

萨满巫术与北方少数民族军事谋略

色 音

(中国社会科学院 民族研究所,北京 100086)

[摘 要] 萨满教在中国少数民族战争史尤其在北方少数民族战争史上起过重大的作用。北方民族历代统治者在战争中巧妙地利用了萨满的智慧和巫术,让萨满巫师们预言战争得失或借助萨满巫师的力量来控制 and 影响战争局势。萨满在北方民族军事发展史上既扮演宗教巫师的角色,同时又扮演了战场的分析预测家的角色。在北方民族中,萨满教逐渐成为统治阶级政治意识形态的宗教基础。帝王们巧妙利用这一意识形态来控制国民的思想和行为,企图以此来达到国民无条件地服从他们的绝对命令的目的。萨满教在北方民族军事史,乃至整个北方民族政治史上起到了综合精神凝聚体的作用。

[关键词] 萨满教;少数民族;战争史;军事谋略

[中图分类号] G913 [文献标识码] A [文章编号] 1001 - 5140(2000)04 - 0061 - 08

萨满教在中国少数民族尤其是北方少数民族的战争史上起过巨大的作用。北方民族历代统治者在战争中巧妙地利用了萨满的智慧和巫术,让萨满巫师们预言战争之得失,或借助萨满巫术控制和影响战争局势,企图使战争向着有利于自己的方向转变。萨满在北方民族军事发展史上既扮演宗教巫师的角色,同时又扮演了战争分析预测家的角色。

契丹军队每出征之前,均要“占卜”以测“吉凶”,以定行止。据《燕北杂记》记载:“契丹行军不择日,用艾和马粪,于白羊琵琶骨上炙,破便出军,不破即不出。”如辽太宗耶律德光兴师出中原助石敬瑭灭后唐之前即曾“占卜”。史载:“契丹主德光尝昼寝,梦一神人……语德光曰:‘石郎使人唤汝,汝须去!’觉,告其母……母曰:‘可命巫之’。乃召胡巫,筮言:‘太祖从西楼来,言中国(中原)将立天下,要你为助,你须去。’宋浹旬,唐石敬瑭反于河东,为后唐张敬达所败,亟遣赵莹持表重赂,许割燕云,求兵为援。”^[1]耶律德光因“梦”而命胡巫“占卜”得“吉兆”,便亲统契丹大军南下中原。筮,是契丹人用蓍草进行占卜的一种手段。又如契丹军队助石敬瑭攻打后唐军队,某一日,“有飞鸟自坠而死”,南府南离董曷鲁思得之以献。卜之,吉。上(辽太宗)曰:“从此珂(后唐末帝)自灭之兆也。”^[2]不久,后唐便在契丹大军的攻击下真的灭亡了。契丹

[收稿日期] 2000 - 05 - 25

[作者简介] 色音(1963 -),男(蒙古族),中国社会科学院民族研究所研究员,主要从事少数民族文化研究。

辽也从石敬瑭手中得到了燕、云十六州土地。辽代契丹人日常生活中的“占卜”祈禳活动亦非常普遍,精通于“占卜”的巫人、术士也颇多。如辽穆宗时有一皇室族人名只没,“以事下狱”。其母很为儿子的命运担忧。老太太祈盼儿子早日出狱,便找到一个叫王白的善卜术士,请他为儿子“占卜”。王白占卜后对她说:“此人(只没)当王,未能杀也,毋过忧。”老太太听了很高兴,视为“吉兆”,便为儿子四下活动,不久,其子便被无罪释放。后来,在景宗朝果然被“封宁王,竟如其(王白)言。”^[3]又如辽道宗朝的赵王耶律乙辛,当他在母腹中时,其母即因梦而“占卜”,测其将来必贵而封王。史载:“初,乙辛母方娠,夜梦手搏羯羊,拔其尾角。即寤占之,术者曰:‘此吉兆也。羊去角尾为王字,汝后有子当王。’”^[4]当时,契丹人在进行各种活动之前,大到征伐兴师,小到日常生活,为深测诸事“吉”、“凶”,经常使巫占卜,吉则“祈之”而行,凶则“禳之”而止。

在北方民族的战争史上,以占卜来决定出与否是较为普遍的征战模式。帝王们不仅请来萨满巫师占卜吉凶,有些情况下帝王们亲自占卜吉凶或根据民间的一些传统民俗知识来判断吉凶,以此来决定他们的作战方案。从某种意义上可以说,占卜起着避免战争之盲目性的心灵地图作用。据《蒙鞑备录》载:“凡占卜吉凶,进退杀伐,每用羊骨……类龟卜也。《黑鞑事略》也云,古代蒙古人:‘其占筮,则灼羊之馐子骨。验其文理之逆顺而辨其吉凶。天弃天予,一决于此,集之甚笃。谓之烧琵琶……每将出征,必令公预卜吉凶,上亦烧羊髀骨以符之。’萨满教的日月崇拜观念以及在此基础产生的原始直观天文知识也被广泛地运用在军事活动中,并与占卜习俗结合在一起构成了蒙古族早期军事活动中以天象观测来决定兴兵与否的重要依据。这和古代中原帝王们战争中广泛运用充满神秘主义的祥瑞预兆颇为相似。这种以占卜预兆来决定军事方案的宗教神秘主义做法在早期的战争中也有一定的积极功能。占卜的结果往往成为采取某种果断的军事行动之重要依据,这比犹豫不决中被战败或进入被动局面要好得多。尤其积累多次的战争经验而总结出来的天文占验是有一定科学道理的。当时:“占卜者们宣布有利或不利于进行各种事情的日子。因此,除非他们同意,蒙古人从来不进行军事演习或出发作战。”^[5]在信仰萨满教的少数民族的军事史上,萨满巫师根据各种奇异天象而总结出来的天象占卜起过非常重要的作用。实际上,北方民族的古代天文学正是在军事占星术的基础上发展起来的。据《黑鞑事略》载,古代蒙古人:“择日行事则视月盈亏以为进止,月出之前,下弦之后皆其所忌。《心史·大义略叙》也记载,古代蒙古军队:‘秋出兵,春休兵,岁岁验中秋夜月明为利,即兴兵,若中秋夜风雨晦冥为不利,即不兴兵。’这里有一定的科学道理。月明则可正确判断敌情,而月冥则无法正确估计敌方的军事力量和战斗布局而容易被战败,这可能是在长期的战争实践中总结出来的经验知识。鲁布鲁克在他的游记中曾写道,13世纪蒙古占卜者中:‘有些人熟悉天文学,特别是他们的首领,他们预言日蚀和月蚀的时间。当日蚀或月蚀将发生时,所有的人们都贮藏食物,以便届时不需走出家门。’”^[6]从某种意义上可以说,萨满巫师是北方民族军事天文学的开创者,而正是在萨满巫师们开创的充满神秘色彩的军事天文学中孕育出北方民族科学天文学的萌芽。

北方民族的萨满教占星术与中国商、周时代的占星术有很多相似之处。据天文考古学的发现,从西周到东周的数百年间,占星术已逐渐走向成熟。占星术也被广泛运用到军事活动中,天文学和军事早已结下了不解之缘。三国东吴的占星家吴范以他每占必应的巧术博得孙权的器重就是很好的例子。有人认为:“天文学是古代政教合一的帝王所掌握的神秘知识。”^[7]这句话确实有一定的道理。近年来满族学者提出,满族的一些萨满神谕中,杂糅着许

多中国汉代以来的禳星礼仪。如中国古代对黄道附近天空区域所划分的二十八宿,已成为满族萨满教星祭神祇。又如将太白、紫微、北斗、南斗、东斗、太子、天极、五大行星等皆奉为萨满教星神。那么,二十八宿等中国古代王室星象观念,究竟在何时传到北方少数民族中去的呢?富育光先生认为:“从考古发掘中可以初析,至少在辽代北方便熟知二十八宿星了。70年代河北省张家口宣化发现了辽代星图,是我国北方天文史上一大重要发现。宣化星图以中国二十八宿为主,吸取了古巴比伦黄道十二宫,像这样总和中外天文学成果的星象图,在我国天文史上还是首次发现。金代,据《三朝北盟会编》中记载,当时女真氏族组织射猎出战,‘其官名则以九曜二十八宿为号’,是见二十八宿天象观念到金代更是家喻户晓了。所以,在满族诸姓萨满教神谕中至今祭奉二十八宿诸星神。”^[8]

北方民族的历代帝王们之所以执迷不悟地相信萨满教的占星术,是因为其中蕴含着一定的天文学的合理成分。萨满教的占星术在北方民族的战争史上起到了方向盘和指南针的作用。萨满巫师们所开创的军事天文学在北方民族的军事思想史上应占据一席之地。

二

除占星术之外,呼风唤雨术的萨满巫术在北方民族战争史上也起过重要作用。《旧唐书》卷一九五《回纥传》载:“初白元光等,到灵台县西,探知贼势,为月明,思少阴晦,回纥使巫师致风雪,及迟明战,吐蕃尽寒冻,弓矢皆废,披毡徐进,元光与回纥随而杀之,蔽野。”后已皈依了伊斯兰教的回纥人仍然使用呼风唤雨术。在《四夷广记》中有明代哈密速檀拜牙即:“又要去肃州下札丹”的记载。原注云:“‘札丹’为‘圆石’。四夷能用作云、雷、霜、雪。”据米撒儿《行记》中记载:“次又至喀马克国……又有一石,用之可随时降雨。”《梁书·芮芮传》又载:“其国能以术祭天,而致风雪。前对皎日,后则泥潦横流,故其战败,莫能追及。”此外,《周书·突厥传》也载:“其部落大人,曰阿谤步,兄弟十七人,其一曰伊质泥师都,狼所生也。谤步等愚,国遂被灭。泥师都既别感异气,能征召风雨。”在中国古籍中,类似上述记载较多。可见,中国历史上的少数民族,特别是北方少数民族在军事行动中较广泛地使用过呼风唤雨术。在中亚及北亚的萨满巫术中常用的札达石(有时写作楂达、札答等)就是用于致风雨的“灵石”。

用灵石致风雨的巫术操作方式在世界军事谋略史上较常见。正如马林诺夫斯基所说:“在初民社会中,我们见到关于战争的巫术。他们相信巫术是和武器及兵力独立的,它可以帮助他们制胜这些偶然的料想不到的事实。”这种巫术行为和用石头求雨的习俗是一脉相承的。北方少数民族帝王们将用灵石求雨的民间民俗知识运用在军事活动中,使其更加完善,更加神秘化了。有关用灵石习俗和萨满教札达仪式之间的关系问题,萧兵先生在《灵石崇拜和祈雨巫术》一文中进行了广泛深入地探讨,提出了不少独到见解。

世界上不少地方有用石头求雨的习俗。主要原因是初民认为神异的石头具有某种生命或灵力(mana)。从“物活论”到“灵物”(Fetich)崇拜,石头从来都是重要的角色。女娲可以用五色石补天,古希腊人认为:“大地是我们的母亲,母亲的骨骼就是石头”,所以丢卡利翁抛石就可以制造人类。中国的涂山氏变成大石,石破北方而生夏启。甚至孙悟空也是从石蛋里蹦出来的。石头常常被认为具有繁殖力。某种坚硬的泥土突然像“息壤”般膨胀,也使初民想像石头能够孕育生命。

古籍和民间传说里常见名山或灵石能够预报晴雨,甚而能够催动云雨的说法,就是因为初

民认为山岳或石头可能像生命那样神秘,像神鬼一般灵验,能够与天地沟通,跟天象、气候发生神奇的交感。

《礼记》的《祭法篇》说:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”因为山谷丘陵往云蒸霞蔚,高山更多云兴雨作,《续汉书》之《礼仪志》所谓:“山川者,云雨之丘墟”,所以敬之为神,祭之以礼。最明显的是泰山。《春秋公羊传》僖三十一年:“山川有能润于百里者,天子秩而祭之。触石而出,肤寸而合,不崇朝而遍雨天下者,惟泰山尔。”此亦见于《淮南子》和《风俗通》等。大概是说,云气或雨露深藏于山,“触石而出”,便致湿润。如《艺文类聚》卷七,《太平御览》卷三八引《春秋元命苞》所说:“山者,气之苞含,所以含精藏云,故触石而出。”山石具有蕴藏云雨的神秘功能,所以能藉它祈求或预测风雨。《尚书大传》说:“山岭触石而出云,肤寸而合,不崇朝而雨天下”,也是这个意思。山是石的扩大。所以殷人常祈雨于山,而见于卜辞。

后世祈雨于山者,更是史不绝书。能够预报或测知云雨,“播灵润于千里,越岱宗之触石”,无过于所谓阴阳石。

《后汉书》的《南蛮传》唐李贤注引《荆州图》说:“[夷陵]是西一独山,有石穴,有二大石并立穴中,相去可一丈,俗呼为阴阳石:阴石常湿,阳石常燥。”也许因为所含物质不同,二石吸收水气能力迥异,但是初民以其具有繁殖和卜雨功能,殆可无疑。清钱大昕《小知录》就说,夷陵的阴阳石,不但常湿或常燥,“旱则鞭阴石,雨则鞭阳石”,便以之求雨或祈晴,用的还是强制性的“顺序疗法”巫术。

这种可以用以祈雨求丰的阴石屡见于记载和民俗。云南剑川石窟有著名的“阿央白”,形状为三角石,白族妇女常向之求子。四川木里摩梭人居址西南阿布流沟山有岩洞,内有水池和突出的钟乳石,当地人视若玄化——谷神,向它祈子或求雨。

以石测雨不是一点科学道理都没有。有报导说,前苏联的比金河上游支流冈戈拉捷河处的巴哈拉扎悬崖,每当夏雨暴降之前,这悬崖就“泪如雨下”。原来是潮湿的水汽使多孔的岩石不能全部吸收,只好尽情流淌。当地居民常常用它测知雨晴。谚云:“础润而雨”,实亦有理。中国潮湿的江南“望夫石”,人过其下,也“不风即雨”。唐王建诗云:“山头日日风复雨,行人归来石应语”,即咏其事。

作为个案,典型的祈雨灵石是古代突厥语族的“鲜答”。阿拉伯人依宾麦哈尔在其《游记》里说,喀马克国(《唐书》作库莫奚)有一石,“用之可使随时降雨”。据说,近代卡尔梅克人,亦称额鲁特人,犹用这种石头求雨。这就是元人陶宗仪《辍耕录》中记载的鲜答石:“往见蒙古人之禱雨石,非若方士然。至于印令旗剑符图气诀之类,一无所用。惟取净水一盆,浸石子数枚而已。其大者若鸡卵,小者不等。然后默持密咒,将石子淘漉玩弄,如此良久,则有雨。”

这种摹拟性的祈禳巫术,据称出自摩尼教,而为萨满教巫师所传承(其实古老得多)。乌丙安教授报告说,在蒙古族萨满信仰中,这种“札达”能够制造雷雨风云,“据传说这处石块出自山上,但也出自水鸟、蛇、鹿的头中,甚至传说在牛腹中能够发现这种石块。”鹿、蛇、水鸟等多是萨满教的神圣动物,其头部的坚骨或“结石”当然更为神秘而有效。检测其真伪的办法是触摸时是否冰冷——雨水就是冰冷的,放在耳旁倾听时是否有沙沙声——那是兴风的信号。

阿尔泰语系萨满文化圈,灵石的性质和功能大体一致,但形制却有不同。

阿尔泰人的神石一般都是在原始森林中发现的。他们认为,神石具有神奇的法力,只要将其冲着太阳一晃,即可以呼风唤雨。假如将神石无意失落到河里,就会连降40天大雪;另外,利用神石可以扑灭任何巨大的火灾。^[10]

可能因为这种灵石总是联系着水、渗透着水,一旦进入更加优良或更加神秘的“水域”,就能衍生、诱发出更多的“天水”。例如雨雪,所以不妨把它看做一种天地之间的“水”的触摸,或者神人之间意愿的中介。

所以,它不但是—种让异质同构的事物(石与水)发生交感的巫术法具,而且是传达人神意旨的—种信号,相当于道教的符或令牌。让巫术成为命令,成为支配天象的辅助力量,跟强制语言(咒语)—起构成某种象征性暴力工具,让自然力屈从人类的意志,所以祈雨时不但要:“以石子数枚浸于水盆中玩弄”,还要“口念咒语”,以获应验。然而所有的暴力话语都并非万能,而具有二重性,可能成功,也可能失败,成功也许过望,失败必定更惨;不但施术者要付出生命的代价,群体也会严重受挫乃至毁灭。萨满巫术尤其具有这种幼稚的辩证法。

灵石祈雨,典型个案虽为鲜答仪,但它决不仅限于摩尼教区或萨满文化圈。换言之,我们必须扩大视界,追寻某些人为宗教及其仪轨的原始根源或文化背景,刨根到底,正本清源,发现其思维模式和心理依据。

弗雷泽讲到:新南威尔士塔塔蒂部落求雨时,将—块类似瑟瑟的石英晶体打碎并喷向天空,再“把剩下的晶体用鸱鹞的羽毛包起来一起用水浸湿”^[11],加以珍藏。据了解,布里亚特蒙古人也是用鸟羽毛包裹鲜答以操持其灵验的。或说有如中国羽之言雨,鸟羽满天飞舞就像毛毛雨纷飞不停。这都是基于类似联想的互渗律在起作用。所以洒水、飞羽、占石都通过摹拟而致雨。

弗雷泽还说,同地的克拉朗部落祈雨巫师把水滴在小溪河床的圆石上,并把它盖严或隐藏,这样就可以禳除干旱,而“当新不列颠的苏尔卡人想求雨时,他们把石头用某种果子的灰烬涂黑,拿出来和其他某些植物与树芽—起放在太阳底下。”^[12]

突厥语族人祈雨也常用类似的“暴晒法”,强迫被晒者致雨以“自救”。

非洲的曼尼普尔地方和瓦旺巴人居处,日本的相漠湾等地,都有类似的雨石,据说干旱时洒上清水可得雨。

在古代北方民族中流行的呼风唤雨的法术和民俗技巧,后来基本上被萨满巫师和占卜者垄断了。据《黑鞑事略》载,12世纪时蒙古人:“无雪则磨石而祷天。”当时掌握致风雨术的好像不仅仅是萨满巫师,一般民众也会此术。而到了13世纪蒙古帝国时期和元朝时期,这种法术已基本被萨满巫师和占卜师所独占了。13世纪时到过蒙古地区的普兰加宾尼在游记中说:“占卜者们也要用他们的咒语来扰乱气候。”^[13]《马可·波罗游记》也载,忽必烈汗所重用的占卜者中有些人能够呼风唤雨:“每年的阴历八月二十八日,这些星占学家就奏请大汗,将这些马乳临风飞洒,祀奉他们敬奉的神祇的偶像。当祭神的时候,星占学家们..表演的法术,其态千奇百怪。例如阴天多云,眼看着倾盆大雨即将来临,术士们这时候就登上大汗居位皇宫的屋顶,一旦作起妖法,天空立即云开雾散,风平雨收。在四周的地方,雷鸣闪电,正下着疾风暴雨,而皇宫的所在地却毫无雨意。”可见,占星家们不仅能够呼风唤雨,还能够灵活运用此术来控制天象、扰乱气候。

萨满巫师和占卜师所用灵石往往取自动物腹中。方观承《从军杂记》载:“蒙古、西域祈雨以楂达石浸水中,咒之,辄验。楂达生驼羊腹中,圆者如卵,扁者如虎胫,在肾似鸱鹞嘴者良。色有黄白。驼羊有则渐羸瘁,生剖得者尤灵。”《黑鞑事略》又载:“蒙古人有能祈雨者,辄以石子数枚浸于水盆中玩弄,口念咒语,多获应验。石子名曰‘鲜答’,乃是走兽腹中之石。”以灵石祈雨的巫术在有些蒙古地区至今仍有遗存。在民间传说中,这类巫术习俗往往以呼风唤雨的母

题表现出来。尤其在蒙古族英雄史诗中,当主人公在战场上借助呼风唤雨术来战胜恶魔蟒古思的情节母题,与萨满的札达密切相关。在信仰萨满教的其他民族的民间文学以及民俗诗中也有与萨满札达有关的母题类型。如柯尔克孜族的创世神话中有一则争夺求雨石的故事:柯尔克孜人最早的祖先叫柯尔克孜巴依。他与赫尔孜、克塔依、吐尔克、秦都是同一祖先繁衍的兄弟。有一天,赫尔孜和吐尔克为争夺祖先遗留下来的一种叫“加达塔什”(求雨石)的遗产的继承权而发生了矛盾,最后赫尔孜夺取了“加达塔什”。吐尔克力争不止。柯尔克孜巴依间居其中,进行调解。他想出一个办法,说:“先把加达塔什仍到高空,待到落地后,如果正面朝上,求雨石就归大叶尔克,反之,如果背面朝上,就属赫尔孜。”双方同意了。但狡诈的赫尔孜回去后,便仿照原来的“加达塔什”另造了一块假的。第二天把假石头扔向天空,落地后正面朝上,按协议石头归吐尔克所有。吐尔克获胜回去以石求雨,怎么也不灵验,才知道得到的是假石头,便准备与赫尔孜打仗。柯尔克孜巴依、克塔依、秦都很不满赫尔孜,便站到吐尔克一边共同参战。最后,赫尔孜取胜,把柯尔克孜巴依赶往腾格利套(天山)和阿莱山周围。从此,柯尔克孜巴依的后裔被称为“柯尔克孜”,永远在这里定居了下来。^[14]

三

北方少数民族军事首领们不仅在战场上广泛使用萨满巫术,在战争开始前或结束后也要举行一些萨满仪式。有时候甚至在萨满教仪式活动上讨论决定军事策略。出征前祭战旗即军事祭祀活动与萨满教观念有关。据《蒙古秘史》记载,成吉思汗征讨乃蛮部时,由于乃蛮部兵力众多地势有利,成吉思汗鼓励战士们的战争勇气,唤起他们的战斗力,“鼠儿年四月十六日”祭了旗纛,去征乃蛮,结果成吉思汗大胜。这是一种精神战术。战旗不仅是统一行动的战争符号,同时起到了唤起战斗力的暗示符号作用。《蒙古秘史》又载:“子年(1204年)夏初月三十六日,既望之时,祭旗出征也。”在现今鄂尔多斯伊金霍洛成吉思汗陵中祭奠的神矛就代表着战争的旗徽,所以,成吉思汗的镇远思黑纛,也叫四游神矛。战旗和神矛往往成为一体。成吉思汗在战场上往往以祭战旗的方式来唤起蒙古军民的战斗力,使他们团结在战旗之下发挥出目标一致、所向无敌的战斗精神。战旗在成吉思汗的历次战争中起到了统一军民思想和行动的作用,同时也起到识别敌我双方,防止内部残杀的标识作用。

古今中外的战争实践证明,任何战争都需要一个统一军队思想和行动的符号系统,而人类早期战争中宗教往往成为神圣的战争符号。祭旗出征的战争仪式就是这种宗教符号系统发挥其作用的具体方式。在战场上战旗往往成为骑士之神,勇敢的骑士们团结在神圣的战旗之下,最大限度地发挥各自的力量,这样战旗成为激发集体力量的催化剂。战神崇拜和战旗的崇拜密切联系在一起,更能够调动战士热情和所向无敌的战斗勇气。信仰萨满教的诸民族之观念中,战神被认为居于战旗中,战旗是保护军队的守护神,是决定胜败的力量源泉。据德国蒙古学家海西希的研究,在对成吉思汗崇拜的范围内,要在特定的时间内为黑纛、白纛和彩纛组织祭祀活动,与此有关的祈祷文也都保留下来了。每位蒙古王公都拥有这样的一面旗,在1911年,于呼和浩特附近的萨拉齐还展出了林丹汗的一面旗。这旗在中日战争的最初几年中,还是导致许多殴斗的原因。从此之后,此旗便失踪了。^[15]

除祭旗出征之外,古代信奉萨满教的民族用战俘祭祀军旗也是常见的一种战争习俗。鲍登在《有关蒙古包巴什瑛台吉的传统故事》一文中描写了蒙古卫拉特部的一位战俘是如何被用

来祭祀战旗的：“就在此时此刻，他们把青年人推向前以祭旗。”这和南美印第安人收集敌人头颅作为战果的记录和勇敢的象征一样，是一种战功的庆祝和宣扬。中国历史上的古史传说时代，似乎也有过这种风俗。《续事始》载：“殷有皂缘为之似蚩尤首，五百人置一纛，晋侯作六军六纛，天子十二纛。唐初二十四纛，每岁一祭之。军发处祭纛用人及白马为牲，所祭蚩尤主也。”类似这种战争习俗在中国北方信仰萨满教的民族历史上较为普遍。

在萨满教信仰中，战旗和战神往往被联系在一起。蒙古萨满教天神系统中专管战旗的天神叫苏勒德腾格里，而专管战争的天神叫戴沁腾格里。贝尔曼在卡尔梅克蒙古人中所从事的实地考察报告中提到：“腾格里战神是蒙古人和卡尔梅克人中的战神，在南征北战之中，有人将之画在军旗上而在军队的前面飘扬。”^[16]

祭战旗和战神往往有相应的祭词祷文。蒙古族祭战旗的祝福仪式中唱道：

仁慈的腾格里战神，
请享用吃喝，
让我们洒下乌巴什琿台吉的黑血。

在萨满教祭祀苏勒得腾格里的祭词中所描绘的战神形象为：

你是苏勒得腾格里神，共有九兄弟，
放射出了白色和红色的光芒。
骑上纯种的烈性马，
头戴大桶式的盔，
身穿黄皮甲帽，
脚踏长筒靴，
身佩虎皮箭囊和豹马弓套，
腰缠护腰，佩有短刀和宝剑，
手执三根苇棒。
头上有雄鹰翱翔，
右肩上有一只狮子俯卧，
左肩上有一只老虎跳跃，
两侧有黑犬、黑熊和黄熊。

……

战神祭词中往往绘声绘色地描述战神的形象，并向它祈祷、请求甚至立盟誓，以此来表达战胜敌人的决心。战争中的盟誓是军事首领们与战神签订的口头“协议”或不成文的相互监督“合同”。如果军事首领违约，战神可以惩罚他；反之，如果战神不保佑，军事首领也可诅咒它。其最终目的是借助战神的威力来激发战斗力。这是一种典型的求胜仪礼之具体表现。战神祭词就是一套富有感召力的语言符号系统。通过这些语言符号系统来为自己的暴力辩护，同时将敌方说成万恶之徒，使战争合理化是军事首领们的拿手好戏。正如赵鑫珊、李毅强合著《战争与男性荷尔蒙》一书中所说：“由于语言的产生，人类开始学会如何把自己非理性的冲动加以合理化，并通过双手学会制造武器。人类特有的攻击性也随之而生。这同后来文明的战争找种种借口一样，语言在人类攻击性方面起着决定性影响。这一点，也是战争起源的关键问题之一。因为只有通过语言作用，战争才打得起来。”^[17]正因为有了语言符号系统，人们发动战争

或被动应战时,总是向战神守护神祈祷,祈求神灵能够保护自己,并赐予自己战斗的勇气。萨满教战神祭词中的语言符号系统实际上就是为战争服务的宗教语言。

在北方民族中,萨满教的专管战争的天神后来逐渐被统治者所利用,将其发展成为政治意识形态之一的“天佑论”军事哲学思想。如成吉思汗统一了诸蒙古部落后说:“赖长生天之力,得天地之赞助,而匡普天下之百姓,俾入我一统之制矣。”他将自己的胜利归之于天神的佑护,而将敌人的失败也解释成“天不佑护”。女真族统治者阿骨打也将萨满的天神信仰发展成君权天授思想,认为顺天意者昌,逆天意者亡。阿骨打即位第二年9月,进军宁江州,会于东流水,得2500人。在东流水宣誓,数辽之罪,申告于天:“世事辽国,恪修职责,定乌春,窝谋军之乱,破萧海里之众,有功不省,而侵侮是加,罪人阿朮,屡请不遣。今将问罪于辽。天地其鉴佑之。”^[18]认为上天既然授权使他为君,他就应该将所谓不平之事,陈说于天,上天将秉公裁断,并将佑其战胜获罪之人。天有无上的威灵,天神及战神助威才能够战胜敌人,统治者代表天神和战神惩恶扬善——这是北方民族萨满教战争哲学的最基本的观念之一,也是北方少数民族帝王统治其国民的最基本的政治意识形态。帝王们巧妙利用这一意识形态来控制国民的思想和行为,企图以此来达到让国民无条件地服从的目的。萨满教在北方民族军事史乃至整个北方民族政治史上起到了综合精神凝聚体的作用。

参考文献:

- [1] 契丹国志(卷二)[Z].
- [2] 辽史(卷三)太宗纪(上)[Z].
- [3][4] 辽史(卷一〇八)王白传[Z].
- [5][6] 道森. 出使蒙古记[M]. 北京:中国社会科学出版社,1983. 217.
- [7] 冯时. 中国天文考古录[M]. 成都:四川教育出版社,1996. 106.
- [8] 富有光. 萨满教与神话[M]. 辽宁大学出版社,1990. 106.
- [9] 乌丙安. 神秘的萨满世界——中国原始文化根基[M]. 上海:上海三联书店,1989. 39.
- [10] 林树山. 西伯利亚突厥语民族的原始信仰[J]. 民间文学论坛,1989(3):90. [苏]H. A. 阿列克谢耶夫. 西伯利亚突厥语民族宗教的早期形式[R]. 诺沃西比尔斯克,1980.
- [11][12] [英]弗雷泽. 金枝[M]. 北京:中国民间文艺出版社,1987. 115.
- [13] 道森. 出使蒙古记[M]. 北京:中国社会科学出版社,1983. 220.
- [14] 中央民族大学学报,1999,(6):76.
- [15] 图齐、海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 天津:天津古籍出版社,1989. 468.
- [16] 贝尔曼. 1802年和1803卡尔梅克人的迁徙[M]. 哈佛大学出版社,1804.
- [17] 赵鑫珊,李毅强. 战争与男性荷尔蒙[M]. 百花文艺出版社,1997. 110.
- [18] 宋德宣. 满族哲学思想研究[A]. 辽宁大学出版社,1994. 61.

(责任编辑 贡保草 责任校对 董河燕)