

# 东北亚熊祭及其与满族家祭的比较研究\*

长 山 阿拉腾

**内容提要** 东北亚民族“饲养型熊祭”与满族以养猪为牺牲物的家祭,不仅在祭祀要素的准备上具有相同的特点,而且在祭祀过程的行为与思维模式上具有高度的一致性。在吸收满族先民动物饲养理念的同时,东北亚民族的熊祭祀仪式也影响了满族的家祭祀仪式。早期东北亚地区民族之间的交流纷繁复杂,各种文化因素陈陈相因,形成一个独特的文化区域。阿依努人的熊祭与满族家祭的相通性就是在东北亚各民族文化交流与影响过程中形成的。

**关键词** 东北亚民族 熊祭 满族 家祭

东北亚阿依努人的熊祭仪式受中国满族先民的动物饲养献祭理念影响,并与后者相结合,逐渐衍生出“饲养型熊祭”仪式。但在以中国东北地区与阿穆尔河(黑龙江)下游、乌苏里江流域、萨哈林岛组成的多民族文化区域内,文化要素影响是双向的,而非单向扩散的,阿依努人的熊祭祭祀仪式也反向影响了满族家祭仪式。目前,虽然东北亚熊祭与满族家祭受到学界广泛关注,相关研究也获得显著成就,但就二者之间的关系问题,仍缺乏完整的比较研究。因此,本文在解释阿依努人等东北亚民族熊祭仪式特点的基础上,将其与满族以养猪为牺牲物的家祭仪式进行比较,梳理出二者之间的相互影响,以便深化东北亚诸民族祭祀文化的关系研究。

## 一、东北亚民族的熊祭及其性质

熊祭祀广泛分布于有熊生息的亚欧北部至北美北部森林地带的狩猎采集民族当中。“从白令海峡到拉普兰这个旧世界的北部,猎人都尊敬他们所杀掉、吃掉的熊。在北美洲也有类似的情形。美洲的印第安人把猎熊看成一件大事,他们长期斋戒洁净,做好准备。出发时,他们向在以前打猎中杀死的熊的魂魄奉献赎罪的祭品,求它们照顾猎人。”<sup>①</sup>熊在野兽中具有崇高地位,在杀熊时,猎人举办送灵仪式,以保持熊与人之间的永续共存。

熊是一种极为恐怖的野兽,在猎熊时,或者在森林中相遇熊时,人都会遭其袭击,因而被公认为“山林之主”或“野兽之主”。人们认为熊持有超越其他野兽的力量,拥有支配野兽世界的本领,因此,人类试图通过祭祀活动,在掌管自然资源的主人——熊与依靠其施舍才能维持生活的猎人之间,彼此加深友谊,建立互惠关系。这样,猎人所猎获的熊就被理解为“森林之主”本身或其使者在“造访”人类社会。

### (一) 东北亚民族的熊祭仪式与养熊习俗

祭熊有两种形式,即猎获熊之后举行的“猎杀型熊祭”和养大幼熊之后举行的“饲养型熊祭”。其中前者广泛流行于欧亚、北美等地区,后者则流行于北海道、萨哈林及黑龙江下游的地区。阿依努人

\* 感谢《世界民族》编辑部老师和外审专家的修改意见,文责自负。

① [英]J. G. 弗雷泽著,汪培基、徐育新、张泽石译:《金枝》,商务印书馆,2012年,第814页。

的“猎杀型熊祭”，并不在猎杀熊的地点举行，而是将熊移至山中的猎人房屋或山洞里，举行简单的送灵仪式。仪式后，熊皮和熊肉被运回山下的定居点，不再举办祭祀活动。尼夫赫人在猎杀熊后也会举行小规模熊祭活动，其实质与阿依努人的基本相同。之后，熊头和熊皮被运回村庄，村人奏乐，以庄重的仪式迎取，将熊头放在圣坛之上，并贡献祭品。<sup>①</sup>

在“饲养型熊祭”中，盛大而闻名的是阿依努人的熊祭(iomante)。这种祭祀是通过屠杀所饲养熊的方式，将神灵(kamuy)从熊肉身上解放出来，再送回神灵世界的一种仪式。<sup>②</sup>早期对阿依努人熊祭仪式及养熊习俗的记载，均出自日本江户至明治年代探访北海道的本州人撰写的游记。如，松宫观山《虾夷谈笔记》载：“虾夷人将熊置于大笼子里饲养，于十月里杀死后取其胆。……以两根粗棍夹其头，在其头上挂以饰物，以男女五六人压死，取其胆，食其肉，剥其皮以待商人。”<sup>③</sup>宰杀熊时，“有射礼。人们聚集后依次放箭，以镞矢射击。其礼仪结束之后，棕熊便气势减弱而濒死。待此时，众人聚集，以棒责打而杀之。杀死后，如佛家以百味饮食供养饿鬼一样，用各种供物敬献熊遗骸”。<sup>④</sup>鸣镞射击用的是木制箭头，可使熊皮保持完整无损。此外，阿依努人认为响箭可被除邪气。<sup>⑤</sup>在此，所宰杀的熊是阿依努人自己饲养的。“在猎熊中所捕获的小熊由北海道阿依努妇女饲养到三岁，选择在三月之前杀熊。……这是他们一年中最重要的仪式。”<sup>⑥</sup>“冬天将尽的时候捉一头小熊，带回村子里。如果熊特别小，就由一位阿依努妇女喂养……当小熊长得够大了，缠人或抓人，使人不安，就把它关在结实的木箱里，一般在笼里养两年或三年，用鱼或小米粥喂养，一直养到杀了吃掉。……在虾夷岛这个节日一般在九月或十月里。”<sup>⑦</sup>

尼夫赫人“每年一月举行一次与此相同的熊祭，在他们的宗教仪式中，熊是全村最受照顾的对象，是最主要的角色。把老母熊杀掉，小熊在村里养起来，并不给它喂奶。当熊长得够大了，就从笼里取出来，拖着走过村子。……各家都走过之后，就把它绑在一个树桩上，用箭射死。然后割了它的头，缀上刨花，放在设宴的桌子上”。<sup>⑧</sup>“俄罗斯旅行者所见到的那个节日一连进行了好多天，吃了三只熊。……杀熊或宰熊的地点用削好的木桩围起来，木桩顶上都挂着卷曲的刨花表明这是圣地。吉利亚克人(尼夫赫人——引者)和阿依努人一样，这类木桩是他们一切宗教仪式上惯用的徽志。”<sup>⑨</sup>

那乃(赫哲)人及奥罗奇人也有熊祭的习俗。那乃人“猎熊杀熊，有时捉一只活熊，关在笼子里养得很好，称之为儿子、兄弟。等到盛大节日把熊牵出笼来，四处游行，非常尊敬，最后杀了吃掉。”奥罗奇人“任何人抓到一只小熊，都有义务在笼子里养它三年左右，三年结束时就把它当众杀掉，和朋友一起吃熊肉。……做法是把熊放出笼，用绳子牵到所有的小屋去。一群人跟着，他们带着长矛、弓箭，到处受到款待。……访问结束后把熊拴在一棵树上或木桩上，大家用箭把它射死，把肉烤来吃。”<sup>⑩</sup>在宰杀饲养的熊时，在熊背上加以马鞍状的装饰物，杀死肢解后，将头骨刮削，予以装饰。

## (二) 东北亚民族熊祭的性质

除英国学者弗雷泽外，日本学者也广泛关注了东北亚的熊祭仪式，并撰写了较多的研究论著。不过，对熊祭的发祥地及传播路径等问题，学者们持不同观点。一些学者认为，熊祭是黑龙江下游

① [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第807页。

② Kindaichi Kyōsuke and Yoshida Minori, “The Concepts behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 4, no. 4, 1949.

③④⑤ [日]松宫观山，《蝦夷談筆記》，高倉新一郎編，《日本庶民生活史料集成(第四卷)探検・紀行・地誌・北辺篇》，三一書房，1710, 390, 454, 482頁。

⑥ [日]佐々木長左衛門，《アイヌの熊狩と熊祭》，佐々木豊栄堂，1926, 9頁。

⑦⑧⑨⑩ [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第794, 799, 800—801, 803页。

各民族模仿阿依努人的;另一些学者则认为,黑龙江下游才是熊祭的发祥地。但大多数学者还是支持“熊祭由其他地域传入阿依努人”的观点,即“11世纪开始之际,‘仔熊繁育型熊祭’产生于阿穆尔河下游,后于16世纪或17世纪传入萨哈林阿伊努和北海道阿伊努当中”。<sup>①</sup>

在相关熊祭产生的缘由问题上,学者们多视角分析之后认为,熊祭仅限于上述地域的特定族群群体中,并与这些群体所处的生态条件、居住环境、生产生计,<sup>②</sup>以及落叶阔叶林区农牧业生态条件有关。<sup>③</sup> 仅从熊祭所发挥的功能角度考察,就可得出不同结论。其一,在文化价值方面,饲养熊虽然增加了肉类供给和大型毛皮的数量,但喂养熊则需要大量饲料,且存在毛皮价格不高的现实问题。<sup>④</sup> 不过,据古代日本著述《北海记》所记载“长者蓄养一两头”,“凡夷人之富者皆饲养熊仔”,养熊者多数为富裕人家。与北美西北海岸印第安社会的波特拉奇能创造社会宗教价值相同,阿依努人的熊祭有助于人类社会和谐发展。<sup>⑤</sup>其二,在实用价值方面,“剥皮以仕商”则说明熊皮用于贸易,<sup>⑥</sup>“送熊”节中吃熊肉,之后卖熊胆……若经常以鱼喂食,其胆质性能则为上品。<sup>⑦</sup> 由此有学者认为,阿伊努人的熊祭可能是在18世纪前后的东北亚贸易中发展起来的。<sup>⑧</sup>其三,有学者从文化价值与社会实用的视角进行解释,提出在熊祭中不损害皮张的杀法源于阿依努人兼顾宗教信仰与贸易需求的观点。<sup>⑨</sup>

值得关注的是,北海道阿依努人熊祭与奥洛克人、尼夫赫人以及萨哈林阿依努人的熊祭,除了所用供物、熊体肢解、会食仪式等方面存有较多相同之处以外,还存在一定的差别。北海道阿依努人的祭坛装饰尽显豪华,而尼夫赫人的祭坛装饰却略显简略;阿依努人有头神仓、骨仓等设施,尼夫赫人则无类似的设施,在野外祭坛中祭存头骨。此类差异是不同群体祭祀理念的不同的体现,反映了相同文化要素在传播中形成的区域性变体特点。

阿依努人将世界划分为人类世界与“拉玛”(lamat,神)世界,并认为“拉玛”带着某种使命来到人类世界,完成使命后返回“拉玛”世界。在人类世界,“拉玛”都以动物形式出现,仅在神的世界,才变为人的形式。<sup>⑩</sup> 为了让神灵回到“拉玛”世界,人们会牺牲并吃掉传递“拉玛”神灵的动物,此仪式称作“送熊”(iomante)。<sup>⑪</sup> 但阿依努人的神并不是绝对超越者,若其行为不当,亦可加以抗议。阿依努人的送熊仪式,是将熊的神灵从阿依努人世界送至“拉玛”世界的仪式,送返时要献上大量的礼物。阿依努人吃熊肉,相信任何神灵伪装形式——肉体 and 皮毛是神灵送给所访人类的礼物。虽然阿依努人把许多动物都看作神灵,但熊是众神之首,将熊称作“卡姆依”(kamuy,神)。<sup>⑫</sup>

与北海道阿依努人不同,萨哈林阿依努人虽然认为熊祭是送返熊魂的节日,但重视以熊肉招待客人的现实目的,并非将熊看做神。他们认为:“熊来自山神之处,在祭祀山神时来很多客人,为款

① [日]大井晴男,「熊祭りの起源をめぐって」,『考古学雑誌』,83,1997(1),佐藤孝雄,「飼熊儀礼の研究—現状と課題—」,『BIOSTORY』,20,2013。

②⑤ [日]渡辺仁,「アイヌの熊祭の社会的機能並びにその発展に関する生態的要因」,『民族学研究』,29,1965(3)。

③ [日]大林太良,「熊祭の歴史民俗学的研究—学史的展望—」,『国立民族学博物館研究報告』,10,1985(2)。

④ [日]大塚和義,「アイヌの動物飼育」,『どるめん季刊/人類学・民俗=民族学・考古学』,14,1977(7)。

⑥ [日]松宮観山,「蝦夷談筆記」,高倉新一郎編,『日本庶民生活史料集成(第四卷)探検・紀行・地誌・北辺篇』,三一書房,1710,390頁。

⑦ [日]青島俊蔵,「蝦夷拾遺・熊胆・熊皮」,写本,1786。

⑧ [日]岸上伸啓,「アイヌの飼い型の送り儀式と北方交易」,『民博通信』,76,1997。

⑨ [日]秋野茂樹,「江戸期におけるアイヌの霊送り儀式—和人が記した記録からその様相をみる—」,『環太平洋・アイヌ文化研究』,5,2006。

⑩⑫ Kindaichi Kyōsuke and Yoshida Minori, “The Concepts behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 5, no. 4, 1949.

⑬ Anatolii Trekhsviatkiy, “At the Far Edge of the Chinese Oikoumene: Mutual Relations of the Indigenous Population of Sakhalin with the Yuan and Ming Dynasties”, *Journal of Asian History*, vol. 41, no. 2, 2007.

待客人而宰杀所养的熊,分吃肉,共欢乐。割熊头祭奠山神,并非将熊当神而祭祀。”<sup>①</sup>二者的差异,源于对“拉玛”的不同认知。

阿依努人从北海道扩散至萨哈林地区,虽然对当地尼夫赫人的生存带来威胁,<sup>②</sup>但尼夫赫人的文化也影响了阿依努人文化。如尼夫赫人与萨哈林阿依努人的熊祭均由萨满主持,在北海道阿依努人当中,类似萨满的巫(tusukur)将活动重心置于治病、占卜等日常秩序的维持上。<sup>③</sup>萨哈林阿依努人的熊祭则被染上了萨满信仰的色彩。

## 二、“饲养型熊祭”与满族家祭的相关要素

在满族家祭仪式中,春季及入冬之际举行的祭祀仪式是伴随大量杀猪行为的“大型祭祀”仪式。比较分析东北亚“饲养型熊祭”仪式与满族以养猪为牺牲物的家祭仪式就可发现,二者在祭祀目的、祭品要求、祭祀场所等祭祀要素的诸多方面具有相通之处,反映着东北亚地区诸民族祭祀文化的相互影响与共同特点。

### (一) 祭祀目的与范围

阿依努人熊祭目的非常明确,主观上“山神为了嘉奖厚待自己的使者且馈赠很多的礼物,赐给阿依努幸运”。客观上“在祭祀山神时会有很多的客人过来,因而为了款待这些人而杀养的熊,分吃肉、欢乐”,<sup>④</sup>祭祀活动注重与邻近氏族的横向联系。满族以养猪为牺牲物的家祭活动,如钮祜禄氏家祭“上天以闻……特意敬献乌猪。……从此,众神佑我们牙齿牢固,直到皓首变黄,家道殷实,太平快乐地过日子。”<sup>⑤</sup>满族家祭将祭祀范围限制在氏族(hala)或家庭内部,强调与其他氏族的无关。但与阿依努人熊祭相同,满族家祭目的也是加强本氏族的凝聚力,维护本氏族的群体范围。尼夫赫人的熊祭,除了联络具有婚姻关系的氏族感情之外,还以联系祖先为目的。尼夫赫人的“节日由一组亲属来纪念死亡的亲人,是部族之间的一种仪式”。<sup>⑥</sup>与阿依努人相比,尼夫赫人的熊祭更重视与祖先的关系,其目的与满族家祭具有更多的重合之处。

### (二) 祭品的要求

东北亚熊祭,重视幼熊的饲养。如北海道阿依努妇女饲养所捕获的幼熊,<sup>⑦</sup>奥洛奇“任何人抓到一只小熊,都有义务在笼子里养三年左右”,那乃人“有时捉一只活熊,关在笼子里养得很好”,<sup>⑧</sup>尼夫赫人“通常捕获幼崽,在村庄里由某一氏族或血统养育”。<sup>⑨</sup>与此相似,满族以养猪为牺牲物的家祭除了特殊情况下买猪祭祀以外,也强调自己饲养。辽滨塔瓜尔佳氏“家用豕,朝一夕一,次日祭外神一,皆宜槽(以木条围成的猪圈——引者),或于晚祭用豚(小猪——引者)亦可。均宜先期详察,择其齐整无缺、无有杂色毛者用之。”<sup>⑩</sup>钮祜禄氏“每逢祭神,于祭之前一日,令人上市请牲,务

① [日]佐々木長左衛門,『アイヌの熊狩と熊祭』,佐々木豊栄堂,1926,9頁。

② 《元史》卷五《世祖本纪》载:“至元元年十一月征骨嵬,先是吉里迷内附,言其国东有骨嵬、亦里于两部、岁来侵疆,故往征之。”13世纪中叶,骨嵬(即阿依努人)自北海道往萨哈林出役,从而进逼吉里迷(即尼夫赫人)。

③ [日]知里真志保,『知里真志保著作集』(第3卷),平凡社,1973,23—24頁。

④⑧ [英]J. G. 弗雷泽著,汪培基、徐育新、张泽石译:《金枝》,商务印书馆,2012年,第793—794页,803页。

⑤ 刘庆华:《满族民间祭祀礼仪》,辽宁民族出版社,2013年,第1页。

⑥ Valerie Chaussonnet, *Crossroads Alaska: Native Cultures of Alaska and Siberia*, Washington, DC: Arctic Studies Center, 1995, p. 35.

⑦ [日]佐々木長左衛門,『アイヌの熊狩と熊祭』,佐々木豊栄堂,1926,10頁。

⑧ 尼夫赫人的仪式“除了哺养和杀熊以外,其中还包括赛狗、集体比赛、共同的盛宴和集体舞蹈”(参见 Valerie Chaussonnet, *Crossroads Alaska: Native Cultures of Alaska and Siberia*, Washington, DC: Arctic Studies Center, 1995, p. 35)。这一点与蒙古人的敖包祭祀具有相通之处。

⑩ 何晓芳、张德玉:《满族历史资料集成》(民间祭祀卷),辽宁民族出版社,2016年,第169页。

泽毛片纯色,无杂毛,诸处齐全洁净方可。务用编(遍——引者)猪,不可用耳上有孔之猪。如力量足者,总须家内自蓄者更好”。“如许愿之祭,其豕由许愿之日指定,必择毛纯黑无杂色者。指定后,无论缓至三年、五年,此豕绝不作他用。”<sup>①</sup>不论是东北亚熊祭还是满族家祭,除了执著于牺牲物为自己“养殖”以外,二者在养殖年限的要求上也体现出高度的一致。另外,满族家祭强调祭猪的纯黑毛色。

### (三) 祭祀场所及道具

阿依努人和尼夫赫人在村庄生活区域用木桩隔离空地而设置祭坛。阿依努人“祭熊的神座,土语称‘努夏桑卡塔’( nushyasankata),视其装饰,四周树以高三尺余的桩子,再以细竹将其系在一起,并削白杨以为木幣而予连接,周围复以文席围住,其中陈列长刀、短刀、弓箭、玉器、耳环等”<sup>②</sup>。尼夫赫人“杀熊或宰熊的地点用削好的木桩围起来,木桩顶上都挂着卷曲的刨花表明这是圣地”<sup>③</sup>。

满族祭坛设置在屋内或院中。早祭时,“西炕上挂黄铜鍱子,南炕上设小桌一张”;“取预藏净纸二张,剪钱两路,每路钱七个,剪完将上边反复折叠,挂在鍱子上两边”,“鍱子前设炕桌两张,摆香碟四个。……每香碟前,供酒一盅,共供饽饽十盘”;“如打糕,每盘内摆饽子三块……糕石前,地正中放高桌一张。……每饽一块,上摆糕一块,再摆一层饽子,再上一层糕,共三层。南炕上放炕桌一张,做豆泥塔。当中糕上摆炸面鹿,一边面塔,一边豆泥塔,面塔上插翎子雀儿”;“堂子桌预先安屋内东南角上。俟桌上糕供完,方盘内糕亦摆齐,请堂子桌在仪门东,斜向东南安设,再请摆香碟、糕、酒之方盘。将香碟、糕、酒,由方盘供于堂子桌上,加火点香”。夕祭时,“北炕摆桌二张。靠西边设鍱架,拴青布鍱子,中挂铃铛。铃铛杆在北边,铃铛向前。……东边设宝座,鍱子前摆香碟二个,宝座前摆香碟一个,上香二路点火。每香碟前供酒一盅;共供饽饽九盘”<sup>④</sup>。祭坛中西炕、祖宗匣、索莫杆为永久性设施,其他道具则依靠日常空间隔断后扩充进来。隔断空间的道具有鍱子、高桌、堂子桌,以及装饰鍱子的纸钱等。

阿依努人及尼夫赫人的祭坛是以木桩围成的空间,而满族的祭坛则一部分为永久性设施,一部分为象征性隔离的虚拟空间。在空间内部,阿依努人用长刀、短刀、弓箭、玉器、耳环等装饰,满族用食物及香火等装饰。在空间外部,阿依努人及尼夫赫人用刨花及木幣装饰,满族用纸钱装饰。这种空间装饰的差异缘于牺牲物的不同。熊是凶险动物,必须将其有效隔离,满族家祭则无此因素。其他装饰,虽然形式上差别较大,但表达意义上基本相通,仅表达的重点与方式略有不同。阿依努人的长刀、短刀、弓箭等武器及玉器、耳环等装饰物,是为上路的熊作护身物及装饰品而预备的,其表达是直接的,而满族家祭的供物,是对先祖及神灵的一种馈赠,其表达是象征性的。此外,道具细节也反映两种祭祀的相通之处。阿依努人的木幣,是一种刮削木头后,将条状的刨花留在木杆上的道具。满族的纸钱,有些剪成钱状,有些则“根底以下,用柳枝一棵,改连纸七条,五六寸长,敬面改连纸一张,均用白线拴之,挂在柳枝上”<sup>⑤</sup>。二者之间存有内在联系。

### (四) 祭祀活动中的杆木

东北亚及中国北方的民族文化,对竖立着的对象给予特殊的关注,具体体现于对大树、悬崖、立石,以及敖包、杆木的特殊关照上,此意识的形成与这些民族的世界观念具有密切的联系。按照米尔恰·伊利亚德的理解,一个圣地在空间的均质性形成了一个突破,该突破以一种通道作为标志,

① 张伯英等:《黑龙江志稿》,黑龙江人民出版社,1992年,第260页。

② [日]藤本秀賢:「アイヌ」,写本,1917,2—3页。

③ [英]J. C. 弗雷泽著,汪培基、徐育新、张泽石译:《金枝》,商务印书馆,2012年,第800—801页。

④ 刘庆华:《满族民间祭祀礼仪》,辽宁民族出版社,2013年,第1—4页。

⑤ 何晓芳、张德玉:《满族历史资料集成》(民间祭祀卷),辽宁民族出版社,2016年,第209页。

借此,从一个宇宙层面到另一个宇宙层面的过渡才成为可能。<sup>①</sup>而这种标志往往就是一棵树或一根杆子。在直观上,竖立着的对象顶部与上界更为接近,因此东北亚熊祭和满族以养猪为牺牲物的家祭,仪式都涉及树桩或木杆。在熊祭中,把熊拴在树桩上,“这类木桩是他们一切宗教仪式上惯用的徽志”,<sup>②</sup>树桩从实用物件变成象征性符号。在熊祭中,树桩成为仪式的中心,祭祀围绕其展开,装饰之后的树桩被赋予更多的象征意义。尤其在阿依努人的熊祭上,“这些神杖大约有两英尺高,顶上削成螺旋形。这是专门为过节竖的五根新神杖,上面绑着竹叶”,<sup>③</sup>其象征意义变得较为复杂。在满族家祭上,索莫杆同样得到特殊装饰,上面刻画横道,并装饰锡斗等部件,亦被赋予象征意义。在祭祀过程中,东北亚熊祭的树桩与满族家祭的索莫杆均被赋予象征因素,只是后者比前者融入了更多的文化要素。

### 三、“饲养型熊祭”与满族家祭的祭祀过程

东北亚民族“饲养型熊祭”仪式与满族以养猪为牺牲物的家祭仪式,不仅在祭祀要素的准备方面具有相同特点,而且在祭祀过程的行为模式及思维模式上也具有高度的一致性。

#### (一) 牺牲物的出场方式

东北亚熊祭与满族以养猪为牺牲物的家祭之牺牲物出场方式有以下几个相似环节。第一,在东北亚熊祭中,酋长或家长带牺牲物出场。如,旭川阿依努“酋长或家长……(将熊)自笼子里拉出来,栓到位于中央装饰好的杆子上”。<sup>④</sup>在满族家祭中,则由祭主带牺牲物出场。如,在满族他塔喇氏,由祭主将猪领致敬桌前。<sup>⑤</sup>第二,熊祭时,在熊头上拴绳后从笼子里拉出来。<sup>⑥</sup>满族钮钴禄氏家祭,“令人拿猪,去捆绳,唯后腿各拴单绳一条,长不过二三尺。猪头向南,肚子向西,卧”,<sup>⑦</sup>与熊出场方式相似。他塔喇氏抓猪更像拉熊上祭坛,“用晨绳(早晨搓的绑猪麻绳)拴两后腿,绳当中绑一个结扣拉之,把猪前鬃及两前腿抬腿走之领进”,<sup>⑧</sup>猪基本上是以站立的姿势被牵到祭桌前的,与拉熊基本相同。第三,在熊祭上,熊被带出笼子之后,在村庄关键场所游历一遍,表达祭祀者的意愿。如,尼夫赫人“从笼里取出来,拖着走过村子。……先把它引到河边去,认为这样做会保证各家打鱼丰收。然后把它牵到村里各家,各家有鱼、白兰地等物献给它。……各家都走过之后,就把它绑在一个树桩上”。<sup>⑨</sup>在满族家祭上,猪被直接带到祭坛,祭祀者以称颂牺牲物的方式,表达祭祀者的意愿。第四,在熊祭上,熊被牵着在各关键场所循环一周后,被拴在树桩上。在满族家祭上,猪被牵到屋里祭桌下或院里索莫杆旁。如上所述,树桩、索莫杆与满族及东北亚民族的世界结构观念具有密切的联系。

#### (二) 牺牲物的屠杀方法

在东北亚及中国北方诸民族的灵魂观中,一般把人的灵魂分为“身体灵”与“自由灵”两种,其中前者在人死亡时灭亡,而后者则永不灭亡。此观念延伸到东北亚熊祭和满族以养猪为牺牲物的家祭之牺牲物身上。为分离肉体与灵魂,就必须杀死牺牲物,而在屠杀牺牲物环节上,阿依努人熊祭与满族家祭有两点相似之处。第一,杀死牺牲物时,尽量不让其发出声响。在熊祭上,阿依努人杀死熊时,“男人们由一个人领着向熊射出木头做的箭。……接着把熊牵到神杖面前,拿一根棍子放在它的嘴里,九个人跪在它身上,把它的颈子压在一根柱子上。五分钟以后熊就死了,哼也没哼

① [罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德著,王建国译:《圣神与世俗》,华夏出版社,2002年,第12页。

②③⑨ [英]J. G. 弗雷泽著,汪培基、徐育新、张泽石译:《金枝》,商务印书馆,2012年,第801,795,799页。

④⑥ [日]佐々木長左衛門,「アイヌの熊狩と熊祭」,佐々木豊栄堂,1926,13页。

⑤⑦⑧ 何晓芳、张德玉:《满族历史资料集成》(民间祭祀卷),辽宁民族出版社,2016年,第231,231,232页。

一声。<sup>①</sup>在满族家祭上，“将下边前腿和上边前腿用力搬起，上边前腿别向前去……总之以猪不能叫，即为别住”，<sup>②</sup>也注重不让猪发出声响。第二，屠杀工具崇尚木质道具。在熊祭上，向熊“射出木头做的箭”，而满族家祭时，“一人白衣，跪地祈祷毕，左手持木刀刺豕，木刀尚质，刺后以刀易之。”<sup>③</sup>满族也用木扞，钮祜禄氏将猪“领接后，使扞扞老”，<sup>④</sup>赫舍里王氏则“椎杀”，即杖杀，“猪用三蹄（即三口），有椎杀、钺杀、剥皮之别”。<sup>⑤</sup>这些异于寻常的宰杀方法，力求不让动物感到痛苦，不让其发出哀鸣。祭祀者认为，哀鸣会传到其同类或神灵的耳朵，引起不快，影响牺牲物灵魂的上路和传达人类意愿。

### （三）杀牺牲物后的布置

东北亚各民族包括满族认为，牺牲物刚被屠杀以后，其灵魂与肉体处于半分离状态，属于分离的过渡阶段，是尚未彻底死去的动物。因此，尼夫赫人“妇女用棕色的布条做成布条，日落以后，把这些条带缠在熊嘴上，正在眼睛下面，‘以便吸干熊眼里流出的泪水’”，<sup>⑥</sup>旭川阿依努人“杀死熊以后，将熊拖到神座前，使其呈匍匐状”。<sup>⑦</sup>熊祭的民族进行此类行为，说明熊尚未完全死去，需要继续“杀死”。因而，在东北亚熊祭和满族以养猪为牺牲物的家祭仪式中，杀死牺牲物后布置的很多习俗其实与“再杀”行为有关。

首先，在熊祭上，为再次“杀”熊，分离熊的头与身体。阿依努人夹死熊之后，“剥去皮，砍掉头，放在屋里东边窗子上”，<sup>⑧</sup>或“剥了皮的头顶骨就挂在神杖旁的一根柱子上。”<sup>⑨</sup>在满族家祭上，杀猪之后，“净纸上剪下的钱眼纸、苦胆、尿泡、蹄跏、鞭、脐，俱盛碟内，放北头桌里角，”<sup>⑩</sup>“再将乌叉肋条两条拿出，摆上长方盘内，放于此桌正中，插尖刀一把，刀上缠血肠一条。肉槽上猪头用脯肚油蒙上，亦缠肠一条，插刀一把”。<sup>⑪</sup>满族家祭认为，猪器官中有灵魂住宿，插尖刀一把，代表着再杀猪一次。

其次，在煮熟牺牲物肉的过程中，灵魂与肉体的分离过程仍然继续。尼布赫人“切熊肉的时候，每条熊腿都要放在地上，搁在熊的面前，好像放进水锅之前要请求他的允许。煮好的肉用铁钩从锅里勾出来，放在熊面前的木盆里，就像是要熊首先尝尝自己的肉味。”<sup>⑫</sup>满族家祭时，“肉熟，由锅上捞肋条一块，胸叉一块，装供肉锡里木槽内，拾出顺放高桌上”，“按件俱割三五片，装碗内，是阿母孙肉，浇汤安筋，供肉槽正中猪头后”<sup>⑬</sup>。

此外，肉煮熟之后，肉体 and 灵魂进入分离状态。在熊祭上，“在它嘴下放一块它自己的生肉，和一碗煮好的它身上的肉，还有一些玉米饼和干鱼，接着便向这死熊祷告”。<sup>⑭</sup>在满族家祭上，则“将猪肉捞入槽盆，摆全猪在内，猪头向正西，猪嘴含前里蹄一只，猪头上盖脯肚油一张，猪眼眶上插尖刀子一把，刀刃向西。……左手慢慢将刀拔下，放敬桌里边，刀把冲里，刀刃紧贴槽盆，轻轻放下，以昭来生之诚”。<sup>⑮</sup>将其肉给牺牲物，意味着灵魂与肉体已处分离状态。刀插在猪眼，目的在于灵魂与肉体尚未分离之前，不让其看见屠杀情景，拔下刀子，意味着肉体 and 灵魂已经完全分离，可送灵

① [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第795页。

②③ 张伯英等：《黑龙江志稿》，黑龙江人民出版社，1992年，第260页。

④⑩⑬ 刘庆华：《满族民间祭祀礼仪》，辽宁民族出版社，2013年，第2页。

⑤ 何晓芳、张德玉：《满族历史资料集成》（民间祭祀卷），辽宁民族出版社，2016年，第219页。

⑥⑫ [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第801页。

⑦ [日]佐々木長左衛門，「アイヌの熊狩と熊祭」，佐々木豊栄堂，1926，14頁。

⑧⑭ [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第794页。

⑨ [英]J. G. 弗雷泽著，汪培基、徐育新、张泽石译：《金枝》，商务印书馆，2012年，第795—796页。

⑪ 刘庆华：《满族民间祭祀礼仪》，辽宁民族出版社，2013年，第2—3页。

⑮ 何晓芳、张德玉：《满族历史资料集成》（民间祭祀卷），辽宁民族出版社，2016年，第231页。

魂上路。

#### (四) 祭祀中的会食行为

仪式中的会食,具有一种象征意义,一方面旨在增强会食人群的凝聚力,另一方面要增进与神灵之间的交流。杀死牺牲物,灵魂离去肉体之后,肉体就成为单纯的食物。在熊祭上,所有“在场人员”参加会食,但会食者的食用权力及享用部位有所差别。阿依努人“男女一同祝词,主客各自往神前围过来祝酒,后举行盛宴,谓之神饮,……熊肉熬汤,酒宴持续,直到喝光酒为止。长者可持续三五日。”尼夫赫人“只有几位贵客有权吃这熊肉,而主人和他们那个氏族的成员只可以喝汤。……贵客必须是本族的女婿。用箭杀死熊的任务是由一位客人,通常是主人的女婿来执行的。”<sup>①</sup>熊祭会食的主要目的在于参加人众,以及本氏族与外氏族之间的交流。在满族以养猪为牺牲物的家祭上,会食人员范围严格限定在本氏族内部,“不但不给外人吃,即未出嫁之女,亦不给吃”。<sup>②</sup>不许未出嫁女孩食用,与女孩终究要出嫁到外氏族有关。满族家祭将会食重点置于人与神灵之间的交流上,这一点在繁琐的进食程序中也有体现,“主祭人将碗内阿母孙肉撤下,用筋翻挑三次,向西举碗,立叩行受祚礼,”<sup>③</sup>满族家祭会食是将熊祭中与神灵交流环节扩展的结果。

#### (五) 牺牲物骨头的处置

作为人或动物身体部位中不易腐烂的组织,骨头经常会在宗教仪式中被赋予特殊意义。多种宗教文化认为,灵魂寄宿于骨头,且此类灵魂即使人或动物死去,也不会离去。因此,除了用作一般消费的动物之外,其他动物骨头都以某种特殊方式予以处置。不论“猎杀型熊祭”,还是“饲养型熊祭”,通过某种仪式,将熊转变为人与神交流的使者,让其骨头也用于服务人和神的交流上。“野熊的骨头也和家熊的骨头一样,保存在同一地方,待以同样的敬意”,<sup>④</sup>或者将“熊头剥去皮后,放在屋外神杖旁的一根长杆上,一直放在那里,到最后变成光光的骷髅”。<sup>⑤</sup>在满族家祭上,猪骨头同样被小心对待,或由“萨玛太太行一跪三叩礼,……连净纸随骨头撩大门外十字路口”,<sup>⑥</sup>以便其沿着大路去往他界,或“俟剔净骨头,查全数目,舀汤半瓢,撩骨头于杪木杆东”。<sup>⑦</sup>二者的目的都在于方便牺牲动物的灵魂沿着道路或顺着树杆到达神所在之处,从而复原为动物重返人类社会。

## 四、结 语

“黑龙江流域和库页岛的居民……在文化艺术方面的相似现象,以及从劳动工具到神话传说形式的相似存在,绝不是偶然的巧合所能产生的。这些相似现象表现出远古民族文化艺术间的联系,甚至证实了远古时代在这个广阔地域内文化艺术早期发展时期存在的共同特性。”<sup>⑧</sup>阿穆尔河(黑龙江)下游、萨哈林岛,以及北海道地区的“饲养型熊祭”仪式与满族以养猪为牺牲物的家祭仪式在行为模式及思维模式上具有较多的相通之处。如,祭祀所用牺牲物要求、祭祀场所摆设、祭祀参与人群、牺牲物出场及屠杀方式等诸多方面,两种祭祀仪式具有高度的一致性。这种现象说明,二者祭祀目的原本是相同的,即为了实现人类与特定超自然存在之间的沟通。虽然两种祭祀活动的侧重点存在一定的差异,但从客位角度看,二者都以重新确认作为外婚集团的氏族边界为目的。因为熊祭主办者的生计活动建立在渔猎之上,其生活来源十分明确,所以东北亚熊祭仪式直接表达祭祀的目的。与此相比,满族的家祭建立在半农半猎之上,其祭祀目的较为复杂,以风调雨顺、

①④⑤〔英〕J. G. 弗雷泽著,汪培基、徐育新、张泽石译:《金枝》,商务印书馆,2012年,第802,807,794页。

②③⑥ 刘庆华:《满族民间祭祀礼仪》,辽宁民族出版社,2013年,第3页。

⑦ 刘庆华:《满族民间祭祀礼仪》,辽宁民族出版社,2013年,第5页。

⑧ 〔俄〕P. Y. 贡特玛赫尔,N. A. 索罗蒙诺娃著,王桂珍译:《阿穆尔河流域土著民族的种族联系》,《北方文物》,1994年第2期。

人口繁衍等为主要目的。

东北亚熊祭与满族以养猪为牺牲物的家祭之间的关系较为复杂。其中，“猎杀型熊祭”与满族家祭的早祭、夕祭为早期祭祀形式。“饲养型熊祭”与满族家祭中的牺牲物，则为“猎杀型熊祭”之野外捕猎熊的演变，“饲养型熊祭”之牺牲物为饲养的熊，而满族家祭之牺牲物为饲养的猪。众所周知，对野生动物的驯化饲养理念来源于农耕活动，而非狩猎活动，养熊理念源于养猪理念。但是，满族以养猪为牺牲物的祭祀仪式，吸收了“饲养型熊祭”之较多因素。由此看来，早期东北亚地区民族之间交流频繁，形成一个独特的文化区域。而阿依努等人的熊祭仪式与满族以养猪为牺牲物的家祭仪式之相通要素是东北亚各民族文化交流与影响过程中形成的。

**Abstract** The rituals of the Northeast Asian peoples to “sacrifice raised bears for ancestor worship” and Manchu people’s “sacrificing domesticated pigs for ancestor worship” share not only similarities in preparing the sacrifice, but also a high conformity in behavioral pattern and thinking mode during the process. The ancestors of the Manchu people had greatly influenced the Northeast Asian peoples in their concepts of animal raising, while the latter’s bear sacrifice had also influenced the family sacrifice of the Manchu people. In ancient times, the peoples living in Northeast Asia had frequent communications and cultural exchanges, with their respective cultures getting intermingled, thus giving birth to a unique regional culture. The similarity between bear sacrifice practiced by Northeast Asian peoples like the Ainu and the Manchu people’s pig sacrifice is the outcome of cultural contacts and exchanges among the peoples living in the region.

(长山, 副研究员; 阿拉腾, 研究员, 黑龙江大学满族语言文化研究中心, 哈尔滨, 150080)

[责任编辑: 邓颖洁]

### 《国民团结: 法国的理念与实践》

陈玉瑶著, 社会科学文献出版社于 2019 年 3 月出版

ISBN: 978 - 7 - 5097 - 2484 - 2, 138 元

法国“国民团结”指向“公民团结”, 即“人民的团结”, 最终落实为“社会政策”; 而中国“民族团结”则多指向国内“各民族的团结”, 往往落实为“民族政策”。带着这样一种比较视野和中国关怀, 本书全面阐释了法国“国民团结”的概念、理论、实践与问题。其学术价值在于以法国为案例, 对民族政治学如下三个基本问题及其相互关联进行了有益的探索: 第一, 如何解释现代国族 - 国家的理论设计与实际形成; 第二, 如何解释国族 - 国家内部成员的平等身份(公民)与民族差异问题; 第三, 如何认识国族 - 国家统一与公民权利平等前提下民族群体的特别权益以及族际整合。