

# 青海互助县和民和县土族地区调查

高丙中

土族是中国 56 个兄弟民族之中的一个人口比较少的民族, 1990 年全国人口普查的人口数是 191624 人, 其中 85% 的人居住在青海省。土族形成于元明之际, 其民族构成以及文化构成是中华民族各民族之间“你中有我, 我中有你”的生动缩影, 因此, 土族的历史和社会文化是我们认识中华民族凝聚力的形成与发展的极好例子。

青海省的海东地区在历史上长期是汉族和藏族的间隔地带, 远在唐代以前就不断有人从四面八方迁移到这里安家立业, 其中在文献上有案可查的重要群体有鲜卑系的土谷浑、突厥系的沙陀、蒙古系的鞑靼和蒙古(所有这些群体在语言上都属于阿尔泰语系, 在宗教信仰上都与萨满教有联系), 自然还有大量的汉族人和藏族人。有趣的是, 在元明之际, 当长期的历史过程使这些群体不再完整地存续下来时, 这里既没有演化成藏族地区, 也没有转变为汉族地区, 而是崛起了一个新的群体, 这就是今天的土族。大量汉族和回族的进入并形成自己的村镇, 则是清末以来的事情了。

本文所依据的主要材料是我们两次实地调查所获得的访谈资料和问卷资料。1992 年 8 月初到 9 月初, 笔者随同北京大学社会学人类学研究所潘乃谷所长到青海省互助土族自治县(简称互助县)进行土族聚居区社会文化变迁调查, 随后笔者又到民和回族土

族自治县(简称民和县)的官亭土族聚居区做了短暂的考察。本次调查得到青海民族学院秦永章先生的协助。1994年8月初到9月初,潘教授和我再次到这两个县的土族聚居区就同样的问题做了进一步的调查,并在两个县各做了一个村的问卷调查。

前人的调查研究也为我们提供了重要的历史资料。比利时神甫许让(Le P. C. Schram)于1932年出版了法文版的调查报告《甘肃土人的婚姻》,第一次详细地记述了青海(1929年建省前辖于甘肃)土族1915—1920年间的婚姻状况,特别是婚姻种类及其婚姻过程,以及各种婚姻的社会文化背景。这是一份科学的人类学报告,所述事实饶有趣味,且富于学术价值。此书面世不久,费孝通先生和王同惠女士就把它译成中文,译稿历经劫难,竟然奇迹般地保存了下来。岁月的流逝使其史料价值弥足珍贵。正是这点机缘和别的课题共同促使我们进行了上述实地调查。

此后,卫惠林先生在40年代进行过互助土族调查,写有《青海“土人”的婚姻与亲族制度》;中央民族学院陈永龄、宋蜀华等先生和青海少数民族调查组分别于1953年和1958—1959年在互助县和民和县开展了土族调查,发表了一组关于土族政治、经济、语言、宗教信仰的概述性文章和《互助土族自治县东沟大庄地区社会历史调查》、《互助土族自治县红崖子沟地区土族社会历史调查》等个案报告(国家民委民族问题五种丛书青海省编辑组,1985)。此外,本文还引用了李友楼、马占山、马光星等先生经过长期的努力所搜集的土族口头文学作品。

## 一、调查地区概况

土族是在元明之际逐渐形成的,其民族是南北朝以来进入河湟地区和浩门河流域的各种民族群体经过长期融合的结果,内部



通行一种以蒙古语为基础发展起来的共同语,明代初期在这些地区推行的土司制度最后在制度上确定了它是一个独特的群体。

张其昀先生在解放前论述这一群体的族源时说:“此类土人<sup>①</sup>为青海省所独有,其来源除藏族外,东胡、突厥、蒙古、汉族皆有之。世人因其语言近似蒙古而谓为蒙古族者,实属非也。如东胡鲜卑族的土谷浑部由塞外度陇山而居河湟,在南北朝时立国于青海,有三百余年之久,当其为吐蕃所灭后,其种族岂能一扫而空?其遗留于青海者当为土人成分之一。‘土人’是对藏民以外之各种族群的总称,以别于明初由南方迁来之新移民也”<sup>②</sup>。张先生的论述有两个要点,一是说土族与历史上进入当地的几个民族都有渊源关系,如土谷浑的后裔就是土族的成分之一,但土族又不等于其中的任何民族,并且特别提到,土族的语言虽然与蒙古族近似,但是土族并不是蒙古族;二是说“土人”是为了区别明朝前先到的移民与明朝从南方迁来的汉族移民而出现的称呼。我们在总体上赞同他的论述。

附带提一下土谷浑与土族族源的关系问题。后来有学者把张先生的论述概括为土族来源的“土谷浑”说,引起一些纷争。对此有必要辨析一下。族源问题涉及两个相关但出发点和侧重点都不同的论域:一是起源,讨论的是源头;一是来源,讨论的是全部源流,有时可以不分时间上的早晚。如此而论,“土谷浑”来源说是能够成立的,有失偏颇的只是“土谷浑”起源说。论证蒙古来源的李克郁先生的新著《土族(蒙古尔)源流考》(青海人民出版社1993年)应该说是补充了而非驳斥了“土谷浑”来源说。

<sup>①</sup> “土人”是当地居民及民国时期许多学者对于这一群体的笼统的称呼,解放后进行民族识别时,这一群体正式定名为“土族”。

<sup>②</sup> 参见《方志月刊》第8卷第8期。



土族还包含沙陀突厥的成分。互助县的纳林郭勒和伏兰纳拉等村以及民和县三川地区的部分土族人都说他们是唐朝晋王李克用的后裔。《李氏族谱·序》云,“李氏初姓朱邪,沙陀人,先世事唐,赐姓李。……及传至元,世长西夏,以武勋显白者甚众。其居西宁者曰赏哥,为西宁州同知都护使,明太祖平定天下,一世族讳南哥,率部众于洪武初内附,授西宁卫世袭指挥使”。此即显例之一。

土族还包括大量不同时期迁入的蒙古系的成分。我们可以引证李克郁先生的一段综述:“总之,通过我们对蒙古尔民族(即土族)的自称、他称的分析研究,以及通过与汉文、藏文史籍和调查材料的互相印证,可以得出这样一个结论:蒙古尔民族中有从阴山方面来的白鞑靼,有从怯绿连方面来的阻卜(鞑靼)人,也有成吉思汗帝国时代来的蒙古人。(元代)阔端王部下众多首领留居互助,卜烟帖木儿散亡之众徙居沙棠川东,则有明文记载。这些先后来到河湟流域的蒙古语系民族,自称蒙古尔或察罕蒙古尔,青海的汉族原先叫他们土鞑子、土鞑,以后,以汉语习惯简称作土人、土民”(李克郁,1992:47)。

土族的成分除了土谷浑、沙陀、蒙古,当然还有大量藏人和汉人,例如,我们在调查中看到的,互助县红崖子沟乡马圈行政村主要的兰姓土族居民与民和县官亭镇鲍家行政村占绝大多数的鲍姓土民都能证明他们的祖先是藏民,而民和县官亭镇秦家行政村和张家行政村的绝大多数土族居民都是山西汉族移民的后裔。此外,史籍提到两位源于维吾尔族的土司,一位是住在乐都县北四里乡胜番沟村的东祁土司,曾有土族居民一千多户;一位是住在民和县巴川乡米喇沟村的冶土司,曾有土族居民一百多户。

关于土族的人口,据成书于清代康熙年间的《秦边纪略》推算,大概有40万人,到1949年时大约只有6万人左右。此后又开始稳步地增长。土族现在主要分布在青海省的互助县、民和县、大通



县、同仁县、乐都县、门源县、西宁市以及甘肃的天祝县和永登县等地。四次全国人口普查所统计的土族人口数及其主要分布见表1。其中,1953年的土族总人口是估计数,民和县土族1953年的数字是根据1956年的统计数和人口自然增长率推算的。

表1 全国历次人口普查土族人口数及其主要分布

(单位:人)

年 份	1953年	1964年	1982年	1990年
总人口	63000	77484	159426	191624
其中:青海	53277	69296	129194	163800
占土族总人口%	84.57	89.43	81.04	85.48
(1) 互助县	22248	27277	47208	57062
占青海土族%	41.76	39.36	36.54	34.84
占本县人口%	14.70	14.59	15.44	16.54
(2) 民和县	14293	17222	31488	37971
占青海土族%	26.83	24.85	24.37	23.18
占本县人口%	9.43	10.78	10.96	11.59
互助与民和占全国土族%	58.00	57.43	49.36	49.59
互助与民和占青海土族%	68.59	64.21	60.91	58.02

从表1可以看出,土族人口的绝大多数生活在青海省,而互助土族自治县和民和回族土族自治县在青海省又是土族人口最多的县,1990年人口普查的土族人口分别是57147人和37971人,共占全国土族的49.59%和青海省土族的58.02%。因此,选择互助县和民和县进行土族调查具有一定的代表性。

现在互助县与民和县的地域在秦汉以前属于羌人的游牧地区。西汉元鼎六年(公元前111年),汉武帝派兵打败羌人,使羌人退到青海湖西南地区,青海东部地区成为中央王朝所设“护羌校尉”节制地区。西汉昭帝设置金城郡,管辖湟水沿岸各县,今互助

县与民和县的区域分别属于当时的临羌县和允吾县。东汉在此复置“护羌校尉”，在将近二百年的统治期间，历任“护羌校尉”一方面对羌人进行安抚、镇压，一方面大量移民屯田实边。两汉期间，汉族的农耕文化在此扎根。从魏晋到隋唐，这一地区大多归内地王朝治理。在唐代安史之乱后，吐蕃乘机控制了青海东部地区，直到公元九世纪中叶。北宋时期，角厮罗政权以青唐城（今西宁市）为中心统治了百余年。宋元符二年（公元 1099 年），宋军使宋朝的统治第一次进入湟水流域，改邈川（今乐都县）为湟州（包括今民和县），改青唐为鄯州；十五年后，宋军再次占领湟水流域，改鄯州为西宁州（包括今互助县）。宋室南渡，金军进入青海东部地区，此地长期成为金与西夏混战的地区。

元朝在现青海省东部地区仍设西宁州，归甘肃行省管辖，今互助县与民和县都包括在其中。明洪武初年（公元 1368 年始），明军招抚当地的蒙古贵族和各族官吏，封为土司，改西宁州为西宁卫，到清朝后，西宁地区（包括今西宁市、互助县、乐都县、民和县等地）共有 16 家土司。民国十七年（公元 1928 年），南京国民政府决定青海成为行省，两年后，从乐都县和循化县各分出一部分组成民和县，互助县也从西宁单立出来。互助与民和建县后，归省直辖。1954 年，互助成为土族自治区，并在 1955 年改称互助土族自治县。1978 年，海东地区行政公署成立，辖区包括民和县；1980 年，互助县也成为其辖区。1985 年，国务院批准成立民和回族土族自治县（互助土族自治县县志编纂委员会，1984：3—7；民和回族土族自治县志编纂委员会编，1993：41—42）。

互助县与民和县现在都辖于青海省海东地区，这一地区的各县都是以农业为主，以畜牧业为辅，而工商业所占比重较低，总体产业构成和经济发展水平都保持着浓厚的传统色彩。50 年代有关的调查报告是这样叙述的：这一地区仍然是自然经济占绝对优

势,商品经济只是萌芽,手工业还没有从农业分离出来,完全是以家庭手工业的形式存在,作为农业的一种副业而出现。就生产工具来说,多是采用简陋的工具如锯、斧、锤、针、刀、剪、盆、缸等,很少使用机械,生产者绝大多数未受过专门训练,主要靠自己在生产中摸索,完全脱离农业而专搞手工业的人很少。就生产范围来说,主要是满足农业生产和人民生活最基本的需要,包括铁工、木工(做房架、桌、凳、柜)、纺织工匠(织褐子做褂子和裤子、织口袋、捻毛线)、毡工(做毡子、毡帽)、缝纫(缝皮褂、布衣)、编织(编背篋、草囤子)、酿造(在农家用青稞蒸酒,称为“酪馏子”)、榨油(原料是胡麻、菜籽,工具是铁锅和木石结构的榨)等。一般都是农闲时做工,工钱大多以粮食结算(青海省编辑组,1985:110)。

解放后几十年的经济发展一直是以农为主,其中最大的变化是传统手工业的衰落。这种衰落主要是由于内地的工业品占领了本地的消费市场,其实本地的工业很不发达。从整体上看,现代工商业、服务业都十分落后。我们从“互助县 1991 年农村经济收入分配和效益统计”(表 2)可以见其概况。

表 2 互助县 1991 年农村经济收入分配和效益统计

项 目	合计	其中五十乡	其中农民家庭经济
一、农村经济总收入(万元)	22751.45	1503.6	20930.03
1. 农业	17289.84	不详	17271.29
(1) 种植业	12206.80	1011	12199.50
(2) 牧业	4813.08	257.03	4813.08
(3) 副业	71.71	8.50	71.71
2. 工业	2021.05	74.40	812.30
3. 交通运输业	1019.34	42.60	978.74
4. 建筑业	803.40	不详	497.50
5. 商业饮食业	585.25	70.40	351.04

续表

项 目	合计	其中五十乡	其中农民家庭经济
6. 服务业	103.56	1.00	93.47
7. 其他	929.09	2.90	925.69
二、农村经济总费用(万元)	8456.81	744.20	7122.86
三、农村经济纯收入(万元)	14294.61	759.40	13807.17
1. 国家税收	418.87	28.10	318.25
2. 集体提留	150.26	21.06	129.99
3. 农村居民纯收入	13605.75	710.00	13301.84
四、农民人均纯收入(元)	415	412	406

由于经济的现代化水平很低,人民群众的生活水平也很低。从互助县 1991 年的统计来看,农民人均纯收入只有 415 元,最高的两个乡镇是 617 元、505 元,最低的两个乡镇是 114 元、249 元,而我们重点调查的五十乡是 412 元,处于中等收入水平。这里的经济发展水平与内地尤其是沿海存在巨大差距,其中关联的社会文化问题应该受到国家的重视和学者的关注。

## 二、调查社区基本情况

### 1. 人口与民族

虽然从表 1 来看,互助县和民和县的土族所占本县人口的比重都相当小,分别只占本县人口的一成和一成半左右,但是土族人口的分布在乡镇一级是相对集中的。据 1990 年第四次人口普查的统计,互助县有 5 个乡的土族人口占总人口的 35% 以上,其中,东山乡占到 75%,五十乡占到 56%;民和县有 4 个乡镇的土族人口占总人口的 35% 以上,其中,官亭镇占到 87%,峡口乡占到



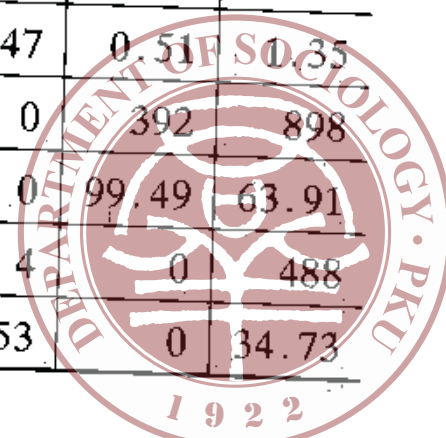
75%。

互助县和民和县各有一个乡镇吸引了我们。互助县土族人口最多的乡镇是五十乡(1990年普查数为9875人),土族也是本地人口的多数(占56%),并且这里正好是土族宗教中心佑宁寺的所在地。因此我们相信这里是特别具有土族特色的社区。民和县土族集中在三川地区,包括的乡镇有官亭镇、中川乡、峡口乡、前河乡、甘沟乡,其中,官亭镇的土族人口最多(1990年普查数为12445人),所占比例也最大(占87%),并且这里历来是本地区的经济中心,有时候还是行政中心(如设区的历史时期)。我们有理由相信它对于土族的代表性。于是我们的调查地点就确定在互助县的五十乡和民和县的官亭镇。

土族的聚居格局鲜明地表现在村一级,如表3和表4所示。在五十乡和官亭镇,绝大多数村都是一个民族占人口的绝大多数,我们从这两个乡镇各列举了几个有代表性的村子来反映民族人口的这种分布。在有19个村的五十乡,虽然土族人口约占总人口的57%,但是在一些村(如五十村和桑士哥村),土族占八九成,而

表3 五十乡民族人口分布略表(1993年12月31日)

	五十乡	五十村	桑士哥村	机关	寺院村	拉洞村	下滩村
总户数	3679	276	105	201	155	72	265
总人口	18302	1504	532	360	262	394	1405
土族人口	10421	1248	477	134	258	2	19
占总人口%	56.94	82.98	89.66	37.22	98.47	0.51	1.35
汉族人口	6782	253	49	210	0	392	898
占%	37.06	16.82	9.21	58.33	0	99.49	63.91
藏族人口	1087	3	6	16	4	0	488
占%	5.94	0.20	1.13	4.44	1.53	0	34.73



在另一些村(如拉洞村和下滩村),土族只是百分之一。在有 11 个村的官亭镇,尽管土族接近总人口的九成,但是个别村(如别落村)的土族人口不到 5%,其结果是,土族聚居的村子基本上是清一色的土族(如鲍家村和喇家村,土族人口占 99% 以上)。

表 4 官亭镇民族人口分布略表(1990 年 6 月 30 日)

	全镇	鲍家村	镇居委会	喇家村	别落村	光辉村
总户数	2691	219	81	157	124	257
总人口	14251	1189	575	838	741	1296
土族人口	12445	1180	380	835	35	1180
占%	87.33	99.24	66.09	99.64	4.72	91.05
汉族人口	337	6	127	3	1	72
占%	2.36	0.50	22.09	0.36	0.13	5.56
其他人口	1469	藏 3	藏回 65	0	回 701	回 43
占%	10.31	0.25	11.30	0	94.60	3.32

在五十乡,我们的问卷调查和主要的访谈是在五十村进行的。五十村由贺尔郡、五十、拉日、白莫共 4 个自然村组成,包括 12 个村民小组,其中贺尔郡最大,有 7 个小组。1993 年底,五十村有 1504 人,土族接近 83%,汉族接近 17%,另有 3 人是藏族;共有 276 户。根据我们 1994 年 8 月对 273 户的问卷调查统计,户主是土族的有 217 户,占 79.5%,户主是汉族的有 56 户,占 20.5%。五十村在地理区位上属于红崖子沟乡,许让神甫(Schram)关于土人婚姻的调查对象就是这个区域的土族<sup>①</sup>。在 50 年代,陈永龄和宋蜀华等先生在做土族社会历史调查时也曾把贺尔郡作为一个点。进一步在五十村做调查显然是适宜的。

① 许让神甫的研究成果已译为《甘肃土人的婚姻》(费孝通、王同惠合译),由辽宁教育出版社于 1998 年出版。许让神甫调查时青海尚未建省,此地区隶属于甘肃省。

在官亭镇,我们选择的是鲍家村。鲍家村基本上是一个单姓村,一个家族村,绝大多数户主姓鲍,包括8个村民小组,1993年底有253户,1229人。根据我们1994年8月对240户的问卷调查统计,户主是土族的有230户,约占95.8%,户主是汉族的有8户,约占3.3%,另有2位户主的民族成分不详。过去的社会历史调查报告都是谈论的这个地区,并没有关于某个村的专门报告,这给我们留下了更多选择余地。官亭镇的平川地区的村大多是家族村,鲍家村有代表性;鲍家村现在已经恢复了原有的庙和寺,在文化形态上比较完整。因此,我们的调查挑选了鲍家村。

我们所调查的乡村的土族在来源上可以看到是多民族融合而成的。我们先看互助县五十乡的例子。五十乡在地理上所处的红崖子沟传说很早以前纯为天然的森林原野,平地则是成片的草地。最先到这里的是藏民,他们以畜牧业为生。《佑宁寺传》说,“成吉思汗的大臣格热利特,因为作战,驻在红崖子沟北首地区,不久他死了,他的部下就住下了,现在土族居住的大羊圈村和小羊圈村是那时部队放牧羊群的地带。在成吉思汗的时代,这里无人,也无庄稼”。

元朝的军队进入这一地区,原有的藏族被迫迁移到靠山根的地方。随着人口增多,单靠畜牧业不容易维持生活,于是农耕技术从湟水流域传播过来,农田慢慢开辟出来,农业逐渐成为本地的主业。明朝在当地设立土司制度,各土司统治当地的土地和人民。土司的土地本是公有制度,凡世世耕种土司的地农民,或在土司的辖区内经营着畜牧、小工、小商,便自然成为土司的人民了。

在今五十乡周围,原来的藏族居民有的迁到附近的北山乡、松多乡,至今仍是藏族;少数藏族居民改变其畜牧生产为农耕生产,或半农半牧,归土司管辖,就成了土族,如马圈的兰姓就是这样成为土族的。藏族与土族在文化上没有屏障,拥有共同的宗教信仰、

习俗禁忌,并且自由通婚,民族转换是比较容易的。汉族移民成为土司的属民后也自然成了土族,据50年代的调查报告说,五十乡的鲁姓土族是因为在甘肃永登无法生活下去,才到这里来的。民国时期汉族难民大量涌入当地,大都保持了汉族身份,但是,那些与土族妇女结婚,尤其是入赘土族人家的汉族移民很可能转化为土族,如50年代在五十乡的调查发现,贺尔郡有8户汉族农民和土族妇女结婚,已转化为土族。汉族移民转化为土族后有如下表现:(1)儿女与土族人家通婚。(2)完全改说土语,也唱土族歌曲。(3)对外自称是土族。(4)土族群众也把他们当土族看待。(5)改汉族服饰为土族服饰。(6)土葬改为火葬。(7)老年人和土族一样闭斋念经(青海省编辑组,1985:89、114)。

民和县官亭镇周围的土族在认祖时追溯到蒙古族、汉族、藏族、回族。本镇赵木川村40多户认为父系是蒙古族。中川乡金田村的马家在祭祀中用羊。传说以前是回民,家里死了人,过黄河请阿訇来念经。黄河水涨,阿訇不敢乘皮筏子过河。马家一气之下,请喇嘛来念经,随了土族。另一说是隔河喊阿訇来,对岸回答叫一个“马拉”(从阿訇学经的人),马家人听成叫一个喇嘛。以后遇事就请喇嘛,于是成了土族。

官亭镇的大姓张家、秦家、吕家、邓家等都确认“根子是汉民”。例如,张家家谱称其祖先系山西省平阳府人。《张氏家谱·序》说,“盖闻国之有史犹家之有谱也。国有史,则君臣之爵位不紊;家有谱,则昭穆之宗派不乱。惟其不紊不乱,则后之为子为孙者即历年历世前有考而后有征也。倘若家无其谱,以至年埋日久,昭穆不明,于前代宗派坠失,于后世之人如木之无以揣其本,如水之无以寻其源,至于春祀秋典将何以考!始祖所自出之源也,如我张氏之先人也,考其奥旨,究其本源,父老相传,原系山西平阳府人氏。自明朝之时,奉旨莅莅来至西宁府碾伯县山南下三川,初居官亭城



内。后先祖张翁讳希才复移居于本集之关帝庙大槐树之右，卜室卜宅，相其阴阳，筑其墙垣，修立房屋，建业垂训，爰居爰处，以立室家。我先祖尊儒雅，信佛教，广行方便，遂生六子，昌厥于后，享受耄期，以终其年。……后至世风不古，回匪变乱，而我之家谱坠失。犹幸神主俱在。故我不忍家谱坠失而没考，亦不敢自书先祖名讳，自取罪于我身也。是以邀我贤弟樊树勋悉载神主于此册之内，详注于后，是为序云”（同治十三年岁在申戌夏六日，愚婿樊树勋敬书）。

本镇喇家、鲍家自认出自藏族。例如，《鲍氏字排序》记曰，“盖谓历代事迹，俱以文字记载相沿传至后世者，始知初末。如无文字相传，何能知之矣！本氏族相继世传，曾自明朝初年由保安五屯迁徙到此，以从事务农为业。曩昔所说鲍家八十家，还有一系之统鲍家湾子在内。今仅本庄已展二百多户，男女共计一千多口。昔者虽系土族，亦吸收内地之文化教育，对礼义道德颇为重视遵行。……本氏族有家佛寺一座，供有布案画像一面，绘有并立帖貌爹爹帕貌妮妮（译汉语即藏民爷爷和藏民奶奶），其案旁绘男女孩童五人，下绘羊只等。如果何年历书上正月十五日逢有栽种者，可装演来宝，穿藏民衣服，扮老中青等。初在本寺降香后，即往关帝庙降香，回来传行各家各户，慰问平安。其意搞亲密友好，争求民族团结。其服装从杏儿藏族庄去借，向来有例，慨借不辞。还有二郎庙一座，每逢九月八日请神跳会，喜庆农业丰收，粮油增产；祝求国泰民安，风调雨顺；俯思先祖所行规范。以家佛寺画像及装演来宝等根源观察，是系藏族”（一九八四年岁在甲子暮春清明节拟定抄发）。

土族在民族来源上的多元性给土族的语言、宗教、习俗提供多源的文化资源，使土族的社会文化具有突出的开放倾向。



## 2. 自然资源与经济活动

互助县五十乡和民和县官亭镇的土族在解放前的经济生活在很大程度上是自给自足的小农经济,主要依靠自家的种植业、畜牧业和家庭手工业提供消费品,必需从外部输入的商品以复杂的生产工具和装饰品为大宗。除了以种植业为主,土族农村中普遍的副业是饲养牲畜,自给的成分很大:首先是解决和农业生产有关的需要,如肥料和畜力等;其次,一般农民养羊,都用羊毛自织褐子来缝衣服,因为解放前布匹昂贵又不耐穿。商品性质较重的是养猪和鸡,养猪自行杀吃的不多,养鸡自吃或出卖。两地的土族居民只有个别人家以手工业作为主要生活来源,其余都以农业生产为主。

两地土族的手工业根据性质的差异可以分为四类:(1)自己的材料,自己劳动,如用自家羊毛织褐子、织口袋、做毡子、编背斗,几乎每家农民都会做。(2)自己的原料加上别人的工具,自己的劳力加上雇佣的劳力,如水磨加工粮食,油坊加工食油,加工费通常就是面粉、食油。(3)别人的材料和场地,自己的工具和劳动,雇用手工业匠人大多属于此类,如裁缝(皮衣)、木匠(房架子)、石匠(磨子和石碾)、泥水匠、鞋匠(缝皮鞋)。(4)购进原材料,自己的工具和劳动,出售产品,如专业铁匠。坐商和小贩大多是汉民和回民,无论互助县或官亭镇所在的三川都没有土族领导或控制的集市。“互助县土族居民说,他们不会算账,做生意就吃亏,不愿经商”。自给性较强的农业经济阻碍了土族农民间的经济联系。他们通过为别族商人所控制的集市,用自己的农业和副业产品换回自己需要的工业品。土族农民是农产品的提供者,在解放前长期遭受商业资本的剥削,而又不能不依靠为他族所控制的集市。这种情况使土族居民的农业经济被包拢在汉族占优势的市场范围内,变成了一个组成部分,阻碍了自己向商业经济方面的发展(青海省编辑组,1985:16—18)。



土族人以经商为耻的观念直到现在仍很普遍,我们从五十乡法院的一份离婚诉状中可以了解这一点。原告是女方,25岁,土族;被告也是土族,26岁。被告有这样一段陈述,“我因为家境贫困,在外卖冰棍。她为此骂过我不少次。认为让她羞得不愿出门,感到丢脸。”现在,两地的商贩仍以汉民和回民为主。工业和各种服务业的职业分化在乡村一级尚处于极低的水平,请看表5、表6提供的互助县五十乡的数据。劳动力就业仍以种植业占绝大多数。桑士哥村是乡政府所在地,正在从集市向街道转变,所以工商个体户比较多。

表5 五十乡农村基层组织情况及劳动力结构

类别	数量	类别	数量
村民委员会	19个	建筑业	0
农牧业生产合作社	128个	交通、运输、邮电	25
户数	3153	商业、饮食、物资、供销	28
人数	17233	卫生、体育、社会福利	19
乡村劳动力	8405人	教育、文化艺术、广播电视	23
其中:妇女	4053	科技	0
种植业	8163	金融保险	1
牧业	33	乡经济组织管理	0
工业	5	外出临时工、合同工	38

表6 五十乡工商个体户统计(1993年12月31日)

	全乡		桑士哥村	
	户	人	户	人
工业	3	4	0	0
交通	2	2	1	1
商业	69	72	16	16

续表

	全乡		桑士哥村	
	户	人	户	人
饮食	12	16	8	24
修理	2	2	2	2
服务	16	48	15	45
其他	4	4	0	0
合计	108	148	42	88

在 80 年代初,土族地区也实行分田到户。互助县五十村各组人均耕地 4—5 亩,民和县鲍家村各组人均耕地只有 1 亩左右。所有集体财产一律瓜分,各组从此一无所有。在五十村,架子车是采用抽签方式分的,有整车一签分的,有拆开作签分的;有拖拉机的组卖给远处后分钱,为了避免不公,不让本地人买;历年积累的超支款在 1987 年拉平后,归公的部分按人均分。现在,村组基本上没有经济功能,贷款由农户个人与信用社打交道,农业税由个人与粮站打交道。各种提留由财政所定数量,村里只管收。五十村 1993 年农民上缴各项提留如下:公共积累(公积金、公益金),3720 元;教育附加,7439 元(每亩 1 元),交乡经济委员会;优抚费,1192 元;水费,每亩水地 2.6 元,七组有国家拨款修的自来水,每人另交 2.2 元;民兵训练,272 元(每亩 4 分);防雹费,272 元;管理费(干部补贴),4050 元;防疫费,猪每户一元(计 276 元),全村 110 元。人均负担约 13 元。

土族农民的生产方式正在吸纳现代因素,但是,传统方式仍然占据重要地位。50 年代的调查报告说,解放前,五十村贺尔郡内部用水由青苗头(每年有 6 人,村民轮流充任)负责管理安排,每年由村之一端开始;遇有病虫害,只知求神念经,别无办法;至于施肥,山旱地烧野灰,水地用家粪,平旱地家粪、野灰兼用;牲畜以牛



羊最多,几乎每家都有,每家平均有大牲畜(牛、马、驴、骡)三四头,过多或完全没有的是极少数,耕畜占有不似土地占有那样悬殊<sup>①</sup>。分田到户后,青苗头又恢复了,由他们管理水,看护青苗。1992年这里百分之六十的户贷款买农药、化肥,其花费可以村主任家为例。鲁主任家7口人,35亩地,1992年用750元买农药、化肥。过去遇到病虫害,土族居民只会求神拜佛,使用法术。现在为了增加产量,他们开始购买化肥、使用农药了。根据五十乡1991年的统计(表7)和我们的问卷调查统计(表8),土族居民在科技生产方面都有一定的投入,传统的望天收或求神收的观念正在发生变化。

表7 五十乡1991年农业化学化情况统计表(单位:吨)

项目	全乡合计	每万亩	每百户	每村
化肥施用量	1316	182.02	41.78	69.26
其中:氮肥	800			
磷肥	477			
钾肥	0			
复合肥	39			
农用薄膜使用量	0	0	0	0
农药使用量	18	2.50	0.57	0.95

表8 五十村和鲍家村1993年生产支出统计表

	生产支出				每亩支出 /元
	400元 以内	400— 800元	1200 元以上	户均 /元	
互助县五十村	11%	40%	49%	892	31
民和县鲍家村	32%	60%	8%	516	53

<sup>①</sup> 见国家民委民族问题五种丛书青海省编辑组《青海土族社会历史调查》,青海人民出版社,1985年,第99页。



但是,不管怎么说,土族地区的农业生产水平仍然很低,机械化程度尤其落后。官亭乡的土族居民还流行用铁锹翻地,一锹一锹挖,两个人两天能够翻一亩地。其中的原因,表面上说是锹翻比犁耕更能增产,实际上是生产技术和劳动效率落后的问题。五十乡1991年末耕地面积72290亩,其中水浇地5911亩,浅山地42573亩,脑山地23806亩,拥有的各种机械如表9所示。土族居民的农业生产强度仍然维持在解放前的状态。50年代的调查说,解放前互助县的牲畜以牛羊最多,每家平均有大牲畜(牛、马、驴、骡)三四头。我们看到的五十乡1991年末牲畜统计(表10)显示,大牲畜每户平均4.1头,与解放前的数字大致相当。农业生产还是人畜合作。

表9 五十乡1991年末耕地和农业机械统计表

类别	数量	类别	数量
耕地面积	72290 亩	排灌、收获、植保、加工机械	
其中:水浇地	5911 亩	农用排灌动力机	3 台
浅山地	42573 亩	农用水泵	3 台
脑山地	23806 亩	收获机械	0
耕作机械		机动喷雾机	12 部
大中型拖拉机	1 台	饲料粉碎机	63 台
配套农具	0	磨面机	57 部
小型拖拉机	71 台	榨油机	25 部
配套农具	15 部	运输机械	
其中:机引犁	6 部	农用载重汽车	4 辆
施耕机	9 部	大中型拖拉机	1 辆
		小型拖拉机	69 辆

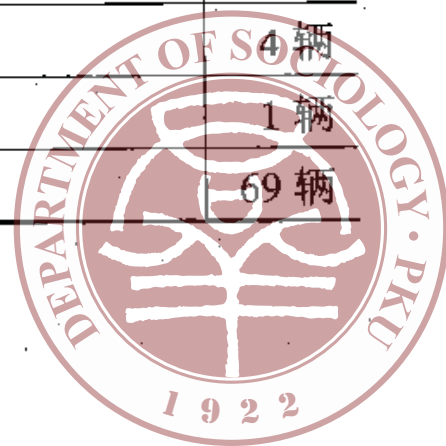


表 10 五十乡 1991 年末牲畜出栏、存栏统计

种 类	本年出栏	年末存栏
大牲畜:		
牛	不详	7813
马	不详	2316
驴	不详	1539
骡	不详	1285
绵羊	5580	22529
猪	6776	10151
鸡	不详	20517

### 三、民族间的交往与影响因素

#### 1. 居住格局

民和县鲍家村是比较纯粹的土族村,土族占人口的 99%。互助县五十村是土族(占 83%)与汉族(占 17%)杂居的村子,两族的居住格局有一段历史的变化。这里在明清时期也是比较纯粹的土族村子,这里的汉族大多是民国时期的移民。移民租种本地人和喇嘛的地,住在村边或村外的工房(庄头房)里,与本地土族人在居住上是分开的。据当过村支书的李大爷回忆,汉民于民国 18 年逃荒来此的多,有的逃马步芳抓兵,有的逃债。“我爷爷五十多岁带着一家逃荒来这里,大概是 1934 年左右,那时我八岁(1994 年 68 岁)。种喇嘛的地,住庄头给的房子。1948 年搬到贺尔郡,仍住庄头房。贺尔郡 80 多家,汉民有曹、高、包、李、葛、周、刘、陈诸姓,大部分是土改分地。周家、包家原有地,划成分时仍是贫农。1952 年土改,汉族居民都比较穷,分到地和地主的房子,住下了”。这样



一来,汉族居民与土族居民在村子里就处于杂居状态。本地的土族居民大致是按“当家子”或曰“党家子”(家族或房支)分片居住,例如,贺尔郡的黄姓土族居民是一个“当家子”,集中住在村北。

## 2. 语言使用

对于一个在他民族的包围之中形成的民族,其语言可能出现两个特点,一是双语或多语的使用;二是本民族语言包含大量外来词。土族是在汉族和藏族的环境地带逐渐形成的,我们可以从这两个方面来看其语言与汉语和藏语的联系。

土族语言属于阿尔泰语系蒙古语族,是从蒙古语分化出来的。关于土族语(即蒙古尔语)的形成,桑席叶夫是这样概述的:“13世纪初,处在青海地区西宁城东北的那些部落,失去了跟同族人的联系,跟其余的蒙古人分开了。这些蒙古人的语言,或如他们自称蒙古尔人的语言,处在汉藏语言包围之中,并受到强烈的影响。无论是在大量的汉藏借词方面或是在保存古词方面,都跟其他的蒙古语截然不同”(桑席叶夫,1959年)。从词汇方面来说,他认为推动蒙古语转化为土族语的重要因素是大量的汉藏借词。

关于汉藏借词,李克郁先生为我们提供了一个大概的数据:“蒙古尔语的词汇中,根据一万四千多个词的比较,与现代蒙古语相同的约占百分之八十五以上,剩下的百分之十四多里,有宗教方面的藏语借词,也有表示新事物、新概念的汉语借词。除上述三类词外,还有只有蒙古尔人自己懂得的词”(李克郁,1992:74)。由此而论,我们也许可以说,没有汉藏借词也就不成其为区别于原来的蒙古语的土族语。

我们找一些例子看一下土族语是如何吸收汉藏语汇的。下面试以土族人的名字为例。土族人的名字有男女之别,其标志是名字最后的一二个音节:男性用“保”(借自汉语,意为保佑)、“加希”(源于藏语的“扎西”,意为吉祥)、“西加”(源于藏语 Shjab,意为保



佑);女性用“索”(来自藏语,意为海)、“什吉”(来自藏语,意为幸福)、“卡尔”(来自藏语,意为城池)、“姐”和“花”(借自汉语)。这些例子给了我们两点印象:第一,这些标志一下子就把土族人与蒙古族人区别开了,它们生动地说明土族人是如何在原有语言的基础上吸收汉藏语汇以创造自己的民族语言的。第二,土族人对汉语和藏语兼收并蓄,好像不偏不倚,很平衡。这种平衡感是我们探讨汉藏文化的影响时体会到的。

双语的使用是文化影响的重要指标。考察土族人的双语现象对我们关心的问题是很有意义的。大量汉藏语汇进入土语,与土族人使用双语或多语的事实是相关联的。土族人历来就有使用双语乃至多语的传统。卫惠林先生在40年代做土族调查时看到,土族“说的是蒙古方言,但夹着很多汉语和藏语的词汇,文书上不写蒙古字而改用汉文。他们多数能讲青海地方的汉话,也有很多去当喇嘛念藏文经典”(青海省编辑组,1985:127)。他们使用汉字和藏文,讲土语和汉语的青海方言。实际上,在靠近藏族社区的地方,许多土族人还能听、说藏语。

我们的两个调查点的土族人的双语主要是土族语和汉语。从户主的语言水平统计(表11)来看,户主的土族语水平基本上都“很好”(占户主的95%),这种水平的普遍性在鲍家村比在五十村高(98%对92%);户主的汉语水平分两个层次,四分之三的人能够流利地使用青海方言,并且有四分之一的人使用普通话没有大的困难,其中,又是鲍家村高于五十村的整体水平(青海话86%对67%,普通话36%对14%)。根据列联表分类统计(crosstabulation)来看,在510份有效问卷中,土族户主有446人(占87.5%),其中323人(占土族户主72%)能“很好”地运用青海方言;“不会”运用的只有10人(占2%);另外四分之一的人“会一些”。在511份有效问卷中,土族语和青海话同样讲得好的有367人,占户主总数

的 72%。我们因此可以说,我们调查地区的土族户主普遍操双语,相比而言,这种普遍性在民和县比互助县更高。

表 11 户主的语言水平统计

	普通话			土族语			青海话		
	不会	会一些	很好	不会	会一些	很好	不会	会一些	很好
五十村									
人数	28	206	37	2	20	250	10	79	183
%	10.3	76.0	13.7	0.7	7.4	91.9	3.7	29.0	67.3
鲍家村									
人数	13	140	86	0	4	235	0	34	205
%	5.4	58.6	36.0	0	1.7	98.3	0	14.2	85.8
合计									
人数	41	346	123	2	24	485	10	113	388
%	8.0	67.9	24.1	0.4	4.7	94.9	2.0	22.1	75.9

从户主配偶的语言水平统计(表 12)来看,他们的土族语水平普遍“很好”(占 90%),但是汉语水平远不如户主,青海话讲得好的只占 44%,普通话没有什么困难的只占 4%。尽管如此,他们真正不会汉语的还是很少(13%不会青海话)。与户主的状况相似,配偶的汉语水平鲍家村高于五十村。根据列联表分类统计(crosstabulation)来看,在 468 份有效问卷中,配偶是土族的有 419 人,其中不会汉语(青海方言)的占 14%,会一些以及很好的占 86%(会一些的占 48%,很好的占 38%)。在 469 份有效问卷中,配偶汉语和土族语同样很好的有 172 人,占总数的 37%;土族语很好而汉语中等的有 198 人,占总数的 42%;汉语很好而土族语中等的有 23 人,占总数的 5%。配偶基本上都是妇女,主要由于受社会分工和上学年数较少的影响。他们虽然大多操双语,但土族语和汉语的水平不如户主那么趋于平衡。

表 12 户主配偶的语言水平统计

	普通话			土族语			青海话		
	不会	会一些	很好	不会	会一些	很好	不会	会一些	很好
五十村									
人数	160	79	5	14	21	209	47	125	72
%	65.6	32.4	2.0	5.7	8.6	85.7	19.3	51.2	29.5
鲍家村									
人数	73	137	14	0	10	215	12	77	136
%	32.6	61.2	6.2	0	4.4	95.6	5.3	34.2	60.5
合计									
人数	233	216	19	14	31	424	59	202	208
%	49.8	46.2	4.0	3.0	6.6	90.4	13.0	43.0	44.0

对问卷调查结果的分析说明,在我们选作代表的地区,土族语和汉语并行于世,都是普遍的用语。或许我们可以说,土族实际上是一个双语民族。

### 3. 学校的设置与教学

土族聚居地区的行政村大都有 1 所小学,乡镇起码有 1 所初中,有的还有高中。鲍家村和五十村各有 1 所小学,官亭镇和五十乡都有初中,设在五十乡的五十中学还有高中。学校的教学用语都是汉语。

官亭镇 1993 年 9 月各小学的在校生的统计见表 13。计划生育使一年级七岁儿童一年比一年少,但是,一年级因留级积存的人多,最大的已经 14 岁。官亭镇人口中 7—11 岁的有 1428 人(残疾除外),在校生 1401 人,入学率 98%;12—15 岁的有 1238 人,其中小学生 337 人,中学生 418 人,入学率 61%。1986 年至 1990 年,小学三年级的普及率在 93%;12—15 周岁普及率在 85%—90% 之间。据《义务教育法》和《未成年人保护法》,山区居民不送子女

上学,罚家长 50 元,川水地区居民这种情况则罚 100 元。尽管如此,家长的工作依然难做,其中,回族女生家长的工作最难做,其次是山区女生家长。表中各年级的百分数说明女生明显比男生的入学率低。

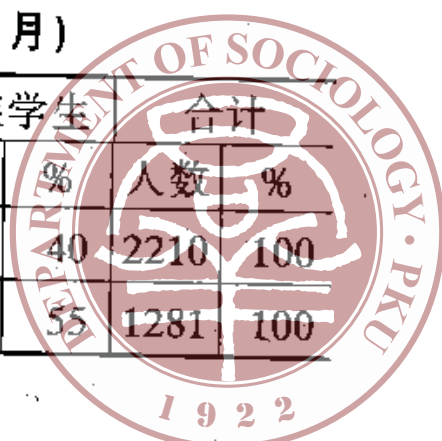
表 13 官亭镇 7—15 周岁小学生统计表

年级	合计		男生		女生	
	人数	%	人数	%	人数	%
一年级	638	100	340	53	298	47
二年级	373	100	213	57	160	43
三年级	314	100	174	55	140	45
四年级	226	100	128	57	138	43
五年级	222	100	117	53	105	47
总计	1765	100	951	54	814	46

官亭镇有民办教师 49 人,公办教师 119 人。民办教师主要在山区,那里生活困难,有的连水也吃不上,公办教师很少呆得住的。民办教师补助由县和乡镇两级负担,在官亭镇是每月 65—85 元(在民和县比较差的乡,最高 70 元)。每月给 30 元,年终一次给齐其余部分。但是,补助往往不能按时兑现。在一个学校,在同样的岗位上,6 个民办教师的补助不及一个公办中级教师的工资。镇领导说,为减轻农民和乡镇的负担,大量缩减民办教师,对基础教育影响很大。

表 14 五十乡基本教育统计表(1993 年 12 月)

	男生		女生		土、藏学生		汉族学生		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
小学生	1346	61	864	39	1332	60	879	40	2210	100
初高中生	879	69	402	31	581	45	700	55	1281	100





五十乡的教育情况统计见表 14 和表 15。表中所反映的问题之一是女生的在校率比男生低。从表 14 来看,初高中比小学的差距更大。在表 15 中,只有高三的情况例外,那是因为女生念完高中很难回到农村,加上少数民族的学生有一些升学的优惠条件,所以好几届的女生都集中在高三复读,于是同时有高三的土族和藏族女生比汉族女生多的例外。问题之二是少数民族学生(统计口径未区分,主要是土族学生,藏族学生其实很少)的在校率比汉族学生低。汉族人口在本地只占 37% 左右,以这个比例去衡量,汉族在校生的比例远远超过了汉族在总人口中的比例,并且,这种差距在初、高中比在小学更大。

表 15 五十乡中学学生人数表(1993 年 12 月)

	男生		女生		土、藏族学生		汉族学生		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
初一	86	68	40	32	44	35	82	65	126	100
初二	53	65	29	35	35	43	47	57	82	100
初三	34	76	11	24	15	33	30	67	45	100
高一	62	66	34	34	31	32	65	68	96	100
高二	15	60	10	40	8	32	17	68	25	100
高三	8	33	16	67	17	71	7	29	24	100
合计	258	65	140	35	150	38	248	62	398	100

#### 4. 宗教与民间信仰

土族的宗教是藏传佛教(喇嘛教),而土族的信仰比较复杂,除了喇嘛教的释迦牟尼、宗喀巴、班禅和达赖以及修来世的信仰之外,主要还有萨满教(如天神信仰、白石信仰)、地方保护神信仰(如龙王、二郎、四郎、娘娘)、阴阳和风水信仰、祖先崇拜。它们从民族渊源来分类,可以划分为三个系列。喇嘛教是接受藏族文化的标志;萨满教是阿尔泰语系诸民族(作为土族基础的蒙古人、突厥人

都属于这一语系)固有的原始信仰,因而可以视为土族的固有信仰;其他几种显然类同于汉族民间信仰,可以视为汉族文化影响的产物。

土族的宗教信仰是上述三个系列的组合,时代不一样,地区不一样,三个系列的组合方式也有所不同。许多人把土族的宗教信仰简单地归于喇嘛教,这对于互助县土族来说至少是不全面的,而对于民和县土族来说则是极大的错误。藏传佛教、萨满教和汉传信仰在土族人的精神生活中各司其职,从而使土族人在精神上既不同于汉族,又与藏族区别开来。

土族宗教信仰的三个系列以藏传佛教和汉传信仰的搭配为主体。两者的功能有交叉的地方,但是,总的来说各有侧重。汉传信仰与土族居民生活中的现实问题、活动步骤联系得更紧;藏传佛教与土族居民人生的终极关怀、精神凭借更多关联。前者服务于土族居民的生计,如对二郎神、四郎神、龙王等的信仰是为了保丰收,对阴阳先生的接纳是为了在一些重要的事务上做出选择;后者服务于土族居民的人生,如老人修来世、超度亡灵,要跟着喇嘛教走。萨满教系列的信仰在整个土族的宗教信仰中所占成分比较少,只是以残余形式遗留在土民的生活之中,不成其为独立、完整的形态,例如天神崇拜、白石信仰,都附着于汉藏文化。

土族的宗教信仰可以分为四个层次来看。其一,地区性的正规寺庙,有较大规模的宗教建筑和僧侣制度组织起来的专业队伍,提供的服务覆盖数村乃至数乡。其二,村落设施,包括求神拜佛的寺庙和驱害镇邪的手段,其中,村落寺庙,就像是简化了的正规寺庙,专为一村之民提供与神佛沟通的场所和媒介,通常是一个院落的建筑规模,大多只有一个庙倌(俗人)负责看护。其三,家庭设施,包括神位和驱害镇邪的手段,佛堂是家里专门的一间求神拜佛的屋子,通常设在一个家庭的正房的东间,等于一个浓缩的佛教大



殿。其四,个人配饰,主要是佩带在身上的装有护身佛像的小佛龕。

我们将从这四个层次分别叙述互助县土族、民和县土族的宗教信仰,观察它们对三个信仰系列(藏传系列、固有系列、汉传系列)的不同组合以及各自的特点。

互助县土族的宗教信仰在正规寺庙这个层次完全是喇嘛教的天下。这种格局在佑宁寺周围大多数土族聚居的乡村最为典型。

互助县土族的喇嘛教正规寺院在明清时期极其兴盛,佑宁寺就是这种状况的标志。佑宁寺原称郭隆寺,土族居民称尔古隆寺,坐落于互助县五十乡寺滩村,距离五十村6公里。此寺是青海北部最大的寺院,也是土族聚居区最大的寺院,有属寺20多个(包括民和县、大通县等地的寺院),占土族寺院的大半,其余土族寺院也大多与此寺有关。佑宁寺可以说是土族喇嘛教信仰的中心。

佑宁寺于明万历三十二年(藏历第十甲子木龙年,公元1604年)开始修建,在明末清初达到鼎盛期,一度成为青海第一大寺院,喇嘛多达6000人。此寺的修建有一段故事。三世达赖喇嘛去蒙古时路过此地,恰逢打雷降雨,看见郭隆上方有彩虹出现,认为是祥兆,适合修建寺院。万历三十年,四世达赖喇嘛由蒙古赴西藏时也经过这里,居住在这里的喇嘛和百姓请求他按三世达赖喇嘛的意愿在当地修寺。当年该地的十三个部落的头人又组织起来赶赴西藏,请求达赖派遣高僧主持修寺。最后达赖等人算卦决定由迦色活佛来此修寺。迦色佛是佑宁寺的寺主,但人在西藏,建寺以来的几世迦色佛只来过佑宁寺两次。他的代表是大法台,即事实上的全寺总负责人。

此后,来自社区外部的各种冲击使土族的喇嘛教寺院规模不断走下坡路。佑宁寺的遭遇反映了这一历史趋势。佑宁寺曾经三次被毁,虽然又三次重修,但结果是一次不如一次。因为该寺参与



青海和硕特蒙古罗布藏丹津反清事件,清将年羹尧于雍正二年(藏历第十二甲子木龙年,公元1724年)率兵将佛殿经堂和十三部丹珠尔经付之一炬,并杀死几位活佛和许多喇嘛。雍正十年,清政府拨款重修,易名“佑宁寺”,喇嘛人数逐渐增加到3000。同治年间回族居民反清,回族阿訇于同治十三年(公元1874年)率众焚烧了该寺。十五年后,土观活佛在清廷支持下重修佑宁寺,喇嘛人数慢慢回升到五百多人。马步芳统治青海时期,喇嘛生活极不安定,佑宁寺的喇嘛在1947年时减少到二百九十名左右。1958年的宗教改革迫使喇嘛回乡务农,经过“文化大革命”,佑宁寺僧侣散尽,建筑物除了一栋楼被学校占据而得以幸存之外,其余全部被拆毁。1980年7月18日(农历6月初6),佑宁寺被批准在废墟上重新开放,政府拨放落实政策款35万元重修寺院。到1993年底,僧舍达到148户,喇嘛达到248人。

表 16 互助县建国后部分年份喇嘛教寺院及宗教人员统计表

	寺院	宗教人员总计	活佛	管家	僧官	干巴	喇嘛
建国前后:1949	15	665	18	20	8	不详	619
宗教改革前:1958	15	830	23	31	16	10	750
宗教改革后:1959	1	23	1	4	2	4	12
落实政策后:1962	2	37	1	4	2	4	26
“文革”后:1982	5	86	3	1	0	0	82

我们所知道的一些材料只能大概反映建国后喇嘛教经历的波折。互助县民族宗教事务局提供的数字(表16)显示,建国初期,喇嘛教的规模由原来的萎缩转而扩大,这应该说与社会安定、土族居民生活好转有关;经过1958年的宗教改革,绝大多数喇嘛被遣送回乡,喇嘛教在1959年达到一个低点;紧接着落实纠偏的政策,少数喇嘛被允许回寺,所以1962年的统计数略有增加。等到“文



化大革命”，正规寺院荡然无存，喇嘛也就销声匿迹了。“文革”后全面落实宗教政策，政府允许恢复喇嘛教，并扶持对一些被毁的正规寺院的重建。于是，活下来的喇嘛一个接一个地回寺，还不断有青少年剃发出家。

关于互助县喇嘛教的恢复情况，我们没有全面的数据，只能从佑宁寺的发展略见一斑。1980—1981年寺院限额35名，实际批准入寺25人。1982年限额依旧，实际入寺达到78人。1983年限额75人，实际入寺达到141人。1984年限额150人，实际入寺降到137人。1985年限额170人，到1986年硬性定员190人，实际入寺196人。1987年在寺人员降为192名。1988年又是因为落实一项政策而把定员增至192人，实际在寺197人。1989年在寺190人，1990年在寺的人员正好是192人。限额后来被突破，1993年底的喇嘛数达到248人。

这些正规的寺院，作为一地的宗教中心，一边供群众来寺朝拜，磕头，念经；一边接受群众邀请，委派喇嘛去群众家里念经。它们每年举行盛大的法会，其会期就是周围群众的节日，总是有数以万计的人赶来参加。佑宁寺的此类盛会是正月十五的毛兰法会、农历六月七天的观经法会。现在，前者老龄人来的多，后者同时又是花儿会的时间，互助各地都有土族人前来，附近一二十里地的男女老少几乎都要赶来参加。

互助县土族的宗教信仰在村落这个层次主要见于村寺、“崩康”、“鄂博”以及“苏克斗”。我们将看到，藏传文化占据重要地位，汉传文化和土族居民固有的萨满教残余都有一席之地。

五十乡五十村的喇嘛庙坐落在贺尔郡自然村，其建筑外观类似一个农家院落。这里原来就是寺庙，“文革”时期，全部宗教设施被拆毁，房子成为大队的仓库。从80年代初开始，村民逐年集资添加宗教设备，到1993年底已经投入3万元以上。走进高大的院



门,只见院子中央建有六尺多高的煨桑炉,再往前则是全木结构的二层楼的庙宇,里面雕梁画栋、庄严华贵,经幡、经书、转经筒、净水碗、彩塑的宝塔和佛身等一应俱全,供奉着宗喀巴、达赖、班禅等的画像。互助土族村庄的喇嘛庙除了供奉这些大佛爷之外,还附带供奉民间所信仰的神,如德松桑吉佛(三宝佛)、尼答克桑(三台护法佛)、柴俩布桑(山神)、丹木煎桑(羊头护法佛)、斯典贡宝(救世佛)、路易加勒(老爷)、勒木(骑骡天王)、齐尔加(牛头护法佛)、丹木陈(马王爷)、卓勒玛(绿脸菩萨)、卓勒卡尔(白脸菩萨)等。

五十村有一座“崩康”坐落在五十自然村,位于村子的路口。“崩康”,意为十万佛爷,其建筑外观类似亭子。五十村的“崩康”修成一个四方形的亭子,亭子是木构的骨架,十六根圆柱等距离着地,立在石头和土块垒成的地基上,以中间四根圆柱作为四角用砖土砌成没有门窗的土屋,里面安置着三四千个一寸大小的泥佛(土语称为“沙沙”)。土族人相信它能挡住冰雹等天灾,又可以保护本村人畜平安。互助土族村庄普遍有“崩康”。有的村庄修一个,有的村庄修四、五个。土族人一般把它修在大路旁、山坡上、或庄子的中心地带。

五十村的“鄂博”(又称“毛吉”)设在村子东头的小山顶,外观上是几十枝柳条和嘛呢杆(系着印有经文的布条的木杆。“嘛呢”是喇嘛教的六字真言“唵嘛呢叭咪吽”的简称,用来指经文)插在一堆白色石头上。土族人必定要在他们的地界内设置“鄂博”。鄂博须由喇嘛或阴阳先生设立。他们在地下埋入海龙、海马、鬼见愁等药材,宝瓶、古铜钱、金砂、银砂、红布包着的经文、狗头、羊毛、杂粮、茶叶、棉花等物;在地面堆上白石,石头上插柳条、矛、弓箭、嘛呢杆。土族人相信它能阻挡邪怪侵入当地。土族人把“鄂博”立在三岔路口、通向村庄的山壑口、村庄四周的山头以及村外的路边。

五十村的田野里设有“苏克斗”(意为挡雹台)。它是由喇嘛

(最好是活佛)或阴阳先生布下的“阵”,呈圆堆形土墩子或土台子,高五尺至一丈左右,直径四尺至八尺左右。据说它们的下面埋有狼头、骡头、人头,当初还埋下了用缸装着的活狗。这些“苏克斗”的基本功能是赶走或抵挡冰雹。

村寺和“崩康”是喇嘛教信仰的载体,它显然是受到藏族文化的影响。“鄂博”和“苏克斗”则是三个信仰系列组合的产物:其一,它们的修建由喇嘛或阴阳先生负责皆可,说明藏式信仰和汉式信仰都被容纳;其二,“鄂博”所用的柳枝、白石和弓箭是萨满教的遗存;其三,它们的地底下起巫术作用的东西则是萨满教、汉族民间宗教和道教惯用的驱邪避鬼的降物的混合;其四,嘛呢杆是喇嘛教的工具。它们包含了三个信仰系列的因素。

互助县土族的宗教信仰在家庭层次既表现在庄廓的建筑设计上,也表现在房屋的安排和布置上。

五十村的庄廓的宅基地一般是由苯伯子(法师)或阴阳先生选定的。庄廓在方位上有了吉祥的保障。院门的朝向并不是固定的(例如坐北朝南或坐西朝东),而是法师或阴阳先生为求吉利而选择的。原则是趋吉避凶,而不在于东西南北。我们在调查中看到,为了弥补庄廓正面朝向的缺陷,土族人采用二种设计:或者使院门侧斜,避开潜在的危险,或者在院门外筑一块照壁,挡住一切凶邪。照壁是一段比门宽大一点的土壁,用泥抹得光光的,在墙顶的两端和中间各立一块白石(土墙成为“照壁”靠的就是这三块白石)。

土族人为自己的宅院配置了一系列祈福保平安的设施。庄廓四角的顶端各嵌一个圆形的白石头镇邪。院门顶、庄廓四周或院子中间立有“嘛呢杆”,院门顶或房顶平台上立有“嘛呢经轮”。树杆上缝上经旗(印有藏文经文的布块,从庙里花3元人民币“请”回来的)就是“嘛呢杆”。把经文放入能被风吹动的柱形滚筒里就成了“嘛呢经轮”。土族人认为,当风吹动它们的时候,就等于他们



在念经文。于是，高原上永无止息的风就每时每刻在为他们祈福。

过去，土族人把牲口拴在院子中的圆槽周围，而在圆槽中间竖二丈多高的嘛呢旗杆。正如当地民歌中所唱的，“进去大门院槽圆，嘛呢杆杆当中显，犏牛骡马扎一圈”。当代的历次“爱国卫生运动”改变了土族人在院中放养牲口的习惯，人们现在大多习惯在院角圈养它们。原来的圆槽成了现在的花坛（土语称“辛扩儿”），而“嘛呢杆”则高高地立在花坛上。我们八月份到这里，看到的每一个花坛都是姹紫嫣红。

烧香求神拜佛的煨桑炉（互助县土族人称“桑彻儿”）是土族人家必不可少的设施<sup>①</sup>。各家的煨桑炉所处的位置不尽相同，据我们的观察，它较多地出现在3个方位上：（1）庄廓中心的花坛（辛扩儿）上，如五十村董正元家，在三尺多高的方形花坛的一面修了一个两层的砖台，上层烧柏枝，下层通风，砖台顶做成屋顶的形状，顶上放置着一个宝塔形的石头；（2）院中的土石堆上，如五十村的李成福家，在院中用泥土和石块垒成一个不到二尺多高的圆柱，圆柱顶上同样放置着一个宝塔形的石头，没有修炉，直接在平顶上煨桑；（3）房顶上，如李生禄家，用平整的石块搭成一个灶口，上面用玻璃瓶作烟筒，再用泥土糊一层，煨桑时必须从梯子上爬到房顶来。

有的人家把正房左边（南北向房子的东边）的房子设为佛堂或神房。此间在庭院内最为神圣，土族人特别加以保护，不许妇女进出，阻止外人随意进屋，以免妇女或外人带来邪气冲了神，给家里造成灾难。五十村的李成福向我们解释过我们身上可能有的邪气。李成福有四十多岁，是共产党员，80年代末当了3年的村党

<sup>①</sup> “煨桑炉”是土族焚烧松柏叶的专用设置，意义相当于汉族拜佛的香炉，焚烧的行为称做“煨桑”。





支部书记。当我们在他家采访时,他很乐意回答我们的问题,但是,非常坚决地阻止我们走进他家的佛堂。他说我们可能进过死了人还不到49天的人家。我们问还有什么人不能进去,他说家里有妇女坐月子的人不能进。

不过,也有人防卫得不这么严密。五十村的李生辉(1930年生人)大爷允许我们进了他家的佛堂。堂内墙上挂着绘有佛教乐土的大幅布画,下方的贡桌上供有五尊泥塑彩绘的菩萨,还有班禅、达赖、佑宁寺住持等人的照片,以及经文、转经筒、清油灯、净水碗,外加一个倒扣的黑钵子。当我的手无意靠近黑钵子时,李大爷立即抓住我的手,告诉我不要碰它。我当然不敢碰它,因为一切不利于这个家庭的鬼怪都被扣在里面。它稳稳当当扣着,这个家才得以平安大吉。

不设佛堂的人家在正房的中间屋子里设中堂。堂屋当中摆上一对大红油漆的面柜,上面摆上各种敬神的设施和供品。面柜之上的墙为“中壁”,是天地财神之位,还有佛像“唐卡”、中堂条幅等。

庄廓之内另一个重要的设施是灶神<sup>①</sup>。五十村土族的灶神是这样的:在案板上方用黄泥在黑乎乎的墙上抹出二尺多高、一尺多宽的地方,泥面上方挂一块红布,泥面中央两侧各钉上一个大钉子,钉子上搁一块小木板供点灯、供馍之用,在木板之上的泥面上用面粉点满白点,在木板之下用面粉画一根面杖、一把菜刀。红布象征灶神娘娘,白点代表食品。整个设计表示灶神主宰全家的饮食。

互助县土族的宗教信仰在个人层次主要表现在佩带“格乌”念珠,使用转经筒,按时念嘛呢。五十村的老齡人普遍于每天早起

<sup>①</sup> “庄廓”是青海省海东地区对于“庭院”的称呼。农民建房须申请批准“宅基地”(包括住房及院落),当地即称为“申请庄廓”。



后在院子里的煨桑拜佛；并于每月的初一、十五穿戴整齐，在家里的佛堂或去寺庙拜佛，其活动有煨桑，点灯，叩拜，念嘛呢。其中极少数人在平时也穿戴整齐，手持转经筒，在脖子上挂着念珠。他们一天到晚或行或坐，看孩子，聊天，都不耽搁摇动转经筒，数念珠。这表示他们从早到晚都在念经拜佛。至于装有护身佛像的“格乌”（小佛龕），50年代的调查报告说许多人身上都有，可是，我们一个也未见到，也许这里现在已经没有佩带的人。

五十村在外当喇嘛的有30人，比初中以上的在校生还多。在土族居民看来，当喇嘛与当学生都是孩子的正当出路。7岁以上的男子可以入寺做喇嘛。入寺要拜一位大喇嘛或活佛为师，剃头换上僧衣袈裟，在释迦牟尼面前发愿，决心一生皈依佛法。从此便开始了喇嘛的生活。喇嘛的生活空间是自己俗家盖的庭院，徒弟就住在师傅的庭院里。许多师徒就是叔侄或其他亲戚关系。我们1994年访问过有10户当喇嘛的家庭，下面是其中的例子：

(1) 李得胜(排行老二)有五兄弟，老三(26岁)和老四(24岁)是喇嘛。1990年一起去佑宁寺，1991年转到塔尔寺。兄弟分别拜了师傅，在寺院跟师傅学经，学藏文。是父母要他们去的，他们也愿意。一直未回来过。老二、父母去看过他们，和他们在一起住了几天。俗家富裕，寺僧生活好过一点。1993年给两兄弟每人送了100斤面，今年准备送150斤。

(2) 李生辉家有5个儿子，老四、老五是喇嘛，分别28岁、23岁。老四在十一二岁时脚被自行车扎伤，家里认为他劳动不便，让他好好念书，念到初二，觉得功课太难，自己提出当喇嘛。老五没念过书，自己要去当喇嘛。老四刚去时和舅舅住在一起。舅舅从小就当喇嘛，1958年宗教改革时回乡(他们说是“下放”)，娶了妻子，生有一男二女。男孩夭折，妻子于1976年逝世。他于1982回寺，把女儿托给李家抚养。



(3) 李生财, 1955 年出生。他的弟弟 1982 年去佑宁寺当喇嘛。他的大儿子上过初中, 1993 年去佑宁寺, 先与一个并非亲戚的老喇嘛住, 以之为师。不久, 老喇嘛死亡, 转而以叔叔为师, 并与叔叔住在一起。家里一年送去 700 斤面粉。

(4) 马生财, 1946 年出生, 9 个儿女, 其中 6 个儿子, 第五个儿子 12 岁时去佑宁寺, 与堂舅(60 多岁)住在一起。

(5) 李根登, 1952 年出生, 有 3 个儿子, 大儿子 14 岁时去塔尔寺当喇嘛。做父母的每年去看一次, 送给他 300 斤面粉, 20 斤油, 一身衣服。他说, 如果 3 个儿子都在家娶媳妇, 他负担不起。

(6) 李先贤的哥哥, 1948 年出生, 从小当喇嘛, 1958 年回家, 一直未婚, 开放后又去了。

(7) 李生奎的第三个儿子没有念过书, 当喇嘛十多年, 1992 年回家, 现在与本村一个 19 岁的姑娘出走。将来回来, 两家还有话说。现在谁也没有说什么。有人对我们说, 当过喇嘛又还俗, 大家看不起, “像党员叛党一样”。

(8) 李德奎的第三个儿子, 20 岁去佑宁寺当喇嘛, 已经 9 年了, 还未考到学位, 不能单独给人念经。常回来看一看, 一般不住。每年带去炒面和面粉 200 斤。

(9) 李喇嘛有 5 子 4 女, 老三、老五当喇嘛已十多年, 一个 9 岁去的, 一个 7 岁去的, 都还不能单独念经, 都在佑宁寺。先与阿舅住在一起, 阿舅死后又与另外的人同住。

(10) 冶家一个孩子当喇嘛, 18 岁时回来。家里又把一个 9 岁的孩子送去。一个儿子犯法被抓去, 家里请喇嘛念经保佑, 并到寺里布施。

我们看到, 孩子当喇嘛是一种家庭计划(减少了建立一个新家庭的负担), 是个人的一种出路(读书无成或读不下去转而当喇嘛), 是家庭事业的延续(上代已经有人当喇嘛)。喇嘛最基本的追



求目标是考到可以单独念经的学位。年轻人对喇嘛教的信仰不如老年人,被迫还乡的老喇嘛不管已经娶妻还是一直独身,一旦寺院恢复就离家返寺;而现在的年轻人当喇嘛当不下去的不乏其人。

表 17 佑宁寺宗教收入及个人分配统计表

	现金(元)	粮食(斤)	宗教人员人均所得
1981年	4195	7245	40元、305斤粮、2包茶
1982年	6420	25000	100斤粮
1983年	10000	60250	30元、700斤粮、3包茶
1984年	15755	57000	800斤粮
1985年	26317	132600	15元、800斤粮、3包茶、1条毡
1986年	34085	87000	200斤粮、3包茶
1987年	15003	101000	600斤粮
1988年	20505	67460	106元、351斤粮
1989年	28588	65000	150斤粮、3包茶
1990年	73561	148576	150斤粮、2包茶

我们还看到,喇嘛与俗家在经济生活上仍是一家,喇嘛的僧舍是俗家盖的,喇嘛在单独念经创收以前,其生活一部分依靠俗家供给,一部分依靠寺里对布施的分配。表 17 显示,佑宁寺的喇嘛从寺院所获得的生活资料是很不稳定的,有的年份分得七八百斤粮食,足够一年的消费,有的年份只有一二百斤,缺口较大,必须俗家送粮来弥补。

上述土族宗教信仰见于佑宁寺周围地区,在互助县有一定的代表性。不过,在互助县的一部分土族地区,例如县城附近土族人口占多数的东沟乡,汉传信仰的成分就比佑宁寺周围多一些。东沟乡的一些土族村子建有娘娘庙或龙王庙,例如,姚马村的村庙是龙王庙,虽然也供佛爷,但主神是龙王。二月二和三月三,东沟乡



的大庄村和姚马村分别举办跳神会。此前,本村各户拿麦子交给青苗头筹办庙会。庙会当天,先赛马,再由五至八名法师在龙王神像前一边击鼓念经,一边跳神。周围几十里的土族和汉族都赶来参加。不同的例子还有:这里的土族居民供奉的灶神不是五十村那种原始的,而是汉族式的“灶君娘娘”牌位。这是较多接受汉族影响的结果。这里距离县城威远镇只有五里路。解放前威远镇的庙宇大都是汉式的,它们是:娘娘庙(中街)、土地庙(北街)、关帝庙(西关)、城隍庙(北街)、真武庙(西街)、东寺庙(东街)、雷殿庙(西下街)、玉皇庙(中街)。在这些地方举行的庙会,周围的土族群众都来参加,他们能够接受此类信仰。当他们修建自己的娘娘庙和龙王庙的时候,此类信仰的影响就得以巩固下来了。

如果说佑宁寺周围地区代表了互助县土族宗教信仰的一般状况,那么,威远镇附近地区的信仰格局就是它的变体。前者以藏传佛教为主体和主宰,辅以汉传信仰和萨满教残余;其变体代表了藏传信仰为主的格局下汉传信仰的增强。

民和县土族与互助县土族的宗教信仰大不一样,其中的区别在于他们把3个信仰系列组合出一种新的格局:藏传信仰与汉传信仰并行于世,难分主次。

民和县土族的宗教信仰在地区层次表现为藏传的寺与汉传的庙并存,喇嘛、阴阳先生、法拉和法师各伺其职,同样受欢迎。

民和县的藏传佛寺在明清时期盛极一时,清末及民国时期有较大衰落,如宏化寺,在鼎盛期有寺僧近四百人,在解放前后减为40—50人。表18显示,解放后,喇嘛教还有所发展,寺院和寺僧都在增加(见1958年的数字)。1958年的宗教改革对喇嘛教的打击很大(见1965年的数字),后来的“文化大革命”更进一步,所有寺院都被拆毁或占用,僧人全部被遣散还俗。一部分佛寺在1980年后陆续修复。



关于民和县佛寺的规模,根据 1955 年的统计,6 座中等寺院有僧人 526 名,平均八九十人,其余皆为小寺,平均不到十人<sup>①</sup>。现在,民和县喇嘛寺的建筑规模和僧人队伍都只相当于以前的小寺。官亭镇经县政府批准重新正式开放的佛教寺院有喇家村的喇家寺,有僧众 6 人;河沿村赵木川寺,有僧众 8 人;先锋村崖尔寺,有僧众 13 人。它们是周围的土族、汉族和藏族群众烧香念经拜佛的场所,寺中的喇嘛常被群众约请到家里主持佛事活动。

表 18 民和县部分年份藏传佛寺及在寺人员统计表

年份	寺院	活佛	其他僧官	僧众	在寺人员合计
1949	48	16	54	826	896
1958	49	16	36	955	1007
1965	5	不详	34	141	175
1985	29	4	0	267	271

据 1993 年《民和县志》。

民和县汉传庙宇种类繁多,诸如娘娘庙、老爷庙、三官庙、龙王庙、城隍庙、山神庙、魁星楼、文昌阁等,解放前后将近 200 处。近些年各地恢复了一些。三川的地区性庙宇以官亭街上的关帝庙和中川朱家村的二郎爷庙最重要。关帝庙以关云长为主神,是春节和社火(正月末和二月初)举行拜神娱神活动的中心。二郎爷庙以治水英雄李冰为主神,他被三川百姓奉为佑助这一方风调雨顺、人寿年丰的保护神。遇春旱之年,人们从朱家庙抬出二郎神游境;遇丰收之年,人们又抬出它来举行庆祝性的纳顿会。两种活动都是逐村进行,一村 1 天,历时 1 个多月。

民和县土族在信仰上不细分汉传与藏传,对于 3 个信仰系列

<sup>①</sup> 参见《民和县志》,民和回族土族自治县志编纂委员会,陕西人民出版社,1993 年,第 580 页。



的从业人员都不排斥,为喇嘛、阴阳先生、法拉、法师乃至道士都保留了相应的社会位置,常在同一场合邀请不同宗教人员举行仪式。从解放初的统计数字来看,喇嘛人数最多,有800—900人;阴阳先生次之,大约有200—300人;法拉又次之,有250人;法师和道士较少,前者近20人,后者不到10人。

民和县的阴阳先生均为男性,有家有口,或祖传世授,或带徒授业,平时务农,有请时为人择日、卜卦、画符驱鬼、选择茔地、择定“起灵卧葬”时辰。如果丧家请去诵经,他们身着黑红道袍,头戴道冠,完全是道士身份。阴阳先生自称信奉道教,群众有的视为道教,有的视为佛教,有的干脆不做佛道之分。

“法拉”是一种巫士,可以通过巫术成为神的替身,和萨满是一样的。民和县的“法拉”以汉族为主,其次是土族。他们的活动为“发神”,当他们被请到神庙或人家祈求风调雨顺、五谷丰登,或驱灾、祛病、捉鬼时,他们表现出神佛附身,以神的身份说话行事。“法拉”有一些特技,例如,他们在神附体后,在两腮之间可以穿插一根铁制口签。

法师是宗教性的民间艺人。民和县的法师多为汉族和土族,皆为男性,都是祖传世授,以务农为主,活动时间多集中在秋收以后。他们信仰佛、道二教,表演兼有唱、舞、乐,老百姓称他们的活动为“唱法师”或“跳法师”。表演的过程称为“喜神”,意为酬谢众神护佑,一方或一家得以五谷丰登,身体安康。法师表演时脚穿绣花鞋,身着绣花坎肩,腰系绣花裙,头上拖一条假辫,两鬓插花。这是青年女子的装扮,与萨满颇为相像。

我们大致区分一下喇嘛、阴阳先生、“法拉”和法师的功能。喇嘛最重要的功能是超度人的灵魂,也能为人消灾祈福。阴阳先生最基本的作用是帮助人对重大事务(婚姻、建房、丧葬等)做决定,也兼有道士驱除恶鬼邪神并为人消灾祈福的功能。“法拉”替神行



事,代表神解决人的问题而趋利避害;法师演艺娱神,代表人在达到期望后回报神,以图福如东海长流水。四者各有所长,又都与“消灾祈福”有关。

喇嘛代表了藏传文化的影响,阴阳先生代表了汉传文化的影响。在比较正规的喇嘛教寺院,两者可能是严格区分的。但是,在社会基层,喇嘛被请到汉传庙宇念经,阴阳先生可以在简易的藏传佛寺主持仪式,两者也可以被请到同一场合。当阴阳先生和喇嘛同在寺庙或丧家念经时,阴阳先生“上座”前要拜喇嘛。在土族居民的生活中,阴阳先生可能更有用,但是,喇嘛的地位还是要高一点。“法拉”和法师与萨满有一定的渊源关系,也可能与汉族的巫婆神汉、藏族的苯钵子有关系。我们可以把他们看做萨满教残余的表现形式。

在村落层次,民和县土族的宗教信仰同样是藏传佛教与汉传信仰并存。我们在此以官亭镇的鲍家村为例加以说明。鲍家村有庙也有寺,庙与寺的关系耐人寻味。

鲍家村的庙与寺都是近些年重修的。关于庙的重建,根据“本庙神殿重建纪念”匾的记载,乙丑年公元1985年8月动工,丙寅年公元1986年内殿画像完工,丁卯年公元1987年4月油画竣工。其中的原委,《鲍家佛殿签簿》的“附言”是这样叙述的:“原来祖先庄内设建寺庙各一处,不幸寺庙俱废,签子签筒全失无存。幸蒙国家重发慈善宽大政策的关怀下重建新庙一座。为了年头年终节令吉日祝报天地国家元首佛神之洪恩,庄内男女老人自由来集合诵念六字真言嘛呢感本封灯经,愿祝国泰民安,风调雨顺,国家太平,世界和平,万民无灾,六畜发旺。这是我们大愿大望。”

鲍家寺主要供奉观世音菩萨、塔尔寺的佛爷。原来有喇嘛,本姓和外来的都有。原寺被拆毁后,地址被小学占据。新寺于1993年开工,经费由全体村民摊派,据说每人10元,男女不论。我们在



1994年8月看到,鲍家寺已经修建成型,正在装修。

鲍家寺的重修与村庙及其他汉传信仰有非常密切的关系,我们可以说,藏传的与汉传的宗教信仰在这里是相辅相成的。新寺的地址是由法拉跳神选定的。“法拉”在村庙里跳神,由神附体后从庙里跑出来,他停下来的地方被认为是佛爷所喜欢的,于是新寺的地基就这样决定了。我们看到,寺内墙壁上留存的红纸条幅都是汉传信仰的内容,如“值年星官到此立木上梁大吉”,“文曲星君到此立木上梁大吉”,“地德星君、天德星君到此”。

鲍家村庙属于四郎庙,主供四郎爷和二郎爷的塑像。大殿的门联是,“和睦家庭春在院,广种心田福自来”;横批是“心诚神佑”。

庙内供案上有一套签(一百个签、一个签筒、一本签簿),签簿的封面上写着:“鲍家庙中留存清源妙道护国崇宁真君川蜀大帝威灵显化天尊灵签”。签簿的首页写道:

- 说明事项
- (一) 进庙堂人人向神佛叩头礼拜有礼貌
  - (二) 有事要问神佛抽签必须内心要诚意
  - (三) 抽签前向神佛诚心禀告你事焚香求神指示
  - (四) 灵与不灵要看本人的诚心与存心而言
  - (五) 莫要随便抽签无事只在玩耍抽签有罪

万事在诚 二郎神和四郎神是我们的庙神,至今神通广大千求千应万求万应

虽然在大殿里供的是神,但在“说明事项”里,神与佛是不分的。

村民对庙内空间的安排证明他们认为,庙与喇嘛教是相容的。第一,大殿的供案上还放置着一册喇嘛教范围的《六字真言嘛呢感本》,扉页上明白地写着“鲍家庙中留念”。第二,庙的前厅侧室是这样布置的:中心供奉释迦牟尼、南无阿弥陀佛,一边供宗喀巴,一边供班禅。村里的老人每月初一、十五就是聚在这里念嘛呢。在

没有寺的时候,庙可以兼作寺来用。布置着喇嘛教信仰对象的供案上也有一套签,上面题写着“献本庙堂佛殿:慈航普度济世救苦救难菩萨灵签”,共计 66 签。签簿的开头写道:

### (一) 抽签前必做事项

先净手烧香点灯,再诚心实意禀告南无大慈大悲救苦救难观世音菩萨求签目的事项。

### (二) 抽签方法

1. 摇签跪在佛案前,连续摇取一二三都行。
2. 默念佛恩,从签筒中摸取一二三亦行。
3. 每日有时间,多念些佛菩萨:南无阿弥陀佛,南无观世音菩萨,各念千声万声,日后有求必应,有难必救。

村民有两套签,既可以拜神求签,也可以拜佛求签。两套签的内容和格式大同小异,只是繁简不一:都是先来一首七绝设立隐喻,然后对求签人的人生或生活做出预言;神案上的签啰嗦一点,设计了 100 签,释义文字也较多,而佛案上的签有 66 个,释义文字略简。我们各以一签为例对比一下。先看神案上的第一签:

#### 第一签 上上签

巍巍独步向云门,玉殿仙宫有真传。  
荣华富贵付汝享,福如东海寿延年。

#### 圣意

功名遂,福禄全。讼得利,桑成熟。  
病易好,婚姻成。求财多,行人至。

#### 解曰

大吉大利,万事兴隆,富贵双全,增福延寿。

再看佛案上的第一签:

#### 第壹签 上上 困龙得水

诗曰:困龙得水好运交,不由喜气上眉梢,一切谋望皆如意,向



后时运渐渐高。

断曰：词讼和吉，病人痊愈，功名有成，求谋大吉。

两套签都是从内地传播过去的，其内容和功能是相通的。实际上，一套就够了。大概是因为有两套神系，所以有必要各配一套。

村落有自己的宗教信仰活动，这些活动也趋向藏传佛教与汉传佛教的结合。我们试以原来的官亭村的嘛呢会为例。原来的官亭村由4姓组成，在公社时期是一个大队，现在分为4个行政村，即吕家、何家、秦家、张家。这4姓从夏至开始组织嘛呢会。4姓分10组，吕姓四组，官东和官西各二组；官东何姓二组；官西秦姓二组；张姓二组，官中和官西各一组，现在官西的一组也有杂姓参加。一组主办一天，由官东何家排头。在每组内部，一年由一户负责，逐户轮流。值年户在本组逐家收一定数量的粮食和现金（如官中村张家1994年每户收5斤面，1元钱），用以置办供品，并负责参加嘛呢会的4姓老爷爷和老奶奶一天的饮食。10天轮完后，嘛呢会移到庙里继续进行。这个庙是汉传的四郎爷庙，属于四姓共有。藏传佛教的嘛呢会不是在寺里而是在庙里举行。其实，四姓各有1个寺，如果他们严格区分寺与庙的话，他们的嘛呢会是可以不进庙的。

民和县土族村民也有的在自己的地界用法术保证一村的安全。现在仍在使用的法术有“雷台”和“插牌子”。插牌子要请阴阳先生，人们把他画的符和五谷、五金、茶、棉花、羊毛等物埋在地下，上面垒成土堆，再插上十字形的草把和阴阳先生写的敕令某某神把守地界的木牌。土民相信它能保佑庄稼和地方。我在鲍家地界内的山上看到了三个。雷台是立在村口和家门口的小土台，据说能够挡鬼、冰雹、水煞。鲍家村西南角的一个是这样的：约1.2米高，用石头、泥土堆成，尖顶上立一个灰色如柱的石头，里面埋有由

阴阳先生画符的木牌。

这些比较原始的信仰可能与土族固有的信仰有关,但是,它们现在被纳入汉传信仰的系列了。

在家庭层次上,我们先从房屋的建筑看民和县土族的宗教信仰。过去,土族每家都在院子中埋“崩巴”(我们还听到人们称为“宝瓶”),它是一个装着多种特殊的东西的陶罐,可以分为有毒之物,如装有青蛙、蜈蚣等所谓“五腥”;贵重之物,如装有十样大补的药物;以及装有代表财富的各种粮食。人们在盖新房子的时候,看好日子,上香,烧纸,请喇嘛或阴阳先生念经,把它埋在院中。“文化大革命”开始后,村红卫兵逐家破迷信给挖掉。现在一些人又去塔尔寺“请”,一般 15—30 元,特别好的 80 元。人们盖房上梁时,在大梁上用一束麻捆一块红绸,谓之“保梁”。红绸由自家买,拿到阴阳先生家写字画符。人们现在付给他 4—5 元的报酬。

我们再从院子和室内的布置看他们的信仰。这里的庄廓四角没有白石,照壁上也没有白石。各家的院子里也没有嘛呢杆。每家都设中堂,上面悬挂财神、寿星或毛泽东、周恩来的大画像,下面贴释迦牟尼或观音的小一点的画像,两边再辅以祝福的条幅,案桌上有一个香炉。我们没有见到谁家有佛堂。这种普遍的布置与一个汉族人家没有明显的区别。

从家庭层次来看,这里比互助县的佛教气氛淡得多。这一特点也表现在个人身上。

在个人层次上,这里的老人保持着日常烧香、念嘛呢的习惯。老人早晚分别在中堂和院中烧香磕头,在中是拜佛爷,在院中是拜天地众神。关于叩拜的对象,还另有说法。鲍生吉告诉我们,初一、十五早饭前烧香,是对祖先,不是对佛爷,许多人家的中堂根本就没有佛爷。初一、十五,老人聚集在庙里念嘛呢,自己带馍馍去吃,庙里有锅烧水喝。识字的老爷爷念手抄《六字大明般若波罗



密真经》，老奶奶和不识字的老爷爷念六字真言，数念珠。那些没有老人的家庭，一般由户主于初一、十五在中堂和院中烧香，平日并不烧香。还有一点比较普遍：老人烧香还叩三个头，求点什么；年轻一点的烧香，既不叩头，也不开口。鲍家村现在几乎没有青少年当喇嘛。

### 5. 风俗习惯的变迁与民族异同

土族风俗的特点主要表现在对汉族和藏族风俗的组合与熔铸，并且，在不同地区和不同时期，构成因素的来源、组合方式以及融合程度也各不相同。如果从汉族文化影响的角度来概括，土族风俗大致有三种类型。其一，汉藏因素二元并列，如互助县土族先火葬再土葬的二次葬。其二，汉藏因素一主一辅，如土族的节日框架是汉式的，其中也穿插了佛事节日；又如佑宁寺每年六月观经会主要是喇嘛教的庙会，在念经拜佛的基本活动之外，附着了用汉语唱情歌的特色性活动，因此，它又被称为花儿会。其三，汉藏因素的影响有一个从一方到另一方的转化过程。例如土族的日常饮食经过了从藏式的青稞型向汉式的小麦型的转变。

我们选择的观察对象是土族风俗习惯中的时间框架和物质生活。我们把时间框架分为年中大事和人生大事，把物质生活分为服饰和饮食。下面就按这一分类来叙述。

#### (1) 时间框架中的年中大事

人类的特性就是在创造一定的生活条件的前提下体验生活的意义。事务和意义是各种社会的时间设计要兼顾的双重主题。年复一年，人们在大多数日子都要忙于事务的同时，选择一些日子赋予特殊的意义，让大家从各自的事务中解脱出来，聚在一起分享这种意义，于是形成了节庆日。节庆日植根于这种普遍的人性。人们对节庆日的设置和活动安排就是我们所谓的年中大事。

除了事务性的农作日程和无所事事的闲散日子，土族文化在

一年之中所设计的特殊日子包括节和会这两种类型。土族风俗中的年中大事设计,把一年分割成若干时段,供人们聚会,供人们面对神灵,把人们置于这些关系中体验生活和人生的意义。

### A. 互助县土族

正月初一,鸡叫头遍后(东沟乡姚马村的人说三点钟,寅时),人们先在院中燃一堆麦草火,在院中或屋顶的煨桑台燃起柏枝,在各个神位点上清油灯。家庭主妇煮好红枣茶,向天空撒一勺茶、两枚红枣,说是敬神礼佛,再给全家每人舀一碗茶,两枚红枣。饮茶后,青壮年人到有鄂博的山上煨桑,祈求当年好运。然后,年轻人和孩子、妇女给本家族和四邻拜年。拜年客走进人家,先拜神佛,再给长辈拜年。长辈给小孩几分至二角的压岁钱。拜完年的人汇集在村内较宽敞的地方跳土族的集体舞(安昭),踢毽子。从初二开始给亲戚拜年,先是岳父、阿舅、姑姑。拜年的礼物包括一包茶、八个或十六个馍馍、一瓶酒。

正月十四,佑宁寺有喇嘛社火,是为闻名遐迩的正月观经会,由八十位喇嘛念经奏乐跳神,从上午跳到下午,方圆几十里的人都来观看,并烧香拜佛。五十乡的许多土族人全家都来“观经”。正月十五,东沟乡的一些土族青年骑自行车到县城看社火,一些土族人在自家大门外点十五小堆火,全家老少从每一个火堆跳过,共跳三轮,说是可以百病不生。

二月二,五十乡的土族居民吃猪头。年前杀的一头猪现在差不多只剩猪头可吃。这天要炒点豆子,撒在地上,让小孩捡着吃。现在有许多人家不往地上撒豆子了。二月二和三月三,东沟乡的大庄村和姚马村分别举办跳神会。此前,本村各户拿麦子交给青苗头筹办庙会。庙会当天,先赛马,再由五至八名法师在龙王神像前一边击鼓念经,一边跳神。周围几十里的人都赶来参加。

清明节,土族居民用酒、油馍、清油摆在坟前祭祀先人。洒洒



在坟四周,磕三个头,把祭品拿回去吃。腊月三十也这么做。

四月十五,是释迦牟尼被母亲怀胎、出家、成佛的日子,老年男女去佑宁寺点灯,叩头。

五月五,是端午节,人们把柳树枝插在门上,把牡丹、芍药、菊花插成花瓶献在堂屋的神柜上。家里在这天要吃凉面、凉粉、韭菜饼。五十乡的老人告诉我们,土族居民最近十年才开始吃这些东西,有些妇女现在还做不好凉面和凉粉。

端午节前,青苗长出来,由青苗头组织转山仪式。土族村庄的人们转山一般都抬着本村寺庙的神,背着经书,吹着法螺。端午节这天清早,五十村合尔郡自然村一家一人(男女均可)到庙里聚齐,成单列从村南出村,上西山,沿本村地界往北、往东,再从村南同一条巷子回村。每家送早饭、午饭,送饭的人在村内聚齐后一齐送来。吃过午饭后进行摔跤比赛,赛完后接着转。队伍行进中,大家传着吹法螺。转山队伍要经过两个鄂博,青苗头另外派专人到鄂博煨桑。从这天开始到八月十五,村里人不能打架,不能拆房子,不能砍树,不能在地边放牧。也是在这段时间,村民轮流吹法螺驱雹,保护青苗。法螺存在庙里,两块木牌分别在庄头和庄尾逐户轮流,一天有两家值日。见天空有乌云过来,值日的赶忙跑到庙里取法螺来吹。呜呜的螺号一响,整个土乡的气氛就凝重起来了。大家都在关注天气,一些人期盼佛爷保佑,不要让冰雹落在自己的地界。

六月是互助县各地土族举办盛会的月份,计有六月六日五峰花儿会、六月八日佑宁寺观经会和花儿会、六月初八至十一日东山花儿会、六月十一至十五日丹麻会等。这些定期的盛会往往在寺庙内外进行,寺庙内是求神拜佛的宗教活动,寺庙外是男女相聚唱情歌的花儿会。盛会同时又是物资交流的大集市。花儿会和大集市的场所设在寺或庙附近的山坡、河滩,一般有三至五万人参加。



届时,方圆几十里的男女老少从四面八方赶来,或步行、或骑自行车、或搭拖拉机。土族妇女头戴毡帽,身穿五彩花袖衫,腰勒绣花带,成群结队地涌入会场。会场上有人表演秦腔戏、杂技、魔术,有人赛马,有人临时设摊贩卖日用百货、时令瓜果、各种服装、酒肉小吃。大多数人围成一个个大小不等的圆圈,有坐有站,为中间唱情歌(花儿)的男女歌手助兴。情歌被称为“杂烂板”,意为没有名堂的歌,人人都会唱几首,歌词大多用汉语。有些著名歌手能自如地运用《三国演义》、《封神演义》、《水浒传》、《西游记》、《杨家将》中的故事和人物与人对唱,被称为“唱大传”。歌手们从早唱到晚。如果歌逢对手,或者情逢知己,唱通宵的大有人在。

在唱花儿的圈子里,夫妻不在一起,一家一族的长幼不在一起。长辈平时甚至不能当着晚辈提起花儿会。我们在李生辉大爷家户访时谈到佑宁寺花儿会,老大爷低头不语,等刚回到娘家的女儿出去了,他才解释:“儿女在,不能说”。东沟乡姚马村的几个已经是父亲的年轻人说,他们每年六月至少参加两个花儿会,家里的每个人都至少参加附近的一个花儿会,夫妻、爷爷奶奶轮流在家看孩子。1992年花儿会期间,他们每人花费40—80元,用于买烟,请朋友吃饭(此项花费最大),给家里每个人买小礼物。

八月十五是中秋,土族人家普遍蒸月饼。这里所谓的月饼实际上是加姜黄、糖(若无糖时放些甜菜梗)的圆形蒸馍,但一层一层的,与花卷的做法相同。这天傍晚,土族把专门为此蒸好的月饼(直径约一尺)及瓜果摆在当院方桌上,点上清油灯,煨上浓烟香桑,迎接月亮出来后,把月饼、瓜果分给全家吃掉。中国各地有“八月十五杀元兵”的传说,因此,一些把自己与蒙古人、元兵联系在一起的土族不但不接月亮,还要从灶堂抓一把灰向月亮打去。东沟姚马有一些土族就是这样。

腊月初八,土族居民吃搅团,开始准备过年了:打扫房屋,缝制





新衣,杀猪宰羊,烙炸面食,自酿青稞酒(当地称酪馏子)。土族人家很早就普遍喂猪,50年代以前的调查都说他们养猪主要是为了卖。现在他们和汉族人家一样喂养年猪。到年前,不论猪的大小,一般都要宰一头,请亲房、邻居来吃年猪肉。准备的这些食品大概能吃到正月十五左右,到二月二还剩下猪头可吃,就算是准备得很充足了。

腊月二十三或二十四,由主妇送灶神。五十乡的土族居民们在腊月二十四送灶神,据说是因为穷,没有馍馍,二十三没赶上。主妇二十四日晚在灶神娘娘位摆五个左右馍馍,点一盏清油灯,把神位的白点用泥涂掉,再用白面竖向点三点,以头触地叩3个头。这就送走了灶神。次日早晨把灯和馍馍拿走。东沟的土族在二十三日送灶神娘娘。这儿的灶神娘娘用书写的一个牌位表示,主妇摆馍,点灯,叩头之外,还念几句经。汉族则是对着灶口念下列台词:“灶神娘娘上了天,去的时候别空去,带去的是疾病瘟疫、小儿的豆疹、牛羊的蹄花;马的口疮、恶风暴雨,带到空山林中去。来的时候别空来,带的是粮食成仓、骡马满圈、牛羊成群,大人无难,小儿无灾,把金银珠宝带进来”。从送灶的日期、灶神的形象、送灶的台词等因素来看,土族居民借用汉族的灶神习俗,但是仍然保留着与汉族习俗的一些差别。

除夕之夜,接灶神,吃团圆饭,打醋坛。五十乡的土族居民接灶神时先点灯、摆馍(同送灶神),灶台上重新用泥砌过,并沟出一个圆圈然后用白面在这个圆圈内点满白点,叩头。然后全家吃团圆饭,主要吃大肉和长面条。一年最后的一项仪式是打醋坛:把火口大小的3个白石头烧红<sup>①</sup>,盛半桶开水,放进大葱、柏枝、醋、麦子,最后放进那3个石头。全家人蘸水点脸;抚全身(象征洗),主

<sup>①</sup> “火口”在当地人中指的是人把大拇指和食指相对后形成的圆圈。



人拿菜刀蘸水满屋洒。一边做一边念念有词，“不干不净，一起除净”，“牛鬼蛇神，一起清除”。然后，全家人在烧炕上说笑话，讲故事，饮酒唱家曲，通宵达旦不睡觉。土族相信，三十晚睡着了，魔鬼拿秤来秤身子，来年必定没有好运。

五十村的土族居民在春节不贴对联，家里有文化人也不贴。因此，人们说，门上有联说明这家是汉族。但东沟乡有些土族居民也贴对联。

土族人，尤其是老人，日常每月还有喇嘛教的例行大事。每月初一、十五，土族有去寺庙念嘛呢的习惯，特别是过了50岁的老人。有的人每月初八也去。老年人过去一般都有一个手摇嘛呢经筒，无事时拿着它不停地由右向左摇动。摇筒等于念经。现在，五十乡有少数人仍然手持转经筒。遇有特殊事情，例如死了人，家里邀请许多老人来家里一起念经，称为“嘛呢会”。

土族居民的户主和老人每日还有例行的仪式，即每日早起煨桑敬神。一家之主早晨起来，洗脸，在煨桑台点几枝柏树叶（柏香），念嘛呢六字真言，然后叩头：双手合十，经过头顶、面部，再到胸部，然后跪下，双手支地，以头击地。共反复3次。以前，这种柏枝在本地可以采到，现在北山的人送到村里来卖，10斤小麦换1化肥袋柏香，可以烧一年。

互助县土族对年中大事的设置以汉族的时间框架为基础，组合进喇嘛教的重要活动。从春节、二月二龙抬头、清明节、端午节、中秋节、腊八、送灶到大年三十守夜接神，再加上五月到八月服务于农事的青苗会活动，这是一个汉式的时间框架。嫁接在这个框架上的还有喇嘛教的正月观经会和六月观经会。土族人对这些节与会的处置有自己的侧重。春节和六月会（观经会或花儿会）是最受重视的两大节会，汉藏文化的影响在这里又是各居其一。

在节日仪式中，还可以见到一些萨满教信仰的残余。正月初

一,主妇先向天空敬茶献枣的仪式可能是萨满教的天神信仰的遗留,尽管人们现在对它的解释偏向于是“礼佛”。腊月三十“打醋坛”的习俗所包含白石信仰应该说是属于萨满教的。土族的固有特色还可以见于灶神的形象、春节的“安昭”。

土族对汉式的节日框架进行的调整,一是表现在前述侧重点的取舍,二是表现在对节日时间的变动,如送灶的时间与汉族差一天。他们对这个框架内的汉族习俗也有所取舍。例如,对汉族来说,如果不贴春联,简直不叫过春节,可是,这里土族完全没有此种意识。

土族每天每月的例行仪式在他们所有的节庆活动中都会出现,这一因素成为贯穿土族各项年中大事的一项基本活动,因而成为区别于汉族节日活动的一个标志。

#### B. 民和县土族

新年春节的庆祝活动是随着正月初一的到来而开始的。原来在初一的寅时(早三点左右)起来,现在受电视的影响,零点一到就放鞭炮。早晨先到庙里拜地方保护神二郎爷和四郎爷,鲍家人去村庙,吕、何、张、秦等姓的人去官亭的四郎庙,拿线香(汉式香)、柏香(藏式香)、黄表纸、清油等敬神;然后再到村寺,除了那些供品,还要烧馍;最后去墓地祭祖,其方式和在寺里一样。人们回来时天还未大亮,接着去给亲房磕头,只要是上辈人家都去。因为各家把家谱摆在中堂,所以给人家拜年要先拜家谱(先人)。接受叩拜大礼的上辈总要给小孩一点糖果和压岁钱(现在这里的行情是五毛或一元)。男子与媳妇拜完家屋,就去拜阿舅,以便初二去拜岳父母。拿六或八个油馍,也可以六个油馍,二个大馍。有的另外拿酒,但一般不拿茶。初一早不吃饺子。

正月十五有节庆活动,但是与汉族的元宵节不同。人们吃面饺,没有吃元宵的习惯。各家入夜时分在门外烧七堆火,一家人一





一从火堆上跳过。拿一个火把在各个房间转一圈。转时拿得低低的,用炒过的麦麸撒在火把上,结果是火星飞溅,在屋内覆盖一遍,以求彻底驱祛病害。一边燃烧,一边把七堆火合并成五堆,再合并成三堆,最后合并成一堆。点上一个专门用木头做的火把,由家里的一个男子(男孩也行)拿到山上的固定地点。这时圆月初升,各家争先把火把送到火场。火场在鲍家村的西山和北山各有一处,一年一轮换。有些家族的火场只有一个,如中川乡的文家村,官亭镇的张家村。火把拿到火场,先放成七堆,再逐渐合并成五堆、三堆、一堆。等火把烧完,大家到庙里和寺里叩拜,然后回家。火把上山后,各家用从黄河滩捡的7块圆石放灶里烧,烧烫后放在有水的盆里,端盆在各屋转一圈,最后倒在门外。原来一定选白色的石头,现在不一定。这一风俗在1958年后停止了,从1983年又恢复起来。

正月二十九,二月二,官亭镇有社火。社火的活动中心是官亭街上的关帝庙。特别有名的是张家的龙灯、吕家的秧歌。龙灯在前,秧歌在后。白天、晚上都要。二十九的社火先上二郎神庙,打太平鼓,放焰火,玩旱船和龙灯。二月二有龙灯,无秧歌。据说这些活动的兴旺与官亭街上山陕(山西和陕西)会馆的支持和关帝庙的活动有关。

二月二炒各种庄稼的果实给家里人吃,据说能使当年的庄稼不遭虫灾。

清明上坟祭祖,族人欢聚,极其隆重。人们称为清明会。上午各家拿几碗豆芽、肉、鸡蛋等上坟,亲房(房支)的各家在一起祭拜自己的近祖后,把这些祭品全倒在大盆内拌匀,然后一人一碗分着吃,另外还吃馍,喝酒。下午全庄在祖坟聚会。一家一人参加。鲍家现在每年杀两头猪,本年负责操办的四个人吃前腿,来年负责的四个人吃后腿。猪是煮熟的,祭祀仪式后,一家分一份,各自拿回



家吃。会后由值年的人逐家收份子钱。女的不去。过去不允许招婿,去的都是鲍家子孙(各户户主)。现在已经有十多户招婿,丫头招婿的改姓鲍,被认为可以代表家庭出席;媳妇招赘的并不改姓,他们的出席尚存在问题。祖坟聚会的过程是:先把猪整好,心、肝、肺都留在腔内,献整猪,烧香,叩头,卜卦看领牲否。切成块煮,各个部分切一点,装成两盘,再献。然后分肉,把内脏在大坟滩由参加的人吃掉。

祭祖仪式结束之后,由无子的已婚中青年人许愿求子。现在的仪式是:求子的人拿两个馒头,自己决定哪一种正反组合将代表得子,然后给祖先磕三个头,扔馒头。如果正反组合的结果表示得子,抱起馒头就跑回家,夫妻把馒头分吃完。否则,站在一旁督导的老人就说,“他心不诚。给我打!”他被按在地上打一顿之后,起来再卜。如果来年真生了儿子,他就在下一个清明节备祭品还愿。祭品最后由族人分享。如果生了女儿,就没有还愿的问题。

四月初八,解放前在关公庙前戏台唱戏,现在没有活动。

端午节,各家吃韭饼,小孩手上要拴花线,媳妇回娘家,大门上插杨柳。现在开始有人家包粽子,但不普遍。

七月十二至九月十五的“纳顿”是三川地区最为盛大的“会”。纳顿于农历七月十二日从中川乡宋家村开始,至九月十五日在中川乡朱家村结束。“纳顿”是丰收之年以酬谢二郎神的名义举行的,一个村办会一到二天。首先由宋家村开始,把二郎神从朱家村的庙里请到本村举行“纳顿”。然后,各村按固定的顺序,在轮到本村的日子,把二郎神从前一村迎到本村事前搭好的会场,供奉在戏台的中心,再把本村村庙的神供奉在它的两侧作陪。例如马家村,左为索脚,右为黑池龙王;两位都是本村的庙神。神案前堆积的馒头极其特殊,硕大无比,据说一个要用十多斤面粉,制作之前必须洗澡,烧香,夫妻分宿。大概惟有如此才能略表他们对丰收的珍视

和对保护神的谢忱。迎神、送神以及表演时都要用一个成百人的仪仗队，敲锣的、打鼓的、执旗的，都穿青色长袍，戴草帽；另有若干人作清朝的兵勇装扮。“会”上的表演都是哑剧的面具舞，有老两口教子女如何耕种的《庄稼其》，关于“三国”人物刘备、诸葛亮、关云长及曹操、吕布的《五将》，关于牛魔王、铁扇公主等人的《西游记》故事。

八月十五中秋节，家家蒸大月饼，内包糖、油、核桃，面上塑牡丹、盘龙。人们在院中或房顶放一桌子，摆上大月饼，再配上两盏灯、茶果、香。当月亮升起时焚香祭拜。晚上吃南瓜和小月饼，次日早晨吃那个大月饼。中秋节给岳家送月饼、瓜果。这里沿袭着汉族中秋节的古俗。汉族人已经不这样过节了，他们吃买的月饼，一般不拜月。

十月初一送寒衣，村民或在路边烧纸，或上坟烧纸。互助土族不送寒衣，“人都烧掉了，不用寒衣”。

冬至日，人们中午吃油相、馍馍，使它与普通的日子有所区别。汉族人过去重视冬至日，有“冬至大于年”的说法。这里的土族人仍然保持着这种影响的一点残余。

腊月初八，每家都吃一顿腊八粥（当地谓之“糊涂饭”），用小麦、豆子、枣、葡萄、花生等煮，有的吃甜，有的吃咸。腊八早起拿冰块放中堂桌上、院中花坛上、粪堆和土堆上。此外，在每一块地里放上冰，并在旁边烧一堆麦草火。中堂还要烧香。腊八粥要在中堂和院中各供一碗，还要抹在一棵果树上。一个人一边抹一边说，“好好吃，明年好好坐果，不好好坐果就打了”。另一个接着说，“别打了，别打了，明年好好坐果。”抹的人又问，“吃饱了吗？”另一人回答，“吃饱了。”

腊月二十四，多数人家在厨房送灶神。有的地方二十三日送。灶神是印制的神马，写的是“东厨司命灶君娘娘之位”，两边的对联

写的是“上天言好事,回宫降吉祥”。人们送灶时点两盏灯,摆两个馍馍,烧香,烧纸,最后烧神马。

大年三十,家家准备丰盛的年夜饭。老百姓说,现在的年夜饭比解放前好百倍。原来好的炒四个盘子,有的炒不上,就是馍馍、油馍、手抓肉。现在十多个菜,最后一道是手抓肉。另外有干拌面(面加臊子)、糖包、肉包、菜包。以前没有饺子,现在也有人家吃。三十半夜在院内接灶神,同时接财神。守夜时老人在炕上转嘛呢轮,掐念珠。这天还要把家谱摆出来,到正月十五晚才收起来。自己家里的人要拜,客人来拜年时都要拜。

平时初一、十五烧香,还点两盏清油灯。一家应该有两个香炉,中堂一个,院内花坛上一个,下面还埋有宝贝。烧香时最好放一点柏香。这里的柏香已经磨成粉。早晨梳洗完,在中堂、院内烧香,叩头,院内拜的是上天各佛爷,中堂拜的是财神。

与互助县土族相比,民和县土族的节日文化和汉族更加接近。其一,民和县土族的年中大事所体现的时间框架与汉族更多一致。他们有比互助县土族的仪式隆重得多的清明节,还有十月一送寒衣,这与他们的家族结构和丧葬方式和汉族的相同有直接关系。此外还多一个冬至节。他们也是一年两大节,春节和“纳顿”,可是,他们的“纳顿”与其说像互助的六月会一样附着在汉式的时间框架上,不如说本来就是在这个框架上的一个组成部分。汉族传统的春祈秋报配套着春社和秋社,汉族农村一直沿袭着在丰收之后迎神赛会的习俗。三川“纳顿”的用意和时点与此相同,只是逐村传递同一个神的做法比较特殊。三川土族也参加花儿会,但是,这里并没有三大节之说,可见它的重要性不如互助。

其二,在相同的时间框架里,民和县土族的节日活动吸纳了更多的汉族文化习俗的内容。例如正月与二月之交的社火,在这里一直是一村一乡的大事,闹得很红火。互助县土族大多没有社火



的活动,相反,50年代的调查还为我们提供了一个互助县土族误解社火的例子。据说东沟乡唐拉村土族居民卖给口子村汉族居民一些土地,口子村汉族居民在春节好心好意去唐拉村献演了一趟社火。次年,唐拉村不幸遭了雹灾,有人把灾害归咎于社火演出,传播开去,附近各村庄土族居民不仅不让口子村的社火来村里演出甚至不让社火队路过时敲锣打鼓(青海省编辑组,1985:83)。又例如春节期间摆家谱、贴春联。又如,他们拜神礼佛除了采用藏式的煨桑,还烧汉式的黄表纸。

其三,民和县土族沿用汉族习俗似乎更地道。例如清明节习俗,五十乡土族清明节上坟的活动很简单,三川土族的祭祀以家族组织为依托,与汉族尊祖敬宗的精神是一样的。民和县土族还似乎更能学习新的习俗。例如新春起点由鸡叫头遍挪到零点电视节目的新年钟声,有些人家在初一开始吃饺子,等等。

## (2) 时间框架中的人生大事

人生大事有两类,一涉及生命历程,如出生、成年、婚姻、死亡;一涉及社会地位,如上学、就业、提职。对于普通土族来说,后一类人生大事或者根本不存在(如就业、提职),或者无关紧要(如上学);他们普遍涉及的人生大事只是生命阶段的跨越,即人生仪礼,包括生育仪式、婚姻仪式、贺寿仪式、丧葬仪式等。

土族文化对人生大事的设计广泛吸收了汉族和藏族的文化因素和民俗模式,例如订婚前都要请阴阳先生排八字,办丧事都要请喇嘛念经。不同地区的土族在人生大事的一些方面吸收了同一种汉藏习俗,如老人念经修来世;在一些方面却吸收了不同的汉藏文化,或者对同样的文化因素进行了不同的组合,例如汉式的土葬和藏式的火葬,互助县土族通行二次葬,先火葬,再土葬,而民和县土族对正常死亡进行土葬,对喇嘛及非正常死亡的人进行火葬。各地人生仪礼的差别主要是对汉藏文化的侧重不同而造成的,总的



来说,互助县土族的人生仪礼与藏族的有关习俗相通的多,民和县土族的人生仪礼则更多地沿用了汉族的习俗。

土族的人生大事的一些仪式是其先民固有的。我们试以他们的婚礼中的拜天地为例来讨论。《甘肃土人的婚姻》的“结论”部分曾说:“在土人各种婚姻中,在穷女孩没有仪式的婚姻中,在变态的和祈祷竿、和腰带结婚的仪式中,都可见的礼节是新夫妇拜天地和众神。旁的礼节可以没有,这一礼节是不能少的。这使人觉得在土人看来这礼节是最重要了。……我们可以证明只有在土人和满族人中,可以见到向众神行礼等等……,在汉人中我们见到这种夫妇交拜、拜天地和众神的风俗。这可使我们认为是一种汉人的风俗,为土人及满族人所接受的;土人们很愿意把它加在蒙古传来的仪式中;简单一些来说,至少在土人中,这从邻族借来的礼节实际上成了他们婚姻中最严肃的一节,因为这礼节是很合于他们的脾胃和宗教的”。作者的材料显示这一仪式是土族先民固有的,汉人的拜天地最多只是帮助维护了它。可是,作者得出结论是土族接受了汉人的拜天地仪式。萨满教(也是满族人的原始宗教)的最高神是天神,没有牌位,没有偶像,敬天神必须对天而拜。作者没有抓住土民拜天地的场所是露天的院子,他们行的是萨满教的对天而拜,不是汉式的中堂拜牌位。他们对天而拜的原意是拜天神,经过喇嘛教的熏陶直到今天,互助县土族对拜天的解释是拜“苍天诸佛、英明领袖”。可惜的是,我没有问清楚“苍天诸佛”是苍天和诸佛,还是苍天上的诸佛。不过,作者在第一章 A15 小节的记录很清楚:“第一,向天和众神行跪拜礼”。我们最关键的论据是,直接拜天是土族先民的萨满教仪式,因此我们说土族婚礼时在院子里拜天地是萨满教的历史遗存。

#### A. 互助县土族

互助县五十乡的土族人家生娃娃后,当爹的在孩子出生的第



四天去岳家报信,拿去两个馄锅子(烤的馍)、半斤酒。岳家在满月前分三次探望产妇和孩子:报信后几天,岳家来人看产妇,带来3个大馍馍;几天后岳家再来人,一定带来羊肉(8斤肉以至全羊),外加几个馍馍、若干鸡蛋;第三次来人,送3个馍馍。等到做满月时,岳家给小孩送一套衣服,给产妇送一件衣服。在喝满月酒时举行认阿舅仪式:请阿舅坐在炕上,父亲代表新生儿向阿舅献哈达(本地称“汗巾子”)。并送给阿舅1包茶、8个花卷带回。大约80年代前,生女孩都不去岳家报信,也不做满月,但岳家仍然来看产妇3次,现在已有一些人家生女孩后行生男孩的礼。

互助县土族的婚姻程序主要包括订婚、吃“麻择”、纳什金上门、改发、上马、拜天地、喜宴、串亲。

土族有句谚语,“男上十二当家”,“女上十二出阁”。土族人一向有早婚的习俗。过去大多在10岁以前订婚,12—13岁结婚。现在大多在16岁前订婚,18岁左右结婚。订婚必须请阴阳先生合八字,八字不合,绝对不能订婚。

他们的结婚用品仍然很传统,不过也有了一些变化。男方给女方钱购买服饰,现在流行的品种搭配主要有狐皮帽、黑羊羔皮帽、13—14件长袍、6件左右坎肩(一件15—35元)、4—5条腰带(7—18元)、300多元的毛袍子2—3件、耳坠。不要鞋、汗衫、裤子。同一款的服饰要一件以上,这是因为这次筹办的是“穿一生的衣服”。男方准备炕上用品,没有要求准备新被子的习惯(这里一二十年前盖毡子,根本就没有盖被子的习惯),现在许多人家购买新的。新郎娶亲到女家,女家给一顶帽子、一件袍子、一双鞋。鞋子原为女家做的绣花鞋,现在大多买松紧灯心绒鞋,也有人按这种式样自己做。

结婚必须由阴阳先生择定吉日良辰。在择定的婚期前一天,女家的远近亲友和本家前来装箱(送礼),女家宴请装箱宾客,土语

称吃“麻择”，这天称“麻择日”。所谓“麻择”是男方通过媒人给女方送来招待宾客用的食物，通常是一腔羊肉或二十多斤猪肉，三瓶酒。在吃麻择的时候，给姑娘装箱。装箱前把姑娘的陪嫁都摆出来，任凭宾客评论父母陪嫁物的多少和姑娘针线手艺的高低。姑娘唱哭嫁词叙述父母的养育之恩，表示对未来生活的担忧……，这天下午，男家要派两位“纳什金”去女家迎亲。当“纳什金”的人要具备下列条件，其一，请先生算过他们的命与新娘的命相合；其二，他们都有完美的家庭；其三，其中一位是“大纳什金”，必须能歌善舞，能说会道，精通土族风俗；其四，优先人选是新郎的姐夫、妹夫，如果他们不符合上述条件，再挑选其他与新郎同辈的人；其五，当过一次“纳什金”后未过百日，本人不愿当“纳什金”，则不许再做“纳什金”，因为人们相信连续帮助人娶亲有损自己的福气。“纳什金”带上娶亲的礼物（三瓶酒、一腔羊肉）和新娘改发换装的物品（双数齿子的木梳、十二条褶子的红裙子、红包头、红头绳、长袍等），再拉上一只白母羊，与装扮一新的新郎一道去娶亲。

娶新队伍到达女家门口时，女方的阿姑们关闭大门唱土族的对答歌，“纳什金”回答了他们的歌之后才能进屋上炕。阿姑们继续和“纳什金”赛歌，直到鸡叫头遍。这时该举行改发仪式了。改发必须在阴阳先生择定的良辰举行，一般在鸡叫头遍的时候。新郎被请到闺房，让他将系在新娘发辫上的头绳解下来，用木梳把自己的头发向上梳三下，再把新娘的头发向下梳三下。然后，由新娘的阿姑、姐姐或其他与他生肖相和的已婚妇女把新娘的头发改成妇女的发式，并让新娘穿戴“纳什金”带来的衣物。在这期间，“纳什金”一直在闺房门外唱赞歌。下一步是上马仪式，也在阴阳先生择定的良辰举行，通常在日出东方前后。由送亲妇女将新娘搀扶到堂屋，“纳什金”依次唱颂摆在堂屋柜子上的佛经、柏香、佛灯、红筷子、牛奶、茯茶、白羊毛、粮食。“纳什金”然后去院中围绕圆槽或



花坛左转三圈、右转三圈。上述活动算是向这个家辞别。这一仪式的第二部分是启程留阿扬。“阿扬”是运气、吉祥的统称，姑娘离开前必须把娘家的阿扬留下；姑娘出门上马后，她的哥哥或父亲将系有哈达和姑娘在娘家的用过的木箭（或木棍）在她头上挥动，喊姑娘的名字，要她把阿扬留下，她答应后，他立即跑进堂屋，说一声“阿扬留下了”。如此反复三次。然后，姑娘启程，再不能开口说话，也不吃喝。

新娘接回来后，举行拜天地仪式。仪式必须在阴阳先生择定的良辰在院子里举行。新郎新娘站在毡子上，院落四角燃着麦草火，院中圆槽上燃着“松蓬”（木材和柏枝）。司仪人宣布良辰到，要新郎新娘一拜苍天诸佛、英明领袖、二拜家堂三神、四面八方诸神，三拜灶母娘娘。拜完进厨房，新娘给灶君娘娘叩头，由主妇拿面杖在她头顶绕几下，叮嘱她今后讲话守规矩。她可以开口讲话、吃喝了。如果先生算定应该“下马改发”，那么，就在新郎家灶神前举行改发仪式。然后，男家大宴宾客，在当晚举办歌舞会，一直闹到深夜。第二天，送亲的队伍和其他客人吃完面条后返回。

婚日的第三天，新娘的父母和新郎的本家家长都来男家吃面。新娘给每位长辈敬一碗长面条，大家吃完后在碗里放上“压碗钱”。再过两三天，新婚夫妇前往女家叩头，称为“回门”。一般情况须当日返回。此后，新婚夫妇作为成年人开始家庭生活。

土族的贺寿礼一般在长辈年过半百以后举行，具体时间是做灵轿的期间。过去，在这期间要请喇嘛诵经摸顶，众亲戚邻里来祝寿。行过此礼后的人，一般不参加劳动，不料理家务，不再为儿女操心，一心诵经、诵嘛呢真言，早晚煨桑拜佛，专修来世。在当代，土族人在这期间不再请喇嘛诵经摸顶，但近亲和邻里仍来贺寿，并送寿桃、茯茶、哈达、鞋袜作为礼品。此后，老者念经拜佛的活动增多了。



土族老人有比较高的地位,过着特殊的生活方式。我们在五十村看到,李立木的母亲衣着整洁,持转经筒、念珠,而李家人破衣烂衫。她先与老小过,现转与老二过,因为老二富裕一些。这是老人还维持着地位的例子。但是参加我们的座谈会的老人普遍反映年轻人不服管,不乐意养老,有病不给钱治。他们把自己的不满编成了顺口溜:“娃娃长大留长发,爸爸说话不听话,钱拿着胡乱花,吸烟喝酒打群架。”近些年受影视的影响,年轻人留长发的多了。老人地位的变化是传统发生变化的一个指标。原来父亲活着,就由父亲主事,父亲是名副其实的户主。现在实际由儿子主事的人家,一些家庭在登记时,户主仍写父亲;而另一些干脆写儿子的名字。这是我们的问卷调查在登记户主时看到的情况。原来大家都看不起父母在儿子们家轮流吃住的现象,现在大家对这种情况也见怪不怪了。有的家庭甚至由诸子分养父母,在这种情况下,儿子们抢母不要父,因为父亲吃得多,做事少,爱管儿子。

土族人遇到家里老人将死时,有丹的给塞在口里(活佛用药、自己身上的分泌物和排泄物做成,现在约有十分之三的人可以得到),并用经书碰一下这个人的额头。土族相信这样做将有助于死者转生到一个富贵人家。若发现人已死,不放丹,也不碰经。人死后,派一人拿一碗酥油或枣子或几毛钱(只要不是空碗)、一双筷子,到附近的寺里请喇嘛在经堂念经,碗筷摆在经堂。喇嘛念完经,给死者指一条路,让其来世有好的转生。这个喇嘛可以得到主人家的1—3元钱。

人一死,马上给洗脸,让死者赤身,双手捂脸蹲在炕角,用生前所穿衣服从头至脚包裹起来,再用土块围至两肩。在死人面前的炕上放一张桌子,上面放一盏清油灯,一些食品。然后请喇嘛来家里念经。请四个喇嘛比较令人满意,村里的旁人会说,“这个儿子好,四个喇嘛请来了”。如果先前没有准备,这时要请木工赶做灵

轿。原来做灵轿必须用柏树,现在只能用柳树。灵轿做好后,把尸体捆成婴儿在娘胎内的形状,罩上布,装入灵轿,并在轿内四周放置柏枝。灵轿被放在屋内一个方便的地方,仍由喇嘛念经。

在这里,土族居民与汉族居民的丧葬区别得很清楚。五十村的人说,“土民土葬的没有,汉民火葬的没有”。汉族居民的祭祀仪式一般是烧三支香,烧黄表纸。土族居民则是用柏枝煨桑。

焚尸的日子是由喇嘛测算出来的,通常在死后3至7天。焚尸前在野外挖好灶坑。死时较为年轻的人在天亮前出丧,年老的在早上出丧。一般由死者本家的人抬去,并负责把尸从灵轿内抱出来放入灶坑。尸体放入灶坑后,家属给送葬的亲戚邻里每人一、二分或一角钱,意思是不让大家空手回去,钱也可以去灾避邪。另外请两个人负责焚尸,他们把灵轿砸乱,用作燃料。一般两个小时可以烧尽。第三天,家里来人收拾骨灰。过去,家属把骨灰捡到木制小匣里,现在一般捡到废弃的罐头瓶里。装得了多少算多少,讲孝心的人家把剩下的用青稞面调成团后扔在水里或山上。骨灰罐就埋在灶坑里或附近,等下一个清明时,再移到坟地里埋葬。

死者的长子在出丧前不能出门,基本呆在死人屋内,不能抽别人的烟袋,吃饭用单独的碗筷,反穿衣服。如果谁在外面碰见他,谁就会认为自己不吉利。出丧后的49天内,长子不戴帽,家里的所有人都不能到别人家去。全家当年不走亲访友,不给人拜年。总之,要中止一段时间的正常生活。这些禁忌的思想核心是死者家属可能带给人不吉利。

## B. 民和县土族

联姻要看男女的生辰八字。结婚要送彩礼,1991年的行情是1500元以内,另外起码为新娘购置衬衣和内衣、外套和裤子各两套,皮鞋两双,冬装1套,手表1块。新娘的姐夫、阿舅的礼最多,1件(套)衣服,10个馒头,1幅枕头,2元至10元钱。新郎的阿舅的



礼最大,新郎要送一套从头到脚的衣服,两包茯茶,几瓶酒,以及绝对不可少的半头猪。

女方在出嫁前一天准备上马席,摆嫁妆,新娘哭嫁。邻居姑娘们拥着新娘唱婚礼曲,男子们唱“道拉”。傍晚由媒人带领娶亲者来迎亲。他们要受女方姑娘们的拦阻和刁难。其间唱歌笑闹,娶亲者被请到女方本家吃“请道”(招待饭),直至次日下午。第三日清晨,新娘起程。新娘临上马时手拿一把筷子,为全家祝福,然后扔掉筷子,由娘家人抱着上马。队伍到男方家门时,等在那里的妇女唱着宴席曲迎接新娘,男子举着酒杯唱着“道拉”迎接送亲的喜客,喜客则唱“道拉”向东家祝贺。然后是拜天地。仪式之后吃早饭。宴席是在歌唱声中进行的。宴席临终,主人谢媒人和新郎新娘双方的舅父。最后,主人家主持宴席的人在唱歌、敬酒的仪式中送走客人。当晚,送亲的两个人(姑、嫂或姐)陪新娘睡。如果送亲的人中有姑姑,新郎不能在这同一个炕上睡;如果送亲的人是嫂子、姐姐,新郎可以在这同一个炕上睡,但是,送亲的人把他与新娘隔开。第二天,本村各家来祝贺,主人家有招待。第三天,送亲的人随新郎新娘回门。新郎新娘当天回来,才真正同居。婚礼至此才算结束了。

民和县土族过去有40岁封斋的习惯。凡年满40的男女,按寺院确定的日子集中到寺院封斋。黎明前就餐,次日日落后进食。如此反复,坚持1个月左右。每次封斋后,不准言语,按时拜佛之外,一味手捻念珠,默诵佛经或嘛呢。犯了规就磕108个长头抵过。家里人去寺院看望封斋者,必须先拜佛,再向封斋人磕头问安。父母61岁、73岁时,子女为之做寿。亲戚送来馍馍、酒、衣服。寿宴上吃长寿面。

民和县土族通行土葬,但对喇嘛和非正常死亡的人实行火葬,对夭折的小孩天葬或水葬。通行的棺殓土葬大致与汉族的土葬相



同,而其火葬、天葬、水葬采用的是藏族人通行的方式。

人死请喇嘛来念经(三四天出丧),逢七请一二个喇嘛来家念经。1958年至“文化大革命”期间偷偷做,“文化大革命”开始后就完全没有了。

丧家的女婿是很特殊的人物。人尚未出丧前,女婿来,本家要他下跪,给他脸上抹黑,打他,要钱(10至30元)去买酒来大家喝,买糖给小孩、妇女吃。挖墓的人归女婿送饭。那些挖墓的人往他的脸上抹锅灰。他跑回岳父家,用水缸洗脸,咒骂今年要死羊,会有口角惹祸。还有人敲着锣绕村转,逐家骂,抓到谁家的鸡,弄死了,鸡的主人还必须煮好了给他吃。堵墓穴的土坯(一架子车即可)必须由女婿搬去。

墓坑是先坑后穴:先按阴阳先生看好的方位挖一个直坑,再在坑的里端挖一个洞穴。下葬时将棺材放入洞穴,棺头朝向洞口,用土块把洞口砌上,再往坑里填土,直到在地面形成一个圆锥形的土包。堵土块之前,家里人要看看人是否放正,穴内是否有铁器,如钉子之类,据说因为它们对家里人不利,不是死就是有病有灾。传言以前真有这类事发生,但拿出来就好了。亲人不挖墓,由关系好的人挖,以防别人暗中加害。不立碑,喇嘛才有立碑的。清明前一天去培土,清明当天去烧纸。逢七、百日、周年都请喇嘛念经(给每人7~10元和几个馍馍)。“五七”按规定是丫头出钱请喇嘛,并款待亲戚。有的连烧柴、盐都要女婿自己弄来。还把村里念嘛呢的老人(老爷爷、老奶奶)请来,有时多达40人,供应一顿饭,每人给几毛至一元钱。

土族人的生基本上围绕上述阶段循序渐进。一些特殊事件的实施,例如结婚、建房、出丧,必须由阴阳先生按习俗程序推算活动日期。这些事件的关键时刻(时辰),需要预先推算出来。土族民俗文化为土族人设计人生大事的时候,以少见的开放态度融合



大量汉藏文化,完全重铸了先民固有的文化,使土族人有一个更丰富的人生。

### (3) 服饰习俗

#### A. 互助县土族

在近些年,互助县土族人的服装的一般情况是这样的:男子夏天全穿中式服装(传统如此),冬天大多穿传统式样的长袍子(适应优势);妇女夏天戴头巾,穿老式的花袖袖上衣和黑裙,冬天戴毡帽,穿长袍子。少年儿童夏天穿中式衣服,冬天小娃娃还穿旧式的大襟袄,年纪大一点的,尤其是学生,全穿中式服装。总的来说,青少年几乎全盘接受了汉族服饰文化,妇女除了脚上的鞋子是通用的式样以外其他服饰几乎完全保持着传统,中老年男子介于二者之间,夏天是普通的面貌,冬天是传统的面貌。

我们在五十村为土族人照相所遇到的事情反映了土族人对待民族服饰和通行服饰的多种态度。妇女普遍坚持换民族盛装照相,只有一个嫁汉族人的土族妇女例外。我们有这样一张照片:一位老大爷戴贝雷帽,穿中式衣服,拿着念珠。这是我们在路上遇到他时给他照的。我们还记得,另一位和他穿戴相同的大爷坚持回家换了长袍才能照相。而有一个25岁的小组长则没有这么多讲究,他穿的是西服套装照相的。一些土族人保留了传统服饰,一些土族人在一定的场合坚持传统的服饰,而一些土族完全采用普遍通行的服饰。

土族农民原来没有冬装与夏装之分,根本就没有专用的夏装,都是羊毛袍子,女穿黑,男穿白;用羊皮做帽子,为尖尖帽,像成吉思汗的式样,极少有戴狐皮帽的。马步芳民国二十七年(1938年)练兵,对土族男子的服装产生了很大影响。这年3月,国民党军事委员会电令各省设国民军事训练处,规定18岁到40岁的青壮年接受军事训练。在青海省,受训的壮丁生活自理,服装统一,但必



须自备,规定头戴白毡帽,脚穿瓦泥皮鞋,腰勒皮带,冬着毛蓝棉衣,夏穿白布汗褂和蓝裤子。同年8月,马步芳到互助检阅,全县45000名壮丁一律上白下蓝装扮,成为一时之盛事。他们开始戴毡帽,采用回回式的圆顶。他们此时才剪掉清朝的辫子,大人小孩都剃光头。男性土族人近10年夏戴单帽(军帽、贝雷帽等),冬戴人造毛帽,很多人备有狐皮帽,在重要场合才戴。

妇女原用棉布和木头做头饰,用毡帽与男子差不多同时。未婚扎一条辫子,已婚扎两条辫子。约10年前开始戴头巾,1990年前后变得很普遍。解放前,人们到西宁买布做花袖袖和绣品,如绣花鞋之类。绣花鞋近十年很少有人穿了。

普通人家解放前炕上用毡垫,无被子,穿什么就盖什么。这与藏族居民是一样的。在五十村,黄书记家1953年买第一床棉被。当时,这是很新潮的。到承包后土族居民才普遍有被子,此前有被子的是少数。

### B. 民和县土族

民和县土族的服饰有常服与礼服之分,常服是日常的穿戴,礼服是“纳顿”会、婚礼、丧礼、上寺庙时的穿戴。现在,他们的常服与汉族人相同,他们的礼服与汉族人有区别。

民和县土族男子过去穿大襟短褂、大裆裤,节日穿长袍且束腰带,头戴礼帽;青年喜欢束绣花腰带,穿绣花袜子。这大致就是清代满汉民服的样子。

与互助县土族妇女的天足不同,这里的妇女缠足,着翘尖绣花鞋;上袄下裙,礼服为绣花缎褂,袖子用五节绣花袖套串结而成,长垂过手,俗称“罩袖”;颈戴贝壳项链;束发成髻,头饰称“扭达”或“脑大”,主要有吐浑扭达、索不都扭达(即凤凰三点头)。未婚女子束辫背后,上缀一、二只贝壳。现在,上述服饰只有少数老人和山村婚礼中的新人偶有穿戴。



解放初老人还有留辫子的。缠脚在土改时大减,60年代初还有个别缠的。土改后妇女穿裙子的不断减少,到“文化大革命”就没有人穿了。

参加本村“纳顿”表演的老少男子都穿长衫(袍子)。会上年轻人穿的长衫都是找老人借的旧式衣服。旧式衣服是老人过50岁后专门做的,可以借给人穿,可以洗。不到年龄不做。老人乐意把自己的旧式衣服借给跳会的人穿。老人到寺庙以及清明节上坟一定穿长衫。丧礼期间,孝子孝女等近亲必定穿袍子,别的参加的人可穿可不穿。没有的可以借,现在还可以穿大衣代替。

新娘在结婚的3天里要穿旗袍(土语“班丝”),现在流行的旗袍是绸的。“文化大革命”期间,这一习俗被破除,改革开放后又恢复。一家几个姐妹可以先后用同一件。一些人家不愿意花费钱去做,姑娘出嫁时可以借别人家的一用。

#### (4) 饮食习俗

##### A. 互助县土族

饮食有日常饮食和礼仪饮食之分。互助县土族的日常饮食发生了很大变化,这种变化既得益于生产水平的提高,也受惠于汉族饮食文化的影响;而其礼仪饮食正在发生的变化则完全是受汉族饮食习俗的影响。

互助县土族的日常饮食过去以杂粮为主,青稞占重要地位,时兴的是藏族饮食文化。解放前的作物主要有青稞、豆子、白菜、萝卜、洋芋,有少量小麦(“小红麦”品种,产量很低),亩产120斤。在这种作物结构里,人们吃青稞炒面、杂面、豆面;自家用青稞做酒(当地称为“弥馏子”)。酥油炒面以前是最佳食品之一,一直是招待阿舅的首选食物。他们吃的青稞面,喝的青稞酒,民歌里唱的是青稞。这种饮食文化可以概括为青稞文化。这种食俗显然是藏式的。





日常的青稞型饮食现在已经转化为小麦型。公社时期青稞还多,1970年后青稞减少,包产后农民还普遍种青稞,近几年种的人家少了。代替它的是小麦。现在小麦产量好的300多斤,一般200多斤,是土族居民主要的粮食作物。土族居民日常或者吃馍馍喝茯茶,或者吃面片。我们在调查中反复听到他们盛赞这一食物转型提高了他们的生活水平。用小麦也能做弥馏子,不过,土族居民认为没有青稞的好。大多数人家转而买酒,不再做酒,现有只有小半人家还自己做酒。除了小麦,另一种大宗作物是油菜籽,油菜籽好时亩产300斤。现在产量提高了,因此近些年油炸的食品多了。土族居民的饮食转为小麦型的结果是采用青海省汉族居民通行的主食,不过,他们对于汉式的菜品刚刚开始接受。

互助县土族的礼仪饮食尚未从日常饮食升华出来,在各种礼仪中,虽然特殊的饮食越来越多,但是,日常的饮食所占比重仍然很大。他们的礼仪饮食的发展主要以汉族饮食文化为导向,他们的婚礼和节日的饮食的新动向说明了这一点。

土族居民一般在春节前后办婚事,因为年前才有钱,有猪杀。普通亲戚送的结婚礼物通常是馍馍一副、茯茶一包(5元一斤,最好的11元,春节才舍得用)、酒一瓶。大多数男家办的酒席无炒菜,宴席上主要吃馍,喝茶,吃面片;再加喝酒,吃手抓肉。日常饮食的成分很大。真正决定喜宴的性质的是婚礼曲,而不是食物结构。宴席上的食物本身还没有形成自己的系列。

土族居民早就对汉式的炒菜有深刻的印象,许让神甫(Schram)的《甘肃土人的婚姻》有这样一段对本世纪初的情况的记载:男女两家在讨论宴席的安排时,女家要求用汉人的席,十二个或十六个大碗。媒人起来说:“还是我来圆场,使两家都满意。我希望你们赏我脸到底。”“你们看,吃一顿汉席需要多少碗,我们这里也不常用的,而且还需要一个好厨子。我们到哪里去找?为



了这汉席还得一个厨房。哪里有呢？最后，我们又不是汉人。还不如依照我们祖宗的风俗，来一顿本地大宴呢”。并许诺准备充足的酒和肥羊(许让, 1998)。但是，他们一直没有条件用炒菜来安排席面。

近些年一些土族人家开始尝试在结婚宴席上加入炒菜。我们听说了一些例子，其中，在我们呆过的五十村，一家姓李的于1994年初娶红崖子沟汉族的姑娘，他们家的婚宴办的八盘菜的席，一时成为本地的重大新闻。本世纪初土族居民对婚宴的理想，现在开始在一些土族居民家庭变为现实。

互助县土族的节日饮食越来越多地采用汉族食品的趋势是与他们越来越全面地吸收汉族节日文化的过程一致的。这种趋势在近些年随着人们生活水平的提高而得到较快的发展。我们试以端午节和中秋节为例。在端午节，许多土族主妇像汉族居民一样做凉面和凉粉吃，在那期间，凉面做得好或坏，成为妇女们的一个话题。我们问到中秋节吃什么的时候，土族居民说，“八月十五蒸大馍。解放前很少，生活条件不够。现在生活条件好了，都做‘月饼’。”“像做花卷一样。”按汉族人的习俗，在端午节和中秋节，尚未结婚的女婿一定给岳父送礼，给对象送衣服。土族居民现在也有人这么做，不过尚不普遍。

### B. 民和县土族

如果说互助县土族的日常饮食在当代从青稞型转向小麦型，从藏式趋向汉式是性质上的变化，是类型的转化，那么，民和县土族的日常饮食的变化只能算是品种的增加和同一品种的质量的提高。现在，民和县土族的日常食物是这样安排的：早上吃洋芋面疙瘩，中午吃馍馍，喝茶或吃炒菜，晚上吃面片。解放前大致就是如此，只是杂粮略多，如青稞、大麦、玉米、洋芋。原来中午吃菜的也要少些。张正英说，解放前能喝茯茶的很少，用软果树叶炒了泡水

喝。尽管如此,仍然说明馍馍加茶的饮食搭配是通行的习俗,只是茶与馍馍的质量和品种不能与现在同日而语。

根据一些过去残存的食俗推测,民和县土族也曾经历过青稞型向小麦型的转变,只是这种转变比互助县土族早得多。民和县土族对奶茶和炒面的评价很高,可能与过去的传统习惯有关。一般人家请人到家念嘛呢,除用馒头、花卷招待外,最后敬吃一碗油拌炒面。每逢大节,家家自酿醪馏酒。这说明青稞型饮食可能占据过重要地位。

民和县土族的礼仪饮食,尤其是婚宴,在解放前就基本上是汉式的,现在的变化只是锦上添花。解放前的宴席是这样安排的:先上几碟瓜子、糖、核桃之类的小吃,再上“十全”:肉丸子、红烧肉、白片(红烧肉除皮切成片)等六个扣碗,加上四个盘,如排骨、鸡、羊肉等。最近十多年的宴席流行上一碗米饭。近些年的席面先用包子,再用“十全”:一碗大米饭(加白糖、红枣)、一碗骨头肉、八碗以大肉为主加配菜。最近在此之前上三碗以萝卜等为主加肉的菜,又有一些人家上一碗和二三碟猪内脏、鸡,有热有冷。

与内地汉族人办丧事也用酒席不同,民和县土族人办丧事一般采取传统的吃法,不坐席,一般不用肉,只有高寿的老人葬后,才特别给1人1碗肉熬菜就着馍馍吃。办丧事在院内摆门扇,放油馍馍和茯茶。一般无菜。客人来烧纸,吃点馍馍,喝茶,就走了。条件比较好的人家在出葬之后摆酒给大家喝,庄子本家都有代表来,比如鲍家村,共来200多家,喝80斤酒以上。1992年玉成家老人死,买肉、请喇嘛十多个念经(每人给7元),共花1000元。这是办得比较隆重的花费。

民和县土族的各种节日饮食早就是青海省汉族所通行的,如春节吃勺子面、油饼、包子、烧麦,元宵节吃馄饨,端阳节吃菜饼、凉面、凉粉,中秋节吃月饼。“纳顿”是当地特有的,但是,为此准备的

5—15斤面粉的大馒头在西北许多地方都有。土族人原有的一些食品反倒越来越稀罕了。他们传统的特色食品有“哈力海”、“卓阔”，“哈力海”的做法是将荨麻叶粉和面粉搅拌成面糊，再用油煎成薄饼；“卓阔”的做法及吃法是用水、清油、面粉在锅里烧干，再搅拌均匀，用手抓着吃。因为它们没有与某一个节日联系在一起，今后能否继续传下去还很难说。

## 6. 其他方面

在日常交往方面，民和县鲍家村因为是单姓村，所以各家有什么大事，全村各户一般都有一定程度的参与，本房支和左邻右舍平常要走动得勤一点；互助县五十村的家庭交往频率主要是由“当家子”（党家子）和近邻的范围决定的。在五十行政村的贺尔郡自然村，共有5个当家子，所有姓黄的土族是一个，姓李的土族分成三个（按房支），所有汉族各姓组成一个。遇到建房（俗谓“打庄廓”）及婚丧大事，属于同一当家子的家庭都要送礼、帮忙、吃饭。左邻右舍不管是不是一个当家子，不管是不是一个民族，通常也会参与其事，像亲戚一样。土汉村民之间交朋友的也很普遍，即使不是一个当家子，不是近邻，遇事也会走动。在近些年，如果当事人嫁女儿，当家子、近邻和朋友一般送馍馍、一尺布（五寸宽，一尺长，红白均可），关系好的送四尺黑布（可以做坎肩用）；如果是娶媳妇，他们送馍馍，买一瓶酒。亲戚则还要另外送一包茶，一块布料。阿舅的礼就更多了。土汉之间走动，汉族居民家死人，土族居民送花圈；土族居民家死人，汉族居民不送花圈。

官亭镇和五十乡的干部现在都是以土族为主，书记和行政首长必有一位是土族。在村一级，鲍家村的干部大都是土族，五十村的现任书记和村主任都是土族。从五十村的历史看，汉族居民和土族居民都当过村里的一把手。据村民回忆，五十村第一个村长姓李，土族；第二个村长姓万，汉族；第三个村长是土族；从1956年





由李大爷(汉族)为高级社主任,后当书记,直到1966年;接着由汉族的万贵才、郑汉云当第一把手,直到1976年;1976—1977年,李成福(土族)当书记;1977—1978年,鲁生荣(土族)当书记;1979—1982年,李成福(土族)又当书记;1983—1985年,又转到鲁生荣;1986—1989年,再转到李成福;1990年,由李有名(土)当书记;1991年至今,黄生禄(土族)当书记。看起来在近些年由土族人当一把手的时候多,在七十年代以前多由汉族人负责。

#### 四、民族关系及民族特性的现代适应问题

土族社区在现代化的浪潮冲击下确实一步一步变化。结婚登记照在短短几年里的变化就是一个很好的例子。官亭镇1990执行结婚登记表贴男女合影的规定,一开始很麻烦,因为当事男女不正式见面,照合影不容易,人们就把两个人的照片拼在一起应付婚姻登记人员。到1993年,来登记的男女就普遍用合影了,现在流行让男女当事人在订婚前正式见面。我们调查的鲍家从族内过继转向外向招婿,也是这里的土族人适应现代生活的一种例证。在家族势力主宰的时代,无子的人家必须在族内过继,可是,在近十多年,族内已经无力维持这一习俗,现在没有一家采用这种方式,一律转向招婿,鲍家女婿的来源见表19。

在这种现代适应过程中也出现了很大问题和冲突。例如,经济上贷款难以收回的问题:到1993年底,五十乡信用社有33010元贷款未收回。1983年到1993年底,共有195笔贷款未收回,其中用于买化肥159笔,买耕畜2笔,买农业生产机械2笔,买粮食加工机械2笔,治病8笔,结婚3笔,养殖2笔,做生意2笔,跑运输6笔,副业4笔,其他5笔。例如,农民与乡村干部的冲突问题:民和县有5户农民不服土地小调整的决定,进乡政府把乡书记架



到大街上示众；官亭镇一位会计说，工人及工厂的购入也涨价了，但他们的生活国家包了，农民遇涨价生活就过不了，粮价提高对无粮卖的农民没有作用，化肥的提高纯粹是增加投入；农民说，乡干部“要粮要钱要命（“要命”指计划生育）”；民和县一位乡长说，乡里的12个干部都不用，只要有一两个干警跟着，什么工作都好做了。

表 19 鲍家招婿人员年龄、民族、原居地一览表

	年龄	民族	原居地
马某	68	土	本镇山区
张某	28	汉	邻乡山区
李某	34	汉	西宁市
樊某	28	汉	甘肃省积石山县
吴某	33	汉	甘肃省定西县
韩某	30	汉	甘肃积石山县
铁某	38	汉	本省湟中县
王某	29	土	本镇
鲍成旭家	29	汉	甘肃省积石山县

总的来说，我们在土族社区见到的变化还只是局部的，也可以说是变化不大，问题不少。人们用不同的标志指称现代化社会，称之为现代社会、工业社会、技术社会、都市社会、流动社会、大社会、理性社会等等。相比之下，土族社会基本与这些标准处于两个极端。

我们看到，土族仍然处于以人工操作为主的农业社会。乡以下的土族居民都是农民，他们使用木、铁结构的工具，靠人力和畜力来操作。土族居民开始使用化肥和农药，但是，只有一部分土族居民把它们用在部分土地上（如水浇地）。乡一级根本没有工业，加工业也只限于磨坊的粮食加工。城乡物质交换还依赖庙会调

节,商业活动极不活跃,10天才有一次集市。在乡这一级,土族居民没有城镇人口。对他们来说,工业社会、技术社会、都市社会都是很遥远的。

土族目前还生活在相当封闭的小社会。土族平时活动在从院里的煨桑炉到村内的小庙和村外山上的鄂博、从院内的菜地到村边和山坡的承包地之间的范围以内,加工粮食和购买日常用品在村内就能办到。到附近寺院参加观经会和庙会(花儿会),一年也只有几次。非到乡里不可的事主要有这样一些:领结婚证、办离婚、办建房证、卖粮、买农药和化肥。土族到乡里办事的次数也是很有限的。土族不习惯社会流动,很难获得新的生活经验,因此很难正确感知外部世界的压力。

土族由于过分重视宗教,未能培育推动现代化所必需的社会理性。土族生活在宗教气氛之中,在自己的活动范围内,设立了一层又一层的宗教防护体系。庄廓是设防最严密的宗教堡垒:周围墙头有白石镇邪,院中有嘛呢旗不停地祈福,佛堂或堂屋神柜供有法力无边的神佛,再加上每天煨桑祈祷,土族确实能感到庄廓是安全的。村庙的保护神和村边的崩康带给全村人畜平安,村子四周地界内的鄂博在抵御天灾人祸,附近大寺庙里的喇嘛保证神佛为这一方的百姓赐福。另一方面,土族的时间设置也排满了宗教内容。一生中的结婚和安葬都要挑选吉日良辰,一年中的重要日子都要安排宗教活动。他们不仅求神佛保佑自己此生无难,还请神佛赐自己来世也有福。他们过多地考虑怎样求神拜佛以实现自己的愿望,却较少探究怎样用合理而有效的手段自己去达到目的。他们一直都有不断改善生活水平的要求,可是,这种要求主要诉诸宗教,而未能付诸切实可行的实际步骤。

上述土族是生活在原居地农村的土族人,现在,并非全部土族人都是如此。有一些人在机关、工厂、学校工作,居住在城市里。

他们远离上述空间设置,按公历、星期和八小时工作制为基础的时间框架生活。他们因为招工、转业、考学、提干散居在城市里,第一代移民保持着土族文化的知识,却很少有机会表现它们,而他们的后代已经对土族文化知之甚少。

我们看到,作为一个少数民族,一些土族人迁移到发达地区,被吸收到大社会中去,逐渐放弃了民族文化,融合进主体民族之中;大多数土族人居留在原来的小社区,保持着本民族固有的社会传统,但不能有效地促进社会发展。这就是少数民族现代化的难题。

土族人必须首先把宗教摆在适当的位置,接纳更多的现代化因素。在土族的生活中,宗教无时不在,无处不在,极大地束缚了土族的社会发展。一个民族保持自己的宗教信仰,借以凝聚本民族基本的价值观念,这是应该的。但是,在整个80年代,土族即使没有钱买农药、化肥,没有钱供孩子念完小学,也要集资修建寺庙。这种投资取向肯定是不合理的。一座村庙花钱数以万计,重修佑宁寺的投资则以百万计。如果把其中的一部分钱拿来发展生产,兴办企业,土族乡村一级的民族工业早就起步了。

土族地区乡一级的职能部门很齐全,可是,它们不去带动土族发展,土族居民也不来利用它们作为中介走向大社会。我们在调查中看到,土族人盛装打扮起来,从头到脚布满精美的绣品,才知道土族妇都有刺绣手艺。这些部门除了收购粮食之外能不能收购绣品到外地以至外国去推销呢?如果它们能沟通信息,弄到订货单,工艺企业的诞生也就水到渠成了。它并不比一座寺庙需要的投资多。看来政府设置的现代职能部门与土族结合并产生好的效果,是土族乡村能够起步发展的关键。



## 参考书目

(按作者姓氏拼音顺序排列)

国家民委民族问题五种丛书青海省编辑组, 1985, 《青海土族社会历史调查》, 西宁: 青海人民出版社。

互助土族自治县县志编纂委员会编, 1984, 《互助土族自治县县志》(内部材料)。

李克郁, 1992, 《土族(蒙古尔)源流考》, 西宁: 青海人民出版社。

民和回族土族自治县县志编纂委员会编, 1993, 《民和县志》, 西安: 陕西人民出版社。

桑席叶夫, 1959, 《蒙古语比较语法》(陈伟等译), 北京: 民族出版社。

许让, 1998, 《甘肃土人的婚姻》(费孝通、王同惠译), 沈阳: 辽宁教育出版社。

