

0023052

10126-30603014

分类号_____

密级_____

U D C_____

编号_____

论文题目

近代绥远地区的民间
信仰与民间社会

学生姓名 _____ 安 森

指导教师 _____ 牛敬忠 教授

专业名称 _____ 中国近现代史

学院、系 _____ 历史与旅游文化学院

2008 年 6 月 1 日

原创性声明

本人声明：所呈交的学位论文是本人在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。除本文已经注明引用的内容外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得内蒙古大学及其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名： 史静 指导教师签名： 牛淑芳
日 期： 2009.6.3 日 期： 2009.6.3

在学期间研究成果使用承诺书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：内蒙古大学有权将学位论文的全部内容或部分保留并向国家有关机构、部门送交学位论文的复印件和磁盘，允许编入有关数据库进行检索，也可以采用影印、缩印或其他复制手段保存、汇编学位论文。为保护学院和导师的知识产权，作者在学期间取得的研究成果属于内蒙古大学。作者今后使用涉及在学期间主要研究内容或研究成果，须征得内蒙古大学就读期间导师的同意；若用于发表论文，版权单位必须署名为内蒙古大学方可投稿或公开发表。

学位论文作者签名： 史静 指导教师签名： 牛淑芳
日 期： 2009.6.3 日 期： 2009.6.3

近代绥远地区的民间信仰与民间社会

摘 要

近代绥远地区，内地民人尤其是山西民人大量迁入，蒙地遂成为汉、蒙、满等多民族杂居，以汉族为主的地区。而在内地民人迁入的同时，也带来了他们的民间信仰。于是，中国传统社会的庙宇、神灵充斥于绥远人民的日常生活中，成为他们追求平安、健康、富足理想不可或缺的精神支柱。而伴随着神灵崇祀产生的传统庙会和行业赛社等活动，也给绥远民众带来了丰富且重要的娱乐和交流的契机。而当这些传统社会文化精神潜移默化地渗入到绥远百姓生活中去时，它们也见证和影响着重近代绥远社会的形成与改变，而事实上，这一过程也在渐渐地重近代绥远纳入到中国传统的社会体系当中。

本文共分为序言、正文、结语三部分。序言部分首先对“绥远”及“民间信仰”的概念进行了界定，介绍了学术界对绥远地区及民间信仰的区域史、社会史研究现状，说明本文立意及研究价值。正文共分四章。第一章，介绍了以归绥庙宇为代表的近代绥远庙宇的基本特点，以及于这些各色庙宇景观中呈现出来的近代绥远社会。同时，绥远广阔的范围之中，不同地区，不同的风土人情，表现出信仰与社会的差异性。第二章，介绍了近代绥远社会中，民间信仰对人们日常生活的影响。从岁时及日常的祭祀，到带给民众文化娱乐及贸易集会多重生活的庙会，再到象征着神权，规范整合民间基层社会的社庙，这一切都向我们展示了近代绥远社会中，司职着百姓生计与幸福寄寓的众神佛以及他们背后的故事，所带给人们物质和精神上的充实与慰藉。第三章，介绍了在民

间信仰充斥与商业贸易繁盛的社会背景下，在归绥、包头等一些重要的商业城市中，二者交织缠绕而产生的轰轰烈烈的“赛社”活动。唱戏酬神、觥筹交错之间，在带给近代绥远社会商业发展、娱乐大众的积极推动的同时，也渐渐随着风气流于炫耀与攀比而变得糜财废业、荡心肆志，带来巨大的消极影响。第四章，介绍了于清末民初之时，民间信仰的渐渐衰落。而政局混乱、匪患滋生以及连年灾荒这一系列的社会动荡，结合着新时代之中先进、科学的社会风气与思想，二者合力促成了这一社会现象的嬗变。最后一部分是结语，总结全文。

关键词：近代，绥远地区，民间信仰，民间社会

FOLK BELIEFS AND CIVIL SOCIETY IN MODERN SUIYUAN AREAS

ABSTRACT

Modern Suiyuan areas, the mainland people, especially a large number of Shanxi people moved into, then monte became the han, mongolian, manchu and other multi-ethnic mixed, mainly in the areas of the han nationality. Thus the temple and the gods of the traditional Chinese society flooded the daily life of Suiyuan people. As their spiritual support of pursuing peace, health and wealth, and the spiritual support was important and indispensable. The traditional temple fair and match of business organization which were accompanied by the gods worship brought an important opportunity for entertainment and communication to Suiyuan people. And when the spirit of the traditional society penetrated into the daily life of Suiyuan people, it also witnessed and influenced the formation and change of the Suiyuan society. In fact, this process also took sui yuan into the Chinese traditional society gradually.

This article is divided into three part, which are preamble, text and conclusion. In the preamble, first of all, introduces the concept and research situation of the "Suiyuan" and "folk beliefs", then show the research value of the article. The body is divided into four chapters. The first chapter introduces the basic characteristics of the Suiyuan temple, which is represented by the Guisui temple. and the modern society of

Suiyuan, which is showed by the various temple landscape. At the same time, a broad range of Suiyuan, the different regions, different customs, beliefs and society to show the differences. Chapter two introduces in modern Suiyuan, folk beliefs on people's daily life. Worship of day-to-day, traditional temple fair, which brought the people entertainment, business and assembly, and then the society temple, which was a symbol of divine right, standardized and integrated the Grass-roots community. All of these show us a modern Suiyuan society, the gods and the stories behind those, managed the livelihood and well-being of the people, and brought the enrichment and comfort material and spiritual. Chapter three introduces that society background, which was full of folk-beliefs and prosperous business, in some important business cities just like Guisui and Baotou, the bustling match of business organization. Singing and drinking, to thank the gods, promoting the development of commerce and public entertainment. Also, with the atmosphere tended to show off and comparison, that brought a huge negative impact. Chapter four introduces, in Late Qing Dynasty and Early Republican China, the folk beliefs gradually declined. The political chaos, organized crime, as well as the series of famine, combined with a new era of advanced science and social thought, the two efforts has led to the evolution of this social phenomenon. The last part is the conclusion, and sum up the text.

KEYWORDS: modern, Suiyuan region, folk belief, civil society

目 录

序 言.....	1
一、近代绥远地区庙宇及民间信仰基本情况.....	4
(一) 绥远庙宇基本特点——以归绥庙宇为例(表一)	7
(二) 庙宇景象中的近代绥远社会.....	9
(三) 地区间存在差异性.....	17
二、民间信仰对人们日常生活的影响.....	20
(一) 岁时与日常祭祀.....	21
(二) 庙会.....	25
(三) “社庙”——公议之所.....	29
三、民间信仰与近代绥远的商业.....	31
(一) “赛社”基本情况.....	32
(二) “赛社”的影响.....	35
四、民间信仰的衰落.....	37
结语.....	40
参考文献.....	41
致 谢.....	44

表格目录

归绥主要庙宇基本情况.....	表 1—1
雍正、乾隆朝在绥远设立的厅县.....	表 2—1
近代绥远移民民族及来源.....	表 3—1
归绥主要行社类别及赛社地点.....	表 4—3

序 言

一、研究现状

近年来,区域史、社会史成为学术界研究的焦点。研究范围从之前的某一较大的区域,像华北地区、东北地区,进而缩小、细化到更为具体的地区,甚至有些研究落脚于村、镇。这使得区域史研究更具地方特色,研究成果也更为丰富和深入。这其中,绥远地区也受到了较多的关注,近几年有一些研究成果问世。专著方面,牛敬忠《近代绥远地区的社会变迁》(内蒙古大学出版社 2001 年版)、王卫东《融会与建构——1648~1937 年绥远地区移民与社会变迁研究》(华东师范大学出版社 2007 年版),闫天灵《汉族移民与近代内蒙古社会变迁研究》(民族出版社 2004 年)中也有部分涉及到绥远地区的研究。论文方面,对绥远地区政治的研究,唐凯《简论近代绥远地区的政区沿革》(《山西大同大学学报》2007.3)、李玉伟《清末新政在绥远地区一些领域的推行及其影响》(《内蒙古社会科学》2002.6);旱灾方面,于永《20 世纪 20 年代末绥远灾民自救问题研究》(《内蒙古师范大学学报》2007.5)、张建军《20 世纪 20 年代末绥远灾荒中的人口问题述论》(《内蒙古师范大学学报》2006.6);移民与社会问题方面,王立群《近代山西移民与绥远地区的鸦片泛滥》(《山西档案》2008.4)、王俊斌《“走西口”与近代绥远地区的匪患》(《山西师大学报》2008.1);教育方面,王有亮《清代归化、绥远城的书院及其历史地位》(《内蒙古师范大学学报》2008.2)、马寒梅《傅作义与绥远经济文教事业的发展》(《内蒙古大学学报》2008.1);宗教方面,刘青瑜《天主教传教士在内蒙古的医疗活动及其影响——关于归绥公教医院的个案研究》(《中国天主教》2008.1)、薄艳华《清末绥远地区教案处理情况新探》(《内蒙古社会科学》2003.5);风俗民情方面,陶继波《民国前期绥远地区汉族妇女由缠足到放足的嬗变》(《内蒙古大学学报》2004.3)、刘春玲《近代绥远地区烈女研究》(内蒙古大学硕士论文)。

“民间信仰”作为一种社会文化现象,在上个世纪二三十年代曾经引起过众多学者的关注,像顾颉刚、费孝通、许地山等学者都做过相关的研究。但在解放后,由于受现代民族国家理念的影响,在破除迷信的口号下,民间信仰被打入冷宫,无人问津。直到上个世纪八十年代末九十年代初,随着社会史研究的不断深入,才又逐渐受到人们的关注和重视。近几年,民间信仰研究更是成为史学界研究与讨论的热点,成果很多。专著,有赵世瑜《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》(三联书店 2002 年版)、程民生《神人同居的世界——中国人与

中国祠神文化》(河南人民出版社 1993 年版)、侯杰/范丽珠《世俗与神圣:中国民众宗教意识》(天津人民出版社 2001 年版)。论文,总述,王健的《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考:社会史角度的考察》(《史学月刊》2005.1)、林国平《关于中国民间信仰研究的几个问题》(《民俗研究》2007.1)。而区域史方面,南方的民间信仰研究做的多且深入。郑振满《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》(《史林》1995.1)、王健《祀典、私祀与泛祀:明清以来苏州地区民间信仰考察》(《史林》2003.1)、滨岛敦俊/沈中琦《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》(《中国社会经济史研究》1991.1)。北方的民间信仰研究主要集中在山东、山西等地。叶涛《碧霞元君信仰与华北乡村社会——明清时期泰山香社考论》(《文史哲》2009.2)、代洪亮《民间记忆的重塑:清代山东的驱蝗神信仰》(《济南大学学报》2002.3)、谢永栋《近代华北庙会与乡村社会精神生活——以山西平鲁为个案》(《史林》2008.6)、岳谦厚/郝正春《传统庙会与乡民休闲——以明清以来山西庙会为中心的考察》(《山西大学学报》2009.1)。

我们看到,不论是绥远区域史,还是“民间信仰”研究,目前都有很多研究成果,但是,对于绥远地区的民间信仰研究却很少有人涉猎。绥远地区的专著大多是对此地民间信仰情况进行概述,而论文方面,仅见卜建东的《蒙汉边界汉族村落庙会与族群关系研究——以内蒙古丰镇市隆盛庄庙会为个案》(《内蒙古社会科学》2008.3)。可以说,绥远地区的民间信仰研究还是一个空白。而一个地区民众的精神生活,能够折射出这一地区的物质基础、经济发展程度、社会人员组成等等一系列社会状况,具有重要的社会意义和研究价值。所以,鉴于以上几点原因,以及史料的限制,本人选择绥远地区的民间信仰立足研究。而时间确定为近代,是因为那正是大量内地人民迁入,进而引起绥远地区众多社会变革的重要时期。同时也是反映民间信仰从传入,到对百姓生活潜移默化的影响,再到最后逐渐衰落全过程的一个时期。所以,最终,论文定位为对近代绥远地区民间信仰与民间社会的研究。

二、概念界定

“绥远”,大致相当于内蒙古自治区的中西部,从今天的行政区划来看,包括乌兰察布市、鄂尔多斯市、巴彦淖尔市、包头市和呼和浩特市。清代这一地区分属乌兰察布盟、伊克昭盟(属内札萨克旗)、归化城土默特旗以及察哈尔右翼诸旗(属总管旗),由绥远城将军和山西巡抚共同管理监督。民国后,1914 年置绥远特别区,1928 年改设省,1954 年撤销,并入内

内蒙古自治区^[1]。

“民间信仰”的界定。《辞海》中民间信仰的概念是：民间流行的对某种精神观念、某种有形物体信奉敬仰的心理和行为。包括民间普遍的俗信以至一般的迷信等。它不像宗教信仰有明确的传人、严格的教义、严密的组织等，也不像宗教信仰更多地强调自我修行，它的思想基础主要是万物有灵论，故信奉的对象较为庞杂^[2]。而事实上，现在学术界对“民间信仰”概念的界定存在很多讨论，众多学者都提出了自己的看法。金泽在《中国民间信仰》中提出，“中国民间信仰是深植于中国老百姓当中的宗教信仰及其宗教的行为表现”^[3]。王铭铭称民间信仰为“民间宗教”，认为民间宗教“指的是流行在中国一般民众尤其是农民中间的（1）神、祖先、鬼的信仰；（2）庙祭、年度祭祀和生命周期仪式；（3）血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织；（4）世界观和宇宙观的象征体系”^[4]。台湾学者李亦园把民间信仰称为“普化宗教”，认为“所谓普化宗教又称为扩散的宗教，亦即其信仰、仪式及宗教活动都与日常生活密切混合，而扩散为日常生活的一部分，所以其教义也常与日常生活相结合，也就缺少有系统的经典，更没有具体组织的教会系统”^[5]。所以，目前并没有形成一个“盖棺定论”的说法。山东大学民俗研究所所长叶涛教授，在2005年6月于山东大学举办的“民间信仰与中国社会研究”课题学术研讨会上提出了这样一种观点：因为现在“民间信仰”概念无法精确，水至清则无鱼，所以，正统宗教以外的思想及活动都可以涵盖于“民间信仰”的范畴及研究中，包括民间宗教、秘密教门、老百姓的习俗等^[6]。这可以看作是对“民间信仰”的广义解释。而本文的范围更倾向于狭义的民间日常俗信研究，所以，文章立足于赵世瑜教授在《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》中对“民间信仰”的概括：指普通百姓所具有的神灵信仰，包括围绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律，既是一种集体的心理活动和外在的行为表现，也是人们日常生活的一个组成部分^[7]。

“民间信仰”的存在及表现，“是在回答不同层次、不同背景的人们的心理需求”^[8]。研究近代绥远的民间信仰，旨在讨论在近代的时代背景下，绥远特定的地域与社会状况中，民间信仰的存在情况，由此，进而透视其中不同层次、不同背景人们的心理需求，以及民间信仰带给他们的物质与精神的回馈，从而更进一步了解这种需求与回馈带给近代绥远社会的深远影响。

[1] 牛敬忠.《近代绥远地区的社会变迁》，内蒙古大学出版社，2001年，前言，第1—3页

[2] 《辞海》，上海辞书出版社，1999年版，5120页

[3] 金泽.《中国民间信仰》，浙江教育出版社，1995年，第1页

[4] 王铭铭.《社会人类学与中国研究》，三联书店，1997年，第152—156页

[5] 李亦园.《文化的图像》下卷，180页，台北允晨文化实业股份有限公司1992年版，转引自林国平.《关于中国民间信仰研究的几个问题》，《民俗研究》，2007年第1期

[6] 路遥等.《民间信仰与中国社会研究的若干学术视角》，《山东社会科学》2006年第5期

[7] 赵世瑜.《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第13页

[8] 路遥等.《民间信仰与中国社会研究的若干学术视角》，《山东社会科学》2006年第5期

一、近代绥远地区庙宇及民间信仰基本情况

绥远地区原本是蒙地，明清时期，大批内地民众因为生计、经商等诸多原因迁徙到口外，开垦土地，买卖贸易，以谋求生计，由雁行而定居，逐渐，绥远地区成为了蒙、汉、满等民族杂居，以汉族为多数的农耕地区。伴随着内地民人的迁入，大量民间信仰庙宇也如雨后春笋般建立起来，在绥远地区形成一大景观和一种社会现象。而在绥远地区当中，又以归绥的庙宇数量和种类为最甚。所以，鉴于归绥是近代绥远地区庙宇建立体系最为成熟和完善的地方，相较之下，庙宇的史料记载也最为丰富，在此，我们对归绥庙宇的基本情况作一简单梳理，以求对近代绥远地区庙宇及民间信仰状况窥得一斑。

归绥主要庙宇基本情况（表一）^[1]

名称	建立时间	地点	修建人	主祀	附祀	活动	废弃
文庙（土默特文庙）	清雍正二年（1724年）	归化	土默特都统丹奏请建造	专供孔子	十哲贤人，乡贤名宦等	每年春秋两季归化城都统率官员进寺祭祀	寺庙于民国后废圮
文庙（八旗文庙）	清乾隆四年（1739年）	绥远		供奉孔子、圣贤牌位	无	每年春秋两季绥远城满族官员士子朝拜	清末废弃民国后拆除
文庙（县文庙）	清光绪三年（1877年）	归化	由归绥道阿克达春改建	供孔子及四圣牌位	无	每年春秋两季归绥道台率众进庙祭祀	民国后逐渐废圮
观音庙	始建于清道光二十五年（1846年）	归化		观音菩萨	地藏菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨	每年二月十九，六月十九，九月十九，观音香会	于解放前遭破坏废圮
十王庙	清雍正七年（1729年）	归化		地藏菩萨、十殿阎君	财神、火神和圣母娘娘	每年二月十二开始，山西商人行社，唱戏酬神	于解放前废圮
关帝庙（南茶房）	清康熙年间（1662-1680年）	归化	山西介休人捐资修建	关帝	释迦佛、老君、轩辕黄帝、瘟神、吴道子、罗真人、鲁班	每年农历二月到十月，各行社进庙祭神举办庙会	于解放前废圮
关帝庙（西茶房）		归化		关帝	三官、孙膑		

[1] 据中利.《呼和浩特部分寺庙简介》，《呼和浩特史料》第九辑，第288—300页 制成

关帝庙（北茶房）		归化		关帝	财神、马神、牛神、羊神、		
关帝庙（小东街）	清雍正五年（1727年）	归化	土默特蒙古参领施地捐资修建	关帝	火神、马神、酒仙、金龙四大王、观音人士	每年二月到九月蒙汉官民均有祭拜，会社轮流唱戏酬神	解放前逐渐废圯
关帝庙（为绥远城满族人所有）	清乾隆四年（1739年）	绥远		关帝	无	每年春秋两季满汉商民祭典，五月十三关帝圣诞，商家酬神	民国后逐渐废圯
玉皇阁	明天启年间（1621-1627年）	归化		玉皇大帝	三官、三皇、金华/子孙圣母、真武大帝、观音、雷/火/马神	每年正月开始，商民来此祭典，行社定期举办庙会，香火极旺	民国初年衰落，解放后废圯
三官庙	明嘉靖四十五年（1566年）	归化		三官	观音菩萨、真武大帝、马神	每年正月十五、七月十五、十月十五“三元节”专祭三官大帝	解放后废圯
财神庙	清雍正二年（1724年）	归化		财神	无	每年二月初一到十月初三，每三天有一个行社进庙酬神	清末衰败，解放后废圯
吕祖庙	清同治十年（1872年）	归化	旅蒙药材商人所建，同知常桂扩建	吕祖	太阳神、太阴神、释迦牟尼佛、大仙	一年四季常有进庙祭拜求神讨药者，不定期举行庙会	民国后废圯
文昌庙，土默特蒙古族所有	清雍正元年（1723年）	归化		文昌帝君	无	每年春秋两季，乡绅文庙祭孔后即来此祭拜，办庙会赛诗会	民国初废圯
文昌庙，汉族所有	清乾隆十六年（1751年）	归化		文昌帝君	无	“酆候社”等行社举办祭典，庙会	解放后废圯
文昌庙，满族所有	清乾隆四年（1739年）	绥远		文昌帝君	无	每年满族考生来此祈求仕途如意，行社赛社	民国13年废圯
城隍庙	清雍正年间（1723-1735年）	归化	土默特蒙古族道士桑布家族创建	城隍爷	十殿阎君	每年从清明节开始，祭典活动不断，行社举办庙会	民国后废圯

城隍庙	清乾隆三年 (1738 年)	绥远		城隍爷	无	每年清明、七月十五、十月初一作道场，城隍出巡，举办庙会	清末民初逐渐衰败废圮
土地庙	清乾隆十一年(1746 年)	归化		土地神	无	每年春秋两季城郊乡农进庙祭祀，行社赛社	清末废圮
西龙王庙	清雍正年间 (1723-1735 年)	归化	山西忻州人集资修建	龙神	风伯、雨师、雷公、电母、八蜡、	每年开春，城郊乡农进庙烧香、以祈丰年	民国废圮
奶奶庙（东奶奶庙）	清乾隆五年 (1740 年)	绥远		子孙娘娘	无	每年农历四月十八日庙会	解放后废圮
药王庙	清乾隆五年 (1740 年)	绥远	归化城药行商人捐资修建	药王	无	每年四月二十八日药王诞辰，药行举办庙会	民国九年（1920 年）拆除
郎神庙	清嘉庆二十二年（1817 年）	归化	归化城梨园弟子捐资修建	郎神	盗跖	每年六月间归绥两城梨园弟子来此祭典	解放后废圮
三贤庙	清康熙年间	归化		三贤	观音菩萨、孙真人、井神、仓神	每年正月初三到九月，官商进庙祭拜，办庙会	解放后废圮
费公祠	清康熙三十七年（1698 年）	归化	归化城商民所建	费扬古将军	无	每年从农历三月十三日开始行社举办庙会	清末后废圮
南龙王庙（海窟）	同治元年 (1862 年)	归化		龙王	风云雷雨、八蜡、马神、酆侯、蔡伦、眼光菩萨		
井神庙	清康熙年间 (1662-1722 年)	归化	当地居民捐资修建	井神	无	行社举办庙会	早已废圮
龙王庙（五十家村）	嘉庆三年 (1798 年)	归化					
龙王庙（西龙王庙村）	光绪癸未 (1883 年)	归化					
龙王庙		绥远					
马神庙	乾隆四年 (1739 年)	绥远		马神			

（一）绥远庙宇基本特点——以归绥庙宇为例（表一）

1、归绥地区庙宇数量多，种类广，康雍乾时期为建庙鼎盛时期。

从上表可以看出，归绥城庙宇数量非常多，种类非常广泛，有来源于儒、释、道三教的庙宇，比如文庙、关帝庙、城隍庙、观音庙等，有纯粹的中国民间俗神，比如奶奶庙、井神庙等，有行业神，比如药王庙、郎神庙等，还有当地官员、乡贤的祠庙，比如费公祠。而从我们可以考究的庙宇的建立时间统计来看，明朝 2 座，清顺治年间 1 座，康熙年间 4 座，雍正年间 7 座，乾隆年间 12 座，嘉庆年间 2 座，道光年间 1 座，同治年间 4 座，光绪年间 2 座。可以看出，有两个建庙高峰，第一个是在康雍乾时期，根据中利的《呼和浩特部分寺庙简介》，自康熙中期到乾隆年间，呼和浩特地区的建庙活动达到最高潮，共建庙宇五十余处，占儒、释、道三教历代所建庙宇总数 60% 还多^[1]。虽然确切数字不可考，但从我们已知建庙时间的庙宇统计数字来看，这个建庙高峰应该是真实可信的。之后，经过了嘉庆、道光、咸丰等朝的低迷，又迎来了同治时期另一个建庙高潮，而这个高潮已经是不可同康乾盛世同日而语的微小了。

2、归化城比绥远城建庙时间早，数量多。

从上表可以看出，归化城在明清时期建立庙宇的数量为 32 座，绥远城为 17 座，虽数字不一定准确，但从已知庙宇的比例来看，归化城的数量远比绥远城的多。同时，从建立时间来看，归化城的庙宇从明末、清初就开始建立、发展，而绥远城庙宇的建立时间多集中在乾隆初年。而在这其中，城隍庙建立于乾隆三年（1738 年），文庙、文昌庙、关帝庙、旗纛庙均建立于乾隆四年（1739 年），奶奶庙（城东）、药王庙建立于乾隆五年（1740 年），而城西奶奶庙建立时间也为乾隆四年以后（1739 年后），可以看出，乾隆三年至五年构成了绥远城的建庙高峰，当然，这也是这一时期归绥两城建庙盛世的重要支持。

3、众多庙宇之中，关帝庙、龙王庙建立时间早，数量多。

归绥城中关帝庙共有六座，是数量最多的庙宇。归化城有五座，分别位于小东街，和东、西、南、北四个茶房。绥远城有一座，位于城内鼓楼南。建立时间最早的是位于旧城南茶房的关帝庙，始建于清康熙年间（1662-1680 年），由山西介休人捐资修建。寺庙建筑规模较大，外立茶房，内建关帝祠，有山门、过殿、正殿、东西配殿和厢房等。其次，旧城小东街的和关帝庙街的建立时间也较早，分别为雍正五年（1727 年）和乾隆四年（1739 年）。规模较大，尤其是绥远城关帝庙，除了有山门、正殿、东西配殿、厢房外，庙前还设有戏台，石旗杆和木制牌楼。庙内也很丰富，有关羽的泥塑雕像一尊，墙壁上绘有关羽生平彩画，形象逼真。

[1] 中利.《呼和浩特部分寺庙简介》，《呼和浩特史料》第九辑，第 187 页

还有关平、周仓的泥像以及一把二百多斤重的铁大刀。庙门的西间有一匹泥塑的关羽的赤兔马，庙前还有一对铁狮子，很是齐全而生动。

龙王庙数量也很多，共有五座。归化城四座，建立时间最早的是位于归化城西茶房的西龙王庙，建成于清雍正年间（1723-1735年）。另外三座分别位于旧城海窟，旧城五十家村和旧城西龙王庙村。绥远城有一座，位于新城北门外。

4、文庙、文昌庙均有蒙、满、汉三座，文昌庙建立时间或与文庙同时，或比其早，同时，在六庙之中，蒙族的文庙及文昌庙建立时间最早，影响最大。

归绥城有文庙三座。一座在新城南街，是八旗文庙，为满族所有。另外两座在旧城，一座是土默特文庙，因位于归化城南端，又称“南文庙”，为蒙族所有；一座是县文庙，位于南文庙北（土默特文庙的北端），又称“北文庙”，为汉族所有。文昌庙也有三座，分属蒙、汉、满三族。蒙、汉两族文昌庙在归化城，满族文昌庙在绥远城。六庙建立时间分别为：文昌庙，蒙族，雍正元年（1723年），汉族，乾隆十六年（1751年），满族，乾隆四年（1739年）；文庙，蒙族，雍正二年（1724年），汉族，光绪三年（1877年），满族，乾隆四年（1739年）。除了满族的庙宇建立时间一致外，其它的均是文昌庙早于文庙。而在这六座庙宇当中，蒙族的文庙与文昌庙建立时间最早，均是在雍正初年，这在已知的归绥庙宇中也是建立时间较早的。

5、众庙宇中除了主祀神之外，还有许多附祀神。

每一个庙宇中都会有一个神，作为庙的主人、人们的信仰归宿被民众加以崇拜和祭典。这是一定的。同时我们看到，归绥的很多庙宇当中，除了有一个镇庙的主祀神之外，还有很多附祀神，而附祀神不论种类还是数量，都非常多。比如南茶房关帝庙，最初只供关帝，后来添祀释迦佛、老君、轩辕皇帝、瘟神以及吴道子、罗真人等，逐渐成为归化城内一座最大的多神寺庙；小东街关帝庙，除了最初供奉的关帝之外，后又添祀火神、马神、酒仙、金龙四大王和观音大士；玉皇阁和三官庙，都是明朝建立的，建立之初分别只祀玉皇大帝和天官、地官、水官，即“三官”，而到了清代之后，玉皇阁添祀了三官、三皇、金华圣母、子孙圣母、真武大帝、观音大士以及雷神、火神、马神、灵官等，成为归化城内供神最多的地方，三官庙则添祀了观音菩萨、真武大帝以及马神等。这些附祀神，在人们的日常祭拜当中，同样得到了人们的认可和推崇，获得了稳固的地位和生存空间。归化城三贤庙，最初只祀汉昭烈帝刘备及结义兄弟关羽、张飞，后添祀了观音菩萨、孙真人、井神、仓神等，每年从农历正月初三就热闹起来，一直到九月，城内的官兵、商人、平民等，都会进庙去祭拜各自的尊神，各有依托，各得其乐。

（二）庙宇景象中的近代绥远社会

“从寺庙中，我们不仅可以发现某种信仰的分布和沿革，了解关于神祇的故事，还可以透视信众的心态，可以更好地把握它们在聚落或者社区中的中心位置”^[1]。上述各色别致的庙宇景象之下，向我们展示了一个这样的绥远社会。

1、康乾时期为近代绥远移民高潮期。

早在明朝的时候，就有一些内地民人来到绥远，谋求生计，当时以归化城为中心的土默川平原，农业已有了一些发展。但到了清朝建立，统治者为了维护政权，防止蒙汉人民相互接触，相互学习，对其统治形成威胁，在清初的时候就制订了一系列的蒙禁政策，包括人口封禁、地域封禁和资源封禁^[2]。其中，以人口封禁为主要部分，核心就是限制内地农民流入蒙地私垦与开发。顺治十二年（1655年）颁令内地农民“不得往口外开垦牧地”，雍正朝又规定“种地之民人……不准带领妻子前往……俟秋收之后，约令入口，每年种地之时，再行出口耕种”^[3]。然而，尽管清朝统治者屡下封禁令，但结果却并未如其所愿。清朝以来，内地民人往绥远地区的迁徙一直没有中断过，而到了康雍乾时期，移民数量更是达到了高潮。

“至出口垦荒者，动辄以千万计”^[4]，据统计，康雍乾时期绥远地区建立的村庄占有移民村的46.3%^[5]。一方面，所谓康乾盛世，这一时期总体来说国家承平日久，人口大量增加，人口与土地的压力，促使人们选择迁徙到广阔而人口稀少的边外生活。同时，承平的大背景之下，却也不乏天灾与人祸。这一时期在华北地区有几次大的灾祸，比如康熙、雍正年间的黄河决口，而八旗贵族在华北地区颁行“圈地令”，大量圈占土地，也造成大批农民破产。频繁严重的自然灾害及满洲贵族的残暴统治，迫使农民背井离乡，外出谋生。另一方面，于清廷来说，对于赴边外垦殖的内地农民，虽有封禁五关一口的法令，但并未严格执行，没有绝对禁止内地农民出关。康熙朝屡次申明严格控制古北口等“关口出入之人”，但大多是为了“防盗窃”，对“各地人民往边外居住耕种者”不明令提倡，也不严格禁止。康熙帝曾说：“伊等皆朕黎庶，既到口外种田生理，若不容留，令伊等何往？”^[6]在某种情况下是对这一现象的默许。

[1] 赵世瑜：《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第58页

[2] 马汝珩、成崇德：《清代边疆开发》，山西人民出版社，1998年，第287页

[3] 黄可润纂修：《口北三厅志》，《地舆》附录，民国八年铅印本，内蒙古大学馆藏

[4] 《清仁宗实录》卷一六四

[5] 王卫东：《融会与建构—1648~1937年绥远地区移民与社会变迁研究》，华东师范大学出版社，2007年，第3页

[6] 《清圣祖实录》卷二五零

雍正、乾隆朝在绥远地区设立的厅县（表二）^{〔1〕}

厅县	设立时间
归化城厅	最初设立于雍正元年（1723年）。是年，清廷在归化城置理事同知，隶属于山西大同府。七年改隶朔平府。乾隆六年升为直隶厅，置抚民理事同知，分理蒙汉事务，同年“设归绥道驻城”，以归化城厅隶之。乾隆四年又设绥远城理事同知，专管归化、绥远一带的粮饷，也隶于归绥道。
萨拉齐厅	乾隆初年，清政府在萨拉齐设置协理笔帖式，办理该地蒙汉事务，乾隆六年隶属于归绥道。二十五年，改为理事厅。同治四年，改设同知。光绪十年改为抚民同知。该厅还兼理乌拉特三旗、鄂尔多斯左翼中旗、左翼后旗的蒙、民交涉事宜。
丰镇厅	此地原是察哈尔蒙古部众的游牧地。雍正十二年清廷于此置丰川卫和镇宁所，同时设大朔理事通判统辖之。乾隆十五年改设丰镇厅，二十一年改为理事通判。光绪十年改理事同知为抚民同知，隶属于归绥道。
清水河厅	乾隆元年清政府在此设协理通判，六年隶属于归绥道，二十五年改为理事厅，光绪十年改为抚民通判厅。清水河厅还兼辖鄂尔多斯左翼前旗的蒙、民交涉事务。
托克托厅	雍正十二年，清廷在托克托城设协理笔帖式，办理蒙汉事务。乾隆元年设协理通判，二十五年升为理事厅。光绪十年，改置抚民理事通判，隶归绥道，兼理鄂尔多斯左翼前旗蒙汉事务。
宁远厅	此地原是察哈尔蒙古部众的游牧地。雍正十二年清廷于此置宁朔卫和怀远所，同时设大朔理事通判统辖之。乾隆十五年裁卫所，就宁朔卫、怀远所辖地设宁远厅，二十一年改为理事通判厅。光绪十年改为抚民通判厅，直隶归绥道。
和林格尔厅	雍正十二年在该地设协理笔帖式。乾隆元年置协理通判，二十五年升为理事厅。光绪十年改置抚民通判，隶属于归绥道，管理该地蒙、民事务。

同时，另一个事实是，雍正、乾隆朝已经在许多已开垦的蒙古地区设置厅县制度。（表二）我们知道，厅县是管理汉民的，而清廷在蒙地一直实施的是盟与札萨克旗相结合的盟旗管理制度。那么，在绥远设立内地管理模式的厅县制度，正是基于流入这一地区的汉民日益增多的现实。汉民数量和规模逐渐庞大，清廷为管理垦区汉民事务及解决蒙汉间纠纷，因应设立了这一制度，而这一措施的结果是，从客观上，清政府已经承认了这些移民的合法性。有了合法身份，“雁行人”也就有可能逐渐稳定下来，选择留在绥远过定居生活。而在这样的背景之下，精神信仰的需求也就有了可以彰显和满足的空间。因此，才有了这一时期绥远庙宇的争锋林立。

2、近代绥远移民当中，以山西移民为最多，体现地方性信仰的特点。

绥远地区内不光归绥城关帝庙建立时间早，数量多，很多地方都是如此。萨拉齐，关帝

〔1〕 据牛敬忠：《近代绥远地区的社会变迁》，内蒙古大学出版社，2001年，第2页，政区沿革与政治概况 制成

庙也有四座，且最早的一座修建于雍正十二年^[1]；和林格尔，三座，最早建立于清初^[2]；包头，关帝庙建立的时间最早，并曾多次修缮，据 1937 年重新修建关帝庙碑文记，“包头关帝庙肇建于逊清康熙年间，复于乾、嘉、道年，先后三次修缮，迄今又已百数十年矣”^[3]。这些关帝庙建立的时间在整个绥远地区庙宇中都算是最早的。同时，关帝的地位也很高，清水河关帝庙，“乾隆十五年通判修……咸丰年间文宗显皇帝颁发御制万世人杰匾额一方敬谨悬挂，每逢元旦及冬至各令节及恭遇万寿圣节，均借庙宇为万寿宫，恭诣朝贺敬谨成礼”^[4]。绥远城旗纛庙，（旗纛是古代军队中的大旗，此庙用于军事祭祀），同关帝庙一样，是专门供奉关羽的。满族的轻兵器全都储备在庙中，一般不允许人随便进入。关帝受到大家如此的推崇和重视，有两方面的原因。其一，关羽，三国时蜀国大将，俗称关公，被后人誉为“功略盖天地，神武冠三军”。同时，关羽又以其“忠、义、信”闻名于天下，受到历代帝王和民众的尊崇。宋代时被封为“义勇武安王”，明朝加封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣大帝”，逐渐走向神坛，被誉为“武圣人”、“武财神”。民间相信关帝有司名禄、佑科举、治病除灾、驱邪避恶、巡查冥司，以及招财进宝、庇护商贾等法力。到清朝时，更是受到了极力的推崇。清时，关帝庙遍及全国每一个村落，“县县有文庙，村村有武庙”。有学者推算，至清末民初，全国有 30 省计，每省以 100 县计，全国约有孔庙 3000 座；又以每县 100 村计，全国有关帝庙 30 万座之多。武庙数量之多，分布之广，信仰人数之众，是孔夫子望尘莫及的^[5]。关帝庙成为全国数量最多，信仰人数最广的庙宇。所以，在移民之风刮到绥远后，浓烈的关帝信仰自然会在这里落地生根。同时，另一个重要的事实是，近代绥远地区的移民绝大多数来自山西。

（表三）从表中可以看出，绥远地区移民来源主要包括山西、陕西、山东、河北、河南等地，其中，以山西河曲、代县、忻县、崞县等地为最多，也就是说，大多数是山西移民。而这，就与关帝发生了微妙的因缘。因为，关羽，同样是山西人。山西人尤其是山西商人一直对关羽情有独钟，首先是一种乡亲关系的荣耀感和自豪感，其次祈求神威广大的关羽降福保平安，并以关羽的信义约束、规范商业行为和商业道德，重要的是，这些取得了非常好的效果。所以，这种地缘乡亲的亲切感与认同感，本身就让山西人对关羽顶礼膜拜，推崇至极。那么，众多山西人来到边关塞外，去开荒，经商，生活，一切陌生而萧瑟，充满着冒险与挑战，他们的保护神，精神支柱，必定要与之如影随形，才能有所慰藉与依靠。所以关帝跟着山西人来了，这个占有最多“市场份额”的神借着山西移民的春风，带着极具地方色彩的神话在绥远这片处女地上生根发芽，逐渐壮大。

[1] 张树培.《萨拉齐县志》卷十三，民国十三年铅印本，内蒙古大学馆藏

[2] 内蒙古图书馆编.《和林格尔县志草》上卷，远方出版社，2008 年，第 297 页

[3] 王绥之.《包头佛教概述》，《包头史料萃要》第五辑，第 168 页

[4] 文秀修、卢梦兰纂.《新修清水河厅志》卷六，光绪末年增删重订本，内蒙古大学馆藏

[5] 张正明、马伟.《话说晋商》，北京工商联合出版社，2006 年，第 22 页

近代绥远移民民族及来源（表三）^[1]

县名	民族及移民来源
归绥	汉族为最多，蒙族次之，全县汉族人民，大都由山西徙来
包头	县内居民，多系汉蒙两族。汉族村民，原籍以山西河曲人为最多，忻定代各县人次之，陕西府谷神木等县人又次之，河北、山东、河南等省人又次之，陕甘湘皖苏粤等省人最少，亦有韩国人一小部分入籍
清水河	汉人为最多，蒙人次之，满回二族现居少数。村民原籍，多自山西忻县崞县移来，次则平鲁偏关宁武等县人为多
武川	汉族为最多，约占十分之五六，蒙民次之，约占十分之三四。昔为蒙古游牧之地，自垦殖以来，移民渐多，户口亦日繁，计由晋北各县移来垦殖者，约有十分之七八，冀、鲁、豫各省移来者，亦有十分之二三
固阳	昔为蒙古地，自成立县治后，开垦移植，由晋北各县移来之民，有十分之八，由直鲁移来者，有十分之二
东胜	境内居民，蒙汉杂处，汉民原籍，多系陕西府谷神木及山西河曲等县人
五原	县内居民，其种族以汉蒙两族为最多，汉民多自山陕移来，以山西之河曲忻代等县人为最多，河曲约占人口总数百分之七十，忻代县人约占人口总数百分之五，河北省人亦不少，约占人口总数百分之十，鲁、豫两省移民民户，约占人口总数百分之十，其他各省移来人民，约占百分之五
临河	以汉族为最多，蒙族次之，汉族人民成分，由山西河曲县保德县移来者约三分之一，由陕西府谷县神木县移来者约三分之一，其余各处移来者三分之一
安北	以汉族为最多，蒙民次之，其他民族又次之，汉族居民原籍以山西河曲县及代县人为最多，河北、山东人居少数
丰镇	汉人最多，蒙回两族次之，本县居民多由山西迁移者
沃野	居民多自宁夏而来，多回族，汉民及蒙古人次之
注	托克托县、和林格尔、萨拉齐，民族种类及移民来源大致与归绥同。 兴和、集宁、凉城、陶林，民族种类及移民来源大致与丰镇同。

3、农耕经济成为人们主要而稳定的生存方式。

除了关帝，龙王同样是绥远地区最受到人们重视与崇拜的神。数量较多的，除归绥城的五座之外，包头有五座：金龙王庙、南龙王庙、南海子龙王庙、西脑包龙王庙和龙泉寺^[2]。此外，萨拉齐、五原也各有四座。而其他各地，散落无数。可以说，近代的绥远，无论城镇还是乡村，到处都建有龙王庙，供奉龙王爷。即使几十户的小村，也有个小龙王庙。数量多，且深入最基层的民众生活。而人们对于龙王的祭祀亦显得积极而虔诚。归化城西龙王庙，寺内主供龙王，配祀风伯、雨师、雷公、电母、八蜡等诸神，每年开春之季，即有城郊乡民进庙烧香，以祈丰年。每逢久旱不雨或阴雨连绵时，乡民即进庙求神，求龙王降雨或放晴。遇

[1] 据绥远省民众教育馆，《绥远省分县调查概要》，民国二十三年 制成
[2] 王绥之，《包头佛教概述》，《包头史料萃要》第五辑，第 169 页

到丰年，乡农们就举办庙会，唱戏酬神。

龙王，是在中国民间被广泛而普遍信仰的神。他是佛教传入中国后，与道教思想及民间信仰中崇龙尊王心理相结合后的产物。他的原始功能，首先是护持佛法，导佑众生。其次是兴云布雨，消灾弥难。融入民间，被广大民众接受信奉之后，其主要功能更倾向于第二点，即大家更多是把它看作为降雨之神来崇拜和祭典的。每逢风雨失调，久旱不雨，或久雨不止时，民众都要到龙王庙烧香祈愿，以求龙王治水，风调雨顺。然而，其背后更深层的社会意义在于，它体现的是一种农耕经济的特点。绥远地区大量龙王庙的出现，正是在清康熙乾隆时期大批关内移民来此开荒放垦的时期，这实际上是伴随着移民大潮以及农耕经济而来的农耕文化。原始农耕经济最显著的特点就是靠天吃饭。“面朝黄土背朝天”，“日出而作，日落而息”在人们的生活中占据越主要的位置，降雨的多少，老天的阴晴就越显得重要而弥足珍贵。而司职着降雨，进而掌握着人们的收成，生计乃至生命的龙王，自然会被人们推到显赫甚至是至高无上的地位中。近代绥远那大大小小，林林总总的龙王庙，正是向我们昭示着这样一种生活，虽在塞外边关，却随处可见，房屋，炊烟，锄声阵阵。农耕经济已占据了重要而稳固的地位。

更有趣的是，归绥城还有两个特殊龙王，一个是女性龙王，一个是歪脖子龙王。坐落在海窟的龙王庙是呼和浩特最大的龙王庙，雕梁画栋，飞檐拱斗，十分壮观。但庙内供奉的却是一位乌纱束发，绿袍金带，顾身玉貌，光彩照人的龙母。龙母坐镇，深受妇女的欢迎。每逢求雨时节，善男信女，络绎不绝，香火繁盛，十分红火。而歪脖龙王“尊坐”于城东桥靠村龙王庙中。传说，当时土默川多灾，十年九旱，百姓四处逃荒，老弱病残者则唯有坐而等死。某灾年，一老人求生无望，自尽于龙王庙的大树上，因无人收殓，遗体腐烂，庙中龙王为躲臭味，扭过脸去，则变成歪脖龙王。时人有歇后语谓：桥靠的龙王——歪脖。龙王不帮忙着降雨，反倒嫌弃起他的衣食父母了，这多少有点戏谑的味道。而这两个特殊龙王的存在，更体现了龙王在此地的深入人心。抛弃龙王，违反传统礼制，选择更平易近人的龙母，同样，善男信女，香火繁盛；神，本应端坐而肃穆，而歪脖龙王却“泰然处之”，这本身就说明龙王在绥远地区人们心中是亲切和亲近的。被人们崇拜的神，通常是威严而令人敬畏的，人们只会虔诚礼拜，谨慎言行，唯恐触犯神怒，不能祈保平安，所以，于神往往是敬而远之。而归绥的龙王，却被塑成“相貌不端”，并配以一个小小的戏谑传说，极其具有个性化和人格化，生动而现实。那么，如果不是真的融入人们的日常生活，“参与”、“演出”百姓的衣食住行，恐怕如此民间化、通俗化的神是不太容易被人们笑着接受的。因深入而轻松，因轻松所以更深入，从另一个侧面来看，近代的绥远，龙王、农耕经济、农耕文化已经被百姓笑纳并深深烙印在他们的生命中。

4、蒙族主动或自然接受汉族文化，体现多民族文化的融合。

由于移民，清代时，归绥城已经成为汉、蒙、满、回等多民族杂居的城市。清朝统治者根据不同民族的历史和现状及其统治的需要，采取了分别管理的民族政策。在政治制度上设置了汉、蒙、满鼎立的三个行政机构，相应的，在军事、文教等方面也是各自为政，形成了“分而治之”的三套不同的行政管理运行体系，像文庙、文昌庙这样，不是纯粹涉及民间生活，而是多少跟官祭、行政、入仕挂钩的信仰，当然也形成了三个民族不同的信仰体系。

文庙，或称孔庙，祭祀孔子，唐玄宗开元二十七年（739年）封孔子为文宣王，因称孔庙为文宣王庙，明以后为与“武庙”相对应，称孔庙为文庙。因孔子又被历代统治者尊称为“大成至圣先师”，所以通常文庙主殿又称为“大成殿”，专祀孔子。文庙还配祀颜回等孔子的亲密弟子，以及先贤、先哲、地方乡贤名宦。通常，每年春秋两季，地方都统会率领本城官员进庙祭拜。文昌庙，即梓潼斋君庙。据说梓潼帝君原为在四川七曲山修行的道士张亚子，在晋战死后人立庙纪念。道家谓玉帝命梓潼掌文昌府和人间功名禄位事，因此梓潼帝君很受人崇拜，唐宋时屡封为英显王，元仁宗延佑三年（1317年）加封为“辅文开化文昌司禄宏仁帝君”。配有魁星楼，又叫奎星阁。魁星，亦为主宰文运之神。魁星踢斗，为文运之征兆，就魁字取象，塑鬼举足踢斗之状。文昌庙和魁星楼受到人们的推崇，尤其是南宋以后的元、明、清，统治者或地方士绅，对建筑文昌庙和魁星楼，都非常重视。相传一个地方能否多出人才和念书人能否学优则仕完全取决于此，故文昌庙和魁星楼的香火，比文庙还要旺盛。每年春秋两次祭祀孔子，不过举行一下仪式，其他有关文教的活动，多在文昌庙中进行。归绥城文昌庙，建立时间或与文庙同时，或早于文庙，正说明人们对文昌庙的重视程度甚于文庙，而这，也告诉我们，这一时期的绥远，文庙、文昌信仰已基本与内地无异了。

在塞外，不仅汉族、满族祭祀孔子，崇拜文昌，蒙族也同样有这样的信仰，而且庙宇建立的时间更早，规模、影响更大。归化城土默特文庙的修建，缘于一个开明的领导者。据“敕建南文庙碑”记载：清雍正初年，土默特都统丹津已“历任三十余年，为人忠厚，秉性忠诚。两旗土默特暨阖城商贾，以及乌兰察布盟属六旗蒙古莫不感戴，愿与丹公修建祠堂”^[1]。丹津不同意人们给他修建生祠，当偶像供奉他。所以，效法内地，修建孔庙，建立学校，培养人才。文庙建筑规模相当气派。正殿中悬挂的刻有皇帝赐给该庙题词的匾额，也更彰显了它的地位。而庙中供奉的牌位，包括清朝开国元勋及名王，著名理学家与文人，英勇善战的大臣，享有尊敬与荣誉的乡贤等。庞大的供奉队伍，肃穆的祭典氛围，这些都是县文庙和满族文庙无法比拟，望尘莫及的。土默特文昌庙，也以历史悠久，对社会影响深远而著称。庙内很早就成立了“蒙古书坊”，专攻汉文和汉学，一批有识之士出钱出力，努力推动蒙族汉学文教的发展。而当时整个社会汉化的风气和氛围也较为浓厚。自从土默特部把世袭王爷废除之

[1] 郑植昌修、郑裕孚纂，《归绥县志》，民国二十三年，内蒙古大学馆藏

后,原来的“台吉”贵族受到很大限制,平民出身的士子,只要满蒙汉文皆通,可以由笔贴式往上升迁,经过骁骑校和“公中佐领”而担任参领。同时,随着满族统治者逐渐把满文放弃,土默特“都统衙门”、山西“巡抚衙门”和归绥道“道台衙门”来往公牍全用汉文。因此,很多蒙族民人迫于环境,为了出仕得到更好的发展,都积极于“蒙古书坊”学习汉学^[1]。在光绪十二年(1886年)归绥全道的古丰书院未成立以前,土旗文昌庙成为山西口外的最高学府所在地,对绥远文教事业在近代的发展起了非常重要的作用。

不论是主动地向汉族文化学习,还是在汉化的风气下为了生存和发展而对汉文的推崇,都可以看出,这一时期,汉族主体的信仰与文化已经传到绥远,并在当地的社会生活中占据重要的位置,产生了深远影响。大家会认同和接受,主动学习和吸收,这也更促进了当地文明的开化。而这种现象的出现,一方面,是中央政府在绥远行政建置,伴随而来的文化渗透,另一方面,应该看到,这一时期已经进入了内地于绥远移民的高潮,文化传播所带来的潜移默化影响,同样是巨大而不可忽视的。

这是蒙族于汉族先进文化的吸收与借鉴,但更深层的意义在于,它体现了多民族信仰与文化的融合。不仅仅是文庙和文昌庙,像上面提到的诸神,如:观音菩萨,玉皇大帝,关帝圣君,城隍,土地,龙王,财神,大仙,奶奶等等,绥远地区各民族均有供奉,随处可见。归化城小东街关帝庙,就是由土默特蒙古参领等官员施地捐资修建的;归化城城隍庙,由土默特蒙古族道士桑布家族创建;察素齐亦有蒙古老爷庙;绥远城众多庙宇,均为城内满族人所有和使用。而且,寺庙、道观中的和尚、道士除汉族之外,亦有蒙古族、满族和其他民族。在此,汉族民间信仰成为多民族共同崇奉的信仰。这是因为,在近代绥远,汉、蒙、满、回等多民族长期居住,共同劳动、生活,彼此间的信任和依赖,促成了各民族间一些思想情感和生活习俗上的融合和同化。同样,各民族所固有的信仰,作为一种精神上的寄托也同样会被共同的心理所融合,慢慢地就形成了一种打破原来固有民族界限的某种统一的民间宗教信仰。某些神祇也就成为了由多民族人民供奉的神祇。因为汉族人口占多数,而且汉文化又较其他民族文化先进、发达,所以,在多民族信仰与文化的融合、同化过程中,汉族对诸神的信仰占了主导地位。到清代中期以后,很多儒、释、道三教及内地诸神的教祖、首领,已成为绥远地区多民族共同崇拜和供奉的神。

5、儒、释、道三教的融合,走向民间化和世俗化。

绥远地区的儒、释、道三教,主要是由汉族人民从内地带来的。追溯三教根源,儒教起源于儒家的道德学说,并依赖于神学、经学而发展成为国家宗教,冠以三教之首。佛教本是外来产物,源于外国,而后又吸收充实了汉文化,成为我国人民普遍信仰的三大教派之一。道教则起源于我国民间的巫鬼信仰和神仙思想,后又吸收儒、释两教的内容,依赖民间崇拜

[1] 刘映元.《归绥两城的文昌庙与魁星楼》,《呼和浩特文史资料》第四辑,第108页

而发展成为一种纯粹国教。三教到了明清时期，已逐步被民俗化和世俗化了。此时的民间诸神已多不胜数，而诸神之所以有如此强大的生命力，是因为其贯穿了中国人生产和生活的各个方面，成为人们从事生产活动和社会生活不可缺少的部分。儒、释、道三教之间，斗争与排斥，但最终生存的现实又使它们逃脱不了相互吸引和融合，三教之间的吸引和融合愈多，它们之间的差异就愈少。到了清代中期后，正统的三教日趋衰落，而融合了三教特点的民间信仰却蓬勃发展，取代了儒、释、道三教的优势地位。清代后期的民间祠祀与道观、佛寺已经很难区别，寺内供奉的偶像也是三教诸神和民间杂神共祀之。许多祠庙，不分和尚、道士均可做主持，有严格界限和区别的各教派寺庙，最后也因俗而立，融合、同化了。

此时的绥远，也呈现出了与全国同样的现象和特点。庙宇中，附祀神数量多，源流不同，杂祀其中。清朝也成为这一特点突出的时期，归绥玉皇阁和三官庙，明朝修建却于清朝时添祀大量附祀神，正说明了这一点。除了之前列举的归绥诸多庙宇之外，包头的吕祖庙也是一个非常典型的三教融合的杂祀庙宇。吕祖庙理应祀道教北五祖的“纯阳老祖”吕洞宾，可是包头吕祖庙内却无羽士修炼，而由比丘代为老祖上供。这是附会吕洞宾虽为道教徒，但后来皈依佛门的传说。所以，庙内除塑有吕祖爷大像外，还有释迦佛、弥勒佛、阎罗、奶奶及各路杂神。悬挂的牌匾也非佛非道，不伦不类。如“阿弥陀佛，来人念经”，“五子登科”、“招财进宝”、“魁星高照”、“有求必应”等等，每日都有众多善男信女来此许愿还愿，求神问卜。更有趣者，每月初一、十五两天，平康里的上百名妓女也前来上香问卜送布施。每到这两天，一些市民、流氓也借故到庙，品头论足，逗情骂俏，这也成为包头庙宇中的一大特色。同时，吕祖殿前大香案上还设有五种铜制签筒，分问事、问病两种。问病又分男科、妇科、儿科。其中，药方有经验良方、增减汤头，均药味少、用量小，服后不治病，亦不害病。总之，是包罗万象，应有尽有，热闹非凡^[1]。此外，像丰镇火神庙，专祀太阳真君，配祀老君、鲁班、孙宾、吴道子^[2]；五原，四大股庙，内祀关帝、火神、河伯、药王、马王、牛王、龙王、灶神、大仙等^[3]。各地都存在着附祀、杂祀的情况。另外，绥远的很多庙宇，名称或主持都是混杂的。本地的佛教因为发展不大，僧人较少，所以这些僧人多数没有自己的佛庙，而是借居于供奉民间诸神的庙中，如财神庙、关帝庙、三贤庙、火神庙等，有的甚至住在道教的庙观中，如吕祖庙。而本地的道教庙观也多与内地正统道观不同，称“观”的极少，一般都以神仙庙宇为道观，而仅有的一些道观像三两村郭老道之“协天观”，观内所供神仙也甚杂，包括关帝、龙王、吕祖、太阴、财神、观音、老君、河神、药王、真人等^[4]。可以看出，这时的绥远，儒、释、道三教已基本融合，形成更为民俗化、实用化的民间世俗信仰。这一点，

[1] 金申.《包头佛教史略》，《包头史料萃要》第五辑，第120页

[2] 德溥.《丰镇厅新志》，民国五年铅印本，内蒙古大学馆藏

[3] 姚学镜、俞家骥.《五原厅志稿》上卷，建置志，1982年江苏广陵古籍刻印社影印本，内蒙古大学馆藏

[4] 土默特左旗《土默特志》编纂委员会编.《土默特志》上卷，宗教志，内蒙古人民出版社，1987年，第872页

与内地无异。绥远是移民充实而来，一方面移民会带来在全国范围内业已形成的儒、释、道三教融合的民间信仰，另一方面移民本身来源十分庞杂，文化信仰多样，移居绥远后相互影响和同化，必定形成融合性和多元化的文化风格，这也是移民地区的一大特点。

（三）地区间存在差异性

1、民间信仰基本与内地无异，同时呈现地方特色。

通过上面的叙述，我们看到，近代绥远民间信仰已与内地尤其是华北地区基本一致了，然而，民间信仰文化在渗透到绥远社会的过程中，也吸收融合了本地的一些地方特点。《徐旭生西游日记》中记载了这样的场景：包头附近村中，“有一庙，不知何神，神像颇类我们乡间的土地爷、土地奶奶。但二神不在一室内，中以木板隔开，女神像亦较小”，似乎正是沾染了内地道学礼教的“气质”，神像也男女分处，男尊女卑起来。而另一龙王庙中，“神皆著道士冠，……神手全被哈达，……（庙宇）左右两壁皆画神龙行雨状，左壁上画一龙，下有一恶鬼执绳牵其鼻，就像牵骆驼的一样……”^[1]，披哈达，像牵骆驼一样被恶鬼执绳牵鼻，这种带有浓厚蒙古风俗特点的神，恐怕只有在这里才看得到。

2、不同地方的信仰具有地方特色，反映其不同的风土人情。

（1）包头，庙宇的兴建时间稍晚，从清乾隆年间开始，始有关帝庙，然后有财神庙、金龙王庙、马王庙、火神庙等十一座庙宇相继建立，庙宇的基本情况大致与归绥同，但在细节方面体现出其地方特色。

包头是一个商业城市，是随着商业的到来而逐渐兴起和发展的，商人数量多了，自然就建立起自己的信仰体系。所以，包头庙宇一个显著的特点，就是商业气息浓厚。首先，包头的各个庙宇，不是由官家拨款兴建，而是由商人、手工业者、农民集资兴建^[2]。庙宇的建设，是随着商业、手工业、农业的发展而扩大、增加的，我们结合之前归绥庙宇建立概况的表格，归绥庙宇有商家捐资修建，也有官方组织修建，包头全部商家所为，商业于包头的影响可见一斑。其次，包头的财神庙。庙修建于清嘉庆十年，正值包头工商业兴盛时期，庙址在市的中心处，是过去包头最热闹繁华的地区，号称“九江口”，各行各业的大小商号一应俱全。其建筑规模和过程，我们从一篇《建立财神庙碑记》中可以了解：财神庙以昭其灵诚，介尔景福矣，不谓此言，一倡如响，而应式临兹土者，惟恐瞠乎。其后不约而会，聚处协同募化，

[1] 徐旭生。《西游日记·沿途杂录》，一九二七年至一九二八年，《包头史料萃要》第十二辑，第215—216页

[2] 王绥之。《包头佛教概述》，《包头史料萃要》第五辑，第135页

获金捌百余两，遂于甲子年（公元1804年）夏四月癸日，卜吉庇材鸠工，未数日而工已告竣果，人力之争先欤，仰亦神灵之默欤，兹不具论。但见雕墙嵯峨，竣宇深沉，鸟草翬飞。高建三楹，流丹宝殿，声灵赫濯，敬绘七位，增福尊神，配廊十间，森列左右，山门所屹然居中，见者悦闻者倾心，由是而以妥以侑，非虚位之空设^[1]。不论是建筑规模，还是人们的积极态度，都可见人们对于财神的重视和推崇。还有，就是包头的马王庙。建于乾隆十三年，建筑是中印合璧结构，颇宏大壮观。马王庙由包头旅蒙商所建，供奉三菱眼的马王爷。俗话说：“你不知马王爷几只眼，”不仅表示马王爷有三只眼，而且说明马王爷凶猛强健，是旅蒙商从事长途贩卖牲畜和皮毛的护身符。那么，从马王庙的兴建，我们可推知在乾隆初年，包头经营蒙古商业的“走后山”和“走西路”（指新疆、河西走廊）一带的商号、单帮商人已有相当数量，商业也较发达，他们以骆驼、马匹作为主要的交通工具，因此建立这座庙宇，供奉马王爷，祈求牲畜平安，生意兴旺。同时，马王庙内较早就设有高级小学，是包头最早的新式学校^[2]。可见，马王爷在人们心中的地位，牲畜皮毛业于包头发展的影响。

另外，包头人习惯通过“谢土”求平安。土地爷在包头人的心目中非常重要，按照包头习俗，家家供奉土地爷，发生一切不利事情，均认为是土地爷不管，所以，遇到大事小情，人们都会“谢土”，以保平安。五道庙在包头也较常见，通常建筑在居民比较稠密的主要路口，庙中塑有红脸披甲受执宝剑的神像，为超度亡灵而设。民间习俗是人死后，三天不吃阳家饭，七天上了望乡台，到出殡的前一晚，须把亡灵接回来；有城隍庙的到城隍庙迎接，我们所见记载，绥远各地多是到城隍庙迎接亡灵，无城隍庙的即去五道庙迎接，包头人多于五道庙行事，所以五道庙在包头比较普遍。

（2）五原，地处河套平原。河套平原由黄河流经、冲刷而成，土地肥沃，逐渐形成灌溉农业。五原特殊的地理位置及灌溉农业的生产方式，也形成了其独特的风俗及信仰。除了之前提到的四座龙王庙之外，五原还有两座河神庙。另外，四大股庙及公中庙也分祀河伯、龙王^[3]。河神，即黄河水神，河伯是河神的统一称呼，名冯夷（或作冰夷，无夷），始见于《庄子》、《楚辞》、《山海经》等。根据《五原厅志稿》建置志中祠祀庙宇的记载，可以看出，五原地区祭祀河神的庙宇在当地庙宇中占了非常大的比例，可见人们对河神的依赖以及河神在当地民众生活信仰中的份量。

3、绥远不同地区间存在差异。

虽然我们说归绥的庙宇建立情况成熟而系统，基本代表了绥远地区的民间信仰发展水平，

[1] 王绥之。《包头佛教概述》，《包头史料萃要》第五辑，第169页

[2] 同归绥相比，归绥马王庙建在绥远城，归化城内的只是附祀。清初实行马政，不许民间养马，满洲八旗兵在右卫驻防时，军马在边墙外边的和林格尔厅和清水河厅放牧，移驻绥远城后，军马场移至大青山北，以后允许商人买马贩马，仍由将军衙署管制，马桥设于新城，故新城有马神庙，而旧城没有。见赵国鼎口述，刘映元整理。《世远堂旧话》，《内蒙古文史资料选辑》第三册，第107页，说明包头以马为交通工具的运输业更为突出。

[3] 姚学镜、俞家骥。《五原厅志稿》上卷，建置志，1982年江苏广陵古籍刻印社影印本，内蒙古大学馆藏

但是，不同的地区，不同的地理和人文环境，还是使得绥远不同区域的民间信仰发展程度呈现出地区间的不平衡性和差异性。我们将其分为东部、中部和西部三大部分。

中部，包括归绥、武川、萨拉齐、托克托、和林、清水河等地。以归绥为代表。这一地区以汉族为最多，蒙族次之。因接壤山陕等地，且开化较早，所以，各乡农民，凡外来者殆已皆成土著。同时，因县境土地，颇为肥沃，河井灌田，得水较易，畜牧亦多草田，非遇奇重旱灾，农民生活，不大困难。故农村组织，日益巩固。而农村组织巩固就意味着，移民在这里定居生活，心理逐渐稳定下来，精神信仰的渴求也更加强烈并且希望得到稳定地依靠与满足。所以，归绥境内各处，庙宇繁多，每年于二月十九日，三月十八日，四月八日举办庙会，邀亲致饌，以表欢乐。男女皆崇拜偶像，焚香祷祝，求财祈福。信仰活动丰富多彩，深入人心。

东部，包括丰镇、兴和、集宁、凉城、陶林等地。以丰镇为代表。这一地区汉人最多，蒙回两族次之。同归绥等地一样，开关年代较早，移民遂成土著。境内大部分土地开放较早，垦殖有年，又因地广人稀，生活容易，是以农村组织，尚称稳固。一般农民，皆以久居斯地为乐，不欲他往。风俗活动也有一些，三月十八日，四月八日，六月二十三日等，年有照例庙会，男女前往，求子祈福。但是，与归绥等地不同的是，东部地区有着更为显著的信仰天主教的人群。因为这里是天主教传入绥远的首到之处，因此与他处相比，天主教信仰更为突出。那么，在天主教分羹的情况下，此地的民间信仰就不似中部地方那般广泛而充斥了。

西部，包括包头、固阳、五原、临河、安北等地。以包头为代表。这一地区多系汉蒙两族，开化与中部东部相比较晚，所以县属农村虽然渐趋稳固，但亦有少部分农民，仍存暂来暂往之思想，以是农村组织，尚有不健全者。原因约有数端：首先，塞外冰天雪地，飞沙走石，来此地者多为贫乏无告之民，富贵必归故乡的思想深刻其脑海，所以秋收之后，多捡拾余物背负而归，至春暖冰解，原籍无工可作，又复结队来耕。此种农民，在后套为数颇多，即包头亦复不少；其次，政治混乱，官绅土豪，朋比为奸，日以剥削农民、欺压百姓为能事，社会既莫由改良，风俗便日趋浇薄。人民感觉痛苦，自无安于是地愿作土著的心理。而地商垄断土地，又使得移来的农民没有生存的根本。诺大垦区，土地荒芜，贫苦农民却有无地可租之叹。这种情形，只有年年迁徙，居址无定，生活奇苦，怎能作久居之想；再次，民无恒产，自无恒心，狡黠者铤而走险，于是土匪遍地，社会动荡。在土地不良之处，人烟稀少，每村居民，普通仅十户左右，各村相距又远，自卫之力薄弱，既不能安居乐业，则农村组织也就不能健全；最后，自然环境也是重要原因，俗话说“人跟地走，地跟水走”，春初择地而耕，筑土为庐，至次年如水利不良，必须他适。每岁一迁，成为习惯，多数农民居址不固定，也即不能成为土著了。总之，开化较晚导致的环境、风气落后，使得这一地区的农村组织不健全，自然，精神信仰的需求就不显得那么重要了。像固阳县，庙宇很少，“僻居山后，少有

戏剧,以为娱乐”,临河县,“庙会则全县几无寺庙,会则唱戏,虚设神位,招致亲友,备饭欢迎……”,可以看出,与其他地方相比,这一地区总体来说,民间信仰发展程度较低,影响很小,没有深入参与到百姓的日常生活中^[1]。

二、民间信仰对人们日常生活的影响

钱穆先生在《现代中国学术论衡》中谈到中国宗教信仰多神时指出:“惟中国之多神,亦中国人心一表现。凡中国人所亲所敬,必尊以为神。如父母生我,乃及历代祖宗,皆尊以为神。立德立功立言之不朽人物,纵历数千年以上,中国人亦必尊以为神。士农工商四业,除商业外,孔子为至圣先师可不论,如稷为农神,夔为乐神,其他百工尊以为神者难缕举”^[2]。神,已是中国人心中不可或缺的精神依靠。而神的深入人心,也使得对神的崇拜与祭奠充斥于百姓的生活中,有事拜拜神,祈求消灾除难,没事也烧几炷香,求个富足平安。近代的绥远,整体上来说,民间信仰已发展壮大,于神的祭祀也已深入、规范,约定俗成了。

这一地区日常的祭祀包括家祭、庙祭、祭孔、社祭、祭祖。家祭,主要是祭灶神、天地、财神等。灶神为耳目之神,供在厨房。天地有覆载之恩,供在厅前或主屋前。财神主全家生财之道,供主房正中;庙祭,则是于上述众多庙宇中定期或不定期进行的祭祀;祭孔,是读书人和上层人士才行的祭祀活动,每春秋仲月由地方官员率众于上丁日致祭,又称“祭丁”;社祭,是由一方的官员公祭,祈保人畜兴旺,五谷丰登。立春日,厅官于东郊外迎芒神,行跪拜礼,奏乐,洒酒于地。而后厅官行犁试耕,以示重视农业。最后舁芒神回署。这天,农民放牲畜出游,并于牛角、麻棉、宅内、门上贴“迎春大吉”红纸条;祭祖,分为家祭、墓祭两种,家祭多在年节举行,于家之木主或画轴祭奠祖先,墓祭则赴坟园致祭,清明扫墓添土,中元为荐时食,十月一则焚彩纸送寒衣。此三节之前三、后四天,祭奠者络绎于途,城市居民多往城隍庙焚化,或出城遥祭,乡间则一律墓祭。而当我们把这一系列的祭祀活动镶嵌到百姓日常的生活点滴中去,加以或狂欢或悲伤或虔诚或敬畏的情绪,就形成为下面这些物质渴求与精神寄托相互纠缠,又相互释放的生活味道极其浓厚的世俗风情。

[1] 绥远省民众教育馆.《绥远省分县调查概要》,民国二十三年

[2] 钱穆.《现代中国学术论衡》,三联书店,2001年,第9页

（一）岁时与日常祭祀

1、岁时

岁时节日的民俗，内容极其广泛。它既是一个民族、一个地区民众物质文化生活的充分展示，同时又是民众精神信仰活动的主要表现形式之一。近代绥远地区的岁时习俗同样丰富多彩。

（1）春节

正月初一为春节，俗称过大年。各家要烧香、摆供、敬纸接神。堂屋的正面贴灶神，门上贴门神，院内正屋墙壁贴天地神，灶神的两旁分别供奉祖先和财神的牌位，院内的照壁或南墙上也供有土地神的牌位。子时至寅时，“人家皆肃衣整冠，张灯结彩，设供饌牲醴，焚香楮，遍叩天地诸神，通称曰接神”^[1]。接神时点燃旺火，取“旺气冲天”之意。家人的衣服拿到旺火四周烘烤，取“避邪气”之意。接神后直至日出，不扫地，不启箱，生米不下锅，滴水不落地，不互唤名字。接神时，燃放爆竹，历时2到3小时，接神活动结束。初一开始拜年，亲友互相问候，晚辈给长辈拜年行跪拜礼，先向室内神龛作揖、叩首，叫做参神。然后呼唤尊长的辈分称谓，叩头如仪。初二日午夜以后点旺火、敬香纸，名为接财神。活动与初一无异，初一敬诸神，初二敬财神。初二至初五选一日，根据喜神方向，于辰时（上午7~9时）捧喜神牌位、供品、香纸，敲锣打鼓，驱牛赶马，到村外或郊外迎喜神。焚香恭祭，然后将牌位捧回，在天地神位前焚烧。城市、乡村、各行各业都迎喜神，绝无例外。

（2）破五

破五即正月初五。初五以前，不清扫院内垃圾。初五早上，日出前，家家户户清扫房内、院中；剪一个纸人，连同垃圾倒出院外，焚之，称为送“恶煞”。破五这天，妇女不做针线活，叫做“忌针”。初五以后，开始探亲、访友，出行还需看吉日。

（3）八仙

正月初八为“八仙”。《绥远通志稿》载：“是日夕间，家人于院内点灯七盏，顺襱星辰，谓之祭七星。先是，腊月各庙僧道与相识者送迎祥疏一道，至日家家布施各庙，焚化神疏”^[2]。疏，以黄表纸由僧道书画祝词、神像于上，由布施者供后焚化。《归绥县志》、《萨拉齐县志》都有初八这天晚上点燃糕灯七盏，子孙在院心向天空跪拜的记载，叫做“顺心”。此俗在40年代以后已不见，初八人们更多的是兴高采烈地出门上街“游八仙”，去迎“八仙过海”的福气。

[1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八一

[2] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八一

(4) 十指

正月初十日谓之“十指”，亦作“十至”。这天妇女忌针，农民户户吃莜面，笼内摆十二个莜面捏就的小白，依次代表12个月，蒸熟后，白中有蒸馏水者，即兆该月多雨，无蒸馏水者，即意味该月干旱或少雨。

(5) 元宵节

元宵节也叫灯节、上元节，本地叫正月十五。元宵节欢庆三天（十四、十五、十六），老百姓称之为“胡闹三官”。届时，不分城乡，锣鼓相闻，文武社火相随，热闹异常。十三日，红火穿街而过，谓之“踩街”。然后出城（村）迎喜神。正月十三叫“杨公忌”，百事禁忌，乡间以这天为一年中最忌出行的一天。

十四日，各地启三官庙，或搭彩棚供三官神位。三官，为天官、地官、水官，主人间祸福。这天，各种红火上街，武社火、高跷、狮子、船灯、脑阁、抬阁等，应有尽有。十五日入夜，各家张灯结彩，红火涌向街头，三官庙前钟磬齐鸣，游人继踪比肩，欢声不止。十六日这天敲锣打鼓到郊外（村镇外）“送瘟神”，以求一年内免除百病。

(6) 老、小添仓

正月二十日为小添仓，二十五日为老添仓。届时敬祀仓箱井臼之神。

(7) 二月二

《绥远通志稿》说：“二月二日为龙抬头日。城市悬灯结彩，作龙灯之会、九曲之戏，乡间亦有举行者。旺火秧歌，辉煌喧闹，一如元宵。黎明，各家按是年治水龙数，投钱于壶，汲井中水，随走随倾，至家，以余水及钱悉倾瓮中，名为引钱龙”^[1]。这治水龙数也有讲究，过去每年有二龙治水、八龙治水之说，传说二龙治水最好，多龙治水反而不下雨，俗语有云：“龙多实靠龙多旱，媳妇多了不做饭”。二月二人们都要剃头，叫剃龙头，过了这天便是剃“狗头”了，尤其是男孩子们，剃头再疼，也只好咬紧牙根，甚至连哭都不敢出声，生怕惹得休息一冬之后入春抬头将要治水的的龙王爷生气。这天吃饺子叫安龙眼，吃烙饼叫扯龙皮。除夕“安神”时供的枣山，二月二开始吃，叫作搬山。

(8) 清明节

清明节家家扫墓，不论新坟、旧坟，都添以新土，然后焚香烧纸，进行祭奠，祭毕，四向洒酒抛食，以飧各方“野鬼”。

(9) 端午节

五月初五为端午节，这天，家家做凉糕，有钱人家也吃粽子，饮雄黄酒避邪气。各家门上贴虎、贴鸡，插艾枝，让孩子们用艾叶水洗脸，以避五毒。

[1] 绥远通志馆，《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八二

(10) 七月十五

七月十五为中元节，老百姓说这天是“鬼节”。七月十五这天要上坟祭祖，要给孩子们蒸面人，要在庄稼地里挂花纸。上坟祭祖是普遍的习俗，城市的城隍庙开放，敬香楮的络绎不绝，村镇外祭祖的三五成群，纸灰飞扬，哭声不绝。像毕克齐，这天城隍出府，用轿把庙内城隍的塑像抬到东门外的孤魂庙，四日后回府。城隍出府时，善男信女们跟随着僧道乐队，扛枷还愿，为老人祈求冥福。一般要唱社戏四天。同时，这天还要给好舫神敬香、上供，有的还献牲，祈保禾苗免遭虫蚁之害。

(11) 中秋节

八月十五为中秋节。“节前人家各备油、糖、面粉，自制月饼，虽贫者亦制少许。是日夕，设几于院内，家人焚香楮，望月罗拜。备酒食，欢饮赏月，名为‘团圆饭’”^[1]。这天月亮升起时要祭月，祭时挂月光纸，俗称“月光纸”。上面绘有一只兔在捣碓，后有桂树一株。月光纸祭月毕焚烧。尔后，各家吃团圆饭，互相馈赠。

(12) 腊八

即阴历十二月初八日。这天五更每家每户做“腊八粥”。早上，日出前即起床吃粥，早饭均吃素菜，这与佛教有关，相传腊八这天是释迦牟尼成佛的日子。初七下午，人们到河渠中取冰块，取回后立在粪堆上，叫做“腊八人”。腊八粥做好，先取少许淋在腊八人上，表示供奉之意。

(13) 祭灶

腊月二十三为祭灶日。家家祭灶神，供糖饴，俗名“祭灶麻糖”。传说这天灶神上天，农民用纸袋装些草料，以备灶神上天时秣马之用；祭灶时，全家焚香罗拜，然后把麻糖放入灶火口内少许，说这样可糊住灶神的嘴，不致在上苍面前说坏话，即所谓“上天言好事”。祭灶毕，担水满瓮，叫做饮马。二十三过后，家家就忙于过年的准备工作了。

(14) 除夕

阴历腊月三十日为除夕。忙到这天，屋内外装饰一新，年节用品一切齐备。贴对联、垒旺火、挂灯笼、设香案，沐浴更衣，准备除旧布新。这日晚上七、八点钟，在神前奉上供品，香纸、馒头、点心、枣山，猪牛羊鸡，干鲜果品，琳琅满目，一应俱全。家长率全家男子焚香跪拜，敬纸鸣炮，谓之“安神”。除夕夜间香烟不断，明烛满堂，居家守岁，“熬年”祈福。

可以看出，近代绥远地区的岁时习俗仍然以传统型为主，其内容与内地尤其是华北诸省没有太大的差别，同时在一些具体行为上也呈现出地方性的色彩。如“十指”中用筱面兆雨势，就体现了本地区突出的饮食习俗与信仰活动的融合。绥远的岁时习俗，同内地一样，融合了众多的信仰的谨慎与期盼，勤劳的人们在生活、劳动的同时也不自觉地将内地文化与

[1] 绥远通志馆：《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八二

本地风俗相揉和与贯通，在这种复杂但却是轻松的心情中，人们年复一年地丰富着生活。

2、日常祭祀

祈雨，是我们在收集到的绥远民俗资料中见到最多的民间祭拜活动。大概是因为，我们之前提到的近代的绥远，农耕经济已比较普遍，靠天吃饭已成为人们生存的根本；而同时，土默川地区，又是一个降雨量非常少，十年九旱的地方。所以，现实的残酷致使人们只能把生活的希望寄予对神灵的虔诚信仰。绥远地区的祈雨分善祈和恶祈。“善祈”是人们多数时候采用的形式，于龙王庙跪香、祷告，设醮建坛做法事，祈求上苍。但如果“善祈”不灵，旱象不减，就不得不进行“恶祈”。“有负重刑者十数人，有以尖刀刺皮肉间而下拖铁绳者，有带刀枷者，有燃香于臂膊者，有以大链锁项者，俱甘心情愿，讹妥保证，设遇因伤身死，照例抚恤，家人不得籍尸讹赖”^[1]。而“恶祈”之中尤以“炮祈”最为惨烈。“炮祈”，是当亢旱天忽然作云欲雨时，将炮掩置于龙王庙前，一人坐于炮上，一村或数村人跪伏于前。如纸捻燃尽之前落雨，捻被雨浇熄，炮祈成功，否则，燃至炮身，轰然炸裂，坐炮者血肉淋漓，十之九毙命。坐炮人是高价买的，多为无法活命的穷人，悬命于坐炮，以求苟延家小性命。而坐炮本是恶差，但于时竟有相争者，使身价一跌再跌。炮祈者以人之心，度天之腹，冀天生恻隐，垂恩苍生。人命与上天的悬钧博弈，可见民众对于雨渴求之壮烈。

领牲，也是绥远地区非常普遍的敬神习俗。“或因疾病，或因事故，选角色纯正之绵羊，晚间洗净羊身，引置神前，并洒酒于羊之首背尾各部，待羊竦立移时，奋毛抖擞，则焚楮鸣鞭，谓为神领。后再剥皮去脏，供而献牲”^[2]。也有在领过牲之后，把羊宰了，会中人分食，饮福受胙。冬至及年终时亦有领牲者，名为“平安牲”，祈求神灵保佑全家平安、富足。

民间信仰深入于人们的生活，体现在方方面面，于传统社会体系中，寺庙与民众生活之间的密切关系是现在的人们所难以想象的。绥远城中，城隍庙庙门里的上额有一架大算盘，据说是有一段这样的故事：有一个满族人精通珠算，名扬全城。他打了一辈子算盘，临终，便自制一架大算盘，悬于庙门上额，意在告诉世人，千算万算不如这里一算。暗示城隍庙对于人世命运的精准把握，意料之外，却在情理之中，这让我们看到庙宇、神灵在当时人心与社会中的绝对分量。而当我们审视地方志中的地图时，又会发现，除了衙署之外，标识最多、最醒目的就是本地的各个寺庙，这实际上表明了绘图者的某种认同，即对寺庙的重要性的判断。另外，归绥等地一些街道、村庄也是根据当地具有影响的庙宇而命名。像归绥的关帝庙街、三贤庙巷就是根据关帝庙和三贤庙而得名；包头金龙王庙建成之后，周围居民逐渐增多，遂有金龙王庙街和金龙王庙巷；丰镇附近一个穷苦而破烂的小村子，“这里唯一的一座巨大而

[1] 《和林格尔县志草》下册，《内蒙古历史文献丛书》之五，内蒙古图书馆编，第520页

[2] 绥远通志馆，《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八零

又确实漂亮的建筑物”^[1]就是马王庙，村子因此而得名为马王庙村。因崇神而建庙，因庙宇而聚首，庙成为地方明显而重要的标志与旨征。这些微小的生活细节，都让我们看到，民间信仰对于人们生活的深刻引导和巨大影响。

（二）庙会

庙会是“依托宗教祭祀庆典节日等时间，在佛寺道观及其附近，集游艺、商贸、宗教于一体，群众广泛参加，延续多天的大型综合性民间活动”^[2]。如果说岁时是融合了信仰成分，那庙会则是从根本上起源于信仰。人们崇拜神灵，到庙宇中烧香祈福，随着时间的推移，伴随着祭祀带来了更丰富的活动：演戏酬神，赶集娱乐。庙会的产生和发展必须具备两个条件，一是宗教繁荣，寺庙广建，而且宗教活动日益丰富多彩；二是商品货币经济的发展使商业活动增加，城镇墟集增加^[3]。而近代绥远的庙会亦是在这样的条件下发展繁荣起来的，内容的丰富多彩，也使庙会渐渐添充成为人们日常生活中不可或缺的欢愉时光。

1、崇神祈灵功能

庙会，非一般的民间集会，是必须以庙宇、神灵为中心的，它起源于信仰，对庙宇和神灵有着强烈的依托，所以，庙会的首要功能便是崇神祈灵，而后所拥有的众多娱乐与商业活动也都是由此而来的。人们籍借庙会来许愿还愿，绥远四月初八娘娘庙会中“前去逛庙会的人，都要送献各色各样的纸花。大多数人的花是自己做的，也有人的花是买的绒花和纸花。人们送花的目的是为了求娘娘保佑孩子们不出天花，或出天花后能平平安安”^[4]。更多的是来还愿的。在当时，人们，尤其是小孩，在得病不愈的情况下，不得不在平日前来求佛许愿，而庙会是日，就是来专门还愿的。还愿供神的“礼物”种类丰富，有还公鸡、绵羊的，也有给佛像挂袍，在旗杆上挂旗的，可见人们对众神显灵，保佑平安的虔诚感谢。庙会时还有圆锁的习俗，《绥远通志稿》中托县、兴和、萨拉齐等县都有这样的记载，“托县风俗……（婴儿）一岁带锁，十二岁圆锁。圆锁意为，婴儿有疾，许愿于庙为寄僧，即日项加小锁链，或银或铁，或以红线系制钱五七枚，名曰带锁，并薙其发。至十二岁，于生日携供品、箕帚、香楮、布施钱，富者牵牛或驴一，贫者持一鸡，送原送愿之庙。使童子将香楮并所系红线于神位前焚之，而僧击木鱼说偈，为之回向，毕，使儿子于神堂外扫数帚，僧取帚击之，曰：庙

[1] 阿·马·波兹德涅耶夫.《蒙古及蒙古人》，内蒙古人民出版社，1987年，第52页

[2] 吉发涵.《庙会的由来及其发展演变》，《民俗研究》，1994年第1期

[3] 赵世瑜.《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》三联书店，2002年，第188页

[4] 同田.《归绥庙会谈往》，《呼和浩特史料》，第九辑，第215页

中不要汝矣，速归尔家。等者送儿归，谓之圆锁”^[1]。“兴和之俗，各家子女年满十二岁，例于旧历四月初八、十八、二十八等日，赴娘娘庙行扫祀礼，庙僧用新笤帚拂其头顶一度，出庙带僧帽，从而蓄发辫，男女均同，意以为从此成人也”^[2]。儿童十二岁于神庙中圆锁，举行隆重的仪式，不论是因为病愈还愿还是举行类似今天的“成人礼”，都意味着是仰仗着神明的帮助和见证，儿童才能健健康康，长大成人，神明的权威和所担负的社会意义更加彰显。而在庙会圆锁之时，人们在感谢神明之后也不忘施德行善，萨拉齐县圆锁之俗，人们还要“送泥儿五十至一百，以备他无子者窃取为生儿之兆，名曰寄儿”^[3]。那些不孕的妇女，也会趁庙会到庙中积极祈孕，通常是于娘娘庙中，将熟鸡蛋黄填到“青司爷爷”口中，再掰一点带回家吃下，再就是于供桌的抽屉里用红线栓一个泥塑娃娃带回家，祈求孕兆。

2、演戏酬神功能

演戏酬神是伴随着敬神信仰，在庙会初始即有的文化娱乐功能，属主动性的行为。最初是敬神的内容和手段，人们认为神爱看戏，爱热闹，便以娱神为目的为众神演戏，愿神仙开心而显灵，到后来范围影响逐渐扩大，成为大众娱人娱己的活动，演变成为了一般性的群众娱乐。唱戏在庙会是极其普遍的，只要不是在太穷太偏僻的地方，一般庙会期间都会有或大或小的演戏活动，所以久而久之，许多庙宇正殿对面都会修建亭阁式的戏台，这从建筑景观上也体现出庙会乃至庙宇本身所具有的文娱特征。通常戏台都会被人们精心装饰。像归绥四月十八娘娘庙会，“当中是一座约 20 米长的大主戏楼，两旁各有一座小于主楼的耳楼。戏台基座相距地面大约三米，主楼足有 20 余米高，用大沙杆做架，用红、绿、黄、黑、白几种颜色的彩布拧扎成各种图案的台面，所用彩布足有上千匹……戏台前沿有四根台柱，上挂木制的金字大对匾。戏楼搭好后，还要悬挂红缎带穗的扯檐，在扯檐下悬着四盏宫灯。耳楼也用彩布搭成，亦挂扯檐。耳楼主要供戏班文武场用。戏楼顶上插着各色彩旗，气势十分壮观。参与搭设戏楼的都是归绥有名的扎棚匠。庙门石狮前的两座大旗杆上各悬一面杏黄缎料的挑旗，每面挑旗上书写着四个黑色大字‘普渡众生’”^[4]。如此造型工艺讲究，匠心独运的戏楼，可见人们对于唱戏于娱神娱己的重视。而起会后，一般要一连演戏三天，更有和林县奶奶庙会“演剧六日”，届时人们蜂拥而至，不愿错过这一娱乐的大好机会。开戏前，轿车马车已将戏台周围排的水泄不通，后来者根本无立锥之地。到了正点，鸣放铁炮三响，接着便开戏。通常会从上午一直唱到下午，中午不间断，人们亦热情不减。当时绥远地区庙会上演的剧种主要是晋剧、河北梆子。一开始晋剧多是由山西剧团来演，因为很多庙会有固定的日期，像普遍的五月十三“老爷磨刀庙会”、土默特左旗朝号村四月二十六“观音庙会”、大岱村五月

[1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007 年，卷七，岁时习俗，四七

[2] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007 年，卷七，岁时习俗，四八

[3] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007 年，卷七，岁时习俗，四八

[4] 同田.《归绥庙会谈往》，《呼和浩特史料》第九辑，第 217 页

二十四“迎龙王庙会”等等，又加上届时村村连续性的活动，所以山西的戏班子一般就按照这个时间和季节过来“赶庙会”，而绥远地区又多是山西的移民，家乡来的戏，自然受欢迎，渐渐地，像晋剧、山西大秧歌等等剧种在绥远有了自己的剧团演员，生根发芽，成为了绥远庙会不可或缺的娱乐表演形式。而晋剧中的闫三关、干二红、十六红、金蓝红、水上漂、牛桂英、康翠玲等名角，都是庙会上极受欢迎的演员。演员在台上唱戏，观众在台下随着叫好悲伤，戏场内外各种声调汇聚在一起，汇成为浓厚的庙会协奏曲，热闹非凡。

3、集会贸易功能

庙会的集会贸易功能相较于崇神祈灵、演戏酬神功能来说是后来增加的，相对被动，但却又是逐渐后来居上的行为。开始的买卖行为也是与崇神祈灵有关的，卖一些祭祀时用的物品。像归绥三月十八的三官庙会（虽叫三官庙会，但这天只在庙院内的圣母庙过会），届时沿街都有卖香表、满堂鞋^[1]和长命脖锁^[2]的摊贩，吆喝叫卖，招揽生意。后来做其他生意的也赶来，以庙宇为据点，就形成成为远近商品货物买卖贸易的场所，而周遭的民众也以此为契机，采购日常的生产、生活用品。有了远近的商贩和百姓的捧场，庙会自然变得热闹非凡，买卖贸易种类繁多，小贩麋集，商点林立，万头攒动，车水马龙。而庙会也逐渐固定成为一种商业标志，每年的这个时间这个地点，人们就带着货物来此进行交易，像归绥四月十八娘娘庙会，当时就流传着这样一句俗语形容它的规模 and 影响：“东口至西口，喇嘛庙至包头，娘娘庙会第一流”^[3]。过庙会的人，不止归绥的市民，还包括四郊五六十里之内的农民，城里人远在农村的亲戚也都要赶在会前小住，而且像这样规模较大的庙会，通常除了本地买卖外，从山西、河北来的外地商贩也非常多，贸易繁盛，热闹异常，因之，娘娘庙会亦被称为“骡马大会”。同时，庙会也成为人们心中具有共同心理认同的赊账还账场所。据民国时作店员的王玉金回忆当时武川可镇的商业情况：当时的商业光靠现钱买货不行，主要靠往外赊货。农村老乡只要和柜上惯熟、认识的，或者经可靠人介绍的都可以赊货。除平时赊欠外，大部分都集中在阴历四月二十八日奶奶庙会赊欠。农民边逛庙会边把棉花、布匹和全年使用的日用品赊回去，秋后结算折价以粮顶账^[4]。而我们从庙会买卖贸易的物品中还可以看出城乡之间的差别，以及庙会贸易在城乡民众生活中扮演的不同角色。《绥远通志稿》中记载：“每年三四月间，（绥远）各乡镇多有庙会，如四月十八日娘娘庙会尤著，演剧或秧歌，远近商贩麋集。凡农间应用器具略备，统名曰山货。附近乡民，均来赶会，每届会期，赶会者其大多数即为

[1] 是一种给佛像焚化的祭品，纸糊的托盘上摆满各种颜色的给“娘娘”缠足的纸鞋，还有给其他庙宇中供奉的“豆哥哥”、“青司爷爷”穿的虎头靴，以及洗脸用的净面纸巾。

[2] 用三根等边的麻杆捆成三角形，再用红色或黄色的纸将麻杆包裹。平时在佛前曾给孩子许下愿的，赶庙会时要将它套在孩子的脖颈上，进庙内磕头后摘下烧掉。

[3] 同田，《归绥庙会谈往》，《呼和浩特史料》第九辑，第216页

[4] 王玉金忆述，郭绍琦整理，《武川可镇商业情况的回顾》，《乌兰察布文史资料》第四辑，第116—117页

添购农具，游观其次也”^[1]。而像归绥、包头这些当时商业、社会较为发达的城市，庙会中贸易的内容就丰富得多。除了卖山货农具和日用杂品的，还有卖风味小吃的、各式“耍花儿”的、妇女头饰化妆品的及文化用品的等等，各式各样，琳琅满目。风味小吃有冰激凌、酸梅汤、凉粉、锅贴儿、豌豆黄等，既有本地风味，又有京都特色，还有一种卖特色茶饮的，卖汤的不吆喝，光凭大铜壶盖上的哨声，水一开发出嗖嗖响声，就能把几十米开外的顾客招揽来。小贩当面根据顾客所需冲泡茶汤，冲好后就将碗倒扣在箱子上，茶汤反而流不出来，因此就被叫做“扣碗茶汤”。所谓“耍花儿”，都是由工匠、艺人手制而成的玩具，原料主要是泥、布、木、竹、纸、薄铁叶等，工艺虽粗糙，但质地结实，造型美观，带有鲜明的地方特色。另外还有满族特产“扳不倒”，北京特产“抖嗡箐”、“地嗡箐”等。妇女头饰、化妆品亦是丰富而精美，团鹤、绒花、翎花、胭脂、杏子油、鞋、帽，应有尽有。文化用品类，卖小书兼卖笔墨纸砚，如《水浒传》、《三国演义》、《封神演义》、《三字经》、《百家姓》、《朱子治家格言》及一些旧小说。除了这些摊点外，还有五花八门的民间杂艺，说评书的、演马戏的、拉洋片的、占卜算卦的，还有修鸟笼的和在鸟市上赛鸟的^[2]，遥望之极，一片红火繁华。以上对比，让我们看到这样一个现象，就是城镇中庙会买卖的日用百货较多，精神及消闲娱乐消费品也比较多；乡间庙会则多基本生产、生活必需品，实用性较强。一般来说，城市商业较发达，城市居民相较乡村僻壤的百姓来说在生产、生活必需品上较少依赖庙会，而同时，城市居民生活及文化水平较高，许多在农村不被视为生活必需品的东西也变得日常必需，特别是与文化娱乐相关的物品，像化妆品、书籍等，这些物品很多便由庙会“特供”，这样看来，庙会在城市带有更多的文化娱乐色彩，而在乡村小镇则商业贸易色彩更浓，从庙会场景及人们的心态来看，乡镇百姓更多呈现出实用采购状态，而城市居民则带有更浓烈的“逛”的休闲意味。但无论如何，庙会都带给民众维持及丰富日常生活必要而可靠的支撑，从这一点上来说，城市和乡村的百姓对于庙会的需求及依赖是同样强烈的。

除了上述的特点，伴随着庙会，还有很多丰富、有趣的活动，像满族人在会期，有暗地相看对象的习俗，因为满族姑娘平日不出门，提婚也只凭媒妁之言，没有见面的机会，所以在逛会时露脸，正是对方相看的时机。通常姑娘们都会在庙会上买只翎花或绒花戴上，并换上最漂亮的衣裳和在庙会前赶制的绣花新鞋，展示出自己最动人的一面。其实，不光是满族妇女，汉族妇女平日也受到非常多的言行限制，而庙会则给了她们一个合理合法的机会参加娱乐活动，参与到正常的社会生活中，所以，庙会对于保证女性心理健康，调节性别间感情及促进社会和谐都起到非常重要的作用。踏青，也是伴随着庙会进行的活动，“踏青俗名踩青，每年城市商户，例在旧历五月十八日后开始放工，至七月十五中元节日收工，在此期间内，

[1] 绥远通志馆，《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，八零

[2] 同田，《归绥庙会谈往》，《呼和浩特史料》第九辑，第216页

踏青至为流行，省垣尤甚。”踏青虽然是源于“商人籍出游以觐当年收获之丰歉，以定营业之趋向”^[1]，但后来人们踏青更多是随着庙会的时间而进行。归绥西北距城二十里，有东、西乌苏图村，山水清幽，园林掩映，风景绝佳，每值庙会时，城市中人尤视为踏青胜地。而整个绥远，东至丰、凉，西至萨、包，南至和、托，演戏酬神，观光游览，踏青之俗随着庙会流风相被，蔚为壮观。庙会之所以盛行，不被普通集市取代，正是由于庙会拥有普通集市所不具有的独特功能，那就是娱神更娱人的文化功能和沟通人际关系的纽带功能，人们在庙会上采购、交流，在物质上和精神上互通有无，推动生活，增进感情，集商业和文娱特征于一身的庙会，就在一个个庙宇的帮衬下，结成了一个十分独特的网络，生动而强烈地网聚、编织着人们的生活和信仰。

（三）“社庙”——公议之所

社，最初是一种代表土地的、具有神性的祭祀物。由于我们的先民认识到土地的重要性，于是对土地之神感恩戴德，而为了保证对土地之神的祭祀，就要把一定的人群组织起来祭社。同时，这些人群通常又是围绕着周围这一片土地生活的人，所以祭社又表示着一种地缘的联系。这样，每一部分民众都有一个地缘凝聚的中心，祭祀同一个“社”的成员慢慢就成为同一个“社”的成员，而前一个社是指社神，后一个社指社区或聚落，慢慢地，就形成为一定的地缘组织或聚落。到了元代，一直作为具有地缘性的祭祀组织的社又被升级为纯粹地缘性的基层行政组织，与当时同时存在的坊里之制并行不悖，这时祭祀土地神就变得不是必须了。同时，源于人们对于神的崇信，对于神的权威的依赖，一些在不同地方具有影响力的庙宇和神，就逐渐上升为地方的村庙、社庙，而这些神作为具有公信力及约束力的权威被人们所祭祀和景仰，“社神”呈现出多样化和个性化的特点。这样，以社庙为中心，在社神的威慑及影响下，社成为村一级的基层行政组织，起着劝课农桑，社会教化等方面的作用。当然，它与其他基层组织的作用还是有所区别的，所谓“今后凡催差办案，自有里正、主首，其社长使专劝课”^[2]。

绥远和林格尔县有关于“社”的记载：“村各有社，即以龙王、关帝等庙为村正公议之所。每年例事应由村长甲会照例处办，遇有暴差暴事临时发生，鸣钟集众，在庙公议。又有村禁

[1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，七八

[2] 《通制条格》卷16“田令·理民”，浙江古籍出版社，1986年，184页，转引自赵世瑜.《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第235页

约社规，值年传帐，祈雨规则等事，阖村一律遵守，有故意违犯者，公议处罚”^[1]。可以看出，村里的一般日常事务由正统的基层组织管理，涉及到一些民众之中约定俗成的伦理教化、规范禁忌、公益公约，则“鸣钟集众，在庙公议”。在这里，“庙”是作为社众处理社中事务的“公议之所”，意味着大家聚集于此，鉴于神的见证，用于神所赋予的权力和公理，“庙”成为众人心中维护及成就正义的象征。某村社列出了十二条公议禁约：“禁止村中宰杀耕牛；禁止盗人财物或禾稼；禁止窝娼聚赌；禁止与人家妇女谈谐狎昵；禁止逞凶斗殴借端陷害；禁止少年酗酒生事；禁止造谣生事煽惑村人；禁止勾留少年吸食鸦片；禁止纵放牲畜咬人树株或禾稼；禁止夤夜串门致滋奸盗；禁止妇女咒骂讪短；禁止勾结军人及游手无赖”^[2]。诸多“禁止”规范传统的社会伦常，“实贴庙前及通街”，警示民众。而另一份和林格尔的村社公议规则向我们展示了更丰富的“社”在基层社会中的作用。“社规”包括社中生活的很多方面，首先，提到“凡隶社各户，宜父诫其子，兄诫其弟，相劝以遵守禁约”，涉及伦理教化，劝导民众和睦相处，“为父宜慈，为子宜孝，兄友弟恭，夫和妇顺，和睦乡党，尊敬长老”，“遇有猜嫌失和之家务，须及早调解，以免因小失大，累积仇怨”，对于不谙世事的年轻人“宜时加劝诫，勤俭度日，勿令暴弃正业，抛撇骨肉，傲倖出外，以遗后悔”；对于村中公共事务也有诸多规定，像民众应互相扶持，全力为公，“富户如村之栋梁，贫户如村之墙垣，唇亡齿寒，宜互相扶持，遇有水火盗贼，凶丧急难，富者助以财，贫者助以力，万勿幸灾乐祸，有伤阴德以遗口实”，“凡村中应纳款项及早完纳以免催呼，富者垫财，贫者还力，不得浮算息利”，家财宜明确，以维护安靖，“各家地界圪垯草畔修筑分明或安界址，以免久后讹赖”，于关乎全体的公益事业，“村中按月公议一次，以全村之财力办全村公益，如开渠栽树，储仓设学等”，“凡公共水井，常行路径，务需及时防护，以免危险”，对于弱势群体，“凡遇鳏寡孤独，穷病不能自给者，宜随时酌量周恤”；对于在村中担当职务之人也有规定以规范其行为，“凡村长甲会间邻长各职务，既经推选已定，即须公忠将事，不得搀越违抗，设有不能称职者，临时公议改选”，“凡应村中职务者务须主张公道，勿得恃强武断或奸顽取巧自毁人格”^[3]。可见社规对于民众伦理教化及社会组织运行的整合和制约。然而，应该看到，社的这种整合能力，以及“社”在具体运行之中规范的实施、社长权力的运用，社规如何约束人们的行为，出现问题如何得以制裁，这些则完全倚赖于民众对于信仰的崇信，对于神的敬畏。因为我们知道，“社”只是共同生活在一个范围内的人们自发组成的，社长由大家推选社中德高望重、值得信赖的人担当，社规也是民间约定俗成的礼仪与规范以文字于正规的明确和表达，“社”本身并不具有正统法律所赋予的权力，因此，社的运行，就靠社会舆论以及人心的精神约束。如果村落之中没有强大而坚定的对神的信仰，没有一旦“犯规”必将受到神的严惩

[1] 《和林格尔县志草》下册，《内蒙古历史文献丛书》之五，内蒙古图书馆编，第519页

[2] 《和林格尔县志草》下册，《内蒙古历史文献丛书》之五，内蒙古图书馆编，第519页

[3] 《和林格尔县志草》下册，《内蒙古历史文献丛书》之五，内蒙古图书馆编，第520页

的深信及惶恐，“社”对于社会的网罗和整合，对于人心及组织的凝聚和向心，恐怕不会如此强大和广泛。而以和林格尔的“社”及“社规”为例，我们看到了近代绥远民间信仰对于基层社会整合的影响。

三、民间信仰与近代绥远的商业

绥远虽地处边塞，但由于近代内地移民的大量迁入，开垦土地，贸易往来，其商业逐渐发展兴盛起来。归绥、包头都成为当时北方重要的商业枢纽城市。归绥城，手工业以裁绒毯毛布为最著，商业中银号钱莊、皮毛牲畜、洋广杂货、米面行、土药店等业非常发达。“在民国十二三年以前，每年由蒙新甘等处输入之货品，如驼毛、羊毛、羴粗皮细皮等货，牛、马、驼、羊等畜，以及葡干、羚羊角、药材玉、蘑菇、水晶、金沙等物，其总值在三百两以上”^[1]。俄国阿·马·波兹德涅耶夫记载了当时归化城的商业地位，“当归化城对整个蒙古，整个东土耳其斯坦，对伊犁及塔尔巴哈台地区，甚至对我国的土耳其斯坦地区和西西伯利亚来说是一个转运点的时候，它在贸易上是有着重要意义的”^[2]。包头的商业地位同样突出，因其位于西北之中心，内地与西北各处往来的零整杂货，都以包头为起卸转运的中枢。“据人云：‘当民国十三四年时，包头……商务兴勃，进出口额达两千万元以上’”^[3]，商业贸易十分繁盛。而隶属丰镇的隆盛庄，于乾隆三十三年开荒招垦之后，引来了山西、河北、山东等地的大批工商农户，渐成规模，“开创了一条通向蒙古草原地带的通商网络”^[4]，与归绥、包头一并成为当时北方地区最具影响力的商业城市。

商业繁盛，商户云集，一些具有相同特征的商户逐渐结成行社。而商户组成“社”的特征各有不同。按行业结成的，如宝丰社（银行业）、醇厚社（杂货业）、定福社（厨师业）等；按同乡结成的，如代州社（山西代州）、云中社（山西大同）等；按街道结成，如三官社（三官庙街）、通顺社（通顺街）等；按民族结成，如蒙古社；按宗教形式组成的，如金龙社。但不论各种“社”的结成方式如何，它们都有一个共同点，就是都与庙宇相关联。在庙宇供奉祖师爷，在庙宇过社日，社的财产寄放在庙宇。这都说明在近代，绥远地区的民间信仰已深入而广泛地植根于商业领域，并有着重要的影响。而信仰与商业之间的相互碰撞还不止这些，

[1] 绥远省民众教育馆。《绥远省分县调查概要》，民国二十三年，第111页

[2] 阿·马·波兹德涅耶夫。《蒙古及蒙古人》，内蒙古人民出版社，1987年，下册，第135页

[3] 绥远省民众教育馆。《绥远省分县调查概要》，民国二十三年，第180页

[4] 梁继祖。《话说隆盛庄》，《内蒙古文史丛书——史料忆述》，第160页

各行社还积极地参与到了日常信仰生活的很多方面。像祈雨，归绥旱灾之时，城乡的祈雨活动很多都是由当时的行社组织操办的，如木作行的“鲁班社”、种菜园子的“农圃社”、赶轿车的“马王社”^[1]。行社也组织各种庙会，萨拉齐的传统庙会就是由各社负责筹办，承担一切花费。像二月十九日观音庙会，由软山货行的恒山社承办；四月初一的关帝庙会，由粮面行的明德马王社承办；最热闹的，是五月初五由山西商号忻定社承办的关帝庙会，萨拉齐商号中忻州定襄人最众，布施极多，所以该庙会演出五天，规模盛大^[2]。行社还参与到庙会的表演中。隆盛庄每年六月二十四的关帝庙会，除了城里城外搭台演戏外，主要的活动就是“出会”，即画匠艺人彩画裱糊道具，各商家居民参与演出的游行表演。届时，“游行”队伍中，由“马王社”的牲畜牙纪行扮演清兵装饰的对子马，后随闹剧“五鬼闹判”，系皮毛行社所演，跟着为钱庄行社的社伙队，以演武对打为主，其后是柴工推车，由粮店行扮演^[3]，一路浩浩荡荡，喧嚣热闹，商民欢愉，可谓极一时盛况。这一系列的活动，不论是对于提升行社，发展商业，还是推动信仰，娱乐百姓，都起着积极而重要的作用。然而，于近代绥远，商业行社在日常信仰生活中最突出、参与最多、影响最大的活动，还数各行社举办的“社戏”，以及一整年中几乎持续不断、此起彼伏的“赛社”盛况。

（一）“赛社”基本情况

“盖四民各有本业，自当追奉其先代创始之人，崇德报功，祈福答祝，即籍酬神之举，以为燕乐之期”^[4]。各行各业都有其祖师或行业神，每值神诞或是重要的节日，行社都会演戏以酬神，而更多的，借着酬神之举，娱乐大众。《归绥识略》所记的情形，正值晚清咸丰年间，当时“口外市厘森列，梵宇如林，商贾踵事增华”，商业非常繁荣；而另一方面，当时的家庭、社会，学重守旧，市政未兴，没有更多的娱乐方式，边蔽如绥远，更是如此，“人民终岁勤动，所赖以节劳而娱情者，舍演旧剧别无他道”，“故在当时所谓酬神献戏者，亦即为人民唯一之娱乐场也”^[5]。因此，“酬神献戏”受到民众的极大追捧。在这种情况下，绥远地区各行社为了显示本行业祖师爷出身正统，影响更大，更有权威，提高本社的社会影响，增加商业收益，纷纷积极组织“社戏”，于是，“经商或营工于斯土者，业必有社，社必演剧，所谓终岁赛社

[1] 王喆.《呼和浩特祈雨小考》，《呼和浩特史料》第九辑，第222页

[2] 李巨才.《萨拉齐的传统庙会》，《土默特右旗文史资料》第一、二合订，第127—128页

[3] 梁继祖.《话说隆盛庄》，《内蒙古文史丛书——史料忆述》，第178页

[4] 张曾.《归绥识略》，民国二十六年印光绪间刻本，内蒙古大学馆藏

[5] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，四一

之期，十居七八”^[1]。一年之中，形成“浩浩荡荡”的“赛社”之势，“桑柘影斜，家家扶醉，歌台舞榭，亦足以点缀生平”^[2]。

归绥主要行社类别及赛社地点（表四）^[3]

社名	行业	行业神	赛社地点	社名	行业	行业神	赛社地点
义仙社	染匠	梅福、葛洪	玉皇阁	意和社	靴匠	孙臆	西茶房
醇厚社	京货、布衣、纸张	黄帝、三皇、关公、蔡伦	火神庙、费公祠	鲁班社	泥木石匠	鲁班	鲁班庙
福庆社	骆驼行	牛马羊神	北茶房及城内驼桥	净发社	剃头	罗真人	南茶房
纸房社	纸行	蔡伦	南龙王庙	金炉社	铜铁匠	老君	南茶房
生皮社	羊马皮	关公	小东街关帝庙	协意社	字号火夫	灶君、关公等	吕祖庙
诚敬社	店火夫	关公	三贤庙	六合社	磨面匠	李老君、财神、马神等	南茶房
公义社	钉鞋匠	黄帝	南茶房	公义社	纸匠	蔡伦	南龙王庙
义和社	干果	关公	财神庙	吴真社	画匠	吴道子	南茶房
成衣社	裁缝	黄帝、三皇、关公等	财神庙	聚锦社	粮店、布莊、纸张	黄帝	南茶房
骡店社	开骡店	马神	玉皇阁	福虎社	磨面	李老君、财神、马神等	玉皇阁
宝丰社	银钱行	财神	财神庙	荣丰社	小羊羔皮	关公	九龙湾、玉皇阁
威镇社	老羊皮	关公	关帝庙	毡毯社	做毡	财神	财神庙

[1] 绥远通志馆，《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，四一

[2] 张曾，《归绥识略》，民国二十六年印光绪间刻本，内蒙古大学馆藏

[3] 据绥远通志馆，《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，赛社制，第42页，宗力、刘群主编，《中国民间诸神》，河北人民出版社，1986年制

聚仙社	清茶馆	酒仙	小东街	义和社	靴匠	黄帝	南茶房
青龙社	碾米	财神	财神庙、大南街	福兴羊/牛社	羊牛行	羊牛神	北茶房
集义社	靴鞋铺	孙臬	财神庙	定福社	厨师	灶君、关公等	财神庙
仙翁社	戏园、饭馆	酒仙	小东街	合义社	面点师	介文皇帝	南茶房
三和社	饭馆工人、跑腿	瘟神	南茶房	郑侯社	住“衙门”的	肖何	文昌庙
社名	同乡故友	赛社地点		社名	同乡故友	赛社地点	
文水社	山西文水	小东街关帝庙		孟县社	山西孟县	北茶房	
祁县社	山西祁县	小东街关帝庙		太谷社	山西太谷	关帝庙	
云中社	山西大同	财神庙		榆次社	山西榆次	南茶房	
太原社	山西太原	南茶房		忻州社	山西忻州	关帝庙	
代州社	山西代州	十王庙		京都社	北京	三官庙	
晋阳社	山西晋阳	南茶房		陕西社	陕西	小东街关帝庙	
崞县社	山西崞县	财神庙		蔚州社	直隶	财神庙	

归绥行社众多，“据不完全统计，大大小小的民间社团组织约有九十多个，并分布在本城三湾、四滩、一圪料、十八道半街上^[1]。又在本城的所谓‘十八半座庙’上按照俗定的日子酬神演戏，以求买卖兴隆，街道繁华，人畜健康，天下太平”^[2]。表一中各庙宇活动一栏，归绥众多庙宇，在一年中大多数的月份都有商业行社进庙祭祀，演剧酬神，可见归绥“赛社”盛况。表四是归绥主要行社的基本情况。结合表一各庙宇的主祀、附祀神，我们可以看出，以行业划分的行社，其赛社地点多是在供奉着祖师爷或行业神的庙宇，同时，各社赛社地点以关帝庙和财神庙居多；以同乡划分的行社，因山西商号居多，所以绝大多数的赛社地点也

[1] 下注：三湾：九龙湾、西河湾、胳膊湾；四滩：马莲滩、苟家滩、孤魂滩、后沙滩；一圪料：小召与席力图召之间的圪料街；十八道半街：东顺城街、西顺城街、南顺城街、通顺城街、太平街、东五什家街、西五什家街、人东街、小东街、大西街、小西街、大南街、小北街、长胜街、德盛街、梁山街、棋盘街、吕祖庙街、小召半道街。
 [2] 邢野，《呼和浩特文化风俗纪略》，《呼和浩特史料》第九集，第154页

是关帝庙。归绥的关帝庙，尤其是南茶房关帝庙，是归化城各行社“赛社”活动最频繁和最集中的地方。原因在于，近代绥远的移民以山西人为主，山西商人多，自然关帝受到更多推崇和重视，同时表一中也显示，归化城中的西、南、北茶房关帝庙及小东街关帝庙，附祀神非常多，这也是关帝庙成为众多行社“报赛”场所的重要原因。财神庙其次，自然是因为，财神不论是否是该行社的祖师爷，都应当是除却关帝之外，最受商家推崇和依赖的神。

包头各商业，称为十业十六社。“所谓十业者，即米面业、油粮行业、皮毛业、牲畜业、蒙商业、杂货业、货店业、纸烟煤油业、药材业、钱当业。所谓十六社者，即金炉社、鲁班社、义合社、毡毯社、公义仙翁社、清水社、裁绒社、绘仙社、六合社、仙翁合义社、集义社、义仙社、成镇社、得胜社、恒山社、合义社”^[1]。各社每年组织一次社日，如义和社每年三月十五在西脑包龙王庙过社日，金炉社在每年七月二十二日在金龙王庙过社日。社日要公推社首，社员进行便餐。包头“赛社”也非常多，而各行社赛社地点同样是以关帝庙和财神庙为多。包头东河区关帝庙，因系商号募捐兴建，所以各行会演献神戏，以此庙为最多。而财神庙，位于市中心最热闹繁华的地区，商号林立，大部分商业、手工业的行会组织，都把他们的“祖师”财神张奎供奉在这庙里。每年正月初二“接财神日”，开台演戏。当时包头全年演的“献神戏”，约有八、九十场，而财神庙即占三分之一。

隆盛庄，清道光至光绪年间商业发展到鼎盛时期，而随着商业的发展，庄内建起南北两个关帝大庙，并以酬神赛会以广招徕。成立的各工商业行社有钱、当、粮、店等十几个：宝粟社（钱、粮店业）、集棉社（旅蒙商）、毡毯社（制毡搔毛业）、兴盛社（生皮业）、三义社（屠宰行）、马王社（马店、牲畜牙纪业）、鲁班社（木匠铺）、老君社（铁炉匠）、鲜果社（水果、小山货行）等^[2]。还有几个共同组办的会社：南庙“福隆社”，举办正月十五和六月二十四日的酬神演戏赛会；“兴隆社”，以北庙为主，于每年四月初八祭神上庙；“平安社”（俗称“三官社”）专办元宵灯会焰火、高跷等“玩艺儿”。隆盛庄每年赛会演戏由正月间连续轮演五六个月，一为祭神，再为娱乐招商，相沿成俗。

（二）“赛社”的影响

1、积极影响——推动商业，娱乐大众。

“新年甫过，第三日即有行社开始演剧，直至九、十月间，始渐停止”^[3]。于商业来说，

[1] 绥远省民众教育馆。《绥远省分县调查概要》，民国二十三年，第180页

[2] 梁继祖。《话说隆盛庄》，《内蒙古文史丛书——史料忆述》，第162页

[3] 绥远通志馆。《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，四一

各行社竞相“赛社”，吸引群众，提高了行社影响，促进了行业发展。而每次“赛社”，台上演戏，“台下两侧商贩如麻，烟酒糖茶，干鲜果脯，麻花焙子，日用杂货等琳琅满目，应有尽有”^[1]。于“赛社”的同时，也带动了城市商业市场的繁荣。“至三冬期内，剧团几于日日彩觴，宾朋云集。以曩年时届冬令，各地藩商先后返城，春间贷款运货，至冬则易货归款。故在是时，为银钱货物一年综结之期”^[2]，以此为契机，方便了商业贸易往来。于百姓而言，“彼时观众只享耳目之娱，而无场卷之费，洵可谓大众化矣”^[3]。这在当时文化娱乐较为贫乏的时期，对于百姓，可以说是一大乐事。而当时除了“正经”的“社戏”外，还有一种“野台子戏”。严格地说，它也属于“社戏”的范畴。那些大的讲究的行社，多在市内像样的庙宇如三官庙、老爷庙等庙台唱戏，这些庙宇保存的比较完整，且常年香火不断。而一些小的行社，为了图个吉利，只好到城郊的孤庙去唱戏，也有一些戏班子是借每年百姓踩青放风筝的机会，在郊外庙台唱戏。这些“野台子戏”与大的“社戏”有所不同，市内的“社戏”在表演时，台下观众男左女右，不得逾越，如有个别捣乱、起哄者，会被反捆到台柱子上，大出其丑。而“野台子戏”没有这样的规定，男女混处，相互交流。同时也会有众多买卖人来此易货交易。这种“野台子戏”实际是进行物质贸易和人与人之间社交的交流会。可见，不论是娱乐大众，丰富百姓日常生活，还是增进民众交流，促进社会平衡，“赛社”都起着重要而不可替代的作用。

2、消极影响——糜财废业，荡心肆志。

“赛社”推动商业发展，丰富百姓娱乐生活，但如果流于形式，成为各行社竞相炫耀祖师爷，攀比行社影响的筹码，整个社会竞赛成风，放纵无节制，则“糜财废业，荡心肆志”，产生巨大的消极影响。“此辈敛供聚会犹得以祭赛为词第，于祭赛之前已先期入社，后得复清算布施经费。经旬累月，画夜驩呶，饮酒呼廬，百般侈肆，甚或逞厥、私意刊立社规条约，稍有依违则屏诸社外，旁观稍有触犯辄恣行捆打。”盲目的放纵与欢愉之中，崇神、酬神的根本已被完全抛之脑后，私立社规、施暴于社员，原本是基于神威，作为凝聚商号，规范社员及行业的“社”，却在丧失理智的一片混乱之中褻渎了神以及自身的权威。“三日内装腔作势，狐假虎威，视冠服为儿戏，弃礼制若弁髦，坏法乱纪，言之实堪痛恨。”带着戏谑的态度“批量生产”，文化也会成为闹剧。当时归绥城内，戏楼酒肆大小数十百，“区镇日间播炙煎熬，管弦呕哑，选声择味，列坐喧呼”，而请客唱戏的理由也可谓多样，令人生笑，“某店肆新开燕贺请客也”，“某店肆算帐赢余请客也”，“某店肆歇业亏本抵债请客也”，可见，理由不是重点，何事都要以请客唱戏，戏谑喧嚣为公示，社会风气如此。“循环终岁，络绎不休，而开设戏楼酒肆之家亦复彼此效尤，恣情挥霍，不数月而转易他姓矣。”于商业带来沉重打击。而郊

[1] 邢野.《呼和浩特文化风俗纪略》，《呼和浩特史料》第九集，第155页

[2] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，四一

[3] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，岁时习俗，四一

外的“赛社”原本可以给蒙蔽的男女提供交往便利，但消糜的空气也使得其间“无耻匪徒乘机寻衅，诲淫诲盗，不一而足。”不光于此，连日的欢愉也对青少年的身心带来不小影响，当时“各铺户自驱傩而下至初学铺夥，每岁自立夏为始，午后携茶钱数文，轮流看戏，名之曰放工，无知少年换肩擦背，队进队出，举国若狂”，沉迷于此，玩物丧志。难怪时人对此有着这样的感叹，“嗟嗟谁无子弟，谁无妇女，至流俗若斯之极，是又不止以有用之钱财填无底之沟壑矣。守土者虽于庙会所在亦出示严禁酗酒、赌博……以及扮演灯戏各弊端，而在社者视为具文，正复无所忌惮，此风将何所底止耶”^[1]。

四、民间信仰的衰落

热热闹闹的民间祭祀及信仰活动，到了清末民初的社会大转型时期，随着社会的动荡与变革，逐渐走向衰落。

首先是庙宇的拆除。从表一中我们可以看出归绥有资料记载的庙宇的衰落时间，三官庙、东奶奶庙、郎神庙和三贤庙，于解放后废圮；玉皇阁、财神庙、汉族文昌庙虽于解放后废圮，但前两者已分别于民国初年和清末民初走向衰落，后者也于“民国二十四年为绥远地方政团潘秀仁派的‘二十一学社’占据”，后设立学校，即民国时期已改作他用。除此之外，其他的庙宇均已在清末、民国时期衰落、废圮。从比例显示，清末、民国时期是归绥地区庙宇衰败的主要时期。其次，戏台闲置。《绥远通志稿》中记载：“向来乡间酬神演剧之戏台，几乎无村无之，……入民国后，终年或不举行，戏楼几成废物”^[2]。而民间的一些祭祀活动，像祈雨、领牲等，也在民国后逐渐消失。

绥远民间信仰的衰落，原因可以说是多方面的。一方面，清末民初的一系列社会动荡，都使得这一时期的绥远社会处于极度混乱浑沌当中，这对于绥远民间信仰的传承与发展有着极大的打击。首先，政局动荡。辛亥革命以后，由于袁世凯窃取了辛亥革命的果实，全国陷入了军阀割据的局面。起初，各派军阀忙于内战，无暇顾及边疆地区。日、俄等帝国主义国家先后染指内蒙古，企图变这一地区为其殖民地，蒙古王公受到笼络，绥远地区局势陷入混乱的同时，蒙古王公也加重了对人民的剥削。之后，北洋军阀统治时期，内地连年的军阀混战也波及到绥远地区，各派军阀你争我夺，“你方唱罢我登场”，短短的十几年间，绥远地区

[1] 张曾.《归绥识略》，民国二十六年印光绪间刻本，内蒙古大学馆藏

[2] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，谚语，一二七

都统八易其主，在任都统仅以搜刮为能事，根本不会顾及当地百姓的生计，苛捐杂税甚于猛虎，这一系列的混乱，致使绥远地区的人民生活在水深火热之中。其次，政局的动荡，导致匪患的滋生。绥远地区的匪患始于民国初年，在1915年前后形成泛滥的局面。隆盛庄人卢占魁乘外蒙叛乱势力窜扰内地之际，在大青山以北的武川、固阳一带纠集成伙，分掠武川、固阳、大余太、包头、萨拉齐、托克托县等地，从此，绥远地区的土匪遂成燎原之势。“匪所致之地，即威胁妇女执役其前，供其谑笑，稍有违拗而饮弹以死者，盖不知凡几矣。亦有骂不绝口，横被肢解者，可谓惨矣”，而“官军始而剿，继而抚，自是十余年来，譁变则剿，久而又抚，循环无已，而人民不堪问矣”^[1]。再次，灾荒十分严重。民国十六至十八年间，连年旱灾，民不聊生。时人曾有诗记曰：“三年旱魃连兵匪，千里哀鸿破室家。无米为炊皆鬻妇，待人移粟欲量沙”^[2]，托县亦有类似的流行小歌“……满天星宿十八颗，天年不好卖老婆”^[3]，两则都记述了当时严重旱灾之下，乡村多以卖妇孺以求生的现象，而“绥包及平绥线客车中几无日无生离永诀之惨痛哭声，洵空前之钜灾也”^[4]。可以说，上面的流行小歌，虽取自托县，但歌词情景，却可当作当时各县现实之缩影。那么，在如此严重的天灾迭加人祸之下，生活混乱不堪，家庭支离破碎，妻离子散，甚至横尸遍野，生存已经成为人们最大的惶恐及渴望，而这时的精神信仰，似乎已是无暇顾及的奢望了。阿·马·波兹德涅耶夫在他的游记中也记载了他看到的场景，在距离隆盛庄不远的地方，“我们遇到了一座倒塌了的龙王庙，根据门廊里两块石碑上所刻的碑文来看，这座庙建于嘉庆十二年（1807年），道光十一年（1831年）进行过修缮，……，这座庙的窗格和门窗都被拆去，神像都露在外面，只有房檐替它们遮挡雨雪……”，“一个同路的农民向我们解释了这一现象，原来最近连续三年的歉收把人们逼上了绝境，他们既无粮食，又无木柴，只得烧掉房屋里所有的木料，然后有的人卖掉土地，有的人则抛弃了土地，纷纷奔走他乡，……，几百座村庄就是这样走空拆光的，我们见到的那座既无门，又无窗户的破庙，遭到的就是这样的命运”^[5]。在没有生存保证的绝境，庙宇及神像的物质功能可能更会派上用场，而它们的神性却变得一文不值。政局动荡和社会混乱也给绥远地区的商业带来了重创。由于1927年南京国民政府下令撤销各地苏联领事馆，勒令苏联在华商业停业，蒙古人民共和国也从1928年起与中国断绝外交关系和商务往来，“外蒙”不通，前往新疆亦不能穿越蒙古，兵连祸结，新绥交通时断时续，这种情况下，归绥、包头等地，已基本起不到商业枢纽的作用，西莊通词两业，因故不振。而归绥、包头的商务盛衰，全靠来往于蒙古及新疆的商业贸易，因此，两地之商务，一落千丈。而商业的衰败，也预示

[1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，谚语，一二八

[2] 冯曦.《纪绥灾》，《紫禾诗钞》，内蒙古人民出版社2000年，转引自牛敬忠.《近代绥远地区的社会变迁》，内蒙古大学出版社，2001年，第179页

[3] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，谚语，一二九

[4] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，谚语，一二九

[5] 阿·马·波兹德涅耶夫.《蒙古及蒙古人》，内蒙古人民出版社，1987年，第43页

着城市中行业“赛社”的没落。“剧场设宴，既成往事，而各社神戏，亦均停演。……欲睹前日纷华靡丽之风，而不可得”^[1]。同时，“以四郊时有匪警，游者率存戒心，踩青之举，遂归沉寂”^[2]。经济凋敝之后，没有了竞比的资本和狂傲的心气，一片狂欢后的萧条与颓废。

另一方面，民国建立以后，颁布了一系列改革风俗的法令，像禁止女子缠足、男子蓄发，破旧而立新。同时，随着国内先进思想的吸收与传播，风气大开，绥远地区接受新式教育的人越来越多，民主、科学的思想和主张逐渐浸染于此，社会风化渐趋理性，而传统民俗、信仰中一些落后与迷信的思想行为逐渐被人们抛弃。像祈雨中的恶祈，太过残忍与不堪，在民国之后销声匿迹。而30年代凉城县境内流传的俚歌也反映了人们价值观念的改变，“四文明：火轮车，德律风，大足老婆，毕业生；四无用：洋烟灯，破戏台，小足老婆，腐秀才”^[3]。在这里，火车、电话、天足、新式教育被看作是受欢迎的新事物，而戏台连同鸦片、缠足、旧式教育则被当作是应该摒弃的落后事物。笔者看来，这并不是说唱戏亦或民间信仰不可取，而是此时的人们更愿意把自己的生活和命运与先进的技术、先进的科学相联系，而不似从前那样，完全倚靠着神与天过生活，谋幸福。而这种自立与自信的主张，也是民国之后民间信仰逐渐衰落的重要原因。

[1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，娱乐，四一

[2] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，社会习俗，七八

[3] 绥远通志馆.《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年，卷七，谚语，一二七

结语

近代绥远，民间信仰随着内地移民的迁入，庙宇的大量修建而深入生活，深入人心。通过上面的记述，我们已经看到，当时绥远地区不论是庙宇的修建，民间的祭祀，还是关乎信仰的娱乐活动，都与内地尤其是华北地区基本无异了。而这种信仰与无异，带给近代绥远社会太多太多的收获。于信仰而言，当然，我们不排除它其中包含有腐化、落后甚至残忍的内容，这些也在后来思想开化的社会风气中在一定程度上被人们认识和反省，但我们不能否认的是，民间信仰对于近代的绥远有着更为重要的积极意义。因为，即使，发达如今天，也有科学、法律、社会制度等等解决不了的社会及人性问题，更何况是在那个落后和封闭的年代。而对于当时的绥远，因移民组成而产生的动荡、混乱的社会状况，民间信仰的到来就像救命稻草一样给无助与恐慌的人们带来了精神上重生的希望。一份依靠，一种约束，它让人们纷乱的生活与内心变得安定、丰富和满足，让法律及制度无法触及的社会深处、生活底层充满规范与和谐。可以说，民间信仰完成了时代与地域现实赋予它的历史使命，在今天来看，当时的它，光荣而神圣。于无异而言，这在表明了它带给绥远人民同内地一样的精神信仰的同时，也向我们展示了它赋予近代绥远社会更多的时代与文明的内涵。我们说，近代绥远在信仰传播过程中所承接的不仅仅是一个神、一座庙、一台戏，而是中国几千年来流传历练下来的文化与精神，它关乎历史，关乎儒学，关乎娱乐，关乎建筑，等等等等，丰富而深刻。对关帝的信仰，让绥远有了关公，有了三国那段历史，有了内地民众世代推崇的“忠义信勇”，而关帝庙的修建，也让边蔽如绥远，有了内地先进的建筑技术，独特的建筑风格以及相应的人文景观。传说中众神的关系、分类，让人们看到儒家传统思想中的等级与次第，而戏剧中一幕幕的人物、场景，也让伦理教化中的父慈子孝、兄友弟恭更现实而生动，天上人间的呼应，戏如人生的折射，传递着内敛却严苛的文化制度与精神。日常的祭祀、狂欢的庙会及约束的社庙，在一点一滴地将这些文化精神渗入到绥远百姓生活中去的时候，事实上也在渐渐地吧近代绥远纳入到中国传统的社会体系当中来，而这一切的一切，都在潜移默化地推动着这样的进程：在以后的岁月当中，绥远于传统中国，组成社会，贡献历史。

参考文献

史籍与相关资料:

- [1] 绥远通志馆.《绥远通志稿》卷七,呼和浩特,内蒙古人民出版社,2007年
- [2] (清)张曾.《归绥识略》,民国二十六年印光绪间刻本,内蒙古大学馆藏
- [3] (清)张曾.《古丰识略》,咸丰九年纂抄本,内蒙古大学馆藏
- [4] (清)刘鸿逵、徐树璟修,沈潜纂.《归化城厅志》(下)卷八、卷九,光绪二十三年修抄本,内蒙古大学馆藏
- [5] 郑植昌修、郑裕孚纂.《归绥县志》,民国二十三年,内蒙古大学馆藏
- [6] (清)德溥.《丰镇厅新志》,民国五年铅印本,内蒙古大学馆藏
- [7] 张树培.《萨拉齐县志》卷七、卷十三,民国三十年铅印本,内蒙古大学馆藏
- [8] 内蒙古图书馆编.《和林格尔县志草》,呼和浩特,远方出版社,2008年
- [9] (清)姚学镜、俞家骥纂修.《五原厅志稿》(全),1982年江苏广陵古籍刻印社景印本,内蒙古大学馆藏
- [10] (清)无名氏.《土默特志》,清光绪间刊本,内蒙古大学馆藏
- [11] (清)文秀修、卢梦兰纂.《新修清水河厅志》卷六,光绪末年增删重订本,内蒙古大学馆藏
- [12] (清)黄可润纂修.《口北三厅志》,民国八年铅印本,内蒙古大学馆藏
- [13] 绥远省民众教育馆.《绥远省分县调查概要》,民国二十三年,《中国边疆史志集成·内蒙古史志》,2002年全国图书馆文献缩微复制中心影印本,第31册
- [14] 内蒙古图书馆编.《西盟游记》,呼和浩特,远方出版社,2007年
- [15] 内蒙古自治区文史研究馆编.《内蒙古文史资料选辑》第三、四册,1996年
- [16] 中共呼和浩特市委党史资料征集办公室、呼和浩特市地方志编修办公室.《呼和浩特史料》第二、六、七、九集,1996年
- [17] 土默特左旗土默特志编纂委员会.《土默特史料》第九、十九集,1985年
- [18] 中国人民政治协商会议内蒙古自治区乌兰察布盟委员会文史资料研究委员会编.《乌兰察布文史资料》第四、六辑,1986年
- [19] 呼和浩特地方志编修办公室.《呼和浩特文史资料》第四辑,1985年
- [20] 内蒙古自治区文史研究馆编.《内蒙古文史丛书——史料忆述》第一辑,1986年
- [21] 固阳政协文史资料研究委员会.《固阳文史资料选编》第一辑,1986年

- [22] 中国人民政治协商会议包头市委员会文史资料研究委员会编.《包头文史资料选编》第六辑, 1984 年
- [23] 中国人民政治协商会议固阳县委员会文史资料研究委员会编.《固阳文史资料》第四辑, 1988 年
- [24] 巴彦淖尔盟行政公署地方志编修办公室.《巴彦淖尔史话》第五辑, 1985 年
- [25] 中国人民政治协商会议包头市东河区委员会文史资料研究委员会编.《东河文史》第六辑, 1989 年
- [26] 包头市地方志史编修办公室、包头市档案馆.《包头史料萃要》第五辑, 1985 年
- [27] 中国人民政治协商会议土默特右旗委员会文史资料研究委员会编.《土默特右旗文史资料》第一、二集合订, 1988 年
- [28] 土默特右旗志编纂委员会.《土默特右旗史料》第三辑, 1983 年
- [29] 张贵.《包头史稿》上卷, 呼和浩特, 内蒙古大学出版社, 1994 年
- [30] 丁世良、赵放主编.《中国地方志民俗资料汇编》(华北卷), 北京, 书目文献出版社, 1989 年版
- [31] 土默特左旗《土默特志》编纂委员会编.《土默特志》, 呼和浩特, 内蒙古人民出版社, 1987 年

专著:

- [1] 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
- [2] 牛敬忠.《近代绥远地区的社会变迁》, 呼和浩特, 内蒙古大学出版社, 2001 年
- [3] (俄) 阿·马·波兹德涅耶夫.《蒙古及蒙古人》, 呼和浩特, 内蒙古人民出版社, 1987 年
- [4] 王卫东.《融会与建构——1648~1937 年绥远地区移民与社会变迁研究》, 上海, 华东师范大学出版社, 2007 年
- [5] 闫天灵.《汉族移民与近代内蒙古社会变迁研究》, 北京, 民族出版社, 2004 年
- [6] 乌丙安.《中国民俗学》, 沈阳, 辽宁大学出版社, 1985 年
- [7] 李乔.《中国行业神崇拜》, 北京, 中国文联出版社, 1985 年
- [8] 葛剑雄.《中国移民史》, 福州, 福建人民出版社, 1997 年
- [9] 张正明、马伟.《话说晋商》, 北京, 中华工商联合出版社, 2006 年
- [10] 马汝珩、成崇德.《清代边疆开发》, 太原, 山西人民出版社, 1998 年
- [11] 金泽.《中国民间信仰》, 杭州, 浙江教育出版社, 1995 年
- [12] 王铭铭.《社会人类学与中国研究》, 北京, 三联书店, 1997 年
- [13] 钱穆.《现代中国学术论衡·略论中国宗教》, 北京, 三联书店, 2001 年

[14] 宗力、刘群主编.《中国民间诸神》，石家庄，河北人民出版社，1986年

[15] 高丙中.《民俗文化民俗生活》，北京，中国社会科学出版社，2000年

论文：

[1] 王健.《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考：社会史角度的考察》，《史学月刊》，2005年第1期

[2] 林国平.《关于中国民间信仰研究的几个问题》，《民俗研究》，2007年第1期

[3] 路遥等.《民间信仰与中国社会研究的若干学术视角》，《山东社会科学》，2006年第5期

[4] 吉发涵.《庙会的由来及其发展演变》，《民俗研究》，1994年第一期

[5] 张慧茹.《清末民国初年绥远地区民俗变迁》，原载于《新乡师范高等专科学校学报》，2006年第六期，转载于《中国近代史》，2007年第一期

[6] 王卫东.《昙花一现的黄河祭祀仪式》，《民俗研究》，2000年第2期

致 谢

三年研究生生活转瞬即逝。还依稀记得本科论文答辩时的场景，眨眼间，已站到硕士论文的答辩席上。回首三年学习生活，感慨万千。

庆幸能有这三年在内大的研究生生活，庆幸在这三年里有诸位老师的教导与陪伴成长。

感谢我的导师牛敬忠老师。从七年前的相识，到这七年里本科、硕士学习阶段中给予我学习、生活中的指导与帮助，再到最后硕士论文选题、修改、成文过程中老师所付出的辛劳，我承接了老师太多的恩惠。老师治学上的严谨，生活中的豁达，都无不成为我今后学习、生活的榜样。感谢老师无私的付出，您的谆谆教诲我定会铭记于心，领受于情。

感谢张凤翔老师、陶继波老师和李玉伟老师。您们的治学态度及人格魅力同样让我受益和感动，感谢您们在我学习、生活中给予的启迪与帮助。

感谢我的同学。三年的学习生活，因为有你们的帮助与支持，我过的充实而快乐。

有太多的人要感谢，有太多感谢的话要说。对于大家于我人生的惠赠，我无以为报，唯有诚挚的感谢、真心的祝福以及今后继续不断的努力。