



蒙古族过年习俗的变迁

[文章编号] J1001 - 5558(2010)02 - 0185 - 12

● 邢 莉

[摘要] 蒙古族有过年的习俗。随着草原游牧文化的变迁,蒙古族的过年习俗已经发生了很大变化。文章利用田野资料探讨了当代蒙古族过年习俗的文化符号的传承与变迁。在研究中我们看到,农耕文化与草原游牧文化在碰撞和对话中,互相融合。它们都各自具有源远流长的传统,它们保持其原有的文化本体特征,而在交往中又不断更新,变成新的文化。

[关键词] 蒙古族 过年 变迁

[中图分类号] K890 [文献标识码] A

蒙古族有过年的习俗。“过年”是一个民俗文化时间的表述,它是区别于日常生活时间的特殊日子。蒙古族习惯称“过年”为查干·萨拉(Čagan sara),意即“白节”,称农历一月为查干·萨日,意即“白月”。有人认为蒙古族的新年可能在九月牧业丰收的季节,他们视洁白的奶制品收获的季节为新年,所以称之为“白月”。蒙古族先民在长期的游牧生活中积累了丰富的生产经验,了解气象气候转变的关键节点。随着草原游牧文化的变迁,蒙古族的过年习俗已经发生了很大变化,我们通过个案讨论这个问题。

一、当代蒙古族过年习俗的多种形态

蒙古族过年是蒙古族传统文化的重要组成部分,是其深刻的集体记忆。人类学家认为,一个社会群体,一个族群,在其生存的过程中养成记忆和回忆的能力。集体记忆是与个人记忆相对的一种集体的记忆能力,所谓文化记忆就是一个民族或者国家的集体记忆力。这个概念是由德国学者扬·阿斯曼在 20 世纪

90年代提出,所要回答的是“我们是谁”和“我们从哪里来,要到哪里去”的文化认同问题。^①

自清中期以来,现今的内蒙古区域由于生计方式的变化,由于社会制度的变化,由于生态环境的变化,已经发生了巨大的变迁。本章通过三个个案来研究蒙古族过年习俗的变迁。

个案1 现在从事牧业的区域——海拉尔锡泥河布里亚特蒙古族察干萨日调查

锡泥河西苏木和锡泥河东苏木位于呼伦贝尔市的鄂温克族自治县。两个锡泥河苏木的布里亚特蒙古族从刚开始的三千多人发展到现在的六千多人。布里亚特蒙古族部落原本生活在贝加尔湖一带,过着游牧生活。在第一次世界大战期间及战争后,布里亚特蒙古族部落在上层及喇嘛的带动下,在得到当时呼伦贝尔安本衙门官员的同意后,迁移到了现在生活的鄂温克旗的土地上。当时布里亚特蒙古族上层的代表人物那木德格、巴格达诺夫等来呼伦贝尔向当时的呼伦贝尔副都统衙门申请了关于布里亚特蒙古族迁徙呼伦贝尔的相关事宜。双方达成协议,呼伦贝尔副都统衙门将自额尔古纳河南岸至哈布尔河,自海拉尔河上游至西巴尔河、毛盖河、塔泥河以西的锡泥河及其西南的罕达盖河这么一长条兴安岭地区划定为布里亚特人居住游牧的区域,并将布里亚特人的居住中心区域限定在锡泥河、威特根河、维纳河及辉河下游等地。1918年,布里亚特蒙古人正式从俄罗斯的境内迁徙到了内蒙古的呼伦贝尔,集中居住在了现在的两个锡泥河苏木,也就是锡泥河西苏木和锡泥河东苏木,至今布里亚特蒙古人已经在这里生活了上百年。布里亚特蒙古人用他们独特的民族心理及信仰维系和传承着他们所独有的各种文化习俗。

布里亚特蒙古族过年习俗

时间		仪式活动名称	仪式过程
除夕	年三十早上	供奉佛像	点长明灯(或加油)——置放供品——叩拜
		吃“布里亚特包子”	
	年三十晚上	朝拜锡泥河寺庙	彻夜诵经,问卜来年
初一		供奉佛像	置放供品——点长明灯——诵经行礼
		祭火	准备祭品——祭品投炉
		祭哈木布日罕	女主人向着西南方洒一勺牛奶或奶茶,再向着太阳洒一圈牛奶或奶茶,念叨祈求吉祥如意
		祭祀天地	男主人向着西南方洒酒,以求平安
		放“仓”	将祭品放在燃烧的牛粪上,直至化为灰烬
初一至十五	初一至初三	小孩拜年	男子拜年:摘帽行礼——将哈达放在老人臂上——手掌朝上与老人相合,不行跪礼。女子拜年:戴帽行礼——双手托着哈达置于老人右臂上——双手缩进大衣袖,手掌朝下放在老人双手下行礼。
	初三至初六	青年人拜年	
	初七至十五	成年人互相拜年	
十五		锡尼河庙会	临近牧民到庙里祭拜、供奉神灵;在庙外行三拜九叩之礼——在庙里写亲人名字、所供物品及钱数,带祝福文、哈达——进门依次供奉神灵——喇嘛诵经祝福

材料来源:内蒙古大学学生包丽娜于2006年2月的调查。

个案2 现在的半农半牧区域——赤峰市巴林右旗红旗嘎查过年习俗

属于都希苏木的红旗嘎查位于巴林右旗南部,西拉沐沦河北岸,大兴安岭南段。历史上巴林右旗曾是契丹族的发祥地,辽代时在此设怀州、庄州。清顺治五年建巴林右翼旗,隶属昭乌达盟。民国时属热河特别区,沦陷时期属伪兴安西省,解放后更名为巴林右旗。有天然旱牧场49.5万亩,粮食作物以水稻、玉米、

^① 王霄冰.文化记忆、传统创新与节日遗产的保护[J].中国人民大学学报,2007(1).



杂粮为主,为半农半牧地区。随着时代的变迁,牧民们早已放弃了游牧的生活方式,转向定居的农耕生活。除耕地之外,也饲养大量的牛羊,因而形成了半农半牧的生活方式。目前草场正在逐渐退化。

人们通常意义上所说的春节是指从农历腊月二十三日至正月十五日之间这段时间。与汉族相比,蒙古族过年集中在腊月二十三的过小年、除夕的祭祖、正月初一的祭天上,主要以祭祀活动为主。本文调查的正是在这种生活方式下过年习俗仪式的现存状态。

赤峰市巴林右旗嘎查半农半牧的蒙古族的过年习俗

时间	仪式活动名称	仪式过程
腊月二十三	过小年	生火炉——准备供品——点爆竹——向火炉扔树枝、倒酒、置入羊胸脯、五彩符——叩拜火炉——在屋外洒酒肉——全家人吃饭饮酒祝福
除夕	祭祖	准备祭品——将祭品朝向祖先坟墓方向摆放——用火棍在地上画圈——泼洒凉水——将祭品放入圈内——全家叩拜
正月初一	祭天	准备祭品——从西北角开始按顺时针方向跪拜
正月十五	荟福寺庙会	喇嘛摸顶,点灯油占卜

材料来源:中央民族大学2005级硕士秦博于2005年的调查。

个案3 现代的乡镇区域——科尔沁左翼中旗宝龙山镇过年习俗

宝龙山镇是内蒙古通辽市科尔沁左翼中旗的一个镇,位于左翼中旗中部,离通辽市69公里,离旗政府所在地保康镇53公里。全镇总土地面积364.5平方公里,镇区占地面积9平方公里。耕地面积8.2万亩,林地面积11万亩,草地面积20万亩。建国前这地区只有几户人家,1966年人民公社成立,全镇的生计方式以农业为主。1984年体制改革,宝龙山成为镇。全镇辖15个嘎查(村),总人口为3.5万,其中镇区人口2.3万,蒙古族约占89%。

可以看出,海拉尔地区布里亚特蒙古族过年习俗、赤峰市巴林右旗嘎查半农半牧区蒙古族过年习俗、科尔沁左翼中旗宝龙山镇农业蒙古族过年习俗存在较大的差异性,其差异性表现在我们分辨不出哪些是游牧民族过年的本生态,哪些是衍生态。从不同的个案可以看出:

科尔沁左翼中旗宝龙山镇农业蒙古族过年习俗

时间	仪式活动名称	仪式过程
腊月二十三	过小年	扫房子——刷墙——祭灶神
除夕	年夜饭	选择平整地点画圈,圈向祖坟方向开口——放置祭品、纸钱等——全家叩拜——将祭品扔向圈外
	祭祖	置桌摆放供品——迎接财神
	接神	
正月初一	出足迹	到庭院迈步,拿东西进门
正月初二	拜年	给长辈鞠躬,与同辈握手,小孩给老人磕头
正月十五	吃饺子	

材料来源:中央民族大学2004级硕士白丽丽于2006年的调查。

其一:集体记忆既可以看作是对过去的一种累积性的建构,也可以看作是对过去的一种穿插式(episodic)的建构。^①我们的理解是,累积性的建构是在本族群核心文化因子上的建构,而穿插式的建构,是在

① [法]莫里斯·哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然、郭金华译.上海:上海人民出版社,2002:53.

某些核心文化消失后加入了其他族群核心文化因子的建构。通过个案的调查,我们研究蒙古族的过年还存在哪些传统的核心文化因子,诠释其核心文化因子存在和传承的文化意义。

其二,节日的文化记忆的传承方式有两种,一种是诉诸于文字的,一种是活形态的仪式表演。美国社会学家贝格森把仪式划分为微型、中型、大型三个层次,最后一个层次的大型仪式(Macro-rites)便是需与日常生活区别开来的集体的庆典仪式。^①过年归类于大型仪式。我们从现存的个案中研究蒙古族过年的文化记忆在传承中发生了怎样的变迁。

其三,蒙古族过年习俗在当下社会中的存在,表明其文化记忆在民众的日常生活中发挥着作用,也就证明文化主体性的存在与文化认同。

二、过年习俗文化符号的变迁

如前所说,过年是相对于个人记忆的集体记忆。文化记忆所依靠的是公共性的集体交流,其传承方式是与仪式相关的。特纳(Victor Turner)注重从象征意义方面探讨仪式体系,他认为人类学家要揭示未知事物的含义。象征的本质具有两极性,一极是自然的、感觉的、欲望的,一极是社会规范的、思想的、道德的,二者统一于象征。每个象征都是以最简明的形式来代表许多事情,甚至连彼此相矛盾的、相异的现象也能在其中得到统合。^②

民间节日在特定的时间和空间表现在一定范围的社群中,仪式的参与者按血缘、亲缘、地缘等关系都会出现在这样的社会公共生活里。仪式使个人与个人、个人与群体、群体与群体之间发生互动,就像黏合剂把人们联系在一起,成为社会聚合、人际交往的重要因素。这种深刻的集体历史文化记忆在当代社会变迁的语境下还依然存在,不但呈现出多元化的趋向,而且成为居住于内蒙古区域的各个族群共同享用的精神财富。

在汉族移民的影响下,两个临近族群的文化在互相交融,我们可以在过年习俗的交融中看到互相影响。部分游牧民族已经完全改变了或脱离了自己的生计方式,或从事农业,或半农半牧,对于这部分蒙古族来说,其生计方式的改变引起其过年习俗的变迁。蒙古族过年习俗的变迁表现在农耕民族文化因子的渗入和叠加上。

其一,关于年节起源的传说的相似。从民俗学的观点来看,各种节日所选定的日期以及节日的主题和形式一般都与过去的某个人物或某个事件关联,这种关联往往通过口头叙事的形式表现出来。口头叙事是通过文化个体表现出来的,它往往承载着一个群体深刻的文化记忆。“当一个群体以叙事的形式表达自己传统的时候,它便提供了观察生活和世界的模式,它们同时也是一个认知结构。这样的知识或多或少的在不同的层面上表现为连贯的结构。”^③节日也是群体共同回忆过去的重要方式。过年是公共性的集体交流,而仪式的交流往往与口头叙事联系在一起。在科尔沁左翼中旗宝龙山镇的蒙古族中,通过田野调查搜集到关于过年的口头叙事:

当地过春节一般从腊月二十三到正月十五,前后共22天。为什么要过年,在当地有这么一个传说:很久以前,有一个叫做“年”的恶鬼,每年三十出来兴风作浪,活吃许多黎民百姓,所以每到年末的时候人人都害怕,怕被“年”吃掉。后来出现了一个神,这个神思忖:为什么“年”要吃人呢?后来他知道了原因。原来世人欠“年”的,为了报复人类,“年”每年年三十就出来吃人。于是这个神作了七七四十九天的法术,同时发动了老百姓,把“年”给消灭掉了。从此“年”这个鬼

① 王霄冰. 文化记忆、传统创新与节日遗产的保护[J]. 中国人民大学学报, 2007(1).

② [美]维克多·特纳. 庆典[M]. 方永德等译,潘国庆校. 上海:上海文艺出版社,1993.1~31.

③ 孟慧英. 西方民俗学史[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006.473.



就消失了,人们胜利了,就在大年三十。人们为了庆祝胜利,每年这个时候把所有好吃的东西拿出来吃,所有人都穿上新衣服,高高兴兴地“过年”。^①

民间叙事是公开的、分享的、交流的。“公共的、准确的文化知识约束着个人的记忆”。^②把这个传说与在农耕文化地区晋东南临汾地区丁村所调查的传说相比较,可以说它们非常相似。

我们这里过年,当然是年年过了。过去盼望过年好吃好喝,现在虽然不愁吃,不愁喝了,还是希望过年,串串亲戚,轻轻松松。为什么过年?老人们说有个叫“年”的恶鬼,三十出来害人,所以每到年末的时候人人担惊受怕,怕被“年”吃掉。人们为了躲避这个恶鬼,就在家呆着,不出门。后来一个有力气的人,把“年”给消灭掉了。从此“年”这个鬼消失了,人们为了庆贺,人人都穿上新衣服,吃着好东西。“过年”以后就形成习俗。

这两地的口承传说的叙事情节结构非常相似,既有相似的情节和语义内容,又存在相似的说明解释和道德观念。民俗学家指出,节日庆典是处于一个过渡期,产生这个过渡期的原因是因为有鬼作祟,为了驱鬼而过节。这样的文化记忆产生在何时很难考证,其折射出的是遥远的历史记忆。作为口头传统和无形遗产的节日叙事保存了这个过渡期产生的原因的记忆,而且为其依托的文化空间及其存在的合理性的延续作出了诠释。传说与过年的仪式构成了互诎互构的关系。农耕文化过年的传说在内蒙古区域流传,从一个侧面表明农耕文化在科尔沁左翼中旗宝龙山镇的传布,说明农业蒙古族的民众对过年的集体认同意识,另外又说明族群边界与文化边界的模糊。

其二,祭灶习俗的传布和人日的传布。从科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民过年的个案调查中可以看出,在现今的内蒙古自治区农业区域有祭灶的仪式,在牧区或者半农半牧区有祭火的仪式。虽然祭火仪式与祭灶仪式的时间都是农历腊月二十三日,但是两者还是有很大的不同。祭灶的习俗在内蒙古区域的传播正是过年仪式变迁的重要的象征。

汉族的灶神信仰在内蒙古农业区域的传布还表现在祭灶仪式上。祭灶仪式是民俗文化的象征符号。民俗学家注重对象征符号的研究,人类学家特纳把象征符号视为社会的维持机制,把象征符号看成是社会过程中的种种操作。^③祭祀灶神的仪式就是一个操作过程。科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民的个案表明:

1. 祭祀的特定时间 晚上9点之前,星星出全的时候。不能超过9点,当地民众认为,过了9点就算是第二天了。

2. 祭祀空间 科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民祭灶的文化空间是在灶台边。民间造像是民间信仰的重要表现形式,灶神的画像贴在灶台边的墙上(有的没有灶神像)民间往往通过造像来实现与神灵的沟通和交流。^④生活在内蒙古半农半牧区域的民众对灶神的形象有这样的描述:

以前灶神有画像,家家都把画像贴在灶台边的墙上。现在没有人贴画像了,市场上也没有卖的。据老人讲灶神是大胡子、棕色的脸、穿蓝色布衫、扎腰带,头戴《杨家将》里潘仁美式的帽子。

灶神姓张,生前是位将军,被杀后升天,被姜子牙封为灶神。^⑤

这段描述与华北农耕区域的灶神祭祀如出一辙。

① 被访谈人:科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民,蒙古族;访谈人:中央民族大学2005级民俗学研究生白丽丽。访谈时间:2006年2月。

② 孟慧英.西方民俗学[M].北京:中国社会科学出版社,2006.473.

③ [美]维克多·特纳.庆典[M].方永德等译,潘国庆校.上海:上海文艺出版社,1993.1~31.

④ 汉族祭灶在灶旁贴上灶君像,民间把灶神叫“灶王爷爷”、“灶王奶奶”。作者曾经于1999年2月观察到在河北省范庄赵县的龙牌会上祭灶的全过程,并看到祭灶张贴的神像。

⑤ 被访谈人:内蒙古科尔沁左翼中旗宝龙山镇民众;访谈人:中央民族大学2005级民俗学研究生白丽丽。访谈时间:2006年2月。

3. 祭祀物品 三炷香、七个枣、黄米粥、芦苇或榆树枝,还有炸果子、白糖、炒米等,但是不能给炒菜。每件物品都有其象征意义。三炷香代表宇宙是由天、地、人组成的。枣是王母娘娘托生的,代表着善良仁慈。在灶台口上抹上黄米粥,意思是把灶神爷的嘴粘上,让他只说好话,不说坏话。

4. 祭祀仪式的过程 家庭的男性——父亲和儿子站在灶神像旁边,也有其他家庭成员包括家庭的女性参加。大家纷纷把准备好的物品往灶火里投。祭词:“灶神爷本姓张/骑着马挎着枪/上天言好事/下界保平安。”除了这样模式化的祭词之外,根据各个家庭的不同情况还加上不同的祭祀语,例如“保佑全家平安”、“孩子金榜题名”、“财源广进”等等。祭灶时要用芦苇或榆树枝点火,据说灶神是坐在芦苇上冲天,所以用点芦苇火。来年再请一个新的画像重新贴到墙上。

通过祭祀灶神的仪式,我们可以看出,灶神是沟通这个家庭的人(人界)与玉皇大帝(天界)的使者,在过年这个特殊的民俗文化的时间里,特别需要人界与天界的沟通,人类需要天神的护佑。“通过这一神灵的崇拜,家庭单位便与各有神灵集团组成的等级结构连接在一起,而这种等级结构又给予中国的官僚等级结构以宗教的外观。”^①根据田野考察,在内蒙古的农区或者半农半牧区,祭灶的习俗出现在汉族的家庭或者蒙汉联姻的家庭,而夫妻双方都是蒙古族的家庭没有祭灶的习俗。祭灶的习俗是农耕文化的折射。

为什么祭祀灶神?内蒙古区域的传说与晋东南地区的传说惊人地相似。

每年的腊月二十三日玉皇大帝召集各路神仙到天庭去开蟠桃大会。会上神仙们要汇报人间的各种坏情况和善恶事情。如果人们行了善,做了好事,上天就会让世间风调雨顺、牛肥马壮。如果做了孽,就会受到惩罚。负责掌管每家行善或作恶事情的是灶神,所以每年腊月二十三灶神升天去开会时各家各户都拿出好吃的好喝的东西来招待他。

讲述民俗是叙事的一个传统形式,性质是长时间的重复,但是在重复中根据时、地、人的不同,讲述者进行再创造。祭灶的口承传说和前面所描述的仪式是密切联系的,这一区域的蒙古农民(大多数在蒙汉混杂的农耕村落)的祭灶与农耕文化的汉族村落相同。

火神和灶神不同,祭祀仪式的文化空间不同。在灶台口祭的是灶神,祭火盆祭的是火神。“汉族祭火,蒙古族祭灶。”灶为定居的农耕民族所用。农耕社会传统民俗文化非常重视传统的家族观念,关于社会民俗的研究首先要着眼于家族的研究,它往往是社会习俗的发展基地和传承单位。对家族习俗的研究分为家世、家谱、家教、家风、家产、家务等11个问题,而祖先崇拜是家族民俗的核心。除了祖先崇拜之外,在农耕文化的家庭中,灶神在民间信仰中占有重要的地位。“在乡村,除去祖先的灵魂之外,那个最频繁地受到祭祀的是厨神(即灶神,作者注),有时还包括他的妻子。厨神——是家庭的超自然的监察者,是由天帝派遣来。他的职责是观察家庭成员的日常生活,每年终向上司报告情况……根据报告,将决定家庭成员的命运。”^②中国传统文化把夫妻的伦理观念与君臣观念构成了一个系列,在建构的灶神的民间信仰里,灶神也是一对夫妻。科尔沁左翼中旗宝山镇祭祀灶神一脉相承。虽然在现今的内蒙古地区的农区或者半农半牧区,大多数家庭已经不贴灶神的像了,但是烧火做饭的灶就是祭祀灶神的文化空间,这就是家庭中民俗文化空间的明确分割。祭灶在内蒙古区域的传布,说明农耕民族文化的传布。

其三,内蒙古部分地域年节期间民俗叙事的节律与农耕民族民俗叙事的节律相同。如前所说,国外的人类学者和民俗学者将节日看作是从正常的世俗秩序向异常的神圣秩序转化和回归的过程。但是在田野调查的三个个案中,我们发现除了居住在海拉尔附近的布里亚特的蒙古族过年的节律是从正月初一开始之外,其他两个区域过年的文化时间都是从腊月二十三日开始,这是很大的不同。而这个不同是因为内蒙古的农业区域和半农半牧区域受到农耕民族文化的影响,农耕民族过年的文化时间是从腊月二十三日开始。游牧文化的变迁从过年时间的改变上鲜明地表现出来。

① 史宗主编. 20世纪西方宗教人类学文选[C]. 金泽等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1995. 871.

② 史宗主编. 20世纪西方宗教人类学文选[C]. 金泽等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1995. 871.



在内蒙古的农业区域和半农半牧区域,过年是从腊月二十三日到正月十五日这样一个时间段整体的完整的文化叙事。例如科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民三十晚上在没有人住的房间点上一夜的灯,初一要观测天象。正月初三被认为是 *angarahai udur*,译为有裂口的日子,要吃封闭起来的食物,例如饺子、包子等。正月初五,俗称“破五”,这天的事情只能是求医问药,效果奇好。正月初七,俗称“猪五羊六、人七马八”,是人日子,吃饽饽,因为饽饽又圆又长,象征长命百岁。有“七不出,八不进”之说,就是初七不能出远门,初八出门的人不能回家,否则不吉利。正月初十是“黑日子”(*hara udur*),即不吉利的日子,大概是与 *arban hara nigu*(译为“十恶不赦”)联系在一起的缘故,因为黑有时是邪恶、终结的象征。初十必须做好事积德行善,这天做善事会比平时多几倍回报,如果这天造了孽,罪过比平时的加重几倍。为了压制“黑”,吃白食,如炒米、奶油、奶豆腐等。正月十三为“杨公忌”日子,特别忌讳出门办事,好事坏事都不能做。^①

在节日这个特殊时间里,无论是个体还是群体,在时间、空间和社会地位上都经历了一个从一种状态到另一种状态的转变,从平日的世俗的状态过渡到节日的神圣状态,再由节日的神圣状态过渡到平日的世俗状态。节日状态(也可以说神圣状态)是相对于平日状态(世俗状态)的。但是从科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民过年的个案中,我们看到,节日的民俗文化时间段是有区分的,最起码可以分为两类,按照当地民众的表述,一类为“好日子”,一类为“坏日子”。而当自然时间观念转化为人文时间观念的时候,约定俗成的观念就对人的行为起了规范作用。在“好日子”或者“坏日子”里可以做什么,不可以做什么,都是有规范和禁忌的。人类学家维克多·特纳和玛丽·道格拉斯都为象征人类学出了贡献,但是二者的视角不同,前者偏重于仪式本体的研究,对于仪式的解析不是广义的,而玛丽·道格拉斯在《纯洁与禁忌》一书中,把研究的重点放在仪式的反面——禁忌行为上。科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民过年阶段的时间分类恰恰包括行为开放和行为禁忌两方面。在日常生活中,节日的神圣性的表述是通过一系列的禁忌实现的,禁忌“意味着一个被划分出来的东西——这东西是与其他普通的、世俗的、无危险的东西不一样的”。^②过年是一个相对完整的节期,这个阶段又划分为不同的阶段或者说层级。在这个特殊的神圣阶段,节期的文化时间和空间是可变的、流动的、转换的。“如此以身体和行为作为媒介,时间和空间得以转换,时间的空间化和空间的时间化也才成为可能。”^③民间叙事的内容也是转换的,而不仅仅像西方的民俗学者仅仅用一个神圣的阶段所概括的,而忽视了其中的分割性和差序性。

在研究节期的分割性和差序性的时候,可以看出科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民过年的民俗叙事的节律是与农耕民族的口头传统相关的。大年三十晚上在没有人住的房间点灯,据说是因为姜子牙的妻子站在黑暗深处看着哪家哪户,就对这家人不吉利。正月十三为“杨公忌”日子。传说有年正月十三,宋朝大将军杨令公(杨家将佘太君丈夫)跟蒙古人打仗,杨令公惨败,到李陵墓前撞头而死,后人为了纪念,称这天为杨公的忌日,特别忌讳出门办事。传说规范着人们的行为,人们的行为演示着传说。姜子牙及其夫人也罢,杨令公也罢,都是众所周知的封建时代的历史人物,农耕文化传说的叙事保持了当地人群(我们在这里用人群而不用族群,因为已经有蒙汉混居的状况)过年的行为叙事。“任何事务都不能从人类文化中彻底消除记忆存储和口传传统,除非人类丧失听说能力,否则,书写文本或印刷文本不可能取代口头传统。”^④从传说的流布可以看出:一是农耕民族把他们出生族群的历史和文化,连同他们的过年习俗带到了原本游牧的区域,游牧区域已经向农耕转化;二是在传说圈内蒙古族生计方式的转变和社会化的过程中,农耕民族的历史文化及口承传说会调控他们原本的族群意识和文化认同。

① 中央民族大学2005级研究生白丽丽于2006年对科尔沁左翼中旗宝龙山镇居民过年习俗的田野调查。

② [德]恩斯特·卡西尔.人论[M].甘阳译.北京:西苑出版社,2003:9.

③ 周星.民俗学的历史、理论与方法[M].北京:商务印书馆,2006:36.

④ 爱德华·尔.论传统[M].傅铿、吕乐译.上海:上海人民出版社,126.

其四 过年消费习俗的变迁。在春节这个特殊时期,人们讲究吃什么、穿什么、做什么。节庆的特殊的行为方式是民俗观念的重要体现。由于生产方式和社会生活方式的变化,过年的饮食文化发生了很大的变化,除了从事定居牧业的布里亚特蒙古人制作乌乳①、布里亚特面包、披若格②、哈不其玛拉等特殊的食品外,百年前过年就准备少量的白面或荞面、粘豆包、炒米、萝卜、猪肉等,只有过年才吃上白面。现在农业区域和半农半牧区域都有鸡鸭鱼肉,各种蔬菜、水果、饮料,牧业区域过年的食品也有大量农耕民族的饮食。

服饰是民族文化认同的重要标志,过年习俗的变迁还表现在服饰上。仅就现在还从事牧业的红旗嘎查地区的牧民来说,在过节时无一人穿蒙古袍。就年龄分布看,30岁~45岁的人占44.4%,40岁到60岁的人占22.2%,60岁到75岁的人占30%。就调查的工种看,干部占22.2%,牧民占77.8%。调查表明,认为蒙古袍不方便的占77.8%,认为价格高的占11.1%,认为别人不穿自己也不穿的占11.1%。可见随着定居牧业的形成,马上放牧的游牧生计方式的消失,蒙古袍已经不适应变革了的生活方式。在过年习俗中,服饰符号已经在淡化甚至消失。

三、过年习俗核心文化因子的传承与族群的文化边界

根据文化记忆的理论,节日不是属于个体的行为,而是一种集体的行为,是群体的文化记忆的体现。蒙古族的过年习俗是在社会群体的历史经历中形成的,其传统的观念和行为习惯扎根于民间,传承于民间,为人的群体生活和个人生活所需要。因此过年是具有高度的公共性、组织性、历史性和模式化的文化生活,特别适合于文化记忆的储存。

蒙古族的过年保持了哪些传统文化因子呢?

其一 人与自然和谐的文化因子。游牧文化存在着人与自然和谐的本质特征。在蒙古族的哲学中,自然界是一个生命的整体,天是自然的代表,而人的生存依赖于自然,依赖于天。在蒙古族源远流长的民间信仰中存在着敬天崇天的习俗,他们还创造了天神形象。在阴山岩画区有一首蒙古族民歌《布塔朗山》:“我的布塔朗山,天神汇聚的地方,虔诚地向您祷告,保佑苦难的人们。齐天般的高山,大海一样的泉,天神居住的地方,我们向您呼唤……向您祈求,消除隐患灾难。天神指出道路,祖师会有向导,虔诚向您祷告,降恩保佑吧。”③民歌是一种遥远的口承文化的记忆。在蒙古族过年的祭祀仪式上,用民歌祈祷已经不复存在,但是在现存过年的仪式庆典中展演了祭天的活态。

赤峰市巴林右旗红旗嘎查的牧民过年时在初一祭天。全家早上三四点起床,先收拾一遍屋子,在倒梯形的木盒子里面放上炒米,上面插九根香,再准备不加奶的茶、酒等几样东西,条件稍好一点的人家还用全羊。把这些东西摆在炕桌上,放在大门口宽阔处。由户主带领全家人从西北角开始跪拜磕头,按顺时针方向,每拜一次磕三个头,共拜八次。据说,祭天的同时就把火神请了回来,但并没有请火神的特别仪式。

海拉尔锡泥河西苏木和锡泥河东苏木的布里亚特蒙古族也在初一祭天。祭天的时候要祭祀一位名为“哈木布日罕”的神祇。在民间传说中,哈木布日罕是一个骑着乳白色马或者骑着白色骡子的神祇,他的本事很大,能够在眨眼之间上天入地三次。这里每家都有其神龛。传说大年初一早上哈木布日罕下到凡间,因此每家要在日出之前起来祭祀他,以求得到他的护佑。可见哈木布日罕是沟通人间和天上的神祇。祭哈木布日罕的时间要在早上4~5点钟,家中的女主人将牛奶或奶茶向西南方向洒一勺,再向太阳出升的方向洒一圈牛奶或奶茶,叨念着祈求家人平安、吉祥如意、自然万物繁衍生息。值得提出的是布里亚特蒙古族至今还

① 用大米、稠李子、黄油、葡萄干、饼干的碎末、红枣、黑枣、白糖等制作的一种特殊的甜食。

② 自制的夹果酱的大面包。

③ 蒙古族民歌渊源初探[J].内蒙古社会科学,1988(6).



保持着在祭天之后放“仓”的习俗。所谓放“仓”，就是要把各种各样的祭品放在燃烧的牛粪上面，直到燃烧成为灰烬为止。放“仓”民众说：我们过年，所有的生灵都过年，人不能离开草原上所有的生灵。^①

辽阔苍天、苍莽大地不仅是人类赖以生存的环境，更为重要的是产生生命的本源。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，生存在自然之中的人类与自然构成了和谐共处的关系，放“仓”习俗正是表达了人豁达的宇宙观和人生观。在人之初，人与自然是和谐的，人性的分裂是随着人与自然万物的分裂而展开的，从灵性的失落和人的异化的现实来看，人与自然的和谐共处是人类生存和发展的前提。在与自然的协调关系中，天神的崇拜占有崇高的地位。

内蒙古赤峰市巴林右旗巴彥尔灯苏木西哈日木图嘎查 2007 年仍保存了祭火的古老习俗：

1. 祭火时间 阴历腊月二十四日太阳即将落山之时。据传成吉思汗时代，一些部落在二十三日那天正遇敌人袭击而耽误了祭火，从此他们把祭火日也改在了二十四日。

2. 祭火仪式的准备：早上起来，家庭的主妇先把院落打扫得干干净净，厨具都擦洗干净。下午，先准备好羊胸脯肉（煮熟的）、用大枣蒸的大米饭、黄油、奶豆腐、白酒等物品。

3. 祭火仪式：当太阳即将落山之时，首先在火撑子前摆放一张小桌，桌子中间放一盘羊胸脯肉，酒盅内倒满白酒，桌子四角放四碗大枣米饭，米饭中间插入棉花棍，并在棉花上倒入黄油，点燃。此外桌上还放有成块黄油、肥肉、奶豆腐，在火撑子上的四个角挂上肥肉，撑子内点燃祭火。然后主祭人、牧民那木吉乐（家中年长的老人，一般为男性）手拿一块羊胸骨肉，并缠绕上白色公羊毛，向火中扔去。主祭人再向大勺内倒黄油和酒向火中洒去，接着把准备好的五色彩条向火中扔去。再取出米饭中燃烧的棉花棍，依次扔向火中。向火中洒白酒，奶豆腐。在主祭人的带领下，全家人向火跪拜磕头，排列的秩序是：男人在前，女人在后，老人在前，年青人在后。主祭人念读祭火词：

在拉姆神符中孕育 / 在众仙法术里成长 / 具圣洁光明之性 / 有焚烧一切之功。 / 燧石为母 / 精钢为父 / 风吹更亮 / 炳照黑暗。

火神弥兰扎 / 执行圣祖之遗训 / 仿效德后之楷模 / 于茫茫宇宙 / 率众属民而祈福。 / 祭以脂油 / 愿天长地久。 / 辟天地之始 / 造万物之初 / 圣祖击闪 / 德后煽风 / 苏日汗·沙日保留。 / 烈焰穿长天 / 浓烟透云雾 / 温热遍疆土。 / 唇似脂膏的奥德火神娘娘 / 今设祭坛献以酒肉。 / 祈福降临昌盛之邦 / 愿天长地久。

…… / 吉神赛那如意宝符。 / 像日月升天 / 似花草繁茂。 / 仓廩盈实 / 福寿绵长。 / 住大山般穹庐 / 牧繁星般牲畜。 / 子孙多如天鹅 / 君临无边疆土。 / 生子像日月生辉 / 又如鹰隼般勇武。 / 寿命合洪福无边 / 愿天长地久。

人们重视在特殊的节点里与自然的沟通。内蒙古有的区域还存在着过年祭火的习俗，这是传统的延续。火神的形象经过历代的演变，已经成为历史文化变迁的折射。但是与农耕区域的灶神祭祀不同，火神形象是通过口承文化塑造的，不张贴火神像。显然，作为文化记忆的媒体与形式的仪式，与日常生活的礼俗与礼规有很大的区别。过年的核心价值是实现人们对人类生存愿望的各种诉求。在过年的时候，人们通过与火神的沟通，祈福祈寿，祈牛羊如繁星，祈粮谷殷实。特殊时间和特殊场合的庆典仪式是伴随着丰富的口承文化出现的，也可以说，口承祭词是仪式的重要组成部分。牧业区域和部分半农半牧区域继承了祭火仪式的程序，虽然祭火祝词发生了很大的改变，但是“仪式和庆典通过把扩张的情境制度化而保证了文化意义的传播”。^②

① 内蒙古大学学生包丽娜于 2006 年 2 月对海拉尔锡尼河布里亚特蒙古族察干萨日的调查。

② 扬·阿斯曼. 有文字和无文字的社会 [J]. 中国海洋大学学报 2004 (6).

对火及火神的崇拜起源于原始社会的萨满教。喇嘛教的传播虽然改变了原始萨满教中火神的形象,但是火与火神的信仰保存下来,延续至今,其原因何在呢?在蒙古族原始信仰里,火是生育能力和生命力的源泉:“在所有的蒙古语族和部分突厥语族人中,火作为女性和母亲的化身,被认为是财富的源泉,生育能力和生命力的源泉。”^①同时还认为火是人类幸福的庇护者。相传一个汗国发生大灾难:疾疫蔓延,人畜死亡,敌人进攻,猛兽出没。后来智者启发人们祭火,幸福成功才留在汗国。如果我们把人类社会的演进粗略地划分为原始社会、传统社会、现代社会的话,那么随着时代的变迁,文化记忆的形式和文化机制都在发生变化,但是生活在自然界中的人类存在着的强烈的生存愿望不会变,只要人类存在,社会安定、家庭安康、生活幸福的基本诉求就会存在,这就是祭火仪式和口承传统传承至今的文化记忆的目的和功能。“尽管仪式在时间上和空间上有自己的范围,但似乎也有渗透性。仪式之所以被认为有意义,是因为它们对于一系列其他非仪式性行动以及整个社群的生活,都是有意义的,仪式能够把价值和意义赋予那些操演者的全部生活。”^②

其二,人与人和谐的文化因子。内蒙古区域过年习俗的传承,还表现出人与人和谐的文化因子。过去游牧文化的生活的动态性和人们居住的分散性使得人们格外重视过年的团聚。在上面的三个个案中,新年伊始的除夕是重要的节点。为了使得一年之内富裕兴旺,万事如意,就要取得人与人的和谐关系。首先要沟通与祖先的关系。在除夕晚上,赤峰市巴林右旗嘎查在太阳落山之前,要用茶、果子、炖菜、纸钱这四样东西祭祀祖先。把祭品都放在炕桌上,把炕桌拿到院子中,炕桌朝向坟墓的方向。先拿烧火棍在地上划个圈,然后拿一勺凉水泼到里面,再往圈里依此洒茶、点心、酒、菜、果子。最后由长者带领全家人叩头。人从哪里来?从祖先那里来,敬重祖先、祭祀祖先是以人为本的反思,是春节的优良风俗之一。

无论是在农业区域、牧业区域还是在半农半牧区域,过年都讲究吃年夜饭。尽管由于生计方式的多样化,年夜饭也不尽相同,但布里亚特人要全家围坐在一起吃“布里亚特包子”,他们称为“比特温”。圆的食物以示圆满。

人们讲究吃什么,更讲究怎么吃。年夜饭讲究的是男女老幼、老少三辈共同吃,围坐在一起。在这个特殊的时刻,整个家族共享文化的传统,重温传统的伦理,建立家庭之间的和谐。此外,每个区域包括城市,都保留了拜年的习俗。人们早已打破了血缘关系,亲戚之间、邻里之间、同行之间、上下级之间互相问候、互相祝福。由于拜年的文化空间是在家庭,这一仪式行为,不仅强化了亲缘关系、地缘关系,而且在社会变迁的进程中,往往打破了亲缘关系、地缘关系,成为人们交流情感的纽带。在过年这个特殊的阶段,礼物的流动更是人与人之间沟通的纽带。传统节日是民众交流感情的重要时间,在这个特定的文化时间,人们获得情感的释放,以求得精神的欢娱。对“传统节日的保护是对民众情感需求的尊重和对民众精神利益的维护”。^③

其三,内蒙古区域过年习俗的多元化表现了人们对中华民族传统习俗的认同,增加了中华民族的凝聚力,提升了中华节日文化在现代社会中的文化记忆功能。由于近百年来政治、经济、社会、文化的变迁,现在的内蒙古区域蒙汉杂居,还包括满族、回族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族等多民族。由于民族不同、地域不同,过年习俗存在着多元化的趋势。过年的模式在不断被重新构建中,虽然其模式呈现出鲜明的差异性,但是在现代社会中,不分阶层、不分民族的民众都共同度过这神圣的日子,过年成为全民所享有的共同节日。“他们都拥有共同的民族文化,共同的节日习俗会使他们产生文化的认同感,有利于把他们凝聚在一个具有和谐文化的群体之内。”^④

① [俄]F. 布加勒丹诺娃. 蒙古族的拜火及其在喇嘛教中的反映[J]. 资料与情报, 1981(1).

② 保罗·康纳顿. 社会如何记忆[M]. 纳日碧力格译. 上海:上海人民出版社, 2000. 50.

③ 黄涛. 保护传统节日文化遗产与构建和谐社会[J]. 中国人民大学学报, 2007(1).

④ 黄涛. 保护传统节日文化遗产与构建和谐社会[J]. 中国人民大学学报, 2007(1).



在过年习俗的传承与构建中,我们看到族群与族群年节文化交流和融合的图景,看到蒙古族传统过年文化因子的遗留。在现代科尔沁左翼中旗宝龙山镇过年习俗的个案中,从腊月二十三到正月十五整个节期,对灶神的祭祀仪式及相关传说,七天的守护禁忌,除夕的祭祖习俗及对财神的接纳,以及从初一到十五的吃什么、做什么等一系列饮食规范和行为规范及口头传统,都明显地具有汉族春节文化的印记。例如:在祭灶时要烧三炷香,三炷香代表宇宙是由天、地、人组成的。而给灶王的供品之一是枣,因为枣是王母娘娘托生的,代表着善良仁慈。在灶台口上抹上黄米粥,意思是用黄米粥把灶神爷的嘴粘上,让他说好话,不说坏话。甚至年夜饭特色饮食为糊大骨头。每家都把最肥的猪作为过年的食品。这显然标志农耕文化的仪式特色和饮食特色。

其四,内蒙古区域的过年习俗显示出不同族群对各自文化的认同,保持了各地域的特色。过年是中华民族全体成员共享的文化,不仅保存了多元化的形态,还保存了各族群传统文化的特征。蒙古族以自己的行为方式表现出文化认同。

在现代科尔沁左翼中旗宝龙山镇过年习俗的个案中,正月初十被当地视为“黑日子”(hara udur)。在传统的民间数字观念里,蒙古族崇拜单数,汉族崇拜双数,把初十看作“坏日子”,是蒙古族数字观的反映。在日子上冠以“黑”字,说明这是不吉利的日子。蒙古族传统的民俗色彩观认为黑是邪恶、终结的象征,而认为白色是吉祥、纯洁的象征。为了压制“黑”日子,要吃白食——炒米、奶油、奶豆腐等,这同样是蒙古族传统饮食文化的折射。可见在过年习俗的传承与构建中,某个地域呈现的图景用“某个民族”概括和区分是不科学的,不同民族之间的接触和交流,已经形成适合自然生态环境和文化生态环境的新的风俗习惯,在农耕文化和草原游牧文化的碰撞中,族群文化的特色在淡化甚至消失,而本土地域文化的特色在显示。过年在内蒙古区域表现出多种文化共建的对话场景,一方面农耕文化所表现出来的主导性和影响力形成了一种强大的吸引态势,另一方面草原游牧文化也在与农耕文化形成互动,其构成的新的文化模式融入到中华多元文化的格局中。

海拉尔锡泥河布里亚特蒙古族和赤峰市巴林右旗半农半牧的红旗嘎查,过年都有到喇嘛庙的习俗。以布里亚特蒙古族为例,其仪式主要包括:

(1)诵经。锡泥河庙除夕灯火通明。喇嘛要诵一天一夜的经文,大意是祈祷一年的人畜平安。牧人也要和喇嘛一起诵经直到大年初一的早上。每个家庭根据自己家庭的需要而诵不同的经文,其主旨是人畜平安,一年和顺。

(2)问卜。去庙里的人还要向喇嘛询问本人及其整个家庭在未来一年情况,初一早上向哪个方向出行为大吉,过年期间哪天不宜出去拜年等。

(3)初一供奉神像。大年初一早上,要在太阳出来以前供奉佛龛,将食品有序地摆放在干净的碗碟中,放在神像前,点长明灯,全家人诵经行礼。

从明清以来,喇嘛教在蒙古区域广泛传播,对蒙古族的生活发生了深刻的影响,在此我们要谈到宗教与社会的关系。对此人类学家有不同的解释,有的说宗教反映社会,有的说宗教维持社会,有的说宗教等于社会,有的说宗教影响社会,有的说宗教独立于、平行于社会等等。一种观点认为,宗教的社会功能在于对群体起到协调、整合和心理支持的作用。^①另一种观点认为,在社会变迁的时候,文化面和社会面可能发生“断裂”,从断裂中可以看到变迁的动力。^②我们还是认同功能主义的理论。涂尔干和布朗认为,仪式的社会功能在于加强社会的凝聚力,把社会的价值和情景灌输给别人。^③信仰是一种观念,仪式却是一种实践。在过年这个特殊的时节上,人们往往通过宗教仪式与神灵交往,进行生存的祈愿,进行心理的诉求。

① 朱炳祥. 社会人类学[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2004. 160~163.

② [美]克利福德·格尔兹. 文化的解释[M]. 纳日碧力戈译. 上海: 上海人民出版社, 1999. 166.

③ 朱炳祥. 社会人类学[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2004. 160~168.

而年节拜庙习俗的存在正是由于草原游牧人信仰喇嘛教。一方面社会的变迁,生产方式和生存方式的变迁,影响了文化观念的变迁,另一方面喇嘛教的信仰在这个群体中还存在,在当前正在延续和构建。我们看到,在两种文化之间会产生对话,在互相融合中,农耕文化和牧业文化不会彼此互相混淆,每一文化仍保持自己的统一性和开放性的完整性,它们在交融中互相丰富和充实。

四、结语

当从文化变迁的角度去考察蒙古族过年的时候,从不同地域的个案中,我们看到草原游牧文化的过年习俗受到农耕文化的冲击和影响。内蒙古的农业区域、半农半牧区域和牧业区域所受的农业文化的影响是不同的,这里包括近几百年来政治、经济、文化等诸方面的影响。过年习俗的变迁可以折射出生态环境和文化的变迁,可以折射出当代文化变迁的诸种因素。在研究中我们看到,农耕文化与草原游牧文化在碰撞和对话中,互相融合,但是它们都具有价值,都具有各自源远流长的传统,它们会保持其原有的文化本体特征,而在交往中不断更新,变成新的文化。

[收稿日期] 2009-01-16

[作者简介] 邢莉(1945 ~)女,蒙古族,中央民族大学文学与新闻传播学院教授,博士生导师。北京 100081

The Changes of Mongolian Celebration of New Year

Xing Li

Abstract Mongolian is used to celebrating New Year. With the transitions of nomadic culture, the customs of celebrating New Year also experiences great changes. Based on field data and taking the celebration of New Year as an example, the author believed that agro-farming customs and nomadic culture fused mutually in interactions and dialogues. They developed new cultures while keep their own characters.

Key words Mongolian, the celebration of new year, changes

Analysis of Hui's Residential Structure in Xi'an in Modern Times

Ren Yunying

Abstract The spacial structure of Xi'an Hui communities has historically coincided with their religious organizational system. Abiding by the State's laws and local codes, Hui communities surround mosques and are administrated by jiaofang, so that Muslims' sacred life combines with their secular one. Under the jiaofang system, Muslims' behaviors and activities are highly in accordance with jiaofang's spacial structure and social organizational system.

Key words Xi'an, Hui community, jiaofang, spacial structure (* P. 160)