

论萨满教的巫仪

色 音 (《民族译丛》编辑部)

内容提要: 本文分别以加入仪礼、治病仪礼、祭祀仪礼、祈愿仪礼和其它仪礼等五个部分来论述萨满教巫仪的内容和机能。这些仪礼都是整个萨满教巫仪体系中的有机部分,五者之间相辅相成,构成了一个完整的体系。萨满通过加入仪礼来被社会所承认,而通过治病仪礼和祈愿仪礼等来发挥他的社会作用。

关键词: 萨满 萨满教 巫仪 法术

仪礼是基于某种观念体系或价值规范而形成的象征体系。可以说,没有象征就没有萨满巫仪。在文化人类学上通常把象征分为语言象征、行为象征、仪礼象征等几类。而在仪礼象征中也可以细分为人生仪礼、强化仪礼、宗教仪礼等若干类。涂尔干曾经把宗教仪礼分为消极仪礼和积极仪礼、集体仪礼和个人仪礼等类型。从涂尔干以后学术界也有各分类方法,在此不必赘述。

作为宗教仪礼的萨满教巫仪中也有各种表现形式。在此主要从加入仪礼、治病仪礼、祭祀仪礼、祈愿仪礼及其它仪礼等几个方面加以论述萨满教巫仪之内容和机能。

一、加入仪礼

加入仪礼是通过仪礼的一种形态。萨满教的加入仪礼一般是在成巫过程中举行,通过加入仪礼,新萨满可以被社会所承认,从此成为真正的萨满,得到独立行巫的宗教资格。从世界各地的萨满巫仪来看,几乎都有某种程度的加入仪礼,只是程度和规模不同罢了。

在满通古斯语族各民族的萨满巫仪中,其加入仪礼往往是以“登攀仪礼”的形式出现,以爬刀梯或爬树梯的方式来象征通往天界的路。满族萨满的加入仪礼中,屋前立两棵叫做“土鲁”的树,其长约 90—100cm,两棵树

之间用 5、7、9 等奇数为单位的横杆连起来。离数十米远的南边另立一根“土鲁”,并用细长的皮绳把东边的“土鲁”和南边的“土鲁”连结起来,连绳的两端上有飘带和鸟的羽毛等,那就是神灵通过的路。连绳上还串着木轮,木轮可在两棵“土鲁”之间自由移动。萨满候补者坐在两棵“土鲁”中间,敲鼓。老萨满把所有的精灵请降到南方的“土鲁”上,并把它用木轮送到萨满候补者那边。精灵附到萨满候补者的身体之后,老萨满用各种方式考验候补者,候补者必须要详细地复述所有精灵的来胧去脉。举行加入仪礼的当天夜里,萨满候补者要爬上连在两棵“土鲁”之间的最上边的横杆,在那儿稍微停留,并把衣裳挂在“土鲁”的横杆上。这种仪式一般连续三天、五天、七天或九天。满族萨满的加入仪礼中还有一种从燃烧的煤炭上赤脚踏过的仪式。如果萨满候补者能够指挥和管理自己的所有精灵,那他就受伤地顺利通过那堆火。另外,满族萨满的加入仪礼中有一种冬天在冰上打出九个洞,萨满候补者以第一个洞钻进,从第二个洞出来的方式通过九个洞。这种“寒胜法”在古代藏族的宗教习俗中也有过。下雪的寒夜新入巫者穿上弄湿了的衣服,用自己的体温把它弄干。爱斯基摩人对寒冷的抵抗力是衡量萨满法力以及选择萨满候补者的标准之一。^①

在萨摩亚萨满的加入仪礼中,萨满候补者朝西方站立,其师匠萨满面对阴暗世界的神灵祝愿它能援助萨满候补者,并引导他到萨满队伍。然后老萨满接着吟诵有关阴暗神灵的赞歌,候补者要多次重复吟诵老萨满赐教的语句^②。

蒙古族萨满的加入仪礼叫“伊寸大巴达爬呼”,意即过九道关卡,类似于锡伯族上刀梯仪式,也是个严酷的考验形式。九道关的一般作法是要赤脚踩过九个烧红的铡刀。但也有一枚烧红的铡刀刃上赤脚跳九九八十一的时候,这也叫九道关。顺利通过九道关才能成为真正的萨满。对九道关的解释说法不一。也有人说,九道关包括:筷子关、鞭子关、铡刀关、“吉达”(即矛)关、“伊勒都”(即剑)关、“嘿土杆”(即刀子)关、锥子关、“火顺”(即犁铧)关、熨斗关等九关。但是并非所有的萨满都能通过“九道关”,也有些不通过“九道关”而当萨满的。如我所调查的塔斯博(萨满)就是没通过“九道关”就当上了萨满。调查的时候村里的老人们都说看到过塔斯博赤脚踩过烧红的铍刃的场面,但他自己不知由于什么原因不肯承认这一点。据满昌氏的调查,在其它地方的蒙古萨满中没通过“九道关”的萨满也不罕见。如,内蒙古哲里木盟科尔沁左翼中旗(原达尔罕旗)的宝音贺其格萨满给他介绍说,能够通过全部关卡的萨满是法力超群的萨满,实际上真正通过九个关卡的萨满并不多。宝音贺其格本人是通过“九道关”的好萨满。据他介绍:“通过‘九道关’那年我十五岁,仪式一开始我就第一个通过的,根本没怎么害怕。但是一起参加仪式的四十多位萨满当中大多数人不敢通过半途退下来,甚至有的惧逃了”^③。从此看来,“九道关”不是必须要通过的绝对条件,并不是每个萨满都要通过“九道关”的。作为通过仪礼之一种形式的加入仪礼是萨满从“俗”转“圣”的主要标志。

二、治病仪礼

治病仪礼是萨满巫仪中最常见的仪礼。这取决于萨满的职能。因为,对于萨满来说占卜鬼神、治疗疾病是最主要的职能。可以说没有一个萨满是不治病的。萨满治病首先要判断病因,然后根据灵魂离体还是恶鬼作祟的不同病情而采取不同的治疗方法。萨满认为不同的病症是由于不同的恶灵作祟的结果。如,达斡尔族萨满的治病仪式中,认为使人神经错乱的病症是由于博果勒巴尔肯作祟的结果。

在韩国巫仪中,有个叫忧患仪礼的巫仪是专为治病而举行的。特别是在济州岛地区,认为人患病是由于灵魂脱离身体而引起的,所以巫堂先要把灵魂的下落找出来,并使脱出的灵魂重新附体。这一仪式叫 neokteurim,多用于治儿童病。其顺序是先设祭坛,上面放物,另放一张祭桌,桌上放有水的器皿,然后萨满(济州地区叫神房)坐在桌子前面请诸神降临。神灵降临后教给灵魂的去向,发现灵魂的下落之后再用念咒驱逐恶神。为了驱逐恶鬼用神刀轻扎病人身上,并反复作一种向空中乱扎的动作^④。这非常类似于近代蒙古族科尔沁萨满教中的“吉达倾戈腹”仪式。科尔沁萨满跳神治病的时候,往往表演一种往肚子上扎矛的动作,蒙语叫作“吉达倾戈腹”。吉达为一种短矛,萨满的法器之一,也称七星宝剑。一般是治病仪式中,把吉达放在病人的某个部位或者某一个器官上面,然后再诵咒治疗。

西伯利亚的雅库特、图瓦、布里亚特等各族萨满的治病手段常用的有用嘴吸出进入体内的恶灵和把体内的恶灵转移到其它物体上的方法。雅库特萨满的治病仪礼由:(1)叫出恶灵;(2)找病因——灵魂脱体还是恶灵附体;(3)驱逐恶灵;(4)萨满天界飞翔等四个部

分所构成。北美萨满的治病仪礼关键在于找到病因。病因一般有两种,一是由于某种病原体进入体内而引起的;另一种是由于失去灵魂而引起的。前一种情况,萨满以把进入体内的恶灵驱逐出去的方式来治疗。后种情况,把脱走的灵魂找回来重新放入体内。巫仪主要在患者的家里夜间进行^⑤。从世界各地萨满的治病仪礼来看,昏迷失神状况是不可缺少的部分。蒙古族萨满的恍惚、昏迷状态叫“博奥入其腹”,即灵物进入萨满体内的意思。萨满进入恍惚失神状态之后才能附体下神,治疗疾病。土耳其学者阿·伊南在他的《萨满教今昔》一书中比较详细地介绍了雅库特萨满在治病过程中的昏迷状态。他记述道:在仪式要开始的时候,萨满发生了奇怪的变化。他哽咽起来,脸上的肌肉不停地动,眼睛死盯着火,燃烧的火渐渐熄灭了,萨满脱下平时穿的衣服,换上仪式用的长袍。手里拿着烟斗,慢慢地吸着烟,哽咽得更厉害了。眼睛闭上了,萨满坐到位上喝了一点水,他把嘴里的水向四周喷出去。主人把火熄灭,房间一片漆黑,萨满低着头,好象陷入沉思的王国,一声不响,一动不动地坐着。周围一片寂静,有时被萨满的哽咽声打断。突然萨满打一个呵欠,同时听到有敲金属的声音,整个屋子发出可怕的响声:苍鹰的叫声、海鸥的哭声,各种各样的鸟叫声。又是几分钟的寂静,萨满陷入昏迷状态^⑥。这里的各种鸟叫声就是萨满的补助灵,在补助灵的帮助下萨满可以较快地进入昏迷状态。吉尔吉斯萨满的治病仪礼中补助灵也起着重要作用。吉尔吉斯人的观念中,萨满的超自然的法力并非来自于自身,而是来自于处于萨满操纵之下的诸灵。萨满认为那些守护灵是自己法力的源泉,也是他的向导。那些神灵根据萨满的意愿有时变成多数的武装军队或动物群,举着青色的军旗和恶灵群展开激烈的争斗^⑦。

萨满治病时常用火疗法。如不妊症、产褥

热、妇女病、肿病、头疼、眼疾、伤痛等生理方面的疾病往往用火疗法治疗。例如手指头肿痛生脓,认为是恶魔附着引起的,为了驱恶魔离去,乃使用炭火烧烤指头,当脓肿的指头“咔嚓”一声突然地破裂时,病人很高兴,认为恶魔已离开了指头,不久以后就复原了。在布里亚特蒙古族的萨满治病过程中,萨满也使用火疗法,以治疗患部,他们相信可以用火被除身体上的污秽。萨满一只脚站在地面上的石板上,另一只脚揉擦烧红的道具,然后把脚来回数次放在病人的患部治疗^⑧。布里亚特蒙古萨满一般对小孩病不用火疗法,法国人类学家列维—布留尔在他的《原始思维》一书中写道:“布里亚特人在孩子得了险症时相信这个孩子的头顶是被一种貌似田鼠或者猫的小野兽咬了,除了萨满,谁也不能看见这个小野兽”^⑨。

萨满的治病仪礼应该说从萨满穿法服起就开始了。因为穿法服就意味着萨满使法力附于身躯,穿法服有法服的神歌,穿法服的过程不能排除在巫仪之外,脱法服则意味着巫仪告以结束,萨满脱法服有脱法服的神歌,并且其歌词内容往往成为那次巫仪的结束语或结尾词。萨满脱法服时总要解释清楚由于疾病已经治愈,巫仪已经结束,因此要脱法服等问题。把这些问题都一一交待完了才脱法服,治病仪礼告以结束。科尔沁蒙古族的萨满当他跳完神脱好法衣之后还要说一些:把花衣服脱下来,让后背的汗水消除,明天不回去干活吗?老少一起享福吧等送走来客的礼貌话。

我认为归根结底萨满的治病方式可以归结为向外型和向内型两大类型,向外型是把体内的恶灵驱逐出体外,而向内型则是与此相反,把离开躯体的灵魂找回来,并重新放入体内。古今中外的萨满治病基本上不外乎这两类

1940年,热列宁(Zelyonin)在他的《西伯

利亚的翁究崇拜》一书中提出,萨满教的发生与其医术机能有着密切的关系,医术机能是萨满教最主要的职能之一,也是最直接的实践目的。而其它的实践机能是次要的^①。这一观点确实有道理,在萨满的所有机能中治病是最基本的,最主要的机能。总的来说,在我们的观察中,萨满教的治病方式是融心理治疗、运动治疗和技术治疗为一体的综合性治疗。它并不是单纯的巫术,也不是纯粹的医术。在学术界一般把类似萨满的这种综合治疗称之为“社会文化治疗”(Socio-Cultural therapy),或称为“民俗精神医术”(Ethno-Psychiatry)。法国人类学家列维——布留尔论及对疾病的神秘治疗时说:“关于病的观念本身就是神秘的。这就是说,疾病永远被看成是一种看不见的,触摸不到的原因造成的,而且这原因是以许多各不相同的方式来被想象的。……下是关于疾病的神秘观念才引起了采用神秘手段来治病和驱走恶魔的需要”^②。

三、祭祀仪礼

萨满教的祭祀仪礼种类繁多,形式多样,天地山川、草木鸟兽等世界万物几乎都可以成为萨满所祭祀的对象。但从规模来讲家祭祀礼和村祭祀礼是比较大而常见的祭礼活动。人、神、物是祭祀活动中的三大要素。祭祀活动首先要由人来主持并有人来参加;其次是作为祭祀对象的神灵;再者为祭神所需的供物。这三者是祭祀活动所不能缺少的固定性要素。此外,祭祀活动一般由一定的时空结构所构成,有祭祀的时间和场所,并有规模的大小之别。萨满的祭祀仪礼有各种表现形式。如达斡尔族萨满的祭祀仪礼中有斡米南仪式、依尔登仪式、洁身祭等几种形式,并且各有其独特性。蒙古萨满教仪礼历来有红祭(以血肉为主)、白祭(以奶制品为主)和酒祭等三种方式。

· 90 ·

家祭祀礼是萨满教祭祀仪礼中主要内容之一。以满族萨满的祭祀为例,其家祭祀比其任何仪礼都重要。《绥化县志》记载满族的家祭祀礼甚详,其原文云:“满族忌日,祭于墓,家祭,择时宪书之宜祭祀日举行焉,惟不用寅亥二日,祭器用哈吗刀(刀或以铜,或以铁为之,其四周有孔,击以连环,摇之有声)、甓务(以木杵为之,长二尺许,端缀铜铃)、单环鼓、札板、腰铃、杯匙碗箸、几架、槽盆等物,同族者咸往致祭,迎祖先像于前,祭者三家(后有祭者至此迎之),供于正室西墙,墙支木板谓之祖宗板,以黄米饭一盂,家萨满二人焚香讫,萨满击腰铃,持哈吗刀,族人或击单环鼓,或击札板,萨满歌乐词三章。凡歌一章,主祭及助者,咸行叩首礼一次,乃宰豕者去皮,豕者用纯黑毛色,折为十一件,熟而荐之,萨满重歌乐词每章主祭及助祭者行礼如前,祭毕,度地食福胙,铺油纸一张,不设席,以盆代几。夕复祭,萨满击鼓,歌乐词,主祭及助祭者行礼如前,复宰豕折豕荐豕,族人再食福胙。次日昧爽,仍祭天地,于院中设案,照壁后案供木酒杯三只,小米饭一盂,宰豕,陈于照壁东偏西偏,置锅灶,割肉少许,煮熟切成小方块,盛一磁盆,又以木碗二盛小米饭,并供案上,萨满跪诵祝词,以铜匙举肉向南分布。晚时,主祭者行九叩首礼,及以豕尾及小米纳置莫杆锡头内,谓之天祝,祭毕,族众食余院中,谓之吃小肉饭,午后煮肉燎皮,食于室内,谓之吃大肉饭。凡是祭肉,以尽为度,有余则肉于地,骨投于河。祭期或二、三日,或五、六日。萨满或男或女,或多或少,均视家之丰俭,昔岁一举行,今则此风稍戢,已不复观矣”^③。

在韩国萨满教巫仪中村祭仪式比家祭仪式有“三多”之特征,即人多、物多、神多。例如,1970年在韩国睦社长宅举行了一次村祭仪式,那次祭祀活动一天就花了300万韩国圆。那时参加了二十来个巫堂,供物比平时多好几倍,甚至把一头大牛全部作为祭礼所用

供品来用。供祭的神灵有山神、帝释神、成造神、大监神、祖上神、军雄神、别相神、土地神等无数个神^⑧。

祭祀活动离不开供品或祭品，萨满把奉献的祭品带到天界和地界。通古斯萨满一般要举行好多供牲仪礼，特别是一年一次的祭祀救助灵和守护灵的仪式是比较隆重而规模较大的祭祀活动，古代蒙古族祭天时常用杀白马祭天，蒙古古代文献中有成吉思汗的敌手札木合杀白马祭天的记载。到了后期，特别是近代科尔沁萨满的巫仪中祭天一般用羊肉，1987年5月我曾曾在内蒙古哲里木盟科左后旗的哈日格苏木的白音宝吐嘎查进行调查，访问过一位七十七岁的老萨满。据他介绍，科尔沁萨满的祭天仪式中习惯上要献白羊。其它颜色的羊不能作为供牲来献祭。

满族萨满的祭祀仪礼所用供品也多为牲畜。据《黑龙江外记》记载：“库雅喇满州以火祭天，间用牛，近则讳犬而诡言用豕，不知犬曰羹献，古礼以之荐宗庙，何讳为”^⑨。从此看来，满族古代祭祀活动中有过以狗、牛作为供品的习惯。到了后来以猪祭为主了。

萨满教的祭祀仪礼作为一种象征体系，它主要由语言象征、实物象征和行为象征等三种形式来表现的。行为象征以各种祈祷、跳神、梯等方式表现出来，实物象征以各种法器法服以及神竿等实物的象征意义表现出来。而语音则是通过祭词、神歌等语言文化体系表现出来的。萨满的祭祀仪礼中祭词是不可缺少的，可以说不存在没有任何祭词的萨满祭仪。祭天有祭天词，祭火有祭火词，每一种祭祀活动都伴随着与其相应的祭词，拿达斡尔族的萨满祭仪为例，其祭天祷词如下：

父天听听祷词，母天了解缘由；

坐在根源的大公主，用簸箕般的耳朵静听；

坐在角落的大官人，用明亮的眼睛瞧着吧。

不是没有缘由地祷告，不是没有灾害地答对。

为了遵守许过的愿，在今天的日子里，
献祭你所需的牺牲，有象簸箕样的耳朵，
有象黑果样的眼睛，有翻地的嘴巴，
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^⑩。

祭词因祭祀的对象不同而不同。如祭“霍列力”神的祭词就和祭天的祷词不同。达斡尔族萨满的祭“霍列力”的祭词有：

经过索伦达斡尔的时候，供奉在这个家里，

位居在两边的墙上。有三个座位的神，
有犁杖的座位，藏居在犁镜里^⑪。

萨满的祭祀活动往往有好多禁忌。笔者于1987年5月进行民俗调查时，见到一位老萨满，据他介绍萨满杀牲祭天，特别是杀羊祭天的时候必须要把羊的各种特长以及羊的结构，如骨头有多少块，各种内脏的位置在哪儿等等必须一一告诉天，如果报错了数字或位置，天会发怒。此外，供天的羊必须选纯白无杂毛的羊，只要夹杂其它颜色的毛，天也会发怒，这种祭祀中的讲究和禁忌，在满族和其他北方民族萨满巫仪中也不罕见，如，满族萨满举行大祭前要斋戒，即不准饮酒吃肉。满族的猪祭仪式中有一种举请茶的习惯，请茶为从井打出来的水，名曰无根水。打水时不准回头，不准与人说话，然后用请茶或酒浇猪耳，耳动为领牲；耳不动便耍默祝；淘米不洁净啦，斋戒不虔诚啦，猪毛不纯黑啦，等等。祈求

说:神仙不见凡人怪,求个吉利,你老快领了吧!整个祭祀要求极其洁净:净手、净面、脱帽等²⁷。

萨满教的祭祀仪礼有规模上的大小之别。如达斡尔族萨满祭祀仪礼中有大祭和小祭之别,并且其所用供物,所祭神灵之数都有差别。大祭时献牢如下:霍列力·巴尔肯本神,用白顶枣红色公牛,霍列力·巴尔肯的“斡若克西”用栗色牝牛,霍列力·巴尔肯的“麻罗”用黄色牡马。祭祀时有九个男子献酒和敬烟的仪式,接着九男九女献舞。大祭一定由雅德根主祭,巴格其配合。小祭没有雅德根也可以,可由巴格其主祭。小祭时霍列力·巴尔肯本神用羊一只,祭“麻罗”用牡羊一只²⁸。此外,由于祭祀不同神灵的需要萨满所选祭坛和祭场的位置也不同。如,在汉城地区,巫堂迎接村神付根的时候在外庭的一边立城隍旗来祭神。而海神龙王的祭场则是一般远离村庄的海边。

在宗教民俗学上根据仪礼所针对的对象把它分为对向式仪礼和对自式仪礼。萨满教的祭祀仪礼则是属于前一种类型。祭祀仪礼中所祭祀的对象往往不是自我,而是外在于自我之外的某种物质实体或精神实体。祭祀仪礼是既有以祈祷、献祭等为特征的行仪内容,又有以诵词、唱文为特征的口仪内容的综合性仪礼。萨满教的祭祀仪礼中时、空都有某种特定的神秘意义。祭祀的时间不是随意的,而是某个预定的神圣时间。同样,空间也是代表某种宗教意义的圣空间。这样整个祭祀仪礼就充满神秘性。

四、祈愿仪礼

祈愿仪礼是以求得神灵之佑护作为直接目的的宗教仪礼。萨满教的祈愿仪礼,从大的范围来看,其目的无非是有两种。一种是为满足本能需求而进行的祈愿仪礼。如,祈求山神赐

予猎物的狩猎仪礼、祈求风顺雨调、五谷丰收的农耕仪礼等都是为了满足衣食住等自然本能的祈愿,尤其是以食物获得为目的的祈愿仪礼的主要内容就是围绕着满足本能需求而展开的。另一种是为满足社会需求而进行的祈愿仪礼,如,求子仪礼,求胜仪礼等都是为了满足某种社会需求,求子是为了家庭的延续,子孙的繁衍和社会的存续。求胜仪礼则是以权力获得为终极目标的社会性仪礼,特别是在古代游牧社会中的战争仪礼,对战神的祈愿,以夺取王位为目的的权力祈愿等都是属于一种求胜仪礼。此外,还有为氏族、部落的共同繁荣而进行的祈愿仪礼。但是不管祈愿的方式有多少种,其最基本的目的无非是为了满足自然本能和社会需求。

求子仪礼是萨满教祈愿仪礼的主要内容之一。有关求子习俗的较早记录有《金史》中的“习不失传”。《金史》载,完颜金的始祖,“久无继嗣,与昭顺皇后徒单氏,祷于巫”²⁹。在我国北方少数民族的萨满教中,求子习俗较普遍。在赫哲族萨满巫仪中,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。称求子的仪式为捉雀,所以收魂袋叫做雀的魂,他们以为小儿死后,魂变为雀,雀飞入室,不许捕捉,有小儿之家,在送子娘娘背后竖立的杨柳枝叉上,每以草扎成一鸟巢形,为小儿灵魂寄托之所。相传赫哲族萨满在跳鹿神时,神队在归途中,求子的妇女躲在萨满背后,在神帽或神裙上的飘带挽一结,不让萨满知道,萨满到家后查问挽结的人,求子的妇女跪下,以酒洒在神杆上,叩头许愿,若能得子,则敬献牛马猪羊来还愿。萨满击鼓向神祷告,乃命求子的妇女过三、四日到萨满家来跳神,取胎儿的魂灵。在此三、四日间,萨满于睡眠时出外找魂,能将他处孕妇的胎魂盗过来,或捕捉死后不久的婴儿魂灵,放在家里,求子的妇女在约定的日期到萨满家取胎魂,萨满击鼓,使胎魂附体。满族萨满教中也有类似的求子习

俗。以清朝的宫廷萨满教为例。清庭坤宁宫的树柳枝求福之仪(又称换索)也是属于一种祈愿仪礼。在祭祀前数日,选无事故的满州九家,攒取各色棉线绸片,捻作线索二条,更合小方戒细三片。这个线索在祭仪当日,先挂西炕酒樽下所立的神箭上,其后将一头结于祭场西壁的铁环,另一端系于户外的柳枝上,诵诗求福。树杨柳枝,扎一鸟巢,为小儿灵魂寄托之所^⑧。满族民间的求福换索仪也同于宫中树柳枝求福仪,俗称之为祭佛托妈妈。据较早早期的记载,金昭祖向萨满求过子。《钦定盛京通志》载:“金昭祖久无子,有巫者能道神语,甚验,乃往祷焉。巫良久曰:男子之魂至矣,此子厚有福德,子孙昌盛,可拜受之,生则命之曰乌古,是为景祖。又良久曰:女子之魂至矣,可名曰五忍。又良久曰:女子之兆复见,可名之曰斡都拔。又良久曰:男子之兆复见,然性不驯良,长则残忍,无亲亲之恩,必行非义,不可受也。昭祖方念后嗣未立,乃曰:虽不良,亦愿受之。巫者曰:当名之曰乌古出,既而生二男二女,其次第先后皆如巫者之言”^⑨。

在阿尔泰语系诸民族的史诗以及其它民间文学作品中也有好多求子习俗的描写,萨满教的特色较明显。在一些突厥史诗中,英雄的父母向天神求子之前,要举行祭天仪式。在祈子仪式上往往会有一位长者来帮助无子的夫妻向天神祈子。有人认为,可以把它看作是古代萨满主持祈子仪式在突厥史诗中的残留的遗迹^⑩。据调查在新疆某些地方至今还残存着向神树求子的习俗。如,新疆特克斯县柯克苏地方有一温泉,旁边有一古树,有些求子者带来婴儿摇车的小模型摆在树前,祈求生儿育女,传宗接代^⑪。从此看来,在突厥语系民族中这种求子的习俗有着古老的传统。

我在韩国的南部小岛济州岛上进行萨满教调查的时候发现,在韩国至今还遗留着在神树前求子习俗。如济州岛本乡堂村前有一棵神树,并用石头围起来,石墙内部都是圣

地,石墙是圣和俗空间的界线,树枝上挂满了彩纸和布片,村里妇女们往往来此求子,有些地方也有用绳子围起神树的,绳子成为圣和俗之间的象征性界线,绳子在萨满巫仪中具有明显的象征意义。它在萨满巫仪中时儿成为圣和俗的象征界线,时儿又成为神灵降临的路和桥。各民族的萨满巫仪中几乎都有以绳子作为某种象征的事例。如达斡尔族萨满巫仪中,在斡尔南仪式的头两天把所有的神灵请来降临,并献完祭祀后,在第三天举行“辟热”仪式,前来参加仪式的莫昆和尼玛嘎尔特的人们(孕妇及经期的妇女除外),在外面集中站立,然后两个雅德根用皮绳把他们围住,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,把皮绳绞做三股,主祭和陪祭的雅德根各拿皮绳的一头,围在库热圈出的人们由皮绳下面钻出来^⑫。这也是祈愿人口增长的象征仪礼之一,性质上类似于求子仪礼,求子仪礼中象征因素是不能缺少的。以赫哲族的求子仪式为例,妇女婚后30岁仍不育,则请萨满举行求子仪式。萨满向神祷告,此后二三天萨满在睡梦中外出找魂。第三、四天,求子者到萨满家,萨满即跳神捉魂,装入求子者带来的“求子袋”内^⑬。这里的袋子就有某种象征意义。求子仪礼是祈愿仪礼这一象征体系的主要组成部分。

除求子仪礼之外,求雨仪礼也是萨满教祈愿仪礼的主要内容之一。在萨满巫仪中,求雨仪礼往往伴随着某种象征因素。譬如,鄂温克族萨满的求雨仪式中,求雨时用两只不同毛色的啄木鸟,把鸟嘴朝上放入盛着水的器皿之中,挂在树枝上^⑭。在蒙古族科尔沁萨满的祈愿仪礼中也有类似的求雨仪式。如祭尚西求雨和绕井求雨歌等都有好多象征因素。尚西,在蒙古族的一般理解中专指神秘的独棵大树,这种大树被萨满们当作神树来供奉。

在科尔沁萨满巫仪中,遭到旱灾时全村人集于村附近的独棵大树之下,用鲜艳的花布条,将树干和树枝装饰起来,打扮得十分美丽,在祭祀仪式上,除由萨满诵经祈祷,奉献全羊外,还要有二人扮作“尚西老人”端坐在神树之下,由大家一起向他敬酒,进献奶食品等,然后向两位“尚西老人”请求赐予雨水。在喀喇沁地区,则在尚西树下供奉着一尊约一米高的石雕神像,相当于科尔沁地区“尚西老人”。绕井求雨歌是指旧时科尔沁地区每遇旱灾,全村人就聚集在村子里的一口老井旁边,绕井祈雨,这一习俗当地人叫作“唱井求雨”。其具体做法是:当夕阳西落、月亮升空时,大家用细柳条编制圆环戴在头上,赤脚绕行那口老井,井边绕边唱求雨歌,直诉苦衷。这时,有两个人拿柳罐从老井里打水往大家身上泼,然后众人一起高兴地呼喊:“下雨了!下雨了!”。据说,过去唱求雨歌往往由萨满来领唱,众人合之。

战争中的求胜仪礼也是一种祈愿仪礼。求胜仪礼有多种表现形式,其中祭战神、祭战旗求胜是较常见的现象。如在蒙古族古代战术中常用祈天、祭旗等方面鼓励和发动兵士的战斗。祭旗古代称“祭纛”。《蒙古秘史》载,“祭我遥望之纛矣”。古代蒙古军队出征时往往以萨满教的作法涂油、洒酒于其纛上。《蒙古秘史》又载:“子年(指1204年)夏初月十六日,既望之时,祭旗出征”。相传成吉思汗作战时专用一种战旗叫“四足黑苏勒德”。黑苏勒德祭祀包括小祭、大祭、夏营地祭祀、信仰大祭等几种形式。还有一种停战时所用白旗。这一白旗是从成吉思汗时代开始祭祀至今。《蒙古秘史》、《圣武亲征录》都记有成吉思汗祭祀“九游白旗”的内容。

除以上提到的祈愿仪礼之外还有一些不太普遍的祈愿仪礼。如,韩国萨满巫仪中的商卖繁昌祈愿,除灾招福祈愿等都是不太普遍的特殊的祈愿仪礼。

上述四种仪礼是萨满教最基本的四大巫仪,四者之间相辅相成,构成了一个完整的体系,每一种仪礼都是整个萨满教巫仪体系中的有机部分,而不是一个单独的孤立存在。萨满通过加入仪礼来被社会所承认,而通过治病仪礼和祈愿仪礼才能发挥他的社会作用。从这个意义上来讲萨满巫仪是一种社会仪礼。决不是萨满一个人的事情。萨满的仪礼关系到好多社会阶层和社会集团的利益,在仪礼过程中形成复杂多样的社会关系。即使是以家庭为单位的家祭仪礼也不是纯粹的个人仪礼,作为社会细胞的家庭本身就是社会的缩影。家祭仪礼本来就是有一定的社会背景中进行的。总之,上述四种仪礼在整个萨满巫仪中是个有机的整体,四者之间密不可分,你中有我,我中有你,相互渗透。

五、其它仪礼

除加入仪礼、治病仪礼、祭祀仪礼和祈愿仪礼之外,还有一些小的仪式在萨满巫仪中起着不同的作用,在此只举几个例子说明。

例1,在西伯利亚各民族的萨满巫仪中狩猎仪礼是较常见的巫仪形态。出猎之前,猎人们要燃起火,从火堆上跳过去,同时把猎枪、猎狗等都用火烟熏一遍。如,雅库特人到了秋天的狩猎季节就开始把猎具和衣服烟熏好后准备出猎。这是为了清洁女人的秽气。雅库特人认为女人在月经期或刚分娩的时候不能触摸或跨过猎具,否则打猎不能成功,因为森林之神讨厌不净的武器,所以不净的武器必须用火净化。对森林动物的骨进行风葬也是狩猎仪礼的主要内容之一,雅库特人把兽骨用白桦树皮包起来放在树枝上或用四根柱子承起来的台架上进行风葬^①。

例2,蒙古族的萨满巫仪中有一种叫“塔木本萨仁塔黑勒”,意为五月祭仪。这一仪礼有着古老的传统。据旅行家鲁布鲁克记载,古代蒙古人“在五月份的第九天,占卜者们把马

群中所有的白色母马集合到一起,并把它们献给神,……然后他们把新酿的忽迷思酒洒在地上,并在那一天举行盛大宴会,因为他们认为这是他们第一次唱新酿的忽迷思的月子”³。这一习俗在内蒙古西部地区的成吉思汗祭典活动中至今还有残存。

例3,在乌兹别克的萨满巫仪中有一种叫祝福仪礼的巫仪。萨满本人每年要举行一次或两次叫作祝福的更新仪礼,乌兹别克语称它为 патадж ангапа。这一巫仪的中心内容是对补助灵的请客和招待。萨满自己生病的情况下,邀请其他的萨满,委托其他萨满招请自己的守灵,并求愿它能给他恢复健康⁴。

总之,萨满的巫仪除最基本的四种形态之外,还有一些小的仪式,这种小的仪式与上述四大仪礼相比气氛比较活跃,不象四大仪礼那么神秘而正规,举行这种小仪式时其具体作法较自由,没有严格的规模和程式,以古代蒙古族的净化仪式为例,在古代蒙古族的萨满巫仪中有一种以火净化的仪式。据《罗斯托夫编年史》记载:“汗与拔都还有如下习惯:当有人欲观见时,他并不下令将那人领来观见;他吩咐巫师领着通过火间,向矮树丛、火及偶像行拜礼;又从献给王的全部礼物中取一部分投入火中,礼物拿走后才被允许去观见王(见《卡拉姆津书》,卷4,注41)”。又在《尼康诺甫编年史》载:“命巫师置两火堆,领着全体斡罗思王公及贵族们通过火堆,向矮树丛、偶像,火行拜礼;带给皇帝的礼物,一部分投入火中,就这样将他们领到皇帝处”⁵。在古代有专管以火净化仪式的宫廷萨满。当外国使者观见可汗时,都必须在两堆火之间通过,其携带的物品也须如此,以便加以净化。这类小仪式虽然不是正规的萨满巫仪,但都是由萨满来主持的,也有一些小仪式是宗教性和娱乐性相结合的。如,在美洲印第安人的萨满巫仪中,代表氏族的萨满巫师为全氏族举行繁殖仪式,届时将自己化装成为图腾动

物,并表演一些图腾舞,这种仪式娱神的同时也能起娱人的作用。与萨满的四大巫仪相比,气氛并不紧张,且有一定的艺术色彩。四大巫仪是神秘而正规的。其它小仪式则是活跃而自由的,在我们看来,对于萨满的巫仪来说大的和小的仪式都是不可缺少的有机组成部分。四大仪礼不能包容一切,须由其它小的仪式来补充它的局限性。(收稿日期:1992年5月23日) [责任编辑 彩娜]

注释

- ①《民族学研究》第十四卷,第二号,昭和24年,东京,第19页。
- ②⑤埃利亚德:《萨满族——古老的昏迷方术》,冬树社,1974年,东京,第147—150、386页。
- ③泰亦赤兀卜惕·满昌:《蒙古萨满》,内蒙古人民出版社,1990年,第43页。
- ④櫻井德太郎:《日本的萨满教》,吉川弘文馆,1974年东京,下卷,第508—514页。
- ⑥阿·伊南:《萨满教今昔》,中国社会科学院民族研究所编印,1979年,第86页。
- ⑦⑨加藤九祚:《日本的萨满教及其它的边缘》,日本放送协会,1984年,东京,第205、211页。
- ⑧《东亚论丛》第三辑,第384页。
- ⑩⑪列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1981年,第55、256页。
- ⑫《蒙古》,昭和18年2月号,东京,第10卷第2号,第78页。
- ⑬常荫廷修:《瓊瑯县志》,台北,国立故宫博物院,民国十年刊本,卷七,第7页。
- ⑭崔吉城:《韩国的萨满教》,弘文堂,东京,1984年,第46—47页。
- ⑮西清:《黑龙江外记》,黑龙江人民出版社,1984年,第77页。
- ⑯⑰⑱《达斡尔族社会历史调查》,内蒙古人民出版社,1985年,第244、248、249、263页。
- ⑲张其卓:《满族在岫岩》,辽宁人民出版社,1984年,第112—113页。
- ⑳《金史》卷七〇,“习不失传”。
- ㉑莫东寅:《满族史论丛》,1978年,生活·读书·新知三联书店,第197页。
- ㉒阿桂等修:《钦定盛京通志》(乾隆四十四年)卷二六,25页。
- ㉓⑳仁钦道尔吉、郎樱编:《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》,内蒙古大学出版社,1990年,第151、178页。
- ㉔《中国各民族宗教与神话大辞典》,学苑出版社,1990年,第308页。
- ㉕秋浦:《鄂温克人的原始社会形态》,中华书局,1980年,第92页。
- ㉖U·哈儒瓦:《萨满教——阿尔泰系诸民族的世界相》,三省堂,1989,东京,第268页。
- ㉗⑳道森编:《出使蒙古记》,中国社会科学出版社,1983年,第218、74页。