

# 多层次信仰:一个蒙古村落传统民俗社会的维系\*

## ——在珠腊沁村的田野研究

纳 钦

(中国社会科学院民族文学研究所,北京 100732)

〔摘要〕这是一项关于蒙古民间信仰的田野研究,在具体操作层面上,选择了一个民间信仰比较密集的蒙古村落——珠腊沁村,从村落的角度对多层次信仰问题提出了实证研究的结论:珠腊沁村多层次信仰结构与村落民俗社会的多层次组织结构产生了紧密对应关系,这种对应关系不是因行政社会手段巧妙设计而成的,而是从村落形成之初在习俗中自然形成并世代传承下来的,是珠腊沁村信仰民俗传承世界的结构。

〔关键词〕多层次信仰;珠腊沁村;祭祀;俗民群体;民俗社会

〔中图分类号〕K892.3 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1671-0215(2004)04-0015-11

中国民间信仰的一个重要特征,就是对不同宗教系谱的神灵的多重崇拜方面。一个地区,甚至一个村落中,就有可能存在着跨宗教信仰的重叠式神灵崇拜。学者们称其为多层复合信仰。<sup>〔1〕</sup>蒙古族民间信仰也是一种多神崇拜,多层次结构就是其形态特征之一。国际上一些宗教学者曾经对这种“杂乱无章”的信仰现象惶惑不解,认为流行于欧洲和东亚的观念分歧的一个严重的事例,就是包括中国在内的东亚有许多人属于两种或三种宗教这一事实。<sup>〔2〕</sup>那么,这种多层次信仰在实际的宗教民俗生活中到底是怎样一个情形呢?其形态结构和社会基础又是什么?带着这些问题,笔者到内蒙古中部的一个民间信仰比较密集的蒙古族村落做了田野研究,获得了一些鲜活的信仰民俗文本。

### 一、珠腊沁村及其祭祀文化

本文研究的村落名叫“珠腊沁村”。珠腊沁村位于今内蒙古巴林右旗查干沐沦苏木(乡)。这是一个具有300年历史的村落,形成于1703年前后。本村的形成缘于一位满族公主——固伦淑慧公主。

固伦淑慧公主(1632-1700),满族,名阿图,清太宗皇太极之女,孝庄文皇后所生,清顺治五年(1648)下嫁巴林部郡王色布腾。下嫁时,赐给随嫁陪房300户,这些陪房中有各种工匠,谓“七十二

行”。康熙三十九年(1700),固伦淑慧公主在北京病歿,享年69岁。按公主遗嘱送葬巴林右旗,初葬于巴尔登哈拉山(今巴彦汉山)赛音宝力格。后移至凤凰山(今都希苏木格根绍荣山)西南,再后于康熙四十二年(1703)移至旗北部查干沐沦河西岸额尔登乌拉山南麓,即今珠腊沁村西(在三移公主陵过程中,康熙皇帝曾三谕祭文)<sup>〔3〕</sup>。原公主陵坐西向东,石基砖墙,陵前立御赐石碑,祭殿庄严肃穆。建陵时,从公主陪房中挑选40户守陵人,蒙古语称“珠腊沁”(执祭灯者)。这40户如今已繁衍成今查干沐沦苏木(乡)哈丹恩格尔、毛敦伊和、毛敦敦达、阿日宝龙等四个自然村。这四个自然村,当地人统称为“珠腊沁村”。珠腊沁村的四个营子从北向南座落在查干沐沦河两岸。作为公主陵的陵丁,清代的珠腊沁人世代敬仰公主,履行着守陵人职责——向公主陵献祭,执长明祭灯,以及看守陵园。在本村,一年有6次公主陵祭祀。在这些祭祀上,除了珠腊沁人,还有很多外地还愿者赶来参加。原公主陵于1966年在“文革”中被毁。即便在“文革”中,人们也从自家院内祭祀,因此,可以说公主陵例祭从未中断。1989年8月重建陵园并恢复传统祭祀。

笔者观察到,经过了300年的漫长岁月,公主已由历史人物变成了珠腊沁村的保护神,村民对公主

\*〔收稿日期〕2004-03-07

〔作者简介〕纳钦(1970-),男,蒙古族,内蒙古巴林右旗人,中国社会科学院民族文学研究所博士,研究方向为蒙古族民间文学。

的信仰也具备了民间信仰的一般性质。通常,信仰在俗民心理层面上的表现主要为尊崇、畏惧、依赖等。乌丙安曾说:“检验民间信仰的性质,首先取决于民间信仰现象中的崇拜;只要有了崇拜,不论其崇拜的程度如何,就可以测定出它的民间信仰性质。”<sup>[1]</sup>笔者通过对公主陵祭祀仪式,以及祷词、禁忌等的调查了解到,珠腊沁人对公主神是崇拜和信仰的,公主信仰有着民间信仰的一般性质。珠腊沁村的祭祀民俗中,除了公主陵祭祀,还有其他祭祀。它们是敖包祭祀与神树祭祀、九神庙祭祀、祖先祭祀、天神与火神祭祀。这些祭祀都属于信仰民俗,在俗民长期的民俗社会实践中形成与变迁,与公主祭祀一道,组合成本村丰富多彩的信仰民俗生活。

### (一) 公主陵祭祀

公主陵<sup>①</sup>祭祀的一整套仪式已经有了300年的历史。笔者通过访谈当地老人和查阅地方文人撰写的民族志手稿,对该祭祀1949年以前的仪式规程进行了复元。公主陵祭祀按时间顺序分六次祭祀,为大年初一祭、清明祭、阴历5月的“奶品祭”、阴历7月的“整羊祭”、阴历9月的“新粮祭”、腊月二十七日祭等。在同一次祭祀中还分外祭祀和内祭祀。外祭祀是世俗方面的祭祀,内祭祀是喇嘛方面的祭祀。自清代以来,珠腊沁人有一个带有官方色彩的祭祀组织,以操办公主陵例行祭祀,确保群体守陵献祭的特殊职能的完成。这个组织如今已经失去其官方角色意义,而完全变成民间的民俗角色。它主要由兀赫尔达、浑督、厨子和差役等世俗方面的人员和由珠腊沁庙<sup>②</sup>指派的祭祀喇嘛组成。兀赫尔达、浑督、厨子、差役是公主陵世俗祭祀的操办人。兀赫尔达,满语,意为“统领”,在公主陵祭祀上兀赫尔达是祭祀主司。浑督是兀赫尔达的助手,差役是兀赫尔达、浑督的助手,厨子是祭品的制作师和祭案的码放人。

#### 1. 外祭祀<sup>③</sup>

正月初一祭为一年的首次祭祀。敬祭年酒的“得吉”(意即第一盅)。去公主陵的多为骑马的男性,同时进行团拜;

清明祭的祭品是用50斤油、250斤白面做的油饼,还有水果、整猪、大米干饭、整羊、凉热菜和肉菜(不放辣椒等辛辣味菜)。这些祭品盛在九碗九碟里,摆在三张绿色的供桌上。在清代,清明祭是固定大祭;

奶品祭原来没有固定日子,五月里挑选吉日举行。主祭品是当年新鲜奶食品;

整羊祭是固定大祭,于阴历7月11日进行。据

说,这天是原公主陵竣工之日,后为祭日,有一种纪念意义在里面。主要祭品是整羊。这次祭祀祭者众多,祭品丰盛。据说,1946年的祭祀上整羊竟有五百余只,在30张祭案上分三批致祭才算完成;

新粮祭无固定日子,九月里选择吉日举行。主要祭品是当年所收新粮,即奶油拌炒米。“得吉”在收粮那天就取出备好。祭品是奶油拌炒米。祭者们把炒米奶油拌好后带来交给厨子,厨子把碗里的供品一一扣在祭案上,碗归还。有人则用其他祭品,诸如菓子、奶食品等祭祀;腊月祭为固定大祭,规模、祭品与清明祭相同。

每一次祭祀大体上都以四个步骤进行:

第一,准备祭品。祭品基本上是本村社会生产周期中各档期里的产品。腊月二十七日祭祀和清明祭祀,可以说是本旗王室的祖先祭祀,而这位被祭祀的祖先又是公主,所以不仅王室准备供品祭祀,而且皇室也要特意准备供品祭祀。清朝衰落后,有一段时期祭品由王府提供。

第二,码供桌。祭民们把带来的祭品交给祭祀差役。供品(菓子)并非直接码在桌子上,而是码在8个铜碗之上。菓子上面还摆八张碟子,上面码各种水果。在供桌上码好供品后,用黄布条包上,以防抬走时码高的供品不慎掉落。供品的次序为:最上的是酒,其次为整桌(九碗九碟),再次为摆着奶品、菓子的祭案,然后才是整羊桌。公主祭祀的开始时间为上午11时。女人禁止进入陵园。

第三,祭祀主持就位。兀赫尔达、浑督们头戴顶戴花翎帽,帽上还系着红飘带,身穿马蹄袖长袍,套黑色马甲,胯上带火镰刀,率领有头脸的人物和长者们,走过绿门,走到主殿门前。祭祀差役们把供桌摆在雕龙木屏前的公主灵位靠背与扶手正对面,众人齐跪,祭祀开始。

第四,进行正式仪式。兀赫尔达手持玉杯跪在前边,浑督跪在他旁边,手持祭壶给兀赫尔达手里的玉杯倒酒,兀赫尔达大声喊祷词。一般情况下,第一杯酒祈祷风调雨顺,国泰民安;第二杯酒祈祷巴林王及其福晋长寿延年(如今已经取消);第三杯酒祈祷全珠腊沁人平安顺心。前三杯祈祷完后,开始喊每一位祭民的祷词。所有祈祷都由兀赫尔达转达给公主神灵。内容为,求子、除病驱邪、保佑出远门的人平安归来……

公主主殿祭祀仪式结束后,把供桌抬到官陵门前祭祀。祭祀官陵的仪式与祭祀公主陵基本相似,兀赫尔达带头在陵门外致祭,祈祷内容也相仿。祭

毕官陵,献完得吉后,致整羊祭的人收回所剩供品外,其他供品——水果、菓子、奶食品全部堆在官陵门前,让大家争享,就是抢祭品。这是娱神活动。祭民们认为,祭过神的祭品已经有了灵性,所以这是神赐之福。于是争享时争抢激烈热闹,喊笑声不断。据说,争夺越激烈,神会越高兴。争享的参加者主要是中青年人,妇女老少都在外围等候观看。当争者抢到供品,从蜂拥的人堆中脱身而出时,他们迎去乞求。对求者不得吝啬,多少分给一点。有的人甚至还没走出人堆便把所得分完了。总之,大家都能分到公主赐予的福。至此,仪式程序结束。

## 2. 内祭祀<sup>④</sup>

祭祀规程如下:祭祀喇嘛从早晨开始打扫陵园。然后念《归依》<sup>⑤</sup>,这是一种祈祷经文,在短短几句的经文里概括了喇嘛教教理的主旨。然后念《自受灌顶》<sup>④</sup>,这是一种获取念经权利的仪式。第三步为献《曼扎罗》<sup>⑥</sup>,献七种宝。第四步是念《净香供养》<sup>④</sup>,这是寺庙和乡下常念的一种经文,据说是章嘉活佛所撰。内容为祷念释迦牟尼、十八罗汉为首的诸佛之名,祈求他们的庇护。第五步是念《公主祷祀》<sup>⑦</sup>。第六步是召福。召福用的是召福箭,顺时针转。第七步是《献沐浴》<sup>⑧</sup>。第八步是念稀布吉德经(让祥瑞永驻)。内祭祀中《公主祷祀》要念多次。在全部祭祀过程中起首、中间、末尾都要念。按桑布喇嘛的解释,起首念的意思是喇嘛们禀报公主他们要念经了,如果念错了就请公主宽恕;中间念是为了造化生灵,造福世间;末尾念的意思是喇嘛们告请公主他们将永远把祷祀念下去,前边念错了就请公主宽恕。在本村,公主被称为绿度母的化身,所要准备的祭祀品中有21盏佛灯,代表21位度母,公主被解释为她们的化身。以上是内祭祀的内容。

公主陵祭祀起初是由清廷经巴林右翼旗王室规范下来的一套祭祀仪式,其祭品曾经主要来源于清廷与王室。公主陵属于巴林右旗王室祖陵,腊月祭祀和清明祭祀是本旗王室的祖先祭祀,因而也都属于大型祭祀。所以公主陵祭祀首先是一套祖陵祭祀,其仪式性质也就属于祭祖行为。但是随着清廷与巴林王室的衰落和覆灭,公主陵祭祀仪式中的祭祖因素很快削弱,直至消失。而由于公主通过祭祀仪式和传说传闻的渲染,逐渐被塑造为神,因此公主陵祭祀也逐渐演变为民间的神灵祭祀,其仪式性质也就由祭祖行为转变为祭神行为。直至今日,从参加者的规模来看,腊月祭祀和清明祭祀已经不再是大型祭祀,代之而起的,则是5月和7月的祭祀。因

为这个季节前来祭祀的人相对多,所以使祭祀规模扩大的同时,某种意义上将祭日变成了村落的庆典。这可以说是公主陵祭祀的神化过程。而在这个神化过程中,该祭祀又由官方仪式转变为纯粹的民间仪式。因此,这个神化过程同时又是一个世俗化过程。今天,公主陵在珠腊沁人村落认同与凝聚中具有越来越重要的作用。公主祭祀的恢复让四个营子重新寻回现时的行政联系之外更为根深蒂固的民俗社会联系。而且每年6次祭祀已越来越接近村落庆典。因此,公主陵今天更多的是作为一群具有共同民俗社会关系的人群为某一共同的民俗社会目的而认同的象征,不仅成为村民自由表达民俗意志的一个渠道,而且充分展示了这个村落内部的巨大凝聚力。它动员了几乎家家户户加入到公共活动的空间当中,而且也吸引了外地的信众。

## (二) 敖包祭祀

珠腊沁村民自古祭祀的敖包有:黑水敖包、巴彦和硕敖包、寺院敖包、亚尔乃敖包、玛尔瑟敖包、台吉敖包、查干敖包、哈尔沾敖包、席热土岗并排的两座敖包、孩子敖包(本图格尔敖包)、宝木达尔敖包等11座。现在,亚尔乃敖包已经消失,其他敖包仍旧由各营子的民众或以固定日子,或让喇嘛选日子来进行祭祀。其中,黑水敖包和巴彦和硕敖包由珠腊沁民众集体祭祀;寺院敖包、玛尔瑟敖包、台吉敖包、查干敖包在哈丹恩格尔营子边界;哈尔沾敖包在毛敦伊和营子边界;席热土岗并排的两座敖包、孩子敖包在毛敦敦达营子边界;宝木达尔敖包在阿日宝龙营子边界。虽然各营子独立祭祀各自的敖包,但是,珠腊沁人有一个习惯,在敖包祭祀上,不分你我,不管远近,“乃尔”<sup>⑨</sup>的日子一到,或牵着参赛的马,或带着摔交服赶去参加。

### 1. 黑水敖包与巴彦和硕敖包

黑水敖包位于查干沐沦河西岸平地,全村正中部,巴彦和硕山东北脚。本村一位名叫桑布的喇嘛说,黑水敖包上祭祀的主要是河神——龙王,目的是求雨。祭祀时,由喇嘛念《净香供养》<sup>⑩</sup>。但从中主要挑选与龙王有关的部分来念。另外,由喇嘛给龙王供水巴灵。巴灵是用米、面等做的供品。水巴灵的制作方法是,在一个碟子里盛水,用和好的面做成小面墙把水围起来,再插上几根菖蒲,以表示这是一个湖,献给龙王。这是喇嘛献的供品,世俗供品为奶食品等。桑布喇嘛还打趣说,蒙古民间谚语中的“巧言语骗人,水巴灵骗龙”就是缘起于这种祭祀。据老人们讲,原来黑水敖包数为13座,中间一座主敖包,

两边各6座小敖包,但现在只剩下一座主敖包,

巴彦和硕山耸立在查干沐沦河东岸,山顶有一豁口,豁口间有一座敖包,这是巴彦和硕敖包。一则传说讲到,巴彦和硕山原名叫公牛山,是一处风水宝地。300年前,朝廷为了破坏这里的风水,派来风水师,经过一番周折,挖出公牛睾丸——两块白色石球。石球被挖后,公牛山怒吼了几天,河水翻起血浪。据说,巴彦和硕山顶豁口,就是被朝廷挖出公牛睾丸而豁开的口子。按民间的解释,在这里建敖包,目的是祭祀公牛山神,其功能无疑与保护风水有关。每年阴历5月13日,一同祭祀黑水敖包和巴彦和硕敖包。首先,骑马的男子们爬上巴彦和硕山,祭祀山顶豁口间的巴彦和硕敖包;车账与妇女老少直接去黑水敖包。祭毕巴彦和硕敖包,就往山下赛马,目的是为了抖抖威风。骑着好马的赛手们,赛前拉紧坐骑,会不停地腾跳着,急躁地围着主人像风车一样转起来。这时,赛手们飞身上马,像一支支离弦的箭往山下冲去,那情那景,从黑水敖包望去,着实壮观美丽。比赛的终点是黑水敖包。马赛第一名的奖励,一般情况下,是一只羊头。<sup>11</sup>在黑水敖包,敖包头(主持)用众人的供奉准备敖包的“乃尔”宴。一般会宰绵羊与山羊各一只,偶尔也会宰牛,然后在大锅里煮肉粥。在敖包前的石案上,点祭灯,燃香,摆酒、奶品、菓子。喇嘛们点香净敖包后,众人给敖包添石块,并用松树、柏树枝叶和野花修饰敖包。然后长者带头,领着大家跪在敖包跟前,向敖包洒祭酒,敬献奶品、菓子,求敖包神保佑五畜繁育、五谷丰登、生活美好,然后全体叩拜。祭拜完毕,会头给每人发一块奶豆腐片,大家举着奶豆腐片召福,嘴里喊着“呼瑞,呼瑞”,围敖包顺时针绕三圈。召福完毕,众人来到“乃尔”游艺场地,会头安排黄袍两方的头面人物和长者落座于场地中央,斟酒开宴。其余的人们落座于两边,会头给他们发“敖包之福”——菓子和肉块。在敖包的“乃尔”上,还进行青年组和儿童组的摔跤比赛。看完比赛,吃完“敖包宴”,大家再向敖包叩拜一次,然后怀揣着“敖包之福”,各自回家。

## 2. 珠腊沁庙敖包

珠腊沁村有过一座寺庙,叫做珠腊沁庙。庙址在查干沐沦河北岸哈丹恩格尔营子,所以该营子也叫“庙营子”。老庙于清咸丰四年(1854)兴建,系巴林右旗13座名庙中的一座,最多时有过300位喇嘛,1949年仅剩五十多位喇嘛,1966年被拆毁。<sup>12</sup>在寺庙被拆毁前,珠腊沁庙的喇嘛们祭祀两座敖包,一

为寺院敖包,一为亚尔乃敖包。寺院敖包位于珠腊沁庙北土岗上;亚尔乃敖包位于珠腊沁庙以南,查干沐沦河北岸平地。这两座敖包的祭祀主体是珠腊沁庙喇嘛,但世俗方面也都参加。

据桑布喇嘛说,寺院敖包的神是金刚持,“文革”前在敖包石堆中段佛龕式小洞里供着石雕金刚持,但现在的敖包已经没有了这尊神。金刚持是所有佛的秘密主宰。<sup>14</sup>桑布喇嘛还说,成吉思汗也是金刚持的化身。这是珠腊沁庙专门祭祀的敖包,其功能首先就是护佑本庙。敖包数为13座,1座主敖包,东西两边各6座小敖包。祭仪主要程序是念经、献祭、召福。仪式起首,大喇嘛和领经师<sup>12</sup>念《金刚持经文》等经文。《金刚持经文》是有关金刚持佛的专门经文,在这座敖包祭祀上可算做是“主题”经文。敖包祭祀上所用祭品为酒、整羊、菓子、香、祭灯、净水等,还要制作白面巴灵,以祭敖包神。祭祀日为阴历5月9日。整个祭祀由寺庙后勤总管德木齐主持,经文结束后由德木齐召福。召福所用的是召福箭,顺时针方向转。召福箭的箭头穿着一口木升,升里装满代表着牲畜福分的羊胃。而这口穿着箭的木升出现在寺院敖包上,就代表了全珠腊沁村牲畜的福分。由此可见,这座敖包还有护佑全村财产的功能,这也可以被理解为护佑全村信众。召福结束后,大家到平坡上去举办“乃尔”。“乃尔”上喇嘛坐在西边,世俗坐在东边。在蒙古人的习俗观念里,西为上,东为下。摔跤手们也分喇嘛、世俗二组相互比赛,第一名的奖励是一个羊头,比赛后宰羊煮肉粥。

亚尔乃敖包祭祀与珠腊沁庙亚尔乃经会有着密切的关联。珠腊沁庙每年一度的亚尔乃经会自阴历6月15日开始到8月1日结束。这45天的经会上,喇嘛们不出寺院,每天只吃一顿斋饭,其他时间闭门念经。这是因为6月至7月是包括昆虫在内的世间多种小动物复苏时期,所以喇嘛们为了不让这些小动物误伤于他们的脚下而不出寺院,念经以度众生。这49天的经会结束后,参加经会的喇嘛们全体祭祀这座敖包。敖包祭祀上念的经文有《章仓》<sup>13</sup>,据喇嘛讲此经文比《净香供养》还要长3倍。另外还要念《吉祥天母经文》、《灌顶经轨》等。祭祀上还进行大型召福仪式。另外,庙方还举办“乃尔”,“乃尔”内容与寺院敖包相同。敖包数也是13座。亚尔乃敖包是亚尔乃经会结束的庆典,它不无对喇嘛教慈悲世间万物思想的渲染,这也可以被理解为该敖包的一种特殊功能。后来亚尔乃敖包被洪水冲走;寺院敖包因珠腊沁庙被拆毁而停止祭祀。80年代初,寺

院敖包的祭祀恢复,由哈丹恩格尔营子乌兰图嘎小组民众祭祀,因此,也就少了许多喇嘛教色彩,已近乎世俗敖包了。

### 3. 哈丹恩格尔营子敖包

玛尔瑟敖包<sup>14</sup>,位于营子的东北方向。一共有七七四十九座敖包,中间一座大敖包,自西南至东南方向顺时针围着四十八座小敖包,小敖包一组六至七座,恰似光芒四射。据桑布喇嘛解释,建敖包的山形状像一个顺时针转的海螺。海螺是用来做法器的,敖包建在这种形状的山上,可以推断就是一种喇嘛教象征。据说,建造此敖包后,喇嘛们念七天七夜的经,赋予了它以神力。从具光佛母的功能来推论,这座敖包的功能无疑是防范敌人和小偷。台吉敖包位于玛尔瑟敖包的下方。敖包数为13座,中间一座大敖包,东西两边各六座小敖包。据桑布喇嘛解释,建敖包的山形似一位穿着蒙古袍斜身而坐的老人。一条细山沟自山顶而下,状如蒙古袍襟。祭祀这座敖包时,本营子的老年人不管年纪多大,也都爬上山去参加。据桑布喇嘛说,这是一座福寿敖包,功能为给人以福寿。查干敖包在哈丹恩格尔营子的东南方位,离营子3~4里地,建在一处平川最为突出的三座土岗的中间一座土岗之上。敖包座数为13座,与台吉敖包相同。“文革”前,三座土岗之上长着三棵树,“文革”中被砍伐两棵。据说,当时那位砍伐人的车由于套车的马匹惊跑而翻倒在路上了。按民间理解,侵犯这座敖包定会遭受车祸的报应。《白音乌拉地方志》<sup>15</sup>中说,查干敖包是管车马之安的敖包,标识道路方向,保佑路途平安。哈丹恩格尔营子的草场和庄稼大部分在这三座敖包周围,因此往来车辆比较多,而且都是拉粮草的车,因此这座敖包的功能也就不言而喻了。

玛尔瑟、台吉、查干敖包于同一天即阴历5月19日祭祀。祭完山上的两座敖包,骑马的男子们去祭祀查干敖包,其他人聚集在营子南边的平地,等候前去祭祀查干敖包的人们回来后举行“乃尔”。总之,哈丹恩格尔营子3座敖包的功能各异。它们集中在同一个营子,形成了功能体系,满足了该营子俗民的多种民俗社会需要。这3座敖包连同珠腊沁庙的2座敖包,一共5座敖包集中在该营子边界。这在很大程度上因珠腊沁庙就坐落在这个营子而造成的,是喇嘛们促成了如此密集的敖包信仰。“文革”期间,哈丹恩格尔营子3座敖包都幸免拆毁。80年代,这3座敖包的祭祀也恢复了。

### 4. 毛敦伊和营子敖包

毛敦伊和营子有1座敖包和1棵神树。敖包的名称为哈尔沾敖包,位于营子西南方,查干沐沦河东岸平地。哈尔沾,蒙语,意即冬天河流没有冰冻之处。<sup>16</sup>看来,该敖包的名称来源于其方位地点的名称。敖包数为1座。毛敦伊和营子以西是一大片泥沼,敖包在这一地段靠河边建造,所供奉的神灵很有可能就是河神——龙王。因此,这座敖包的原功能可能就是求雨解旱。哈尔沾敖包祭祀仪式程序与黑水敖包祭祀仪式程序相同。

### 5. 毛敦敦达营子敖包

席热土岗并排的两座敖包的祭祀日是阴历5月13日,后改为5月9日。毛敦敦达营子有一则传闻解释了这两座敖包的起源。据说,有一年干旱异常,草场没有长草,田里没有长庄稼。正在这时,本旗西庙的堪布活佛路过这里,人们就求助于活佛。活佛说:“在席热土岗上建一座敖包”,并赐给了“匈希格”。<sup>16</sup>两座敖包中的主敖包(位于西边)是这样建起来的,具体建造时间应该在本营子形成(1913年)之后。而东边的敖包,据桑布喇嘛说,是一位名叫布和都石的人建的。这人原来不信喇嘛教,对教义不闻不问。但有一年腊月十三日的经会上,他突然受了感动,竟信起教来,而且对自己以往的行为深深忏悔。于是,他在席热土岗上建了一座敖包,并每天都爬上土岗,在敖包旁坐着,直到去世。后来,人们把这座敖包也纳入到正规祭祀的对象,在祭祀西边的敖包时,将东边的敖包也一并祭祀,从而使两座敖包仪式合而为一。由此,可以说席热土岗并排的两座敖包的主要功能是解旱。敖包数为2座。

孩子敖包又称“本图格尔敖包”,据说那是孩子们玩耍时堆砌石头堆出的敖包,后来一位名叫阿拉坦格日勒的喇嘛去塔尔寺求来“匈希格”,埋在敖包下。毛敦敦达营子的俗民虽然不专门祭祀该敖包,但在祭祀席热土岗并排的两座敖包时也都用树枝装饰孩子敖包,由此可以说,孩子敖包延续了席热土岗两座敖包的功能。孩子敖包座数为1座。

席热土岗东侧的敖包与孩子敖包的诞生没有过多的神秘色彩,从表面上看来只是一种敖包形式的简单复制,并不适合用剥笋法去研究,以剥离出某种文化史方面的信息。但如果从民俗生活的视角来观察,则会发现这些敖包又是本地信仰民俗中衍生的产物,而且已经被俗民们所接受,成为俗民所认可的信仰载体。因此它们也是本村敖包信仰积层中的一个层面,反映了敖包信仰在本村延续和传承的实际状况。席热土岗并排的两座敖包与孩子敖包都于

1966年被拆掉。当年,在席热土岗前挖了一口井,码井的石头就是两座敖包上卸下的石头。70年代后就不用这口井了。而孩子敖包中造反派们挖出了装匈奴格的宝壶,把里边的绿色液体当场倒了地,还取出一尊铜佛像。1987-1988年,通过一系列仪式恢复了这几座敖包。

#### 6. 阿日宝龙营子敖包

阿日宝龙营子的敖包叫做“宝木达尔敖包”。这座敖包由阿日宝龙营子的民众祭祀。关于这座敖包,笔者尚未调查到更多的信息,只了解到祭民的祷词中有“让草场丰茂、五畜肥壮、五谷丰登”以及求雨解旱等内容。可见其功能无非也是这些,而主要功能应该是求雨解旱,因为这一功能是所有功能的基础。祭祀仪式结束后还要举办“乃尔”。敖包座数为9座,中间一座主敖包,东西两边各4座小敖包。

从珠腊沁村11座敖包的祭祀来看,能够确定的敖包神灵有:龙王、公牛山神、金刚持、具光佛母等。这些神灵有的属于喇嘛教神(金刚持、具光佛母)、有的属于道教神(龙王)、有的属于民间的地方神(公牛山神)。这些神灵的存在表明,本村敖包与神树信仰是一种跨宗教的重叠式神灵信仰。

另外,这些敖包与神树都分别标识着本村的某个特定单元。例如,黑水敖包和巴彦和硕敖包的祭祀主体是全体珠腊沁村民,因此这两座敖包标识着整个珠腊沁村。同样地,寺院敖包和亚尔乃敖包标识着珠腊沁庙;玛尔瑟敖包、台吉敖包、查干敖包标识着哈丹恩格尔营子;哈尔沾敖包和神树标识着毛敦伊和营子;席热土岗敖包、孩子敖包标识着毛敦敦达营子;宝木达尔敖包标识着阿日宝龙营子。从信仰观念上来讲,这些敖包与神树是各自所标识的那个特定单元神灵的所在地和汇合处。而从社会学与民俗学观念来讲,它们是各个单元俗民群体产生民俗社会联系的场所,是各个单元具有共同民俗社会关系的群体为某一共同的民俗社会目的而认同的象征,因此,对加强各个单元内部的凝聚力发挥着不可忽视的作用。这些敖包祭祀与神树祭祀也越来越接近村落各个特定单元内部的仪式庆典,动员了单元内的家家户户加入到公共活动空间当中。这一点也可以被理解为本村敖包祭祀与神树祭祀整体社会功能的重要方面。

#### (三) 九神庙祭祀

毛敦敦达营子除了席热土岗并排的两座敖包和孩子敖包以外,还有一座九神庙与一棵神树,它们都被毛敦敦达营子的俗民世代祭祀。在当地,最早有

过两座九神庙。它们的初建时间不详。一座曾位于查干沐沦河西岸。至今查干沐沦河上有一处“青庙渡”,便是那座庙的见证。这座庙后来由邻县——林西县官地镇四队的农民祭祀,拆除时间不详。另一座位于毛敦敦达营子东,笔者调查的便是这座九神庙。老庙于1962年停止祭祀,1966年被拆除,现在的新庙于1989年在原址建成。现在供奉的九神是:重王、马王、牛王、苗神、鬼王、土地爷、五道、山神等。九神庙前还有一棵神树。但这棵树不是原来的那棵神树,而是后来才供奉的。原来的神树在“文革”中被造反派砍掉。原来的神树位置比现在的要稍南,上面刻着六字真言。九神庙与神树祭祀原本就是一起进行的。据村民希若布敖斯尔说,老庙和老树的祭祀仪式与今天新庙和新树的基本相同。有专门的会头,祭祀前挨家挨户化缘,一般能筹集400至500元(现在的标准),会头用这笔钱采购酒、菓子、糖和奖品等。祭祀日宰羊煮肉粥,羊头奖给摔跤比赛的头名,还要赛马。神像前摆供桌,上面摆整羊、奶豆腐、酒、香、祭灯等。祈祷的内容有:风调雨顺,远离雷电冰雹,驱邪免灾,五谷丰登,五畜繁育等等。祈祷要为全营子和全村。希若布敖斯尔的大伯父罗布桑曾是一位民间颂手。据说,他的祷词很美,很压韵的,但希若布敖斯尔记下来的却不过是几句,诸如:愿全营子的人不染伤病;愿家饲畜禽不染瘟疫;五谷丰登,五畜繁育;不被恶狗咬,不让谗言伤……这些祷词应该被理解为九神庙与神树功能的反映,概括起来讲,就是解旱降福,驱灾除害。

现在的九神庙里已经不仅仅是九神了,而早已进驻了很多神像。如关老爷、千手菩萨、吉祥天母、班禅、固伦淑慧公主等。这些神像有的是村民把家里的送到这里来的。九神庙与神树祭祀是合在一起进行,因此也是一种重叠式信仰。而今天由于九神庙里进驻了很多神像,这种特征也就更加明显了。九神庙与神树祭祀的社会功能的一个重要方面就是,它们像席热土岗敖包与孩子敖包一样,标识着毛敦敦达营子,是该营子俗民群体产生民俗社会联系的场所,对加强该营子内部的凝聚力发挥着不可忽视的作用。九神庙与神树被赋予解旱降福,驱灾除害等功能,真实地表达了该营子全体俗民切身的民俗愿望。

#### (四) 祖先祭祀

珠腊沁人祭祖的时间是腊月二十七和除夕。据说,先前全都在除夕祭祖,后来有一次不知什么原因,一部分人要在除夕前外出,所以提前在腊月二十

七祭祖了。从此,他们的后代都改在这天祭祖。准备祭祖供品时,首先挑来一桶干净的(新)水,熬一锅(壶)奶茶;在大盘里盛满菓子和奶酪;洗净酒壶酒盅,把未开盖的整瓶酒准备好;从没有动过刀的绵羊或山羊前腿肉上切下,拌大葱剁成馅儿,和白面,包好饺子(这是主供品,不加其他菜,有的家供烙饼和炖菜等);再从与切馅儿的前腿肉相连的肋骨上,取下最长的四条肋骨煮好;准备烧篝火所需干柴。以上是准备阶段,仪式在太阳西下后开始。早先,星星出完后才开始的。场地为户外,选自院内或院外均可。祭祀的朝向是祖坟方向。在扫干净的地上铺一张新毡子,毡子的前边烧一堆篝火,篝火前摆一张桌子,桌上摆满奶茶、菓子、奶酪、酒、酒壶、酒盅等,大盘里把饺子、四条长肋骨连同肉汤和饺子汤盛好。男主人(或宗族长者)戴一顶翻毛绵羊羔皮圆帽,穿长袍和马甲,跪在供桌前,用佛香或杜松把供桌供品净一遍。其他男性成员跪于其后,女性成员跪在男性成员之后。男主人嘴里按辈分叫着先祖的称谓(从自己的角度),把供品——奶茶、菓子、奶酪、酒、肉、饺子等逐一供奉,然后叩拜。女性成员膜拜。孩子们不失时机地燃放鞭炮和二踢脚。祭毕,男主人还把供品里取出一些向四周洒祭,嘴里说:“给那些跟着我们祖先来的饿鬼们,阿弥陀佛。”然后,把供桌搬回屋里,壶里加酒后,供火神,再往门外洒祭。至此,祭祖仪式结束。

珠腊沁村各户的祭祖仪式基本相同,如果说有不同的方面,那就是在供奉祖先的主祭品上存异。大部分家户的主祭品是纯肉馅饺子,但还有一些家户供奉烙饼和菜肴。另外,有的人家还用羊舌与颌骨祭祖,据说,这为的是希望让后代多出能说会道的祝颂人。珠腊沁村各户祭祖的主祭品的一个特征是,同宗之间主祭品完全相同,但并不一定同姓之间主祭品相同。除夕是旧年的最后一天。这天祭祖,主要是向祖先供奉年酒、年饭的“得吉”。祭祖仪式结束后,同宗之间还给长者敬年酒、年饭的“得吉”。这其实就是宗族内部新年最初的民俗活动。因此,珠腊沁村的宗族内部的新年实际上是从旧年的除夕开始的。应当说,除夕是一个符号化的新年初一,充满了象征,是一个想象的时空。

祖先灵魂是宗族和家庭的保护者。珠腊沁村的祖先祭祀实际上标识着一个宗族,是宗族成员们共同认同的象征。祖先祭祀表达着宗族绵延后代,兴旺家族的共同的民俗愿望,凝聚了宗族内部的社会联系。

## (五)火神祭祀

珠腊沁村大部分家户都在腊月二十三日祭火。这天被称为“小年”。祭火日,清晨起就忙于打扫卫生。这是因为要降临圣洁的“火神”——一位女神。所以,不但环境要干净,而且这天忌讳吵嘴和喧哗。清扫工作结束后,煮好祭火用的食物。首先煮熟绵羊胸骨、肥肠、羊胃等,然后在肉汤里倒进大米或小米,拌入枣、红糖、黄油、肥肉等,煮成“阿木苏”(amusu,稠粥)。把蓝、黄、绿、红、白五色布帛剪成方条做五条“扎拉玛”(jalma,把五色布帛叠好用白线缝在一起),有的人家做四条。然后,把“扎拉玛”挂在五根芨芨草上,与五根佛香放在一起,以备祭祀。据说,五色布帛中的蓝色代表天,黄色代表大地,绿色代表有生命的动植物,红色代表燃烧的火焰,白色代表圣洁。有人说这是为女神献衣。接下来要剔修胸骨,这是一项细活儿。首先在胸茬肥肉上剔出四方凹池,其他瘦肉与肥肉全部剔除,把连着胸骨的肚肉,剔成细条,拉过来挂在胸骨柄上,把三团绵羊毛塞进胸骨柄与胸岔骨之间,用绵羊毛线各盘绕三圈(有的家户用活羊身上拔下的白毛做线,将胸骨绕九八十一道),然后塞进针茅,用水油蒙盖,以备祭祀。另外还要做四盏油灯。盏里放满“阿木苏”,中间凹开,镶入灯心,倒入黄油,置于火撑子(现在改为灶)四周,准备点燃(有的家户在火撑子四周点7盏佛灯,灯盏下都垫活羊毛,盛胸骨的盘下也垫活羊毛)。召福桶里放入肥肠、羊胃、阿木苏等祭品,插上系着五色彩绸的召福箭,召福桶的四周涂抹黄油。大铁勺里放黄油、肉油、砖茶丝、阿木苏、酒等,以备祭祀。全家人都穿新衣服,要衣冠整齐。待上草场的畜群回头时,祭祀开始。

供品备齐后,火撑子(灶)前的木桌上一件不拉地摆上供品。桌后铺洁白的毛毡,毛毡的口向里折叠。点燃火撑子里架好的柴薪,祭祀开始。男主人跪在折叠的毛毡上,点香把全部供品净化一遍,嘴里喊着“干净,干净”,并把香在供品上顺时针转三遍。然后,火里洒祭三杯酒,把火撑子四周的四盏油灯从西南角顺时针方向依次点燃。把五根“扎拉玛”从东南角顺时针方向往火里插四根后,最后一根插在火撑子正中央。这时,女主人把大铁勺里的黄油、肉油、砖茶丝、阿木苏、酒等从东南角方向依次倒在五根“扎拉玛”上。男主人这才把主供品——胸骨捧在双手,投入火中,两掌合十叩拜。家人也围着跪拜。拜完火,男主人仍跪在中间,双手举着召福桶,在头顶顺时针方向旋转着召福,其他人则从火撑子四周

的四盏油灯里用勺子舀“阿木苏”和黄油投进火里,举着灯盏(用小碟子做的),在头顶顺时针方向旋转召福。然后牵来一只牲畜,让其“叩拜”火神,并带上彩带( seter),封为“神牲”(onggon mal)。<sup>17</sup>上述仪式结束后,晚辈敬长辈“祭火节酒”,长辈赏赐晚辈“火神之福”(gal un hexig)——肉块和其他食品。请喇嘛念经的人家,还会给喇嘛酬谢,然后大家摆宴吃“阿木苏”。另外,给邻里亲戚送“火神之福”——肉、“阿木苏”和酒。祭火后的三天是“祭火节三天”(gal un gorba honog),其间不能给外人借东西,也不去别人家借东西,如果女人到别人家里做客,则带一小包干柴,给主人家的火撑子里添柴叩拜后方可落座。从祭火到初一是“中间的七天”(jabsar un dologan honog)。珠腊沁村的火神祭祀进行的场所是一个个独立的家庭,它比宗族要小。当然,有时一个大的家庭同时又是一个宗族。全村家户都要在基本相同的时间以基本相同的方式进行祭火、祭灶活动,全家老小向火神祷告。因此,全村俗民在时间、空间和行为模式的共享中,达成心理上的凝聚。<sup>(7)</sup>

#### (六) 天神祭祀

珠腊沁人于大年初一的早晨,天还没亮之前拜天。拜天以户为单位,各家在院子里选择一个合适的场地。仪式的程序是:首先点燃天灯(祭灯),然后在门前的祭祀场地上铺一张白毡,毡子前摆一张供桌,朝向是西南方向。桌上摆奶茶、奶酪、饺子、酒等供品,用香净一遍。再烧一包香,插在一口盛满糜子米的木升里。把大灯笼点亮后挂在树干上,让院子里里外外都亮起来。这时,男主人穿着整齐地跪在供桌前,孩子们跪在其后,女主人跪在最后。男主人把奶茶、奶酪、酒、饺子逐一供奉,并嘴里说:“向皇天霍尔穆斯达敬献大年初一的‘得吉’,请保佑五谷丰登,五畜繁衍。”然后,从西南方向起,顺时针向四面八方叩拜三次,接着女人膜拜。这种祭拜所蕴涵的意义可能是萨满教观念的延续,因为在来自库伦旗的一首萨满教赞歌中唱道:“转向世界的四个地区,我进行祈祷:腾格里天神,请保佑我!”<sup>(8)</sup>拜天完毕,大家回屋,点亮佛龕前的祭灯,拜佛。之后,长辈们落座,晚辈们向长辈拜年,说:“新年好!”然后叩拜。家庭成员之间的拜年结束后,向长辈敬茶、菓子和酒,长辈祝福晚辈,还分给菓子和糖。这时,天还没有亮,大家便出门去“踩福路”。这是大年初一第一次出门时的讲究,是按某个吉利方向,到附近亲朋好友家拜年,开启一年出门行走的祥瑞,蒙古语称“mor gargah”。珠腊沁村俗民对天神功能的理解是较为

明确的,那就是“保佑五谷丰登,五畜繁衍”。而整个祭祀仪式的社会功能又与火神祭祀相同,由于以户为单位进行,所以标识着一个家庭,是家户内部民俗意义产生的场所。

#### 二、信仰形态与俗民群体

通过以上内容可以发现,珠腊沁村有着密集型的祭祀民俗文化。而这个密集型的祭祀民俗文化背后就是密集型的神灵信仰。具体来讲,公主陵祭祀背后是公主信仰;敖包祭祀背后是敖包神信仰;九神庙祭祀背后是九神信仰;祖先祭祀背后是祖先信仰;天神与火神祭祀背后是天神信仰与火神信仰。

这种密集型民间信仰有一种层次特征。这个特征表现在俗民对不同宗教系谱的神灵的多重崇拜方面,因此本村的民间信仰实际上就是一种跨宗教崇拜的重叠式神灵信仰。笔者称之为多层次信仰,旨在强调其层次形态,这缘于珠腊沁村的重叠式信仰不仅有着复合而成的特征,而且在仪式的规模范围上,它都表现出一种明显的层次差异,即多层次形态。在村落民俗社会实践中,公主祭祀是全村范围内的祭祀。在珠腊沁村的所有祭祀当中,只有公主陵祭祀能够动员全村家户户加入到民俗活动中,而且也吸引了外地的信众。因此在整个村落祭祀民俗结构中占据着最高一个层次,具有重要的地位。黑水敖包和巴彦和硕敖包虽然也曾由全村俗民去祭祀,但这在很大程度上出于其祭日与公主陵祭日重叠的缘故。重建公主陵之后,由于新陵与两座敖包相距较远,所以已经不再有大批的祭民专门去祭祀这两座敖包,因此其祭祀在整个村落祭祀中的影响地位或层次位置也就降低了下来。其他敖包祭祀与神树祭祀,以及九神庙祭祀的地位或层次位置依然稳定,都被各自所属的营子范围内的俗民们祭祀。祖先祭祀在宗族中进行;火神祭祀与天神祭祀在家庭中进行。虽然从整体而言,全村都在进行统一模式的仪式,但是从单一祭祀的规模而言,已经退缩到宗族和家庭的范围内,而且祭品中也存在着异同情况,祖先祭祀的对象更是因宗而异。因此,它们的层次位置也就最低。可见,珠腊沁村的重叠式信仰,从整体的仪式规模范围而言,存在着明显的层次区分。因此,可以推断,作为重叠式神灵信仰的珠腊沁村民间信仰,是一种仪式层次分明的多层次信仰。在这个多层次信仰体系下,珠腊沁的俗民群体分别以家庭,宗族,营子,村落为活动场所,世代传承着他们信仰习俗的多种方式和手段,渡过他们丰富而又沉重的信仰生活。



公主陵祭祀起初是由清廷经巴林右翼旗王室规范下来的一套祭祀仪式,是一套祖陵祭祀,其仪式性质也就属于祭祖行为。珠腊沁人起初是被朝廷指派的祭祀群体,他们在形成为一个社会群体之初就被赋予了守护公主陵、点长明祭灯、在固定日子祭祀公主陵等三项特殊的职能,担负着祭祀民俗重任,履行着祭祀民俗的职责。公主陵祭祀就是他们共有的核心传统,他们围绕这个核心传统,结成了一个特殊的俗民群体。由于有着固定的组织体系,公主陵祭祀民俗群体结成了一个结构严谨的俗民群体。他们按照公主陵祭祀的传统规范,从不同的民俗需求角度聚合在一起,成为本村最大的周期性出现的俗民群体。另外,除了公主陵祭祀,这个俗民群体还负载着诸如敖包祭祀、九神庙祭祀、祖先祭祀、火神祭祀与天神祭祀等其他祭祀民俗传统。由于以上祭祀活动在村落内部的各个不同单元里进行,所以这个群体又被分解成营子、宗族、家庭等不同单元,按照各类祭祀的传统规范,从不同的民俗需求角度聚合在一起,结成多层次的俗民群体。当然,这个多层次俗民群体在很大程度上是自发的、短暂的、结构松散的和无组织的。这种群体结构常常为社会学所不认可,但正是这种民俗的集体行为的集群负载着重大的民俗活动,调动了俗民的丰富多彩的民俗生活。<sup>[9]</sup>因此,这是真正民俗学意义的群体结构。

不管其各类祭祀活动的组织是严谨的还是松散的,这个俗民群体的多层次结构特征始终还是突出的。公主陵祭祀群体理所当然的是最大型的俗民群体,其组织也最为严谨。其次就是各营子敖包祭祀群体,其组织相对松散,其规模也相对小,应当算做中型俗民群体。再次就是宗族的祖先祭祀群体和家庭的火神祭祀与天神祭祀群体。这是亲族关系结成的负载祭祀民俗的最基本的群体,有时宗族和家庭重叠在一起,一个大的家庭同时又是一个宗族。从整个村落的角度而言,宗族和家庭群体是自发的和无统一组织的,但在本群体内部而言,一般由宗族长者或家长主持祭祀活动,宗族或家庭成员都有分工地参与祭祀活动,并极力以此凝聚宗族或家庭的亲密感情。因此,这个群体还是具有自己特定规范的。

总之,珠腊沁村的各类祭祀群体,小则几个人至几十个人,多则千余人,只是靠“祭祀”这一个特殊的民俗行为有了认同感,有了共同许愿还愿的需要,最终结成了一个多层次的俗民群体。任何俗民个体都自然而然地或必需地都要经过信仰民俗的习俗化过程,同时这个过程将持续人的终生。<sup>[9]</sup>这个多

层次俗民群体在一定的时间、空间中的表现,编制出许多祭祀民俗经验并在群体中传习,形成一系列信仰行为与观念的排列组合,然后使它经常地重复出现,生成共同恪守的信仰民俗惯制。这种惯制从此便成了村落社会生活的一种资源。任何俗民群体都运用这个资源在社会实践中交流文化信息并结成多层次社会联系,组织并调动群体的社会力量,使村落的社会生活在一定的惯习秩序下得到发展。

### 三、多层次信仰与村落民俗社会组织

珠腊沁村是由四个营子组成的联村形式的村落,其各营子之间的联合起始于村落形成之初,并一直传承到今天。但这种联合并非是官方行政社会组织下的联合。在历史的变迁中,这里的行政建制经历了多次变更。最初于1703年施行佐领制,清中叶实行嘎查制,后来经历了村屯、努图克(下辖嘎查)、公社(下辖大队)、苏木(下辖嘎查)等建制的变更。在历次变更中,官方把四个营子或是分而治之,或是与其他邻村并为一个建制,却从来没有把四个营子划为一个独立的村级建制,也就是说,官方从来没有设立珠腊沁村这个行政社会组织。<sup>[3]</sup>斗转星移,时世变迁,无论建制沿革如何变更,四个营子的联合却始终如初。今天看来,促成这种强有力的联合的纽带,就是公主信仰和公主陵祭祀,也就是说,四个营子俗民共同的信仰民俗。因此,本村各营子之间的联合实际上是超越行政社会组织的民俗社会的联合。由于这种联合不乏组织性功能,因此亦可称其为民俗社会组织。

民俗学意义上的群体组织结构,不排斥“松散的”聚合,因为,组织结构上的松散,并不影响习俗惯制的严密“组织性”惯力。比如,定期的庙会遗规,使不约而同赶来的俗民按群体的共识行事,不亚于任何群体组织的共同行为。现实社会中还没有哪种有严谨结构的群体组织能形成庙会那样秩序井然的自发性的陌生人群体。<sup>[9]</sup>珠腊沁村四个营子的民俗社会的联合,就是在习俗惯制的严密“组织性”惯力下形成并传承的。公主陵祭祀就如同庙会,调动四个营子俗民群体的共同行为,使他们形成不亚于任何社会群体组织的,甚至是超越行政社会组织的联合,并世代传承,从未中断。

珠腊沁人的社会认同,可以分成村落、营子、宗族、家户等几个不同层次。这种认同不是缘起于行政社会组织的层次,而是缘起于民俗社会组织的层次。而民俗社会组织的层次又与信仰仪式的层次相对应。这里,信仰仪式似乎有着不亚于行政社会组

织的界定群体认同的社会功能。公主陵祭祀把村落标识为一个地域,标识为一个社会互动单位,界定了村落的认同,在形成村落民俗社会基本构架的同时还将其与外部世界联系起来。而其他祭祀,分别在它们的进行单元里,调动了俗民共同的行为,密切了内部的联系。敖包祭祀、神树祭祀和九神庙祭祀将营子标识为一个地域和一个社会互动单位,界定了各营子内部认同,形成了互动方式;祖先祭祀、火神祭祀与天神祭祀所标识的,分别是一个宗族和一个家庭,它们是村落最初级的民俗社会单位。祭祖是宗族内部认同与互动方式,祭火、祭天是家庭内部认同与互动方式。如果说祖先祭祀和火神祭祀、天神祭祀解释了本村民众的血缘,那么,敖包祭祀、神树祭祀和公主陵祭祀解释了本村民众的地缘关系。

不仅是仪式,神祇体系也在深层意义上隐喻着珠腊沁人的社会认同。公主是全村的保护神,其功能威力有村落效应;敖包是各营子的神灵会聚所,其功能波及营子范围,而且似乎与各营子的土地所有权产生关联,因为各营子都有敖包或神树,其神灵保护着那里的人畜和草场;祖先是宗族的庇护者,其威力只有宗族效应;火神护佑家庭香火,只能为家庭的成员带来庇荫。不难看出这里隐喻着一种多级群体的认同。群体意识在逐级不同的神祇体系面前,处于不断地认同和排他之中形成。在代表家庭香火的火神祭祀中,成员们有了家庭群体的认同,增加和本家庭密切相联的情感,产生对别的家庭群体隔膜或排他情感;在象征宗族联系的祖先祭祀中,各个家庭与宗族成员密切联系,产生了认同,把“家”的范围扩展了,群体特征被分化,产生与宗族群体的密切情感,在习惯体系和习俗规则的约束下,对宗族以外的“外人”产生了隔膜和排斥;在象征营子联系的敖包祭祀与神树祭祀中,各个宗族又逐步扩展群体意识,产生了“我们”营子的意识和情感,和外“营子”相对立;在象征村落联系的公主陵祭祀中,再进一步受到更大的习俗惯制体系的培育,又增长了“我们”村的意识,产生对别的村落隔膜或排他情感。

另外,多层次信仰体系中的火神祭祀、天神祭祀、敖包祭祀等与蒙古民俗大传统存在着广泛的横组合联系,表达着村落民俗的共性。而在公主祭祀中这种联系则变得淡化,形成村落民俗的个性。可见,珠腊沁村俗民群体不仅负载着本村独有的传统,而且分享着整个民族文化的传统。因此,这里不仅有着村落内部的认同,而且还有着民族的认同,形成从家庭认同直至民族的认同的从下而上的一种层次

关系。

无疑,在本村官方社会组织以外的民俗社会组织的形成与延续中,在多级群体的认同与联系中,本村的多层次信仰民俗起到了积极的推动作用。这既是多层次信仰的整体社会功能的重要方面,而且是其存在价值的主要方面。

#### 四、结语

现在,我们可以联系引言里提出的思考,做一个总体考察。通过以上分析,可以推论:本村多层次信仰结构与村落民俗社会的多层次组织结构产生了紧密对应关系。这种对应关系不是以行政社会手段巧妙设计而成的,而是从村落形成之初在习俗中自然形成并世代传承下来的,是“古已有之”、“习以为常”、“约定俗成”的习俗惯制下的组织结构。可以看出,珠腊沁村信仰民俗传承世界的结构,是群体无意识当中“精制构成的”,是由本村人的信仰心理、群体认同、社会联系等诸多因素复合而成的。俗民群体在这多层次社会联系中交流文化信息,组织并调动群体的社会力量,使村落的社会生活在一定的惯习秩序下得到发展。

蒙古族民间信仰,归根结底是一种多神崇拜,具有多样性、多功利性、多神秘性特征。多层次结构就是其一种形态特征。国际上一些宗教学者曾经对这种“杂乱无章”的信仰现象惶惑不解。至此,我们可以说,也许一个群体只信仰一种宗教,会使群体成员与其他同类群体成员之间的趋同点增加,使他们角色中的那些为某种社会和政治目的服务的工具性意义得到强化,但是,如果我们像尊重个体生命那样去尊重一个特定地方的俗民群体的信仰文化创造和信仰文化选择时,就会更加清晰具体地认识到他们的传统与生活实践的关系,也就不会用通常的宗教学理论去判定其功能与价值了。

#### 〔注释〕

①原公主陵位于巴彦和硕山(公牛山)以北,背靠椴树山,坐西朝东,建有两个四方形大小陵园和其他建筑物,总称“公主陵”或“公主格根”。大院约有100平方米,围墙高一丈,石基砖体,用一尺宽、五六寸厚的青色砖垒成。南墙建有三间门殿(山门),俗称“绿门”,此门以内不许进入女性。陵园正中建有五间祭殿,祭殿到门殿有一丈来宽的鱼脊形铺砖道,祭殿两旁用矮墙将大院隔为前后两小院。两侧矮墙各留一角门通往后院,前后院空地长有果树及花草。公主大红圆形坟垒就在后院正中。两厢配殿和御赐石碑坐落在院外。在清代,祭祀之日,北配殿里兀赫尔达、浑督、厨子、差役和本地官员、长者们落座,祭案上的供品也在此码好;南配殿里旗

王爷或王爷派来的代表落座,所以俗称“官殿”。御赐石碑立于石龟之上,高一丈半,宽三尺,厚二尺多,碑顶有云雕。碑上镌刻着满、蒙、汉文的祭词,后字迹模糊,很难辨认。在公主陵殿的左侧二百米稍缩后单独建有一处陵院,叫做“诺雅德尹格椏”(官陵)。四周是石墙,东墙中央有祭殿兼门殿三间。院内有以圆形排列的坟垒七座。称公主的子孙“台吉”们之墓,各有自己的属民献祭,并且属民都有自己的祭盅。

②珠腊沁村有过一座寺庙,叫做珠腊沁庙。老庙于清咸丰四年(1854)兴建,系巴林右旗13座名庙中的一座,最多时有过300位喇嘛,1949年仅剩五十多位喇嘛。1966年被拆毁。

(嘎拉增、呼格吉勒图、巴图巴雅尔编:《昭乌达寺院》,内蒙古文化出版社,1994年版,第236页。)

③斯钦毕力格著《珠腊沁——一个蒙古村落的民族志》(手稿),笔者收藏。

④笔者采访记录。

⑤归依,或写“皈依”,是格鲁派喇嘛每天最先念的经文。有关“归依”的解释参见曹都《宗教词典》,内蒙古教育出版社,1996年版,第49页。

⑥曼扎罗,亦即“曼荼罗”,在念经时为防止鬼怪缠绕而堆的土墙,参见曹都《宗教词典》221页上的解释。

⑦祭祀是赞美被祭祀的佛陀、神灵的祈祷经文。“公主祭祀”是一篇藏文经,据说是章嘉国师所撰。内容为赞美公主神,并向她祈求赐予福分,参见曹都《宗教词典》278页上的解释。

⑧献沐浴,也称“侍浴”,佛教教徒出于敬奉神灵而净化神灵一种仪规,参见曹都《宗教词典》58页上的解释。

⑨与今天的“那达慕”不是等同的概念,是一种教包与神树庆典。

⑩这是寺庙和乡下常念的一种经文,据说是章嘉活佛所撰。内容为悼念释迦牟尼、十八罗汉为首的诸佛之名,祈求他们的庇护。蒙古语“那木达格仓”意为最净,是用香净化所有污物。

11 据说,20世纪80年代恢复祭祀后也从山上赛过马。

12 在寺庙经会上起首念经的喇嘛。

13 音,据桑布喇嘛讲,尚未考证究竟是哪一部经文。

14 玛尔瑟,具光佛母,坐骑是七只神猪,据说常念具光佛母经,可防范敌人和小偷,参见曹都《宗教词典》第228页上的解释。

15 《白音乌拉地方志》编写组编,内部资料,1999年版,第347页。

16 教包堆下埋的宝。

17 意即让神享用,不可宰杀或卖掉。

### [参考文献]

- [1] 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海: 上海人民出版社, 1996. 4. 13.
- [2] 查尔斯. 印度教与佛教史纲(第一卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1982. 110.
- [3] 《巴林右旗志》编纂委员会. 巴林右旗志[M]. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1990. 726-727. 4-11.
- [4] 曹都. 宗教词典[Z]. 呼和浩特: 内蒙古教育出版社, 1996. 339. 82. 481.
- [5] 嘎拉增, 呼格吉勒图, 巴图巴雅尔. 昭乌达寺院[M]. 海拉尔: 内蒙古文化出版社, 1994. 36.
- [6] 内蒙古大学蒙古语文研究室. 蒙汉词典[Z]. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1977. 587.
- [7] 纳日碧力戈. 都市里的象征舞台[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京: 社会科学出版社, 2000. 143.
- [8] [意] 图齐, [西德] 海西希. 西藏和蒙古的宗教[M]. 天津: 天津古籍出版社, 1989. 430.
- [9] 乌丙安. 民俗学原理[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001. 43-44.

## The Multi-level Belief in a Mongolian Village

Naqin

(Institute of Ethnic Literature of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

**Abstract:** Through the analysis of the folk belief in a Mongolian Village, the paper researches how the Mongolian folk belief had come into being in a located folk group, and how the progress of coming down had taken place, and then investigates the social functions and values of the Mongolian folk belief. In the concrete levels, the paper pays attention to how the god system in a specific Mongolian village comes into being and what is its functions and structure; how the religious activities are going on and how they revives after a break during the social change; what is the social functions and values; and what is the necessities of folk studies in the perspective of village case, and so on.

**Key Words:** The Multi-level Belief; Zhuluaqin village; Sacrifice; The folk group; The custom society

[责任编辑 巴·苏和]