

  
Y1529640

学校代码: 10052  
学 号: s06308

# 中央民族大学

## 硕 士 学 位 论 文

巴林右旗荟福寺“六月庙会文化”  
变迁的研究

姓 名: 秦博

指导教师: 邢莉

院系(部所): 文学与新闻传播学院

专 业: 民俗学(含民间文学)

完成日期: 2009年5月

## 摘要

本文以内蒙古赤峰市巴林右旗荟福寺“六月庙会”为研究对象，在田野调查和文献查阅的基础上，运用社会学关于变迁的研究理论，对荟福寺及“六月庙会”的变迁进行研究。研究新时期下庙会文化中哪些文化因子发生了变迁，探究变迁的原因，并把庙会文化变迁的原因放在当地社区中去考察，通过社区变迁来看待庙会的变迁。以及在现代语境下，作为寺庙旅游发展起来的荟福寺去向何处？喇嘛教信仰在淡化之后又如何复苏？从而为政府制定民族政策提供咨询。

本文包括四个章节，绪论部分梳理了目前国内对庙会的研究概况，其中学者关注的目光大多落在以农耕文化为底蕴的中国传统的庙会上。本文另辟蹊径，调查对象是以游牧文化为积淀的草原庙会，力争在吸取前人研究庙会成果的基础上，有所创新。在绪论部分梳理了目前国内庙会的研究概况并对变迁做出文化的阐释。

第一章是荟福寺及“六月庙会”的历史记忆。在第一节追述了荟福寺始建的历史和背景，在清政府对蒙古地区的“和亲”、“兴黄教”等一系列的政治背景下，在草原牧民的信仰的推动下，一座宏伟的寺庙最终矗立在巴林草原上。第二节论述荟福寺建成后与民众生活的关系，主要体现在信仰的空间、娱乐的日子、商品交易的场所三个方面。重要的在于，六月庙会是当时唯一能满足当地牧民精神和物质需求的一个特殊时空。并分析其中包含的三个文化因子：跳查玛、那达慕、

商品交易。

第二章是动态的描述当今语境下的荟福寺六月庙会。文革时期庙会会被废止，寺庙遭到破坏。2003年大规模修复使寺庙这一神圣空间得到重构，同时重构的还有“六月庙会文化”。本章重点描述2008年农历六月十五的民间叙事，包括聆听喇嘛诵经、民众朝拜仪式、放生仪式等。很明显，这几个文化因子取代了跳查玛、那达慕和商品交易。

第三章是对“六月庙会文化”变迁原因的探究，把庙会文化的变迁放到了其所在社区——巴林右旗大板镇中去考察。分析庙会商贸功能的消失、娱乐功能的消退以及信仰的弱化分别是由于社区商业发展、文化多样化以及社区民众对宗教认知程度的变化引起的。

第四章是对荟福寺去向的反思，在寺庙旅游成为一种趋势的语境下，荟福寺也成为当地的一个旅游标识，然而却并未形成一个成熟的旅游点。针对这种情况，又鉴于荟福寺的历史地位和文化价值，提出我的几点建议。

余论部分是针对目前荟福寺信众所做的关于信仰的问卷调查，所得出的结论。在上文中论述的民众教育水平提高、医疗手段的先进、交通的便利等等一系列因素都直接导致了信仰的弱化。在这一部分，论述了民众信仰又呈现复苏的趋势。形成一种“二律悖反”的现象。

本文之所以选取荟福寺为考察点，是因为它作为目前赤峰市保存下来的最大的清代建筑群，具有重要的历史文化价值，对它的研究也是笔者对家乡的一种深厚感情，更是家乡民俗学的一种体现。本文的研究势必会充实国内研究民族地区庙会的单薄情况，加深人们对少数

民族地区庙会的理解和认知。最后，本文对喇嘛庙庙会的研究借鉴汉地庙会的研究理论。

**关键词** 荟福寺，大板镇，六月庙会，变迁

## ABSTRACT

Attention is concentrated on ChiFeng Huifu temple fair in June, based on field-work and literature consult, using the theory of social about change, makes a study of change of culture factor and reasons embodied in temple fair in June. Look on the change of DaBan town where is the community of the temple fair, trying to afford wide views in a small confined space.

This paper includes four chapters, the introduction clarifies general situation of temple fair research inland. Scholars mostly focus on Chinese traditional temple fair which is grounded on agriculture. This paper blaze a trail, the respondent is grassland temple fair which is based on nomadic cluture,trying to pursue a new idea on researches before.

Chapter 1 focuses on history memory of the Huifu temple and its temple fair in June, illustrates community culture environment of the Huifu temple. plays back grand occasion of the temple fair in June through much dictating, finds several culture factors of temple fair culture, discusses the relationship between it and populace. This chapter focuses the time before the founding of the People's Republic.

Chapter 2 expounds the Huifu temple has been reconstructed currently; folk narrative at the temple fair is also different, with some new

content. Chapter 2 General reappears the scene of the temple fair on the June 15th, Chinese calendar, expounds the new folk narrative.

Chapter 3 explores the change of the temple fair culture., The reason why I make the research in Daban town is the Huifu temple is part of the Daban town in all respects.

Chapter rethinks the Huifu temple, in new times, the temple fair already loses its foundation, hard to restore again, the procedure of globe and the economy is developing faster and faster, what the Huifu temple will be? To keep pure faith or to adapt to market demand, developing profane traveling, which is deserved to rethink.

This paper chooses the Huifu temple to investigate, because it is the biggest Qing architectural complex in ChiFeng with very important history value and culture value. Researching on it not only embodies a depth of feeling of the writer, but also a exhibition of the folklore of hometown. The research in the paper certainly will enrich the lack of research on temple fair in minority concentrated region, making people understand the temple fair in minority concentrated region better. Finally, this paper's research on LaMa temple fair borrows the research theory of the Han's temple fair.

**KEY WORDS:** Huifu Temple, Daban Town, Temple-fair in June, Change

## 中央民族大学研究生学位论文作者声明

本人声明：本人呈交的学位论文是本人在导师指导下取得的研究成果。对前人及其他人员对本文的启发和贡献已在论文中作出了明确的声明，并表示了谢意。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人和其它机构已经发表或者撰写过的研究成果。

本人同意学校根据《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》等有关规定将本人学位论文向国家有关部门或资料库送交论文或电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权中央民族大学可以将本人学位论文的全部或者部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或者其它复印手段和汇编学位论文（保密论文在解密后遵守此规定）。

作者签名： 秦博      日期： 2009 年 5 月 27 日

# 绪论

## 一 研究综述

庙会在我国有着悠久的历史，起源于民众农闲时的欢聚。早在夏商时期就有了以祭祀为主，群众聚集的交易活动。在唐宋时期就有人对庙会开始记录和考察，《风土记》、《洛阳伽蓝记》、《荆楚岁时记》、《东京梦华录》等都有古代庙会的零星记载。经过几千年的发展，到清代完全成熟，成为民众日常生活的一部分。庙会作为一种学科的研究，是在民俗学的方法传入我国之后，从五四歌谣学运动及30年代的民俗学运动开始的。

**第一阶段：**近代民俗学的始祖顾颉刚等人对妙峰山的考察开庙会调查研究的先河，《妙峰山》一书至今也是后辈学者研究庙会的必读之书。书中收录了包括庙会界定、庙会历史与功能、民间信仰的组织形态、民间信仰的心理在内的大量研究成果。它首次承认民俗文化和田野调查的重要性。三十年代，河南省立杞县教育实验区对陈州太昊陵庙会进行了颇有见地的田野调查，《陈州太昊陵庙会概况》就是调查成果，本书以实验教育的身份调查庙会，从民族精神、道德文化的角度去考察，并挖掘庙会的教育价值，从中找出中华民族的优缺点，从而找到建设国家的具体办法。以此为目的进行的庙会调查偏重庙会本身：传说、商贸、娱乐、管理等等，而较少关注庙会的参与群体。但本文也是民俗学田野调查的优秀范本，内容详实、调查数字精确。由太昊陵庙会窥探当时的中国社会，指陈庙会利弊。

与此同时，山东省立民众教育馆也对山东各地的庙会进行了搜集整理，整理的目的也是通过庙会这一现象来探究中国民族的特质，探索中国社会衰微的根本病源。从而像政府提出一些可行性建议，尤其是在对农村的政策上。调查共收集山东26个县的46个庙会的调查报告。这一时期的庙会研究，因为社会政治的原因，大多呈现一种通过庙会来寻找社会的弊端、民族特质。是具有很强实用性的庙会调查。

**第二阶段：**抗战开始到文革结束后是庙会研究的停滞期，尤其是文革时对寺庙毁灭性的破坏使得庙会在文革结束后很长一段时期内都没有重新兴起。从八十

年代后期开始，有关庙会的文章零零散散的开始出现，如《一颗璀璨的明珠—洛阳关林庙会》、《茅山香期庙会考》、《定陶仿山庙会》、《游庙会话中岳》等等，但以描述性为主，研究性的文章仍然比较少。九十年代起，庙会方面的研究性论述剧增，学者们开始注重微观调查，为多学科、多角度的切入打下了基础。《民俗研究》1994年第一期专门刊载了山东各个地方的庙会，如《青岛市区的庙会与山会》、《福山太平顶庙会》、《费县龙王堂庙会》、《泰山庙会论述》、《威海望岛仙姑与仙姑顶庙会考察记》等。此外，其他报刊、杂志也纷纷刊载研究庙会方面的文章。可以说，这一时期对庙会的研究硕果累累，也说明学者们开始了对这一被禁锢多年的民间传统文化的关注。2000年以后，在经济急剧发展、物质生活极大丰富的同时，人们也越来越关注传统文化，重新审视它的价值。作为日常生活之一的庙会越来越得到社会和各方媒体的关注，一时间涌现了大量的研究性论著和期刊，也出现了专门以庙会为研究方向的学者。民俗学家高有鹏就是其中之一，发表了《民间庙会》、《中国庙会文化》、《中原古庙会文化分析》等多部论著。其中《庙会与中国文化》是他2008年新出版的的一本庙会专著，先论述了庙会的起源、嬗变轨迹、类型、基本功能等庙会的基本要素，还挖掘了庙会中的一些文化因素：庙会中的民间文化艺术（包括社火、唱戏、舞蹈、工艺），庙会与人文文化（包括庙宇中的各种匾额、楹联、碑铭以及绘画、雕塑、所体现的文化意义等），庙会与原始信仰（包括神话、民间传说、图腾崇拜在庙会中的具体表现）。其中用大量的地方庙会的实例来证实这些因素，田野资料非常详实。

早在八十年代的时候，高有鹏主编的《中国庙会文化》这本书，收录的是庙会研讨会的论文，由于当时政治的原因，书中很多观点都带有主流文化色彩，但也是庙会重新兴起后对其小心翼翼的一个探索。相比之下，本书更凸显了学术研究的浓郁色彩，也相当于高有鹏对自己多年研究庙会的一个总结。此外，他作为河南大学的一名教授，在书中更是探讨了有着浓厚文化底蕴的河南的中原庙会与中原文化的关系。

目前国内还有许多对于庙会研究的书籍，以中原庙会为主，北京庙会和台湾庙会占很大一部分。文物出版社出版的《老北京庙会》这套书，介绍了二三十年代北京主要寺庙如雍和宫、东岳庙、白云观、蟠桃宫、隆福寺、护国寺、财神庙、白塔寺的庙会。配有大量的照片，文字为辅，图片为主，再现了当时老北京庙会

的盛况，并生动反映了那个时代的北京和北京人。但本书是以老照片为主的纪实性图书，虽然从图片中真实的反映了庙会与民众的生活，但少于对庙会的深入研究。北京出版社的《庙会》一书，以志书的形式叙说老北京的庙会，也运用了很多具有历史文献价值的图片，文字与图片互相照应。此外在忠实志书“写真求实”的特点之外，对“述而不论”也有所超越，在叙述的过程中有所点评。本书的亮点在于对庙会在今日语境下的发展和去向做探讨。以上两套丛书都是关于地方庙会的书籍，图片重于评述。民俗学会编写的民俗文化丛书，民间庙会分册，着眼于民间传统文化的保护，对全国庙会予以分类论述，并着重庙会上的活动、如表演、仪式、交易。内容详实，记录了很多当下民间庙会的实例。全书以高屋建瓴的视角对中国现有的庙会类型分类，并把庙会作为学术研究的对象来分析。

此后研究者们身体力行的田野考察成为研究民俗学庙会的主流。岳永逸是研究庙会的一位新秀学者，他在2007年发表的《田野逐梦——走在华北乡村庙会现场》一书，是对自己在华北做田野考察的忠实记录。本文可以说是田野调查的典范性论著，对乙县龙牌会的调查和梨区的茶棚会、铁佛寺、水祠娘娘庙的庙会现场的调查非常详细，也代表了新时期的学者对庙会研究新方法的探索和尝试。但本书的主观色彩过于强烈。

目前，在田野调查和宏观分析的基础上，许多学者带着问题意识，以自己独特的视角去考察庙会，如探讨庙会与民众生活的《狂欢与日常》（赵世瑜）、《传统庙会与江南之闲暇生活》（朱小田）、体现社会关系与民众信仰的《北京的香会组织与妙峰山的碧霞元君信仰》（吴效群）。

从以上综述中可以看出，学者们的研究方向大多是汉族地区的庙会，并且以道教中民间俗神的庙会居多，少数民族地区寺庙涉及的很少。目前我国对庙会呈现不平衡的研究态势，对东南地区庙会研究态势强劲，这其中包括台湾的地方庙会；其次对山东、河南等地庙会的研究都有非常成熟的研究成果。最薄弱的是对少数民族地区庙会的研究，目前我国少数民族地区都有以宗教为基础的群众聚会，如青海塔尔寺的酥油花灯会、以小乘佛教为积淀的傣族泼水节，比起汉族地区来说，这种意义上的“庙会”在他们生活中起着更大的作用，对这方面的研究不能不说是一个疏漏。

今后，在经济全球一体化的语境下，外来文化与本土的文化的不断碰撞，决

定了在以后的一段时间内，不论是汉族地区的庙会和是少数民族地区的庙会，对其多学科多角度的研究方法将会成为庙会研究的主流，将庙会文化的研究推进到一个更成熟的阶段。

## 二 选题目的及意义

首先，笔者作为一名蒙古族学生，研究内蒙古地区的庙会文化多少带有一点家乡情结，生于斯、长与斯，对周围的传统文化的感知是耳濡目染的，也更容易理解当地人的思维模式，同时又能保持清醒的研究态度。这也是家乡民俗学的一种体现。

其次，本文所研究的是喇嘛教庙会文化，它既不同与中原地区的庙会，也不同于南方庙会，有其自有的文化特点。因坐落在蒙古草原上，这一特殊的位置，是其信众大多都是牧民。这就决定了它的庙会是草原庙会，其仪式、内容等活动都明显带有藏传佛教的特点，区别与以农耕文化为主的中原地区的庙会。

第三，本文在喇嘛教庙会文化的基础上研究变迁，研究新时期下庙会文化中哪些文化因子发生了变迁，探究变迁的原因，并把庙会的变迁原因放在当地社区中去考察，通过社区变迁来看待庙会的变迁。以及在现代语境下，喇嘛教信仰如何恢复和建构，为政府制定民族政策提供咨询。

第四，充实对少数民族地区庙会的研究。目前我国学者对庙会的研究呈现不平衡态势。对东南地区庙会的研究态势强劲，其他对山东、河南等地庙会的研究著作也不少。但对少数民族地区庙会涉及较少，全面的研究对我们全面认识中国的庙会有重要意义。

## 三 研究方法和资料来源

本文以内蒙古赤峰市巴林右旗大板镇为考察点，从草原庙会的调查入手，以建国前后为分界点，既追述庙会的历史又描述当今庙会的形态，并结合社会环境中找出变迁的原因。根据本文调查对象的特点，采取了以下的研究方法。

### 1 田野调查法

笔者分别于2007年2月16日、2008年7月20日、2009年1月2日赴大板镇进行三次田野考察，获得了大量扎实、丰富的田野资料。第一次调查的对象主

要是上香群众，当时是正月十五的“祈愿燃灯法会”。第二次的调查也就是本文调查的重点——农历六月十五“大祝愿法会”。这次调查详细记录了法会的准备过程、仪式、和政府官员、喇嘛、信众做了大量的访谈，又查阅了当地的很多内部资料。这些都为本文的写作提供了第一手资料。此外还深入到牧民的家中，直接参与他们的活动，感受喇嘛教到底怎样影响他们生活，更深刻的感受他们的心理状态。同时又保持着客观的态度，以便于获取真实的社会图像。第三次调查就是在初稿完成的基础上，查阅不足，最后一次赴大板时，感受更加深刻。笔者与访谈人大都建立了良好的关系，使得调查工作越来越顺利，也便于论文的不断改进。

## 2 问卷法和访谈法

本文在田野调查过程中做了大量问卷，随着现代统计技术被广泛的应用到社会学领域，问卷调查法也成为社会调查必要的一种研究方法。由于问卷回收几率小，所以笔者采用现场问卷，现场回收的形式。虽然问卷收集到的资料不甚准确和规范，而且个别被调查者为了自己的利益说了谎。这对本文的写作确实有些干扰，但也使笔者大体掌握了当地信教群众的职业、教育水平等基本情况，也对他们的信仰观和价值取向有了一些了解。

除问卷法外还选取典型人物和代表性人物进行访谈。如对荟福寺住持、民委驻荟福寺代表、文化精英以及居士、信教群众的访谈。此外笔者还有幸参加了巴林右旗关于“非物质文化遗产申报”的座谈会，会上主管文化的副旗长谈了目前右旗申报“非物质文化遗产”困难重重，当地文化精英恩和提出申报材料撰写的困难，当地缺乏蒙汉兼通的专业人才。这次会议使笔者收集了对同一问题的不同看法，认识到问题的差异性，对论文写作受益匪浅。

## 3 文献法

本文对历史的梳理中，对庞杂的文献进行筛选，力求做到对文献的充分理解和正确运用。本文查阅的古籍有《清实录》、《玉牒》、《满蒙档案》、《清稗类钞》《清代理藩院资料》以及当地大量的内部文献资料，如《巴林右旗文史资料》《巴林史话》《巴林右旗志》等。以实地调查为基础，以文献资料为辅助，而且文献资料与访谈资料互为论证，互为补充，提高了论文的真实性和可靠性。

## 四 调查区域概况

### (一) 地理环境

巴林右旗位于赤峰市北部，距赤峰市区 118.6 公里，地理坐标为北纬  $43^{\circ} 12' - 44^{\circ} 27'$ ，东经  $118^{\circ} 15' - 120^{\circ} 05'$ 。地处西拉沐沦河北岸，大兴安岭南段山地。东、东南与巴林左旗、阿鲁科尔沁旗毗邻；南与翁牛特旗为界；西与林西县搭边；北与乌珠穆沁旗接壤。地势为山地、丘陵、森林、草原混合型。属温带季风大陆型气候，冬季漫长而寒冷，夏季短促骤热。野生动植物和矿产资源都十分丰富，以巴林石闻名于世。巴林石现与寿山石、和田玉一起誉为“中国三大奇石”，它是在巴林右旗查干沐伦苏木的苏木特尼格尔图山上形成的一条长 3000 米的矿脉，每年八月的“巴林石节”是吸引外地游客来右旗的重要因素。



(巴林右旗行政地图)

旗政府所在地大板镇，镇区总面积 4.83 平方公里，地形西北与北高，地势平缓，这导致了其居民大多在南部平缓地带居住，生产方式为半农半牧。大板镇年平均气温  $4.9^{\circ}\text{C}$ ，年降雨量 325 毫米左右，春季的时间大概一周左右而且干旱少雨多风，近年来由于植被破坏的严重，春季也经常会出现沙尘暴的天气。夏季炎热雨量集中，气候干燥，早晚温差大。冬季漫长寒冷，镇区的温度比起赤峰市要

低6-8度。生存环境的恶劣直接磨砺了当地人的性格特点：粗犷、豪放、不拘小节。

## （二）人文环境

巴林右旗历史悠久，远在二十万年前，这里曾经气候湿润，森林密布，草原茂盛，六七千年前就有人类生存。新石器时代的红山文化和富河文化在全旗均有发现，还有青铜时代的夏家店上层文化。“《史记》记载，我过北方的西辽河、西拉沐沦河流域地区，东西周以后至春秋时期，即战国、秦、燕势力到达以前，主要是“东胡”的活动区域，而西拉沐沦河作为赤峰的母亲河横贯巴林右旗境内。秦汉为乌桓、鲜卑地，曾因为秦始皇的万里长城，使游牧部落无力南下，而退居在西拉沐伦河北岸。接着，楚汉相争之时，北方匈奴崛起，东灭东胡，势力达到了西拉沐沦河附近。这时东胡内部分化，其中一支退居在乌桓山（今巴林右旗北部赛罕乌拉东），另一支退居今大兴安岭鲜卑山一带，形成鲜卑部。从公元二世纪中叶至三世纪中即自东汉末叶到三国初期的一百余年间，今巴林地区属于鲜卑部。”<sup>①</sup>

唐代巴林右旗为契丹族的发祥地，辽王朝建立后，定都临潢（今巴林左旗），在这里设庆州（索博日嘎苏木）、怀州（岗根苏木）；还在此建了不少州和县，如德县、孝安县、富义县，黑河州。金代建国后尽承辽制，不仅沿用辽代的城市，连城市名称也未更改，到金熙宗时才将辽上京道改称北京，后又改称北京大定路，属北京路，境内设奉州。

元代为全宁路。蒙古族迁居巴林地区是在1214年，成吉思汗分封领土时，把巴林分给了功臣弘吉剌惕部贵族特薛禅的次子火忽阿忽台，作为世袭游牧领地。《元史·特薛禅传》，后为其后裔鲁王分地，属全宁路。明初属全宁卫地，后为兀良哈地，属兀良哈三卫的泰宁卫。后金时，朝廷划分蒙古诸牧地，巴林部始定居于此。“巴林部在古北口东北七百八十里，至京师九百六十里。东西距二百五十里，南北距二百三十里。东至阿鲁科尔沁界，西至克什克腾界，南至翁牛特界，北至乌珠穆沁界”<sup>②</sup>清代建巴林右翼旗，迄今340余年。深厚的历史文化根基使巴林右旗成为赤峰重要的文物出土地，也成为红山文化、辽文化、蒙元文化的汇聚地。2008年，内蒙古自治区文化厅命名巴林右旗为“格斯尔文化之乡”。

<sup>①</sup> 巴林右旗政协委员会文史资料工作委员会编印.巴林右旗文史资料第一辑.1985年.第6页

<sup>②</sup> 国家图书馆文献微缩复制中心. 清代蒙古史料合辑二·蒙古游牧记. 第140页

大板镇自古以来就是巴林地区的重要之地，从清顺治初年到乾隆年间是巴林右翼旗札萨克衙门驻地，日伪时期，侵略者将大板更名为“大板上”，建旗伪公署。还将大板定为伪兴安西分省会的候补地，在大板逐步建立军营、警察署、监狱、稽查所、大板村公所等机构，大板遂成为日本侵略者在巴林右翼旗实行殖民通知的中心地。

1945年“八·一五”光复以后，日伪势力土崩瓦解，“大板上”名称随之取消。1947年中共巴林右旗委员会机关迁驻大板后，大板一直是中共巴林右旗委员会、巴林右旗人民政府、巴林右旗政协委员会等政府机关驻地。大板地区解放初建努图克，1958年建大板人民公社、1984年建为大板镇。经过20几年的建设，已经成为全旗政治、经济、文化的中心，城乡工业交通电力的枢纽，也是赤峰市北部旗县的交通要道，303国道和205国道在大板镇交汇，305国道也从这里经过。大板至呼和浩特铁路旅游专列的开通、赤峰至大板段高速公路的修建更为大板镇提供了一个更高的发展平台。迄今为止，大板镇已经发展成为欣欣向荣的草原新城镇。



大板镇全貌

## 五 “变迁”的释义

变迁是社会学的的一个术语，社会学从创立的那一天起就把社会变迁作为其研究的中心议题。如孔德的“社会动力说”，孔德之后的其他社会学家也无一不对社会变迁进行过重点的研究。社会学的变迁是一个大范围，其中包含了自然和社会运动的各个方面。物质环境、人口、技术、文化、经济、革命等等都可以引起社会的变迁。“社会变迁是指一个社会中，社会结构方面发生的社会制度和人们生活形式、社会角色模式的变动过程。”<sup>①</sup>有的学者进一步把社会结构分为：“实

<sup>①</sup> 韦克难.社会学概论.成都.四川人民出版社.2008年.第517页

体结构和文化结构，实体结构包括阶级阶层结构、职业结构、经济结构、政治结构等；文化结构包括价值观、行为规范和生活式样等。”<sup>①</sup>郑杭生也认为，“社会变迁是社会结构发生变化的动态过程及其结果的范畴。”<sup>②</sup>上述定义虽然表述不同，但其共同点都认为社会变迁是社会结构的变迁。

社会变迁的动因在于文化模式与社会组织之间不完全和谐。<sup>③</sup>马克思也曾对变迁的原因予以详尽的阐述：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同他们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快的发生变革，在考虑这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以认识到这个冲突，并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为依据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识形态为根据；相反，这个意识必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系的现存冲突中去解释。”<sup>④</sup>

可以看出，社会变迁的原因是主要是由于生产方式的变更引起的，之后引起了文化变迁、人口变迁、心理变迁等社会各方面的变迁。本文研究重点在文化变迁，但也要把它放到社会变迁中去研究。文化变迁既包括价值观、规范、社会习俗等非物质文化方面的变迁，也包括发明、发现、资源、工具、服装等物质性文化方面的变迁。<sup>⑤</sup>本文对庙会的研究正是基于上述理论。

---

<sup>①</sup> 彭华民，杨心恒主编.社会学概论.北京.高等教育出版社.2006年.第333页

<sup>②</sup> 郑杭生主编，社会学概论新修.北京.中国人民大学出版社.2007年.第321页

<sup>③</sup> 孟慧英.西方民俗学史.北京.中国社会科学出版社.2006年.第469页

<sup>④</sup> 马克思恩格斯选集.第二卷.北京.人民出版社.1995年.32-33页

<sup>⑤</sup> 韦克难等编.社会学概论.成都.四川人民出版社.2008年.495页

# 第一章 荟福寺及六月庙会的历史记忆

## 第一节 荟福寺的建成与大板镇的文化环境

—

荟福寺现位于大板镇中心，荟福寺路南段。现在见到的寺庙实体是重建后的建筑，占地面积 7100 余平方米，属于宫殿式建筑，是赤峰市现存建筑规模最大、保存最完整的清代古建筑群，属藏传佛教的格鲁派。荟福寺 1985 年被确定为内蒙古自治区文物保护单位，目前是国家 2A 级旅游景区。它始建于康熙四十五年（1706 年）。公元 1691 年，康熙的第二个女儿、17 岁的固伦荣宪公主<sup>①</sup>下嫁巴林右旗札萨克（相当于现在的旗长）乌尔袞。荟福寺最初为王爷和荣宪公主所建，关于寺庙的初建在当地还有个传说：

据荣宪公主陪房人的后代说，当时已经有了一个园会寺，本来不想在大板里再建一座寺庙了，但是自从小公主下嫁后，右旗王府内接连死了好几个大人物。在公主下嫁的第三年，公主的公公鄂齐尔得病死了。又过了几年，大公主（固伦淑慧公主）去世了。没过多久，新札萨克也就是额附的哥哥也去世了。当时额附才三十来岁，袭札萨克爵位，王府上下就非常担心他是不是也是个短命鬼，就请了位风水先生破绽。风水先生说，王府是个宝地，但是东南面都邪魔俯瞰，对王府的人都有不利。应该在那个地方建一座寺庙，每天锣鼓声、号角声不断，就能克服邪魔。于是就在王府的东南面建了一座庙，就是现在荟福寺的原地。当时庙里供奉的是乌尔袞王爷猎获的一只斑斓猛虎，有的人说是康熙皇帝猎的，但我们祖辈都说是乌王爷猎的。据说，乌王爷去白音汉山打猎的时候，偶然遇见一只斑斓猛虎，随从们都吓的昏了过去，他们醒来后发现王爷和老虎都不见了，非常着急，赶紧回去跟公主禀报。公主一听如同五雷轰顶，哭的跟泪人儿似的，她不断的跟佛祖祷告，并请来喇嘛念经。才祷告完毕，只见乌王爷牵着马、马上搭着一

<sup>①</sup> 清代皇女的封号有固伦公主与和硕公主。两种称号都是满语和汉语混合使用。固伦是国、国家的意思；和硕是四方的方、四角的角、四棱的棱。

只老虎，筋疲力尽的回来了。公主高兴至极，将乌王爷所猎之虎去骨去肉，皮内充满干草，眼内嵌上珠子，立在新建的庙内。因此，荟福寺初建之时，人们都叫它“虎庙”。<sup>①</sup>“虎庙”这就是荟福寺的最初形态。

史籍记载：“圣祖仁皇帝女二十，皇三女荣宪固伦公主荣妃马佳氏生，下嫁额附巴林郡王乌尔衮。”<sup>②</sup>

荣宪公主是康熙皇帝非常疼爱的女儿，因为当时清朝与巴林部不同寻常的政治关系，所以才把荣宪公主下嫁到巴林。康熙多次北巡、围猎时都住在巴林右旗札萨克王府，大板镇也有康熙行宫。他晚年时患病，九个女儿都在京城，康熙帝唯独招荣宪到京侍奉，康熙四十七年的时候，刚刚经历了废太子风波的康熙帝心力交瘁，自然是希望自己最疼爱最信任的亲人在自己的身边照应，而这个人就是荣宪公主。公主到京后，每天早晚请安，亲自喂药，不离左右。康熙病愈后传旨奖励说：“诸公主中，你是最好最孝顺的一个”。<sup>③</sup>所以封为“固伦荣宪公主”，并赐她一件珍珠团龙袍（现藏于赤峰博物馆）。荣宪公主在巴林草原生活了三十七年，在当地有很高的威望，她明辨是非、嫉恶如仇，为牧民了做了许多好事。当地牧民和陪房人对公主都敬若神明，对公主的每句话都奉行唯谨，都叫她“二公主妈妈”。电视剧《康熙大帝》里兰旗尔格格的原型就是荣宪公主。

公主的下嫁固然是清政府对蒙古地区的民族政策之一，在“更结婚媾，以乘永好”<sup>④</sup>下的一种怀柔政策。荣宪公主所修建的“虎庙”，民间传说虽然明确说明了寺庙的初建是为了镇住不好的风水，但联系其当时清朝对蒙古地区的其它政策和大板镇的文化背景，不难看出，荟福寺的修建有其更深层的原因。

## 二

清政府对蒙古的安抚政策除“北不断亲”的联姻之外，还有一个就是“兴黄教”。乾隆帝曾公开承认“兴黄即所以安蒙古，所系非小”“国家以羁糜之志，溥怀柔之仁。其所及远者矣，司专其事焉。”<sup>⑤</sup>这句话一语点出了宗教为“羁糜之志”，用此统治民族地区，胜过对其用兵。

16世纪末至17世纪初，喇嘛教在蒙古地区得到了广泛的传播，由于蒙古封

---

<sup>①</sup> 孟和巴雅尔口述

<sup>②</sup> 吴昌绶编.清帝系后妃皇子皇女考.铅印本.民国6年

<sup>③</sup> 巴林右旗政协委员会文史资料工作委员会编印.巴林右旗文史资料第一辑.1985年.第118页

<sup>④</sup> 国家图书馆文献微缩复制中心.清代蒙古史料合辑二.蒙古游牧记.第146页

<sup>⑤</sup> 伊桑阿等编纂.大清会典.文海出版社.144卷.7067页

建贵族的的大力支持和高僧喇嘛的积极推动，使喇嘛教在短短几十年的时间内战胜了萨满教，成为蒙古族信仰的主要宗教。明代的蒙古，战争不断，人民生活贫困，死伤逃亡不断，阶级矛盾日益尖锐。统治阶级也认识到，为了巩固自己的统治必须用一种新的力量来安抚民众。这时，经过改革的藏传佛教格鲁派传入蒙古地区，这正好适合统治阶级的统治需要。而佛教“轮回”、“因果”的教义也是民众把希望寄托在来世，因而能对目前的困境听天由命、默默忍受。此外喇嘛教的“好生戒杀”与萨满教的杀生祭祀相比，前者更受群众的欢迎。而且喇嘛教为了更好的在蒙古地区传播，还吸收了蒙古族的一些风俗，融入到本教中。如祭敖包、祭火、祭山等等。重要的是明代统治者和蒙古贵族的积极扶持：给寺庙上层喇嘛送金银财物、牲畜；免除喇嘛的徭役赋税；赐给大喇嘛各种封号；大规模兴建喇嘛寺院。由于这些条件，是喇嘛教格鲁派影响到蒙古社会的各个方面，形成了蒙古社会一支重要的精神力量。

清代统治者很快认清了这种情况，如果要征服蒙古，除了运用军事力量外，重要的就是利用喇嘛教的影响，怀柔蒙古人民，“建一庙胜养兵十万”。乾隆皇帝曾在他写的《喇嘛说》中提到：“盖中外黄教总司以此二人（班禅和达赖），各部蒙古一心归之。兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之。”<sup>①</sup>清朝历代皇帝都非常重视对民族地区，尤其是对蒙古地区的喇嘛教的支持。清初设立的蒙古衙门和后来理藩院的怀柔司，都是专事蒙古地区宗教事务的机构。对宗教的支持使蒙古地区寺庙林立，据不完全统计，有清一代，仅赤峰地区共修建喇嘛庙192座，其中巴林右旗19处。清廷在赤峰地区建的第一座喇嘛庙是顺治十三年（1656年）建于巴林左旗的衙门庙。紧接着其后的是康熙二、三年（1663、1664年）在阿鲁科尔沁建造的隆安寺、查干布庙和克什克腾旗的庆宁寺；康熙六年（1667年）在巴林右旗建造的园会寺及其以后诸多庙宇的建立形成了康乾地区赤峰庙会最兴盛的时期。<sup>②</sup>这也是清政府最终要达到控制蒙古的目的，所谓“建一庙胜养兵十万”。

清政府对于喇嘛教其它的政策还有：优待喇嘛，免除其兵役、徭役、赋税，此外喇嘛还拥有很多特权，如私设法庭，建立武装。连蒙古族的日常生活如移营、嫁娶、生老病死，都由喇嘛出面。“顺治年间，曾先后几次召五世达赖喇嘛、四

<sup>①</sup> 德勒格编著.内蒙古喇嘛教史.呼和浩特.内蒙古人民出版社.1997年.第149页

<sup>②</sup> 赤峰志·宗教民俗方言篇.呼和浩特.内蒙古人民出版社.1995年.第3000页

世班禅进京，并由户部拨供养银九万两作为接待五世达赖的开支。”<sup>①</sup>北京现在的黄寺就是专门为五世达赖建造的在北京的居所。“五世达赖临行返藏前，顺治帝又赐给他黄金 550 两，白银 12000 两，大缎 1000 匹，金马鞍 10 副，虎皮豹皮各 10 张，金盘一对，银茶筒 9 个，大银罐一个，茶 100 箱；皇太后也赏黄金 100 两，白银 1000 两，大缎 100 匹。”<sup>②</sup>清王朝这样做的目的是争取蒙古人，通过这些来说明他们共同信奉藏传佛教并对最高领袖给予特殊礼遇。

这种优待政策促使喇嘛人数剧增，据统计，“清中期内蒙古地区喇嘛约有 15 万人，清朝末期，约有 10 万人，约占男子人口总数的 40%—50%左右，个别地区达到 60%<sup>③</sup>”。以阿鲁科尔沁旗为例，由于信奉佛教，望子成佛，有两个儿子的必要选一个入庙当喇嘛。建园会寺时，当地蒙古族不分男女排出三四里地，为修庙递砖传瓦。还把最好的儿子送庙当喇嘛。清代陈祖善在北游赤峰时写到：“梵王法力真超妙，群僧千百宣佛号。王公大人竞布施，愚民迷信安足道！有子三两人，一子须入庙。当年立法计万全，那知祸福难逆料。吁嗟乎黄教！”<sup>④</sup>描述了当时赤峰地区信奉喇嘛教的程度。

寺庙名称 / 建庙年代	所在地
园会寺（1667 年）	大板镇
洪格尔庙（1711 年）	洪格尔苏木
隆福寺（1722 年）	宝日勿苏苏木
古力古台庙（1724 年）	巴彦塔拉苏木
阿贵庙（1757 年）	巴彦汉苏木
嘎拉达苏台庙（大约清乾隆年间）	大板镇阿布德仁台山
西拉新其勒庙（1803 年）	益和诺尔苏木
新庙（1814 年）	乌力吉沐伦苏木
东拉新其勒庙（约光绪年间）	益和诺尔苏木
珠尔沁庙（1854 年）	查干沐伦苏木

<sup>①</sup> 唐景福著.藏传佛教格鲁派史略.兰州.甘肃人民出版社.2006 年.86 页

<sup>②</sup> 清世祖实录 卷 74

<sup>③</sup> 德勒格编著.内蒙古喇嘛教史.呼和浩特.内蒙古人民出版社.1997 年.第 153 页

<sup>④</sup> 宋天翔主编.赤峰市文史资料第八辑.呼和浩特.内蒙古人民出版社.2007 年.320 页

平顶山庙（不详）	查干沐伦苏木
要尔图庙（1883 年）	巴彦和硕镇
雅玛图庙（1914 年）	查干沐伦苏木
床金庙（1662 年）	岗根苏木
贝子庙（1707 年）	幸福之路苏木
陈板庙（清末）	草原水库东北山坡
太本庙（清末）	朝阳乡五十家子村
古力古台小庙（不详）	巴彦他拉苏木
达钦庙（不详）	巴彦尔灯苏木

建国前巴林右旗寺庙一览表

### 三

清政府民族政策的支持固然是荟福寺能够建立的重要原因，然而大板镇的文化背景是也荟福寺建立必不可少的一个潜在要素，三百年前的大板还不能称之为“镇”，仅仅是一个大的聚落而已。在荣宪公主之前，下嫁巴林右旗的淑慧公主修建了园会寺，她带去的 300 户陪房中有各种手艺人，他们除建成园会寺外还开地辟壤、建立作坊，围绕着园会寺逐渐形成了大聚落。当时的这个聚落，可以说谈不上有什么正式的文化，地处塞外，气候恶劣，交通不便，信息的传递滞后，使绝大部分当地人固守着巴林草原，世代过着游牧生活。在这样的生存环境下，唯一支撑他们的恐怕就是精神信仰了，这种信仰也即形成了大板当时的文化环境。

蒙古人最初信仰“万物有灵”的萨满教，藏传佛教传入蒙古地区一般认为是在窝阔台时期，当时藏传佛教各派林立。直到 1538 年，蒙古土默特部首领俺达汗率先皈依格鲁派，此后在明清两朝的支持下，藏传佛教很快就在蒙古地区兴盛起来。对于当时的普通牧民来说，比起原始的萨满教，喇嘛教似乎更能让他们理解生活的贫苦、遭受王爷台吉的压迫等生活中一切不平等的事情。佛教的因果关系让他们明白，只有虔诚信佛才能摆脱现在这种生活状况，也为自己的下辈子积功德。而清政府对蒙古地区一系列成功的宗教政策，促使喇嘛教日益深入人心，甚至达到狂热的程度。“蒙古人如有患难，谓为佛谴，即延喇嘛诵经祈祷。王

公札萨克所居，必有大庙，日必诵经，常住喇嘛必在三十以上。中人之家亦必二三月诵小经一日，三年诵大经三日，所延喇嘛之多少，以贫富定之，自一二人到数十人不等。诵经日，必邀亲友聚听。岁必赴庙礼拜，不远千里而往，富者或往西藏，或往库伦，春秋二季尤盛，踵趾相接于门，常人则守候门外，或守至月余，以被活佛手摩足蹴为至荣。活佛出，争先罗拜，活佛之侍者以佛杖乱击中绸者吉，不中者谓为获罪。如乘车，群恐龙杖不中，争以哈达铺地被轮曳过，罪即可末减，遂捧而顶礼之。侍者荷筐而至，争先布施，至微亦必以白金十两。”<sup>①</sup>

这种信仰文化可以说是促成荟福寺建立的另外一个重要原因，政府的提倡和百姓的推动，二者在此形成了一种互动，着眼点都在喇嘛教上。正是基于上述两个原因，荟福寺最终修建完成，在当时偏远而经济文化闭塞的大板镇，荟福寺确实为牧民带来了希望，“当时的大板，土坯石块垒成的低矮平民屋棚较多。而荟福寺屋顶宝刹金光闪闪，空中雾霭蒸腾，这在当时蒙古草原可谓奇观壮举，住在草原上如星斗般蒙古包的人们惊奇赞叹而仰慕。”<sup>②</sup>

## 第二节 六月庙会文化与民众生活

荟福寺自建成后，就与民众发生了密切的联系。因寺庙香火旺盛，荣宪公主于 1726 年提议扩建“虎庙”，上报理藩院后，理藩院赐“荟福寺”的金匾和 10 名喇嘛的度牒<sup>③</sup>并且每年定期召开法会，一年中之中除三月和八月外，其余各月都有比较重要的法事活动。

时间（农历）		法事活动	所念经文
正月	初一	烧香上供，众喇嘛互相拜年	
	初八 — 十四	祈祷诸佛	七种祈祷经
	十五	祀迎“长寿佛”	准息多尔玛经
二月	十六 — 二十一		桑地经和温都思经

<sup>①</sup> 徐珂编撰.清稗类钞.北京.中华书局.2003年.1953页

<sup>②</sup> 穆松、王兴贵.巴林史话.呼和浩特.内蒙古文化出版社.1997年.第49页

<sup>③</sup> 中国古代朝廷对经过批准‘得度入道’的僧尼发放的证明书

四月	初三 — 初五	嘛呢法会	骚道经
	初八	祈祷释迦牟尼诞生	
	初十 — 十六		德木其格经和嘛呢经
五月	三十	祈祷关帝圣君	关帝经
	十六 — 二十二	同上	德木其格经
六月	初七 — 十五	祈祷皇帝长寿和国家昌盛	甘珠尔经
七月	初七 — 初九		拉本乃经
	十五 — 二十二	盂兰法会	秘咒雅仙大经和伊罗经
九月	十五 — 二十二	预祝太平无事	达根九经
	二十七 — 二十九		道格森经
十月	二十五	宗喀巴逝日（明灯会）	
十一月	数九前三天	祭天法会	呢日德经
十二月	二十三日	祭火神	
	二十七 — 二十九		骚布珠经
	三十	祭“哈慕佛”	腾格尔经

（建国前荟福寺法事活动一览表）

幸福之路苏木的几位老人对过去的法会都有着相同的记忆，据他们说，那时候一年中最热闹的法会是正月十五、六月十五，还有十月二十五的千佛灯会（宗喀巴逝日）。不光是荟福寺一处寺庙有这么多法事活动，其它的寺庙都有。所以这一年可以说月月都有法事。而他们印象最深的除了六月庙会外，就是十月二十五的千佛灯会，晚上四五点钟的时候，一千盏佛灯一同点燃，非常壮观。由于当时年龄小，都是跟父母家人去拜佛的，而每家人各自重视的寺庙和法会也不同。比如 65 岁的白音尔德老人，他小的时候经常跟父母去的是西大庙（即园会寺），他对荟福寺就没什么印象，去荟福寺是文革之后的事了。70 岁的鲍国翠老人从小跟家人去的是珠尔沁庙，只有六月庙会的时候才去荟福寺。可以说，围绕着寺庙实体，每个寺庙都有它固定的信众群。只是由于历史的原因，才把信众都整合到了荟福寺。

在上述活动中最重要的就是六月庙会了，庙会开始于 1730 年，由桑利达王

爷首创。届时，各庙喇嘛集中起来念经，祈祷皇帝万寿无疆、国泰民安而念《丹珠尔经》，念完经后把念经情况上报理藩院，同时送去念《丹珠尔经》时精制的“仙丹”与“圣水”。与此同时的六月庙会也是最热闹的。虽然念经祈福是六月庙会文化的主流，但是民众也许并不把自己置身于主流话语之下，他们来庙会也并不是为了祈祷皇帝和国家。我们来看一下旗志中描述的六月十五庙会：“庙会期间，牧民们扶老携幼、不远百里前来参拜祈祷，借以消灾祈福。荟福寺的周围蒙古包林立，人如潮涌。旗札萨克衙门也借此机会征收赋税、整理户口、丁册，办理地方官吏和各庙执事喇嘛的用人罢免事宜；各苏木的章京、札兰都率所属，扎成账房圈，办理各自管辖的事物。小贩也来这做买卖，牧民出售自家的土产品，并购办一年所需。北京、天津、沈阳、张家口、多伦、锦州、赤峰等地的商人运来大批日用品，在街道两侧搭起布棚来卖，有时布棚长达二、三里，每条街都有几十户商号。当时全旗每年的那达慕也在这一天举行，庙前广场上举行摔跤、草原上举办射箭和赛马。”<sup>①</sup>

乌云其木格老人描述的上个世纪40年代时，她儿时的庙会：

五六岁的时候，我第一次去庙会，当时大庙（当地人对荟福寺的称呼）周围全是平房，所以庙看起来特别高，特别大。每年的阴历六月十五那达慕都在那开，摔跤在广场前举行，射箭、骑马都在草原上举行。那一天庙里都发放免费的粥，我们那时候说是去玩，其实是想吃那的羊肉粥，羊肉块特别大。那时候穷，所以吃上一碗粘稠的肉粥觉得特别高兴。

庙山门前面有一个很高的旗杆，不是插在地上，而是插在一块很大的石头里，每到起风的时候，旗杆摇摇晃晃，我母亲告诉我说，别在那下面走，小心砸着。旗杆和山门上的两个屋顶角之间有绳子，挂两溜风马旗。还记得在荟福寺大殿中间还挂有一个很大很亮的圆球，类似大气球，从屋顶上悬挂下来。还有大殿四角还挂有风铃，一刮风时就响，声音非常好听。圆球和风铃每次去都很亮，那时候的喇嘛戒律都很严，除了念经外，啥活都干，特别勤快，从早到晚都不闲着。把佛祖每天都擦的干干净净，窗户、门框都擦，不像现在的喇嘛，你看那个亮球现在的比过去的小多了，可看起来特别脏，佛祖身上披着的红布都落了一层灰尘。那时候卖东西的特别多，北京的、天津的、河北沈阳的都过来做生意，有卖衣服、

<sup>①</sup> 巴林右旗政协委员会编.巴林右旗志.1992年.689页

鞋、炒米、黄油，啥都有。我记得还有西洋镜，5分钱一张票，镜里面有天安门、长城等等好多风景，还有西游记、白毛女、杨白劳。汉民做的买卖我们都不上前去，一个是语言不通，一个是他们卖的东西太贵，买不起。当时有钱人逢庙会的时候就在大庙附近租个房子，玩上几天，还给喇嘛带牛羊。没钱的就给他们带点炒米、黄油等等家里最好的东西，因为租不起房子就早上去庙会，晚上回来。最让我们高兴是喇嘛在广场前跳查玛舞，他们都带着各种牛头马面的面具，敲锣打鼓的，大人孩子都爱看。

#### 额日顿格日乐 72岁 女

我小的时候，大庙香火很旺盛，庙里大概有七八十个喇嘛。寺院面积大小与现在这差不多，正月法会和六月的庙会很重要，附近乡镇苏木的牧民都去。六月庙会还做很多斋饭供给去烧香拜佛的人，当时的牧民也会带很多贡品，都是奶食品。当然有些比较富裕的王亲贵族或者生活条件比较好的牧民会带大银元、布料等贵重的东西。当时大庙的维修和喇嘛的日常生活都靠这些贡品的。每次庙会的时候都会来些五花八门做生意的，还有当街表演一些小把戏。我最爱看跳查玛了，当时他们穿的衣服花花绿绿的，特别好看，跳的舞也有意思，看的人经常哈哈大笑。

从文献记载和群众的记忆来看，庙会不但是他们购办一年之所需的场所，还是娱乐的重要场所，庙会成为他们日常生活重要的组成部分。在过去的时代中，民众与庙会关系的密切是人们难以想象的。庙会是升华个人信仰的特殊空间，它与民众的生活是最为密切的。

通过民众的记忆，六月十五庙会向我们传达了这样一个信息：过去巴林草原上的牧民们唯一的娱乐活动就是每年的庙会，在庙会上可以看跳查玛、摔跤，可以吃到肉粥，可以买到一些生活资料，在那个生产资料紧缺，没有任何媒体、任何娱乐的物质和精神贫乏的年代，六月庙会的娱乐、商贸、宗教可以满足民众的物质和精神的需求。

《狂欢与日常》中曾描述了华北地区的六月庙会：“此时将届秋令，收获禾稼一切农具购买困难，借此会期，内地商贩运来出售，远近农民均来争购。此便于农民者，一也。各乡农民该外、外该债务，结账还债，远隔一方，殊形不易，大多数规定会期彼此接头，清结一切，无异他处标期。此便于整理经济者，二也。

农民嫁娶，对于首饰、衣服妆奁等件，购买困难，借此会期，领女携男，亲自到会购买，自由挑拣，心满意足。此便于婚嫁事者，三也。母女、姊妹出嫁后，晤面谈心实属匪易，况系农家，终年劳碌，省亲看女，探亲访友，既无暇晷，亦无机会，借此会期，不约而同，均可会面，各叙衷曲。此便于会亲者，四也。至口内商贩，届时争先恐后，云集会场，买卖牲畜，而各乡农民所畜牛、马、猪、羊、蛋等项，均可出售。借此活动生活费者，五也。以上各种情形，足征此会于人民关系匪潜，未可淡然视之也。<sup>①</sup>虽然汉地和蒙地有地理文化的差别，而且庙会文化有各有特点，但庙会的功能是相通的，民众的需求也是相同的。都是在以信仰为基础，集娱乐、交流、商贸为一体的综合性文化空间。由此可见当时的庙会在民众生活中举足轻重的地位。

### 第三节 六月庙会文化仪式的象征符号

庙会与民众的现实需求联系紧密，建国前六月十五庙会中蕴含着多种与民众生活关系密切的象征符号。根据描述，我们分析出了跳查玛、那达慕，商品交易三个象征符号，构成了六月十五庙会文化特殊的象征体系。仪式作为人类学专门研究的一个领域，被赋予了丰富的含义，“它并非简单的图解概念或分析工具，它蕴含着形式上的‘物质性’和分析方法的双重价值”<sup>②</sup>而象征作为人类学的重要定义，美国人类学家曾给它下过这样的定义：“象征有如隐喻，它或者借助于类似的性质，或者通过事实上或想象中的联系，典型地表现某物，再现某物，或令人回想起某物。”<sup>③</sup>六月庙会中的任何一项活动并非简单的表演，其中包含的文化因子都是代表庙会文化的特殊象征符号，并通过这些符号来传递庙会的文化特质。

#### 一 跳查玛

跳查玛是藏传佛教寺院固定的活动，但各地寺庙跳的又各有不同。跳查玛，是一种面具舞蹈艺术形式。供藏传佛教召庙祭祀活动中演出，至今已有数百年历

<sup>①</sup> 赵世瑜. 狂欢与日常—明清以来的庙会与民间社会. 北京. 三联书店. 2002年. 203页. 张北县志

<sup>②</sup> 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京. 民族出版社. 2007年. 第19页

<sup>③</sup> 史宗主编, 金泽等译. 20世纪西方宗教人类学文选上卷. 上海. 上海三联书店, 1995, 第195页

史。“藏族先民认为天上、地上、地下都居住着各种鬼怪神灵，他们掌握着大自然和人类的命运，只有对神灵的膜拜祭供，才能摆脱人生的苦难。于是各种酬神醮鬼的巫术，巫觋以及摇鼓作声的巫舞、拟兽舞先后出现。”<sup>①</sup>跳查玛作为六月庙会的重要文化象征符号之一，它承载的不仅是藏传佛教的文化内涵，对于民众来说，更是一种欢娱的活动。

据当地文献记载，每年荟福寺六月庙会的跳查玛是在六月十五的早晨，一大早锣鼓喧天，香烟缭绕，盛大的跳查玛活动就开始了。关于这段历史记忆，我们借助于迄今为止，最早记录荟福寺六月庙会的影像资料——当时任大板亲王顾问的日本人薄守次所拍摄的《蒙古横断》，时间大概在上个世纪三十年代。

庙里人群涌动，烟雾缭绕，群众穿的衣服是典型的巴林蒙古服饰，来的人都非常虔诚，还有的类似朝圣似的，全身着地的叩拜。不一会，喇嘛拍钹、吹长号、敲鼓（大鼓中间有两条一黑一白首位相连的鱼，类似太极图形）。跳查玛要开始了。人们都纷纷从山门出来，到庙前的广场上。广场正前方有几个树枝搭成的凉棚，里面坐着王府的官员们和高僧。表演查玛的僧人在广场中间排座成两排，群众把广场围了个水泄不通，还有后面的人硬挤着要往前排来。不一会，跳查玛开始了。先是头带骷髅面具的两个小喇嘛出场，左跳右跳的，很是可爱。接着头戴狮子头面具的两个小喇嘛出场，跳了一小会也下去了。头戴公鹿、母鹿面具的两个喇嘛出场，他们与前几个喇嘛不一样，身着华丽的衣服。接下来，头带魔王面具的喇嘛出场，也身着华丽的衣服。头戴两个孩童面具的喇嘛和寿神依次出场，他们表演拉轿子，但绳子断了，寿神依然费劲的拉，三人的表演非常滑稽。接着“公鹿”又出场，场中有块白布，他不停地用双脚使劲踩踏，还用剑刺。头戴鬼面、菩萨面具的喇嘛依次上场，在全场不停的欢跳。最后，全体表演的喇嘛一起上场，他们表演动作整齐。然而最后，看起来身着萨满服的一个人上场，在场中舞蹈。接着众人在广场前点燃火堆，把三角塔扔进火堆中，意谓里面装着恶魔的灵魂，把恶魔烧死。跳查玛结束，喇嘛和众人散去。

<sup>①</sup> 杨贵明著. 塔尔寺文化. 西宁. 青海人民出版社. 2007年. 183页



荟福寺 2006 年跳查玛

蒙古族的跳查玛源于藏传佛教的传统舞蹈“跳神舞”，也叫“乾姆”，属于傩文化的一种。汉人称之为“跳鬼”或“打鬼”。“查玛舞的由来，反映古印度佛教产生、发展过程中，同异教徒，或反对佛教的势力作斗争的历史事迹。”<sup>①</sup>“据藏文佛经所记，为纪念佛教始祖释迦牟尼降服邪道及僧人拉隆巴勒多尔吉刺杀恶王朗达尔玛，西藏、青海、蒙古等地的喇嘛庙每年都要举行隆重的‘善愿日’法事，‘跳布扎’庆祝，以佑众生平安。”<sup>②</sup>在喇嘛教传说中，“朗达玛是古印度的一条牛，为修建佛教寺庙搬运而累死，但没有受到恩赐和公正评价而憎恨佛教，以后他转生为西藏国王，故镇压佛教。朗达玛镇压西藏喇嘛教后，被喇嘛教信徒刺杀。后来他转生为精灵，时常出来破坏寺庙，残害僧侣，以后喇嘛们戴上假面具，装扮成刺杀他的刺客，出来跳舞，这样吓跑了他，从而喇嘛教得以平安无事。从此，为了降妖伏魔，免除灾祸，跳起‘查玛’舞。”<sup>③</sup>当然这其中也有颂扬佛法的涵义。据说，查玛舞还能医治人身体的 404 种疾病。

跳查玛作为“傩”的一种，“傩是宗教和神话中的原始意象（原型），具有丰富的神秘意蕴，是人类的一种原始文化，是远古人类为了消除灾难、危难而发明的一种巫术活动。”<sup>④</sup>荟福寺跳查玛的仪式显然也是巫术的体现。我们注意到，场中间的白布被不停的踩踏，用剑刺，这块白布代表恶魔，喇嘛对其实施的行为表示着要杀死它，这是相似巫术的体现。整个过程都是通过“相似祛除相似”<sup>⑤</sup>来达到目的。跳查玛结束后要烧掉装着恶魔灵魂的三角塔，也同样体现了巫术，喇嘛一边念经一边把三角塔抬到山门前的空地上，用高粱杆点燃火把他们烧死，这是驱邪巫术的体现。

<sup>①</sup> 德勒格编著. 内蒙古喇嘛教史. 呼和浩特. 内蒙古人民出版社. 1997 年. 第 572 页

<sup>②</sup> 罗斌. 民族艺术研究. 1999 年第二期. 《跳布扎与“傩”》

<sup>③</sup> 德勒格编著. 内蒙古喇嘛教史. 呼和浩特. 内蒙古人民出版社. 1997 年. 第 572 页

<sup>④</sup> 仲富兰. 民俗传播学. 上海. 上海文化出版社. 2007 年. 第 208 页

<sup>⑤</sup> 【法】马塞尔·莫斯著. 赵丙祥等译. 巫术的一般理论. 桂林. 广西师范大学出版社. 2007 年. 第 87 页

## 二 那达慕大会

“早期的那达慕是草原先民在向天地祖神祭祀、祝福过程中媚神、悦神的同时，自己也娱乐、嬉戏的一种活动。”那达慕的三项技艺最初是由于生存的需要，先民们学会了射箭以猎取食物、驯马出于交通的需要，摔跤是保护自己的一种手段。三项技艺虽然是生产生活的需要，但很快被用于军事领域。成为保卫家园或争夺领土的工具。清代以后，草原上出现了一些定期的聚会活动，在聚会时各级官吏要借机整理户口丁册、罢免官员等，会上也有物资的交流等活动。自此开始，那达慕的娱乐功能逐渐凸显。而“最早见诸文献记载的，可看做那达慕大会活动的是18世纪30年代巴林右旗的六月庙会和1766年阿拉善王爷举行的庆典集会。尽管他们都没有被称作‘那达慕’而是分别称作‘庙会’‘乌日森耐亦日’，但是从其举办者均不是普通百姓，都进行了男儿三艺竞赛、都开展了较大规模的商品、物资交换等共同点来看，已经与日后典型的那达慕活动除名称之外没有什么区别了。”<sup>①</sup>

“那达慕”蒙语意为“游戏、娱乐”一般都在六月至八月举行，这三个月也是草原的黄金季节，一年一度的祭敖包、打马鬃、马驹节、庙会都在这个季节举行。“蒙古语的喜庆、联欢、盛会谓之‘耐亦日’，其娱乐活动（那达慕）总是与耐亦日联系在一起，没有耐亦日就没有那达慕。这可以说是个不可变易的传统。”<sup>②</sup>届时摔跤、赛马、射箭以表达欢乐。但与现在的规模组织完备、单独举办的那达慕大会仍然不尽相同。

巴林右旗六月庙会开“那达慕”的先河，庙会仪式结束后，在荟福寺前的空地上举行摔跤和射箭，在草原举行赛马，那达慕大会把六月庙会推向了高潮。届时昭乌达盟（赤峰市原称）各旗选派快马、走马、摔跤手、弓箭手、蒙古象棋手参加比赛，场面壮观，热闹非凡。《东蒙古纪程》中描述了喀喇沁旗善福寺庙会的摔跤“东西各十六人，互相角力，各有胜负，由十六而八，由八而四，四而二，二人之中，卒一人获胜。”<sup>③</sup>当时的蒙古摔跤都是这种形式的。《蒙古横断》也记录了六月庙会的摔跤场景：在荟福寺前支起一里多地的白色帐篷，王爷、王府官员和许多外国人都在帐篷里观看摔跤。摔跤手们赤膊身着摔跤服，几组各自角逐，

<sup>①</sup>吴团英等编. 草原那达慕. 呼和浩特. 内蒙古教育出版社. 2008年. 第27页

<sup>②</sup>赵永铎, 巴图. 那达慕文化的由来与流传. 呼和浩特. 内蒙古社会科学. 1998年第5期

<sup>③</sup>内蒙古图书馆学会编. 内蒙古历史文献丛书·东蒙古纪程. 呼和浩特. 远方出版社. 2008年. 第141页

他们表情凝重，满头大汗，围观人群里还不时发出阵阵叫好声。



那达慕大会

那达慕大会



男儿三艺（钱德海摄）

那达慕如今作为蒙古族群认同的符号之一，是蒙古族文化的重要象征。“象征具有明显的族群性，各族群的象征表现形式均有不同”<sup>①</sup>那达慕就是作为蒙古族群特有的象征，作为传递蒙古文化的象征符号，已经深入人心。“族群是相信共享共同的历史、文化或祖先的人们共同体，换言之，族群成员视自身共享着将他们与其他族群相区分的文化传统和历史，将一个特定群体称为族群的有效标准，通常包括语言、宗教、共同历史、专门化的职业、区域的地方化、共同文化、自我认同以及他人认同。”<sup>②</sup>虽然世事变幻，蒙古族传统中也吸收了很多外来文化的因子，但那达慕却作为对自己祖先和文化的认同还在延续着，可见其强大的生命力。如今“那达慕”已经完全成为蒙古民族一种节日文化的符号，传递族群标识。正如彭兆荣所说：“人们因一个仪式而聚集，可聚集交流的结果却超越了某一个形式本身…这些仪式活动的结果在后来的历史记忆与记录中变成了脱离形

<sup>①</sup> 何星亮主编. 宗教信仰与民族文化. 北京. 社会科学文献出版社. 2007年. 第304页

<sup>②</sup> 兰林友. 论族群与族群认同理论. 广西民族学院学报. 25卷第三期. 2003年5月

式的‘符号’或‘身份’。”<sup>①</sup>

### 三 商品交易

薄守次的《蒙古横断》中也记录了六月十五庙会的繁盛：在距离荟福寺不远处的空地上，白布搭成的临时棚子延伸了很远，形成了两条街。有卖马的、卖牛和骆驼、羊毛羊皮，羊毛一般用来擀毡子用，做靴子、棉衣之类的。也有现场宰活羊的。此外还有卖布、蒙古袍等衣物，一切所需的東西应有尽有。牧民们扶老携幼，有的赶勒勒车，有的骑马，有的走路过来，都奔庙会而去。逛累了就坐在勒勒车上休息，也有坐地上的。薄守次形容这个庙会为“天幕市场”。虽然是简短的几个镜头，也展示了当时庙会商贸的繁盛，人们也靠这个庙会来补给一年之所需，所以一年中固定的商品交易对他们的生活来说非常重要。

几乎所有庙会的商贸活动都具备了以下特点：“首先，销售日用百货、兼营其他商品，形成了综合性的市场。其次，由综合性市场逐渐形成专门经销一种商品的专门市场。第三，庙会市场跨出了一村、一县、一省、成为一个地区一省之间商品贩运、集散中心。第四，起初是自发无人组织，清末成为有秩序、有管理，政府重视的商贸场所。第五，对城乡经济、社会生活都产生了很大的影响。”<sup>②</sup>荟福寺的六月庙会上的商贸活动也不例外，牛市、羊市、马市等专门市场也逐渐形成，并成为当时东北的一个货物集散地，享有很高的声誉。“除买卖当地各种牲畜和畜产品外，还有从热河、辽宁、河北、察哈尔等省和多伦、张家口、津、京、锦州和义州县等地赶来通商，交流物资。”<sup>③</sup>

荟福寺的商贸活动除上述外，还因为以草原庙会为依托，商品交易的主体、客体都离不开草原的范畴。前来逛庙会的大多是世代生活在草原上的牧民，庙会上的商品也别具草原特色：蒙古袍、羊毛羊皮、毡子靴子等等。实用性很强，汉族商贩带来的娱乐的东西也有，但在当地并不畅销。乌云其木格老人曾说过：汉族的买卖他们根本不上前去问，一个是价钱太贵，一个是语言不同。过去大多数牧民都不富裕，谁也没闲钱去买生活必需品之外的别的东西。那时候汉人做的买卖有吹糖人、万花筒、耍猴啥的，有钱的台吉才去买去看。

商品交易固然是依托寺庙和信仰而形成的，宗教信仰可以满足人们的虚幻精

---

<sup>①</sup> 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京. 民族出版社. 2007年. 第160页

<sup>②</sup> 王兆祥. 刘文智著. 中国古代庙会. 台北. 台湾商务印书馆. 1998年. 191页

<sup>③</sup> 巴林右旗文史资料第一辑. 1985年. 18页

神需求，那么商品交易现实世界中满足了人们的生活需求，是更为实在的一种存在。牧民们散居在草原的各处，只有庙会才让他们大规模的聚集到一起，产生交流和沟通，牧民们可以买自己需要的东西，也可以“以物易物”的交换自己需要的东西。此外，汉族、满族的小贩都来此做生意，这又使当地的商品贸易吸收了其他民族的商品。最终形成了一种真正意义上的人文交流。而庙会的本质也逐渐从娱神向娱人过渡。实际上，庙会的商品交易才是与人们生活联系最为密切的活动，因此，可以说六月十五庙会的商贸是一种人文交流的符号。

## 小结

本章叙述的是建国前荟福寺及六月庙会的形态，荟福寺建成后成为当地民众的精神诉求空间，也为信奉喇嘛教的牧民提供了又一个心灵寄托的场所。也因为有了寺庙，以它为中心，人口聚集，大板才逐渐由聚落慢慢扩大，最终发展为城镇。因此大板的发展历程与荟福寺息息相关。由于六月庙会的开创，当地民众有了娱乐活动和满足生活需求的商贸，这在当时都是具有实际功能的。人们要买足一年生活中需要的东西，通过看跳查玛和那达慕来得到精神上的欢娱和放松，满足生活需求又带来精神的慰藉。所以，六月庙会既是信仰的中心，又是商品交易和娱乐的中心。同时，庙会还隐含着跳查玛、那达慕、商品交易三个重要的文化象征。

## 第二章 当今语境下的荟福寺六月庙会

### 第一节 荟福寺神圣空间的重新建构

荟福寺历经三百余年，饱经沧桑。这期间，1913年寺庙后大殿失火，殿内供奉的各种经卷、典籍、佛像以及雍正皇帝御赐的金匾均被焚毁。1916年的时候向旗内牧民摊派5000两白银，在该殿址重建一座19间殿宇，并在该殿西侧兴建三间正殿。在多伦塑了三世佛、三圣佛、十八罗汉。1918年又在庙院北建进深九间的经堂一座，1920年在后大殿东侧建三间大殿。1935年在后大殿阶前，有老布僧章其布葛根主持修建“班丹普日来普木塔”，1937年又主持兴建“哈敦银”大木塔。1939年，寺内喇嘛希日布出资，用汉白玉雕了一对大狮子和一对小狮子置于寺前。在荟福寺经历了抗战和文革之后，经文、法器被毁，殿宇大部分都彩漆斑驳，有的佛像也被人为损坏或由于年代久远被不同程度的风化。

历经几十年的断断续续修复之后，2003年荟福寺开始了大规模的重修工作。不论是庙会的重建还是庙宇的恢复都源于各方面的诉求。在当今语境下的重修背后，政府、民众都发挥着不可忽视的作用，各种因素最终都统一到一起，共同促成了荟福寺的重新建构。



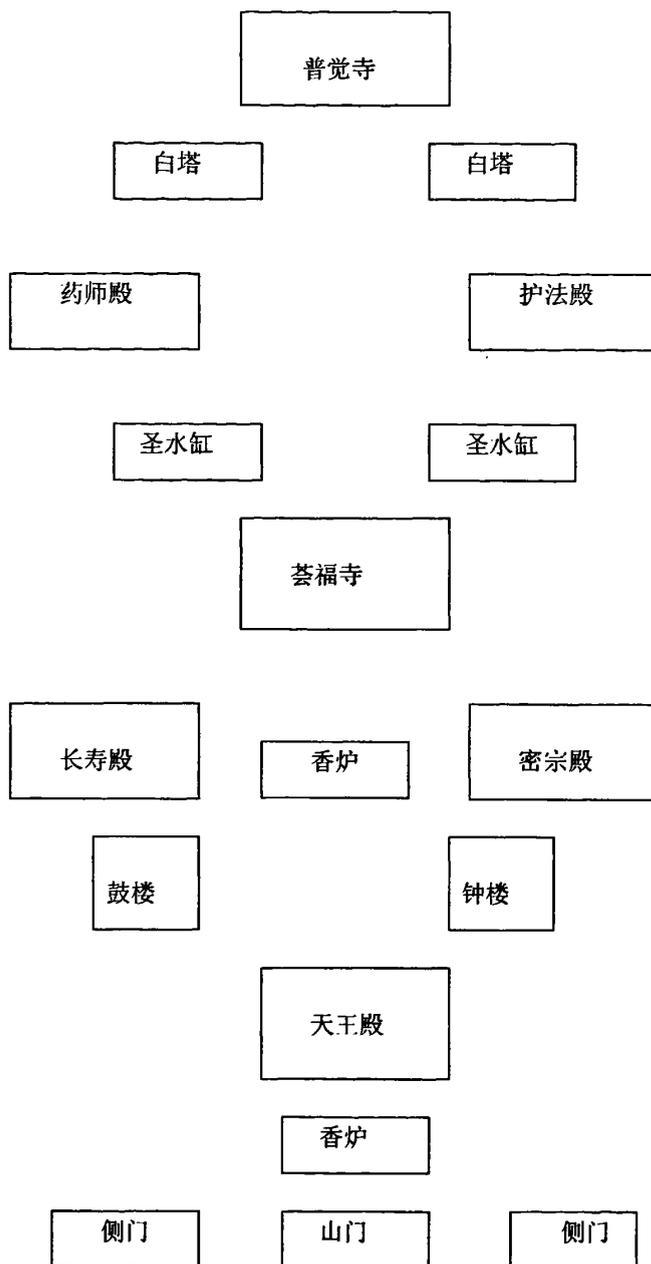
重修后荟福寺全貌



荟福寺山门

战神殿

司命神殿



(重修后荟福寺平面图)

### 一 政府：国家叙事

国家叙事和民间叙事形成一种二元对立，当国家的政治环境宽松的时候，民间叙事才可能浮出表面，民间叙事是随国家政治环境而变化的。民间意识和官方意识是两个不同层面的意识。在国家处于控制的背景下，国家的现代性的诉求也在民间化和地方化的过程之中。

2003 年的彻底修复工程政府在其中是起主导作用的，当时的巴林右旗刚确定了以旅游为主打产业的政府发展策略，考虑到荟福寺重要的历史地位及文化品牌价值，也考虑到改善巴林右旗的旅游环境，2003 年政府向社会各界筹资 480 万元，这其中政府拨款达 300 万元，其余是社会捐款。社会捐款也占很大一部分，除信众积极捐款外，还有公司和生意人的捐款。如荟福寺门前的石狮子就是巴林集团捐赠。

首先是对全部庙宇进行彩绘，荟福寺大殿顶端装饰了一个金属制作的金尖宝顶，寺院内其它的殿也部分装饰了宝顶，据僧人说，这些宝顶都是用特制的桐光油含金 98% 的金箔贴制而成的。此外，新建山门一扇、修复钟鼓楼各一处、配殿 3 间，还在青海制作了铜贴的金佛像和木雕佛像 32 尊，唐卡 200 幅，在浙江定制了钟楼的铜钟。2005 年又为荟福寺请进了香炉、供桌、风铃及山花装饰。2006 年 6 月对荟福寺各殿的墙裙、顶棚进行全面装饰和彩绘。2007 年 4 月对各殿堂佛像制作佛龕及经柜，定做各殿堂工艺精美的唐卡 30 幅，并从青海塔尔寺请进 108 个转经轮。虽然对荟福寺的修复尚未完全结束，现在呈现在我们面前的就是占地 7100 平方米的寺庙建筑群，也是所保留下来的赤峰市最大的清代建筑。

当时修这个庙除了发展旅游经济的考虑之外，还有就是荟福寺在历史上具有很高的地位，跟皇帝和公主都有关系，也算大板的一个标志。此外就是当地的信教群众非常多，蒙古族都信奉喇嘛教，汉族的一大部分也信。

2006 年，由巴林右旗民委和旅游局联合申报荟福寺为国家 2A 级旅游景区。旗里非常重视荟福的寺申报工作，集中相关人士写了长达 20 万字的申报书。当年，荟福寺即被评为国家 2A 级旅游景区。

国家拨款是从政府的角度支持宗教的发展，一方面可以更好的体现国家宗教信仰自由的政策，另一方面文化遗产的保护也需要政府的大力支持。然而，自政府出资重修寺庙的时候起，荟福寺完全被纳入政府的管理体系。从寺庙的安全防火、喇嘛的着装、学习，作息时间以及每年的法事活动都由政府安排。制定了佛事活动管理制度、治安防火制度和学习制度，其中还细化到点油灯、敲钟了政府的权利话语之中。

对此，有的喇嘛颇有微词。斯钦 17 岁的时候来到荟福寺，在这当了一年多的喇嘛后，又去内蒙古佛教学校学习三年，之后又到五台山。他对笔者说：现在

右旗政府的政策老是变，两年之内换了四个民委主任，喇嘛们都跟不上，就门票来说，最早是2元，后来是10元，又改成5元，最后不收门票。而且在重修之前，寺庙内的门票收入和功德箱的钱都归寺庙自己管理，现在由民委留下一部分作为喇嘛的日常生活开支之外，其余的都归民委管理。大小事情都要向民委汇报，没办法，修庙的时候是人家出的钱。右旗民委也有自己的说法，民委主任对笔者说：功德箱里的钱没用在别处，我们为荟福寺重修向银行贷款200多万元，这都得还贷。对荟福寺加强管理是因为有的邪教组织就趁法会的时候来捣乱，这个影响可不好，所以除每月固定法事活动外，只要是庙里想举办其它法事活动，报上来后，我们再审批，才可以举行。比如08年汶川地震，荟福寺要举办“汶川灾民离苦得乐法会”，像这种积极正常的活动我们都支持。

不论怎样，政府的权威话语始终占据主流，其原因主要还是经济决定权。喇嘛虽然是寺院的主人，但也处于失语的境地。“纵观我国文化的发展，文化从来就没有背离过政府设定的轨道，从强调社会主义性质的文化到今天的文化市场化，无不是国家政策的体现。改革开放后，随着经济建设成为国家的工作重心，经济的发展水平成为衡量各级政府政绩的最重要指标，在此前提下，具有一定市场价值的文化被开发利用起来。尤其是近些年来，旅游业经济效益日益受到各级政府的重视，地方旅游资源得到大力开发。本地历史上形成的文化自然成为其中被考虑利用的重要资源。”<sup>①</sup>

## 二 民众：信仰的需求

寺庙是广大信教群众精神慰藉的场所，对于这种捐款积功德的事情，他们当然会积极响应。因此，荟福寺的重修集资在很短的时间内就向社会筹集到了100多万元的资金，即使是家庭条件比较困难的牧民也要捐出几十元，虽然捐出了钱就感到安慰，其深层次的心理原因，就是民众信仰的需求。

### 散花尔 女 75岁 蒙古族

我是信佛的人，过去文革时东大庙被拆的时候我也见过，佛像都被砸烂。我很心疼又内疚，但无能为力，那个时候都自身难保，我在家里藏了一个佛祖像被批斗过，他们（红卫兵）翻出来后就给砸碎了。现在可以光明正大的拜佛了，国家政策又好，修东庙我们都高兴。佛经里就有说修庙可以提升功德，所以我和老

<sup>①</sup> 兰世辉. 文江寺庙重建. 中央民族大学硕士学位论文. 第28页

伴各捐了 100 元。

像散花儿老人这种想法的不在少数，其行为动机就是忠实于自己的信仰。除去这部分信奉喇嘛教的民众捐款之外，还有一部分人反映强烈的就是红旗嘎查和十家子乡的牧民或村民。红旗嘎查原属都什苏木，乡镇改革后，隶属与大板镇，这个嘎查的牧民都是荣宪公主下嫁时从北京带来的 240 陪房人的后代，虽说现在都是蒙古族，但再往上几辈子都有满族和汉族的血统。十家子乡则是荣宪公主去世后，朝廷专门指定的十个姓氏的人家守墓、点祭灯人的后代，十家子村也由此得名。雍正六年(公元 1728 年)，荣宪公主死在了巴林草原，终年 56 岁。在此之前，荣宪公主的丈夫多罗郡王乌尔衮已经去世。荣宪公主的儿子璘布为其父母亲修建了规模宏伟的陵墓。该陵墓位于巴林右旗白音尔灯十家子乡东北侧的巴彦陶拜山南麓，查干木伦河北岸的山坡上，十家子世代成为公主的守陵人。这种渊源关系使得他们对重修荟福寺给予了极大的支持，是各乡镇苏木中捐款最多的。

红旗嘎查的巴雅尔老人说，听我的祖辈们说，小公主对她带来大板的这些陪房人都特别好，都给他们安了家，手艺人娶到媳妇，宫女丫环都嫁给牧主。她明辨是非，嫉恶如仇，为当地牧民做了许多好事。那时候的人都叫她“二公主妈妈”，对她敬若神明。巴雅尔老人是从小的时候他爷爷就给他讲公主的事，他也给他的儿子讲，就这样，虽然时间流逝，世事变换，但他们对荣宪公主的感情从未减少。在红旗嘎查，如果有人被问到，是不是公主陪房人的后代，他们都会骄傲的予以肯定的答复。所以在这次荟福寺的重修中，他们不但自己捐款，还利用自己的社会关系，动员认识的人捐款。他们之中，有的是信奉喇嘛教，但更多的是把自己归类为“公主这边的人”，理所应当的为公主所建的庙做点事情。不论出于什么信仰动机，荟福寺新的空间在信众们的支持下得以重新建构。

### 三 重建后的庙会文化空间特点

#### (一) 庙会文化空间具有神圣性

庙会空间是一个神圣的空间，与人们的起居住所不同，“神圣总是自我表证为一种与‘自然’存在完全不同的另一种存在”<sup>①</sup>荟福寺以高墙隔离了世俗，高墙之内的空间都被赋予了神圣的涵义，所以具有神圣性。世俗的人们来到神圣的

---

<sup>①</sup> 【罗马尼亚】米尔恰·伊利亚德著，王建光译，神圣与世俗，北京，华夏出版社，2002 年，2 页

空间倾诉,本身就是一个心理的安慰。走出寺庙后,世俗的人心理上会感到神圣,因为他们在进庙前和拜完后出庙,都是处在“边缘期”,“处在人与神灵交界的边缘地带”<sup>①</sup>,因此也是神圣的。“神圣与世俗是这个世界上的两种存在模式,是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况…从根本意义上说,神圣或世俗的两种生存样式依赖于人类在这个宇宙中已占有的不同位置”<sup>②</sup>

家住荟福寺东侧一位四十多岁的汉族妇女就有这种神圣的“安全感”:我们家离大庙近,所以觉得特别安全,不用贴门神都行。这的佛特别灵验,我婆婆是个居士,逢法会必去庙里上香。她跟喇嘛也很熟悉。他们要是做饭缺个酱油什么的也来我家借,别说借,给他们都行。很显然,她说的“安全”并不是指人身安全,而是说妖魔鬼怪、疾病鬼祟都靠近不了他们。言外之意是自己家离庙太近了,也在佛祖的“保护”范围之内。民众的这种想法显然是寺庙空间神圣性的体现。

### (二) 庙会文化空间的文化独特性

目前,巴林右旗境内共有四个喇嘛寺庙:荟福寺、格斯尔庙、床金庙、公主庙,四所寺庙中,只有荟福寺有举办法事活动的权利。荟福寺的建筑具备了中国大多寺院的特点:殿宇式的式样,以方形作为空间隔定,中轴线上形成三进的布局,纵深很长但给人感觉又富于变化。从外观上看封闭、庄严。除上述格局外,又具备了藏传佛教寺院的特点,藏雕楼式建筑和印度塔式的特色。“寺庙建筑是供养佛家三宝,佛、法、僧的特殊建筑物。它首先要满足佛教供奉佛菩萨,并便于信徒顶礼膜拜的需要;二要能满足保存、储放和使用佛三藏经典的需要;三要能满足僧侣们生活和学习的需要;四要能跟上时代的发展和朝拜者、游览者的需要。”<sup>③</sup>这也是荟福寺作为一个空间的文化独特性,区别于其它神圣的空间的特点。

### (三) 庙会文化空间的社会内聚性

“寺庙是一个地方的居民共同建立的,当这个寺庙建成之后,围绕着寺庙进行的各种活动,又在不断强化这些居民之间的关系,使这种以地缘为特征的关系更加密切。”<sup>④</sup>所谓内聚是基于族群认同的基础之上,共同的语言、习俗、宗教信仰、生活环境是某一群体产生自我认同的前提。“文化认同是族群建构的重要内容,作为文化重要内容的宗教信仰体系最为明显地反映出文化认同对于族群构建

<sup>①</sup> 王霄冰著.仪式与信仰.北京.民族出版社.2008年.144页

<sup>②</sup> 【罗马尼亚】米尔恰·伊利亚德著.王建光译.北京.华夏出版社.2002年.5页

<sup>③</sup> 释源著.寺庙文化.呼和浩特.内蒙古人民出版社.2006年.153页

<sup>④</sup> 王兆祥刘文智著.中国古代庙会.台北.台湾商务印书馆.1998年.191页

的重要性。”<sup>①</sup>

六月十五庙会是一个特殊的时空，它聚合了不同阶层、不同职业、不同背景的人，而聚合的最大的前提就是当地民众对喇嘛教的信仰，同时，聚合又加深了人们的族群认同观念。来到庙会的人们因为有共同的语言、信仰背景，所以彼此之间有天然的亲切感，庙会为他们提供了一个交流、聚合的场所。这也是庙宇实际功能的显现。“通过民间信仰和实践也可用来区分局外人和局内人。人们处于某一社会中，生活在其他成员周围，与他们互相联系、共享信仰，说同一种语言，遵循共同的祭祀习俗，从而产生一致感，油然而生感情认同，而且这样的认同可以超越时空而维持。”<sup>②</sup>

## 第二节 2008 年农历六月十五庙会的民间叙事

### 一 六月庙会现状描述

改革开放以来，人们对传统文化领域的日益关注，使庙会也成为被关注的对象。80年代后各地庙会纷纷兴起，民间传统文化又呈现出日益繁荣的趋势。巴林右旗地处塞外，文化信息的传递比较滞后。1995年在荟福寺喇嘛和信教群众的倡议下，恢复了六月庙会。然而重新恢复的庙会，包含了怎样的民间叙事，又是通过什么表现的，笔者通过亲自参与和调查荟福寺2008年农历六月十五庙会来探究其内涵。

如果站在六月庙会的现场，你会感觉这就是普普通通的法会，喇嘛们在大殿念经，信众在殿外上香。但是民俗学关注的不是现象，而是现象背后的民俗本质。通过两年的实地调查，笔者发现传统庙会文化在新时期的语境下被解构了，众多文化因子又重构了庙会文化。

荟福寺目前一年的法事活动有：大年初一鸣钟法会、十五燃灯法会、四月十五大威德金刚法会、六月十五大祝愿法会、九月二十二祈愿大法会、十月二十五

---

<sup>①</sup> 巫达著. 社会变迁与文化认同. 上海. 学林出版社. 2008年. 241页

<sup>②</sup> 张琪亚著. 民间祭祀的交感魔力. 贵阳. 贵州民族出版社. 2003年. 241页

为宗喀巴大师千供法会等 6 次大型宗教活动。其中的六月十五祝愿法会就是我们所说的阴历六月十五庙会。荟福寺的法事活动除了有藏传佛教的传统节日之外，有的是政府部门为了适应旅游的需要后加上去的。比如“六月十五祝愿法会”，因为商贸娱乐功能的消失，再叫庙会显然不合适，但又考虑到六月十五这一天是历史上荟福寺的传统庙会，所以综合考虑，还是把这一天叫做“法会”。既延续了历史传统，又适应了现代人的需要。这是民委的考虑。下面是笔者调查的六月十五法会现场：<sup>①</sup>

从阴历六月十三开始，陆陆续续就有人来烧香拜佛，十三、十四的人比较少，多半是因为家里在十五那天有事，走不开，提前来上香，赶早不赶晚。笔者遇到了辽宁阜新的一家人，在十三那天上的香，他们说来大板看亲戚，下午就走了。听亲戚们说去大庙拜佛挺灵验的，所以来了。45 岁的巴图家住十家子，是领着老母亲来的，因家里离大板太远，十五那天人又多，母亲走路不方便。所以提前来了。

六月十五这一天，庙会达到鼎盛，人流量也非常的大。笔者观察了一下，上香的人女性居多，男性少，女性中年纪较大的占多数。还要说明的是，来这里的绝对不是旅游的，福泽当地的寺庙，受众群体当地百姓占相当大的一部分，至于从其它各旗县、赤峰等地特意赶来的人占很小的一部分。信众们进来的时候每人手里都拿几把香，心诚的还买很高很长的香，俗称“烧高香”。早上 7 点左右打开大门开始，信众们便进来烧香。附近的商贩只有卖香的，在山门旁的简易铁皮小屋里，是寺庙专门卖香的地方，价钱要比外面的小贩稍贵一点，但挤在那里买香的人也很多。据说，寺庙的香比外面的要灵一点，这其实也是人们的心理作用。巴林右旗民委主任张志勇说，他们的香都是在大板商贸批发城进的，也就图个心理安慰。好多蒙古族老人这天都穿上蒙古袍过来，<sup>②</sup>可见这个庙会在他们心目中仍然有跟节日一样重要的地位。

---

<sup>①</sup> 本次调查由笔者和邢莉老师共同完成

<sup>②</sup> 笔者曾对蒙古族穿着蒙古袍的情况进行过调查，大多数人逢节日里才穿，平时不穿，干起活来不方便。适应游牧生活的蒙古袍显然不太适应农耕生活。



寺庙外只有卖香的小贩

八点左右，上香的人越来越多。来的人进入山门后，都要在天王殿前烧香，并跪下磕头。进入天王殿，一一拜过四大天王，四大天王面部分别呈红、蓝、黄色，颜色对比非常鲜明。分别为“东方持国天王”、“南方增长天王”、“北方多闻天王”、“西方广目天王”。中间是千佛塔，插电就转，伴有佛教的音乐。省去了人们用手拨一下才转动的麻烦。天王殿的空间较小，在天王殿两侧也有侧门可以进入前院，但再拥挤，人们也要从天王殿里穿过。这与无人通过的侧门形成了鲜明的对比。



天王殿前



荟福寺大殿前

进入前院，西侧鼓楼，二层有皮鼓。鼓楼和钟楼相对而立，盖的空间都很小，登上狭窄而陡的木楼梯才可以上去。据说，敲一下鼓，把身上的疾病、灾难都震跑了。从鼓楼下来一定要去敲钟，高大的铁钟外铸环纹，上面刻着“康熙五十七年万岁万岁万万岁”的阴文。钟鼓楼的楼梯非常陡峭，都是木制的，但仍然抵挡不住人们去敲钟敲鼓的热情。在外面听起来，钟鼓声此起彼伏。



鼓楼



钟楼

再往前走，挨着鼓楼的是长寿殿，供奉无量寿佛。无量寿佛通体呈红色，一面二臂，双手结定（佛教术语，双手交叠）并托住宝瓶。他象征慈悲终生、光芒无限、永远不灭、战胜死神、战无不胜。而手中的宝瓶里装的是充满不死智慧的甘露。在无量寿佛的左侧是白度母，右侧是三头八眼的佛祖。长寿殿屋内周围的墙壁上挂有宗喀巴和千手观音的唐卡。据主持卡其佳说，这些唐卡是03年重修的时候特意从青海找喇嘛绘制，非常珍贵，非常精美。制作这些唐卡就花费了5万余元。他还说，唐卡必须在活佛的指点下完成，活佛还要给制作唐卡的人念经，西藏有专门学做这个的。现在的唐卡越来越精致了，有用珍珠做成的，一幅就上万元。在唐卡的右下角都写着“青海省同仁县吾屯上庄，万玛昂青作”的字样。



荟福寺殿内的唐卡

右侧钟楼的前面是密宗殿，供奉护法、大威德金刚，牛头，九面三十四臂十六足。冷眉獠牙，吐舌狂笑，这看起来是面目比较凶狠的护法。因大威德金刚怀抱明妃，是双修佛（藏传佛教的一种修炼方式）。不知道是当地人不认可明妃，还是其他什么原因，明妃被一块蓝布遮住了。所以拜佛的人只看见大威德金刚的头部。

天王殿正对的是荟福寺大殿。在这两个殿之间，形成了一个院落，中间放有大香炉，供信众点香。还有几笼子麻雀和几桶鱼，是信众买来找喇嘛放生的。

荟福寺大殿是寺庙的主殿正殿。整个大殿高二十米，占地面积六百七十六平米，大殿前檐上精画着三十六幅《西游记》故事的彩绘，正前门上悬挂着木制牌匾一块，匾周围精雕金龙九条，上面有汉、蒙、藏文书写的“荟福寺”三个大字。重檐四角挂着掠雀铃，清风吹过，便发出“叮当、叮当”的清脆响声。殿内供奉过去、现在、未来三世如来佛祖。<sup>①</sup>



三世如来

三尊佛像高达10米，呈坐姿，全身塑金。看起来确有一种震撼人心的感觉。周围墙上挂着十八罗汉的画像。人们来荟福寺大殿除拜三世佛祖外，还要请活佛摸顶，三世佛祖的西侧有一个黄色的高椅，是活佛专座，活佛的摸顶能让信众们吉祥、平安、顺利。有的信众和居士在三世佛祖前的一个长桌上点油灯占卜运气，祈望家人平安。门口跪拜处和佛祖之间有很大很宽阔的一个空间，是喇嘛念经的地方。他们相对而作，每人面前有一个小桌子，中间有一条甬道，供上香的人穿过到佛祖面前点油灯。点油灯也是必须要做的一件事，据说，佛前点灯，心明眼亮。即使不知道这是什么意思，上香的人也一定要点一盏灯才心安。因为点灯的人太多，而油灯又散出油烟，所以在上午10点左右人最多的时候，大殿里烟雾缭绕，呛得人眼睛都睁不开，喇嘛不得不打开所有的窗户。

在大殿的一个角落里，摆放着一张桌子，一个喇嘛专门负责登记信众要求念什么经，给谁念。然后信众再给点香火钱，多少自愿。喇嘛再把登记的情况交给荟福寺大殿正在念经的喇嘛们，他们会按照信众的要求念经。

荟福寺内现在有常住喇嘛12名，全部为蒙古族，除葛根（大喇嘛）外，住持、副住持、管家、副管家、经师各一名。乌占友其实是乌丹梵宗寺的葛根，一

<sup>①</sup> 佛教经典中有“过去世”代表燃灯佛，“现在世”代表释迦牟尼佛、“未来世”代表弥勒佛

年去几次荟福寺，庙里有重要的法事活动一定要请他过去的。据说，乌占友在赤峰佛教界的地位很高，因为以前他跟过十世班禅，后来又在黄寺教经文。主持卡其佳是青海海西的蒙古族，2004年来到荟福寺当主持，在这之前他在福建的南普陀寺。

姓名	年龄	职务
乌占友	68	葛根
卡其佳	43	主持
宝音门德	40	副主持
斯钦图	41	僧管
布和	38	现金
阿古吉木	38	后勤

(荟福寺内担任职务的喇嘛)



活佛乌占友



主持卡其佳

喇嘛们每天早上8点到9点是早课时间，有法会的时候要起的早一点。每月的初一、初八、十五、二十二是国泰民安诵经法会。有法会的时候他们最忙，因为现在信众的要求比较多，念经、放生、给孩子起名等等，都来找喇嘛。

大殿内三世佛祖的后面又留出一条通道，供人们从大殿后门穿过进入后院。通道靠墙的一面还有用玻璃罩罩住的数十尊佛像，有宗喀巴、佛祖、度母等。这些佛像身上的彩漆、塑金已经剥落，据说是重修的时候没钱在修整这些佛像了。所以把他们罩了起来，等以后有钱的时候再重塑。但信众们也有在这些斑驳陆离的佛像前跪拜的，可以看出来，有的人是见佛就拜。大殿后门画有“五分生死流

转图”，罗刹咬住生死圆轮，表示凡轮回者皆遭困厄折磨。

大殿外面的四周一圈围绕着转经筒，共 108 个，上面印有阳文的藏文，是特地从青海塔尔寺请来的。来的人都要用手推着顺时针转一圈。法轮里面有装有经文，据说转动一圈就表示读了一遍经了，读经就是功德的表现。因此从荟福寺大殿出来后，还要围绕着转一圈法轮。人最多的时候，都是好几个人转一个法轮。



法会上转经轮的信众



转经筒

出了大殿后门，进入后院，在院中的西侧有一口注满水的青铜缸，据说里面是圣水，来的人都要在里面洗手洗脸，意谓去除疾病。据喇嘛说，圣水缸里的水就是普通的水，但往里面加了“六净药”，这种药具体怎么制作，喇嘛们不太清楚，因为都是直接从塔尔寺或其它西藏的大寺院买来现成的。这种药意思是“干净的”，喇嘛一边往水缸里撒药，一边用藏语念“净水咒”、“大悲咒”。这样一来，水就不是一般的水了。有的信众还拿矿泉水瓶盛一些，据说喝了直后，可以治顽疾。



用圣水洗脸

在最后依次虔诚的在普觉寺、司命神殿和战神殿上香叩拜。人们从寺庙出来那种心满意足的表情，像完成了一件心愿一样。十一点左右，人逐渐减少，至将近十二点时，喇嘛们也念完了经，陆续撤去吃午饭。下午喇嘛念经、群众上香拜佛亦是如此，但来上香的人明显比上午少多了。

在这一天是喇嘛最忙的时候，早上五点起床后到大殿念经，六点开始吃早饭，然后做面供（主要是水花香灯水塔）、准备法器（包括大号、锣、鼓、大小海螺、钢铃），给油灯倒满黄油。面供也即是给佛祖的贡品，是法会上重要的一道程序，寺院里的喇嘛大多都会做。



面供 卡其佳摄

油面里面加上黄油、牛奶，不加水，然后捏成型。供什么佛都有相应的面供。一般情况下，不加颜色的面供在喇嘛念经完后，一起分了吃掉。但是染了颜色的面供不能吃，等到其坏掉之后再烧掉。

准备工作做好之后，七点半左右打开山门，迎接信众。喇嘛这一天要几乎诵经一整天，还要为信众放生。他们这一天的饭都由信众来做，做什么吃什么，信众在自己家带来东西，为他们做。法会结束后，喇嘛和信众一起享用贡品。

这天被称为“法会”一点也不为过，庙会所具备的商贸、娱乐都已消失不见。但当地人还是习惯称这一天为“六月庙会”。即使是现在，如果形容某一场面有多热闹，有的老人仍然会说：“那比六月庙会还热闹呢”。

## 二 庙会上的民间叙事

大板镇是一个民众活动的空间，而荟福寺是大板镇民众的神圣的文化空间。民间行为叙事包括：祭祀活动、巫术符咒活动、游艺活动。<sup>①</sup>而这些活动的展演是在特定的区域：“在我们的社会中，表演通常是在受到明确的限定的区域中进行的，在这种区域中，不仅有地理限制，还有时间限制。表演所促成的印象和理解往往渗透到区域和时间的各个部分，从而使处于这种时空复合体中的个体能够对这种表演进行观察，同时又受到这种所促成的情境定义的制约。”<sup>②</sup>庙会是神圣空间与世俗民众生活的沟通。

### (一) 聆听喇嘛诵经

<sup>①</sup> 程蔷.祭祀与民间行为叙事,载《民俗研究》2001年第一期

<sup>②</sup> 【美】欧文·戈曼著.徐江敏译.日常生活中的自我表演.昆明.云南人民出版社.2003年.第87页

六月十五法会在荟福寺大殿内举行，早上八点左右，一个执事喇嘛吹起了响亮的白海螺，这时先是一个德高望重的主持在大喇嘛的陪同下入座，然后其余的喇嘛们依次入座。有的喇嘛的手里拿着佛教乐器：喇嘛鼓、镲、摇铃等，在三世佛祖前，东西相对的喇嘛坐席上坐下，两排对坐，约 14 人。这时门口一个小喇嘛示意围观在大殿外的民众也可进入，我和民众 40 余人一起进入了大殿，大殿里充满了肃穆的气氛。这时一位大喇嘛站起，双手合十三次，向佛像叩拜，嘴里念着《吉祥经》。然后他坐在自己的位置上，众喇嘛一起念经。念的是藏文的《甘珠尔经》和《丹珠尔经》。在抑扬顿挫的经文在大殿里响起的时候，喇嘛的乐器鼓、镲也同时敲起，坐在喇嘛后面的民众有的双手合十，有的低头静听，有 70 多岁的老太太，有年轻人，中年居多，妇女居多。



聆听喇嘛诵经的虔诚信众



找喇嘛念经的信众

在喇嘛诵经的同时，有的民众坐在一旁静听，有的民众来了是让喇嘛给家人或其他人念经的。在荟福寺大殿的门口，摆放了一张桌子，有专门的喇嘛负责管理念经。这样的活动只有每月的初一和十五才有。一开始，是群众要写清为谁念，年龄，念什么经。人多时候这样一个一个的写实在忙不过来，后来寺里专门印制了一个小册子，名为“荟福寺初一、十五法事活动登记表”。只需填上姓名，然后在所要念的经文前面打勾就可以了，大大节省了时间。现在可供念的经文有 20 种，民众根据各自情况让喇嘛念经。比如有做生意的就念《富贵经》；想考大学的就念《求学经》；期望家人平安无事的念《平安经》。要求念经的民众都会给喇嘛一点钱，视情况而定。给 100 元的也有，几十元的也有。建国前，信众多给喇嘛些奶豆腐、黄油、嚼口、炒米之类的食品，现在大多都给现金。上午 3 个小时的法会，前来登记的人络绎不绝。

萨仁高娃给他儿子念经，她儿子今年是第二次高考了，所以非常想让他今年

就考上。她说她儿子并不笨，就是去年运气不好，报漏了，所以来给他念经开开运。她还说，她信这个（喇嘛教）因为周围的人都说念经特别管事，而且大庙的佛祖也挺灵的。笔者看到她给了喇嘛 200 元



据卡其佳说，要求喇嘛念经转运的比较多，其次是老人长寿、事业兴隆、求财的。想念什么经都有对应的经文，像转运的就念《护法经》。

“一切仪式都离不开诵经，对于喇嘛来说，诵念是一种主要的修行方式，对与参与的民众来说，聆听诵念是信仰的表现形式，得到的更是一种心理安慰”（邢莉）“所谓仪式，从功能方面来说，可被看做一个社会特定的‘公共空间’的浓缩。这个公共空间既指一个确认的时间、地点、器具、规章、程序等，还指称由一个特定的人群所网络的人际关系。”<sup>①</sup>

## （二）民众朝拜仪式

上香是民众传达心理诉求的一种方式，而民众朝拜的对象是他们心目中的佛祖，现实中，就是一尊佛造像。藏传佛教的寺院与其他寺院一样，都是用佛造像来传达意义的。荟福寺内有四大天王、三世佛祖、无量寿佛、长寿佛、药师佛、战神、弥勒佛、护法神、财神，每一尊造像觉不雷同。图像的呈现弥补了语言的贫乏，面对佛造像，民众用自己的肢体语言传达着自己的心理诉求。叩头也是对佛的一种供养，大板镇沿用的是藏传佛教的传统叩拜方式：一种是跪下双手合十，前额触地，两手掌向上，这样接连叩拜三次。还有一种是朝圣似的叩拜，即全身伏地，不过庙会上这样叩拜的人比较少。来庙里的人主要都是叩拜三世佛祖的，据当地人说，大庙的三世佛祖很灵验。也有在大小殿内依次拜的，还有的信众自己请来佛祖像放到大庙内的某个角落，过段时间后，再把这尊佛像请回家里。意思是，佛像每日在庙里，沾了灵气后，放回家里能保佑全家平安。还有另一种说

<sup>①</sup> 彭兆荣.人类学仪式述评.民族研究.2002年第2期

法是，供养佛祖是积累功德的表现。而我們也能感觉到信众心理诉求的强烈。

朝拜就要燃香，不论藏传佛教寺院还是汉传佛教寺院都会用燃香叩拜的方式表达信众内心的虔诚。荟福寺内只有一个香炉，在大殿前，香炉内插满了各式各样的香。对佛的供养中，“香”为十供（香、花、灯、水、果、茶、食、宝、珠、衣）之首，香炉的地位也因此重要起来了。“好的香令人心旷神怡，只一枝就够了。但许多礼佛的人，不懂香的意义，把佛当神拜，常常燃一大把插在香炉内。其实香炉之香只是为了表示对佛的尊敬而已。”<sup>①</sup>荟福寺的信众们显然也是如此，他们觉得点燃成把的香似乎更能表示自己拜佛的诚心。



在寺院角落里的佛像

佛前点灯也是藏传佛教的喇嘛在经堂礼佛的一种仪式。藏传佛教里有点酥油灯的习惯，而且非常普遍。荟福寺的喇嘛每天早上起来必做的一件事就是依次给各殿的油灯碗内倒满酥油，不管在哪个殿内佛前的供桌上都摆满了灯盏，前来上香的信众点上一盏才安心，据说佛前点灯，心明眼亮，增加智慧。六月十五庙会的时候，大殿内非常拥挤，即使是这样，每个人都要点上一盏油灯才出去。所以上午十点左右，殿内烟雾缭绕，呛的人睁不开眼睛。喇嘛不得不打开所有的窗户散烟，但很快殿内又聚集了很多烟。



佛前点灯

在上香和点油灯的同时必要捐赠，不论哪个寺院都有功德箱，意谓捐赠是积功德。少则几元，多则几十元至一百元不等。按照佛教的说法，心诚则灵，不在

<sup>①</sup> 张驭袁. 佛教寺院建筑讲座. 北京. 当代中国出版社. 2008年. 306页

乎钱的多少。

旋转转经筒也是佛教信徒一种祈祷的方式。荟福寺大殿外的四周共围绕 108 个转经筒，每个里面都装有经文，且都被开光过。筒外绘有阳文的六字真言。在藏传佛教中，信众只需顺时针拨动一圈转经筒，就表示已经读过佛经一遍了，而读佛经是最好的消灾祈福修功德的方式。在藏区，虔诚的藏民平时大多手拿一个小的转经筒，不停的转动，也是这个意思。转经的规矩之所以是顺时针，从左向右。密宗的解释是，运动过程中产生的能量，引导祈祷者接触天空和神。转经筒的顺时针转动，是将密咒供奉给神。随着转经筒的快速旋转，转经人认定：他们的功德也在快速地积累。荟福寺的信众基本上是走转，把 108 个转经筒转完，在人拥挤的时候，几个人同时拨一个转经筒。

信众朝拜的最后一个环节是享用圣水。出了荟福寺大殿后门，后院中间西侧有一口注满水的青铜缸，里面盛的就是圣水。加入“六净药”的圣水可以使身心干净。制作圣水时，喇嘛们边撒药，边用藏语念“净水咒”、“大悲咒”，这也是一种供养。大多信众都不明白圣水缸里的水是净化身心的意思，认为是驱除疾病，甚至还有的认为是“治百病的水”，都纷纷用矿泉水瓶装一瓶带回家。还有的信众往圣水缸里扔硬币，一角、五角、一元的都有，他们觉得这样是对自己好。但自己也说不上来，为什么要往圣水缸里仍硬币。笔者发现在许多大寺庙，人们都用扔硬币来表达自己对佛的虔诚。在巴林左旗的真寂之寺，主殿石窟巨大的卧佛边全是硬币，卧佛的胳膊、腿、手上也被放上了硬币。寺内其它的石窟亦是如此。这虽然是信众供养的一种方式，但佛经里的供养是用鲜花，这种行为显然是现代人认为“给钱就保佑”的一种功利行为。由此而延伸，可以往寺院内的一切圣物上扔硬币，桥、水缸、石狮子、甚至有豁口的墙面上。荟福寺的信众们向圣水缸里仍硬币显然也是这种行为的体现。

荟福寺的圣水缸里并不是全年都有圣水，农历四月十五的时候开始制作，一年至多两次。其余的时间圣水缸则是空的。

### （三）放生仪式

我国的放生活活动已经有两千年的历史了，早在佛教传入中国之前，就有放生的活动存在《列子·说符篇》记载赵国邯郸城的百姓正月初一贡献斑鸠给赵简子，而赵简子都会在赏赐完百姓后，把斑鸠放生。这是放生行为的最早记载。佛教传

入中国后，不论汉传佛教寺院还是藏传佛教寺院的放生活动都十分普遍。在荟福寺也不例外，放生仍然是法会的主题。在巴林右旗家里有重病的人、希望长寿的、遇到很大困难的才放生。信众买来蛇、鱼、鸟给喇嘛，喇嘛给他们分别记上放的什么、为谁而放生，然后再找一个时间一起放生。如果是蛇就找一个远离人群居住的地方放生，放生鱼去巴林桥，放生鸟去南山。庙里有专门负责此事的喇嘛。

笔者也跟随这些人去看放生，那天正赶上镇里比较有钱的一个老板为了他父亲身体早日康复放生，大家驱车赶往距离大板镇1里多地的巴林桥。两个喇嘛在装有一大缸鱼（大概有100多条）旁边开始念《放生咒》、《长生经》，然后向缸里撒甘露，要求放生的人则一直跪在旁边双手合十祈祷，念完后两个喇嘛抬着鱼缸把鱼缓缓倒入巴林河，放生这一过程就算结束。负责放生的22岁的喇嘛斯钦说，信众们自己也可以买东西放生，只要是活的小动物之类的都可以。但是他们觉得把东西交给喇嘛放生更好一些。一般家里有重病的人来放生的比较多，通常都是他们雇车把喇嘛送到距离较远的巴林桥、南山等地，然后放生小动物。大的动物如牛羊等没地方放生，只放生小的动物，尤其是快被杀的动物，这样功德就更大一些。

近年来，放生活动可以说遍及各个寺院，无论是汉传佛教还是藏传佛教的寺院都有这种活动，而且人们因为放生所带来的安定感越来越强烈，这是减少罪障、疾病，增福增寿的一种功德行为。据调查，在大板镇，有个专门卖放生动物的市场生意还不错，当地有的动物基本能在放生市场找到。会做生意的小贩也做起了寺庙的生意，围绕着荟福寺每年四月十五和六月十五法会，形成了一个市场，这可以说是市场供求的结果，这个市场在两个法会的前后几天就开始了，就在集贸市场内，虽说没明确标明是“放生市场”，但当地人都知道有这个地方可以买到大量放生的动物。这也是附着在宗教活动之上的一个特殊产业，其销售对象就是信众。但荟福寺内如有大型的放生则去赤峰订小动物，如鸽子、小鱼等等。主持卡其佳说，2004年他刚到荟福寺的时候，那年的四月十五法会举办了一次放生，规模相当大，请来了赤峰的活佛、内蒙各地寺庙都派了喇嘛来参加。因为当地的“放生市场”满足不了大型放生的需求。

随着放生活动成为信众的一种精神需要，放生所导致的弊端也日益凸显，有的把别处的动物放生到另一生态环境中，导致其生物链的破坏，或者刚被放生的

动物又被小贩捕捉回去。不考虑动物的生存环境、当地的生态环境等盲目的放生是当地放生活动的特点。这种模式的放生在全国各地也并不少见，因此目前许多佛教人士都呼吁人们正确的对待“放生”。工业化所导致的“批量生产”、交通物流的畅通所导致当地物种被放生到别处，加剧了放生的盲目性。丹迥·冉纳班杂活佛举了这样一个例子：“养殖业的鱼由工业化生产而来，买之不尽；为了放生而大批的购买，得益的是卖鱼者；将鱼放入水中，又为捕捞者提供了货源。”<sup>①</sup>然而放生的强大生命力正在于它为信众积累了“功德”，给信众带来巨大的精神安慰，又使得这一活动弥久不衰。

而荟福寺的放生则体现了对自然的关照，考虑到大鱼适应水环境的能力较差，有时荟福寺要去赤峰订鱼苗，在放生之前还要考察河流的温度、水质、是否遭到污染等等，然后才会放生。对于麻雀一类“气性大”的鸟，不放生，因为没等到放生就会先死了一部分，违背了放生的本质。对于攻击性较强的动物如蛇，要在其物种的居住地放生，以防止放到新环境中破坏当地的生物链。而且放生的时间要选在适合动物存活的五月至八月，入秋之后不放生。一系列的举措都是荟福寺放生的本质体现——尊重自然，尊重生命。

#### ④ 新时期的灵验传说

在有历史文化的地方，不乏传说。“传说就像近代歌词中唱道的那样：‘虽不祈祷，神也保佑。’”<sup>②</sup>荟福寺及庙会在新时期下产生了大量的灵验传说，这些传说在地点、事件上看都明显带有新时期的特点。在信众看来，这些传说在冥冥之中都引导、保佑着他们。下面是笔者搜集到的灵验传说。

访谈人一：扎拉嘎，女，蒙古族，86岁，巴林右旗大板人

我们老家是左旗的，后来来到了右旗。我从6岁就来庙会，是奶奶带我来的，我从懂事的时候起到现在一直信佛。为什麼？因为有一次我挑水，轱辘打了个晃，我就掉在井里了，怎麽办，没有人知道，没有人来救我。我就念佛，这时候好像有东西把我往上托，我就这样想着佛爷，就上来了，那时我13岁，就开始信佛，73岁之前，我今年86岁了，腿不好，不常来，今天庙会让孩子陪我来。

访谈人二：内蒙古大学学生，女，蒙古族，19岁

---

<sup>①</sup> 丹迥·冉纳班杂活佛谈放生，《达摩之声》

<sup>②</sup> 柳田国男著，连湘译，子晨校，传说论，北京，中国民间文艺出版社1985页第62页

我们家住在哪儿，我要考大学，就来了，我烧了一炷香，希望我考上好大学。高考的时候姥姥给我带了个观音像，果然考上了内大，我也说不上信，也说不上不信，反正庙会我到这里看看，到这里坐坐。

访谈人三：刘某某，女，汉族，翁牛特旗乌丹人

我和我爱人是做小买卖的，以前不信这个（喇嘛教），孩子的姑姑特别信。后来我儿子老是有病，一闹病就哭，连学都上不了。孩子他姑姑就带他来这，现在病好多了，后来我也信了。逢庙会就找喇嘛给孩子念念《平安经》《求学经》什么的。

另外，常驻荟福寺的民委副主任孟和对笔者说，来庙里治好病的人太多了。有一个在外地打工的小伙子，突然得了怪病，眼前老出现一些幻觉，家人不得已给他带上了电焊工用的眼罩，带他来荟福寺后摘下眼罩，眼前什么幻觉也没有了。后来家人又在庙里请喇嘛给他念经，在这个过程中，小伙子使劲用手抽打自己的脸，本来脸盘很小，最后都肿成大饼脸了，这以后就完全好了。我前几天在街上看见他，问他身体情况，他说现在啥事也没有了，都去工作了，头一沾枕头就睡着。

以上的访谈从另一个角度来说，是新时期下构成庙会文化的一种灵验传说。由于传说口耳相传的特性，过去关于寺庙或庙会灵验的传说我们只能从老人的记忆中去寻找，乌云其木格老人说：她8岁的时候得了一次重病，三天没起来床，家里没钱治，母亲都给要给她准备后事了。后来他16岁的哥哥借了邻居的牛车拉她来大庙，一个老喇嘛在她脑门拍了拍，又给她喝了碗药，两天后就下地了。她说她现在还记得那个老喇嘛的样子，是个挺有名的蒙医。后来她哥哥也当了喇嘛，去年去世了。这也成为她一辈子虔诚信佛的原因。

家住幸福之路苏木的69岁沙德格尔老人的眼病也是给喇嘛治好的，他从生下来眼睛就不好，看不清东西，眼睫毛还总扎眼睛，特别难受。后来五六岁的时候，母亲带他去荟福寺找喇嘛看，当时有一个治眼病的喇嘛，翻着他的眼睛看了一下，拿针在眼皮上一划，睫毛就不扎眼睛了。后来吃了他给的丸药，眼睛慢慢看清楚了。从那以后家人每年都带着奶豆腐、黄油啥的去看那个喇嘛，直到他去世。而沙德格尔老人如今也是荟福寺虔诚的居士，只要有大法会，他就来帮助喇嘛干点活。

比较现在和过去的灵验传说，我们发现，现在的传说主要依靠佛显灵，能帮助信众渡过难关，或者帮助他们实现愿望。而过去的传说主要是喇嘛在帮助信众。这也是新时期下庙会文化被重构的另一方面。过去的喇嘛都是比较有名的蒙医，能当上主持的也都擅长治某一种疾病。如今荟福寺的喇嘛大多都在佛教学校学习过蒙医、藏医，但并不能独立的给人看病。这与目前医疗水平的先进有关，过去医疗水平低下，人们所有的病都要依赖于传统的蒙医，现在人们更倾向于西医。所以现在传说的主题与过去“喇嘛治病”的主题不同，明显偏向于佛祖的显灵。而且信众对传说的真实性毫不怀疑，不论过去的还是现在的，在讲述时都带着严肃和虔诚的表情，“怀疑传说的真实性，老想从中寻找裂缝的人，总是受到多数人的反对，这是因为传说本身就有群众基础。”<sup>①</sup>因此，传说更加强化了民众的宗教观念。

### 小结

在新时期下的庙会文化适应社会需要，产生了新的文化因子，或者在新时期下发生变化。“一种仪式的原始生成或者在某一个历史时期对其所进行的观察时，具有一种确定的‘功能’价值，然而，社会的变迁和转变必然会对同一个仪式的功能产生作用，从这个意义看，某一种东西在特定的情况下具有一种功能，但当情况改变了以后，原先的那些功能便可能改变或者消失”<sup>②</sup>由此而产生了新的民间叙事，聆听喇嘛诵经、民众朝拜、放生等，民间叙事在我们看来，是“迷信”，而对于他们看来是信仰的“灵验”。现代知识分子是相信科学的，对于当地人这种迷信行为，“我们借用法国人类学家列维—布留尔的语汇，这应该是不同于现代人的思考习惯的一种理性、是另类的，但绝对不是没有意义的。”<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 柳田国男. 传说论. 连湘译. 子晨校. 北京. 中国民间文艺出版社. 1985 年. 63 页

<sup>②</sup> 彭兆荣著. 人类学仪式的理论与实践. 北京. 民族出版社. 2008 年. 25 页

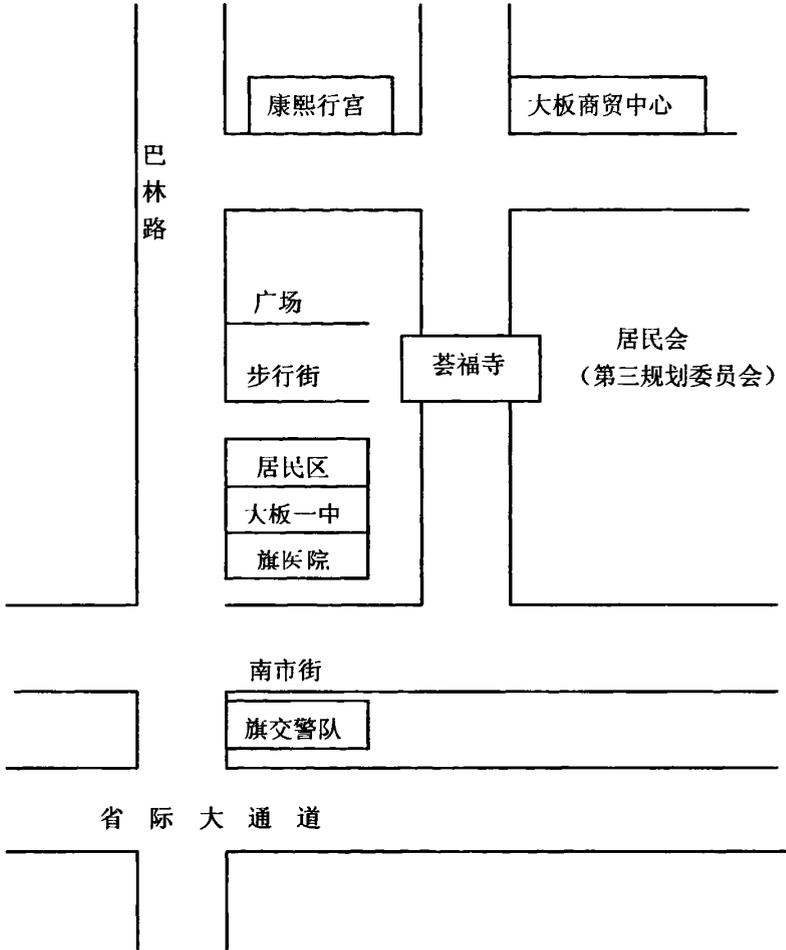
<sup>③</sup> 赵旭东. 《文化认同的危机与身份界定的政治学》. 载《中国人民大学资料报刊中心—文化研究》. 2007 年第 10 期

### 第三章 六月庙会文化变迁原因探究

#### 第一节 大板镇发展概况

中国的大多寺院坐落在名山幽谷中，更显其神秘和厚重。与之不同，荟福寺却坐落在热闹的中心地段，它的发展环境就是大板镇的发展历史。大板自形成大聚落以来的三百多年，完全是以荟福寺为中心发展的。自淑慧公主下嫁后，她从北京带来 300 户陪房包括各种手工匠人，有银匠、铁匠、窑匠、木匠、画匠、瓦匠，他们的到来打破了当地传统的生活习惯，修筑房屋、开垦田地，辟街立巷，修建园会寺。围绕着园会寺，大板开始形成聚落。荣宪公主下嫁后，修建的荟福寺使这一聚落进一步扩大。园会寺和荟福寺这两座寺庙一直是当地的两座最大的寺庙建筑，各种活动也都在这两个寺庙中轮流举办。六月庙会最初就是始于园会寺，以后和荟福寺轮流举办，最终固定在荟福寺举办。当时大板的发展是围绕着这两个寺庙的。“在中国古代，特别是古代社会晚期的广大乡村，人们的某些经济文化生活是以寺庙为中心来进行的。由于宗教崇拜的缘故，又由于文化娱乐的缘故，更由于商贸往来的缘故，使那些原来并不发达的寺庙所在地，区域扩大，人口增加，交通更为便利，经济更为发展了。”<sup>①</sup>据载，文革前园会寺和荟福寺周围有许多平房，喇嘛、平民都在附近居住。自文革时拆掉园会寺后，其周围居民逐渐减少，至今，曾经园会寺的原址现在已经成为荒凉的南山。而荟福寺的命运却不同，文革时，荟福寺成为红卫兵的住所和保存武器的地方而没有被拆除。目前，总面积 4.83 平方公里的大板镇，荟福寺恰恰处于它的中心地段，紧邻全镇唯一一条步行街和文化广场。因此，大板镇的发展与荟福寺密不可分，而研究荟福寺庙会文化的变迁也应把它放到大板镇这个社区中去考察。

<sup>①</sup> 王兆祥，刘文智著.中国古代庙会.台北.台湾商务印书馆.1998年.第192



(荟福寺周边街区图)

## 第二节 庙会商贸功能的消失：社区商业的发展

六月庙会的盛况前面我们已经描述过了，之所以称其为庙会，商贸功能是必不可少的。六月庙会东在蒙古地区非常有名，与呼伦贝尔的甘珠尔庙会齐名。在一个月內聚集上万人次，商品交易量非常大。当时交通和商品流通全靠马和骆驼，根本不存在商品的大规模生产，六月庙会的贸易活动之所以如此发达，正在于大板的经济水平低下，游牧生活又造成了经济的脆弱。“与农耕民族自给自足的自然经济不同，牧业民族的经济不是封闭的，而是迫切需要交换。”<sup>①</sup>人们来庙会除了拜佛之外还要购办家中的不时之需。这种发达的庙会商贸延续到民国初年，大板镇上才出现了商号和手工作坊。到1933年沦陷时，大板有商号49家。在日本殖民者的统治下，大板刚刚起步的商业又受到了严重的践踏。此时的六月庙会仍然存在着很大的购买力。1938年伪满洲国公布“米谷、棉花、皮革统治法”，1940年在大板成立伪兴农合作社，实行全盘经济统制。同年七月发布“停价令”使当地蒙汉商户纷纷倒闭。到1945年仅有面粉加工作坊1户，铁匠2户，旅店2户，印刷1户，裁缝1户，理发1户，药铺1户，杂货铺5户。由于日伪侵略者的一系列对商业的掠夺控制政策，使得六月庙会也日趋衰落。解放后大板才获得了重新发展的机会，生产建设开始展开，根据旗志上1949至1986年商品零售情况表，社会商品零售额呈递增趋势，1949年为136.9万元，到1986年已经达到5049万元。商品零售额的增长从一定程度上说明人民生活水平的提高外，还从侧面显示出六月庙会的商贸在人们生活中逐渐退居次要地位。

自1949年开始实行计划经济，生产资料主要物资实行“统一配给，定量配售”。此时的六月庙会商贸交易已基本失去了其生存的场所，计划经济的实行与游牧经济有很大冲突，在权威话语中，传统游牧经济的随意性遭到了一定的冲击。右旗旅游局副局长宝林说：庙会在文革前就逐渐停止了，当时的经济配给啊，国家特供民族地区的炒米、奶茶啊，这些都对庙会的经贸活动有很大冲击，生活的基本资料人们不缺了，去庙会的人也少了。当然还有多种原因，这个庙会本来就是民间行为，自由性、随意性很大。加上日本人在大板的破坏，兵荒马乱的年代嘛，庙会的衰落也是必然的。

<sup>①</sup> 邢莉.游牧中国.北京.新世界出版社.2006年.第101页

文革时庙会被彻底废止,改革开放后,传统文化领域收到日益受到重视,1995六月庙会恢复。然而改革开放至今的三十年也正是大板镇经济飞速发展的阶段。如今,大板镇商店、超市林立,赤峰至大板高速公路的修建、303、305、205国道经过大板,使大板镇成为赤峰北部旗县的交通枢纽,交通的便利、物流的畅通也是商业发展的重要原因。人们不需要定期的集市,随时随地都可以买到生活必需品。所以恢复后的六月庙会,其商贸活动失去了存活的空间,也就再也没有恢复。

### 第三节 庙会娱乐功能的消退: 社区文化多样化

马克思的唯物观是经济基础决定文化形态,经济的发展也导致人们生产生活方式、饮食习惯、习俗以及精神文化状态的改变。

过去的六月庙会上的娱乐活动主要有跳查玛和那达慕,这两项活动在荟福寺也盛行了二百年之久。有的老人回忆起儿时去荟福寺就是想看“跳查玛”。如今跳查玛活动已经完全消失,那达慕也因为旅游的需要而附会到别的节日中去了。在精神贫乏的那个年代,人们几乎谈不上有什么娱乐活动,信息传递闭塞。对于牧民来说更是如此,干活、吃饭、睡觉,日复一日,一成不变的生活。六月庙会的跳查玛和那达慕几乎就是他们精神娱乐的唯一。随着大板镇经济的发展,家家接通了电视,解决了信息传递滞后的状况。为了满足人们日益增长的精神文化需求,大板镇的娱乐业如雨后春笋般发展起来,目前大板镇内共有网吧12家,卡拉OK 2家,电影院、台球室、溜冰场各1家,精神文化生活的极大丰富逐渐淡化了人们对以往庙会娱乐的追求热情。

2006年荟福寺建寺三百年大会曾请来了鄂尔多斯的喇嘛来跳查玛,但这已经完全丧失了它娱乐民众的意义,而成为一种喇嘛教的单纯的象征符号。民委主任张志勇说:因为资金的关系,荟福寺暂时不能恢复跳查玛活动。一个喇嘛的服装一套下来要一万多元,而且培训喇嘛跳这种舞也需要很大的资金投入,目前政府没有这笔资金。如果庙里有重大活动的需要,就在鄂尔多斯请喇嘛来跳,他们跳一次是3000元左右。至于以后能不能恢复跳查玛就另说了。

荟福寺上的那达慕大会在建国前完全是娱乐民众的活动，建国后，大多在那达慕大会上评劳模、奖励先进。如今巴林右旗的那达慕已经与六月庙会脱离了关系，而附加在当地一年一度的“巴林石节”上，这也是出于旅游的需要。“巴林石节”也是吸引外地游客来右旗的重要原因。这种石头的价格在当地非常昂贵，每年的巴林石节都能为右旗政府创亿元的收入，政府对此非常重视，想以此带动右旗的旅游业。把那达慕大会的举办日期改在了“巴林石节”的这几天举办。

如今大板镇的旅游规划还在进行当中，这也注定了大板镇的大众娱乐日趋多样化，现代代替传统，多样代替单一是大板镇大众娱乐的总体走向。由此看来，六月庙会上的娱乐活动的消失确实是不可阻挡的趋势。

#### 第四节 庙会信仰的弱化：社区民众对宗教认知程度的变化

包括周边牧区的大板镇的生产生活方式都逐渐在向半农半牧过渡，无论是镇里的孩子，还是周边牧区的孩子，几乎都有机会进入现代学校接收教育。因此，孩子们从小就接受现代思想观念和现代科学知识的教育，这直接影响他们的世界观和价值观。他们大部分的时间是在学校渡过的，即使家里父母都信佛，对他们的影响也很小。笔者在红旗嘎查采访时发现，有几户人家的孩子都在外地上大学，他们在家时除参加蒙古族的传统节日外（那达慕、祭火、祭祖），不去庙里。即使参加蒙古族的传统节日，也是作为蒙古族自身认同的方式。并不是相信有火神存在、祖先在保佑他们。这与他们接受的唯物教育有很大的关系。还有一组数字来说明：1923年全旗的喇嘛是1570人，日伪统治时期降到1042人，1956年是464人，1982年是71人，直到现在是26人。

其次，目前大板镇的社会结构功能正在向多元化发展，产业结构发生了很大的变化，给当地人提供了广阔的就业机会，过去大板没有工业，在“工业强旗”政策的引导下，如今已经建立了多个门类现在产业结构。目前大板的主要支柱工业有套马杆酒厂、巴林石雕刻等，大板的政府部门、巴林集团、集通铁路、套马杆酒厂等几个部门单位成为当地人就业向往的“铁饭碗”。职业是现代人生活的

必须，因而“民众在现实与来世，生存与信仰之间逐渐学会了平衡”<sup>①</sup>在信仰与生存之间，民众往往把赚钱和生存在首位。而且，外出打工的人越来越多，据统计，每年巴林右旗向外地输出劳动人才3万人次。平时的宗教活动也似乎成了老年人的专利。

第三，大板目前交通非常便利，是赤峰北部旗县的交通枢纽，303国道和205国道在大板镇交汇，305国道也从这里经过。大板至赤峰高速公路的修建，使来往两地的距离由五个小时缩短为两个半小时。集通铁路发往呼和浩特的草原旅游专列终点站就在大板。此外，现代媒体的迅速的发展，使得家家通上电话，装上有有线电视。四通八达的交通环境和现代化媒体的发展都拓展了当地人的视野，使他们的思想观念和宗教观念发生变化，尤其是当地的年青人。

第四，大板医疗条件的改善使当地人平均寿命增加。据统计，“1936年6月末，大板共有304户人家，其中日本户6个，汉蒙户240个。人口1045人，其中日本人13人，汉蒙309人，蒙族723人。到1957年的时候，户数增加到1121，人口4879。1964年户数1402，人口7201。1982年，据全国第三次人口普查，人口16662人。”<sup>②</sup>从数字来看，人口增长趋势很大。这与医疗条件生活条件的改善有很大关系。目前大板镇有巴林右旗医院和巴林右旗蒙医院两家大医院，医疗手段的先进日益深化了人们对科学的认知程度。过去治病都找喇嘛，现在即使是虔诚的信众如果生病了也要去医院。

总之，在经济语境下，宗教信仰的淡化似乎是不可避免的趋势，现代教育的普及，生存与信仰的冲突，科学与迷信的冲突，都导致民众信仰观念的淡化。就目前荟福寺的信仰状况来看，法事活动减少、仪式简化、喇嘛人数降到历史最低等等都可以透视出当今民众信仰的淡化。

---

<sup>①</sup> 嘎·达哇才仁著. 藏族宗教文化论文集. 北京. 中国藏学出版社. 2007年. 156页

<sup>②</sup> 巴林右旗政协委员会文史资料工作委员会编印. 巴林右旗文史资料第一辑. 1985年. 第16-17页

## 第四章 旅游语境下对荟福寺去向的反思

2000年朱镕基总理考察赤峰，在听取多方汇报后，提出了赤峰“发展农业、第三产业，尤其是旅游业的经济发展战略”，此后，赤峰市政府便加大了对旅游业的投入和支持。依托现有的草原资源优势，打造地区特色旅游品牌。截至2008年赤峰市旅游行业招商引资总额超过2.8亿元人民币。地处大兴安岭南麓的巴林草原，人文和自然旅游资源丰富。目前开发的旅游景点和线路有：以麻斯塔拉、巴彦塔拉、草原湖组成的草原民俗旅游线路；以荣升十八景、六味神泉疗养院、罕山风景区组成的自然风景线路；以巴林博物馆、辽庆州白塔、辽庆陵怀陵、金界壕、罕山祭祀遗址组成的契丹·辽文化旅游专线；以巴林奇石馆、巴林石一条街、沙巴尔台王府牧民艺人家、雅马图山巴林石矿组成的巴林寻宝旅游专线。据不完全统计，1990-2000年，全旗累计接待海外旅游者4800人次，创汇30万美元，接待国内旅游者120万人次，回笼人民币3000万元。

现在的荟福寺也在政府的操作下，走上了旅游发展的轨道，寺院旅游也是全国旅游发展的一个形势，借此来发展地方经济。荟福寺作为国家2A级旅游景区，并没有形成具有一定规模的旅游景点，并未有达到预期的效果，来此旅游的人寥寥无几，除了每年会有领导来考察外，旅游团体和个人并不以此为目的来右旗旅游，喇嘛也说没见过有旅游团来这里，来的多是上香拜佛的信众。

相反，巴林右旗一年一度的“巴林石节”是吸引全国各地人来右旗的重要原因，届时召开巴林右旗那达慕大会。因为巴林石这一矿产资源的不可再生，所以其价格非常昂贵，且在世界上也有很高的声望。1997年，巴林石“奔腾骏马向未来”被内蒙古自治区作为贺礼赠送给香港特别行政区；2001年，巴林石联体印章“涌动的太平洋”被赠送给在上海参加APEC会议的各国首脑。2008年，被定为奥运会特许经销商品。如今巴林石远销欧美日韩等多个国家，拥有一块巴林石的上品似乎成了财富的象征。以此为背景发展起来的“巴林石节”自2000年至今已经成功举办了八届，年收入达3亿多，以此带动了巴林右旗的旅游业。

目前巴林右旗的旅游业大多是围绕巴林石节所展开的。荟福寺主持卡其佳也说，大多游人来荟福寺是借着巴林石节的机会，很少有专门过来的。



巴林石节的开幕式

相比之下，如果作为旅游来发展的荟福寺似乎没有达到预期的效果，它目前主要是上香群众的信仰场所，鉴于荟福寺的历史文化价值及长远意义，对于荟福目前旅游情况提出我的几点建议：

## 第一节 重塑游牧文化的旅游线路

荟福寺之所以没有形成成熟的旅游景点，归根结底，还是由于巴林右旗的旅游环境没有得到根本的改善。目前确定的三条旅游线路分别是草原旅游、辽文化旅游和巴林石观赏游的路线。但就目前来看，巴林右旗草场退化严重，草原旅游已经不占优势。辽文化游的受众大多是学者、专家，大多游客不把此作为旅游的目标。巴林石观赏游势头强劲。对于这种旅游状况，政府更应该结合实际、拓展思路，借鉴成功旅游景区的经验。社会在发展，人们精神需求不断提高，对此旅游思路应结合当下社会的实际情况。

荟福寺是巴林右旗重要的文化代表，我认为应该确立以荟福寺为中心的游牧文化线路，包括辽文化、满蒙文化等多文化的旅游线路。没有荟福寺之前，牧民们过着逐水草而居的游牧生活，有了荟福寺，才围绕着它形成了居民居住区。因此无论从历史还是现实意义上，荟福寺都应该成为游牧文化的中心。辽文化和满蒙文化的开拓者都是游牧民族，在旅游线路上，形成“满蒙——辽文化”的线路。具体说，荟福寺—巴林民俗博物馆—巴林婚礼—辽庆陵—金界壕—罕山祭祀遗址。无论从地缘考虑还是从体现地方特色的考虑，这条线路都是可行的，也能满足不同身份旅游者的需求。

## 第二节 树立荟福寺的品牌符号价值

随着国家 2A 级旅游景区的申报成功，荟福寺仍然不能单独成为一个成熟的旅游景点。在这方面，政府应该加强对其内涵的挖掘，加大宣传的力度，扩大影响面。使其从理论上的“政府名片”走向实际意义上的地方文化符号。这要做到两点：

首先，恢复那达慕在六月十五举办的文化传统。“那达慕大会”作为六月庙会的重要内容，也作为蒙古族的传统至今生命力旺盛。建国后，“六月庙会”逐渐衰落，六月十五这一天就被定为全旗的“那达慕大会”。如今的那达慕大会与每年八月的巴林石节同时召开，作为吸引游客，招商引资的重要活动。“那达慕大会”恢复在每年农历六月十五召开，开幕地点在草原和寺庙同时举行，延伸那达慕的文化空间。一方面，这是传统的复兴；另一方面，那达慕和六月法会互相映衬，共同打造当地的一个品牌文化符号。

“作为符号系统，一般的旅游标示物都具有两种基本的指示功能，能指与所指。前者指示标示物的物质构成，后者则指符号所标示的概念…标示物具有指示上的专属性，它可以分为两方面的指喻：一是内在的标示物，二是外围的标示物。前者指真实的东西，后者指与之相关的东西。”<sup>①</sup>如同长城代表北京，漓江代表桂林，布达拉宫代表拉萨一样。巴林右旗也需要这样具代表性的标示物、文化品牌，“这种特殊性的文化符号对游客形成了一种无法拒绝的吸引力”<sup>②</sup>这不但是创造经济效益的一种方式，更是一个地区文化标志性内涵的外显。

当地政府目前的旅游策略固然是促进民族经济的一个有力政策，但从长远来看，有无知名文化品牌是衡量一个地区是否开放的重要标准。文化是一种软实力，在短期内很难达到收益的目的，但其创造的影响力却是源远流长的，是子孙后代的重要财富。笔者在右旗调查时，有的政府人员就对笔者说：“文化这个口就是搭钱的，还见不着经济效益，右旗一年的财政收入才多少，哪有那么多钱往文化里投。比如说我们向自治区申报“非物质文化遗产”，每年都报十多个，别的旗县报这么多，你也不能落下。一个审批费就一万元，申报十项就十万元。结

<sup>①</sup> 彭兆荣.旅游人类学.北京.民族出版社.2004年.182页

<sup>②</sup> 同上.183页

果一个都没申报下来，连着两三年申报不下来，政府就不愿意批钱了，这几十万元钱在乡镇都建好几个学校了。”

像上面这种文化困境是落后地区经常遇到的，对于当地来说，加快经济发展是第一要务，经济发展可以带动社会各项事业的进展，这是毋庸置疑的。但在经济语境下的传统文化，其消失的速度也让我们惊讶。如划分草场直接导致了牧民的定居，定居之后蒙古包、火撑子等民族传统标志的东西都消失不见。在日益被汉化的过程中，更要树立“民族文化品牌”的意识。这不仅在当地是族群认同的标识，更成为当地文化的一种代言，区别于其它文化的重要特征。

其次，赋予这个有着深厚历史积淀的寺庙以新时期的文化内涵，使它以新形式得以延续。“佛法不离世间觉，宗教的生命之源在于和民众结合，优秀的文化底蕴应该让更多的人知道并服务众生。如果只安于清净的山门，卖卖香，收收门票，佛教的衰落是必然的。”<sup>①</sup>所以佛教文化应与民众紧密契合，如定期举办佛学研讨会，举办佛法讲座，充分利用网络资源、媒体优势加强与外界的沟通与交流。这样既弘扬了宗教文化，又向外界宣传了荟福寺。

### 第三节 世俗化过程中的反思

荟福寺作为大板镇的一部分，其所处的地理位置注定了它不断的与世俗碰撞从而使寺庙逐渐走向世俗化，大板镇的发展过程也就是荟福寺逐渐世俗化的过程。“世俗化是世界理性化的过程，这一漫长的过程既是导致宗教象征、思想、实践和制度的社会重要性的贬值乃至丧失，使得社会生活的诸多领域逐渐摆脱宗教的影响，从而产生结构性的社会变化，也导致宗教本身或者不得不适应世俗的价值，或者仅退回到私人的精神生活领域，更导致个体心性结构中的宗教性的衰退。”<sup>②</sup>世俗化包括社会世俗化和宗教世俗化，“即宗教通过不断调节以适应社会向‘世俗’变化的过程，如宗教组织对自己的教规、和教义作出适应社会的解释，并在实践方式上加以调整，使之日益关心现世事务，重视近期的、可预见的未来

<sup>①</sup> 陈玉涛. 谈寺院的商业化旅游运作. 鸡西大学学报. 第8卷第2期. 2008年4月

<sup>②</sup> 孙尚扬. 宗教社会学. 北京. 北京大学出版社. 2001年. 第131页

利益，而不再将彼岸世界或者超脱现实的来世作为信仰的唯一目标。”<sup>①</sup>

目前，荟福寺的喇嘛也经受着世俗化的考验。由于旅游的开展，喇嘛与人们生活正发生着密切的联系。牧民建房要请喇嘛看风水、孩子诞生请喇嘛起名、公司开业请喇嘛看日子、失去亲人请喇嘛超度亡灵等等。繁琐的事物对于喇嘛静下心来学习佛教教理来说确实说一个考验。

此外，荟福寺的喇嘛都是蒙古族，除主持卡其佳外，其余都是右旗本地人。其余有副主持、僧管、现金、后勤的喇嘛各一名。荟福寺一个年青的喇嘛告诉笔者，庙里有几个僧人都成了家，他们在大板有房子，每天早上来庙里念经，吃早饭，晚上再回家。笔者07年曾去过一位僧人的家里，他也是这个庙里的喇嘛，有自己的家、有妻子和孩子。有法事活动的时候就穿上喇嘛的衣服来到庙里念经，平时都在家里。他的家三居室，一居是他父亲住，老人整天拿着念珠坐在床上念经，面前放本经书。妻子有自己的工作，孩子在上学。那位小喇嘛还说：喇嘛结婚在我们内蒙地区是允许的，国家有这个政策。

藏传佛教的教派众多，在西藏许多活佛都有自己的妻子，而且他的妻子在寺院中也占有很高的地位，但是唯独格鲁派（黄教）的僧人不允许结婚，宗喀巴创立黄教的时候就是为了正宗教僧侣混乱的风气，恢复寺院的神圣，使僧侣和佛法都回归到佛教正道上。从这一点上看，荟福寺的喇嘛处于“喇嘛”和“居士”之间的尴尬境地。在神圣与世俗之间不断交替着，但更偏向于世俗。约束喇嘛的宗教规范随着物质的发展呈现出松弛状态。在物欲横流的现代社会，那些曾经作为对教职人员进行角色认同的戒律却面临着前所未有的挑战，而最终导致神圣化色彩的减弱，世俗化色彩的增强。

在这种世俗化的语境下，对荟福寺有直接管理权的民委应该做出一些应对策略，严格喇嘛教戒律，至少，民委或寺院本身应该对自己的教义、教规作出适应社会的解释。否则会使民众和外界降低对荟福寺的心里评价，从而使荟福寺处于尴尬的发展境地。

<sup>①</sup> 马晓军.甘南宗教演变与社会变迁.宁夏.甘肃人民出版社.2007年.286页

## 余论

荟福寺的庙会历经三百余年，其中有辉煌，有动荡，有衰败。其庙会文化也随着时代的发展而发生很大的变迁，跳查玛、那达慕、商品交易都因为社会的发展、社区的进步而消失在六月十五的庙会上。随着教育程度和生活水平的提高，人们的信仰观念也随之弱化。然而我们不能忽略的是，变迁中的“不变”，一切变迁事物的背后所支撑它们的那个稳定的因素——民众的心理诉求。任凭沧海桑田，改朝换代，任凭历史的车轮义无反顾的向前行进，民众的心理只固守他们最简单的愿望：平安、健康、幸福。过去是这样，现在更是这样。“挫折、痛苦和道德困惑构成的强大挑战，是所有宗教必须给予应对的。”<sup>①</sup>民众对宗教信仰的淡化和信仰的再复苏，表现出了一种二律背反现象。因此，即使民众的宗教信仰呈现出淡化趋势，但另一方面又有了复兴的迹象。

虽然现在物质生活丰富、交通方便，至少五年的时间，自己周围的环境就与从前大不相同。然而人类社会又不断产生新的灾难，海啸、地震以及更多无法预知的灾难随时都可能出现在人们面前，生活的打击和不幸也随时可能降临到每个人的头上，这种无法预料又让人们常常感到焦虑和恐惧。而解决、协调这些问题的只有宗教。“宗教提供的支持和慰藉，有助于人们克服对未知的恐惧和对未来的焦虑”<sup>②</sup>因此，从这方面说，现代人的心理需求不但没有变化，反而会更甚于以前。宗教提供给人们的正是这样一种慰藉，帮助人们去面对生活中的不确定性。“在生命的转机、生计的失落、亲友的死亡等等困境中，人们在理智的经验中没有出路，于是借着仪式与信仰逃避到超自然的领域。在感情紧张的情况之下，在面临危险的生死关头，宗教与巫术一样采取了积极的信条和慰安的见解，在文化上树立有价值的信念，使人相信永生，相信灵魂存在，使人类不投降于死亡与毁灭。宗教在尽这种使命的时候，利用了关于梦、影、幻像、灵魂等观念，这些实在是根据人性所有的根深蒂固的情感这个事实的，实在是根据生之欲求的。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 郭于华主编.仪式与社会变迁.北京.社会科学文献出版社.2000年.第340页

<sup>②</sup> 戴维·波普诺著.李强译.社会学.北京.中国人民大学出版社.2007年.第490页

<sup>③</sup> 马林诺夫斯基著.费孝通译.文化论.北京.中国民间文艺出版社.1987年.48页

笔者在做调查的过程中曾遇到过一位四十多岁的妇女，她家住乌丹，六月十五特地赶来拜佛的，她前一任丈夫车祸去世了，现在又找了一个，是乌丹人，总喝酒，喝完酒就打她。她心理特别烦躁，没事的时候就来大庙坐坐，拜拜佛，图个心静。像这样的心里苦衷的人有很多，生活中束手无策，无法解决的事情，都要去庙里，或者找喇嘛给念念经。虽然不一定灵验，但他们相信不来肯定是不行的。“通过宗教强化的神圣与世俗的区别，世界在人的心目中不再是混乱无序的，而是一个有组织、有目的的、充满意义的世界。人生活在这样一种秩序井然的世界里，不再感到迷茫和彷徨，他不仅在无限的宇宙中找到了自己的位置，而且明确了自己生活的意义，从而有了强烈的安全感和稳定性。至少，人在追求神圣、摆脱尘俗的过程中，会有一种心灵净化的感受，能够保持一种生活有方向的感觉。这种心境无疑会减轻人们的生活压力，获得某种心理平衡。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>苑利主编.二十世纪民俗学经典·信仰民俗卷.宗教禁忌与神圣的空间.北京.社会科学文献出版社.2002年.346页

## 参考文献

### 古籍类:

- (1) 国家清史编纂委员会.《清宫热河档案》.2003年
- (2) 中国社会科学院中国边疆史地研究中心编.《清代理藩院资料辑录》  
全国图书馆文献微缩复制中心出版.1988年
- (3) 赵尔巽等撰.《清史稿》.中华书局.1976年
- (4) 中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所译注.《满文老档》.  
中华书局
- (5) 徐珂编撰.《清稗类钞》.中华书局.2003年
- (6) 吴昌绶编.《清帝系后妃皇子皇女四考》.铅印本.民国六年
- (7) 内蒙古图书馆学会编.《内蒙古历史文献丛书·东蒙古纪程》.远方出版社.  
2008年
- (8) 国家图书馆微缩复制中心.《清代蒙古史料合辑·蒙古游牧记》

### 地方志类:

- (1) 巴林右旗政协委员会编印.《巴林右旗文史资料》第一辑.1985年
- (2) 巴林右旗政协委员会编印.《巴林右旗文史资料》第二辑.1991年
- (3) 巴林右旗政协委员会编.《巴林右旗志》.1992年
- (4) 穆松、王兴贵编.《巴林史话》.内蒙古文化出版社.1997年
- (5) 恩和主编.《巴林右旗四十年》.内部资料.1987年
- (6) 《赤峰志》.内蒙古人民出版社.1995年
- (7) 任琪.《英金风情录》.内蒙古人民出版社.2001年
- (8) 宋天翔主编.《赤峰市文史资料》.内蒙古人民出版社.2007年

### 专著类:

- (1)【美】保罗·康纳顿著.纳日碧力戈译.《社会如何记忆》.上海人民出版社.2000年
- (2)【美】克莱德·M·伍兹著.何瑞福译.《社会变迁》.河北人民出版社.1989年

年

- (3) 戴维·波普诺著.李强译.《社会学》.中国人民大学出版社.2007年
- (4) 郑杭生主编.《社会学概论新修》.中国人民大学出版社.2003年
- (5) 韦克难编.《社会学概论》.四川人民出版社.2008年
- (6) 高有鹏.《庙会与中国文化》.人民出版社.2008年
- (7) 赵世瑜.《狂欢与日常》.三联书店.2002年
- (8) 王兆祥、刘文智著.《中国古代庙会》.台湾商务印书馆.1998年
- (9) 谢宗荣.《台湾的庙会文化与信仰变迁》.博扬文化事业有限公司.2006年
- (10) 苑利主编.《二十世纪中国民俗学经典·信仰卷》.社会科学文献出版社.  
2002年
- (11) 段柄仁主编.《庙会》.北京出版社.2005年
- (12) 姜尚礼.《老北京的庙会》.文物出版社.2004年
- (13) 高占祥.《论庙会文化》.文化艺术出版社.1992年
- (14) 郭于华.《仪式与社会变迁》.社会科学文献出版社.2007年
- (15) 钟敬文.《民俗学概论》.上海文艺出版社.2001年
- (16) 邢莉.《游牧文化》.北京燕京出版社.1995年
- (17) 高丙中.《民俗文化与民俗生活》.中国社会科学出版社.1994年
- (18) 马林诺夫斯基著.费孝通译.《文化论》.中国民间文艺出版社.1987年
- (19) 柳田国男著.连湘译、子晨校.《传说论》.中国民间文艺出版社.1985年
- (20) 【德】恩斯特·卡西尔著.甘阳译.《人论》.上海译文出版社.1985年
- (21) 【法】爱弥尔·涂尔干著.渠敬东译.《宗教生活的基本形式》.上海人民出  
版社.2006年
- (23) 孟慧英.《西方民俗学史》.中国社会科学出版社.2006年
- (24) 弗雷泽著,徐育新译.《金枝》.新世界出版社.2006年
- (25) 仲富兰.《民俗传播学》.上海文化出版社.2007年
- (26) 彭兆荣.《旅游人类学》.民族出版社.2004年
- (27) 彭兆荣.《人类学仪式的理论与实践》.民族出版社.2007年
- (28) 王霄冰.《仪式与信仰》.民族出版社.2008年
- (29) 杨贵明.《塔尔寺文化》.青海人民出版社.1997年

- (30) 商景桂.《中国佛教文化传说》.中山大学出版社.2008年
- (31) 吴团英.《草原那达慕》.内蒙古教育出版社.2008年
- (32) 恩和、确吉编.《蒙古族那达慕》.内蒙古文化出版社.2007年
- (33) 罗莉.《寺庙经济论》.宗教文化出版社.2004年
- (34) 周星.《民俗学的历史、理论与方法》.商务印书馆.2006年
- (35) 杜家骥.《满蒙联姻研究》.人民出版社.2002年
- (36) 德勒格著.《内蒙古喇嘛教史》.内蒙古人民出版社.1997年
- (37) 唐景福著.《藏传佛教格鲁派史略》.甘肃人民出版社.2006年
- (38) 史宗主编.金泽等译.《20世纪西方宗教人类学文选》.上海三联书店.1995
- (39) 【法】马塞尔·莫斯著.赵丙祥等译.《巫术的一般理论》.广西师范大学出版社.2007年
- (40) 何星亮主编.《宗教信仰与民族文化》.社会科学文献出版社.2007年
- (41) 【罗马尼亚】米尔恰·伊利亚德著.王建光译.《神圣与世俗》.华夏出版社.2002年
- (42) 释源著.《寺庙文化》.内蒙古人民出版社.2006年
- (43) 巫达著.《社会变迁与文化认同》.学林出版社.2008年
- (44) 张琪亚.《民间祭祀的交感魔力》.贵州民族出版社.2003年
- (45) 张驭寰.《佛教寺院建筑讲座》.当代中国出版社.2008年
- (46) 嘎·达哇才仁著.《藏族宗教文化论文集》.中国藏学出版社.2007年
- (47) 孙尚扬著.《宗教社会学》.北京大学出版社.2001年
- (48) 马晓军.《甘南宗教演变与社会变迁》.甘肃人民出版社.2007年

#### 期刊类:

- (1) 罗斌.《跳布扎与雉》.载《民族艺术研究》.1999年第二期
- (2) 赵永铨,巴图.《那达慕的由来与流传》.载《内蒙古社会科学》1998年第五期
- (3) 兰林友.《论族群与族群认同理论》.载《广西民族学院学报》25卷第三期,2003年5月
- (4) 兰世辉.《文江寺庙的重建》.中央民族大学硕士学位论文.2006年
- (5) 程蕃.《祭祀与民间行为叙事》.载《民俗研究》.2001年第一期

(6) 陈玉涛.《谈寺院的商业化旅游运作》.载《鸡西大学学报》.第 8 卷第二期.2008 年 4 月

附录一：

荣宪公主墓志文：<sup>①</sup>

公主

大清圣祖仁皇帝次女也康熙三十年厘降于巴林初封和硕荣宪公主四十八年圣躬不豫公主视善问安晨昏不辍四十余晨未尝少懈迨即安之后乃

优旨褒奖谓公主克诚克孝竭力视亲诸公主中尔实为最是用厚其典礼晋封固伦荣宪国公主方享期颐之祐遽符变之祥遂于雍正六年四月二十一日享年五十有六而薨

驸马乌尔袞系元室之胄世为巴林多罗郡王办理旗务乃我太宗文皇帝第四女淑慧长公主之嫡孙也康熙四十三年嗣封王爵传统理十一旗事五十五年董督内属国二十三旗戍务北讨测旺妖星犹炽未酬敌愆之心梁木忽摧转甚英雄之痛遂于康熙六十年二月十三日薨于军享年五十有一男一人女一人男璘布袭封王爵女为显亲王元妃嗣王孝子璘布谨择巴林境内巴林陶拜山阳修建享殿筑治地宫吉卜雍正七年八月十九日辛酉合葬先公主先王于兆域礼也呜呼寝园轮换同符千里山河子孙振绳永赐九天雨露爰志尤幽遂用永垂不朽

大清雍正七年八月十九日

御赐固伦荣宪公主祭文<sup>②</sup>

彤管杨八州，慎早娴夫内则，丹轮焕异彩，荣光爰及于宗亲，式贲彝章，用章懿范。尔荣宪固伦公主，辉分玉叶，派衍璇源，奉蘋藻以流徽，无惭妇道，协王行璜而著美，克尽母仪，念溘世之多年，应施以载锡，既顺祀典，更勒贞珉，于戏，日丽九文，顺德发德惟之彩，云疑马鬣，隆仁昭幽邃之华，尔子孙其敬承之，弗替休命。

大清乾隆九年四月吉日立

<sup>①</sup> 巴林右旗政协委员会编.巴林右旗文史资料第一辑.1985年.118页

<sup>②</sup> 巴林右旗政协委员会编.巴林右旗文史资料第一辑.1985年.116页

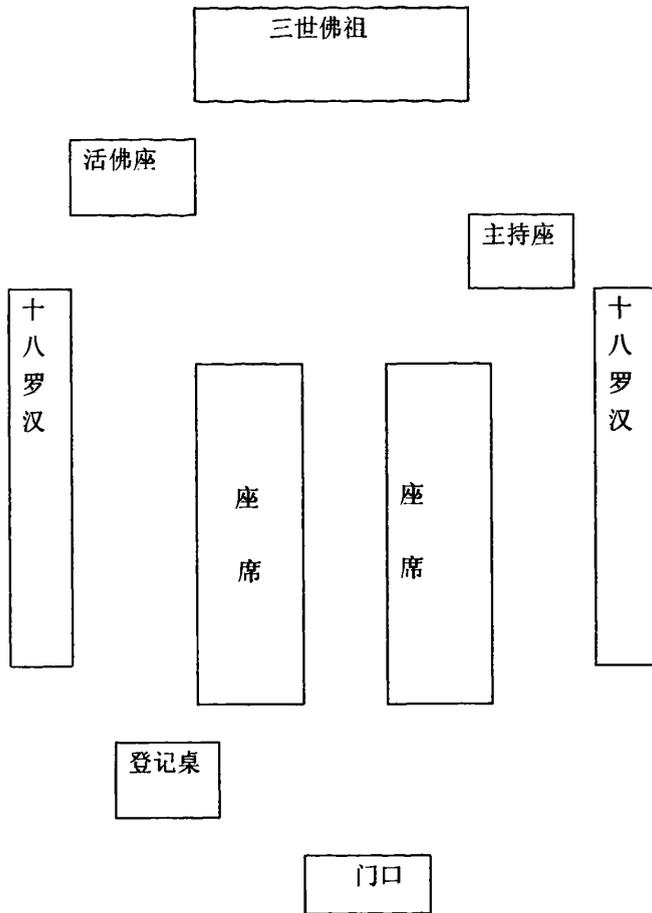
附录二：（清代公主、格格下嫁巴林部一览表）<sup>①</sup>

下嫁公主、格格	年代	所嫁贵族、台吉
豫亲王多铎长女	顺治二年	巴林齐门台吉
清太宗第五女淑慧公主	顺治	巴林辅国公色布腾
皇家女（县主或贝子尚善之女？）	康熙二年	巴林阿拉布坦多罗额附
贝子彰泰三女县君	康熙十一年	巴林博尔济吉特氏多罗郡王纳木达克
镇国将军苏努第十女	康熙三十年	巴林台吉齐克他齐克
康熙第三女荣亮公主	康熙三十年	巴林额附色布腾之孙乌尔袞
庄亲王博果铎长女县君	康熙三十一年	巴林公纳木占
平郡王罗可铎次女	康熙三十二年	巴林博尔济吉特氏纳穆遵
贝子允禧次女	康熙五十八年	巴林郡王璘布
贝勒弘明长女	乾隆三年	巴林部一等台吉丹津
皇家女（不详）	乾隆十年	巴林吉勒第多罗额附
和亲王弘昼长女和婉公主	乾隆十四年	巴林郡王堪钦之子公品级德勒克
兴德第五女	乾隆十九年	巴林博尔济吉特氏四等台吉吉藏

<sup>①</sup> 杜家骥.清代满蒙联姻研究.人民出版社.2002年

		巴拉喜
豫亲王德昭第十女	乾隆二十年	巴林博尔济吉特氏台吉阿泽兰
三等待卫弘易第三女	乾隆二十五年	巴林台吉干珠尔
弘易第四女	乾隆二十五年	巴林公品级德勒克
镇国将军永瑛长女	乾隆三十四年	巴林台吉丹珠
和亲王永璧第三女郡主	乾隆三十六年	巴林台吉布彦图
仪亲王永璇长女	乾隆四十七年	巴林博尔济吉特氏固山贝子和硕额附德勒克之子赛尚阿
肃亲王永锡四女	嘉庆七年	巴林札萨克头等台吉布衍积尔噶拉
慈禧侄女	光绪三十二年	巴林郡王札嘎尔道尔济

附录三：荟福寺大殿平面图



## 攻读学位期间发表的学术论文目录:

《蒙古族祭火习俗的传承与变迁——以巴林右旗巴彦尔灯苏木为例》——  
内蒙古民族大学学报（社会科学版）第 35 卷，2009 年第 2 期

## 后记

怀着忐忑的心情捧出这篇论文时，也意味着研究生生活即将结束。

论文的写作从田野调查到完成历时一年，这里要感谢的人太多了。邢莉老师对我的论文倾注了很大的心血，三年来她严格的要求使我的专业水平不断提高，谆谆教诲和慈母般的眼神都成为我今后前进的动力。毕村老师平日里亲切的关怀、陶立璠老师的宽容和豁达都让我终生感激，我要郑重的对三位导师说声：谢谢！

在多次的田野调查中，巴林右旗民委张志勇主任、荟福寺主持卡其佳、喇嘛斯钦以及政府的乌云达来、特古斯，他们都给了我极大的帮助，为我找资料、做访谈，这样才使我的调查得以顺利进行，论文的完成离不开他们的支持与帮助。也要对他们说声：谢谢！

最后要感谢的是我的父母，二十八年来他们分享我的悲伤、与我一同喜悦。没有他们的呵护与守候就没有今天的我。论文写作过程中，他们每每打电话询问写作进展，尤其是父亲，生病在床，多次为我的论文提出他朴素的意见。此外还有视我如同己出的叔叔婶婶们，我成长路上的每一步都有他们深情关注的目光！感谢我的亲人们！

论文的完成标志着—个学习阶段的结束，同时也意味着人生的另—个起点，分别在即，也祝愿我的同学们—路顺风！