

北方民族与萨满文化

——中国东北民族的人类学调查



中央民族大学出版社

中央民族大学图书馆

北方民族与萨满文化

——中国东北民族的人类学调查

[日]大间知 鹤

辻 雄 二

拿 木 吉

中央民族大学出版社

前 言

中日两国在人类学、民族学、民俗学及民间文学领域的学术交流是从20世纪80年代开始的。确切地说，这也许是一个学术交流上的恢复阶段。但这样说的时侯，不得不考虑在上述领域的交流过程中，日中两国间出现的特殊情况。

在此介绍的几篇论文也不过是日本单方面站在“调查者”的立场上，违背同中国的正常交流原则而进行的殖民主义时代的历史产物。从某种意义上来看，对于人类学为首的以野外调查为基础作业的各种学问来说，这是命中所注定的事情。以居住在边境地区的民族作为调查对象的人类学传统业已成为殖民统治的有机组成部分。只要看一看第二次世界大战前欧美人类学、民族学的状况就可以明白这一点。而且日本占领中国及其他亚洲国家进行殖民统治的过程中也进行过类似调查的事实历历在目。不难想象，在此介绍的秋叶隆和泉靖一等人的关于鄂伦春族的调查研究也是为日本军安抚鄂伦春族，收集对苏备战的基础资料而进行的。然而，认识到他们的调查同和平时期的学术调查性质有所不同的前提下，我觉得有必要对其进行重新评价。调查研究、田野作业不只是为了把调查材料罗列起来以供某一学术团体对其进行评价，更重要而最基本的目的是从研究对象地域的人们那里学到什么。

现在,日中两国间的学术交流进入了一个崭新的阶段。日本国立历史民俗博物馆(福田亚细男为团长)和中国北京师范大学(张紫晨为团长)间合作进行的《日中农耕文化比较研究》课题组在日本的冲绳县、千叶县,中国的江苏省、浙江省等地进行过共同调查。此外,围绕“越文化”而进行的比较研究等日中两国学者间的各种方式的合作研究事业正在蓬勃发展。正是在这一频繁交流的时代,更有必要吸取历史上的教训,以现在的友好合作方式来替代过去那种单方面调查的做法。

最后,出版本书之际我考虑了以下两点:首先,通过这本书为更多的研究者介绍日本人对中国北方少数民族的调查研究情况,这是出版此书的首要目的。其次,出于对把我引入中国研究领域的已故张紫晨教授的许诺。张教授曾要求我在中国留学期间多向中国学者介绍日本的研究成果。同时谨此一书献给在中国留学期间给予我热情指导和帮助的北京师范大学中文系民间文学教研室的各位老师。

辻雄二

1994年3月

目 录

前言.....	(1)
大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告(一).....	秋叶隆(1)
鄂伦春的萨满教——大兴安岭东北部鄂伦春族 调查报告(二)	秋叶隆(22)
赫哲族调查报告	赤松智城 泉靖一(32)
达斡尔族巫考——以海拉尔群体为 主要对象	大间知笃三(45)
满族萨满祭祀观看记——黑河省瑷琿县 大五家子村调查记录	小堀严(88)
萨满教与满族家族制度.....	大山彦一(103)
鄂伦春族氏族统计表.....	泉靖一(130)
后记	

大兴安岭东北部鄂伦春族 调查报告（一）

秋叶隆

一、序 言

从昭和十年（1935年）八月到九月，在外务省文化事业部的资助下进行的中国北方民族调查中，三件东西令我特别高兴。其一为瑗珲郊外黑龙江畔的满洲旗人诸部落；其二、位于海拉尔西南一百五十里处的甘珠尔庙蒙古定期集市；其三、位于离大兴安岭山麓博克图小驿站向北六十余里处的鄂伦春野营。在此只对鄂伦春调查情况作一综合报告。

二、环境与民族

自然环境 满洲山区自古以来是通古斯人居住的地方。据《后汉书》记载：“其邑落各有大人、处于山林之间。”（挹娄传）。又据《北史》载：“所居多依山水”（靺鞨传）。从此看来他们主要以白山黑水为主要据地生存繁衍下来的。属于北方通古斯的鄂伦春人目前仍生活在发源于大小兴安岭之河川上游的山林中。即北边有以黑龙江上游山区为中心的库玛尔路鄂伦春、在瑗珲东南小兴安岭山脚住有毕拉尔路鄂伦春、在嫩江支流甘河流域的阿力路多布库尔路住有墨尔根鄂伦春、横跨大兴安岭东西两段住着兴安鄂伦春。在奇拉林深处

生存着被称为 toga 的驯鹿鄂伦春人。其中我所调查的是兴安鄂伦春之一部——黑龙江 (heronja) 鄂伦春。他们活动的范围东端在诺敏河流域到绰尔河上游、西至根河上游到海拉尔河上游的广阔的地域，因此又称诺敏鄂伦春。《布特哈志略》所载鄂伦春民谣云：“兴安大岭兮，吾之围猎场，嫩江水流兮，吾之饮马处”。他们居住的自然环境富饶丰美。《黑龙江外记》载：“山中林木蓊蔚，水泽沮洳之区，号窝集”（卷一）。《柳边纪略》又载：“山间多树木者，曰窝稽，亦曰阿机。盛京志作窝集，实录作兀集，秋笈集作乌稽……那木窝稽四十里，色出窝稽六十里，各有岭界，其中万木参天、排比联络、间不容尺……而树根盘错、乱石坑呀。秋冬则冰雪凝结，不受马蹄。春夏高处泥淖数尺，低处汇为波涛，或数日，或数十日，不得达。蚊虻白戟之类，攒啮人马。马畏之不前，有死者，乃焚青草，骤烟以驱之”（卷之一）。

大自然恩赐给鄂伦春人的丰富多样的动植物资源中，桦树和鹿对他们来说特别重要。桦树在兴安岭到处可见，其中白桦居多。它的绿叶白干和谐地结合在一起，构成了典型的山岳风景。桦树是鄂伦春人取之不尽的资源。据《龙沙纪略》记载：“鄂伦春地宜桦，冠履器具、庐帐舟渡，皆以桦皮为之”（物产）。《西布特哈志略》亦载：“索伦鄂伦春、各户均取其皮以为屋、取其材以为器焉”。然而，如今的兴安鄂伦春人多用猎枪，只有少年儿童才用桦树作弓矢。帐篷的支柱则多用桦树，并用桦树皮盖顶，这一点仍保留着古代的风貌。好象有些地方还使用着桦皮船。

桦树有黑白两种。白桦的皮厚而光滑，直接从树上剥下的生皮都能马上作为燃料使用。此外还可以用它制作桦皮斗和

其它容器。与此相反，黑桦皮质地坚硬，比较适合于制作农具。然而，兴安鄂伦春人不懂得农耕，其他地方的鄂伦春人虽然也有被强制定居屯垦的，但也重复着失败的历史。因此鄂伦春人很少用黑桦。在调查过程中我只看到过鄂伦春人用黑桦雕刻而制的神像。除此之外，黑桦在鄂伦春人那里毫无用处。

鹿对于鄂伦春人来说特别重要。目前居住于中国东北隅至西伯利亚一带的驯鹿通古斯以如何爱惜、利用和重视驯鹿而著称。他们自古就是一个驯鹿部落。然而，《柳边纪略》云：“使鹿部，大约在使犬部之外。按实录，崇德元年五月，阿赖达尔汉追毛安部下逃人至使鹿部……无由见其国人。但闻，其驾车耕地、使鹿若使牛马而已。”（卷三）。《黑龙江述略》亦云：“前人记载，江省辖境有使犬使鹿二部，以驾耙犁，与牛车争先”（卷六·丛绿）。这两处记载只是根据传闻把他们当作了农耕民。与此不同，《黑龙江外记》载：“四不像，亦鹿类。俄伦春役之如牛马。有事哨之则来，舐以盐则去。部人赖之不杀也。国语谓之俄伦布呼，而异域录称之为角鹿”（卷八）。据此可以得知，鄂伦春人当时也是一个驯鹿民族。《朔方备乘》所收《考订异域录》云：“俄罗斯，呼索伦为喀穆尼汉，又呼为通古斯，俱畜鹿以供乘驭驮载，其鹿灰白色，形似驴骡，有角名曰俄伦……臣秋涛谨案。今黑龙江所属东北部族，有俄伦春者，亦使鹿。盖俄伦春即鹿名也”（朔方备乘·卷四十三）。另外，《圣武述略一·东海诸部内属述略》：“异域录载，俄罗斯伊聂柏兴，有一种人乘鹿者，呼曰俄伦。此可见俄伦春命名即使鹿之故”（朔方备乘·卷一）。史禄国也曾推测，orončo、orončun 各称可能来源于北方通古斯语中表示驯鹿的 oron 一词^①。

由于环境的原因，后来驯鹿面临困境，致使以马代之。这也许是受满族和蒙古族的影响。据《黑龙江外记》载：“其隶布特哈八旗为官兵者，谓之摩凌阿俄伦春。其散处山野仅以纳貂为役者，谓之雅发罕俄伦春。摩凌阿雅发罕，犹言马上步下，此国语也”（卷三）^②。摩凌和满语及蒙古语中表示马的 morin 或 murin 相同。因比驯鹿通古斯把游牧于贝加尔湖一带的通古斯人称作 murchen。居住在呼伦贝尔东北山区的兴安鄂伦春人说，蒙古人经常盗他们的马。黑龙江鄂伦春更加夸耀他们拥有的马匹数。从此可以看出，鄂伦春人的爱马程度不亚于驯鹿通古斯人的爱鹿程度。在调查途中，和我们同行的鄂伦春人经常劝告我们不要让坐骑跑得过猛。在他们的帐篷里供有叫作“卓尔”（jol）的马神。

如上所述，现在的鄂伦春人已经以马代替驯鹿了。然而，他们所吃肉类食品中仍以鹿类动物为主，他们所穿的衣类也多是鹿类的毛皮。他们所猎获的动物中占多数的仍是鹿类，特别是麝子居多。麝子俗称狍子。据《呼兰府志》载：“狍，大头高脚短角、似鹿无斑，色苍赤，性骏易猎，肉味佳，其皮可御潮湿。”（《黑龙江志稿》卷十五、物产志）。《黑龙江述略》亦载：“江省鹿类最繁，狍鹿为用尤多，呼伦贝尔布特哈兴安各城诸部落，每以狍皮为囊，野处露宿全身入囊，不畏风雪。鹿皮则为衣裤之用，入市出售，印以花纹，极软温耐久。狍鹿诸肉市亦有供食者，与兔相类，腊之颇佳”（卷六、丛录）。另据《依兰县志》载：“麝子，满语曰尤戈英查，俗作狍，肉可食，其脊中板筋可抽晒干，揉而作线；皮可为袜帽等物。八月得者，名彬，其为上品。春日东来、秋日西去”（物产门）。我在调查途中也曾品尝过烤狍肉的味道，至

今仍无法忘掉它的美味。加之，他们一到冬天用狍皮盖住帐篷，包内也铺上狍皮以防御寒冷。他们不仅用狍皮制烟袋、盐袋以及其它囊类，连萨满所立的一对桦木神杆（土语称 tol）也是象征着鹿角。萨满鼓和鼓槌也用狍皮蒙制，如此等等。桦树对鄂伦春人的用处不胜枚举。从这个意义上来看，把鄂伦春人称作依靠桦树和鹿生存的民族并不过分。

民族与人口 据我调查时的印象^③，鄂伦春人的体质特征为：肌肉较发达、身材中等、头部较大，属于所谓的短头型（brachykephal）人种。此外，颧骨明显高凸、两眼相距较远、鼻子低而扁平、薄唇小颚、眼睛细小、皮肤黄、头发黑是他们的普遍特征。但是，海拉尔鄂伦春人中也有白皮肤、蓝眼睛、茶黄头发的人^④。

他们的语言同通古斯系语言相近。在此只和满语词汇对照一下，以供参考。

鄂伦春语	满	语
1. amun	曷木	额木克
2. jul	朱	卓
3. eran	衣朗	依兰
4. dejin	对音	都音
5. tonga	孙查	孙扎
6. ungun	佞我	宁滚
7. natan	那打	那丹
8. jatkun	甲工	扎坤
9. yungin	乌永	乌云
10. jan	壮	专
（采录语汇）	（《宁古塔纪略》）	（《黑龙江志稿》卷七）

关于他们的人口尚未准确的统计数字。据史禄国从 1915 年至 1917 年间进行的调查^⑤和昭和九年（1934 年）松室孝良大佐（现少将）的调查^⑥，其人口数如表 1：

表 1

史禄国（1951~1917）		松室孝良（1934 年）	
兴安	950	300	兴安岭山内
		600	托河路
墨尔根	430	400	阿力多布库尔路
毕拉尔路	899	800	毕拉尔路
库玛尔路	1832	1600	库玛尔路

后者与前者相比，兴安鄂伦春人数减少 50，墨尔根减少 30、毕拉尔路减少 99、库玛尔路则减少 232 人。然而，这并不意味着近代鄂伦春人口的急减。史禄国氏的统计是根据他多年的调查经验，按平均每户 4.3 人推算出来的，所以并不精确。另据民国二十年（1931 年）周镇南氏的调查^⑦，库玛尔路鄂伦春的户口分布于 49 处 464 户，共计 1947 人。这一统计数字比史禄国 1832 多 115 人、比松室大佐的 1600 人多 347 人。

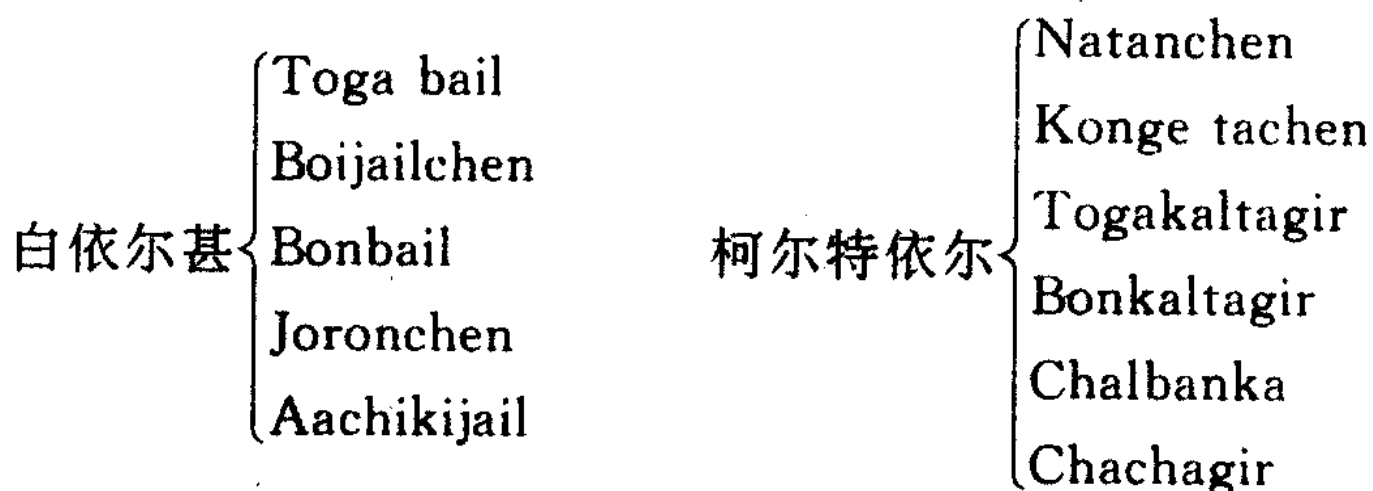
又据康德二年（1935 年）扎兰屯兴安警察局的调查^⑧，散居于离巴彦街西北方向约 150 华里的甘河上流套勒河流域的阿里路鄂伦春人，共有 52 户，其中男 168 人、女 160 人，计 328 人。散居于巴彦街向北约 170 华里甘河上流多普库尔路一带的鄂伦春人有 35 户。其中，男 127 人、女 108 人，计 235 人。此外还有海拉尔兴安警察局的调查数据^⑨。

据我们的推测，现在的鄂伦春人口大概有 4 千上下，其

中包括 121 户 470 名黑龙江鄂伦春人。

三、氏族与营地

氏族与婚姻黑龙江鄂伦春^①行政上归于海拉尔(呼伦)蒙古衙门管辖。从社会组织的角度来看,他们由两个大氏族组成:一为白依尔甚(Bayerchen)或白依尔什(Bayerchi),一般称作 Hsing Bai(姓白),另一大氏族为柯尔特依尔(Kaltagir),一般称作 Hsing Ha(姓何)^②。两个氏族间互通婚姻,遵循着同姓不婚的氏族外婚姻制度。这两个大氏族内部各有若干小氏族。其分支如下所示。



氏族长叫作莫昆达(mu kunda)^③,是通过氏族会的选举而产生。目前氏族组织比较松散,莫昆达的名称也变得只指某一小集团,即一个狩猎集团或管理几十个帐篷的小集团之长官。目前,由近亲和好友组成的营地中,也包括不少其他氏族的帐篷。譬如我所调查的营地中共有 13 个帐篷,白依尔甚氏族的帐篷和柯尔特依尔氏族的帐篷大约各占一半。

即使这样,赠予猎获物的送汤(mimadif)习俗仍限于同氏族内部、氏族的精灵也是分别由各自的氏族萨满来祭祀。据传,Bayagir 氏族自古就是一个具有强烈攻击性的氏族,而 Kaltagir 氏族则保持着极为温和的传统。

据史禄国的调查，兴安鄂伦春内部有①Bultogir②Bayagir③Kaltagir④Dulugir等四个古老氏族和Djalanchen、Chalbak、Kongeda、Dulivar等四个新氏族，他们都严守着同族不婚的规矩^⑤。其中，白依尔甚和柯尔特依尔两个氏族互相通婚而构成了黑龙江鄂伦春。在其他氏族中也有这种两个氏族间互通婚姻的形式。如，毕拉尔路鄂伦春的Maakagir和Malakul及Dunānkān和Mokogir两个氏族间各有固定的婚姻交换关系。

另据周镇南氏的调查^⑥，库玛尔路鄂伦春中有莫尼西勒尔、谷拉伊勒尔、伍查罕、戈卧西勒尔、韦罗列勒尔及车普哲依勒尔等六个姓氏，分别汉译为孟、关、吴、葛、魏及车等六姓。相传孟和吴两姓是兄弟俩的后裔，而其他四姓则另一兄弟俩的后裔，因此孟、吴两姓间及关、葛、魏、车四姓间不能够互通婚姻，当地习俗只允许在两姓和四姓之间的婚姻关系。史禄国也曾用图示解释过库玛尔路鄂伦春的外婚制。其图示如下：

Govair $\rightleftharpoons$ Managir

↓ ↑ ↑ ↓

uchatkan $\rightleftharpoons$ uilagir

从图示来看 Govair 和 uilagir 间、Managir 和 uchatkan 间不能通婚。其原因据说是由于 uilagir 和 uchatkan 分别由 Govair 和 Managir 分离出来的^⑦。

婚姻年龄女方一般比男方大。比较理想的结婚年龄为男17~18岁、女19岁。指腹婚很普遍。在我们调查的地方未婚男女青年较多，这一点正是表明了鄂伦春青年结婚难的问题。其中有多多种多样的原因。然而最主要的原因是一方面小规模

的二重组织 (Dual organization) 限制了配偶的选择范围, 另一方面, 在他们的婚姻双方的关系中好象存在着不相等的经济负担方式。即结婚时, 男方携带白酒 (高粱酒) 及二、三头猪前往女方家, 此外还要向女方家赠送二匹乃至五匹马。这一点对男方来说构成了沉重的经济负担。尤其是赠予马匹之事未必能够一次性解决, 因此分几次才能交完, 女方所要财产的情况较普遍。在这种情况下, 赠予一部分财产后允许新郎前往新娘家住, 最后交完全部所要财产新郎便可以带回新娘^⑩。

野营集团 如上所述, 目前氏族主要作为外婚制单位而存在。其传统的地域也丧失了作为氏族领地的本质意义、莫昆大也从以前的氏族长变成了现在的野营集团长。目前来说带有比较强烈的凝聚意识的相对规模大的集团生活就是在一定地域范围追猎物的帐篷群即野营集团。这种野营集团土语称作 urilen, 通常由十个以下帐篷所构成。以根河上游的野营为例, 其分布^⑪如表 2:

表 2

地 域	野营数	帐篷数	一野营平均帐篷数
根河最上游	2	14	7
额勒棍河流域	3	9	3
伊图尔河流域	1	4	4
套勒河流域	1 (?)	10	10 (?)
库都尔河流域	1	5	5
计	8	42	5.25

黑龙江鄂伦春的统计数则表明，一处野营平均住有 8 户。库玛尔路鄂伦春分布于 49 处、共 464 户，平均一处约 9.4 户。库玛尔路鄂伦春的野营规模为如下表 3 所示：

表 3

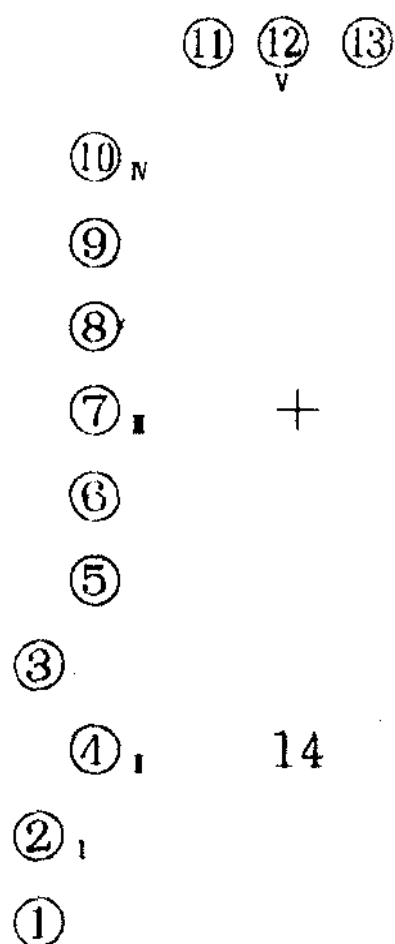
一处野营的帐篷数	野营数	一处野营的帐篷数	野营数
1~5	18	21~25	1
6~10	14	26~30	2
3~15	8	31~35	2
16~20	3		

作为地域的组织，野营称作 urilen，而它还具有亲属集团的性质，在这个意义上又被称作 ballicha。现在鄂伦春人的野营具有地域性的邻里集团、移动性的狩猎集团、民主性的自治集团和血缘性的亲属集团等多重性质。这种多重结构的社会共同体具有相对稳定性，不容易分裂。野营的移动一般有一定的中心地区。原则上夏天在河的上游，冬天在下游。

《瑗琿县志·鄂伦春竹枝词》记有“九月狐皮十月狼”（卷三十二）的一段话。据此可知，九月和十月分别为猎狐和猎狼的最好季节。春天到秋天的一段时间是猎鹿和猎狗的好季节。由于十月到十二月是栗鼠的移动期，因而野营也要随之移动。冬季的野营完全是以猎物的情况而设，土语称之为 jin。此外，野营地的选择要考虑砍柴和取水的方便，为了购买猎获物之方便有时还要考虑同达斡尔人、汉人和俄罗斯商人联系之方便。关于齐齐哈尔鄂伦春的互市情况，在《索伦部内属述略》中有一段记载：“盖布特哈为打牲部落之总称，故东北数千里内、处山野业采捕者、悉隶之、总管驻扎处、在

伊伯河西岸地扎克丹、每岁五月大会于齐齐哈尔城、纳貂互市、号曰楚勒罕、译言盟会也。”

我所调查的野营共有十三个帐篷，其分布如下图：



帐篷配置图面

图中 1~13 为帐篷分布位置，14 为新建的办公小房。由于 7 和 8 及 9 和 10 各为兄弟俩的帐篷，互相间具有特别亲密的关系。7、8 和 5、6 间保持着更加亲密的关系。1、2、3 间具有亲属关系，11、12、13 间也有亲密交往关系。4 是和其他帐篷没有多大联系的 8 口人的独立家庭。总而言之这个野营是以亲属关系和近邻关系为纽带结成了 5 个亚集团（I—V）。造成这种复杂的集团

性分化可能是这一野营由于满洲国对鄂伦春工作的需要人为地让他们定居下来形成多元的混合集团的结果。考虑到工作的方便从兴安岭东、西两边的八个地方使他们集中到一起。那些帐篷的原地分别为如表 4：

表 4

帐篷号	原 地	帐篷号	原 地
1	绰尔河上游	5 7 8	毕拉河上游
2a 12	海拉尔河上游	2b 9 10	阿伦河上游
3 13	毕拉河上游	6	根河上游
4	毕拉河下游	11	根河中游

四、营帐与家族

野营不仅以亲属关系为纽带而形成，在同一个营帐集团中的各个帐篷都是以家族集团为中心。土语称家族为 ju、大家族为 gurgan。后者与满语的 gargan 相同，前者则含有“帐篷”之意。那些帐篷的构造比较原始。门一般向南或向东开。土语称正面的席为玛罗 (malo) 或玛鲁 (malu)，在那里供有以 hojolo (祖灵)、jiachidare (狩猎神)、jol (牧马神) 为首的所谓 ju borkan (家神)，并禁止女人接近它。这种玛罗或玛鲁同朝鲜人的家屋中央正面的玛鲁上供有 sonju (家宅神) 惊人地相似。两者之间可能具有某种民俗上的联系。玛鲁为家长之席，只有来了贵客家长才让位。我在调查途中也有幸坐在了那光荣的玛鲁席上。家属席在门的右侧，称之为 juingidui。男人的席位靠近玛鲁，女人的席位则在门旁。门的左侧为普通客人的席位。男客席靠近玛鲁，称之为 ageda，女客席靠近门口，称之为 chongal。在他们席位旁边置有猎具、马具、寝具、行李、食器、水桶等物。入夜就寝时客人要睡玛鲁，家长夫妇睡 ageda、长男夫妇睡 juingidui，小孩们则睡在 chongal 上。

据史禄国的推算^⑨，一个帐篷中的鄂伦春平均人口为 4.3 人。然而不同的地区具有一定的差距。如，据外务省的资料，库玛尔路鄂伦春有 464 户、1947 人，平均起来每户有 4.2 人。据海拉尔兴安警察局的调查，根河上游鄂伦春人有 42 户、153 人，平均每户有 3.7 人。而另据扎兰屯兴安警察局的调查，东省管辖范围内的鄂伦春人口情况为如表 5：

墨尔根及兴安鄂伦春和其他地方相比，其帐篷集团比较

表 5

地 域	帐蓬数	人 口	帐蓬平均人口
阿里路	53	328	6.2
多布库尔路	35	235	6.7
毕拉河	47	281	6.0
诺敏河	32	290	9.0
裕尔河	13	46	3.6
诺敏河上游	11	62	5.6
绰尔河	37	230	6.2
阿敏水	13	63	4.9
塔尔奇河	20	120	6.0

大。在我调查的野营中，除了在办公所工作的 3 个人，13 个帐蓬中住有 74 人，平均每一个帐蓬住有 5.7 人。下面对其每一个帐蓬的情况作一介绍：（见表 6）

在十三个帐蓬中只有琶托（Patol）、帖楞（Teoron）、嘎特车楞（Gatchurun）之家为三世同堂，其余 10 家都由两代人组成。以此可以了解鄂伦春人的家族多为以夫妻关系为核心的小家庭。然而他们的家庭结构并不是单纯的小家庭，而是以一对夫妇为中心，包括其他的亲属成份在内，呈现出一定的大家庭性质。其家长为父传长子、长子早逝的情况下，二儿子婚后继承之。

家庭的第一个功能是通过生育来补充家庭成员。有关鄂伦春人的生育情况，《黑龙江外记》有一段记载：“俄伦春妇临产，夫为搭棚寮，数里外送，妇居之，既生儿，弥月乃迎妇”（卷六）。产房备有分娩时所用的倚台。然而原则上在产房内不能烧火，冬季分娩的痛苦可想而知。禁止从事狩猎的男子，特别是猎夫接近产房，产妇的食物由老母或近亲的老妇来送。偶尔也有老父送饭的情况。产妇在产房里过一、二个月后才回帐蓬。回帐蓬之前必须以火净化母子及产屋里所

表 6

号	1	2	3	4	5	6
帐蓬名	Kongutan ju	Lunshin ju	Bokee ju	Akandee ju	Patol ju	Chokchaga ju
居住人数	4	3	4	8	7	3
居住成员	Kanguan 妻父 子母	lunshin 内妻(亡兄 之寡妇) Jechin (亡兄之养 子)	Bokee 长女*、长 男 Lunshin 的 长男(与*定 婚)	Akandee 妻子、长女、 长男、二女儿、 亲属一男二女 (关系不明)	Patol 长女、二男、三 男、长男媳妇、孙 女	Chokchaga 妻子 长女
姓氏	Bayagin Togabail	Bayagir	Kaltagir Togakaltagir			Bayagir Boejailchen
分居人数		3		1		
分居成员		lunshin 之 长男、二男(在 办公所) jechin 之堂 弟(在办公所)		弟弟(在办 公所)		

续表

号	7	8	9	10	11	12	13
帐篷名	Teoron ju	Sunkin ju	Kuibusan ju	Gatchurun ju	Polenda ju	Tongompo ju	Kubochon ju
居住人数	7	6	8	7	9	5	3
居住成员	Teoron 父亲、弟 弟、弟媳、 侄女(亡兄 之女) Sknkin 的外甥	sunkin 妻子、长 女、二女、三 女、弟媳、 (寡妇)	Kuibusan 妻子、长 男、二男、长 女、三男、弟 媳、(寡) 外甥(亡弟 之子)	Gatchurun 妻子、祖 父、母亲*、 二个弟弟、 Kuibusan 之弟(*的 养子)	polenda、 妻子、长 女、二女、三 女、长男、二 男、弟(寡) 侄女(弟之 女)	Tongompo 妻子、长男、 长女、从侄(亡 叔父之女)	*Kubochon、 妻子、母亲
姓氏	Kaltagir Kongetachen	Kaltagir Kongetachen				Kaltagir Natanchen	Kaltagir Aatanchen
分居人数		1	1				
分居成员	外甥(住 在 Teoron 家)	弟弟(住 在 Gatchur- run)家					

用过的衣物^⑨。二、三岁的时候近亲的某一个人给小孩取名。

育儿是母亲的事情。婴儿的摇篮是用白桦树皮制作的。平时把摇篮从帐篷顶吊着或由母亲背着它。我在调查途中采集的民俗参考品中有一个那种摇篮。其外部饰有用原始的烧绘方式绘制的装饰，并挂着很多驱邪赶鬼用的兽骨、齿、蹄等物。勇敢的鄂伦春人的硬性教育正是从摇篮里开始的。据《龙沙纪略》载：“鄂伦春妇女，皆勇决善射，客至腰数矢，上马获雉、作炙以饷，载儿于筐，列布悬项上，射则转筐于背旋回，便捷儿亦不惊”（风俗）。小孩长到四岁，母亲就可以背着他骑马驰骋 60 华里的路程。鄂伦春小孩能够用自制的桦木弓矢射猎小动物。在调查中我遇见过一个用自制的弓矢射到两只小鸟的六岁男孩。

男孩到十五岁被承认为成年人，女孩也十五岁左右就算成年人了。在家里年纪小的服从年纪大的，丈夫忙于狩猎，妻子则忙于家务，通过家庭内部的分工来获取乃至消费生活资料。不幸的是家里有病人的情况下只靠萨满跳神治病，萨满以神灵的名义索取钱财。关于鄂伦春人的丧葬习俗，《黑龙江外记》有一段记载：“呼伦贝尔布特哈，人死挂树上，恣鸟鸢食，以肉尽为升天，世有鸟葬树葬之说，即此俗”（卷六）。《黑龙江志稿》又载：“鄂伦春人，其住江省各城者，一切礼俗与满洲同，其在森林游猎者，凡死者用大树凿穴殓之，置于高岗树叉上，一年后埋之，殆有上古树葬之风矣”（卷六地理志风俗）。在什么地方如何安葬全凭萨满所言^⑩。安葬夭折的小孩时多采取树葬的方式。在他们的观念中，把夭折的小孩安葬在树上能够转胎出生。安葬尸体的高度为六、七尺，土语称之为 buchabui。大人死后通常采取土葬的方式。鄂伦春

人的遗产观念较弱，人死后其遗产不一定完全以家庭为连带继承。总体而言，鄂伦春人的家庭，不论从其形态来看，还是从功能来看，既不是大家庭，也不是严密的小家庭，可以称之为一种中间型的原始共同体。

五、社会阶层

以上我们主要述及鄂伦春社会的共同生活体(communities)，在那里没有发现功能性的结社分化(functional associations)。而在此似乎有必要对其社会阶层化(social stratification)问题进行若干考察。

年龄阶层 如前所述，鄂伦春人以十五岁作为成年的界限。但二十五岁之前还不能够完全自主，过了二十五岁，每个青年都可以完全自立自主，社会也承认他们作为一个完整的鄂伦春人的地位。二十五岁到五十岁之间是鄂伦春人最得力而活跃的时候。过了五十岁很快进入老年生活期。因此可以把他们的一生大体分为未满十五岁的少年期，十五岁以上五十岁以下的壮年期和最后的老年期三个阶段。在壮年期的初期有一段中间期。长幼辈份明确，同辈之间可以随便开玩笑取乐，而在长辈面前则表现出一种寡默无言的样子，以免引起误解。在帐篷内孩子们一般坐在靠近门口的下等席位。

性别阶层 从狩猎主要是男人的事情，氏族长和家长多为男子等事例来看，在男女的社会地位方面存在着男尊女卑的现象。女子婚后虽然还能保留原来的姓氏，但在丈夫的帐篷里她不能够接近祭祀丈夫家氏祖神的 malu 旁边。她的席位在帐篷的门旁放着水桶、食品的地方，一看就能明白那是低等席位。一般的情况下都有男女之别。那是从七、八岁的

时候就被传统教育所灌输进去的思想。客人门到别人家的帐篷作客不仅男客和女客的席位有别，而且男客在上等席位，女客在下等席位。此外，男人和女人的马鞍平时也要分开置放，女人不能用男人的马鞍，而男人则不妨用女人的马鞍。男人在外狩猎，女人在家从事家务，并狩猎栗鼠等小动物。在鄂伦春人那里分工比较明确。

女人的禁忌比较多。如，月经期内女人不能沿着河流和沼泽地走；来月经时使用过的东西必须拿到远离帐篷的地方埋下，不能够把它洗涮后重新使用。这些禁忌都是出于对月经排出物的恐惧心理，认为排出的经血混入水中容易引起疾病。此外，他们还认为女人在月经期内吃鹿、狍等猎获动物的脑浆、内脏、舌等，一年之内就打不着猎物。

土语称月经为 achike。妻子分娩时丈夫不能接近她，认为触及分娩时排出的恶露就要失去捕获的猎物。分娩时使用过的所有东西都轻蔑地称之为 achike。

萨满的社会地位 某些拥有某种权威和特殊职衔的人往往受到他人的尊重。如，普连达 (Polenda) 被蒙古衙门授予博硕库 (Basko) 职衔，佟根坡 (Tongompo)、帖楞 (Teoron)、魁卜参 (Kuibusan) 都被授予乌克申 (Okisin) 职衔。不仅他们自己特别荣幸地夸耀那些官衔，别人也很羡慕并尊重他们。关于博硕库和乌克申《黑龙江外记·八旗士卒品类》中有记载：“领催国语曰博硕库，转为拨什户，佐领下会计书写之兵也”“马甲国语曰乌克申，俗称披甲，龙西堂诗八旗披甲聚如山是也”（卷三）。从此可知。博硕库和乌克申职衔分别指领催和马甲。

马匹是鄂伦春人的重要财产。拥有多少马匹是衡量鄂伦

春人社会经济地位的重要标准。他们分配物质时坚守平等原则，如果多给点甲而少给了乙，那就容易结下私怨。

擅长于狩猎的人倍受尊重。在我调查的野营中伦申(Lunshin)之所以被选为莫昆达，是因为他善于狩猎。要考虑到狩猎在他们生活中所起的作用就容易理解这一点。洪古坦(Kongutan)也是一位年轻的狩猎能手。他从去年的6月至8月间，猎获了十二头鹿孢。每年他平均能够猎获四十多头鹿孢等动物。据他自述，三年前他在绰尔河上游的山林中狩猎时得了一场病，枕着一头猎获的孢子睡着了。那天夜里他梦见了一头大熊。那头大熊给他一张纸说：“身带这张纸可以捕获更多的猎物，也不被跑瞄乱飞的子弹击中”。那头大熊说完这句话就不见了。第二天早晨醒来一看身边有一张纸。他确信那张纸就是神灵赐给他的那张纸，从此身上总是带着它。他说他的猎技迅速提高是从那以后的事情。我们看见直到现在他的脖子上还挂着一个装有那一张神熊所赐神符的袋子^①。从这一点我们可以看出，鄂伦春人多么认真地锻炼自己的猎技，并给它赋予某种宗教性质。

把政治、经济、技能方面的优越条件集于一身，作为“绝对至上者”而居的人是萨满。鄂伦春人把他们家族的命运、疾病、死亡、牧马的多寡、猎物的丰凶等重大的事情都寄托于萨满教信仰。因此，祭神驱鬼的萨满同时也是野营集团的指导者和财产的富有者。琶托就是最好的典型。此外那个野营中普连达和魁卜参也是萨满。在一共才由十三个帐篷组成的野营中就有三个萨满。更甚者，听说黑龙江鄂伦春的十五个野营中竟有四、五十个萨满。从此可知，在他们的生活中萨满是多么重要的人物。

萨满的承袭往往是世袭的。琶托家是十五代萨满世家。先后出过七个哈倖 (Hafun)。普连达家的萨满世系也已承袭到八代, 并出过一个章京 (Jangin) 和一个哈倖^②。在鄂伦春社会中萨满作为一种世袭的特权阶层体现出政教合一的社会状态。

①S. M. shirokogoroff, *Social organization of the Northern Tungus*. P55.

关于鄂伦春人的最新文献有米内山庸夫氏的《大兴安岭驯鹿鄂伦春探访记》。

②《黑龙江述略》卷一载:“初土著俄伦春部落、分毕凌阿雅法罕两种。”

③南满洲铁道株式会社编:《西细亚俄罗斯之住民》, 180页。

④参见岛五郎:《蒙古及通古斯人的体质人类学研究补遗》(其二)、《人类学杂志》第51卷第1号。

⑤S. M. Shirokogoroff. *op. cit.* P. 118.

⑥据松室孝良:《黑龙江省呼伦贝尔原住民族的分布》。

⑦外务省文化事业部:《关于黑龙江省风土及土著民族的调查》, 参照《瑷琿县志》卷三十二(满铁奉天图书馆藏本)。

⑧据扎兰屯兴安警察局:《兴安东省鄂伦春民族状况》

⑨海拉尔兴安警察局:《三河村落及根河附近鄂伦春族游牧民的部落略图》。

⑩heronjia 鄂伦春的 heronjia 为黑龙江之讹。

⑪据博克图布特哈旗警务分局绰尔旗警分驻所的吉冈义人氏所说, 应为 Bayerchen, Kartagir, 而兴安东省政治训练班的郡司彦氏所赠《关于达斡尔族、索伦族、鄂伦春族民族的研究》一书, 则是 Bayerchi, Khurtoueri。

⑫满语 Mokunda 的 mokun 为小氏, da 为大、主、头之意。(S. M. Shirokogoroff. *Social Organization of the Manchus*. P. 52)。

⑬Shirokogoroff. *S. O. N. T.* P. 130.

⑭外务省文化事业部前掲书, 105页。

⑮Shirokogoroff. *op. cit.* P. 213.

⑯《三国志·魏书·高句丽传》载:“至生子已长大, 乃将妇归家”

⑰海拉尔兴安警察局前掲图

⑱Shirokogoroff. *op. cit.* p. 251

⑲《瑷琿县志》卷三十二的《鄂伦春纪事三十韵》中把“蓬蒿孕妇床”这一句注释为:“孕妇将产时, 每于野外或山中, 择避风处, 弄以火, 傍积蓬蒿, 俾产妇卧于其上, 以诞小儿。”

②①东省铁路经济调查局刊行的巴兰诺夫所著《呼伦贝尔》一书第五章“鄂伦春丧葬礼节”载：“对于死者，异常敬重，守教仪节，一听巫者指示，故巫者令将尸体如何埋葬及埋于何处，他人无敢或违，或填于树洞以内，或埋于深林之中，最普通者亦埋于特建之坟墓。”

②②由于山中最可怕的动物是老虎，所以在有虎的山谷不设野营。熊也是较可怕的动物，但鄂伦春人认为熊不加害女人。以此看来，虎和熊好象都是他们的山神。

②③Jangin 即章京，其中有梅勒章京（副都统）牛录章京（佐领）、哲尔吉章京（防御）、扎兰章京（参领）等。Hafun 即骁骑校。参见《黑龙江外记》卷三）

（原载京城帝国大学《文学会论丛》第四辑，1936 年。）

附图

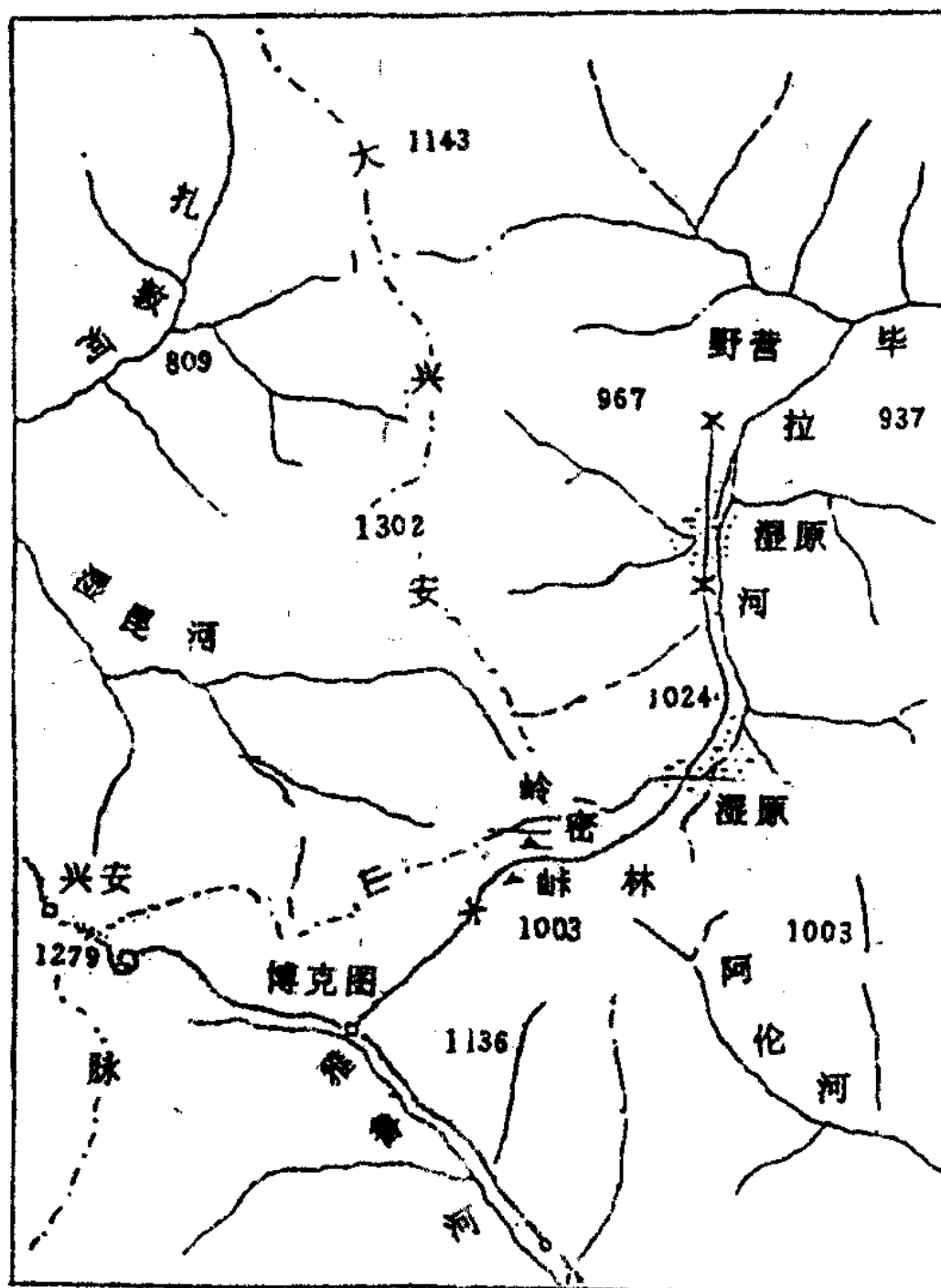


图 1 踏查地图（五十万分之一）×印 野营地

鄂伦春的萨满教

——大兴安岭东北部鄂伦春族 调查报告(二)

秋叶隆

昭和十年(1935年)秋,在外务省文化事业部的援助下承担了满蒙民族的调查任务,在宾洲线博克图站以北60余里的大兴安岭深处进行了对鄂伦春族的调查^①。这里作为调查报告(二)发表的是关于鄂伦春族萨满教的部分。因萨满的社会地位已在报告(一)的社会阶层部分叙述过^②,所以这里就不再重复了。

I、萨 满

北起诺敏河海拉尔河上游、南到绰尔河上游的大兴安岭两边居住的鄂伦春族中据说有四五十个萨满,在我调查的毕拉河上游的十三个帐篷中就有三个萨满。由此可想而知萨满教在鄂伦春族中非常盛行。其实,我到调查点的当天晚上,莫昆大兼萨满的老鬻托的帐篷里就咚咚当当响起神鼓和神铃,使我大开眼界。

萨满有大巫、小巫两种,大巫叫做色布·萨满(Sebu-Saman)或奥克敦·萨满(ogdon-Saman),小巫叫做尼楚根·萨满(nichigun-saman)或者巴克其(bakchi)。“色布”是

师傅、“奥克敦”是大的意思，因此大巫就是师巫；与此相对，“尼楚根”是小的意思，因此小巫即是弟子萨满。而“巴克其”大概是和朝鲜的男巫的称呼琶克苏(Paksu)相同的汉语的博士演变而来的称呼。

Ⅱ、祭 神

祭神即帐篷的正中间把神像放在桦树皮包、行李中祭祀的叫做卓·博如坎(ju-borkan)，离帐篷后面稍远的地方立桦木三叉，把桦树皮包的神像安置其上叫做博拉·博如坎(bola-borkan)。卓·博如坎的“卓”(ju)在鄂伦春语中是帐篷或家族的意思，因而这个神就是家神。祭祀它的帐篷中央叫做玛鲁或玛罗，因此它又称玛鲁·博如坎(malu-borkan)或简称玛鲁，特别禁止女人走近玛鲁，这是因为妻子属于和丈夫不同的氏族。与之相对的博拉·博如坎则是特意在屋外神祠祭祀的家神，而圣所的存在成为萨满家族的特征，和达斡尔族的“亚他堪”(yatgan)、朝鲜的巫堂是一样的。我在调查中有幸获准打开神圣的桦树皮包，现将博拉·博如坎记述如下：

(一)“霍卓鲁”(hojolo)为普通的五寸长的黑桦木的木偶，嘴上涂獐血，备以祭祀时供奉。由于既是祖先神又是狩猎神，因而在家神中居于最高地位。毕拉尔路的鄂伦春族中称其为ojor，有古、老等义，也相传这是从达斡尔人那里传入的神偶，并流传着这样的一个传说。有个达斡尔人外出狩猎，由于饥饿，看见通古斯的帐篷旁边悬挂的箱子，以为里面有干肉，就偷出来打开一看，原来里面装的是神偶。这一神在达斡尔人中也是最重要的神，而且相传是从达斡尔人传给鄂伦春人的神^③。但是这个传说也承认这位神本来起源于通古

斯，而且对鄂伦春人来说也是最古老的神。达斡尔人把很多布制的神偶供奉在室内西南墙角上，其中有雷死灵 (hojolo)、横死灵 (darula)、水死灵 (korula) 压死灵 (oroshen) 等^④。索伦人也在帐篷内的西侧挂着装在布袋里的一对布制男女神偶，简称博如坎 (borkan)，也是祖先神^⑤。

(二) 札奇·达列 (jiachi-däre) 也是用黑桦树作成的木偶，约八寸长，是神像中最大者。这是位狩猎神，嘴边也是涂上獐血。有一个桦树皮小包系在这位神身上，打开一看里面有一张布，上面帖着仔细剪制的神像，也称作札奇·达列。还有面粉袋的布上帖着用金纸剪制的一对人形神偶，左右上方配上日月之形，下面帖着称作神座的方块纸，上下涂沾着獐血、松鼠毛等。史禄国氏所见到的是青、白两张布上帖制的神偶，其余则全部与我观察到的相一致，只把下方的神座称做供神的容器，达列 (däre) 叫做达日列 (daril) 是地域上的小差异。史禄国氏认为这位札奇神有带来幸运和幸福的意思，据说是从蒙古语中表达幸运、幸福的词 *jian*、*jijan* 变来的^⑥。并且有以下的神圣动物附着这位神。(见图 1)

(a) 木朵·奥尔·伦达列 (mudul or löndare)，是一对像龙的木刻兽形的雷神。这是三年举行一次的札奇·达列祭典时，向南供置的神像身上拉一条线当作神路，札奇神顺着这条路下来的时候妨害它的龙。

(b) 海青 (kaichen) 是一对木刻的鸟形，不知是何种鸟。不过已经明确这不是鄂伦春人视为神圣的郭公。

(三) 阿萨让笛 (asarande) 黑桦树木偶套上獐子的毛皮，三寸长，据说是治小儿病的神。不过无论哪个布尔汗，都与家族的疾病有着关系，疾病是由于神发怒而引起的，其中阿

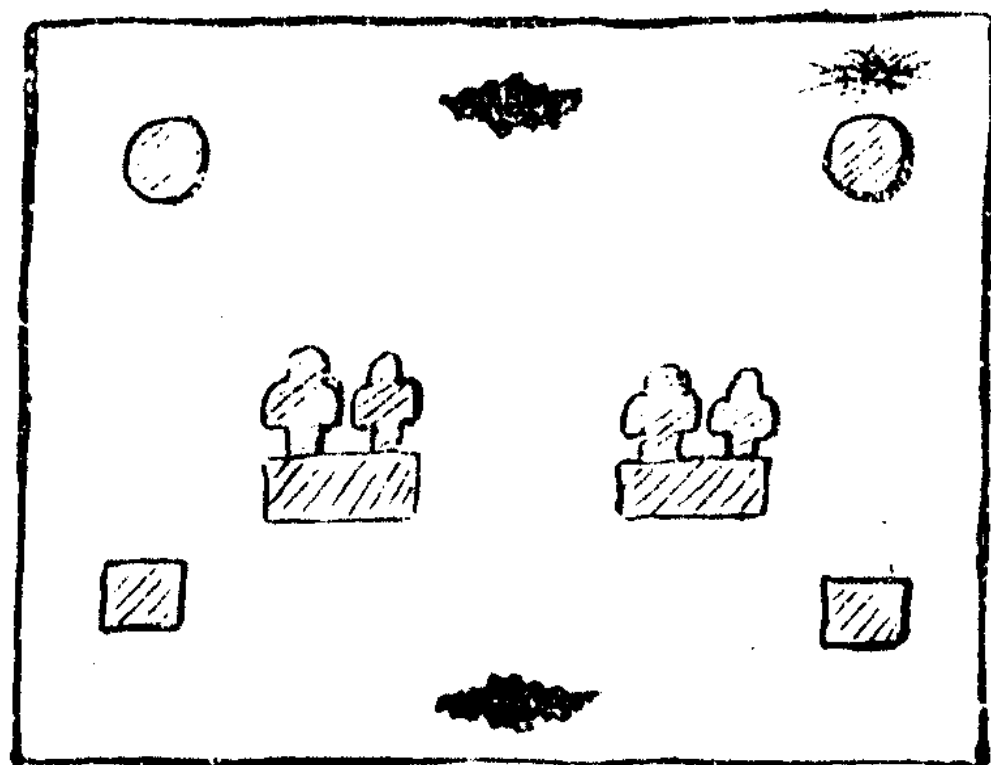


图1 Jiachi-däre 神像

萨让笛特别与儿童的疾病有关系。

(四) 玛盖 (mäge) 是一对九面小木偶，为狩猎和治疗之神。全称为 jehindilchimage，即九头莽盖，达斡尔人中也有。

(五) 布玛 (böma) 布上绘制的神像，为治病之神。

(六) 奥克楚克 (okchogi) 是系在一起的一对木偶，为产神。

虽然未能打开卓·博如坎 (ju-borkan) 的神包，但我想恐怕也是同工异曲的朴素的木刻或布制的神像。它也有六种，与上述神偶加起来一共十二位神，其中哪个神祭在屋内、哪位神祭在屋外，要看实际情况决定。而这十二位神的数目虽然使人联想起朝鲜巫堂祭祀的十二大神，实际上列举一下神名，就知道事非如此，并且翁古尔 (ongor)、苏什 (susi)、卡勒嘎 (kal-ga)、奥卡 (okka)、赤列吉尔吉 (sherejilgi)、娘

娘 (nyang-nyang)、额胡·娘娘 (oku-nyangnyang) 以及昭路 (jol) 八位神中,有两位是属娘娘系统的。

娘娘 (nyang nyang) 是居住在天上西南方的神,有非常明显的母性神特征,和儿童的疾病有着密切的关系。

翁古尔原来是山神的一种,据说是从达斡尔语的表达荒野之义的翁库尔 (ongkor) 一词变来的^⑦。

赤列吉尔吉是吉尔吉神的一种,和朱尔嘎 (jurga) 以及朱尔嘎·达利鲁 (jurga dariru) 神一起,都是重要的氏族之神。即赤列吉尔吉是昼道男神,由五个人偶、九个小鸟形组成,一般排在第一位,朱尔嘎·达利鲁是夜道女神,由两个人形、四个鸟形组成。把它叫做达利布尔·什 (dlbor usi) 是和朝鲜的女神称作某某阿氏或者某某阁氏相似。朱尔嘎 (jurga) 是中道之神,没有男女之性别,由九个人形偶像、五只鸟及两条龙组成^⑧。

jol 是不放进神包里的。在长一尺五寸、宽一尺二寸的獐皮上用马尾刺上一对男女神像的轮廓,吊在帐篷中央即玛鲁左边的支柱上,因此可以仔细观察。而且并非只见于萨满的家,在所有帐篷里都能见到这位神。他是祈祷生活富裕和马生良驹的神,谓之为马的守护神。母马生驹时取马驹的尾毛放进这个神像下面的袋里,并以马乳敬神祈求每年马生良驹,并传说当怠误这个祭祀时家境就会贫困。我在调查中见过这位神面前供有马乳和食品的情景。还有的帐篷里挂着木刻的马驹像、獐骨碎片和布片等,无论是神的替身或供物,它也是构成神体的一部分。jol 是从蒙古语中表示幸福,命运等意思的 jol 一词演而变来的说法恐怕是正确的^⑨。

鄂伦春人中一般木刻男女神像多,使我想起了《北史》中

有关夫余神的记载和现在朝鲜民俗中所见长桩木刻神。《北史·高句丽传》曰：

信佛法，敬鬼神，多淫词。有神庙二所，一曰夫余神，刻木作妇人像，一曰高登神，云是其始祖夫余神之子，并置官司，遣人守护，盖河伯女朱蒙云。

长桩原则上是立在部落或寺院的境界上。立在路两旁的刻有天下大将军、地下女将军等字的男女木偶是它的最典型的形态。这样的木刻神在鄂伦春人中经常见到，它们之间是不是有什么联系呢。鄂伦春有木刻的神鸟，特别是朝鲜的鸟杆和长桩结合在一起的形态，和通古斯语系民族中经常见到的木刻神像与鸟杆的结合极为相似，我想它们之间可能有某种联系^⑩。

Ⅲ、神装神具

鄂伦春萨满的服装和用具与海拉尔郊外西屯所见达斡尔族萨满的服装和用具很相似，但和达斡尔族相比，受到的蒙古和汉族文化的影响少，保存了比较纯粹的萨满形象。以神帽为例，达斡尔族萨满的神帽是小型金属鹿角上系各色布条下垂，而鄂伦春萨满的神帽金属鹿角比较大，而且其中央有金属鸟形，称其为灵鸟郭公，上面系上布条和铃，正面配上圆镜。这种神帽与奉天故宫博物馆所藏萨满神帽相比，后者的鸟形像凤凰，鹿角变成双龙形，显然是受了汉文化影响，但神帽上系着神铃，可见也保留着它的原始性。朝鲜总督府博物馆所藏庆州邑路西里瑞凤墓出土的金冠顶上也有三只鸟形，而且又像凤凰，缠头正面有一棵、左右两侧有两棵生命树，后面有一对鹿角形的东西，很容易让人想起通古斯的神

帽。可是帽子上的珠宝等饰物代替了萨满神帽的神铃。

神衣是獐皮衣上重挂着镜子、铃、布片、兽脚等东西而构成的。琶托萨满的神衣前面有三十六面镜子、背面有六面大镜,从前胸到背肩上挂着 250 个子安贝,腰上系着 42 个铃,挂着无数布条和獐腿,肩上缝有郭公鸟形。普连坡的神衣是腰上挂着无数个熊、獐等动物的毛结成的带子,给人以原始的印象的同时,也让人感觉到狩猎民族的神装。与此相对,海拉尔郊外见到的达斡尔萨满的神衣也是皮衣上吊着六十面大小的镜子和六十个神铃,挂着无数个子安贝,腰上垂着布条,肩上缝着琉璃鸟的装饰,还系着猪牙,和鄂伦春的萨满神服大体相同,不过受汉文化的影响,绣有寿字、蝙蝠、花草等^①。

这种神装具有防御恶神的宗教意义,因此穿上神装就能防止恶神 (evil spirit) 进入体内而引起生病、死亡等灾害。同时神帽和神衣上的郭公对鄂伦春人来说是极为神圣的灵鸟,其声音可招唤善神,因此让它坐在头和肩膀之间就意味着让善神从萨满的耳孔钻入体内。

萨满的神鼓是驱赶恶神、招唤善神的,神铃的声音也是为了招唤善神。我所采集来的神鼓是桦树做的圈上一面蒙上獐皮,成蛋形。里面放置两个直径约 3.7cm 的小金属圈,从顶部和底部用皮条拉紧使其固定在神鼓中央。鼓面直径长 55cm,宽 49cm,鼓框深为 4.7cm。鞭子是用獐皮缝制的,根部系有革带,长约 36cm。

IV、仪 式

且说萨满仪式,由于那天莫昆大琶托家里猎获了两头獐子,就在向东的帐篷门口立一对桦木神杆(土语 tol),上面再

放一横木,把当天猎获的滴着鲜血的獐肉及其内脏挂在上面。一侧点上烟火,萨满穿上神装左手持神鼓,在帐篷门口附近面对神杆而坐,敲着神鼓,摆动着身体,神衣上的镜子和神铃随着叮当响,并且大巫唱萨满歌时小巫随唱随和。萨满歌共有八个拍子。然后站起来招呼神、跳舞、打鼓、旋转,等到降神后大巫坐到帐篷里面门口附近唱歌,并急促地敲着神鼓。对此帐篷内的人们发出一种声音表示赞美。于是大巫站起来急促地敲着神鼓并在拌脚的时候人们就从他后面扶起。认为这就意味着神已经离去了。之后把挂在神杆上的獐肉搬进帐篷内,在大锅中煮熟后大家共餐^①。

还有,这种桦木神杆的树枝像鹿角,当仪式结束之后将其立在帐篷的南边或左右两边的清净的地方,而绝对不能立在北边,这可能与尊重东方、崇拜太阳有关。

另据普连坡萨满所言,有一种三年或五年举行一次或恶疫流行时临时举行的萨满大祭,称之为奥米那廷(Oemnattan)。这时专门为仪式准备大帐篷作祭场,帐篷外面立一神杆从其拉上一条绳子,其一端系在帐篷内的小神杆上。大巫在屋内小巫在屋外,大巫在东方迎日出并转告小巫,两个萨满在屋内以神杆为界唱歌跳神。神杆前供着獐、鹿等猎获物。神杆和神杆之间拉的线无疑是神通过的神路,与朝鲜济州岛巫祭中神杆及屋内神坛之间拉的白布和麻布的神桥很相似。

①参见拙稿《大兴安岭调查之旅》、《朝鲜》250号

②拙稿《大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告》(一)、《京城帝国大学创立十周年纪念论文集》、133~180页。

③S. M. Shirokogoroff, Psycho-mental Complex of The tungus, P. 151.

- ④达斡尔亚他堪——金海丁访谈记（于昭和十年九月六日在博克图）。
 ⑤亲自见于海拉尔南郊南屯的索伦人营帐（昭和十年八月二十九日。）
 ⑥S. M. Shirokogoroff, op cit, p. 154.
 ⑦Ibid, P. 157.
 ⑧Ibid, P. 166.
 ⑨Ibid, P. 130.
 ⑩凌纯声《松花江下游的赫哲族》上册二二〇图（神杆）二二一图（中杆及朱林神）。I. Lopatin, The Orochee Tribe-Congeners of the Manchus, P. 23. A shaman altar. G. Nioradze, Der Schamanismus bei den , sibirischen Völkern, h. 36. Abb. 5. Hölzerne Götzen der Jenissejer.
 ⑪亲自见于海拉尔郊外西屯。
 ⑫亲自见于毕拉河上流鄂伦春野营。

（原载《民族学研究》、第二卷、第四号、1938年）

附图

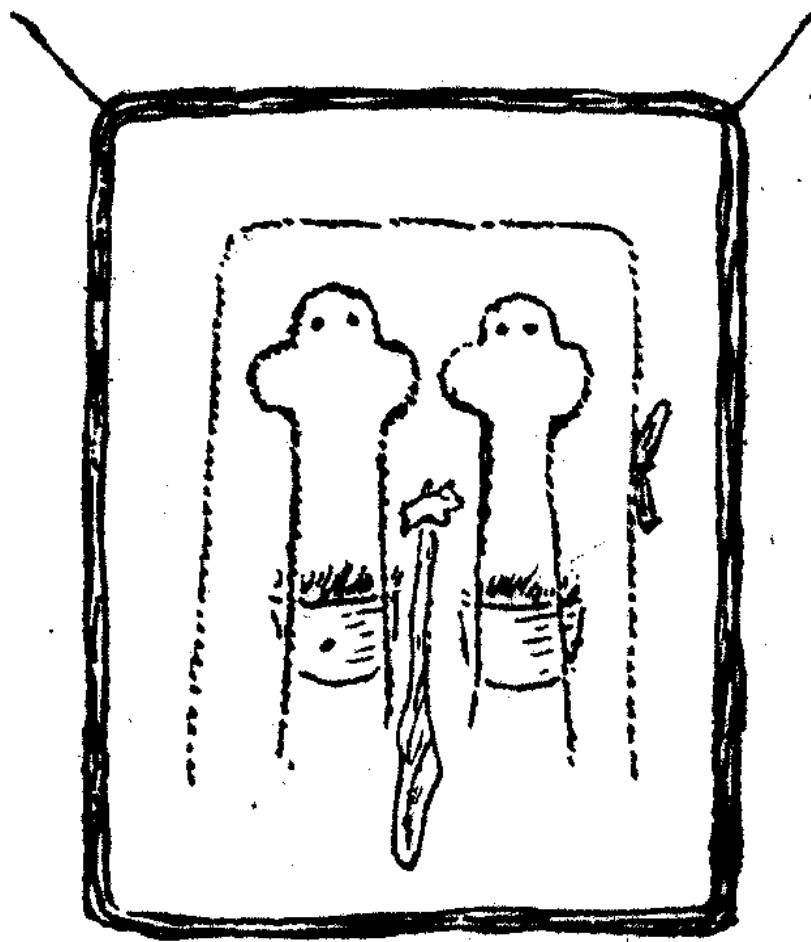


图2 Jol 神像

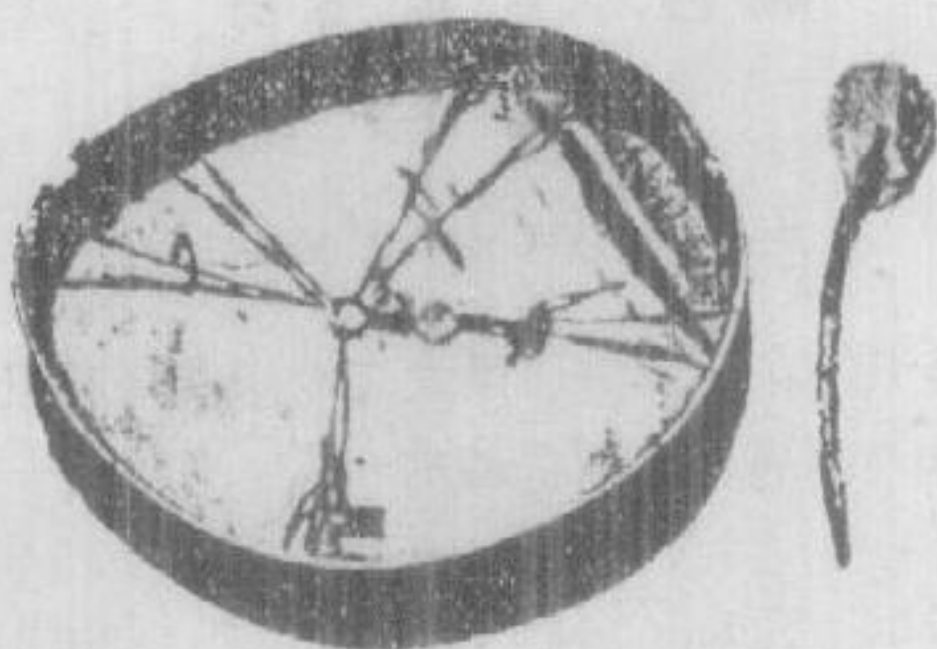


图 3 神鼓与神鞭

赫哲族调查报告

赤松智城 泉靖一

现在散居于松花江下游、黑龙江沿岸及乌苏里江一带的赫哲族 (Goldi) 原属通古斯民族的一支。有关这一民族的早期调查文献有：

Shinkiwich, "Schamanism of Goldi." 1896. (俄文)

Grube W. "Goldisch - Deutches Wörterzeichniss" (Schrenck, Reisen und Forschungem im Amur Lande. Bande III.) 1900.

Lopatin N. A. "Goldi." 1922 (俄文)

Lattimore O. "The Goldi Tribe." Fishskin Tatars of The Lower Sungari, Memoirs of The American Anthropological Association. No. 40. 1933.

凌纯声《松花江下游的赫哲族》民国二三年。

但是“满洲事变”以后的研究文献几乎没有。特别是日本人一直没有进行过像我们这样的调查。去年秋天我们得到了调查机会到三江省^①旧华川即离悦来镇西南六华里的苏苏屯进行调查，采访了九户赫哲人家庭。以下为调查概要。

(一) 自然环境

苏苏屯位于旧华川县城悦来镇西南六华里处。全村有 30

多户人家，村庄的北边和松花江主流相接。在苏苏屯南边由山东移民开垦的耕作地正在不断扩大。

离村庄往南 25 公里处有森林，往北渡江而去同样的距离处也能看到森林。村里的每家每户周围都有其它村庄所罕见的繁茂的杨树。

因而赫哲族的生活，和森林与河川密切地结合在一起。

（二）语言

苏苏屯的赫哲族业已忘掉母语。他们现在所使用的语言主要是汉语山东方言。在此列举几个直接从苏苏屯赫哲人中最能解释赫哲语的富戴生那里问到的少量词汇，并把它和满语及鄂伦春语作一对比。

首先，保存比较古老形态的数词见表 1。

第 1 表 数词对照表

赫哲语	鄂伦春语	满 语
1 amka	amun	emu
2 jul	jul	juru
3 ieran	eran	ilan
4 tuin	dejin	duin
5 sunja	tonga	sunja
6 ningan	ungun	ninggun
7 nadan	natan	nadan
8 chakun	jatkun	jakun
9 ueyon	yungin	uyun
10 choan	jan	juwan
(采集者·泉)	(采集者·秋叶) ^②	(满和辞典) ^③

其次，举几个关于日月星辰等天文词汇（见表 2）

第2表 天文词汇对照表

	赫 哲	鄂伦春语	满 语
太 阳	shoun	shiun	šun
月 亮	biëa	piëa	biya
星 辰	aushokta	aushokta	usiha-
日食④	indashoun jefka	shiun jobron	šunjembi
月 食	indabiëa jefka	piëa jobron	biyajembi
流 星	feishin	anshokta	amonan
银 河	bonamanugu	bongol	
北 极 星	pana-aushokta	altangtan	
北斗七星	nadan-aushokta	aurun	
猎户三星	ieran-aushokta	shihijanko	

(采集者·泉)

(采集者·泉) ⑤

(满和辞典)

(三) 渔猎与狩猎

渔猎 赫哲族的生活中最重要的工作是渔猎。对于他们来说渔猎比狩猎更重要。渔猎的方法夏季和冬季有所区别。

冬天主要打捕细鳞(shiren)、狗鱼(kucha)、juaro、yafusa等鱼。渔猎的方法有使用鱼叉(chabuga)和丝卦子网(sugazu)两种。

夏天则主要捕猎鲢鱼(gagazu)、牛尾鱼(niyoweba)、iyahan-unchen等。除了iyahan-unchen之外,其它鱼仍用上述鱼叉来捕获,对iyahan-unchen则用鱼钓(umakan)和延绳(fukuchiko)。用umakan钓鱼主要是老年人和儿童的事情。成年男子多用延绳(见附图)捕鱼。

狩猎 狩猎是仅次于渔猎的职业。主要的猎物有熊(makufa)、野猪(ulgian)、鹿(pucho)、獐(kuchon)、狐狸(soraki)、狼(suru)等。夏天用铁炮、冬天用被称作激达

(chida) 的一种矛来捕猎这些动物。而水獭 (chuku) 和松鼠 (土语不明) 等则用其它特殊的方法捕获。

(四) 氏族与集团内的血缘关系

凌纯声和拉铁摩尔的著作中提到赫哲族中有七个氏族 (hala)。我们的调查结果也证实了这一点 (见第 3 表)。现在赫哲族的氏族名实际上已不太使用, 只是把原来的赫哲族氏族名的第一个音用汉字表达出来当作姓氏。婚姻关系遵循同姓不婚原则。苏苏屯的

表 3

赫哲语氏族名	被汉字化的族名
Fusahali-hala	富——Fu
Pirdaki-hala	毕——Bi
Yukala-hala	尤——Yu
Luyara-hala	陆——Lu
Summuru-hala	酥——Su
Udingku-hala	乌——U
Kuikal-hala	葛——Kui

九户赫哲族间具有一连串的血缘关系, 形成了独立而强固的集团。下面以富戴生一家 (参照第 4 表, 家族号 1) 为中心看一看他们间的血缘关系。

2 的妻子为 1 的户主之母方表妹。1 的妻子为 2 的户主之表妹。

3 的户主之父方姑母为 1 的户主之母。

4 的户主之姐姐是 1 的户主之妻子。

5 的户主 (女) 之死去的丈夫为 1 的户主之姐姐的儿子。

6 的户主之妻为 1 的户主之孩子的干姐姐。

7 的户主之死去的妻子为 1 的父方表姐

8 的户主之母为 1 的户主之父的表姐。

9 的户主之父方表姐为 1 之儿媳妇。

现在, 苏苏屯的赫哲族中只有姓富、姓毕、姓尤、姓陆、姓葛等五个氏族。

9				8					7					6			
尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤	尤
天	密	松	小	强	铁	富	宋	恩	头	蛋	偏	富	孙	黑	小	满	宝
星	林	林	?	兰	弹	氏	氏	祥	?	?	头	氏	巨	嘉	?	棹	成
氏	林	林	?	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏	氏

m m m f f m f f m f f m f m m f f m f m

9 15 56 5 10 5 56 28 39 1 11 22 31 57 61 1 4 17 39 39

兄	弟	户	子	子	子	母	妻	户	子	子	弟	弟	弟	户	子	子	子	妻	户
之											之	之							
子											子	妻							
		主						主					主					主	

户主之母为汉人，听说姓李

汉人

第二个妻子

妻今年死。

表

5					4	3					2	1				家族 番号
尤 尤 尤 尤 尤 尤					毕 毕	富 富 富 富 富					李 李	富 富 富 富				性 名
毕 小 长 双 树 树					葛 约	小 富 成 富 国					毕 魁	陆 用 戴				
氏 ? 山 顶 林 山					氏 先 ?	氏 来 氏 章 氏					元	群 氏 礼 生				
f f m m m m					f m m f m f m f m m m	f m m m				f m m m	f m m	f m m				性
43 4 8 10 13 15					50 12 17 51 52 70 50 32 72 16 5 22 25 57											年 龄
其 妹 弟 弟 弟 户					其 户 其 嫂 兄 其 户	户 子 用 礼 之 子				户 子 用 礼 之 妻	户 子 用 礼 之 妻	户 子 用 礼 之 妻				与 户主 的 关系
母 , 主					母 主 子 子 母 主 主	主				主	主	主				
父 四 年 前 死 去 。					父 三 年 前 死 去 。	拥 有 一 头 猪				两 个 姑 娘 已 婚	汉 人	妻 死 亡				备 考

（五）家族

房屋(tuo) 在记述家族之前看一看家族所住的房屋。赫哲族人知道筑造家屋之事似乎较早，但知道制造火炕之事和汉人的密切接触有关。据老人介绍大概也就近 70、80 年的事情。现在他们所住的房屋和东北旗人及汉人的房屋已经没有什么差别。不过着实说来，在尤恩祥的土房里所看到的火炉比较罕见。那一家的平面图为如图 1 所示。

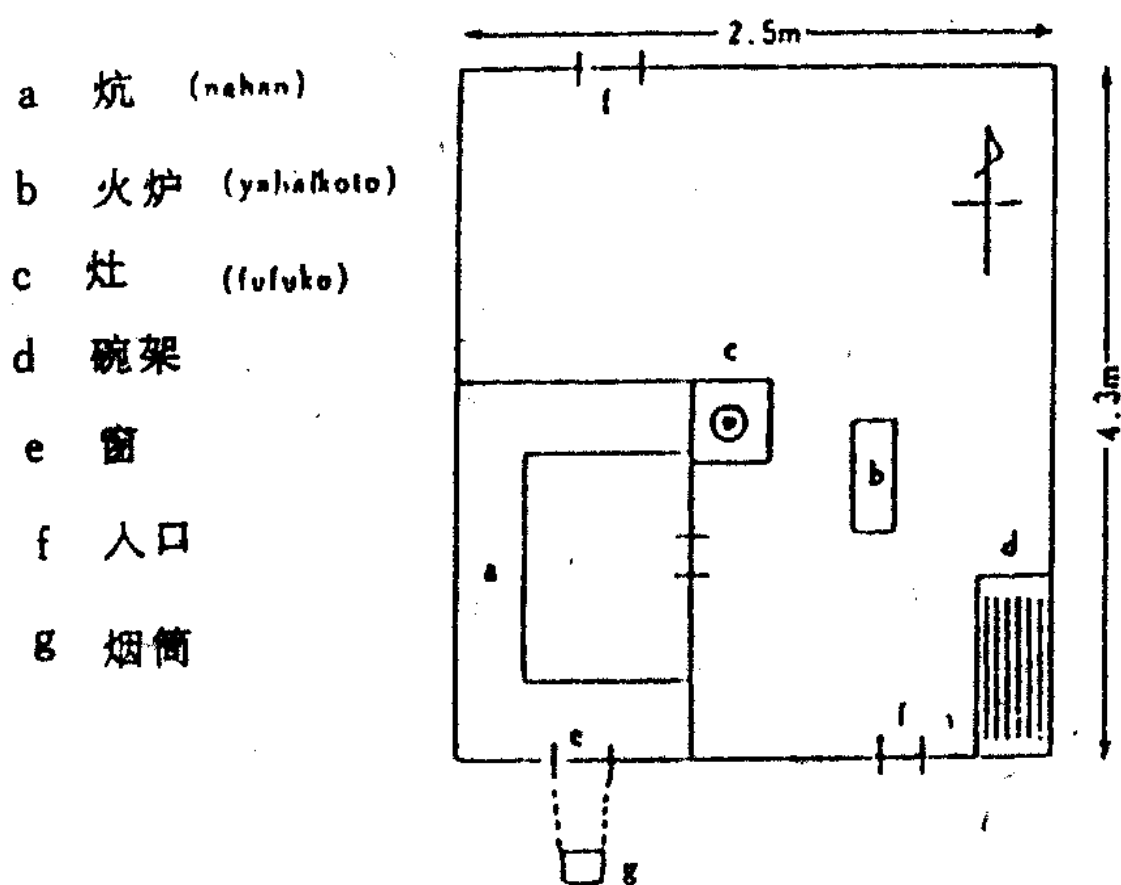


图 1 家屋样图

其次，一栋房子周围务必有几栋附属建筑物，其中较有特色的是仓库，土语称之为 orgiyan-bomi 或 orgiyan-holgo。主屋和附属建筑物间的配置关系为如图 2 所示。

家庭人口及其成员 在苏苏屯有九户四十名赫哲族人，其每户平均人口为 4.4 人。其中有两名和赫哲人结婚的

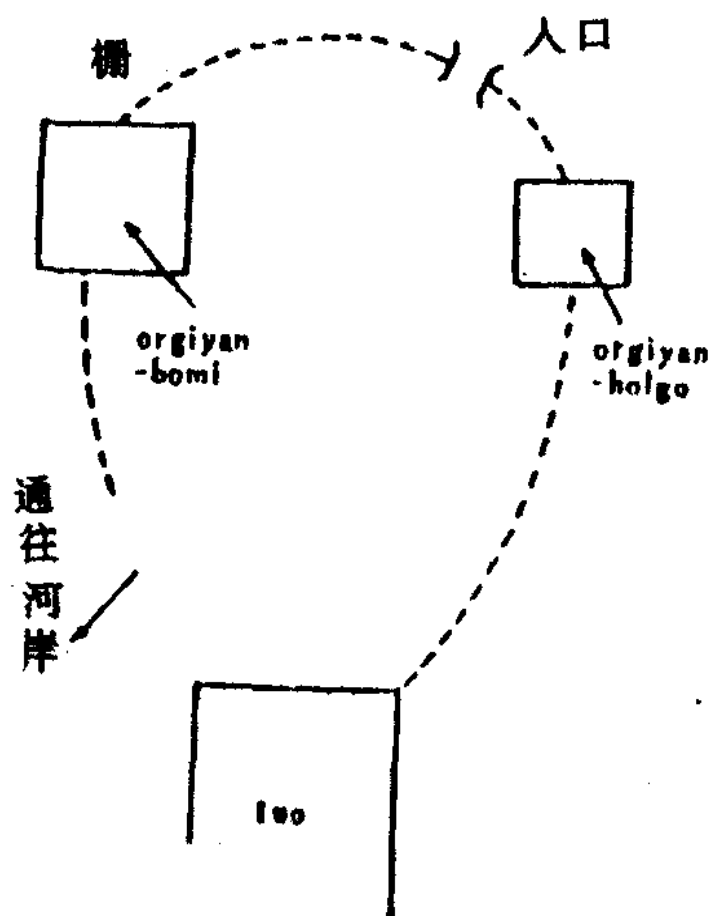


图2 家屋配置图

汉人。家庭成员以父系为纽带维系在一起。

(六) 有关出生、疾病、死亡及性生活方面的习俗

出生 女人生孩子的前后三天男人不能够靠近她。分娩时将炕席卷起来，使她分娩在土炕上。分娩后的三日间，在土房的西北角落置一用杨树制成的额莫赤·妈妈(emshi-ma-ma)或奥莫赤·妈妈(omshi-mama)(婴儿之母神之意)神象，以祈愿孩子的前途。分娩后的一个月內禁止夫妻同床。出生后的第二个月给小孩取名，在正式取名之前一般称男孩为土娃土娃(tua-tua)、女孩为毛桃(moto)。

疾病 赫哲人患病先请萨满，探寻作祟的鬼神，并宰

杀猪或鸡，同馒头等供物一并置于祖宗堂子和小庙等处，以供直接作祟的鬼神。然后萨满在神前击鼓跳神逐渐激昂进入昏迷状态，那时助巫（gunjari）登台伴舞。这种仪式一般每次举行两个小时左右。萨满所请的神灵主要有胡仙、黄仙、蟒仙等。

经萨满跳神治愈后，并不是马上要给报酬，而是逢清明、重阳、下元三大还愿节日时才前往萨满家将猪或鸡供于神堂前向萨满表示谢意。

死亡 对待成年人和幼儿的死亡仪礼有所差别。成年人临终前给他穿好寿衣，炕和炕之间搭上木板，将病人移至木板上等待死亡之时。病人止息后将其头朝西脚朝东，在脚边（汉人在枕头边）烧纸。那时孩子们虽然也在场，但烧完纸前不能够哭泣，必须等到烧完纸才能哭泣。亲朋好友们来齐之后向死者叩头进行入殓仪式，然后雇人抬棺，亲戚朋友随其后边前往墓地埋葬。

幼儿的葬礼则较原始。未满三岁的孩子夭折后用稻草包其尸体拿到田地里火葬。他们称其为炼（rian）。四岁至十岁的孩子夭折后用稻草包其尸体拿到远方的山间风葬或土葬。

性生活 （略译）

（七）节庆典礼 节庆典礼也和汉族极为相似，最后将其简述如下。

新年元旦 是日早起先向祖先堂叩头、朝拜土地庙。吃过早饭后前往亲朋好友家致以新年的问候。从初一玩到初五，从初六开始工作。

正月十四至十六 同样向祖先堂叩头烧香，过元宵节。

二月一、二日 和元宵节一样祭祖先、拜土地庙，此日

称作龙抬头，被认为是野虫开始出现之日。

三月三日 那一年请萨满治过病的人带着礼物前往萨满家致谢。此时也是清明节。

四月八日 为佛诞日

四月十八日 举行娘娘庙会

五月五日 为端午节

七月十五日 为中元节

八月十五日 为中秋节

九月九日 为重阳节

十月一日 为下元节

十二月十三日 举行灶君祭仪

十二月三十日 夜间向父母叩头。为了迎接灶神门前焚烧纸袋。

（原载《民族学研究》四卷、三号、一九三八年）

注：

①1934年10月伪满中央机构把中国东北地区分割为十四个省。三江省为其中之一。——译者

②秋叶隆：《大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告》、见《京城帝国大学创立十周年纪念论文集》，1936年。

③羽田亨编：《满和辞典》、京都帝国大学满蒙调查会刊，1937年。

④inda-shoun-jefka 或 inda-biēa-jefka 为“猎狗吞食太阳或月亮”之意，是指日食或月食。inda 一词很可能和满语的 indahun（狗）属于同一个系统。据笔者所知，狗吃日月引起的日食及月食这种观念分布范围极广。居住在兴安岭山地的鄂伦春人中也有同样的观念。因此日食或月食时敲打器物，以驱散吞吃日月的恶狗的习俗较流行。此外，蒙古诸部、朝鲜、阿伊努等民族中也有类似这种观念。值得注意的是在赫哲语中表示日食月食的词汇本身如实地表达了这一观念的内容。

⑤泉靖一：《大兴安岭东南部鄂伦春族调查报告》、见《民族学研究》三卷一号 1937年。



图3 赫哲族男女（男已婚 57 岁、女已婚 39 岁）

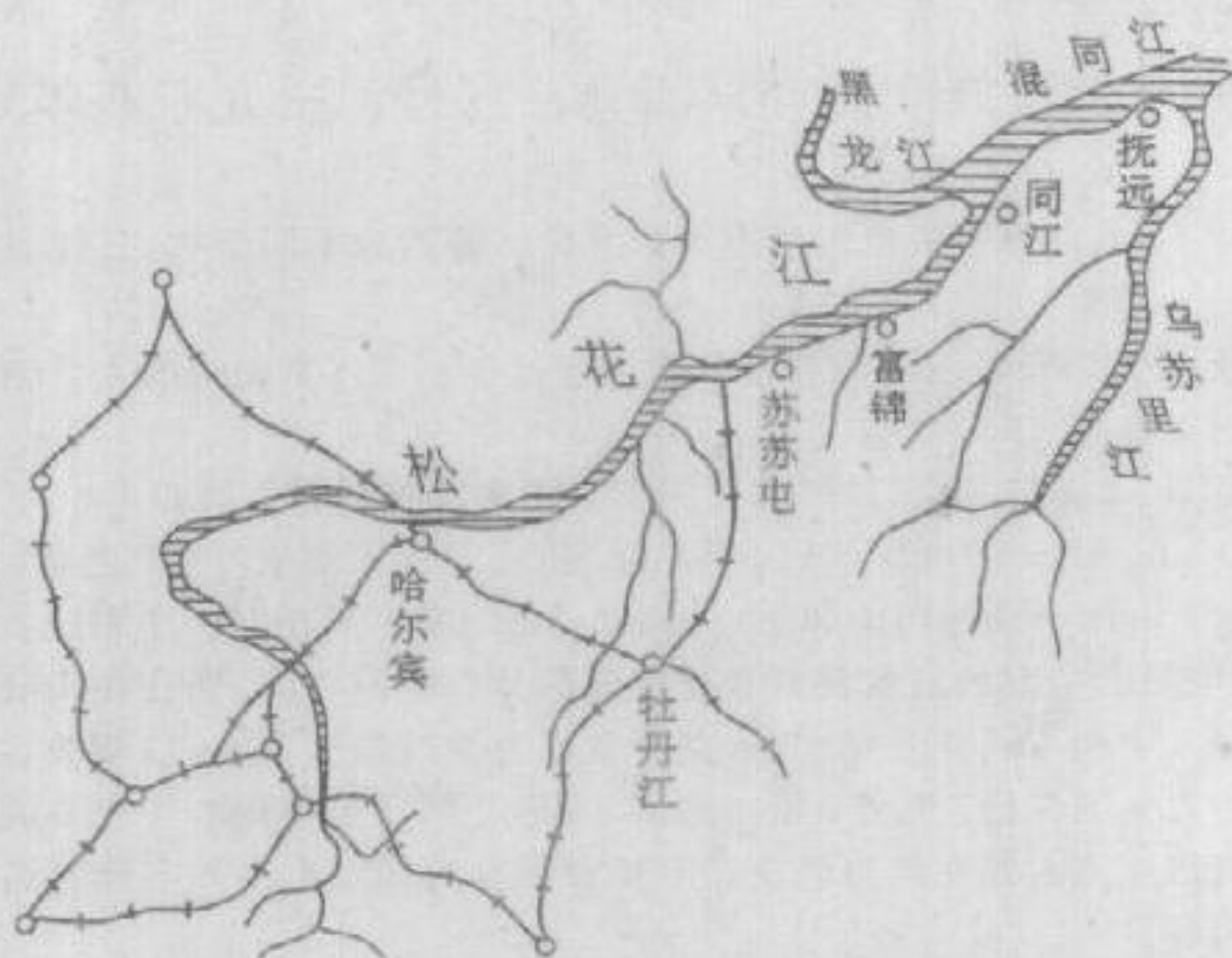


图4 赫哲族地域略图



图5 赫哲族的鱼皮靴

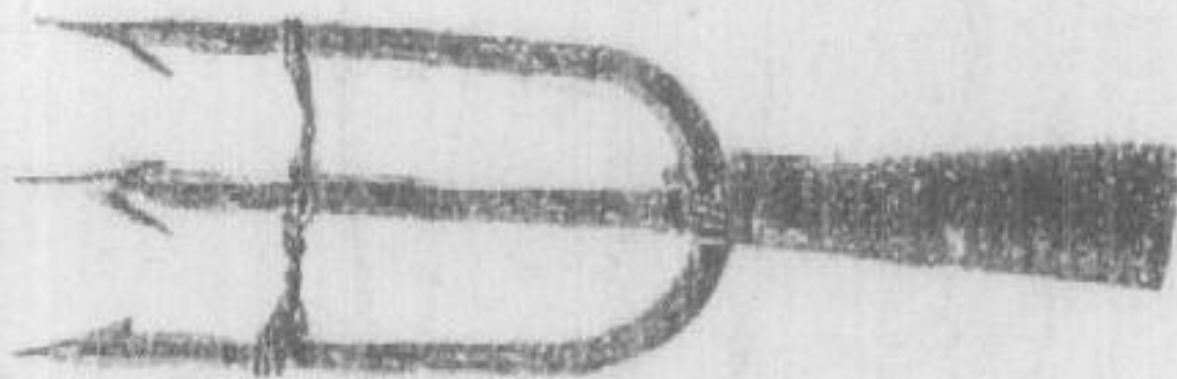


图6 赫哲族的夏期用渔叉

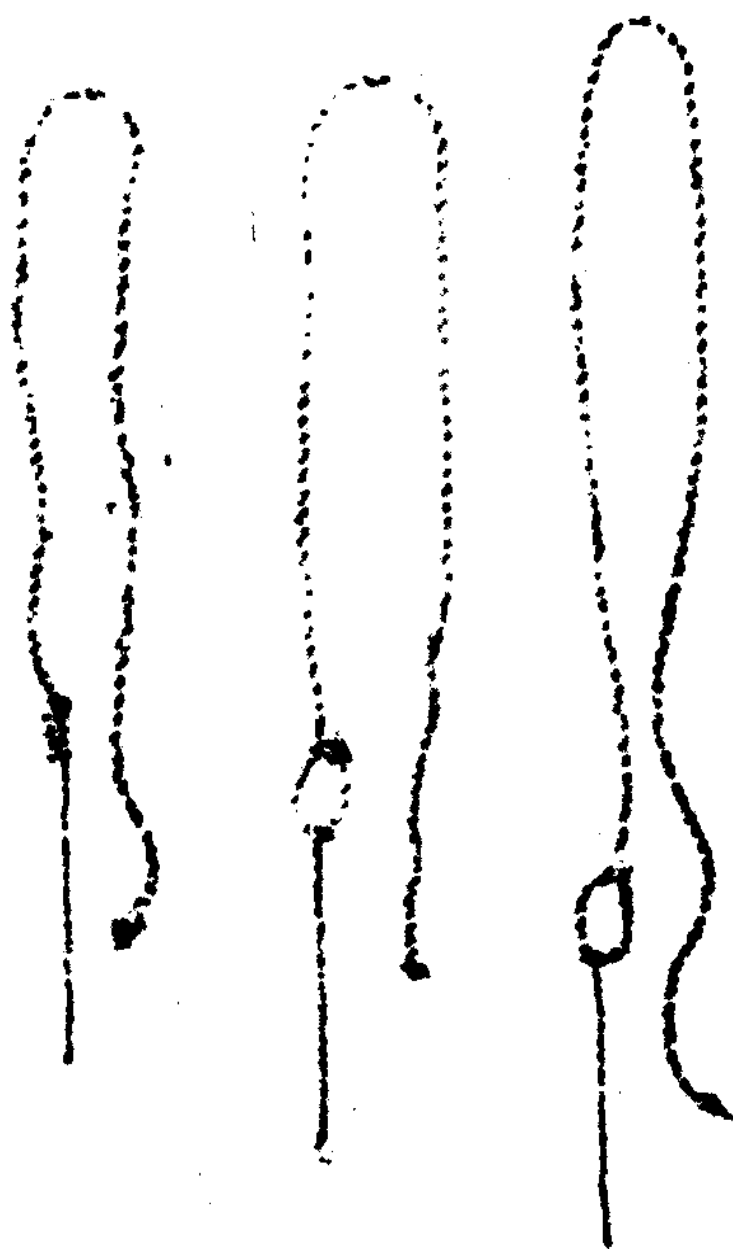


图 7 赫哲族的延绳 (fukuchiko)

达斡尔族巫考

——以海拉尔群体为主要对象

大间知笃三

一、民族的特异性

达斡尔族直到满族兴起，居住在黑龙江东岸结雅河到西如卡河一带，过着原始的农业、畜牧、狩猎兼营生活。他们在周边诸民族中占居着主导地位。但是当时俄罗斯的势力向东发展，并逐渐猖獗，达斡尔族虽然曾联合抗争，但最后还是大举南下，到达嫩江主流和支流诸地，进入了清朝的势力范围，不久被编入八旗组织。

在康熙年间，满族的势力从黑龙江东岸进出时，达斡尔族官兵也曾参加。其子孙后代约 1500 人，现在居住在黑河省^①瑷珲县地区。雍正年间从布特哈移居呼伦贝尔地区的达斡尔人的子孙后代约 800 人，现居住在兴安北省·索伦旗管辖地区以及海拉尔地区。甚至被派遣到遥远的新疆伊犁地区的人们的子孙后代，似乎仍然保持着他们固有生活，但他们属于我们难以去的地方。除此之外，少数达斡尔人残存于俄罗斯人的领土，也有一些移居中国东北等各地者的子孙后代，尤其是呼兰地区的达斡尔人为最著名，但是可以推定，传承

他们固有生活文化者比较稀少了。

达斡尔族，总体上看，在蒙古民族诸分支中居住在东北角上，具有种种特异性。在欧美学者中不少学者把达斡尔族归属在鄂温克（通古斯）族之一支。但达斡尔族属于蒙古民族这一点不仅早已被白鸟库吉博士所述及^②而且这是在现今中国东北地区大家公认的一般观点。即使将来，有朝一日被科学地证明达斡尔族起源于鄂温克族这一观点，只要他们使用着蒙古语，持蒙古民族意识，并且诸邻民族也承认不疑，认为他们是蒙古民族，那么把他们看作蒙古族之一支是毫无谬误。作为蒙古民族中的达斡尔族的特异性，可以从以下诸方面去考虑。

（一）达斡尔族长年在鄂温克（通古斯）群体中，是以突出的蒙古民族的地位生活过来的。特别是至少300年以来，他们同索伦族之间的关系极为密切，通婚也不罕见。又例如，冠以象撒马吉尔（Samagir）、撒马格尔（Samager）或者是拜吉尔（baigir）、巴雅吉尔（bayagir）等，让人想起通古斯—索伦族姓氏，然而又被当作达斡尔人的那部分人可能是被达斡尔人吸收的通古斯——索伦族之成员。又在嫩江流域两族相邻而居的地方，展示索伦族逐渐达斡尔族化的过程者不乏其例^③。诸如此类，达斡尔族与其他蒙古民族诸分支比较，他们与通古斯——索伦族混血的情况比较普遍。

（二）达斡尔族语言是蒙古语的一种方言。但与其他蒙古诸方言比较，达斡尔语中包含着更多的通古斯—索伦语汇^④。

（三）在达斡尔族社会中，还没有见到象喀尔喀人社会的那种封建王公阶级，他们的社会结构倒不如说是以平等的氏

族即哈拉—莫昆 (hala—mohon) 为单位的。

(四) 达斡尔族几乎全部进入了定居生活，居住在山形屋顶的房屋。总体而言，他们主要经营农业，兼营畜牧业。但他们的农耕技术还不如汉族。可能是由于他们仍然为山林的魅力所吸引，他们中从事狩猎、采伐山林、流筏运输业者较多。如果说蒙古民族诸分支中也有上述倾向，那么，其中数达斡尔族的定居农耕生活最为发达。

(五) 达斡尔人在西伯利亚时代，与相邻的诸民族比较其文化水平高，在他们中起到了主导作用。或者是充当从南往北的文化媒介，或者是作为商人发挥了作用。在当今中国东北地区内，达斡尔族与其他蒙古民族诸分支相比较，他们的质朴勇敢的气质有所劣变，但政治方面的优秀才干展露出来了。

(六) 达斡尔族与喇嘛教之间的关系是极为淡薄的。至目前，我们还没发现一例达斡尔出身的喇嘛。在达斡尔族居住的地区，只有索伦旗南屯有喇嘛庙。但是即使在那里，居民与寺庙之间的关系也是不象其他蒙古地区那样紧密。而且达斡尔族的宗教，现在依然以固有的巫教为基础。这一点，在蒙古民族诸分支中是独一无二的。

达斡尔族总人口有多少还不清楚。有人说，除新疆伊犁等地外，中国国内有十三万达斡尔人。如果这是事实，90%以上的达斡尔人居住在嫩江流域。并且又认为归兴安东省^⑤管辖者有二万人以下^⑥。那么大部分达斡尔人居住在黑龙江省。如上所述，达斡尔族分布的重点地区为以黑龙江为主的嫩江主河流域。而根据国内达斡尔全民族宗教生活的差异进行大致区分，可以划为下述的四个群体。他们最古老的巫教

分为四群，无疑是体现其同一性的基本信仰。只是在各自的地域中受到相邻民族不同宗教的影响，呈现出相互有差异的若干信仰复合体。

（一）布特哈群——这是包括清代东、西两部布特哈的嫩江主支流域一带居住的群体。因这一地区比较偏僻，固有宗教传承保存的最为浓厚。

（二）齐齐哈尔群——以齐齐哈尔为中心的龙江县附近一带居住的群体。此群体与布特哈群在地域上无法划定境界线，但是对达斡尔全民族中来说，他们与汉族的接触最为频繁。因此，他们生活的诸方面受到汉族的影响，在宗教方面受道教的浸润，这是他们显著的特色。例如，在他们固有信仰中的诸神灵，让位于道教系诸神灵的倾向在这群体中很明显。

（三）瑗瑛群——这是以瑗瑛县为中心居住的群体。他们在日常生活的诸方面，自觉或不自觉的受到满族的影响，所以，在宗教生活方面也受到最强烈的影响。只有这一群体中亚他堪即巫早已绝迹，这可能受满族影响的缘故。

（四）海拉尔群——这群体中大多数人居住在索伦旗二屯即南屯以及墨和尔图，一部分人居住在海拉尔。这是唯一居住在蒙古游牧地带的达斡尔人群体。但他们处在这环境中仍然过着定居生活。只是本群体与前述都以主要经营农耕的三个群体相反，与农耕的关系极为淡薄，当官、从事运输业等的人居多。在宗教方面受喇嘛教影响，比前述三个群体中的任何一个群体深刻。信仰的基础显然是巫教，但是不管怎样南屯有喇嘛庙，南屯达斡尔人都多少也受喇嘛教的影响，他们家中都把某些佛像与巫教神位一起供奉。

除此之外，还有呼兰群体等，可想而知，他们的汉化程

度、在宗教方面受佛道两教影响的程度是很突出的，对此这里就不必多谈了。本报告在副标题中表示的那样以海拉尔群体为中心来展开。

二、氏族集团

达斡尔族原来大概由二十几个，多则不到三十个姓氏集团构成的^⑦。作为表示姓氏集团意义的词为今日普遍使用的满语词哈拉(hala)。有时也用蒙古语的斡勒黑(obok)来表示。有些地区达斡尔语中称之为必力克(bilik)或者是布鲁格(bulug)，对此我们想进行深入调查。如果是这样，也许必力克就是表示原来氏族集团的语汇。但从现状分析，即使许多必力克(哈拉)扩大分散在广泛的地域，但早已不能充分发挥社会结构中的团体单位的机能。所以必力克只不过是表示姓氏、姓氏集团、族属的语汇而已。

在当今现实中完成所谓氏族集团机能的是称之为姓氏集团的分支集团，一般与满语相同的莫浑(mohon)或者是莫昆(mokun)来称呼。在瑷琿群体中用必力克来称呼，用哈拉来表示姓氏集团。在海拉尔群体中的莫昆名称，被认为来自他们以前居住的地名。据说瑷琿群体中的布鲁格名称也是来自以前居住过的地名^⑧。但这是指布特哈，或者指其他什么地方呢，现在还没确定。大约300年前，达斡尔全民族从黑龙江东岸南下最初定居的嫩江流域诸地中，也许有起源于莫昆这个地名的居住地名。例如，龙江省讷河县莽乃屯共有250户人家，全部都属于戈布勒·哈拉(gobol hala)。他们分为emul mokun(南莫昆之意)以及hoina mokun(北莫昆之意)等两个分支。由此可以推定莫昆这一名称，因达斡尔族从黑龙江

东岸南下之后发生了明显的变化。还有莫昆制的发展是否在达斡尔族南下之后呢?我们也掌握了持这种疑问的一些根据。但我们对这一点,将来通过对布特哈群体的名称等实情的详细调查研究,拿出更加正确的推论。

海拉尔群体的各莫昆都相信,他们是从二百多年前来到这里居住的一个男人祖先发展而来。他们是用共同来自男系祖先的意识而结合起来的人们集团。他们也是有族谱,有氏族共同神,并共同进行祭祀活动,氏族是以他们男子祖先的前住地名来作为名称的血缘集团。他们的族外婚单位是以莫昆为主体的哈拉。女性婚后归入他性,即已婚女子已不是属于娘家哈拉—莫昆的成员,而是归属夫家哈拉—莫昆的成员。因此,莫昆的成员原则上,是由出生于本莫昆并应留在本莫昆的男女以及通过婚姻从他姓来到该莫昆的女性构成的。现在海拉尔群体各莫昆中已经没有公认的首领地位的人物^⑨。在本文中所用的有关达斡尔族氏族的用语,相当于哈拉—莫昆。

现在的海拉尔群体中明显存在的姓氏只有敖拉·哈拉(aula hala)、戈布勒·哈拉(gobol hala)、莫尔敦·哈拉(merden hala)、斡嫩·哈拉(onon hala)等四种。除此之外,还有拜吉尔·哈拉(baigir hala),属于拜吉尔·哈拉的只有南屯的几户,现在他们以拜吉尔·敖包(baigir obo)的名称残存,他们似乎曾经以相当显著的地位存在于南屯社会,但现在仅存一户。上述这些氏族可能起源于通古斯—索伦族,现在除了敖拉·哈拉之外,已经达斡尔化了。除上述姓氏之外,作为官吏职员,或者是出于什么原因,近年来到这里居住的达斡尔人中也有一些人属于其他姓氏,此处不作详论。

达斡尔族各群体的人们用文字表现他们姓氏时,主要是

用表示其姓氏头音的汉字来代表。这种模仿汉族式姓氏的情况很多，他们所使用的汉字，因地区而表现出一些差异，但多数是一致的。对海拉尔群体的四种姓氏来说，他们各自用的是敖、郭、孟、鄂等汉字。这种现象主要出现在用文字表现的书面语中，口头上一般用姓氏的原音来发音。

这样，海拉尔群体中有四种哈拉、五种莫昆。其中只有敖拉·哈拉分二个莫昆，其他三个哈拉各自只有一种莫昆。根据上述哈拉名称的顺序，把各种莫昆名称的通称记录如下：敦特克·莫昆(denteke mohun)、库列沁·莫昆(kuriechin mohun)、满那·莫昆(manna mohun)、阿拉克产·莫昆(alakchan mohun)、包索克沁·莫昆(bosokchien mohun)。在达斡尔语中chi表示“者”、“人”的单数，chin、chan、chien是它的复数。敦特克·莫昆的敦特克是如前所述布特哈的地名。库列沁·莫昆的库列沁是原来可能库列(kurie, 地名)的人们之意。人们称呼敦特克·莫昆的人们时用敦特克沁(dentekechen)这一词，而称呼库列沁·莫昆的人们时仍用库列沁之语。这样我们可以了解到，在海拉尔群体中作为莫昆的名称有两种命名式。

海拉尔群体一览表

姓氏名	汉族式姓氏名	姓氏团支派名	所属户口概数		所属巫名	斡卓尔名(ojor)
			南屯	墨和尔图		
auia	敖	denteke	30	10	bingo (男)	boholdie?
aula	敖	kuriechin	3		jabo (男)	dolon merden
gobol	郭	manna	40	15	fang (女)	ulan burhan
merden	孟	alakchan	20			
onon	鄂	bosokchien	5		lama (男)	duwechcin kure

本表中的户口，只是概数而已。而且除南屯以及墨和尔图以外也有象海拉尔那样达斡尔族居住的地区。但这里仅列二屯，人们可以通过本表数字了解海拉尔群体的概况。也有象敦特克以及满那两个莫昆那样，同一莫昆的人分别居住在两个不同地域的情况。但他们在各自的地域里家家户户相邻而居的倾向极浓厚。例如，敦特克·莫昆在南屯西部聚居，构成一村落；在墨和尔图，他们则在其东半部聚居。满那·莫昆在南屯的东部形成一集团；在墨和尔图西半部形成聚落。包索克沁·莫昆邻于满那·莫昆，从而构成南屯东部聚落。阿拉克产·莫昆在南屯南部形成聚落，库列沁·莫昆在其一旁聚居，这两个莫昆构成了南屯南部村落。最后提到的两个莫昆直到两年前，一直在海拉尔近郊的称之为西屯的地方居住构成了一屯。但由于某种原因，全户移居南屯，造就了南屯南部聚落。

三、氏族巫和巫祖

在达斡尔语中没有区别男女巫性别的称呼，都称作亚他堪（yatakan）或者是亚大堪（yadakan）。包括巴尔虎人在内的布利亚特人、鄂伦春族、喀尔喀人都把男巫称为“孛”或“孛额”，与此相对应，把女巫称为巫都干、伊都干、巫得根等。而只有达斡尔族例外。在海拉尔群体中，与亚大堪这一称呼相并列，在很多场合用满语或索伦语的萨满（saman）来称呼。尤其是使用巫的固有名称时，都用萨满（saman）来表示。但是在布特哈群体中萨满这一名称不是那样普遍。在本稿中有时写亚他堪、有时写萨满、有时写巫，这些都是同一个意思。

在海拉尔群体五个莫昆中，现在有五位巫，其一是女巫。只有阿拉克产·莫昆的巫，十几年前已死绝，现在还没有出现继承者。而其他四个莫昆各有一巫。女巫庞古·萨满(fangu saman)出生在墨和尔图的满那·莫昆的家，嫁到敦特克·莫昆的一家。她曾在满那·莫昆完成祭司者的作用。这四巫同处南屯，即宾古(bingo)以及庞古(fangu)两位萨满在西部聚落；喇嘛·萨满(lama saman)在东部聚落；扎布·萨满(jabo saman)住在南部聚落。只有喇嘛·萨满由于年迈，已经远离巫术，而其他三人正在活跃。

这些巫的存在以及他们的机能，不象现在的中国东北地区的汉族巫一样只限于唯独个人的范围，而是带着浓厚的以莫昆为单位的公共性质。最清楚的表现他们这一性格的是他们每人都带着并被人称为莫昆·萨满(mohon-saman)这一名称的事实。mohon-saman 是在原则上继承自己莫昆巫统的巫，并且必须是完成充实自己莫昆的宗教要求这一机能的巫。如果是一位名付其实的莫昆·萨满，他的机能不限于仅仅充实自己 mohon 的宗教性的要求，而且他们要兼备按照每个人要求施巫术这一个人性的职能。

与巫统的关系中，最重要的是斡卓尔(ojor)信仰。斡卓尔的语义为根、本源、本。至于斡卓尔这一概念，在现实中以广义和狭义两种内容来使用。狭义的斡卓尔，在多数场合表示各自氏族的最初亚他堪即氏族的巫祖。并且有时也表示该巫祖所凭依的神灵。在各氏族中从他们的斡卓尔发展而来的巫系在承续，各巫在原则上是该巫系的继承者，这一点上似乎他本人和他人都要认可的。广义的斡卓尔不仅限于氏族巫祖，可以用它来统称该巫系中的历代诸巫，有时也可以

以此来表示其中特定的几个巫。所谓继承巫系是指依据自己莫昆的某一斡卓尔的意愿而被选为巫。至今，还没发现能够详细回忆起自己巫系的历代斡卓尔的巫。在我们所调查得到的范围之内，多数巫只能追述其四代乃至六代斡卓尔之名称。能够记忆狭义斡卓尔之名称的例子较多，其中带有传说性的东西也不少。海拉尔群体事例如下：

（一）乌兰·布尔汗（ulan burhan，红神之义）——满那·莫昆的斡卓尔。这是清朝兴起时期的故事：“祖先们”居住在黑龙江彼岸的时候，清军强烈要求“祖先们”帮助他们参加战斗，但由于“祖先”中的一人没答应，所以把他投进牢房。他在牢房中化作一只托格尔（togel 一种小鸟的名称），留下衣服，回到他们族人的地方。后来他成为满那·莫昆的最初的亚他堪，大家称他为乌兰·布尔汗，据说满那·莫昆的家家户户都祭祀他。

（二）杜额沁·库勒（duwechin kure）——包索克沁·莫昆的斡卓尔。在数百年前，斡嫩·哈拉的一男子被雷电击死，这位男子的灵魂附身于该哈拉的一男子，从而变成了斡嫩·哈拉的最初的亚他堪。那个被雷电击死者是被称作杜额沁·库勒的斡嫩·哈拉的斡卓尔。据说，在布特哈的斡嫩·莫昆中也流传有关该斡卓尔的传说。

（三）多伦·莫尔敦（dolon merden，dolon 为七，merden 来自地名）——库列沁·莫昆的斡卓尔。大约三百年前，该莫昆的祖先仍然住在布特哈地方。有一次，从该莫昆嫁到他姓的一女性，从婆家回娘家的途中，在莫尔敦这一地方被雷电击中，但她没死，只是感到身体热起来，她好不容易到娘家。但她不久成了亚他堪。这就是被称为多伦·莫尔敦的库

列沁·莫昆的巫祖。据说同莫昆的家家户户都致祭于该斡卓尔。

(四) 敦特克·莫昆的斡卓尔的名称为勃火勒岱 (boholdie), 但这是传闻, 需要进一步考究。从前, 该莫昆的一位女性有一天在野外被雷电击死^⑩。没过几天, 莫昆内的妇女儿童都象疯狂了一样, 说自己是在什么地方被雷电击死的妇女, 今后做本莫昆的神, 请你们要祭我。从此该莫昆的家家户户做那个被雷电击死的妇女之偶像 (巫的替身), 烧香祭祀, 从而不久治好了妇女儿童的异常之症。从那以后人们把那个被雷电击死之女当作斡卓尔祭祀。据说该女性的灵魂附身, 出现了敦特克·莫昆的最初的亚他堪。

(五) 阿拉克产·莫昆中也理所当然的有斡卓尔信仰。但他的固有名称和传说都没有流传下来。在布特哈有一种与阿拉克产·布尔汗有关的信仰, 据说这种神很强有力而可怕。但他究竟是否斡卓尔, 还不清楚。并且在海拉尔群体中也无人知道该神的名称。

有关斡卓尔的出现, 还有种种应该调查的问题。例如, 上述斡卓尔中, 把乌兰·布尔汗等似乎说成在莫昆范围内的斡卓尔。但假设满那·莫昆这一名称产生于布特哈时代以后, 那么, 乌兰·布尔汗也许与更广泛的戈布勒·哈拉的其他莫昆有关系。如杜额沁·库勒中把乌兰·布尔汗明确地当作哈拉斡卓尔来传承着。由此推论, 在其他地方的同一种哈拉中必定有同一种或类似的传承。据说在布特哈群体中有丰富的斡卓尔传说。本人计划广泛采集这些传说并试作比较研究。我们还没有得到有关氏族巫祖传说以外的全民族性巫祖的传说存在的线索。

在海拉尔群体中，一莫昆中就理应只有莫昆·萨满一人。并且如果斡卓尔不满意现存巫时，即如果巫是不能满足斡卓尔意志的无能之辈时，斡卓尔莫昆内另外出现一巫，以此满足莫昆之内的宗教性的要求。在海拉尔群体中，有人解释一个莫昆之内可以存在二人以上的亚他堪，但现在该群体中没有这种事例。

斡卓尔的偶像，不用说巫家，一般达斡尔族的家家家户户普遍供奉。这些偶像都是由兽皮或兽毛毡制作的高10~20厘米长的人形偶，多数人用玻璃球作眼球。但这些偶像的制作极为简单，多为用四角布片对接而成，他们把这些偶像称为斡卓尔或阿音(ain)(在海拉尔群体)，又称哈音(hain)(在齐齐哈尔群体)。阿音、哈音是似乎有斡卓尔的偶像之意。

供奉阿音的场所不一定是固定的。在海拉尔群体中，多数人把它供奉在主屋的西间，如果西间分为南北两间把装入神偶的小木箱放在南侧西间墙东边窗上供奉。在齐齐哈尔群体中，多把裸露的神偶供奉于主屋西间。西间分两间时，把神偶放在南侧西间的西墙上供奉，或者把神偶放在主屋入口的正面，面朝南向供奉。

各家各户所供奉的神偶数不固定，我所见到的多为三个至五个。这些神偶似乎主要是最近数十年间活跃的巫的阿音(ain)，尤其是主要是这些家家户户所属莫昆的巫之阿音。在各神偶上挂着巫的个人名称者多见，但只说阿音或斡卓尔，或哈音·布尔汗(hain burhan)等，而不记其个人名称，这可能由于随着年月的更替，旧的记忆淡薄，旧的阿音被新的阿音替代的缘故。氏族巫祖的阿音还没接替者。据惯例，如果一巫死去，与此巫有关系的家家户户马上制作该巫的阿音进

行供奉，这些住户，第一包括与该巫同属一莫昆的全部家家户户，第二包括即使是属于其他莫昆的住户但受到该巫恩惠即拯救其家人不幸疾病等的家家户户。

在阿音崇拜中有一种特殊的形式。这就是女人嫁到他人家时把属于娘家莫昆的阿音带去，然后以个人的形式供奉。或者不把偶像拿走，而婚后遇到疾病等不幸，并被判断其原因为与属于娘家莫昆的斡卓尔有关联时，制作该阿音并以个人的名义供奉。他们把这种阿音称作那吉勒·阿音(najil ain)或那吉勒·布尔汗(najil burhan)等。那吉勒是表示“母亲的娘家”或“妻子的娘家”。那吉勒·阿音不是丈夫的莫昆的斡卓尔的阿音，而且信仰也是关系到妻子一人，因此不能把它放在同夫家的 ain 同一位置上供奉，而是有仓库的人家多置仓库的一角，只有主屋的人家多置西间北墙等地方供奉，即原则上把这偶像与夫家 ain 隔离起来供奉。并且畏惧它、祭祀它、供奉它的是只有妻子一人。他们又解释说，蒙受那吉勒·布尔汗所带来的疾病不幸者只有妻子一人，与夫家的人们完全没关系。她们所生的孩子当然与其夫同属一莫昆，所以这种信仰也不会被这些孩子们所继承。因为这样，妻子死后把这些那吉勒·阿音扔到野外或河里。

关于达斡尔族的那吉勒·布尔汗，史禄国的叙述如下：“达斡尔族中的这个那吉勒之语表示‘我母亲的亲族们’之意。正因为这样，妇女们在自己心眼里主要想着自己的母亲，从而又想着母亲的诸神灵。”^⑩该引文中的“妇女”，从前后关系来判断，可能意味着嫁到他姓的妇女。其实所谓那吉勒·布尔汗并不是她们娘家所属莫昆的神灵，而在这里则表示以她生母为中心的信仰。这是史禄国针对库玛尔以及毕拉尔鄂伦

春人而言的，是他以独特的母系氏族先行说为前提做出的判断。但是在我所调查到的范围而言，在达斡尔族那吉勒·布尔汗的概念里，完全没有象已嫁出去的妇女仍想着自己母亲诸神灵这样事情。这神灵是属于其娘家莫昆的斡卓尔信仰，即使除 ojor 之外还有若干个神灵，但它不是通过父系或母系继承的神灵，而仍然是她娘所属娘家莫昆的神灵。

四、氏族共同信仰

达斡尔族神系中的最高神是腾格里 (tengri)。但在他们信仰生活中起着现实的最强有力作用的是斡卓尔。莫昆信仰的中心对象是斡卓尔，还有依据该斡卓尔的意志，为满足本莫昆宗教性的要求而被派遣到人间的人是莫昆·萨满。所以莫昆·萨满的信仰的中心对象也是斡卓尔。在这一范围内，莫昆·萨满完全是莫昆共同信仰的祭祀者。但另一方面，莫昆·萨满作为祭祀者并不能完成莫昆信仰的全部责任。此外，莫昆·萨满叫做翁古尔的祭神，不一定全部是莫昆的共同神。下面要说明一下以莫昆为单位的信仰对象之神灵的种类及其祭祀，以及它与莫昆·萨满之间的关系。据我调查，以莫昆为单位的信仰对象的神灵即氏族共同神，根据其系统的差异，分成如下三种类型。

第一系统：血统上的氏族祖先神。

第二系统：巫统上的氏族祖先神，即斡卓尔。

第三系统：不归属上述任何一方的氏族共同神。

关于第一系统——海拉尔群体的各莫昆都有佳谱 (gyapu, 不是汉语家谱的讹音) 即族谱。这是如前所述的从布特哈而来的一个男性祖先为开头的系谱^②。从这里很清楚地了

解到血统上的历代男性祖先的名字。

关于第二系统——在巫统上的氏族祖先神中，有比前述佳谱（gyapu）上氏族巫祖的第一代更古老的祖先神。还有把女巫没有写进佳谱，以及其他例外，但原则上多把氏族祖先神包括在人的范围之内。只是因为他们生前是亚他堪，变成了特殊的信仰对象。

关于第三系统——在各莫昆中还有不属于这两个系统的神灵作为氏族共同神而供奉祭祀。象敦特克·莫昆的达布尔汗（da burhan）（元神之义）就是最显著的例子。

以上三种氏族共同神，多少都带有氏族守护神的性质。氏族共同神是氏族单位的信仰对象。所以与氏族相关的范围内其信仰带有公共性质，是深刻而强有力的东西。但是其信仰不能涉及氏族集团范围之外，这是一种原则。与此相反，在氏族单位信仰对象的诸神中作为民族的一般的信仰而被广泛信仰的情况也较普遍。并且其系统分支众多，种类多样，信仰的内容形式也很复杂。这些不是本稿所细述的内容。

我们叙述这三个系统的氏族共同神的祭祀之前，必须说明巫的翁古尔。这是因为氏族共同祭祀的多数，实际上是为祭祀翁古尔而举行的仪式。所谓的翁古尔是使巫走向更加成熟的神灵；是巫作为巫活动时不可缺少的神灵。巫要举行祭祀以及施巫术时要凭借它，并根据巫的愿望而镇压恶神。可以说翁古尔为保护巫、引导巫的神灵。因此莫昆·萨满的翁古尔首先是斡卓尔，斡卓尔居于最重要地位。但这里不是只限于斡卓尔，还有具有伴随性的几位翁古尔。翁古尔之数未定，似乎随着巫历的延长而增加。例如，敦特克·莫昆莫昆的萨满—宾古·萨满的翁古尔就包括以下六种：（1）斡卓尔、

(2) 达布尔汗、(3) 道卡·布尔汗 (doka burhan, 大门神之义)、(4) 阿兀来·布尔汗 (aulai burhan, 山神之义)、(5) 苏木·布尔汗 (sum burhan, 庙神之义)、(6) 娘娘。其中(1)和(2)是敦特克·莫昆的共同神灵。(3)至(6), 据我调查, 与其把它们看作氏族共同神, 倒不如看作巫个人的神灵。作为敦特克·莫昆的莫昆·萨满, 理所当然的要把(1)和(2)作为翁古尔来供奉。因此, 它是很重要的。然而(3)至(6)则带着随莫昆巫的交替而发生变化的性质。因此, 它们是相对不重要的翁古尔。这样我们可以考虑前述三个系统的共同神和莫昆·萨满的翁古尔之间的关系: 第一系统的神灵在原则上不包括在翁古尔之内; 第二系统以及第三系统构成了翁古尔的中心部分。还有除此之外的若干神灵包括在他们翁古尔范围之内。并且这最后种类的翁古尔不是本来的氏族共同神, 但它们作为莫昆·萨满的翁古尔带有副氏族共同神的性质。

对于氏族共同神, 莫昆为单位举行定期性的或临时性的共同祭祀。在氏族共同祭祀中, 第二、第三系统的共同神祭祀的次数比第一系统共同神的祭祀次数多得多, 这是很明显的。祭祀分为以下几类:

(一) 族谱祭。称佳潜塔克贝 (gyapu takibei, 祭祀族谱之义)。这是在血统方面对氏族祖先神之一种祭祀。按照惯例, 记入或修正族谱时进行。在海拉尔群体中, 巫不以巫的身份参加该祭^①。

(二) 新年祭。也称敖尼·敖克托苦·塔黑勒嘎 (oni-ok-toko tahlga, 迎新年祭之义); 也称敖尼·额尔格贝 (oni-ergibei, 跳年轮舞之义), 又称敖克托贝 (oktobei, 迎接之

义)。年初定期性地在各巫家以莫昆为单位举行此祭^⑩。以下直到第五依尔敦 (irdun)，都以斡卓尔为中心的翁古尔为对象进行祭祀，由巫来主持祭祀。

(三) 年末祭。敖尼·玛达尼嘎·塔黑勒嘎 (oni madaniga tahlga, 年末祭之义)，又称布屯·苏尼·额尔给贝 (buttun suniergibei, 跳除夕轮回舞之义)。除夕夜在各巫家以莫昆为单位举行。

(四) 斡米南 (ominan, 在海拉尔群体)、温达贝 (undanei, 在齐齐哈尔群体)。这是各巫至少每三年一次，在夏季的野外用三天时间，以莫昆为单位举行的大祭。举行此祭的目的有如下几种：感谢祈愿翁古尔的保佑；巫为了加强自身的力量；还有时为新巫就任仪式、新作成的巫衣而举行；有时重病痊愈者向翁古尔致谢而举行。

(五) 依尔敦 (在海拉尔群体)、依尔都勒 (irdul, 在齐齐哈尔群体)。对此祭还没有详细了解，我想这也许是斡米南祭的简略形式。

(六) 达布尔汗祭。称达布尔汗尼·塔黑勒嘎 (da barhanni tahlga) 或达布尔汗得·木尔古贝 (da burhanda murgubei, 对 da burhan 叩头之义)。这不是血统上的也不是巫系上的祖先神，而是敦特克·莫昆固有的特殊的民族共同神。同莫昆的人们由于该神灵而不幸遭受疾病，或由于任何一种神灵而不幸患疾病时，为了向达布尔汗祈求佑护而举行的祭祀。这种祭祀也分大祭和小祭。小祭由莫昆·萨满主持举行一天，大祭由莫昆·萨满和达布尔汗尼·巴克西 (da burhanni bakshi, da burhan 的 bakshi 之意) 共同主持举行三天。这种祭祀完全是不定期的。

(七) 敖包 (obo) 祭。称敖包·塔克贝 (obo takibei, 祭祀 obo 之义), 用名词表示称敖包依·塔克勒 (oboi takil, 敖包祭之义)。今日的敖包祭是多为地缘集团的祭祀活动。但地缘集团由同一血缘集团构成时, 这种祭祀活动必然要带有氏族共同祭的性质。当今在这种祭祀中很少有向血统上或巫统上的祖先神致祭的事例。这种祭祀由亚他堪或者巴克西来主持的事例, 今天在布特哈群体中也不罕见。

如上所述, 莫昆·萨满作为许多莫昆公祭的祭祀者, 要满足莫昆的种种宗教要求。另一方面, 他们作为私人性巫术的执行者, 按照一般个人的要求治病或施其他巫术。即使是这样私人性的巫术活动, 巫多凭借自己翁古尔的帮助而进行活动。但他们不是仅仅在自己莫昆的范围内活动。一般人不幸患疾病时, 首先依赖自己莫昆萨满, 这很普遍。但不用说自己莫昆·萨满不在时, 即使自己莫昆·萨满在时也不一定只能依赖他。所以巫的活动当然要涉及到其他氏族人们身上。这种一般巫术的种类及其方法, 不属于本稿所谈论的范围^⑮。

五、巫的死亡和出现

一般, 亚他堪的死期临近时, 就主持自己葬仪的亚他堪以及自己的葬地等事立下遗嘱。据说被指名的亚他堪也通过 solon (巫梦之义) 而事先预知此事。在一般人的葬礼上除了特殊情况^⑯, 巫不能以巫的身份参加。但在巫的葬礼上, 一定要有一名巫来参加并主持葬礼。在巫葬上, 该巫所属莫昆的全体人户以及受该巫恩惠的所有人户里都有人前来参加。现在, 在达斡尔族中对一般人实行土葬, 而对巫要实行风葬。

巫墓的地点, 多被分别选定在山顶上。据说在布特哈群

中巫墓选定在狗叫声能够传到的山岭上，但这在海拉尔群中好象不是什么不可缺少的条件。在海拉尔群中，把一般墓地称作花然(howaran)。莫昆的墓地只限于一个地方，在原则上采取了莫昆共同墓地的形式。但绝对没有巫墓设在那里。他们把巫墓称作山敦(shandon)。这一名称与呼伦贝尔陈巴尔虎族和索伦族相同。但布特哈群中无此语。所以可以想象这是移住呼伦贝尔之后采用的名称。在布特哈群体中的这种名称，还没搞清，据说在齐齐哈尔群体中称为索绰马若勃(Socomarobe)。这是现在一直想确认的问题。

在海拉尔群体，巫用棺材，不用巫装^⑦。根据遗嘱把棺材运到被指定的山，然后从山顶往南离数十米的地方架设木架，把棺材安置在其上，并在山敦的后面数十米的地方即在山顶上筑立敖包，把它称为山敦尼·敖包(shandon ni obo)。这是为祭祀嘎扎日尼·额真(gazirni ejen，地域之神之义)而立的敖包。据说山敦一般在几年中被野火烧掉，又有人说，巫生前越伟大，这一过程越短暂。数年后只留白骨，举行第二次葬礼，即把遗骨集中起来上面堆一座石堆^⑧。然后约三年一次宰羊祭祀山敦。该祭祀活动是以第二代巫为中心，莫昆的全体人户参加，所以这也是民族共同祭祀活动之一种。

这里所说的第二代巫是指莫昆中的一位巫还健在时出现的巫，尤其是一位巫由于年迈，不能完成作为莫昆萨满的职责时，当然就要求新巫的出现。第二代巫，有时第一代巫死后才出现。在达斡尔族中巫死后转生的观念很强，也有举行第二次葬礼之后亡巫才能转生的观念。

成为新巫的人，多在青年时期陷入一种叫做巫病的精神错乱状态。一般情况下人们陷入神经错乱，要依赖巫的治病。

根据被依赖的巫的巫术,精神错乱的原因是来自病者所属莫昆的斡卓尔的意志。如果他顺从这种意志,充当莫昆萨满而免除了精神错乱,那么这种病叫作巫病。如果不顺从斡卓尔的意志而精神错乱痊愈,或因被依赖巫的巫术而精神错乱消失,或者是巫如何施尽巫术也治不好的狂人,这些都不是巫病。总之所谓的巫病,是指斡卓尔在莫昆中选定一人成为莫昆·萨满,而他本人以及周围的人仍不领悟斡卓尔之意图的状态。

患巫病的人,命中注定要成为一名光荣的莫昆祭祀者而被斡卓尔选定为巫的人。在汉族中巫被看作是最卑贱的职业,因此几乎看不见富贵人家里出现巫。但是在达斡尔族中,巫绝不被看作卑贱,反而享有高贵的地位。如,满那·莫昆的庞古萨满是在呼伦贝尔的达斡尔族乃至全蒙古族中也屈指可数的高贵家庭中出生的女人。她当巫,即使现在也比一般巫更受到尊敬。看起来她是一位有较高修养品格的人。通过这一事例,可以了解到今日达斡尔族巫的地位之高。

患巫病的人,师从一巫学习做巫应掌握的技能,积累巫所应有的教养。他们把当师傅的巫称为巴克西·亚他堪(bakusi yatakan, 师巫之义)或巴克西·萨满(bakusi saman),好象师巫是随意选定的,氏族的异同也不妨碍这一点。巫候补者在巴克西·亚他堪的指导下积累一定修炼之后,按惯例,经过斡米南仪式就任正式亚他堪^⑨。一位巫病患者成为巫,这就意味着他能够和斡卓尔之间保持和蔼相处的关系。以后他就要侍奉斡卓尔,斡卓尔根据他的祈愿行事。一位巫所拥有的翁古尔之数,照惯例随着巫历的增加而增加。一位巫的巫力之强弱取决于巫自身能力,但从另一方面多为归于巫的翁古尔之力量的强弱^⑩。

巫有巫统上的上下脉络，除此之外，完全没有可以称作巫团的现实组织，各巫各自独立。巴克西·亚他堪和弟子亚他堪之间也没有任何一种制度化或组织化的经常性关系。

巫的一种，也称布土尔(butur)，布土尔一词的原意表示还没有出现的东西，隐藏着的东西，象还没出壳的幼虫一样处在未见世面状态的东西。所以，布土尔是表示将来成巫而现在还没有正式成巫的人、还没有经过成巫仪式，所以社会还没有正式承认他为巫，但已经全部掌握了巫的能力的人。这种人不久要经过正式的就任式成为正式巫，但也有些人过一辈子的布土尔生涯。他实际上具备巫的能力，因此，他能够治疗简单的疾病。有些人还能发挥真正巫也不具备的能力。行这种巫术，用布土尔的动词布土尔贝(buturbti)来表示，是作布土尔之意。布土尔没有巫装，他在未能进入翁古尔附身、神灵附体的状态下进行正式的巫术，因此他所施行的巫术是比较简单的。

以上，用亚他堪、萨满或者巫等词来表示的是几乎限于氏族巫即通过斡卓尔的意志成巫的莫昆·萨满的范围。这确实是达斡尔族巫的最主要的部分。但是不管是在海拉尔群体，还是布特哈群体，不能认为巫就全部包括这些种类。还应包括凭借乌涅格(unege，狐之义)以及其他神灵的意志而出现的巫。据说这些种类的巫也是巫，这是没错，但人们认为他们不是真正的巫，一般因巫力弱而被人们所轻视。这些巫不能继承莫昆的巫统，因此，不能说他们是莫昆·萨满。但根据其实际发挥的职能，他们是否具备了作为氏族公祭祭祀者的职能，这一点还没掌握实例，所以不能冒然断言，将来要进行重新调查。

六、巫以外的祭祀者

在达斡尔族中，除亚他堪以外，还有若干种类的祭祀者、咒术师、咒医等。下面分别叙述一下他们各自的情况。

巴克西一对其语源有几种说法^①。在蒙古语中这一词表示老师、先生，现在转义为对一般男性的敬称，很广泛地使用。在本文范围内的该语有两种意义。第一是指巫的助手、即助巫，施行巫术时起帮助作用的人。第二是指作为独立的祭祀者而工作的人。我对此还没有接触到很多事例，所以不能详述。但我认为，在巴克西中，有一种巴克西能发挥上述两种职能，而有些人只能发挥一种职能。无论哪一种巴克西都没有象亚他堪那样复杂特异的法服，并且施术时不能进入神灵附体的状态。所以他们不是萨满，与亚他堪具有本质上的差异。在海拉尔群体敦特克·莫昆中有一种被称作德斡·萨满(düo saman)的人是达布尔汗尼·巴克西，他是只主持达布尔汗祭仪的巴克西。他不仅完全不具备助巫的性格，作为独立的祭祀者的巴克西中也处在一种特殊的位置。他的这种职责是从他祖父开始承传了三代。他在主持祭祀时，其服装与一般人没有什么两样。只不过他手持一种被称作得尔布如(delburu)的法具而已。在海拉尔群体中除此之外没有其他种类的巴克西。关于布特哈旗的萨满已有若干报道资料。在巴彦旗“有一种作为萨满的助手点燃祭祀神的香或和着萨满的唱调一起诵唱神歌的人，把他们称为巴克西(baguchi)，他们只是咀咒并持红旗或彩旗单独做治病的祷告。”^②其次，虽然地区不详，据有关报告，在布特哈群体中，巴克西发挥着以下职能：在举行求雨祭时祷告求雨，并煮鸡以供；在举行

穰疫祭时完成同样的作用；在举行敖包祭时朗诵祈求风调雨顺、年丰无灾等的祝祷词；祭“家天”即所谓家祭中充当主持者等^②。据我所知巴克西都是男性。

敖托西 (otoshi) ——是娘娘神的祭祀者。在达斡尔族中娘娘神主要是有关天然痘以及肿胀的神灵。同巴克西一样没有法服，也不能进入神灵附体状态。据说，在巴彦旗“‘鄂图士’ (wettsi) 专门从事治愈天然痘，他有神衣（和军队值班所用肩章相似的东西，左肩黄色，右肩绀色），他们手持一种纵横一尺五寸的红旗而进行祷告，有时他们还充当预言者或产婆。”^③在海拉尔群体中，敖托西手里只持有叫做得尔布如的念珠。在该群体南屯有掌握敖托西职能者有二位男性，但他们都是兼职的。其中之一是前述的扎布萨满，另一位是阿拉克产·莫昆的托古主 (toguju)，他以下面要介绍的巴力也沁 (bdriyechin) 为本职工作，兼而既是巴克西，又是敖托西。致使扎布·萨满巫兼敖托西的原因如下：他的祖先之一人曾经是敖托西，但他在一次天然痘治疗中死去。到了扎布·萨满这一代他们部落中流行天然痘，这时他的上述祖先的敖托西之灵下命令把 otoshi 的本领附给他们莫昆内的某一个小孩，并要求那个孩子画娘娘的像进行祭祀。因此扎布·萨满遵着神命对娘娘神致祭，又把前述祖先的敖托西作为爷爷·布尔汗 (yeye burhan, 祖宗神之义) 一起祭祀，他自己充当敖托西施术，这时孩子们的天然痘全都痊愈。这样他既作为亚他堪祭祀斡卓尔，又作为敖托西祭祀娘娘神以及爷爷·布尔汗。我曾参加过他所属库列沁·莫昆共同祭之一的新年祭。在那里被祭祀的神当然以斡卓尔为中心，而娘娘神以及爷爷·布尔汗也同时被祭祀。但他由于身兼两职受到若干方面的

拘束，如他从事治疗天然痘之后的一百天内不能祭祀娘娘神以及爷爷·布尔汗以外的神。所以在这期间绝对不能着巫装。对此我们又叙述一种事实。其一，亚他堪和敖托西有时共同参加一种治疗工作。在南屯，我所参观的治愈阿拉克产·莫昆的一年轻妇女肿疮之后举行的特尔古尔·扎斯贝（telgul dasbei，修正道路之义、还愿、解愿之仪式）上，庞古·萨满和托古主·敖托西（toguju otoshi）几乎以同等地位参加，并举行了各种仪式。当敖托西的人中男女都有。

巴日青（抓人之义）——没有法服，也不能进入神灵附身状态。在海拉尔群体中有带几分信仰色彩的推拿治疗者或接骨者，他们多为男性。据说在巴彦旗：巴日清（barig chin）在汉语中俗称‘老年婆’，作为老太婆只主持产科，即以产婆的身份而存在。”^②

巴日士（barshi）——在巴彦旗，“巴日士（barshi）没有神衣，他们多用一种吹气于患部的治疗之术，对接骨疮伤的治疗有效，有时还作手术，他们都是男性，而没有女性巴日士。”^③齐齐哈尔群体的巴日士也与此相同。其实这两个群体的巴日士相当于海拉尔群体中的巴日青。在海拉尔群中除了巴日青之外没有巴日士这一职。”对此有位巫说明道，一般人称巴日青，在巫用语中称 barsi。我们要有必要进一步探究这一问题。在布特哈群体中有叫做斡莫·布尔汗（ome bur—han）的祭祀者巴日士。斡莫（ome）神信仰，从鄂温克群体到赫哲族是共通的，达斡尔族中也很普遍。人们相信它是小孩的守护神。在海拉尔群体中该神的祭祀者为亚他堪，但是在布特哈群体中的广狭范围，还不明确。总之由巴日士来主持斡莫神的祭仪。养育子女难的家庭请巴日士作斡莫也尔贝

(omeylbei, 其语义为祭祀斡莫神、当斡莫神之子之义) 仪式, 孩子从五岁到十一岁的“出斡莫”(omai yar garbei) 期间, 具有斡莫神即巴日士的孩子之资格。有些人让孩子做斡莫神之子的时候, 有时还向巴日士请求新名字。

气颜奇 (kiyanchi, 在布特哈群体), 额儿客 (euke, 其语义本指母亲的兄弟, 但现在以年长男性的敬称而广泛使用。这里是对气颜奇神的敬称, 在齐齐哈尔群体) ——两者是同一的神。在海拉尔群体中没有这种祭祀者。这种祭祀者没有法服, 也不能够进入神灵附身状态。据说这种神灵是由活了几千年之久的鸡变化而来的。人们寻问疾病、丢失物、年月吉凶而祈求此神。它的仪式需要在暗夜里吹灭屋内全部灯火之后举行。人们在门扇内侧设网, 十几位男子力气十足地曳着该网。站在他们傍边的气颜奇之主朗诵请该神之词。于是在屋顶上听到巨大的声音, 神灵推门而进。并说: “没有什么大事, 为什么请我来!” 把气颜奇之主几次从这屋角扔到那屋角。气颜奇之主诉说请神之理由并请求指教。于是神灵给予回答。在此时间内在坐的人们绝对不能睁开眼睛, 据说假如有人睁眼, 气颜奇神向他扔砂子。传说有一位男子从作恶作剧心理出发, 试图抓住气颜奇神而乞求与它握手。他握住了毛茸茸的手。这时气颜奇神大声喊: “你在欺骗我, 你的心跳得静不下来。但是你必竟没有力量抓住我!”

七、巫装巫具

我所看到的达斡尔族巫装巫具在海拉尔群体中有四件, 在齐齐哈尔群体中只有一件, 对布特哈群体的巫装巫具只通过照片了解而已。这些在原则上几乎一样的, 只是有些局部

的差异。下面以庞古·萨满的实物为实例说明之。对于其他则只补充一下不同点。这里不做特别说明的都与海拉尔群体相同。所谓巫装是包括巫冠、巫面具、巫的颈部以下所带的一切东西的总称。所谓巫具是指除这些以外的巫的用具。巫在颈部以下所缠带的东西，总称为甲娃(jawa)这一点与齐齐哈尔群体相同，但在布特哈群体中多称萨满士克(samashike)。这些称呼可能原来就包括巫冠，但这里指不包括巫冠的甲娃。

巫冠在三个群体中通称玛嘎拉(magala)。玛嘎拉无疑是表示冠、帽子之意的词。在帽子顶上带有黄铜制的一对鹿角形的东西叫做甲拉特·玛嘎拉(jarate magala, 鹿角冠之义)，把它又称为买哈奇(maihachi)。初次当巫者要戴三叉鹿角形冠。已通过三次斡米南仪式的巫可以戴六叉鹿角形冠。在两个鹿角中间有特别小的铜制展翅鸟形，把它单独称为得吉(degi, 鸟之义)，据说这是少沃(showo, 鹰之义)^⑧。有关巫装的诸部分是由其额真(ejen, 主神之父)来决定，据说巫冠的额真附体于这个得吉，但其主神的名称还不明确。巫冠的全身由黑天鹅绒来覆盖，在中央贴有象纹章那样的银制bobei(宝贝之音)，从它的左右两边又佩有称作木都尔mudur(龙之义)的装饰带。从巫冠的前檐下垂的细布条遮盖了巫的脸。宾古·萨满的巫冠上大约有五十根黑线在往下垂着。庞古·萨满的巫冠上有十几根红珊瑚细线象璎珞一样往下垂着。它的名称好象是称作苏依苏(suisu)。在鹿角形的后面系结着叫做哈得格(hadege)的五色布，它一直垂至腰部。据说在齐齐哈尔群体，这种东西以九条为正宗。巫冠的形体，是用一个圆形以及交叉在一起支撑着鹿角形及鸟形的两个半圆

形铁箍来保护。这些铁箍是从里面缝制固定的。他们要戴这巫冠时用革条系在鄂下。我在齐齐哈尔群体中见到的巫冠上面饰有一种叫做特尔布卡 (telbuka) 的很大的象佛僧帽一样的东西。

巫面具称阿布哈尔岱 (abohalde)，是一具铜制面具。在海拉尔群体的四名巫中，在巫冠前面没有垂条的两位巫戴有面具，而有垂条的二人无面具。有人说戴阿布哈尔岱不是达斡尔族固有的巫俗。现在还没听说布特哈群以及齐齐哈尔群中有巫面具。在呼伦贝尔与达斡尔族相邻的陈巴尔虎族中阿布哈尔岱普遍存在。由此推理这是从他们那里学的。庞古·萨满的巫面具悬挂于她主屋的西间北墙神坛上，面向南，在浓浓的胡须中间半开的嘴巴里塞着一块瓦奇 (wachi, 羊尾脂肪之义)。据说这是从一百五十年前的伟大的巫嘎胡查萨满流传下来的。有人说，此俗与熊信仰有关系，并在除掉恶孙斯 (恶灵之义) 或树特古尔 (shutkur) 时要使用它。喇嘛萨满可能早已不从事巫活动的缘故吧！把巫面具装在了革制袋子里。据说他的巫面具大约在四十年前制作的，与火神信仰有关，它的使用与前者大致相同。

jawa 的构成是非常复杂的，是由几个部分组成。

(1) 巫衣——没能想出适当的名称，所以暂称巫衣。现在还不知道它的原语名称，也许它是 jawa 的基本部分，因此没有特别的名称。巫把这种巫衣套在平常衣服上面。所以从他的肩膀到脚指、手、脖子等都用革条来系起来。革是用软革制成的。这种软革称乃勒苏 (nailsu)。巫衣有诸种付属物。可以这样说，巫衣的前背两面，上部是由胸衣，中部是由镜，下部是由上面有刺绣的黑天鹅绒制品覆盖着的。

(Ⅱ) 胸衣——称作甲哈尔坦 (jahartan)。其前面是用约戈斯 (yogos, 子安贝之义) 覆盖, 从它的下边下垂着几个晃嘎尔特 (hoanggart, 球状铃之义)。子安贝的部分围着后颈部, 从那里还垂着黑天鹅绒。在它的上面用金银线绣着佩有太阳和半月形的云中双龙。它的下边还往下垂着晃嘎尔特。据说子安贝之数为三百六十者为正宗^②。在两个肩膀上贴着以彩色布片制作的鸟形 (称 degi), 从它的左右两面, 分别延伸着各六条黑天鹅绒刺绣布条。垂到手腕上部的布条称作哈尔本阔 (halbunko)。又从鸟形那里垂下来的大形子安贝和兽牙遮住了胸部左右两侧。这个甲哈尔坦上的主神是包尔朝忽尔·布尔汗 (borchohor burhan, bor 为鼠色, chhor, 似乎是有斑点之义, 据说这是有鼠色斑点的鸟之义。), 据说神灵经常在鸟形中附身。不论是在齐齐哈尔群还是在布特哈群体中都把胸衣称为木如勒奇 (murulchi), 把子安贝称为依勃子 (iboz)。我在齐齐哈尔群体中看到的鸟形是木制的, 把它安装在两肩上固定的六角形木制台上, 它可以自由地往回转动。他们把它单独称为赤尔奇莫勒 (chrchimol, 小鸟之义), 此外从木台往下垂着的哈尔本阔的形式也有些差异。

(Ⅲ) 铜镜——托里 (toli) 是它的总称。在巫衣前面佩有层层相叠的总计六十个托里。巫衣背面的五块大托里, 最引人注目, 中央最大的一面的直径大致与胸幅相同, 把这面镜称作阿尔汗·托里 (arhan toli) (后身镜之义), 称其四面的镜子为达尔拉卡·托里 (dalraka toli, 镇压镜之义?)。在齐齐哈尔群体, 用阿尔汗·托里之称总括这五面镜子。在托里数量上的优越性, 是达斡尔族各群体巫装共有的一大特色, 巫衣前面托里数量不一定是固定的。以齐齐哈尔群体为例, 他

们说三十二面是正宗，但有一例是带着三十五个。据巫自己说，有些托里具有法力，也有些托里则不具备法力功能。托里一般通过它的形状、光泽、音响，具备赶走恶灵的力量，也具有护身的力量。他们经常把它放在病人枕头上。在他们中间还流传着巫镜的神奇故事。据有人说，庞古·萨满的巫镜的额真是同莫昆过去伟大巫祖嘎胡查萨满^⑨。

(IV) 巫衣的下襟以及下脚部左右等三处用彩线绣有黑天鹅绒。在它们下边下垂着总计六十个黄铜制的晃嘎尔特。举一特殊例子，在齐齐哈尔群体的巫衣上没有晃嘎尔特，而是挂着子安贝。在巫衣下部的后面，臀部全部是由矩形刺绣的黑天鹅绒覆盖，从这里往下到脚后跟处悬垂着每十二条作两段的剑尖形黑天鹅绒，上面绣有纤细的刺绣。在最下部分绣有十二支野兽。在齐齐哈尔群体的哈尔本古 (harbungo) 的巫衣背面只悬垂着十二条红色布片。

(5) 在手腕部，以三段带状黑天鹅绒为饰，其上刺绣着花鸟等，称之为沃依 (woi)。

(6) 现在还有一种重要的巫衣附属物，是称作阿斯然 (asran) 的悬垂于腰部两侧之物。其腰侧有一黄铜环，从那里悬挂着九条长皮条。还有从那黄铜环悬垂着好象是俄罗斯产的黄铜制红阔 (hongko, 风铃之义) 一个，索约 (soyo, 猪牙之义) 一个，铜制包吉尔特 (bozirt, 细长圆锥形铃之义) 数只。在宾古·萨满的巫衣上的相同位置上悬垂着大型南京锭。巫进入神灵附体状态时不停地摇 asran 并口念神谕。据说，巫举行包勒包尔 (bolbor, 去往冥界巫术之义) 时它保护着巫的身体。齐齐哈尔群体的巫衣的 asran 长到手腕肘部。

在巫具中有经常性的和临时性的。临时性的巫具为按照

祭祀或巫术所需要而制造的。它们是到用完或举行完了这些活动之后就要处理的东西。对这些在涉及有关祭祀以及巫术内容时一并讲述，在这里专门叙述经常性巫装和在巫家收藏的一些巫装种类。

巫具中最重要的是温图尔(untur, 太鼓)，在齐齐哈尔群体中称为浑托若(huntoro)。这些都是无柄圆形单面鼓。据说它的框子要用落叶松根的往东南方向延伸部分制作。鼓面是用一般的羊皮做的，有些是用狼皮做的，具有很强的翁古尔的巫才能拥有这种鼓。它的构造，鼓内面中央部位有分别能进无名指和小指的两个黄铜环，并以此为中心四对八条细皮条往外布满于框子内侧。打棒称甲索尔(gyasor)。甲索尔，是用狼的腿皮包起来的藤条或竹条制作。巫鼓的响声是酿就举行祭祀以及巫术气氛的不可缺少的东西。通过它的声音，翁古尔才感觉到请它，巫自身逐渐兴奋陶醉，人们的气氛也为之统一。尤其是通过这种激烈响声恶灵被驱赶，以振动的巫鼓之风扫除恶灵。他们中还有巫乘着巫鼓在空中飞行的观念。

乐器的一种为产(chan)。这是一种黄铜制的小型铙钹。在海拉尔群体，还没听说有施巫术时打这种乐器的巫^⑨，在齐齐哈尔群体，助巫使用此器。

我曾看到过额尔客(erke, 念珠之义)也成为巫具之一种。但只见过海拉尔群体的扎布·萨满用此物，因而它的普及程度如何目前还不清楚。它的构造是把黑色大数珠用四个大珠分四等，在其一处带有黄铜镜一面及五色布、青铜巫铙(us)^⑩，在另外两个大珠上分别系有一个黄铜或铜巫铙。这也许是原有巫镜与喇嘛教系的念珠复合起来的東西。

除此之外，还有为作阿尔沙勒(arshal, 圣水)时为净化

水而用的九块小石头等。

笔者实地考察的有一天寒夜，正在行治病巫术，女巫庞古·萨满乘着马橇来的。患者家的三个男人出去迎接她。一人捧着四面有一尺左右的正方形木箱，一人抱着一口大而沉重的皮袋，一人拿着巫鼓，跟在巫的后面进病人家西屋。木箱放在南侧高桌上，并马上在它的前面点起香来。为了使巫鼓鼓面更紧绷，把它烤在火旁，把大革袋放在了西炕。这皮袋是称作布特连 (butlien)，是结实的牛皮袋。在它的中部纵向开着口子，把它用皮条交叉系着。他们解开皮袋皮条，首先从里边拿出两个布包，接着取出二面达尔拉卡·托里。原来她用四面镜子，但这位女巫近于老龄，为了减轻重量，现在只用两面，接着又取出了带有六十面黄铜镜以及近七十个各种铃的巫衣。从最下面取出了最大的阿尔汗·托里。从一个口袋里拿出用子安贝修饰的胸衣，从另一个口袋里取出了绣有十二属相的哈尔本阔。然后巫衣和胸衣连接起来，又把两面阿尔汗·托里连接起来，从木箱取出两只鸟形，把它带在了胸衣两肩上。又把哈尔本阔连接在巫衣后部，看起来好象对这些动作顺序，谁也得心应手，在屋里的年轻男子们很快做完了这一切。接着巫穿着白色贴身衣服，在人们的帮助下把很重的甲娃缠绕在身上；最后带上一面阿尔汗·托里，接着有人从木箱里拿出巫冠交给巫，巫把它戴在头上，把皮条紧紧系在颞下。这样巫装的准备已经完成。巫术结束，卸下巫装的顺序与此相反，此时仍点着线香。海拉尔群体中的其他亚他堪也与之大致相同。但他们不点线香。其中有些人用一种以干古 (gangu) 草手制的叫做敖托里 (otori) 的香。

在达斡尔族中人们认为巫在身上不穿带巫装巫具，翁古

尔就不可能附体，因此巫装巫具是巫教的不可缺少的组成部分。海拉尔群体的四位巫也是各自莫昆的祭祀者，所以准备巫装巫具是莫昆的任务。从目前看，巫装巫具是通过各莫昆的历代莫昆·萨满来继承下来的^⑨。但其制造技术而言，决不在达斡尔族中间，而是依赖汉族才有可能。据说以前在海拉尔或齐齐哈尔有制造巫装巫具的工匠和商人。现在有工匠等，但材料不齐全，即使材料齐全了，价格也特别昂贵。

八、附 记

上面作为主要对象而讲述的海拉尔群体是生活在达斡尔族中喇嘛教气氛最浓厚环境中的群体。即使在这种环境中，他们很好地继承了固有的信仰，至今，巫教仍然是他们基本的、处于统治地位的信仰。但现在他们的巫教出现一种前所未有的衰退的趋势，这是很明显的事实。象过去同群体中活跃的神威可怕的巫们^⑩今日早已不见，也不能想象将来还要出现。并且属于海拉尔群体的家家户户中出现了多多少少也在信仰喇嘛教的倾向。又如，同群强有力的阿拉克产·莫昆中，巫绝根已过十几年，但还没有出现产生后继者的兆头。对巫教的信仰如此衰弱，巫自身也很忧虑，我们也很容易看得出来这一点。在这一群体中出现上述的巫绝根现象，也决不是遥远的将来的事情。

喇嘛教在蒙古民族中间象燎原之火那样迅猛地传播，以巫信仰为中心的蒙古固有宗教的有些内容被破坏，有些被吸收。这是因为喇嘛教作为宗教与蒙古固有宗教相比不仅具有与之不可比拟的高级（同质性的）的东西，而且在蒙古地区来说，它是一种优秀的科学和灿烂的文化。但是现在，喇嘛

教在蒙古地区丧失了它科学性的文化性的积极作用，已经变成以作为专门宗教约束其将来存在的东西。在海拉尔群体达斡尔族中，尤其是青年人中间逐渐出现了既对固有信仰不满足，又不满足于喇嘛教的思想。

因此，该群体中的巫教衰退的根本原因，不在于象蒙古民族或其他群体那样纯属喇嘛教的影响。他们的大部分居住在兴安北省政治、经济、文化中心海拉尔相接的索伦旗公署所在地南屯，来自这种环境的很多影响把达斡尔族自身的优秀传统气质大大感化，文化以及教育的急速普及，在青少年中兴起的勤学倾向，一般民众的迫切的上进心，所有这一切正在对这一群体的生活带来根本性的变化。……人们正在超越喇嘛教，迈向新科学、新文化、新宗教。……

一提到巫教，人们马上只想到迷信、邪教，一提起巫人们马上想起弄作诈骗术、说谎言的卑贱之徒。也许是在中国东北地区的诸民族中最冷落民族巫的汉族中是这样的。但这样说不很全面，尤其是把巫教当作民族性的信仰而健全地保留下来的达斡尔族人中也有这种想法。如，就在达斡尔族人中，也出现了象布特哈旗内务科长乌尔恭博的氏《萨玛论》那样猛列批判巫教的文章。所有这些只不过是从清除巫的弊端为想法的一篇启蒙册子而已，很难说它是全面观察之正论。例如，至少我所调查的范围内，在巫教的内容中有以私人性治病巫术为主要目的私成分和以氏族的安宁幸福为主要目的，被称作氏族祭祀的公共性部分。但乌尔恭博的氏对后者的意义一言未谈。我认为，在民族固有传承中发现将来应该发展的诸种要素的态度是可行的。当然在治病巫中有许多迷信，这是应该纠正的，作为弊害需要清除的东西也不少。就

治病巫术而言，它是朴素的，使宗教、文学、音乐、舞蹈溶为一体的综合体。各种氏族祭祀是包含优秀而美丽的艺术的宗教仪礼。如果达斡尔族将来要发展其固有文化，要是忽视这些要素，到哪里去寻找其发展的基础呢？……

对于达斡尔族的积极方面的考虑之不足点在学术研究方面更为突出。作为日本人的调查研究报告，我所知道的只有：兴安局山根顺太郎氏以及兴安总署村冈重夫氏的农业惯行调查、新京工业大学矢崎高仪教授的住居调查、池尻登氏的《达斡尔族》等。据我所知，在欧美，有关达斡尔族的研究方面除鲍培和伊万诺夫斯基的语言研究外，只有 Lindgren 的有关巫装的报告。因此我们为了弄清达斡尔族的生活文化以及民族气质，理应推进包括历史以及现实的所有方面的积极研究。……在这些方面达斡尔族的先辈中即使是小篇也有阿勒坦噶塔氏的《达斡尔蒙古考》、乌尔恭博的氏的《达斡尔民族志稿》等两篇文章。前者是民族史的文献性研究，后者也谈及民族生活的诸方面。……

有关达斡尔族的宗教方面的调查研究，在国内外也是寥寥无几。这一题目在北亚诸民族宗教研究中也几乎没触及到，它一直是一种空白圈。我对海拉尔群体的调查是详细的，而对其他三个群体的调查则非常肤浅。但我打算本稿成文与读者见面之际还到布特哈群体进行调查。接着要逐次进行。我对海拉尔群体的调查在搜集到了有关神系、祭祀、巫术、固有信仰和外来信仰的复合等方面的极其重要的项目的大量资料。但这里完全没有触及到的或者是只言片语了事的也不少。因此这里只以巫为中心，主要是叙述了与氏族生活有关的方面。此文只不过完成了达斡尔族宗教研究方面的第一次中间

报告而已。

在本报告中，对重要的语汇努力用罗马字转写，但不仅这种方法也用得不十分好，而且语言学知识贫乏的我也许在此过程中不知不觉犯了很多过失。在这一方面得到了文教部编审官托克塔古氏的很多指正，在此表示深深的感谢。

最后，我在达斡尔族的调查研究过程中，从中央现地官民诸氏那里受到了很大的厚情。尤其是索伦旗色仁旗长、仓田忠三参事官、足立辉事务官、首藤健二郎氏、清水宏介氏、儿玉洋三氏、植竹日出夫氏、索浓苏荣氏以及旗公署和南屯墨和尔图的许多人士、海拉尔国民学校校长兵藤帮夫氏、额勒克纳左翼旗长额尔登泰氏、龙江省公署的藤井正义氏、王卓然氏、前述托克塔古氏给予了热情的帮助，在此表示衷心的感谢。

还有在南屯的四位巫即庞古·萨满、扎布·萨满、喇嘛萨满、宾古·萨满以及得相斡·巴克西，了解了我所进行的调查之意图后，在百忙中对我的提问给予了很好的回答，这是难能可贵的。

书中的插图《达斡尔族巫装正背面》是松尾强君受我委托，根据三枝朝四郎氏摄影的照片而画的，对他们也表示感谢！

①黑河省、兴安北省均为伪满洲国地方统治机构。1934年10月1日伪满中央机构公布了新的《省官制》，将包括热河省在内的原东北四省划分为十个省。对内蒙地区，代替兴安总署设立蒙政部，并把原来的兴安省划分为东、南、西、北四个省。因此，实际上是把原东北四省分割为十四个省。即：奉天省、滨江省，吉林省、龙江省、三江省、间岛省、安东省、锦州市，热河省、黑河省、兴安东省、兴安南省、兴安西省、兴安北省。——译者

②白鸟库吉博士《塞外民族》（岩波讲座《东洋思潮》）22、43页。

③此举一例，位于讷河县拉哈站以西嘎不哈屯是索伦族的村落，但现在三十五岁以下年龄的人都说达斡尔语，很多人忘记了索伦语。他们中与达斡尔人通婚的人也很多。

④此类事实已经被一般人所了解，在中国东北地区来说已经成为常识。作为语言学家的主张，有鲍培的若干论文。我所读的论文有《论达斡尔族语言》N. Poppe: *Über die sprache der Daguren*, (*Asia Major*, Vol. x.)。

⑤指伪满洲国兴安东省。——译者

⑥兴安东省公署《兴安东省事情》17页，据《省内人口表》(康德四年12月末现在)，省内蒙古族人口为18598人。

⑦达斡尔族的姓氏数量，现在还不明确。对此如果史学家们不通过文献加以探究，得不到正确答案。有人说，以萨吉哈尔的汗为祖先的达斡尔人有十八个姓氏，但其范围我还弄不清楚。我整理我手头诸种文献，并在其他一些地方得到的所有达斡尔族的姓氏搜集起来，发现了达斡尔姓氏四十条。但对这些姓氏进行研究，很明显其中包含着很多通古斯——索伦族和其他相邻民族的姓氏。并且使人感到这些姓氏全是来自地名。我打算把这些姓氏作成一览表，并作一些考证，近期内发表。

⑧例如，瑷琿群体姓氏(哈拉)之一的多音·哈拉(*duõnhala*)是由七个分支姓氏集团(即 *bilik*)构成的。

⑨池尻登氏《达斡尔族》，第78页：“称莫昆之长为莫昆达(*mohunda*)，他的职责是为莫昆(*mohun*)的公共事项招集莫昆的成员，主持会议忽拉尔(*horal*)，举行商议，审判特定的有关事项。他还有对犯错误、犯罪的人，以习惯法为依据给予杖形或其他处罚的权力。……在清代，有些有能力的莫昆达被封为世袭官职。但随着时代的变迁，莫昆达逐渐变为努图克达、嘎查达、爱里达，已经名存实亡。现在他的权利只限于参与莫昆内部的结婚、葬丧祭祀等。”这是关于布特哈群体的莫力达瓦旗地区的报告。

⑩在海拉尔群体中流传的四种巫祖传说中的三种是关系到雷电。雷电被认为是达斡尔族神系的最高腾格里·布尔汗(*tengri burhan*)的命令执行者。例如，在人间出现恶孙斯(*sunsu*，灵魂之义)如布土苦孙·阿塔气(*butukusen ataki*，蜘蛛精之义)等对人类非常有害的东西，并且谁也处置不了它的时候，腾格里·布尔汗为了镇压此魔，使人间和平，让雷电落下。他们把雷鸣称腾格里·道德那(*tengri dodona*) (天神叫唤之义，蒙古语)，在布特哈群称雷鸣为浑多鲁·道翰道贝(*hondolu dowodobei*，雷鸣之义)，并把下雷电称道兀·布兀贝(*dau bobei*，声音下来之义)。他们认为雷鸣闪电的声响是腾格里·布尔汗以降落一种叫做腾格里·兀苏(*tengri usu*，天毛之义)的金属物体来杀死恶灵。由于腾格里·兀

苏 (tengri usu) 与腾格里·布尔汗有直接的关系, 所以它是具有异常灵力的圣物, 而每位巫都藏着这种东西。一般人不知其操纵之法, 因此有遭受其危害的危险, 所以他们如果捡到它必须拿到巫那里。女人绝对不能触及腾格里·兀苏, 如果她们触及此物, 全身长疮, 她不许到产家或丧家。还有把此物挂在小孩脖子, 恶灵等不能靠近, 因而也没有被雷电击中的危险。不管多恶的疮, 巫拿着此物在疮的周围划一圆圈, 就可以治愈。我只看见扎布·萨满的这种东西, 他把它当作神圣的巫具, 用三条念珠系结着它。还有一种是青铜人形, 还有一种为象铜麒麟一样的东西, 还有一种为精雕细刻的象宝珠形的东西, 不管哪一种无疑都是人工制作的。但他好象相信它是腾格里·兀苏。用这种东西, 把恶灵作为目标打中时, 在其旁边的人们也卷进而死去。但他们的死是由于感到了天的气息之故, 因此这是神秘的, 他作为翁古尔 (onggor) 被人们祭祀。如果有人被雷电击死, 就请巫或喇嘛, 巫把死者置于高台上, 说明为什么被雷电击中的原因, 还要叙述从哪个方向降下腾格里·兀苏等, 并说这事情一定会发生。我所听到的他们对雷击以及被雷电击死现象的解释是这样的。以后要进行进一步的详细而深入的调查。

①S. M. Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus*, P. 153.

②例如, 敦特克·莫昆的佳布是从曾在布特哈的恩额翰 (engeuö) 开始写的。他的下面有六个男子。其中长子庞霞翰 (panxiauö) 是海拉尔群体的最初祖先。他的坟墓现在还无损。次子和第五子一起一度来到呼伦贝尔, 而后又回布特哈居住。三子和四子去伊犁。六子的情况不清。庞霞翰有三子, 其长子的子孙只有三户, 现在居住在海拉尔群体。宾古·萨满 (bingo saman) 属于此系统。庞霞翰的次子在墨和尔图居住, 其子孙现在分十户也居住在那里。三子的子孙居住在南屯, 现在已分成约二十五户。这三个系统各自有共同墓地。我所见到的满文族谱中只写至九代, 但据说, 现在已达到十三代。

③据池尻登氏《达斡尔族》第87页: “各莫昆有自己的系谱, 通常每三、五、七年打开一次, 对莫昆内出生、死亡等人口变动情况进行注册。关于打开家谱的决定和开家谱时, 都请萨满参加。”这里的萨满指的不仅限于亚他堪, 它还包括巴克西、翰托西 (otoshi)、巴勒沁 (balechin)、巴尔西 (barshi)。

④这种祭祀活动, 在今日的海拉尔群体, 在作为莫昆·萨满活跃的三位巫家中, 分别按期举行, 第一是在扎布·萨满的家里, 在正月八日举行。这是库列沁·莫昆的祭祀, 参加的有: 同莫昆的全部家家户户以及与该莫昆一起构成南屯南部聚落的, 并且现在欠缺莫昆·萨满的阿拉克产·莫昆的家家户户, 还有其他敦特克·莫昆以及满那·莫昆中的承蒙该巫恩惠的家家户户。第二是在庞古·萨满的家里, 于旧历正月十三日举行。这是满那·莫昆的祭祀。参加该祭祀活动的有: 同莫昆的全部家家户户, 除此之外, 因为它的巫历最长的原因吧, 从其他莫

昆的家家户户来参加者也极多。第三是在宾古·萨满的家里，于旧历正月十八日举行。这是敦特克·莫昆的祭祀活动，同莫昆的全体家家户户参加，其他各莫昆的人也有参加者。我参加了扎布·萨满的祭祀，其仪式由以下部分组成：

- (1) 翁古尔·索力贝 (onggor solibei, 招请翁古尔之义)
- (2) 翁古尔·包主依旧贝 (onggor bojirbei, 翁古尔降临之义)
- (3) 蔡·巴日申 (chei barisen, 供茶之义)
- (4) 阿尔沙拉贝 (arshalbei, 作 arshan 之义)
- (5) 翁古尔·扎克贝 (onggor jakibei, 送翁古尔之义)

⑬在这祭祀活动中除莫昆·萨满以及布尔汗尼巴克西以外还需要帮忙的人男女各九人。作为供奉的牺牲，需要母牛、公牛、母马各三。这是一种规模大而复杂的祭礼活动。这里又省略有关这些内容的记述，但是这里只附言几句，这种祭祀的祭文即甲勒毕尔呼·吴苏古 (jelbirho wusugu) (祈愿词之义)，不用达斡尔语，而是用索伦语写成的，这是一种有趣的事实。

⑭一般人的葬礼上，巫以巫的身份参加，并一定要进行巫术，对此，在海拉尔群体中局限在两种场合。一种是被雷电击死的人，另一种是患一种叫做敖尼·额兀勒 (oni eul, 年病、即流行疫之义) 的非常恶劣疾病的人。这种病是在腹腔内长黑毛而发病，是非常严重的病。患这种病的人定死无疑。其中死期有发病，后的第五日的、第七日的、第九日的等三种。对此巫是通过巫梦 (solon) 来了解。对这种病须施行叫做兀苏塔塔贝 (usutatabei, 拔掉毛之义) 的巫术。这种巫术施行得越早越有效，但要是强有力的巫，在死期的前两天行巫，可以治好这种病。如果因延误而死，巫要参加其葬礼，行兀苏塔塔贝之术。据说不这样作，这种病什么时候也留在该家中。据池尻登氏《达斡尔族》一书所记载的莫力达瓦旗地方的习惯，“如果有染上烈性疫病而死去，特地要请萨满 (yatakan) 驱除不详。但一般葬礼不请萨满，这成为一种趋向。”(第141页) 又“如果出现染恶疫尤其是染天然痘病而死去的人，这时一定要受亚他堪的除灾求福等仪式。”(154页) 但这种现象在海拉尔群体中看不到。池尻氏又说：“安顿和抚慰痘神，上供品祭祀能为病人除灾的只有鄂图士、巴里士、巴格奇等。假若由亚他堪做祷告，就会触犯痘神恼怒，患者会立即死掉。”(第152页) 他又说：“孕妇产讫以前死去，要请萨满驱除不详之后火葬。”(第142页) 这里所说的萨满是指亚他堪，还是指其他祭祀者呢？目前还不清楚。

⑮布特哈旗乌内务科长《萨满论》(《兴调查第一手资料》第一号) 第78页：“萨满临死时的遗嘱为‘不许亲族哭泣，法衣放其尸体下面，法器置其傍，并露放于村外犬声不能到达的地方’等。”也许给亡巫带巫装巫具是达斡尔族的一种古风，但是现在的达斡尔族的巫装已成为昂贵的东西并且是难于得到它。其原因

无非是它作为莫昆的共有物为代代巫所相传之故。在北亚细亚若干民族中，只有部分巫服才被选作随葬品来和巫的尸体一起随葬。

⑮池尻登氏《达斡尔族》第155页：在布特哈群体，“亚他堪死，一般在三年内把他的尸体装入棺材里，又用炕席子把尸体包起来，并安置在很少有人去的森林深山等处，然后土葬。这是因为他们相信灵魂的复活和再生之故。”

⑯关于一名巫的出现经过，以海拉尔群体的敦特克·莫昆的宾古·萨满为例来叙述。宾古在17岁时，与祖父一起骑着马去参拜霍欣津尔的山敦。在回途中他们发现忘了拿银饰木碗。因此宾古一人回去拿碗，碗仍在原处，但他由于着急没向山敦敬礼就要调转马头往回奔驰。这时他的已经驯服的坐骑，突然暴躁起来，他从马上摔下来肩和腰脱臼，并变得像疯子一样了。祖父等了很久，宾古还不回来，他很纳闷，回去一看，他的孙子象疯人一样叫喊，所以让他坐在牛车回家去。脱臼不久被治好了，但疯狂之症，请什么巫也治不了。他在屯内从这家串到那家，并经常用小刀刺肚子、割舌头。人们害怕得把所有有刃之物全都藏起来了。他有时正常，但有时很快恶化。并且，据说不许愿当亚他堪的话到何时也乱闹，使得村里人不得安宁。因此不久，以包索克沁·莫昆的喇嘛·萨满为巴克西·亚他堪，学起巫道，于18岁那年委托喇嘛·萨满进行斡米南仪式，从此成为正式的巫。

⑰有关翁古尔之威力的故事在达斡尔族中间广泛流传。下面介绍其中的两则故事。

例一——这是七、八十年前的事情。在海拉尔的满那莫昆住着一位叫做那孙·西都·萨满(nason shidu saman, 绿齿巫之义)的巫。这时布特哈的拉力浅爱里的一男子来到海拉尔劳动。因为他的头特别长，所以大家给他起了拉力浅·温都尔(lalchen-undur, 拉力浅的长头之义)的绰号。他们两人是非常要好的朋友。当时海拉尔还没有铁路，是一座寂静的小好屯(hoton, 街道、城之义)，去墨和尔图时要经过额木尔·阿依勒(emuil ail, 南村之义，即现在的南屯)的路。有一天拉力浅·温都尔赶着两辆相连的空牛车在这条路上往南赶路。他坐在前车，在后车上坐着那孙·西都·萨满。为了渡过这单调的草原之路，他们闲聊起来。于是那孙·西都·萨满以戏弄的口气问，你的牛能拉多少人。温都尔回答说，二十人左右没问题。巫说：“那就试试看吧！”话音未落，车就不能动弹了。温都尔回头一看，后面的车轮深陷地里，车牛屈膝往前拉呢！巫笑着说：“你不是说能拉二十人吗？”温都尔点头说：“我说的二十人是世间的人，不是说让翁古尔乘坐。”巫说：“啊，是吗？”，一吹口哨翁古尔离去，车轮马上浮起，车子象往常一样动起来了。乘前车的人和乘后车的人面对而笑。

例二——这是清末的事情。在布特哈的兀尔阔·阿依勒(urko ail)地方住

着一位有名的大力士，大家称他是德·布库（de-buku，de 为这男人名字的头音，buku 为力士之义）。他不相信亚他堪的力量，也不害怕妖怪鬼神。当时在兀尔阔·阿依勒附近有一口树特苦尔（shtkur，恶鬼之义）居住的洞。有一天德·布库喝醉了酒，戏弄这口洞。然后回家，这时他的脚突然疼痛起来，他激怒之下一瘸一拐地走到那洞口，把那条疼痛的腿放进洞里，并威胁说：“树特苦尔！你快出来，我们决以胜负吧！如果不出来要堵塞洞口！”据说，这时他的腿突然不痛了。这传说中的主人公的叔父是一位亚他堪，和他同住一屋。有一天傍晚，德·布库从外面回家，快要到家时突然被一头大猪袭击。平时自豪于自己奇力的他心里想“一头猪算不了什么，倒是很好的猎物”，他用手捉住它，但没想到它很厉害，怎么也敌不过它。最后他飞快地拨出菜园周围的栅栏，用它们来在自己周围作一道墙，总算避免了这一场灾难。猪在黄昏中消失，这时他才有气无力地回到家。这时他的叔父笑着对他说：“怎么样，回来了？”从那以后他才知道，这头大猪是他叔父的翁古尔。后来他深深相信了亚他堪的法术。

②①例如，白鸟库吉博士说，这是从汉语的博士来的，而尤儒、库瓦特美尔等则说这是来自梵语的 bhikshu（比丘）一词。

②②巴彦旗公署《兴安东省巴彦旗概况》，康德六年四月。

②③《达斡尔民族志稿》，第 185~186 页。此书序文、正文都没有著者署名，但据考证这是另外一篇《萨玛论》的作者乌尔恭博的氏（康德六年一月死去）的遗稿，详见山本守氏《三部有关达斡尔族的文献》（国立中央图书馆筹备处《资料公报》第三卷第四号）。

②④巴彦旗公署，同上。

②⑤巴彦旗公署，同上。

②⑥巴彦旗公署，同上。

②⑦Miss E. F. Linagren, Harston: Tnt Shaman of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria. 同书记载如下一鲍培说巫冠的鸟是郭公。而根据通晓巫事的一位海拉尔达斡尔人告诉我说，在达斡尔族巫冠上的鸟不是郭公，而是一只小猛禽，它是警戒有恶意之巫接近该巫。

②⑧据 Lindgren 的前列书，在海拉尔达斡尔族巫的一个胸衣上的前面双方分别有 85 以上的贝壳。再加上背面的若干贝壳也不如庞古·萨满巫衣上贝壳数量。据被同书引用的鲍培有关海拉尔达斡尔巫的报告，其贝壳不沿边成一行，中央也无星形。其总数与念珠的数字一致，有一百零八个。

②⑨参照注②③。

②⑩饶钹是喇嘛教音乐的乐器，达斡尔族是从那里采用的！庞古·萨满的巫衣上带着几个。问及其理由时，她说：“是因为在我的巫教里进入了一些沙日·沙

金 (shar shajin 黄教、即喇嘛教之义) 的要素之故。”受喇嘛教影响很深的巫的一种是叫做来青 (laiching)。他们不用鼓，而专用打击铙钹的方式来进入神灵附体状态，但这不是属于达斡尔族的，在 Lindgren 的前书中也引用一位海拉尔达斡尔人的叙述，在达斡尔族女巫中有用铙钹者，其他的达斡尔族巫无此物。这是由于附身于巫的神灵种类不同之故，但没记述其使用方法。

①参照前列第三节注⑩。

②在中国东北，诸民族的巫装分为几种类型，其中之一就是达斡尔族型，而索伦族与鄂伦春族巫装也包括其中，而属此类型的海拉尔达尔斡群体庞古·萨满的巫装恐怕标志着发展的最高水平。在这一点上构成该类型的几个系统的文化要素，发挥着其浑然调和的作用，但除这些构成达斡尔族巫装本质的诸要素之外，在庞古·萨满的巫装上又表现出好几种系统的新文化要素，这也是她的巫装之一特色。这些是除在十二属相刺绣上表现出的汉文化要素之外，还有如前所述的喇嘛教系的铙钹、俄罗斯系的铃铛，还把俄罗斯帝政时代的硬币当作扣子用之。更有趣的是她把她的亲戚从日本旅行回来时带来的大卷贝与里面有“大观通宝”字样的黄铜镜连接起来带在身上。因而可以这样说，近代波及呼伦贝尔的强劲的诸文化，都以一定的方式被吸收到那里。

③在海拉尔群体宗教史上的最著名的巫是嘎胡叉·萨满 (gakcha saman)。他曾是今日南屯·满那·阿依勒 (man na ail, nanna mohon 之村之义、即南屯东部聚落) 的一家奴隶。在当时达斡尔旗人中稍有地位的人家都有奴隶，这些奴隶的多数为喀尔喀蒙古人。当时称少年奴隶为瓦提格 (watig)，成年奴隶称为嘎胡叉。嘎胡叉为 gyalho acha 的缩音，gyalho 是本来指主屋东间 (的北部) 家里地位最低人所睡的地方，acha 是从父亲传下来的年长男子的敬称。就是说嘎胡叉是 gyalho 的小父之义。今日这种普通名词以固有名词被使用。他是喀尔喀人，但可能被主人家当养子，所以被选为满那·莫昆的巫。

嘎胡叉还是在年轻的时候，有一冬天他赶着主人家大群牛到伊敏河。冬去春来，江河解冰，他回不来了。他用巫术只用三个小时把河水结冰，把牛群一头没丢赶着回家。还有一个有名的传说，至今在民间流传。据说他能够自由地呼雷电来风雨，把冬天的枯草变嫩绿。他把结发用的红布细条，从居室拉到大门口，使它化做一只小鸟。他能在树木细枝上自由地来回走动。据说他与别人在家里谈话，对方讯问在北京有衙门工作的家人情况，他就坐在原地瞑目少许，向对方详细报告了北京的事情，在北京的人也感觉到了嘎胡叉来到了他的亲戚家。他在翁古尔附体时，把刀剑拉长并结三结，并命令它到什么什么地方的同时把剑扔去，剑就要听他的话到他所指定的地方。特别是他的巫镜具有不可思议的力量。如他在齐齐哈尔时对巫镜说一声：“回家去”就把它扔过去，结果它就从遥远的地方

飞行到南屯自家屋顶上落下来了。这时家人就知道他已经踏上归途。他的这个镜称为阿勒坦·涅克鲁·托里 (altan neklu toli, 据说是“具有金子能力的镜子”之义)。现在它已传到札罗木得的已故敖·萨满 (aosaman) 家中。又据说他拿剑把自己腹部刺透, 切开肚子露出肠肚或内脏, 把舌头拉出来切成象面条一样细条, 并且他一念塔日本 (tarim, 咒语之义), 一切都回复原状。……

嘎胡叉的山敦在海拉尔郊外的南京泉附近的博沃多尔吉日干 (boo-dorjgal) 地方。人们用石堆给他建了一座庙。据说他的山敦经常解救当兵的满那·莫昆男人们的生命, 至今也有人被嘎胡叉救了生命。现在他不仅被蒙古人而且也被汉人所信奉。有人甚至说他是奴隶出身的圣人。

仅次于嘎胡叉的托庆嘎·萨满也是很有名的。他也是满那·莫昆的巫, 大概是在一百年以前死去的男子。他死的时候, 对人们说他不死去, 因此不许哭泣, 只是给他的遗体着巫装, 载于牛车, 用牡牛牵着, 运至什么什么山顶上, 第二天他一定回来, 因此莫昆的人们聚在一起等他。人们按照他的遗言办到这一切。然后莫昆的人们全部聚集在巫家, 从家里到大门铺白布, 男人们在西侧, 女人们在东侧等待。到第三天傍晚, 从远处听到大鼓的声音, 托庆嘎萨满回来了。从此他又活了三年。直至今日满那·莫昆的家家户户都祭祀着该萨满。庞古·萨满说, 在莫昆里的小孩患病只要祈求该萨满就会得到很好的治疗。

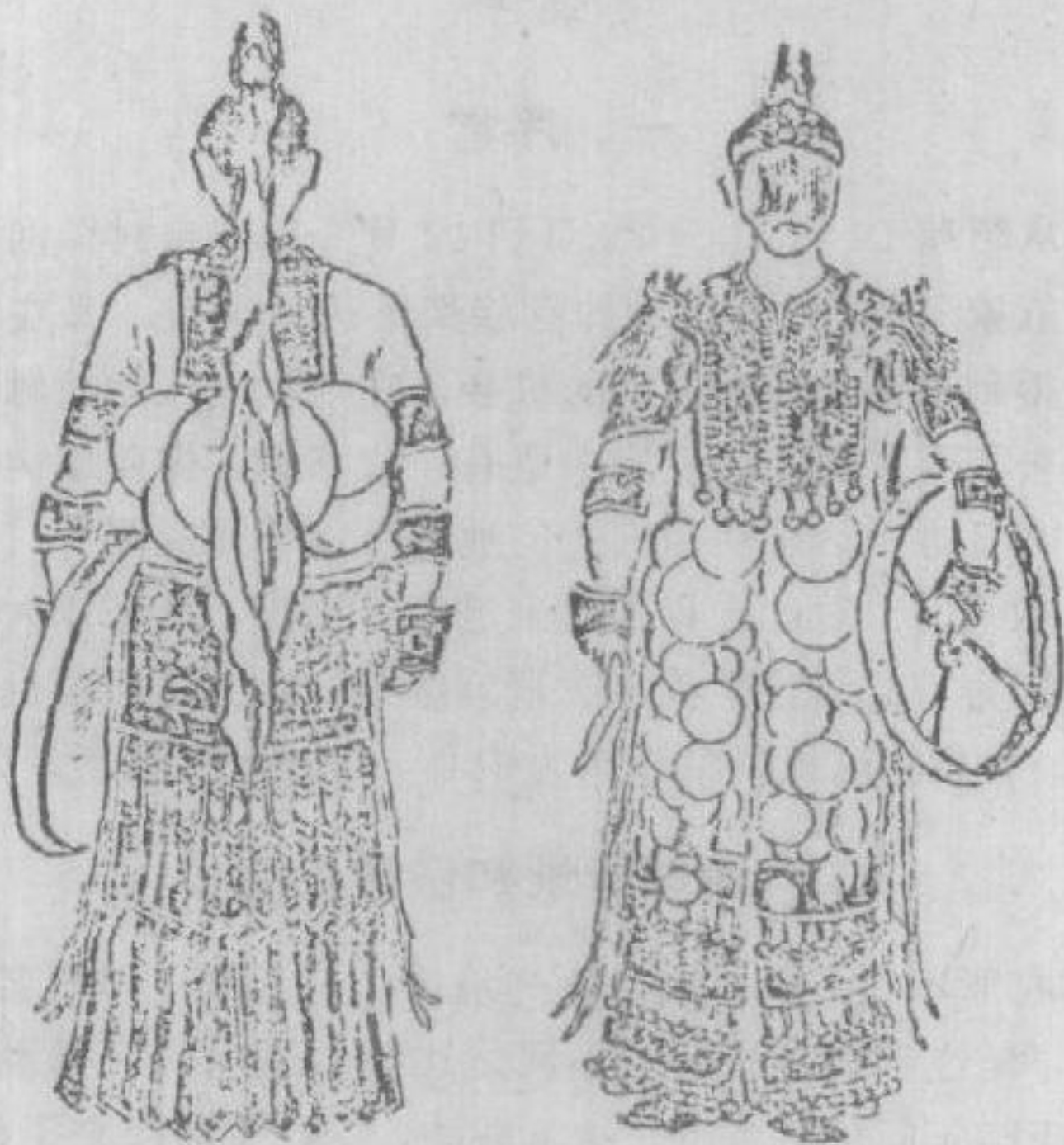
除这些以外, 还有大约五十年前的敖·萨满等。他要搬运木材不用牛也不用车, 他能够把两条很重的木材, 轻松地滚动搬运。他还能爬进烈火燃烧的炉灶内, 从灶内把大锅往上托上来。他把五辆牛车所载草堆积起来点燃, 并在大火中与助巫一起跳舞, 而一根毛发也没有烧掉。人们说, 他本人具有不可思议的力量是可理解, 但没有积累特别修养的助巫也在他巫力影响下, 一点也没被火烧伤, 这真是不可思议。

此类事例要讲述还有不少, 但至此为止。这里说几句有关尼桑·萨满 (nisan saman) 的故事。这是一住女巫在冥界旅行, 从那里找回一青年人的灵魂, 使那位青年获得新生的故事。

史禄国在他的 psychomental complex of the Tungus 中多处谈到这一故事。他从瑷琿县得到了它的满文写本, 并说他要把它译文以及注释一同发表。但他没完成这些已去他界。这个资料留在他的文库中, 这是肯定的。凌纯声也把这个故事的汉文译文《一新萨满》记载于《松花江下游的赫哲族》附录《赫哲故事》第十八里。在海拉尔群体达斡尔族中间流传的这一故事与上述文本有些差异。那一本满文写本, 在我手头还有一册子, 但我没有能力读它。尼桑·萨满的故事是用满文写成的唯一的巫故事。一位达斡尔族人对我说, 从这位女巫产生了道勒包尔 (dolbor, 汉族巫所谓“过阴”, 即去阴界的巫术)。当然没有这事, 但可以这

样说，该故事是在中国东北原住诸民族、在满族文化影响下的诸民族中从古至今广泛流传的故事之一。利用某种方法对那些民族中流传的这一故事进行比较研究，是我的愿望之一。

（原载《建国大学研究院学报》第 41 卷、1944 年）



达斡尔族巫装巫具图

满族萨满祭祀观看记

——黑河省^①瑗琿县大五家子村调查记录

小堀严

一、序言

我从昭和 19 年 11 月 29 日到 12 月 6 日亲自对黑河省瑗琿县大五家子村^②以及附近的满族聚落进行调查，又在富拉尔吉屯得到了接触达斡尔族的机会。在与汉民族的接触的过程中失去了固有文化的满族中还有一些萨满，像蓝旗沟屯那样仍然在日常生活中使用满语的地方是能够探究固有民族文化的典型地区。对此史禄国也未进行过调查，近来以大间知笃三教授为首的语言学者多次来到这里，对上述问题也作了报告^③。我想在这里以萨满教为中心，记述他们生活。

二、地理背景和日常生活

本村原本是达斡尔族居住的地方。大五家子村旧名“呼呼勒”，是位于该村后边的小河之达斡尔语名称。据说满族是^④在康熙年间从宁古塔来这里驻防，汉族也随之来了很多。该村分六屯位于黑龙江右岸冲积地，蓝旗沟、下马厂二屯附近多为湿地。村办公所在大五家子屯，在可航期渡口也可开放，所以该屯是本村的中心。



第 1 图 大五家子村的位置

月别	4 月	5	6	7	8	9	10	全年
平均 气温	2.1 度	10.5	17	20.4	19.5	12.3	2.3	0.2
降水量	16 毫米	50	70	150	140	70	40	56

根据满铁资料^⑥降水日数=105 日，无霜期=113 日，据在富拉尔吉村打听到的情况，初霜为 7 月下旬，晚霜为四月上旬，湿地的泥宁期在阴历 3 月 13 日清明节前后半个月最甚，最强的风为西北风，3 月时最强，河流冻结期大致为 10 月上旬开始到 5 月上旬，在此期间用马撬代替船运。这里有粗放的农牧业，但是由于这里是比较新的开拓地和位于国境等特殊情况，未能很好的发展。农作物燕麦最多，谷子、大豆、苞米次之。水稻只是在蓝旗沟屯的朝鲜族农民种植。渔业在下马厂屯的发展，只限于自给的程度。农业，几乎每个民族都经营。根据本村以族别人口、户数调查表（第一表），大五家子、下马厂、蓝旗沟三村中满族在汉族和其他民族中占优势。这表现在他们日常生活的各个方面。例如，在房屋和宅地的配置等方面一眼就能看出是满族的，这类情况很多。

第1表 民族别人口户数调查表
(康德11年12月1日现在)

民族别 屯别	日本	朝鲜	满	汉	达斡尔	白俄	合计
大五家子	4 6, 4	0 0, 1	124 374, 274	76 188, 123	40 138, 86	0 0, 2	244 706, 490
下马厂	1 2, 2		81 283, 226	41 97, 66	3 9, 11	0 0, 2	126 391, 307
蓝旗沟		2 2, 0	26 108, 89	15 34, 20			43 144, 109
富拉尔吉	1 2, 1		3 8, 7	15 36, 24	40 106, 79		59 152, 112
坤河			2 2, 4	10 34, 21	39 118, 106		51 154, 131
大红旗营子			9 34, 33	22 75, 61	0 0, 1		31 109, 95
合计	6 10, 7	2 2, 1	245 809, 633	164 464, 315	122 371, 283	0 0, 4	554 1656, 1244
户数 合计	6	2	245	164	122	0	554
人口 合计	17	3	1442	779	654	4	2889

注： 上段为户数；下段左为男子，右为女子人口数

第2图是大五家子屯富家宅地图，从这里能看到下列特征：a、广而深长方形房址；b 正房向南，在北则；c、多在家园里或在房址两侧有田地；d 多为附属建筑在房北东侧向西而建，一般附设有主体仓库外还有停车场、畜棚及鸡屋等；f、庭园中央立木制影壁，其后面置秣槽，其后面立有神杵。这

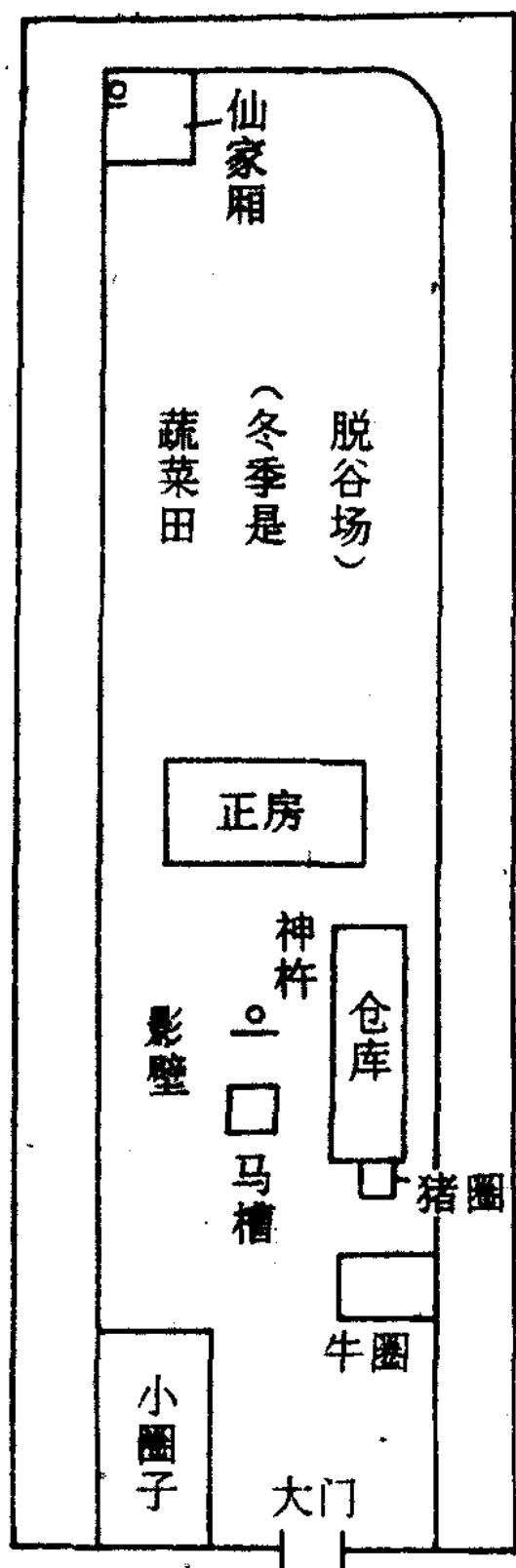
些特征以及房屋构造，与北方汉民族的民家具有差异，使人想起表现满族古代民族特性的住宅。村田治郎博士^⑥对这些特征作了详细的描述。

(一)多在侧面的墙壁上开窗。又在这个窗户上设有檐屋者也不少，这些在汉民的家舍中几乎看不到。

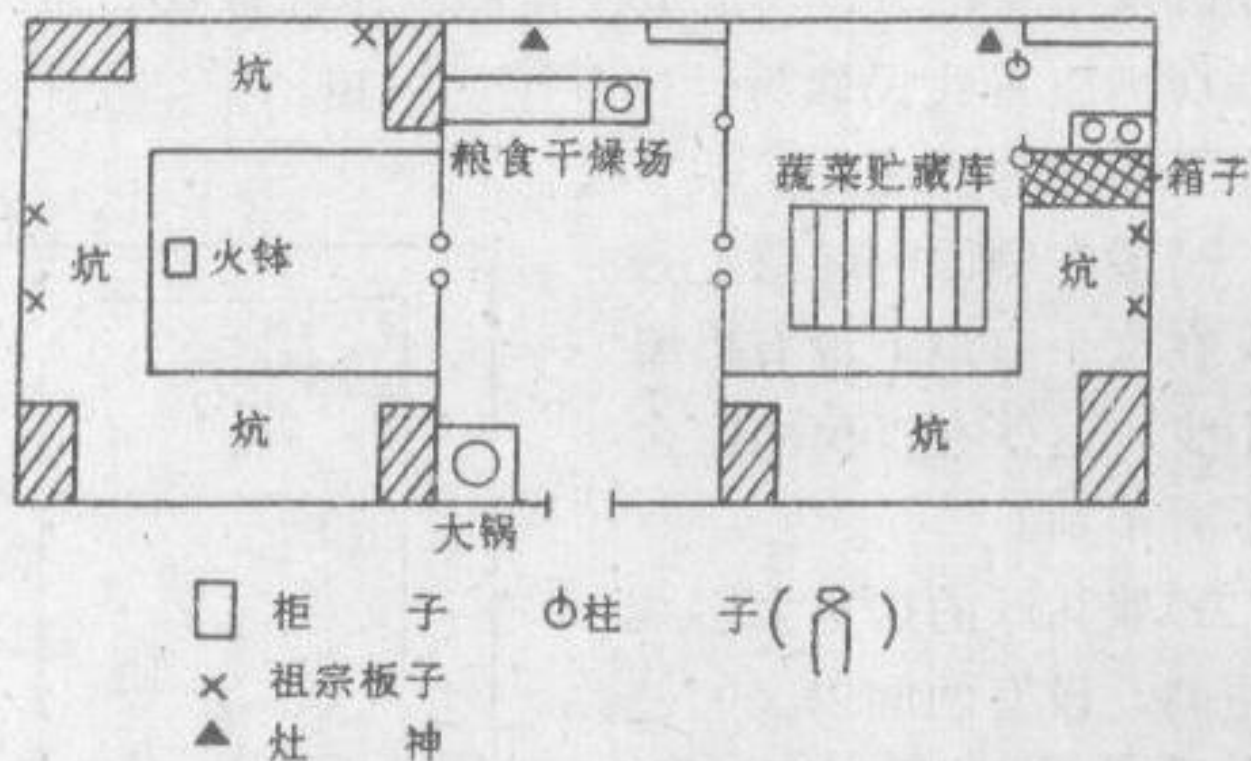
(二)兼客厅的居室大多在门厅两侧，设有两间以上的柱间的大居室。沿着居室南、西、北三面墙壁都设有工型土炕(第4)图。这种三面炕以及西面窗，在满蒙达斡尔三个民族中很普遍，但在汉族中几乎看不到，他们多为南北两个土炕，窗户也是朝南、朝北两个或朝南南开。

(三)厨房以及其它部分的平面图多少有些复杂，有些是有几个小寝室。富家的东屋(第4图)为蔬菜贮藏室或开炉灶，所以在此室亦有北炕。

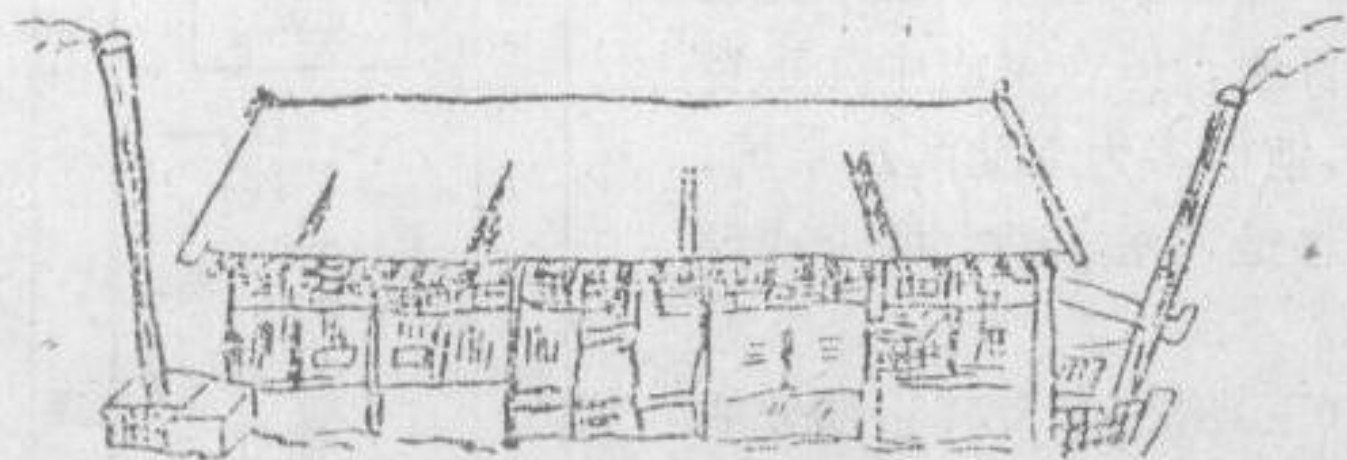
(四)烟囱不是用砖瓦造的，而是板制的或剖圆木而成的高烟囱。有时在它的外面涂上很厚的泥土。(第4图中是板制之例)多在正门使用着象日本鸟居型的牌坊。如前所述，在



第2图 富家宅地配置图



第3图 富家正房平面图



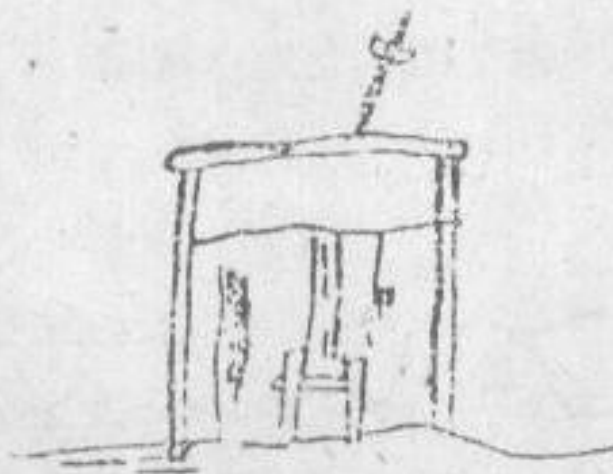
第4图 正房（富家）

它的后面有影壁和神杆（第5、6图），有些人还把像日本的千木一样的交叉棍置于屋顶上（第8图A、B、C），有些人的房屋用木板作墙壁和屋顶（第7图）。

一进屋（第3图）映入眼帘的是在两侧悬挂的很多祖宗板子，象日本的荒神一样，放着祖宗匣。有些人家在它的傍



第5图 门（富家）

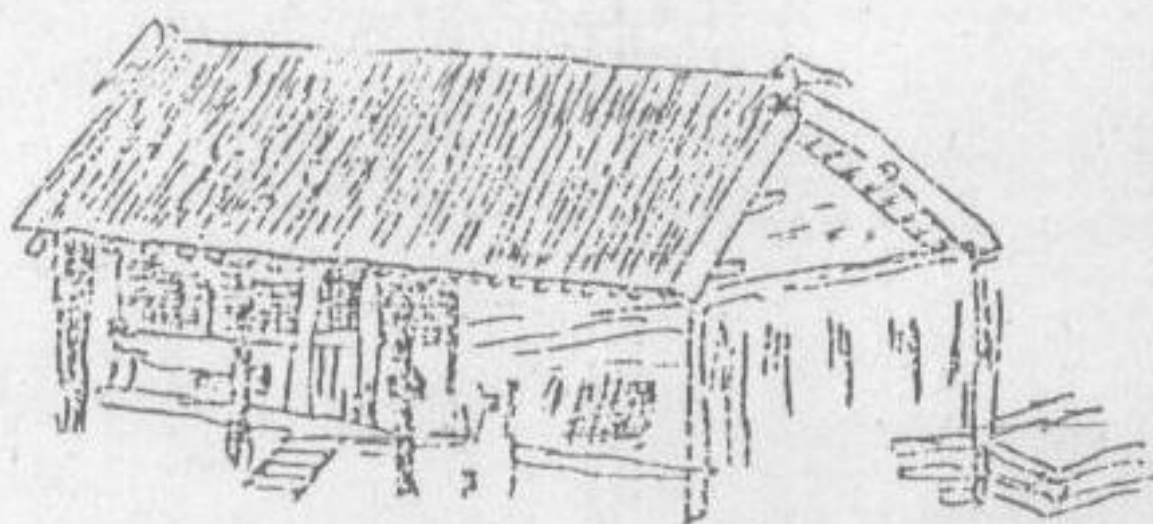


第6图 影壁，神杵（富家）

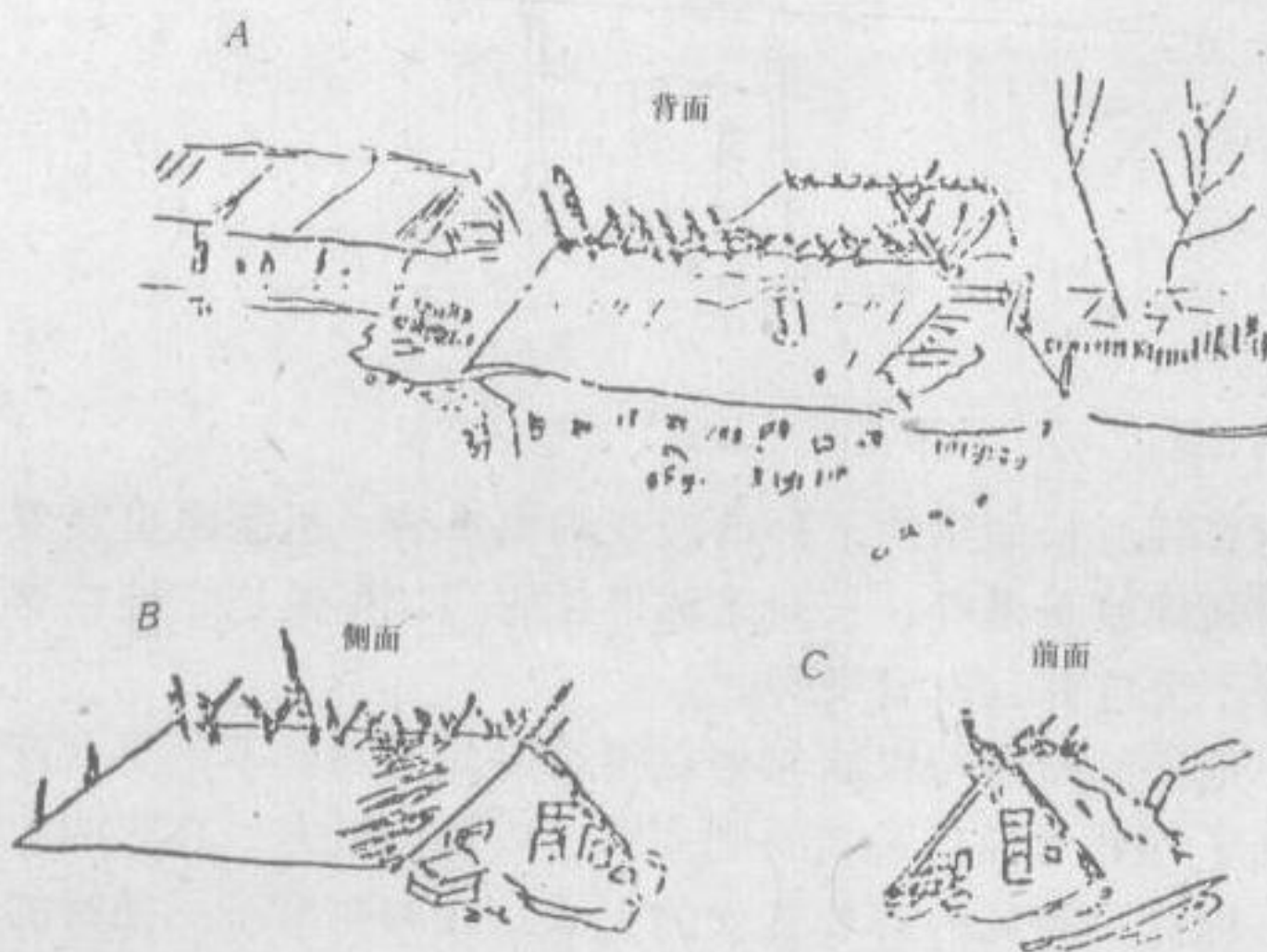
边挂着装有长命索的子孙口袋或妈妈口袋。祖宗匣里装着祖先的画像或系谱等。长命索称佛托妈妈，据说把它挂在这里小孩不哭泣并且发育良好。

他们的服装与汉族相似，很难以此区别。不论男女穿着在踝子骨处用细条系结的肥大裤子以及小褂方。在它的土面穿着称作马褂儿的齐膝盖长的上衣。在本村看不见独特的女帽，有些男女人还穿着洋服。可能由于异族通婚的结果，在体质上也几乎看不出满汉族的区别。没有缠足的人。

他们的饮食物，主食为谷子、苞米、糜子等，副食物为



第7图 仓库（富家）



第8图 大五家子村办公所附近的满族半地下式民家

在他们蔬菜田地的蔬菜等。由于冬季寒冷期很长，所以有些人把蔬菜晒干后贮藏起来，有些还想到了贮藏新鲜蔬菜的方法。即挖土房子作蔬菜贮藏库（第3图），笔者在那里时，吃的多为白菜和马铃薯类蔬菜。主食中还有饼和馒头等（谷子等），盐和大豆油是头等调味料，几乎不用砂糖，在冬季的农闲期多为一日两餐，猪肉在端午节或中秋节时吃，普通人一年只宰一头猪，而贫苦农民仅买2斤3斤凑和，据调查，这种饮食生活各屯都一样，看不到满族饮食独特的东西。喜爱饮茶（多为中国茶），这一点亦与汉族一样，鸦片被禁止，看来大五家子屯的富家主人和老母曾经吸过鸦片的。总之，在居住生活方面，这里的满族独特的东西较多，而在衣食生活方面几乎找不出独特的东西^⑦。

三、萨满祭祀

我们在大五家子村，从语言和萨满教等方面能够看到纯粹的民族文化的一部分。在语言方面这里就只比较一下其数词，而其详细情况待后论及^⑧。

汉语	1) 满洲语	2) 索伦语	3) 鄂伦春语	4) 赫哲语	5) 达斡尔语	6) 蒙古语
一	omka (omu)	omun	amun	amka	uako	nego
二	jiwere (juo)	ziul	jūru	jul	koyoro	hoyor
三	ilan	ilan	eran	ieran	warba	golo
四	duin	zigin	digin	tuin	durba	durba

续表

汉语	1) 满洲语	2) 索伦语	3) 鄂伦春语	4) 赫哲语	5) 达斡尔语	6) 蒙古语
五	sunja	tonga	tonga2 tongan17	subja	tāu	tabu
六	ninggu ((ninggun))	nigun	nyugun2 nigun17	ningen	jorgo	jorga
七	nadan	nadan	nadan	nadan	dolo	dlol
八	jokun ((jakun))	zahn	jakkon	chakun	nema	nema
九	uyun	yugin	yugin	ueyon	shuzo	iso
十	juuan ((juwan))	zan	jian	choan	harba	arba

[说明]

1) () 是在大五家子村采集时听到的两种发音, (()) 是来自羽田亨编《满和辞典》。

2) 上牧濑三郎《索伦族社会》所收。

3) 圆池大树理学士采集(昭和19年夏)的大兴安岭使马鄂伦春语。2、17则表示采集的时间(2是新的)。

4) 泉靖一学士采集于三江省桦川县苏苏屯。赤松智城, 秋叶隆《满蒙的民族和宗教》所收(164页)。

5) 从大五家子村富拉尔吉屯采集。

6) 兴安南省西科前旗满洲屯爱里采集。发音参照⑦。

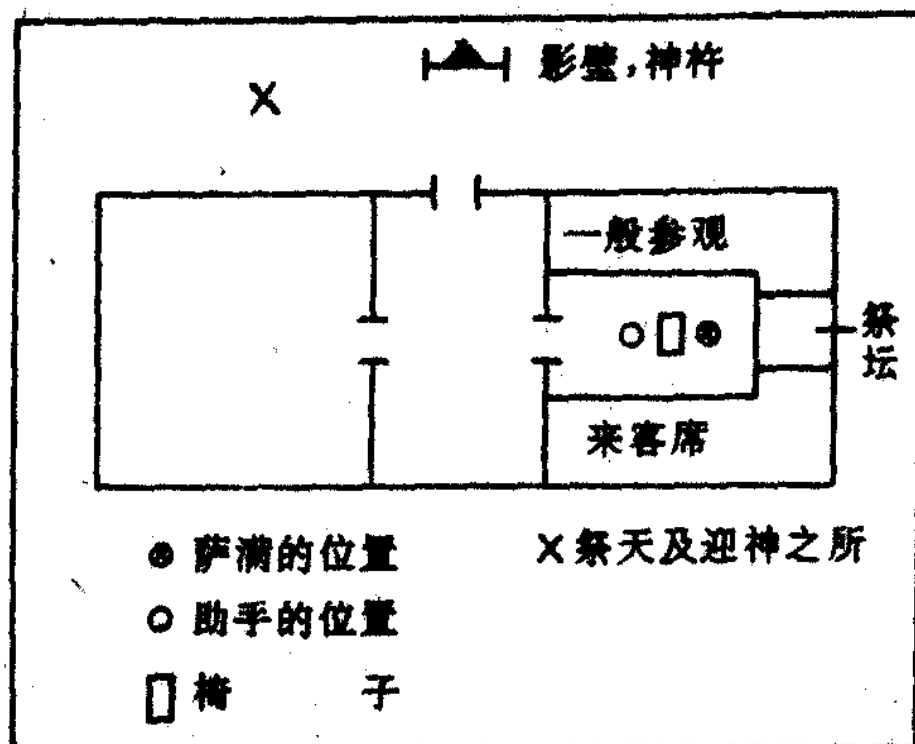
现在(昭和19年11月)据大间知教授的调查, 在大红旗营子、下马厂、坤河、富拉尔吉(达斡尔部落)等各屯均有一位萨满, 计4人, 其中包括达斡尔萨满。笔者到那里采访时黄旗营子屯^⑧又出现了一位萨满, 他领着我观看了大红旗营子的萨满仪式。满族的宗教为萨满教, 在《满洲祭天祭神典礼》、《汇记满洲祭祀故事》等书记载, 满清朝廷以下旗人所举行这种祭祀与一般所说的职巫活动不同, 他们把它作为神事跳神。《汇记满洲祭祀故事》卷一:

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，分祀天佛暨神，而旧俗未敢或改与祭祀之礼并行。至我列圣中原，选都京师，祭祀仍尊昔日之制，申来久矣，鼎而满洲各姓，亦均以祭神为至重。虽各姓祭祀，皆随土俗，微有差异，大端亦不甚相违。若大内及王、贝勒、贝子、公等等，均于堂子内向南祭祀，至若满洲人等，均于各家院内向南以祭，又有建立神杵以祭者。此皆祭天也。”

从这些记载可知，他们家中有神堂，相当于祭神的圣堂。他们以宫中立杵大祭为准举行祭祀。但是在本村称作萨满的，称作大仙的萨满不只限于满族，汉族中的大仙也屡见不鲜，但是在家屋庭园中立祭天神杵，在西炕墙上设祖宗板子，并由家族萨满主持祭天祭神的家族性萨满仪式，只限于满族。我想他们祖宗祭的主神，通常被称为佛爷的是明显的受到了佛教的影响，在满汉共有的职业萨满大仙所祭祀的神灵中最主要的胡仙、娘娘，是来自汉族民间道教的东西。在11月30日（阴历10月15日，即月圆之夜），得到了观看萨满关文修（22岁，其祖父前年逝世，他正在修业）所主持祭祀的机会，而这是一年一度的祭祀活动，大概都是仪式性的东西，以下是当时所观察到的萨满仪式概要。

首先谈谈其服装。神帽上戴有三只金属制鸟，其尾巴为一米左右长的彩布片，该鸟随着萨满的舞蹈，在他的头上滴溜滴溜地旋转。神衣与普通汉人衣服相似，其颜色为粉红色，腰束腰带。又把长20厘米的铁管的一头卷起来，以2个或3个一组，用铁环接在腰带上。神鼓是重要的法具，是一种圆

形单面鼓。在其背面以铜轮为中心，用4条皮条呈十字形把鼓框系结起来，在其上面挂着金属钱币，是叮当叮当响的部件。祭坛设在西间西炕上，在西墙上供着安巴·萨满(ambasa-man)。在祭坛上放着神帽、神鼓、腰铃等，并以猪头为供品，祭祀仪式下午从7时进行到10时40分，在此期间关萨满主持2次，何萨满(黄旗营子屯)主持1次。助手是一位达斡尔族的老人，他的服装与普通汉人服装一样，在其服装上带着神鼓而已(参照第9图)



第9图 祭祀配置图

第一次：关萨满，助手，

下午7时，首先助手一人开始跳神，他打着神鼓，随着其节奏诵唱着什么，众人与他和声。

7时30分，萨满也开始跳神，他用几分钟，“哒、哒、当、当，哒、哒、当、当”地敲起神鼓，响起腰铃，跳起了单鼓舞。助手这时静下来，但还敲着鼓与萨满和起声来。然后他们突然从祭室到外边迎神。在这里他们烧着香，不断地敲着

鼓迎神，如此经过 5~6 分钟之后回到屋里戴神帽。接着又不断地敲神鼓，又到外面。他读咒文的同时敲神鼓。他在门口读咒文跳单鼓舞，又跑进屋里。如此继续了许久。

8 时，再次开始。可能由于神灵将要附体的缘故，神鼓敲的比以前更加激烈，腰铃也象疯狂一样响起来，神帽上的鸟也更加快速度旋转，舞也跳得更加剧烈。孩子们磕头并连连取换着祭坛的线香。

8 时 5 分，萨满坐在椅子上随着节奏读起神谕，继续 2 分钟。这时助手倾听萨满的话语，然后与众人跟着萨满念（只是成年男子），看来萨满是用满汉两语，众人是用满语诵的。

8 时 10 分：神谕结束。萨满站立起来，几度变换神鼓的声音，在狭窄的屋里跳起单鼓舞。助手静下来敲着神鼓与之和声。

8 时 35 分，跳单鼓结束。突然直立在神帽上的鸟滴溜溜旋转起来，过不一会儿又到外面跳单鼓舞，这是送神。接着马上回到屋内不久演戏结束。仪式大约进行了一个半小时，据说萨满神灵是一只黑虎。

第二次：何萨满、助手。

8 时 55 分开始。神鼓敲至 8 时 58 分，从此腰铃也叮当响起来。不一会儿至外面迎神，边敲鼓边诵咒文，神灵附体。

9 时 10 分，萨满从外面回到屋子里，在屋内跳激烈的单鼓舞，继续 10 分钟左右。由于神灵已附体，萨满身体不断地哆嗦。他领着助手用满语诵神谕。

9 时 20 分：再次跳神，突然到外边举行送神仪式，进行到 25 分。据说这些仪式是迎来人间和冥府中间住的神灵，但这是什么神灵，未能了解到。他的神帽是没有修饰的圆帽。

第三次：关萨满，助手

9时33分开始，这一次戴神帽着盛装。从敲打神鼓开始。

9时38分，飞快地到屋外，跳单鼓少许跳跃数次进屋里，这是为了迎神。

9时45分，萨满独自一人激烈地跳舞。

9时50分，再次到屋外，据说再到屋外是因为上次迎神失败。

9时56分，再次跳进屋里，由于神灵附体进入失神状态，让人扶着过一会儿后，又开始诵神谕。

10时，旁边的人给他喝两次神酒。据说他的神是麒麟神，是鄂伦春的神，爱喝酒，一看到酒就高兴得“嘿、嘿”笑。

10时5分，众人跟着念神谕。

10时17分，给烟抽，少憩。累得汗水淋淋，助手等人给他擦汗。

10时20分，再开，再次念诵神谕。

10时34分，停止跳神坐在椅子上诵神谕。过一会儿再开始跳单鼓，突然到屋外，送神完毕。之后他们同大间知教授和大五家子村、富拉尔吉村警察队长等人美餐一顿供神所剩的猪肉。

对我来说，通过观看这一次演戏，发现的问题很多。其中之一是在演戏中能够看到他族文化的影响。例如，神谕的一半是汉语，祭神也不一定是满族独特的东西，可以认为这些是与汉族的大仙、胡仙同样的东西。其服装尤其是腰铃、神帽、神衣受喇嘛教影响者亦不少。在太鼓、腰铃方面与西伯利亚萨满教的相同点也很多。据说黄旗营子屯的何萨满是一位职巫，他能够参与治疗疾病的祷告。而关萨满则是十几代

相传的家巫。这些祭仪虽然受到其他文化的影响，但仍然是满族特有的祭仪。从文化的价值方面去考虑，也应该永远受到保护的东西。虽然这里已经渗透了关帝庙、土地庙等汉族的民间信仰，但家家户户仍在立起神杵祭祀祖宗板子^⑩。

四、结语

以上的考察只是极有限的东西而已，但这毕竟是观察了一个有特殊性的北部边境满族聚落的一面。……据说纯粹的满语，在新疆伊犁地区使用，但是这里也是在语言学方面不次于那里的未开之地，我正期待着语言学与萨满教方面再次进行调查的机会。

①指伪满洲国黑河省。——译者。

②本文初稿是昭和 20 年春完成的。

③S·M·Shirokogoroff; social organization of the manchus, 1924.

赤松智城、秋叶隆共著《满蒙的民族和宗教》，昭和 16 年。河野六郎《中国黑河地方的满语之一特色》（京城帝国大学文学会编《学丛》第三集，昭和 19 年所收）。

④周滕吉之《清代中国土地政策研究》昭和 19 年。据此书可能是康熙二十四年时来此驻防（同书 374—375 页）。据大五家子屯富后又、关福兴阿（二人都是满族人），从宁古塔来大五家的五家的 5 姓如下：

gowargiya	hala …关姓
use	hala …吴姓
nimaci	hala …杨姓
sakda	hala 张姓
fuca	hala 富姓

⑤满铁调查资料第三十五编《中国东北气象土壤及土地利用图》。

⑥村田治郎《满蒙民家的系统》，东京人类学会日本民族学会联合第三次纪

事 (106—109 页), 昭和 13 年。

⑦这是根据所谓汉人服的一般观念及常识而得出的结论。当然要考察胡服对汉族的影响的历史意义, 我们的议论应该从其反面开始。

⑧在③中提到的河野氏的论文之外还有高原恒治《寻找满洲旗人部落》满铁调查月报十九之四。服部四郎《在吉林省探满洲语》, 《语言研究》7—8 号。

⑨《满蒙的民族和宗教》(第 182—189 页), 在秋叶教授的记事中未见萨满。象后述, 该萨满的姓为何, 我在红旗营子有机会观看了他的演戏。

⑩我没机会了解富拉尔吉屯的萨满教情况。据说该屯达斡尔族萨满中仍有大仙、小仙等很强的汉化倾向, 但他们中间有木偶人形、皮偶人等神像, 在阴历除夕前, 每家都要祭祀该神灵。这些神像与西伯利亚萨满教是相同的, 在通古斯族与蒙古族的萨满教中也能看得到。他们的语言是达斡尔语, 与汉人接触时用汉语。池尻登《达斡尔族》(康德 10 年满洲事情案内所刊), 虽然不是专门书, 但它是一本很好的参考书。

[原载日本《民族学研究》第 14 卷、昭和 24 年 (1949 年)]

萨满教与满族家族制度

大山彦一

引言

萨满教是东亚诸民族、亚细亚诸民族特有的信仰。中国东北地区的鄂伦春、达斡尔、索伦、巴尔虎、固有满族都信仰萨满教。在本稿中，以忠实的实地调查为基础，记录报告在固有满族中现存的萨满教即满族人重要家祭之一种，并发掘实证萨满教的社会基础及其背后的满族氏族制度之间的关系。

我要通过本稿指出的诸问题如下：

(一)以祭祀天和祖宗为缘的氏族的结合形式仍然作为今日固有满族的共同结合形式而存在。目前固有满族特有的族外婚制度，在极边缘地区仅保存其最后的一点气息而已。这一制度在绝大部分地区已经崩溃。今日在约五百万^①固有满族中其家族制度—亲属、继承习惯等从其内部开始汉化，不仅如此，在地域上存在明显的散居，呈现出小家族的外观。有关上述现状：

(1) 以祭祀天和祖宗为缘的萨满家祭中的固有满族的氏族结合形式，今天仍然作为固有满族共同结合方式而再现。

(2) 以祭祀天和祖宗为缘的满族氏族结合形式，在满族

散居地区象网络一样保持着，并仍发挥着作用。这是在满族的社会结构中所不能忽视的一面。

(二)我希望本稿作为现在仍在举行的固有满族萨满家祭的详细的现场报告，并使其首尾贯通起来。所以不以艺术性的描写为主，而是以机械性的记录为主。(各场面的照片约有九十张，本稿中只用了几张)。

(1) 康德六年刊行的民生部社会司礼教科的调查里完全没有夕祭，尤其没有以背灯以及次日柳树求福仪、祭天还愿立杆仪等为主的仪式的实地调查报告。

(2) 在本稿中的叙述方法方面，比宗教性更追求社会学方面的内在联系。所以本稿中采用了与史禄国氏的《满族社会组织》以及《北方通古斯的社会组织》不同的方法(关于这一点他日论及)。

如上几点为对本稿批评的回答，请各位先辈学者给予指正。

据《满洲祭神祭天典礼》：

“我满洲国，自昔敬天与佛与神出于至诚。故创基盛京即共建堂子祀天。又于寝宫正殿恭建神位以祀佛菩萨神及诸祀位嗣。虽建立坛庙分祀天佛暨神。而旧俗未改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至重。虽各姓祭祀皆随土俗微有差异大端亦不甚相违。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院内向南以祭。又有建立神杆以祭者。此皆祭天也。……盖以各尽其诚敬，以溯

本源……。 (金九经译《满汉合璧满洲祭神祭天典礼》、《汇记满洲祭祀故事》，第七一八页)。

往昔这种祭祀规模盛大，尤其是在十月吉辰所举行的祭大神仪、背灯铠祭以及大祭即次日早晨举行的祭天还愿祭仪是最具特色的盛仪。在清代，从皇帝到一般满洲旗人都庄严地举行此祭。

我所调查的依尔根觉罗即赵氏中承传的每年定例仪式如下：

- 一、元日日行礼仪
- 二、新正月磕年头仪
- 三、春秋二季官俸禄祭神仪（春在二月朔、秋在八月朔）。
- 四、春秋二季祭神仪（春在三月，秋在十月）
- 五、祭天还愿仪
- 六、做米酒仪
- 七、撒糕仪
- 八、三月打糕仪
- 九、六月苏子叶饽饽仪
- 十、换锁用鱼祭神仪
- 十一、用鹅祭神树仪
- 十二、除夕日换香炉灰仪

上述一、二、三、四、五、十二等六种仪式为满族旗人的主要祭祀，在旗人和宫中也是大同小异。其差异只是详略而已。这些祭祀中的跳神为满族的大礼，不论富贵士官，在其室内必定供奉神牌，选择春秋两季适当的日子致祭，这就叫做跳神。关于跳神以后详述。

《钦定满洲祭神祭天典礼》提供了清朝时期有关这种仪式的规定，而在本稿中对现存的满洲旗人的家祭进行直接地调查研究。

二

我所调查的地点为吉林市牛马行复成店东胡同二号赵鸿志氏的住宅，时间，从康德六年（昭和十四年）阴历十月十二日（阳历 11 月 22 日）到同月十五日（阳历同月 25 日）。

大同元年，在陈家屯的赵氏（满族姓依尔根觉罗）住宅起火，神龛及祭具等一切烧尽，当年在上述场所盖新房移居，一切都是重新安排。旧住宅的日用器具等一切是古色古香的，而新宅日用器具有些已行简化。该家族家主为赵鸿志（43 岁），母亲（继母）赵曹氏、妻赵杨玉环、儿子赵福田、赵永田。女儿赵淑乡和赵淑贤都已嫁人。如下所述，参加该家祭的人员有二百名（包括，宗族 64 名，亲戚 31 名，朋友 105 名）。但不管这种活动如何盛况无前，除了相当多的近亲之外，其他人就不一定闻知其家祭举行的消息。而我有幸听到这一消息，并得到列席该家祭的机会。因为这是一种“秘仪”。

因为赵鸿志是赵姓宗族的宗家，属相蓝旗，是继承祖宗官职的家庭，所以其祖父曾在京师任官。现在他们是占有四十垧（一垧为二一七〇坪，一坪为三十六平方尺）土地的地主。他们种的主要农作物为粟、高粱、大豆等，一垧地收二石粮食，所以每年收粮八十石。当时一石粮食收入为二十圆，一年农作物收入为一千六百圆。除此之外，还有一些出租的房屋。他们作为满族人，是富裕之家，主人辞去吉林省警务厅的官职，过着舒适的生活，而他是今年刚 43 岁的中年人。

我于阴历十月十二日（阳历 11 月 22 日）访问了赵鸿志的家。那天他们的两个神龛分别放在北、西炕上。是长 1 米、宽 20 厘米的木板。在神龛上放着祖宗盒。两个神龛，一设在作为神堂的正室北炕墙壁上部，面向南，一设在西炕墙壁上部，面向东。各神龛上放着祖宗盒。还准备了挂着黄色布（黄幔子）的架子。这时前述亲属朋友陆续到来。到中午，有人在西间（甲）淘黄米。整整一天忙碌于祭坛的装饰。到晚上七时，把干黄米放入锅里蒸，蒸熟后放进木具朝盆，并用木制榔头捣腾。在西间（甲）的北炕前石桌旁两个男子面对着面，用榔头作糕，在他们的旁边坐着一人把糕集中起来。作完糕之后，穿戴干净的一女子坐在炕上作糕饽饽。作粘糕的同时，小萨满把装有粘糕的九个木盘供在西炕神位前。这些事情几乎通晓进行，日出（即十三日日出）前完成。

十月十三日（阳历 11 月 23 日）

上午五时前，萨满^②把最初的和最后作出来的粘糕拿到神树（柳树，对此待后述）前面，读祭文三遍，然后回屋。接着大家吃打糕。不久早祭开始。

“凡朝祭之神皆系恭祀佛菩萨关帝。惟夕祭之神则各微有不同，原其祭祀所由。盖以各尽其诚敬以溯本或受土地山川神灵、显佑默相之恩，而报祭也。”（前列书：《汇祭满洲祭祀故事》第八页）

朝夕则祭神，朝祭寅时，日分朝夕。

朝祭神，释迦牟尼佛、观世音菩萨、关圣帝君。

阿巴哈朱子、贝银贝子、楚哈占悦、富克奇傅子、恩都哩朱吞、鄂贞博倭额什库。

夕祭神：

阿琿阿锡、安车勒阿雅哩、讷勒舍傅。

伯莫占悦、喀头那尤、孟温悦妈妈、朱勒朱吞（《大清会典·满洲祭神祭天》）。

上午五时，神位以例安置，即“请九位神祖列位”。在西炕b桌上的架子（其上面带有龙头）上挂着黄幔子，又在其上面两端挂着象御币纸一样的旗项。架子前面有神桌子，在其上面置一香炉，点着安楚香。其旁边又供一杯玄米酒。粘糕，与以前一样装在九个木盘中，供在那里，其前面又供着两只神刀（象锁练刀）。把捆绑四肢的一头猪（毛色纯黑，不加杂一根白毛的雄猪，为了家祭之用而平时特意选择喂养的）置于西炕神位前的床上左边，头朝西。萨满率宗族一同入室，向西方神位下跪，萨满和主人跪在最前列。老萨满开始朗诵祭文。老萨满朗诵结束，小萨满接着朗诵祭文，并捧举神刀，又朗诵又捧举神刀，如此三次（朗诵祭文、捧举神刀，一直到猪的耳朵动起来为止，这是一种原则）。老萨满把酒杯举起来交给主人。主人拿起酒杯，把酒注入横卧在地的猪耳朵里。这就是用它来作牺牲之意。这时猪嗥叫起来。猪的嗥叫是神的感应，是吉祥的征兆，所以它的叫声越大越吉祥。猪叫的同时大家一同起立噓头，致最高的敬礼。此后大家起来，仪式告一段，小憩。

此后把猪拿到另一间（乙）宰杀，用刀刺其颈部动脉放血屠宰，剥毛之后，煮至七八分半熟。然后把猪放进槽盆中又拿进西间即祭室。接着把它仰向摆设。

宗族一同入室，象上次一样向西下跪，萨满和主人在最前列。萨满朗诵祭文，朗诵完毕一起噓头，致最高敬礼，这样朝祭结束。朝祭约需要一小时，此后大家一同吃饭，把猪

作为祭肉充分煮熟。

从午前十时到来的人们陆继向西炕上的祖宗盒嗑三次头。夕祭比朝祭隆重，因此对此祭要详细记述。

下午四时许，在会室（甲）里摆饭桌。两张大圆桌，一桌九人，然后上猪肉菜，这叫做“共食祭肉”，我也坐在他们中间，入坐此桌者，除我以外，都是赵氏男人，我们九人一组吃完之后进来出去，共换六次饭桌。女性在丙室吃饭，不坐此桌。当日来参加家祭的赵氏家族人，禁忌在赵鸿志家以外的地方吃饭，并要共同进餐，亲属间保持和气状态。在神堂里的和霭气分中从很远的乌拉街、陈家屯、蓝旗屯来的同族朋友（最近朋友的数量有所增加）们围坐一席谈笑风生，以此沟通感情、交换信息、立相互扶助契约等等。这些也是在家祭中出现的不可忽视的一点。这就是通过家祭，又以此为机缘而进行的满族人社会的自律性统制。又如以后叙述的那样，来参加祭祀的宗族六十四名，亲戚三十一名、朋友一百零五名，计二百名。只赵姓家族就有四十个。据说家祭只请“近亲”，如果要包括那天没来参加的“远亲”，亲属人数达五千人。今天来参加的人用果品礼卷等物皆作为礼物以送。而十五日祭祀活动结束后他们拿着土特产回家。这也表明他们中间存在着经济来往。又，妇女们尤其姑娘们在男人宴席中充当招待，在满族旗人中妇女们带着她们特有的胸装招待男人宴席。（参照象片）对汉人来说，在宴席上姑娘们绝对不能招待客人。值得注意此类习俗上的差异。他们把猪料理放在饭桌上，把臀肉置于俎上，刀切之后供奉。这就是说料理是现场料理。料理有六种，（一）凉菜、（二）蒜叶、（三）蒜肉、（四）白肉、（五）血肠洁、（六）玄米酒、（七）米饭。

午后五时半宴席全散。此时已近黄昏。全体家族集中到中庭，人人拿起太鼓开始调音。对他们来说敲鼓大概是“家祭之喜事”，的确的确是件喜事。一片欢乐景象。九个人每人左手拿着手鼓即半面太鼓，右手拿着鼓棒，围着一人的大太鼓立圆阵，打起鼓来，这是调大太鼓和小太鼓的声音。

小太鼓，当当、当当、当、当、当。

大太鼓，咚咚、咚咚、咚、咚、咚。

这种音律持续少许。时而将太鼓皮烤火调其声音。调子一出二者即可开始合奏。当当、当当、当当、当……，鼓声震耳欲聋，但欢快的旋律拍打着鼓膜。“恰斯，恰斯，恰斯”，腰铃的声音好象在浅水中摇铃铛一般，神圣庄严。天已黑，当头的冬月使人想起月色朦胧的春夜。

当当、当当，当、当、当、太鼓的旋律消失在天空中。……男女老幼都倾听着这美妙的旋律，人们的心情融洽在一起，这真是“家祭喜事。”

不久到了夕祭。

神堂里夕祭准备开始，这里已经供奉着撒糕、米酒、念起香。

晚六点钟祭猪，“请八位神列位”仪式开始，午后七时十五分，把神前罐中的玄米酒换为黄米酒，七时二十分，抬进一头黑猪。猪大声嗥叫，人们把它的四肢捆绑起来，置于堂子地下北边右侧，头朝北。七时二十五分，大家一同入堂向着北炕跪下磕头，一次四十位男子入堂，不混杂妇女儿童。向北炕的最前列东头是老萨满，其右边是并排的小萨满。老萨满朗诵“文祭词”需用五分钟。满堂寂静，只听见萨满的声音，文祭词是用汉语朗诵。曰：“本家于大同二年遭厄运蒙受

火灾，但家主经常怀念祖先，为图家族圆满，今年在此重建家屋，正当移居之际举行秋祭。祈愿移居此家之后，对家对人无灾无祸，全家平稳、家族安全，在这世上倍受荣耀。在这里招请萨满，牲猪以行秋祭，愿祖宗的神灵光临享用。”念完文祭词之后小萨满们带彩裙着神装，腰束腰铃。八位萨满以二列纵队向着北炕神位站立，每人手拿单面太鼓。他们向北炕神前走进一步朗诵起文祭词，同时轻轻敲打其太鼓，用五分钟。

七时四十分，突然激烈地打起手太鼓，腰铃也激烈地响起来，腰部剧烈地摇摆起来好象是在跳舞（笔者此时联想到了南洋群岛的“振腰”舞。）太鼓“咚嘶苦、咚嘶苦、咚嘶苦”地响起来，萨满们向后退，太鼓“咚、咚嘶苦”地改换其音调。如此继续五分钟。跳舞的萨满朗诵起“神歌”并慢慢地往前挪动，朗诵神歌的同时太鼓声响。……“咚、咚、咚、嘶苦，咚、咚、咚、嘶苦！”（以下正确地记录了耳边响起的太鼓的音律），太鼓的声音约持续了十分钟。时而听到猪的叫声。七时五十五分，鼓声“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚，……”激烈地响起来。舞蹈者徐徐退出。老萨满指挥，又是“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚……”约持续五分钟。八时，太鼓的声音静下来，神歌与太鼓声缓慢下来。“咚、咚、咚，嘟、嘟、咚、咚、咚，约持续五分钟。八时五分，神歌终，太鼓激烈地响起来，“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚嘟、嘟、咚！”在震耳欲聋的太鼓声中有庄严的铃声，象水中摇铃一样。“恰嘶、恰嘶、恰嘶”，约持续五分钟。八时十分，音律缓慢地静下来，铃声也停止。神歌和太鼓之声如同上述旋律，约持续五分钟。八时十五分铃声响起，同上，铃声加强起来，腰也强烈振动

起来，铃铛时而脱落掉地。八时廿分，变换太鼓的音律，“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚”。铃声又响起。八时廿五分，使腰铃响起来，同时跳舞，开始背面神位跳起舞来，又转过身去。太鼓也响起来，向着西炕神位（朝祭神位）打太鼓。二位萨满向西炕神位礼拜，又向北炕神位礼拜。向着西炕神位打太鼓持续三分钟。

八时三十分，跳舞者卸下腰铃，停止三分钟，一同下跪，一位年轻的老萨满拿起酒杯，边诵文祭词把酒杯举起来，交给主人，主人接过酒杯，举起酒杯向神位礼拜，又把酒倒入横倒在其膝下的猪左耳里。大家一同嗑头。猪动起来发出小声，以上动作需要三分钟。萨满再次朗诵文祭词，并把酒杯举起来交给主人，主人又以同样的动作再次在猪左耳里倒酒，大家礼拜，猪动弹并发出低声嗥叫，以上动作又持续三分钟，第三次重复同样的动作，在猪耳里灌酒，猪又低声嗥叫，以上又是三分钟。猪的嗥叫声越大越吉祥。仪式结束。

八时四十分，把猪拉到屋外。乙屋里杀猪，先刺破其颈部动脉，血液喷出，用钵把血液接下来。人们把牲血捧举着进屋，置于北炕神前供奉。猪断气后置有热水的舟形木器（槽盆）里，剥毛解剖，先把猪阴茎慢慢切下来，依次解剖。然后把猪肉煮至八分不熟。此时堂中再次开祭。

九时，这次入室者唯有妇人。除了两位萨满之外，没有其他男人（上次都是男人）。萨满念起文祭词，太鼓发出低音。

九时十五分，太鼓的调子变为“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚”。腰铃的声音也加强起来。萨满二人并肩礼拜。“嘟、嘟、咚，嘟、嘟、咚。”九时十分，神歌开始。太鼓发出“咚、咚、咚，嘟、嘟、咚、咚、咚”的音律。九时二十三分，鼓声

“咚、嘟、嘟、嘟、咚、嘟、嘟”。跳舞者剧烈地摆动其腰部，响起腰铃跳起舞来，边退边进。“咚、咚、咚，嘟、嘟、咚、咚、咚”，不久为“嘟、嘟、咚、咚，嘟、嘟、咚、咚”。九时四十四分，转换迄今面向北炕的方向，面向西炕神位礼拜，太鼓声响起。八时四十六分，再次面向北炕。“嘟、嘟，咚、咚、嘟、嘟、咚、咚”鼓声尤为激烈。九时五十七分，跳舞者与大家一同礼拜。晚十时仪式结束。在他屋煮猪肉。

阴历十月十四日（阳历11月24日）。

背灯祭仪。

早一时五分，大家入室，此祭也是唯男人参加，在北炕神前只留下三个粘糕，置于神桌上面一旁，其他都撤去。

早晨一时十分，搬进装在槽盆中的半生不熟的猪肉，置于神前，摆起供物。厨师手持庖刀立于槽盆左侧，助手持俎立于槽盆右侧。厨师把猪的各部解剖成十八块，把猪头置于神前，面部向北，接着按猪仰卧姿势依次排列其各部，这时已准备好了三个茶碗。厨师小心翼翼地用庖刀，把刚才切下来的猪生殖器盛于一茶碗。他又将从十八片肉各切取一小块，盛于另外两个碗里，并在此三个茶碗中各插筷子。

一时二十三分，往后退去黄幔，把槽盆置于神桌上。此时太鼓响起，“咚、咚、咚”。同时扎板也“啪哧、啪哧”地伴奏起来。把插筷子的三个肉茶碗放到槽盆中，将庖刀插入猪头部，刀刃向神位。并把二根蜡烛置于神桌上槽盆两旁。

一时三十分，年长老萨满立于神前左侧，年轻萨满在右侧并排站立，主人端坐于年轻老萨满后面。其他小萨满在主人后面并排就坐。其他入室者跪坐。最前面的年轻老萨满朗诵起文祭词。一时四十分，大家一同噓头。此时主妇（主人

的妹妹，主人的妻子在病中）出来大声宣布：“现在开始背灯，请他姓人到屋外，不许出声，也不许拍照！”我被特许留在室内。（我把此次祭典的仪式程序，除背灯外，全部拍照下来了，将来可能有机会把这些照片全部公开发表，这次在本稿中只发表数张。）

不久进入背灯仪的关键时刻。这里应该记录报告有关背灯祭议（《钦定满洲祭神祭天典礼》）等的要点，但在兹暂不作文献方面的考究，直接进入调查报告。

背灯时入室者，原则上只限于同姓宗族男人，但近来亲戚男子也可以入室。主人说，从远方特意来参加家祭者，只要他是亲戚，就不能拒绝入室。因此这次入室者宗族男子 43、近亲男子 13 名，计 56 名，又加我。

小萨满三人特意着神装，这三人坐在堂内北炕神前的用一种特制布掩盖着的长椅上。主人端坐北炕神前西侧前排。

背灯！异常紧张的时刻。突然灯灭漆黑一团。有人拨出插在槽盆内的庖刀。在黑暗中传出神歌、太鼓的声音、扎板的响声、腰铃的声音！黑暗约持续十五分钟。在这黑暗中“降神”，据说能够看见神的是只有贵萨满一人。在黑暗中神灵附身、接受神谕（现在，接受神谕为国家所禁止的）。仪礼结束，神乐也停止，点灯。这时正是二时三分。点灯的瞬间神灵升天，即神回去了。

至此，撤去黄幔和神桌，充分煮熟祭肉，亲属友人共同“共食祭肉”。呈现出午夜祭祀后的和霭亲善的景象，此时户外下着鹅毛大雪。

祭天还愿仪。

清晨，在白银装束的庭院中央场地（因）的南面摆好了

神桌。神桌左边是一大钵，其前面是插一柱汉香的钵。神桌上有三只器皿。在左右两个器皿中盛有净水，在中央一皿中盛净米（叫做糜子的一种粟）。在净米皿和净水皿的中间放着一条细麻绳。把一头猪置于圈的位置上。猪的四肢被捆，头朝南，其位置在南面左侧地上。

上午九时，萨满七人面向南并排立于神桌前。在他们的后面主人跪坐于雪地上，主人的二弟、三弟也跟着他跪坐在雪地上。萨满面向南，向着苍天朗诵文祭词，约持续五分钟结束。然后有人将猪的鼻嘴捆绑之后，放于台上。接着要宰猪，用庖刀刺进颈动脉，血液喷出，首先接一杯血，接着用钵接下来，把盛于茶杯的血置于神桌南面东头供奉。接受血液的是置于神桌左侧的大钵，盛血之后放回原处，以供天。接着把猪尾巴尖切下来，置神桌供奉。解剖猪，小心翼翼地切取生殖器（他们认为，猪的生殖器越大越好，这大概是生殖器崇拜的遗风，祈愿生长的象征）。又把胆囊取出来，置于神桌上供奉，取出第一颈椎骨。取三根高粱杆捆在一起，横放于神桌上。这高粱杆就是“神竿”即所谓“硕木杆、苏拨罗杆、祖宗杆子”，以此“祭天”，这是表现祖宗的武器，象征着祖宗。大概敬天崇祖是该仪式的中心观念，也是本祭祀的最高潮。牲猪也是这仪式中的最重要的一环。

与此同时在其他地方举行柳树求福仪。大家一同入屋内神堂。在西炕神龛上放着祖宗盒。在祖宗盒外面贴着写有“福”字样的纸。在盒内有神灵精。原来在盒里收藏着家族系谱图即家谱。但这些被火灾毁尽。此后盒里收藏着（一）黄幔子、（二）幌铃，（三）龙头一对。但今天举行祭祀，把这三件东西从盒里拿出。在神龛下面有一架子，在其上面挂着

黄幔子。龙头安装在架子两端，而今天没挂幌铃。架子左侧立着一个大黑枕头。据说这是为神灵休息之用而准备的（不久主人要把它当枕头用）。神龛下面有两支柱子，在一支柱子脚下系结着麻绳。在这麻绳上有细绳系结了很多长方形小布片。其颜色为赤、青、黄等，这叫做换索。系结换索的麻绳全体叫做万历索。他们把万历索平时放进袋子里挂在神龛旁边的墙上，或与换索一起用黄布包起来放进祖宗盒里。

这时室外，门口柳树与神龛之间用万历索连结起来。这大概意味着天恩降临柳树，又以万历索为媒介与祖宗神灵相交感，天惠神福包含在换索上。在万历索与柳树连结的系结上方系了白色御币一样的纸片。柳树是象征孝顺的神树。因此在一宗族中，从祖宗时代开始为祭祀之用而把一株特定的柳树特意栽培起来。这种柳树有些大到一抱之粗。祭祀时把合适的柳树枝剪下来，用它来祭祖宗，用柳树祈求神福。赵氏也种植着柳树一神树。这次致祭时剪取了这株柳树枝。

在另一方，在西炕神龛下面架子前面放着神桌，在其上面供着糕（栗饼）以及捻香。在它的右前方又供奉着以满满一钵粘糕。在西炕神龛以及架子左侧，即西炕另一处设一小神桌，其上置两茶碗小米饭，各带一匙，又置两茶碗，各放一尾煮熟的鲤鱼；又置煮小豆糕两碗，各带筷子。又堆放着九个黄米糕（带苏子的，称小团子）。这此糕是在当天早晨六时作成的。

午前九时十五分，神堂内祭祀开始，大家跪坐。萨满站起来手持“他拉”，边挥动它边朗诵文祭词。“他拉”是用箭做成，在箭翎上系着麻丝束和御币纸（在蒙古族中也有象“他拉”，在箭根上系上布片用于祭祀的习俗）。萨满首先向着

西炕上的架子诵读文祭词，然后面向左侧小神桌朗诵文祭词。

九时三十分，萨满到屋外，向柳树读文祭词约用五分钟。九时三十五分，再到堂内面向西炕神前读文祭词。首先向架子，然后向小神桌，作如前动作，约用八分钟，再次到柳树前读文祭词，同上，约用五分钟。第三次入堂内读文祭词，约用五分钟。与上次一样先向架子，然后向左侧小神桌。第三次到柳树旁读文祭词，与前同，约用五分钟。第四次入堂读文祭词同前，完毕。然后由主人的母亲或主人给亲属每人一个在“他拉”上的换索。原来颁发换索的范围只限于同姓宗族，而现在也分给具有宗族血统的其他亲戚。今天范围更扩大，对一般亲戚也颁发了。这次接受换索的宗族40名，亲戚17名，计57名。如果悬挂于“他拉”上的不够用，就要把挂在万历索上的也取下，如果又不够，分配其他预备的东西。领到换索配布的亲属们都把它带在脖子上挂在胸前。在今天从赵家领到换索的人们，除赵家分配给他们的食物以外不许吃其他食物。即要吃没调味的黄米糕和祭肉。如前所述，换索里包含着天惠神福，所以要带此物就沐浴在它的恩泽之中，平安无事，子孙荣耀。今天的换索为今天早晨开祭前约一小时前，妇女们用手工制作的。今晚夕祭结束后把它们取下来收进箱子里。并与万历索一起收藏一周年，在明年十月收获新谷之际，择吉日，吃黄米时新作换索，替换旧换索。有时把旧的烧掉，有的把它不断地收藏起来。据说要烧掉的只有一箱，而收藏的也有数十箱的。该家只有一箱。

这时把“他拉”的箭翎挂在神龛下两支柱，主人发换索，领到换索的人带在脖子上。…这样柳树求福仪告一段落。

这时在屋外园子里正在解剖宰猪。儿童们围观解剖猪肉，

好象看割鸡肉一样不介意。人们把猪的心脏、肾脏、肺、肝等内脏割下，放进锅里煮熟。

中午，把已煮好的内脏取出来，切成小片，盛上两碗并插筷子，置于庭园里神桌上供奉。另外两碗里盛上米饭并插匙，置于同一神桌上供奉。六位萨满面向南并排站立在神桌旁，举行此仪。主人以及二弟、三弟在他们后面跪坐于雪地上。萨满用筷子把神桌上的肉和饭放进另外一器皿中搅拌。然后捧举着该器皿向着天念诵文祭词，需用五分钟。他在纷纷扬扬的白雪中向着天空，以诚实沈痛的表情朗诵着祭文。宰猪，露出其内脏以俯卧姿势置于地上桌上，作为牺牲供奉。在飞雪中举行祭天仪，使人想起清拔修行。读完文祭词之后，首先一位萨满把刚才切取的猪第一颈椎骨插在神杆尖端。之后把供神的尾巴和猪肉片，米饭搅拌起来，并将它用草把包起来束于神杆上。并把装饰好的神杆立于门扇内侧以供天。汉香也点着。大家嗑头礼拜。然后解剖桌子上的牲猪制作料理。这样仪式结束。把桌上牲肉放进地上锅里煮熟，亲属一起共食祭肉。至日暮收拾猪骨等，祭仪结束。今天晚上又宰一头猪，亲属一起吃。一共宰四头猪。

阴历十月五日（阳历 11 月 25 日）

昨晚，有人赶着大车回到遥远的家乡，而有些人则赶着大车早晨到，晚上回去。近来有些人则利用着火车，回到陈家屯、蓝旗屯、乌拉街。有些人带着祭礼品回去，有些人则把祭礼品带给路途遥远而不能参加祭祀的亲属，这种亲属有百余名。这些人散居在陈家屯、蓝旗屯、乌拉街、旧屯、亮子屯、付尔河等地，陈家屯是只由陈姓和赵姓构成的。因此可以观察到家祭背后的重要的一面，对此后述。

今早，在大雪中亲属们三三两两赶着大车踏上回途，其中女十三人，男八十几人。

至傍晚，要送神杆，神杆又称硕木杆、苏拨罗杆、祖宗杆子、索杆、旗杆等。其形状象他们祖先的武器（一说清太祖），象征着祖先。有时用松树制作的神杆永远立于庭园前面。但是用高粱杆制作的神杆，至当日傍晚把它送至清净的山岭或河流。送神时捧神杆者在前面走，在他的后面主人手持三柱香行走。到达清净之山或河流，横置神杆，举行送神杆仪。不允许将神杆立起来，赵鸿志氏按照这些程序，把神杆送到松花江的冰上。

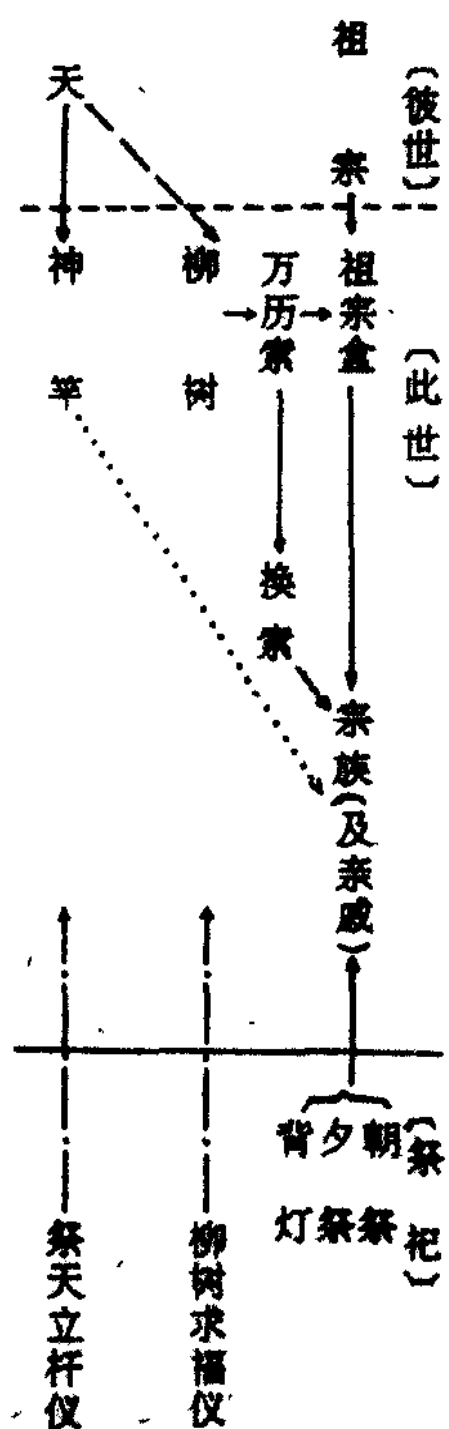
这样这次祭祀的一切活动结束。

三

我在这里用表格来表示上述内容，与此同时，要观察满族人的若干祭祀习俗与家族制度之间的关系。

据满族旗人的一般意识，朝祭、夕祭以祭祀祖宗为主，以立竿祭天。这就是说以祭祀天和祖宗祈求天惠神福。以此强化同宗族的团结及其共同社会化，这是我所注意到的家祭的重要功能。在这里存在着祭祀与家族制度之间的关系。

以赵鸿志家为中心的宗族，在家祭上集聚者为宗族六十四名、亲戚三十一名、计九十五名，朋友一百零五名，计二百名。其中除朋友之外，居住在吉林市的四十四名、住在陈家屯的三十八名、蓝旗屯七名、乌拉街四名。朋友，住在吉林市的六十四名、住在陈家屯的三十七名、住在乌拉街的二名。这就是说，纯赵姓有四十户，在近亲中请了能请到的人。如果要加上远亲宗族亲戚达五千人。他们居住在以陈家屯、蓝



旗屯为中心的吉林市、乌拉街、亮子屯、付尔河屯等地。以陈家屯来说只由陈姓和赵姓组成的。他们是以赵鸿志家为中心来组成分支家族的。他们平常共患难，拥有共同的墓地。而他们现在的亲属范围包括父、祖父、曾祖父、子、孙、曾孙等同一血缘关系的人。从其曾祖父发展而来的家有十三家，在陈家屯有十家，吉林市有三家，家族成员有一百四十三名。

赵鸿志的曾祖父曾任将军，祖父为佐领，父亲是吉林县仓官。在亲属中有人曾任协领等职，但分支家族经常顺从本家。遇到冠婚葬祭、吉凶等尤其是遇到婚姻、财产分配时与分支家族商量。特别是在每年清明节（三月）、中元

节（七月十五日）、十月一日，上述范围内的亲族必须一起举行墓祭^⑤，此时无萨满仪式。

萨满要参加的与祖宗祭重叠的仪式为春秋二季的祭神仪。春季是农作物发芽季节，即选择阴历三月吉日，秋季的是收获季节即选择阴历十月吉日。但由于这种神仪需要费用，所以这种制度逐渐被废除，如今只举行秋祭，而这也逐渐过时，现在只是在遇到如迁居他处等大事时才举行。这次赵鸿志家祭就是一例（但多数满洲旗人居住的地方仍保存旧俗）。

每年举行的其他仪式，在本稿开头只提其名称。其中从正月元日到三十日，每天三次向祖宗龕（神龕）烧香。平常在阴历月初一、十五日为祖宗龕烧香。除祖宗龕以外，有佛坛（在满族人固有习俗中，原则上无佛坛，但今天逐渐设佛坛。）初一、十五日烧香更有明灯。有时还献茶。而对祖先无献灯献茶。但旗人尤为尊重祖先，经常举行大祭，而对佛的祭祀是很平淡之事而已。

旗人特别重视的祭祀以（一）家祭、（二）墓祭、（三）佛（庙祭）、娘娘祭为顺序。但现在家祭正在被庙祭夺取其盛运。即从以血缘为中心的家祭转移到以地缘为中心的庙祭。但是夺取家祭盛运，破坏其家族制度背景的是天主教的渗透，应该铭记的是信奉天主教者连同宗族家祭都不参加。在这次赵鸿志氏的家祭时天主教信奉者同宗族的赵鸿钧氏一族即赵鸿钧及其子赵守田、赵有田没来参加。天主教对家祭的破坏作用是值得注意的。

在吉林的庙祭中旧历四月二十八日的药王庙祭以及四月十八日的娘娘祭为最盛。从血缘的家祭转移到地缘的庙祭，对此也要值得注意。

在赵鸿志家祭上，不顾远路来这里参加仪式的有宗族六十四名、亲戚三十一名，其中背灯时入室的有五十六名，即宗族男子四十三名，亲戚男子在十三名。接受换索的有五十七名。这些人是以家祭为中心构成的紧密团结的共同社会体。除这些人以外，还有百余名没有参加者，主人把“祭礼之物”让人捎带给他们，还有作为主人的友人来参加者一百零五人。从这里可以看到以祭事为中心集合的满族人同族共同体的加强。这种共同体是以与悠久的自然共存的牢固的满族

人家族制度为背景而运行的。这种共同社会政治性指令又在此祭时被得到执行。“祖宗话”就是其极端性的指令。在祭祀活动中的信息及知识的相互交换、意志的疏通、在日常生活中的各种联系，使祭事自然而然地变为政事。并且象刚才稍提的那样这里还包含着一些经济性的意识。虽然在文化波及强化的地区家祭衰颓，但他们对祖宗盒的信仰是牢固的。我在当时亲自采访、搜集、记录了所有参加赵鸿志家祭的人们的姓名。并致力于用谱的形式表示其宗族以及亲戚的亲属构成。这个图表就能够充分表示作为家祭背后的社会结构。

（参照附录《家祭参加者表》此表不同于族谱）

在本稿中，对有关家祭的运载者，以及其社会结构中的家族制度，仅停留于素描。满族的固有家族制度是族外婚性的氏族制度。在吉林地区，受到从山东等地移入的汉族影响，其亲族相续制即亲属继承制多为汉化^④。

亲属是由宗族与亲戚构成。其范围与日本民法第七百二十五条规定的范围大致相同（亲戚，有时称亲属，有时以此表示姻戚，即所谓外姓）。

宗族是以五服为原则的。称三亲在内的血族为亲族。就是说亲族是指同宗族之亲，不包括姻亲。亲族都住在一起的情况现在逐渐减少。民国十九年即约十年前，在吉林市内有一“九世同堂”之家，但他们现在已变成四世同堂了。他们的主人是杨万春（此家为满族旗人，重视祖宗祭，不作佛祭。乌拉街满族旗人屋内也没供佛）。

在他们之中，儿子父母在世时结婚也要与父母一起住，这是一种原则。又以父母在世时孩子不分家为原则（家里有家产，他们施行的是一种财产共有制）。但是在今天由于公务关

系，逐渐出现孩子与父母不能住在一起的倾向。还渐渐出现父母在世时孩子分家的倾向。因此，最近在大家族制度之中渐渐孕育着小家族单位。

但即使分家，主家家长尤其是父系家长的权限是绝对的显著而广泛的。他们的婚姻，原来是旗内异氏婚制，后来此制被放宽，扩大为满族旗内的异氏婚制，只剩禁制与汉人的通婚。清朝灭亡至民国，与汉人的通婚也被解禁。但同宗不婚即异氏婚制严守至今。

在家继方面，实行长子继承制，长子不能做他家养子。尤其本家是这样。本家是在同宗族中最重要，地位高。同宗族的祖宗祭是由本家长子率同宗族举行。所以，本家长子继承祭田。过分之大可作小祭田。此外，长子还继承父母的家屋、宅地以及附近地方。其他家产由其他兄弟平均分配继承，该分配率多由父系家长的意志决定。无论在什么场合由本家长来监督全体宗族吉凶冠婚葬祭、尤其是婚姻、财产处理等大事、亲属继承的商谈，可以说他掌握着全部的权利，这明显地反映了满族氏制度的遗俗。但近来这种制度也面临着崩溃。同时男子财产平均分配的倾向强化，本家的权威和对同族的统治力也渐渐失去势头^⑥。但本家家长通过率领全体宗族举行祖宗祭祀，强化同族社会团结，今天仍然起着很重要的作用。在这种被强化的结合中包含着各种各样的意思。其中也包含着祭事转化为政治的因素。这作为满族旗人家祭的社会基础的一般表现是我在本稿中所注目的一点。

结 语

满族人相信，若举行家祭就要一家安全无病无灾，子孙

繁荣。并且其家祭以同宗族社会的强固的共同体作为后盾，把同宗社会与氏族制度的紧密结合作为它的人间性、社会性基础。在利益社会强化的今天，仍有如此强固后盾的共同体网络象天线一样张开，这是满族社会的研究中不能忽视的一点。

①据康德三年末民生部的调查，固有满族人有四百七十万。以后的调查中没分满汉。

②萨满分巫（女性）和巫覡（男性），而现在的满族中都是男性。萨满是与祖宗交流的神圣灵媒者。在赵氏宗族中有萨满家世者七人，正统老萨满为贵萨满。贵萨满的年轻弟子，称做“抬神”，现在赵宗族里有老萨满二人（其一是贵萨满），抬神即小萨满有六人，计八人。正在修行的见习弟子有二十人。从前，赵氏宗族从他处选请了老练的萨满，该萨满在赵氏宗族中去世之后赵氏祖宗的兄弟接受了巫医。在这期间他治愈疾病快，其文祭词是口传的。这个人就是赵氏萨满的元祖。以后从赵氏宗族中选择适当的候补者作萨满修行，以充萨满。现在的贵萨满是赵鸿志氏祖父的弟子。在祭祀中跳神的是为作贵萨满弟子的抬神。贵萨满从众多弟子中选一人为萨满的接班人。以前是世袭，现在是选定。作为接班人被选定的人平时称为萨满，其他的弟子（抬神）中有在祭祀时被称为萨满，平时称其名字。举行家祭时请同宗族萨满，不从他姓请萨满。平时贵萨满也有妻室，过着平民百姓的生活。平时抬神当然是平民百姓了。据说，产生学萨满的想法是祖先的意志。患病儿童当萨满修行，就会回复健康。老萨满作祷告，老萨满“神灵附体”，并且达到高潮时，神灵就要发话。这“神灵附体之话”叫做“排神”。例如，“治好这小孩的疾病吧！他立志做萨满”云云。排神达到高潮，萨满修行者倒在地上，有时不省人事达两个小时。发生这种情况后，把他带到炕上。据说，不省人事倒在地上起不来的人没有当萨满的资格。立志做萨满是祖宗的意志，因当萨满就要继承祖宗的意志和话语，所以他是祖宗的显现、神圣的灵媒者。

萨满的近亲死后，萨满不能靠近其尸体（装棺材之后可以靠近）。这是忌萨满受污秽。又据萨满讲，神灵附体倒地，这一瞬间能看见神灵摇着铃降临人间。并且这神是其宗族的大宗始祖神。对赵氏来说是赵氏的始祖。背灯时或巫医施术时，神灵附身，与祖宗说话。这叫做“祖宗话”，而现在“祖宗话”是被国家禁止。萨满朗诵的文祭词、念佛、清文（原语为满语）是口耳相传的。但今日其文句变成汉语，随着其场合的变化内容，语句也发生着变化。

③十月一日的墓前祭，人们把宰猪在家里煮熟后放进槽盆里拿到墓前。按照

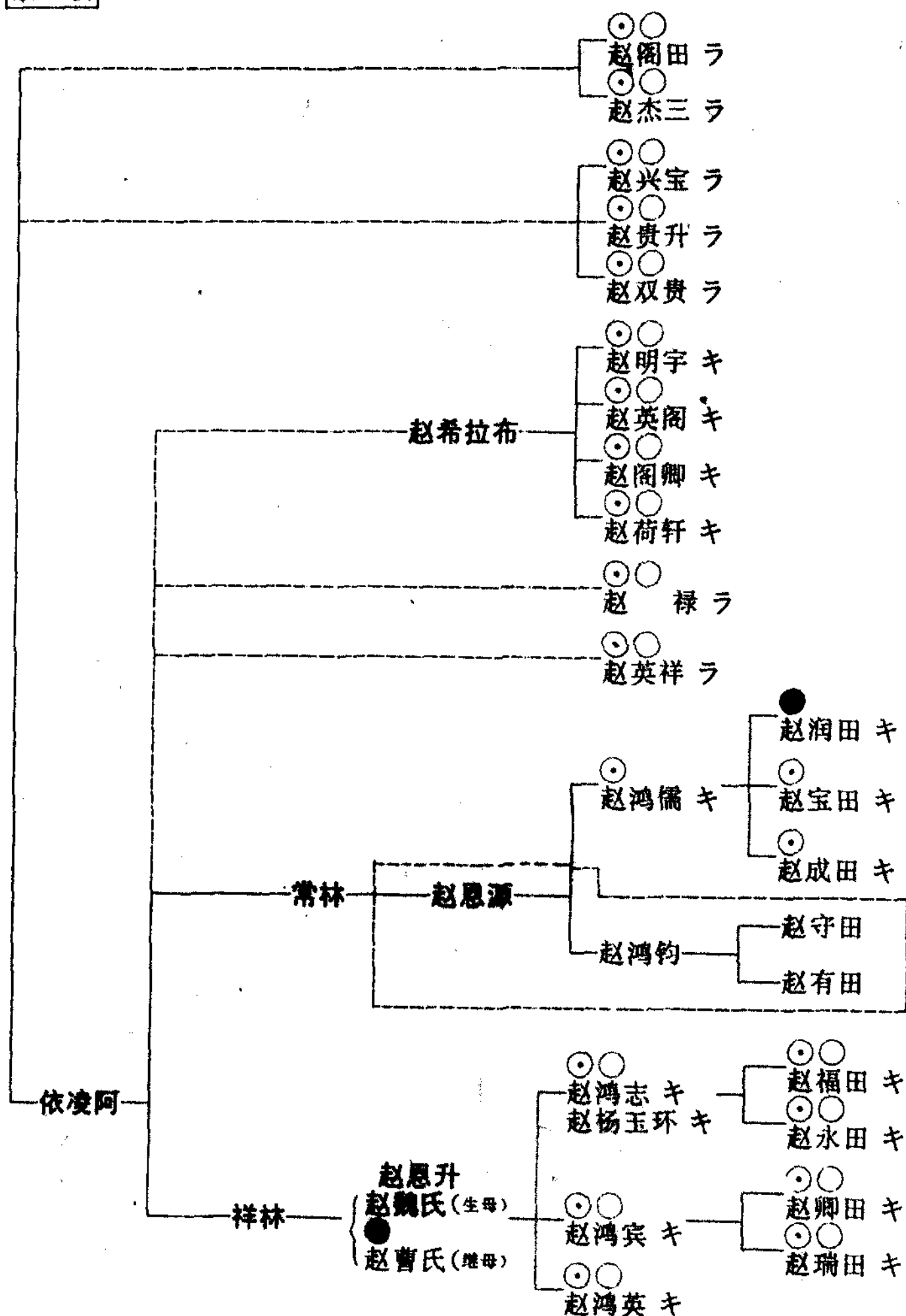
墓数拿去猪肉，交把肉置俎上从古墓开始依次供献。焚烧黄纸（马蹄银形的黄色纸片）嚙三次头。供献之后，又把猪带回家，在家里共食祭肉。古时候在墓地宰猪。此时萨满不参加。父母去世后三年间，在其忌日必到墓前烧香烧黄纸。

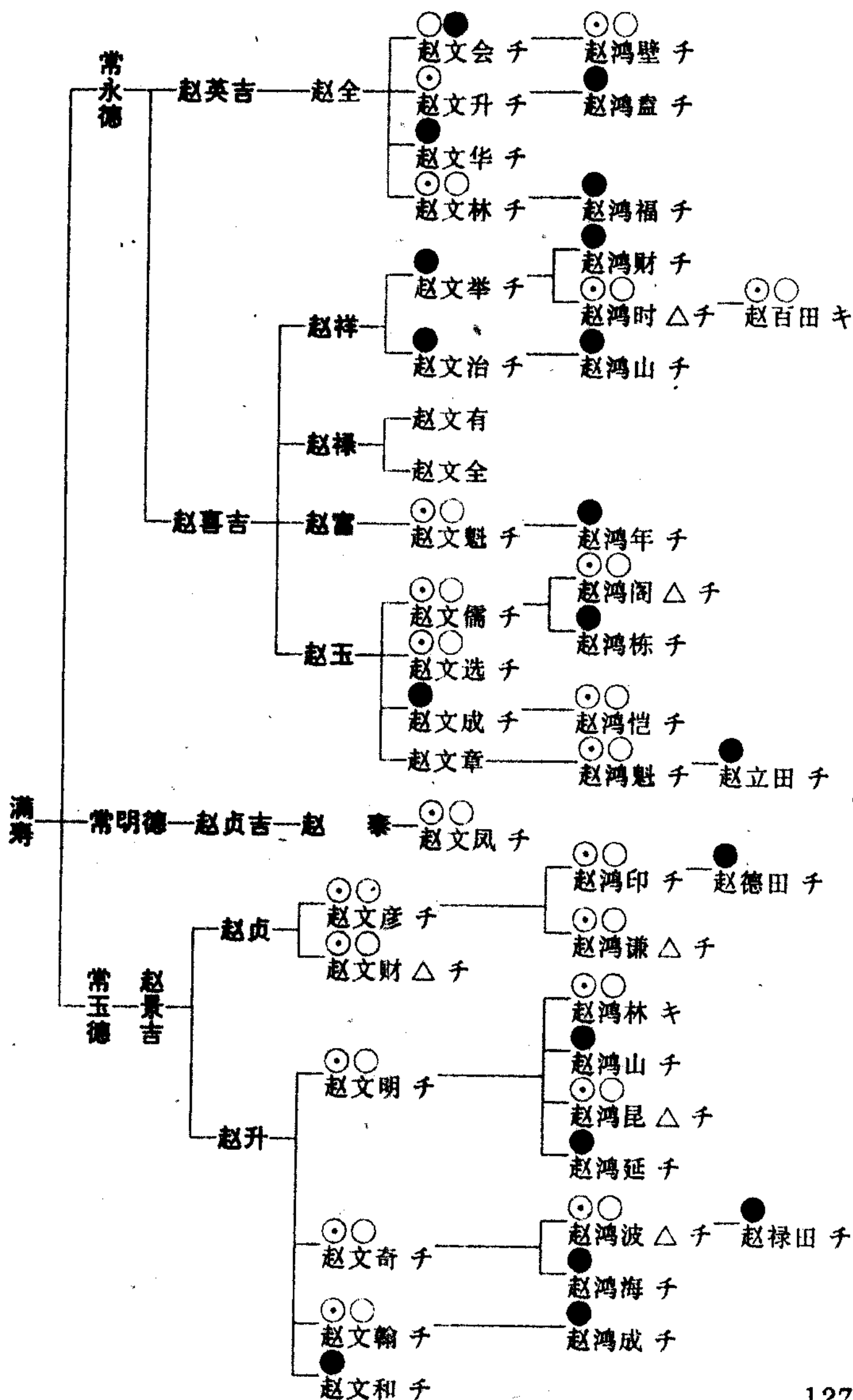
④在笔者手里有以哈尔滨地区为中心的汉民族亲属继承制的详细调查。以后有机会公开发表。

⑤有关满族旗人的家族制度以及旧俗，我特意在乌拉街作过调查，这些再找别的机会发表。在本稿中重点放在祭礼及其社会背景即氏族制度之间的关系。

家祭参加者表

宗 族





家祭参加者表凡例

粗字……………死者

细字……………生者

-----…血统

{ ……夫妇

|……………天主教信者

●○家祭参加者…… { 宗族 六十四名 朋友 一百○五名
亲戚 三十一名

○ ……背灯时入室者…… { 宗族 四十三名
亲戚 十三名

○ ……换索者…… { 宗族 四十名
亲戚 十七名

□ ……老萨满……二名

△ ……小萨满……六名

キ ……吉林在住者（除朋友之外 四十四名）

ラ ……蓝旗屯在住者（除朋友之外 七名）

チ ……陈家屯在住者（除朋友之外 三十八名）

ウ ……乌拉街在住者（除朋友之外 四名）

（原载《民族学研究》第七卷、第一号）

趙鴻士家屋略圖

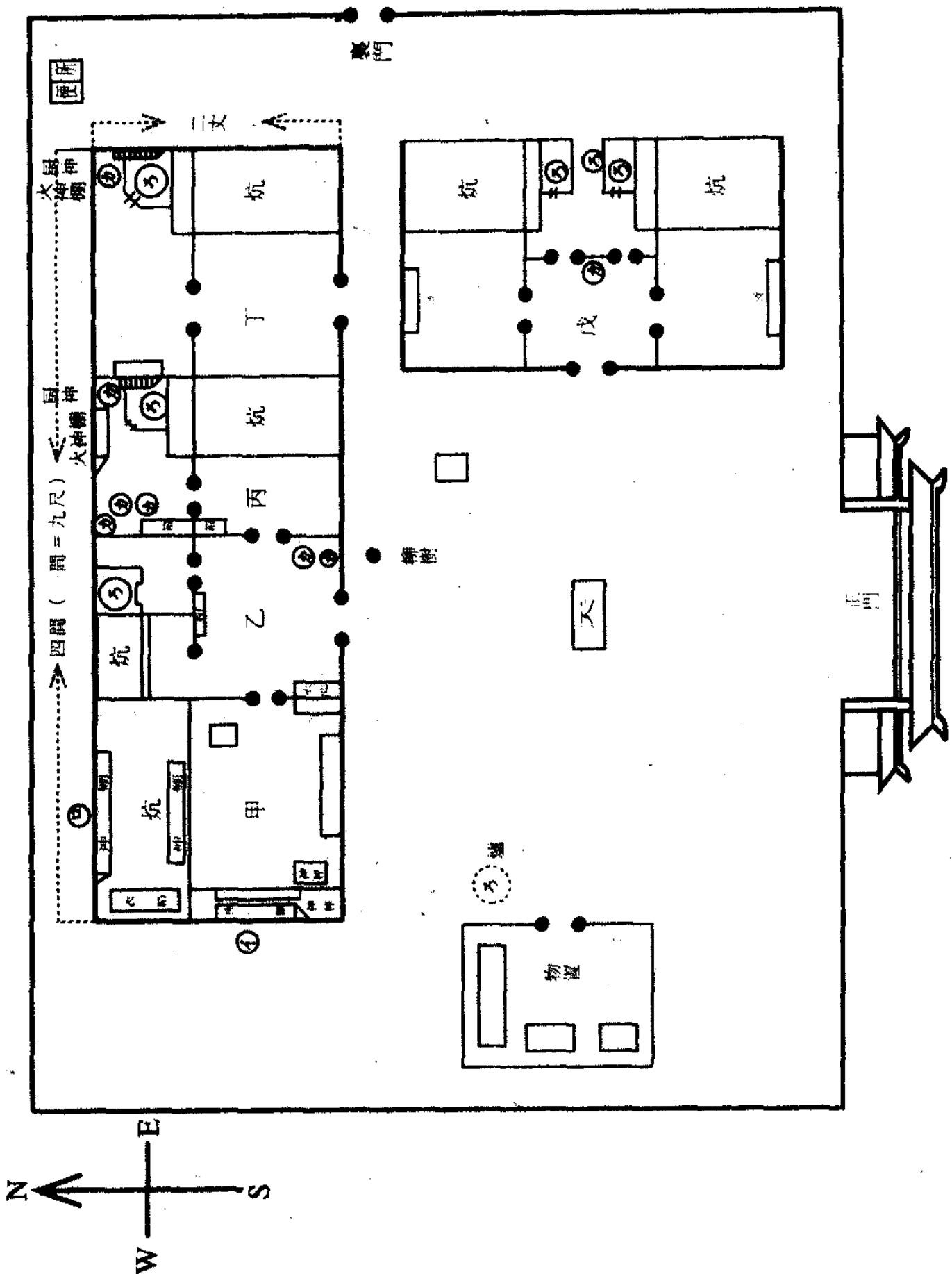
凡例

八十方丈 天……祭天還願儀伸棹

……

……
……
……
……
……
……
……

①



朋友

1	王仲三	キ	28	段魁	キ	55	汪之庭	チ	82	尚起阳	キ
2	杨彭九	キ	29	李连拓	キ	56	杨喜春	チ	83	吴宝山	チ
3	杨忠时	キ	30	赵时杰	キ	57	刘升	チ	84	刻玉生	キ
4	白宗绵	キ	31	胡景贤	キ	58	魏拾亚	チ	85	宋德宝	キ
5	张敏达	キ	32	何子芬	キ	59	魏世昌	キ	86	刻声远	キ
6	甘雨晴	キ	33	何由山	キ	60	佟献厯	キ	87	蔡绍华	キ
7	于安财	キ	34	文芝华	キ	61	张子卿	キ	88	杨存琛	キ
8	杨景奇	キ	35	何忠耀	キ	62	张星增	キ	89	陈连远	ク
9	葛明福	キ	36	邢云樵	キ	63	张俊恒	キ	90	张万福	ク
10	关朗如	キ	37	萧瑞王	キ	64	张全福	キ	91	李万福	チ
11	陈怀庆	キ	38	张惠卿	キ	65	仲彦斌	チ	92	矫鹤立	キ
12	刘子坚	キ	39	李忠信	キ	66	关宏山	チ	93	矫振华	キ
13	胜月轩	キ	40	常宗显	キ	67	杨超	キ	94	矫振民	キ
14	杨子芬	キ	41	田宏业	キ	68	赵恩昌	キ	95	屈连金	キ
15	郭凤元	キ	42	尚郁周	キ	69	恭润田	チ	96	屈连璧	キ
16	常景春	キ	43	陈守先	チ	70	贺振才	チ	97	姜文俊	チ
17	李永凯	キ	44	梅喜春	チ	71	关玉庆	チ	98	王共卿	チ
18	刘喜和	キ	45	汪丽昆	チ	72	关长明	キ	99	王喜禄	チ
19	张国栋	チ	46	杨益三	チ	73	刻玉琛	キ	100	倪文志	チ
20	汪盆三	チ	47	朱焕章	キ	74	倪文贵	チ	101	汪文源	チ
21	刘兰亭	チ	48	伸维邦	チ	75	倪文福	チ	102	王世俊	チ
22	月子明	チ	49	伸维漠	チ	76	张瑞芝	キ	103	徐魁	チ
23	奚玉堂	キ	50	张国治	チ	77	姜毓峰	チ	104	王文哲	キ
24	王显	チ	51	姜毓芳	チ	78	姜毓秀	チ	105	邢梓英	キ
25	高仰山	チ	52	姜毓岳	キ	79	邢四箴	キ			
26	刘毓山	キ	53	陈瑞甫	キ	80	王喜祥	チ			
27	王香浦	キ	54	解景贵	キ	81	黄菊年	チ			

吉林住者 ……六十四名
 陈家屯住者 ……三十七名
 乌拉街住者 ……二名
 计 百〇五名

鄂伦春族氏族统计表

(20~49 岁为壮年)

氏	男				女				计
	老	壮	幼	计	老	壮	幼	计	
Bonbaiyel	1	7	7	15	2	8	14	24	39
Borjaiyel	2	3	3	8	0	2	0	2	10
Jolonchen	2	6	5	13	1	6	6	13	26
Togabaiyel	0	0	0	0	0	1	0	1	1
Achikichaiyel	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Chalbaiyel	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Bonkaltagir	2	4	3	9	1	6	6	13	22
Nadanchen	3	10	13	26	4	10	10	24	50
Togakaltagir.	0	0	0	0	0	2	0	2	2
Konketchen	0	4	2	6	0	4	3	7	13
Chachainchen	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Gulaiyel	1	1	1	3	0	1	0	1	4
Uilaiyel	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Kouiyel	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Uchaiyel	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Monioiyel	0	2	0	2	0	1	1	2	4
(Dawhol)	0	1	2	3	0	0	1	1	4
计	11	38	36	85	8	41	41	90	175

(原载泉靖—《大兴安岭东南部鄂伦春族调查报告》一文、《民族学研究》3-1、1937年)

后 记

我们编译出版的这几篇论文都是本世纪 30、40 年代，日本学者在中国东北少数民族地区进行的调查报告。正如人类学的起源和发展同殖民主义的兴起和发展有着密切关系一样，日本学者在我国东北地区进行的人类学调查，也和当时日本帝国主义对中国的殖民统治有着密不可分的关系。他们的调查主观上为日本帝国主义的殖民统治服务，但客观上却为日后的民族学研究提供了很多宝贵的第一手资料。由于种种原因，那些资料还没有被国内民族学界所广泛利用，在此我们为了向国内学界介绍上述资料，从中只选择了资料价值较高的几篇调查报告，以供学者们参考。

在编译过程中，为了保持文章的原貌，对“支那”“满洲”、“满洲国”等原文所固有的术语未作大的改动。

论文的几位作者在战后的日本人类学界占有较高的学术地位。在此重点介绍一下秋叶隆、泉靖一、大间知笃三等三位学者的生平及主要论著。

秋叶隆 1888 年生于千叶县山武郡二川村，1921 年毕业于东京帝国大学文学部社会学专业。1926 年被京城帝国大学（现在的汉城）聘为副教授，从此开始研究朝鲜半岛的社会与民俗。自 1930 年以后对满族、鄂伦春族以及蒙古族的宗教和民俗进行系统的实地调查。其主要论著有：《关于满族和朝鲜的萨满教问题》、《满蒙》14—4、1933 年。

《大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告》(一)、京城帝国大学《文学会论丛》、第4辑、1936年。

《鄂伦春族民具解说——大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告》(三)、《民族学研究》3—1、1937年。

《中国东北民族志》、满日文化协会、1938年

《鄂伦春萨满教——大兴安岭东北部鄂伦春族调查报告》(二)、《民族学研究》2—4、1938年

《满蒙的民族和宗教》、大阪屋号书店、1941年

《鄂伦春族的社会与文化》、《社会学研究年报》1、1944年。

泉靖一 1915年生于东京。1927年随父亲移住韩国汉城(当时的京城府)。1933年考入京城帝国大学予科班,1935年转入京城帝国大学法文学部国文学科社会学专业。1936年对大兴安岭东南部的鄂伦春族进行调查,从第二年(1937年)随同导师秋叶隆教授和宗教学家赤松智城对松花江、黑龙江流域的赫哲族进行了实地调查。1938年大学毕业后被聘为京城帝国大学法文学部助手,1945年被评为法文学部副教授。泉靖一关于中国方面的主要论著有:

《探寻大兴安岭那边的鄂伦春族》、《京城日报》、1936年8月13日~9月3日

《大兴安岭东南部鄂伦春族调查报告》、《民族学研究》3—1、1937年

《赫哲族调查报告》(与赤松智城合写)、《民族学研究》4—3、1938年

《内蒙古纪行》、《内蒙古的民俗》、收入京城帝国大学大陆文化研究会编《蒙疆的自然与文化》、1939年。

大间知笃三 1900 年生于富山县。1927 年毕业于东京帝国大学文学部德文学科。1928 年入金泽连队军营。1933 年参加柳田国男主持的《民间传承论》讲座，从此致力于民俗学研究。1939 年赴任伪满建国大学德语讲师，同时开设民族学讲座。自同年至 1945 年，在东北的满族、达斡尔族、蒙古族以及汉族地区进行了民族学人类学调查。1943 年带领《北支旅行队曲阜班》的学生到山东省进行旅行考察。1946 年日本撤走时他所收集的大量文献资料和实地调查资料被遗失。大间知笃三有关中国方面的主要论著有：

《黑龙江纪行》、《东京日日新闻》、1941 年。

《满族民族称谓》、《建国大学研究院月报》卷 32、1943 年。

《达斡尔族巫考——以海拉尔群体为主要对象》、《建国大学研究院月报》卷 41、1944 年。

此外译有史禄国《满族的社会组织》（刀江书院、1967 年）一书。

最后要说明的一点，是由于水平所限，译文错讹之处在所难免，望读者批评指正。

色 音

1994 年 6 月

于中国社科院民族所

[京] 新登字 184 号

责任编辑:葛小冲

封面设计:常 远

北方民族与萨满文化
——中国东北民族的人类学调查
辻雄二 色音 编译

※

中央民族大学出版社出版

(北京西郊白石桥路 27 号)

(邮政编码:100081)

新华书店北京发行所发行

北京朝阳东方印刷厂印刷

787×1092 毫米 32 开 4.5 印张 90 千字
1995 年 8 月第 1 版 1995 年 8 月第 1 次印刷
印数:01—2000 册

ISBN7—81001—831—0/K·113

定价:5.60 元