—阿姆岩画上的母鹿所表现的就是女始祖豁阿·马阑勒的形象。

[（苏）A. П. 奥克拉德尼科夫：《博格多乌拉山麓石崖上的蒙古古代人像、铭文和图形》，陈弘法译自《蒙古考古论文集》，莫斯科，苏联科学院出版社1962年版]

当初元朝的人祖。是天生一个苍色的狼。与一个惨白色的鹿相配了。同渡过腾吉思名字的水来。到于斡难名字的河源头。不儿罕名字的山前住着。产了一个人名字唤作巴塔赤罕。

[额尔登泰、乌云达赉：《蒙古秘史》校勘本，第913页，内蒙古人民出版社1980年版]

布里亚特存在鹿崇拜的现有民族学材料中几乎没有表现。只是有这样的记载：土地主神有时被称为布加·哈坦（Буга хаман，буга即鹿），我们从M. H. 罕加洛夫的著作中可以见到。鹿崇拜曾是广为流行的，不论它是公鹿还是母鹿。他们相信，鹿在鸣叫时发示的声音是这样的意思：“谁想要打死我，让他不能活到老；谁要是听我的话，我将保护他长寿。”不论是蒙古人，还是布里亚特人，都有崇拜鹿角之俗。获取鹿之后，人们首先要分割其带角的头，并将其运回家中，挂在猎人之中的一人家前。他们把鹿头放在炉灶附近的白色羊毛毡上，举行崇拜鹿角的仪式（буугнн эбэрмэ мурдэхэ）。这以后，每一个人都要摸一摸鹿头，以求幸福（адисаабаха）。因为他们认为，鹿头是极其珍贵之物。能得到幸福，这也许是鹿图腾崇拜存在的最有力的证据。一句话，鹿被认为是天上的动物（бууман）。

鹿崇拜在蒙古民间艺术中也有所反映。在蒙古包里（这里生活着布里亚特人家庭），我们能发现用红颜色漆成的箱子，这个用传统工艺制成的箱子要放在蒙古人最崇尚的方向。在箱子的金边之内还画有犄角多杈的红鹿。萨满的铃鼓上也挂有这样的鹿。红色意味着，鹿是“活的”。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第39页]

第二节　蒙古布第亚特部落的图腾崇拜

一、鹰图腾崇拜

〔鹰（Бурzэg）〕

Бурzэg 即鹰或鹫，布里亚特部落的原始图腾之一。晚出的布里亚特萨满教神话云：此物系第一个萨满——奥耳杭岛布里亚特萨满的祖先。几乎所有的布里亚特人都存在这样的禁忌习俗：禁止打死鹰（鹫），不准惊动它，严禁把它从窝里赶出来等等。鹰作为第一个萨满受到尊崇是与贝加尔湖和奥耳杭沿岸山崖地带的大量的鹰被视为坚强、长寿之象征的形象化身这一事实联系在一起的。

〔И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 33 页〕

布里亚特人的鹰崇拜本质上具有图腾崇拜之特性。在 П. П. 巴托罗夫记录的传说中讲到：自古以来，鹰就是人，是它的父亲将其变成了鸟类。它的父亲想知道，在南方是不是真的出现了新宗教的传道者。于是，他就派自己的儿子去那里探视，因路途遥远，而让自己的儿子变成了一只鹰。儿子在返回奥耳杭的途中因饥饿无力而吃了许多鸟兽的尸体。因其吃了“不洁之物”，玷污了自己，所以不能再由鹰重新变成人。成为鹰后，它生下了许多跟自己长得相像的奥耳杭白头鹰。

鹰崇拜，很明显，是布里亚特信仰的古老层面。同奥耳杭岛历史地联系在一起，是因为这种崇拜同这块领地密切相关。他们认为，鹰是奥耳杭岛主神之子，名叫汗·霍托·爸爸依（хан хомо баабай）——霍托汗父（хомо 即 хомой，在雅库特语中为“鹰”之意。意思是从前自己的奥耳杭岛主神是鸟类形象）。

鹰，可能是部分豁里布里亚特人的图腾。在 В. 尤姆苏诺夫的年鉴中载，豁里人在一定时期曾沿伏尔加河畔或奥耳杭岛生活。但有一次，鹰抢走了富裕人家的女儿。此后，豁里人就迁徙他方了。他们认为是威严的祖鸟愤怒了才发生此事。

有资料表明，布里亚特的豁里人、巴尔古津人、库丁人在向奥耳杭主神汗·霍托·爸爸依祈祷时要面向奥耳杭山崖上的洞穴。这里集中体现了各种不同层次的信仰，尊崇洞穴——地母之腹以鹰、鸟祖崇拜形式表现出来。但到此请求子孙兴旺成了人们的综合动机。在雅库特能观看到奇怪的现象：无儿无女的妇女们向鹰请求给予她们以孩子的灵魂。

根据有关材料判断，白头鹰崇拜不只是仅在祖先是鹰的布里亚特部分人生活之地形成的。白头鹰的形象，大概与太阳崇拜有关。比较突出的是，雅库特人的鹰崇拜是同太阳和火联系在一起的。巴尔古津布里亚特人为进行祷火仪式要邀请出身于嘎日祖特部的

人充当火职业者。有意思的是，雅库特人生病时，似乎只有出身于豁里氏族的人才能充当打火者，用火镰敲出火苗，招唤火魂灵。这个人用火镰敲击出火，每敲一次都说："豁里人的祖先啊，火的拥有者，多么洁净，多么重要。"按照另外一种说法，祖先是鹰的人能举行这种仪式。即出身于鹰氏族的人能举行这种仪式。巴尔古津布里亚特人认为自己是豁里部的后代。这样，可以说，出身于豁罗（хоро，在雅库特）或豁里（хори，在布里亚特）氏族的人可以充当火职业者。因为这些人来源于鹰，而正是鹰从太阳那里弄到了火。

布里亚特的有些部落，他们崇拜作为自己始祖的鹰，称之为"伟大神圣之鸟"。他们认为，鹰明白人类的语言，对鹰有不善良态度者，或打死、打伤鹰者，都将受到残酷的报复，一定会很快遭到鹰亲自杀死。在那些认为自己祖先是鹰的布里亚特氏族中都禁止猎鹰。他们说，鹰是"有魂灵的主神"，但这已经是较晚的解释了。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第37—38页]

二、天鹅图腾崇拜

关于女始祖天鹅传说的各种异文广泛地流传于布里亚特。例如，巴尔古津的嘎日祖特人讲：九只天鹅处女中的一只成了豁里奥多依的妻子，并生下了孩子。当孩子长大以后，天鹅妻子说："天上的人应当住在天上，地下的人应该住在地下。"然后就变成一只天鹅飞向蒙古包上空。就在这时，丈夫急忙用手抓了一下它的脚掌，所以这只被地上的人触摸过（受玷污）的天鹅就不能飞返天界。这样，天鹅便留下来成了鸟类。从那时起，天鹅飞在人的上空一定要叫"蒙代"，大概是向人们致意、问候："你们好吗？"而人们见到天鹅，也应当报以"蒙代"之声。布里亚特人把绍绍洛克部称之为查干·舒布温坦，意即"出身于白鸟的人"、"天鹅的后裔"。他们认为，天鹅鸟是他们的始祖。由于这个部落自认为来源于天鹅这种与天空连在一起的白色圣鸟，所以他们禁止吃"不洁净"的肉，禁止穿用"不洁净"的线做成的衣服（"不洁静"的动物即狗、旱獭）。

秋天，当鸟儿飞往温暖地区，人们带着一杯杯奶子出来，在鸟群留下的印迹上滴洒，祝愿它们一路平安，请求它们留下"亥塞格"（хэшэг）——"美满、幸福"。他们这样做是为了在下一个春天来临之前，在鸟儿再次返回之前，生活如意、顺利。而春天，他们则用奶制食品迎接鸟儿。在滴洒奶汁时，巴尔古津的嘎日祖特人说："我们出身于天鹅鸟，我们的氏族是豁里蒙古，我们的拴马桩是白桦树。"

打死天鹅、吃天鹅肉，在布里亚特人看来是极大的罪过。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第35页]

三、野猪图腾崇拜

从布里亚特人对野猪的态度中，可以充分地察觉出他们视野猪为图腾的模糊观念。豁里部的一支族称为“博多恩古特（野猪）”。按照 Ц. Б. 采杰恩达姆巴耶夫的观点，博多恩古特人是契丹人的后裔，契丹人曾普遍流行以野猪为图腾的习俗。扎卡缅斯克布里亚特人把野猪的牙挂在剑鞘和火镰上，并利用其敲出火，保存火，以供点烟之用。

当人们外出猎捕野猪时，不能一起谈论此事，因为他们认为，土地是野猪的耳朵。在为埋葬死者而举行祈求土地的仪式时，他们要用野猪牙划出“赎回土地”的界线。在建造新居时，地基下面的地段仍要用野猪牙划出，然后在门下面（门坎下）滴湿野猪的头。

有时，他们也把野猪头（或代之以马头、绵羊头等）用于婚礼上主持人（媒人）举行的“特莱依·浑代亥（моолэй хунгэхэ）”仪式中（моолэц——“煮好的头”，хунгэхэ——“进行切割”）。主持人（媒人）要把兽头以及拉开油脂脊柱的窄布一同带走。按习惯，主持人（媒人）要在野猪头上做六次切割。当他离开婚礼场合时，要把猪头牢牢拴在马鞍或鞍带上。在回家的路上，他应当善于解开绳子，以使头掉下来。如果他把野猪头带回家，或以此为食物，人们认为，他很快就会死掉……

大略可以说，野猪崇拜在蒙古民族中曾经是广为盛行的。野猪的牙、颌骨、头骨被他们用来作小孩的护身符，也用来充当“洁净”土地的神奇之物。把野猪头挂在家畜圈舍附近，人们以此求其平安无损。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第38—39页]

四、公牛图腾崇拜

〔布哈·诺颜·爸爸依〕

直译为“布哈诺颜父亲”、“公牛”、“男神父亲”。神话中的布里亚特部落布拉加特人的祖先。布哈·诺谚·爸爸依这一形象是古布里亚特人从原始狩猎业、捕鱼业向畜牧业转换的宗教反映。据一个神话异文：他变成人的形象从天上降到地下，白天他变成一只杂灰色的公牛与沃伊洛特泰日汗一只花牛顶架，晚上则变成人秘密拜访娴静的公主布丹·哈坦，公主因此生下了一对孪生子——埃希里特和布拉加特——未来的胞族埃希里特部和布拉加特部的始祖。按照较古的神话异文：布丹·哈坦生下了一个儿子名叫布拉加特，而埃希里特则是一条花江鳕鱼生下的，无儿无女的萨满阿绥汗在贝加尔湖畔拣到了他。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第32页]

五、鱼图腾崇拜

至于说到布里亚特人，据其传说讲，水在他们的民族起源过程中，起了重要的媒介作用。例如，埃希里特人起源于江鳕鱼，某些氏族则起源于哲罗鱼。传说中讲：一个姑娘在河边走路，从水里跳出一条哲罗鱼，这条鱼摇动着的尾巴碰到了姑娘的身上。以后，这个姑娘就怀了孕，生下一子，此子成了库尔库特人和乌利亚阿巴人的始祖。豁里人迎接始祖仪式的举行地点为有雌天鹅游动的河湖之畔。

[Г.Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第42页]

第四章　生殖崇拜

在布里亚特语中，“大地”这一概念一般是用词组“gəлэхэù gайga”来表述的。这一词组突出强调的是大地广阔无垠、浩瀚无边这一特征。“gəлэхэй”、“gəлэzэй”在突厥蒙古语和通古斯语中意思都是“辽阔的，丰富的”，它是土地一词的主要修饰语。图瓦—萨尔贾克人和乌梁海人有神或掌权颇大的女神，它是狩猎者的保护神，人们把黑马献祭给它……人们把女神的身体同地面等同起来，并留下了各种禁忌，如禁止拔草，禁止用锐状物挖地。把地表同女神身体相比，在图瓦—萨尔贾克人中没有表现出统一性。类似的观念在蒙古语族民族中极盛，他们保持着对土地的上述禁忌。除了这些，类似的观念在他们的仪式经书中也有记载。例如，我们能找到这样的记载：

永恒的绸缎般的蓝天！
永恒的油脂般的母亲埃杜根（Эуzэн）！
永恒的蓝天长着光闪闪的眼睛（аиаz нидуту）！
母亲埃杜根长着金灿灿的耳朵！
我为你举行伟大的颂赞仪式。
神圣的依希·汗山啊（бozgo Uщи хан），
哈同（Хамун）母亲河，
您的脊梁是那样弯曲，
您的乳房是那样丰满，
您的阴缝是那样紧挤，
您的肩胛骨是那样突出，
您的腋窝是那样庞大……
您拥有无边无际的身躯……
神圣伟大的地水之神啊，
我要为你举行祭祀仪式！

布里亚特人的地神，也是女神多于男神，尽管她在晚时转向了男神形象。在中世纪的蒙古文献中，地母之神同“永恒的蓝天”相提并论。布里亚特人把大地称为母亲，而把天空称为父亲。关于地母的古老观念大概在西布里亚特人中长期保存着。有趣的是，尊奉大地女神的仪式在20世纪还存在着。在行此仪式时，只有妇女参加，甚至连小孩也无权进入她们的仪式领地。向依杜根（Nмуzе）即埃杜根祈祷仪式还伴随着妇女插稠李花的服饰习俗。妇女们裸露着前胸，请求天神——胡赫·腾格里（Хухэ тэнzри）使她们变得

年轻，赐给她们以丰满的乳房和充足的奶水。他们认为，依杜根女神不仅关心人类，而且关心树木、动物和鸟类。他们相信，依杜根女神把雪白的马驹赐给了白色牡马，把喳喳叫的小乌鸦赐给了黑乌鸦，把甜稠李枝赐给了稠李树。这种关于崇拜大地女神埃杜根仪式的报道大概是特殊的情况。外贝加尔布里亚特人的大地女神埃杜根显然是被遗忘的。他们的“埃杜根”一词，在“女人的肚子”这一意义上保留着，有时作为害怕、惊奇的喊声，或作为俗骂、禁咒的话来运用。

尊崇山洞是把埃杜根作为地母崇拜的一个反映。由于人们在山洞和女性生殖器两者之间产生类比联想，从而把山洞看作具有赏赐子孙的能力。山洞经常被称为是“母亲的肚子”……

在布里亚特，高耸于大地之上的山脉，沿着地表流动着的河流，拔地而生的树木，这一切都是人们的尊奉对象，都是地母崇拜的产物。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第26—30页]

〔乌日盖恩·额亥〕

即地母或大地母亲。在古布里亚特神话中，大地化身为所有人类的女始祖形象（У лгэн гэлхэй-эхэмнай），而天空则化身为所有人类的男始祖形象。大地和天空的人格化在此并没有宗教意义，而是具有原始泛神论特征。只有在古布里亚特氏族社会发展到新阶段，随着公社内部祭司的出现，天体才成为宗教崇拜的对象，被拟人化为一定的魂灵，享受人们为其举行的祭祀仪式。

[И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第79页]

山洞被称之为“母亲的肚子”是很普遍的。豁里布里亚特人崇拜阿尔罕山上的“母腹”山洞。巴尔古津和豁里布里亚特人经常来到奥耳杭岛上的胡梅·舒隆（hумэ щуиуун，石庙）山洞朝拜。据现在的人讲，豁里人的酋长曾去奥耳杭岛“求子”。当时进山洞的入口是关着的，愤怒的酋长用脚猛踢洞门并说：“你是这里的诺颜，而我是豁里之地的诺颜。”由于这个举动，酋长受到了惩罚——他最终没有得到子嗣。

位子蒙古胡布苏古利斯克省、距通卡180公里的达扬·代尔希（Д аан Д архu）山洞是通卡和扎卡缅斯克布里亚特某些氏族朝拜的地方。这个山洞的入门前放有一块方石，以用来作为祈祷时的祭台。祭祀仪式一定要由萨满来进行，尽管达扬·代尔希山洞崇拜已是喇嘛教化的了（这里建有喇嘛教寺庙，许多僧人居于此处）。此山洞崇拜大概在喇嘛教前。有关达扬·代尔希的传说表明，达尔希（石刻雕像）崇拜是较晚的现象。一些传说讲：达尔希是个英雄，在与敌作战中牺牲，变成了给人们带来财富和子孙的石神……另一传说讲，达尔希是被达赖喇嘛打败的恶灵，最后被达赖喇嘛收为徒弟——沙比。达赖喇嘛命令自己的沙比〔从前的“哈杜·翁衮（xamyy онгог）”——残酷的萨满魂灵〕：“派

你去‘母腹山洞’(Эхнн yuaйтаū azyūge ощожо)，要治好病人，要使穷人变富，要使无儿无女者子孙兴旺。”于是萨满教神灵就在这个地方定居下来并成为此地的主神。有这样的迷信，谁能从这个山洞爬过去，谁就会成为一个富裕、健康、多子的人；如果在祈祷时，达尔希石神发黑变暗，则意味着没有子嗣；如果行祈时，此石发亮，就好像蒙上一层金黄色，这将预示着乞求者不久将得到子嗣。尽管崇拜的思想有所变异，但万变不离其宗：人们到这里是为了求得生子能力。达扬·代尔希是孩子们的保护神。根据几个有关材料，它甚至还是个女神，尽管崇拜山洞这一最初动机被人们遗忘了。

人们怀着请求赐予子孙以生命力之目的去乌里恩·海尔罕山洞和乌泰恩·乌迈山洞祈祷。

把山洞比作“女人的肚子”这种观念大概在喇嘛教广泛传播时期就已经保留在人们的记忆中了。山洞、山脚下的又深又窄的凹地，被认为是不洁势力的集聚地，也成了喇嘛教同萨满教世界观相斗争的对象。喇嘛们讲：山洞是女性生殖器，是恶灵的一种，应当往山洞里放石头或树木——“男性生殖器”，这样才能防止恶灵的有害影响。

[Г. Р. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》(俄文版)，第27—28页]

第五章 “翁衮”崇拜

第一节 “翁衮”崇拜及其起源

一、“翁衮”的起源

初期是单纯崇拜祖先，到后来逐渐变成了崇拜翁衮。所谓翁衮是蒙古人祭拜的他们所尊敬或恐怖的死者对象。在很古远的时代里，每一个家族只崇敬自己家里的死者，正如阿卜而嘎锡所说，死者可能有塑像，在死者的像面前供祀饮食物品。这是对死者最简单的崇敬态度，正如现在中国人所作的那样，然而当时家族里的人并不相信死者灵魂能给生者以任何影响，后来蒙古人才认为死者能给生者以益或害，因此，他们把死者也算作一种新的神，叫做翁衮。这样，对死者灵魂的纯朴的敬意也就灭绝了，而代之以对能降善恶的翁衮的供奉。这就使自己的家族无缘无故地崇拜别人的灵魂了。能够决定什么人的灵魂能够当翁衮的，只有萨满。因为不能是一切灵魂都作翁衮。这就是说：对人民行过大善的人成为善翁衮，恶人就成为恶翁衮。

人的灵魂分成这样两类，就表示出对未来报应的某种概念。据蒙古人说：善人的灵魂来世能得到平安生活，而恶人的灵魂仅止于中间（Jayarata）。这就是说：它们不能转世，为了惩罚它的罪恶，它们只能停留在人世和彼岸之间。恶翁衮终日彷徨地上，还照它在生的习惯害人。它们能侵入人的身体引起病痛，能杀死儿童。萨满能预知那种翁衮将给人们痛苦，他们就把这翁衮驱逐出人体或住所。萨满的灵魂多数成了翁衮。

翁衮的数目，因为时代和地点的关系，为数非常多，不胜枚举。各村落有各村落的翁衮，也有全蒙古人公认的翁衮。

〔（俄）道尔吉·班扎罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，录自《蒙古史研究参考资料》内蒙古大学历史系蒙古史研究室1965年编印〕

有一种蒙古传说针对这些守护神的问题指出：“那些死亡已久的男女萨满的灵魂是翁衮，也就是这些山脉、江河、湖泊以及森林的守护神和魔鬼。它们对众生既有害又有益。”

对于这些守护神或翁衮，另一部布里亚特文史著中作了近似的，但部分内容更为确切的定义。其中提到：“过去已亡故的男女萨满的灵魂和其他死者的灵魂也都变成了翁衮。

它们可以导致活人抱病卧床和死亡。但其他死者的灵魂也变成了恶魔，它们可以为活人带来灾难。”关于大量翁衮的情况，蒙古人介绍了一些有关它们起源的故事，某些动物在其中起过作用。这里明显是指与某一氏族的动物图腾崇拜相似的内容。

[（西德）海西希著，耿昇译、王尧校订：《蒙古的宗教》，第371—372页，天津古籍出版社1989年版]

奠酒于地，以酹天体五行，以木或毡制偶像，其名曰ongon（翁衮），悬于帐壁，对之礼拜。食时先以食献，以肉或乳抹其口。此外迷信甚多，以为死亡即由此世渡彼世，其生活与此世同。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第30页，中华书局1962年版]

属于这个教派的蒙古人，即鞑靼人，尽管他们相信一个神，仍然用毡制造死者的像，给他穿上最华贵的衣袍，放在一二辆车里，没人敢碰这些车子，那是交给他们的占卜者照看的。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第252页，中华书局1985年版]

他们对子预卜、预言、占卜、巫术、咒语等等极为注意，当他们从魔鬼那里得到回答时，他们相信，一个神正在同他们说话。这个神，他们称之为亦脱合（Itoga）——不过，库蛮人称之为哈木（кам）——他们非常害怕和尊敬他，向他供献许多祭品，在进食时，首先以一部分食物和饮料供献给他，他们并且按照他给予的回答去做一切事情。

[（英）道森编、吕浦译：《出使蒙古记》，第12页，中国社会科学出版社1983年版]

此外精灵亦居于为其特别制造之物品中（此种物品多系傀儡），吾等就择此等物品中之一述于下。即就蒙古之翁衮略谈数语。此种物品之存在，中世纪之加托利克传教师曾有报告。现在之萨满教徒有以木材、铁板、羊皮等仿萨满之形制翁衮。木材制之翁衮确有似人之处，如手、足等部，但须注意者即极巧于雕刻之萨满教徒子以木材制做翁衮时亦制成粗笨不完全之形状，即可满足。布里亚特人除一般之翁衮外尚有太阳及太阳之翁衮。此等翁衮则由一红布包一木根之圆板制成。各家长皆持有若干翁衮。如其所有之本人死后，即将此等翁衮持出至草地上烧之。

若布里亚特人无一翁衮又对其中之一不修敬礼时，精灵即会使其家中发生不幸事件。翁衮在原则上系与神像相同。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

他们对神的信仰并不妨碍他们拥有仿照人像以毛毡做成的偶像，他们把这些偶像放在帐幕门户的两边。在这些偶像下面，他们放一个以毛毡做成的牛、羊等乳房的模型，他们相信这些偶像是家畜的保护人，并能够赐予他们乳和马驹的利益。此外还有其他偶像，他们以绸料做成，对于这些偶像，他们非常尊敬。有些人把这些偶像放在他们帐幕门前的一辆美丽的有篷的车子里面，如果任何人偷窃车子里的任何东西，他就要被处死刑，决不宽恕。当他们打算制作这些偶像时，住在不同帐幕的所有主妇们都聚会到一起，非常尊敬地制作它们。当她们制作完毕时，杀一只羊举行会餐，并把羊的骨头放在火上烧掉。当任何小孩生病时，他们也用上述方法做一个偶像，并把它捆在他的床上面。首领们，千夫长和百夫长，在他们的帐幕中央经常有一个神龛。

他们经常把每一头乳牛和母马第一次挤出的奶供奉他们的偶像。当他们将要进饮食时，首先拿一些食物和饮料供奉偶像。当他们屠宰任何动物时，他们把它的心放在杯子里供奉车子里面的偶像；他们把心留在那里，直至早晨，这时他们才把它从偶像面前拿开，煮面食之。他们并且为第一代皇帝做一个偶像，他们把这个偶像放在一辆车子里，这辆车子则放在一座帐幕前面的敬礼偶像的地方，像我们在现今皇帝的宫廷前面所看到的那样。他们向这个偶像奉献许多礼品。他们向这个偶像奉献马匹，这些马没有人敢骑，直至它们死去。他们也向这个偶像奉献其他动物，如果他们屠宰这些动物，以供食用，他们不弄碎这些动物的任何骨头，面把这些骨头放到火中烧掉。他们朝南向这个偶像鞠躬，像向神鞠躬一样，面且他们让在访问他们的其他贵族也这样做。

因此，最近发生了这样一件事：当斡罗思的主要公爵之一米克勒（Michael）前来谒见拔都时，他们首先要他在两堆火之间走过。在这样做了以后，他们告诉他要朝南向成吉思汗鞠躬，但是他不愿向一个死人的偶像行礼，因为对基督教徒来说，这样做是不合法的。他们告诉他许多次，他必须鞠躬，而他则不愿意这样做，这时拔都通过雅罗思老（Jaroslaus）的儿子传话给他：如果他不鞠躬，他就将被处死。他回答说，他宁愿死，面不愿做不合法的事。拔都派了一个侍从前去，这个侍从连续踢他的胃，对看他的心脏踢去，直至他开始虚弱下去。子是，当时站在他旁边的他的一个兵士鼓励他，说："坚定些！这种痛苦不过一会儿功夫，面紧随而来的将是永恒的快乐。"于是他们用一把小刀把他的头割下来，这个兵士也被砍了头。

[〔英〕道森著，吕浦译：《出使蒙古记》，第9—11页，中国社会科学出版社1983年版]

人们所驱逐的魔力是看不见的。相反，萨满所使用的积极的保护性的力量是用偶像所代表的，使用萨满的通灵术便可以使这些偶像复活。这就是在有关成吉思汗时代蒙古人的问题上就已经提到过翁衮偶像。对于那种"老奶奶"，也就是用毛毡和丝绸制作的保护神模拟像，柏朗嘉宾和马可波罗就已经对此有所了解了。它们也出现在有关察哈尔萨满的传说中，帕拉斯在伏尔加河流域的卡尔梅克人中也发现它作为家庭保护神而出现过。除了保护家庭的这些家神的偶像之外，还有许多被看作是牲畜、马匹和地区保护神的其

他许多偶像。在他们的外表形象问题上，虽然存在有许多不同的资料，但它们之间基本相吻合。首先，我们在此问题上仍掌握有一些已经引证过的描述，由一些欧洲旅行家们所记载，他们在向我们描述这些偶像时认为偶像是用皮、毡或丝绸条布做成的。所以，1805年勒赫曼博士绘制了一幅有关布里亚特人蒙古包的水彩画，此人是于1753年诞生于弗赖堡的一位医生，曾作为俄罗斯国王戈洛夫津的侍从而赴蒙古旅行，他向我们描述了悬挂在蒙古包杆子上的类似家神。此说与有关萨满传说描述的实质内容是相吻合的。在哥本哈根国立博物馆中，我们发现了一些用黑皮制作成的类似偶像，萨满随身携带在一个小皮口袋中。这里主要是指用木头或毡毯所剪成的小偶像，仅仅略似人形。它们大部时间都藏于拴在蒙古包的一个如同摇篮般的盒子内。它们的大小变化不定，一般是在20—30厘米的木盒子中正好盛放3个。13世纪的一位欧洲旅行家携回的最为古老的一偶像可以证明这一点。偶像也常常绘制在杂色丝绸上，尤其是布里亚特蒙古人中更是如此。这里虽不明显，但已经是指喇嘛教迫害萨满教的结果了（人们掩藏这样的绘制图像要比翁衮塑像容易得多）。与上述的看问题的方法相反，13世纪的欧洲旅行家们已经向我们介绍过用丝绸下脚料制成的类似偶像。所以，一些用木块雕成的小肖像中也常常装饰有铜或丝绸。在布里亚特蒙古人中，翁衮的绘像始终要涂成红色。无论这种偶像是用木料、布料还是铜制成的，随后都要对翁衮模似像再装饰一层薄铁板，它们代表着翁衮的灵魂，翁衮是保护神形象的代表。

我们可以发现（尤其在东部的萨满中）当时的一些具有青铜动物风格的偶像，它们也都被当作翁衮偶像而使用过。

[（西德）海西希著，耿昇译、王尧校订：《蒙古的宗教》，第369—371页，天津古籍出版社1989年版]

巫师在跳神时，首先要做一神像，而神像要用银或铁来做。在上古时代，蒙古人搬迁时要装运几车神像，这是值得注意的事情。为什么呢？因为蒙古人家里请巫师跳神时，一定要做一个神像，做的神像不能扔掉，用完后要妥善地保存下来祭祀。因此，一个宗族请巫师的次数越多，神像也就越多。

萨满教的神像有很多讲究，每个巫师除了做一个神像放在家里祭祀以外，在跳神的地方，在跳神之前一定要做个神像放着。萨满教的教义认为，神像是能够把人从任何一种灾难中拯救出来的神灵。

……

神像，在古代是用石头或木头做的。但是到了以后，蒙古巫师主要用银或铁来做，富裕的巫师或富户因为用银子做神像，就出现了银神巫师。

男巫在跳神之前，把神请到用几层绸缎或布料做的面边上缀有细条子的兽皮褥子上。然后祈祷神灵显现。祈祷神灵显现时，用一只绵羊或者山羊，活活地将其肚子割开，把神像放在里面，过一会儿再拿出来。然后从羊肚子里把羊的主动脉拉断，取出指头大的一块放在神像后面。其后，男巫用自己的“神刀”把那个神像捅两三下自己就倒下去，过

一会才复活，把这认为是那个神复活了。神复活以后才开始跳神。

〔（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印〕

第二节 “翁衮”的传说

一、老萨满与老奶奶

在蒙古人尚居住在北杭爱山发祥地的时候，那里就居住有一位早已经拥有巫术修习的老翁。当他感到自己濒临死亡时，便告诉其子，声称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。儿子在父亲死后确实这样做了，把他埋葬在一个高地，即红山。把死者埋葬在高地上是整个蒙古人历史的一大特点。乌兰哈德或红山地区便是一例，那里是满洲西北部位于林西城附近的一块高地，它说明人们特别喜欢找高地作为坟茔，我们确实在那里发现了石器时代的数层墓葬，埋葬有通古斯和蒙古混血种的人，这就说明了对蒙古的传统的记忆可以追述到何等遥远的时代。上述传说然后又介绍说，死者的儿子非常有规律地于每月一、七、九日前往父墓前举行茶祭、水祭、奶祭和酒祭。在这个时代，其父之亡灵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，或是制造灾难。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，大家经常又认为他与主宰一切的永生青天人格化地结合起来了。当其母逝世后，其子也以同样的方式葬于一片高地之上并向她奉献祭祀。她已作为一种亡灵而与其他先祖亡灵相结合，并且获得了飞行、控制乌云和雷电的本领，操纵雨水和冰雹的能力。另外，她可以降灾子牲畜，毁坏它们的健康和毒害其血液。人们开始作为：“老奶奶”来崇拜她。那些理解了这两类强大神灵之力量的居民便开始商榷以寻求使之吉利和性情平息的办法。人们用供品来祈求神灵们广施宽容态度。就在此时此刻，已故父亲的神灵附体于一个人，后者便开始颤抖。人们然后就作为一种黑色保护神灵而崇拜之。已故母亲的亡灵也是这样做的，它附身子一位妙龄少女身上，后者也开始痉挛性地颤抖。人们也开始把她作为“老奶奶”而崇仰之。从此之后，每当本地居民被自己的守护神附身时，就会具有飞行的本领。某一天，当某些人处于人神的兴奋狂舞阶段时，就有神灵附身，他们便飞向两位先祖墓地。他们在那里发现了一些鼓及木制鼓锤，此外还有用一只黄色小鸟的羽毛制成的首饰。这两种物品是由守护神所传给的。他们边击鼓边飞回来，依次越过每一个幕帐的门坎。他们以鼓声伴奏而唱道：“为了帮助所有的生灵，我们带来金色的鼓。为了保护生活在这块土地上的众生，我们从阿塔噶天落下来了。”那些听到这支歌的人便会说它肯定是最为强大的神灵。于是，这两位神便鼓励

居民们变得虔诚起来并进行祭茶、祭奶、酒和水，在这种情况下，他们就可以保护居民而驱逐一切灾难。各种人于是也分别称他们两位男萨满和女萨满，向他们奉献所索求的祭品。稍后不久，人们又制造了他们的模拟像，用一只一岁口的羔羊皮制作他们的身体，再加上用黑色谷粒作成的眼睛，最后把这些形象称为“翁衮”，即模拟人像。

我们从这种传说中便可以看到，萨满教诞生于对先祖的崇拜，人世间的众生坚信自己需要先祖们强有力的庇护。另外，先祖亡灵的附身、因兴奋而狂舞和颤抖便是萨满教的表面标志。

[（西德）海西希著，耿昇译，王尧校订：《蒙古的宗教》，第364—366页，天津古籍出版社1989年版]

二、关于宝木勒的传说

据说古时候额齐格·腾格里的一个女儿从天上下来，与凡界的一个年轻、善良的男子成了亲，几年后生了一女一男。由于她离开天上的时间太久，天上来了使者召她回去。腾格里的这个女儿无可奈何，只好将丈夫弃于凡界，带着儿子和女儿回到天界。

所有腾格里之首领汗·霍尔穆兹达听到腾格里们议论说：“汗·腾格里的女儿到了凡界，并携子面来。”这个仙女正是汗·腾格里与王母娘娘所生，面不是其他腾格里的女儿。

一天早晨，众大臣将此事启奏于汗·霍尔穆兹达，汗·霍尔穆兹达追问道：“真有此事吗？”众腾格里道：“臣等焉敢欺骗汗王。”汗·霍尔穆兹达当即传来王母娘娘，王母娘娘被逼问得无言以答，只好承认确有此事。霍尔穆兹达大为恼火，下令传来审判大臣，不管父女怎样争辩，最终还是判决处死两个孩子。霍尔穆兹达下令：“掷向最高、最硬的山顶！”于是，杀手攫取两个孩子，打开南天门：

从两根宝柱之间，
从朵朵彩云之上，
朝着飘浮的山岩，
掷下两个孩子。

从两根苦难柱之间，
从黑花的乌云之上，
在扁形岩石的尖儿上，
将两个孩子摔得粉碎。

从此，这里成了非常干旱的地方：
人畜患瘟疫和伤寒，
牛羊长疥疮，
庄稼歉收，

疾病蔓延。

牲畜衰弱，
粮食断绝，
苦难后遗，
黎民遭殃。

于是，大家联合起来，请来了萨满的祖师郝宝格台阿爸。

郝宝格台阿爸仔细观察之后说："哎！你们这里降下了腾格里。"

"这尊腾格里现在在哪里？"

"它在铎勒垛喜山中，是两个孩子的灵魂进入山中的野牛的身体里。"

郝宝格台阿爸又对领头的人说："如果不祭奉这尊腾格里的话，疾病永远不会消除。必须备好整羊，我请它赴整羊宴。"

不一会儿，两头野牛从山中出来了，大家用四轮大车驮着这两头野牛，拉到山腰，用石头筑起丘墓。郝宝格台阿爸说："放在这里不行，必须请到家中，供奉它的画像。"

用圣洁的貂皮制作，
用珍珠镶嵌眼睛，
用貂皮作眉毛，
用金银纸装饰前后，
用五彩闪缎作身体。

所谓"宝木勒"，意为降下来的腾格里，故称为"宝木勒腾格里"。

[讲述人：扎拉干巴雅尔著，苏鲁格译：(哲里木盟、达尔罕旗的萨满，66岁)]

三、关于吉雅其的传说

北方蒙古部落有个名叫沙如拉的巴颜，他有个奴隶叫吉雅其，一辈子给他家放牛牧马：

在太阳刚刚露脸的时候，
他把牛马赶到撒满露珠的草滩；
在星星刚刚眨眼的时候，
他把牛马平安赶回牧场。
他放牧的牛马像星星一样多，
他放牧的牛羊像罕山一样壮。

很多年过去了，吉雅其年迈体衰，得了重病，临死的时候，他还惦念着他放牧的畜群，喘息着不肯闭上眼，让人找来巴颜，请求说："我死后，给我穿上放牧时的衣服，挎上放牧时的套马杆，埋葬在我放牧的高山顶上，让我死后也能看见我放牧的畜群吧！"巴

颜点头答应了他，吉雅其马上闭上了眼睛。

可是，吉雅其死后，巴颜根本没按照他请求的办，早把自己的许诺忘到背后去了。没过多久，人们就发现：

每当星星闪烁的时候，
吉雅其的身影就在草原游荡，
骑着黄骠马，
挎着套马杆，
把他放牧过的马群，
赶进以往去的深山。

每当阳光升起之前，
吉雅其的身影又在草原出现，
骑着黄骠马，
挎着套马杆，
把他放牧过的马群，
赶回以往的草滩。

从此，马群再不像过去那样肥壮，开始闹病的闹病，死亡的死亡，可怕的瘟疫发生了。巴颜着了慌，急忙请博来禳灾。博告诉巴颜说，这是死去的吉雅其在闹鬼。巴颜忙问：“那怎么办呢？”博说：“给他做个神像，供奉起来就会好的。”于是，博叫人请来心灵手巧，美丽纯洁，没有婚配的少女，用绸帛做成了衣身，用珍珠和龙棠做眼睛，制成了吉雅其的神像，并把它挂在毡房里，像上挂着装满五谷的皮囊，献上“书色”，乳酪供品，虔诚地祭奠起来：

在巍巍的高山上，
神明的吉雅其老人，
放心不下你的马群吗？
夜夜都要降临。

龙棠做眼睛，
绢帛塑金身，
供在包内朝南方啊，
看到家园总该放心。

胸前挂着接羔的皮袋，
袋里装满炒米干粮，
供在毡车上停前方啊，
面对马群总该放心。

鹿皮斗篷披至肩，
风吹雨淋多劳累，
献上“书色”将您祈请，
保佑牲畜永远兴旺、安康。

这么一祭，人们就再也看不见吉雅其夜间游荡的身影了，瘟疫也消灭了。于是家家都请博来做吉雅其的偶像供奉起来。吉雅其从此成了全蒙古尊奉的牲畜保护神。

供的时间长了，偶像的什么地方坏了，还必须请博来照样做一个，但坏的偶像决不能随意扔掉，得由博将它挂到野外的大树上，博念咒语令其神灵附到新制的偶像上才行。

博这样向吉雅其祈祷：
在牛山的山脚下出现的神灵，
放牧着牛马的吉雅其。
从额尔德班贝岭上出现的魂灵，
端坐马背上的吉雅其。

在花山的山脚下出现的吉雅其，
是福佑牲畜的神明，
在金班贝岭上出现的吉雅其，
是全蒙古尊奉的神灵。

带领五个孩子的吉雅其，
手拖着长长的套马杆，
带领九个孩子的吉雅其，
捆绑着花斑的长绳。

黄昏降临的时候，
把牲畜赶回栏圈，吉雅其！
晨露初生的时候，
把五畜赶进山谷，吉雅其！

身体是哈达制作，
眼睛是龙棠镶嵌，
众人之父，阿爸吉雅其！
请消除我们的黑白灾难。

身体是白布制作，
眼睛是珍珠镶嵌，

众民之父，阿爸吉雅其！
请保佑牲畜平安。

供桌供椅摆好了，
蜡烛香火点燃了，
四条腿的祭羊备好了，
四个角的祭袋也装满了。

用双手捧着酥香的炒米，
未到嘴边就闻到它的芳香。
把炒米拿到山里吃吧，
让空气和泉水也一起分享。

我们献上圣洁的祭品，
请神明的吉雅其品尝，
保佑我们的牛羊繁殖，
保佑我们的五畜兴旺。

[讲述人：门德白乙尔（世袭萨满，1985年75岁，收集时间：1984年7月，录自白翠英、那源、福宝林、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编]

吉雅其

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那把套马杆，之后就把我放在那匹黄骟马上，送到西南山区。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，并且夜夜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，一直放心不下自己的马群，因此就跑到深山里，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，一切事情都平息下来，而“吉雅其”在山中的遗体也就从此不见了。

蒙古族祭祀“吉雅其”神的祝词，对“吉雅其”神的形象是这样描述的：

白洁的布面上有您光辉的形象，
您那鼓出的眼睛是“龙唐”。
哈达上有您那丰采的画像，

能看清一切的眼睛是“龙唐”。
您那背后正中一道缝线，
是纯洁姑娘的巧手缝连。
您黑白分明的双眼，
是南方的乌珠哥镶嵌。
您那前襟中间的缝线，
是可爱的少女的针线。
您那透视万物的神眼，
是北方的乌珠哥装点。
祝词接着赞美“吉雅其”神：
在太阳升起的时光，
您走在沾满露珠的草场上。
当星星在天空闪亮，
您又把牛马赶回牧场。

旭日将升，天刚放亮，
您在浓雾露水里奔忙。
当明星在蓝天里闪光，
您又叫畜群平安回到牧场。

您胯上带着长毛巾，
腋下夹着套马杆。
您精心放牧的牛马吃得欢，
您全力保护的牛马不走散。

您的胡须一把长，
照管牲畜毕儿毕儿直叫喊。
您的胡须长一捋，
圈羊拢牛突儿塔儿直召唤。

[秋浦主编：《萨满教研究》，第97—99页，上海人民出版社1958年版]

保护畜牧和财产的神，叫做札雅嘎吉（吉雅其 jayayaci）。札雅嘎吉又分为两种：

第一，是卓尔·札雅嘎吉，是幸福的札雅嘎吉。实际上，它虽然也被看作创造幸福的来源的神，但这个神和命运有很大区别。命运只是偶然赐给人们小恩小惠，事过境迁，很少不改变的。反之，应该看到札雅嘎吉是经常照顾自己的被保护者，并且是依天命、正

义行事的。它是理性的幸福之神，和那偶然的、盲目的命运大不相同。因此，札雅嘎吉被认为具有智慧、具有纯洁的人性，经常使人脱离违反人性的坏事。它为人们防御着坏人和恶魔的诱惑。这种防御诱惑的说法，可以在中国哲学家的学说里得到确切的证明。照这样说，人性本来是善的，并不含有恶的因素。恶是后加的，由外在因素附丽在人性上的。中国这种伦理的哲学概念，很容易地就被蒙古人取来，加以人格化。他们并不像孔子的弟子那样采用实证的理论，因为他们没有那样高的文化。像所谓“人之初，性本善”那种观念，在这两个民族中都同样存在。由于他们的宗教信仰根本不同。札雅嘎吉既是幸福之神，所以它不仅想到它所爱的人的健康，同时也考虑到物质福利。它不仅保护它所爱的人脱离危险、脱离一切坏事和恶魔，并且还保护他们的畜群和财产。因此，就要向这个神作如下祈祷：“恳求挖掉敌人的眼睛、折断敌人的脊髓的札雅嘎吉腾格里赐给我幸福……他把手指伸到牛奶里，又把套绳甩向我的畜群。”

卓尔·札雅嘎吉很受民间尊敬。它的画像和爱麦格勒吉一样，各帐幕里都悬挂着，并且每天都有些小小的祭品上供。

第二，是另一种札雅嘎吉，叫做爱麦格勒吉·札雅嘎吉，是赐给孩子们健康和幸福的女神。

[（俄）道尔吉·班札罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，录自《蒙古史研究参考资料》第十七辑，内蒙古大学历史系蒙古史研究室编印（1965年3月）]

吉雅其崇拜

供吉雅其有一定的位置，必须在帐包的西南。神像前常年悬挂一个羊皮缝制的小口袋，里面盛着五谷、炒米和奶制品，是为日常供奉。遇有牲畜闹灾，还要专门请博来祭吉雅其。最隆重的祭典是在七月份举行的三年一次的大祭，也叫做“吉雅其色日古讷”，意思是使吉雅其“活起来”，亦即显灵的意思。这种“吉雅其色日古讷”，并非所有的博都能做，只有少数世袭的、有资历的博才行。例如，在我们采访的人中只有诺来幻顿、门德白乙尔博和宝音贺喜格博三人会。

“吉雅其色日古讷”乃是一种很有意思的祭典。它的前一部分同于隆重盛大的“祭天”，而后部分却显示出一种强烈的戏剧性，以致引起人们对蒙古族最早的戏剧萌芽的孜孜探求。

“吉雅其色日古讷”是这样开始的。首先要向吉雅其像敬酒和“书色乌日格讷”（羊牺牲、祭羊），它的做法是：把活羊牵来，博敲着鼓唱起“书色扎那”的词，唱完羊就死了。词的大意是：吉雅其，我们来祭你，把整只的羊献给你。然后唱羊的各个部位如何如何。羊煮熟以后，博指着熟羊肉再唱一遍，然后把羊肉、点心、茶、奶子、酒等供品放在祭台桌上，只听博大叫了三声：“额布根波郭日阿爸”，意为“年迈的父亲”。有趣的是，喊完之后，竟是博自己又应声答道：“哎。”然后，自己就开始“扮演”吉雅其。我

们所以说“扮演”，因为它完全不同于行博跳神的“下神”，没有丝毫的恐怖、歇斯底里的气氛和动作，完完全全是在一种欢乐明快的喜剧气氛中进行的。

这“吉雅其”说：“你们这家的主人给我的东西很好吃，我要把福赐给你们。你们家的牲畜好吗？”主人忙答：“很好。”吉雅其就生气了，说：“说好行吗？！”（意思是，要是牲畜都好，还请我干什么。说到这儿，往往会引起在场人们发笑）于是吉雅其又说：“把你们家放马的阿都沁叫来。”这时有人就扮作阿都沁说：“来了，来了。”吉雅其问他：“坨于后面放的马怎么样？”阿都沁答道：“托您老人家的福，很好，很好。”吉雅其又问：“种马怎么样呵？”答：“很好，正繁殖呢。”吉雅其听了吩咐道：“以后不要到泡于里饮马去了，要到河里饮。”说完割下一块肉，算作给马倌的奖赏。然后又把放牛的叫来。又有人扮牛倌上来。吉雅其问：“你的牛有多少哇？”牛倌道：“挺多的。”吉雅其“哎”了一声，表示很不满意。牛倌赶紧陪笑对他说：“吉雅其阿爸，牛是按多少坨坑查的，没数哇！”吉雅其才高兴了。这样，把有关牲畜的事向全体问遍了，并且给每个人一块肉作为赏赐，祝福。最后给主人割一块，主人带领全家人磕头受领，至此祭祀结束。

有人把这种祭吉雅其称为“红祭”。另外还有“白祭”，大体与“红祭”相似，只是供时用的祭品是：黄油拌炒米一盘，水果、点心八盘，还要用五种或是九种颜色的花，用五彩或九彩的绸子捆绑，然后把它插在升中间。另外还要用树条做九支箭，插上鸟的尾羽，放在花束的前面，同时还插上博的宝剑，然后开始祭。

总之，这种“祠先大人有健名者”之古风，以及在《马可·波罗游记》、《元史》中记载祭祖“由珊蛮一人面向北大声呼成吉思及诸故汗名，洒马乳于地以祭”等旧习，今天在科尔沁博的祖先崇祀中仍有遗踪可寻。成吉思汗等至今仍是他们崇拜的神灵。同时，每一个前辈的师傅对于他的徒弟来说都是“师傅神”。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第19—21页，哲里木盟文化处，1986年编印]

第三节 向“翁衮”祈祷的祝词

一、神谱

本自唐朝起，
翁贡始周游，
辽绸草原上，
往来又倏忽。

苍天赐符徽，

逆师须戒律，
宝木勤启机运，
此乃承天意。

青铜勇士是翁贡，
阔阔出·把秃儿是我祖，
虔诚信奉长生天，
多方保佑赖后土。

科尔沁蒙古是故乡，
霍布克台·把秃儿是教主，
黄骠骏马是坐骑，
毒蛇挂带兜后头。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第91—92页，内蒙古人民出版社1985年版]

二、向十万“翁衮”祈祷

桌椅已摆好，
香烛已点着，
弟子齐祷告，
敬请十万翁衮来保佑。

檀木桌已摆好，
九炷香已点着，
弟子虔诚祈祷，
十万翁衮请赐教。

本自唐朝起，
十万翁衮始巡游，
保护五方民众，
拯救苦难同胞。

郝伯格台阿爸之时，
十万翁衮四处周游，
仁慈的呼图克图上师，

收伏了这十万精灵。

祖师郝伯格台阿爸，
失去宫廷的宠爱之时，
我们崇敬的十万翁衮，
随祖师转入民间。

瓷都扬名之时，
巡游着十万翁衮，
佛教兴盛之时，
花衣萨满始归顺。

当芒草结籽之时，
当瀚海结冰之时，
当我等迷途之时，
十万精灵始降临。

当野草结籽之时，
当可汗远征之时，
当乌江王回首之时，
花衣萨满的十万精灵始降临。

上首就坐的四十七位，
是先祖翁衮，
下首就坐的十八位，
是兄弟安达。

宝木勒是我祖，
上古时已降临，
头戴神盔，
手持宝剑。

疯虎当坐骑，
身披金银甲，
毒蛇当长鞭，
花衣萨满之祖先。

恩师传神谕，
鼓声是经书，
花衣萨满敲神鼓，
将无字的经文来诵读。

神明的恩师，
英勇的十万翁衮，
先师们的精灵，请您们保佑。
九道关的霸主，请您们赐教。

[甘珠尔扎布萨满唱，扎木苏抄录，苏鲁格译]

三、向宝木勒祈祷

汗·霍日穆斯塔天啊，
请你把上天之门敞开吧！
主·霍日穆斯塔天啊，
请你把心灵之扉打开吧！

在圣·格斯尔汗的时候，
出现了三尊宝木勒，
他是长生天的坐骑，
是我们花衣博的灵魂。

从天上雷鸣般降临的，
是下凡的汗·宝木勒父亲；
从天上闪电般降临的，
是下凡的后·宝木勒母亲。

有万劫不变的宝石宫殿，
有铜浇铁铸的四扇大门，
九层天的大帝啊，
尊贵的后·王母娘娘。

有万尘不染的圣洁宫殿，
有金雕玉刻的四个大门，
九十九层天啊，

神采奕奕的帖恨－ 三位女神。

有雄伟壮丽的水晶宫殿，
有描龙画凤的四扇大门，
三十三层天啊，
妩媚秀丽的帖恨——三位女神。

画在锦缎上的五彩尊神，
是阿民汗王敬仰的九尊宝木勒天。
用五色丝帛装塑的神灵，
是台吉公爷供奉的五尊宝木勒天。

驾着蓝云巡游的七尊宝木勒天，
是百姓们敬畏的一尊疯虎宝木勒天；
驱着闪电遨翔的五尊宝木勒天，
是万民信仰的一尊疯虎宝木勒天。

［讲述人：李青（甘珠尔扎布）萨满。录自白翠芙、邢源、福宝林、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处 1986 年编］

宝木勒

昊天的犬马，
萨满的信仰，
汗·宝木勒是惊雷，
后·宝木勒是闪电。

生铁铸成的大门，
雄伟壮严的宫殿，
金银铸造的正门，
永不朽塌的宫殿。

司命神所崇拜，
宝木勒九尊天神，
昂首挺立参天树上，
宝木勒五尊天神。

普天下所崇拜，
宝木勒二尊天神，
全蒙古所敬仰，
宝木勒·海青之神，
我们精诚来崇拜，
宝木勒·猛虎之神。

恶狼当坐骑，
赤蛇是长鞭，
灰狼当坐骑，
人肉摆筵宴。

身披金银甲，
青铜盔带角，
猛虎当坐骑，
叉披箭如雹。

骑上血红驹，
石镞密如雨，
跨上栗色马，
甥舅来相袭。

胸挂青铜镜，
手执狼牙棒，
敲起皮面鼓，
智慧本无双。

辽阔草原上，
自由来翱翔，
五灾降临时，
自能除祸殃。

我祖皈此教，
万能三言咒，
先辈信此教，
尊奉无字书。

凌空遨游众安达，
降自十八处寓所呵，
云端飞腾诸祖先，
来自四十九处寓所呵！

［乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第108—110页，内蒙古人民出版社1985年版］

宝木勒

坚不可摧的宫殿，
有青铜铸成的四道门，
有青铜铸造的锁链，
呼请神力的宝木勒。

牢不可破的宫殿，
有黄金铸成的围墙，
有黄铜铸造的锁链，
呼请神明宝木勒。

有五色锁链，
有彩缎飘带，
有五尊坐骑，
我们敬奉的宝木勒。

有九色锁链，
有彩绸飘带，
我们代代信仰，
有来历的宝木勒。

［诵唱人：莲花其其格（68岁的女萨满），收集人：乌兰查夫，苏鲁格。苏鲁格译］

四、向吉雅其祈祷

从浑圆的罕山上大家请来的朱拉阿爸，
成了全蒙古民族敬奉的叁布拉。
从滚圆的宝山上最初请来的朱拉阿爸，

成了普天下蒙古族信仰的叁布拉。

白布上有你的神像，
是纯洁的少女用心描画。
手巾在你身后掖，
宝箭在你腰上挎。

前襟上有祭袋，
里面的炒米金黄，
桌上的“书色”（祭羊）清香，
阿爸叁布拉请你品享。

前胸上有圣洁的祭袋，
里面装满五谷杂粮，
后背上有接羔的皮袋，
阿爸叁布拉保佑五畜兴旺。

你那富态的身子是绣女剪裁，
你那美好的神像是祖辈师傅教缝。
你那尊贵的身子是少女所绣，
你那威严的神像是先辈师祖做成。

画出来的是一百零六位吉雅其，
一百零六位中有六位朱拉阿爸。
我们把牲羊敬献您神像面前，
埋在九十九座坟边的叁布拉阿爸。

每当天刚放亮的时候，
“前德门”（宝贝的）斗篷身上披，
套马杆子手中拿，
你踏着露珠走向牧场。

每当太阳落山的时候，
“包勒根”（貂皮的）大衣身上着，

闪光的宝刀腰上挎，
你披着霞光返回牧场。

所有的骆驼群，
都在你的梢绳上系；
所有的马牛羊，
都打有你的印记。

全蒙古族信奉的吉雅其，
你倏然而来，又飘然而去，
高不可攀的绝顶有你的身影，
人迹难到的地方有你的足迹。

我们一项一项地对你来述说，
叁布拉阿爸，来吧，来吧，快来吧。
我们一座一座坟茔向你呼请，
叁布拉阿爸，来吧，来吧，快来吧。

四方的白胡子老人们啊，
按照老师的教导向你虔诚地祈祷。
一把多长胡子的老者们啊，
遵奉师傅的指教向你忠诚地祷告。

[诵唱人：李青（甘珠尔扎布）萨满，录自白翠英、邢源、福宝林、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编]

吉雅其祭奠

在宝山的阳坡上，
您看管着畜群，
从早到晚，
精心放牧的吉雅其阿爸。

在后山的阳坡上，
您注视着畜群，
废寝忘餐，

照管牲畜的吉雅其阿爸。

带领着五个孩子，
播撒最优良的种子，
献上精美的祭品，
请您保佑我们。

带领着九个孩子，
身着花袍子，
掌管着五畜，
财富的主人吉雅其阿爸。

您的身体用哈达制成，
您的眼睛用龙唐镶嵌，
主宰一切的吉雅其阿爸，
请保佑五畜平安。

您的身体用绸缎制作，
您的眼睛用珍珠镶嵌，
众民之主吉雅其阿爸，
两次祷告，请您保佑。

[诵唱人：莲花其其格（哲里木盟、科尔沁左翼后旗、海斯改苏木、西海斯改嘎查，68岁的女萨满），收集人：乌兰察夫、苏鲁格，苏鲁格译]

吉雅其

羚羊角内有宫殿，
挂进毡车停南面，
五畜兴旺保丰年呵，
我祖所尊吉雅其。

犍牛角内是神堂，
挂上哈那停前方，
保佑子孙自长久呵，
一尊真神吉雅其。

汗·海尔罕山中，
沿着青松岭巡行，
大蒙古汗国里，
你是神明呵，吉雅其。

莽莽阔辉山中，
顺着空谷穿行，
青蒙古汗国里，
你是神明呵，吉雅其。

鹞飞不至的险峰上，
你沿着峭壁巡行，
白羊羔荐为牺牲，
祭祀你呵，吉雅其。

雄鹰罕至的山巅上，
你从旁安然巡游，
黑山羊荐为牺牲，
祭祀你呵，吉雅其。

露珠始降的时辰，
身披宝石斗篷，
在空旷的原野上，
杉木套马杆握手中。

风露沾湿的夜晚，
白皮斗篷披在肩，
在辽阔的牧场上，
拖着红柳套马杆。

你把亿万头畜群的烙印，
装进包裹系在梢绳，
你把千万头畜群的印记，
装入皮囊绳上紧系。

呵，吉雅其阿爸，

乳牛喷奶泉，
羊尾肥团团，
牡马多雄健呵，
恭请族灵吉雅其。

骏马长鬃扬，
母牛大乳房，
四季多保佑呵，
恭请我祖吉雅其。

裙裾悬布袋，
撒赐有炒米，
乳酪贡神祇呵，
恭请福神吉雅其。

呵，吉雅其阿爸，
身躯布帛制，
双目是龙堂，
醮神为民众，
供在哈达上。

通身是布帛，
眼珠是龙堂，
请神为大众呵，
供在布帛上。

乘坐无轮车，
驾驭罕达犴，
疾驰山林间呵，
尊贵神明吉雅其。

玉环指上戴，
宝刀挎腰间，
神威扫敌顽呵，
法力无边吉雅其。

一张震天弓，
一把金刚斧，
仇敌尽铲除呵，
力大无比吉雅其。

呵，吉雅其阿爸，
你在空中腾云驾雾，
驰骋在草原故乡，
白发苍苍的吉雅其呵，
请满足我们的一切愿望。

你在天上叱咤风云，
奔驰在辽阔草原，
鬓发如霜的吉雅其呵，
请保佑我们全体居民。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第127—130页，内蒙古人民出版社1985年版]

第六章　铁匠崇拜

在过去，萨满经常由铁匠充当。崇尚铁和铁制品是与冶铁业直接相联的。“даржан”（марцаle）即“铁匠”这一概念在中世纪中亚的突厥和蒙古民族中曾经广为流传。它的意思是：父权制公社的首领、氏族部落领袖、领导者、军事首领、氏族的祭司，其中也包括萨满。

按照布里亚特人的宗教观念，打铁技能和工具都是由至上的腾格里赐给的。具有天神铁匠（铁匠的保护神）出身的萨满叫做“达尔罕·乌特哈泰·博”。他被认为具有强大的力量。人们相信，他能创造奇迹：假如他由于自己的过错而被人们关入狱中的话，他还是能从中走出；他能从火中走过而无伤害；人们在旺盛的篝火中烧他，他仍能完好无缺地走出；他能割下自己的头拿在手中，任血从脖子的伤口中涌出而淹没周围的一切；在必要的情况下，他还能变成看不见的隐形人等等。

……

根据打铁技艺的传授者是西方众腾格里还是东方众腾格里，铁匠们分为白铁匠和黑铁匠两种（根据铁匠是白色金属锻工即银匠还是黑色金属锻工划分为白铁匠、黑铁匠是后来才有的事），就像萨满一样。通卡和扎卡缅斯克布里亚特人认为，他们从西方腾格里那里获得了打铁技能，所以他们尊崇“巴鲁温·达尔罕”即“西方铁匠”。这些西方铁匠似乎从天上降到泰布亥尔山（在通卡地区）上向人们传授了自己的技术。泰布亥尔山那平坦的山顶便是天神铁匠们用来打铁的砧子。通卡布里亚特的绍绍洛克部人认为，99个铁匠最早从他们自己的霍尔穆斯塔·腾格里那里获得了打铁技术。他们有自己的铁匠保护神——达尔罕·腾格里或达姆日恩·萨休乌桑(DauAluн саxuусан，喇嘛教徒的称呼)。这位铁匠保护神长着一幅红毛公山羊的面孔。光亮皮毛的公山羊对铁匠保护神来说是神圣的祭品。

据传说，不但西方腾格里能传授铁匠技艺，而且东方腾格里也能传授。巴尔古津布里亚特人的铁匠保护神是达尔罕·哈拉·玛哈卡拉、玛哈·额吉·额亥·哈坦，即黑的玛哈卡拉铁匠（喇嘛教徒的称呼）、玛哈母神（神经常表现出两种性别——男神或女神）。达尔罕·哈拉·玛哈卡拉大概与东方腾格里神统有关。古代有这样的风俗：人们每年一次用黑毛公山羊为之祭祀，他们用火烤羊的骨架，把“净化了的肉”献给铁匠神。他们还为神煮萨拉玛粥、茶、洒酒。达尔罕·哈拉·玛哈卡拉和他的伙伴也是萨满的保护神，这些伙伴是：图穆尔希·达尔罕·诺颜（铁匠男神），99达尔罕舒日即99铁匠，77赫尔格舒日即77个吹风的（风箱），还有钳子、锤子、砧子、锻炉主神。

西布里亚特人认为图穆尔希·诺颜是黑铁匠的保护神，人们要在没有月亮的黑夜用黑色的公绵羊为之献祭。就像为其他所有的东方众哈特例如埃尔里克献祭一样。

……

在布里亚特举行献祭仪式时，萨满要向铁匠请求为自己做萨满象征物。当然，这是由黑萨满请求，因为白萨满不应当有任何铁的东西。黑萨满区别于白萨满之处就在于他的萨满象征物中有大量的铁制品。外贝加尔的埃文基白萨满的胸甲上没有金属饰物，而与之同时的黑萨满则有许多类似人兽形状的金属雕像。

B. A. 米哈依洛夫在指出了黑白萨满的区别之后写到：按布里亚特人的信仰，黑萨满应当具有“达尔罕·乌特哈（дархале умха）”即“出身于铁匠”，因此他才会有神奇的法力。铁匠氏族因其出身于天神铁匠而有权成为萨满。这是一伙力量强大的萨满，他们能在任何时间、任何地点唤来火星，击毙那些恶灵。

……

在西布里亚特人中有白铁匠存在，这些白铁匠似乎是从西方善腾格里那里获得了打铁职业能力……

在西布里亚特（也就是通卡和扎卡缅斯克布里亚特），白铁匠们要在每月的9日或19日、29日向铁匠的保护神达姆日恩·萨休乌桑举行祈祷仪式。行此仪式者不仅是铁匠自己，白萨满或喇嘛亦可行之。他们在砧子上洒油，在风箱上洒酒，于是日举行“清洗”铁匠工具的仪式。他们还点燃熔炉，往里滴油、倒茶、洒奶，有时也倒酒或把一块块萨拉玛粥倒入其中。人们还把各种各样的碎布、哈达——具有宗教特点的带状丝绸——系在打铁用的工具上。如果是白萨满行此仪式，则穿白衣，着白鞋，甚至骑白马。献祭物品一定要用乳制品、“白色的食物”，有时用公绵羊，但必须是白毛的。

巴尔古津布里亚特（包括嘎日祖特部）铁匠认为，他们从东方腾格里那里获得了铁匠职业能力。在“清洗”铁匠用具时要用公绵羊举行祭祀仪式，此羊必须是未阉割过的，而且一定要黑毛。人们用古代布里亚特人的方法把公绵羊杀死，煮它的股骨、胸肉、脂肪羊尾、两三条肋骨、脚掌、肝、肾脏。同时也准备好酒，煮好萨拉玛粥、茶等。他们也把各色彩条系于铁匠用的风箱之上。此仪式由源于达尔罕的铁匠举行（他的祖先是世传铁匠，例如具耳杭的嘎日祖特人）。如果出身于这个部落的人病了，他们则拿来祭品献给东方44腾格里中的嘎日达·乌兰·腾格里（дачма уаан мытыәи）。“清洗”铁匠工具仪式开始时要说这些话：“用铁匠的沉重的大锤打出的火是幸福之火（дцуаюы. Зol уашца），它来源于永恒的蓝天。我拥有铁锤、铁钳；还有砧子；我的熔炉火光正旺。我出身于白天鹅，豁里蒙古是我的氏族；我出身于白鹤，塞雷（сәяә）蒙古是我的氏族。蓝色的火焰照耀着我们，我们进行神圣伟大的祈祝。”

行此仪式时，出身于铁匠氏族的男子都可以参加，但禁止妇女靠近铁匠、触摸铁匠工具，因为圣洁的光环围绕着它们。妇女应当避免踏上铁块，哪怕是一点残片。人们把铁和铁制品看作是具有驱逐恶灵作用的工具。

记载巴尔古津布里亚特铁匠崇拜情况的材料指出，巴尔古津布里亚特铁匠“出身”于

东方腾格里，但他们自己并不认为如此。根据他们用黑毛公绵羊献祭这一事实来看，使人有信心这样认为。

在举行祭祀仪式时，人们把公山羊献给铁匠的保护神。他们用白桦树皮剪成太阳和月亮的图案，将太阳图案粘在公山羊的前额上，把月亮图案挂在山羊角上。公山羊的角上还要系许多彩色布条。公山羊的毛色一般是略微发黄的。

铁匠职业是世袭的。在祖先是铁匠的家庭中，必须有一人继承铁匠职业，并举行与崇尚铁匠祖灵有关的宗教仪式活动。不然的话，他们认为，家庭就会失去它的保护，而拒绝延续祖先脉系的人也将遭到不幸。据有关的几个材料，无论哪个氏族完全从事铁匠职业，哪个氏族都要代代相传。比如，出身于嘎日祖特部的每一个人都当铁匠（嘎日祖特人同太阳崇拜、火崇拜、铁匠职业崇拜有特别的联系）。巴尔古津部、嘎日祖特部、巴扬达依部和绍诺部，他们的铁匠职业都是代代相传。而亨盖尔代尔部没有把铁匠职业代代承袭，他们在传说里这样解释其中的原因：这个部落的兄弟俩人找到了“布麻尔(δyyual)”——“天上”的锤子和砧子，但没有把这些东西拿回来，而是扔进了海里。不久，弟弟家中诞生了一个儿子，此子按照命运安排，应当成为亨盖尔代尔部的第一个铁匠。这个孩子长有三只眼睛，兄弟二人以为他是魔鬼，便打死了他。

他们认为，世代相传的铁匠拥有巫术魔法的力量。如果铁匠想让谁死（指黑铁匠），他就把铁丝烧红“拴”住谁，并说“快死吧，枯萎了的东西！”他们认为这样以后，人就会永远不能恢复健康，因为铁匠用铁绳拴住了他。

铁匠的特性在某种意义上说具有禁忌的特征。擅自动用铁匠的任何东西都是触犯禁忌的。如果谁破坏了这条禁忌，那么铁匠则用铁做成此人的雕像，把雕像烧红并用锤子砸它，使之手脚分家。他们认为，这样以后，违忌者就会开始衰弱，一点一点地枯萎至死。

铁匠死后，人们要点上两堆篝火。一堆火用来烧铁匠的尸体，另一堆火用来烧铁匠的东西。当然，铁匠的工具要保留下来，还有房子，以传给继承者。

[G.G. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第87—91页]

〔博任托依〕

神话中的天神铁匠，胡莱尔·查干·腾格里的后裔。他遵照汗·霍尔穆斯·腾格里的命令，派下了自己的九个儿子来到地上教人们打铁技术，这九个儿子成了各种打铁工具的保护神。博任托依这一形象是古布里亚特人发现金属、利用金属和发明金属制造方法的萨满教化身。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第23页]

第七章 蒙古萨满及其传承

第一节 蒙古萨满

一、女萨满——亦都罕

〔亦都罕〕

“亦都罕”即女萨满。一般认为，普罗托布里亚特人称女萨满为“亦都罕”〔或“乌达干〕要比称其为“博”早得许多。在布里亚特古神话里，保存了许多古代女萨满的名字，如阿绥汗、胡绥汗等；而与之并称的男萨满则缺乏一定的名字。在较晚的时期，布里亚特的男萨满才比女萨满占大多数。男性萨满在祭司中占优势，是从父权制社会确立之后开始的。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第61页]

〔阿绥汗·亦都罕〕

即女萨满阿绥汗。她是一个具有神话色彩的女萨满，生活在贝加尔湖畔的游牧部落——沃伊洛特（瓦剌、卫拉特）泰日汗部。据神话中讲，阿绥汗是一个无儿无女的老妇人，按照习惯法，这样的老年妇女应关闭在蒙古包内饿死。但由于阿绥汗早就收下了泰日汗的女儿布丹·哈坦非婚生下的一对孪生儿（名叫埃希里特和布拉加特）为义子，所以逃脱了死亡的厄运。

按照可能是比较古老的神话异文，埃希里特和布拉加特不是孪生子，而是无儿无女的老妇人阿绥汗用奶哺育长大的兄弟俩。布拉加特是布日十·哈坦非婚生下的儿子，而埃希里特则是花鱼之于，是老妇人在贝加尔湖畔的地缝里拣到的。

女萨满阿绥汗似乎是埃希里特——布拉加特整个部落的恩人的神话，比较正确地应该看作是布里亚特氏族部落的动物起源的比较古老的图腾神话的萨满教化变形，它适应了确立和巩固萨满教思想这一要求。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第20页]

〔布亥·博亥伊〕

神话中的女萨满，出身于布里亚特杜尔拉依部。萨满教徒认为她能自左向右围绕日月运转，而出身于布里亚特绍诺部的女萨满埃尔梅尔日恩·嘎日祖则能从右向左围绕日月运转。女萨满布亥·博亥伊和埃尔梅尔日恩·嘎日祖的神话，是古布里亚特天体崇拜的遗迹。

[Н. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第34页]

〔变形萨满〕

"Opoolon" 意为变形人、吸血鬼。在布里亚特有一则最为广泛流传的变形女萨满的迷信传说。她的灵魂出现于梦中，似乎是变成无尾猪（opooloh zaxaŭ）或无角母牛(Opoolon унеэН) 来侵犯那些萨满教徒认为命中注定快要死亡的人。

能变为隐形人的女萨满，或有这种萨满出身的人，为所有的萨满教徒所鄙视，甚至常常遭到血腥打击，他们认为这样才能驱逐不祥。

[Н. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第65页]

二、男萨满——博

以为灾祸乃因恶鬼之为厉，或以供品，或求珊蛮禳之。珊蛮者，其幼稚宗教之教师也。兼幻人，解梦人、卜人、星者、医师于一身。此辈自以各有其亲狎之神灵，告彼以过去现在未来之秘密。击鼓诵咒，逐渐激昂，以至迷惘，及神灵之附身也，则舞跃暝眩，妄言吉凶，人生大事皆询此辈巫师，信之甚切。设其预言不实，则谓有使其术无效之原因，人亦信之。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第30页，中华书局1962年版]

他有个儿子，名叫阔阔出，蒙古人把他称做帖卜—腾格里。他惯于揭示玄机，预言未来的事情，并且常说："神在和我谈话，我在天上巡游！"他经常来对成吉思汗说："神命你为普世的君主！"他还将"成吉思汗"的称号授予他，〔并且〕说道："神降旨说：你的名字必须如此！"

[（波斯）拉施特主编著，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷，第一分册，第273页，商务印书馆1983年版]

合不勒汗的妻子弘吉剌惕部人合剌—里忽的兄弟赛因—的斤患了病。为了治疗，诸塔塔儿人〔派来〕一个名叫察儿乞勒—讷都亦的珊蛮。他来施行了一次巫术，赛因—的

斤却死了。珊蛮被痛打了一顿，才被打发回了家。后来，赛因—的斤的兄弟们又去杀了这个珊蛮察儿乞勒。

〔(波斯)拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷，第一分册，第168页，商务印书馆1983年版〕

〔嘎日祖·博〕

直译为“疯狂的萨满”。即在行巫术时，陷入迷狂状态，情绪极为亢奋的萨满。萨满在行巫术时的这种经常性的“疯狂症”使其能熟练地表演萨满舞蹈。萨满教徒相信，萨满陷入癫狂状态是在同自己的祖灵交谈，是萨满秘密“强大”的基础。

〔Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第36—37页〕

〔蒙古·乌德哈〕

即蒙古出身的萨满。在布里亚特神话传说中经常提到从蒙古里亚——哈拉蒙古(хара монгол)、希什亥蒙古(цыцхэ монгол)、索伦·巴尔古和其他地方——来的移民，许多著名的萨满都是由他们充当的。人们谈论他们之中的某一人时都说，他们是蒙古部落出身的萨满。

〔Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第57页〕

〔穆哈尔·博〕

穆哈尔·博即没有仪式用具的萨满。萨满只有在通过专门的献祭仪式之后才能获得仪式用具(铃鼓、盔帽、手杖等)。按萨满教规定，没有经过专门献祭仪式的萨满不能举行与祭祀动物有关的宗教仪式。穆哈尔·博一般为贫穷之人，他们属于萨满氏族，但不拥有为举行祭祀仪式而必备的工具。

〔Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第59页〕

〔哲格泰依·胡恩〕

直译为“古怪异常的人”，即疯痴癫狂者。按萨满教观念，异常的人是按照扎扬·查干·腾格里的意志而生下的，应当成为占卜家或有预见性的人。“哲格泰依·胡恩”这个概念是萨满教徒迷信地推崇不正常人的心理的一个实例。

〔Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第51页〕

〔代日亥泰·卓格多尔〕

直译为“长鬃的卓格多尔”。神话中的呼尔杜特部萨满祖先。

据传说，代日亥泰·卓格多尔脖子上长有鬃毛，这使他有别于凡人。他的这个特征是人们将其视若神明的基础。萨满教徒认为有生理缺欠或有返祖现象的人应是人们的尊奉的对象之一（也是人们尊奉的原因、动机之一）。

[Л. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第48页]

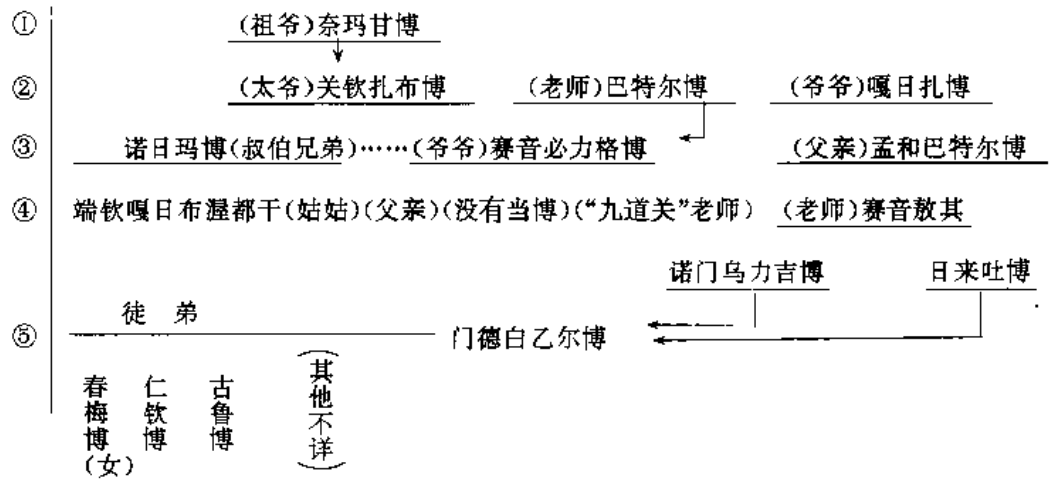
三、世袭萨满与非世袭萨满

世袭萨满

近代科尔沁博（萨满）又有“世袭博”和“非世袭博”之分。许多博常以世袭为荣耀，也有的因之自称为“幻顿”。因为世代相传，身份也就高贵起来。他们中有些人的博世系往往可上溯几代、十几代以上。我们列举三例科尔沁博的谱系，可见一斑。

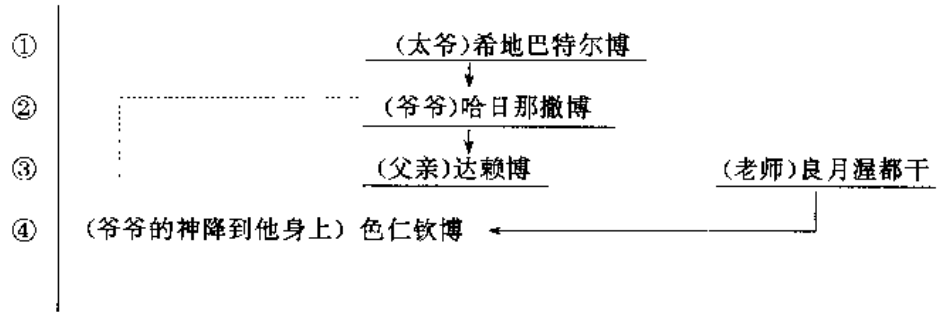
例一　门德白乙尔世系

门德白乙尔，男，1984年74岁，祖籍内蒙古归化城，库伦旗建旗时迁至库伦。现居库伦旗额勒顺公社，东胡其吐大队。相传祖先是天的侄子，是能“通天”的幻顿，传至他已是第十三代了。门德白乙尔能记述的五代博世系如下：



例二　色仁钦世系

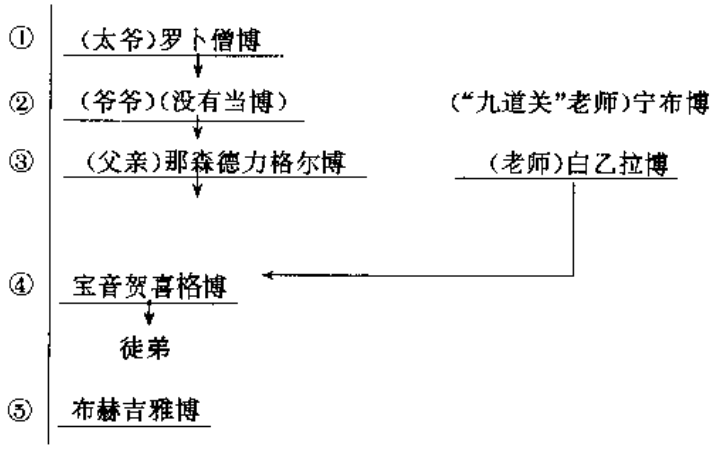
色仁钦，男，1984年59岁。原籍库伦旗白音花公社巴雅尔图人，后随父迁居到科左中旗腰力毛都公社南塔大队。色仁钦家是七代相传的博世家。他还能记述的四代世系如下：



例三 宝音贺喜格世系

宝音贺喜格，男，1984 年 66 岁，科左中旗烟灯吐公社中满吉敖大队居住。他自述说：原籍蒙古“哈拉哈”，以鸿嘎鲁为图腾的“兀良哈”部落，祖上七辈是“多达其”（即“呼唤者”“叫天人”）。相传，他们持旗向天呼叫，就可以把犬“叫”下来，降落在树上。后因护送成陵南迁，成为成陵的“达拉赫特”（陵户）。

宝音贺喜格为家族的第十五代博，但他仅能回忆四代的名字了。



[白翠英、邢源、福宝林、王笑：《科尔沁博艺术初探》(内部资料)，第 24—26 页，哲里木盟文化处 1986 年编印]

非世袭萨满

非世袭博（萨满），蒙语称“陶目勒”博，意即被相中了的博。被谁看上了呢？当然是被博的神灵看上了。其表现是本人或亲人得病，长期无法治愈，请博看后，博就说：这是被博的神灵看上了，不当博，病是不能好的。于是不得不当博。如库伦旗的陶目勒博满熙，他就是因为十七岁时得病而这样当的博。宝音通拉嘎也是因二十五岁得了病，请博看，博说必须当博，病才能好，遂认满熙为师，当了“陶目勒”博。科左中旗的札拉根白乙尔，十七岁给人耪青，赶大车摔伤，不能动，请博来治疗，也说是被博神相中，于是拜西宝龙山的铁山博为师，由此当了博。

陶日勒博比起世袭博来，据说“道行”总是浅些，能治的病，能作的“卓力格”（亦称“古日木”，一种驱鬼的巫术）也少，更不会祭天，祭占雅其等大祭祀。

此外，库伦旗女博春梅，是较为特殊的一例。她既非“世袭博”，亦非真正的“陶目勒”博。春梅，库伦旗额勒顺公社吉利图大队人，1984 年 59 岁。她家祖辈非直系亲属有当博的，但她父亲是老牧民，不是博。春梅幼年，家中兄弟姊妹八人，生活贫困。五岁时，著名的女博端钦嘎日布“相中”（这可不是博的神灵相中，只是端钦本人喜欢，要领她为徒）了她，要她当博，但她本人、家中俱无人生病。后因为父亲不准，遂作罢。直到她九岁了，才跟随端钦练功，学了博，并由老师带领过了“小关”（亦称“双关”）。十一岁伴老师外出帮忙行博。所以，她既不是祖传的世袭博，也不是真正被博“相中”得病而当博的。

[白翠英、邢源、福宝林、王笑编：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），第 26—27 页，哲里木盟文化处 1986 年编印]

布里亚特族中有白萨满与黑萨满之分，白萨满供役于善精灵；黑萨满则受命于恶精灵。白、黑萨满间，仇深似海；但白萨满具有优越权势之祖先，终得到战斗之胜利。概昔布里亚特有白萨满曰“白尔拉克”（Barlak）常着白绢衣乘白马往来人间。死后人将其生前佩带之各种金属物品悬于其火葬处之树上，以保存之。其后裔至今犹在彼等有力之祖先墓前供献牺牲，奉祀不绝。黑萨满能令人间罹凶灾及死亡，故彼等不为萨满教徒所爱戴，但为萨满教徒极端畏怖之对象。一般民众对黑萨满亦甚留心，唯恐招其愤怒，以罹灾祸。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组，1978 年印]

第二节　蒙古萨满之认可及加入仪式

想当巫师的人，首先向作为老师的巫师提出要求，经准许后，回家举行当巫师的礼仪。

当巫师的人，在自己家门前准备三九共二十七根两尺长，枝叶齐全的桦木，朝着南面按九九排列，在它的前后两头和正中间栽上七尺长的桦树。把最后头的树叫做母树，用绸布条在上边做一鸟巢。里面放上用棉花或绵羊的白绒毛做成的九个蛋，把做好的月亮模型放在旁边。把前头的树叫做父树，做一太阳模型放在上边。把各种各样的兽皮拴在小树上，把烤红的三块石头拴在另一个树上，称它为“巴尔特克”，从小树里而选一棵把它特别突出出来，叫做母白树。

在屋子里放一高桌，桌上摆九个木碗，里而搁上神灯，旁边放上九个小木碗，里而盛满奶、酒、茶。桌子的后头放上盛满奶酪、黄油的木碗。椽子上系上漂亮的哈达，把

这叫做插的东西。屋里挂一大块各种各样的布条，把屋子装饰起来以后，才去把长辈巫师和其他巫师请来。

刚当巫师的人，请年岁大的一男一女到家里，当做父母亲尊敬。家里准备好吃好喝的东西，还要烤红九块石头，杀一只山羊，用山羊的血染母树，把肉煮上。然后跳神的人穿好衣服，系上镜子，拿上神刀，在大巫师的指挥下开始跳神仪式。第二天，杀一只肥绵羊，把肉煮好盛在盆里。放到崇拜物的前面跳神。在屋里屋外跳完神以后，再分着吃肉，把这叫做吃东西的夜晚。到第二天晚上，一直尽情地跳到新巫师出场为止。这时，在新巫师的旁边放着肉、茶、奶、黄油等食物，长辈巫师解开腰带上系镜子的绳子，坐少许，大伙都参加“宴会”，热闹一场。当新巫师的礼仪就此结束。这样的礼仪，叫做“大型跳神”。在这一天，大巫师拿着香供送到新巫师的家里。新巫师要尽自己所有的力量，给其他巫师和成为父母的人敬送供物。

每当新巫师大型跳神的每月二十九日，新巫师必须跳神，把这叫做神灵附体的仪式。过三年以后，再举行一次大型仪式，把这叫做“恰那勒”仪式。过六年或八年之后，新巫师骑上马，带上所有用具，同其他巫师一起，挨家跳神，回来时带有很多礼物，把这叫做“毕图力格”（欢度、封闭）仪式。因为举行了“毕图力格”仪式后，新巫师就可以获得正式巫师的称号。在大型跳神之后，过六至九年，成为正式的巫师。不过，在蒙古巫师中经过这么多年的训练才当上巫师的人还是为数不多。家庭巫师的继承者，把人家聪明的孩子过继过来，自己亲自教，从小教给诵经等来继承自己。成为一个巫师的礼仪和秩序。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组，1978年印]

布里亚特族，其族人欲获得萨满之资格者，必需经一定修养期间，及萨满方术之练习。并需有神话之知识方可。此项修养，必经过两三年之期间，且需受老萨满之指导。如弟子无获得萨满智识之天赋时，教授者则上供祈求精灵，赐与弟子所需要之理解力。新萨满被认可前一瞬间，师傅与弟子各将头披上一面所系之纽，互结一起，彷徨移时。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组，1978年印]

布里亚特族称萨满认可仪式曰“避邪·无垢酬（Beja ugachu）”，即“洗身”之意。萨满一生中，须反复经三次洗身，第三次洗身之后，方被认可为正式萨满。授以挂有各项表象章之萨满服装。

因现在萨满被人尊敬之程度，较前大衰，此种仪式，亦仅举行一次。洗身所用之水，必须汲自清泉，老年萨满与九名青年，注水入釜，温之于灶火上，投多数之草及榆树之皮于水中，多有以牡羊一头为牺牲，并洒牡羊血于釜内（该羊之肉则与妇人）。老萨满用

所杀羊之肩胛骨而报告吉凶。然后用事前准备之白桦鞭，浸入釜中，而打新萨满之裸肩。

布里亚特族其新萨满允可之际，有种种仪式，吾人不欲再为赘述，唯其蒙允可之法式，至今按下面所记之程序而实行之：

一、受许可者，攀登白桦树之头，以祈祷神、神之眷属及死去之萨满。

二、新萨满供牡羊为牺牲，以其血涂于额及眼、耳之上。

三、新萨满负手氈一片，担之而舞。

以上仪式自当消耗莫大之费用，如该少年之新萨满为一甚副众望之人时，该项费用则由乡党代为支出。此种许可仪式中，需要许多供品，并由民众之跳舞及奏乐以为余兴。凡此种种，勿庸赘言，皆有某种效力，新萨满于民众目中之地位，逐较前提高。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组，1978年印]

女萨满概无如前述之萨满受人欢迎，因精灵不听其呼唤，故彼等亦不能修行“大萨满”之法术。然据布里亚特人之信仰，谓此等女性萨满之预言均极灵验，能依彼等之预言寻得被盗之钱财或治愈精神病之患者。但此等女萨满每因分娩而将其一部分之法术失掉。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组，1978年印]

最有权威和法力的博和依都干被最高行政区官员登入花名册，这样，他们在各种颁布的法令中被提及，所以他们的名字已被人们广泛知晓了。对低等的和年轻的博和依都干作过一番考查之后，他们就开始教导这些年轻人，明确地教导这些年轻的博和依都干应该崇拜什么，怎样进行巫术活动和唱赞祝词。这里将对这些习俗进行一定程度的阐述。

信仰萨满教的人，从来没有他们自己的任何经典，所有的教导示范都是以口传心记的传统方法流传至今的。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基1941年版]

想成为博的男人，先请求一位大博让他成为博。如果大博同意了，他便回家着手建立一个希纳 (ɕinar)[①]。首先，找来三九共二十七棵枝叶完整、粗细一样、高度都是两哼的白桦树。然后，在帐篷南边，把它沿南北方向栽植成三行，每地九棵、间距为十哼。在这群树的南北两侧的中间位置上各栽植一棵枝叶完整的、高度为七哼的白桦树。植在北侧的那棵叫做母树。在母树的顶端用丝带和棉线系上一个鸟巢，鸟巢里边放进棉花或者

① 这个词的意思，大致是指通过祭祀仪式而产生出来的自然力的精华，实为一种巫术力或法术力。

柔软的白色羊毛，再放进九颗蛋。还要把一个用白色天鹅绒剪成的月亮图形贴在母树的圆形树斑上。在树干上离地两微耳（ells）处从四个方向钉入四个两拃长的桦木楔子。这叫扎革姆（žagalmal 十字形架子）。栽植在南侧的那棵短而粗的白桦树，叫做父树。在父树的顶端系上一块贴有红色天鹅绒的桦树皮，这叫太阳。除此之外，在那 27 棵树中，头三棵上各系一张完整的白兔皮，接下来的三棵上各系一张灰色羚羊额头的皮，再接下来的三棵上各系一张黄鼠狼皮，接下来的三棵上各系一张完整的貂皮，再接下来的三棵上各系一个用桦木做成的，并用赭石染红的干草耙子，这叫巴达科（bardak）。接下来的三棵上各用白色羊毛捻成的线系上七个对折后夹上乌鲁米（örume 很稠的奶油）和黄油的桦树皮，这叫塔科太（架子）。剩余九棵上都系上染了色的米塔科（一种水洗过的布）布条。所有这一切总称母亲白希纳。

在它的西侧，像前面一样，找来九棵大小相同的白桦树栽植。第一棵上系完整的白兔皮，第二棵上系松鼠皮，第三棵上系黑貂皮，第四棵上系獭皮，第五棵上系皮条，其余四棵上各系彩色绸带、天鹅绒带，呢绒带。这叫做博昆柯布希纳（thečinar of the burqan qarbul）。

27 棵母亲白希纳树的东侧，栽植连根挖来的树。把它们的枝叶反时针方向拧住，且向东弯曲。第一棵上系科鲁尼（鸡貂）皮，第二棵上系一块熊皮，其余树上各系黑色和白色棉布条。这叫卡姆尼干（qamnigan）柯布希纳。

母亲白希纳和博昆柯布希纳的北面，取四棵白桦树，把它每两个等距离地栽植成一个正方形。在这个正方形的中间，把四根两微耳长的木桩钉在地面上，上面放置木板做成一张桌子。形成正方形的白桦树上分别系上白兔皮、松鼠皮、黄鼠狼皮和貂皮。这叫“活物”沐浴仪式台。

此后，同样栽植四棵白桦树成一个正方形，同前面完全一样地系上兽皮。在它们的根部放置圆木，然后在圆木上放置木板，形成博的候选人沐浴仪式台。

在母树北面，沿指向帐篷的方向栽植七棵白桦树。帐篷的四面栽植四棵树，它们的根部都一个点桧属植物和麝香草来熏香的架子。这叫梯子或台阶。

在三行希纳树的每棵根部，都同样做一个点桧属植物和熏香草的架子，这叫香台。

至于要在家里准备好的事情是，做一个高桌一样的斯瑞根（širegen）。上面摆放九根制成有一年时间的祭祀用蜡烛，这些蜡烛是插在小杯子里摆放上去的。制做九个和这些小杯子大小一样的木碗，这些木碗叫昆达干（qundagans）。把它们和蜡烛交错放置在一起。在这些碗里倒入酒、奶、茶，两杯加奶，两杯不加奶。在这些碗和蜡烛的后面，放置装满阿鲁（airul 奶酪）、黄油和乌鲁米（örüme）的布里亚特木制方盘。在帐篷的最靠近斯瑞根的顶篷支柱上，根据自己的财富多寡，系上一块麻织布，天鹅绒、细平布、棉布、衣料、布雷特（pulat 杯子）或哈达（qadak）。这叫科布斯古加（qabčigulga）

从帐篷的烟囱口插入一棵白桦树，这棵树要足够高以便它的根部能在炉灶上方。把各色丝带、布条系在这棵树上，把它叫都丝科（düsürge）。

做好这些事后，大博就带来他的进行巫术的用具。这些用具分别是：

一顶铁帽，帽顶是由许多铁箍组成的，上面装饰了两个兽角。帽子后面装有九环铁链，链子下端有一个矛状物。这叫脊椎。在铁帽两侧，靠鬓角处各有一个铁环。这个铁环是用三根铁条锻拧而成的，把它叫库布科斯。用各种猎物、家畜的颜色一样的各种丝绸、棉布、细平布、天鹅绒布条，编成蛇状物，吊在帽子的两侧及后面。把鸡貂皮颜色的、松鼠皮颜色的和黄鼠狼颜色的布条同蛇状物一起系在帽子上。这个头饰叫麦卡布斯。

在宽度为一拃半的棉布条上，钉上各种蛇的图形和猎物的皮。把这个布条作为衣领的边缝在领子上。这叫达拉布斯或兹伯。

把一整张鞣掉毛的猎物皮，做成宽度为三微耳（ells），长度可达衣服下摆的，与腰部合适形状。在它外表面系 25 个铸铁环和 25 个生铁环。每个生铁环上套着三个库布科斯（qolbugas）。在它的内表面上系很多小铃铛和雪橇铃。这样做成的东西叫围裙。

把一张鞣掉毛的高如革逊皮（羚羊或驯鹿的皮）染成红色，再做成大小合体的上衣。上衣长度能达膝部，把袖子剪成 1 窝斯卡长的穗。这叫科布尼柯。

两个两微耳长的拐杖样的木棒，上端粗略地弯曲代表马头，在相当于马的颈部系上套着三个库布科斯（qolbugas）的一个圆环。这叫马鬃。在木棒的下端系上同样的库布科斯（qolbugas），这叫马尾。在木棒前部，同样系一个库布科斯环，再系上铁制的微型马蹬，矛、剑、釜、锻锤、船、浆、鱼叉头等。同样地，在木棒下面系上三个库布科斯环。这四个库布科斯环叫腿，这两个木棒叫索比（sorbi）。

一根柳木杆，用八处受伤的麝鼠皮裹住。上面系套有三个库布科斯的一个铁环，还系上微型的锻锤、剑、矛、带穗棒，另外，还系上彩色布条，绸带。这叫活物鞭。进行巫术时，博用索比举住它。当他只能在帐篷中进行巫术时，他可能会单独使用它。

两条做大鼓和小鼓的木片，各自弯曲成椭圆形，在它们的一侧蒙上牛皮。在它们的上端和两边，都各系一个库布科斯。另外，编成蛇状的猎物皮和各色棉布条系在库布科斯上。为了敲击它们，要有一个两拃长木棍，木棍上端制成青蛙形状，这叫道依布（doibur）。那两木片叫科索（keče）。这三样物品是应备齐的。

选取一个大钟，钟上有俄罗斯式的挂环，挂环上带有结实的硝处理过的皮带。像前面一样，把蛇状物、哈达、绸带、布条系在大钟上。用锡铸造一个所谓的镜子。镜子背面雕刻出十二生肖图及一个龙的图案。同样地，用硝处理过的皮带把它挂在脖子上，如大钟的情况一样，镜子上系蛇状物和布条。这些东西都应备齐。把它们统称有活头的物品。备齐了这一切，就把它们带进帐篷里，上面喷洒奶、茶、酒，然后从帐篷顶部支柱上悬挂下来，靠放在贡桌的侧面。带来这些物品的博受到根大的敬意。

为了具备在进行巫术献祭希纳时所需要的一切面不忽略任何一项，还要根据自己的财力情况，挑选三到九名有能力的年轻人，他们被称作“九”。

请一男一女两位年长的人，帮助进行希纳献祭仪式，一直到拆除希纳为止。他们被分别叫做父亲和母亲。

靠近希纳，在地上挖成一个大炉灶，用木头燃烧出旺火，用一口大锅在灶火上煮桧属植物和麝香草的干枝。把 12 块拳头大小的黑色、白色石头放进火里烧红。

第一天，黎明时分，大博、博的候选人、其他博和依都干、请到的九、选作父母亲的人，都在各自的帽缨上系四种颜色的米塔科布条和哈达。点上一盏祭灯，大博，脖子上挂着他的镜子，手里拿着他的索比和鞭，大九们穿戴“活物”，小九们拿着鼓，所有人都是站立着的。他们向腾格里祈祷。这些腾格里就是上文已经提到的那些腾格里。这些人剧烈地进行萨满的巫术活动。这叫建立希纳大祭祀灯。

萨满的巫术活动结束后，从帐篷的烟囱口向上喷出奶、茶、酒等。然后，大家坐在一起喝茶。喝过茶，他们都走到门外。在希纳的北面铺开一长条地毯，选作父母亲的人、博、依都干、九和其他人成一横排坐在地毯上面。博的候选人，根据自己的财力所允，用茶、酒等款待他们。此后，大博、博的候选人、其他博和依都干以及九，一同起身，面朝希纳，从四周用奶、茶等喷在希纳上并进行萨满的巫术活动直到仪式开始为止。把炉子上沸腾的水倒入一个干净的器皿。拿来三块白色石头放在活物沐浴仪式台上。用这些水对“活物”进行巫术喷洒。剩余的九块石头和盛有水的锅放在四方向沐浴仪式台上。利用这个台，大博、博的候选人、其他博和依都干轮流进行沐浴仪式，巫术活动不停地进行着。最后，选作父母亲的人和九进行沐浴仪式。这叫母亲白希纳大沐浴仪式台，而所用掉的水被认为是献祭了。

宰杀一只棕红色山羊，用它的血把母树上用木头做的十字形架子染红。山羊的肉和肠子一起放进锅里，在炉灶上炖熟并由所有在场的人吃掉。除了鼓以外，所有的“活物”都给博的候选人穿戴上。镜子挂在脖子上，索比和鞭子拿在手里。他被允许在大博的指导下进行巫术活动，同时，九用力敲击他们的鼓。模仿他们，其他博和依都干也进行巫术活动。这时候，博的候选人跳到其他人的后面，向后退却并摔倒在地，又一跃而起，绕着所有的希纳树，不停地运动，走一会儿，跑一会儿，绕着每一棵被献祭的树，轮流进行走和跑。他还沿着太阳的方向绕着帐篷跑，九也跟他一起跑，直到他们觉得累了才停下来。大博和其他到场的人、九、博、依都干轮流进行巫术活动，绕着希纳树跑。博的候选人和所有“九”不休息，不喝水一直活动天黑为止。

第二天晚上，在帐篷里进行和前一天一样的巫术活动。宰杀一只肥绵羊，把所有的肉炖熟，放在靠近贡桌的木盆里，大家一边进行巫术活动，吃完所有的肉，他们走出门外，进行同前一天一样的沐浴和巫术活动。把这一夜叫进食之夜。

第三天夜晚，像前面一样进行巫术活动。当日出时分，他们一边剧烈地进行巫术活动，一边说：“我们散布了希纳”。然后，在希纳近旁，按宴会上的形式并肩坐下。博的候选人，根据自己的财力情况，以酒、肉、茶、乌鲁米黄油等款待他们。当众人并肩坐下时，大博解下他的镜子，还把鼓交给选作父母亲的人和九，背过身去，让他们把鼓举一会儿，轮流在他们面前进行巫术活动。他把镜子转动一会儿，然后把它按占卜的方式放下，口念巫术用语：“我把所有留给吾库柯布的东西带回来了”。然后，他重新坐下加入宴席。

大博回家的时候，带走他拿来的所有物品：所有“活物”和叫库布斯古卡（qabčigulga）的悬挂物，还有炖熟的一整只绵羊的肉，另附带一只活绵羊。骑马离去前，他还

被赠送茶、哈达等。其他的博、依都干和选作父母亲的人，以及“九”，根据博的候选人的财力情况，都被赠以重礼，然后离去。

此后，博的候选人被允许参加其他博的希纳装点仪式。在每月二十九日大巫术活动日，为了让他的“活物”得到正式的沐浴仪式，他带着这些“活物”去参加巫术活动。进行巫术活动中，他一边说：“我使翁衮（ongons）有了生命”。一边表演他在巫术活动的跳、蹦、舞方面的技巧。

三年后，建立一个和以前的完全一样的希纳。再过六年，博的候选人，模仿大博的样子，重新顺次穿戴好各种“活物”。在第九年，按装点第一个希纳的方法，装点出希纳树，这叫新希纳。宰杀一只绵羊、一只山羊，然后，把它们从后腿悬挂在母树两旁高大的白桦树上，让它们向希纳弯曲着。黎明时分，备好许多带鞍的马。年纪最大的九穿戴他自己的“活物”，博的候选人脖子上挂镜子、手里拿鞭和索比，年纪小的九手拿鼓，他们骑在马上，大博和其他博、依都干以及那些想一同走的人也骑上马，他们随便挑选临近的一处帐篷群，作一次马背上的访问。到达这个村落后，他们骑着马围绕它三圈，始终进行着巫术活动。最早出来迎客的一家人，向他们献上奶、茶、酒，还用这些东西向客人们喷洒。这一行人还受到邀请进屋喝茶，如果愿意，他们就下马。进屋之后，新博拿出索比、鞭，说：“我使翁衮有了生命。”他四处蹦跳，摇摆踏步。当他停下来时，这一家人都向他表示敬意。准备告辞时，这家人敬重地送给新博提前准备好的猎物皮编成的蛇形物，作捆扎“活物”之用。这些猎物皮有鸡貂皮（körüne）、松鼠皮、黄鼠狼皮，还赠送几块布雷特布和哈达。接近傍晚，返回到家，整个一夜都进行巫术活动。天亮时，他们同样地访问其他帐篷。最后，当他完成了这种类似乞讨的四处行走后，和从前一样散布希纳，从此以后，不再建立希纳。

自此，这位新博到处去说：“我已经成了博。”还说：“在任何地方，我都能解除人们的病痛和灾难。”他能进行巫术活动了。

［浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基1941年版］

第三节　萨满的服饰和法器

一、服饰

博服：行博时所穿的法服。《元史·祭祀志六》载：“每岁，太庙四祭，用司裡监官一员，名蒙古巫祝，当省牲时，法服。”

博服包括法冠和法裙两部分。法冠有“得日恨”玛拉嘎（玛拉嘎即帽子）、“那木汗敖列帖”玛拉嘎（即平帽）、“都固拉嘎”（铜冠）等几种；法裙由“衬裙”和“罩裙”组

成。衬裙布质，分左、右两片，每片略呈上窄下宽，用一根布带连接，系于腰际。罩裙是由宽围腰，下垂很多飘带组成。飘带很长，呈上窄下宽状。有些飘带的中间或末梢还分别缀有一只小铃铛和穗。飘带的片数不尽相同，有21条、23条、16条、27条的。

奥尔盖帽：蒙古博所戴法冠之一。其上嵌有金属铸制的鹰爪和鹿角形饰物并有花纹。

[《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版]

巫师跳神时，要穿以各种布料制作的花花绿绿的长袍。在服装的边上缀以布料制作的蛇一类各种动物的形状，这叫做“达拉布其”（翅膀）。……在胸前戴上有三、三并排的铁环，用皮料或布料做的“哈勒特”（护胸甲）。两边腰带上系有九块青铜镜。而徒巫系八块，因为在未取得正式巫师称号以前，不能系九块青铜镜。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

吾人于此节之末，尚须一述者，则为僧正尼鲁·浑·雅罗斯罗夫于布里雅特人间发现之假面。此种假面旧时系以鞣皮、木材及金属所制成者，班面修髯。此种假面在萨满之用品中已绝迹，且连萨满悬于胸上、颈上或缝缀于外衣上雕有十二兽模像之金属镜现尚持有者亦甚稀矣。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

蒙古巫师的服装，要使其与自己的那个宗族服装的特点相适应，所以在形式上也互有不同。例如西部蒙古的巫师们大体上都戴矮顶的帽子，有的用头巾裹头。穿的服装从领子开始到大襟，系上长布带，以示威武的姿态。但喀尔喀的男巫戴的帽子看起来很威武，特别是女巫的帽顶很高。

……戴上铸有鹰爪和鹿角形状并带有花翎的铁木尔或奥尔盖的帽子。帽子后边系有六条或九条花色的布带，把这叫做“买浩其”或“买哈布其”。有的帽子后边带有九节铁环。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

科尔沁萨满的头饰

科尔沁女萨满的头饰是将头发以三股编成一根大辫，在辫梢系上三个红缨穗。

科尔沁男萨满的头饰有三种：

其一为以大红绸包头。

其二为用毡子制成的带帽檐的圆形帽，帽顶端有葫芦状顶饰及红缨穗。

其三为铜制盔，盔上有三根铜柱，每根铜柱上饰有三片树叶、三个铜铃和一只小鸟，并以五色绸系于盔上。据说小鸟为鹰，铜柱及树叶代表“神树”，五色绸代表鹰尾，铜铃声象征鹰鸣。

[《科尔沁萨满考察报告》（未刊稿），考察人：乌兰察夫、苏鲁格]

科尔沁萨满的法裙

科尔沁萨满的法裙由衬裙和罩裙组成。

衬裙分左、右两片，以一根布带连接，系于腰间，黑色或黄色布料，并镶有红色火焰图案。

罩裙是以十六条飘带缀于一条宽腰带上而制成。每条飘带的中间缀有一个小铃铛，末稍缀有缨穗。飘带以七种颜色的绸布拼接而成。

[《科尔沁萨满考察报告》（未刊稿），考察人：乌兰察夫、苏鲁格]

〔泽布塞格〕

“泽布塞格”指萨满的盔甲等物，如 xəcə——神鼓，hopbōo——马杖，oяroù—— 仪式用的带角的铁盔帽，金属制的叮当响的小饰物，等等。

根据萨满教的仪式特点可以判断，在古时候，布里亚特萨满不但是作为神人中介的祭司，而且也是打败或驱赶有害恶灵的军事首领。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第 56 页]

二、法器

伊勒都：蒙古博的一种法器，铁制、圆柄，长约十多厘米，柄端饰有各种彩带。形状不一，有菱形、锥形等。

吉达：即剑，也称“七星宝剑”，主要用于治病仪式中。

恶力奄鞭：恶力奄即鸢，恶力奄鞭亦称鸢鞭，据说恶力奄是“安代病”魔，恶力奄鞭是专治“安代病”的法鞭。科尔沁博治疗“安代病”也“晃哄鞭”（蒙语意为铃鞭）或苏亥木鞭（因以苏亥木做柄，故称苏亥木鞭）。

[《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1990 年版]

〔萨满神具〕

指萨满的仪式用具和装备，包括以下诸物：1）带木槌的神鼓；2）马杖；3）饰有各色彩条的铃铛；4）铜镜；5）一束九种野兽的皮子；6）冷杉树皮；7）香薄荷。

［Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第25—26页］

满族和西伯利亚的男巫主要在腰上系铃。而蒙古巫师则主要系青铜镜。除了手里持有“神刀”以外，还拿着带有细布条和铁环的棍子，把它叫做“鞭子”。把手中拿着的做而鼓叫作“格策”或“何斯”。因为在萨满教的教规里，白色是最高尚的色彩，所以当老师的巫师用的是白色“格策”，而徒巫用的是红色“格策”。

［（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印］

科尔沁萨满的神鼓

科尔沁萨满的神鼓是以皮革蒙于铁圈而制成。直径三十厘米左右，下有十余厘米长的手柄，状如蒲扇。手柄尾端拧成三个环，环上挂有九个直径为三厘米的小铁环。

［《科尔沁萨满考察报告》（未刊稿），考察人：乌兰察夫、苏鲁格］

科尔沁萨满的铜镜

科尔沁萨满从事宗教活动时要披挂九至十三面铜镜，铜镜大小不等，最小的直径三厘米左右，最大的直径三十多厘米，以皮条串系，挂于腰间。

［《科尔沁萨满考察报告》（未刊稿），考察人：乌兰察夫、苏鲁格］

〔马杖〕

萨满仪式用具的一对拐杖。在表演宗教仪式舞蹈时，萨满拄着这两根拐杖。拐杖是马的象征，萨满的魂灵骑着它似乎可以上天或与神交往。

［Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第58页］

〔马鬃绳〕

指用马鬃做成的作为仪式用具的绳子。萨满教徒举行祭祀仪式时，将其系在大头埋

入地里的象征森林的白桦桩之间。

崇拜白桦树或森林大体上属于萨满教崇拜内容之一，这种崇拜大概与古布里亚特人的狩猎生活有关。

[Л. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第56页]

第四节　蒙古萨满的特异功能

据阿剌吉瑞士（Alagirisch）之布里亚特人曰：萨满玛克纳义（Machunaj）极有法力，彼能于橇上，不用马拉，使橇前进。伊尔库次克政厅之官吏尝下一令，命所有有萨满一齐参集，欲证明彼等所具威力之真伪。玛克纳义当即声称彼自投于火中亦未必能将其烧死，言讫即受命持魔法鼓端坐于一石之上，以七十车干草堆积其四周，然后四围同时举火，及烟消火灭，看玛克纳义时，仍端坐石上毫无损伤。彼自石上立起，仅以手拂去身上之草灰，即衣裳亦一无所动，自此以后，政府乃明令允许萨满修法。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

科尔沁三起“火焚萨满”的传说

一、清代科左中旗“疯王”当政的时候（即达尔罕旗第十代多罗郡王那兰格呼勒，光绪三年袭爵，民国二年晋亲王，民国九年病故于北平），博（萨满）的势力还很大，喇嘛就请信奉喇嘛教的“疯王”帮助灭博。疯王下令把全旗的博都抓起来，集中在一起，并把他们一个个分别扣在一只大缸里，然后在四周架起十三堆杏树疙瘩大火焚烧。大火过后，打开大缸一看，大部分博都被烤焦在缸里，只有几个博非但没烧死，打开缸口时，只见他们胡子上还挂着冰茬，嘴里一劲儿地喊冷呢！疯王认为这几个博真有神力，当场释放了他们。自此，人们更加信奉他们，请他们行博的也更多了。

二、1800年秋季，哈布图哈萨尔的二十六世孙，图什业图旗的“道格信大王”（残暴的王）敖日布仁亲（按哲盟习惯，右中的“道格信大王”系指哈萨尔二十九世孙色旺诺日布桑宝，此敖日布仁亲疑为《蒙古世系》所载“诺尔布璘沁”）集中了哲盟十旗的博（萨满）进行“法术比赛”。比赛的办法也是用大火灼烧，看哪个博能够经受如此考验。

包金山的曾祖母，号称“神医”博的娜仁·阿柏参加了这场比赛。依照她的请求，在火场上按八卦的方位排列了八口盛满凉水的大缸。于是，娜仁·阿柏穿起法裙，披挂铜镜，手持神鼓，投身大火。干透了的杏树疙瘩腾起一丈多高的火墙。只见娜仁·阿柏在

大火中穿梭旋舞，她的鼓声在水缸和烈焰间激荡回响，三天三夜，大火熄灭，她从火场中走出来的时候，身上没有一丝火伤。图王惊异非常，赐予她玉石腰带、七星宝剑、象牙筷子等奖品，并允许博们继续活动了。

三、1904年左右，达尔罕旗的博（萨满）太多了，博和莱青加起来一算，差不多一户摊上一个博，地几乎没人种了。达尔罕王便叫人传令，说王爷病了，把所有的博全都找来，但因交通不便，另外，很多博又害怕没敢来，结果先后用了一二个月的时间，只找到百分之八十。王爷对这些博说："今天我要考考你们。我这儿备下了场子，请你们在里边跳博，外面我要架起一圈大火。什么时候火烧完了，才许出来。你们要受得了，便算是成手，以后便准许自由行博。"话音刚落，便有很多博害怕了，纷纷跪下求饶。王爷说，不敢进去的就得发誓一辈子再不当博。有些博便发誓洗手不干了。可也有些博说，既然当了博，那就只好生死由天了。于是王爷便派人将他们赶入用枯树干柴围成的十多米宽的场子。一个七十多岁的老博察嘎烈说："我求王爷给一缸水。"王爷说："你想藏缸里呀？"察嘎烈博说："不是，我们博祖传下来的鼓是用火性制造的，如果进入火场，内火、外火碰在一起，就会出大乱子，所以必须浸水。"王爷应允，叫人给了三缸水。

那是初春天气，西南风正猛，火一点燃，便窜起一丈高的火苗，烈焰满天飞舞。王爷命令旗兵手持刀剑和套马杆把火场圈起来。博们忍受不了大火的灼烧，纷纷向外逃跑，旗兵便用套马杆打。火借风势，越烧越猛，下风口的旗兵立不住脚，包围圈出了一个缺口，博们拼死拼活地从缺口往外冲，被旗兵用刀剑砍杀了不少。小部分博逃走了，大部分不是被砍杀便是被抓回火场。但这时火焰中有几个博始终没跑，隔着浓烟烈火只听见他们"咚咚"的敲鼓声。当浓烟散尽，木柴烧成了红疙瘩，火焰变成透明的红雾时，人们看见火中只剩下察嘎烈博，他胳肢窝里夹着他的两个徒弟，好像在大风雪中艰难地跋涉，他身后是一个女博，手里"咚咚"地敲着鼓。最后，烈火燃烬，四个人走出来。王爷一看，他们正哆嗦呢。察嘎烈说："差点儿没冻死。"一边说一边把胡子上的冰茬往下甩。达尔罕王吓得目瞪口呆，吩咐让博脱掉法衣下去休息。可是博说：不行呀，脱衣有祖辈的规矩呢。说完就站在门槛里，面向门外，跺着门槛唱道：

戴着红顶子帽出生的诺颜，
是别人给他发财的结果。
从通红的火中出来冻僵的我，
是水中出生的魂灵。

戴着蓝顶子帽出生的诺颜，
是别人给他挣财产的结果。
在通红的火中炼出寒冷的我，
是冰中出生的魂灵。
……

达尔罕王下令犒赏了这四个博，并命令抓回来的博拜察嘎烈博的两个徒弟为师。这样，达尔罕旗的博又传下来了，但数量比以前少多了。

［白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第4—8页，哲里木盟文化处1986年编印］

帖卜—腾格里习惯于在隆冬时去到那个地区最寒冷的一个〔地方〕斡难—怯绿连地方，裸坐在冰上。凝冰为他的〔体〕温所融化，便升起了一些蒸汽。蒙古百姓和某些人就说，他骑着白马上天去了，这已成为家喻户晓的事了。

［（波斯）拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷，第一分册，第273—274页，商务印书馆1983年版］

蒙古兵被击，坠水渠者约四十人，秃忽勒忽疾报拖雷，拖雷见事急，乃命人做术法名djedamischi者以退之。其术以石浸水，取出拭之，虽在炎夏，可招致风雪严寒，或暴雨……

上文所言之术法，中亚之游牧民族在上古时已使用之。其术人求雨之石名曰yéda。其名曰djédamischi。其以求雨为业者，今在喀耳木民族中名称djédadji，旅行家Bergman则名之曰ssaddattschis。据云，此种术人似能招致风雨雷电。其致雨之术，则用兽体病石，投之水中，自然产生烟雾。此类术人以为此种烟雾可以成云，而仅在天将雨时作此术。设其术不验，则谓别有术人破其术，或谓天时热甚，雨水不能制之。

［（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第277—278页，中华书局1962年版］

按萨满教的观念，萨满具有“超自然”的力量、神灵般的威力和魔术般的能力，它能帮助人们创造“奇迹”：防止病人死亡；把刀子刺进自己身体内，却不见伤痕；能按自己的意愿而呼风唤雨或相反；能借助于巫术或魔法防止自然灾害的进攻等。根据萨满教的观念，各种萨满拥有不同的力量（хаба），这取决于他的遗传（ygxa）数量，那些具有强大魔法力量的萨满或萨满氏族在内部纷争中取得了胜利。按萨满教迷信，萨满力量会逐渐减少。“当最后一根黑发掉在兔子耳朵边上时”，萨满力量就会最后消失。

［Н. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第26页］

第八章 蒙古萨满巫术与占卜

第一节 占 卜

凡占卜吉凶，进退杀伐，每用羊骨扇以铁椎火椎之，看其兆坼，以决大事，类龟卜也。

[宋·赵珙撰：《蒙鞑备录》]

其占筮，则灼羊之枚子骨，验其文理之逆顺，而辨其吉凶，天弃天予，一决于此，信之甚笃，谓之烧琵琶。事无纤粟必占，占必再四不已。

[宋·彭大雅撰：《黑鞑事略》]

每将出征，必令公预卜吉凶，上亦烧羊髀骨以符之。

[宋子贞：《中书令耶律公神道碑》]

如（蒙哥汗）向我所表明，他们的占卜家就是他们的教士，而占卜家说的任何话，都必须马上去做……。他们的人数极多，总有一个头目，好像教皇。他始终把他的住所安置在蒙哥汗的大宫室前，离它有一投石之遥。如我在前面所说，运载偶像的车辆就是在他的监护下。别的人跟在斡耳朵之后指定给他们的位置上。相信占卜术的人从世上各地去找他们。其中一些懂得点天文，特别是头目。同时他们预报日月蚀。当要发生一次蚀时，人们都储备食物，因为他们不得出门。蚀正在发生，他们就敲锣打鼓，大声吵嚷。蚀过去后，他们又吃又喝，举行欢宴。他们预报做任何一件事的吉凶，因此如无他们的允许，蒙古人就不调集军队或进行战争，（蒙古人）早要返回匈牙利去了，但占卜者就是不允许。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第304—305页，中华书局1985年版]

当我们进入时，一个仆人捧着羊肩胛骨到外面去烧，直到骨头变得跟炭一样黑。我十分惊异这是干什么用的。后来打听此事，我才知道汗若不先向这些骨头请教，他就不干世上的任何事。他甚至不许人进入他的宫室，如果不先跟骨头商量的话。这类占卜术的作法如下：当他想干什么事时，他要来三块原来没有烧焦的这种骨头，拿着一块，问它是否该干他想干的事，然后他把它交给仆人拿去烧。他居住的宫室旁有两所小房屋，仆

人就在里面烧这些骨头，而每天都要尽力在整个营地寻找它们。骨头被烧成黑色，送回给他。他观察骨头是否被火彻底烧裂。如果是这样，那他想干的事是可行的。不过，如果骨头裂成横斜纹，或者上面露出小圆点，那他不可行动。因为这种骨头总是在火里裂开，或者上面散布裂纹。只要三块骨头中他发现有一块满意，那他就行动。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第273页，中华书局1985年版]

布里亚特族预卜时，用一牝羊之肩胛骨。关于此事，巴斯其安氏曾记载布里亚特人用肩胛骨之传说，今摘录于下以作参考：

布里亚特族之祖先曾蒙神赐与文字书成之法典一部，其归还部落时，于途中某一干草堆旁睡着。适值一羊来堆旁食干草，遂将此部法典与秣相混食下，于是法典上之记录，遂印于羊之肩胛骨上。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

蒙古俗习用羊胛骨卜吉凶。汗亦自灼羊胛以符之然后行。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第73—74页，中华书局1962年版]

蒙古种中具有迷信之民族，在古时所用之占卜方法，而在亚洲之诸民族中几尽适用，故尚迷信珊蛮。诸法中尤应注意者，烧胛骨观其裂痕以卜一日或数日后吉凶之法。其术有定例，用之甚频。此种预言方法，在喀耳木民族中名曰Dallatullike。其术人名曰dalladschi。然在乞儿吉思民族中则名jauruntchis。其人非教师，亦非执巫师之业者，惟以长久之历练，故善此术。蒙古人有书名曰Dalla，以此法授人，示人解释火焚胛骨种种横直裂痕之法。胛骨中之最良者，为绵羊、羚羊、麋鹿、驯鹿之胛骨。所用之骨，先以沸水煮熟，然后以刀剥其余肉，以骨置火薪上。迄于dalladschi断定裂痕充分之时，乃出而观其方位，其大小，其连属，预卜事之吉凶，人之生死。所可异者，预言之事常验。所以亚洲之粗野民族多信仰此术。有若干裂痕重于其他裂痕，此种裂痕各有其名称，各有其意义。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第278—279页，中华书局1962年版]

近代科尔沁博的占卜

占卜作为蒙古博行博的一种重要手段，从古至今始终有着它自己的意义，特别是古代，它是蒙古博的一种相当重要的手段。因为那时蒙古博处于“国教”地位，在社会的各方面起着重要的作用。不仅普通百姓求其占卜吉凶，上层统治者行兵作战也要请他占

卜而后定夺。“其占筮，则灼羊之枚子骨，验其纹理之逆顺，而辨其吉凶，大弃天予一决于此，信之甚笃，谓之烧琵琶，事无纤粟必占，占必再四不已”。（《黑鞑事略》第11页）“凡占卜吉凶进退杀伐，每用羊骨扇以铁椎火椎之，看其兆坼，以决大事，类龟卜也”（《蒙鞑备录》第12页）。由于社会进展，博的地位下降，“进退杀伐”之类的大事早已不用其占卜，但民间求卜问卦还是一直延续下来了。比如牧民丢失牲畜就去求博占卜，问能不能找回来，朝哪个方向去寻等等。

古老的烧羊胛骨观纹络以占卜的方法，在近代科尔沁博的占卜中已很难见到。但与其类似的，较为原始的占卜法——酒盅卜，却不乏其例。那是将三个酒盅置于神鼓之上，然后用鼓鞭轻击鼓面，使其上酒盅跳动，观其跳动方向、时间，或扔盅后，观盅口的朝向等来占卜所问。但绝大多数的博还是以生日时辰来为人占卜。比如以发现牲畜丢失的时间来推算此牲畜能否最终找到。看来，蒙古博的占卜似与中原汉族占卜一样，经历了一个从古代“骨卜”到后来的以天干地支、时辰占卜的过程。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第21—22页，哲里木盟文化处1986年编印]

第二节 萨满巫术

一、魔法与咒语

布里亚特萨满举行宗教仪式时经常利用似乎是从古代术士、巫师那里继承下来的魔法手段。比如：为了把病人从死亡之中“挽救”出来（病人的灵魂被认为是恶灵掠走），萨满能帮助他从与之性别、年龄相符的其他人那里换回自己的灵魂。为此，他们要用面团塑成人的雕像，将其头朝下埋在地里，以使病人得到“挽救”。萨满巫术魔法是原始巫术的变形。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第25页]

二、祈求人、畜平安兴旺的巫术

为了保证某一地区的平安与繁荣，请来一个博，他带着镜子和鞭。在帐篷里，不做任何卡布斯古加。备好贡桌。把一只黑色绵羊或白色绵羊拉到空旷草原上宰杀，再把肉炖熟，并把肉从骨头上撕下来。把羊头和骨头放在一个高台子上烧掉。一边进行巫术活动，一边说：“我们请求得到天王赐给的物品和仁慈。”然后，吃光炖好的肉。人们护送博回家，同前而一样，博收到许多贵重礼品。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文

版），赫尔辛基 1941 年版]

为了能多子多孙，牲畜和马匹增多，人能长寿、无病无灾，请来一个博，他带着镜子和鞭。在一块长约两哷的白布上，用红赭石画上许多男人和女人。人们说："我们做好了北方十三位王和他们的夫人和孩子。"用白色羊毛搓出一根绳子，把用毡子做成的许多小羊羔拴在这根绳子上，为了遮掩这些小羊羔，做一个长度合适的毡袋，再用一根长绳把毡袋拴在那个相当于祖勒的羊毛绳上。在门外，把一块纯白长地毯铺在帐篷前面。地毯的前面，根据这家人的财力，摆放许多盘酸牛奶和黄油。在帐篷里，摆好贡桌，上面放置若干组二十根祭祀蜡烛和同样数目的碗。在门外，宰杀一匹灰黄色马，集中许多锅。然后，把所有的肉从骨头上刮下来，放入这些锅里炖。炖熟后，盛在几个大盆里摆放在翁衮前，进行各种巫术活动，祷告和祈求得到保护和恩惠。同时，还说："为了表示对某某王的崇拜，我们献上我们的礼品。"然后，人们聚集起来，用准备好的东西和酒安排一个喜庆的宴会。到了离开的时候，博带上他的用具和厚礼，马鞍上还放着一只绵羊，被护送回家。

如果出现了牲畜、马匹明显地减少，猎物消失的情况，那么，像从前一样，请来一个博，他带着他的各种用具。准备好一块一拃半长、两窝斯卡宽、经过鞣、染红和退毛处理的高如革孙（görögesun）皮，这块皮叫乌鲁孙（ulusun）。把九个铁制的男人像、一个铁制的狗，一个黄铜制的女人像，用腱子绳在乌鲁孙上系成一排。摆好贡桌。在帐篷炉火旁，用木头制作一个猎物围栏。围栏只有一个门，门前做一个高如革孙圈套。宰杀一只山羊或绵羊，把它所有的肉都炖熟，人们一边进行巫术活动，一边说："我们向他们致敬，他们是北方十三位王的猎人，和运送十三位王渡海的船员和随从。"从此，牲畜不会减少了。他们还说："繁荣和幸运要降临了。"吃完所有的肉，人们和从前一样，护送博回家。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基 1941 年版]

此外，当祈求人、畜兴旺，祈求各种好运时，像从前一样，把一位博请来为腾格里火祭祀。准备好一张大祭桌。旁边铺上一块洁白无瑕的马鞍布。祭桌上，根据自己的财力，据上许多盘阿鲁（airul）、乌鲁米（orume）、黄油、面包、糖。在许多杯子里倒上好酒，在一个大提桶盛上好酸牛奶，在同样的提桶里盛上煮好的茶。宰杀一只肥绵羊，把肉炖熟后放在祭桌上。把羊的胸部和腹部的肉与内脏分开，分离时不能用刀切。按太阳的环绕方向，把胸部和腹部的肉拧三圈，然后绕系在羊的第一根肋骨上。在羊体内，铺上红稠，上面放上冠蒂禾绒，在顶端放上一个用羊胸部肥肉做成的人像。在一个干净的提桶里放进阿鲁和黄油，上面再放上羊脖子部分、羊右蹄、羊大腿骨、四根硬肋骨、软肋、骨基质、羊尾、大肠，桶口盖上纯白的羊羔皮，上面放上准备好的羊狗部。然后，把燃烧着的木头和发红的余烬拿到空旷草原上，在它们上面，用细柳条编制成一个三棱锥

形的棚，用柳木做棚底。在它的三个鼎脚里放进三个托着煞过的羊油，并粘着羊毛的新柳条。博提着装有羊胸部和腹部肉的塔拉嘎（dalaga）桶，在门前进行巫术活动。然后，把羊尾、羊肥肉切成块放进盘子里，把羊胸部肉切成像鞭梢一样的条形装在另一只盘子里。把所有这些都放在祭桌上。在博进行巫术活动的时候，帐篷里的主人和宾客都要解开上衣最上面的纽扣，展开衣袖，戴上帽子。当把所有放在祭品和酒等物旁边的盘子、提桶，以及其他器皿拿到每个人面前并把它们分送给每个人后，他们坐下来。在博进行巫术活动中，他每做一个祈祷姿式，其他人都要模仿着做同样的姿式。最后，博高呼："埃肯库瑞库瑞。"（意为"快来"）并沿太阳的转向急速绕行，其他人都模仿他那样高呼。接着，博提着塔拉嘎桶环行，并用桶依次碰这家主人和家庭成员的前胸，还说："这是腾格里王和吾库柯布的无上财富，是无比幸运的森达玛尼（Čandamani）。是使人富裕多子多孙的大塔拉嘎。"然后，他把塔拉嘎桶交给这家主人，所有其他人分别把他们带来的物品放在贡桌上，系上纽扣，卷起衣袖、脱下帽子。博从三个方向把做好的三棱锥棚点着火，并把准备好的骨头连同羊胸部和腹部肉放在棚中间，他再用一个铁勺盛满黄油、酒、茶等，在两个木棍上系住由棉花剪成的碎屑。博一边进行巫术活动，一边把铁勺里的黄油一点一点地倒在火里。做完这些，他坐下来，贡桌上的肉和其他食物被拿下，放在宴桌上供食用。然后，把装有切好的肥肉的盘子，沿太阳的转向，绕火堆三圈，接着，人们一个接一个地取一份吃掉。此后，博取切好的羊胸部肉，伸到青年男女的嘴边，让他们依次咬下来吃掉。正因为这个原因，这些青年男女是肩并肩坐着的，以便他们能咬住肉。他们还一起凑过去咬一块肉，那些灵巧的人咬下一块吃掉。做完这一切，这一夜用于喝酒、欢庆。第二天早晨，当所有人起了床，喝了茶之后，博用一个干净的碗盛上奶，放入纯白色羊毛，等到羊毛变软后，把它展开覆盖住整个液面，里面再做成一个适当的小洞穴。把这个碗递给这家主人。博在一个铁勺里倒入黄油，另外再熔化大约四祖鲁特尼科（Čolotnik）的锡。始终进行着巫术活动。待锡熔化之后，他站起来，走到门口，进行巫术活动，他做出祈祷的姿式，然后回来。这家主人捧着那个带有"巢穴"的盛奶的碗，博把熔化了的锡倒进"巢穴"里，当锡水透过羊毛渗到碗底后，他接过碗来查看：如果锡呈多孔状，有许多小眼并和羊毛微微粘连，那么，他预言定有多子女，牲畜平安的前途，子孙满堂、福禄双至。博回家时，被赠以很多礼物。

这个村里的人，三天三夜，一点一点地吃光塔拉嘎桶里的肉和其他食物，连一点都不给其他村的人吃到。在三天三夜里，他们坚持无论任何日用品都不送给别人的原则，这是博教导他们这样做的。

除此之外，博和依都干边唱赞祝词边进行巫术活动。他们声称自己能通过多种手段帮助各种生物。萨满教仪式多种多样，由于难以对所有的仪式进行记述，所以这里仅仅记录一些主要部分。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基1941年版]

三、祛病巫术

人们说："他们的活物对我们有好处"。至于萨满的方法，当信仰萨满教的人家，有人生病了或者被认为不正常了的时候，就请来博或依都干，全家人对他（她）表示极大的敬意。见到了病人，博先进行一番彻底的检查以找到不正常状态的真正原因或借口。然后，为了找到解决病症的途径，博把一个羊胛骨放在火上烤，并观察被火烧裂的缝，或者拿出一个叫库科（qugur）的用具，它是由两个弯铁片中间加一个细簧片组成的。把它含在嘴里，用牙咬住，博能让它发出声音。然后，他指出一个叫某某的翁衮被请求息怒，因为这个翁衮使这个人生病和不正常的，还说宰杀这样或那样一只绵羊或山羊，用它敬拜这个翁衮后，病人就能康复。他的治病方案是以这样预言式地给出的。

如果那个翁衮，按照博告诉的方法，已经被拜祭了，那么，博就带着他的镜子和鞭被接到家里。宰杀一头博指定的家畜，它的肉全部放进锅里炖。摆好一个贡桌，一支插放在用了三年的酒杯里的祭祀蜡烛摆放在贡桌上，12只杯子，里面盛有奶、茶、酒，一只盘子，里面装有阿鲁、面包、黄油，也摆放在贡桌上。在一块丝绸或棉布上，用细棍蘸红颜料画出那个特定翁衮的像，红颜料是用叫诸苏（ǯosu）的红色软石做成的。为了保护它，用毡子缝制一个叫宫殿的小棚子，把它对着人摆放在贡桌上。博还要做一种贡品，叫翁衮的身体。它是根据这家人的财富，在顶篷支柱和毡子之间夹放的丝稠、棉布、绒面呢、天鹅绒或者至少是纱布、布雷特（pulat）或哈达。制做一个长度为半俄寸人像，如果翁衮是男性，那么人像用铁制作，如果翁衮是女性，那么用黄铜制作。这个人像叫依里吐丝（iltesü）。把它和其他翁衮放在一起。炖好了肉、盛在木盆里，堆成圆锥状，摆放在翁衮的贡桌上。叫着那个特定翁衮的名字说："吃了这些，病就能治好了。"他进行巫术活动，并招集人们各拿自己一份肉，全部吃掉。然后，博取下挂起来的东西，另外还被赠以茶、哈达、布雷特和其他礼物。

有时还需要给某某翁衮献上一份德博哥（derbelge），即取三乘九棵小树，还有父树、母树，按着建立希纳的方式栽植。系上装点希纳的所有物品，还同样地悬挂科布斯古加，进行巫术活动。像前面一样，博取下这些东西，带着礼品回家。

有时，把一只绵羊或一只山羊拉到空旷草原上宰杀，然后悬挂在一棵高树上。接着进行巫术活动，还做科布斯古加。送给博的礼品和前面一样。

还有时，博带着麦卡布斯、索比、鼓、镜子、钟和鞭被请来。为大地两方位的柯布挑选一只绵羊、一只山羊和一匹马。病人的或家庭其他成员的最好的衣服，或丝稠，毫不吝惜地悬挂起来。贡桌上摆放好必需的贡品。把挑选好的牲畜牵进帐篷，用彩色布条把它们修饰一番。三个人和九一起进行巫术活动。天一放亮，博和九把那些牲畜拉到空旷草原上宰杀，然后留在原地返回，或者留下活的返回。博取下悬挂物，带着贵重礼物和他的"活物"被护送回家。

有时，当一个病人的灵魂攥在死神的手中时，像前面一样，请来一个博，他带着各

种用具。为了用一个替换物换回病人的生命，需作如下工序：摆好贡桌，把昂贵的丝绸、棉布、细平布、天鹅绒、布雷特、哈达等悬挂起来。用干草或麦秸扎成一个完整的人，在纸上画出人脸粘在它的头上。给它穿戴上病人的最好的帽子、上衣、腰带、裤子、靴子，然后把它以坐姿摆放在病人身旁。在门外的马桩上拴一匹马或者一头牛，齐全地装备了鞴、辔头、鞍、鞍垫，准备让草人骑在上面。从黄昏开始一整夜，博和三位九按从前的方式进行各种巫术活动。草人被拿到帐篷外，把它以骑马的姿式摆放在带鞍的马背上。把马牵到空旷草原上，在那儿，剥下草人穿戴的所有衣物，把草人扔进火堆烧掉。剥下来的衣物、马鞍和马都留在空旷地上。早晨，把这些物品，以及科布斯古加拿走。博接受了厚礼，他的马鞍上还挂上一只活羊，被护送回家。

当一位妇女患了重病时，同样请来一位博，他带着他的各种用具。把一只公山羊和一只母山羊拉到空旷草原上，然后，把它们从后腿悬挂在一棵长得茁壮的白桦树上。在家里，备好丰盛的贡品桌和科布斯古加。博一边进行巫术活动，一边说："我们拜祭漫游的黄满初王和他心爱的斯科托里（soktoloi）夫人。"和前面一样，他被送回家。

[浦泽都尼夫著，嘎日达译：《布里亚特萨满教记述》（英文版），赫尔辛基1941年版]

四、驱灾术

其后，这家的主人向巫师用碗敬酒，巫师接过酒碗后才开始跳神，把那碗酒叫做祝福酒。巫师端着祝福酒一面跳神，一面朝酒碗里吹几下，便把酒碗扔向这家主人。酒碗直扔、斜扔也很有讲究。直扔的话，就念诵：

金帐没有过失，
生命不会有灾难，
银帐没有损坏，
牲畜不会有祸患①。

如果碗斜着扔下来，主人就认为自己有什么灾难，便向巫师敬献礼物，请求驱灾，接着再次敬酒，央求念诵祝福的歌词。巫师就这样开始跳神，跳多久，巫师根据自己的情况决定。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

其中一些人呼唤鬼神，晚上在家里聚集一群希望得到鬼神回答的人。他们在屋的中央放上煮好的肉，请神的珊蛮开始念咒，把手里的鼓拼命往地上碰。最后他进入疯狂状

① 巴尔虎巫师的唱词，手抄本。

态，让人把他自己捆缚起来。这时鬼神从暗中入内，给他肉吃，他就作回答。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第308页，中华书局1985年版]

他们（即珊蛮）还在孩子出生时便被叫去预报他的前程。有人生病时也找他们。他们念着咒文，并且说明这是天生的病，还是因巫术所致。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第305页，中华书局1985年版]

胡俗畏鬼神，信占卜，段成式曰，突厥事妖神，无祠庙，刻毡为形，盛于皮袋，行动之际，以脂苏涂之，或系于竿上，四时祭之，至今尚然。许赛神马，即不敢偷相欺诳，怵以鬼神，则悚仄不宁，占卜休咎，必请巫（或男或女）至其家，或降神，或灼羊骨，或以口琴（即中国小儿嬉戏者）取声清浊，或置弓于两手上，视其动止，皆验，盖阴道盛故也。又诅咒风雨，谓之扎达，往往辄应，不知何术也。

[明·蜈蚣山人：《译语》]

就是这些占卜者，还用他们的符咒去干预天气。当因自然的原因天气冷到使人受不了时，他们就从营帐里找出几个人，说寒冷是他们惹起的，并马上把他们处死。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第307页，中华书局1985年版]

第三节　萨满舞和舞神歌

北方巫者降神歌

天深洞房月漆黑，
巫女击鼓唱歌发。
高梁铁镫悬半空，
塞向墐户迹不通。
酒肉滂沱静几席，
筝琶朋稍凄霜风。
暗中杳然哪可触？
塞外妖神唤来速，
陇坻水草肥马群，
门巷光辉耀狼纛。
举家侧耳听语言，

出无入有凌昆仑，
妖狐声音共叫啸，
健鹘影势同飞翻。

[元·吴莱：《北方巫者降神歌》，《口北三厅志》卷十四，文艺三]

例如布里亚特之萨满能模拟借宿于各种动物体中之精灵。其模拟熊时，动作与熊完全一致，四足匍匐，而嗅列席之人；全身起立以手拟熊掌之叩击状，若有入以布片投拂其身，则可立激其怒而袭布片之人，将该入按倒于小舍入口之门坎上，作啮咬状。直至其不动时而后止。于是又以同样方法施之于第二入，将其放于第一人之旁，仍继续袭其余之人，至于门坎人落成堆，以促观览者之笑。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

蒙古巫师在大众里面跳神，在野外举行祭祀时跳神，在家里跳神，念诵的歌词都各不相同。

巫师跳神时，必须首先对跳神的那个家的情况进行大量的了解，然后针对那里的情况念诵歌词。巫师在跳神时，首先要念诵介绍自己的开场词。比如：

从悬崖上的房里把我请出，
来到你们有“哈那”的包里；
从高山上的房里把我请出，
来到你们有“奥尼”的包里；
亲爱的子孙们，
我来看望你们。
作为祖先神灵的我，
保佑孤苦的子孙们，
今年没有灾难，明年没有祸患，
返回来再把你们看望。①

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组 1978 年印]

① 巴尔虎巫师的唱词，手抄本。

第四节　萨满巫术的过程和仪式

一、起舞

起步

起步，起步啊，
舞步轻，
步步靠近了啊，
我神明。

踏步，踏步啊，
舞步缓，
步步靠近了啊，
神祇前。

［乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第83页，内蒙古人民出版社1985年版］

列队

排对排，啊哈咳，
穿花衣的巫师，
回旋来。
排对排，啊哈咳！

肩并肩，啊哈咳，
穿花衣的巫女，
在旋转。
肩并肩，啊哈咳！

［乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第84页，内蒙古人民出版社1985年版］

走步

宝音贺喜格唱于1984年12月

虔诚地起步啊，
一步一步朝前迈，

步伐要尊贵啊，
让全身活动开来。

铜钱大的地方啊，
转着圆圈朝前边，
金钱大的地方啊，
让全身热乎起来。

生下来就是博，
因为生在博的家园。
今天能在这儿走步，
因为灰里埋着降生的胎盘。

踩着出生的故土，
胎盘还埋在这灰里，
生下来就是博，
因为祖先就是天的坐骑。

前世是落水的冤魂，
大唐时成了博的神灵，
今天能在这儿走步，
因为家乡人们的祈请。

年轻的往外边坐，
年老的朝里边坐，
年轻的宝音贺喜格走起来，
碰着你们多捎色。

年老的请坐里边，
年轻的请坐外面，
年轻的宝音贺喜格转起来，
贴着你们多难堪。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

走步

色仁钦唱于 1984 年 11 月

走啊，走起来，
让花色的衣襟飘起来。

转啊，转起来，
让花色的衣襟飘起来。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处 1986 年编印]

奔跑

奔跑，奔跑，快奔跑，
快快跑，
善良的翁贡啊，
飞过来了，
咿呀呼嘿呀！

飞奔，飞奔，再飞奔，
快快奔，
聪慧的翁贡啊，
即将来临，
咿呀呼嘿呀！

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第 84 页，内蒙古人民出版社 1985 年版]

高潮

哎格，哎格，
哎格呼嘿呀，
手中握紧皮面鼓，
默默祈祷我师傅。

哎格，哎格，
哎格呼嘿呀，
凶神喜神快活神，
频频酹酒进美酒。

起兴

身穿法衣起舞步，
咿勃格呼，呼嘿呀，
遵从古礼向神呼，
咿勃格呼，呼嘿呀。

身穿花裙回旋舞，
咿勃格呼，呼嘿呀，
请神降祇随旧俗，
咿勃格呼，呼嘿呀。

早先神明虽不降，
咿勃格呼，呼嘿呀。
弟子技艺堪赞赏，
咿勃格呼，呼嘿呀。

往昔神明虽不来，
咿勃格呼，呼嘿呀，
请把歌舞观一回，
咿勃格呼，呼嘿呀！

〔乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第85—86页，内蒙古人民出版社1985年版〕

二、请神

请神

近代科尔沁博（萨满），把请神称作："札拉巴拉乎"、"达嘎特哈乎"，意为祷告、祈祷。也说"希特艮札拉乎"意思是"请信仰的神灵"。

神坛设好以后，病人和愿主坐在炕上，博就开始要行博了。从前，是要由帮博把沉重的法衣拿到外边穿的。博穿好神衣之后，是由外边穿过厨房进入屋内。开始要击鼓向四面八方行拜礼，然后诵唱，或与帮博一边答唱，一边行进。这时，有的还需要赶紧向地上撒灰、烧香。博直奔神堂面来，迎接神的人们前呼后拥，博进到里屋的中央。

近代科尔沁博王祈祷请神时要向他所信奉的一切神灵鬼怪，逐一击鼓诵唱，不可疏漏。我们综合统计了一下，近代科尔沁博祷告祈请的神，大体有这样几类，首先是天、佛爷，然后是祖先神、老师神，最后是各种昂道（翁衮）及他本人附身的神灵等等，这在博的唱词中表现的非常明显。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

请神

巍巍阿尔泰，
高山之阴，
团羊幼羔呵，
荐为祭品。

自我祖先，
笃信萨满，
皮甲神祇呵，
敬请降临。

高高杭爱山，
群山之阳，
褐色羚羊呵，
荐为餍飨。

自我祖宗，
尊奉萨满，
宝甲神祇呵，
敬请降临。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第89页，内蒙古人民出版社1985年版]

降神

帐篷有三面，
绕行已三匝，
榫头三十三，
数后蹁跹下。

高屋墙四堵，
绕行已四周，
榫头四十八，
数后且少留。

神明拽光来，
光彩照我发，
关节体魄内，
神附自融化。

神降如薄雾，
缭绕罩我头，
神明假我身，
我为神奔走。

［乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第123页，内蒙古人民出版社1985年版］

灵请

虎皮铺高椅，
西厢早摆下，
翁贡·把秃儿呵，
躬请来下榻。

迎神诸陈设，
早已准备齐，
弟子在静候呵，
神明来启示。

闭塞似鸡卵，
蠢笨如黄牛，
弟子今有难呵，
神明且少留。

［乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第122页，内蒙古人民出版社1985年版］

金占哲（请神）

宝音贺喜格唱于1984年10月

黑博的六位师傅，
黑方向的徒弟向你祈祷，
把黑暗中受苦的人们，
从苦难中拯救出来吧。

乳白色的天空有棵孤树，
树上的每片叶子都是思念，
雕凿出来的宝石宫殿，
铜铸的三位大姐、杨姐女神。

手上有绳锁，
脚上有镣铐，
走动有困难，
请腾云驾雾来显灵吧。

锁是铜制成，
铐是铁打成，
走动不方便，
请顺着地脉来显圣吧。

北方有家乡，
家中有金盔银甲，
“双关”的师傅，
请恩赐吧。

上天降了灾难，
人间充满痛苦，
快来拯救吧，
“九通关”的师祖。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

铜镜神

李青唱于1982年12月

转着圈磕头呀，
恭恭敬敬地尽孝，
先从西方开始，
再转向四方祈祷。

从天而降的额赫妈妈，
是法力通天的帖愣神灵，

快附入徒弟的体内，
快请赐教显灵。

熠熠的青铜神镜呀，
像黑眼珠似地一闪一闪，
熠熠的白铜神镜呀，
像白眼仁似地一炫一炫。

徒弟们躬身转圈祈祷，
闪电般的铜镜神啊哈哎，
快快降临附体吧，
快快显灵赐教。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

召唤守护神

你的穿花袍的徒弟
——我在呼唤，
我祖辈的守护神，
请降临。
驾着空气下来吧，
下来，下来吧。

你的穿花袍的徒弟
——我在旋舞，
我的有学识的师傅的守护神，
请降临。
驾着云彩下来吧，
下来，下来吧。

[宝都海、巴特尔搜集记录，苏鲁格译]

请少布（鸟）精灵

——李青唱

洪格尔少布卓盖，
美丽机灵的鸟神，嘀哎呀。

心爱的坐骑交给你了，
请快快骑上飞临，嗬咴呀。

梦境中遇见了你呀，
梦你附入我的身心，嗬咴呀。

迷惘中见你飞来飞去呀，
最后融入我的灵魂，嗬咴呀。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处编印]

哲珠嘿

宝音贺喜格唱于 1984 年 11 月

北方茂密的森林里，
有宝贵的沉香树。
树上有鸟的窝巢，
巢里有蛋和雏鸟。

尊贵的鸟神啊，
请来到我们身边吧。
我们珍爱你，
像珍爱自己的眼珠和睫毛。

你叫一声，
能响彻云霄。
比最好听的歌儿，
还要美好。

黑、白两路博，
你附到哪路身上？
著名的鸿格尔鸟神，
我们在屋里请你呢。

请你展开火红的翅膀，
请你张开嘴儿鸣叫。
飞到这里来吧，

这里有红血的佳肴。

花衣博唱着长调，
祈请你的来到。
从蓝天上降下来吧，
附到我们心怀里吧。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

请珠贵（蜜蜂）精灵

——李青唱

吁喂，吁喂，啊哈咳，
来吧，来吧，快来吧。

美丽神明的蜜蜂神，
飘飘悠悠地飞临吧。

为你备好了美酒佳肴，
恭请你快快下来赐教。

请快飞入我的身体，
乖乖地附着不要执拗。

吁喂，吁喂，啊哈咳，
来吧，来吧，快来吧。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

请祖先

札拉根白乙尔唱于1984年11月

遥远的北方啊，
有阿塔萨满祖先，
有七叉八翘的帽子，
头发蓬蓬乱乱。

在内五旗草原啊，

有阿塔萨满祖先，
有鸢鸟的帽子，
有牛羊的“书色”。

有烧松枝的烟灶，
有牧羊姑娘的母亲，
阿塔萨满的祖先，
住在遥远的北边。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

神问

啊哈咳！
我本安居山崖，
弟子为何祈祷，
莫非请我赴宴，
还是有难相告？

啊哈咳，
我在山中安居，
为何响起法鼓，
莫非邀我赴宴，
还是求我相助？

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第124页，内蒙古人民出版社1985年版]

酹神

祖宗远方来，
双手把一盏，
五谷酿琼液，
弟子将酒献。

祖宗远道至，
酹酒“火剌基”（酒名），
黍米酿玉浆，
弟子进一杯。

喳，
上苍霍尔木兹塔，
下方人尊龙王，
人间众多神主呵，
请入座进飨吧。

三十三层昊天，
三尊婷婷神女，
八方水中龙王，
各方守护神祇。

还有那——
高山峻岭之神，
敖包神树之神，
千百万翁古惕，
凌空遨游之祖先，
男觋女巫之仆役，
向你们全体呼唤。

喳，
守卫庭院的门神，
夜间巡行的差役，
速速来赴宴席。

喳，
莫非路遥难至，
搓手后悔何及，
莫非道远缺席，
馋涎欲滴何宜？

镝京图的路上，
络绎而行吧，你们。

少京图的路上，
逡巡而行吧，你们。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第143—144页，内蒙古人民出版社1985年版]

三、神灵附体

神灵附体

经过长时间的舞诵祈祷，所有的神佛都唱遍了，博的情绪逐渐越来越激动，舞蹈越来越狂热，不断地反复旋转，这时有帮博开始向博敬酒。随着博的情绪达到异常激动的高潮，神鼓声、神镜的击撞声，帮博的伴唱声急骤交响。博开始“乎日特纳”，意思是“神灵开始浸入他的身体”。于是，他更加疯狂地舞旋跳跃，并且开始抽搐，口吐白沫，两眼只见白眼仁。他时而暴烈狂躁，时而悲怆凄凉，最后突然奔向门外，作扑倒搏斗状，这便是“敖日希乎”，是说鬼神已经附体了。在这个阶段中由于附身的神灵、昂道不同，博会模仿各种不同神灵，昂道姿态舞蹈，比如有“伊恨昂道”、“少布昂道”、“珠贵昂道”、“巴日昂道”等等。

博下神以后，由帮博扶掖着，他仍前仰后合，全神贯注于他的精神世界中。帮博扶他在神像前坐下（从前则又要烧香，洒灰），向他敬酒，并且询问一些困惑的问题，同时请他进行占卜。占卜的方式据说有三种，一种用羊骨，一种用酒盅，再一种则是根据生辰八字等推算。我们记录了后两种占卜形式。如，酒盅卜：把酒盅扔三次，碗口向上是吉庆，好，扣的为下，主凶。近代科尔沁博的酒盅卜历史非常久远了，我们采访的博都说，酒盅卜是蒙古族很早以前历史上就有的占卜方式。利用时辰八字算卦的实例也甚多，像算丢失的牛羊在什么地方，什么时辰冲犯了什么，如何祛除等。如有一例，欲问某人妻子得病缘故，博推算后，告诉说，这是因祖坟分离了，需于初二那天，往房上扔奶食品，然后合坟，病即愈。无疑这纯属迷信。

近代科尔沁博附体下神的过程也就是给人治病的过程，所以也叫做“札萨拉嘎”。古时候，蒙古博治病就是靠这种下神舞诵，或用火、酒，香，或用烧红的烙铁，铧子等物，但不用药。比如我们采访了几例，就是用烧红的烙铁。博下神后用嘴咬烧红的烙铁，然后往病人的患处喷，或者用脚踩住烧红的犁铧，然后用这脚踩揉病人患部。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

四、驱鬼招魂

德德尔麦（送替身，让替身活起来）

——李青唱

你要的都给你带上了，德德尔麦，
给你穿上最好的衣裳，德德尔麦，
托领上缀着六串珠珞，德德尔麦，

那是你自己要的式样，德德尔麦。
妖精，一切都满足你了，德德尔麦，
还不拖着拽着离开！德德尔麦。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

哲珠嘿（送鬼曲）

鬼魂，把你们送走，
总算已把你们镇压。
哲珠亥，哲珠亥。

咳，再稍等片刻，
有几句话对你们要说。
哲珠亥，哲珠亥。

你们要牢记师傅的话，
不许再出来为非作恶。
哲珠亥，哲珠亥。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

叫魂

——李青唱

没有辕子的车人往哪儿坐？
灵魂被鬼捉去了怎么能活？
回来吧，宝贝的灵魂，
花衣博为你治服了恶魔。

没有轮子的车人往哪儿坐？
灵魂被鬼带进坟墓怎么能活？
回来吧，宝贝的灵魂，
年迈的博为你驱走了恶魔。

白鸢的翅膀是一双，
地狱的大门只一个。
回来吧，宝贝的灵魂，

花衣博为你把一切担着。

不要挑肥拣瘦，
不要怕那怕这，
回来吧，宝贝灵魂，
这儿有你要求的一切。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

叫魂

高尼嘎唱于1984年12月

你来了吗，魂灵？
花衣博咱俩唠唠吧。
用衣襟遮着脸干什么？
把你埋在低处了吗？

花衣博咱俩起个誓，
我要对你说谎，
就变成十万精灵坐骑。
你要欺骗我，
让天父将你雷劈。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

五、送神

送神

送神时，博又继续舞诵，将他请来的神、精灵一一送走。据说，行博结束后，打开香案上供的铁盒，可以看见里面的“昂格特”（翁衮）都动了。

神送走以后，博开始逐渐苏醒，叫做“色日古讷”。博脱下法衣，近代科尔沁博的行博就将结束了。脱法衣，博也有专门的曲调，称为《脱衣曲》。他唱道：

把花衣服脱下来，
把带鹰的帽子摘下来，

把花衣服叠起来，
把法器全都收起来。

把花衣服脱下来，
让后背的汗水干下来。
明天不回去干活吗？
老少们一起享福吧。

近代科尔沁博在行博的最后一个阶段“送神”中，常常带有为病人和在场人祝福的内容，这被叫做“伊如格勒”。祝福曲中是这样唱的：

黄土盖的房子，
青瓦铺的屋顶，
有青瓦顶的屋子里，
是库伦女神的常住之所。

让老人个个白发苍苍，
寿比大河流水还要长，
让孩子个个白白胖胖，
比欢跳的河水活泼健壮。

要祝福兄弟们，
可惜我没生巧舌，
因为师傅有命令，
不得不开口说说。

要祝福姐妹们，
可惜我没长巧嘴，
因为师傅有命令，
不能不开口说说。

当行博程序全部进行完毕之后，按照习惯，请博的人家应当备饭、杀羊，请大家吃。至此近代科尔沁博行博全部结束。应当说明的是，以上介绍的是一个或者说是一天的行博情况。实际上，按照不同的病情和不同的家庭情况，跳博要进行三天、五天，或更长时间，但是每天行博的程序都是如此。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处 1986 年编印]

送神

长生天的气力里，
腾云驾雾飞行吧，
广阔大地保佑里，
直指天涯起程吧。

赤色天的气力里，
腾云驾雾飞升吧，
苍茫大地有脉络，
沿着脉络遁行吧。

沉沉酣睡者门前，
你可隆隆地驰过，
警犬凶悍的人家，
你要悄悄地远躲。

草原上莫游玩，
场院中莫停留，
走路莫走人行道，
荒冢野径任你走。

山林中莫盘桓，
大树上莫停留，
走路莫走人行道，
你等自有翁贡路。

醉者要搀扶，
盲者要引路，
弱者应等候，
跛者须照顾，
游者快招回，
落伍者要收留。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第141—142页，内蒙古人民出版社1985年版]

送神

神灵啊，解脱我吧，
让我的神态恢复。
神灵啊，请返回吧，
让我的神志如初。

神主是仁慈的，
对我们后辈当然关怀。
神灵是有戒律的，
救苦救难责无旁贷。

像太阳一样照耀白昼，
像叶子一样闪闪发光，
可怜可怜弱小的弟子吧，
保佑我们生命长久。

像月亮一样照亮黑夜，
像叁玛嘎花一样吐艳，
可怜可怜弱小的徒弟吧，
保佑我们福寿双全。

各路的神灵啊，
请各归各的神坛。
英雄的十万精灵啊，
请各回各的神山。

七八位凶神啊，
“瓦其日朴日布”英雄们啊，
世间所有的魂灵啊，
请各回各的家园。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处，1986年编印]

送神

祖先们的神祇，

起程回到自己的住地。
有学识的师傅的苏勒德，
安置在自己的供桌上。

一山一山的主神，
回到自己的驻地吧。
江河的守护神，
也转回去吧。

地神和水神，
回到各自的地方吧。
巡游尘寰的神客们，
再到有灾难的地方去吧。

坟墓之主，
回到你应看守的地方。
不要再漫游荒野作客，
回到你躺卧的地方。

不要走人走的路，
要沿看坟墓走，
不要走我们的路，
要沿着沙丘走。

不要从人家的门前走过，
孩子娃娃会受惊，
不要从人家的门前走过，
孩子娃娃会受惊吓。

引导瞎子，
搀扶醉汉，
劝说懒惰的人，
阻止捣乱的人。

[宝都海、巴特尔搜集，苏鲁格译]

送昂通（翁衮）

把花衣服脱下来，
让后背的汗水消干，
祖父的神灵恩赐吧，
让晚辈我神志如前。

把花衣服脱了下来，
让前胸的汗水消去，
灾难和痛苦虽然多，
祖师会给我们全部解除。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处1986年编印]

送昂道（翁衮）曲

笨拙的花牝牛，
摆动着犄角走吧，
机警的神犬，
甩动着尾巴走吧。

众人的首领，
四个瓦其尔精灵，
附体的苏勒德，
请各回各位。

各方的神灵，
坚强的“达巴”主（九道关主），
十万精灵，
请一起返回。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资科），哲里木盟文化处1986年编印]

好黑麦（骷髅）

送鬼曲

——李　青

你这害人的东西快走，
骷髅，骷髅，骷髅；
你的要害给抓住了，
骷髅，骷髅，骷髅。

你这四处游荡的东西，
骷髅，骷髅，骷髅；
你的要害给抓住了，
骷髅，骷髅，骷髅。

美丽的替身已经做好，
骷髅，骷髅，骷髅；
把你的要害拿住了，
骷髅，骷髅，骷髅。

把扎好的替身献给你，
骷髅，骷髅，骷髅；
是用人骨头镶的，
骷髅，骷髅，骷髅。

把好看的替身献给你，
骷髅，骷髅，骷髅；
是用小孩骨头刻的，
骷髅，骷髅，骷髅。

在你害人的路上交给你，
骷髅，骷髅，骷髅；
赶快拿着立刻离去，
骷髅，骷髅，骷髅。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第148—149页，哲里木盟文化处1986年编印]

送魂曲（送附体魂灵）

——李青唱

各方的主，
上路各回各的方位；
各地的神，
上路各回各的住所。

醉了的拽着走，
瞎了的扯着走，
睡了的叫醒走，
没力气的抬着走。

瘸子扶着走，
耍赖的撵着走，
所有的瞎、瘸、醉鬼，
一个不落地都收拢走。

回去的路是敞开的，
回来的路是堵塞的；
走的路是敞开的，
走了就休想再回来。

[白翠英、福宝琳、邢源、王笑：《科尔沁博艺术初探》（内部资料），哲里木盟文化处 1986 年编印]

六、脱法衣

甦醒

喳，
解下花法裙，
揩干汗一身。

脱下花法衣，

晾干身上湿。

请将羁绊放松吧，
让我神志清醒吧。

请将躯体解放吧，
让我胸怀舒畅吧。

神主性情宽厚呵，
怜悯你的门徒吧。

神灵自有戒律呵，
保护你的子弟吧。

阳光般照亮我心，
嫩叶般舒展我身。

赐予我们长寿吧，
嘉佑你的子孙吧。

月光般皎洁温馨，
花枝般嫩绿清新。

你满足了我们的愿望，
请永远关照我们。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第144—145页，内蒙古人民出版社1985年版]

第五节　其他各种巫术仪式

一、以火驱邪仪式

大而言之，他们认为火可以涤除一切罪孽。所以，当异邦之使臣、国王或某些其他

什么显赫人物到达他们之中时，外来者及其所携礼品则必须从两堆火中穿过，其目的是以此得以火净，以防他们可能会从事魔法、带来毒素或某种妖孽。同样，如果天火降临到畜群或人类头上（这一现象在那里出现得很频繁），或者是他们之中出现了某种类似事故，那就需要举行涤罪礼，很可能是通过巫师进行的。可以这样说，他们把自己的全部信仰都寄托到这类事务上了。

[耿昇译：《柏朗嘉宾蒙古行纪》，第35页，中华书局1985年版]

送往宫廷的东西，他们都要从火的中间通过，从中留下他们的份子。他们也把死者的寝具放到火的中间去弄清洁。因为有人死去时，他们把属于他的东西放到一边，除非东西被火涤洁，那不会为斡耳朵的其他人接受。……如果有动物或别的东西经过火时落到地上，那就归他们所有。

[何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，第305页，中华书局1985年版]

死者的亲属和住在他帐幕内的所有的人都必须用火加以净化。这种净化的仪式是以下列方式实行的：他们烧起两堆火，在每一堆火附近竖立一支矛，用一根绳系在两支矛的矛尖上，在这根绳上系了若干粗麻布的布条；人、家畜和帐幕等就在这根绳及其布条下面和两堆火之间通过。有两个妇女，在两边洒水和背诵咒语。如果有任何车子在通过时损坏了，或者在通过时有任何东西掉落地上，那么这些东西就归魔法师所有。如果任何人被雷电击毙，住在他帐幕里的所有的人都必须按照上述方式在两堆火之间通过；没有一个人接触他的帐幕、床、车子、毛毡、衣服和他拥有的任何其他这类东西，它们被所有的人认为是不洁之物而予以摈弃。

[（英）道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第14—15页，中国社会科学出版社1983年版]

二、招魂仪式

〔招魂仪式〕

为“招回”患病儿童的灵魂而举行的巫术性仪式。布里亚特萨满教信徒认为，儿童的灵魂受到惊吓后会游离于体内而被恶灵捉去，故行此仪式。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第96页]

〔卓里格〕

1）“卓里格”指由萨满用面团做成的人的塑像。萨满以此作为“赎金”赎回被其挽救的“处于神灵俘虏之中”的病人的灵魂；

2）也指具有某种巫术力量的雕像：雕上敌人的形象，将其头朝下埋在地里，这样敌人就似乎应该死亡；

3）萨满教徒“为赎回灵魂”而举行的巫术仪式。有别于乞求神灵怜悯、保佑和答谢神灵的仪式。

萨满巫术是原始巫术在氏族社会分化条件下的变形，但它与原始巫术有以下两点不同：第一，它是以萨满作为巫术操作主体并与一定的参加者相联系的仪式；第二，它是萨满通过工具手段对信徒加以影响的行为仪式。

〔U. A. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第53页〕

三、使雷归天仪式

〔“使雷归天”仪式〕

萨满教徒祭祀仪式。当雷电击中地面某一人或物后，萨满教徒要在庄园里或在游牧站（兀鲁思）内举行“使雷归天”的仪式。在这种仪式中，萨满巫师要从萨满神统的99腾格里中推测出派遣雷电下地的那个神灵，并呼唤和赞美这个神灵，让雷返回天空。

〔U. A. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第61页〕

四、使牲畜洁净仪式

〔用奶子涂抹、滴洒牲畜〕

使牲畜洁净仪式。在最古老的布里亚特氏族里举行用奶子涂抹、滴洒牲畜仪式时不邀请萨满。据此可以断定，这种仪式早在布里亚特没有萨满教时就已经存在。它的形成与古布里亚特人转向畜牧业经济有关。

〔U. A. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第14页〕

〔翁衮日霍〕

直译为“做崇高之事”。萨满教徒祭祀翁衮魂灵保护神的仪式，多用一定毛色的家畜作为牺牲，如黑色、枣红色、灰色和花色的马，浅灰色的公牛，淡红黄色的山羊，萨满——未来的翁衮似乎就骑着这些动物行走。据萨满教信仰，献给翁衮的动物能在恶灵进犯时帮助、保护自己的主人。因此，萨满教的宗教世界观把动物的物质力量同只存在于想象之中的灵魂的虚幻力量相对立，这并非反常的结论。

〔U. A. 曼日格耶夫著，宋长宏译，佟德富校：《布里亚特萨满

教和前萨满教辞典》（俄文版），第62页，莫斯科，科学出版社，1978年版]

第六节 献祭与祈祷

一、祭天神——“查干苏鲁克”祭

五月九日，他们集中所有的白马，把它们献祭。……然后他们把新忽迷思洒在地上，当天举行盛大的宴会，因为他们认为他们当时是初尝忽迷思，犹如我们有的地方在巴托罗姆节或塞克图斯节之初尝酒，以及在詹姆士节和克里斯多芬节之初尝水果。

[何高济译：《鲁布鲁克尔行纪》，第305页，中华书局1985年版]

“查干苏鲁克”祭

“查干苏鲁克”祭亦称为“鲜乳”祭或“淖尔”祭。关于“查干苏鲁克”称谓之由来，据鄂尔多斯的长者们说：圣主成吉思汗五十岁那年，染恙不适，两个多月后方愈，遂谓之“八十一日之难”，于是于三月二十一日，以九九八十一匹白牝马之乳，向九十九尊腾格里天神祭洒，并给霍尔穆兹塔腾格里天神之神马——“溜圆白骏”系上彩绸带。亦有人云：成吉思汗五十岁那年的春季，遇上了罕见的灾荒，成吉思汗遂认为，春三月为凶月。为了化凶月为吉月，就以白牝马之乳向九十九尊腾格里天神祭洒，并选出一匹灰马，以白绸缎披挂，供奉为神马，谓之“查干苏鲁克来归，凶月已全部化吉”。故将此祭奠称为“查干苏鲁克祭”。

元代所著《十善福白史》中记载：“成吉思汗系九十九匹白牝马，洒鲜乳以祭天。”拉西彭斯克著《水晶念珠》中亦记载：“成吉思汗五十岁之辛未年，居喀鲁伦河畔，以宝马之乳祭天，亦降旨全蒙古行之。”

[赛音吉日嘎拉、沙日勒代搜集整理，苏鲁格译：《全殿之祭祀》（蒙文版），第119—120页，民族出版社1983年版]

祭献九十九匹白牝马之乳

向主宰世界的，
至高无上的米力扬腾格里，
用九十九匹白牝马之乳，
作九九之祭献。

愿和睦回返，
安康逸乐，
请赐予庶民谕旨。

向主宰一切的
汗·孟克腾格里，
用九十九匹白牝马之乳，
作九九之祭献。
愿和睦回返，
安康逸乐，
请赐予庶民谕旨。

向四尊威登乘腾格里，
用九十九匹白牝马之乳，
作四九之祭献。
愿和睦回返，
安康逸乐，
请赐予庶民谕旨。
……

（以下依次献给
“四隅之腾格里”
“四尊图希德腾格里”
“安达腾格里”
“为兄的腾格里”
“为弟的腾格里”
“金色的太阳”
“银色的月亮”
“黑斯嘎腾格里”
“阿塔腾格里”
“杭盖罕山”
“阿尔泰罕山”
“哈日古纳罕山”
“扎拉蛮罕山”
“阿尔布斯阿拉善罕山”
“毛尼罕山”
“肯特罕山”

“不峒羊哈勒郭纳山”
“斡难河”
“土拉河”
“达里温孛勒答黑”
“白神乌”
“八界的腾格里”
“大千世界之诸神”
歌词相同，故从略）

［赛音吉日嘎拉、沙日勒代搜集整理，苏鲁格译：《金殿之祭祀》（蒙文版），第146—156页，民族出版社1983年版］

祭天

在近代科尔沁博的祷词中将天称作主宰万物的长生天，慈祥的父天，并有专门的祭天仪式。

库伦旗的诺来幻顿博（1901年生，1984年腊月里去世。诺来姓包，祖辈为蒙古台吉，是从蒙古“哈拉哈”迁居到库伦的、曾在养息牧等地居住过。诺来生前住在芒汗公社，毛顿塔拉。诺来家祖祖辈辈都是“幻顿”博，善长祭天、祭吉雅其。他十三岁开始当幻顿，十九岁又从来喜为师专门学习。诺来幻顿博在我们采访的博中是非常独特的一类和科左中旗的宝音贺喜格博（1918年生人，原籍蒙古哈拉哈，乌力杨海部落人。家里是七辈的“多达其”即“叫天人”。后来作为护送成王灵柩的“达拉赫特”（陵户）来到内蒙古，辗转落户于科左中旗烟灯吐公社、中满吉敖大队。宝音贺喜格七岁从白乙拉博学博，九岁，父亲亡故，恰逢达力莱青无嗣，收养了他。十二岁，在九道关老师宁布博指导下过“双关”。十三岁时，奶奶将他从达力莱青家领回。十五岁过“九道关”。二十岁以后离开老师独自行博。至此，他家传到他已是十五代的博了。宝音贺喜格的“鼓技舞”在科尔沁博的舞蹈中很有特色）都讲到祭天的一些情况。

每年七月初七或初八，开始祭天，历时三天三夜，要有很多的博参加，由一名幻顿或博主祭，其他人均为帮博。

祭天又分为“白祭”和“红祭”。“白祭”是指用蒙古族传统的奶制品来上供。“红祭”是指杀羊血祭。一般祭天的做法是：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（也有的是在院子里摆上一辆勒勒车，车辕子朝西南方向，车上放上两条垒起来的板凳，将升放在板凳当中）。供桌前要点上一堆牛粪火。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，一连磕九九八十一个头，表示对天的敬仰。这时要成九地烧香，祭供。最隆重的，酒盅要八十一个，供品要八十一盘。作为供祭牺牲的羊，称为“书色”，一定要用蒙古式掏心的杀法屠宰，将掏出来的羊心放在碗里，直接上供祭天。这时

主祭者一边用剑在羊身上比划，一边开始呼请叫天。要把羊身上每一部位全都比划、叨咕遍，要把所有的天全都请到了，如九层天，或更细致的三十三天，九十九层天。呼叫天的唱词主要都是媚天、娱天的，如：

盛在盅里的是桔子美酒，
主宰万物的长生天啊啊，
请交杯换盏，
享用这酒中精华。

盛在壶中的是葡萄美酒，
主宰万物的慈祥父天啊啊，

请开怀畅饮，
享用这酒中佳酿。
……

待上供的羊煮熟后，上供，这时主祭博领唱，众人合唱，将羊身上的肉一块不落地再逐块唱颂一遍，请天享用。然后大家就可开始分享供品了，但博只要羊皮和两只羊腿、其余的肉和肉粥、全由大家来吃。吃完了，这种祭天就算结束了。

除了一年一度的祭天之外，还有临时性的祭天，如“莫要日台”祭天，即命运不好的人专门请博来祭天，以求天赐福。博将天分为若干层，若干方向的天，而每个天各主一方而的事情。比如，祛病禳灾要呼祭东南“银白色的天”；为欢庆胜利要呼祭西南“银黄色的天”等等。主祭博呼请天每唱一句，大家都要呼喊：“呼咧，呼咧……”（意为“飘飞而来吧，飘飞而来吧……”）

据说，幻顿祭天还有一个“铜印”，形如老式烙铁（熨斗），可惜未能找到实物。

关于这种以“割牲”，“呼叫”的蒙古族特有方式祭天，《元史·祭祀志》中专门用“国俗旧礼”的题目记载了它。由此我们也可以看出，这种博的“祭天”活动乃是蒙古族之很古老的宗教祭祀了。

[白翠英、邢源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第12—14页，哲里木盟文化处，1986年编印]

二、祭敖包

祭敖包在蒙古人当中流传很广，极大地吸引着外国旅行家和学者们的注意，祭敖包是萨满教的主要祭祀之一。祭敖包在很古的时代就有了。在蒙古的任何地方，都可以看到很多敖包。在有山峦的地方用石头，石头少的地方用沙土，有树木的地方用树木垒起敖包，进行祭祀。蒙古人特别信奉和重视祭敖包。蒙古有一种礼节，就是走到敖包旁边

不能直接过去，一定要下马，放上钱财，洒祭上酒和食物，或剪下马鬃马尾，系到敖包上。在更早的时候，蒙古人从祭祀的敖包旁边走过时，必须叩头。

……

祭敖包还有它独特的风俗，首先要装饰敖包，在敖包上插上树枝，系上哈达，在四面放上烧桦叶香用的垫石。贵重的客人坐在敖包的西北面，参加祭祀的人要带上煮熟的整羊肉、酒、干酪、奶酪等。有一种规矩是：要在敖包的旁边点火、祭肉，在敖包上面洒祭奶酪、酒、马奶。在四面烧桦叶香。放桦叶香的垫石，一面摆3×3＝9个石头。然后巫师们跳神或者喇嘛们念经。跳神念经结束后，参加祭祀的人们就分肉和奶酪，把剩下的放到敖包上面。

在萨满教里有专门念诵敖包神的歌词。巫师祭敖包跳神时，首先念诵敖包神的歌词。按理讲，敖包神是一切神灵中占居第一位的神。这证明，敖包的祭祀是萨满教最主要的祭祀。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

三、祭山川

灰雁已飞回，
雪融洪波起，
击鼓来祷告呵，
此乃春之祭。

草木绿茵茵
雏鸟展翅飞，
向神告品类呵，
此乃夏之祭。

河湖起寒意，
雁鸟南归去，
巫师前致辞呵，
此乃秋之祭。

酷寒冰雪凝，
万物已凋蔽，

歌吟来祷告呵，
此乃冬之祭。

[乌兰杰：《蒙古族古代音乐舞蹈初探》，第137—138页，内蒙古人民出版社1985年]

四、祭孤石

据布里亚特人所主张谓安加拉河注入贝加尔湖附近之处两岸危岩上为有名萨满之灵蒙骨特·萨瑞纽（Mungtll-Sarina）所居。此岩石以“萨满石”之名闻于布里亚特民间。拉普兰德地方之“磋多”、“磋田”（单一之石）之祭祀，极为普通云。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

五、祭火神与祭灶

在祭火的礼仪方面，除了每一个人家的灶火各有其主，面且每个民族都有一个火汗。据说蒙古的火汗是“真正蒙古人祭祀的、高尚完全的朝克图汗、福禄长寿的胡图克图”、“仙人腾格里”，但是在另一本祭火经里写的是“万物之母的火汗”名叫“莫日格津”的火腾格里。这样在蒙古萨满教的教义教规里，因为有火汗或腾格里创造火之说，所以有专门成为火主的汗腾格里的观念，祭火时，针对火汗念诵：

把高山一样多的食物，
把大海一样多的饮料，
祭献给威严的火汗。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

祭火

火在蒙古人是极受崇拜的对象。他们认为火是在天地分离时产生的。他们把天叫做“额其格腾格日”（意为父天），把地叫做“额赫腾格日”（母天），又作“渥都干·额赫”（意为万物起源之母）。火被称作“渥德”、火神的名号则是“渥德·嘎赖汗·额赫”（直译为“火神母）。按照蒙古人的风习，小儿子是要继承父家的家产的，面他首先要继承的就是父亲家的火——火盆、火灶。从很古老的年代起，火，就与蒙古族崇拜的天地、祖先，紧紧地联系在一起，成为蒙古博祭祀的内容之一。在许多涉及蒙古先人的典籍中，我们

可以找到许多这方面的记载。如，古代蒙古人以火祓除不祥，甚至“凡宫廷所用之物，以及贡品必经此辈（按：即指博）以火净之……”再如蒙古人“严禁跨火”（均见《多桑蒙古史》）。现代蒙古族民众之中仍有不准在火盆上烤脚、烤衣服等的习惯，这与先古习俗是一脉相承的。

近代科尔沁博的祭火活动随着黄教的侵入，已经杂揉了不少喇嘛教的成分，但对火的崇拜本质却是始终如一。科尔沁博祭火可分为两种，一种是“年祭”，在阴历腊月廿三举行。那天晚上，要把榆树锯成段，捆上茅草尖，再用皮子缠上，扔入火中烧，火中还要洒酒、油等。届时，博就要念起“嘎林索德日”（祭火的经文）。不过也有请喇嘛（俗称“火喇嘛”或“黑喇嘛”）念经的。有趣的是，这“黑喇嘛”念祭火的经文是蒙古文的经文。初一的清早还要到各个三叉路口去做“卓力格”（消灾降福的仪式。但是那些受喇嘛教影响大的博都采用了喇嘛教的说法、叫做“古日木”了，意思完全是一样的）。

另有一种为“月祭”，一般在每月初一、初二举行。除了念经外，也是在火盆里烧树条，然后向火中烧浇酒、奶油，献上“白食”（蒙古族的传统奶制品），口中还要念道：

孛格点燃的神火啊，
渥都干用嘴吹旺的“渥德”，
我们向你献上纯洁的奶油，
我们向你敬上香甜的奶酒。
……

[白翠英、那源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第16—19页，哲里木盟文化处1986编印]

诵读《圣主祭》之后，开始祭灶。道里·雅木图把肥羊尾插在带叉的木棍上，并靠近火撑。呼和庆·雅木图诵《祭灶词》。兹录如下：

金帐祭灶小赞

上有腾格里之煴火，
下有额托格地母之热力，
以精铁为父，
以榆树、草木为母，
向圣主季子之灶火，
献上肥美的脂油。
兴旺昌盛国之君主
——可汗、皇后，
请赐予全体属民太平康乐。

以精灵铁为父，
以青格牧伦江为母，
以黄色针茅为生命，
孕育于蒿草，
向圣主宽阔的灶火，
献上肥美的脂油。
繁荣昌盛国之君主
——可汗、皇后，
请赐予全体属民太平康乐。

献上初乳奶浆，
蒸蒸日上之国的君主
——可汗、皇后，
请赐予全体属民太平康乐。

献上头次回锅的奶酒，
繁荣昌盛国之君主
——可汗、皇后，
请赐予全体属民太平康乐。

献上肥美的油脂，
可汗、皇后，
请把无限的幸福，
赐予全体属民，
永享太平康乐①。

呼和庆·雅木图诵《祭灶小赞》之后，道里·雅木图用扎在木叉上的羊尾灼火撑腿儿，此称为“灼灶”。接着向火中酹酒三次，并把切成小块的绵羊尾分给每一个来参加祭祀的人，在向火中酹酒的时候，把羊尾、针茅和榆木一同奉献给火。这就是祭灶仪式。

［赛音吉日嘎拉、沙日勒代搜集整理，苏鲁格译：《金殿之祭祀》（蒙文版），第35—38页，民族出版社1983年版］

祭灶经

向呼图克图大师击火，

① 此《祭灶词》抄录自《金册》。——原注

霍尔穆兹达天神点燃的，
敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
你以钢铁为父，
以燧石为母，
以榆树为燃料，
向敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
向自蓝天之极端，
从大地之尽头点燃的，
敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
向佛祖击火，
地母点燃的，
敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
你有上至九十九重蓝天之蔼气，
有下达七十七层大地之热能，
向敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
向国主击火，
皇后吹燃的，
敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
你有马尾草般的生命，
有黄油制做的食品，
有黄头白羊作供牲，
向敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
向养育了精明强干的男儿，
漂亮的妇人，
庄重美丽的姑娘之圣主的，
敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
向敖特根·火汗·母亲，
献上油脂，

愿你每天，
都生活在吉祥幸福之中。
你有直达上天之光芒，
有穿透大地之热力，
向敖特根·火汗·母亲，
供奉圣洁的祭品。
愿你亲生的子孙，
安乐幸福，
愿你的牲畜，
繁衍兴旺。
向火汗之母亲，
敬献奶酒。
愿你穿金戴银，
向长命的，
敖特根·火汗·母亲之头顶，
敬献油脂，
敬献奶酒。
把九盏佛灯，
九炷高香，
九种绸缎，
作为圣洁的祭品，
向敖特根·火汗·母亲供奉。
把凹塌的荐骨，
鼓起的胸骨，
弯曲的骨髓，
三幅红绸，
作为圣洁的祭品，
向宽大的灶火供奉。
用白酒祭奠，
愿全体人民安康幸福。
把碗中的美酒，
掌中的脂油，
向火汗之母供献，
愿你如此热爱生命，
使全体人民吉祥安宁。
向使我的亲族平安，

使我的饮食丰富的
敖特根·火汗，
供奉油脂。
向使我人丁旺盛的圣主之
敖特根·火汗，
供奉圣洁的祭品，
愿人民的君主，
可汗哈屯永远幸福。
祭灶经结束。

[策·札木查拉诺搜集、博·仁钦整理，云志忠译：《蒙古萨满资料》，1959年西德威斯巴登版]

六、祭雷

古代蒙古人认为雷亦有灵，专事惩处人间罪恶，所以“每闻雷霆必掩耳，屈身至地，若髀避状”，“遭雷与火者，尽弃其资畜而逃，必期年而后返”（《黑鞑事略》）。如果循源上溯，我们从生活在蒙古草原上更老的科尔沁蒙古族族源亲族的习俗中也可找到印证。《魏书·高车传》载：“（不）喜致震霆，每震则叫呼射天而弃之移去。至来岁秋，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……”近代蒙古族倘遭雷火，虽看不到尽弃其资畜而逃，但雷击之后，请博来呼叫驱秽禳灾者却实有其例。库伦旗的诺来幻顿博就善长为人禳除雷灾。他讲述了禳除雷灾的具体过程。

遇有雷击人畜或蒙古包，便要请幻顿或博来禳除。这时，受灾人要从马群中挑一匹没人敢骑的生个子马，牵着它到幻顿家门口，将它拴在门前的拴马桩上，然后便对屋里大声喝喊：“有的地方都遭雷击了（注意，来人绝不把这具体的地方告诉幻顿），你既然是幻顿，天是你的祖先，为什么还不知道？为什么还让天雷劈了那儿？你算什么幻顿……”如此将幻顿大斥一顿、然后便扭头回去了。幻顿一听便知分晓，立刻在屋里换上法衣，披挂停当，然后便“哆哆嗦嗦”地出了门（似为“下神”了），骑上那生个子马，径直朝被雷击的那地方去了。

到了雷击处，幻顿拿出蓝旗供上，把七星宝剑插在地上，用舌头一舔便知是哪个天降下来了，但他不说“降天”，而说“海拉拉介”就是说这里被天“爱”了，并且能知道是白方向的天还是黑方向的天“爱”了，或是为什么“爱”了等等。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。

如果是包舍遭了雷击，就要在包外的“笆篱”上做“苏勒”（用而制偶像等物）来驱魔避邪。

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，那痕记就会当场消灭。诺来说，他就曾为一个乌兰岗的人做过这样的法术，使那人身上的伤痕消失了。

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，天就会停止，不打雷了。

许多史料在这方面的记述，时至今日几乎没有多大变化。如《史集》载："他们有如下一种习俗，每当闪电大作时，他们就对天、乌云、和闪电一齐咒骂，并对着它们喊叫。"可见，骂天驱雷这种蒙古族原始宗教习俗在近代科尔沁博的"祭雷"活动中充分反映出来了。

[白翠英、那源、福宝琳、王笑：《科尔沁博艺术初探》，第14--16页，哲里木盟文化处1986编印]

[祭雷神仪式]

布里亚特萨满信徒的集体祭祀仪式。受祭对象是派遣雷电到地下的那位天神，祭品有奶、奶制品和奶酒，举行地点是在村子里或庄园内。

祭雷神仪式还有一种为个别的祭祀仪式。此仪式每逢有人遭到雷击后举行，其目的在于令遭雷击者的子孙在祭祀之后成为萨满。在行此仪式时，要严格遵守一套复杂的萨满仪式规则。

[Л. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第61页]

七、祭纛

成吉思汗既把有甓帐的部众绥服了，虎儿年（1206年）大会于斡难河的源头，立起九足白旄纛。共上帖木真以成吉思合罕尊号。

[策·达木丁苏隆编译，谢再善译：《蒙古秘史》，第204页，中华书局1956年版]

鼠儿年四月十六月，成吉思汗祭了旗纛，去征乃蛮。

[额尔登泰、乌云达赉校勘：《蒙古秘史》校勘本，第10001页，内蒙古人民出版社1980年版]

自从成吉思汗时代起，苏勒得的观念可能就已经出现了，它实质上指某人如同成吉思汗一样，拥有一种神，一种保护他的沿途旅伴。蒙文中最为古老的历史文献《元朝秘史》在13世纪时就已经提到成吉思汗的身体中有苏勒得，对于这一术语，汉文中解释是指吉兆和尊严。

苏勒得有时也用来指成吉思汗的旗。对于这一旗神，人们表现了特殊的崇拜，在对

成吉思汗崇拜的范畴内，要在特定的时间内为黑纛、白纛和彩纛组织祭祀活动，与此有关的祈祷经和赞歌也都保留了下来。

……

人们认为苏勒得居于纛中，是永生的（这是萨满教的表现形式）：受保护者当然会死亡，但其守护神是永生不死的。在这位可汗薨逝之后，苏勒得旗仍继续受到崇拜，一直到当代最近的时间。对于苏勒得神，也就是各个死者的“守护神”的祭祀活动同样也每年都要举行……

下面一残卷引自一篇请求为黑色苏勒得神的旗帜祝福的文献，来自鄂尔多斯领土，它说明了苏勒得神在蒙古民间宗教万神殿系统中的地位：

“神圣的苏勒得神，你在出行之中，
带来摧毁城市和堡寨之幸运。
你变成所有人和一切事物之主，
由于神圣的永生天事先之明决，
你已开始行动……”

[（西德）海西希著，耿昇译：《蒙古的宗教》，第467—471页，天津古籍出版社1989年版]

八、祭熊

[祭熊仪式]

古代布里亚特猎人打死熊以后举行的宗教仪式。祭熊仪式由以下四部分组成：1）取出熊的两只眼睛（хоёр оэон ——“两颗星星”），用草包上，埋葬在树内；2）把熊的头、气管、心脏、肺（нурай）从其躯体中分割下来；3）用烤熟了的熊肉和油脂祭祀火魂灵主神（дээшэ бариха），并对被打死的熊说下列话：“不是我们打死您的，是通古斯人和乌梁海人打死的”；4）用白桦树枝包盖好熊的头、喉、心、肺（ӀурэлжӘ）并将其葬于树上。

布里亚特人中存在的为被猎死之熊而举行的猎人祭祀宗教仪式是古代熊崇拜的遗迹。几乎所有的西伯利亚土著居民都盛行过这样的习俗。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第21—22页]

[古莱日亥]

一种与熊崇拜有联系的狩猎业猎人的宗教仪式。仪式包括在白桦树顶端挂上从熊身上割下来的头以及喉、肺、心等内容。按古布里亚特人的万物有灵观，仪式应有助于被打死的熊的灵魂获得新生命，有助于狩猎业所必需的动物的繁殖。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第40页]

[熊戏]

改编的舞蹈或模仿熊的动作、习性的萨满表演。这种游戏显然最初属于祭熊仪式之一，以后逐渐地分离出来，成为独立的舞蹈。这种演出应观众要求一般在举行某一宗教仪式后进行，以娱乐仪式参加者。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第22页]

第七节　萨满禁忌

倚靠在鞭打马的马鞭上（他们不用踢马刺，而用马鞭），用马鞭去接触箭，捕捉或弄死小鸟，用马笼头打马，用另一根骨头去打碎一根骨头，把奶或任何饮料或食物倒在地上，在帐幕里面小便，所有这些，也都被认为是罪恶。如果一个人故意做这些事情，他就要被处死，如并非故意，他必须付一大笔钱给占卜者，占卜者即为他涤除罪恶，并携带帐幕和帐幕内各项物件在两堆火之间通过，以祓除不祥；但是，在这种涤罪仪式举行以前，没有一个人敢进入帐幕，或把帐内的任何东西拿走。再者，如果任何人吃人一口食物，由于不能咽下去，而把它吐出口外，那么，就要在帐幕下面挖一个洞，把他从那个洞里拖出来杀死，决不宽恕。同样，如果一个人踏着属于任何首领的帐幕的门槛，他也被以同样方式处死。

[（英）道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第12页，中国社会科学出版社1983年版]

虽然他们没有指导正确为人处事和避免罪孽的法律，然而他们却具有某些对待罪孽的传统，这都是他们或他们的祖先想象出来的。其中之一例就是将一把刀插入火中，或者最以一种或另外某种方式用刀触及火，或者用刀从锅中取出肉和在火旁舞动斧子。实际上，他们认为可以用这种方式砍掉火的头。

[耿昇译：《柏朗嘉宾蒙古行纪》，第34页，中华书局1985年版]

当任何人得了病而医治不好时，他们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，任何外人不敢进入其帐幕的界线以内。当临死的痛苦开始时，几乎每一个人都离开了他，因为在他死亡时在场的人，直到新月出现为止，谁也不能进入任何首领或皇帝的斡耳朵。

[（英）道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第13页，中国社会科学出版社1983年版]

成吉思汗曾以鞑靼民族之若干迷信订人法律，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。

〔（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第157—158页，中华书局1962年版〕

卸死者之居帐，至第三代时，讳死者名，不许言之。

〔（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第30页，中华书局1962年版〕

以前，蒙古人称这个地区为合申（qā šin）。窝阔台合罕的儿子、海都的父亲合申死后，禁用合申的名称。从此，这个国家重新被称为唐兀惕，迄今还称此名。

〔（波斯）拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷，第一分册，第235页，商务印书馆1983年版〕

兀良合惕人声称，他们曾帮助并参加过点燃额儿古涅　昆的七十座炉。

他们有这样一种习俗：当闪电大作时，他们就咒骂天，咒骂乌云，咒骂闪电，并向它们喊叫。如果闪电落到牲畜身上，牲畜倒毙了，他们就避开它，不吃它的肉，他们坚信，只要他们这样做，雷声就会停止。其他蒙古人却相反：打雷时他们不出帐幕，害怕地坐〔在家里〕。据说蒙古斯坦经常打雷。蒙古人认为闪电出自某种类似于龙的动物，而且在他们的地区上，居民〔仿佛〕亲眼见到它怎样从天上降落到地上，以尾击地，蜿蜒而动，并从口中喷出火焰。显然，一位诗人在写以下一段描绘乌云和闪电时，是注意到这个〔传说〕的：

诗

它宛似一头鳄鱼，驰骋嬉戏于太空，
它那怒气冲冲黑黝黝的躯体，仿佛从海中升起；
它对人世间发了怒，咆哮如龙，
从他的口颚牙齿之间，喷出烈火浓烟。

说话可信，享受尊敬的一些蒙古人，对此断言道：我们不止一次〔亲眼〕见过这种现象。

在蒙古斯坦地区，寒冷异常，尤其是在它那称为巴儿忽真—脱窟木的地区：〔那里〕连续不断地打闪电。他们还说，如果把酒或酸马奶、淡奶和酸奶洒出在地上，闪电多会打在牲畜身上，尤其是马身上。如果酒出了酒，那就会发生更严重的后果，闪电准会打到家畜身上或打到他们的家里。由于这个原因，〔蒙古人〕做所有这些事时，都很小心谨慎。如果有人从脚上脱下毡袜，想在太阳下晒干它，那也会发生上述那种灾祸。因此，他们要弄干〔自己的〕毡袜时，就把帐幕之顶遮起来，在帐内〔将它〕晾干。在他们那里，这些征兆很灵验，这是这个地区所独具的。因为在这些地区经常打雷，成为居民的重大灾难，所以居民就把它与某些坏现象联系到了一起。他们又说，由于各种缘故，妖魔会

来到他们面前，〔同他们〕谈话。在这个领地上，有许多诸如此类荒诞无稽之说和难以数计的珊蛮，——尽人皆知，妖魔常与他们谈话，——其中也包括靠近最遥远的居民区边界的那个地区。那个地区称为巴儿忽，又称为巴儿忽真一脱窟木。那里珊蛮最多。

〔（波斯）拉施特主编，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷，第一分册，第255—257页，商务印书馆1983年版〕

水作为生命的源泉极受人们重视。布里亚特人认为，如果家里没有水和火，这是最大的罪过；在无水之家留宿，也是不好的。但禁止黄昏和夜里去打水。如果必须要在日落后打水的话，那么一定要去泉边或河边，请求其宽恕并解释自己破坏禁忌的原因。比如要说："'乌罕·额尔德尼（уһан эялэни）'，请赐给我们水吧，我们生了一个孩子。"然后再用水桶去拍打水面。

如果在为死者送葬的路上须经过河流或小溪的话，那就应当往水里扔金的或银的钱币。一说，这样做是为渡河面"架"桥。又一说，这样做是为了不玷污水（уна бучарлуулахгуй）。水被认为是干净的东西。

我们现在还没有见到关于水同阴界有联系的资料。也不能说，水在阴界被视为珍贵之物。相反，按照现代的"田野"记录，水被视为不好的征兆。如果在埋葬地有水的话，从此水中经过的人就会遭到不幸。

〔T. P. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第32—33页〕

第九章 蒙古族民俗礼仪中的萨满教遗存

第一节 婚俗——新娘进门仪式

敬奉翁衮的仪式。由新娘在婚礼宴饮的最后阶段举行。是时，新娘要往新郎家炉灶里滴油，以表明自己完全进入了丈夫家中。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》(俄文版)，第63页]

第二节 新生儿洗礼仪式

布里亚特蒙古人婴儿洗礼仪式分“У һан бүдгяа”和“Ошхон бүдгяа”两步。

“У һан бүдгяа”是用水洗新生儿的巫术仪式。行此仪式时需要泉水、一小捆草，作为清洁工具的瑟珞柏和桧树皮、九块石头、九条各种颜色的丝线和奶酒等物。用浸泡于热水之中的一捆小草去抽打用九块黑色石头围绕起来的新生儿，并说这样的话：“让黑色的石头为你做门，用褐色的石头给你做墙，为的是你不哭不病，快快成长。”在仪式的最后，为防止恶灵进犯新生儿，还要用带有九个小结的丝线挂在孩子的脖子上。洗儿用的泉水要泼在房顶上，小草捆要挂在高于门的墙上。

“Ошхон Бүдгяа”是继“У һан Бүдгяа”仪式之后举行的为新生儿驱逐恶灵和不洁势力的巫术性仪式。萨满教徒为行此仪式需准备九顶草帽、丝线、奶和其他奶制品、绵羊（新生儿为男孩时用）、山羊（新生儿为女孩时用）等。仪式由以下几部分组成：1）在洗净的动物牺牲的胃上挖一个洞，让婴儿从此洞经过三次；2）家中的老人吃一块油煎的胃；3）用丝线将动物牺牲的四蹄绑在野蔷薇枝上，并用其“打杀”婴儿；4）念咒语，祈求孩子永远不哭不闹，快快成长；5）把动物牺牲的四蹄连同野蔷薇高挂在蒙古包前的树上，以防止恶灵侵扰婴儿。神话形象胡乌姆加沙诺颜〔нүүигшиа ноён，他和他的妻子胡乌丽哈坦（нүүри хаман）都是坐神〕是婴儿的魂灵主神。此仪式就其自身来源而言应属前萨满教仪式，因为行此仪式时不用酒类饮料，这一点有别于一般的萨满教仪式。

[Л. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第65，77页]

第三节　葬　　礼

一、世俗人的葬礼

当他死去以后，如果他是一个不很重要的人物，他就被秘密地埋葬在他们认为是合适的空地上。埋葬时，同时埋入他的一顶帐幕，使死者坐在帐幕中央，在他面前放一张桌子，桌上放一盘肉和一杯马乳。此外，还埋入一匹母马和它的小马，一匹具备马笼头和马鞍的马，另外，他们杀一匹马，吃了它的肉以后，在马皮里面塞满了稻草，把它捆在两根或四根柱子上，因此，在另一个世界里，他可以有一顶帐幕以供居住，有一匹母马供他以马奶，他有可能繁殖他的马匹，并且有马匹可供乘骑。他们把吃了的那匹马的骨头烧掉，为他的灵魂祝福。妇女们常常聚集到一起，焚烧骨头，为男人们的灵魂祝福，这是我们亲眼看到，并且从别人那里听到的。我们并且看到，现今皇帝的父亲窝阔台汗（occodaichan）遗留下一片小树林，让它生长，为他的灵魂祝福，他命令说，任何人不得在那里砍伐树木。我们亲眼看到，任何人，只要在那里砍下一根小树枝，就被鞭打、剥光衣服和受到虐待。因此，当我们在路上极端需要打马的鞭子时，我们也不敢在那里折下一根嫩枝。他们在埋葬死人时，也以同样方式埋入金银。他生前乘坐的车子被拆掉，他的帐幕被毁掉，没有任何人敢提到他的名字，直至第三代为止。

至于埋葬他们的首领，则他们有一种不同的方法。他们秘密地到空旷地方去，在那里他们把草、根和地上的一切东西移开，挖一个大坑，在这个坑的边缘，他们挖一个地下墓穴。在把尸体放入墓穴时，他们把他生前宠爱的奴隶放在尸体下面。这个奴隶在尸体下面躺着，直至他几乎快要死去，这时他们就把他拖出来，让他呼吸，然后又把他放到尸体下面去，这样他们一连搞三次。如果这个奴隶幸而不死，那么，他从此以后就成为一个自由人，能够做他高兴做的任何事情，并且在他主人的帐幕里和他主人的亲戚中成为一个重要人物。他们把死人埋入墓穴时，也把上面所说的各项东西一道埋进去。然后他们把墓穴前面的大坑填平，把草仍然覆盖在上面，恢复原来的样子，因此，以后没有人能够发现这个地点。上面所描述的其他事情，他们也同样地做，只是他们把他生前的帐幕丢在空地上，而不埋入墓中。

在他们的国家里，有两个墓地。一个是埋葬皇帝们、首领们和一切贵族的地方，不管这些人死在什么地方，如果能合适地办到的话，都把他们运到那里去埋葬。埋葬他们时，同时也埋进大量的金子和银子。另一个墓地是埋葬在匈牙利战死的人，因为很多人在那里丧了命。除了被委派在那里看守墓地的看守人以外，没有人敢走近这些墓地。如果任何人

走近这些墓地，他就被捉住、剥光衣服、鞭打并受到严厉的虐待。我们自己曾经无意之中走进了在匈牙利战死者的墓地的界线以内，看守人冲向我们，并要用箭来射我们，但是，由于我们是外国使节，而且不知道这地方的风俗，因此他们就让我们自由地走开了。

[（英）道森编，吕浦译：《出使蒙古记》，第13—14页，中国社会科学出版社1983年版]

其墓无冢，以马践蹂，使如平地。若忒没真之墓，则插矢以为垣，阔踰三十里，逻骑以为卫。

[宋·彭大雅撰：《黑鞑事略》]

凡宫车晏驾，棺用香楠木，中分为二，刳肖人形，其广狭长短，仅足容身而已。殓用貂皮袄、皮帽，其靴韈、系腰、盒钵，俱用白粉皮为之，殉以金壶瓶二、盏一、椀楪匙箸各一。殓讫，用黄金为箍四条以束之。舆车用白毡青缘纳失失为帛，覆棺亦以纳失失为之。前行用蒙古巫媪一人，衣新衣，骑马，牵马一匹，以黄金饰鞍辔，笼以纳失失，谓之金灵马。日三次，用羊奠祭。至所葬陵地，其开穴所起之土成块，依次排列之。棺既下，复依次掩覆之。其有剩土，则远置他所。送葬宫三员，居五里外。日一次烧饭致祭，三年然后返。

《元史》卷七十七。

元朝官里，用梡木二片，凿空其中，类人形大小合为棺，置遗体其中，加髹漆毕，则以黄金为圈，三圈定，送至其北园寝之地深埋之，则用万马蹴平，俟草青方解严，则已漫同平坡，无复考志遗迹。

[明·叶子奇：《草木子》卷之三下，《杂制篇》]

设有疾，则植一矛于帐前，除看护者外，无人敢入其帐。若死，其亲友则悲号，已而遽葬之，盖以为死者已受恶鬼之制也。人死。置肉乳于其前，素日亲密之人皆来献食。及葬，则在墓旁以其爱马备具鞍辔，并器具弓矢殉之，以供死者彼世之用。其业已参加此种礼节者，应行过两火之间。死者之居帐与其所有之物皆净之，并设丧食以资纪念。

若诸王死，则在帐中置死者于座上，前置一桌，上陈肉一皿，马乳一杯。及葬，则并此帐与牝马一、驹一、备具鞍辔之牝马一，连同贵重物品，置之墓中。秘其葬地，以人守之，不许人近。

[（瑞典）多桑著，冯承钧译：《多桑蒙古史》，上册，第29—30页，中华书局1962年版]

二、萨满的葬礼

埋葬巫师，又是一个有趣的事情。无论是哪个地方，有名声的巫师死后，在埋葬的时

候，不举行大的埋葬仪式，而是把他的尸首晒干后，放在屋里祭祀。

我国达尔罕部落的人们直到最近，还把有名声的巫师死后晒干保存在屋里。这是古代的习惯。但是到了后期，巫师死后，主要是放到野外进行天葬。巫师死后，给穿上衣服，让他朝着南面坐葬。然后举行祭典，由巫师跳神诵经。巫师们朝着死去的巫师念诵着：你丢下大伙，怎么回去的那样快，你好好走，要回来看望我们。一面这样念诵，一面跳神。

[（蒙古）策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

据阿喀皮夫、康加洛夫二氏之记述云：布里亚特萨满举行葬式时，所有之萨满及死者的灵之子——即为彼生前治愈之人及蒙彼赐与护身符之人们——称之曰“内缔契”者（Naidschi）均参加之。用水洗净死萨满之身体，服以新制成之宽广绢衣，上覆以毛皮。此项新衣之缝制，一任男子为之，妇女则无资洛。由富子经验者选九名布里亚特青年，称作“死者之子”，此九名青年吟唱挽歌，老人击鼓，并鸣附于萨满杖端之铃。死者死后之第三日，将尸体自其所居之小舍中移出，载子马上，族中长者一人亦上此马坐于死尸背后，其他一人则在地下牵马之口缰前引。此时为死者所选之九子齐唱“挽歌”，老人鸣铃击鼓，向已选就之葬所——森林地方——列队前进。行列抵达森林之后，将死者自马上搀下，安置于一皮褥之上，旁边有事前准备就绪之枞树枝垒积成堆，是即尸体焚化之处，然后将承尸体之皮褥安置此木材堆上，头部枕一马鞍。旁置一箭壶，内放手缠、弓及箭八支。此等箭及备萨满威吓与人间为仇之精灵者。诸事皆毕，乃于薪木堆下举火。化尸伤四围之树木上，悬挂该萨满位阶之表识及其他种种物品，一树梢上悬挂一铜制茶壶，另一树梢上则吊火酒一瓶。萨满装束上应用之种种物品放入一长约一尺之特制木箱中，以一铁环悬之子树。于是开始实行葬式，运尸体至墓地之马，用作牺牲。葬式既毕归家时，于归途中无论何人均不许回头，为恐萨满持之同赴天国也。已故萨满火葬后第三日，其选定之九子重赴萨满生前所居之小舍中，擎一燃着之蜡烛绕桌一周，复重往葬所拾烧焦之黑骨，放入一袋中，然后放入枞树之穴中，用巧妙之方法封闭之。如有人斫伐此枞树，则其本人及家族必遭奇祸，故绝无敢侵犯此等树之人。布里亚特人所居之地——森林缺少之西伯利亚地方——吾人可以望见崇高之丘陵上孤立之树群，此即所谓“萨满林”也。该林中葬有神秘之医疗者及精灵之聚引者，该等树群至为神圣，人们不敢于其处说一句“恶言”或擅伐一棵树木。

[（波）尼斡拉滋著，金启孮译：《西伯利亚各民族之萨满教》，中国社会科学院民族研究所《萨满教研究》编写组1978年印]

第四节　白色崇尚

布里亚特人崇尚白色，这表现在他们的日常生活，生产劳动和行为仪式中。

布里亚特人称自己的新年节日为“查干·查拉（Сагаан сара）”、“查干日干（Сагаалган）”，即“白月节”、“白节”之意（直译为“使清洁”、“使变白”）……当“带来”第一场寒冷的普利叶星赫然显现在夜空上时，布里亚特人便开始了自己的大规模的狩猎生活，这意味着新的一年的到来，意味着新的狩猎季节和新的生产周期的开始。对于布里亚特人来说，外出狩猎，“不是打野兽，而是到它们那里去做客”，因此，他们都穿上漂亮的皮大衣。随着白月节的到来，人们要去拜访和祝贺自己的“朋友”——野兽，因为无论是人类，还是兽类，都是由太阳母亲创造的……

在布里亚特人的信仰里，白色具有神圣的意义。白色的神圣性之化身就是白色皮毛的马和奶汁，特别是白色母马的奶汁。乳汁的白颜色，预示着它的神圣性，使它成为献给光明善良之神灵的最常用的祭品，在用动物或其他牺牲给神灵献祭时，人们一定要在其上滴一些奶汁，这叫做“使之圣洁化”（сагаалаха）。奶汁和奶酒（发酵型的奶制饮料）作为接待最尊贵的宾客之物而被人们广泛利用。当陌生人走进布里亚特人家中时，好客的主人总是给他们吃一些奶食（сагаанаха），以象征其真诚和坦白。这时，客人们可能存在的某些不良念头也会得到消除。

由于白色的洁净，使其具有了神奇的意义：为献祭而宰杀事先规定好的动物牺牲之仪式，一定要在白色的毡子上进行，因为这样才能表达“洁净”和“神圣”之意。猎人们获取紫貂之后，要在其前而铺上白色的毡毯。他们认为这样能够加固一条“白色”的道路，紫貂就会经常来这里“做客”。他们还在一群群秋天飞往南方的鸟儿的足迹上滴洒些奶汁，以使鸟儿春天能平安顺利地返飞家园。

大量事实表明，白色在中世纪的蒙古中被认为是神圣的。比如，成吉思汗就曾骑白马，穿白袍。成吉思汗有一匹白马，像个蛋（Онуюлс сагаан иояин），他没有骑这匹马，这匹马被认为是献给天神的马（сэмэр）。白色皮毛的马受到了人们的特别的尊崇，一直到现在，他们还有这样的前兆迷信：如果在梦中梦见白马则预示着大吉大利；如果梦见暗色特别是黑色的马，则意味着将会道不幸。为欢度新年，人们互赠白色的礼物，成为一时的风尚。据马可·波罗所讲，在这个节日里人们互赠白色礼品，大汗（忽必略）把一万匹美丽珍贵的白毛马赏赐给了人们。新年穿白色服装成了人们的传统习俗。马可·波罗还记述了人们对白色服饰、白色礼物、白色马群的尊崇，指出，白色服饰在蒙古人中被视为吉祥幸福，因此，他们穿上白色的衣服，以使自己全年平安顺利。尽管马可·波罗记述的关于忽必略时期的节日习俗按中国习惯是在4月，但他有这样的说明：每年8月28日，大汗从自己的宫殿里出来，参加“白色的节日”这一集会。有这样的习俗：“每逢新年之时，人们都要往地上和空中洒白色母马的奶汁。白母马之奶和白马被认为是神圣的。”这个在8月的最后一天举行的“伟大的祭祀（ихэ махилга）”称之为新年祭礼（чалан сарин махилга）。

现在，蒙古人和布里亚特人的新年按月历（日月历）是在4月。但是，按几·班札洛夫的记载，过去这个节日是在秋天。西布里亚特人旧时新年亦在秋日。当普利叶星处于水平位置时，新的一年就开始了。阿加布里亚特人的新年亦是在秋令时节。在节日的清晨，家里的主人要用白雪在蒙古包前堆积成一个类似祭坛的东西，铺上白色的羊毛毡，然后站

在上面，向清晨的曙光和升起的太阳祈祷。

为辞旧迎新而举行的秋日马奶酒奠伴随着灶火崇拜。这在民间仪式经书——《火经》中有所记载。后来由洒新产犊的母牛之奶代替了洒马奶。据记载洒奶仪式的有关经书中讲，这个古老风俗的由来与成吉思汗时代有关系，当时他的九名显官举行过白马奶酒奠。据经书，洒奠献给下列诸神：代埃代·蒙亥·腾格里（Дээдэ цунхэ мэнгэри）——"天"，宽广无垠的大地——母亲女神埃杜根（Эмуген），99腾格里，77埃杜根·额亥（77 эмуген эхэ，即77地神或77地阶），地——水（газар-усан），金色的太阳，圆满的月亮，成千上万的星星，地——水主神白老人，山和河。经书中还记载：洒奶仪式应当由萨嘎阿代·博（Сагаагай боо即名叫 Сагаагай 的萨满）来举行，面盛奶的水桶则应当由桑哈兰·乌达干（Санхалан угаган 即女萨满 Санхаган）举着。从这些名称中明显可见，洒马奶仪式是白萨满的特权。

后来的"泰日干"（майлан，即行于春、夏、秋暖季之时的祭山、水、湖等地方主神的仪式）仪式就是古代宗教节日的马奶酒奠之变形。

重大节日伴随马奶洒奠之俗在春天也有。每逢3月的第九天，人们把所有的白毛母马群集一处，"净化"它们——把它们拴在两根柱子之间的长长的绳子上，然后洒马奶。这是个万象更新的节日。春天到来了，奶制品极为丰富。

［T. P. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第11—14页］

第五节　神秘的数字

布里亚特人在某些仪式范围内喜欢使用九和八这两个数字。

作为仪式用具的带有9个眼的勺子在布里亚特为人们所广泛使用。本世纪初，布里亚特人早晨挤完奶后举行把"白色的祭品"献给地方神灵（орон гэлэхэйгэ）的洒奶仪式时，还用此勺。1970年，在通卡布里亚特和扎卡缅斯克布里亚特人的家庭器物中，还有这样的勺子……

在婚礼上，人们为新娘梳理头发、确定发型时，也喜欢用九和八这两个数字。据 M. H. 罕加洛夫报道："西布里亚特姑娘们出嫁前要梳许多小辫，两鬓的辫子要这样搭配：左边九条，右边八条。"阿加布里亚特和豁里布里亚特的姑娘们则编八条辫子。根据我本人的田野调查，姑娘们梳八条和九条辫子，主要在婚礼前或节日游乐晚会上，其余时间则梳一条辫子。大概，随着时间的流逝，九和八这两个数字的语义内涵发生了变化，所以只剩下了婚礼前梳许多小辫的习俗。归根结底，它反映的是祝未来的新娘多子多福的愿望：生八个女儿和九个男儿。

……

在布里亚特叙事文学作品中，萨满的祭词常有这样的表述："八条腿的日母，九条腿

的月父”，“在尤乌伦（юурэн）父亲那里有九个健壮的青年纵情欢乐，在娜日罕（нагхан）母亲那里有八个美丽的姑娘嬉戏玩耍。”……

在蒙古语族诸民族的宗教仪式中，最经常遇到的神秘数字就是非偶数的象征男性的“九”。在某些神圣的场合，数字八是女性的标志，它同男性的标志——“九”相并列。在西伯里亚诸民族中，奇数和偶数的对立，就像“男性”和“女性”的对立一样，具有多方面的象征意义。偶数标志着女性的，左边的；而奇数则象征着男性的，右边的。

[T. P. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》（俄文版），第14—16页]

数字七（Долоон），是布里亚特萨满教神话和前萨满教神话中的神圣数字。显然，这个数字与能在黑夜确定方向的大熊星座（Долоон убгэд）的星数有关。数字七，就像数字三、九、和九十九一样，是神秘的数字。所以，在布里亚特神话中有许多受尊奉的魂灵的数量，都与这几个数字相符。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第43页]

数字三，在布里亚特前萨满教和萨满教神话中经常使用。古代布里亚特人特别尊崇这个数字，他们在蒙古包内的炉子上放三块埋于地中的石头，用来作为支撑锅的工具，在此之上行炊事。在神话里，自然和社会的基本元素之化身也常常以数字三为标志，比如三个多雨神（гурбан бороон мэнгэри），那些以三开头或是三的倍数的数字要具有神秘意义，如3×3＝9——9面旗帜（юнэн муг），3×33＝99——99腾格里（ерэн юнэн мэнгэри）等。

[Ц. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教辞典》（俄文版），第39页]

附录　参考书目索引

宝贵珍

一、中文部分

岳青：《中国的萨满教》，《世界宗教资料》1981年第1期。

伍韧：《萨满教的演变和变落》，《社会科学战线》1981年第3期。

刘建国：《关于萨满教的几个问题》，《世界宗教资料》1981年第2期。

满都尔图：《中国北方民族的萨满教》，《社会科学辑刊》1981年第2期。

伍韧：《萨满教中的“萨满”》，《内蒙古社会科学》1982年第2期。

樊保良：《浅议蒙古族古代宗教信仰》，《兰州学刊》1982年第4期。

（苏）T.M.米哈依洛夫著，许洪声译：《布里亚特萨满教研究史》，《蒙古学资料与情报》1983年第1期。

额日和巴图：《科尔沁萨满教初探》，《内蒙古民族师范学院学报》1983年1—2期。

杨绍猷：《蒙古族早期信仰与成吉思汗的宗教政策》，《民族研究》1983年第1期。

（德）海西希著，马曼丽译：《蒙古人的萨满教》，《蒙古学资料与情报》1984年第2期。

覃光广：《我国少数民族宗教信仰简介》，《历史知识》1984年第5期。

王叔凯：《古代北方草原诸游牧民族与萨满教》，《世界宗教资料》1984年第2期。

蔡家麒：《中国北方民族的萨满教》，《史前研究》1984年第4期。

乌兰察夫：《蒙古族早期宗教与无神论思想萌芽》，《哲学研究》1984年第11期。

（苏）T.M.米哈依洛夫著，许洪声译：《布里亚特萨满教研究史料概述》，《蒙古学资料与情报》1984年第2期。

乌恩：《十三世纪初蒙古族宗教世界观浅论》，《内蒙古社会科学》1985年第3期。

满都夫：《论蒙古萨满教的性质与世界观》，《内蒙古社会科学》1986年第5期。

满都夫：《蒙古族的礼仪、宗教、建筑》，《人民日报》（海外版）1986年3月17日。

黄定天：《北方民族原始宗教——萨满教》，《黑龙江日报》1986年10月12日。

徐昌翰：《论萨满现象：“萨满教”非教刍议》，《学习与探索》1987年第5期。

朱子方：《辽代的萨满教》，《黑龙江民族丛刊》1986年第2期。

乌兰察夫：《蒙古族原始宗教观念初探》，《内蒙古社会科学》1986年第6期。

富育光：《萨满教的天穹观念与神话探考》，《学术交流》1987年第4期。

色音：《试论蒙古族原始宗教——萨满教》，《中国社会科学院研究生院学报》1987年第5期。

阿拉坦巴根：《蒙古萨满教“腾格里”浅析》，《黑龙江民族丛刊》1987年第2期。

金宝忱：《萨满教神鼓研究》，《民间文学论坛》1987年第5期。

富育光：《论萨满教的天穹观》，《世界宗教研究》1987年第4期。

乌兰察夫、苏鲁格：《科尔沁萨满试析》，《内蒙古社会科学》1988年第4期。

色音：《蒙古萨满教巫祝传说的历史演变》，《民族文学研究》1988年第4期。

蔡志纯：《试述满族、蒙古族的萨满教变革》，《满族研究》1988年第2期。

张云：《西藏本教与北方萨满教的比较研究》，《西北民院学院》1988年第4期。

乌恩：《浅释蒙古萨满教的几个重要术语》，《内蒙古社会科学》1989年第5期。

苏鲁格：《萨满教与蒙古文化》，《内蒙古社会科学》1989年第5期。

刘建国：《科尔沁萨满教诗歌》初探：再论萨满教的宗教性质，《黑龙江民族丛刊》1989年第1期。

蔡志纯：《蒙古萨满教变革初探》，《世界宗教研究》1988年第4期。

秋浦：《萨满教的历史演变》，《北方民族》1989年第1期。

金宝忱：《萨满教中的绳条崇拜》，《黑龙江民族丛刊》1989年第1期。

永志坚：《萨满神歌》，译注《世界宗教研究》1989年第2期。

金宝忱：《萨满教神鼓制作及表现形式》，《黑龙江民族丛刊》1989年第2期。

波·少布：《东蒙萨满的派系及其职能》，《黑龙江民族丛刊》1989年第4期。

张嘉宾等：《黑龙江少数民族与萨满教》，《黑龙江民族丛刊》1989年第3期。

林树山等：《苏联布里亚特蒙古族萨满教起源的研究》，《黑龙江民族丛刊》1989年第3期。

金辉：《论萨满装束的文化符号意义》，《民间文学论坛》1988年第5、6期。

程迅：《蒙古萨满教与唐王东征》，《黑龙江民族丛刊》1988年第4期。

姚凤：《布里亚特蒙古族萨满教的形成问题》，《民间文学论坛》1989年第2期。

（苏）谢亚·托卡列夫，张雅平等译：《萨满教的起源及鬼魂观念》，《世界宗教资料》1989年第3期。

孛·吉日格勒：《论萨满教的起源及其社会心理基础》，《北方民族》1990年第2期。

波·少布：《东蒙萨满刍议》，《北方民族》1989年第2期。

乌丙安：《萨满教的亡灵世界——亡灵观及其传说》，《民间文学论坛》1990年第2期。

佟德富：《蒙古族萨满教初探》，《黑龙江民族丛刊》1990年第2期。

刘宁波编译：《萨满教的宇宙观》，《黑河学刊》1990年第4期。

（苏）Э.Л.里沃娃：《萨满教起源研究资料》，《黑河学刊》1990年第3期。

王宏刚：《关于萨满教问题的探讨》，《北方民族》1991年第1期。

谷栗：《论布里亚特蒙古族的原始崇拜》，《北方民族》1991年第1期。

朋·乌恩：《略论萨满现象产生的文化背景》，《黑龙江民族丛刊》1991年第1期。

王宏刚：《萨满神鼓的功能及象征意义》，《长春师范学院学报》1991年第1期。

白翠英：《科尔沁蒙古博文化特征》，《北方民族》1991年第2期。

张紫晨：《中国萨满教中的巫术》，《民间文学论坛》1991年第6期。

郭淑云：《萨满教的社会职能》，《黑龙江民族丛刊》1991年第4期。

苏鲁格：《萨满教在蒙古文化深层结构中的积淀》，《中央民族学院建校40周年学术论文集》，中央民院出版社1991年版。

白兰：《黑龙江流域各民族的萨满教》，《内蒙古社会科学》1991年第5期。

色音：《萨满教的观念体系及其特征》，《内蒙古社会科学》1992年第4期。

王宏刚：《试论萨满教的柳崇拜》，《民间文学论坛》1992年第2期。

王宏刚、富育光：《萨满神鼓探微》，《北方文物》1992年第1期。

曹树森：《中国古代的图腾与姓氏》，《吉林师范学院学报》1992年第1期。

潜明兹：《萨满的神话世界》，《北方民族》1992年第2期。

王丽英：《试论蒙古族宗教信仰的多样性及其影响》，《内蒙古民族师范学院学报》1992年第4期。

色音：《东亚萨满巫谷之平行比较》，《西北民族研究》1992年第1期。

汪玢玲：《论萨满教的本质及其学术价值》，《黑龙江民族丛刊》1992年第2期。

满都尔图：《萨满教研究十年》，《世界宗教研究》1992年第2期。

白翠英：《蒙古萨满面具谈》，《民族艺术》1992年第3期。

额尔德木图：《试论蒙古族宗教的演变》，《内蒙古民族师院学报》1992年第4期。

吴柏春：《萨满教与成吉思汗的宗教政策》，《内蒙古民族师院学报》1992年第2期。

尼玛：《蒙古族萨满招子仪式》，《中央民族学院学报》1993年第2期。

色音：《论萨满教的巫仪》，《内蒙古大学学报》1993年第1期。

傅树政、雷丽萍：《流传在东北亚地区的萨满教，《东北亚论坛》1993年第1期。

白翠英、邢源：《科尔沁博艺术初探》，哲里木盟文化处编1986年版。

《萨满教文化研究》，吉林民族研究所编，吉林人民出版社1988年版。

秋浦：《萨满教研究》，上海人民出版社1981年版。

刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1988年版。

策·达赖著，丁师浩、特尔根译：《蒙古萨满教简史》，乌兰巴托1959年版。

（土耳其）阿·伊南著，姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》，1979年版。

泰亦赤卜锡·满昌：《蒙古萨满》，内蒙古人民出版社1990年版。

仁钦道尔吉、郎樱：《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》，1991年版。

富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年版。

吕光天：《论蒙古族和满族萨满教育消亡的历史条件》，载于《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社1981年版。

（俄）道尔吉·班扎罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，《蒙古史研究参考资料》1965年第3期。

二、蒙文部分

舍·赛汗巴雅尔：《孛儿贴赤那秒是蒙古族的图腾》，《内蒙古社会科学》1983年第3期。
却日乐扎布：《蒙古族有没有图腾崇拜》，《内蒙古大学校报》1981年3月16日。
却日乐扎布：《论蒙古图腾崇拜》，《蒙古语文》1981年4期。
肖林：《图腾与图腾崇拜》，《内蒙古社会科学》1984年2期。
孟和：《写拉特的祭火习俗》，《包头的钢花》总第8期1982年。
那木吉拉：《鄂尔多斯祭祀论》，《包头的钢花》总第7期1982年。
车布勒：《蒙古族崇尚的颜色》，《蒙古语言》1981年2期。
乌珠穆沁夫：《乌珠穆沁蒙古族的祭火习俗》，《内蒙古日报》1984年1月30日。
额尔德尼巴特尔：《火祭》，《文化遗产》总第4期1983年。
胡·呼和吉乐图：《简论“神马”》，《乌珠穆沁》1983年3期。
乌力吉额日德木图：《蒙古族的尚白习俗》，《内蒙古师范学校院校》1984年12月13日。
李占文：《试论蒙古族的尚白习俗》，《包头的钢花》总第12期1984年。
宝音陶克陶：《“青色”与“正月”》，《内蒙古日报》1983年2月11日。
散木普敖日布：《论蒙古族崇尚的数学》，《内蒙古妇女》1982年2期。
其日买乐图：《论鄂尔多斯蒙古族的“神马”》，《鄂尔多斯日报》1984年2月14日。
苏那木：《关于蒙古族英雄史诗中的宗教信仰》，《内蒙古社会科学》1984年1期。
苏·巴音宝：《论敖包祭祀》，《乌兰察布文化历史资料》丛书1985年。
那木吉拉：《鄂尔多斯的敖包祭祀》，《包头的钢花》总第11期1983年。
孟和吉日格勒：《简论蒙古族宗教》，《鄂尔多斯日报》1989年11月17日。
满都呼：《“江格尔”与蒙古族宗教信仰》，《蒙古语言文学》1988年5期。
唐古斯：《论古代蒙古人的日月崇拜》，《内蒙古民族师范学院学报》1985年。
呼达古拉：《论蒙古人的蓬树崇拜》，《内蒙古师范大学学报》1986年4期。
呼日勒沙：《猫头鹰崇拜与氏族起源传说》，《蒙古语言文学》1990年6期。
呼日勒沙：《以图腾崇拜研究“孛儿贴赤那与豁埃马阑”》，《蒙古语言文学》1987年1期。
巴·那森：《论蒙古族萨满教及其特点》，《蒙古民族哲学史论文集》1986年。
拉·胡日查巴特尔：《简论蒙古族天祭》，《智慧的钥匙》1985年3期。
格·宝音色图：《论蒙古人的山神崇拜》，《内蒙古民族师院学报》1989年第3期。
额日德木图：《萨满教与蒙古政权的关系》，《蒙古民族哲学史论文集》1985年。
宝音德力格尔：《论蒙古萨满教与萨满文学》，《昭乌达蒙族师专学报》1985第1期。
戴勤古泰满昌：《论蒙古萨满教与蒙古文学》，《金钥匙》1985年5期。
宝都海：《关于萨满教研究问题》，《内蒙古社会科学》1985年5期。
宝金峰：《格斯尔传与萨满教文化》，《内蒙古师范大学学报》1987年3期。

拉·胡日查巴特尔：《释蒙古萨满教的若干名词》，《内蒙古大学学报》1987年1期。

巴·阿古拉：《浅论古代蒙医与萨满教的关系》，《内蒙古社会科学》1989年3期。

钱德门·色·策·布和朝鲁：《谈萨满教在历史上的影响》，《内蒙古社会科学》1989年3期。

拉·胡日查巴特尔：《哈塔斤部十三阿塔天四季祭典》，《内蒙古社会科学》1985年4期。

泼·乌思：《萨满教现象产生的文化背景》，《内蒙古社会科学》1990年6期。

满教呼：《论蒙古人的巫蛊风俗》，《蒙古学》1990年4期。

《哈腾根古三家神祭祀》，内蒙古文化出版社1986年12月第1版。

五所高校合编：《蒙古文学史》，内蒙古教育出版社1984年11月第1版。

《蒙古萨满教事略》，内蒙古文化出版社1985年版。

贺·宝音巴图：《蒙古族的树木崇拜》，内蒙古文化出版社1990年版。

拉·胡日查巴特尔、策·乌吉木：《蒙古萨满教祭祀文化》，内蒙古文化出版社1991年版。

三、外文部分

Д. К. 杰列宁：《西伯利亚萨满教的思想体系》，《苏联科学院社会科学分部通报》（俄文版）1935年第8期。

Е. Д. 普罗科菲耶娃：《萨满神鼓》，《西伯利亚民族历史地图集》（俄文版），莫斯科—列宁格勒1964年版。

Е. В. 列乌年科娃：《论萨满》，《苏联民族学》（俄文版），1974年第3期。

Е. Д. 普罗科菲耶娃：《西伯利亚民族的萨满服饰》（俄文版），1971年版。

托木斯克：《萨满教史略》（俄文版），1976年版。

И. А. 曼日格耶夫：《布里亚特萨满教术语手册》（俄文版），1978年版。

Т. М. 米哈依洛夫：《布里亚特萨满教简史（《远古时代至十八世纪》）》（俄文版），1980年版。

Н. Н. 米海依尔：《西伯利亚萨满教之研究》（英文版），多伦多，1963年版。

А. 洛梅尔：《萨满教：艺术的起源》，多伦多，1967年版。

Н. 芬代森：《西伯利亚的萨满教与巫术》（德文版），1958年版。

Н. 芬代森：《萨满教》（德文版），斯图加特1957年版。

М. 埃利亚德：《萨满教和古老的昏迷方术》（法文版），巴黎，1951年版。

М. 布戴耶：《萨满教与巫术问题》（法文版），巴黎，1950年版。

А. Д. 奥克拉德尼科夫：《东西伯利亚的古代萨满图像》（俄文版），《苏联考古学》，1948年第10期。

Е. В. 列乌耶科娃：《埃利亚德著作中的萨满教问题》，《民族学的迫切问题与当代国外科学》，1979年。

B. J. 鲍格拉斯：《关于东北亚民族的萨满族教心理学》，《民族学评论》，1900年第1—2期。

C. A. 道格列夫：《早期宗教形式及其发展》，1964年版。

B. H. 巴西洛夫：《民族学的方法论问题》，《苏维埃民族》1977年第2期。

C. A. 巴图佐夫、A. M. 萨格拉耶夫：《阿尔泰的萨满教历史片断》，1983年出版。

U. A. 玛恩瑞盖耶夫：《布里亚特萨满教和前萨满教术语》，莫斯科，科学出版社1978年版。

J. P. 加尔达诺娃：《喇嘛教前的布里亚特宗教信仰》，诺沃西比尔斯克，科学出版社新西伯利亚分社1987年版。

A. 许尔特克兰茨：《萨满教的社会生态学和现象学问题—西伯利亚的萨满教》，1978年版。

V. 迪欧塞基、M. 侯帕尔：《西伯利亚的萨满族》，1978年版。

《描述萨满教译注本》，1941年版。

R. 查尔斯：《萨满教徒、喇嘛和福音派信徒：英国传教士在西伯利亚》，1985年版。

赤松智城：《蒙古萨满仪事》，日本《京城帝国大学创立10周年纪念论文哲学编》1936年11月25日。

赤松智城：《关于北方民族巫术的起源问题（1）—（2）》，《日本宗教研究》，新6卷35号，1929年5月9日。

赤松智城：《关于内蒙古的宗教民俗》，日本《史林》24卷2号，1939年4月1日。

精松源一：《关于古代蒙古人的埋葬习俗》，大阪外国语大学蒙古语研究室1959年。

有贺喜左卫门著：《关于萨满服饰》，日本《民族》1卷4—5号，1926年5月1日至7月1日。

岩井大慧著，池内宏编：《关于萨满教世界观中表现出的佛教要素》，《白鸟博士花甲纪念东洋史论丛》，日本东京岩波书店出版，1925年12月10日。

岩井大慧：《关于萨满一词的原义（1）—（3）》，日本《民族》2卷1、2、4号，1926年11月1日至1927年1月1日，5月1日。

岩井大慧：《关于萨满一词的原义》，日本《史学杂志》38卷3号，1927年3月10日。

岩井大慧：《关于萨满教的创生传说》，日本《民族》3卷2号，1928年1月1日。

岩井大慧：《萨满的服装、持物及其含义》，日本《民族》4卷3号，1929年4月20日。

岩井大慧：《关于萨满教》，日本《考古学杂志》19卷12号，1929年12月5日。

岩井大慧：《关于元代的萨满教》，日本《史学杂志》46卷，1935年9月1日。

岩井大慧：《萨满教》，日本《世界文化史大系（9）宋元时代》，日本东京，诚文堂新光社1935年9月3日。

岩井大慧：《关于别气（beki）一词和觋》，日本《史学杂志》54卷7号，1943年7月1日。

岩井大慧：《成吉思汗即位与巫觋》，日本羽田博士花甲纪念会编，《羽田博士颂寿纪

念东洋史论丛》，京都东洋史研究会出版1950年11月7日。

岩井大慧：《别气（beki）一词与巫师》，日本《东西学术研究所论丛》11卷，1953年8月30日。

大林太良译：《极北及亚极北地区各民族中熊的头盖骨的礼仪性悬挂》，日本《民族学研究》29卷3号，1965年1月30日。

大林太良著，山田信夫编：《萨满教研究的争论点》，《中央欧亚大陆文化研究的课题及方法》，大阪阿尔泰学研究联络组织（大阪大学）1975年3月。

鸳渊：《蒙古族早期关于火的习俗》，日本《人文研究》3卷7号，大阪市立大学出版1952年7月1日。

爱松宕男发言摘要：《成吉思汗感光而生之说》，《东洋史研究》4卷4、5号，1939年6月。

后藤富男：《蒙古民族的敖包崇拜——此文化的诸机能》，日本《民族学研究》20卷1、2号，1956年8月10日。

小林胖生：《关于萨满的祭仪》，日本《满蒙》1937年5月1日。

坂入严：《萨满教之我见》，日本《满蒙》12卷5号。

坂入严：《萨满教》，日本《东洋》37卷33号，1934年3月1日。

滝泽俊亮：《关于萨满教》，日本《东洋文学研究》1955年3月。

田尻末四郎：《蒙古的土生宗教与农业问题——以萨满教为中心》，日本《满蒙》17卷4号，1936年4月1日。

野崎元嶂：《狩猎在蒙古社会中的意义——从祭神仪式和狩猎的关系谈起》，日本《东洋史苑》1975年2月。

羽田亨：《蒙古的宗教风俗习惯——附蒙古的巫师》，日本《东洋哲学》14卷7号，9号，1907年8月1日，10月1日。

道尔吉·班扎洛夫著，白岛库吉译：《黑教或称蒙古人的萨满教》，日本《北亚细亚学报》1卷，1942年12月5日。

深井秀夫：《萨满教》，日本《收书日报》49卷，1940年2月10日。

增田章：《萨满教之我见》，日本《善邻协会调查日报》1938年6月1日。

村上正二：《蒙古部族社会的萨满氏族》，《史学杂志》1963年12月20日。

村田治郎：《满蒙民族的祭天》，《满蒙》15卷9号，1934年9月1日。

村田治郎：《满蒙巫史》，《满蒙》15卷11号，1934年11月1日。

村田治郎：《满蒙巫史（2）——元代的巫》，《满蒙》15卷12号，1934年12月1日。

山本守和：《萨满教的神歌》，《满蒙》18卷4号，1937年4月。

禾田完：《萨满与精神障碍》，日本《东洋文化》，1969年3月29日。

青木富太郎：《蒙古人的火和炉》，《高知大学学术研究报告》，1952年12月30日。

伊藤幸一：《经济史上考察萨满教——以中世纪的蒙古社会为中心》，《三重法经》，1972年12月。

岩井大慧：《回顾我国的萨满教研究》，《民族学研究》，1949年9月15日。

大林太良：《关于萨满教的起源》，《东洋文化》，1969年3月29日。

大林太良，山田信夫编：《萨满教研究的争论焦点》，《中央欧亚大陆文化研究的课题及方法》，1975年3月。

小口伟一：《对萨满教研究的贡献——评赤松·秋叶两教授的“朝鲜巫俗研究”及“满蒙民族与宗教”》，日本《季刊宗教研究》，1941年7月30日。

小口伟一：《萨满教的世界现问题》，《东洋文化研究》，1948年6月15日。

插磨楢吉译：《萨满教研究（1）－（8）》，日本《蒙古》112卷，114 116卷，128 131卷，1941年10月1日，12月1日，1942年2月1日，1943年2月1日至5月1日。

长野泰彦：《关于萨满教学说的各种见解》，日本《东洋学报》54卷3号，1971年12月31日。

长野泰彦：《萨满教学说简史补遗》，日本《东洋学报》，1975年3月31日。

羽田明：《关于札答咒术——萨满教与伊斯兰教》，（注：札答：一种石头，被认为是魔石），《三笠宫殿下花甲纪念东方论集》，日本东方学会编，东京讲谈社，1975年12月2日。

田中克彦：《萨满教——阿尔泰语系各民族的世界图式》，东京三省堂，1971年9月5日。

护雅夫：《论“折箭传说”——北亚萨满教研究之一节》，《北方文化研究报告》1卷，1952年3月。

藏　族　卷

主编　周锡银

藏族卷目录

绪论 …… (769)

第一章　藏族的原始崇拜与信仰 …… (788)

第一节　自然崇拜 …… (788)

一、山崇拜 …… (788)

二、水崇拜 …… (798)

三、树崇拜 …… (800)

四、天崇拜 …… (801)

五、土地崇拜 …… (802)

六、火崇拜 …… (802)

七、动物崇拜 …… (805)

第二节　祖先崇拜 …… (807)

一、家神崇拜 …… (807)

二、灵魂崇拜 …… (810)

第二章　藏族的巫师与巫术 …… (817)

第一节　巫师 …… (817)

一、巫师之类别 …… (817)

1. 白布·劳北 …… (817)

2. 拔孜 …… (818)

3. 拉巴（拉娃） …… (818)

4. 阿什、帕米、普米 …… (819)

5. 本教巫师 …… (820)

二、巫师的传承 …… (822)

三、巫师服饰 …… (824)

四、巫师的法器 …… (827)

五、巫师的祭物 …… (830)

六、巫师的神坛 …… (831)

七、巫师的经典和祈祷词 …… (832)

1. 经典 …… (832)

2. 祈福祈祷词 …… (834)

3. 占卜祈祷文 …… (834)
4. 祭山神祈祷词 …… (836)
5. 婚嫁祈祷词 …… (838)
6. 丧葬祈祷词 …… (840)
7. “帕比”祭家神祈祷词 …… (844)
8. 招魂祈祷词 …… (845)
9. 驱鬼祈祷词 …… (845)
八、巫师的职能 …… (846)
第二节 巫术 …… (847)
一、巫术 …… (847)
1. 驱鬼祛病巫术 …… (847)
2. 招魂巫术 …… (852)
3. 诅咒巫术 …… (853)
4. 祈求巫术 …… (857)
5. 其他巫术 …… (861)
二、禁忌 …… (861)
1. 节日禁忌 …… (861)
2. 婚姻禁忌 …… (862)
3. 丧葬禁忌 …… (862)
4. 生育禁忌 …… (863)
5. 饮食禁忌 …… (863)
6. 其他禁忌 …… (864)
三、占卜 …… (866)
1. 线卜 …… (866)
2. 箭卜 …… (867)
3. 骨卜 …… (868)
4. 骰子卜 …… (876)
5. 鼓卜 …… (889)
6. 其他占卜 …… (892)
四、征兆 …… (893)
1. 梦兆 …… (893)
2. 鸟兆 …… (898)
3. 其他征兆 …… (900)

第三章 藏族的原始信仰活动方式 …… (902)
第一节 煨桑 …… (902)

第二节 血祭……(906)

第四章 藏族的原始信仰礼仪……(912)
第一节 婚俗……(912)
第二节 丧葬……(915)
一、葬式……(915)
1. 天葬……(916)
2. 土葬……(918)
3. 火葬……(920)
4. 水葬……(923)
二、葬仪……(924)
三、殉葬品……(930)
第三节 年节及其他……(932)

第五章 神话与传说……(937)
第一节 天地起源神话……(937)
第二节 人类起源的传说……(939)
第三节 山神的传说……(943)
第四节 神湖的传说……(948)
第五节 白石的传说……(951)

第六章 藏族原始宗教的演变……(953)
第一节 关于崇拜……(953)
一、从山神到年神……(953)
二、山崇拜与石崇拜的相互影响……(956)
三、从水崇拜到龙神……(963)
第二节 关于祭祀……(965)
一、从血祭到放生……(965)
二、跳神……(966)
三、从烟祭到世界烟祭节……(970)

附录一 关于图腾的有关论述……(972)

附录二 关于本教起源的资料……(983)
一、名称……(983)

二、源流…… (984)
三、类别…… (990)

附录三 参考书目索引 …… (999)
一、藏汉典籍…… (999)
二、调查材料 …… (1000)
三、专著 …… (1001)
四、专论 …… (1004)

绪　论

一、藏族简介

藏族是中华民族大家庭中的重要成员。

藏族是汉语的称谓，藏族自称为“博”（bod）或“博巴”。全国藏族共有4593330人（1990年全国人口普查数），主要分布在西藏自治区和青海、甘肃、四川、云南等省。由于居住地区不同。各地的藏族又有不同的称谓：居住在西藏阿里地区的人自称为“兑巴”，后藏地区的人自称为“藏巴”，前藏地区的人自称为“卫巴”；居住在西藏东部和四川西部的人自称为“康巴”；居住在西藏北部和四川西北部、甘肃南部、青海地区的人自称为“安多娃”。

藏语属汉藏语系藏缅语族藏语支。依地区大致可分为卫藏、康、安多三个方言，其中卫藏方言与安多方言差别较大，康方言介于二者之间。藏文创制于公元7世纪前期，是有4个元音符号和30个辅音字母的拼音文字，自左向右用竹笔、墨汁横行书写。印刷体叫“有头字”，书写体叫“无头字”。千余年来，藏族人民用它编写、翻译、记录了大量书籍、经文，对藏族文化、科技的发展起了重大的作用。

藏族聚居在地势高峻，被称为“世界屋脊”的青藏高原。这里平均海拔约为4000米。祁连山、昆仑山、唐古拉山、冈底斯山和喜马拉雅山脉，由西向东，横亘于青海和西藏全境；横断山系自北而南，纵贯西藏东部和四川、云南两个地区。耸立在我国和尼泊尔王国之间的珠穆朗玛峰，海拔8848.13米，是世界第一高峰，早在公元18世纪初叶就被我国派人测绘在中国地图之上。

举世闻名的黄河、长江以及怒江、澜沧江、雅鲁藏布江、印度河等，都发源于藏族聚居的地区。高原上既有细流蜿蜒，众水汇合，又有江河浩荡，奔腾千里的多种地理景观。几支大水系出于一个源区，这在全地球也是罕见的。藏北高原（藏语称之为“羌塘”）是世界上最高的一个内陆湖泊与内流水系的区域，其东北的柴达木盆地，是青藏高原最低洼的部分。青海湖是我国最大的咸水湖，其他著名的湖泊还有纳木错湖、色林错湖、羊卓雍湖和玛旁雍错湖等。青藏高原又是世界上冰川集中分布的地区之一。被称为固体淡水库的现代冰川，面积约占全国冰川总面积的80%。贡嘎山麓的海螺沟冰川，是迄今世界上罕见的，下限海拔仅2850米，长14.7公里，面积16平方公里，而且是冰川与森林共生，冰川和森林下面不远就是水温高达50℃至80℃的沸泉。藏区的冰川是我国江河之水的重要源泉。

藏族地区草原辽阔，草质良好。藏北草原、果洛草原、可可西里草原、甘南草原、阿坝草原以及甘孜的色达、石渠草原，都是宜于各类牲畜发展的天然牧场。藏系绵羊、山羊和牦牛、犏牛是青藏高原的特产，是最早被藏族先民驯化的牲畜。牦牛体大毛长，耐寒负重，除供肉用外，还是重要的交通工具，俗称“高原之舟”；犏牛是黄牛与牦牛的杂交品种，为最优良的役畜和乳牛。河曲马、大通马、工布骡都是有名的良种。农业以种植生长期短、耐寒抗旱的青稞为主，也有小麦、豌豆、荞麦、蚕豆等农作物；在温暖的地地带也种植油菜、土豆、萝卜以及核桃、苹果、杏、梨等果树；在藏南河谷地区还可种植水稻和棉花。近10年来，由于先进农业技术的引进和推广，藏区农作物的产量普遍提高，蔬菜、豆类和水果的品种也大量增加。

藏族地区森林资源比较丰富，盛产各类珍禽异兽和名贵药材。主要树种有杉、松、白桦、青冈等。在西藏雅鲁藏布江中下游广阔地带、青海南部、甘肃南部和四川、云南西部，都有一些原始森林，是我国重要的林业区之一。西藏察隅地区的云杉生长速度之快和树干之高大，在世界范围内也是少有的。在那山间密林之中，栖息着举世之珍的大熊猫、金丝猴、长尾叶猴和飞狐等名贵动物，浩瀚的草原上，奔驰着成群的野驴和藏羚羊。藏区还盛产熊胆、麝香、鹿茸以及冬虫夏草、雪莲、灵芝等贵重药材。。

藏族地区的水力资源极为丰富，地下宝藏也很富饶。利用水力、地热发电已经取得了可喜的成就。金、铜、铁、铬、云母、硫磺等的蕴藏量都比较大，内陆湖泊还盛产硼砂、盐、芒硝和天然碱等。近几年在青海柴达木盆地和藏北高原，先后发现了油田。

勤劳勇敢的藏族人民有着悠久的历史和光辉灿烂的文化，他们和其他兄弟民族一起，在开发西北和西南边疆、维护祖国统一、加强民族团结的伟大事业中，已经和正在作出重大贡献。辽阔富饶的藏族地区，对于祖国的现代化建设事业，已经和正在发挥着巨大的作用，并且愈来愈显示它的重要意义。

二、藏族原始宗教得以存在的社会背景

作为藏族地区固有的原始宗教，植根于古代的原始社会时期。

近40年来，青藏高原发掘出的大量考古资料证实：远古时代的藏族先民经历了漫长的原始社会。这一时期的藏族先民与祖国中原地区的远古先民同样创造了丰富多彩的物质文化和精神文化；青藏高原上的远古文化与中原地区同类文化具有许多相同或相似的特征。

1958年，在青海省南部托托河沿岸发现旧石器，在西藏林芝发现古代人类头骨，后来又在西藏定日、聂拉木、那曲、阿里北部、墨脱和青海（黄）河、湟（水）流域先后发现各种石器、骨器和陶器等。它们分别属于旧石器和中石器时代，说明青藏高原远古以来就有人类活动。尤其是前些年昌都地区卡若遗址的发现，更具有重大的意义。在卡若村发掘出距今4000多年，总面积达10000平方米的新石器时代的古人类遗址。卡若文化遗址，为我们再现了青藏高原人类的生活情景。他们已脱离动荡的游猎采撷生活，从

旧石器时代后期逐渐进入定居的原始公社时期。他们已能制造各种精致的石器，放弃洞穴而建造简易的房屋，从单纯的渔猎游牧到兼营农业和饲养家畜，已能广泛使用火，有了粗糙的纺织物和缝制物品，能够制造彩陶和装饰品。卡若遗址的发掘，以雄辩的事实证明，早在四五千年以前，藏族先民就生息劳动在青藏高原，他们辛勤创造的远古文明，至今仍然闪烁着灿烂的光芒。①

与上述使用新旧石器和原始的人类生活阶段相适应，藏族先民的社会组织就是大大小小的氏族和部落。众多的藏汉文史料都记载着，远古时期的青藏高原居住着“牦牛”等大小氏族或部落100余种。这些氏族、部落有的“食自然之稻谷，衣树叶之衣，生活状况尤如林中之兽类”；② 有的以采撷为生，居于洞穴之中，过着没有“王”的社会生活。③ 对于这一时期的古人类，藏文史籍形象地把他们称作“食肉赤面人”。④ 这些氏族尚处于原始社会的早期阶段。随着社会的进步，后来出现了西藏最早的王——聂赤赞普。这个所谓的“王”，实际上仅仅是当时居于雅鲁藏布江的南岸的泽当一带的雅隆悉补野部落的一年首领。但是，“王”的出现，毕竟是藏族社会生活中的一大进步，说明藏族先民已经有了比较严密的组织。目前可考的吐蕃赞普如下：

聂赤赞普
木赤赞普
丁赤赞普
索赤赞普
梅赤赞普
达赤赞普
赛赤赞普
（以上为天赤七王）

止贡赞普
贾赤赞普
（以上为上顶二王）

埃学勒
德学勒
替学勒
古如勒

① 童恩正、冷建：《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》，载《民族研究》1983年第1期。
② 《后汉书·西羌传》，《西藏王臣记》，第17页。
③ 《贤者喜宴》第七品，第7页。
④ 《藏族简史》，第14页。

忠习勒
伊学勒
（以上为六勒王）

萨那姆森德
德珠那雄赞
色乃那德
色乃布德
德乃那穆
德乃布
德杰布
德真赞
（以上为八德王）

杰多日洛赞
赤赞那穆
赤扎崩赞
赤多杰赞①
（以上为四赞王）

拉托托日年赞
赤年松赞
珠年德
达日宁斯
那日松赞
松赞干布（617？—650）
公如公赞

芒松芒赞（650—676）
堆松芒赞（676—704）
赤德祖赞（704—754）
赤松德赞（755—797）
木乃赞布

① 本吐蕃赞普世系，主要摘自《西藏概况》画集，1987年9月西藏人民出版社版。释迦仁钦德著：《雅隆尊者教法史》一书，则把拉托托日年赞与四赞王一起，称为五赞王。

穆底赞布
赤热巴坚
朗达玛（841—846）

据上述赞普世系表和藏文史书《贤者喜宴》的记载，自聂赤赞普之子木赤赞普起至索赤赞普，三代赞普的名称都冠以母亲的名字。该书解释说："木赤赞普之母名南木木，因木赤赞普乃南木木所生，故名木赤赞普。"这可看出当时藏族还保留着较浓厚的原始母系社会的残余。后来的赞普名字则发生了相反的变化，不再用母亲的名字而是以父亲的名字的一部分来命名了。所以《后汉书．西羌传》记述青藏高原上的古羌人"其俗氏族无定，或以父名母姓为种号"。①

与雅隆悉补野部落的聂赤赞普称"王"的同时，藏族地区还有若干小邦小王，如娘若、羊同、工域、达域等等，他们处在互相兼并的过程之中。史载："诸小邦喜争战格杀，不计善恶，定罪之后投之监牢"，这时的民众处境极为艰苦，"小邦不给众生住地，居草原亦不允许，惟依恃坚硬岩山（居住），饮食不获，饥饿干渴，藏地众生极为艰苦"。另一方面，诸小邦的王与大臣们则居住在经济生活和地理环境都比较好的堡寨里。②

有关藏族原始社会的史料虽然很少，但是通过上述剖析，也可窥见一斑，并从中大致可以推测出藏族原始宗教产生的一般景况。

青藏高原地势险峻，气候多变，冬则严冰苦寒，夏则燥热乏雨，自然地理条件相当恶劣奇诡。生活在这里的藏族先民们，无论以采集、渔猎为生，还是以畜牧或农垦为业，都时时刻刻要与自然界的狂风暴雪、山崩地裂和洪水猛兽搏斗、周旋。数不清的疾病，瘟疫、争战，以及飞来的横祸、突然剧变，给人们的生存带来严重威胁，使人感到压抑、恐惧，但又无法抵抗。另一方面，自然力量又有利于人们的生活，比如日、月送来光明，火能帮助人们取暖、照明和抵御猛兽侵扰等等。藏族先民们对上述现象很不理解，使以有有一种神秘的超自然的力量，在冥冥之中对一切都作出了安排，它们有的善良、有的邪狂，有的时善时恶，或与人们作对，或者是在护佑着人们。于是年复一年，在人们设想中逐渐构拟出了各种神灵，山川大地、日月星辰、风雨雷电、鸟兽虫鱼乃至宇宙的一切，无一不具有灵性，都由超凡的神灵在做安排。这就是藏族先民们头脑中产生最初的宗教观念的过程。灵魂不死的观念也同时在藏族先民中产生，这也是原始宗教的一个重要方面。当时的古藏民不可能知道自己身体的构造，并且受到梦中景象的影响，于是认为在人死亡时灵魂便离开肉体而继续活着，只是飞升到了另一个世界罢了。随后，一种能沟通人间与神灵的特殊人物——"巫师"便应运而生了。最初的巫师都是不脱离生产的神职人员，因为当时的生产力十分低下，人们还不能生产出剩余的物质可供他们享用。藏族的原始宗教——究竟始于何时何地，很难考证。但是可以肯定的是，藏族的原始宗教就是在上述漫长的藏族原始公社时期这种背景下出现和发展起来的。

① 《藏族简史》，第15页。
② 同上书，第16页。

当藏族历史发展到公元6世纪的时候，青藏高原的广大地域已由几个大的部落联盟所占据着，它们是：苏毗（藏北一带，农牧兼营，3万户）；大小羊同（即象雄，今西藏阿里地区，游牧为业）；白兰（青海南部、西藏北部，畜牧为业）；党项（青海东南和四川西北，从事畜牧业）；附国（四川西部、西藏东部，从事农业，2万余户）；吐谷浑（青海湖一带）等，他们各据一方，互不统辖。公元6世纪末，雅隆悉补野部第30代赞普达日宁斯执政时，雅鲁藏布江流域一带藏区的政治经济和文化都有了重要的发展，于是以清哇达孜宫（今穷结县）为基地，开始统一西藏。到公元7世纪初，具有雄才大略的松赞干布接替了父亲那日松赞为32代赞普。他在叔父论科尔和大臣尚囊的辅佐下，首先平息了贵族勾结属部地方势力发动的叛乱，巩固了内部。大约在公元633年，松赞干布把根据地从山南迁到逻些（今拉萨），以逻些为都城建立了奴隶制的吐蕃王朝。逻些地处西藏中心区域，有利于对全藏的控制和对周围部落的征讨。加上他在逻些着手发展生产，改造武装，国力日强，逐步完成统一青藏高原的大业，使吐蕃王朝的疆域扩展到北至甘陇之南，南至泥婆逻（今尼泊尔王国）、天竺（今印度），东连四川，东南接云南的广大地域，有所谓“幅员万里”之说。

松赞干布统一西藏后，他励精图治，采取了许多重大措施，诸如，建立官制，建立与王族、宦族的权势人物的盟会制度，建立兵制，制定法律，创制文字，进一步发展经济等，这就大大促进了青藏高原的开拓。在松赞干布的倡导下，藏民开垦荒地，划分为良田与牧场；大量养殖牦牛、羊、马、骆驼，春天和夏天逐水草游牧；秋冬则有相对固定牧场，开始实行初步的定居放牧；藏民不仅广为种植青稞、小麦、荞麦、豆类等农作物，而且能够在高地修筑水池蓄水，用以灌溉庄稼，在低地修筑沟渠，将地里多余的水排到河道中去，防旱防涝，并广泛使用铁犁和“二牛抬杠”（耦耕）式的犁耕，“开辟阡陌”，说明当时的农牧业生产已具有相当水平。因此，史书称当时雅鲁藏布江两岸“牛羊遍野，农田张望”。[①] 公元641年和710年的两次唐蕃和亲，是我国民族关系史上的佳话。文成、金城两公主入蕃，不仅促进了唐蕃和好与汉藏友谊的发展，她们带入大批宫员、工匠、佛像、经书，也将中原先进的政治制度、经济生产和文化艺术等传入吐蕃，有力地推动了藏族社会的发展。同时，藏族人民也在同祖国其他各民族的交往中作出了自己的贡献。

这里应该强调的是，随着藏区社会经济的发展进步，以及奴隶制内部阶级矛盾的日益尖锐复杂，藏族固有的原始宗教已不能适应新兴的奴隶主阶级统治的需要，因此，松赞干布为了巩固吐蕃王室的统治地位，毅然排除各种阻力，首次将佛教引入西藏。松赞干布与尼泊尔公主和唐朝公主的通婚，更促进了佛教在西藏的传播。佛教在藏区的传播与发展，宣扬了消根厌世等唯心主义思想和因果报应等宿命论观点，这些自然是其消极的一面。但是，佛教经典之内并非全是宗教迷信的东西。其中也有文学、哲学、逻辑学的内容。同时还译入了不少有关天文历算、语言学、医药学和工艺方面的著述。它们的

① 《敦煌藏文文书》和《贤者喜宴》第七品等书。

传入，对于藏族的政治、经济、特别是文化思想的进步，产生了很大的积极的影响。

三、藏族的原始崇拜和信仰

在藏族先民的原始自然崇拜中，对山神的崇拜是特别突出的。甚至可以说它是藏族原始崇拜的基础。先民们认为在雪域藏地任何一座山峰都有神灵。这些神祇和精灵主宰着人们的吉凶祸福。正如前面我们曾提到的，这是由于藏民族世世代代繁衍生息的青藏高原这种特定的地理环境所决定的。高原多山，崇山峻岭几乎比比皆是，那些险峻的山峦，都被视为有神祇和精灵存在。我们知道，自然崇拜的对象，是把直接可以为人们感官所觉察的自然力和自然物，来作为崇拜对象的，这就是藏族先民之所以对山神特别崇拜的原因。即使在后来，当佛教从印度传入藏地，并成为全藏区政教合一的宗教的时候。山神在藏区，仍是人们主要信仰的神灵，即如得到吐蕃王朝支持，势力逐渐强大的佛教，为了巩固其地位，也不得不采取“收伏”的策略，将山神收伏为护法神来为其所用。藏传佛教创始人之一的莲花生，来吐蕃传播佛教时，沿途“降伏”的妖魔神祇，并使之成为佛教护法神的神灵中，就有大部分是藏区原有的山神。其中著名的就有雅拉香波、念青唐古拉、拉库日达、活德巩甲四大山神和十二丹玛女神。①

在藏族先民的心目中，山神是享有很大的权力的，它主宰着风雨雷电，狩猎、采集的丰歉。不过这种权力的赋予，是随着社会生活发展面在逐渐扩大。在原始宗教形成时期，由于高原气候多变，多有雪雹之灾，藏族先民便认为，这是山神在云层中吐毒水而形成的；狩猎和采集的丰歉，都是山神的惩罚或赐与。到今天藏族的某些禁忌，尚与山神喜怒有一定关系。例如人们路经高山峡谷，悬岩绝壁和原始森林时，是不能大喊大叫、高声喧哗的，否则就会触怒山神，会招来狂风暴雨、雷电交加。甚至会山洪爆发和雪崩。到了吐蕃王朝止贡赞普时代，由象雄传来已初具教义的本教②，便把藏族先民原始自然崇拜中的山神，吸收为自己的神祇，所不同的是本教赋予了这类神祇更大的权力，名称也与本教的“年神”合二面一而被取代。按本教徒的解释是：“山神之所以成为年神，是因为山是年神附着之地”、“年神的根基虽在空中和光明之处，但其主要活动场所在高山峡谷之中。③到这时的年神，已不仅止于山神时代的主宰风雪冰雹和狩猎、采集的丰歉，它还主宰着天时地利的顺逆、生物的兴衰繁减、人们的安危生死，甚至瘟疫的传播和消除也划归它的职权范围。据说公元740年，藏区发生的那次大瘟疫（金城公主即死于这次大瘟疫），就是因为佛教僧人触怒了“年神”所致。本教的《大品白色济龙经》中就十分明白的记述了年神的这种法力：“年神居虚空光明处，其法显示于人寰四方，广布瘟疫之

① 洛珠加措、俄东瓦拉译：《莲花生大师本生传》，青海人民出版社1990年版。

② 刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1986年版。

③ 格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1988年版《藏族学术讨论会论文集》。

灾。”所以至今在藏区尚把当年这种瘟疫称为“年病”。①

在广大藏区，我们随时可以看到许多用石头堆砌而成的“拉资”（有的叫“拉则”，系藏语音译）；在安多和康巴等地的农业区，一些藏民居住的屋顶或是大门的门框上方，还可以发现放着当作神灵的白石。藏民们都是把这些石头（或“拉资”）当成“山神”的象征来崇拜和供奉，并不是单一的对白石的崇拜。首先这些石头并不一定是白石头，即使有如冕宁藏区及雅砻江一带的藏族把白石作为“灵物”来镇屋、避邪、禳解、保护居家六畜兴旺、子孙发达，并定时进行祭祀、膜拜，但对整个藏区来说，终究不是普遍现象。因此，不能说这是藏族的白石崇拜，何况这中间还有一部分是把这种从山上拣来的白石，当做山神的代表来供奉的②，这些崇拜现象，很大可能是由于此一地区与羌、彝、裕固等民族接壤或杂居，受这些民族白石崇拜的影响演变而来。先是把从山上拣来的石头，当成“山神”的替身进行供奉，以后又逐渐演变成以当地拾来的石头代替。究竟如何？尚有待于今后学者们进一步探讨。

除对山神的崇拜外，对水的崇拜也是藏族原始自然崇拜的主要内容之一。虽然青藏高原以多山出名。同样也以星罗棋布的高山湖泊知名于世，单是藏北的羌塘，就有大小湖泊上千，如青海湖、纳木错、色林错、玛旁雍错、扎陵湖、鄂陵湖等都是十分著名的湖泊，另外雅鲁藏布江、金沙江、怒江、黄河、澜沧江这些东亚的大河，无不发源于青藏高原。可以这样说，整个高原除崇山峻岭外，无处不见水。而这些江河湖泊都与人们的生活、生产有着极密切的关系，因此藏族先民对“水”的崇拜也是十分自然的。不过藏族先民对水的崇拜有其特色，他们不是以“水神形象”开始，而是把水与“天神”结缘。认为这些湖泊都是“神湖”（或叫“圣湖”）。神湖（也包括一部分神河）中的水，是天神赐给人们的甘露，喝了可以解除人们身上的各种病痛（如玛旁雍错）；可以使人增加力气、精神焕发（如青海湖）；如果在里而沐浴，不仅可以洗涤掉肌肤的污垢，还可以清除掉人们心灵上的烦恼（如纳木错和拉萨河）。不过也有个别的神湖，因为受到妖魔的玷污，神湖也就变成了魔湖（如羌塘的扎布曲错），只要谁的影子投人到湖里，谁就会生病。对水的崇拜也就和对山的崇拜一样，自本教传入吐蕃后，这些神湖神河也就有了具体的水神形象，即《大品黑白色济龙经》中的“龙神”。不过这种“龙神”，并不像汉族传说中的那种似长蛇形，有鳞、有四只带爪的脚、有胡须、有角的能飞行和吞云吐雾的动物。藏族中的这种龙神，都没有具体说明是一种什么形象，有时甚至还把鱼、蛇、青蛙这些水族都包括进“龙神”一类。传说吐蕃第29代赞普珠年德即因见王妃秦萨鲁杰偷食的青蛙而病癞，直弄得夫妻双双而殁。这时的龙神，不仅掌握着藏区的降雨大权，而且还要管避免水灾，防止疾病、饥荒、受伤，产生妒嫉之心等几乎无所不包的人间杂事③。本教

① 据格勒在《论藏族本教的神》一文中说，“年”本身就代表着瘟疫之意。“年病”意味着与年神有关的恶病、不治之症。

② 何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，刊云南人民出版社1985年版《中国少数民族宗教》。

③ 格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1988年版《藏族学术讨论会论文集》。

的经典中就明确记有“龙神是人世间四百二十四种病恶之源”，诸如癞子、麻风、水疱疱、疱疮、痘、天花、瘟疫、伤寒、跛子、梅毒都因触犯龙神而生[①]。到了后来，佛教在藏区得势后，这些按本教意愿被崇拜供奉的龙神，终于也因“兴风作浪，危害人畜”而被莲花生一一收伏，成为佛教的护法神祇[②]。直到今天，虽然“神湖”、“圣水”仍然存在，人们在其中沐浴仍可以消灾得福，这仅能说是藏族先民对“水崇拜”的一点习俗残余罢了。而且解释也有了不同，神湖中的水已由天神演变成为“佛”所赐与的甘露了[③]。

藏族先民对火的崇拜，今天也无法找到更确切的资料，我们也绝不能就此肯定他们没有火崇拜。而火就像水一样，都是远古自然现象中十分重要的组成部分，人们在生活、生产中都离不开火。对火产生崇拜，进而认为是一种火的神灵在主宰这种自然现象，也是必然的。我们在藏族调查时，也不时听到“火神”这个字眼，不过往往都是指的“灶神”或“火塘神”、“锅庄神”。也看到藏区群众对家中火塘是十分勤于供养，而且对火塘有着许多禁忌，谁违反了这些禁忌，谁就会召来灾难。对这种习俗，我们可以解释为：因为青藏高原地处高寒，人们取暖、吃饭、照明无不仰赖于“火塘”的关系。但这也只能说明这是藏族先民对火崇拜经长期演变后的一种残余存在。由于“火塘”只存在于居住的帐篷和房屋中，有的地方甚至把这种灶神当成家神和财神来供奉，很显然是受到其他民族文化的影响。

藏族先民究竟有没有图腾崇拜，近年来这个问题在学术界一直争论不休，孰是孰非，各执异义。从这种争论中，至少可以得出一点共同的结论，那就是在藏族的原始时代，存在着动物崇拜。如新旧《唐书》上关于吐蕃“事羱羝之神”的记载，也可以作为印证。所谓“羱羝”，系指一种生长在青藏高原的野生公羊，肉可食，皮可衣，又可作运载工具，它与人们的生活有着密切的关系。这在生产力落后的藏族古代社会，先民们把与自己生活有十分密切关系的动物当做神灵来崇拜，是极自然的事情。从藏文典籍中有关达日宁斯（又译达布聂西）王的来历[④]，正好说明“羊”在藏族人心中的崇高地位。基于同样原因，青藏高原的特产，有“高原之舟”美称的牦牛，也是作为动物崇拜对象的。

藏族原始宗教观念中还有灵魂崇拜，祖先崇拜和伴随着祖先崇拜而产生的英雄崇拜。

灵魂崇拜的具体表现有两个方面，一是认为人既具有肉体也具有灵魂（有人称这种灵魂为自身神），这种灵魂可以离身，而且比在人身上更有力量。同时，一部分离体的灵魂还可以寄托在其他动物和没有生命的物体上，如寄魂牛、寄魂蜂、寄魂树、寄魂箭、寄魂山等，据说灵魂只要有了寄托处，不但生命有了依靠，得到了保障，而且被寄托上人的灵魂之动物或物体，还可以产生超自然的神力。关于这些，我们在藏族史诗《格萨尔王传》中，可以找到许多关于寄魂物克敌制胜、保护本人的事例。灵魂崇拜的另一种具

① 格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社 1988 年版《藏族学术讨论会论文集》。

② 洛珠加措、俄东瓦拉译：《莲花生大师本生传》，青海人民出版社 1990 年版。

③ 玛旁雍错是胜乐大尊赐给人类的甘露。

④ 刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社 1986 年版。

体表现就是灵魂不灭。如果一个人死后，只是灵魂离开了身体，这种游离存在的灵魂，即可成神，也可成鬼。这里的神与后来佛教传入轮回说中的神，以及本教中的神是有所区别的。他是指那些曾保护过先民们的人的灵魂。死后他的灵魂仍然在保护着部落，免其受到侵害。这种被先民们称为“神”的灵魂，大多在生前是氏族祖先中强悍的英雄人物。就人类社会发展的基本规律而言，为了狩猎和为了保卫部落的安全，选部落中有力量、猛勇的人来作首领，他们死后受到部落先民的尊重、怀念，将其“神”化来进行供奉，这是极自然的事。这种近似佛教保护神的出现，也就意味着藏族先民英雄崇拜信仰的萌芽。提到英雄崇拜，很容易令我们把吐蕃的首领赞普这一称谓联系起来。《新唐书．吐蕃传》称：“其俗谓强雄曰赞，丈夫曰普，故号君长曰赞普。”赞者，强雄也。即使我们不能完全肯定这就是藏族原始信仰中英雄崇拜的遗迹，至少可以说是受了其影响。不过这种遗迹却有了很大的变动，不是死后为“神”，而是天降神子，吐蕃第一代赞普聂赤赞普是如此，史诗《格萨尔王传》的主人公岭·格萨尔亦是如此。

另一种是死后成为“鬼”的灵魂。这种“鬼”，在其生前是人们生命的主宰，其死后，还将继续危害其家庭和后代。[①] 对这种成“鬼”的灵魂，虽仍然采取祭祀和供奉，但当这种祭祀和供奉都不奏效时，那就只有延请巫师来进行驱除了。

四、藏族原始宗教的巫师和巫术

作为藏族原始宗教祭祀祈祷主持人的巫师，在部落时代，大都是由部落的首领来担任。掌握神权，这是他们能否掌握部落大权所必备的条件。据说他们能同鬼神通话，可上达民意，下传神旨、能预知吉凶祸福，能为人除灾祛病，并从事征兆、占卜、祭祀和施行召魂、驱鬼等巫术。他们是人神之间的桥梁和媒介，也可以说是神的代言人。在藏族先民心中，他们享有崇高的威望。尽管今天我们已无法找到有关这些巫师的任何资料，单从本教传入雪域藏地后，本教巫师对当时吐蕃王朝的影响即可见一斑。

《本教源流》一书说：“为王师者称喇辛，侍王左右者称古辛”，又说：“王极重本辛言，辛未发言，王不能发布命令。”[②] 足见当时本教巫师权力之大，而且他们一直影响了吐蕃王朝达 26 代之久，到后来逐渐失势，他们才从政权中退了出来，成为专业巫师。

对于这些藏族原始宗教时代的巫师，由于在藏文典籍中已无据可寻，对他们的名称、传承、服饰、法器、咒语（包括一部分祈祷文）、神坛、占卜、巫术等等，我们几无所知。即如那些曾参与吐鲁 26 代赞普朝政的本教巫师们，能查找到的资料也微乎其微。所幸由于藏区地域辽阔，交通闭塞，许多偏僻地区藏传佛教的影响相应薄弱，还为我们或多或少保留了一些接近于原始宗教巫师的面目。像白马藏人的“白莫”、冕宁藏区的“拔孜”、

① 东嘎·洛桑赤列：《论西藏的政教合一制度》。

② 这里所说的“辛”，即本教巫师。因本教说他们的创始人是辛饶米沃，故有时即以“辛”作为本教之简称，或是把“辛”作为本教巫师的代名词。

雅砻江河谷地带的“阿什”、“帕比”和“普米”，嘉绒藏区的“拉巴”。他们的传承，大都来自“梦中神授”，仅有一小部分是父子、师徒相传承。他们有自己的咒语和祈祷文，有自己的祭祀仪轨。虽然他们也摆脱不掉藏传佛教的影响，例如“阿什”和“白莫”所供奉的神灵，有一部分就是藏传佛教的。特别是“阿什”在主持祭祀时，还会念一些来自西藏的经文。但他们绝不同于藏传佛教中任何一个教派的喇嘛，就像本教中的“黑本”，不承认自己是藏传佛教中的一个教派一样。这里不妨再举个例子。冕宁藏区的“拔孜”，俗称小鼓和尚。之所以有这样的俗称，完全是为了区别于藏传佛教的喇嘛。因为喇嘛使用的法鼓要大些，而拔孜使用的法鼓是单面短柄的小鼓，故称喇嘛为“大鼓和尚”，称拔孜为“小鼓和尚”。不过从小鼓和尚这一称呼，也可以看到各种名为拔孜的巫师，显然也是受有本教的影响，因为本教就有一种已近于失传的法器——单面短柄小鼓。

这些藏族巫师（包括本教巫师在内）在服饰和法器上有以下一些共同的特点：

从服饰上来说，头上都饰有羽毛（鹫鸟毛或鸡毛），即如不饰羽毛的拔孜，也有一对象征性的牦牛角，本教巫师更是二者兼有。冠帽则各地不同，但均系高原和山区动物的皮革所制。如拔孜为牦牛皮帽，白莫为熊皮帽。至于法器则除各种不尽相同的铃、单铍、木号、唢呐、铜锣等外，小鼓和剑（有的用木剑代替）是必不可少的两种法器。剑是用业斩妖除魔，而小鼓更是法力不小且来历不凡。据说早在吐蕃王朝第 8 代赞普止贡赞普时代，就有一位本教徒能骑鼓飞行。所以不管在祭祀、占卜和施行巫术时，巫师都离不开那柄单面的小鼓。

藏族巫师的主要职能之一，就是施行巫术。他们经常施行的巫术有祈求巫术、驱鬼巫术、诅咒巫术、招魂巫术等。

所谓祈求巫术，就是利用乞求自然力或神灵以帮助自己实现某种目的。后来祈求巫术逐渐演变为祭祀仪轨，虽然这种祈求神灵（包括鬼怪）佑助的仪式，并不能完全能兑现，自然界的灾害仍在不断危及藏区群众生命财产的安全。面这种主观的愿望，仍一代一代地承袭下来，直到近、现代。例如白马藏区，如果农作物受到虫灾，则扎一草人，由巫师白莫作法，贴上书写有咒语的纸符，然后用一升青稞，一块猪膘和各家各户所供奉的一个荞麦面做的馍馍，来祭祀草人。当祭祀完成后，众人跟随在巫师的后面，把草人投入水塘或河沟中，于是危害庄稼的害虫就算被送走了[①]。在藏区这种祈求巫术（祭祀仪式）施用得最普遍的要属驱除冰雹了。本书的顾问、四川省新龙县意西寺的两雍·泽志致明先生，曾为我们介绍了一种康区过去古老的防止冰雹的仪式如下：

每年藏历 3 月左右，在寨子附近的一个山顶上选好一祭祀的场地，然后在一个人的头颅骨内（也可用牦牛、驴、狗、绵羊的颅骨代替，但不能用山羊的）装满绘有咒语的纸片，用五色彩线将颅骨缠紧后，把它埋在预先挖好的坑里，上面堆放些石块，石堆顶部嵌一个锥形的石块。另外再准备一些宽 1 寸，长约 5 至 6 寸的桦木条，木条的数量以寨子内居住的户数为准，每户一根。在树条的下端约三分之一剥去树皮，用锅烟或墨水

① 四川省民族研究所 1989 年编印：《白马藏人族属问题讨论集》。

染黑。当一切都准备停当以后，全寨的人都随同巫师来到山顶石堆前，在山顶高处竖起13面绘有大鹏、龙、狮、虎、熊等的旗幡。巫师挥舞着用人骨做柄的单面法鼓和法铃，一面口中念诵着咒语，一面点燃柏烟，用手抓一把食盐洒在正在燃烧的柏枝堆上。祀神后，巫师便执刀杀死一只白公鸡，把鸡的白羽毛拔下，命众人把鸡毛绑在桦木条的顶端。在场的人都要按辈分大小执木条在柏烟堆上熏烤一下，仪式就算完成。然后各家各户就把桦木条拿回去，插在自家的田边和地头，作为防止冰雹侵袭的法器。

至于这种巫术的效果，阿雍·泽治致明先生也说过这种仪式还是他在50年代前见过，效果要看各寨子的人是否虔诚而定，心不诚者，则虽巫师施术，亦不能阻止冰雹的侵袭。

关于诅咒巫术，我们从《清实录》和《金川案》等汉文典籍中的有关记载，多少可以窥见到17世纪藏族巫师所施行的诅咒巫术的威力，就连当时不可一世的八旗清兵也闻面生畏。乾隆皇帝一再降谕，着参赞大臣，署四川提督阿桂留心查验，严加防犯。遗憾的是就连这仅在两百多年前见诸史册的本教诅咒巫术，我们已无法获知其详，何况更远年代的原始诅咒巫术。现在我们在藏区能了解到的已仅限于受藏传佛教影响的诅咒巫术，即使这种几经演变了的诅咒巫术，也显得十分稀有。这种诅咒巫术又要分口头诅咒与投食诅咒两种，口头诅咒巫术即巫师用口念诵专门咒语来诅咒仇敌，以达到伤害对方的目的。不过这与我们在民间常见的那种诅咒对方遭灾祸的口头诅咒有些不同。它是通过懂得各种咒语，且有法力的巫师来进行的。例如若丢失了东西，在四川白马藏区，就常常请来巫师进行这类口头诅咒巫术，先由巫师白莫诵念咒语，请神灵降临，然后白莫一手拿一只公鸡，一手执刀，除口念专门咒语外，还念："偷儿必死，生疮害病，走路跌倒。"念完后，便一刀将鸡头砍掉，抛于荒野，据说这个偷儿就会自食其果。①

所谓投食诅咒巫术，藏语叫"朵所"，有人译作"念咒投食供"。这种巫术比口头巫术要复杂一些。川西北草原的嘉绒藏族，在二三十年前，这种巫术尚有所流行。施术前，先要准备牛角、刀剑、三角铁器、弯勾、斧头等物（若无铁的，可用木质的代替），然后用糌粑做成人形作为"投食"，上面书写施害对象的生辰年月和名字，并把它放在祭台之上，周围插上书写有咒语的类似经幡的旗幡，然后巫师一边口念咒语，一边命人把粑糌做的人形"投食"，投在十字路口，让人们踩踏。踩踏几下后，人们又把牛角、刀剑、斧头、弯勾等向人形投食掷去，投掷完毕，巫师仍不断地念着咒语，一面亲自用剑（或木剑）插入已被踩踏烂的人形投食的中心，表示插入其心脏，并在周围砍上四剑，表示断其四肢。这一种仪式完成后，巫师便令人将已被剁烂的人形投食用火烧为灰烬②。据说在本世纪50年代以前，在康区还有把仇敌接触过的衣物及其脱落的头发、牙齿、指甲之类的东西，搜集来请巫师施行诅咒巫术的，故康区一些人常常将自己脱落的头发、指甲、牙

① 四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编印：《白马藏人族属问题讨论集》。

② 杨明：《川西北牧区部落的原始宗教》，刊1984年版《西南民族问题新论》。

齿等收藏好，以免被仇敌拿去施术。

至于驱鬼巫术，这也是藏区比较重要的流行的一种巫术。就其形式来看，是略带攻击型的巫术，其驱除对象，也不仅只限于“鬼”，甚至包括一切邪魔在内。过去藏区有一种撒灰驱邪的习俗，正是由这种巫术演变和简化而来。不过这种撒灰驱鬼习俗，据说既能驱走魑魅魍魉，也会惊走神灵。而由巫师施行的驱鬼巫术，就不会有惊走神的副作用。它驱走的是危及人畜安全（也大致吐蕃赞普这类领袖人物的安全）的那些鬼怪邪魔。这种巫术1949年以前，在整个藏区是相当普遍的。据刘立千先生介绍这种巫术大体有三类型：一是禳解驱（收）鬼法，一是供施法，一是赎替法。

禳解驱（收）鬼法与嘉绒藏区的投食诅咒巫术极为相似，不同的仅是将用糌粑捏成人形的投食，将人形改成各种鬼怪的形象和巫师念的咒语。禳解驱鬼巫术的结尾部分除焚毁“投食”而外，有的地区（如康区）还要加上投掷“冥器”，来驱鬼。这种“冥器”即是用五色线在树上编成网络状的一种法器。据说巫师在烧毁“投食”后，有一部分作祟的鬼怪因为变化成昆虫而逃脱，所以巫师为万全计，还得采取此术，将“冥器”捕获的昆虫用火焚化，作祟的鬼怪精灵即除，若此法仍不奏效，最后巫师即采用更猛烈的“收伏法”。所谓收伏法，就是用物作成鬼怪形象（这种形象物只有1寸大小），洒以活血，巫师诵咒后，将其放入画有符咒的盒中密闭，用火焚化。

供施法驱鬼巫术，顾名思义，就是采取上供施惠鬼神，向其告饶，其法为用糌粑做成房子、牲畜和日用品等作为供品。按其实质，这实际是一种祈求巫术类型的祭祀。至于赎替法，是指用实物作替身品，如用马叫替身马，用牛叫替身牛，或者以人为替身的叫替身人。用这些替身物来献给鬼神[①]，这种用赎替法以求得人畜平安的巫术，实际上是原始宗教牲祭的一种变形或演变。

从广义上来讲，占卜也应是原始宗教巫术之一。因为人们对自然规律不能理解和掌握，完全受自然力的支配，只好靠神来指示未来，趋吉避凶。于是占卜就成了藏族先民一切行为的准则和指南，因而其生产劳动、生活安排、人生礼仪、战事械斗、出行交往，无不取决于巫师的占卜结果，一切都得仰仗神灵来预测吉凶祸福。

藏族先民们的占卜术最早的应该是线卜、箭卜和鼓卜。至于骰子卜、骨卜都要稍后一些。

据藏文典籍记载，早在吐蕃第8代赞普止贡赞普时期，线卜和鼓卜就已存在和盛行了。后来一些本教徒把它叫做“象雄占卜法”，说它是由象雄地区传来的。这可能有两种原因，一是以此证明这种占卜的“古”，古是最容易蒙上神秘面纱的；另一个原因是炫耀，把它说成是“辛本”发源地的象雄连在一起，更增加它了来自“正统本教”的色彩。后来本教徒还将其纳入本教“九乘”的“卡辛乘”之中，“发明权”就完全归本教所有了。这种线卜，除了藏族史诗《格萨尔王传》中还可以找到一点残余的记载外，据说现在西

① 刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊1991年版《格萨尔论文选集》。

藏的门巴族中尚在流传①。这种在国内已濒于失传的线卜，在国外学者的著述中，还能找到一些资料。如奥地利学者内贝斯基所著《西藏的神灵和鬼怪》第23章《西藏的占卜术》中就介绍了线卜："这里，我们至少可以举出一个线卜的例子，使用的占卜器具有，从没有阉过的公羊右肩胛剪下的羊毛，然后织成由五股线组成的无色粗毛线。占卜之前，祈请神灵应验占卜，祈请完毕，占卜师坐在占卜桌前，将五股拧紧的毛线一圈圈地放松，用右手抓住毛线较粗的一端，抬起胳膊将五根细线徐徐抛到背后，以便毛线搭在占卜师的肩上，然后用手迅速地将毛线打在摆于占卜师面前的桌子上，仔细观察毛线由于和桌面撞击所自然形成的结节。最后，占卜师查阅了卦书，从卦书中找到相应的占卜结果。"②

箭卜主要流行于藏东北牧区。史诗《格萨尔王传·天岭卜筮》分部本中，就记有这一古老的占卜术。它与线卜一样，在箭卜以前要举行一定的宗教仪式。占卜师先是诵念祈请占卜神贝赛等降临的占卜颂词，然后把供台上所放的包裹在绫子中13枚金色尾羽箭，一支一支地向铺在供台上的白毡毯掷去。掷完后，根据箭头所指方向查阅卦书，得出占卜结果。遗憾的是到今天我们已无法找到这些卦书来进行研究了。另外还有两种箭卜方法，一是将标上数字的箭插入一个木筒之中，祈神后，占卜师将木筒不断摇晃，直到有一只箭从木筒中蹦跳出来，根据这支蹦跳出的箭上所标数字，查阅卦书，以决休咎。这种箭卜与过去汉区求签十分相近。据四川省色达县宗教局达志谈，这种使用木筒摇箭的占卜法，现在色达牧区已经绝迹，只是在农区1950年以前还偶有占卜师使用。另一种箭卜是在毡毯上堆上一堆青稞，把两支分别带有白、黑二色的丝带的箭，分别插于毡毯上的青稞堆中，占卜师作祈祷仪式后，假如箭在没有明显外力作用的情况下移动；或是两箭作面周运动，或是相向相背运动，占卜师便根据箭移动的情况，作出占卜结果来。其中，白箭代表吉祥，黑箭代表不吉。

鼓卜也是藏族古老的占卜术之一。我们虽不能肯定说它来自原始时期，但从有关藏文典籍中可以查阅到，它与线卜都是源于吐蕃止贡赞普时期象雄的辛本③，说明其历史源远流长。后来藏传佛教的占卜术中也有这种鼓卜，只不过藏传佛教占卜中使用的是双面鼓，并且只用一只鼓，而民间占卜师（包括本教占卜师）用的是两只单面鼓。据说，这种单面鼓的背面是由神灵掌握的。只要敲响鼓的正面，神灵就会知道，很快就会降临到巫师身上附体；巫师就可以代神传言，以决休咎；或是在鼓面上显出兆象来，这种"兆象"就是神灵意志的显示，行巫的占卜师也就可以此兆象来决休咎。

以赌具骰子来作为占具的骰子卜，这在古今中外的占卜术中都是少见的。法国藏学家汪德尔（Wad-dell）所著《西藏佛教》一书认为："在印度吠陀时代即有存在，这种占

① 常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社《西藏史论文集》。

② 谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》第23章《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》。

③ 刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社版。

卜法在佛教传入吐蕃前，即已传入东北藏，因而使其具有本波特征”。如果这一论断能成立，足见此种骰子卜也比较古老，但非藏族先民所独有。[①] 由于目前我们掌握关于这种卜法的资料太少，除敦煌卷子中骰子占卜卦残卷和本教大藏经中《象雄占卜经》中的简略记载而外，就再找不到其他的资料了。根据这些资料，我们仅能判断这种占卜术在公元9世纪以前，曾经流行过。从现有的敦煌卷子内容来看，这个卦书所反映的年代，不会是太古老。因为许多卦象都记载有关于“经商”、“诉讼”、“寿数”等许多已进入封建社会时代人们的某些祈愿，所以我们只能说这部残缺的卦书的关于兆象的解释，是受了本教影响甚至继承演变后的产物（其中好几处曾提到本教徒，念本经和祈请属于本教的神灵）。前面我们说骰子卜没有线卜、箭卜等古老，正是基于此。对于骰子卜，不仅对其内容我们知之甚少，就连下具的样子也说不准确。我们虽曾请教过不少藏族学者和一些藏族老人，大家都称没见过这种卜具。王尧和陈践教授根据敦煌卷子中卦首的数字[②] 每点最高是“4”，因而推断说：“应该是一个四面骰子，中间贯以中轴，捻之，主轴转动，其落点即成现需之点数。”[③] 行笔至此，笔者回忆起50年代在藏区参加社会调查时曾看见过一幅壁画，地点是在甘孜县拖坝。画面为着藏妆的男人在作骰子戏，其所掷之骰子呈“○”形，四面，上下的锥而不太凸，这与王、陈二教授所推断的较接近，只不过没有中轴。事隔30余年，脑中仅有此印象。沧海桑田，几经变故，此画也许早已不在了。究竟这种“骰子”是否即系此种占卜之卜具，也还是一种推测。

五、藏族原始宗教的祭祀仪式

藏族原始宗教的祭祀仪式，包括煨桑、血祭、跳神三个内容。在举行宗教仪式时，这三个内容，往往都是一并举行的。后来本教还将其毫不变动地纳入自己的祭祀仪轨。佛教传入藏区后，除了在“血祭”这一内容有所变动外，其余全部继承了下来。

这里先介绍煨桑。“桑”是藏语的音译，其意应该是“烟”或“烟火”；至于“煨桑”，较确切的译法应是“祭祀烟火”或译为“烟祭”。一般藏区民间叫“烧烟烟”，为何民间会有此俗称，那是因为煨桑这一宗教仪式，在近代已经逐渐演变为一种民俗了。不过民俗的“煨桑”和宗教仪式中的“煨桑”，从其内容来看，没有什么大的不同，只是宗教的煨桑仅是祭祀仪式中的一个内容，而民俗中的煨桑是单独举行的。煨桑所用的材料有扁柏、艾蒿、杜松、石楠等植物的枝叶。藏族先民的宗教祭祀都是在部落外的山头或河岸上举行（这我们可以从《格萨尔王传》中得到印证），作为祭祀内容之一的煨桑，就是在这些旷地上把扁柏、杜松等枝叶堆砌起来，中间放上糌粑和五谷杂粮，然后由仪式

① 汪德尔此论，本身亦有不可信处，如此卜由印度传来，必先至西南藏，决非与印度不接壤之东北藏。

② 敦煌卷子中的卦首数字实为[illegible]，译成汉文后，改成4/3/2。

③ 王尧、陈践：《三探吐蕃卜辞》，刊四川民族出版社1988年版《敦煌吐蕃文书论文集》。

主持者洒上一点水，点燃以祀神。值得一提的是，尽管煨桑是藏族先民原始祭祀内容之一，在某些时候，它常被当作部落社会中的头等大事，就是借用煨桑来结集群众，加强部落联盟，并大壮声势，每出战或行军途中经常要举行煨桑，祈求神灵保护以获得胜利①，在藏族史诗《格萨尔王传》中就不乏这方面的描述。

关于“煨桑”的起源，毫无疑问是起源于藏族的原始时代，那时每当部落中的男子出征和狩猎回来时，部落中的族长、老年人、妇女和儿童，便在部落外的空地上，点上一堆扁柏、杜松等有香气的枝叶，让出征者从上面跨过，并不断地往他们身上洒水。② 开始也许只为了熏以香草之气以去除出征者身上的血腥之气；用水洗去其污秽。后来便逐渐地演变成宗教仪式，人们再不从烟堆上跨过，水也不再洒在身上面洒在“桑”堆上。“煨桑”的目的也变成祀神祈福了，后来再加上本教和藏传佛教的渲染，煨桑便成了藏区宗教特有的一种祀神仪轨。与其他的一些属于本教和藏传佛教的祭祀仪轨配合在一起，就更显得庄严和重要了。

其次，我们介绍血祭。血祭也是藏族先民原始宗教祭祀必不可少的内容之一，关于这种用牺牲作供奉的血祭，早在我国隋唐的史书上即有“杀牛羊以祭天”③、“刑羊狗猕猴，先折其脚而杀之，继裂其肠而屠之，令巫者告于天地山川日月星辰之神”。④“用人、马、牛、闾为牲”⑤ 的记载；现在拉萨的“长庆甥舅碑”上尚清晰可见用藏汉文字所刻的“荆牲为盟，设此大约”的碑文。另外在一些藏文典籍中，亦不乏关于这方面的记载，如“要想疾病痊愈，必须杀 100 头牛，100 头绵羊，100 头山羊，用来祭祀神祇”；⑥“每年秋季做牡鹿孤角的祭祀，要将 1000 只牡鹿一起砍掉头颅，用其血肉做供奉；冬季做血肉供，要杀死牡牦牛、牡绵羊、牡山羊各 3000 头，并将牡牦牛、牡绵羊、牡山羊等 1000 只活活肢解，用其血肉做供献；春季做牡鹿截肢供，将 4 只牡鹿活活肢解致死”；⑦“辛派伏鬼作活祭”⑧。直到 1949 年在贡江述和波密塘麦等地，还残存着血祭这种祭祀形式。每当举行大祭祀活动时，根据各家的经济条件，有的宰羊，有的杀牛、杀鸡，然后把鲜肉和鲜血投到香火中，以此祀神。⑨ 不仅如此，据一个调查材料，在 1950 年 10 月前后，在藏南尚发生过人祭。⑩

上述资料证明，从原始时代开始，直到近代，血祭是相当盛行的一种祭祀内容。佛教传入藏区后，这种血祭又成了佛教攻击本教的有力证据。实际上，后来藏传佛教还是

① 刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》。

② 土登尼玛、周望潮：《释“世界公桑”》，刊 1988 年《格萨尔研究集刊》(二)。

③ 《隋书》卷八十四。

④ 《旧唐书》卷一百九十六上，列传第一百四十六上，吐蕃传上。

⑤ 《新唐书》卷二百一十六上，列传第一百四十一上，吐蕃传上。

⑥ 《阿米巴道歌》。

⑦ 木刻本《空行智慧胜海传》，转引自东嘎·洛桑赤列之《论西藏的政教合一度》。

⑧ 《五部遗教》藏文版，第 115 页。

⑨ 恰白·次旦平措：《论西藏的焚香祭祀习俗》。

⑩ 葛桑喇：《保护神之宫——曲柯杰寺》。

在形式上接受了这种祭祀内容，只是不杀活的牲口，而用牛羊的画像。或者用酥油捏一些牛羊状的供品，或者用一块木头刻成鹿头、牛头等来代替牺牲以祭祀[①]。《莲花遗教》中就说："鹿带双角木头制，牛羊都用麦面作。"有的地方还采取用"菩萨牛"、"菩萨羊"来代替。这些牲畜在祭祀后不再被宰杀，而是放之效野，任其自生自灭。这实际是对血祭一种变通，血祭改变成了放生，过去每年藏历二月的送魔节时还有"菩萨人"，在经过祭祀过后，不得再回原地（一种说法是七天内不准返回）；在冕宁藏区在牛王会时也有"菩萨人"作为祭祀，只不过这种"菩萨人"不背井离乡，参加祭祀后，又回到山中专门为他修建的碉房中，直到下次牛王会再出来参加。

除了用杀牲祀神外，藏族先民还使用"牺牲殉葬"。据汉文史书记载："国王将葬，其大臣亲属殉死者数十人"[②]"死后一年，方始大葬，必集亲宾，杀马动至数十匹。"[③]"其君臣白为友，五六人曰共命。君死，皆自杀以殉，所服玩乘马皆瘗，起大屋家颠，树众木为祠所"。[④]西藏文管会文物普查队1984年在发掘乃东县温区切木山东侧山脚的古墓时，就发现两座殉马坑，一座存马骨5具，一座有4具，还发现有马挣扎的迹象，说明都是活殉的。这种以活人、活马殉葬，也是血祭的另一个侧面，不过前者是祀神，后者是殉死后成神的人而已。

藏族原始宗教的另一种祭祀，是跳神。跳神这种祭神仪式很可能是起源于巫师祭神时的舞蹈动作。巫师在主持祭祀仪式和施行巫术时，常常敲起单面鼓，手执法器，做着祀神、斩魔的各种动作。在藏族先民的心目中，巫师是神的代言人。他在祭祀仪式上的一举一动，无不被视为都是"神"的动作。这种"动作"能够驱鬼，也能降魔。本教传入后，因为得到吐蕃王朝的重用，其祭祀场面逐渐扩大，一种大的祭祀仪式常有更多的巫师参加，相应的也就产生了集体的动作。当佛教传入藏区并取代了本教的时候，佛教又融合和吸收了原始宗教的某些东西，祭祀仪轨就是其中之一。但佛教徒决不能以巫师面目出现，于是就演变成带上各种神的面具出现以驱鬼除魔。各种祭祀是如此，就连过去在藏区流行的藏戏，也有相当一部分是脱胎于此。

六、关于本教

只要提到藏族的原始宗教，人们都很自然地会把它和本教联系在一起。这实际上是一种误会。不错，本教的确是藏区一种古老的宗教，而且对藏族历史有着深远的影响。早在印度佛教未传入前，它就在吐蕃地区广为流传了。不仅流传，而且对当时的政权有着举足轻重的影响。

① 王辅仁：《西藏佛教史略》。

③ 《旧唐书》卷一百九十七，列传一百四十七。

③ 《北史》卷九十六，列传第八十四。

④ 《新唐书》卷二百一十六上，列传第一百四十一上，吐蕃传上。

《本教源流》一书就说："王极重本辛之言，辛未发言，王不能发布命令。"《西藏王统记》也说："从聂赤赞普起，凡26代均以本教治理王政。"就连吐蕃第一代赞普的名字也与本教有关。据说聂赤赞普"从天梯下降到四库平原时，被在那里放牧的有才干的本教徒12人看见"，这些本教徒得知其系"天谪降之神子"，于是便"以肩为座，迎之以归"，并奉为"藏疆之王，称聂赤赞普起，意为"肩座王"。①

我们再引一段成书于公元1801年的《土观宗派源流》的有关记述："聂赤赞普过6世到赛赤赞普时，卫部的翁雪纹，有名叫辛氏家族的童子，年13岁，被鬼牵引，走遍藏地，到了他26岁时始进入人世。由于非人鬼类的力量，故说什么什么地方，有什么什么鬼神。它能作如何如何的祝福，应当作怎样的供祀，或作禳祓送鬼等术，始有效云……本教在藏区流传，确实是从这时开始的。"

这些记载，虽然都出诸于《土观宗派源流》、《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《巴协》等藏文典籍，但也仅能说明在公元前100多年，本教在藏区即已流行，并产生了重大的影响，还不能就此说明本教是藏族的原始宗教。那么又是什么原因，使过去许多人，甚至一些学者都产生了这种错觉呢？问题的关键在于，一些藏文典籍在本教的历史分期上出现的"笃本"一词上。

关于"笃本"，土观·罗桑却季尼玛的解释是："这种本教，只有下方作镇压鬼怪，上方作供祀天神，中间作兴旺人家的法事，尚未出现有见地方面的说法，此时的本教又称因本巧纳派。"② 东嘎·洛桑赤列说："它崇奉五界神、地方神、守舍神、战神、娘舅神等不同神祇，要杀奶牛、山绵羊、鹿等牲畜祭祀，认为人死后可以脱生为鬼神。"③ 刘立千则认为："笃本，意为涌现本，指本土自然兴起之本教，即原始本教，他们相信妖魔神怪，崇尚禳祓送鬼等术。所谓因本，指其只拜鬼神，追求世间俗务，巧纳指其倡行杀牲血祭，系后世佛教徒责其为不善行为之贬称也。"④ 夏察·扎西坚赞对这种"笃本"的职能亦作了较为详细的描述："聂赤赞普时，有因本……（他们）奉养上神，诵经招福，牲畜兴旺，赎身替罪，神鬼安宁，广行善事，饶益众生，酬补护神，平息战争、解除痛苦，法术治疗，断除烦恼，占卜算卦，了知往事，预知吉凶，回向祭品，身往他方，降伏妖魔，除害安民，本神护王摄政、本师卦卜征战。"⑤ 根据这些关于"笃本"（包括因本巧纳派）的解释和评介，可以看出它们都是属于原始宗教性质，或是接近于原始宗教的信仰和崇拜。但这种"笃本"，并不是本教，说确切一点，不是本教徒所奉行的本教。

我们首先得弄清什么是本教徒所奉行的本教。本教徒所信奉的应是《土观宗派源流》一书中所指的"伽本"。所谓"伽本"，藏文意为"游走本"，即外地流传进来的本教。对此土观·罗桑却季坚解释说："伽本者，当止贡赞普王时，藏地的本教徒还无法超荐凶

① 郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版。

② 刘立千译注：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1983年版。

③ 东嘎·桑洛赤列：《论西藏政教合一制度》，中国社会科学院民族研究所1983年编印。

④ 刘立千：《土观宗派源流》注释。

⑤ 《本教源流》，民族出版社1985年版。

煞，乃分别从克什米尔、勃律、象雄等三地请来三位本教徒来超荐凶煞，其中一人行使除灾巫术，修火神法，骑于鼓上游行虚空，开取秘藏，以鸟羽截铁，显示诸神法力。一人以色线、神言、活血等作占卜，以决福祸休咎。一人则善为死者除煞，镇压严厉，精通各种超荐亡灵之术。这三人未来藏以前，本教所持之教义如何？还不能明白指出，此以后本教也有了关于教义方面的言论。"[①]《西藏王统记》中也有这方面的记载："王臣二人[②]之时，已传入雍中本教。教主辛饶，本名米沃，生于大食[③]之韦莫隆仁。本教之经如《康钦波吉》八大部等皆传译自象雄地方，于是大为兴盛。"《本教源流》说："聂赤赞普过8世到止贡赞普，从大食、勃律和象雄请来辛饶氏，传人朗辛、卡辛、楚辛、杜辛四大辛派，与当地巫术结合，称为伽本。"本教是其教主辛饶米沃所建，在止贡赞普时代传人的有关史实，《青史》、《红史、》《新红史》、《巴协》、《贤者喜宴》、《西藏王臣记》都有记载，这里就不一一抄录了。由此，我们可以得出一个较简单的结论，那就是：这些较早期带有一定原始宗教性质的从象雄传来的本教，并不是当时吐蕃王朝统治地区的土生土长的原始宗教。而所谓"笃本"才是吐蕃藏区的原始宗教。为什么过去会产生误会，把藏族的原始宗教称为"笃本"，这是由藏族的特定历史条件所决定的，因为藏区是政教合一的地区，史书都是宗教徒写的，由于藏传佛教把一切在佛教传入藏区前的宗教现象，都纳入本教系统，才会有"笃本"，这种本土本教与象雄等地传入的本教之分。不过，事物往往都不是绝对的。在聂赤赞普天赤七王及止贡赞普上丁二王之时的"土生土长"之地，也不是一成不变的。随着社会的发展，吐蕃王朝疆域的不断扩展，到后来象雄（当时叫羊同，即今天的西藏阿里地区）也成了吐蕃所辖地域，如果今天来说产生于象雄的本教是藏区"土生土长"的宗教，也是说得通的。所以才让太先生在谈到本教名称时认为："本教、本波教、苯教、钵教、黑教等都是藏文Bun的不同音译"，这中间"本教"一词较为合适，一是此词目前使用率较高，且无感情色彩之嫌，另外它所代表的是我们藏区的本土宗教。[④] 诚哉斯言！

为什么本教会使人误解为藏族的原始宗教的另一个原因，那就它从象雄等地传来藏地后，继承和融合了许多藏族原始宗教的自然崇拜的神灵和宗教祭祀。本来这一时期的本教也仅只是开始从原始宗教向人为宗教演变，当这初具简单教义的本教来到藏区后，很快就与自己十分接近的当地宗教结合，即如结合后的"伽本"，其信仰和崇拜对象也还大部分是属于自然崇拜的神灵。其祭祀仪式也还是带着原始色彩的"血祭"和"烟祭"，主持祭祀的仍是与"神灵"相通的巫师。只不过这时的巫师已不再是部落社会的酋长兼面任之，成为了专职巫师。即使能左右吐蕃朝政的巫师，但真正的掌权者仍是吐蕃的王族，巫师只能是其辅佐。这种本教被过去一些人视为藏族的原始宗教，也就顺理成章了。

---

① 刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版。

② 此处王臣二人，王指止贡赞普，臣指其大臣洛昂达孜。

③ 大食泛指今日伊朗及西部藏区一带。

④ 《中国藏学》，1988年第3期。

第一章 藏族的原始崇拜与信仰

第一节 自然崇拜

一、山崇拜

对自然物的崇拜在藏族地区是极普遍的情况，尤其是山神，大山有大山神，小山有小山神。著名的阿尼玛卿山（积石山）的“阿尼”就是藏族的祖父、祖先或老爷之意。大的建筑都十分讲究前山、后山，如拉卜楞寺的前山如聚宝盆，后山如卧象等。小至我的家乡的后山树林都严禁取柴，怕冒犯山神。前些年失火烧光了，但到现在仍有人去燔祭。

[桑木旦：《再谈达布人的族属问题》，刊四川省民族研究所编《白马藏人族属问题讨论集》第1集]

藏北一个老牧人说：山神之所以能受到人们崇拜，是因为它能呼风唤雨，下雪和冰雹，能保佑我们平安健康，牲畜兴旺，也能降灾降难，危害我们。山神像天、地一样不好不坏，亦好亦坏。我们敬重它，恳求它、拜服于它。

[田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，刊1989年第3期《西藏研究》]

在藏族人民印象中，山神比任何一种神更容易触怒，凡是经过高山雪岭、悬岩绝壁、原始森林等地方，都必须处处小心，最好不要高声喧哗、大吵大闹，否则触怒了山神，立刻就会召来狂风怒卷、雷电交加、大雨倾盆，泛滥成灾；若是冬天，就会风雪弥漫，铺天盖地。因此山神被尊为灵验的神，同时山神经常以骑马的猎人之形象巡游在高山峡谷之中，人很容易面对面地碰到他们，一旦触犯，轻者患病，重者死亡。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

据红原县玛桑部落牧民甲登说：对山神很久以前就开始信仰。山神与佛教的护法神不同，藏区山神有两大类：一类叫希哇神，如马青俄日山神，他死的活的都管。一类叫业登巴山神，他可以保佑人们健康，牲畜兴旺。在红原县龙壤一带，有四位山神，第一个叫俄尔古山神，据说是玛桑部落从青海海南州迁徙到红原时一齐来的，第二个叫叶日

古得山神，是舍赤部落祭祀的山神，第三个叫阿尔加山神，第四个叫敖尔灰山神。

〔杨明：《川西北牧区的原始宗教》，刊1985年版《西南民族新论》〕

根据藏族民间的传统信仰，认为藏地有四大神山：卫藏地方的神山雅拉香波；北方羌塘的神山念青唐拉（即念青唐吉拉）；南方神山库拉日杰；东方神山沃德巩甲。这四座神山是藏区神山的代表，是佛教传入以前藏族原始信仰中崇拜的山神。

〔谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，刊1988年第4期《西藏研究》〕

雅拉香波是一位古老的山神，在公元9世纪的敦煌古藏文手写卷中就多次提到雅拉香波，说“雅拉香波乃最高之神”。事实上雅拉香波并不是藏区较大的山脉，主要是雅拉香波所处的地理位置决定的。雅拉香波雪山所在的雅砻河谷，是吐蕃最古老的部落繁衍之地，是农耕区。根据原始人的思维方式，人总是首先注意到自己身边的事物。他们奉为神灵的自然物，最初是以自己的活动范围以及视力所及的范围内开始的。河谷地带的自然环境与古代雅砻部落先民的物质生产活动有直接关系，位于这一地区的山峰是该部落率先神化的对象。同时由于雅拉香波雪山滋润着雅砻的良田和牧场，人们直接从雪山获得利益，从功利目的出发，雅砻落奉雅拉香波为最大山神。此后随着雅隆部落与其他部落的交往联系和互相融合，雅砻部落自身也发展壮大起来，在部落间的兼并战争中一直处于优胜的地位，最后终于取得整个吐蕃的政权，因而他们崇拜的山神也就成了众部落共同信仰的山神，而成为最高神灵。

〔谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，刊1988年第4期《西藏研究》〕

（莲花生入藏时，曾被雅拉香波山神所阻）

此后乌仗那莲花生大师，
预知该到降魔时，
来到尼婆罗险路。
雅拉香波发暗雷，
化成白牦牛如山巨，
发狂弄塌诸山岩，
堵断道路无处寻；
口鼻喷气霭霭如降雾，
雨雪纷纷睁眼不见路。

〔佟锦华译：《鬼神遗教》，藏文原版藏中央民族学院图书馆〕

念青唐古拉山神是藏北念青唐古拉山脉的统治神，这位山神最初是作为雹神被人们

认识的，是掌管冰雹的18雹神之一。行人经过唐古拉山时，都要进行焚香祭祀，并向山神敬奉各种供物。在神话中，念青唐古拉山神还被认为是财宝的保护神。

[谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，刊1988年第4期《西藏研究》]

猎人触犯威灵山，
山神的冰雹越凶险。

[刘立千译：《格萨尔王传·天岭篇》，西藏人民出版社1986年版]

雅拉香波山神又叫斯巴大神雅拉香波，简称大神香波。雅拉香波山神的居住地是雅砻河谷的雅拉香波山上。他是雅砻河谷所有本地神和土地神的首领，后为莲花生大师收为佛教的护法神。他常以一个大白牦牛的身形显身，从嘴里不断喷出雪暴，是一个躯体白如海螺，穿白衣服并化身兽形的神灵。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3集]

念青唐古拉山神，又叫唐拉雅秀、唐拉耶秀或雅秀念之神，他是大念青唐古拉山脉的统治神。这些山脉绵延几百英里，穿过罕无人迹的藏北地区。念青唐古拉山神只是"18掌雹神"的成员之一，不是18雹神的头领。念青唐古拉山神有360个随从，更常见的说法是讲这360个神是念青唐古拉山脉的360个山峰的山神。念青唐古拉山神有三种身相，第一种是身穿白衣、头戴白巾的白人，右手执马鞭，左手执一短剑，坐骑是一匹白马；第二种是：身着精玉做成的铠甲，缠上黑熊皮，头戴精玉做成有白沃图案的头盔，佩带寒光闪闪的铁剑，面色严谨深沉，第三，着水晶盔甲，挥舞一支白水晶长矛。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

库拉卡日山神，又叫凯念面拉哈或扑拉哈日，他是山南一座山的化身，还被认为是格萨尔大王的精魂。他的名字前常冠以玛桑，他居住在一座用宝石和水晶砌成的宫殿中。库拉卡日山神是一位全身着白的男神，戴着头盔和水晶做成的铠甲，铠甲有些部位还裹着丝衣。右手执上面缚有丝织旗帜的短矛，左手握一个狼的脑盖骨，坐骑是一匹能飞翔的，眼如玛瑙的白马。他的伴偶是夹姆西萨，她骑一头绿松石般的鹿，周身用珍宝装饰，手牵一头白色的牦牛。她大概就是藏文史籍中提到的库拉卡日赛温巴山神。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

玛卿伯姆热山神，又称伯姆卿姆热、卓奈玛杰伯姆切，即位于库库淖尔（青海湖）湖南岸，当地人叫阿尼玛卿山（积石山），他有360个兄弟神相伴，简称360个“玛”。玛卿伯姆热山神，被描绘成穿护胸甲的金身，披白色斗篷，身上缀满了各色宝石，右手挥舞缚有旗帜的长矛，左手托着装满宝石的供器。左臂弯搭了一个用鹰皮做成的口袋，骑一匹白马，一说他骑的是一头绿松石鬃毛的狮子。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪与神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

诺杰康洼桑布，是住在西方的山神，这位山神有绿色的身形，显此形时手持剑和黑旗。

伊杰玛本山神，是居住在南方的山神，身穿金甲，骑枣红马，穿紫袍，手持缚旗长矛和短斧。

俊卿唐烈山神，又叫上部觉娃觉卿山神，是“世界形成九神”之一。他是一个身穿“梭虚”和黄丝衣的黄衣神，骑一匹绿松石鬃毛的快马，持一个轮子和一支缚旗长矛。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

佛教传入西藏以前有很多土著山神，其中有统治六岭的12山神，现将这12山神全部列在下面：

（一）夏达岭

①色米青日素保，一个穿黑斗篷的黑人，挥舞棍棒的三棱短剑，骑一匹黑马。

②念钦玉载，身穿铠甲的绿人，挥舞胜幢，骑一匹带有如风之翅的红马。

（二）乘达岭

①柴冲多吉雍钟，一位戴白丝头巾和杂色衣服的白人，该神的标志是一杆缚旗的长矛和一把剑，骑一匹绿松石鬃毛的白马。

②念姜多杰洛珠，一位骑蓝马穿铁甲的蓝色神人，他的标志是一面胜幢和一颗宝石。

（三）洛达岭

①嘉杰多帝康嘎，身穿水晶制成的铠甲，戴水晶制成的白帽。骑一匹绿松石鬃毛灰色快马，手持天界陨石和胜幢。

②玛桑亚邦咋杰，该神有三个化身，一是穿铠甲戴银饰的白人，一是穿铜甲之红人，一是暗蓝色穿铁甲的人，三种化身皆穿鸟羽斗篷，挥舞长矛和套绳，骑着与该神颜色一致的马。

（四）达姆岭

①古杰喜乃，这是一位穿皮甲戴皮饰的红神，所持兵器是一支长矛和一副绳套，骑一匹红马。

②敖杰措扎，一位穿盔甲骑白马的白神，标志是一根马鞭和一支缚旗长矛。

（五）翁达岭

①赛衣玛姆女神三姊妹，三位女神被描写成穿丝衣的白人神，戴一种叫“沃虚”的帽子，骑樱红色马，每位女神都手执缚有旗帜、缀有珍宝的长矛。

②达赞念保次旺载，这是一位持瓷瓶和占卜之箭的红色赞神，他的伴神有众多的赞、魔、龙；还有伴偶及其子女。

（六）蔡伯岭

①多吉柴嘎达脱兼，身穿蓝斑的外衣，手执火把和一块闪光的水晶，骑一匹黑马。

②擦喂滇姆钦姆，这是一位被认为是司药的女神，人们把她描绘成一位穿丝衣的漂亮女子。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪与神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

在甘青一带藏区，每逢良辰吉日或在喜庆之日，各家要派一人赶赴高山密林间，进行供奉，祈祷山神。这种祭山神活动大都是在丰收的秋季举行，这一天，按照古老游牧民族的传统，人们从各家收去粮油等食物，到野牧地聚餐，用食品和牺牲供奉山神，祈求草木旺盛，牲畜发达，最后就把供品和肉食象征性地分给各家各户。不仅如此，出于对山神尊崇，还有在神山周围捕猎动物，砍伐林木花草的禁忌，倘若在山区捕杀飞禽走兽，认为那将会灾祸临头，也是对山神的侮辱。如青海省黄南州尖扎县地区，境内有一座高大的山脉，山名叫“夏吾岗”，当地人奉这座山为神山，不仅举行祭山活动，而且当地人的名字亦多取山神“夏吾”之名，如夏吾才让，夏吾扎西，夏吾吉等。以示对山神的敬爱。更多的是祈祷山神为他们除病驱魔，健康长寿。

[谢热：《藏族习俗中的本教遗迹》，刊1988年第2期《青海社会科学》（社文版）]

汶川县草坡乡11寨山神。（是）各神依地名命名，如土司的山神名“麻石古”，草坡寨的山神名“德尔哥”，张牌的山神名“格尔加桔”，沙牌的山神名“穷维拉母”，弯寨的山神名“巴不蓝”等。山神无庙宇，只在高山砌成个塔堆，上置白石。张牌寨有5个塔堆，每年藏历的七八月的第一天（各寨的日期不同）举行祭祀。祭时，每家跟随巫师（有时是寺庙的喇嘛）通白神灵，然后烧烟烟祀神。土司则是在藏历正月初九这天在山寨杀羊祭“麻石古”（各寨的总山神），所谓“麻石古”，只是一棵大树。土司跪树下，叩长头，报明全辖区28寨百户数，祈祷山神保佑人畜两旺。所杀的羊，在敬神后依固定部分，分给28寨各一块，各寨执回念大经后，将羊肉剁滥去神前焚烧；或以麦草做盘，内放青稞而印制的12官神及剁滥羊肉送走。认为这样给神献礼，有如打太平包袱（礼物），山神就会保佑大家平安。草坡寨则是在每年藏历八月初一敬山神，全寨杀一只羊，剥皮敬神后，然后煮熟分给大家吃。

[《嘉绒藏族社会历史调查》，刊四川省社会科学院出版社1985年版《四川省阿坝州藏族社会历史调查》]

嘉绒藏区最有名的神山是嘉莫尔木多山，这座山位于丹巴县和金川县交界的地方。嘉莫尔木多山又叫“木多旺修”，意即“木多大神山”，围绕着它的山峰，据说有62座。传说山上有128个修行处。本教有一部《木尔多山经》，描写这座神山“千岩竞秀、万壑争流，有108个美妙的天然岩洞，到山顶如洞天佛地”。紧挨着木尔多神山的，还有被称为生神山的俄伊古拉、汗牛古拉、折多古拉三座神山，另外还有“四部念青”的希窝念青、萨窝念青、玉珠念青和脱窝念青。嘉绒语中，也有把这四部念青统称为“石骨拉柔达”的。在四部念青山麓长坪沟一座山顶平旷的山头上，还设有一处锅庄台，每年藏历新年以后，附近的藏族就到此祭祀山神，当主持祭祀的长者念完祈祷词，向山神敬过青稞酒后，人们便围着青稞酒坛跳锅庄，表示感谢山神在过去的一年里，庇佑了这一方的百姓，祈求来年给予照顾和恩赐。

[侯光、蒋永志：《嘉绒藏区的信仰民俗》，刊1990年第3期《巴蜀风》]

此次考察大小金川民族，在嘉绒区有所谓“共伯”；道孚语区有所谓“奥外”者，……他们除奉本教之神祇外，兼奉各地之山神，“奥外”雍中兹仁（30岁，巴旺卡茄人）所奉之山神如下：

1. 墨尔多山神，
   巴旺对河之墨尔多山。
2. 必尔多山神，
   巴旺背后之必尔多山。
3. 萨亚山神，
   白盖山后之柯穆萨山。
4. 奥夷乐五神，
   在贾居山顶。
5. 葛穆内山神，
   在巴旺之卡茄山顶。
6. 毕义山神，
   在聂格山。
7. 巴拉都瓦山神，
   在小巴旺山。
8. 萨蒲山神，
   在七支山。
9. 蒋聂几武极神，

在二箕坪山。

10. 蒋茄卜拉极神，
在白盖山。

11. 巴玛克山神，
在琼山。

12. 夏穆乔山神，
在章谷对面的白人山。

以上 12 神为巴旺附近的山神之名。

13. 斯达鄂日古萨山神，
在拉萨之北山。

14. 巴奥外增公无义山神，
在拉萨。

15. 蛮达鄂穆公萨山神，
在獠戎。

16. 日孽女神，
在康定。

17. 斯谷拉达纳神，
在什扎得日卯山。

18. 日渥兹珠神，
在琼布。

19. 葛日纳日神，
在琼布。

20. 聂斯达拉武日神，
在甘孜。

21. 比雍阿达仁山神，
在北方。

22. 罗叉物仁山神，
在南方产盐区，

23. 纳公苞仁神，
在西方。

24. 夏加牟仁神，
在东方。

25. 日渥兹鄂神，
在汉地山西五台山。

以上 13 神为巴旺远方山神之名。

[马长寿：《钵教源流》，刊 1943 年第 3 期《民族学研究集刊》]

炉霍县老街及附近村寨有两座神山，一叫燃玛贡神山；一叫加朗神山。山上都竖立一小白塔。每年藏历正月和八月，藏民都要到山上去烧烟祭祀山神。为这一地区祈求山神保佑一年平安，风调雨顺，庄稼丰收。

[《炉霍史志资料》第18期]

在九龙藏区耸立着无数巨形的山脉，在众多的山系中，有一部分被祀为神山，汤古乡附近就共有神山78座。

在吉入寺后的山脉热居地的都吉纳着是管理众多山神的山王，另外七十多座山都是都吉纳着神山的辖山。

藏族的传说认为九龙东部的“都吉纳着”（众山神之王）是一位英俊、健壮的王子。在汤古乡西部的曲诺依依卓玛山神则是一位美丽多情的公主。她和都吉纳着山神一直都很要好。因为遭到天神的反对，他们没有成为夫妇，身披锦缎的曲诺依依卓玛十分依恋这位东部的山神王，所以至今，曲诺依依神山仍旧是往东边倾斜着。由于伤心流泪，以致今天这座大山尚有她的泪痕——三个美丽的海子，它们名叫以曲、冬曲和甲曲。

[伍呷：《九龙藏族社会的历史调查》，刊西南民族学会1985年编印《雅砻江上游考察报告》]

藏历4月11日敬山神，藏语称为“登堡”。每家派一人骑马背枪到山顶上“登堡”处，烧柏枝为香，并散发“龙打”（用纸印成的牛、羊、马、人等各种小图画），意即请山神保佑这一方的人畜平安。敬神毕，在山上烧茶、吃午饭，然后回家。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版]

白马藏人崇拜山神、土地神（地母）、水神、火神、树神等。其中最有名的是“白马老爷”，它是指羊同河与火溪沟交汇处的一座独峰石山（距四川省平武藏区所在地的王坝楚约5华里处），小地名叫“耶缘舍攸”。石山就是白马老爷的象征，山下的两块高丈余的大石是他用的桌子和板凳。一说这两块大石，一为阳石，一为阴石，乃其侍男侍女。

当地白马藏人称它“叶西纳蒙”，“纳”是黑色；“蒙”是最高的众神之父，也可译成黑天神。山神“叶西纳蒙”的女配偶是女神地母“霞古若卓曼”。每3年对山神叶西纳蒙和地母霞古若卓曼大祀一次；每年4月18日（日瓦则儿）、7月15日（得巴扎嘎）、10月15日祭祀。

白马藏人崇拜的山神可分两类：“偶念”是总山神，即冢山、岳山、“叶西纳蒙”属于这一类；“夺拉”是小山梁子，是各寨祭祀的小山神。“叶西纳蒙”是白马十一寨的总山神，其余各寨又有自己的分山神。如自一里有忌杂偶（阳性凶神）和得里古姐（女性地神）。木座有纳沙夺左和素里归姊。木瓜溪有木挖列须和漏蕊氏，小河有见纳速五达爹和瑶明娥都。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编印《白马藏人族属问题讨论集》]

果洛州北部的阿尼玛卿大雪山（又名大积石山），高6282米，终年积雪不化。当地藏族称其为“神山”。

藏族人民称阿尼玛卿雪山为“博卡瓦间贡”，亦称“斯巴乔贝拉干”，即开天辟地九大造化神之一，也是72座神圣雪山之一，排行第四，掌握安多地区的山河浮沉和沧桑之变，是藏乡的救护者。“阿尼”是安多藏语的译音，即祖先、老翁之意，并含有美丽、幸福或博大无畏之意；“玛卿”意思是黄河源头最大的山。藏民传说中，把阿尼玛卿雪山描绘成一个神通博大的英雄山神，他头戴银盔、身披银甲、手执倚天长剑，坐骑玉龙白马，镇慑群魔，拯救庶民百姓，永保四方平安。传说中还说，阿尼玛卿山神就居在一座极其富丽堂皇的白玉琼楼宝殿之中。山神的一个庞大而兴旺的家族均居住在这个地方，共有英姿勃勃的9男9女，还有亲族360位及忠实勇武的卫士和侍从1500多个。当藏族人民指着雪山主峰周围的大小山岗，便能一一说出其姓名与亲属关系。

雪山周围无数藏族群众每逢“羊年”或“雪洞门”、“尼果”“岗果”（雪山上几个著名的冰峰、雪洞名）融开的年月，就会怀着无限虔诚的心情，络绎不绝地从四面八方来朝拜山神。他们往往要以极顽强的毅力，顶风雪，冒严寒，爬山越洞，风餐露宿，绕山瞻拜一周（徒步约需七八天），才算尽了崇敬仰慕之意，得到了消灾避凶的安慰。

[《果洛藏族自治州概况》，青海人民出版社1985年版]

年保叶什则是果洛州东南部的第二座大山，又名果洛山，也是深受当地藏族人民赞誉的一座“神山”。相传该山是果洛州藏族人民的发祥地。年保叶什山东邻四川省阿坝藏族自治州，南连四川省甘孜藏族自治州。主峰高5369米。传说年保叶什山主峰的东南西北和正而左右两侧，共有六位山的“门神”：正而左侧门神叫那耶尕吾（白色神牛之意）；右侧门神叫加什达玛吾（红色神虎之意）；东而山关门神叫拉翁托洛；南而山关门神叫克采囊谦；西面山关门神叫扎衣赛查；北而山关门神叫帕隆知玉，均是以其山势的形态而得名。

[《果洛藏族自治州概况》，青海人民出版社1985年版]

在安多多玛的牧民中，还流传着一种颇为有趣的神山分类法。据说安多的神山可以分为三类：第一类是爱护人的仁慈的神山，这类神山从不对人进行惩罚，如买玛部落的拉日山就属于这类神山。第二类是专事惩罚人的神山，如夏木拉神山。在多玛牧民中至今流传着这祥一种说法，说是夏木拉神山很厉害，经常惩罚人。在修公路时，不知为什么触犯了它，从此以后，外面的人到此不是突然吐血死掉，就是被狼咬死。汽车也常常在这儿翻车。后来只有用铁丝网把整个山都围了起来。我们到实地看了看，并没有发现铁丝网。牧民说：“文革”以后就把铁丝网撤掉了。第三类神山是既能爱护人又可以惩罚

人的神山。卓格神山就属于这一类，传说从前在卓格神山的后面住着有亲戚关系的两户人家。这两家人属于同一骨系的男女有了性关系，结果生下的男孩是瞎子，生下来的女孩长了尾巴。人们说这是山神对他们的惩罚。从此，同骨系的有近亲关系的男女，再不敢有性关系了。

[格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

藏北的各个部落，无论大小都有自己的神山，除了岗仁波齐等藏区著名的神山外，某一部落的神山，其他部落的人未必也将其视为神山。在原来多玛部落的地域内有座塔尔恰神山，常在其附近放牧的牧民认为这是神山，而且很灵验。可多玛部落其他的牧民并不把它当作神山。拿安多八部落来说，"卓格山"便是八部落中最强大的多玛部落的神山，又是八部落共同崇拜的神山。八部落中的每个部落，又有属于本部落的神山。安多买玛部落的神山为夏木拉山和拉日山；江措日瓦部落的神山为乃木日山；赛托秀卡部落的神山为郭龙扎尕；扎如部落的神山为秀卜日达卡；雪穷部落的神山为龙拉山；雪钦部落的神山为达日几。由此可见，神山除了具有一定的地域性之外，神山的序列还与部落的结构有一定的内在一致性。神山的名声大小往往是与崇拜它的部落（社会组织）的强大与否相关联的。

安多诸部落的神山虽然从总体上说都是唐古拉山脉的一部分，但由于神山所处的特定地势，这些神山看上去都有相对独立的山体，或呈金字塔形孤立独处，如诸多部落的神山之一的邦龙山；或在群山之上高高耸起，如安多八部落共奉的神山卓格山。这些神山的一面或若干面朝向大片开阔的草原、河滩或湖滩……神山的峰顶一般比较陡峻挺拔，难于登攀，而唐古拉山脉中的大部山山峰一般都比较平缓，一些神山上则奇石林立，有的神山上还有许多岩洞，如安多买玛部落的拉日神山和江措日瓦部落的乃木日神山等。独立厚重的山体，陡峻的山峰，雪后的神圣洁白、落日余辉中的金碧辉煌以及云雾中的高深莫测，使这些神山给人以威严、庄重和神秘的感受。

[格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

牧区的山神不但名称与牧业有关，而且形象也与牧业有关。如色达草原上最大的神山"珠日"，义为"野牦牛山"。此山的形状也是状如牦牛且系黑色。又如青海省久治县境内的年保叶什则神山，当地牧民说它时而骑着白马，时面又以白牦牛的形象出现。牧区山神还有一个特点，一般都没有房屋（庙宇），它们的住所就是光秃的草山或山岩。

牧区的山神一般都是部落集体的保护神……并且普遍都把某一山神当着部落的祖先来崇拜。如阿喜色达部落自称是"珠日"神山的后裔，青海的果格部落自称是"年保叶什则"神山（果洛山）的后裔。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

上谕致祭山川

乾隆四十二年八月奉上谕。昨岁平定两金川，大功告蔵，其地已归版图，安屯耕种，所有该处名山大川，效灵助顺，自应列入祭典。曾降旨令明等查奏。今据奏复。金川之索乌、甲索二山，及小金川之墨尔多山，均为番众索所供奉。大军进剿时，亦颇著灵验等语……均应如春秋祭祀，以彰成功之义，着载入祀典，用垂久远……

[《金川案》，四川省少数民族社会历史调查组1963年复制铅印本]

祭祀山神的时间，一般一年一次，红原县龙壤地区是在藏历七月份，若盖尔地区则是在四月初一。

（在川西北藏族）祭山神时，先在山坡上挖一个像帐房那样的坑，底部铺上木板，用红泥做成牛、羊、马等牲畜或野生动物的模型，放置在木板之上，然后在上面再铺一层木板又放上牧民供奉的美观质高的碗及餐具以及各种祭品，在上面又铺上一层板子，就全部封闭起来。封闭后在上面筑一约1米见方的土台，台上放上树枝、木制的剑、刀、弓等武器，用白黑两种羊毛搓成的绳子，把树枝和木制的武器圈起来，另外在土台旁边再垒一个石台以备焚烧祭品之用。这样祭祀山神的中心便建成了。接着便是巫师来进行祭祀了。

[杨明：《川西北牧区的原始宗教》，刊四川省社会科学出版社1988年版《西南少数民族新论》]

藏族传说中说，世界是由九座神山的山神形成的。这九座神山又以四大神山为首，即卫藏地区的雅拉香波、北方羌塘的念青唐古拉，南方的库拉日杰，东方的沃德巩甲。而阿坝州最有名的是木尔多山。

木尔多山的全称是嘉莫木尔多，过去本教徒到雍中拉顶[①]去朝拜，首先是要朝拜木尔多山。

[《阿坝州藏传佛教史略》，四川民族出版社1990年版]

二、水崇拜

神湖也是藏北民间信仰的重要崇拜物。那木错是藏北最大的神湖。绕湖转一周需步行半个月。据说“命大”的人，登上山可以看到湖中的灵异现象。安多多玛部落共同敬奉的神湖是“错那”。错那是那曲，亦即怒江的源头，距卓格神山约5公里。据说那错湖底有龙宫，冬季湖面结冰，有人曾看见在冰下面有很大的怪兽，怪兽的眼珠就有卡车轮

① 雍中拉顶，阿坝州最古老的本教寺院，在金川县安宁乡内，距木尔多神山约50公里，毁于乾隆（公元1776年左右）。后在其原址修建藏传佛教之广法寺。

子那么大。

除错那之外，今安多县境内还有两处较小的神湖，一在今果祖乡境内，称“卡吐拉姆错”。一在今岗龙乡玛尔觉姆神山脚下称“觉姆错”。

［格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿］

水神是在河里或湖里，藏历的大年初一凌晨鸡叫时，各家门前都要点燃一堆柴火敬神。祝农猎丰收。然后去河边（或者井边、湖边）取水，把水取来后洒在屋中，谓之“洒新水”，还要唱“水歌”，此为“祈水”或“供水”仪式。

［四川省民族事务委员会民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编《白马藏人族属问题讨论集》第1集］

藏族牧民认为江河也有神，为了祭祀河神，把祈祷的经文印在长条布上，用绳连接两岸，拉在大河、小河上方，以求神的佑护。

［杨明：《川西北牧区的原始宗教》，刊四川省社科院出版社1988年版《西南民族问题新论》］

冈底斯山附近的“玛旁湖”是能为人们带来福德的善湖……湖中的圣水，不仅能清洗肌肤上的污垢，还可以清除人们心灵上的烦恼，喝了可以消除各种病痛。湖的四边有四个洗浴门，东边为莲花浴门；南边为香甜浴门；西边为去污浴门；北边为信仰浴门。前来朝圣的善男信女，如果能够绕湖一圈，到每个洗浴门去洗漱一下，便能消除各种罪过，得到各种福都。

在藏北扎布曲还有一个冬天不冻的湖塘，当地牧民说，只要谁的影子投入那个塘子，就要被湖魔吞食。

［田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，刊1986年第3期《西藏研究》］

玛旁湖，又译“不败湖”，在西藏阿里区普兰县境的冈底斯山主峰岗仁布其峰下。冈底斯山和玛旁湖四周，最早曾是本教活动的中心，因此本教说它是他们的神山和神湖，称冈底斯山为“雍中古孜”。公元11世纪本教祖师那邦若般穷与藏传佛教噶举派祖师米拉日巴斗法失败，从此，佛教徒遂宣布此山和此湖，是佛教的圣地了。其实，冈底斯山和玛旁湖成为藏族的神山神湖是很早的，只不过本教利用来加强其地位而已，这种后来被宗教据为己有的神山、神湖的例子，古今中外还多。

［刘立千：《萨尔王传·天岭篇译注》，西藏人民出版社1986年版］

相传此地[①]原只一泉，有龙主之，供其旁藏民万家汲饮。居民汲水后，以石掩之，则不更溢。有活女鬼夜汲，不掩其石。以挑怒龙王，泉涌泛滥，淹没万家。已成大海，而水溢不止，势且淹没南赡部洲。

[谢国安：《西藏四大圣湖》，刊1943年第2期《康导月刊》]

水神被认为是主宰水灾的神灵，也是使人身上起水泡、生脓疮、皮肤红肿的根源，外出饮用生水而得病也认为是水神造成的。纳木依人和柏木依人地处高山，水灾对他们的威胁不大，因此，祭水神消水灾的习俗已经消失，但祭水神治病的活动则一直存在着。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人宗教信仰述略》，刊云南人民出版社1985年版《中国少数民族宗教》]

三、树崇拜

除马桑树外，他们崇拜一切树。祭树时，以完整高大的万年青为对象，如无万年青，其他树也可以，称为“沙树坡”，意即菩萨树。每家每户都有菩萨树一株，祭树神时是以户为单位进行的。纳木依人认为树神能主宰家人的病痛。故每当有孩子出生时，必须行祭，祈求树神保护孩子健康。家人有病时也要祭树，倘若全身发痒或某处发肿，便认为是触犯了树神，须请祭师到家中念经，并带病人及家属一起到山上去祭本户的菩萨树，杀一头白绵羊或一只白公鸡作为祭品，祭师在一旁念经，病者对树神磕头。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，刊云南人民出版社1985年版《中国少数民族宗教》]

树神是各寨前、后山上，各留有一片“千年万代不砍的老林”。藏历正月初一，不能触动任何树木，正月初五晚上由祭师“白莫”念经，正月初六跳“曹盖”[②]，目的是为了驱鬼。

[四川民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编《白马藏人族属问题讨论集（一）》]

俗祀阿修罗神，又有树神……

[《隋书》卷八十二，中华书局1973年排印本]

尔苏藏族还崇拜“仲巴”，即树神，不过他们认为树神归山神管，是山神的下属。每个堡子（寨子）附近，都有大大小小不等的一片树林，其中必有一棵古老而枝叶繁茂的

① 指今青海湖。

② 曹盖有面具之意，跳曹盖即白马藏人的跳神。

大树，称为神树。越西县尔苏藏族一年一度的祭山会就是在神树林举行，据说这样全堡子就可获农猎丰收。

［钱安靖：《川西吉尔苏藏族宗教习俗调查》四川大学宗教所1987年打印件］

四、天崇拜

“天神”在古代藏民心中的地位是非常显赫的，例如吐蕃王统第一代赞普即传说中的聂赤赞普，就是作为天神之子来到人间的。所以对天神的崇拜乃是藏族先民必不可少的一件大事。

［田必伟：《藏族原始宗教演变试析》，刊1989年第3期《西藏研究》］

在雅鲁藏布江大拐弯以南和仰桑曲河两岸的米古巴、米辛巴、达额木、希蒙和巴达姆诸部落，每年外出交换之前，都要在村寨内设置集体祭天的火灶，把供物点燃成烟，祭祀天的精灵。……对他们来说，雨、风、雷电、冰雹等也都是崇拜对象。

［于乃昌：《痴迷的信仰与痴迷的艺术》，刊1989年第2期《中国藏学》］

天神被认为是能管天及天下万物的大神，每年的农历正月初一这天的早晨黎明时，各家各户要举行“纳卡母”仪式来祭天，在房檐之下置放酒肉饭菜为祭品，祈祷之后将祭品洒向天空。

［何耀华：《川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略》，刊1985年云南人民出版社版《中国少数民族宗教》］

天神自天空降世，在天空降神之处上面，有天父六君之子，三兄三弟，连同墀顿祉共为七人。

墀顿祉之子即为聂墀（赤）赞普也。

来作雅砻大地之主，降临雅砻地方。

当他降临神山江多之时，须弥山为之深深鞠躬致敬，树木为之奔驰迎接，泉水为之清澈迎候，石头石块均弯腰作礼，遂来作吐蕃六牦牛部之主宰也。

……天神之子作人间之王，后又为人们目睹直接返回天宫。

［王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书——赞普世系表》，民族出版社1980年版］

此王[①] 乃天神之子，虽赋常人体形，但与常人迥乎殊遇，具有飞升天界之极大神通……

[王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书——赞普传论》，民族出版社 1980 年版]

五、土地崇拜

地神源于原始时代的大地崇拜，后来已无专门的祭地仪式……他们认为地神是主宰大地的，地震便是地神造成的。地神之外，又另有土地崇拜，他们说土地主宰庄稼，故需祈求土神保佑庄稼生长。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，刊 1985 年云南人民出版社版《中国少数民族宗教》]

土主[②]登玛住在须弥山顶的五宝莲花垫上，当本教祖师辛绕米沃来到须弥山顶时，土主登玛向他顶礼膜拜，并敬献出装满人间土地上的各种宝物和金瓶，自称是大地之主，管理着大地上所生长的万物，保管着大地之下的一切宝藏。由此可见土主的权力是很大的，藏区在每逢春耕或秋收之时，人们都必须向土主供奉各种实物，祈请土主保佑土地肥沃和庄稼的丰收。

[田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，刊 1989 年第 3 期《西藏研究》]

土地神，又称土主，藏语称“登玛”，即土神之义。它管理着大地上生长的万物，保管着大地上的一切宝藏，包括金、银、铁、铜等各种金属和石头、森林等……

由于到处都有土地神在徘徊，所以任何时候使用土地或占用土地必须先供养土地神，如建筑一座新房，首先必须在地基的四角埋下四个装满各种各样的食物的陶瓶。开一片新地，也需在地中间埋下同样的陶瓶。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社 1984 年版《藏族学术讨论会论文集》]

六、火崇拜

泸宁的藏族人家，对于锅庄是很崇敬的。锅庄，本身是用来煮饭、煨茶、煮猪食，是“灶”的作用，还有取暖、照明也用它。但锅庄在藏族家中的地位，我觉得有点类似过去

① 系指止贡赞普。

② 原注：土主即土地神。

汉族家庭的“天地君亲师位”。藏族并没有说过锅庄是什么菩萨，可能是客家（汉族）与他们接触中看到他们对锅庄的一些规矩，才认为锅庄是菩萨的。其中规矩主要有：脚不能放在锅庄上，不能向锅庄吐痰或唾沫。①……尊贵的客人来时，或逢年过节都要敬锅庄，敬的方式为烧柏香、每个锅庄上放点饭② ……举行婚礼也要敬锅庄。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》（打印件），1982年西南民族学院研究所编印]

古藏人特别重视对灶神的崇拜，认为如果把脏东西扔在火里，或者弄脏了灶台，就会冲犯灶神，招来灾祸。一旦冲犯了灶神，必须请“本波”来消除灾厄。祈禳仪式为：先要挖出弄脏的灶土，“本波”作法后，在昏迷状态中抓起一把土，加以检查，如果发现这把土中有活虫子，就认为是妖物，就立即把它消灭，以为灾厄也就由此消除。如果没有发现什么有生命的物体，则认为是妖怪已经逃掉，“本波”也难以禳解了。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1988年版《藏族史论文集》]

“火熏灶臭污灶神，灾难一定会降临”，牧民们对火塘是十分崇敬的，他们相信如果头发、毛毡、狗屎、牛粪等掉进火里，或锅焦汤溢弄脏了灶台（锅庄），都能秽污神灵，招致灾祸。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

嘉绒藏族普遍都信灶神，即在每家火塘的铁三脚后面右上角地方立一块石板，或挖一个小穴，做为灶神，在吃饭喝酒时用点酒奠敬，这里不准任何人搁脚。向土司领一份地时，原来还要伴随着分一个三脚，过去在藏区三脚是不准买卖的。

[《嘉绒藏族调查》，四川省社会科学院出版社1985年版《四川省阿坝州藏族社会历史调查》]

火神，就是家里的火塘（铁三脚架是具体代表），乃全家之中心。它受到白马藏人每家每户虔诚的供奉，家中大小事请，都会祈求它佑护。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料摘录》，刊四川省民族研究所编印《白马藏人族属问题讨论集》]

灶神又称火神……为了使灶神能安心于家中，乐于庇护，人们必须保持厨房（锅庄）的清洁，特别是在灶上面不能任意堆放脏东西，否则就会招致家中的人突然患病，甚

① 详见本书第二编之第2项禁忌条。

② 同上。

至引起灶神离家出走。

[田必伟：《藏族原始宗教观念试析》，刊1989年第3期《西藏研究》]

屋中火塘上立三块锅庄石，被视为“火神”之所在。锅庄石是三条宽2—3寸的长条石，上面刻有海螺等花纹，一端深埋地下，世世代代都不能动它。他们认为火神除了主宰家人温暖健康之外，还能使家庭富裕，因此对火神特别尊重……为了得到火神的保佑，即使不在火塘烧火的人家，也须立三块锅庄石。逢年过节，都要祭锅庄菩萨。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，刊1985年云南人民出版社版《中国少数民族宗教》]

牧人们很崇奉灶神，平时不允许把吃剩的骨头、肉渣和毛发一类的东西落在火上。在盛大的婚礼上，牧人一边向灶神奉献哈达，一边用颂歌向灶神表达自己的祝愿：

呵，这炉灶是八龙的中央，
外看是个普通火灶，
里面却是龙的宫殿，
灶子方如狮子抬头，
炊烟如狮鬃缠绕；
灶下方如老虎显威，
火舌如微笑的闪电；
灶中间如大象挺立，
铜锅盆杓像摆列的宝贝；
……
愿鲜红的灶火不间断，
祝茶的颜色更好看！

[刘一民、格勒、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

（冕宁县坝区的）“多须”藏族以锅庄为神灵之所在，藏历正月初一凌晨，各家的妇女睡觉，男的则要起来做饭敬灶神。其法是用瓦三五块或七块。平放在锅庄之旁，用柏香条架在瓦上。用火点然之后，再在瓦上面放一些荞面、豆腐、肉，并撒上酒和糌粑，边吹海螺、边念经敬灶神。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考察报告》]

藏族的灶神同家神一样，没有具体的形象，各个家庭里的灶神的位置也有不同：

1. 有的以锅台上边的墙为意向中的灶神的神龛，备加恭敬，若烧奶、茶等，先要向

墙上泼洒一些，然后再让人吃喝。其他做出的食物在人享用以前，也要献一点放在墙下的锅台上，让灶神受用。

2. 有的以厨房里的某一根柱子为灶神的的神舍，抹点酥油（有的每打出一次新的酥油，都要先抹在柱子上一点，意思仍然是灶神先享用），或者是挂一些干麦穗，或缠一点羊毛，或拴一节牛皮绳等。我在云南迪庆藏区考察时发现，这里的中柱特别大，大多可以二人合抱，直径在1米以上，每逢年节都要供祭一番，就是姑娘出嫁也要唱赞美“中柱”的歌，绕其三圈方可出门。一般在这个特殊的柱子上不挂其他东西，更不能挂脏东西。

3. 有的不设象征灶神的柱子和墙，而是以灶火本身为灶神的依附处。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社1990年版]

七、动物崇拜

在嘉绒地区，对牦牛的崇拜亦是多方面的：他们在石墙上面嵌上白石牦牛头，刚杀的牛头也往往供于房顶。在寺院、经堆之上，也供有刻上经文的牦牛头，虔诚礼拜之。嘉绒藏人还要过独特的祭牦牛神的年，名叫“额尔冬绒”，时间在藏历的11月13日，乃是传说中嘉绒先祖“额尔冬爷爷”的生日。额尔冬爷爷在传说中的事迹，与《格萨尔王传》很相似，由于他神通广大，能上天、入地、下水战胜各种妖魔，嘉绒人才得以安处。而额尔冬爷爷的原身（法像）即为牛首人身，所以每逢过嘉绒年时，土司、土官、守备、大头人家都要用而做一个2尺多高的牛首人身像，供于家中神主位上虔诚祀之。

[邓廷良：《嘉绒族源初探》，刊1986年第1期《西南民族学院学报》]

广大嘉绒地区，甘孜藏区，乃至藏东皆崇拜牦牛，而理塘则尤甚，不但墙头、寺院、经堆上供奉牦牛头无数，在妇女的头上亦戴2支嵌有珊瑚如牦牛角之银饰，令人一望而知其为理塘妇女。

[邓廷良：《嘉绒族源初探》，刊1986年第1期《西南民族学院学报》]

古代藏族人将野牦牛加以神化，把牦牛作为神灵或者是神灵的伴属、坐骑等。古代藏族神话里常把野牦牛叫做“星辰”，说它以前住在天上……。西藏一些土著神灵，如雅拉香波山神、冈底斯山神等都化身白牦牛；另外一些土著神灵的坐骑也都是牦牛，例如十二丹玛女神之一的勉尔玛的坐骑就是一头白牦牛，而只是化身牦牛或与牦牛有联系的神灵往往是最原始的土著神。至今在藏区很多山岭、房屋门槛上都摆置着牦牛角……甚至将敌人的物品，装入牦牛左角内施行一种叫做“牦牛伏魔法”的巫术。……甚至崇拜牦牛的某些器官，将它作神器，是牦牛被神化以后，人们借助牦牛图腾的神力，达到攘

除灾魔的作用。

[谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话探索》，刊1986年第3期《西藏研究》]

藏族牦牛图腾信仰与其他民族的信仰有不同的个性特征。其他民族只要某种动物成为某民族的图腾，该氏族便有不准杀害捕猎图腾动物的禁忌，对作图腾的动物统统敬作神灵和祖先。藏族的牦牛图腾并不如此，虽然由于牦牛与人们生活的密切关系和牦牛作为异己自然力量的幻化导致了牦牛成为图腾，但成为图腾之后，人们并没有禁杀禁猎或者禁止役用牦牛的种种禁忌。这是因为牦牛是高原上主要的役用畜和食用畜，牦牛成为图腾的过程也就是它被藏族先民驯化成家畜的过程。假如存在上述禁忌，对于高原居民的生活将构成很大的威胁。图腾崇拜也不外是经济生活的反映，如果它违背了这条原则，就必然在信仰仪式的某个环节做适当的变通。因而牦牛图腾的特别性只不过是共性的一种特殊表现方式，实质上它也遵循图腾制的种种禁忌，只不过采用一种变通形式。他们把被禁杀图腾类动物的禁忌观念，加以抽象和集中，从众多的牦牛中选出一种牦牛“代表”作为“神牦牛”，放生山中，禁止捉杀，并以此表示于图腾动物的禁忌。这种观念的最高体现，是把神牦牛的崇拜观念抽象化，用对牦牛的尸体、牛角等物的禁忌和崇拜，代表对群体牦牛的禁忌和崇拜；或者用一种观念领域内的耗牛来代替实体牦牛；并把图腾崇拜与自然的山神崇拜结合在一起，于是就有了白牦牛的种种神话。

[谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话探索》，刊1986年第3期《西藏研究》]

在拉古萨的羊房子①，藏族居住的房子都是三层楼，楼下关牲畜，楼上是锅庄房，屋顶为“人”字形屋盖，瓦而。在屋檐之下的房子四角，装饰着牦牛角，在角棱两而一边一只，有如牦牛之角。也有把两只角不放在楼角上的，而放在另一而，我在接兴堡子看见，堡子上耸立的高碉楼的顶端，除了四角皆放有白牛子（白石）外，在楼角处，也装镶了四对牦牛角，我问了几位老年人，他们说是菩萨牛和菩萨羊的角，或者是许愿的牦牛角和羊角，是为了保佑人畜平安。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民研所1982年编印，打印件]

多事羝羯之神，人信巫觋。

[《旧唐书》卷一百九十六上，列传一百四十六上，中华书局1965年版]

重鬼右巫，事羝羯为大神。

① 拉姑萨和羊房子，以及后面文字提到的接兴堡子皆系地名，在四川省冕宁县泸宁区境内。

[《新唐书》卷二百一十六上，列传一百四十一上，中华书局1966年版]

"尊狗"的习俗，到目前仍在某些藏区存在着。

白马藏族每当新年正月初一凌晨"祈水"时，必先喂狗，对狗以示崇敬。

大部分藏区至今，人们在每年青稞收获后，第一次磨出的糌粑先喂狗。

我们在藏区随处可见到狗类成群，到处狂吠、鸣叫，仿佛如入无人之境。这是因为藏族人们禁止打狗，禁止吃狗肉，让狗自生自灭的缘故。

[林继富：《藏族犬图腾浅谈》，刊1988年第2期《西藏研究》]

兼御史大夫韦伦奉使和蕃，以御使苟曾为判官，行有日矣。或谓伦曰："吐蕃讳狗，大夫将一苟判官，何以求好？"论处奏其事，今上（德宗）令改狗为苟。

[林继富：《藏族犬图腾浅谈》一文中所引《封氏闻见记》，刊1988年第2期《西藏研究》]

白马藏人崇拜熊，认为各种鬼怪都惧怕熊，所以巫师在施巫术的时候，也以熊头为面具来武装自己。

[宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版]

第二节　祖先崇拜

一、家神崇拜

白马藏人祭祀祖先即家神，尚无具体的实物象征，没有神祖牌。只是在每家的火塘正上方（东墙）有个神柜（即碗柜，内装碗、盆、灶具等）。柜上置一方形木斗以点香。香是燃一种柏树枝，名曰"柏香"。柜后墙上贴剪纸，剪纸的内容有牛、马、羊、猪、鸡等，有的还有日、月，富裕人家则贴于神柜前面。另有一个碗，内盛麦、荞、青稞等粮食，据说是祈求"五谷丰登"和"六畜兴的"。富裕之家亦有点"神灯"的，天黑点燃，睡时吹灭，时间极短。一般人则以"松明"及火塘燃柴照明。神柜与火塘之间，人是不能横过的。每天早晚两餐，由祖父或父亲先用筷粘一点饭向着神柜一扬，表示敬祖。吃酒时，也要用中指蘸一点酒，向上一弹，表示敬祖。

腊月二十日到次年二月初五这段时间中不得耕地，因是死去的祖先耕种的时候，腊月二十日这天要准备好各种粮籽，呼唤着祖先的名字，叮咛："瞎子要牵来，瘸子要背来"（不要遗漏之意），然后献上种子。春天花开之时，则为死人过年节日；如在这段时间死亡，乃是命好的表现。

平辈的人的魂魄叫“说马”，祖先的魂魄称“神灵”，名“拉色”。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川民族研究所编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

家神又称根子，房神，所谓“灶神”或“火神”，实际上也是家神。

家神没有具体的形象。……家神惟一的拜托就是在厨房里，在灶旁边的一根桩头上捆绑着麦秆、杂木、鸡尾毛等东西，这就象征着是家神。对它人们只能默默地加以祈祷。家神也在冥冥之中保护家人发财致富，平安无事。对家神最重要的是勤于供养，首先每年有三次大的供养：第一次是在庄稼出苗时期，从地里拔出几株最好的苗放在柱头上；第二次是庄稼已经长高，豌豆已经开花之际，同样是拔几株最好的苗架（若是豌豆则必须已开始开花的）插在柱头上；第三次是秋收的时候，在还未开镰收割之前，从地里选择几株最好的麦穗或豌豆供在厨房的柱头上。平时家中吃什么东西，在没有吃以前，要先在柱头上放一点，若吃鸡蛋，则把蛋壳倒扣在一根细木棍上，捆在柱头上，其目的是请求家神与家人同甘共苦，随时保护家中的一切财物，并与家人一同下地种好庄稼，夺得丰收。

如果家中增加了新成员，如娶妻或赘婿，首先必须到厨房里去向柱头上的家神拜托物敬献哈达，并当着“家神”的面，喝一碗这家人的茶或奶，以表示从此向这家人投降，永不变心，请求家神收下这个新的家庭成员，给予保护。

为了使家神安心于家中，必须保持厨房里的清洁卫生，特别是在灶头上面不能任意堆放脏的东西，否则家神就会发怒，招致家中的人突然患病或遇到不幸。甚至会使家神离开这个家庭到别的地方去。如果平时保持厨房和家中的干净，又勤于供养家神，那么家神是很乐于庇护一家人的，因为家神实际上就是家中不可分割的成员。这种家神，最早产生于祖先崇拜时代。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

藏族家家户户都有家神，供于神龛之内，经常点酥油灯、献净水、烧香、煨桑。岷县（在甘肃省）的乡村中，也是家家都有家神，但所供家神的画像就不一定家家都有，往往是同姓氏的好多家，只有一家供着家神的画像。

[谈士杰：《本教、藏传佛教与岷县汉族群众之信仰》，刊1989年第3期《青海民族学院学报》]

每年藏历的春三月，各寨以家族为单位①，设祖先之神位，由巫师白莫念经请灵，长老朗诵宗（或家）谱，并请祖宗前来领取一年的“衣禄”。然后各家到大门外（或帐房外）抓一把杂粮，分九次洒在地上，并将吃剩的酒肉，洒在门前（帐房前）或村寨外的

① 原注：原来是一寨一宗，后来是一寨有几个宗，由血缘氏族变为地区村寨。

路口，一直洒到坟场。

[王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，刊1982年第2期《西藏研究》]

藏历年的六月十六日和十七日这两天，天不见亮就去背水，要背最“干净”（即清洁）的水来烧茶敬祖先，还要准备一坛酒，杀两头肥猪，在山上找一个地方举行祭祀。老早、老早的时候，据老人说，还必须杀两个人来祭祖先，杀那种老了、无用的。

[杨光甸：《张家老房子的老人话沧桑》，刊1982年西南民族学院民研所编印《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》]

庙顶堡藏族非常崇拜自己的祖先，家家户户都供有祖先的灵牌。父母死后若干年，当子孙后代积累了一定数量的财产后，便请宗教职业者“黑叭”做“帛”，隆重超度死者亡灵，送他们到西方极乐世界。

[陈明芳、王志良、刘世旭：《冕宁县庙顶地区藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

在藏区，每家每户都要根据家庭的经济条件在大门的门垛内供奉一尊神像，谓之供门神，早先，有些家庭在门框的上方放置一只羊头，羊头上缠以五色羊毛。羊头是请咒师放置的，叫做“封天门地门”。

在农村，几乎所有的农户的大门上，都置有牦牛角和鹅卵石。每年秋收之际，开镰第一把穗子要供在门神前。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭神习俗》，刊1989年第4期《中国藏学》]

凡是藏族居住的地方，不论城镇、乡村还是收区，都有各自供奉的故里神灵——“里神”。甚至只有一二户人家的偏僻地方，也有自己的“里神”。逢年过节等大的吉庆日要祭“里神”，平时在每个月中也要定时祭祀。祭“里神”时，所有的人不分尊卑高下都要参加。此外，婚丧嫁娶，驱瘟除邪等等重大活动时，也要祭“里神”。祭祀“里神”时，要焚烧柏香枝，插风幡。形式大体与祭祀“碛载”[①] 相同。侨居他乡的藏族，则把“愿神”视为“诞神”。要定期遥祭故乡的“里神”。这种习俗流布很广，凡没有塔垒或殿堂等专门祭神之处的，均在屋顶上或是在房舍的附近，找一个干净清洁的地方，垒起三个小石堆，面向故乡遥祭“里神”。当然，也要焚烧柏香枝等香料，并撒青稞。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭神习俗》，刊1989年第4期《中国藏学》]

① 碛载，又译拉则，即玛尼堆。

家神是与人关系最为密切的“朝夕相处”的神。……家神的主要职责是保护家庭平安，发财致富，家神一般没有固定的神位。在有些场合下，家神还充当战神和财神的角色。家神和家神可以发生战争——先决条件自然是两个家庭是仇家，这两个仇家互相放咒，动刀动枪，家神作为某一家庭的保护神，也参与这种战争。

家神的另一职责是守住自家的财富。好的家神可以帮助主人找来财富。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

二、灵魂崇拜

藏族先民认为万物有灵，还表现在认为人的灵魂可以离身，而且比在原体上更有力量，同时认为，离体的神魂一部分可以寄托在它物之上，成为神魂寄托处。神魂是生命的根本，故又称“命魂”。神魂有了寄托处，不但生命有所依靠，得到了保障，而且寄魂处还可产生超自然的神力。如《格萨尔史诗》中，格萨尔打倒了魔国的鲁赞，将他捆起来，忽然鲁赞的寄魂鸟飞来，碰了一下鲁赞的嘴，被梅萨看见了，便叫格萨尔赶快把鲁赞杀了，若再迟一点动手，就杀不死他了。

原始巫术相信欲施害于人时，则先破坏其寄魂物。那样，人便会失去灵性，易为所制。如《格萨尔史诗》分部本《霍岭大战》中，霍尔国首领三帐王的寄魂处为白、黄、黑三条野牦牛，格萨尔各砍掉其一双牛角，三个霍尔国首领都病了；格萨尔又在三只野牦牛头上各钉一只钉子，然后又用绳子把这三只野牦牛拴在一起，给它们披上死人的衣裳，霍尔国三首领顿时头痛昏倒。

有生命和无生命的，均可以寄托神魂，如《格萨尔史诗》的分部本《保卫盐海》中，就有这样一段关于各种寄魂物的描写：

祸事不止这一件，
提说起来真伤心，
我们寄魂的柴火无光泽，
寄魂的树木都被砍断，
各种不同的寄魂鸟，
一声不叫全死完。
十三只寄魂红野牛，
嘴流鲜血呼吸断；
寄魂大海干枯了，
寄魂石裂滚下山。

这些无生命的寄魂物，还有寄魂山、寄魂海、寄魂树、寄魂箭、寄魂帐幕、寄魂城堡、寄魂刀等等，不胜枚举。

又说人的神魂，可以附在鬼神身上，鬼神也可以把它的神魂寄托在人的身上，《格萨

尔史诗》中就常有作战时请畏尔玛战神的战魂附在身上的描写。因为人们相信如果畏尔玛战神的战魂附在人身上，既会帮助战胜敌人，也会得到战神的保护，不致受伤和死亡。另外藏族的原始巫术中有一种降神法，也是说人鬼附体。巫师装作昏迷之状，为人代传神言，指示休咎……鬼神的神魂也可以附在其他器物之上，如像《格萨尔史诗》中，就常常说格萨尔大王的武器上，都附寄着许多精魂。把武器神化了，故产生了很大的威力。

[刘立千：《从"格萨尔史诗"看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

穷居[①] 神魂依于鹏，
仲居神魂依于龙，
且居神魂依于狮，
达让神魂依于虎，
弟兄们的神魂依于象。

[《格萨尔王传·赛马登位之部》，四川民族出版社1981年版]

鲁赞[②] 说道："……在我的仓库里，有一装满癞子血的人头碗，用这个碗打翻了，我的命根子海才能干；……在我的仓库里，有一把金斧子，这个金斧子砍三次，我的命根子树才能断；……在我的仓库里，有一支玉羽金箭，用这支金箭来射，才能射死我的命根子野牛；……我的姐姐卓玛，她的命根子是一只玉蜂，在珊瑚瓶里，把这只玉蜂杀死，她才能死。我的妹妹阿达拉姆的命根子是一条蛙头玉蛇，砸烂了它，她才能死。我的弟弟利雏的命根子是一支箭，砸坏了它，他才能死。"

[王沂暖译：《格萨尔王传·降伏妖魔之部》，甘肃人民出版社1980年版]

"董"[③] 氏属土，灵魂托于鹿；
"竹"氏属水，灵魂托于牦牛；
"扎"氏属金，灵魂托于野驴；
"廓"氏属火，灵魂托于山羊；
"噶"氏属木，灵魂托于绵羊。

[噶玛顿列：《常用星算宝瓶》，四川民族出版社1990年版]

① 穷居为藏文幼系的音译，仲居为中系的音译，且居为长系的音译，有时也译大、中、小系，即岭国王族的族系。述让为岭国一部落名，亦为岭国一个分系，格萨尔为穷居系后。

② 《格萨尔王传·降魔之部》中魔国国王，因他掠走格萨尔爱妃梅萨裔，因而引起战争。

③ "董"以及后面的"竹"、"扎"、"廓"、"噶"，皆系指古时藏族的五大神姓，有的史书又称是六大神姓。

冕宁县联合公社一带的藏族人认为：人死后，灵魂作为一个精神实体，存在“天堂”和人间。它们有的在人间流荡，变鬼害人；有的则升天成仙。鬼的名字很多，一般以死因命名。由于它常作祟加害于人，故人们都把生活贫困，病魔缠身、凶死、自杀、冤家械斗等现象之因，除归为和本人命运有关外，常归为与恶鬼有关。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民族研究所油印件]

藏族有一种体神，又称命神，是灵魂崇拜的形式之一。[①] 其中又分男神和女神。前者附在右肩上，后者附在左肩上。这种命神犹如一盏灯，故曰命灯，这是人能够生存的气息。肩上必须清洁，不受刺激，不能挑东西，不能扛东西，这样才能象征生命不息。如果以肩扛、抬东西，或者遇鬼怪惊吓而颤抖，命灯就会熄灭，人也会死亡。

[宋兆麟：《巫与巫术》，四川省民族出版社 1989 年版]

藏族人们认为人的灵魂像风一样四处游荡飘动，但是它又有寄附物，其最主要的寄魂物有以下几种。

1. 灵魂依附于鸟类

藏族人们以鸟类作为灵魂的处所在民间相当盛行。

1987 年元月份，我在工布江达县雪卡区结束调查时，一位新结识的藏族同胞送给我一只大公鸡。临走时他告诉我，不要伤害它，更不要杀它，他说如果我伤害了它，或杀了它，那将对我不利，我会出现与鸡同样的命运。

藏族民间故事《鹦鹉》讲述了一个宰相的儿子与一个国王的儿子外出打猎，他们什么也没打到。后来宰相的儿子拾到一只鹦鹉的尸体回来，于是就出主意说：“王子，我们不是都会借尸还魂的法术吗？”王子同意了，立刻默念咒语，瞬间灵魂钻进鹦鹉的尸体。鹦鹉活了，飞向蓝天，而王子的尸体却留在森林里。等“王子”飞回森林，却找不见自己的尸体，也不见宰相的儿子，只得向前飞去，在小河边发现宰相儿子的尸体躺在水里，已经泡得发白。这时他才醒悟，中了宰相儿子的诡计。宰相儿子骗取了他的尸体，变做王子回转王宫。最后王子又通过计策获得了被宰相儿子骗取的灵魂，王子夫妻团聚，宰相儿子却永远变成了鹦鹉。[②]

《马佚次旦》讲，从前后藏有个头人叫康嘎德瓦，他在外而当宗本。却把妻子桑姆珠玛丢在家里，后来她爱上了马佚次旦。头人得知这个秘密后，杀死了次旦。次旦死后，他的灵魂变成了一只小鸟，有一天，康嘎德瓦正骑马过桥，小鸟从桥下窜出来惊得他的马

① 西藏的原始宗教与其他民族的原始宗教一样，是相信人死后灵魂不灭的，从大的范围来讲，家神崇拜和灵魂崇拜，都是属于祖先崇拜类。因此我们将其文摘列入家神崇拜类，而此处宋兆麟认为系灵魂崇拜方式之一，故我们将其列入此类。

② 原注：《格顿王子》，中国民间文艺出版 1989 年版。

胡蹦乱跳，老爷从马上摔下来死了，后来小鸟嘱咐桑姆珠玛按照它的主意去做，果然小鸟变成了次旦。①

在《格萨尔王传》中，描写嘉绒被宰巴·梅乳泽所杀，但是他的灵魂不死，因为他凭附于一只小鸟身上。

《青蛙》故事中有这样一个情节，当青蛙要娶头人女儿时，青蛙跑回家来，嘱咐父母："头人命令我去找小马驹。我走了以后，你们老两口每天给孔雀翎毛烧香，如果翎毛越来越青翠，我在外边就平安无事，一定能够回来。"②

藏族人们认为鸟类可以寄寓人的灵魂，不是没有理由的，因为藏族的原始人们对鸟类有过极盛的崇拜。他们认为鸟是连接神界与人界的梯子，同时藏族人们对鸟的崇拜也是对蓝天的崇尚，蕴含着藏族先民的自然崇拜与动物崇拜已熔为一炉。他们通过周密的观察和狩猎以后的经验，认为鸟类的许多优点都是人类望尘莫及的，于是羡慕与渴望的感情交织着，产生了虔诚的膜拜，经过藏族先民的精心构思使鸟类被赋予了全新的文化意义，其中能附魂就是一例！

2. 灵魂依附于神树

藏族以神树为天下的灵魂依托物在民间风俗、民众的信仰里也到处存在。

1988年5月，我去林芝县附近的神山——边锐山进行调查，在山北面的山腰上我们发现一棵挂有很多箱子的大树，此树被藏族人们看作神树；箱子里装的是小孩的尸体，据说是当地藏人们认为此树能够寄附人们的灵魂，尤其是小孩的灵魂。

在藏族民间故事中，也反映了人的灵魂依托于神树的观念。

《六兄弟》故事讲，既聪明又勇敢的六个结拜弟兄去周游世界。一天他们来到三岔路口，商量着：过去我们一块行动，已增长了不少见识。现在我们分散行动，三年后的今天在这个路口相会，畅谈各自的经历。六个少年都在路口依次栽了一棵生命树，决定相会时谁的生命树枯萎了，谁没有来大家都要去找他，然后各奔东西……三年后，五个兄弟聚在岔路口，却不见猎人的儿子。一看他栽的生命树也枯死了。五个青年猜想他遭到了不幸。星算家的儿子一算，说猎人的儿子早已死了，尸体放在一个距水不远的洞里……③

对树神的膜拜在藏族民间有着悠远的历史，围绕着神树相应地产生了许许多多的文化现象和宗教意义，藏族认为人的灵魂依托于神树同样是基于宗教的功利主义。

3. 灵魂依附于宝物

《尸语故事》中的《真赛》故事讲，某地有个国王和一个名字叫"真赛"的平民。

① 原注：《西藏民间故事集》第1集，西藏人民出版1995年版。

② 原注：《格顿王子》，中国民间文艺出版社1980年版。

③ 原注：《西藏民间故事集》第3集，西藏人民出版社1989年版。

“真赛”是很聪明、机灵的意思。一天，国王把该平民叫来说：“我叫真赛，你怎么也叫真赛?！你既然叫真赛，一定很机灵。那么，你来偷我颈上挂的灵魂玉吧。若能偷去，我把半壁江山给你，如果偷不去，你的妻子和家产全部归我了！”平民真赛答应照办，于是巧施妙计，在国王的重重防护下，将灵魂玉偷来了，谁料国王不但不给一半江山，反倒要杀真赛。真赛气急，将灵魂玉摔破，国王便死了。

《山这边的少年和山那边的姑娘》讲到一个情节，当姑娘出嫁的时候，阿爸尽自己的积蓄，买了名贵的首饰、衣物，把女儿打扮起来，然后又把珍珠项链给女儿戴在脖子上，慎重地嘱咐她：“孩子，现在你该去做人家的新娘了。这串珍珠项链，是你阿妈留给你的纪念，也是你灵魂附在上面的通灵宝，千万不能丢掉，要是丢了，你的小命可就没了。”这话被后妈听到了，当她们离开家来到一个湖边，后妈就朝女儿大嚷：“麦，普姆！今天早上你阿爸给你的珍珠项链，好精致，好漂亮啊！拿来给你阿妈瞧瞧！”大女儿不给，狠心的后妈就一把抢了过去，“噗”的一声，姑娘像被砍倒的树一样倒在地上。①

《热秀干波》也蕴含着同样的文化现象。国王让老太婆的儿子去偷他的灵魂玉，说：“你儿子真有本事，让他今晚来偷我的命根玉好啦！”老太婆走后，国王想：“嗨？命根玉要是丢了，可不是闹着玩的……”后来他果然偷到了国王的命根玉。②

这一类型的灵魂寄寓物与前两者有着明显的不同，它的宗教意义淡薄了，而社会意义却增加了。对于穷困潦倒的人们来说，他们把自己的灵魂寄寓在这些贵重的宝物中，只是他们在文学中所采取的手法，是希望、羡慕的流露，也是他们痛苦生活的呐喊，尤其是死后把灵魂寄寓在这些宝物上，表现得更加强烈。对于贵人来说，他们把自己的灵魂寄寓在这些宝物之中，却是他们财富的昭示，权力的象征。于是我们可以得出结论，这个类型的灵魂观念的形成是比较晚的。

4. 灵魂依附于牛

在藏族《格萨尔王传》征服霍尔一部中，出现了黄、白、黑三种野牛，它们分别是霍尔三王的“命根子”。格萨尔在与他们作战时，首先把野牛角砍下，霍尔三王就痛倒了。同时又在野牛的头上钉上钉子，最后用绳子把三只野牛拴在一起，披上死人的衣服，霍尔三王就像被铁锤把脑袋砸裂一样疼痛难忍。

5. 灵魂依附于神山

《格萨尔王传》中的格萨尔的寄魂物是格卓山。

念青唐古拉山神是金刚手恰那多吉的精魂。③

---

① 原注：《西藏民间故事集》第3集，西藏人民出版社1988年版。

② 原注：《西藏民间故事集》第1集，西藏人民出版社1985年版。

③ 原注：[奥地利]内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪与神灵——比较宗教教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑。

在藏族的民俗和宗教领域，他们认为圣地拉萨的三大岭中都各自寄托着宗教圣人的灵魂。其中药王山是密迹金刚的魂山，磨盘山是文殊师利的命山，而红山则是观世音菩萨的命山，他们又是西藏的三大保护神。

在藏族能够寄寓人们灵魂的远不止上而听到的几种，还有巨石、湖泊、虫鱼等等。在此不一一述说。

然而当我们涉猎到藏族这一文化领域，却发现他们的灵魂观念远非上而这些所能概述得了的，下而我们再来看一看一些现象，也是藏族灵魂观念的重要组成部分。

著名藏学家噶尔梅·散旦博士在所著《本教历史及其教义概述》中说："由于有了三姐米堪玛尔和她的丈夫孜巴东虚才使得人类能生存下来。这对夫妇共有8个后代，他们为人类最早的祖先。五姐谢萨那玛是生命女神，她有12个后代，在他们中间我们可以找到颇拉米孜——父神，玛拉布孜——母神，尚拉郑钦——舅神，格拉达玛——家神，再加上索拉年钦——生命神被称为五尊守卫神。索拉是七姐的一个儿子。每一个人一出生就有这些神附在身上，索拉在头上，颇拉米孜在右肩，玛拉布孜在左肩，格拉达玛在头前，尚拉郑钦在头后。"因此藏族人们认为一个人是由多个神（灵魂）组成的一个集合体，这种观念在藏族的精神文化中有着大量的遗存。

在《格萨尔王传》中，北方路赞王有三个寄魂物，即一棵寄魂树，一头寄魂牛，一个寄魂海。

史诗中霍尔人的"生命"是一块铁或一块白石，但是它也有一"树魂"或"鱼魂"，为了战胜他们，必须打铁或砍倒树。为了制服阿达拉毛，格萨尔使其黑湖干涸并砍断了其"树魂"，但她还是活下来了，因为她在黑绵羊身上还另外有自己的灵魂和"命座"。

在藏族的一个家庭中，九个儿于都有相同数量的"马魂"、"牛魂"和"鸟魂"，而马、牛、鸟都与儿于同庚。除此之外，他们还有九种树魂和九种湖魂。①

藏族的一位喇嘛教祖师曾有一山魂和一座命山，别人在那里掘土就会使该喇嘛卧病。②

在藏族的民间故事中，也能找到一个人有多种灵魂寄寓物的蛛丝马迹。

在《女神贡堂拉姆的传说》讲，女神贡堂拉姆为了要琼吉的情人嘎丹做她的丈夫，就把他的魂勾去了。琼吉一气之下自杀了，她的灵魂也晃晃悠悠地跟着丈夫进了贡堂寺。琼吉为了见到丈夫，就把自己的灵魂寄寓在拨火棍、扫帚和搁桶石上。于是相应地出现了故事中变形的情节。

《泽玛姬》中讲述道，王子和仙女泽玛姬结婚后过着幸福的生活。不料却遭到女妖的嫉妒，害死了泽玛姬。但泽玛姬灵魂不死，很快变成了金莲花和大核桃树与女妖进行斗争，后来终于战胜了女妖，夫妻团聚，杀死了女妖。③

藏族的灵魂观念的总的思想倾向即是认为人的灵魂可以暂时离开人体，他们把生命

①② 原注：石泰安著，耿升译：《西藏的文明》，西藏社会科学院汉文文献编辑室编印。

③ 原注：《泽玛姬》，中国民间文艺出版社1982年版。

理解为具体物质的东西，有具体的体积，能够看得清，摸得着，能够藏在别的物体之内。这样理解的生命，不必要一定在人的体内，它可以离开身体通过远距离的感应或操作而继续使人体保持生气勃勃。只要被称之为他的生命或灵魂的物体不受伤害，这个人就活得好，如果这个物体受到伤害，该人就受到伤害。

[林继富：《生命的归宿——藏族灵魂观念试析》，刊《邦锦花》1990年第3期]

灵魂具有固定的外形（有形）。尽管如此，它寄寓于不同的物品中。如在木头、石子、骰子、珊瑚等物品中，它而临着被杀灭和遭受失败的危险。它可以解体，具有纯属于它的光芒，可能需要食物。灵魂可以无所不在地出现，因为它可以存在于任何地方。

[图齐、海西希著，耿升译：《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社1989年版]

第二章　藏族的巫师与巫术

第一节　巫　　师

一、巫师之类别

1. 白布·劳北

白马藏人称自己信奉“北布”（或译为“白莫”），“布”是万灵总神的意思，他们崇拜日月、山川，确实处于万物有灵的原始宗教阶段。

“白布”掌握文化，白马藏人要学文化，必须拜“北布”为师（对北布，白马藏人用汉语叫“道士”）。《北布经》是用藏文拼写成的，从字母学起，能拼读一些经典，会念经就可称“北布”。出师典礼十分隆重，敬神请客，并向本师献贡礼。

如“北布”不仅能念经，而且会祭神，放鬼、叫魂、禳灾、卜卦、咒仇、主持婚丧，就可以升级为“劳北”（汉译为法师、老师傅）。老年有学问的“劳北”，又称“白该”。“北布”和一般的“劳北”都是普通人兼任，不是脱产的宗教职业者，只有极个别的，有名望的“白该”不从事生产劳动。他们都没有庙宇或专业集会处，平时都各居家中。

白马藏人日常生活、生产活动，多要请“白布”作法，报酬是付给祭祀牲畜，如牛或羊等的头、蹄或皮，外给一点粮食及少许的牛羊肉。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

白马藏人的天地鬼神观念强，相信万物有灵。认为道士就是沟通人间天上关系的特殊人，他能念经、降神、弄鬼、治病，能知祸福吉凶，具有超自然的能力。每个寨子都有几个道士，这些道士，在白马藏区称之为“白布”。道士祭祀时，除宰杀猪、羊、鸡外，还用纸剪成猪、羊、鸡或在纸上画神鬼，贴在神山、神水、要道、屋门、房顶等处烧化，以祭神驱鬼消灾治病。

白马藏区除木座乡接近汉区修有庙宇外，白马乡等地无庙宇，只有在火塘、楼上设有“白布”的“祭祀室”，其他“白布”的祭坛均设在旷野或森林等处。

[牛瓦（白马藏人）：《我对本民族族属问题的意见》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（二）]

2. 拔孜

小鼓和尚（藏名为“拔孜”、“扒仔”）即巫师，因其常使用之法器，为一单面短柄之小鼓，故当地藏民以此区别于藏传佛教之大鼓喇嘛。盖喇嘛使用之法鼓要大些，是双面，故又叫大鼓和尚。小鼓和尚做法事，并杀牛、猪、羊、鸡敬神，祭祀时只取这些牺牲的心。其余的皮子、头、开胸肉等则可归小鼓和尚所有。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

3. 拉巴（拉娃）

在安多多玛部落过去有不少“拉巴”，据说在“文革”前，安多县多玛区，每个乡至少有两个拉巴。在安多县扎莎区的马登乡，一度曾有过六七位拉巴。

“拉巴”译为汉语就是“神人”或是“神汉”的意思。拉巴在部落中的主要作用是为人治疗疾病。

平时拉巴这种巫师在部落中和其他牧民一样，都从事生产劳动。有的拉巴甚至非常贫穷，平时以要饭为生，拉巴在为人治病后能得到一只羊，也算是很高的报酬了。一般是提供一碗青稞和一块酥油作报酬。

一般说来，寺院里的僧人和民间的藏医都是看不起拉巴这类巫师的，一些僧人认为：拉巴属于外道，死后其灵魂无法脱离躯体，也升不了天的。民间藏医们则认为除狂犬病而外，其他的病，拉巴都治不了。

[格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

西北藏人称“拉娃”者，即神人之意。那即是说：一个人能使某一神下界附在他的身体上为治病禳灾，推断吉凶祸福等……

我的房东，因为夫妇常失和，有时且以白刃相向，请人占算，说是宅子里有毛病，需要禳解，请的这位“拉娃”是一个青海保安人，平时做些经纪佣人工作，专替草地来的藏民与来收买毛皮的汉回商人跑腿，从中取得一份利润以维持生活。有人请他禳灾解难，他便执行“拉娃”之任务。房东在其未来到之前，则按其所属准备下一盆火，一个锅，一碗酥油，一瓶酒，东西还算简单，“拉娃”到后，披起一身彩衣，口中念念有词，坐在那里浑身不住发抖。这样继续一会儿，忽然“噢！”地一声狂叫起来，我在旁参观受了这骤来的刺激，吓得不由将头一缩，“拉娃”见我这种情形，忘其所以地笑了，但立即整容肃立地说：“神来了！”他从腰间抽出一把刀，伸出舌头，在上面横划一刀，鲜血津津流落地上，随即将刀上血迹擦净，插入鞘中，将油锅置火塘上，一面口中念念有词，一面行走，锅里的油热透之后，他即取其酒瓶，猛向锅中倒了少许，“腾”的一声，火焰直触屋

顶，这样相连数次，锅里的油还剩下一半。他令人将油锅搬至户外，在那里仍照样动作。到最后，又把锅中剩余的一些油，急忙倒入一个预先掘好的坑中弃埋了，这样，宅内的凶煞除尽，再也不会从地下出来作祟了。大家重新回到屋里，他复坐下又念诵一阵，张口打了一个呵欠，遂失去了神的威力，恢复了常态。

[于式玉：《"拉娃"：西藏人的巫师》，刊1946年第1卷第6期《风土杂志》]

4. 阿什、帕比、普米

联合公社的藏族巫师有两种，分别称之为，"帕比"、"阿什"。早期还曾经存在过一种称为"普米"的巫师，但很早就已绝迹了。"帕比"和"阿什"至今犹存。根据调查分析证明："普米"是柏木依人古老的巫师。"阿什"则是他们由原始宗教向喇嘛教（西藏佛教）过渡时期出现的。"帕比"多存在于纳木依人中，他们保留了许多古老的原始宗教文化，但也接受了许多喇嘛教文化。

[伍呷：《冕宁县联合公社藏族的宗教》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

阿什和帕比分别是纳木依人和柏木依人（川西南藏族）的祭司。柏木依人曾有一种古老的巫师——普米（又译柏米），专事跳神禳鬼。阿什当是从普米演变而来的。阿什有种类繁多的手抄藏文经典，帕比则没有，在与喇嘛教的关系方面，阿什要比帕比更为密切一些，但在实际的宗教活动之中相较，二者的区别是并不很大的。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教述略》，刊云南人民出版社1985年版《中国少数民族宗教》]

九龙藏族都崇信本教，仔细调查还发现有一种古老的宗教职业者——祭司"阿什"（或译阿轨）和"帕比"（或译帕子）。这些祭师和藏传佛教的喇嘛一起担任着九族宗教的主角。

这种"阿什"和"帕比"都不懂藏文，其中"阿什"可以用藏话念诵经文，但不懂其意。

[伍呷：《九龙藏族社会的历史考查》，刊西南民族学会1985年编印《雅砻江上游考查报告》]

在"帕比"和"阿什"之前，还有一种叫"普米"的巫师，他们是冕宁县纳木依、柏木依藏族在未接触喇嘛教之前，本地土生土长的一种巫师，不懂得藏文经典和口传藏文经。

据说一位颇有法力的"普米"，能与若干神通广大的林中鬼怪为友，他的责任和尊荣也与其所交的林中鬼怪多少成正比。在当地藏族的记忆中，有一位叫阿吉雍中补扎的

“普米”法力最大，他不仅能空中飞行，而且可以呼风唤雨。据一位叫牛马章的“阿什”告诉我：“很早以前，阿吉雍中补扎还是拍木依族的一个普通人，后来他失踪了很长一段时间，有人在森林中发现他疯疯颠颠地四处游走。这一消息在寨子中不胫而走，好奇者便偷偷跑在森林中去探查究竟，一个眼尖的人看见阿吉雍中补扎手拿一串念珠，腾云驾雾地消失在森林深处。从此‘他能飞天入地’，便在寨子中传开，寨子中的人们都知道，他已成为‘普米’巫师了。后来，阿吉雍中补扎普米四处行巫，每次他都得到许多酬劳和丰盛的饭食，据说他每次可以吃完一头整牛。不过人们心中都清楚，这不会是阿吉雍中补扎普米一个人吃完的，暗中还有一对帮助他到处行巫术的林中鬼怪帮忙吃的。”

被我采访的对象陆都阿若告诉我：法力高超的“普米”，能唤来森林中的鬼怪去对付他们所选定的受害对象，有时为了获取丰厚的报酬而行巫，以致害死人命，行巫次数愈多，害人也愈多，因此“普米”很少有安然无恙而度过一生的。朝吉雍中补扎普米在晚年时也受到了报复：正巧平时帮助他行巫的那一对林中鬼怪施法把他送到雅砻江心的一个巨石上，朝吉雍中补扎无论怎样念咒施法，都飞不起来，离不开江心石回到岸上。他知道自己过去在行巫时，害过不少清白的人的性命，这次施法失灵，肯定是遭天谴。最后他在石上大声地呼喊，希望以后不要有人来继承他的这种职务。这样过了三天三夜，人们发现阿吉“普米”连同江心石一齐都不见了。从此“普米”巫师在这一带就绝迹了。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民族研究所1983年油印件]

5. 本教巫师

余此次考查大小金川，在嘉绒区有所谓“共伯”、道坞语区有所谓“奥外”者，均为信奉钵教神祇之一派，吾人可名之曰“钵教巫士”。此种“巫士”，衣饰与常人同，除奉钵教之神祇外，兼奉各地之山神。与羌民端公，罗夷之毕母所奉之地方神祇相同，巫事所执行之任务，与钵僧不同，而偏重于日常生活不安现象之祈禳，故他们与钵僧并行不悖也。最可注意者，为此神巫对于钵教并无根深蒂固之信仰。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

余以民国三十一年十一月八日编注：公元1942年至绰斯甲，适土司纳坚赞为其亡父旺尔杰纳武延僧超度……主此坛者为钵僧斯道克尔丹，该僧系擦斯都人，斯时年龄已五十岁。据称其少无师傅，亦未去卫藏求学，然以修炼功夫闻名绰斯甲一带。土人言，当其法缘至时，拳握硬木或石，能紧为粉碎。又能摄鬼，剥其毛皮，收其血，置三角铁盒中。又言此僧无寺院，仅于擦斯都一岩内，掘洞以居。饮食无定，虽餐露饮雪，亦可度日。然余所见彼在官廨所食者，则一日三餐乃大米饭也。食器为一人骨之皿，虽据米饭，亦不用箸。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

本教巫师是祭祀祈祷的主持人，在自发本（笃本）时期，是由部落的首领来兼任，至于收妖捉鬼之事，则有专门的巫师。聂赤赞普时期即有本教巫师这个阶层。

“为王师者称喇辛，侍王之左右者称古辛”。（《本教源流》130页）

“王以本教治理邦政”。（《西藏王统记》第14页）

“此时的邦是本教的邦，此时之属民是本教之属民”、“王极重本辛之言，辛未发言，王不能发布命令”。（《本教源流》第162页）

当时的本教的执掌者，又是政权的参加者，是神权与君权并存的。以后本教失势，从政权中退出来，成为专职巫师。《格萨尔史诗》中的“阿尼”、“亚木”、“莫玛”、“阿本”等巫师、巫婆（女巫）就是这种专职巫师。

［刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四种省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》］

历史上迪庆地区笨教颇流行，因教派间的斗争，在迪庆州已衰退。俗称笨教巫师为“仓巴”。大都世代相传，为人们“祈福禳灾”，阻止冰雹、念太平经、驱邪、卜卦。秋收后农民每户要给七升至一斗的青稞作为“保护庄稼”的报酬。

［《迪庆藏族自治州概况》，云南民族出版社1986年版］

本教的活动主要通过巫师来进行，我们所见到的巫师名称有天本波、地本波、大本波、神本波等。这些被称为“本波”的巫师，除了知道他们与祭天的仪式有关外，详细情况并不清楚。在新疆发现的古藏文木简中，有关本教巫师在民间活动情况的记载，还有待进一步研究。在《西藏王臣记》中记载着本教巫师“准”或“德吾”，这是和葬仪、占卜有关的巫师。而最常提到的最重要的本教巫师是“先”。

［王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1983年版］

住在吉普黑岩沟口的阿乜干布，名字叫杂惹，是一位象雄本教咒师。他专门修练咒术……在那邪魔八部的协助下，白昼作法，其法力能断本教徒的命根。黑夜他与恶魔“玛毛”勾结，可以把众生灵魂勾去。

［王沂暖、何天慧译：《格萨尔王传·花岭降生》，甘肃人民出版社1985年版］

本教之僧侣有男女二者，男曰保巫，女曰保慕，通称之曰阿克斯，常受藏民请至家中祈福求佑，驱鬼逐邪。僧侣常作法于露天之下，或寂静之深夜，保巫始行歌唱，和之以鼓和铃，如是上天之神及下界之神鬼俱被召请而至。此神之言语，俱由僧侣之口传出，惟此村寨中最聪慧之人，方可听此言语。

［周长海：《西藏佛教之研究》，刊1942年第1卷第2期《中央亚细亚》］

"阿年"[①] 早期是本教巫师，安木多地区的一些宁玛派僧人也有充任"阿年"的，其职责主要是奉祀年神、司管防雹。要避免时而以白云为帐幕的年神以雹雨来毁坏庄稼、牛羊、帐房、草场，就要取得它的谅解（下雹意味着年神发怒，意味着这块土地上的人类得罪了年神）、同情和爱护。"阿年"这一角色，有时充当着神的代表和眼睛，据说"阿年"一点燃桑烟，年神便知道了，"阿年"可以指挥雹子打向某一地方，或者乞求雹子打向某一地方，年神降雹兆示着一种惩罚，因此对一些作恶者"栋"着去打，笔者在家乡时，经常听到某家某家的青稞被雹雨打了，而这家人田地两旁的别人的田地却秋毫无犯。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

（为子避免雹灾和雪灾），必须供养年神，取得年神的同情……沟通年神与人之间的特殊"使者"，就是以防雹为职务的本教巫师——防雹喇嘛，藏语称"阿年"。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社 1984 年版《藏族学术讨论会论文集》]

二、巫师的传承

阿什和帕比都是世袭的，若儿子不能继承父业，可以传给家族中人，如家族中亦无人继承时，也可传给其他的人，继承者要对他承担生养死葬的义务。

习帕比之业，一般是十四五岁开始，连学二三年或三四年。因阿什有经典，习者要学藏文，所需时间就更长得多，有的要学七八年才能出师。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教述略》，刊云南人民出版社 1985 年版《中国少数民族宗教》]

（白马藏人）的巫师"白布"，往往是父子相传，但在满师时，则一定要拜一位名师为本师，而不能以自己的父亲为本师。"北布"只限于男性，女子是不能学"白布"的。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所 1980 年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

"拉巴"既不能靠别人传授，也不能靠自己学，多数"拉巴"都是祖传的，往往在一个家庭中，出现若干个"拉巴"。多马区区干部斯加的父亲和叔叔都是"拉巴"。即使自己的长辈是"拉巴"，一个人若想成为"拉巴"，也要请"活佛"举行"开脉门"仪式。这种仪式一般在十八九岁或二十出头的时候进行。这种仪式有时在寺院内举行，有时在寺外也可举行。无论在何处举行，都得请活佛来主持，一般僧人是不能搞这种仪式的。有

① 阿年这种巫师因"年神"而得名，因此神又译"念神"、"宁神"，故有时也译"阿念"和"阿宁"。

些人的长辈不是“拉巴”，他们会在“活佛”面前突然发疯，活佛便为其举行“开脉门”的仪式。如举行仪式后，疯者能够控制住自己的思想行为，他就可以成为“拉巴”。也有的人会发疯至死。

[格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

许多西藏巫师都具有高度的生理敏感性，对外界的刺激反映特别迅速，例如洛桑彭措告诉笔者说，他的父亲大巫师坚赞他青，一些区区的小事也常常会大动肝火。此外，只有被神灵选中作代言神巫的藏族人，才有资格作为神巫。西藏挑选神巫的情况，与萨满民族的“神选”方法类似……是由于祖先神灵的暗示或者是由于梦中神人的导引，大巫师坚赞他青就说他在梦中见到了白恰神，白恰神告诉他，世间护法之主选中坚赞他青作未来代言神巫。法国斯查菲远征队（The German Schafer-Expediton）1939年在拉萨遇到的大巫师也是这样说的。

[（奥地利）内贝斯基著、谢继胜译：《关于西藏萨满教的几点注释》，刊西藏人民出版社1988年版《国外藏学译文集》第4辑]

格萨尔的说唱艺人中，有一类叫“包仲”的，“包”的意思是降下，就是说，是“降下来的故事，是神授的，不是学来的”。如扎巴、玉梅、阿达尔、桑珠、勇珠等人，他们都自称“包仲”，其共同特点是，大约在十岁至二十岁之间，他（她）们做了梦，或者害了病。在做梦或者害病期间，由于神的传授，及至梦毕或者病愈后，便会说唱“格萨尔”故事了。①

[李朝群：《神奇的〈格萨尔〉“仲恳”探讨》，刊1984年第3期《格萨尔工作通讯》]

他们所说唱的《格萨尔史诗》，都是梦中由神人传授的。能说唱29个分部本的四川省色达县民间艺人仁孜多吉说，他在13岁时做了一个梦，梦见格萨尔的大将查香丹玛向叉把他带到一个他曾经放过羊的山岩，从岩洞中把一口漆有狮虎纹的红木箱打开，取出29本记有岭国国王格萨尔英雄事迹的藏文条本书叫他翻阅。这个连一个藏文字母也不识的放羊孩子，居然无师自通地读了起来。等到他把书读完，查香丹玛向叉在他背上猛击一掌，他便醒了过来，发现还睡在自己的帐房里，哪怕脑子昏昏懵懵地，面口头却不停地念着：“阿拉塔拉塔拉……”从此他就可以说唱格萨尔了。

[沈格、段英：《格萨尔曲调集》，四川省格萨尔办公室1988年版]

① 说唱《格萨尔史诗》的民间艺人，虽不是巫师，由于他们“梦传神授”的经历传说，颇似巫师的“神授”，故摘此，以供参考。

关于他们（指普米巫师）的来源，有点近似《格萨尔史诗》的说唱艺人那种“梦传神授”。据冕宁县联合乡的藏族老人谈：“普米”的法力都来自梦中。一个普通人，在梦中得了法力，醒来后成为“普米”时，都会表现得极为狂暴，难于控制，有的甚至会发狂冲进林子，做出一些不可思议的事情来。老人们都认为：“普米”从梦中一旦得到了法力，就成为林中鬼怪的朋友，有事即可呼唤这些“朋友”来佑助。

〔伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民族研究所1983年打印件〕

拔孜（小鼓和尚）一般是父亲教儿子，因为没有经书，全凭口授心记，更主要的跟着老人出外实行着和做，慢慢地就会了。

〔杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，刊西南民族学会院民族研究所1982年打印件《少数民族调查资料》〕

在巴旺遇钵教奥外雍中兹仁者，年30岁，巴旺卡茄人。9岁时，就白玛慈仁学巫术，10年始出而为巫士，初学字，继读经，并习山川神祇之名……其读经只诵其文，而未析其义。

〔马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研研集刊》〕

三、巫师服饰

西藏巫者跳神时，其服装有类喇嘛……每月初二、十六降神之会，顶盔上树鸡尾，披甲、背簇小旗五，身前后披哈达，着虎皮鞋，执弓刀以驱邪逐鬼。出则徒众群作鬼装，执旗护送之，其帽尖圆形，黑色，四围治以天鹅之绒，顶上用不同之线，再以人骨缝之。舞蹈时伴以乐器。

〔陈宪纯：《西域遗闻》，刊1936年《禹贡学会会刊》〕

咒术师却巴嘎然，穿上黑皮的法衣，戴上黑鸡毛的羽冠，颈上戴着大自在天的人头项珠，骑上奔香尺罗马，右手握着大神降魔兵器，左后拿着三楞忿怒橛，像火焰毒风一般，飞赶而来。

〔王沂暖译：《格萨尔王传·卡切玉宗之部》，甘肃人民出版社1986年版〕

西藏本波在举行各种宗教仪式时……往往手握象征神权的剑，身穿蓝色皮袍，胸前佩带着刻满咒语的金属胸铠，胸铠上嵌着一面镜子，称为“心灵之镜”。本波在舞蹈旋转时，不断发出锵铿声。他头上戴着有动物形状头饰的神帽。本波神帽的重量各不相同，有的神帽重几十斤，往往需要两人才能抬起。

〔常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1986年版《藏族史论文集》〕

求雨的巫师，必须穿蓝色的服装，手拿蓝色的幢，腿也要染成蓝色，然后献上各种蓝色的贡品，因为龙王生活在蓝色的江河大海中，喜欢蓝色。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊1983年西藏人民出版社版《藏族学术讨论会论文集》]

"劳白"的法冠有两种，原来的熊皮帽，用熊头挖去骨肉后，塞以草制作而成。"劳白"作法时戴在头上，并插饰鸡尾多支；另一种是普通的"蝉皮帽"（即现在人戴的那种有荷叶边的盘式毡帽）上加熊皮，再围以"五叶冠"。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊1980年四川省民族研究所编《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

当我们比较西藏的巫师使用的带有萨满教成分的法器道具时，我们发现有许多惊人的相似之处……通古斯人都穿饰有羽毛的斗篷，戴饰有羽毛的头饰。……这与藏族祭司穿的所谓"垛来"有相似之处。"垛来"是祭司举行火祭仪式或表演宗教舞蹈时穿的外衣。实际上"垛来"是一种插有羽毛的衣服，是一种经过简化改变的萨满教标志。"垛来"的肩部也用羽毛装饰。除了这些相似的地方之外，信仰萨满教的民族都把猫头鹰的羽毛作为斗篷的装饰羽毛，而西藏祭司是把兀鹰这种藏地最大的鸟的羽毛用来装饰"垛来"。兀鹰的羽毛也用来装饰西藏巫师的头盔。

藏族人相信祭司在举行仪式时穿的法衣，有某种非凡的法力。……这种法力可以通过给祭司的衣服，添接长长的布带的方法得到加强。西藏的祭司和黑帽舞者所戴的帽子，穿的铠甲上面，有缀有长长的丝带和锦带。……藏族下层的巫师常常戴着一顶系有很多小铃和5个耳环的木冠，木冠上还缠有红头巾或缀有纸板的红头巾。

……另外，本波巫师所戴的有尖角的铁制金属头饰，大概是由于这种金属头饰最早起源于对公鹿犄角的模仿吧！

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《关于对西藏萨满教的几点注释》，刊西藏人民出版社1988年版《国外藏学研究译文集》第4辑]

本教巫师身着白色长袍，前胸和后背挂着刻有符咒的金属饰物（主要是铜制品，也有少数是银质的），胸口上有的还悬有一面直径约5寸的铜镜；巫师头上戴了一顶用白毡做的帽子，帽沿镶满铜制的雍中（卍）。

[周锡银等：《本教的征兆与占卜》，刊1991年第1期《西藏研究》]

冕宁藏族巫师"阿什"之法衣叫"楚巴"，俗称和尚衣，系毛织品、红色、长及膝，形似大衣，夏天时露右手。其帽名"哈皮"，俗称和尚帽。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族历史调查》，伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，皆刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

用厚纸叠成三角形，将两个锐角连在一起，使之成为圆形的一种神帽。从帽沿向上，再粘上6条硬纸条。据说这是大神翁吉拉卡戴过的帽子，名叫“腊皮”。“帕比”戴上即表示受翁吉拉卡的保护和支持，这种神帽只是做“尼姆”（死人以后做道场）祭时戴，敬神时不用。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，伍呷：《川西南民族的宗教调查》，皆刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

拉巴在为人治病时，要穿上一种特别的上装，这种上装是用绸缎做的，一般为红褐色，无袖，很短，只及腰间，衣服的前胸和两侧挂有铜镜或是普通的玻璃圆镜。拉巴还带一种神帽，这种神帽以细竹片作骨架，有的只衬以硬纸，外裹红、黄、绿等颜色的布料。帽边缀有长长的绸布条，帽顶上插上老鹰胸部的白羽毛。神帽从正面看呈扇形。5个面上由画师绘上不同的神像。

拉巴在戴这种神帽以前，先要戴上一顶白色或黑色的衬帽。

[格勒、刘一民，张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》1989年手稿]

西藏隆子县巫师跳神时，要戴虎皮帽子，其上插有黄鹰的翅膀，身上穿虎皮衣服，挂上红、黄、绿色彩线，每根线下也拴黄鹰尾毛，腰间佩刀，刀鞘上也有黄鹰头皮。据说，其所以如此，是他们猎虎时由集体进行，必有一人先冲上前，然后齐上而歼之。猎后必为前锋庆功，做一虎皮帽子，插上黄鹰翅膀，象征猎手勇敢、快速、机智，巫师也模仿猎手的举止，希望获得虎、黄鹰的本领，以便能有效地驱走恶鬼，实现治病的目的。墨脱县的巫师则头戴纸和木质的高帽，此帽由5块手掌大的木板组成，每块木板上都画有一个神像，帽两侧有遮耳，前面有布条和彩绘，目的是遮住巫师的耳目。跳神时，巫师穿短上衣、裙子，左手拿一铜铃，右手拿一个鼓槌，前边放置一鼓，亦歌亦舞，请神附体……白马藏人有一种面具，称黑熊神或面具神。据该族传说，各种鬼都惧怕熊，所以巫师也以熊头为面具，武装自己，这种面具每户有两种，一男一女，绘有粗眉圆眼、虎牙，额头有双蛇，还有5个人物形象，代表巫师们崇拜的神灵……（白马藏人）巫师的衣服基本来自实用的衣服，但有改进，增添。

[宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版]

四、巫师的法器

余与钵僧延斯道克尔丹坐谈[①]，出其各种法器以示余。一为铜制三头人面杵，叉一为木制者，前者与喇嘛教红、黄教派所用者无异，惟其后者柄上系有一张皮，长宽各为17公分，黄色，略透明，言为人皮。一为人胫骨号，以银镶之。一为铜响盘。一为人脑骨鼓。一为黑发网。最后出一铁三角盒示余，高约4公分，边长亦4公分。余持面揭示之，在座之纳坚赞土司见则惊走，后，余转问钵僧可揭否？僧笑而允之。揭开，内有发，有血迹，云为恶鬼所遗。有纸，上绘一人形象，身上及四角皆有文，其文但出QJOMJXUN外，皆不可辨。钵僧谓此为“灵格”，即鬼也。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学集刊》]

冕宁县藏族巫师“阿什”、“帕比”所用法器有许多不同，现分述如下：

“阿什”所用法器

一、日日，即皮鼓，大约直径1米左右，用皮和柏香木绷成，一切法事皆用。

二、戛斗（又译呷得），系一种小羊皮鼓，单面、单柄，一切法事皆用。

三、维维，系一种吹奏乐器，木头制成，约尺余长，一端刻蛇口，一端可吹响。撵鬼时“阿什”吹此，家人则大喊大叫，并且用木棒在屋中四处夺夺搅搅。

四、特尔果果，系一铜锣，许多法事（并不是一切法事）皆用。

五、特鲁，小铜铃，请神时才用。

六、斯米苦角，即羚羊角，相传是由西藏传来的一种神武器。

七、插可，即海螺，要做大法事和举行大祭典时才用。

八、布扎，即神刀，形似日本的指挥刀，专用以撵鬼。

九、木达达，意为神木，有大揭指粗，约一尺长，一包装10—20余根不等，平时供在神龛上，供祈神时用。

“帕比”的法器

一、乍儒达日，意为送神器。

二、惹尔拉吉，系以3尺长、2尺宽的一块蓝布或白布做成，上用各种颜色绘出各种神兵神将，“尼姆”（死人后做道场），“额比”（祭山神）时用，一般法事不用。

三、日日，即皮鼓，比“阿什”使用的要小些，“阿什”是一切法事皆用，“帕比”的“日日”则不常用。

四、特鲁，铜质大铃，一切法事皆用。

五、戛立瓦（又译呷里文），即皮包，内面分成许多格，用以装“特鲁”这类的小法器，面上缝以鹰爪、虎牙、獐牙、野猪牙、豹皮等。

---

① 马长寿原注：延斯道克尔丹当时正为绰司甲土司纳坚赞之父作超度，故纳坚赞土司正在侧。

六、虎牙，做法事时戴在巫师“帕比”颈上，任何人不能动。

七、撮布六古，系为亡灵指路时用的指路经。

不论“阿什”或“帕比”，其法器均为祖传，据说只有祖传的才灵验。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》和伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，皆刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

本教的巫术活动……（三）驱魂招鬼，先摆一个神坛，垫上人皮，本教巫师戴上黑面具，以防在施行法术时看见各种妖魔鬼怪；使用的法器分两个部分，一是法铃、单面鼓、人腿骨号。二是一把杀过人的刀（这把刀用以杀死魔鬼）、糌粑捏成的各种形象的鬼怪……

[杨明：《川西北牧区部落的原始宗教》，刊1984年四川社会科学出版社出版《西南民族问题新论》]

本教的咒诅巫术……的施食咒术，在施前要准备牛角、刀剑、铁链、三角铁器、弯钩、斧头等（无铁质的用木质的亦可）。

[杨明：《川西北牧区部落的原始宗教》，刊1984年四川社会科学出版社出版《西南民族问题新论》]

西藏的天气咒师使用的最重要的法器是雷石（陨石）、法铃、橛、人胫骨做成的法号（据说这种法号的声音可以吓退所有试图阻挠降雨的妖魔）、鼓。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第6辑]

本教巫师有一个特点，就是他们在作法时，离不开的法器是鼓。有材料记载本教的巫师骑鼓飞行的神话。……本教巫师以鼓为法器，一直影响到后来的西藏佛教，在西藏佛教中，鼓也是重要的法器之一。

[王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1983年版]

西藏本教巫师使用的皮鼓，又叫单面鼓。他们举行祭祀，唱祈祷文敲鼓的时候，要把皮鼓靠近面部，并用鼓托住法器，使鼓槌向上。其鼓槌，据霍夫曼介绍，是背面刻有痕的一种棍子。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏萨满教的几点注解》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第4辑]

本教有一种法器是单铙，是一种广口型的低音铃，中有活舌，靠摇撞发音。还有一

种有魔力的短剑，称为“橛”，是由铁、铜、金、绿松石、海螺、檀木、皮革等做成。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏萨满教的几点注释》，刊西藏人民出版社1988年版《国外藏学研究译文集》第4辑]

白马藏人“劳白”的法器有鼓，称为“本登鼓”，铃、“角都”（一种木号，全长约50公分，前端雕成立体的龙头，“角都”吹响时发出“嘟嘟嘟……”之声，白马藏语，“嘟”即是龙，说鬼是最怕龙的声音的）。收鬼驱邪的法物则用“补”（一种“杵”，三棱三尖，其首部饰有三面人头）。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

本教法师和佛教法师举行宗教仪式时，经常都要以箭作为法器，特别是叫做“达达”的占卜神箭……西藏有一种专门用于供火神的修火神箭，要用各种丝带装饰。此外，当给病人及幻迷者叫魂时，要把一支箭插在模拟病人形象而用食物做成的偶像上……另外还有一种祈福的箭，在每年藏历新年的节宴上，为了驱散并禳除邪魔，就要由年节的司仪射出一些箭。

西藏萨满最典型的表现之一，就是用箭吸吮人体内毒液治病的习俗……西藏巫师在吸完病人体内的“毒”之后，还要拿出一条小虫或其他病人体内“吸出”的东西，展示给众人看。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《关于西藏萨满的几点注释》，刊西藏人民出版社1988年版《国外藏学研究译文集》第4辑]

剑是西藏巫师使用的重要法器之一，她主要应用于占卜仪式或用来治疗病人。尤其是巫师在神灵附体的颠狂状态中挥舞的剑，更是有效的去邪法物。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《关于西藏萨满教的几点注释》，刊西藏人民出版社1988年《国外藏学研究译文集》第4辑]

（占卜师多吉昂亚）遂将360种彩线，500种卦木、50种卜石、32支神箭、360种“吉则法”等等占星算术等书籍，用5匹骡子驮起，偕同龙子一道起程……

[刘立千译：《格萨尔王传·天岭篇》，西藏人民出版社1986年版]

（白马藏人）跳曹盖时，跳神者吹“龙角号”，这种号用长50公分之整木雕成龙形。据说号声仿“龙吟”，以驱鬼怪。

[王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，刊1982年第2期《西藏研究》]

（冕宁）藏族10年要举行一次祭山神的大典……“菩萨人”（藏语叫“甲俄”）先从高山岩洞中取来神箭、神牛角、神力。神箭是一铁箭，据说是古代藏王拉巴拉日传下来的，其神力无边：指门，门会开；指山，山会让路。神牛角是一牦牛角，传说此牛角一吹，远处的人都能听到，一听到此牛角声，大家就知道要祭山神了。这两件神物和神刀是专供祭祀山神用的，平时放在人迹罕到的岩洞中，由“甲俄”烧香祭拜，举行祭祀时，由“甲俄”取来拿在手中，列于前列……祭祀之后，再送回原来的岩洞中去。送回时，祭者要进行护送。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

五、巫师的祭物

（白马藏人祭祀时）其祭物大体可分为三类：第一类是牺牲的牛、羊、猪、鸡；第二类是粮食（小麦或青稞）做的饼，加上蜂蜜并印以花纹，此乃用以祭神用的；第三类是荞麦小饼或小块饼，是施之与鬼魂的。祭神之饼名“戮青牙郭”或“霞富”，祭神的猪膘名叫“斗替”①，施鬼的小块饼叫“谷先”②。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

（白马藏人）祭祀的祭物分三类：一、牺牲视收成的丰歉而用牛、羊、猪、鸡；二、白面和蜜糖做的印花饼是祭正神用的；荞面小薄饼和面条小段是给鬼吃的。在山林里祭神，则是在一树桩上置木板或石板充当祭桌以放置鸡、馍和自酿的青稞酒。牺牲有杀有放，酒则洒林间。

[王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，刊1982年第2期《西藏研究》]

农业区供养的山神并不需要什么高级食物，最普遍的是印“弄打”，是一种印在小方格白纸上的马，称为“风马”。因为年神特点是经常荡漾在高山峡谷之中，所以它们最喜欢献马。据称风就是年神的马。故有“弄打”（即风马之义）之称。这样的“弄打”每年要印上千上万张。

① 原注：一般的饼叫“卡里”，施鬼的饼叫“谷先”。

② 原注：一般的猪膘叫“扒杀”，祭神的叫“斗替”。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊1983年西藏人民出版社版《藏族学术讨论会论文集》]

本教法仪中大量地使用“朵玛”，这种朵玛大部分是用面团制作，有的朵玛仅有几寸高，有的高达几尺。这种面团是由糌粑和5种面粉，渗上三甜、三白混合揉成。有的为了添加色剂，也在里面渗上青稞酒、药水、血液、肉、松脂等。所以这些朵玛又分“松脂朵玛”、“肉制朵玛”、“二谷（小米、稻米）朵玛”、“三谷（大麦、小麦、豌豆）朵玛”、“冷药朵玛”和仅用花朵装饰的“花制朵玛”。

朵玛还可以分两大类，“武朵玛”主要供奉怒相神灵；“文朵玛”主要供奉善相男女众神。一般地说“武朵玛”形状多为直、尖形，边上饰以描绘烟云如火焰的装饰品；大多数“文朵玛”为圆形。朵玛的颜色经常是与朵玛所供的神灵或所属神系的色彩相一致。比如说供给赞神的朵玛大多数是红色，供给魔妖的朵玛是黑色的。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑]

祭祀山神的祭品有呷萨（3种白色的食品。如奶子、酸奶子等）、按萨（3种甜食品，如蜂蜜、糖等）、日贞（6种粮食，如青稞、荞子、洋芋等）、达村番按（5种颜色的布或哈达）。这些祭品，祭神时都要烧掉。

[杨明：《川西北牧区的原始宗教》，刊四川省社会科学出版社1984年版《西南民族新论》]

对龙神的供献物，基本上采取了投其所好，也就是说为了博得龙的欢心，尽量供献龙最喜欢的食物。如芫荽黑白两种、芥子黑白两种，蛇皮、仙人掌、海藻、甘松、大海的泡沫、菊花、肉、红黄牛奶，白山羊奶、白色的糖果，汁水、竹叶、孔雀尾、红线、绿苔、肉豆蔻、芝麻黑白两种，藏红花等。这些物品统称龙药。按本教巫师的解释以上龙药各有其功能。如甘松、竹叶等是专供养龙的胡子、头发复原；芫荽能使龙眼明亮；孔雀尾能使龙的颜色不衰淡；蛇皮能使龙不脱皮；仙人掌能使龙的肢体粗壮；绿苔补养龙的筋脉；红线补龙的动脉血管；肉豆蔻增加龙的气力；大海的泡沫不使龙的口水受玷污；黑白两种芝麻能补偿龙的五脏四腑。因此每次对龙神进行供养和崇拜仪式均离不开以上的龙药。值得注意的是，这些龙药大都是藏区本地不生长的物品。惟有本教巫师们平时很注意收集这些物品。原因是对龙神供养仪式都是由巫师们主持的。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文选》]

六、巫师的神坛

青藏高原古代业巫者是极少数，那时还未建立宗教组织，也无供奉神像的寺庙和可

供僧人居住的寺院，只有极其简陋的祭坛或是神祠之类的祭神之处。部落社会时，就只能在山顶用土石砌成石垒“拉则”，这种拉则即俗称神篷。或居岩洞，无固定居处。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

僧达阿冬和梅乳泽二人来到沙丘狭口处的山岗上，往下一看，只见在香柴丛生的草坡上边，紫沙丘的下边，有一座摧毁敌障的修法堂。修法堂的顶部用黑牛尾做装饰，那三角形的镇魔铁孔，像死神阎王一样可怕。在修恶咒的帐房上边，有干枯的人头竖立在上面的帐房顶子，用湿漉漉的人肠子作拴帐房的绳子，用死人的骨头，插在地上当拴帐篷的橛子。使人一见，毛骨悚然。

[王沂暖、上官剑壁译：《格萨尔王传·卡切玉宗之部》，甘肃人民出版社1984年版]

本教虽有许多复杂的崇拜祭祀仪式，但它的宗教建筑一般是比较简单的。原始本教更只有一个十分简单的祭坛。至于我们后期所见到的本教寺院，那已是本教和佛教接触以至融合以后的情况。

[王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1983年版]

早期的本教徒，没有寺院，禳灾解祸，祛病除邪时，一般只设一个简单的土坛或石坛于平旷之地，由本教大法师作法。

[《阿坝州藏传佛教史略》，四川民族出版社1990年版]

七、巫师的经典和祈祷词

1. 经典

冕宁县核桃堡子“阿什”汉牛马章说，他有藏文经书12种：

《瓦萨不纪》，用于解咒神及大小法事。
《上野不纪》，请山神、祭山神时用。
《削拔不纪》，为亡灵开路时用。
《然都不纪》，用于驱鬼、撵鬼以及打扫屋子。
《几摄不纪》，祭树神、祭山神及祭聋瞎病鬼时用。
《水左不纪》，送水神时用。
《萨打不纪》，送土地神时用。
《努哈不纪》，敬家神时用。
《达然不纪》，还击敌方咒语时用。
《密勒不纪》，灭冰雹时用。

《哈克》，系年历书，择吉时用。

《日补不纪》，用于算命及择定为祟之邪鬼时。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

凡是会“开路”的“阿什”都需学会这几种藏文经典：

第一类：普娃假（开路经）：

①伍捌米普娃以给。

②吉来热普娃以给。

③卡觉罗普娃以给。

④顺得（用官话）。

第二类：治病经：

①泽波敬小神经——治疗麻疯病。

1. 卡尔龙经。

2. 错卢经。

②切打比特经——治皮肤病。

③错白勒西经——治眼病。

④米朵拉特经——治眼病。

⑤什不给娃以给——治不明病因的病。

⑥身体不舒服治疗用：

1. 出给娃。

2. 册表以给嘎以给。

3. 米拉都嘎以给。

4. 让俗都嘎以给。

5. 古热都嘎以给。

第三类：人刚过世（即死）念的经：

①麻里嘎布（晚间念，用本地话）。

②让角邓拉（用本地话）。

③莫拉唐拉（用官话）。

④让角拉。

1. 让曲。

2. 降白莫拉。

3. 打给让曲。

4. 土给麦布。

5. 降曲米以打。

⑤土住（用官话）。

第四类：祭财神、灶神、家神经：

①什伍切木。

②什伍额里。

③什伍牙假。

第五类：敬水神（牙卢不）、祭山神和土神（沙打贤不）用经：

①生更扎。

②假也贡巴。

[伍呷：《九龙藏族社会的历史考查》，刊西南民族学会1985年编印《雅砻江上游考查报告》]

2. 祈福祈祷词

家里人为出远门的亲人祈祷，可到附近的山顶、路边或在家里，其祈祷词如下：

请慈悲的神灵
保佑在远方的××（人名）
到了商场得巨财
到了河边拾宝贝
走到山里路自开
跑马平原不失蹄
一路欢歌快回来

祈祷的对象不限，有的自己快要出远门而替自己祈祷，为父母长辈的安康而祈祷，为经商财运享通而祈祷，为儿女考试中榜而祈祷，为在赛马场上夺魁而祈祷，为家里的病人转危为安而祈祷，也有为朋友远行顺利归来而祈祷等等。

[达尔基：《藏族祈祷仪式与祈祷词》，刊《阿坝州史志》1987年第4—5期合刊]

3. 占卜祈祷文

嗦![1] 居在上方吉祥色卡坛，[2]
世界占卜的首领，
贝赛、土尔赛、达尔赛三位，
有卜筮世系的战神！
玛桑年族的总管刚宛，
预知世间一切的唐保，

① 刘立千原注："嗦！"是巫师祭神时的大声吆喝，带有希求福运增长和祭祀战神希求胜利时所作的呼声！

② 卡色坛，又译喀色坛，是巫师供神祭祀的神坛，实际上仅是一块白毡毯上铺陈着各种占卜用具。

今天请为占卜者作指引。
烟雾弥漫是占卜的遮盖，
隐晦紊乱是占卜的障碍，
把不知不明的盖障扫开，
扫去上方如阴云的遮障，
扫去下方如黑暗的昏蒙，
扫去中间的尘土的弥漫，
扫去了就比明亮的水晶还要洁白，
磨砺了就比白色的松石还明亮。
今天所要占的卜事。
……

[刘立千译：《格萨尔王传·天岭篇》，西藏人民出版社 1986 年版]

来去匆匆的战神，
威武强悍的畏尔玛，
今日助我卦师来占卜！
上界大神白梵天，
顶髻饰着白海螺，
白云白马白冉冉，
彩线、卦书手中拿，
助我世间来占卜；
年神玛庆邦木拉，
头上插着黄金带，
黄人黄马虹光闪，
彩线、卦书手中拿，
今天助我来占卜；
邹拉仁庆海龙王，
头上戴着盘蛇冠，
青人青马雪纷飞，
彩线、卦书手中拿，
佑我卦师来占卜；
祈求占神普畏三兄弟，
需经磨砺它才灵，
我再绸缎来拭擦，
再用净水细冲刷，

还用毛草毒汁浸泡它，
降示明卦敬请告真情。

[李学琴译：《格萨尔王传·赛马登位》，西南民族学院1989年编印]

只见她（女巫冬嘱）把虎皮卦毯铺在地上，把白螺卦箭、红色卦绸、绿松耳石骰子放在虎皮毯上，又插上黑、白、花三支彩箭，供上糌粑、酥油以及各种食物，便喃喃地虔诚地祷告起来：

我用斑花虎皮毯，
算个四爪齐全的卦；
我用闪光白螺箭，
算个无比锋利的卦；
我用耀眼的彩绸，
算个柔软如绵的卦；
我用绿色的骰子，
算个四四方方的卦。

[吴均、金迈译：《格萨尔王传·霍岭战争之部》，青海人民出版社1984年版]

4. 祭山神祈祷词

向您的父亲，
沃德巩甲祈祷。
我请求您的母亲，
芸恰秀儿。
向你自己，
雅秀念之神祈祷。
我崇敬地提到您所居之地，
达拉秀拉姆。
松耳石一样绿的鹰在其间盘旋，
那儿充满了光明，
即使冬天也如同春天一般翠绿。
山神，
你所居住的邦土如此欢快。
我呼唤您的名字，您的英名为神灵所知，
天界乐师干达婆之王，

苏普阿巴。
我呼唤您的隐名，①
多吉布娃载。
山神，您贵体穿什么衣裳？
穿白丝衣来穿白棉衣服。
如果您要骑乘，山神您骑什么？
骑四蹄踏雪的神马，
驰骋于三界。
您的白衣散发着光明，
您的右手持有藤仗，
您的左手数着水晶念珠，
您静默观想，
派出的是您那位化身？
成千上万的骑手，还有您的仆人和随从？
今天来到此地完成您的大业。

［（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的鬼怪和神灵——比较宗教学研究》，刊西藏人民出版社1987年版《国外藏学研究译文集》第3辑］

您，伟大的神之凯念，教法之卫士，请您和您的伴神一起来吧！来分享供品！

您骑的是一匹如同白云般急驰的魔马，举着缚旗的长矛，搭箭带弓，并持有套绳。山神，您有丰茂的贵体，光芒照人，一身洁白。您有英雄的象征。请把这里作为您的居地来完成白业。这内供、外供、密供三者，如云般聚集；可饮的甘露，如海浪翻涌，如须弥山一般高，它们是用血肉之浆做成的供品。您——玛卿伯母热，岩赞、战神之王，请来享用这些供物。这上千种芬芳的香料，在焰火里焚烧，它的烟云，使天空布满蓝色的迷雾。您——土地之神，伟大的凯念，带着您的随从，请来享用这些供物吧！

［谢继胜译：《祈祷阿尼玛卿山神祈祷词》，原刊西藏人民出版社1986年版《国外藏族研究译文集》第3辑］

我们在敬山菩萨时，要跳锅庄，也要唱敬山菩萨的敬神词："我们的一切是谁带来的？是"觉"带来的。什么大？最大的是山上的树于，树子再大，也是从山上的土巴里所长出来的。

"石八觉，石八觉安排分开天地，有了人烟，就有了夫妻、兄弟、姊妹，我们的福份是石八觉恩赐的。

① 译者原注：根据杜散特：《莲花生遗教》p.246；念青唐古拉山神之隐名是多吉觉热载。

“石八觉，分开了天地，分了天地就有了兄弟姊妹，卜衣石达甲布是男，纳衣绛桑甲姆是女，男的修天，越修越高；女的造地，越造越宽，男女结合有了人烟。

“不是天上有了七姊妹，我们就不知道东方和西方。觉给我们的，不要甩了，一时一刻也不要忘记山菩萨给我们的恩情。”

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》中所记拉伍堡子巫师（小鼓和尚）阿几·火扎的谈话（打印件）]

在山上祈祷，不仅只呼山神，有时还呼地神、寨神和家户神。如果所祈愿事情极大，还会呼请人类诸神，祈祷他们来保佑，如草地一带，牧民们祈祷前呼请世界神。

大千世界三千神，
天界地界空间神；
大海汪洋首尾神，
七座大山铺金银；
七大汪洋来天外，
上有神母祭神塔，
中有四座慈悲山，
下有四水六岗神；
黑色铁墙围在外，
银色宝塔放祥光；
今日我来烧木香，
全为你们来敬供，
保佑我……

[达尔基：《藏族祈祷仪式与祈祷词》，刊《阿坝州史志》1987年第4—5期合刊]

5. 婚嫁祈祷词

新郎的拉色尔，新娘的拉玉，[①]
当他们最初降生的时候，他们是单独降生的。
而后他们各自成长起来，
最后他们结为一体。
让我们把他们托附给神，
让我们使他们依附于众神，

① 拉色尔是指神所赐给的黄金，拉玉是指神所赐给的绿松耳石。

新郎的“穆”绳[①]和新娘的吉祥绳，
当他们最初降生的时候，他们是单独降生的。
而后他们各自生长起来，
最后他们结合成一体，
让我们把他们托附给众神，
让我们使他们依附于众神，
新郎的镶嵌宝石的生命箭，
新娘的带有玉叶的金纺锤，
当他们最初降生的时候，他们是单独降生的。
而后他们各自生长起来，
让我们把他们托附给众神，
让我们使他们依附于众神。
男子的生命依赖于箭，
女子的生命依赖于纺锤，
我们把他们托附给众神，
让箭和纺锤永不分开。
让我们把“穆”绳和吉祥绳托附给众神，
让他们永不被切断，
我们两个男人和女人，
已经成了湖和湖中的女神。
让人和神永不分开，
让太阳和月亮永在天上，
让人和神永不分开，
让雪狮威武地生活在雪山之中，
让人和神永不分开，
像老虎生活在密林中，
祝愿男人生命的金柱永不坍塌，
祝愿女人生命的绿松石大梁永不折断。

[卡梅尔著，向红笳、陈庆英译：《本教历史及教义概述》，刊中央民族学院藏学研究所1983年编印《藏学研究译文集》第1辑]

① 这里提到的“穆绳”和吉祥绳，下一节提到的箭和纺锤，都是来自本教经典中的一个故事：“在天上的一条峡谷里，有一对叫恰刚央扎和什贝东桑玛的夫妇，生出了三个神奇的卵。从金卵的裂口处，出现一支带有青绿色羽毛尾翼的金色箭，这就是‘箭’的来源，它也是新郎的宝石；从青绿色卵的裂口处，出现了一支带有金色羽毛尾翼的青绿色的箭，这就是新娘金光耀眼的箭；从白色卵的裂口处，出现了一支纺锤。从天空的光线和大海的蒸气中产生了一块本教的白色物质，它被风拉长，纺绩成线，又被缠绕在一棵树上，这根线就被起名为‘穆’绳和吉祥绳。”

6. 丧葬祈祷词

“帕比”所念《撒布卢沽》(指路经)：

老人啊！这个地方已不是你的地盘了，你的地盘是白日列来吉（指甘孜境），是尼玛拉萨脚。这里不是你的地盘，你的地盘是普依腊菊若（指喜玛拉雅山一带）。

这个地方不是你的地方啦！你养男养女的工钱已经开啦，“额补”（即牦牛）也给你杀了，“约”（绵羊）也给你杀了，“博”（猪）也给你杀了，亲戚朋友也来看你了，都给你送来了东西，你走得啦[①]！你走后，不要再来干扰子孙后代，不要来干扰堡子，不要来干扰亲戚朋友。你要保佑后代子孙，让大家清清静静，无病无痛。

雪山你不要爬，山沟里有罩子[②] 雾起你不要爬，也不要往后退，亲戚朋友家你不要去……你要跟着我指的线路走……

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

你永远长眠了！
我们亲戚朋友来送行。
这不是你的地方，
你的地方在西方。

一年三百六十天，
你的死期已到来；
一年十二个月，
你的死期已到来；
一月三十天，
你的死期已到来；
一天十二个时辰，
你的死期已到来。
翻了经书算了命，
人们都说你的末日来到了。

你去吧！
在世的人不能跟你去。
白云黑云要分开，

① 走得啦，即可以走了之意。
② 罩子，即雾之俗称，后一雾字为动词。

一条大河要分丈，
一株大树要分叉，
活人死人要分开，
这不是你的地方，
你的地方在西方。

你白石可以用，
水牛不要用。
鸡公肥猪归你享，
牦牛绵羊任你用。
鹅虽然吼得凶，
菩萨也不用。
亲戚的家你不要去，
朋友的家你不要去，
家族屋里你也不要去。
你翻山，
我们给你口粮和酥油茶；
你钻洞，
我们给你点上酥油灯。
口干不要饮他处水，
只能喝清泉。
饥饿不能吃别人粮，
只吃自带的口粮。

任凭天鹅天上飞，
你的路还是老一条。
你走的道，
任凭河头鱼儿水上漂，
任凭深山老林斑鸠叫。
你走你的道，
不要贪恋地上食，
不要迷恋别人新衣裳。
高山大雪为你让路，
你的道上无障碍，
愿你顺利抵达目的地，
愿你保佑我们全村寨。

[陈庆华：《冕宁县藏族民歌及神话》，刊西南民族学会1983年编《雅砻江下游考查报告》]

丧葬仪式诵词

一

献赎品时的诵词。

唵！愿仙宫（般的）色界里的一切有情借助众多善逝的加持力及我自己禅定、猛咒及手印之威力，能有幸遂其所欲，享尽一切所能想象到的受用。

为净除沉缅于痴迷的有情的罪孽污浊，愿所有设置魔障，使人迷途的鬼怪领受此等赎品供物，这便是他们所要的酬报。愿每个鬼怪满意地回到各自的住处。

二

献赎品后，由于鬼怪不会自动离去，于是又念此词：

索！所有设置魔障使迷途的鬼怪听着！为了净除一切有情的杂染并引其走上解脱之路，你们这些夺寿、断命的大红鬼，不要滞留于此，快各自回到你们的住处去！如果你们不离去，而是滞留于此，那么从绝对界的永恒虚空[①]，将涌现出众善逝之主，那些善逝都是受用身，而善逝主具幻化身……会将魔鬼碾成齑粉。

三

给死者尸体作沐浴时之祈祷文：

敬礼！通过沐浴而使身体净洁……并已获得九种幻化而成的水和馥郁芬芳的香草、薰烟，愿众生情欲杂染也同样得到净洁！

通过五智之河水沐浴已经死去并已摒弃其作为恶浊之载体的肉体，不洁五毒，情欲杂染都被净除。

四

向死者献“扎里”[②]的祈祷文：

哦，吉祥天神之子

现在你已被在中阴界中唤出，

---

① 译者原注：此即指“本身”。

② “扎里”是一种画有供品的纸牌。向死者献的供品有两类：一是真正的物品，另一种是精神上的东西，“扎里”即属后者。

……

现在要给你
三千世界的一块领地，一个帐篷、一块土地。
故而可怕的燥热、寒冷之苦会消除。
由于献上供物礼品——一座巨大的宫殿！
脱离了生死轮回，
你被导向解脱之路。

［帕·克瓦尔耐著，褚俊杰译：《西藏本教徒的丧葬仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑］

我是拔孜，我来做“来日出比”① ……亲戚家门② 一齐送你走，上了日匹足点（山名），走过日马礼罗哥夫（寨子名）……③ 到了沟边，沟边搭有桥，朝上看，山梁上有杉木林，有烧香堆堆。过了沟，听见大喝三声，对面有老熊。前面有条河，过河时把纸纸（经上的字）吃到了肚子头。过了河往上走，那里有个大牛子板（石板）。歇口气，牛子板上有坛酒，不要喝，你要闻一下，酒坛子中的酒闻了，你的同路人便多了。上了山梁，那里有几根大松树，用你手里的大刀，向树的左边砍三下，树的右边落下三个木屑屑花花。松树的尖尖杠起走，头头一段做灵牌，木花花做个匣匣。你看我，我看你，眼要望到山林的杉树。你看见格日山④ 没有？那山顶上有个平地，中间有一笼丫丫（树枝），该留下的就留下吧！没有儿女的都在这里留下，要在那有个大牛子的平坝住下来。有儿女的要朝前走，送你的亲戚六眷不再送了。你又往前走，来到山下一座铁门前，铁门关起来，你放个母猪去拱门，门开了，走进去，前面还有两道门，你左手握刀，右手掀门，口念卓甲木依，一直念到你自己，你住在这里……拔孜把你引到了，引拢了，拔孜的路票走完了。

［杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件］

冕宁县泸宁区在为已死老人做“帛”时，“拔孜”所念丧歌（根据拉伍堡子拔孜阿凡·火扎所念记录）如下：

××（死者生前所住地方）这儿不是你要的地方，你走吧。你从吉米阿呷梁子上走，到木洛栏子（皆当地地名）。你慢慢地走，你要的青稞我们给你预备了。你翻了梁子，到了日波米米卡日（当地地名），那是射箭的地方，翻过……下了梁子，过了……到了……河边停得有船，过了河，顺着河边，进了山沟，到了……那里有八座桥。过了桥，就到

① 做“帛”时的一种仪式。
② 同姓者称家门。
③ 这里是一连串地名（从略）。
④ 神山名，在九龙县境。

鸡冠山，那里有一笼草，有很多的石头，这就是你的祖先所住的地方，是你要的地方。

〔杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件〕

7. “帕比”祭家神祈祷词①

合脚甩手大家跳起来，
祖先们的后代跳起来。
会跳的在前面带头跳，
不会的在后面跟着跳，
男的跳，为死去的老人，
女人跳，为去世的上辈。
先辈们！
你离开时穿上洁白的衣服，
吃过了米面和糌粑，
亲戚朋友来送行，
远近邻居来送行，
送你去到干净的地方。
……
你安心地走吧！
到那清静干净的地方，
永远也不要回头。
请你一定要记住，
路上的石头别乱用，
要用只能用白石头；
水牛的话千万不能听，
人们都只用它来耕田，
只听牦牛和绵羊的话，
“知了”的话不能听。
你临死前才育小孩儿；
鹅的话不能听，
要听得听雄鸡的。

① 此处祭家神之祈祷词与第“6”节中的丧葬祈祷词中所摘陈庆华之《冕宁县藏族民歌和神话》一文中的丧葬祈祷词是大同小异的。如严格划分，则此段资料应列入丧葬祈祷词，但因原作者将此列入祭家神祈祷词，故仍按作者原意列入此栏内。

如果要翻山，
我们给你添口粮，
青稞面和酥油茶。
如果要进洞，
我们会为你点上酥油灯。
口渴你别乱喝水。
……
千万要记住：
山梁上是老虎豹子的路，
水中是鱼儿的路，
树林里的斑鸠天天叫，
不要去听一直往前走。
你一定要找到目的地，
在那里开天化仙，
不要思念寨子中的人们，
他们全靠你护佑。
……

［伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民研所1983年打印件］

8. 招魂祈祷词

魂呵！
你不要到处去望到处去游！
家里的父亲都在盼望你，
回来吧，
魂呵！
东方不是你逗留的地方，你快回来！
南方不是你逗留的地方，你快回来！
西方不是你逗留的地方，你快回来！
北方不是你逗留的地方，你快回来！

［四川大学和四川省文联调查组：《白马藏族招魂歌》，刊省文联1982年编《藏族民间文学资料集》］

9. 驱鬼祈祷词

各方的沙打（鬼）、沙票（东方）的沙打，比齐克（南方）的沙打、里皮（西方）的

沙打、米克（北方）的沙打，额沙（东南方）的沙打、拉古（西南方）的沙打、约沙泥古（西北方）的沙打、拉古不拉（东北方）的沙打，你们从哪方来，就回到哪方去！病人已送猪、羊和食物给你们，你们有了够吃的东西，就应离开病人的身体……请你们从病人的头部离开；从腿部离开；从门内走出门外，到离寨子很远的地方……

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》中巫师"阿什"的驱鬼祈祷词，四川省民族研究所1983年打印件]

八、巫师的职能

"帕比"和"阿什"虽都是巫师，但他们都有着许多不同点。从他们不同的职责上来看，"帕比"的地位高一些。联合公社藏族人凡属大型的祭祀活动、大型的祈求仪式，都要由"帕比"主持，"帕比"不识藏文经典，只懂得口传经。他们管理在深山密林中修造的神堡，这种神堡是当地藏民举行十年一度的大型祭祀活动之地。

"阿什"懂藏文经典，他们管理分布在各村落中的庙堂。"阿什"多为人们除鬼、驱邪、治病，而不能主持大型的祭祀活动……"阿什"主要是行"巫"，其活动范围，不如"帕比"那样广泛。

[伍呷：《冕宁县联合公社藏族的宗教》，摘西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

巫士生子土，故以土著之山神为神，此在西藏佛教经典中，则绝为无有之。巫士所行之事，亦多为浅近易晓，接近人类之日常生活，其与佛教之天堂地狱、玄遐轮回之说，又有所不同也。巴旺巫士所执行之任务：一曰治病，人有病延之送鬼谢土。二曰安宅，于新屋奠基及落成与旧屋有灾时，诵经。三曰利行，出行恐遇恶鬼厉神，延巫士预祝之。四曰拒鬼，寨外有鬼则禳拒之；人踏土、涉水，或行树下而生疾病，必有鬼作祟，禳之。五曰祝苗，苗将生时，谢土。六曰祈寿，人恐短命而死，则延巫士念长命经。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

拔孜（小鼓和尚）主要是为人家敬山神、做"帛"（道场）、敬祖先、结婚和办丧事。有人请就出外做法事，没人请就在家种庄稼。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，刊西南民族学院民研所1982年编印《少数民族调查资料》打印件]

在嘉绒区有所谓"共伯"，道坞语区有所谓"共伯"者……此种巫士所执行之任务与钵僧不同，而偏重子日常生活不安现象之祈禳等方而。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

“帕比”和“阿什”在施行巫术时，各有不同之范围，“帕比”近似彝族之“毕摩”，“阿什”则近似彝族之“苏尼”……“帕比”主持大型祭祀和祈求仪式，按习惯是不允许“阿什”介入这类大型仪式的。总结起来他们的职能范围如下：

一、“帕比”：

①做道场（做“帛”），②献雨神，③敬山神（大型祭祀、祈求仪式），④献水神，⑤安灵送灵，⑥解咒。

二、“阿什”：

①日波莫——打卦，②黑尼库——喊魂，③木老特——治痨病，④热特——治精神病，⑤席无特——治呕吐、晕病，⑥咳不特——治疱疹、恶疮，⑦阿牙——治耳病，⑧入杂克——解咒，⑨沙可——治妇女不孕症，⑩热日——解梦，⑪重支——咒入，⑫库入吉——施神秘巫术，⑬贡土——驱冰雹。

“帕比”主持的巫术，只有“解咒”和“献水神”两样准许“阿什”主持。不过当地藏民往往都认为“解咒巫术”（入杂克）的灵验程度，“帕比”要比“阿什”高些。特别是祭水神，往往藏民都只请“帕比”前来施行巫术，而大多不请“阿什”，说“阿什”的法力不如“帕比”高。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民族研究所1983年打印件]

第二节　巫　　术

一、巫术

1. 驱鬼祛病巫术

病患者亲属在进行驱鬼仪式之前，首先得请巫师“阿什”占卜，凡属涉及大型的、长期的献神、驱鬼仪式的占卜，都要求连卜三次结果相同的卦外，第二步才是正式作法驱鬼，驱鬼仪式一般是在晚间举行，当地的所有山神都要依次一一诵念……山神请得愈多，巫术仪式庄严色彩越浓。在念诵完山神名后，宰杀牲畜以前，先请巫师阿什喝酒，在房中烧一炷柏香，这炷柏香要插在最高处。巫师的助手搬来一张桌子放在屋中央，桌上放一而装满青稞而的铜盆，青稞而上放一尖形白色石头，这尖石是代表山神的。在白石前面放一杯酒，是敬各种到场的山神的。巫师在给各位山神叙说表达自己对山神的尊敬之情后，将猪、羊等牺牲的头、心、肺等献给山神；第三步是请鬼离去，巫师在这里主要是念诵驱鬼祈祷词。念诵完毕后，巫师将病人的鞋、帽、衣物等脱下给预扎好的草人穿

上[①]，巫师又向草人念诵，大意为："你以后别再来祟犯这个病人，你要吃的在大山里，要喝的在林盘里。"念诵完毕，巫师助手将酥油、青稞面和肉类放入草人背负的袋内，再将部分酥油和肉类放入草人的口中，一切都完成以后，把事先准备好的猪骨、牛羊骨用火烧燃放入盆中，让病者的家属端着，跟在手拿草人的巫师后面，绕病人转三圈……最后，由病者家属手端烧着家畜骨的盆子在前面引路，巫师手拿草人跟在后面，将草人送到山谷中烧掉。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》，四川省民族研究所1983年打印件]

前一钵僧执长柄铜勺，内烧柏枝等物，继有四钵僧，各一手执铁链，一手执铜号。后四钵僧各手执黑熊皮一方……先自官廨内搜鬼魔，以烟熏、以皮击之。逢物逢人亦皆奋击，被击者盖不以为忤。继至官寨诸臣民家，按户面进，内外搜索如式。虽逢路人，无论男女，皆为所击，人只能以衣覆首受之。最后，至聚鬼暗室中，击鬼于栏中，乃止。

[马长寿：《钵教源流》所记在绰司甲氐拉伯头人家所见，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

有病人之家延钵僧至，以青稞麦塑三棱供，置桌上。钵僧蒙熊皮，击鼓鸣金以诵经，声音宏厉，状貌狰狞，终日夜乃罢。然后送三棱供于效外，与病鬼食之。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

室中陈各种魔鬼仪阵。统分三阵，地上积黑炭屑成阜，上列泥塑鬼物数十名，上洒鸡血，或拈鸡羽，外绕铁剑、铁刀十余柄及弓箭等物以压范之，使不外逃，此一阵也。此阵依山面水，坐南向北，四周紧闭，不让生人参观。同时坐东向西，又布二阵，皆为麦草编成；右阵收天鬼，左阵收地鬼。每阵上有红、绿、黄锦线织为蜘蛛网状之物，曰"南穆卡"，其义即"天网"也，以镇下设之鬼魔。鬼魔在每一麦架下设数尊、泥塑，狰狞可怖。又每架下有三角形铁盒一，中藏木偶、纸图、鬼发数包，并洒鸡血，淋沥内外。麦架之上贴各种神像，皆为监鬼之神。一老本僧监之，旁又一本僧击鼓诵经。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

一、送"热特"鬼。这是一种治疗精神病的巫术。巫师助手先烧起柏香，并首用熟鸡蛋敬神，接着由巫师阿什诵念祈祷词，祈请先辈"阿什"和佑护神降临。然后取一根上系三色纸的细长绳子，将其在病患者颈上绕一圈，巫师阿什便开始念"热都不吉"经。诵念完毕，将此绳从病患者颈上取下，缠于"热都"（草人）身上。这时巫师的助手，将预先准备好的青稞面和柏树枝，放到一个瓦片中点燃，并将这个瓦片，在香烟缭绕中围着病人绕三圈。然后便在前面引路，巫师阿什则拿着"热都"草人随后，将草人送在山

① 原注：草人是由青稞草扎成的小人物状，代替罪孽和病菌。

林深处埋掉。

这种“热都”草人是用青稞草扎成，要扎成四条腿，肚腹是空的，在其中放入羊血，猪心脏和用青稞面捏成的鬼怪。

二、“木老特”，这是治疗痨病的一种巫术。这种巫术要分四步进行，第一，先用青稞草扎成两个草人和两只草狗、一只草猴；另外还要准备好宰杀的猪和羊。先由阿什巫师念诵“打热布吉”经，念诵完毕，就宰杀猪羊，将其血放入草人的胸部之内，然后由阿什巫师向草人敬酒。第二步由巫师的助手将草猴放入病者怀中。这时，阿什巫师和跟在他身后的助手，拿着草人围着病人转圈，转到一定时候，阿什巫师便高声叫喊：“×××（患病者的名字），你身上有鬼吗？”病人或者是病人家属立即应声：“有！”随着应声，病人立即将怀中的草猴抛出，巫师阿什便用箭直刺（名曰射）草人心脏。仪式的第三步是全体在场的人随巫师将草人、草猴、草胸、箭等送到村寨外的十字路口，挖土深埋。埋好之后，大家又随阿什巫师一起回家。再由阿什巫师进行最后的一道仪式。这道仪式是先由巫师助手将耕地用的铁铧铧口用火烧红，另外再用铁锅将清油（只能用植物油，不能作酥油或其他动物油）浇开（沸），当一切准备停当后，巫师便赤脚从烧红的铁铧上走过，然后用脚轻轻地揉擦病人胸部。揉擦完毕，阿什巫师便手端火红的铧口，口中包一口助手从铁锅中舀给他的一碗滚油，喷到铧口之上，边走边喷，在一片火光浓烟中，将铧口扔出屋外。全部仪式到此即宣告结束。

三、祭“席乌特”，这是一种敬山神，治疗小儿呕吐、头晕、头痛等的巫术。这种巫术的仪式比较简单，先准备好半边猪头骨头，用水洗净，放入锅庄中烧，当有些香气后，巫师阿什便将其取出放入一个瓦盆中，然后巫师端着这个瓦盆围绕孩子转两圈，另外再烧一炉柏枝，将这半边猪头骨送至林中埋掉。

四、祭“咳·沙打”，这是送水神以治疗疱疹、恶疮等皮肤病的一种巫术。病者家属要准备大量的豆浆，巫师阿什将白腊虫树枝放入豆浆之中，然后用新荞花放在疮口上，一边口中念诵《咳着不吉》经，念诵完毕，巫师把荞花从病人疮口取下放入装有豆浆的盆内，再端着此盆绕病人转几圈后，即到村寨外，将盆中之物撒到水塘或水沟边，边撒边念：“尊敬的水神，你自己的位置应看准，你生活的住所应选定，你要的我们都献给你，只要求你不要来惹病人，你要的食物我们已经敬你，你偏爱的荞花也已献给你，你中意的豆浆已献给你，你的食物都来沾上油荤，请你不要再祟犯病人”（原语皆为藏语，此系其大意）。

在祭“咳·沙打”时，患者要在家中忌油吃斋三天，主持仪式的巫师阿什，也需要在进行仪式前三天，吃斋禁荤，以求巫术灵验。

五、祭“阿牙”。这是敬山神，用以治疗耳鸣、耳痛等症的一种巫术。巫师助手先准备好一碗净水，削一干净的空竹筒放入碗中，另外用竹篾片扎成一个十字架，以红、黄、白、蓝、绿五色线把十字架的各端接缠起来，另用红、黑、白三色纸剪成三寸长的条形纸条，系在一根圆形的粗绳上。仪式以巫师阿什将系有三色纸的绳圈放在病人的头上开始，接着阿什巫师手执十字架绕病人转三圈后，便将这十字架插在病人身旁，并把病人

头上的绳圈取下，挂在十字架形的竹竿上，这时，阿什巫师由开始诵念经文，在诵念的同时用手端起水碗，用碗中的竹筒吹气入碗，水在碗中起泡翻滚，吹一下，又念经，念了又吹一下，就这样时吹时念，等念毕，然后把十字架、三色纸绳圈、水碗、竹筒等用品都放入一个盆中，在盆旁边烧一灶柏树枝，当烧到一半时，助手便把柏香端出门外，阿什巫师跟在其后面，将物器盆送到土堡中埋起。

在埋这些物品时，还要将一只银口弦随同埋掉，因为阿什巫师认为口弦等金属物具可以避耳鸣鬼再返回病人家中。

六、祭“沙可”。这是治疗妇女不育症的一种巫术。当地藏族妇女认为“阿什”等巫师是能够控制妇女怀孕的人，虽然人们也知道怀孕与男女性交有关，可同时也认为若干自然现象，尤其是雷电、山水都有自己的孩子，也就是说，人们认为这些事物掌握着孩子们的“精灵”。多数父母都能确认自己的孩子来自何种本原事物，还能知道生下孩子后，该向哪一座山，哪一棵树献祭。自然不育症现象，也得请巫师来帮助。因为巫师能使这些自然物与人打交道。

祭“沙可”之前，先把青稞草扎成草人和草圈，并给草人的背上负一个背篓。仪式开始时，将不育妇女的外衣脱下给草人穿上，把装在罐子里的猪头（牛羊骨也可以）用火点燃，放在草人旁边，另把荞面和青稞面放在草人背上的背篓中，也要放一点荞面或青稞面在草人的口中，阿什巫师就开始念诵：“沙可鬼呵，不育妇女的衣物已穿在你的身上，你带走了使她不育的鬼魂，我们感谢你，我们已将荞麦和青稞放入你口袋中，你不要返回来再犯这个女人了”（原为藏语，此系其大意）。接着由不育妇女背负草人到树林中，阿什巫师则在林中选择一个地方继续念诵“未来不吉”经文。一边念一边“阿什”用草圈套不育妇女，连套七次。然后，把草圈挂在草人身上，在林中挑选一棵大树子，把草人捆在树上。

这时，阿什巫师在大树旁点燃柏树枝，用刚宰杀的猪、羊的心、肝、肺等献给山神。并把牺牲的血涂在草人身上，用大铁钉把草人钉在树干上。等阿什巫师念完“送山神经”后，仪式即告完毕。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》中之“驱鬼巫术6例”，四川省民族研究所1983年打印件]

在藏区有一种专治野兽咬伤的，名“箭吸法”的巫术。据说是本教一种古老的治病巫术。其具体做法是：先由巫师用一面镜子在受伤身上的各个部照射，寻找精灵隐藏的地方。找到后，巫师就用一只簇头上有小孔的彩箭插入患者的皮肤，然后从箭杆的尾部用口吮吸，把吸出来的血吐入一只碗中，直到巫师宣布“中魔”的毒液已全部吸完为止。接着巫师把盛有血汁的碗端在手上，口中念诵咒语之后，把血汁倾倒在屋外的一个小坑中埋掉。据说这个带伤的人很快就会复原。[①] 这种“箭吸法”，奥地利学者内贝斯基在西

① 此系笔者听任乃强先生口述而记录的。

藏考察时，也曾听说过，不过他所记述的与此略有出入，他记述的患者仅限于被疯狗咬伤，此其一。第二吮吸出来的“浓血”，是由巫师将其吞掉，而不是倾倒至室外的坑中埋掉。

［周锡银、望潮：《本教的巫术》（手稿）］

在氏族中有人生病时，必须请本波来禳解。……本波在为病人驱鬼治病时，先在一个火盆里烧松柏的枝叶和果实，用焚烧柏枝的烟作为与神相通的“桥梁”，这时，本波在铃鼓声中请护法神降临，本波遂出现精神异常变化，逐步进入半昏迷状态或昏迷状态，变得颠狂，两眼直视，口吐白沫，然后突然跳起来，尖声怪叫，狂舞不止，这时降临的神就通过本波的口说话：“是谁请我来？”“应该怎么办？”举行一个敬神仪式，分散供品“多玛”等等。本波问明“病源”和治病方法后，开始念经，祈禳、献祭等仪式，直到本波认为病魔已被赶走、灵魂已经回到病人身上为止。

［常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1988年版《藏族史论文集》］

另有一种巫术，叫禳解收鬼法，又叫送祟禳灾的巫术，如投掷冥器来驱妖送鬼，或用“堆”来捕杀“精灵”。据说凶死之人的神魂会变成“赞”一类的厉鬼，“堆”就是用来收捕这些漂荡的鬼魂，以免其变成“赞”的。这种“堆”称为“赞堆”，收魔魂者称为“兑堆”，收木魂的称为“木堆”，收“提拢”[①] 的叫“提拢堆”，收地祇的叫“地祇堆”等等，“堆”的种类是很多的。它的做法是用五色线在树枝上编成络网，有的叫“郎卡”，是象征天空的；有的叫“耶”，属于冥器中的采线盘。说精灵类有时变成昆虫，用这些网子则可以将其捕获，捕获以后，用火焚化，精灵即除。或用撒灰法驱鬼，现在牧区还有这种风习，每有外人来时，入门前撒灰驱邪，这是原始本教的一种习俗。至于巫师作法撒荞子，也是驱鬼的。若用驱遣法不利，则用猛烈收伏法：先用糌粑做成鬼妖形状，洒以活血，诵咒藏盒中密闭，用火焚化，或用“抗孔”收鬼等。

供施法：是采用上供下施法施恶鬼神，向其告饶。其法用粑做成房子、牲畜和日用品等作为供品。上供神灵的称为“耶达”，下施精灵的称为“麦达”。若遇较厉害的鬼纠缠病人不放，则用驱遣法，用糌粑做成金刚橛形，由巫师诵咒，咒毕投之效外施病鬼食之。

赎替法：不用驱逐法而用替身来向鬼神赎命，称为“吕”。用食物作替身品，如用马的叫“替身马”，用牛的称为“替身牛”，或者以人作替身的称为“替身人”。在《西招图略·西藏图考》一书中，即有这方面的记述：藏区在每年藏历正月三十日举行的送老供巫布神会，招募一个人作瘟神，诵经驱赶之，牧民皆捐赠钱物，请其作替身，以把病魔带走。此人被驱逐出境后则不能再回来。到近代已有许多地方用牛或羊的图像或木刻的

① 提拢是一种飞行的独脚饿鬼，也是战神或保护神。

鹿头来代替实物的。

倒运法：即施放秽污之物使之遭到晦气，便于打击对方。如史诗《格萨尔王传·霍岭大战》中，格萨尔曾以垢衣等各种秽物破了霍尔国的魔兵，使他们遭到了晦运。《格萨尔王传·北地降魔》中、梅萨秽污了鲁赞的卦书，使他占卜不灵。

此外，还有转“瘟疫轮”，转“毒气轮”、施放冰雹等等，都是原始本教相信的一些害人的巫术。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

在藏苏托……这个地方，有个藏王巴哈。这里有个叫波鞑的妖魔威胁他说，要把他带到火不热、水不湿的地方去。于是藏王巴哈召来了“藏贤”①；用芥子一满盛，松石拉钦和椮江滂巴米等供奉神灵，供奉藏神普达尔……把一株“采莫”② 和好的芥子，以及刺猬桑盘、门地的羊、大米……一小哲③ 羊毛等物品作为国王的替身扔出去，藏妖过来拿走了。于是人逃脱了，藏王巴哈逃脱了。

……在努布苏林柱的地方，住着一位国王，就是努王西不斯巴。努妖岗珍说，要把他带到火不热水不湿的地方去，在戎波（戎人）德喀尔的帮助下，他在妖魔前面抛出一个替身……他供养神灵，用一盛满白芥子、松石拉钦、椮草江邦巴弥供养神灵……

[托玛斯：《东北藏古代民间文学》第四章“敦煌藏文写卷”译文，汉译者李有义、王青山，四川民族出版社1986年版]

天上出长虹面人生病，则杀鸡粘血毛于土墙上，便能驱鬼治病。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

金川俗尤信鬼，夷人患病，延喇嘛诵经咒，复以酥油肖病人形，为替身。送诸荒野，或舍身为僧。其家室殷实者，辄雇人作替，岁近傍节，先立土坛，设纸供数事，厚叠薪刍，选两长人踞肩矗立，高及丈许，蒙以大衣，殆如赤郭，盖故食鬼之义。人各执弓矢，鸣钲鼓，追至土坛，将积薪焚之，俗称尔布斯。

[《中华全国风物志》，河北人民出版社1986年版]

2. 招魂巫术

藏区还保留着招魂仪式，也可以说是一种招魂的巫术。如果某家的小孩子受了惊吓，

① 原注：藏地的本教巫师。

② 原注：一种常青草。

③ 原注：哲为两品脱，即1.136升。

昏迷不醒，或是呓语乱言，即被认为是被吓散了魂，藏语叫做“拉谦”。招魂的人便做了小孩子最喜爱吃的各种食物，如核桃、糖果、油圈等，然后叫着：“×××快回来吧！×××快回来吧！”从规定的地点——一般是小孩子出事的地方和出事的方向，叫着回到家里。招魂人到家后，还要问家里的人：“×××回来了吗？”家里人则回答：“回来了！”接着招魂的人便把那些准备好的食物放在小孩子的枕边。孩子醒来，吃了枕边的食物，就认为吓掉的魂被召回来了。如果孩子照样昏迷呓语，则认为魂还没有被召回来，还要用同样的仪式去继续召魂。如果是在晚上，还要在锅内放两颗（或三颗）红枣，搅几下，盖上锅盖，翌日清晨揭开锅盖，如果看到是两颗（或三颗）红枣在一起，就证明这个孩子的魂已经被召回来了，反之，若红枣没有聚在一起，那就要去继续招魂。

［丹珠昂奔：《藏族的自身有神观念——谈阳神和战神》，刊1987年第4期《西藏研究》］

3. 诅咒巫术

咒人之事，今钵僧虽讳言之，但诅咒实为钵教之传统特点。主人有仇敌，密遣人至敌家，窃取仇者之发、爪或衣服之沾汗者，最为灵异。不然则绘仇者之像，上书此人之年岁、生辰。交钵僧，钵僧为置三角形铁盒中，铁盒复置炭屑之内，环匝以铁刀镇压之。或以利镞贯穿于绘像之心，然后诵经以诅咒之。至期，瘗于地下。据告者言：诅咒有奇效，被咒者是不死，也将颠狂或卧病不起。

［马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》］

在冕宁县泸宁区庙顶堡子有一个叫韩和尚的拔孜巫师。据说他能咒人，凶得很。咒人刀上死、枪上亡、落河、跌岩、胀死、寒病死无不灵验。只要你肯出银子钱，肯打牛羊，他就能把你的仇人咒死。当地一个年龄很大的老人曾为我讲过韩和尚的一些故事，最初韩和尚刚当“拔孜”不久，大家还不把他放在眼里。有一年，正当收荞子的时候，一天，堡子上的人都下地了，韩和尚一家人也在地里割荞子。有条狗对着韩和尚老是汪汪汪的叫个不停，他先还只对狗吆喝两声，又埋头割他的荞子，但那条狗还是老对着他叫，这便惹火了他，只见韩和尚随手勒了3把荞子，对着手中的荞子念了几句咒语，劈头向狗撒去，那条狗后退了几步，叫了几声便立即倒在地上，口鼻流血，四脚几蹬就断气死了。大家看见都骇倒了。从此都说韩和尚凶。

［杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件］

“库人吉”巫术在民族学中称为神秘巫术，当地藏人的“库人吉”巫术，系指一般巫师无法主持的巫术。传说这种巫术可以使人神智不清，也可以使无生命的物质变为有生命物，还可以任意取水。

第一例：令人神智不清。

联合公社木耳堡子李阿若的父亲李要庭（现居瓦丁堡子），解放前，他和本堡子的姑娘吉萨拉姆相好，可是求婚遭到拒绝，因为她早已被家里许配给本堡子的王家。面对这种情况，两人商量出逃。吉萨拉姆和李要庭私奔后，王家非常气愤，便伙同吉萨拉姆的父母请来“阿什”做“库入吉”巫术。

这位“阿什”名叫格勒索其，他带着王家以及吉萨拉姆的父母来到离堡子很远的一片树林，将自己的帽子取下来，庄重地放在事先所祭的白石上面，口念咒语，双目紧闭，过了一段时间后，取出一把小刀和一个神包，将神包和帽子放在一堆，小刀则放于两者之间，然后一边口中念咒语，一边拿起小刀跪在地上挖，移几步，再挖，同时也将神包移至身边，就这样高声念咒，边念、边移、边挖。

巫术做完的当天晚间，吉萨拉姆和李要庭二人在首扒牛圈坪的山梁一带便神智不清，不能辨别方向，而被困在那里，“阿什”带人在那里找到了他们。

[伍呷：《冕宁县联合公社藏族的宗教》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

乾隆三十九年十月谕军机大臣曰：“……前阿桂奏欲于噶拉伊建庙，令……德尔格忒白玉寺请赴军营念经之斯第呼图克图大徒弟噶尔玛噶什等三人，曾在两路军营念经，两桂等称其颇有梵行，或于此内择其最优者，在噶拉依新庙居住，管束众喇嘛。并可令留住之人来京觐谒，承受恩赉，潜移默化，徐消凶悍咒诅之邪术，似为妥便。”

[《清实录·藏族史料汇编》第5集，第2474页，西藏人民出版社1982年版]

乾隆四十年五月谕军机大臣等：……金川以绰斯甲布向来俱奉奔布尔喇嘛教……

“噶尔丹寺为金川第一大庙，喇嘛众多，莎罗奔在彼聚集念经已久，意在诅咒官兵。其地必有镇压之物，阿桂等留心察验，于寺基内外及附近方圆地面，如有可疑形迹，将行刨挖，刨得镇物，即速投之水火，以破其法。此等原属邪不胜正，本无能为，今若掘发面尽除之，自足使人心畅快。设或无实迹可凭，即将寺内外刨起数尺，遇有木石等物形迹可疑者，悉取出焚烧，亦足以释众人之疑面壮其胆，于进军更有益”。

[《清实录·藏族史料汇编》第5集，第2586、5290页，西藏人民出版社1982年版]

去年春间①，小金川土司指称沃克什土司用法诅咒，致其父子同时染病，僧格桑遂借搜取咒经为名，引众前往攻杀。

[《清实录·藏族史料汇编》第3集，第4101页，西藏人民出版社1982年版]

① 指乾隆三十五年。

（白马藏人）的“诅咒”，是先由巫师（又译法师）“穷北”焚香作法后，一手执鸡，一手执刀，口中念念有词，并咒曰：“偷儿必死，生疮害病，走路跌倒！”然后，用刀砍下鸡头，抛于远处。听说这诅咒十分有效，偷儿必将自食其果。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

（格萨尔进军门域，被门域大将古拉托杰所阻，岭国丹玛诸将皆败北，晁同自持懂法术，请战，并出言不逊讥讽众将，当他出战时），古拉托杰立即抽刀迎战，只一个回合，便把晁同的铠甲砍下一大块，把个晁同吓得屁滚尿流，赶紧往回跑，古拉托杰还要追时，被丹玛一箭挡了回去……（返回大帐后，惹起众将哗笑）晁同恼羞成怒，趁大家不注意，拿起一块小石头投入水中，施起了法术。顿时，大火冲天，随着山崩地裂般的隆隆响声，鹅子大的铁块从天上降落下来，直向众将的头上打去……

晁同受了众英雄（赔礼）的箭和哈达后，从碗口大的水中取出一块白石子，吞入口中，邪术顿时消逝，太阳也重新露出笑脸。

[降边嘉措、吴伟：《格萨尔王全传》（上），北京宝文堂书店1986年版]

如果天气咒师想到用闪电来伤害敌手或毁坏敌手的庄稼，那他就会进行如下的仪式：咒师手执一种用5种金属制成的“橛”，去拜访有黑龙居住的地方。到那儿以后，天气咒师首先要安置一个黑色的、三角形的坛城，在坛城的中央，放上龙王的偶像。在把雷石（陨石）与橛合在一起之后，咒师要向当地的黑龙表示十万次敬意。如果成功的话，黑龙的灵魂就会进入坛城中的龙王的偶像，与此同时，也会看到第一次闪电。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第6辑]

乾隆三十五年（即1770年），小金川，沃克什两土司，争地起衅，用兵相攻。起因据小金川土司泽旺之子僧格桑称，因系“沃克什土司欲以咒诅之术害我父子性命，致使父子同时染病……往抢咒经，被沃克什损伤多人”。番人向例赔偿，求将沃克什三寨，准小金川耕获作抵。

[《清实录·藏族历史资料汇编》卷三，第477—503页，西藏民族学院历史系1981年编印]

本教有一种厌胜咒人的巫术。施术时，先仿其形象用糌粑或泥土做成模型，也有扎成草人或刻成木偶的，上书写施害对象的出生年月日，然后伴以口念咒语，则加以破坏。认为这样做以后，其仇敌在不知不觉中就受害了。还有被害人接触过的衣服、鞋子，甚

至走路留下的脚迹等，亦可施用巫术，认为这样就能达到害人的目的。故人们常常把自己脱落的头发、指甲、胡须、牙齿等收藏好，以免被别人拿去施巫术。还有一种厌胜法，那是在战争时期，为了战胜敌人，用巫师诵咒作施食子法，把“食子”当成敌人的血肉、投与恶神厉鬼，求其佑助战争胜利。此术名“朵所”，即念咒投食供，在史诗《格萨尔王传·征服米努绸缎国》中，米努国王尕努孜就曾命令巫师以此巫术，企图阻止和制服岭国大军。关于这种“念咒施食供”，还有杀人、杀牲作为食子投施鬼神的，在史诗《格萨尔王传·甲岭之战》（见西藏人民出版社1983年藏文版《甲岭之战》）中就有这种描写。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊1990年四川省格萨尔办公室编印《格萨尔论文选集》]

（川西北牧区的巫师）的巫术：……诅咒分口头咒术和施食咒术二种，口头巫术即是反复念诵专门咒语。施食咒术，在施咒前要准备牛角、刀剑、铁链、三角铁器……等，再用糌粑捏成各种人形及其他形状的制品；正式诅咒仪式开始后，巫师便口头念诵着“烧死、淹死、埋葬死”等这些专门诅咒敌人的咒语，并对施食采取处理：把施食（用糌粑捏的敌人）埋葬在当道的地方，让人们边咒边用脚踩，使敌人不得复活；然后，把施食拿到村寨外的十字路口，在光天化日之下焚为灰烬，把尖形施食向敌人居住的方向丢掷以消灭敌人。同时，咒师手执钢刀，一面念咒，一面用刀插入人形施食的心脏，砍断四肢。

[杨明：《川西北牧区部落的原始宗教》，刊四川社会科学出版社1985年版《西南民族问题新论》]

本教巫师的主要活动是“祈福禳灾”、“占卜吉凶”、“崇尚咒术”、“驱神役鬼”。本教对西藏最大的影响是“诅咒冤家”。有些地方经常以宗教仪式来驱鬼咒人，都是受本教的影响。

[《甘孜藏族自治州概况》，四川民族出版社1987年版]

乾隆三十四年四月又谕（军机大臣等）曰：……桂林奏果州一带山沟，四月初有连日雨雪之事，此必贼番扎答所致，其法在地番地山中用之颇效，然亦可用扎答阻回。现派善用扎答之三济扎布，萨哈勒索二人，令翼长富虎、章京扎勒桑带领，驰驿分往温福、桂林军营备用。使贼番技无所施。

[《清实录·藏族史料》第4卷，第1653页，西藏人民出版社1982年版]

冕宁县联合公社丝家堡子的唐澜波与长觉堡子的饶运周有仇……，饶运周请来巫师“阿什”做咒人的巫术。“阿什”命人牵来山羊、公狗、猪各一只作为牺牲，在野外祭神后，“阿什”便把唐家被诅咒的人之姓名、属相、本命等书写在一张纸条上，然后开始喊魂（藏族叫“日依列库”），在念“喊魂经”时，“阿什”跳起特有的舞蹈，边念边跳。念

完经，又念咒词，仍然是边跳边念："阿几米儿，热得母汇得纳，译母译得纳，斜则星星假布、热日拉、墨曲母依假布、勒本尼、你齐我红假布，你奇我红假布"，其大意为："唐澜波，任你丝家堡子，你的本命是什么，出生年月是×年×月×日×时。各位天神、天仙都来帮助，叫他一定不得好死……"诅咒完后，"阿什"把写有唐家情况的咒人纸条放入一只牦牛角中，然后把这只牦牛角埋到泥坑中，接着便在埋物的地方宰杀牺牲祭山神。

据当地人告诉我，这次诅咒巫术结束以后不到一个月，唐澜波就死了。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》中《诅咒巫术一例》，四川省民族研究所1983年打印件]

上谕。查奔布尔邪教，专事诅咒镇压，实为众番滋事之端，若乘此时深为遏抑，以期渐次绝灭。

[《金川案》，四川省少数民族社会历史调查组1963年复制铅印本]

……彼时莎罗奔曾遣画匠画蛇、猪、雕、马、狐各一，并书咒语，作为纸卷填人牛角，埋地镇压……着传谕明亮[①]，即选派妥员前往噶尔丹寺，照该喇嘛所指之地刨挖查验，并于该寺左近要隘路口，勘有形迹可疑之处，逐细刨看，务将牛角画卷、咒语各件全行取出。

[《金川案》，四川省少数民族社会历史调查组1963年复制铅印本]

4. 祈求巫术

制止风雹之事，于清代金川之役中即有之，清兵曾屡为所挫。据言，阻止风雹之事，非高明钵僧不为功。凡风暴厉行之寨，寨民派粮供养一钵僧，平时仅静坐室内，不与外界通信息。至夏秋之际，风雹为厉，此僧则于寨外山顶设坛作法，或登高山而啸，或拔剑咤叱，空中之密云则为之散，谷内之风亦为之息，若高啸剑投而无效，则掌人陉（胫）骨号而鸣之，风雹则缕蜷于一处，随所指而下。所指之地，雹集尺许，田禾淹没，或烈风鼓荡，树木皆为披靡。盖宇宙之气，必有所泄也。事罢，钵僧则为辟谷悔罪数日，以向天赎咎。又言，钵僧能呼风唤雨，撒沙成兵，唾水成河。此在钵僧故事中往往有之。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

① 明亮，人名，系当时平定金川的清军副参赞。

驱雹求丰收，这种巫术是全民性的，寨子内的每家每户都得派人参加，到时由巫师“阿什”主持，“阿什”带着蛇头形喇叭，单面法鼓，各户则各牵一只山羊跟着“阿什”到大山深处，这块平坦的地方，周围插上木杆，每根木杆上挂一面画有四方鬼神的图画。

助手击起法鼓，“阿什”随着鼓声跳入场内，先请各位山神前来佑助，请完神，“阿什”吹起蛇头形喇叭，随着呜呜呜的响声，“阿什”带着全寨村民仰天大喊，边喊边对四方插的木杆翻打，撕碎鬼神像，然后宰杀各户带上的山羊，将血涂在木杆和撕碎的画像之上。最后等“阿什”念完“送山神经”的祈祷词后，仪式结束。

[伍呷：《川西南藏族的宗教》中《祭祀和祈祷巫术三例》，四川省民族研究所1983年打印件]

拉乌堡子依据众人之议，按人头每人出青稞或荞子各一升，请来小鼓和尚上山作法以防冰雹（雪蛋子）。这位小鼓和尚，五十来岁，高鼻细目、光头，身体健壮。他在锅庄旁饮了一碗酒后，满头满脸是汗，只见他用竹笔蘸上墨汁，先在一块约两尺见方的白布上，写上许多大大小小的藏文字母和“卍”形符号，后又在一块约5寸宽，两尺来长的木板上写上藏文字母，画上一些神鬼不辨的人形面孔，这些木板共有十多块。画完之后，这位小鼓和尚满身满脸满手都是黑的墨迹，他也满不在乎。到了下午五点左右，每家派出代表一至二人，小孩子不占名额，有男有女，有老有少，扛牌牌的、背锅的、捉鸡的、提酒的、背米的、背水的，大家高高兴兴的结伙上山。到了山头上，在两棵白杨树的下面，有一个草坪子，大家坐下抽烟歇气，彼此逗笑，直到太阳快要落山了，小鼓和尚便宣布仪式可以开始了。这时，几个中年人用刀砍倒几根有小碗粗细的白杨小树，把树梢留着，削去枝丫，然后把绿色树皮从上端成条削拉到下端，被削去皮的那一段就成了白色的树干。此时，小鼓和尚向着对面的山头，手里提着一大一小两只白鸡时举时落，嘴里则不停地念着咒语，念得口沫横飞，其声时大时小，又是满头大汗。本是高山，晚来风急，小鼓和尚举刀杀鸡，把鸡血洒向去皮的白杨树干，别人帮他把树干抹红；他又把鸡血洒向木牌和白布，把鸡毛粘贴于木牌之上，大家七手八脚地把木牌和鸡血染红的小树插在地头地边。小鼓和尚又把鸡毛扯上几把洒向四周，这时，一个小青年把画有符咒的那块白布，挂在鸡血染过的树梢上，然后他敏捷地爬上一棵粗大的白杨树，将挂有白布的这根小树绑在这株大树的树颠，高高的咒幡在晚风吹打下哗哗作响。这时，驱除冰雹的祭祀仪式，才算是正式结束。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院研究所打印件]

藏区东部的本教咒师的防雹仪式，是在藏历的三月开始。本教天气咒师在村寨里男性村民的陪伴下，到附近有山顶石垛的山上去参拜，咒师要把几支上面绘了大鹏鸟图案旗帜的新矛，插在山顶上。据说这是一种防雹的有效措施。然后，天气咒师开始祈祝，祈祝后，他指示村民砍下一些桦木条，剥去树皮，染上墨汁，并在桦木枝梢剪开一个叉口，

将几匹白色野鸡羽毛嵌在里面扎紧。此后，藏民们便将这些桦木枝条拿回寨子，插在各自的农田里作为防雹的法器。

[（西德）塔伏尔：《西藏记略》，1941年柏林版，中央民族学院打印件]

有效的，也是复杂的防止雹灾的方法是举行所谓“护雹”仪式。举行这种仪式时，首先是在驴、狗、猴、蛇、乌鸦等的头颅骨内，装进绘满占星图案和写有咒语的纸片，并在头盖骨周围系上五色彩线。然后把这些动物的头盖骨和五种金属做成的供品一起，埋在山顶上。在掩埋这些供品的上方地面，竖起一堆锥形的石头，称作“石垛”，有时也在地面上插几个十字网纹灵器来捕捉雹鬼。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第6辑]

锡金雷布查人的法师，在举行防雹仪式时，要祈请“代仲巴诺”，即西藏人信仰的泰乌让独脚鬼之王。雷布查人的法师把“代仲巴诺”描绘成一位具有典型本教神灵外貌的神灵，生有9头、18只胳膊，1000只眼。对“代仲巴诺”的崇拜仪式，一般是在户外进行，用面团做成一个俑像，据说这个俑像就是“代仲巴诺”，但形体与我们前面所说的有所区别，这个俑像只有一头二手，左手执弓和套绳，右手执一伞状物和一支箭。此后，法师将做成的俑像放在盛有泥土的篮子尖上，再在上面放3块按同一圆心排列的草皮。

在泥篮顶端之4角放置4尊较小的俑像，他们分别代表“代仲巴诺”的四位大臣；同时，在泥篮顶端以下的阶梯上，也放上各种面团做成的小俑像。在泥篮子的周围，摆上一些带有可以食用的水果的嫩枝。除此之外，在泥篮子的前面，还要放上5个装满牛奶、茶和雷布查人饮用的酒和杯子，然后在所有的摆设上面撒一些各色粮食粒。

接下来将两个用面团制成，倚在木板上的较大的俑像置放在泥篮子的两边。据说他们分别代表“代仲巴诺”的父亲“亲鲁”和母亲“洛鲁”。要给这两尊俑像配置一架白色线做成的十字网纹灵器、两块刻有凹槽的木板、两根缠有羊毛的棍子，并在每件物品的前面，放上3只装有牛奶、雷布查酒和茶的杯子，在“代仲巴诺”的背后，插上一架较大型的、用各色线织成的十字网纹灵器；在泥篮子顶端4角，靠近4位大臣俑像的旁边，插上一架十字网纹灵器，将凹槽板和羊毛棍置于“代仲巴诺”俑像的两侧。位于前面的两架较小的十字网纹灵器，都是白色的，位于后方的两个十字网纹灵器，一架是蓝色的，另一架是红色的。

以上所有的两种物品布置停当后，还要准备稻米、煮好的牛羊肉、净水、酒等供品，然后念诵“代仲巴诺”的祈祷文。这一部分仪式结束以后，用面粉撒一条由泥篮子到大门口的白路，在中心部分的大十字网纹灵器被移开之后，泥篮子和所有的俑像包括上有“代仲巴诺”父母俑像的木板，都要顺着这条白路搬到屋子之内，然后把这些东西拿到一

些荒僻的地方去扔掉。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第6辑]

在藏区如果建筑新房，必须先请寺院喇嘛（也包括本教寺院的喇嘛）念经，然后在地基的四周埋下4个装满各种各样食物的陶瓶。同样开一片新的土地或新买一块土地，也必须在土地中间埋下4个陶瓶。这种仪式的早期形成，据说还有埋牛、羊的，埋婴儿尸体的，埋吃剩的牛羊骨头的。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

藏历三月初六日，是这里的谢水节（藏名叫“竹木惹”），主要是求雨。小鼓和尚先用糌粑做成青蛙和蛇，癞蛤蟆。每家每户出一两人，跟随在小鼓和尚后面到水沟边，将糌粑做的动物放入水中，并念经。返回时，每个人都打着雨具嘻嘻哈哈、闹闹嚷嚷，表示雨已经由小鼓和尚请来了。回寨子后，又去敬塔子，这塔子只有一人半高，圆形，塔子的周围洒了漆子，谁也不去摸，塔内有两样东西，一个小锣锅，一把长刀。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

如果农作物受虫灾，则扎一草人，由巫师“劳北”作法，贴上纸符。然后用1升青稞、1块猪膘，以及寨子中每家每户所出的1个馍来祭祀草人，祭祀完毕，众人便随“劳北”一起，把草人投入水塘或水沟中，于是虫害便被送走，便会获得丰收。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

（巫师）求雨时……先从泉水中取9瓶水，放在泉水的周围，他手拿黑白两种芥子，呼喊雨神的名字，祈求降雨。接着巫师向四方敬拜，把芥子和瓶中的水泼入泉中，并行吹气巫术，认为这样就能降雨了。

[宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版]

求雨的巫师求雨时，先从龙所居的泉水中取9勺水，分别装入9个蓝色的瓶中，放在泉水的四周，尔后手拿龙最喜欢吃的芥子，呼叫龙神之名。这里呼叫的龙神，据称都是分管雨水的龙神，所以它们的名称都与降雨有关。如“毛扎”，“雷鸣”之义；“罗儿”，“闪电”之义；“曲吉”、“涨水”之义；“恰拍”（又译恰布），“降雨”之义。叫完了这些神名之后，巫师分别向东、南、西、北四方磕头，吹气，接着把黑白芥子撒进泉中，把9个瓶子中的泉水也泼向泉中。据称如此仪式能立即召来大量的雨水。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

5. 其他巫术

（白马藏人）清查盗窃事件，则是用“烧红铁”的巫术，全寨子的人们都集中在一起，在火炉中烧红一把铁锄，由巫师“劳北”作法以后，他高声呐喊：“前山、后山、天老爷，白的不烧、黑的烧！”然后寨子中的每个人都要走到炉前，双手仅垫一层薄薄的羊毛，头人将烧红的铁锄置于其上，然后此人捧着铁锄向前走9步，如有烧伤者，则为盗贼，不仅要双倍地赔偿被盗物品，而且还要负担“烧红铁”仪式的全部费用。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

（晃同从吉普黑岩山洞，请来咒师阿乜干布惹扎，企图在格萨尔还是孩子时，将其除掉，以达到其独霸岭国王位的企图），阿乜干布惹扎从他的修法洞中走出，来到三道弯格萨尔居住的地方，口中“呸”的一声，惊散了天上所有的天神……惹扎再前进到一个山弯，口中又“呸”的一声，惊跑了下界的龙神……惹扎来到看得见帐房的地方，口中又“呸”的一声，吓跑了空中所有的宁神……就在外道法师惹扎的咒术都被格萨尔破了以后，他连忙逃走，想跑回自己的修法岩洞。谁知格萨尔已显示神通，化作有牦牛般大的一块石头，堵住了石岩洞头，连一点可以进去的缝隙都没有留，那外道咒师连忙念咒作法，作法过后，便抛出他日修的大食子，震得大山摇摇欲倒。接着又口念咒语，将月修的大食子打出，震得山岩哗哗崩裂，天空雷鸣电闪……随后这位外道咒师又把年修的依命食子抛出……

[王沂暖、何天慧译：《格萨尔王传·英雄诞生之部》，甘肃省人民出版1985年版]

二、禁忌

1. 节日禁忌

藏历新年，忌讳扫地，不能哭泣，不能骂人和吵架，不能说：“痛”、“杀”、“病”、“死”，以及“没有”、“穷”这类不吉利的语言。认为不这样就会影响全年吉祥如意。

新年这天，男女老少均手执“切玛（在一种特制的木盒中，装着糌粑和麦子，上面插有酥油花、麦穗和新年花）和青稞酒相互拜年，并互相道贺：“洛萨扎西德勒”，意为“新年吉祥如意”。

过新年时，家中所用各种器具亦十分考究。不用缺口的和有裂纹的碗具，也忌讳打

碎各种碗、杯子、盘碟等器具。认为这是“兆示”着不完满、不吉祥。

[李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报》]

四川省阿坝州的松潘、若尔盖、阿坝、南坪等一带藏区，每遇逢年过节这一天，妇女都忌讳进别人家的房门（或帐房），认为进去了双方不吉利，只在外面互道扎西德勒。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版]

2. 婚姻禁忌

在迎亲的路上，如果遇见背水或是背柴禾的人，认为这是大吉大利的事，新郎应下马向过路者致敬或献哈达，要等过路者走远，才上马去迎亲。如果碰见抬病人或抬死人的，以及背空背篓和挑空箩筐的人，则认为是不吉利，举行婚礼过后，要专门请巫师或寺院中的喇嘛进行禳解。

[李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报》]

如果邻家死了人，在举办丧事期间，就要改变婚期，不能既使邻家的死者无法安静地进入天堂。也会使自己婚后不吉祥，甚至会影响到生儿育女。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院研究所1982年打印件]

3. 丧葬禁忌

藏族在丧葬方面忌讳把死者放在床上，或者用其他物品垫尸体，一般是把死者的尸体放在屋内的一角，下面用土坯来做垫……因为他们认为人在死了之后，其灵魂和尸体不是一起走脱的。为了使灵魂不致滞留在屋内，所以得用土坯来垫尸体，一旦尸体运走后，土坯便扔到十字路口，灵魂也就随着跑了。

在自己亲人去世后的三四天之内，家里的人都不洗脸、不梳头、不穿新衣服，妇女还要取下各种头饰，以示对死者的悼念……在这一段时间内，家人还不能随便笑，随便高声说话，更不能唱歌跳舞，为的是让死者能安安静静地上天堂，在别人办丧事期间，邻居亦禁忌办喜事和举行歌舞娱乐。

[李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报]

家中如果死了人，必须等到安埋以后，才能到别人的家中去，因为怕把鬼带进别人

的家。在外面死了的人不能抬回家中来，因为他的灵魂已成了野鬼。同样，外人也不能死在自己的家中。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

4. 生育禁忌

藏族忌讳妇女在家中和帐篷中分娩，认为生孩子时有“污秽”，要冲毁一切福气。

忌讳不能生育的妇女抱别人家的孩子，认为不能生育的妇女，身上有“祸缘”，也会降灾难给这个被抱的小孩。

[李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报》]

妇女生育过后，不能进入经堂，不能参加各种祭祀，不能到地里播种青稞，不能到神山去。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版]

（白马藏人）妇女生孩子，任何男子不得入内（此禁忌仅限于平武县下武寨）。

妇女在怀孕期间，不准从马缰绳上面走过，否则要像马那样怀孕12个月。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

5. 饮食禁忌

藏族一般禁吃驴肉、狗肉、马肉和鸡肉。凡盛过驴、马、狗和鸡肉的锅和碗，也不再使用。他们认为吃了这些动物的肉太脏，会有罪孽，死后不能升天。很早以前，连鱼也不能公开吃，遇到买鱼、做鱼时，则称鱼为“球萝卜”或“水萝卜”。

对于做饭用的锅灶，也有禁忌。例如除了做饭时是不能随便铲锅的。还忌讳用脚蹬踩灶台或坐在灶台上[①]，要经常擦洗灶台和炊具，使之经常保持清洁……

忌讳互不认识的男女，在一个碗内揉糌粑和吃糌粑。

[李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报》]

① 在牧区则系指锅桩石。

不能从食物上面跨过。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

牧民之家——牛毛帐篷，是粗牛毛织物缝成。帐篷里右半边是“阴帐”、左半边是“阳帐”。牧民是绝不能将刚宰杀的牛羊的鲜肉拿到“阴帐”那边去，假如拿去了，据说天神会发怒，人畜就会遭灾。

[南卡诺布著，索朗希译：《川康牧区行》，四川省民族出版社 1988 年版]

不吃马肉，只能平时骑驮，不然人死之后要陪祭，所以不能杀马吃。

不吃狗肉，传说狗的命原有 60 岁，人命才 30 岁，人命和狗命换了，人才有今天的岁数，所以平时不打狗，不踢狗，过年时，先要给狗舀一碗饭，各种菜都要给一点。

[陈明芳、王志良、刘世旭：《冕宁县和爱公社庙顶地区藏族社会历史调查》，刊西南民族研究会 1983 年编印《雅砻江下游考查报告》]

农、牧区普遍忌食马、驴、骡等奇蹄兽类。认为这类动物前世有罪孽，劳苦一生，肉脏，食后会受其累，不能升天。凡盛过马、驴、骡肉的碗都不再使用。

[张超：《四川藏族食俗》，刊《四川省志·民族卷》编委会办公室编印《四川民族史志》1990 年第 4 期]

6. 其他禁忌

平时，藏人忌讳别人拍自己的肩膀，尤其忌讳女人拍男人的肩膀，也忌讳别人摸自己的头，认为人的灵魂平日就呆在天灵盖这个地方。我的家乡青海省海东，在自己的父母揍自己的孩子时，也禁止拍脑袋和掌嘴。如果自家的父母打自己的孩子上了脑袋，就会受到大家的责难，说连揍孩子都不会揍，是疯子，是蠢货，认为这样会把孩子的魂打飞，吓散。……民间认为打了或是拍了孩子的脑袋，孩子就会因失魂散魄而变傻、呆，甚至死亡。

[丹珠昂奔：《藏族的自身有神观念》，刊 1987 第 4 期《西藏研究》]

在甘肃和青海一带藏区，出于对山神的尊敬和崇拜，还有不准在山神的周围捕猎动物和砍伐林木、花草的禁忌，倘若在山林捕杀了飞禽走兽，认为那将会祸难临头，也是对山神的侮辱。

[谢热：《藏族习俗中的本教遗迹》，刊 1988 年第 2 期《青海社会科学》]

家里若有人生病，忌讳生人来访，怕生人带来鬼怪。

忌讳把骨头扔入火中，认为这样会招致鬼怪。

禁止在家中吹口哨，因为只有送鬼时才吹口哨。

夜晚不能往家门外倒垃圾；天黑之后，白色的东西不能随便往家门外拿，否则这样都会使财气外流。

忌讳在别人背后吐唾沫和拍巴掌；忌讳妇女在人面前抖裙子，认为这些动作，都会降灾给对方。

如果发现男女之间在发生性关系，便要在自己的头上放块石头，这就表示没有看见，以免除灾祸。

［李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，刊1988年第2期《中央民族学院学报》］

（牧民的帐篷）以天窗为天神的标志……除非下很大的雪，不论白天黑夜，帐篷的天窗老是敞开，从不覆盖。有时，年轻人拉天窗绳拉过了头，把整个天窗都盖住了，父母就一面说："勿将天窗全盖住，当心倒霉！"一面略启天窗，恢复原状。

［（意大利）南卡诺布著，索朗希译：《川康牧区行》，四川民族出版社1988年版］

1. 不能用脚踏锅庄石。不能往火坑中倒水。2. 不能用碗或茶盅等器皿直接从背回的水桶中盛水。3. 家中有病人，要在门上吊红布，并忌外人入内。

［《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版］

（青藏高原的牧民们）都严格遵守禁忌行事，相信如头发、毛毡、狗屎等掉在火里，或者锅焦汤溢出弄脏了灶台，都能秽污神灵，会招致灾祸。①

［刘立千：《从"格萨尔史诗"看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》］

白马藏族……在火塘正上方置有神柜，柜中无神像，仅从两边置放餐具，但以为神圣，禁止人横着从柜旁走过。火塘边沿、灶台也禁止人坐、脚踩，做饭忌讳用铲子铲锅，烧干牛粪不能夹猪粪和狗粪，以及旧鞋、破布、烂毡等不洁之物。否则是对灶神不敬，要受到惩罚的。

［张超：《四川藏族食俗》，刊《四川省志·民族志》编委会办公室编印《四川民族史志》1990年第4期］

① 详见自然崇拜中"火崇拜"条。

灶神是很难侍候的神，很容易冒犯。要是不慎把狗屎、头发、指甲，人等的脏物（后来也加上女人的内衣）和柴草、牛粪等一起烧了，灶神就会发怒，或烧溢了锅、脏了锅台……一种不祥之兆，或烧伤烧火人的眼睛、手等。每遇这种情况，烧火的人或者是家中的男人就要放点柏枝、松枝、桑面在灶膛里烧了，叫“擦苏”，等于向灶神赔不是，请求他原谅。

[丹珠昂奔：《佛教与藏族文学》，中央民族学院出版社 1988 年版]

三、占卜

1. 线卜

线卜，是用各色毛线来占卜吉凶，是西藏古老的一种占卜。这种占卜，现在门巴族中仍有流行。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社 1988 年版《藏族史论文集》]

线卜，是用各种叫做“具迪”的彩线为工具来进行占卜。这里，我们举一个线卜的例子。使用的占卜器具有：从没有阉过的公羊右肩胛剪下羊毛，然后织成由 5 股线组成无色粗毛线。在占卜之前，要给占卜师依次所祈请的护法神供奉“朵玛”，祈请护法神应验占卜。祈请完毕后，占卜师坐在占桌的前面，将 5 股已经拧紧的毛线，一圈一圈地加以放松，然后右手抓住毛线枝粗的那一端，抬起胳膊将 5 股细线，徐徐地抛到背后，以便毛线能搭在占卜师的肩上，然后，用手迅速的将毛线打在摆在占卜师面前的桌子上，仔细观察毛线由于和桌面撞击所自然形成的曲线结节。最后，占卜师可查阅线卜卦书，从中找到相应的占卜结果。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的神灵与鬼怪》第 23 章《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社 1989 年《国外藏学研究译文集》第 5 辑]

耿遏透布卦师想：今天的赛马比赛，已经到了辔索分先后，马儿见高低，胜负见分晓的关键时刻，没有工夫像平时那样先铺设卦具，静虑沉思，祈祷卦神了。于是从怀中取出布卦的五色彩线，便卜起卦来……

[《格萨尔王传·赛马登位之部》，第 201 页，四川民族出版社 1984 年藏文本。汉译见西南民族学院 1986 内部资料本（李学琴译）]

夷人索卦，好占卜之法，地上先布土石杂物，卖卜者执牛毛绳 8 条，每绳两端各有

散毛如流苏，即于散毛上，随手挽结掷地。卦成，取木或石分行标识，如是者三，以定吉凶。

［《中华全国风物志》，河北人民出版社 1986 年版］

2. 箭卜

箭，在古代青藏高原，除了作为武器以外，还是巫师施行占卜术的一种法器，特别是青藏高原上的游牧民族，他们常用的一种占卜的方法之一，就是箭卜，史诗《格萨尔王传》中，贾查霞尕尔就曾用箭卜，占算过对霍尔国战斗的胜负。

［刘立千：《从"格萨尔史诗"看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室 1990 年编印《格萨尔论文选集》］

箭卜所用的物件：一条毡或白毯，13 支金色尾翼的箭，50 种宝物，如珠宝、金银等，白鹭翎毛，白绵羊右前腿、铜镜。占卜时，占卜师把白毡铺开，用绸子把 13 支金箭包裹起来，把白鹭的翎毛（或翅骨）插到绵羊的前腿上，并在白鹭的翎毛或翅骨上面挂上铜镜，把 50 种不同的宝物陈列在白毡上，并摆上 360 种五行占卦图，排列占卜卦书，结上 360 根卦绳，将卦绳打 360 个结，插上 32 支神箭，如此布置之后，占卜师开始唱诵占卜词，内容包括祈请民间信仰的神灵，说明占卜的因由和占卜所要达到的目的，占卜词念诵完后，占卜师通过观察铜镜中的反映，或者观察箭头所指的方向，得出占卜的结果。

有一种箭卜的方法，是将写有数字的箭，插入一个容器，然后摇晃容器，让其中一支箭从容器中蹦出，最后根据箭上的数字，查卦书来定结果。

还可以用两支分别带有白色和黑色丝带的箭来定吉凶。占卜时，将白毡铺在桌上，在白毡上堆上一堆青稞籽，然后将两支箭箭簇向下插入青稞之中，占卜师念诵咒语后，假如箭在没有明显外力作用的情况下移动，或两箭作圆周运动，或相向相背运动，占卜师根据这些移动情况，作出占卜结果，白箭代表吉祥，黑箭代表不吉。

［谢继胜：《藏族的占卜及其演变》，刊 1989 年第 3 期《民间文学论坛》］

预示未来的占卜还可以用箭来进行，这种占卜的方法称之为"箭卜"……首先是把标有数字的一把箭，插在一高颈容器内，接着摇荡箭容器，直至一支或数支箭从容器里蹦出来，然后根据摇出的箭所标示的数字，查阅箭卜卦书，得出相应的占卜结果，还有一种箭卜法称为《格萨尔王箭卜》，据说这种占卜方法最初是由神话中的格萨尔大王所首创，因而称为"格萨尔王箭卜"。遗憾的是，我还没有得到有关格萨尔王箭卜更多的资料。

［（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》刊西藏人民出版社 1989 年版《国外藏学研究译文集》第 5 辑］

多吉昂亚[①] 遂将无垢的供台放在面前，13 支金色神箭用绫子将它装饰起来，鹫鸟之骨插入在白羊的右腿上，把无垢的水晶镜子挂上，将不同的 50 种珠宝陈设在供台上，展开 360 种“告则”五行图，挂列出 500 卦木，将卦绳彩线打了 360 个结子，插上 32 只神箭，然后作起占卜来。[②]

[刘立千译：《格萨尔王传·天界篇》，西藏人民出版社 1986 年版]

3. 骨卜

骨卜，这种古老的占卜法，直到西藏民主改革以前，仍在流行。……其卜法是：将牛羊的肩胛骨烧灼后，观看胛骨上烧裂的纹理，来断定吉凶。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社 1988 年版《藏族史论文集》]

（羊骨卜）所用的卜具是羊胛骨，烧灼以验其文或听其声，来判断吉凶。这种羊骨卜时间较早，所问的事，大多是军国大事（也有涉及个人生命和生活小事），而这些问卜的人，大概都是些大相之类的高官，问卜是通过职业的本教巫师进行的。例如《敦煌写卷》P·T·1047 的第 8 例：

“邦色苏孜问社稷 3 次皆为‘则木巴约挡’，吉，三代之久国王社稷兴旺；其后，社稷衰败。或，大本使神不悦，引来魔怪，妖精，瘟疫、厉鬼等。国王与尚伦生命危险，大凶。”“若引劲旅出征……劲旅能取胜一次。”“自己要受轻伤”。

这是一组典型的卜例，占卜者非同小可，乃是一名吐蕃著名大相，邦色苏孜。此人出身于琼宝家族，为后藏地方首领，起后响应从山南雅砻河谷兴起的悉补惹家族的征战行动，与松赞干布之父朗日伦赞联盟；曾以后藏两万户来献，赞普即以此二万户赐与之；他也曾告发蒙氏温布谋逆之阴谋，获得赞普信任。又参与除灭森波杰（苏毗部落）之计划。此人为一爵显勋高之重臣……邦色苏孜虽曾任大相，后因叛逆，谋杀松赞干布未逞，自杀。其相位乃由噶尔·东赞接任。因此，可以推断出这一卜辞的记录确是邦色苏孜以大相身份占出而记载下来的，大致时间可以确定为公元 6 世纪末至 7 世纪初。它可以看作是起决定性作用的，十分重要的官方卜辞。这种卜问的结果，直接支配着人们的行动。

[王尧、陈践：《吐蕃时期的占卜研究》，刊四川民族出版社 1988 年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

---

① 多吉昂亚是占卜师的名字，此处系龙宫龙族患病，龙王邹拉仁庆派龙子前往占卜师多吉昂亚处求卜以治龙病。

② 看起来，此占卜并不仅限于箭卜，也有线卜在内，甚至还有从汉地传入的《五行图经》（告则五行图）一书，乃录此条于箭卜条下，仅供参考。

肩胛骨占卜法，是把剔尽肉的羊肩骨放入火中，根据羊肩胛骨火烧后的裂纹来判定是凶是吉，健康与否，能否出行，生意如何等等。羊肩胛骨占卜法，是藏族的古老占卜方法之一。本教巫师过去一直在用这种占卜法，在某些特殊的情况下，本教巫师还用人的肩胛骨来代替羊的肩胛骨进行占卜。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的神灵与鬼怪》，西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑]

吐蕃羊骨卜辞

1. 本命神欢喜；国王三代社稷不衰；国王父子优俪宴乐欢乐；本命神大部预示均获验证。

2. 国王夫妇、大臣、仆从以上诸人，衣着华美欢乐饮宴；国王三代社稷不变。

3. 百事皆吉。

4. 本命神与神欢畅怡乐；国王、王后怡乐雍熙坐于垫上。

5. 国王社稷不变。

6. 天神，黎萨迦、王子、女神之王坐于垫上；国王社稷兴旺，永不变易。

7. 大吉；不宜打酥油。

8. 邦色苏孜问社稷，20次皆为“则木巴约档”，吉，二代之久国王社稷兴旺；其后，社稷衰败。或，大本命神不悦，引来魔怪、妖精、瘟疫、厉鬼等。国王与尚论生命危险、大凶。

若引劲旅出征……劲旅能取胜一次。出现两个“萨拉恰迈”，自己要受轻伤。出现萨拉茹保，即战神卜。

9. 国王一年内不薨；问病人之安危，本命神应诺，一年之内不死。

10. 国王百岁不薨。

11. 国王永固；由平民百姓成为尚论；食物，不至立即断炊，常获赏赐；问外出者，不立即回，但无危险；问亲属与自己生命平安，大吉；敌不来犯；本命神不败，福运亨通。

12. 王之边鄙庶民作任何事，均有福神、人神、朗雍于天宫保佑；问己与亲属生命安危否？昊天开启；乡土倍增，社稷不衰，己身平安，吉；敌来犯否？……；略有（财运）暂时不遇。

13. 王子城堡欢宴。

14. 邦色苏孜与当聂忠心耿耿于赞普驾前，卜问：如向李迷聂征讨，能否获胜？得此卦卜。以后，属地将扩增一倍，途中遇大财运，大吉。问个人，亲属生命安危否？问敌是否来犯？均吉。唯求事缓成。

15. 王住于小宫殿和野外帐篷。诅咒本命神而死去。

16. 王生于野外有二帐篷之地；（或）生于二小地方。本命神围绕在父系亲属或两兄弟左右。食物不断。不会离乡背井。

17. 一庶民于国王驾前致礼。大雕与寒鸦同食一物。

18. 城镇大，主人主妇丢失钱财又在此获得。……主仆相会后，取之向天酬谢……主仆齐酬天。

19. 主仆欢宴饮酒。

20. 卜问何事尽皆如意。

21. 国王行于途中，本命神失败，国王福德衰颓。

22. 谓兄抵家，弟身亡。

23. 国王为社稷出征，大功告成，凯旋而归。本命神不弃，其后有吉皆吉，逢凶化吉。

24. 国王颜面端严，一年之内不薨。

25. 其余均佳。国王病痛，颜面过于后昂，凶。

26. 国王驾前，一戴海螺手镯之吉祥女致礼。一小户人家向吉祥女祈求，得许诺。得福运，永不衰败。

27. 本命神喜悦，俩姐妹或大小俩将家业扩展一倍，一切均佳；吉。外出者远行，虽一时不回，但无生命危险。问病人病情？将离家而去，凶。福运，不大。有无来敌？敌不来犯。

28. 国王手执登天索，本路神不弃。

29. 国王疼痛不已，被箭射中。

30. 国王被奸计所害，一切皆凶。

31. 问亲属和自己生命安危、财、敌、吉。其余均凶。厉鬼与魔如钉橛不走，行本教仪轨祭祀仍不离去。

32. 用一木碗酥油祭大本命神。国王在看嬉戏，轻轻人睡。一少女致礼。有喜讯。

33. 将遭鬼害和流言等中伤。一邪魔不喜神，其后一少女死去。

34. 一切均凶，问财，有鬼潜人其中；遭诅咒。

35. 国王遭厉鬼加害。

36. 王遭厄难薨逝。

37. 卦象皆凶；王将弃家离境背乡；本命神失败。

38. 国王驾前，儿童戏水。王妃背弃国王。国王患病。本命神危害人神。

39. 妇人参与国王政事，国王社稷不保，国王脸色如寒鸦；妇人当权，社稷亡致。

40. 王之社稷亡败，一切均凶。

41. 国王驾下。问病人安危？遭厄难、遭魔鬼大害。

42. 国王将遭女鬼、厉鬼等之大害。

43. 国王有危险，一切均凶。

44. 除亦无效，后，魔如橛钉住（不走）。

45. 国王驾前，年轻孕妇临产，本命神使胎儿平安降生。人神加害本命神。

46. 国王心神不悦。

47. 水冲跋布川。国王社稷灭亡。百事皆凶。

48. 一女人平安分娩，日后幸福、家业兴旺。

49. 去年，坐在地上；今年，坐于垫上。去年，用木碗喝；今年，用银碗喝。庶民中一人地位高升。病人痊愈。

50. 鬼来到一男人跟前。问外出者归否？隔日回来。消除魔鬼、神屋、家屋清洁。

51. 一凡人欢乐，身着新衣，头缠新巾，在院中晒太阳。

52. 男子远道归来，满屋人欢聚。财运和求事能成。病人能愈。问任何事均吉。

53. 一人绕湖行。病人痼疾严重，财运不会丢失。生命平安不会死亡。问外出者归否？不归。

54. 家业领地不衰，不失财运。一人受庶民之骗。有敌否？浓雾迷漫，不觅路，下大雪，敌不能达。发大财！食物，暂无。问任何事均迟延，吉。

55. 一人活百岁不死。不失财运。食物，暂无！

56. 主仆二人与一平凡人三人同行。一人将一匹坐骑系于柱上。问来不来？有两恶人合伙而来之兆。问鬼魔，有鬼、地仙桃朗、败家鬼、鬼王、死鬼（人死后变为鬼）。

57. 魔鬼厉害。口角争纷。（打仗）受伤（?）。

58. 问任何事皆凶。一次捕获关满六七个监狱之敌，吉。

59. 一人受赞扬保密。一人在议论。一人登高山环顾四周。问归不归。归。问走不走？走。无魔大害。

60. 一人要远行。病危者，气数已尽。病人病势重，脸色坏，剧痼，受惊惧。

61. “致人死命之水肿病，牵住马匹之辔嚼”——没治。将外出否？不会外出！有一人遭魔害，病人如橛子钉住（不愈）。手中之财不会丢失。

62. 人患剧痛。中利箭。魔钻入人腹内，长期留住，不肯离去。

63. 碱砆宝石盘破碎，冰宝石盘破碎，一切皆凶。

64. 一人居小屋和山野均无危险，长寿，吉。念本经有益否？无益，病入膏肓。要出门否？不出门。归不归？不归。有食粮否。粮不断。

65. 问任何事都迟延。不往他乡去，不搬迁。砌马厩羊圈长住一地。

66. 一男人满脸病容，与恶女相逢。穷人问卜：一女人镇住鬼魔。后，三兄妹争吵。

67. 二女鬼压住一男人。两个忘情女复回到男人身边。一平庸人绝嗣。

68. 三兄弟争吵。

69. 由一人繁衍为多人，大吉。一男人有病，一男人遭恶言毒语。有大灾难。

70. 一瘦子被水冲走。恶言毒语把人致死。问任何事皆大凶。

71. “一小方布之财，一合眼之睡眠”。占卜人仅获一团糌粑之财或片刻之睡眠。一人将遭神、魔恐吓，遭轻微诅咒之殃。

72. 一人将中毒。或人、神、鬼三者与汉地之神大加威胁。

73. 金盘中装满化酥油。进大财之兆。或“牟神”（?）之兆。

74. 织院内充满阳光，金盘里装满酥油，对进财秘而不宣，不会丢失“牟神”（?）落下，财运亨通，问任何事皆大吉。

75. 或曰 “积财成堆”。

76. 或曰“积财筑城”。个人生命与亲属皆大吉。求食难成。祸根极凶。问敌，去攻打，自尽。敌不来攻。去打，财耗尽，敌不来加害，吉。

77. 进财不失大财，财分两路而来，问个人生命、亲属、家乡、田地，水流皆吉。

78. 大吉。

79. 从舒适睡处照进了阳光，听见杜鹃鸣叫。织院里边晒太阳，边听佳音。问个人生命、亲属，大吉。其余之事均缓成。

80. 穷人遇外财。骏马食嫩草。太阳冉冉升起。卜问生命、灾祸？财物上附有鬼魇。众多穷人向同一财物奔去。凡常之鸟食剩物。

81. 织院内，阳光普照，一位戴白海螺手镯之少妇铺着垫子，在烧火、煮食物。获得牲畜之福运，神不衰败，财不散失。问魔害，有一鬼，致使财物耗尽。

82. 不吉，福禄消失。两个女人送财物来，物上附有鬼魔。女人朝泉水井中取中。昂宿被罗睺吞食。

83. 能否进财？能兴旺，能得财。出门否？要出门。归不归？归。中有三块木头，三个狡诈人向同一财物走去。有口舌之争。

84. 把财物带到某地去。偷盗人食窃来牲畜后走掉。狼觅得残物饱餐后走掉。

85. 财不丢失，如橛子钉住。中有三小木块，三个狡诈人朝同一财物窥探。……泉边长树。一位吉祥天女系着登天索致礼。

86. 财如橛子钉住。后，凶。

87. 交回财物。泉水、居室干净。财物与神灵永存。无祸殃，敌不加害。

88. 财物干净，清除污秽。去福地。出远门者归来。

89. 一小孩在织院内，于阳光下喝化过的酥油。泉水边，一小孩在玩耍。财物中杂有流言蜚语。

90. 小孩将泉水搅混。人将意外财内之神、鬼驱之。人将衣裤等羚羊皮衣内之神、鬼驱之。狩猎时，神和猎犬助之。

91. 有大小二财物呈现眼前。织院阳光普照，一年轻女子遇一财物喜悦非常。一放毒人调好毒物，于阳光下将毒物装入容器，财物中人神变作女鬼。

92. 饮毒。人神变成女鬼，潜入财物，大大加害。一青年女子病情严重要咽气。

93. 婴儿染病，财物中潜入流言蜚语。昂宿侵入罗睺。泉里藏有祸殃。

94. 财物因闲语丢失，问诸事皆凶。

95. 财物转入他人之手。财物中潜入厉鬼。

96. 魔大加害，问诸事皆凶。

97. 远路来人和财。问出门否？与出门同。病人，福气已衰；若念本经，对解除魔害有益。

98. 病人，福气已尽，财物不能取回。水聚于浓地顶林。

99. 去某地不再回。念本经，吉。外出相宜，求事吉，其余不适。

100. 财物中潜入女鬼。

101. 魔怪深居；寡妇、女厉鬼遍地皆是，大凶。

102. 有恶龙、黄牛、鹿……卜问人事，贫入……

103. 水晶湖里水嫱。牲畜兴旺、财运亨通、人丁不衰，问何事皆吉。

104. 水晶湖不固永在，问何事皆吉。内则人丁兴旺、长寿。

105. 太阳升起于牲口槽中。公鹿在阳光下食草后躺下，母鹿与（公鹿）欢乐相会。一头黄牛或犏牛饱食青草后在阳光下角戏。

106. 问何事皆吉。

107. 一头黄牛发展成一群。牲口槽神愤怒，去搏斗。

108. 灶神、“都神”、妖厉、龙、地神未遭污秽中邪。清除魑魅报复。走上喜悦之路。

109. 一头黄牛年内不遭害。鹿不被杀。妖厉、龙不来恐吓、神不抛弃。

110. 一头黄牛在棚下常住。入活百岁不死。问命卜、敌卜、亲属卜皆大吉。求财极缓。

111. 从湖里获得惊慌走失晕死之鹿。灶神或妖魔，略有加害。

112. 妖魔、龙、四大天王、灶神来大加害。鹿受惊、略缓。敌不来攻。

113. 院中有头黄牛。鹿不被杀。妖魔、龙、灶神不来加害。

114. 上述诸魔、龙，不来加害。

115. 一戴白海螺手镯之年轻媳妇牵着一头黄牛，牲畜会发展，但很迟缓。无意外之大财。

116. 既不好，也不坏，中。

117. 没有比此更佳，人、畜两旺。家业、家乡扩展。

118. 大吉。

119. 保密安置，问何事皆佳。

120. 患何病，皆亡。问何事皆凶。

121. 一头黄牛拴于连桩绳上。此为有登天索之兆，均吉。

122. 一头鹿中利箭。一头黄牛顶角后剧痛而病。灶神、四大天王、妖、龙前来加害。

123. 一头鹿或黄牛或犏牛饱食青草。妖、龙或灶神遭污秽不净。

124. 鹿群患瘟疫。牦牛或犏牛患牛瘟。妖、龙或灶神遭污秽不净。

125. 丈夫怀中躺着妻子。脸朝外张望。

126. 妻子离开本夫与情夫共居行淫。

127. 龙护持者受害；失败受伤（?）。

128. 打败后，一小孩死亡。龙护持者衰败，一小孩死亡。--公鹿与一小鹿死去。

129. 对灶神、地或龙神均略弹指（加害）。“尼呷姆”加害灶神或龙神。黄牛或犏牛于高地觅得草坝，略作停留。于长河之湖边有一温泉。

130. 一诅咒者，诅咒绝躺（神灵）。打仗受伤后仍战。入神发怒，大大加害。一头鹿被网或陷阱捕获。一头黄牛脚断。性命关头，魔和精灵、鬼、鬼王齐来。

131. 着山羊皮者杀死着甲胄者，起初，魑魅报复，把人杀死，妖鬼与人神愤怒。精灵、厉鬼之兆。

132. 人被公牦牛撞死，置于犄角，其妹报仇来与牦牛相拼。

133. 若有魔害，则为妖魔、精灵、厉鬼伤人。杀人后不行祭。

134. 被一名非敌军杀害，杀后，于旷野行祭。

135. 以喜鹊翎为箭羽，用虎筋缠之杀敌，杀死后行祭。若问魔害？妖魔、灵精，为害猖獗。若问敌害，敌以箭伤害。

136. 妖魔加害，人神又来，逃逸，年内迟缓。一野牦牛向一人闯去，中被大悬岩相阻。

137. 一妖魔或精灵前去加害，（人）向他处躲避，未能害成。一牦牛正要冲撞，为悬岩所阻，人向他处逃脱。一敌人前来复仇，人向他处躲避，敌（未）害后走掉。

138. 妖魔来害，念本经禳灾相悦。野牦牛冲来杀人，双角被叉住，未撞着。问何事皆吉。安定即归，不会被杀，遇敌，有友相助。

139. 妖魔、精灵前来加害，后又转去害邻居之子；后，一头牦牛撞来，中被墙垣相阻，略迟缓冲来。

140. 妖魔和精灵等来加害又转而去害他人。出现一敌，向他旁躲去。一小宅相阻，敌暂缓来。

141. 一牦牛正要撞人，被一年轻女子抓住犄角而未能撞到。一妖魔正要去吃人，一年轻女子向神施礼，妖魔逃逸。

142. 妇女和本教女神向精灵和妖魔念本经，受益。二年轻女子抓住牦牛左右犄角不让撞人，吉。

143. 问敌，多数敌均来；问魔害，多数妖魔、精灵前来相害，以此为大凶。

144. 敌为父子二人。

145. 敌为父子三人。魑魅中之精灵、妖魔及口角（来加害）。问敌，多数敌均来；此二卦相似，皆为凶。一牦牛死去，尸体被水带走。

146. 妖魔和精灵为污秽所激怒。一凶猛牦牛食青草。

147. 精灵、妖魔为污秽激怒加害。将多数牦牛驯服。

148. 一牦牛或一敌走掉。全部妖魔朝一事物加害。

149. 全部敌人或全部牦牛朝一处走后，厄难又临。妖魔朝他处加害，占卜不祥。

150. 问有敌否？无明显征兆，敌，不会来。魔妖厉、精灵、厉鬼结伴，卜何事皆凶。

151. 妖魔、精灵来加害，被本教师制服。一头牦牛撞来，人与之相斗，（牦牛）不敢撞，斗得好。

152. 二本教师胜妖魔、精灵。而两个穷人使牦牛驯服。

153. 妖魔、精灵、桃朗地仙结伴。

154. 若问敌、与敌及桃朗地仙相遇，与牦牛直接相遇。

155. 见后，重又取之初祭（?）。

156. 与大讼诉和厉鬼相斗。卜问六七次个人生命安危，口角则熄灭。

157. 见后，重又与之初祭（?）。

158. 祭至近前。

159. 杀后行祭。

160. 起初，老翁、老妪争吵，而后，老翁殴老妪死于帐篷内……。老妪尸体停放，九仙女姐妹前来嬉游，谓“这样做就这样报应。”一位仙女告之大仙女，大仙女曰：“……让老翁死去，老妪哭”。谓“不能杀人!”老翁又复苏，二人都成为年轻人。奶酪之泉，醇酒之泉，从天（降）；未产犊之母牦牛（奶水）断一橼复长一橼，断一度复长一度。端一木碗化酥油祭天。后，老妪谓：“我不该哭泣！没有比这更为美好。”

161. 阴而次地长出好树；干涸地出现新泉。一人虽懊丧但一年中未遇祸殃。

162. 常青树上有一只杜鹃鸟。人长寿，老而不死，（又有）登山索。吉。

163. 虽遭诅咒，但未应验；正处于黑暗中，天即明亮；愁闷不悦之时，忧伤消逝。

164. （人）从地牢里脱身。岩羊从网里脱身。清除妖魔报复，烦闷诸事。

165. 大雕觅得大量残剩物。野人或盗贼或抓人者遇大财。喜气人漫步时遇大财。

166. 病人复苏，苦恼人得欢乐，出远门者返回。

167. 雪山顶上大雕盘旋翱翔。

168. 苦恼人要出远门，见长路，见一段走一段。

169. 大雕在天宫下盘旋，能窥见，能察觉（大地）一切，无所不见。病危人之魂升往天宫。出远门。远方来消息。走他乡。

170. 妖魔来害，在原地哭泣，福气渐衰。难过、哭着上路。

171. 小偷被逐往流放地。活鸡成狼食带往某地。

172. 二盗贼为窃某物合解。狡诈人为行骗和解。几个奴仆不悦、悔恨。

173. 众多盗贼行窃后秘密发展。众多贫人悲哀失悔。魑魅、鬼、地仙桃朗、地仙登保四者一起来害。

174. 厉鬼伤害病人。不悦、悔恨。

175. 不悦，苦恼时又以恶言相压。多数厉鬼作祟，人死亡。厉鬼害小孩，无救。

176. 杀死亲人之妇人哭泣。有女鬼。有“唐杰”。（唐杰乃一地方鬼名。——原译者注）

177. 丈夫亡，闻墙女人哭泣，衰败人院内，“唐杰”，瘟疫、厉鬼充斥。

178. 病入膏肓。大雕折翅。狼（额）中箭。与妖魔斗、遭流言蜚语损害。

179. 病人，折翅鸟、狼皆死。

180. 少妇居于不安乐之地。其祖辈遭魔害。

181. 某地牛皮船中，众多妇女不悦，懊丧。一妇女附鬼魂，不喜其夫，加害之。

182. 一只雕或一只狼觅得少许食物，少许血。

183. 一女人杀死同族通婚所生之子。池水干涸，鱼和蝌蚪死。

184. 帕杰唐博院内，六只鸟明天、后天要遭灾丧身，从而飞走。病人不悦，痛苦。

185. 独居女人与回归之夫欢乐相聚。
186. 一贫妇从吉祥天女手中获财，欢喜，吉。
187. 一贫妇将家庭内外搞得干干净净。一女魔去某地。
188. 骑术娴熟。念本经有效。一贫妇将住宅内外搞得干干净净。无魔捣乱、无污秽。
189. 一贫妇走运成为女主人……也不遭罪。
190. 女主人……百年内不遭罪。
191. 一女鬼加害。……一女人去他乡。被盗窃。
192. 女人……二女加害……大肆加害。

[王尧、陈践译：《敦煌吐蕃卷子》P. T. 1047《吐蕃羊骨卜辞》，刊四川民族出版社 1988 年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

4. 骰子卜

它属于一种特别的卜法，可能是以四面的骰子作为卜具来提取卦相（不像通常的六面骰子），我们根据原卷子[①] 每一卜辞前面所呈现的符号，0，00，000，0000 来推断这种卜具应该是一个四面骰子，中间贯以中轴，捻之，中轴转动，其落点即呈现所需的点数，二次成卦。如第一卦 0000—00—0，4—2—1；第五卦 0000—00—0000，4—3—4 皆是。

[王尧、陈践：《三探吐蕃卜辞》，刊四川民族出版社 1988 年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

卜辞[②] 中所反映的事实，对研究吐蕃社会中人民的思想状况，社会组织概貌，很有帮助。例如：卜辞中最为经常（几乎出现在每一卦中）的事：是否会遇见敌人，说明氏族仇杀与复仇之风仍然存在，人们心理上时存怖悸。婚姻成与不成？可以看作婚姻求偶之事，已经成为人们普遍关心的内容；而且婚姻与家庭，也已脱离了早期的形态，成为新的社会基础。经商能否获利？商业，似乎可以看作吐蕃社会生产的镜子，反映出生产与交换的进一步发展。诉讼能否获胜，当然可以看出吐蕃奴隶社会，已日趋稳定，法律系统正在发挥作用，民间诉讼，已由约定俗成的乡规民约，转到官府解决。

[王尧、陈践：《三探吐蕃卜辞》，刊四川民族出版社 1988 年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

骰子也经常用来占卜，这种占卜叫“骰子占卜术”。占卜时，占卜者掷出骰子后，根据骰子所掷到的点数与卦书上所列的点数参照后定吉凶。这种方法在吐蕃时期就已经流行。关于骰子占卜，在《央巾朱贝多杰全集》第 3 卷所收《吉祥天女所依骰子占卜宝镜》这本书指出了进行骰子占卜的方法，占卜必须在“玛索杰姆”女神的佑护下进行。占

① 此处所说的“原卷子”，系指伦敦印度事务部图书馆所藏之藏文敦煌卷子。
② 这里提到的卜辞，系指伦敦印度事务部图书馆所藏《敦煌占卜文书》中的关于骰子占卜的占卜书。

卜使用三只骰子，掷骰子后的点数预示吉凶，点数与吉凶的关系如下表：

					17	大吉
5	7	9	11	13	15	吉
				8	18	中　趋吉
				3	10	中
					14	中　趋凶
				4	6	凶
				12	16	大凶

瓦德尔还提到一种骰子卜……这种占卜只用一只骰子，骰子必须用祈请神灵的灵魂木或檀木、玫瑰花木、贝壳或水晶制成。

［（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》，西藏人民出版社 1989 年版《国外藏学研究译文集》第 5 辑］

多数人家都备有一本卦书。掷骰子占卜时，有时要用一块格子板，上面有方形或其他形状的图解，用于与筹码或几组数字（如 10、15、21）相联系。这些数字比起骰子掷三次，甚至四个点儿的骰子掷三次所掷出的最高数（4＋4＋4＝12）都大得多……

掷三枚四面的骰子，可以有 64 个组合，如下表：

1.1.1—4；1.2.1—4；1.3.1—4；1.4.1—4（16）；

2.1.1—4 等等（16）；3.1.1—4 等等（16）；

4.1.1—4 等等（16）—总数 64。

［（英）F.W.托玛斯著，李有义、王青山译：《东北藏古代民文学》，四川民族出版社 1986 年版］

这部手稿[①]而且只存录了可能总共是 64 掷中的 31 掷[②]，……就手稿范围而言，不能不算是完整的了。……每一段落的开头，总有一首预言性质的诗，诗以后则是用散文写的解释，一般是在提到为何目的掷骰子问卜之后。预言的内容则几乎包括着人们生活中的各个方面。结尾时根据情况说出这个卦是“吉”、“上吉”或“凶”、“极凶”或“中等”。

散文部分极为单调，但容许对某些推理首先加以考虑。最初掷骰子时，几乎一律要提出一种家运和命运的假设，它似乎表明从此就可以运用到其他方面了，正文主要是涉及家庭和个人生活的；接着就是引出各种具体的事情，再下面就是对征兆的一系列说明，一般都是用“吉”或“不吉”来表示，它涉及诸如（a）事业，（b）交易，（c）请求，

① 指伦敦印度事务部图书馆所藏《藏文占卜文书》。

② 下列卦的序列数，是按李有义、王青山汉译为准、与王尧、陈践译文序列数不一致，王译前面多 3 卦，故此处的序列数的“1”，在王译中应为“4”，余此类推，直至 31 为 34。

(d) 行人到来，(e) 病人，(f) 遇仇人，(g) 婚姻，(h) 失物复得等。这里所列的千篇一律的标题，可看做是反映了公元6世纪及其以前的中国新疆[①] 人民日常生活中所主要关心的问题……

藏文卦书各节的序言和韵文（有长有短），在词语和内容方面都是原始的。6个音节一句的诗是非常玄妙深奥的……每样事物都带有藏区的特征，其中包括高山、台地、湖泊等藏民所熟悉的有诗意的自然景色，以及野兽、水禽等……

由于佛教普遍性的影响很可能改变了占卜的许多细节，而且手稿又残缺不全，使我们很难作出全面的结论，因此只能对一些比较清楚的一两件事做些评论了。

关于掷骰子问事的目的的陈述，好像是记下了实际的提问。其所记述的事物如下：[②]

No. 3 “居和星巴尔”卦；

No. 4 马哈妖卦；

No. 5 政府或官员权威；

No. 6 家乡地方快乐平安；

NoS. 1. 2. 7. 8. 10. 13. 17. 19. 21—27，29—31 家运和身运；

No. 11 “曲达拉”卦；

No. 12 思想与野药；

No. 14 “风女神”卦；

No. 15 小医药；

No. 16 权力分散；

No. 20 有效的各色医药；

No. 28 思想和严令。

这里“家运和身运”是占卜的主要内容，在31次投掷中它们占了18次，实际上则散布到这里所有的掷骰问卜之中。因为在其他所卜事项中，文本也是在提到掷出骰子之后，接着还说：“如果掷骰问家运和身运”；后者（可以看做普遍的想法）因面成了该文本总包一切的话题。编排是注意到了这一情况的，这样就可以解释大部分投掷时所出现的偶然的顺序了。这样就三个数字中的每一个来说，其顺序都是无规律的。文本好像是一位专业人员把从他自己或其他的记录中，搜集来的资料汇编成的，用以预卜家运或身运的答案集。因此，文本中说到的其他更具体的事情，也应当是实实在在的，而且这种推论，并不会为那些例子中诗句的含义所推翻，其中一些虽然带着一般预言所具有的含糊性，可确实是讲得通的。

在具体的标题中，有关医药的是相当的多，这就是No. 9和No. 8（“野药”），No. 12（“思想和野药”），No. 15（“小医药”），No. 20（“各色有效药”）。这和西藏人的爱好

① 这里所说的新疆，实际系指西藏。

② 下列卦的系列序数，请参阅前页之②。

是一致的，不论是古代和现代的西藏人，都热衷于成群地翻山越岭去寻找药材。……有两项涉及到超自然的存在物，即 No. 4（“马哈妖”）和 No. 14（“风女神”）；这也符合藏民在面对健康和其他方面的困难时的心理。No. 15（“政府或官员权威”），No. 6（“地方快乐面舒适”）和 No. 28（“思想和严令”；这里提到的“思想”可能是指“好的主意”）这三卦，反映了对官员或社会得失的想法；面 No. 16（“权力争散”）这一卦，则是一个家庭内部斗争的例子；下余的两卦 No. 3（“居和星巴尔”），No. 11（“曲达拉”）在语言上，是晦涩难解的；两者之中前者“星巴尔”是一个正规的词，意思是印刷用的木板。由于缺乏进一步的说明，我们只能设想，它是一种习见的文本或图表。

我们可以比较有信心的断定，这部手稿所阐明的占卜，是典型的藏族式的。其中没有任何汉地的东西，没有提龟的图表或卜卦讲的什么“阴阳”、“强弱”线条；他们在藏区是人人皆知的。这一手稿尽管是在敦煌发现的，但并不一定是在那里写的；书写手稿的纸张，是当时西藏文书通用的纸张，文本正面使用的是方形藏文，64 这个数不一定就是指中国，它是采用印度方法，采用三枚四面骰子的结果。

[（英）F. W. 托玛斯著，李有义、王青山译：《东北藏古代民间文学》，四川民族出版社 1986 年版]

敦煌藏文占卜文书[①]

……（上残）

……此为摩诃大卦：神灵全部……聚集。神、魔相缠，驱魔……亦属无益。问出行人归否？不归？诉讼……败。问敌，相遇。此卜，凶。

背盟对众人不利，爱护也不能相聚……此为白卦：夏立而冬卧，食少如露珠。……于所有直立人众均有害，其敬神……不致滑跤。若求强主护佑，敌不能入，魔不能害。问家人与寿数，吉。问敌与事业……失物能觅获，有求必应。迁徙……亦……

1. 4 -2-1 啊！南方中部地方，

猕猴自在戏耍，

不慎进食毒物，

身心均感不宁，

早晚定将死亡。

此乃辛……之卦：为口舌之前兆。从男方去厉鬼、恶鬼，邪魔……不成。（诸鬼）潜入，家事与社稷大事，再无比此为害（更大）……泄露。属民离去，损害社稷。问家人与寿数，有魔来（害）。问敌，与之相遇，办事不成。问出行人，不（归）……（有求）不应。不宜经商。问何事皆凶。

2. 4 -2-4 啊！里边叉口……

① 此骰子占卜卦书译文，目前国内尚有李有义、王青山汉译。第一，李译缺少三卦、只有 31 卦；第二，李译系根据英国 F. W. 托玛斯的英译转译，不是第一手材料。故此处选用王尧、陈践译文。

叉口深处下方。
水懒柔而不刚。
在龙谷之……上，
女神……
……
悦耳语声回响，
心欢而不声张。

出现最胜卦：称心如意，大吉。问家人与寿数，吉。问来敌与办事，无敌，事成。诉讼，胜。问出行人，立即归。问何事皆大吉。

3.4-3-3 啊！母子两只鹧鸪，
有福获得份食，
啾啾婉鸣年丰。
……
来年遭受旱情，
雨水点滴如星，
牧人将它供献，
雨……
再未普降甘霖。

出现生子卦：汝之心事……如敌加害，不能如意。问家人与寿数，不如意。（娶亲）不成。诉讼不胜。问出行人，不归。办事不成。问子息，无。问何事皆凶。

4.（缺卦点）啊！黄鸭遨游碧波，
湖女获得“年”恩，
哈罗老儿怒放，
草坪玉簪盛开，
玉簪馕湖……
汇集于……身。

经现白土卦：……问家人与寿数，吉。问敌，无。诉讼能胜。失物……能觅，问何事皆吉。

（缺诗）

漂泊异乡卦：问家人与寿数，有大害。善行仪礼，取媚鬼魂……办事不成。问病情，有大厄难，行仪礼、媚鬼。行商不宜。问出行人，不归。问敌，将遇。诉讼，不胜。问何事皆凶。

5.4-3-4 在那碧绿湖旁，
在那翠绿柳上，
玉鸟自由翱翔，
传来佳音嘹亮，

闻后喜气洋洋。

问家人与寿数，往昔富而后贫，由于诸战神与祖神护佑，往昔地位低，如今会高升。求魔、祭神，会走好运。办事能成。经商盈利。诉讼，能胜。问出行人，归。问何事皆大吉。

6.3-1-2 啊！骏马名字真好，

叫着唐噶、尼噶。

不乞野牛之肉，

只要牛尾作饰。

来到野牛跟前，

驰骋不扬马蹄。

佳鞍鞍身虽短，

备上不会坠落。

扬起白色藤鞭，

耸动步伐奔前。

此为居与星之卦：问家人与寿数，吉。出猎，马不会……办事能成。问敌，无敌。诉讼，能胜。问出行人，归。问何事皆吉。

7.3-4-4 尊者发了愿心，

要去年域朝谒。

罗刹众多聚会，

路口会被阻截，

福、运一齐衰减，

福气自然衰竭。

此为大女鬼之卦：问家人与寿数，有罗睺与地祇加害，作大赎命替身，善行仪轨。问敌，相遇。善行仪轨与祈福。结亲不宜。问出行人，不归。问病人，遭厄难，若不善行仪轨则凶。诉讼，不胜。问何事皆凶。

8.4-2-2 啊！草坝使人神往，

母鹿自在游荡，

选匹麒麟骏马，

驱遣作为坐骑，

平稳在路奔驰，

骑手福运真大，

此乃本命神恩。

此为天皇卦：汝将遇一善心之人。问家人与寿数，吉。问财，将获大财。诉讼，能胜。问出行人，将归。问何事皆吉。

9.4-2-1 啊！子息好如黄金，

金如水流盈溢，

流水滔滔不绝。
众敌全部溃散，
地位逐日上升，
此乃喜乐之兆。

此为游山玩水之卦：问家人与寿数，吉祥神、神女在佳地游逛，护佑，善供养之。诉讼，能胜。行商盈利。问出行人，归。问病人，愈。问财，进大财。问敌，无。问子息，有。问何事皆佳。

10. 4-1-4 啊！北山重峦叠障，
正在挖掘宝藏，
挖到长条黄金，
大喜将它拾起，
赶快藏到怀里。

此卦问家人与寿数，如同获大财富，或有大笔外财。否则，将遇一好心人。诉讼，能胜。问出行人，归。成亲相宜。行商获利。问何事皆佳。

11. 2-3-3 啊！缠成万圈线团，
不见到处寻找，
心头委实难受。
一位独眼盲人，
要在水上盖房，
梁椽高低不齐，
在那草坝上方，
马与野驴游荡，
套索抛向何方？
羊儿在圈中央，
绵羊、山羊相混，
肥瘦该选哪头？
神、鬼相互混杂，
不知如何分法。
敌、友相互混杂，
帮谁？没有办法。

若问家人与寿数，如神鬼相混难分清；敌、友相杂太可怕。无能之本教徒驱不了邪魔，胆小鬼打不退来敌。跛子走不了路，瞎子认不得路。问何事皆凶。

12. 2-3-2 啊！在那草坪上方，
公鹿成群栖居，
七只猎犬相围，
紧围脱身无望。

孤独一只野兽，
七个猎人相围，
脱身那有指望。

此为美女“协来”之卦：汝得此卦，问家人与寿数，魑魅深居家宅，百事无成。若不驱之，办事不成。行商无利。问敌，相遇。娶亲不成。问出行人，不归。失物不觅。诉讼，不胜。问何事皆凶。

13. 2-3-2 啊！昂宿星座之边，
北斗七星相聚，
北斗勺形真美，
当它升起之时，
昂宿星座消失。

此卦问家人与寿数，先受烦恼，由于家神或祖神善心，如昂宿洁净，居主宰且许诺相助，故应好好清净供奉，方能消除一切魔障。办事，能成。问敌，无敌。问出行人，速归。行商获利。问子息，有。问何事皆佳。

14. 2-2-4 啊！好友水中淹毙，
身亡未曾哭泣。
高兴不会流泪，
得马喜极落泪。
没有刷子刷洗，
拿来梳子梳理。
岂知恩将仇报，
老牛岩上滑跤，
蹄上布满血迹。

此为乔达拉之卦：问家人，大主人极暴，恋床，神鬼动。所盼皆空。日后进外财。问敌，相遇。问子息，魑魅缠，中污秽。问出行人，不归。诉讼，上峰发怒，未胜，失物难以觅得。问何事皆凶。

15. 2-2-1 啊！雪山三棱角上，
野中傲然挺立，
永是雪山之王。
青蛙昂首远望，
永是青苔之饰。
松鸟鹧鸪母子，
“色立”婉鸣悦耳。
一只小兽羚羊，
犹如化身一样，
色泽闪闪发亮。

此乃吾之财宝，
永远关进圈里，
不让去山遨游。

此乃福译少女之卦：问家人与寿数，因有母族善神来护佑，有庇护人与降神人，祈祷，即有如母子相遇之佳音。成亲得子。问财，进财。诉讼，能胜。行商盈利。问出行人，归，问何事皆吉。

16. 2-1-4 啊！曼地曼部上方，
“玛”树摇曳生长，
孔雀成群翱翔，
成为蓝天佳饰，
青草布满大地，
地祇美妙装饰。

此卦问家人与寿数，如善神护佑众生，汝如靠于枝叶繁茂之大树，浓荫利于凉爽那样。上高山视野宽广，若投靠强主，（敌）无法加害。供养善神，永富不衰。办事能成。失物能觅。问出行人，无危险而归。成亲，吉。问何事皆吉。

17. 2-1-2 啊！犏犊十岁出头，
疲困寻找食物，
想在“吉茹”耕种，
深谷冲出洪水。
想从牧场取乳，
马鞍后鞘松弛，
马背磨出鞍疮。
“象”之“苏昂”地方，
马槽虽说结实，
马鞍后鞘松弛。

此为飞廉神女之卦：问家人与寿数，大魑魅入深宅。用何法均无效。问病人，人神、桃朗地仙结伴相缠，行大仪轨，许大愿。问敌，有大敌。诉讼，反引起口角。问出行人，不归，行商不宜，问何事皆凶。

18. 2-1-2 啊，仲夏来到之时，
小谷、小溪里边，
落下适时水滴。
“吉”山柳树梢上，
栖居大鹏之雏。
雪猪献与新友。
下部水渠洼地，
六谷长势茂密，

对面山坡之上，
绵羊遍布山岗。

此乃少女相和之卦：问家人与寿数，当初艰苦辛劳，由于善神护佑，大苦恼消失。如天神降下雨水，立即解除旱情。无子息，母族大神赐与。求服王事，能获佳音。行商盈利。问出行人，能归。问病人，不服药能愈。求事能成。问吉利，吉。问何事皆吉。

19. 3-4-4 啊！上峰发来书翰，
山南藏北二地，
绵羊藏北富盈，
六谷山南丰足，
选何没了主意。
虎与狮子二兽，
老虎斑纹华丽，
狮子威力第一，
选何没了主意。

此乃无主之卦：问家人，与汝不一心，一人朝东拉，一人向西扯，因而一事无成，行商无利。娶亲不成。失物不觅。问出行人，不归。问敌，大小二敌相斗，不来。问吉利，不吉。问何事皆凶。

20. 3-4-3 啊！天神凶众跟前，
猕猴前去较量。
寻找殊胜财宝，
殊胜财宝未觅，
只见烈日高照。
阳坡山凹不少，
前往采集药草，
未曾采到药草，
归时心绪懑恼。

此卦问家人与寿数，家中有人与己较量。汝如不能较量，以沉默为尚。为求生去寻食，不意遇毒物。问敌，遇一凶暴之敌。办事不成。诉讼，不胜。问吉利，不吉。问失物，不觅。问出行人，不归。问何事皆不利。

21. 3-3-1 啊！藏北上部地方，
有着七只羚羊，
盗贼休有妄想，
那是女神财富。

此乃美女“邦协来”之卦：问家人与寿数，人之财运不衰，畜之福泽不败。幸福、长寿、神佑。办事成。病人愈。求王事，许准。问子息，有。娶亲，成。行商盈利。问出行人，即归。此卦问何事皆大吉。

22. 8-1-4 啊！小鸟不善翱翔，
不能抵达天边。
小人不善辞令，
不会报答恩情。
手中武器质劣，
无法与敌拼搏。
马驹不善驰骋，
无法走完长途。
小鹿脚腿无力，
无法越过山岭。

此卦问家人与寿数，汝孤独一人，百事无成。坐骑羸弱，不能杀敌、行猎。手中兵器钝涩，无法御敌。诉讼，不胜。办事不成。问出行人，不归，行商无利。失物，不觅。此卦凶。极险。

23. 1-3-4 啊“吉”山雄壮耸立，
宽广丛林茂密，
一只羚羊孤兽，
纵身跳下山头，
虽壮仅有一只。
女神开口言道：
此乃山中财宝，
将它收入圈里。

此乃美女成亲之卦：问家人之寿数，汝大有益，毫无（危险）。神不悦，速供奉，所思如愿。求王事，许准。不求乞，有人施舍。办事，能成。行商，盈利。娶亲，能成。病人能愈。问灾祸，神（不）加害。问何事皆吉。

24. 1-3-3 啊“吉杰”冷湖之水，
流入大河中央。
牛宿女宿星座，
齐于蓝天遨游。
作为大地之饰，
（吾）向蓝天祈福，
上界……
传来苍穹妙音，
并非此刻所闻，
早已聆听梵音，
欢乐而不声张。

此卦问家人与寿数（疑阙）。心思冷静之家主，热心做何事皆符合心意。如对牛、羊

酥油，一视同仁，做何事皆吉。办事能成，行商盈利。求王事，许准。问敌，无敌。诉讼，能胜。问出行人，归。失物，能觅。问何事皆吉。

25. 1-3-2 啊！野鸭金黄翠绿，
它乃蓝水之饰。
哈罗花儿盛开，
它为草坪之饰。
玉簪花开耀眼，
香味沁人肺腑，
艳丽光彩夺目，
芬芳扑入鼻里。

此卦问家人与寿数：有一吉祥善神或白女神，若即行大供养，汝受护佑。出猎有获。求王事，许准。办事能成。问出行人，归。问病人，愈。诉讼，胜。丢失，能觅。行商获利。问何事皆吉。

26. 2-3-1 啊！二位龙女神女，
两仪大地苍天，
心灵纵然相通，
会合遥遥无期。

此卦问家人与寿数，心不合，做何事均不成，无期。办事，不成。行商无利。诉讼，不胜。办事不成（此句重复。——译者注）问出行人，不归。（娶亲）不宜。行商，不宜。问何事均不吉利。

27. 1-2-2 啊！遨游金湖黄鸭，
白昼无人加害，
晚间无狗咬噬。
草坪耀眼晶莹，
全部布满羊群，
黄羊呆在旁边。

此卦问家人与寿数，有神护佑，有人供养，幸福长寿，问敌，无敌。办事能成。问病人，有神保佑。官司能赢，问出行人，归。问财，发大财。无魑魅来搅闹，问何事皆大吉。

28. 1-2-3 啊！夏季三个月里，
青草水滴涔涔，
群花五彩缤纷。
秋季三个月里，
低玉矮簪翠绿。
牦牛坐骑遍地。
翠绿碧玉线团，

织成一匹帛绢，
不用可要珍惜。

此卦问家人与寿数，往昔汝有父、母家族善神，而今略有疏远，好好供养此神，汝将得神保佑。

29. 1-2-1 啊！铁箍围在四周，
镶上蔚蓝边框，
苍天永不会变。
银河纵面牢固，
群星不会坠落。
钉上黄金橛子，
镶上红铜之边，
大地不会腾起。

此卦问家人与寿数，有吉祥神威力护佑，宅内外如钉黄金橛那样牢固。诉讼，能胜。问敌，无敌。办事能成。行商盈利。问出行人，归。问病人，有神保佑。失物能觅，问何事皆吉。

30. 1-1-4 啊！箭朝麋鹿射去，
不幸未曾射中。
赤嘴乌鸦长喙，
寒鸦羽毛厚实，
想去寻找肉食，
不幸尖喙无获；
羽毛散于他身，
美味自己受用，
如此委实丢脸。

此卦问家人与寿数，汝也贪婪。购珍宝或牲畜，潜有大鬼。汝食肉，他人从口夺走。有一厉鬼魑魅，想来加害。想办事，友人起恶心；若有敌前来暗害，或惊惧突至，善行应付仇敌之仪轨，勿犹疑。办事不成。问出行人，不归。问病人，有大鬼（相害）。诉讼，不胜。问何事皆凶。

31. 1-1-3 啊！大地初成之时，
未能见到神地，
未能触到天际，
未求与神嬉游，
吉祥永不衰减。

此乃严令之卦：问家人与寿数，不做事自成，不攀抵天空，不去能如意。此卦办事能成。行商盈利。诉讼，能胜。失物，能觅。问何事皆佳。

32.（缺卦点）金曜光辉明亮，

黎明升起之时，
光芒普照大地。
若是无此光芒，
如今形同生盲。
一位富家子弟，
昼夜忙碌不息，
仍是一事无成；
神从天上降下，
也不侧视一眼，
如此实在丢脸。

此卦问家人与寿数，汝有一灵验祖神，往昔，未敬奉；如今，善供养之，办事，能成。诉讼，能胜。问出行人，归。问敌，无。问子息，神不悦。诉讼，不胜。此为中卦。

33. 3-1-1 蓝天高高在上，
太阳温暖放光，
白天温暖大地，
晚间返回住地。
假如没有太阳，
众生就成多余。

此卦问家人与寿数，有一神在护佑。若无此神，汝将饥饿而毙，均为神在保佑，做何事，先敬神，而后行为宜。

34. 2-1-1 啊！明月皎如海螺，
水晶雪花降落，
并非当今明亮，
往昔就是这样。
小孩聪明伶俐，
自幼成了孤儿，
但他自食其力，
不会漂流他地。

此卦谓：汝能自食其力之故。问家人与寿数，吉。办事能成，问敌，无。诉讼，胜。问出行人，归。

[王尧、陈践：《三探吐蕃卜辞》，刊四川民族出版社1988年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

5. 鼓卜

乡民……三年内备一羊，必请师人跳神。师人手执单面羊皮**鼓**，跳跃堂中作商羊舞，

口唱番语，传断祸福，多有灵验。

[《南坪乡土志》卷上《风俗》，藏四川省图书馆]

巫师左手执一把象征能斩魔除邪的木剑，右手执一把单柄半面皮鼓，口念咒语，手和脚就像跳神一样，配合着咒词的节奏跳跃着。当咒词念完，跳神也停止后，巫师便把木剑向天空砍三下，向东、南、西、北四方各刺三下，表示制止或斩除上、中、下三界魔鬼的侵扰。当这一切仪式完结后，巫师把放在桌上预先准备好的青稞抓一把放在单面鼓的平面上，并在鼓的边缘轻轻拍三下，然后根据鼓面青稞籽跳动的方位来定休咎：青稞籽落地少，大部集于边缘则为吉，大部落于地下或大部集于鼓心，集于边缘甚少者，则为凶兆。凶兆则必须再请巫师进行禳解。

据任乃强先生谈，这种鼓卜，主要用于占卜行人的平安与否，病者的吉凶。

[周锡银、望潮：《试析本教的征兆和占卜》，刊1991年第1期《西藏研究》]

鼓卜是藏族一种非常古老的占卜术，至今藏传佛教的宁玛派法师占卜时，仍有用鼓卜的。黑、白本教信徒也用鼓卜。尤其是在锡金、不丹和春丕河谷（亚东）一带的男女巫师中间盛行用鼓来占卜。上述法师、巫师等施行鼓卜的方法都是一致的；惟一区别他们所用的鼓的形状和规格各有不同。宁玛派法师和白本教信徒，在鼓卜时使用的是大鼓；黑本教巫师则使用所谓半面鼓；而锡金、不丹和春丕河谷等地的男女巫师是使用小鼓。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑]

有人告诉我，大约在一个世纪以前，锡金以及相毗连的不丹和春丕河谷（亚东）一带，还在施行鼓卜，用来预示经商的盈亏和婚姻是否美商……当用鼓卜来占卜商事的前景时，首先在鼓面上标出4个方位，然后用一些麦类种子，分别代表买主和货物等，然后根据鼓面麦粒的移动趋向来判定哪个市场行情好；哪种货物容易脱销等。

进行婚姻占卜时，鼓面必须按下述方法安排：将新郎的名字、年龄和出生地点写在鼓面的中央位置，然后把一粒代表新郎本人的种子，放在鼓面的中心，接着标出主要的方位，将新郎理想中的新娘的名字、年龄及地点的方向对准，也鼓一粒种子在上面。一切准备停当后，就焚柏枝，祀请各路神灵。在巫师祈神灵的同时，敲响另一面鼓，不长时间，鼓面上的种子开始移动，如果只有一粒种籽靠进代表新郎的种籽，并始终跟着它移动，那么这个种子代表的新娘，就是将来的新娘。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑]

鼓卜一般用来占卜病因，偶尔也用来占经商盈亏和婚姻大事。

占卜病因时，必须按下面方式将鼓准备好，先在鼓面上画出两个同一圆心的大圆圈，然后用4条交叉线将两个圆圈分割成16个扇形的格子，并用烟炱将鼓面的一半涂成黑色，这样鼓面就成了一半黑一半白，东、南、西、北四方也涂上标记。巫师或占卜师将它们认为是作祟于人，引起病痛的所有邪魔精灵的名字，都一一写在鼓面用交叉线画好的格子里。每个格子里只写上一个独特的魔名，或是一个精怪的名称。如果格子的数目不够，也可以将大麦和青稞种子赋予特定的含义，以便把它们所代表的各种精灵区别开来，然后，把这些种籽，也放在鼓面上，在靠近鼓面中心，排成一圆圈。

现在可以把占卜鼓，放在一张很矮的桌子上，施行鼓卜的巫师，则坐在靠进桌子旁边的一块铺在地上的卡垫上面。助手把一只盛有大麦和小麦籽的容器和一杯牛奶递给巫师，巫师用一个指头蘸一下牛奶在鼓面上，先前画好的格子里滴上一滴。此后，便对放在容器内的麦粒焚香祈告以后，再由巫师将麦籽一粒一粒地从容器中拣出来，每粒麦籽都要碰一下巫师的前额。然后再把它们放入格子里已滴上牛奶的奶滴中。最后，把代表病人的那粒麦籽，放入鼓面中心黑白部分的搭界处，把其他代表病人的看护人和医生的麦籽，都排列在白方的一边。

以上的占卜预备工作完毕之后，巫师的助手还要焚烧一些香料，巫师拿起已放在他身边的第二面鼓，在以低沉缓慢的节奏敲鼓的同时，巫师便开始进行鼓卜：他大声呼唤患者的名字，提到有关患者疾病的一些征兆。并做星占方面的解释……巫师首先召请辛烧米沃——本教始祖，还有辛饶的妻子赞丹洛仲玛。然后再祈请各类神灵……

此刻巫师或占卜师一边持续不断地敲鼓，一边要求祈请的各种神灵回答病人体内是否还有病魔作祟。假如此时，那粒代表病人的麦籽开始移动，并移向白方，那么病人不久即将痊愈，如果麦籽移向黑方，那么就表明这个病人的寿数已尽，占卜的仪式已没有必要再进行下去了。假定已经得到满意的答复，接下去就要问是那路神灵或是那路魔鬼在作祟，才引起的疾病。此时，位于鼓面中央的麦籽应保持不动，那些表示各类邪魔的麦籽，则开始跳动，其中有一两颗麦籽比别的麦籽蹦得高些的，就被作为这些麦籽所代表的某种神灵，或是某类邪魔的象征，是它们引起的病痛。下面接着要问神灵的是应该举行什么样的仪式，才会禳除用这些邪怪引起的魔祟。为了这个目的，巫师或占卜师要把手里敲着的鼓放在一边；在助手再次焚香之后，才拿起一粒种籽，一边念诵魔咒，一边把麦籽放在自己面前那张矮桌上的鼓面上，其后，巫师或占卜师建议举行一个特殊的禳解仪式，例如供奉“朵玛”或安置“十字灵网器”。并开始击第二只鼓。假如即使是鼓声大作，而表示神灵的麦籽却丝毫未动，那么就表明：神灵认为巫师刚才建议的禳解仪式应该举行；相反，如果在激烈的鼓声中，代表神灵的麦籽移动了，那就是说要有所变动，巫师必须重新提出一种禳解仪式。这种击鼓占卜仪式，一直要进行到麦籽保持不动，神灵满意为止。

最后，巫师或占卜师要尽力察明，原先的护理人继续照看病人是否吉祥？而且要打听当时有那一位医生，对恢复病人的健康最有办法。当祈问这些问题时，巫师要继续敲击拿在手中的鼓，并凑近观察矮桌上面放的鼓面白方格中代表护理人的麦籽，是否向鼓

面边沿移动，如已移动，那么就该另外换人来照看病人。至于医生，巫师或占卜师就以观察到的最靠近表示病人麦子的那一粒代表医生的麦籽为准，因为表示病人麦子的周围，有许多表示医生的麦籽，占卜仪式结束之后，巫师或占卜师还必须把他们为占卜时，所祈请的神灵，导向神灵天界的住地。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑]

6. 其他占卜

①谷粒占卜法

这种占卜的方法，是将一圆形的铜盘，放在一块铺于地上面的百解图上。巫师一开场，便念诵各位祖代巫师及护佑神之名讳，这些已去世的祖代巫师的灵魂，可以以最大的精神力量来帮助自己，以使得自己所主持的巫术更为灵验。请来各种神灵后，巫师便吹响用兀鹰骨头制成的喇叭，这是加强呼唤神灵的力量。接着便是诵念祈祷词，其祈祷词大意为："我不请不要来，今日请你一定来，众多的前辈巫师都来协助我，历代的护佑神都请快显灵，察看、判断这病因，指出是何方鬼怪精灵在作祟，并教我驱除鬼怪精灵的法门。"念诵过后，巫师便手抓一把青稞籽（或玉米籽）往铜盘上撒去，青稞籽碰到铜盘后，向四方散去，根据粘在百解图上最多的那边，再结合病者本命，巫师便可判断应送哪一方。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》一文中之《"日皮莫"占卜五例》，四川民族研究所1983年打印件]

②"呷苏"占卜

这种占卜仪式是由巫师直接取下自己头上包的头巾布，用手卡一定长度，在那里做上一个记号，然后念诵祈祷词，念诵完毕又呼："××鬼，你冒犯某人没有？"再用手重测布头。如果布头在念诵祈祷词前后两次都测得一样，或念诵前布的长度长于念诵后所测的长度，则可判定不是所念之鬼在作祟，接着巫师便呼另一鬼名；如布的长度短于念诵祈祷词之前的长度，则可判定就是此鬼在作祟。巫师可根据此再举行禳解仪式。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》一文中之《"日皮莫"占卜五例》，四川省民族研究所1983年打印件]

③其他占卜

巫师取一只鸡或猪、羊等，让病患者向猪或鸡等哈气、再以鸡、猪、羊等扫患者的全身之后，就把这些家禽家畜杀了，查其内脏那些地方不正常，然后巫师根据这些不正常的征兆来判断患者的性质和病的程度再决定如何进行禳解。

另外一种则是巫师取一鸡蛋，用针扎一小孔，让病人对准针眼哈气，然后放入锅中煮熟，剥去蛋壳后，再由巫师从煮熟的蛋上看以定病情。

第三种是由巫师先探问患者的病情，再观察其脸色，结合病者之本命，直接推算出

应该送什么鬼。

[伍呷：《川西南藏族的宗教调查》一文中的《"日皮莫"占卜五例》，四川省民族研究所1983年打印件]

四、征兆

1. 梦兆

梦卜是所有占巫中最原始的方式，每个人都可以用梦来占卜……藏族梦卜卦象有以下几种：梦见自己降落在高山之顶，或梦见骑狮、骑虎预示将获得极大的成就；梦见初升的太阳是健康的征兆，也是天降神人的征兆；梦见喝水是长寿的征兆；梦见暴风雨，梦见自己在沼泽地中徘徊；梦见穿脏乱不洁的衣服，是疾病将至的征兆；梦见被兵器所伤，或坠入深渊、看见血、大火、闪电等是危险将至的征兆……最危险的梦卜征兆……是梦见手执红花，戴红色头巾，穿红色衣服……

本教文献中，经常有感红光和感白光生人的梦兆，如辛饶米沃就是其父母分别梦感红光、白光而生。

[谢继胜：《藏族的占卜及其演变》，刊1989年第3期《民间文学论坛》]

（岭国的）总管王戎察叉根在光明的睡梦中，得了一个很稀奇的梦兆，他梦见东方玛甲邦日山颠升起金黄般的太阳，太阳的光照射藏地。又梦见光明的中央现出了一个黄金的金刚杵，金刚杵下降在中部岭国的硕多基杰达日山颠，西藏最大的山神都在达隆塘来聚会。又梦见门朗山口升起银子一般的月亮。又梦见金山上有群星闪烁光芒，格卓山有虹霓光绳相连，玛旁雍措湖有毫光四放。又梦见他兄弟僧隆手中有一宝伞，白缎子的伞顶，红缎子的流苏，黄缎子的伞衣，绿缎子的伞边，黄金作伞柄，拿在手中旋挠。那伞宽广无量，西至大食国的邦霍拉，东至汉地的瞻廷山，南到印度的麻格，并抵霍尔的雍赤温都被伞所覆盖。

太阳升到玛甲邦日山，
毫光照耀在岭国，
它是智悲太阳宏伟业，
将遍全岭的好兆应。
光中出现一金刚杵
杵又下降基甲顶，
这是天神之中出一圣，
将由头顶降生的兆应。
他是救度藏地的大圣者，

预兆山神将他迎。
月亮出在门山口，
预兆其兄乃是武神之化身。
金山上有灿烂明星，
预兆丹玛向查当为其大臣。
格卓山上有虹光缭绕，
预兆其父是宁神。
毫光照射在玛旁湖，
预兆其母将从龙宫降。
僧隆手中执宝伞，
预兆将为英雄父。
伞帽白色是和平业，
红色流苏是行权三界的象征，
伞边绿色象征猛勇事业，
黄色的伞衣主十分兴盛。
黄金作伞柄，
是众生事业比黄金。
伞旋覆盖四方，
四方尽被征服兆，
克四境财物归中土。

[刘立千译：《格萨尔王传·天岭篇》，西藏人民出版社1986年版]

梅萨说："我昨天做了一个梦，梦见从上沟刮来了红风，从下沟刮来了黑风，我被卷进风中刮走了。"

……

一天，梅萨走在帐房门外，坐在平地中间织着布。忽然间，跟以前的那个梦境完全一样，从上沟刮来的虹风，从下沟刮来的黑风，大风中间，有一个高大可怕的人，面色漆黑，凶恶残暴，把梅萨就像老雕捉羊羔一样，捉到空中带走了。

[王沂暖译：《格萨尔王传·降伏妖魔之部》，甘肃人民出版社1980年版]

卡契军到了岭国的黄河川时，大将多桂梅巴做了一个梦，梦见东方雪山跑下一头白狮子，四个蹄爪染鲜血，惊天动地吼三声，卡契兵马倒下来。又梦见东方紫石山，长毛野牛貌狰狞，犄角像火山燃烧起，一跃跳进卡契军营，三次摇动野牛角，卡契帐房都倒倾。又梦见东方森林里，猛虎斑纹朱砂虹，四颗獠牙染鲜血，一跃跳进卡契军，张开血

口大声吼，将卡契大军全部吞口中。①

［王沂暖、上官剑璧译：《格萨尔王传·卡契玉宗之部》，甘肃人民出版社 1984 年版］

（格萨尔率领岭国大军，由阿里金国少年尤介托桂作响导，向阿里金国出发。）这天，大权旁落的阿里金国国王达瓦顿珠和大臣赞拉多吉做了同样一个梦："但见东方日出地，开来神、龙、年、魔四路兵，浩浩荡荡向北进，开进阿里金子城。军营前后和左右，七只猛虎② 转不停。一头雄狮③ 多威武，华光普照小山村，蓝色杜鹃④ 引大军，石山顶上往下行，七只恶狼⑤ 凶又狠，对着神兵叫不停，恶狼不知守本分，竟和猛虎把命拼，虎狼滩前来争斗，狼丧虎口尸骨残，阿里雪山和隘口，无人攻打自己崩。"

［罗润仓译：《格萨尔王传·阿里金宗》，四川民族出版社 1986 年版］

昨夜合眼一奇梦，
杜鹃孔雀梦中飞，
十五只鸟齐比翼，
蓝天云路正惬意，
突然冰雹似霹雳
鸟儿折翅坠了地，
一群狡猴扑上去，
捉住鸟儿铁链锁，
如此预兆大不吉。
杜鹃是玉拉⑥ 魂鸟，
孔雀是达拉魂鸟，
勇将必定遭大劫。
渴盼我军去救急。

［意西泽珠、许珍妮译：《格萨尔王传·征服雪山水晶国》，四川民族出版社 1989 年版］

一、梦见射箭或放枪，预示在自己家中作客的客人，第二天能不致遭受风雪及其他

① 白狮象征岭国国王格萨尔；长毛野牛、斑纹猛虎象征岭国大将、帐房倾倒、卡契大军全部被吞没，则系象征此次卡契国兴兵人侵岭国注定会遭到失败。这一梦兆，后来都全部应验，卡切国终被格萨尔征服。

② 指岭国杂法却江外尔乃亥、丹玛向查等七员大将（又叫七君子）。

③ 指格萨尔、田格萨尔又称雄狮大王。

④ 指阿里少年尤介托桂。

⑤ 指阿里金国七个把持朝政的魔将，后此七个魔将皆为格萨尔手下大将所杀。阿里全国国王达瓦顿珠得以重新掌权。

⑥ 此处的玉拉和下一句中的达拉，皆是格萨尔的大将。此处预示他们将遭大难。

意外事件的阻挠，可以顺利成行。

二、梦见拾到银子，预示要发生纠纷。

三、梦见屎和尿，或是梦见被屎和尿弄脏身体或衣服，预示将获得财喜。

四、梦见倒骑驴子，骆驼、猴子向南方走；梦见在沙漠中或灰中行走、爬行；梦见被穿黑衣服的人，用鞭子或铁棒追赶；（凡人）梦见红花。都是死兆。

五、梦见骑白马上山（坡），是运气亨通的征兆，反之则运气欠佳。

六、梦见金子或者拾到金子，是办事有所成就的征兆。

七、梦见松耳石或梦见拾到松耳石，是长寿的征兆。

八、梦见帐篷、房子、墙垣等倒塌；梦见牙齿脱落，是要死人的征兆。

九、梦见拾到各种刀、剑等则将有口舌之灾。

十、梦见自己和别人点燃酥油灯，是增福、发慧之兆。反之，若酥油灯没有被点燃，则将一无所得。

十一、梦见洗澡；洗头；穿白衣；飞向天空，是能得到欢乐的征兆。若系藏传佛教信徒，是诸障皆净，得到观世音加持。

[沈格：《白雅活佛·采访记》，1991年四川省民族研究所打印件]

如果天咒师梦见看见了大河、泼水或打酒的女人；正在吃草的家畜或野兽，或梦见自己身着新装，那么，不久将可望降雨。另一方面，如果天咒师梦见了空房子，或梦见了帐篷、大火、坏收成、梦见贫穷的乞丐等，都是表现干旱的征兆。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第6辑]

在一些普通人中间也把一些梦看做是凶兆或吉兆……如果在梦中看见全身裹着铠甲，那是不会遭受突然袭击的征兆；如果梦中看见自己手执兵器，那是自己将不会受到敌人任何伤害的征兆，如果梦见自己成功地跋涉过河；梦见自己落在高山之顶；或梦见骑狮、骑虎、骑神马，或驭天龙，那么就预示着此人将会即刻获得极大的成就。据说预示幸福，健康和名望的吉梦是梦见初升的太阳没有被云雾遮挡；听见鼓声和喇叭声；得到了丰富的食物和华丽的衣服；梦见自己坐于宫殿内或者坐在宝座上；梦见自己戴着漂亮的帽子，是此人将从长官或头人处得到好处的预兆；梦见喝了香甜的水，是预示此人长寿的预兆。然而，如果一个人梦见暴风雪，或者梦见自己在沼泽中徘徊，或者身穿不洁，有臭味的衣服，那么就预示此人将会遭到各种引起疾病、死亡的瘟疫的折磨；如果梦见自己不戴帽子或盯住镜子，那么就预示着痛苦；梦见自己身上爬满虫子或是被狼咬，那是即将患病的征兆；梦见被兵器所伤，或被士兵追赶，或坠入深渊，或看见血、大火、闪电等，这类梦就可以解释为危险将至的征兆，正如不吉祥的星座造成的后果一样。某人受咒语所祟，或者敌手施用黑巫术杀害某人的征兆，是某人梦见自己被束缚，或梦见

自己被埋入土中，或者梦见是身体被劈成两半。某人生命处于危险之中的预兆，是梦见骑上无鞍鞯的驴、头朝向南方；或者梦中看见红花、梦见坐于水中，看见云中落雨。据说死亡讯号最厉害的凶兆，是梦见自己的肠子，被一个黑色的女人从肚子里掏出来，或者梦见穿红衣服、手执红花、戴红色头巾的人，或者梦见与死人一起喝酒跳舞。人们也可以确定梦中的幻相是由哪一类精怪神灵引起的。如果梦见雪山或者梦见盘旋的白鸟，那么就是神所致的梦；如果梦见破旧的庙子、泥塑像、狐狸、小孩等，就是“贡布魔”所致的梦；如果梦见蛇、青蛙、淡绿皮肤的女孩子，梦见山坡草地等，就是“龙”所致的幻像。“赞”使人梦见岩石、树木、骑手、武士；泰乌鬼使人梦中出现灰白色的孩子。如果一个人在梦中由于害怕，恐惧而发抖，那就是由于魔的影响所致。

[（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译：《西藏的占卜术》，刊西藏人民出版社1989年版《国外藏学研究译文集》第5辑]

（女巫冬嘎）打完了卦，她便睡下，霎时鼾声大作，睡起觉来。过了一段时间，她忽然翻身跳了起来，这时花色的和黑色的彩箭已经扑倒，只有白色的箭还在坛上兀立着，她唱起了梦中所见的情境：

霍尔地方有三位上师，
虎头、豹头和熊头，
专门掌管着教法事；
霍尔著名三神巫，
鱼头、螺头和鹫头，
专门从事请神和占卜。
……
在我开始睡觉时，
经历了三段光明镜，
最初因六聚（精神状态的凝聚）心不安，
中间有六因未睡成，
最后做了这样的梦：
梦见了跛人、跛狗和跛马，
从花岭来到霍尔境，
吉祥神坛被捣毁，
骏马被掠去一大群。
又梦见岭方斑斓虎，
牙齿尖尖血淋淋，
白人白马单独行，
千名武士丢性命。
又梦见狐狸抖毛茸，

伪装出豹子金钱纹，
又梦见金翅大鹏夸羽翎，
平滩上跌下黑雕四弟兄，
一头鹞子羽毛脱落尽，
六指儿[①] 全被鲜血染红。
又梦见猛虎窜出檀香林，
向着霍尔夸笑纹，
日哇部落[②] 遭厄运。
又梦见黄河以北毒雾漫，
黄河以南阳光灿，
一明一暗二者间，
白帐[③] 的螺座四撒散。
黄帐大梁成两段。

[吴均、金迈译：《格萨尔王传·霍岭大战》，青海人民出版社1984年版]

2. 鸟兆

（……岁以人祭）祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。

[《隋书》卷八十三，中华书局版]

女国[④]，其俗每至十月，令巫者赍楮山中，散糟麦于空，大咒呼鸟，俄而有鸟如鸡，飞入巫者之怀，因剖腹而祝之，每有一谷，来岁必登，若有雪霜，必多灾异，其俗信之，名为鸟卜。

[《旧唐书》卷一百九十七，列传第一百四十七，中华书局版]

巫者以十月诣山中，布糟麦，咒呼群鸟，俄有鸟来如鸡状，剖视之，有谷者岁丰，否即有灾，名曰鸟卜。

[《新唐书》卷二百二十一上，列传第一百四十六上，中华书局版]

① 六指儿系指霍尔国大将阿俄特布周，“特布周”藏文意为“六指儿”。

② 此处指霍尔国的“日哇”部落将在这次战争中被毁灭。

③ 此处“白帐”，系指霍尔国国王白帐王的宝座将被撒散，言其将战败被杀。后一行中的“黄帐”，系指霍尔国三帐王之一的黄帐王，大梁折断，亦言将失败也。

④ 指吐蕃东部地区的一个部族。

1. 乌鸦系人之怙主，
2. 传递仙人神旨。
3. 藏北系牦牛之乡，
4. 于该地之中央，
5. 她传递神旨翱翔飞忙。
6. 八面、上方，共九方，
7. 喔咚婉鸣三声，
8. 速将“朵玛”供上，
9. 乌鸦若全部吃光，
10. 即为神鸟将供品用享。
11. 乌鸦所鸣并非全是前兆，
12. 吉凶尚讲其征兆。
13. 仙人系先知，
14. 因有通灵鸟。
15. 女神口中言，
16. 吉凶皆灵验。
17. 乌鸦系神鸟，
18. 飞禽展双翅；
19. 飞到神高处；
20. 明目耳又聪，
21. 它精于神灵秘法，
22. 无一不能通达，
23. 对它务须虔诚。
24. 八面、上方，共九方，
25. 咙咙（之声）表吉祥，
26. 嗒嗒（之声）表无恙，
27. 咂咂（之声）表事急，
28. 啅啅（之声）表财旺，
29. 依乌依乌（之声）表危难降。

[王尧、陈践：《吐蕃的占卜研究》中所译《敦煌古藏文文书P.T.1045卷子》，刊四川民族出版社1989年版《敦煌吐蕃文书论文集》]

新龙县意西寺本教活佛阿雍·泽致治民曾对笔者说过：本教是把乌鸦当做神鸟，它是传达神的旨意的，所以本教徒经常把乌鸦的叫声，拿来判定吉凶。

[周锡银：《试析本教的征兆和占卜》，刊1991年第1期《西藏研究》]

本波教把乌鸦当作神鸟，是传达神的旨意的[①]，并以乌鸦的叫声来判定吉凶。例如“Lhong Lhong 声，预示吉祥，Thag Thag 声，表示无恙，Krag krag 声，表示事急，Krog Krog 声，表示财旺，Lvu Lvu 声，表示将降危难。

在旅途中还可根据乌鸦的叫声来判定吉凶，例如“乌鸦在堤坎、河岸、峡谷、十字路口的右侧叫，就预示此行顺利；如果在背后叫时，则预示将获成就；如果乌鸦拍翅大叫，则预示将发生意外事故；乌鸦喙啄谁的头发，则谁就将毙命；乌鸦一边食腐肉一边叫，则预示行者将获得食物。

乌鸦在灌木丛中叫时，应提防敌人攻击，乌鸦在宫殿上叫时，定会有好处；乌鸦对着门叫时，主有危险；乌鸦站在骷髅上叫时，主有人死亡；乌鸦在上午大群密集或大群从上空飞过，主暴风雪即将来临；乌鸦在树的东侧筑巢时，则主来年风调雨顺；乌鸦在树的南侧筑巢时，则主来年的庄稼要歉收；乌鸦在墙上或是在河边筑巢时，则预示赞普的身体健康”。

[谢继胜：《藏族的占卜及其演变》，刊1989年第3期《民间文学论坛》]

鸟卜为每年十月间，本波将青稞撒于地上，引原鸟来食，本波提而剖之，如鸟胃中有食，则兆丰年，无食则为凶兆。这种卜法，直到近代，仍在西藏的珞巴族中流行。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1988年版《藏族史论文集》]

每至十月，令巫者赍肴诣山中，散糟麦于空，大咒呼鸟，俄而有鸟如鸡，飞人巫者之怀，因剖腹而视之，每有一谷，来岁必登；若有霜雪，必多灾异。其俗信之，名为鸟人。

[《册府元龟》卷九六〇外臣部土风二·页七·11294上，中华书局影印本]

3. 其他征兆

白马人火葬焚尸时，如果火焰直线上升，说明死者已升天，如果火焰乱窜，说明死者灵魂还在人间，以后要害人，又得请白莫念经，再让灵魂升天。

[向运木：《白马人的丧葬》，刊平武县白马人族属研究会1987年编印《白马人族属研究文集》]

藏历年在帐篷中举行“供桌”的烟祭供奉仪式时……若帐篷内浓烟滚滚，则预示主人要致富；若烟从天窗直绕上升，则预示有吉祥的好兆头；若烟从天窗向右散去，则表

① 原注：见伯希和藏文写卷1045。

示今后人丁兴旺；若烟朝四面成团地飘散，则表示来年牲畜定会发展；若烟在帐篷的前方地面云集，则预示人有危难；若烟从天窗往右边飘去，则表示女神占上风，奶制品丰盛；若烟从天窗的左边飘去，则表示男主人肩头守护神占上风，能降伏敌人；若烟在天窗左右回绕，则预示未来敌势众。

［（意大利）南卡诺布著，索朗希译：《川康牧行》，四川民族出版社 1988 年版］

如果在晴天听到很大的雷声，同时还刮起了强劲的风，那就是王系魔在阻止正在移动过来的降云雨；轻缓的风和迷漫的雾，则表示系由罗睺罗魔那边来的干扰；清晨过来的红色云表明，也预示着必须为所有的水怪，举行一个适当的仪式。还有各种各样来自云的形状的预兆，例如“龙形云”、“魔羯云”、“蛇首云”等等，这些云都在西方或是北方迅速的移动。从各个方向来的雷声在盼望降雨的时候，也被作为天气咒师的一个预兆。如果是从西方听到雷声，那么当天晚上就可能会下雨；如果从东方听到了雷声，那么就会在三天以后下雨；如果从北方听到了雷声，那么将是会在深夜降雨的信号。

［（奥地利）内贝斯基著，谢继胜译，《西藏的天气咒师及其仪式》，刊西藏人民出社 1989 年版《国外藏学研究译文集》第 6 辑］

（白马藏人）在观察水葬预兆时，如尸体浮于水面，认为是“命好”，就能够“再生”，若沉于河底，则认为有“罪过”，永远不能转世为人。

［《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版］

藏族过年吃团年饭时，全家坐在火塘边吃预先做的面团、包子，里面分别包有石子、辣椒、玻璃、羊毛和木炭，用以预示新年里的言行。石子为铁石心肠、羊毛为心软、辣椒为唇刀舌剑、玻璃为纯洁无邪、木炭为心黑……

［张超：《四川藏族习俗》，刊《四川省志·民族志》编纂委员会办公室编印《四川民族史志》1990 年第 4 期］

据老人们讲：这种在煨桑后把山羊推入里面烧死的活祭形式，也用在诅咒发誓中，如两人有仇，可以用烧山羊煨桑祭来决断谁有罪孽。甲方说我无罪山羊会在祭火中爆裂，发出巨响，乙方说我若无罪山羊会在祭火中平静烧完。观察山羊在祭火中的情状，以断定谁有负于谁。实际上也是献祭山神，求得圣裁的方法。

［丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版］

第三章 藏族的原始信仰活动方式

第一节 煨 桑

“桑”是藏文的音译，是祭祀烟火的意思，如果要译更确定一点，就是“烟祭”，它是一种既古老又普通的藏俗。有点近似汉族地区民间用熏柏烟驱除秽气的风俗习惯。过去汉族民间，只要觉得有污秽之气需要驱除，就燃上一堆柏树枝（只限于柏树的枝桠和叶子），用熏柏烟来驱除身上、屋内以及某一物件上沾染的污秽之气，形式是比较简单和随便的。而藏族的“桑”，相比之下就要讲究一些。他们选用的除柏树枝叶而外，还兼用艾蒿和石楠等香草叶子；举行祭祀烟火的地方，也有一定的选择。具体的仪式是：先把柏枝和香草堆砌在山头或河岸的旷地上（农区则在屋顶修建一个宝瓶状的烟炉，用以盛柏树枝叶），中间放上糌粑和五谷，然后洒上点清水，点燃以祀神……这已不是完全单纯地驱除污秽之气了，还包括祈神求愿的成分在内。这种祈神求愿的内容，视祈求者而定，大者可以攻仇克敌，国泰民安，小者则为祛病延年，婚丧嫁娶。也就是说：“只要祈求者有所求，神也就必有所应。”

这种藏俗的产生，可以追溯到千年以上，或更早的年代。最初是藏族的男子，在出征或狩猎回来时，部族中的族长、老年人和妇女儿童，在寨于外而的郊野，燃上一堆柏树枝叶和香草，并不断地往出征者身上洒水，用烟和水来驱除掉因战争或其他原因粘染上的各种污秽之气。这种仪式，与汉族的“洗尘”的原始形式极为近似。后来，这种形式与宗教结合，也就带上了宗教色彩，并逐步地由民间原始习俗，演变成原始笃本的一种正式仪轨。公元7世纪以后，藏传佛教取代了原始的本教，这种祭祀仪轨，便被保留和继承下来，虽然还是“燔柴供施、焚香祭祀”，用烟火来清除秽污之气，而侧重点已是祀神祈愿了，并且仪式也较之过去隆重了许多。

[土登尼玛、周望潮：《释“世界公桑”》，刊1986年中国民间文艺出版社版，《格萨尔研究》第2集]

（在岭国和“果”部落冲突前，岭国为求获得胜利，举行“煨桑”求神佑助，总管王戎察叉根命）大家都去寻取煨桑的树枝、杜鹃、香柏、沙柳、凤尾草等约100驮，煨起了神桑。桑烟布满了整个天空，戎查叉根说道：“今天缘起很好，”这是英雄出征的第一回，是白岭战神巴拉米迥的依止处。请大家呼唤战神，唱“战神附体歌”：

在今天吉祥的日子里，
把护法欢喜的桑煨起。
阳山生长的金香柏，
阴山生长的杜鹃枝，
阴阳两山间的凤尾草，
不死的山桑木全找齐。
垒起高高的煨桑台，
献上三甜三白的供神物，
洒上清清净净的供神水。

［王沂暖译：《格萨尔王传·英雄降生之部》，甘肃人民出版社1985年版］

仲夏月初这一天，
岭尕部落的大众们，
在玛底雅达塘来聚齐，
礼赞畏尔玛，煨桑祀战神。
直闹得日月不敢头上跑，
直惊得高山峻岭不安宁，
直闹得鬼神不敢近前站，
直闹得敌人胆颤心又惊，
直闹得六亲九眷皆沸腾，
使四境守兵长志气，
六族种姓大发展。

［刘立千译：《格萨尔王传·天界篇》，西藏人民出版社1984年版］

（格萨尔大王吩咐道）“为了降伏魔类的保护神，赞颂那白品类的保护神，明日，我要到洞曲莫神山顶去煨桑祀神，今天你们大家先回去准备好明日煨桑所必需的一切用品吧！”

［意西泽珠、许珍妮译：《格萨尔王传·征雪山水晶国》，四川民族出版社1989年版］

对着西藏雪地众山神，
要煨稳定国事的白神桑，
……
五月十一那一天……
等到大家都来齐，

煨一个大桑烟供给神

……

这时，岭国的煨桑人，都聚集在玛古惹的神山，琼孜峰的峰顶上煨了桑，在众多丰富无量的供品中，有五色的绸缎，有悦耳的音乐，有细软的天衣，还有五妙歌的享受物品。这时，天上张开了青云华盖，半空矗立着五彩云柱，大地降落下缤纷花雨，到处都呈现着前所未有过的祥光瑞气。岭国的煨桑人大唱快乐的歌曲，高悬起鲜艳的旗帜，吹起美妙的海螺，敲击着黄金的大鼓，发出“格嗦、格嗦”胜利了的呼叫声。他们这样煨桑敬神时，三十三天神和具誓护法，白方的山神土地，都呈现出欢喜微笑的面容，说着悦耳动听的话语，都应承充当岭国的救护者和益友。

[王沂暖译：《格萨尔王传·世界公桑之部》，甘肃人民出版社1983年版]

觉如赛马取得胜利，做了岭国国王，号称雄狮大王格萨尔……称王约莫过了两年半的时候，格萨尔心里想：西藏雪地，尤其是下安木多地区，所有山神土地，这以前差不多都看着雍中本教神和黑魔的脸色行事，白岭国的国事，他们不来帮助，一切总是不大顺利，现在应当煨桑祭神，要收伏这一切神灵，让他们为白岭国效力。

[王沂暖译：《格萨尔王传·世界公桑之部》，甘肃人民出版社1983年版]

煨桑，是焚烧树枝、艾蒿、凤尾草等物，请神祈福，格萨尔世界大王的这次煨桑，是请求天神、地神等各类神灵，佑助白岭国，降伏外敌。

[王沂暖译：《格萨尔王传·世界公桑之部》，甘肃人民出版社1983年版]

……（藏历新年）家人欢聚于帐篷之内时，举行所谓“拱桑”的烟祭供奉仪式……牧民中有这样一种说法：烟祭天神时，可以根据烟子的方向决定休咎。

[（意大利）南卡诺布著，索朗希译：《川康牧区行》，四川民族出版社1988年版]

烟祭，藏名煨桑，即用烧烟来祭祀山神、地方神和战神，让这些神灵喜悦，好保卫地方安泰、六畜兴旺。若有病疫，则认为是鬼神作怪，也要用烟熏来驱邪除秽。烟祭不需要繁琐的仪式，也不需要广设供养。煨桑仪式在部落的神山之山头上举行，什么神该用烟祭，有一定的规定。本教把神分成白黑两类，即白的天神和黑的妖魔，对白品神则祭祀祈祷，当然就可以用烟祭这种仪式，对黑品妖魔则禳解厌胜。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

烧烟用柏枝、艾叶等带香气的树枝和草叶，还撒上糌粑之类，点火燃烧作烟祭。相信这样作，战神和保护神等神灵，即可在香烟飘香中降临人间。在《格萨尔王传》中，岭国与果部落之间发生战争时，岭国为求得获得战争胜利，曾举行煨桑以求神佑助。如格萨尔将出世时，林国庆贺得了样梦，便举行了大煨桑。部落社会把煨桑视为头等大事。这是借用煨桑来结集群众，加强部落的联盟，并大壮声势。每出战或行军途中常要举行煨桑，祈求神灵保护获得胜利。有疾病的相信煨桑可以除秽祛病，行人在过山时亦要烧烟请神，并不断地出“格索、格索”胜利的呼声，这种风气至今在藏区犹为盛行。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室 1990 年编印《格萨尔论文选集》]

焚香或焚香树枝是藏族祭祀活动中，必不可少的仪式之一。从其本意或最初的起源来讲，焚香是为了迎请神灵而除去人们污臭的一种先行活动。根据本教经典《普慈注疏》记载：“父王道：‘天神受命下凡界，人间污浊多瘟疫，雅河开道走马前，次米保驾在左方，佐米护卫在右侧，驱邪焚香有雅阿……”可见，最初迎请神灵时，就已经有了去污臭恶气的习俗。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭祀习俗》，刊 1989 年第 4 期《中国藏学》]

焚香祭祀时，焚香的香末有：爬地柏、柏树枝叶、杜松、冬青子等混合而成，有条件的还要加上一些紫檀香、白檀香、柯子果、藏红花、甘松等，当然还要用糌粑和酥油来掺拌在香末之中。比较讲究的还要加酪、乳、冰糖、红糖和蜂蜜。另外焚香时，还要洒少量茶水、青稞酒和水等。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭祀习俗》，刊 1989 年第 4 期《中国藏学》]

在举行仪式过程中，许多新鲜的植物放在一起，然后或者放在长柄的小勺中烧掉，或者拿到屋外去烧掉。为了这样做，需要在屋外垒一个小小的高台。由于许多植物很难采集到，所以有些地方实际上烧杜松和野蒿。这两种植物代表着青绿色和黄金色两种叶子。杜松有时也可以代替野蒿来使用。因为它是本教的圣树，常常被称为众神的碧绿之树；青绿色的叶子杜松，它是本教中之四种永恒的标志之一。人们相信在焚烧植物时所产生的烟雾，特别是在焚烧杜松时所产生的烟雾，能够净化污秽。去病痛和免灾祸要用两种不同的方式，病痛是用“参”来净化，灾祸则是用煨桑（烟雾）来净化。净化是焚烧杜松所产生的香气，也是敬给山神的一种最普通的贡品，但是供奉作用的词——桑和净化仪式使用的词是相同的。“煨桑”的意思就是净化。

[卡梅尔著，向红笳、陈庆英译：《本教历史及其教义概述》，刊中央民族学院 1983 年编印《藏族研究译文集》]

安多藏区新年早上起得很早，首先去“拉则”煨桑祭神，因为“拉则”一般在山巅上，一旦火光闪烁，桑烟滚滚升起，四周的人都可以看得见。素以第一个去“拉则”煨桑为光荣。第一个煨好了桑，后来的人只是在已经燃起的煨桑堆上松柏枝、桑面（糌粑）等物，顺之献洒酒浆，跪拜叩首。第一个煨桑的人燃起桑烟后，便向四周吹吉祥的海螺，海螺以白色为佳。有的还放鞭炮。倏而，远远近近的山头都有桑烟烧起——这是因为作为地区的土主只有一个，而“拉则”几乎村村都有。人们不可能都去那座象征土主住地的神山上去煨桑，一般就近方便，只在离家近的山头上冲那个有土主的神山煨桑磕头，也等于去了那里。与此同时，或者稍为晚一点，各家各户的桑炉（或者在院子中央，或者在房顶依山处）里都腾起桑烟，远山近野，高楼低屋都酣然浸淫在或淡或浓的桑烟里。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

第二节 血 祭

三年一聚会，杀牛羊以祭天。

[《隋书》卷八十四，中华书局 1973 年版]

与其臣一下一年一小盟，刑羊狗猕猴，先折其脚而杀之，继裂其肠面屠之，令巫者告于天地山川日月星辰之神云：“若心迁变，怀奸反覆，神明鉴之，同于羊狗。”三年一大盟，夜于坛埠之上与众陈设肴馔，杀犬马牛驴以为牲，咒曰：“尔等咸须同心戮力，共保我家，惟天神地祇，共知尔志，有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲。”

[《旧唐书》卷一百九十五上，列传第一百四十六上《吐蕃》上，中华书局 1975 年版]

赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲；三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、闾为牲。凡牲必折足裂肠陈于前，使巫告神曰：“渝盟者有如牲。”

[《新唐书》卷二百一十六上，列传第一百四十一上，吐蕃上，中华书局 1975 年版]

（建中）四年正月，诏张镒与尚结赞结盟于清水……初约汉以牛、蕃以马，镒耻与之盟，将杀其礼，乃谓结赞曰：“汉非牛不田，蕃非马不行，今请以羊、豕、犬三物代之。”结赞许诺。塞外无豕，结赞请出羝羊、镒出犬及羊，乃于坛北刑之，杂血二器而歃盟。

[《旧唐书》卷一百九十六下，列传第一百四十六下，吐蕃下，中华书局 1975 年版]

……汉衡与其使区颊赞偕来，约盟境上。拜汉衡鸿胪卿，以都官员外郎樊泽为计会使，与结赞约；且告陇右节度使张镒同盟。泽与结赞约盟清水，以牛马为牲。镒欲末其礼，乃给结赞曰："唐非牛不田，蕃非马不战，请用犬、豕、羊。"结赞听诺。将盟，乃除地为坛……刑牲坛北，杂其血以进……

[《新唐书》卷二百一十六下，列传第一百四十一下，吐蕃下，中华书局1975年版]

……时散骑常侍崔西逸为河西节度使，于凉州镇守。时吐蕃与汉树栅为界，置守捉使。希逸谓吐蕃将乞力徐曰："两国和好，何须守捉，妨人耕种。请皆罢之，以成一家，岂不善也？"乞力徐报曰："常侍忠厚，必是诚言。但恐朝廷未必皆相信任，万一有人交搆，掩吾不备，后悔无益也。"希逸固请之，遂发使与乞力徐杀白狗为盟。

[《旧唐书》卷一百九十六上，列传第一百四十六上，吐蕃上，中华书局1975年版]

那普有一富人，他有许多儿女……此时正染上一种极严重的疾病，他的长子刚从本教巫师处问卜回来，卜卦的结论：要想病痊愈，必须杀100头牛、100只绵羊、100只山羊，用来祭祀神祇……

[张澄基译：《阿米日巴道歌》第24篇：《一个垂危本教徒的复生》，美国出版，四川省民族研究所藏文研究室复印本]

（霍尔国首领白帐王生病，按神巫指示）："他杀了白马以其肉供上天的白特神，杀了花马以其血供中间的花特神，杀了黑犬以其油供地上的黑特神，并且把马的肺脏和黑犬的肝脏供久拉泽则山神。

[吴均、金迈译：《格萨尔王传·霍岭大战之部》，青海人民出版社1982年版]

格萨尔雄狮大王用白把水晶刀，第一刀割下黄帐王[①]的腿肚子，塞进他的嘴里，第二刀砍下黄帐王的头，第三刀挖出黄帐王的心肝，把心拿来祭岭神，把肝拿来祭莫岭国战死的诸英雄。

[王沂暖、华甲译：《格萨尔王传·贾法分章本》，甘肃人民出版社1982年版]

日、月、星辰请为知证，如此盟约，各自契陈，刑牲为盟，设此大约。

[《长庆甥舅碑》西面碑文（藏文），刊北京民族出版社《藏文古文献选编》]

① 黄帐王系霍尔国首领，此处系因其侵略岭国战败后，被格萨尔处死。

……越岁在癸丑冬十月癸酉……会盟于京师，坛于城之西郊，坎于坛北。凡读誓、刑牲、加书……动无违者，盖所以偃兵息人、崇姻继好，懋建远略，规恢长利故也。

[《旧唐书》第一百九十六下，列传第一百四十六下，吐蕃下，《长庆甥舅碑》盟文]

赞普与大臣，每岁盟誓，必宰杀羊、犬、猴等以祭。三年大盟，宰杀大牲马、牛、驴等以祭，截四肢置于坛祭。一祭师施法：以天地峨岭、日月星辰为鉴，人孰不事护卫乡里，怀邪念而挟私心，则天神大地可鉴，情同斯牲。

[《藏文古典文献选编》中《白史》译者不详，北京民族出版社1980年版]

杀牲祭祀是本波教的规矩。古代，在每年二月间进行杀牲祭祀，自从佛教传入之后，在流行的地方便禁止杀牲祭祀。

五月十五日敬神，这一天要杀牲祭祀。七月间在秋收以前，也用杀牲祭祀来进行娱乐，此为一种古风。在十月前后，举行庆祝秋收的活动中也要敬神，宰杀牛羊之后在山头欢宴的风俗至今阿坝等地还存在。

[桑木旦：《谈谈达布人的族别问题》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》(一)]

旧木刻版《空行智慧胜海传》载……每年秋季做名叫“牡鹿孤角”的祭祀，即一霎时将1000只牡鹿一起砍掉头颅，用其血肉作贡奉；冬季作本教“血肉供”，一下子杀死牝牦牛、牝绵羊、牝山羊等各3000头（只），并将牝牦牛、牝绵羊、牝山羊等1000头（只）活活肢解，用其血肉做供献；春季做“牝鹿截胫供”，将四只牝鹿活活肢解致死，用其血肉祭供。……而且在人得病时，要做所谓“赎命售遣”。依各人的财力大小，最多的像上述一样杀3000头牡畜和牝畜，最少的也得杀牡畜和牝畜各一头作血肉供。人死后“降魔”时，同样要宰杀牲畜作血肉供。

[东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，北京民族出版社1985年版]

赤松德赞薨逝后，举行了有动物献祭内容的丧葬仪式。在动物献祭仪式中，各个专业本教师的分工是：“献贡助手”举着小刀，“浴本”用金属质的长柄勺给献祭动物浇淋洗浴，“祈祷本”吟诵问答形式的愿文，“辛本”抓住动物的角，并割断它的喉管，“剖割本”将献祭动物剖割成小块。然后“坟场本”安排动物肉块的分配，“计数本”数肉块，并把血装入铜罐，然后把铜罐及肉块置于皮张上。

[褚俊杰：《论本教丧葬仪轨的佛教化》，刊1990年第1期《西藏研究》]

在贡布江达和波密塘麦等地，临近解放还残存着牺牲祭祀的习俗。这些地方，每当举行大的祭祀活动时，根据各家的经济条件，有的宰羊、有的杀鸡。然后把鲜肉和鲜血投到香火中，以此祭神。如果没有条件杀牺牲的，至少也得拿一个鸡蛋来投入香火中。据说青海和康区的少数地方，也有这种习俗。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论西藏的焚香祭祀习俗》，刊1989年第4期《中国藏学》]

白马藏人对山神……每三年大祭一次，每年四月十八日、七月十五日、十月十五日三次祭祀……用牛、羊、鸡（或蛋）为牺牲，有时只放于山林不杀，也有用面做人头，可能是“人祭”的残余。

[王家佑：《白马人的宗教信仰》，刊1982年第2期《西藏研究》]

在冕宁藏区有一种“牛王会”，是祭祀牛王的，是一个大型的祭祀活动，常由几个或十几个寨子联合起来进行，每隔13年才举行一次……牛王会的日期是藏历的正月初九到十二日……初九上山，到了牛王坪子，先请山神，拨孜开始念祈祷词和经文。初十这天，在寨里选一个人穿上白麻布长衫、白帽、白鞋。这就是“人菩萨”，又喊“白菩萨”。白菩萨走在最前面，他绝对不能向后看……祭祀时，杀三头牦牛和一只绵羊祭牛王。在很早很早以前，罗锅底[①]做牛王会，在牛王坪子还要杀人祭祀。到了后一点，不用人了，用猴子，把猴子捆起，祭祀时，举起杆子[②]把它戮死。再后一点，猴子不好找了，用张猴皮做样子，再后来连猴皮也没有了；就只杀牦牛和绵羊了。祭祀完了……要把祭祀时的牦牛角、绵羊角藏起来，到13年后牛王会，再把它们找出来。如果不在了，就不顺，是不吉祥之兆。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》中所记乌拉寨子拨孜麦里·卓初依和阿几·火扎的谈话记录，西南民族学院民族研究所打印件]

……扎西达哇原本是藏南加查县集曲柯杰寺的喇嘛，算起该有38周岁了，6年前我见他的时候，是一个朴质、壮实面比较矮的庄稼人，家住在加查县集洛林区的一个山坡上，一座石墙平顶屋。在他那狭小的院子里……聊起那悸人心魄的一幕。

1958年初的一天，曲柯杰寺突然召集起全寺小喇嘛，集合在讲经的院子里。满头白发的老堪布，执法的铁棒喇嘛洛贵……都来了，他们逐一询问了所有小喇嘛的生年、属相，父母职业……还用木锄比量身材的长短，最后选定扎西达哇，作为祭活人祭的牺牲。祭物确定以后，扎西达哇7天后便将送入由石匠新砌的一个石洞，由吉祥天女来超度他

① 冕宁县泸宁区的一个寨子名。

② 杆子即是长矛。

的灵魂上天堂……

[葛桑喇：《保护神之宫——曲柯杰寺》，刊1985年第5期《西藏文学》]

血祭，即屠杀牛羊等动物作为牺牲来进行祭祀，称为“血祭”或“红祭”。“血祭”中最大者为杀活人作祭祀，叫做“大红祭”，《格萨尔王传·霍岭篇》中，格萨尔打败霍尔后，为了给死者报仇，将霍尔白帐王活取心脏，用来供林国的神并将他的血献给外魔。吐蕃的早期历史中也常有关于本教杀人作血供的记载。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

西方有个赤香的小邦王子，得了一种不治之症，什么药也不起作用，占卜师无论怎么占也不行，所有的本教巫师都作了禳解仪式，也毫无半点效果。这时有一位占卜师说：“如同王子心腹一般的小奴隶赤谢同王子的生辰完全一样，王子没病时又同王子一齐嬉戏玩耍，若以他作赎身献上，王子的病一定会痊愈。”父王、母后和占卜师再三讨论后，决定以小奴隶去赎身。占卜师又说：“要找一个懂得如何送赎身的本波。”小邦王便派人四处寻找。但是这时已很少有懂得这种仪轨的本波了，而且本波们的观念都有改变。最后总算找到了一个叫巴金香贡贡的“辛”很骄傲地说：邦土境内除了他之外，几乎没人知晓如何送赎身了，可以说后继无人了！但这位“辛”的要价很高（要求得到土地、山口）。接着又把一个名叫黑脸噶哈达的痴呆外道叫化子找来，给他好饭菜吃，让他作刽子手。占卜师对小奴隶赤树说：“……你所爱戴的小王子病入膏肓，我打卦的卦象表明，什么方法都无济于事。你是心腹之奴，如果把你作为替身送去，而能换回（王子）的躯体，王子就有救了。你忍耐一下吧，就要杀你了！”众人便将小奴隶赤树捆在一根柱子上，抬到外而的平坝里，将捆小奴隶的绳子解开，占卜师拽住腿，本教师抓住手，黑脸噶哈达打开胸腔掏出五脏，然后占卜师和本教师两人将小奴隶赤树的尸肉剁碎，抛向四而八方……

[褚俊杰编译：本教经典《钥匙》，1990年第1期《西藏研究》中《论本教丧葬仪轨的佛教化》一文]

藏族每十年举行一次祭山神的大典（称为“额比”），由整个地区各堡子共祭。每个堡子根据本堡子人数多少，决定向大典提供牦牛、绵羊、黄牛、猪、鸡的数量，而后由每户平摊……由“帕比”念完经后，便将所有的献牲宰杀，取“菩萨肉”去每个山头置白石和烧柏枝祭神。祭山神的祭品，除大批许给山神的“菩萨牦牛”、“菩萨绵羊”、“菩萨鸡”、“菩萨黄牛”、“菩萨猪”等外，还要一个许给山神的“菩萨人”，藏语称此人为“甲绒”，这个“菩萨人”习惯上是世袭的，如果他绝嗣后，才在整个地区重新找一个。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊西南民族学会1983年编印《雅砻江下游考查报告》]

人死之后……或奔告乡亲，还必不可少的一件事是杀一头牦牛。家寒者亦须杀绵羊一头。用活牛或者活羊摘取其心，置于死者之头端……据老年人说，牛心或者羊心是死者去见祖宗时向祖宗的孝敬（尤如看望老人要送点礼物）……埋葬之日，还要宰牛羊作祭牲。祭后即煮食，分为分子肉分给人众。必须食尽，不能带回家。

［杨光甸：《冕宁集沪区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件］

第四章 藏族的原始信仰礼仪

第一节 婚 俗

在举行婚礼之前，男方先请来“拨孜”，并在锅庄房内挂起“案子”（唐卡），点上酥油灯。当新娘和送亲客来到寨子前面时，男方听见送亲客燃放的鞭炮声，便拿上两罐酒去迎接，当到了男家门口，早已做好准备的乐队，就吹起海螺、唢呐，在一片欢笑声中，男家请儿女多，夫妻同在的两位福气好的妇女，作为接亲客去迎接新娘。新娘进屋时，新郎和其父母要躲开。待新娘在锅庄房坐定以后，新郎才出来并坐。

这时，“拨孜”用酥油在碗柜和门上画锯齿形的符号，再洒上青稞面，于是碗柜和门上那些有油的点和线即变成了白色，据说这是一种吉利的符号。然后就开始敬锅庄，“拨孜”把锅庄中烧着的柴火拿在手中，在锅庄上面绕转三圈，表示一切不干净的污秽就被除净了，再将新鲜的子秧丫丫燃起来，满屋白烟，又点燃柏香树枝，再在锅庄上放点点肉，放点点核桃，一撮青稞面。念一遍结婚的礼赞和祝词。念罢，家中所有的人都同“拨孜”一起，大声念着“扬科！扬科！扬科！”婚礼即告完成。最后由“拨改”散分子肉（熟腊肉切成巴掌大小）一块，凡是寨子里参加婚礼的人，都每人一分。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记风俗篇》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

双方父母托公巴（巫师）卜定吉期后，在婚前的头一天，让女孩自己出去尽情玩一天，算是告别家乡的森林和草场。第二天新郎骑马来迎，新娘盛装着红衣，骑马去夫家。临行时，舅舅和父母给一点青稞面握在新娘手里。娶回（或婚上门时同）后，自然是宴饮歌舞。在跳锅庄时，众人要把酥油和糌粑撒在新人身上以示祝福。

[邓廷良：《明正土司考查记》，刊西南民族学会1985年编印《雅砻江上游考查报告》]

……婚礼仪式的第二部分是祈神，这是真正的婚礼仪式。羊毛捏成线叫做“穆”绳[①]，它粘在新郎的前额；一根蓝线叫做“吉祥绳”，它粘在新郎的前额。新娘手握一支箭，给

① 这里所说的“穆绳”、吉祥绳、箭、纺锤等均见《巫师之婚嫁祈祷文》条之注释，即译者原注。

五位主神供奉青稞酒和朵玛（供神的祭品）。新娘手拿一只纺锤，供上奶酪和“细玛”（糌粑和酥油的混合物），祭师送给新郎一件金首饰（或者是戒子，或者是耳环），这就叫做“拉色尔”（神给的黄金），并送给新娘一块绿松石，叫做“拉玉”（神给的玉石）。新婚夫妇坐在一块白色的毡毯上，上面放着摆成“卍”（雍中）形的青稞籽。而祭司和新婚夫妇一起吟唱。

这个仪式上，除了简单地叙述一下世界最原始的家谱以外，还要讲述一下箭、纺锤、“穆绳”、吉祥绳等制作及其材料来源。

[卡梅尔著，向红笳、陈庆英译：《本教历史及教义概述》，刊中央民族学院编印《藏族研究译文集》第1集]

娶亲时，选择吉日全家都要上屋顶更换凤幡、祭顶神，并且凤幡要经过新娘的手，称之为“拉多”——神系，表示从这天起新娘算是这一家的正式成员。有些家庭当嫁出去的女儿，过了一年回娘家时，便要选一个吉日，举家上屋顶去额外祭一次顶神，也要更换凤幡，凤幡也要经过女儿的手，这种仪式叫“卓拉”——神解，表示从这一天起，她就不再算是娘家的人了。

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族焚香祭神习俗》，刊1989年第4期《中国藏学》]

番人，其嫁娶，男家请媒往女家求说，允则受其布、肉、青稞若干为定。男家请番僧择吉接取。女家父母兄弟携女同来，男家宰杀大小猪只与牛羊，各砸酒聚两家至戚欢饮，一二日而散。

女随父母归，俟二三年请酒如前，女留住。有孕则解细辫衣饰而呼为妇人，生男教以骑射，生女教以绩麻织布。

[《龙安志》，藏四川省图书馆]

牧民结婚，新娘骑马到男家时，男家一位名字吉祥的少女，将马牵至帐篷前一个预为新娘铺设的下马处……即白羊毛垫上用小麦或青稞摆成的永固形图案处，新娘下马，

[（意大利）南卡诺布著，索郎希译：《川康牧区行》，四川民族出版社1988年版]

新娘入帐篷的规矩：将新娘先接到“阳帐”，在那里有几位应供的喇嘛或巫师[①]，先用净瓶水向新娘头上酒之，然后隆重进行长寿，招财进宝之法事，此时为首的法师为新娘取新名，那时，一位名字吉祥的姑娘，用一只银勺，舀名为“吉祥奶酪”之最佳奶酪，往新娘左手掌倒三次；新娘将第一次酪朝帐篷里洒去；第二次酪，自饮，第三次酪，新娘朝自己左衣袖里倒，表示奶制品丰盛之吉兆，所谓“新娘奶酪”，这在牧区娶媳妇的规

① 一般是请喇嘛，有时也请本教的巫师。

矩里是很重要的，但无“新郎奶酪”之习俗。然后婆母拿来一只装满水的奶桶交给新娘，新娘拿着水桶走向“阳帐”，新郎拿一把缠有白羊毛之灌木扫帚蘸奶桶中之水洒向四方，以涤除疾病、业障。一切完了后，新娘手执满盘奶渣，新郎手执彩箭并肩而坐……

〔（意大利）南卡诺布著，索郎希译：《川康牧区行》，四川民族出版社 1988 年版〕

当巫士“白莫”确定吉日之后男方新郎要找一位未婚美丽的姑娘一起去迎亲。平武县白马乡下五寨迎亲时，还要背上馍和酒，沿途分给碰见的小孩。小孩子们吃了馍和酒，还要向新郎撒泥土、牛粪，并且大声地吼叫表示庆贺。而女方的新娘则要由舅父母及一位未婚姑娘陪送。临行之时，母亲割一块肥腊肉，放在新娘的头顶。当新娘漫步走出大门后，便取下带去婆家。

在新郎家……男性坐在火塘以北，女性坐在火塘南边，青年人坐下边。仪式开始后，新郎向番官及上辈脱帽敬酒……在敬酒时，新郎要先喝一口，然后再呈上。此时，新娘则坐在一群年轻姑娘之中，巫师白莫敬神并念敬神祈祷词，新婚夫妇双双跪在白莫面前，白莫把酥油（用牛油均可）沾在二人的头上及肩部，并为其祷告：“今天是个好日子，结婚可以养七八个孩子！”随即把敬神的青稞，先撒向神位，次则人众，大家一齐欢呼，仪式便告结束。

〔四川省民委民族识别调查组：《“白马藏人”调查资料辑录》，刊四川省民族研究所 1980 年编印《白马藏人族属问题讨论集》〕

……本教有关婚姻仪式的内容，有一本叫《兄妹分财与祈神》的书中，……第一部分描写了人与神的第一次婚姻。说有一个女神，美丽动人，所有的人和神都想娶她为妻。嘉地方的领主林噶前去求婚，但未能得到主神的允许，不过林噶丝毫也不灰心，多次前去恳求，最后说服了主神，终于答应这门亲事。不过提出了要以黄金、绿松石、服饰、一支箭和牦牛、马、羊等各种各样的物品作为聘礼。这些聘礼要由七位骑坐白马的婚使（新郎的男亲属）带到神的国土。出嫁时，父亲送给她一支箭作为纪念，母亲送给她一只纺锤，兄弟送给她一块绿松石。在分别的时候，她先祭祀众神，然后才向双亲和兄弟告别。我们青海省南山藏区，千百年来一直延续了这种本教婚俗，当地的藏族男女青年，在缔结婚姻的过程都是如此。当男方看准一个姑娘后，便请一位年长可靠的人，拿上一瓶酒和一包袱茶去说亲，酒瓶的瓶口系有红布和羊毛绳，若“亲友喜允，则饮其酒，各受哈达”，“若不允，则男家之酒，一滴不饮，哈达亦不受”。在乐都县的南山，人们称此为“动单瓶”。女方应允后，媒人又拿两瓶酒和一包袱茶叶去商定聘礼。送聘礼时，除女方家庭所要求贵重礼物、钱和茶叶外，必须送大小各一对银耳饰和金镯、绿松石等。送礼后即请巫师占卜测算。选择吉日（一般为双日）为婚期。男方派出一位婚使执一支彩箭，催马往女家迎新娘。新娘在临行之前，主人家（即娘家）派一位送嫁者去煨桑供神，驱魔招福，预祝一路平安；一位老妇则手端盛有柏香水的碗，边洒边走，直到门外；新娘

由女眷搀扶拜过家神、拜过祖先、拜过父母，然后才出门上马。新娘头戴狐皮帽，插上孔雀翎，伏在马鞍上，用左袖口捂住嘴，小声地哭泣。……到了男家，新娘一行进了院子，“卡果哇”（婚使总管）领着新娘，将一碗奶水用系有羊毛的柏枝边洒边走，自右向左绕院子（或帐篷）三圈。显然，从这种绕圈的常规，也能反映出本教的宗教仪式。到这时，新娘面向正房，随着“卡果哇”唱起悦耳的曲调并拜三拜，一拜天地，二拜家神，三拜父母。之后，请亲戚入席，筵席必须摆在羊圈里，下面铺一层草，草的上面再铺一层毡，客人都是席地面坐；摆上酒饭后，大家开怀畅饮……无须赘言，这些与上面本教徒所描述的那种婚姻仪式，是完全相一致的，所不同的只是程序和步骤，稍有出入而已。

［谢热：《藏族习俗中的本教遗迹》，刊1988年第2期《青海社会科学》］

第二节　丧　　葬

一、葬式

藏族在丧葬方面，例如毛尔盖、夏尔柯、青海的某些地方，冬季取用火葬的办法，夏季取用土葬和水葬的办法，其原因是传统说夏季用火焚尸会激怒土地神，影响庄稼的收成。再有，夏季主要用土葬，因为地里有庄稼，火葬有气味会伤庄稼，到了冬季，只要力量能做到，尽量火葬，亲友助以薪柴。

［桑木旦：《谈谈达布人的族别问题》，刊四川省民族研究所1980年编印，《白马藏人族属问题讨论集》（一）］

丧事亦行天、火、水、土葬。入死以后以白布裹尸，请公巴（巫师）或喇嘛诵经……一般夭折多水葬，病亡多土葬。

［邓廷良：《明正土司考查记》，刊西南民族学会1985年编印《雅砻江上游考查报告》］

藏区丧葬有天葬、水葬、火葬、土葬四种，入死后，应采用何种葬法，由喇嘛或巫师卜卦决定。

［《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版］

在（九龙县）三岩龙一带，（入死后）做道场时，先请来算命的巫师或喇嘛打卦。根据过世人的本命（推算），是火葬？土葬？水葬？

［伍呷：《九龙藏族社会的历史考查》，刊西南民族学会1985年

编印《雅砻江上游考查报告》]

藏族丧葬方式是多种多样的，在甘肃藏区一般常见的分天葬、火葬、水葬、土葬和塔葬等。

[格桑达吉：《甘南藏族习俗浅议》，刊中央民族学院藏学研究所编《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版]

天葬不是藏人的“国货”，它是外来的风俗，据说是在藏创立希解和觉宇二佛教派的印度僧人帕丹巴桑吉（？－1117 年）带入藏土。帕丹巴生活于 11 世纪下叶至 12 世纪初，那么这一风俗也只能在此一时间入藏，距今 800 年历史。天葬的内在含义同样源于佛教，佛教讲利他，讲解救芸芸众生。天葬仪式可以说淋漓尽致地表达了这种思想——活着的时候行善行慈，将自己的大好年华献给了人类，死了，灵魂离去，肉体没用了，将这无用的肉体当做最后一份奉献，献给秃鹰，秃鹰吃了尸肉就不会去吃别的野鸡、兔子等小动物了，实际上就解救了这部分小生命，所以藏人视天葬为神圣（当然也不尽然，各地区由于历史原因，葬俗上同样存在着差异）。

[丹珠昂奔：《藏族文化与现代化》，刊中央民族学院民族研究所编《藏族研究》，天津古籍出版社 1990 年版]

1. 天葬[①]

广大草原农牧地区，盛行天葬，天葬是将尸体喂鸟。每个部落均有天葬场，供人们死后在场内分解尸体进行天葬。

病人将死，家人请喇嘛到家里念“送气经”。断气后，不能移动其尸体。亲友和近邻得知死讯后，均纷纷前来，并随带少量的青稞、酥油为礼、帮助办理丧事。先将衫衣包扎尸体，两膝束于下颏两旁，用绳绑捆成一团，置于屋角黑暗处，然后由喇嘛卜卦选择入葬日期，人死后一般在家中不超过七天。葬日，用牛将尸体驮出，有钱人家买一包茶叶，与尸体相称，当为雇请喇嘛办丧事的酬谢。到天葬场后，将尸体仰卧于地，喇嘛敲鼓诵经，并烧柏树枝为香，柏烟升起，群鹰飞集，围绕待食。念经毕，天葬师先在死者腹部或背脊划一刀，然后分割成块，投以喂鹰。最后并将死者骨骼、颅骨……用石砸碎，拌糌粑喂鹰。认为死者的尸体被鹰吃光而毫无剩余，则死者已脱离人间，升到了西天，否则认为“罪恶大”，必再请喇嘛超度，免入地狱。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

① 天葬是系宗佛教传入吐蕃后的产物，抑或是藏区原有之古老葬式，目前学术界看法极不一致。此处姑按古老葬式列入。

天葬，又称为鸟葬，是藏族通行的一种古老的葬法。为死者选定的送葬日期，虽经僧侣占卜决定，但占卜的决定，一般是死者去世后的第二天或第五天，最长不超过七天。藏族在数字的使用上，以单数为吉利，以双数为禁忌。人们把死者的尸体送至天葬场，在尸体近旁点上糌粑和柏枝“煨桑”（没有柏枝，单用糌粑亦可）。“煨桑”升起的浓烟，引来了一群秃鹫相互争食死者，如果死者被秃鹰吃光，则被认为他的灵魂上了天。秃鹫，藏语称为“夏日格”（安多语）。藏族有一则谚语说：“对夏日格不要扔石，对父母不能恶语”，秃鹫被藏族视为父母同等的长者，也被视为神鸟。藏族天葬习俗的形成，“天”在藏族人心目中，享有崇高的地位，它不仅作为自然界的天，也是人格化了的“天层”……人们借助秃鹫神鸟双翼供死者上天，藏族的天葬习俗由此而来。

[仇宝燕：《青海藏族风情丛话》，中国旅游出版社 1987 年版]

我们从一些年长老人口中了解到，行天葬的原因是多方面的。其中鬼魂观念（在史前时代即已产生）对人们的心理有很大的影响。因为传说土葬后，经常出现“闹鬼”的现象，死者总是依恋于尘世，不愿意及早离去，特别是那些屈死的鬼魂，经常带着怒气出来扰乱和“作祟”。为了避免这种普遍使人感到惊吓的怪异现象，他们觉得天葬是最好的形式。这样可以使死者的鬼魂再也不会返回来，可以割断尘世与冥世的联系。而死后通过天葬的形式，供“灵魂升天”，又是理想的通“天国”的途径。

[熊坤新、陶晓辉：《天葬起源之探索》，刊 1988 年第 3 期《西藏研究》]

传谓七王迨子成长略能乘骑时，其父等均依次攀援天绳，逝归天界，如虹消散矣。“七尺陵基在天空，神身无尸如虹散”。

[索昂绛桑著，刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社 1987 年版]

……传说以上诸王到最后都是由“登天之绳”上升虚空而消逝了。因此，他们都没有坟墓。以上诸王即为众所共称的“天降七赤五”。

[第五世达赖喇嘛著，郭和卿译：《西藏王臣记》，北京民族出版社 1983 年版]

从一些年长的藏族学者那里了解到，藏民族传统观念，素来就把鹰（即食肉类的鹫鸟）看作是鸟类之王，认为鹰勇敢好斗，目光敏锐……并一直把鹰当作“神鸟”。正因为藏族对鹰的崇拜，加上原始的“天堂观念”，所以人们就很容易把鹰当作是从“天国”下来的使者，加上鹰有食人肉的嗜好，经常穿云破雾，翱翔于苍穹之中，所以人们……就认为死者的尸肉被鹰吃掉后，其灵魂就会随着鹰的高飞而飘然上天……

[熊坤新、陶晓辉：《天葬起源之探索》，刊 1988 年第 3 期《西藏研究》]

所谓天尺七王死后尸体“如虹散失”、“顿灭无涂”、“握天神而逝归天界”，他们不保留尸体，“不立陵墓”，应该是被看作是对“天葬”的描述。我们剔除掉其中的神话色彩，就会发现：他们死后的“升天”，不外是在产生灵魂不死的观念后，把“鹰”当成图腾崇拜的基础上，通过天葬的形式来实现的。他们可以把“鹰”当作是从“天国”下来的“使者”，把它看作是“天梯”、“天绳”、“天索”，所以，天葬被神化了，并被看作是人类的灵魂可以“升天”的惟一途径。

[熊坤新、陶晓辉：《天葬起源之探索》，刊1988年第3期《西藏研究》]

天葬，又叫金葬。人死后，用死者自己的腰带等物和衣捆绑，置于空屋或帐篷旁的角落，用布或衣物遮盖，点燃一盏酥油灯，以示奠祭。一般尸体停放两至三天或五至七天。家人并记“娘奶”(nyanlo，即戒斋)，一天只吃一顿饭，不说话（直到丧期完）表示对死者的哀悼，同时也请全村寨人来吃“娃沟”(Ba—gp，吃丧饭)，并进行施舍为死者解脱。出殡前，按家庭经济状况给死者换衣，家境好一些的给死者换上毳毳衣，这衣也是给送葬人的报酬。一般第三天凌晨举行出殡礼。这时亲友、乡邻都来送葬，表示悼念……所有参加送葬的人都由死者家人分发一根针，穿白线或穿羊毛，表示相互之间有针线之谊……出殡后，将死者用牛驮到固定的天葬场，然后把尸体放在葬台上，在葬台附近烧柏香堆召唤“神鹰”(藏语称“高差”，Rgad-gra）来食尸。当高差从天空盘旋而来时，尽快将死者衣服脱光，用腰带绑住头部，让高差啄食。待全身吃尽后，再让吃头部，务使食尽，骨骼也敲碎，让其吃光。如高差不食，用刀肢解成块，设法让它吃完，并把骨头一块不剩地拣起烧成灰，撒向四方。传统说法把尸体吃光者最佳，否则就说死者生前未有积德，不能超度升天，即变鬼人地狱，家人皆为此不安和惭愧。

[格桑达吉：《甘南藏族习俗浅议》，刊中央民族学院藏学研究所编《藏学研究》，天津古籍出版1990年版]

天葬一般是贵族和平民所实行的葬法。天葬，藏语称“桂垂杰哇”，意为“送（尸）到葬场”；又称“怡多”，意为“喂鹫鹰”，“怡”是一种专食尸体的秃鹰鹫，藏语称其为“怡桂”，因此天葬又称“鸟葬”……

藏族何时行天葬，史无明文记载，但其起因是受到佛教影响无疑。佛教的十善中，不杀生为第一善，主张“乐施”，提倡把个人的一切包括自己的肉体都要施舍给众生。在敦煌发现的《要行舍身经》中就有对人于死后分割血肉，布施尸陀林（葬尸场）的记载。佛经中还有《尸毗王以身施鸽》及《摩诃萨埵投身饲虎》的故事，这些“菩萨布施，不惜身命”的说教在藏族有很深的影响。

[宋法胤：《丧葬仪观》，中国青年出版社1991年版]

2. 土葬

藏区除天葬、水葬外，还有土葬。这种葬法在草原牧区只限于患麻疯者，人们害怕

传染[①]，也怕他能够“再生”，因此用土葬。藏族认为用泥土盖压以后，永远也没有转生为人的机会，所以一般人对土葬心怀惧怕，认为这是对有罪者的惩罚。葬时很简单，不用棺木，只在地下挖一土洞，将尸体投入洞内，用土掩盖就算了事。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

蕃人死伤无孝，但穿破衣。埋葬无棺椁，死者亲子负尸往穴地，盘其脚、坐如生时，用土石掩覆安埋。

[《龙安府志》藏四川省图书馆]

白马藏族的土葬，又称土坑葬，有两种形式：一种是仰身肢葬，一种是屈肢葬，又叫蹲式葬。但绝大部分都采用屈肢葬，所谓屈肢葬，是人死后，立即换上新衣，用绳曲捆双膝，并头屈至膝间，似胎儿状（据说生、死都是一个样子，方可升天）。将尸体捆好后，放置于门内左角之木桌上，面向西方（日落归西，人亦应随太阳而行），供上饭菜，以示祭悼……有钱者请道士（劳北）念“阴阳经”，并吹响“角都”（法器），表示驱邪和送魂。死者在家停放时间，要由道士看“日子”而定，长短不一，以不犯讳为准，一般 3 天……入葬时，将尸体放入事先做好的木柜内，面西侧卧，作睡眠状……将柜放入 1 米半深的方形土坑内。有的则是先将木柜放入土坑内，然后再放死者尸体，无钱者则在土坑内放木板，不采用做木柜的方法。柜内死者尸体周围，塞满了生前的衣物以及喜爱的东西，但属于铁类的器物忌讳放入。然后封土，土面上用青石垒成坟堆。

[向远木：《白马人的丧葬》，刊平武县白马人族属研究会 1987 年编印《白马人族属研究文集》]

八代藏王直古（止贡）赞普被大臣放咒所害，天梯也被割断，从此赞普再也不能升天了，八代赞普第一个把尸体留在人间，从此出现了葬仪。

[善慧法日著，刘立千译、王沂暖校：《宗教派镜史》，西北民族学院研究所 1980 年版]

由于止贡赞普割断了先王的“登天之梯”，从此藏王死后才有尸体遗留下来。

仲王和得鸟王[②] 死后，这两王的陵墓修建在岩山上和七山两处之上。

“地上六勤王”[③] 的陵墓却修建在岩山与草原交界处。

“八得王”[④] 他们的陵墓却修建在大江的中流处。

---

① 此条认为土葬实为最低级之葬式，其实，在古代的藏区曾只限于赞普一类高级人士，至于传染一说，显然是受现代卫生习惯影响，非原始土葬之原意。

② 即“上丁二王”或“上登二王”。

③ 即“地列六王”或“中烈六王”。

④ 即“八得王”或“地德八王”。

[第五世达赖喇嘛著，郭和卿译：《西藏王臣记》，北京民族出版社 1983 年版]

……二丁之陵墓，建于石岩和草坪上。
六列墓建岩坪间，坪如虹帐大开展。
八法之墓河中央，宛如白雪落湖面，
三王① 墓建雪山颠，宛如雪岭笼云雾。
王② 墓建于本乡土，青隆达塘为地名，土堆宛如牛毛帐。
其墓③ 建于邓咯达，无冥器物平铺土。
仲宁④ 王陵在象达，名为圆形活葬墓。
达日宁塞⑤ 四十逝，其墓建于邓咯达，位于赤聂汝赞左，无冥器物平铺上。
其陵⑥ 建于邓咯达，位于赤聂汝赞左，大供冥器墓方形，贡日索咯为其名。

[索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社 1985 年版]

从西藏山南赞普陵墓群可以看出。古代藏族也兴土葬。甘南藏族自治州玛曲县有些地方曾发现过石棺，虽不能判定谁的祖先，却说明几千年前当地有土葬的，到现在舟曲、卓尼、临潭都采用土葬，舟曲选部有些地方尚盛行“寄棺葬”，似像是古代“窆人”悬棺的一种形式。“寄棺”是夫妻中一人死亡，殓棺后暂时寄在一个地方，或崖旁、地头、路口，不掘穴，将棺木放在地上，上面用大石块压实，避免被兽所食，待另一方死后，方能合墓安葬。宕昌一带及舟曲藏族也采用土葬，棺材一般是用柏木或铁杉（当地藏族叫的铁木）制作，在墓内有木架，将死者置于架子上，架底是空的。尸腐落底，骨骸留在架上。

另外，有传染病的人死后也用土葬。

[格桑达吉：《甘南藏族习俗浅谈》，中央民族学院藏学研究所编《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版]

3. 火葬

火葬在藏区说来是一种最考究的葬法，在牧区也只有寺院的活佛和大“堪布”才用火葬，平民不得使用。

① 三王，指“下赞三王”。
② 指拉脱脱聂赞墓。
③ 指拉脱脱聂赞之子赤聂汝赞。
④ 指赤聂汝赞之子仲宁得乌之陵墓，传说仲宁得乌得麻疯病与其王妃一人活入墓中。
⑤ 达日宁墓即史称“虎山见羊”，《新唐书》译作拒养素。
⑥ 指朗日松赞。

在壤塘、南坪、毛尔盖等藏区，一个寨子或一个部落，都有一个共同的火葬场，称之为“火坟”。火坟又有上下坟之分，有些地方是上坟烧长辈，下坟烧小辈。有的地方是上坟烧男性，下坟烧女性。火葬时，男女不能混烧，性别界线特别严格。

牧区人死后先请喇嘛择葬日，并念经。尸体留在家中一般不超过三天（最多七天），用牛驮到火葬场，死者寨内每户都要来一个人参加送葬，但妇女不能参加。寺院的喇嘛先在火葬场备好柴堆酥油等，尸体送到后，将其置于柴堆之上，由主持的喇嘛念经点火。尸体烧化后，不收骨灰，也不用土掩埋，火灭即算完毕，送葬者返丧家，丧家待以酒饭，以资酬谢。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

在安多藏区的卓克基下四寨的火葬，是将死者尸体捆成一团，背到指定的地点去烧，喇嘛和死者的亲戚则围在周围念经，边烧边念、边加酥油和干柴。烧完后把骨灰收回来，第二年的三四月间打“岔岔”时，将骨灰混入泥土内，做成岔岔。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

西蕃其人死，以毡布裹殓、不承服、不祭奠，死三日请喇嘛诵番经、打油火、扫舍宇，名曰“杀鬼”，随用火烧。

[《四川省冕宁县志·夷俗卷》]

（在康定县的鱼通区）都是先烧后埋的葬式。人死之后，请公巴（巫师）测算日子……死人的主家不管事，由同寨的人帮忙，并选一总管主持丧事和主人家管三天家。凡 12 岁以上的人就算成年，死后都要念三天经才烧。每晚由公巴念经、喇嘛送鬼。来吊丧的人每人一块肉，另外有酸汤豆腐和玉米馍。出丧那天每人一块肉、一块饼，叫鬼饭。给公巴和喇嘛的那块肉要有五指宽。

[邓廷良：《明正土司考查记》，刊西南民族学会 1985 年编印《雅砻江上游考察报告》]

在（九龙县）三岩龙一带，多数人是火葬，从不天葬，人民的观念中，土葬不吉利，认为尸首要烂在土中不清净。而火葬干净。火葬后，将骨灰拾到高山上埋起，有钱人家还要点 49 天的酥油灯……

[伍呷：《九龙藏族社会历史考查》，刊西南民族学会 1985 年编印《雅砻江上游考察报告》]

火葬的地点由“帕比”决定……火化时“帕比”先在上而洒一点青稞或荞子，而后众人挖坑、架柴垛，柴垛成方形，男架七桥、女架五桥，尸体置于柴垛中间空隙处，作

仰身直肢状，然后由“帕比”点火焚尸。

火化后，把骨灰盛入一陶罐中。罐底有孔，让灵魂出而归西，不用殉葬品，罐子一般就地掩埋。上垒一圆形土堆，土堆上置三块白石。

[陈明芳、王志良、刘世旭：《冕宁县和爱公社藏族社会历史调查》，刊西南民族研究学会1983年编印《雅砻江上游考察报告》]

在冕宁县接兴堡子一带藏族老人死后，要请“拨孜”念经、杀牲。当天烧化。那边将尸体抬走，这边就开始宰杀牲畜，这时杀的牲畜，据说就能跟随老人一起走。烧的地点是生前就请“拨孜”决定了的。火化时，能走得动路的家属和亲戚都要参加。架柴垛是男九层、女七层、架柴垛的树子是临时才砍来的，劈成柴块。死人的脚向北方，脸要向下，据说脸朝上，火化时尸体就会坐起来，这样对死者不利。无儿无女的，其日常用品一起烧，有后人的就不烧。烧后的骨灰如果是埋在另外一个地方，就用一块红布把头，手、脚的骨头捡一点包起来，送到埋的地方去埋掉，如果就地烧就地埋的，就把骨灰弄成一堆，用“牛子”（即白石）砌两层，圆形，在上面再堆土，约3尺高，上面插上3支竹竿，每支竹竿上挂一串红、白、黑三色三角小旗。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所打印件]

由于白马人居住在海拔2000余米的高寒地区，春冬两季，地冻难掘，尸体不腐，故采用火葬。火葬的具体时间，是冬月到次年的2月3日（开始种青稞时）；有的是腊月至第二年的三月。每个寨子都有专门的焚尸场。火葬时，由死者亲子将捆成屈肢的尸体侧身背至焚尸场，放在架好的木柴堆上，解下其腰带和外衣，面向西方，然后盖上脱下来的外衣和生前他喜爱的物品，道士（白莫或劳北）念经，亲戚嚎哭，点火焚尸……尸体焚毕，将骨灰集中，周围用石头垒成空心坟堆，面上盖以杉木板，男者九块女者七块，板上再压以石头和放置一个盛满食物的蜂槽，等安葬完毕，在坟的周围要插上幡旗作标志，仍是男九女七。

[向远木：《白马人的丧葬》，刊平武县白马人族属研究所1987年编印《白马人族属研究文集》]

在帕打堡子，人死后，死人穿单不穿双，三件、五件、七件的白色衣服，外面用白绵羊毡子裹起烧。烧后用骨灰罐装起，送到罐罐山岩子里。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

冉駹夷者，武帝所开。元鼎六年，以为汶山郡……其山有六夷、七羌、九氐，各有部落……死者烧其尸……

[《后汉书·南蛮西南夷传》中之，《冉駹夷传》]

火葬在木雅藏族中，是一种较高级的葬法，一般凶死或群众中反映不好者，是不能施行火葬的。

[韦刚：《记木雅藏族的一次火葬》，刊1983年第3期《西藏研究》]

人一断气……要请一位有德望的喇嘛来求卦于葬法……待打卦确定是火葬后，用温水为死者全身擦洗一遍，然后在死者的眼、耳、鼻等隙中塞满酥油，再把死者的双脚、双手交迭在一起，用白大绸（或白布，视其家的经济情况而定）缠裹，并在其额头画一个"雍中"（卍），右胸部画六个星星，九把带箭的弓、一条鱼、一个牛头、一个羊头……在尸体头部前摆几盏酥油灯，烧一炉柏枝熏烟……

火葬场选在半山的平台上，平台的中央有一个"冂"形的灶，高约2尺，灶的中央有一个方形小平台。尸体一抬到葬地，众人先在灶旁边烧起一堆火，喇嘛首先在灶中小平台上面洒一层石灰，然后取一个"仅扣"——刻有轮回图的木板，上面涂抹一层黄泥，再把它反扣于石灰上，使之形成一个小方形的轮回图于小平台上，然后开始向灶放柴和引火物……把尸体抬来放在柴上，面向灶口，并扶其坐正，四周用柴棍相撑，再围着"坐尸"成"并"形堆放木柴……这时，喇嘛面尸而坐。先追述死者生前事迹，然后念经超度。边念边向柴堆抛洒食物，并且用酒浇洒死者的头顶，最后取一束草穗插于死者背后。然后，喇嘛坐到葬灶右上方的外祭摆物——确巴[①]等供桌旁，把插在那圆团糌粑上的棉签取下，点烧后递交给一个与死者无任何关系的人，那人持火，从正面把火点燃。

烈火包围"坐尸"后，送葬的人开始传递饮酒……喇嘛念经不停，不断向火中投放供物，并把祭山神的糌粑圆子等抛向荒草中。……尸体基本火化完后，众人把背上山的柴全部投向火中，并把死者生前常用的东西，如针线、皮包等物及未服完的药等，全部投入火中。然后分批悄悄离去。……三天后去拣回骨灰来与黄泥合调，做成叉叉（一种圆锥形的泥巴团），放进某一个寺庙或是放在"神山"的洞穴之中。少数也有埋掉的。

[韦刚：《记木雅藏族的一次火葬》，刊1983年第3期《西藏研究》]

4. 水葬

藏区除开天葬、火葬、土葬以外，还有水葬。水葬对死者的"超度"与天葬完全一样，只是在葬时是将死者尸体投入江河、湖泊中。现这种葬法，只限于5岁以下的小孩子。藏族相信用水葬，可以重返母胎，再生为子。

---

① 确巴：由参加火葬仪式的喇嘛亲手用酥油和糌粑做成的三个塔形、三个宝瓶形、三盏小酥油灯、九个圆子、一个大圆团的供物，统称确巴。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

在安多藏区的卓克基下四寨的儿童死了，一律用水葬。先将死者尸体捆成一团，装入背篼或木箱内，背到指定的河边，喇嘛念完经后即投入河中。

[《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版]

白马人的水葬，一般是对未满一周岁的小孩子夭折后，所采用的葬法。婴儿死后，马上便将尸体装入蜂槽或是背篼内，拿去丢到河里，随水漂走。

[向远木：《白马人的丧葬》，刊平武县白马人族属问题研究会 1985 年编印《白马人族属研究文集》]

生活在马曲等县黄河及其他河边上的一部分牧民采用水葬，因辽阔无垠的草原上没有雕类栖息，于是出殡时将死者尸体驮到河边固定水葬区，坠一块石头投入河中，或用其他方式投入河中喂鱼。喂鱼的另一种对象是地位低下，家境贫寒无法支付其他葬法的费用而进行水葬的。

[格桑达吉：《甘南藏族习俗浅议》，刊中央民族学院藏学研究所编《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版]

二、葬仪

7. 尚论内侍官、死者亲友……

8. 厨师，其后是杂勤（sug-las?）……

9. 持武器者，大力巫师（vor-gyer-pa?）们致（礼）……

10. 金、玉、白陶土、海螺、冰珠石、朱砂、麝香等以及药……

11. 投入酒浆后，述说方剂药物的仪轨故事

12. 供上一瓢（供神酒浆），此后献上粮食（phru-stsang＜vbru-stsang），再供上一瓢酒，此后将（死者）眷属领到大王跟前，

13. 献上盔甲，其后大王分定领辖权势。此后母舅

14. 向大王献上“温洛”和香马，此后舅甥见而，

15. 此后将魂像、“温洛”、宝马、宝牦牛、牦牛等一一剥皮，

16. 然后献上（mjal＜vjal）。母舅在盛酒的盆罐里供上一瓢和有生熟掺拌炒麦的供神饮料，又行一次礼。

17. 此后侍者依次向母舅致礼。此后在宝马的后排列上香马。

18. 其后是亲人所供之养料，再后而是诸侯列邦所供之财物，排好后，

19. 供上粮食，御用辛[①] 侍奉，立于四方，守护门户。一个御用辛

20. 供上粮食，供上一瓢酒；第二个御用辛献上母羊，供上一瓢酒。低等的鞠本波

21. 取了财物（chags<chags-gyi-dkor），走到贵人衣冠代用品前面，又献上贵人的衣冠代用品，此后又献上灯盏（snang-ma<snang-me）

22. 和熏烟（spos-lam），供上一瓢酒。此后便是哭丧仪式。此后到王府内的丧宴之地。

23. 仪轨和次序和上午（nar-ma）一样。供上青稞酒三瓢。

24.（缺第一瓢酒）供第二瓢酒时献上牛羊（pha-ba-ma-ma?）和乘骑飞快跑（yeru-vphang 马的名字?）大宝马、供食等，乘骑

25. 后面的人择一佳妙之地（bzang-yugs）献上熏烟。

26. 献最后一瓢酒时供上各种供食（zhes-bam-babs<bzhas-pham-babs）。其后供上一瓢小麦酒、一瓢葡萄酒。

27. 一瓢米酒。此后秘密地用钉耙埋藏谷物。

28. 此后是灵魂归附尸体的仪式。归附的仪轨和次序：灵魂（象征物）左

29. 右放上兵器，灵魂（象征物）顶端站有殡葬本波和供献本波。

30. 其后是乳品桶，其后是彩线结，其后是食物（smra-zhal?），其后是（死者）像，

31. 左右两边是供食袋，其后是魂像，其后是“温洛”其后是

32. 死者亲友。两个仪轨飘帘（gur）的左右两边是内侍官的舅臣侍官，置放供食的

33. 祭典地（sdun<vdun）的左右两边，有两排，一排是愚顽（go-ngan?），一排是病者（zug-skyan?），“温洛的后面和

34. 左右两边，由（kyi<kyis）两个御用辛带来（两排供品），两排顶端都有

35. 一个飞跑马（?），其后是大宝马，其后是大小香马，其后是一般的骑士（phang-sga-pa-phal）。

36. 其后是亲人所供之养料，其后是诸侯列邦所供财物，

37. 其后是佳妙乐器、佩饰马，其后一个窦辛[②] 牵来能驮的犏牛（mdzo-bang-sgal），

38. 母犏牛（lcam-mdzo）。两排末尾的中间，两个御用辛牵来绵羊，

39. 其后两个大剖解者（vdral-chen）把宝马和能犁地的牦牛和香牦牛等，

40. 牵到贵人衣冠代用品前，小供献本波将尸体、尸像[③] 和供食搬到

41. 墓室门口。断火巫师（zhugs-chad?）和大力巫师（?）选择魂主

42. 此后魂、尸相合：将给尸体的供食和给灵魂的供食、尸像和魂像相互碰

43. 三次（表示尸、魂相合），献上一瓢“相合酒”。此后尸主留下此地，

44. 魂主向左转着走来，一共转三圈，在这期间每转一圈都要致礼（phyag-tab）并

① 指本教巫师。

② 窦辛，窦系族姓，即窦姓之本教巫师。

③ 尸像即灵像，作“身体”或“尸体”解。

供上一瓢酒。

45. 备马官（rta-grab-后文作 rta-grab-pa）也从左右两边走过来，转三圈，转完后，

46. 从（死者）的脸部开始，向（死者）折倒三次长矛，对死者致礼。侍者和死者亲朋们

47. 哭丧。哭丧后御用辛和鞠本波

48. 在宝马等牲口上盖几层纸（gshog<sbog）。此后到墓室去

49. 其次序是：王家御用辛和两个供献本波共三人领头，

50. 其后是彩线结，其后是内府乳品桶，其后是食物（?），其后是左右两边的供食

51. 袋，其后是（死者）塑像，其后是魂像，其后是尸像，其后是

52. “温洛”。到墓室后由侍者依次致礼，然后供上酒碗，不能搞乱。

53. 大王又分定权势，说：“为分权势而来集合！”于是贤良、

54. 恶徒依次趋前倾听，喊声大作。两个预言御用辛中的一个在乘骑中

55. 认定一匹乘骑是“福马”，从绵羊、牦牛中认定一头牲口是“如意牲口”，

56. 另一个则从财物中认出一件财物是“将来有用的财物”此后御用辛从

57. 御用辛的衣物中一一择出（有福的衣物）。此后到晚上的丧宴之地（gdan）。其仪轨和上午的一样。

58. 此后在天快黑时（nam-tshub-tshub），治病本波（snyun-bon-po）、讲述故事的本波和鞠本波们到墓地去

有死者，无服制，置尸高床之上，沐浴衣服，被以牟甲、覆以兽皮，子孙不哭，带甲舞剑而呼：“我父为鬼所取，我欲报冤杀鬼。”……死后一年方始大葬。

［《北史》卷九十六，列传第八十四，中华书局 1974 年版］

西蕃其人死，以毡布裹殓，不承服，不祭奠，死三日请喇嘛诵番经，打油火扫舍宇，名曰“杀鬼”。随用火烧，其不烧者则用木柜盛尸埋之。至四十九日复扯旗诵经，名曰：“点灯”。数年后又延喇嘛超荐。

［《四川省冕宁县志·夷俗篇》，原书藏四川省图书馆］

在梅兴堡子，人死后，要请“拨孜”念经，要宰杀牛、绵羊、鸡来祭……

火化过后，用一块红布把死者的头、手、脚的骨灰拣一点包起来，送到埋的地方，埋完后，再用白米子青杠（毛梨树）的细枝一段，约 5 寸长，头上刻有眼、耳、鼻；颈下用红、白、青三色布包裹、外面用麻丝缠绕，麻要用本色的，一岁绕一圈。做好后放置在锅庄房上右角的楼口上，到第二年做“帛”再将其烧掉。

［杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所 1982 年打印件］

做“帛”，就是超荐亡人，据洛居堡子的阿几·伙扎谈，过去时间隔得比较长，要十

二三年才做一次，到了近几年，有的人家常在老人死后的第二年就做“帛”了，这大概是大家生活都好了的原故。因为能为自己的老人做“帛”，别人会认为后人有出息，是很荣耀的。做“帛”是要杀牛羊来祭，至亲也要来献牛羊，请“拨孜”来作法事和用酒肉招待众多客人，费用是很大的。早先是同姓的人打伙一起做“帛”，各家都把灵牌送到“拨孜”念经的地方。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

纳木依人……父（母）断气之后，依其身长，取皮一块做垫，将其尸仰放床上，用新“楚巴”（长袍）一件从头至脚严盖。而后，杀猪一头，挖出其心，割其左耳一点……敬供于死者枕边，子女与家人对其叩拜。同时，托邻居四出报丧，请亲族前来共祭。亲族视自己的经济条件，牵牦牛，绵羊……或背粮背酒前来。至家后，宰牲取菩萨肉敬于死者头旁，并于尸前跳“耶始撮”，男女同跳，各家亲友轮着跳，一次二三十分钟，旁观者齐声伴唱……

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考察报告》]

（纳木依人和拍木依人）祭“俄热力且”[①]，视经济条件而定，若经济条件允许的，须在父（母）死后，立即延请“帕比”来家做“俄热力且”，清寒者可过一二年，三四年甚至十几年再做。届时，亲族们携酒等祭品前来共祭，一般是提一两斤酒，嫁出去的姑娘则需拿一头猪或牦牛、绵羊。然后请“帕比”到家中，边念咒边用细叶子青杠木刻一个约5寸长的“石洗”（小木人），上刻眼、耳、鼻、嘴，作头形，下面划开一个口，用小木片卡开作脚，并用藏文写好死者的名字，给它献青稞面、肉、鸡蛋等肴物，招亡灵来附其上。做毕，用石板一块将它压放在楼上正墙脚下，几年皆供以酒、菜、饭。平时亦经常烧香进行祭拜。若父（母）系凶死，须先为其解脱罪过，用一个草羊（山羊），由亲族牵至高山，“帕比”与之一道前去，家人跟在后面，上山的人数不能为双（隅）数，在山上烧起柏香，由“帕比”念咒，仍用青杠木截成五寸长刻“石洗”，并于烧柏香的灰堆前挖一槽，用石、土、木，搭成一个一个的关口。男性搭二道、九道，女性搭七道。“帕比”边念咒，边令一人把“石洗”送入槽中向前拉动，过一个又一个的关口，过完后放在白布上，以示从黑路上了白路，过了一会儿再捆起，由死者子女背回家。回家路上，死者子女要边走边喊：喊“×××（死者名字）回来了，×××回来了！”至家时，用獐子皮做一个小口袋，内放青稞面，将“石洗”插半截入面中，半截露外面，而后挂在门外。当天严禁将“石洗”拿回家里。第二天，家人将绵羊、牦牛、猪各一头赶上高山，“石洗”也一起背去。宰牲后献以菩萨肉，煮熟牲肉后再献熟肉。献祭后，再将“石洗”背

① 藏语“俄热力且”即“灵牌”之意。

回来，这一次就可以直接背进屋了。进屋后，把它供于神龛。再献菩萨肉，“帕比”念咒，祈它保佑家人。祭毕，用细叶于青杠树枝一起捆起来（“石洗”放在树枝之间），放楼上正墙脚下供奉。凡家中吃酒肉，皆献之。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考察报告》]

（纳木依人和拍木依人）的超度亡灵，当地藏语为“尼姆”。这种祭祀皆在十月或冬月作。有一个“俄热力且”就要用一匹马，有两个就要用两匹马。意在使亡灵有马骑回尼玛拉萨脚（在天拉萨）去。届时，先将马赶到沟中去透身洗，并烧柏香让其从烟堆上跨过，以去其身上之污秽。而后将其放往山上，严禁任何人骑用，马若自动跑回堡于时，跑到哪家，哪家就必须喂它。另外需要的牺牲为牦牛三头、黄牛若干（视经济情况而定，多者可十条、八条，甚至数十条，其中必须有一条是没有穿过鼻子的作为“开路牛”）、绵羊三只、猪三头、草羊若干只。整个祭祀仪式必须由三个以上的“帕比”主持，[①] 一般是连祭三天三夜，如果“俄热力且”多时，则祭七天七夜或九天九夜。各天的祭祀不同，耗资极巨。

1951年，魏家堡子一家做“尼姆”，请了三个“帕比”，参加的亲友上千人，杀了38只羊、三头黄牛、三头牦牛、七头猪，吃了500斤酒，共进行了3天，其祭仪是：

第一天，“帕比”用竹竿扎成十字架，竿顶缠以套头，横竿上穿上一件于净衣服，下节穿裤子一条（若系女死者，则穿裙）一般是一个“俄热力且”扎一个竹竿人。扎好后将其插在房顶上。祭祀时，家人从楼上将“俄热力且”取下，交“帕比”置于正堂之地上，用柏香熏过后，再用石板压上，每个“俄热力且”前而点酥油灯一盏。用青稞而做成而人，用牲血（第一天不杀牲，只在牲上取一点牲血来祭）一点放碗中，与面人一起供在“俄热力且”面前。“帕比”开始念经，为其解罪。念毕，把碗中牲血等祭品，送出50米左右，倒在一个固定的地点。送出以后，“帕比”连续念经至第二天中午。

第二天午后于屋中置桌子一张。上放树枝丫和石头若干，一个石头及一个木枝丫均各代表一个山神，“帕比”念过经后，祭者便大杀牲畜，一般是先杀牦牛，次杀绵羊，再依次杀黄牛、猪、山羊等。杀后又依次将牦牛、绵羊、猪等抬至“俄热力且”前供祭，并向每个树丫枝和石头献菩萨肉。“帕比”又开始念祈祷词，请远近诸地的山神前来享用。其祈祷词大意为：“山神啊！我们请你来敬你，死者经过你山时，你不要干涉，我们给它宰杀的牲畜，你不要把他拿走，你也不要让你山上的虎豹豺狼于扰他……”约供半个时辰左右，便将牲畜抬出去剥皮煮熟，再用熟肉来献山神和“俄热力且”。

饭后，“帕比”念《撮布卢沽》[②] 为亡灵指回“祖先之乡”——尼玛拉萨脚去。

第三天，亲友们跳舞，唱起“引路歌”，“帕比”念经，令家人到山上把马牵来，烧

① 原注：在冕宁“阿什”巫师是不做“尼姆”祭祀的。

② 指《路经》，见本书《巫术与巫师》之中“丧葬祈祷文”条。

上柏香、向马背上倒酒。取“俄热力且”捆在新鞍子上让马驮着，树枝丫和石头则用箩箩背起，竹竿人由舅舅扛在肩上在前面走，女婿牵马随其后，大家一道上山。未穿鼻子的那条黄牛，也被赶着上山去宰杀，同去者有100多人。到山上后，用干柴架九层，把“俄热力且”放在其中，“帕比”边念指路经，边放火焚烧，同时宰牛敬献。烧毕，再将原来已烧埋或棺里的坟墓挖开，取其骨灰（或骨头）装入一个罐内，并放入一些苦荞、青稞人罐，好让祖先带到尼玛拉萨脚去种，最后，将罐放到海拔很高的罐罐山上，放好后，用酒肉再祭一次，所祭的酒肉要分成二分，一分放在原地，一分拿回家去分给后代子孙吃。

〔何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《岷雅江下游考查报告》〕

仪式是在死者的家中举行的。一间大约3×3米的小屋成了灵堂，尸体就放角上，裹着一层棉布，住持和两个僧人主持仪式。他们念诵特定的经文时，有鼓、单钹、螺号和铙钹伴奏。主持击吊在屋顶上的鼓和单钹，助手则击铙钹和吹螺号。

仪式是从供赎品开始的，赎品是一个小小的人形面团塑像，代表死者。主持抓起它献给害人的精灵，否则这些精灵会危及仪式的成功，主持念的诵词如下[①]：

“唵！愿仙官（般的）色界里的一切有情借助众多善逝的加持力及我自己禅定猛咒及手印之威力，能有幸逐其所欲，享尽一切所能想象到的受用。

“为净除沉缅于痴迷的有情的罪孽污浊，愿所有设置魔障，使人迷途的鬼怪领受此等赎品供物，这便是他们所要的酬报。愿每个鬼怪满意地回到各自的住处。”

于是便把赎品拿到屋外扔掉，一些较小的面团做成的供食也作同样处理。由于鬼怪不会自动离去，所以念诵也要继续：

“索！所有设置魔障使人迷途的鬼怪听着！为了净除一切有情之杂染并引其走上解脱之路，你们这些夺寿、断命的大红鬼，不要滞留于此，快各回到你们自己的住处去！如果你们不离去！面是滞留于此，那么从绝对界的永恒虚空（将涌现出）众善逝之主，（那些善逝都是）受用身，（而善逝主具）幻化身，为诸忿怒明王之首，有令人恐惧之外象……他会将鬼怪碾成齑粉。”

（接着就是）召唤死者，这同供献“赎品”一样，要念诵经文：

“不论它在哪里滞留，从其自身被想象成敦巴。辛饶的光明心中，一个白色的“啊”字放射光芒。并变作深红色的“尼日”（从焚文nr字即人家变化面来）往下降，那个白色的‘啊’字，白得像晨星，络缨的扎字（DZA）。借助于对其自身的悲悯，带着它应融进身体灵牌的意念，它就像鸟羽一样在关隘上被滞住，无力去那里（指去中阴）。”

接着主持便用净水为“身体灵牌”（又译降布）沐浴，即给死者的身体沐浴，主持一边念诵经文，一边把代表轮回的“吐”（THU代表地狱）、那（代表人）、支（代表饿

① 这里摘的是一种葬仪的全过程，故此处及后面的祈祷文仍保留，以便窥见其全貌。

鬼）、苏（代表畜牲）、卡（代表阿修罗）、索（代表天）以及五勇字写在身体灵牌上。

（这些完成后）即是向死者献供，第一类是真正的物品；第二类是精神的或心灵质的。第二类供品是画在“仪式牌”（扎里）上，“扎里”上还画着“雍中”（卍），由主持拿着，一个一个地对灵牌展示。最后烧掉。

最后，主持用他身上披的大氅蒙住头，进入了惮定状态，表示已将死者的灵识，与他自己的灵识合为一体。然后，又将他自己的灵识（现在已经与死者合而为一了），与普贤合为一体。死者由此即得到了解脱，仪式的目的已经达到，几分钟之后，主持便结束禅定，仪式也就结束了。

［克瓦尔耐著，褚俊杰译：《西藏本教徒的丧葬仪式》，刊西藏人民出版社 1989 年版《国外藏学研究译文集》第 5 集］

（在帕打堡），人死火葬后，还要用柏香木削成人形（长约七八寸），将死者穿过的衣裳剪一块做成木人的衣裳。用绸缎包起，放在锅庄旁的上方，然后请小鼓和尚来做“帛”，做“帛”过后，将柏香木做的人烧了，丧葬仪式才算最后结束。

［杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所 1982 年打印件］

黑水藏族当人死之后，除了举行佛教念经仪式外，在火葬地火葬之前，要举行一定的仪式，其中有一项就是把死者扶上马背（马是白色的），让他端坐马背，象征着他将乘“宝马”去天国。这显然是古老的本波教丧葬仪轨留下的现实例证。

［阿坝自治州《史略》编委会编《藏传佛教史略》，四川民族出版社 1990 年版］

三、殉葬品

人死，杀牛马以殉，取牛马头，周垒于墓上。其墓正方，累石为之，状若平头屋焉。其臣与君自为友，号曰供命人，其数不过五人。君死之日，共命人皆日夜纵酒。葬日于脚下针，血尽乃死，便以殉葬。复有亲信人，用刀当脑纵锯，或有将四尺木，大如指，刺两肋下，死者十有四五，亦殉葬焉。

［《册府元龟》卷九百六十一外臣部土风三，页十四，11307 下，中华书局影印本］

居父母丧，截发、青黛涂面、衣服皆黑，既葬而吉。其赞普死，以人殉葬，衣服珍玩及所乘马弓剑之类，皆悉埋之。仍于墓上起大室，立土堆，插杂木为祠祭之所。

［《旧唐书》卷一百九十六上，列传第一百四十六上，吐蕃上，中华书局 1975 年版］

居父母丧，断发、黛面、墨衣，既葬而吉……其君臣自为友，五六人曰共命。君死，皆自杀以殉，所服玩乘马皆瘞，起大屋冢颠，树众木为祠所。

[《新唐书》卷二百一十六上，列传第一百四十一上，吐蕃上，中华书局1975年版]

人死，杀牛马以殉，取牛马头积累于墓上。

[《通志》卷一百九十五，四夷二吐蕃，商务印书馆四部丛刊影印本]

死后十年而大葬，其葬必集亲宾，杀马动至数十匹。

[《隋书》卷八十三，列传第四十八，中华书局1973年排印本]

死后一年，方始大葬、必集亲宾，杀马动至数十匹。

[《北史》卷九十六，列传第八十四，中华书局1984年排印本]

……山多柏坡，皆丘墓，旁作屋，赭涂之，绘白虎，皆房贵人有战功者、生衣其衣，死以旌勇。殉死者瘞其旁……

[唐·刘元鼎：《使吐蕃经见纪略》，商务印书馆《四库影印本》]

在山南地区乃东县温区切龙则木山东侧山脚发现并清理了两座吐蕃时期墓葬的殉马坑，离殉马坑不远，有一中型墓葬。两座殉马坑，其中K_1内存马骨5具，骨架依次排列，基本完整，皆头北尾南，面西侧卧，多数骨架保持原埋葬位置。清理中未见有马挣扎的迹象，应是处死后埋人的，以原坑深度而论（原坑残长8.3、宽0.5、深1.2—1.45米），亦应系先处死后埋人的。K_2残长7、宽0.5、深1.5—1.65米……其南部有一扰坑，面积约5平方米，深0.25—0.65米。K_2内存有马骨3具，葬式和K_1同。据K_2南端迹象分析，原来至少殉马4匹，坑长亦不下于9米。殉葬马匹，年龄和个体大小虽不尽相同，但基本上都是具有较高乘挽价值的强壮马匹，可能是有意挑选来殉葬的。

[《西藏文管会文物普查队1984年普查报告》]

国王将葬，其大臣亲属殉死者数十人。

[《旧唐书》卷一百九十七，列传第一百四十七，中华书局1975年版]

王之葬，殉死至数十人。

[《新唐书》卷二百一十八，列传第一百四十三，中华书局1975年版]

第三节 年节及其他

牧民过年节是：鸡日初一起过新年，头天下午抛撒“朵玛”即驱鬼送祟的食子。离寺庙较远的牧民，则依靠几位由当地供养的喇嘛，在新年前一天的晚上，举行名为“郭孤”的“灾害替身”仪轨，即用牛粪塑造一个骑牦牛，手执吉祥祈祷文，妇女们则在上方的驮子上，即帐篷最里边堆积财物之处，盖以白毡子，并立即献上“切马”、油炸面食，头等新鲜酸奶和牛奶，以及许多酥油灯，一祥口念吉祥祈祷文。

家人欢聚于帐篷内，将帐篷天窗全部敞开，在灶架上熏木枝香，选行所谓“拱桑”的烟祭供奉仪式。……家人各抓一点油切马撒在祭烟里，并同声祈祷：

祝愿吉祥！
祝愿如意！
祝愿长寿！
祝愿无疾！
祝愿顺风！
祝愿无灾！
祝愿幸福！

说着，从油炸果子盘中抓一点酪糕和人参果之类的东西来吃，然后，喝特地为过年面做的“糌粑糊糊”①，其后，吃名为“岁首”之羊头肉，各种油炸果子、各种干果……

初一那天迎新年，这是年节的主要欢庆日子。初二叫“次新年”，进行各种娱乐活动。初三那天，亲友之间彼此邀请作客。初四邻里彼此邀请作客。初五，各“茹”伙伴聚会，赛马、摔跤……

[（意大利）南卡诺布著，索朗希译：《川康牧区行》，四川民族出版社1988年版]

藏族年节除夕（藏族使用旧历，较公历晚约一个月），在定居区中，每家每户的房顶上都修有两个祭坛。一个是当地的土地神（文神），一个是当地的山神（武神）。半夜以前，人们就起来，在祭坛上燃火，献祭。对土地神是献茶、酥油、糌粑，有时还有一些水果；对山神则献酒与肉。献祭时，人们不叩头，可是却要大声呼喊，以示快乐和集体精神。

① 特地为过年而做的糌粑糊糊。把化好的酥油放少许盐，倒一些糌粑，然后炒黄，再倒茶叶汁和适量的牛奶、数量较多的奶渣，最后再加热煮熟。据说吃了这种祖先传下来的“糌粑糊糊”，就可保佑一年百病不生。

第二天则全天在家睡觉以资补赏，第三天，则是对氏族的神祇献祭和对宗教护法神献祭。

〔李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，中国藏学出版社1989年版〕

泸城藏族藏历正月初一名“洛萨”。这一天要食“卡赛”①，要在神前供“切玛”，并祈祷一年吉祥，然后是长辈将祭过神的“切玛”（又称五谷斗）端来，每人从“切玛”中抓上几粒青稞或人参果向天空撒去，表示先“敬神灵”，然后再依老幼次序每人抓几颗入口，从老至幼互祝“扎西德勒”。这天，一般都不去亲友家作客。各家各户要在大门墙上用石灰画上很多粉点，表示人寿年丰。

初二日，一般都出门拜客。

十五日，则于厅堂神座、窗沿等处摆上酥油灯，富裕之家则要摆数十盏铜灯，有的甚至可多达百盏以上，一般平民人家，则多把圆根掏空，内盛酥油，也要点数盏或十数盏。

〔张央：《打箭炉城习俗》，1989年第1期《甘孜州史志》〕

藏历新年，在农区各家的堂屋里都要设置内装熟青稞等物，上插带穗青稞和小麦的吉祥斗“切玛”，以祈新年风调雨顺，五谷丰登；有的还在屋里插一用五色彩绸包裹的刀剑，以驱凶除邪，保佑全家安康；有的还要用哈达捆扎一束青稞或小麦，挂于堂屋的梁柱；屋门顶端凸起的每根梁上，贴以牛毛和酥油，祈祷新年畜旺粮丰。

除夕的前一天，太阳快落山时，各家都要把污水，脏食物等往西边倒掉，使之随阳光消失化为乌有。

除夕晚上，各家神龛上摆满“足玛”②、“卡赛”、猪颗、面肠、酥油，以象征新年吉祥富裕。木里藏区还兴吃“占突”③。多数藏区吃年饭时，全家围坐在火塘边吃预先做好的面团和包子。这种包子中分别有石子、辣椒、玻璃、羊毛和木炭，用以预示新年里的言行。……谁吃到这些东西，当场吐出，引起哄堂大笑。新年降临时分，康定城镇的藏民先到泉边抢“头水”。称“头水”为金水。次之为银水，饮后可除病、生运。

初一清晨，每家由年长者先起床，到泉水边去撒一些“足玛”，背回新年开始的第一桶吉祥水。全家用这桶吉祥水洗漱后，让牲畜饮。然后按辈序坐好，长辈端出“吉祥斗”④，每人抓一点当中的熟青稞向空中抛撒（祭天和地菩萨），本人品尝少许，共祝全家

① 做成耳朵、佛手、莲花等形以及长条形式样的油炸果子称“卡赛”。

② 足玛，又译蕨麻，即人参果，其状如花生米，地下茎可入药，味甘，性温，是藏族喜爱的野生植物。

③ 用牛羊肉、萝卜等与青稞面成麦面的粥，叫“占突”。

④ 切玛亦称竹素切玛，斗形，内盛拌好的酥油糌粑、熟蕨麻（人参果），炒麦等物，上插用酥油做的称“吉卓”的彩花板，现在多以彩绘的木板代替，插有青稞穗、鸡冠花等饰品。整个“切玛”象征吉祥和五谷丰登、牛羊兴旺。故又名吉祥斗。

健康幸福。预祝来年全家仍如此团聚。接着食用“占突”、熟羊头和“切玛”，互敬青稞酒。中餐，举行“放龙灯”、“烧柏香”仪式。各自在嘴唇上沾点干糌粑，以示自己是食糌粑氏族的子孙。

[张超：《四川藏族习俗》，刊《四川省志·民族志》编纂委员会办公室编印：《四川民族史志》1990年第4期]

甘孜鱼通“贵琼”藏族最突出的是崇拜羊神，每隔12年有一个羊年节，时在10月秋收之后。各堡子选出会首筹备一切，并在堡子中选一最年长者充当“壳梭磨”（意为“喊天者”），还要在堡子中选两只长得特别肥壮，且耳鼻为花的绵公羊作为牺牲。

会前在堡子传统地方搭晒篷，内设炉灶桌凳，放好松枝柴禾，有些堡子还用挂满哈达的桦树枝点缀。藏历十月初十前后，会首、总管、乐队以及主持羊年节祭典的巫师（公巴）、“喊天者”、头人、喇嘛等相继来到晒篷。十二日全堡子人集体解秽，表示羊年节祭典正式开始。十三日由“喊天者”与巫师、喇嘛、头人一起敬神后，便由盛装男女组成的赞唱队轮番舞蹈歌唱，赞颂天地山神，群众则围观奏乐。然后进食，饭后跳锅庄。黄昏前开始“打火把”。先从会场所在堡子点燃，依次一个一个的堡子点燃，就有点像现代运动会传递火炬一样。

十四日仍为“打火把”。

十五日凌晨，在晒篷远处搭放高桌作祭坛，“喊天者”站在桌上，左右两边各有一个男青年打着四方形的红幡，巫师站在“喊天者”旁边。此时鸣炮三响，然后巫师低声教一句，“喊天者”就高声唱一句，这就是“喊天”。唱的内容大意是：天、神、星的儿子“喊天者”赞美你们，祈求你们为本堡赐福。祭坛下的群众也跟着念诵。喊天仪式完后，便由三个青壮年牵来公羊，以敏捷的动作，一个割羊头，一个取羊心，一个摘羊睾丸，敬神后，皆投入柏枝火中，巫师则高声念诵赞颂天神和山神的经书。念诵完毕，众人分食一点火烧后的羊头、羊心等，据说吃了会“消灾去病，人畜平安”。分食毕，则由两青壮年举行拖羊躯比赛。先将羊躯分别用长绳套住，各执一绳，直奔晒篷，先到为吉。然后将羊放锅内煮熟，由全堡人分食。羊皮则分送给“喊天者”和巫师。

当黄昏打火把时，还得唱“送太阳歌”，当晚整个堡子歌舞达旦。

[钱安靖：《康定县鱼通区贵琼藏族宗教习俗调查》]

在安多藏区仍然保留着一种古老的风俗，每年都要去朝拜部落里的山神①，要给添染成花色，缠着羊毛和哈达的箭杆……据说这是山神爷的武器，有些地方也有添真刀真箭的。因为它是一方生灵的保护者，大家毕加恭敬，正月、六月、七月、八月的一些吉日，乡民们总要去煨桑，以求保佑。

① 据作者原注这种仪式藏语称“伊德”，此处之山神，其实也是土主，在藏区的自然崇拜中，有时常常把山神和土主这两种神灵合二为一。

[丹珠昂奔：《佛教与藏族文学》，中央民族学院出版社 1988 年版]

插箭节，即是祭山神，藏语称为“拉卜则”，这是古代祭祀地方神的一种遗俗。这个活动在每年的藏历六月十五日举行。祭山神用木竿和箭牌，木竿长七八尺，上端削尖，系上彩绸或彩布，象征箭杆，箭牌是一块长约 2 尺宽约 3 寸的薄木板，绘以五色云景，由男子各执其中一种，到时齐集指定之山头，插成一丛状物，下部多用木栅加石块固定。箭牌上的五色中，红色代表太阳，黄色代表各种草原森林。

[《甘肃少数民族》，甘肃人民出版社 1989 年版]

除了给娘勤山神献箭是拉卜楞区域内绝大多数人民的事，可是对于“十三庄”（地名）来说，他们还有一个更为密切的山神，他们向它献箭，是在藏历四月十一日，这些村庄所有健康之人，都在这一天朝山……

[李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，中国藏学出版社 1989 年版]

每一部落每年都有向当地山神献箭的典礼，具体的时间各地不同，要依当地山神的有关神话而定。几个部落也可供一个公共信仰的高级山神，例如，在 1939 年 7 月 31 日在甘肃给娘勤山神献箭，所有拉卜楞地区附近的部落都参加了。当各部落共同献礼时，都举高竿、旗幡招展，将竿安在山顶的石堆上，各竿又用牛毛绳连接起来，绳上有一把一把的羊毛，以象征幸运和长寿。当人们在山上旅行时，首先看见的是这些“箭”，于是每人脱帽，齐声高呼：“胜利归于神！”

[李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，中国藏学出版社 1989 年版]

旺果节，是西藏藏族人民群众一年一度预祝丰收的传统节日。“旺果”是藏语的音译，“旺”，藏语的意思是“土地”，“果”的意思是“转圈”，“旺果”，按字而的意思翻译，就是绕地头转圈的意思。

旺果节流行于西藏的农区，一般都在秋收之前选择吉日举行，为期一至三天。届时，男女成群结队在田间巡游。

旺果节具有十分悠久的历史，早在 1000 多年以前，就流行于今天的雅鲁藏布江的中、下游地区。据藏文《本教历算法》等历史文献记载，远在公元五六世纪的时候，雅隆地区已经兴修水利，用木犁耕地，农业生产比较发达。为了消灭风、雹、霜雪等自然灾害，确保农业丰收，当时藏族以村寨为单位，在本教巫师的带领下，由手捧香炉，高举幡竿的人引路，群众则手拿青稞和麦穗跟在后而，绕地头转圈，祈祷神灵保佑。尔后还要进行角力、斗剑、要梭标等活动。公元 8 世纪后，本教的势力大大地削弱，藏传佛教宁玛派掌握西藏地方实权，旺果节又带上宁玛派念咒保丰收的特点。到公元 14 世纪后，格鲁

派成为西藏的主要教派，旺果节的内容又发生了变化，转地头时，要举佛像，并背诵喇嘛教经文，增加了赛马、射箭、唱藏戏等内容。

[李竹青：《中国少数民族节日与传说》，北京旅游出版社 1985 年版]

西藏地区最重要的节日是旺果节。“旺”是“田地”之意，“果”是转圈圈之意。合译为巡田或者转田埂等较合适。旺果节可能源于祈求丰收的一种宗教仪式。许多同志都以“游牧民族”一词来概括藏族，这不确切。藏民族至少在第九世赞普布德巩杰时（大约在公元 5 世纪左右）建造了青瓦达孜宫，开始以木犁牛力耕作，引水灌田，大臣如来杰教人们将夏草储存，以备冬用。此后历世赞普“串连湖泊，广作沟渠，引水以灌田”，努力发展农业，至松赞干布时代，藏族实际上是以农为主的邦国，雅砻河谷，年楚河流域，拉萨河流域，都是种植农作物的肥沃土地。因此农业风俗的出现也是顺乎情理的。据《本教历算法》等介绍，布德巩杰时便有了让农民转田埂、行仪式、求丰收的风俗：举着幡、达达（缠着哈达的木棍）羊右腿、青稞穗、麦穗的农人倾巢出动，沿田埂转圈游行。后来随着佛教的广泛传播，尤其藏传佛教格鲁派的建立，又加了念咒、转田埂时擎佛像、背经卷等内容。

旺果节后，遂为紧张的秋收工作。因此，这一天也逐渐成了跳舞、唱歌、赛马等娱乐活动的盛大节日。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

七月十五，另雇牒巴一人，以司农事。其他之头目牒巴，陪之游行，佩弓挟矢，旗幡导引，遍历郊圻，以观田禾，射饮一日，以庆丰年。然后，土民刈获。

[《西藏志》，商务印书馆万有文库本]

藏历七月某一吉日为“望果节”。这天，由拉萨二米本和庙祝总管带领，迎请觉悟佛衣，巡视农田。农家男女老少清晨起床，梳洗打扮，穿着盛装。防雹咒师或拉况巴骑马手执八卦九宫图，双亲健在的男女青年各一骑着马，手执箭旗等，其后有身背佛经的一批人，结队绕行农田。此一古老的传统活动全在半天内完成，然后在农田旁预先准备好的帐蓬等处，摆出茶、酒和丰盛的食品，跳舞唱歌，跑马游戏，尽兴娱乐，无比欢欣。傍晚时，燃香点灯，在“愿善神得胜”的叭唆呐喊声中结束。

[《中国各民族神话与宗教大词典》，学苑出版社 1990 年版]

第五章　神话与传说

第一节　天地起源神话

天、地、山川、自然万物，最初是怎样形成的，藏族的先民们在古老的民歌《什巴问答歌》中说：

问：

最初什巴[①] 形成时，
天地混合在一起，
请问谁把天地分？
最初什巴形成时，
阴阳混合在一起，
请问谁把阴阳分？
……

答：

最初什巴形成时，
天地混合在一起，
分开天地是大鹏，
大鹏头上有什么？
最初天地形成时，
阴阳混合在一起，
分开阴阳是太阳。
太阳顶上有什么？
……

问：

什巴宰杀小牛时，
砍下牛头放哪里？
我不知道问歌手。

① 什巴，藏语音译，又译斯巴。此处作“宇宙”、“世界”解。

什巴宰杀小牛时，
割下牛尾放哪里？
我不知道问歌手。
什巴宰杀小牛时，
剥下牛皮放哪里？
我不知道问歌手。

答：

什巴宰杀小牛时，
砍下牛头放山下，
所以山峰高耸耸。
什巴宰杀小牛时。
割下牛尾放路下，
所以道路弯曲曲。
什巴宰杀小牛时，
剥下牛皮铺大地，
所以大地平坦坦。

[佟锦华等：《藏族文学史》，四川民族出版社 1985 年版；丹珠昂奔：《佛教与藏族文学》，中央民族学院出版社 1988 年版]

藏族原始宗教本教的古老传说中也讲：最初天地本相合，后来才升天降地，两相分开，中间产生了人类。

[佟锦华等：《藏族文学史》，四川民族出版社 1985 年版]

远古时候，天地连成一片，黑白不分，于是有两位大神决心开天辟地，让万物和人类都发展起来。开始时，屡遭失败，几经周折，最后终于想出了用白石支天的办法，将天地分离，达到了预期的目的。由于白石具有如此巨大的神威，所以至此以后，他们的祖先即视白石为“灵物”，专用以镇屋、镇基，以保护生者和死者的安宁。

[刘世旭：《冕宁等县藏族的白石崇拜辨析》，刊 1989 年第 4 期《西南民族学院学报》]

很早很早的时候，没有天，没有地。到处是一片昏昏沉沉、迷迷糊糊、茫茫苍苍、朦朦胧胧的样儿。

不知又过了多少年，就在这暗昏、缥渺的样儿里，出现了一只脸面就像现在人一样的大鸟，名叫马世纪。它把左边的翅膀一摇，就有了天空；它把右边的翅膀一摇，就有了大地；它的右眼叫做月亮，它的左眼称为太阳；它身上的骨骼，成了大地上的石头；它身上的各种筋络，成了大地上的山脉；它身上的血液，成了大地上的水；它身上的肉，成了大地上的泥巴；它身上的毛发，成了大地上的森林、禾苗、花草……

[木里藏民陈安礼口述，陈青贵等译：《天和地怎样来的》，刊《中国民间故事集成·木里卷》]

流传在云南省迪庆藏族自治州境内的“猕猴变人”传说是与天地的形成连在一起的：大风和雾气使大海中结成了许多硬块，硬块积成陆地。天神射死了驮着陆地摇晃的鳌鱼，大地稳了，有了山和神，接着就有了人类的祖先猕猴和岩妖。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社1990年版]

第二节　人类起源的传说

很早以前，世界混沌不开，万物俱无，仅在东方白地出现了一片白海和一块白石，天神看见后，便吹了一口仙气，这口仙气化成一只白鹏。白鹏经常飞到那块白石上去栖息，久而久之，便使这块白石怀了“孕”，生下一只猿猴。之后，这只猿猴又生了他们的直系祖先。从此，他们便世代尊白石为神，并从此自称为“布尔日——尔苏”意即“白石”或“白人”。

[刘世旭：《冕宁等县藏族的白石崇拜辨析》，刊1989年第4期《西南民族学院学报》]

我们的一切是谁带来的？
是“觉”[1] 带来的。
什么大？
最大的是山上的树子。
树子再大，是从山上的土巴里长出来的。
“石八觉”，
“石八觉”安排，
分开天地，
有了人烟，
有了人烟，有了夫妻、兄弟、姊妹；
我们的福分是“石八觉”恩赐的。
“石八觉”，
分开了天地，
分开了天地，有了两兄妹，

① 按当地巫师“拔孜”的解释：“觉”有的又称“鲁”，是“山菩萨”即山神的意思，“山菩萨”以白石为表示，也可说白石即“山菩萨”的化身。

卜衣石达甲布是男，
纳衣降桑甲姆是女，
男的一个修天，
越修越高；
女的一个造地，
越造越宽，
男女结合有了人烟。
不是天上有了七姊妹（北斗星），
我们就不知道东方和西方。
“觉”给我们的，
不要甩了。
一时一刻不忘记“觉”的恩情。

〔杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件〕

木里纳普虽然是天上的神仙，但却有两个儿子在人间，一个叫利庐科烦，一个叫从恩利恩，当他得知山洪快要暴发了，他便告诉儿子赶紧缝一个口袋，装上各种种子和火镰，以便度过洪荒之灾。

从恩利恩从牦牛身上剥下皮，用皮线细针缝成一个牦牛皮大口袋，将狗、羊、鸡等家禽和各种种子、火镰等装进袋里。用铁链子缚住皮口袋，将链子拴在天上一棵柏树上。而利庐科烦却用猪皮粗针大线缝成一个口袋，随便用草绳缚住袋口，草绳的一头拴在一根酸几草上。不久，天上下了九天九夜的大雨，最后一天还下了黄金和白银。洪水暴发了，大地一片汪洋，黄金和白银在滚滚洪水中横冲直闯，冲击着牦皮口袋和猪牛皮口袋，牦牛皮口袋经受住了冲击，并随洪水漂到天上去，而猪皮口袋经不住洪水的冲击，草绳断了，随着洪水漂到遥远的地方。

后来，雨停了，洪水退了，牦牛皮口袋不再漂动了，藏在皮口袋中的从恩利恩用小刀划了一个小口，往外一看，见没有什么动静，他才用刀子划破皮口袋钻出来。这时大地除了他以外，已经没有人了；正在他无所适从时，他那神仙父亲木里纳普来到他面前，对他说：“经过洪水浩劫，世上除了你外，已经没有人了。但是，天上还有仙人，你可以上天去找一个配偶，生儿育女，繁衍人类。天神纳日阿普有两个女儿，一个叫美德搓波，长得十分漂亮，另一个叫车克亥波姆，长相一般。不过，你千万不能娶那个漂亮的美德搓波，要娶车克亥波姆。”可是，从恩利恩到了天上后，不管父亲的嘱咐，只贪美色，结果娶了美德搓波做妻子。婚后不久，老婆怀孕了，为从恩利恩养了一批动物孩子，有猴、狗、鸡等。从恩利恩只好向父亲请教如何办？木里纳普十分生气地说：“你不听我的话，现在只有自作自受。”结果，从恩利恩只好把妻子和那些动物孩子打发走了。他遵照父亲的嘱咐，再找天神纳日阿普的另一个女儿。人间没有找到，又到天上去找，路上碰见了

车克亥波姆，但他不认识她，当她问他上天来干什么时，他回答说："我上天来找一个称心如意的好伴侣。"车克亥波姆听见后微笑不语，便悄悄地走开了。从恩利恩骑着一只父亲送他的仙鹤来到纳日阿普家，先在外间的小屋中藏着，等机会好去找车克亥波姆。但天狗闻到了凡人的气味，便汪汪汪地不断嚎叫，天神纳日阿普立即警觉起来，马上在石头上霍霍地磨刀，准备杀掉闯进他家的不速之客。他女儿车克亥波姆奇怪地问："为什么要磨刀？"他回答说："你没有听见狗叫得这么厉害吗？家里可能闯进鬼来了。"车克亥波姆说："这不是什么鬼，屋里可能藏着一个人，我们不妨把他叫出来，问问他是干什么的。"于是纳日阿普便高声地说："你赶快出来吧，不然我就要动武了。"从恩利恩听见招呼，连忙从柴草间里出来，满头满脸都是灰尘。对从恩利恩怀有好感的车克亥波姆偷偷递给他一块酥油，让他用酥油擦抹一下脸，顿时，人也就显得漂亮和有精神了。从恩利恩来到纳日阿普面前，天神问他："你叫什么？住在哪里？来这里干啥？"从恩利恩回答说："我叫从恩利恩，家住人间，人间的人遭洪水已经死光了，我是上天来，向你的姑娘求婚的。"天神说："你一个凡人，到天上来什么事情也干不了，我家的姑娘怎能嫁给你？"从恩利恩答道："我虽是凡人，但我有一双勤劳的手，没有干不了的事情。"天神还是不愿把女儿许配给他，便出了许多难题，好让他死了娶女儿的心。天神要从恩利恩第二天一天砍完九匹山的火山地，这对从恩利恩来说，确实是一件无法办到的事。正当他感到苦恼和为难时，车克亥波姆前来安慰他，叫他第二天放心地去砍火山。到时自会有人来帮助。当夜，车克亥波姆赶磨了九把大刀，并邀请了山上许多动物来帮忙，结果九匹山的火山地一天就砍出来了。从恩利恩高高兴兴地回去向天神禀报："火山地砍好了，请你答应把女儿嫁给我吧！"可是纳日阿普并不同意，并说："这九匹山的火山地是砍出来了，但砍倒的树木还未烧掉，限你一天一夜，把九匹山上砍倒的树全部烧光。"从恩利恩无法完成这个任务，只好请车克亥波姆想办法，她便去请雷公、电母帮忙，一夜之间雷声隆隆，电光闪闪，雷公电母把九匹山砍倒的树木全部烧成灰烬。从恩利恩去回复纳日阿普，并再次提出求婚要求。天神又节外生枝，提出一天之内将九匹山的火山地全部播种完毕。车克亥波姆又暗中帮助从恩利恩完成了播种的活。纳日阿普又要求在庄稼成熟后，一天之内将庄稼全部收割完毕，并保证颗粒无损，才算真有本事，这样从恩利恩才可与车克亥波姆成婚，车克亥波姆又帮助把火山地的庄稼收割了。当从恩利恩请天神来验收时，发现少了三袋苦荞。纳日阿普提出必须找到这三袋苦荞才能谈婚事，从恩利恩没办法，还是由车克亥波姆召集来爱吃苦荞的雀儿，让它将偷吃的苦荞吐出来，召集来爱苦荞虫儿，让它们把偷吃的苦荞吐出来，正好是三袋。从恩利恩如数地交给了纳日阿普。天神感到十分惊异，认为从恩利恩确有本事。为了拒绝这门婚事，他想出了一条加害从恩利恩的毒计，要他陪自己上山去打岩羊。天黑了，他们来到一个岩洞休息。这个岩洞不大，洞口下面是万丈深渊，纳日阿普让从恩利恩睡在洞口，他自己睡在洞里，企图乘他睡熟的时候，使劲一蹬，将其踢下岩去摔死。早已得到车克亥波姆指点的从恩利恩，待天神睡下后，偷偷搬来一个木头墩子放在洞口，上面盖上自己的衣服，便悄悄地下山回家，向车克亥波姆叙述了上山打猎的经过。车克亥波姆听完后，立即对他说："你赶快到岩洞下

面的山谷去，那里有一只被你放在岩洞口的木头墩子击中的岩羊，你背回来向我父亲交差，看他怎么办？”事情正如车克亥波姆所料的那样，半夜时，纳日阿普以为从恩利恩已经睡熟了，恶狠狠地使劲一蹬，将洞口的木头墩子捅出岩洞，正好击在在下面的岩羊。纳日阿普满以为从恩利恩这一回准摔死在岩洞下面了，高兴地又睡了一大觉。等他醒来时，太阳已升起数丈高了，他背上弓箭高高兴兴地回家。刚进家门，看见从恩利恩正守着一只死岩羊等着他，见他回来便说：“我从恩利恩命大福大，山上有我的神灵保佑我，我不会轻易死掉，你还是将女儿许配给我吧！”纳日阿普虽然十分惊异，但还是不愿就此罢休，又提出新的要求：“姑娘的母亲病了，需要老虎奶做药引子，你能挤点虎奶，我就将女儿许配给你作妻子”。从恩利恩十分高兴，不同车克亥波姆商量，便独自一人上山从母狐狸的奶头上挤了几滴奶，又从母野猫身上挤了几滴奶回来向纳日阿普交差。纳日阿普一闻奶味，便知道这里有假，于是他把奶放到小牛、小马、猪崽面前，它们见奶都不开口吃。又放到小鸡面前，小鸡闻到其味害怕得赶紧走开了。结果证明不是虎奶。纳日阿普十分生气，恶狠狠责备从恩利恩说：“如果你没本事弄到虎奶，你休想娶我女儿为妻。”从恩利恩十分羞愧地退了下去，并如实地告诉了车克亥波姆，请她帮助。车克亥波姆要他到山上老虎洞去，趁母虎出外寻食的空隙钻进虎穴，将虎崽杀了，剥掉皮蒙在自己身上，藏在黑暗的角落里，等母虎回洞后，借机悄悄挤下几滴奶。从恩利恩照她的办法去做，果然弄回来几滴虎奶交给纳日阿普，经过验证，确实是真正的虎奶。纳日阿普相信了从恩利恩确实是一个有巨大神力的人，便同意了这门婚事。但提出要交一批金银珠宝作聘礼，这却道到他女儿的反对。车克亥波姆责备他反复无常，出尔反尔，并说自己甘心情愿嫁给从恩利恩，如果父亲再为难，她就跟从恩利恩走后，再也不认这个父亲了。纳日阿普自知理亏，终于成全了他们的心愿，并且陪送了许多金银珠宝、牲畜、粮食。只是没有送给他们圆根，然后派人把他们送回人间。临走时，从恩利恩随手拿走圆根放在怀中情悄地带到人间。

他们先在西藏一个叫“托各尼古”的地方住了一段时期。先后生下了三个儿子。三年后这三个儿子都不会说话，夫妇二人十分着急，只好派狗和蝙蝠上天去找天神纳日阿普，寻求如何使孩子开口说话的办法，谁知天神纳日阿普说狗和蝙蝠地位低下，不仅不告诉它们使孩子开口的办法，反叫人把它俩逐出天宫。于是狗和蝙蝠商量，准备去找天神夫人茨姆求援，但又怕天神知道，所以一个躲在门洞中，一个倒吊在堂屋的屋梁上等待机会。第二天纳日阿普夫妇在堂屋中饭后闲谈，天神夫人茨姆说：“女儿同从恩利恩成亲下凡已有四载，听说都生了三个娃儿，也不回来看看我们……”纳日阿普说：“你不知道，他们下凡时，违反了天规，偷走了圆根种子，我只好加以惩罚，让他们生的孩子都不会讲话。”茨姆听后十分生气的说：“父母违反天规，该惩罚，可我的外孙子并没有违反天规，为什么要让他们一辈子当哑巴呢！何况女儿违反天规，也得允许他们赎罪呀！”纳日阿普说：“只要女儿女婿他们每年正月杀两头牦牛，酿一两罐青稞酒，煮一锅火饭，插上阿根青杠树枝，一根柏树枝，举行祭天仪式，就可以赦免他们的罪行，外孙子也就可以开口讲话了。”狗和蝙蝠听到了这些话，趁天神夫妇离开后，也不再见天神夫人了，

便匆匆地赶回人间，把偷听到的这些一五一十地告诉了从恩利恩夫妇。于是在正月间，从恩利恩夫妻便举行了隆重的祭天仪式，并世代相传，沿袭至今。

祭天之后，从恩利恩夫妻便盼望着他们三个儿子能开口讲话。有一天，他们的马从畜厩中出走了，夫妻俩叫孩子们去寻马。马正在菜园子中吃圆根。大儿子去看后，回来告诉父母说："达惹曲马查，"二儿子看后回来对父母说："公尼阿扣嘎，"三儿子跑回来却说："马把圆根吃了。"三句话的意思都是马在园子里吃圆根。从恩利恩夫妇听后，心里十分高兴。

因为大儿子说的是藏语，成为藏族的祖先，从恩利恩夫妇分给他一些牦牛，让他到高山上去放牧。二儿子讲的是纳西语，成为纳西族的祖先，父母分给他两头黄牛，让他到矮山上去谋生，三儿子讲的是汉语，成了汉族的祖先，因为父母最疼爱小儿子，所以分给他许多金银，让他到最富庶的平坝上去生活。①

[东巴英扎茨里讲述，刘龙初整理：《从恩利恩》，刊1989年四川省民间文学集成办公室编：《中国民间故事集成·木里藏族自治县卷》]

第三节　山神的传说

九龙县夏卡乡的罗热，有一座吓吉里神山，与供坝乡拉仓布的约沙厄神山正遥遥相对……吓吉里是一位勇猛骠悍的山神，他善使抛石器，算得上是所向无敌。约沙厄山神则是一位飒爽英姿的女山神，她不仅箭射得百发百中，而且特别美丽迷人，所以当地藏族给她取了个美妙动听的名字叫"银姬波姆"。

不知为什么原因，他们之间发生了战斗，先是吓吉里用抛石器抛石头攻击约沙厄，但被约沙厄躲开了，约沙厄发了一箭，使吓吉里脑袋开了花成了三块，所以今天吓吉里的山头，是由三个山峰组成。当地一句民谚"吓吉里，波波击里舍打"就是说的这件事，意思是：吓吉里山神变成了三兄弟（三个头）。

吓吉里忍住痛，再抛石头攻击约沙厄，击中了她的腰部，在那里打了一个洞，流出的血装满了这个洞，这就是今天约沙厄神山半山腰的希里海子——红色的湖泊。

因为长期的相互战斗，双方都损失巨大，疲惫不堪。大家在夏卡雪洼地方谈判议和，传说至今那在雪洼瓦沟十坝前的两个山洞，就是当年两个山神谈判议和的地方。由于双方各不相让，谈判时，约沙厄山神把头扭向洪坝方向，所以至今约沙厄山，还是向洪坝方向倾斜着。由于约沙厄是一位美丽的女山神，她倒向洪坝，所以从古直到现在，夏卡乡的姑娘大大不如洪坝乡的姑娘漂亮。

① 我们一共搜集到五个《洪水朝天的故事》，一般都大同小异，所以这里只是选用了一个故事。

[伍呷，《九龙藏族社会的历史考察》，刊西南民族研究会 1985 年编印《雅砻江上游考察报告》]

在我的故乡甘孜县的昔色村，有一个山神与俗人结婚生育的传说。据说，在昔色村有一家名叫仁青曲学的（“曲学”为“缺嘴”之意），这一家历代所生的孩子都是缺嘴。传说这一家的母亲早先无生育，后来有一次她到山上，在山神住地睡了一夜，从此就有了孕，由于这个山的山神，是一个缺嘴山神，所以这个女人后来生出来的孩子，也是一个缺嘴的，自此，当地人都称这家人的孩子是山神的后裔，并说这个山神，经常以亲属关系来保护昔色村的安全。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社 1985 年版《藏族学术讨论会论文集》]

从前有一个叫俄德贡见的老人，为了使藏区百姓解除灾难，让他们过上安居乐业的日子，便派他的八个儿子去帮助他们，七个儿子去了藏北和康巴，老四被派到安多去。

临别时，老人对老四说：“儿呵！这次出远门，任重道远，一定要多多保重。千万记住对头上有辫子的人要有慈父一般的感情；对背上有装饰品的人要有慈母一般的感情；对你同龄的年轻人要有兄弟一般的感情，只有具备这三样，你才是世界上最有力量的人。只有得到安多人民的信任和帮助，你的事业才会成功”，并相约在藏历马年父子在安多相会……

拜别父亲后，小伙子日夜兼程，风餐露宿，翻过九十九座大山，涉过九十九条大河，穿过九十九个大草滩，风尘仆仆，来到了安多。

安多地区由于妖魔作怪，连年受灾……夏日里洪水泛滥，山中猛兽出没无常，坏人伺机残害百姓。妖魔所到之处，鬼哭神嚎，秃鹰低旋，尸骨遍地，惨不忍睹。小伙子牢记阿爸临行嘱托，尊老爱幼，团结民众，用他非凡的智慧和魄力，很快消灭了妖魔，降伏了猛兽，惩办了坏人，从而使安多地区百姓过上安定的日子。受到安多百姓的爱戴和拥护，被推举为安多首领。由于他的业绩感动了天神，还被天神封为护法神，授权由他掌管安多地区的山河浮沉和沧桑之变。

光阴荏苒，不觉已过了十多个春秋，到了藏历马年，父子相会的时间到了。

这一天，风和日暖，万里无云，当由 1500 名骑着降伏的各种猛兽，手执大刀、长矛的人身兽头的骑士组成的队伍，迎接俄德贡见来到黄河源头时。安多各地百姓早已汇聚在宫殿四周迎候。见过大礼。俄德贡见举目望去，一座九层白玉琼楼屹立在面前，水晶的壁墙、金银的屋顶、玉石的台阶、珊瑚的房脊、玛瑙的房梁，雕梁画栋，豪华无比。父子们登上九层宝殿顶端举目远眺，只见涛涛黄河围绕着宫殿自西向东，又折向东北而去，附近的草原上，鲜花盛开，绿草成茵，骏马在尽情驰骋，牛羊在悠闲地吃草，座座帐房顶上升起袅袅的炊烟，空中洋溢着奶香、茶香、酒香……真是一派繁荣幸福的景象。下

得楼来，俄得贡见父子依次就座，略事休息，即来到殿外与百姓相见，众百姓拿出新鲜的糌粑，刚打出来的酥油茶，刚出锅的羊肉，血肠，热气腾腾的煮蕨麻，香喷喷的青稞酒献给俄德贡见父子。这时鼓声大作，歌声四起，年轻的小伙和姑娘跳起“玛多果卓”，歌手们唱起赞美的颂歌。人们尽情地跳、尽情地唱，也唱不尽俄德贡见父子的恩情。

忽然间，雷声大作，云雾四起，白玉琼楼宝殿在云雾中冉冉上升，转眼间一座冰雕玉砌的雪山拔地而起……

为了纪念这位英雄，以黄河为姓的当地百姓，把这座雪山叫“阿尼玛卿”，藏语意思为大玛氏先祖老翁神山。每逢藏历马年，人们怀着无限虔诚的心情，来到这里参加由俄德贡见父子化身组成的“斯巴其合具拉勾”（即开天辟地大神山）的聚会。

[周协邦整理：《阿尼玛卿雪山的传说》，刊果洛州群艺馆编《果洛民间故事选》]

相传很早以前，有一位年轻勇敢的藏族猎人，从康巴来到年保玉什则山下的俄措湖畔定居。一天，他正在湖畔丛林打猎，忽然天昏地暗，乌云翻滚，轰雷闪电，只见空中飞来一只凶恶的黑老雕叼着一条小白蛇，小伙子一见猎物来了，连忙开弓放箭，正中老雕翅膀。老雕丢下小白蛇，负伤而逃，那条得救的小白蛇望着小伙子，感激地点了三下头，然后摇头摆尾地钻入俄措湖中去了。

当天晚上半夜子时，小伙子睡眼朦胧中，看见一个雍容华贵的老妇在侍女陪同下，飘然来到他的小帐房，自称是年保山神的老妻，前来向他道谢，因为他今天救的那条小蛇是山神的独生子，并邀请他到山神府第去，说有要事相求……猎人来到山神宝殿……只见宫殿中央端坐着一位金冠玉带，面目和善的山神，小伙子连忙躬身施礼。山神连忙离座，邀他入座，对他救了神子一事连连致谢。并告诉他：“离此处不远，有一个法力高强的恶魔，一心想霸占年保玉什则这块地方，我虽有许多天兵神将都不是他的敌手，所以恶魔多次到此欺凌，周围万物生灵涂炭，神人不安。我十分欣慕你的武勇，想请你能暗中助我一臂之力，以便消灭那个持强凌弱、横行霸道的恶魔。”

小伙子一听非常气愤，发誓一定要帮助山神消灭这个恶魔。于是山神又告诉他，第二天妖魔就要来此，它的化身是一头雄壮的黑牦牛，到时候山神将化身为一头白牦牛与它在俄措湖上空鏖战，小伙子只要看准黑牦牛发射一支金箭就行了。

第二天，年轻猎人早早起身……悄悄隐身于俄措湖边的山林中，挽弓搭箭，目不转睛地等候恶魔的到来。中午时分，忽然狂风大作，飞沙走石，天昏地暗，只见俄措湖上空，一白一黑两头牦牛腾云驾雾相斗，夹雷带电互撕互咬，搅成一团，分不清孰神孰妖。猎人焦急万分，欲助山神，又无处下手，只能跺脚叹气。

两个牦牛斗了半天，难分胜负，各自散去。天空又恢复了晴朗宁静。

当天夜里，年保山神夫人又来到猎人帐房，告诉他明天她给山神颈上挂一面闪闪发光的宝镜，以便区别神魔，请年轻猎人相机行事，竭力相助。第二天中午，黑白两头牦牛又在俄措湖上恶斗，猎人瞄准那团不戴镜子的黑影，拉满硬弓，射出一支劲弩，只听

见天崩地裂，一声惨叫，那头恶魔从云端掉了下来，死在俄措湖边那个小小鬼湖中。顿时云开雾散，红日高照。

两天后，年保山神亲临年轻猎人帐房致谢，并以女儿相许。临别时，山神叮嘱猎人："明天你到俄措湖边等待，我的三个女儿会先后前来与你相见，你千万不必害怕，她们来时，都是以自己的化身出现。"到时，小伙子洁了身，穿戴整齐来到俄措湖边直等到日色过午，突然一阵闪电雷鸣之后，一条小金龙，从空中腾云驾雾而来，围着小伙子转了三圈，由于年轻猎人无动于衷，便摇头摆尾地钻到俄措湖中去了。又过了一会儿，一阵狂风过处，只见一头狂怒的金狮从山岩上猛冲下来，猎人依然神态淡漠，不予理踩，金狮也自由自在地遁入湖中去了。又过了一刻，一阵香风袭来，山林滴翠，百花点头，一条白色花斑小蛇，从湖东石壁花间草丛飘然下落，直奔俄措湖边，眼见就要进入湖水，猎人壮着胆子，直趋上前紧紧抓住蛇尾，刹时，小白蛇幻化成一位美貌多情、身材苗条的姑娘站在面前。其时，蓝天白云，风和日丽，山泉歌唱，百花吐艳，年保贡什则山中，360个大小湖泊，化成360名仙女前来祝贺……神山中1500条涓涓溪流，也变成1500条彩带，在万里晴空中悠然摆动，山里山外，一派喜气洋洋。当天，年保山神为年轻猎人与三女儿举行了盛大的婚礼。

[凡夫整理：《年保贡什则神山的传说》，刊果洛州群艺馆编印《果洛民间故事选》]

很早以前，天下山神各自雄踞一方，分不出高低贵贱，没有一个统一的首领，显得十分紊乱。山神们聚在一起商量，决定召开一次会议选出首领，排定座次。

于是天下的九万九千九百九十九座神山的山神，都来到喜玛拉雅山山神的住地开会。在会场的中央高高空着一把椅子，大家议定，谁的本领大，谁的法力高，谁就可以登临这把交椅，成为众山之首。正在这时，忽然从东方飞来一位山神，径直走到空着的那把交椅上坐了下来。当众山神纷纷指责这位不速之客太不懂规矩时，只见他不慌不忙地说："既然大家聚在一起讲经论道，排定坐次，那么为什么没有给我留坐位呢？会场只有这把椅子是空着的，那当然是为我安排的了。"众山神见他如此傲慢，十分气愤，纷纷起来与他辩经说法。这位山神从容不迫地同众山神辩了七七四十九天，没有一个山神能难倒他。接着又辩了九九八十一天，他更把众山神驳得哑口无言。大家不得不折服他的法力深厚，公推他坐这把交椅。当他起身摘帽向众山神致意时，大家才发现他竟是毫发不生的秃头，闪着熠熠的光彩，众山神不约而同地呼喊出来："木尔多！木尔多！"（藏语木尔多即秃顶之意）

当木尔多山神夺得众山神的头把交椅，回到东方后，有一位从西方赶会来迟的夺尔基山神不服气，跟踪追到木尔多山，要与木尔多山神比个高低。木尔多山神同意了，并让夺尔基山神先动手。夺尔基山神挥刀直砍木尔多山神，木尔多山神根本不还手，夺尔基山神每砍一刀，木尔多山神就朝山顶跳一步，夺尔基山神一共砍了一百零八刀，木尔多山神就跃了一百零八次。至今木尔多山神从山脚到山顶还留有一百零八级砍出的梯级，

供人们攀登。当夺尔基山神砍完一百零八刀时，木尔多山神说："现在该轮到我了。"话未说完，"嗖"的一箭就射掉了夺尔基的帽子。夺尔基山神大惊失色，赶忙低头向木尔多山神认输。从此，在木尔多山的西北面多了一座好像正在向木尔多山俯首称臣的山峰，名字叫夺尔基山。在夺尔基山的旁边，有一状如毡帽的小山包，当地人叫它"染"，意即帽子。

[侯光、蒋永志：《嘉绒藏区的信仰民俗》，刊1990年第3期《巴蜀风》]

古时候，在川藏高原上住着老龙夫妇和他们的九个龙子。龙子中，八个哥哥都生性怯懦，唯有老九英俊善良，智勇双全，很得老龙夫妇宠爱。

龙子们都成年后的一个春天，大地遇到了千载难逢的干旱，百姓们祈求老龙降雨，老龙应允了，并立即传令要他的龙子们到昆仑山中去给百姓引来雨水。

大龙子第一个被派出去。他正埋头向前赶路，突然被一个白胡子老头拦住："孩子，你到哪里去呀？"大龙子说明了原因，老人摆头劝道："去不得，孩子。到昆仑山要经过火焰山，飞鸟也要被化为青烟。我看你不如趁早回头，另找一条生路吧！"说完，便隐身不见了。大龙子想：去吧，将要粉身碎骨；不去吧，回去又怎样对父亲交待呢？还不如照白胡子老人说的，自找一条生路为好，便溜走了。

时间一天天过去，老龙在家里老等，仍不见大龙子回来，只好又命二龙子前去。谁知过了许多日子，也不见回来，接着又先后派三、四、五、六、七、八龙子前去。结果和他们的大哥、二哥一样永无消息。老龙没法，只得把最后一个儿子派去。临行前，老龙夫妇再三叮嘱九龙子：不论多么困难，一定要引回雨水，不然就不要再回来。

九龙子翻山越岭，来到冈底斯山脚下。这时，白胡子老人又出现了，老人说："孩子呀，你八个哥哥都没有去闯火焰山，另寻生路去了，你为什么一定要冒这个危险呢？"九龙子回答说："为了百姓能安居乐业，我什么都不怕！"说完就要继续赶路。老人见他如此坚决，便再也没有阻拦，让他过去了。

九龙子告别了白胡子老人，克服了重重困难，终于过了火焰山，来到昆仑山前，引回了雨水。在他引水回家走过的地方，出现了两条波浪滚滚的大河。这就是现在的金沙江和雅砻江。天上也同时下起雨来。于是大地复苏，庄稼又获得生机。

百姓们十分感激九龙子，在九龙子年老死后，便把他葬在一座秀丽的山上，给这座山取名九龙山。直到今天，每逢久旱不雨，只要人们看到九龙山上云雾笼罩，就知道要下雨。据说，这就是九龙子引回来的雨水。

[李波搜集整理：《九龙山的传说》，刊中央民族学院出版社1986年版《中国少数民族风物传说选》]

第四节 神湖的传说

位于喜玛拉雅山北麓的羊卓雍湖，原来仅是一个泉眼，周围是一片水草茂盛的草原。有一户富裕人家的佣人达娃每天都到泉眼来背水，肚子饿了喝上几口泉水就饱了，整天劳动疲乏的身子也一下就恢复过来。

一天，他来到泉边捧起泉水刚要喝，发现捧在手中的水里有一条小红鱼，他连忙把小红鱼放回泉眼里，小红鱼在泉水中向他摆了三下头，才游到水下去了。

第二天达娃又去背水，刚放下水桶，便有一股清凉的泉水从泉眼中向他嘴里飞来，他一惊，张嘴便接，觉得那水比奶还香甜，于是他便不停地喝了个够。喝后，他感到浑身发热，身上的骨节也咔嚓地响，顿时力气倍增，他背起水桶，就好像比拿一团羊毛还轻。当他正在纳闷时，眼前突然一亮，只觉泉边立着一个美丽的姑娘，正用红手帕捂着嘴向他微笑。达娃惊了一下，转身想走，姑娘挡住了他的去路："达娃，你一个人给富人干活，怪可怜的，不想过自由的生活吗？"

达娃见她说话和气，便答道："怎么不想，可是我欠了主人的债，只好终身给主人当奴顶债……你是谁？问我这些干什么？"

"我就是你放的那条小红鱼，我一定要报答你。"接着姑娘又问他欠了主人多少债？达娃说是十只羊，是阿妈病死前借来治病的。"

"这好办"，姑娘从耳朵上取下一个松耳石耳环给达娃："拿去顶债吧，主人的婆娘会喜欢的。"

达娃正迟疑着不敢去接，谁知那姑娘把耳环放到他手里后，说了一句："明早我等你。"便倏忽不见了。

富人的婆娘一见那发着绿光的松耳石耳环，高兴得不得了，她连忙拿来戴在耳朵上，一下就觉得自己漂亮了十倍。富人问达娃这耳环是从哪儿弄的，达娃如实地说了出来。富人和他婆娘咬了一阵耳朵后说："你的债可以算顶完了，不过，你得领我们去见见那个美女。"达娃不知这是富人的诡计，便应允了。

夜里，富人两口子一夜不眠，商量着如何才能捉住这个美女，富人是为了想霸占美女，他的婆娘则想能抢到更多的宝贝。

第二天，天还未亮，富人两口子一下就把达娃叫起来到泉边等着。果然，天才濛濛亮，只见一阵闪光，姑娘就出现在他们面前。富人两口子就爬在地上跪着，口里喊着仙女奶奶。那姑娘理都不理睬，只笑盈盈地迎接达娃，并亲昵地在达娃耳边说几句什么。达娃立即理直气壮地说："老爷，我欠你的债还清了，我们要走了。"

富人像是当头挨了一棒，本想翻脸，见美女在旁又忍住了，只皮笑肉不笑地说："好！好！好！不过你得把水桶给我送回家去。"

达娃不知这是富人的坏点子，当他蹲下去背水桶时，富人阿口子趁他不防，便一齐

动手把他推到了泉眼里。转过身来两口子便给美女跪下，富人说："你喜欢这穷小子干嘛？跟我去享福吧！"他婆娘也在一旁帮腔："只要你把佩戴的那些宝贝分给我一点，你可以当大老婆，我愿当小老婆。"

姑娘擦干了泪水，愤怒地说："哼！你们想得倒美，就让你们这样哇哇哇地叫一辈子吧！"说完，她把红手帕一挥，富人和他的婆娘立即变成两只白乌鸦，哇哇哇地叫着飞走了。据说，从那以后高原上才有了乌鸦。

姑娘又把手帕一挥，愤怒的泉水咆哮着从泉眼中冲了出来，一直冒了100天，变成了一座大湖，就是现在的羊卓雍湖。

[单超收集整理：《羊卓雍湖》，刊中央民族出版社1986年版《中国少数民族风物传说选》]

远古时代，一对在巴颜喀拉山生活得无忧无虑的巨人兄弟，无意中看见羊羔跪在母羊前咂奶；幼雏在树上啾啾地等着母鸟喂食。一种说不出的渴望情绪突然涌上心头："为什么我们没有母亲呢？"

他们去问巴颜喀拉山神爷爷，得到的回答是："你们是有母亲的，在你们断奶后，她就到东方去了。她说过，等你们长大了再去找她，现在你们已经长大，可以去了。"

于是巨人兄弟便束装起程。他们走呵走呵，来到一片沙漠，能做口粮的野物没有了，能润润喉咙的小溪也看不见了。几天之后，食量大的哥哥先倒在地上，弟弟抚着他呼唤，他脸色灰白，连声也应不出来，弟弟把他扶起，由于身体虚弱，也一阵晕眩栽倒在地上。

这时，一群牧民赶着牛羊经过这里，发现就像两座山峦横卧在这儿的巨人兄弟，他们指着哥哥说："这个扎陵快不行了，"① 又有人指着弟弟说："这个鄂陵也危险啦。"② 于是牧民们杀了牛羊，扛进巨人的口中；把皮口袋里的水，灌进巨人嘴中。不一会儿，巨人兄弟就从昏迷中醒过来了。

"扎陵、鄂陵，扎陵、鄂陵……"牧民们见他俩苏醒过来，高兴得围着欢呼。

从此巨人兄弟就有了名字，哥哥叫扎陵，弟弟叫鄂陵。

扎陵和鄂陵兄弟告别牧人后又上了路。这天他们来到了黄土高原，发现有一条黄色的大河，河水奔腾着向东北流去。在河的两岸有无垠的苗野和耕作的人们，黄一片，绿一片，又是花果、又是粮菜，真像一座大花园。巨人兄弟擦干了汗水，就蹲下身子伏在大河边喝水。这水是那么地香甜，就像乳汁一样，这水又是那么滔滔不已，他们这辈子还是头一次喝了个痛快。

喝足了香甜的大河水，巨人兄弟在河边躺了下来，想休息一阵再继续前进。

睡梦中，一个高大的中年妇人来到他们俩身边，那妇人着一身黄袍，庄重而慈祥，他亲切地呼唤着他俩。

① 藏语中的"扎"是灰白之意。"陵"是大的意思，合译应该是"灰色大汉"或"脸色发灰的大汉"。

② 藏语中的"鄂"有青色之意，与前注一样，鄂陵指青色大汉或脸色发青的大汉。

“你是谁?”扎陵和鄂陵都十分惊愕。

“我是你们日夜思念的阿妈。”

一听见是母亲，兄弟二人忙跪下抱住母亲的双膝，哭着叙述兄弟俩一路寻母的艰辛，并不断地呼喊着：“阿妈，我们找得你好苦呵！你为什么扔下我们不管?”

“我不是不管，我得把主要精力用来照顾他们呵!”母亲为兄弟俩擦干眼泪，指着大河两岸田野上耕作的人们说：“你们想想，为什么他们能在这地方生活?为什么这里的土地能这样肥沃?”

“那是有这条黄色的河。”扎陵抢着回答，因为他曾差点被干渴送了命，所以对水的需要特别敏感。

“那你们说说，妈妈到底是谁呵!”

“难道您就是……这条黄河?!”聪明的兄弟俩猜中了事情的原委：“怪不得我们刚才喝的水是那么香甜，原来我们喝的是妈妈的乳汁呵!”

“我的乳汁不光哺育了你们”，母亲高兴的说：“我还要哺育这里千千万万的人们。”

“妈妈，你真伟大!难怪巴颜喀拉山神爷那么尊敬你。让我们留下来和你在一起吧!”兄弟俩恳求着。“不，孩子们，你们应该回到原来居住的地方去。”兄弟俩正想拒绝，妈妈又说道：“你们难道忘记了那些救活你们的牧羊人了吗?你们应该回去帮助他们。”

兄弟俩攥着母亲的手，还想恳求让他们留下，谁知母亲挣脱了他们的手，飘然远去。

……兄弟俩同时醒来，两眼饱含着眼泪，嘴里还喃喃地喊着：“妈妈。”

扎陵和鄂陵再也没有迟疑，决定沿着来时的路回去了。由于喝足了母亲的乳汁，他们力气更足，步履更快，只花了喝一碗酥油茶的时间，就回到了巴颜喀拉山神爷居住的地方。

生活在沙漠中的牧人，听说巨人兄弟回来了，都纷纷跑来看望。但他们没有能找到兄弟俩，看见的只是阿个很大的海子。一个海子水灰白，一个海子水碧清。阿个海子与玛曲（黄河）相连，好像是母亲挽着两个儿子……

[陈世濂搜集整理：《扎陵和鄂陵》，刊果洛州群众艺术馆 1985 年编印《果洛民间故事选》]

名叫玛曲的黄河与名叫嘎曲的白河，原本是雪山母亲的两个孪生女儿，俩姊妹都长得十分俊俏。成年后，便辞别母亲，外出去走自己的路，并相约在某地重逢。妹妹嘎曲因为体质瘦弱，翻山越岭艰辛，没有能按时赶到那个再相会的地方，姐姐玛曲先到，没有能看见妹妹，思念之极，洒下了无数颗伤心的眼泪，姐姐到处找妹妹，走一路洒一处泪，于是辽阔的草地就盛满了泪水。

泪水浸泡草地，日久天长，变成大大小小的海子，变成了鼓着泡沫的沼泽。

[方赫：《拯救草原的人》，刊 1991 年 3 月 31 日《四川政协报》]

在阿里的玛法木错湖被称为“神湖”，据说是因为大神“湿婆和他的妻子乌玛神女在此洗澡，所以它的水是绿色的，味清甘。可兰嘎错就不一样，不仅水是黑绿色的，而且味道也苦涩，被人称为“鬼湖”。这中间有个原因，也与神湖玛木错有联系。

一天，乌玛神女在神湖中洗澡，有一个九头妖魔也来到湖中凑热闹。这九头妖魔十分丑陋污浊，神女不愿与他共浴，劝他不走，哄他不去，又不愿与他争执，反弄得自己不快。便想出一条两全齐美之计。在神湖中分出一点水来让他在一旁去洗。于是，她用指头一指，一条水沟自然而生，那股水一个劲地往西流去，在不远的一个低洼处汇成一个湖泊，让九头妖魔到那里去洗。九头妖魔本是逢场作戏，很想拒绝，但又怕真正惹恼了乌玛神女，大神湿婆怪罪起来自己吃不了兜着走，也就乖乖地到一旁去洗澡去了。那个比玛法木错湖小得多的兰嘎错，因为妖魔一身太脏，把湖水也弄得发黑了。

[阎振中搜集整理：《河流、湖泊、温泉的传说》，刊西藏人民出版社1987年版《西藏民间故事》第3集]

从前墨竹工卡县德忠山沟里住着一个山鬼，他经常用魔法呼风唤雨，兴妖作怪，用冰雹摧毁庄稼、用雪灾糟蹋牲畜，还常常掠走青年妇女，弄得德忠沟民不聊生，后来阿姆吉女神来到这里，她决心为民除害，降伏山鬼。

山鬼藏在云雾之中，用闪电和冰雹向女神打来，女神借用阳光的金箭还击。山鬼眼看在天上不是女神对手，便在德忠山沟摆下战场，他青面獠牙，大吼一声整个山沟都惊雷滚动，阿姆吉沉着冷静，用德忠河变成的一条绳子将山鬼牢牢捆住，用宝剑砍下他的头，顺手一甩，扔到了对面的山上，然后又把他的上身砍下来扔到了河里。

至今，当人们走进德忠沟，还能看到两股小小的泉水倒挂在对面山上，据说那是女神砍下山鬼的头颅还在不停地流着鼻涕；走进德忠山沟不远，还能看到一块巨石，其形状像人的胸膛，有心、肺的花纹图案，那就是山鬼被女神砍下的上半身。石上长满了红石的苔藓，水流上去，再冲下来就变成红色，这里的人们说，那是山鬼身上流下的鲜血……

[阎振中搜集：《德忠沟的女神和山鬼》，刊西藏人民出版社1987年版《西藏民间故事》第3集]

第五节　白石的传说

炉霍农区群众，在新建房之房顶四角，要各安放一个白石头。这是为什么呢？据说在很早以前，炉霍境内是古代游牧部落人生活的地方。古游牧人除养殖牛羊外，还要打猎，那时还没有打猎的武器，游牧人出去打猎就用石头袭击野兽，但有时候就地不能找到石头，于是人们在打猎时，就要随身携带一些石头，随身所携带的石头颜色不一样，掷

出去不显目，一时又不易找回，并容易打碎。后来人们在实践中发现白石头质硬又显目，掷出去后又能看得到，于是就把白石头作为打猎的武器使用。由于长期使用白石头打猎，游牧人就把白石头作自己生命中至高无上的“天神”，供在自己的房顶上，以象征吉祥。

[扎西朗甲：《房顶为啥放白石头？》，刊1986年6月28日《甘孜报》]

第六章　藏族原始宗教的演变

第一节　关于崇拜

一、从山神到年神

有的同志认为："年神就是山神，还有什么山神性呢？"其实当我们仔细考察年神的发展脉络和具体作用，就可以发现稍后起的年神当其增强了善的山神性质，较前期的年神大不相同。诚然，我们讨论年神的山神性同年神的精怪性，是在年神这个具体概念下进行的，是对一问题的不同侧面，不同角度的分析。并不是割裂概念，另立名目。

在藏区，无论是农区还是山区，遍见的是"拉资"，其意为山头，也称"俄博"（蒙古语）。形式很多，有石块垒起来的，也有用嘛呢箭杆插成的，其上有经幡，三色、五色彩线，布条、哈达、白羊毛等吉神祛邪饰物。与"拉资"有关的活动很多，统面言之，可以称为"祭拉资"或"祭俄博"。有些地区有具体的时间，如正月初一、七月十五等，有些地方没有具体的时间，因为具体的山神有具体的地点，因面居住在这座山附近的百姓们，就自然把它奉为部落的保护神，它便减少了那种精怪的凶狠残酷……

（在祭拉资中）还有一种放箭杆的仪式……在（拉资中）插上无数用红黑色染成的箭杆，有短有长，有大有小，在这些箭杆中间立一粗高的杆子，上面垂下经幡……这是山神所用的箭，人们说山神是需要箭的，他要守卫土地，就需要武器。有些"拉资"中还插有部落的信民们奉献的真刀、真箭，甚至后期的火炮、土炮等。添箭杆的时间，一般是节日，杆放单数，三、五、七、九、十一、十三。不放白杆儿，一定要涂上颜色，以九节长箭为贵，有些是染成九节，有些是做成九节，缠上羊毛后放在里面。

箭一插进"拉资"中，就成了神物，很少有人再去动它，动它就意味着亵渎神灵，我在甘、青藏区看见到不少至少有两三百年历史的这种"拉资"。一些地区，部落里的大事便在这"拉资"下商量，在"拉资"下信誓明志；要举行赛马会等大活动，还要在"拉资"下煨桑，以求山神保佑。

当佛教传人藏境后，这个古老的习俗，也受到侵染。现在在"拉资"中间的箭杆上，挂着的是佛教的经文，有些小的箭杆上也飘扬着"八字真言"。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

年神是一种在山岭沟谷中游荡、在石缝、森林中安家的神……年神所附身的多是人世间的死物。他很容易为人类所触犯，从而降下灾难。年神有年病，诸如鼠疫等。

据《敦煌本叶蕃历史文书》记载，雅拉香波便是一尊年神：

前年早于去年。
冈底斯雪山脚下。
麋鹿野马在游荡，
游荡到香波拉山前。
如今再来观赏，
在香波年神跟前，
麋鹿野马如果狂妄，
冈底斯雪山把你吞没。

又：

在众多树木之中，以松树最为高大，在大江大河之中，以雅鲁藏布江碧水最为流长，而雅拉香波（神山）乃最高之神也。

——从中可以看到，年神在藏族先民心中的崇高位置，也可以发现年神与山神的血肉关系。许许多多的情况下，年神、山神、土主是混淆的。

按照年神的分类，可以分为黑年神和白年神两大类，这种化分显然是后期的社会需要，将居于天者称为白，居于地者称为黑，于是便有了日、月、星、云、虹等白年神和山、崖岩、林、海、水等黑年神。其实，据笔者对藏区生活的切身感受，年神对人的态度、作用，也是多方面的。

由于藏区多山多水，故而神灵鬼怪比比皆是，稍不如意，就会降下灾难，因此到一山一水，尤其是山口和水头，更要谨慎小心，一不能高声喧哗，二不能随便吐唾沫，擤鼻涕，拉屎撒尿，都得有所选择，否则就会得病。一些深谷沉涧，崇山峻岭，同样有危险。年神这种形象，会使人精神紧张，心情压抑，有时夜间走路，真有些诚惶诚恐的感觉。我曾这样听说过，有走路随便擤鼻涕歪了脖子的，在山口撒尿，阴茎肿胀如大腿粗的；年神走过，遇着森林，树木就会一溜枯死，遇草则草一溜枯死，遇石则石上留下烧成褐色的印迹。总之年神是十分可怕凶恶的。故而藏区将一些残忍无情的人称“年”人，将那些经常死人的地方称“年”地。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

住在地上的有宁神，是保护大山或保护地方的神祇。藏文作悉达，译作年神、本主神，或译当方神。这类神有地区性，每一民族和部落皆各有自己所供奉的山神或地方神，各主宰着一定的领域。如霍尔的大山神为甲拉当巴谷直（《霍尔篇》上第 9 页）；松巴的大山神吉玛拉赞（《松林篇》第 10 页）；米努的大山神查索孜古（《米努篇》第 122 页）；门巴人的大山神濯沃格迥（《门林篇》第 93 页）。这些都是地方神，代表着一个氏族或部落的区域。霍尔为祭玛卿邦日神山在山上立俄博祭祀山神，林国认为玛卿邦日神

山是他们的山神，霍尔祭玛卿邦日神山是对他们区域的侵犯，故引起了一场纠纷（《霍尔篇》上第199、202页）。

大宁神格卓宁布。格卓山是林国的主要的一条山脉名，山的山神林国认为是他们的祖宗神。《格萨尔史诗》说格卓山的宁神是格萨尔的族父，称宁钦阿布格卓或宁钦古拉格卓。

其他宁神，如青海果格的玛卿邦日山，藏北的念青唐古拉山，后藏的雅拉香波山，门域西部的麦拉噶俊山，这些山均是大宁神，此外小的宁神则不计其数。

宁神多住在地上、山谷、森林和冰川之间。大宁神格卓有时住在半空中的风刃世界里（《兑杜篇》第62页）。宁神喜掷骰子，故称游戏神（《赛马篇》第93页），神身色黄，着黄盔甲、骑黄马（《赛马篇》第205页）。小宁神如住在地上称萨宁，住水中的称曲宁，住树林的称辛宁，住石中的称多宁。

［刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室编印《格萨尔论文选集》］

“年病”又称“瘟疫”，是几千年来威胁着藏族人民生命安全的传染病之一。敦煌藏文文献记载，吐蕃时代几乎每隔七八年有一次大的瘟疫流行，每次都造成人畜大量死亡……所以“年”总是代表着一种可怕的凶恶的象征。与“年”字有关的词汇都表示一种不好的残暴内容，如“年”本身就代表着瘟疫之意。“年病”意味着与山神有关的恶病，不治之症。“年者”意味着最残暴的人，无人敢动。“年地”意味着世界上最凶险之地——一般指年神经常游荡的高山峡谷。

［格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》］

藏语中“年”是指羱羊，一种似羊的野性。新唐书中所谓“事羱羝为大神”，大概就是指对这种动物的图腾崇拜。“羝”表示公羊，“大神”者，表示其崇高之地位……

随着古代藏族社会由畜牧业向农业的过渡，对年神逐渐由图腾崇拜，转向自然崇拜。藏族人民对祖先的精灵和神灵赋予了自然现象的某些特征，如天神、光明、山神等。由于农业的出现促进了藏族社会的向前发展，所以宗教改变了，图腾崇拜也渐渐地变成了自然崇拜，出现了山神为年神的情况。本教徒认为山神之所以成为年神，是因为山是年神附着之地。本教认为，年神的根基虽然在空中和光明之处，但其主要活动场所在高山峡谷之中，也有的资料说在所有的树上和岩石上。按我们所接触的本教徒，都说山神就是年神，年是山神的古老称谓。

位于西藏北部的著名山神——年清唐拉，被认为是早期本教的大年神，故取名“年清”。“清”在藏语中系“大”之意。“年清唐拉”若直译其义，则是“大年光明”之神。

［格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》］

（雅拉香波）山神是一头白牦牛，并且可以自由变化，这其中隐含了原始人对山神的认识。从（《鬼神遗教》）中记述的山神法力，可以看出人们对山神的敬畏程度……（后来）山神的形态发生了变化，由白牦牛转化为白人，白牦牛仅成了山神的化身。雅拉香波山神成为一位身体白如海螺，穿着白色衣服的白人神，双手各执一把带有五色丝旗的短矛和一把水晶箭，与山神的人形化相适应，山神有了妻子、儿女。山神的妻子叫朗勉托吉普玉，是天界女神的首领，一身淡红色，右手执闪电，左手握冰雹、骑着闪电飞行。

[谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，刊1988年第4期《西藏研究》]

古代藏族除了崇拜天、地、山、川、日、月、星辰之外，还普遍崇拜“年”神，认为这种神栖息在树林和岩石中，它平时在山上和山谷中游荡，不能冲犯，否则就会招来如鼠疫这样大规模死亡的疾病。由于“年”神也附在山上，因此又和山神有密切的关系，许多山脉都被认为附有“年”神。例如念青唐古拉山就被认为是“大年神”。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1988年版《藏族史论文集》]

二、山崇拜与石崇拜的相互影响

至今广大的嘉绒藏区，白石崇拜的风俗极盛。举凡房顶四角、拜神之地、窗台、墙上、地上所供之白石，皆随处可见。

嘉绒语称白石为“扎给尔”或“迷阿纳·扎给尔”，“迷阿纳”有“地中”之义。

操“尔龚语”即道孚语之戎巴，如革什扎、丹东、巴旺三大土司之民俗白石为“惹不初”，亦有土地神之义。

操“什大巴”语之嘉戎，如草登九部落等称白石为“依乃”。操“茶卜”语之嘉绒，如大藏、沙亦等部称白石为“尕比”，皆以其为地神。

嘉绒诸部对白石的称谓，虽因语言各别，但对白石的崇敬，并以其为土地神则同一。且崇拜白石的区域，远远超出嘉绒十八土司所属……每户嘉绒人的土地中，都要供三块大的白石，旁边还要放众多的小块白石，有的则将白石在地中叠成塔形，上面再供三块大白石。每年藏历九月，各家请巫师“纳巴”。在地中白石周围念经一次，并插上几枝树条，以象征山神土地爷之箭。白石成塔形供入土中，即是土地神，也是“祖”（其金文为“  ”字），其旁插木，当是最早的“社”（“  ”）。

每户石室的房屋顶平台上是敬神烧烟烟的地方，用一陶罐或以石砌成，上面也要供一块大白石及一些小白石，插几枝树枝。讲究一些的人，还要把树枝做成巨大的箭形或三叉形。屋顶的四角，也要各供一块大白石，在门上、墙上、窗上……凡是建筑物的上方和表面，只要能供白石之处，每当“春祈”、“秋祭”或年节祭祖时，嘉绒人都要虔诚

地祭祀白石。

[邓廷良：《嘉绒族源初探》，刊1986年第1期《西南民族学院学报》]

嘉绒藏族供奉白石，也是自然崇拜迹象之一，他们把白石头供在屋顶上……并称白石为“扎给尔”，意即“大地之神”。每户人家的地中央，都要供奉三块较大的白石头，周围还要堆放一些小白石头，这些小白石头是年年逐渐堆多的。每到犁地、播种和收获季节，土地的主人经过这三块大白石头时，都要虔诚地投放一块小白石头。每年藏历九月还要在大白石头中央插几枝树条，代表大地之神的箭，用以驱逐危害庄稼的恶鬼。

嘉绒藏族的房屋，房顶四角都修成高出周围石墙的夹角，尖角顶上都立着白石，有的还要修一个可以“煨桑”的方形或圆形的孔洞，插上削制成箭状的木头“武器”……在大门顶上之门框上部露出的约5寸宽的平台，专门作供放白石之用。新房修好后，主人随时往房顶四角、大门顶的平台以及窗台加放白石。年代越久，白石越多。有的房顶四角放不下白石了，就放在周围的墙头上。以致有的寨子房顶呈现出醒目的一圈白色。在房顶、门窗放置白石，是避邪驱魔。嘉绒人认为这些地方有了白石，晚上魔鬼就不敢进屋。

[侯光、蒋永志：《嘉绒藏区的信仰民俗》，刊1990年第3期《巴蜀风》]

嘉绒藏人崇拜白石源远流长，早在原始本教在青藏高原盛行时期，由于生产力十分低下，土地生产的粮食丰收与否，直接关系着人们的生存，人们相信大自然中发生的一切现象，都无不与无所不在的神灵有关才信奉天地之神，他们在地中央放上洁白的石头，代表大地之神，称为“阿妈色朵”，意即金石头妈妈。秋收季节，为了感谢天地之神的恩赐，要举行隆重的仪式，由村寨里德高望重的长者率领，抬着新酿的青稞酒在地里祭祀……然后用精致的五彩藏毯包好白石，迎回家供奉，才开始收割庄稼。同时人们穿戴新装，到已经犁过的土地上选一块又大又平的最好耕地，在地中央重新立一块长白石条，这块石头称为“尕不子”或“茸拉”，意思就是“守地之神”。由本地村寨中具有丰富的农业生产经验，又有口才的年长者亲自来这块地里边撒种子，边念祝祷词，还要作出各种祈祷动作。目的是为了请求神灵保佑这方土地来年风调雨顺，不让野兽和病虫危害庄稼，赐给一个丰收年。

[侯光、蒋永志：《嘉绒藏区的信仰民俗》，刊1990年第3期《巴蜀风》]

道孚县扎巴区和雅江县扎麦区的扎巴人（即扎巴藏人，自称“博子”，他称“扎巴”）中盛行喇嘛教，主要为黄教和黑教。但扎巴藏人的房顶四角均供有白石神，甚至修建房屋还在砌墙时，往往在墙壁中间砌一圈寓有某种宗教意义的白石，这种房屋矗立在高山

之上，远远望去，瞩目壮观。

[钱安靖：1986年8月《道孚县扎马区、雅江县扎麦区扎巴人的宗教习俗调查》]

四川省甘孜藏族自治州康定县沙德区和管官以西地区木雅人的宗教信仰是喇嘛教的黄教和红教……但木雅人也信仰原始宗教，崇拜山、水、树、岩等神，尤以崇拜白石最为引人注目。

一进入木雅地区，但见家家户户房顶皆供白石，在阳光照射下颇为耀眼壮观。木雅人房顶上垒有两个白石堆。此外，房顶还砌两个小石碉，一个用来插麻吕旗（象征喇嘛教的神）；另一个用来敬原始宗教诸神烧柏香烟用的。房顶的四角也放白石，每逢节日在房顶插红、黄、蓝、白色旗幡。木雅人认为在房顶放白石、可保家中清洁平安，吉祥如意。每年春节时，房顶的白石要更新一次。

[钱安靖：1986年8月《康定县沙德区木雅人的宗教习俗调查》]

泸定区岚安乡贵琼藏人（主要分布在四川省甘孜州康定县鱼通区、金汤区以及大渡河沿岸一带，自称“贵琼”或“瓦通”），把石头作为神灵崇拜，白石神供于房顶，在白石旁插麻吕旗，附近放一香炉，用以燃烧檀香或柏香。

[钱安靖：1986年《贵琼藏族宗教习俗调查》]

越西县保安乡平原和凤凰大队的“尔苏”藏人（分布于石棉、汉源、越西、甘洛、冕宁、木里、九龙等县，自称“尔苏”，意为白人）在修房砌墙时，将大门旁的墙留一个方形洞用以供奉石头神。尔苏语称其为“足”。这种作为神灵供奉的石头，不一定非白石不可，但必须是从山上或河坝中拣来的干净石头，形如塔状。石头神的作用……一是外面魔鬼临门，由它阻挡；二是神灵和客人来了，由它接待。每年藏历二月和八月举行宗教祭祀活动时，要杀羊、杀鸡把血淋于其上，还得扯几匹鸡毛粘上。

[钱安靖：1986年《越西县保安乡“尔苏”藏人宗教习俗调查》]

石棉县蟹螺乡尔苏藏族以石头代表家庭祖先，供于住房墙洞内。在村寨附近山上神林中安放先辈灵牌石处，还安置一大石于神树之下，以代表整个家族甚至部族祖先，每年藏历的八月十二日到十四日上山献祭，在大石上淋酒，抹糌粑面，并在先辈灵牌石上燃瓦板签子，称为“烧膊子”。

[钱安靖：1986年《石棉县蟹螺乡江坝大队尔苏藏族宗教习俗调查》]

1981年冬，我在石棉县蟹螺公社猛克大队调查木雅语，正值他们过“祭祖节”，他们

不仅在房顶供奉白石，而且每家都保留了白石，供奉期间每早起床后，都要焚香顶礼膜拜。这种习俗在普米地区也曾见过，在岷江上游的墓葬中，发现有用白石作殉葬品的。有关这方面的情况，尚待进一步发掘。

[孙宏开：《试论“邛笼”文化与羌语支语言》，刊1986年第2期《民族研究》]

冕宁县坝区的藏族自称“多须”……“多须”人盛行白石崇拜，他们每家都供着一个白石头。这个白石头为椭圆形，外表光华白洁，须从涨过大水的河滩上拣来。有的供在正堂的神龛上，有时是在大门的左墙上挖一个洞，供于洞中。除了在家中供奉白石之外，还在所谓“菩萨山”供奉白石，那里的森林是严禁砍伐的，禽兽也不能捕猎。逢年过节，要对白石进行祭献。

[何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

我们敬“山菩萨”，山菩萨我们喊“西委”，山菩萨以石为表示，黑石白石不分，我们称“鲁”，有的称“觉”。一个牛子（石块），周围插上几支竹枝，这就是山菩萨了。我们做“帛”。敬山神时都要请山菩萨，只要是山，我们“拔孜”[①] 都请，万年雪山是有名字的。房子上面敬的山神，你是看见了，你说拉姑萨地方的大鼓和尚[②] 也敬山菩萨。不过各有各的说法，三座山他们喊“汪确母”；男山叫“将莫”，女山叫“将姆”。我们则只敬一个，就是“鲁”。有些人家房上放块白石，也叫“鲁”。向山神许愿，是为了镇邪。我们“拔孜”做法事，除请山神菩萨外，也敬“拉卡木”（天菩萨）敬“夏热觉”（地菩萨）。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》（打印件）中所记拉乌堡子巫师阿几·火扎的谈话]

白石即当地人称的白色的牛子，如果依拔孜的解释：白石是“石八觉”的化身。“觉”是至高无上的，我们的一切都是从“石八觉”来的，也是“觉”赐与的。我们在冕宁县泸宁区的庙顶、拉姑萨、拉乌、接兴等处发现藏族房子上、大门的门额之上都放有白石，更多的是坟头前端的正中立一白石为饰。帕打堡地方，他们说过去在老房子上也有。我访问了几位老年人，他们并未像拔孜那样说出深奥的道理，是根据他们的老人告诉他们的，又加上他们一生对这类事情的体会，说出他们自出心裁的独自见解。

1. “石八觉”分了天地，有了人烟，人是从“石八觉”那里来的，所以人死了，也要回到那里去。在坟头上立一块白石，就是表示这个意思。

2. 人死了，天葬喂雕，雕吃了祖先，屙的粪落在白石山岩上，这是祖先的寄托，所

① 拔孜，是四川冕宁藏区的一种巫师名称，因其使用法器为一种单面小鼓，当地人又称其为小鼓和尚。

② 即藏传佛教寺院之喇嘛，因其使用法器中有大鼓，故当地人称其为大鼓和尚。以兹与巫师“拔孜”区别。

以我们要敬白石。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》(打印件)，西南民族学院民研所1982年编印]

在拉乌堡子旁边，靠山的古树林子里，在一株大树的树脚下，有一堆用石头垒起的圆凸，石头是自然之石，随手就近拣来，青石白石都有，高约一米，宽约两米。在这堆石头中有一圆柱形的长石高出石堆，指向堡子。这就是当地藏族所指的“石布母”。哪家人有什么需要祈求，就来向它许愿，即使无求子它，也要来烧香（柏香树劈成的木片），敬个鸡蛋。“石布母”的任务是保佑全寨人畜平安。

在庙顶的山梁子上也有叫“石布哈兹”的石堆，藏历每年的正月去祭一次，也是烧柏香或放鸡蛋，据说能免雪蛋子（冰雹）和保全寨人畜平安。

在拉姑萨的山梁子上，也有这种石堆，他们叫“拉则”。过去每个寨子一个，现在是一个生产队一个，作为烧香的地点。每年藏历的五月十五日，还要比较认真地敬一次，烧点柏木片（枝），献点薄仪（一个鸡蛋也行），主要是祈求雪蛋子不来。平时敬一下，是求其保佑人畜平安。

在洛居、帕打两地也有这样一堆石头，也是在大树底下或是山头梁子之上。他们喊成“西委”，任务也是一样，保佑寨子内老小平安，牲畜无病无瘟，庄稼丰收等。

“石布母”、“石布哈兹”、“拉则”、“西委”乃同物异名，在藏族群众心目中和所对待的态度，我觉得和我们汉族心目中的“土地菩萨”有点相类似。如果说“神”的话，级别也不高，与人亲近，可以打堆①，敬是敬了②，但礼薄如纸，没有希冀它会为人们消除什么大难大灾。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》(打印件)，西南民族学院民研所1982年编印]

自古以来庙顶堡和拉乌堡③的藏族特别崇拜白石，家家户户的屋脊正中都摆着一至三块白石（乳白色的石英石），至今不少人家的屋顶上仍供有白石。当地藏族认为白石既是天神又是家庭的保护神，房顶上供奉的白石可以避邪，家中少生是非，保一家人和睦安宁，人畜兴旺。人死之后，无论是火葬或土葬的坟堆，均供一至三块白石，据说白石可以保佑死者的灵魂顺利到达“中阴”。

石头被庙顶藏族认为是自己的祖先。解放前庙顶的“里汝”和拉乌堡的“尔苏”，在他们家中供奉祖先灵牌的楼上，都要供奉一块世代相传的白石头，这块石头被认为是他们最古老的祖先。

在死者临终之前或死后“做帛”进行超度亡魂等重大宗教祭祀活动中，一种尖的石

① 四川土语，即交朋友、常在一起之意。

② “敬”是四川土语，敬神即祀神。

③ 庙顶堡和拉乌堡皆在四川省冕宁县和受乡境内。

头要享受隆重的祭献。

过去在庙顶堡和拉乌堡的藏族，每家每户的门框顶上都要供一块白石头，凡遇节庆日子或家中有人出远门时，须杀鸡以鸡血鸡毛献祭给这块石头，目的是避邪、避鬼，保家庭清静安宁和出门人一路平安。直到现在还有一些藏族家庭的门框上，供有这种蘸满鸡血和鸡毛的石头。

[陈明芳、王志良、刘世旭：《冕宁县庙顶地区藏族社会历史调查》，刊1983年西南民族学会编印《雅砻江下游考查报告》]

"白石崇拜"作为"灵物"置于屋顶和墓葬内外，这种做法在四川省冕宁雅砻江一带藏族中尤为盛行。这类"灵物"一律选用乳白色的石英石做成，形状多系片状或柱状。一般说来，置于屋顶上者多系片状（可能是便于放置，不易滚动），数量多为3块或5块，个别者可增至7块。其放置的方法是将石片按大小顺序依次排列，平放屋脊之正中。安放时，需请祭师举行专门的宗教仪式。有求于它时，还得要宰杀专门为此目的而饲养的鸡、牛、羊等相祭。平时不准乱动，更不允许妇女上房触及，否则视为不吉利。他们认为这类"灵物"的主要职能是：镇屋、避邪、解禳、保护居家六畜兴旺发达和子孙安宁等。柱状白石则多用在墓葬内外，以冕宁县和爱乡庙顶堡和拉乌堡所见为例，他们大多把白石竖在墓葬的封土堆顶，个别则直接放入墓内，数量1—3块不等。

[刘世旭：《冕宁等县藏族的白石崇拜辨析》，刊1989年第4期《西南民族学院学报》]

川西南藏族——纳木依人和柏木依人认为，自然界中万事万物均有神灵主宰，这些神灵与人关系极大，祭之则予人以福，否则就会招来灾祸。他们对自然神灵的祭祀主要有：

1. 祭白石，各家各户在屋脊的东端放3块洁白的石头也有的供5块或7块石头。这种白石头必须从人迹罕到的高山上拣来，纳木依语称之为"木补"。其意为石神。在他们的观念中，白石是神圣不可侵犯的，妇女是严禁上屋顶的。

祭祀白石，先要举行一定的仪式，将一只公鸡、一头牦牛或绵羊许给白石，祈其保佑家人平安。被许的禽畜称为菩萨鸡、菩萨牛或是菩萨羊，这些被许的禽畜平时须精心喂养，不得买卖或伤害。如家人有病经多次祭祀白石后仍未愈，就认为是"木补"对所许的禽畜不满意。这时要请祭师来家，请他将所许禽畜宰杀祭石，然后再另许一只，家中有人病故时，须另许一只别的禽畜。

由于白石是由山中拣来的，同时他们也把白石视为山神的代表。

[何耀华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，刊云南人民出版社1985年版《中国少数民族宗教》]

1987年8月，我去甘丹寺参观。在甘丹寺所坐落山顶的背面，有一个既曲折又狭窄的石缝，由5块天然的大白石块构成。据寺院的喇嘛说，每个来此地转经的人，都需接受它的检验。假如你能顺利从中通过，表明你没有做过坏事，将不会有什么灾祸；假如

你通不过石缝，那么你做的罪孽在众目睽睽之下暴露无遗，预示着来生之不幸。

我在色拉寺参观时，在该寺西边的一个经堂里，见到一个约70岁左右的老喇嘛，手里拿着一块发亮的石头，约有10斤重。当每个朝拜的人来到经堂时，这老喇嘛就把石头放在朝拜人的背上搁一下，据说这样做可以使人健康长寿，寺庙中的喇嘛向我们介绍说：这块石头至今已有600余年历史了。

[林继富：《藏族白石崇拜探微》，刊1990年第1期《西藏研究》]

在现今的拉萨河谷一带，当地农民将一些美丽洁白的山石，安放在青稞地里，奉为保障其农业丰收的神灵。拉萨河南岸的农民把它称之为“阿妈鲁莫杰姆”，意为“龙女妈妈”。而另外一些地方则叫它为“阿妈色朵”，意即“金石头妈妈”。他们认为这些白色山石的神灵，是龙女和龙神的化身，相信它会使地里的青稞和小麦长得丰茂，能保护庄稼不受冰雹、冬雪、小鸟和野兽的侵害。

每年藏历的正月初五这天，是安放白石的日子。天刚亮，农民们就穿起节日的盛装，从“央岗”（吉祥箱）里取出有羊头大的白石来，用一块彩色藏毯包裹好，把它扛在肩上，唱着“祈神”的吉歌，朝着自己产量最高的地里走去。

来到准备安放白石的庄稼地里，农民们在土地四周点燃香树、香草，芬芳的烟云弥漫田野，袅袅地升向天空。这既是清除不洁之物，更主要是召唤那些管农业的神灵和大地的神祇。农民们套上装饰得十分华丽的耕牛，绕着白石头小心地犁出五道田垄。分别撒上青稞、小麦、油菜籽、豌豆等种子。然后唱祈神古歌，整个原野和整个河谷的人都在唱。10天之后农民们到田野里观看种子的发芽情况，再安排这一年的农事。据说这五种青苗，都是农民们献给“金石头妈妈”的贡品。

秋收季节，农民们来到地旁，由一位老年人走到白石头前，按照固定的程序进行祭祀，斟上酒后，同时高声地吟唱道：“请喝酒！金石头妈妈！大雪小雪的冬天，你给我们守护土地，大雨小雨的夏天，你给我们守护庄稼……”接着用彩色的藏毯把石头包好，然后恭恭敬敬地把白石送回家。至此，白石充当的农业之神完成了一年的使命。由于它保护了庄稼的收成，于是就要享受人间的烟火，整个冬天，“金石头妈妈”被农民供在“央岗”上，进行供养和拜。

[林继富：《藏族白石崇拜探微》，刊1990年第1期《西藏研究》]

北起松潘，经黑水，南到嘉绒地区的藏民普遍敬仰白石。

[李家瑞：《川西北藏族地区本教的历史及其特点初探》，刊1984年第3期《世界宗教研究》]

三、从水崇拜到龙神

龙神的种类是很多的，可以说有千千万万，但总的分为五大类：即“甲仁”、“吉尔仁”、“芒仁”、“壮色仁”、“毒巴仁”。它们分居于世界的东、南、西、北、中五个方位，把人类封锁在中间，所以随时可以影响到人们的福利与健康等。这五类龙神也同人间存在的好人坏人一样，分有益的和有害的；便利于人和不便利于人的；好的和坏的两类，如“甲仁”类被称为具有善心善德的，对人有益的龙神，“芒仁”类是属于障碍，对人类危害极大，牧区牲畜的大量死亡，农区庄稼的各种病害均与此类龙神有关。除这类外，其他的三大类龙神是既可能有益于人，也可能为人类带来灾害。但是，无论是有益的还是有害的龙神，对它们只能采用供养和崇拜的仪式，以求得它们的同情、欢喜和宽恕。不能采取人间的敌对方法，否则一旦龙神发怒，人间就会灾上加灾。

古代藏族人民产生对龙的崇信与其生存的地理环境有关，很早以前西藏高原是一片汪洋大海。在这古海里生活着恐龙以及各种鱼类，后来随着地壳的上升运动，海变成山，然而在内陆地区又留下了许多流不走的湖泊，被称为四大怪湖的“玛旁湖”、“朗措湖”、“羊卓湖”、“雍措湖”就是其中的名湖。它们经常兴风作浪，淹害人民。

龙神也有家，其家就在水底下，据称在大海底下有500座龙王殿，它们在海底也与人类一样生儿育女……但龙神比人富裕，它们是一切财富之源。在海底它们守卫着许多最宝贵的财富。这些财富包括藏族人民最喜欢的珊瑚、珍珠、九眼珠、松儿石等。因此，龙神又是财神。在藏族地区的大部分富裕之家均供养有龙神，但这种龙神并不居于楼上的佛堂之中，而是居于楼下的大石包下。到了夏天要定期向石包撒牛奶，并保持其清洁，如果勤于供养，据称可以使一家发财致富。否则略有得罪之行为，很可能引起倾家荡产，家破人亡。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

古代藏族人民对龙神的崇信产生于疾病和水灾的危机之中……藏族认为龙是人世间424种病恶之源，并称这些病为“龙病”。这些被称为龙病的有：癞子、麻疯、水疱疱、天花、痘、痼疾、瘟疫、伤寒、跛子、梅毒等。过去这些病在藏区被称为不治之症。其中瘟疫这样的病，在藏文敦煌文献资料中记载：曾多次在吐蕃历史上出现过，每次都造成大批的人畜伤亡。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

“龙”在汉文中解释为我国古代传说中的一种长形、有鳞、有角、有四只脚的动物，能走、能飞、能游泳。但藏族的龙神却没有明确说明究竟属于什么样的一种动物，只是

说作为龙神类的动物有鱼、蛇、螃蟹、青蛙、蝌蚪等。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

早期的龙神不但形象模糊，而且居住地也纷纷繁繁……这时的龙神形象，既不仅仅是蛇、蛙、螃蟹，也不仅仅是鱼、蝌蚪诸物，它实际上是一种可以随时附身或者变为蛇、蛙、螃蟹的精灵，并且无时无处不存在。它威胁着人类的生命，因此它是人间424种疾病之源，瘟疫、梅毒、伤寒、天花、麻疯病等，无不与之有关系，实际上它是一种人类时时谨慎敬奉的，随时都可能给人类带来疾病灾难的精灵。

中期的龙神是以明确分工的形式出现的，是已经归入系统体系中的神。龙神之所以有清楚的分工，与社会的进步紧密相关。居住在东、南、西、北、中的龙神可分为五类：

嘉让

解让

莽让

章赛让

得巴让

就其本性而言，这五类龙神又分为善、恶、善恶兼有三类。嘉让是善的龙神，它可以保护人类，给人类带来幸福；莽让是恶的龙神，它可以给人间带来灾难祸害，诸如瘟疫，疾病、干旱，均为彼之所为。解让、章赛让、得巴让基本属于不好不坏，善恶兼有的龙神，它们可能给人类带来祸乱，也可能给人类带来幸福……当然社会分工不是以本质的善恶美丑来划分的，藏区的龙神们，也有自己的劳动分工：

恰布等龙神主司下雨、降雪、打闪，若遇久旱不雨，当求它降雨。

僧隆等龙神主司各种龙病，若生癞子、疮疱、水痘等龙病，当求它免去灾病沉疴，也不能得罪、冒犯、触犯那些主司跌打摔伤、腿断骨折的汤哇等专司意外事端的龙神。

却热等龙神主司人间饮食饥饿和战争冲突。人们吃不饱或遇战争，是因为这些龙神不高兴。

除了这些与人类生活息息相关的职司外，也有主管精神领域的龙神，如嘎波、宁嘎等就是让人们存心善良正直，不要生贪嗔、嫉妒之心的龙神。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社1990年版]

龙神除了管雨水，还管避免水灾、防止疾病、饥饿、受伤，产生忌妒之心等。它们的分工是：管各种贪心和嫉妒之心的有“嘎波”、“宁嘎”（又译年嘎）等20多个龙王，管各种毒害的有“玉可松”、“噶瓦绒波”等20多个龙王；管战争与饥饿等有“却热”（又译曲日）、“俄本”等20多个龙王；管打雷、闪电、降雨等有“恰布”（又译恰柏）等20多个龙王；管各种龙病的有“僧波”（又译松崩）、“摩东瓦”等20多个龙王；管骨伤、打伤等有“汤洼”（又译唐瓦）、“信瓦”等20多个龙王。

古代藏族人民把他们早期空想出来的龙神，都赋予如此明确的分工，说明自身所生存的实际社会中已产生了比较明显的社会分工。

[格勒：《论藏族本教的神》，刊西藏人民出版社1984年版《藏族学术讨论会论文集》]

第二节　关于祭祀

一、从血祭到放生

到了公元11世纪，随着社会的进步，在西藏“杀牲祭祀”已经不能为社会所接受，而代之以各种动物形状的供祭代用品。

[褚俊杰：《本教丧葬仪轨的佛教化》，刊1990年第1期《西藏研究》]

放生是一个活祭形式，一些有大的“拉资”（蒙古语叫“俄博”或译“鄂博”）的地方都有这种因放生而赶到山上的活着的祭牛、祭羊，身上用三色、五色的布条、丝线等装饰，一年四季都生活在山上，不剪毛，更不能乘骑使用，间或进入村寨，人们也不能任意鞭笞，鞭笞是有罪过的，更不要说宰杀以充肚腹了。如此，这些祭牛、祭羊自主生灭。它们是山神用的羊、牛。后期这种放生活动，也为佛教所用，因而，尽管有些神牛、神羊徘徊山头、草场、村落，而实际的献供者的心里不一定是献给山神，而是献给“佛”的。是故，我们照样在一些古刹圣地见到被放生的祭牛、祭羊。

与放生相反，藏族还有一种活祭形式，藏语称“玛却”，可以直译为“红祭”。是在煨桑后将活山羊推入火中烧死。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社1990年版]

本教用动物作祭祀时的牺牲，这种祭祀方式在吐蕃王朝时期的典礼活动中，占有很重要的地位。《旧唐书·吐蕃传》中记载，在吐蕃的盟誓仪式上，要宰杀羊、狗和猴子；在每三年一次的大祭祀活动中，要宰杀马、牛、驴甚至要杀人来祭祀天地……公元八二二年（唐长庆二年）唐朝和吐蕃最后一次在拉萨会盟时，会盟按习惯要歃血，即将杀牲口的血抹在嘴上表示信守誓言……后来西藏佛教在形式上接受了本教的这些东西，只是不杀活的牲口，而用牛羊的画像，或者用酥油捏一些牛羊状的供品，或者用一块木头刻个鹿头等，来代替杀牲献祭。

[王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1983年版]

清初几代杨土司（今甘肃省甘南藏族自治州卓尼土司），还在武力征服迭部的过程中，

趁势强迫该地本教徒改宗黄教，严禁本教信鬼信巫，以血肉祀神的习俗。

[甘肃省民委民族研究所：《甘肃少数民族》，甘肃人民出版社1989年版]

早先很古的时候，如果要做"帛"[①]，灵牌是用人背的，拨孜念经后，这背灵牌的人，是要杀掉来祭神的；往后一点改用猴子背灵牌，背后就用猴子来祭神，猴子难找了，用一张猴子皮来代替，后来猴皮也难找到了，改成放生，到了近代连马也不杀了，而改成把马卖了。

[杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民族研究所1982年打印件]

在佛教传入藏区后，佛教是禁止杀生的，赞普赤松德赞不许本教再作活供，惟用木刻或面食作成模型以替实物，《莲花遗教》中说：

挽髻本徒名俗夫，头上戴的狐皮帽，
手中拿的半截鼓，令穿青衣给粗食，
罪本法术全废除，惟留世间消灭本，
带鹿双角木头制，牛羊都用麦面作。

[刘立千：《从"格萨尔史诗"看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

二、跳神

跳神僧凡九人，齐集于一屋顶上，一僧戴龙头面具者先出，衣红绿间配之锦衣，如汉剧皇帝之宴服然，束绿带。背上插旗，旗上绘有人头骷髅之相，先执酒壶将酒四洒，继又一手执盛麦（或青稞）之盘，一手取麦四洒，所以敬神祇也。又屋窗内有钵僧三人，一僧击长柄鼓，又二僧和以铜铙及响盘，口中皆念经。装饰僧者，默然循节而舞。奠撒既罢，则手执一雕花降魔木杵，杵上系一半剖面之人头颅骨，内绘蓬首赤身之鬼。龙头僧一手执杵，一手自场中央执熊皮一张，以杵勘于东方，同式又分勘于西、南、北方，中央留堪一张。以杵勘于东方，同式又分勘于西北方，中央留堪一张。勘罢，然后有八钵僧饰虎、鹰、蛙、牛等首者出，对熊皮舞蹈。或齐集皮于中央，或分撒皮于四方。最后，各执长柄鼓而击之，饰龙首者绕场而舞，历一时余始罢。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

到目前为止，有关本教舞蹈的记载数量极少，据向我提供资料的西藏人的说法，亚

① 做"帛"，就是超度亡魂。

东的春丕河谷一带的普莫岗之本教巫师们，在冬季表演的剑舞，而演出这个舞就是为了取个吉利，为制作药丸而求神。同样，在乃琼寺和在百灵庙演出的舞蹈（即跳神）时，领舞人使自己进入了神迷恍惚状态，随后，为即将来到的一年，作出种种预言。春丕河谷一带的本教巫师，在夏季里还要举行一次宗教舞蹈的演出，像佛教的喇嘛们所表演的跳神一样，舞者随着铙钹和巨鼓的音乐伴奏及一个小巧玲珑、悦耳动听的铃铛敲击声，翩翩起舞。巴考曾经在西藏东南边界地区的巴通村，观赏过一次本教舞蹈的表演，遗憾的是，他的描述仅只是泛泛的一些，但是从中我们还是可以看到当地的本教巫师，在每年大约藏历十二月的中旬要演出宗教舞蹈，演出持续三天。这些宗教舞蹈，与佛教的跳神大致相同。带面具的巫师身穿华贵的长袍，面具遮住他们的面孔，其中的一些人还佩带着短剑。

李安宅记录了一些本教舞蹈资料。根据他的说法，德格地区的丁青寺，在每年藏历的十二月二十八日和二十九日两天，为了降魔，要举行一年一次新年宗教舞蹈的演出。……这个宗教舞蹈出场的舞者，是一个猛相的本教神祇及其侍从。在十二月二十八日和二十九日还要演出类型相似的宗教舞蹈。据说在四月十日那天，丁青寺的本教巫师在舞蹈中扮演三联神，即梵天三师徒的缩写形式。

赫尔曼师在安多地区的当曲，发现本教庙宇中跳的一种叫“玛”的宗教舞蹈。这个舞蹈的主角，是玛年波拉山神，他是阿尼玛卿山（积石山）神的化身。……在舞蹈中它的表演，与锡金首府甘托克，每年为祭祀昂右达孜山神而举行的舞中的表演，有惊人的相似。在舞蹈中为它伴奏的，是四个戴动物面具的神，它们的面具分别为野牦牛头、龙头、狮头、睒以及大鹏头。……参加舞蹈还有四个戴骷髅面具的舞者，还有伴演阎王及其妙音母和罗睺罗神和鬼宿神。

［克里斯托弗编辑，向红笳译：《西藏的宗教舞蹈》，刊西藏人民出版社 1989 年版《国外藏学研究译文集》第 6 辑］

本教跳神，自始至终都贯穿着“祈福禳灾”的内容，在举行跳神仪式的前一天，要先搞送鬼仪式，即在念经咒之后，将一个用糌粑捏成的魔，送到村寨以外的路边，任凭鸟兽啄食。等到跳神仪式结束之后，全体又到村寨外的一块地方，去把象征灾难的东西烧掉。本教跳神面具除本教之神祇面外，还有其他鸟兽面具，其跳神的舞蹈动作特点是：在跑跳步中，双手在头顶上横摆和双脚左右所复旋转，整个跳神仪式中的队形变化，是以反时针方向进行的。

［格西门措、斯达斯佳：《嘉绒锅庄浅谈》，刊 1988 年第 2 期《西藏艺术研究》］

“跳神”藏语西藏称“羌姆”、青海称“昌木”，是 7 世纪佛教传入西藏后，与当地“本”教相融合中形成的宗教舞蹈。以打击乐器和长号伴奏，喇嘛着法衣、法帽，并戴各种恐怖、狰狞的面具，俗称“打鬼”。在佛教西藏化的过程中，莲花生采西藏土风舞与佛

教内容结合，开创了一种驱鬼逐邪的寺庙宗教舞蹈，形成后世喇嘛寺的“跳神”。跳神舞选择了一些拟兽舞、法器舞和本教仪轨中的面具舞，这些舞蹈同戴着人骨花鬘跳跃的金刚力士舞结合在一起。

近代“跳神”正式开始以前，要举行传统的牲祭仪式，但已不是真正的杀牲了，一般有图案和器物来代替。仪式举行时，场上唢呐、长号、鼓、钹齐鸣，群“神”聚集出场，分别出现凶神舞、骷髅舞、牛神舞、鹿神舞、熊神舞、手执乐器的金刚力士舞、护法神舞。有的还要表演佛经上的故事，如“舍身饲虎”舞，乐善好施、长命富贵的寿星舞、仙鹤舞等。最后一场是排甲兵驱鬼，众神兵出动扔火化兵器送“杂玛”（用酥油和糌粑制作的想象中的鬼首），将其押送至寺外旷地点火焚烧，逐一年之邪、祈来年之福。

[《西藏风物志》，西藏人民出版社 1985 年版；及《塔尔寺》文物出版社 1983 年版]

白马藏人新年正月初六上午要在前山跳“曹盖”，意在驱逐鬼邪。

“曹盖”是面具之意，跳“曹盖”即戴上面具跳神。这个面具是“达纳尸界”的形象。“达”是熊、“纳”是黑、“尸界”是神仙，即“黑熊大神”之意（也有人说“纳”是神，“尸界”是人名），是鬼怪所最惧怕的，故化装成“熊神”，相信其能驱鬼。跳神的曹盖是一双（阴与阳）浓眉、圆眼、虎齿，额上有双蛇盘绕，还并列着三个人头，形象凶猛可怖，系用整木雕成。此外跳神者头上披有牦牛尾，身穿五色花袍。

[四川省民委民族识别调查组：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所 1980 年编印《白马藏人族属问题讨论集》（一）]

曹盖，是面具（戏脸壳）之意。白马藏人的面具是用木料雕成的，跳“曹盖”就是戴上面具，穿上花袍跳神，据说这个面具是“达拉十界”的形象。“达”是熊或者猛兽，“纳”是黑色；“十界”是神灵。“魔古”[①] 最怕熊神，故化装居黑熊神人以制服之。每副“曹盖”都是男女两个；浓眉、圆眼、虎齿，额上还有双蛇相绞的花纹和五个人头。跳神者的头上，还要装饰布条和牦牛尾，身上穿花长袍。跳“曹盖”时，跳神者吹“龙角号”，据说其号声仿“龙吟”。

[王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，刊 1982 年第 2 期《西藏研究》]

在白马人的民间舞蹈里，保存了一些极原始的图腾舞蹈，如驱鬼之舞。……白马人驱邪鬼的舞蹈分为曹盖和十二相两类。从形式面言，都属于面具舞，而曹盖较十二相更为原始，是以表现本部祖先的生活、传说为主的，故各部各别。

曹盖是各部的宗神，又名大小鬼。……白马人在大祭时所跳曹盖的面具，都是本部

① 原注：“魔古”即魔鬼与妖怪。

图腾动物或家神的形象。如黑熊部的戴熊头，白熊部的戴熊猫头，蛇部的戴二交蛇面具等。文县诸部戴三眼神面具，扎茹部扮猴而舞等。

曹盖的以舞驱邪逐鬼，是借祖宗的威力祈求佑护，各种曹盖都是反穿羊皮袄，扎一大羊尾，持牦牛尾而舞……

白马峪河诸部，跳曹盖是从藏历正月初五到正月十五日。以十五日驱鬼、夜祭火神为最高潮。

清晨，当太阳爬上纳蒙山顶。寨子上的雾气还未散开，姑娘和小伙子们已围着山火跳起了锅庄，随着一声三眼铳的巨响，寨子内外火枪号角齐鸣，在鼓、钹的伴奏下，举寨老幼拥着四个头插雉尾，翻穿皮袄，“长着”巨尾的三眼神和两个有唐代风韵的女神“麦”，舞入寨中旷地。白马人的“曹盖”便开始了。在雄浑的鼓乐声中，三眼神先表演激战厮杀的壮烈“史剧”。接着便是“二羊相斗”的表演，披羊皮、扎羊尾、戴羊角的表演者，模仿着各种羊的动作，踏着鼓点回旋地跳跃和相互厮斗拼搏，整个过程都十分激烈紧凑，充分显现了祭祀的庄重。

随后清脆柔和的钹鼓伴奏下，两位“麦”神翩翩起舞，以各种舞蹈形象，表演了白马妇女的日常生活；诸如打柴、播种、收获、织布、背水、煮饭……这两个女神丰腴面秀媚，神情谦和，带着甜蜜的微笑，体现了白马人心中妇女美的典型，与英武犷悍的三眼神，形成了鲜明的对比。女舞结束以后，又有一对扮成公猴和母猴的跳神者登场。据传说，扎茹初部落最早的祖先出世后，在母猴辛勤的哺乳下迅速长大。母猴教人打猎、砍山、放火、播种、收获……

三眼神、“麦”神重新在激烈肃穆的乐声里舞进场中，而猴也敛起笑容，踏着庄重的舞步尾随其后，举寨之人随着狂舞的众神，在寨前、寨后、田间驱赶邪鬼，然后众神到每家去驱邪，每至一户，户主都以鞭炮在门首相迎。凡进出屋时，众神用牦尾短棍叩击门、屋及主人。进屋后，众神还绕火塘叫、跳一圈，主人拿出最好的酒食招待诸神，以答谢他们赶鬼邪的辛劳。

当夕阳的最后一抹阳光，把金条山脊染成古铜色的时候，锣、钹、号、鼓声大作，众神们最后将寨子中的凶鬼邪魔，直驱赶至寨子外面的深沟之下，又是一阵震天应谷的铳铳之声混杂着鞭炮声，人们的欢呼声。于是跳神大典结束、举寨大吉。

[扎嘎：《白马人的面具舞》，刊1984年第2期《历史知识》]

四川省南坪县白马藏族聚居区，每逢藏历的正月初七祭祀山神时，都要跳“咒巫”。当地汉族称“咒巫”为“十二相舞”，其实并非是十二生肖的动物舞蹈。它有狮、虎、豹、龙、牛、羊、豕、凤、鹏、大鬼、小鬼、“丑莫”（地母）等十二种面具。舞蹈前要先竖立起一杆绿底、红黄镶边的山神旗幡，红幡之上画着的山神形象为：“赤身露体，肩披虎皮，腰挂三角形虎皮以遮护生殖器，右手挥舞象征神权和军权的石斧，左手捧一裸体婴儿，反映保护氏族的生殖繁衍。双足各踏着一个横躺着的辫发、裸身、布裙之小人，表示镇压战俘和邪魔。头戴一顶骷髅串花冠，披发怒目，龇牙裂嘴，状极威武狰狞。旗幡

之四角各画一精灵，象征该山神降伏山精野怪、震慑四方。

“咒巫”这种跳神舞蹈分两个传统的段落，第一大段叫“充柱”，其下分15个小段，每小段之前，均要加“三动”的套子动作，由12个在俗人，戴面具跳集体整齐的群舞，表现出庄严肃穆，咄咄逼人的气势和形态。第二大段叫“甘柱”，其下又分10个小段，每个小段前面同样加上一段，较为活跃的套子动作，表演出参加献祭的各种动物，在牺牲前的恐惧。面目虽有12种，但只跳四种动物的舞蹈：一是凤舞；二是猴子舞，有猴子动作，但无猴子面具；三是小鬼舞，模仿的却是山羊动作；四是播种舞。

[徐学书：《南坪白马藏人“十二相”祭祀舞探索》，刊1988年第2期《西藏艺术研究》]

三、从烟祭到世界烟祭节

至今流传于拉萨一带的“世界焚香日”……藏历五月十五日这天，拉萨僧俗不分身份高下，人人身着盛装到各个寺院的屋顶上、各山头、各河流旁、田间地头焚香枝、祭神灵，这就是“世界焚香日”。

《国君遗教》中也说：“世界焚香日……芸香芳气漫四方……”

[恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭祀习俗》，刊1989年第4期《中国藏学》]

由于原始的祭祀烟火，演变和发展成为后来的宗教仪轨，这种祭典从内容到形式，也就逐渐定型，到吐蕃王朝牟尼赞普时代，更与佛教的“四大供养”相结合，连日期也定为藏历的五月十三日，这就成了后来的“世界烟祭节”这一藏族的传统节日。

在每年藏历的烟祭节那天，藏族僧俗大众，都聚集到郊野，共同举行烟祭。播说这一天，全世界一切神祇（最初本教指的山神），都聚集在一起，接受人间供奉的香火，所以，不管任何郊野与河岸，这天大家只要燃起祭祀烟火……就能心到神知，有求必应。当然也不排除不在世界烟祭节这天，举行个别私人的烟祭，只不过平时的哪一个地方举行仪典，就只能敬奉到哪一个神灵。不像在世界烟祭节这天，能够敬奉到所有的神灵。

藏族英雄史诗《格萨尔王传》中，就有关于世界烟祭节的介绍，在格萨尔赛马称王后，为了让各种神灵，在今后南征北战、东讨西伐时予以佑助，以完成他从天国下凡的降妖伏魔、为民除害的事业。正如格萨尔自己说的“没有弓箭射不了，没有神助事情办不成。”所以在藏历阳木鼠年的五月十三日（也就是世界烟祭节这天），格萨尔王到黄河玛杰山去煨桑祭神，实际上是为以后“降伏四方四大魔、征服十八大城堡”作好战前精神准备。

[土登尼玛、周望潮：《释“世界公桑”》，刊1986年中国民间文艺出版社版《格萨尔研究》第2集]

煨桑节在藏语中是燔祭战神的意思。为藏族部落一年一度的重大庆典，除青海果洛州在夏季六月举行外，其余藏区大部都在藏历五月十五日。这天除举行盛大煨桑仪式外，还要给“鄂博”（象征战神依附之体）添上新的木制矛、箭和旗幡。并进行赛马、表演武艺（有的地方还要演唱《格萨尔》或本部落的历史）。

［何宗英、陶长松、邱景福：《煨桑节》，原刊《中国各民族神话与宗教大词典》，学苑出版社 1990 年版］

按西藏旧俗，藏历的五月十五日，在拉萨的郊野园林间要举行一种休息遊乐祭祀活动。在藏族中每年有很多要坝子活动，只有在“世界煨祭节”这天的要坝子才叫“林卡节”。

关于林卡节（含烟祭节），源于吐蕃王朝牟尼赞普时代[①]。这天，藏族僧俗大众，一方面在郊野举行烟火祭祀（煨桑），一方面也进行赛马、摔跤、跳舞、演戏等各种游乐活动。简言之，就是来这里参加世界烟祭节活动的藏族僧俗大众，在祀神祈愿之余，还需要吃喝玩乐。在这里既是宗教活动，也有各式各样的遊乐，甚至还进行各种物资交流。

「土登尼玛、周望潮：《释“世界公桑”》，刊 1986 年第 2 期《格萨尔研究》］

① 原注：《藏汉大词典》第 114 页。

附录一 关于图腾的有关论述

寻找、探求一个民族的起源神话，主要应该从一个民族古代的图腾制度入手。因为图腾制的一个重要特征就是信仰图腾的氏族认为他们的氏族与他们奉为图腾的动物有直接的血缘关系，氏族本身是由图腾动物繁衍发展而来的。换句话说，图腾崇拜实际上是动植物崇拜与祖先崇拜互相融合而形成的一种原始宗教形式。它崇拜的对象是动植物，崇拜所含的观念则是对祖先的崇拜。由于图腾崇拜观念是适应原始社会的经济关系而形成的原始宗教，其中奉为图腾的动植物首先是与原始人的物质经济生活密切联系的动植物。用这条原则考察“猕猴变人”的神话，就会发现这则神话具有明确的地域性。神话产生在雅鲁藏布江两岸的农业谷地。藏语把这块地方叫“泽当”。人们传说在泽当的北部有一片树林，还有很多良田，其中有一块叫“吃地”，是神话中猴子吃完山果之后，第一次改食谷物的田地，藏族农民认为这块地是藏族最早的耕地。这些神话附注材料也充分证明“猕猴变人”神话是农耕、林居部落的神话，而不是藏族古代游牧部落的族源神话。因为生活在草原上的游牧民族绝不会把生活在林农交界地区的猴子作为自己的图腾，在今天的藏族牧区也见不到有关“猕猴变人”神话的民间流传形式。在这些地区也没有把猴子奉为图腾动物的习俗。所以，“猕猴变人”的神话不能代表整个藏族的族源神话，而只是族源神话的一种。

那么，什么是游牧部落藏族的族源神话呢？

探索古代游牧藏族的起源神话，正如上面所述，我们必须首先找出他们崇拜的图腾物。作为游牧民族的图腾，大都是与他们游牧生活特点相联系的动物。结合青藏高原的农牧业地理环境，与古代游牧藏区的生活关系最为密切的动物是牦牛，一种古老但又很年轻的动物，是野生动物，也是家畜。牦牛最早是生活在高原上的一种野牛。藏语称为vbrong。野牦牛后来经过藏族人民世世代代的驯化，终于驯化成了今天的牦牛。但在古代西藏，牦牛是高原上数量多而且极为凶猛的野生动物，它时时威胁着人们生命的安全。当时野牦牛与藏族先民的关系是人与自然力斗争关系的集中表现。例如，敦煌古藏文写卷里记载了一个神话故事，讲到有三匹马在野外碰到了野牦牛，马儿敌不过野牦牛，马大哥被牦牛用角挑死了。弟弟只好跪在人们住的地方请人帮忙，用弓箭射死了野牦牛。反映藏族游牧的文化英雄史诗《格萨尔王传》，里面记有很多人与野牦牛斗争的故事。例如史诗中的妖魔恰巴拉忍的命根子就是一头野牦牛；格萨尔与红铜国魔牛的斗争，实际上是人与野牦牛斗争的记录。[①]藏文正统史书也记载西藏古代曾被牛魔王统治，这实际上也是后人对远古时期野牦牛肆虐横行状况的一种回忆。在吐蕃时期还有很多人死于牦牛的

① 原注：王沂暖译《贵德分章本》和《世界公桑》。

蹄下，根据当时的法律，对见死不救的人还要处以罚金或悬狐尾示辱，被救者则要交纳酬金或以妹妹许给恩人。从以上事实不难看出，野牦牛作为一种危害人们生存的自然力，在古代西藏确实是存在的。藏族先民对待这种异己自然力的态度和其他原始人一样具有两重性。一是积极的态度；力图用自己的力量战胜自然力。所以，上面举例的神话、史诗等都记载了古代藏族人与野牦牛的斗争，用自己的智慧和勇敢驯化了这种凶猛的野生动物，使之成为役畜和食用畜。牦牛的驯化是古代游牧藏族与自然力斗争的集中表现形式；反过来说，驯化牦牛的过程也是古代藏族物质生产活动的重要体现。这种动物与人的关系构成的物质生产关系导致牦牛成为古代游牧藏族的图腾。二是一种消极的方法；将自然力神化而加以崇拜。古代藏族人对牦牛的态度也正是遵循了这一原则。他们将野牦牛加以神化，把牦牛作为神灵或者是神灵的伴属、坐骑等等。古代藏族神话里把野牦牛叫做"星辰"，说它以前住在天上。一首古老的藏族牧歌讲到牧人在山下碰到从山上下来的神牦牛；古藏文《于阗授记》一书记载，于阗国王不信佛，下令比丘离开家乡。这些比丘在寻找路径时，看见一头背上驮有东西的白牦牛，这头牦牛便是神的化身，于是僧人跟随白牦牛进入吐蕃。[①]西藏古代一些著名的土著神灵如雅拉香波山神，冈底斯山神等都化身白牦牛；另一些土著神的坐骑也都是牦牛。例如十二丹玛女神之一的勉几玛的坐骑便是一头白牦牛，而只要化身牦牛或与牦牛有联系的神灵往往是最原始的土著神。至今在藏区很多山岭、房屋门槛上都摆置着牦牛角，或者在玛尼堆上供奉牦牛角，甚至将敌人的物品，装入牦牛左角内施行一种叫做"牦牛伏魔法"的巫术。米拉日巴大师也用牦牛角施行法术，牦牛角可以和尊者说话，尊者还可以钻进牦牛角中去。[②]一些寺院经堂的门口悬挂牦牛干尸用来镇魔去邪。所有这些，实际上都是牦牛图腾崇拜的变异形式。崇拜牦牛的某些器官，将它作为神器，是牦牛被神化以后，人们借助牦牛图腾的神力，达到禳除灾魔的作用。所以，格萨尔用神兵收服红铜角野牦牛后，"拿野牦牛的头角，作了霍尔魔黑姜国门国等的拘魂物，把它们放在奔木惹山（阿尼玛卿山）的北方像毒蛇奔跑的地方，以降服四方妖魔。降服十八大城"。[③]

不过，藏族牦牛图腾的信仰与其他民族的动物图腾信仰有不同的个性特征。其他民族，只要某种动物成为某氏族的图腾，该氏族便有不准杀害捕猎图腾的动物的禁忌，对作为图腾的一类动物统统敬作神灵、祖先，也就是说他们崇拜图腾动物的群体。藏族的牦牛图腾并不如此，虽然由于牦牛与人们生活的密切关系和牦牛作为异己自然力量的幻化导致了牦牛成为图腾，但成为图腾之后，人们并没有禁杀禁猎或者禁止役用牦牛的种种禁忌。这是因为牦牛是高原上主要的役用畜和食用畜，牦牛成为图腾的过程也就是它被藏族先民驯化成家畜的过程。假如存在上述种种禁忌，对于高原居民的生活必将构成很大的威胁。图腾崇拜也不外是经济生活的反映，如果它违背了这条原则，就必然在信

① 原注：引自《藏族文学史》，四川民族出版社 1985 年版。

② 原注：《米拉道歌集》。

③ 原注：上沂暖译：《世界公桑》，第 63 页。

仰仪式的某个环节做适当的变通。因此牦牛图腾的特殊性只不过是共性的一种特殊表现方式，实质上它也遵循图腾制的种种禁忌，只不过采用一种变化形式。他们把禁杀图腾类动物的禁忌观念、加以抽象和集中，从众多的牦牛中选出一些牦牛“代表”作为“神牦牛”放生山中，禁止捕杀，并以此表示对图腾动物的禁忌。这种观念的最高体现，是把神牦牛的崇拜观念抽象化，用对牦牛的尸体、牛角等物的禁忌、崇拜代替对群体牦牛的禁忌、崇拜；或者用一种观念领域内的牦牛来代替实体的牦牛；并把图腾崇拜与对自然的山神崇拜结合在一起，于是就有了关于白牦牛的种种神话。

根据我们上面的分析，可以发现藏族古代确实存在一种牦牛图腾制。

[谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话探索》，刊1986年第3期《西藏研究》]

关于犬图腾，凌纯声先生曾作了深入系统的研究。他认为犬就是槃瓠。在我国以犬为图腾最有代表性是苗族、瑶族和畲族。他把槃瓠图腾在我国的分布地区域划分为：“东起沿海浙闽，中经粤湘桂滇，南至越南之东京北部，西至缅甸之景东，面至于怒江东岸。”作者在这篇文章中引用的大部是本世纪40年代以前的材料。当时地处青藏高原的藏族人民还处于封建农奴制时代，因而对这块广阔土地上的活的民俗学、人类学、民间文学资料等没有条件发掘出来，即使有，那也只是一鳞半爪。随着西藏的和平解放，西藏的社会有了突飞猛进的发展，在文化事业方面更是出现了令人欣喜的局面，大量极富价值的民间文学资料被搜集、整理出版，填补了中华民族文化史上某些空白，同时也相应地冲击着前人对某些问题的论述。凌纯声先生所划的中国犬图腾崇拜：西止于怒江东岸就是其中之一。凌纯声先生忽视了当时社会形态较落后的藏族活的民间文化，因面得出的结论有失之偏颇之处。

藏族犬图腾的发现并非解放后的事情，只要我们打开汉文典籍，把有关犬的零星材料收集起来相对照，可清楚看出犬图腾在藏族古老部落中就已被崇拜敬仰。

《新唐书·吐蕃传上》云：河西节度使崔希逸与吐蕃将乞力徐进行白犬盟，约定两国边将互不侵犯。后来唐朝要崔希逸与赵惠琮同去破吐蕃，虽为崔所拒绝，但终被唐所破。于是“希逸顾失信，悒怅恨，召拜河南尹。既面与惠琮俱见犬祟，疑而死。”

为什么人们要行犬盟？背约后为什么又“俱见犬祟，疑而死？”其原因就在于“犬为吐蕃图腾，唐人以为即其祖先”（王忠《新唐书·吐蕃传笺注》语）。而在古人的观念中，违背或是欺骗了祖先，那将是十恶不赦的弥天大罪，必然受到惩罚，所以才会出现这种情形。

《突厥传下》云：“默棘连……谓振曰：‘吐蕃，犬出也，唐与为昏’。”

《封氏闻见记》曰：“兼御使大夫韦伦奉使和蕃，以御使苟曾为判官，行有日矣。或谓伦曰：‘吐蕃讳狗，大夫将一苟判官，何以求好？’伦处奏其事，今上（德宗）令改苟为苟。”

文章何以提到吐蕃讳狗？摩尔根在《古代社会》一书中指出：“北美洲大西洋沿岸印

第安狼氏族成员不称自己为狼而为圆脚，龟氏族不称自己为龟而为爬行者，居住在崴安多特地区的狼氏族成员不称自己为狼而称为咬骨头的人，鹿氏族不称自己为鹿而为徘徊者，鹰氏族成员不称自己为鹰而为飞翔者。所以唐廷不称吐蕃为狗而为苟。因为吐蕃先民把狗当作自己的祖先保护神，当然也就不能直呼其名，这不仅禁止在本氏族内，而且其他氏族成员也不能直呼其名。

在《册府元龟》中，对于藏族犬图腾作了直截了当的陈述："……乃遣中书直省袁振摄鸿胪卿，往突厥以告其意，小杀与其妻及阙特勒、暾欲谷等环坐帐中，设宴谓振曰：'吐蕃，狗种，唐国与之为婚，奚及契丹，旧是突厥之奴，亦尚唐家公主'。"

而我国现代新史学的开创人吕振羽先生在《中国民族简史》中明白地述说了藏族的图腾："西藏在太古时为大海，藏族祖先为居住在海底的一种神异的海狗。"

这些都是在汉文典籍中所留下的关于犬图腾的宝贵的史料，它构成了当时藏族文化的一部分。那么，藏文典籍中是否也涉及了犬图腾文化呢？

《敦煌古藏文历史文书》说：止贡赞普年幼时，为罗阿木达孜所害，其尸骸置于有盖能启的铜箧之中，抛于藏布大江之中央。后，哈牙木湖西库及那囊氏赞雄甲二人将宇宙大神之神獒犬温苏牙扎及囊氏苏则乌江、温古等毛上涂以毒物，从险峻高岩、无草荒山，上往谷里相看觇之，吉。于是直趋娘若香波之侧畔，将毛上涂有毒物的神犬，遣放至罗阿木达孜之近旁，达孜一见大喜，以手抚摩犬毛，连呼："好犬！好犬！"犬毛上的毒物遂浸染于达孜之手上，罗阿木达孜毙命，由于祖先——犬的帮忙，得以报仇雪恨。

既然藏族古老的先民有一部分以犬为图腾，那么在他们的精神粮食——文学方面一定留下痕迹，特别是广大藏族先民们用来抒怀发愤，表情达意的惟一方式——民间文学中留下了犬所走的每一步脚印。

《青稞种子的来历》讲：王子阿初，聪明、善良、温厚。看到人们缺乏粮食，于是立志到蛇王那里去盗青稞。在山神的帮助下，化作狗形潜入蛇宫殿。经过无数的苦难，用狗尾粘着青稞逃回人间。蛇王发现后，就用咒语使它再难以恢复人形。幸得一头人第三女儿的爱情，结为夫妻才恢复了人形，青稞带回人间后，被头人三女儿发现能种植。

从故事中青稞种子被女子发现这一情节看，它应当产生于藏族的母系氏族社会时期。

因为在社会第一次大分工即农业和畜牧业分离之前，人们自然分工已经出现，那时男子狩猎，女子从事采集、看护老人和儿童。这种自然分工使女子留守村寨的机会较多，看家狗和妇女朝夕相处，它对女子有较多的恋情。而藏族先民一般选择诸如孔雀河、拉萨河、雅砻河、卡若河、尼洋河等有水源的谷地居住。当狗身上偶尔带来的谷粒在潮湿的地方长出，并周期性生长，这一现象被细心的妇女注意到了。于是经过长期的摸索观察，终于掌握了栽培技术。因此农业的发明是妇女的重大贡献。"在摄取经济中，经常关心以植物产品供应家庭的是妇女，因此妇女可以把种植这项伟大的发明付诸现实"。在当时万物有灵论的原始思维的影响下，狗于是变成了神的使者。随着藏族先民征服自然能力的提高，人的自我意识的扩大，只有神狗已不能满足人的意识，于是将狗变成人。为了适应狗变人的需要，妇女的形象就发生了变化，变成了能把自己纯真爱情献给狗的英

雄形象，于是经过千百年人们一代传一代地加工、传颂形成今天这种图腾故事，而它的历史成分却沉淀到了故事的底层。然而只要我们拨开迷雾，从本质看，不难得出其产生的时间是以妇女为主的社会时代。而“图腾崇拜是在自然崇拜的基础上发展起来的，它与母系氏族是同时发生的，并且随着社会的发展而发展”。人变狗，狗变人是故事中不可缺少的部分。在人无能为力的情形下，就由神仙把自己复原为祖先，用祖先的神力完成使命，达到目的。因而这一情节的出现是故事转变的契机。因而这则故事从表面看来似乎是民间神话故事，实质上是和藏族母系氏族社会同时产生的藏族图腾神话。故事中主人公阿初，它的原形应为古老藏族某一部落的祖先——犬。

在四川白马藏族的夸簸人中，相传古时有一妇女用馍馍给小娃揩屁股，天老爷发怒降灾，全无收成。狗天天向天哭。天老爷以狗无罪，给了狗粮，因此人们吃的是狗粮，故有“人吃狗粮，享狗的福”的谚语。

在藏族民间故事中，狗都是助人为乐，神通广大的。它或是神的化身，或是造福于人类的天使。狗一出现，就标志着人的命运的好转，情形开始向着善的方面发展。所以故事中的狗并非凡狗，这种狗是藏族以自己图腾为原型，经过千百年众多故事能手和作家生花妙笔的高度艺术化，调动自己非凡的想象力，加工组合而成的。因此狗是懂得人情世故，世态冷暖的变相的古老藏族先民，犬形象是在藏族古老的文化积因和当时人们审美观相结合下完成的，在它身上文学性，科学性，历史性融为一体，形象栩栩如生。因为对祖先力量的神秘莫测，对犬图腾的虔诚崇拜，深深地浸入了藏族的文学领域。

在吐番古老的历史上，以犬为图腾的部落不仅在部落文学艺术，个人心理上打下了犬的烙印，而且它的外部形式也时时与犬挂上钩。

《册府元龟》载：“天宝元年十月己卯，投降吐蕃白狗国四品笼官苏唐封及狗舟川五品笼官薛阿封等各赐紫袍……”

唐代文献典籍中多次记载“犬戎”的故事，所谓“犬戎，狗种也”。是对吐善的蔑称，连“犬戎”也带有“狗图腾”的标记。

“尊狗”的习俗到目前仍在某些藏区存在着。

白马藏族每当新年正月初一凌晨鸡叫头遍，各家门前点一堆火敬神，祝农业丰收，然后到井边取水，向屋内外洒水，呼喊祖先并唱水歌，谓之“祈水”或“供水”。此日先喂狗，对狗以示崇敬。

至今，人们每年青稞收获后，第一次磨出的糌粑先喂狗。

我们在藏区随处可见的狗类成群，到处狂吠，鸣叫，仿佛如入无人之境。这是因为藏族人们禁止打狗，禁止吃狗肉，让狗自生自灭的缘故。有的地方，狗死了，还给狗修坟墓。

从上面汉藏历史文献、古老的民间文学作品、风俗习惯等来看，藏族的某些部落曾在历史上是以犬为图腾。这种犬图腾并没有随时代发展而灭迹，而是在藏族文化历史上留下了艰难的足迹。藏族人民从古至今绝大部分都是生活在怒江以西，所以凌纯声先生的犬图腾在我国的区域划分，西至怒江东岸的结论是站不住脚的。

犬图腾的分布区域遍及欧、亚、非、澳四大洲。为何出现如此繁多的部落以它为图腾呢？

据德国学者穆勒利赖说："犬是最早的家畜动物，一直到现在，一切驯养的动物之最忠于人类者还是犬。"所以犬很早就成为人类的保护者。同时在古老的狩猎时代，犬不仅是一切民族的保护者，而且它直接关系到人们的吃饭问题　在当时生产力十分低下，人的自生能力还不能保证的情况下，"犬"又是人们生活中直接依靠者。因而，世界如此多的部落不谋而合地把犬当为祖先，是有其深刻的社会历史因素的。

[林继富：《藏族犬图腾浅谈》，刊1988年第2期《西藏研究》]

随着生产力的发展，思维能力的提高，藏族先民的原始宗教观念在自然崇拜的基础上又呈现出新的形式——即动物崇拜与随之而来的图腾崇拜。

在原始社会，自然界动物横行天下。动物是人们重要生活来源，人们既依赖动物，又畏惧动物，就把动物当成神灵来崇拜，这就是动物崇拜。正如费尔巴哈所说："动物是人不可缺少的，必要的东西；人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人来说就是神。"显然，原始人要获得生存和发展，就必须能得到其他实体的支持，这种实体不是高级的实体，不是天使，而只能是低级的动物一类的东西。但是在当时的生产力水平下，要把这些自然界动物变成"为我所用之物"，并非容易之事，有时甚至要受其伤害。生活上的无保障和不安定，使人们在每次行动前都抱着侥幸心理，幻想着成功，而把成功依赖于猎取对象的支持。这样，当人们猎获到禽兽时，就认为是依赖对象的善意支持，而又把动物受捕杀当作对于依赖对象的损害，由此就产生了依赖对象的基本的宗教行为——对其支持表示感谢，而对其受捕杀则表示歉意和安慰，并给予一定的报偿。人们担心，如果忽略了这些宗教行为，就会受到依赖对象的报复。这种基本的宗教行为，体现了对动物的崇拜。据记载，藏族先民除崇拜天地、日月、星辰、山石、水火等自然物以外，还崇拜"禽兽，乃至一切万物等幽灵巫鬼"。从西藏阿里古格王朝遗址中，我们可以见到在一些寺庙的经堂上方和四壁，绘着许多狮、象、马、龙、孔雀等图案。这表明古格王朝的藏族祖先早已把这些动物作为崇拜对象了。这里需要指出的是，动物崇拜并非图腾崇拜。只有当人们认为自己氏族祖宗是从某种动物发展而来，于是用该动物（有时也用植物或无生物）来解释本氏族的来源时，图腾崇拜才得以产生。从这个角度上讲，藏族先民主要的图腾崇拜有三种，即羊图腾、龙图腾和猕猴图腾。

《新唐书·吐蕃传》中记载：古代西藏"重鬼右巫，事羬羝为大神。"羬羝是一种高原羊。藏族先民把羊作为图腾崇拜，可能来自于古羌人的羊图腾。据《说文》解释，"羌"字从羊。证明在古羌人那里确实存在过对羊的图腾崇拜，而古羌人又是藏族的先民之一。因此，藏族先民在宗教观念上就不能不受古羌人的影响，从而产生对"羊"的崇拜。从另一角度讲，羊之所以能被藏族先民作为图腾崇拜的对象，是因为它与人们生活有密切的联系。我们知道，羬羝这种高原羊，肉可食，皮可衣，毛可编织，又是运载工具。在以畜牧业为主的社会里，一些与人生活关系密切的动物被当作神灵来崇拜，是很

自然的事情。正因如此，羊在以后的藏族人民心目中也一直保持着尊贵的地位。从《新红史》或《汉藏史集》中记载的吐蕃赞普仲年德如之盲子在医好眼后，首先看见的即是达莫日山上的羵羊（其余的都没见）这一事例中，也可清楚地证明这一点。所以后来人们把该王称之为达日年色王（意为看见虎山上羊的王）。

藏族先民还崇拜龙图腾。这种对龙的崇拜主要产生于古代藏族先民的疾病和水灾的危机之中。关于“青海湖”的传说就是一个证明。“相传此地原祇一泉，有龙王之供其旁藏民万家汲饮。居民汲水后，以石掩之，则不更溢。有活女鬼夜汲，不掩其石，以挑怒龙王。泉涌泛滥，淹没万家。已成大海，而水溢不止，势且淹没南赡部洲”。这个传说可理解为藏族先民崇信龙神的原因之一。除此外，藏族先民还认为龙是人世间 424 种病恶之源，并称这些病为“龙病”，凡得龙病者皆难治愈。正是由龙对人们所造成的这种自然灾害和疾病使人们对龙怀有恐惧心理，从而造成了龙神的产生，也造成了人们对“龙”的崇拜。当然，更为重要的是：藏族先民之所以把“龙”作为图腾崇拜，还在于“龙”很有可能是早期某一个藏族氏族的图腾，后来变为氏族的名称。因为吐蕃赞普仲年德如娶的王后就是龙族。从这一点来看，龙族在当时还是一个非常显赫的氏族。在藏族史诗《格萨尔王传》中也曾提到格萨尔王是天神与龙女结合的产物。可见，对龙的图腾崇拜完全有可能产生于某些自认为龙的后裔的氏族的子民。

在这里应该特别提一提藏族先民的猕猴图腾。据众多藏文史料记载，藏族来源同猕猴有关。[①] 虽然这些传说带有明显的神话色彩，但是它却反映了古代藏族先民有过对猕猴图腾的崇拜。在西藏高原上，山高路险，悬崖峭壁，交通极端困难，这就使藏族先民非常羡慕并渴望能够像猕猴那样具有灵巧的攀援本领，来扩大生存空间，猎取更多的食物。于是，他们祈求猕猴，希望猕猴的“灵魂”能附到自己的身上，使自己也具有猕猴般的攀援能力。这种崇拜，随着时间的推移，经过若干代的传说以后，猕猴就同这个氏族有了“亲族”关系，成了这个氏族的“祖先”。由于这个观念产生于群婚制阶段的母系氏族社会，只知有母不知有父，因此，在进入父系氏族社会以后，后裔以父系氏族社会的概念去寻找母系氏族的母系时，只能从传说中找到最早的“父系是猕猴”这样一个世代相传的说法了。

由以上我们看到，藏族先民自然崇拜中的万物有神灵的原始宗教观念在动物崇拜、图腾崇拜中获得了更集中、更深入的发展。

[田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，刊 1989 年第 3 期《西藏研究》]

1. 关于“猕猴变人”

猕猴演变为人的传说，不但在藏族民间广有流传，也见诸于史籍，藏人公认不讳是

① 原注：《新红史》和《西藏风土志》。

猕猴和罗刹女的后代，西藏山南地区贡保山上至今尚留有猕猴洞、泽当（猕猴玩耍之地），由猕猴向人转变时下种青稞的第一块土地。这则以猕猴为中心。牵扯到藏族族源的传说，受到僧俗官民的广泛喜爱，因而也出现在布达拉和罗布林卡等处的壁画上。记载较为详尽的是《吐蕃王统世系明鉴》：

“有一受观音点化的猕猴在山岩上修行，为一罗刹女纠缠，要求成为夫妇，猕猴不允，罗刹女苦苦哀求，猕猴征得观音许可，与之结为夫妻。生下了六个猴崽，把它们送到水果丰盛的地方。三年之后，父猴前去看视，猴崽已增至500，树上的果实吃完了，群猴饥饿呼号。父猴再往普陀山观音请教，观音从须弥山的缝隙中取来青稞、小麦、豆子、荞麦、大麦芽，撒到地上，大地便长出不种自收的五谷。猴崽们饱食五谷，身毛与尾渐短，会操人语，便成为人，以树叶为衣。”

这则故事与人类的发展进程有惊人的相同处，然而能不能将猕猴视为藏人崇拜之图腾？可，亦不可。可是因为从地域、动物图腾产生的时代、背景看，猕猴确实为藏人之图腾，否则藏族民间或史籍中如何如此重视且公认为藏人祖先呢？不可是因为这则神话本身有许多漏洞：其一为猕猴为观音菩萨之居士等语有后世佛教徒伪造之嫌。尤其贯穿着佛教之教义：

“猕猴与罗刹女结为眷属以后，生下了六个猴崽，它们分别由轮回六道的生灵投胎而来，因而性情不同：由地狱投生的猴崽，脸色暗黑，能耐苦；由饿鬼处投生的猴崽，而貌丑陋，贪吃饮食；由牲畜处投生的猴崽，粗笨懒惰，性情顽固；由人间投生的猴崽，见多识广，细心小气；由非天处投生的猴崽，身体健壮，容易嫉妒；由天神处投生的猴崽，深谋远虑，性情善良。”

如此，由于藏族之人种，是猕猴菩萨和罗刹女传出的缘故，分成为两类。父猴菩萨传出的一类，性情宽和，信仰虔诚，心地慈悲，勤奋努力，爱做善业，出语柔和，长于辞令，这是父猴的遗种也。罗刹女传出的一类，贪欲好怒，经商谋利，好盘算，喜争执，嘻笑无度，身强勇敢，行无恒毅，动作敏捷，五毒炽盛，喜闻人过，愤怒暴急，这是罗刹女的遗种也。

这种对佛教教义的阐释仿佛与文章的构思与世同来。其二是文中的罗刹女（有些文章中译为岩魔女或魔女）这一角色带后世虚构色彩过重。其三是倘若猕猴是藏之人图腾，一般是备施崇敬，不加伤害的，然而它也出现在祭祀场合：《新唐书·吐蕃传》云：“赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲。”是否《新唐书》记载有误？在众多的探讨图腾崇拜的文献中，我们可以看到，食用型图腾在举行一定仪式之后可以宰杀，而非食用型图腾大多是不可以宰杀的。猕猴是藏人之食用型图腾，还是非食用型图腾？假如是食用型图腾，用来祭祀盟誓有一层含义；假如是非食用型图腾，将它伤害是要受到惩罚的。当然也不尽然。《新唐书》所记载的是藏民族在公元7世纪至9世纪中叶（相当于唐代）时的风俗，而在藏族的古代文献和后来的风俗中尚未见到以猕猴为牲或食用的例子。我们赖以参照的资料实在太少，整个藏族地区也无猕猴做图腾、为藏人崇拜的任何遗迹，它只是一则美丽的非理性科学的关于藏族人种来源的神话，很难作出准确而科学的猕猴就

是藏人图腾的推论。最省力的办法是：或将这则神话故事的情节“去伪存真”，全部省去，只留“藏人承认猕猴为祖先”一句话，可望定猕猴为藏人之原始图腾；或就神话论神话，终为迷雾四起，难以定论。流传在云南省迪庆藏族自治州境内的“猕猴变人”传说是与天地的形成连在一起的：大风和雾气使大海中积起许多硬块、硬块积成陆地。天神射死了驮着陆地摇晃的鳌鱼，大地稳了，有了山和神，接着有了人类的祖先猕猴和岩妖。

猕猴变人的神话传说，在羌等民族中也有流传。

2. 关于牦牛

视牦牛为图腾与视猕猴为图腾的情况相类似。其一是以藏族发祥地的部落名称，说当初天神之子聂赤赞普自天而降，“遂来作吐蕃六牦牛部之主宰”。[①]汉文的一些史书也记载，目前的藏族人种是牦牛羌系之一些部落，既以牦牛冠之，则以牦牛为图腾。这种演绎过于简单，究其实质，与“羌藏同源”论同出一辙。根据解放以来西藏等地的出土考古，西藏族原在距今六千年前就有人类居住，藏族是那里的土著民族。毫无疑问，在长期的历史发展中，部分羌族被同化为藏族，这是事实，但这个年代并不是在秦厉公（公元前 477—公元前 444 年）时曾为秦国俘虏，后在青海等地开拓势力的无弋爰剑时期，也不在南凉（公元 414 年亡国）“秃发樊尼率众西奔，济黄河，逾积石，于羌中建国，开地千里”[②]的时期，而是吐蕃王朝兴盛时期的青藏高原的兼并战争。青藏高原空前的兼并战急，才使居住在青、甘、川等地的部分羌人融合到藏民族中，自然地藏人在融合过程中也会接受羌人的一些风俗习惯及神灵，它是占次要位置的。倘若将无弋、爰剑、秃发樊尼奉为藏人之祖先，那么目前的藏民族的祖先就应该是纯粹的羌人，从风俗习惯到所奉图腾神灵，都应该是羌族的，而不是藏民族所固有的。可惜的是当无弋爰剑“跑到”雅砻河谷时，藏族的先民们至少在那里生活了 1500 多年；当秃发樊尼“跑到”西藏时，吐蕃的藏王也下传 20 多代了。因此，我们绝不能本末倒置，将藏人融合了羌人，而说成是藏人就是羌人，顺手牵羊将融合为藏人的那部分羌人的风俗习惯（图腾崇拜等）强加在整个藏民族头上，说藏人以牦牛为图腾。

说牦牛是藏人图腾的第二个缘由是，藏民族本身的民间传说、神话故事中有许多关于牦牛的记载，一些古籍中也涉及了此方面的内容。如：

冈底斯山神、雅拉香波曾多次化身白牦牛。

茹来孜的母亲（吐蕃第七世王止贡赞普的妃子）梦中与一人交媾，醒后一白牦牛从她身边走开了，遂后就生了茹来孜等等。

牦牛固然是青藏高原的特产，成为藏人崇拜的图腾也仿佛顺理成章。然而这些从牦牛的出现中，并不能让我们觉得它们是图腾本身或图腾制度的印迹。其实其中涉及的牦

① 原注，王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃文书》，民族出版社 1980 年版。

② 《册府元龟》卷九八五。

牛并不在牛身上，而是那个“白”字。藏人崇尚白色（崇尚白色，不等于有些同志所谓“白色崇拜”），这种习惯并不源于藏土，或者说这种习惯并非藏族所独有，印度有，古波斯有，中国的蒙古族等其他民族也有。这些有关白牦牛的传说是否受了印度佛教的影响？我觉得是。大家知道，传说释迦牟尼在胎儿时，就是一只小白像进入他母亲的梦中，而后生了释迦牟尼。随着佛教的广为传播，佛祖形象的日益完美高大，白色更为神圣、崇高。接受了印度佛教文化的藏人是不是借这个故事的神圣白色，而以牦牛替换了象呢？我觉得是。因为这些故事的传播大多在佛教传入藏土以后。再则，藏土虽然有白牦牛，却很少，大多是黑牦牛。而黑牦牛在一些故事中又成了恶魔的象征，这更加证明了这种白牦牛的存在不是由于图腾，而是由于崇尚白色。

然而，牦牛为原始崇拜也留下了它的印迹，《格萨尔王传》中出现了命根子牛一说。恶魔切巴拉让的命根子就是一头野牦牛，这是一种个人图腾的表现，并不代表着一个民族甚至一个部落。类似的观念至今在一些牧区依然存在。笔者在青海省海西藏区工作时，碰到一位老人闲聊，我问他为什么经常病殃殃的，他说他的命神不好，我问他的命神是什么，他说是一棵树，他去看了，那棵树夏天的叶子一半是黄的。这同样是一种以植物为个人图腾的残余观念，但是我们不能把它引伸到整个民族或整个部落上去，否则就会以偏概全，以特殊代替一般。实际上这里的牦牛和树都是一种寄魂物（Srog-bla），属鬼魂崇拜范畴。

甘、青部分藏区还流传着“什巴达义”（什巴创世歌），说什巴宰牛时，将牛头放高处，就有了山峰；牛皮铺地下就有了大地；将牛尾放在山阴，就有了森林，等等。在这首长歌中也品味不出牛与图腾的整体关系来，倒是对自然界起源做了探索解释。

我认为，作为一个民族的图腾，它必然地带有广泛性。而图腾文明的历史告诉我们，作为图腾它往往是以氏族为单位存在的，因而后来形成民族后，这个民族往往有多个图腾存在，藏民族的历史也引证了这个凡例，由于藏民族形成的复杂情况，它不可能有统一的图腾出现，若有图腾，也只能是地区性的或部落性的。有些同志以《吐蕃传》载：“其俗重右巫，以羬羝为大神”，就认为有羬羝（大角牡羊）图腾崇拜，见藏族民间故事中有狗弄来了青稞种子，就认为藏人有狗图腾崇拜，这些都应该探讨，但言之有据，方能以理服人。

[丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版]

“图腾”是一个音译的外来词，意为“他的亲族”①，是民族学中常用的术语。初学者建立这种概念只能从专家的概说、定义出发，结合民族志的资料按图索骥……于是一味寻找“人和动植物的亲属关系”，结果列出了许多似是而非的“图腾”。如藏族中广泛流传“猴子和岩魔女结合繁衍人类”的传说和记载。于是有人断言藏族的图腾是“猴子”。这些同志忽略了这样的事实：人类从猿到人过度时期不存在图腾的观念。我们常谈的图

① 原注：凡大吉：《宗教学通论》，第 335 页。

腾是氏族部落的图腾，如果一定要从藏族的人类起源的故事中选择图腾的话，首先中选的应该是“岩魔女”，而不应该是“猴子”。因为最初的氏族是母系。

〔朗吉：《从萨格尔王传中看远古藏族的图腾崇拜》，刊1991年第4期《西藏研究》〕

附录二　关于本教起源的资料

一、名称

笨教，类似原始民族之萨满教，笨教名称，中外文籍所载不一。今取其音译，而名之曰笨教。略将各书所记之名列后：

释法尊："崩薄"……《现代西藏》，第33页，民国二十六年重庆汉藏教理院铅印。

释妙舟："黑教"及"笨教"——《蒙藏佛教史》，第1册第1页，民国二十四年上海佛学书局铅印。

蒋维乔："巴恩教"——《中国佛教史》，下册第30页，民国十八年商务印书馆版。

竹中歌吉："蓬善教"——《喇嘛教之源起》，历史地理三三五，太正八年。

张其勤："黑教"——《西藏宗教源流考》，民国十三年商务印书馆版。

青本文教："凡神教"——《西藏文化之新研究》，1940年有光社。

(Pon Po)See Alex andra David-Neel :My Jou rney to Lhasa London Wiufam Heinemann Lrd 1927.

(Boa－bo) See Sarat Chandra Das: Joureney to Lhasa and Central Tibet. p. 122.

(Bon bo) See W. N. Forgusson: Adventure Sport and Travel on the Tibetan Steppes.

[周长海：《西藏宗教研究》，刊1942年10月第1卷第2期《中央亚细亚》]

关于本教的名称，目前用法较多……一般写法有本教、本波教、苯教、苯波教、笨教、钵教、钵波教、黑教等。前七种都为藏文的不同音译名，它最初的含义是"反复念诵"之义。在本教处于原始阶段时，巫师做法事的内容和形式相异而分称为各种"Bun"了。因而上述几个译名，除笨教一词有点感情色彩之嫌而外，都是无可厚非的。但对学术界来说，一个统一的名称是需要的。在上述名称中，笔者认为"本教"一词比较合适，因为这个词，目前的使用率比较高，且无感情色彩之嫌。另外它所代表的是我国藏区的本土宗教，这个意义也应该考虑。至于"黑教"这个名称，是有些汉族学者不了解藏传佛教各教派的特点，以颜色取名造成的。当然，用黑色取名，也可能受到了藏族宗教偏见之影响。

[才让太：《试论本教研究中的几个问题》，刊1988年第3期《中国藏学》]

“本”（Bon）这一名词来源于动词“本巴”（Bon-Pa），“本巴”一词表示用拼作圣歌的咒语交通神灵[①]，后来当“本”（Bon）进入西藏并同西藏佛教接触时，“本”字则承担了佛教“法”（Chos）字的全部含义（“法”字梵文为dharma），意为“教法”或“真谛”。从此“却英”[②]这种绝对的领域，“无限潜在的实体”，在本教中则被称作“本英”（Bon-dhyings）。

[霍夫曼著，李冀诚译注：《西藏之本教》，刊1986年第3期《西藏研究》]

二、源流

吐蕃原始的宗教信仰是巫术，即后来被称为本教（黑派）。到了公元前第二世纪布法贡吉时代，即原始公社末期，经过一番斗争之后，本教正式从象雄等地传入蕃地，与原来的黑派巫术者相结合而形成了新的本教，被称为恰尔本派，它虽在形式和内容上适应了奴隶主的需要，但巫术（诅咒仇敌，以人畜为牺牲，做演法术，驱鬼消灾，祈福禳病等）还占着主要成分，它是吐蕃奴隶社会文化的重要部分。《新唐书》称：“其俗重鬼、右巫，事羝羯为大神……习咒诅”，就指的是吐蕃人民信仰的本教。

[黄奋生：《西藏史略》，民族出版社1985年版]

“本教”不是原始的巫教，若从民族学、宗教学的角度的来看，便知道它和世界许多民族一样，是由“氏族宗教”（以祖先神、泛神为中心的原始性巫教）发展而来的“部落宗教”（有主神、战神，又包括多种其他从属部落的氏族神）。曾在藏族历史、文化、信仰、生活中发生过重大影响。

[肖崇素：《格萨尔史诗点滴新抄》，刊四川省《格萨尔史诗资料小辑》第9辑]

“笨教”亦称“本教”（俗称“黑教”）。自从象雄国（中世纪西藏西南一大部落联盟与“雅砻部落”的吐蕃王朝并立，后为吐蕃所并。综合有古印、欧文化即恒河文化、中亚文化的“象雄文化”，曾渗透于西藏文化各方面）王子辛绕米沃于公元初，依佛教法会形式举行“集结”以后，人们称它为后世正统本教的起源。象雄王室尊为正统本教，几乎成了象雄的国教。象雄语称“本教”为“基尔”（Gyer），受有梵文的影响的藏文译为“Bon”（“本”），从此就被称为本教了。

[肖崇素：《格萨尔史诗点滴新抄》，刊四川省《格萨尔资料小辑》第9辑]

---

① 译者原注：按藏文“本巴”同“迭巴”（Blzas—Pa）意思相同，表示“反复念诵，喃喃而语”之意。

② 译者原注：却英（Chos-dbyings；Dharindhatu）意为“空性”或“法界”。

本教（Bon），流传于中国藏族地区的古老宗教。或译钵教，俗称黑教。产生于藏族原始社会时期。8世纪以后，受到藏传佛教的影响，将一部分佛经改为本教经，并敷衍教义。现西藏东部和北部的部分地区，仍有本教流行。

[《中国大百科全书·宗教卷》，中国大百科全书出版社1988年版]

藏族自称“博巴”，意思是居住在博地方的人。“博”早在公元前七世纪时，就是居住在今天藏族地区的一部分藏族的自称，当时的汉文史籍上称作“蕃”或“吐蕃”。“蕃”，古音读作“博”。藏文的“博”，有人考证这个字和当时藏族人民普遍信奉的巫教——“本”，在古藏文中写法可以互通，“蕃”很可能导源于“本”。如果此说成立，那么古代藏族是把他们所信仰的宗教名称，当作了民族的名称。

[王辅仁、索文清：《藏族史要》，四川民族出版社1981年版]

藏地未佛化以前原有“笨颇”教，即崇拜自然的“萨满教”。此地遗留者，如八角城（夏河县东北40里）附近的寺院，僧众不出家，而是绕“经筒”，向左烧者即是。不过本地口音，不读“笨颇”，而读“文卜”。教的内容，因为流传到此时，故已吸收了不少佛教的成分。

[李安宅：《拉卜楞寺概况》，刊1941年第1卷第2期《边政公论》]

本教为藏族地区固有的宗教，崇奉鬼神和自然物，尚巫术。公元7世纪佛教传入西藏后，本教曾与佛教互相排斥、互相斗争。8世纪后，由于吐蕃王室扶持佛教，势力渐衰。

[《辞海》：民族分册，上海辞书出版社1985年版]

我们知道，本教是在原始社会时产生的一种原始宗教，最初的教义只不过是万物有灵和自然崇拜，所担负的任务也即是沟通原始人类和他们心中神灵间的关系，祈求它们赐福保佑，或通过本教巫师向神灵献祭……

[王维强：《吐蕃盟誓之根源探讨》，刊1990年第1期《西藏研究》]

“本波”这个宗教名词是怎样来的呢？笔者考证，它来源于民族的自称为“蕃”的音译汉文用字拼写为“本波”。

藏族称自己是“蕃”（Bod）……传说嘉绒地方古代有一权威“巫师”名蕃（波），人们以其名称其教为“蕃”，后来“蕃教”从嘉绒地方传播开来，随着古代嘉绒人大批向四面八方扩展，把嘉绒民族文化和宗教文化同时向各地传播，民族文化落后于嘉绒地域的大雪山青藏高原藏人，接受了嘉绒波（蕃）教文化，于是没有统一名称的诸地藏人，始统称“蕃”的名词。“蕃”是源流“巫师”们演变而成的民族名、宗教名、地域名、政权

名的统称。这个传说是符合中外史所载："原始巫师即为原始本师"的推论。

[晏春元：《本教起源地象雄为嘉绒藏区浅析》，刊1989年第3期《西藏研究》]

本教，藏语称作"本波"(Bon-Po)，简称"本"(Bon)。关于它的起源及产生年代，一些本教徒如阿坝县朗依寺活佛龙哇丹珍，新龙县依西寺活佛阿雍等认为："释迦牟尼未创立佛教以前，本教就已存在并为当时的百姓所信仰，创始人是一位叫丹巴先饶的，他出生在象雄，即今西藏阿里地区扎达县沃莫隆，其悠久历史距今已有18003年。"(新龙县阿雍活佛则认为本教祖师丹巴先饶距今是17996年，其初转法轮在16796年)

[郭卫平、国庆：《川西本教调查报告》，刊天津古籍出版社1990年版《藏学研究》]

据笨教的经说："在本劫中，从寿命无量至人寿十年间，陆续出现自衮桑起至汤马默准止共有十八位殊胜导师来到人世。"说此劫中人寿百岁时，其所出圣人则为辛饶，即现在本教的教主。辛饶生在象雄的韦莫隆仁，名辛饶米沃齐。或说他是佛所变化的，也有说他和本师释迦同时出世的。《白琉璃书》中说："为化象雄笨，变现辛饶身，示十二笨行，说九乘教法，为生开天门，为亡断死门，度生雍中道。"总之，他必定是一位有神通变化等功德的人。传说他曾至藏中众多胜地，如温达① 的色康孜，此地现已改建为阿里扎仓与及日沃仁钦蚌巴山②，工域③ 的布楚拉康庙④ 以东等的笨教神山，收伏世间神道山灵，他传出雍中法聚的《四门》、《五藏》。其家族继承者有木错定朱⑤、大食智者木咱扎黑斯，赤托八藏、谷赫里波玛、天竺智者定坚查麦格、大雅⑥ 智者节查告谷、孙波⑦ 智者木拜桑当、象雄智者霞饶布钦等门人甚多，笨教传播诸方，盛极一时云。

[土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版]

本教源于何地，有二说：

一、波斯说：

执此说者为夏察·扎西坚赞（1858—1933）在其所著《西藏本教源流》中引用藏文典籍《语言释》、《都本》、《日灯》等论证本教来源于波斯。

①本教自波斯魏摩隆仁传及印度、藏地、象雄和汉地（《语言释》）。

① 原注：温为地区名，在今乃东县境内，色康孜在温河谷内。

② 原注：汉译为宝聚山。

③ 原注：工域即工部地区。

④ 原注：布楚拉康在今林芝县境，古属工部地区。

⑤ 原注：本错定朱，人名，辛饶以后由他代作教主，并结集笨教的经典。

⑥ 原注：即唐时之弭药，宋时即指的西夏，在今四川甘孜州境内。

⑦ 原注：孙波指今不丹地方。

②本教自波斯传入印度、汉地、象雄，从此三地传入西藏。（《乘次地明灯》）

③祖师辛饶米沃入寂后，其真言传布南方、东方与北方的雪域西藏。（《都本》）

④天赤七王之际，（本教）自波斯传入西藏。（《乘次地明灯》）

⑤赤赞德摄政时，琼布达扎东祖、娘·勤夏达让、帕雪扎本、祖温赤作四人携金银往各处求学，后抵达波斯从师于散邦登、杰桑等九圣者和大德者多人。四人勤修，熟读本典，返回时把《八十六天大密经》、《三百支密》、《六万一千章经》、《护身密经五百章》、《观自性三百六十》三驮，《二十六部大密经》等置于波斯皮袋，分别用山羊、共命鸣、苍鹭、大鹏驮运至西藏，途经魏摩隆仁、雍中九重山、尼泊尔、象雄、阿里三环（《日灯》）。①

二、象雄说：

霍夫曼认为：根据萨迦派扎巴坚赞（1147—1216）所著《王统世系》中说："本教或更早的形态墓本②，是在藏王止贡赞普死时传入的，这种墓本来自象雄和吉尔吉特。"③同时，霍夫曼还为此提供了一个旁证："本教古代规范教典的标题都是用象雄语写的，而象雄语与藏语同属缅语系；且这些写作都在松赞干布时期制藏文以后，并且这以前本教都是以口传的。"说明本教与象雄是有十分密切的关系的。

班钦·索南查巴（1478—1554）在其所著《新红史》中说："其时④生于边地大食地区之辛饶大师，他自象雄地区译得本教（经典），并加以宏传。"

土观·罗桑即季尼玛（1737—1802）在其《土观宗派源流》中说："辛饶生于象雄之魏摩隆仁，名辛饶米沃……他曾在藏中众多胜地，如温达的赛康孜、工域的布楚拉康庙以东的笨教神山，收伏世间神道山灵，他传出雍中法聚的《四门》、《五藏》……"

[周锡银、望潮：《本教源于何地》（手稿）]

止贡赞普时始从大食、勃律和象雄等地请来辛饶氏的教徒，传入朗辛、卡辛、楚辛、杜辛四大辛派，与当地固有之巫术结合，出现了神灵崇拜等一套宗教仪式，遂成为自然宗教，称为"迦本"，即从外传入之本教，或曰"因本"，谓只种修道之因的"本"。

[刘立千：《从"格萨尔史诗"看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

雍中钵教产生于獯戎之国，獯戎国者，译言即虎豹国也，在今印度之西北，或谓在今波斯者，位置大抵无误。獯戎国有奥尔卯隆仁地方，其地邦邑甚多，各自成一国，有小国乌加尔者，国王曰图格尔，生子曰辛腊璞，建立雍中钵教系统之始祖也。此教何时

① 原注：此处所引《语言释》、《乘次地明灯》、《日灯》皆系摘自夏桑·扎西坚赞著《本教源流》一书。

② 墓本，即都尔本，藏文"都尔"有坟墓之意。

③ 译者李冀诚注：吉尔吉特为古代小勃律所在地，唐代从属吐蕃，唐玄宗开元初，在此设绥远军，为安西都护所辖，藏语勃律称为朱夏。

④ 指止贡赞普之的年代。

入藏，已无法考知。约于西藏开国之时，聂赤赞布至内列吉之世，约当中土西汉中叶，已输至西藏。《藏经正法源流》与《法王世代明镜》云："黑教之法八大部皆传译自獯戎地方，于是大倡教……"

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究学刊》]

考诸王统记，仅说"从聂赤赞普至赤德安赞（聂赤松赞）之间，凡二十六代均以本教治理王政。"除此之外，没有记载别的话，但是本教在藏地流传，确实是从此时开始的。

[土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版]

根据别的宗教史和王统记，也有说本教之兴，在止贡赞普的统治时代，此时的本教叫因本巧纳派。①

[土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版]

聂赤赞普是众敬王后裔玛甲巴王（百军王）的儿子，他从天梯下降到赞扩四门平原时，被在那里放牧的有才干的本教徒十二人看见，问他从何而来？他用手指着天示意答复，他们了解到他是从天界降下来的，也就是说他有资格作藏疆之王。这样他们就用肩头当着他的舆座，把他高高抬起来到市中，由此都称他为聂赤赞普（意为肩座王）。聂赤赞普修建容布纳岗宫的时候，他用口译说出了"本教"中的《辛氏之牟嘉法门》。

[五世达赖喇嘛昂旺罗桑嘉措著，郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版]

嘉赤的父亲② 在位时，象雄及住侠两地已有"辛"族的"杜本"（即笃本），到嘉赤王在位的时候，修建了青哇达哲宫。在仲王和德乌两王朝的时代，有了"朗本辛波伽"的天本教（西藏本教的一种）。

[五世达赖喇嘛昂旺罗桑嘉措著，郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版]

西藏未有王统以前，即吐蕃第一赞普聂赤赞普未出现前已有本教。

[夏察·扎西参赞著，刘立千译：《西藏本教源流》，民族出版社1980年藏文版]

古钵之第一特点为泛神论，以为山川陕谷、土石木草、天地日月、星辰雷雪等自然现象莫不有神鬼幽灵栖托其间。故自古以来，其首要崇拜之神为共图藏布，即"万有之

① 刘立千注译：因本，是指其只拜鬼神，追求世间俗务；巧纳意为黑力派，是指其倡行杀牲血祭的不善行为。

② 嘉赤为《上丁二王》中之布带贡甲，其父当为止贡赞普。

神”也。第二特点以巫术制胜敌人，厌胜鬼魔。在四世纪时，西康中部猛共地方建立一帝国，其名曰“林”。林之君主有格萨尔王者，乃信钵教。盖当时尚值佛法基础未固之际，而一般人民仍生活于钵教信仰之中。

……

考钵教之流行于康藏，非为偶然，而为藏民自然环境之反映。此所谓自然者，总名也。析言之，则藏民于穷山恶水之地理上所建树之困苦危惧经济为钵教存在主要原因。康藏高原，高度在海拔4000公尺以上者，占面积200万平方公里有余。在海拔4000公尺左右之草原，为康藏人民之牧场所在。此种地带，不宜五谷，森林亦无，牛羊食水草以生，人复赖牛羊以生，故生活艰苦异常。此种草原占全面积十之七。其余十之二为高峻山岳，十之一为平原与峡谷。平原多在海拔3000公尺以上，峡谷则为海拔2000公尺至海拔3000公尺以下，可种麦、荞、包谷等，然为量极微。海拔3000公尺至3600公尺之地，则仅宜种青稞、莜麦及蔓青而已，故藏民之主要食物为牛羊与青稞。此一般之经济状况也。由吾人旅行之经验言，海拔2000公尺上下之羌民区域庸或可名之曰自足经济。海拔2000至3000公尺之嘉戎区域，则食物自足，而衣饰不足。海拔3000至4000公尺之康藏民族区域，则食物亦时感不足，草原之游牧民族，时北时南，迁徙不定，则食物不足，气候不宜之故也。以佛化最深之民族，至于驰骋各地，以抢劫为生者，亦食物不足之故也。言其居住，则旷野无林无以御寒；或树木阴森，虎豹时出，不能定居。以言其行，则由西向东，山岭重叠，积雪不化，洪水泛滥，愿渡无舟。由北向南，行峡谷中，人不能并行，马不能对过，飞岩走石，寸步可虑。复有若干河谷，狂风鼓荡，沙石俱起。有吹沙成山，断迷道径者；有吹水为瀑，人物吸卷于河中者；有吹岩分裂，遮截道路，累断河渠，压倾旁屋者。藏民生活于其间，日与此等困苦饥寒之自然环境奋斗。攻之不顺，取之不获，遂思自然之中，必有鬼有神为主宰者，于是山岩、水涯、树林、岩石、天地、日月、风雷……皆信其有神有鬼。此钵教泛神论之所由来也。当人类向自然攻取之时，有攻而克，取而获者，以为乃系自然中之善神助我。有攻之不胜，取之不获者以为乃自然中之恶神阻我。于是有善神、恶神之别。今时钵教徒言，钵教初产于獯戎地方。獯戎今所在地有二说：一说在古之大食国即今波斯；一说在拉萨以北50英里之地（后说见柏所著《西藏宗教》）。无论何者，言其地理环境，皆以上说之境况相当。康藏人民之信仰钵教者，乃由于此神之信仰，可以解决其对于自然环境之困难。换言之，由于困难危惧之自然环境，乃产生对于钵教之信仰。有钵教信仰之后，始可安慰其对于自然环境之情绪。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

藏区钵教产生的时间，有两种说法：

一种认为钵教在吐蕃王朝的第一个赞普聂赤赞普以前即已出现。聂赤赞普所处的时间，据东嘎·洛桑赤列说是在公元前117年，即西汉汉武帝元狩六年。又有人说聂赤赞普在位的时间是公元前360年，即周显王九年，秦孝公三年。按照上述说法，钵教的产生时间，应在公元前117年至公元前360年以前。

第二种认为钵教始于吐蕃王朝第九个赞普布德京甲时代，即相当于东汉顺帝时期，即公元126年前后。

第一种说法在《西藏王臣记》和《贤者喜宴》等书，都记载有拥立吐蕃第一个赞普聂赤赞普登位时的12个贤人中，即有6人是代表各部族钵教人士，即拉俄拉巴、色钵、玛钵、角拉钵、象雄钵和泽米钵等。这6人既代表了各自不同的部族，同时又是当时盛行的钵教里有威望的宗教人士。这就清楚地表明，钵教是始于聂赤赞普以前。此外，钵教学者复杂，扎西坚赞所著《美言宝论》和康区钵教学者昂旺降央吉鲁所著《论钵教的法性》等书中，都说钵教在聂赤赞普时即已盛行。……《西藏王统记》一书还说："自聂赤赞普起至赤脱吉赞止的二十七位赞普，都是钵教辅佐国政。"

第二种说法，在萨迦·索南坚赞所著《西藏王统记》里记载说："布德贡甲时代，在象雄（今西藏阿里地方）有一名叫辛饶沃米的人，创立了雍中钵波教，分九派，即因钵四派和果钵五派，逐渐盛行于各地。"

以上是在钵教产生的时间在说法上虽有所不同，但实际上并没有什么大的矛盾。前一种说法所云，在聂赤赞普等天赤七王时辅佐国政的钵教，实际是朵尔钵（有人称为"黑钵"）教。后一种说法所指的是朵尔钵发展后有一定理论系的朗钵（有人称为"白钵"）教。

[阿旺：《略论阿坝藏区的钵佛二教》，刊阿坝藏族自治州编印《阿坝文史资料选辑》第4辑]

三、类别

（钵教）又称"黑教"或"黑经"，按黑在佛教中多用为恶之意。如"黑业"、"白业"即恶业、善业，"黑阿育与白阿育"即恶阿育与善阿育。西藏佛教名钵为黑教者，盖亦有恶教之意。否则钵教之中尚有一派为"白钵"者，曷不译钵教为"白钵"耶？柏尔曾言："纯质的钵教，在藏中名为黑钵，而现在与喇嘛相糅之钵教，则为白钵。"善乎此言，反佛教之钵则为恶钵，而迎合佛教之钵始为善钵耳。

[马长寿：《钵教源流》，刊1943年第3期《民族学研究集刊》]

本教后来受佛教的影响，渗融了佛教，成为类似佛教的吐蕃本教称"白派笨钵"（简称"白笨"），保持原来本教面目的嘉绒本教称"黑派笨钵"（简称黑笨）（四川省阿坝州的阿坝、若尔盂、红原等草地本教亦自称"白本"）。

[晏春元：《本教起源地象雄为嘉绒藏区浅析》，刊1989年第3期《西藏研究》]

8世纪以后，由于吐蕃王室扶持佛教，势力渐衰。随后因喇嘛教影响，成为喇嘛的一个教派，藏族称之为白本教；但在偏僻地区，仍保持着原来的许多特点，藏族称之为黑

本教。

[《辞海》宗教分册，上海辞书出版社 1985 年版]

五世达赖喇嘛洛桑嘉措所著：《历教（星象）王行算问答》中指出："自古本教有两种。"即对祭山祀神者和星象家称"白本"；以九宫八卦算命等五行卜算，预示吉凶者称"黑本"。

[燕松柏：《本教类属初探》，刊阿坝州地方志办公室 1989 年编印《地方史志文集》]

嘉绒地方，有钵僧名斯拉日加尔者，著《Bun tcio Znami》一书，言原始钵教之派别甚详。由氏之意，原始钵教可分为八种：一曰"日道尔钵"。相传藏中古时，有一婴儿，遇鬼钻入其腹中，遂疯狂跳跃，自言有神附体，能祝人诅人。诅祝之时，例用牛羊为牺牲，甚或用人，杀以享鬼，手段之惨。盛行于拉萨一带。二曰"伽尔钵"。人为巫觋，则行窜各地，云游四方，为人祷咒，迹近江湖术士。三曰"黑钵"。能呼风唤雨，吐火吞剑，并能咒人，此钵不忌杀生且食酒肉，娶淫妇女。四曰"绒茹拘靡钵"。自立异高，并撰经书。此种经书，凭自己心意而作，无所祖述。盖一时聪明之士，思想奇异，而行为诡谲，非正道正术也。五曰"格拉格鲁钵"。此钵亦主祷祝诅咒，并以异术祝制死尸。杀牺牲无数，以牲血倾于死尸，意以牺牲与死者同路俱去。六曰"巴几几钵"。此钵亦自撰经书，不从辛腊璞佛之训，不载祷人升天之说，不修来世，只修今生，盖不能解脱今世饮食男女之欲也。七曰《蟠钵》。于古亦有经书，今日宗之。然与雍中钵不同。八曰《雍中钵》，与上述各种钵异趣。"雍中"者，即钵教之教符"卍"。其意为"固信不变。所信者何？"盖以钵为种子，依辛腊璞佛[①]之经典，信之行之，信其有正无误，有仁无恶，永久不变。或说此雍中钵即"白钵"也。或说与"白钵"尚有异。

[马长寿：《钵教源流》，刊 1943 年第 3 期《民族学研究集刊》]

藏地所传本教，分为三派：（一）笃本；（二）伽本；（三）局本。

（一）笃本者，聂赤赞普后过六世到赤德赞普时，卫部的翁雪纹，有名叫辛氏家族的一个童子，年 13 岁被鬼牵引，走遍藏地，到了他 26 岁时始进入人世。由于非人鬼类的力量，故说什么什么地方，有什么什么鬼神，它能作如何如何的祸福，应当作这样的祭祀，或作禳祓送鬼等术，始能效云，就这样便产生了各种的说法。考诸《王统记》，仅说："从聂赤赞普至赤德妥赞之间，凡 26 代均以本教治理王政。"除此以外，没有记载别的话，但是本教在藏区流传，确实是从这时开始的。不过当时的本教，只有下方作镇压鬼怪，上方作供祀天神，中间作兴旺人家的法事而已，并未出现本教见地方面的说法，根据别的宗教史和王统记也有说本教之兴，是在止贡赞普统治的时代。此时的本教名为固本巧纳派。

① 辛腊璞佛，即本教创始人辛饶米沃。

（二）伽本者，当止贡赞普王时，藏地的本徒无法超荐凶煞，乃分从克什米尔、勃律、象雄等三地请来三位本徒来超荐凶煞。其中一人行使除灾巫术，修火神法，骑于鼓上游行虚空，开取秘藏，以鸟羽截铁，显示诸种法力。一人以色线、神言、活血等作占卜以决祸福休咎。一人则善为死者除煞、镇压严厉，精通各种超荐亡灵之数。这三人未来藏以前，本教所特之见地如何？还不能明白指出，此以后本教也有了关于见地方面的言论。据说伽本乃溶混外道大自在天派而成的。

（三）局本者，分为三期。早期的局本，传说有绿裙班智达者，将邪法埋藏地下，自行掘出，杂入本法面成此派的。中期局本，当赤松德赞王时，曾下令本教徒改信内教，有一人名为杰卫绛曲（佛菩提），王遣其从仁钦乔学佛法，他不愿学，但又怕受到藏王的罚责，因此心怀恼恨，遂勾结本徒，将一些佛典，改译成为本教的书，此事被赤松王知道了，王即传敕，若有擅改佛经为本书者杀无赦。当时因为此事，被诛者甚众。本徒大为惊惧，乃将未译完之书，秘密藏在山岩之间，后又从伏藏中掘出，遂名为本教之伏藏法。后期的局本，自从朗达玛灭佛以后，藏地娘堆有一人名为辛古鲁伽，在卫部本教的圣地达域卓拉将大量佛经改为本经。如《广品波若》改为《康勐》、《二万五千颂》改为《康穹》、《瑜珈师地决择分》改为《本经》、《五部大陀罗尼》改为《白黑等龙经》。各立各种不同名相及诠释，标其意于佛教。将这些经书埋藏在错昂哲邬穹的岩山下，后来又由他假作掘发伏藏的样子，将其掘出。辛古之后又有穷波本徒等，亦改窜了不少的佛经。这个早初中后期的翻译本名为巧噶亦名果本。

［土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社1985年版］

本教兴于聂赤赞普，衰于止贡赞普，又盛于布德贡杰（即止贡赞普之下一世赞普，上丁二王之一），衰于赤松德赞。后有本教大师聂钦·里学噶热自康地复燃本教余烬，重入藏卫，开掘本教所有密藏，建立日幸、大定、格定、安察喀、桑日、约塘等本教寺院，大兴本教云。故本教亦分初兴、中兴、大兴三期。

［索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社1987年版］

本教发展史可以分为三个阶段：

①多勤本（Brdol-bon）或作勤本（Hdzol-Bon），由西藏第一位有记载的藏王聂赤赞普算起，到第六世藏王赤德赞普。

②卡本（Hlkyar-Bon），由止贡赞普到松赞干布正式输入佛教的时候。

③居尔本（Bsgyur-Bon），由松赞干布时代至宗喀巴时代，宗喀巴就是格鲁巴或藏传佛教正统化的创始人。

第一阶段，在西藏有一个属于辛族的孩子，叫母阿消翁，到了13岁时被魔迷住了，一迷迷了13年，他漫游于西康和西藏。26岁时，他清醒过来，能见某处有魔危害于人民

或造福于人民，他宣传降伏魔和祈祷魔的思想和办法，因而开始了本教原始行为，怎样与地下魔打交道，怎样向天上神作祈祷，怎样为两者之间的人谋福利。这样原始本教，称为黑帽派（Chab-nag），也是西康西部工布（Kon-Po）地方的本教庙宇的名字，不能与喇嘛跳神舞蹈的“黑帽子”和尚[①]相混。

第二阶段，由魔造成的巨患，那是止贡赞普当政之时。当时所有本教内行都无法控制，由克什米尔的卡奇（Kha-Che）来的人，能够坐在鼓上飞于天空，能用羽毛割铁成屑。另一个西藏西北竹夏（Bru-ca）来的人，能够占卜，即用不同颜色线抽签，或用天语（Lha-bkah）来的人，和“牲血”决定人的善恶命运。第三人来自香雄，能够驱除人死后阴魂不散的恶魔，或降伏一切魔鬼，并能作各种巫术。在前三人到来之前，原西藏的本教徒并无特别理论，这时以后，本教才有相同印度教大自在神（Mahe s rara 或 Lha-dbanp hyug-chen-po）的观点。

本教发展的第三阶段，又分成三个小的阶段，早期居尔本、中期居尔本和晚期居尔本。早期居尔本，传统都溯源于一个蓝裙子大师。他自己将某些不正规的经典埋于地下，然后冒充发现了隐藏的宝物，即将它发掘出来，这就包括在本教系统中。他也被认为发明了关于性交的文件和用杀死来求解脱的文件。中期居尔本是在赤松德赞为王时发展起来的。赤松德赞就是金城公主的儿子，他于755年当政，先延请佛教师和本教师均至其治下，可是后来偏重佛教师，忽视本教师。本教既受歧视，乃采取许多佛教的条文，将它翻译，纳入本教系统……

晚期居尔本更大规模地用伪装来窃取佛教经典，那是朗达玛在837—842年灭佛以后的事。后藏的娘托地方土著辛固录噶，在前藏打域卓拉本教中心，改编了许多佛教经典，例如《般若波罗蜜多十万颂》变成本教《卡姆勒》；《二万五千颂》变成本教《卡姆穷》；《瑜珈行地摄决择分》变成《本教经》；而《五部陀罗尼》变成《十万白色和黑色龙》。本教用不同术语和说法区别于佛教，起的作用是一样的。譬如，管“觉悟”叫辛绕，那就是本教创始人的名字，让他等于释迦佛；“三身”叫本身（Bon-sku）、普善身（Kun-tu-bzan-po）、无垢化身（Sria-pa-tsbans-po）；智慧空行母叫撒垂耶桑（Sa-tri-e-san）；阿罗汉叫作辛色（Gcen-Sras）；菩萨叫雍中塞姆巴（Gyun-drun-Sems-dpah）；喇嘛叫温塞（Dbon-gsas）；空性叫阿梅尼（A-me-nid）。

一切改编的佛教经书都埋在错阿追五穷石头底下，不久即被同一人作为新发现而发掘出来。辛固录噶以后，穷波的本教徒有更大的效法。

本教第三期，包括上述三个小期，也被承认为“白派”。

[李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，中国藏学出版社1989年版]

① 原注：跳神中表现的“黑帽子”代表宁玛巴或藏传佛教早期教派的成功人物；这又不能与半改革派噶举巴的“黑帽派”相混。

笃本、伽本、居本的三分法，据阿旺嘉洋杰贝罗所著《德尼朗艾》第47页认为是止贡巴仁青敦措（Rin chen phun tshogs）提出的。关于这三种本的具体历史阶段问题，土观·罗桑曲吉尼玛有明确的叙述。笃本是聂赤赞普到止贡赞普之间盛行的具有祭神、降魔等内容的因本；伽本是止贡赞普从克什米尔、勃律、象雄请来的本教师在吐蕃传播的具有神秘传承和特殊功能的本教；居本又分三部分，即蓝衣班智达的伏藏和后世发掘的赤松德赞时期的伏藏，还有大掘藏帅辛钦噶的伏藏。对于以上历史分期，本教徒是不接受的。尤其是"居本"一名，"居"在这里是窜改之义……但是，从本教的历史考虑，这种分法有其合理的一面，即把吐蕃王朝以前的各种"本"，分为吐蕃原有的本（笃本）和象雄传入的本（伽本），并以"居本"这个概念指出了后期本教具有浓厚的佛教色彩这一事实。但也有不坐实处，首先，笃本和伽本的分野没有明显相异的特别和区别。再说，作为吐蕃王朝以前，本教主要内容之一的因本四辛是完全无法用笃本和伽本这样简单的概念来概括和区分的，从现存的文献看来，这四辛的实际内容比这种简单的概括要丰富和复杂得多。

[才让太：《试论本教研究中的几个问题》，刊1988年第3期《中国藏学》]

本教自公元6世纪在象雄地区集结[①]后，出现了"白本"与"黑本"之分。"白本"曾为吐蕃王朝国教。随着藏族社会经济、文化的发展，逐渐向系统宗教发展，特别是当佛教传入以后，更加促进了它的变化。例如：本教供奉辛绕米沃的像，就是按照佛教神像造的。其形象有如佛教的护法金刚，也有像释迦牟尼……佛教奉佛、法、僧为"三宝"，本教则奉辛绕米沃、雍中、本波为"三宝"。佛教有从左至右书写的六字明咒[②]，本教则有从右至左的八字明咒[③]。佛教徒在作崇拜仪式绕圣物时，是从右向左转，本转则从左向右转。当赤松德赞大力发展佛教以后，在"白本"中，出现了某本波依佛教样式立"本经"的做法。在近代，四川西部和青海等地仍有为数甚少的本教寺院存在，其规模、制度，基本上仿照佛教。面在早期的本教中，除了祭祀用的神坛外，并无更多的建筑物。严格地说，后期的本教已是佛教化了的本教。

[常霞青：《论西藏本教的类属》，刊四川民族出版社1988年版《藏族史论文集》]

古代藏族的本教分为前宏期和后宏期，前宏期中只有居家咒师，到了后宏期才有出家僧人。但本教所谓的出家僧人也只不过在寺庙集会时，穿上僧服念请经文，集会结束以后仍然回到村寨里从事农业劳动。

[桑木旦：《谈谈布达人的族别问题》，刊四川省民族研究所1980年编印《白马藏人族属问题讨论集》]

① 原注：即讲经法会。

② 佛教的六字明咒即：唵、嘛、呢、叭、咪、吽。

③ 本教的八字明咒即：么、玛、知、摩、宜、萨、利、达。

本教前宏期时传播因本（Rgyu bon），《扎向》说“本教前宏期因本始于百年前”……

聂赤赞普时，有因本十二贤，即护法贤神本、招福贤恰本、仲西鲁顿、都希施幸、藏希赛代、卓希拉本、幡希医术贤、委贤算师、善说师固顿、善跃师夏哇、善飞师居雄、善行师赤本。诸贤供养上神，奉为怙主，诵经招福，牲畜兴旺，赎身替罪，神鬼安宁，广行善事，饶益众生，诵经祷告，酬补护神，平息战争，解除痛苦，法术治疗，断除烦恼，占卜算卦，了知往事，祈颂奉神，预知吉凶，回向祭品，身往他方，降伏妖魔，除害安民，本神护王摄政，本师卦卜征战。

[夏察·扎西参赞著，索南才让译：《本教发展概况》，刊1991年第1期《西藏研究》]

多数的藏人将现在的本教分称黑本和白本（花本）两派……而本教徒有他们自己的名称，他们管坚持本教原旨的派别叫旧训派（Bkar rnglng），即遵循辛绕前期遗训的派别；管接近佛教的派别叫新训派（Bkar gsan），即尊循辛绕后期遗训的派别。对这个名称，著名本教学者扎西坚赞曾予以纠正，他认为辛绕的遗训，前后期并不矛盾，这个称呼是不确切的。应该以伏藏的前后期为界线，改称旧藏派（Gter rnying）和新藏派（Gter gsar）。他这个观点，是鉴于本教前期伏藏中辛绕的遗训和后人的著述都比较遵循本教原旨，而后期伏藏则佛教色彩较浓这个事实的。

[才让太：《试论本教研究中的几个问题》，刊1988年第3期《中国藏学》]

天赤七王之际，六本宏传。关于六本，《慈母》说：“无上华严本、无上乘本、无上行本、无上果本、无上东本、观修灭入定。”

[夏察·扎西坚赞著，索南才让译：《本教发展概况》，刊1989年第1期《西藏研究》]

“笃本”，意为涌现本，指本土自然兴起的本教。即原始本教；“伽本”，意为游走本，指由外地流传进来的本教；“局本”，意为翻译本，指本教徒们抄袭窜改佛书，制造本教经典，使教正规化。

“因本巧纳派”，因本指其只拜鬼神，追求世间俗务。巧纳，意为黑力派，是指其倡行杀生血祭的不善行为。

[刘立千：《土观宗派源流译注》之1349、1350、1351、1355，西藏人民出版社1985年版]

本教最早产生在西藏本土，称为笃本，即本地自然涌现出来的本。他们相信妖魔神怪，崇尚禳祓送鬼等术，据说西藏未有王统以前，即吐蕃第一位赞普聂赤赞普未出现已有本教（《西藏本教源流》，藏文版，第159页）。聂赤赞普过八代到了止贡赞普时始从大食、勃律和象雄等地请来辛绕氏的教徒，传入朗辛、楚辛、卡辛、杜辛四大辛派，与

当时固有的巫术相结合，出现神灵崇拜等一套宗教仪式，遂成自然宗教，称为伽本，即从外传入之本。或称因本，谓只种修道之因的本。（《本教源流》，第336页、《宗派源流》，第381页）当时王以本法治理邦政，本教徒亦参与邦政的管理。到了赤松德赞时，吐蕃赞普已过38代。赤松德赞信仰佛教，排斥本教强令本教徒改变信仰。或者流放远方。本教为求得生存起见，遂亦制造经典、或译本经、或窜改佛经使之合法化，这种受了佛教影响翻译和改译的本教，称为局本，意为翻译之本。当时佛教亦有意融化本教，把本教中祈祷禳祓等许多巫术信仰纳入佛教的“八大修法”的下三部修法之中，这种改变了的原始面貌而使之合于佛教的需要的本。则称为法本。意为佛教化的本。

[刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，刊四川省格萨尔办公室1990年编印《格萨尔论文选集》]

“本教”是佛教未传入西藏以前的一种古老的宗教（公元4世纪佛教传入吐蕃），俗称黑教。本教在自己的发殿过程中，吸收了道教和萨满教的某些东西。据《本教源流》记载，本教曾出现三个派别：一、笃本，二、恰本，三、觉本。笃本是聂赤赞普时期广泛流行的一种最原始的宗教。并没有什么经典，所传无非下镇妖魔，上祀祖神，中与人宅之法而已。其主要活动也是占卜吉凶，驱役鬼神之类的东西。到支弓赞普时期，当地发现吐蕃的本教徒在看凶煞时无能为力，又从克什米尔、勃律、向雄等地请来三位本教高徒来看凶煞。三位本教巫师入吐蕃后，大显其能。于是，本教又融合了一些外地巫教的成分，得到发展。根据本教经典记载，辛绕是本教的始祖，生于向雄诿摩隆仁，系释迦牟尼同时出世者，欲向雄教化，辛绕化人，示十二本行，说九乘教义，为生者开神门，为亡者断丧门，众生引渡雍仲之前，必知未来，神变无比，功德之人。人称为屯巴（意为导师）辛绕。据《红史》记载，本教分为九大派。其法以九乘为主要内容，九乘者为恰辛、朗辛、楚辛、斯辛等四为因乘，格尼、阿嘎、昌松、果辛等四乘为果乘，外加之最高一乘，共为九乘。从支弓赞普开始盛行本教，形成了自己的教派，有一套理论和宗教形式。此时的本教，称为“恰本”（意为流传的本教）。是本教的大盛时期。它不仅影响着人们生活的各个方面，面且直接左右着吐蕃统治层很多重大的事情。不少藏文史书都说，自聂赤赞普起至拉脱脱日年赞之间，凡二十七代都是以本教护持国政。以后巫师的权利继续增大，逐渐成为赞普王室的威胁。据《贤者喜宴》记载：吐蕃第一个赞普——聂赤赞普，是向雄本和玛本等人推奉为赞普，后来因不能如意地代表本教徒的利益，面被杀害。据《白史》记载：吐蕃赞普身边的“孤本”（意为赞普身边的本教徒）的职位，相似古代印席的“布若黑达”。这就说明，古代吐蕃赞普身边有本教徒居高位，参预政治事务，以本教作为统治众人的精神武器，协助赞普控制臣民。同时，王室同本教的矛盾也日趋尖锐。王室总想把教权夺回来……本教徒却极力抵制反对。从松赞干布开始的几代赞普大力提倡佛法，特别是到了赤松德赞时期，干脆下令本教徒改信佛教，有的本教徒不服，即被斩首。从此以后，原始的本教被灭。继之而出现的是另外一种本教，称为“觉本”（其意为改信的本教），也就是基本佛教化了的本教。它保留了某些原始本教的内

容和仪式，但其主要内容都是西藏佛教宁玛派的一些说教和仪式。

[《西藏自治区概况》，西藏人民出版社 1984 年版]

黑教可分九派：因黑教四派，果黑教五派。果黑教五派者，宣称苟能入得雍中无上乘，即可护得快乐上界身也。因黑教四派者，朗辛白颓派、除辛白村派、卡辛足梯派、杜辛村卡派是也。朗辛白颓派以招泰迎祥、求神乞药、增益福运、兴旺人财为宗尚。除辛白村派为人荐幽通冥、安宅奠灵，以及一切久暂灾厄，皆代禳祓。卡辛足梯派剖休咎之兆、决是非之疑、能发有陋神通。杜辛村卡派则为生者除灾，死者安厝，佑保关煞，上觇星象，下收地魔。诸宗作法，皆摇动铙铎为声。

嘉戎钵僧为余言：今日通行各地之雍中钵教，又可分为五派：一曰哈卡洛克，分布于藏内为多，二曰卜律洛克，分布于绰斯甲巴为多，三曰宕洛克，分布于藏内，四曰斯巴洛克，分布于阿木多一带。五曰日美洛克，尊年墨佛为宗，各地有之。

上述五派，教义相同，修持相同，所不同者为诵经腔调，神鬼制型，锣鼓声音之手续不同耳。又巴底琼山钵教寺一僧对余言：今时钵教徒大致可分为两派：一派奉辛腊璞佛、年墨佛为宗，守戒律甚严，不娶妇，不饮酒，不吃见杀之物。又一派奉瞻巴南木卜佛、姜木特清佛为宗，娶妇，食酒肉内，以为皆与修道无关。雍中钵教有上述三种不同之分派方法。

虽然，上所述者，系今世康藏佛教或钵教徒一家之言也。据柏尔调查，则谓："一千年后，佛教成立，故原始情况，难以证实。"又引藏史言："由纪元前 300 年至纪元后 400 年之古代帝王，曾扩引钵教势力。初见于记载之帝王为一印度人，系高沙拉王之第五子。其时或有波罗门教影响随入，然不甚深。"然则钵教之传入，在聂赤赞普王以前，甚为明晰。辛腊璞佛之雍中钵教，为诸钵教最有系统者。钵教经言：辛腊璞佛著经 200 册，此佛盖钵教之集大成者。

[马长寿：《钵教源流》，刊 1943 年第 3 期《民族学研究集刊》]

王臣二人[①]之时，已传入雍中本教……朗辛白椎坚[②]，以招泰迎祥，求神乞医、增益福运，兴旺人财为主。除辛白村坚[③]，以抛投冥器，供施祭品、安宅奠灵，以及禳祓消除一切久暂灾厄为主。卡辛久梯坚以占卜善恶休咎、决定是非之疑，显示有漏神通[④]为主。杜辛村卡坚[⑤]，以为生者除灾，死者安厝，幼保关煞，止觇星象，下收地鬼等为主也。

[索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社 1987 年版]

① 原译者注：指止贡赞普和大臣洛昂达孜。

② 原译者注：朗辛白椎坚意为戴毛巾的现象派。

③ 原译者注：除辛白村坚为执杂色毛巾的神灵派。

④ 原译者注：显示有漏神通意为虽有神通，未除烦恼，仍将生死流转。

⑤ 原译者注：杜辛村卡坚意为执器械的丧葬派，又译杜尔本、墓本。

这些书里[①] 把钵教分为前宏期、中宏期和后宏期。从聂赤赞普起至第八个赞普止贡赞普取缔钵教止，称为前宏期；自第九个赞普布德贡甲恢复钵教起至第三十八代赞普赤松德赞取缔钵教止，称为中宏期；第四十二代赞普朗达玛以后，称为后宏期。

[阿旺：《略谈阿坝藏区的佛钵二教》，刊《阿坝州文史资料》第4辑]

朵尔钵是藏区很早以前产生的一种原始巫教。它的宗旨是信仰巫术，崇拜万物之灵，宣扬天、地、山、川都各有自己的神灵。

朗钵是自然崇拜朵尔钵的基础上发展起来的钵教，他是创始人辛绕弥倭把“达食”（藏文音译，即今之伊朗）传来的一种外道，与当地原始钵教结合成的“示十二钵行，说九乘教法”。即具备有一定理论系统的钵教，人们称之为“朗钵”。所以聂赤赞普以前盛行的钵教，实际上是巫教，即朵尔钵教。始于布德贡甲时代的钵教，实际指的是辛绕弥倭创立的朗钵教。

[阿旺：《略谈阿坝藏区的钵佛二教》，刊阿坝自治州编印《阿坝州文史资料》第4辑]

① 指扎西坚赞所著之《美言宝论》和昂旺降央吉鲁所著《论钵教的法性》二书。

附录三　参考书目索引

一、藏汉典籍

索南坚赞著，刘立千译：《西藏王统记》，西藏人民出版社 1987 年版。
索南坚赞著，王沂暖节译：《西藏王统记》，商务印书馆 1957 年版。
廓诺·迅鲁白著，郭和卿译：《青史》，西藏人民出版社 1985 年版。
土观·罗桑却季尼玛著，刘立千译：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1985 年版。
班钦索南查巴著，黄颢译：《新红史》，西藏人民出版社 1985 年版。
《隋书》，中华书局 1973 年排印本。
《旧唐书》，中华书局 1973 年排印本。
《新唐书》，中华书局 1973 年排印本。
《辽史》，中华书局 1974 年排印本。
《册府元龟》，中华书局 1958 年影印本；中州书画社 1983 年版。
苏晋仁、肖链子校正：《册府元龟·吐蕃史料校正》，四川民族出版社 1981 年版。
《卫藏通志》，商务印书馆，1937 年万有文库本。
王尧、陈践译：《敦煌古藏文历史文书》，北京民族出版社 1980 年版。
陈燮章、索文清、陈乃文辑：《藏族史料集（1—3 集）》，四川民族出版社 1983 年版。
陈观浔：《西藏志》，巴蜀书社 1986 年版。
桑杰坚赞著，刘立千译：《米拉日巴传》，四川民族出版社 1985 年版。
洛珠加措译：《莲花生大师本生传》，青海人民出版社 1990 年版。
《金刚上师西康诺拉呼图克图行状》，上海觉圆精舍 1936 年版。
巴俄·祖拉陈哇著，黄颢译：《贤者喜宴》，刊《西藏民族学院学报》1983—1985 年各期。
班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集（贤者喜乐瞻部洲明鉴）》，西藏人民出版社 1986 年版。
《清实录·藏族史料》，西藏人民出版社 1982 年版。
《清实录·藏族史料》，西藏民族学院历史系 1981 年版。
《金川案》，四川民族社会历史调查组 1963 年复制铅印本。
张澄基译：《阿米日巴道歌》，美国出版（无出版社名），四川省民族研究所 1985 年复印本。
拨塞囊著，佟锦华、黄布凡译：《拔协》，四川民族出版社 1990 年版。
王尧、陈践译注：《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社 1983 年版。

王尧、陈践编著：《吐蕃简牍综录》，文物出版社 1986 年版。

释迦仁钦德著，汤池安译：《隆雅尊者教法史》，西藏人民出版社 1989 年版。

《北史》，中华书局 1974 年排印本。

《旧五代史》，中华书局 1976 年排印版。

《新五代史》，中华书局 1974 年排印本。

夏察·扎西坚赞著，索南才让译：本教发展概况（旧译《本教源流》），刊 1989 年第 1 期《西藏研究》。

《四川省冕宁县志》，四川省图书馆藏。

刘立鼎：《使吐蕃经见纪略》，商务印书馆版，四库影印本。

智贡巴·贡却乎丹巴绕吉：《安多政教史》，甘肃民族出版社 1989 年版。

第五世达赖喇嘛昂旺罗桑嘉措著，郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社 1983 年版。

大司徒·绛求坚赞著，阿旺措成、余万智译：《朗氏家庭史——灵犀宝卷》，西藏人民出版社 1989 年版。

王尧、陈践：《青海吐蕃简牍考释》，刊 1991 年第 3 期《西藏研究》。

二、调查材料

《民族社会历史调查报告集》，西南师范学院历史系地方史研究室 1984 年编印。

《嘉绒藏族调查材料》，西南民族学院民族研究所 1984 年编印。

《雅砻江上游考查报告》，西南民族研究会 1985 年编印。

《雅砻江下游考查报告》，西南民族研究会 1983 年编印。

《德格县藏传佛教历史和现状调查报告》，德格县宗教局于 1987 年。

《金川县本波教及藏传佛教概况》，金川县宗教局于 1988 年。

杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院 1982 打印件。

《西藏自治区概况》，西藏人民出版社 1984 年版。

《迪庆藏族自治州概况》，云南人民出版社 1986 年版。

《果洛藏族自治州概况》，青海人民出版社 1985 年版。

《天祝藏族自治州概况》，甘肃人民出版社 1985 年版。

《甘孜藏族自治州概况》，四川民族出版社 1986 年版。

《阿坝藏族自治州概况》，四川民族出版社 1986 年版。

《四川省“西番”民族识别报告》，四川省民族事务委员会“西番”识别工作组于 1981 年 12 月 10 日。

冉光荣、周锡银整理：《白马藏人调查资料辑录》，刊四川省民族研究所 1980 年编印《白马藏人族属问题讨论集》。

伍呷：《九龙藏族社会的历史考查》，刊西南民族研究会 1985 年编《雅砻江上游考查报告》。

《四川省阿坝州社会历调查史》，四川社会科学出版社 1985 年版。
《四川省甘孜州社会历史调查》，四川社会科学出版社 1985 年版。
钱安靖：《石绵县蟹螺乡江坝大队尔苏藏族宗教习俗调查》1986 年 9 月。
钱安靖：《越西县保安乡尔苏藏族宗教习俗调查》1986 年 6 月。
钱安靖：《贵琼藏族宗教习俗调查报告》1986 年 8 月。
钱安靖：《道孚县扎巴区、雅江县扎麦区扎巴人的宗教习俗调查》1986 年 8 月。
《羌（尔玛）族情况》，西南民族学院研究室 1954 年编印。
《四川甘孜地区康定县庙宇》，《康定县文史资料选辑》1989 年 9 月第 3 辑。
《西康各县喇嘛寺调查》，《开发西北》1934 年第 2 卷第 2 期。
《康藏寺院调查》佚名，《新亚细亚》1932 年第 1 卷第 2 期。
何跃华：《冕宁县联合公社历史调查》，《雅砻江下游考查报告》，西南民族学会 1983 年编。
邓廷良：《明正土司考查记》，《雅砻江上游考查报告》，西南民族学会 1985 年编。
陈明芳、王志良、刘世旭：《冕宁县和爱公社藏族社会历史调查》，《雅砻江上游考查报告》，西南民族学会 1983 年编。
格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧区社会调查报告·那曲卓巴民间宗教》，1988 年调查。
伍呷：《川西南藏族的宗教调查》1982 年。
四川大学、四川省文联调查组：《白马藏人招鬼歌》，《藏族民间文学资料集》，四川省文联 1982 年编。
《草地藏族调查材料》，西南民族学院民族研究所 1984 年编印。
郭卫平、国庆：《川西本教调查报告》，《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版。
《木里藏族自治县概况》，木里县政府 1981 年报告。
《昌都卡若——中国田野考古报告丁种第 29 号》，西藏自治区文物管理委员会，四川大学历史系编写，文物出版社 1985 年版。

三、专著

陈家琎主编：《藏事论文选（宗教集）》，西藏人民出版社 1985 年版。
丹珠昂奔：《佛教与藏族文学》，中央民族学院出版社 1988 年版。
羽溪了谛著，贺昌群译：《西域之佛教》，商务印书馆 1956 年版。
杨明：《藏族游牧部落及社会主义现代化》，成都电讯工程学院出版社 1988 年版。
冯蒸：《国外西藏研究概况》，中国社会科学出版社 1979 年版。
李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，中国藏学出版社 1989 年版。
东嘎·洛桑赤列著，郭冠忠、王玉平译：《论西藏政教合一制度》，中国社会科学院民族研究所 1983 年编印。

《藏学研究文集》，中央民族学院民族研究所1986年编印。

《西南民族新论（第一集）》，西南民族学院民族研究所编，四川省社会科学出版社1988年版。

《宗教与民族研究资料选辑》，中国社会科学院民族研究所民族理论室1986年编印。

王尧、陈践：《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社1987年版。

任聘：《中国民间禁忌》，作家出版社1991年版。

宋德胤：《丧葬仪观》，中国青年出版社1991年版。

黄奋生：《藏族史略》，北京民族出版社1985年版。

佟锦华等：《藏族文学史》，四川民族出版社1985年版。

王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1982年版。

《藏族研究译文集（第1集）》，中央民族学院藏学研究所1983年编印。

西南民族研究会编：《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社1984年版。

《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年版。

《白马藏人族属问题讨论集》，四川省民族研究所1980年编印。

《马尔康县文史资料（第1集）》，马尔康县政协1987年编印。

《白马人族属研究文集》，平武县白马人族属研究会1987年编印。

《阿坝州文史资料选集》（第1、2、3、4辑），阿坝州政协1984—1986年编印。

《康定县文史资料选集》（第3辑·宗教专辑），康定县政协1989年编印。

宋兆麟：《巫与巫术》四川民族出版社1989年版。

《地方史志文集》，四川省阿坝州地方志办公室1986年编印。

G. 杜齐著，向红笳译：《西藏考古》，西藏人民出版社1987年版。

《藏族简史》，西藏人民出版社1986年版。

F. W. 托玛斯著，李有义、王青山译：《东北藏古代民间文学》，四川民族出版社1986年版。

王尧主编：《国外藏学研究译文集》（1、2、3、4、5、6），西藏人民出版社版。

宋恩常编：《中国少数民族宗教》，云南人民出版社1985年版。

《塔尔寺》，文物出版社1982年版。

张其勤：《西藏宗教源流考》，西藏人民出版社1984年版。

李竹青：《中国少数民族节日与传说》，北京旅游出版社1985年版。

刘万庆、吴雅芝编：《风物传说选》，中央民族学院出版社1986年版。

陶立中、李耀中编：《中国少数民族神话传说选》，四川民族出版社1985年版。

《中甸民间故事选》，云南省中甸县民间文学集成办公室印。

《西藏民间故事》（1—3），西藏人民出版社1984—1988年版。

《果洛民间故事选》青海省果洛州群艺馆编印。

莱·E. S. 奥克雷塔拉塔拉·盖罗拉著，杨双举、王鸿国译：《喜玛拉雅民间故事》，西藏人民出版社1986年版。

《木里民间故事》，木里藏族自治县三集成办公室 1987 年编印。

王森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社 1987 年版。

王尧：《吐蕃文化》，吉林教育出版社 1989 年版。

中央民族学院藏学研究所编：《藏学研究》，天津古籍出版社 1990 年版。

丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出社 1990 年版。

《阿坝州藏传佛教史略》，四川民族出版社 1990 年版。

孙旭军、蒋松、陈卫东编：《四川民俗大观》，四川人民出版社 1989 年版。

《巴塘县志·宗教志》，巴塘县志办公室 1986 年编印。

《炉霍史志资料》，炉霍县志办公室 1986 年编印。

王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社 1982 年版。

刘立千译：《格萨尔王传·天界篇》，西藏人民出版社 1986 年版。

许珍妮、意西泽珠译：《格萨尔王传·取雪山水晶国》，四川民族出版社 1989 年版。

吴均，金迈译，左可国、雷廷梓、徐国琼整理：《格萨尔王传·霍岭大战》，青海人民出版社 1984 年版。

王歌行、刘宏亮、左可国等整理：《格萨尔王传·霍岭战争》，中国民间文艺出版 1985 年版。

罗润苍译：《格霍尔王传·打开阿里金窟》，四川民族出版社 1986 年版。

王沂暖、何天惠译：《格萨尔王传·花岭诞生》，甘肃人民出版社 1985 年版。

（法）石泰安著，耿升译：《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室 1986 年编印。

王沂暖、王兴先译：《格萨尔王传·降伏妖魔》，甘肃人民出版社 1980 年版。

王沂暖、王兴先译：《格萨尔王传·门岭之战》，甘肃人民出版社 1986 年版。

王沂暖译：《格萨尔王传·世界公桑》，甘肃人民出版社 1984 年版。

李学勤译：《格萨尔王传·赛马登位》，四川省格萨尔办公室 1988 年编印。

邓珠拉姆，格桑曲批译：《格萨尔王传·松巴与岭国之战》，四川省格萨尔办公室 1988 年编印。

张积诚译：《格萨尔王传·松岭之战》，西藏人民出版社 1988 年版。

大卫尼尔著，陈宗祥译：《岭·超人格萨尔王》，西南民族学院民族研究所 1986 年编印。

降边嘉措、吴伟编：《格萨尔全传》，宝文堂书店 1987 年版。

青海省文联搜集翻译：《格萨尔王传·赛马称王》，1959 年编印（资料本）。

《甘肃少数民族》，甘肃人民出版社 1989 年版。

王辅仁、索文清编：《藏族史要》，四川民族出版社 1987 年版。

南卡诺布著，索朗希译：《川康牧区行》，四川民族出版社 1988 年版。

（意）图齐、（西德）海希西著，耿升译：《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社 1989 年版。

顾笃庆、汪孝若等编写：《西藏风物志》，西藏人民出版社 1985 年版。
张万象、唐召明：《神秘的藏北无人区》，西藏人民出版社 1990 年版。

四、专论

马长寿：《钵教源流》，《民族学研究集刊》1943 年第 3 期。
才让太：《试论本教研究中的几个问题》，《中国藏学》1988 年第 3 期。
霍夫曼著，李冀诚译：《西藏之本教》，《西藏研究》1986 年第 2 期。
晏春元：《本教起源地象雄为嘉绒藏区浅析》，《西藏研究》1986 年第 3、4 期。
王维强：《吐蕃盟誓之根源探讨》，《西藏研究》1990 年第 1 期。
肖崇素：《“格萨尔史诗”点滴新抄》，《格萨尔资料小辑》，四川省 1990 年第 9 辑。
阿旺：《西藏佛教的基本特点及其主要影响》，《藏族学术讨论会文集》，西藏人民出版社 1984 年版。
桑木旦：《谈谈达布人的族别问题》，《白马藏人族属问题讨论集》，四川省民族研究所 1980 年编印。
刘立千：《从“格萨尔史诗”看古代高原的部落社会》，《格萨尔论文选集》，四川省格萨尔办公室 1990 年编印。
卡梅尔著，向红笳、陈庆英译：《本教历史及其教义概述》，《藏学研究译文集》，中央民族学院编印第 1 集。
万玛：《佛教与本教的比较看佛本的相互渗透与影响》，《西藏研究》1988 年第 4 期。
杨明：《川西北牧区的原始宗教》，《西南民族问题新论》，四川社会科学出版社 1988 年版。
谢继胜：《藏族的山神神话及其特征》，《西藏研究》1988 年第 4 期。
田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，《西藏研究》1989 年第 3 期。
谢热：《藏族习俗中的本教遗迹》，《青海社会科学》1988 年第 3 期。
谢国安：《西藏西大圣湖》，《康藏研究》1943 年第 2 期。
王家佑：《白马藏人的宗教信仰》，《西藏研究》1982 年第 2 期。
桑木旦：《再谈达布人的族属问题》，《白马藏人族属问题讨论集》，四川省民族研究所 1980 年编印。
周长海：《西藏宗教研究》，《中央亚细亚》1943 年第 1 卷第 2 期。
柔克义，周长梅译：《藏区游记》，《中央亚细亚》1943 年第 1 卷第 2 期。
褚俊杰：《吐蕃本教丧葬仪式研究》，《中国藏学》1989 年第 3、4 期。
土登尼玛、周望潮：《释“世界公桑”》，《格萨尔研究》集刊 1986 年第 2 集。
诸俊杰：《论本教丧葬仪式的佛教化》，《西藏研究》1990 年第 1 期。
谢继胜：《藏族之占卜及其演变》，《民间文学论坛》1989 年第 3 期。
斯内尔格洛夫著，王青山、金起元译：《本教九乘导论》，《西藏研究》1990 年第 1 期。

《西藏宗教源流》，《蒙藏月刊》1933年第1卷第2期。

罗桑开珠：《浅谈佛教取代本教的历史背景》，《藏学研究文集》，中央民族学院1986年编印。

王尧、陈践：《三探吐蕃卜辞》，《藏学研究文集》，中央民族学院1986年编印。

张云：《西藏本教与北方萨满教的比较研究》，《西北民族学院学报》1988年第4期。

李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，《中央民族学院学报》1988年第2期。

张琨著，王文华译：《论象雄》，《西藏研究》1982年第1期。

阿旺：《西藏佛教的基本特点及其主要影响》，《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社1984年版。

格勒：《论藏族本教的神》，《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社1984年版。

常霞青：《论西藏本教的类属》，《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年版。

李家端：《川西藏族地区本教的历史及其特点初探》，《世界宗教研究》1984年第3期。

段克兴：《西藏原始宗教——本教简述》，《西藏研究》1983年第1期。

恰白·次旦平措著，达瓦次仁译：《论藏族的焚香祭祀习俗》，《中国藏学》1989年第4期。

南洛诺布著，才让太译：《论藏族古代史的几个问题》，《中国藏学》1988年第2期。

燕松柏：《本教类属初探》，《地方史志文集》，四川省阿坝州地方志办公室1989年编印。

内贝斯基著，谢继胜译：《西藏天气咒师及其仪式》，《国外藏学译文集》第6集，西藏人民出版社1989年版。

葛桑喇：《保护神之宫——曲柯杰寺》，《西藏文学》1985年第5期。

何跃华：《川西南纳木依人和柏木依人的宗教信仰述略》，《中国少数民族宗教》，云南人民出版社1985年版。

谈士杰：《本教、藏传佛教与岷山县汉族群众的信仰》，《青海民族学院学报》1989年第3期。

谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话族探索》，《西藏研究》1986年第3期。

石泰安著，耿升译：《“祖拉”及吐蕃巫教》，《国外藏学动态》第2期，四川省民族研究所编印。

刘世旭：《冕宁县藏族的白石崇拜辩析》，《西南民族学院学报》1989年第4期。

谢继胜：《藏学白色崇拜探索》，《民间文学论坛》1986年第2期。

谢佐：《谈谈藏族文化》，《青海社会科学》1988年第5期。

林继富：《藏族犬图腾浅谈》，《西藏研究》1988年第2期。

谢继胜：《藏族本教神话探索》，《民族文学研究》1988年第4期。

林继富：《藏族神湖与生育信仰》，《民间文学论坛》1990年第2期。

李安宅：《从拉卜楞寺的护法神看佛教的象征主义——兼谈印藏佛教简史》，《边政公论》创刊号1944年。

丁乃昌：《痴迷的信仰与痴迷的艺术》，《中国藏学》1989年第2期。

扎嘎：《白马人的面具舞》，《历史知识》1984年第2期。

格西门措、斯达斯娃：《嘉绒锅庄浅谈》，《西藏艺术研究》1988年第2期。

徐学书：《南坪白马藏人“十二相”祭祀舞探索》，《西藏艺术研究》1988年第2期。

克里斯托弗编著，向红笳译：《西藏的宗教舞蹈》，《国外藏学研究译文集》第6集，西藏人民出版社1989年版。

向远木：《白马人的丧葬》，《白马人族属研究文集》，平武白马人族属问题研究会1987年编印。

格桑达吉：《甘南藏族习俗浅谈》，《藏学研究》，天津古籍出版社1990年版。

周锡银、望潮：《试析本教的征兆与占卜》，《西藏研究》1991年第1期。

陈立明：《关于门巴族丧葬的考查与思考》，《西藏研究》1991年第1期。

扎西朗甲：《康巴民俗札记》，《康巴文苑》1990年第1期。

侯光、蒋永志：《嘉绒藏区的信仰民俗》，《巴蜀风》1990年第3期。

康·卓美泽仁：《“本”“巫”同源考》，《青海民族学院学报》1987年第3期。

拉措：《也谈本教的名义和起源问题》，《西北民族学院学报》1988年第2期。

许英国：《谈藏族对猕猴的图腾崇拜》，《青海社会科学》1983年第4期。

才仁卓玛：《玉树藏俗简介》，《青海民族学院学报》1988年第1期。

刘建丽：《宋代吐蕃风俗述略》，《西藏民族研究》1988年第2期。

仁真洛色：《川西藏族天葬纪实》，《藏族学与现代化》1985年第2期。

常霞青：《天葬与现代藏族的宗教信仰》，《甘肃民族研究》1984年第1—2期。

方辰：《藏族奇特的葬礼——天葬》，《青年一代》1980年第5期。

柳志：《神奇的葬礼——西藏天葬见闻随想》，《智慧树》1981年第3期。

林继富：《生命的归宿——藏族灵魂观念试析》，《邦锦花》1990年第3期。

晞叶：《羊——藏族的吉祥畜》，《邦锦花》1991年第1期。

（英）休·理查森，大卫·斯耐尔格罗夫著，刘跃华译：《西藏原始宗教信仰》，《邦锦花》1990年第4期。