

都市里的神圣空间

——呼和浩特市多元宗教文化的生产与共存

麻国庆 张 亮

(中山大学 广东 广州 510275)

摘 要:在全球化的背景下,宗教复兴成为了一个世界性的社会文化现象。笔者通过调查发现,呼和浩特市多元化的宗教活动,反映了全球化背景下中国都市地域化的文化生产与更为广阔的全球认同的互动过程。这一过程表明,面对发端于西方世界的全球化浪潮,非西方世界在接受西方的文化的同时,也通过自身的文化个性来予以回应,即全球化与地方之间有一种互相对应的逻辑关系。在全球化过程中,生产、消费和文化策略之间已相互扭结为一个整体。

关键词:宗教;文化生产;呼和浩特

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

文章编号: 1005-5681(2012)02-0006-12

The Holy Zone in the City

——Production and Co-existence of Poly-religious Culture in Huhehaote

MA Guo-qing ZHANG Liang

Abstract: In the background of globalization, the revival of religion has been a cosmopolitan cultural phenomenon. Based on the investigation, the author finds that poly-religious activities in Huhehaote reflect the regional cultural production of Chinese cities and the deeper interaction under the world identification. The process of the interaction shows that facing with the globalization from the western world, the non-western world not only accepts the western culture but also responds through self-culture characteristics, i.e. there is a logical relationship between globalization and regions. In the course of globalization, production, consumption and cultural strategies have been integrated as a whole.

Key words: religion; cultural production; Huhehaote

宗教复兴是全球化背景下的一个世界性的社会文化现象。尽管全球化已经渗透了世界的方方面面,全球化的内涵目前还没有一致的看法。有人认为全球化就是一体化,在全球范围内实现各国经济、文化、甚至政治的一体化。这种说法有一定的片面性,面对各国不同的环境、不同的政治经济需求、不同的文化,这种提法的操作性难度极大。用世界一体化代替政治、经济、文化的差异性和多样性,世界的丰富多彩必定大打折扣,充满竞争活力的世界也会逐渐变得没有活力,这不利于世界的长远发展。相反,另一种说法我们认为可取,在充分承认各国、各地区差异性的基础之上,在全世界范围内进行政治、经济、文化、技术的相互交流,使各国能够在人才、资本、技术、资源、市场、信息

咨询、文化教育、政治安全和需要等许多方面互通有无,从而为世界资源的优化配置、各国迅速有效的发展创造一个良好的国际环境。在这里全球化不是追求一种制度上的结果,不是政治、经济、文化的某种具体结果,它追求的是一种互动的过程,追求能使世界充分发展的空间或环境。或许某些国家、集团会利用全球化的过程来为自己谋利,极力使这一过程按自己的方式发展,这可能会使某一国家或利益集团的政治、经济、文化在一定时期处于强势地位,但随着世界的多极化,在一个多国互动的过程中,全球化必定是一个以多样化为基础的互动交流过程。作为对全球化回应的动态的文化相对论的把握,就是本土的或地方的文化认同、地方共同体主义以及在多元民族社会的民族

本文系国家社会科学基金项目《都市化过程中文化的生产与民族认同》资助,批准号:01CMZ005。

收稿日期:2012-01-12

作者简介:麻国庆(1963-)男,内蒙古巴彦淖尔人,中山大学人类学系教授、博士生导师,主要从事社会人类学研究。

张 亮(1983-)男,内蒙古呼和浩特人,中山大学人类学系博士生,主要从事人类学研究。

主义在世界不同的国家和地区,出现了复苏、复兴和重构的势头。在现实中,全球化也带来了一种边缘性,边缘层还会不断地从自己的角度进一步强化自身的认同和地方性。这一地方性常常和文化的生产和再造联系在一起。即在全球化过程中,生产、消费和文化策略之间已相互扭结为一个整体。作为全球体系之中的地方常常在文化上表现出双重的特点,即同质性与异质性的二元特点。

对于“传统”的延续、复兴和创造以及文化的生产的研究,是人类学以及相关社会科学的一个重要的领域。社会人类学对于“传统”的复兴和创造这一社会文化现象进行把握,主要指与过去历史上静态的时间概念相比,更为关注的是和过去紧密相连的动态的变化过程中所创造出来的“集团的记忆”。而Hobsbawam关于在“国民”文化的创造过程中“我们的历史和文化”在这一过程所发挥的功能和扮演的角色的分析以及对于传统的复兴和创造的再评价^[1],无疑对于我们的分析有着直接的参考意义。在历史学对于宏大的国民认同、国家历史的宏观把握的过程中,如果脱离了来自不同社会和地域的地方性的知识体系的研究,也很难达到对于社会事实的真实性的认识,反之也一样。而人类学的研究,就要在这一背景之下,去研究地方社会的变动过程与整体社会的关系。特别是由于地域的不同,其“传统”的创造方式和所表现出来的机制和功能也不一定相同。本文在方法上综合人类学与社会学的概念,并透过深度访谈、参与观察、文献资料等方式来完成。由于每位受访者均为一个独特的个案,有各自不同的处境与经验,因此,本研究采纳了由格尔兹(Geertz)提出的“深描”(thick description)的概念,针对各自不同的生活与价值观,为每一个案例作出丰富的描述,以取代一般的粗浅的描述,进而从整体上予以把握。通过对呼和浩特宗教社区作为进行调查和研究对象,在进行深入的民族志工作的基础上进行比较研究,以利于全面把握都市宗教文化生产的历史过程。

一、回族在呼和浩特市的伊斯兰宗教实践

呼和浩特市历史上就是杂居的城市。现在回族在呼和浩特市具有相当大的影响力,其聚居地已成为市区的黄金地段。多年来回族与其他民族保持“多民族杂居、回族相对聚居”的格局,呼和浩特市各族居民早已习惯了保持对回族的“清真”饮食禁忌的尊重。尽管如此,非穆斯林发现他们的回族邻居“越来越像回民”了,无论是回族的节日庆典,还是回族妇女的服饰,都给人留下深刻印象。当然,回族内部个体对伊斯兰生活方式的实践有所区别,但作为一个整体,呼和浩特市回族的宗教信仰氛围表现出日渐高涨的趋势。笔者通过在清真寺的调查发现,呼和浩特市回族的越来越浓

厚的宗教信仰热情不仅仅是“重现昔日辉煌”的复兴活动,更体现了当代回族对宗教再认识的过程:呼和浩特市回族的宗教实践已经超越地域性,并且融入了面向全球穆斯林的伊斯兰信仰共同体。

(一)成为本地人:早期回族在呼和浩特市的定居及其宗教活动

呼和浩特市区的伊斯兰教传播史,就是回族穆斯林迁入呼和浩特的历史和清真寺的修建史。首先是山西大同和右玉地区的回来到呼和浩特经商定居,并将当地方言带入呼和浩特市,成为呼和浩特市回族的基本方言。康熙以后,冀鲁豫等地的回回纷纷涌入呼和浩特市,尤其以河北沧州、保定、石家庄等府县的回族居多。清灭明后,在山西、河北参军有回族解甲为民,逐渐进入呼和浩特。康熙二十九年(1690年)清政府将张家口回民集中到呼和浩特,至1693年,有约三百七十名回民聚居在呼和浩特旧城北面,并在旧城北门外修建清真寺。这座清真寺便是现在呼市清真大寺的前身。康熙中期,呼和浩特和山西一些地方有回民士兵转行经商,在旧城东门外形成了一个新的回民聚居区,嘉庆年间始建清真东寺。与此同时,几户西安回民定居在旧城西北角,后形成聚居点,同治年间建“傅家寺”,光绪年间扩延为今天的清真南寺。乾隆年间,北京和天津、左卫、河南孟县、山东德州、济南等地的回民聚居在旧城西侧的札达海西岸,在乾隆中期兴建了清真西寺。同治年间,清廷镇压甘青回民起义,避难呼市回民扩建了清真东寺。民国年间,宁夏、甘肃的回民迁入呼市,并带来了伊斯兰“新派”(伊合瓦尼),并专门建了清真北寺。由于呼和浩特市地区的回族来源于不同的地区,在重新聚居后,其自身的伊斯兰生活方式在社会生活实践中得以交融互补,消除了原有的地方性差别,最终使呼和浩特市成为塞北新的伊斯兰教传布中心。^[2]

至解放前夕,呼市市区共有清真寺十座。归化城清真大寺,位于归化城北门外通道街东侧,建于康熙三十二年(1693年),乾隆五十四年(1789年)进行了一次大的扩建,1923年又一次重修,1939年新建了一座高约36米的望月楼。礼拜大殿可容500人做礼拜,并拥有坟地500亩。归化城清真东寺,建于咸丰年间,同治二年(1863年)迁建于归化城马莲滩现址。该寺有南北讲堂4间,大殿15间,可容纳300人礼拜。归化城清真北寺,位于通道北街,初建于乾隆年间,光绪末年扩建,可供100人做礼拜。绥远城清真寺,位于绥远城西街,初建于光绪六年(1886年),可供80人做礼拜。归化城清真南寺,位于西南札达海河东岸,初建于同治年间,光绪二十五年(1899年)改建,可供100人做礼拜。归化城清真东北寺,位于清真大寺东北半里外,始建于光绪十七年(1891年)可供200人做礼拜。归绥市车站清真寺,位于锡林路东侧,建于1922年,可供50~60人做礼

拜。归绥市清真北女寺,建于1946年,可供50~60人做礼拜。归绥市清真东北女寺,位于清真大寺东北,建于1946年,可供50~60人做礼拜。^[3]

解放前,清真寺一直实行教坊制,即以围绕某清真寺居住的穆斯林各组成一坊,俗称“坊上”。各坊穆斯林民主推举乡老来管理地内收支、财物、聘请阿訇、修建清真寺、筹备节庆活动、处理地内的日常事物。神职人员实行“三掌教制”。伊玛目系阿语“领袖”,俗称教长,为品位最高的神职人员,负责领拜、教授“海力凡”,讲解经文。穆夫提意为“教法说明官”,负责婚丧嫁娶、教法判断。海推布意为“宣教者”,负责讲演。此外还有穆安津,负责按时召唤穆斯林做礼拜。“三掌教制”基本上为世袭制。清真寺还负有教育之责,形式上分为小学、中学、大学,但没有时间限制,以学会为限。小学学习阿语字母,诵读一些伊斯兰常识口诀和阿拉伯“清真言”等。中学学习一些伊斯兰教的普通知识,大学学习伊斯兰经典直至《古兰经》。^[4]

从教派上讲,解放前呼和浩特市清真寺可以分为两类,一是以清真大寺为代表的“格底木”老派,在市区十余座清真寺中数量上占绝对优势,一般都是历史上老一辈呼和浩特市回族建立,近世改建和重建起来的;另一类是大北寺,属于“伊合瓦尼”新派,大北寺的前身便是民国时期由西北迁入呼和浩特市穆斯林建立的,至今仍是回族在呼和浩特的西北籍穆斯林的活动中心。1946年,时任清真大寺教长的刘富瑞阿訇和任清真北寺教长的全德海阿訇在归绥市清真小学进行了一次讲经,导致清真北寺分坊独立,“新教”与“老教”之争公开化。^[5]但是,两派虽然在对伊斯兰教义的理解和遵行方面有一些分歧,但都坚持了求同存异的原则,彼此相安。对呼和浩特市非穆斯林而言,新老教派的区分并没有给人们带来回族信仰分裂的印象。

1950年回族居住相对集中,根据统计,归绥市回民区共有1637户,11805,占总人口的65.5%。^[6]同时回族社区内信仰氛围好,呼和浩特市回族坚守伊斯兰生活方式,也为周边其他民族居民所尊重。清时,八旗兵举行祭祀活动时,抬着猪肉贡品路过回民区时,都要蒙上白布。^[7]十九世纪到二十世纪之间,甚至有一户汉族在呼和浩特回民区经营清真肉食。这位屠户不仅了解了回族的生活习惯和信仰,还养成了与回族一样的生活习惯,不嗜烟酒,更不吃猪肉。他去世后由其几个儿子继承了屠宰业,并且在回民区开办清真牛羊肉铺。^[8]总之,呼和浩特的回族早已融入地方社会的生活,同时以宗教信仰保持自己的民族认同。

(二)从迷茫到回归 20世纪50年代后呼和浩特市回族的宗教实践

20世纪50年代以后,呼和浩特市回族生活环

境发生了翻天覆地的变化。至1950年,呼和浩特市旧城东北角一带(今通道街附近)形成了一定规模的回民聚居区。然而20世纪50年代以后,经过数次大的社会变革,呼和浩特市居民的居住格局情况有了很大的改观。呼和浩特在建国后成为现代化程度相对较高的地区中心城市,交通便利、咨询发达、受教育机会多,居民普遍融入主流社会生活中。呼和浩特市回族,尤其是年轻一代更加接受了主流意识形态。20世纪40年代出生的呼和浩特市回族大多经历了小学教育,很多人选择进入中学。这时候,他们除了遵守民族习惯,偶尔接受家庭的宗教教诲外,绝大多数精力都放到学习科学文化知识和参加政治运动中去,像当时全国绝大多数同龄人一样,充斥在他们内心的是建设社会主义的热情和实现共产主义的理想。革命爱国主义的意识形态垄断了社会生活的方方面面,宗教信仰活动被挤入了角落。

在20世纪50、60年代的整体社会环境下,呼和浩特市回族的宗教活动日渐式微。不仅普通回族居民的伊斯兰功修难以实践,就连宗教知识分子也不得不调适自己的社会活动。生于1936年的马阿訇出身宗教世家,其祖父在清末民初便在宁夏某清真寺开学,并将自己三个儿子中的两个培养成阿訇。马阿訇从1942年便开始了宗教学习,1949年以后正式进入清真寺学习。就是这样一位宗教世家子弟,在1961年也停止了有组织的和公开的宗教活动,只是在家中与妻子念经礼拜,加强个人修养。由于马阿訇不公开宗教活动,加上良好的社会关系,在历次运动中马会长避免了被批斗的命运,安然度过了1970年代。年轻一些的王阿訇是土生土长的呼市人,其父亲是一位对伊斯兰有强烈感情的生意人,1951年,年仅4岁的王阿訇进入清真东寺学习阿文;到1960年代呼市市区只保留清真大寺一个宗教活动场所,但是王阿訇在假期中坚持入寺学习。1963年王阿訇的老师由于参加宗教学习而受到牵连,王阿訇自己的学习也中断了。不久“文化大革命”爆发,王阿訇所在学校作为一个整体“投入革命”,王阿訇随同学参加串联。1970年以后,王阿訇厌倦了政治活动,但也只能秘密进行宗教学习。1973年,“文化大革命”进入中后期,呼和浩特市清真寺全部被关闭,很多虔诚的穆斯林陷入极度的精神苦闷之中。

呼和浩特市回族公开的宗教活动虽然遭到禁止,但地下秘密的宗教活动并没用禁绝。除了私下的礼拜活动,一些回族还自发组织宗教学习。一位前国家机关干部、北京大学毕业的知识份子黄阿訇在政治高压之下秘密开办了伊斯兰经学和阿拉伯语的课程,吸引了一些怀着宗教热情的年轻人。黄阿訇在阿拉伯语言方面有着很高的造诣,加之接受过高等教育,其学识和教学能力得到了普遍

的认可。他反对呼和浩特市地区传统经堂教育中中国化了的阿拉伯语言,向学生教授标准的阿拉伯语,在通过语言关的基础上,直接攻读伊斯兰教阿拉伯语原著。在特殊的社会政治环境之下,约有两百位回族青年接受过黄阿訇的教诲,其中一部分走上了宗教职业者之路;还有一部分在精通阿语、熟悉教法之后仍坚信世俗的生活方式,但对伊斯兰教葆有终生的热情。

回族的信仰在特殊的时代经历了否极泰来的过程。云谲波诡的政治运动使很多回族年轻人感到迷茫,最终久违的宗教生活成为他们的归宿。通过自发地宗教学习,一些回族年轻人先是被迫,后来自觉地完成了对自己身份和宗教信仰的再认识。20世纪70年代末政治环境稍微宽松,很多穆斯林已经不再满足自身的反省,而是关注起作为共同体的发展之路。与前辈不同,20世纪50年代以后接受过正规教育的回族接受了国家民族的概念,具有强烈的民族认同感,并清醒的认识到宗教是维系回族认同的关键。直到20世纪80年代初,国家落实了宗教政策,呼和浩特穆斯林蓄积多年的宗教感情得以迸发,迅速恢复和重建了旧有的清真寺。早在重建清真寺前,思想的准备工作就已经开始,针对缺乏伊斯兰宗教知识方面图书的现状,1977年始几位回族青年利用工作的业余时间,组织出版伊斯兰教基本知识读物。首批数量较少,但在全国引起很大反响,图书供不应求。受到鼓励的年轻人利用第一批图书的盈利,印刷了第二批、第三批图书。但是这样的活动也受到了政府方面的关注,尽管如此,第四批图书简装的王敬斋汉译《古兰经》还是很快付梓。

与前辈不同,新的清真寺的建设者必须学会处理在当下中国的宗教政策下寻找自己的位置,还要处理好与政府的关系,更要协调本民族内部的反对力量。呼和浩特市清真小寺的建设过程就急剧代表性。呼和浩特市清真小寺是20世纪80年代之后新建的清真寺。清真小寺最早以民居改造的教室为基础,1979年改建为礼拜殿,但这一举措招致了反对:首先是政府相关部门不允许私自建立宗教场所,禁止动工,回族内部也对清真小寺的建设持保留意见。在压力下开始的建寺活动没有停止,政府方面随即作出反应,将建寺的两位管理者以经济问题被拘押审查,在内蒙古自治区公安厅关押近一年后予以释放。尽管有这样的波折,礼拜殿仍于1981年10月17日落成。通过合法的宗教实践活动,1993年,清真小寺正式在民政部门注册,成为受法律保护的宗教场所;老一辈宗教人士和清真寺乡老逐渐认可了小寺的存在,减少了回族内部对小寺的压力。20世纪90年代以来,小寺的办学模式在全国产生了很大影响,不断有外地清真寺派人来参观访问,但是在90年代中期,小寺出现了一

些波折,办学质量和海力凡的素质有所下降。2000年时,政府一度以取缔“非法办学”为名,使教学活动中断了几个月,不过不久即得以恢复。总的来说,清真小寺通过兴办宗教教育获得了普遍的认可,最终取得较为平稳的发展。在建设清真寺的实践中,无论是政府的宗教事务管理者还是民间的宗教界人士,都在探索宗教事务平稳运行的方式。

(三)面向世界:呼和浩特市回族宗教活动的新实践

目前呼和浩特市回族的宗教全部纳入政府的宗教管理体制内。清真寺名义上受回民区政府领导,但政府并不干预清真寺具体的管理,每逢穆斯林的节日,各级政府有关负责人会到清真寺里慰问。清真寺民主管理委员会(以下简称寺管会)主任是清真寺的管理者,掌握财政权力,负责清真寺日常事务,并且出面聘请教长。举办全市穆斯林的集体活动,清真寺寺管会表现出强大的组织能力。这个时候,各清真寺会组织动员自己教门下的群众,而群众也会自行向自己认同的清真寺集中,最终在内蒙古、呼市两级伊协的协调下采取统一行动。呼市移民每年9月的集体义务打坑,就是这样一种集体活动。如2005年的打坑活动在9月24日展开,当时各寺共组织了近三千群众,近二百辆汽车参加,分工明确,在回族公共坟地打出两百个坑。

在政策法规的允许下,当代呼和浩特市的回族穆斯林,以追求践行伊斯兰生活方式为己任。为了剔除地域化倾向,呼和浩特市的回族将目光转向了伊斯兰教的发源地阿拉伯地区。呼和浩特的穆斯林扩大了对外交往的空间。越来越多的穆斯林获得了朝觐的机会。中国伊协每年都会组团赴麦加朝觐,但名额有限,一般根据回族人口比例将一定名额分配到各地。具体到内蒙古自治区,就由内蒙伊协具体落实。在实际运作中,中国伊协主要负责外联和翻译的工作,直接与外交部、民委、宗教、交通等部门进行沟通协调。内蒙伊协则负责具体的管理工作,安排内蒙古地区赴麦加朝觐的人员在国内的食宿、交通等一切事务;而在国外,内蒙古分团是一个整体,在内蒙伊协带队人员的带领下,按计划在规定的范围内活动。通过朝觐等对外交流活动,阿拉伯世界不仅仅是呼和浩特回族的想象。此外,省际乃至国际之间的交流也不断增多,如2001年的古尔邦节,香港特区的伊斯兰教组织向内蒙古穆斯林捐赠了一批牛羊肉作为慈善物资,内蒙伊协则出面接收,并将牛羊的宰杀过程加以记录并反馈到香港,同时公开捐款的使用情况。

呼和浩特市回族追求纯洁伊斯兰生活方式还体现在清真寺建筑格局的阿拉伯化。早期清真寺建筑风格多以中国传统殿堂式为主,以清真大寺为代表。清真大寺青砖绿瓦,古色古香,整体建筑群呈对称结构,中轴线东西朝向,礼拜大殿为全寺

的核心,面东朝西。礼拜大殿南北两侧分别为南北讲经堂,北讲堂是开学阿訇给海里凡(学生)讲经的地方,南讲堂是海里凡学习和居住的地方。大殿的北侧是女浴室和女礼拜殿,大殿的南侧有从明清一直延续的修建清真寺的碑铭。大寺后院北侧是男沐浴室,西侧和南侧是餐厅、接待室。其余清真寺都是阿拉伯式的圆顶建筑,将自己与周围的建筑区别开。如坐落于通道南街东侧、清真大寺以北二百米的友谊巷的清真小寺,与地处繁华闹市的清真大寺不同,清真小寺居于居民小区中间。清真小寺占地约4000平方米,规模与大寺相差无几。清真小寺建筑群由三座楼房和一排平房组成。大殿居于核心位置,坐西向东,共四层,为阿拉伯风格的混凝土结构建筑,整体以彩色瓷砖贴面,绿色瓷砖陪衬。大殿东北侧坐落一栋坐北朝南的二楼楼房,风格与大殿一致。

呼和浩特市回族在清真寺内积极的宣教活动也令人印象深刻。中国的穆斯林给人的印象往往是仅仅希望对方能尊重自己的宗教信仰和生活习惯,但从绝不极力劝人归依自己的宗教。但穆斯林绝不排斥非穆斯林信仰伊斯兰教。在呼和浩特市清真寺里,从阿訇到海里凡到乡老,几乎所有的人在得知笔者的身份后,都积极宣传伊斯兰教的基本知识,指出伊斯兰教的种种好处,如礼拜不仅净化心灵,还保持了个人的清洁卫生,还能锻炼身体,斋戒不仅可以得到真主的回赐,还可以磨练意志,强健体魄;天课与乜帖限制贫富不均,提供社会福利;对食物的选择,保证了餐饮卫生;还有禁酒禁烟等显而易见的好处。此外,清真寺内还流传很多汉族皈依伊斯兰教的故事,尤其强调了主动皈依宗教的多是受过高等教育的人。一个非穆斯林只要念过清真言,“两依两悔,音烂拉呼,穆罕卖独,来苏论拉席”、“万物非主,唯有真主,默罕默德是真主的使者”,便被认为是一个穆斯林了;在清真寺学习后,填写一份表格,到呼和浩特市伊斯兰教协会盖章,最后是聚礼,在大殿当众宣布皈依真主,就完成了入教的整个程序。

清真寺对年轻穆斯林的教育保持着适度的严格。在一些清真寺,年轻的穆斯林要在三至四年完成传统经堂教育中十几年的功课,如此大的学习压力再辅之以老师的严格要求,使每一个人都必须投入到刻苦的学习中。处理课堂教育,清真寺还提供课外读物,如《中国穆斯林》、《内蒙古穆斯林》、《开拓》等以穆斯林和伊斯兰教为主题的期刊。此外,清真寺内的电视机可以接收卫星信号,通常只播放中东国家的阿拉伯语节目。严格的学习生活并不意味着拘谨,在课堂上学生很积极地响应老师的问题;有时教师还提出一些开放式的问题,由学生自己讨论,不同的课程有着不同的课堂气氛,在阿拉伯语课堂上氛围比上《古兰经》课

时活跃。课外生活则更加轻松,尤其是晚上宿舍熄灯前后,宿舍中总会有小小的热闹出现,这种宿舍生活的氛围与普通学校没有多大差异。清真寺对年轻穆斯林的教育充分体现了呼和浩特市回族宗教知识分子的苦心,一方面严格传承伊斯兰教信仰,另一方面保持开放的心态,在不违背教义教法的基础上接受社会发展的新事物。

二、藏传佛教在呼和浩特市的兴衰

在中国的这一统一的多民族国家体制下,生活在这一国土上的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,其社会结构也出现了一些变化。本文所描述的呼和浩特市蒙古族,习惯上称为土默特蒙古族,历史上受到了汉族文化的强烈影响,这种影响导致他们的经济、社会、文化等发生了重大变迁。从我们调查社区的特点看,这些土默特蒙古族历史上为游牧民,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20世纪50年代以后,特别是改革开放以后,迁居到城市。这一从游牧——农耕——都市的文化变动过程,尤其是其宗教活动的变迁对于我们丰富文化变迁理论有着一定的参考价值。

(一)从游牧到定居:受汉文化影响的土默特蒙古族文化认同

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方法和草原这种单调的大自然,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性的影响。他们所处的环境使他们又同大自然融为一体。从而形成顺服自然的价值观。而大自然的酷暑与严寒又磨炼了他们的意志与性格。正如孟德斯鸠所说:“寒冷的气候赋予人们的精神和肉体以某种力量,这种力量和勇气使他们能够从事持续的,艰难的,伟大的和勇敢的行动。”^[9]勇毅构成了蒙古社会的一个重要价值标准。蒙古第一次征俄两将军之一的者别,就是在归顺成吉思汗之前,于战场上射死可汗坐骑的人。当他被俘时勇敢的承认。可汗嘉奖他坦然不畏死的勇气,就叫他作伴,在征金之时他也曾立下了大功。但是,不论游牧文化与农业文化之间的差距如何,蒙古族的道德观念和价值标准还是属于东方文化的类型,代表性的观点是敬天与孝亲等。

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、事务要得天助,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,在蒙古人的心里,在天之上又加上了佛,也就是在原有的尺度上,又加上了佛教的教义与要求。但即使在藏传佛教获得国教的地位之后,萨满教的遗迹仍在民众的习俗中存在着。

蒙古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,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20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“依蒙古族、习蒙古俗、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。康熙五十一年(1712年),康熙声称:“山东民人往来口外者多至十余万。”^[10]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,故而被称之为“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古族人民共有土地75048顷,其中牧地只占14268顷,已不足五分之一^[11]。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“移民实边”政策,首先在土默特地区开垦,使这一地区仅存的游牧经济也全部定居农耕化。

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。社会的本质和那些不能预测的文化就是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。”^[12]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,必然导致其行为规范、语言、价值观的变革。到上世纪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。^[13]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,并在很多方面已逐渐与汉族趋同,如在家族结构、宗教信仰等方面尤为突出^[14]。

生态和经济类型的转变,必然影响到其文化类型及价值观。归化城土默特蒙民,“旧以游牧为生涯,穹庐毡幕,习尚迥殊。自满汉人入居其地,其俗渐变”^[15]。事实上,土默特蒙古族在风俗等方面与汉族农民已没什么差别。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。^[16]而农业的经济形态,则会形成特殊的生活方式。如集体主义、家族主义、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。美国社会学家辛普森(Simpson)和英格(Yinger)把民族通婚率视作民族间“社会距离”和民族融合的一个十分敏感的指数。

在土默特地区,自满洲八旗驻防绥远城后,满族和土默特蒙古族即已通婚。一般是满族娶蒙古族妇女为妻妾;蒙古族娶满族妇女则是从民国初年开始的。随着汉族移民的大量移入,汉族成为蒙古族与外族通婚最主要的对象。但由于清朝的法令限制,蒙汉两族在清代绝少通婚,民国以来始渐有通婚。“蒙汉杂处,观感日深,由酬酢而渐通婚姻。”但以蒙古族娶汉族妇女者为多,尤以知识阶层居多。在一般民众中,人们大多反对蒙古族同异族通婚,因为民族内部的通婚“对稳定民族的机制具有特殊作用”是民族的“稳定器”。但民族间的交

流包括通婚,并不以人们的主观意志为转移,它是一种客观的历史的必然过程。

20世纪30年代的土默特人,亦有“无后为大”之虑。他们企望早仰子孙及早点增加劳动力,所以不笄而嫁与未冠而娶乃至较此更早的嫁娶事例比比皆是。婚姻嫁娶由父母之命本人不得作主。土默特蒙古族也重视人口增殖、喜欢人丁兴旺、多福多寿多男子,重男轻女观念甚为严重。溺弃女婴的事例并不罕见。男子长大后又另取名字,有姓有号,女子则少见。而实际家庭规模如何呢?据清末宣统年间调查,归化城土默特蒙古族总户数6419户,总人口数30683,平均家庭人口数4.8人。从包头市蒙古族来看,从民国七年到民国十四年,其平均每户人数为4.9人。另据民国二十一年、二十二年调查归化城早城土默特旗总属蒙民户数12164户,人口56236,平均每户4.6人。从上看出土默特蒙古族在民国年间其家庭规模在4.6~4.9人之间。由于当时部分蒙古族每户还需选一男子去当喇嘛,所以实际人口数并不止这些。

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。语言的汉化,是土默特蒙古族吸收汉文化的一个重要的方面。“蒙汉杂处,观感日深,由酬酢而渐通婚姻,因语言而习文字”到20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,或成为无人会说的语言。我们知道,认识并赋予现实世界以一定秩序的是语言。在确定这种秩序方面,该语言共同体的价值观也便发生了作用。语言学家洪葆德(W.Humboldt)指出:“每一个人不管操什么语言,都可视为一种特殊世界观的承担者。……人用音的世界把自己包围起来,以便感知和认知周围的世界。由于人的认知活动都依赖于人的观念,所以人与事的关系就会完全受语言的制约。人正是用他创造语言的那种行动将自己置于语言的支配之下。可见,土默特蒙古族语言的汉化和其价值观是息息相关的。

(二)城中的召庙:都市化过程中藏传佛教文化意义的嬗变

16世纪中期,在阿拉坦汗的治理下,土默特部有了长足的发展。隆庆五年(1571年),格鲁派大活佛索南嘉措派阿兴喇嘛到土默特部,向阿拉坦汗讲经说佛,阿拉坦汗率各部皈依了格鲁派。万历二年(1574年),阿拉坦汗接受阿兴喇嘛的建议,派达云恰、本完善丁前往西藏礼请索南嘉措,来蒙古地方弘扬佛教。1578年,阿拉坦汗赴青海仰光寺迎请索南嘉措,确定了未来格鲁派在蒙古土默特部的地位,并议定西藏方面派遣洞阔尔·满珠锡哩呼图

克图随阿拉坦汗到归化城代三世达赖(索南嘉措)坐床宣教。1580年,大召竣工,阿拉坦汗举行了开光法会。年底,明廷给大召赐名“弘慈寺”,以示支持。至此,土默特部完全皈依藏传佛教。

土默特等部皈依格鲁派后,各部领主相继修建寺院,并争相向寺院纳牧畜、金银财宝等,一般平民也倾其所有向寺院布施。明清两代的统治者都积极鼓励蒙古诸部信仰格鲁派,尤其是清朝,认为“建一寺,胜养十万兵。”在清廷的鼓励之下,土默特部在归化城广建寺院,形成了“七大召、八小召,七十二个绵绵召”的寺院布局,因此,归化城又有召城之美誉。按照格鲁派教义,一般三丁之户必有一人出家。加之喇嘛待遇优厚,可以不纳赋税、不服兵役,因此土默特部有大量人口流入召庙。为了控制喇嘛阶层,清廷于康熙二十四年(1685年)设置归化城喇嘛印务处,处理召庙重大行政事务,其掌印札萨克达喇嘛大都由归化城呼图克图充任。嘉庆二十三年(1818年),清廷规定掌印札萨克达喇嘛必须呈报绥远城将军衙门转呈理藩院上奏,掌印札萨克达喇嘛出缺时,也由绥远城将军、归化城都统会咨理藩院核准。清末,归化城喇嘛印务处成为隶属于绥远城将军衙门的宗教机构。进入民国,归化城掌印札萨克达喇嘛由各大寺院公推,不过其权限每况愈下,1931年蒙藏委员会曾试图撤消印务处,未果。掌印札萨克达喇嘛有权制定召庙的规章制度,但无权审理。犯事的喇嘛由印务处交地方官,地方官不得进入召庙抓人。召庙内部等级森严,可分为封号、学位和职位三种。封号体现宗教界的地位,职位出于行政管理的需要,学位体现喇嘛本人的宗教学造詣。活佛的名号由高到低分别为博格达、呼图克图、呼毕勒罕,学位由高到低为卓尔济、班第达、格西。职位由高到低为掌印札萨克达喇嘛、札萨克达喇嘛、锡连达喇嘛、达喇嘛、第德达喇嘛、达德木齐、格斯贵、温札德、小温札德、鄂木布、尼尔巴、刚涅尔、巧艺布。

但是,随着土默特蒙古族在呼和浩特市的定居,汉族文化逐渐根深蒂固,动摇了蒙古族文化的基础。都市化含有受化、传播、同化,甚至合并的概念,是一种过程与影响(Process and impact)意指一种文化与社会心理的过程。因此,人们习得起源于都市或者都市特有的物质与非物质文化,包括行为模式、组织体系及观念等。一般而言,随着都市化,乡村地区不但在社会经济结构方面渐趋于都市的水准,而且生活方式与文化体系也会渐具都市性。可见,都市(包括县城、镇)通常都被认为是文化变迁的中心或起源地,然后再由都市将新的文化扩散到内陆的乡村社会。都市化的出现是社会经济发展到一定历史阶段的产物,它与一个地区商品经济发展水平有密切的关系。土默特地区集镇、县城的功能健全,主要始于20世纪。如包头、

萨拉齐、察素齐、毕克齐、托克托、归化城等。在这些城镇中,具体地体现出各民族的文化,即是蒙古族文化与汉族文化的集中地,然由于本地区的城镇为汉族移民所建,汉族商人又垄断了当地的手工业、商业,汉族文化色彩相当浓厚,而蒙古族文化相形之下,在城镇中显得黯然失色。这也与他们的汉化程度有关。在汉文化影响下,土默特蒙古族的社会组织出现了变化,其中最具有代表性的特点,是封建行会的组织形成和作用机制。

社会文化变迁,离不开教育。教育能使个人的知识、行动和态度发生变化。从清朝开始土默特地区普遍实行汉文化的教育,把汉族文化的先进成分渗透到民族文化的行为规范和价值观念层次,有利于改变他们旧的传统观念和落后的生活习俗,加速民族文化的变迁,进而促进民族之间的融合。土默特办学,开始有禁习汉文之例,然自1724年立文庙设官学后,渐习汉文,至清末蒙古族儿童遂与汉族儿童一起应试之举。自民国以后,所谓的“蒙文”一科,不过是加授而已,学生只学些字母、单词。土默特地区私塾林立,遍布乡村、城镇。据1947年归绥县统计,儿童入学率为41%。私塾的课程以孔孟之学为主。除私塾外,还设有“土默特官学”“文昌庙官学”“绥远城官学”等,到清末又创建“土默特高等小学堂”等9所高初等小学堂和半日制初级小学堂,同时,呼和浩特有“归绥中学堂”、绥远中学堂等国有学堂11所。在日本入侵之前土默特有学校13所,日伪时期有学校17所,1949年有学校12所。这些学校对土默特地区的教育有着重要的作用。

学校里的教育内容,对学生的影响是实质性的。他们在学校不仅学习阅读、写字和计算,也受到了新的价值观、态度和行为方式的影响。民国时期小学堂的课程主要为经学、修身、国文、算术、体操,中学堂主要设经学、国文、算学、英文、历史、修身、绘画、科学、博物等课程,这些课程的设置使其集中学、西学于一体,扩大了知识领域。然其中学还是主要的。据“圣谕广训”十六条载“敦孝悌以重人伦,笃亲族以昭雍睦,和乡党以息争讼,重农桑以足衣食,尚节俭以惜财用,隆学校以端士习,黜异端以崇正学,讲法律以散愚顽。明礼让以厚风俗,务本业以定民志。训子弟以禁非为,息证靠以全良善。戒窝逃以免珠连,完钱粮以省推料,联保以弭盗贼,解仇盆以重身命。”这也是必修之课。这对于强化其宗族观念,集体主义、乡土意识、节俭观念有一定的作用。

在汉文化的影响下,近代藏传佛教在呼和浩特市的变化几成必然。到抗日战争前夕藏传佛教在土默特人中的影响已经很小,其信仰者有时甚至成为人们嘲笑的对象。尽管如此,此教仍未销声匿迹。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,仍延请会念经的喇嘛临场念经,以求解脱,然为数已很少。从召庙的喇嘛数我们也可看到藏传佛教的衰落。乾隆十八年(1753年)呼和浩特7大召有喇嘛1209人,嘉庆二十四年(1819年)呼和浩特15召寺有喇嘛1442人,此后则逐年显衰落趋势,这与汉族移民有着一定的关系。到清朝末年,呼和浩特地区的47座藏传佛教召寺共有喇嘛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。格鲁派戒律原则上不允许喇嘛娶妻,但呼和浩特地区一直未能阻止喇嘛娶妻。至嘉庆二十四年(1819年)时,无量、崇福、庆豫、崇寿、宏庆、崇禧等6寺中都有娶妻喇嘛。民国之后,格鲁派愈加衰落,喇嘛娶妻增多,到20世纪40年代,几乎没有不准娶妻的约束了。

现居住在呼和浩特市区的蒙古族绝大部分已不再是格鲁派的信徒,而其他民族的一些成员已经成为信徒,藏传佛教格鲁派已经成为了呼和浩特市多民族共同信仰的宗教。历史上曾存在的大部分召庙由于各种原因损毁了,现在市区内格鲁派只有两处宗教活动场所,就是大召寺和席力图召。大召人气最旺,席力图召有活佛,不过这两座召庙都已不仅仅是宗教活动场所,还作为旅游景点对外开放。

召庙的复杂地位使其与许多行政职能部门发生联系。宗教局和佛教协会是有最直接关系的单位,其中内蒙古佛教协会的办公地点就在大召寺内;由于是旅游景点,召庙也在旅游局的管辖范围之内,召庙的古建筑归文物管理单位管理,门票定价由物价部门管理;召庙的房产更是与街道委员会、工商管理部门等许多单位相关。尽管与许多行政单位有关系,但在一般情况下,政府机关很少干涉召庙内部的事务。佛教协会的工作人员不断强调1987年的“中央19号文件”,并称党对宗教的政策是信仰自由,在宗教场所内传教自由、信教自由。召庙在宗教活动方面有绝对的自主权。国家的另一个宗教政策是“以寺养寺”。国家对召庙的投入仅限于对建筑物的修缮,而宗教人士的生活和仪式活动的开支则要召庙自行筹措。召庙的资金来源有三个:门票的部分收入、寺属房产的租金、信徒的香火钱。

召庙内没有常驻的僧人,大小喇嘛实际上执行“朝九晚五”制,白天在寺内工作,晚上回到散布于市区各处的家中。他们不用担心寺内珍贵的文物的丢失,因为这些珍贵文物属于国家,现在被很好的安全系统所保卫。从理论上说,任何一个年满十八岁、且初中学历以上的人,在父母同意的情况下都可以入教修行,但实际上市区内一般有宗教背景的家庭会让自己的儿子成为喇嘛。年轻僧人的培养并不在寺内完成。呼和浩特市西郊乌素图

乡有专门的佛学院,对学员进行宗教方面的训练。绝大部分毕业生被分配到不同地方的召庙。基本上成为宗教职业者;少数在神学方面有一定造诣的人会通过不同的途径深造,不过最后成为高僧的人并不多。一般人平时很难见到那些德高望重的大喇嘛,他们只出现在重要的仪式活动中。不过对一般的世俗信徒来讲,他们更关心召庙的香火是否旺盛、神灵是否灵验,对藏传佛教的教义、高僧的修行兴趣不大。

藏传佛教已经成为呼和浩特市一种被广为接受的宗教,其“信徒”的成分十分复杂多样,任何一个人人都可以进入召庙参加宗教活动。同时,格鲁派对一般拜佛者基本上没有什么要求和禁忌,人们可以在拜佛的同时,信仰其他任何宗教。这样,对格鲁派教徒的界定就变得十分困难。第一类是持有“信徒证”的人,持信徒证者可以不买参观票,自由进入召庙,他们一般都比较规律和频繁地参加宗教仪式活动。不过“信徒证”类似于公园的“月票”,以时间段为单位办理,不能确定这一部分人究竟有多大程度的稳定性,也没能找到这一部分人的统计数字。第二类是有一定政治背景和经济实力的人,很难讲他们是信格鲁派的人,因为他们平时很少参加宗教活动,只是偶尔参加一些大型的法会,如年三十晚上的祈祷活动,但他们会在这样的法会上一掷千金,为未来一年的幸运祈福。

据一位已经在大召寺工作了十五年的工作人员讲,当20世纪90年代初期他刚来到大召时,景象是很萧条的。那时大召建筑物年久失修,信徒寥寥。呼和浩特市没有多少人注意藏传佛教和召庙。最近几年情况有了巨大的变化,呼和浩特市居民不再将召庙当作一座古迹或是民族风情景点,而是将召庙作为烧香拜佛的地方,觉得参加大型的法会会给一个人带来吉祥;同时,人民收入水平提高,也有足够的财力投入到自己祈求平安幸福的活动中。这位工作人员特别提到了年三十的大型法会。最近几年大召年三十晚上总能成为呼和浩特市最热闹的地方,无论民族、阶层、年龄差异如何之大,人民都愿意去大召沾一沾福气,以求来年的平安如意。更加值得一提的是大召前的空地上垒起的高达十米的“旺火”。旺火本是山西民俗,将煤炭砌成小山状点燃,取“红红火火”之意。但一般的旺火最大不过两米高,相比之下,大召寺前十米的大旺火可以用壮观来形容。彻夜燃烧的旺火、通宵达旦的法会、接踵的人群,使大召寺年三十的法会超越了一般的宗教意义。

三、当代呼和浩特市居民宗教信仰的多元化存在

由于文化内部领域各要素之间在文化变化发展过程中以不同的速度发展变化,而导致的文化

要素的变化也不协调。最容易变化的是物质文化,最慢的则是非物质的精神文化;但文化的各部分之间是相关的和相互依赖的,当文化的一部分已经变化时,需要其它各部分作相应的变化,但非物质的文化常常滞后,以致引起物质文化与非物质文化失调的现象。这种文化滞后的范围依文化本身的性质而异,滞后的时间也正是文化失调的时期。呼和浩特市多元宗教信仰格局的形成,就是社会的自我调试能力的体现。

(一)潜移默化 道教与民间信仰的社会功能

都市化含有受化、传播、同化,甚至合并的概念,是一种过程与影响(Process and impact)意指一种文化与社会心理的过程。因此,人们习得起源于都市或者都市特有的物质与非物质文化,包括行为模式、组织体系及观念等。一般而言,随着都市化,乡村地区不但在社会经济结构方面渐趋于都市的水准,而且生活方式与文化体系也会渐具都市性。可见,都市(包括县城、镇)通常都被认为是文化变迁的中心或起源地,然后再由都市将新的文化扩散到内陆的乡村社会。都市化是一纵向的历史过程。都市化过程的开始对人们的行为规范、价值观念有着一定的影响。呼和浩特地区近代以来社会结构的转型同样体现在民间宗教的兴起上。土默特地区的行会,并不仅仅是同行业者的社会组织,也起到同行业之外的社会纽带的作用,是集镇中最主要的社会组织,同时也是祭祀共同体。行会分为商业行会和手工业行会两种,手工业行会,摹仿宗族制度,是以家产为主的商业资本共同体,经营方式实行以父系家长制为特点的经理专制,实行共食制,师傅和徒弟的关系如同亲属关系。行会的宗教色彩很浓,以信仰守护神为中心,特别是在祖师信仰的场合,把祖师看作祖先的“同族”。行会的地缘主义色彩即同乡观念相当浓厚。商业行会也有类似的特点,它信仰最多的是关帝和财神,而手工业行会信仰祖师。可见行会既是一经济团体又是一宗教团体。行会的宗教性,使它凭借自己的力量对于扩大汉族宗教在土默特地区的影响有着不可低估的作用。行会负责寺庙的维修与重修。汉族所信的教主要为沙门教和道教。

土默特地区的移民大多来自华北地区,这种迁移是一种保守型迁移,其动机一般是通过社区的改变保持原来拥有的生活条件。实际上是由一个封闭圈转到另一个封闭圈而在同样经济发展水平上的重复运动。这种迁移行为所形成的迁移链把迁出地与迁入地联系起来而形成一个完整的系统过程。这些移民为了更好地生存,同时受到强烈的乡土意识、地缘意识的左右,而结成不同的结社,即同乡团体。在当时这种社会是“具有强烈的群体同聚意识的社会”。这种情况在集镇中尤为明显。这些同乡团体,以各自的出身县别团结在一起,工

商业者从乡里招收徒弟,乡里店铺的开张也以同乡为主。20世纪20年代京包铁路通车后,从北京、河北携资来的人渐多,和“山西帮”(后转化为本地帮)形成对立关系,但20世纪40年后,同乡帮的对立意识逐渐淡薄。行会组织的这种宗教性对于土默特蒙古族宗教观的更新有着重要的作用。为了与汉族的行会相抗衡,蒙古族在集镇中也组织他们自己的行会组织“蒙古行”,按照行会的总要求,行会的功能有三:其一是公益;其二是祭祀;其三是慈善。“蒙古行”也不例外,在毕克齐,汉族信仰的三官庙、马王庙、龙王庙就是蒙古人所创建的,同时,当地城隍庙、关帝庙的修建蒙古行也是发起者之一。可见蒙古人信仰汉人神的倾向在当时已很强。寺庙的不断修建,为更多的人按期祭神提供了空间,在本世纪二十年代,蒙古人定期要来集镇上拜诸神。同时,集镇作为一商业中心,居住在农村的蒙古族与集镇有着千丝万缕的联系,这种集镇的文化特色对于他们的影响是一种潜移默化的过程。

土默特地区的道教传入大约始于清康熙、雍正、乾隆三朝。它逐渐取代藏传佛教势力成为当地盛行的宗教。大约从20世纪20年代开始,土默特蒙古族大多开始信仰道教诸神,到抗战后藏传佛教的势力几乎荡然无存。三皇庙、城隍庙、土地祠、吕祖庙、娘娘庙、财神庙、五道庙、龙王庙、老君庙、山神庙、水神庙、三官庙、真武庙等所供泥偶,可以说无不敬信,就是信神的方式也几乎与汉人无别。很多家庭不光为关公焚香叩拜,为他布施,而且向他许愿挂牌、问卜摇签。甚至在自家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”。乡间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,往往不胫而走。顺便要指出的,当地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——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。可见,蒙古人在当时信仰汉族神的倾向甚强。土默特蒙古族宗教观念的变革。对于其民族整体价值观的变革有一定的影响,并影响着社会的发展。

人类学家认为,宗教信仰与仪式行为的存在与持续必是对社会与心理的需要有所满足,史比罗(Melford Spiro)认为宗教仪式能满足人类三种欲望:认知的(Cognitive)、实质(substantive)和宣泄的(expressive),认知的是指对于宇宙和社会的事合理解释,实质的是指对遇到的困难加以克服,宣泄的则指对压制的心理作转移和发泄。上述土默特蒙古族由于其由熟练的游牧被迫转为定居农耕的陌生的农业生产,在其心里面临着一场痛苦的选择。

因此,宗教对之的功能,主要在宣泄和转移方面。这种仪式行为对他们来说是一种心理安慰。同时也是一种被迫的文化适应过程。

(二)历久弥坚 基督宗教的历史与现状

在全球化过程中,不同的文明之间如何共生,特别是作为世界体系中的中心和边缘以及边缘中的中心与边缘(如相对于世界体系西方中心的观点,中国等非西方社会处于边缘的位置。而在中国从历史上就存在着“华夷秩序”,形成了超越于现代国家意义上的“中心”和“边缘”)的对话,周边民族如何才能不成为“永远的边缘民族”的话题,越来越成为人类学所关注的领域。而文明之间的对话,无疑也是缩小固有的“中心”与“边缘”之间的政治、文化、经济、心理等距离的重要的渠道。呼和浩特市基督宗教的历史与现状生动的说明了这一观点。

天主教在呼和浩特市的传播绝非一番风顺,却历久弥坚。1842年,住在河北一带的传教士以游历为主,来到归化城尝试传教。1862年冬,樊司铎率同传教士行至归化城,被道台察知,将其一行六人扣押,后经谢司铎周旋,才得以释放。1872年,巴耆贤率张玛第亚司铎来到归化城,在庆凯桥东河沿九号购买店院一处,拟建造教堂,开设育婴院事宜,但遭到绥远城将军的抵制,迫使店主退回房款,收回房契。直到第二年,张玛第亚神父乘绥远将军出缺之机,才解决购房问题,并在庆凯桥东河沿建立教堂,取名双爱堂,占地一万五千平方米。1883年巴耆贤主教得到罗马教廷批准,将内蒙古教区划分为东中西三个教区,呼和浩特属西南蒙古教区。清代天主教活动最盛的不在城市,而是乡村,其活动中心在萨拉齐,此处共有12座设备较完善、土地与人口较多的堂口,38处小堂口,而二十四顷地村又是萨拉齐的天主教活动中心。在现在呼和浩特市范围内,还有三合村教堂,在绥远城东北2.5公里。同治十二年(1873年)以后由巴耆贤主教派人所建,有圣堂3间。1900年义和团运动波及呼和浩特市,东河沿九号天主教堂被焚毁。在萨拉齐,主教韩默理被杀,教会死伤900余人,教堂及其它房舍被焚。义和团运动后,归化东河沿九号天主教堂得到清政府的赔偿,并立碑表示歉意。直到1922年,此教堂再无扩建,只有几间普通房舍,供附近教区的人来归化城办事时使用。光绪三十二年(1906年)何国维司铎在三河村教堂又建东厢房一排,为男子要理书房、帐房、伙房,在堂院西隔壁建育婴院一处,兼女子要理书房。教会占地约一顷。1922年,罗马教廷将西南蒙古教区分为宁夏教区和绥远教区,呼和浩特市归绥远教区。同年,归绥天主教在东河沿教堂原址建大圣堂,高17米。另建钟楼1座,高约30米。同时还建主教楼1座,砖木结构,上覆铁瓦,东西长53米,分两层,楼上为主教

小堂、神父客室、图书馆、库房,楼下为主教卧室、办公室、接待室、餐厅等。1923年,归绥天主教和公教医院建成,葛崇德主教将天主教主教堂移于归绥市内,天主教活动中心由此也移于市内。同时,总堂开始了广泛的宣传活动,同时也办了一些慈善事业,如开办男女小学、放赈救灾,开办医院防病治病等。1931年,中国青年神父白祥被调到归绥主教小堂办理社会事务,后升任归绥堂副本堂神甫,成为呼和浩特地区第一个进入总堂进行传教事务工作的中国神父。1934年,归绥主教堂又建西楼一座,东西长30米,后来又在大圣堂建孤儿院一处。至此,现呼和浩特市回民区天主教堂的建筑格局完全形成。1935年,内蒙古教区主教决定在旧城新建哲学修道院一座,一年后竣工。至此归绥有总分堂3处,公教医院1所,神哲院1处,男小学3所,女小学1所,育婴堂1所,教民2540人,男女学生80人,婴儿117人。日军侵占呼和浩特后,市区的天主教遭受到严重损失。1939年,中国神父白祥因“私通中国政府重大嫌疑”被日本宪兵扣押了3个月,备受刑罚。公教医院的医疗工作也受到限制。1943年,在呼的比利时、荷兰等神甫、修女被日军集中于山东、北京,失去了自由。1944年,白祥第二次被日军扣押,同时李从哲神甫也被扣押,二人分别被关押5个月和4个月。1945年春,日军以二包火柴的代价砍伐了公教医院250棵杨树。抗战结束后,天主教在市区得到迅速恢复,大力办学,其中“恒清中学”兼收非教徒学生,以英语教学见长。抗战前无天主教活动的新城此时也有了数百天主教民。天主教堂还在新城建立了一座教堂和一所小学。新中国建立前,天主教在呼和浩特市已有很大发展,不过大多数重要的神职均由外国神甫担任。^[17]

基督新教教派林立,新中国建立前呼和浩特市有多个教会从事宗教活动。光绪十年(1884年)后,瑞典内地协同会的鄂利松来到归化城进行传教活动。1900年义和团活动时,有的传教士被杀,有的回国。之后,该会麦理直牧师夫妇负责归化城的传教,教堂设在旧城县府街附近。后在旧城通顺街北建大礼拜堂一座。十几年后,又在新城西街修建了一处教堂和住宅,由村光生牧师负责。解放战争开始后,在呼市的瑞典牧师陆续回国。1926年,外国人的救世军传入归绥,以“鼓乐齐鸣”的形式吸引了不少青少年学生,但真心入教者很少,抗战之后逐步解散。1933年美国安息日会传入归绥并建立传教点,有信徒五六十人,办有一处小学。1941年,中国人创立基督徒聚会处,成员中知识分子居多,文化程度较高。归绥有成员八九百人。1920年,樊海牧师创立自立会,归绥最多时有百余信徒。1921年李全彪牧师创办神召会,在旧城租了一处连接两处房院的地方,有30余间房子,作为聚会场所,其信徒多是手工业者,如归绥赵记工人中

不少手工业者就加入该教派,至解放前已有信徒500余人。这些教会自筹经费,由中国人自理。日占时期,日本在归绥设立“东亚传道会”,地址在西顺城街,由亲日的中国牧师朱泰讲道。教会经费由日本人供给,主持教会者为日本牧师。^[18]

现代呼和浩特市最大的天主教堂位于回民区通道街,对面是清真大寺,北面250米外是清真西寺。教堂处在深巷之内,在通道街只能看到礼拜堂的尖顶。在街道西侧,可看到一座六层左右的综合性大厦,一层门面是茶叶专卖商,二楼有大幅印刷广告,说有写字间出租。整个建筑是现代化建筑,但在其楼顶有一个罗马式窗户,上面有一个醒目的十字架标志,下面繁体字写有“信一大厦”。在信一大厦北面有一条小巷,小巷再往北有一座三层楼房,这里是内蒙(呼和浩特市)人民武装部。沿小巷向前走便进入天主教堂。天主教堂内有一个很宽阔的院子。院子南面是高大的罗马式礼拜堂,坐东朝西,礼拜堂东西有一小片居民平房,南面是院墙,与旁边的居民区隔开,西面面临一片宽阔的空地,墙外是天主教堂的停车场。院子北半部分有三组建筑,西面是一排平房,房门上写有“圣具室”、“礼乐室”等,北面是一座二层建筑,为宗教人士的办公室。东面为内蒙古天主教神学院,它的教学楼与天主教堂办公室相连。在院子西北的角落,还有一个门通向修道院。虽然还没到春节,天主教堂大门外,礼拜堂门外,办公楼门上却都贴有红底黑字的楹联,主要内容是赞美上帝祈求幸福之类的。除此之外,在天主教堂各处都有小的标语,内容主要是号召信徒提高道德,爱国守法。在院子不同的地方还有几块黑板,上面都以黑板报的形式讲述圣经中的故事。每年12月24日平安夜,天主教堂便会一扫平时的安静,成为全市最热闹的地方。全市的天主教徒云集于教堂,参加平安夜大弥撒。这个时候,天主教堂停车场内,信一大厦前停满了车辆,以至于晚来的不得不把车停到教堂几百米以外的地方。教堂内的仪式结束后,意犹未尽的人们有的会在教堂周围的饭店里聚餐庆祝,有的则在KTV包房内唱歌。对许多年轻的天主教徒来说,平安夜是不眠的一夜。

新区基督教礼拜堂在鼓楼立交桥附近,占地不大,由礼拜堂和办公楼组成。礼拜堂是一座西式建筑,坐北朝南,可以容纳两千人以上。办公楼的临街的门面房出租给了商户,二、三层有办公室、幼儿园。在教堂的院子里,有专门出售基督教书籍的小平房,临近过年时,这里还出售春联和年历,主要内容都是由基督教祝福语编成,明码实价。基督教堂的所有人不论民族、阶层、年龄都被称为“兄弟姐妹”。教徒以女性居多,在女性中中老年妇女占多数。不过信徒的成分是十分多样的,几乎涵盖了各个行业。有的信徒就住在教堂附近,有的则

在距教堂很远的地方,上年纪的信徒只能在家人陪同下乘出租车到教堂参加活动。教堂里有很多维持秩序和负责保洁的义工,他们穿着蓝色的衣服在教堂内忙碌。教徒中中年妇女占大多数,她们有些是下岗在家的,有些是提前退休的,也有一小部分是在职人员,利用周末来做义工。教堂对义工没有什么特殊要求,只要身体允许,任何信徒都可以成为义工。基督教堂常规的礼拜仪式主要是牧师布道和合唱赞美诗组成。布道的老师大多是从正规的神学院毕业的牧师;主要内容是解释圣经故事,赞美上帝的仁爱,劝人向善。唱赞美诗时,讲台被撤下,一个女领唱居左,十人左右的唱诗班居右,台下一台立式钢琴伴奏。唱诗班是由老年人组成的,男女各半。最后,主持人上台,选读《圣经》的某些章节,宣告仪式结束,人们陆续散去,义工整理环境。

在呼和浩特市市区,无论是在天主教还是在基督教,其信徒数量都很难统计。原则上,受过洗礼的人是正式的教徒,但实际上,有很多经常参加宗教仪式却没有受过洗礼的人,也有很多受过洗礼却很少参加宗教活动的人。教徒可以分为两大类:一类受家庭和社会环境影响,自幼便信仰宗教,他们构成教堂的骨干和传道者。第二类教徒起初并不了解宗教,经亲戚朋友介绍才进入教堂,成为教徒,这是呼和浩特市市区天主教、基督教信仰的主体。

四、结 语

呼和浩特市宗教文化的生产是外部和内部、需要和环境共同决定的产物。不可否认西方资本主义世界在全球化过程中扮演着资本、市场、文化不断向外扩张的角色,但许多国家和地区都有发展的需求,都有从外界获取资本、技术、产品的需求,以上两者为全球化创造了外部、内部的需求。冷战结束之后,妨碍各国进行经济合作的政治樊篱正在逐渐消失,发展中国家和新兴国家都在推动市场经济改革,妨碍全球经济合作的经济体制性障碍大大削弱,这两者为全球化创造了政治经济环境。科技特别是信息技术的发展、世界交通的更为便捷,为全球化带来了良好的交流环境。以上的一切推动着全球化进程的迅猛发展,从20世纪60年代,加拿大学者麦克卢汉提出“地球村”开始,到20世纪80年代到90年代初,带“全球”二字的词语,如全球经济、全球文化、全球政治等,频频出现在各国的报刊、媒体之上,特别是前联合国秘书长科菲·安南于1992年在联合国日致辞中宣布:“第一个真正的全球时代已经到来。”短短30年左右的时间,全球化在人们的意识形态中、在世界各国的社会运作过程中都体现无遗。

在全球化背景下,中国作为统一的多民族国

家,在宗教研究中不能仅仅考虑宗教的内部结构问题。事实上,中国的民族地区或边疆地区由于其具有民族文化多样性的内涵,在都市化过程中,我们现在生活的世界都已被纳入到全球化的世界体系中。但面对发端于西方世界的全球化浪潮,非西方世界在接受西方文化的同时,也通过自身的文化个性来予以回应,即全球化与地方之间有一种互相对应的逻辑关系。在现实中,全球化也带来了一种边缘性,边缘层还会不断地从自己的角度进一步强化自身的认同和地方性。从这个角度看,宗教作为地方文化事务的集中体现,常常和文化的生产和再造联系在一起。即在全球化过程中,生产、消费和文化策略之间已相互扭结为一个整体。

注释:

打坑是呼和浩特回族的一项社会传统,要求成年穆斯林到回民公坟开挖墓穴。

参考文献:

[1]Hobsbawam,E.and T.Ranger (ed.) 1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
[2][5]政协呼和浩特市回民区委员会.呼和浩特回族史[Z].呼和浩特:内蒙古人民出版社,1994:231,245.
[3][17][18]土默特左旗《土默特志》编纂委员会.土默特志(上卷)[Z].呼和浩特:内蒙古人民出版社,1997:173~194.
[4]马永真,代林编.内蒙古清真寺[M].呼和浩特:内蒙古人民出版社,2003:17~23.
[6]政协呼和浩特市回民区委员会《呼和浩特回族史料》编辑委员会编.回族史料,第四集[Z].2001:281,12~14.
[7]佟靖仁.呼和浩特满族简史[M].呼和浩特市民族事务委员会,1987:113.
[9]伊凡诺夫·奥姆斯基.历史唯物主义论地理环境在社会发展中的作用[M].北京:三联书店,1954:19~20.
[10]土默特旗志,卷五[Z].
[11]清高宗实录[Z].乾隆8年8月.
[12]J·斯图尔德.文化生态学与生态人类学[J].民族译丛,1985 (3).
[13]土默特史料,21集[Z].4.
[14]麻国庆.农耕蒙古族的家观念与宗教信仰[J].横山 広子主 编《中国における諸民族文化の動態と国家をめぐる人 学 的研究》,日本国立民族学博物馆、2000年3月,大阪。
[15]西北丛编[Z].28.
[16]邢亦尖.蒙汉各族人民思想文化交流的新时期[J].内蒙古社会科学,1987,(6).

[责任编辑 马成俊]

[责任校对 张海云]