

清初滿族薩滿教演變及其文化性格

柳智元

〈目次〉

- I. 緒論
- II. 滿族先世與薩滿教
 - 1. 從肅慎到靺鞨各族的薩滿教
 - (1) 肅慎系各族的文化特性
 - (2) 原始信仰形態的薩滿教
 - 2. 金代女真人的薩滿教
 - (1) 女真人的釋俗與薩滿教
 - (2) 金代女真人的薩滿教
 - 3. 明代女真人的薩滿教
- III. 清初滿族薩滿教的主要崇拜內容
 - 1. 自然崇拜
 - (1) 七星崇拜
 - (2) 火崇拜
 - (3) 神山與神石崇拜
 - 2. 神樹崇拜與祭神杆
 - (1) 神樹崇拜
 - (2) 祭神杆與祭祖
- IV. 外來文化傳入與薩滿教所受的限制
 - 1. 外來文化的傳入
 - (1) 佛教的傳入
 - (2) 西藏佛教的傳入
 - (3) 漢文化的影響
 - 2. 薩滿教所受的限制
- V. 清初宮廷與民間的薩滿教容
 - 1. 清皇室的宮廷薩滿教
 - (1) 堂子祭天
 - (2) 坤寧宮祭祀
 - 2. 清初滿族民間的薩滿教
- VI. 結論

I. 緒論

薩滿教(Shamanism)是一種原始宗教形態。他曾在中國東北·毗鄰的西伯利亞乃至更大範圍的衆多民族中廣為流行，並對這些民族的社會·文化·風習等各方面產生過不可低估的影響。

清初滿族民間的薩滿教薩滿教正是以其巫師“薩滿”之稱而得名的。“薩滿”系通古斯語，意為激動·不安和瘋狂的人¹⁾俄國學者於17世紀首先把“薩滿”一詞引入西方學術界，即指「能夠通靈(masterspirits)的男女」²⁾，並將當時通古斯各族所信奉的原始宗教稱之謂“薩滿教”。

在研究薩滿教時，首先會接觸到的一個問題，就是薩滿教是不是一種宗教。關於這個問題，衆說紛云，尙未定論。如凌純聲教授在《松花江下游的赫哲族》

1) 秋浦主編《薩滿教研究》(上海，上海人民出版社，1985年)，p. 2。

2) 李亦園《薩滿與薩滿信仰》，載於《滿族文化》(臺北，中華民國滿族協會，民國72年)，p. 41。

一書中指出：「關於薩滿教是否是一種宗教或哲學的問題，學者間議論分歧。據 Shirokogoroff 研究通古斯薩滿教的結論說：『薩滿教雖不能說是一種宗教或哲學，然他的功用是像一種宗教，他的思想系統是哲學並是醫術。』赫哲族為通古斯的一種，就著者研究所得的結論，和Shirokogoroff的結論是很相符合的。」³⁾西歐學者伊利阿第(Dr. Mircea Eliade)也指出：「有的作者們，常將薩滿與一般原始社會中所通用的巫醫·巫術和魔法家混為一談，實則此種混淆是不正確的，同時也容易引起誤解。一個薩滿雖然也有許多與一般巫醫和魔法家相似的性質，但因他有一種獨特的宗教性的法術技能，使一個薩滿雖與其他巫醫等等有明顯的區別。……薩滿教是一種複合的宗教現象。」⁴⁾他又認為：「關於薩滿教這一複雜現象的定義衆說紛云，最保險的定義應該說他是一種『昏迷(Ecstasy) 方術』。」⁵⁾札奇斯欽教授認為：「薩滿教是人類最古對天與自然及靈魂崇拜的一種宗教形態，也是我國北方民族所特有的宗教。」⁶⁾莊吉發教授也認為：「薩滿信仰就是指專門醫病·占卜·驅鬼以及擔任與民俗醫療相關社會功能的靈崇拜。」⁷⁾德國學者施勒德爾認為薩滿教不是宗教，因為薩滿教沒有特殊的神祇·禮拜儀式·特殊的教義，他可以說是一種「為社會所確立·又為社會利益服務並用一定形式表現出來的人與彼岸世界神魂顛倒的交往。」⁸⁾大陸學者秋浦和劉建國等都利用唯物主義的宗教理論來主張，薩滿教不是沒有像世界三大宗教那樣完備教義·儀式或組織等的人為宗教，而是產生於原始社會的自然宗教⁹⁾徐昌翰又認為薩滿教是一種構成分和結構類形十分複雜的文化現象，因而實在很難以“宗教”二字來概括¹⁰⁾。綜合以上諸說而言，薩滿教可以說產生於原始

-
- 3) 凌純聲《松花江下游的赫哲族》(上冊)(南京，國立中央研究院歷史語言研究所，民國23年)，pp. 104-105。
- 4) 伊利阿第(Dr. Mircea Eliade)著·札奇斯欽譯〈薩滿教〉，載於《新思潮》第45期(臺北，中華文化出版事業委員會，民國44年)，pp. 108-109。
- 5) 米爾奇·伊利亞德著·射昆譯〈薩滿教——總論〉，載於吉林省民族研究所編《薩滿教文化研究》第二輯(天津，天津古籍出版社，1990年)，p. 324。
- 6) 札奇斯欽，前引譯文〈薩滿教〉，p. 108。
- 7) 莊吉發，〈薩滿信仰的故事〉，載於《歷史月刊》第四期(臺北，民國77年)，p. 133。
- 8) 參見鄭天星〈國外薩滿教研究概況〉，載於《世界宗教資料》1983年第3期，pp. 5-6。此文又介紹歐美各學者的看法。
- 9) 參見秋浦〈關於薩滿教研究的幾個問題〉，載於《社會科學戰線》1989年第3期，pp. 110-111；劉建國〈關於薩滿教的幾個問題〉，載於《世界宗教研究》1981年第1期，pp. 119-120。
- 10) 參見徐昌翰〈論薩滿文化現象——“薩滿教”非教獨議〉，載於《學習與探索》

社會的複合性宗教現象。

其次，薩滿教流行的範圍問題，即薩滿教是一種世界現象，還是局限於某一個地區的現象？這也是中外學者爭論的中心問題之一。凌純聲教授在《松花江下游的赫哲族》一書中指出：

在昔有人以為薩滿教祇盛行於亞歐兩洲北部的寒帶，住在北太平洋與斯堪的那維亞(Scandinavia)半島的諸民族之間；近代民族學發達，發現美洲的印第安人亦有同樣的薩滿。在中國的巫亦不僅限於漢民族，蒙古作黑教，回民的毛拉，獯獯的必磨，苗人的鬼師，畚民的巫師，都是薩滿的遺跡。在佛教·回教未入中國以前巫為中國的唯一宗教，道不過是由巫轉變而來至亞洲的南部馬來群島亦有類似薩滿的存在。現代薩滿教最盛的地方有二：一為西比利亞的東北乃滿洲的通古斯民族；一為西比利亞西北部土耳其和沃斯基亞克(Cstyak)諸民族之間。¹¹⁾

胡耐安先生也認為：「薩滿教，原是東北亞以喜西亞草原區域所流播的宗教，嚴格的說，薩滿教的流播地區，便是西伯利亞為中心，向西周伸展，所有西伯利亞周圍的環帶地區，全感染著薩滿教的影響。」¹²⁾伊利阿第也認為：「薩滿教雖在北極地方及北亞細亞地區之宗教中表現最為完整的；但他的範圍並不僅以這些地區為限。例如：在印尼(Indonesia)，北美洲印地安人之部落中，以及南部印度孟達人(Munda)之中，都有他的傳統，此外從古代的印度·中國·波斯和塞族(Scythians)之中，也都可以看到他的蹤跡。」¹³⁾此外，許多西歐學者也認為薩滿教是一種世界普遍現象，他不限於北亞和西伯利亞等局部地區¹⁴⁾。有些學者却認為「薩滿教只是滿洲的通古斯族和西伯利亞的東北及北部·土耳其和沃斯基亞克諸民族之間的一種宗教。」¹⁵⁾但從目前情況來看，似乎越來越多的學者傾向於把薩滿教看作一種世界現象。總之，筆者認為，薩滿教流行範圍問題中存在著廣義和狹義的區別。廣義的薩滿教就是世界普遍存在的宗教現象，狹義的薩滿教是其表現最為完整的北極及東北亞地區的宗教現象。

雖然薩滿教及至薩滿教文化這一定義可以延伸得很廣，但本文所涉及的範圍却只是其中的一部分，即其表現最為完整的東北亞衆多民族中滿族及其先民。

1987年第5期，pp. 120-128.

11) 凌純聲，前引《松花江下游的赫哲族》(上冊)，p. 104.

12) 胡耐安著《邊疆宗教》(臺北，蒙藏委員會編印，民國50年)，p. 65；氏著《邊疆宗教概述》，載於《邊疆論文集》(下冊)(臺北，國防研究院，民國53年)，p. 974.

13) 註13：伊利阿第(Dr. Mircea Eliade)著·札奇斯欽譯，前引《薩滿教》，p. 109.

14) 參見鄭天星，前引《國外薩滿教研究概況》，pp. 7-8.

15) 劉建國，前引《關於薩滿教的幾個問題》，p. 123.

研究薩滿教，離不開對中國東北民族史的考察。正是在這些民族遺留的歷史足跡間，蘊含著薩滿教演變的奧秘。尤其，16世紀末形成於這東北地區的滿族在一直到入關前後的一百年間，其薩滿教發展和演變的內容及過程，則反映著多重文化的特徵。因而，本編論文主要以各種史書·方志·神話·神諭及近人學者的研究成果來，探討清初滿族薩滿教演變內容及其過程中所汲取的先進文化內容。

II. 滿族先世與薩滿教

在中國東北民族中，最早見於史書記載的，是先秦古籍中所記的肅慎人。同屬這一族系，還有兩漢三國時期的挹婁·北朝時期的勿吉·隋唐時期的靺鞨·遼金元明時期的女真·以及在明末清初形成的滿族等。

滿族是十七世紀初形成於中國東北地區的新的民族共同體。他們是在明代建州女真·海西女真的基礎上吸收部分野人女真（亦稱東海女真）及大量被俘的漢人·蒙古人·朝鮮人等等而形成的¹⁶⁾。但是，在滿族的族源方面還存在著若干問題：作為滿族族源的探討，要不要把明代女真人的先世上溯到——金代的女真人·隋唐的靺鞨·北朝的勿吉·兩漢三國的挹婁·以至先秦西周的肅慎的歷史都包括進去，確實各學者的意見不盡相同，尚未定論¹⁷⁾。無論如何，至於肅慎歷代的後裔和滿族是既有關聯又不能等同，不應該把肅慎以下的挹婁·勿吉·靺鞨·女真各族的形成發展就當作是滿族本身的形成發展過程；但是，在滿族史中如果把肅慎以下至明代女真人的世代相承的系屬關係與滿族割裂開來，也是不能正確反映滿族悠久的歷史淵源¹⁸⁾。所以，作為滿族先世薩滿教內容的探討，筆者還是部分地沿用了中國史書的傳統說法。同時，對各民族在經濟·文化·風習·宗教等方面的差異，本文也注意予以分析或說明。

16) 參見王鑑輪〈關於滿族形成中的幾個問題〉，載於中國社會科學院民族研究所編《滿族史研究集》（北京，中國社會科學出版社，1988年），p. 7。

17) 參見馮家昇〈述肅慎系之民族〉，載於《禹貢》第3卷第7期，民國24年，pp. 1-5；李學智〈對於勿吉·靺鞨種族與名稱之管見〉（上）·（下），各載於《大陸雜誌》第15卷第6期和第7期，民國46年，pp. 13-16 及pp. 10-14；李學智〈女真民族興起之淵源〉，載於《國立政治大學邊政研究所年報》第6期，民國64年，pp. 1-24；玄方〈明清東北民族與邊疆問題學術討論會紀要〉，載於《社會科學戰線》1981年第1期，pp. 150-153；李學智〈試談滿洲民族之源流〉，載於《滿族文化》第1期，民國70年，pp. 24-41；王鑑輪，前引〈關於滿族形成中的幾個問題〉，pp. 3-5。

18) 參見《滿族簡史》編寫組編，《滿族簡史》（北京，中華書局，1979年），p. 2。

本章擬將滿族的先世分成三個階段來探究滿族形成以前肅慎系各族薩滿教的基本內容及其文化特徵。

1. 從肅慎到靺鞨各族的薩滿教

(1) 肅慎系各族的文化特性

肅慎·挹婁·勿吉·靺鞨諸族主要活動在中國東北地區的東部，即黑龍江·牡丹江·松花江流域一帶。由於自然生態環境的差異，各族生產力發展的不同，以及所受外來影響強弱有別，這些民族在政治上·文化上·經濟上呈現出多樣化的特徵。

文獻資料只記載了肅慎人是以狩獵為生的。但是，根據近年來的地下考古發掘資料，有些地區的肅慎人，社會經濟以農業為主，過著氏族部落形態的定居生活，家畜飼養也相當發達，豬是當時普遍飼養的家畜之一¹⁹⁾。他們代表了肅慎文化的先進部分。不過，在偏遠地區，還紐更多落後的部落，他們主要從事漁獵。由此可見，在肅慎人的文化及社會上，由於各部落分布地區的不同，已出現了發展不均衡的現象。

史書記載，戰國以來，肅慎人改稱挹婁，有時仍稱肅慎²⁰⁾。狩獵和捕漁是挹婁人衣食的一個主要來源。農業也在挹婁社會經濟生活中占有一定的位置²¹⁾。挹婁人又長於養豬，《後漢書》〈挹婁傳〉和《三國志》〈挹婁傳〉都記載：「(其俗)好養豕，食其肉，衣其皮。冬以豕膏塗身，厚數分，以禦風寒。」²²⁾這就說明了挹婁人養豬之多和豬在其社會中的地位。此外，氏族是挹婁社會的基本組織，不過挹婁社會內「無(大)君長，(其)邑落各有大人。」²³⁾可見挹婁還沒結成氏族聯盟，還處於氏族社會末期的家父長制階段。

北朝時代的勿吉人，以「善射獵」²⁴⁾和「人皆善射，以射獵為業。……造毒藥，傳矢以射禽獸，中者立死。」²⁵⁾來看，狩獵和漁撈仍是經濟生活的主要部門。

19) 參見同上書，p. 3.

20) 《後漢書》卷八十五，〈挹婁傳〉，p. 2812；《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，pp. 2534-2535.

21) 《後漢書》卷八十五，〈挹婁傳〉，p. 2812，「有五穀·麻布，……」；《三國志》卷三十，〈挹婁傳〉，p. 847，「有五穀·牛·馬·麻布」.

22) 《後漢書》卷八十五，〈挹婁傳〉，p. 2812；《三國志》卷三十，〈挹婁傳〉，p. 847.

23) 同上.

24) 《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2220.

25) 《北史》卷九十四，〈勿吉傳〉，p. 3124.

此外，處於南部的先進部落種植粟·麥·稷，採用“耦耕”的耕作方法，有步推的車，畜養馬·豬，已具有相當高的農耕文化²⁶⁾。對於勿吉的部落組織，《魏書》〈勿吉傳〉載：「邑落各自有長，不相總一」²⁷⁾，可見勿吉也還處於各部落有首長而尚未形成統一的部落聯盟階段。隋唐的史書以靺鞨稱呼肅慎·挹婁的後人²⁸⁾。七世紀末，居住於南部的先進靺鞨人，與高句麗遺民合作而建立渤海國。渤海的文化水準甚高，被稱為“海東盛國”²⁹⁾。這渤海政權，在十世紀初，被契丹人推翻了。渤海遺民日後逐漸與漢人或其他族人同化³⁰⁾。同時，處於北部落後地區的黑水部逐漸發展壯大。渤海亡後，黑水靺鞨亦隨向南伸張，並取代渤海而興。契丹人稱黑水靺鞨為女直（真）³¹⁾。此後女真這一稱呼逐漸代替了靺鞨。故在此以黑水靺鞨為主，探討其社會特性。靺鞨人的社會生活及文化，史書記載較少，不過以近年來的考古學研究成果可以補充。初期靺鞨人的漁獵·農耕文化和部落組織，與勿吉相近。《舊唐書》〈靺鞨傳〉和《新唐書》〈黑水靺鞨傳〉以及一些考古發掘資料等，使我們有可能復原靺鞨人經濟生活的圖景。靺鞨人具有多部門的綜合性經濟；即從事農業·養畜業·漁獵業和採集業等³²⁾。居住於原始林區和平原地區的許多靺鞨人部落經營著多種發達的生業。原始林區的居民以狩獵業和漁業為主，以採集業為輔；平原地區的居民則以農業和養畜業為主。至於部落組織，由於靺鞨社會經濟的發展，社會上已出現了「父子相承，世為君長。」³³⁾號稱「大莫拂咭咭」³⁴⁾的部落聯盟首長。

總而言之，肅慎系各族在經濟上·文化上呈現出來的多樣化特徵，可歸納於以下兩個方面。第一，處於邊遠的北部沿黑龍江的部分部落，過著半定居的漁獵生活，始終保存著原始社會形態的漁獵文化。第二，在南部及循松花江下游的

26) 《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2220，「佃則偶耕，車則步推。有粟及麥稷，菜則有葵……多豬無羊。」；《北史》卷九十四，〈勿吉傳〉，p. 3124，「其國無牛，有馬，車則步推，相與偶耕。土多粟·麥·稷，菜則有葵……其畜多豬，無羊。」

27) 《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2219。

28) 《舊唐書》卷一百九十九下，〈靺鞨傳〉，p. 5358，「靺鞨，蓋肅慎之地，後魏謂之勿吉」；《新唐書》卷二百一十九，〈黑水靺鞨傳〉，p. 6177，「黑水靺鞨居肅慎地，亦曰挹婁，元魏時曰勿吉。」

29) 《新唐書》卷二百一十九，〈渤海傳〉，p. 6182，「至是遂為海東盛國。」

30) 參見《滿族簡史》編寫組編，前引《滿族簡史》，p. 8。

31) 《遼史》卷一，〈太祖本紀〉，p. 2。

32) 參見葉·伊·杰烈維揚科著，林樹山·姚鳳譯《黑龍江沿岸的部落》（長春，吉林文史出版社，1987年），p. 2

33) 《舊唐書》卷一百九十九下，〈靺鞨傳〉，p. 5358。

34) 《新唐書》卷二百一十九，〈黑水靺鞨傳〉，p. 6178。

兩岸，很早就出現了定居的農耕文化，當地的居民以農業為主，兼營採集漁獵，又以善於養豬而著稱於世。此外，綜合史書記載，肅慎系各族在文化上·風俗上看出以下幾點共通特性。第一，關於居住形態，皆為穴居或半穴居³⁵⁾。第二，至於工具方面，皆使用楛矢·毒矢³⁶⁾。第三，當地信仰流行與漁獵文化密切相關的動物崇拜³⁷⁾。第四，普遍流行「俗皆編髮」³⁸⁾。第五，如前所述，豬為衣食生活的主要來源。以上的諸共通點與東胡系諸游牧民族「逐水草而居」，·倚馬牛的草原文化是有所不同的。

(2) 原始信仰形態的薩滿教

漫長的古代原始社會，是薩滿教誕生和成長的搖籃。在中國東北地區的古代民族歷史裡，蘊含著原始宗教形態的薩滿文化內容，即紐自然崇拜·圖騰(Totem)崇拜和祖先崇拜等內容和祭祀活動儀式。肅慎系各族的大多數部落，主要利用自然界提供的現成果實，長期過著以漁撈為業的生活。從這些民族生活習慣的連續性可以推斷，他們更早期的生活也是與自然環境聯繫在一起的。薩滿教就正是在這樣的自然環境下生活著的這系民族中，形成和發展起來的。

原始時代的人們，由於在長期內對於死亡現象一直無從理解，便逐漸相信每個人都有靈魂，而且認為靈魂不死。靈魂不死的觀念導致喪葬儀式的盛行。喪葬儀式是祖先崇拜的一種普遍表現形式³⁹⁾。

至於肅慎系各族的葬俗，可見於史書。肅慎人「肅慎記曰，肅慎俗，父母死，男子不哭泣，有泣者謂之不壯，死即日便葬於野，以繩繫於槨，頭出土，以酒灌繩，腐即止，無四時祭祀之也」⁴⁰⁾，可見肅慎社會流行土葬，並且盛行為死者祭

35) 《三國志》卷三十，〈挹婁傳〉，p. 847，「處山林之間，常穴居，大家深九梯，以多為好」；《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，p. 2534，「夏則巢居，冬則穴處」；《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2220，「其地下濕，築城穴居，屋形似塚，開口於上，以梯出入」；《舊唐書》卷一百九十九下，〈靺鞨傳〉，p. 5358，「無屋宇，並依山水掘地為穴，架木於上，以土覆之，狀如中國之塚墓，相聚而居」。

36) 《三國志》卷三十，〈挹婁傳〉，p. 848，「其弓長四尺，力如弩，矢用楛，長尺八寸，青石為鏃，……矢施毒，人中皆死」；《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，p. 2535，「有石，皮骨之甲，檀弓三尺五寸，楛矢長尺有咫」；《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2220，「常七八月造毒藥傳箭鏃，射禽獸，中者便死，煮藥毒氣亦能殺人」；《新唐書》卷二百一十九，〈黑水靺鞨傳〉，p. 6178，「其矢石鏃，長二寸，蓋楛弩遺法」。

37) 在下面與各族原始信仰一起論述。

38) 《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，p. 2535；《舊唐書》卷一百九十九下，〈靺鞨傳〉，p. 5358；《新唐書》卷二百一十九，〈黑水靺鞨傳〉p. 6178，「俗編髮」。

39) 參見秋浦主編《薩滿教研究》(上海，上海人民出版社，1985年)，pp. 41-50。

40) (唐)張楚金撰·(唐)雍公叟注《翰苑》，收錄於《遼海叢書》第八輯(臺北，藝文

祀。挹婁人「死者其日即葬之於野，交木作小槨，殺豬積其上以爲死者之糧」⁴¹⁾，可見挹婁人也盛行土葬，不過其祭祀亡靈的方式與肅慎人顯然不同。勿吉流行土葬與露天葬兩種葬式，即「其父母春夏死，立埋之，塚上作屋，不令雨濕；若秋冬，以其屍捕貂，貂食其肉，多得之」⁴²⁾。靺鞨人的葬俗，據史料，「死者穿地埋之，以身襯土，無棺斂之具，殺所乘馬於屍前設祭」⁴³⁾。不過，根據考古發掘資料，靺鞨人有三種埋葬親人的方法；第一，死後立即埋葬於地下（即一次葬）；第二，首先安葬在築於林中的台架上，然後再重新葬於地下（即二次葬）；第三，火葬。其中，二次葬占絕大多數，這是最古老的埋葬方式。靺鞨時代，二次葬同其他兩種埋葬方法曾長期並存。⁴⁴⁾此外，在靺鞨人的古墓中，常常可以見到一些燒焦了的動物骨骸，這是被焚的食物殘存。女真人也有這種習俗。⁴⁵⁾這就表示靺鞨與女真之間有文化的連續關係。

由此看來，肅慎系各族的葬俗，出現了多樣化現象。這就是這些民族多源多流的形成過程所決定的。每個民族在其形成和發展過程中，都不可避免地吸收了新的民族成分，汲取了新的文化內容，從而在文化上陶冶成本民族的獨特風采。⁴⁶⁾同時，人們爲死者進行喪葬，不僅出於對親人的懷念，而更重要的是爲了祈求祖先的靈魂在冥冥之中保佑其子孫後代，使子孫免於災難和不幸。這就是原始宗教觀念的體現，也是原始信仰形態的薩滿教的表現。

關於肅慎·挹婁·勿吉及靺鞨人的宗教信仰，史書記載甚少。因此，我們無法了解其宗教信仰的詳細內容。不過，依據有些文獻記載，可以推斷肅慎系各族的原始信仰內容。據史料，肅慎則「其國東北有山出石，其利入鐵，將取之，必先祈神。」⁴⁷⁾可見當時已經出現對山·石等物的自然崇拜。又依據《北史》〈勿吉傳〉，勿吉「國南有從（《魏書》〈勿吉傳〉云：「徒。」）太山者，華言太皇（《魏書》〈勿吉傳〉云：「白」），俗甚敬畏之，人不得山上溲污，行經山者，以物盛去。上有熊羆豹狼，皆不害人，人亦不敢殺。」⁴⁸⁾由此看來，勿吉人已經形成了

印書館，民國60年），〈肅慎〉，p. 26.

41) 《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，p. 2535.

42) 《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2220.

43) 《舊唐書》卷一百九十九下，〈靺鞨傳〉，p. 5358.

44) 參見葉·伊·杰烈維揚科，前引《黑龍江沿岸的部落》，p. 274.

45) 參見同上書，pp. 279-280.

46) 參見劉小萌·定宜莊《薩滿教與東北民族》（長春，吉林教育出版社，1990年），p. 76.

47) 《晉書》卷九十七，〈肅慎傳〉，p. 2535.

48) 《北史》卷九十四，〈勿吉傳〉，p. 3124.

對山神的崇拜。即勿吉人相信山神不僅創造了山，而且主宰著山中的一切禽獸。因此，不准觸犯山神，甚至要叩拜禱告，祈求山神保佑獵民安全和狩獵豐收。同時，勿吉人已經形成了動物崇拜與各種禁忌。勿吉人長期過著狩獵生活，因而他們與野獸的關係，還處於既依賴又對立的矛盾狀態之中。再說，人們具有對猛獸有既恐懼又有對其神威的敬畏。這種動物崇拜與禁忌，可能與圖騰(Totem)崇拜有密切的關係。此外，從前面提到的肅慎人和挹婁人的葬俗來看，這些民族的祖先崇拜觀念也已經形成了。上述內容毫無疑義地說明，肅慎·挹婁·勿吉社會都流行原始宗教形態的薩滿信仰。

至於靺鞨人的宗教信仰，利用考古發掘資料來考察的話，可以更沈入的了解。考古發掘資料明確地顯示，靺鞨人有各式各樣的自然崇拜內容；即崇拜太陽·崇拜銅鏡·崇拜蒼天等⁴⁹。靺鞨人也崇拜熊，這一點可以用日本史料加以論證。在記述七世紀日本寇鈔靺鞨部落時，日本史料記載說，在從靺鞨人那裡得來的掠獲物當中就有一些活熊，大概這些熊是為過「熊節」而專門飼養的⁵⁰。熊崇拜，包括飼養幼熊以待「熊節」時殺之以祭的做法，曾廣泛流行於黑龍江流域諸多漁獵部落中間⁵¹。靺鞨人的一些部落還崇拜老虎。在發掘靺鞨遺址時，曾經發現過一些帶有虎形浮雕像的青銅帶銜，又發現在一些山崖上也刻有一些虎的圖像。這些都是靺鞨人虎崇拜的古老遺存⁵²。靺鞨人對熊·虎的崇拜有可能是圖騰(Totem)崇拜觀念的殘餘。靺鞨人遺址中還出土了大批狗·馬等動物陶俑，看來是祭祀用的偶像⁵³。據史料，靺鞨人「死者埋之，無棺槨，殺所乘馬以祭」⁵⁴，可見祖先崇拜觀念在靺鞨人中已經相當普遍。總之，從史籍和靺鞨人的遺址中，可以發現他們的原始信仰形態的薩滿教文化內容。

以上所述的肅慎系各族的宗教信仰，只不過是他們信仰的一部分而已。因史料缺乏，無法了解全面的內容。同時，我們所接觸的史料或資料中，未出現「薩滿」一詞，所以我們不可確定薩滿教的存在。但是，從各族留下來的遺物及史書記載來推斷，他們都形成了形形色色的原始信仰——包括自然崇拜·動物崇拜·圖騰(Totem)崇拜·祖先崇拜，都帶著濃厚的薩滿教色彩。因而，可以稱

49) 參見葉·伊·杰烈維揚科。前引《黑龍江沿岸的部落》，pp. 256-260。

50) 參見同上書，p. 262。

51) 參見劉小萌·定宜莊。前引《薩滿教與東北民族》，p. 77。

52) 參見葉·伊·杰烈維揚科。前引《黑龍江沿岸的部落》，p. 265。

53) 參見劉小萌·定宜莊。前引《薩滿教與東北民族》，p. 76。

54) 《新唐書》卷二百一十九。〈黑水靺鞨傳〉，pp. 6178。

為原始信仰形態的薩滿教。如前所述，肅慎系各族的社會較為落後，又大多數過著漁獵生活，因此原始信仰形態的薩滿教一定在其社會中占有非常重要的地位了。

2. 金代女真人的薩滿教

遼王朝把女真人區分為“熟女真”和“生女真”，以是否籍屬契丹作為劃分標誌，即所謂「其在南者籍契丹，號熟女（直）真；其在北者不在契丹籍，號生女直（真）」⁵⁵。“熟女真”是女真中的先進部分，分布在松花江以南，受遼的直接統治。以後他們逐漸與同處的其他族人同化。“生女真”分布在松花江北岸，黑龍江中下游，洞達海岸，遼王朝對其採取加封本族首領官職的辦法，進行統治⁵⁶。完顏部為“生女真”主要部落之一，其一支在部長綏可率領下，於十世紀末遷徙按出虎水畔（今阿什河流域）定居，並逐漸發展強盛起來⁵⁷。到了1115年，在完顏部首領阿骨打的率領下，打败了遼朝軍隊，建立了金朝。金代的女真人，無論從淵源上，還是從族體中來看，占核心部分是以古老的薩滿教信仰為中心⁵⁸。此時的女真人，除了本身以外，還接納了高麗·室韋·突厥·渤海·漢等各民族成分，使其薩滿教蘊含了比其先人更有豐富的內容。同時，女真人建立金朝以後，隨著社會經濟的發展，其社會組織也有變化，即原始氏族制度的瓦解及新社會組織的成立等。並且在中原及契丹等民族的影響之下，在文化生活上也有變化。這樣的社會·經濟·文化上的種種變化應反映在薩滿教文化內容上。

本節以金代女真人為中心，探討女真人的薩滿教文化內容。以下分兩方面來論述：第一，以帶著濃厚的宗教色彩的葬俗為中心，探討金代原始信仰形態的薩滿教。第二，以薩滿的職能為主，探討皇室及民間的薩滿教文化內容及其演變。

(1) 女真人的葬俗與薩滿教

古代民族的各種喪葬習俗裡，包含著原始宗教的內容。如同其他古代東北民族一樣，金代女真人也關心死者的命運。女真人的精神·物質文化，主要沿襲韃靼舊俗⁵⁹。葬俗也不例外，韃靼時代流行的葬俗，如土葬（一次葬）·二次葬·火葬等，都流行於女真社會。不過，在其內容上，與韃靼也有所不同的。這是由

55) 《金史》卷一，〈世紀〉，p. 2.

56) 參見《滿族簡史》編寫組編。前引《滿族簡史》，p. 9.

57) 參見同上書，pp. 9-10.

58) 參見富育光·孟憲英〈金代女真族的薩滿教〉，載於《黑河學刊》1988年第3期，p. 71

59) 同上。

於女真與其他各族接觸頻繁而受影響所致的。

《三朝北盟會編》載：「死者埋之，而無棺槨，貴者生焚所寵奴婢·所乘鞍馬，以殉之。」⁶⁰⁾，《大金國志》卷三九〈初興風土〉所載與此相同⁶¹⁾。由「死者埋之，而無棺槨」來看，女真人的主要葬式是土葬。不過，有位學者根據考古發掘報告顯示他們的墓葬分為無葬具·有棺無槨·有棺有槨等不同情況，由此來推斷，此「死者埋之，而無棺槨」，大約是早期習俗，後來已發生變化⁶²⁾。同時，應該指出的是，金代女真人「生焚奴婢」的記載，也表明了女真人葬俗的特點。這種「生焚奴婢」的內容，與當時其他民族的殉葬有所不同。如匈奴·夫餘等民族雖有殉葬，但都未記載有「生焚奴婢」的習俗⁶³⁾。

殉葬是以器物·牲畜乃至活人從葬，最早起源於原始社會，是與人類的原始信仰特別是靈魂崇拜和祖先崇拜聯繫在一起的習俗。人們為了死者的靈魂有所寄托，把他們生前所寵愛的物品或人，都與死者一起殉葬到墳墓中，以便死者在幽冥中能繼續使用。

金代女真人的喪葬，也有二次葬，這二次葬應與樹葬風習有關。二次葬的宗教意義，可能與氏族社會強烈的血緣意識有關。當家庭或者家族的長輩陸續亡故後，族人便將他們已行樹葬的遺骨收集在一起，重行安葬，使他們在陰間依舊互相關照，永遠在一起生活。也可能與原始初民的靈魂觀念有關。近代鄂溫克等民族認為，只要尸骨尚未化盡，骨骸尚未分解，死者體內的靈魂就沒有離開；因此只有經過相當一段時間，隨著尸骨化盡，靈魂散去，才能最終安葬。⁶⁴⁾這二次葬就是祖先崇拜和靈魂不滅觀念等原始信仰形體的薩滿教的表現。

金代女真社會中，以「貴者生焚所寵奴婢·所乘鞍馬」來看，已經流行了火葬習俗。由於儒家思想的影響等項原因，火葬在中原漢人社會裡沒有普遍流行，然而在北方的許多民族中却常有此俗。遼朝流行佛教，契丹人的火葬舊俗益發流行起來。有位學者認為，金代女真人的火葬也是隨佛教的盛行而逐漸得以流行的一種葬俗⁶⁵⁾。不過，對此意見目前尚未定論。

60) (宋) 徐夢莘撰《三朝北盟會編》(臺北: 文海出版社影印, 民國 51年) 卷三, p. 5A.

61) (宋) 宇文懋撰《大金國志》(臺北: 廣文書局, 民國 57年), 卷三九, 〈初興風土〉, p. 1B.

62) 宋德金〈金代女真族俗述論〉, 載於《歷史研究》1982年第 3期, p. 148.

63) 參見孫進已〈遼代女真族的習俗及宗教藝術〉, 載於《北方文物》1985年第4期, p. 48

64) 參見劉小萌· 定宜莊, 前引《薩滿教與東北民族》, p. 79.

65) 王可賓《女真國俗》(長春: 吉林大學出版社, 1988年), pp. 280-281.

另外，“燒飯”是金代女真喪葬中一重要習俗。《三朝北盟會編》及《大金國志》載：

所有祭祀飲食之物盡焚之，謂之燒飯。⁶⁶⁾

《三朝北盟會編》又載：

（紹興）四年冬，虜主吳乞買以病死，傳位於諳版字烈烈都元帥完顏亶。……於五年之春，方告諸路郡邑立吳乞買之靈，拋盡燒飯，虜俗也。⁶⁷⁾

可見，“燒飯”是人們埋葬死者以及葬後在某日焚燒飲食的祭祀儀式。契丹人亦有此俗，《契丹國志》載：

（其主）既死，則設大穹廬，鑄金爲像，朔·望·節·辰·忌日輒致祭，築臺高丈餘，以盆焚食，謂之「燒飯」。⁶⁸⁾

金代女真人的“燒飯”之俗，可能是沿襲契丹而來的。“燒飯”與殉葬頗有近似之處，但兩者之間還有區別的。殉葬時焚燒器物是一次燒之，而“燒飯”則是在某些日多次進行的。同時，兩者所燒的對象也不同，殉葬物是死者生前所乘的鞍馬及衣物，而“燒飯”是指焚燒祭祀用的飲食。金代女真人的“燒飯”之俗，便是祭祖的祭祀儀式。這一種風俗爲後來蒙古·滿洲等民族所沿襲。

總之，金代女真社會裡流行的各種葬俗，可以設是靈魂不滅·祖先崇拜等原始宗教觀念的另一種表現樣式。

(2) 金代女真人的薩滿教

中國史籍中有關薩滿教的明確的記載，正是從金代女真人開始的。《三朝北盟會編》中記：

兀室奸猾而有才，自制女真文字·法律，成其一國，國人號爲珊蠻。珊蠻者，女真語巫嫗也。以其變通如神，粘罕以下皆莫之能及。⁶⁹⁾

“珊蠻”當即“薩滿”之異譯。這大概是“薩滿”一詞最早見於史載。由兀室（完希尹）能「自制女真文字·法律」來看，作爲一個薩滿，不僅是神職人員，而且在女真社會裡還且有頗高的政治地位，同時也是本族傳統文化的代表和維護者。

66) 前引《三朝北盟會編》卷三，p. 5A；前引《大金國志》卷三九，〈初興風土〉，p. 1B。

67) 前引《三朝北盟會編》卷一百六十五，p. 9A。

68) (宋)葉隆禮撰《契丹國志》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷二十三，〈建官制度〉，p. 228。

69) 前引《三朝北盟會編》卷三，p. 10B。

但薩滿之稱雖始見於此，這種人和活動却早於此前就存在。根據史料記載，金代女真薩滿的職能，大概分為以下幾種。

第一，薩滿可以為人求生子女。如《金史》卷六十五〈烏古出戰〉載：

烏古出初，昭祖久無子，有巫者能道神語，甚驗，乃往禱焉。巫良久曰：「男子之魂至矣。此子厚有福德，子孫昌盛，可拜而受之。若生，則名之曰烏古迺。」是為景祖。又良久曰：「女子之魂至矣，可名曰五？鷄忍。」又良久曰：「女子之兆復見，可名曰幹都拔。」又久之，復曰：「男子之兆復性，不馴良，畏則殘忍，無親之恩，必行非義，不可受也。」昭祖方念後未立，乃曰：「雖于良，亦願受之。」巫者曰：「當名之曰烏古出。」既而生二男二女，其次第先後皆如巫者之言，遂以巫所命名名之。⁷⁰⁾

這種以跳神招魂使婦女生育的巫術，直到近代風靡於許多信仰薩滿教的民族中。

第二，薩滿可以為人消災治病。正如《三朝北盟會編》云：

其疾病則無醫藥，尚巫祝，病則巫者殺猪狗以禳之，或車載病人至深山大谷以避之。⁷¹⁾

可見，由於醫療設備的不足，人們被迫將病人送往偏僻的山谷，以免疾病的傳染。

第三，薩滿可以為人報仇或詛咒別人遭災致禍。如《金史》卷六十五〈謝里忽傳〉載：

國俗，有被殺者，必使巫現以詛祝殺之者，迺繫刃於杖端，與衆至其家，歌而詛之曰：「取爾一角指天·一角指地之牛，無名之馬，向之則華面，背之則白尾，橫視之則有左右翼者。」其聲哀切悽婉，若萬里之音。既而以刃畫地，劫取畜產財物而還。其家一經詛祝，家道輒敗。⁷²⁾

由這段記載可見，女真習俗有血親報仇或掠奪財產，於其出征之時，都要由巫者薩滿行之以巫術。上面所居的“繫刃於杖端”，可能是巫者薩滿闕法的神具。同時，在薩滿所唱的歌詞中，又出現了兩種形象奇怪的動物——牛·馬·這應當是女真人所崇拜的動物。從肅慎系各族從未崇拜過牛·馬的角度來看，女真人對牛·馬的崇拜，可能是受契丹人等遊牧文化的影響所致的。

金代女真人的薩滿教文化中，也包括原始信仰的內容，如靈魂不死觀念·

70) 《金史》卷六十五，〈烏古出傳〉，p. 1541.

71) 前引《三朝北盟會編》卷三，p. 5A. 關於薩滿為人治病的事。前引《大金國志》卷三九，〈初興風土〉中也有相同的記載，p. 1B.

72) 《金史》卷六十五，〈謝里忽傳〉，p. 1540.

自然崇拜·動物崇拜·祖先崇拜等。如前所述，女真人的喪葬習俗，明確地反映了其靈魂不死觀念及祖先崇拜。

女真人的自然崇拜方面，也有很豐富的內容。女真人的“崇日”習俗，就是崇拜太陽的儀式。太陽的出沒，對世界有巨大的影響，光明·黑暗·溫暖·寒冷都是以他為轉移，無形中人們把太陽視為神明了。同時而發生一種崇拜的心理。“拜日”原是契丹人重大典禮中的一種，每位君王即位後舉行“拜日”禮，女真人也承襲了契丹的此俗。⁷³⁾如「元日，崇日相慶」⁷⁴⁾。後來在漢人的影響之下，又有了“朝日夕月”之儀⁷⁵⁾。“拜日”一俗，可能是女真民族的一種拜神儀式，或是崇拜薩滿教的一種宗教上的禮節。

動物崇拜是自然崇拜內容之一。因與漁獵生活密切聯繫，金代女真人中還盛行對禽鳥的崇拜。有位學者據考古發掘資料推測，鳥崇拜已與薩滿形象有機地結合在一起，被賦予了神秘的觀念和超自然的能力⁷⁶⁾。此外，女真人中也有了對於本來不存在的神秘動物——龍的崇拜⁷⁷⁾。

對於天的崇拜，在金代女真人諸信仰中占有重要的位置。初期女真人認為吉凶禍福都是天所賜給的，有難則求於天，有福則謝之於天，一切皆歸之天意。《金史》卷一〈世紀〉載：

間數年，烏春來攻，世祖拒之。時十月已半，大雨累晝夜，水漸覆地，烏春不能進。既而悔曰：「此天也。」乃引兵去。⁷⁸⁾

同書又載：

世祖與遇于蘇寨海甸。世祖曰：「予昔有異夢，今不可親戰。若左軍中有力戰者，則大功成矣。」命肅宗及斜列·辭不失與之戰。肅宗下馬，名呼世祖，復自呼其名而言曰：「若天助我當為衆部長，則今日之事神祇監之。」語畢再拜。遂炷火束繩頃之，大風自後起，火益灼熾。是時八月，并青草皆焚之，煙焰漲天。我軍隨衝擊大敗之。⁷⁹⁾

以上記載來看，女真人對於天的崇拜非常深刻。同時，以世祖所說的話來看，女真人相信夢卜，認為是神示以未來的徵兆。關於女真人的夢卜，又《金史

73) 參見徐玉虎〈女真建都上京時期的風俗〉(下)，載於《大陸雜誌》第9卷第11期(民國43年)，p. 25。

74) 前引《三朝北盟會編》卷三，p. 4B。

75) 參見宋德金《金代的社會生活》(西安，陝西人民出版社，1988年)，p. 105。

76) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 81。

77) 參見宋德金，前引《金代的社會生活》，p. 106。

78) 《金史》卷一，〈世紀〉，p. 7。

79) 同上書，pp. 11-12。

〉載：

溫都部跋忒畔，穆宗遣太祖討之，入辭，奏曰：「昨夕見赤祥，往必克。」遂與跋忒戰，殺之。⁸⁰⁾

同樣金太祖阿骨打征戰時，常有天助，將士踊躍，兵祥大勝。如《金史》載：

九月，太祖進軍寧江州，次寧晦城。……師次唐括帶幹甲之地，諸軍禱射，介而立，有光如烈火，起於人足及戈矛之上，人以為祥。明日，次扎只水，光見如初。⁸¹⁾可見，金統治者利用夢卜或天象的徵兆，決定政治上的重要決策。

女真人建立金國以後，在中原的漢人和契丹人的影響之下，各種拜天之俗，有了某些變化——即被王權化或國家儀禮化了⁸²⁾。女真人的拜天儀禮，《金史》載：

金因遠舊俗，以重五·中元·重九日舉行拜天之禮。重五於鞠場，中元於內殿，重九於都城外。其制，剝木為盤，如舟狀，赤為質，畫雲龍文。為架高五六尺，置盤其上，薦食物其中，聚宗族拜之。⁸³⁾

此外，每當國家有大事，如皇帝即位·冊封皇太子等及軍隊出征·臨敵·班師等，也要舉行祭告天地的儀式⁸⁴⁾。

女真人還承襲了漢人祭祀天地的儀式——南北郊。據《金史》載：

金之郊祀，本於其俗有拜天之禮。其後，太宗即位，乃告祀天地，蓋設位而祭也。天德以後，始有南北郊制，大定·明昌其禮濶備。⁸⁵⁾

同書又云：

常以冬至日合祀昊天上帝·皇地祇於圓丘，夏至日祭皇地祇於方丘，春分朝日於東郊，秋分夕月於西郊。⁸⁶⁾

這樣的拜天之禮，其主要的特徵是皇帝專有的拜天禮。可見，薩滿教的祈祀·巫術等通神行為被規範為國家意識形態和政治行為的一部分⁸⁷⁾。

金代女真人薩滿教中，有另一重要特徵。就是正如有位學者根據史料上的

80) 同上書，卷二十三，〈五行志〉，p. 534.

81) 同上書，卷二，〈太祖紀〉，p. 24.

82) 參見富育光·孟憲英，前引〈金代女真族的薩滿教〉，pp. 74-75.

83) 《金史》卷三十五，〈拜天〉，p. 826.

84) 《金史》卷二，〈太祖紀〉，p. 24，云：「致遠之罪，申告于天地曰，『……今將問罪於遠，天地其鑒佑之。』」；卷一百二十九，〈李通傳〉，p. 2787，又云：「遂築臺於江上，海陵被金甲登臺，殺黑馬以祭天，以一羊一豕投於中。」

85) 《金史》卷二十八，〈南北郊〉，p. 693.

86) 同上。

87) 參見富育光·孟憲英，前引〈金代女真族的薩滿教〉，p. 75.

描寫來推測；看來世祖既是酋長，又是個薩滿，經常用一些異夢·豫言來補佐自己的統治。金太祖也有令人莫測的神奇力量。他們都完全是薩滿形象。⁸⁸⁾

女真人建立金國，尤其是金推翻北宋以後，在漢文化的影響之下，女真人的薩滿教有變化。女真統治者，因政治的目的，逐漸轉而歸依佛教，又提倡佛教。其後，他們對薩滿教有所抑制，但并未限制或阻止民間薩滿教的發展。因而，薩滿教在民間仍然盛行。此後，金代女真的薩滿教可以說開始分化，正如「薩滿教在女真宮廷·貴族中間和在廣大女真族衆中間形成的兩條不同的道路。……那就是，一個由薩滿教轉向佛教，一個則始終保持薩滿教信仰」⁸⁹⁾

總之，金代女真人的薩滿教，在其信仰內容上又豐富，在其信仰體系上又相當完備。同時，明代的女真人和清代的滿族，都是在金代女真人基礎上成立的。因而，女真人天神觀念及薩滿教信仰，在不同程度上為明代女真人和滿族所沿襲。

3. 明代女真人的薩滿教

金朝被蒙古人滅亡以後，東北地區的女真人，受到元政府的統治。主要居住在遼東等南部地區的先進女真人，與漢人·朝鮮人等民族雜居共處，主要從事農業。後來，這一支女真人，在漢人文化的影響之下，逐漸漢化了。另一分布於松花江流域和黑龍江中下游的較落後的女真人，主要從事狩獵生活，也有初步的農業。這一支女真人，在此後的幾百年中，幾經遷徙，逐漸發展，到了明代末年，成為滿族的主要成員。

明代女真人大體分為建州·海西和野人的三大部。明初以來，散處在松花江·黑龍江地區的女真部落，很起了新的南遷浪潮。在這個總的遷徙潮流中，女真人可分兩大支南遷。一支，即建州女真幾經轉徙，最後於明正統年間，定居於遼東地區的渾河流域。領一支，即海西女真，初遷於哈爾濱以西松花江中游，其後，其中一部分更南遷到明朝開原邊外。此外，野人女真，包括衆多部，分布於建州·海西以東和以北的廣大地區。大體從松花江中游以下，至黑龍江流域，東達海岸。⁹⁰⁾與此同時，女真人的薩滿教也發生新的變化，不僅承襲了金代女真人的薩滿教，同時在漢人·朝鮮人的農耕文化和蒙古人的遊牧文化的影響下，形

88) 參見孫進已，前引〈遼代女真族的習俗及宗教藝術〉，p. 54；富育光·孟憲英，前引〈金代女真族的薩滿教〉，p. 75。

89) 參見富育光·孟憲英，前引〈金代女真族的薩滿教〉，p. 78。

90) 參見《滿族簡史》編寫組編，前引《滿族簡史》，pp. 14-15。

成有別於從肅慎到金代女真人的某些特徵。

明代女真人的喪葬大體上，沿襲金代女真人的習俗。不過，也有不同之處。海西女真的葬俗，據史料記載：

父死娶其妾，兄亡娶其妻。虧知哈則父母死編其髮，其末繫二鈴，以為服，置其尸於大樹，就其下宰馬而食其肉，張皮鬣尾脚掛之，兼置生時所佩弓箭。不忍肉食，但百日之內，不食禽獸頭目女真則火葬。皮冠頂上綴白布，前蔽面目，後垂於肩，仍穿直身衣。每遇七七日，殺牛或馬煮肉以祭，徹而食之。⁹¹⁾

此是朝鮮世宗二十一年（明英宗正統四年，西元一四三九年）的事，是比較早期的記載。肅慎系諸族祭祀用牲歷來以豬為主。不過，以「殺牛或馬煮肉以祭，徹而食之」來看，他們已經受到蒙古等游牧文化的影響，而祭祀時使用牛·馬。同時，「張皮鬣尾脚掛之」習俗，與突厥人·蒙古人以及近代西伯利亞阿爾泰人等將馬皮張掛在樺樹竿上的習俗頗為近似⁹²⁾。女真人「祭祀於七七日」習俗，可能是中原地區的佛教文化的影響所致。

關於建州女真的葬俗，史書又記載：

親死則殯於家，亦殺牛以祭，三日後擇向陽處葬之。其葬之日，常時所服之物并葬之。且殺其所承之馬，去其肉而葬皮。⁹³⁾

以上海西與建州女真的兩例葬俗大體相同，所不同之處是海西女真置尸於樹，比建州女真落後。又可見這兩支女真人，除了土葬·樹葬以外，也有火葬和殉葬習俗。到了明朝晚期，死者殯於家的時間不限三日，據史書記載：

死則翌日舉之於野而焚之。其時，子孫族類咸聚會，宰牛·馬，或哭或食，蒙白二·三日除之。⁹⁴⁾

可見，清初的滿族，剩行用火葬習俗，又祭祀時仍使用牛·馬。關於女真人的祭天習俗，於成化十九年（朝鮮成宗十四年，西元一四八三年），建州女真人趙伊時哈等云：

祭天則前後齋戒，殺牛以祭。又於月望祭七星。然此非常行之事，若有疾病祈禱則有之耳。⁹⁵⁾

可見，明代中葉女真人已有祭天·祭七星的習俗，不過此時的祭天·祭七

91) 吳晗輯《朝鮮李朝實錄中的中國史料》(北京,中華書局,1980年), 上編卷六,〈世宗莊憲大王實錄三〉, p. 407.

92) 參見葉·伊·杰烈維揚科, 前引《黑龍江沿岸的部落》, pp. 294-296.

93) 前引《朝鮮李朝實錄中的中國史料》上編卷十一,〈成宗康靖大王實錄〉, pp. 692-693.

94) (朝鮮) 李民寬《建州聞見錄》, 卷六, p. 5B, 紫巖集.

95) 前引《朝鮮李朝實錄中的中國史料》上編卷十一,〈成宗康靖大王實錄〉, p. 692.

星，並沒有一定的場所和日期。

鑒於滿族是以明代建州女真和海西女真為核心形成的，因此對明代女真人的薩滿教信仰，將放在下一章與滿族一起論述。

III. 清初滿族薩滿教的主要崇拜內容

滿族的薩滿教，伴隨滿族的社會發展及進步，經歷了複雜的演變，并形成複雜的信仰體系。滿族先民，長期以漁撈採獵為業，因此其薩滿教中蘊含著與漁獵生活有密切關係的崇拜內容。不過，因他們先後承受種種不同文化的影響，薩滿教的崇拜內容及體系更為複雜・多樣化。薩滿教的崇拜內容中，除原始信仰的內容外，也有較高深哲理的內容。因此，本章擬將擇取幾種有代表性的信仰以為論述。

1. 自然崇拜

自然崇拜是原始宗教的最重要特徵之一。其中，滿族特別重視對七星神・火神以及神山與神石的崇拜。此外，滿族薩滿教信仰中，動物崇拜・圖騰(Totem)崇拜的內容，集中反映了漁獵文化的特色。其中，滿族最重視對烏鵲和狗的崇拜。這問題擬將於本編論文的結論詳細論述。

(1) 七星崇拜

滿族對七星的崇拜，早就流行的習俗。如在前章第三節所述，據朝鮮人的記載，在一四八三年（明憲宗成化十九年，朝鮮成朝十四年），建州女真已有「於月望祭七月」，但當時此俗不是經常・固定的祭祀儀式，只是在消災祛病時採用的⁹⁶⁾。

據《吉林通志》記載：

祭祀典禮 滿洲最重，一祭星，一祭祖。⁹⁷⁾

可見，祭星在滿族薩滿教中占據重要的地位。這裡所說的星，不是滿天數不清的繁星，而是專指北斗七星。如滿族薩滿教神話中關於七星的說法，據傳：

很久以前，天上沒有七星。在那七個星的位置上，原來是天上的七個黑洞，經

96) 吳晗輯《朝鮮李朝實錄中的中國史料》(北京, 中華書局, 1980年), 上編卷十一, 〈成宗靖大王實錄〉, p. 692.

97) (清) 長順・訥欽修, 李桂林・顧雲龔《吉林通志》, 清光緒十七年刻本收錄於丁世良・趙放主編《中國地方志民俗資料彙編》(東北卷), (北京, 書目文獻出版社, 1989年), 〈信仰民俗・跳神〉, p. 253.

常洞中冒出七股黑煙，落在地上以後又化成七個黑水，泛濫成災。天神阿布凱恩都里，派依蘭烏希哈神，把納丹威虎里七兄弟和東海里的七座白玉山一同升到天上，堵住了七個黑洞，變成了七顆亮星，留給天下的人辨識方向和區分四季。⁹⁸⁾

清太宗崇德七年十月，有關祭星的記載，仍主要是與占卜·除祟等薩滿活動連繫在一起。據史料：

多羅厄勒紅貝勒妃家下章京石漢，叫現者精古打剪紙人九個，同一太監對七星祈禱，燒一半·埋一半。⁹⁹⁾

剪紙人是薩滿醫病時所行巫術，滿語叫「urge faitambi」，參照《清文鑑》的釋義，可知祭星禳災的過程：先由薩滿剪成紙人若干張掛起來，然後對七星祈禱，希望藉助七星神之力，將附在病人身上的惡鬼驅逐，轉嫁於紙人。¹⁰⁰⁾這裡所謂的剪紙人·祭七星的作法，則與漢人佛道兩教的儀注有關¹⁰¹⁾

民族薩滿教中的祭星，後來發展為一套完整固定的祭祀儀式，七星神也向人格神轉化。在清入關後宮廷祭祀諸神中，有所謂“那丹岱璉”或稱“那丹岱瑚里”，通譯作“七仙女”，可能與七星神有關¹⁰²⁾。

(2)火崇拜

對於火的崇拜，在中國北方阿爾泰語系各民族的自然崇拜中，占有重要地位。在原始人的生活中，火是不可缺少的自然力。首先是利用自然火源。在發明摩擦取火以後，火就成為原始人熟食和取暖之源。另一方面，火又是一種可怕的力量，無論什麼東西被火吞食進去，便化為灰燼。因而，火成爲一種具有特殊力量。基於這種認識，人們對火形成種種觀念和禁忌。如火種不斷，意味著子孫繁衍，人丁興旺；成吉思汗時代蒙古各部的貢品，必須從火上燎過，才能送進宮廷；元代外國使臣晉謁蒙古皇帝時，也要從兩堆火中間走過去，認爲這樣能消除其可能帶來的災禍¹⁰³⁾。

在滿族薩滿教信仰中，火的位置十分重要。他既關係著大自然崇拜，也關係著對人類使用火的原始文化崇拜。滿族用木頭刻制火神雕像，供奉在灶門旁邊，

98)引於烏丙安《神秘的薩滿世界》(上海，三聯書店，1986年)，P. 23。

99)遼寧大學歷史系編《清太宗實錄稿本》(瀋陽，遼寧大學出版社，1978年)，卷三十八，p. 79。

100)《清文鑑》卷十三，p. 6A。轉引自劉小萌·定宜莊，《薩滿教與東北民族》(長春，吉林教育出版社，1990年)，p. 85。

101)陳捷先《清入關前滿族的宗教信仰》(未發表稿子)，p. 3。

102)參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 86。

103)參見秋浦主編《薩滿教研究》(上海，上海人民出版社，1985年)，pp. 17-18。

春秋二季祭祀。人們期望他保佑火種連綿不斷，讓全家都能吃上熟食，保證身體康泰¹⁰⁴。滿族薩滿文化中有許多敘述火的來源的神話故事。其中，比較完整的是某位英雄盜取天火給人間的故事。如下面所學的故事：

洪荒遠古，阿布卡恩都里 (abka enduri) 高臥九天上，阿氣成霞，噴火為星。只因他性喜酣睡，故而北地寒天，冰河覆地，萬物不生。阿布卡恩都里額上紅瘤“其其日”，化為美女，脚踏火燒云，身披紅霞星光衫，嫁與雷神西斯林為妻。風神將他盜走，欲他繁衍子孫，播送大地，拖亞哈見大地冰雪齊天，無法育子，私盜阿布卡恩都里心中神火下凡，怕神火熄滅，他把火種吞進肚裡，嫌兩腳行走太慢，便以手為足助馳。天長日久，他被燒成虎目虎耳·豹頭·豹須·獾身·人心·鷹爪·猓狸尾的一只怪獸。他四爪蹬火云，巨口噴烈焰，驅冰雪，逐寒霜，馳如電閃，光照群山，為大地和人類送來火神，招來春天。現在人們還說，天上所以打雷，是雷神西斯林在咆哮著風神索還妻子呢！¹⁰⁵

在這故事中的英雄是位女神，偷火方式是吞入腹中，起源似較古老。

此外，滿族薩滿教文化傳人傅英仁講的“托阿恩都里 (tuwa enduri)”神話故事，也是關於火神來歷的薩滿神話故事。下面摘寫此故事的梗概：

據說，人間沒火，真火存在天上。天神阿布卡恩都里 (abka enduri) 一直不肯把火種傳給人間，後來有一個托阿 (tuwa) 的小男孩，從天上偷來一葫蘆火種給人間。從此人間學會熟食，夜間有了照明，冬天用火取暖。這時，有一個田鼠跑到高山頂上高喊三聲阿布卡恩都里，告發了托阿偷天火給人間的事。阿布卡恩都里派天兵到了人間，將火種全部收回去，還把托阿抓到天上，綁在天樹尖上，頭朝下懸掛起來。這時，有黑白兩隻喜鵲去救他，將火種重運人間。為了不讓天神看到，他讓人們在山洞裡使用，人們又歡樂起來。後來又被阿布卡恩都里發現，收回火種，把托阿抓走扔到河裡。黑喜鵲又去天橋嶺求老鐵牛救托阿。老牛就教出了托阿。經老牛設情，免去對托阿的懲罰，命他在天上打石碩修天宮。他邊打石塊邊想辦法，終於把火種裝入石塊，運到人間交給人們。然後告訴他們用碰碰石塊的辦法從中取火。從此阿布卡恩都里也不知道人間的火到底從那裡得來的。從那以後，人們就把托阿供奉起來，春秋祭祀。¹⁰⁶

滿語“托阿 (tuwa)”是火，“恩都里 (enduri)”是神的意思。這個傳說的起源可能較晚，或許前一個故事的變體。上面所述的春秋二季祭祀火神，可能是多依據這神話的內容而來的信仰。

104) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 86。

105) 富育光·于又燕〈滿族薩滿教女神神話初析〉，載於吉林省民族研究所編《薩滿教文化研究》第一輯（瀋陽，吉林人民出版社，1988年），p. 210。

106) 傅英仁《滿族神話故事》（瀋陽，北方文藝出版社，1985年），pp. 107-112。

滿族火祭習俗的歷史悠久。有位學者認為，火祭習俗至少在滿族先世靺鞨時期就有了，遼金以降都保持了這種祭禮和風俗。到了清乾隆年間，雖然其俗被規範簡化了，但在各地滿族姓氏中仍然流行。他又根據滿族某姓氏的神諭來斷定，火祭在清初努爾哈齊時期，相當普遍，而且受到重視，只是因宗族的遷徙，生產的發展，原用野牲作供品發生困難，而奉旨改用家養豬羊。他也認為，滿族及其先世悠久的火葬儀式，是對火崇拜的濃厚的宗教觀念的反映，也是火祭習俗中一個重要組成部分。¹⁰⁷⁾

總之，對於東北漁獵之民來說，火永遠起著驅邪和庇佑的作用。是火在隆冬時驅散嚴冬寒，暗夜中帶來光明；是火維繫著人們的生活，繁衍著他們的生命。

(3) 神山與神石崇拜

東北各民族都有祭山習俗，他的起源比薩滿教更為古老。祭山之俗在東胡系各族中為最突出。如《元朝秘史》中，明確記載了蒙古族對山岳的崇拜。成吉思汗對養育了自己和自己祖先的不兒罕·哈勒坦山說：「我的小生命，被不兒罕遮救了，這山久後時常祭祀，我的子子孫孫，也一般祭祀。」¹⁰⁸⁾這種祭山方式，是向所崇拜的山岳直接獻祭，帶有古老自然崇拜的特徵。又是因為他們的祖先魂靈葬在那裡¹⁰⁹⁾。他們所崇敬、畏懼的，既是祖先的魂靈，又是山岳本身。因而蒙古人的祭山與薩滿教的祖先崇拜是有密切的關係。

但肅慎——滿族系中也并非無遺蹟可尋。據說在公元六世紀時，靺鞨人曾把一座叫“阿克塔”的山當作神靈崇拜，甚至對山上的狼、熊等猛獸均不准觸犯¹¹⁰⁾。前第二章第二節已提到勿吉人崇拜「從太山」的習俗，金代女真人則崇拜長白山。這種崇拜代代相傳，在滿族薩滿教神話中，形成不少關於長白山的內容。滿洲人把長白山神看成自己的保護神¹¹¹⁾。尤其長白山便是滿洲先世的發祥地。清初幾種史料中，有關於長白山的記載。《清太祖武皇帝實錄》卷一載：

長白山高約二百里，周圍約千里，此山之上有一潭，名他們，周圍約八十里，鴨綠、混同、愛淦三江俱從此山流出。鴨綠江自山南瀉出，向西出，直入遼東之南海。混同江自山北瀉出，向北流，直入北海。愛淦江向東流，直入東海。此三江中，每出珠寶。長白山山高地寒，風動不休，夏日，環山之獸俱投憩此山中，此山盡是浮石，乃

107) 富育光〈滿族火祭習俗與神話〉，載於《民間文學論壇》1986年第4期，p. 28.

108) 《元朝秘史》卷二，收於《四部叢刊三編史部》（臺灣商務印書館發行），p. 51B.

109) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 21.

110) (土耳其) 阿布杜卡迪爾·伊難《薩滿教今昔》（中國社會科學院民族研究所油印本），轉引自劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，pp. 7-88.

111) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 88.

東北一名山也。112)

《清太祖高皇帝實錄》卷一載：

是山，高二百餘里，綿亘千里，樹峻極之雄觀，萃扶輿之靈氣。山之上，有潭曰關門，周八十里，源深流廣，鴨綠·混同·愛濤三江之水出焉。鴨綠江自山南西流，入遼東之南海。混同江自山北流，入北海。愛濤江東流，入東海。三江孕奇毓異，所產珠璣珍貝，為世寶重。其山風勁氣寒，奇木靈藥，應候挺生。每夏日，環山之獸畢棲息其中。113)

《滿洲實錄》中也有相似的記載¹¹⁴⁾。從以上史書所記載的內容來看，長白山對早期滿洲人來說是一個充滿神秘的地方，附近人民一直把他看著是神聖的象徵。這種神秘氣氛的由來，主要因為長白山是一個死熄了的火山。陳捷先教授認為，《滿洲實錄》裡所謂的「肺石白山」，是與長白山是火山有關的。初民社會的文化低落，他們不了解自然現象，不諳火山的成因，看到「赤色土水湧出」了，當然會有奇異驚駭的感覺，進而信仰他，崇拜他，把他看著是神聖的象徵，認著祖先的發祥地，這也是自然的趨勢，不足怪異的¹¹⁵⁾。這種崇拜長白山的觀念，又影響於清統治者的心裡，因而在清康熙十六年曾派遣大臣祭祀長白山，並且「詔封長白山神秩祀如五嶽。自是歲時望祭無關」¹¹⁶⁾。

滿族還有祭神石的習俗。滿族每逢祭杆之時，杆下常置石塊若干，人們謂之神石。對此神石的來歷，滿族人有不同的解釋。一般認為：神杆下放的石頭是，老罕王努爾哈齊早年採蔘時，在山上支鍋作飯用的，後人為紀念他，就在祭杆時一并祀之。¹¹⁷⁾這當然是一種附會。對這個問題，程迅在〈試論滿族所祀神杆與神石的來歷及其性質〉一文中認為：「所為神石，很可能就是他們所曾祭祀過的聖山的象徵。神石就代表他們先祖世代穴賴以生存的發祥地。對某些滿族來說，

112) 《清太祖高皇帝實錄》，收錄於《清史資料》第二輯，《開國史料》(二)，第五冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)，卷一，p. 1。

113) 《大清太祖高皇帝實錄》，收錄於《清史資料》第二輯，《開國史料》(二)，第六冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)，卷一，pp. 1-2。

114) 原文引自(日本)今西春秋注譯，《注音滿洲實錄》，收錄於《清史資料》第二輯，《開國史料》(二)，第四冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)，卷一，p. 1-2；其解釋轉引自陳捷先《滿洲叢考》，國立臺灣大學文史叢刊之七(臺北，國立臺灣大學文學院，民國54年)，pp. 47-48。

115) 陳捷先，前引《滿洲叢考》，p. 49-50。

116) 趙爾巽等撰《清史稿》(臺北，樂天書局點校本，民國70年)，卷八十三，《禮志二》，〈地祇〉，p. 2521。

117) 引自程迅〈試論滿族所祀神杆與神石的來歷及其性質〉，載於《民間文學論壇》1983年第4期，p. 74。

就代表長白山。」¹¹⁸⁾這一看法，在民間裡可以？到證據，因此相當可取的。如有位滿族人傳說：「神杆下所放的神石，就是我們的祖山，就代表長白山。我們的祖先在那裡生活過，我們的祖先從那兒搬出後，爲了不忘記先人的根基，所以在祭祀時，就放一堆石頭代表長白山。他說，他們那裡因爲沒有石頭，就用土坯堆成山形代表祖山。他還特意指出，用以支鍋的石頭，和放在神杆下的神石是兩碼事，在他們那裡從來是不混淆的。」¹¹⁹⁾同時，如前章所述，從滿族先世歷來以製造「楛矢石弩」著稱於世和肅慎人「其國東北有山出石，其利入鐵，將取之，必先祈神」來看，滿族及其先世的崇拜神石的歷史是悠久的。

2. 神樹崇拜與祭神杆

(1) 神樹崇拜

神樹崇拜也是自然崇拜之一。其在滿族薩滿教中所占據的位置相當重要，故在此與自然崇拜分開來討論。

滿族歷代先世一直生活於東北廣闊的大森林地區。這即滿語所謂的“窩集”·“渥集”¹²⁰⁾。直至清代，文獻中還有這樣的描寫：

東三省打牲部落不遊牧而富者，皆以渥集之故。渥集者，漢語老林也長白山陽，亘混同江·寧古塔·興京之南，樹海綠天數千里，萬產愜盈，獲密貂鹿，利盡表海。¹²¹⁾

可見森林的幽深濃密。豐饒神秘的大森林，是養育滿族及其先世的搖籃。因而人們依賴他，同時也畏懼他，終於產生對森林的崇拜以及一系列相關觀念和儀式。

滿族的神樹崇拜和儀式，就是在這種觀念基礎上產生，並豐富和發展起來的。“氏族樹”的觀念，在滿族中流傳相當普遍。遠古人們因樹木的長壽和生生不息的繁殖力而崇拜他，渴望借助他那超人的神力。因這種對樹木繁殖力的崇拜，樹木被人們看成母親，又進而看成爲祖先，所以，到了氏族社會，這多子多孫的母親之樹，便被人們與氏族聯系起來，奉他爲氏族之樹了¹²²⁾。氏族樹是祖先

118) 程迅，前引〈試論滿族所祀神杆與神石的來歷及其性質〉，p. 75.

119) 同上。

120) “窩集”(Weji: 或稱“渥集”)，漢譯爲“深山密林”。清代吉林·黑龍江地區多以“窩集”爲地名或部落名。如“渥集部”是明末清初東海三部之一。

121) 魏源《聖武記》(臺北，世界書局，民國51年)，卷一，〈附考〉，p. 9.

122) 參見定宜莊〈神樹崇拜與滿族的神杆祭祀〉，載於《北方民族》1989年第1期，pp. 100-101.

的象徵，也是保佑後代子孫繁衍的神物，種種求子儀式，即是這樣產生的，這可能是人們向神樹乞求的最具體的表現。這種崇拜表現的最為突出的，而且保留時間也最為長久的是，滿族等根基於漁獵文化的民族。對滿族的氏族樹及其內容因缺乏明確的記載，無法詳細地探索。不過，滿族所祭的“佛托媽媽”顯示出某些線索。

“佛托媽媽”是滿族朝野上下的薩滿教中最重要·供奉也最普遍的神靈之一。其在宮廷夕祭中，每日特享豬牲二口；在民間跳家神時，亦獨占兩次專祀。滿族的民間相傳，或謂她是明朝遼東總兵官李成梁小婦人的化身，因救護努爾哈齊外逃而死，死時赤身露體，所以滿族薩滿跳神時有背燈祭而奉她為滿族的祖先神；或將她稱為“萬曆媽媽”，附會為明朝萬曆皇帝的母后。但實際上，滿語“佛托”（fodo）¹²³一詞，在《清文匯書》中解釋為“求福跳神豎立的柳枝”¹²⁴，滿語“媽媽”是滿族對祖母或老年婦女的尊稱¹²⁵，可見“佛托媽媽”是由對柳樹的崇拜而演變來的祖先神。“佛托媽媽”在《清史稿》卷八十五〈求福祀神〉又稱“佛立佛多鄂謨錫瑪瑪”¹²⁶，這就是民間的“佛托媽媽”。“佛立佛多”譯漢語為“求福柳枝”，“鄂謨錫”譯成漢語為“衆子孫”，所以又稱為“子孫娘娘”¹²⁷。無論在民間，還是在清朝宮廷祭祀中，都將這位女神奉為祈福得子的生育女神——子孫娘娘。這與上述“氏族樹”觀念應是一脈相承的。

“佛托媽媽”的形象，除有些姓氏懸有木制或帛制的神偶外，多以柳為象徵，因此對他的祭祀俗稱“柳枝祭”¹²⁸。滿族這種崇柳習俗，是受到金代女真人的影響所致¹²⁹。同時，在滿族薩滿教神諭中，就有關於柳葉生人的內容，其中，琿春那木都魯氏的神諭中講道：

很古很古的時候，世上還剛剛有天有地，阿布卡思都里把團腰的細柳葉摘下了幾片。柳葉上便長出了飛蟲·爬蟲和人。大地從此有了人煙。直到今天，柳葉上還好生綠色的小包，包裡生蟲子。就是那時候阿布卡思都里留下來的。¹³⁰

123)“佛托”一詞，因時因地及口傳音變等多方面的原因，而有“佛頭”·“佛多”·“佛托”·“佛都”·“佛里”·“瓦利”等注音的差別。

124)佟悅〈《清文匯書》中所見滿族習俗〉，載於《滿族研究》1988年第2期，p. 75。

125)參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 106。

126)趙爾巽等撰，前引《清史稿》，卷八十五，〈求福祀神〉，p. 2563。

127)富育光·于又燕，前引〈滿族薩滿教女神神話初析〉，p. 212。

128)同上。

129)同上。

130)同上，p. 213。

又如滿族鑲黃旗富察氏家祭神諭：

在古老又古老的年月，富察哈拉祖先居住的虎爾罕河突然變成虎爾罕海。白水淹沒萬物。阿布卡恩都用身上搓落的泥做成的人只剩下了一個。他在水中大水隨波漂流，忽然漂來一根柳。他手抓柳枝才漂進石洞。柳枝幻化一個美女，從此留下後代(131)

這類神話從一個側面說明了柳在女真以至後來滿族的觀念中，柳樹與氏族繁衍有密切的關係。我們可以推測，早期滿族的氏族樹，可能是柳壽。金太祖完顏阿骨打以及後金努爾哈齊起兵時所祭神樹皆為千年古柳的傳說，也為這一推測提供了一個證據。

滿族祭“佛托媽媽”，其主要目的就是求子，是求她保佑家族的繁衍，因此她又被稱為“子孫娘娘”。滿族在求子時，於祖宗板子（或謂神板）的北側供“佛托媽媽”，一般多是有位無像，兩面牆壁上掛一個黃布口袋，叫“媽媽口袋”，其內藏著一條幾丈長的絲繩，叫“子孫繩”或“長命繩”¹³²。這“子孫繩”大概就是臍帶的象徵物了。祭時，先將屋內的“媽媽口袋”打開，將袋內“子孫繩”拉出，繫於房門東側豎立的柳枝上，分食祭肉以後，婦女兒童圍坐於柳枝周圍，或跪於“媽媽口袋”之前，舉行祈福求子的禱祝¹³³。與此同時，清代滿族人又舉行“換鎖”儀式，據《清史野史大觀》的記載：

祭之第三日換鎖。換鎖者，換童男女脖子上所帶之舊鎖也，其鎖以線為之。舊俗，生人後，乞線於親戚家為之作鎖，今不復乞線，但自買線為之。線用藍白二色，亦有用紅黃者，聚為粗線作圈。線頭彼處結一疙瘩，結處剪小綳三塊縫其上。舊例上次祭時所帶，必至下次祭時始換之。今多只帶三日，即取而藏之，下次祭時再帶之，以俟換。其換鎖之儀，用箭一枝，搭叩處，繫以細麻及新鎖，院中神杆旁，別置小杆，杆上扎柳枝一束，柳上剪白紙，作垂綫二以繫之。神座木版前有一釘，用黃絨繩一條，其繩極長，一端掛於釘上，一端牽於門外，繫之柳枝上，令帶鎖者群聚圍坐一處，主祭者持箭以麻纏新鎖繞於香煙上，然後取一細纏搏於帶鎖者之懷。置已燭，復繞於煙，每繞一度，懷麻纏一度，如是者三，然後換新鎖。其舊鎖即繫於所牽之黃繩上。自清初以來，所易者均在，若有以年久朽壞者，始取而焚之神前。平時每掛一黃布袋，即用以貯之，懸於神前。其帶鎖男子至受室，女子至于歸後始止。每換鎖時，有祭品一度，撤供，即置於帶鎖者圍坐處，群爭攫而食之。其未受室于歸者，雖年二十餘，亦行

131)同上

132)參見程迅〈滿族所祭之女神——佛托媽媽是何許人〉，載於《民間文學論壇》1985年第3期，p. 32.

133)劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 109.

此禮，亦與群兒攫食蓋受福之意也。¹³⁴⁾

可見，“換鎖”儀式宗旨亦在祈求人丁興旺·子孫繁衍。這種以身上的彩線繫於柳枝，希冀借助柳樹繁茂生命力來保佑自己和家族繁衍的象性做法，無論在民間，還是清朝宮廷中，仍是一成不變的。

(2)祭神杆與祭祖

神杆，滿語稱為“索莫(Somo)杆”。滿族人家在庭院的東南隅，置一根長約丈餘的木竿，上面置斗，盛肉以飼烏鵲，每逢年節或宗族聚會，要宰豬以祭之，這是祭神杆的最普遍的方式。如《吉林通志》記載：

祭杆，置丈餘細木於牆院南隅，置斗其上，形如淺碗，祭之次日，獻牲於杆前，謂之「祭天」。¹³⁵⁾

可見，祭杆的主要功能就是祭天。至高的神“天”的觀念，是較晚才出現的。即他是人世間出現了凌駕於一切人之上的權力以後的產物，也是人間思維能力大大發展的結果。人類的觀念中，一切地上萬物皆主宰於天。不過，天天高在上，威力無比，人類法與天直接交往，因而人類需要能夠當這一媒介的代替物。以長期過著漁獵·狩獵生活的滿族來說，除了薩滿以外，還有鳥（尤其是烏鵲）和樹來充當這一角色。如滿族神話《通天橋》中說：

當地上的人們都登上了天，來到阿布卡恩都里住的地方時，看到了他的身後有很大樹枝，那就是專供天神智慧樹，又叫做靈丹樹。旁邊還有一根很大的木槽，那木槽正是天神用來給人間居住的那棵大樹的下槽。¹³⁶⁾

故事還說：

天神阿布卡恩都里爲了制服地下魔鬼耶路里，用霹靂擊毀了通天橋。於是，來到天上的人們都回不到地上了。阿布卡恩都里選了一棵最大的樹，讓人們順著樹干下到地上了。回到地上的人只是一小部分，沒有來得及回到地上的，就留在天上變成了星星。……後來，人有什麼向天神的要求，便通過大樹告知天神，因爲樹很高，所以天神只要稍微彎彎腰便知道了。神話還解釋說，這就是滿族祭樹立竿的由來。¹³⁷⁾由此我們可得到關於滿族祭杆由來的某種線索。

杆祭習俗歷史，源遠流長。金代女真人也有這種習俗，如「其制，剝木爲盤，

134)《清宮遺聞》，載於《清史野史大觀》(一)(上海，上海書店，1981年)，卷二，〈跳神四〉，pp. 38A-38B。

135)前引《吉林通志》，〈禮儀民俗·祭禮條〉，p. 251。

136)引自烏丙安《滿族神話探索——天地層·地震層·世界層》，載於《滿族研究》1985年創刊號，p. 47。

137)同上。

如舟狀，赤爲質，畫雲鶴文。爲架高五六尺，置盤其上，薦食物聚宗族拜之。」¹³⁸⁾不過，這種祭祀習俗確實在滿族中存在得最爲普遍，無論是清代瀋陽故宮清寧宮前以及北京的堂子和皇宮清寧·坤寧二宮前，還是東北的民間，均設立了索莫杆，斗簡直成了滿族薩滿教文化的重要特徵，甚至是滿族人家的標志。清代宮中祭祀神杆的大概情形，據乾隆欽定《滿洲祭神祭天典禮》：

大祭翌日祭天，預期如前儀，恭請佛·菩薩像供於坤寧宮西極大亭，司俎太監等於神杆東北鋪油厚高麗紙，設包錫紅漆大案一，西向。卸下神杆，以杆端向東斜仰於倚柱上，杆首拄於地，撤舊夾淨紙，舊穿頸骨置銅海內化之。神杆石前向上設紅漆高案一，供銀碟三，中碟盛所灑米，旁二碟空設，置淨紙一張於案上。離神杆石稍遠西北方，設紅漆架一，架上覆以紅氈，架設南設花木方盤卓一，紅漆方盤二，俱向後挨次而設。盤內置案板數枚。移紅銅鍋竝銅海設於木盤之北，灶門東向，屆時，司俎太監等進豬，置於神杆之東旁稍後，首南向。皇帝親詣行禮，司香婦人於坤寧宮門內近檻處，鋪皇帝行禮黃花紅氈。皇帝進門，對神杆向上跪。司俎滿洲進向前立，捧米碟灑米一次，禱祝祭天畢，又灑米二次，退……司俎太監等轉豬首向西，置於包錫大案上，省之。司俎太監二，舉銀裏木槽盆，接血列於高案上。豬氣息後，轉豬首向南順放，司俎等卽於院內去豬皮，先以頸骨連精肉取下，竝擇取餘肉煮於紅銅鍋內，餘俱按節解開。擺列於銀裏木槽盆內，置首於以皮蒙蓋并其上，南向順放於包錫大案上。腸臟修整後，亦貯於木槽盆內。以盛血木槽盆橫於盛肉木槽盆之前，肉熟時，司俎等向東列坐於木盤後，以熟肉細切爲絲。先取精肉·頸骨供於高案西邊所設銀碟內。臚貯於東邊所設銀碟內。細絲小肉成後，盛小肉絲二碗，各置匙一枚，從東向西飯肉相間以供。皇帝親詣行禮，司俎滿洲仍如前儀捧米碟灑米一次，禱祝祭天畢又灑米二次，退。叩頭畢。司俎官·司俎等以頸骨穿於神杆之端，精肉及臚竝所灑米，俱貯於神杆斗內，立起神杆，淨紙夾於神杆與倚柱之間，東首所供之小肉，飯撤入坤寧宮內。……¹³⁹⁾

同時，根據嘉慶年間滿洲人索寧安撰寫的《滿洲四禮集》載：

每逢祭天之日，黎明，齊集衆家人等，將鐵鍋灶安設於大院西北角，竝將轆子架請出，安設於院西向東正中，上搭紅氈一條，前放矮卓二張，上陳小案皮八塊，大面鋪鈔條二塊，左設大方盤一個。其一切應用器具陳列於左傍，收拾豬之高卓安於院東正中，畢。將索莫杆請下，尖東柄西，橫放於架杆上，將錫碗請下拂拭潔淨，供於高卓上正中。卽一面令二人自屋內取水火，隨供高卓拿出，二人將供卓竝應用喜紙米碟三個，鐵籠連卓搭出，供於索莫杆前，令人開門請牲，主祭人立薩莫（卽薩滿）立於

138) 《金史》卷三十五、〈拜天〉，p. 826.

139) 《欽定滿洲祭神祭天典禮》（在四庫全書珍本五集111-112冊），卷三、〈大祭翌日祭天儀注〉，pp. 46A-49A

棹後，俟牲進院內，按於供卓東邊，首向上，畢，主祭人跪於後，薩莫即將籩內米用手抓起，向上撒一把，又向西撒一把，又向東撒一把，隨恭讀祝文，畢，再照例撒米，畢，主祭人則行三跪三叩禮。薩莫即將鐵籤授於籤豬人，籤豬人接籤省牲，畢，將豬搭於東面高卓上，隨將豬身各處應拿之處，俱少割些須，拿全再剝皮開腔，將豬苦膽供於杆前卓上，油·肉竝鎖子骨俱皆取下，不過少存些須，其餘俱下鍋透煮。(註：收拾下水在院內東南角)收拾畢，將豬之筋骨俱不卸開，整裝槽內，仍用毛皮蓋妥，放於高卓，首向南。俟肉熟，則令人分割切片，抹成細絲。薩莫竝將各塊肉上亦俱少取些須，盛籩內供於桌上。肉絲切完仍下鍋煮透，撈出盛二大碗，又盛稗米飯二大碗，用四人各捧飯肉匙箸，飯在前，肉絲在後，自東一齊供卓上，各捧匙箸，(註：飯上捧匙，肉絲上捧箸)供畢，主祭人跪於後，殺莫照例敬謹撒米·讀祝文，畢，主祭人則行三跪三叩禮，禮畢，乃將肉飯少挑於籩內，方撒下。主祭人即行受胙禮，敬嘗肉飯些須，即將籩內所盛各色生熟肉飯及苦膽等物，俱放於錫碗內，碗按杆上，將鎖子骨按於杆頂，正妥，即將新喜紙加於杆柱中縫二鐵箍之間，乃立索莫杆於石鼓之上，全然妥正，則將院內按放豬骨槽上豬首，少移偏西，再將肉絲·湯肉分送於屋內，以待親族。已盛進屋內不可復行拿出，其留於院外亦不可拿進，衆皆吃畢，至午後，即將索莫杆前高卓撤下，竝院內轎子架·矮卓及小按板等，俱暫放於大屋東次間階下，阿木蘇上人等則將所剩存骨肉，搭至屋內收拾下鍋煮熟，於午後同衆子弟仍在大屋領惠同食，亦不可拿出，食畢則亦將骨數查全，拿出數件，擲於索莫杆前，其餘俱送於潔淨河內，斷不可穢污，此即祭天禮也。¹⁴⁰⁾

以上看來，民間祭祀神杆的內容，似乎沒有宮中那麼繁雜。

至於杆祭的來歷，清人曾作過解釋。有人因其形制如長矛，稱其「當日軍行無定居，每祭天也，則豎一桿為憑依，後世因之，不敢易」¹⁴¹⁾。也有人說，這是依仿滿洲先人採蔘的器具，如「立杆院中示不忘」¹⁴²⁾。還有人說「立杆祀天，以高為貴，取其上與天通」¹⁴³⁾等等，雖然也許不無道理，但畢竟多屬臆測¹⁴⁴⁾。

杆祭習俗，可能是從對神樹的崇拜演變而來的。從東北某些地區的方志中，可以看到從神樹崇拜到杆祭之間的過渡形態的祭祀內容，如《依蘭縣志》記載：

140) 索寧安輯《滿洲四禮集》，手錄於《中國邊疆史地叢書》，初集，第十一冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)。〈祭天還願儀注〉，pp. 18A-20A。

141) 馮福格《關兩叢談》(臺北，鼎文書局，民國67年)，卷一，p. 6。

142) 《龍城舊聞》，p. 72。轉引自定宜莊，前引〈神樹崇拜與滿族的神杆祭祀〉，p. 104。

143) 同上。

144) 參見程迅，前引〈試論滿族所祀神杆與神石的來歷及其性質〉，pp. 71-74；

劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，pp. 113-114；定宜莊，前引〈神樹崇拜與滿族的神杆祭祀〉，p. 104。

家家供樹一株，旁列木人一個，爲天神，曰「色勒可，嘎呢」，又刻一小木人，名「朱那雅」（譯二使役），亦春秋宰豬祭之。當日，在樹下煮熟，村隣共啖，但須一餐而盡，祭名曰「烏徒庫（樹也）他庫拉（祭也）」。¹⁴⁵

這種祭祀方式與其他滿族部落舉行杆祭時的做法是相似的。又同書載：

凡巫家必置多杆於宅居祖祠之前，上刻鱗蟲鳥獸之類，多少不等。¹⁴⁶

可見，形式還是多種多樣的。此外，也有些部落開始向較固定的杆祭過渡，如《寧古塔紀略》載：

凡大小人家庭，肯立木一根，以此爲神。逢喜慶·疾病，則還願。擇大豬不與人爭價，宰割列於其下，請善誦者名叉馬，向之念誦，家主跪拜。……如因病還願，病不能愈，既將此木擲於郊外，以其不靈也，後再逢喜慶·疾病，則另樹一木。¹⁴⁷

從以上記載來看，這些部落的杆祭習俗，似乎還沒有固定的形式，而帶著過渡期的性格。因此，我們可以確定杆祭習俗起源於對神樹的崇拜。與此同時，杆祭習俗最初的觀念中，也包含著祖先崇拜的內容，許多滿族人將神杆稱爲“祖宗杆子”，如「滿洲宅院中立杆一，高丈餘，名曰「索莫吉杆」，又曰「祖宗杆」，上懸錫斗，貧者用木斗」¹⁴⁸。可見，祭祀神杆的性質由祭祖逐漸向祭天的過渡。

如上所引，以杆祭天，成爲宮廷隆重的大禮，每逢出征作戰，努爾哈齊與他的後代們都要聚集在神杆前，乞求天的護佑。皇家的禮儀對於滿族的老百姓，當然不會沒有影響，於是，滿族民間的各種祭樹·杆祭形式，就向宮廷固定的禮儀靠攏，并大體取得了一致¹⁴⁹。

總而言之，祭神杆是從遠古時代神樹崇拜發展而到神木祭祀，又進而演變爲具有特定形制的神杆，它適應了滿族從森林中的漁獵部落到定居的農耕民族的生活條件的變遷過程。與此同時，它伴隨著滿族社會的變化以及薩滿教文化的發展，逐漸從祭祖演變爲祭天，成爲薩滿教上與通天的媒介，又進而成爲滿族勃興時期統治者的思想武器之一。至於以神杆飼鵲的做法，涉及到滿族神鵲崇拜的問題，因而本文擬將在第六章結論一起討論。祭神有杆的儀式，也包含了有關神樹崇拜的觀念，這正是由於滿族形成時期吸收了各種不同文化成分的緣故。

145) 佚名編《依蘭縣志》，民國14年鉛印本，載於前引《中國地方志民俗資料彙編》（東北卷），〈禮儀民俗·祭禮·伊庫滿族〉，p. 474.

146) 同上。

147) 吳振臣《寧古塔紀略》，載於《清朝藩屬輿地叢書》（八）（臺北，廣文書局，民國57年），p. 88.

148) 孫春圖修·徐希康纂《環理縣志》，民國九年鉛印本，載於前引《中國地方志民俗資料彙編》（東北卷），p. 478.

149) 定宜莊，前引〈神樹崇拜與滿族的神杆祭祀〉，p. 105.

神杆崇拜經過固定化·定形化的過程之後，就成為滿族薩滿教中的重要儀式。

IV. 外來文化傳入與薩滿教所受的限制

明代末葉，清太祖努爾哈齊進入遼瀋地區之後，開始形成與漢族農業文化為隣的格局。滿族先世女真人，明代初期曾經輾轉於朝鮮邊境，這段時間應當會受到朝鮮人農耕文化的影響¹⁵⁰。然而自從滿族進入遼東地區以後，漢族的影響對滿族具有決定性的作用。此時，滿族由於本身社會發展的需要，已經由他們原有的以漁獵等生產為基礎的文化逐漸朝著以漢族為中心的農耕文化的方向去發展。

與此同時，又吸取了漢族的佛教。清朝統治者不僅信奉佛教，而且成了他的最高保護者。他們一方面竭盡全力保存自己原有的薩滿教文化，但也認識到薩滿教不可能成為駕馭和統治其他民族的思想工具。從清太祖努爾哈齊時代就開始吸取佛教的內容，補充薩滿教的不足。同時也為了對蒙古的統治，積極採取利用·保護和鼓勵西藏佛教的政策。漢文化的輸入和佛教（尤其是西藏佛教）的迅速傳布，必然也瓦解和削弱薩滿教的勢力，導致薩滿教的衰落。但滿族社會中仍然長期保持了薩滿教的文化，特別是在宮中及旗人社會中，薩滿教一直盛行到後期。

1. 外來文化的傳入

(1) 佛教的傳入

滿族先世女真人信奉佛教的歷史是悠久的，可以追溯到渤海時代。渤海國建國以後，佛教就由唐朝傳入，而一度盛行於白水黑山之間，因此女真人不可能在當時不受佛教的影響。遼·金時代女真人的統治者，也都經歷過由原始薩滿教歸依佛教的轉變。又各種史書顯示，明代初年幾位皇帝為了經略東北，曾經創建了不小佛寺，如洪武年間在遼東鐵嶺建立的圓通寺·永樂年間在黑龍江入海依山面水處建築的觀音堂·永寧寺等，都是當是著名的古剎。這些佛寺的興建，雖然被視為漢人移墾與開發的歷史物證，但也是佛教在當地長期盛行的明證，居地不遠的女真人不可能不受到佛教的薰陶。尤其是女真上層部由於與漢人的貿易，受佛教影響的程度應比一般民衆更深一些。據朝鮮人的記載，努爾哈齊堀

150) 陳文石〈清人入關前的農業生活——太祖時代（上）〉，載於《大陸雜誌》第二十二卷第九期（民國50年），p. 8.

起時，他的部將「頸係一條巾，巾末懸念珠而數之」，而努爾哈齊自己也「常坐手持念珠，而數之」¹⁵¹⁾。努爾哈齊在他稱汗立國的前一年，即明神宗四十三年(1615)，就在赫圖阿拉城東山頂上建造了佛寺·玉皇廟等七大廟¹⁵²⁾。

由此可見，在滿族形成之初，他們對佛教文化相當熟悉。

在清太祖努爾哈齊時代滿族信奉佛教的情形，從幾種史書記載來可以窺知。據《滿文老檔》記載，努爾哈齊在天命六年(1621年)十一月三十日頒降令說：

任何人不得拆毀廟宇，不得於廟院內拴繫馬牛，不得於廟院內便溺。有違此言，拆毀廟宇，拴繫牛者，見即執罪之。¹⁵³⁾

可見努爾哈齊信奉佛教的虔誠。此外，努爾哈齊自己對佛教思想似乎也有認識，他常以佛書佛理來訓諭諸王大臣。例如他要大臣們推薦賢良人士時說：

古傳神佛之書，載言雖有萬種，但仍以心術正大為上。以我思之，人心之所貴，實莫過於正在也。爾諸大臣，勿曰為何舍親而舉疏，勿論家世，視其心術正大而薦之，不拘血統，視其才德而舉之為臣。¹⁵⁴⁾

同時他也以祀佛為例，勸戒屬下貝勒大臣們多行善事，他說：

(祀佛之僧人)彼因信佛，不聚妻室，不食人間糧穀，擇精食以為生。其能立志制勝者，何處有之？是乃福也！所謂福者，夫乃信奉神佛，苦修今世之身，求得福至，以期來世生於吉祥之地以求福也！爾諸貝勒·大臣，與其僅求一身之福，何如克成所委之事，以善言訓育屬下眾民，去其邪念，開導民心，同心向善，對上不背於汗，忠誠盡職，則爾等亦可揚名於當今，傳聞於後世，是乃功也！福也！我常念者，上天所予大國之事，勵精圖治，乃從公聽斷，弭盜平亂，普濟貧困，若能仰副天意，撫養貧困，國歸太平，則對天是大功，對己是大福也！¹⁵⁵⁾

總之，在努爾哈齊時代，佛教在滿族中已相當流行，尤其是滿族統治階層人士如努爾哈齊等人。不過，這時滿族民間及一般旗人所普遍信仰的仍然是薩滿教。

清太宗皇太極繼承汗位以後，佛教在滿族社會中更為流行。清太宗皇太極曾經在天聰五年(1631年)重新整修了前代興建的玉皇廟，關於這件事《大清太宗文皇帝實錄》中有記載：

先是太祖時，建玉皇廟於遼陽城南教場，香火不絕，後為貝勒阿濟格·多爾袞

151) 李民寯《建州聞見錄》卷六，p. 5A，紫巖集。

152) 《滿文老檔》(北京，中華書局，1990年)，p. 19。云：「四月，始建三世諸佛及玉皇廟，共建七大廟。」

153) 同上書，p. 267。

154) 同上書，p. 37。

155) 同上書，p. 38。

·多鐸屬下莊屯人拆毀，造棺槨市賣。上聞之，怒，追訊毀者，價值重建。……上以廟貌重新，給辦香火牲祭銀百兩。156)

同時清太宗對於毀廟的人最為深惡痛絕，天聰八年他也嚴懲過毀廟的屬下人，史書中記載：

上都城有廢廟，爲御前庖人及衆侍衛之厮卒所毀，上見之怒，命縛至，鞭之。又有伊訥克牛象下巴石塔·殷他海牛象下莊奈·阿哈塞牛象下白爾泰·巴士·俄庫約，各鞭一百，貫耳。素爾和·額駙滿朱習禮·侍衛阿喇密·胡沙·尼牙哈齊及喝爾喝圖等六人下厮卒，亦毀廟屋，取其木，其主皆謂不知，使誓於神，仍各鞭其厮卒一百，貫耳。庖人石特庫·薩壁，以不行舉，首取木事，各鞭五十。薩祿知爲廟中木植，不敢取，太監取之，鞭一百，貫兩耳。宗室吞齊喀之厮卒，取廟木，又懼法避匿，鞭一百，貫耳鼻。土彥圖牛象下巴代，以不行約束新俘漢人，致竊廟木，亦鞭五十。157)

可見清太宗皇太極對佛教的信仰是很虔誠的。除了皇帝以外，當時滿洲貴族中信佛的人也似乎不少，如莽古爾泰就他的家人與親信在佛前跪焚發誓，彼此結盟以對付清太宗，事情發生後很多人受到處罰¹⁵⁸⁾。這可以證明佛教在當時滿族中流行的情形。

不過，清太宗本人對佛教的信仰雖然虔誠，但很理性。尤其對於不守清規的出家人與私建寺廟逃避差役的假和尚，持有不滿的情緒。如天聰五年（1631年）閏十一月十一日的諭旨中則充分的表明：

奸民欲避差徭，多相率爲僧，舊歲已令稽察寺廟，毋得私行建造，今除明朝漢官舊建寺廟外，其餘地方，妄行新造者，反較前更多，該部貝勒大臣，可再詳確稽察，先經察過准留者若干，後違法新造者若干，其違法新造者，務治其罪。至於喇嘛·班第·和尚，亦必清察人數，如係真喇嘛·班第·和尚，許居城外清淨寺廟焚修，毋得容留婦女，有犯清規。若本無誠潔之心，詐稱喇嘛·班第·和尚，容留婦女，不守清規，勒令還俗。……嗣後若有違法，擅稱喇嘛·和尚及私建廟宇者，依規治罪。其願爲喇嘛·和尚及修造寺廟，須啓明該部貝勒，方免其罪。159)

可見清太宗並不反對部民信奉佛教，也不完全禁止興建廟宇，只是出家人應該清淨正直，潔誠禮敬，不能妄行惑衆或爲逃避差徭而建造廟宇。

崇德元年（1636年），清太宗還降諭旨規定：

156)《大清太宗文皇帝實錄》（臺北：華聯出版社，民國53年），卷八，p. 13.

157)同上書，卷二十，PP. 15B-16A.

158)前引《滿文老檔》，p. 212.

159)前引《大清太宗文皇帝實錄》，卷十，PP. 29B-30A.

各寺廟中和尚，有容隱奸細者，本寺廟中和尚全殺；隱藏逃走人者，將本寺廟中和尚為奴。舊冊外私添者，與隱藏逃走者同罪。該管的官若不稽察，或明知不舉，問應得之罪。¹⁶⁰

又規定：

和尚先曾娶妻·養牲畜，如今我想佛道原是潔淨的，和尚不該有婦人·孩子·牲畜。南朝有婦的和尚，若能舍得婦人（和尚）准為僧，若舍不得婦人，各固山為民。有躲避差役新為僧者，亦發為民。南朝有為女僧者，照舊為僧。新為女僧者盡革。見在僧尼勿令原管的官管轄，許將和尚內，入固山挑選入人管理。有私建觀，俱拆毀入大寺。各處院寺若干，每寺和尚若干，某姓某名，一一開寫明白，後有死亡增添者，照數查看。¹⁶¹

可見清太宗對佛教的信奉並不倖佛。

從以上所引的史料來看，清太宗時代佛教仍在滿族社會中盛行，尤其佛教寺廟與和尚尼姑顯然為數不少。清太宗本人也信奉佛教，但是他對於「有犯清規」與「妄行惑眾」以及逃避差役的一些出家人則大為不滿，飭令他們還俗或是將他們治以重罪，即他對佛教的崇拜是有理性的。

(2) 西藏佛教的傳入

在滿族尚未入主中原之前，其社會所信仰的宗教中，除了他們古老的薩滿教以外，還有由西藏傳入的西藏佛教。同時由於滿族統治者與蒙古聯絡的政治關係西藏佛教不但發展的很快，甚至有後來居上的優勢。

西藏佛教是佛教傳入西藏以後與當地的宗教信仰融合而形成的一種佛教。西藏佛教舊階宗紅教（戴紅帽），照印度之習俗，但喇嘛娶妻生子，傳襲衣鉢行為有失宗教戒律。明初宗喀巴（1357—1419年）進行改革，創立黃教（戴黃帽），禁止喇嘛娶妻生子，嚴飭戒律。他死前遺囑兩大弟子達賴（意無上）·班禪（意光顯），世世轉生即呼畢勒罕（化身），承襲衣鉢。到了明代後期，俺答汗迎三世達賴喇嘛於青海，建立寺廟。從此蒙古大眾歸依黃教，因而他們的尚武精神也為之喪失，社會結構也起了重大變化。

滿族接觸到西藏佛教並受其影響應該是十六世紀後半年的事。後金興起以後，努爾哈齊為了爭取科爾沁部，曾派人教請由西藏到科爾沁蒙古弘佛的老囊蘇喇嘛，在清太祖天命六年（1621年）五月二十一日老囊蘇喇嘛隨明安之使

160) 遼寧大學歷史系編《清太宗實錄稿本》（遼寧，遼寧大學歷史系，1978年），卷十四，p. 14。清初史料叢刊第三種。

161) 同上書，pp. 14-15。

到遼東，受到了崇高的禮遇，如「入汗衙門時，汗起身與喇嘛握手相見，併坐大宴之。」¹⁶²同年六月初，老囊蘇喇嘛屬下的小喇嘛二人歸了¹⁶³。囊蘇喇嘛在後金弘佛的時間不長，第二年他就圓寂西歸了。努爾哈齊對喇嘛的禮遇，由以下《滿文老檔》中與囊蘇喇嘛的死有關的記載來可以看出：

……囊蘇喇嘛聞英明汗敬養之善，初曾來往二次。得遼東後，該喇嘛來曰：「我雖身體不適；但仍抱病離上而來，願在英明汗處棄我骸骨。」不久病危，終前該喇嘛囑曰：「如蒙恩愛，待我死後，將我遺體交與在遼東之巴噶巴喇嘛，令其祭之。」辛酉年十月圓寂，遂於遼陽城南門外韓參將之園屯舍內處修廟治喪。英明汗命巴喇嘛祭之，並遣圖魯什往接囊蘇喇嘛屬下在諸申，科爾沁之六十三戶，賜一漢人屯堡，以葬喇嘛之遺體。又賞給驗射後之五十張，賞甲五十副，馬五十匹和驢二十頭，及差使之奴僕男五十人·女五十人。¹⁶⁴

又在後來發現的「大金喇嘛法師寶塔記」石碑上也有記載：

法師幹祿·打兒罕·囊素者，烏斯藏人也。誕生於佛境，道演真淨，既已演通大法，復急普渡群生，由是不憚跋涉，東歷蒙諸部，闡揚聖教，廣散佛惠。……及至我國家，太祖皇帝敬謹尊師，倍加供給。天命辛酉年八月七日，法師示寂歸西，太祖勅令修建寶塔，斂藏舍利。祿累代征伐，未建壽域。今天聰四年，法第白喇嘛奏請，欽奉皇上勅旨，八王府會旨，乃建寶塔事竣，鐫石而誌其勝。大金天聰四年，歲次庚午，孟夏吉旦，同門法第白喇嘛建¹⁶⁵

此後隨著奴爾哈齊在遼西的勝利，蒙古各部紛紛來投，許多喇嘛也來到遼東，滿族中喇嘛教的弘揚由此更盛行起來。天命十年（1625年）薩哈爾察喇嘛等來投，努爾哈齊准免其子孫萬代的賦稅，并賜一百三十二人的勅書。¹⁶⁶

清太宗皇太極繼位以後，許多重要外交政治事務，更利用喇嘛去進行。隨著蒙古各部歸附日衆，尤其是在征服察哈爾蒙古的科程中，皇太極利用西藏佛教的政策日益產生重大的政治作用。天聰六年（1632年）五月，皇太極征察哈爾至

162) 前引《滿文老檔》，p. 203.

163) 同上書，p. 208.

164) 同上書，p. 365. 有關囊蘇喇嘛死亡日期，《滿文老檔》與石碑記載不同。囊蘇，一詞，為一大喇嘛下僧職，不是人名。

165) 轉引自（日本）稻葉岩吉著·但燕譯《清朝全史》（臺北，中華書局，民國66年）國，上一，PP. 104-105

166) 前引《滿文老檔》，p. 648. 天命十年十一月初六日記事中云：「喇嘛因不堪蒙古諸貝勒虐待，慕汗之養育，來歸。喇嘛下之薩哈爾察等亦皆背井離鄉，隨喇嘛來歸，殊堪憐憫。念其歸來之功，所有隨喇嘛前來之薩哈爾察，其子孫世代豁免差役，獲死罪則囚之，獲掠財罪則免之，憐恤之恩勿斷。將此繕擬勅書，賜給一百三十二人（原註：喇嘛乃唐古特部之人，曾來歸蒙古部科爾沁諸貝勒，因見英明汗之恭敬，故來歸遼東。）。」

歸化城時，對喇嘛寺廟採取保護態度，如下令說：「凡大軍所至……勿毀廟宇，勿取廟中一切器皿，違者死。勿擾害廟內僧人，勿擅取財物。……不許屯住廟中，違者治罪。」¹⁶⁷⁾當大軍進駐歸化城以後，他更在城裏格根汗廟前張貼了一道諭旨，其文曰：「滿洲國天聰皇帝勅諭：歸化城格根汗廟宇，理宜虔奉，毋許拆毀如有擅敢拆毀並擅取器物者，我兵既以經此，豈有不再至之理。察出，決不輕貸。」¹⁶⁸⁾歸化城是當時蒙古黃教中心所在地，清太宗著意保護格根汗廟，除向黃教世界示好以外，並有表明滿洲為署長佛教保護之意¹⁶⁹⁾。這些措施使清太宗很快地收服了察哈爾蒙古的部衆。

天聰八年(1634年)十二月，察哈爾蒙古中有一位名叫墨爾根的喇嘛即載護法嘛哈喇佛像至遼東。此佛像係元世祖時明叫帕克斯巴的一位喇嘛用金鑄造，先奉於五臺山，後移於蒙古，歸察哈爾林丹汗¹⁷⁰⁾。林丹汗敗亡以後，墨爾根喇嘛認為天命歸於後金，就帶此像來投。這件事對後金影響很大，清太宗立即派人迎到盛京來，並決定在盛京興建規模宏大的喇嘛寺廟實勝寺，供奉此像。崇德三年(1638年)八月建成，皇太極親自率蒙古諸王貝勒大臣前去禮佛，在佛前行三跪九叩首禮，可為虔誠之極¹⁷¹⁾。清廷如此敬重嘛哈喇金佛是有政治作用的，因為這尊金佛的供養就象徵著西藏佛教護法地位的取得。正如日人鴛淵一所說的：

太宗用政教對蒙古施以懷柔，其效因逾使蒙古不將清朝皇帝視為異族的統治者，精神上反與清室融為一體了。實勝寺可謂清初最值得矚目的佛教建築，使大清帝國基礎更加強固，此種宗教政策之表徵，實寓意深遠。¹⁷²⁾

與此同時，清太宗為了想直接與西藏聯絡，在崇德四年(1639年)十月，就派以察漢喇嘛為首的使團向西藏的達賴喇嘛五世致書，提出延請高僧前來宣揚佛法，致書中說：

朕不忍古來經典泯絕不傳，故特遣使延致高僧，宣揚佛法，利益衆生，唯爾意

167)前引《大清太宗文皇帝實錄》，卷十一，PP. 29A-30A.

168)同上書，卷十二，p. 5B.

169)陳捷先〈清入關前滿族的宗教信仰〉(未發表稿子)，p. 11.

170)中國第一歷史檔案館譯編《清苑內國史院滿文檔案譯編》(上)(北京，光明日報社，1986年)，p. 126. 云：「蒙古大元國世祖忽必烈汗時，有帕克斯巴喇嘛用金鑄嘛哈喇佛像，奉祀於五臺山，後請移薩思羅地方。又有沙爾巴胡圖克圖喇嘛復移於大元國裔蒙古察哈爾國祀之。」

171)前引《大清太宗文皇帝實錄》，卷四十三，p. 10A-10B. 云：「上率內外諸王·貝勒·貝子·文武衆官，出懷遠門，幸實勝寺，引上至佛立前，上率衆行三跪九叩頭禮。」

172)(日本)鴛淵一著《奉天與遼陽》(東京，富士山房，1940年)，PP. 70-71.

所願耳！173)

後來崇德七年(1642年)十月，達賴喇嘛五世果然遣以伊拉古克三胡土克圖和戴青卓爾濟為首的使團數百人來到盛京，受到清太宗的盛情接待，正如「命八旗諸王貝勒各具宴，每五日一宴之，凡八閱月。」¹⁷⁴⁾從此西藏佛教在滿族社會中，得到了進一步弘揚的機會，也是清王朝與西藏通好社始。即清太宗皇太極利用西藏佛教籠絡蒙古聯絡青海·西藏，取得了很大的效果。

雖然清太宗採取了利用·保護和鼓勵西藏佛教的政策，但另一方面他仍然保持限制奢長佛教的態度。如天聰十年(1636年)三月，他在稱帝之前曾諭令衆大臣說：

喇嘛等口作詭言，假以供佛持戒為名，潛肆邪淫，貪圖財物，悖逆造罪，又索取生人財帛牧畜，詭稱使人免罪於幽冥，其誕妄為尤甚。喇嘛等不過身在世間，造作罪孽，欺誑無知之人耳。至於冥司，熟念彼之情面，遂免其罪孽乎。今之喇嘛，當稱為妄人，不宜稱為喇嘛，乃蒙古等深信喇嘛，糜費財物懺悔罪過，欲求真魂超生福地，是以有懸轉輪，結布薩之事，甚屬愚謬，嗣後俱宜禁止。¹⁷⁵⁾

崇德三年(1638年)七月，清太宗又對寵信對喇馬賊滿洲親貴加以處分，如「多羅饒餘貝勒阿巴泰違法，擅留喇嘛於家。理藩院以奏，下法司審實，擬罰銀三百兩，仍罰人五名·牛三頭；其喇嘛即令遣出，奏聞。上罰阿巴泰銀一百五十兩，以喇嘛交與察漢喇嘛。」¹⁷⁶⁾同年十二月，他對科爾沁土謝圖親王下的不守戒律之喇嘛，「令之娶妻，又不從，闔之。」¹⁷⁷⁾同時，清太宗認為元代蒙古人篤信西藏佛教，導致了國家衰亡，如在天聰八年(1634年)四月，皇太極下令禁止滿洲官名和地名沿用漢語時說：「蒙古諸臣子棄蒙古之語，名號俱學喇嘛，卒至國運衰微。」¹⁷⁸⁾崇德元年即皇帝位時又申：「若棄本國言語，而學他國言語，未見能興隆者也。蒙古國貝子棄本國言語，凡稱呼名字學喇嘛國言語，其國始衰。」¹⁷⁹⁾可見清太宗要滿洲親貴以此為戒。

總之，西藏佛教在滿族社會中相當盛行，而喇嘛也受到滿族統治者的禮遇。

173)前引《大清太宗文皇帝實錄》，卷四十九，p. 3B.

174)同上書，卷六十四，p. 20A.

175)同上書，卷二十八，pp. 5A-5B.

176)同上書，卷四十二，pp. 18B-19A.

177)同上書，卷四十四，p. 28A.

178)(清)蔣良騏纂·王先謙改修《十二朝東華錄》(臺北，文海出版社，民國52年)，卷二，〈天聰八年〉，p. 10A.

179)前引《清太宗實錄稿本》卷十四，p. 8-9.

薩滿教是一種泛神論的宗教，也是不具對其他宗教的排斥性。因而在接觸到有高深哲理與隆重儀注的強勢宗教時，薩滿教會逐漸衰落¹⁸⁰。另一方面，由於清廷對西藏佛教實行免徵賦稅·差役等的政策，一般民衆爲了擺脫過重的夫稅和差役，投奔到喇嘛寺院去當喇嘛，這樣必然也導致薩滿教的削弱。因此引起滿族薩滿巫師們的反抗不滿，《尼山薩滿傳》¹⁸¹和其他薩滿故事中就充分表現這種內容。在此舉一個例子，即〈薩滿與喇嘛鬪法的故事〉中因薩滿救活了喇嘛未能醫好的病人，兩人因此而相鬪法，最後喇嘛敗陳。從此，薩滿和喇嘛雖然和好了，但是薩滿治病的地方，喇嘛再也不敢去。喇嘛對薩滿佩服得五體投地。¹⁸²實則此故事反映了滿族統治者大力提倡西藏佛教，反而薩滿教受到了某種程度的壓抑。薩滿在這種情況下，產生了對喇嘛的不滿情緒，因而創造出這些傳說·故事來。

(3) 漢文化的影響

滿族的祖先們早就受到漢族文明的影響。明初以來，女真人與漢人的來往頻繁，通商互市，其影響日益增加。明萬曆十年（1583年）努爾哈齊起兵以後，統一女真各部，編設八旗，建立後金國，創製滿洲文字，滿族社會已開始變化。尤其進入遼瀋地區以後，先進的漢族對滿族的政治·經濟·軍事·文化等各方面，產生了重大的影響，因而滿族社會已經由漁獵文化向農耕文化變化。

清太宗皇太極繼承汗位以後，對先進的漢文化，採取了積極態度，大膽地吸收漢文化，以求迅速地改變滿族社會的面貌，奠定了清朝發展的基礎。他自幼便接觸·學習漢文化，較早深知道漢文化對滿族政治·經濟·文化等各方面的促進作用。因而，清太宗在執政期間，吸收各方面的漢文化內容，並進行改革。在政治上，限制滿族貴族任意無法度的橫徵暴斂，約束滿族人的行爲。同時，吸收大批漢族知識分子和明朝降官·降將，而讓他們參與政事，在其補佐下以明朝爲樣板，建立封建化制度，如內三院·六部等。在經濟上，也實施了有利農業發展

180) 陳捷先，前引〈清入關前滿族的宗教信仰〉，p. 13.

181) 參見趙辰輝《尼山薩滿傳》（瀋陽，遼寧出版社，1988年）；莊吉發譯註《尼山薩滿傳》（臺北，文史哲出版社，民國66年）。此外，凌純聲教授撰《松花江下游的赫哲族》（南京，國立中央研究院歷史語言研究所，民國23年，pp. 637-638）文內〈一新薩滿故事〉與《尼山薩滿傳》的內容頗爲相似。

182) 參見金啓琮《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》（哈爾濱，黑龍江人民出版社，1981年），p. 93-94。愛新覺羅·烏拉希春所著《滿族古神話》中〈薩滿與喇嘛鬪法〉故事也與此相近。（呼和浩特市，內蒙古人民出版社，1987年），p. 80-88。此外，〈女丹薩滿故事〉中也有薩滿與喇嘛鬪爭的內容：參見《滿族的歷史與生活——三家子屯調查報告》，p. 89-92；《滿族古神話》，p. 88-107。

的一系列政策，如努爾哈齊時期採取的「掠民為奴」，把遼瀋地區農民附庸於滿族的土地中進行耕作的政策。又申明法令，讓漢人「分屯別居，編為民戶，擇漢官之清正者轄之。」¹⁸³⁾這種措施是讓他們重新恢復自耕農的身分，從而也起了穩定和激發他們生產的積極性的作用。滿人汲取漢文化方面的大概內容如下：

第一，創製新滿文，大量翻譯漢文典籍。清太宗為了補充努爾哈齊時代所創製的老滿文的缺欠，下令創製新滿文。這新滿文的創製和使用，更方便了翻譯漢文典籍。翻譯漢文典籍的範圍頗廣，不僅「有關治要者，匯纂翻譯成書，用備觀覽」，還「至漢人正史之外，野史所載」的諸般書籍也不斷有所翻譯。¹⁸⁴⁾其中《三國演義》則作為用兵打仗的參考，又是與滿族薩滿信仰中對關羽崇拜的產生有直接有關。這些漢文書籍滿文譯本的流通，不僅提高滿族的文化水平，而且滿族社會中倡導起尊儒潮流。

第二，開設文館，重用儒臣。天聰三年（1629年）清太宗命設文館。其目的之一就是「以處文學侍從之臣，名其官曰『巴克什』」¹⁸⁵⁾，而這些「文學侍從之臣」都具有較高的文化修養，且受漢文化較深的薰陶。文館中巴克什的一項重要職責，便是修史。清太宗曾命這些巴克什「以歷代帝王得失為鑒，并記國家政以昭信史」¹⁸⁶⁾。清太宗注意修史，雖然繼承努爾哈齊建立檔案制度，但他能繼承下來，歸根結底，還是其受漢文化影響所致。正是在清太宗的積極倡導下，《滿文老檔》、《清太宗武皇帝實錄》等極富有史料價值的史學著作才得以問世。同時，文館則吸引了不少漢族知識分子。正是在文館諸臣的影響下，尤其在漢官們的導引下，使清太宗大力吸取漢文化，最後，終於接受了中國的傳統儒家思想，並做為清初的統治思想。正如清太宗稱帝後立即「遣大學士范文程祭先師孔子」¹⁸⁷⁾。這就是滿族統治者漢化的重要標志。

第三，清太宗在與明朝的交往中（包括戰爭）感到滿族社會的文化與漢族相差懸殊。天聰五年（1631年）閏十一月，清太宗對諸貝勒和大臣們說：

聞諸貝勒大臣有溺愛子弟不令就學者，得毋謂我國雖不讀書亦未嘗誤事與？獨不思昔我兵之棄瀋州，皆由永平駐守貝勒失於救援，遂致永平·遵化·遷安等城

183) 前引《大清太宗文皇帝實錄》卷一，p. 11A.

184) 同上書，卷二十三，p. 14B.

185) 鄂爾泰等修《八旗通志》初集（吉林，東北師範大學出版社，1985年），卷之一百十六，〈八旗內閣大臣年表〉，p. 2963.

186) 前引《十二朝東華錄》卷一，〈天聰三年〉，p. 16B.

187) 同上書，卷一，〈崇德元年〉，p. 32A.

相繼而棄。豈非未賞學問，不明理義之故乎？今我兵圍明大凌河城，經四個月，人皆相食，猶以死守，雖援兵盡敗，凌河已降，而錦州·松山·杏山猶不忍委棄而去者，豈非讀書明道理，為朝廷盡忠之故乎！¹⁸⁸⁾

清太宗通過親身的實踐，深感文化底·缺教養是不能打勝仗，也不能立足於世的。而只有「習於學問，講明義理」，才能「忠君親上」¹⁸⁹⁾。因此，清太宗降諭令說：

爾金·漢等官，但有子八歲以上十五歲以下，俱令報名讀書，不許姑息容隱。如有愛惜不令讀書者，其父兄亦不許披甲隨征，可與子弟一同在家閑處。特諭。¹⁹⁰⁾

與此同時，清太宗還開科取士。天聰三年（1629年）八月，清太宗下令說：

朕思自古及今，俱文武並用，以武威克敵，以文教治世。朕今欲興文教，考取生員，諸貝勒府以下及滿漢蒙古家所有生員，俱令赴考，家主不許阻撓，考中者則以丁償之。¹⁹¹⁾

然後，於九月就舉行考試。此後，清太宗還通過考試及薦舉等方式，搜羅了大批人才。

總之，清太宗時期各方面大力吸收漢族先進文化，而進行改革。這種種的措施對滿族傳統的薩滿教信仰產生了甚大的影響。如清入關後宮廷堂子祭天儀式和坤寧宮祭祀，就是把滿族原有的薩滿教神祇·禮儀等，用漢族儒家傳統儀制加以改造的。

此外，在漢文化的薰陶之下，滿族薩滿教信仰中所發生的重大變化，就是對關羽崇拜的產生。關羽是三國時期蜀國大將，唐朝以來在中原地區民間中普遍崇拜的神祇，對於崇尚武功·恪守信義的滿族，應有特別的吸引力。尤其漢人小說《三國演義》是清太祖努爾哈齊及其子皇太極所喜讀的。此書幾乎成爲他們父子兩代用兵打仗的方略，甚至處世爲人所必不可少的依據。對關羽的崇拜，就這樣被滿族所普遍接受如清人文集中記載：

本朝未入關之先，以繙譯三國志演義爲兵略，故極崇拜關羽。其後有託爲關神顯靈衛駕之說，屢加封號，廟祀遂遍天下。¹⁹²⁾

薩滿教既是泛神論的多神教，關羽就以戰神等的身分進入薩滿教的神祇之

188)前引《大清太宗文皇帝實錄》卷十，PP. 28A-28B.

189)同上書，卷十，p. 28A.

190)金榮輯《滿洲老檔秘錄》，〈太宗諭金漢蒙官子弟讀書〉，收錄於《清史資料》第二輯，開國史料（二），第五冊（臺北，台聯國風出版社，民國58年），p. 282.

191)前引《十二朝東華錄》卷一，〈天聰三年〉，p. 17B.

192)王崇儒《掌固零拾》（臺北，文海出版社，民國3年），卷一，〈譯書〉，pp. 9B-10A，彝寶齋印書局本。

列，並成為清朝宮廷及滿族民間供奉的大神之一。

2. 薩滿教所受的限制

如前節所述，在滿族入關之前，其社會中的宗教信仰，除了薩滿教以外，還由漢人地區傳入的佛教及由西藏·蒙古傳入的西藏佛教都在流行。薩滿教是泛神論的多神教，也是不具排斥其他宗教的原始信仰。因而與具有高深哲理及隆重儀注的進步宗教或思想形成競爭的結果，必然會導致古老薩滿教的衰落。尤其在清初各統治者都信奉·保護和鼓勵佛教及西藏佛教的情況之下，薩滿教更處於劣勢的困境。

從清太宗時期開始對薩滿教的活動加以限制。如天聰五年（1631年）他曾下令：「禁國中不得私立廟寺，喇嘛僧律者還俗，巫覡星士竝禁止之。」¹⁹³這禁令竝不限於薩滿教，也包括不守清規的出家人與私立建廟宇而想逃避差役的假和尚在內。這裡所謂的「巫覡」就是指薩滿的。限制薩滿教的活動，就是在清太宗建號稱帝以後才開展起來。崇德元年（1636年），清太宗正式下令：「凡人祭神·還愿·娶親·死人·上墳，殺死貨賣宰殺牛·馬·騾·驢，永革不許。」¹⁹⁴同時也規定：「滿洲·蒙古·漢人端公道士，永不許與人家跳神拿邪·妄言禍福，蠱惑人心。若不遵者殺之，用端公道士之家，出人賠償。」¹⁹⁵「跳神」·「拿邪」·「殺牛·馬·騾·驢」等都是薩滿教的內容，因此可見這些禁令是針對薩滿教的。但是在清太宗採取如此嚴重的措施當中，薩滿教活動在滿族家庭甚至在清朝皇室宗親家中仍是流行。因此陸續不斷地發生與薩滿教有關的事件。據現存崇德年間滿文舊檔的記載，於崇德三年（1638年）四月，發生過如下的事件：

岳託貝勒新福晉訴其大福晉於法司曰：「大福晉請我至其家，招我近前，我即低頭，伊摘我額上一髮，於是我未食飯肉，還至家，令塔爾布曰：爾往福晉家，索我頭髮，不與，則曰我必控訴。塔爾布曰：若出此言，爾首領難保矣！遂去。從此，塔爾布規避，竟不還報。因遣我家兩婦人往索之。大福晉亦遣兩婦人，恐嚇云：見爾髮上有蟻竄，為爾捉之，誤摘一髮，已於爾面擲之矣！我取爾髮何用？若聲張此事，於爾不利與我一不便等語。復遣其管家朱木布祿·薩瑪哈圖，仍以此言恐嚇。」經審，兩人遣人恐嚇，摘髮以欺新福晉事俱實。……于是衆議：皆以為此係妖術，罪在不赦，應論死。奏入，上曰：「……此罪本不當赦，若誅之，則其父將無子絕嗣，且其又有幼

193) 趙爾巽等撰《清史稿》（臺北，樂天書局點校本，民國70年），卷二，〈太宗本紀一〉，p. 37.

194) 前引《清太宗實錄稿本》卷十四，p. 13.

195) 同上書，卷十四，pp. 13-14.

子，可免之死，另築室於園中，令彼分居，以撫養幼子，許伊為幼子賽神，不許為貝勒賽神。」……著法司注冊存案。……196)

這裡所謂的「妖術」·「賽神」都是薩滿教活動的內容。同年八月又發生與薩滿教有關的事件：

正黃旗固山額真圖泰，告於法司，其已故之固山額真納穆泰之妻阿拉之母，往祭伊子巴牙爾圖時，携鑲藍旗安朱牛象下古木布祿家之稱能眼見（靈魂）之女巫同往。其女巫曰：固山額真納穆泰·阿拉米之父來矣，巴牙爾圖身在，爾等何必祭之？因此將送葬衣服帶回。且將皇上所賜蟒袋應焚化者，取其裏改製皮端單服之。又往溫泉，宴請薩穆什喀·龔衰。法司審訊，俱屬實。擬阿拉米之母應論死；稱眼見（靈魂）之女巫亦應論死；女巫之主人古木布祿，一議應論死，一議應鞭一百；牛象章京安朱應坐以應得之罪；本牛象之撥什庫羅卓戶·渾他什·達敏·察哈喇應照例鞭責；受阿拉米之母所請之薩穆什喀·龔衰應坐以應得之罪。奏聞，上命：將阿拉米之母正法；稱能眼見（靈魂）之女巫亦正法；古木布祿免死，准贖身；安朱坐以應得之罪；撥什庫四人照例鞭責；薩穆什喀·龔衰俱免議。197)

又如同年十月內國史院滿文舊檔中記載：正黃旗寧塔海牛象下蘇拜因為他的妻子迷信薩滿，連續祭神三次，終於「耗盡家產」逼得丈夫告官，負責審理此事的官員親貴濟爾哈朗等以蘇拜的妻子「精神恍惚」有「心病」，而判以無罪。清太宗不以為然，乃罰濟爾哈朗「雕鞍馬一匹入官」，又處分了其他有關官員並說了：「薩滿經文，平昔考究者，爾等較初懈怠」的話¹⁹⁸⁾。由此可見，雖然當時在滿族中仍有薩滿教的經文，但清太宗已與薩滿教疏遠了。

據《清太宗實錄稿本》的記載，崇德七年（1642年）十月，清朝皇室宗親家中還發生了崇信薩滿教的事件：

多羅厄勒紅貝勒妃家下章京石漢，叫覘者精古打剪紙人九個，同一太監對七星下祈禱，燒一半·埋一半。有妃監的第三日，石漢的妻·洛恰妻來說，妃發昏。石漢雖哭言，怎這樣不幸，遭這樣擊。苦多頓的妻·大央阿的妻又來說，妃已動不得了。石漢的子木成格，叫天叫地放聲哭。木兒忽·杜兒忽·特兒忽弟兄三人，每哭時就說：「貝勒云你無得罪處，今上何曾差誰人來看你，比你以下，尙賜羊紙，此恨有誰佑

196)前引《清楚內國史院滿文檔案譯編》(上), PP. 303-304.

197)季永海·劉景憲譯編《崇德三年滿文檔案譯編》(瀋陽,遼瀋書社,1988年), PP. 167-168.

198)前引《清楚內國史院滿文檔案譯編》(上), PP. 396-397; 中國人民大學清史研究所·中國第一歷史檔案館譯《盛京刑部原檔——清太宗崇德三年至崇德四年》(北京,群衆出版社,1985年),《盛京原檔》一九九號, PP. 86-87, 崇德三年十二月初十日條有相似的內容。

云」。杜兒忽謂馬格恰曰：「誤我在塔山放去敵人，要問我罪，問罪就說：有功論賞，就說無功。此皆壓人處」。息夫說把宜免撥與尼堪貝子，此是上強與他了。擺山告於刑部。審實，議妃殺罪；木兒忽弟兄三人，革擊公爵，所屬人民撥之官；石漢夫妻及精古打俱殺罪；馬洛恰·出呼里因強辯虛說，每鞭一百，箭穿耳鼻；大央兒妻·多額妻·洛恰妻俱鞭一百；木成格鞭一百，箭穿耳鼻。又議：桑洛部里未審，先就送信於他，亦打一百鞭子，箭穿耳鼻；太監燒紙人不承認，打一百鞭子，箭穿耳鼻；又議：刑部根太，既繫該部人，見石漢哭，爲何不舉，亦鞭打一百，箭穿耳鼻。奏上，其妃及木兒忽弟兄三人俱有之，仍在分分之列，止革去公及宗室之名。諭王·貝勒不許稱公及宗室人。諭木兒忽等，箭上止許窩固山厄眞及本名。馬格恰·出呼里是主子壓著，不會招承。亦有木成格·桑格·太監俱如前議；大央阿妻·洛恰妻·多額妻亦如前議；根太打十（百）鞭子；石漢夫妻打一百，箭穿其耳；其巫者殺之。¹⁹⁹⁾

由以上描述中對信仰薩滿教宗室族處罰來看，當時是很嚴格地執行清太宗所下的諭令。

清太宗實施這麼嚴格地限制薩滿教的政策，其背景從以下兩方面可以知道：第一，建立不久的清朝，其經濟情況還不太穩定。同時以漁獵經濟爲基礎而發展起來的滿族，其農業發展也是應有一定的限度的。尤其用兵打仗時調動許多男丁，同時也需要莫大的糧食及軍需品，所以更阻撓著農業及其他生產活動。這種財政問題便是當時滿族面臨的最大問題之一。反而，在滿族社會中各種薩滿教活動在每次跳神·還願時殺掉牲畜祭祀，在全滿族社會中其消耗量應是很大的。這點對滿族統治者極爲負擔。因而清太宗早在即位之初，即天聰元年（1627年）九月就下諭旨：「國家大祀大宴用牛外，其屠宰馬騾牛驢者悉禁之。」²⁰⁰⁾後來清太宗到了崇德元年（1636年）又提到：「馬·騾生與人騎乘者，牛·驢生與人役使者，綿羊·山羊·豬·鵝·鷄·鴨生與人吃者。」²⁰¹⁾又云：「漢人·蒙古·高麗，因善養牲畜，是以牲畜蕃多。我國不知孳息，宰殺太過，牲畜何由而多。」²⁰²⁾從而可知，清太宗深感到這些殺掉牲畜的薩滿祭祀實在是太大的浪費，而開始限制薩滿教活動。

第二，清統治者尤其千太宗在接觸到漢族等的先進文化後，深感到滿族本身的文化較爲落後，因而清太宗積極接受漢文化等而進行改革。早期滿文檔案中所載的限制薩滿教活動的禁令，却在後來編纂的清官書上都刪刪除，便是基

199)前引《清太宗實錄稿本》卷三十八，pp. 79-80.

200)前引《清史稿》卷二，〈太宗本紀一〉，p. 24.

201)前引《清太宗實錄稿本》卷十四，p. 13.

202)同上書，卷十四，p. 12.

於他們文化自卑的因素。清太宗限制薩滿教活動，其背景也在因素上。因此，清統治者把滿族本身的薩滿教中保留的落後內容革除，同時把薩滿教中諸多神祇及儀式用漢族傳統的儒家儀制加以改造而成爲國家大典。

清太宗雖然如此限制薩滿教的活動，却薩滿教仍盛行於滿族社會中，甚至清太宗自身也並未停止宮廷內薩滿教祭祀活動。但滿族薩滿教在各種外來文化的影響之下，其內容有所變化，就如下一章中要談的堂子祭天和坤寧宮祭祀等例子顯示薩滿教在宮廷裡更爲國家儀禮化·制度化而在民間裡更爲簡化。滿族薩滿教就這樣地與清朝政權一起進入關內而盛行到後期。

V. 清初宮廷與民間的薩滿教

明末清初，滿族的薩滿教可以視爲東北民族宗教信仰的集大成者，它保留著比較完整的宗教形態。同時，隨著社會·政治制度的建立，尤其是入關後，薩滿教在皇室及八旗貴族社會中被制度化或國家儀禮化了。又隨著八旗制度的成立，薩滿教更盛行於滿人民間社會裡。

1. 清皇室的宮廷薩滿教

清初滿族的薩滿教，伴隨著後金政權的成立和國家制度的確立以及與其他各種文化的融合，其內容有所發展。在蒙古遊牧文化等的影響之下，滿族薩滿教中已經形成了“天”的觀念。同時，祭天儀式無論在滿族統治者或民間裡，都成爲最重要祭祀內容。尤其是在清朝皇室裡，每逢重大政治的決策和軍事行動時，都舉行祭天儀式。這種祭天及各種祭祀儀式，在清初宮廷薩滿教的重要一部分。入關後，隨著統治權的確立及各種制度的完備，滿族薩滿教開始分化兩方面，即以皇室堂子祭祀和坤寧宮祭祀爲中心的宮廷薩滿教信仰以及一般旗人的民間薩滿教信仰。

(1) 堂子祭天

清朝宮廷薩滿祭祀的中心，首先是堂子祭天。這種往往被人看成是“純滿洲”的儀式，其實本身就是將滿族原有的薩滿教神祇·禮儀，用漢族文化的儒家傳統儀制加以改造的產物。

對於清朝的堂子祭天和坤寧宮祭祀到底是不是薩滿教的問題，劉建國在〈關於薩滿教的幾個問題〉一文中認爲：

清代的堂子祭天和坤寧宮的祭祀是什麼性質的宗教信仰呢？到目前爲止，研

究這種信仰的人都認為是薩滿教。我看這個問題是值得商榷的。……從堂子祭天或坤寧宮祭祀的神來看，有釋迦牟尼·觀世音菩薩·關聖帝君，此外還有鄧將軍·穆哩罕諸神·蒙古神等等。可見信奉的對象已不是薩滿教的那些自然動物神了，而是佛·道·喇嘛教和一般迷信的大雜燴，實際受佛教的影響很大。從堂子祭天和坤寧宮祭祀的儀式來看，有漢式的三拜九叩禮，有“上天之子，佛及菩薩，太君先師·三軍之師·關聖帝君”等祝辭。其中的薩滿教的痕迹只剩下薩滿當贊祀，舞刀·搖鈴·唱頌歌等極少的東西。因此，堂子祭天和坤寧宮祭祀已經不是薩滿教了。正因為這樣，《清史稿·禮四》……中才把堂子祭天·坤寧宮祭祀和滿洲跳神儀分別記敘。……所以，我們說堂子祭天·坤寧宮祭祀，不是薩滿教，而是清朝的宮廷的一種祭典。……傳統的把堂子祭天和坤寧宮祭祀說成是薩滿教的觀點應糾正之。²⁰³⁾

對這樣的看法，筆者有不同的意見。第一，滿族興起後，經過各種對外交流·戰爭，接收各種不同的文化內容。這過程中，滿族的薩滿教也不可避免地受到影響，其信奉的對象也增加，即包含著儒·佛·道的內容。薩滿教既是不排他性的原始多神教，因而漢族所崇拜的諸神祇及祝辭等被容納進去的是在薩滿教發展過程中很自然的事情的。尤其堂子祭天和坤寧宮祭祀是清入關後保存「舊俗」而制定的典禮。同時，堂子祭天和坤寧宮祭祀所信奉的神祇中，仍然有薩滿教內容，如自然·動物神等。又在各種祭祀儀式中，薩滿仍然擔當了重要角色。

這樣看來，雖然堂子祭天和坤寧宮祭祀接受以漢文化為主的各種文化內容，却仍然是滿族薩滿教文化了。第二，《清史稿》中把堂子祭天·坤寧宮祭祀和滿洲跳神儀分別記敘的原因，不是因為堂子祭天和坤寧宮祭祀不是薩滿教。其實因為滿洲跳神儀式是滿族旗人或民間的宗教祭祀活動，所以與皇室的祭祀儀式不可混為一談。

總之，清代皇室的堂子祭天和坤寧宮祭祀是包括漢人·蒙古等先進文化以及佛教等其他高等宗教的內容而產生的綜合性薩滿教典禮。

至於堂子祭祀的由來，各學者的意見並不一致，如劉小萌和定宜莊在《薩滿教與東北民族》一書中認為：「堂子由觀音堂直接演變而來，“堂子”就是觀音堂的簡稱，它是遼東地區司空見慣的一種寺廟形式。……正由於觀音堂影響很大，所以滿人將它作為各類寺廟泛稱，並按照漢人的習慣，將其為“堂子”」²⁰⁴⁾。這種說法不是毫無根據的，不過這只是說明“堂子”由來的一側面而已的。

203) 劉建國〈關於薩滿教的幾個問題〉，載於《世界宗教研究》1981年 第2期，p. 124.

204) 劉小萌·定宜莊《薩滿教與東北民族》(長春，吉林教育出版社，1990年)，pp. 135-136.

金代女真人有祭天之俗，最初只是望天而拜，後來才設位而祭，最後乃有固定的地點。滿族也與此相似。滿族貴族祭天之所，最初是「至於祭天之禮，滿洲人等，於所至之地皆可舉行」²⁰⁵，並無一定的規制。努爾哈齊時期，尚有在軍途中隨時隨地設案拜天的記載，如壬子年（明萬曆四十年，1612年）十月，努爾哈齊「克其金州城安營」後，「十月初一日，太祖出營，以太牢告天祭旗（纛）」²⁰⁶等。後來受漢族於寺廟中拜謁神祇的影響，就逐漸發展成了祭祀諸神（包括祖先神）於室內（居室或靜室），立杆祭天於室外的習俗。根據《清史稿》記載：「清初起自遼瀋，有設杆祭天禮。又於靜室總祀社稷諸神祇，名曰堂子」²⁰⁷。從而可知堂子是祭神·祖禰的固定之所，而其來歷已久，必是舊俗。如《欽定滿洲祭神祭天典禮》〈彙記滿洲祭祀故事〉的記載：

我滿洲國自昔敬天與佛與神出於至誠，故創基盛京，即恭建堂子以祀天。……定鼎中原遷都京師，祭祀仍遵昔日之制，由來久矣。²⁰⁸

這裡所說的“舊俗”·“昔日之制”，應當指滿族入關前的祭天·祭祀儀式。不過，在入關前，這一習俗在清室的祭祀中雖已規模初具——即有“謁廟”之禮，並無“堂子”以祭天之禮。努爾哈齊赫圖阿喇時拜謁的是玉帝廟（亦稱玉皇廟），皇太極在盛京時拜謁的是城隍廟（或稱城隍祠·城隍堂）²⁰⁹。在赫圖阿喇·盛京兩地却沒有謁“堂子”的記載。據金毓黻曾考證：「瀋陽都城隍廟在內，建於元代，而清初未嘗別建新廟，則所謂城隍廟者即堂子也。」²¹⁰這是較正確的說法。

總之，滿族入關前的祭天之所，除了在行軍中「所至之地皆可舉行」之外，凡於都城內，皆“謁廟”——固定的祭祀之地。所謁的廟，目前見於文獻記載的有玉帝廟（玉皇廟）·城隍廟（或稱城隍祠·城隍堂）。

堂子一詞見於文獻記載是較晚的。據鄭天挺考證：

205)《欽定滿洲祭神祭天典禮》（在四庫全書珍本五集第111-112冊），卷一，彙記滿洲祭祀故事》，p. 12B。

206)（日本）今西春秋注譯《注音滿洲實錄》，《清史資料》第二輯，《關東史料》（二）第四冊，（臺北，台聯國風出版社，民國58年），卷三，p. 109。

207)趙爾巽等撰《清史稿》（臺北，樂天書局點校本，民國70年），卷八十五，〈堂子祭天〉，p. 2553。

208)前引《欽定滿洲祭神祭天典禮》卷一，〈彙記滿洲祭祀故事〉，pp. 4B-6A。

209)參見傅同欽〈清代的堂子〉，載於明清史國際學術討論會秘書處論文組編《明清史國際學術討論會論文集》（天津，天津人民出版社，1982年），pp. 272-274。

210)金毓黻《瀋館錄》鈔，收錄於《遼海叢書》第八輯（臺北，藝文印書館，民國60年），p. 2A。

萬曆二十一年癸巳九月葉赫等九部來侵，太祖統兵拒之，東華錄說，先率諸貝勒謁堂子拜祝，在太祖武皇帝實錄裏說「謁廟」；又天命三年太祖以七恨告天對明出兵前，在東華錄也說「謁堂子」，可是在武皇帝實錄祇說告天，不言祭堂子。可知在天聰修太祖實錄時，堂子一字尚無確當漢譯。²¹¹⁾

又據孟森考證，堂子祭天「皆出高宗之創意，禮臣承旨附合其間」，於乾隆十七年（1752年）「定入會典」²¹²⁾。最近，傅同欽也在《天聰實錄稿本》·《崇德實錄稿本》和《清太宗文皇帝實錄》的相比之下，結論為在纂修《崇德實錄稿本》時（順治九年）還保留著在盛京的謁廟稱呼。滿族入關後，於順治元年（1644年）在北京皇宮之東創建了清皇室的固定祭祀場所，但尚無“堂子”之稱呼²¹³⁾。綜上所述，清入關以後，隨著其政治地位的日益鞏固和發展，各種“儀禮始備”，因此在乾隆皇帝的“創意之下，禮臣們承旨”，從而把在關外的謁廟，文飾為“堂子祭天”，列為吉禮之一，載入《會典》，并謂此清朝獨有的“特殊之祀典”。

北京的堂子是順治元年（1644年）建的，原在長安左門外，玉河橋東，已毀。光緒二十七年（1901年）又於東安門內重建堂子，這就是現存的北京堂子。堂子的主要建築是三個殿。一座方形，坐北向南，名叫祭神殿（或稱饗殿），彙祀諸神殿；一座圓形，坐南向北，名叫圓殿（或稱亭式殿·迎神典·八角亭），即拜天圓殿，是堂子中最重要祭場。圓殿南庭院正中設皇帝致祭時立杆的大石座，其後東西兩翼又分設小石座六行，每行分六重，共七十二個，加上皇帝的大石座共為七十三個，小石座是為皇子·王·貝勒等致祭用的。堂子的東南有上神殿（或稱尚神殿），南向，制如圓殿。²¹⁴⁾

堂子祭祀內容不一，可分為二種：一是清朝的大典，即元旦拜天和出征凱旋，這被視為舉國上下的國家大事，是由皇帝躬親致祭的，如《清史稿》記載：「而以元旦拜天·出征凱旋為重，皆帝所躬祭」²¹⁵⁾。另一是一般的祭祀，即每月初一的月祭·每年四月初八的浴佛祭·春秋兩季的馬祭和杆祭，這可看作為皇帝宗室的族祭。因而鄭天挺把這兩種祭祀分別稱為“公的祭祀”和“私的祭祀”

211) 參見鄭天挺《滿洲入關前後幾種禮俗之變遷》，載於氏著《清史探微》（臺北，大立出版社，民國72年），p. 40。

212) 孟森《清代堂子所祀諸將軍考》，載於氏著《明清史論著集刊》（北京，中華書局，1984年），p. 313。

213) 參見傅同欽，前引《清代的堂子》，pp. 275-276。

214) 參見莫東寅《清初滿族的薩滿教》，載於氏著《滿族史論叢》（北京，人民出版社，1958年），pp. 189-190；傅同欽，前引《清代的堂子》，p. 281。

215) 前引《清史稿》卷八十五，《堂子祭天》，pp. 2553-2554。

216)。

堂子所祭的神祇相當複雜，大致說來，祭神殿所祭的是釋迦牟尼佛·觀世音菩薩·關聖帝君。闕殿則為主神之所在，主神者為紐歡台吉·武駕本貝子。尙神殿則祭尙錫神，即田苗神。

由此可見，其中既有滿族薩滿教固有的神祇，也有外來的神祇，如蒙古所信奉的神，又有漢族所供奉的關帝等。堂子不祭之時，諸神奉於坤寧宮，祭日前恭請入堂子。祭祀時的薩滿祝詞初用滿語，乾隆時改用漢語。

清入關之前，謁廟祭天原是極為隆重的大禮，滿族統治者藉此祈求天和祖先的護佑。到了入關之後，隨著政治統治地位的鞏固，軍事力量的增強，以及在各民族間文化的互相影響之下，元旦謁廟僅具有儀禮的形式，同時出征前的謁堂子，也失去了其意義。而僅空有其形式的祭堂子，也常常在出征前後被刪去，如康熙年間皇帝親征噶爾丹以及班師回京時，就沒有留下祭堂子的記載。

總之，入關後的堂子，已逐於形式，時行時止，或成爲可有可無的事情了。到了嘉慶時已「罕用薩瑪跳神者，然其祭固未嘗廢也」²¹⁷⁾。

總而言之，祭堂子主要是祭天神，同時也祭滿·蒙·漢等民族所崇拜的各種神祇。堂子祭祀儀式，仍保存了滿族薩滿教的遺風。諸如祭堂子時，由兵部陳列八旗蒙古畫角海螺，行禮時螺角齊鳴；行禮時南向，而不同於漢俗的北向；致祭時，薩滿（司祝）祝禱，歌「鄂囉羅」，彈三弦，拍神板，「舉刀指禍」等²¹⁸⁾，這些都是薩滿教儀禮的主要特徵。滿族皇室所獨有的祭堂子，雖然保留了其民族信仰的形式，但由於與漢等民間在思想文化上的互相接近，逐漸趨於形式化。

(2) 坤寧宮祭祀

清朝皇宮內，清皇室除“堂子”外，遷於北京故宮內坤寧宮舉行滿族固有的薩滿祭祀，其形式和內容大致與入關前在瀋陽故宮內的清寧宮祭祀相同。清寧宮是努爾哈齊遷都瀋陽時（1625年）所建的，是祭神的地方，又是皇帝和皇后的“正寢”。

至於坤寧宮與堂子的關係，莫東寅於〈清初滿族的薩滿教〉一文中說明：

《清會典》所載內務府祀典，滿洲舊俗所祭諸神，以坤寧宮居堂子之先，堂子載入《會典》，據《事例》在乾隆十七年（一七五二）；但乾隆十二年（一七四七）

216) 參見鄭天挺，前引〈滿洲入關前後幾種禮俗之變遷〉，p. 40。

217) 前引《清史稿》卷八十五，〈滿洲跳神儀〉，p. 2571。

218) 前引《清史稿》卷八十五，〈堂子祭天〉，p. 2556；鄭天挺，前引〈滿洲入關前後幾種禮俗之變遷〉，p. 43。

“勅撰”之滿洲祭神祭天典禮則以堂子居坤寧宮之先，可見《會典》次序，已經不是清初原狀。清初以堂子為祀典之最尊，坤寧宮在堂子不祭之時，安放諸神，以便皇帝朝夕親祭。坤寧宮的祭神，年末十二月二十六日，全總彙於堂子，一切神位全昇入堂子饗殿；且一年中所積帛及祭神所樹之杆，祭佛立佛多鄂漢錫瑪瑪之柳枝，全送到堂子焚燬，可見堂子是祭神祭天的定所；坤寧宮特其近便之祀。²¹⁹

這說明是可取的。

坤寧宮所施行的宮廷薩滿祭祀，據《滿洲祭神祭天典禮》，有元旦行禮·日祭(常祭)·月祭·翌(翼)日祭·報祭·四季獻神祭等諸多名目。這些諸祭皆分朝祭和夕祭，而以夕祭為主。朝祭神有釋迦牟尼佛·觀世音菩薩和關帝聖君。夕祭神，其名甚多，總稱為穆哩罕諸神·畫像和蒙古神等等。此外，還有特殊的祭祀，如柳枝求福儀，也曰換索儀，是為佛多媽媽所設的專祭，由薩滿太太可行其事；又有背燈祭，夕祭後掩滅燈火舉行，這是滿族薩滿教流傳下來的古風之一。餘如殺牲·吃祭肉等，也保留了滿族祭祀的一些特色。

依據《清史稿》卷八十五〈禮志四〉和《欽定滿洲祭神祭天典禮》，坤寧宮的諸祭的大概內容如下：

(1)日祭。它是除皇帝齋戒日·國忌日·浴佛日及十二月二十六日至下年元旦諸神入堂子這幾日外，每天都要舉行的祭祀，而且每日朝祭·夕祭兩次。朝祭安奉朝祭神——釋迦牟尼(如來佛)·觀音菩薩·關帝(關羽)於西大炕，前設供案，上擺祭神之器及供品。司俎者牽豬二頭侍立於宮門外。在三弦琵琶·鳴拍版樂聲中，薩滿執神刀進宮，叩禱·誦神歌，司俎官等歌“鄂囉羅”和之，反復九次。如皇帝親詣行禮，立神位前，薩滿先跪，皇帝次跪，薩滿致神辭，皇帝行禮，帝后同來，則行禮時司俎官等男性須退出。以下為省牲·獻胙。司香婦將如來佛·菩薩像撤去，只留關帝像位於正中，司俎率豬進宮，跪按於炕前，薩滿於供案前跪禱將神前所供水灌入豬耳之內，再如法灌第二頭豬，然後殺掉·煮熟，將此“神肉”供於案上，薩滿叩拜·禱祝。帝合親詣行神，則叩拜後撤祭肉，帝合同食，帝合未詣，召衆侍衛人員進宮食肉。畢，將朝祭神移奉西楹神櫃。

夕祭安奉夕祭神——穆哩罕神·畫像神·蒙古神於北大炕，神像架上立樺木杆，上懸“神鈴”七個，前設供案。未進豬之前，還要將朝祭中的佛·菩薩像安奉於西楹龕。夕祭的薩滿已是另一種裝束，繫閃緞裙·腰束銅鈴，執手鼓進宮，司俎等擊鼓·鳴版，薩滿先坐擊手鼓，誦神歌祈請，然後起立，在鼓點配合

219) 莫東寅，前引〈清初滿族的薩滿教〉，pp. 195-196.

下，盤旋起舞・口誦神歌，舞步隨鼓點的增加而不斷加快，然後拱立誦神歌，如是者三次，這就是所謂跳神。跳神畢，爲省牲・獻胙肉，其程序與朝祭同。惟於獻神肉之後，還要進行“背燈祭”，即將宮內明燈撤出，煮肉塊肉之全部熄滅，展開背燈青幕遮住窗戶，除薩滿和擊鼓太監外，其他人退出，將門關上。漆黑之中，太監擊鼓，薩滿依次向案上所供跳神之腰鈴及神像染上之神鈴誦神歌祈請，如是四次，收背燈神幕，燈火移入，撤祭肉入膳房，收儲神像。

(2)月祭。每月初一日（正月爲初二日）舉行祀典，該日亦朝・夕兩祭，儀式與日祭之朝祭・夕祭大致相同，不同之處，一是供酒而不供水，灌豬耳也以酒不以水。所用之酒必須是坤寧宮自釀者，以表示對神的敬意；一是供品因月而異；另外，月祭第二天還要於庭院拜神杆祭天，先將佛・菩薩像安奉於坤寧宮西楹神龕，再將院中神杆放倒，司俎率豬於神杆石座之東。皇帝親詣，則向神杆叩拜，將供案上之米酒淨，祝禱。皇帝不親祭，則由薩滿奉御衣叩拜。以下於神杆旁殺豬，煮熟後將精肉上供，禱祝祭天，司俎官再將豬頭骨穿於神杆之尖，精肉・膾及所灑未盛於杆上端斗內，將杆立起，以俟鵲・烏鴉來食。

(3)四季獻神祭。四孟月（正・四・七・十月）每月一次，以牛二頭・馬二匹陳立於坤寧宮門之東・西，安奉朝祭神・夕祭神，前供金・銀・鍛・布，薩滿於神前叩祝，行獻神禮。

(4)背燈獻鮮祭。是向夕祭神敬獻時鮮的祭祀，四季每季一次，獻鮮是春供雞鷄・夏供子鵝・秋供鮮魚・冬供山雉。所獻供品必須是活的，而且無傷・全整，否則不用。由司俎官修整，於神位前背燈祭神。

(5)春秋大祭。每年春・秋兩次，宮中基本與月祭同，所以稱大祭，是因爲此祭在堂子與宮中兩處進行。先期在堂子舉行隆重的立杆大祭，祭畢，將所請之朝神抬回坤寧宮行朝祭・夕祭禮，次日立杆祭天，其儀式與月祭翌日之拜神杆祭天也相同。

(6)柳枝求福儀。擇吉日而行。先期，由司俎官等向九家無事故的滿洲旗人之家攬取棉線・綢片，將棉線捻成兩縷。再往灑台砍一株三寸粗高九尺的全整的柳樹，插於坤寧宮廊下石座上。求福儀也分朝・夕祭二次進行，宮內奉神位，案上供糕・酒・魚等祭品，另放一“神箭”，將棉線懸其上，引出門外，繫於柳枝之上。帝后行禮，由薩滿引導，跪於神位，薩滿誦神歌祈福，所祈朝祭・夕祭神辭中，都有“佛立佛多鄂謨錫瑪”，兩次儀式與朝祭・夕祭也大體相同。禱畢，薩滿分別爲帝・后繫神箭上所懸綿索，再向神位叩拜，然後分享所供“福胙”，剩

餘令司俎及宮中太監原地食之，不令出門。三天後，帝后所掛綿索，親入坤寧宮神位前跪解下，授薩滿收儲，至除夕於堂子焚化。

從前述各種祭禮來看，祭祀的名目繁多，次數頻繁，儀式繁瑣。各種儀式中，舉凡神龕的式樣，祭器的尺寸·質料·顏·色每種祭品的制作，不同祭祀的程式，每一細節動作等，都有具體細微的規程，《欽定滿洲祭神祭天典禮》一書所繪祭祀器物圖示多達一百二十種；各種祭祀儀注十九種，各儀注詳記每一與祭角色的細小動作；各種祭祀祝辭九十種。這就表明清皇室對薩滿教信仰的重視和虔誠，同時也把簡單易行·素樸的原始薩滿祭祀活動變為複雜化·奢侈化·形式化。再有，宮中祀神，光豬每天就要消耗四口，對初期滿族經濟生活有深刻影響。

清皇室薩滿祭祀的重要特徵，是呈現出明顯的漢化跡象，主要表現是，祭祀中，漢族所信奉的佛·菩薩·關帝不僅被擺在最主要的地位，而且在各種祭祀場合都尊奉其神位，對其頻繁祀拜。坤寧宮祭祀中，朝祭神佛·菩薩·關帝正是擺在西火炕“東向”的“極尊之處”祀拜，而薩滿教原來所奉諸神如穆哩罕神，畫像神等等反倒置於北炕次要的位置，作為夕祭神。再有，夕祭神只在諸祭中的夕祭時祭祀，而上舉朝祭三神祇則不僅用於各種祭祀中的朝祭，而且諸祭中的夕祭也要安奉其神位。可見，清皇室的薩滿祭祀活動，雖然還保持著舊有的形式，以薩滿祈禱·跳神·衆人歌“鄂囉羅”相和，但其卑拜祈佑的神祇已是漢族信仰社神占主要地位。以上漢化現象，是滿族薩滿教的又一發展變化，薩滿教本來就是一種多神教，而且所信奉之神不斷收容擴大，滿族又善於吸收外來文化，因而漢族信仰諸神被容納進去也就是很自然的事情了。

2. 清初滿族民間的薩滿教

清初滿族人家中，普遍流行薩滿“跳神”。如《清史稿》載：

滿洲俗尚跳神，其儀，內室供神牌，或用木龕，室正中·西北龕各一。凡室南嚮北嚮，以西方為上；東嚮西嚮，以南方為上；頗與禮經合。南龕下懸簾幕，黃雲緞為之。北龕上置杙，杙下陳香盤三，木為之。春·秋擇日致祭，謂為跳神。²²⁰⁾

這裡所謂的“跳神”，就是祭祀祖先神的一種主要表現樣式，如《吉林通志》所載：“所跳之神，人多莫知，相傳以為祭祖。”²²¹⁾。又同書載：“祭祀典禮，滿洲最

220) 前引《清史稿》卷八十五。〈滿洲跳神儀〉，p. 2570。

221) (清) 長順·劉欽修·李桂林·顧雲纂《吉林通志》，清光緒十七年刻本收錄於丁世良·趙放主編《中國地方志民俗資料彙編》(東北卷)。(北京，書目文獻出版社，1989年)，〈禮儀民俗·祭禮〉，p. 250。

重，一祭星，一祭祖。」²²²)可見滿族民間裡盛行對祖先的崇拜。

各氏族都供奉自己的祖先神。滿族的家祭就是指以氏族為單位的祭祀祖先神的一種薩滿教祭祀活動²²³。在各姓氏·各地區的滿族中，祭祀的細節雖有諸多不同，但經過清初歷朝統治者的不斷改造·規範，其基本內容和儀禮是大體相同的，正如《欽定祭神祭天典禮》載：「雖各姓祭祀皆隨土俗微有差異，大端亦不甚相遠。」²²⁴)這所指的「祭祀」就是祭祖。

東北旗人的「跳神」，據《柳邊紀略》記載：「富貴家或月一跳，或季一跳，至歲終則無有弗跳者。」²²⁵)可見，跳神原來是家常。但隔月或有一跳，必然包括病殃的禳解在內。一年之內如果家口平安無恙，通常是春秋舉行吉祭兩次，以雙月舉行。其中主要是秋祭。春祭逐漸屬罕見，在女真時期曾盛行，時稱春狩，它是與狩獵·捕魚等的漁獵經濟生活規律相應的。清初以來在滿族社會中流行的是秋祭，這是農耕社會的產物。²²⁶)春忙時節，人們恐誤農時，春祭漸衰，而秋收之季，正值新糧上場，祭祀用豬也已長成，人們以豐厚的祭品向祖先神表達感激之情，感謝他們的佑護，是他們使一年之中風調雨順，秋來五穀豐登。人們同時祈求神佑今冬人畜無疫病，明年仍舊家安年豐。

頗多方志對這一祭典都有詳細的記載，先以《奉天通志》為例，根據其綜合諸書而簡述之內容²²⁷)，如下：瀋陽·安東·鳳城·開原等的春秋大祭，每祭三天。第一天朝祭，懸掛諸神畫像，燒香末·陳灑·獻糕而祭之，接著祭馬神。主人牽匹平日不騎的赤馬於家院內舉行儀式，拴掛彩帛於家馬的尾巴上，朝祭禮成。是晚祭祖宗神板，於西炕上「皮板為神位，懸黃文緞帘幔」，一家大小皆跪祖神之前。此夕饒有風情的有兩種儀式，一是以酒「灌豬耳」。豬耳抖動則說神已「領神」，否則再接再禱，直至耳動為限。接著在神前殺豬·煮肉，合成整牲以獻。另一種是撤燈·擋挑·遮窓·關門進行的「背燈祭」。

翌日以杆祭天。祭時先殺豬，將血酒在杆尖及杆旁，取其雜碎生肉置於杆頭之「錫(賜)盤」上，以飼烏鴉。

222)同上。

223)參見富育光·孟憲英《滿族的家祭》，載於《滿族研究》1989年第3期，p. 27。

224)前引《欽定滿洲祭神祭天典禮》卷一。《彙記滿洲祭祀故事》，p. 6A。

225)楊寶璽《柳邊紀略》，民國二十三年鉛印《遼海叢書》本，載於前引《中國地方志民俗資料彙編》(東北卷)，〈信仰民俗·跳神〉，p. 3。

226)參見富育光·孟憲英，前引《滿族的家祭》，p. 27。

227)參見翟文選等修·王樹栢等纂《奉天通志》，民國二十三年鉛印本，收錄於前引《中國地方志民俗資料彙編》(東北卷)，〈禮儀民俗·祭禮·滿族〉，pp. 18-19。

第三天舉行“換鎖儀”其儀即老主婦令兒女都跪於“完立瑪瑪”神前，以象徵著子孫如枝之繁·如葉之茂的柳枝，蘸水偏酒一過，用五色纒掛其脖項。過三天，解開來套在一條用棉綿擰成的長命繩上，貯入“鎖袋”，掛於“完立”位次。下次再祭時，引出繩來，取下前套又掛於脖子上，以備更換。228)

從以上內容來看，滿族的家祭（大祭）是包括諸多祭祀內容的綜合性祭典。

至於關內滿族薩滿教的活動，在清代文人的筆記及小說中有記載。滿族作家和邦額在《夜談隨錄》中記述了一般薩滿驅鬼的故事。記述：乾隆年間，北京城內有一個叫莊壽年的人，為黑狐所祟，病況彌篤，無藥能醫，於是延請鑲白旗蒙古人穆薩滿作法驅怪。其日，“隣人觀者如堵”，只見穆薩滿頭戴“兜鍪”（即神帽），腰繫金鈴，“搗鼓冬冬，日誦神咒”。跳神過後，趨步登樓，遂用神叉殺死一狐，從此絕怪，病者康復。229) 這個故事雖然荒誕不經，却說明直到乾隆年間，薩滿教在京旗中尚有一定影響。但從「觀者如堵」的場面來看，薩滿的跳神活動已是一種較為稀罕的現象了230)。又清初蒲松齡的《聊齋志異》中，也有對民間薩滿跳神的描繪，其內容頗耐人尋味：「民間有病者，闔中以神卜，倩老巫擊鐵環單面鼓，婆娑作態，名曰『跳神』。而此俗都中尤盛。良家少婦，時自為之。」然後少婦「束短幅裙，屈一足，作『商羊舞』」，不久進入出神狀態，神靈便附於其體，它便以回響似的聲音回答女人們的問題。滿洲婦女特別重視跳神。神靈附體的女子或者自稱關羽·張飛，或者自稱玄(元)壇。231)

由此可見，薩滿教當時不僅盛行於京都北京，也已經傳到山東。

薩滿教之所以能在滿族民間長期保持影響，其中一個重要原因應結為薩滿的醫治疾病的社會職能232)。對於薩滿請神治病的細節，《龍沙紀略》有描述：

降神之巫曰薩滿，帽如兜鍪，緣檐垂五色繒條，長蔽面，檐外懸二小鏡，如兩目狀，著絳布裙。鼓聲聞然，應節而舞。其法之最異者，能舞鳥於室，飛鏡驅祟。又能以

228) 其他地區，其俗無大差異，例如《呼蘭府志》所載之內容。參見黃維翰修《呼蘭府志》，民國四年鉛印本，收錄於前引《中國地方志民俗資料彙編》（東北卷），〈禮儀民俗·祭禮·滿洲家禮〉，PP. 397-398。

229) 和邦額《夜談隨錄》卷三，p. 12。轉引自劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 143。

230) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 143。

231) 蒲松齡《聊齋志異》（臺北·藝文印書館，民國45年），卷十一，〈跳神〉，PP. 65A-66A。

232) 薩滿的主要社會功能中，除醫治疾病外，薩滿還擔任消災祈福占卜解夢的職能。對於薩滿的社會功能，莊吉發教授在〈薩滿信仰的社會功能〉一文中詳細論述。其載於國立政治大學國際中國邊疆學術會議論文集編輯委員會編輯《國立政治大學國際中國邊疆學術會議論文集》（臺北·國立政治大學，民國74年），PP. 223-259。

鏡治疾，遍體摩之，遇病則陷肉不可拔，一振蕩之，骨節皆鳴，而病去矣。²³³⁾

薩滿作法治病情形，《黑龍江外紀》所述亦詳：

連呼兩病，必曰祖宗見怪，召薩瑪跳神禱之。薩瑪擊太平作歌，病者親族和之，詞不甚了了，尾聲似曰「耶格耶」。無分晝夜，徹四隣。薩瑪曰「祖宗要馬」，則殺馬以祭，要牛則椎牛以祭。至於驅黃牝牡，一唯其命，往往有殺無算而病人死家亦敗者。然續有人病，無牛馬，猶殺山羊以祭，薩瑪之令終不敢違。伊徹滿洲病，亦請薩瑪跳神，而請札林一人爲之相。札林，唱神歌者也，祭以羊腥用鯉。薩瑪降神亦擊鼓。神來觀尅？，各因所憑而肖之。然後札林跪陳祈神救命意，薩瑪則嚼羊血嚼鯉，執刀鎗白槌，即病者腹上指畫，而默誦之，病可小愈，然不能必其不死。小兒病，其母黎明以杓擊門大呼兒名曰「博德珠」。如是七言，數日病輒愈，謂之叫魂，處處有之。博德珠，家來之謂。²³⁴⁾

孟慧英在〈滿族的薩滿教〉一文中認爲，這種薩滿醫治疾病的活動應屬於滿族薩滿教的臨時性宗教活動方式²³⁵⁾，如所謂「滿人有病必跳神」²³⁶⁾。關於薩滿在病人家跳神，《安東鉉志》中也有頗詳細的記載：

巫覡之流，業是者名曰「薩滿」，或轉音曰「茶馬」，俗稱爲「大神」，自稱香童，奉胡·黃等仙與人療邪病。有男有女，據雲神迫爲之，否則爲祟。病家遂至，先懸神像，爲布畫數幅，可遮半壁，其間男者·女者·騎者·步者·各執旗·槍·刀·劍，烘染雲霧層層，上列坐佛與菩薩爲其祖師，又有畫狐狸·狼·蛇等，總名「神案」。案前盤中置古鏡，浸以鷄血，名曰「托離」，雲繫神物，能自飛舞，得諸山間石壁上，可安摩諸病。又有神帽·花裙·腰鈴·鐵環·單面鼓及鋼叉等。及夜作法，庭外設卓，挑布爲旗，卓上置斗盛糧，插香七柱，名「七星壇」。時薩滿粧訖，頭戴羽帽，花裙，手繫鐵環·單面鼓，面壇喃喃作詞，呼某山·某洞·某神及遍，砰然作響，謂

233) 方式濟撰《龍沙紀略》，載於《明清史料彙編》初集第八冊(臺北，文海出版社，民國56年)，pp. 22A-22B。

234) 西清著《黑龍江外紀》，載於《小方壺齋輿地叢鈔》(六)(臺北，廣文書局，民國51年)，p. 401。此文中所記的薩瑪即Saman(薩滿)的同音異譯：伊徹滿洲，滿洲語讀作ice manju，意即新滿洲；博德珠則是滿洲語boo de jio的音譯，其原意是「回家來吧！」；札林，滿洲語讀作jari，意即唱神歌的人。參見莊吉發〈談《尼山薩滿傳》的滿文手稿本〉，載於《食貨月刊》復刊第7卷第7期(民國66年，臺北，食貨月刊社)，p. 53。

235) 孟慧英〈滿族的薩滿教〉，載於氏著《滿族民間文化論集》(瀋陽，吉林人民出版社，1990年)，p. 206。在此文中，孟氏把滿族薩滿教的宗教活動分爲兩種，即經常性和臨時性活動。同時它認爲滿族民間的大祭(家祭)是經常性活動的主要表現方式，而醫病是臨時性表現的主要方面。

236) (民國)王世選修·敏文昭纂《寧安縣志》，民國十三年鉛印本，中國方志叢書·東北地方·第四十號(臺北，成文出版社，民國63年)，卷四，〈風俗·古俗〉，p. 6B。

神來。後有人扶掖（俗名「二大神」），挺身一躍，旋步至神案前坐，作怪音索煙及酒；主人曲意應酬，請問病由，告以何物為妖，如何可解。已乃躍起，復擊鼓數聲，是為神退。事畢索錢，并香斗糧·挑旗布皆取之。（237）

雖然這一醫治疾病的活動毫無現代科學的根據，但對於某些病日沈重的患者而言，在他們所能達到的理解力的基礎上，確也不失為希望所在，使他們體內產生積極因素，往往使一些患者得以痊癒。可見薩滿的治病活動用於特定對象時，有時的確起了心理治療的功能²³⁸。從以上所述的內容來看，滿族民間的薩滿既是其社會裡的神職人士，也是治療病人的醫生。這確實是薩滿教在缺乏醫療設備的滿族民間社會裡雖衰而不絕的一個重要原因。

VI. 結 論

滿族及其先民主要居住於東北黑龍江流域及其毗隣地區的漁獵之民。從肅慎至韃靼各民族的宗教信仰，因史料缺乏，無法了解全面的內容。但是，從他們留下來的遺物及史書記載來推斷，他們都形成了形形色色的原始信仰——包括自然崇拜·動物崇拜·圖騰漁獵生活，因此原始信仰形態的薩滿教一定在其社會中占有非常重要的地位了。

中國史籍中有關薩滿教的明確的記載，正是從金代女真人開始的。金代女真人的薩滿教的內容又豐富又相當完備，如靈魂不死觀念·自然崇拜·動物崇拜·祖先崇拜等。尤其對於天的崇拜，在金代女真人諸信仰中占有重要的位置。這拜天之俗，在漢人和契丹人的影響之下，被王權化或國家儀禮化了。這點是與後來滿族薩滿教的演變內容頗似的。女真人天神觀念及其他薩滿教信仰，在不同程度上為明代女真人及清初滿族所沿襲。

明末清楚，滿族的薩滿教可以視為東北民族宗教信仰的集大成者，它保留著比較完整的宗教形態。其中，對七星神·火·神山與神石以及神樹的崇拜則代表滿族及其先民所長期保留的漁獵文化的特徵。另外，神樹崇拜所牽涉的內容也廣泛，即氏族樹觀念·佛多媽媽·求子儀式以及換鎖儀式。這些都是與祈求人丁興旺·子孫繁衍有密切關係。此外由神樹崇拜演化而來的祭神杆（還願神杆，滿文叫Somo杆），伴隨著滿族社會的變化以及薩滿教文化的發展，逐漸從

237) 關定保等修·于靈峰等纂《安東縣志》，民國二十年安東鉛印本，收錄於前引《中國地方志民俗資料彙編》（東北卷），〈信仰民俗·跳神〉，p. 169.

238) 參見劉小萌·定宜莊，前引《薩滿教與東北民族》，p. 145.

祭祖演變為祭天，也成為薩滿教上與通天的媒介，又進而成為滿族勃興時期統治者的祭天活動。

滿族建立清朝以來先後承受種種不同文化的影響，而其薩滿教的崇拜開始變化，即其內容及體系更為複雜·多樣化。尤其是入關後，薩滿教在皇室及八旗貴族社會中被制度化或國家儀禮化了。如宮廷堂子祭祀儀式和坤寧宮祭祀，就是將滿族原有的薩滿教神祇·禮儀等，用漢族儒家傳統儀制加以改造的。又隨著八旗制度的成立，薩滿教更盛行於滿人民間社會裡。後來入關日久，隨著政治統治地位的鞏固，軍事力量的增強，以及在各民族間文化的互相影響之下，僅具有儀禮的形式，也失去了其原有的宗教的意義。

明末清初，滿族在由北向南的輾轉遷徙中，他們先後承受蒙古遊牧文化和漢族農耕文化的薰陶。十七世紀初葉，滿族又順利地完成了由落後的漁獵經濟向比較先進的農業經濟的過渡。這樣的滿族早期歷史當然反映於滿族世代傳統的古老信仰薩滿教中。因而滿族薩滿教形成有別於其先民及其他民族的文化特徵。

滿族薩滿教的文化特徵大體上可以兩點來綜述：第一，因滿族及其先民長期過著以漁撈採獵為業的生活，而其薩滿教中蘊含著漁獵文化的濃厚色彩。第二，在滿族形成和發展過程中，其薩滿教逐漸融匯了許多外來的文化內容，即以漢族為主的農耕文化和以蒙古為主的遊牧文化。

(一) 漁獵文化的本色——滿族薩滿教中所蘊積的有關禽獸·神樹等自然崇拜和圖騰崇拜，從不同角度折射出他們在自然環境與社會環境下生成的內容。其中為滿族所普遍接受的是以對烏鴉·喜鵲和狗的崇拜為代表的。

(a) 烏鴉信仰：烏鴉·喜鵲是滿族神話傳說中的重要主題。清朝開國神話中說：在很多年以前，在他們發祥地長白山東北邊，有一個名叫布勒瑚里的池，相傳會有三個仙女（長名叫恩古倫，次名叫正古倫，三名叫佛古倫）來這裡入浴，當他們浴畢上岸的時候，有一隻神鵲飛來了，把腳在嘴裡的一個朱紅色的果子，輕輕地放在那個最小的仙女（即佛古倫）的衣服上。最小的仙女看到那隻朱紅色果子，很是喜愛，不忍把它掉在地上，所以當她穿衣服的時候她就那隻果子腳在嘴裡了。可是她剛穿上衣服，那隻朱果却忽然地滑入她肚中，並且立即就「感而成孕」。後來它就生了一個男孩，這就是清朝的始祖愛新覺羅布庫里雍順。²³⁹⁾這裡所謂的佛古倫及其姊恩古倫·正古倫，也就是著名三仙女的原形，即脫

²³⁹⁾清初各種史書幾乎都有相似的記載，在此主要依據（日本）今西春秋注譯《注音

胎於古老的烏鴉崇拜。除了上述清始祖降生與鴉鵲有關以外，清初滿洲人常常以鴉鵲一類的鳥來編造他們祖先的神話。《清太祖武皇帝實錄》記：

歷數世後，其子孫暴虐，部屬遂叛。於六月間，將繁朵里攻破，盡殺其闔族子孫，內有一幼兒名范啄，脫身走至曠野，後兵追之，會有一神鵲栖兒頭上，追兵謂人首無鵲栖之理，疑為枯木椿，逐回。於是范啄得出，遂隱其身以終焉。滿洲後世子孫俱以鵲為祖故不加害。²⁴⁰⁾

又到了清太祖努爾哈齊統一建州，疆土日漸擴大的時候，隣族葉赫部等九國聯軍來攻清太祖，《清太祖武皇帝實錄》又記：

九國兵馬會聚一處，分三路而來。太祖聞之，遣兀里塔東探，約行百里，至一山嶺，烏鴉群噪，不容前往，回時則散。再往群雅撲面，兀里塔回，備述前事。太祖曰：「可從加哈向渾河探之。」及至，夕見渾河北岸敵兵營火如星密，飯罷即起行，過夏鷄嶺，兀里塔探的，飛報太祖。²⁴¹⁾

又有另一種故事，設努爾哈齊自明將李成梁家逃歸，至遼陽城北野老鶴灘，烏鴉群集努爾哈齊身上，乃得免於難，如《竹葉亭雜記》中記著：「蓋我祖為明兵追至，匿于野，群烏覆之，追者以為烏止處必無人，用是得脫。」²⁴²⁾這故事可能是由范啄故事敷衍而來的，只是烏鴉代替喜鵲充當了救命恩主的角色。上述烏·鵲傳說，其中雖摻入後人附會與杜撰的內容，畢竟表達了滿族先民賦予它們的神秘觀念，即烏鵲對於滿族，有不世之功，他們始祖的降生，先世的延續，戰爭的勝負，在冥冥之中常常得到鴉鵲的福佑²⁴³⁾。因而，滿族人產生了對烏鵲的崇拜和非同尋常的情感。其突出地表現於設神杆祭天儀式中，如「其錫斗中，切豬腸及肺肚，生置其中，用以飼烏……故祭神時必飼之，每一置食，烏及鵲必即來共食，鷹鶴從未敢下，是一奇也。」²⁴⁴⁾

滿族烏鵲信仰的主要特徵從以下兩方面來討論。

第一，如上所引的范啄故事中「滿洲後世子孫俱以鵲為祖故不加害」來看，

滿洲實錄》，收錄於《清史資料》第二輯，《開國史料》(二)第四冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)，卷一，pp. 2-4；《清太祖武皇帝實錄》，收錄於《清史資料》第二輯，《開國史料》(二)第五冊(臺北，台聯國風出版社，民國58年)，卷一，p. 1A。

240)前引《清太祖武皇帝實錄》卷一，p. 1B。

241)同上書，卷一，p. 10A。

242)(清)姚元之《竹葉亭雜記》(臺北，廣文書局，民國58年)，卷三，p. 2A。

243)參見陳捷先《滿洲叢考》，國立臺灣大學文史叢刊之七(臺北，國立臺灣大學文學院，民國54年再版)，p. 52。

244)前引《竹葉亭雜記》卷三，p. 2A。

滿族對烏鵲的崇拜即反映著以烏鵲為祖的圖騰觀念。《滿洲實錄》也在講述了神鵲救樊察(范喙的異譯)的一番功德後這樣寫道：「滿洲後世子孫俱以鵲為祖(神)，故不加害。」²⁴⁵但在這裡須要指明的是，在該書的滿·漢文本的這一段文字中，存在著細微然而重要的差別。即滿文「祖mafa」字在晚出的漢文譯本中，却改譯為「神」字，從而將全句改為「俱以鵲為神」了²⁴⁶。雖止一字之易，却完全掩去了滿族先世曾經以鵲為祖的事實。由此可見，清人在多次修訂潤色《滿洲實錄》的過程中，逐步感覺到這種陳舊觀念是不雅的，故而有此改動。又在方志中找到其例證，如《寧安縣志》中記：「序常庭中，必有一竿，竿頭繫布片，曰：祖先所憑依，動之如掘其墓。割豕，而群烏下，啖其餘燔，則喜曰：『祖先先豫』，不則泫然曰：『祖先恫矣，禍至矣！』」²⁴⁷從這裡更可以了解滿族以烏鵲為祖的圖騰觀念。

第二，滿族賦予烏·鵲以薩滿的職能。薩滿既是薩滿教各種巫術活動的支持者，被認為擁有超自然的能力，可與神靈直接交往，人神交通的中介就詩他(她)的主要職能。滿族則把烏鵲視為連結天地之間的使者，清代滿族家戶戶「設杆祭天」，竝且在杆上，以肉米等物生置其中「用以飼烏」。杆祭祀的對象，乃是冥冥上天，附祭烏·鵲，正是希冀借助烏鵲的超凡能力，將下界對天神的篤誠通達天庭。又在滿族神話中也有「神鵲通天」的內容，如滿族洪水神話〈白雲格格〉中講到：群鵲求告於女白雲格格，投下青枝，才拯救和繁衍了地上的生靈萬物²⁴⁸。長期過著漁獵生活的滿族社會裡，烏鵲就與神樹一樣充當了通天的角色。

以往一些學者囿於古代中原地區流傳的「玄鳥生商」諸如此類的孕生神話，就認為滿族以烏鵲信仰為母體的始祖傳說導源於中原農耕文化²⁴⁹，這顯然忽視了對不同文化背景的差異。即把其來源歸結為滿族先世長期過的漁獵文化，更為合理。至於說將烏鵲信仰視作高句麗始祖朱蒙降世傳說的引伸的觀點²⁵⁰，也

245)前引《注音滿洲實錄》卷一，p. 6。日譯部分，把滿文「mafa」譯為「祖」，但漢譯部分為「神」。

246)參見《滿洲實錄》，載於《清實錄》(北京，中華書局，1986年)，第一冊，卷一，p. 9。

247) (民國)王世選修·敏文昭纂《寧安縣志》，民國十三年鉛印本，中國方志叢書·東北地方·第四十號(臺北，成文出版社，民國63年)，卷四，p. 9A。

248)參見〈白雲格格〉故事，載於陶陽·鍾秀編《中國神話》(上海，文藝出版社，1990年)，pp. 469-473。

249)參見趙志輝〈《三仙女的傳說》與《玄鳥生商》比較研究〉，載於《民間文學論壇》1986年第1期，pp. 24-29。

250)參見(日本)三田村泰助〈朱蒙前說とツングース文化の性格〉，載於氏著《清朝

頗值得懷疑。這既然導源於夫餘——高句麗系對日的崇拜²⁵¹，與滿族的始祖前說自然就是不相及的。

烏鴉信仰的產生，與滿族所處的自然環境有密切關係。滿族先民長期處在生產力低落的漁獵經濟階段，因而時時處處依賴自然界的施予。在這種狀況下孕育出來的信仰，只能與自然界相互關聯。尤其烏鴉在北方分布廣泛，也是留鳥，不象其他禽鳥，春來秋去，作有規律的飛行，加之它秉性喜居高處，鳴叫聲又令人心悸，自然會引起原始初民的關注。總之，滿族的烏鴉崇拜是漁獵文化的主要表現之一。

(b)以犬為祖的信仰：以犬為祖是滿族薩滿教中又一古老信仰。早在滿族入關以前，滿族人就有不宰殺犬，「有挾狗皮者，大惡之」²⁵²的習俗。後由此習俗又派生出“義犬救主”一類的前說。據說，清太祖努爾哈齊幼年時曾為奴，一次逃出時為追兵所逐，只是有於大黃狗的幫助，才幸免於難。從此，他給滿族立下規矩：不准殺狗·食狗·戴狗皮帽²⁵³。努易哈齊為奴的前說雖不可靠，義犬救主之說更屬荒唐，但從此可知滿族人已對狗產生特秀感情。從文獻記載來看，被人們認為與滿族有一定淵源關係的東北各古代民族，如勿吉·靺鞨和金代女真人等，不僅無敬狗為祖的圖騰觀念，而且盛行食狗肉衣狗皮的風氣²⁵⁴。這與滿族敬犬之俗確實有不同之處。其原因在於他們見諸中原文人的筆端時，

多已是由漁獵向農耕的過渡階段，而滿族的狗崇拜，却依舊保持了漁獵文化的內容：「其俗不知耕種，以捕魚為生，其往來行獵，竝皆以犬」²⁵⁵，即狗既成為滿族飼養的主要家畜，又成為他們的主要運輸及勞動工具。正是根據這一特徵，明清兩代的漢文典籍就把當地居民統稱為「使犬部」²⁵⁶。使犬就是漁獵文化

前史の研究》（京都，株式會社圖書印刷同明會，1972年再版），p. 445.

251) 參見同上書，pp. 450-451.

252) (朝鮮) 李民寬《建州聞見錄》，卷六，p. 5A，紫巖集。

253) 參見〈努爾哈齊的傳說·小憨的故事〉，載於陳慶浩·王秋桂主編《遼寧民間故事集》(二)，〈中國民間故事全集〉(31) (臺北，遠流出版社，1986年)，p. 352；〈老罕王〉，載於愛新覺羅·烏拉希春《滿族古神話》(呼和浩特，內蒙古人民出版社，1987年)，p. 63.

254) 《魏書》卷一百，〈勿吉傳〉，p. 2221，云：「男子猪犬皮盜」；《隋書》卷八十一，〈靺鞨傳〉，p. 1821，云：「男子衣猪狗皮」；(宋) 徐夢莘撰《三朝北盟會編》(臺北，文海出版社影印，民國 51年)，卷三，pp. 3B-4A，云：「富者，以珠玉為飾，衣墨裘細布貂鼠青狐貂之衣；貧者，衣牛馬猪羊貓蛇犬魚之皮。其飯食，則以糜醲酒，以豆為醬，以半生米為飯，漬以生狗血及葱蔥之屬和而食之。」

255) 《清朝文獻通考》(臺北，新興書局，民國 52年)，卷二百七十一，〈輿地三〉，pp. 7278.

的重要特徵。如此漁獵生活中與狗結成相互依賴的關係，應是滿族對狗產生特殊感情並形成有關禁忌的基本原因。後來逐漸嚴格了殺害狗的禁忌，才發展成滿族不殺狗·不食狗的習俗。

(二) 外來文化的影響——明末清初，南遷到遼東一帶的滿族接受漢族農耕文化和蒙古遊牧文化的影響，就豐富了其本身的文化，同時也使其固有信仰薩滿教有了進一步的發展。

(a) 蒙古遊牧文化的滲透：清初，對天神的祭祀開始成為滿族薩滿教的一項主要內容。清太祖努爾哈齊立國以來，就處處托庇於上天的保佑，即天命六年(1621年)努爾哈齊率代善·阿敏等諸王大臣對天焚香，而祈天地保佑後代子孫的例子²⁵⁷。堂子祭天始終是清皇室舉行宮廷薩滿祭祀時最隆重的大禮。至於滿族民間，家家戶戶「立杆祭天」，也是年祭月祭時不可或缺的薩滿教活動。滿族天神觀的形成，除了滿族本身社會的發展，如建立國家中所需要等作為其必要的前提外，如果就其來源說，無疑是受到蒙古遊牧文化的直接影響。天神觀念在蒙古社會中得到了較高度的發展。蒙古族是古代北方遊牧文化的集大成者，蒙古薩滿教認為天有九層，統御諸天神者尊稱為至高無上的「長生天」²⁵⁸。滿族像蒙古一樣，稱天神為「天汗」，或將天地神靈並稱為「天父地母」，祭天儀禮也完全沿襲了遊牧民族的習俗。早在明朝末年，朝鮮人便記述了滿族有「殺白馬祭天」²⁵⁹的禮儀。此俗已經流行於草原遊牧民族中了，如契丹人「國有大事，則殺白馬灰牛以祭」²⁶⁰，又至蒙古，白馬仍用作祭天之牲。同時，滿族薩滿教把夕祭諸神中所謂的「蒙古神」作為祖先神而虔誠地祭祀。祭祀時仍依照遊牧民族的慣例奉獻羊隻（祭其他神靈時多以豬為犧牲）或於庭院中搭蓋的蒙古包前設祭。

256) 同上。

257) 前引《清太祖武皇帝實錄》卷三，pp. 11A-11B，云：「蒙天父地母垂祐，吾與強敵爭衡，將輝發·兀喇·哈達·夜黑同一音語者俱為我有，征仇國大明得其撫順清河開原鐵嶺等城，又破其四路大兵，皆天地之幫助也。今禱上下神祇，吾子孫中縱有不善者，天可滅之，勿令刑傷，以開殺戮之端。如有殘忍之，不待天誅，遑與操戈之念，天地豈不知之，若此者亦當奪其算。昆弟中若有作亂者，明知之而不加害，俱懷理義之心，以化導其愚頑，似此者天地祐之。俾子孫百世延長，所禱者此也。自此之後，伏愿神祇不吝既往，惟鑒將來。」

258) 參見秋浦主編《薩滿教研究》(上海，上海人民出版社，1985年)，pp. 84-85；烏丙安《神秘的薩滿世界》(上海，三聯書店，1989年)，pp. 12-13。

259) 吳晗輯《朝鮮李朝實錄中的中國史料》(北京，中華書局，1980年)，上編卷四十九，〈光海君日記三〉，p. 3048。

260) (宋)葉隆禮撰《契丹國志》(上海，上海古籍出版社，1985年)，卷首，〈契丹國初與本末〉，p. 1。

由此可見，滿族薩滿教的天神崇拜給其他儀式受到蒙古等游牧民族的直接影響。總之，滿族薩滿教蘊涵著蒙古游牧文化內容。

(b) 農耕文化的汲取：明末女真人陸續南遷而進入遼瀋地區以後，開始形成與漢族農耕文化為鄰的格局。先進的農耕文化對滿族人產生了越來越深刻的影響，並誘發其宗教信仰的進一步演變。漢族民間長期頂禮膜拜的人格神祇——即佛祖（釋迦牟尼）· 觀音（觀音菩薩）· 關帝（關羽），很快躋身於滿族薩滿教的神殿，而居上了重要地位。佛教也是漢族農耕文化的組成部分，與滿族的固有信仰薩滿教本來是格格不入的，因此，佛教的傳入，一方面滿足了滿族統治者精神思想的需要，一方面也預示了傳統薩滿教的變化。清太祖努爾哈齊雖已接受佛教的影響，但仍重視對舊神的信仰。到了清太宗皇太極時代，積極推動接受漢文化的政策，即文化上倡導尊儒，組織譯寫了大批漢文典籍；政治上建立內三院六部，積極仿行漢族封建制度；經濟上實施有利於農業發展的一系列政策，從而奠定了清朝發展的基礎。同時，清太宗在要利用蒙古及西藏勢力的目的下，大力提唱西藏佛教，並對傳統的薩滿教採取限制的措施。在這種情況之下，薩滿教一定到了某種程度的壓抑。總之，以漢族為主的農耕文化大滿族傳統薩滿教信仰起了甚大的影響。

滿族薩滿教的多重文化的汲取，首先與薩滿教原始多神教的性質有關，即她無力排拒外來先進文化的影響。其次，滿族幾度南遷過程中形成與農耕民族· 游牧民族相繼結為毗鄰的關係，是汲取外來文化的良好條件。滿族薩滿教所蘊含的外來文化內容，就緩和了一神教的衝擊，也增強了它的適應力，而一直保持到後期。