

东亚萨满巫俗之平行比较

东亚地区的萨满教主要包括中国、日本、韩国等地区的民间宗教。本文从比较民俗学的角度对日、韩、中三国的萨满巫俗进行比较，阐明其共性和个性。

一、从入巫动机看东亚萨满巫俗之异同

纵观古今中外之萨满巫俗，萨满作为萨满而存在，首先必须要有他（她）的某种经济来源。但他（她）们的经济收入来自于何处？对此问题上世界各地之萨满的情况都有所不同。有些民族的萨满把它当作一种谋生的手段来选择，而有些民族的萨满则把它当作义务来选择，而另一些民族的萨满二者兼之。也就是说世界各地之萨满的入巫动机，职业意识之强弱程度不同。以日、中、韩为中心的东亚萨满巫俗为例，其职业意识的强弱程度表现出一定的差异性。在日本，职业巫女较多，其职业意识较强，入巫的动机主要是由于经济上的原因，把行巫当作一种谋生的手段来选择的。此外，日本的巫女中盲女较多，由于生理上的缺欠从事其它工作很困难，这样有意识地去选择行巫治病的职业，投奔某个师匠去学习占卜、预言等巫业技术，通过一些修行和考验，达到一定程度就被承认为真正的巫女。例如，笔者于1990年7月曾经到日本山形县米泽市进行民俗调查，拜见过一位叫山田的老巫女。山田氏生下来半年后得眼病失明，十四岁当弟子，十七岁正式行巫。另据樱井德太郎先生的报道，下北半岛下北郡的西村氏的入巫动机也是由于三岁的时候患眼病，视力逐渐衰退，最后失明。十四岁的时候父母和亲戚朋友劝她到同村的巫女加藤氏门下入弟子。通过两年的水垢离和读经文等各种修行以及有关巫业方面的教育，终于从两年后的正月开始独立进行了巫业。同样的事例在下北半岛、津轻等地也较普遍，在此不必赘述。从上述情况来看，在日本，巫女几

乎把巫业作为一种谋生手段来选择的，其经济动因非常明确。

韩国巫堂的入巫动机也和日本巫女一样，是把巫业当作谋生手段来选择的。但韩国巫堂并不是象日本巫女那样被生活所迫，而是由于以巫堂作为职业可以得到相当可观的经济收入。崔吉城先生于1972年在韩国京畿道地方杨州郡的赵巫女（赵英子）家进行调查，得知赵巫女的全家五口人全靠她一个人的巫业收入来维持生计。巫业的收入大概每年均21万5千元。也就是说一个月的收入大致2万元左右。这一收入是对于当地村民的生活水平来讲属于中流程度。她一年内大致参加50次的仪礼活动，每次可以得到4千元的收入，其它简单的治病仪礼中也可以得到5千元左右的收入。这样仅靠巫业可以养活一家子。巫堂和村的关系很密切，巫堂的经济来源主要来自于村里的一些祭祀活动和仪礼活动。在韩国各种村祭和家祭活动，每次花费大量的钱财。据日本年轻学者真锅祐子女士的调查，1987年11月她所见到的一次财数仪礼（祈愿财物运势的仪礼）规模较小，但却花费了50万元^①。参加仪礼的巫堂之间也要分配其收入。

相比之下中国北方少数民族的萨满巫俗中萨满入巫的经济动因相对不明显。如，鄂伦春族萨满为人跳神时不收报酬，供神的祭品由全“乌力楞”的人共享。萨满本人并不把行巫跳神，占卜治病当作唯一的谋生手段，她（他）同其他氏族成员一样参加劳动，脱下神衣以后就是一个普通人，他（她）并没有脱离生产劳动。

二、从组织形态看东亚萨满巫俗之异同

早先日本学者大间知笃三在我国达斡尔族地区进行调查，指出在当时的达斡尔族萨满中间没有一个可以称之为巫祝集团的现实性组织，各巫都是完全独立地进行活动^②。在中国少数民族的萨满巫俗中几乎很少见到以某种形式组织起来的巫团。而在日本和韩国的巫俗中都有某种程度的组织体或称为巫祝集团的临时性组织。从社会学的角度来看集团可以由各种各样的方式组成。从时间上来讲有瞬间性的、临时性的集团，也有永久性的、相对稳定性的集团。在基督教、伊斯兰教等世界性宗教中都有某种相对稳定的教团组织，而在萨满教中可以说没有能够称其为教团组织的永久性组织。但这并不等于说萨满教中完全不存在任何组织体。通过对东亚萨满巫俗的比较发现，日本和韩国的巫俗中存在着某种暂时性的组织体。日本的职业巫女为了巫业而进行穿巷游村活动的时候，和其他的同行者组成某种程度上可以称之为同行组织的集团。譬如，在日本宫城县石卷市内，扶桑教三名，出云大社系一名、附近住的御岳教方面的一名，共五人组成了一个同行组织，并且每年召开两次总会。在南部巫女中经常见到八户组、三户组、七户组等巫女组织^③。在韩国，丹骨巫堂（世袭巫）进行巫仪的时候并不是以个人为单位而进行的，而是由十人左右的成员所组成的小团体为单位（社会人类学上通常叫action group）。这种小团体是每次进行某种祭祀活动或其它仪礼活动的时候临时性地组织起来的，祭祀和仪礼活动结束后，立即解散。这种组织体往往以夫妇为单位来

① 《比较民俗研究》，第1号，1990年，日文版。

② 大间知笃三：《海拉尔·达斡尔族的氏族巫》、《民族学研究》（日文）第14卷，第1号。

③ 櫻井德太郎：《日本的萨满教》上，第6页。

组成的，一般来说由五对夫妇所组成，并其中必须有一个带头组织的“领袖”人物。其选择成员的基本原则有：（1）亲族优先原则（2）互酬性原则（3）能力中心原则等几种。

三、从社会地位看东亚萨满巫俗之异同

和中国少数民族中的萨满相比日本和韩国的萨满巫者之社会地位明显低贱。特别是在韩国，巫堂历来被列为八贱之一，被人所轻视。所谓八贱是指李朝时代的八贱，即奴婢、僧侣、白丁、巫女、广大、丧兴军、妓女、工匠等。一般的人不愿意和巫堂结婚，只要和巫堂结婚其子孙也要变成巫堂，因而被列入八贱的行列。平时巫堂们为了不让别人发现自己是巫堂，巫堂之间往往用秘密的稳语来交流。卖艺者（妓生）和巫堂都是属于社会的最下层，所以两者之间的隐语互相可以通，并且由妓生变为巫堂和由巫堂变成妓生的情况也不少。由于地位下贱，好多巫堂开始脱离巫业，另选其它的工作，其结果在全罗道、东海岸地区有巫堂逐渐减少的趋势。但由于社会地位虽低，而经济收入较可观，一部分巫堂仍然在坚持她的巫业^①。

日本的职业巫女的社会地位也是比较低的。巫女同乞丐一样被人蔑视。对此柳田国男、中山太郎等著名民俗学家都举例分析过。与此相反，在中国少数民族中萨满的社会地位较高，声望也很大。如，鄂伦春族萨满的跳神主要是为了尽义务，为全氏族的兴旺发达而祈祷祝愿，为全氏族成员治病除灾。这样受到社会的普遍尊重。萨满很少骗取钱财、图谋私利，这样在鄂伦春人中享有很高的威望和地位。达斡尔族雅德根（女萨满）的社会地位也很高。由于达斡尔人对萨满教的信仰十分虔诚，雅德根在社会上很受人们的崇敬，但她没有任何一点特权，没有脱离生产劳动。当雅德根的人具有强烈的责任心，担负着为氏族、部落成员的安全、健康而当萨满，从而不得不要受到人们的尊敬和信赖。这一点上达斡尔族萨满的社会地位和日本的巫女、韩国的巫堂相比高的多。据日本学者大间知笃三的调查，调查当时的40年代（本世纪）初，在呼伦贝尔南屯现存的四位萨满都在民间享有很高地位，为氏族集团的安宁福祉进行宗教活动，并广为除灾治病，从而信赖者较多^②。

四、从入巫条件看东亚萨满巫俗之异同

从东亚萨满巫俗来看，萨满入巫的时候都要有一定的条件。譬如，在中国少数民族萨满巫俗中，蒙古族萨满入巫的主要条件是巫病和过“九道关”。锡伯族萨满成巫时要过刀梯关。满、达斡尔族萨满也有类似的巫病经验和考验难关。据大间知笃三的调查，达斡尔族中成为新萨满的人几乎在青少年期都患过可以称之为巫病的精神错乱性病状。只要患上那种病必须要找萨满去看病。而萨满告诉给患者说此病的原因是因为氏族（莫昆）的祖先之神灵让他（她）当氏族的萨满，除此之外没有别的办法。这样患过此病的人几乎都走上成萨满的道路^③。巫病是日本民族学家秋叶隆等人所开始使用的学术用语。巫病以一种癫痫性的、精神错乱性的

① 崔吉城：《韩国的萨满教》，第157页。

② 《大间知笃三著作集》、第六卷，第97页。

③ 大间知笃三：《海拉尔达斡尔族的氏族巫》《民族学研究》，第14卷，第1号。

病状为其特点。日本文化人类学家波平惠美子在《疾病与治疗的文化人类学》一书中认为巫病患者的特点是一开始表现出睡眠障碍、偏食或拒食、少言寡语等异常现象，但通过萨满的治疗之后往往正好与此相反的方向变化，变成突然猛跑、长时间地手舞足蹈、又不停地说话等等。经过这样的巫病经验，最后恢复正常以后就可以成为萨满^①。

在韩国，巫堂的条件有三个。即巫病、神堂和巫仪。在韩国民众的心目中具备这三种条件的巫堂是最典型的、最理想的巫堂。仅有巫病而没经过什么巫仪的巫堂在韩国被称为“生巫”，即未熟的巫堂。巫病是成巫的最基本的条件。韩国巫堂都无一例外地讲述着自己的巫病经验。很普通的人由于患上了某种梦幻性的病状，如，幻觉、幻视、幻听等病状之后，都可以找巫堂或占卜者去占卜。只要萨满或占卜者确认为巫病，他（她）就可以祭祀守护神，进行入巫仪式成为萨满（即巫堂）。如，韩国杨州旧邑村的赵英子巫女是1908年生，从21岁开始经常头疼，并且常梦见乘飞机啦、飞上屋顶等异常的梦。赵的家里人领她找巫堂看病，巫堂说由于死去的父亲之恶灵在作祟，所以必须要做驱邪仪式。在那次仪式上赵氏看着主祭巫给她做驱邪仪式，她不由自主地突然跟着跳起来了。后来她逐渐变成了巫堂^②。

在日本，奄美岛等西南地区的巫女成巫过程中也有一些类似于巫病的现象。对于日本巫女来说更重要的入巫条件是后天的修行。其修行的内容较常见的有水垢离、读经文等。

五、从巫术机能看东亚萨满巫俗之异同

治疗疾病是萨满的最基本的巫术机能。可以说没有一个萨满是不治病的，只不过是治病的具体方式有所不同罢了。萨满教的发生和它的医疗功能分不开的。东亚萨满巫俗中治病仪式是共有的，并且具体的治疗方法也有很多相似之处。在日本，巫女治病的主要方法是占卜治病，其占法各种各样，但以竹占为主。用筮竹来占卜，多用古易经的八卦占法。以下北半岛的小野氏为例，她治小孩病的时候，首先朝祭坛拜礼，点亮灯后拍手，拍完手从竹筒里拿出筮竹，稍微反复操作筮竹后，转向来治病人或病人家属说明其病因的来胧去脉。据高松敬吉氏调查，有一次一位妇女带着她的读小学六年级的孩子来看病，说她的孩子从一年以前就开始头痛，到医院去做X光诊察，医生说没有异常现象，作了几次结果都相同，所以来找她看病来了。听完那位妇女的说明，小野氏用以上的方法朝祭坛拜礼、操作筮竹后说孩子的病是来自于身体内部，由于过多地吃了咸盐和蔬菜不利于身体，是由食物引起的病。如果这种病恶化的话引起黄疸病，脸色逐渐会发黄^③。从这一实例来看，巫女治病主要是靠筮竹的占法来诊断病因，并对此采取适当的相应措施。

在韩国巫堂的仪礼中财数仪礼、忧患仪礼、死灵仪礼是最主要的三大仪礼，其中忧患仪礼正是为了治疗疾病而举行的仪礼。据有人研究巫堂并不是治所有的病，她（他）要首先判断（1）患者的生病背景（2）生病的原因。如，是否由于砍掉神树而得病，或者是由于鬼怪作祟等具体原因（3）患者的病状。医学上难于诊断的病状，如精神不安、癫痫、狂人等病

①波平惠美子：《疾病与治疗的文化人类学》、海鸣社、1984年版、第82页。

②崔吉城：《韩国的萨满教》、第50—52页。

③櫻井德太郎：《日本的萨满教》下，143—144页。

基本上属于巫堂所治疗的范围内。巫堂主要以读经的方法治疗这些病。如果是由于鬼怪作祟的病，主要以让患者吃惊、惊讶的方式治病。认为这样可以把鬼怪吓跑^①。

在我国少数民族的萨满巫俗中治病也是萨满的最主要的职能，治病活动是萨满宗教活动的中心内容。以达斡尔族雅德根为例，有人患重病请雅德根，雅德根先做“拜特勒贝”仪式（为治好病人而做的祈祷仪式）。这种仪式的程序，先是将祭献之牺牲（指牛、羊、猪等）在神前活供，雅德根手拿方尸白布哈达，立在病人之前，用善言恳求神灵保佑病人康复或让纠缠病人的恶魔逃去。歌诵完毕，将牺牲拿到外边宰杀，其五脏六腑、头部四蹄供向神方。将肉按骨节切断，煮于吊锅内，与此同时，必须准备的道具有草编的鹰类飞禽两个，柳木弓一张，箭三枝，还有丈余长中间穿白纸条的细麻绳一根，达斡尔人称之为“吉乐”（人世和魔鬼的界线之意）。“吉乐”拉在两头各用三枝柳条棍支起来的架子上。当肉煮熟之后，拿到“吉乐”处，仍由雅德根向神灵、魔鬼祈祷一次，并切上几块上好的肉扔向“吉乐”之外，表示已供神、鬼吃了。然后凡是聚集之人同雅德根席地而坐共食祭献之肉，同时还要留数十块拿给病人吃。待肉食毕后，由雅德根先把两个嘴上浸点牺牲血之鹰禽扔向“吉乐”之外，使其作飞翔之状。意思是让带血之鹰禽飞上天空，告慰上界之神。之后，将三枝箭用木弓射向“吉乐”之外，意思是让魔鬼在神箭之威力下远远逃遁。最后把两头用柳条棍插立横拉的“吉乐”拨出来。一般轻病患者只做一次“拜特勒贝”仪式，即能治愈。凡重病人，在此基础上，雅德根穿上“扎瓦”（法衣）夜间还在病人家跳神驱鬼。其作法是身着“扎瓦”，手拿“浑图日”（神鼓）的雅德根，坐于屋中事先准备好的凳子或垫子上。用轻声细语边击鼓边唱述道，某家某姓之人患了疾病，请神指点治病的道理等。然后开始跳神，其动作是一进一退，踮脚旋转，还要围绕病人仅复震荡手鼓，作驱赶病魔状，达斡尔语为“搭日客贝”（汉语意为镇慑的意思）。同时还有对病人实行喷吹仙气（达斡尔语为塔仁）和用铜镜摩擦患处之巫术。跳神到高潮时，雅德根在旋转如飞的同时大声发出鄂耶、阿耶等奇怪的啸声，不久便出现倾倒之状，赶紧由人将他扶在凳子或垫子上坐好。雅德根就瞠目结舌，好久不语，只是晃着头颅，小声击鼓，这是神灵附体的表现，也就是通常所说的神下来了。此外，“巴格奇”（助巫）就陪坐在旁边诉说，某家某姓之人，久病不愈，请神再指引退病魔的明路。接着雅德根就转达神意说，这个病已经判明是什么怨鬼在作祟，还需用什么牺牲作祭品才能退去，或者说我的神灵已把鬼魂镇住，并远远赶跑，不出几天病人就复原^②。蒙古族萨满的跳神活动中治病跳神也是最主要的宗教活动。其跳神治病的具体过程大体上经过请神→下神（包括招魂、驱魔、祈祷、占卜、治病等）→送神等三个基本阶段。

从巫术机能来看，治疗疾病是东亚萨满巫俗所共有的最基本的宗教活动。

六、从灵魂观念看东亚萨满巫俗之异同

萨满教的观念体系中灵魂观是最根本的精神形态。中国北方少数民族萨满教的灵魂观是以“灵魂三分论”为其特点，即人的灵魂有三个。著名萨满教研究专家埃利亚德(M·Eliade)

① 崔吉城：《韩国的萨满教》，274—275页。

② 《黑龙江民族研究论文集》，1987—1，第425页。

认为，萨满的神灵之出现方式有几种，而较常见的有两种。一种是萨满的灵魂脱离肉体而飞翔到天界，这叫脱魂型萨满，而另一种是萨满把其它特定的神灵、死灵、祖灵转附到自身上，凭其发起法力，这叫凭依型萨满。

在日本，人死而灵魂不死的观念古来有之。灵魂多向分化思想是古代日本人的灵魂观之特点。古代日本的记纪神话和古典文献中往往出现把人的灵魂划分成荒魂、和魂、幸魂、奇魂等多种灵魂类型。单一的灵魂分化为多种灵魂。至今为止，日本某些地方的民间巫俗中还残留着这种观念。伊势、志摩地方把人的死灵分成两个部分进行并行仪礼。一方面把死者灵魂送到冥界，另一方面又要对留在家里的死灵进行供养。死者的灵魂之一部分总要留在生前的家庭里。与死灵相对应的还有生灵。生灵平时一般滞留在人的身体内部。由于身体内部存在着生灵，人才能够维持生命。与此相反，生病、受伤或遭到祸害的时候生灵就挣扎着要脱离身体，或者说由于生灵离开了身体才引起疾病和死亡。所以为了保全身体的安全要经常让巫女为自己祈祷、祓除，通过这种祈祷仪礼可以防止生灵脱走，甚至可以把脱走的生灵复归身体。到近年为止，日本列岛南西端的南岛，尤其是冲永良部岛人死亡务必要进行招呼灵魂复归的仪礼性活动。其具体作法是二、三人爬上屋顶朝南方呼喊死者的名字。在奄美大岛把生病看作是灵魂的一时游离，并且还认为人死是由于游离的灵魂钻进了地里，地下存在着他界^①。

在韩国济州岛上把巫堂叫作神房。当地人认为人有多重灵魂，人的喜怒哀乐都是由于灵魂的活动所造成的。人生病是由于灵魂的某一部分离开了人体，如果灵魂全部脱离人体就会死掉。灵魂一般被称为“诺库”（neok），灵魂脱离身体叫做“诺库纳死塔”。由于生病是灵魂离开人体而造成的。所以治疗疾病的方法也是较简单，把离去的灵魂叫回体内。这种把灵魂复归人体的咒法在韩国各地都有所残存。能够做到使灵魂复归到体内的人主要是作为巫覡的神房，人们患病后让神房作治病仪礼。这种仪礼叫“诺库子日木（nokteurim）”。这个仪式一般有三种形式：（1）仅把灵魂复归体内的简单仪式（2）作为大型治病仪礼中的一小部分的灵魂复归仪式（3）不通过神房而直接由家里人，如母亲或祖母来作灵魂复归仪式。一般认为离开肉体的灵魂是往天上飞去的，所以神房朝着天空读诵“哪年哪月离开的灵魂哟，请回来吧”等有关的招呼词，然后再叫呼病者的名字，如果病人有回声，神房就大声宣布说“灵魂已经回来了、回来了”，一边脱掉病者所穿的上衣，一边作出用上衣把灵魂卷起来的动作，接着把上衣披给病者的头上，最后让病人喝一口祭桌上的水。这样整个灵魂复归仪式就结束。日本冲绳岛上也有类似的仪式，认为人生病是由于叫作“玛布依”的灵魂离开身体，所以必须让巫女去探寻其下落，并找到后使它重新进入体内。巫女首先判断灵魂到底落在哪里，找到灵魂的下落之后巫女就把它招请过来并使它附在小石头上。然后把灵魂所依附的小石用病人的衣服裹着拿出来，并让病人抱住它。这样就意味着灵魂返回到体内，最后病人吃一口供神灵时用的饭团，这样灵魂就完全进入体内，病也就完全好了^②。从以上的事例来看两者之间基本性格相同，只是具体细节上有所不同。作为灵魂完全复归体内的象征，在韩国巫俗中让病人喝水、灵魂顺着水进入体内，而在冲绳巫俗中灵魂是和饭团一起进入体内。

① 樱井德太郎：《日本的萨满教》下，382—386页。

② 樱井德太郎：《冲绳的萨满教》弘文堂，1973年，第三章，第五节。

在中国北方少数民族的萨满教仪礼中类似的事例更多。如蒙古族萨满教认为人之所以生病是由于人的“苏尼斯”(即灵魂)离开了身体,蒙语叫“苏尼斯洁拉呼”。这种病一般通过萨满的“苏尼斯都达呼”(即招魂)仪式来治愈。如果萨满不能够把离开身体的“苏尼斯”招回来,人就死掉。在蒙古萨满教的灵魂观中人的灵魂有三个。这与赫哲族萨满教的灵魂观相同。赫哲萨满所说的三魂有:(1)“奥伦”,意为“生命魂”,人死即灭,(2)“哈尼”,意为“思想魂”,人死后不灭,一定期限后,由萨满送往冥世栖居;(3)“法雅古”,意为“转生魂”,人死后,可转为新人或动物^①。比较起来看,人有灵魂,并且灵魂不灭。这是东亚萨满教所共有的观念形态。

总之,比较起来看,日本和韩国的萨满巫俗在入巫动机、组织形态、社会地位等方面和中国少数民族的萨满巫俗有所不同,而在入巫条件、巫术机能、灵魂观念等方面都表现出很大的相似性。至于形成相似性和差异性的真正原因有待进一步进行影响研究。

(责任编辑: 唐景福)

我国突厥语研究动向

一、突厥语言的共时研究

在语音学研究领域,比较显著的进展有:(1)开始用实验语音学的手段、方法分析语音。鲍怀翘、阿西木的论文《维吾尔语元音声学初步分析》是这一方面的开创性论文,其中提出的观点、得出的结论都给人以耳目一新之感。它开辟了用实验语音学的手段研究分析突厥语语音的新途径;(2)关于元音和谐问题的研究进一步向纵深发展。吴宏伟在《突厥语族元音和谐与附加成分元音并存——分立现象的关系》等论文中以大量诸突厥语的材料说明元音和谐不等于同化作用,而是语音搭配的客观规律,但从语言的历史演变来看,某些突厥语言的元音和谐,特别是唇状和谐,还应看作是同化作用的结果。

在词汇学研究领域,比较突出的发展表现在各类词典类的工具书的陆续出版上,其中有《西部裕固汉词典》、《撒拉汉、汉撒拉词汇》、《中国突厥语族语言词汇集》等。突厥语词汇学研究的另一个较明显的进展是:一些学者,如李经纬、靳尚怡在《现代维吾尔语的造词系统》等论文中提出了把语素分为构词语素、转词语素和变词语素的新看法。

在语法研究中,一些突厥语独立的特点被揭示出来,人们开始注意将语言学的一般理论和突厥语言的具体实际紧密地结合起来。方晓华在《维吾尔语动词的形态分类问题》论文中提出了把动词分为终结形、多能形和连接形的分类法。哈密提在《维吾尔语的陈述语气》等论文中富有创见性提出维吾尔语动词的陈述语气包括直陈、间陈、或然、转述四种语气。张定京在《哈萨克语一般因果逻辑关系体系》等论文中对哈萨克语语法体系进行了新的构建。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》,第308页。