

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

☒ 耕蒙古族的家☒ 念与宗教祭祀：
以内蒙古土默特左旗把什村的田野☒☒☒ 中心

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 麻, 国☒ メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002119

农耕蒙古族的家观念与宗教祭祀

——以内蒙古土默特左旗把什村的田野调查为中心——

麻国庆

关键词：社会结构(social structure) 亲属关系(kinship relation) 家族(family) 宗教祭祀(religious ceremony) 蒙汉关系(relationship between the Mongolians and the Han) 社会流动(social mobility) 身份认同(identity)

1. 引文
2. 历史背景——土默特蒙古族的文化变迁:游牧——农耕
3. 社区结构与人文环境
4. 居住格局与家族
5. 家的根——祖先祭祀
6. 宗教与民间信仰
7. 结语

1. 引文

(1) 问题意识与研究视角

1988年，费孝通先生在香港中文大学发表的《中华民族多元一体格局》的唐纳(Tanner)演讲，从中华民族整体出发来研究民族的形成和发展的历史及其规律，提出了“多元一体”这一重要概念。费孝通在这篇讲演中指出，“中华民族”这个词是指在中国疆域里具有民族认同的11亿人民。“它所包括的50多个民族单位是多元，中华民族是一体，他们虽则都称‘民族’，但层次不同。”接着他进一步指出，“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程中形成的。中华民族的主流是许许多多分散独立的民族单位，经过接触，混杂，联接和融合，同时也有

分裂和消亡，形成一个你来我去，我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一”（费 1989）。这一表述成为中华民族多元一体理论的核心。中华民族的概念本身就是国家民族的概念，而 56 个民族及其所属的集团是社会构成的基本单位。这也从另一个方面勾勒出多元民族社会的结合和国家整合的关系。即多元和一体的关系。

在多元一体格局中，汉族是一凝聚的核心。在探讨汉族与少数民族的关系中，从历史、语言、文化等视角有了很多的研究积累。不过，从社会人类学的核心概念——社会结构为切入点，来进行的研究，还不是很多。在中国多民族社会的研究中，正是由于这种多元一体格局的特点，作为多民族社会中的汉族社会的人类学研究，单单研究汉族是远远不够的，还必须考虑汉族与周边的少数民族社会以及与受汉文化影响的东亚社会之间的互动关系。已故社会人类学家王崧兴教授把之升华为中华文明的周边与中心的理论——即你看我与我看你的问题。他的一个主题就是如何从周边来看汉族的社会与文化，这一周边的概念并不局限于中国的少数民族地区，它事实上涵盖了包括中国的台湾、香港以及日本、韩国、越南、冲绳等周边国家和地区。他特别强调，必须由汉人周围、或汉人社会内部与汉民族有所接触和互动的异族之观点，来看汉民族的社会与文化（末成 1999；黄、叶 1997）。在本研究中，我试图从农耕蒙古族的家的观念和宗教祭祀所体现出来的汉族性中，来窥视汉族的家族的运行机制和民间信仰在传统社会中的内在特点。

本文从构成汉族社会结构的基本内涵——家的观念与实际为出发点，来看汉族社会有关家的体系的一套理念，对周边少数民族的影响。从这一影响中，能进一步地认识在汉文化影响下的少数民族社会的结构和功能的变迁，从中能更清楚地认识汉族的社会结构和文化。本文选择我对农耕蒙古族的调查为个案，来展开对这一问题的讨论。

此外，通过下述的研究我们将会看到，一个驰骋于草原上的游牧民族，在汉文化的影响下，其定居农耕后，这一族群（ethnic group）在文化上和社会结构上，如何在“有意识地”进行生产和创造的过程。我们知道，一般来说，族群指说同一语言，具有共同的风俗习惯，对于其它的人们具有称为我们的意识的单位，但是这个单位的存在尽管看上去很明显，然而，未必所有的人们都拥有共同的社会组织和政治组织。而且，分散在不同地域上的族群甚至都不知道和自身同一的民族所居住的地理范围。另外，由于长期和相邻异民族的密切接触，一方民族的一部分采用了另一方民族的风俗习惯，甚至连语言也随之发生了变化。但其社会组织常常不会发生很大的变化。与社会组织相比，所谓的语言、风俗习惯的文化容易变化，因此，把文化作为单位，也未必是有效的手段。社会人类学之所以关注社会，是因为对于比较研究来说，希望以最难变化的社会组织为研究对象。客观上，作为民族能有一个，然作为

社会它就未必是一个单位，因此，以民族为单位作为研究对象，对社会结构的研究并不是有效的方法（中根 1987）。所以，我在这里从以家为中心的社会结构入手，来看农耕蒙古族的社会变迁，更能反映其背后的文化变迁过程¹⁾。

（2）研究方法：社区调查与比较研究相结合

传统的人类学的研究方法，是对一个村庄或一个社区通过参与观察，获得对研究社区的详细材料，并对这一社区进行精致的雕琢，从中获得一个完整的社区报告。这样，人类学的发展本身为地方性的资料细节所困扰，忽视了一种整体的概览和思考。很多人类学者毕生的创造和智慧就在于描述一两个社区。当然这种研究也招来了诸多的批判，但这些批判有的走得很远，甚至完全脱离人类学的田野来构筑自己的大厦。在笔者看来，人类学的研究并不仅仅是描述所调查对象的社会和文化生活，更应关注的是这一社区的社会和文化生活相关的思想，以及这一社会和文化在整体社会中的位置。同时，还要进入与不同社会文化的比较研究中去。因此，人类学者应该超越社区研究的界限，进入更广阔的视野。

笔者在研究方法上，是把汉族社会作为研究的一个参照系，从而认识受汉族文化影响的蒙古族，通过何种方式在社会结构的家、宗族与村落层面上，表现出自己的结构特点。从中也能窥得文化的分化和整合。这种研究方法最终是为了更好地反映出包括少数民族在内的中国社会的结构特点，这也是中国社会人类学的研究趋向。关于汉族的家观念与社会结构，可参看笔者的《家与中国社会结构》一书（麻 1999a），在此不加以赘述。

在中国的这样一个统一的多民族国家体制下，生活在这一国土上的多民族社会，相当多的民族都在不同程度上接受了汉族的儒学规范，与此相对应的社会结构与汉族社会表现出那些异同？

我所调查社区的蒙古族，受到了汉族文化的强烈影响，这种影响导致了他们的经济、社会、文化等发生了重大的变迁。这就反映出仅仅研究单一民族的问题，已显得远远不够，且不能反映社会的事实基础，我们需要从民族间关系、互动的角度，来展开研究。从我调查社区的民族的特点看，历史上为游牧民，经过历史上的变迁，他们都转为农耕民，其中相当数量的本社区的蒙古族在 50 年代以后特别是改革开放以后，相当数量的蒙古族迁居到城市。这

¹⁾ 本文由于受篇幅和笔者的研究进度所限，文中所涉及的内容主要集中在 20 世纪 50 年代以前，50 年代以后的变化将有另文探讨。不妥之处，谨望指正！本文由于受篇幅和笔者的研究进度所限，文中所涉及的内容主要集中在 20 世纪 50 年代以前，50 年代以后的变化将有另文探讨。不妥之处，谨望指正！

已从游牧——农耕——都市的文化变动过程，对于我们丰富文化变迁的理论有着一定的参考价值。这一支蒙古族习惯上称为土默特蒙古族。

2. 历史背景——土默特蒙古族的文化变迁：游牧——农耕

清初在大量汉族移民进入土默特地区以前，土默特蒙古族过着游牧的生活。游牧生产与生活方式与土地结合的关系非常稀薄。人类在形成集团——社会的情况下，其血缘的结合远比地缘的结合较为容易。父权的氏族制在这里成了基本的社会结构，并成为游牧民族文化的一个基轴。还有游牧朴素的生活的方法，和这种生活的草原、单调的大自然，是决定游牧民族的思想如世界观及宇宙观的主要因素。对大自然的观感，以及合理的思考，也多以此为基础。放牧与狩猎在当时均需以集体协作方式进行，这对蒙古民族的集体观念和互相协作精神的形成有决定的影响。

不论游牧文化与农业文化之间的差距如何，蒙古道德观念和价值标准还是属于东方文化的类型。例如敬天与孝亲等。

自古“长生天”(Mongk Tenggeri)就是蒙古族崇拜的最高对象和一切权力的来源。蒙古可汗们的图书里，开头就用“长生天底气力”一语。在《蒙古秘史》一书里，有许多处记载成吉思汗祭天祝寿之事。这都是最好的例子，也是蒙古民族自古就有敬天拜天习俗的证明。在当时人的看法，可汗受命于天，婚姻、事实要得天助，死后也要走上天路。为此人人敬天畏天，而不敢做背天一之事。这是衡量人心的尺度，也是社会公认的标准。其宗教的宇宙观，形成了萨满教(shamanism)，而此萨满教正是游牧文化的基础。佛教普及后，在蒙古人的心理，在天上之上又加上了佛，也就是在原有的尺度上，又加上了佛教的教义与要求。但即使在喇嘛教得到国教的地位之后，萨满教的遗迹仍在民众的习俗中存在着。

蒙族游牧时代这些传统的文化观念，随着社会的变迁，特别是土默特蒙古族定居农耕后，这些观念发生了重大的变化。

从清初开始土默特地区牧场逐渐为汉人开垦到清末1901年实行“移民实边”后，其牧场基本开垦完毕。大约本世纪初，土默特地区蒙古族已基本上转为定居农耕社会的农民。人口迁移是极为复杂的社会人口过程，它是影响社会经济体系运转的重要因素，是经济社会立体因果网上的重要一环。土默特地区从清乾隆年间开始，汉民族的移入活动日益频繁，导致其社会结构、经济形态、文化等，需要适应人口组成的改变而调整，同时，因汉族移民的大规模增加，其与汉文化接触日益频繁，又导致其传统社会受到异文化的冲击而产生调适性的变

迁。

土默特地区在清王朝前就有少量的汉族在这里生活因其人少势弱，许多人索性“依蒙族、习蒙俗、入蒙籍、娶蒙妇”，曾经存在过汉族的蒙古族化的过程。从清朝开始，来土默特地区开垦的汉族移民越来越多。康熙 51（1712）年，康熙声称：“山东民人往来口外者多至十万余。”（《土默特旗志》卷五）。雍正末年至乾隆初年，清政府在土默川大规模招民开垦，垦荒汉族达四、五十万。这些汉族农民的户籍仍在原籍，故而被称为“寄民”或“客民”，他们多数来自山西。据 1743 年的统计归化城土默特旗蒙族人民共有土地 75048 顷，其中牧地只占 14268 顷，已不足五分之一（《清高宗实录》乾隆 8 年 8 月）。可见，农业已在他们当中占有很重要的地位。

尽管清政府自乾隆至道光一百年间，曾三令五申地禁止汉族农民去土默特地区开垦，然而在这段时间这一带的农业却得到了前所未有的发展。这样由于清代的开垦，土默特地区到清末时，除山河、沙碱等地不能耕种外，几乎都已开垦为农田了。1901 年，清政府实行“移民买边”政策，首先在土默特地区放垦，使这一地区仅存的游牧经济也全部定居农耕化。

生态和经济类型的转变，必然影响到其文化类型及价值观。到 20 世纪 20 年代后，土默特蒙族在文化、生活方式等方面与当地的汉族农民已无太大的差别。从衣食住方面来看，“衣服纯仿汉式”，“食料以谷类为多”，家屋庙殿亦习用砖瓦梁矣，甚至四时八节，婚丧嫁娶等习俗也变得十分接近（邢 1987）。而农业的经济型态，则会形成特殊的生活方式。如集体主义（collectioism）、家族主义（familism）、祖先崇拜、服从与尽责、过去取向、勤俭节约、生命观就是在农业生态的基础上形成的。

大批汉族移民的迁入，使当地形成蒙汉杂居的局面。即“蒙民村内有汉人，汉民村内有蒙人”。这样利于民族文化信息的相互传递及族际关系的发展。语言的汉化为蒙汉文化的广泛交流奠定了基础，同时，语言的改变，对其价值观的变迁也有一定的影响。

游牧与农耕是两种不同的生产方式，它们所依据的生态体系亦不同。具体来说，游牧是人们以文化的力量来支持并整合于那未被人类所改变的自然之平衡生态体系结构。这是对自然环境的一种单纯适应，而农耕则以生产力的稳定与地力的持久为其特色。它能自给自足，而游牧若离开农耕其后果不堪设想。这两种生态体系在性质上有所差异。因此，当一个民族由游牧转变到农耕作为其主要生业时，势必发生适应问题，而这种适应就是文化适应。J. 斯图尔德指出：“适应的过程是社会的本质和那些不能预测的文化特性按照基本上的协调来受这一过程影响的。人类则通过基本上的协调来利用特定的环境（斯图尔德 1985）。”文化适应是不同的文化经过长期的接触，联系、调整而改变原来性质、模式的过程。蒙古族弃牧务农

正是和汉族长期的接触适应汉文化的结果。而这一经济方式的变迁，必须导致其行为规范、语言、价值观的变革。到本世纪 20 年代，汉语已成为土默特蒙古族的主要语言，而蒙语反而为人们所遗忘，几乎成为无人会说的语言（土默特志编委会 1986：4）。价值观的变革往往是一个痛苦的过程，尤其是当这些观念涉及到道德和伦理的高层文化价值观的时候，但土默特蒙古族由于自清以来就不断受到汉文化的冲击，经过二百多年的汉文化影响，其文化的累积已达到一定程度，引起其经济、社会结构、文化发生了很大的变化，并在很多方面已趋渐与汉族趋同。

我所调查的村落社区，就是这一社会和文化变迁过程的集中反映。

3. 社区结构与人文环境

（1）自然位置

把什村，原为把什板申村，蒙古语为把格希板申，意为先生的房子，现简称为把什村²⁾。为内蒙古自治区呼和浩特市土特左旗把什乡管辖，是把什乡最大的自然村。是蒙古族和汉族聚居的村落。位于土左旗所在地察素冬西北 4 公里处，大青山中段脚下。面对黄河及土默川平原，京包铁路复线横贯东西，110 国道、呼包高速公路从村南经过。

把什村深居内陆，属温带大陆性气候，年平均气温 6.3℃，一月平均气温为-12.7℃七月平均气温为 22.2℃。地势北高南低。其地理位置见图一所示。

（2）行政与人口

1) 行政

把什村是土左旗的一个自然村。二十世纪五十年代前，由于蒙、汉分治，旗县并存，把什村也是两种建制。蒙古族属土默特特别旗，第四自治督管，右翼为首甲、二甲管辖，蒙民大领催、小领催管辖。1949 年 9 月 19 日，绥远省和平解放后，把什村仍在继续沿用的土默特特别旗和归绥县管辖之下，继续保持“蒙汉分治，旗县并存”，这种建制一直维持到五十年

²⁾ 本调查主要在 1998 年底到 1999 年 2 月间调查的，并对于一些迁入到呼和浩特以及县城（察素齐镇）的本村老人进行了追踪调查，同时笔者还利用了有关的文献资料。

代。

图一土默特左旗在内蒙古中的位置



1951年9月，根据人民政字第332号《绥远省人民政府关于废保建政工作的指示》精神，土默特旗彻底废除了领催、保甲制度，同时在7个区内，建立了26个行政村、562个自然村。把什村的蒙族属土默特旗第四区第四行政村的一个自然村。归绥县亦在原乡的基础上，建立若干区，把什村汉族为归绥县第六区的一个自然村。把什村，虽然经过废保建政，产生了新的村政权，但“蒙汉分治，旗县并存”，一村两制旗管蒙，县管汉的状况一直在延续着。

1953年11月召开的土默特旗第五届各族各界人民代表会议第三次会议上通过了结束土默特旗、归绥县并存的决议，撤消了归绥县的建制，并入土默特旗的建议，报上级批复，同年12月，经绥远省人民政府批准，土默特旗与归绥县及所属区镇两级党政机关合署办公。1954年3月3日正式撤销归绥县，蒙汉政权管理进入一体化管理的轨道（土默特志编委会1987：48—55）。

2) 人口

把什村由原来不足 300 人口的纯蒙古族村庄，经过明末、清初、民国和解放几个阶段，发展为汉族为多数的蒙汉杂居村庄。由于这一蒙古族属于土默特部落，故习惯称为土默特蒙古族。据本村 1997 年农村户数和人口统计，村中总户数为 750 户，2746 人；其中汉族为 2188 人，蒙古族仅为 552 人。而在 1950 年时，全村蒙古族为 708 人，而汉族为 987 人。见表一。蒙族在总人口中，所占比例的大幅度下降，在当地主要是和农村人口向城市移动有很大的关系。

从表一看出，蒙古族人均占有土地为 6 亩多，与 1743 年重新分配户口地时相比，土地只有原来的 6%，已失去土地 94%。这和汉族的移入有着直接的关系。汉族的移入不论是在文化上，还是社会结构上，对于土默特蒙古族的影响非常巨大。家的观念和其运行机制所体现出的汉族性，就是典型的个案。

表一 把什村土改时占有土地情况表

	蒙古族			汉族		
	户数	人口	土地（亩）	户数	人口	土地（亩）
地主	16	109	1204. 38	10	75	406. 37
富农	3	25	230. 55	3	20	141. 85
小土地出租者	35	138	982. 39	3	15	69. 5
中农	25	136	902. 34	34	200	782. 23
贫农	44	163	610	123	446	834. 97
雇农	35	137	569. 92	75	231	229. 97
合计	158	708	4499. 58	248	987	2464. 89

（资料来源：《土默特志》编委会 1997:610）

4. 居住格局与家族

二十世纪二十年代以后，蒙古包在土默川平原上基本上已成为历史。蒙古人也都住汉族式的房子，屋内陈设也与汉人大同小异，但其住宅仍有自身的特点。

如蒙古族的仕宦富家宅内，另设神堂，有的还建有家庙。神堂设在正房主屋内。家庙为汉藏结合式，正殿与召庙无异，只是规模小些；正门两侧有四大天王塑像。与察素齐镇相邻

的毕克齐镇后街孟家家庙便是如此规模。

20世纪50年代前，把什村的居住格局，从村落布局上看，村的中心为蒙古族，周围为汉族。现在的居住格局，虽保持了这一特点，但那种聚族而居的格局已开始打破。且村落本身也向周围扩展。

把什村的家族主要有丁、康、云、荣和李姓等蒙古族，以及以后迁移定居的杨、伍和张姓等汉族。下面我们以几个家族个案来看蒙古族的家族观念与运行机制。

(1) 丁家

1) 丁姓由来

丁家以其祖莹考察，来此村定居约在公元1600年左右。土默特蒙古族采用汉族姓氏，开始于本世纪初，丁氏祖上使用汉姓也基本上属于这一时期。如1913年左右，丁氏族人伊鞑更从政时，就用汉姓，其名为伊庭玉（见图三）。另一族人春恒，在北京读书期间就自称姓名恒。这时的汉姓多用蒙古语名字的第一个字，因蒙古族没有类似于汉族统一的姓氏，即使是亲兄弟如以上述各自来取汉姓的话，也完全不一样。当族人吉力更考入归绥中学读书时，学校要求蒙古族学生也要用汉姓，他就请教当时在土默特高等学堂教蒙古文的补音泰伯父，其伯父三思后给其起名为丁玉昆，他的两个弟弟分别也按照汉族的兄弟间的习惯叫丁玉玺、丁玉牒。从此这一蒙古家族就以“丁”为姓。当时，以共有同一墓地的直系和旁系族人为主，除极个别外，都改用丁姓。且女性也冠丁姓。图二为丁氏家族的世系图。

2) 丁家的家观念

“丁家五大家”的传统家风为“仁义礼知信”。据现年60余岁的丁岐山所言，其曾祖辈三人无一文盲，祖辈6人读过四书五经，有的还读过史记、通鉴等书籍、能用蒙汉两族文字。丁家在本世纪初，曾设立过自家的书房院，收藏很多线装书和古典名著。书院不仅是丁家子弟读书之所，还收有其他姓氏的子弟。书院任教者除本族补音泰外，还请来自山西的汉族杨先生等。补音泰精通蒙、汉、满三种文字，还懂中医和一些农业知识。本世纪初，他一直以教育为己任，还将《圣谕广训》译成蒙汉两种文字手抄本，广教子孙传读。另有丁家的其他族人也有很好的修养。

①堂、院与分家

丁氏家族辈数有序、礼仪很多。

丁家在 19 世纪末、20 世纪初，共有 12 处院落，住有 12 户数，约近百人。村中央是族中一大支系，有 5 处院落；关帝庙东侧有院落四处；正大门有两处院落，村东还有一处院落。

分家：丁歧山曾祖父辈兄弟伊勒特、道布吉于清朝同治年间分家时，承受先人蒙丁户口地 18 顷，除将 3 顷卖给几户汉族移民，分给曾祖父辈中的当喇嘛的老二外，各分得土地 6 顷，并分得有前后套院各一处，以及相应的牲畜、农具。

清光绪年间，伊勒特在俗的两个儿子分家时，努尼分住后院，称福寿堂，分得土地 300 亩；明亮分住前院，称福禄堂，分得土地 350 亩。道布吉在俗的三个儿子于本世纪初分家前，新建院落一处，人称“新院”。分家时补音泰分住“新院”，称集善堂；苏吉圪泰分住原后院，称集义堂；克什圪泰分住原前院，称集庆堂。三兄弟各分得土地 240 亩。另分给喇嘛吉日圪泰土地 150 亩，交由福禄堂代管。当时，5 大家共有土地 15 顷之多，约占把什村土地的 1/4，随着之后的改姓，人丁的兴旺，故村人常称“丁家 5 大户”。

② “丁家 5 大户”的分家

1937 年 10 月，日本人侵占归绥，这一地区沦陷。由于战乱、经营不善、土地荒芜等，仅靠出租土地或合伙耕种来维持生活。大家庭难以维持，20 世纪 40 年代初，各家协商分家另过，故由原来的大户分成 14 户。1949 年，土改时，丁家 14 户中，有 7 户划为地主（其中 4 户是孤儿寡母）；5 户小土地出租者，1 户中农和 1 户贫农。现丁家 5 大户的后代只有丁槐秀和丁文治两家居住村中。在外地工作、定居者达 40 余户。

(2) 康家

康家也是在 1600 年左右，在此定居。现代康家的家谱主要分为两大支系，兄系从 14 代伊勒图开始，到现在有 7 代人；弟系从 13 代开始，有 8 代人。我们从其老坟的排列顺序可看出其家族男性人口从入住本村的始祖开始到 50 年代前的发展过程。不同世代的男性人数，可用表二表示。

表二 康家的男性人数

代数	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
人数	2	3	6	4	3	3	2	3	5	3	3	6	3	5	4	7	20	35

上述生活在同一时期的康家男性，在 20 世纪 20 年代前，基本上居住在同一院子中，院子位于村东头前街北端。如图三所示，康家共有的 4 个院子，分成 9 个院落，其中兄系住西两套院子，弟系住东两套院子，前街有属于两院的场面和果园。图中虚线部分的大门院也是西院的一大支系，院中有正房、东房、西房各 7 间，南房和大门也是 7 间。正房是马脊梁形，脊顶有筒瓦花栏，屋顶四周有砖瓦检边押沿。正房中间有一屋供神，其余住人。大门是砖木结构，上有花纹，下有坐石，南房临街的后墙上方开有四个上圆下方的窗口。从街上望去颇有大户人家的风貌。

不过，到了 20 世纪 30、40 年代，西院康家也开始走下坡路。海亮、海明遭受不幸，不得不出售土地。到 30-40 年代，由原来的 7 顷土地，剩下了 4 顷。按这里的习惯“兄东弟西”，到兄弟两分家时，也只好把大门院的四合头院子分成两半，海明分得西面 5/7，连同西一套院的后院和大后院，海亮分得 2/7，连同西二套院的全部。同时，把 4 顷地和三份子水也各自均分。分家之后，还雇佣 2-3 个长工。到了本世纪 40 年代，两家的土地总数只有 2 顷多了。

据说早年东院（东一、二套院子）的地产和西院（西一、二套院）相差不多。但东院的房子比较零散、破旧，加之人口较多，生活逐渐拮据。到六三（人名）和旺旺这一辈，这一代土地就损失了一大半，六三的水分子³⁹比大门院还多，后因抽鸦片等大都卖掉了。到其下一代家产所剩无几。不过，即使在困难的情况下，东院康济民还考取了北大法学院。

康家东院人的辈分要比西院同龄人高一到二辈，常以长辈身份动之以情，西院因在经济上较西院富裕，常给东院一些资助。

从上世纪末到本世纪 40 年代，康家东西两院，因海亮、海明，六三和旺旺 4 户分家，增加到 12 户。在西一套院，康根成和贾力根分到前院，康贵成分到后院，康福成分到大后院，不过由于根成、富成不在家，富成和贵成先前均住在前院；在西二套院，康善善分在前院、康八仙分在后院，在后院的空地上盖了新房。在东二套院，表表和坝成分了后院，康三娃和四喇嘛分了前院；在东一套院，康济民分了后院，康长栓分了前院，并在前院空地盖了新房。12 户，60 余人都住在一起⁴⁰。表三反映了康家的男性人数。

³⁹ 本地区的水，在未开垦成农地时与草场一样属公有性质，随着土地的开垦，因灌地用水，水的所有权越来越重要。各户浇地地都有定日、定量的规定，俗称“水分”。水分和土地一样可以买卖。在本地区围绕水的利用，各种社会和民族纷争不断，同时管理水的民间的组织也应用而生。有关这一方面的详细研究，笔者正在进行中，会以专文论述，初定题目为“从`水分`、水的利用、纠纷和治理来看土默特地区的蒙汉社会”。

⁴⁰ 有关人员的出生年龄：海亮（1871—1941），根成（1905—1966），贾力更（1907—1941），康八仙（1916—）。

表三 康家东西院的两大支系的男性人数

代数 人数	14 1820-1850	15 1850-1870	16 1870-1890	17代 1890-1910	18 1910-1930
东院	4 (喇嘛两人)	2	5	14	27
西院	1	2	2	6	8
合计	5	4	7	20	35

本世纪初，本村就有私塾和学堂，召庙学校已有3个班，康家的东院的16代、17代，西院的17代、18代男性儿童大都上学，学习汉文格言和四书。继村学之后，很多人到外地求学，后来很多人都在呼和浩特、包头、北京蒙藏学校等地学习。

上述我们通过这两个典型的家族个案看到，本世纪初到50年代前，本村蒙古族的家观念和运行逻辑，明显地受到了汉族的影响。如果我们单独把这两个个案拿出来，不考虑其历史和社区特点的话，我们可能不会怀疑他们就是汉族。不管是丁家还是康家以及其他的家族，其家族得以发展的亲和力和凝聚力与家的根——祖先祭祀紧密地联系在一起。

5. 家的根——祖先祭祀

在中国传统文化中，儒家的思想占统治地位。在儒家的祖师——孔子的思想中，“仁”是核心，“孝”是根本。孝是东方文化主要特征之一；可是蒙古人在游牧时代所谓的孝，与中原农业地区儒家所倡导的以礼教为重的孝，并不完全一致。游牧民族在氏族时代就重视血缘，为此祖先的传说、长辈的教导对于他们的活动颇有影响。简言之，蒙古民族所谓的孝，其感情色彩很浓，如爱与仁慈及服从等等，而不是出于礼教。有元一代，也曾把儒家的经典译成蒙文；而今存在的，只剩下了孝经一种。可见这本书受到特别保存，也是蒙古人从儒书之中，最能理解可读的一种。但逐渐地在土默特蒙古族的文化变迁过程中，孝以及表现孝的祖先祭祀和子孙观念，受到了礼教的强大的影响。在儒教的教义中，“孝”又以“子嗣”为主，“不孝有三，无后为大”。这意味着人生的意义和血缘的延续紧密地相联，生命的意义在于把祖宗的“香火”延续下去。

人们认为福之最高境界即为子福，表明种的延续观念甚强。这种观念具体体现在祖宗观

念和后代观念上。祖宗观念的体现即为祖先崇拜。祖，甲骨文、金文都作“且”，即象征男性生殖器，用男性生殖器作为人类祖先的文字符号，恰好说明在古人的眼中，祖先的首要功绩就是繁衍后代子孙。对于每个家庭或家族来说，死去的祖先将会保佑家庭或家族人口的繁衍、生存、安宁和兴盛。殷周时代，祖先被奉为神明。在古代中国，祭祀祖先，每日、每时、每餐之前都要进行，家长浇奠，并献给祖先一口饭食；如果他从君王、上级的桌上得到一盘菜或一块面食，都应先有祖先一份。

在中国的礼制中，祭礼是“四礼”中最高的礼节，它限定了传统中国人的生活方式。四礼中的前两礼，“冠”礼和“婚”礼，如不求助于祖先就不够完满。

祭祖的传统在汉族社会从远古一直延续到近现代。在汉族的祭祖传统中，仅春节期间的拜祖仪式的复杂就让人眼花缭乱，目不暇接。从腊月下旬的过小年，到大年三十晚上的守夜，再到正月初几的送年，最后到正月十五的元宵节，其中都贯穿着拜祖的仪式，并且是一年中最为重要的祭祖仪式之一。

汉族的家族或宗族仪式，祖先崇拜可以说是最核心或最重要的部分。研究中国社会的学者通常认为祖先崇拜始终是中国社会的特质。祖先崇拜与中国家族有着密切的关系。

较完整的祖先崇拜仪式，应包括祖先牌位崇拜和坟墓崇拜两部分（李 1984：7-24）。祖先崇拜通常在培养家系观念中起决定性作用。一个人的存在是由于他的祖先，而祖先的存在是由于他的子孙。古人认为阴界祖先的生活必须靠阳界子孙的供奉，祖先既无人照料其阴间的生活，阳界的子孙也将不能在祖先的荫护下接续香火。家族伦理中的宗教性和礼教性集中体现在祖先崇拜上。这个家就是“上以事祖先”而“下以继后世”的团体。这个“继”字，在法学术语中常以继承二字体现出来，在家庭再生产过程中，是关键的一个环节，它是和分家的概念不可分割的。继承的概念，在中汉语中常包含财产继承之外的继承。日本著名的中国法制史家滋贺秀三对这一概念进行了明晰的解释。他认为所谓“继承”，第一是继承某人的一切，是全部的“继嗣”（即血缘的继承，笔者），第二是继承祭祀，即对父系血缘祖先的祭祀（养子为对养父祖先的祭祀），第三是继承财产，即我们常说的“继业”（滋贺 1967：116-117）。滋贺秀三还认为，在中国文献中，“继承某人”和“祭祀某人”是同义语。这三者是统一的。在笔者看来，血缘是以生育为基础构成的社会关系，祭祀是体现生者和死者关系的仪式，财产是生活资料的积累或储蓄，三者是有联系而非统一的。这就是“祭祀某人”为一种象征，“继承某人”为一种具体的所指，而“继承财产”为一种具体的结果。如此人人皆祭父，人人皆分财产。事实上，财产继承的权利和对双亲的抚养及其死后的祭祀的义务是相对应的，兄弟间的平等性和父系关系的连续性，是汉人社会家族关系的根本所在，也是祖先祭祀的基础。其实，在

中国古代有关继承的法律中，析产与继承虽有密切关系，但其性质迥然有别。析产只涉及家庭财产的分割与分配，继承却关乎宗系的合法传承。虽然继承地位的获得可以同时包含对一定财产的请求权，但从分家意义上而言，继承具有义务的性质。笔者所认为的“分中有继”的“继”主要包含两层意思，一为继人，这就是对老人的抚养义务，二为继宗祧，就是要继祖先的祭祀，在一些地方继的是牌位。这正是中国家的“分中有继也有合”的具体体现（麻1999b）。

祭祀祖先，是祖先崇拜的反映，拜祖是其最重要的主题活动。各种拜祖活动名目繁多，礼仪繁缛。不同的宗族社会都有一套特有的专门用于拜祖仪式的程序，每一种仪式又是由一系列更小的子仪式组成，它们构成了一个错综复杂的拜祖文化系统。祭祀的意义，就是通过这种祭祀的仪式，把家族成员从精神上束缚在死去了的祖先的周围，防止家族的离散。

一般把家族的祭祖方式大致可以分为三类：一是家祭，二是墓祭，三是祠祭，这三种不同层次不同规模的祭祖方式，组成了家族内部严密而又交错的祭祖文化网络。所谓“祭各不同，有家祭，有祠堂之祭，有莹墓之祭”，就是说的上述三种方式。

上述三种祭祀祖先的类型基本上概括了汉人社会祭祖的方式。不过由于所处的地理环境及其家族传统的不同，使得祭祖方式呈现出结构上的多层性与形式上的多样性的特点。即使在同一地域也有不同。然而，不论其形式如何，在结构上都呈现出一种封闭性的多层循环体系。在土默特地区汉族和蒙族较为流行的为家祭和墓祭。

（1）家祭

《绥远通志稿》载曰：家祭“多在年节举行之。普遍祭祀仪式有二种：一为木主，外罩以龕，一世一龕，依次供列；一为画轴，俗谓容。其幅度略如中堂，内作坟园形式，上绘牌位，按昭穆次序，上下数排，下绘石坊、石案、石具等，并辅以树木风景。俗以三周年后，依世次恭书亡者姓氏名讳于牌位内。其实非遗容之画，特通称为‘容’耳。所供多在堂屋或静室内，每届除夕之日，家家均至墓所，焚香楮叩奠而归，谓之请容。归而启龕露主，或悬容于壁，供麦面作云卷及桃、枣、栗、柿、饭菜等品。元旦至初五，及十四、十五、十六三天，早午晚焚香，行一跪四叩礼。绥俗凡供祖物品、叩首，以四数为率，诸神则以五数为率……年后送容以过破五或灯节者为多，乡间亦有初三日送者。送容亦至墓所，礼与请容同。”

上文所提到的“容”，是本地区重要的祭祀祖先的方式。

土默特地区蒙、汉、满等族，在20世纪50年代以前均有记载本家（族）世系源流的传统，很多人家都存有家谱或“容”。据本地区家谱或“容”的用途大致有三：一是纪念祖先，

如蒙古族的家谱多供在神堂内，汉族的“容”在年节时挂出，供子孙祭祀，娶亲时新人亦须拜“容”（即拜祖宗）；二是记载所由出生的世系传承；三是清代以家谱作为承袭世爵、世职的重要依据，故蒙古官宦人家多有家谱。

本地区汉族之家谱，大多以最初来本境者立祖，仅溯及原籍数代之祖。谱内均注明原籍省、府、县、都、甲、村。

“容”是土默特地区汉族的一种祖宗牌位。“容”一般1米多宽，2米长，多以布制作，装裱为画轴，上绘图画，大致有两种。一种是彩绘石狮、门楼、鼎炉、厅堂、山景，其间点缀松柏、鹿、鹤等，取“如松之盛”、“鹿鹤同春”之意。另一种下方绘牌坊，上书“五世其昌”、“永言思孝”、“百世流芳”等语，上方绘楼阁状祖先堂，其余同前一种。两种“容”均绘有八至十余层牌位，上书历代先考、先妣之名讳。

“容”的来源，和平民百姓无力建祠堂，亦无从绘制祖先遗容有关。供奉先人只能采取变通办法，即在居室内设立牌位以祀之。历时愈久，牌位愈多。室内无法摆设，于是绘祠堂或祖先堂于纸（或布）上，将历代先人之牌位移于画中，寓供祖先于祠堂内之意，故外埠有的地方称之为“家堂”，而本地则通称为“容”，其名称源于“供奉祖宗遗容”无疑。

本地汉族供“容”，主要在春节期间。每当年底，家家户户携带香楮、祭品，前往坟墓“烧纸”，俗谓请“容”。请回来之后，将“容”悬挂于居室之侧位（正面为神位），阖家（族）从初一始，均先敬神，后敬祖（容），饭前必先供“容”（即供作为祭品的食物），拜年时亦须先向“容”跪拜，然后才能给长辈磕头。破五（即初五）一过，各家再到坟莹“烧纸”，俗谓送“容”。一年之内供“容”只此一次，倘遇娶亲大喜，须请出本家族之“容”，全家男子尽皆参拜，谓之“拜容”，然后新郎新娘拜天地。

“容”的用途是供后人奉祀，谱则专记一姓世系及闻人事迹，以明世次源流，故而不所不同。谱一般由长门长支保管珍藏，“容”可由本门各家保管，一般是由办喜事者请回来，拜“容”后即存放该家。春节期间亦由该家请“容”、供“容”、送“容”，别家办喜事再将容请去，如此循环往复。当然亦有由家资较好者专管的，供“容”期间各家均到“容”前叩拜、祭祀（土默特志编委会 1997：1140-1159）。

部分蒙古族家庭，也象汉族那样，绘制容帧，于新年，娶亲时挂起来，进行家祭。

而现存土默特蒙古族家谱，大致可分为一般家谱和世职官员家谱两类。“蒙古人自古以来就有记住自己的族源和氏族的习惯”。“因为这个缘故，他们便没有一个人不知道自己的部落和它的来源”。以《打尔架之家谱》为例，该谱由打尔架之8世孙道尔吉珍藏，谱内共载8代人，约起于 年间迄于民国初年。原谱1至4代用蒙汉两种文字书写，5代以下用汉字续

写，谱内无一人曾任职公门，系普通披甲的谱系，用以让后人“记住自己的祖先”并纪念之。另《荣门家谱》抄自土默特总管署档案。该谱系察素齐西园子“喇嘛家”之家谱，共录9代人，约起于乾隆初年，迄于本世纪20年代。“喇嘛家”之先人曾任右翼参领、佐领，颇有资产，曾因分家引起争执。家谱系作为讼案佐证呈送旗署的，因入档而得以保存下来。根据调查了解到，解放前多数土默特蒙古族均存有家谱，后因各家撤除神堂，部分家谱逐渐失落，更多的家谱均毁于文化大革命中，幸存家谱已属凤毛麟角。土默特蒙古族的家谱，有一部分存于土默特历史文献档案之中。这类家谱全部是拥有世爵（如公爵、子爵、男爵等）和世职（如勋旧佐领、世管佐领、骑都尉、云骑尉等）官员的。如《世管佐领多尔计云隆之家谱》此谱系右翼都统托博克之家谱。托博克是继杭高、巴桑之后的第三位右翼都统。乾隆天一道谕旨里说：右翼“都统原系伊祖杭高功绩所立，后因伊子以军务获罪革退，始将别支托博克补授”，足见杭高、托博克属同一家族，即巴拉格特氏。托博克一系是仅次于古禄格的土默特显宦，据《王公表传》和其家谱，该家族共有两个世爵（分别于康熙9年和乾隆28年各得一个三等男爵）和两个世管佐领。此谱约形成于光绪年间，前后历260余年，共录11代人。

（2）墓祭

本地蒙古族从清中叶以后主要行土葬。土葬讲究墓地。一家一族均葬于一地。选择墓地时，要请风水先生度其地形，勘其“风水”。选定之后，即使废掉良田，在所不惜；地非自家所有，出巨款购买毫不吝啬。人们认为坟地的好坏，与家业兴败关系至关重要。

弗里德曼在其《中国的宗族与社会》一书中，曾在第五章中用较大的篇幅，来讨论风水和祖先崇拜的问题。在这里他认为，子孙为祖宗选择好的风水，主要是为了自己得到恩惠，获得“福”（Freedman 1966）。只把祖先当作一种物质的媒体加以利用。这一单向受惠论的观点，是一典型的“接力模式”方面的思考，而忽略了中国家的一个基本的运行机制即“反馈模式”，这一反馈模式不仅仅是对父母的赡养问题，其实还蕴涵了对祖先的祭祀，这种祭祀并非单单从祖先处受利，也含有对祖先的敬孝，和希盼祖先在他世的生活幸福的意味。所以，中国人是有祖先也有子孙的民族的道理也在这里。弗里德曼也不可能想到游牧的土默特蒙古族变为农耕的蒙古族后，也会兴起风水来。

风水理论之建立，从一开始就渗透出祖宗与子孙的观念。在看龙脉时，由远及近，逐渐寻找太祖山、太宗山、少祖山、少宗山、父母山，直到正穴。其构成体系就像家族一样。五代才出服，寻龙脉时必须追根溯源。

早在唐代、卜应天的《雪心赋》就指出过山脉的祖孙联属关系：“迢迢山发迹，由祖宗

而生子孙……自本根而分支分派。”在有关风水的著述中，这种把物化的自然通过与人类的活动相比拟，使自然也赋予了一种人的生命之源。如“凡山自始分脉日胎，降伏日息，入首成形日孕，入穴融结日育。”“大凡山自离祖出脉之际，便如人受胎之初。”

在有关阴宅的风水中，特别强调“气”的作用。而这个“气”也是沟通祖宗和子孙的媒介。如在徐轼可所编的《葬经·气感篇》所言：“人受体于父母本，骸得气遗体受阴，经日：气感而应鬼福及人。”强调父母为子孙之本，子孙为父母之枝，乃气体相同，由本而达枝也。择地葬亲，若种木之类，培其根而叶自茂。这就更加明确祖宗的风水与子孙有着直接的关系。

住宅内部也强调有一个核心，正堂中，一张条几居中，正墙是祖宗，或将祖宗的牌位供在条几上；下方还常供有“地脉神龙”牌位，象征着宅基的核心，即“穴”的所在。

汉族社会的这种风水观念，同样也影响到土默特蒙古族。

坟地既定，为一家或一族所私有，并被列为禁区，任何人不得耕种、放牧、取土、辟路。坟地埋葬亡人，均以辈份行排。祖、父、子、孙依次排列，不许紊乱。如上文把什村康家的老坟的排序就是一例。墓祭时，所祭祀之祖先按辈份行排进行。据《绥远通志稿》载墓祭“备香楮、酒醴、庶羞之仪，赴坟园致祭。清明节则扫墓添土，修理茔树；中元节则为荐时食，如瓜、果、新麦食之类；十月一日则备彩纸焚之，为送寒衣。清明、七月望、十月朔三节，俗皆为鬼节，在节之前三日、后四日，祭奠者络绎于途，城市居民多往城隍庙焚化，或出城遥祭；乡间则一律墓祭……三节而外，唯娶妇之前一日及老人祝寿时祭奠，妇再醮时亦有行之者，盖叩别之意也。”

本村的蒙古族也行此俗，如过年时节，丁家5大户均有特制的供桌、旺火架和印有堂名的大红灯笼。年30上午，5大户全家，携带祭祀用品、香纸，到村北大青山脚下老祖宗墓地祭祀。首先是数十口人给先祖祭祀，之后分别到自家祖坟祭祀。其他过年风俗也同汉族。

不管是家祭还是墓祭，都可分为年祭和节祭。这些祭祀祖先的方式蒙古族与汉族差别也不大。

“祭祖宗分年祭、节祭二种。年祭或在家中设祖宗灵牌，或赴坟园供以年节食物，与汉人无甚差异。唯清明之扫墓，中元之荐新，与汉人不同。其祭品以羊背子或羊肋骨为主，他物视家资而定。每届祭期，俟全族人齐集坟园，乃从事修治茔墓，陈荐时食，并由宗子或行辈最长者一人，率同族致祭。集族人于茔域中，由长者指示某墓为某人，某墓为某族，并为族人讲述其先人德业事迹，俾族人知所兴感。讲毕，各人所携祭品合置一处，由长者为之平分。团聚而食，尽礼而散，……至于近族中有殒身行阵，客死他乡者，必向其方而遥祭焉（土默特志编委会 1997：911）。”

汉族的这一影响，不只表现在家的观念与祖先祭祀上，同时，也表现在文化的深层结构宗教信仰上。

6. 宗教与民间信仰

把什村蒙古族和汉族的宗教信仰在历史上主要是喇嘛教、道教，这些年来又兴起了基督教等。主要的宗教对社会基本的态度和价值观起着决定性的作用。在不同的文化中，宗教活动不尽相同，但他们都与各自的生活方式紧密相连。土默特蒙古族由于其定居农耕、生活方式发生了根本的变化，加之受汉文化的影响，其宗教观念也发生了本质的变化。这一点在这一地区都普遍存在着。即土默特蒙古族由先前信仰的喇嘛教转为信仰道教。到抗日战争前夕喇嘛教在土默特人中的影响已经很小，甚至有时被当作人们嘲笑的对象。但仍未销声匿迹，喇嘛庙仍有房地产，它们在向租赁它的人民施行它的产权；人们在婚丧灾病时，仍宴请会念经的喇嘛临场育经，以求解脱，然为数也很少。

(1) 喇嘛教的衰落

蒙古族原先信仰萨满教，从 13 世纪中叶开始，在蒙古族上层开始信仰佛教的一支红教（现仅存的红教寺庙位于内蒙古杭锦后旗西北 60 公里处，称为阿贵庙）。16 世纪 70 年代，阿勒坦汗引入藏传佛教——黄教，并由土默特蒙古部落传遍整个蒙古地区。从明代末年到清朝中叶，喇嘛教（黄教）在土默特蒙古族地区非常发达。在兴盛的时候，仅归化城（今呼和浩特）及周围，就号称“大召、小召、72 个绵绵召”。但从清末开始，由于汉族移民的大量迁入，蒙古族受汉文化影响甚深，喇嘛教在本地区开始衰落。这从喇嘛寺庙中的喇嘛人数的变化，足可以说明。乾隆 18（1753）年呼和浩特七大召有喇嘛 1209 人，嘉庆 24（1819）年呼和浩特十五召寺有喇嘛 1442 人，此后则逐年显衰落趋势。到清朝末年，呼和浩特地区的 47 座喇嘛教召寺共有喇嘛 1222 人，到 1939 年，剩下的 20 座召寺有喇嘛 350 名，而到 1947 年，存有的 16 座召寺中仅有喇嘛 226 人（土默特志编委会 1987）。而有些喇嘛仅仅是出于谋生的需要，并未从心里上来信仰喇嘛教。

我们回到把什村。本村原是一个纯蒙古族村庄。蒙古族最初都信奉喇嘛教。当喇嘛的人也较多。所以村里蒙古族经过积极筹划，于清朝中期，在村里修建了喇嘛召，这也是村人常说的 63 户筹钱共建喇嘛庙。另一方面，蒙古族还把自己的孩子送到附近的呼市席勤图名、乌速图召、和包头的五当召等地学徒当喇嘛。当时，按照规定，每家如有三个男丁，必须有一

到两人当喇嘛。但到清中叶特别是清末以后，并不是每家蒙古族都送子去做喇嘛。不过，村里蒙古族中的“云家”、“丁家”、“李家”都有当喇嘛的传统习惯，代代相传，一直传到 20 世纪 50 年代为止。这些喇嘛中还有名气很大的大喇嘛。像“云家”每代都有当喇嘛的，而且辈分排行老二，如呼和浩特市席勒图名的满红大喇嘛，召里僧侣众都称他为满红当家的，同时他又是原绥远省呼市附近十八个召的大喇嘛，掌管召内的宗教事务及某些政治事务，直到日本侵华时去世。“丁家”的三喇嘛是很有威望的喇嘛，除通读经书外，还精通藏医、蒙医。“李家”的常喇嘛，也是喇嘛召中当家的喇嘛之一。

蒙古族中的信教者都要到召庙敬供、磕头、求神。汉族虽然不信奉喇嘛教，但每当召上念大经，也要都出来热闹，好像过节一般。另一种是，蒙古族中，大多数人家每年至少一次、两次有的甚至数次，请喇嘛到家中念经，求吉利、保平安。

之后，随着汉族移民的增多，汉族式的道教及民间信仰在本地也发达起来，蒙古族所信仰的喇嘛教渐渐弱化，很多蒙古族开始转向信仰汉族的道教及有关的民间信仰。

(2) 道教的兴起与民间信仰的发达

土默特地区的道教大约始于清康熙。雍正、乾隆三朝。它逐渐取代喇嘛教势力成为当地盛行的宗教。1722（康熙 61）年有郭姓道士游方到土默特两翼，落脚于三两村，1733（雍正 11）年盖关帝庙，乾隆初盖龙王庙，人称郭真人或郭老道，始终以全真道教规传道。之后在雍正末年，有梁姓道士游方到本地区，在归化城西南建五道庙，原属全真道的龙门系，不久改为正一道（即火居道），娶妻生子，传子不传徒。

本地的道教由全真道改正一道，在很大程度上是为了保持已占有的庙产，极少收授徒弟，只有三两村的郭姓道士仍保持全真道龙门派的规矩，收徒传人。不过，这里的道教庙观多与内地不同，称“观”的极少，一般都以神仙庙宇为道观，只有三两村郭老道所住庙宇称“协天观”，但观内所供神仙甚杂，包括关帝、龙王、吕祖、太阴、财神、观音、老君、河神、药王、真人等。

主要的庙观的名称为五道庙、玉皇阁、城隍庙、玉皇阁（土默特蒙古孙姓道士主持）、北极玄天庙、三官庙（供天、地、水三官）、吕祖庙、魁星阁、关岳庙、东娘娘庙、西娘娘庙、东岳庙、龙王庙、真武庙、马神庙、文昌庙、真武庙、协天庙、财神庙等等。

庙观有的只住道士，有的僧道合住，也有此时住道士，彼时住和尚的。僧道合住，道士多系全真道，因其不食荤腥、不娶妻生子，其清规戒律与佛教大体相近。

大约从 20 世纪 20 年代开始，土默特蒙族大多开始信仰道教诸神，到 1945 年后，把什村

喇嘛教的势力几乎荡然无存。

在本村像“奶奶家”、“三官爷”、“五道爷”、“大仙爷”、“龙王爷”等等，蒙古族也信了起来。同时又把“灶君爷”、“天地爷”、“土地爷”、“财神爷”都当成是神灵来供奉，并供奉“牛九爷”、“马王爷”、“井神爷”等。村里还先后盖了“老爷庙”、“奶奶庙”、“三官庙”、“新王庙”、“五道庙”、“大仙庙”等大名台、小庙，把这些“神”都立位，还有塑像，供奉起来。平时特别是年节去庙里上香、摆供，烧香、敬纸，磕头求拜，以求个“吉祥”。很多蒙古族也都参加到这一行列中来。就是信神的办法也几乎与汉人所信者无别。很多家庭不光为关公焚香叩；并为他布施，而且向它许愿挂牌、问卜摇签。甚至在自家中的中堂也由以前的佛座挂起关羽画像“早晚一炉香，每日三叩首”。村里发生什么不可理解的现象，往往归因于关公显圣，以致演绎老爷庙的神话、灵验。顺便要指出的，在本村蒙古人在家中也有的把佛座与诸神并列之，这也反映了两种宗教观在人们行为中的反映。在毕克齐镇，蒙古人的社会集团一一蒙古行，创建汉人信仰的三官庙、马王庙、龙王庙，并与汉人行会一起发起对城隍庙、关帝庙的修建。

如城里汉族信仰的城隍庙，很多蒙古族都参与进来。有的城隍庙甚至是以蒙古族为主而兴建起来的。如附近毕克齐的城隍庙和呼和浩特原来最有名的城隍庙就是一例。特别是后者，完全由蒙古族一孙氏家族经过几代的努力所建。

毕克齐在清代是归化城厅（今呼和浩特）西境重要的市镇，农业、商业和手工业都很发达。在繁华的街市中心地带，有一座虽占地不大，却工艺精致的庙宇——城隍庙。每年的中元节（七月十五日），庙前人山人海，许多人扛枷带锁，恭送城隍出府。这一天与四月初八奶奶庙会一样，是毕克齐最盛大的庙会。

就在毕克齐的城隍庙重修时（1871年），土默特右翼二甲一、二、三佐的蒙古族出力颇多，如建庙地基是蒙古族捐赠的，修庙的十名董事中蒙古族就有六名。可见，这座城隍庙是由全镇蒙汉民众共同修建的。

呼和浩特城隍庙，是孙姓蒙古族道士，经历祖孙四代，历时百年，卖尽全部家产修建起来的。孙道原为毕克齐人，人多户众是一大族，坟地坟堆即有二百多个，早年一部迁往毕克齐南听沟子板申村，先牧后农、居留下来，至今还有二十多户在那里住着。迁到呼和浩特的，共有六门（六支）。长门桑布，信道教，二门齐密多尔济，土默特骁骑校，三门忽气必勒克，是笔贴式（机关文书），四门朝克应巴图，出兵阵亡，五门孙教龄，入道住玉皇阁，六门孙永贞当教师，三、四两门无嗣绝户，现存的有长、次、五、六、四家，信教业道的只有长、五两门。他们原先不姓孙，长门桑布业道后改为孙布，于是才姓孙。不入道的还不姓孙，到了

民国初年新建户口时全族才都改姓为孙。

孙道是全真道龙门弟子，孙家经过四代的艰辛努力，变卖家产，到嘉庆初年，城隍庙才算初具寺庙规模，耸立在羊岗南坡上。据呼和浩特政协委员孙明亮介绍，城隍庙具有明代特征，是庄严雄伟的庙宇。城隍庙建有正殿十四间，内塑城隍坐像和城隍出马像，塑站殿的四人，正殿东西，各有宫门一座通寝宫。寝宫：北屋三间，东西配房各两间，是一住宅布局。正殿前，东西为十殿阎君各三间，再前有东西曹官殿各两间，下为钟鼓楼左右分立，中前为牌楼，雕绘极细，结构精巧，由上十三层，下七层拱斗托顶，四柱就地支架，上大下小，临风似有摆动迹象，铁马叮当。但在风雨中颠波了二百来年，没有出过一些细小事故，结构之巧是呼和浩特建筑中的一个特点。牌楼左右各有看台一座，西南方有孤魂殿一间，东西各有马殿间半，中间戏台连大门共九间，戏台两侧各有山门一座，门外东西南三面，设有栅栏，对门之南有照壁一，东西长二丈五尺，照壁之南有东西河流一，沿河东南为呼和浩特十景之一“十字流河水不混”的古迹，庙院东墙外为孙道住宅，内正房五间，东西配房各三间。街门一座。

呼和浩特城隍庙，是孙道卖尽家产，经数世艰苦，受过战火洗礼，苦心经营建造起来的。她是呼和浩特的艺术宝库；又是当地唯一的蒙古族信仰道教的寺庙。遗憾的是20世纪50年代，在破除迷信中，城隍庙被拆毁，神象被砸烂，彻底破坏。建庙的孙道第七代人，也被迫离开祖传住宅。

从蒙古族参与信仰汉族式的宗教可以看出，清末以后，土默特蒙古对藏传佛教的信仰在逐渐淡化，其宗教信仰已趋于多样化。清代末年、特别是20世纪20-30年代，毕克齐蒙古族独立或参与（包括出资）修建真武庙、马王庙、财神庙、三官庙、龙王庙、奶奶庙等庙宇。同时，当地城隍庙、关帝庙的修建，蒙古行也是发起者之一（今堀：1978）。可见，蒙古人在当时信仰汉族神的倾向甚强。土默特蒙族宗教观念的变革。对于其民族整体价值观的变革有一定的影响，从而宗教通过不同的社会价值观和家庭价值观，祖先祭祀的汉族化就是很好的例证。

7. 结语

我们通过对把什村的调查（特别是20世纪50年代以前的社会与文化的变迁）看到，由于汉族的移民、语言的汉化、儒学教育的输入等，使得这一地区在家族观念和宗教信仰等方面，体现出非常明显的汉族性。然而，这一切并不能认为，这一民族已经完全汉化。事实上，

他们仅在文化上体现出汉族性的特点，但在民族的身份认同上，却有着非常强的民族意识。他们现在尽管很多人也居在城市，但还有很多热心的人，通过家族和村落的纽带，甚至最近开始出现的编家谱等媒介，来进一步强化自己的民族属性。所以，在我看来，汉族化的问题，应分成文化和民族两个层面予以展开。

20世纪可以说是文化自觉地被传承、被发现、被创造的世纪。这一文化也是近代以来民族—国家认同的一个重要源泉。文化人类学的研究一直着眼于民族文化的研究，特别是侧重于“无意识的文化传承”的研究。而在今天，不同国家、地域和民族的文化其“无意识地传承”传统，常常为来自国家和民间的力量，进行着“有意识地创造”，这种创造的过程，正是一种“文化的复制”与“文化的再生产”的过程（田村 1999）。这种“复制”和“生产”的基础，并没有脱离固有的文化传统。同时，这一过程，也从单一的民族文化的领域进入到地域共同体之中。现代中国汉族社会与少数民族社会，家族观念与各种文化仪式的张扬，就是在文化的“复制”和“生产”中，滋生、发展起来的。这一文化过程，在社会结构的层面上，具体表现在民族认同与家族认同上。土默特蒙古族新近兴起的编写家谱、寻根之风，就是在本民族文化逐渐丧失的情况下，希望通过家族的认同而强化民族认同一种有意识的行动。

这一家族主义的复兴与文化自觉，具体到固有的一些民族融合甚至存有争议的所谓汉化问题等中国民族学理论与方法，提出新的问题。我在研究中也发现，受汉文化影响较大的我所调查的社区，具有非常强的家族认同感。这就提出了一个问题，家族认同是否是民族认同的前提条件。而与此同时，在中国这样一个多民族社会中，不同文化之间的共生显得非常的重要，事实上，在我们的具体行动中，在理念或者是意识形态上又存在着一种有形无形的超越于单一民族认同的家观念——中华民族大家庭，这个家又成为民族之间和睦相处的一种文化认同的一个象征。

引用文献

费孝通

1989 《中华民族的多元一体格局》，中央民族学院出版社，第1版。

Freedman, Maurice

1966 Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung, The Athlone, Press of the University of London.

黄应贵、叶春荣

1997 《从周边看汉人的社会与文化——王崧兴先生纪念文集》，中央研究院民族学研究所，台北。

李亦园

1984 “近代中国家庭的变迁：一个人类学的探讨”，中央研究院民族学研究所集刊 54 辑。

麻国庆

1999 a 《家与中国社会结构》，文物出版社。

麻国庆

1999 b “分家：分中有继也有合——中国分家制度研究” 《中国社会科学》第 1 期。

中根千枝

1987 《社会人类学——アジア諸社会の考察》，东京大学出版会。

邢亦尖

1987 “蒙汉各族人民思想文化交流的新时期”，《内蒙古社会科学》第 6 期。

滋贺秀三

1967 《中国家族法的原理》创文社，东京。

J. 斯图尔德

1985 “文化生态学与生态人类学” 《民族译丛》第 3 期。

末成道男

1999 《中原と周辺——人类学的フィールドからの視点》东京外国语大学亚非语言文化研究所。

田村克己

1999 《文化の生产》，ドメス出版，日本。

《土默特志》编委会

1986 《土默特史料》第 21 集

1987 a 《土默特志》下卷，内蒙古人民出版社。

1987 b 《土默特志》上卷《宗教志》打印稿。

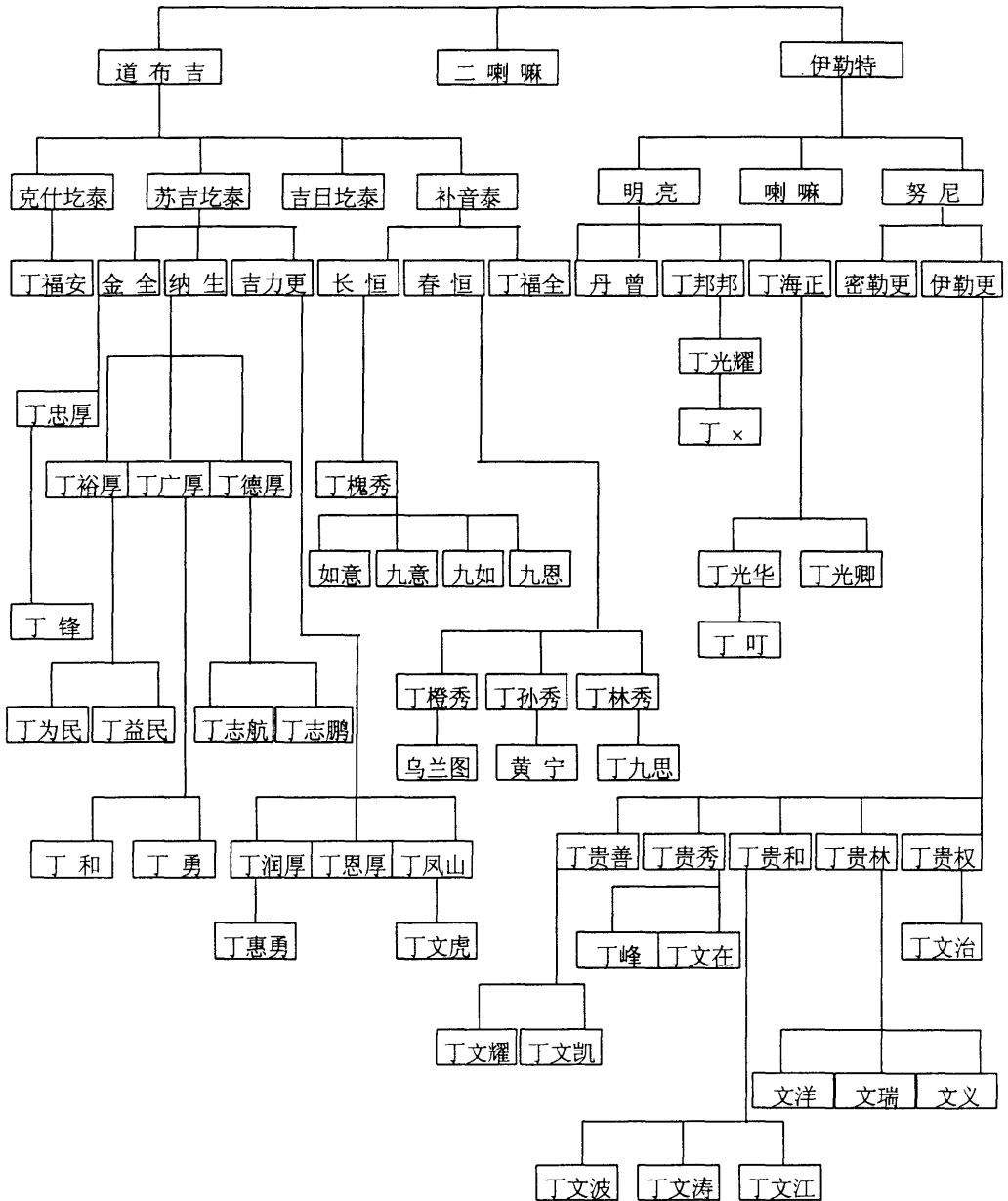
1997 a 《土默特志》上卷，内蒙古人民出版社。

1997 b 《土默特志》上卷，内蒙古人民出版社。

今堀城二

1978 《中国封建社会の構造》第四部，第七章，日本学术振兴会。

图二 丁氏家族世系图



图三 康家旧院示意图

