



满族语言与萨满文化

[文章编号] 1001-5558(2010)04-0176-12

●赵阿平

[摘要] 本文从民族语言学、文化语言学的角度,对满族语言与萨满文化的关系及其特征进行探讨分析,揭示出满语中蕴含的萨满文化因素,进一步印证满语语义与萨满文化的内在联系,深入认识满语独特的文化意义,并为民族学、历史学等相关学科的研究提供科学依据、客观例证,以推进深层研究。

[关键词] 满族语言;萨满文化;关系特点

[中图分类号] K890

[文献标识码] A

满族主要信奉萨满教。萨满教由来已久,世代传承,影响深远,在满族社会的发展史中留下了深刻的印记。满族从其先人肃慎始,历经挹娄、勿吉、靺鞨、女真至满洲,均信奉萨满教。《女真史》载:“女真人信奉的是珊蛮(萨满)教。这是一种没有系统教义、教规,以‘万物有灵’为思想基础的原始宗教。又是崇拜自然、崇拜图腾、崇拜祖先的多神教。萨满教主张三界说,即天界、人界、地界。萨满是沟通人与神、鬼的代言人。他借助于奇特的仪式、服装、法器和特殊的社会地位,获得具有支配神灵的能力。”萨满教是我国北方诸民族共同信奉的一种原始宗教,而满族的萨满教则是我国“东北各民族宗教信仰的集大成者,它保留了比较完整的宗教形态”,^①因而,在萨满信仰文化中具有突出的代表性。在满语诸多词语中蕴含着丰富的

[基金项目] 本文为黑龙江省教育厅人文社科重点研究基地重点项目“满-通古斯语族语言文化比较研究”(编号:11522Z007)的成果。

① 刘小萌,《定宜庄·萨满教与东北民族》[M].长春:吉林教育出版社,1988.84.

西北民族研究

N. W. Journal of Ethnology

2010年第4期(总第67期)

2010.No.4(Total No.67)

萨满教文化因素,透射出满族及其先人认识世界的思维特征与满族社会发展的足迹。本文主要从满族的神灵崇拜与萨满祭祀两个方面进行有关词语内含义的探析,从而深入认识这些词语独特的文化意义,并进一步印证满语语义与萨满文化的内在联系。

一、满族语言与宗教信仰观念

满族先人经历了漫长的原始社会时期,长期生活于我国北部的白山黑水高寒地带。他们生产力低下,自然生活环境险恶,加之科学知识贫乏,面对自然物和自然界的万端变化茫然不解,对于自身的梦、生、老、病、死等无法解释,便产生了灵魂观念。他们对于自然界中风、雷、雨、电等造成的灾害感到恐惧与不可理解,便又将灵魂观念推及自然界,由此而产生了“万物有灵”的观念。满语中诸多神灵崇拜词语的产生,反映了满族先民的自然崇拜意识。满族先民在生产生活中,把各种自然物、变幻莫测的自然现象与自身需要联系起来,赋予其主观意识,幻化创造了诸多神灵,如天、地、日、月、星、云、雷、雨、风、火、山、河、水、石以及多种动植物等,都被神化。为维持生存,避免灾难,他们对诸神崇拜祭祀,祈求保佑。满族先民的神灵崇拜主要为自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜,反映了满族先民思维观念的发展与满族社会的发展,也反映了满族先民所处的生态环境与生产活动的主要特征。下面对一些具有代表性的神灵崇拜词语进行探析,以了解其主要的文化内涵。

(一)自然神灵崇拜词语①

abkai hehe 阿布卡赫赫,天女、天母;abkai enduri 阿布卡恩都哩,天神

天空浩瀚无垠,高远莫测,日月、星辰、风云、雷雨分布其间,阴晴不定,变化万端,其神秘巨大的威力直接影响着人们的生产与生活。满族先民世居白山黑水之间,主要以采集、狩猎、捕鱼为生,自然天体的变化与之息息相关。风雷雨电、火山爆发、洪水泛滥所造成的灾害,使人们对自然天体产生极大的神秘感与恐惧感,由此将天幻化为神。天神是满族萨满信仰的重要神祇,人们对天神的崇拜与对日、月、星、云、雷、风、雨、火的崇拜相联系,认为天生万物,天是万物本原。

abkai hehe,汉义为“天女”、“天母”,音译为阿布卡赫赫或阿布凯赫赫,是女天神。在满族萨满教神话《天宫大战》中,阿布卡赫赫是宇宙间第一位大神。满族先民认为,天神没有固定形体,似水,似云,变幻不定,后来云水在雷战中凝生三女神,便是女天神“阿布卡赫赫”。女天神是创世大神,在神话中被这样描述:阿布卡赫赫被狡猾的耶路里(yeruri,恶神)骗进大雪山里,她只好啃石头充饥。住在山岩里的多阔霍女神(tuwa hehe,女火神)和石头被她吞进肚里,烧得她肢体融解,眼睛变成日月,头发变成森林,汗水变成溪河。在满族一些姓氏家传神谕中,也记载了女天神的创世功绩,如满族富察氏家传神谕记载:在天连水、水连天,遍地大水的时候,人们无法生活了,是阿布卡赫赫给人世万物扔下了柳枝,拯救了生灵。又如琿春瓜尔佳氏神谕说:本姓瓜尔佳哈拉,敬祀赫赫瞒尼(hehe manggiyan,女巫)。她是阿布卡赫赫身上搓下来的泥所变。赫赫瞒尼摘下一片青天做鼓,拿起一座高山做鼓鞭,当山岩和青天撞击的时候,从那震天动地的咚咚鼓声中,生出了男女和宇宙生灵。①可见神谕中记述的阿布卡赫

① 本文的满语皆以罗马字转写。

赫是人类万物的始母神。

abkai enduri 音译为阿布卡恩都哩或阿布凯恩都哩,是由阿布卡赫赫转换来的男性天神。他是满族萨满信仰崇拜的重要神祇,是至高无上的神,为众神之主。满族世代相传的《天神创世》神话,生动描述了阿布卡恩都哩开天辟地、创造人类的功绩:原来没有地。天连着水,水连着天,是天神阿布卡恩都哩照着自己的样子,造了一男一女两个人。无所不知的天神阿布卡恩都哩知道了耶路里(yeruri 恶神)残害人类的坏事,勃然大怒,便派他最小的弟子帮助恩都哩增图(人类保护神)除掉了耶路里。耶路里的尸体化作碎片,落到大地上,变成了一座座高山和峻岭。神话中还说:天,有十七层;地,有九层。人住的地方叫地上国,神住的地方叫天上国。主宰十七层天和九层地的是至高无上的天神阿布卡恩都哩。耶路里被刺死后,他的灵魂无处可去,便造了一个地狱——八层地下国。满族先民在对天地万物的产生与人类的起源不能予以科学认识理解时,便以丰富的想象编织出种种奇特神话,来解释天地万物的形成及人类的起源。人们认为天生万物,因而天神阿布卡恩都哩具有无比巨大的神秘威力。关于日、月、星的形成有《太阳和月亮的传说》。传说刚有天地时,天地都是黑糊糊、混浆浆的。天神阿布卡恩都哩身边的两个格格(gege 姑娘),帮助他炼出了三万三千三百三十三个小托里(toli 神镜)。两个格格见一个个光芒四射的小托里怪好玩的,就一个个往天上抛,于是天上便出现了星星,包括北斗。她们又拿着天神炼出来的十个又大又红的火焰托里往地下照,天马上被照亮了,地上的树、人、动物看得清清楚楚。十个火焰托里如十个太阳在天上转,地上的人、动物都受不了了。聪明的人砍来大树做弓,用楸树皮和藤条做弦,射天上的火焰托里,最后射得只剩下两个。天神知道后,就把两个格格分开。大格格到远远的天上去,永远拿着托里给天上照亮,烈火熊熊地烧着,就管她叫“顺”(sun 日)。天神又把二格格手里的托里火焰收回去,罚她不准跟姐姐在一起,替换着在天上照亮,便成了“毕牙”(biya 月亮)。

阿布卡赫赫向阿布卡恩都哩的转变,反映了由母系氏族社会过渡到父系氏族社会的发展中满族先民思维观念的变化。到满族父系氏族社会后期,萨满教形成了系统的三界说,即把自然宇宙分为上中下三界。上界曰天,又称光明界、火界。天分九层,为天神阿布卡恩都哩和日、月、星、风、雷、雨、雪等神祇居住,还有动植物神、氏族祖先英雄神也高居九天。中界曰地,是人及万物的居所。下界为土界,又称暗界,是地母神巴那吉额姆(banai eme)的居地,也是恶魔的藏身地。这是一个上下有别的万神世界,出现了自然神的等级差别,在自然神聚居的天界里,神祇们各有所司,并且产生了神的家族与神的地位的分化。天神阿布卡恩都哩为众神之首,他的三个女儿为太阳神(sun)、月神(biya)、云神(tugi gege)。天神之下有大弟子、人类保护神恩都哩增图,二弟子耶路里(后来背叛天神,成为众魔之首),小弟子多隆贝子。另外,天神手下还有风、雷、雹、雨、雪五个自然神和北海的雕神(damin enduri)、东海的虎神(tasha enduri)、火神托阿恩都哩(tuwa enduri)、喜鹊神沙克恩都哩(saksaha enduri 喜鹊神)、大力神三音贝子(sain bei se 好贝子)等等诸多神灵。从满族许多姓氏的神系来看,天神阿布卡恩都哩的地位并不突出地优越于其他神。这说明等级观在满族萨满教信仰中还不十分明显,人们的天神崇拜观念还处于较原始的形态。

① 富育光,于又燕.满族萨满教女神神话初析[J].社会科学战线,1985,(4).

tuwa hūlha 拖亚拉哈 盗火神 tuwa endure 托阿恩都哩 火神

火神是满族崇拜的重要神祇,被尊为自然神之首。火将光明与温暖带给人类,对于生活在严寒北方的满族先民有着更重要的作用,他们熟食、取暖、照明、制造工具等皆离不开火。火又是一种可怕的力量,它可以将世间的一切燃为灰烬,造成人们难以抗拒的灾难。火的神秘威力使人们敬畏,因而人们将火看成天神的化身,将其与太阳神、星神并重,视作万物生命之母。在满族火神神话中,充分表达了满族先民对于生命与光热的强烈追求,反映出他们对火神的由衷赞颂与崇拜。

tuwa hūlha 汉义为“盗火”,音译为拖亚拉哈,是一位盗窃天火的女神。满族萨满教神话《天宫大战》,生动描述了这位火神为人类盗天火的故事:

洪荒远古,阿布卡恩都哩高卧九层天上,呵气成霞,喷火为星。只因他性喜酣睡,故而北地寒天,冰河覆地,万物不生。阿布卡恩都哩额上红瘤其其旦,化为美女,脚踏火烧云,身披红霞星光衫,嫁与雷神西斯林为妻。风神将她盗走,欲与她繁衍子孙,播送大地。拖亚拉哈见大地冰雪齐天,无法育子,私盗阿布卡恩都哩心中神火下凡。怕神火熄灭,她把火吞进肚里,嫌两脚行走太慢,便以手为足助驰。天长地久,她被烧成虎目、虎耳、豹头、豹鬃、獾身、人心、鹰爪、猞猁尾的一只怪兽。她四爪趟火云,巨口喷烈焰,驱冰雪,逐寒霜,驰如电闪,光照群山,为大地和人类送来火种,招来春天。现在人们还说,天上所以打雷,是雷神西斯林在咆哮着向风神索还妻子呢!

女性火神的形象,在满族萨满神话中有多种。另一则神话说,火奶奶(tuwa mama)见天地无光,人类谋食艰难,便把自身发光的毛发拔光,抛出去成了天上的千万颗明星,给人间带来光明,可是她自己变得全身赤裸,只好躲进石头里。这两则神话中的女性火神形象,反映了从母系氏族社会向父系氏族社会过渡的满族先民崇拜女性的原始思维观念。令人崇拜的女性火神具有强盛的生育创造能力,怀有极大的自我牺牲精神,以征服自然的强大气魄,给人间带来光热与生机。

tuwa enduri,音译为托阿恩都哩,是一位盗窃天火的男性火神。传说远古时,人间没有火,也不会用火,人们茹毛饮血,冬天到山洞里御寒。每年秋天,阿不卡恩都哩率领天兵天将巡视大地,才从天上带来火种,供人们享受玩乐一天。可天神回天时,便把火种带回天宫,人们又要生活于无火的痛苦中。后来,在天神下界举行天火大会的日子里,部落里降生了一个小男孩,母亲给他起名叫托阿(tuwa 火)。他长大后,聪明勇敢,善于骑射。天神看中他而召他到天上,让他掌管天火库。他过着神仙的日子,却怀念故乡,心想,要是人间有了火,该多么幸福!于是他下决心偷一葫芦火种带到人间,并教会人们用火。后来他在随天神下界巡查时,把一葫芦火种带给人间。结果由于田鼠告密,托阿被天神抓回天上,受到严酷惩罚,天神还从人间收回天火。由于白喜鹊和黑喜鹊的帮助,托阿得救,又一次盗出一葫芦火种带给人间。结果又被天神发现,天神收回火种,关押托阿。黑喜鹊再次帮助托阿,神牛也给予帮助,说服天神,使托阿免于死。被天神派去打石头修行宫时,托阿仍不忘盗天火给人间,暗暗把天火一点一点装到白色的石头里。在往人间运石头修行宫时,托阿把装火的石头运到人间,并告诉人

们用力撞击藏火的白石,便可出火,从此人们用起火来,可托阿仍然在天上做打石的苦工。人们为了感谢他,而奉他为火神,春秋两次祭祀。^①从这则神话中可以看到满族先民对火的渴求与获得火的艰难历程。火神作为天神的化身具有重要地位和非凡作用,因而火崇拜成为满族萨满祭祀的重要内容。满族拜火、祭火、舞火的多种仪式,表现了人们对火神的突出崇拜。

(二)图腾神灵崇拜词语

fodo mama 佛多妈妈 柳枝娘娘、柳母神

fodo omosi mama 佛多鄂谟锡妈妈 柳枝子孙娘娘、柳始母

fodo,音译为佛多或佛朵、佛托、佛都、佛特、佛母等,汉义为“柳枝”。fodo mama 为柳枝娘娘,是满族最为崇拜的柳母神。满族关于早期族源的神话有多种,其中最具代表性的神话将柳枝、柳叶奉为人类、万物的起源。

牡丹江地区富察氏家传神谕载:宇宙初开,遍地汪洋,黑夜中旋转着黑风,在水中生出生命。最先生出的是尼亚拉吗(niyalma 人)?是尼玛哈(nimaha 鱼)?是他叶哈(tasha 虎)?是伊搭挥(in dahan 狗)?都不是,是佛多(fodo 柳枝),是毛恩都哩(moo enduri 树神)。佛多生得像威虎(we ihu 小船),能在水上漂,能顺风而行,它越变越多,长成佛多毛(fodo moo 柳树)。世上人为啥越多,遍布四方?凡有水的地方,就有佛多毛,佛多毛中生出花果,生出人类。珲春满族喜塔拉氏萨满神谕也有这样的记载:满族为什么敬柳?原来,当阿布卡赫赫与耶路里麇战时,善神们死得太多了,阿布卡赫赫只好往天上飞去,耶路里紧追不放,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。在以上神谕中,满族先人按自己的想象说明了生命的起源。费尔巴哈说:“人的存在和生命依靠的东西,对人来说,就是神。”^②在满族先民生活的山林河谷中,柳树到处生长,种类颇多,满语词汇中关于柳树种类的专有名称多达15个。^③柳树在满族先民的生活中有多种用途,盖房、狩猎、捕鱼、编织用具等皆离不开柳树,柳叶、柳芽还可做暂度春荒的食物。柳树又有极强的生命力,是生命、生育的象征,因而人们也希望获得柳树的生命力、生殖力。这种物质生活、精神生活的需要对满族先人的心理、信仰起了决定作用,从而形成崇柳习俗。满族先人还将柳枝视为祖先神供奉,称柳枝神为“佛多妈妈”(fodo mama 柳枝娘娘)或“佛多鄂谟锡妈妈”(fodo omosi mama 柳枝子孙娘娘)。如满族富察氏在家祭中,要在神板(weceku i sendehen)上供柳枝。其家传神谕讲:在古老又古老的年月,富察哈拉祖先居住的虎尔罕河突然变成虎尔罕海,白水淹没万物,阿布卡恩都哩用身上搓落的泥做成的人只剩下了一个。他在大水中随波漂流,忽然漂来一根柳枝,他手抓柳枝漂进一个石洞。柳枝幻化成一个美女,和他媾合,生下了后代。这则神谕明显地表示本氏族为柳的子孙。柳为氏族部落生命之始母,是氏族社会图腾崇拜观的产物。在满族先民的原始意识中,柳与创世女神是紧密相连的,柳是人类、万物之源,女神生万物,万物自柳叶生出即从女阴生出,女阴为万物之源。对柳的崇拜乃是对生殖器的崇拜,柳叶与女阴,形象与含意都相似。这反映了满族先民对女性的崇拜,表明了原始人类关于自身、关

① 傅英仁.满族神话故事[M].哈尔滨:北方文艺出版社,1958.

② 费尔巴哈哲学著作选集[M](下卷).北京:三联书店,1962.438~439.

③ 五体清文鉴·树木部[M](乾隆朝).北京:民族出版社影印本,1957.4030~4034.

于本民族来源的思维观念。

柳崇拜在满族及其先人的祭祀活动中占有突出重要的地位,各种柳崇拜习俗由来已久,多有表现。如《大金国志》记载 辽代女真人“重五则射柳祭天”,金代女真人于清明时分,“儿童插柳,祭扫坟莹”,“坟墓插遍‘佛多’以祭”。满族诸多姓氏树柳为神位,举行 siren futa“换索”、fodo wecembi“树柳枝祭”的祭祀仪式。以柳木为家法,供于堂上,代祖先笞责不孝子孙。还以柳刻制神偶,俗称“柳木神”,对之崇敬供奉。

gasha endari 鸟神 sengge saksaha 灵鹊

keru holon gaha 慈乌、大乌鸦 gaha 乌鸦、老鸦

giyahūn enduri 鹰神 damin enduri 雕神

鸟类灵禽崇拜观念在满族古老文化信仰中占有突出重要的地位。山林水滨的自然生态环境使满族先民与鸟类灵禽产生了密切的关系,鸟所特有的灵性更使满族先民崇拜敬仰鸟,将鸟加以神化。鸟有凌空的双翼,翱翔于天地之间,因此,人们认为鸟类可以到神界飞游,为超凡之物,具有通贯天地的神力,在满族诸姓氏中还世代传承着许多鸟神创世造人的神话。在满族太阳河神话中,神鸟是太阳河的精灵,具有赋予宇宙主神以生命和神力的巨大能量。满族先民认为鸟是万物之灵,人的灵魂在鸟身上,神鸟在生出所有灵魂前,便已栖息于神树上。满族部族的恰喀拉人“刻木为鸟,张翼形,立木柱上以为主。”^①满族先民还认为萨满是鹰的后裔,因为萨满能像鹰一样翱翔太空,具有通贯天地的神力,沟通天地诸事。在萨满都星象图中,由无数个闪烁的星星组合成一个硕大的鹰形象,它具有巨大的威力,翅膀一扇动,便会引起天翻地覆的变化。乌鸦被视为满族的始祖、人类的保护神,因而,世代传承着崇拜祭祀乌鸦的习俗。满族先民浓厚的鸟崇拜观念,反映了鸟类在其生存中所起的重要作用,同时也带有母氏系族社会图腾崇拜观念的意味。

Sengge saksaha“灵鹊”指“神灵之鹊”、“先知先觉之鹊”,是创世的神物,人类的保护神。在满族先民中世代流传着崇鹊的神话,古文献中亦记载了神鹊创世的民间传说。天聪九年《旧满洲档》载:波布勒霍里池有天女三人——恩古伦(enggulen)、正古伦(jenggulen)、佛库伦(fekulen)前来沐浴,时有一神鹊衔来一朱果,为三仙女中最小者佛库伦得之。佛库伦将朱果含于口中吞下,遂有身孕,生布库里雍顺,其同族即满洲部是也。清代文献《满洲实录》、《清太祖武皇帝努尔哈赤实录》和《清太祖高皇帝实录》对此也有记述。《满洲实录》卷一另载一篇爱新觉罗氏家族的崇鹊神话:布库里雍顺数世后,“其子孙暴虐,部属遂叛,于六月间将鄂多理攻破,尽杀其合族子孙。内有一幼儿名樊察,脱身走至旷野,后兵追之。会有一神鹊栖儿头上,追兵谓人首无鹊栖之理,疑为柘木,遂回。于是樊察得出,遂隐其身以终焉。满洲后世子孙,俱以鹊为神,故不加害。”在满族古代神话中,早有“神鹊通天”、“神鹊救水中生灵”之说。如在洪水神话《白云格格》中,群鹊求告天神的三女儿白云格格投下青枝,才拯救了地上的生灵万物。在《天宫大战》神话中,有鹊助天神斗恶魔的记述:宇宙初开时,神鹊为阿布卡赫赫的侍女。天母神与恶魔搏斗,需要吃东海石生力气,神鹊便天天去东海采石,归程累了就歇落在神树上。神鹊衔石助天的功绩,受到人们的歌颂与崇敬。

① 曹廷杰.伯利探路记[M].志古堂,清光绪二十四年(1898).

乌鸦在满族先民中倍受崇拜,满族先民崇乌鸦远超崇鹊,视乌鸦为始祖与人类保护神。在文献记载中,有以乌为祖说。如《宁安县志》载:“满族有的姓氏亦以崇拜乌鸦为主,‘庭中必有一竿,竿头系布片,曰祖先所凭依……割豕而群乌下,啖其余胙,则喜曰:祖先豫;不,则愀然曰:祖先恫矣,祸至矣。’”^①满族敬天的神杆祭要于神杆之上置斗,放肉米敬奉乌鸦。《吉林汇征》载:“满洲……祭院中杆,以猪及肺先置于杆顶之碗中,以祭乌鸦用。”至清代,敬饲乌鸦风气更浓,“必于盛京宫殿之西偏隙地上撒粮以饲鸦,是时乌鸦群集,翔者,栖者,啄食者,梳羽振翼肃肃,飞鸣哑哑,数千百万,宫殿之屋顶楼头,几为之满。”^②在满族各姓中,“后世俱德鸦,诚勿加害”,足见对乌鸦的诚敬与厚爱。

就佛库伦吞食朱果的始祖传说,曾有学者对三仙女名字的含义进行种种分析推测,赵振才、刘小萌二位先生认为与古老乌鸦崇拜密切相关,论述令人信服。他们认为从语源学的角度来讲,“库伦”(kulen)一词源于满语“慈乌”(keru),即“大乌鸦”,而“佛”(fe)冠于“库伦”前,从满语构词法来看当为修饰定语,即满语形容词“旧”、“古”、“老”(fe)。由此分析推论,“佛库伦”之含义为“古乌”、“祖乌”。这正与满族先民的古老乌鸦崇拜观念相吻合。

乌鸦作为人类的保护神,也多有神话传说。《乌布西奔妈妈》描述,乌鸦从前是阿布卡恩都哩的勤快亲随,因为在征战中饿极了,误吃黑草死去,而变成了黑乌,飞旋于人马屯寨边。人们认为乌鸦是黑夜报警鸟,为人畜的安全巡哨。若林海荒野中突生异兆或见野兽僵尸,乌鸦便满天飞叫,为人们报信。《满洲实录》载,清太祖努尔哈赤与明兵争战,群鸦路阻兀里堪,传报兵情。努儿哈赤因乌鸦报警,以少胜多,大破来攻的九部联军。此后,兵力日趋强盛。因此乌鸦更受崇敬。满族先民还将乌鸦与神鹊同视为联结天地的使者,在祭天之时附祭乌、鹊,正是希冀借助其超凡的神力,将虔诚的祝愿通达于天神。乌鸦在满族人的心目中是神圣、吉祥的象征,若有乌鸦群飞集落于屯寨,则显示部落兴旺、富裕。这与许多民族视乌鸦为恶神、不祥之物,显然是截然不同的。

giyahūn enduri 鹰神、damin enduri 雕神,在满族先民的动物神崇拜祭祀中,具有突出的代表性。鹰神与雕神被视为众动物神之首神,分别称之为 da giyahūn“首鹰”、da damin“首雕”。

鹰神,在萨满教中为司火神,是光与火的化身,是人间光明与黑暗的支配者。雕神为司水神,是最凶猛的宇宙大神,管理宇宙安宁,祛灾除害。鹰神与雕神象征着凶猛、威武与力量,巨大的翅膀能遮天盖地,使日月无光。鹰神与雕神有通贯天地的神力,与萨满有着密切的关系。满族胡、赵姓萨满神谕传讲:鹰神最早从火中叼出一个石蛋,生出一个女萨满,这便是东海最早的女祖、女罕。另一则萨满神话讲述,天初开时,大地像一包冰块,阿布卡赫赫让一只母鹰从太阳那里飞过。母鹰抖了抖羽毛,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,人才有饭吃,才有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,火彻夜不息。神鹰忙用巨大翅膀扇灭火焰,用巨爪搬土盖火。烈火烧毁翅膀,神鹰死于海里,鹰魂化成了女萨满。传说萨满跳神也源于鹰神的传授。萨满是鹰神的化身,因此在每件萨满神服上都饰有鹰的图案,甚至神鼓上以及萨满祭祀所供奉的神偶上,都雕刻或绘画着神鹰。萨满神帽上的神鹰雕像更是活灵活现,似振翅欲飞。

① 王世选修.宁安县志[M].铅印本,民国十三年(1924),卷四,风俗,第5页上。

② 东三省古迹遗闻[M].沈阳:盛京时报社,1925.



鹰神的巨大威力,在萨满神谕中有生动的描述、赞颂:从天飞降像风雷电闪,从山上飞下如金光照眼,左翅膀扇开遮住太阳,右翅膀扇开遮住月亮。前爪尖搭在松阿里乌拉,后爪尖钩在东海巴卡锦霍落。鹰神降临神堂时,萨满表演鹰的舞姿,双手拎着由神帽上耷拉下来的两条飘带,模拟鹰拍翅、展翅、迎风翱翔的动作,用以渲染雄鹰展翅万里、搏击长空的宏大气势。对鹰神的敬仰,反映了满族先民的图腾崇拜观念。

二、满族语言与宗教信仰礼俗

满族对各种神灵的信仰崇拜,集中表现于多种形式的萨满祭祀活动中。在历史发展过程中,满族的萨满祭祀由原始社会时期的无规则性偶然祭祀逐渐发展为常规性的周期例祭,主要分为家神祭与野神祭两类。萨满祭祀是通过烧香跳神(samdambi)活动进行的,皆由 mukūn i da“穆昆达”(族长)主持,跳神者为领神人萨满。满族将此活动视为民族的信仰根基。清高宗弘历曰:“吾等满洲素性诚敬,心意笃实,恭祀天佛神祇,慎重跳神还愿神仪。”^①所谓跳神,是指萨满脱魂显灵,沟通神与人的一种手段,以此实现人们对神灵的诚敬崇拜。满语中关于萨满跳神活动的词语非常丰富,涉及祭品、祭器、跳神用具、各类祭仪等,集中体现了萨满信仰文化,蕴含着满族先民独具特色的萨满信仰思维意识和神灵观念,反映出许多生动而真切的原始文化现象。

(一)萨满祭祀词语

Saman 萨满、萨摩、萨吗、叉马

“萨满”一词,多数学者经考证、分析后,基本认为源自通古斯语,“萨满”之称通用于通古斯人中间。“萨满”在各种史籍中有多种音译写法,如“萨摩”、“萨吗”、“叉马”、“撒卯”、“撒牟”、“珊蛮”等。“萨满”在我国史籍上最早见于南宋徐梦莘编的《三朝北盟会编》。书中记述,完颜金时,“兀室(完颜希尹)奸滑而有才,自制女真法律文字成,其国国人号珊蛮。珊蛮者,女真语巫妪也。以其通变如神,粘罕以下皆莫之能友。”^②“珊蛮”即“萨满”。“萨满”《金史》作“撒卯”或“撒牟”,《金史国语解》中注“撒卯”、“撒牟”为“萨满”,并称其为“巫”。《清史稿》记载:“乾隆三十六年,定春、秋骗马致祭,萨满叩头。萨满者,赞祀也。”“跳神之举,清初盛行,其诵咒词者曰萨吗。”^③

saman,《清文鉴》中释为 enduri weceku de jalbarime baire niyalma be saman sembi,汉译为:于神祇前行祷祝之人,为“萨满”。《清文总汇》释为“巫人”。^④

由以上历代史籍的记载、解释来看,萨满的产生、发展经历了漫长的历史岁月,萨满在历史的发展中虽有演变,但其基本意义与职能是相承一致的。萨满具有通神的能力,晓彻神

① 《钦定满洲跳神还愿典例》乾隆十二年七月初九日上谕,道光八年(1828)北京琉璃厂复古斋刻本,页一。

② 徐梦莘.三朝北盟会编[M](卷3).上海:上海古籍出版社,1987.

③ 清史稿[M]卷85“礼四”.北京:中华书局,1977.

④ 志宽、培宽等.清文总汇[M].光绪二十三年(1897)荆州驻防翻译总学刻本。

意,是人与神的中介。他为祭祀仪式的主祭者,行跳神之举,即 *samdambi*。萨满戴神帽,束腰铃,扭腰摇摆,打神鼓,走着跳神。^①他还具有占卜、算命、医病的能力。

满族的萨满与其他民族的萨满相比,既有相似之处,亦有自身的特点。因满族的萨满教在萨满信仰文化中具有突出的代表性,所以满族的萨满在萨满教各系的萨满中很有特点,极具典型性和代表性。

萨满一般分为野神萨满和家神萨满两种。野神萨满跳大神,主要负责祭祀和治病,家神萨满的主要职责是负责家族祭祀。两种萨满都属于赋予他生命的那个血缘群体,所侍神也都是本族先世传承下来的。由于萨满沟通人神,并具有丰富的历史文化知识及许多生活技能,而被视作民族文化水平的代表与氏族威望的体现者,受到合族的尊崇。他们主祭时,有一套祭祀神祇的祭词,即民间所称的“神歌”。萨满将神谕一代代口耳相传下来,只限族内,密不外传。后来出现文字记录的“神本”,有满、汉两种文字,其中以满文记录的神本流传久远。

满族萨满最初是女姓,后来向男姓转化。野神萨满还出现等级。这体现出满族萨满是随着社会发展而变化的。

在萨满祭祀活动中使用的与神相关的主要器具,在满语中都有相应的词语,这些器具具有供祀、请神、通神之功能,以下分别列举释之。萨满借助这些神器进入神境,达到人神的沟通。这些神器不仅起着沟通人神的重要媒介作用,而且还寄托着人们的神幻观念,以其特有的音响形态表示出种种神灵现象,烘托出萨满与神相通的气氛。

tungen “抬鼓”,为木制,双面蒙牛皮或驴皮或马皮,皮绷紧晒干后以 *gisun* “鼓槌”敲击。萨满跳神时,抬鼓由木架支撑或由人抬着敲击。其声音浑厚宏大,震撼天地。它是宏伟壮阔的山峦、江河的代表,山崩地裂、惊涛骇浪皆以击鼓之声来表示。

imcin “男手鼓”、*untun* “女手鼓”,是男女萨满跳神时分别使用的神鼓,俗称抓鼓。鼓面为圆盘形,蒙以驴皮或马皮或羊皮或牛皮。鼓背中部设一铁环,由皮绳或铁条将鼓与鼓框十字拴系,并串缀十余枚铜钱。鼓鞭由一根薄竹片制成。使用时左手握铁环十字皮绳或十字铁架,右手执鞭击鼓,其声宏亮。在鼓面上,常绘有神图案、神偶像。钟鼓代表翻卷的云涛,人们认为,灵魂坐上神鼓可飞天入地,所以,萨满敲击神鼓时,似翔天飞舞。

siša “腰铃”,是萨满跳神时围于腰间的铃,用铁、铜制作,形如喇叭筒。一般将数十个腰铃串在一起,重达三四十斤,当萨满跳神摇摆晃动时,铃互撞发响。相传腰铃是天神阿布卡赫赫围于战裙上之物,其震颤的声音使恶魔耶路里害怕、头晕。因此,萨满撞击腰铃,犹如升入宇宙,处于风雷交鸣之中,可镇妖降魔,驱除鬼怪,安保太平。人们还认为,腰铃震响不是人摇动的,是神的支配,是神来、神走时震动的声音,所以腰铃是镇邪的神器。

honggon “神铃”、“铃铛”,又称“晃铃”、“杆铃”,是于木杆上用皮绳拴的大小不同的七个铁铃或铜铃,摇晃作响。人们认为它是神,代表魂魄精灵。神铃响声清脆悦耳,似神灵的行走之声。神铃可化作各种动物精灵,可随时自行变化,忽多忽少。

toli “神镜”、“铜镜”,是萨满跳神时佩戴的小镜子。神镜是最受人崇拜的一种神体——日神体,即“太阳神”的象征。它明亮发光,能映照万物,极有神力和威严。人们认为镜本身就是神灵,要获得与天神的沟通,就必须依赖镜作为媒介,因此,萨满与神镜密不可分。神镜还

① 志宽、培宽等.清文总汇[M].光绪二十三年(1897) 荆州驻防翻译总学刻本。

是驱邪的武器、安全的卫士,萨满带着它,能打败恶魔。神镜还能自行其事,战胜各种妖魔鬼怪、自然灾难。人们对神镜的崇拜表现在多方面,如结婚时挂神镜,新房建成挂神镜,为避邪除灾挂神镜等。

carki“扎板”,又称“拍板”,有木制、铁制两种,是用布带连接的几块板条,双手合击发声。在祭祀中,有数人使用扎板,代表神的步履,常用于“背灯祭”(tuibumbi)。数人击响扎板,表示神已从深夜中走来,由远而近。

yekse“神帽”,是萨满跳神时所戴。满族各姓神帽有所不同,神帽上的饰物有鹿角,而多数为鸟,鸟的数目由各姓决定。各姓神帽多表示所崇祀的自然宇宙大神的数目、内容及神权范围。鸟是一种灵物,是生命、灵魂的居所,它能于宇宙空间飞翔,与各种神交往,因此也是具有与神交往能力的萨满的象征。

debse desiku“神箭”、haimari“神刀”,是护法去邪的神器,具有消灾祛病、保佑康宁的神力。萨满依靠这些神器,与魔鬼争斗。神刀既是护法神器,又具有像神镜一样独自飞出去战斗的神力,它还是辅助风神的神具。

somo“神杆”,又称“索莫杆子”、“索罗杆”,是祭祀用具,由山上的松树砍去枝叉,剥光树皮制成。人们将其视为神树的象征,以九枝为上,代表通天之意,可达九天。神杆立在院内大门东侧,下面要有石座。此石座,人们认为是长白山的化身,表示人们世代不忘祖宗的根基。这体现了满族先民原始山岳崇拜观念。在祭祀时,在神杆尖上沾上猪血,然后将草把捆在神杆上,或在其上安放一个锡斗(hiyase 神杆头),从祭猪的各部位取下肉,与内脏少许切碎,与米一起放在草把内或斗内,以供被奉为神灵的鸟鹊食用。

weceku i sentehen“供神板”,是供奉祖宗神祇的地方,在正屋西山墙上。“供神板”是神灵和权利的象征。“满族旧规,最重渥辄库(weceku)跳神祭祀之礼。……遇有吉凶之兆,总在渥辄库上磕头,虽度清减,亦仍按时跳神,于此一节,从不少减。”^①满族人家烧香跳神,必须于家内设有“供神板”,没有“供神板”是不能举行烧香跳神的祭仪的。

hiyan dabukū“香炉”,是祭祀器具。萨满跳神离不了烧香,香炉是祭祀跳神的必备之物。人们以各种植物制成香,用来敬神,以表虔诚。在祭祀中,香烟缭绕,香气弥漫,使人有身临仙境之感。烧香跳神表示对神灵的崇敬、祈祷,人们祈望禳除灾难,顺喜康泰。

(二)祭祀礼俗词语

siren futa 换索线 fodo wecembi 树柳枝祭

tuibumbi 背灯祭 amasi bumbi jugembi 夜祭北斗七星

julesi bumbi metembi 还愿 joyo gaimbi 祭肉敬天

以上各词语表示满族萨满祭祀的几种形式。这些祭祀表达了人们对神灵的崇拜、敬仰、祈祷、祝愿,以物化形式展示了满族萨满信仰观念。满族的萨满祭祀以同血缘的族姓为单位,合族人员参加,主祭人为萨满、穆昆达(族长)及祭品制备者锅头。祭祀有诸多种类,且每一类都有一定的祭规、祭序、祭辞、神祇、祭品等,是对自然神、动物神、祖先神进行的综合祭典。以上各词语仅表示满族萨满祭祀诸多仪式中有代表性的几种形式,通过对这些词语内涵的

^① 满洲祭神祭天典礼[M]“序”.民国二十四年铅印本。

了解,可对满族萨满祭祀的主要内容有所认识。

siren futa“换索线”、fodo wecembi“树柳枝祭”是满族对始母神柳枝娘娘祭祀的仪式。这两种祭祀仪式反映了满族先民的祖先崇拜和生殖崇拜观念,在满族萨满祭祀中占有突出的地位。它们不仅是烧香跳家神时必须举行的祭典,而且平时也经常进行,人们祈求“柳母神”保佑家族兴旺,子孙繁衍,永不绝嗣。

“换索线”,是指更换脖子上带的旧索线,代之以新索线。祭时萨满从西墙“供神板”北侧挂着的黄布口袋(子孙口袋)中取出子孙绳,一端系在挂“索口袋”的钉上,一端拉出来,从正屋穿过堂屋拉到院东南侧,系于新立的柳枝上。仪式开始,摆好供品。萨满系腰铃,打手鼓,手舞足蹈,唱着神歌奉祀佛多妈妈。众家人向“索口袋”和院内新立柳枝磕头,萨满向佛多妈妈祈祷保佑子孙平安后,将新索线戴在人们的脖子上。在子孙绳上还系有弓箭、彩条,分别为男孩、女孩的吉祥信物,即弓箭代表男孩,彩条代表女孩。祭祀礼毕,人们脖子上的索线要拿下,系在子孙绳上,一并重新装入“索口袋”中,仍挂在西墙上。

祭祀柳始母的换索仪式,各满族姓氏有所不同,各姓氏的“换索神词”生动反映了祭礼的主要过程的内容。如吉林建州女真瓜尔佳氏(关姓)的换索神词:

乞请佛多奥莫西妈妈,取来新柳枝,敬于庭院中。献上九摆饽饽糕,摆上祭神肉,点上阿延香,系上子孙绳,挂上彩条弓箭,门楣绑上草把。瓜尔佳氏,亲口许愿,今已是旧月去新月临,合族叩拜奥莫西妈妈,保佑我叶茂而根固,子孙昌盛太平。

吉林锡吉特勒氏(石姓)的换索神词:

石姓子孙恳乞萨满皆跪坐上,祝贺祈祷,恳乞千年修炼、万年道行、神通广大的佛多妈妈,由长白山而降。日新月异,裕春富秋之际,陈柳换新柳之时,择定良辰吉日,淘净了新黄米,做好了敬神糕,选好了茂盛柳枝,敬栽在院当中。取来白绫彩帛,巧手剪成线索,系在神树柳枝上。全家老少戴神索,如叶之茂盛,如木之繁荣,子子孙孙苗裔多,世世代代保平安!

tuibumbi“背灯祭”,是满族跳家神时晚上的一种祭祀形式,是满族萨满信仰中重要的祭祀之一,其所祭祀的神祇多为星神或黑夜守护神。各姓氏背灯祭的神祇有所不同,但主要是顺星,此为泛称,一般是北斗七星(nadan usiha)、三星(ilan usiha)等。满族先民无限崇仰宇宙星辰,认为星光是自己长夜里最亲密的伙伴和可依赖的导引者。

背灯祭在夜深人静时举行。当“蓝天万星出齐了,银河千星出齐了,高天北斗七星出齐了,柳梢之星出齐了”之时,于匣中请出七位(或九位)神的神偶,分别放于神案上,神偶前敬放供品。萨满在鼓声中边歌边舞,当一段神词唱完后,则锅头杀猪摆犒。然后将门窗关闭,熄灭灯火,不许人们进出。大萨满手持神铃边摇边诵念神词,并甩腰铃,由慢渐快。此时,鼓手击鼓,小萨满伴鼓,大萨满神铃响,三音齐鸣,众家人跪拜叩首。萨满念完神词后,点燃灯火,众人再次叩头毕,将所请神偶放入神匣,举放西墙供神板上。祭祀用的猪肉,三日内由族人食之。

背灯祭仪式有多种,奉祀的神灵也很多。各姓氏的背灯祭神词唱出了族人对神灵的祈祷与

心愿。背灯祭是满族对其先人曾栖息于地穴、山洞 经历了无光无火的艰难岁月的追忆和真实写照。

julesi bumbi metembi“还愿”是祭天典礼,又称“念杆子”、“祭还愿神杆”、“祭神”、“给外头”等。满族对天神是极为虔诚崇拜的,不仅烧香跳神要祭天,平时也经常举行祭天活动,祭祀的程序大同小异。祭天的目的,就是为了还愿,即为某人某事向天神乞求保佑,并立下誓言,向天神表示在一定时间宴请众神。julesi bumbi 即“往前给”,正是将要回报神灵之意。满族所祭的天神,是宇宙的总称,众神的泛称。满族不同的地域和不同的姓氏所信仰的天神多寡不一,少的有十几位,多的达百余位。天神阿布卡恩都哩在许多姓氏的神系中,并不超越其他神,与众神地位是平等的。人们祭天神,与祭其他神相同。在许多姓氏的祭祀神词中,称天为 den i abka“高的天”、amba abka“弘阔的天”、dergi abka“高高的天”,显然是对浩大宇宙苍穹的崇拜,体现出原始的天神观念和多神崇拜。

祭天还愿的突出特征是合族在院中祭礼 somo“神杆”。“神杆”又称“索莫杆子”、“索罗杆”,一般长九尺或更长,代表九层天。以取自高山上的松树,剥皮、砍去枝叉制成,人们将其视为神树的象征。杆子立在院内大门东侧,下面有石座。人们将石座看成长白山的化身,以此表示世代代不忘祖宗根基,也体现出满族先民的山岳崇拜观念。祭祀时,萨满或栽力跪在杆子前高声诵读神词,将人们对天神的虔诚祝愿寄托于神杆之上,通过神杆与天相通,故祭天又称为“念杆子”。在诵读神词后,向空中撒米和清水,接着在神杆尖部沾上猪血,然后将草把(furgi)捆在神杆上,或在神杆上安放一个锡斗,即“神杆头”(hiyase)。

oyo gaimbi“祭肉敬天”是在还愿肉未煮之先,从祭牲(黑猪)的各部位取下肉和内脏少许切碎,放在“神杆头”内或草把内,供祀乌鸦、喜鹊。乌鸦是满族崇拜的神灵,极受敬重。

祭天还愿中萨满要用五谷撒地,还愿撒的米称为 soca bele。萨满一手举米碟,一手撒米,口诵供神歌。撒米三把,诵毕神歌,祈望天神保佑,再赐一个丰收年。

还愿祭除各项供品外,还有一种“小肉饭”(sori yali),祭毕,合族共餐。祭牲仅将猪头供在神架上,供奉天神享用。猪肉煮熟后,合族吃“祭肉”(amsun i yali)称为“饔肉”。

满族各姓氏的祭天还愿仪式有所不同,但内容大同小异。各姓氏各有本族的祭天神词,反映了本族所供的天神与祈祷的心愿。祭天还愿主要是对众天神膜拜,目的是祈求来年风调雨顺,再获丰收,除病祛邪,祈求神祇保佑族人身体健康,永无灾难。

通过对满语中具有突出民族特点的萨满文化词语的内涵进行探析、揭示,可以了解到这些词语形成的根源与深层含义,进而认识到满族语言与历史文化的密切关系及其特征。语言作为文化记录的化石,生动地折射出特有的文化成果与信息。萨满信仰习俗渗透于满族的生态环境、生活方式、生产活动、社会关系、价值观念、思维习惯等各方面,满语词语语义充分反映了满族历史文化的这一特征。因此,我们通过词语语义文化内涵的深入探析,可将语言研究与社会历史文化研究推向深层,从而使语言的价值获得最广泛的社会意义,也使语言学获得旺盛的生命力。(本文英文摘要见 P.205)

[收稿日期]2010-10-04

[作者简介]赵阿平(1955~),女,黑龙江大学满族语言文化研究中心教授,博士生导师。哈尔滨 150080

莫斯在民族学上的最大贡献,莫过于其在《礼物》中提出的“整体事实”和“互惠交换原则”。莫斯认为社会是一个复杂的整体,不可分割,研究社会的原则是研究整个人群及其全部的活动。在社会内部基于互惠与敌对的平行交换关系,发展出各种政治、经济等制度,而在社会之上,在与“神”的献祭(即垂直交换)中又获得了某种超越社会实体之上的神圣力量。

莫斯的很多研究,无不表现出这样的“精妙”。在具体事实的叙述中,自然、时空、身体、物质实体、宗教信仰与仪式,不一而足,但每项事实在每个社会内部似乎又被其他事实包裹着,有丰富、交错的层次,不是这样或那样的刻板“制度或结构”,在社会实体的外部又有一些“灵动”的东西总会穿越、联结或超越。没有一个要“本质化”的“定律”,却呈现出某些理论的“迷离意味”,也许这正是他所追寻的“社会真实”的面相。

其他的代表人物还有雷布儒、汪继乃波和列维-斯特劳斯。列维-斯特劳斯的学术思想按照杜尔干的“社会学”道路来说,走得更远了。没有一个“社会”可以自在地存在,每一个社会内部潜藏着人与自然、人与人、人与自己的灵魂互相依存的复杂关系。但所有的社会都处在自然中或以自然为基础的互相交往中,在卸去杜尔干学派“神圣的外衣”后,所有的社会该怎样克制自己现有的“宗教”或“文明”,寻求更深层次结构的相处之道?我们不能不说,他确实曾以社会学派民族学作为起点,而且启发过他的社会学派第三代领军人物“葛兰言式的‘中间状态’那种在关系主义的信念下给文明留一席之地的情怀”更是值得我们敬仰与琢磨的。^①这样的情怀或许是法国社会学派乃至所有时代面对社会更为“真实”、执着的一种学术旨趣吧。

[收稿日期]2010-08-07

[作者简介]常海燕,女,中央民族大学民族学与社会学学院博士研究生。北京 100080

The Acoustic Research of Monophthongs in Dongxiang Language

Jin Yasheng Zhang Ruishan

Abstract: Based on traditional phonetics, this paper adopts the methods of experimental phonetics and phonetic pattern theory with the aim of further exploring the features of monophthongs in Dongxiang language. Focusing on the controversial monophthongs, the author analyzed their spectrograms and vowel acoustic parameter and proved the phonemes of monophthongs in Dongxiang language with the help of experimental instruments and multi-functional speech analysis software 3700. Making use of the frequencies of vowel formants F1, F2 and F3, the paper has drawn the formant model charts, acoustic vowel charts and vowel patterns map according to the gender of the articulators. The paper has also made a comparison from the acoustic perspective among the vowels of Dongxiang language, Mongolian and standard Chinese.

Key words: Dongxiang language; monophthongs; spectrograms; acoustic parameter; vowel pattern(See P.166)

Manchu's Language and Shaman Culture

Zhao Aping

Abstract: From the perspectives of ethnic linguistics and cultural linguistics, this article discussed the relationship between Manchu's language and Shaman culture by exploring the Shamanism factors connoted in Manchu language.

Key words: Manchu's language; Shaman culture; the characteristic of relationship(See P.176)

^① 王铭铭.列维-斯特劳斯给留下的教诲[J].中国人类学评论(第15辑).北京:世界图书出版公司, 2010.137-138.