

锡伯族民间信仰和萨满教

贺灵 佟克力

- 一、苍天、太阳、月亮及星辰崇拜
- 二、土地、山川、石头崇拜
- 三、动植物崇拜
- 四、兆、占、厌胜行为
- 五、咒与咒语
- 六、禁忌避讳与巫术行为
- 七、图腾崇拜
- 八、祖先崇拜
- 九、希林妈妈和海尔堪玛法崇拜
- 十、其他崇拜
- 十一、相通
- 十二、尔琪
- 十三、斗琪
- 十四、锡伯族神灵的概念、分类、作用与特征
- 十五、锡伯族主要神灵概述
- 十六、锡伯族神灵的民族性和普遍性
- 十七、藏传佛教及外来神祇
- 十八、锡伯族萨满教信仰
- 十九、锡伯族《萨满华兰书》
- 二十、锡伯族《萨满歌》与《尼山萨满》
- 二十一、锡伯族萨满文化田野调查

一、苍天、太阳、月亮及星辰崇拜

在锡伯族民间信仰与自然的关系方面，长期以来形成了一种“天人合一”、“自然万物与人息息相连”、“自然管人命”、“人违抗不过自然”的观念，因而给天、太阳、月亮、星辰、土地、山川、河湖、风雨、雷电、动植物等均赋予了人性，均认为它们具有自己的魔力，对它们，人类只能被动适应，不可主动去抗拒，人们一旦触犯它们，便会招致不测。产生了对它们形形色色的崇拜和祭祀行为。

一个民族的信仰并不是固有的。在原始社会前期，人类刚从动物界分离出来，大脑思维能力还不发达，人只是自发地适应大自然，没有可能产生那种反映人类与自然以及自己同类之间关系的虚妄的信仰观念。到了氏族制度阶段，人类思维能力有了发展，人逐渐认识到许

多自然现象和人类生活有着密切的联系。但由于当时人类征服自然的能力极为有限，对自然界变化多端的现象无法理解，因而在人们的头脑中产生一种幻觉，这种幻觉逐渐成为一种超自然的力量，它反过来控制着人们的思想意识。这种超自然的力量经过在人们的思想意识中加工，便产生了万物有灵观念。万物有灵观念是原始信仰及其原始宗教的思想基础，它在古代各民族中都普遍存在过，只是随着自然地理、气候等的变化和民族迁徙，在各个民族中发展和保存的形式不一而已。万物有灵观念首先促使了人对自然的崇拜。

自然崇拜是原始民族在大自然面前无能为力的表现。原始人赖以生存的是自然，自然的变化和他们的生活有着直接的利害关系，对变化无常的自然现象和自然物，就产生了祈求和崇拜。通过对处于山林地区和平原地区民族的比较，发现前者的自然崇拜现象比后者显然强很多，这是因为同处于氏族部落制状态下的前者，向大自然摄取生存物比后者困难，生存的条件比后者更显艰难，来自大自然的威胁比后者也很多。锡伯族先祖在大兴安岭地区活动时，人们第一关心者首推食物，其次是生存的安全。大兴安岭山深林密，虽然可以果腹的无害野兽多，但威胁人们生命安全的凶猛野兽如虎豹豺狼也很多。我国北方气候寒冷，也威胁人们的安全，人们对众多的自然现象如风暴、雷雨、雾雪、地震、雪崩等都存有神秘感，并且无力克服。所有这些，对原始人来说，都觉得在他们周围世界布满了超自然的存在物、神灵和魔力，认为自然力就是神灵，每一种自然现象都有不同的神灵在主宰。天有天神，山有山神，动物有动物神，植物有植物神等等。把仅为人类所具有的能力和可能，广泛地赋予自然力和自然界一切物体，把自己与自然现象和力量混而为一，并处在无能为力的地位。这样，在万物有灵观念支配下的自然崇拜，自古以来便占据了锡伯族先祖的信仰心理，直到新中国成立前，他们仍对天地、日月、星辰、山石、河湖、林木、凶猛动物等自然物体及各种神灵存在崇拜行为，并且沿用自古形成的特定的祭祀方式。

在锡伯族自然信仰与崇拜观念中，天崇拜及其各种祭祀行为，反映了其自然崇拜的核心理念。“天人合一”可以概括其观念的基本内涵。在其天崇拜观念中，将太阳、月亮和星辰纳入了其神化范畴，有时其中之一便可代表“天”，天又可以代表太阳、月亮和星辰。过去，人们每天周而复始地面对天空、太阳、月亮和星辰，因天的观念时时影响着其思维和行为表现，而且，这种观念随着人们年龄的不断增长（尤过“古稀”年龄的人们）越来越浓厚。从这个意义上可以说，锡伯族的自然崇拜主要表现为上岁数年龄段人们的精神活动表现。但对中青年人群来讲，上岁数年龄段的自然信仰观念和表现，可以说也不时地影响着他们，只是中青年人群这时很少将自己的“生死”、“命运”与信仰和崇拜联系起来，似乎这些信仰、崇拜及其观念与目前的自己还有一段距离，甚至还很遥远。虽然如此，他们仍然自然地积累着来自上辈不断传递着的“成熟的”信仰观和“经验”。在民间生活中往往有如下现象，当一位老者要出远门或办一件事情，首先在其意念中“说”：“天”会不会让自己带来顺利，或者“天”能否助佑其办成这件事？如果办不成某件事或一日当中出现不顺利之情，在其意念中会“说”：今日“天”未助也，或“天”没有与他“合作”；如果某人品行不端、多行不义而遭遇灾难，人们普遍认为是“苍天没有答应”、“天施了惩罚”，所以老者经常告诫年轻人“青天有眼”或“苍天有眼”，其寓意为：人们的一切行为“天”都会有眼监督，所以不可胡作非为；对公认的好人，一旦遭遇天灾人祸，人们不认为是真正的不幸，反而认为其灾后必有后福，好人遭灾是“天”在考验其意志，最终“天”会赐其幸福，而人在阳世的一切都是“天”早作了安排，故人是无法违抗天命的。

锡伯族的自然崇拜以天崇拜为核心，反映了中国北方民族自然崇拜的共同特点。而且，锡伯族的天崇拜观念也和北方其他少数民族一样，也是逐步得以深化的（指崇拜及祭祀形式的细化）。锡伯族认为，人间的祸福、盛衰均由天定；天会惩恶彰善，为善者（冤者）伸冤雪恨。天有天神，称“阿布卡恩杜里”。对天神形成了形形色色的祭祀仪式，称祭天，而本民族的祭天多反映在婚丧嫁娶礼仪之上。在婚姻方面，认为两人婚配是“天意之合”，认为当人出生后，天神便给男男女女脚后跟系上了长短不一、形式各异的红布条，当其到了婚配年龄，男女之中其红布条长短和形式相同者便组合到一起，成为一对，婚配成对。因此，为了报答“天意”，举行婚典时必须先举行祭天礼。从形式上看，其祭天程序与本民族萨满教的祭天礼仪相同，均以祭牲叩拜为主。例如，举行婚典时（以男方为主），男方家长到羊群选一只天神“乐意接受”的肥公羊，系红布步行牵回家，到家门口举行入门仪式，给土地神点香化钱、跪拜磕头。羊牵进住房西屋供桌前，家主面对祖先画像说明祭天情由，求其庇佑。用洁净的棉花蘸以清水或兑水酒，在羊身上轻轻擦拭，然后用刀将羊从下巴颏一直拉到肚心。

须臾，羊昏昏欲死，开始四脚朝天（称“晒身”）。只有这样，才认为天神接受了牲羊。接着剥皮，肉下锅，把羊心肝、头等杂碎扔到房顶上（认为羊已升天）。煮熟的羊肉，先选完整的后腿供在供桌上，以示让先祖享用。另外，锡伯族认为西天为贵，起誓、打赌者均指西天跪磕，以示西天作证；冤者往往写“状子”指西天烧化，并把自己的冤枉事如实向“天”述说，其意为“告天”；看兆者都要望西天寻找自己心目中的依据。

在丧葬的入殓、出殡、下葬等重要仪式中，都有祭天的程式，如入殓时的忌尸体见阳光、出殡前的“摔盆”、下葬时的“哭天”均为祭天仪式形式。

锡伯族的太阳崇拜作为其自然崇拜的组成部分，在民间生活中也有所反映。过去每当发生日食天象时，人们往往都惊慌失措，纷纷拿起瓢盆敲打，或者敲打其他有声响的器物，一直结束日食为止。认为日食时间过长，会给人类带来灾难，因此发出强烈的声响，让恶魔释放太阳。锡伯族盖房造屋，都要朝向东南方，寓意为让初升的太阳“拥抱”生灵，锡伯族人忌讳向着太阳大小净。

锡伯族认为，月亮为天之母（以夜间为主），星辰是母之子，天作为一个子孙满堂的世界，其生活也和人间一样，人们生儿育女，认为都是星辰的化身。民间往往将为民众做好事和谋利益的清官贤士称为“救星”，把为害民众的恶棍称为“恶星”。每当发生月食，就认为是天狗吞下月亮，为了让它吐出月亮，人们也是惊慌之中拿起响声大的器物敲打，其意为吓唬天狗尽快吐出月亮。每年八月十五，每家各户都拿出最大最圆的西瓜、甜瓜以及月饼供月，以示让月亮食用。月牙朝下认为当月雨水就多，月牙朝上，被认为是“旱月”。在锡伯族民间，与星辰为母（月□）之子的观念相适应，出现了向星辰求子的仪式，即“抢千烛”的仪式。每年阴历十月二十三日，先是神职人员宣布抢烛日期、地点，接着每家各户都用面和清油做烛，送到指定地点（在寺庙里），数目不限。神职人员先把烛排好，中间是一盏由庙里提供的特大烛，象征月亮，周围是各家送来的小烛，象征众星，最多时达上千个。二十三日一早，人们都聚集到庙里，神职人员身着礼服，等大家齐聚后，先点烛祭祀，然后宣布抢烛，一声令下，大家争先恐后去抢，不怕油烫火烧，尤其是无子嗣的人们，为了求儿求女，非得拼力抢得几个面烛不可。人们把抢得的面烛，当日清晨高高兴兴地拿回家烤饼吃。抢千烛仪式反映出古代人的生育和繁殖问题。由于生产力水平低下，没有科学知识和必要的医疗条件，人们的生存率是很低的。尤其是处于山地林区的民族，其经济文化水平更低，社会更落后，又受到严酷的地理环境和气候条件的影响，使婴幼儿的成活率更低。锡伯族先祖数千年处于山林地区，延续后代的生育问题也就必然成为他们的重大问题之一。他们别无选择，只能求助于神灵。据说，千烛不能随意排列，要按星座排列，发光亮者放大烛，不显眼者放小烛。其中值得一提的是，对慧星和北斗星的排列尤其显眼，烛大且亮。这说明，古代的锡伯族先祖已经掌握了较丰富的天文知识。

锡伯人出于自然崇拜，将人的寿命终结与星辰联系在一起。认为星体落入天空，必定有人出世；星辰坠落谁的屋顶之上，谁家就可能死人，或者该方向的某一家要遭难。锡伯人忌讳数星星，认为数星星带来不利；如果白天见到星星，认为将会降临莫大的灾难。

据调查，在东北锡伯族供奉祖先的画像上多绘有日、月、星辰的祥云。这是古代锡伯族祖先自然崇拜的遗俗之一。

在锡伯族星辰崇拜方面，对北斗星的崇拜现象值得一谈。锡伯族的祖先长年游猎、游牧于高山密林之中，尤其是茫茫大兴安岭曾哺育他们千年之久。在游猎活动中，在复杂多变的气候和复杂的地理条件下，经常会迷失方向。在长期的劳动实践中，认识并掌握了北斗星的运行规律，人们进山狩猎，夜里就靠它来辨方向。现在，锡伯族老人也根据北斗星的细微变化，来辨方向。为了表达人们对北斗星的崇拜心情，创造了一套祭祀仪式，并且一直流传到新中国成立。每年阴历十二月二十七日，选一只肥公羊，用清水轻轻擦洗过后宰杀，祭在供桌前。同时，在西屋靠西墙处置一小桌，桌上点七根蜡烛，按北斗星的位置立好，家长带一家老小点七束香跪拜，并把事先削好的七根木桩按北斗星的位置在西北墙角钉好，每个桩上点一个面烛（用油和面制作而成）。当晚，把煮好的羊腿供一夜。

从祭北斗星的仪式中可以看出游猎民族对辨别方向的重视，也可以证明锡伯族古时游猎地区的复杂性和特殊性。

二、土地、山川、石头崇拜

大地造化万物，给人以衣食、栖居之所，又给人以神秘之感，人们每时每刻又离不开土地，因而，原始人逐步形成了对大地的崇拜及其祭祀现象。锡伯族祖先自古对大地赋予了灵气和魔力，在民间流传有不少对大地的神话传说。在新疆，锡伯族有二百四十多年的活动历史，但他们迁居之初，对察布查尔大地仍有神秘感，产生了不少这方面的神话。说其祖先刚移居之时，这里分布着不少古人居住过的村落残迹，野地里长出的植物雄壮怪异，许多古树长得亦怪异可怖。每当日落天黑，那些遗迹周围便发出可怕的光亮和响声，古树上出现上吊的人影，家里的猪槽等器物会自己碰撞，移动，发出怪异的声音，尤其是一三牛录中间的大沟，一到夜深人静，就变成深不可测，曾有人在此神秘失踪。人们为了镇邪，各牛录邀请最有名的萨满跳神祛邪，又举行喇嘛镇邪仪式，但仍然邪气不断。后来，有个老巫师说邪气横行之因是迁到新地后，人们没有把自古供奉的土地神在新地重新供立，要求大家重新供请土地神保护，等每家每户举行仪式各自供奉土地神位后，邪气才慢慢被镇下去，因此，直至今日，锡伯族每家每户大门左侧都置有“土地神位”，逢年过节，或举行婚丧礼仪，或从事某种祭祀活动，都必须在土地神位前烧香化钱、跪拜磕头（容后细述）。每届春天，锡伯族要举行祭地仪式，这种仪式活动与农业生产有直接关系。其仪式如下：每年春耕前，各家各户都选一头肥猪，牵到后园设的祭坛上，用清水浇猪以示沐浴，一家之长亲手点香，在猪身上摇晃三下，跪向西天念祝词，以求土地神和天神赐给丰收之年，确保五谷丰登。然后杀猪，猪血洒在地上，鬃毛埋进土里。如果祭祀的当天或隔一天下雨，兆示着丰年，再把猪头煮成半生不熟时供到供桌上，改日再吃；如果刮大风，意味着灾年，再到祈年树下去祭祀土地神和天神，以求消灾赐福。另外，在选地盖房前或开垦新地时，还要举行特殊的祭地仪式。

从以上仪式看，锡伯族祭天地，主要出于求福祈祥的心理，并给大地以无限的生命力，尤其是举行婚典时举行祭地仪式，更反映了这种求吉心理。据调查，婚礼上举行这种仪式的主要寓意是：祈求土地神赐福于两位新人一生平安、白头偕老、子孙满堂。从祭地仪式看，当时锡伯族已经认识到生灵的存亡与大地的联系，把人类的生存已寄希望于大地。此外，从祭地时还同时祭天神的现象看，说明他们已初步认识了天地之间的关系，即地上种粮食或自生物还需要苍天降雨滋润，并且还保佑其不受天灾。

锡伯族供奉土地神是其土地崇拜的衍生行为。土地神，锡伯族称“巴纳厄真”，它是和锡伯族民众最“近”的一个神祇。对一个家庭来说，大门旁都立有“土地神位”，有的还画有白发苍苍的土地神像。土地神是人们的原始信仰心理同农业文化相结合的产物。它是锡伯族由大兴安岭南迁后才产生的神灵。它本为保佑农业生产丰收的神灵，但随着社会分工的越来越细，神灵界也开始了较细的分工，出现了专管五谷的神灵，土地神便成为专管庭院（园）的神灵。这从锡伯族供奉土地神的形式和内容上就可略见一斑。据传，土地神原来供奉在田头，后来随着一家一户庭院（园）的形成，就进入了一家一户的庭院。过去，祭供土地神，是为了求其保佑五谷丰登，但现在，一旦有人头疼闹病，还要求它除疾，认为土地神看管不好，使病魔侵入了家院。此外，人死出殡前还举行仪式祭祀它，代死者谢它多年的护佑；大年三十还全家为它顶礼膜拜，以求来年家宅平安。

土地神由田头进入庭院，是宗法制度造成的，是原始宗教发展的进步现象。

锡伯族先祖在东北大兴安岭活动时期，其文化表现为山林文化形态，自然崇拜为其主要信仰现象，其中山川及石头崇拜成为其自然崇拜的主要方面。北魏以后虽然由山林文化形态逐步转变为草原文化和农业文化形态，但作为一种根深蒂固的根基文化，直至清朝甚至新中国成立前夕，在锡伯族文化形态中，仍然遗存着山林文化的部分“历史基因”，如山神、路神以及石头崇拜及其信仰现象的部分表现。

山神和路神（亦称引路神），一般与土地神一起供立。每当人们进山狩猎或砍柴伐木，都在山口设坛祭山神，以求保佑。路神（锡伯族称“卓袞恩杜里”），它在夜间专为人们引路指方向。它们的产生年代应比门神的产生年代久远。路神也许是锡伯族先祖大迁徙时期产生的，即北魏以前产生的神灵；山神的产生年代比上述神祇的产生年代更远，它应是山林文化阶段产生的神灵。

石头崇拜。从锡伯族祖先数千年生活的特殊地理环境来分析，他们和石头有特殊的感情，因为，他们在山林地区摄取食物，首先作为工具使用的就是石头；从山顶上滚放石头可以杀死野兽，可以取得柴木，又可以镇慑侵害他们的凶猛野兽。此外，山上各种形态的奇石和峻峰险岭，都给原始人以无法理解的神秘感和恐惧感。因此，对感到神秘和恐惧的东西就会加以崇拜，一是求其不要加害于人类；二是求其继续为人类带来好处。锡伯族老一辈现在仍认

为，石头有镇兽、驱鬼、拦魔的作用。在渺无人烟的山地路上就可见多处石堆，锡伯族称鄂博。无论谁经过此地，都要添上几块石头。后来，鄂博成了记方位、地址的一种标志，失去了它原始寓意。锡伯族每家各户大门口旁都置有一至两块大石头，意为镇守大门。此外，过去每一哈拉莹地入口处，都置有一对巨石，也是石头崇拜的痕迹。

三、动植物崇拜

锡伯族的动物崇拜是其狩猎（山林）文化的遗存；而植物崇拜则是农业文化时期形成的信仰文化现象。由于清初锡伯族被清政府“赎出”编入八旗，过着亦农亦军的生活，在文化方面又接受儒家文化和满族文化，因而其原始信仰文化日趋淡薄，至新中国成立前夕，已看不出多少这方面的痕迹，而只有几项文化事项保存了下来，现分述如下。

狐仙（仙家），锡伯族神灵系统中是一个重要的全民性信仰的对象。目前，锡伯族仍然禁猎狐狸，且对它有一个特定的称呼——哈什包依扎卡，锡伯语为“库房里的东西”（也有“库房供奉物”之意），在日常生活中忌讳直呼其名。认为狐狸精灵能够致害于人，但它们不会主动攻击人类，只要有人害它们或触犯它们，必遭其报复，或得不治之症，或遭杀身之祸，或疾病缠身而长期不得安宁。在民间对人们表现出来的多数精神之病，多被认为是狐狸精灵所致。因此，民间也产生了从萨满分化出来的专治这类疾病的巫职人员——相通。人们一旦疑为上述疾病，就要诊治。关于本民族狐狸精灵崇拜的缘由，民间流传有不同的传说。其中一则传说讲述：很古很古的时候，锡伯族先祖生活在众多野兽出没的山林之中。有一天，他们居住的林子里来了一家要饭的：一对白发老夫妻，儿子儿媳及几个子女。他们挨家挨户寻求借住，但没有人接纳。最后一对老夫妻见其可怜，便把自己马架子（草木搭建的屋子）旁边的存放兽肉等杂物的哈什包（库房）借其居住。他们顿时齐跪在老夫妻脚下感谢不尽。在往后的日子里，老夫妻见他们起居方式与自己有些异样，即白天全家从不出门，都蒙头睡大觉，天黑则一起出去“办事”，而且，老夫妻每天晚上都收到各种吃的、穿的、用的，日子一天比一天好过，借住的客人又从不打扰他们。一天夜里，老夫妻睡梦中听到来自库房方向凄厉的哭声，便双双起身寻声而去，哭声正好来自库房。老夫妻悄悄往里一看，只见一群狐狸围着一只死去的老狐狸在哭灵。老夫妻吓得赶紧跑回家再不敢出门。第二天太阳出来了，库房里则静如无人，老夫妻心有余悸地进去一看，里面空无一人，房间被打扫得干干净净，角落里留下了一堆新鲜食物。老夫妻知道它们是狐狸精灵，便请来萨满，在库房里设立龛板，开始祭供它们，久而久之，有关狐狸精灵帮助穷人和好人的故事也越来越多，传得也越来越神乎，后来锡伯族先祖都开始祭供狐狸了，并将其奉为仙家。另一则传说讲述：一户外来人（一对老夫妇、儿子儿媳及子女）借住一户锡伯人家的库房。他们一直暗地里帮这家锡伯人过上了富裕的日子，使两家的关系变得越来越融洽、和谐。但是，有一天，趁两家大人都不在，客家的小伙子悄悄进入主人家闺女房间调戏闺女，最后小伙子被她用弓箭唬着赶出了家门。客家的老人知道以后，跪在主人面前连连赔不是，最终得到了老主人的谅解。之后一连几天客住的人家毫无动静，夫妇俩想看个究竟，结果发现库房里只留着一只小狐狸的尸体再不见人影了。夫妇俩半天才醒悟过来，原来借住的是一群狐狸。从此，夫妇俩在自家的库房里设置龛板，供奉起了狐狸精灵。后来狐狸助人办好事的传闻越来越多，锡伯人便一起把狐狸供为狐仙，家家户户在其库房设龛加以供奉，久而久之，人们不直呼狐狸之名，而婉称为“库房里的东西”。此外，在锡伯族民间，关于猎捕或害死狐狸之后遭其报复的传说版本很多，也有不少帮助狐狸脱险或免遭猎捕之后受其报恩的各种传说故事。直至目前，在锡伯族的信仰意识中，狐狸仍被奉为超灵性动物，自古对其形成的观念一直未变，不仅它们仍然为绝对禁猎的对象，哪怕是其皮张也在避讳的范畴，如果有人无意中致其于死地，或弄伤了它们，无论什么原因，对致死的狐狸尸体要请相通举行仪式“送葬”，对致伤者要进行医治举行谢罪仪式，放归自然，对库房里的仙家神位，逢年过节要烧香点烛、跪拜磕头，尤其是家里有人患病，以往都是首先为其烧香磕头、求之保佑。

在锡伯族民间，对精神上的疾病（尤其对女人而言），以往都是先同狐狸精灵联系起来，因此，人们一旦患了这类精神之疾，就要先寻求相通诊治。相通是锡伯族民间专门诊治各种精神疾患的巫师，尤其是被认为触犯狐狸而招致的精神病更是其诊治的主要范畴，往往被其始终负责诊治。相通诊治这类患者有一套类似萨满诊治病人的程序和方法。所不同的是，相通诊治患者，多数情况下与狐狸联系起来，即反复考问患者或其直系亲戚（甚至旁系）是否

触犯了狐狸，甚至是否诅咒过狐狸精灵。在相通的意念中，浇地时无意灌水狐狸洞窝，惊吓狐狸群甚或幼崽，田间劳作时无意中用农具弄伤狐狸等非恶意的行为，均会招致当事人或其直系亲戚（甚至旁系）中某一个体患病，而有意猎捕和伤害它们，更是不折不扣地遭其报复，致死者往往偿命，伤害者疾患不断，甚至慢慢被折磨而死。

在锡伯族人的心目中，狐仙（仙家）的形象是一个白发老叟而非动物。反映出在锡伯族的原始信仰中，将动物（狐狸）加以拟人化，赋予了人的属性，而且有时赋予的灵性甚至超出了人类。据个别研究人员称，锡伯族的狐狸崇拜，受了汉文化的影响，这需要进行进一步研究。从文化产生的历史言，狐狸崇拜具有古老的历史，它是山林文化（亦称狩猎文化）时期产生和形成的原始信仰文化现象。

在锡伯族民俗领域中，我们也可以见到早期动物崇拜所遗留的痕迹。锡伯族民间崇奉许多动物，其中鹰尤为甚之。几乎每一位锡伯人在他（她）刚刚出世时，就被放入吊床，悠悠荡起，模仿鹰在空中飞翔。小孩长大了，显示出聪颖、机灵时，大人夸奖，喻作鹰，或直接称其为“鹰的孩子”。不仅如此，鹰还被视做保护神，人们常将鹰翅骨悬在小孩吊床的挂钩上，表明神鹰在保佑小孩平安长大。青壮年男子也常在帽子外沿插一根鹰羽，希冀自己如鹰一般雄健（后来逐渐演变为用野鸡羽代之）。这些风习所包含的时代内容恐怕是十分古远的，所反映的无疑是早期的鹰崇拜内容。同样，崇鹰的习俗在锡伯族民间文学中也有所反映。他们的民间文学作品中神鹰母题数量不算少，内容丰富，根据以神鹰为主线所构成的不同情节，可分为多种类型。其中既有与突厥语族各民族有关神鹰母题相同的类型，如鹰报答英雄救子型。这是在突厥语诸民族中最具典型意义的一种母题，维吾尔族民间故事《英雄艾里·库班》，哈萨克族民间故事《吐尔托斯托克》、《为人民而生的勇士》，柯尔克孜族民间故事《英雄的青年》，撒拉族民间故事《阿腾其根·麻斯睦》，西部裕固族民间故事《树大石二马三哥》，乌孜别克族民间故事《熊力士》等都有这一母题类型。锡伯族民间故事《真肯巴图》、《三兄弟》等也有同样的母题类型。无论故事情节有怎样的不同，但基本上都是按照“英雄遇难一杀巨蟒救雏鹰一得到神鹰的帮助一英雄在神鹰帮助下达到目的”的结构模式构成的。同时，还有与突厥语诸民族不同的母题类型，如鹰帮助穷人惩罚贪财者型。锡伯族民间故事《捕鱼鸟》、《秃鹫》中的神鹰母题均属此类型。其基本结构模式是“主人公贫穷一巨鹰帮助一恶人贪财一巨鹰惩罚”。从中我们可以看出，鹰作为艺术形象在我国北方少数民族民间文学中是普遍存在的。因此，仅用传播和影响的关系是不能完全说明各民族崇鹰文化产生的渊源。锡伯族古老的崇鹰习俗，鹰在民间文学作品中的艺术形象以及下面将要叙及的鹰在萨满信仰中的地位和能力，无疑证明了该民族鹰崇拜观念的前后一贯性，再现了早期宗教观念演进的一般历程。锡伯族鹰崇拜观念的缘起可追溯到较古老的狩猎谋食方式。在这一阶段，人们生产方式的改善无不与提高猎取能力有关。从最早的使用石块击猎物到使用弓箭，从圈养野马到骑马术，从使用棍棒到制作铁矛……都是如此。善长将自身比附自然的先民也会将自身的猎取能力比附动物界，鹰不仅如此，在漫长的崇鹰过程中，锡伯人还掌握了猎鹰技术，借鹰的特长延伸自身的猎食范围并提高效率。（上述鹰崇拜文字均采用佟进军著《锡伯族鹰崇拜观》一文中的成果，见《民间文学论坛》1997年第3期）。

在锡伯族动物崇拜文化中，蛇崇拜也是其信仰文化现象之一。但其崇拜只是针对洞居蛇群而言，对一般不群居的旱蛇和水蛇并不避讳和崇拜。在民间，有关蛇的传说流传不少。其中一则传说讲述：从前有位农夫到山上砍柴，背回一捆柴火刚放到厨房地，从柴捆中爬出一条很长的白蛇，农夫慌忙中用锄头砸死了蛇。当天深夜，家里突然来了几千条白蛇，追着农夫咬，也不让他出门，妻子惊恐失措，把丈夫藏到扣着的大瓦缸里面便逃出了家门。随后，几千条蛇轮流爬在瓦缸四周一动不动。次日凌晨，妻子回家一看，蛇群已不见踪影，一推开瓦缸，只见鲜活的丈夫只剩下一堆白骨。她见状即该晕死过去，身孕也流产了。村里人知道祸情后，请萨满在蛇洞前举行谢罪仪式，自此，锡伯人再不伤害或触犯洞居蛇群了。锡伯人认为，洞居蛇群与人类一样有自己的社会组织 and 规矩，所有蛇群都听从蛇王的指挥，若人不去触犯，它们不会主动与人类作对，因此，直至今日锡伯人都忌讳洞居蛇群英会。过去一旦有人无意或有意中触犯或伤害了它们，就要在萨满等巫师的主持下举行谢罪仪式。

锡伯族的祖先日常见到的除山石之外，就是林木。奇树怪木、参天的高岭老树、遭雷击火焚的古树等，同样使原始人产生神秘感和恐惧感，因而，又对它们产生崇拜心理。过去锡伯族对古树的崇拜，包含着消灭虫害的意义。所祭古树都在村外田地里，树身高大，枝叶繁茂，常常聚集上百甚至上千只益鸟。这些鸟在其周围捕食害虫，利于庄稼生长。人们不懂得

其中的奥秘，就认为树神在保护着庄稼。直到目前，锡伯族农民在自己的田地里，还必须种植一两棵树，以保护庄稼。锡伯族树崇拜的原始寓意，在从山林文化转化为农业文化的过程中发生了变化，即在崇拜的单纯感情意识里，赋予了祈求吉祥的心理，这就是民俗文化在长期的传承过程中出现的变异现象。但是，除去树崇拜的内涵，我们是找不出它“变异”的根据，因为无论在山林文化时期，还是在草原文化或是在农业文化时期，树崇拜这一实质没有发生变化，只是沿袭至农业文化时期后，在长期的农业生产实践中，认识了它的特殊作用，赋予了上述求吉心理罢了。

柳树作为一种特殊的树种，古代的锡伯族先祖又把它搬进了信仰领域里。柳树生命力强，成活率高，萌发性强，又富弹性，古代的锡伯族先祖把它和自身的繁衍联系了起来，供立了柳树神翁（佛多霍玛法），把它当作保佑降生的神灵。婴儿降生后，用柳板制作吊床，用柳枝作拱木，以撑婴儿脸巾；婴儿夭折后，用无结的柳枝捆包，放到野外；人死后，在墓堆上插柳枝，以示他们赶快转世回生，繁衍后代；莹地里又用柳枝制作招魂幡杆（实际上就是墓堆上插柳习俗的变异），插在墓堆上。

从祭柳习俗上我们可以看出古代锡伯族先祖丰富的想象力和对自身繁衍问题的高度重视。

锡伯族西迁后，其树崇拜的信仰文化仍很明显。在锡伯营，通过较长时间的信仰实践，依拉奇牛录的一棵古树逐渐成为崇拜对象，后来人们称之为“沃车勒哈林”，直译为“祭祀之树”，有人译为“祈年树”。该树位于依拉奇牛录以北3公里的农田之中，树干周长9米，树高三十余米，占地三百多平方米，树龄约二百余年，树身和枝干多次遭雷击火焚，20世纪80年代末遭狂风，一主干被刮倒，但根系未断，倒地者仍枝叶茂繁，到90年末倒地者才枯死。祈年树独立于依拉奇牛录沃野之中，十分醒目，苍翠挺拔，枝叶繁茂，远看如打开的一把绿扇轻轻摆动。人立树下，无论酷暑之天仍凉风习习，无风之天，仍可呼呼之声相闻。过去，田间劳作者经过此地，都要在树下小憩纳凉，有些人还在树上系布条等信物，默念许愿，祈求树神保佑。每逢旱灾之年，人们纷纷到祈年树下举行禳灾仪式。过去为了求得农作物丰收，每当开春下种之前，人们纷纷到祈年树下进行祭祀和祈祷。对祈年树，有不少禁忌变为村民人人遵守的规矩，如不能在树下解手、不能随意砍伐树枝、树上系挂的信物不能随意解下、不可射杀树上禽鸟、不能在树下大声喧闹嬉戏等，认为触犯上述禁忌，身后必遭厄运。

人参是锡伯族祖先在东北地区活动时期最熟悉的植物之一。因其特殊的功能和形态特点，自古成为锡伯人崇拜的对象，产生了不少关于人参神奇的神话传说。其中一则故事讲述：从前，有位文人招了几位学童教书，其中一位学童天天迟到。某日该学童又迟到大半天，教习问原因，学生回答说：我在上学路上天天遇上一个男孩和我摔跤，我总摔不过他，他还不让我放手，所以我天天不能按时到课。教习若有所悟地笑着说：我明早烧一锅水，当那个男孩和你摔跤时你就紧紧抱住他不放，尽快跑到这儿把他放进开水锅里。次日，学童照此遵办，把抱着的小孩放进锅里，过须臾，学童好奇地揭开锅一看，那个男孩儿还在微笑，又用手指一戳，软软的，手指戳进了大半，烫得急忙抽回手指伸进嘴里吮吸，甜得他喜出望外，顾不得烫手一会儿就吃了个精光。教习回家一看，锅里只剩了汤，学童也不见了。他顿时把剩汤喝了个精光，原来他们煮的是人参精。学童已经吃人参肉腾云升天了，而教习只喝上人参汤升到半空就再升不上去了。

人参的形象在锡伯人的信仰观念中都十分美好，它经常在关键时刻挽救垂死的病人，或者变为毒物杀死可怕的恶魔。而且，锡伯人给人参赋予了人性，它们经常以可爱的孩童面目出现于人间，永远是人类的好朋友。

四、兆、占、厌胜行为

兆是人们对事物认识的一种模糊的行为依据。它通过一定的物象、自然物及自然现象的变化，以及对某种事物的观察，预测将要发生和出现的事情，并断定兆示着或凶或吉。在锡伯族传统文化中，兆作为长期以来为人们所公认的文化现象，至今仍有很大的流传空间。过去，锡伯人出门办事，尤其是出远门者，必以近期的梦、近期在其周围发生的事件或其他与其相近的物象等预测其行动结果，或者寻求占卜师，结合上述现象占其日后的行动结果是凶还是吉，或者能否顺利成功。在善恶方面，兆也是调节人们行为的一种手段。发挥着约束人

们各种不良行为的作用。如锡伯人往往通过一个人或一个家族成员所表现出的种种行为（尤其是不良行为），认定兆示着一种潜在的后果，因此告诫人们做事要考虑适度，要主动约束各自的不良行为。一旦传播社会的“认定兆示”成为现实，人们便会更坚信兆的社会作用。因此，某些公认的兆的说法，对形成民族内部和谐社会氛围，具有一定的积极意义。当然一些违背常理的兆语，虽然在民间仍然被采用，但不可能产生其预测的结果，它们之所以还有一定的流行空间，是因为它们失去了兆语的功能，而具有了娱乐的性质。

兆作为群众生活经验的一种反映，有的具有科学性，有的则纯属无稽之谈。它们包括天文、地理、人情等方面的内容。锡伯族的兆大部分和生产活动有关系，人们在劳动实践中，通过对天象、地理的长期观察，形成了许多兆谚，都概括了某些物候所兆示的事物变化，例如在天文方面有：“清明刮风，四十天不停”、“蚂蚁出洞，必定阴天”、“月环有风，日环有雨”、“日落乌云，夜里变天”、“毛驴打滚，必有风雨”、“群燕低飞，必有雷雨”、“风后有雨，雨后就晴”、“三九天下雨，三伏天无饮牛水”（凶兆）等。锡伯族在劳动实践中，把有些兆谚作为至理信奉，当作行动的指南，尤其是对天文方面的更是如此。

在锡伯族民间还有许多无根无据的兆谚，例如：“客人不到，喜鹊先叫”（吉兆）、“母鸡司晨，必有祸患”（凶兆）、“家犬哀号，必有祸患”（凶兆）、“脚心发痒，要出远门”、“眼皮急跳，必有急情”、“两颊发烧，人在骂你”、“掌心发痒，必得钱财”、“梦里吃肥肉，灾祸跟身后”、“梦里见血，必见凶事”、“梦里屙屎，必失钱物”、“属兔的男的和属狗的女的相结合，丈夫要死在女的手里”、“梦里被死人带走，必有灭身之祸”、“梦里溺水，必定生病”，等等。这些兆语往往是巫师用以牟利的好材料，有的巫师“看病”就是靠类似的谚语编造病因的。

在锡伯族民间故事和传说中，也有不少兆的内容。例如，锡伯人自古将人的死亡与流星相连。认为人死与流星消失一样，有流星坠落必有一个生命终结；流星在谁的屋顶上坠落，谁家就会死人。在不少民间故事和传说中，往往穿插有通过流星断定故事中人物的命运，事先暗示这些人物的结局，成为设置悬念的一种手段。

兆的手段也被锡伯族萨满教所接受，成为萨满用以取信于民的手段之一。例如，在锡伯族萨满教界，萨满徒弟不能由哪个人或哪个萨满师傅随意认定和指定，而是有其社会公认的“兆示”过程，即任何新萨满的产生，均有其特定的“兆示”现象。认为即将成为萨满者必定出现久病不愈，或者神经错乱而突然痊愈，或者经常神志不清、癫狂不止的症状，而其患者长辈又时常梦到与萨满有关的情景。还有一种征象是，即将成为萨满者，自小体弱而常常表现出萨满的行为方式。当一个萨满师傅认定其中哪一个可以接受培养为徒弟时，他就向对方的长辈数陈其认定的“征兆”，籍以神灵天择的名义，说服他们接受本人的意志，让被认定者接受萨满的“门路”。因为这种“兆示”具有普遍的公信力，萨满师傅的求徒过程一般都很顺利。在萨满教观念中，一旦这类患者接受了萨满“门路”，其病情自然会缓解，或者逐渐自愈，因而也会促使长辈接受萨满师傅的意志，萨满征兆也就越来越具有市场了。

占，即占卜，是对将要发生的事情、已经造成的现实或对兆的一种预测和检验的手段。长期以来，占作为一种群众乐于接受的挽救已造成的物质损失和预防不必要的挫折的经常性采用的手段之一，在锡伯族民间仍有较大的影响，发挥着慰藉人们某种心理需求的作用。

在锡伯族民间，占卜者多为相通，也有一些掌握此门道、能说会道的或男或女为之者。19世纪末20世纪初，随着哈萨克族陆续定居伊犁地区，其文化开始影响锡伯族，接受了哈萨克族的占卜文化事象，更加丰富了本民族占卜文化内涵。目前，锡伯族平时的占卜形式有如下几种：一是相面性的心中占卜，如以患者面部的表情、神色来占出有关对方求占的事宜，或疾病缘由，内心的忧虑和担心之事、所遇到的其他精神方面的事宜等；二是用小石子43枚或短枝条43根，念咒后或抛于地上，或按一定的规矩摆于方格内，以其最终形成的布局判占出对方求占的事情，如丢失钱财、疾病病因、即将从事的行为结果、找寻走失的亲人、孕妇是否顺产、亲人是否平安等；三是用清水一碗、筷子一根，口念咒语后搅动水，观水判占出所占事宜结果；四是用清水一碗，筷子三根，默念一死去的亲人名后将筷子蘸一下清水并立于碗中，若筷子倒下，再默念另一死魂名继续立筷，若筷子立而不倒，便认定是该鬼魂在作祟，接着让被占者在碗里吐一口唾沫，将水洒到大门口土地神位前，若被占者的病痛不缓解，就要剪些纸钱在土地神位前烧化；五是用特定的祭祀形式进行占卜，如每年春耕下种前，家境宽裕的人家，选一头肥猪在后院沐浴念咒之后宰杀，将猪头、猪蹄、内脏等煮到半生不熟时供在祭桌上，把猪血埋进土里。若次日或几天之内天赐雨水，便认为兆示着丰年，若刮风则是灾年。这是一种变异化的占卜结合的形式，此外，还有看手相以及用纸牌、硬币

（称马钱）等占卜的形式。

锡伯族的占卜内容除了上述之外，还包括婚丧娶嫁等民间经常性活动。在婚姻方面，两人定婚之前，双方家长根据男女双方的生辰八字，寻求占卜师占算，如果双方某一项目“相克”，便自愿终止这门婚求，如果“相容”才继续婚求下去。为了求得婚姻各阶段重要活动目的的吉祥顺遂，凡许婚、订婚、大小婚典等日期的确定，过去都要寻求占卜师占定。在丧葬方面，锡伯族都选单日出殡，视家庭经济情况分3日、5日、7日、9日等不同日期出殡。但为了求得日后子孙的吉祥安定，选上述单日的某一日也要经过占卜师占卜，实则求得占卜师对死者家属的一丝安慰。

此外，在锡伯族民间还有一些形式各异的打赌行为，实际上，它们是占的一种变异现象，因为打赌的双方心里都有各自已经占求好的意念化的结果，它们与真正占卜的意念结果形式是一致的。

占，从表面上看嫌荒谬，但用辩证唯物主义的观点进行分析，其中也有合理的成份，它作为平衡人们心理的一种手段，在被人们广泛采用的过程中，起了调节社会矛盾的作用。长期以来，占在锡伯族民间流行过程中，没有哪一个群体或个体对它刻意排斥，也没有哪一个群体和个体超常热衷，它只是在平平常常中为人们所自然地采用，成为了人们的调味品和锡伯族民间文化的组成部分。

厌胜也是一种类似于用诅咒的方法来泄私愤的攻击性手段，和咒不同的是它不是用言语而是以一定的物体实现败坏对方的目的。锡伯族的厌胜者多数是泥瓦匠。过去，由于这些人给富人干活受到歧视或苛刻的待遇，就用厌胜的方法发泄对他们的愤恨之情。如在房梁上吊个布娃娃，认为这家人会出吊死鬼，做辆小车双辕向着大门放进屋顶里，这家的钱财就会一车一车地往外流，结果家主要穷死，墙壁里夹把瓦刀或其他泥工用具，房屋里经常出响声，让主人疑神疑鬼不得安宁，等等。因此，锡伯族群众对泥瓦匠非常优待。

在锡伯族萨满教各项活动以及已经发现的萨满歌中，也有厌胜的痕迹。

五、咒与咒语

咒是对人的一种心理攻击行为。它在各民族中都普遍存在。在锡伯族民间，咒主要表现为对善恶的意愿表达以及对所仇视对方的泄愤。如有人遭受难以忍受的冤枉，又无力申冤时，往往将冤情写成文字为“状子”，并设坛跪向“西天”念状申诉，最后又将“状子”烧化，意为“告天”，实际上这是行咒泄愤的一种方式。有的巫师为了让仇人遭受灾难，暗地里设坛，或造纸人，或制木偶，将其意指为仇人进行刀砍斧劈、针刺锥扎，而后点火焚烧，嘴里还诵念事先编好的咒语，以发泄心中的忌恨。

在日常生活中，咒作为平常的行为，一般出现在人们的善恶观表达行为上。如果遇到官欺民、强凌弱、腐败堕落等不公现象，人们往往用轻重不同的诅咒性语言指斥邪恶的一方，平常用“会遭报应”、“会碰上更强的对手”、“吃不完会撑破肚皮”、“暗地里吃的要明里吐出来”、“手会烂掉”、“代代无宁日”等咒语来表达不平之心。

在锡伯族民间，经常有两人因事（有时一方因表达自己的诚心）起誓的情况。仔细分析其采用的方式和起誓语言，是一种变相的行咒行为，只是常理中的单相行咒变为双方明咒，其行咒方式也从诅咒对方变成自我诅咒，说：“如果我怎么怎么样，就会怎么怎么样”，等等。

娱乐化的咒是锡伯族民间文化的一个特点。所谓娱乐化是将这一只能在阴暗之处所行使的攻击行为搬到大众面前，让大家充分享受引用这一文化特点带来的戏谑性。但是，无论怎么“走样”，该文化抑恶扬善的寓意基本不会改变。在娱乐化的戏谑性表现中，还自然而然地给广大民众灌输正面的善恶观。尤其是搬上舞台的戏剧中的咒，给人的印象是十分深刻的。例如，六十余年前在察布查尔县舞台上搬演的一出戏中唱道：“如果××我再去赌博，坐在房顶上被车碾死吧；如果××我还去赌钱，将被奶奶的尿水淹死吧。”这类戏谑性的咒，除了产生让人捧腹的效果外，还可以产生一些正面的教育作用。

锡伯族萨满教作为本民族原始形态文化荟萃的原始宗教，其中也不乏咒文化的成份，即在已经发现的数部萨满神歌中，记录了诸多萨满驱逐病魔时吟唱的咒语，成为非常珍贵的咒文化资料。

萨满每当与病魔搏斗，都要全身披挂，手里轮换拿起手鼓、铁矛等，做出各种跳神搏斗追杀的动作，若对手（病魔）过于强悍而萨满无法轻易取胜时，萨满便要进行特殊的搏杀，

如赤脚踏进牛粪火、矛刺肚皮、刀砍胳膊、舌舔烫铁板、赤脚踩烧红的犁铧等。同时，在副手（扎里，亦称二神）的敲鼓附合以及众人的和声下，搏斗中萨满还要厉声唱起驱逐病魔的神歌，其中就有神歌化的咒语。如：当萨满追杀病魔无处可逃而即将被征服之际，萨满便继续厉声唱道：“……将那四方逃路严加巡防，准备好桂木煨制的强弓、灰鼠皮打的硬弦、文木削的利箭、鹰翅做的箭羽、钢铁锻的箭簇！要是它不逃，射它的脖梗，要是它不走，射它的心窝，若是不说，射它的嘴巴，若是不应，射的鼻子，若是不跑，射它的太阳穴，若是不送来，射它的身子，若是累了，射它的耳朵，若是打踉跄，射它的肚子，若是返回，射它的双腿，若是后退，射它的大腿，若是躲避，射它的关节，若是扭捏，射它的脚心……把那逃出门的，割去心挂在杜里木上；……把那窗户上逃出去的，割下肝吊在那岔路口上，……把从大门上出逃的，将肠子拽出来放到瓜园里面，……把越墙逃出的，戳穿肚皮深深埋在甜瓜园里，……（把逃出的）捉拿之后，抛入八泉里面，并搬来那八十斤碎石，层层压在其关节之上，拖到那九泉之下埋掉，并搬来那九十斤生铁，照其头部重重压下！了不得的高强萨满呀，好厉害的神巫呀！若是它复返，砍那脖子，若是它再来，砍那关节，在那二十个萨满之上，在那四十个萨满之上呀！把那怪异的逃路一一截断，把那各岔路口全都堵死！……把那四面站立的巫尔虎，把那八方祝赞的巫尔虎，把一百零八个真形原身，把家里喂养的花牛，把圈里养的健壮之牛，连在一道、拴在一起吧！”从萨满神歌中看出，萨满用各种方法最终战胜了病魔，这并不意味萨满真正、彻底取得了胜利，为了防止病魔死而复活、再来人间作恶，即使萨满在众目睽睽之下已经胜券在握，但他仍用极其血腥和恐怖的咒语来震慑萨满想象中仍具生命力的病魔，并以此结束这场搏斗。说明在锡伯族萨满教界，对病魔的精神和心理镇慑，比武力征服更见实效，反映了咒语在萨满与病魔搏斗中的特殊作用。

六、禁忌避讳与巫术行为

（一）禁忌避讳

禁忌和避讳作为锡伯族精神文化的内涵之一，经过了长期的形成、定型、自然选择和延续的过程。在历史上，很多禁忌和避讳表现为民间信仰化的文化事象，并与锡伯族的风俗习惯融为一体，成为礼节、礼仪的组成部分。从禁忌和避讳中，可以了解本民族信仰文化（多表现为原始信仰文化）形成、发展、演变和传承的历史。科学地对待锡伯族的禁忌和避讳，对于弘扬其优秀传统文化、改造落后文化以及促成各民族之间的文化和谐，都具有现实意义。锡伯族的禁忌和避讳，为新疆地域文化增添了特异的成份，它们将是其他兄弟民族认识和了解本民族民间文化的一个标志。从民俗文化角度看，禁忌、避讳在锡伯族信仰民俗中有较重要的地位，违犯禁忌的人受到社会的鄙视和群众的斥责。过去，在家规家法中有明文规定，违禁者轻则罚跪、顶砖，重者杖（鞭）打、鞋扇等。禁忌、避讳在信仰民俗中多具有消极的防范意义。锡伯族的禁忌、避讳范围广，多数禁忌、避讳在历史上已被淘汰，有的传承到今天，成为民间礼节、社会公德的重要组成部分。下面介绍的禁忌包括婚姻、丧葬、礼节、饮食、妇女、疾病等方面。

婚姻方面。这方面的禁忌很多，在子女成家、离婚、分家等方面都有一系列的禁忌、避讳。如：子女在偶龄时禁止结婚，最起码一方为奇龄。说亲前就把男女双方的年龄、属相用八卦律精心算出，如果一方不符要求，就不会去登门求亲。堂兄妹和同姓间禁止婚配（据传，从前有对堂兄妹结婚后，生了一条大蟒蛇，它害及村民，后来就严禁堂兄妹结婚，以防祸患）。女嫁男婚须择黄道吉日，忌单日结婚，因为婚配是成双配对的喜事。女子不可行经时出嫁。新娘坐篷车有一定的方向、姿式，压辕的女子须和新娘同龄同属相，奥父奥母不能有丧偶者。接新娘的喜篷车到新娘家一经放定，一直到次日接走新娘前不可挪动。喜篷车在接走新娘的路上忌和其他喜篷车相遇，若相遇，不可停车，但两车必须并车前行。忌午后接亲，因午后象征日落、衰亡。新娘从离娘家到进新房不得踩土，从大门口到房门口须铺红毡。新娘在进门前还举行一次驱邪仪式，否则不得入门。新娘从娘家出来前须蒙面，进新房前新郎官须用鞭杆揭面，以示男性的权威。新娘从上新炕到晚间合卺前禁下炕，其间须坐在炕上帐子里，故新娘在婚日忌吃流质食品。举行婚典的家庭双方成员在婚日期间忌串丧家，禁谈丧事等不幸事情。新郎和新娘禁看、忌听凶事恶情，忌取笑无子嗣的人和残疾人，新婚一个月内忌洗衣服。过去，女子不得提出离婚，女子一经出嫁，忌因口角和其他非礼节性原因而回娘家。因为女子出嫁后，因非礼节性回娘家，认为对父母是耻辱。男人忌夸妻子美。禁闰年

办喜事；忌父母大寿年办喜事；忌一年内办二到三次喜事。

丧葬方面。锡伯人死后在给死尸行洗礼、穿寿衣之前，忌号啕大哭，认为这样其灵魂不能安然进阴间。给死者穿寿衣后要向四处派人报丧，报丧时忌直说“死”字，而用“殁了”、“終了”、“百岁”等词代之。给死者行洗礼时，忌儿媳等在场。忌猫、狗跳尸。忌站死尸头前。年轻人或妇女忌在灵堂炕上坐卧。出殡前忌死者脚后长明灯熄灭，忌扫地除尘。忌摘死者的耳环、手镯等贵重装饰品。出灵忌申日和午后。入殓时，忌死者头先出门和太阳直照。人死后须给死者供食品、瓜果和一只蒸熟的公鸡，鸡忌用刀宰，须用锥子刺其头部致死。年轻人的招魂幡忌用色彩鲜艳的纸，而用白、黄、淡青色纸。忌去丧家借东西。丧家子女忌乱串别家门。服孝家成员忌去为他人送葬。在家守孝期间，子女不得理发修饰，禁办喜事，忌刷扫房子。守孝期间禁歌舞、过佳节。妇女不得在守孝期间改嫁。新坟三年内不培土，闰年不上坟培土。

礼节方面。晚辈不能和长辈抢道、抢门，不能直呼老人的姓名，故好多幼辈至死不知道爷辈的姓名。儿媳忌和公公同桌吃饭、同炕坐卧，不可叉腿蹲坐，也不可对人撅屁股。长辈讲话，年轻人不能随便插话。年轻人不能与长辈同桌饮酒、抽烟、平起平坐。年青人忌在长辈面前骑马而过，须下马打千问安。年青人不可在长辈面前道人长短。忌动老人的衣物，尤其是帽子，忌问老人的年龄。长辈进门须起立相迎。忌在客人面前谈论东西的价钱。忌问客人走的时间。忌把客人引到媳妇房间。男子忌进坐月子妇女房间。客人忌站在主人的门槛上。客人忌坐西炕。媳妇不可随便进正堂。在家里不可随便谈论街上事和别人的是非。不可取笑缺肢断腿的残疾人，忌逗乐聋哑盲人。忌在开饭时间乱串门。忌在流水里撒尿。禁在大年初一和十五洗东西（过去在正月一月内忌洗东西）。夜间睡觉不可顺躺在炕上。忌在吃饭桌前吐痰、擤鼻涕或放屁。忌边走边吃饭，边吃边说话。吃饭时忌提腿甩脚。主人忌在客人面前说气话或发脾气。客人吃饭时，忌敲击锅灶或说“不够”的话。送客人时主人不可先出门，迎宾时不可先进门。晚辈不可比长辈先脱衣睡觉。

饮食方面。锡伯族的主食一发面饼（称发拉哈俄分），两面分别称之为天面和地面，上饭桌时掰成四分，天面朝上，地面朝下，忌地面朝上，否则会被认为翻天不吉利。锡伯族老人从小教育儿童爱惜粮食和食品，禁把吃剩的馍馍、面条等食物扔外头，如果见到丢弃的馍馍须捡起来扔到房顶上喂鸟雀。吃饭时忌用筷子敲桌子、碗碟。忌用筷子打猫，认为猫能引蛇入室（实际上就是避免把脏物吃进去）。忌到院外、街上去吃饭。不能在饭桌上坐卧。禁止小孩玩刀子、把筷子含在嘴里。锡伯族跟满族一样也不吃狗肉。

妇女方面。这方面的禁忌主要是妇女生产方面的禁忌。这些禁忌对妇女生产后身体健康有重要的作用，故锡伯族妇女中产后后遗症极少。锡伯族妇女在坐月子期间禁吃凉性食品，须补充肉类食品，忌把光手赤脚露在被子外。坐月期间禁止下炕活动，“出汗”后才让下地。出汗方式：到月子最后一天先给产妇吃热食，煮熟四个鸡蛋，将热鸡蛋两个夹在膈肢窝，另两个握在手里，然后盖两床到三床被子，让其出汗，这样过几个小时之后，再把被子隔几十分钟揭一床，直至汗全下去为止。坐月子期间禁碰凉水，禁吹风、梳头、刷牙、擦身，也不可吃酸辣、硬食，不可大声哭喊，忌过度伤心，不可拿针线做活，不可看书写字。

妇女在怀孕期间，也有很多禁忌，如孕妇不可干活，不可看死婴，听凶事和使人伤心的事。不跳绳索，忌去病人家。不能说孕妇嘴馋，对孕妇的饮食要求不可拒绝。忌把妇女的脏物扔到流水里。

疾病方面。小孩出痘期间，其父母和亲属忌抠鼻子、搔脸；不可把任何东西扔到水里；不可用棍子或其他东西打牲畜；不可钉桩打楔子；不可动锐器（刀、斧）；不可在患儿面前出大声，禁烙发面饼；禁把别人家的小孩领到家里，也不可到别人家串门；防止患儿与外人接触，尤其是忌尔琪以外的巫师进家门；孩子出疹时，父母禁同房。

其他方面。睡觉时不能把裤子、鞋袜放高处，禁从衣帽、枕头上跨过，更不能坐枕头上，如果事出无意，须立即把衣帽、枕头在灯火或火盆上摇晃几下。禁动墓地上的一切东西。狐狸是锡伯族的禁猎动物，如果无意中伤害，须杀鸡宰羊，举宴请罪。从正月初二到十五，妇女禁做针线活。二月初二禁劈柴。大年三十，忌在别人家吃饭。禁在西屋旁小解。献给海尔堪的马，妇女不得骑用。忌萨满、喇嘛同时给一家子看病。家畜产崽时严禁属虎者来照料。禁夸自己的孩子聪明，严禁当着小孩的面说其俊秀、体胖。祭狐狸的哈什包（库房）妇女不可进。忌把裤子、鞋子举到头顶上，尤其是女的更如此。在庙宇寺观内，不能大声喧哗，不能用手指点佛像，不能亵渎神灵，不能说佛像的坏话；严禁在寺院内大小解；不能随意动寺

院内的物品。在祈年树下不可嬉戏喧闹、大小解，不可随意砍伐祈年树枝，不可随意解取祈年树上的信物，不能射杀祈年树上的鸟雀。取“分碑”（相通为治病而所剪裁的各种形状的符纸）的人在回家路上忌与路人打招呼。忌进大门上系红布条的家户，有急事者须喊出主人在大门外交谈。忌进举行相通治病仪式家户，即使有要事者也要仪式完毕之后再串门解决。举行萨满仪式的“场院”须用显明的标志物圈起来，严禁猫狗及心怀不良者闯入圈内。萨满举行“蹈火”仪式时，严禁在其所蹈牛粪火上扔狗毛等不洁物，否则会灼伤萨满的赤脚。

（二）巫术行为

巫术活动是由巫术心理派生的行为，如果没有巫术心理作为基础，便谈不上巫术活动。而巫术心理则是世界上任何民族均曾存在过的文化现象。产生巫术心理的社会条件是原始社会时期和蒙昧阶段。巫术心理是原始民族自原始社会起便逐渐“培养”起来的心理行为。锡伯族作为发源于中国北方的少数民族之一，也和其他民族一样，经历了漫长的原始社会阶段，因此，也曾存在巫术心理，而且至今亦有存在。

巫术心理及其巫术活动，是一种思想文化现象，对它的存在，不能一概斥为迷信现象和邪念活动，亦不能人为地横加干涉，否则，会伤及民族感情，而是要以历史唯物主义的观点进行剖析，引导群众正确认识其产生的根源、特点、存在的意义及危害性。对于巫术心理和巫术活动，张紫晨先生在其《中国巫术》（三联书店上海分店1990年版）一书中曾作过如下论述：“巫术心理和巫术活动，作为人类进程中一种思想、文化的表现，与人类的物质生活与精神生活融合在一起，充分地反映着人们的生产力水平与智力能力，同时，也深刻说明着人类早期的原始心态和对客观世界的控制意识。它在人们的主观能力与客观世界自然力以及社会力的比差相当悬殊的情况下，通过巫术行为的有形活动，曾经激发并增强人类对自身能力的认识与信心，相信由人类自身发出的巫术手段可以达到自己的目的。这种对巫术的信力，是生产力十分低下的原始人谋求生存与斗争的不小的精神支柱。”因此，对它我们必须从文化的高度去观察和认识。

巫术心理虽然产生于原始时期和蒙昧阶段，但它并非随着社会的进步而消失，它也有传承性和变异性。在古代，由于生产力低下，人们的生存能力弱，大自然对人们的生存威胁很大，因此，人们对巫术的信仰，成为一种“可靠”的精神支柱，人们企望以其战胜大自然，有效地保护自己。社会发展到现代，虽然人们对大自然和自身的认识已经很透彻，但是，巫术的魔力并未消失，它在所有民族心理中仍然占有一定的位置，在有的民族中已经有所变异。锡伯族作为巫术心理较弱的民族之一，目前仍有其影响。

过去，在锡伯族文化圈中，人们感觉不到有巫术心理和巫术行为的存在，这是由于人们对它没有探讨和研究的结果。人们把已隐约认识到的巫术心理和巫术活动都归结到原始信仰的范畴，这是认识上的问题。目前，通过用科学的理论认识到，在各民族文化圈中，巫术心理和巫术活动是很普遍的现象。

锡伯族自古信仰萨满教，到目前为止，萨满教文化对其仍有鲜明的影响。从宏观上观察，锡伯族萨满教经历了三个阶段，即自然崇拜阶段、图腾崇拜阶段和祖先崇拜阶段，最后，萨满教发展到一个完整的原始宗教。在上述三个阶段之前，经历了一个漫长的原始信仰阶段，从各类民族学材料来分析，这一阶段是准宗教阶段。在这一阶段，巫术心理和巫术活动非常活跃，这为萨满教的产生创造着条件。当锡伯族先祖的信仰走完三个阶段、发展到一个完整的原始宗教之后，巫术并未完成其使命，退出锡伯族文化圈，而是以其顽强的魔力，始终渗透于三个阶段的全过程，最终它也披上了宗教的外衣，成为一种文化现象。

锡伯族萨满教是中国萨满教整体文化的子系统，有其自己的特点，举凡在萨满的产生与洗礼、萨满教信仰观念、萨满的治病、萨满的跳神、萨满的各种祭礼、萨满的葬礼、萨满器具等等方面，既与北方其他民族萨满教有共同之处，亦有自己的不同特点，尤其是表现为巫术活动的各种祭礼，完全析出为一种特殊的文化现象加以研究。

锡伯族萨满教与巫术的结合，首先是信仰观念的结合。巫术信仰观念作为一种原始的文化形态，曾经占据了锡伯族先祖主要的信仰心理位置，即在萨满教产生和定型以前，这一文化现象以其“神奇的魔力”控制和左右着锡伯族先祖社会活动的每一个方面。这一阶段可以称为原始巫术阶段。在萨满教产生及定型过程中，萨满教不但没有排斥巫术，而且以兼容并蓄的态度，吸收了其营养成份，从而进一步丰富和完善了自己的内容。可以这样说，如果没有巫术心理的作用，萨满教观念将是不完整的；如果没有巫术作为陪衬，萨满教的内容将是

残缺的，也不可能争取更多的人信仰它。

巫术在和萨满教结合过程中，萨满起了一种巫士的作用。他们顺应诸多部落或部族民众的巫术信仰心理，将巫术的基本内容和特点巧妙地与萨满教内容结合起来，使巫术和萨满教融为一体，达到了巫术文化与萨满教文化的完美结合。因此，可以这样说，锡伯族萨满不仅是其萨满教的代言人和核心，而且也是巫士职能的行使者和发挥者。

在探讨锡伯族萨满与巫术的关系问题上，可以吸取学术界已取得的研究成果。目前学术界已公认，在萨满教产生之前，曾经历了很长的巫术文化阶段。在这一阶段，作为巫术的代言人巫士成为这一文化的核心。当萨满教逐渐形成之后，巫士适应新的文化特点，逐渐兼有巫士和萨满的职能，但这一兼职过程也许是很长的。巫术心理和萨满教心理由于都是虚无的精神设想，无本质上的差别，巫士向萨满的转化过程也许是很顺利完成的，所以说，萨满是巫士的自然转化，尤其是锡伯族的萨满，巫士的特点更为明显。

巫术作为一种用以迷惑视觉的有作为行为，它渗透于锡伯族萨满教的全过程。举凡神择萨满徒弟、学神授法、徒弟洗礼、跳神治病等过程中，均有巫术的表现。现择其要者介绍如下。锡伯族萨满教神择萨满徒弟（亦称“徒弟洗礼”）仪式是巫术现象最集中的事象之一。在举行仪式的一周前，在徒弟家院中圈一“刀梯场院”（称“萨满华兰”），由萨满师傅亲自在刀梯场院正中竖立两根高十余米的松木杆，两杆相距约50厘米左右，然后将磨得锋利的铡刀和马刀刀部向上，刀柄一左一右地扎在木杆上。刀梯梯级少则18级，多者49级，一般为25级。刀梯最上层扎一木棍。在刀梯两根杆子上要系红、绿两布条，铡刀和马刀的刃上各包上一张黄裱纸。举行仪式的当天天黑后，点上“刀梯场院”四周所有的油灯、蜡烛，仪式开始，由师傅领徒弟出来，先向就座的萨满大师们道谢，接着徒弟穿上神服，三位萨满副手开始有节奏地敲击神鼓。徒弟家人牵一头白公牛或一只山羊，拴在刀梯西南侧。师傅拿起神鼓，开始跳剧烈的神舞，三个副手也跟着紧张地合舞，师傅跳几个回合之后，拿起神矛跑过去向着山羊脖颈猛刺一矛，羊血随矛喷涌出来，徒弟急步奔过去跪下来喝一口羊血，然后，面朝南，背朝北，双手抓起刀刃开始徒步登梯。这时，师傅一会儿拿起神鼓跳舞，一会儿拾起神矛刺杀，一会儿又拿起酒杯，急促地喊“哈！哈！哈！……”三位副手也跟着跳急剧的神舞。当徒弟上到顶上后，两手抓起横木，踩着最上面的一级刀梯刃，稍事休息，之后，师傅开始大声问话：“往前看见了什么？！”徒弟答：“看见了伊散珠妈妈的场院。”“往西看见了什么？”“看见了布尔堪巴克西场院。”“往东看见了什么？！”“看见了义巴罕（妖怪）场院。”但是，绝对不准回头看北方，认为回头看北方会看到阴间，使其阴魂缠身，导致上刀梯的失败，甚至遭到杀身之祸。下梯不允许一级一级下，而是要从顶上往后仰倒下来。如果徒弟胆怯不敢下来，师傅就要大声呼喊、泼酒、扔酒杯，壮胆“打气”，直到让他仰倒下来。徒弟仰面倒下，正好落到大网上面，不会受伤。等他稍事休息后师傅领他出屋，走到刀梯前从滚烫的油锅里赤手捞出油饼分给部分观众吃。师傅高声宣布，他已被神灵所接受成为伊勒吐萨满，并当众从怀里拿出早已备好的一副托里（护心镜），往盆里的羊血浸一下，郑重地授给徒弟，佩戴在胸前，这说明，他已成为名副其实的“公开”萨满。

在锡伯族萨满的跳神治病过程中，也有较明显的巫术行为，如萨满与病魔“搏斗”中的持矛厮杀动作、跳炕跃窗动作、赤脚踏马粪火、枪刀扎身、舔烧红的铁、针扎胳膊以及萨满脱魂进入休克状态等，都是典型的巫术行为。

斗琪是自萨满分化出来的巫师之一，他们的职责范围是治疗疯病，而治疗疯病的主要方式是“斗妖怪”：在病人院内空地上置一车轮，沿车轮四周站立10余人，斗琪手持皮鞭或铃铛刺，然后将病人赶进轮子一沿，斗琪开始追打病人，病人恐惧沿车轮跑，众人不让他跑出圈外，斗琪边追打边喊“霍里！霍里！……”直到将病人打昏或打累为止。认为这样抽打，不是病人肉体承受痛苦，而是附于病人身上的妖魔承受痛苦，当它承受不了痛苦时，就会离开病人躯体遁去，患者的病就会痊愈。

从上述锡伯族萨满教中的巫术事象来分析，巫术在锡伯族萨满教中具有举足轻重的作用。一是加强了萨满教的神秘性。萨满教的一个重要特点是其迷惑性。而最有效地达到迷惑性，必须采取一系列迷惑性作为，即诸多巫术手段。如萨满上刀梯时的诸多巫术作为、跳神治病时的厮杀动作、“蹈火”和“舔红”行为、刀砍肚皮和舔马刀刃行为等。正因为这些行为不为人们所理解，才被众人所称“奇”，并收到迷惑人们视觉的效果，从而加强萨满教及其萨满活动的神秘性。二是丰富和完善了萨满教的内容。如果我们将萨满教截然分成萨满教信仰行为和巫术信仰行为两部分，那么萨满教就会只剩下人人均能接受和掌握的几个事象，萨满

教就会成为群众性活动，从而失去其意义。如在萨满徒弟受洗礼过程中，如果剔除巫术性行为，就会成为一种简单明了的“交接”过程。又如在萨满跳神治病过程中不采取“蹈火”、“舔红”、刀砍、针扎、厮杀等等巫术手段，那将是什么治病过程呢？谁还相信萨满会治病救人？故巫术以其夸张的内涵，极大地丰富和完善了萨满教的内容。三是在科学技术不发达的年代，为萨满教的发展和延续，起了促进作用。萨满教得以发展和延续的基础是群众的信仰，如果没有群众性信仰作为基础，则萨满教的延续是不可能的。在萨满教的发展阶段，巫术的这种促进作用尤其显得重要。在科学技术不发达的条件下，人们的信仰观念比较笃实，巫术心理与原始信仰结合，为萨满教的形成创造条件，当萨满教形成之后，巫术为萨满教的进一步发展注入了活力。进入近代以后，科学技术开始发展，人们的信仰观念开始起变化，萨满教趋于衰落，但是，在现代科学技术还没有完全占据人们的文化心理的条件下，相当一部分人仍然没有摆脱原始信仰的束缚，而笃信萨满教和巫术，正因为这一部分人的笃信，萨满教和巫术才仍然充满活力，得以继续传播。四是巫术正因为与萨满教结合，才被认为是一种文化现象。从严格的意义上来说，纯巫术手段不是文化现象，而是一种迷惑性手段，当它与萨满教结合之后，才成为文化现象。但是，在剖析巫术结构时我们发现，与巫术手段紧密结合的，有一种文化现象——气功。在重要的巫术事象中，如踩刀梯、蹈火、刀砍肚皮、枪扎身等巫术行为中，均有气功在起作用，否则，很难想象会产生什么结果。这是研究萨满教的一个重要课题之一。五是巫术加强了萨满的控制意识。锡伯族萨满教的一个重要作用，是在萨满行使萨满教仪式时，以求最大限度地控制人们的意识，让病人和观众跟着自己的意志转，达到人们丝毫不怀疑神的存在和萨满神功的目的，收到良好的信仰效果。锡伯族萨满教的控制意识，是从事各项祭礼和治病仪式的核心，而这一核心的支撑点就是巫术心理和巫术手段。如果没有巫术心理和巫术手段最大限度地发生作用，则萨满教的控制意识很难产生效果，萨满教也就不存在神秘性。例如，萨满徒弟受洗礼时的上刀梯仪式，已使锡伯族巫术达到登峰造极的地步，这使锡伯族萨满教信徒的信仰观念很大程度上得到了加固，神灵的“存在”被进一步得到证明，萨满的控制能力从此为人们所承认，“伊勒吐萨满”（公开的萨满）的名声得以确立。

巫术与锡伯族萨满教的结合是自然结合的过程。由于原始巫术信仰阶段的结束和萨满教地位的确立，因此，巫术心理与萨满教信仰相结合，巫术成为萨满教文化的组成部分，也成为一种文化现象，这是巫术与萨满教关系问题上自然选择的现象。巫术与萨满教文化自然结合之后，锡伯族萨满教具有了自己的特点。正是这些特点，才使锡伯族萨满教成为独特的文化现象。

巫术作为原始民族信仰的产物，虽经历了数千年的发展、变化过程，但它以特有的生命力，不仅成为一种文化现象，而且至今仍渗透于民间文化之中。时至当代，锡伯族不少群众仍将它们视作有生命的事象而加以运用。从实质而言，目前，巫术在锡伯族民间并非以单纯的巫术文化的面目存在，它是与萨满教观念结合，以萨满教文化形态存在于民间。也就是说，锡伯族在继承萨满教文化的过程中，同时继承了巫术文化。

在锡伯族民间，巫术已经与民俗文化融为一体，成为民俗的组成部分。这是因为，锡伯族萨满教文化在发展过程中，一方面吸收了巫术事象，使两者的观念、形态等合而为一，另一方面，萨满教为了适应时代的变化，其观念、形态和具体事象越来越民俗化，到后来具有了娱乐性质。这是民俗所使之的结果。因此，在民俗的传承过程中，不仅使萨满教文化得以延续，同时，巫术文化也作为民俗文化的组成部分得到继承。

巫术文化在锡伯族民间有一定的群众基础。它们渗透于群众民俗的各个方面，如婚丧嫁娶、住宅建筑、经济生产、医疗卫生等方面。婚丧嫁娶方面：在这方面有顺势巫术（相似律），又有接触巫术（接触律）。例如，出于巫术观念，锡伯族在说亲之前，将男女双方的生辰八字用八卦律精心推算出来，若生肖“相克”就要放弃这门亲事；在婚礼前夕，男方要从亲戚中聘请生肖与女方生肖“相生”的男女各一，作为“奥父”和“奥母”（意为迎亲爹和迎亲娘）。认为生肖“相克”，对新人不利。又如：当新娘的嫁妆送到新郎家门口时，新娘的嫂子打开衣柜锁，新郎的父母往衣柜里投放钱币，祝愿新婚夫妇金银满柜、富裕终身；当新郎接新娘上喜篷车前，新娘将一包五谷分撒在闺房四角，留一部分交给弟兄，表示没有把福祺全带走；喜篷车到达新房门口，新娘由伴娘挽着下车，踩红毯走到正屋前面，同新郎拜天地。然后新郎先入门，新娘在门外，双方对拜，新郎用马鞭揭去新娘头上的红喜帕。进堂新郎新娘并肩到灶前跪下，用哈达将羊尾巴油投入灶火中，投七次，每次投四块；宴筵结束，

新娘家来的客人临走时，私藏碗碟、筷子。等他们坐车出大门后，给新郎出示，并迅速策马驱车，新郎跑去拦车要求还回所“偷”碗筷等，等新郎唱歌、跳舞或行跪礼后，才肯把碗碟、筷子还给新郎。但他们最后还是带走一双筷子和一对碗。次日新郎带酒去看望岳父母时才把碗筷转交给他。在生育方面也有巫术行为，例如，如果婚后妇女不育，就要“偷”取多子女人家的婴孩服装，认为这样可以引来孩童的魂体，将会生儿育女。这里面既有相似巫术，又有接触巫术。妇女生产满月那天，要让产妇出汗，煮熟四个鸡蛋，双腋下各夹一个，另两个握在两手中，蒙几床被子，出汗后被子一床一床揭去，使汗慢慢下去。据说这样使月子里所受的风寒可以随汗驱除，不会有后患。

在丧葬方面，巫术的痕迹更加明显。火，对巫术观念来说是最神圣的东西，因此，火葬被锡伯人称作“干净的处理法”，凡是巫职人员如萨满、尔琪、斗琪、相同，以及非正常死亡者如自杀、火烧死、溺死者等，都要进行火葬，尤其是巫职人员，认为这些人与一般人不同，他们都是某一种瘟神或动物神灵的使者，故死后应让他们升天，而升天的唯一方法就是火葬。此外，对未婚而故的男女，锡伯人称为“只有房子，没有房顶”，因此在巫术观念的影响下，其棺材不做底子，而用苇杆代之。认为棺材有底其灵魂被囿于墓中，不能出世转生，只有无底的棺材，才能使他们在另一个世界里自由出入往来。婴幼儿是天真无邪的，他们的死尸既不能火葬，也不能土葬，出于交感巫术观念，而置于野外任凭飞禽走兽噬食。认为如此处理，他们的灵魂很快升天，又能很快转世回生。否则，不能再降生到人间。出殡时锡伯族都选单日，因为单日代表奇数，因此具有防患避祸的寓意。停尸时间也选奇数，一般为三天、五天，多则七天或九天。出殡日的早晨，送葬的人们都来哭灵，接着入殓。入殓时，连同寿褥一起抬，尸体脚先出门，其意为用头出世，用脚离世（过去尸体要从窗户抬出），避免阳光直射尸体，须用毯子遮光。在抬出棺材的同时，死者亲属将一火烧旺旺的瓷盆甩到门外，谓之“甩盆”，接着把棺材抬到车上。在丧葬习俗方面巫术最浓厚的要算“烧遗物”（又称“烧包袱”）。在锡伯族观念中，一个人生前使用的什物，如衣物、手杖、鞋帽、碗筷等，死后在冥间也要继续使用，但生前新制而从未使用过的，死后则不属于他，因此出于接触巫术观念，产生了烧遗物的巫术行为。具体为：将死者生前使用过的衣裤、鞋帽等叠好装入布袋里，等“四十九日”那一天在死者墓前烧化，塔城地区锡伯族则装入褡裢里焚烧，称为“烧褡裢”。

在住宅建筑方面的巫术现象，最典型的是泥瓦匠的厌胜行为。在旧社会，泥瓦匠属于苦力。他们受雇于官吏、地主等，为其建造房屋、院落，但他们所受到的待遇往往低不堪言。他们为了发泄对雇主的愤恨，利用模拟巫术的方法，采取厌胜手段，意欲报复。例如，在建造房屋时，将泥具夹于墙壁或屋顶里，认为这样做，房屋内经常发出怪音，使人不得安宁。又如做小车，车辕向着大门放进屋顶，认为其结果该家的财物就会一车一车外流，导致受穷。

在经济生产方面，春季渔猎之前的“祭网”仪式是典型的巫术行为。例如，过去每当春季出渔之前，为了求得渔猎丰收，在河边或村里宰杀一头肥猪，由巫师主持用猪血“洗网”，认为这样会使得渔猎丰收。

在医疗卫生方面，为少儿“招魂”和“立筷”除邪属于纯巫术行为。例如，少儿一旦因某种刺激因素如跌倒、惊吓而神志恍惚，就被认为是“失魂”，就要进行招魂仪式：将患儿由父母一方抱到跌倒或受惊吓之处转一圈，口念“霍里”（意拦住）、“霍里”，然后一步步退后（忌回头）到屋里，这时坐在炕上的几位亲属同时喊“来了”、“来了”，把患儿放在炕上，做出将魂儿抓在手上“放入”患儿身上的动作，算是把失去的魂抓回来了。

立筷除邪主要使用于头疼病。人们一旦头痛不适（一般为去丧葬之处或去莹地回来后），就认为是死魂缠身。而一旦认为是死魂缠身，就要进行立筷除邪仪式：盛一碗清水，拿三根筷子浸清水，并用筷子敲一下患者额头，然后开始将三根筷子立于碗水中间，这时，举行仪式者心中有一种意念，认为某某的死魂缠附了患者，如果筷子一次立于碗中，说明其意念正确，便让患者往碗里吐一次口水，并让他将水洒在土地神位前。如果筷子几经不立，就要另寻意念，并重新立筷。

以上为锡伯族民间遗存的最为典型的巫术行为，在社会生活其他方面还有不少巫术事象。但是不可否认，锡伯族的巫术明显是经过了由兴到衰的过程，残存在民间习俗中的巫术事象多是这种信仰的遗风，随着现代科学技术的发展，现代文明的拂入，锡伯族的社会经济和日常生活越来越失去了巫术的印记，充其量不过是一种遗风残留在民间习俗中而已。

七、图腾崇拜

母系氏族社会是这样一种社会，其社会生产力较前有了显著的发展，社会有了剩余产品；在继续进行采集和狩猎的同时，出现了初期的畜牧业；人们从广泛的以自然环境为范围的流浪生活，转向了以特定的自然环境为范围的定居生活。在这样的社会条件下，人们的信仰心理发生了显著的变化，即由于定居生活，促使了畜牧业的发展，畜牧业的发展，又使人们较全面地熟悉了各类动物的习性、特点和所居范围的自然环境，产生了以所居范围某种特殊自然物（包括动物）或自然现象的崇拜行为，认为某一种或数种特定的自然现象或动植物和自己有一种特殊的关系，并且每一氏族都以这种动物或植物作为自己氏族的标志而加以崇拜，这就形成了图腾崇拜。

图腾崇拜，在某些民族中发展较充分，但在另一些民族中则不然。他们虽然都经过了母系氏族社会阶段，然而在以后发展过程中，因各自所处地理环境、气候条件、民族迁徙状况、与先进民族的接触情况以及社会生产力的发展状况不尽相同，必定产生很大的差异，因此，就母系氏族社会这一特定阶段来说，某些民族经历的时间较长，而某些民族则暂短。

过去，学术界对图腾崇拜有片面的理解，它的主要内容是，认为人来源于某种动植物。其实，图腾崇拜是对现实经济生活有密切关系的以主要食物来源和对凶猛、驯服、灵性动物为崇拜内容的崇拜现象。当时，人们的自然崇拜，由物体本身的崇拜转化为对其寄托物一神灵的崇拜，人们的神灵观念高度发展，此外，人们对自身也有了较明确的认识，女性在人们心目中成了人类繁衍的源泉。在这种意识支配下的信仰领域里，说图腾崇拜是氏族标志物却有一定的道理。从这个意义上分析锡伯族的图腾崇拜，可以找到不少痕迹。

锡伯族在大兴安岭地区活动时期便开始崇拜一种似狮非狮、似狗非狗的动物，男人把它的头像铸刻在皮带钩上，每当上山打猎，都特意系上它；有的人家把它的头像贴在供桌前面，逢年过节为它烧香磕头。对它的来历，锡伯族民间还有流传至今的传说：锡伯族先祖在东北大兴安岭地区活动时，由于气候寒冷，食物来源贫乏，部落头人决定携族南迁，他们在大兴安岭深山密林里，不知走了多少天，结果迷途又回到了原地，始终没有走出深山密林。族人愁眉苦脸，怨天恨地。有一天，人们正无奈之际，队伍前面出现一头似狮非狮、似狗非狗的动物在引路，他们就跟着这头怪兽，不多久就安全走出了山林。从此，人们就把它当作神兽开始供奉了起来。对该神兽，后来人们称为“鲜卑兽”。如马长寿先生在其《乌桓与鲜卑》一书中说：“《魏书·帝纪·序纪》谓献帝邻命诘汾南徙，‘有神兽，其形似马，其声类牛，先行引导，历年乃出’。此神兽似鲜卑。东胡人以此兽状铸刻带钩之上，即所谓‘鲜卑郭洛带’，译言瑞兽带，或神兽带。”因为此神兽引导鲜卑人出大兴安岭南迁，使之成为鲜卑人崇拜的对象。在有些锡伯族家谱上，至今仍画有这种神兽像。

1960年夏季在内蒙古扎赉诺尔发掘的31座拓跋鲜卑墓葬中，其壁画内多绘狗；在北票冯素弗夫妇墓葬中还殉犬二只，这应是乌桓和鲜卑“肥养一犬……使护死者神灵归赤山”（《后汉书·乌桓传》）的旧俗。这里所绘之狗，以及所殉之犬即象征着“神兽”或“鲜卑兽”。其实所谓神兽并不神，它也许是别于其他家犬的专产于大兴安岭的一种家狗。据锡伯族老人讲，过去锡伯族养有一种家狗，腿短毛长，驯服好主，大概此即从大鲜卑山（大兴安岭）传下来的所谓“鲜卑兽”，或者是后人阐述的所谓“瑞兽”。

在20世纪80年代发现的锡伯族著名的萨满神本之一《祈告祝赞祷告神歌》中，前后记载了十余种动物神灵，它们都是锡伯族萨满供奉的副神（每一位萨满都供奉一个正神，从现有的资料看，多数萨满供奉过鹰神或雕神），在萨满遇到危险或与病魔搏斗时，就呼唤它们，以求帮助自己战胜病魔。它们是：老虎神（塔斯胡里，这里又分为公虎和母虎两种）、狼神（尼胡里）、金钱豹神（雅尔哈）、野猪神（爱杜罕）、骆驼神（沙尔旦驼）、蟒神（扎宾）、龙神（穆舒鲁）、雕神（岱木林）、鹰神（安初兰）、银鹊鸽神、木臣鱼神、黄鱼神、野马神等。

锡伯族虽然供奉上述各种动物神灵，但直到今天，没有发现关于上述诸神与锡伯族有何渊源关系的神话传说，然而上述某种神灵有作为各个氏族标志的痕迹。例如，过去，锡伯族每一哈拉（姓）都有一个萨满，而每一哈拉萨满供奉的神灵都相异，而且都以动物作为标志。在这里，每一哈拉萨满有将自己哈拉的图腾标志树为自己保护神的可能。另外，目前锡伯族每一哈拉的名称（姓氏），是不是为鲜卑语动物名称，值得深入研究。目前，察布查尔锡伯族中有30余个姓（哈拉），例如，瓜尔佳、郭尔佳、安佳、佟佳、何叶尔、托库尔、苏木尔、

扬吉尔、温都尔、华西哈尔、孔古尔、哈斯胡里、图克色里、永妥里、英图里、胡西哈里、扎斯胡尔、巴雅拉、那拉、吴扎拉、富察拉、果尔齐、郭罗罗等。上述哈拉名称亦即姓氏，至今无一解开其含义。

此外，在锡伯族民间，还有一些准图腾崇拜的文化现象，这在有关章节中作了阐述。

八、祖先崇拜

历史发展到父系社会以后，社会呈现出与前不同的特点：生产力大为提高，私有观念产生；在氏族观念继续加强的同时，父系大家族观念萌生并很快得到了确立，男子成为社会的主体；人们通过对自身繁衍过程的长期观察，已经明确认识到了人的来源；在认为女性是人类繁殖源泉的同时，男子也被认为是人类繁殖不可缺少的部分，并且日趋被提高到最重要的位置；人的思维能力进一步发展，宗教观念日渐复杂，产生了灵魂与肉体的观念，认为肉体内存灵魂，灵魂能与肉体分离，并能单独游荡，肉体可以死亡，灵魂永远存在。同时，也认为死者的灵魂（精灵）能够作用于生者，因而对此产生了崇敬和畏惧的心理，以及对死者的丧葬仪礼和祭祀等仪式。最后形成了祖先崇拜的信仰习俗。

在北方各民族中，祖先崇拜得到了充分发展，直到新中国成立前后，仍有很大的影响，其中锡伯族为最。

确切地讲，祖先崇拜包含两方面的意义，一是对女祖先的崇拜，一是对男祖先的崇拜。从这个意义上讲，祖先崇拜并不是父系社会才开始的，而是在母系社会后期就已萌生了。这从锡伯族的信仰习俗中就可以找到确凿的根据。例如，在锡伯族信仰的数十种祖先神灵中，近十种为女祖先神灵，她们是：伊散珠妈妈、依兰恩杜里格格（三位神姐）、吉朗阿妈妈、妈妈墨尔根、苏鲁妈妈、希林妈妈、肫依妈妈、玛法妈妈等。

伊散珠妈妈是锡伯族萨满祖师。据传，她是锡伯族先祖的第一个萨满。每当有人学萨满，先付重礼请画师绘制一幅她的形象，与男祖先的画像悬挂在一起，经常为之烧香磕头，以求保佑他成为一个名副其实的萨满。在锡伯族洒满神谕《祈告祝赞祷告神歌》中，当新萨满艰难通过十几个关卡后，还去她的“场院”“报到”，由她亲自下旨谕，将她“记入档册，归入档案”，并“送返人间”。在萨满界众多神灵中，没有比她更高强的。她实为萨满界的“太上皇”，掌握着至高无上的权力。伊散珠妈妈的形象反映了母系氏族社会女性尊严及其至高无上的权力。

依兰恩杜里格格（三位神姐），也是锡伯族萨满供奉的最高神灵之一，她们的地位仅次于伊散珠妈妈。在锡伯族萨满画像中都有其形象。

吉朗阿妈妈，锡伯语意为仁慈的女祖，她和玛法妈妈（痘花女祖）同为管天花病的女神灵。锡伯人为之立了专庙——尔琪庙（也叫玛法妈妈庙），每当婴孩出痘季节，人们纷纷到尔琪庙供食化钱、磕头许愿。在人间，有尔琪（巫师之一）作为其使者。

妈妈墨尔根，也是锡伯族萨满供奉的保护神之一，但她的地位比伊散珠妈妈和三位神姐为下。

苏鲁妈妈是“魂魄之（女）神”，在阴间专管借体还魂之事。如果认为一个人经常被死魂缠身（锡伯族称进了“苏鲁”），其亲属就要举行仪式，祈求苏鲁妈妈收死魂。

希林妈妈，锡伯语意为续嗣女祖，原来她是专门保佑降生的神灵，后来演变为象征保佑家宅平安和人口兴旺的神灵。（容后专述）

肫依妈妈，是专管炊事的女祖，她的形象画在纸上，是一白发老奶奶，身旁还画有一小女孩。每年阴历十二月二十三日举行送“肫依妈妈”仪式。

上述女祖和神灵，在锡伯族原始信仰领域中的出现和遗留，并不是偶然的現象，它如实地反映了母系氏族社会后期祖先崇拜的产生和发展历史，并有力地证明了祖先崇拜最早产生于母系族社会的历史事实。

但是，以女祖先为崇拜内容的祖先崇拜，并非民族学上所指的完整意义上的祖先崇拜。在女祖先崇拜阶段，还没有产生完整的灵魂与肉体的观念，在认识人类自身繁衍问题上，又把女性当作其繁衍的唯一源泉，而并未认识男性对这方面的作用。因此，这时的祖先崇拜，具有单纯的女性生殖崇拜的意义。当父系社会初期确立男性的社会地位、产生灵魂与肉体的观念后，祖先崇拜的内容方趋于完整。这时，出现了男性祖先，并且其功能又是多项相兼。

灵魂与肉体的观念，在锡伯族信仰领域中表现十分明显。首先，表现对阴间（冥地）的

笃信。这是锡伯族灵魂崇拜的根由，也是解释其灵魂崇拜种种仪式的根据。认为人死后就进阴间，阴间和阳间只隔着一张纸；阴间也和人间一样，吃、喝、住、行、劳作、花钱；人死后因其生前的行善作恶之别，把人再降生成数大类，善者获好运，恶者遭厄运。其次，表现为对“借尸还魂”的相信和对“苏鲁妈妈”的崇拜。第三，表现在对幼童死尸及未婚男女死尸的处理。锡伯族幼童夭折，其死尸不埋葬又不火葬，而是用襁褓和柳枝裹一层之后，放到野外，尽管让飞禽走兽食之。认为幼尸土葬其灵魂囿于墓中，不能转世回生，而抛于野外则能很快转世回生。未成婚的男女死去，无论或老或少，其棺木都是有盖无底，棺底平常用芦苇代之。其寓意是，认为阴间在地下，其棺无底，死魂可以自由出入，以便在阴间寻偶成双。棺木做底，其灵魂囿于棺中，不能自由出入。此外，夫妻死后不管他们时间先后，都是异棺同穴，两棺各凿一小孔相联通，意思是让夫妻灵魂在阴间还可以自由来往。

直到目前，灵魂与肉体的观念在锡伯族民间仍很浓厚，新中国成立后，又出现了许多关于灵魂的传说、故事。在丧葬礼仪的各个环节，都不同程度地体现出上述观念。

锡伯族崇拜的男祖先，现在能举名者大多数为全民族所共同崇拜。例如：上面论及的海尔堪玛法、佛多霍玛法、班达玛法等，并不为哪一个哈拉（姓）或莫昆（哈拉的分支）所独供，而为全民族共同的祖先神。又如在《祈告祝赞祷告神歌》中出现的布尔堪巴克西玛法、顾兴阿玛法、达玛法、阿里玛法、萨满玛法等，也是全民族共同崇拜的男祖先神。其中布尔堪巴克西玛法，是佛祖之神，在萨满界，其地位仅次于伊散珠妈妈。这一神灵的出现，说明了原始宗教与喇嘛教相互影响的历史情况。顾兴阿玛法，系锡伯族仁慈的男祖之意，他在神界的功能，与玛法妈妈、吉朗阿妈妈一起管天花病。达玛法，系锡伯语原祖之意，他本不是萨满原祖，而是锡伯族共同供奉的原祖之神，萨满教产生后，才把他当作萨满男祖师而加以崇拜的。阿里玛法，是专门管辖妖魔鬼怪的男祖，一旦家里“闹妖魔”，就通过萨满唤其镇邪。萨满玛法，是萨满（男）祖师，他也是锡伯族各姓氏萨满共同崇拜的萨满祖先神之一。

在锡伯族民间，除了全民族共同供奉的祖先外，各哈拉（姓氏）还有各哈拉成员共同供奉的祖先神。例如：在《祈告祝赞祷告神歌》中，先后出现了妈妈墨尔根1—5、着勒玛法、善琦、玛法墨尔根、额依嫩德德、阿玉鲁、挪木浑珠、色楞芝、齐发罕珠、吴棱额、阿玛墨尔根、厄爷墨尔根、岱木林、纳松额、着青额、伊桑阿、张纳、色类撒音章京、阿尔扎克奇、吉朗阿、温黑撒音莽恩等二十多种祖先神。他（她）们原来分别为各姓氏祖先神，后来被各姓氏萨满吸收为随时唤请来帮助自己的副神。

祖先崇拜发展到后期，其祖先神灵观念渗透到以家族为单位的社会组织细胞内。一个家族过几代以后，曾祖父或祖父便成为该家族的祖先神，甚至死去的父亲也会成为子女供奉的祖先神，他们的画像悬挂在珍贵的供桌前面，每逢佳节或喜庆之日，子孙们便为其烧香磕头、顶礼膜拜。并且，每年三次定期举行家族规模的祭祀活动，以志怀念。

从以上全族祖先神崇拜、哈拉祖先神崇拜和家族祖先神崇拜中，我们清楚地窥见到锡伯族社会的发展状况。

锡伯族的哈拉莫昆制和家长制，是随着父系制的逐步加强而不断完善的，并且，两者的进程是同步进行的。众多的民族学材料证实，在锡伯族社会中，和父系制一起确立的首先是哈拉制。但这时并不存在明确的莫昆制和家长制。其供奉的祖先神也表现为由全民族或数个哈拉所共同所有。经过漫长的历史发展阶段后，哈拉纽带开始松弛，莫昆制形成了。但是，目前在察布查尔锡伯族中，并未找到氏族祖先神，而众多的则是哈拉祖先神。这是因为，察布查尔锡伯族的莫昆制是在百多年前才形成的。锡伯族从东北迁来时，各哈拉只有一个祖先代表者，过了四五代后才开始分出莫昆。而且，产生莫昆时，家族（长）制已经得到加强，家族也已开始树立自己家族祖先神，对祖先神的祭祀范围和规模由哈拉缩小到家族，这使莫昆制很快由盛转衰，为家族（长）制所取代，锡伯族的祖先崇拜也走到了尽头。

九、希林妈妈和海尔堪玛法崇拜

希林妈妈和海尔堪玛法崇拜是锡伯族祖先崇拜文化的痕迹，表明了本民族同时崇拜男女祖先的文化现象，也反映了原始民族文化延续至今的历史事实。过去有人认为，希林妈妈和海尔堪玛法只是娱乐化的民俗，而并没有认识其中蕴含的深刻的文化意义。改革开放以后，随着文化研究的逐步深入，人们才逐步认识到其中反映出的文化价值。20世纪90年代，日本、韩国、美国、意大利、德国、俄国、台湾等国家和地区的文化学、人类学以及民族学学

者纷纷到新疆锡伯族地区考察，当接触锡伯族的上述文化现象后，对其产生了一定的兴趣，都认为它们是原始氏族文化的象征，是比较典型的中国北方地域文化的遗存，也近似于日韩原始文化的类型。他们的这种认识带动了国内锡伯族学者对上述文化现象的重新审视和探讨。

希林妈妈的文化现象，新中国成立后虽然在民间仍有遗存，但从未受到本民族文人士的重视。由于历次政治运动，东北、西北地区藏有希林妈妈遗物的人们，有的迫于政治压力，将其予以销毁，还有的人不顾当时“破四旧”的压力，将祖传的希林妈妈秘藏起来，改革开放后才重见天日。目前，在辽宁沈阳、新疆察布查尔锡伯自治县仍藏有几幅有近二百年历史的希林妈妈遗物。因长年受烟熏气蒸，这些遗物均呈黑烟之色，发出呛人的异味。对希林妈妈的首次介绍，当推20世纪60年代铅印的《锡伯族简史简志合编》。本书是在东北、西北地区锡伯族社会历史调查资料基础上撰写的，书中对希林妈妈只做了轻描淡写、简单介绍，得不到更多的信息。1980年8月，中国社会科学院民族研究所的满都尔图、夏之乾先生到察布查尔锡伯自治县作锡伯族萨满教调查，著《察布查尔锡伯族的萨满教》（《世界宗教研究》1984年第2期）一文，其中介绍了“锡里玛玛”。文中说：“‘锡里玛玛’是保佑人丁兴旺的一位女神。‘锡里’意为继承、继续。‘玛玛’意为‘祖母’。‘锡里玛玛’即是一代代传下去。系用绳一根，从正房内的西北角离地面约2米处拉到东南角，形成一根架设于空间的对角线。绳上挂小型木制象征性的犁、铧、木锨、弓箭以及布条等物。这些东西不能随心所欲地挂，而是有其特定的含义，每挂一件东西代表一个人性别、职业，比如，挂一个犁代表一个男人，从事农业，挂一张弓箭代表一个男人，从军，挂一块红布代表一个女性等等。每代人（即同一辈分）的‘锡里玛玛’挂在一起，每一代人之间用一‘比石’（羊拐骨）隔开，每两个羊拐骨间代表该家的一代人。我们这些外人从‘锡里玛玛’上便可一目了然地知悉该家每一代人的男女成员人数和职业。‘锡里玛玛’平时由家长收藏起来，每年春节期间挂出，二月初二便又解下来重新收藏。”

自20世纪80年代以来，笔者在察布查尔锡伯自治县和辽宁沈阳市亲眼目睹了两幅具有近二百年历史的希林妈妈，并拍照作了记录。之后，就希林妈妈问题向诸多锡伯族耆老作调查，虽然大家的说法相互存在差别，但可以理出一条主线，从中知道其概貌。

希林妈妈是象征保佑家宅平安和人口兴旺的精灵。它是用长约十米的丝绳，上面系有许多小弓箭、小铧犁、木锨、背式骨（比石）、箭袋、小吊床、铜钱、五颜六色的布条、小靴鞋等。平时装入纸袋里，挂在室内西北墙角。每年大年三十，由袋里取出来，从西北角斜拉到东南角，家长带家小为其烧香磕头，到二月初二再装回纸袋里，挂回原处。制作希林妈妈时还有严格的规矩，所用的布条、丝绳、比石、弓箭、小吊床等须到本村人口多、辈数全的户中索取，并邀请人口兴旺、子孙满堂的家庭中年纪最大的人来制作。制作时根据本家族的辈数传袭为本，增加一辈人就往希林妈妈上添一背石骨（比石），每生一子添一小弓箭，预示他将成为一名射手，每生一女添布条或小吊床，预示她将来洗刷缝补、勤劳致富、生儿育女、子孙满堂。

希林妈妈是很形象的谱书，家族的传袭情况从上面就可以反映出来。过去，由于没有文字，记事往往以刻木为志，因天长日久，记事的木头腐朽散失，无法长久保存下来，而且也不好携带搬迁，后来人们就想出了往绳子上（锡伯语称“希林”）系东西记事的方法。平常男人们都出外狩猎，年轻妇女出外采集，家里只剩老奶奶，久而久之，人们把希林和看护家门的老奶奶连称希林妈妈了，象征着保佑家宅平安和人口兴旺的神灵。

希林妈妈在东北、西北锡伯族中可谓家喻户晓，也形成了一些有关希林妈妈的传说。其中一则传说讲述：锡伯族先祖在大兴安岭活动时，主要以狩猎为生。一天，全村人都进山狩猎，只留下老弱病残和小孩由叫希林的姑娘及其父亲照看。眼看上山打猎的人们已经三天三夜未归来，洞里的食物又不多了，于是希林与父亲商量，到洞外弄些食物。父女俩离洞不久，突然一阵山震地动，接着满山起火。父女俩不顾一切地往回跑，救出了洞里的人群。他们到处打兔子、野鸡、挖鼠洞、剥树皮、摘松子，到河里叉鱼捞虾。转眼间几年过去了，打猎的人们仍杳无音讯，照看的老人们一个个都离开了人世，只剩下父女俩和九对童男童女。后来，希林战胜威胁人们生命财产的火魔和旱魃，肆虐的大火灭了，风婆和五姨来了，雷公雷母也双双擂着天鼓助威来了，闪电娘娘挥动着闪电光镜把大地照亮了，旱魃被压在火山底下，洞口又冒出了清泉，龙王带着龙子龙孙来行雨了，山神也招来虎豹狼熊、野猪野兔，土地爷也使那漫山遍野长出了花草树木。河里水满了，鱼鳖虾蟹又都在水中游来游去。大兴安岭的森林更加茂密了，呼伦贝尔大草原比以前更加漂亮了。风停了，雨住了，云散了，万物复苏。

九对童男童女得救了，老阿谋也活了下来。希林姑娘那里去了呢？她没有死。不信，你看那西边的天空中姑娘正在高高兴兴地把那条锦带舞半圆，去送给玉帝呢。那九种不同颜色的锦带，为什么只剩下红、橙、黄、绿、青、蓝、紫七色呢？那是因为希林姑娘把镶边的“天带”、“地带”留了下来，又把腰间系着的“人带”拧成一根绳，拴在洞内，成为驱妖避邪、消灾免祸的传家宝绳。一年年地过去了，活了九十九岁后老阿谋去世了，十八个孩子也长大成人了，他（她）们也都一对一对地结成了夫妻。希林姑娘看到亲自抚养起来的孩子，真是小伙子个个英武俊秀，大姑娘个个美丽聪明。每当他（她）们打猎归来，男人们总是愿意把弓箭挂在这条“天地”绳上，女人们也都愿意把她们的头巾搭在这条“天地”绳上。后来，九对夫妻又都生下了儿女，他（她）们外出渔猎时，总是把孩子放在摇车里，把摇车拴在“天地”绳上，以免野兽伤害。希林姑娘就主动为他们照顾下一代。锡伯人的孩子，在希林姑娘的精心看护下，个个结实健壮，伶俐可爱。人传了一代又一代，人丁越来越兴旺。要问希林姑娘活了多大岁数？她住在什么地方？听老人说，她给玉帝送还锦带后，因为保护锡伯人有功，玉帝就认她为干女儿，封她为“希林妈妈”，永远和锡伯人住在一起，保护锡伯人繁衍昌盛。后来这九对夫妻把天地绳作为他们传家之宝。在绳上挂上男人们的弓箭，拴上女人们的头巾和孩子们的摇车，来纪念希林姑娘。后来，许多锡伯人把它作为家庭传宗、生儿育女的记事方式，比如生男孩挂弓箭或皮鞭子，生女孩挂彩色布条或摇车，两辈人相交中间则挂上一枚嘎拉哈，以表示辈数。平时用羊皮包好，供在本家的西屋西北角上，尊称它为“希林妈妈”。每年腊月三十，将希林妈妈请下来，把天地绳的另一端，拴在东南墙角上，待到二月二日，就请希林妈妈回归原位。按年节烧香上供，拜谢这位希林妈妈繁衍后代昌盛的女神。

20世纪50年代末60年代初，在察布查尔和东北锡伯族聚居区普遍保存有希林妈妈，大年三十都悬挂起来给子孙讲解家族历史。文化大革命时期，多数希林妈妈消失了，人们不再祭祀它了。目前，被留下者只作为文物被保存，失去了祭先祀祖的意义。现在不少人家已开始新做希林妈妈，并在年节特意悬挂展示，以示不忘民族传统。

与希林妈妈一样，海尔堪玛法也是反映锡伯族祖先崇拜文化现象的民俗事象之一。它原来代表的是男性祖先，后来经过父系社会漫长的历史发展，逐步演变为保佑家畜兴旺的神。1949年前，每户均立有其龛位。在西屋外西南墙角钉桩置龛板，龛板上面墙壁上挖一洞，内置一木匣子，匣内存有符书和布制马首等。每年春季牲畜放野、出山前举行一次仪式，将木匣从洞内取出，置龛板上，把符书和布马首展挂于匣。每当家主得一匹良马，便举行仪式，谓“给海尔堪拴马”，意为将此马“献给”海尔堪玛法骑用。自此，该马将受到特殊照管，如妇女不能骑用，非大事不能使用，尤车、犁忌用，一旦家畜生病，先给海尔堪烧香磕头，以求其保佑。

海尔堪玛法的历史渊源，在锡伯族民间流传有四五种传说，一说它是有名的“族长”，在带领锡伯人先祖与异族打仗时阵亡，他死后其坐骑成为他的替身，副“族长骑着它带领族人最终驱逐了侵略者。在战争中，该马神奇无比，敌人见之披靡，失去战斗力。当马老死后，以族长之名海尔堪称之，并供奉为族神”。一说他是拯救牲畜的有名放牧手，死后被族人奉为保佑牲畜繁衍生息的神灵。另一说他是穷苦的牧手，使他避免了族人牲畜的一次大灾难，后来成族人供奉的牲畜保护神。下面一则传说具有一定的代表性，并在东北锡伯族中广泛流传。该传说讲述汉朝时期，锡伯族先祖的居地经常为强邻匈奴所侵。为此，他们流离失所，居无定处。过了很久，部落里出现了一个名叫海尔堪的强人。他带领部落民众制作武器、练兵习武，准备与入侵者决战。有一年春天，匈奴兵又进山，海尔堪带领部落兵弁早有准备，一开始就将匈奴兵打得落花流水，逃回了居地。匈奴可汗气得咬牙切齿，呼呼直喘，瞪着一双血红的眼睛，翘动着山羊胡子，把案子拍得山响，大喊：“要把锡伯人都杀光，用锡伯人头，为死去的官兵祭灵！”接着下令出发。海尔堪知道匈奴可汗不会善罢甘休，便事先把老人、孩子和妇女们疏散开，由少部分青年人护送这些人到深山老林。那些年轻力壮的锡伯人，留在原地，要和匈奴侵略者血战到底！果然不出所料，匈奴可汗骑着高头大马，亲自指挥三军来打锡伯人。双方激战了三天三夜，阵地上留下了许多尸体。由于敌我力量差得多，海尔堪只好下令撤退。剩下的锡伯青年退到森林深处，只有海尔堪和十几个兄弟在与敌人周旋。天黑下来了，海尔堪再呼喊兄弟们时，已经没有人回答了，只剩下他一个人在战斗了。这时海尔堪落在了敌人的重重包围之中。他骑着白龙马左冲右突，前砍后杀，不知杀死了多少敌人。海尔堪的砍刀砍崩了，箭袋里的箭射光了，包头的头巾也没有了，身上的刀伤、箭伤有十几

处。匈奴可汗看到只剩下海尔堪一个人了，便下令抓活的。海尔堪此时没有力量了。就在这万分危机的时刻，就听得一声嘶鸣，白龙马竖起耳朵，扬起前蹄，直向匈奴可汗扒去。匈奴可汗躲闪不及，竟被白龙马扒在蹄下，昏了过去。匈奴官员们被这个场面惊呆了，等到他们明白过来，白龙马早驮着海尔堪冲出山口，向大草原奔去。匈奴官兵紧随其后。白龙马在草原上时隐时显地飞驰着，官兵们在后边呐喊着、跑着，只见前边一条白亮的大河拦住了去路。河流湍急，(水)汹涌澎湃，声如牛吼，要想涉水渡河，真比登天还难。过河无船，后有追兵，白龙马顺着河岸向下跑去。它嘶鸣着、奔驰着，似乎是在请求主人赶紧快拿个主意。海尔堪被马的嘶鸣惊醒了，睁眼一看，追兵已经影影绰绰地出现在后方。他想，宁肯让河水冲走，也不能让追兵抓住。于是左手一提马缰绳，双脚一磕马肚，向那波涛滚滚的急流中扑去。马明白了主人意图，哐哐叫着向河中走去。刚一踏进水中，只见狂风大作，云雾满天，阴沉沉，冷飕飕，天黄地暗，十步以外连人影都看不清。顿时，哗哗的浪声消失了，水波不见了，狂奔的河水结成了明镜般的坚冰。白龙马奋起四蹄，驮着海尔堪箭一般地从冰上向对岸跑去。刚到对岸，官兵们也赶到了河边，匈奴可汗立即下令催马追去，当这些大队人马追到河心时，只听咔嚓一声，河面上的冰塌了，全队人马都掉到河里，被河水淹没了。风住了，云散了，波涛又吼叫起来了，大浪又奔腾起来了，一切都恢复了原来的样子。海尔堪呢？有人说他死了，却又没有发现他的尸体；说他没有死，他又没有回到大兴安岭的锡伯人中。他哪里去了呢？草原中牧马人都看到过他。每天在朝霞映红了天地时，他骑着白龙马，走在沾满露水的草地上，驱赶着马群、羊群，迎着太阳翻过山梁，到那长满酥油草的地方；当阳光火辣辣地烤脸时，他又把马群、羊群赶到阴凉的河边；当满天星斗在天空闪烁时，他又把畜群赶回草原的栅栏中。海尔堪手里操着长长的套马杆，为千家万户看护着马、牛、羊。他死后，锡伯人就把他供为神灵。

从以上希林妈妈和海尔堪玛法的各类传说可知，锡伯人供立的这两个神灵，都是由族人中的名人演变而为，他们都有拯救族人于水火或战乱的经历。说明锡伯人所造的祖先神，并不那么神秘，普通人也是“举手可及”，它们都在常人的生活当中。

十、其他崇拜

在锡伯族的民间信仰文化中，对佛祖、英雄、名人等的崇拜，也是其祖先崇拜文化的表现之一。在历史上，凡是为本民族做出过重大贡献的官吏、民族英雄、著名文人志士等，死后均成为全民族供奉的对象。虽然他们与哈拉（姓）莫昆（姓的分支）祖先神不完全相同，但从本质上讲，其造神形式是一致的，人变成神是其根本点。

佛祖，锡伯族称之为布尔堪巴克西玛法。他在目前已公诸于世的本民族的几部萨满神谕（民间俗称萨满歌）中都有记录。他在萨满神谕中的出现，表明了藏传佛教与锡伯萨满教在一定程度上的相与影响和营养吸收。当新萨满艰难通过层层关卡后，还要到布尔堪巴克西玛法的场院报到，以取得其摩顶认可，接着才往锡伯族萨满祖师爷伊散珠妈妈场院报到。据传，布尔堪巴克西玛法原系一位高明的巫师，为人行医，手到病除，倍受众人的信赖。后来喇嘛教传入他们居住的地区，原始宗教和喇嘛教发生了针锋相对的斗争。经过多年的斗争，双方都死了好多人，但谁胜谁负的问题仍未有头绪。眼看部落破败，家庭离散，夫妻相背，这位巫师于心不忍，费了九牛二虎之力把双方的头人召集起来，经多方说合才把矛盾调合起来，从此战争平息，各部落又兴盛起来了。人们为了纪念他，给他赐予“布尔堪巴克西玛法”（“布尔堪”是佛之意；“巴克西”是萨满教巫师，具有医生性质；“玛法”是祖先之意）之尊称。目前，锡伯人仍然将西屋供祭祀用的“条桌”称为“布尔堪萨尔哈”（布尔堪桌），在这里某种意义上它象征着佛祖。

在贤吏、民族英雄、文人志士的崇拜方面，锡伯人并非采取随意或盲目的态度，而是选取全民族群众所公认的人物，并在历史过程中逐步完善其正面的英雄形象，成为全民族共同崇拜的对象。在锡伯族历史上，首倡开挖察布查尔大渠的锡伯营总管图伯特，因其全民族公认的功绩，锡伯营军民在其生前便为他修建了祠堂，称为“图公生祠”，并以锡伯营名义立匾献颂词。在他死后，更成为全营军民共同崇拜的对象，直至民国年间，锡伯营先后为其献了三次颂词，在其身后，也形成了不少神化他的传说故事。

喀尔莽阿是清代锡伯营涌现的民族英雄。他在伊犁地方割据政权以及沙俄占领伊犁的危机时刻挺身而出，领导锡伯营军民抗俄保民族气节，被沙俄当局押出伊犁，后来在博尔塔拉、

乌苏等地屯种军粮，多次被清政府嘉奖，为清朝政府收复伊犁作出了贡献。他被刺牺牲后，锡伯营和察哈尔营军民为其立祠纪念，也成为人们供奉崇拜的对象。

在伊犁动乱中被刺身亡的博尔果素，因其生前为国家、为民族做出的特殊功绩，死后也为其修祠堂纪念，成为人们崇拜和祭祀的对象。

到了清末，锡伯营文人色布希贤、锡济尔琿，因他们在锡伯族中提倡锡汉双语教学以及在发展本民族文化教育方面做出的贡献，脱离凡人界，也逐步被锡伯人供立起来，成为众人崇拜的偶像。

锡伯人对图腾、祖先、贤吏、英雄、著名文人志士的崇拜，其信仰支撑点就是认为人死留魂、灵魂不灭、存在阴间，善待他们，可以得到其保佑、恩赐。在人们遭遇危机和困难时刻，其在天之灵可以显灵助佑，因此，人们逢年过节总是以人们的行为方式祭胙供食、烧纸化钱、顶礼膜拜。以此延伸，对生活中的一些事也进行特殊处理。

对阴间（冥地）笃信。这是锡伯人从前灵魂崇拜的根由，也是解释其灵魂崇拜种种仪式的根据。认为人死后立即就去阴间，阴间和人间就隔一张纸；阴间也和人间一样，吃、喝、住、行、劳作、花钱。人死后因其生前的行善作恶之别，把人再降生成十大类（在锡伯族每个牛录的寺庙里就画有这十大类形象图）：行善积德者，一等可以转世为佛，二等为皇亲国戚，三等为驸马，四等为文武诸官，五等为平民百姓，六等化缘者，七等为牲畜家禽，八等为飞鸟走兽，九等为水族，十等为昆虫蝼蚁。因此，那些作恶不善之人，如果有悔悟之心，就到寺庙磕头烧香，请罪救赎。逢年过节人们都到庙里祈祷许愿。

对幼童死尸和未成家者死尸的处理（上面已述，在此不赘）。此外，锡伯人死，其生前经常使用过的衣物、鞋帽等都要进行焚化，称“烧包袱”，或者放在棺里同葬，意思是让死者在阴间继续使用。

给“失魂者”招魂。萨满认为，人有三个魂：一是郭尔琿；二是萨奇斯；三是法英（即灵魂）。在睡眠状态下，其法英（灵魂）附在人体中，但郭尔琿和萨奇斯往往游荡在身体周围，只有醒来时才归于原位。如果人晕倒处于深昏迷，锡伯人就认为这个人的灵魂离开其躯体到野地游荡，而萨满的责任是抓回离躯的灵魂重新还给病人，为了追回灵魂，夜晚萨满带着一只公鸡，在病人家属的陪同下来到野外，烧起一堆不大的火，他绕着火圈边走边大声呼喊：“霍里、霍里、霍里索！……”随同萨满来的人们也跟着呼喊。这样绕火几周之后，萨满突然跑进火中，表示抓到了灵魂，他把灵魂抓在手中，就往回走，等萨满来到大门口时，坐在昏迷不醒的儿子身旁的母亲小声说道：“霍里，霍里”，萨满走进屋里，对着还在昏迷着的人问道：“来了？”围观的人就说“来了！”

对借体还魂的相信。这在锡伯族中至今仍有影响。平常是一些得精神抑郁症的人，或低能者突然发病（其症状是神志不清，剧烈抽泣而无泪），有些“知情”老人就用一把扫帚垫其臀上，一把梳子或簪子夹在其腋窝里，用一块黑布蒙其脸，就开始问话。这时病人就会告诉他是某某人（都是死去的人）。并诉说自己的事情，一般都是冤情和遭难之事。按科学道理来分析，这人和死去的人必有直接和间接关系，因而这些内向、脑子不易转弯的人容易受刺激，暂时处于神经错乱状态。不明其道理的人，就认为是死魂附身了。

苏鲁妈妈就是上述“魂灵之（女）神”。据传，她在阴间就管借体还魂之事。如果一个人经常被死魂缠身（锡伯语称“进苏鲁”），其亲属就要举行仪式，祈求苏鲁妈妈“救死魂”。

十一、相通

相通供奉“仙家”和“狐家”。在库房（锡伯族称哈什包）内西壁钉一龛板，上供狐狸精灵（故锡伯族称狐狸为“哈什包依扎卡”，而不直呼其名），平常置一香炉。相通都为女性，她们平时参加劳动，少言寡语，注意约束自己，避免和外界的不必要的接触。成为相通的人一般都认为和相通有缘分，多数是久病不愈而突然被相通治愈的人，或是“惹狐仙”生病后突然自愈的人。也有老相通愿意找年轻人进行培养，或者年轻人找老相通为师，自愿学习。但是，不论用什么途径当上相通，都认为是命里注定的。承接相通巫职要举行隆重的仪式，杀鸡宰羊，举宴请客，设龛立位（祭供狐仙的龛板），以取得公认。相通的忌讳很多，如不吃畜头、蹄肉，不进死丧处（对亲属的丧事也避讳），不进出麻疹患儿的家门等。相通在锡伯族民间，至今仍有相当大的影响，认为他们能咒、厌胜致人生病或其他灾难。

在相通界，接受相通“门道”的过程，一般都被描绘得神乎异常。例如，2006年9月18

日，忠录、佟进军等在察布查尔县五牛录采访颇有名气的佟莲芝相通时，对方谈到了本人“出道”的一些情况：“我13岁时就得病了，25岁时这种事情就出来了。13岁时依拉齐牛录有一位萨满奶奶，她给我看了病之后，这种事情就出来了。看病后她说：我得把这个姑娘带到神灵那里问一问。她问过神灵之后，就把我肋骨上的痛给压下去了，只扎了两针。所以说我13岁时就有这种事了，25岁时各种神灵都来找我，要我拜师，当师傅的也来了，我都没有接受，可这些神灵也不走，时间长了，这个事情就变成这样了。”

1980年夏之乾和满都尔图在察布查尔调查萨满教的报告中也谈到：“‘相童’即是‘巫婆’，全为女性。成为‘相童’的人也同萨满的人一样一般也是因病久治不愈，经‘相童’审视后认定她只有走相童的门道才可好转，经本人和家属同意便可学当相童，学‘相童’不像萨满那样要经过严格考核，而是经过一段时间学习后只需老师认可，即出师单独从事宗教活动。”

相通诊治的一般都是久治不愈或精神上的疾病（民间俗称惹狐仙之病）。看病的方式，一是看病人的气色诊断病情。在这一方面，有的老相通积累了很多经验，诊断比较准，因为在他们身上已经兼有了现代医师的特点。二是看符纸纹路诊断病情。其大概形式是：剪一块空白符纸，举行特定的祈祷仪式，接着在屋子黑暗之处，相通拿柳枝边唱神歌边敲击符纸，过十几分钟后，拿符纸在灯光下仔细观看，根据符纸的纹路判断患者的病因病情。并确定治疗方法。三是采取占卜的方式诊断病情。占卜的方式，用石子43块或树枝43截抛在桌上，根据其布局和走向寻觅病因。对相通治病，夏之乾和满都尔图的调查报告中也谈到：相通的“主要职能是疯病、傻病或外出遇邪、受惊所患之病，但对人体内部器官所患之病却不能治的。‘相童’看病的方式有如下几种：其一是相面，以患者面部的神色和表情来决定其病因；其二是用小石子43枚，念咒后抛于地上，以其布局情况来判定病因；其三是用清水一碗、筷子一根，只念咒后搅动水，观水貌判定病因；其四是用竹筷四根，以水浸透后合在一起呈四方体形状。然后边念鬼名，边在桌面上竖立筷子。若筷子倒下，再念另一鬼名，并继续立筷。若是念到某一鬼名时，筷子立而不倒，便认定是该鬼作祟。实际上是一种筷卜。无论采取哪一种方式行卜，须先焚香跪拜请神。病因决定后，‘相童’有时是焚香供祭，请求神鬼解除病症；有时则以黄纸剪成人形，念咒后烧成灰烬放于水中让病人服用，以为如此即可治病。”

相通对病情较重的患者要分别采取剪分碑、扎针、走“盖色”等不同方式。但经过长期的历史发展，这些形式内容均有一定的变异。关于上述治病方式，佟莲芝谈到：“现在人家来看病，我就会知道家人的房子怎么样，什么东西放在什么地方，有什么样的马呀，这些我都会知道。这样一来，我在远远的地方就可以给他看病。看病时先剪12个纸人，剪完纸3天以后，有效果了我就接着看，没有效果我就不给他看……关于扎针，该用的地方用，不该用的地方不用。大病嘛我给他扎这个地方（记不起来扎的是什么地方——记录者），病得厉害的人嘛我给他扎这个地方（指上颚），扎完后还不行的话，这个地方（指人中）要扎出血，用大针扎。扎的过程中就问他，有的人就说，有的人就不说。不说的都是厉害的（鬼），那就用桃木条一细细的像鞭子一样一打他，打了以后他就会说的。不能狠打，要慢慢地打（指轻轻地打），慢打主要是吓唬他，他一害怕就说开了：是什么地方来的怎样的鬼，要到什么地方去，怎么样了，身上的魂是怎样丢掉的，丢到哪儿了，都给你说呢，只要是鬼跟上的人（指鬼缠身）他自己就会说开呢。有时，我们在三月份打雷的时间叫病人出来看呢。有些（鬼）不敢看，就‘今年嘛明年嘛’那样说呢，狡猾的家伙都这样说呢。有些就不说，你怎么搞它也不说。对那些不肯说出来的，没办法，就还得打。打哪儿呢？打脖颈。打了之后它才说：我走了，再也不来了。这之后做些什么呢？这时要洗羊呢——现在的人都不洗羊——就是拿来一碗泉水，用棉花蘸上水，从羊头擦洗到羊尾，洗了之后那羊才抖呢，抖了之后才可以做后面的事情。可现在的人都不洗羊。这怎么行呢，这是‘出盖孜’仪式献给神灵的羊，是等病人说完之后要做的东西。当然，有些人拿来的羊不行，即使洗完了，给神灵磕拜了，它也该学会走了，可是你洗了两次三次，羊就是不抖。也有这样的事发生，这都鬼在作怪，是鬼跟上的羊……碰到一孩子身上有疮，我会告诉他们：孩子用这个来治，就会好的（指手中的纸人）。这是两种纸人，死人用的要另外剪，活人用的也要单另剪。那边有个人家，给死人剪的纸人和我的不一样，给活人剪的也不一样。别人怎样剪纸人我现在也不掺和，只在一旁观看。前不久一个维吾尔族人要死了，没有办法我给治了，现在已经好了。她是被吓的，让拖拉机怎么着了……这是让病人喝的（指剪成的纸人），要烧成灰后和在水里喝。现在只剪

了两个，应该剪 12 个。给死人、活人剪的纸人就一个地方不一样，在他们手的地方不一样，因为太麻烦了。另外还要做一个面人，这个面人不是死人，是神，咱们锡伯族中不是有 bailongzi 神（尚不熟悉该神祇——记录者）嘛，它专管腿脚不方便上路时没人关照的老人。现在那些治病的人不管这些事。你们看，给死人剪的头上没有毛，给活人剪的头上要有毛。”
{见佟进军《锡伯族萨满访谈录》（未刊稿）}

关于相通的来历，究其渊源，是从萨满分化出来的巫师之一。她们的职责和举行的各种仪式，都是过去萨满所管辖和奉行的一套。这在锡伯族民间发现的著名《萨满歌》中就有很生动的反映。相通的职责范围、举行的各种仪式，根据《萨满歌》所提供的线索来分析，相通是从“布吐萨满”（隐蔽、不出名的萨满）演变来的。相通从萨满中分化到立足于神界，再到独辟蹊径，经历了很长的历史。

相通在举行“走盖色”（出盖色）仪式治病时，和萨满一样要唱相通歌。相通歌有正歌和副歌（衬托词）之分。当相通“走盖色”之前，经其允许，邀请左邻右舍来协助相通“和歌”（也叫“和声”），既相通每唱完一句正歌，来人及家属“和”其最后的副歌。长期以来，在新疆锡伯族民间，形成了不少经典相通歌。如《霍伯里格霍伯里》、《亚嘎伊格》、《索岳尔塔》等。其中《霍伯里格霍伯里》和《亚嘎伊格》唱道：

霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡，
要择吉祥的日子霍伯里，
今天是个好时光霍伯里，
霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡。

霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡，
乌云散了天宫亮霍伯里，
香火香哟烛光明霍伯里，
霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡。

霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡，
叩请英明的土地爷霍伯里，
请你坐到大堂中霍伯里，
霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡。

霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡，
佟佳哈拉的孙子哟霍伯里，
躺在炕上起不来霍伯里，
霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡。

霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡，
父母兄弟都担心霍伯里，
请求释解这份心霍伯里，
霍伯里格、霍伯里，
霍伯里、亚卡。

亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
叩求英明的土地爷伊格，
赐个高明的郎中伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶，亚嘎。

亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
手拿苏尔屯豪善伊格，
赶走作恶的阿里义巴罕伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎。

亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
点上金香银烛伊格，
方现吉祥的兆头伊格，
亚嘎、伊格。

叶古叶、亚嘎，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
只有四十一日诚磕伊格，
才能求到神明的郎中伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎。

亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
只有心地虔诚伊格，
才能招来无限的福惠伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎。

(2)

亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
叩求英明的土地爷伊格，
赐给吾洋郎中降人间伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎，
叶古叶、亚嘎、亚嘎，
只有请吾洋郎中到人间伊格，
人间的病魔才根除伊格，
亚嘎、伊格，
叶古叶、亚嘎。

十二、尔琪

尔琪是专管婴幼儿麻疹的巫师。供奉的神灵是玛法妈妈，后来借用汉族的痘神娘娘为其

形像。过去察布查尔八个牛录基本都有一个“玛法妈妈庙”，里面供有玛法妈妈神。尔琪有男有女，在民间自称是瘟神和人间的使者。

成尔琪的人要由“神择”后尔琪相定，他们往往是小时或稍大后囿于疾病而突然痊愈后由尔琪相面而定的。成尔琪的人也被认为他们和尔琪有前缘。学尔琪巫术的人须由一名尔琪带教。尔琪有自己的尔琪歌，内容基本上具有祈祷性质。尔琪有许多禁忌，如不吃死畜肉，不吃牲头、蹄肉，回避死丧处等。尔琪死后要进行火葬。

关于尔琪的“出道”过程，虽然社会上有各种各样的说法，但综合起来有一点是共同的，即他们的产生是“神择”的过程。2006年9月17日，忠录、佟进军等先生在察布查尔锡伯自治县五牛录采访该乡著名尔琪柳额的儿子胡兴福（时年80余岁），胡氏谈到了过去尔琪“出道”及一般仪式的大致情况：“萨满和尔琪是两个不同路。他们都是伊散珠妈妈场院派来的……尔琪主要是赶鬼治病的，保护儿童，出麻疹时要举行送神仪式……他要把凡人的事情尽数呈报给伊散珠妈妈……尔琪有苏木达（供奉玛发玛玛，即痘疹神的小庙），里面有玛发玛玛，敬拜玛发玛玛，要行‘盖孜’仪式（送神灵仪式），要宰羊给玛发玛玛，这就是尔琪的出道仪式……举办‘出盖色’仪式要宰羊，再就是上供祭神。要用活羊敬神。要洗羊，让神灵接受，洗羊就是在羊头羊脊背上擦洗一遍，如果神灵不接受，再将水倒入羊耳朵。准备四个咱们以前称作盒子的箱子，就像装麦子的口大底小的盒子，剪切一尺半的苇杆150根，剪‘封碑’（一种纸符）呈三角形缠在每根苇杆上，在盒子内盛灰烬，将苇杆沿盒子周边像旗帜一样插一圈，并在一角留有门，应该是人抬着时靠外沿的一个角落留有门。这时羊已经放在苏木达了，主人抬起盖孜，后面跟着额尔琪，一起到苏木达。到了苏木达院子里，将羊敬献给玛发玛玛，然后，苏木达院子里西面有一棵沙枣树，要将盖孜插在沙枣树下敬神。将盖孜里的灰烬倒在沙枣树下，纸旗还是插在灰烬上，把盒子带到玛发玛玛屋前扣在门前，然后额尔琪开始唱歌，伴唱者也开始配合。这个歌叫ayairhe，由额尔琪来主唱，其他人来伴唱。《阿衣艾日赫》用这两种声调唱完，敬玛发玛玛的仪式就算结束了，额尔琪也就被选中了，那只羊也由神领了。”

“小孩子出麻疹，过去不会用药，主要就是请额尔琪。那时出了麻疹、脖子肿疼，根本就没有药来治，要服药丸，只有绿豆丸，那时的人只知道几种药丸。所以，主要还是靠送神仪式来治病……送神仪式中需要的‘轿’一天是做不完的，最少需要九天，要不然就制作三天。轿的宽和这床差不多吧（床宽大约1米半——记录者），长大概有2米或3米吧。来的人还要带东西，近处的带羊、胡麻油，远处的带纸和钱来，钱主要用于买纸做轿子。很多人都一起来做，需要很多人花费大量的精力，各色各样的纸，不能少于五种颜色，因为人吃五种谷子嘛，所以需要五种颜色来代表。……送神仪式就是送玛发玛玛神。所有的东西都准备妥当，轿也抬到了苏木达，然后从前门进，从后门出，再往西边走。自苏木达排好队后就有几百上千号人了，有的跟着队伍在后边走，有的在两旁相随。出了城门前往西边走，一直沿着城墙后面往西边直走，到了一处地方后带来的轿子烧毁，这时额尔琪要唱歌，众人伴唱，在歌声中把轿子连同所有带来的东西都烧掉。然后众人回到苏木达，磕头敬神，一起吃一顿饭，尤其是小孩，都安排在一起吃饭，这顿饭叫‘索罗布达’。那时每家每户都带上碗，在那里排成长队一起吃饭，吃几碗都可以，管饱。……‘索罗布达’就是将羊的剔骨肉切成碎丁，掺上米，熬成稠粥，孩子们都带碗去，想吃多少给多少，一定要吃饱。”另外，胡兴福还介绍了自己亲眼目睹的其父亲的一次治病全过程：“我是亲眼见着我父亲在世时怎样给人治病，将垂死的病人给救活的。有一个人得病瘦得皮包骨头像鬼一样了，她是扎库齐牛录一位叫音沙春的老婆。所有能治的地方他们都去了，因为他们家养了一些牲畜，有一点钱，可还是治不好，实在不行了就找我父亲。我父亲听了叙述后，到外面转了一圈回到屋里，对来说：你先回去，明天也不要来，后天来，后天之后我又没有时间了。来人还是跪在地上求请。我父亲说：我说过的话一定算数，你后天来带我去。后天这人来带我父亲去了，我父亲看了病人之后说：这个病人我来治。当天晚上先烧香请神，三根香一张纸，随后对病人家属说：你们准备一副铡刀，再叫十来个人，我要用这些来治病。这时他们家也将办盖孜仪式的事准备妥当了，我父亲又叫他们找来一个力大彪形汉子，交给他一把铡刀，待这些都准备好后，我父亲脱了衣服开始磨铡刀，直到磨出锋利的刀来。到了晚饭时，就开始着手盖孜仪式，这些事做着做着太阳就落山了，这时父亲左手持铡刀，右手拿着香和纸，向九个角落都用铡刀砍7次，他都是光着膀子，之后在病人头顶上用香火绕一圈，再向九个角落砍7次，之后让病人坐起来，那病人竟然自己一下就坐起来了一这是我亲眼见的，然后我父亲就问事由，并厉

声说：明天晚上和这几天晚上我会索要你的命，你还是赶快回去吧！这都是对狐狸精说的，就这样把狐狸精吓走了。等我父亲收拾好家什后，病人的病也好了。这个人后来又活了好长时间，1967年才去世的吧。”{以上资料均见佟进军《锡伯族萨满访谈录》（未刊稿）}

尔琪主持举行的上述送瘟神仪式不仅规模大，而且非常隆重。每年小孩出麻疹季节里，由德高望重、经验丰富的尔琪主持，召集全村的尔琪定送瘟神的日期，由庙方和诸尔琪合资制作一个特大纸轿和其他祭祀用品（称法爱旦扎卡）。选出八个年轻力壮的抬轿男人。各家各户大部分都制做立体仙鹤等，在前一天送到娘娘庙里。日期一到，全村的男女老少纷纷来到尔琪庙，由尔琪举行繁杂的仪式，把瘟神“抬上轿”，然后，送瘟神的仪仗队先出发，中间四个壮汉抬着纸轿走，周围簇拥着送神的男女老少。沿途群众准备丰盛的佳肴为之送行，死去婴儿的妇女或求子的女人都争相前去为纸轿里的“瘟神”磕头，有的都磕出血来。最后把瘟神轿抬到村外，由尔琪点火连同其他祭祀用品一起烧化，算是把瘟神送上天了。后来有人写了一部《送瘟神》歌，非常生动地描绘了送瘟神时的情景。歌曰：

恩杜里神，我们对你似敬非敬，
没有谁去请你，为何悄悄来临？！
既然你的仁慈恩惠已经施尽，
又何故呆在这里迟迟不转回程？

世界上你的存在有谁知道？
你的信使却到处造谣喧闹；
天界诸神已挤满了我们的庭院，
如今又得张罗于你的驾到！
请你离开我们贫困冷落的村子，
因为在你心目中从来没有人的安宁。
快快带上敬献的礼物和贡品，
寻找温暖舒适的处所供你安身。

左右两侧为你端着盘盘名膳，
前面摆满了丰盛筵席，
各种美食供奉在正当中，
佳肴佳饌、糕点糖果样样齐全。

热闹的戏目供你开怀，
婉转的歌喉敬给你欣赏，
家家户户送来了祈祝的烛香，
人人恭顺地吟诵求你启程的奏章。

五颜六色的仪仗队琳琅耀眼，
旷野里响彻了此起彼伏的哀叹，
哀泣号啕的大队浩浩荡荡，
人们送大慈大悲的瘟神启程。

尔琪供奉的玛法妈妈，原是锡伯族萨满教诸众神灵之一。天花病本来也由萨满主管，后来由于“安巴玛法”流行日甚，婴幼儿死亡率越来越高，使得从萨满分化出专事对付“玛法”的巫师—尔琪。因此，尔琪的问世是被迫的。

尔琪也跟相通一样，治病拉巫尔虎要唱尔琪歌。尔琪歌也分正歌与副歌（衬托词），正歌由尔琪唱，副歌的末句由请来的左邻右舍及患者家属“和”。目前，在察布查尔锡伯族民间流传有数部经典尔琪歌，如《索里扬克》是流传最广而且家喻户晓的一部，歌中唱道：

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
叩求跪乞哟索里扬克，
正红旗的列祖列宗哟索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，

索里也、索里扬克。

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
诚心乞求哟索里扬克，
请把慈爱赐给我们哟索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
恩杜里额玛法妈妈索里扬克，
请把恩惠赐给我们哟索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
宽恕子孙的不德哟索里扬克，
恭向父母兄弟认错哟索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
可怜你的子孙吧索里扬克，
我们向你千叩万磕哟索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

索里也、索里也、索里扬克，
索里也、索里也、索里扬克，
乞求你哟玛法阿玛索里扬克，
让我们安宁度日吧索里扬克，
索里扬克、索里也、索里也，
索里也、索里扬克。

十三、斗琪

斗琪是专治义巴罕（鬼魅）之病的巫师。新中国成立前，在察布查尔各牛录先后都出现过斗琪。斗琪均为男性。从斗琪从事的职业范围、斗魔治病的特点以及斗琪产生的经过等现象和实质分析，他们与萨满没有区别，民间都认为，他们是从萨满分化出来的专职巫师。1987年8月，笔者在察布查尔锡伯自治县就有关锡伯族萨满教文化问题，采访一牛录著名的帕萨满之子吴景石（80余岁故去）。当我请教萨满和斗琪有何区别时，他很有趣地回答我：“他们如同兄弟俩同时学萨满之道，兄长上刀梯成功而成为‘骑马的萨满’，即‘伊勒吐萨满’（公开、公认的萨满），而弟弟未能上刀梯而只成为‘徒步萨满’，即‘布吐萨满’（不为公认的萨满）。布吐萨满只能给伊勒吐萨满当助手（称扎里），举行萨满教活动时（如跳神治病等），陪师傅敲敲鼓、唱神谕、帮腔呐喊等。平时人们得个小病，为了节省费用，喜欢聘请布吐萨满治病，于是有的布吐萨满便自辟蹊径，开始用简单的方式治病，久而久之，他们就成了专治义巴罕病的萨满。他们之所以被称为‘斗琪’，是因为治这种病锡伯语叫‘ibahan doulembi’（斗义巴罕），‘斗’是汉语借词，‘琪’是对一种职业者的称呼，比如 malqi（放

牧者)、koiqi (牧羊者)等,所谓斗琪就是‘斗的人’之意。我知道的几个牛录有名的斗琪,实际上都是萨满。虽然他们平时就搞斗义巴罕的行当,但每届大萨满举行跳神治病等活动,他们都被邀请去当助手。有时伊勒吐萨满也同样治义巴罕之病。实际上萨满斗琪不分家,举行有关活动时,一个(萨满师傅)可坐凳子(称‘坐凳萨满’),一个(布吐萨满)则不能坐。”{见贺灵《锡伯族萨满文化采访录》(未刊稿)}

斗琪产生的过程就是萨满产生的过程。吴景石说:“他们走萨满之道以前,主要就是通过托梦来启示。梦做得多了,他们心里就不安,就去找萨满解析,解析者一般都说你有萨满之‘缘’,是你某某前辈萨满选择你继承他的萨满职。他们做梦的内容各有区别,但有一点是共同的,就是大家都梦到鬼呀、魂呀、各种神灵什么的,还有萨满相通之类的。没有托梦启示,萨满让你学这门道,一般的家庭都不会答应的。”2006年9月18日,忠录、佟进军等在察布查尔锡伯自治县就当代萨满问题采访佟莲芝时,对方就谈到,她走萨满(实际为相通)之道“是从梦中得来的。本来嘛我要走的路很多,我都没有走。头一次来了一个抓骨头的(可能指算卦的一记录者),我说:不要,这个太麻烦。来的人就走了,骨头扔在了泥地上。我说:脏得很,我不要。于是他说:指给你的路没有了,你看病吧!我说我不会看病。有一天晚上来了一个老头和一个老太婆,对我说:走!我也不知道要到哪里去,就跟上去了。他给了我一把锁子。我问:这是干啥的?他也没有回答,只说:走!走到一个大门跟前,是白色的,不是红,不是黑。大门上有个大锁,是我自己打开的。他说:进去!我说:害怕呢,我不进去。可还是进去了。打开东面的一个大门,我们锡伯人的马鞍子呀什么都有,还有矛,这都是我们萨满用的东西,一副马鞍旁边就有一个矛,一共有7个马鞍7个矛。我觉得奇怪,就问:爷爷奶奶,为什么都是7个呀?他们说:这7个就表示是我们锡伯人的东西。噢,原来是这么一回事。我说:现在我都看到了,该完了吧?可他们不让我离开。走!让我继续往前走。又到了西面,打开门一看,里面有小谷子呀,大米呀什么的。我问:这是干啥的?他们说:这是喂东西的。喂啥东西?他们就打开了旁边的一扇门,一看,里面尽是鸡呀鸭呀鹅呀,啥东西都有。我问:就喂这些东西吗?他说:嗯,这些以后归你管。接着他又打开了一扇门,里面尽是马,一群马。我问:这些马干什么用?他说:这些马也交给你了。我想:交给就交给吧,行。可他还让我走。走呀走呀,路太远,走累了。我说:我不去了。他说:不去不行,你看你后面有个洞。我一看,洞里有只狐狸,在里面转来转去。我问:这个是干啥用的?他说:这个狐狸也是咱们锡伯人用的,有一种人要用它,你叫它,它就跟你走。我说:这些我还不知道。其实这是相通用的。我们锡伯人不是要用三种东西吗?一个是狐狸,一个是鸡鸭鹅,是额尔琪用的。这样一来我就拥有这三种东西了。这时老爷爷说:过去!一顿脚,我就上到了墙上,开始在墙上走。第一个我走过去的是狐狸,第二个走过去的是野猪。我一见它就喊起来了:爷爷,这个野猪想干啥?它要吃我,正瞪眼盯着我呢。爷爷说:过去!其实野猪就是他们的鬼(manggin)。还往前走,有老虎等乱七八糟的东西。我就问:这些是干啥的?老爷爷说:这个你不要问了,这些都是当官的,你赶快过去。我一跳过去,梦就醒了。……还有,在梦中见着的東西很多,梦中我去的地方也很多。一会儿又从东头到西头,西头路边上有马呀羊呀,都被绑着呢。我把它们都放了,因为有一只老虎在后面跟着呢。回来的路上一看,被放开的牲畜有一群,这时有一只老鹰在我头顶上飞来飞去,它冲我说:你这个‘半吊子’(锡伯人口头禅,意为脑子缺根弦一记录者)傻丫头。我问:我为啥是个傻丫头?老虎跟在后面要吃它们,不放开它们行吗?它说:你连鬼都敢放,以后你就管这事吧!你把一群鬼都放跑了,你不管它们而放它们干啥?我说:我不管,我自己也要活命呀。说完我就跑开了。那个老汉在后面追上我,打了我三个巴掌,说:你以后不管不行!我挨了三个巴掌就回来了,梦也醒了。我经常作这样的梦。”{佟进军:《锡伯族萨满访谈录》(未刊稿)}

从上可以看出,锡伯族巫师的产生均有一个共同点,即托梦启示。这种现象也与北方其他民族萨满产生规律近似。

在锡伯族民间,过去对精神病都认为ibahandayhabi,就是说妖怪缠身了,而且认为平常都是妇女得这种病。一旦有人患此疾病,就会寻求斗琪诊治。一百多年前,在新疆任职的俄国外交官克洛特科夫在伊犁、塔城地区调查锡伯族萨满文化后著成《伊犁塔城地区锡伯族萨满教现状概述》一文,其中记录了当时调查到的有关斗琪(当时称为萨满)情况:

“求助于萨满治疗的还有称之为‘妖怪缠身’(ibagan nimeku)之病。据述此病像是臆病。锡伯人说,只有妇女才得此病。驱赶被恶魔久缠妇女(‘ibagan nimeku’)的具体做法如下:萨满在照例念经、念咒之后,在其规定的期限(必须是晚上)里,在病人家院正中摆

上车轮 (sezheni muheren)，病人亲属及众多的围观者将车轮围成圆圈，病妇走入此圈中，跟随她的是手拿树枝条的斗琪 (douqi)。斗琪用萨满预先教会他的词句和他本人创造的各种满语中没有的话语即兴作诗。据锡伯人讲，这类词意大多为‘羞妇辱鬼’。一般来说，观众极爱听斗琪的这种唱词，他们不但都非常注意听，而且一旦斗琪稍停顿，众人便齐声重复其最后词语。病人绕车轮几圈之后，斗琪便开始用鞭子或树枝条在空中乱抽打，并发出各种响声，吓昏的病妇便开始奔跑起来，但围观的人使她无法跑出圈外，逼着她只好绕车轮转。当精疲力尽的病人栽倒在地时，其兄弟或其他亲属扶她起来，再度让她绕车轮跑。此后斗琪又开始重新诵念诗文和用鞭子抽打，病妇又开始躲避他。等她再倒下来时，仍然扶她起来绕圈。如此重复好几次。如果第一天晚上赶不走病魔，那么上述驱鬼仪式还要继续进行。斗琪是萨满的普通助手或徒弟，萨满对他的劳动一般不给什么报酬，只是以酒相敬。斗完病魔 (lbagan nimeku) 之后，用彩纸制做各种花，送到野地里焚烧。平时如果有人晕倒处于深昏迷，锡伯人就认为这个人的灵魂离开其躯体到野地游荡。而萨满的责任是抓回离躯的灵魂重新还给病人。为了追回灵魂，夜晚，萨满带着一只公鸡，在病人亲属的陪同下来到野外，烧起一堆不大的火。他绕着火圈边走边大声呼喊：‘霍里、霍里、霍里索 ……’ 随同萨满来的人们也跟着呼喊。这样绕火几周之后，萨满突然跑进火中，表示抓到灵魂。他把灵魂抓在手中，就往回走，等萨满来到大门口时，坐在儿子身旁昏迷不醒的母亲小声说道‘霍里、霍里’，萨满走进屋里，对着还在昏迷着的人问道：‘来了？’ 围观的人就说：‘来了！’”

在斗义巴罕、让病人绕着车轮跑时，斗琪都要唱起家喻户晓的《霍里霍里霍里索》、《阿尔坦库里》、《巫亚拉伊爷》、《敦布尔敦布尔》、《阿尔孙多罗》、《托次别玖别》等斗琪歌，斗琪唱主歌，绕车轮拦护患者的众人“和”副歌中的末句。其内容多为吓唬妖魔（实际上吓唬患者）的内容。其中《霍里霍里霍里索》唱道：

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：魂魄离散唤它回，
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：专为子年赶鬼魅，
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：广布大德招魂魄，
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：灵魂啊你快回来，
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：离开家乡何处逃？
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：抛弃父母那里跑？
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：土生土长在这里。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：姑父姑姑想念你。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：灵魂啊你快归来。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：香火引你离迷途。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：手中黄裱指迷途。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：兄弟姐妹领着你。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：壮起胆来莫畏惧。
合：霍里霍里霍里色，
领：来了吗？来了。

领：霍里霍里霍里色，
合：霍里霍里霍里色，霍里色，
领：灵魂啊你快归来。

合：霍里霍里霍里色，

领：来了吗？来了。

除了斗义巴罕这一形式外，斗琪还要采取送崇祈祷、拉巫尔虎“出盖色”、夜间恐吓等方法。“此外，若是女人婚后不育，萨满斗琪则认为是该女人夜间睡眠时，人虽与丈夫同床，但其灵魂并不同丈夫在一起，而是同鬼魂一起鬼混去了，因此不能生育。在这种情况下，萨满即要对其不循蹈矩的灵魂进行严厉的惩罚，让她吃吃苦头，就不再放荡不羁。具体作法是让该女人跪于地上，由萨满对其严加追问，她的灵魂晚间去同何种鬼魂私通？若该女人否认有此荒谬之事，萨满即要以暴力刑讯逼供，或是以鞭抽打，或是以铁钳夹其嘴唇，直至该女人受刑不过，被迫招供，并表示决心悔改方能罢休”。（见夏之乾、满都尔图：《金泉村锡伯族萨满教及文化习俗调查》）新中国成立后，锡伯族地区斗琪活动基本停止。

十四、锡伯族神灵的概念、分类、作用与特征

锡伯族的民间信仰是个庞杂的系统。自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等组成其原始信仰的内涵，其原始信仰文化经过漫长的历史发展，最终发展到了原始信仰的终极形式——萨满教。锡伯族的萨满教是集各种原始信仰文化于一身的原始宗教。无论是其原始信仰还是萨满教，之所以长期为锡伯族及其祖先所信奉而得以延续，其重要原因就是自古坚信的万物有灵观念成为他们的信仰基础。“灵”为何物？它就是神灵，多数情况下亦称为神。如果抽去“神灵”或“神”这一观念，那么，本民族的民间信仰系统将会不复存在。

在锡伯族的民间信仰文化系统中，人神合一、天神合一是一大特点，人易神、神为人，天亦神、神在天，反映了本民族民间信仰活动的大致脉络。

神灵是自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜及其萨满教在锡伯族民间之所以能够长期延续的根本，确切地讲是万物有灵观念长期支撑了其存在和延续。但是，在锡伯族民间，关于神灵的认识，人们只是隐约地认为，世间万物或人类都存在看不见摸不着的精灵和魂灵，它们无时无刻左右着世间存在物。尤其是对本民族日常生活存在密切联系的动植物和自然界，都赋予了一种无形而神秘的力量，这种力量的代表物便为神灵。1987年8月笔者在察布查尔锡伯自治县一牛录作萨满文化调查时，曾就神灵的概念请教吴景石老人。他说：“神灵是平常人无法看见的东西，只有萨满作法进‘巫出固’（他供奉的主神）处于昏迷状态（进神灵界）后才能和它们接触、沟通。萨满到神灵界也是他的灵魂和各种神灵接触，我父亲（帕萨满）讲，他曾几次脱魂到神灵界，见到了以前去世的人都在那儿，还有其他各种精灵。据说神灵是没有生命期限，不像它的肉体。人们只要善待神灵，经常供奉它们，给他们烧纸化钱，它们就会保佑你。有些萨满学法不到家，缺乏对神灵的诚心，八月十五不祭供它们，这样的萨满跳神治病就治不好病人，实际上就是他呼唤的神灵不来帮助他，没有神灵的帮忙是治不好病人的。还有，萨满呼唤神灵附体，有些萨满唱萨满歌非常到家、嘴巴甜、歌声也凄恻，众多神灵都被感动，那么，这样的萨满就会得到很多神灵的帮忙。”〔见贺灵《锡伯族萨满文化调查采访录》（未刊稿）〕很显然，在锡伯族民间，将神灵界也人间化，并没有赋予那么复杂的观念。

在锡伯族民间，由于祖先崇拜文化发展较充分，因而有关人的魂灵和神灵的说法为人们所普遍认同。认为人死留魂，灵魂不灭，人有三魂，人死之后灵魂升天，时间长了变为神灵。关于“三魂”，吴景石老人说：“人活在世上就有三个灵魂，一个叫郭尔浑，一个叫萨其斯，另一个叫法英额。郭尔浑管人的生命，人死就是郭尔浑死掉了。

郭尔浑伴随人的一生。人睡觉，有时惊厥（锡伯人叫 golhunahabi——引者），就是郭尔浑受到惊吓的原故。萨其斯管人的愚智。萨其斯高的人，邪恶不能侵入，萨其斯低的人经常上当受骗，做愚蠢的事。有些受冤枉和可怜的死魂专门找这些人还魂，而且死魂找的多了他们的萨其斯就会更低，寿命也会缩短。人死之后，萨其斯也会消失。法英额就是汉族讲的灵魂，它是与生俱来的东西，它永远不会死，人死之后它就从尸体中离开了，或者人还没有死它就提前离体。人活着的时候，法英额经常离开人体到处游荡，人睡觉时做梦就是它在活动；人有时过度惊吓，它的法英额就会离开他的身体。祖先的法英额一般都变成神，所以，人要善待祖先，要经常给他们用的（指纸钱）和吃的（指供品）。萨满跳神治病或者培养徒弟时呼唤神灵帮忙，其中好多都是死去的祖先灵魂，它们在神界有自己的神位，特别是萨满师傅的魂灵，可以直接和伊散珠妈妈打交道，萨满如果能请动它们，很多重病就能治好。有时候

法英额会惩罚坏人和不孝子孙。”〔见贺灵《锡伯族萨满文化调查采访录》（未刊稿）〕锡伯人对神灵的认识尤其是对人灵魂的认识，与北方其他民族既有共同点，又有不同之处。据乌丙安《神秘的萨满世界》（1989年三联书店上海分店版）介绍，锡伯族的“三魂”观与北方民族“生魂”、“游魂”、“转世魂”的“三魂”观基本吻合，所不同的是各自的功能上存在差别。

锡伯族的神灵观并不能说它表现出了其有序的认识过程。所以在神灵的分类上要按传统理论来认识，即以自然神、图腾神和祖先神的顺序归类 and 认识。但是，神灵的分类是一个形式问题，归类的目的是通过分类更进一步认识本民族民间信仰文化产生、发展、定型、延续及消失的历史过程，进而通过民间信仰文化的上述运动过程，进一步认识该民族的历史及文化发展、演变的过程。

锡伯族的自然神内容丰富、范围广泛，透露出了本民族氏族社会阶段的文化信息。在其自然神系统中，不难发现与其历史关系密切的历史因素，通过这些因素又可以推断数百年前甚至数千年前其祖先的生产、社会和生活形态。这就是研究民族民间信仰文化的普遍价值。锡伯族及其祖先在历史上因为经历了山林文化、草原文化、农业文化各个社会历史阶段，因而其在神灵系统中，与上述文化相关的自然神基本都存在，诸如：阿布卡恩杜里（天神）、月亮神、阿林乌然（山神）、雷电格格莽恩、卓袞恩杜里（路神）、巴纳厄真（土地神）、石头精灵（石头萨音莽恩）、索罗火神（河神）、鱼神、谷神等。可以肯定，本民族祖先先后供立的自然神并不止这些，许多地域化的神祇在历史发展过程中疑被淘汰。锡伯族的自然神，许多没有具体神偶。

在锡伯族民间信仰文化中，图腾化神祇遗留下来的不多，目前能够举数者有鲜卑瑞兽、仙家（哈什包依扎卡）、狐家、佛多霍玛法（柳树神，代表生育之神）等。自20世纪80年代以来陆续发掘公布的数部萨满神谕中，记述了十余种动物神灵，如虎神（塔斯胡里，分公虎和母虎）、狼神（尼胡里）、金钱豹神（雅尔哈）、野猪神（爱杜罕）、萨哈连库鲁鲁萨鲁鲁、骆驼神（沙尔旦驼）、蟒神（扎宾）、木臣鱼神、黄鱼神、野马神等。虽然目前还没有发现上述动物神灵与锡伯族及其先祖有何渊源关系的传说和故事，但是，它们存在曾经是本民族哈拉莫昆（氏族）标志的可能性。在氏族社会，北方诸多民族的先祖，都存在将凶猛动物和灵性动物当作自己部落、部族图腾的先例。

祖先神在锡伯族民间信仰中特色比较显明，反映了本民族祖先崇拜文化的丰富内涵和悠久发展历史。分析现有文化遗存，在本民族祖先神中，母系祖先神和父系祖先神具有很明显的区别，即在神灵界，母系祖先神的地位都很尊贵，并拥有至高无上的权力，而父系祖先神往往从属于母系祖先神。在目前已知的数十种祖先神中，有近十种母系祖先神，她们是：伊散珠妈妈、依兰恩杜里格格、吉朗阿妈妈、妈妈墨尔根、苏鲁妈妈、希林妈妈、肫依妈妈、玛法妈妈等。她们大多为某一领域手握“生杀予夺”之权的神灵。父系祖先神区别为全民族性神灵和氏族性神灵。全民族性祖先神也是位高权重，如海尔堪玛法、班达玛法、布尔堪巴克西玛法、博尔霍墨尔根、那满达奇布尔堪、诺罕达尔奇奇罕达尔奇布尔堪、清额玛尼布尔堪、亚穆达额佛、阿里拉布拉布拉佛祖、顾兴阿玛法、达玛法、阿里玛法、萨满玛法、吴然萨音格格、幹陈妈妈、卡然珠妈妈、洪恩珠妈妈、葛音芝妈妈、阿里哈妈妈墨尔根、萨尔巴妈妈、罕玛法妈妈、师傅妈妈、两位哈拉妈妈、伊辰芝、挪木浑珠、色楞芝、齐发罕芝、嘎润芝等。在锡伯文（满文）数部萨满神谕中，先后出现了氏族化的父系祖先神数十个，如着勒玛法、善琦、玛法墨尔根、阿玉鲁、吴棱额、阿玛墨尔根、厄斧墨尔根、岱木林、纳松额、着青额、伊桑阿、张纳、色类撒音章京、阿尔扎克奇、吉朗阿、温墨撒音莽恩、五位黑色莽恩、阿里哈海卢里莽恩、穆希勒墨尔根、穆西里莽恩、黑色墨尔根莽恩、苏鲁鲁墨尔根章京、三位耶古里莽恩、阿琪墨尔根、师傅阿玛、新吉里金吉里师傅墨尔根、阿音德德莽恩、五位萨满师傅、玛法伯德那、常昆、萨音玛法墨尔根、玛法幹陈、伊常阿玛玛法墨尔根、三个萨满师傅、黑脸玛法、红脸玛法、蓝脸玛法、达玛法、罗固、耶胡勒墨尔根莽恩、艾南德德阿琪拉、阿米屯、巴珠卢、查珠卢、阿里哈阿如里苏里里、哈珠勒、哈尔图、萨尔图、艾路墨尔根莽恩、苏拉里墨尔根莽恩、阿路里墨尔根莽恩、凯路里墨尔根莽恩、博尔霍墨尔根、五位骑马的莽恩等。以上神灵，都已经纳入到本民族萨满教神灵系统。

锡伯族民间信仰文化形成过程中定型的诸多不同类型的神灵，其功能和作用都通过本民族萨满教表现出来。萨满培养徒弟取得神界公认、为患者跳神治病等，都通过唤请各路神灵降临附体来实现，如果没有神灵的帮助，不借助神灵光临的名义，那么，萨满的重要活动和仪式都将失去意义。萨满培养徒弟的重要阶段以及跳神治病时，仪式的主要过程就是师傅及

其二神唱神歌唤请各路神灵。例如：《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满设坛呼唤山羊神歌》唱道：

“在萨满场院里的萨尔图们呀，在十八座高台上的巴尔图们呀，神祇章京萨尔图们呀，喜筵之中的哈尔图们；承受交付的后裔呀，备办了这个盛筵；在羊圈中喂养的呀，肥嫩山羊之筵；在家喂养的呀，光鲜山羊之筵；在这贡献的薄筵上，诸位请光临吧；在这贡献的小筵上，从云雾中下来吧。在这喜筵上，欢欢喜喜光临吧。那拉氏族的萨满呀，将这宝座来备办，先点燃这金香呀，又将这银香燃点；将这双杯摆好呀，斟满浓醇的白酒；向三位神姐，向布尔堪巴克西祈求；向沙拉巴克西祷告，再向德巴克西祷告，复向锡里巴克西祷告，向乌拉巴克西祷告呀，又向伊散珠巴克西祷告，以上六位巴克西。向扎成萨满祷告吧，再向德成萨满祷告，复向叶成萨满祷告，以上是三位萨满。从二里之外的洞穴中，见那两只凶猛的老虎，将那彩云驾起，光临在这个家院。本姓是扎斯胡尔，始祖是岱木林。勇猛的比嫩塔斯胡里神灵呀，从伊吉力河光临吧。本姓是扎斯胡尔，曾祖为纳松额。聪颖的扎宾神灵呀，从苏木布尔渡口光临吧。本姓是扎斯胡尔，聪慧之祖是着青额。聪明的穆舒鲁神灵呀，从顺扎舍里光临吧。本姓是扎斯胡尔，聪慧之祖是伊桑阿。聪颖的阿琪神灵呀，从色胡里哈达光临吧。本姓是扎斯胡尔，萨满老祖是张那。聪颖的善琦神祇呀，从桑树林光临吧。本姓是那拉，二神老祖乌灵额。聪颖的雄虎神灵呀，从沙混塔拉光临吧。本姓是那拉，聪慧的祖母奇发汗珠。额伊嫩德德神灵呀，从叶胡里岭上光临吧。本姓是扎斯胡尔，聪颖的奶奶色楞芝。善良的雅尔哈神灵呀，从色目尔河光临吧。本姓是扎斯胡尔，聪慧的奶奶诺木浑芝。聪颖的岱木林神灵呀，从苹果林光临吧。本姓是觉罗，聪慧之祖是苏鲁木保，聪颖的萨哈连神灵呀，从硕混塔拉光临吧。本姓是觉罗，聪慧的祖父是赵充。聪颖的库鲁鲁神灵呀，从重阔山上光临吧。本姓是觉罗，师傅老祖为五十八。聪明的阿玉鲁神灵呀，从嫩比拉光临吧。本姓是那拉，聪慧的祖父是吉朗阿。聪颖的安初兰神灵呀，从杜李木林光临吧。本姓是乌扎拉，尊敬的师父是图迁。善良的温黑神灵呀，带上弓箭和撒袋，骑上那白马，从富拉混塔拉光临吧。本姓是佟佳，尊敬的师父是鄂永额。善良的色类章京呀，带上弓箭和撒袋吧，骑上那白马，从崩阔山光临吧。本姓是那拉，聪慧的祖父是阿尔扎克奇。聪颖的树鲁鲁神灵呀，从伊石哈河光临吧。聪颖的爱杜罕神灵呀，从萨哈连林光临吧。聪颖的尼胡里神灵呀，从尼混塔拉光临吧。”

萨满唤请各类神灵，认为都已经降临附体之后，便开始同它们一起与病魔搏斗。这时，搏斗中做出的追杀、跳跃、眺望、拦截、抓扑、巨吼、长鸣、号叫等动作姿态，就表现着各类神灵的功能和特征，如鹰神、虎神、狼神、豹神等凶猛动物的功能特征均被其模仿出来。在这里，动物都已被拟人化，赋予了人性。

十五、锡伯族主要神灵概述

锡伯族民间信仰存在和延续的思想基础是万物有灵，认为人死留魂，灵魂不灭，每一物种均有主宰它的神灵。从此意义讲，其民间信仰实际上表现为诸众神灵系统对人间的左右以及人们力图通神、请神、媚神、悦神、求神、送神等行为活动的过程。在这个神灵系统中，包含自然神、图腾神、祖先神等；有动物神、植物神等；在锡伯族萨满教领域，人们先后把能够诉求的上述神灵都纳入其中，本民族萨满教也就成为集自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜于一身、拢诸众神灵于旗下的原始宗教。

锡伯族萨满教将本民族先后供立的各类神灵一拢无余地融于一炉，使锡伯族萨满教多神崇拜的原始宗教特点淋漓尽致地表现于世人面前。而目前被先后发现并公诸于众的锡伯文（满文）七部萨满神歌如《祈告祝赞祷告神歌》、《治病时送巫尔虎神歌》、《萨满场院书》、《祝赞祈告神歌》、《祈告祝赞神歌》、《为萨满送巫尔虎神歌》和《萨满神奇之书》，将锡伯族萨满教所关涉的神祇系统一一记录于其中，留下了极为珍贵的资料。现将这些神祇分述于下。

六位巴克西。是在锡伯族著名萨满教神歌《祈告祝赞祷告神歌》的第七部《萨满设坛呼唤山羊神歌》中出现的布尔堪巴克西、沙拉巴克西、德巴克西、锡里巴克西、乌拉巴克西和伊散珠巴克西。北方大部分民族都有称为“巴克西”者，如达斡尔族有“巴尔西”、哈萨克和维吾尔族中有“巴克西”。不论巴尔西还是巴克西，均为 bakxi 的同音异写，都是从萨满分化出来的。达斡尔族的巴尔西，哈萨克族、维吾尔族的巴克西都有一技之长，如达斡尔族的巴尔西治疗癰、骨折等外科疾病。哈萨克和维吾尔族的巴克西是以巫与医结合的民间医人，

都会治一般的疾病。锡伯族的巴克西会扎针、接骨、配中草药，有的还会接生。

苏鲁妈妈。锡伯族萨满教神灵之一。苏鲁为锡伯语魂灵，苏鲁妈妈为“魂魄之（女）神”。在民间有一种死人魂灵（苏鲁）入活人之躯的说法，称“苏鲁多西哈”（汉族叫借体还魂）。平常是一些精神忧郁者，或低能人突然发病（其症状是神志不清、激烈抽泣而无泪），有些“知情”老人就用一把扫帚垫其臀下，一把梳子或篦子夹其膈肢窝下，用一块黑布蒙其脸，便开始问话，这时病人就会告诉他是某某人（都是死去的人），并诉说自己的事，多系冤情和困难之处。按科学原理分析，这人和死者必有直接或间接关系，因而，这些内向、脑子不易转弯者容易受刺激，暂时处于神经错乱状态，不明其理者便认为是阴魂附身。

乌拉巴克西。锡伯族某一哈拉祖先。后该哈拉萨满将其作为自己的保护神加以供奉，在跳神时呼唤之。系萨满副神之一。

蟒神。锡伯族萨满副神之一。称扎宾莽恩。萨满多在跳神治病或学萨满术时呼唤，以求帮其与病魔进行搏斗或求其让萨满徒弟通过“关卡”。现在，锡伯族对一般的旱蛇和水蛇不避讳。但对洞居的蛇却避讳。认为洞居的蛇也和人类一样生活，有组织，有蛇王，会报复伤害它们的人。相传，很早以前，有个农夫砍了一捆柴回家，刚放到地上，从柴里爬出一条两米多长的白蛇向他吐舌吹哨，农夫见情惊恐万状，拿起铁锹砍死了它。这时，妻子闻声赶来见状惊吓不已，怀的胎儿当时就流产了。次日晨，夫妻俩还未起炕，屋子里聚集了几百条白蛇，他们吓得魂不附体，妻子慌忙中把丈夫扣到瓦缸下面，自己逃跑了。白蛇见状轮流爬到瓦缸上，等天黑才退走。晚上，妻子回来一揭瓦缸，即刻昏死过去，原来缸底下只剩下一堆白骨了。村民们见状都非常悲痛，由神职人员主持杀白羊、白牛到蛇洞前祭祀请罪。从此，人们再不惹洞蛇了。万一小孩抓获洞居的蛇，就用同样的方法祭祀请罪。

厄合恩杜里。锡伯族原始信仰神灵之一。为邪恶之神。此神所指范围广，包括作祟于生灵的一切妖魔鬼怪及邪恶。据传，其形象为一幅画，按各人的理解任意发挥其形象。认为，人间闹疾病、天灾等，系厄合恩杜里所致，故天灾人祸频繁之年，举行特定的“送”邪恶之神仪式。起初，该仪式由萨满主持举行，喇嘛教传入之后，则渐由喇嘛取而代之。而萨满则依传统每年春季举行一次跳太平神仪式。此为萨满举行送邪恶之神仪式之变异。

哲库恩杜里。锡伯族原始信仰神灵之一。为五谷之神，或称“哲库厄真”。系土地神之派生神灵。据传，哲库恩杜里有自己的形象，为用布袋缝制成似人的袋状物，大小比两个巴掌大，内装麦、稻、豆等五谷种子，每年秋天换新谷。每年春耕前祭地，把其中的陈谷撒地上，以求丰收。谷神袋挂仓库。

巴纳厄真。锡伯族原始信仰神灵之一，为土地神。在每一牛录（村），有众资兴建的土地神庙，内立土地神偶像。逢年过节，人们纷纷供奉祭品、香烛，跪拜祈祷。在每一户院大门旁立有“土地神位”。据传，土地神原供奉于田头，后来随着村镇之发展，搬入一家一户和村镇。供土地神，原为求五谷丰登。现在，有人得病还求其除疾，出殡前还举行隆重仪式祭供它；大年三十全家对其烧香磕头，以求来年家院平安。

班达玛法。锡伯族原始信仰神灵之一，即猎神，系猎人供奉的神灵。每当猎人出猎之前，均烧香磕头、顶礼膜拜祭祀之。据称，它由兽皮制成，形状似犬，平常与猎具同挂一处，出猎时随身携带。

尼穆哈厄真。锡伯族原始信仰神灵之一，为鱼神。其形象为木刻的鱼。过去，每年春秋两季出网之前，要举行祭网仪式，其声势隆重，实则祭鱼神，以求保佑渔猎丰收。

罗尊汉。锡伯族原始信仰神灵之一，系河神。相传，罗尊汉系一孤独老人，世代居住于嫩江畔，以捕鱼为生。后来为异族军所迫，投江自尽。尔后，锡伯人和异族军水战，他常常显灵暗助锡伯人打胜仗。故锡伯人将他当河神，世代供奉之。其具体形象不明。

卓袞恩杜里。锡伯族原始信仰神灵之一，系引路神。多与土地神同龕供立。据传，它在夜间专门为人引路指方向。具体形象不明。

阿林乌然。锡伯族原始信仰神灵之一，为山神。多与土地神同龕供立。置龕于院门右侧。每当人们进山狩猎或砍柴伐木，均在山中设坛祭供它，以求保佑。形象不明。

杜卡恩杜里。锡伯族原始信仰神灵之一，为门神。系象征保家卫乡、拦魔驱鬼的神灵。过去，每个牛录均辟有东西南北四个大门，平常在北大门上面置塑成佛模样的坐像（此非最初形象），象征镇守大门，人们到此，骑马者要下马，坐车者要下车通过。

布尔堪巴克西玛法。锡伯族原始信仰神灵之一，是佛祖（神灵）。系锡伯族原始宗教与喇嘛教结合的产物。它与萨满教女祖师伊散珠妈妈齐名。凡学萨满将成为伊勒吐（公开的）

萨满者，均经过其“场院”，在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第一代神位中，与太阳、月亮、三位神姐、吉朗阿妈妈、神姐姐、顾兴阿玛法等众神同位。

萨满玛法。锡伯族原始信仰神灵之一。系萨满（男）祖师，亦系锡伯族各姓氏萨满共同崇拜的萨满祖先神灵之一。多与萨满女祖师伊散珠妈妈齐名，帮助跳神与病魔搏斗的萨满度难关，战胜病魔，或者帮初学萨满者入萨满“场院”，接受“洗礼”，成为名副其实的伊勒吐（公开的）萨满；或者萨满跳神与病魔搏斗时作为副神呼请。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第二代神位中。

阿里玛法。锡伯族原始信仰神灵之一。系专门管辖妖魔鬼怪的男祖。一旦家里“闹妖魔”，就通过萨满呼其镇邪。其功能在萨满界作为副神存在，即萨满需与妖魔鬼怪（义巴罕）搏斗时，便呼请它助阵。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第二代神位中。

达玛法。锡伯族原始信仰神灵之一，系锡伯语原祖之意。他本非萨满原祖，而是全族共同供奉的祖先之神。萨满教融入祖先崇拜内容之后，方将其作为萨满男祖师加以崇拜。其功能在萨满界作为副神存在，即萨满跳神治病时作为副神呼请。有时他助萨满通过难关。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第二代神位中。

顾兴阿玛法。锡伯族原始信仰神灵之一，系锡伯语仁慈的男祖之意。其功能与玛法妈妈（痘神）、吉朗阿妈妈（仁慈的女祖）一起管天花病。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第一代神位中。

希林妈妈。锡伯族原始信仰神灵之一。锡伯语意续嗣女祖。原为专门保佑降生的神灵，后演变为象征保佑家宅平安和人口兴旺的神灵。希林妈妈是用长约10米的丝绳，上面系许多小弓箭、背石骨（比石）、撒袋、小吊床、铜钱、五颜六色的布条、小鞋靴、木铣、铁锹、镢头、木叉、小扫帚、小桶、扬麦叉等组成。平时装入纸袋里挂在室内西北墙角。每逢大年三十取出，从西北墙角斜拉到东南墙角，家长带家小为其烧香磕头，至二月初二再装回纸袋里，挂回原处。希林妈妈为无字谱书，家族之传承情况从上便一目了然，如家族内添一辈人就往希林妈妈上添一比石（因其长于两骨节之间，而锡伯语谓“节”为“扎兰”，适与辈数之“扎兰”音同）；每生一男添一弓箭，或添撒袋、小农具等，以示长大成为一名好射手或种田能手；每生一女添一布条或小吊床、小桶、小扫帚等以示长大生儿育女，传宗接代，勤劳持家。希林妈妈不得随便打开，尤忌妇女触动。关于希林妈妈，民间有其来历传说。

善琦。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每次萨满为人跳神治病或举行家祭，先唤请他们，以求帮助。在著名的锡伯族《萨满上刀梯图示》里有其神位；在锡伯族萨满神本《祈告祝赞祷告神歌》中有记载，即作为考验徒弟的“挡道神灵”拦“关”问技。

着勒玛法。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每次萨满为人跳神治病或举行家祭，必先唤请他们，以求帮助。在著名的锡伯族萨满神歌《萨满上刀梯图示》里有其神位；在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》中有记载，即作为考验徒弟的“挡道神灵”拦“关”问技。

妈妈墨尔根。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后本哈拉萨满将其作为保护自己的主要神灵。每次跳神治病或家祭，先唤请他们，以求助阵。在著名的锡伯族萨满神歌《萨满上刀梯图示》里有其神位；在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》中有1—5个妈妈墨尔根记载。

吉朗阿妈妈。锡伯族原始信仰神灵之一。意为仁慈的女祖。其功能与玛法妈妈（痘神）、顾兴阿玛法（仁慈的男祖）一起管天花病。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第一代神位中。

依兰格格。锡伯族原始信仰神灵之一。系祖先崇拜观念融入萨满教之后的产物。是锡伯语三位姐姐之意。具体指哪三位，因资料所限，难以确指。在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》之《萨满上刀梯图示》（亦名《萨满神像示意图》）中，有其神位，标于第一代神位中，与月亮、太阳、布尔堪巴克西玛法、吉朗阿妈妈、神格格、顾兴阿玛法等神灵同位。后因萨满教演化，女萨满为男萨满取代后，失去其地位，只是在神歌中作为副神提到而已。亦

称“依兰恩杜里格格”。

玛法墨尔根。锡伯族萨满神灵之一。原系某一哈拉祖先，后本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每次萨满为人跳神治病或举行家祭，先唤请他们，以求其与病魔作斗争。在著名的锡伯族萨满神歌《萨满上刀梯图示》里有其神位；在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》中有记载。

额依嫩德德。锡伯族萨满神灵之一。原为某一哈拉祖先，后本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每次萨满为人跳神治病或举行家祭，先唤请他们，以求助其战胜病魔。在著名的锡伯族萨满神歌《萨满上刀梯图示》里有其神位；在锡伯族萨满神歌《祈告祝赞祷告神歌》中有记载，即作为考验徒弟的“挡道神灵”，在叶胡里哈达拦“关”验技。

海尔堪。锡伯族原始信仰神灵之一，系畜神。亦称海尔堪玛法。原为象征男祖先的神灵，后演变为保佑家畜兴旺发达的神灵。1949年前，每户均立其龛位。在西屋外西南墙角钉桩置龛板，龛板上面墙壁上挖一洞，内置一木匣子，匣内存符书和布制马首等。每年春季牲畜放野、出山前举行一次仪式：将木匣从洞内取出，置龛板上，把符书和布制马首展挂于匣。每当家主得一良马，便举行仪式，谓“给海尔堪拴马”，意为将此马“献给”海尔堪玛法骑用。自此，该马将受到特殊照管，如妇女不能骑用，非大事不能使用，车、犁忌用。一旦家畜生病，先给海尔堪烧香磕头，以求保佑。

神祇章京。这是萨满教把想象中的阴间人间化的现象。章京是清代官职之称，一个牛录的佐领叫章京，相当于村长。锡伯族信巫的人们认为，阴间和人间一样，人的躯体虽然腐烂朽失，但灵魂不死，它在阴间照样成家立业，人在阳间需要什么，灵魂在阴间也需要什么，因此在“灵魂不死”观念的基础上，产生了人们给死人祭供，烧化遗物，烧香化钱等等仪式。

挪木浑珠。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后为本哈拉萨满将其作为自己的保护神。每当萨满为人跳神治病或家祭，先唤请他们，以求帮助战胜病魔。在著名的锡伯族《萨满上刀梯示意图》里有其神位；在锡伯族萨满神本《祈告祝赞祷告神歌》中有记载。

青格尔金。神鹰之名。锡伯族萨满教认为，鹰具有神奇的力量，它们可以依人意旨同邪恶作斗争，帮人战胜敌人，因为鹰有啄取鱼的本事，故萨满派其从神鱼的嘴里取托里。以此观之，锡伯族驯鹰由来已久。

额格尔金。神鹰之名。锡伯族萨满教认为，鹰具有神奇的力量，它们可以依人意旨同邪恶作斗争，帮人战胜敌人，因为鹰有啄取的鱼的本事，故萨满派其从神鱼的嘴里取托里。以此观之，锡伯族驯鹰由来已久。

纳松额。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后为本哈拉萨满作为自己的主要保护神。每当萨满为人跳神治病或家祭，先唤请他们，以求帮助战胜病魔。在著名的锡伯族《萨满上刀梯示意图》里有其神位；在锡伯族萨满神本《祈告祝赞祷告神歌》中有记载。

布尔堪巴克西。布尔堪是佛祖，巴克西系对有一技之长者的称呼。锡伯族的巴克西会扎针、接骨、推拿、配中草药，有的女性巴克西还会接生。将布尔堪巴克西作为锡伯族萨满教的一个重要神灵，充分说明萨满教吸收了佛教的因素。

阿玛墨尔根。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后为本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每当萨满为人跳神治病或家祭，先唤请他们，以求帮助战胜病魔。在著名的锡伯族《萨满上刀梯示意图》里有其神位，在萨满神本《祈告祝赞祷告神歌》中有记载。

阿尔扎克奇。锡伯族萨满教神灵之一。原为某一哈拉祖先，后为本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每当萨满为人跳神治病或家祭，先唤请它们，以求帮助战胜病魔。在著名的锡伯族《萨满上刀梯示意图》里有其神位。

吴棱额。锡伯族萨满副神之一。原为某一哈拉祖先，后为本哈拉萨满将其作为自己的主要保护神。每当萨满为人跳神治病或家祭，先唤请他们，以求帮助战胜病魔。在著名的锡伯族《萨满上刀梯示意图》里有其神位；在锡伯族萨满神本《祈告祝赞祷告神歌》中有记载。

锡里巴克西。原为锡伯族某一哈拉祖先，后该哈拉萨满将其作为自己的保护神加以供奉，在跳神时呼唤之。巴克西，系对有一技之长者的称呼。锡伯族的巴克西会扎针、接骨、推拿、配中草药，有的女性巴克西还会接生。

五位劫煞。锡伯族萨满教认为的邪神，即尼么库厄真（瘟神）、厄合灵厄真（邪恶神）、阿林乌然（alinuran一山之回音，过去人们不知道山峦有回音的原理，以为是山鬼模仿人的声音，故树立了“阿林乌然”这么个神加以崇拜）、阿尔宾厄真（不知为何神）、赫图尔齐（拦路神）。

野马神。锡伯族萨满副神之一，称苏鲁鲁。萨满多在跳神治病或学萨满神术时呼唤，以求帮其与病魔搏斗或求其让萨满徒弟通过“关卡”。

野猪神。锡伯族萨满教副神之一，称艾吐罕莽恩。萨满多在跳神治病或学萨满神术时呼唤，以求帮助其与病魔搏斗或求其让萨满徒弟通过“关卡”。

十六、锡伯族神灵的民族性和普遍性

在锡伯族民间信仰系统中，神灵是支撑其信仰存在和延续的基础，没有该基础，民间信仰早已消失殆尽。这也是各民族民间信仰共具的特点。在历史上，无论是锡伯族还是其他兄弟民族，之所以其很多民间信仰事象遭到了淘汰，除了其已经明显不合时代发展要求的之外，就是因为它们已脱离“神灵”的“管辖”范围，失去了为人们悬念的神灵概念的“保护”，在人们的观念中，这些信仰事象与神灵的联系变得越来越模糊。在这种主客观条件下，它们也就先后退出了历史舞台，而只成为书本上的资料和人们记忆中的模糊文化信息。从各个民族民间信仰文化历史讲，只具单一民族性的信仰事象及其神灵，更易遭到历史的淘汰，所以，神灵的民族性与普遍性关系到民族民间信仰文化的历史寿命。

神灵的民族性即其民族特点，反过来讲，只有民族特点才能使神灵具有民族性，反之，它们将是带有多民族普遍性意义的神灵。民族的社会和文化形态、生活习俗以及民族在历史上所处的自然地理环境造就其民间信仰神灵的民族性，例如：处于山林（狩猎）文化阶段的民族或部族，产生和形成的多为与该文化具有紧密联系的神灵系统，举凡山川河流之神、凶猛动物之神（图腾之神）；处于草原（游牧）文化阶段的民族或部族，他们造就的多为家畜之神、狼等对畜群带来危害的害兽之神；处于农业（定居）文化阶段的民族，其创造之神灵多与农业生产有关，诸如谷神、雨神、风神以及各类祖先神等。考察目前锡伯族的神灵系统，既有自然神，还有图腾神和祖先神，从此可以看出，锡伯族在历史上先后经过了上述三个文化阶段，因而我们不难发现，目前锡伯族的神灵系统，既具单一民族性，又有我国北方民族的普遍性，即有些神灵独具本民族的特点，有些则与北方不少民族是共同的。但是从典仪、祭祀神灵的功能特点及宗教活动中唤请神灵的形式等方面分析，即使与北方多民族存在共同性的神灵，仍然可以赋予其部分民族性。例如，同样的鹰神、虎神、狼神等，我国北方各少数民族普遍都供奉它们，但它们在各民族中的形象、功能、作用等都存在较大差别。在某些民族中帮助人的动物神，在锡伯族中则与人无助，甚至作害于人。锡伯族的萨满教集各类神灵于一体，萨满跳神治病或萨满师傅领徒弟闯过各种关卡，都要不断呼请各类神灵降凡相助，萨满的呼邀形式与各路之神降临相助的形态显得非常独特，与其他民族的萨满教内容存在很大的差别。例如，萨满师傅为徒弟呼唤众神灵降附时，扎里（二神）亦击神鼓唱神歌相助，其呼唤形式和诸神降临形态便表现出很强的民族性。例如，《请神祇时二神呼唤神歌》就反映了上述情况。该神歌是《祈告祝赞祷告神歌》之第八部，是《萨满设坛呼唤山羊神歌》的继续。萨满师傅请进巫出固入神之后，他就躺在地上昏昏欲睡，这时，二神边击神鼓边跳着唤请众神灵降附师傅之身，以求尽快解除患者的痛苦：

阿嗨—扎嗨，阿希希—苏雅尔特，扎嗨—朱嘿，扎希希—苏雅尔特，从伊吉力河岸边，阿希希—苏雅尔特，在这丰盛的筵席上，扎希希—苏雅尔特，从色胡里山岭上，阿希希—苏雅尔特，下来光临呀。扎希希—苏雅尔特，从叶胡里山岭上，阿希希—苏雅尔特，下来光临吧。扎希希—苏雅尔特，从硕混塔拉，阿希希—苏雅尔特，环绕着下来呀。扎希希—苏雅尔特，从沙混塔拉，阿希希—苏雅尔特，飘浮而下呀。扎希希—苏雅尔特，从硕混塔拉，阿希希—苏雅尔特，黄虎的原身呀，扎希希—苏雅尔特，向我族挑选的人儿，阿希希—苏雅尔特，冲着下来呀。扎希希—苏雅尔特，从嫩江之岸，阿希希—苏雅尔特，俯首贴耳地下来了。扎希希—苏雅尔特，辗转在旷野上，阿希希—苏雅尔特，翱翔在原野上，扎希希—苏雅尔特，雄虎的原身呀，阿希希—苏雅尔特，都快下来吧。扎希希—苏雅尔特，山上的雪已化尽，阿希希—苏雅尔特，凶猛的狮子在吼叫，扎希希—苏雅尔特，不是狮子的吼叫声呀，阿希希—苏雅尔特，乃是雄虎的吼叫声。扎希希—苏雅尔特，铃铎之声在齐鸣呀，扎希希—苏雅尔特，不是铃铎的声音呀，阿希希—苏雅尔特，乃是雄虎的吼叫声。扎希希—苏雅尔特，山梁上的白雪已化尽，阿希希—苏雅尔特，苍龙在呜咽，扎希希—苏雅尔特，不是苍龙的呜咽声呀，阿希希—苏雅尔特，乃是雄虎的吼叫声。扎希希—苏雅尔特，在这寒舍之中呀，阿希希—苏雅尔特，因安顺的缘故，扎希希—苏雅尔特，在这清静之夜，阿希希—苏雅尔特，诚心相邀

请呀，扎希希—苏雅尔特，把这可恶的疾病呀，阿希希—苏雅尔特，从今以后呀，扎希希—苏雅尔特，求平请安呀，阿希希—苏雅尔特，全靠神祇相佑。扎希希—苏雅尔特，在这深深的庭院里，阿希希—苏雅尔特，为深知病根而来吧，扎希希—苏雅尔特，附向有能耐的孙儿呀，阿希希—苏雅尔特，角落旮旯都绕遍，扎希希—苏雅儿—特，在这方正的场院里呀，阿希希—苏雅尔特，腾跃而下呀，扎希希—苏雅尔特，向奇异的孙儿呀，阿希希—苏雅尔特，附在胸背呀，扎希希—苏雅尔特，附向善良的孙儿呀，阿希希—苏雅尔特，退去威猛之势吧，扎希希—苏雅尔特，请来巡视这庭院吧，阿希希—苏雅尔特。

在锡伯族萨满界，无论是伊勒吐（公开）萨满还是布吐（非公开）萨满，每人都供奉有一个主神，一般选立鹰、雕、虎等凶猛动物作为神灵。当徒弟出师后，要用麦米、牛羊或现金聘请著名画师，将自己的主神形象绘制于白布上，只要举行萨满活动，就把它悬挂于举行活动的显要之处，平时将其收藏于专用木匣。

锡伯族萨满界还有近百种副神。它们在萨满跳神治病或在培养徒弟的重要阶段才被唤邀，以帮助萨满与病魔搏斗，或者降附萨满徒弟身上，帮其成为伊勒吐萨满。关于锡伯族萨满神灵的有关问题，1987年笔者采访帕萨满后代吴景石老人时，他谈到了自己的认识：“神灵是萨满的命根子，没有神灵，萨满无法战胜病魔，也不可能被人们信任，萨满的主神时时处处帮助他（她）、保护他（她）。萨满跳神治病、与病魔搏斗，首先呼唤自己的 wecheku（主神），当开始与病魔搏斗，再接二连三地唤请诸多副神。患者病情严重，所唤副神就多。萨满呼唤的都是锡伯人的神灵，呼唤其他民族的神灵没有作用，其神灵也不理你。”〔见贺灵《锡伯族萨满文化调查采访录》（未刊稿）〕

在锡伯族与满族之间，文化交流和沟通由来已久，其民间信仰文化有不少相似之处。如在两者萨满世界均供立有一位女性作为最高神，即锡伯族的伊散珠妈妈和满族的福神奶奶。她们职司新萨满的派生以及撑控所有萨满的活动，并且还全面左右神灵界。从有关资料看，她们既有共同点，又有许多不同之处，反映了各自神灵的民族化特点。如在锡伯族《萨满歌》中，师傅传授法术，徒弟学成通过“十八个卡伦”后，按理说，这就可以让他“返回人间”，从事独立的萨满教活动了，但是，这时作品又安排了一个特殊的镜头：由师傅陪阴间的数位萨满祖师领徒弟经过三道大门，到锡伯族萨满女始祖伊散珠妈妈处“报到”，由她询问来自何姓何氏、多大年岁，旨令阴间管档册的萨满，把他“记入名册，归入档案”，然后进行了“摸顶”（女萨满用右手摸新萨满的头顶，以示同意接受为徒弟）仪式，并谕令把他“送返回人间”，这才使他成为名副其实的萨满。这位伊散珠妈妈，实际上是阴间的太上皇，掌管着最后批准收弟的大权。她的居处犹如一座皇宫，门外有门，每道门都有神灵把守。过去，每当有人学萨满，先付重礼请画师画她的形象图，郑重悬挂在供桌前面，以求保佑自己成为一个高强的萨满。又如在满族《尼山萨满》中，尼山进入阴间，经过千难万险索回色尔固岱的魂灵，正顺利地返回人间时，作品又安排了一个特殊镜头：“尼山萨满唱完神歌，便拉着色尔固岱费扬古的手，像旋风一样往前赶路，正走之间，见路旁有座高楼，建造得宏伟壮丽，且有五彩云雾笼罩。尼山近前，见两位身披金甲、头戴金盔的门神，手提金锤把守。……一位门神告诉道：‘楼上住的是从叶子上发芽的，从根须上繁殖的福神奶奶！’”在作品中，这位福神奶奶恰似阴间的太上皇，掌管着一切。福神奶奶说：“哎哟，我怎么忘了！？派生你的时候，你竟不去，我就哄诱你给戴上神帽，系上腰铃裙，手拿神鼓，跳着大神，闹着玩着似的降生来着。你出名是有来头的。我也安排你这次来，让你见见行善作恶该受刑法的不同，然后转告世人：人间的萨满、学者、主人、奴仆、富贵荣华、行凶乱伦、贫穷富裕、盗贼行骗、和尚道士、化缘酗酒、开场赌博、调戏妇女、是好是恶，全是我这里派定，是命中注定的！”

在民间信仰神灵的普遍性方面，从锡伯族的神灵系统中可以找到与北方其他民族的共同点。例如，事关民族生存和相同自然环境条件下形成的神灵，无论从名称和形态还是从功能和作用方面，都有一定的普遍性。太阳神、山神、土地神、狼神、虎神、鹰神等，凡经历山林文化阶段的部族或民族，都存在这类神灵形态。在农业民族中，谷神、雨神、路神等也是普遍存在，只是其形象以及对它们的祭祀方式存在一定的差别。神灵的普遍性，可以使不同民族的信仰民俗产生一定的相近性，可以增强他们之间的共融性。

十七、藏传佛教及外来神祇

喇嘛教是对藏传佛教的俗称，自公元13世纪以后在西藏地区开始形成。它是佛教与西藏当地苯教在长期相互影响、相互斗争中形成的，并以佛教教义为主的基础上，吸收了苯教一些神祇和仪式，教义上大小乘兼容而以大乘为主。以内容和形式上言，藏传佛教易于被刚从氏族社会或处在封建社会前期形态的民族接受，因为它并不完全排斥原始宗教。因此，锡伯族刚一接触就皈依了它。

锡伯族皈依喇嘛教始于受蒙古统治期间。早在公元1246年（南宋淳佑六年），喇嘛教便开始在蒙古地区传播。到元末已兴盛起来。当时锡伯族就已处在蒙古族统治之下，可以想象，部分锡伯族在元代通过蒙古族就已皈依喇嘛教，开始出现其原始宗教（萨满教）与喇嘛教相互斗争、相互融合、长期并存的局面。因为喇嘛教具有佛教与西藏原始宗教（苯教与锡伯族原始信仰及其萨满教有许多共同之处）结合后的特点，在锡伯族地区的传播过程中没有发生过与其原始宗教生死斗争的情况。因此，在往后长期的并存过程中也表现出相互宽容的现象。这既给萨满教的长期延续提供了机会，又为喇嘛教本身的继续发展创造了条件。

明末清初，锡伯族的喇嘛教已趋于完善。康熙三十一年（1692）锡伯族摆脱科尔沁蒙古统治、编入满洲八旗之后不久，由许多锡伯族官吏、志士牵头，在当时聚居中心盛京（沈阳）筹建了喇嘛教寺院“太平寺”（又称锡伯家庙）。在太平寺，原立有满汉文石碑两通，现只存满文碑，后人称之为太平寺碑，是记载锡伯族历史及所信仰喇嘛教情况的珍贵资料。对于清末沈阳锡伯族信仰喇嘛教的情景，《奉天通志》有一段记载：

喇嘛教以衣色别为黄、红、白、青，满、蒙、锡伯人信之极笃。……乡间，满、蒙、锡伯居民皆奉佛，铜像小木龕置案头，常年香火，供养甚虔。值新年，近寺喇嘛来讽经，谓之“开光”；家长沐手、燃佛灯、炷香炉内，率男妇老幼，序列跪佛前，喇嘛旁立，摇铜铃、诵番经，散杂粮、洒糖水毕，注糖水于茶杯，以少许倾水缸中，余沥分饮之，谓可却百病；或以灌顶、洗目，取头清、明目之意也。事讫，酬以钱钞或米谷而去。正月十五前，日或数起，接待不厌也。幼儿病，许庙中为喇嘛，祝毕归家；稍长诣庙，拜佛前，喇嘛讽经毕，令立木凳内，以帚杆挥之于凳外，示“驱逐”之意，谓跳墙喇嘛。

太平寺不仅是一座喇嘛教寺院，而且也融入了锡伯族原始宗教的一些神灵及汉族宗教文化的成分。也反映出锡伯族西迁前信奉喇嘛教的情况及喇嘛教在锡伯族中的发展、完善和变形情况。

乾隆二十九年（1764）四千余名锡伯族军民西迁，其中还有数十名喇嘛被一起调迁。他们定居伊犁河南岸后不久，便纷纷提出建立喇嘛寺院，以满足军民宗教信仰上的需求。乾隆四十五年（1780），当时的锡伯营总管哈玛尔太经奏准，在镶白旗（五牛录）佛嘎善（现生产建设兵团68团场医院址）修建一座喇嘛寺院，当年请进喇嘛10名，开始从事佛事。次年，继续扩建，先后修建佛殿及住室43间，增加喇嘛多名。至嘉庆十二年（1807），扩展到拥有50间房屋的寺院。道光二十年（1840）前，靖远寺并无成套经卷。因此，当年八月间，总管档房委派正白旗鄂永武、索伦营大喇嘛塔布克、镶红旗德木齐丹增等，发路照，前去乌里雅苏台三音诺彦部，由张嘉呼图克图（即哲布尊丹巴呼图克图）处请藏经100余卷。二十二年，在靖远寺建八蚌庙和刘猛将军庙。咸丰六年（1856）寺中喇嘛增至40人，佛事又重新兴盛。同治初年，伊犁农民起义后，不仅僧侣的食俸等停发，而且寺院也遭一小撮民族主义者的烧劫，竟成废墟，但经卷被及时转移到了镶红旗。至此，原建靖远寺彻底废止。但是，清政府并未停止对喇嘛住持的任命工作。

光绪十七年（1891），锡伯营开始在镶白旗重建靖远寺。次年落成房屋数间，并由总管偕各牛录佐领将经卷移进新寺。二十二年（1896）底重修靖远寺全部落成。二十三年初，在靖远寺举行全旗盛会，恭请佛像入新殿，并大筵三天贺喜。新靖远寺是仿旧寺的规模样式建造的，而新旧寺院均与太平寺相仿。寺院占地面积1.5万平米，建筑面积二千平米，坐北朝南。傍东建有土地庙（八蚌庙）。正北建大门，悬挂木匾，上刻“靖远寺”三个斗方金字。大门西侧又有小门，内塑立守门神。正门而对为四大天王殿，内塑立四大天王像。在牌楼内供有观音、文殊、普贤、弥勒等佛尊塑像。另外，在其他殿堂也供有神佛及神灵。新寺落成后，由总管档房给寺院拨田60亩、羊100只、带犊乳牛10头。之后直至1949年，靖远寺几经沧桑，受到自然和人为破坏，多年前仅存山门、两侧厢房、如来佛殿、三世佛殿等几间破烂建筑物。几十年来陆续做了恢复性修缮。靖远寺以建筑规模和佛事活动等方面来说，是清代伊犁八大寺院中最大的一个。

在清代，清政府对宗教采取了宽容政策，并有意进行扶持，达到它宗教为自己的统治服

务的目的。尤其是对佛教更是如此。因此，伊犁锡伯族的喇嘛教虽几经沧桑，仍未彻底废止。而且清朝覆亡后，在锡伯营旧制未彻底废除的情况下，其宗教活动一直延续到1949年前后。据史籍载，靖远寺的每次重大活动都曾受到上至皇帝、理藩院，下至伊犁将军、领队大臣以及总管、佐领等的关心。如“靖远寺”三字即为嘉庆皇帝亲笔所书；每次寺院住持的更迭及其任命，基本上均由理藩院饬令；靖远寺新寺建成前后，不仅本营领队大臣、总管等亲临主持仪式，而且伊犁将军长庚也曾两次来寺，一次住一宿，献香资10两，一次亲来拜佛，献香资8两，光绪二十九年（1903）马亮将军偕色普希贤到靖远寺拜佛，献香资20两，等等。

由于清各级政府对喇嘛教的宽容和扶持，使靖远寺的喇嘛教活动首先为清各级政府及其官吏服务，也就是说，把喇嘛教的部分活动纳入了清政府的政治生活中，使喇嘛教与清政府之间产生了密切的关系。首先，每逢驾崩，伊犁将军便饬令各寺院喇嘛在寺院内定期进行念经超度，少则三天，多则五天。皇帝继位，还要在寺院内定期诵念万寿经。其次，将军及其妻室或领队大臣逝去，要召喇嘛去将军府念经超度，举行各种仪式。将军和领队大臣继位或做寿，也让念经，以资祝贺。

靖远寺喇嘛教活动的另一部分是为民祈福消灾。其中较为隆重的仪式有“抢千烛”和“抛筐”仪式。举行此仪式，均由政府部门参与。

“抢千烛”，锡伯族称“明安朱拉”。每年阴历十月二十三日举行。先是神职人员宣布抢烛的日期。接着每家各户都用面和清油做烛，里盛清油等食油，等抢烛当天下午送到庙里，数目不限。喇嘛先把烛排好，中间是一盏由庙里提供的特大烛，象征月亮，周围是各家送的小烛，象征众星，最多时达上千个。二十三日晚间，人们都聚集到庙里，喇嘛身披袈裟，诵念祈福，先行点烛祭祀，然后宣布抢烛，一声令下，大家争先恐后，不管烛火烫手，前去抢烛，尤其是无子嗣的人们，为了求儿求女，非得拥去抢来几个不可。人们把抢得的面烛，拿回去烤饼吃，其意为，吃上抢得的面烛饼，可得到众神护佑，祈福消灾，无子嗣者，可喜得子嗣。

“抛筐”是锡伯族喇嘛教仪式中最隆重的一项。但它并非定期举行，而是选天灾人祸最盛之年举行。而且择年终或年初时分。举行这一仪式的目的是震邪压魔，祈求太平安宁。据传，自靖远寺创建以来，曾举行过三四次“抛筐”仪式，其中最后一次是1948年1月16日在镶白旗（五牛录）举行的。在仪式开始前20天，靖远寺的众喇嘛便开始日夜焚香诵经，满21天后的次日便宣布举行仪式。当天，全县八个牛录的官吏百姓、男女老幼万余人齐集五牛录，以饱眼福。首先，由八个牛录佐领分背甘珠尔经引路前行，后跟一名喇嘛双手抱“鬼筐”依行。“鬼筐”用木板制作，里盛黄土、五谷、果实和面制魔鬼塑身。靖远寺主持喇嘛扬拉克端坐在四人抬的轿上，左手握有黑丝大巾，右手提佛铃。扛轿走几步，他就摇响一次佛铃，又摇摆一次黑巾，口诵经文不绝。众喇嘛仪仗队，也合诵经文，吹号打鼓，敲锣击钹，震天动地，浩浩荡荡。“抛筐”队伍出寺门，又绕转大街一圈，然后北出城门，向东北郊外火坑走去。那时正值正月融雪时节，一路上都是泥水漫溢。来自八个牛录的年轻媳妇们，个个打扮得花枝招展，穿红戴绿，脚穿绣花鞋列队观看，当“抛筐”队伍临近时，便爬在泥地上磕头。有的女人跑过去爬在轿前，让轿从自己身上跨过。有的女人见“抛筐”队伍来到跟前就不顾一切地连连磕头，以致头破血流，头发散乱，满脸满身泥垢，一个个变成了活脱脱的“莽古孜玛玛”（锡伯语即鬼婆）。有些男人也纷纷跑过去，把那些爬卧在泥地、神志错乱的女人抱起来，急奔轿前放下，让轿跨过她们身上。据说这些见了“抛筐”队伍就神志错乱的女人，她们身上有“义巴罕”（即邪气）。让“抛筐”轿跨过她们身上，就可以祛除附在她们身上的邪气，也可以使不生育的女人生孩子。扬达喇嘛“抛筐”完毕，乌合尔达（总管）二善等几个骑马人鸣枪助威，众青年跳入火坑，在熊熊烈火中抢夺“鬼筐”，你争我夺，一会儿将“鬼筐”弄成碎块。据说只要从火坑里抢回去一小块“鬼筐”碎片，悬挂在自家房梁上，就可祛除邪气，保佑全家平安。（参阅英林：《锡伯族宗教信仰点滴》，载《伊犁文史资料》第六辑（内部铅印）。）

锡伯族喇嘛每年还有几次定期的宗教活动：每年农历正月初九至十四，喇嘛念经以求新年五谷丰登、六畜兴旺；农历七月初一至初四，念经庆丰收；农历十月十八至二十四日，念经祈祷，以求亡灵转世轮回。此外，每逢丧亡，还请喇嘛前去念经超度，引死魂灵转入阴间。在民间，许多人得病还让喇嘛诊治，因为，锡伯族喇嘛掌握不少医学之道，如推拿接骨、配剂中草药、扎针、刺脉放血等。

自古以来，锡伯族及其先祖在与其他民族的长期交往中，在文化取向上，逐步形成了善

于取人之长、补己空白以及兼收并蓄的特点。在民间信仰方面也表现出了这种民族文化取向精神,吸收不少汉等民族的信仰事象及其神祇,扩大和丰富了本民族的信仰范畴和神祇系统。而且在长期的信仰实践中,本民族先后将借供的外来神灵以自己的文化形态加以民族化,成为本民族信仰文化的重要组成部分。这些神祇有孔子、关帝、刘猛将军、四大天王、八仙、娘娘神、门神、灶神、索罗火神等。

孔子是儒家思想文化的代表。在春秋战国时期,以孔子为代表的儒家思想适应当时奴隶制社会形态向封建社会形态转变的需要而产生,其以“仁”为核心的思想理论适应了封建社会的要求。但是,汉代以前,中国社会仍处于社会形态的转变时期,儒家未能成为占统治地位的思想。秦亡汉兴,汉武帝采纳董仲舒的建议,结合自己的封建专制思想,“罢黜百家,独尊儒术”。从此,儒家文化成为中国封建社会意识形态的主干。

有清一代,虽然以满族贵族为统治阶级,但他们逐步放弃代表落后社会形态和文化,而接受和融入汉族传统文化,其中把儒家文化也加以继承和弘扬,为其封建统治服务。他们对周边少数民族的统治,根据各民族宗教及社会文化的不同情况,改变以往武力统治与政治笼络的方式,着重从思想文化方面进行控制,其中就把儒家思想作为重要武器来使用,并产生了不可低估的影响。锡伯族作为北方民族,早在明代以前就已转为农业民族,其宗教和社会文化与阿尔泰语系突厥语族诸民族的宗教和社会文化表现出很大的差别,而与我国北方的农业文化很接近。如重定居轻游动,忠君、重家庭伦理道德,重孝道,重等级,重安定,重中庸,等等。这些思想文化特点,恰好适应儒家文化要求,因此,清政府采用儒家思想对各族人民进行思想控制,尤其对锡伯族产生了重大作用。

锡伯族祖先接触儒家文化由来已久。辽朝由契丹建立,众所周知,契丹亦系东胡系统,与锡伯族同族同源。当时,契丹建立的辽朝,是北方较强盛的政权,其统治范围包括今天的整个东北地区,东北各部族包括锡伯族的祖先室韦(失韦)等均被置于其统治之下。辽朝统治者为了巩固自己的统治,发展自己的经济和文化,加强了与中原的政治、经济、文化联系。中原汉族的儒、佛、道文化传入契丹地区。如神州三年(公元918),即建辽第三年,耶律亿便“诏建孔子庙、佛寺、道观”(《辽史·太祖纪》)。从此可以看出,这时锡伯族祖先便开始接触儒家文化。但是,自元朝开始锡伯族祖先被蒙古族统治以后,他们皈依佛教(藏传佛教),在其社会文化中,佛教文化占据主导地位,这种状况一直持续到明末清初。清朝建立以后,锡伯族结束了四百余年被蒙古统治的历史,被置于满族贵族统治之下,其文化被纳入到满族文化体系之中,儒家思想深入人心,开始占据锡伯族思想文化领域。清朝统治者将儒家文化用于控制农业民族思想的武器,是一个成功的措施,无论从何角度讲,均对巩固其封建统治发生了很大的作用。对锡伯族来说,儒家文化促使其放弃原始氏族文化,而靠近中原传统文化,为其以后文化的发展产生了较大的影响。

满族贵族建立清朝之后,将满语满文定为“国语”、“清文”,让国民习用,在康熙、雍正、乾隆时期得以广泛推广,使锡伯、达斡尔、鄂温克、鄂伦春等民族基本上均使用满语满文。而且,部分蒙古族以及汉、维吾尔、藏等族不少官员也掌握了满语满文。满语满文的使用有了广泛的群众基础。自康熙初年始,清政府组织御用文人翻译(译成满文、满汉合璧或满蒙合璧)和编辑有关儒家经典,如《四书》、《钦定满文四书》、《御制翻译四书》、《御制日讲四书解义》、《四书人物衍义》、《四书集注》、《四书讲章》、《四书字解》、《大学》、《大学衍义》、《大学中庸》、《孔子家语》、《孟子》、《论语》、《书经》、《春秋》、《日讲书经解义》、《易经》、《周易》、《易经讲章》、《日讲易经解义》、《易书诗经成语》、《孝经》、《女孝经》、《劝善要言》、《劝善文》、《忠孝经》、《幼训》、《二十四孝图说》、《醒世要言》、《圣谕广训》等数十种。清政府不惜财力,将上述经典和著述在二百多年中不断刻印发行,凡一定品级的官吏几乎人手普发。而且,通过各级官吏,在民间又进行广泛传抄,成为一般军民的习读之本。儒家经典以及以此为据编写的有关宣扬儒家学说的著述,作为清政府考核其文武官员的教材,使儒家学说得以深入人心、家喻户晓。

锡伯族不仅将儒家学说和文化当作本民族的经典,而且在清政府鼓励全国各地尤其是在少数民族地区建立孔庙、祭孔成为各地每年的固定活动的情况下,把儒家文化的代表人物——孔子当作神灵供奉了起来。如在察布查尔八个牛录的关帝庙里供有孔子塑像,或者每个学校都设立祭孔室(当时也叫孔子庙),有些文人家里还设有孔子神位,即立龕板设灵,贴孔子画像。逢年过节或举行文化活动,要在孔子塑像和神位前烧香磕头、顶礼膜拜,或者新生入学,先在学校祭孔室祭孔子。在锡伯族民间,对孔子也形成了一些禁忌。

关帝，名羽，字云长，三国时期蜀汉大将，辅佐刘备成就大业，谥“壮缪侯”。关羽为人忠直仁义，广受民间崇拜和祭祀，历史上尊称为“关公”、“关夫子”，受到历朝的加封。清朝满族统治阶级继承历朝文化传统，继续尊崇关羽，乾隆皇帝诏改关羽谥为“忠义”，称为“关帝”、“关圣”、“关圣帝君”、“武圣”，并令各民族都尊奉之。

锡伯族作为清朝八旗的组成部分，遵奉皇帝旨意，关羽成为锡伯人崇拜的偶像。每年的农历五月十三日，是锡伯人杀猪祭祀关公的一天，这个祭祀活动在民间俗称“磨刀节”，意为替关公磨刀。这一天还要组织三十二人的摔跤比赛，将煮熟的猪肉切成块让大家分享。据说，七八十年前举办关公的祭祀活动非常隆重。应该说，锡伯人是通过“念说”《三国演义》而进一步认识了关公，并把关公当作“忠义”的化身加以崇拜的。清代初期，满族人达海用满文翻译的《三国演义》，被清朝统治者视作军事教科书，在八旗官兵中推广。从此，《三国演义》便走进锡伯族的“念说”活动中。民间艺人还根据《三国志》、《三国演义》中的关公单刀赴会、过五关斩六将等主要情节改编创作了《三国之歌》、《关公过五关曲》等多部民间叙事长诗，使关公形象更加深入人心。锡伯人之所以崇拜关公，主要原因也是关公的形象本身同锡伯人的民族性格非常吻合。锡伯族被编入八旗之后，他们听从清廷的调遣屯垦驻防，担负起保卫祖国的重任。在完成上述重任的过程中，锡伯人更把关公当作一种力量的化身，忠义的楷模。锡伯族崇拜关公不仅是因为其形象“勇敢”和“忠义”，更重要的原因在于认为关公显灵，时刻保佑着锡伯族官兵守卡安全、参战取胜。多年来，在新疆锡伯族民间有“关公显灵”的传说。锡伯人不仅把关公的“勇敢”、“忠义”作为自己完成屯垦戍边大业的精神武器，而且把关公奉为自己的保护神，每当官兵换防台站、驻守卡伦和奔赴战场，都要到关帝庙进行祭拜，祈求其保佑，家里送眷也烧香磕头，祈祷关帝保佑他们取得胜利、安全回家。

刘猛将军，是传说中的汉族武将，其中以刘锜为传播最广，曾得到宋代皇帝敕封。周有壬所辑《锡金考乘》载：“景定四年（1263），皇帝敕曰：国以民为本，民实比于干城；民以食为天，食尤重于金玉。是以后稷教之稼穡，周人画之井田，民命之所由生也。……迩年以来，飞蝗犯境，渐食嘉禾，宵旰怀忧，无以为也。黎民恚怨，未如之何，民不能祛，吏不能捕，赖尔神力，扫荡无余。上感其恩，下怀其惠，尔故提举江州太平兴国宫，淮南江东西浙四制置使刘锜，敕封为扬威天曹猛将之神……”刘锜是南宋抗金名将，后来受秦桧排挤，做了地方官，为百姓做了不少好事，特别是驱蝗有功，古人以为，刘锜“生则敌忾效忠，死而捍灾御患，其祀也固宜”。

在伊犁锡伯营，锡伯族自1765年定居察布查尔地区以来，其所种粮食作物便经常遭蝗灾，因此，他们便引进“刘猛将军”这一驱蝗之神，在各个牛录创建其神庙，称“八蜡庙”、“虫王庙”或“刘猛将军庙”等。庙里立有刘猛将军塑像。每年开春耕种前，人们纷纷前往八蜡庙上供化钱、顶礼膜拜，祈求刘猛将军保佑农作物免遭虫灾。秋天收成之后，人们也不忘为其上供烧香、跪拜磕头，以表达人们对他的保佑之恩。

四大天王，是汉族传说中的南方增长天王、东方持国天王、西方广目天王和北方多闻天王，它们分别职“风”、“调”、“雨”、“顺”。据印度教传说：须弥山腰有键陀罗山，山有四峰，各有一天王居之，护一方天下。中国内地寺院多塑其像，东方持国天王，身白色，持琵琶；南方增长天王，身青色，持宝剑；西方广目天王，身红色，手绕一龙（或说蛇、蜃）；北方多闻天王，身绿色，右手持伞，左手持银鼠。中国民间俗称四大金刚，又谓四大天王，分掌风、调、雨、顺。

锡伯族把四大天王也作为本民族的信仰之神，纳入到自己的信仰系统中，将其巨身塑像供立于关帝庙内，并视为武神崇拜，祈求民族社会的平安。每届祭祀关公，都要为他们上供化钱，以表达人们对其保家卫乡的殷切期望。

八仙，是汉族传说中的八位神仙，即铁拐李（李铁拐）、汉钟离（钟离权）、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅八人。民间有许多他们的神话传说。锡伯族将他们引入自己的信仰系统，主要是视他们为无所不能的神灵，祈求他们成就事业。在锡伯族家里，多数都有一个长条桌子，人们均称为“八仙桌”或“布尔堪萨尔哈”（供神桌之意），内置家谱匣子等，平时上面放祖先画像、古瓷瓶、镜子等。每逢年节、忌日或喜庆，上供祭品、置香炉进行祭祖祭神，人们在长辈的引领下，在桌前跪拜磕头。

娘娘神，是尔琪供奉的神灵，它司孩童麻疹病。过去，在锡伯营每个牛录的关帝庙之后，都建有占地面积数百平方米不等的娘娘庙，里面供立有引进之汉族娘娘神—云霄、琼霄和碧

霄的塑像或立有其灵位，庙内壁上绘有《青龙吐水》、《两鹿吃灵芝》、《鸳鸯戏水》等山水画以及《封神演义》情节故事图。每当麻疹流行，全村要用山羊一只，由尔琪主持下，在娘娘庙举行祭祀仪式，祈求娘娘神保佑孩童“出花”安全。

索罗火之神是古代高丽崇拜的神灵。据史料记载，历史上，高丽势力曾有过强盛的时期，在吉林、辽宁等地区占据了很大的地盘，该地区的许多少数民族都处在其统治之下。高丽不仅不满足既得地盘，并且还不断向外扩张，这使得中原统治阶级闻风而担惊受怕。在唐代，为了遏止高丽的再扩张，唐政府派薛仁贵领兵进击。战争中，因兵力不足，薛仁贵派人到锡伯族先祖（当时称室韦）居住区（绰尔河、嫩江流域）征兵（参见《新唐书》卷二百二十），结果由伊亲王（杨姓）、双亲王（关姓）、国亲王（苏姓）、多巡亲王（富姓）和一个白老将军（佟姓）率领上述五大姓之兵，前来扶余、前郭一带助战。现在其五大姓锡伯仍居住在吉林省扶余县达户屯地区（据1959年肖夫调查）。这说明，唐朝以后，锡伯族开始和高丽有了频繁的来往，并接受了高丽神。

索罗火之神是在萨满师徒举行挨家挨户跳神仪式时呼唤的神灵。如：萨满徒弟经过上刀梯仪式之后，萨满师傅领之挨家挨户跳神唱神歌。举行这一仪式之意是让“尚未告知”的人们认识这位新萨满，告诉大家他已遵循众神灵的意志，成为一个名副其实的萨满。其仪式是这样的：萨满师徒二人都着神衣神帽，手持神鼓，在每一家大门口都跳一会神舞。主人听到鼓声都要出来观看。按惯例，每家为了表示对神灵的虔诚心意，馈其一些麦子、玉米、钱等。锡伯族称此为“收布佐”。萨满师傅在主人面前边跳神边祷告：

已在鲜血中验明了呀，
早在白汤里淬砺了，
已骑在沙尔旦驼之背了呀，
早乘在白牛背上了。
已领承萨哈连乌拉之祭呀，
又负起了索罗火之神祇。
到众人的门前呀，
挨门逐户去乞求。
为了何故去乞求呀？
是为一小小的孙儿呀。
能为众人做好事呀，
能在阳间传誉。
身附众神祇呀，
治愈众病疾，
没有些许差池。

至于该神灵的职能如何，缺乏文字记载。

门神和灶神，都是自汉族信仰文化中引进的神灵，其形象和祭祀形式基本与汉族相同。门神为武士形象，而灶神为老妇人形象。门神司家宅平安，灶神司炊食、监督人间节俭不浪费事宜。锡伯族每年举行送灶神仪式。

十八、锡伯族萨满教信仰

锡伯族自古信仰萨满教。在察布查尔锡伯自治县一三牛录遗存的萨满较多，新中国成立前，佟佳氏（佟姓）、吴扎拉氏（吴姓）、扎斯胡里氏（扎姓）、那拉氏（那姓）、觉罗氏（赵姓）、涂木尔齐氏（涂姓）、何叶尔氏（河、贺姓）、关佳氏（关姓）、郭尔佳氏（郭、顾姓）、伊拉里氏（伊姓）、额尔克勒氏（额、鄂姓）等都有自己的萨满。现在各姓氏的老人基本上都能说出自己姓氏（锡伯族称哈拉）萨满祖师的情况。到新中国成立前后，哈拉萨满已向牛录萨满转化，即萨满的产生范围已打破了哈拉界限，一个牛录只剩一至两个萨满，他们不仅代表本哈拉从事萨满教活动，而且更多地代表本牛录从事萨满教活动。新中国成立后，金泉镇尚有两个萨满，一个是著名的帕萨满。据老人们回忆，他先后治愈了许多精神失常者，他是三牛录著名的尔喜萨满（锡伯族珍贵的《萨满歌》抄录者，新中国成立前去世）的徒弟，于1956年去世，另一位是“萨满妈妈”（亦称赫赫萨满），她是帕萨满的徒弟，也曾治愈过多个精神病人，于1976年去世。他们两人去世后，在察布查尔已断正规萨满。

在锡伯族萨满教领域，并非凡求师学萨满者均能成为名副其实的萨满，他们经过上刀梯这个神意选择仪式之后，才划分为正式的和非正式的萨满。正式的萨满称为伊勒吐萨满，汉意为公开的萨满，也就是为众所承认的名副其实的萨满；非正式的萨满称为布吐萨满，汉意为隐蔽的萨满，也就是不为众人信服的萨满。伊勒吐萨满有独立从事萨满教各项活动的权力，他接受有师傅赠送的一整套萨满法具，他们通达的神灵较多，即除自己供奉的神灵外，其他辅助神灵也会全力帮助他。布吐萨满则没有独立从事萨满教活动的权力，患者也不会求助于他们。他们只能为伊勒吐萨满当扎里（即副手，也称二神），或者平时干些占卜等简单的巫事。他们没有自己的保护神，即供奉的神灵，无权穿萨满法服，萨满法具也是经伊勒吐萨满许可后才能使用，否则，其法具会失去法力，伊勒吐萨满再用时须经过隆重的“去邪”仪式。

在锡伯族萨满中，既有女性，也有男性。锡伯族传统习惯认为，女性一旦成为伊勒吐萨满，她的法力会远远超过男性萨满，因为，一是她通达的神灵比男性萨满多，不但雌性神灵帮助她们，而且雄性神灵也都会帮助她们；二是女性有比男性更强的韧性和忍耐力，在和妖魔鬼怪搏斗时，会坚持到胜利。据老人们回忆，在旧中国，察布查尔也有过不少著名的女萨满，关于她们抓鬼镇魔的传说也有很多，只可惜不知她们为何姓何氏，生何年代，死何年份。新中国成立后只有上述赫赫萨满一女性。在学萨满过程和从事萨满教活动时，男女萨满具有较明显的区分，一是上刀梯时女萨满不能上竖立的刀梯；二是跳神治病时女萨满一般不能行“蹈火”仪式，不能往肚皮上按铡刀，不能舔烧红的马刀，不能踩烧红的犁刀。总之，不允许从事暴烈的巫事，而男性萨满都可以从事上述活动。

锡伯族的萨满不能世袭，就是说父亲的萨满职不能传给其子女，在一个家族内只能隔代学萨满。认为前辈总是高强的，儿子承接父亲，其本领肯定不如父亲，因而不会成为众人信服的好萨满，众神灵也不会很好地帮助他。当一个萨满谢世后，其家族将其生前使用的萨满服装和法具，在外姓萨满指导下，收拾停当，制作专门的箱柜封存起来，等到隔一代本家族出现新萨满后将萨满服装和法具交给他。在锡伯人眼里，成为萨满者都认为和萨满有天生的缘分，是命中早已注定了的。因此，当萨满的人都有一定的先兆：一是婴儿初生不久经常染病，而且久治不愈，经萨满医治后即刻痊愈，同时其父母爷奶经常梦到有关萨满之事。在此情况下，其长辈决定让他当萨满（锡伯族称作“指给萨满”），从此不让他吃牲头、腿肉，不带他到死丧之处及相通（巫师之一）、尔琪（巫师之一）等其他巫师治病之处，诸如此类禁忌很多。二是成年人突然得癫狂症（其症状一定是神志错乱，到处乱跑，不怕寒冷，情绪急烈不安等），经过萨满审视、诊断后治愈的，就被认为他和萨满有缘分，说某某死去萨满的巫出固（神灵）看中了他。如果该萨满愿意教他法术，就要征求其亲属、直系亲戚的意见，若允许学法术，便收之为徒，教授巫艺法术。三是有的人天生爱激动少平静，所举所动颇似萨满，萨满就会看中他并有权向其亲属提出让他学萨满法术，如果他们同意了，看中的萨满就要亲自担任师傅培养他，而不得中辍。因为中辍后被认为是亵渎了神灵，对学者并没有什么影响，但对授者来说，以后神灵不会很好帮助他。故师傅在给徒弟教授真法术前，用很长一段时间进行思想灌输，以增强对神灵的信任。一经决定当萨满、学法术的人，选定师傅开始学术之前，要举行一次仪式（锡伯族叫“举山羊之宴”），宰杀雄性白山羊，邀请哈拉头人、亲戚朋友、牛录诸萨满来参加，主要目的是宣布他已被萨满神灵选中，开始学习萨满法术。仪式上大家相互祝贺（主要是该哈拉人），为本哈拉本牛录和本族中又要出现一个新萨满而高兴。萨满徒弟在仪式之后，出10斛（1斛80斤）小麦或一只三岁公羊，请一位高明画师绘制一幅萨满神像（后面有解释），和祖先画像一起悬挂在供桌前面，每天三次烧香磕头，以求其保佑自己成为一个名副其实的萨满。

锡伯人学萨满并不脱产，白天参加生产，夜晚在家学习，断断续续三年才结“业”。第一步，师傅尽心灌输其信仰神灵的思想，其间还要进行多次考验，使他丝毫不怀疑神灵的存在。如果有怀疑的表现，就要中断教授时间达半年左右，让徒弟“回心转意”，深刻领会师傅的教导。然后再开始教授。教授活动始终在夜间进行，并且不能有亮光。第二步，等徒弟没有“二心”之后，便开始传授萨满跳神的基本要领。例如，击手鼓（神鼓）的要领，踏舞步（跳神）的动作，请神、领神的方法，进入恍惚状态（入神）的要领，以及背诵咒词祷语、唱萨满歌调等。师傅在授法过程中，还要让徒弟参加萨满教实践活动，带他到跳神治病或跳“吉神”处，学习和观察萨满教活动的各过程和各项动作要领。因此，萨满的许多动作要领和主要过程是在跟师过程中就自然学会的。

经过三年时断时续的学习之后，如果徒弟掌握了基本动作和要领，就要举行“上刀梯”

仪式。“刀梯”，锡伯语称为“查库尔”。“上刀梯”仪式是锡伯族萨满教的独具特点，是萨满学徒能否取得伊勒吐萨满称号的关键，也是萨满教取信于民、萨满展示其法术武功的公开表演形式，这在其他民族萨满教仪式中未曾见到。锡伯族萨满“上刀梯”的目的，一是告诉人们通达神界并非易事，只有踏上实实在在的“刀梯”才能达到最高境界，并且暗示，不是人人都能做神界和人间的使者，二是显示萨满真有通达神界和治病救人的本事，三是为了区别有真“本事”萨满和无能萨满。1764年锡伯族刚迁到伊犁时只有几千人，后来随着察布查尔大渠的开凿和土地的开垦，锡伯族人口发展很快，从原有的哈拉（姓氏）中先后分解出许多莫昆（哈拉的分支）。紧接着，每个莫昆都产生了自己的萨满，这样，出现了一个哈拉有数个萨满的情况，萨满的人数也就越来越多。在他们当中怎样划分好坏优劣呢？这就要在刀梯上见分晓。锡伯族萨满“上刀梯”的仪式，不仅对其本人是个严峻的考验，而且对本嘎善（村、乡）及其邻近嘎善的群众来讲，也是个人人关心注目的事情。在举行仪式一个多月前，萨满师傅便宣布他的徒弟在某月某日（日期都是经过精心推算之后才能决定）举行“上刀梯”仪式。消息传开，该村和邻近村镇的群众一人传十，十人传百，马上会轰动起来。人们一是为本族本村或本哈拉又要增加一名新的伊勒吐萨满而高兴，二是为“上刀梯”者能否成功而捏把汗。锡伯族认为，凡是对诸众神灵，对师傅的“巫出固”神灵不忠诚，对萨满职业不耿志，对学法术不认真的人，神灵是不会收他为徒的，“上刀梯”就会失败。因此，师傅在徒弟“上刀梯”的一个多月前每晚精心开导、教育他，目的是坚定他对萨满教神灵的信仰，对萨满职业的忠诚。

在举行仪式的20多天前，由师傅亲自指挥徒弟的亲朋至友，在徒弟家院内进行“上刀梯”的各项准备工作，先在院中按正方形钉高约两米的榆木桩子，各桩之间相距约20余米，在桩上拉上麻绳将木桩围成“刀梯场院”（称查库尔华兰），麻绳上面挂上五颜六色的各长约50厘米的布条和剪成形状各异的彩色纸条、弓箭、撒袋等，一方面给众人做个声势，以表明该家要举行上刀梯仪式，另一方面阻止妖魔鬼怪和各种邪气闯入“刀梯场院”，导致“上刀梯”失败。从宣布上刀梯之日起，徒弟昼夜焚香祝祷，在供桌前挂上师傅神灵图像、萨满“上刀梯”图像和祖先画像，焚香叩头，以求其保佑。在举行仪式的一周前，由师傅亲自动手量地，在刀梯场院正中树立两根高10余米的松木杆子，两杆相距约50厘米左右。然后把磨得锋利的铡刀和马刀刀刃向上，刀柄一左一右地扎在木杆上。在扎刀之前，师傅亲自试刀，如果不利，还要在广众之前重新磨，等磨利之后再扎。刀梯的级数没有死规定，扎多少级要征求徒弟亲属的意见，少者18级，多者不超过49级（锡伯族萨满教认为，天有49层），一般为25级，刀梯最上层扎一木棍，以备登梯者到顶后扶手之用。刀梯顶部一般要拉上四根绳子，以防倾倒。刀梯的方向呈南北向，略北倾，在刀梯两根杆子顶端要系上红、绿两布条，铡刀和马刀的刃上各包上一张黄裱纸，以防伤脚。在刀梯靠北挖一深1.5米左右，长宽各2米左右的穴坑，里面挨次铺麦草、毡子和几床被子，并在上面离地面50厘米高处钉木桩拉麻绳网一张。扎麻绳网需要特殊的技术，既不能系实又不可太松。刀梯一经立完，其家属必须日夜守护，晚上，四周点上“烛蜡灯”，白天也时刻不离人，以防狗猫入院和坏人暗算。

仪式举行的那一天下午（萨满上刀梯仪式均在晚间举行），本嘎善和邻近嘎善的男女老少几乎都早早用完餐，太阳还没下山大家就聚集在刀梯场院四周准备大饱眼福。在举行仪式的七八天以前，由师傅亲自点名邀请本嘎善和邻近嘎善的萨满光临仪式。届时在刀梯北面准备座位让他们依次就座。天色黑下来以后，点上四周所有的油灯、蜡烛。仪式便开始，由师傅领徒弟从屋里走出来，首先向就座的萨满大师们道谢，并求他们为自己鼓气、帮忙，然后向观光的乡亲们谢恩。接着，师傅亲自给徒弟穿上神衣法裙，戴上神帽。这时，师傅邀请来的三位扎里（二神，即布吐萨满），开始有节奏地敲击手鼓。家人又牵着一头白公牛和一只山羊，把它们拴在刀梯西南侧。徒弟穿着完毕，师傅拿起手鼓，开始跳剧烈的神舞，三个扎里也跟着紧张地合舞，师傅跳几个回合之后，拿起萨满“激达”（神矛）横杀竖刺，口里又大声喊“哈！哈！哈！”以此驱赶闯入刀梯场院的妖魔鬼怪。一阵厮杀之后，放下神矛，站在刀梯旁边向众神灵祷告，说某姓氏某属相的孙儿，如何“血缘清洁、骨本良好”，并哀求说“若蒙上苍怜爱，提拔为萨满，祈望众神灵，赐授神术，在下告本源，留下姓和名”（引自锡伯文《萨满歌》）。接着，突然喊声“哈”，拾起刀梯旁的的神矛，跑过去向着山羊脖颈猛刺一矛，羊血随矛喷涌出来，徒弟激步奔过去跪下来喝一口羊血，然后，神情紧张地一步一步走向刀梯。走近刀梯，师傅给他两张黄裱纸，徒弟接过纸贴在手掌上，面朝南，背朝北，双手直接抓起刀刃开始小心翼翼地登梯。这时，师傅一会儿拿起神鼓跳神舞，一会儿拾起神矛

刺杀，一会儿又拿起酒杯，急促地喊“哈！哈！哈！……”三个扎里也跟着跳激烈的神舞。徒弟每上一级，都要费很大的功夫，几百名观众鸦雀无声，人人都为刀梯上的人捏一把汗。如果徒弟胆怯而半路上停下来，这就急坏了师傅，他立刻拿酒杯往上泼酒，不断地呐喊，并且往上扔酒杯，在场的萨满大师们也口念祷词，求神灵保佑他继续往上爬。当徒弟蹬到梯顶后，两手抓起横木杆，踩着最上面的一级刀梯刃，稍事休息。之后，师傅开始大声问话：“往前看见了什么？”徒弟就答：“看见了伊散珠妈妈的场院。”“往西看见了什么？！”“看见了布尔堪巴克西场院。”“往东看见了什么？！”“看见了义巴罕（妖怪）场院。”徒弟一字不漏地一一回答。但是，绝对不允许回头看北方，认为回首看北方会见到阴间，使其阴魂缠身，导致上刀梯的失败，甚至遭遇杀身之祸。下梯不允许一级一级下，而是要从顶上往后仰倒下来。如果徒弟胆怯不敢倒下来，师傅就要大声呼喊、泼酒、扔酒杯，壮胆“打气”，直至让他仰倒下来。徒弟仰面倒下，正好落到大网上面，不会受伤。紧接着，家人把他放在被子上面，抬进屋里。等他稍事休息，师傅领他出屋，走到刀梯前从滚烫的油锅里赤手捞出油饼子分给部分观众吃。师傅高声宣布，他已被神灵所接受成为伊勒吐萨满，并当众从怀里拿出早已备好的一副托里（护心铜镜），在盆里的羊血中浸一下，郑重地授给徒弟，佩戴在胸前。这说明，他已经成为名副其实的公认的萨满，往后就可以独立地举行萨满教活动了。当晚深夜，家人收起围圈的绳子、布条及其他用品驮在牛背上驮到村外或莹地上烧化，并把牛送给师傅酬谢（后来由于经济条件所限，有的驮于羊背上，并把羊送给师傅）。至此，上刀梯仪式结束。

锡伯族萨满教里，在“上刀梯”仪式问题上，对男女萨满要区别对待，男萨满的仪式内容就如上述，而对女萨满则不然，她们的刀梯并不树立，而是横放在地上，一般距地一米左右；铡刀和马刀的刃部必须朝上，女萨满上刀梯时从上面走过去便完事。但是，有的胆大勇为的女萨满往往要求和男萨满同等对待，即要求上树立的刀梯。如察布查尔一牛录著名的“赫赫萨满”，在80余年前举行上刀梯仪式时，就是从树立的刀梯上仰倒下来并取得伊勒吐萨满称号的。次日，萨满徒弟在师傅的引领下，举行挨家挨户祈告仪式。举行这项仪式的目的主要是让“尚未告知”的人们认识这位新萨满，告诉大家他已领承众神灵的意志，成为一个名副其实的萨满。其仪式是这样的：萨满师徒三人都着神衣神帽，手持神鼓，在每一家大门口跳一会神舞，主人听到鼓声都要出来观看。按惯例，每家为了表示对神祇的虔诚心意，给他们一些麦子、玉米、钱等，锡伯族称之为“收布佐”。师傅在主人面前边跳神边祈告之：“他已在鲜血中验明了，早在白汤里淬砺了；已骑在沙尔旦驼之背，早骑在白牛背上，已领承萨哈连乌拉之祭，又负起了索罗火之神祇，能为众人做好事，能在阴间传誉，身附众神祇，治愈诸疾病。”

通过十八个卡伦是锡伯族萨满最重要的仪式之一。该仪式晚间在徒弟家举行。仪式开始，师徒在漆黑的房间里，面对面端坐于北炕，师傅便把徒弟的情况祈告众神灵，其大意如下：某某氏族某属相的后裔，已领承先祖的神灵，被物色为萨满，现在他从这陋室走出，迷迷糊糊向前走，向上祷告众神祇们，给他指明前程路途。接着，徒弟吟念事先背得很熟的“萨满通过十八个卡伦之歌”，通过师徒一问一答形式，由师傅“领”着“通过”各有神灵“挡道”的“十八个卡伦”。最后，去锡伯族萨满祖师——“伊散珠妈妈”处“报到”，由她“下旨”把徒弟“送返”人间。关于这一仪式的内容，徒弟只能用心去体会，无法用实际行动去实践。因为，锡伯族萨满教虚幻的东西都集中到这一仪式内容里面，师傅说的十几个甚至几十个神灵，徒有其名而不见其形，每个卡伦上来“挡道”的神灵，只要师傅的一句话就乖乖地“让道”放行了。诸如此类，无不都是虚幻的。因此，这一仪式只不过是师徒间心来神往的“吟歌”仪式罢了。

跳神治病是锡伯族萨满在萨满教活动中最重要的内容。在萨满的治病方式上，跳神是最隆重的一项。一般的疾病，他们平常采取另外的方式，例如剪“分碑”（一种送祟符纸）送祟，送“巫尔虎”（urhu）、扎针等。如果采取这些方法后仍不见效，就要采取跳神的方式。跳神仪式晚上在病人家里举行。萨满着神衣神帽，往病人身上洒些“神水”，手拿神鼓，口念祷词，由慢而快地边击鼓边跳神，二神（扎里）在一旁击鼓配合。跳十几分钟之后，萨满又拾起神矛大声呼喊“哈！哈！”并往病人上空乱刺。神舞达到高潮时，萨满忽而跃上土炕，忽而跳出窗户追刺，以示和病魔进行搏斗。如果病情仍不好转，萨满脱下神衣，拿起锋利的铡刀，用刃部按自己的肚皮，让人锤打。或者在院里铺上燃烧着的牛粪，萨满赤脚在火上跳神，然后又把病人赶进火里（据说一般不会烫脚。如果有人偷偷将狗毛往火堆上扔，萨满和病人

的脚会烫烂)。这个仪式锡伯族称作“蹈火”。并且把犁刀烧红以后，萨满数次踩过。此外，萨满还用舌头舔烧红的马刀刃。但都不烫伤。锡伯族萨满跳神的基本姿势，有时模仿鹰击野鸡状，有时模仿猎人追逐野兽的动作，有时模仿和敌人厮杀的动作。萨满舞过高潮以后，萨满开始“迷迷糊糊”，东碰西撞地走到火炕跟前，突然踢一下炕沿便“昏倒”在地，这说明他的“巫出固”(Wecheku，他供奉的神灵)已经附身，不知不觉地“入神”了。萨满入神后，二神仍不停地敲击神鼓，口里念祷词。过十几分钟，二神在萨满脸上泼一口“神水”，萨满便缓缓苏醒过来。接着，他向众人陈述去神界的情况和神灵的意志。并嘱咐患者家人，该用什么方法治疗。

萨满除了为治病而跳神外，还有几次固定的跳神季节，这就是春季为消除邪气的跳神和秋季为丰收的跳神。春季的跳神，锡伯族称为“压邪气”。一般在开春雪化开耕之前举行。举行仪式的当天，全村的萨满及其他神职人员都集中到一起，村里的男女老少也都来观看。仪式上，萨满们都着神衣神帽，手持神鼓，边唱神歌边跳神，其跳神动作基本上和治病时的跳神动作一样。秋季的跳神仪式和春季的跳神仪式相差无几，只是所吟神歌的内容不一样，前者的内容是祈求消灾去邪，而后者内容则是颂扬喜庆。起初，萨满的职责范围很广，凡是民间的疾病、出猎前的祭祀祈祷、婚丧喜庆等都是他们参与的事项。后来由于萨满内部的分化(确切地讲是分工)，萨满的职责范围越来越收缩：天花病开始由尔琪管，斗妖怪由斗琪管，惹“狐仙之病”由相通管，此外，丧葬之事由喇嘛管。这样，萨满只剩下跳神治病的职责了。由于这些原因，萨满与其他巫师及其喇嘛之间的矛盾越来越大，以致发展到互不相容。例如：尔琪、斗琪、相通治病之处，萨满不进；而萨满跳神治病之处，尔琪、斗琪、相通回避。此外，锡伯族把婚后不育之症也请萨满“诊断”。不育症的原因被萨满认为是女的灵魂与鬼魂同居，使其男无法跟她真正结合。对这种病，萨满一般采取残忍的办法进行“治疗”，即鞭打、柳枝抽、用铁钳夹其嘴唇等。认为如此惩罚，不是该女人承受痛苦，而是鬼魂承受痛苦，在它承受不住之时，会自然离开病人的躯体，她的病也自然会好了。

锡伯族萨满都有专用服饰和器具，平时存于专用木匣子里，每年八月十五拿出祭祀洗尘。神帽。锡伯语称作“萨门玛哈拉”，系用宽2.5厘米的铁片作帽圈，再以两条同样宽度，约33厘米长的铁片从中间处架作半圆状十字形，首尾固定于帽圈之上。神帽顶部立有铜片数块，并剪制成杈状。在神帽顶部有核桃大小之铜铃一个，中部开口，铃上铸有饕餮状纹饰，跳神时，铜铃发出清脆的丁当声，以增强跳神的效果。神帽的前面有一小铜镜，镜面光滑。背面有“长命百岁”四字。另外，在背面中心处有一小铜钮，钮上有一小孔，供穿绳用，借以将铜镜系于帽檐上。帽之顶部有飘带10根，锡伯语称作“索尔孙”，由红、黄、蓝、绿等色布条做成。其中的4根飘带上绣有各种花草状纹饰。神帽的作用相当于头盔，是防御性装置，系萨满跳神同妖魔搏斗时作为保护头部用的。

神裙。由内层、中层、外层三部分组成。内层为粗白布制作的围裙，长约0.87米，宽约1.13米。上面无任何纹饰。在两头的上角处各缝有一带，以便将裙系于腰部。中层是用近百根长0.91米，铅笔粗细的麻绳，并在每根外表包一层布，再缝在6厘米宽的腰带上。绳外的包布共分五节，由白、黄、蓝三色组成。外层系用20条长约0.9米，宽约7厘米的各色布，制飘带缝在约6厘米宽的腰带上做成，在每条飘带上均绣有各种花草纹饰，有的并绣有“万”、“福”等汉字样。

铜镜。调查中共发现17枚(其中一枚为护心镜)，最大的直径27厘米，最小的8厘米。镜面都很光滑，背部有一铜钮，钮上有孔，供穿绳用。除护心镜(锡伯语称“托里”)为套于颈部佩在胸前而外，其余都捆在一根皮带上束于腰部(佩在腰部的铜镜锡伯语称“哈准”)。在有的铜镜背面铸有花草及二龙戏珠等纹饰，以及“长命富贵”、“喜生贵子”、“金玉满堂”、“五子登科”等吉祥字样。佩于腰部铜镜的用意大致与原始铠甲相类似，当是一种防御性的护身物。另外，萨满跳神同妖魔激烈“搏斗”时，铜镜相互撞击，发出紧促的声音，可增强跳神的效果。

护心镜。在锡伯族萨满的法器中具有特殊的作用。据说，它是同神灵连在一起的，因而同萨满的命运是休戚相关的。萨满一旦失去了自己的护心镜，就会大难临头。

神矛。锡伯语称“激达”。由铁制矛头和木柄构成。长约一米。矛头有的似舌形，有的近似菱形。柄部用红漆涂抹。矛头与柄部结合处拴有几根红、白色飘带和几个小铜铃，这样，舞动起来显得更加威风。神矛系进攻性武器，是萨满跳神时同“妖魔”“战斗”时用的。

神衣、神鞋和手鼓。在文化大革命前被察布查尔一牛录帕萨满家保存过，文化大革命中

被迫烧毁。之后就没发现。

萨满神像图是萨满的重要神物，锡伯语称“萨门尼鲁干”，在锡伯族萨满教界被当作最高神灵，凡是当萨满者必须保存一份，它的制作情况就如上面所述，非付出重金不会得到。每值萨满教活动，把它和祖先像并排悬挂在西屋“布尔堪撒尔哈”（供奉神像和祖先像的条桌）前的墙壁上。每逢八月十五等重要节日或者宰羊、或者杀鸡进行供祭，平时要烧香磕头、顶礼膜拜。在实地调查中，我们从察布查尔民间先后发现了三幅萨满神像。其中一幅现藏一牛录尔金扎布家，是他的祖父学萨满时绘制的，距今100余年，该画长1.4米，宽0.79米，是用彩色颜料画在白粗布上，四周有蓝色布框。由于年代久远，画面模糊不清，但还能分辨出基本内容。第二幅现藏三牛录南金保家里，是他的曾祖父尔喜萨满（著名的《萨满歌》抄录者）学萨满时绘制的，距今100余年。该画长1.35米（画像部分长1.16米），宽0.97米（画像部分长0.70米），画面较第一幅清晰，只是某些细部模糊。第三幅现藏一牛录常庚家里，是他的母亲“赫赫萨满”（萨满妈妈）学萨满时绘制的，距今90余年。该画长1.37米（画像部分长1.19米），宽0.85米（画像部分长0.68米），画面各个部位都较清晰。三幅神像基本内容都相近，都生动地反映了锡伯族萨满“上刀梯”的情景，也反映了锡伯族萨满供奉的各种神灵情况。

萨满供奉的主神都是继承本哈拉前任萨满的主神，而师傅的主神不能成为徒弟的主神，但在举行萨满教活动时，师傅的主神如若前来，徒弟可作为副神进行呼唤，否则不能呼唤。其实，当徒弟取得“伊勒吐萨满”称号，独立从事萨满教活动时，除自己的主神外，还是师傅的主神作为副神“帮”主要的“忙”，因为徒弟对师傅主神的情况最熟悉。此外，认为当徒弟遇到困难时，师傅无论在多么遥远的地方都会收到“信息”，因而派自己的神灵去“帮忙”。萨满求得副神，还要通过一定的仪式，否则它们不会“无缘无故”地来帮助他。在向师傅学萨满时，就由师傅一一“指点”给它，并都一一举行接受仪式。

萨满举行各项活动和仪式，全靠神灵来指点、帮助，其中主神的作用是最主要的。主神对萨满，一是帮他探明病因。萨满被一病家请去，他先要探明病因病情，这时他先举行特定的仪式后，就呼唤自己的主神并派遣它替自己去探视病因，然后他才“转告”世人。二是领萨满“入神”。萨满探明病因后，他还要举行特定的仪式进行入神，到另一个世界去和病魔进行搏斗，或者就在阳间和病魔进行搏斗。这一过程也是通过主神的帮助才能完成。三是帮助萨满和病魔进行搏斗。萨满和病魔及其各类妖怪、邪恶进行搏斗，要采取多种形式，时而刺杀，时而呐喊，时而“蹈火”，时而舔烧红的刀刃，时而踩烧红的犁刀等，其间始终由主神帮助。据民间说法，如果没有它的帮助，萨满无法踩火，无法舔烧红的刀刃。四是平时保护萨满避免病魔、妖怪和邪恶的侵害，平时有何危难之事，事先传其“信息”以告知，使萨满有所准备。副神的作用主要是萨满在和众妖怪、病魔、邪恶进行搏斗当中遇到危难时，呼唤它们和主神一道帮助他。

萨满的神灵有自然神、动植物神和祖先神三类。据目前可知的自然神有山神（阿林恩杜里）、土地神（巴纳厄真）、天神（阿布卡恩杜里）等；动物神有老虎神（塔斯胡里）、狼神（尼胡里）、豹神（雅尔哈）、野猪神（艾吐罕）、骆驼神（沙尔旦特门）、蟒神（扎宾）、龙神（穆舒鲁）、雕神（岱木林）、鹰神（安初兰）、银鹊鸽神、木臣鱼神、黄鱼神、野马神（苏鲁鲁）等；植物神有鄂尔霍达神（人参）、柳树神、谷神等；祖先神有伊散珠妈妈、布尔堪巴克西玛法、三位神姐、吉朗阿妈妈、顾兴阿玛法、六个巴克西、萨满玛法、妈妈默尔根、爷爷默尔根、阿琪神、善琦神、库鲁鲁神、色类撒音神、额依嫩德德神、佛多霍玛法、苏鲁妈妈、班达玛法、阿里巴卢、海尔堪玛法、肫依妈妈、玛法妈妈，罗尊汗等。其中伊散珠妈妈是锡伯族萨满女始祖，是所有锡伯族男女萨满的共同保护神，也是其供奉的对象。她在萨满界掌管着派生所有萨满的大权，没有其“摩顶”许可，谁也不会取得“伊勒吐萨满”称号。

十九、锡伯族《萨满华兰书》

锡伯族自古信仰萨满教，在长期的历史发展进程中，形成了不少珍贵的萨满神谕，如《祈告祝赞祷告神歌》、《治病时送巫尔虎神歌》、《为萨满送巫尔虎神歌》、《萨满华兰书》等。其中《萨满华兰书》是1992年才公诸于众的资料，系锡伯族萨满教年代最久远的原始资料，资料价值弥足珍贵。

《萨满华兰书》是以诗歌形式表现的萨满教原始资料。原文为满文（手抄本），规格为15

厘米×11 厘米，30 面，每面 10 行字，字迹工整清晰。封面书《萨满华兰书》字样，并用俄文手书“克洛特科夫”字样。

《萨满华兰书》很早就流入国外，一百多年来国内无人知晓。1992 年意大利满学家 G·斯塔力，将满文原文及其译注公诸于众，由意大利 WIESBADEN 出版发行。从整体上看，《萨满华兰书》并非一时成书的资料，根据其内容分析，其基本框架早在锡伯族西迁之前就已形成，只是各个姓氏（或哈拉萨满，或莫昆萨满）萨满在唱祷时附加了各自姓氏的成份，使之似乎成为某一特定姓氏萨满的神谕。它是经过长时间的口传之后，于光绪三年（1877）由费里善记录成文字。

萨满华兰书，是锡伯族萨满教特定用词。“华兰”（KuuWaran）具有如下含义：（1）围的圈子；（2）院子，场院，园子；（3）寺院；（4）营地；（5）坟地，莹地。这里是指第一种意思，即萨满为跳神而“围的圈子”。在锡伯族萨满教里，这种“围圈”有两种情况，第一种情况是，徒弟学萨满神术到一定程度，要进行最后一道程序—上刀梯仪式。这时，要在徒弟家院中围一个圈子，即按正方形竖立榆木桩子，并用绳索圈起来，称萨满华兰；第二种情况是，萨满为人跳神治病，同样在病人家院设上述圈子，以为跳神场院。从《萨满华兰书》的内容分析，本文指的“华兰”，属于第一种情况。

《萨满华兰书》没有刻意规范的痕迹，因此，乍看起来显得头绪凌乱，正因为如此，它才表现出其较高的资料价值，反映了其原始性。

《萨满华兰书》由如下部分组成：《请神歌》（本标题由作者拟）、《观看十八个卡伦二十四道关的场院》、《玛法妈妈的神歌》、《在千院万户祈祝》、《毕尔合里路神歌》、《巫尔虎神歌》（本标题由作者拟）、《十二时辰书》、《巫尔虎神歌》（续）、《通过十八个卡伦神歌》（本标题由作者拟）。

《请神歌》是《萨满华兰书》的开场白，目的是祈告“上天的萨尔图们”、“二十里外的萨尔图们”、“万位斡陈”、“上天的先祖们”，葛珠里氏的属猴的小孙儿，“因血缘清静骨本洁白之故，被选挑为萨满，被挑中为葛彦”，并且神灵已允许“把天蓝色金色的托里赐给了他”，祈求诸众神灵降附他身上，以使众人信服。

在锡伯族萨满教里，无论诞生新萨满，还是萨满跳神治病，首先举行的仪式便是请神。因为，作为萨满在没有神灵帮助下跳神是不可想象的，所以，首先祈请神灵降附是锡伯族萨满举行任何萨满教仪式的先行仪式。并在请神过程中说明其他有关情况。《请神歌》唱道：

姓氏叫做葛珠里，
十三座宝座上的斡陈，
将这小孙儿后嗣，
因血缘清静骨本洁白之故，
被选挑为萨满，
被挑中为葛彦。
在上天的先祖们，
将小孙儿派到人间来伺候生灵。
将黑头的人儿服侍的缘故，
将小孙儿心疼地拣选，
把蓝色金色的托里赐给了他。
如水波状圆润的库勒胡，
是人间的标志，
故向人间显示，
从四面八方旋转着降临。
为何而降临？
为这属猴的小孙儿而降临。

《观看十八个卡伦二十四道关的场院》。这是萨满徒弟在学萨满过程中举行的最后一道程序。举行这一仪式的目的，主要是向众人显示，学萨满成功并非轻而易举，亦非一帆风顺，而是需要战胜种种艰难险阻。在锡伯族萨满教里，“卡伦”和“关”（佛尔丹）具有同等意义，都是阻拦和考验徒弟的“关卡”。而每一道“关卡”都用活生生的一级刀梯来表示，“十八个卡伦二十四道关”需用二十四级刀梯来表明，因此，通过十八个卡伦二十四道关，是一次意志和胆量的考验，胆怯的人自然很难顺利通过，或者放弃举行仪式，或者半途而废，或者失

败。不管放弃举行或半途而废，还是攀梯失败，都不能得到“伊勒吐萨满”（公开的萨满）的头衔，而只能一辈子当“布吐萨满”（非公开的萨满），为伊勒吐萨满当助手（扎里）。

在本《观看十八个卡伦二十四道关的场院》歌里，并没有全面表示“关卡”的实际内容，而是只提到了“三个萨满华兰”、“五个萨满华兰”及“七个萨满华兰”的祖先神情况。如：

姓氏叫做哈斯胡里，
名字叫做葛斯固里，
在三个萨满华兰里有三个萨满师傅，
将属猴的可爱的小孙儿，
意欲引导通过所有道关，
这样才能顺回人间。

.....

将三个萨满华兰来转悠。
五个萨满华兰的哈珠勒，
从此及彼来转悠；
七个萨满华兰的巴珠勒，
从此及彼来转悠。
初璊河上的三路师傅伊常阿玛法墨尔根，
为之步步祈祷，
步步祈慰。

《玛法妈妈的神歌》。玛法妈妈是锡伯族痘神奶奶。她是萨满教界专司小儿麻疹的神灵，在萨满教界又称“吉朗阿妈妈”。过去由于医疗卫生条件所限，每当麻疹流行，儿童死亡率很高，因此，在萨满教界出现了专司该疾病的神职人员—玛法妈妈。她们多由年老而具有丰富社会经验者担任。每当麻疹流行季节，她们就充当医生的角色，挨家挨户诊视患儿。不仅从精神上安慰患者及其家人，而且根据其多年的经验，在治疗方面还进行指导。玛法妈妈死后多成为人们供奉的神灵，成为萨满教重要的神灵之一。每当萨满举行仪式唤请诸神时，也少不了唤请她们附身。如：

色目尔河源的两位玛法妈妈，
垫着牛脖皮褥，
有万目之身，
为了诸众生灵，
从葵花座上，
从京城乘在云雾之上，
为了千万生灵，
将生食变熟，
又随风飘然。
（玛法妈妈）睁开金眼，
怜悯黑头人儿，
大夫亲手治病，
又亲手抚摸，
赏赐了圆满的恩惠。

《在千院万户祈祝》。萨满徒弟取得伊勒吐萨满称号之后，又举行一项社会性活动，这就是师傅领徒弟挨家挨户跳神祈告。对此，俄国人H·克洛特科夫这样记载道：“第二天（即上刀梯的次日一编者），经过考验的新萨满在自己师长的陪同下走街串巷，拜访村民，走进每户人家，他边摇手铃边唱：‘愿您满柜金银财宝，五畜兴旺，五谷满仓，生活兴隆，生个善骑的儿子和善绣的女儿’等等。类似充满赞美的歌儿他唱个不停，也没有一家人让他空着手出门，因为按传统习惯，为了感谢他的祝福和安慰，有的人家送钱送粮，有的送布料，也有的送柴火和棉花等等。新萨满将这些物品变卖后，用所得钱为自己购置萨满服。”^[1]举行这一仪式的另外一个目的就是做声势，让“尚未告知”的人们认识这位新萨满，告诉大家他已领承各路神灵，成为一个名副其实的萨满。例如在《在千院万户祈祝》中唱道：

九座之上的哈尔图们，
八里之外的萨尔图们，

在高高的天上遨游的，
从万里之外缓缓降临的莽恩章京们，
将小后嗣处处爱怜，
挑中为萨满，
拣选为葛彦。
叩巡了千院万户，
祈祷了佛祖布尔堪。
向诸众姓氏的万位斡陈叩见，
因身强力壮均已叩拜而过。

.....

二十里之外的哈尔图们，
四十里之外的萨尔图们，
三个萨满的场院，
三个萨满师傅。
属猴的小孙儿因向天地祈祷，
又因向万位布尔堪万位斡陈同时祈祷，
乐于生活世间的孙儿被挑中为萨满，
被拣选为葛彦。
将玛法斡陈背负在脊背之上，
将十八位莽恩本身代代背负在身上，
通过卡伦驿站。

《毕尔合里路神歌》。萨满师傅带领徒弟通过十八个卡伦仪式称“走毕尔合里路”。这里所称之为卡伦，是指萨满徒弟应通过的关卡。在每一关卡均有一个挡道神灵拦关。神灵中有动物神灵，还有祖先神灵。例如：第一个卡伦，“到达耶古里峰，有三位耶古里莽恩挡道不让通过”，“玛法斡陈巡到”才让通过；第二个卡伦，“到达褐色荒原，有蓝脸玛法挡道不让通过”，“达玛法驾到指责才让通过”；第三个卡伦，“到达诺穆河，有红脸玛法挡道不让通过”，“四代玛法驾到求情才勉强让通过”；第四个卡伦，“到达红柳林间，有海卢里莽恩挡道不让通过”，“四代玛法驾到求情才勉强让通过”；第五个卡伦，“到达楚公河，有一个黑脸玛法阻拦不让通过”，在“三个姓氏斡陈的同求下才让通过”；第六个卡伦，“到达了红色荒原，有五位骑马的莽恩阻拦不让通过”，“墨尔根玛法亲自驾到求情才让通过”；第七个卡伦，“到达葛很荒原，有三位库鲁莽恩阻拦不让通过”，“因诸神之力才勉强让通过”；第八个卡伦，“自此通过走来奔去，有舍古鲁氏的艾路、凯路、阿路里、苏拉里、阿琪墨尔根莽恩阻拦不让从色胡里峰通过”，“斡陈妈妈”、“石头萨音莽恩色类萨音章京驾到才让通过”；第九个卡伦，到达“绿色原野，有五只虎神阻拦不让通过”，“因诸众莽恩之力才让通过”；第十个卡伦，“到黑色森林，有阿米勒达米勒虎墨尔根莽恩阻拦不让通过”，因诸众莽恩之力才让通过；第十一个卡伦，“自此通过走来奔去，在泥沙河与三位神格格相遇”，“因诸神求情才让通过”；第十二个卡伦，“来到九位萨满场院，向诸位萨满拜见而过”；第十三个卡伦，“经伊吉里河到达伊散珠萨满场院，所有斡陈都排成一队，伊散珠妈妈靠着金梯，望着属猴的孙儿，翻起手掌抚摸而过”；第十四个卡伦，到达“苏穆布尔沟，走进布尔堪巴克西场院叩见，布尔堪巴克西用脚给以摸顶之礼，自此才降临世间”。很显然，在此对十八个卡伦没有叙述完全，是遗漏还是别的什么原因，不得而知。

《巫尔虎神歌》。拉巫尔虎是萨满举行的重要仪式之一。拉巫尔虎分两种情况，其一，师傅教徒弟时拉一次；其二，萨满为人治病时拉一次。无论哪一种，其形式基本相同。关于巫尔虎的具体形式，在有关章节中已详述，在此不赘。萨满拉完巫尔虎将徒弟或病人安置于炕上静坐，萨满一手拿一张白纸，另一手持“多以库”（点棍），在后窗外首先用点棍敲击白纸，接着开始吟唱神歌。如：

啊嗨扎西那沁达里，
扎嗨朱嘿华沁达里，
阿嗨扎西霍伊夫塔里，
扎嗨朱嘿伊尼霍达里。
杭阿尔常阿尔我的哈准，

亚格伊古我的达胡尔索伦占旦，
伊古亚格。

在萨满吟唱神歌之前，从举行仪式的本家成员中挑选数人作为“达哈拉西”（合者），在萨满唱祷时，帮助重复神歌的衬托词。

在为萨满徒弟拉巫尔虎时，所唱巫尔虎歌多为向诸神祈告新萨满的有关情况。例如：

伊吉里河的巴珠卢，
为伊散珠世的孙儿祈祷。
祈求伊散珠妈妈，
在人间的四角之屋里，
为人间的病灾拉上三个沙彦巫尔虎。
为此缘路祈求万位斡陈，
祈求百位宝座之上的莽恩，
把四面八方挨次巡查。
为何而巡查？
为小孙儿戴上萨叉玛哈拉，
将天蓝色的金托里挂在胸前，
系上杜克德萨音，
系上胡沙萨音，
系上苏尔屯萨音，
系上爱新哈准，
桑木鼓缘上，
蒙上山羊皮，
胡巴兰木鼓缘上，
蒙上绵羊皮，
用上松木吉善。
靠诸众斡陈诸众莽恩，
自日月间垂绳而降临，
为属猴的孙儿祈祝。
向伊萨哈河源的布尔堪巴克西祈祷，
向清额玛尼布尔堪亚穆达额佛祈求。
为何而祈求？
为世人而祈求。
将三个沙彦巫尔虎，
为世人的缘故拉在四角屋里。
向天地祈祷，
又向佛祖祈求。
为了世人的嘎善，
将三个沙彦巫尔虎自人间送走。

在本《巫尔虎神歌》中，不仅反映了为萨满徒弟拉巫尔虎祈祷的内容，而且更多地反映了为病人拉巫尔虎祈求神灵的内容。《巫尔虎神歌》对拉巫尔虎仪式有如下描绘：

“将此与《巫尔虎书》联系起来谈。在三百七十三句话中，有十二种（食粮）种子、十二种草之种子。将此从神歌中寻觅，并与心灵联系起来。在送巫尔虎时，在屋宇四角，撒上四张金色纸钱；又请四位异姓人各持一根香，各坐四角。把巫尔虎送出院门返回屋宇之后，四人各自用所持香照萨满头部敲击，以此结束。结语。萨满对别人的气压在心里，听了别人的说长道短，使自己百日闷气一时消尽。”

以上送巫尔虎仪式早已失传。因此，这一段资料对再现过去的仪式内容具有很重要的意义。

《通过十八个卡伦神歌》。本歌与《观看十八个卡伦二十四道关的场院》及《毕尔合里路神歌》，无论从祈祷内容还是从“卡伦”挡道神灵上，都有所不同。《通过十八个卡伦神歌》先有几段序歌，向诸神祈告了将通过卡伦的萨满徒弟的身份、通过卡伦所具备的条件，领通过卡伦的各位神灵等。如：

姓氏叫做葛叶尔，
达玛法叫伯德那，
自云雾中降临，
从天地间盘桓而下，
降附在小孙儿身上，
让属猴的孙儿出万人头地。
我的姓氏葛叶尔，
名字叫为卡然珠，
世间的孙儿因骨本洁白血缘清静之故，
使妈妈抬高声誉。
可怜我的小孙儿，
在天地之间升上了银梯，
在日月之间攀上了连梯，
骑上了无标记的白牛身上。
我的自身自云雾中降临，
又从石级、葵花座上降临。
我的自身叫做卡然珠，
将我的小孙儿交付给十八个卡伦的我的手下莽恩章京洪恩珠、葛音芝、萨尔巴，
一直送到十八个卡伦尽端。

接着，开始通过卡伦。第一个卡伦，“进入三个萨满华兰”，“师傅墨尔根指明了坚实（的路途）”。第二个卡伦，“来到淡白荒野”，有“五只狼莽恩阻拦不让通过之时，卡然珠妈妈下旨才让通过”。第三个卡伦，“来到平旷的荒野”，有“苏鲁墨尔根章京正不让通过之时，在石头萨音莽恩的祈祷下才让通过”。第四个卡伦，“来到诺穆河之源”，“红脸厄真阻拦不让通过之时”，“葛音芝妈妈来求情才让通过”。第五个卡伦，来到“红柳林间”，“阿音德莽恩阻拦不让通过之时，师傅墨尔根新吉里驾到”才让通过。第六个卡伦，来到“黄色荒原”，“五只豹莽恩阻拦不让通过之时，在萨尔巴妈妈的求情下才让通过”。第七个卡伦，“来到初璊河之源”，“有蟒莽恩阻拦不让通过，在穆西里莽恩的祈求下才让通过”。第八个卡伦，“来到黑木森林”，“有阿米勒达米勒虎莽恩阻拦不让通过，师傅墨尔根阿里哈阿如里苏里里阿琪墨尔根莽恩手持金矛让小孙儿通过”。第九个卡伦，来到色胡里岭，“有我们色古尔氏的五个虎莽恩阻拦不让通过”，在洪恩珠妈妈的求情下才让通过。第十个卡伦，“来到绿色原野”，有五位萨满师傅阻拦不让通过，“妈妈墨尔根卡然珠亲自降临，调换小孙儿才让通过”。第十一个卡伦，“来到圣古里河之源”，“在两位罕玛法妈妈卡然珠妈妈的求情下，玛法妈妈施恩才让通过”。第十二个卡伦，“来到苏穆布尔河之源”，有“山河之神阻拦不让通过之时”，在师傅墨尔根阿里哈海卢里莽恩的求情下才让通过。第十三个卡伦，“来到布尔堪巴克西华兰”，“那满达奇布尔堪瞪眼不让通过”，在卡然珠妈妈、阿里妈妈墨尔根、伊辰芝、两位哈拉妈妈等的求情下，“将属猴的孙儿引见布尔堪巴克西，又求其给他摸顶之礼”。第十四个卡伦，“来到苏穆布尔岭，叩拜骆驼莽恩才让通过”。第十五个卡伦，“来到伊西海河之源”，“三位神姐因怜悯属猴的小孙儿，让他巡游阿尔亚鱼湖”。第十六个卡伦，来到“伊金河之源”，“在伊散珠妈妈的华兰里，固尔佳氏的师傅妈妈，葛枝尔氏的属猴（莽恩），所有斡陈都爱怜（这孙儿），因他骨本洁白血缘清静之故，卡然珠妈妈领他求拜所有斡陈，将他送到伊散珠妈妈华兰，妈妈墨尔根们领他叩见了伊散珠妈妈。伊散珠妈妈夸奖属猴的孙儿，领他进入九个萨满华兰。属猴的孙儿登上金梯，将飞舞的两只手镯套在了手上，下来又踩上火圈，自此走完法路把他交给了洪恩珠妈妈。自此，卡然珠妈妈将他交予石头萨音章京色类萨音章京。将属猴孙儿领去过二十四道关十八个卡伦驿站，交给固尔佳氏的师傅阿玛”。最后，罗列了十几个神祇名称。

《萨满华兰书》是一部较珍贵的萨满教原始资料。在研究北方民族萨满教的起源、发展、消失以及在研究锡伯族萨满教仪式和萨满教文化等方面，都具有很高的参考价值。

《萨满华兰书》是锡伯族萨满神灵之集大成，其中包容了百余种神灵名称，其中有自然神、动物神、祖先神和各类佛祖。它们各有其特点、表现的形象和位置。通过这些神灵，可以充分体现萨满教从自然崇拜到图腾崇拜，又到祖先崇拜的发展历程及萨满教为多神宗教的特点。这些神灵为：吴然萨音格格、五位黑色莽恩、石头萨音莽恩、雷电格格莽恩、山河之

神、阿里哈海卢里莽恩、五个虎莽恩、安巴塔斯哈、飞虎莽恩、海卢里、蟒萨音穆西里、穆希勒墨尔根莽恩、蟒萨音莽恩、阿米勒达米勒虎莽恩、穆西里莽恩、蟒莽恩、五只豹莽恩、骆驼莽恩、五只狼莽恩、萨哈连库鲁鲁萨鲁鲁、黑色墨尔根莽恩、苏鲁鲁墨尔根章京、三位耶古里莽恩、阿琪墨尔根、萨尔巴妈妈、师傅阿玛、卡然珠妈妈、洪恩珠妈妈、妈妈墨尔根、师傅妈妈、两位哈拉妈妈、伊辰芝、色类萨音莽恩、阿里哈妈妈墨尔根、新吉里金吉力师傅墨尔根、阿音德德莽恩、葛音芝妈妈、红脸厄真、两位罕妈妈、玛法妈妈、五位萨满师傅、玛法伯德那、伊散珠妈妈、常昆、三位神格格、阿琪墨尔根、萨音玛法墨尔根、嘎润芝、罕玛法妈妈、玛法墨尔根、玛法斡陈、伊常阿玛法墨尔根、三个萨满师傅、黑脸玛法、红脸玛法、蓝脸玛法、达玛法、罗固、斡陈妈妈、耶胡勒墨尔根莽恩、艾南德德阿琪拉、阿米屯、巴珠卢、阿里哈阿如里苏里里、哈珠勒、哈尔图、萨尔图、艾路墨尔根莽恩、苏拉里墨尔根莽恩、阿路里墨尔根莽恩、凯路墨尔根莽恩、博尔霍墨尔根、五位骑马的莽恩、那满达奇布尔堪、布尔堪巴克西、诺罕达尔奇奇罕达尔奇布尔堪、清额玛尼布尔堪、亚穆达额佛、阿里拉布拉布拉佛祖。

在上述诸众神灵中，伊散珠妈妈和布尔堪巴克西尤为值得一提。伊散珠妈妈是锡伯族萨满教界至高无上的神灵。她掌握指定新萨满的最高权力，即任何萨满徒弟只有经她“摸顶”，才能成为新萨满，才能“返回人间”，故她成为锡伯族萨满供奉的崇高神灵。布尔堪巴克西，锡伯族称佛为“布尔堪”，佛祖称“布尔堪巴克西”，是锡伯族喇嘛教最高佛神。在历史上，喇嘛教自蒙古族地区传播到锡伯族地区，出现了萨满教与喇嘛教相互斗争、相互融合、长期并存的现象。这一现象，在《萨满华兰书》中得到了充分反映，即把布尔堪巴克西也奉为萨满教神灵，置于举足轻重的位置之上。从中也可以看出伊散珠妈妈和布尔堪巴克西之间的关系。如《通过十八个卡伦神歌》中写道：

.....

自此走来奔去，
经苏穆布尔沟来到布尔堪巴克西场院，
那满达奇布尔堪瞪眼不让通过，
适有卡然珠妈妈等在此处，师傅墨尔根阿里哈妈妈墨尔根，
伊辰芝又同时到达，
两位哈拉妈妈相互祈祷，
布尔堪巴克西靠在座椅上，
将属猴的孙儿引见布尔堪巴克西，
又求其给他摸顶之礼。

.....

自此走来奔去（来到）伊金河之源，
在伊散珠妈妈的场院里，
固尔佳氏的师傅妈妈，
葛枝尔氏的属猴（莽恩），所有斡陈都爱怜（这孙儿），
因他骨本洁白血缘清静之故，
卡然珠妈妈领他求拜所有斡陈，
将他送到伊散珠妈妈场院，
妈妈墨尔根们领他叩见了伊散珠妈妈。
伊散珠妈妈夸奖属猴的孙儿，
领他进入九个萨满场院。

很显然，从萨满徒弟通过的十八个卡伦顺序上讲，伊散珠妈妈在布尔堪巴克西之上，但是，在《毕尔合里路神歌》中则是另一种情形，如：

.....

自此走去经伊吉里河到达伊散珠萨满场院，
所有斡陈都排成一队，
伊散珠妈妈靠着金梯，
望着属猴的孙儿，
翻起手掌抚摸而过。
自此通过（到达）苏穆布尔沟，

走进布尔堪巴克西场院叩见，
布尔堪巴克西用脚给以摸顶之礼，
自此才降临人间。

从此可以看出，布尔堪巴克西在伊散珠妈妈之上，在萨满教界，布尔堪巴克西掌握着至高无上的权力。在此两处，将伊散珠妈妈和布尔堪巴克西为何作了如此相反的安排，需要进一步研究。

二十、锡伯族《萨满歌》与《尼山萨满》

萨满教是多神的原始宗教。我国北方阿尔泰语系各民族如通古斯语族的满、锡伯、鄂伦春、鄂温克、赫哲等族，蒙古语族的蒙古族、达斡尔族，突厥语族的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等族，分布于南方各省自治区的彝族、景颇族等，甘肃的裕固族，西藏的藏族，都曾信仰过萨满教。此外，西伯利亚、中亚、西亚、欧洲北部、南亚、北美、南美和非洲的许多民族中也曾存在类似萨满教的原始宗教。萨满教的分布之广，存在时间之长，内容之丰富，是任何人为宗教不能比拟的。但是，因为它产生于原始社会，贯穿漫长的无文字时代，形成文字的材料非常少，给研究工作带来了极大的不便。到目前为止，宗教工作者作为研究依据的多是一些散见于各种古籍文献零星记载的资料和后人进行的各类调查材料及其民间口传的和笔录的材料。在当前的研究工作中，后一种材料显得极为重要。近几年来，后一种材料不断被挖掘出来，为萨满教研究领域不断充实着新资料。其中锡伯族的《萨满歌》和满族的《尼山萨满》就是近几年发现和问世的最珍贵的资料。

锡伯族的《萨满歌》是用诗歌的形式记录的反映锡伯族萨满教整个仪式内容的资料；满族的《尼山萨满》则是用民间故事形式记录的反映满族萨满教仪式内容的材料，并且具有神话色彩。两者的内容有许多异同之处，反映了北方各民族萨满教的异同之点。

《萨满歌》系锡伯文手抄本，分两册函装，俄国造白纸上用毛笔书写，其规格为18厘米×9厘米，两册各62页，每页14行字。原保存在察布查尔锡伯自治县依拉奇牛录南金保家里，是其曾祖父尔喜萨满于光绪十年（1884）十一月抄录的。

《萨满歌》还有一部副本，现保存在察布查尔锡伯自治县乌珠牛录村富清（已故）家里。据对证，正本和副本均出自尔喜之手，该副本是他给其徒弟乌珠牛录的帕萨满抄录的。两部萨满歌，在内容上有详略之分，副本的内容有删略。本文所述均依据正本的内容。

《萨满歌》的产生年代，根据内容来分析，可以追溯到明代以前，就是说其内容经过很长时间的口传阶段以后，才被记录成文字的。《萨满歌》是1985年才公开的，因为尔喜萨满的后代一直恪守了书中立下的“不可轻易传人”的重托。1985年在一次偶然的时机，我们才读到它，并开始了翻译、注释和研究工作。

《萨满歌》的第一册名曰《祈告祝赞祷告神歌》，由九个部分组成：《学萨满时祈告神歌》、《祈请托里神歌》、《祈请金刀梯神歌》、《萨满端坐凳子之上哀求神歌》、《萨满立在门前祈祷神歌》、《萨满为治病事求告神歌》、《萨满设坛呼唤山羊神歌》、《请神祇时二神呼唤神歌》、《萨满通过十八个卡伦神歌》。在第九部之后，还有六个附录：（一）七条有关萨满祈祷用名词解释；（二）关于《萨满歌》的一段囑言；（三）那拉等氏萨满简况；（四）萨满上刀梯图示；（五）萨满送巫尔虎之方式；（六）萨满护身咒语。

《萨满歌》的第二册是萨满为患者跳神《治病时送巫尔虎神歌》。本册还有一个副标题：《萨满为治病事送三个白色巫尔虎神歌》。本部没有分章，但它仍按萨满为人治病时的前后顺序来唱的。

在民间，把这两册神歌俗称为《萨满舞春》（《萨满歌》）。为方便起见，本文采用了民间的俗称。

《尼山萨满》在满族民间流传已久，而且在与满族文化有密切联系的锡伯、达斡尔、鄂温克（索伦）、赫哲等族中也有广泛的流传。关于《尼山萨满》的产生年代，从故事内容分析，可初步断定在明朝以后。

据有关资料得知，目前国内外有四种关于《尼山萨满》的满文手抄本。其中一本藏于中国社会科学院民族研究所，其他三本均收藏在俄罗斯有关部门。民族研究所本是残本，内缺十三页。

俄罗斯收藏的三本，都是俄罗斯东方大学满语教授戈列宾尼西科夫从中国东北地区民间

得到的。1907年，戈氏得知在当时的满洲流行有一部《尼山萨满比特赫》（《尼山萨满书》）后，毅然决定到满洲来找这本书。因此，他抱此目的，于次年来满洲旅行，到了许多地区，先后找到了前两种满文手抄本手稿。

第一本手稿，他是于1908年从齐齐哈尔市附近之默色尔村名叫嫩德山的满族人处找到的。该稿共23张（页），17厘米×8.3厘米，每页5行字，用中国粗纸上墨写，为线装本。戈列宾尼西科夫将此稿裁剪后帖在大张白纸上。这份稿子的“特点是文字简练，故事情节没有描述成分，故事经过只记主要的，手稿不全”。^[1]该稿现藏俄罗斯科学院亚洲民族研究所东方学档案中，宗75卷1号41。

第二本手稿是戈氏于1909年从瑗瑁城附近的一位德新格的满族人手中得到的。该稿共2卷50页，24厘米×21.5厘米，每页12行字，毛笔书写，用中国造粗纸。这份稿子第2卷的里页有毛笔画的着全副萨满装束的尼山萨满画像。画像左右各写有“尼赞萨满”满文字样。“‘瑗瑁稿’比‘齐齐哈尔稿’较详细记述了萨满漫游阴间的经过。此稿充分运用了诗词般的对比，传说的叙述也合乎逻辑，合乎情理。‘瑗瑁稿’同样缺乏开始部分”。^[2]该稿现藏俄罗斯科学院亚洲民族研究所手抄本部档中，编号为A124。

第三本满文手稿是戈氏于1913年得到的。它是一位居住在海参崴的名叫德克登额的满族教师赠送给他的。赠者在手稿末端写了几行“献词”。在封面上用满文毛笔书写“尼山萨满书一册”，右下方用满文书写“教习戈老爷的”字样，左上方用俄文写有“戈列宾尼西科夫”字样。可以断定，该稿是德克登额见到戈氏后才抄录的。

这一手稿的故事梗概有头有尾。手稿共93页，21.8厘米×7厘米，每页12行字，封面为欧式方格体，毛笔书写，封面的背面保存了原有的用铅笔写的“海参崴1913年”字样。该稿的“主要情节与齐齐哈尔稿和瑗瑁稿相符”。这份手稿现藏俄罗斯科学院亚洲民族研究所东方学档案中，宗75卷1号1。

我国的民研所残本与俄罗斯藏的第三本相比，故事情节大同小异，基本上一致。

戈氏得到三部手抄本后，曾准备整理、翻译、转写出一部专著，但于1941年因病赍志而逝。此后，于1961年苏联满学家沃尔科娃，根据戈列宾尼西科夫留下的《尼山萨满》第三种手抄本，出版了自己的专著。沃尔科娃的专著由六个部分组成，第一部分是序言，总述了苏藏三种手抄本的来历及在苏国内对《尼山萨满》的研究情况。第二部分是苏藏《尼山萨满》第三种手抄本的全文影印件。第三部分是沃尔科娃在有关人员的协助下，对《尼山萨满》第三种版本原文所作的转写文。第四部分是沃尔科娃对《尼山萨满》第三种版本的俄文译文。第五部分是对《尼山萨满》第三种版本原文的十三条注释。第六部分是沃尔科娃在原文翻译过程中所遇到的十三条疑难条目。沃尔科娃的专著问世以后，引起了世界很多满学家的注目，相继出现了许多介绍文章和译著。例如：1974年朝鲜根据莫斯科版本将《尼山萨满》译成朝鲜文，书名叫《满洲萨满神歌—尼山萨满》；1975年德国的佐伯里希将《尼山萨满》翻译成德文出版；1977年又将《尼山萨满》译成意大利文在佛罗伦萨出版发行，同年在美国也翻译出版，书名为《尼山萨满的故事—满族民间史诗》。但是，我国除台湾于1977年出了满汉对照、罗马文转写本以外，从未引起过注意，很长时间未发表过译文。这是一桩遗憾之事。

《尼山萨满》故事近两万字。故事梗概如下：

明朝的时候，有个罗罗嘎善里住着一个名叫巴尔都巴彦的员外，到了中年才喜得儿子。到儿子十五岁那年，儿子领仆人到贺狼山打猎，不幸，途中突然发病身死。从此，夫妻因无嗣而发愁。为了求子，修缮寺庙，持斋念佛，求赐恩惠，扶救孤儿寡母。因此，上天怜悯，在五十岁时又生了个儿子，取名叫色尔固岱费扬古，将他视若掌上明珠。在他十五岁的那一年，一天，色尔固岱请求父母让他上山打猎，父母不从，经儿子再三劝说，才允他去。但上山刚撒围不长时间，色尔固岱忽然发冷发热，染疾突然身亡。父母听到恶耗，如晴天霹雳，忍悲命仆人们准备了很多肉、酒等，准备送葬。这一天，大门外来了一个白发苍苍的老人（神人），要求进屋祭奠。他一不看肉，二不闻酒，径直走到色尔固岱的尸体旁，唱了一阵哭丧歌。然后，告诉巴尔都巴彦说，有一个叫尼山的萨满，能够救他儿子的命，不妨请她求命。说完，老人出门不见踪影，巴彦员外喜出望外，费了很多口舌，三叩九磕，最后以家产的一半作为酬谢条件，才请来了尼山萨满。她在二神纳里费扬古的精心配合下，“脱魂”入“阴间”。到了阴间，她带着追魂用的十五岁狗和三岁鸡，闯过了三道难关，几经和国舅蒙兀尔泰周旋，最后给他很多钱、面酱，并把狗和公鸡也作为交换条件，把色尔固岱赎出来并给他增长了寿限。

尼山在返回的路上，遇上死去的丈夫。他要求她领走自己。尼山再三向他说明，说他的尸体已经腐烂，无法复活。他因而大发雷霆，骂她无情无义，并扬言把她扔进锅里煎死。尼山无奈发狠心，招神祇作法，把丈夫扔到阴间地狱——丰都城。她带着色尔固岱在返回路上，又遇上“福神奶奶”宫殿，她进去拜访了她。福神奶奶把阴间派生她去做人间萨满的事告诉了她，并让她巡视了降生生灵的地方，惩处恶人的丰都城，使她惊心不已。福神奶奶告诫人们行善作好。并通过菩萨之嘴，告诉人们善有善报、恶有恶报。

尼山顺利返回人间。色尔固岱得救了，巴尔都巴彦高兴得大摆筵席，报答萨满的救子之恩，又遵诺把家产分给了她一半。她从此过上了幸福的生活，改掉了从前的淫行。但是，尼山的婆婆得知儿媳在阴间把儿子再次置于死地的事后，上京城告了儿媳的状，最后衙门视情作出了判决：没收尼山的所有萨满用具，扔进井里，没有皇帝的命令不得再用。色尔固岱后来娶了完颜氏之女为妻，夫妻双双享尽富贵荣华，活到百岁而终。

（一）锡伯族和满族都具有悠久的历史。锡伯族先祖远在汉代以前便栖息于大兴安岭北段，1980年发现的位于内蒙古呼伦贝尔盟鄂伦春族自治县旗阿里河镇西北10公里处的“嘎善洞”，便是他们祖先的活动中心。汉代以后方逐渐迁徙到嫩江流域。明末以前，狩猎和游牧即当时锡伯族先祖的主要生产和谋生方式，到明末清初彻底转为农业生产方式，在此之前，其社会形态仍呈现着原始社会末期的诸特征。

满族的祖先女真发源于白山（长白山）黑水（黑龙江）。16世纪以前仍处于原始社会后期形态中，到16世纪后期和17世纪初，进入奴隶社会阶段，到清开国前夕才进入封建社会。清代以前的满族，仍然为随山林狩猎、逐水草而牧的民族。

综上所述，古代的锡伯族先祖和满族在生产方式和所处的地理环境上基本相同，所不同的是满族经历了不甚发达的奴隶社会，而锡伯族则从原始部落状态直接进入了封建社会。

《萨满歌》和《尼山萨满》作为锡、满两族具有代表性的优秀作品，多处反映了他们在古代的历史状况。例如，《萨满歌》在师徒举行各种萨满教仪式时，自始至终展现了山脉、峻岭、森林、原野、河流、湖泊以及与之相关的凶虎、恶狼、野猪、牛马、骆驼、凶豹、鹰雕、鱼、弓箭、长矛、绳索等。而且，萨满师徒的跳神、领神、降神、入神等动作，都展现了跳跃、呐喊、追赶、射放、刺杀等狩猎时的动作。萨满祈请的神灵又多是飞禽走兽之类。

《尼山萨满》在描述女萨满尼山去阴间索回色尔固岱的“冤魂”时，自始至终又呈现了北方民族狩猎和游牧生活的特点，先后展现了山脉、河湖、猎犬、飞禽等。其中值得一提的是，故事在给读者交待尼山之所以能去阴间招魂出名时，特别详尽地叙述了色尔固岱费扬古去贺狼山携众撒围的情景。且将色尔固岱的死归为“因捕杀很多野兽，阎王知道后，派遣鬼儿捉拿了他”，这充分反映了古代满族狩猎生活的典型特点。

（二）《萨满歌》和《尼山萨满》在展现萨满教仪式过程中，又反映了锡满两族同时代的民间巫术精神，为研究北方民族及其他信奉萨满教的国内外民族巫术的产生、发展和消失，提供了非常珍贵的资料。

巫术，作为原始民族特有的精神现象，随萨满教一起形成、发展，又随之进入了近代文明（但不具有普遍意义），所以多数人认为，萨满教就是巫教或巫术。笔者认为，事情并不能如此简单地作出结论。巫术是一种虚幻的精神形态，对社会并无实际意义，而萨满教属于社会的范畴，它既有精神的一面，又有物质的一面，对社会产生的影响又是多方面的。但是，巫术和萨满教是紧密联系在一起的，有时又是密不可分的。我们可以这样说，在萨满举行跳神仪式时，如果没有巫术，就没有萨满的信誉，就不可能得到群众的信任。因此，在信奉萨满教的民族中，普遍存在着联系其信仰心理的巫术精神。正是这一精神，使萨满教从原始社会末期一直延续至今。

《萨满歌》和《尼山萨满》在反映锡满两族巫术精神方面，可谓淋漓尽致。通过这两部作品，可以清楚地认识巫术的本质、巫术精神在北方游牧民族中发展的特点、巫术精神和萨满教的关系以及巫术在艺术中的表现形式等。在《萨满歌》中，徒弟自报明身份，被师傅接受为徒弟，至通过“十八个卡伦”（关口）到萨满女始祖“伊散珠妈妈”处“报到”，被她“送返人间”止，无不都是巫术掩护着他。如果没有掩人耳目的巫术，徒弟在学萨满时通过的每一关上，都会暴露其虚伪性。再看《尼山萨满》，“神通”萨满被巴尔都巴彦请去，在其家中施巫术（法），昏倒在地，朦朦胧胧，脱魂入阴间。在阴间，她多次施巫术魔法，“凭神力”从阎王殿里索回了色尔固岱费扬古的魂灵，使他重回阳间。

总之，从这部作品中可以看出，巫术是萨满教得以长期存在的重要条件，也是广大群众

之所以长期信奉该教的重要因素之一。

(三) 过去,许多学人认为,萨满教原是多神教,后来在发展过程中才趋向一神教。通过对许多民族萨满教的观察,认为这种提法不够准确。萨满教在形成之初,所包揽的神灵是很多的,凡是和人类相关的所有自然界物种都赋予了各自的主宰神灵,甚至把人类的祖先也奉之为神。后来,随着社会的发展和人们对自然界物质及自身的逐步认识,萨满教供奉的多数神灵逐渐消失了。但是,到了近代,凡是在信仰萨满教的民族中,仍存在着数十种神灵,有的民族达上百种,并且均为萨满教所包揽和供奉。上述情况在《萨满歌》和《尼山萨满》中都得到了充分反映。其中不但有反映各种自然界物体的神灵,而且还有很多图腾神灵和男女祖先之神。如在《萨满歌》中,前后出现了天神、河神、石头神、山神、狼神、豹神、野猪神、骆驼神、蟒神、龙神、雕神、鹰神、鱼神、野马神和伊散珠妈妈、顾兴阿玛法、六个巴克西、哈尔图、萨尔图、阿里巴卢、三位萨满祖师、阿玛墨尔根、爷爷墨尔根、色类撒音、阿琪、善琦、库鲁鲁、额依嫩德德、佛多霍玛法、苏鲁妈妈、班达玛法、希林妈妈、海尔堪玛法、肫依妈妈、玛法妈妈等三十余位男女祖先神灵。在《尼山萨满》中,又前后出现了福神奶奶、蒙兀尔泰、来喜、雕神、鹰神、蛇神、蟒神、柳树神翁、各类兽神以及大神、小神等十几种神灵。尼山萨满脱魂入阴间后,每走一步、每闯过一道关,均得到了各类神祇的帮助,若没有它们的帮助她是不可能索回色尔固岱死魂的。

综上所述,《萨满歌》和《尼山萨满》充分反映了萨满教是一个多神教,是原始人类想象中各种神灵的反映和表现形式。

(四) 《萨满歌》和《尼山萨满》更多地保留了母系社会的痕迹。如《萨满歌》中,师傅传授法术,徒弟学成通过“十八个卡伦”后,按理说,这就可以让他“返回人间”,从事独立的萨满教活动了,但是,这时作品又安排了一个特殊的镜头:由师傅陪阴间的数位萨满祖师领徒弟经过三道大门,到锡伯族萨满女始祖伊散珠妈妈处“报到”,由她询问来自何姓何氏、多大年岁,旨令阴间管档册的萨满,把他“记入名册,归入档案”,然后进行了“摸顶”(女萨满用右手摸新萨满的头顶,以示同意接受为弟)仪式,并谕令把他“送返到人间”,这才使他成为名副其实的萨满。这位伊散珠妈妈,实际上是阴间的太上皇,掌管着最后批准收弟的大权。她的居处犹如一座皇宫,门外有门,每道门都有神灵把守。过去,每当有人学萨满,先付重礼请画师画她的形象图,郑重悬挂在供桌前面,以求保佑自己成为一个高强的萨满。又如在《尼山萨满》中,尼山进入阴间,经过千难万险索回色尔固岱的魂灵,正顺利地返回人间时,作品又安排了一个特殊镜头:尼山萨满唱完神歌,便拉着色尔固岱费扬古的手,像旋风一样往前赶路,正走之间,见路旁有座高楼,建造得宏伟壮丽,且有五彩云雾笼罩。尼山近前,见两位身披金甲、头戴金盔的门神,手提金锤把守。……一位门神告诉道:“楼上住的是从叶子上发芽的,从根须上繁殖的福神奶奶!”在作品中,这位福神奶奶恰似阴间的太上皇,掌管着一切。福神奶奶说:“哎哟,我怎么忘了!?!派生你的时候,你竟不去,我就哄诱你给戴上神帽,系上腰铃裙,手拿神鼓,跳着大神,闹着玩着似的降生来着。你出名是有来头的。我也安排你这次来,让你见见行善作恶该受刑法的不同,然后转告世人:人间的萨满、学者、主人、奴仆、富贵荣华、行凶乱伦、贫穷富裕、盗贼行骗、和尚道士、化缘酗酒、开场赌博、调戏妇女、是好是恶,全是我这里派定,是命中注定的!”

众所周知,在原始母系社会里,人们知其母而不知其父,世系以母系来计算,社会经济支配权、战争指挥权、部落迁移权等全操在女性手中,男性只是她们的附属品而已。这时产生的萨满自然都是女性。后来经过漫长的发展阶段,母系制渐渐被父系制所取代,随之才产生了男性萨满。但是,数百年前仍处于氏族制状态下的锡伯族和满族先祖,虽然其社会形态早已进入父系制阶段,然而在社会和家庭中,还残存着很多母系社会的痕迹。上述伊散珠妈妈和福神奶奶的形象就是其中最典型的一例。

(五) 长期以来,所谓阴阳观,向来为佛教所独领。事实上,阴阳观念发源于民间,后来为佛教所接受。阴阳者,是原始人在认识自然和自身的过程中,必然产生的不正确的认识观。原始人通过对自然界事物的种种观察,认为人也和日月、草木等一样,落而复出、衰而返青、死而复活。尤其是通过对自身生死的观察,认为在人间以外还存在一种神秘的世界,这就产生了阴间的思想观念。当萨满教产生以后,把这一思想加以吸收并变本加厉地具体化了。锡满两族的萨满教都认为,宇宙分三层,代表美与善的各类神灵游住于上界,即天上;代表丑与恶的妖魔鬼怪及其他恶神住下界(通常指阴间);人类、飞禽走兽等形象可见者住中界,即阳间。萨满的义务是通过一定的祭祀、祷告、祝赞仪式,招请善神俯身,入阴间与

病魔恶神作斗争，为人们祈福消灾。

《萨满歌》和《尼山萨满》自始至终表现了上述思想和场面。例如：在《萨满歌》中，萨满徒弟为了“取得正名，在阳间传誉”，在师傅的带领下，忽而入阴间，忽而出现在阳间，忽而向阳间的人们述说病因病情，忽而又入阴间与各种神灵周旋，使人扑朔迷离，难辨真假。

《萨满歌》的大部分文字都描绘了师徒在阴间的仪式活动。而《尼山萨满》的通篇内容也描述了尼山脱魂入阴间与各种神灵周旋的情景。这两部作品的特点：把阴间人间化，把各种神灵包括动物神灵人格化，均赋予了人的各种特征和性格。这是北方各民族灵魂不死观念在原始宗教中的充分体现。

（六）《萨满歌》和《尼山萨满》如两部习俗志，记述了锡满两族的生活习俗和信仰特点。这为两族古代习俗特点的研究提供了珍贵的资料。例如：锡伯族的狩猎习俗、尔琪、斗琪和相同习俗，以及自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜习俗等；满族的“贵西”习俗、房内摆饰习俗、妇女吸烟习俗、起名习俗、狩猎习俗、丧葬习俗、养殖习俗、居住和饮食特点等都得到了充分反映。

《萨满歌》和《尼山萨满》由于产生于不同民族，无论是内容方面或是其他方面，还有许多不同之处。这为研究萨满教在锡满两族中的发展特点提供了依据。

（一）纵观锡伯族《萨满歌》，给读者展现的多是自然神、动物神和与之密切相关的山林湖河。前后出现了近二十种自然神、动物神以及二十余个山林湖河之名。而《尼山萨满》给读者展现的却多是祖先之神。由此可以看出，《萨满歌》具有更多的原始性，集中表现了山林文化和草原文化的特点；《尼山萨满》则更多地表现了定居民族农业文化的特点。之所以具有这种特点，和这两个民族各自经历的社会发展阶段是分不开的。众所周知，萨满教为多神宗教，其神灵包括自然神、动植物神（图腾神）和祖先神。这说明萨满教的内容也是随着社会形态的发展而不断充实的。无数的民族学资料告诉我们：人类从自然崇拜、图腾崇拜到祖先崇拜的演进，曾经历了漫长的社会发展阶段。毫无疑问，萨满教对自然神、图腾神到祖先神的逐步接受并崇拜，也经历了同样漫长的社会发展阶段。但是，各个社会阶段所留下的种种痕迹，反映到不同民族身上就会各具特点，不尽相同。因为每个民族所处的地理环境，与周邻民族的交往关系以及其社会发展的程度不会趋于一致。满族虽然在公元16世纪以前仍处于原始社会形态，但到了十七十八世纪，其社会形态迅速发生了变化，在仅200年时间内就走完了由原始社会到奴隶社会的路程，并迈入了发达的封建社会，由游牧民族一跃而为定居的农业民族，并且很快成为统治民族。在接受先进的中原文化的过程中，又很快失掉了自己固有的文化。

清以前的锡伯族仍处于氏族部落状态中，清代被隶属于满洲后一跃进入封建社会。但是，军役生活使其传统文化得以保存了下来。

（二）在反映萨满教仪式问题上，《萨满歌》对锡伯族萨满教的整个仪式过程展现得淋漓尽致；而《尼山萨满》在表现满族萨满教仪式内容方面可谓轻描淡写，即反映出来的仪式已趋简单化，并且其中又反映了阶级剥削和压迫的痕迹。清代以前，满族同其他信奉萨满教的民族一样，其萨满教也有较完整的仪式内容。但是，他们入主中原后，其萨满教中掺进了至多的其他宗教文化成分，使之改变了原来的面目，因此，到了乾隆朝，清政府对萨满教进行了规范，其内容得到了完善（这时的萨满教已区分为民间的和统治阶级即宫廷的两大类）。事实上，从此，满族民间的萨满教很快衰落了下去；代表统治阶级的宫廷萨满教也基本改变了原来的面目，其内容基本上只保留了祭天的典礼。为什么出现这种状况？这里有较具体而深刻的社会原因。清朝建立以后，满族大量入关，关内汉族也大量遣往东北地区，满汉交往日益密切，在极短的时间内，满族普遍接受了汉族的先进文化。这时，满族固有的落后文化自然而然受到了冲击。很显然，具有原始氏族社会性质的萨满教很快发生了变化，不适应社会发展和民族发展的内容在极短的时间内被淘汰和抛弃。正因如此，《尼山萨满》没有反映出繁杂的仪式内容，缺乏原始性。

我们再看看当时的锡伯族是如何状况。明末清初，锡伯族被满洲征服，先后被编入八旗军制。虽然青壮年不断被应征入伍，转战南北，驻守东北各处，但民族的主体却处于较安定的环境之中，基本安居在辽宁、吉林、黑龙江等地。尤其是1764年（乾隆二十九年）四千余名锡伯族军民从东北迁到新疆以后，到新中国成立前的一百多年来，一直处于闭塞的状态下，与中原先进文化的接触比起满族来讲相对而少。因此，其固有的文化得以长期保存。就以它的萨满教而言，直到新中国成立前还保留着较完整的仪式。在这种情况下，《萨满歌》

保留较完整的内容是合乎历史发展趋势的。

（三）13世纪以后，北方各民族的原始宗教——萨满教受到了来自藏传佛教（西藏化的佛教）的冲击和挑战，从此，在北方出现了萨满教与喇嘛教长期斗争的局面。结果，在萨满教中掺进了许多喇嘛教的成分。大家知道，萨满教在数千年的发展进程中，在北方各民族中得以根深蒂固，渗透于社会各个方面，要让它退出历史舞台是非一般力量所能及。喇嘛教又较萨满教先进，一般民众都易于接受，尤其是接触先进生产方式的民族更易于接受。因为它的教义与形式适应处于农业文化的定居民族的特点。满族在接受喇嘛教方面，比锡伯族先走了一步，即喇嘛教所留下的影响之大、痕迹之深，满族尤于锡伯族。上述情况，通过观察《萨满歌》和《尼山萨满》就可略见一斑。

《尼山萨满》作为反映满族萨满教仪式及其思想内核的故事，在阐述其思想内容时，却借用了萨满之嘴，而且在阐述的萨满教思想内容中，多掺杂着喇嘛教（确切说是佛教）的思想：宣扬了因果报应思想、及时行乐思想、“五戒”思想、宿命论思想等。在这里，萨满教思想和喇嘛教中易于被下层群众接受的教义融为一体。

锡伯族接受喇嘛教的时间也并不晚，只是比满族后进一步。锡伯族在沈阳的“家庙”太平寺和在察布查尔兴建的靖远寺，都是著名的喇嘛庙。从17世纪后期始，喇嘛教在锡伯族中占据了重要的地位。但在《萨满歌》中，喇嘛教的痕迹非常少，其中只提及了一个“布尔堪巴克西”，它原为佛祖，后来也有祖先之神意义了，在《萨满歌》中是以后一种意义出现的。从《萨满歌》的整个思想内容分析，也找不出喇嘛教的影响痕迹。从此可以看出《萨满歌》的原始性及其资料的可靠性和珍贵性。

《萨满歌》和《尼山萨满》的问世，对北方各民族的萨满教研究具有重要的意义，将推动本领域研究工作的进一步发展。过去，研究萨满教所引用的资料来源，一是各种古籍文献的零星记载，二是现人所作的各类调查材料。在古籍文献中很少发现具体系统地记载任何一个民族萨满教仪式的资料。再说调查资料，其局限性是可想而知的，即时间差别所带来的缺陷无法弥补。虽然《萨满歌》和《尼山萨满》一是诗歌，一是民间故事，但它们在记述萨满教仪式和内容方面的珍贵性，哪一份资料也无法与之比拟。

二十一、锡伯族萨满文化田野调查

1985年秋，笔者与奇车山先生在察布查尔锡伯自治县乌珠牛录和依拉齐牛录拍摄有关锡伯族民俗图片时，有幸接触到依拉齐牛录南金保先生保存的其祖传之锡伯族萨满神谕（民间称《萨满歌》）。之后笔者与奇车山、佟克力着手对锡伯族萨满神谕进行译注。因初次接触锡伯族萨满教文化，在注疏中遇到了不少难题，为此，1985—1987年，笔者就锡伯族萨满教有关问题数次前往察布查尔锡伯自治县乌珠牛录、依拉齐牛录，先后向锡伯族老人作调查采访。在此基础上，将萨满神谕译注出来，自1987年起陆续发表。1995—1998年间，笔者又利用探亲出差之便，多次在察布查尔锡伯自治县乌珠牛录、依拉齐牛录、堆齐牛录村作萨满教文化调查采访，搜集了不少珍贵口碑资料，拍摄了数百幅相关图片。同时，20世纪80年代末至90年代初，在乌鲁木齐先后采访数位当时均逾七旬的老人，又搜集到数万字有关相通、尔琪和斗琪资料。先后采访者有：吴景石（1924年生）、灵梅（约1920年生）、富昌（约1910年生）、贺双信（1919年生）。上述4位老人现均已作古。现将这些资料整理出来，一是慰藉亡者在天之灵，二是为广大读者提供一些这方面的信息。为了使资料信息有序而阅读方便，将多人提供的资料融为一体，不以讲述者及其讲述时间为序，而是以萨满教的一般阐述方法加以编排次序。这样做是否合适，尚祈读者鉴别。

在调查采访中，受访者提供的均为口语化资料，为了保持资料的原始特点，在基本保持其口语化特点的基础上做了一些书面化加工。

贺灵：萨满是如何产生的？

吴景石：锡伯族的萨满不是随便什么人都能当。没有萨满缘分的人是无法当萨满的。我父亲曾经是很有名的牛录萨满（指帕喀萨满），作为牛录萨满他完全可以主动选萨满人选培养他，但他不能随便指定自己的子女当萨满。在家族里面，一般爷爷辈萨满可以挑选孙子当萨满。很多当萨满的人都是前生就已经被伊散珠妈妈那里被指定了。这些人出生以后，他们的很多表现就跟常人不一样。就像我的父亲，听说他生下来以后经常疾病缠身（锡伯族称为“亚愣亚愣”），用锡伯人的土办法治了很长时间还是治不好。当时家里人经常做谁也解释不

清的稀奇古怪的梦。后来实在没有办法了就找依拉齐牛录的尔喜萨满看。尔喜萨满看了以后就说他有萨满缘分，如果同意，他愿意培养我父亲当萨满，只有走这个“路子”，他的病才能好起来。我的爷爷奶奶为了让儿子尽快摆脱疾病的折磨，只好将儿子“扔”给萨满了。听我父亲讲，常庚和常灵的母亲墨娘妈么，小时候也是疾病缠身，用什么样的土办法和草药治疗都治不好。最后没有办法带到我们家，让我父亲看。我父亲一看她就有萨满的征象，站没有站像坐没有坐像（指好动或像男孩），眼珠子乱翻。于是，过几天后，我父亲对她的父亲说，你的女儿已经被前辈萨满的神灵看上了，只有让她当萨满，她的病才能痊愈，否则我也治不好。如果同意当萨满，我可以当师傅培养她。几天后她在长辈的带领下带着礼物又到我们家，说经过亲戚朋友商量和征求本人的意见，准备接受萨满路子，把她交给我父亲培养。现在说起来，一个人当萨满就是一种缘分，没有缘分的人萨满神灵是不会选中的。据说，萨满收徒弟以前，自己做梦受到某种启示，说家里增加了人口啦，路上捡了一个娃娃啦，等等。一旦接受了萨满路子，萨满师傅就开始按照培养的程序教各种萨满知识。产生萨满还有一种情况，就是如果一个大的哈拉几代没有产生一个萨满，而这个哈拉里经常发生精神错乱的人或者经常出现意外死亡的人，那么，大家就会认为哈拉里有一种致病导灾的因素（锡伯族叫“哈秦”）。在这种情况下，老年人、哈拉达（姓氏长）就往萨满上面想问题，认为哈拉里长期没有萨满才经常有人致病遭灾，于是以哈拉名义选定一个萨满人选托付给萨满培养。但是这种情况比较少。在一个哈拉里出现一个高强的萨满，是全哈拉的骄傲。时间长了，他们在哈拉里名声大了以后，哈拉成员会慢慢认他为哈拉萨满。我父亲接受萨满“路子”后，他的病没有多少时间就慢慢好了，而且他学习萨满法术没有费多少功夫，他的师傅尔喜萨满经常在我爷爷奶奶面前夸奖他，那时他就预言他将来会超过哈拉萨满本领而成为较强的牛录萨满。

贺灵：牛录萨满和哈拉萨满有什么区别？

灵梅：牛录萨满实际上就是本事比较大的萨满。萨满徒弟上刀梯成功，成为伊勒吐（公认、公开的）萨满以后，不一定个个都能出名。一些本事不大的萨满，时间长了就变得默默无闻，没有多少人去请他们治病，就变成了只在哈拉莫昆（姓和氏）内部治一些小病的萨满。而一些有能耐的萨满，虽然刚开始的时候也只能在自己的哈拉莫昆内部跳神治病，但时间长了，人们都知道他的本事，到后来，不仅是本牛录的人请他看病治病，甚至扎昆固萨（八个牛录）的人都因为他的名声而来求他治病，这样他就成为了牛录萨满，其他没有名声的则成了哈拉萨满，甚至莫昆萨满。像乌珠牛录吴景石的父亲帕喀，是吴扎拉哈拉（吴姓），据老人说，他上刀梯成为伊勒吐萨满后，吴扎拉哈拉的人们都非常高兴，举行哈拉宴席庆贺。后来他的名声越来越大，治好病的人越来越多，成了整个牛录公认的高强萨满。他治好了好多人，后来扎昆固萨的人都来求他。五几年（20世纪50年代）的时候，北京来人也采访过他，让他跳萨满舞，唱萨满歌，据说还给人悄悄看了他珍藏的“萨满比特赫”（萨满神歌）。还有乌珠牛录的墨娘妈么，她在帕萨满的手下学萨满，等上刀梯的时候，帕萨满和其他好多长辈都劝她不要上竖立的刀梯，作为女萨满从横架的刀梯上走过去也就可以了。但是，她根本不听别人的劝说，硬是要上竖立的18级刀梯。为此，帕萨满也是心里很害怕，在她举行上刀梯仪式之前，整整连续四十天晚上在墨娘家跳神，祈祷神灵保佑她上刀梯成功，不要出现意外。上刀梯那一天，扎昆固萨的人都来了，大街小巷停了很多牛车、马车和马，墨娘家整条街严严实实都是人。她上刀梯成功后，很多牛录的病人都来找她治病。她跳神动作优美，人们都喜欢看。后来她也被公认为牛录萨满。成为牛录萨满的人比较少，大家公认了他们才能够理直气壮地当牛录萨满，但他们平时都很约束自己，行为都很谨慎，就害怕出现失误和差错导致自己的名声受到损害。哈拉萨满人数相对牛录萨满多一些。因为萨满上刀梯是非常危险的事情，没有胆量的人往往都不能顺利过这一难关，凡是过不了这一关的都成为哈拉萨满或者是“扎里”（伊勒吐萨满的助手）。扎里就更不能算正式萨满了，他们很多成为斗琪。

贺灵：伊勒吐萨满和布吐萨满的区别是什么？

灵梅：萨满师傅收徒弟教萨满法术，有的要断断续续教好几年。其中悟性比较强、自己又好学努力、记东西比较快的徒弟，不会学那么长时间。徒弟在法术和本领基本学到以后，要举行上“查库尔”（刀梯）仪式。上查库尔成功了，师傅领着徒弟向围观的人群大声宣布：某某已经成为“伊勒吐萨满”（公开、公认的萨满）；如果上刀梯不成功，就是说没有从刀梯顶上仰倒下来，或者没有勇气和胆量上刀梯或者干脆放弃举行这一仪式的徒弟，就不可能成为伊勒吐萨满，而被称为“布吐萨满”（非公开、非公认的萨满）。伊勒吐萨满有资格跳神治病、培养徒弟，而布吐萨满只能给伊勒吐萨满当助手，他们没有资格跳神治病和培养徒弟。

很多布吐萨满后来都当了斗琪。

贺灵：“扔给萨满”（samen de maktaha bi）是什么意思？

灵梅：以前，因为没有像现在的大夫和医院，大人小孩病了只能求萨满、相通、尔琪、斗琪诊治。而在小孩中间，经常流行可怕的“harhaxi”（流行病），每次都死好多小孩。人们一旦遭遇这样的灾难，也是没有其他办法，只能找萨满、喇嘛等求治。一般这类病萨满、喇嘛也是没有多少办法，只能听天由命。但是，有一些病萨满就能治好，比如说“kurtuzong”病（属于精神类疾病），或者是久治不愈的发热性疾病等。以前，小孩一旦患这种病，人们都知道去找萨满看。萨满对这类疾病，一般都说与萨满有缘分，并向家长提出让他（她）们拜师学萨满法术，那么，人们从此就会说这个孩子“扔给了萨满”（samen de maktahabi），或者说“指给了萨满”。“指给”萨满的小孩若年龄较小，不会马上拜师学习，而是等到一定的年龄后再拜师学法。期间，这些孩子的不少行为都受到约束，不像其他孩子一样自由，而且还有许多禁忌，比如说不能随便参加丧葬活动，不能吃牲畜的头、腿肉，不能在公众场合嘻嘻哈哈，不能参加喇嘛教的佛事活动等。指给萨满的孩子，要受到准备培养的萨满师傅的经常关照，如一有什么萨满活动，就要特意带他去参加。

贺灵：萨满的weche ku（巫出固，即神灵）和人的faying（魂灵）是什么东西？

吴景石：神灵是平常人无法看见的东西，只有萨满作法进“巫出固”（他供奉的主神）处于昏迷状态（进神灵界）后才能和它们接触、沟通。萨满到神灵界也是他的灵魂和各种神灵接触，我父亲（帕萨满）讲，他曾几次脱魂到神灵界，见到以前去世的人都在那儿，还有其他各种精灵。据说魂灵是没有生命期限，不像它的肉体。它的肉体消失了但魂灵永远存在。人们只要善待魂灵，经常供奉它们，给他们烧纸化钱，它们就会保佑你。有些萨满学法不到家，缺乏对神灵的诚心，八月十五不祭供它们，这样的萨满跳神治病就治不好病人，实际上就是他呼唤的神灵不来附身帮助他，没有神灵的帮忙是治不好病人的。还有，萨满呼唤神灵附体，有些萨满唱萨满歌非常到家、嘴巴甜、歌声也凄恻，众多神灵都被感动，那么，这样的萨满就会得到很多神灵的帮忙。

神灵是萨满的命根子。没有神灵，萨满无法战胜病魔，也不可能被人们信任，萨满的主神时时处处帮助他（她）、保护他（她）。萨满跳神治病、与病魔搏斗，首先呼唤自己的weche ku（主神），当开始与病魔搏斗，再接二连三地唤请诸多副神。患者病情严重，所唤副神就多。萨满呼唤的都是锡伯人的神灵，呼唤其他民族的神灵没有作用，其神灵也不理你。我父亲曾对我说：有时呼唤自己的巫出固，要费很大的周折，如碰到重病人，巫出固和萨满本人都承受很大的压力。当巫出固降附之后，萨满本人开始浑身抖动，不由自主，巫出固和病魔直接交锋，并反映到萨满身上，即刻与巫出固一起，同病魔疯狂搏斗。这时，大萨满请来的扎里（二神）如果法术平平，就会急坏巫出固，它更使大萨满付出超强的精力，甚至把他搞得精疲力竭而累倒。徒弟学萨满过程中的很多时间就是要学会呼唤巫出固。在平常情况下，萨满师傅的巫出固可以成为徒弟的主神（巫出固）。萨满一般都选凶猛动物作为自己的巫出固，比如尔喜、我父亲和墨娘的巫出固都是虎神，其形象都画在布上，和萨满神图一起珍藏起来，每届举行跳神活动或者八月十五举行祭祀、为萨满用具“除尘”时，要拿出悬挂起来，不断为其烧香磕头。此外，他们选的副神一般也是动物神，比如说野猪神、骆驼神、豹神、雕神、马神、狼神等。萨满跳神治病时把它们一个一个呼唤下来，帮助自己和病魔搏斗。

徒弟成为伊勒吐萨满，实际上就是前辈萨满的巫出固选择的过程。如果徒弟对神灵缺乏诚心，他就会得不到巫出固的帮助，因而不可能成为伊勒吐萨满。

人活在世上就有三个灵魂，一个叫郭尔浑，一个叫萨其斯，另一个叫法英额。郭尔浑管人的生命，人死就是郭尔浑死掉了。郭尔浑伴随人的一生。人睡觉，有时惊厥（锡伯人叫golhunambi），就是郭尔浑受到惊吓的原故。萨其斯管人的愚智。萨其斯高的人，邪恶不能侵入，萨其斯低的人经常上当受骗，做愚蠢的事。有些受冤枉和可怜的死魂专门找这些人还魂，而且死魂找的多了他们的萨其斯就会更低，寿命也会缩短。人死之后，萨其斯也会消失。法英额就是汉族人讲的灵魂，它是与生俱来的东西，它永远不会死，人死之后它就从尸体中离开了，或者人还没有死它就提前离体。人活着的时候，法英额经常离开人体到处游荡，人睡觉做梦就是它在活动，人有时过度惊吓，它的法英额就会离开他的身体。祖先的法英额一般都变成神，所以，人要善待祖先，要经常给他们用的（指纸钱）和吃的（指供品）。萨满跳神治病或者培养徒弟时呼唤神灵帮忙，其中好多都是死去的祖先灵魂，它们在神界有自己的神位，特别是萨满师傅的魂灵，可以直接和伊散珠妈妈打交道，萨满如果能请动它们，很

多重病就能治好。有时候法英额会惩罚坏人和不孝之子。眼睛很明亮的人可以看见人的法英额。据传说，以前有两个人在山地里劳动，中午吃完饭后两人躺在地上休息，一会儿都睡着了。睡着睡着其中一个忽然被什么声音惊醒了，他看旁边的人还在一边出汗一边熟睡。他也就睁着眼睛无意识地看熟睡的人，忽然一个像木偶一样的小人从熟睡的人身上跳下，一直沿着渠沟往前跑，它跑到前面小心过了独木板桥就进沟里好像玩去了。他感到很奇怪，看旁边的人还在熟睡。这样过了一个时辰，他远远看见那个小人正在返回，于是他悄悄过去把渠沟上的独木板取了下来。小人过来后找不到木板桥，急得乱跑乱跳，一看睡觉的人正在汗流满脸乱吐粗气，好像快要窒息的样子。他见样子马上跑过去把独木板重新放在渠沟上，不一会儿，小人慌慌张张过木板桥，快步跑到正在挣扎着的睡觉的人身上不见了。很快他醒过来一边擦汗一边对同伴说：刚才我睡觉梦魇了，怎么也醒不来，好难受啊！接着同伴把刚才看见的都告诉了他，并说你的法英额你睡觉时离开了你的身子。

贺灵：1928年左右，锡伯营镶黄旗是否举行过一次萨满上刀梯仪式？具体情况怎么样？

贺双信：是举行过一次，整个过程我都亲眼目睹过。当年我快10岁，正好是对这类事情最好奇的时候。在举行上刀梯的四十多天之前，就听大人说，墨娘玛么（对老年女人的称呼，“墨娘”是她的名，“妈么”是尊称，后来一直成为其称呼）要上刀梯了。后来才弄清楚事情的经过。

墨娘是常庚、常灵的母亲。据我父亲讲，她小时候经常得病，一病就是几个月治不好。她的秉性也与平常女孩有些不同，具有男孩的性格，又内向。有一年春天她又是长病不愈，虽多方求治并不见好转。无奈之下去找帕萨满（吴景石的父亲，是我远方舅舅）。帕萨满首次相面，就看出来她跟萨满有缘分，认为非“指给”（扔给）萨满治不好她的疾病。于是就给她的长辈讲她的萨满前缘，是哈拉某某萨满的魂灵选中了她，希望同意她接受前辈萨满的神龛，如果同意，自己可以担任师傅培养她（这里所说的是她上刀梯三年以前的事）。她在帕萨满手下开始学法术以后，病也好了。期间，我在街上碰到她好几次，她从不和人随便搭话，始终是一副严肃的面孔，从此牛录里都叫她“萨满妈么”了。她和帕萨满断断续续学了三年萨满法术。帕萨满平时和平常人一样，一方面下地劳动（合伙种地），一方面操持家务，只在有空闲的晚间，带着部分萨满用具，到现在的常庚、常灵家去教她。到教她的第三年，也就是1928年初，牛录里开始传“萨满妈么”要上“查库尔”（刀梯）的消息。当初帕萨满要求她上横架在地上的刀梯，但是，墨娘萨满怎么也不同意上这种刀梯，她说自己学了三年的法术，如果就从“伊兰度”（锡伯口语称一米左右）高的刀梯上走过去跳下来就成为伊勒吐萨满，谁还相信我是萨满？也没人来求我了！帕萨满怎么做工作她始终坚决不同意，一心要求和男萨满一样上竖立的刀梯，而且要求刀梯级数不能少于18级。最后，帕萨满拗不过她，只好同意上竖立的刀梯。但是，帕萨满从此又害怕又紧张起来，害怕的是万一她上刀梯失败或出现其他意外怎么办；紧张的是上刀梯之前一定要将一切工作万无一失地做好。我小时候听说曾经有个关姓萨满徒弟上刀梯的时候，因为害怕不敢从刀梯顶上仰倒下来，结果被老人用箭射下来了；还有一个萨满徒弟也不敢仰倒下来，在众人的喊叫声中慌忙而用力过大，仰倒在坑外而当场摔死了。所以为了让萨满妈么从刀梯上顺利仰倒下来，帕萨满决定利用几十天时间，不断跳神告知各方神灵，保佑她上刀梯成功。后来大家都说，帕萨满为此整整跳了40天神。其间我跟其他孩子去看过四五次。每天晚上天还没有全黑，帕萨满便全身着萨满服饰，拿上两个神鼓急急忙忙奔到萨满妈么家，后面跟着一群娃娃还有中青年。一到她家就开始跳神，有时萨满妈么站在屋子中间，帕萨满围着她转圈子唱跳不止；有时萨满妈么也拿上另外一面神鼓，跟着帕萨满又唱又跳。她的舞姿非常优美，手脚轻盈，唱得也好听。看在眼里，我也暗地里学了几下跳神动作。那些跳神动作很多像狼、虎、鹰的各种动作表现，跳神最激烈的时候，两人都是气喘吁吁，上气不接下气。有几次，在院子里看护的大人还不让我们小孩子看，赶我们走。

等到40天快结束的时候，牛录里开始轰动起来，说某月某日要举行上刀梯仪式。一人传十，十人传百，没有几天，全锡伯营都知道乌珠牛录要举行上刀梯仪式。在上刀梯的前几天，帕萨满亲自选出自己哈拉（姓）里五六个身强力壮的小伙子，开始设“萨满华兰”（萨满场院）。上刀梯的前一天午后，我跟其他孩子说要去“萨满华兰”。当时所谓的萨满华兰基本准备完毕。萨满妈么院子正中矗立了一架十多米高的刀梯，刀梯杆是由四根无结的松木椽子通过“公母”相接方式相接而成，两杆上从上到下已经绑定了由马刀、铡刀组成的16级梯子，在梯子下面还有两个小伙子正在磨刀石上推磨着一把马刀和一把铡刀。过几十分钟后，两个

小伙子将磨好的刀递给帕萨满，帕萨满分别用舌头和大拇指试刀，然后当着众人的面，叫两人把刀绑在刀梯下，这下立的刀梯变成了18级。刀梯以北已经挖好了长方形大坑，里面铺上了麦草。刀梯周围立了二十多根一米多高的木桩，木桩用两结麻绳圈了起来，绳子上挂了五颜六色的布条、纸人、纸坐佛等，有两个小伙子正在场院内巡视着不让人们靠近绳圈。天黑后，几个小伙子在帕萨满的指挥下，点上面烛、蜡烛，放在木桩上面，一会儿形成了稍呈长方形的发光场院。大人们说这就是萨满华兰。

第二天还没有到中午，牛录里已经是到处停放着马车、牛车和马，各条街上都是人，每一家都来了好几拨外牛录甚至伊宁、巩留、霍城等地的亲戚朋友，准备见识从未见过的萨满上刀梯仪式。到撑灯时分，墨娘家南北两条街上已经到处是人，所有的树上都爬满了人，有的老树上甚至爬上了十几二十个人，一会儿工夫发生了数起树枝被压断掉人的事故，可幸没伤人。我也找了一棵西边老树好不容易攀了老高。爬到树顶一看，那场面太壮观了，房屋四周、菜园里全是人，萨满华兰在烛火照亮下很是有些恐怖。华兰正中的刀梯肃然矗立，烛光无法照到梯顶，如一架天梯伸向了漆黑的天空。刀梯南面左右两侧各置一个八仙桌（条桌），面向刀梯坐着五六个人，其中有全身披挂的其他牛录来的萨满。刀梯以北左侧拴着一只山羊，山羊旁边架着一口油锅，锅下正燃着炭火。不一会儿，帕萨满全身披挂，手拿神鼓走出屋里，向大家宣布：今天乌珠牛录墨娘“赫赫”（女性）萨满接受哈拉先辈萨满的神龛，上“查库尔”告知各路神灵，在上敬请各位神灵布尔堪保佑我的徒弟，在下请各牛录父老乡亲为她祈祷，让她成为伊勒吐萨满！之后，一位外牛录萨满拿起八仙桌上的烧酒瓶，给帕萨满斟满一杯后，将余酒祭奠在场院四周。帕萨满端着酒杯突然“哈”一声喊叫，将酒泼向空中，开始跳激烈的神舞。接着，坐在八仙桌边的外牛录两位萨满，也拿起神鼓跳到刀梯以北，和着帕萨满开始跳神。跳一阵后，帕萨满放下神鼓，拿起麻鞭，吼着从身后抽两位萨满，意思是他们跳得不够激烈，要加把劲，两位萨满被逼得都乱了阵脚。然后，帕萨满又拿起神鼓又吼又唱，跳得更激烈了。大致跳了半个小时，帕萨满走进屋里，领出墨娘萨满向四周致意，接着，帕萨满递给她一幅神鼓，两人开始跳神。突然，帕萨满“哈”的一声吼叫，放下神鼓，拿起神矛，跑向刀梯旁的山羊，向其脖颈猛刺一矛，羊血随即喷涌而出，帕萨满用陶碗接一碗羊血，墨娘跑去接过帕萨满递过来的羊血碗一饮而尽，然后不停地从滚开的油锅里抓起油饼扔向四周人群，接过油饼的人们都争着抢吃，认为吃上油饼的人能够得到未来新萨满的保佑。这时，帕萨满过来给墨娘脚底和手心各贴上一张黄裱纸，很快又拿起神鼓与另外两个萨满开始跳激烈的神舞，墨娘萨满一步步目不斜视由北向南走向刀梯，当她靠近刀梯时，三位萨满边跳边“哈、哈、哈”的吼叫，墨娘开始赤脚攀刀梯，每上一节，三位萨满都同时喊“哈、哈、哈”。墨娘萨满没有一点胆怯地很快爬到了梯顶，抓起最上面的横木凝望着南面夜空，过了几秒钟后，帕萨满大声向她问话：“往南看见了什么？！”墨娘答：“看见了伊散珠妈妈的华兰！”“往西看见了什么？！”墨娘答：“看见了布尔堪巴克西华兰！”“往东看见了什么？！”墨娘答：“看见了伊巴罕华兰！”最后，帕萨满再三大声叮嘱她：“不要往北看！”紧接着，三个萨满开始跳更加激烈的神舞，帕萨满又端起斟满酒的杯子又吼又喊，把酒泼向空中并不断大声说：“往后仰倒、往后仰倒！”话音还没有落下，墨娘萨满往后一仰，身子轻盈地迅速坠下，刚好落在铺满麦草和被褥的坑上面。这时人群中同时发出了同声惊呼。接着由帕萨满指挥，将她用棉被裹住，由四个小伙子抬进了屋里。过几分钟后，帕萨满将她领出屋，当着大家的面，从怀里取出一枚“念门托里”（护心镜），往碗里的羊血浸一下给她戴上了。并向大家宣布：“乌珠牛录的墨娘已经被伊散珠妈妈接受为伊勒吐萨满！”话音未落，大家一阵欢呼。所有萨满和扎里都又开始挑起了欢快的萨满神。上刀梯仪式就此基本结束。

次日一大早，墨娘萨满在帕萨满的引领下，挨家挨户“收布佐”，就是由一名小伙子驾着一辆牛车，帕萨满和默娘萨满都身穿萨满服装，各拿一面萨满神鼓，挨家挨户跳神唱神歌。主人听到神鼓、神歌声，都出来观赏一番，最后每一户都送他们一些小麦、面粉、肉干、衣物等，并装到牛车上。据说，他们将大家馈赠的东西变卖后，用其费用制作萨满用具。

贺灵：请您讲述一下萨满用具和萨满神图都有些什么功能、作用，是如何制作的？

吴景石：首先说说“萨满玛哈拉”（神帽），它又叫“萨叉玛哈拉”或“teisu 玛哈拉”。正宗的神帽用铜片制作，后来就用铁片制作了。它由帽圈、帽顶、小铜镜、帽缨组成。小铜镜固定在帽顶铜片和帽圈铜片铆钉之处的上方，背面的铆钉之处系上由五条短飘带及两色布条组成的“索尔孙”（缨子），短飘带上绣有各色五节以上花卉、几何图案和铜钱等图案。尔金扎布家流传下来的神帽上现有三条短飘带，估计另外两条已经损毁。常庚家保留的墨娘萨

满玛么神帽上的五条短飘带现在还很完整、鲜艳，我父亲留下的神帽上也是五条，可惜文化大革命时期都已毁掉。以前我见过堆齐牛录的萨满神帽，它上面也是五条短飘带。萨满玛哈拉上面的小铜镜有些特殊，它们被擦拭得就像现在的镜子一样可以照人。在跳神的时候，萨满只要跟你面对面，你就可以见到小铜镜上面忽闪忽闪的各种影子，给你造成神秘感。我父亲讲过，神帽上铜镜是专门照射病魔，病魔从上面见到自己的影子就会害怕。神帽因为用铜铁片制作，不能直接戴头上，里面必须衬一项像回族白帽一样的帽子，是用四五层白麻布做成的，这样就不会磨烂萨满的头皮。神帽的作用是保护萨满的头部。萨满同病魔搏斗时，只有萨满自己看见病魔，据说，病魔同萨满搏斗，它也是手持武器，所以萨满必须保护自己的头部。萨满上身神服没有特殊服饰，春夏秋穿白麻布制作的对襟衣，又像衬衫又像外衣。深秋和冬天穿深色棉衣。扎里（二神）穿的神衣就是马褂，和清朝时期的差不多。萨满下身神服有“霍希库”（衬裙）、苏尔屯和飘带。霍希库跟女式裙子有区别，是一种裹裙，用长方形整布单镶边而成，有的用深蓝色布，有的用白麻布。尔金扎布家的神裙是白麻布制作的，而墨娘萨满妈么的是用深蓝色粗布制作的。它的作用是裹住萨满下身，不让露出其裤子。苏尔屯是由108条小指头粗细的飘绳组成，每条飘绳都缀以白、蓝、深蓝、乳黄、淡黄、红等颜色丝线，呈现为彩色绳带，并将它们缀缝在六七厘米宽的或白色或蓝色的布条上。尔金扎布家遗留的苏尔屯不够108条，已经掉了几根，墨娘萨满妈么的好像够数，也比较鲜艳，我父亲的苏尔屯也够数。飘带由18条各宽约5厘米、长九十余厘米的布条缀缝在六七厘米宽的或白色或蓝色布带上组成。18条布条似乎与《萨满歌》里面记述的“十八个卡伦”有联系。18条布条上都用蓝、深蓝、红、黄、淡红、白等颜色的丝线绣有几何图案、佛教图案、花卉、铜钱、汉字祝寿、凤凰、萨满上刀梯等图案。苏尔屯和飘带都分别系在衬裙上面。萨满跳神的时候，随着舞步，整齐地前后左右飘动，墨娘萨满妈么跳神时，苏尔屯和飘带飘动得十分好看。20世纪50年代的时候，北京来了搞社会调查的，那个时候我父亲跳了几次萨满舞，来人给他照相，他跳得也好看，我的萨满舞就是向我的父亲学的，跳神的时候一个是看鼓点和脚步的配合，再一个就是看苏尔屯、飘带飘动得整齐不整齐，学好这些要费功夫。在飘带上绣花是个十分严肃的工作，18个布条要请18位年龄在18岁未成家的女孩绣花能手来绣，一根飘带怎么也得十几二十多天才能绣好。图案由萨满师傅跟绘画师共同确定，一般都是已有飘带图案的复制，但也有创新。尔金扎布家的飘带图案和墨娘萨满妈么家的飘带图案就有很大的不一样，可能墨娘萨满妈么家的因为是后来制作的，所以有了一定的创新和变化。另外，萨满神帽上的五条短飘带，也必须由18岁姑娘来绣成，现在见到的飘带绣花水平都很高，特别是墨娘萨满妈么家的更精致。

萨满用品除了上述服饰类用品外，还有萨满“阿古拉”（用具），比如说有“伊木秦”（神鼓）、“哈准”（佩戴在腰间的大小铜镜）、“激达”（神矛）、“伍尔民”（银针）、萨满“苏苏哈”（神鞭）等。伊木秦是萨满必备的用具之一，每个萨满都备有两面以上。伊木秦用柳木做鼓缘，大的直径有五六十厘米，小的四十厘米左右，在鼓缘上蒙以驴皮。以前，我父亲也备有两面神鼓，一大一小。墨娘妈么成了伊勒吐萨满以后，给了她一面。文化大革命中，我父亲留下的神鼓也给毁掉了，据说，20世纪50年代北京来的人拍的照片上有他的鼓。伊木秦是萨满最重要的工具，萨满跳神与病魔搏斗，主要靠的就是敲鼓吓唬它们，搏斗的场面越激烈，萨满敲鼓的声音就越大，而且不仅萨满一人敲，其他请来的扎里也配合他敲。敲神鼓不能乱敲，它也 and 萨满歌一样有节奏、有“点点子”，快慢轻重都有顺序。据说，萨满入巫出固（神灵）到神界以后，神鼓正起渡船的作用，就是说遇到河湖，把神鼓扔到河湖上面就变成了一条船，睡觉时还可以当作炕。哈准是用皮绳串起来的铜镜，有大的、中的和小的，总共一幅哈准有大中小18个铜镜，大的一幅哈准上系两三个，中的四五个，其他都是小的。萨满跳神时，哈准要系在腰间苏尔屯和飘带上面，跳神时哈准上的铜镜相互撞击，发出非常刺耳的声音，萨满也是用哈准的声音去吓唬病魔、驱赶他们，所谓“hazhun jilgan halala, jin jilgan gilala”指的就是萨满跳神时哈准发出的声音。哈准因为都是黄铜铸造，所以时间长了都会损坏，像尔金扎布家的哈准就因损坏缺了好多个，现存的有的也成了半个，有的裂缝，墨娘萨满妈么的干脆都不见了，丢了还是损坏了都不知道。萨满学跳神，难的也就是哈准声和鼓声要配合有致，不能发出杂音。萨满“激达”（神矛）与普通的长矛有点像，只不过萨满激达的木柄要比长矛的短一些。我经常用以跳神的激达是尔金扎布家流传的，铁矛不太宽，是历史比较长的一把，可能以前的神矛都和它差不多。激达是萨满的武器，当跳神和病魔搏斗到最关键的时刻，萨满会很快放下神鼓，拿起神矛追赶病魔，一会儿跃上炕左刺右杀，一会

儿从窗户跳出去在院子里耍，一会儿上房顶大声喊杀。另外，徒弟上刀梯时，也是用萨满激发刺山羊脖子，让徒弟喝羊血。平时萨满激发要和萨满的其他用具收藏在专用木匣子里。伍尔民是银做的针，每个萨满都备有大小一套，要用专用针包收藏，平时有病人来治病，就根据病人的胖瘦、体质强弱选择大小之别，有的扎火针（就是将银针在灯上烤热之后扎疼痛之处），有的挑“郭洛哈纳”（就是脊背上挑针），有的扎针治“肚哈哈纳”（就是将银针烤热之后扎肚脐下小肠，治肠梗阻）。我扎针是向我父亲学的，现在用的银针也是祖传的。萨满“苏苏哈”（神鞭），以前是用麻绳编制而成，比较粗长，后来用牛皮了。它也是萨满的武器之一，在跳神时，萨满挥起来不断摔出巨响，以此来吓唬病魔。徒弟学法术时，甩神鞭也是学习的内容之一，要学到每次甩都要发出巨响。

萨满神像图和巫出固（神灵）图是伊勒吐萨满的象征，凡是取得了伊勒吐萨满称号的都要备这两幅图；而布吐萨满（没有取得伊勒吐萨满称号的）就没有资格立它们。伊勒吐萨满供立这两幅图，要花费很大，他们往往都聘请民间有名的绘画师来绘制，绘制完之后给绘画家的报酬一般都是几十斛（一斛80斤）小麦，或者一匹马，或者一头牛。各个地区、各个萨满的神像图，其形式都大同小异，都是萨满上刀梯的主题，所不同的是，各个萨满根据各自哈拉莫昆的沿袭情况，在画面上填加各自的祖先像。从神像图上可以知道一个哈拉莫昆的大概历史。巫出固图就是萨满自己供奉的主神画像，一般都是虎、鹰、雕、豹等凶猛动物。我父亲的巫出固是虎神，墨娘萨满妈么的也是虎神，她的巫出固图现在还在，听说你也见过，尔金扎布家的巫出固图也是虎神。每逢萨满举行重大活动，都把神像图和巫出固图拿出挂在显眼之处，特别是跳神时悬挂它们，以求祖先神和巫出固帮助萨满战胜病魔。萨满神像图和巫出固图一起，平时收藏于专用的木匣子里。锡伯族萨满都认为，萨满用具包括萨满神像图、巫出固图都有灵性，所以把它们收藏于专用木匣子，放在柜子里保存。平时不能随意将它们给人展示或者借给别人使用。每年阴历八月十五，有经济条件的收藏者要宰杀一只山羊，聘请一位萨满，举行萨满用具除尘仪式。在仪式上，将羊后腿供于萨满神龛下，将羊头、腿及羊皮以活羊的形式拼好，也供于萨满萨尔哈（神龛）下。聘来的萨满或者本家在世的萨满，穿戴好萨满神服，进行祭祀性跳神，然后大家享用羊肉。另外，每年大年三十，也把收藏萨满用具、萨满神像图及巫出固图的匣子自柜子里取出，置于八仙桌上进行烧香磕头。过去，萨满用具的主人去世后，哈拉（姓）内如果隔代出现了新萨满，可以将其转让新萨满，但必须举行仪式。

刚才说的萨满萨尔哈也是萨满的重要东西。过去，凡是有萨满的家庭，都设有这个萨满萨尔哈，它是供奉哈拉莫昆（姓和氏）萨满前辈或者自己已故萨满师傅的龛位。每个当萨满的人，当取得伊勒吐萨满称号以后，就要在师傅的主持下举行设立萨满萨尔哈仪式，仪式上最少要宰一只鸡，经济条件好的要宰一只羊。萨满萨尔哈与玛法（祖先）萨尔哈差不多，都是在堂屋西壁设龛板置面烛和香炉，逢年过节要烧香磕头，顶礼膜拜。设立萨满萨尔哈以后，搬家或者是把房院卖给别人，必须要举行“除龛”或“移龛”仪式。否则锡伯人认为，别人的萨尔哈不仅对自己没有灵性，闹不好还会给这家人带来不利，而且对原来主人也没有好处，经常使这家人闹病，或者麻烦不断。我父亲在世时，在家里设了我们吴扎拉哈拉（吴姓）萨满祖师的神龛，后来培养他的依拉齐牛录尔喜萨满去世以后，也加供了尔喜萨满。每当他为人看病治病或者跳神，都要先给萨满萨尔哈和玛法萨尔哈（祖龛）烧香磕头，求其保佑。在墨娘萨满妈么上刀梯之前的四十多天里，我们家的萨满萨尔哈和玛法萨尔哈从来未断过香火，晚间还常常点上面烛。

在徒弟学萨满术（erdemu）的过程中，他们的大部分精力要花在学跳神舞（samdan）和学神歌上面。师傅教徒弟神舞时，自己在前面做动作，徒弟在后面模仿，一开始师徒都各持一面神鼓，边敲击边教学，悟性大的徒弟不到几天就可以掌握跳神要领。在锡伯族萨满神舞动作中，有老虎、老鹰、雕等凶猛动物追赶扑抓猎物的动作。但是，这些动作在跳神治病、与病魔进行激烈搏斗时才表现出来。在一般的神舞中模仿的可能是蝴蝶等的动作。萨满在跳神舞时还要唱歌，锡伯族都叫萨满舞春。过去，萨满师傅开始教徒弟的时候，就把自己用的（实际上是萨满师傅的师傅送的）手抄萨满神歌借给徒弟背诵。过去的锡伯人一般都认满文，所以背诵神歌不费事，必须把师傅给的神歌本子的内容要基本掌握，否则在萨满活动中不能唱错歌。在学师傅给的神歌本子时，不能照搬里面的内容，而是把自己哈拉莫昆萨满的历史情况加进去，否则你唱出来的神歌会闹笑话的。我父亲手上也曾经有过几本萨满神本，是他师傅尔喜萨满抄录送给他的。据说墨娘萨满妈么取得伊勒吐萨满称号以后，我父亲给她送了

一本。他自己留下的也在文化大革命中给毁掉了。我父亲经常唱《霍里色》、《扎嘿朱嘿》、《阿尔坦库里》、《杭阿尔常阿尔》等神歌，至今我仍然记得十分清楚。在新中国成立前后，萨满、相通、尔琪和斗琪的神歌调子一直在民间传唱，特别是在田间劳动休息时，大家在唱“乌辛舞春”（田野歌）的同时，还唱这些神歌，比如说那首《阿尔坦库里》的歌，几乎人人都会哼。萨满手上的神歌本子不能随便借给别人看，也不能把本子的内容轻易透露给他人。据说，神歌本子外传以后施法时会失去灵验。我见过尔喜萨满留下的神歌本子，其中就写了不能轻易传给他人，即使传给徒弟，也要选有能耐、可靠的人的话。所以，我长大以后，我父亲也不把他的神歌本子给我看，一直把它秘藏起来。

贺灵：请讲述一下您知道的有关相通、尔琪等的情况，想到哪儿就讲到哪儿。

灵梅：相通、尔琪、萨满还有斗琪，走的都是同一条路子，只不过他们各自的看病、治病方式有所不同而已。很早以前，锡伯族没有尔琪和斗琪，据老人们讲，他们是清固伦（清朝）末期才出来的。以前，萨满啥病都治。解放以前，锡伯族哪有大夫？人得病以后就知道抓几种草药喝。如果好不了，只能去找萨满、相通。自从民国以后，锡伯族地区陆续来了很多汉族，其中有个别中医大夫开始给锡伯族看病。他们的名声很快被锡伯族群众知道，远处牛录的病人常常三五一拨赶着牛车去看病，吃他们的药一般都能见效。后来，有的锡伯人也拜汉族中医为师，学到了中医知识，并开始为锡伯族看病。这样以来，人们得病以后，首先开始看中医吃中药，实在治不好的看相通、萨满，这样，相通、萨满慢慢就很少有事干了。

相通、尔琪、斗琪和萨满一样，走他们的“路子”以前，很多人都得一种锡伯人所称的“热性病”，有的还精神失常。热性病的症状是发烧、抽搐、胡言乱语、随处乱跑、不怕寒冷、“库尔吐宗”（动作不能自制）、梦言梦语、说话不着边际等。还有的人从小“亚楞亚楞”（疾病不断），治也治不好。这些人一旦让相通、萨满诊治，其中很多都被认为和相通、萨满有缘分。我从小时候见了多少啊！国民党时期，张帅（即张培元）抓了多少锡伯人当兵去打仗，结果很多人一去就没有消息了，都阵亡了，他们的妻子、家人不少人都精神失常，这些人被萨满、相通看了以后，都说跟萨满、相通有缘分。有些可以相信，有些不能信。你的大爷（指讲述者的丈夫—凯吉）小时候也是长期被疾病缠身，被萨满一看，也说他有萨满“路子”，让他拜师学萨满。结果断断续续学了一年多时间，“半生不熟”时就不学了。他的一套萨满用具我们成家时还保留着，高兴了他就穿戴上跳萨满舞，跳得非常好看。后来我也记不得把那套用具弄到哪儿去了。乌珠牛录有个青华尔的相通，她走相通路子也是和萨满一样，她小时候体弱多病，一病几个月好不了，当她听从相通指点、设相通神龛、走那个路子之后，病就好了。她治了很多人的病。她给人剪分碑，用大马钱（大铜钱）在分碑上盖印，大家都说她剪的分碑很灵验，所以找她看病的人很多。

相通、斗琪和萨满治病，互相没有多少区别，只有尔琪治的病是一个例外，尔琪专门治小儿麻疹，有自己的寺庙，叫玛法妈么庙，而萨满、相通、斗琪就没有自己的寺庙，他们只在自己的家里设有龛板，祭祀活动都在自己家里举行。锡伯人得病以后，以前都要想想找相通看还是找萨满看。因为他们的多数治病方式都差不多，比如萨满除了跳神外，还扎针（火针）、推拿、拉巫尔虎、送盖色，相通也同样采取这些治病方式。比较厉害的病，萨满才跳神。而且，跳神治病一两天是解决不了问题的，有的病连续跳神几天甚至十几天，有的精神病甚至要治几个月。治这样的病花费也大，所以，人们为了减轻经济负担，找相通治病的人较多。让相通治病，最多花费一只羊、一些纸张等，简单一些的花费一两只鸡、一些纸张。而且治病程序也没有那么复杂。你说相通只治仙家造成的病，这不太对，实际上，仙家造成的病，萨满也治呢。只不过萨满逐渐被人们忘掉以后，相通仍然起他们的作用，治这类病的人都去找他们。咱们扎昆固萨（八个牛录）的萨满，在我二十几岁的时候，就不举行那么大的活动了，而且相信他们的人也少了。后来，有的萨满开始干相面、算卦的事情，多数萨满专门从事扎针治病。

你问我相通、尔琪、萨满是不是都根据他们的梦看病、治病、预测将来的事情，这个事情确实是这样。咱们锡伯人老一点的都相信这些。以前我们家也看过几次相通，你第一次去找相通看，剪分碑之前，她（他）们都说几天前就知道你要来找他们，怎么知道的？就是做梦知道的。而且还知道让她（他）看的病是怎么个情况。据乌珠牛录青华尔相通说，相通给人剪分碑一两天之后才办后面的事，其原因就是等待神界给她赐梦，说做这样的梦都比较凌乱，需要用心去理一理才知道神界是怎么启示她的。但是，萨满、相通、尔琪嘴都非常严，不会轻易讲他们的梦，除非你跟他们非常知心，在闲聊中透露他们的心迹。你的大爷年轻时

也经常给我讲他的梦，说他见到早已故去的前辈怎么怎么训示他，不该把萨满神具弄散失了，等等。咱们锡伯族民间故事里也讲萨满抓鬼之前做了什么梦，将要和鬼进行一场你死我活的搏斗等。

萨满、相通、尔琪除了跳神、拉巫尔虎、送盖色之外，他们还有其他的治病方法，比如扎针、推拿、抓草药等。扎针包括扎火针、挑针（锡伯语叫扎郭洛哈纳）、扎胳膊放血、扎小肚子处肠子。扎针用的针是长短不一的银针，他们每人都备有一套，平时收藏于手工制作并绣花的专用针包。推拿主要是“抓骨头”。他们开的草药不多，主要就是现在锡伯人都知道的一些草药。热性病用什么草，凉性病又用什么草，他们一般都知道。他们用各种方法治病，现在看来，不少疾病可能是抓草药治好的。上面说的那些治病方法，他们是学法术的同时就被师傅教授而学会的。另外，他们还占卜、算卦、招魂。占卜和算卦的方法，有的是向哈萨克人和维吾尔人学的，一般用石子、枝条、玉米粒占算。招魂的对象都是幼儿，平常幼儿受到巨声惊吓或自高处坠地而出现哭闹不止、惊厥喊叫、语无伦次、心神不宁或郁郁寡欢的现象，就被认为是“丢失了灵魂”。出现这种情况，一般都聘请相通来诊治。相通认为是丢失了灵魂，就要采取“呼灵”（也叫招魂）的方式进行治疗。即在患儿的父母都在家时，选一个晚间无明月的时分，先让患儿父亲怀抱（平抱，不能倒立也不能头朝上）患儿在西屋三环炕前绕三遍，然后抱患儿面朝北坐在大炕正中，相通点三根香领手拿患儿上衣的母亲、兄弟姐妹一声不吭地走出前屋门到院中间，相通口念“霍列、霍列……”后面的人也跟着说“霍列、霍列……”众人跟相通转几圈之后，患儿母亲双手提着儿子上衣口念“霍列、霍列”，慢慢向屋门一步步倒退，后面是呈半月型搜拦状的相通和患儿其他亲人等，正面跟着患儿母亲走进屋里。当患儿母亲走到南炕边患儿面前时便问患儿父亲：“来了吗？”患儿父亲就说：“来了、来了！”众人也跟着说“来了、来了”。这时，患儿父亲将患儿举到头顶摇晃几下并想办法让其哭出声来，表示患儿魂归原体，招魂就此结束。之后将相通招待一番。

贺灵：您参加过相通治病过程吗？

贺双信：相通治病的场面见的比较多。我几岁的时候，父亲得病曾让相通治过。那时，请相通剪分碑，在家拉巫尔虎、出盖色、在野外送盖色等事情都由大人操办，小孩只能旁观，跟着大人跑。到了20世纪60年代末，因孩子的妈妈经常得病，曾请青华尔相通治过，参加了这次相通的全过程。

1969年秋天，因孩子妈妈经常得病，看中西医都治不好，在岳母的提议下决定走相通之路治一治，锡伯族叫haqin yabumbi。一天中午，我遵循岳母的旨意，去青华尔（时年五十余岁）相通家说明来意。青华尔相通听了我的叙述后便说：“我知道情况了，先给你剪一幅分碑（是一种符纸），拿回去烧成灰，搅到水里给妹子喝，拿分碑回家的路上千万不要和人说话，否则它就不起作用，千万记住。”我看着她剪了一幅比巴掌稍大的淡黄色人型纸符，盖上印，然后叠成小纸叠交给我说：“拿上揣到怀里，记住我上面说的话，快去！”我揣着分碑一路低着头急速往家奔。快走到自家街坊时，看见由北走来的我舅舅，他见我低着头走路便问我干什么去了。第一句我没有回答。接着他又问我为什么不说话，家里发生什么事了？顿时我忘了相通的话，就说拿分碑去了。听到我的回答，舅舅马上责备我：“谁叫你说话，你赶快去相通家再剪一幅，记住，下次决不许跟人说话！”我急忙回到相通家一进门，青华尔相通就说：“我刚才就感应到了，你见到了你长辈不得不说了话，快把分碑给我！”她拿上分碑说了几句我听不懂的话，接着把它烧掉了。然后她又剪了一幅与前一次不同形状的分碑交给我说：“分碑不能连续剪三次，第三次就不起作用，影响我诊断，第二次剪还可以。如果第二次跟人说话了，就要等七天或者两个七天以后才能再剪。”我拿上分碑在路上见了三四个熟人没有说话，直奔家里照相通嘱咐烧化后给她喝了。

次日上午，青华尔相通拿上一个发黄的旧纸袋子到了我家。她和平常人一样与老人们道了安，然后坐到炕上和我妻子拉家常。过了近一个时辰她起身说：“你们家有没有祖宗龕？如果有，把这袋子放到祖宗龕下面桌上，如果没有就放到土地神位下。”我说西屋立有祖宗龕。相通便把纸袋子交给了我，并嘱咐我准备三瓶酒、几卷红黄蓝等色纸、一只公羊，通知几个亲戚男女，明天下午到这里来，再叫我剪一条红布条挂在大门显眼之处。当天我们就照相通嘱咐分头办妥了一切。次日下午，相通提着一些工具来了。她一进门就对我说：“大门上的布条挂太高了。小孩看不见，万一外人有意还是无意中进来，我搞的一切都失去作用，就白搞了，要把门系上。”说完之后相通就开始剪各式纸偶，有三角形、坐佛形、人形、鹰虎等动物形，叫我的妻儿用浆糊粘贴在麻绳上，快天黑时送祟物件都制作好了。因为我小时

候接触过这些，就知道是在拉巫尔虎、准备出盖色。

天黑后，将粘好各式纸符的巫尔虎绳子自西北角斜拉到东南角，我仔细数了一下，上面所有各式纸偶共为108个。当时相通对我说：“这108个纸偶叫108个‘身子’，病情严重的，要剪360个身子，就是360个纸偶。剪的越多，我要做的事就越多，程序也就更繁杂。一般的病，剪108个身子就起作用。”相通又指着已经制作好的盖色纸盒子说：“这里面把nimekui ezhen（病魔）装进去，把它用羊驮到野外或莹地烧掉。病情严重的用牛或马驮。”我看到那个盖色是纸糊的一面约40厘米长的正方形盒子，底层铺了一层纸钱，上面铺了近10厘米厚的草木灰，在盒子边的灰上插了各色小纸旗，盒子四边的一面，旗子没有插满，而是开了约10厘米宽的口，叫“盖色杜卡”（盖色门），在里面四角放了四个面烛。等把物件都制作备齐后，相通叫我妻子坐在炕中间，把后窗打开，叫几个请来的亲戚男女和我们父子几个一溜站在屋内西南墙边，并吹灭油灯。然后，相通拿上一张白纸和一根小木棍，出前门绕到屋后开着的后窗边，开始边唱相通歌边用木棍敲击白纸，当她每唱完一句，我们屋里的人就和唱词最后的衬托词。记得当时相通唱的是《霍伯里格霍伯里》，我们给她和的始终是一句“霍伯里亚卡”的衬托词。相通反复唱几次之后，就回到了屋里叫我点上灯，她在灯光下仔细看那张纸。过几分钟后，他又对我说：“几十年前，你的一个当兵的亲戚在打仗中阵亡，他的尸骨你们没有寻找收拾，是他的亡灵使你们不得安宁。但是，事情都已经过去了几十年，要找到他的遗骸谈何容易。如果有可能的话，可以举‘山羊之宴’，安慰他的灵魂，这样你妻子的病也会好起来的。”她说这事以后可以办。之后，青华尔相通带我们到大门口土地神位前置供桌，把各样供品都摆在上面，给土地神龛点上一个面烛，带领大家为其烧香磕头。拜毕，让我们把屋内所拉的巫尔虎一截一截折成五六十厘米长条，叫我的四儿牵来备好的羊，将巫尔虎条驮在羊身上，又让我的二儿子端上亮着四个面烛火的盖色走在前面。相通跟在其后面，四儿牵着羊跟在相通后面，羊后面跟着其他人向着村西莹地缓缓走去，相通反复提醒我们不要回头看。羊在路上非常顺从，既不叫喊又不乱跑，到了莹地一块空地上它自己便停住，相通说“就在这里”。相通亲自动手从羊身上卸下巫尔虎放在选好的空地上，然后点火烧化，接着把盖色扔到火上，并叫大家跪下。巫尔虎和盖色还未烧完，相通让我们起身回家，并又提醒回家时也不能回头看。到了村口，我让两个儿子把羊牵送到相通家。至此，仪式便结束。

几天后，我去相通家询问举山羊宴的事情如何办。她告诉我：要选一只白公山羊在家里养着，制作一个小木匣子，象征棺木，做一套男人衣服做准备，然后由她举行仪式，将衣服放进木匣子里在本家莹地埋葬并起墓堆，就象征把亡人的遗骨收拾埋葬了。过了半个月，我们举行了该仪式。

贺灵：年轻时是否把您“指”给了尔琪？请讲讲当时的一些经历。

富昌：小时候是把我“扔”给了尔琪，但不是自己情愿的。我小时候体质非常弱，经常得病，据我父亲讲，有一年春天我得了一种叫“苏尔阔”的病，得这种病的人就要抽风。我抽风比别的孩子严重，几次犯病都昏死过去，当时对这种病缺乏有效的治疗办法，当我父母觉得我已经挺不过去的时候，就听别人的提议，请了一位女性尔琪给我诊病。她在给我治病过程中，就给我父亲讲：这个孩子有尔琪缘路，如果把他“投”给尔琪，他的病会很快痊愈。我的父亲是个虔信这个门道的人，他为了自己儿子的性命，没有多少考虑就答应了。说也奇怪，从此，我的病一天天好转，不到十来天就彻底好了。在这十多天期间，那个尔琪妈妈（我至今还不知道她的姓名，因为锡伯族的习惯是小孩不能直呼大人姓名，也就没有可能询问她的姓名了）每天到我家来看我，有几次她还烧香唱歌，为我祈祷，后来我问父亲她唱的是什么歌，父亲说是尔琪歌，他说他也会唱，接着就唱给我们听：“索里也索里也索里扬克，索里也索里也索里扬克，用心叩拜哟索里扬克，佟佳哈拉（姓）的祖宗的索里扬克，索里扬克索里也索里也，索里也索里扬克……”

我的病完全好了以后，有一天父亲对我说，尔琪要给我举行一次“山羊宴”，就是由尔琪主持宰杀一只白公山羊，目的是先给我设一个尔琪神龛，表明把我正式“指”给了尔琪。举行仪式那一天，请来了七八个亲戚，在尔琪的指导下，把白山羊牵进西屋八仙桌前烧香，用棉花蘸上兑水酒轻轻擦拭羊身上，一会儿羊开始抖动全身，接着父亲主刀将羊自脖子一直拉到肚子，掏出内脏、剥皮，将整羊供在八仙桌上烧香磕头，之后，将羊肉同内脏（将羊的头、腿扔到房顶上）下锅煮，当半生不熟时，把双后腿取出供在八仙桌上，在尔琪的引导下又开始烧香磕头，唱祷祝词，给我头上洒兑水酒。午后，把整只煮熟的羊肉由大家共同分享。食肉过程中，尔琪反复提醒大家，不要随便处置吃剩的羊骨头，而是把它们一块不漏地收拢

起来。天黑后，把羊骨头都装进一个纸盒里，由尔琪领头在莹地里埋下，并和大家一起跪拜磕头，仪式便结束。回家后父亲转告尔琪的话，说我以后不能随便去死丧之处，不能吃没有宰杀的牛羊肉和牲畜的头、蹄肉等，不能参加喇嘛举行的活动等。父亲还告诉我，等我二十来岁的时候，那个尔琪要正式举行仪式培养我。过十年之后，那个尔琪得病去世，我也就没有学成尔琪。

贺灵：您是否参加过尔琪举行的送瘟神仪式？经过如何？

富昌：从我懂事起到新中国成立前夕，察布查尔各牛录曾经好多次举行过这个仪式，主要是在天花最流行的年份举行，大家一听说ezhenfedembi（即送瘟神），就知道又一次大饱眼福了。对小孩儿和年轻人来说，送瘟神是个非常好玩的娱乐活动。那个时候没有多少娱乐活动，所以举行这类仪式最吸引人。因为父母把我“指”（“扔”）给了尔琪，所以，小时候每当有送瘟神活动，那个给我治病并答应培养我的尔琪便来到我家，动员我前去参加仪式。有两次是那个尔琪带我去的。我参加这些仪式，没有什么约束，大家都乐意接受我这个尔琪。送瘟神仪式对很多家庭来说，是一次求神赐福免灾的机会，特别是对因为天花而丧子失女的家庭来说，更是一次免祸禳灾的绝好机会，人们一听说要举行送瘟神仪式，各家各户都相互打听届时制作什么送崇品送到玛法妈么庙（又叫尔琪庙或苏木达）。玛法妈么是痘神或天花奶奶之意，是锡伯族心目中主管天花和麻疹的神灵。玛法妈么庙一般都建在关帝庙院里，建筑面积在十几平方米左右，院里都植有佛多霍海兰（柳树）。粗大年老的佛多霍海兰，在锡伯族心目中是保佑生儿育女的神树。平时，求儿求孙的人家，往往在玛法妈么庙院里的柳树上挂各色布条、柳枝扎成并用纸糊成的幡旗、幼儿衣物等。玛法妈么庙里立有塑像，就是和现在的玛法妈么像一样，两个男女老翁拄着拐杖坐着，两侧是一童女和一童男立着。求子求孙的人们经常到这里来上供烧香、跪拜祈祷。解放以前，咱们民族最害怕的就是玛法（天花），几乎每年都有许多婴儿染上天花治不好而死亡。在我小时候的有一年春天，天花流行特别厉害，所有的尔琪日夜忙碌为患儿治病，结果还是死了许多患儿，光乌珠牛录就死了三四十个婴儿，在牛录西部城墙外莹地里都是被遗置的婴儿尸体（按锡伯族的习惯，婴儿死亡后既不能土葬又不能火葬，而是用襁褓或柳枝包扎后置于莹地或野外，让飞禽走兽吞食，意为让其灵魂尽快升天并转世回生一整理者），谁见了都非常悲伤。就那一年的秋天，乌珠牛录、依拉齐牛录举行了一次规模很大的送瘟神仪式。当两个牛录的尔琪合计举行送瘟神仪式的消息传出后，很快，扎昆固萨（八个牛录）包括新城（即霍城）、皇工（即巩留）、固尔扎（即伊宁）等地的锡伯人都一人传十十人传百都知道了，我家外地的几个亲戚也捎信打听什么时候举行仪式。在举行仪式前的十几天里，乌珠牛录、依拉齐牛录的人们都沸腾起来了，几乎每家都用柳条和彩色纸制作立体布尔霍（鹤）、男女小孩、舒鲁海兰（幡树）、纸旗幡等送崇物品。在举行仪式的半个月前，由玛法妈么庙牵头，从乌珠牛录、依拉齐牛录挑选出十八个男女巧手，借用玛法妈么庙附近的一户人家，专门制作“法艾旦扎卡”，就是纸轿（纸轿由舒鲁海兰、纸飘带、一对纸男女童、布尔霍、纸斜顶屋等部分组成），纸轿上的屋子里放置玛法妈么神的纸做形象，屋子左右两侧开有窗户，前面开门，酷似一间屋子，“屋子”周围都拉着彩色纸花蕾。制作这些东西必须仔细和用心，所需花费比较大。所用的木料、柳条、彩色纸张等都是各家各户无偿捐送的。制作人员每天在此吃喝，所需米面、食油、蔬菜、柴火等也是大家捐助。有的人家还捐钱，庙里将这些钱用作买其他用料。最后制作出来的轿子就像现在的胶轮大车一样大小，从远处看去，就像一座移动的小房子，很是好看。在举行仪式的前一天，人们将各自家里制作的纸鹤、纸人、舒鲁海兰等“法艾旦扎卡”，都先后送到玛法妈么庙里排好。第二天，送瘟神仪式正式开始。一位资深尔琪双手各持一柄镜子，指挥八个身强力壮的男子轮换抬上纸轿，由玛法妈么庙前门抬进，又指挥其他男人各抬上各户送来的纸鹤、纸男女童、舒鲁海兰、幡旗等在轿子后面排好队。这时，从各处赶来的人们已经聚集在庙院子周围，其中还有不少汉、哈萨克、维吾尔等族民众。因为这个仪式跟小孩生命有关，那么多人没有一个打闹说笑的。很多因天花而失去子女的人家沿途都端着小孩爱吃的食品等待队列通过。

一切准备就绪之后，尔琪便下令出发，尔琪两手持带木柄的两个镜子走在前面，其后是四个壮汉抬着的轿子，再后是抬着其他送崇用品的人们。尔琪在队列前面边转动镜子边唱尔琪歌，两侧的人们不时地“和”尔琪副歌。队列自玛法妈么庙北门出来后，沿街人们陆续都跟在队列两侧和之后。尔琪在队列前面越唱越带劲，手上镜子转动得也越快。一路上，那些因天花死去子女的母亲们，不顾一切地边哭号边跑到尔琪前面争睹其手上的镜子，据说这时

可以从镜子上看到自己死去的骨肉身影，有些妇女哭得都昏死过去。跟在队列的人们为这悲凉景象感染得流泪不止。队列走出牛录北门后，转向西去，当走到离牛录不远的一块荒地，尔琪下令停下，并将所有“法艾旦扎卡”堆积在一块空地上，尔琪边唱神歌边划火柴点着，标明把瘟神送到了其归宿，等烧得差不多了，尔琪招呼大家回玛法妈么庙。在寺庙院里，尔琪早已安排人员支锅搭灶做一顿饭，让回寺庙的小孩大人享用，这顿饭锡伯语叫“索鲁布达”，是用羊肉丁和大米熬的粥。人们喝完粥才回家。但是，不是所有送瘟神的人们都回来喝粥，许多人仪式结束后都各自回家，就是家里有出天花年龄的娃娃而还未出花的人家为免祸禳灾，带着孩子去享用索鲁布达，认为吃上索鲁布达，可以保佑孩子平安。

贺灵：萨满和斗琪有什么区别？他们行的是否同一门道？

吴景石：萨满和斗琪如同兄弟俩同时学萨满之道，兄长上刀梯成功而成为“骑马的萨满”，即“伊勒吐萨满”（公开、公认的萨满），而弟弟未能上刀梯而只成为“徒步萨满”，即“布吐萨满”（不为公认的萨满）。布吐萨满只能给伊勒吐萨满当助手（称扎里），举行萨满教活动时（如跳神治病等），陪师傅敲敲鼓、唱神歌、帮腔呐喊等。平时人们得个小病，为了节省费用，喜欢聘请布吐萨满治病，于是有的布吐萨满便自辟蹊径，开始用简单的方式治病，久而久之，他们就成了专治义巴罕病的萨满。他们之所以被称为“斗琪”，是因为治这种病锡伯语叫“ibahan doulembi”（斗义巴罕），“斗”是汉语借词，“琪”是对一种职业者的称呼，比如malqi（放牧者）、koiqi（牧羊者）等，所谓斗琪就是“斗的人”之意。我知道的几个牛录有名的斗琪，实际上都是萨满。虽然他们平时就搞斗义巴罕的行当，但每届大萨满举行跳神治病等活动，他们都被邀请去当助手。有时伊勒吐萨满也同样治义巴罕之病。实际上萨满斗琪不分家，举行有关活动时，一个（萨满师傅）可坐凳子（称“坐凳萨满”），而一个（布吐萨满）则不能坐。

贺灵：您是否见过斗琪斗义巴罕（妖魔）仪式？

贺双信：我小时候经常听说谁谁家举行了斗义巴罕仪式，谁谁家的疯婆被斗琪“斗”好了疯病等。在旧社会，斗义巴罕是经常进行的治病活动，几乎每个牛录都举行。我小时候总共见过三次斗义巴罕场面。其中一次对我印象最深刻。那是在我十一二岁时。那一年深秋的一个中午，听大人说，在依拉齐牛录南街某某家，斗琪要给疯婆斗义巴罕，我就马上赶到那里。当时那里已经聚集了一百多人。那一家院子比较大，三间朝阳土房，北开的大门，院子正好在房屋南面。只见院子正中将御掉车架的车轮子一头埋进了土里，在朝上的车轮上已坐了五个脸朝外的小伙子。过一会儿，从屋里跑出一个披头散发的女人，年龄约在四十多岁，后面跟着一个脸黑猫腰的斗琪，年龄约在50余岁，不知道他名字，而只知其姓关。那女人见到那么多人在注视自己，于是边叫喊边在院子里乱跑，我就知道是个疯女。斗琪拾起放在车轮下的铃铛刺就开始追那女人。疯女见斗琪拿着可怕的刺草向自己追来，既恐惧又惊慌，嗷嗷叫着更起劲地乱跑，她跑到大门口想逃出院子，被把门的几个小伙子又推到了院子中间。这时，斗琪跑过来开始抽打女人身上，女人疼痛难忍，边跑边哭喊，斗琪又紧追不舍，边追边抽，抽到女人头上，铃铛刺跟女人乱发纠缠在一起，疯女疼痛的状况真叫人揪心，追打一圈以后，斗琪开始边追边大声唱斗琪歌——《托次别玖别》，坐在车轮上的五个小伙子，每当斗琪唱一句他们就唱一句（实际上和的是衬托词一整理者）。唱完《托次别玖别》，又接着唱起《阿尔坦库里》。斗琪在唱斗琪歌的同时，又不断去追打疯女，疯女被抽打累倒后，马上有小伙子跑过去扶她起来催促继续跑，斗琪从不给她喘息机会继续抽打。车轮上的人不停地和着斗琪，声音越来越大，个个都变得嗓音沙哑，到最后，疯女被抽打得精疲力竭，爬在地上动弹不了了，斗琪这才叫其家属将她抬进屋里。据大人说，当天晚上，斗琪还到疯女家，用各种方法对她进行恫吓。

斗琪“斗”义巴罕的方法比较简单。据说斗琪拿铃铛刺抽打疯女，是在抽打她身上的义巴罕，当义巴罕忍受不了疼痛时，它就会离开病人的身体逃走，这时疯女的病也就好了。斗琪有时候还要扎针。

贺灵：请讲述一下您见过的靖远寺喇嘛“抛筐”仪式过程。

贺双信：那是我二十八九岁时的事情，也就是1948年正月十六日举行的活动。这次活动轰动了伊犁地区。在举行仪式的一个多月前，全县的男女老少，还有新城（今霍城）、皇工（今巩留）、尼勒克、伊宁等地的人们，基本上都知道了将在孙扎齐牛录苏木（即孙扎齐牛录靖远寺）里举行“抛筐”仪式。新中国成立前，各牛录举行大一点的宗教活动，都由喀达兰巴（即总管档房）和牛录章京（佐领档房）参与举行。当时我在一牛录旗下档房里干了几

天活，就从章京嘴里知道了要举行这么个仪式。当时章京根据喀达兰巴的指示，安排几个人前去找孙扎齐牛录帮忙。牛录百姓知道这个消息后，大家都很兴奋，特别是像我们这些青年人，因为从来没有见过这个仪式，所以大家约好届时一定去看看。举行抛筐仪式是为了消除人间的邪恶，就是把扎昆固萨（八个牛录）的妖魔、邪恶，都搜罗在一起烧化、埋掉，称为ibahan sukdu be gidambi（镇妖气）。据当时我的岳父（1891年生）讲，抛筐仪式约1911年在锡伯营孙扎齐牛录苏木（靖远寺）里也举行过一次，那一次规模也非常大，他亲眼目睹了整个过程。伊犁将军府也派人来观看。我岳父还给我讲述了仪式的简单过程。在举行仪式前的近一个月中，牛录的人们一边为过新年做准备，一边将为目睹一次从未见过的仪式而兴奋，因此，这一年春节比往年过得不一样，非常热闹。

在正月十五日那一天，很多人套上牛车带亲人或者骑上马往孙扎齐牛录奔。我也是赶着牛车带妻子、小姨子一起，当日天黑才赶到孙扎齐牛录亲戚家住下。第二天太阳出来后，只见孙扎齐牛录街道上都是人，还有不少俄式四轮车，从外县来的马就不计其数。人群里还有不少维吾尔、哈萨克、蒙古、汉等民族的来客。人们把平时舍不得穿的好衣服都穿上了，尤其是那些中青年女性都格外引起人们的注意，我生来第一次见这么多人。我孙扎齐牛录的表姐（1911年生，已故）对我说，20多天以前，靖远寺院里就天天发出鼓锣声、法号音和众僧集体念经声音，他们是用法力提前把各地作害于人间的妖魔、邪气收拢在一起，在“抛筐”那天，把它们都收进“鬼筐”里烧死并埋掉。我问她“鬼筐”是什么、怎么做？他告诉我，“鬼筐”在举行抛筐仪式之前就要做好，它就象征埋葬妖魔和邪气的小棺木，用松木制作，长方型，长半米左右，宽三四十厘米。里面垫土，撒上小麦、玉米、稻子、豆等农作物种子和其他水果等食物，然后将面塑的象征妖魔和各种邪恶的替身一一排好，再把盖子钉实。这就表示给这些妖魔和邪恶之主创造了另外一个生存的处所，说白了就是把闯入人间（阳间）的这些东西哄着再送到阴间。我的表姐说着说着，人群里开始骚动起来，只见一群骑手护着二善（总管）等县官耀武扬威地快速来到靖远寺门前。当天虽然是正月中旬，但是天不冷，路面上都是泥泞不堪，众多马蹄溅起的泥水都溅到人们身上，大家都敢怒而不敢言。他们进入庙院内不久，就响起了沉闷的佛鼓声，佛鼓后来我才知道叫“横格勒克”，接着响起铙钹的巨声和长号之音。一会儿，寺庙大门慢慢被开启，前面七八个人背着经书，一位格齐尔（小喇嘛）缓缓跟在后面。其后是四个格奇尔抬着的轿子，上面端坐着靖远寺安巴（大）喇嘛杨拉格，整个轿子用黄布装饰，轿前后都插着旗幡，杨喇嘛左手捏着黑条巾，用其右手拿着擦得闪闪发金光的铜佛铃，每趋几步，双手轮换着摇铃、飘拽黑巾，双目半闭半开，嘴里则念念有词，似乎在念经，因人多无法听见其经音。在轿子后面是靖远寺其他喇嘛组成的法艾旦（仪仗队），他们有的拿鼓，有的举着旗幡，有四个喇嘛在提着长号在吹。队伍出庙门后，各地来的几千号（可能已经有了上万人）男男女女开始跟在他们的两侧和后面，成为望不到尾的长龙。队伍先在中心街上转一圈，然后往北门缓缓移动，我正好在队伍的右前方跟队伍移动。在轿子缓缓移动过程中，好多妇女不顾泥水，纷纷到轿前跪拜磕头，有的爬在地上让轿子从身上跨过，不少路边的女人站着就不停地做出磕头动作，男人们见到这些女人就把她们揉到前面或跪下或爬下，让轿子从其身上跨过，最终这些女人个个都是满身泥水、没有人样了。在轿子出北门之前，一路上都是这种景象，老人们声嘶力竭地喊叫，要年青人将站着做磕头状的女人拉到轿前去，让轿子跨过其身上。队伍出北门后，开始向东北方向移动，只见在东北不远处挖了一个大坑，坑周围也站着很多人。轿子来到坑边，杨大喇嘛缓缓下轿，绕着大坑边走边摇铜铃，嘴里不断念着经，然后从格奇尔手里接过“鬼筐”抛进燃烧着火的坑里，顿时“鬼筐”散架，接着十几个青壮年跳进坑里，从火中抢夺“鬼筐”碎片，一会儿工夫，“鬼筐”木块儿被不断跳进坑里的人们抢夺一净，之后，杨大喇嘛下令往坑里填土，二十几个人一会儿就把大坑填完了。“抛筐”仪式就此结束。第二天我们回到家，把仪式过程和心中的疑问向我岳父讲述。我岳父叫常善，清末上过惠远城“武备学堂”，读过好多书，对喇嘛教的事情也知道很多。他对我们讲，“抛筐”是喇嘛教的仪式，其他信仰喇嘛教的民族都有这个仪式，在蒙古族和满族里叫“跳布扎”，都是为了把人间的妖魔送到阴间去。锡伯族举行的这个仪式已经发生了变化，跟蒙古、满、藏族的有些不同了。对于那些磕头的女人和抢夺“鬼筐”的情况，他告诉我们，那些磕头的女人，身上都有ibahan sukdu（妖气或邪气），大喇嘛的轿子跨过她们身上，她们的病会慢慢好起来。那些“鬼筐”的残片，被抢出来以后就变成镇邪物，人们把它们吊在房梁上，可以起避邪的作用。

贺灵：锡伯族崇拜天、祭祀天神有什么特点？

灵梅：锡伯人自古信仰天（神），过去的老人不是经常说嘛：“老天有眼睛”、“老天的眼睛很尖、老天的耳朵很长”、“天意不可违背”、“老天是很公平的”、“人的神算不如老天的安排”，等等说法就多了。锡伯人都认为，人间的祸福、盛衰都是由老天来安排决定的，任何人违抗不了天命；苍天会惩罚坏人，并为好人和受冤枉的人伸冤报仇。以前，人们起誓、打赌，都向西天跪拜磕头，意思就是让西天作证，如果哪一方翻悔或者是不讲信用而要赖，就要求西天给与惩罚。受冤枉的人也往往写“状子”指着西天烧化，并把自己的冤枉事如实述说给“天”听，其意思是“告天”，让天来主持公道。我小时候见过我们村里一对兄弟，不知道什么原因搞得兄弟不和，引起打架告状，搞得全村都知道，谁去调解都不行，结果哈拉莫昆出头，由哈拉里最年长的老人带领兄弟俩主持仪式，“告天”处理。后来兄弟俩就是和好了。你们不知道，那个时候的人们就是笃信天（神），就害怕给天说谎而受到惩罚。因为那个时候坏人受到老天惩罚的传说故事很多，大家听了都记在心里。我小时候经常有这样的事情，比如当一个老人要出远门或者办一件事情时，首先在他的意念中“说”：天会不会给自己带来顺利，或者天能不能帮助他办成这件事？如果办不成某件事或一天当中出现不顺利的事情，在他的意念中就会“说”：今天老天没有帮助我，或者说老天没有和自己合作，所以不顺利；如果某人品行不好、多干不得人心的事情而遭遇了灾难，人们就普遍认为是“苍天没有答应”、“老天惩罚了他”，所以老人经常告诫年轻人“老天有眼”，其意思就是人们的一切行为老天都会有眼监督，所以不能胡作非为。还有对一些大家公认的好人，一旦遭遇了天灾人祸，人们不认为是真正的不幸，反而认为他的灾难之后必定有后福，好人遭灾是老天在考验他们的意志，最终苍天会赐给他们幸福。

锡伯人说的“阿布卡恩杜里”（天神），过去的人们都认为确实存在，虽然活人见不到它们，但是，它们时时刻刻都在监督着人间，谁也逃脱不了它们的眼睛。过去，举行结婚典礼，都要举行祭天仪式，这是婚典中一个必不可少的过程。锡伯人认为，两人婚配是“天意之合”，认为当人出生后，天神便给男男女女脚后跟系上了长短不一、形式各异的红布条，当他们到了婚配年龄，男女之中其红布条长短和形式相同的便组合到一起，成为一对，婚配成对。因此，为了报答天神，举行婚典时就要先举行祭天仪式。例如，男方家长到羊群里选一只认为天神乐意接受的肥公羊，系红布步行牵回家，到家门口举行入门仪式，给土地神点香化钱、跪拜磕头。羊牵进住房西屋供桌前面后，主人面对祖先画像说明祭天的情由，求他们的在天之灵保佑。接着用洁净的棉花蘸上清水或折兑水的烧酒，在羊身上轻轻擦拭，然后用刀将羊从下巴颏一直拉到肚心。过一会儿，羊昏昏要死，开始四脚朝天，锡伯人说是羊已经“晒身”了。只有羊晒了身，才认为天神接受了羊。接着就剥皮，肉下锅，把羊心肝、头等杂碎扔到房顶上，认为羊已经升天了。煮熟的羊肉先选取完整的后腿供在供桌上，以表示先让祖先享用。

锡伯族有不少关于天的传说故事。其中一个故事就说了锡伯人为什么祭天的原因。说很早很早以前，一群小伙子到深山老林去打猎，他们在山里共狩猎了七七四十九天，猎获了很多很多野兽，等第五十天早上大家正要下山返回村子的时候，天突然拉起了浓雾，使得大家都迷掉了回家的路。正在大家万分焦急的时候，其中一个小伙子随口高声地骂开了天，他这么刚骂完，顿时天上的雾越来越浓，他们更不辨东南西北了，这样又过了七七四十九天，把猎获物都全吃光了，大家都到了死亡的边缘，但是雾还是不散。到了第五十天，其中一个年岁大的若有所思地对大家说，是否我们的同伙因骂天引起了天神发怒？大家觉得这话有理，于是大家都跪着向天神求饶，并惩罚了骂天的那个人。说也奇怪，老天马上刮起了一阵狂风，不一会儿就把浓雾全驱散了，大家因而安全返回了家园。从此，人们就严禁骂天、咒天，遇事先祭天，遇难先求天保佑。现在，从旧中国过来的老人教导晚辈不能骂天、咒天就是这个原因。

贺灵：请讲一讲希林妈妈和海尔堪玛法锡伯族是怎样崇拜它们的？

灵梅：你们不知道，希林妈妈和海尔堪玛法就是咱们民族祖先留下来的gret（指祖传遗产）。在旧社会，祭祀它们是非常隆重的事。解放以后，稀里糊涂把自己的东西都给丢掉了，烧的烧、埋的埋，没有剩下几副。过去我们小时候，一到过年，很多家里都拉上希林妈妈，很好看很庄重，我们都按大人们教的去亲戚家看，凡是拉了希林妈妈的，我们都仔细地从上面对辨别这一家究竟到了多少代、生了多少女性、又生了多少男性？希林妈妈是谁都可以看得懂的家谱呀！听说四牛录那一幅希林妈妈是他们家老人不顾当时“破四旧”的压力藏了起来，最近几年才拿出来的。希林妈妈从名称上就知道是怎样的东西，“希林”是传下来的意思嘛，

“妈妈”（口语为mame）就是女人嘛，合起来就是给我们传宗接代的嘛。它刚开始哪里是神灵，据老人们传说，“希林”原来是咱们锡伯人一个漂亮的姑娘，有一年，锡伯人跟其他部落打仗男女老少基本上都死光了，就她一个没死，后来她得到天孕，先后生下几对男男女女，锡伯人就这样延续了下来，希林死后人们就把她当作神灵供奉了起来。另外还有一些其他的传说。制作希林妈妈比较简单，它是用长约十米的绳子上面系上小弓箭、小铧犁、木锨、背式骨（比石）、箭袋、小吊床、铜钱、五颜六色的布条、小靴子等组成。平时把它折起来装在纸袋或者是皮袋子里，挂在西堂屋西北墙角木桩子上。每年的大年三十午后，家里辈数最高的人，先烧香磕头，郑重地将希林妈妈从袋子里面取出来，从西北墙角斜拉到东南墙角，接着家长带一家大小为它烧香磕头，并给晚辈讲解希林妈妈的情况，就是给他们讲希林妈妈上显示的辈数、男女数量等。太阳落山以后，家族里的其他亲戚一拨一拨地到这个家来为希林妈妈烧香磕头，给一起来的晚辈讲解希林妈妈的来历和延续情况。如果这一年家族里有新的成员增加，就往希林妈妈上添系相应的东西。希林妈妈一直挂到二月初二，这一天午后家主又烧香磕头，将它郑重地折叠起来装回纸袋里，挂回到原处。希林妈妈的制作虽然简单，但是制作时有严格的祖传规矩，所用的布条、丝绳、比石、弓箭、小吊床等必须到村子里人口多、辈数高全的人家中索取，并且邀请人口兴旺、子孙满堂的家庭中年纪最大的人来制作。制作时根据本家族的辈数传袭情况，增加一辈人就往希林妈妈上添一个背石骨（比石），每生一个儿子添一个小弓箭或者箭袋、农具等，预示他将来成为一名神箭手或一个能够发家致富的干活儿人，每生一个女孩儿添一截布条或一个小吊床等，祝愿她将来洗刷缝补、勤劳致富、生儿育女、子孙满堂。希林妈妈上系的比石是很重要的东西，它是来分别辈数的，有几代就系几个比石。因为比石是长在羊腿两个骨节中间起结合的作用，锡伯人不是叫它“扎兰”（锡伯语意为“辈”）嘛，所以就用它来分别辈数。过去，希林妈妈时间越长越久越珍贵，我们小时候见到的希林妈妈都是黑黑的，长年累月被烟熏得都非常呛人，但是越是这样的希林妈妈，过年期间大家都争相去看一眼。因为那个时候的希林妈妈上系的小东西，样样都很精致、很好看，特别是那些小吊床和小农具，都像雕刻出来的一样。

与希林妈妈一样，海尔堪玛法也是咱们锡伯族祖宗的gret。过去，设立海尔堪玛法的家都是大家族，他们很多都是原来的哈拉达、莫昆达或者是家族长，他们的家里还藏有哈拉宗谱或莫昆宗谱，每到过年，他们家就变成哈拉莫昆成员去供奉祖先的地方。过年期间，海尔堪玛法也是大家烧香磕头的对象。海尔堪玛法是保佑家畜兴旺的神灵，它是在西屋外面西南墙角上方钉木桩放置一个龛板，龛板上面墙壁上挖一个洞，里面放着一个木匣子，木匣子里放有符书和布制的马头。马的眼睛、鼻子、耳朵等，有的是用丝线绣的，有的是用马尾粘上去的。平时就把这个木匣子放到墙洞的最里面，以防风吹日晒。除了逢年过节大家对它烧香磕头外，每年春季牲畜放野外或放归山林之前，要举行一次祭奠仪式，就是将木匣子从洞内取出来，放在龛板上，把符书和布马首展挂在木匣子前面。家里的主人把曾经“拴”给海尔堪玛法的一匹马牵到海尔堪玛法之前，给它一边浇水一边用刷子刷，嘴里还念念有词，意思就是马上把你们放归山林了，希望海尔堪玛法保佑你们在山林里吃草长膘，到深秋再平平安安回家等。过去，有一个给海尔堪“拴马”的仪式，就是当家里的主人得到一匹好马，便举行仪式，称为“给海尔堪拴马”，意思是将这匹马“献给”海尔堪玛法骑用。其仪式是这样的：主人从莫昆里请一位德高望重的长者作为见证人，把装海尔堪玛法的木匣子从墙洞里取出来，把海尔堪玛法展挂在木匣子前面，再把献给海尔堪玛法的马匹牵到海尔堪玛法神位前面，给马披上红披风，领一家大小为海尔堪玛法烧香磕头。请来的长者口念赞词，一般都说这样一些赞词：英明的海尔堪玛法，今天我们在这儿举行仪式，就是将这匹马献给你，请你接受，保佑我们锡伯人的牲畜，请你骑上它为我们带来富祐，让我们的牛羊遍山漫野，让我们的马匹膘肥光鲜。然后剪一撮子马鬃用红布条绑上放进木匣子里。从此，这匹马将受到特殊的照管，比如妇女不能骑，没有什么急事不能使用，特别是车、犁、雪橇不能套用等。锡伯老人经常说的“难道它是拴给海尔堪的马吗？又不让人骑又不让人碰”就是这个意思。一旦家里的牲畜生病，首先给海尔堪玛法烧香磕头，求它保佑家畜的生命。

海尔堪玛法的传说有好几个，都说海尔堪原来不是什么神灵，是咱们锡伯族的一个牧马人，后来才成为保佑牲畜的一个神灵。

贺灵：锡伯人为什么崇拜狐狸？

灵梅：锡伯人自古以来就害怕狐狸，没人能抓它们，更不敢害它们。因为它们是动物里面最聪明、最狡猾的一类。过去的人们都不直接叫它的名字，而是对它有一个专门的称呼——

“哈什包依扎卡”（锡伯语意“库房里的东西”、“库房供奉物”），现在的老人也忌讳直呼其名。过去的老人认为，狐狸精灵能够作害于人，但它们不会主动攻击人，只要你害它们或触犯它们，肯定会遭到它们的报复，或者得不治之症，或者遭到杀身之祸，或者疾病缠身而长期“yarengyareng”（被病痛缠身而经常哼哼唧唧的样子）。狐狸有的会成精，成精的狐狸锡伯人就叫“得道的仙人”（一般认为，狐狸尾巴根处变白的就是得道的老狐狸），锡伯人供奉的是它们。给它们设龛，给它们顶礼膜拜。一些调皮的小狐狸会惹是生非，跟人们发生直接关系的是它们。多数精神病的人，一般都被认为是他们触犯狐狸以后遭到了狐狸精灵的惩罚，咱们锡伯人就说是“dobidaihabi”（被狐狸勾魂了）。得这种病的人，都要找相通看，有的还由斗琪进行斗“义巴罕”仪式。咱们锡伯人为什么崇拜狐狸，民间有不少传说。其中一个传说讲：从前，锡伯族先祖生活在众多野兽出没的山林之中。有一天，他们居住的林子里来了一家要饭的：一对白发老夫妻，儿子儿媳及几个子女。他们挨家挨户寻求借住，但没有人接纳他们。最后一对老夫妻见他们可怜，便把自己的马架子（草木搭建的屋子）旁边的存放兽肉等杂物的哈什包（库房）借给他们居住。他们一家子顿时一齐跪倒在老夫妻脚下感谢不尽。在往后的日子里，老夫妻见他们的起居方式和自己有些不一样，即白天全家从不出门，都蒙头睡大觉，天黑了才一起出去“办事”，而且，老夫妻每天晚上都收到各种吃的、穿的、用的，日子一天比一天好过，借住的客人又从不打扰他们。一天夜里，老夫妻睡梦中听到来自库房方向凄厉的哭声，便双双起身寻声而去，哭声正好来自库房。老夫妻悄悄往里一看，只见一群狐狸围着一只死去的老狐狸在哭灵。老夫妻吓得赶紧跑回家再不敢出门。第二天太阳出来了，库房里则静悄悄的，老夫妻心有余悸地进去一看，里面空无一人，房间被打扫得干干净净，角落里留下了一堆新鲜食物。老夫妻知道它们是狐狸精灵，便请来萨满，在库房里设立龛板，开始祭供它们，久而久之，有关狐狸精灵帮助穷人和好人的故事也越来越多，传得也越来越神乎，后来锡伯族先祖都开始祭供狐狸了，并将它奉为仙家。还有一个传说讲：一户外来人（一对老夫妇、儿子儿媳及子女）借住一户锡伯人家的库房。他们一直暗地里帮这家锡伯人过上了富裕的日子，使两家的关系变得越来越融洽、和谐。但是，有一天，趁两家大人都不在，客家的小伙子悄悄进入主人家闺女房间调戏闺女，最后这个小伙子被她用弓箭唬着赶出了家门。客家的老人知道以后，跪在主人面前连连赔不是，最终得到了老主人的谅解。之后一连几天客住的人家毫无动静，夫妇俩想看个究竟，结果发现库房里只留着一只小狐狸的尸体再不见人影了。夫妇俩半天才醒悟过来，原来借住的是一群狐狸。从此，夫妇俩在自家的库房里设置龛板，供奉起了狐狸精灵。后来狐狸帮助人办好事的传闻越来越多，锡伯人便一起把狐狸供为狐仙，家家户户在自家的库房里设龛加以供奉，久而久之，人们不直接叫狐狸之名，而是称为“库房里的东西”了。解放以前，锡伯人几乎每家的库房里都设有仙家神位，就是库房北边或者西边的墙上钉两个木桩子，上面放龛板，龛板上放香炉和面做的烛。另外，我小时候听说过很多关于猎人捕猎或害死狐狸之后遭到它们报复的传说故事，还有很多有关锡伯人帮助狐狸脱险或免遭猎捕之后受到它们报恩的各种传说故事。过去，如果有人无意中致死狐狸，或者弄伤了它们，不管什么原因，对死狐狸尸体一定要请相通举行仪式“送葬”，对受伤的要进行治疗，并且举行谢罪仪式，等它的伤好了以后要放归野外。对库房里的仙家神位，逢年过节要烧香点烛、跪拜磕头，尤其是只要家里有人得病，以前都是首先为仙家神位烧香磕头、求它们保佑。

贺灵：请讲讲锡伯族的蛇崇拜。

灵梅：锡伯人忌讳蛇，但是并不是所有的蛇都忌讳，忌讳的是洞居的“有组织”的群蛇，而对一般不群居的旱蛇和水蛇并不避讳和崇拜。小时候我妈妈给我们讲过不少蛇的传说故事，其中一个故事我至今还记得很清楚：说从前有个农夫到山上砍柴，背回一捆柴火刚放到厨房地上，从柴捆中就爬出了一条很长很长的白蛇，农夫慌忙中当即用锄头砸死了这条白蛇。当天深夜，家里突然来了几千条大大小小、长长短短的白蛇，它们各个都睁着可怕的眼睛追农夫咬，另外一大群蛇堵住门口也不让他出门，妻子惊恐失措，把丈夫藏到扣着的大瓦缸里面便逃出了家门。随后，几千条蛇轮流爬在瓦缸四周一动不动。次日凌晨，妻子回家一看，蛇群已不见踪影，一推开瓦缸，只见活蹦乱跳的丈夫只剩下一堆白骨了。她见状即该晕死过去，身怀的娃娃也流产了。村里人知道情况后，大家一起请萨满在蛇洞前举行谢罪仪式，并为砍死的蛇举行了送葬仪式。从此以后，锡伯人再不伤害或触犯洞居的蛇群了。锡伯人认为，洞居的蛇群和人一样有自己的组织和规矩，所有蛇群都听从蛇王的指挥，如果人不去触犯，它们不会主动与人作对，因此，直至今今天锡伯人还忌讳洞居的蛇。过去一旦有人无意或有意中

触犯或伤害了它们，就要在萨满等巫师的主持下举行谢罪仪式。

贺灵：锡伯人崇拜古树有什么特殊意义？

富昌：我们小时候，扎坤固萨（指察布查尔八个牛录）水渠边上，还有大多数人的大门口都植一两棵mimihalin（指柳树一系口语），这都有特殊的意思。柳树是非常吉祥的东西，它们会保佑妇女多生孩子，保佑家庭子孙满堂。柳树是春天第一个发芽的树，垂下来的树枝就像儿孙满堂的样子，所以以前老人们祝福一个家庭的子女时就说：“像佛多霍海兰（指柳树）佛多霍噶尔干（柳树枝）一样成长吧”。小时候我父亲讲过一个故事，我记得非常深刻，当时心里觉得不可思议。说一对小夫妻结婚多少年了也不见生育，两家长辈整天为此闷闷不乐，他们还经常到娘娘庙烧香磕头，祈求娘娘神赐给儿女，让相通和尔琪相面做法，祈祷祝福，早赐子女。但是，又过了不少年份还是不见子女的影子。媳妇觉得已经没脸再继续活下去了，想自杀了结一生。有一天晚上，她梦见一个白发苍苍、拄着柳树大拐杖的老人悄悄告诉她，嘱咐她在夜深人静的时候，到大门口柳树根部的“瘿袋”上把下身轻轻蹭三下，然后给土地神烧一炷香，你就会得到一个儿子。她醒过来以后即可照老人的叮嘱做了。一个多月后她的肚子真的挺起来了。这个事情一人传十十人传百，后来锡伯人就把这个白发老人和柳树一起供为神灵，称为“佛多霍玛法”，把它当作保佑生儿育女的神灵。锡伯族的传统习惯是，小孩儿生下来以后，都用柳木板子制作吊床，用柳枝作拱木，以撑婴儿的脸巾；小孩儿不幸夭折后，用没有结的柳树枝条捆包尸体放到野外；人死后，用柳树杆子作为招魂幡的杆子，棺材下葬后把它们插在墓堆上，这个意思就是让死人们赶快转世回生，再繁衍后代。一直到解放以前，锡伯人崇拜佛多霍玛法的习俗还是存在，依拉奇牛录的“sangzuohalin”（指察布查尔三牛录村以北的祈年树），我看就是崇拜佛多霍玛法习俗的表现。以前，不生娃娃的人家经常在自家门外的柳树上挂符书和其他一些信物，它们就是在祈求生育，而好多这样的人家同样还到三牛录的“沃车勒哈林”（指祈年树）下祈求生育，树上挂符书、信物、祈祷。

以前，三牛录的那棵树十分醒目，老远就可以看见，远看就像打开的一把绿扇轻轻摆动。人站在树下面，不管再热的天也是凉风习习，没有风的时候，在树下面仍然可以听到呼呼的刮风声音。过去，下田劳动的人们经过这里，都要在树下休息纳凉一会儿，有些人还在树枝上系布条，默念许愿，祈求树神保佑。如果遇到旱灾年份，人们纷纷到那棵树下举行除灾仪式。过去为了祈求粮食丰收，每当开春下种之前，人们还纷纷到这棵树下进行祭祀和祈祷。对这棵树，有不少禁忌变成了人们遵守的规矩，比如说不能在树下大小便、不能随意砍掉树枝、树上系挂的信物不能随便解下、不可射杀树上的鸟、不能在树下大声喧闹等。大家都认为触犯了这些禁忌会遭厄运。

贺灵：在过去锡伯族婚丧嫁娶、建筑等领域，禁忌和巫术现象是否很多？

贺双信：在我小时候，小孩儿干一件事情，大人们总是教来教去，说这个不能那么干那个不能这么干，反正各种各样的“塔儿甘”（锡伯语意禁忌）很多。比如说亲之前算出男女属相就是个很麻烦的事。那时不管谁，说亲之前都要将男女双方的生辰八字用八卦律推算出来，若生肖“相克”就要放弃这门亲事。大家都认为生肖相克的人婚后说不定会出现生命或者是其他方面的意外，旧社会的人虽然多数不识字，但在这方面都知道遵守祖先的规矩。在婚礼前夕，男方要从亲戚中聘请生肖与女方生肖“相生”的男女各一作为“奥父”和“奥母”（意为迎亲爹和迎亲娘），奥父奥母任何一方不能有子女夭折、亲属中意外死亡、断子绝孙等情况；当新娘的嫁妆送到新郎家门口时，新娘的嫂子先打开衣柜锁，新郎的父母往衣柜里投放钱币，祝愿新婚夫妇金银满柜、富裕终身；当新郎接新娘上喜篷车之前，新娘将一包五谷分撒在闺房四个角落，还留一部分交给新娘弟兄，表示没有把福祺全部带走；喜篷车到达新房门口，新娘由伴娘挽着下车，踩红毯走到正屋前面，同新郎拜天地，然后新郎先入门，新娘在门外，双方对拜，新郎用马鞭揭去新娘头上的红喜帕，进堂后新郎新娘并肩到灶前跪下，用哈达将羊尾巴油投入灶火中，一共投七次，每次投四块油；婚宴结束之后，新娘家来的客人临走时，将新郎家的碗碟、筷子藏起来几套，等他们坐车出大门后，给新郎出示，并迅速策马驱车，新郎跑去拦车要求还回碗筷等，等新郎唱歌、跳舞或行跪礼之后，才把碗碟、筷子还给新郎，但他们最后还是带走一双筷子和一对碗，次日新郎带酒去看望岳父母时才把碗筷转交给他。

灵梅：如果婚后妇女不生孩子，这就会急坏双方家长，他们想方设法看相通、萨满，特别是相通要给女方进行domnembi（采取的一种巫术行为），在白纸或黄裱纸上画小孩子和儿

童服装形象，晚间相通领一家老小在西堂屋悬挂有祖先画像的八仙桌前烧香磕头，相通用小棍边唱神歌边轻轻敲击手上画有小孩及儿童服装的纸张，之后将纸张拿到大门口土地神位前大家一起跪拜烧化。家庭条件好的宰羊，不好的杀鸡，相通领一家大小到娘娘庙去祭祀求子。另外，不生育的女人要有意识地“偷”取多子多孙人家的婴孩服装，认为这样可以引来孩童的魂体，将会生儿育女。妇女生产满月那天，要让产妇出汗，煮熟四个鸡蛋，双腋下各夹一个，另两个握在两手中，蒙几床被子，出汗后被子一床一床揭去，使汗慢慢下去，据传说，这样会把月子里所受的风寒和邪气可以随汗驱除，月婆子不会出现后患。

富昌：火是最神圣的东西，人死火葬是最“干净的处理方法”，萨满、尔琪、斗琪、相通以及非正常死亡的人如自杀、火烧死、溺死的人等，都要进行火葬，特别是巫职人员，这些人与一般人不同，他们都是各个指定瘟神或动物神灵的使者，所以死后应让他们升天，而火葬是他们升天的最好的方法。如果不把他们火葬，他们的灵魂不能够升天，它们会经常徘徊于人间，甚至会给活人带来烦恼和骚扰。锡伯人把未婚而亡故的男女都称为“只有房子，没有房顶”，这些人亡故之后其棺材不能做棺底，其棺底要用芦苇杆代替。因为棺材做底子，死人的灵魂就会被牢在墓中，不能出世转生，只有无底的棺材，才能使他们在另一个世界里自由出入和往来。婴幼儿是天真无邪的，他们的灵魂是最“干净”的，他们一旦夭折，其死尸既不能火葬，也不能土葬，而是弃置于野外让飞禽走兽噬食。这样处理，他们的灵魂才能很快升天，又能很快转世回生。否则，不能再降生到人间。小孩尸体放到野外之后，大人要经常去看是否已经被禽兽吃掉了，如果很长时间尸体还很完整，就认为不好，要采取办法尽快让禽兽吃掉。丧葬出殡时，不能选双日，而是要选单日，单日代表一个位数，双日就代表两个。停尸时间也选奇数，一般为三天，过去富裕人家也有放五天或七天的。出殡日的早晨，送葬的人们都要来哭灵，接着入殓。入殓时，连同寿褥一起抬，尸体脚先出门，因为人出生时头先出世，所以离世（过去尸体要从窗户抬出）的时候用脚离开，而且尸体抬出门时要避免阳光直射，必须用毯子遮光，如果阳光照到尸体上，死人不瞑目会坐起来，给活人带来不利。棺材抬出大门外，死者亲属要将一个火烧旺旺的瓷盆摔到门外，如果一次没有摔烂，家人必须把它敲烂，这个老人都叫“摔盆”，接着把棺材抬到车上。摔盆的意思是不让死人的灵魂回到这个家干扰活人。人生前使用的东西，如衣物、手杖、鞋帽、碗筷等，死后在阴间也要继续使用，但生前新制作而且从未使用过的，死后则不属于他，因此它们的主人死去之后，“四十九日”那一天要把它们焚烧交给死者，就是把死者生前使用过的衣裤、鞋帽等叠好装入布袋称为包袱，等“四十九日”那一天在死者墓前烧化，没有烧化的东西死人是收不到的。这个就叫“烧包袱”。

富昌：在旧社会，泥瓦匠都是苦力。他们受雇于官吏、地主和富人，为他们建造房屋、院落，但他们所受到的待遇往往低不堪言。主人还克扣他们应得的报酬，他们为了发泄对雇主的愤恨，利用致恶（实际上就是厌胜）的方法进行报复。例如，在建造房屋时，将泥具夹在墙壁或屋顶里，认为这样做，房屋内经常会发出怪音，使人不得安宁。又如做一辆小车，车轱向着大门放进屋顶，认为这样会使这个家的财物一车一车地往外流，导致主人受穷。

灵梅：在锡伯族民间，无论是过去和现在（她指20世纪80年代初），立筷子祛除病痛是一个效果很好的办法。现在你们年轻人也许好多不信这个。以前的锡伯人都非常迷信这个办法，人们一旦有个头痛不适的情况，首先就要采取立筷子祛病，特别是你去丧葬之处或去莹地回来后头疼不适更要采取这个办法，认为你是被死魂缠身了，或者死去的长辈和其他亲人在外摸了你的头。而一旦认为是这种情况，就要给你立筷子除邪。立筷子祛病的方法很简单，就是盛一碗清水，拿三根筷子浸一下清水，并用筷子敲一下患者额头，然后开始将三根筷子立于碗水中间，这时，举行仪式的人心中有一种意念，认为某某的死魂缠附了你，或者某某死去的长辈和亲人抚摸了你等等，在意念的同时如果筷子一次立在碗中间，说明找到了你病痛的根源，便让你往碗里吐一次口水，并让你将水洒在土地神位前。如果筷子几次都不立，就要往别的地方或者别的事情上想，并重新立筷子。立筷子的次数不能超过四五次，立得多了就不起作用了。

贺灵：请讲讲正月十六摸黑节的来历。

灵梅：锡伯族的摸黑节叫“ku du re yi neng gi”（锡伯语意为“抹黑日”）。这个节日跟吃饭有关系。它的来历传说以前的老人都知道，我们小时候就听说了很多次。说很早很早以前，锡伯人居住在东北沙彦阿林（指兴安岭）脚下的黑土地上。人们在这里慢慢学会了开荒种地。当时在这里种一斛麦子到年终可以收100斛，所以所种的粮食根本就吃不完。粮食

多了，人们就开始不爱惜它们了。比如有的人家把和好的面喂猪，有的人任意让粮食发霉变质，还有的家庭妇女把吃剩的发面饼扔掉，把烙糊的饼子扔进灶膛里，等等。后来灶神实在看不下去了，就把人们浪费、糟蹋粮食的情况告到了巡天神那里。巡天神接到告状，有一天亲自悄悄下凡来做调查，亲眼见到了真实情况。它见到人们的恶行后，非常气愤，第二年就施魔法，让锡伯人种的麦子都变成了黑丹。之后许多年锡伯人年年吃黑麦子，有的人拉肚子，有的人得了莫名其妙的疾病，人们都没有精神，而且部落里怨声载道。有一天，部落长召集各个哈拉莫昆的头人开会，找麦子变黑丹的原因。大家你一句我一句地吵吵嚷嚷，都说不到事情的边上。最后，一位辈分最高、年龄最大的老哈拉达（姓氏长）开口了，他说：咱们锡伯人糟蹋粮食触怒了天神，是天神惩罚我们年年使我们所种的麦子变成黑丹，如果我们不祈求天神洗刷罪过，不得到它的宽恕，黑麦子我们还会继续吃下去。大家听到老人的一番话，都说讲得很有理，并纷纷向他讨教如何向天神谢罪。老人说，每年的正月十六是巡天神下凡考察人间的日子，来年这一天大家都把黑麦子磨成粉，用葱头汁和锅底黑灰一起搅成黑泥，人人用它把脸抹成黑，跪向巡天神谢罪。第二年正月十六日一大早，人们在部落长的带领下，按照老人的指教，人人都抹成了黑脸，并且都跪在田间地头仰望着天空，等待巡天神下凡宽恕。巡天神见到这种情景，为锡伯人的诚心举动所感动，当年就收回了魔法，让锡伯人的麦子重新变成了黄灿灿的粒子。从此以后，为了预防麦子又变成黑丹，每年的正月十六日都采取这种抹黑脸的方法继续向巡天神谢罪。并且部落里面制定规矩，严禁浪费粮食的行为。时间长了，它就变成了一种娱乐形式。现在是每年的正月十六日，一些年轻人早早起床，人人用葱头汁粘上锅底灰，挨家挨户往同辈脸上抹黑，碰到老年人，先给他“打千”（锡伯族男性给长辈问礼的一种形式），然后征得对方同意之后往他的脸上抹一点点，忌抹服丧者。