

第一章 绪论

第一节 题解

一、本研究中笔者对几个名词、术语的认识、界定与使用

1. “民族”、蒙古族

当我们讨论民族文化时，对当代汉语中的“民族文化”一词的理解：往往下意识想到的这仅仅是指少数民族的文化（如同“民族学院”的“民族”，“国家民族事务委员会”的“民族”都是指“少数民族”一样）；或者认为这是指以儒家文化为核心的汉文化，并针对西方文化而言是指中国文化；抑或认为这实质上是指“中华民族”的文化，等等。

应该说这种种的理解都是不错的。然而它却使我们发现当代

汉语中的“民族”一词，的确是一个不确指的、语义模糊的词语。本研究在叙述过程中，常常要使用到“民族”一词，为了不至于使具有广泛意义的汉语词“民族”——既指现代民族；又指国内外自古至今处于不同社会历史发展阶段的人们共同体——如同上例中居于不同层次含义的“少数民族”、“汉族”、“中华民族”混为一个层面上，造成完整思想表述上的混乱，本研究在使用“民族”这个词时，大多是指中国现代意义上的“少数民族”（Ethnic minorities）；凡是涉及国家含义时，则用“中华民族”（Chinese nation）一词。同样的道理，在使用“蒙古族”一词时，仍然是指中国境内现代意义上的蒙古族；只是在历史意义上使用时，才包含现在中国境内外的所有蒙古人。

2. 卫拉特——西蒙古

历史研究中，国内外学术界关于西蒙古的称谓有不同的解释：蒙古语“Oyira”含义是“亲近”“邻近”的意思，即“Oyirad—斡亦剌惕”是“近亲者”“邻近者”“同盟者”的含义。^②“林木中百姓”之义。蒙古语中“oi”作“森林”解释，“Arad”作“民”，合成词为“林木中百姓”。“卡尔梅克”本身的含义众说纷纭。有的人认为广义的含义一般是泛指西蒙古部众，狭义的含义是专指留居于伏尔加河下游的土尔扈特部众；还

关于汉语“民族”一词的含义及其在翻译中如何表述不同社会历史发展阶段的人们共同体这一问题，我国学术界在上世纪曾经有过多次的争论。本文为了节省篇幅，集中对主题的论述，不再追述这一过程。关于此可参阅下列诸文：马戎：《民族与民族意识》（见《中华民族凝聚力形成与发展》，北京大学出版社，1999年版）；《关于“民族”定义》（见《云南民族学院学报》哲社版，2000.1.）；《关于民族研究的几个问题》（见《北京大学学报》哲社版，2000.4.）；《评安东尼·史密斯关于“nation”（民族）的论述》（见《中国社会科学》2001.1.）；潘志平：《民族自决还是民族分裂》（新疆人民出版社，1999年版）；马寅：《马寅民族工作文集》（民族出版社，1995年版）；韩锦春、李毅夫：《汉文“民族”一词考源资料》（中国社会科学院民族研究所民族理论研究室编印，1985年）

有人认为是 16 世纪初厄鲁特西迁后，中亚穆斯林的文献中，对遗留在故乡的卫拉特部众的称呼，后来专指留居伏尔加河的土尔扈特部众；有的学者认为是突厥语，14—16 世纪伊斯兰教在新疆地区传播时，生活在这里的卫拉特人大多没有皈依伊斯兰教，因而已经皈依了伊斯兰教的民族就将他们称为留下的人等等。笔者在研究中所使用的“西蒙古”一词有两个含义：一个主要是指当今聚居在我国西北各省（区）的蒙古人而言，实为中国西北地区蒙古族的简称；另一个则是历史上所说的“漠西蒙古”（即元代的“斡亦剌惕”，明季的“瓦剌”，清时的“卫拉特”、“厄鲁特”、“额鲁特”）。历史上的“漠西蒙古”一般指以四部卫拉特（杜尔伯特、准噶尔、和硕特、土尔扈特）为主体的、不同历史阶段尚包括巴图特、辉特等部落的蒙古而言。这些人的后裔，现在已分别属于中国、蒙古国、俄罗斯三国境内，各有称谓。当今我国原属蒙古卫拉特部的后裔，也主要居住在我国地理位置上的西北地区。笔者在论述到当代这些后裔的情况时，将分别以“新疆蒙古”、“青海蒙古”、“内蒙古阿拉善蒙古”、“甘肃肃北蒙古”来称呼。

二、研究民族文化变迁的目的、意义

文化与民族有着不可分割的关系。文化特点和文化传统是民族的重要标志，民族是文化存在的载体，所以文化具有了民族性。可以说“民族也是一种文化现象和文化过程”^①。

20 世纪 90 年代苏东发生剧变之后，中国成为世界上为数不多的多民族大国之一。中国各民族不仅具有多民族统一体的多层次性文化特点和文化传统，而且还由于历史原因出现了诸多所谓跨国民族的存在。蒙古族（包括西支）便是其中之一，它也具有

① 周星：《民族学新论》陕西人民出版社，1992 年，28 页

了某种程度上较明显的国际跨文化特征。怎样使这种多层次性文化间协调发展；怎样促进各民族文化因素在中华民族发展中发挥交融、向心变迁的积极作用等等都是我们所面临的至关重要的问题。同时，中华民族文化的发展，离不开各民族文化的共同繁荣与现代化。中国现代化的进程中，各民族文化的剧烈变迁是不可避免的。而这种民族文化的剧烈变迁的过程、趋势、结果如何？如何引导？又是关乎中华民族在团结共生的前提下发展、复兴的重大问题。

因而，进行分层次、多角度的历史、现实的民族文化变迁研究是非常必要的。也就是说，从中华民族多元一体结构的多层次性出发，通过对整体文化与亚文化变迁之间的关联问题（即亚群体文化的变迁对整体文化凝聚力的影响；整体文化的发展如何引导亚群体文化变迁等问题）的深入研究，我们可以观察并获得民族文化的发展规律、特征以及如何引导民族文化变迁势态方面的信息；对增强中华民族多元一体的凝聚力作用，有积极的现实意义和学术参考价值。

第一，中华民族作为自在的民族实体，是中国几千年的历史过程中所形成的。我中有你，你中有我的史实和近百年来同外国列强抗争中命运相系而铸就为一个自觉的民族实体。56个民族的同胞都认同自己为中国人。在这里中华民族的民族文化是维系民族凝聚和团结的纽带。中华民族文化的这种生存状态，不仅积淀着中华民族和国家过去的全部文化创造和文明成果，而且还蕴涵着走向未来的一切可持续发展的文化基因，是她存在和发展的全部价值与合理性之所在。但是，从“民族也是一个文化过程”的观点来看，无论是含56个民族的中华民族其文化过程，还是某一民族的文化过程，都还缺乏系统的科学梳理与研究。这样，实施旨在巩固和发展平等、团结、互助，共同发展、共同繁荣的社会主义民族关系，加快民族地区的经济发展和进步西部

大开发的战略时刻，一切社会科学工作者，尤其是民族学/人类学、民族社会学工作者因使命感与责任感，理应投入到这一跨世纪的伟大工程中来。由此出发，我们研究对象的多层次性——整体中华民族文化，单一某具体民族文化及其他亚文化的变迁，实际上是一个动态的文化过程，它必然深刻地反映着这些不同层次文化之间的互动关系。这里既含中华民族多元一体的传统文化与各民族之间的文化关系，又含各民族之间的文化关系，还存在着少数民族文化与主体文化——汉文化之间的关系以及了解这些多层次的复杂关系，研究这些问题，有利于从民族与文化的视角，促进中国的现代化建设，审慎处理西部大开发中出现的问题。

第二，通过文化变迁的一般规律性现象，认识我国在转型期间参与国际全球化事务中，文化变迁应选择正确取向。我们说“世界变成了地球村”、“经济全球化（一体化、国际化）等等。这是由于市场、生产、消费被开拓为世界性的，世界经济的发展，带动了各国、各民族经济、政治、文化的交流、相互影响的日益频繁。由是，出现了“世界文化”。频繁的文化交流和变迁必将成为难以避免的现象。但有些西方强国“一体化”而炮制的“世界文化”，从近年的趋势看，也夹有某些势力在全球重新推行强权政治的目的。笔者认为我们对两种不同的世界文化，应该采取区分的态度：把中华民族文化和文明进步的世界文化结合起来，既不过分强调民族性而离开人类文明进步的共同大道，又要以社会主义辩证法的科学态度和清醒的头脑对世界文化和外来文化进行分析，排除其中落后、腐朽、反动的文化侵蚀。尤其是值得人们关注的是分裂主义势力往往是通过文化渗透，引起文化冲突、政治文化变迁等等手段而达到分裂主权国家的目的；另一方面，任何文化也需要吸取人类一切优秀文化，对外来文化进行消化、改造，以实现有益的变迁。并通过民族文化变迁的研究透视相互之间的关系，梳理文化变迁的现象、类型、制约因素以及有

关规律性启示，这对我们制定民族政策、文化政策及相关引导措施具有深远意义，对我们处理民族关系，包括涉及跨国民族间的国际关系也有现实意义。

民族文化变迁的内涵丰富，本书是从大文化，即广义文化的视角，以西蒙古文化变迁为个案来进行探讨的。最后力求总结出一些能够指导一般的规律性文化变迁的启迪。本书所依据的大文化观念是目前世界上已普遍认可的广义文化定义，即“文化是赋予一个社会或者社会群体为特点的，那些精神的和物质的、理智的和感情的特征完整的集合”。这区别于只指精神文化、思想文化的小文化概念。大文化概念本质上是一种哲学文化观念。上世纪 80 年代以来，人们一般比较赞许加拿大学者 P·谢弗的归纳：即“文化一般是指物种，特殊地是指人类观察事物和感知世界，把自己组织起来，处理自身事物，提高和丰富生活，以及把自己安置在世界上的那种方式”^①。以上大文化的概念主要是把自然世界和文化（人文）世界加以区分，大文化的文化世界一般分为物质文化、制度文化和精神文化。本书认为，在上述范畴内，民族的文化变迁，主要指对原民族文化传统的改变而言。而变迁的内容，既包括民族特色的方向性文化，也包括生活习俗文化。文化变迁可能是重大的质的变迁，如改变民族认同的变迁、改变国家认同的政治文化变迁等。文化变迁也可能是同质文化演进的局部变迁，如，从白桦树皮向毛毡为壁的帐幕包房的演进，本族生产工具的演进等。应该说，这些类型的变迁，在西蒙古历史上不同程度地发生过。这些不同变迁显然有不同的内外原因，受到不同因素的影响和制约。所以，通过西蒙古文化变迁的个案，有可能探索出一些对当代现实社会有引导意义的启迪。例如：

一是，了解文化变迁与族际关系的关联，以引导中华各亚文

引自阎家胤：《西方文化面面观》，载《国外社会科学》1995 年 2 期。

化的向心变迁。

二是，“由于文化的隔阂而引起的矛盾会威胁人们的共同生存（费孝通）。

三是，民族文化是民族生存和发展的精神载体，促进民族经济发展和民族进步的思想保证。如果民族文化被“同化”或消灭，该民族就不可能存在下去。人类文明、社会进步是以各个国家、各个民族的文化为标志，它们是相互促进的，等等。

这既是笔者研究民族文化变迁的目的和意义，也是笔者选择“卫拉特——西蒙古文化变迁研究”这一课题的主要原因。

第二节 民族学有关文化变迁研究的理论和方法

民族学是以民族及其文化为研究对象的一门科学。民族学研究的对象，包括处于不同社会发展阶段的氏族、部落、部族、民族等族体，以动态的观点研究其历史发展规律以及经济结构、社会组织、习俗信仰等物质文化、社群或制度文化和精神文化的全部内容。因而“文化研究”是民族学研究的重要组成部分。民族学对文化的研究有其系统的理论方法。民族学通过文化的研究可进一步明确“民族”的内涵与特点；透过文化可揭示负载它的族群社会；通过文化研究可增强国内外民族间的了解、信任与和平相处；可推动中国物质文明、精神文明建设。

一、文化的定义与结构

“文化”是社会科学研究中经久不衰的既传统又时髦的语汇。“文化”的概念是个争论不休而歧义层出的问题。“文化”一词的涵义在中国和外国有着各自的演进过程。对于文化的本质涵义的争论和不断的探索，肇始于 19 世纪中叶民族学、人类学的产生和发展。为学界公认的最早定义是由英国民族学家、文化人类学

家爱德华·泰勒在其《原始文化》中阐述的：“文化，就其在民族志中的广义而论，是个复合的整体，它包含知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗和个人作为社会成员所必需的其他能力和习惯。”^①泰勒的“文化”定义，为以后的民族学、文化人类学界的代表人物及社会学、哲学、宗教学等领域，为界定文化的外延和内涵奠定了基础。重要的是，在泰勒的“文化”定义基础上，美国的文化人类学、社会学学家奥格本、亨根斯、维莱等学者，补充了物质文化的内容。美国文化人类学家克罗伯和克拉克洪于1952年出版的合著《文化，关于概念和定义的探讨》一书中，罗列的从1871年至1951年西方学术界关于文化的定义有160多种。法国社会心理学家A·莫尔继而统计至20世纪70年代，世界文献中的文化定义已达到250种。诸多定义、类型接踵而来。“大致分为三种：文化作为一种演化论的定义，指的是人与动物的区别以及人类史几百年来人类特征的演进过程；文化作为一种描述性概念，指的是一个人群所积累的思想、传统、风俗、技艺和工艺成果的总和，因而指某一群体区别与其他群体的东西。在这种定义中，‘文化’往往是一种研究单位，成为不同文化比较和分析的基础。同时，它与民族精神这个概念有内在联系；文化作为一种生活方式，指的是人们的信仰、价值观念及规范及其所体现的社会行为的总和”^②。前苏联学术界曾于20世纪50年代以前广泛地讨论过文化定义问题。

20世纪20年代前后随着西方民族学、文化人类学的引进，中国学术界开始关注文化研究。“五四”前夕，陈独秀、李大钊

转引黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社，1996年3月，9页。引自 E.B. Tylor, *The Origins of Culture*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1958, p.1.

② 王铭铭：《文化格局与人的表述》，天津人民出版社，1997年，84—85页。

等人发表论文，就东西方文明的讨论而开始探讨文化问题，并随着研究的深入，掀起了探讨文化问题的热潮。蔡元培认为“文化是人生发展的状况”；梁漱溟解释为“文化是人类生活的样法”，他的深入阐释将文化的内容渐趋系统化；梁启超认为“文化是人类心能所开释出来之有价值的共业”；胡适首次将文化与文明加以区别，提出“文明是一个民族应付他的环境的总成绩，而文化是文明所形成的生活方式”等等。虽然这些定义还不够完善，但民族学、文化人类学意义上的广义文化概念在这些学者的认识中已经基本形成。80年代随着文化人类学、社会学、民族学等学科的恢复，中国再次掀起了文化探讨及文化定义争论的热潮。

可以说，文化定义纷繁、文化研究火热，强烈地向世人揭示着文化研究的重要性。由于文化具有传承性和变异性的特点，文化的均衡稳定是相对的，变化发展却是绝对的。因而文化的研究是世世代代人们所沿袭的一个关乎自身生存的命题。文化的定义也是随着人类社会的发展，在不断地发生变化。

目前中国学术界大体上认为文化可分广义和狭义两种。广义指文化是人类历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和；狭义指文化是社会的意识形态以及与之相适应的制度和组织机构。中国民族学界的文化定义是广义定义的具体化解释：文化是人们在体力劳动和脑力劳动过程中所创造出来的一切财富，包括物质文化和精神文化以及人们所具有的各种生产技能、社会经验、知识、风俗习惯等。并吸收了前苏联的经济文化类型相关理论方法。关于文化的构成要素或是结构，中国学术界由于不同历史时期受到不同文化人类学、民族学学派观点的影响，形成了二

元结构说^①、三元结构说^②、四元结构说^③、多要素说^④等分类法。

以上各种分类法，都有其不可避免的缺点，但它们具有一个共同点：通过文化结构的划分，在某种程度上探讨了文化这个有机整体在其发展过程中其内部诸因素之间的关联是什么？也就是在文化变迁中，文化的内部层次性是什么？二元结构说认为：物质文化决定和推动着精神文化的发展，精神文化反作用于物质文化的发展和进步。三元结构说认为：文化在结构上分三层，物质文化属于表层，精神文化属于深层，制度文化属于中层，三个层面之间有机结合，存在着相互作用和相互制约的关系。四元结构说认为：精神文化是最稳定的核心层。依次是行为文化、制度文化、物质文化为外层。在整个文化体系中制度文化和物质文化最易变动，但精神文化中的很多要素会超越客观而存在，进而支配人的思维、行为与创造等等。

文化是个有机整体，文化的一部分发生变化，必然引起整体中互相关联的其他部分的反应。这些分层研究方法无疑对我们进行民族文化变迁研究，具有许多启发意义。

二、文化变迁相关理论与方法

文化变迁指或由于民族社会内部的发展，或由于不同民族间

林耀华主编：《民族学通论》，中央民族大学出版社，1997年12月，392页。
《中国大百科全书·民族卷》，313页。

② 许嘉璐：《语言与文化》载《新华文摘》2001年1期134页，摘自《中国教育报》2000年10月17日。

③ 郑晓云：《文化认同与文化变迁》，中国社会科学出版社，1992年，32—35页、201页。司马云杰：《文化社会学》山东人民出版社，1987年，16页

④ 徐万邦、祁庆富：《中国少数民族文化通论》，中央民族大学出版社，1996年3月，11页。

的接触，因而引起一个民族的文化改变。^① 由于文化变迁与社会变迁密切相关，有些文化人类学、民族学学家则惯用社会文化变迁一词。还有些学者称做文化变异或文化转变。“文化变迁”的研究最初是由进化论学派人类学学家研究“文化进化”逐渐发展来的。19世纪末20世纪初，由反进化论思潮的兴起，开始使用“文化变迁”一词。

早期进化学派认为人类文化普遍地由低级向高级、由简单向复杂发展进化，形成一个发展顺序。他们主要涉及的是历史上的文化变迁，不大重视民族之间的文化接触以及正在发生的文化变迁过程。传播学派重视文化的地理、空间和地方性变异，着重研究文化的横向散布，认为文化主要是在传播过程中发生变迁，他们忽视了人类自身的创造能力。功能学派着重社会文化的功能、结构的研究，同时注意研究在调查中所发现的文化变迁。心理学派认为文化变迁是不同民族认识和忘却个体心理的过程；社会学派认为文化变迁是经历时日的文化之修正，是社会变化的结果；历史学派认为，文化变迁是历史发展的合乎规律的相应变化；结构主义学派认为，文化变迁是文化特质和文化模式的变化，或是文化内容的增量或减量所引起的结构性的变化等等，不同学派有不同的解释。

文化变迁是个动态的概念。包括了变迁的动因、过程或途径、时间与变迁特征的结果等等诸多因素。

人们往往将促使文化变迁的原因和动力合为一称做“动因”。对此各派各抒己见：“生物因素说”认为文化变迁是生物有机体适应环境变化而发生的基因库或基因群的变化；“地理环境因素说”认为地理环境决定着文化的形式与内容；“心理因素说”认

^① 黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，山东教育出版社，1996年3月，211页。

为人类本能的冲动就是文化变迁的原动力；“文化传播因素说”认为文化在传播中发生变异；“工艺发展因素说”认为科学的发展创造引起文化变迁，工艺发展是推动力量等等。

目前中国人类学 / 民族学界普遍认为文化变迁的原因：一是由社会内部的变化而引起的，即内部原因；二是由自然环境的变化和社会环境的变化如迁徙、与其他民族的接触、政治制度的改变等而引起的，即外部原因。文化变迁的动力则是一个社会发展的动力系统。文化变迁的原因是在动力系统中协调运作。这一动力系统有纵向的运动和横向的运动。动力系统的纵向运动使人类社会内部的发展表现为不同社会形态的更替；动力系统的横向运动使社会内部接受外部环境的影响，而内部各要素之间也相互作用。动力系统的横向运动推动着纵向运动，横向运动所引起的社会文化变化汇入纵向运动所引起的文化变化之中。研究社会文化变迁，要研究社会内部的变化即纵向的变化，这是各种合力形成的动力系统的纵向运动所促成的，同时也要关注外部条件，即横向运动。动力不同所引起的文化变迁结果不同。当环境发生变化，社会的成员以新的方式对此作出反应时，便开始发生变迁，这种方式被这一群体足够数量的人们所接受，并成为他们的特点以后，可视为文化开始了变迁。

文化变迁的过程或途径包括创新、进化、发明（革新）、发现、传播或借用和涵化。进化是由社会内部发展而引起的，文化的进化自然引起文化变迁。发现是使某些已存在的过去不为人所了解的事物变得为人所知。发明是对先前的材料、条件进行新的综合，从而产生出一种新的东西。发明和发现可有意识和无意识。当社会接受了发现和发明并有规律地加以运用时就引起文化变迁。传播指文化形式的借用与流传过程中出现的文化变动。借用指从另一个群体引入新的文化因素。传播和借用是双向进行的、相互的，是选择的过程。涵化是文化变迁理论的一个重要概

念。指由两个或两个以上不同文化体系间持续接触、影响而造成的一方或双方发生的大规模文化变迁。是区别于文化传播，而与此密切相关的概念。文化接触和文化传播是涵化的两个前提条件。文化涵化的过程可包括：一是文化的接受过程。通过文化之间的文化特质的传递一种文化的新元素加入另一种先前存在的文化内容中，或新元素取代原先的内容因素。二是适应。将接受过来的各种文化成分同自己的文化传统体系的部分或全部协调起来的过程。包括融合和同化。三是抗拒。涵化过程中，由于处于支配地位的文化压力太大，变迁发生过猛，致使许多人不易接受，导致排斥、拒绝、抵制或反抗现象。

文化变迁需要时间来完成其过程，促使文化变迁的原因不同，文化变迁的过程可长可短，其速度也可快可慢。我们可以根据时间和变迁的特点不同而划分出变迁的阶段性的。可用历史复原法、剖面分析法、研究一再研究法、变迁的纵向研究法或称持续观察法等方法研究文化变迁。

中国前辈学者们，在探讨人类学 / 民族学中国化的过程中兼收并蓄国内外各派理论方法，从中国实际出发，既重视研究现实问题，又十分注意在研究中应用历史研究方法。就此历史研究与现状调查相结合的研究方法成为中国人类学 / 民族学的传统。宋蜀华先生强调的“民族文化研究，在研究方法上应该关注纵横（共时和历时）研究相结合；民族传统文化研究与生态环境研究相结合；文化变迁与民族关系的研究相结合”^①即为该传统。笔者认为青年一代的人类学 / 民族学研究者应该在继承前辈学者们的传统研究理论方法的基础上，运用马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义观点作为指导原则，批判地吸收西方人类学各学

^① 宋蜀华：《中国民族学理论探索与实践》，中央民族出版社，1999年版，18页。

派的理论方法作为借鉴，继续探索人类学 / 民族学学科的中国化发展道路。

第三节 前人关于卫拉特——西蒙古文化的研究

一、卫拉特——西蒙古文化研究状况

1. 中国

(1) 关于卫拉特——西蒙古的研究，重大的成果首推历史学方面，其成果累累。在史料的挖掘、整理研究，先世史、族源、分布、系谱、经济社会、宗教及其与中央政府、其他临近诸族关系、与俄国间的关系、历史人物等方面取得了瞩目的成果，发表了大量学术论文；出版了诸多学术著作。例如，《准噶尔汗国史》（[苏]兹拉特金著，马曼丽译，商务印书馆，1980年）、《准噶尔史略》（编写组，人民出版社，1985年）、《准噶尔的历史与文物》（王宏钧、刘如仲著，青海人民出版社，1984年）、《厄鲁特蒙古史论集》（马汝珩、马大正著，青海人民出版社，1984年）、《西蒙古史研究》（杜荣坤、白翠琴著，新疆人民出版社，1986年）、《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》（[苏]帕里莫夫著，许淑明译，新疆人民出版社，1986年）、《和硕特蒙古史略》（蒙古文版）（乌云毕力格著，内蒙古文化出版社，1991年）、《瓦剌史》（白翠琴著，吉林教育出版社，1991年）、《飘落异域的民族——17至18世纪的土尔扈特蒙古》（马汝珩、马大正著，中国社会科学出版社，1991年）、《卫拉特蒙古简史》（上、下、编写组，新疆人民出版社，1992年、1996年）、《青海蒙古族历史简编》（牟一之主编，青海人民出版社，1993年）、《卡尔梅克史评注》（[法]帛希和著，耿昇译，中华书局出版，1994年）、《土尔扈特部落史》（张体先著，当代中国出版社，

1999年)等著作。另还有《蒙藏民族关系史略》(王辅仁陈庆英编著,中国社会科学出版社,1985年)《清代青海蒙古族档案史料辑编》(哲仓·才让辑编,青海人民出版社,1994年)《满文土尔扈特档案译编》(中国社科院民族研究所民族史研究室等,民族出版社,1988年)等专题史著作及关于卫拉特——西蒙古民间文化、民俗、部落史、地方史等专题的蒙古文、俄文专著及论文许多,在此不一一列举。这些史学研究对从其他学科角度进行西蒙古研究积累了丰富的资料和起到了先导作用。其中托忒文历史文献的整理、介绍和分析研究也有不少成果。

(2) 西蒙古文化研究中,独特的语言和文字研究占主要地位。最重要的一件事是于1985年10月起新疆维吾尔自治区曾决定推行胡都木蒙古文,放弃托忒蒙古文。为此目的出现了一批语言文字方面的成果。却精扎布、托·巴德玛的《蒙文和托忒蒙文的对照语辞典》(新疆人民出版社,1979年)布仁巴图等编的两种对照辞典、却精扎布等编的《卫拉特方言话语材料》(内蒙古人民出版社,1987年)、孙竹主编的《蒙古语族语言辞典》(青海人民出版社,1990年)、白依斯哈力、策仁敦德布编《蒙古语青海方言辞典》(内蒙古大学出版社,1998年)、诺尔金、乔丹德尔等编《方言词典》(蒙古文版)(民族出版社,1992年)等。

(3) 西蒙古民间文学的研究,主要是抢救、整理、翻译、研究和出版了英雄史诗《江格尔》。1979年新疆与内蒙古两区成立了《江格尔》工作小组。1979—1982年间新疆、内蒙古两区分别用胡都木蒙古文和托忒蒙古文出版了托·巴德玛和宝音贺希格在新疆搜集到的《江格尔》15章。此后,工作组先后到新疆蒙古族聚居的24个县,重点采访80多位“江格尔齐”,录制了187盒录音磁带,包括157篇章节和部分片段,约19万诗行,汇集出版了《江格尔》资料本1—9集,正在汇编的还有8集,

1985—1987 年以托忒蒙文出版了包括 60 章 8 万诗行的《江格尔》（第一集、第二集）；1988—1989 年于呼和浩特将此《江格尔》以胡都木蒙文再版。10 章 2 万诗行的第三集也已出版。霍尔查汉译新疆版本《江格尔》（新疆人民出版社，1988 年）和黑勒汉译的《江格尔》（第一卷）（新疆人民出版社，1988 年）相继出版。1982、1988 年相继召开了《江格尔》学术讨论会。1989 年在北京举办了《江格尔》成果展览。1991 年成立了中国《江格尔》研究会。与此同时，全面开展了英雄史诗《格斯尔》的搜集、整理、研究出版工作。贾木查著《史诗 江格尔 > 探渊》（新疆人民出版社，1996 年）、萨仁格日勒的《史诗 < 江格尔 > 与蒙古文化》（内蒙古人民出版社，1998 年）、民间文学其他体裁的资料的搜集与出版工作，也蓬勃发展起来。《西蒙古——卫拉特传说故事集》、《卫拉特蒙古传说故事》、《蒙古族民间故事》、《德德蒙古民间文学精华集》、《青海民间故事集》、《海西民间故事》、《海西民间谚语》、《海西民间传说》、《卫拉特民间故事》、《卫拉特民间传说故事》、《肃北蒙古民间故事》等。

（4）西蒙古民俗方面，蒙古文版的著作有：纳·巴生编著《卫拉特风俗志》（内蒙古人民出版社，1990 年）、萨仁格日勒编著的《上蒙古风俗志》（内蒙古人民出版社，1992 年）、齐·艾仁才、特·那木吉拉编著的《卫拉特民俗》（托忒文版）（新疆人民出版社，1995 年）、斯琴孟和编著的《阿拉善蒙古人》（民族出版社，1995 年）等。汉文版的研究著作有郝苏民著《文化透视：蒙古口承语言民俗》（青海人民出版社，1994 年）。

（5）法学方面，道润梯步校注的《卫拉特法典》（蒙古文），1985 年内蒙古人民出版社版。《卫拉特法典》（托忒文）载《汗腾格里》1981 年第 4 期。翻译刊载了戈尔斯通斯基《1640 年蒙古卫拉特法典》1980 年俄文版、帕拉斯《蒙古族历史资料集》所载 1776 年德文译本、梁赞诺夫斯基《蒙古部落习惯法》所载

1929年英文译本、《蒙古习惯法之研究》所载 1931 年日文译本、迪雷科夫《17 世纪蒙古法古文献》1981 年莫斯科版。马曼丽的《浅议〈蒙古——卫拉特法典〉的性质与宗旨》（《准噶尔史论文集 1977—1981》）、白翠琴的《试论卫拉特法典》（《民族研究》1981 年第 2 期）等论文。

（6）宗教方面，最主要的是收入中国边疆史地资料丛《蒙古卷清代蒙古高僧传译辑》中关于咱雅班第达的文献、资料；西·诺尔布校注的《扎雅班第达传》原蒙古文本以及青海蒙古人、第三世松巴活佛松巴堪钦·益西班觉著作的《如意宝树史》的藏文汉译本；固始噶居巴·洛桑泽培著的《蒙古佛教史》的汉译本以及巴赫《准噶尔地区的黄教及其寺院研究》（《新疆历史研究》1986 年 1 期）等论文。

（7）有关行政机构及大专院校的系、所中相继成立了相关研究机构。成立了“江格尔”研究会、“格斯尔”研究会；“卫拉特研究室”、“卫拉特蒙古文化研究室”等。并举行了相关的学术讨论会以及创办了报刊。新疆创办了《卫拉特研究》、《汗腾格里》（托忒文）刊物；青海的《柴达木报》；内蒙古阿拉善的《巴音森布尔》、《阿拉善语言》、《卫拉特文献与研究》（民间不定期刊物）等，无疑对建立西蒙古文化研究者队伍、推出有质量的研究成果、推动研究进程等诸多方面起到了重要作用。

（8）开展了西蒙古地区的实地考察。《中国少数民族自治地方概况丛书》、新疆社科院宗教研究所编写的《巩乃斯乡调查资料集》（《新疆宗教研究资料》第十四辑）、中国社会科学院民族研究所、宗教研究所，新疆社科院民族研究所、宗教研究所、经济研究所，新疆大学历史系等部门的专家学者联合考察（成员：马大正、蔡家艺、康右铭、郭蕴华、巴赫、陈世良、谭吴铁、刘德平、冯锡时、诺尔布）成果《新疆蒙古族社会历史、宗教调查资料汇编》、苏北海的《新疆北路土尔扈特蒙古族社会历史调查》

(《新疆历史研究》 1986 年 2 期)等;还有卫拉特地区方言土语、民俗、民间文学等方面的有关研究机构和研究人员的诸多田野考察资料。

2. 蒙古国

在蒙古国,卫拉特——西蒙古文化的研究是伴随着蒙古人民共和国建国初期卫拉特部族的族源等历史问题研究的兴起而开始的。无疑卫拉特历史研究的丰硕成果,对卫拉特文化研究起到了推动作用,并为开展文化研究积累了丰富的资料;史学研究者也汇入了文化研究学术队伍。近年重大撰述当推蒙古国科学院主持的《蒙古国部族学》系列中的《卫拉特部族学 19—20 世纪》(蒙古国出版社,1996);《蒙古卫拉特简史》(阿·奥其尔著,1993,乌兰巴托)。此外如,1924 年 Ж·策旺撰写的《蒙古人民共和国的诸部落族源与现状》,是蒙古国学者撰写的首篇关于卫拉特蒙古研究的论文。文中对杜尔伯特、巴亚特、厄鲁特、明嘎特、土尔扈特、和硕特等部落的起源、历史、文化及其当时的社会状况等方面做了描写研究。还有《蒙古厄鲁特史》(Б·布彦楚格兰,1932)、《科布多简史》(Д·宫古尔,1964)等著作。30—40 年代整理出版了的卫拉特英雄史诗《布木额尔德尼》(1947)。至 50 年代,蒙古国学术机构连续开展大规模的全国性实地考察,搜集了大量的有关方言、民族学、文献、民间文学及考古学等方面的第一手资料。在此基础上出版了诸多民族志资料汇编和学术著作。据不完全统计,当时出版了托忒文文献资料十多部、卫拉特民间文学集与学术著作近 20 部;卫拉特方言与托忒文专著 3 部、辞书 1 部;卫拉特社会研究专著 1 部。这时可以说,开始形成了包括卫拉特文化研究在内的卫拉特学研究学术队伍。与此同时,召开了卫拉特学各类学术会议并创建了有关学术机构。

(1) 学术会议及其他活动:1960 年,在莫斯科召开了苏联、美国、蒙古三国卫拉特研究学术会议。1965 年在蒙古国内为

纪念著名史诗吟唱艺人 M·帕尔亲诞辰 110 周年而首次召开了卫拉特学研究的学术会议。会后整理会议学术论文及艺人 M·帕尔亲吟唱的卫拉特英雄史诗，于 1966 年出版了专集《蒙古英雄史诗辑》。1968 年 9 月于乌兰巴托，召开了纪念创用托忒蒙古文 320 周年学术会议。会议论文中引人注目的是，蒙古科学院院士 III·鲁布桑旺丹的《论八思巴文和托忒文正字法中标记长元音的方法》、Б·仁亲院士的《论托忒蒙文的文化意义》、II·达木丁苏荣的《托忒文〈罗摩衍那〉》等学术论文，文中从不同的视角对托忒文进行了研究。1990 年蒙古国与中国的部分卫拉特研究者，于乌兰巴托进行了学术交流，对今后的研究合作工作等方面交换了意见。此后，蒙古国的卫拉特文化研究者们，通过乌兰巴托召开的历次国际蒙古学学术会议以及蒙古国学者赴他国参加学术会议、访问等渠道，与各国卫拉特学者间不断地进行着学术交流。

1991 年蒙古国成立卫拉特学会，并创办《卫拉特文化报》，大量刊登了卫拉特历史、民俗及其他文化现象的有关研究信息、新资料、研究成果等。1993 年于乌兰巴托成立了“国际卫拉特研究会”。该学会宗旨是开展卫拉特历史、文化的纯学术活动。这些活动无疑对卫拉特文化的研究起到了推动作用。

(2) 卫拉特语言文字方面：就此研究，必须要谈及如下几位学者及其显著的成果。蒙古卫拉特方言土语方面出版了学者 Ж·措罗的《札哈沁土语》(1965)、《现代蒙语语音学》(1978)、《蒙古方言词典·卫拉特方言》(1988)、Э·旺堆的《杜尔伯特土语》(1965) 等著作。其中就托忒文研究而显著的是 III·鲁布桑旺丹和副博士 Т·加米扬。III·鲁布桑旺丹自 60 年代中期开始托忒文研究，著有三部专著，十余篇学术著作。其代表作是《托忒文及其文献》。书中作者对札雅班第达生平及其译著、作品和创制托忒文的原因及托忒文语音、词法、词汇、文献等方面进行了研究。通过研究，作者认为托忒文是为整体蒙古人所创造的文字。

(3) 民间文学的研究：Б·仁亲院士的《札雅班第达传》(1959)及整理编辑的托忒文《格斯尔传》(1960)；Ш·鲁布桑旺丹《卫拉特札雅班第达译著研究》(1968)；У·扎格达苏荣的两部托忒文手抄本史诗《布木额尔德尼》与《战争之库尔勒》(1972)的研究；《史诗 江格尔》(1968)、《著名英雄‘洪古尔’》(1977)；《蒙古文学概要》中专设了卫拉特文学史概要部分；Ж·措罗《西蒙古英雄史诗》(1966)、《蒙古英雄史》(1982)、《十三骏马歌》(1987)等等。

(4) 卫拉特文化方面还有一部比较重要的著作是蒙古国科学院副院长 С·诺尔布桑布等学者编纂的《蒙古西部地卫拉特部民生活方式》一书，于 1990 年出版。书中详细描述了蒙古国西部五省的自然环境、社会经济、文化教育、人口结构、历史传统、城市建设、生活习俗、各部社会现状等问题。著作中强调了卫拉特聚居的科布多、乌布苏、巴彦乌列盖三省的城市建设比其他省要好，并且城市中居住的卫拉特人口比例比其他部族高，据 1983 年统计数，乌兰固木市 20610 人，其中喀尔喀人和哈萨克人共计 589 人，其余皆是卫拉特人。

3. 俄罗斯

18 世纪中期到 19 世纪前半叶，可以说是俄国研究卫拉特蒙古的发端期。当时，一些学者或政府官吏到伏尔加河流域土尔扈特地区进行实地考察，并据此写成一批著作，就土尔扈特人社会的历史、经济、社会制度、文化等方面进行探讨，其中以巴库宁、米勒和帕拉斯的成果最为重要。19 世纪中叶以来，俄国学术界对卫拉特蒙古的研究，从总的方面看，是沿着民族学、历史学和法学研究方向而深入展开的。

民族学方面的著作颇丰。其中日捷茨基（И·А·Житецкий）的《阿斯特拉罕省卡尔梅克人的生活概况》（莫斯科，1893）一书占重要地位。书中详细记述了土尔扈特人的经济、社会关系、

劳动方式的资料，该著作被称为“是记述卡尔梅克人生活的最详细的著作之一”。

在法学研究方面，戈尔斯通斯基（К·Ф·Голстунский）《1640年蒙古——卫拉特法典，附噶尔丹琿台吉的补充勒令和在卡尔梅克汗敦杜克达什时代为伏尔加河的卡尔梅克民族制定的法规》（圣彼得堡，1880）、列昂托维奇（Ф·И·Леонтович）《古代蒙古卫拉特或卡尔梅克人的惩罚条例》（敖德萨，1879）、古尔梁德（И·Я·Турляд）《自古至17世纪的草原法》（喀山，1904）是研究蒙古——卫拉特法典的重要成果。

十月社会主义革命以后，卫拉特蒙古史研究进入了苏维埃时期。20—30年代，苏联的卫拉特蒙古史研究中，帕里莫夫和符拉基米尔佐夫的研究工作具有代表性。帕里莫夫的《卡尔梅克族在俄国境内时期历史概况》（阿拉特拉罕，1922）和Б·Я·符拉基米尔佐夫的《蒙古社会制度史》。Б·Я·符拉基米尔佐夫先后于1908、1911、1913—1915、1925年赴蒙古考察，在西蒙古发现了史诗流唱的传统，搜集研究出版了《蒙古——卫拉特英雄史诗》（圣彼得堡，1923）和《蒙古民间文学选编》（西北蒙古篇，列宁格勒，1926）格鲁姆·格尔日麦洛的《西蒙古与乌梁海》（圣彼得格勒，1926）、巴托尔德的《卡尔梅克人》等著作很值得关注。

1944年卡尔梅克自治共和国被废除，居民被迁到西伯利亚，卫拉特研究随之中断。到50年代，研究才得以恢复和发展。代表著作有戈利曼的《1640年蒙古——卫拉特法典的俄文译本与抄本》（莫斯科，《蒙古文集》1959）等。

4. 其他国家

日本研究西蒙古有较深厚的基础。19世纪50年代以后，随着蒙古史的研究开始了西蒙古的有关研究。老一代的有羽田明、田山茂、若松宽、森川哲雄、宫胁纯子等人；青年一代有护雅

夫、佐口透、冈田英弘、山口瑞凤、屋敷健一等人出版著作和发表了一些很有见地的论文。如羽田明除了《中央亚细亚研究》和《准噶尔王国与布哈拉人》以外，专著《准噶尔王国的文化》，填补了日本西蒙古文化研究的空白。

西欧国家对西蒙古的研究首启于法国。清朝时期在北京的法国教士阿米奥（即钱德明），将乾隆所撰《土尔扈特全部归顺记》从满文译成法文，并加按语，收入在他编著的《中国人的历史、科学、艺术、伦理及习惯的备忘录》（1776）第一卷中。莫里斯从德文翻译出版了德国旅行家伯格曼的四卷本《卡尔梅克游记》（1825）。爱尔兰作家德昆赛根据上述记述出版了文学作品《鞑靼人的反叛》（1837），这使西方世界，对土尔扈特人的历史文化引起了莫大的关注。丹麦学者亨宁·哈斯芦特（亨宁·哈士纶）在伦敦出版了《蒙古的人和神》（1935），这是作者根据自己在新疆和静县土尔扈特人中间生活数年，搜集到的许多第一手资料而写成的著作。书中附有很多照片，包括渥巴锡汗的画像，这是其他书中未见刊载的内容。该著作已由徐孝祥翻译出版中文版（新疆人民出版社，1999）。还有德国学者海西希的《关于厄鲁特王噶尔丹的蒙文传略片断》和法国学者伯希和的《卡尔梅克史评注》皆值得关注。

60年代以后，美国有些学者开始研究西蒙古人。阿拉施·波曼希诺夫教授主持编辑出版的《卡尔梅克专题丛书》之二卷《卡尔梅克专题论文集》（1966）中收集了鲍培、阿拉施·波曼希诺夫、克陆吉、罗培尔等所写的关于西蒙古历史、文化、语言等内容的论文。阿拉施·波曼希诺夫还编有《研究卡尔梅克文献目录手册》和《卡尔梅克指南》，前者收录了俄文、英文、法文、波兰文和托忒文的有关著作和论文选目；后者从历史、宗教、文化和语言等方面做了概括性阐述。罗培尔撰写的《卡尔梅克蒙古人》（美国普林斯顿，1967），以生活在美国的西蒙古人为研究对

象，对他们的历史和现状，生活与习俗，宗教与文化等方面进行了研究。

二、卫拉特——西蒙古文化研究的特点

综上所述，可对卫拉特——西蒙古文化研究的特点，进行如下归纳：

(1) 卫拉特——西蒙古文化研究的发端，无论是在国内外都几乎附属于卫拉特——西蒙古历史的研究而形成的。历史研究过程中的卫拉特——西蒙古文化的描述性研究或零星的记载，虽然没有形成系统的西蒙古文化研究领域，但对卫拉特——西蒙古文化研究队伍的形成、研究的发展开创了先河。

(2) 随着倡导和构建“准噶尔学”、“卡尔梅克学”、“江格尔学”以及与“卫拉特学”学科的相关领域研究，西蒙古文化研究日益完善起来。首先搜集、整理、出版了民间口承语言民俗的各种题材的描述性编著。其中卫拉特英雄史诗的整理出版最显著。之后对其他题材传说、故事、谚语以及语言、宗教、法典等也进行了挖掘整理工作。随之发表出版了大量的专题性研究论著，对西蒙古文化进行了细致深入的研究。但至今尚未出版一部较系统的西蒙古文化史或者完整的西蒙古文化的专题研究论著。

(3) 目前对蒙古族文化的研究，一是宏观上的蒙古族整体文化的研究，不分部族文化，总体把握了蒙古族文化的全貌，却忽视了蒙古族文化的地域性特点。另一种是微观的研究，对蒙古族的不同部族文化的个别描述性研究。这种研究为记录保存蒙古族亚文化方面具有难能可贵的价值。我们看到，这两种研究中皆缺乏一定的层次性，忽略了蒙古族文化的普遍性和特殊性之间的关联和层次。例如，虽然名称上是《卫拉特民俗》、《卫拉特民俗志》等著作，实际上只是新疆蒙古人的民俗研究。从而至今没有一部系统地包括新疆、青海、内蒙古、甘肃等地域的西蒙古文化

史或是反映西蒙古文化全貌的专题研究著作。

就整体情况而言，在蒙古学研究领域，卫拉特——西蒙古文化方面的研究还不够充分。但是前辈学者们，为此项研究做出了文献资料的挖掘整理和现状调查等方面的不懈努力。尤其在历史、语言文字、民俗、民间文化、宗教、边政等方面，取得了丰硕成果。这些成果为我们进一步地进行深入研究，勾勒出系统专论卫拉特——西蒙古文化或文化变迁的框架，奠定了坚实的基础。

第四节 本课题研究范畴与研究方法

一、本课题研究范畴

蒙古族是中国北方民族中的主要少数民族之一。它在中国历史上，甚至在世界历史上所产生的重大影响是世人皆知的。由于历史的原因蒙古族现在成为我国西北的一个跨国民族。本课题中所说的西蒙古就是蒙古族中主要的跨国部族之一。它是在元朝灭亡之后，蒙古族内部崛起的一支部族。它于明、清两代，无论在当时国内有关部族、民族，或是在有关外国历史舞台上，都出现过某些活动和产生过某些影响。它主要跨居中国、蒙古、俄罗斯等国家。第二次世界大战之后也有极少数人从苏联散居于美国、法国、瑞典、加拿大、南斯拉夫等国家。

本课题主要以分布在国内的西蒙古为研究对象，兼论那些已经脱离了民族母体文化的跨国群体——蒙古国的卫拉特人和俄罗斯的卡尔梅克人。由于这些跨国卫拉特族群及其文化变迁状况缺乏实地调查资料，所以在本课题中仅根据一些文本资料和点滴实地调查二手资料兼顾论述。在进行本课题研究时，笔者出于历史上中国民族关系与当今中国民族文化的发展状况趋势——“所谓

现代化乃是一场深刻的文化变迁，既包括物质文化，也包括精神文化的发展变化^①。两方面的思考，认为应该从历史和现状两个方面作为切入点，进行西蒙古文化变迁的研究。因而笔者在课题内容上关注了历史上的卫拉特蒙古文化变迁和卫拉特蒙古后裔——当今西蒙古现代化进程中的文化变迁。时间跨度为从 13 世纪初成吉思汗收服“森林部落”开始至今。并作为两个分段：即从“森林部落”斡亦剌惕的出现（13 世纪初）——18 世纪中叶（清中叶），即当今西蒙古分布格局的基本形成；18 世纪中叶——1949 年新中国的成立至今，进行了历史变迁脉络的梳理研究。随着这个主线粗略地观察了历史上卫拉特蒙古文化变迁的动因、内容。同时对当今三个不同地区现代化进程中西蒙古文化变迁做了实地考察研究并间论了跨居蒙古国和俄罗斯的卫拉特族群的文化变迁状况。本课题研究结构由八个部分组成：第一章详细阐述了研究民族文化变迁的目的、意义和范畴等内容，为笔者对民族学相关理论方法的学习认识，是将民族学理论方法运用于专题研究的前提。第二章、第三章、第四章即为专题研究，历史上卫拉特文化变迁的梳理研究。第五、六章为实地考察研究当今西蒙古现代化进程中的文化变迁的三个个案——青海和硕特蒙古文化变迁、新疆和布克赛尔蒙古文化变迁、内蒙古阿拉善蒙古文化变迁。第七章是跨居国外的卫拉特蒙古文化变迁。第八章，为结语，是笔者研究的小结及专题研究所引发的思考和讨论。

本课题研究的着重点是：

1. 研究西蒙古与其他民族文化间相互影响的文化变迁

历史上，至 18 世纪中叶以后，卫拉特蒙古人地理分布大致已形成现在居住于西北地区分布的格局，卫拉特蒙古人与当地各

宋蜀华：《民族学的应用与中国民族地区现代化》，刊载《社会科学的应用与中国现代化》，乔健、李沛良、马戎主编，北京大学出版社，1999 年，256 页。

族人民友好相处，生活、文化息息相关，成为中国西北主要少数民族之一，具有了中国蒙古族区域文化的特点。无论是历史的还是现状的西蒙古研究，既成为蒙古学研究中的一个重要组成部分，也成为中国西北民族研究的主要内容。西北民族间的相互影响，在西蒙古文化变迁中显而易见。我们可以通过研究西蒙古与周边民族文化间互动而形成的文化借用、文化传播和文化涵化等文化变迁过程，来观察西蒙古宗教文化、经济文化、语言文字、法规等文化变迁。

目前历史上的卫拉特蒙古人后裔，在中国，分别分布在新疆、青海、甘肃和内蒙古阿拉善盟及小部分居住黑龙江省富裕县，他们分别被称为“新疆蒙古人”“青海蒙古人”“阿拉善蒙古人”和“肃北蒙古人”。据 1990 年的人口统计，共计近 25.7 万多人。甘肃省肃北蒙古族自治县有 4158 人；青海省海西蒙古族藏族自治州乌兰、都兰县、格尔木市的乌图美仁乡等地；海北藏族自治州祁连、刚察、海晏、门源县等地；海南藏族自治州共和县等地；黄南藏族自治州河南蒙古族自治县；海东地区等地总计有 71515 人。在新疆维吾尔自治区巴音郭楞蒙古自治州库尔勒、和硕、和静、焉耆、博湖等地有 41157 人；博尔塔拉蒙古自治州精河、博乐、温泉县有 23467 人；哈密地区 1714 人；昌吉州 4695 人；伊犁地区有 25076 人；塔城地区有 28494 人；其他地区有 13137 人。内蒙古自治区阿拉善盟阿拉善左旗、右旗和额济纳旗共计有 41974 人。黑龙江富裕县有 2212 人。^① 甘肃省的西蒙古人大多是原和硕特部落和土尔扈特部落的后裔。聚居在肃北蒙古族自治县所属马场、乌呼图尔、盐池湾等南山地区、马宗山等北山地区，是由色尔腾部落为中心发展起来的。根据有关

^① 郝苏民：《文化透视：蒙古口承语言民俗》，青海人民出版社，1994 年 10 月，226—227 页、247 页插图。

资料阐述其来源，一是雍正九年（1731）土尔扈特阿喇布珠尔后裔迁走时留下的部分人；二是 18 世纪下半叶青海蒙古旗民因民族争斗，沉重赋税等原因流落于此；三是邻近地方迁来约有 70 余户各族人民，与蒙族杂居通婚。马宗山地区，清朝中叶前，多为青海之和硕特牧民，从清末开始，喀尔喀蒙古和新疆西蒙古也常放牧于此。1926 年初，新疆焉耆和硕特部民包布拉率 25 户牧民迁此，1931 年新疆和布克赛尔土尔扈特部民杜洛尔率 36 户迁此。居住在新疆的西蒙古人属土尔扈特部的人数最多，是乾隆三十六年（1771）跟随渥巴锡回归祖国的部众。渥巴锡所属称旧土尔扈特，当时划分四盟，各立盟长。南路在裕勒都斯草原，渥巴锡为盟长，其政治中心先在焉耆，后迁到和静。今巴音郭楞蒙古自治州的西蒙古大多为其后裔；北路在和布克赛尔，策伯克多尔济为盟长，和布克赛尔蒙古族自治县居住其后裔；西路在精河县，默们图为盟长，今精河县居住其所部后裔；东路在库尔喀拉乌苏，巴木巴尔为盟长，其所部后裔居住今乌苏县。清末民国初年驻北蒙古王公中颇有名望的帕勒塔即是巴木巴尔之第六世。居住于新疆的和硕特部，主要是随渥巴锡东返的恭格部，他们一直游牧于博斯腾湖畔，今和硕县的西蒙古大多为其所部后裔。居住于伊犁哈萨克自治州伊宁、昭苏、特克斯、尼勒克以及博尔塔拉蒙古自治州博乐、温泉的西蒙古人皆为准噶尔部后裔。他们的来源，一是阿睦尔撒纳叛乱时投附内地的准噶尔人，其中以准噶尔二十一昂吉之一的达什达瓦部属人数最众，其迁住伊犁是乾隆二十九年（1764）；除了达什达瓦部以外，也有少数原系居住于北京的准噶尔官兵；二是乾隆二十五年（1760）后陆续脱出哈萨克、布鲁特地区的准噶尔人；三是乾隆三十六年（1771）随土尔扈特渥巴锡东返的卫拉特沙毕纳尔；四是在对阿睦尔撒纳战争中免遭于兵灾与瘟疫的准噶尔人，其后裔今居住伊犁哈萨克自治州伊宁、昭苏、特克斯、尼勒克以及博尔塔拉蒙古自治州博乐、温

泉县。清政府在结束了罗卜藏丹津反清起事后，对青海西蒙古诸部，根据“宜分别游牧居住”原则，仿内蒙古盟旗制，分编为二十九旗。其中和硕特部二十一旗，土尔扈特部四旗，绰罗斯（准噶尔）二旗，辉特部一旗，喀尔喀部一旗。每旗旗长由其部落首领担任，各旗划定地界，不得私占牧地，不能私自往来。由清一代一直沿袭这一统治格局与游牧地区。及至 1929 年青海建省时，蒙古居住地区仍袭用以往的盟旗组织形式，分为左右二翼，左翼盟包括和硕特及土尔扈特两部 14 旗；右翼包括和硕特、土尔扈特、绰罗斯、辉特、喀尔喀等五部十四旗；另有察罕诺门罕旗，由喇嘛承袭，旗民虽为蒙古族实际上已经溶入到藏族中。内蒙古阿拉善盟左、右两旗主要聚居和硕特部众。阿拉善额济纳旗主要聚居土尔扈特阿喇布珠尔属民后裔。康熙三十七年（1698 年）阿喇布珠尔陪同母亲、妹妹由伏尔加河赴西藏熬茶礼佛，后因归途为策妄阿拉布坦所阻，康熙四十三年（1704 年）清政府划嘉峪关外的党河、色尔腾、马海一带（今甘肃省肃北蒙古族自治县境内）作为牧地，封阿喇布珠尔为固山贝子，雍正九年（1731 年）迁到额济纳河一带，乾隆十八年（1753）额济纳土尔扈特旗正式成立，至民国年间已传八代，共有十二任扎萨克王。黑龙江省富裕县居住的是准噶尔部后裔，他们是乾隆二十二年（1757）迁居此地的准噶尔台吉阿卜达什、巴桑所部后裔。是年 10 月这部分准噶尔人约 90 户到达乌裕尔河畔，编为一旗，定名依克明安旗，1948 年将其划归富裕县。^①

2. 兼论跨国卫拉特族群的文化变迁

卫拉特的分支族群主要迁徙至蒙古国和俄罗斯居住，形成了跨国卫拉特族群。蒙古国有 20 余万卫拉特蒙古人，占全国总人

^① 参见马大正、蔡家艺：《卫拉特蒙古史入门》，青海人民出版社，1989 年 4 月，68—72 页 编写组：《卫拉特蒙古简史》（上）新疆人民出版社，1992 年版。

口的 10%。在蒙古国西部三省——科布多(Ховд)(注:以下标示为斯拉夫蒙古文)、乌布斯(Убс)、巴彥乌勒盖(Баян Олгий)居住着属卫拉特人的杜尔伯特(Дорбод)、巴雅特(Баяд)、扎哈沁(Захчин)、乌梁海(Урянхий)、土尔扈特(Торгууд)、厄鲁特(Оолд)、明嘎特(Мянгад)部落,据 1989 年统计数字,杜尔伯特 55200 人、巴雅特 39200 人、扎哈沁 23000 人、乌梁海 21300 人、土尔扈特 10100 人、厄鲁特 9200 人、明嘎特 4800 人;后杭爱(Архангай)、前杭爱(Оборхангай)两省有少数厄鲁特人;西阿尔泰山(Зүүнхангай)有属辉特部(Хойт)的厄鲁特人;戈壁阿尔泰(Говь Алтай)、扎布汗(Завхан)、色楞格(Сэлэнгэ)、苏和巴特省(Сүхбаатар)散居卫拉特蒙古部族的人。^①居住在俄罗斯的卫拉特人,被称为“卡尔梅克”(Калмык)人。乾隆三十六年(1771)渥巴锡率领土尔扈特及少数杜尔伯特部众,返回故土时,还有一部分没能返回的部民留居里海北岸和伏尔加河下游。他们的后裔便是卡尔梅克人。据 1978 年统计,有 17.4 万人口。1920 年建立了卡尔梅克自治州,1935 年改为卡尔梅克自治共和国。1943 年卡尔梅克自治共和国被撤消。1958 年重新建立了卡尔梅克苏维埃社会主义自治共和国,隶属于前苏联俄罗斯联邦共和国。苏联解体后分别隶属哈萨克斯坦和俄罗斯。生活在美国的卫拉特人,一部分是十月革命后移民,称为旧移民;另一部分是“新移民”则指 40 年代以后移居当地的。此外,还散居法国、南斯拉夫等国家。

就西蒙古的分布地区而言,开展一个深入而立体的三地区——中国、蒙古、俄罗斯(或三个以上地区)所居西蒙古人的

^① [蒙古] 楚伦·达赖:《蒙古国的卫拉特研究》载《西北民族研究》1995 年 1 期,153 页。

文化变迁的对比研究是非常有意义的课题。通过研究同源异流西蒙古文化的变迁过程，结合纵向的梳理和横向的对比，研究探讨整体卫拉特蒙古文化在不同国家社会制度、不同的社会文化环境和不同历史阶段等等因素作用下，其变迁规律、特点以及西蒙古人现代化等方面的诸问题。这对民族文化变迁、中国民族学学科建设等方面的基础研究以及蒙古学研究领域的拓展，都将会是十分有意义的。笔者的初衷就是想做这样一个跨国民族文化变迁的比较研究。但因目前跨国考察的不便及资料、时间和必要的其他条件等多方面原因所限，暂时不能如愿以偿。遂将本课题研究分为两部分进行，第一部分即是现在的研究。重点是历史上的卫拉特蒙古及目前居住在中国（新疆、青海、内蒙古阿拉善、甘肃肃北）的卫拉特蒙古后裔的文化变迁（黑龙江省的卫拉特后裔，由于地缘上的原因，本课题暂不予论述），理清楚历史上的和我国西北地区分布的西蒙古人的文化变迁状况，仅少量涉及了卡尔梅克和蒙古国的卫拉特蒙古人。第二部分是，今后将在这个前期研究的基础上，拟跟进国外的实地考察，并做综合的分析研究。

二、本课题研究方法

本课题，以马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义观点作为指导思想，力求运用中国民族学界的历史与现状研究相结合的传统研究方法，批判地吸收和运用西方人类学/民族学各学派的理论方法。研究中努力注意从中国国情出发，从中国各民族“你中有我，我中有你”的历史渊源出发，从纵向（历时）和横向（共时）相结合；文献研究和田野作业相结合的视角进行研究。

笔者深深地感到进行田野作业研究不光是对当今文化变迁进行考察研究，更重要的是在于它是“向未来的文化展开一个新的

起点'^①。笔者曾经赴青海省海西藏族蒙古族自治州德令哈市地区进行了田野作业；新疆维吾尔自治区和布克赛尔蒙古自治县进行了田野作业；内蒙古阿拉善左旗进行了田野作业（以下详细介绍）。同时，访谈了来自这三个地区，工作学习于西北民族学院的部分师生。

在田野作业当中，力求遵循文化主位研究和文化客位研究相结合的原则。由于在民族文化变迁的历史和现实过程中，存在着一定程度的民族自我中心主义和盲目的文化相对主义。不同民族的人以各自不同的文化标准来衡量和评价其他文化，认为只有自己的文化是自然的、正常的、优秀的，自己的文化高于一切文化。并由本民族的文化价值趋向来评判其他民族的文化现象和价值观念。或极端无谓地看到文化存在的合理性而不顾文化的发展。这是阻碍民族文化变迁的最大障碍。同时，在从事民族文化变迁等民族问题研究时，研究者本身所持研究态度、方法上也存在着类似的情况。把握好研究的公正性不仅是民族学研究者必须具备的专业素质 还是研究成果科学性的保障。否则 不利于客观真实地探索民族文化变迁的动因、规律等 从整体出发正确引导民族文化变迁。因此 研究民族文化变迁时 研究者首先要承认民族的文化原创性，其次要关注在此基础上的民族文化再创造的资源。这是由于文化因素、文化价值观念通过个人的反复运作以及人际横向传播、代际纵向传播 在群体和社会之中保持着延续性 但是它们的延续要透过个人对文化现象的认知、建构和重构的过程来完成的，于是留下了文化变迁的余地。这也就是文化变迁的内因

费孝通教授“文化来自生活，来自社会实践。通过田野考察来反映新时代的文化变迁和文化发展的轨迹，以发展的观点结合过去同现在的条件和要求，向未来的文化展开一个新的起点，这是很有必要的”。方李莉：《传统与变迁》，江西人民出版社，2000年，导言。

所在。同时民族群体的文化体系相对而言，具有很强的对外来文化因素的包容性，因而导致文化变迁的外来因素的作用。就此笔者还认为，民族文化变迁也需要各民族人民的文化自觉，研究民族文化变迁需要研究者的文化自觉。费孝通教授谈到世界各种文化间的和平共处需要文化自觉。这里讲的文化自觉是生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”明白它的来历、形成过程 所具有的特色和它的发展趋向，不带任何“文化回归”的意思，不是要“复旧”同时也不主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强文化选择的自主能力，取得适应新环境、新时代时文化选择的自主地位。对文化自觉的历程概括为：“各美其美 美人之美 美美与共 天下大同”，各美其美 就是不同的文化中的不同人群对自己传统的欣赏。这是处于分散、孤立状态中的人群所必然具有的心理状态。“美人之美”就是要求我们了解别人的文化的优势和美感。这是不同人群接触中要求合作共存时必须具备的对不同文化的相互态度；美美与共 就是在“天下大同”的世界里 不同人群在人文价值上取得共识以促使不同的人文类型和平共处。^① 对此笔者的理解是在民族文化变迁的研究中，研究者不仅要尊重研究对象的文化，还要尊重不同学派的研究理论方法。同时还要具有研究者自身的“文化自觉”，清醒地知道自己是一个具有统一的多民族国家的科学研究者，从中做到一个科学研究者的公正的研究。

本课题在田野作业中，主要采取了参与观察法（直接住在牧民家庭内共同生活，参与当地的民俗文化活动亲身来体验和观察其文化内容）入户个别访谈、定点跟踪调查、文献资料搜集等具体操作方法。

费孝通：《人文价值再思考》，刊载乔健、李沛良、马戎主编：《社会科学的应用与中国现代化》，北京大学出版社，1999年，13页。

第二章 斡亦刺惕早期文化

任何一个族群的文化，是在原有文化因素基础上始终处于持续变化过程中，由此文化变迁是从动态到动态的过程。不过我们还是可以根据时间和变迁的不同特点来划分出变迁的阶段性。L·麦尔、马林诺夫斯基等文化人类学学家认为研究文化变迁应该确定一个“零点”作为文化变迁的开始。虽然有些学者并不赞同这种观点，但普遍认为可将两个文化接触之前的状况为基准线，研究接触后所发生的事情。因而笔者认为，我们可以找到某个阶段的文化变迁的“相对起点”。也就是当一个群体相对稳定的文化形态开始在内外因素的作用下发生变化，并且这种变化得到了群体的认同、接受而进一步产生文化系统的整合时，就可以将这个群体的“相对稳定的文化形态”视为这个阶段的文化变迁的“相对起点”。本课题研究卫拉特——西蒙古文化变迁时，将成吉思汗收服卫拉特蒙古先祖——森林部落斡亦刺惕之前，斡亦刺惕的生活文化作为“相对起点”。这是出于以下两点：史载蒙古部（史称“蒙兀室韦”）原来生活在东北额尔古纳河南岸的密林中，蒙古诸部几经展转至辽金时期，已基本上分布在了大漠南北，一些蒙古语族的“森林中百姓”部落也进入了叶尼塞河上游一带，与居住在那里的突厥语族部落杂居生活。显然在这个时期包括斡亦刺惕在内的蒙古诸部都具有早期生活文化的形成演变过程。然而关于这个时期的斡亦刺惕历史、生活方面的可查询详细史料几乎难以找到了。因此本课题研究成吉思汗收服斡亦刺

惕之后至今的漫长历史阶段的文化变迁。在这个历史阶段，蒙古各部的经济、社会、政治发生了急剧的转变。这一转变的实质是蒙古部从原始氏族制向早期封建制度过渡；向氏族和部落融合及建立统一的蒙古部族及现代意义上的蒙古族群的过渡；向现代意义上的中华民族的过渡。就此本研究将成吉思汗收服斡亦剌惕之时生活文化作为这个阶段的文化变迁的“相对起点”。②我们从史料及斡亦剌惕至卫拉特的历史发展脉络中可以证实，从成吉思汗收服斡亦剌惕起，卫拉特的社会形态、经济生产及其自身的发展，进一步地溶入到了现代意义上的蒙古族群和中华民族的发展进程中。其文化的发展与整个蒙古文化的形成发展、中华民族文化的发展进程不无关联。斡亦剌惕自身发展过程，也就是其文化认同的过程：对整体蒙古文化的认同过程；对中华民族文化的认同过程。在这个层次性文化认同过程中卫拉特自身生活文化发生了剧烈的变迁。

第一节 早期居住地

据《蒙古秘史》、《史集》记载，早期在北方蒙古草原和叶尼塞河上游一带的广大地区，分布着两种类型的蒙古和突厥语族诸部落。即“草原部落”和“森林部落”。“森林部落”中有卫拉特先祖——斡亦剌惕和古儿烈兀惕、兀良合惕、秃马惕、巴儿浑、不里牙惕、帖良古惕、兀儿速惕、合不合纳思、康合思等诸部落。他们住在贝加尔湖周围，或色楞格河至额尔齐斯河之间的大森林中。

关于斡亦剌惕早期居住地，《蒙古秘史》、《史集》中都有明确的记载。《史集·部族篇》记载，斡亦剌惕“人数众多，分为许多分支，各支各有某个名称，……总称为秃绵斡亦剌惕。……原

住在薛灵哥河彼岸，……被称为巴儿忽真一脱窟木地区的极边^①。此后，斡亦刺惕逐渐向西北迁移至失黑失惕地区。根据《蒙古秘史》记载，鸡儿年（1201），斡亦刺惕的忽都合别乞和合塔斤等十一部的首领，在阿勒灰不刺阿聚会，欲拥立扎木合，因事机不密，遭到成吉思汗和王罕联军的攻击，失败后斡亦刺惕的忽都合别乞带族向西迁徙到失黑失惕地方（研究者们主张即今色楞格河北面的叶尼塞河上源之一的锡什锡德河；也有人主张是在乌鲁克木河上游或华克木河上游）。又据《蒙古秘史》记载，元太祖二年（即兔儿年，1207），成吉思汗命拙赤领右手军去征服林木中百姓，令不合引路，斡亦刺[惕]种的忽都合别乞，比万斡亦刺[惕]种先来归附，就引拙赤去征万斡亦刺[惕]。入至失黑失惕地面，斡亦刺惕、不里牙惕、巴儿浑、兀儿速惕、合不合纳思、康合思、秃巴思诸种都投降了。这说明成吉思汗收服斡亦刺惕时，斡亦刺惕就居住在失黑失惕地方，是森林中百姓居住地的南沿地带。《释迦院碑》（又名蒙哥汗碑）这一考古实物的发现更加证实了斡亦刺惕早期居住的南境、夏营地是失黑失惕地带。1935年，在蒙古人民共和国库苏古勒省，阿尔布拉格县境内的德勒格尔河北岸发现一处元代城镇遗址和遗址中的一块丁巳年（元宪宗七年，1257年）所立石碑——《释迦院碑》（又名蒙哥汗碑）。此遗址正是早期斡亦刺惕人居住的失黑失惕地带。碑文用汉、蒙古两种文字刻成。碑文是记述斡亦刺惕部驸马八立托舍财建寺，与其妻子公主悉基为宪宗蒙哥汗祝寿和为自己夫妇子孙祈福的祷文。^②

如上所述，成吉思汗收服卫拉特先祖——斡亦刺惕之前，斡

① [波斯]拉施特哀丁著，余大钧、周建奇译：《史集》，第一卷第一分册，商务印书馆，1983年，193、198、199页。

王宏钧、刘如仲：《准噶尔的历史与文物》，青海人民出版社，1984年版。

亦刺惕是由原先较远的东部地区迁徙到色楞格河流域，后向西北迁徙来到了失黑失惕地方。史料及考古资料证实，斡亦刺惕居住的地方是森林中百姓居住地的南沿地带——“森林”与草原交接地带。在这里他们能够与蒙古和突厥诸部杂居生活。更重要的是，他们由此接触了草原部落和接受适应了草原畜牧生活。

第二节 物质文化

在《蒙古社会制度史》中描述的包括斡亦刺惕在内的森林部落的经济生活的情况是：“‘森林’居民主要从事狩猎，但也没有放弃渔捞。他们住在用桦树皮和其他木料搭成的简便的棚子里，‘森林’居民驯养野生动物，特别是西伯利亚鹿和小鹿，吃它们的肉和乳。虽然他们在森林里游动时是用西伯利亚鹿来驮载日用器具，但他们也知道使用马；马似乎曾被‘森林’居民用于狩猎，而酋长、富裕者和贵族更可能是使用马。‘森林’的蒙古部落缝兽皮做衣服，使用滑雪板、喝树汁。”^①另有资料对森林“数部民俗”的描述是，“他们不会制作杯皿，不会铸作农具，不会制造舟楫和渔具，而是以杞柳为杯皿，剡木为槽以济水，人们皆以桦皮作庐帐并驯养野生动物如鹿类等。以乳肉和采松实、山丹、芍药等根块为主要食物。用兽皮制作衣服和鞋。游猎和转移时，利用鹿来驮运东西，冬月亦乘木马（雪橇）出猎或作为主要的交通工具”。在后来卫拉特人中广泛流传的叙事诗和英雄史诗中，所记载的当时人们所住的小屋，支架不是用木料，而是用兽骨制作，上面用兽皮覆盖。这也可从另一个侧面反映了早期斡亦刺惕人的狩猎经济所呈现的生活内容。在后期历史记载中还常常

^① [苏] Б.Я. 符拉基米尔佐夫著 刘荣焌译：《蒙古社会制度史》 中国社会科学出版社，1980年，54—56 页。

见到，他们从林木中捕捉青鼠和黑貂鼠等各种动物，用来交换和贡赋，这些都给我们展现了当时斡亦剌惕人的狩猎、捕鱼的经济基础和与此相应的衣、食、住、行、交通工具等物质生活的画面。同时，我们似乎还可从“不会铸作农具”、“他们也知道使用马，马似乎曾被‘森林’居民用于狩猎”等零星记载中，寻找到畜牧和农业生活的痕迹。

那么，斡亦剌惕人的早期物质经济生活，仅仅是 Б·Я·符拉基米尔佐夫、拉施特哀丁等学者阐述的那样，以狩猎为主，兼顾渔猎的“森林部落”经济形态吗！也就是说“森林部落”是专门指狩猎人和渔猎人？经我们进一步利用新资料进行探讨后，不难知道事实并非如此。实际上从上述《蒙古秘史》、《释迦院碑》所证实的斡亦剌惕人早期居住于森林中百姓居住地区的南沿来看，我们不能排除当时斡亦剌惕人与草原游牧民有不同程度的文化经济交流。甚至在当时他们就是处于由森林狩猎经济正在逐渐向草原游牧经济过渡阶段。20 世纪中叶，苏联的有关考古学家，Г·П·索斯诺夫斯基、Б·Э·彼特里、А·П·奥克拉德尼科夫、П·П·霍罗什等人在对勒拿河上游、通克、贝加尔湖域的某些地区以及外贝加尔湖地区，即拉施特哀丁等学者阐述的“森林”部落的生活区域进行的 12—13 世纪墓葬考古发掘中获得的考古资料证实了这一观点。这些墓葬考古发掘出的材料为我们描绘出了一幅当时被蒙古人称为巴儿忽真一脱窟木的贝加尔湖域居民的生活画卷：“大部分经济比较贫困的居民从事农业、畜牧业，间或从事手工业（纺织、冶铁和畜产品加工）。在这一时期穷人的墓葬中常常可以找到黍类的种子，粗糙的毛织物和靴子的残片、纺车、桦树皮箱子、箭镞等物。在色楞格河流域类似的墓葬中还发现了荞麦的种子。富人的墓葬里则完全是另一种样子。墓葬里有绵羊骨骼、带华丽的铜镶嵌的马鞍马镫和嚼环残断，复杂的蒙古

响弓碎断、青铜镜、珍珠、金银饰品和丝绸织物等。^①这说明，当时在“森林部落”中已经有了某种程度的原始农业、畜牧业和纺织、畜产品加工的家庭手工业。

苏联学者 А·П·奥克拉德尼科夫（《西布里亚特蒙古史概论》俄文，列宁格勒，1937 年 284 页）Ф·А·库德里亚夫采夫（《布里亚特蒙古苏维埃社会主义自治共和国通史》，乌兰乌德，1954 年 第三章第四节）Г·鲁缅采夫等人在这一考古资料的考证研究中，关注到了“森林”部落本身社会和经济结构的复杂性，进行了进一步的论证并提出了新的见解。Г·鲁缅采夫认为：“‘森林部落’这个术语是拉施特哀丁和他的同时代人主要用来说明某些部落的居住地，而不是指他们的经济基础。换句话说，‘森林居民’远远不是专指狩猎人和打鱼人的。其实符拉基米尔佐夫也清楚，对蒙古部落严格地按上述情况分类通常是很困难的，有的部落正处在过渡阶段；有的部落时而从事畜牧业，时而从事狩猎业。‘森林部落’按其生活方式和经济状况可以划分为两支：（1）狩猎—渔捞部落，即地道的‘森林’部落。这一支完全符合符拉基米尔佐夫对‘森林’部落特征的描述；（2）畜牧—农业部落，在他们的经济中狩猎占有重要的地位，但绝不是主导地位。……斡亦剌惕、巴尔浑和豁里—秃马惕部的社会经济水平较高，他们应属于‘森林’部落的第二支。对于‘森林’居民的第二支来说，其特点是综合性的经济——原始农业和较发达的畜牧业及狩猎捕鱼结合在一起的经济，这在保持食物的平衡方面起

〔苏〕Г·鲁缅采夫：《十二—十七世纪蒙古文化史上的几个问题》姜世平译，载《蒙古学资料与情报》1985 年 2 期，20—21 页。原载《中央亚历史语文资料集》（Материалы по истории и филологии Центральной Азии）卷三，乌兰乌德，1968 年。

很大的作用。’^① 这与其居住森林南沿地带有着很大的关联。

至此可以认为，成吉思汗收服斡亦剌惕时，斡亦剌惕是“森林部落”中属于较先进的部落。由于其居住森林南沿地带，使斡亦剌惕人与草原游牧民有不同程度的文化经济交流。甚至有可能在当时他们就是处于由森林狩猎经济正在趋向半狩猎半游牧经济过渡阶段。

第三节 精神文化

13 世纪初，斡亦剌惕被成吉思汗收服之时，斡亦剌惕处于氏族社会末期。这时的氏族制度不同于古代原始公社氏族制，已趋于瓦解阶段。社会基本组织是氏族—斡孛黑，是氏族制度下同一祖先后裔组成的血缘组织。保留着族外婚、血亲复仇、氏族会议和祭祀等习俗。氏族分诸多支，支由若干阿寅勒组成。阿寅勒是若干个帐幕或幌车组成的牧猎营或猎户。凡是某一个社会单位平常牧猎地区，称为嫩秃黑。通常以阿寅勒为经营单位，有共同的牧地和狩猎场所。战时或情况紧急时，往往结成游牧集团，列队移动并结环营驻屯，有时达到百个帐幕，称其为“古列延”，意为环营、圈子。

在氏族制度下，土地和猎牧工具，都是氏族部落的财产，只有生活资料属于个人。氏族首领称为“别乞”。别乞在氏族中有很高的威望，在汗帐中位于一切人之上。成吉思汗曾经说：“被封为别乞的可以穿白袍 骑白马 坐于上位。”（《元朝秘史》卷九）不仅掌管氏族内诸多事物，还是氏族内萨满教的“大祭

^① [苏] P. 鲁维采夫：《十二—十七世纪蒙古文化史上的几个问题》，姜世平译，载《蒙古学资料与情报》1985 年 2 期，20—21 页。原载《中央亚历史语文资料集》（Материалы по истории и филологии Центральной Азии）卷三，乌兰乌德，1968 年。

司”。忽都合别乞就是这样的一位斡亦刺惕部的比较著名的首领，同时，他又是原始崇拜——萨满教“大祭司”。就此相传于 1202 年斡亦刺惕和弘吉刺等诸部联合起来与铁木真、王罕作战中，忽都合别乞为联军前锋，与乃蛮部的不亦鲁黑罕有呼风唤雨本领，但施展“鲎答”法术，风雨反向自己的军队袭来，顿时天地晦暗、阵地泥泞难行，扎木合联军溃败而归。

斡亦刺惕部的“别乞”，既是氏族首领又是萨满崇拜“大祭司”；忽都合别乞在作战时施展“鲎答”法术等历史记载和传说，都给我们提供了早期斡亦刺惕人信仰的是萨满教的事实。当时斡亦刺惕地区萨满崇拜“大祭司”具有不同寻常的本领，能够施展法术，且居于氏族中一切人之上的氏族首领，备受人们的推崇。萨满崇拜的核心思想是“万物有灵论”。萨满教拜“翁衮”（偶像），以此祈求神灵的佑护。最为典型的崇拜是对“天”（即是物质的，又是精神的）和“地”（与大地组成部分山、湖、河等）、“火”神灵的崇拜。人们认为“天”是至高无上的，氏族首领就是“天”与人之间的使者，能够与神灵联系，用法术创造奇迹。“长生天”主宰着世界和人的生活。在斡亦刺惕人中长期流传着“祭祀大地、圣山、湖泊”等习俗。祭祀活动可由氏族集体、个人与家庭，定期或无定期地进行。人们认为“火”与家族兴旺相联系，早期斡亦刺惕人家庭中幼子为家庭“兴旺之火”的守护者而继承财产，这便是萨满崇拜“火崇拜”的一种表现形式。同时，人们还崇信萨满的预言及自己的梦境和各种所谓的预兆。托忒文文献中，记载的有关绰罗斯的两支——准噶尔和杜尔伯特的神话，虽然有后期渲染佛教色彩的印记，但仍然不同程度地反映了斡亦刺惕早期氏族生活和崇尚萨满崇拜的一些信息。传说古代有一个人，梦见印度那兰扎河上飞来 32 只天鹅，有人将中间的天鹅用套索捉住，据说这样做对佛和本人来说都能造福。这人还梦见木龙年仲秋时节，天女和龙子结了婚，10 月后生了一个儿

子，不久母亲飞回天上了。父亲把儿子挂在像弓形管子的树上，树瘤流出树汁，滴在婴儿的嘴里，像母乳一样哺养他，旁边有一鸱在守护。人们据此梦的提示，每 10 人组成一班，分两班到森林中去找这个孩子。人们找到了孩子，由一班的人让孩子骑在脖子上，另一班的人引路回到了部落中。给婴儿取姓绰罗斯，取名孛汗。引路的人们取姓扎木特，让孩子骑在脖子上的人们取姓库孜古特。孛汗的儿子为乌林台巴丹太师。^① 另有一则传说，在古代有名叫阿木尼和多木尼的两个人，住在杳无踪迹的野外。后来阿木尼的 10 个儿子，成了准噶尔部的部众；多木尼的 4 个儿子成了杜尔伯特部的部众。他们每个人各有 10 个儿子，后来人口大量繁衍。他们中的一个人在森林中打猎时发现一个婴儿躺在一棵树下，那棵树的形状像一个弓形管子，从中流出树汁哺养婴儿，婴儿旁边有一鸱在守护。于是传说弓形的树是这个孩子的母亲，鸱是他的父亲。猎人将孩子抢回部落中，起名——Chorgo。他们认为这个孩子是天的外甥，长大后就推举他为准噶尔和杜尔伯特的诺颜。Chorgo 的复数是 Chorqos，以后辅音 q 脱落，变成了 Choros，即绰罗斯。于是绰罗斯就成了准噶尔和杜尔伯特的姓氏。^②

据《史集》记载，卫拉特早期的语言：“它同其他部落的语言〔毕竟〕稍有差异，例如：其他〔蒙古人〕称刀子为‘乞秃合’（Kituqeh），而他们称为〔木答合〕（m(u)d(a)geh）。”^③ 此记载说明，卫拉特的语言属蒙古语，有鲜明的受到突厥语言影响的痕迹。《史集》中还谈到“这些部落类似与蒙古人；他们以

转引编写组：《卫拉特蒙古简史》（上），新疆人民出版社，1992年7页。原文托忒文《绰罗斯世系》，原件残缺无题，此系引者根据内容暂拟。

噶班沙拉勃：《四卫拉特史》巴图尔乌巴什图们：《四卫拉特史》。

^③ 《史集》第一卷，第一分册，193页。

熟悉蒙古药剂，用蒙古〔方法〕很好地治病闻名于世”^①。从卫拉特后期生活的点滴记载和生活传承中，可以知道，当时所谓的“医生”是指萨满教祭司者——萨满而已。他们以萨满教“万物有神”论的思想意识和相关仪式来进行患者的“治疗”，同时，也不能排除他们在懂得一些最初的“药理”来医治患者。萨满教仪式中驱鬼、接神等即为此佐证。从英雄史诗《江格尔》中对歌舞及艺人的描写，还可以看到斡亦剌惕早期舞乐艺术的雏形。有可能这是伴随着萨满崇拜祭的仪式舞乐而演变成民间歌舞的雏形。

第三章 历史上的卫拉特 蒙古区位空间变迁

“区位空间”是文化生态学的一个重要概念。美国人类学家朱利安·斯图尔德（Steward, J.H.）首次将生态学的观念应用到人类学研究当中。他认为文化生态学是从人类生存的整个自然环境和生态环境中的各种因素交互作用，研究文化产生、发展、变异规律的一种学说。因而文化生态学借助生态学的概念作为研究文化现象的分析工具，将文化放到整个环境中去观察它的产生、发展、变异的过程，即人或群体是如何适应环境变迁而不断向前发展的。目前中国民族学界也在广泛使用这个学说的有关理论方法进行民族文化研究。

笔者使用的卫拉特的“区位空间”一词，包含两个含义：

指历史上卫拉特的地理分布活动区域和位置。即地理分布迁徙与牧地扩展。笔者称之为卫拉特的“地域区位”。指历史上伴随卫拉特自身群体发展而形成的文化认同过程。笔者称之为卫拉特的“人文区位”。“人文”指人类社会的各种文化现象。“区位”指区域和位置。因而，笔者所用“人文区位”指的是作为亚群体——卫拉特的诸文化现象，在现代意义上的蒙古民族文化、中华民族文化发展过程中所居位置和扮演的角色。

一个群体活动的地域区位空间往往是与这个群体的人文生活联系在一起的，也就是与其人文区位空间的变化有所关联。地域区位空间不仅是群体进行政治、经济活动的场所，也是群体造就

其“文化植被”的基地。显然，一个群体的社会地理环境及自身人口、制度等方面，皆为群体文化变迁的重要因素。然而，人的能动因素——群体自身发展中文化认同的过程，即群体中大部分人们对所发生的一系列社会文化整合变化的认同与接受，是文化变迁的内在机制的焦点。因而在研究文化变迁时也应十分关注群体文化认同的过程才是。

第一节 地域区位的变迁^①

1207 年成吉思汗派兵收服“森林部落”之时，卫拉特先祖斡亦剌惕人居住在失黑失惕地方。从成吉思汗收服斡亦剌惕部之大致十年后，斡亦剌惕部开始了其迁徙的历程。史载元太祖十二年（1217），已经归附成吉思汗的秃马惕部，因不满巴阿邻部的豁儿赤万户经成吉思汗准许前去挑选美女之举，起而反抗，将豁儿赤捕捉。成吉思汗派熟悉林木中百姓情况的忽都合别乞前往救援，却又被扣留。接着四杰之一博尔忽赶去问罪，竟然遭到捕杀。于是再派朵儿边人朵儿伯·朵黑申率军征讨，攻占了秃马惕地区。这时秃马惕部首领歹都忽勒已故，其遗孀孛脱灰·塔儿浑主持部落之事。成吉思汗将孛脱灰·塔儿浑赐给了忽都合别乞，因而忽都合别乞成为秃马惕的实际主人。之后斡亦剌惕部众随从忽都合别乞再次向西北迁徙，进入秃马惕故地，远至谦河（今叶尼塞河）上游的八河之口，八河流域从此成为斡亦剌惕部落的主要活动地区。《史集》载：“这些斡亦剌惕部落的禹儿惕和驻地均为八河地区。古代，秃马惕部住在这些河流沿岸。诸河从这个地区

此节参见巴赫：《卫拉特蒙古的分布与变迁》，载《卫拉特史论文集》，新疆师范大学学报专号 1987 年；杜荣坤、白翠琴：《论准噶尔分布地域的变迁》，载《西蒙古史研究》新疆人民出版社，1986 年。

流出，汇成一条叫谦河的河，谦河又流入昂可刺一沐涟。这些河流的名称为：阔阔一沐涟、温一沐涟、合刺一兀孙、散必一敦、兀黑里一沐涟、阿合儿一沐涟、主儿扯一沐涟、察罕一沐涟。^①因而，13世纪前期，斡亦剌惕部活动范围扩展到了大致从沿叶尼塞河上游大小叶尼塞河，经乌鲁克木河至克木池克河，包括谦州、益兰州和撼合纳在内的叶尼塞河上游的广大地区。活动中心在德勒格尔河至锡什锡德河流域一带。在这里他们仍旧与周围许多突厥语系的群体相邻而居：北面是吉利吉思（今柯尔克孜族先祖）、昂可刺部（即唐之骨利干部）；南面靠乃蛮；东面是秃马惕、豁里、巴儿忽惕等部。这里山脉纵横，河湖交错，森林茂密，资源丰富，有可供牧猎的广阔场所。据地理学家考察，当时，谦河及八河流域是中西伯利亚南部的森林草原之岛。气候条件虽然具有大陆性特点，但水利多，并夹在两岭（唐努山和萨彦岭）之间，既适合于牧猎，也适合开发农田。同时，地理位置上它处于东西南北的交通要隘。这里驻守了元朝屯兵、设置了万户府。1270年元朝还派保定路刘好礼到叶尼塞河上游为吉利吉思等五部断事官。五部包括吉利吉思、撼合纳、谦州、益兰州和乌斯。他们都在唐努山和萨彦岭之间，为斡亦剌惕所分布的八河地区。谦河流域是元朝防御叛王的根据地，特别是益兰州，不仅是五部的政治中心，也是军事战略要地。这样斡亦剌惕部居住地成为元廷西北屏藩，又是连接各宗王封地之通道的战略要冲地方。随后，斡亦剌惕贵族和部众大致被离散成三部分：一部分在元廷供职和参加元朝的军队；一部分由于参加阿里不哥和海都等宗王

^① 《史集》第1卷，第1分册，第188页。关于八河地区的考证，国内学者有三种意见：一种认为八河在今叶尼塞河上游南源锡什锡德河流域；一种认为在今安格拉河上游各支流；第三种说法是今叶尼塞河上游南北源，经乌鲁克木河至克姆池克河的广阔地区。

之乱，散居于额尔齐斯河和伊犁河流域，有的则早在 1253 年就随旭烈兀远徙于波斯一带；而留居本土的这部分斡亦剌惕人，也逐渐从叶尼塞河上游向南部草原地带发展，有的向坤桂、扎布汗河流域迁徙，有的越过阿尔泰山，游牧于哈喇额尔齐斯河一带。

元末明初，斡亦剌惕开始大规模地迁徙。元势力退居塞北后，大漠东西蒙古分成三个部分：东蒙古、瓦剌（即明代卫拉特之称呼）和兀良哈三卫。这时瓦剌分布于扎布汗河、科布多河流域以及额尔齐斯河、叶尼塞河上游一带。北与乞儿吉斯为邻，西南与别失八里、哈密毗连，东与鞑靼相接，东南渐向陕甘边外发展。明初，脱欢统一瓦剌（当时瓦剌分为以马哈木、太平、把秃孛罗为首的三个部分），其势力所及，西至阿尔泰山南麓，东及兀良哈三卫，南临明边。脱欢之子也先时期，瓦剌势力达到全盛。其管辖地北连安格拉河以南和叶尼塞河上游地区，东至克鲁伦河下游及呼伦贝尔草原一带。并进一步向西发展奠定了瓦剌西北疆域的基础。据史载瓦剌势力强盛时，其势力实际曾到达过巴尔喀什湖以西一带。也先死后，瓦剌部众没有立即向西迁移。而大部分部众活动和游牧中心逐渐转向西北：东至杭爱山南麓，和东蒙古相连；西达额尔齐斯河、鄂毕河一带；东南至坤桂河、扎布汗河流域；北过唐努山至叶尼塞河上游地区。这个时期畜牧业和狩猎业有了大幅度的发展。16 世纪中期，瓦剌受到东蒙古诸部势力及哈萨克和吐鲁番所逼，开始往东南甘、青一带寻求新牧地。这样瓦剌逐渐失去了和林、杭爱山地区。当时瓦剌牧地的东侧杭爱山阳：紧挨着东蒙古领地的是辉特，辉特之西侧是土尔扈特，再往西是绰罗斯、和硕特等，但各部牧地变动频繁。之后瓦剌势力逐渐向西，原属岭北行省人烟稀少的库隆达、额尔齐斯和伊希姆草原迁移，也即徙牧于托木河、鄂毕河流域。其中土尔扈特、杜尔伯特及和硕特的部分部众游牧于伊希姆托波尔河流域，邻接原西伯利亚汗国的塔拉附近。当时哈喇忽刺的驻牧地，大抵

南面和东面从额尔齐斯河水源直接与和托辉特的领地相接，西面到额尔齐斯河东岸，北面至鄂毕河支流球梅什河。西北方面，顺额尔齐斯河而下，以亚梅什湖为中心，由哈喇忽刺之子巴图尔等管辖区域。这个时期瓦刺的主要活动中心之一是额尔齐斯河和鄂毕河中游。

综上所述，15 至 17 世纪瓦刺的牧地变化可分三个阶段：

从猛可帖木儿至也先，为向东向西大发展时期；瓦刺从叶尼塞河上游向东南、西南发展，继而统一蒙古，占据漠北，其势力东及兀良哈三卫和女真诸部，西至哈密及别失八里。从阿失贴木儿、克舍、阿沙太师至 16 世纪前期，瓦刺向西迁徙，仍然占有和林以西的漠北地区。^③从 16 世纪中期至 17 世纪初，瓦刺受到俺答汗和喀尔喀诸部的攻袭，陆续舍弃了和林、杭爱山、扎布汗河流域等地区。从天山北路为中心，西北向额尔齐斯河中游、鄂毕河以及哈萨克草原移动，西南向伊犁河、楚河、塔拉斯河流域推进，东南向青海迁徙。

明末清初，卫拉特各部经过长期发展、变化、战争和迁徙，并融合和吸收了周围突厥语系及东蒙古诸族的成分，最后归并为准噶尔、杜尔伯特、和硕特、土尔扈特四大部以及附牧于杜尔伯特的辉特部。准噶尔部初在额尔齐斯河至博克河、萨里山一带，后以伊犁河流域为中心；和硕特从额敏河两岸至乌鲁木齐地区以及阿拉湖以南一带；土尔扈特在塔尔巴哈台及其以北（西迁后，辉特居此地）；杜尔伯特游牧于额尔齐斯河沿岸。这样卫拉特的牧地在西北面大致从今克拉斯诺雅尔斯克，沿托木斯克、鄂木河口，溯额尔齐斯河而上至亚梅舍沃斯克，然后向南，西经巴尔喀什湖，穿楚河中游至塔拉斯；其南边与叶尔羌汗国相邻，东部至乌鲁木齐，巴里坤一带；东北越阿尔泰山，与札萨克图汗部毗连。此后不久和硕特首领固始汗，联合准噶尔部的巴图尔洪台吉，率领和硕特部和一部分准噶尔、土尔扈特、杜尔伯特以及辉

特等部，离开原牧地乌鲁木齐，向东南迁移到青海一带，后又将牧地扩展到西藏，管辖青藏高原。公元 1771 年，远徙伏尔加河流域的土尔扈特部众和少数和硕特部众，千里迢迢回归故里。留在伏尔加河畔的部分土尔扈特及杜尔伯特部众就成为如今跨居俄罗斯的“卡尔梅克人”。清朝对回来的土尔扈特部众“指地安置，务以间隔而往之”。另外，随着蒙古国的独立，科布多地区被划分为蒙古国，这里居住的卫拉特蒙古人也就成了跨居蒙古国的卫拉特人。

卫拉特人的地域区位变化，为他们的生存与发展提供了必要的社会和物质条件。尤其重要的是这种长距离、长时间的迁徙过程，对于他们接触到不同的人文景观而开阔认识世界，对于他们的族群文化自觉和文化认同，对于他们的文化变迁无疑起到了客观推动作用。

第二节 人文区位的变迁

笔者认为从斡亦剌惕发展成为西蒙古过程中，卫拉特人历经蒙元及明、清朝代，对原蒙古文化和中原文化产生的自觉与认同，是卫拉特文化变迁的内在动力。也是关键所在。文化自觉即为生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”，明白它的来历、形成过程，所具有的特色和它的发展趋向。文化认同是人类对文化的倾向性共识和认可。包括对自己群体文化的认同和对异群体文化的认同。

1.13 世纪初，蒙古汗国建立以后，原来居住在蒙古草原上的各部落以及大量的外来人口，在强大的汗国和元朝政权的统治下，经济、政治和文化的联系，以前所未有的规模发展起来。

这个时期，由于成吉思汗的优待政策，斡亦剌惕兴起于谦河上游、八河流域。成吉思汗收服斡亦剌惕部后，对居住在八河流

域的诸多森林部落采取了分封制。“人数众多，并分成许多分支，各自有某种名称，总称为秃绵（万）斡亦刺惕”^①。由于忽都合别乞的功勋，以忽都合别乞为首领，让斡亦刺惕在原牧地住牧，各部重新组合为四个千户。千户制的推行虽然取消了原有的分支，废弃了原有的名称，但仍然是原有氏族聚居，并受到原来氏族首领“别乞”——忽都合别乞的直接管理。在这种情况下，千户制的推行实际上促进了斡亦刺惕人的整体意识的形成。与此同时，随着斡亦刺惕逐渐走出森林，经济生活逐渐从森林部落经济生活过渡到草原游牧经济生活。这使斡亦刺惕更加贴近了蒙·元时期的蒙古人的文化生活。

蒙·元时期，对斡亦刺惕采取了一系列的措施。促进了斡亦刺惕与周边诸族间的联系交流。如，汉、乞儿吉斯、畏兀儿等的联系。斡亦刺惕地处政治、军事上的战略要地。在谦州地区设置万户府，派蒙古万户率军进行屯守。从中原地区迁去大量农民和手工业者涌入斡亦刺惕居住地区及将斡亦刺惕人迁移到中原和其他地区。在叶尼塞河上游建立库廩，设置传舍，开盐矿，开辟驿道，发展灌溉事业等等。尤其重要的是将这里划分到岭北省内，元廷直接管辖。蒙古汗廷和元室对斡亦刺惕贵族封官赐爵。这一系列经济、政治、军事的措施改变了斡亦刺惕的生产生活方式的内容和性质。

另一方面斡亦刺惕贵族与成吉思汗系的世袭联姻关系斡亦刺惕贵族和元皇室的子孙以及和拙赤系、察合台系、拖雷系各宗王都有姻亲关系。这种斡亦刺惕与蒙·元皇室之间的世袭联姻，使斡亦刺惕贵族成为蒙元统治集团的成员，提高了斡亦刺惕的政治地位和经济权益，不仅利于成吉思汗系的统一事业，还加强了斡亦刺惕部社会制度的变化和文化认同感。体现在斡亦刺惕成为元

^① 《史集》卷 1，第 1 分册，第 121 页。

朝的臣民，北方森林地带的代言人。斡亦剌惕人感受到自己是蒙古汗国内自成体系的组成部分。斡亦剌惕的封建主和广大部众承认黄金家族的正统地位，承认斡亦剌惕是蒙古大汗的属部。斡亦剌惕贵族的子孙，很多是成吉思汗系的驸马。见于史料记载的成吉思汗系公主及宗室女适斡亦剌惕贵族的有 16 人。其中包括成吉思汗的女儿扯扯干嫁给忽都合别乞长子脱劣勒赤。斡亦剌惕贵族女适成吉思汗家族为皇后或妃子的共 12 人。忽必烈将自己的孙女嫁给斡亦剌惕部落贵族。忽都合别乞的孙女是忽必烈之兄弟阿里不哥之妻元朝妃子亦勒赤黑迷失可敦。忽都合别乞的另几个孙女皆与皇室接姻。联姻特点为姑表交叉通婚，亲上加亲；族内转婚制。

在这之后很长的时间内，卫拉特与蒙古黄金家族世系之间的战争接连不断，对人民带来了许多苦难。但从客观上讲，推进了两者在政治、经济、文化上的交流。虽然出现了东西蒙古的分裂，明代瓦剌尽管与蒙古黄金家族世系之间内战不休，篡杀蒙古大汗的事情也时有发生，但是瓦剌封建主和广大部众总皆承认孛儿只斤氏蒙古大汗的正统地位，承认瓦剌是蒙古大汗的属部。蒙古大汗的正统地位在卫拉特封建贵族与广大部众的精神生活中具有深远的影响。当时，虽然脱欢太师，公开说出：我与你黄金家族世代姻亲，我不比你们差。但是，这并没有得到部众的理解和响应。却得到的是对他的谴责：“都沁杜尔本二部落人众皆曰：此乃圣主，非仅为蒙古等之君，乃统据翁格、四部罗勒之汗，玉皇上帝之子也。报应甚速，今观尔之言语动作，甚属背谬，当作速叩祷圣主，以求救命。”^② 当时包括瓦剌部众在内的蒙古人都

参见马曼丽：《试论卫拉特与东蒙古的分离》，载《西北民族研究》1990年2期。

② 《蒙古源流》卷五。

信奉成吉思汗是神。人们认为脱欢太师不顾成吉思汗直系，公然继汗位，恰好得病死去，未能得逞。“都沁杜尔本二部落人等惊惶以为上不悦所致”，人们传说成吉思汗英灵以神箭射死了脱欢。^①在这种思想认识中，卫拉特贵族虽然多次攻杀蒙古大汗，但总要找一个黄金家族的成员作傀儡大汗。也先经过父子两世的经营，暂时统一了蒙古，终于当了大汗，但他们始终认为自己理应是成吉思汗世系子孙，将自己装扮为成吉思汗事业的继承者。

“瓦剌也先遣使臣哈只等赍书来朝，贡马及貂皮、银鼠皮。其书，首称大元田盛大可汗。田盛，犹言天圣也。末称添元元年。中略言：往者元受天命，今已其位，尽有其国土人民传国玉宝。宜顺天道，遣使和好，庶两家共享太平”^②。也先认为大元奉天承运，自己已经是“尽有其国土人民传国玉宝”，因而是“大元”的合法继任者。他径直称自己的汗国为“大元”。

这种将成吉思汗视为心中神灵，对黄金家族世系的认同，除了上述在政治、经济和婚姻生活上形成的血脉相连而致使卫拉特人的文化自觉以外，作为心灵深处信仰萨满教的思想意识“天”崇拜及“祖先神灵”崇拜意识，是认同黄金家族世系及对此的向心动力。在后来藏传佛教的引进和作为族群信仰的宗教，在一定程度上增强了成吉思汗黄金家族和卫拉特之间的凝聚力。

还在于元、明、清历代朝廷对卫拉特蒙古人实行封爵、官位、朝贡政策，民间经济商业的交流，百姓之间的交流，使卫拉特蒙古隶属为臣民。这种传统促使卫拉特蒙古人，产生对中原王朝的依赖与靠拢的信念。如，明代“土木之役”中卫拉特蒙古虽虏获明英宗，但还是将他送回明朝廷；土尔扈特蒙古千里迢迢回归故里；出于经济的依赖性而与中原地带发生的诸多短暂的战争

① 《蒙古源流》卷五。

② 《明英宗实录》卷二三四，景泰四年十月戊戌。

等等。这些历史事件都贯穿着卫拉特蒙古人，在文化上对中原的认同和依赖以及对本土文化的向心力。

2. 关于四部卫拉特蒙古的演变，在卫拉特部众中广泛流传着“都尔本·卫拉特”的民间传说和故事

传说卫拉特是由四个部落组成的，是由原来的几个系统发展而来的。

(1) 旧卫拉特系，成员有辉特、巴图特、秃马惕。^①《萨拉图吉》（黄册）说：“辉特的首领们是依纳勒赤和脱劣勒赤（忽都合别乞的两个儿子）的后裔”。^②传说巴图特和辉特同祖。

(2) 巴尔古特系统：巴尔虎、布里亚特。

(3) 杜尔伯特和准噶尔。《西域同文志》等书认为，杜尔伯特和准噶尔部同姓绰罗斯，皆元臣孛罕和脱欢之子孙，由孛罕六传至也先，有子二，长子博罗纳哈勒，即为杜尔伯特之祖。次子额斯墨特达尔汉诺颜，为准噶尔之祖。

(4) 三卫（明洪武二十二年所设朵颜卫、泰宁卫、福余卫）系的和硕特。据记载，是元太祖弟哈布图哈萨尔的子孙，始祖为阿克萨噶勒泰诺颜，是十五世纪中叶，从大兴安岭东“三卫”来归瓦剌，脱欢、也先的乌济叶特人，遂称和硕特。^③由于是成吉思汗的直系血统，在准噶尔部未强盛前，称雄与四卫拉特之首。

(5) 克烈系，有土尔扈特。据说，土尔扈特是元臣翁罕后裔，并有翁罕即王罕之说。自翁罕十传至和鄂勒克，是为土尔扈特之祖。

据说，辉特、巴图特、巴尔虎是原来较早的旧卫拉特系部

^① 《蒙古源流》卷三。

转引《厄鲁特族源初探》，杜荣坤、白翠琴：《西蒙古史研究》，新疆人民出版社，1986年，10页。原引自 H·II·莎斯契娜：《萨拉图吉，十七世纪蒙古的编年史》莫斯科—列宁格勒版，1957年 160页。

萨囊彻辰：《蒙古源流》卷五。

落。由于内讧、战乱和内部力量消长，至明末清初，只剩下和硕特、土尔扈特、准噶尔、杜尔伯特及附牧于它的辉特部。有的传说在四卫拉特中还包括特列古特、布里亚特、柯尔克孜等多族成分。

这种民间传承的口碑记录——民间传说，未必完全是历史事实。但作为古代族群传承记录其历史文化的民间口碑，在一定程度上反映了族群生活的一个侧面。上述四部卫拉特的传说，至少向人们证实了斡亦剌惕在发展形成为 16 世纪的四部卫拉特的过程中，经历了复杂的变化，融合了诸多蒙古和突厥系部众。17 世纪时，这四部又越出天山山麓而四方迁徙。18 世纪后期，又有五部、七部的分化。我们若想准确地整理描述这个演变过程，是较困难的。但可以根据有关学者们的研究成果，可以看到卫拉特的发展过程“自成吉思汗将居住在八河流域的斡亦剌惕领地，最初作为术赤的封地，将斡亦剌惕部众分为四个千户。这是四卫拉特名称的起源。这个四千户，即早期四卫拉特，从十三世纪成吉思汗及其继承者们的对外战争开始，经过阿里不哥、海都的三十年战争以及北元时期的长期内讧而发生多次演变才组成了联盟。这个联盟经历了大四卫拉特、卫拉特汗国、小四卫拉特等三个阶段”^①。

在成吉思汗收服斡亦剌惕之前，斡亦剌惕的社会组织是以父系血缘关系为纽带的父系氏族——斡李克。土地和猎牧工具，都是氏族部落的财产，只有生活资料属于个人。13、14 世纪，成吉思汗以地缘为基础将原有氏族大部分拆散组成万户、千户、百户，斡亦剌惕氏族被原封不动地封为千户。15 世纪以后兀鲁思逐渐代替万户，鄂托克逐渐代替千户。15 世纪后半叶在卫拉特

巴岱、金峰、额尔德尼：《论四卫拉特联盟》，刊《卫拉特史论文集》（新疆师范大学学报专号）1987 年 25 页。

蒙古地区出现了鄂托克这一社会组织。由鄂托克组成兀鲁思。随着成吉思汗的西征，斡亦剌惕人开始扩散到天山南北和中亚各地。

可以说，后来的卫拉特人已经不是纯粹的所谓早期斡亦剌惕人了。通过不断地与不同族群之间的通婚、战争、迁徙，还有文化经济上的密切交流等等引起的文化变迁，使卫拉特人容纳了不同族群成分，成为蒙古族不可分割的组成群体。这表现在了卫拉特人的文化经济方面的发展、人口的增长和政治势力的强大，卫拉特人建立了准噶尔汗国、和硕特汗廷、伏尔加河畔的土尔扈特汗国。

也先之后，东西蒙古分离，瓦剌诸部“各有分地”“部自为长”“分牧而居”。明末清初归并为准噶尔、杜尔伯特、和硕特、土尔扈特及辉特部。17世纪30年代，以和鄂尔勒克为首的土尔扈特部联合了一部分和硕特部、杜尔伯特部众，远徙到伏尔加河下游。和硕特部在固始汗的率领下迁居青藏高原。天山北路由准噶尔部落统辖。准噶尔部落首领巴图尔洪台吉召集东西蒙古王公会议制定了《卫拉特法典》。并采取了一系列发展准噶尔社会经济的措施，抵抗外辱建立了准噶尔汗国。在之后的执政者策妄阿拉布坦时期，居民人口增长，并拥有了辽阔的牧场，进入了全盛时期。对此史载：策妄阿拉布坦时期“历使余年，部落繁滋”，噶尔丹策零时期“且耕且牧，号强富”，^①其政治经济中心伊犁“人民殷庶，物产饶裕，西垂大都会也”^②。固始汗率领和硕特部众迁居青海后，统一了青藏高原，建立了和硕特汗廷。据1725年（雍正三年）的统计，青海和硕特有21旗，其他部落8旗，共29旗“按户口之多寡，以百五十户为一佐领，共佐领一百

① 《西陲总统事略》卷一 松筠，《初定伊犁事记》。

② 《西域图志》卷十二，《疆域五》。

[十]四个半’^①。

17世纪初，以和鄂尔勒克为首的土尔扈特部联合了一部分和硕特部、杜尔伯特部众，远徙到伏尔加河下游，建立了土尔扈特汗国。汗国在和鄂尔勒克祖孙三代创业，阿玉奇汗时兴盛发展到鼎盛时期，人丁兴旺。后于 1771 年 1 月 5 日，在握巴锡和策伯克多尔济等人的带领下回归故里。“方其渡额济勒而来也，户凡三万三千有奇，口十六万九千有奇，其至伊犁者，仅以半计’^②。清中叶以后，卫拉特蒙古在盟旗制度的统治下继续发展，但作为与清廷抗衡的政治力量的卫拉特蒙古已经不存在了。

杨应据：《西宁府新志》，青海省人民政府文史研究馆影印本，1954 年，卷二十《武备》。

② 《优恤土尔扈特部众记》碑文。据我国档案所载，当时实地调查的土尔扈特东归户数与人口是 15793 户、66073 人，见中国第一历史档案馆藏，满文土尔扈特档，乾隆三十六年九月十二日折第二件之附件。引自《漂落异域的民族——17 至 18 世纪的土尔扈特蒙古》，马汝珩、马大正著，中国社会科学出版社，1991 年。

第四章 历史上的卫拉特 蒙古文化变迁

第一节 经济文化的变迁

史料及考古资料证实，斡亦剌惕早期居住的地方是森林中百姓居住地的南沿地带——“森林”与草原交接地带。成吉思汗收服斡亦剌惕时，斡亦剌惕是“森林部落”中，经济生活趋于过渡草原游牧经济的综合性经济，并具备了与此相关的物质生活。在成吉思汗及其继任者统一蒙古和中原以前，蒙古族各部落，经济发展很不平衡，各自处在社会发展不同水平。当时，斡亦剌惕部等蒙古部的氏族制度与古代原始公社氏族制度是不同的，已趋于瓦解阶段。由于斡亦剌惕地理分布的变化和分封制的影响，斡亦剌惕氏族制，由血缘关系转变为地缘关系的氏族生活。氏族内部出现贫富和阶级分化，生产资料的私有制越来越占主要地位。在家庭财产上实行幼子继承制。牲畜和生产工具为氏族成员个体所有。

一、牧业与狩猎

卫拉特蒙古人开始接触牧业，应该说是在其生活在森林南部地带的时候。随着其走出森林，经济形态过渡到了半狩猎半游牧

经济形态。

元末明初，瓦剌部众繁衍，势力渐强，人数增至四万户以上。随着地域的扩大和自然环境的变迁，“到了 14—15 世纪逐渐由半猎半牧向畜牧业为主的草原游牧经济过渡”^①。主要是经营马、牛、骆驼、绵羊、山羊等牲畜的牧养，其中尤以马、羊为大宗，骆驼和牛较少。从明代瓦剌每年的朝贡情况，可以看到瓦剌畜牧业的发展情况。牲畜是瓦剌部众的主要财富。同样狩猎业在瓦剌经济中仍然拥有一定的地位。这个时期，围猎经济已经成为游牧经济的补充形式。由于瓦剌所处地区群峰起伏，森林茂密，生长着大量野生动物，常见的有豹、狐、鹿、猓獾、水獭、貂鼠、灰鼠、银鼠、青鼠等等。从《明实录》的记载中可看到，瓦剌的贵族及部众往往以猎物作为朝贡和互市的重要物资。如正统十年（1445 年），一次朝贡“青鼠皮十三万、银鼠皮一万六千、貂鼠皮二百”^②。

经济形态的变化导致了瓦剌生活习俗的变化。住房逐渐从用白桦树皮搭建的棚屋向以毛毡为壁的帐幕包房过渡。衣食住行无一不取于牲畜身上。

据清代史载：“准噶尔旧俗，逐水草，事畜牧业”，“问富强者，数牲畜多寡以对”，“饥食其肉，渴饮其酪，寒衣其皮，驰驱资用，无一不取给牲畜”。^③ 准噶尔巴图尔珲台吉时期，采取一系列措施，致力于准噶尔经济的发展。17 世纪准噶尔畜牧业的发展情况在《卫拉特法典》中也得到了集中反映。法典内容表明在准噶尔社会里，财产的主要标志是牲畜的多寡，《法典》上所说的没收其财产，实指没收其拥有的牲畜，在这里牲畜作为“财

白翠琴：《瓦剌史》，吉林教育出版社，1991 年，211 页。

② 《明英宗实录》卷一三六，正统十年十二月丙辰。

③ 《西域图志》傅恒 卷三九，《风俗一》。

产刑单位”。这从一个侧面反映了畜牧业的发展。策妄阿拉布坦父子俩统治时期，准噶尔的畜牧业、农业、手工业生产，商业贸易出现了前所未有的兴旺景象。畜牧业仍然是准噶尔社会经济的主要基础。在噶尔丹策零时期，一般一个上等户，拥有马五六十匹，牛四五十头，羊二三百只，驼十多峰。中等户，拥有马二十匹，羊五六十只以上，牛十多头，骆驼数峰。另外，1741年（乾隆六年）至1752年（乾隆十七年）的10年间，准噶尔商队先后与甘肃、东科尔等地贸易8次，其携至内地贸易的羊共有386012只，马13343匹，牛7199头，骆驼9424峰。^①清朝官员奏书中可以看到：清廷侍郎阿克敦说：“西塞四种厄鲁特，驼、马、牛羊分牧之，种类之中，准噶尔善于马，日藩滋部落。”^②曾经在准噶尔地区作过实地调查的俄国使臣翁科夫斯基说：“准噶尔饲养的家畜有：马、骆驼、牛、大绵羊、山羊和骡子；他们和中国、印度、俄国进行着贸易。”^③

二、贸易交流

牧业的迅速发展，为商品交流开辟了广阔的道路。15世纪初，瓦剌与中原地区的贸易，主要是通过哈密，经沙洲、赤斤等卫往甘、凉地区，或经宁夏至大同入京师进行贸易。脱欢时期朝贡贸易逐年增加。也先时期，朝贡贸易剧增，每次贡使往往数百乃至数千人，所带马驼达万匹，各种皮货多达十几万张。如，1441年10月，脱脱不花遣贡使阿都赤等二千余人，贡马二千五百三十柒匹，貂鼠、银鼠等皮二万一千二百张。^④1452年也先差

转引蔡家艺：《十八世纪中叶准噶尔同中原地区贸易往来略述》。

② 《德荫堂集》卷8。阿克敦，《准噶尔歌》。

霍渥斯：《蒙古史》，1卷，649页。

④ 《明英宗实录》卷八四，正统六年十月甲申。及卷八七，正统六年十二月甲辰。

使臣“迤北差来使纳哈赤等三千余名，所带马驼等畜四万余匹进贡，除了进贡之外，余存养于宣府，日支草料”^①。而明朝所回赠的物品也是很多的。“上等马每匹给彩缎四表里，绢八匹；中等马每匹彩缎二表里，折钞绢二匹；下等马每匹紵丝二匹、绢八匹，折钞绢一匹；下下等马每匹绢六匹，折钞绢一匹”^②。中原地区对马、皮的需求；明朝回赠物品丰富和瓦剌地区的需求，皆促进了瓦剌与明朝之间的贸易互动。根据《明实录》所载统计，正统、景泰二十年间，瓦剌向明廷派出贡使 43 次。其中，13 次的贡使人数是 24114 人；11 次贡马驼 68396 匹；5 次贡貂鼠、银鼠等各种皮货达 186332 张。往往是前使未归，后使踵至。

至清代巴图尔洪台吉时期，准噶尔与清朝之间有了较紧密的贸易关系。巴图尔洪台吉死后，准噶尔内部争执继位而动荡不安，使准噶尔与清朝之间的贸易一时冷落，但从未间断。在噶尔丹时期，1682 年清朝平定“三藩”，为庆武功。派遣内大臣祁他特赴噶尔丹处宣捷。祁他特从噶尔丹处回朝时，噶尔丹“贡马四百匹，骆驼六十头（峰），貂皮三百，银鼠五百，猞猁獬皮三张，沙狐皮一百，黄狐皮二十，活雕一只，贴金牛皮五张，厄鲁特鸟枪四杆”，另派贵族四人随使至朝廷答谢。^③准噶尔商队一般是随贡使同行，多在每年春秋两季。当时准噶尔牧民用的棉絮、棉线以及台吉、宰桑用的绸缎、丝绣等物，均从中原购买。噶尔丹派往内地的商队日益频繁。人数也日益俱增。1683 年清朝规定：“嗣后尔处所遣贡使，有印验者，限二百名以内，准入边关，其余小台吉，俱令在张家口、归化城等处贸易”。1686 年更进一步地规定为“厄鲁特部落，如噶尔丹等四台吉，应令来京互市，其

① 《明英宗实录》卷二二一，景泰三年九月甲申。

② 《明英宗实录》卷二一〇，景泰二年十二月丙子。

③ 《清圣祖实录》，卷一一一，康熙二十二年七月。

余小台吉俱于张家口互市 著为定例”。^① 1735 年清朝和准噶尔战争结束后，贸易活动又得到了恢复和发展。特别是 1739 年（乾隆四年）以后，清朝乾隆皇帝批准全面开放准噶尔与内地的贸易活动后，互市空前活跃。出现了“进藏熬茶”贸易、定期“互市”和“贡使”携货贸易三种形式并存的新局面。噶尔丹策零时期，进行过两次“进藏熬茶”贸易。第一次是 1741 年（乾隆六年），由齐默特率 300 人，驱赶 2080 峰骆驼，1716 匹马，495 头牛，7393 只羊，驮载大量毛皮、葡萄等物，^② 总银 10 万余两。^③ 第二次是 1743 年（乾隆八年），由吹纳木克和卫雅斯瑚郎率 312 人至东科尔，带着驼、马、羊及 20 多万张毛皮，贸易额达十余万两。以肃州和东科尔为中心展开的定期互市贸易，是噶尔丹策零时期发展起来的贸易形式。依照 1740 年（乾隆五年）清、准双方规定，于北京、肃州两地，定期开放互市。以后的十多年间，准噶尔商队赶着牛、羊、马、骆驼，驮载着土特产，不断与内地人民进行绸缎、布匹、茶叶、大黄、陶瓷器皿等交换。1740 年准噶尔通过“贡使”携货在肃州贸易 8 次，与哈密贸易 2 次。贸易额从数万两增加到 20 余万两。1746 年准噶尔“贡使”携带羊 13700 余只，牛 690 头，马 913 匹，骆驼 217 峰进京贸易。^④ 从准噶尔与内地的贸易往来看，虽然由于战争等原因贸易发展受到一定的限制，但从总的来看，准噶尔部众是主动的、积极的。贸易发展和交流促进了准噶尔部众和内地的文化交流。和硕特与内地的贸易可以分为两种：“朝贡”和“官市”两种。以驼马为贡物，尤其是马匹为主要贡品。贡路分两路：南路由西宁

① 《清圣祖实录》，卷一二七，康熙二十五年九月。

中国第一历史档案馆：《军机处录付》卷 2283，号 4、23、24。

中国第一历史档案馆：朱批奏折，民族事务类，卷 0167，号 3。

中国第一历史档案馆：《军机处录付》，卷 2290，号 7。

经过兰州、西安东达北京；北路从青海横过甘肃走廊经河套入居庸关或古北口以达北京。青海和硕特一般取道北路。此外还有“民市”。青海和硕特与汉、回族人民之间的经济贸易关系非常密切。他们的贸易往来有集市和流市两种形式。集市在甘、青两省边界城市里比较活跃。

三、农业与手工业

关于卫拉特蒙古人的农业，有学者认为“斡亦剌惕人至少在十三世纪中期就已经‘习农业’了”^①。至清代随着藏传佛教寺院的建立而形成的定居点和巴图尔珥台吉的大力提倡和推广，农业在卫拉特地区得以发展起来。巴图尔珥台吉时期认识到准噶尔境内“不乏泉甘土肥，性宜生植之地”^②，着意倡导农业，农业才有了较大的变化，这种变化主要表现在两个方面：一是巴图尔珥台吉为首的各部封建主，开始以强制性的手段将四邻其他民族部落成员迁移到自己牧地。这些人主要是喀什噶尔、叶尔羌等地的维吾尔人以及内地的汉人、俄罗斯俘虏。他们成了准噶尔地区农业的主要承担者。并且，向俄国西伯利亚当局要求引进种鸡和种猪。“1642年俄国当局把两只母火鸡，一只公火鸡，四头母猪，两头骗猪和十只小猪转给了”^③。二是部分地区开始出现了居民居点。“珥台吉在蒙古边境的基布克赛尔（今和布克赛尔一笔者）天然界区建造了一座石城从事耕耘，并要在这座小城

蔡家艺：《准噶尔的农业——准噶尔社会经济初探之二》载《蒙古史研究》（第一辑），中国蒙古史学会，内蒙古人民出版社，1985年 57—58 页。

② 《西域图志》傅恒 卷四三，《土产》。

〔苏〕兹拉特金著，马曼丽译：《准噶尔汗国史》，民族出版社，1980年 182 页。

里居住’^①。“霍博克萨里（今和布克赛尔一笔者）系由三五个小镇构成，但这里的所谓小镇仅指一两幢砖房，通常只是一座喇嘛庙。几个小镇很分散，彼此相距都是一日路程，中央的那个镇当时还在兴建中，所有的小镇大概都位于霍博克河河谷。巴图尔决定在这里建立一个定居点，其形式也许是模仿他曾多次听说却从未见过的西伯利亚城镇的样子。他请来了西藏喇嘛，引入了佛教的一切规矩。他还将布哈拉的农业人口迁到这里”（1642年俄国使者伊利英描述）。“从卡拉一库奇尔走一日到达山区（指萨乌鲁山脉）。山顶覆盖着积雪。据卡尔梅克人说：那里积雪永不消融。从这个山区到达琿台吉的城是三日路程。这座小城据说是土城，城中有两座石筑的佛寺，在这座城里住的是喇嘛和种地的布哈拉人’^②。为了发展农业和手工业，巴图尔琿台吉在1650年前后，要求俄国政府为准噶尔提供铁匠、木匠、泥水匠和铠甲匠。1652年他又向清朝政府提出派遣木匠、油漆匠和石匠的请求。^③巴图尔琿台吉时期畜牧业的发展和农业、手工业的倡导，说明准噶尔统治者已初步认识到农业生产对游牧民族的社会经济发展所具有的重要意义。他所建造的城镇成为卫拉特王公、喇嘛和俄国使者不断来访的居点。

策妄阿拉布坦重视农业，提出“臣民招来种地，且把此事归入所做好事之列’^④。在他的倡导下，兼营农业的人越来越多。曾在乌鲁木齐、赛音塔喇、毛他拉、乌兰呼济尔等地“屯田”。

〔苏〕拉特金著，马曼丽译：《准噶尔汗国史》，民族出版社，1980年。166—167页。1640年遣准噶尔地区的俄国使者缙希·列麦佐夫所见记述。

《十七世纪俄中关系》，第一卷，苏联科学院远东研究所等编，莫斯科，1969年173页。1954年出使清廷的巴伊科夫在赴北京途中，曾经过巴图尔琿台吉游牧地。这是他在出使报告中记述的。

③ 《蒙文老档》蒙字47号—0057，中国第一历史档案馆藏。

噶班沙拉勃：《四卫拉特史》。

至噶尔丹策零时，农业在准噶尔社会经济中的作用，逐步成为仅次于畜牧业的重要产业。在哈喇沙尔约有三成左右人家兼营农业，在额敏约有十分之二的准噶尔人因无牲畜而从事农业。从乌什、叶尔羌、阿克苏等地迁来大批移民，开发伊犁及其他地区。卫拉特人称这些从事农田的人为“塔兰奇”。据说当时伊犁地区“约有万人耕种地亩”^①。农业主要是以“屯田”的形式进行的。令部众屯田于额尔斯河。其主要的农作物是粮食作物，以小麦、大麦、黍、糜、豆等居首。粮食作物外，还栽培南瓜、西瓜、葡萄、杏、苹果等，“是以百谷园蔬之属，几乎无物不有”^②。准噶尔人实行犁耕，耕牧分处，知道引水灌溉，种植各种作物，秋收前采取措施“护田”、“看田”，说明准噶尔农业已是有一定生产水平的农业。

手工业的发展是准噶尔经济繁荣的又一个侧面。准噶尔地区先后建立了呢绒、布匹、皮革、造纸、印刷、兵器制造及矿冶等手工业作坊。制作呢绒工艺据说是与瑞典军官列纳特的传授有关，而纺纱织布可能是从迁入的维吾尔族人那里习得的。^③制革业是准噶尔传统手工业，矿冶业也发展很快，铜、铁、锡、铅、硫磺等矿物质资源丰富。开采铁矿，炼铁，制造刀矛、盔甲及铁器农具。据资料记载，1716 年一名被俘的俄国战俘曾见到杰克谢尔湖畔有近千人从事冶炼业。而另一个俄国人证实，在噶尔丹策零时期准噶尔办过银矿和铜矿，他们自己制造火药、铝弹和铁器。策妄阿拉布坦、噶尔丹策零时期，重视冶炼和造炮，专营铁匠铸造器械的鄂托克有 5000 多户，占有户口数在 24 鄂托克中居

① 《清高宗实录》卷五二〇，乾隆二十一年九月己巳。

傅恒：《西域图志》卷四三，《土产》。

马大正、蔡家艺编著：《卫拉特蒙古史入门》，青海人民出版社，1989 年，第 63 页。

于首位，专司炮的“包沁”有 1000 多户。他们造的炮，按其形状及效用，可分三种类型。他们还让瑞典被俘军官帮助改进造炮技术。

四、寺院经济

达赖三世琐南坚错与俺答汗会晤，订下“十善福经”，禁止用属于死者的马匹、骆驼等牲畜作殉葬品，将其供献给寺院。这似乎是最早在蒙古地区形成寺院经济的基础。之后在“施供”关系的基础上，形成了寺院经济。

在卫拉特地区，由于藏传佛教传入时期统治者的大力倡导，形成了藏传佛教僧侣阶层和施供阶层。在《卫拉特法典》中明确规定了保护喇嘛利益及触犯藏传佛教时以财产——牲畜科罚等条文。喇嘛的利益与寺院经济发展获得了法规的保障。在巴图尔洪台吉等卫拉特首领的倡导下，以寺院为中心，形成了卫拉特地区的定居点。在这里开垦农田、招引木、铁、泥、瓦等工匠发展了手工业。引进繁殖猪、鸡、狗等家圈牲口，发展圈养畜牧业。并在寺院附近，设置了汗和王公办事牙帐，商人、使者汇集这里，促进了寺院经济的兴起。

在寺院里还有“沙毕纳尔”无偿为寺院劳动和服役。“沙毕纳尔”是以王公贵族供献的牧民或逃兵役投靠寺院、自愿献身佛祖的人，或者是战俘、被寺院收赎的罪犯等人组成，是寺院的基本劳动力。由“沙毕纳尔”逐渐形成了“集赛”，其职能在“办理喇嘛一切事务”^①、“集赛所出赋，则以供应喇嘛事”^②。“集赛”由宰桑管理，设有民政，税务等官员统治。发展最多时形成了九

① 《西域图志》天章一。

② 郑鹤声：《前清康乾时代之理藩政策》，载编写组：《准噶尔论文集》，1981年，第7页。

“集赛”。在寺院内部组织中出现了经济生活管理上的专职人员：德墨齐——负责财务会计；呢尔巴——管财政、寺院财产收入；比卡其——文书、统计；达木里——管理寺院房屋、铺垫事宜 穹布——制作供品祭物 哥尼尔——点灯、打扫经堂；厄乌——炊事等等。显然，在寺院里形成了占用寺院财富的贵族喇嘛阶层和供养他们的“沙毕纳尔”属民阶层，寺院从最初的依靠“布施”作为寺院经济基础，扩大到了对领寺牧民的剥削来经营寺院经济。另外一个途径就是，历代汗王征战兼并地区族群部分供赋。据史载“回人俱有地亩，岁纳供赋于准噶尔，今准夷底定，回人内属，除岁供喇嘛外，余赋悉……”^①还有“塔兰奇”人中有一部分做劳动力。从噶尔丹至噶尔丹策零时期，卫拉特寺院经济发展到了鼎盛时期。建立大型寺院，“集赛”组织增长、王公贵族施主增加。清朝平准之后，清朝政府对藏传佛教体恤扶植，格隆以上各级僧侣给予津贴，部旗寺院由各旗自养，寺中设置“扎萨克喇嘛”一职，享有如同扎萨克王公一般的行政权利。可见“兴教寺”中享用津贴情况表^②所示：

喇嘛衔称	人数	月 支		
		钱粮银	茶	口 粮
堪布	1	九两四钱七分二厘	一斤	五石二斗五升
苏喇嘛	1	三两七钱三分	一斤	二石二斗五升
首领喇嘛	2	一两五钱	半斤	四十升
格隆	98	一两	半斤	

① 《清高宗实录》卷四八〇。

转引陈国光：《西蒙古佛教经济的兴衰》，载《新疆社会科学》1987年4期107页。

清朝统一西北之后，随着整个蒙古地区政治经济关系的变化，卫拉特寺院经济之内部关系也逐渐发生了变化。“沙毕纳尔”成为隶属寺院管辖的牧民。直到新中国成立之后，这种关系才彻底地被改变。

如同上述，卫拉特寺院经济是伴随着藏传佛教的传入，卫拉特牧业、农业、手工业、商业等经济的发展而派生出来的产业。

第二节 宗教信仰的变迁

斡亦剌惕早期信仰萨满教，万物有灵，拜“翁衮”。至 13 世纪，中原地区盛行佛教，窝阔台、蒙哥汗时期兴建佛寺，推行佛教，也曾传入斡亦剌惕地区。当时，佛教在斡亦剌惕上层有所传播，在民间似乎并没有太大的影响。史载，斡亦剌惕首领八立托驸马信仰佛教，建《释迦院碑》为蒙哥汗祝寿，祈求佛祖的佑护。^① 贵由汗的夫人海迷失是斡亦剌惕人，是一位虔诚的佛教徒。由此可见一斑。

一、藏传佛教

1. 藏传佛教的传入与发展

元代自忽必烈开始，由于蒙古贵族的推崇，从西藏传入了藏传佛教噶玛派，并在上层统治者之中得以传播。并以萨伽派喇嘛八思巴为帝师，藏传佛教成了元朝统治宗教。虽然如此，萨满教仍在民间和贵族中颇具影响。人们崇拜天地、山河等万物之神，尤为崇尚天“腾格里”。萨满仍然为各种法事活动的主持者。当时，斡亦剌惕上层贵族与元朝皇室，世联婚姻，成为皇室的驸马，且受到元朝皇室的封官封爵。于是斡亦剌惕贵族深受元朝皇

^① 胡斯振、白翠琴：《1253 年释迦院碑考释》，载《蒙古史研究》第 1 辑。

室的影响，信仰藏传佛教是在所难免的。元朝灭亡后，由于明朝控制蒙、藏之间的交通要道，明朝军队不断进攻北方的蒙古，又因蒙古封建割据争战不休，西藏与蒙古地区的通道受阻。在这种情况下，东蒙古地区萨满教再度开始兴盛。与此相反，在瓦剌封建贵族中藏传佛教却依然较盛行。这不仅仅是由于瓦剌上层的政治目的所致，还因瓦剌所处地理位置在西北方。这时的西北地区佛教较盛行，有许多僧人进行佛教活动；瓦剌相邻的部、卫等基本都信仰藏传佛教。显然，瓦剌深受影响。脱欢、也先父子时期，皆非常重视藏传佛教，不仅允许喇嘛在瓦剌地区主持宗教仪式，还派遣喇嘛作为瓦剌的使臣往返于瓦剌和明廷之间，仿效元、明朝廷，以藏传佛教喇嘛为国师。史载，正统二年（1437），喇嘛哈马失力“自陈屡来朝贡，厚蒙恩赉，乞赐名分，以便往来”。明廷应之请，“命瓦剌顺宁王脱欢使臣哈马失力为慈善弘化国师，大藏为僧录司右觉义”，赠哈马失力僧衣一袭。正统三年（1438），明廷命瓦剌僧人也克出脱里为都纲，赐僧衣等物。^①后来也先又要求给其属下喇嘛封号和做佛事之器具。于正统十一年（1446）年，也先遣使臣向明廷请求“所遣朝贡灌顶国师喇嘛禅全精通释教，乞大赐封号，并银印、金襴袈裟及索佛教中合用五方佛像、铃杵、铙、鼓、纓络、海螺咒施法食诸品物”^②。景泰三年（1452年），“也先又别为其国师三答失里、番僧撒灰帖木儿等奏求僧帽、僧衣、佛像、帐房、金印、银瓶、供器等项，俱不允”^③。也先还派人求阴阳占候算卜诸书。^④虽然如此，这时的藏传佛教仍然没有广泛深入到瓦剌民间部众之中，并没有给萨满

① 《明英宗实录》卷三七，正统二年十二月甲子。

《明英宗实录》卷一三七，正统十一年正月庚辰。

③ 《明英宗实录》卷二三，景泰三年十一月辛酉。

④ 《明英宗实录》卷一三六，正统十年十二月己酉。

教的存在带来太大的威胁。

从 15 世纪后期到 16 世纪末年的一百年中，由于卫拉特蒙古僻处西北一隅，萨满教得以重新兴起，藏传佛教虽然仍有流布，影响却不如从前。在 16 世纪末或 17 世纪初，由于东蒙古俺答汗的大力扶持，藏传佛教格鲁派在蒙古地区兴起。不过在卫拉特地区，藏传佛教格鲁派盛行的时间要比东蒙古地区晚几十年。

据《内齐托音传》载，土尔扈特部（拜巴噶斯）诺颜赛音特勒斯墨尔根特穆纳提出应信奉藏传佛教，其子内齐托音为此于 16 世纪后期出家，赴西藏学佛教。噶班沙拉勃的《四卫拉特史》中谈到，卫拉特诺颜们邀请察罕诺们汗到卫拉特来教习藏文字，并派人开通经过噶斯、巴里坤等地到达西藏的道路。大约在 1610—1616 年间，和硕特部首领、四部盟主拜巴噶斯（赛音特勒斯墨尔根特穆纳），倡导崇奉藏传佛教。派使者迎请察罕诺们汗到卫拉特地区传教。拜巴噶斯听了察罕诺们汗的说法之后，萌发出家当喇嘛的念头，并公布于众王公。由于其在卫拉特联盟中的重要地位，受到诸王公的劝阻。遵照察罕诺们“众人当陀音福大”的旨意，允许替代拜巴噶斯众人出家。于 1616 年，在“丘尔干”王公会议上，和硕特部哈尼诺颜洪果尔与阿海哈屯所生的五个儿子、土尔扈特部和鄂尔勒克汗的六个儿子、车臣诺颜的儿子们等 32 位王公子弟皈依佛教，从牧民中筛选 200 个男孩为上述子弟的伺从随同前往西藏当喇嘛。

这一批瓦剌贵族僧侣中，后来涌现出了两个著名藏传佛教高僧。一是咱雅班第达；另一个是土尔扈特的阿比达，他在日喀则扎什伦布寺师从四世班禅学成佛法，被称为“内济陀音”，意为慈祥。由于咱雅班第达精于佛法对卫拉特地区藏传佛教的发展起到了引导作用。1638 年，咱雅班第达从西藏返回卫拉特地区，居住在塔尔巴哈台。直至去世的 24 年中，他的足迹东至青海，西达斋河（乌拉尔河），南起裕勒都斯，北迄额尔齐斯河，还一

度应邀赴喀尔喀部，成为喀尔喀部三大汗的上师。咱雅班第达所到之处，讲经说法，举办法事，调解各部间的纠纷，为蒙古各部王公主持葬礼、作灌顶仪式等举办法事。还为了弘扬佛法，他颁布了反对萨满教的萨满及其作法仪式的决定：“凡是看见祭坟者，要向他索取马、羊，并向巫师、巫婆索取马、羊，用狗屎熏巫师、巫婆。”^①后来他得到巴图尔洪台吉等首领的支持，参加了1640年制定《卫拉特法典》的“丘尔干”会议。1648年他创制了托忒蒙古文，并用此文字翻译了170多种书籍，其中佛教典籍占很大的比例。例如藏医书《居意》（又称《四部医典》）、《金光明经》、《贤劫经》等。

还有一位使藏传佛教能够在卫拉特地区广泛传播的影响人物是拜巴噶斯之弟图鲁拜琥——固始汗。他作为“丘尔干”盟主时，敢于调节喀尔喀与卫拉特之间的矛盾；并在其生母阿海哈屯去世后，将母亲的财产广散布施，为母亲做佛事；还据说固始汗作为佛教施主，请人翻译了许多佛经书籍。凡此种种，他深受部众的拥戴，被赠封为“大国师”称号。固始汗即是“国师汗”的转称。正当藏传佛教格鲁派危难关头求助卫拉特蒙古援军之时，卫拉特因东面常受到东蒙古、察合台后王的攻击，西面与哈萨克贵族时常发生冲突，北面受到沙俄的侵扰与遏制，产生了一系列的严重问题，各部落之间的矛盾加剧。为了摆脱困境求得出路，固始汗主持“丘尔干”做出决定援助藏传佛教格鲁派。并与其敌对准噶尔部首领巴图尔洪台吉联手组成了由和硕特部与准噶尔、土尔扈特、杜尔伯特、辉特诸部组成的联军，南下远征青海，经过六年的征战统一了青藏高原。然而，尽管格鲁派势力日增，但萨满教仍然以顽强的生命力，广泛流传在卫拉特地区民间，与藏

《咱雅班第达传》，转引马汝珩、马大正：《厄鲁特蒙古喇嘛僧咱雅班第达评述》载《新疆大学学报》1982年3期，39页。

传佛教格鲁派之间进行着殊死斗争。当时“土尔扈特有个亲王喇嘛命令把翁袞搜集起来，当众放到火里烧掉。但是蒙古人又做了新的翁袞来代替被烧掉的。……将喇嘛们从西藏带来的佛像同萨满们所做的翁袞并排放放在寺庙里”^①。当时，蒙古人称萨满教为“哈喇夏琴（黑教）称佛教为“希刺夏琴（黄教）”^②

随着准噶尔部逐渐替代和硕特部在四部联盟中的盟主地位，巴图尔洪台吉早先不仅在援助格鲁派时就被达赖五世赠于“额尔德尼巴图尔”的称号，随后在塔城地区营建了一座很有规模的城市，还于很多地方修建了格鲁派的寺庙。准噶尔巴图尔洪台吉在蒙古地区藏传佛教“圣殿”——“库仑”的基础上开创了寺院建设。寺院的兴建标志着准噶尔的农业、手工业与圈养畜牧业的发展。在和布克赛尔数百里范围内分别兴建了四座土木结构的寺院。寺院周围开垦了农田，招徕各类工匠，引进饲养各类家禽。在寺院附近汗和王公设置办事的牙帐，商人也汇集到此开办货场进行贸易。寺院内也设置了与商业贸易活动相适应的经济组织管理人员（德墨齐等）的职位，以负责买卖，财务之责。以寺院为主体的建筑群，形成了准噶尔汗国初期的城镇，成为当时卫拉特蒙古地区的政治、经济和文化中心。巴图尔洪台吉极力与格鲁派加强联系，其六子噶尔丹出家当了喇嘛。他还为了解蒙古部之间的长期纷争，于 1640 年在塔尔巴哈台召开了卫拉特、喀尔喀王公联席会议。与会者除了各部落王公以外，还有一些喇嘛参加，咱雅班第达就是其中之一。在会上制定了“察津·必齐克”，

阿布迪卡卡迪尔·伊南：《萨满教今昔》（土耳其文）第 45 页。转引《准噶尔史略》，编写组，人民出版社，1985 年，251 页。《瓦剌史》白翠琴著 吉林教育出版社，1991 年，223 页。

方德修：《东北地方沿革及其民族》，第 72 页。转引《准噶尔史略》，编写组，人民出版社，1985 年，251 页。白翠琴：《瓦剌史》吉林教育出版社，1991 年，223 页。

即《1640 年蒙古卫拉特法典》，法典中明确规定了卫拉特地区出家人数量“十人中必有一人献于佛”(第九条)还针对僧侣特权的保护与制止僧侣还俗等方面做了有关规定；针对当时萨满教仍然在民间广泛流传的情况，制定取缔萨满教偶像翁衮，定量处罚做萨满教法事活动者。从而藏传佛教在卫拉特地区的传播与发展，因为有了卫拉特法典法规的肯定与保护，得到了迅速发展。

2. 卫拉特的寺庙

卫拉特早期的寺庙被称为“库伦”，由蒙古包群组成。以一大蒙古包为中心，其中供奉佛像、法器、经典等，围绕大包搭建居住喇嘛的小蒙古包群。巴图尔洪台吉时期，开始出现土木结构的寺庙。噶尔丹时期，藏传佛教更为兴盛。噶尔丹身为喇嘛，于 1670 年在其兄僧格被杀后，还俗返回准噶尔部称汗，即召集人员修建了特尔尼、拉马木、沙丹巴等三座寺庙；从西藏请来许多高僧，设立讲解显教教义的学院，拟将伊犁地区建成宗教活动中心。于是在伊犁河两岸多处建立了寺院，建成了供养喇嘛的鄂托克。号称“五集散”，后来又扩大为“九集散”。噶尔丹之后，策妄阿拉布坦时期，准噶尔、西藏、和硕特、清政府四方面围绕六世达赖的册封问题展开了争斗。策妄阿拉布坦死后，其子噶尔丹策零时期，凭借其雄厚的经济实力，进一步推崇藏传佛教。于 1717 年调遣内地工匠，在伊犁河北岸，即在今伊宁市东北郊区 4.5 公里处的土坡上，修建了固尔扎庙。并将策妄阿拉布坦在战乱中，从布达拉宫运回伊犁的一些佛像、神器、金器供奉在此。固尔扎庙又称金顶寺，蒙古语称“固尔扎都纲”（意为盘羊庙），据说庙顶以盘羊角装饰而得名。在伊犁河南岸建立了海努克庙。海努克庙又称银顶寺，蒙古语称“海努克都纲”（意为牦牛庙），据说庙顶以巨大的牦牛角装饰而得名，其遗址在今察布查尔锡伯自治县海努克乡政府驻地西北 4 公里处。最兴盛时，固尔扎庙供养喇嘛六千

余众，海努克庙有千余众。两庙“暮鼓晨螺，梵呗清越”，为当时伊犁名胜之地，“金顶梵音”成为伊犁八景之一，是当时新疆寺庙之冠。每逢盛夏、岁首，远近准噶尔部众前来膜拜。随着这里的喇嘛人数增多，寺院经济膨胀，危及到了准噶尔汗国经济的发展。为此，噶尔丹策零制定了“庙律”，企图限制寺院经济的过速发展。但实效不大，喇嘛人数远远超过了“庙律”的规定，寺院经济仍然不断膨胀。可见当时的声势浩大。以至 1755 年，在清兵平定准噶尔内乱中，金顶寺被烧毁，银顶寺被清军拆毁而修筑炮台为止。1771 年在渥巴锡的带领下，土尔扈特部众返回故土，随行带来了 7 个“库仑”寺庙。后将其中的阿嘉库仑，修建成土木结构的寺院，坐落在今新疆巩乃乡林场附近，现存完好。

平定准噶尔之后，为了安定战后的局面，清朝政府采取了一系列的措施，一方面给卫拉特蒙古人大建寺庙；另一方面给卫拉特蒙古喇嘛按照等级发放月薪。在平定准噶尔当年，在河北承德仿照西藏三摩耶庙建立了普宁寺。乾隆二十四年（1759）又在承德仿照伊犁固尔扎庙建立安远庙。同年内大臣阿桂在伊犁绥定城北 5 里，建立兴教寺。以后伊犁将军明瑞，将该寺迁移到惠远城东十里处。1766 年奉旨赐名“普化寺”。清朝政府还出于“一座喇嘛庙胜抵十万兵”的目的，在卫拉特地区兴建了许多庙刹。例如，南路旧土尔扈特与和硕特的总庙为巴伦台黄庙，规模宏伟壮观；东归后的旧土尔扈特与和硕特地区至咸丰二年（1852），仅在焉耆盆地与天山地区喇嘛庙发展到 32 个；光绪十五年（1889）动工修建昭苏县城西北 2 公里处有“圣佑庙”，故称昭苏圣佑庙，俗称昭苏喇嘛庙。这样卫拉特蒙古的藏传佛教事宜成为清朝政府的掌握之中。

卫拉特地区的藏传佛教形成了两个特点：呼毕勒罕制度产生晚，并且时间短；寺院规模小，喇嘛在卫拉特人口数中比例

要比东蒙古的低。藏传佛教在卫拉特蒙古地区的发展，有其负面影响，但从其积极的意义上讲，“卫拉特封建主接受藏传佛教作为正式宗教，……宗教思想的统一，在当时不可能不为促进全蒙古的统一奠定了某种思想基础，有了这种思想基础就能克服封建割据，并在其他有利条件具备时进而统一全蒙古。同时，在发展蒙古族的文字和文化方面取得了某些新成就，对印度和西藏的古代文化有了认识，抛弃了萨满教的某些野蛮仪式等等，也是接受喇嘛教的直接后果”^①。

二、伊斯兰教

1. 卫拉特蒙古人信仰伊斯兰教

早在蒙元时期，由于斡亦剌惕作为军事力量在诸汗和元廷的战争中都有其一份子参加。这在某种程度上致使斡亦剌惕部落分离分散到各地，打破了其以血缘为纽带的生存状况，也使斡亦剌惕及其后裔更广泛地接触到了不同的人文景观。虽然斡亦剌惕早先就已经与突厥系部落穆斯林有联系，但我们还是可以认为，斡亦剌惕部众中无论其自愿或被迫，有部众实质性地接触信仰伊斯兰教，实际上是与当时卫拉特人从军而发生的地缘上的变动，有着密切关联。在蒙哥汗时期，不花帖木儿率领斡亦剌惕军，跟随旭烈兀西征波斯。至合赞汗时，由于发生塔儿海叛乱事件，有些斡亦剌惕部众投奔叙利亚。之后因这些人的宗教信仰与当地伊斯兰教相悖，首领被杀，部众被徙至叙利亚沿海，死亡甚多。叙利亚人养其子，娶其女，战士分配于诸

^① [苏]兹拉特金著，马曼丽译：《准噶尔汗国史》，商务印书馆出版，1980年，165页。

军，后皆成为穆斯林。^①在阿里不哥和海都军队里也有诸多斡亦刺惕人。阿里不哥由于其妻亦勒赤黑迷失为忽都合别乞的孙女等有利条件，组织了“外刺之军”。^②海都反叛忽必烈时，也有许多斡亦刺惕军参加。随着阿里不哥和海都的败退，从军的斡亦刺惕部众，逐渐散居到伊儿汗国及察合台汗国乃至钦察汗国、帖木儿汗国，并随着这些汗国的伊斯兰化大都也变成了穆斯林。当然除此之外，我们也不排除出于联姻、贸易等不同途径的迁徙者散居四汗国的事实。在元朝，直接统治下的安西王阿难答和“依附于他的十五万蒙古军队的大部分皈依了伊斯兰教”^③。这其中也难免有从军的斡亦刺惕部人。明代瓦剌中有些部众伊斯兰化或突厥化的现象是显而易见的。15—17 世纪，随着瓦剌势力向西发展，有一些瓦剌上层贵族也受到伊斯兰教的影响。甚至取了经名。如汉文史籍中提到的瓦剌三大封建主之一的马哈木。^④另据史载，亦力八里的歪思汗最后一次被绰罗斯部战败后，同意将姊嫁给也先子阿马桑赤为妻。他的先决条件是，阿马桑赤必须皈依伊斯兰教。婚礼按伊斯兰教仪式举行，还使他的臣属全部皈依伊

转引白翠琴：《瓦剌史》，吉林教育出版社，1991 年，30 页。阿不法刺治：《世界史略》第 613 页所载，其迁徙原因主要是由于伯都在位时，“斡亦刺惕人夺附近突厥蛮之牛羊豕马骡驼甚多。合赞命还之，其不从者处死。然牲畜一部分业已无存，斡亦刺惕部人不愿以已牲偿，合赞与突厥蛮又虐遇此部人，部人遂杀使者，以举部战士万人连同其家庭暨其所有之物共徙西利亚”。《多桑蒙古史》下册，冯承钧译本第 268 页及注。

《元史》卷一二〇，《术赤台传》。

③ 拉施特著，余大钧、周建奇译：《史集》第一卷第一分册，商务印书馆 1983 年版，198—200 页。

“马哈木”这个名称是伊斯兰教创始人的名字。瓦剌之首领马哈木名应起源于此。《王公表传》卷八一，汉文作“孛汗”。托忒文文献中称为“孛·汗”。在穆斯林史料中，“马哈木”与“汗”两个词作同一意。换言之孛·汗，也可称为孛·马哈木。那么，回纥蒙古文献中的“巴噶木”显然是孛·马哈木的误写。——转引金峰、巴岱、额尔德尼：《论四卫拉特联盟》，《卫拉特史论文集》32 页注释。

伊斯兰教。^①其两个儿子也分别取名为亦不剌金和也里牙思。东察合台汗国的黑的儿者汗继位，派子沙迷查干到撒马儿罕，同帖木儿汗国议和。又黑的儿者汗另一子马哈麻不久强迫东察合台汗国各族人民皈依伊斯兰教。“马哈麻使蒙兀儿人皈依伊斯兰教时，采取了严酷的手段。例如，蒙兀儿人如不缠头巾（Daztdr），他就要用马蹄铁钉入这个人的头中，这种做法是司空见惯的”“当他在位的吉祥时期，大多数蒙兀儿部落都皈依了伊斯兰教”^②等等，在瓦剌上层人物中广泛流传着伊斯兰教，他们使用强行的手段推广于部众中。

特别需要提及的是随着宗教信仰方面的进一步分化，察合台、窝阔台后裔所统辖的辉特部^③一部分部众也信仰了伊斯兰教。有些学者认为其中信仰伊斯兰教的被称为和托辉特，信仰原来萨满教和佛教的被称为哈刺辉特。哈刺辉特就是哈刺灰。汉译为黑辉特。和特辉特汉译为回回辉特。哈刺灰中有很多信仰佛教

米 儿 咱·马黑麻·海答儿：《中亚蒙兀儿史——拉失德史》第一篇，新疆人民出版社，1983年，289页。转引金峰、巴岱、额尔德尼：《论四卫拉特联盟》，《卫拉特史论文集》45页。

② 《中亚蒙兀儿史——拉失德史》第一篇，233页。转引《论四卫拉特联盟》30页注释。

关于辉特部的起源有两种看法：《论四卫拉特联盟》认为“辉特是原游牧于察合台汗国及钦察草原的察合台汗国、窝阔台汗后裔及其所属部落的泛称。辉特部落中窝阔台的后裔以及阿速特部的一部分陆续越过阿尔泰山来到漠北地区。由于成吉思汗最初向察合台分封八千户属民，蒙古文献中往往把他们叫作“奈曼明安辉特”，汉意八千辉特。另一意见是《西蒙古史研究》中引见《萨拉图吉》的说法，认为辉特的首领们是斡亦剌惕部忽都合别乞的两个儿子依纳勒赤和脱朮勒赤的后裔。转引《卫拉特蒙古简史》（上）146页。《汗廷史》：“将北方——qoitu beye deqi de 的卫拉特命名为辉特”很明显，辉特汉译为北。这里需要说明的是：过去蒙古人所指的方向，与现在不同。蒙古人过去所指的方向按照现在应该向左转90度，即日出方向东为南，南为西，西为北，北为东。因此，蒙古本土北方“辉特”就是指察合台汗国。——《论四卫拉特联盟》31页注释。

的野也克力人。也先汗弟原乞儿吉思万户阿巴把儿乞投靠哈密王之前，归他统辖的野也克力部落的乧加思兰已来到巴里坤地区。野也克力部落又称卫郭特。它是从不里牙特中分离出来的，由于迁徙到西察合台汗国境内，信仰佛教，被称为哈刺灰，即哈刺辉特。也先孙伊斯兰教信徒阿玛桑吉之子亦不列因王等均被称为野也克力之地酋长。^①也有学者认为，哈刺灰是伊斯兰化的蒙古人。^②

永乐二年（1404），明成祖封哈密安克帖木儿为忠顺王，并赐金印。翌年，其兄子脱脱袭王爵。四年（1406）设立哈密卫。居民“回回、畏兀儿、哈刺灰三种番夷，同居一城”^③；哈刺灰乃瓦剌种类’^④。由此可见，瓦剌辉特部中，的确有一部分人信仰了伊斯兰教。学者们一致认为哈刺灰与瓦剌辉特部落有关，即为哈刺辉特。至于其信仰佛教还是伊斯兰教的问题，虽尚有分歧，但我们并不能排除当时哈刺灰人中，这两种宗教并存的可能性。在当时西北地区大力推行伊斯兰教的氛围（秃黑鲁帖木儿下令天山南北广大蒙古人皈依伊斯兰教的大气候），迫使哈刺灰中的部分人信仰伊斯兰教的可能性是较大的。

另有很多穆斯林的经名，以瓦剌贡使或瓦剌所遣“买卖回回”出现在明代汉文史料中。对这种现象我们不能排除回回人（明朝人有习惯称中亚穆斯林为回回人）在瓦剌供职的情况，也不能排除有些瓦剌人逐渐皈依伊斯兰教的可能性。瓦剌内部有大量的回回人在土木之变前后，归附明朝的记载说明了这一点：

金峰、巴岱、额尔德尼：《论四卫拉特联盟》，《卫拉特史论文集》44页注释。

白翠琴：《瓦剌史》，74页注释4。

③ 《明英宗实录》卷一四九，正统十二年正月庚辰。

④ 《明孝宗实录》卷一三一，弘治十年十一月庚子。

“瓦剌也先下回回哈只马黑麻等三人来归。”^①十三年十二月“迤北回回恶沙胡等二人来归贡马驼”^②。同月“迤北回回马黑木、马黑麻、答哩等男妇六人，随也先使臣进贡，还至榆林驿，脱身来归”^③。十四年二月“瓦剌回回缎歹同妻子来归”^④。如此明代史籍称信仰伊斯兰教的瓦剌人为瓦剌回回；而把不信仰伊斯兰教的瓦剌人称为瓦剌达子。^⑤明代瓦剌中还有萨尔塔郭勒一部。

《黄金史纲》、《蒙古源流》诸书均载 齐齐克拜济委托乌格特依太保等四人护送巴延蒙克回蒙古地方的故事。四人中有萨尔塔郭勒的巴延岱墨尔根。萨尔塔郭勒即撒儿塔兀勒，是蒙古人对花刺子模、不花刺等地的回回商人的称呼。

还有一些回回人在瓦剌担任贡使，往返于明廷与瓦剌之间。正统十三年（1448），就有回回商人阿里锁鲁檀等 752 名随同也先、脱脱不花贡使至京朝贡和沿途进行买卖。^⑥从《明史录》记载看，出现了受到明廷册封的瓦剌贡使名字有木速儿蛮、皮儿马黑麻、锁鲁檀、哈只阿力、舍黑咱答、舍黑马黑麻、阿老丁等等。我们不能否认，其中难免会有变成穆斯林的瓦剌人经名的可能性。

2. 信仰伊斯兰教的托茂蒙古、阿拉善蒙古回回

目前，在青海省海晏和祁连两个县；新疆巴音郭楞蒙古自治州博湖县查干淖尔乡；内蒙古阿拉善左旗东北部的敖龙布鲁格和巴彦木任两个苏木等地居住着信仰伊斯兰教的蒙古人，人口大约

① 《明英宗实录》卷一六四，正统十三年三月丁未。

② 《明英宗实录》卷一七三，正统十三年十二月丙辰。

③ 《明英宗实录》卷一七三，正统十三年十二月丙寅。

④ 《明英宗实录》卷一七五，正统十四年二月己巳。

⑤ 《明英宗实录》卷一七七，正统十四年四月壬戌：“瓦剌鞑子不花……来归……命不花居南京，隶锦衣卫”。

⑥ 《明英宗实录》卷一七三，正统十三年十二月庚申。

两千多人。他们都使用蒙古文、蒙古语，从事畜牧业生产，但信奉伊斯兰教。

青海的穆斯林蒙古自称“托茂”，“托茂家”。历史上称托茂人隶属的和硕特南右后旗为托茂公。据 1986 年调查，青海托茂人有 60 户，300 余人，居住在海晏和祁连、托里牧场等地。新疆地区的穆斯林蒙古人自称“托们能克”。青海、新疆两地的汉、回等民族的人们称他们为“托茂”、“托茂鞑子”。青海地区的蒙古人称他们为“托克木惕”。汉文史籍称他们为“驼毛鞑子”、“驼毛人”、“托茂人”等。蒙古文史籍称他们为“图木克”(tongmog)、“托克马克”(tokmak)等。内蒙古阿拉善盟穆斯林蒙古人自称“蒙古回回”或“回回蒙古”。阿拉善其他民族称他们为“蒙古回回”、“缠回”或“信仰伊斯兰教的蒙古人”。居住于阿拉善左旗东北部的敖龙布鲁格和巴彦木任两个苏木，人口一千多人。^①

关于他们的来源，有诸多学者进行了探讨。有几种说法：清顺治六年（1649）甘州米喇印、丁国栋反清失败后，部分回族逃到海宴，受到当地蒙古族上层的保护，定居下来，成为托茂人；清同治年间西北回民起义失败后，部分回族逃到海宴，受到当地蒙古族上层人物的收留，逐渐繁衍，成为托茂人；他们是信仰伊斯兰教的蒙古人的后裔；他们是从新疆迁来的维吾尔人（或阿拉善穆斯林蒙古人是从新疆哈密一带迁来的‘缠回’或‘哈萨克人’）^②关于“托茂”人是信仰伊斯兰教的蒙古人的后裔的说法，有的研究者推测认为，可能是蒙古早期部落秃马惕人

嘎尔迪：《我国西北地区操蒙古语的穆斯林来源考略》，《甘肃民族研究》1993 年 1-2 期，127 页。

孔祥录、喇秉德：《〈中国伊斯兰教百科全书〉青海部分条目选登》，转引《卫拉特蒙古简史》（下），115 页。

的后裔。^①也有学者基于在投奔青海和硕特蒙古的米喇印余部中极可能有哈刺灰人，且与当地穆斯林一地共处两百多年，哈密的哈刺灰人有可能信仰了伊斯兰教为前提，以学术界有人认为哈刺灰人是信仰伊斯兰教的蒙古人的观点为依据，从而推测，逃散到青海和硕特部的米喇印余部内的哈刺灰人自然也是伊斯兰教徒，认为托茂人与哈刺灰人或瓦刺中的部分穆斯林有关。^②

托茂人是从青海迁往阿拉善地区 and 新疆的。阿拉善地区的托茂人是由阿宝带去。阿宝是阿拉善贝勒和罗理的第三子，1704年（康熙四十三年）袭贝勒。1720年（康熙五十九年），参赞平逆将军延信务，护达赖喇嘛入藏。清王朝从新疆驱逐准噶尔军之后，留蒙古、川、滇军4000人，命喀尔喀公策旺诺尔布总统戍藏，额附阿宝、都统武格参赞军务。雍正初，撤驻藏军，阿宝回阿拉善牧地，以功晋多罗郡王。青海罗卜藏丹津事件后，阿宝请求移牧青海，钤辖青海诸部。清廷批准了他的请求，令其游牧于博罗充克克河。1729（雍正七年）年，阿宝认为博罗充克克河牧地狭小，擅自要求徙牧乌兰穆伦及额济纳河界，议罪削爵。不久复爵，令仍归阿拉善，不复居青海。^③阿宝回阿拉善时，有可能带走一部分早在顺治初年即投靠衮布的信仰伊斯兰教的米喇印余众——托茂人。新疆巴音郭楞州博湖县的托茂人，据有关调查资料证明以及研究者认为，他们和刘四伏起义军有关，理由是刘四伏起义军中有托茂人参加。^④

嘎尔迪：《阿拉善左旗信仰伊斯兰教的蒙古人之由来》，《西北民族学院学报》1990年2期。

② 《卫拉特蒙古简史》（下册）编写组 新疆人民出版社，1996年版，119页。

③ 《清史稿》卷五二〇，《藩部三》；卷五二五，《藩部八》。

参见《卫拉特蒙古简史》（下），122页。

第三节 语言文字的变迁

一、语言的变迁

国内外学者一般将中国西北地区蒙古族使用的蒙古语，认为是卫拉特方言或蒙古语西部方言。又将其分为青海蒙古土语、新疆蒙古土语和内蒙古阿拉善蒙古土语三个土语区。在语音、词汇及使用方面都有比较明显的特点。与内蒙古地区蒙古语方言有些差别。卫拉特方言的元音音位有 16 个：短元音 a、e、i、o、u、ø、y、æ 和长元音 a:、e:、i:、o:、u:、ø:、y:、æ:；辅音音位 24 个：双唇音 b、p、m；唇齿音 v、f；舌尖音 dz、ts、s、d、t、n、l、ŋ、r；舌前音 ɬ、tʃ、ʃ；舌中音 j；舌后音 g、k、x、ŋ；小舌音 ɣ。

卫拉特方言特点是，具有与元音的阴阳性相关辅音和谐的古代蒙古语痕迹；^① 复辅音的出现率高，可单独构成音节，词汇方面大量吸收了周边民族的生活用语。

卫拉特蒙古人的方言土语的生成，有其深刻的历史原因：

(1) 历史上卫拉特蒙古人口的迁移（民族、部落或外来人口），使族群语言产生了相应的流动，导致了卫拉特蒙古方言土语的生成。

(2) 族群在相对地域空间内中所形成的政治上的独立或统治，成为方言土语独立形成发展的保障。历史上，在脱离蒙古语母语生成的大环境下，卫拉特建立了具有相当势力的政治势力或汗国，如准噶尔汗国、固始汗统帅青藏高原的和硕特汗廷等等，这些成为了卫拉特方言土语生成发展的有力后盾。

孙竹：《蒙古语文集》，青海人民出版社，1985年，23页。

(3) 方言土语的形成和发展不仅需要相对稳定的生成空间以外,还应该有其自身发展的应用条件。即,有足够的口语的民众及其相关口头文学和书面文字的应用的可能性等条件动因的存在。卫拉特丰富的口承语言民俗是卫拉特方言土语的高度提炼与运用,它完整地保存了卫拉特方言土语。例如,史诗《江格尔》、《格斯尔》、《洪格尔》、《祖乐阿拉达尔汗传》、《察尔根查干汗传》、《乌农克托尔勒汗》、《骑着玉顶枣骝马的克布斯夏尔格勇士》、《恰格德尔汗传》、《那仁汗传》、《长生不老的布苏特阿勒德尔汗传》、《骑着英俊枣骝马的雅德松雅尔嘎尔》、《唐苏克汗的公子郭来斯亲勇士》、《乌夏德尔汗传》、《宝木额尔德尼》、《尼音达赖汗》神话、传说《天女之惠》、《麦德尔姑娘开天辟地》、《没嘴的金匣子》、《八万岁的察克尔比德汗》、《巴图尔洪台吉的传说》、《雅布干莫尔根》、《赛特尔加布的传说》民间故事《孤儿的故事》、《七十个谎言》赞祝词《对毡包的祝词》、《对火的祝词》、《婚礼祝词》等等。还有丰富的具有卫拉特方言土语风格的谚语、谜语、歌谣等民间文学体裁,若用书面语言或其他蒙古方言土语替换之,将会失去原有的风格,并影响贴切表达其内涵。

(4) 卫拉特蒙古自身的发展过程中吸收了不同民族与不同部落的成分,与西北地区诸多族群的长期杂居相处,使卫拉特方言土语区别与母语的环境中发生了诸多的变化。在现行西蒙古方言土语中,存在着大量的 13 世纪至 17、18 世纪蒙古语和藏、汉、维吾尔、哈萨克等民族的语言词汇。例如,青海蒙古语中有许多古蒙古语,并非常自然地运用在日常用语中。在《呼和浩特语》(巴·旺吉勒编,内蒙古人民出版社)中记载的古蒙古语“angir:指黄色”、“asahan:晚上、傍晚”、“aisihu:从远处过来、靠近、移动”等词汇,可从青海蒙古方言中找到。如, alatan angir utasu(金黄色的线); alatan angir ugurag(金黄色的乳汁)等。青海蒙古人仍然用“asahan”一词表示傍晚、晚上。并

由此做词根发展词汇“晚间”等。Ashangar j̄buna——晚间回去。而在现代蒙古语中叫“yrai”。还仍用“aisihu”一词表示“来”意。同时，存在着有些古蒙古语音节未脱落的词汇：如，argal（现代）——argasu（青海、古代）：燃料粪、gytal——gytasu：鞋、靴子等。在与藏族长期杂居错居生活而形成的政治、文化上的交往以及信仰藏传佛教等原因，青海蒙古人借用了诸多藏语言词汇。如，蒙藏人家皆有装糌粑、酥油、奶食的小木箱子。这是出于蒙古人接受了藏族的饮食习惯。藏语称小木箱子为“gamxin或gamqin”，青海蒙古人直接借用了此称呼。凡此种种，生活、文化的交流所致借用藏语词汇的现象在蒙古语屡见不鲜。同时，青海蒙古人在使用现代蒙古语的过程中创造了新的新词汇。如，“粉条、瓜子、炮竹”等汉语，在内蒙古等地蒙古语中被直接音译使用，而在青海蒙古语中创造了新蒙古语词汇“syr budagan”（皮条子）“aman sagatuur（闲嘴物）“qagasun pu（纸枪）等等。与此相反，存在着反而丢弃了蒙古语中原有的词汇而直接借用汉语词汇的现象。现代蒙古语中将“蔬菜”称为“naogao”（从蒙古语“绿色”一词而来），在青海蒙古语中叫“cai”（菜），夹杂使用汉语、蒙古语，即“cai id（吃菜）还直接借用古汉语，将“元”称为“两”，即“nadadu turnen lang monge baina”（我有一万两银子——我有一万元钱）阿拉善、新疆蒙古人的词汇中也存在着如同上述情况。其中尤其突出的一点是新疆蒙古语，与阿拉善蒙古语和青海蒙古语相比较而言，在语音声调方面受到了维吾尔、哈萨克等周边民族的语音影响。

二、文字的变迁

在蒙古族的文字史上，曾经在不同范围内使用过数种文字。卫拉特蒙古的“托忒蒙古文字”就是蒙古族文字史上的一次革新。历史上托忒文曾在“从青藏高原到伏尔加河流域的广大地区

流布，被卫拉特人以外的新疆的察哈尔人、西部喀尔喀人，甚至在有些突厥民族中也不同程度地使用过。同时还波及到布里亚特蒙古，并对其瓦金德拉文字有所影响”^①。目前在中国新疆地区使用。

托忒文有 30 个字母，其中元音字母 7 个，辅音字母 23 个（用于借词中的辅音字母有 4 个）。托忒文的特点有：

（1）采用特殊符号区别其 3 7 个短元音，原来胡都木蒙古文词尾使用的“a、e 音，圆唇元音“o-u、ö-ü”在书写上无区别。而托忒文将其分别以“o、u、ø、y 区别开来。

（2）托忒文的字母利用圈点等附加符号使每个字母基本上做到了一字一音。除元音字母的字形发生了变化，辅音字母几乎没有变化，已定型。

（3）创制了标记长音符号“卜”。

托忒蒙古文的研究一直是卫拉特研究的不可缺少的内容。关于创制托忒文的目的，20 世纪 70 年代以前，研究者一致认为托忒文是为适应卫拉特方言而创制的。70 年代之后，由匈牙利蒙古学家 Д·卡拉率先提出托忒文是为整个蒙古而创制的观点，其后蒙古国学者 Х·鲁布桑巴拉丹、И·夏格达尔苏荣等学者又进一步论证了这一观点。关于创制时间大部分学者认为是 1648 年；但在 80 年代之后，有学者提出了托忒文是在 15 世纪也先时期创制；还有人认为是 1605 年。针对托忒文的创制地点以及托忒文未能在全蒙古中传播开的原因、托忒文的长元音双元音等语法问题、评价咱雅班第达等等诸多方面的论点争议辈出。

额尔德尼巴雅尔：《托忒文研究概述》，载《蒙古学资料与情报》1989 年第 4 期，39 页。

② 《蒙古游牧民的书籍》1972 年版，引自上述《托忒文研究概述》，认为托忒文中除了“k”字母适应卫拉特方言以外，其他皆适合整个蒙古语言。

无论如何，托忒蒙古文是在特定的时期，在卫拉特蒙古的发展进程中形成的。托忒蒙古文不仅其本身即为卫拉特蒙古文化的组成部分，而且对推动卫拉特蒙古文化的发展起到了重要作用，

在考察托忒蒙古文时，我们不能抛开整个蒙古文字史来孤立地论述之。古蒙古文字是在畏兀儿文字的基础上演变而来。畏兀儿文字是从古塞姆特字母演变而成。古塞姆特字母几经演变成为粟特字，于 8—9 世纪被广泛使用。大约 8—10 世纪，在粟特字母的基础上形成了畏兀儿文字。

关于最早使用的蒙古文字的来源及启用时间，在学术界有几种说法。其中比较普遍认为据《元史》载，太祖灭乃蛮部，擒怀印逃跑的塔塔统阿，知乃蛮部借用畏兀儿字母记本族语，已经使用文字，命塔塔统阿以畏兀儿文字字母记蒙古人的语言。除此之外，还有人认为古蒙古文是在 8—9 世纪，人口众多的克列特部与畏兀儿等突厥部比邻，早已经接受了畏兀儿文并使用记载所谓的蒙古语口语，成吉思汗收复后有可能直接采用了克列特所用的畏兀儿文。这种观点的出发点是，克列特部中曾经传入景教（基督教聂思脱里派——粟特字母是在聂思脱里字母的基础上形成的，畏兀儿字母是在粟特字母基础上形成的）；古代蒙古文的特点与卫拉特语言相似，卫拉特中的土尔扈特部的先民即为克列特部人；成吉思汗曾采用了克列特部的许多习惯法规及重用了克列特部人等等。^① 同时还有学者认为由于《蒙古秘史》中一些词语和语法现象和卫拉特方言一致，如“射击”一词在《蒙古秘史》中叫做“hahu”，卫拉特方言同样也叫“hahu”，而一般蒙古语中称“harbahu”；蒙古包下面的木架《蒙古秘史》中称“terem”，卫拉特方言中也叫“terem”，而一般蒙古语中叫“hana”；卫拉

① 鲍·包力高编著，昂日布审：《蒙古文字简史》（蒙古文版），内蒙古人民出版社出版，1983 年，54 页。

特方言中以辅音“n”结尾的词在句子里作直接状语时，辅音“n”脱落。在《蒙古秘史》中同样如此。因此卫拉特方言应是蒙古最早书面语言的基础之一。^①

自1269年忽必烈汗命八思巴创制了八思巴文，对古蒙古文进行革新失败后，至16世纪时回鹘式蒙古文经过多次的改进，逐渐形成为比较成熟的蒙古文字。其间满族借用蒙古文创制了满文（1599），后改进为新满文（1633）。新满文中的记录借用语、外国人名、地名等词汇的字母反被蒙古文吸收。从16—18世纪，蒙古书面语发展进入了一个重要阶段，由于翻译大量的佛教经典需求，蒙古文字进一步发生了变化。例如，1587年阿由希古希在古蒙古文基础上，参照梵文和藏文字母，创制了记录外来词汇音标字母“阿里嘎里文字”。也就是在这个时期（1648），卫拉特蒙古人创制了“托忒文字”。咱雅班第达“参照了阿里嘎里文字和满文（应该指的是新满文——笔者），创制了托忒文”^②。咱雅班第达撰写了《字母汇编》、《多种文字基本字符的区分》和《念咒法总纲》等书。这三部书将梵文、藏文转写成托忒文的规则及正音法进行了说明。1797年，察哈尔蒙古人富俊编写了一部《蒙古托忒文大全》的辞书，书中对蒙古、托忒、满文进行词汇对照。此外特古斯诺敏尼都图编纂了《明灯辞书》，这是一部藏文托忒文辞书，收入两三万词条。他们还使用托忒文翻译了诸多宗教经典作品。正逢卫拉特蒙古地区实行托忒文的时候，东蒙古喀尔喀地区为了更便于翻译和阅读藏传佛教经典，也创制了一种新文字“索雍伯文字”。是喀尔喀土谢图汗子咋纳巴自尔（哲布尊丹巴一世温都尔活佛）于1686年根据古印度兰伽字母和藏文

① 编写组：《卫拉特蒙古简史》（上册）新疆人民出版社，1992年12页。

鲍·包力高编著 昂日布审：《蒙古文字简史》（蒙古文）内蒙古人民出版社，1983年版，232页。

字母创制，仅仅在喀尔喀寺庙的喇嘛当中流传二百多年。当时，托忒文、索雍伯文、藏文同时被运用在佛教经典的阅读、翻译及经文石刻上。“1993 年 7 月在新疆吉木乃县城以北 20 公里的山上发现了三块经文石刻。……第一块经文石刻上有索雍伯文、藏文、托忒文各一行……”^① 1907 年还在布里亚特蒙古人中，借鉴回鹘文并吸收了托忒文的有些字母，创制了适于布里亚特蒙古方言的“瓦金德拉文字”，这种文字在布里亚特地区流行时间非常短暂。虽然当时，在蒙古地区如此频繁地创制着各种文字，但是在诸多文字中，只有自 18—20 世纪间从回鹘式蒙古文字演变来的“胡都木蒙古文”^② 发展最快，从书写、语法等诸方面进一步地得到了改进和规范。

托忒蒙古文字在长期使用过程中发生了许多变化。至 18 世纪中叶，仍然保持着初创时期的托忒文特点，书写规则基本上没有大的变化。18 世纪之后，由于在不同地区的流布发展变化较大。在卡尔梅克蒙古中演变为接近卡尔梅克蒙古方言的“托忒文”，在新疆蒙古人中演变为接近新疆蒙古人方言土语的新疆的“托忒文”。主要使用于公文、印章、碑文和私人信件中。语法方面两地也出现了分化。根据各自方言土语规范了文字的语法规则。新疆卫拉特蒙古人编纂了《托忒蒙古文字母》，在卡尔梅克蒙古中有《托忒蒙古文字母如此》等等语法辞书。新中国成立之后，托忒文在新疆地区得到了空前广泛使用。不仅在蒙古族中、小学中讲授托忒文，还使用于蒙古族聚居区公文、信件、教科书

甫·巴音德力格尔：《试读吉木乃县新发现的三块经文石刻》（蒙古文），《卫拉特研究》1994 年 3—4 期，73 页。

② 《蒙文和托忒蒙文的对照语辞典》前言中认为卫拉特蒙古语词汇“胡都木”意为“原有的”、“最初的”、“首先的”。“托忒”虽为“明了”之意，但只针对卫拉特方言土语。也有学者认为相对与“明了”的“托忒文”而言，“胡都木”意为“糊涂的”、“不清楚的”。

等方面。出版托忒文刊物《汗腾格里》、《卫拉特研究》等；出版图书《江格尔》、《尸语故事》、《格斯尔传》等发行托忒文《新疆日报》等。由此国内外托忒文的研究越发多起来。与此同时，不过新疆维吾尔自治区曾决定从 1985 年 10 月开始推广用“胡都木”蒙古文，放弃托忒文。为此出现了一批语言文字方面的研究成果。如，确精扎布、托·巴德玛编的《蒙文和托忒蒙文对照蒙语辞典》（新疆人民出版社，1979 年）、布仁巴图尔等编的两种对照辞典、确精扎布等编的《卫拉特方言话语材料》（内蒙古人民出版社，1987）等等。对此举动，也有一些反对者。在蒙古族中、小学中开始讲授“胡都木”蒙古文。至今两种文字并存使用于新疆。

托忒文的创制，在历史上对卫拉特文化的发展起了重要的作用。咱雅班第达使用托忒文翻译了 178 部藏文宗教、历史、文学、天文历算、医学著作；卫拉特人也用托忒文记载了文献资料。如，《咱雅班第达传》（《拉木占巴咱雅班第达——明月之光》）、噶班沙拉勃《四卫拉特史》、巴图尔乌巴什图们《四卫拉特史》、《和鄂尔勒克历史》等等。

托忒文的创制虽然出于卫拉特人在加强政治上统一及抵抗外辱的目的，但从上述整体蒙古族文字革新的过程来看，托忒文的创制与卫拉特蒙古发展的历史、社会背景是相关。藏传佛教文化的大量传入也是其中一个较重要的动因。

第四节 法制文化的变迁

在不同的族群中都曾经有过适合其社会和生活的，约束和左右人们的行为规范和道德观念的不成文法，或称习惯法。

成吉思汗时期，《大扎撒》是所有蒙古人都遵循的规范制度。有些学者认为“与此‘大扎撒’有所不同的，恐怕还有一些

‘小’的或各民族的‘扎撒’同时存在。……在其法的实行地域或效力方面，当然是成吉思汗的‘大扎撒’居于优越性地位”^①。列赞诺夫斯基根据波斯人、阿拉伯人和阿尔麦尼亚人的传说和记载，汇编成了三十条的《大扎撒》内容。道润梯步认为“这样做会走样子，应该从（成吉思汗）生前的言论、行动中去寻找，要从确实可靠的文献记录中去寻找……《成吉思合罕格言》的研究”，并讲解了如“忠君论”、“言出必行”等九条内容，指出“《大扎撒》的形式，不是条文式的，而是语录式的”。^② 丹麦人亨宁·哈士纶在他的《蒙古的人和神》（1935）（这里指土尔扈特蒙古——笔者）中也谈到“时至今日，很多成吉思汗的训令在草原上还是适用的。例如，成吉思汗说：‘任何人都不得玷污水和火，但从来也没有任何人能区别干净和不干净，但要晓得一切事物本身都是干净的’；他命令‘一切宗教都要受到尊敬，宗教要优先于其他一切而受到敬重，因为由此人们才能使伟大的苍天高兴’；他规定‘私生子要当成亲生子女，与其他子女共同分享继承其父遗产的一份’……”

元朝灭亡之后，在蒙古草原不仅仍然沿袭着《大扎撒》法规，而且不同的部落从自身的统治需要出发，制定了各自的应时成文法规，不少方面承袭了族群的习惯法。也就是在这种情况下，卫拉特蒙古先后制定和修订了旧《察津必齐克》、新《察津必齐克》（即《卫拉特法典》），噶尔丹的两项补充《敕令》、土尔

转引〔日〕羽藤秀利：《蒙古法制史概论》，载《蒙古史研究参考资料》（24辑）内蒙古大学蒙古史研究所编，1982年9月，46页。梁赞诺夫斯基、道润梯步《〈蒙古法典〉在蒙古法制史上的地位》一文中也持这种观点。

② 《〈蒙古法典〉在蒙古法制史上的地位》，载《卫拉特史论文集》新疆师范大学学报专号，1987年，159—161页。

〔丹麦〕亨宁·哈士纶著，徐孝祥译：《蒙古的人和神》，新疆人民出版社，1999年237—238页。

扈特敦罗布喇什的补充法规等等。

旧《察津必齐克》是在 15 世纪至 16 世纪上半叶编纂的卫拉特法典。根据帕拉斯《蒙古民族历史资料集》中记载，现保存下来的只有八条片段。例如，青年到可以独立生活时，应该按照他的要求分给一部分畜群，过独立生活；卫拉特人在与他人格斗时不能揪他人的辫子，因为辫子属于王公所有，揪辫子构成犯罪行为；妇女如果坐在帐篷内自己的位置上（即入门的右侧、炉灶后面、家长卧床跟前的位置），指责他人或向他人投掷木柴、家具，任何人不能用手触她，离开这个位置就失去这种特权；妇女到王公面前请求免除自己或其家族成员的刑罚时，从尊重妇女的原则出发，轻罚一般全部免除，重罚减免一半。凡此种种。

旧《察津必齐克》中的有些内容还被《卫拉特法典》承袭。

新《察津必齐克》即 1640 年在卫拉特王公会议上通过制定的《蒙古卫拉特法典》。《蒙古卫拉特法典》与《喀尔喀吉鲁姆》、《理藩院则例》并称为蒙古三大法典。内容涉及政治、经济、宗教信仰、社会组织、社会生活、家庭、婚姻、道德规范、风俗习惯等范畴，在卫拉特人中被长期有效地实施。是“一面镜子，透过它，十分鲜明地勾画出蒙古人民在十七世纪的风俗习惯、思想方式、生活方式和开化程度”^①；是指导当时一切社会生活的纲领性文件”^②。历史学学家认为，这部法典最初应是采用当时通行的回鹘式蒙古文书写，1648 年咱雅班第达创制了托忒文后，

转引〔苏〕М·И·戈利曼著，李佩娟译：《1640 年蒙古卫拉特法典的俄文译本和抄本》。原文雅金夫·比丘林：《从 15 世纪迄今的卫拉特人或卡尔梅克人的历史概述》，圣彼得堡，1834 年，50 页。В·Л 科特维奇、Б·Я·符拉基米尔佐夫和 В·А·烈赞诺夫斯基也都指出了这一点。

② 马曼丽：《浅议〈蒙古卫拉特法典〉的性质与宗旨——兼评苏联柯津院士的有关观点》在《西北史地》1981 年 2 期。《准噶尔史论文集》（1977—1981），484 页。

才有了托忒文文本。伏尔加河土尔扈特将法典写于带花纹的白色绸缎上，保存在汗的牙帐中。^①阿玉奇汗逝世后，在争夺汗位的激烈斗争中丢失了该抄文。保留下来的托忒文手抄本有四种：一种是保存在俄罗斯莫斯科中央国家古代文书档案库；另外三种保存在列宁格勒。除了托忒文手抄本外还有诸多版本。如，戈尔斯通斯基《1640年蒙古卫拉特法典》1880年俄文译本；帕拉斯《蒙古民族之历史资料集》所载1776年德文译本；梁赞诺夫斯基《蒙古部落习惯法》所载1929年英文译本；《蒙古习惯法之研究》所载1931年日文译本；迪雷科夫《17世纪蒙古法古文献》，1981年莫斯科版；《卫拉特法典》载《汗腾格里》1981年第4期托忒文版；列昂图伊契《古代蒙古卡尔梅克卫拉特刑法典》，1879年俄文本；道润梯布校注《卫拉特法典》，1985年内蒙古人民出版社版。

《卫拉特法典》规定藏传佛教为各部落共同信仰的宗教，严禁用语言和行为来触犯喇嘛。从法规上归于一宗教的保护，对萨满教等其他宗教进行了排斥。这显然相悖于成吉思汗《大扎撒》中，为了使伟大的苍天高兴而尊敬一切宗教的条令。法典规定的刑法有死刑、连坐、财产刑三种。《卫拉特法典》中普遍用“财产——牲畜”来科罚犯罪行为，而《大扎撒》中是用死刑来处罚。法典的前言，以向宗喀巴、达赖喇嘛、班禅叩拜字句开始。为了保证僧侣的人数和给予僧侣保护和特权，规定十人中必须有一人献身于佛。掠夺属于僧侣的爱玛克者，处以马一匹至“九九”的财产刑。向喇嘛及班第征用大车者，罚牛一头。只对擅自还俗僧侣，没收其一半的牲畜和财产。同时，凡是请男女萨满作法者，惩罚一匹马。取缔萨满教的偶像（翁衮），违者处以马一

[苏] M·H·戈利曼著，李佩娟译：《1640年蒙古卫拉特法典的俄文译本和抄本》。

匹的财产刑。如萨满诅咒高贵者及普通人民，分别处以马五匹及马二匹的财产处罚。还针对协调各部落之间的关系问题，有关作战义务，有关社会组织方面的规定，有关社会经济方面，对狩猎，生产和生活用的手工业产品，继承遗产等诸多方面做了明确规定。

《卫拉特法典》对《喀尔喀三旗法典》、《理藩院则例》的制定产生了重大影响，成为主要的依据。

噶尔丹第一项补充敕令是在噶尔丹时期，为了补充《卫拉特法典》而颁布的敕令。《敕令》的补充内容主要是两个方面：加紧征税和加强内部统治。《敕令》责成德木齐应严格监督人民，及时征收租税。不忠实执行职务的德木齐应交付审判，视情况没收其全部财产。对审判官提出了更高的要求。审判官如果做出三次不公正的判决就应该免其职。若由于审判延误造成嫌疑犯逃亡，或帮助嫌疑犯逃亡的，要没收审判官财产的一半。同时，也对盗窃和逃亡者规定了具体处罚的条例。第二项补充《敕令》是准噶尔统治天山南路，为处理维吾尔族地区所面临的问题而发布的。这项《敕令》包括三项内容：一是安抚被统治的霍屯人；二是如何关于如何对待奴隶和禁止奴隶买卖的规定；三是允许维吾尔人有一定限度的司法自主权。

土尔扈特人在伏尔加河流域生活了百余年，在生活习俗、宗教方面发生了变化。如东正教的侵蚀、青年一代中开始有人丢弃蒙古语的倾向、俄国在政治上的渗透等等原因。促使敦罗布喇什做出了《敦罗布喇什的补充法规——六大僧侣认证下公布的〈法典〉的补充敕令》。补充法规中特别重视了宗教与民族教育方面的规定。首先对僧侣的行为提出严格要求，对饮酒、奸淫及触犯淫猥无耻的不正当行为，均按照世俗审判和法规判处。僧侣必须身着法衣，按照规定的僧律进行祈祷、念经行使法事，否则要受到相应惩罚。僧侣们可以对违规的僧侣进行监督、鞭笞，任何人

对此不得提出异议。补充法规还规定：诺颜们的儿子一律要受蒙古式教育，儿子年满 15 岁尚未受蒙古式教育时，科罚其父一匹马，敕令其必须将儿子送到学校学习。在生活方面，重新强调男子必须留辫发，女子必须穿女人服装，保持蒙古民族的习惯。还重申了《卫拉特法典》中关于战争警报，战争动员、参战以及临阵脱逃等方面的条款，并作了补充。补充规定也与噶尔丹第一项补充敕令同样对审判官提出严格要求，还对诉讼及审判程序作了相应的规定。如，审判官不得故意拖延或中止审判，违者免职。盗犯应在自己所属审判区内受审判。法庭应受理先受理的案件。原告及被告必须随时亲自到法庭受审，原告如无确凿的证据而告状者，应赔偿一切劳务费。被告应考虑其住处的远近，在指定的审判日期内出庭，在指定日期内不出庭者，将被认为是放弃申诉权。补充法规比较《卫拉特法典》而言，明显的变化是除了财产罚以外还将体罚作为了惩罚的手段，并出现了使用俄国货币作为罚金。

另外还应提及《理藩院则例》，它是清朝统治蒙古族和西北地区其他少数民族行政法规定。共有律例一千五百五十四条。是由清朝统治者以《卫拉特法典》和《喀尔喀法典》为借鉴，并糅合满族、汉族的一些法律制度编纂的则例。是清朝特设的管理少数民族事务的机构——理藩院行使职权的主要依据，其律例是随着理藩院的产生及职权范围的扩大，随着清朝统一多民族国家的发展而逐渐产生、日趋完善的。其内容包括：“清政府给予蒙古王公种种特权；为确保清朝封建统治在蒙古各部的稳定性，特别规定了设官、职守、奖惩、军政、会盟、边禁、人命、偷窃、发家、犯奸、罚罪、捕亡等项目；对喇嘛事务有着明确规定。”^①

《理藩院则例》对清朝巩固其政治统治起到了重要作用，然而对

赵云田：《清代蒙古政教制度》，中华书局出版，1989 年版，66 页。

于蒙古广大部众来说“中国人引进推荐的司法原则从未在荒野里住帐篷的人民中深深地扎下根。以佛教的谦恭顺从，游牧部落使自己适应中国的司法制度，但他们继续按照他们先人的古代道德概念来判断他的同胞的价值”^①。

^① [丹麦]亨宁·哈士纶著，徐孝祥译：《蒙古的人和神》，新疆人民出版社，1999年240页。

第五章 青海海西蒙古人文化 变迁的田野考察

第一节 区域状况

一、地理位置与自然条件

青海省蒙古族自治地方有两个：海西蒙古族藏族自治州；河南蒙古族自治县。海西蒙古族藏族自治州是以蒙古族、藏族为主体的多民族聚居地区。地处青藏高原北部。位于青海湖以西，故称海西。北部邻甘肃省的阿克塞哈萨克族自治县、肃北蒙古族自治县、玉门县；西接新疆维吾尔自治区的诺羌县；西南部与西藏自治区接壤；东连接海南、海北藏族自治州。全州面积 325787 平方公里，占青海省总面积的 45.2%。下辖二市（格尔木市、德令哈市）、三县（乌兰、都兰、天峻）以及茫崖行政委员会、大柴旦镇。

海西州蒙古族主要聚居于德令哈市戈壁、宗务隆、蓄集、郭里木、怀头他拉五个乡；格尔木市的格尔木、乌图美仁二乡；都兰县的诺木洪、宗加、巴隆、香加四个乡；乌兰县的茶卡、铜

①（1984 年 5 月，原海西蒙古族藏族哈萨克族自治州的哈萨克族群众举族迁回新疆。1985 年 4 月将海西蒙古族藏族哈萨克族自治州更名为海西蒙古族藏族自治州。

普、赛什克；茫崖行政委员会的尕斯乡。以牧业生产为主。少数散居于乌兰县的香日德、察汗乌苏以及乌兰县的希里沟、尕巴、赛什克等小块农业区，从事农业兼营牧业，与汉、藏、回等民族杂居。

全州平均海拔 2600 米—3200 米。阿尔金山、祁连山脉蜿蜒于北部，昆仑山脉雄居于南部，全州地势西北高，东南低、边缘高、中间低。河流 160 多条，大部分属于内陆水系，主要有柴达木河、格尔木河、那陵河、巴音河、塔塔陵河、鱼卡河等。湖泊 90 处。高寒缺氧、干燥多风、气温多变，日照时间长，阳光辐射强。属于高原干旱、半干旱气候。年平均气温 -5.9°C — -5.1°C 。年均降水量 100 毫米—300 毫米，西部地区只有十几毫米。可利用草场面积 13356 万亩，占全州土地面积的 91.74%，草场的主体是草原类和荒漠类。牲畜品种主要是绵羊，其次是山羊、牦牛、黄牛、马和骆驼。农作物主要是小麦、青稞、豌豆、蚕豆等等。

二、青海蒙古族

最早蒙古人进入青海地区，是在成吉思汗时期。元朝时逐渐增多，明清时期一些蒙古部落移居青海黄河流域和海西等地区。在汉文史籍和地方志书中，称明代活动在环湖草原上的东蒙古为“西海蒙古”称清代活动在这里的西蒙古为“青海蒙古”主要指以固始汗为首的和硕特部落。所指“西海”和“青海”皆为今青海省境内的青海湖。1928 年南京国民政府议决青海建省，以青海省内这青海湖名称作为省名，称“青海省”。蒙古语称青海湖为“库库诺尔”。今青海蒙古人称自己为“库库诺尔蒙古勒”或“德德蒙古勒（上蒙古）”。青海省蒙古族人口，1982 年 50500 人，1986 年 60800 人，1990 年 7 月 1 日全国人口普查数为 71515 人，1991 年底 72800 人。占全省总人口数的约 1.49%。

海西州居住有蒙古人 21700 人，其中德令哈市有 6300 人，乌兰县 5800 人，都兰县 7000 人，格尔木市 2900 人；黄南州有 23200 人，其中河南蒙古族自治县 22600 人；西宁市有 5300 人，其中大通县有 3300 余人；海东地区有 7900 人，主要居住在湟源县 1394 人、平安县 119 人、乐都县 5516 人；海北州有 11400 人，主要居住在海晏县 3630 人、祁连县 4113 人、门源县 2688 人；海南州有 2700 人，主要居住在共和县 1850 人；果洛州和玉树州也有少量蒙古人。

当今青海蒙古人是由历史上的卫拉特和硕特部众为主，以卫拉特其他部众及部分东蒙古部众的后裔组成。

明代随着土默特部落俺答汗率部向西海扩展，有许多东蒙古部落陆续迁入青海地区，多时达 29 支有余。俺答汗欲皈依藏传佛教，于 1574—1576 年建立一寺，明廷赐名“仰华寺”。仰华寺，不仅成了西海蒙古人的宗教活动场所，也为政治军事活动中心。1578 年与此举行了盛大法会，会上产生了“达赖”神职，并制定了一系列的法规，其中规定“废止以往每月初八、十五、三十的杀牛羊小祭祀和每年一次的大祭，家家火烧萨满教的守护神‘翁衮’，代之以六臂观音像。佛像前只用奶子、酥油、奶酪供奉”。此后，东蒙古许多部落也借助互市、熬茶、拜佛等名义陆续来到西海地区，与当地藏族人联系日益密切，与周围的汉、藏、回、土等各族人杂居交融，逐渐习藏语、藏俗。

由于藏传佛教格鲁派寺院不断兴建，格鲁派遭到了其他教派的不满和攻击。格鲁派首领向卫拉特求助。卫拉特应许他们的请求，和硕特固始汗和准噶尔巴图尔珲台吉为正副统帅，组建了由和硕特部为主力，准噶尔部为左翼，土尔扈特部落为右翼并有杜尔伯特部和辉特部的军队。这支部队消灭了却图汗的势力，以和硕特为主的卫拉特部众陆续移牧青海草原。继而固始汗统一青藏高原，建立了和硕特汗廷采取了一系列的措施。扶持格鲁派尊立

了“班禅博克多”尊号，由格鲁派神王分治卫藏各地，还与清廷加强了联系。固始汗十子及其后裔，分住西藏、青海、套西、连同青海境内绰罗斯、土尔扈特、杜尔伯特、辉特等部，人口繁多。

自清朝康熙三十六年（1697）青海蒙古台吉们决定归附清朝起，直到雍正元年（1723）的 26 年中，王公台吉们均以获得清廷封爵、赏赐、俸银为荣，朝贡不绝。除此之外，对青海蒙古人的生活影响重大的就是清朝编制的蒙旗。将青海蒙古人编制为 29 旗治理。其中和硕特部 21 旗，牧地在大通河上游布哈河、布隆吉尔河、柴集河及河曲地区等；另 8 旗中，土尔扈特部 4 旗，牧地在河曲地区黄河东西两岸；绰罗斯部 2 旗，牧地在青海湖东南；喀尔喀部 1 旗，牧地在青海湖南岸；辉特部 1 旗，牧地在柴集河东。清廷不仅对蒙古王公台吉在政治上的礼仪进行了规范和限制，还对家庭婚姻制度指定限制。如，将蒙古旧俗及《卫拉特法典》中规定的“家庭在父权制严格控制下，实行氏族外婚，并盛行兄终弟纳嫂，父死娶庶母，子死翁收媳”的指定改为“不许娶继母，不许强娶兄弟之妇”。

第二节 家庭

一、家庭结构与家庭成员构成

根据 1982 年第三次全国人口普查数据，以德令哈市五个牧业乡的人口数为例：家庭户均人口数为蓄集乡 5.27 人、郭里木乡 5.33 人、宗务隆乡 5.28 人、戈壁乡 5.32 人、怀头他拉乡 5.3 人。^① 从 1993 年笔者在蓄集乡进行的调查来看，205 户总 961 人，户均人口数为 4.7 人。

抽样调查 10 户的结果是：

^① 《海西州第三次人口普查手工汇总资料汇编》的有关数据统计。

蓄集乡牧民家庭人口数、家庭类型抽样调查表

姓名	策木本	马利	唐魁	管布	求日钦	扎木措	塔克钦	其孟措	龙胡	夏日布
人口数	8	5	4	7	8	7	5	12	6	11
类型	扩大	核心	主干	核心	核心	核心	核心	联合	主干	扩大
说明	一守寡女儿和两个孩子与父母同住							夫妇再婚		两位成家的儿子与父母同住

今海西蒙古人家庭大多数是以父母和未婚子女或已婚子女和孙子女组成的核心家庭和主干家庭。户均人口数为 5—6 人。海西蒙古人至今基本上仍然是父母身边留一成婚子女（一般是幼子）。明显地正在从扩大、联合家庭向主干、核心家庭变化。

二、家庭生活现状与变化

1. 家庭主要居住形式

家庭主要居住形式以传统的木毡结构的蒙古包（mongol ger, modon ger）为主，另有帐篷（maihaan）和定居点的土木结构平房（xibar ger, baixing）。每家至少都具备一顶蒙古包，一顶帐篷和定居点的两间平房。经济条件好的家庭具备大小形状各异的几顶帐篷和不同规格的两顶蒙古包外，在定居点和冬春牧场

建有 4—6 间平房。另据报道，“在蒙藏杂居区逐渐同藏族人民一样，改住牛毛织的帐篷”^①。抽样调查蓄集乡 7 户牧民家庭居住形式的结果是：

蓄集乡牧民居住形式抽样调查表

户主姓名		马利	唐魁	管布	求日钦	扎木措	塔克钦	其孟措
居住形式	蒙古包	一顶	一顶	一顶	一顶	两顶	一顶	两顶
	帐篷	一顶	一顶	一顶	一顶	两顶	两顶	两顶
	平房	两间	十间	两间	四间	八间	五间	两间

由于牧民家庭人口数、家庭经济状况的不同，各家居住房屋的大小、数量、形状也各异。山中游牧场以蒙古包为主房，帐篷为辅房。强壮劳动力青年人为便于游牧，一般居住在牧地蒙古包。体弱的老年人和幼儿、上学的儿童一般居住在定居点的平房。赶上牧业繁忙时节老年人也回到牧地蒙古包内搭帮手。

(1) 蒙古包

当地蒙古包在结构方面与内蒙古地区的蒙古包相似，仅有某些部位名称和特征的区别。例如：“铁日莫”（term-e）——“哈那”（han-a）（折叠栅栏内壁）；“哈拉次”（harijaqa）——“套脑”（togono）（包顶天窗）；“策木察”（qamqa）——“察布嘎”（qabog）（包顶内衬）；“伊日格布其”（jirgebqi）——“哈雅布其”（hajagabqi）（包栅栏底部外围布）。两地包顶天窗结构特征不同。青海和硕特蒙古人包顶天窗为插椽式天窗，四条弓形木条以 型连接外圈，称此四条弓形木条“参马哈拉”（qamhar-a）。内蒙古蒙古人的包顶天窗分为插椽式和穿插式两种天窗。穿插式

^① 韩官却加：《青海蒙古习俗及其演变》，《青海民族研究》（第 1 辑），254 页。

天窗有内外两个轮圈，四条弓形木条以型连接内外圈。称此四条弓形木条为“达嘎”(dag-a)。此种天窗的正梁可分合，便于拆迁。或许它在海西蒙古人中失传。海西蒙古人的蒙古包内没有顶柱，若风大时以防天窗倾斜，临时用木棍支撑天窗。而内蒙古的蒙古包若是八组以上栅栏的大蒙古包，就有二至四根顶柱。大多使用于穿插式天窗的蒙古包。或许蒙古包内是否使用柱子是由两地天窗的特征所决定的。

在家具的摆设和家庭成员的座次、待客方面，蒙古包正中央是方形和圆形的炉灶，烟囱露于天窗外。从前这里使用的炉灶是“蒙古包……中心为圆形之灶台，上置铁架，架下燃薪，上置铁锅，以煮茶、肉、乳汁，无烟卤……”^①这与内蒙古鄂尔多斯地区蒙古包内使用的传统火撑子(tolah-a)——托拉哈是一致的。

虽然，目前炉灶在外形上发生了变化，但其所包含的火神崇拜的涵义和习俗仍然承袭至今。例如，迁居新址搭建蒙古包时，首先用水泥抹制炉台，体现了火与家庭生存息息相关。年二十三或三十祭火神，并有诸多有关火的禁忌：忌讳往火里倒水，认为会激怒火神；忌讳孩子玩火，认为会灾难临头，损失财产；忌讳往火里倒盐，认为会瞎眼等等。

在炉灶的正北面，如今放置着组合式或两扇拉门的衣橱，其上放置佛龛。佛龛内有班禅大师相片和成吉思汗画像相片。以佛龛和炉灶为界左右两边各堆放被褥和衣物等。沿着左边摆设面柜，碗橱和碗架。各家还都有一个双格木匣（一格装青稞炒面，一格装曲拉奶食），家具前铺有毛毡地毯和摆着长条桌子。

两地家庭摆设最大的区别是佛龛的位置不同。海西蒙古人的蒙古包内正北面为佛龛的位置。内蒙古苏尼特人的蒙古包内西北

萨仁格德勒编著：《上蒙古风俗志》（蒙古文版），内蒙古人民出版社，1992年，178页。

面为佛龛的位置，保留着蒙古人于西北面祭祀萨满教“翁衮”的古老习俗。随着藏传佛教的渗透“翁衮”被佛像取代。这说明海西蒙古人，视西北面为神灵之地的宗教思想观念发生了变化，视正北面为神灵之地。这种变化有可能与当地藏族崇尚帐篷内正北面放置佛龛的宗教观念相关。

另外还有一个明显的区别是，青海和硕特蒙古人的蒙古包内左右两个方面对方被褥，而内蒙古苏尼特蒙古包内正北面堆放被褥。

家庭成员的座次规矩是男左女右。待客座次规矩是家庭成员在左边，亲朋客人在右边。正北和西北座为尊座。这与内蒙古地区的情形一致。

从以上描述来看，蒙古包中反映着社会的等级、次序、社会性别观念；与社会发生着密切联系。融自然崇拜、祖先崇拜、佛教信仰于一室，体现了海西蒙古人的宗教信仰、观念形态。这种居住与社会的密切关系在婚姻形式和搭建新蒙古包的活动中更加显而易见。婚礼中娶亲一方将新包带到女方家旁边搭建，举行婚礼。这种形式体现了古代蒙古族氏族外婚姻制度和对偶制婚姻制度初期夫妇望门居形式的遗俗，意味着家庭与另一个家庭发生联系。同时，搭建蒙古包仪式本身也是一种社会活动，建新包时，亲朋好友都来聚会，给以美好的祝愿。优美的赞祝词中反映着居住和家庭的生产、生活及其兴旺、子孙繁衍息息相关的内容。例如：

.....

新蒙古包的主人啊，
 祝你把左边的被褥用狼皮苫，
 右边的铺盖用虎皮盖；
 祝你金银财宝堆满新包，
 枪弹射不到尽头的圈绳。

衷心祝你家道殷实，生活幸福！^①

如此，海西蒙古人从新疆等地迁徙至此的过程中，蒙古包不但没有被淘汰，反而被完整地传承至今，甚至被周边民族所接受。据有关材料报道：“在海西天骏等地的部分藏族亦有改住蒙古包的。”^②

(2) 帐篷和定居点平房

帐篷的种类大体有“三角形帐篷”（habtagai maihan）（也称有梁的帐篷“nirogoto maihan”）、“带围布的帐篷”（tugurig ger）、“方形帐篷”（durbeljin ger）。这是近几年，在西宁市、乌兰县制造厂制作的钢筋支架帐篷。搭建拆迁方便，颇受牧民欢迎。一般用做仓库或临时住人。

在定居点有汉族民工盖建的具有当地汉族建筑风格的土木结构平房。大多是后倾单檐平房，近几年开始盖建双檐瓦房。有些家庭有院子，有些则无。室内的装饰、摆设由各家按其所好来决定。据调查，定居形式有三种：城镇定居型（在德令哈市购房居住）、乡政府所在地的定居房、牧场的单户定居类型。蓄集乡总户数 205 户，人口 961 人，户均人口数为 4.7 人。集体定居型 91 户（43.5%）、牧场定居型 57 户（27%）、城镇定居型 28 户（13%）。完全没有定居房的 49 户（23.4%）、拥有蒙古包的 197 户（94%）。

这种定居点的提倡与推广，在代代逐水草而居的牧民生活中已经体现了家庭生活的稳定与优生优育，提高人口健康素质的优越性。随着改革开放，定居平房越来越被更多的牧民所理解、所接受。由此形成的从纯粹的游牧向游牧定居的牧业经济形态的转

^① 《海西民间歌谣》（内部资料），海西州民间文学集成办公室，1991 年，27 页。讲述者：曲力腾；翻译者：纳·才仁巴勒等

^② 韩官却加：《青海蒙古习俗及其演变》，《青海民族研究》（第一辑）254 页。

变，为国家行政管理提供了方便，并促进了城市与牧区的商品流通、文化信息交流。

居家的照明有两种情况 在蒙古包和帐篷内用蜡烛 经济条件好的家庭备有小型发电机，自家发电，电灯照明；定居点平房内都安装了电灯。燃料以牛粪为主，另有羊粪蛋和柏枝叶。家具可分为传统家具和现代用品、电器。蒙古包内的家具是传统家具：“阿布德日（衣柜）；塔嘎 或“登（碗橱、碗架）；布利日（打酥油的木桶）；苏木（奶桶）；细热（长条桌子）；细日德格（毛毡垫）；“哈利布（锅）；莎京（碗）炉灶器具等。平房内的现代化用品和电器有录音机、缝纫机（手摇式）收音机、组合家具、沙发等 另有自行车、发电机。并且 从前的木制品逐渐以铁制、铝制、瓷器、塑料制品代替。对蓄集乡牧民家庭使用现代家具与电器的情况抽样调查了 6 户，结果是：

蓄集乡牧民使用现代家具与电器的情况表

项目 户主	录音机	收音机	手摇式缝纫机	发电机	洗衣机	自行车	摩托车	手扶拖拉机	组合柜	沙发	电视机
马利	一台	一台	一架				一辆		一个		
唐魁	一台	一台	一架	一台			一辆			一个	
管布	一台		一架	一台	一台	两辆	一辆		一个	一个	
求日钦	一台	一台	一架		一台	一辆	一辆				
塔克钦	一台	一台	一架	一台	一台		一辆	一台			
才让	一台								一组	一组	一台

2. 饮食

家庭饮食主要是牛羊肉、奶制品和面食。尤其以青稞炒面制成的“糌粑”为日常生活中不可缺少的食物。面食还有面条、面片、馒头、油炸馓子等。逢年过节吃饺子、包子和大米饭。

肉类分新鲜肉和风干肉两种。冬秋季节食用肉类，春夏季节食奶类。奶食类有奶豆腐、曲拉、酸奶等。日常主要饮料为用砖茶和茯茶熬制的清茶或奶茶。

一日三餐，早茶、青稞面食或炸馓子；中午糌粑；晚上食肉、肉汤里煮米粥、下挂面、揪面片、擀面条。蔬菜有白萝卜、葱、土豆等。与过去相比家庭饮食结构从单一的肉奶类正转向兼顾面食、蔬菜类的多样性饮食。

3. 服饰

服饰选择了最适合当地特殊气候和地理环境的类似藏式袍子，作为本民族服饰。在袍子的领、袖、衣边上的花边、卡子和腰带等方面仍保留着蒙古族服饰传统特征和风格。男子宽襟大袍、前后襟提起，妇女长袍拖于脚面，皆系腰带，脚穿马靴。男女喜欢戴礼帽，妇女将发辫分为二，装在辫套内，置胸前。目前，这种民族服饰，已经发生了变化。做工上，用缝纫机缝制和手工缝制相结合；用上乘的绸缎作面料。几乎各家每人都有一套。人们唯有在山中放牧或喜庆节日之际，才穿此袍子。在定居点，日常穿上衣便裤的便服。西服、夹克衫、高低帮各式皮鞋都是牧民们喜爱的服饰。年轻姑娘的发式有了明显的变化，姑娘将头发扎成马尾辫或两根小辫，有些人剪成短发或烫发。头戴各种布制凉帽或绿色步兵帽，喜欢戴银首饰。老年妇女的发式是梳两根长辫，缠于头顶，戴绿色步兵帽。喜欢戴戒指、耳环，脖子上挂一串念珠。

笔者在实地调查中参加的婚礼，新娘发式就是烫发扎成马尾辫缠于头顶。戴绿军帽，其上围着红色纱巾，身穿长袍。只有在当地成吉思汗的祭奠仪式上，才见到了妇女戴辫套、玛瑙项链之

类饰品。喜欢穿着当地蒙古人的长袍，在盛宴之际也有人穿着内蒙古款式的蒙古袍（从内蒙古或小商贩买的）。有一位已婚青年妇女告诉笔者，她的新娘装就是内蒙古的。

由此可见所谓服饰的民族地区性特点，不仅要适应所处的地理环境、气候等条件而且有其特色，且作为一种饰品，不断会受到商品流通、物质生产水平及时代潮流的影响，有所变化。传统服饰又作为一种民族文化的标志，赋予了一种共同的民族心理的象征性。

物质民俗生活的变化，必然要引起与此相关的消费生活的变化。海西牧民的家庭收入主要靠畜牧产品（牲畜皮革、绒毛）。据调查，1992 年海西州德令哈市蓄集乡牧民年平均家庭收入 7000—8000 元。据说，牧民们的银行储蓄意识比较淡薄，年收入如下表中统计，几乎当年消费完，但也有私下存钱的。

蓄集乡牧民年经济收入与支出情况抽样调查表（1992 年）

姓 名	支 出	年 经 济 收 入	国 家 税 收 和 体 收	修 建 围 栏 草 场	寺 院 布 施	修 建 寺 院 捐 资	孩 子 上 学 学 费 (包 括 捐 资)	其 他 用 费 (买 生 活 用 品)	总 支 出
马利		8000	991	1500	340	100	250	4500	7681
管布		10000	1132	600	400	200	500	4000	6832
求日钦		20000	2600	2000	300	50	850	4600	10400
扎木措		9000	1560	3000	300	300	1400	3000	9560
其孟措		7000	1990	2000	300	100	250	3000	7640

以上五户家庭年平均支出中平均税收占 19.6%、平均修建围栏草场支出 21.6%、平均宗教支出 5.7%（包括布施和捐资）

平均学费支出 7.7%，平均其他费用 45.3%。

显然，牧民家庭经济收入，在国家的改革开放，承包责任制的贯彻执行下，有了很大的提高，生活条件亦有改善。牧民可以自家承担围栏草场的修建费用，减轻了国家负担。然而，与物质生活消费相比较，精神生活方面的支出却是微薄的，孩子上学只占总消费的 7.7%。笔者走访的二十多家无一家征订报刊，只有通过收音机、录音机来获得信息。

三、亲属称谓和家庭关系

笔者对海西州德令哈市蓄集乡和格尔木市乌图美仁乡亲属称谓系统，进行考察分析，概括为以下几个特点：

1. 有七个亲等

由“我”向上二代至祖父母，由“我”向下四代至玄孙皆有称谓。据说“上蒙古以胳膊和手关节来数亲等。胳膊锁骨关节、肘关节、手腕关节与手指上的三个关节，加之本人便是七个亲等。除此之外，就不算是亲属了”^①。

萨仁格德勒编著：《上蒙古风俗志》（蒙古文版），内蒙古人民出版社，1992年，45页。注释：青海蒙古人蒙古语自称“德都蒙古”，“德都”即汉语“上”之意。故上述著作“上蒙古风俗志”即为“青海蒙古风俗志”。

德令哈蒙古人亲属称谓表

父系 乡	祖父 祖母	父亲 母亲	本人	儿子	孙子	曾孙	玄孙
乌图美仁乡	Ebuge Emege	Abu Ehe	Bi	Hubegun	athi	jiqi	Jileguhi
蓄集乡	Hogxi 或 Hogxin abu; Hogxin eji 或 eji	同上	同上	同上	同上	同上	同上
备注	另,乌图美仁乡称谓还有高祖父(holanqag)、曾祖父(elen-qeg)和玄孙子(tolagohi)的称谓。可见父系亲甚为发达。						

德令哈蒙古人亲属称谓表

父系 乡	外祖父 外祖母	父亲 母亲	本人	女儿	外孙	曾外 孙	玄外孙
乌图美仁乡	Nagaqu ebuge Nagaqu eji	Abu ehe	bi	Heuhen	jige	jignqi	jidger
蓄集乡	Hogxi 或 hogxin abu Eji 或 hogxin Eji	同上	同上	同上	同上	同上	同上

从上表称谓构词结构上看:称祖父、外祖父为“hogxin”(老),加“abu”(父),或“hogxi”(老人)称祖母、外祖母为“hongxin”(老),加“ehe”(母),或称“eji”(母),即“老父母”。这些称谓词产生于父系氏族社会,妻从夫居,子女生在父

方时，才能够识别“老父母”。这说明海西蒙古人最早的亲属称谓中没有祖父母称谓。而是到了父系氏族时期，由这种“老父母”的复合词称谓法，变为 *ebuge*（额卜格），*emege*（额莫格）的称谓。这两个词分别由 *ebugen*（老头、老人），*emegen*（老妞、老妇）的词尾 [n] 音脱落而来。

2. 直系和旁系称谓有错位现象

无论是男系，还是女系两种称谓中，直系和“我”的亲生子女为旁系，称谓都是固定的。然而，有辈分错位现象。两地父系称谓中：侄子/孙子、侄孙/曾孙、曾侄孙/玄孙的称谓对应相同。在父系称谓较发达的乌图美仁乡称谓中还有玄侄孙/玄孙的儿子称谓相同。母系称谓中外甥/外孙、甥孙/曾外孙的称谓相同。蓄集乡的称谓中，曾甥孙/玄外孙的称谓也相同。也就是说，兄弟姐妹旁系中的下辈称谓都比直系中的下辈称谓低一辈。笔者认为，这也许与古代蒙古人行异辈转房和同辈转房婚姻制度并存，有关联。*Б·Я·符拉基米尔佐夫*在其《蒙古社会制度》中谈到古代蒙古人行夫兄弟婚。^①《史记·匈奴列传》中也载“父死妻其后母；兄弟死，皆娶其妻妻之”^②。在内蒙古中西部地区也存在这种现象，而东部地区则有“*ombolo*”孙子、“*dombolo*”曾孙等专称，旁系与直系有了明显的区别。有些学者认为这是借用了满语。

3. 以姑舅亲为旁系的称谓区分不严格

其中父系旁系总称：“*abag-a*”，母系旁系总称“*nagaqu*”。还可细分为，父系旁系：“*gai abag-a*”叔伯、堂兄弟姐妹总称

① *Б·Я·符拉基米尔佐夫*著 刘荣俊译：《蒙古社会制度史》，中国社会科学院民族研究所，1979年，68页。

转引何星亮：《从哈、柯、汉亲属称谓看最古老的亲属制》，载于《民族学论文选》1951—1983，下册，中央民族学院出版社，1986年，101页。

“uj-e”；堂侄辈总称“ujenqir”。母系旁系：舅姨“nagaqu”、表兄弟姐妹辈总称“bulu”、表侄辈总称“bulunqir”，这些词与“ah-a”哥，“egeqi”姐：“deguu”弟妹为复合词来表示叔伯、姑舅姨、堂兄弟姐妹、表兄弟姐妹及堂侄表侄辈的对应称谓。通常这些叫法不细区分，以总称来称谓，可以说，旁系称谓区别不太严格。

称谓中，性别的区分也不太严格。有时一个名词可指男性，也可指女性。如，母亲的兄弟姐妹皆称“nagaqu”，父亲的兄弟姐妹皆称“abag-a”，弟与妹皆称“deguu”。唯有与哥“ah-a”、姐“egeqi”和男“huu”，女“heuhén”成为复合词后才可加以区分性别。

4. 有明显的抢婚习俗和赘婿婚俗的残余

在称谓中，儿媳、弟媳及下一辈的媳妇为“beri”；嫂子、上辈的女性称为“bergen”。从语音学角度看，媳“beri”是蒙古语的“bari”——抓住、逮住一词在语音上发生了弱化演变而来。“bari”中的[a]音口语中常以弱音[ā]出现，与[e]音相近。因而，久而久之，便成为“beri”一词。所以，媳“beri”意为抓来的人。婿、夫称为“hurgen”。从词汇学的角度来看，这个词的词根是“huru”——去，加词尾“ge”成为“hurge”——送去，再加之词缀[n]音，成为名词“hurgen”——送去的人。上述媳和夫的称谓，与当今国内外整体蒙古人的称谓是一致的。对此有些学者也提出了相同的观点。

夫对妻族的亲属和妻对夫族的亲属，互相称为“hadam”，亲家相互称为“huda”（男性），“hudagai”（女性），两位女婿相互称为“bazi”。

综上所述，当今海西蒙古人的亲属称谓与整体蒙古人的情形一样，留有古代蒙古社会氏族制、母权制关系的残迹。舅权是个最明显的特征。正如海西蒙古人的谚语：“水的来源是泉，人的

来源是舅。”^①家中儿女定亲、结婚都不可无舅舅参与。舅权象征着家族的势力。反映了蒙古族古代婚姻制度与家庭形态，完整地保留了古代蒙古人的称谓形式。

亲属称谓体现了古代蒙古人非常重视氏族单位。以血亲氏族为单位进行游牧生产，称这种氏族最基层的组织为阿寅勒（个体家庭）。而今海西蒙古人的家庭不仅成为牧业生产的最基本单位，并且由于牧业经济正从纯游牧转向游牧定居形式，受到乡、村、社等行政组织的管理，以此增强着社会整合力量。作为家庭内部的核心，一家经济支配权由男子掌管，或由共同生活的儿子或女儿、女婿主管。无论如何，家庭内部尊老爱幼，婆媳关系和睦融洽，入赘的女婿犹如亲子。家庭成员不分男女都有财产继承权。由长子及诸子依次分出去后，幼子继承家业。无子者可招婿让其继承财产。家长生前进行的分家析产，实际上就是将财产提前分配给子女的形式。子女建立个体家庭时，可从家长那里得到部分生产、生活资料。这点从海西蒙古人的婚礼中得以证实。结婚娶亲时，男方准备蒙古包及应得到的部分牲畜、日用品。新娘得到的是由陪嫁形式分给她的财产。“举行婚礼的当天早晨，女方的蒙古包前，视家庭经济条件，拴着数目不等的牛、羊；圈着数目不等的羊，这便是女方分配给新娘的一部分生产资料——牲畜”^②。这里记载的是五、六十年代的调查情况。从中可以看到，女儿也可得到一部分生产资料——牲畜。然而，笔者从当地实地调查的几桩婚礼中得以证实，当今海西蒙古人的女儿陪嫁物，已经发生了变化，从生产、生活资料转向纯粹的生活资料（服饰、

^① 《海西民间谚语》（内部资料），34页，此谚语流传格尔木市，才仁东德布、乌云毕力格等人翻译。

^② 《青海蒙古族社会调查》，载于《青海省藏族蒙古族社会历史调查》，青海人民出版社，1985年，149页。

生活用品、家具等)。这与今日陪嫁物增值及娶亲一方家庭物质条件得以改善有所关联。在培养孩子方面,由于牧业家庭经济结构,女儿从小不仅跟随母亲学会操持家务,而且学习生产劳动,男孩则从父亲那里学会放牧及生产劳动。孩子们从怎样识别牲畜和牲畜的名称、年岁及学会玩耍羊踝骨等游戏,至熟悉和适应牧业生产、当地自然环境和家庭道德规范,不仅成为维护其生存的社会价值观念的后代,还接受学校、社会教育,学习知识,掌握科学文化知识。

第三节 婚姻

一、择偶标准及其他

对德令哈市蓄集乡 8 位男女牧民青年(文化程度最高者为小学四年级程度,还有文盲)进行了访谈,男性以热情大方、重感情、能干的女性为择偶对象;而女性则以强壮能干、重感情的男性为择偶对象。他(她)们的择偶范围比较广,娶嫁、赘婿皆可。对当地蒙古族小学的 8 位男女教师(除一名高中文化程度以外,皆为中专文化程度)进行了访谈,男性的择偶标准大致以大方能干、重感情、有文化、本民族、本地区或临近地区的女性为选择对象,他们既受当地传统生活习俗的熏陶,又接受了外来文化的影响,思想意识比较开放,注重才干和文化知识。因其注重择偶对象的文化程度和才干,又因其所从事的工作的固定性,所以择偶的地理范围与牧民比较而言有一定的局限性。下面举几例加以说明。

其一,蓄集乡其孟措大娘的女儿乌云格日勒经人介绍结识了距自家较远的乌兰县茶卡乡一位蒙古族牧民,女方父母亲戚不忍心让其嫁到远方,提议赘婿,而男方是家中独子。为此两家反复

协商，积极寻找解决问题的最佳方案，却未反对孩子们的婚恋。

其二，笔者再谈谈牧民钦仁的婚姻，其新娘（宗务隆乡人）为四姊妹中的大姐。其大妹最先嫁到离家较远的乌兰县茶卡乡；二妹招婿蓄集乡青年，与父母同住；小妹正在读小学。

其三，蓄集乡一位大娘的女儿因不知底细，与父亲的亲戚青年恋爱。经两家双亲告知真相，好言相劝，使他（她）俩认清血亲禁婚。大娘还带着女儿到塔尔寺拜佛祷告，两位青年最终分手。

当地蒙古人的婚嫁并非墨守成规，排行嫁女，且可根据具体情况招婿。禁止血亲通婚，对待血亲间的恋情，不仅经过“告知真相”、“好言相劝”，从事实上加以阻止，还通过“拜佛祷告”，以宗教的思想意识来加以制止。

二、婚礼程序

婚礼程序大体包括：说亲、定亲、搭建新包、婚礼仪式、揭幕仪式等步骤。

1. 婚前事宜

青年男女自由恋爱，告知双亲。男方由舅舅、叔叔等数人带酒、哈达向女方说亲，女方则以接受酒、哈达来表示同意，并约定日期与男方商议婚礼的规模、证婚人、地点等具体事宜，以示定亲。另外还请喇嘛看缘分、择吉日。在定居点平房准备婚事。

个案一：德令哈市蓄集乡牧民钦仁的婚前准备情况，是将家中一顶旧毡包木架漆染一新，在原有的围毡上添买了衬布、帆布及围绳；并为新娘、新郎缝制了皮袍。但如今却不苛求男方为新娘缝制皮袍，准备一身便服即可。其定做的家具有：组合柜、碗橱、碗架、长条桌子等。尚缝制了被褥、毛毡地毯乃至茶袋、盐袋等，购买了面粉、挂面、油、蔬菜、糖酒以及彩礼——茯茶、哈达、绸缎被面、烟酒等，准备了燃料（柏树枝），宰杀了牲畜，

炸油馃。婚礼前两天将毡包及所准备的物品用卡车运到娶亲点（女方牧场）；在女方事先距自家稍远的水泥灶台处搭建新包。包外挖土坑、做灶炉，炸、煮肉等，一直忙碌至婚礼的日子。据了解，婚礼大约支出 8000 元左右，细目如表所示：

婚礼支出费用价格表（大约数据）

支出项目	蒙古包的衬布围绳油漆	两件皮袍	两套西装	定做家具	被褥绸缎棉花	彩礼	日用品	面油菜挂面	两条地毯	糖酒	租车搬家
金额	400	2000	700	1500	300	800	400	300	800	200	500

经过两个多月的婚前准备便到了婚礼的日子，婚礼前一晚，男方母亲（父已故）、证婚人、舅、叔等人到女方讲述婚前准备情况，征求女方家长意见，进行商议。例如钦仁家本打算用马接新娘，但女方提出用小轿车，理由为保证顺利娶亲。据此，改马为小轿车。与此同时，双方邀请的宾客纷纷到来，这便是准备工作的结束，也是婚礼的前奏。

2. 婚礼仪式

婚礼仪式大体由送嫁妆、送亲、迎亲途中“打尖”、发结婚证、“揭幕仪式”等步骤进行，亦有细节上的差异。如：

个案二：蓄集乡牧民钦仁的婚礼进行了两天。头天上午 7 时，男方家的亲戚、来宾带着礼物到女方家。两方主要宾客、亲戚坐于主房，年轻宾客、亲戚坐于下房。主房内正北放置打奶木桶，其上盖面板，放置口衔绿色松柏叶的全羊，打奶桶前方有盛

酸奶桶，其上放置内沿四周与盆底涂有稍许酥油以示祝福的盛酒盆。盆沿上担放一个系哈达的勺子。两边长条桌子上摆着“秀木尔”^①、油等食品。首先，“品尝奶食”即大家轮流品尝一碗盛满的酸奶或“曲拉”。且由在座的最长者，拿开每一盘中涂有酥油的油馕，大家开始食用。此后敬五轮酒，即：

“敬喜酒”，首先大家轮流品尝新开瓶的酒瓶口上涂抹的酥油，主人敬喜酒。新郎在伴郎的陪伴下，接受女方家长给其扎系绸缎腰带、哈达及吟诵祝福仪式，之后返回男方家。

敬“松”酒。^②将数瓶酒倒入上述酒盆中，祝词者肩上搭一条绸缎被面和哈达，手持勺子，一边扬动盆中酒，一边念“松”祝词（赞扬固始汗、成吉思汗、藏传佛教），每念一段，将酒洒向天窗。祝词后人们尽兴欢庆。

敬“整羊酒”。女方证婚人，向人们展示面板上的整羊。后留羊头，其余煮成手扒肉，敬酒待客。新郎母亲及几位亲戚向女方家人、亲戚、来宾各送一件礼物（哈达一条配带绸缎被面或茯茶等），以此表示回敬新娘母亲养育女儿之恩——“回报母亲哺育之恩”。

敬“庆宴酒”。人们尽兴欢庆，饮酒。

敬“赞扬盛酒器皿酒”。祝词者赞扬盛酒器皿。从盛酒盆中给宾客斟酒。以示女方酒宴结束。除了新郎的母亲及几位老者以外，其他人返回男方，准备迎亲。

首先，由新娘的姊妹、送亲伴娘、舅舅等人用自家手扶拖拉机送嫁妆。其嫁妆大致有：碗柜、袋装面（面袋上缝有剪贴布双

“秀木尔”：在圆形木盒中，把青稞炒面拍打堆成四角棱形状，其顶放小块酥油，四周竖立四条长形奶皮，是宴庆上的最尊食品。棱形面堆示意佛教境界的须弥山，其顶酥油为北辰星，四条奶皮为四大洲。表示吉祥如意、神圣。

“松”：隆重的宴会酒席。从酒坛中直接斟酒入盅，示意海量。

喜汉字)、毛毡地毯、被褥、毛毯。载嫁妆的车由女方证婚人带领顺时针绕自家包前“桑”^①三圈，到新郎家包前，由男方证婚人带领顺时针方向绕“桑”三圈，卸嫁妆。与男方家交换两瓶白酒，称其为“毫木酒”。^② 女方证婚人再带领新娘及两位伴娘（一方是男方迎亲的，一位是女方送亲的），由主房西北角三角形帐篷“梳头房”到主房（新娘发式是烫卷刘海和马尾巴辫子缠成髻，戴绿色制布帽，其上围纱巾，身穿娘家缝制的绸缎皮袍。两位伴娘也是类似装束）。待迎亲时，新郎母亲手拉新娘，在其坐位放置被面和哈达，称其为“新娘尊位”。迎亲者不仅向拦门者敬酒、献哈达，还要喝三碗回敬酒，在新娘姊妹们的依依不舍的哭泣声中，坐上门外迎候的小轿车。小车顺时针绕三圈女方家的“桑”，向男方家包房驰去。虽然男女双方包房仅相隔两百米之远，但男方家在娶亲途中设置了“打尖点”。迎亲车必须在此停留片刻，品尝“秀木尔”、茶酒。其次到男方家绕“桑”三圈，新娘及两位伴娘入“梳头房”与新郎、伴郎喝茶小宴。

如同上述女方婚宴形式，男方设婚宴。男方证婚人在婚宴中，当众给新娘新郎发结婚证。第一项，新郎新娘互戴红花。第二项，由一位长者宣读结婚证书。第三项，双方家长为两位新人互赠一套衣服（新娘装：皮袍、西装、衬衣、纱巾、绿色制布帽、皮鞋。新郎装：西装、皮鞋、前进帽、衬衣）。第四项，双方家长训话。若父已故，由舅舅训话。内容为两位新人是自由恋爱，不仅遵照婚姻法领取了结婚证，还征得父母的同意，结为夫妻。希望今后尊老爱幼、吃苦耐劳、忠于感情、白头偕老。长者

桑，煨桑：藏传佛教活动之一。在三叉木架桑台上，置于一盘炭火，放入干枯柏叶混以酥油、炒面、青裸麦粒，焚烧放烟，敬神、敬佛。

“毫木”：指骆驼鞍屉。“毫木酒”就是从骆驼鞍屉里卸下来的酒。示意到达了目的地，卸鞍子。

亲戚、来宾也说些祝福的话语。第五项，两位新人给来宾敬酒。至傍晚宴散、客去。次日上午，两位新人和母亲、舅舅到女方家，开瓶上述双方互换的两瓶白酒，示意婚礼告终，即为“揭幕”仪式。下午回男方包房庆宴至晚。

个案三：蓄集乡蒙古族青年教师达布西力图和苏南措的婚礼。达老师乃宗务隆乡人，苏老师为蓄集乡人。学历皆为中专。婚礼于女方所在定居点——蓄集乡乡政府所在地举行。男女双方以 6:4 比例出资，盖了两间平房。婚礼仪式与“个案二”类似，最大的区别是此婚为入赘婚且简从。由乡长发结婚证书。婚礼 7 天后，由双方家庭筹措资金 1500 元，两位新人到西宁市渡过了蜜月。

个案四：德令哈市蒙古族知识青年的婚礼。乌兰巴特尔与妻皆是德令哈市人。他（她）俩的婚礼举行一天。上午新郎及父母，亲友、证婚人、伴郎驱车娶亲。如同上述婚姻，首先在男方迎亲至家中，两位新人身着民族服装，互戴红花，领取结婚证。随后新人换上西装乘车到预定的饭店举行婚礼仪式。由双方各一，两位证婚人主持婚礼，专人拍照，仪式仅两个小时即结束。所买家具电器有：组合柜、席梦思床、电视机、录音机、洗衣机、电冰箱等。婚礼支出 15000 元左右。

从以上几个类型的婚礼来看，当今海西蒙古人的婚姻习俗大体有以下几个特点：

(1) 男女平等，婚姻自主，禁止血亲通婚，注重族内通婚，赘婿婚和娶嫁并存。

(2) 从其婚礼中的迎亲途中“打尖”、赘婿、迎亲时拦门等形式来看，与整体蒙古族的婚俗一样，保留着历史上的氏族外婚姻制度和对偶制婚姻家庭夫从妻居形态及对偶制向一夫一妻制过渡时期抢劫妇女缔结婚姻家庭的遗俗。

(3) 以德令哈市地区蒙古族带新包娶亲习俗较为特殊，是其

他地区的蒙古人婚俗中少见的一种婚俗形式。笔者认为这是历史上对偶制婚姻家庭初期，夫妻望门居，丈夫晚上才去拜访妻子规则的遗俗。因为从该习俗的内容来看，男方带去的新包是在“女方事先距自己家稍远地方抹制的水泥台处”搭建的。这就说明，“女方抹制灶台”具有掌握一家“命运”——“灶台一炉灶”的权利，是母权的体现。“距女方家稍远地方搭建新包”便是典型的夫妻望门居住形式。这正是对偶制婚姻家庭初期的婚姻形态的表现。

事实上，这种遗俗的存在不足为奇。它是与上述第（2）项中整体蒙古族历史上的不同时期的婚姻制度遗俗是一脉相承的，是现时存在的一种体现人类婚姻史的“社会化石”。

（4）随着社会的发展、时代的进步增添了时尚特色。婚礼上宣读结婚证书，长者强调中华人民共和国婚姻法的章程等仪式，加强了婚姻观念，确保了法定年龄结婚。婚礼礼品、服饰乃至小轿车迎亲、新人互戴红花、嫁妆上贴有大红喜字等都受现代城市婚礼形式和汉文化的影响。由此可以说，现代城市文化正在影响着民族传统文化及草原文化。

有些传统婚礼仪式如新人拜太阳、月亮仪式^①、男方给女方送“佐萨”仪式^②等有消失的迹象。

新人拜太阳、月亮仪式：新蒙古包前铺有大白毡，其上用青稞或大麦粒摆放成吉祥图案，前置桌子摆有“秀木尔”、炸馓等。两位新人跪坐于吉祥图案上，同持一根羊胫骨，新娘持长骨处，新郎持踝骨处。在人们的祝福声中拜日、月、天。由嫂子摘下两位新人的帽子往新包内扔去。两位新人争扯开长骨和踝骨，争先入包。据说，先入包者日后当家，长骨和踝骨被长期保存在家里。

“佐萨”，青海蒙古人方言，意为“胶”，即指婚礼前一天男方送给女方哈达和一瓶酒。瓶颈用红绳拴着绘有双鱼对嘴图案的方块形面团，以表示新婚夫妇恩爱如胶似漆，白头偕老，永不分离。

三、离婚和再婚情况

根据德令哈市法院统计数（1994 年）德令哈市地区 1992 年一年内共有 18 起蒙古族离婚案件。另据乌兰县法院的统计数，蒙古族离婚案件为：1991 年内 4 起、1992 年内 12 起、1993 年内 5 起。

其离婚者的特点为：

年龄大体 22—29 岁之间。

夫妻大多数是本民族。

离婚者中以初婚比例较高。

离婚的原因大致是：

随着社会经济的发展、时代的进步，人们的思想观念发生了变化，有些早年一直感情不和睦的家庭，现在才提出了离婚，体现了人们的婚姻自主观。

男方酗酒成性，游手好闲，不管家务也是离婚致因之一。

年轻人草率结婚，婚后感情不和，导致离婚。

从地域来看，交通方便地带离婚案件相对而言，比交通闭塞地区要多。

离婚者孩子的归属和财产分配，是根据双方的要求，经法院考查将孩子与属于他（她）的牲畜及财产分配给有能力抚养孩子的一方。

再婚者大体为丧偶者。两家的结合，有可能带来新的矛盾和问题，多出于各方所带来的孩子，关系上处理不善所致。一般无论是丧偶者或是离婚者，若子女已长大，本人年迈，就不再考虑再婚问题，与子女一同生活。

总之，海西蒙古人的离婚率较低，家庭婚姻生活稳固。这与当地蒙古人的婚姻习俗传承是相关的，它有利于社会安定、民族自身的发展和现代化。

第四节 生育

一、从生育习俗看生育观念

1. 孕期民间禁忌与接生过程

根据调查，如今海西蒙古人称孕妇为“双身人”、“身子重的人”、“害病的人”、“行为不便的人”等等。

孕期有多种禁忌，在饮食方面，忌讳吃蔬菜，认为吃蔬菜孕妇身体虚；忌讳吃驼肉，认为吃了驼肉要怀胎十二个月方能生产；忌讳吃兔子肉，认为吃了兔子肉出生婴儿是豁口；忌讳骑无镫马，认为孕妇骑无镫马易流产。忌讳孕妇耻笑他人缺陷和动物的怪样，认为这样做会造成出生的婴儿，有缺陷或是怪胎；⑥忌孕妇迎着骑马的人出门，认为孕妇受惊吓，胎儿男婴，变成女婴等等。除了对孕妇的这些禁忌以外，还有对其他人的禁忌，例如，⑦忌讳其他人面对孕妇伸腿坐，认为这是对孕妇腹中胎儿的不尊；⑧忌讳室内吹口哨，认为这样将来生育豁口的孩子；⑨忌讳叠戴数顶帽子，认为双戴帽子生育双胞胎，他们将会相克，是不吉利的征兆；⑩忌讳女孩子枕马搭子似的连成串的枕物睡觉，认为将来结婚后分娩时胎盘滞留，不能顺利生产等等。

从上述部分民间禁忌来看，所含内容无非两类：

(1) 大多数是出自对超自然力量的恐惧和迷信（例如 ⑥⑦⑧⑨⑩等项）；

(2) 经验性的禁忌，含有一定科学道理，但缺乏科学说明与解释（如 ⑪）。

由此我们可知当地蒙古人最初对生育行为的认识是不科学的，认为是一种“超自然力量”所致的结果。人的行为可使“同类互感”，不仅影响孕妇腹中胎儿的形象、性别，而且对分娩本

身也有影响，从而迷信为“生育双胞胎将会相克”、“胎儿男婴变成女婴”等思想意识。显然，其中也渗合着男尊女卑的观念。

如今这些民间禁忌虽有流传，但随着人们对生育行为的科学认识和理解，有些迷信内容，或被破除，或已名存实亡，成为我们探讨其生育观的原始材料。根据调查了解，如今，当地蒙古人不过分苛求婴儿的性别，双胞胎也受到人们的认可和喜爱。

当孕妇怀胎十月临近产期，孕妇的婆婆和有关亲戚开始准备接生工作。缝制襁褓、小衣物等，并准备一只羊，居住在交通方便的地方的妇女，可到县、市医院生产。而不便到医院生产的妇女，请民间接生员或有经验的妇女在家中接生，称其为“包带额吉”^①（baodai eji），或由产妇的丈夫接生。据三代接生世家满都拉^②回忆其随父亲接生的经历说：“一位乡民生第一胎时，请父亲接生；生第二胎时，特意再请父亲接生。”当然这是因人而异的。不过可见，民间接生员不仅是女性，还有男性，且受到人们的尊敬。“包带额吉”在婴儿出生后的“割脐带”、“洗婴仪式”、“剪胎发仪式”中都起着重要作用，婴儿长大后视“包带额吉”为亲生父母。

从前，妇女在蒙古包内生产。德令哈市地区不忌产房，不做任何标记。在格尔木市乌图美仁乡等地，忌产房。“孕妇生产后要忌产房，门上挂红布条或挂厚重的门帘为标记。人们见了此标记不随意出入此家”^③。但不是严格意义上的忌房。家人或客人可以通过某种仪式进入产房。“以前妇女生病，或坐月子，忌门。

‘包带’蒙古语，即包扎脐带的母亲。

满都拉，女，43岁（1994年），文盲，德令哈市怀头塔拉乡乡民，现居住于德令哈市。出生于民间接生员世家，其祖父、父亲皆为民间接生员。笔者对其进行了专访。

才仁巴利主编：《台吉乃尔旗志》（蒙古文版），内蒙古教育出版社，1995年，484页。

在蒙古包门前挂一红布条，门前放一堆烟火，远方来客或家人外归须跨越火堆方可入内’^①。这与内蒙古地区忌房，生儿挂弓箭生女挂红布条的习俗相似。如今，大多数妇女在定居点平房内生产，由于居住条件的改善，虽不是严格意义上的忌房，但也不许他人随便进出产房。

生产方式，据说过去妇女在干羊粪堆上两手抓蒙古包内壁栅栏蹲式生产或两手拉上方半蹲式生产。“……视怀孕为普通不足介意之事，怀孕期间，操作亦如平时。因其体质健壮，故生产至为容易，往往于山野放牧牛羊之际，即产婴儿，怀抱之。其时若母羊生羊羔，亦取而纳诸怀，相挤相撞，带回帐篷，状极自如。仅为婴儿觅取羊皮两张，铺覆各一，啼哭由他啼哭，母亲仍然照旧料理家事，惟日间喂乳两三次，无其他麻烦。稍长，日留一羊羔与之玩耍’^②。如今，孕妇在助产医师及民间接生员的助产下生产。在家生产当即由丈夫宰羊备汤让产妇喝鲜肉汤。如果丈夫不在家，也可请他人代之。“包带额吉”为婴儿割脐带。首先，从婴儿脐根部以拇指与食指之间的距离——也就是一虎口的距离打一结或两结，又隔一小距离打一结，其间用刀或剪（酒泡或火烧消毒过的）割断。把事先烧熟放凉的羊尾油或麻油涂于脐根，并把一虎口长的脐带盘卷，上置棉花包裹。还可“……分娩之后，用火烧过的剪刀割断脐带，先扎好，在孩子的腰背部，先缠以白棉布，再裹以熟皮，然后用装有羊毛的布被服包好全身”^③。三天至七天脐带就会脱落。将脱落的脐带收藏于家中干净之处，将胎盘置于山上或无水干净处，忌被狗等动物抓吃。据说，否则

半一之主编：《青海蒙古族历史简编》，青海人民出版社，1993年，303页。

于世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编》（西北卷），书目文献出版社，1989年，246页。

朱世奎主编：《青海风俗简志》，青海人民出版社，1994年，268页。

婴儿害眼病，产妇得腰疼病。此后产妇和婴儿都要受到护理，称其为“坐月子”。实际上并不严格。其间虽然由婆婆和丈夫来伺候“月子”，但数日后产妇便在室内操持家务，甚至参与生产劳动。如今在定居点平房内生产“坐月子”，比蒙古包内较严格。产后七天内，产妇用煮熟的羊踝骨、腿骨皮擦拭自己的脸，据说这样可以使产妇皮肤柔嫩、干净；不许吃青稞炒面，认为不利于消化；不许沐浴等。产妇每日用乳奶净洗婴儿的脸，认为可使其皮肤柔嫩、洁白；并使婴儿平躺，两臂和双腿拉展包裹；布带束紧，使其体态挺直；不时搓、捏、揉婴儿的耳朵、腰背、腿脚等。如果产妇没有及时下奶或奶量不足时，可请其他奶孩子的妇女奶婴儿。称其为“乳娘”。乳娘也备受尊重，婴儿与乳娘的孩子日后亲如兄弟，孝敬乳娘。

从孕妇生产过程来看，当地蒙古人的接生习俗，不仅具有整体蒙古人传统的接生习俗特点，并具有区域特色：民间接生员不仅仅是女性，还有男性；孕妇生产当即由丈夫宰羊备汤给其喝鲜肉汤；并有相应的产后产妇及婴儿保健护理的方法等等。从这些民俗事象中，我们可以洞察一下古代蒙古人的生育观念有以下几个特点：

(1) 体现了古代蒙古人的“与羊有关的生育观念”和以羊作为求子生育巫术的习俗。

蒙古族有一则神话为《母鸡、绵羊》：早先，天神看见地上没有人类，就捏土造了许多泥人，投到了地上的南方和北方，但是由于天神忘了造女人，过了一个时期，这些泥人仍没有繁殖。于是天神将母鸡投到南方形成了汉人；将绵羊投到了北方，绵羊变成了美丽的姑娘，作了泥人的妻子，繁衍了后代成为蒙古人的

祖先。^① 在当地蒙古人中也广泛流传着一则民间故事《山羊尾少年》（笔者译名）。内容梗概是：从前，有一对老夫妇无子女。家产只有七只山羊和一峰黑公驼，夫妇俩期盼着有一子女，分担他们的劳苦，有一天，他们请来一位算卦先生卜卦求子。算卦先生说：“你们把家中七只山羊中的秃顶母羊宰掉。煮肉喝汤，羊尾埋在门槛下，夜里头枕羊头睡觉常做好梦，便可得子。”他们遵照算卦先生的话做了，隔年果真生了一子，个头只有耳朵般大。由于他是山羊尾化身，称其为“山羊尾少年”。^②

在另一则民间故事里，也有类似的说法，即有老两口无子女，只有七只山羊。有一天，在逮羊挤奶时，不慎将一只山羊尾巴拽断了。他们把断了的山羊尾，夹在了蒙古包衬布里。每当劳累或烧奶时老两口便唠叨着，如有一男半女该多好啊，还可让他吃奶锅巴。一天，夹在衬布里的山羊尾变成了一位小少年，吃掉了奶锅巴。从此成了老两口的好帮手。^③

上述神话和两则民间故事从不同的角度体现了与羊有关的生育观：羊变成女人与人婚配生育；以山羊做求子生育巫术（喝肉汤、枕羊头、羊尾埋在门槛下），羊尾化身投胎生育；以人的意愿断羊尾变成小少年。

这种与羊有关的生育观念，在古代蒙古族萨满教崇拜仪式中体现为“用刚杀的山羊血染红母亲树，表示祭奠母亲树”。^④ 羊

谷德明编：《中国少数民族神话》（上），中国民间文艺出版社，1987年，38页。

^② 青海省海西州民间文学集成办公室编：《海西民间故事》（内部资料），1990年。其中刊载《山羊尾少年》；蒙古文原文参见《德德蒙古民间文学精华集》（蒙古文版）。

才布西格、莎仁格日勒整理：《青海蒙古族民间故事集》（蒙古文版），民族出版社，1984年。

^④ 贺·宝音巴图编著：《蒙古萨满教史略》（蒙古文版），内蒙古文化出版社，1984年。

的繁殖速度，在草原上是显而易见的。这就使我们不难理解，蒙古人以羊的多繁殖来寓意人类的繁衍。

笔者认为，当今海西蒙古人在“孕妇生产当即，其丈夫或请其他人宰羊备汤”的习俗，正是那种古老的以羊做求子巫术，对女性生育崇拜的变异习俗。反映了古代蒙古人与羊有关的生育观念。

(2) 体现了生育的社会观念，即培养生产劳动力。在上述两则民间故事里“山羊尾巴”变的皆是“儿子”。这表明了古时蒙古人偏爱儿子——男孩的思想观念。究其原因，可在故事中得到答案：“老两口劳累时，惦念有一子可当帮手。”也就是说，由于繁重的牧业生产劳动的需求，主要体力劳动由男人承担，男子受宠成为必然。而且随着婚姻家庭的进一步发展，男子成为延续血缘、财产的主要继承人。此外笔者还认为，与蒙古地区盛行藏传佛教每家都要有一至二子出家当喇嘛的实际情况相关联。由此滋生了男尊女卑的观念。它是人们有关生育的社会观念的具体表现。我们不能片面地从封建思想意识来一概而论之。

2. 命名与洗婴仪式

待孩子脐带脱落后，就要请喇嘛或长辈给其命名。根据笔者在蓄集乡蒙古族小学五个年级 88 名学生（7—14 岁）的名字进行分析，其中 48% 的同学是喇嘛命名的藏文名字。其余部分为传统的蒙古族名字，如“乌日图那顺”（长命）、“乌日娜”（智慧）、“恩克吉尔嘎里”（平安幸福）等等。另有一小部分为汉文名字，如“红霞”、“海英”、“红光”等。由此可以看出当地蒙古人请喇嘛命名的人数比例较高，这与当地信奉藏传佛教的大环境是分不开的。由此体现了与藏传佛教相关的生育观念。

在给孩子命名的同时便请喇嘛择日，举行洗浴仪式。邀请的客人带着衣物、襦裤、绸缎、羔皮、布料等礼物赴宴。宾客主要是妇女。在洗浴时间和有些仪式方面因地而异。据有关资料记

载：“格尔木地区洗婴儿时专请‘包带额吉’，煮羊胸和羊肠，口念‘浩瑞！浩瑞！’，示意其招来弟妹。当‘包带额吉’临走时，主人给其赠送手巾或哈达。”^①在德令哈地区客到之前，由产妇怀抱婴儿，“包带额吉”洗婴儿。两地洗浴时间虽不相同，洗浴方法却基本一样。一般用茯茶水、盐水、肉骨汤洗浴。把浴水倒入大盆内，不烫手温热即可。水中放入绿色杜松叶、拳头般大的石头、羊踝骨。先用杯子盛少许浴水，洗浴婴儿头部，后将婴儿放入盆中，脚蹬石头（也可象征性地用石头挨一下婴儿的脚）洗浴。用茶水洗，认为婴儿像茶一样不可缺少，倍受尊敬（茯茶是蒙古人生活中不可缺少的，又是赠送他人的珍贵礼品）。用盐水洗，认为婴儿像盐一样有利于他人，即能消炎，又可增强耐寒力。用骨肉汤洗浴，可防治气虚。杜松叶预示着像松树一样长命百岁，永葆青春，并可消炎。石头预示着强壮结实。据说，人出生时，右脚跟着黑色鬼，左脚跟着白色鬼，黑、白石头坚硬无比可以驱邪。这种说法如同蒙古人命名中多取“朝鲁”（石头）、“哈达”（岩石）以及“阿古拉”（山）等等与原始信仰山、石崇拜不无关系，也与蒙古人共有的一种崇尚英武、坚毅的心理意识是相吻合的。由于生死轮回观念，认为人出生时带着阴间的鬼怪来世，所以在为婴儿洗浴时可用坚硬的石头驱鬼弭灾。如今这种浴水中放石头的习俗，有日渐消失的迹象。羊踝骨预示着富裕，羊群满圈。洗浴的水倒在高处净地。羊骨收藏家中。在洗礼仪式中，祝词家及宾客要献上最美好祝愿。宴散客走时，主人须为每位来宾献哈达送礼物（茯茶或绸缎被面）。

婴儿命名和洗浴仪式体现了青海蒙古人企盼多子多孙，又与宗教相关的生育观念。如，“包带额吉将煮羊胸和羊肠举转婴儿上方，示意招其弟妹”，请喇嘛为婴儿命名和浴水中放石头驱鬼

苏荣：《洗婴儿仪式》，刊于《柴达木报》（蒙古文），1988年1月1日。

弭灾等。同时也体现了蒙古族对自己后代的期盼，以此仪式象征着让婴儿直接介入蒙古族牧业生产生活与自然环境，以抚育和培养将要适应牧业生产、社会并维护其价值观念的人。如，用羊肉骨汤、茶、盐水洗浴等等。

其次，祝福孩子长命百岁、健康成长为富裕幸福、勇敢坚强的人。如，浴水中放羊骨、杜松叶、石头等。

3. 剪胎发仪式

待婴儿断奶后，可随祖母生活在定居点，从小吃青稞炒面、肉食、奶食，以至三岁不可剪其胎发，用皮筋、绸带将其长发扎于头顶，称为扎“毪子”。三周岁时，请喇嘛择吉日，举行剪发仪式。亲朋好友前来祝贺，一般带两份礼物，一份是送东道主的哈达、酒、茯茶，一份是在给幼儿剪胎发时搭在其脖子上的哈达、绸缎、衣物、毛线毯等。在干净的碟子中放着系哈达的新剪子。母亲怀抱幼儿，先由长辈用盘中的剪刀剪一缕胎发后，依次每人剪撮胎发，塞入剪刀上的哈达下端打结处，并长期保存。同时，每人或请在座的祝词家颂祝词，祝愿幼儿福禄长寿。如果该到的亲友没能及时赴宴，就要专门为其留一撮胎发，日后补剪。

这种剪发仪式寄托着父母和亲朋好友的美好期望和祝福，有着十分丰富的文化内涵，概括地讲，主要有以下几点：

(1) 祝福幼儿福禄长寿。如，剪发祝词内容所体现的那样：
“……打开黄金般的剪刀口 / 剪去你乌丝般的头发 / 祝你健康 / 祝你幸福。
/ 打开白银般的剪刀口 / 剪去你黝黑闪亮的头发 / 祝你长命百岁 / 祝你富贵长青！”

(2) 幼儿期（3岁至7岁）是人的社会化阶段的开始。
“……参加宴会的人们都要为幼儿剪发，如果一些亲朋好友未能

① 海西州民间文学集成办公室编：《海西民间歌谣》（内部资料），1991年1期，29页。

及时赴宴，便为其留发，补剪”。这分明是通过剪胎发仪式认亲，介入家族及父母辈的圈子内，得到他们的认可和接纳的一种仪式，体现了“家庭抚育孩子的目的就是要结束抚育”。^①

总之，这些生育习俗和生育观念，是与蒙古族游牧文化息息相关的，体现了蒙古草原游牧生活形态中的文化精神。

二、生育习俗与生育观的变化

如今当地蒙古族妇女的生活习俗有了很大的变化。主要表现在生产习俗方面，如，孕妇在医院或定居点平房内生产，生产方式及生产卫生等方面得到了很大的改善，迷信落后的生育观和方式已基本消除。这些变化不仅是因社会发展、生活水平的提高和民族地区医疗卫生事业发展的结果，更重要的是人们，尤其是妇女们的生育观念发生了根本性的变化的缘故。

据有关资料表明，“1989年都兰县诺木洪乡牧业村的35—45岁蒙古族妇女中90%的妇女生育4—5胎；5%的妇女生育6—7胎；2%的妇女生育10—11胎”^②。但是35岁以下的妇女的生育观念已经发生了变化。87%—90%的妇女生育为2—3胎，自然还没有达到独生子女程度。这些数据给我们提供了一个信息：以35岁为界线妇女生育情况截然不同。从前由于妇女们受传统生育习俗和观念的束缚以及节育条件差导致多生多育。而如今年轻一代妇女生育观念转为少生优育，符合国家计划生育政策。另据报道“……1989年青海省八个州、地、市妇女的总和生育率由低到高排序，比全省平均水平低的有西宁市和海西州2个地

费孝通：《乡土中国》，三联书店出版社，1985年。

② 海西州妇联编：《妇工简报》（内部油印），1989年12月24日版，2页。

区，……”^① 这样看来，占海西州总人口的 6.9% 的蒙古族人口中的妇女总和生育率也是较低的。这与笔者对当地蒙古族家庭人口结构数据调查结果“每户平均人口数 4—5，趋于小型家庭”^② 相吻合。就当地蒙古族妇女理想生育数来看，大部分妇女表现了计划生育的观念意识，以往的宿命论、不科学的生育观开始发生转变。

诚然，这种转变主要取决于生产力的发展水平和生产社会化程度，而且与社会发展、政治、教育、宗教、文化、道德以及计划生育政策等社会因素的影响，还有家庭经济状况、育龄妇女的文化水平有着密切的联系。

就目前来讲，笔者认为在改革开放、大力发展经济的时期，提高当地蒙古族育龄妇女的文化水平是至关重要的。由于妇女不仅是家庭生产的劳动者，而且是人的一生中儿童期社会化过程的核心人物。对儿童成长为一名合格的社会成员，起着先导作用。所以提高妇女的文化水平，是增强妇女们少生优育的生育观、促进妇女在生育方面获得自主权和自身解放，本身也就是提高妇女地位和人口素质的一种途径。

第五节 宗教信仰与丧葬

一、“神灵”的佑护

在海西蒙古人的观念中，他们所生存的空间（山川、土地

^① 汪源、王红宇：《青海省人口生育水平现状》，刊于《西北人口》1993 年 1 期，29 页。

^② 苏依拉：《当今青海蒙古人的家庭及其民俗现状的调查研究》，刊《西北民族研究》1995 年 2 期。

等)具有神圣的力量——神,它支配和左右着人们的生活,神能够赐予人们福分。在生活中常见的是,与生产生活、婚葬相关的“招福禄”仪式(dalalg-a dagudahu)、祭火(gai tabihu)仪式,最普遍的是对“萨布达格”(sabdag)和“鲁斯”(luus)神的膜拜。“萨布达格”神为山、土地、地方的众神祇,没有固定的形象;“鲁斯”为河流之神灵,在人们意识中认为形象类似与“龙”。这种观念来源于蒙古族萨满崇拜信仰,“祭海”和“祭敖包”最为典型。

1. “招福禄”仪式

海西蒙古人的“招福禄”仪式有多种。如,招收五谷丰登福禄、招收享用物品福禄等。仪式里包含着对福运的招请、挽留、企求之愿。

“招福禄”仪式的用具称为“dalaig-a”(达拉拉嘎)——称“招福棒”。以一根柳条或一支箭,上面拴系羊毛、鸟类羽毛及各色彩带,制作“招福棒”。后由喇嘛用此“招福棒”进行仪式。

旧时,海西王公进行“招收牲畜兴旺福禄”时,命令居住地的牧民,从行使“招福禄”的王公住包前赶着羊群通过。由王公家人从羊群身上抓取羊毛,拴系“招福棒”进行仪式,示将全民牲畜福禄招致自家。

现在海西蒙古人家中进行“招福禄”仪式,为期1至7日。请喇嘛坐于包房或平房内正背面,由喇嘛手持“招福棒”,口诵相应的招福词。在喇嘛面前放置盛满五谷的方形木盆。喇嘛诵经的时候,时而抓米洒向炉灶和正北方向。仪式结束后,将“招福棒”插在方形木盆中,置包内正北方,三五日内不许人们触摸它。

2. 祭火(祭灶)

海西蒙古人在农历腊月二十三和大年三十晚祭火(祭灶)。在一方形木盘中摆放备好的三个或五个油馃子、红枣、红糖等,

置放灶旁，其旁点一支蜡烛。由户主诵祭火颂词。如“犹如坚硬的钢铁般的父亲／犹如岩石般坚硬的母亲／可以满足人们所有的愿望／可以使坚硬变成柔软／请火神保护我们吧！……”。之后，将盘中食品放入火中滴洒鲜奶，一宿闷火，不许熄灭灶火。翌日早茶的“德吉”（最初的）献给灶火。现在有些家庭祭灶较简单，主妇将羊胸叉投入灶火中膜拜即可。日常关于灶火有许多忌讳和讲究。如，搬迁时不能将炉铲、钩丢弃；不能往灶火中投掷脏物；家人患病时，来客迈过火堆进包房等。灶火不仅象征家业兴旺、保佑家庭昌盛还有辟邪、去污的内涵。

3. 祭海

自固始汗率领和硕特部众移牧青海后，沿用蒙古旧制，建立了青海蒙古的会盟制度。将会盟与祭海结合起来，在青海湖东岸的察罕托罗亥山为会盟地方。当时，会盟、祭祀都由本族王公主持。多在春天举行。且有祈福禳灾、祛病消疾，求得一年牧业丰收和人畜平安之意，并在盟会上商议部众之事宜。

据说雍正二年（1724）清奋威将军岳钟琪率兵追击罗卜藏丹津至伊克哈尔吉时，人马渴甚，掘地得泉，涌泉成溪，万马欢腾。^①便以“青海神灵显圣”上奏。雍正四年（1726），清廷敕封青海水神为“灵显宣威青海之神”^②，并遣官致祭，建立碑亭，碑文以满、汉、蒙三体字镌刻。从此为清朝官府开始派官员主持会盟、祭海仪式。雍正二年规定一年会盟一次，秋季举行。后改为两年一次。乾隆二十八年（1763）改为三年一次。道光十一年（1831）恒敬担任西宁办事大臣，在他的主持下道光十二年建成了海神庙，祭海仪式开始在海神庙内举行。后因为年久

① 《圣武记》卷三《雍正两征厄鲁特记》。

② 《清世宗实录》卷四二。

③ 《大清会祭》卷四四二。

失修，殿屋倒塌。同治、光绪年间改为设帐篷而祭祀。光绪三年（1877），清廷赐海神庙“威靖河湟”匾额，地方官府在西宁城西门外修建庙宇一所，悬匾其门，作为西宁镇、道、府、县官员春秋祭祀之所。从光绪二十八年（1902）起，由西宁办事大臣主持，蒙古王公扎萨克以及藏族千百户陪祭，祭毕会盟。到光绪三十四年（1908）西宁办事大臣庆恕，再度于青海湖东，修筑海神庙。会盟之处设在附近日月山以东的东科尔寺。民国时期，海神庙及石碑屹立原处，直到1944年，仍安然无恙。后石碑被砸坏，牌坊早已倾圮，庙宇已被拆除。^①

青海蒙古族早期祭海，无固定地点，雍正三年（1725）后才定在察罕托罗亥之西北的海滨。此后，有时也在察罕托罗亥地方“设祭品而遥祭之”。道光三年（1823）那彦成在此筑察罕城，在这里祭海并会盟。光绪三十三年（1907）重修海神庙于该城之北，建省后将祭海和会盟的地点移在东岸的群科加拉地方，后也曾任日月山及东科尔寺设坛遥祭。

祭海和会盟的时间，自乾隆三十八年（1773）制定礼制，改为“秋间致祭”，于农历七月十五日至二十三日举行。祭海仪式逐渐由简到繁，日益隆重。祭海和会盟的主持者，雍正以后清朝钦派大臣，参加者仅限于青海蒙古族各旗王公扎萨克。道光初年，那彦成，指令藏族千百户也参加。从此，他们也成为祭海和会盟的参加者。以后，青海藏传佛教中呼图克图及环海寺院活佛也参与之。民国时候，附近的其他族民也有参加者。主祭陪祭官员坐居中上席，蒙古王公居左，藏族千百户居右，席地而坐，按官品高下，唱名入座。

祭海的供品，传统是：三牲（整牛、羊、猪），五色粮食，多种果品，红烛一对，香楮、酒等，还供龙旗两面，御杖四根，

① 《青海文史资料选辑》第八辑，青海人民出版社1981年版，第64—65页。

长哈达一条。诵读蒙藏汉三体字书写的祭文。

清代祭海的程序是：全体起立，主祭司就位，奏乐迎神，由蒙古族歌手唱“祭海歌”。^①向皇帝牌位行跪拜礼，宣读“圣旨”，致祭（进香、进帛、进祭文、读祭文、全体向海神行跪拜礼、望燎），鸣炮，礼成。祭文有成式。

民国时，适应政治形势变化，仪式相应变更，例如：牌位、旗帜相应更改，以三鞠躬礼代替跪拜礼。宣读“圣旨”改为宣读“孙中山遗嘱”等等。祭礼后祭食品由大家分得。其他物品及有些牲畜则全部投入和赶入海中，以作海神“享用”。祭海后，次日会盟及宴会。在祭海地临时设帐篷举行，道光后改在察罕城，清末以来多在东科尔寺的大经堂内举行。会盟时，首先由钦差大臣宣读皇帝谕旨，后将各旗之间发生的纠纷，当面质对清楚，又钦差大臣评断处理，并预定次年各旗贡朝、朝觐等事宜。最后分发朝廷赏赐物品。^②

现在海西蒙古人认为他们家乡的“鲁斯”神住在家乡的“托逊”湖里。人们若离家远走时，一定到托逊湖边捡些石头或抓些土，带在身边；或用托逊湖的水拍击头部祈祷。那些身在异乡得病的人，会被认为因没有做上述仪式而触犯了“鲁斯”神。海西蒙古人忌讳向湖中扔脏物；忌讳在湖边胡说或漫骂，认为“鲁斯”神会发怒将不轨者拖进湖水中溺死。

4. 祭“敖包”

^① “祭海歌”词如下：“虎年初一的吉辰，是王爵晋升的日子，随从的大小官员们，各自晋升在其位。／神威的虎符大印，握在你的右手多神气，六十本法规文典，待在你的左手真威风。银碗斟满马奶酒，是敬你的琼浆玉液，钉上银掌的大走马呀，是供奉你远征的坐骑。／那米黄色的骡子是西宁办事大臣的乘骑，那铁青色的骡群，是官员们随从而至。在那美丽的青海湖畔，搭起蓝色的大牙帐，大臣诺颜欢聚一堂，举行那隆重的祭海仪式。／祝愿吉祥如意，尊贵的海神保佑我们吧！”

《青海历史纪要》，青海人民出版社 1987 年版，192 页。

海西蒙古人的敖包有旗、乡各自的敖包。德令哈地区牧民集体祭祀的敖包是“巴音查干敖包”。传说该敖包是一夜之间从西藏布达拉宫旁，移动到海西“托逊”湖边的。人们认为“巴音查干敖包”有“巴图尔查干萨布达格”神，每天早晨牧人门煨桑祭祀它。祭“敖包”有两个步骤：“祭祀敖包”和“敖包宴”。敖包按照其构件可分4种：岩石、泥土、砖或柏枝建成。在堆建敖包前，埋特定的东西奠基。在一木碗中放青稞种、麦种、柏枝种等5种植物的种子，另捣碎一种药材放入其中，碗上放一“瓦其尔”，用五彩绸包裹。连同“九宝茶”埋入基地的正中间。祭品名称“九宝茶”、“扎娃”、“用五畜绒毛捻成的绳子”、“炒熟的青稞种子”、“用火净化过的牲畜毛”、“新油”、“奶子的德吉”、“羊羔缰绳”、“骆驼鼻横插木棍”、“敬佛炸馓（十二属相馓子）”、“用金银线缝制的带子”、“风马旗”等等。

祭祀当日，人们赶在日出之前来到敖包处，顺时针方向，围绕敖包转一圈，后在敖包前燃火取木炭煨桑。各家从带来的食物中取一些做“秀木尔”，献酒和奶子的“德吉”。喇嘛坐在桌子前面诵祭词。喇嘛发话“开始献祭”，人们把新茶的德吉洒向敖包和四方。随后人们将“扎娃”、“风马旗”、“哈达”系在事先准备好的柏枝上，并涂抹油。手持被装饰过的木棍围绕敖包转一圈。喇嘛又说“开始净化”。人们将柏枝拿到“桑”上熏燎后插在敖包上。并将所带来的祭品献给敖包。最后鸣枪放炮，大声喊“哈日祭鲁（口号）”。

在男子祭祀敖包的时候，女人们已经将帐篷搭建在将要举行“敖包宴”的地方。男子回来便开始宴庆。人们欢庆，进行赛马、射箭、摔跤。宴散后当即人们就要离开这里返回家，人们认定若在此地留宿，将要失去自身的福禄。

二、藏传佛教

至今海西蒙古人有这么一句口头禅：蒙古人的三件宝是 *туру*（固始汗）*sasin*（藏传佛教）*ejen*（祖先成吉思汗），即“政”“教”“主”。可见为扶持藏传佛教而移牧青海。进据卫藏的固始汗的后裔们，至今仍然以一颗赤诚的心，尊信藏传佛教。从牧民家庭日常生活、婚姻、人生礼仪乃至有关口承语言民俗中都渗透着宗教信仰内容。海西州有 9 座藏传佛教寺院。即阿汉达勒寺、都兰寺、班禅行辕、乌兰柯柯寺院、扎查寺、阿拉腾德令哈寺、茶卡寺、龙门日寺、曲日岗寺。

据调查了解，临近藏族地区的都兰县、乌兰县和德令哈市地区藏传佛教信仰渗透的较深，格尔木市乌图美仁乡等地受其影响较轻。如德令哈市蓄集乡，牧民家庭都设有佛龛，早晨第一件事就是点火生灶，然后把火灰、酥油、糌粑、柏叶等放在“桑”内，敬佛以表虔诚。等熬好早茶后，首先要在佛龛前的铜盆之内盛茶，摆放早点糌粑、炸馃等，方可进餐。晚上睡觉前，点燃佛龛前的铜盏，拜佛、磕长头。老年人脖子上挂着一串念珠，闲暇时即数念珠。每年要到临近的寺院或塔尔寺拜佛布施。根据笔者向当地群众询问了解，蓄集乡每户每年平均布施 300 元左右。拜佛后从寺院带来嘛呢旗，挂在门上方或墙壁、门外的木柱子上，以图吉庆。每到婚丧时期或节日，搭建新包或洗浴婴儿、剪胎发都请喇嘛择日、念经。连孩子命名也请喇嘛赐名。蓄集乡蒙古族小学五个年级的 88 名学生中喇嘛赐名的有 36 人，占学生总数的 40.9%。个别家庭还送孩子到寺院当喇嘛，或到佛学院上学。据在乌兰县都兰寺进行的调查，在都兰寺就读的喇嘛可分大班、小班。大班有 15 人，年龄大都是 20—29 岁。这些人都是自愿当喇嘛的，大都是文盲；小班学生年龄在 9—18 岁之间。其他一些喇嘛一般不住寺内，生活在民间，唯有法会的时候，返回寺院参加

法会。这也就是当地蒙古地区寺院的特点之一。

在当地这种藏传佛教信仰民俗中，至今还渗合着一些萨满教信仰的残余。至今海西蒙古人每年都要祭灶拜火，保存着自然崇拜意识。还有着对独棵树、对天体等起敬的意识。近几年，海西州蒙古族地区，年年举行成吉思汗祭奠。青海蒙古人的宗教心理和宗教信仰生活具有多元的特征。

三、丧 葬

从前，海西蒙古人久病不愈时，请萨满占卜，“病因”是“灵魂受侵袭离开了躯体”，或是什么鬼怪“附体”，施行巫术。后来，随着藏传佛教的渗透，由喇嘛来占卜、念经，确定致病原因，举行念经招魂、上供、送鬼等仪式。“煨桑，供佛之后，喇嘛开始念经。受招魂者穿戴整洁，不时地磕头祷告。其母或吉年生的人（比当事人大五岁或小五岁的人，或是五的倍数年龄的人）执行招魂仪式。在一条绳子两端系羊股骨和招魂者的帽子，悬挂蒙古包的椽木上，或做一纸羊插在竹棍上，放入盆中水里，如果纸羊停止旋转，羊头恰好对准受招魂者，便证明魂被召回附体。……喇嘛念经给患病者一撮念过咒语的青稞面团（称为‘鲁德’）用其擦拭脸部，直到面团变成黑色。就此捏成人形，裁布制衣给其穿戴，放入患病者洗过脸的奶水中，拍溅溶化后，遵照喇嘛指定的方向，泼洒面水。表示患者的灾难和污秽被擦拭到了‘鲁德’里，人形‘鲁德’表示病体，随‘鲁德’一同倒掉了病源”^①。

如今，随着蒙藏医的发展，牧民们认识到了医药的作用，到医院看病的人日趋多起来。服用西药的人也不乏其人。但是在就

医服用西药，无明显疗效、久病不愈时，请喇嘛念经免灾的人也大有人在。

在死亡问题上，当地蒙古人存在着灵魂不灭和永生的信仰，这一点可从当地蒙古人的丧葬禁忌中得以证实。忌讳人们在出殡过程中和安葬后的四十九天内哭泣、不能用干梳子梳头发，否则认为泪水犹如雨水，梳断的头发犹如网一样阻碍死者灵魂的转世。由于这种生命的永生信仰和藏传佛教的影响，视死亡为今生的终结，来世神秘的展开。举行葬礼和祭祀不仅是对死者的尊敬、怀念、恐惧，而且是对其下世做准备。这种思想观念贯通在整个葬礼、葬仪中。

据史载，古代蒙古族葬式有水葬、土葬、野葬、棺木架葬等等。在解放前，蒙古族的葬式，一般分为土葬和火葬，西部牧区常见的有一种“野葬”。人死后将其尸体放在木轮车上拉着跑，一直到自然掉下来为止。然后将尸体抛于荒野，让狼或野鹰吃掉。俗以为这样死者的灵魂便能升入天堂。要是过了七天后，死者的尸体仍在，就认为不吉利，要向喇嘛布施，继续请喇嘛念经，以替死者祷告消灾。这里讲的也就是“天葬”。据有关资料记载：“解放以来，青海蒙古人，在牧区实行天葬。少数地区，如海北地区的半农半牧区的蒙古族受藏族葬俗的影响，也实行一种‘坐棺’埋入地下；东部有些地区受汉族的影响，尸体入棺内埋葬”。不管丧葬仪式采取什么形式，不管尸体以什么方式处理，我们可以认为这些仪式的目的是要给死人确定一个既让他满意也让活人得到安宁的地位。以死者的社会地位、年龄、性别，甚至所生孩子的数量来确定葬仪。天葬礼仪由捆尸体、到寺院报丧、送天葬场（杜尔得）等步骤完成。

人死后，由死者生前的亲属或好友等几个人捆尸体。男子为双腿盘坐式或S形，女子为单腿蹲坐式，用白布缠裹，置原位，哈达遮面，前方拉一横帘。其主要亲属用带鞍轡的马驮着糌粑、

酥油、一双新鞋到寺院报丧。请喇嘛念经超度和求得送葬吉日。送葬日，将尸体装入口袋或用其生前所穿的皮袍裹住。意外身亡或夭折者，掀起蒙古包的哈那（栅栏式内壁）抬出包外。用马牛等驮尸，由单数（包括死者）送葬者送到天葬场（杜尔得）。家中停尸处放置一盆青稞，其内燃香，示意收留亡者福禄。注重妥善安葬死者，否则认为给家人带来不幸。在安葬地挖一小坑，埋入死者喜欢吃的食物和金、银、铜、铁、玉等八件宝物，其上压石，示意此地已安葬过人。将尸体脱去白布，头枕石头，手枕于头下，男左女右，犹如安然入睡。返回途中，将包裹死者的布、口袋、皮袍等烧掉。七天后，到天葬场探视，看尸体是否被鹫、鹞等鸟啄食干净。否则，请喇嘛念经直到尸体被啄食一尽。服孝四十九天，其间，男子不理发不修面，女子发辫上系一撮白羊毛，不串门，不穿新衣，不佩带饰物，不杀牲，不娱乐、不赴宴，当年春节不拜亲访友。服孝期过后，进行小型宴会示意服孝期满，恢复日常生活。海西蒙古人的整个丧葬习俗中渗透着永生的信仰和藏传佛教转世轮回观念。

综上所述，海西蒙古人的物质民俗文化上的变化是实际存在的。透过这些表层民俗事象的变化，探其根源，就要触及民族传统文化问题。文化是人类改造世界的方式和能力，包括改造自然、社会和人类本身。各民族具备不同类型的文化。由于物质文化主要受生产力的发展和自然环境的特点所决定，而与民族的联系并不紧密。这样在类似的生活条件下必然有类似的文化成分产生和发展。青海和硕特蒙古人入青海以后，在饮食、服饰、居住等方面的变化，与当地自然资源和生产力的发展是分不开的。例如，如果青藏高原上没有青稞植物的话，蒙藏民族怎能吃上糌粑呢？为适应当地自然条件和生产力，便吸收了藏袍的优越性。体现着民俗传统的传承性与变异性的对立统一。不仅继承了本民族的文化传统，又因类似的生活条件和文化上的相互交融产生了蒙

藏民俗文化中的类似文化成分。还随着社会发展、时代进步，形成的定居游牧经济形态，必然导致民俗传承在交通流畅、文化交流区域的扩展等诸因素下受到都市文化、汉文化及外来文化的影响，发生变化。

附录：甘肃省肃北蒙古人文化变迁

甘肃省蒙古人主要聚居在肃北蒙古族自治县，散居肃南、张掖等县。肃北蒙古族自治县位于甘肃省河西走廊西段的南北两侧。肃北之名，源于 1938 年在肃州（今酒泉）之北的马宗山地区成立的肃北设治局，沿用至今。自治县辖地分南北两个部分，中间隔着敦煌、安西、玉门三县、市，两地距离约 130 公里。南部为祁连山脉的西缘，河西走廊西段的南侧。东与肃南裕固族自治县为邻，南与青海省天峻县接壤，西南和西部与阿克塞哈萨克族自治县毗邻，北与敦煌、安西、玉门三县、市交界。北部马宗山地区，在河西走廊西段的北侧。东邻内蒙古自治区额济纳旗，南邻安西、玉门，西接新疆维吾尔自治区哈密县，北交界蒙古国。

全县南北两部分总面积 66.748 平方公里。其中山区占 44.7%，山间盆地和谷地占 28.3%，戈壁和滩地占 26.9%，绿洲占 0.1%。1956 年正式命名为“肃北蒙古族自治县”，下设一区、七乡、一镇。即北部的马宗山地区，辖马宗山乡、明水乡；南部的鱼儿红乡、石包城乡、盐池湾乡、别盖乡、党城乡和党城湾镇；乡下共分设 31 个行政村，其中牧业村 19 个、农业村 12 个。全县居住着蒙古、回、汉、藏、裕固、满等民族。据 1982 年人口普查数据甘肃省蒙古族总人口 6197 人，肃北蒙古族自治县 3834 人，占全省蒙古族人口的 61.6%。肃北县总人口 9519 人，汉族占总人口的 58.68%，其他少数民族占总人口的 1%。自治县境内地势复杂，主要山岭有野马山——大雪山、托来南

山；野马南山——疏勒南山；党河南山。疏勒南山的团结峰海拔 5826.8 米，是甘肃省最高峰。主要河流有疏勒河、党河、榆林河、石油河等。山岭不仅减弱北来寒流南下的威力，也可以阻挡南山暖气流北上，使区内降水相对充足，水草丰盛。山地内形成的山间盆地，成为良好的天然牧场。自治县南部属内陆高寒荒漠草原气候，北部属戈壁荒漠气候。

肃北蒙古人大部分是在清朝中后期，由青海额鲁特蒙古中的和硕特部北左翼右旗及北右翼末旗而来。少部分来自新疆土尔扈特部和原外蒙古喀尔喀部。17 世纪和硕特部游牧在天山北麓乌鲁木齐一带，由于准噶尔部落在巴图尔珲台吉时期逐渐强大起来，役使和控制其他各部，引起和硕特部的不满。和硕特部首领固始汗，于明末率卫拉特联军南下青海，由固始汗统领青藏高原，固始汗病逝后，清朝政府将青海蒙古人编旗治理，并采取“扶番抑蒙”政策，蒙古部众生活窘迫、牧场被侵占，牧民向四方流动、逃亡。肃北南山的色尔腾、乌呼图、马场、盐池湾等部落，就是在这种逃亡和流动中逐渐形成的。

在清代前期和中期，马宗山地区多由青海卫拉特蒙古族牧民游牧；清末民国初常有喀尔喀部和新疆的蒙古人到该地游牧。1926 年初，新疆焉耆和硕特蒙古牧民 25 户入马宗山游牧。1931 年新疆和布克赛尔土尔扈特蒙古 36 户进入马宗山地区放牧。这两部分新疆蒙古族牧民长期住牧，成为形成肃北北山蒙古人的基础。

肃北蒙古人的各部逐渐形成后，经济有所发展，出现了人丁兴旺的景象。自 1940 年至解放前夕，肃北蒙古人遭受了十年的劫难辗转流迁，有些部民迁入青海省，色尔腾、乌呼图、马场、盐池湾等部落的牧民，大部分流迁到党河流域一带，其后色尔腾部落牧民流落到安西、玉门等农区边缘地带。肃北蒙古人在肃北地区长期生活中文化上也发生诸多变化，但较多地保持了蒙古族

原文化特点。

一、宗教信仰

1. 原始崇拜及萨满教

虽然，肃北蒙古人的主体是历史上从青海迁徙而来的和硕特蒙古部落，是固始汗在历史上扶持藏传佛教格鲁派，以护法王的身份成为青藏高原地区的最高统治者，臣服于他的民众和硕特部深受藏传佛教的影响。但肃北蒙古人的宗教信仰中整体蒙古人的原始崇拜及萨满教的遗迹仍旧存在，或与藏传佛教的某些仪式融为一体，依稀可见。据有关信息，截止到 80 年代，在肃北草原曾居住着一位女萨满。她具有超凡的法术，可治病、占卜等等，体现着萨满教遗迹的存在。例如：

(1) 对“天”——“腾格里”的崇拜。在肃北蒙古人的日常生活行为中、在他们的平常思想观念中“腾格里”是至高无上的。认为生活中的遭遇、幸运皆为“腾格里”所指定的。在人们庆宴饮酒时，用手指蘸酒，首先为“腾格里”空弹，示以敬重；在生活中往往不由自主地感叹“长生天啊！”。这些行为淋漓尽致地体现了对“腾格里”的崇拜观念。

(2) 对山、水、石、树等等自然界中的独特景观的膜拜。如，独棵树、山头、独特的石头等。其中最为典型的是祭敖包。早先，肃北蒙古地区较大的敖包有色尔腾巴隆敖包、大道尔吉盐池湾敖包、大泉扎萨克敖包。平常人们骑马路过敖包旁边时，须下马致敬随手为敖包堆石；若急行来不及下马，须将右脚拉出脚登外，目视敖包，以表敬意。

(3) 对“神灵”的崇拜。肃北蒙古人的信念中认为神赐福份。因而生活中有许多追求和挽留福分的习俗。例如，在肃北蒙古人中每年每户都要举行一次念“招福经”仪式。其中包括：一是“招收享有牲畜福”仪式。牧人每当出售牲畜时一定要拔一小

撮毛，抹其口沫留存，示在家中挽留牲畜的福分。待积攒了一些这种留存的羊毛后，要进行“招福仪式”。二是“招收丰收福禄”仪式。也就是秋季丰收打粮场后祭场仪式。把粮食碾成粉末后扬干净堆放在打碾场中心，宰一只黑色或红色山羊，放其血沿着打碾场周围洒一圈，吟诵“招福棒”（粮堆上插杆，示招福禄）祭词。除了上述两种典型的仪式以外，还有姑娘出嫁时举行的挽留福禄仪式。新娘围绕娘家包房三周，从门外往包内扔一个裹着籽粮的手帕以示福禄被留在了家中。人们还认为这些福分是神赐给的，理应与大家共享。由此每当一家宰畜几家分享。肃北蒙古人宰畜方法中依然体现了这种与神灵有关的观念。宰大畜割颈切脊髓，宰小畜剖胸勾断主动脉，人们认为主动脉管是牲畜灵魂所在之处。

（4）对火的崇拜对火的崇拜也是原始崇拜形式之一。火崇拜观念常常以肃北蒙古人日常生活中进行某种特殊仪式时，用火净化不洁之物的活动；或以萨满教与藏传佛教观念掺杂渗合的每年一度的拜“灶神佛、火神佛”形式及其相关禁忌约束来体现的。

2. 藏传佛教

部落成分主要源于青海和硕特部的肃北蒙古人尊奉藏传佛教。1940 年以前，实行肃北南山各部落内部进行宗教仪式活动。当时色尔腾部落筑有土木结构的两个寺庙。各部落还各自搭建帆布帐篷及蒙古包作为宗教活动场所。每年 4、7、8、11 月间，在色尔腾部落的寺庙中进行法会活动。部落牧民自筹活动经费。法会结束后，留几名喇嘛看守寺庙，其余僧侣皆返回草原参加生产劳动。僧侣可同俗人一样娶妻成家，养儿育女，唯有进行宗教活动时遵守戒律。这种情形是藏传佛教传入蒙古地区后，顺应蒙古地区的具体情况、适应蒙古人的生活而形成的一个特色。在肃北蒙古地区及其他蒙古地区皆形成了这种特点。喇嘛等级分格隆、格次尔、班第三个级别。在寺庙中还有掌握宗教行政事务的人被

称作格布魁者；掌管宗教教义的人被称为劳文喇嘛，他们的地位相当于部落头人。历史上，有不少诸如松英喇嘛一样，曾经著述丰硕，荣获宗教界“乔尔吉”学位而在甘肃一带享有声誉的喇嘛。他们的著述虽然没有被完整地保留至今，但有断章片段被民间所流传、保存。如今成为文化遗产而受人们珍视。

自 1941 年至 1949 年，甘肃蒙古人虽处于迁徙流离之中，但他们仍然保持着宗教活动。例如，敦煌境内的蒙古族牧民。借用月牙泉的庙宇存放佛具，定期在月牙泉或自设帐篷内进行了宗教仪式。解放后，国家制定了宗教信仰自由政策。在甘肃蒙古族聚居地区各地都有了自制帐篷为宗教大殿，还于 1956 年集资兴建了党城湾的藏传佛教寺庙。

二、生活习俗

1. 家庭日常生活习俗

宗教有其包容性。宗教不同程度地对文化范畴的各种事项，都会有其影响和渗透。在民俗文化中体现的更加突出，可渗透到人们日常生活中的衣、事、住、行乃至民俗文化的深层次。就此我们可以从肃北蒙古人的家庭日常生活入手考察宗教影响、信仰习俗的某些痕迹。

传统的肃北蒙古人的妇女服饰及其装饰物，可以说是非常讲究的。妇女们两耳垂戴镶嵌珊瑚的金银耳环，佩戴约五寸长的耳坠。与耳坠相连颈项挂着镌刻花纹、镶嵌珊瑚珠宝的银制佛阁。还有银手镯、戒指、各种项链及华丽的辫套装饰等等。在这些装饰中既具有装饰意义，又体现了妇女的信仰、护法意义的佛阁，不仅显而易见地挂在妇女们的胸前，标志着她们的虔诚、崇仰。且成为妇女服饰整体结构中的一个必不可少的组成部分。老年妇女平时手中喜拿一串嘛呢念珠，口中不停地念着六字箴言，心中充满着无限虔诚信仰，为家庭、为来世的幸福，默默地祷告着。

每日清晨，妇女们最早起床，烧火煮茶，将一日三餐中的最初的一碗茶、一口饭敬献给佛、神，以表示全家人的崇敬。敬祈神佛，佑护全家安泰。

在蒙古人的简便而并不宽敞的蒙古包中，有着井然有序的摆设、方位及相应的讲究。以对包门的正北方为最尊位。这里摆放着一个柜子，柜子上定要置佛龕。佛龕中佛是家里所尊信的神和佛。在包内或坐、或卧皆不可将脚伸向佛位。佛龕前摆放着祭品、祭水和香烛等等。由此将包内分为左右两个部分。右上方为客人坐位，右下方可以放置生产用具等。左上方为主人用地，左下方为炊事用地。在蒙古包中央置一炉灶，以此为家庭的中心。火神是圣洁而不可侵犯的。平常不许人们用脚踩碰炉灶，不能在火上烤脚。每年都进行祭灶神活动。灶神是典型的萨满教拜火习俗遗迹与藏传佛教灶神崇拜的结合型信仰。由此，蒙古人的日常起居生存的小环境——蒙古包内藏传佛教文化色彩较浓郁。人们似乎相信包房的炉灶（火神）对于他们的生活和幸福而言，有着不可低估的分量。因为生活的一切都会由此开始、延伸和发展。在蒙古人建造新包或搬迁新地址时皆需喇嘛看风水、定方位、计搬迁建造时辰。这一切的一切似乎预示着生活中的祸福决定于此。此后，人们生活中的婚姻、丧葬及其传宗接代，传承固有的文化，都将是从小环境——包房中产生的。

2. 人生礼仪中的信仰习俗

（1）生育习俗

生育为家庭婚姻的重要职能，由此实现人口延续和更新，满足社会发展的要求和家庭的需求。“生育”顾名思义，包含“生”与“育”两个方面。围绕着这两个中心便形成了人类对待生育行为的观念和习俗。这种观念与习俗是渗合在一起，习俗的具体事项往往成为某种观念载体而显现。就肃北蒙古人的生育习俗来讲，生育习俗中洗婴儿礼（诞生礼）和剪胎发礼最为典型。在婴

儿出生的三天后，为婴儿举行洗婴仪式，即诞生礼。这一天各方亲朋好友汇集一起，带着礼物、带着无限祝愿赴宴庆贺婴儿诞生。盆中盛水、或茶水（有时水中放置杜松叶、羊骨、盐等预示某种意义。例如，盐可消炎，并预祝婴儿长大成人后像盐一样有益于人类等等）。洗婴儿时，在其脚底放置黑、白两块石头。据说，黑石象征国家与政权，白色象征纯洁、善良和智慧。祝愿婴儿成人后，具有岩石般坚强的意志，脚踏国土，多行善事，为民效力，为国立功。其实，除了具有以上含义以外，更是体现了蒙古人尚白习俗、岩石崇拜观念。岩石坚硬而具有魔力。在这样一个观念体系中人们表现出用坚硬岩石为婴儿驱鬼弭灾。这与当地蒙古人喜欢用“阿古拉（山）”“朝鲁（石头）”“哈达（岩石）”等为婴儿命名的习俗相吻合。预祝婴儿长大成人后多行善事，则为佛教处世伦理观念。其实，在为婴儿择庆贺诞生礼时就曾请喇嘛，计时辰。有些人还请喇嘛为婴儿命名。在当今并不十分虔诚于佛教信仰的肃北蒙古青年中，我们可以随时听到喇嘛命名的经名。这些都无不从各方面体现了与藏传佛教相关的生育观念。当然，黑石象征国家和政权则与肃北蒙古人动荡不安、颠沛流离的历史有关联。

幼儿三周岁左右时为其举行剪胎发仪式。通常请喇嘛先卜卦决定仪式时辰等诸事项。仪式分首剪、家剪、客剪。首剪为清晨太阳升起时，由与幼儿属相相左的青年来宾或舅父剪第一剪。剪下头发塞入系在剪把上的哈达打结处。家剪，是指继首剪由家庭内家长、兄长辈依次给幼儿剪发。当来宾全部到齐，从长者开始，来客逐一为幼儿剪发。称之为“客剪”。剪发时口诵祝词，往幼儿脖颈上搭礼物（如小衣服、毯子等）。若有必须给幼儿剪发者未能参加剪发仪式，要为其留发，待改日补剪。仪式结束后，将剪下的胎发装入家中招福囊内保存起来。被剪了胎发的幼儿，除了得到来宾送给的礼物以外，最主要的是可得到其父系和

母系近亲赠送的牲畜。幼儿长大后对自己所得牲畜及仔畜有支配权，姑娘出嫁时，有权带走属于自己的牲畜。这种幼儿剪胎发仪式，在裕固族等信奉藏传佛教的民族中大同小异。其文化内涵在于视头发为生命、智慧的象征。作为藏传佛教教民，每个人都应将自己生命、智慧象征之物——头发献给寺院。剪把上的哈达本为藏传佛教礼俗象征之物。剪把上系哈达并将剪下的胎发塞入打结处，后将其装入招福囊中。这里表现出了将神、佛赐予每个教民的福分留在了家里的信念。

在这种宗教色彩浓郁的礼俗之中，又体现了蒙古人崇尚舅舅，请舅舅为幼儿剪去第一撮头发，示其权威。可见蒙古族母系氏族社会中母权制遗俗的反映。且又体现了幼儿通过剪胎发获得家庭、社会的认可及得到相应的财产。尤为重要的是体现了幼儿介入了其生活领域内的习俗惯制之中。如此，在世俗与净地之间的观念中阐释了一个人的诞生。

（2）婚姻习俗

肃北蒙古人的婚礼可分提亲、定亲、送“祖苏”、婚礼仪式等步骤。纵观肃北蒙古人的婚姻习俗，婚礼繁缛复杂，不仅是一部蒙古族婚姻史写照（例如，体现了古代蒙古人的氏族外婚制、抢婚制等婚姻制度史的脉络），而且在整个仪式过程中搀杂着萨满教原始崇拜、藏传佛教等宗教信仰因素。

当男女双方的父母认定婚事后，由男方派媒人，或若干亲戚，带着酒和哈达赴女方家提亲。女方若允婚，便要定亲。定亲时，男方父母或亲戚仍带酒、哈达到女方家，商议婚礼事宜。也有请喇嘛择吉日良辰。稍后，送一种称做“祖苏”（或写为“佐萨”）的象征性礼物。“祖苏”意为“胶”，是男女双方家长商议婚礼具体事宜时，男方送给女方的哈达和一瓶酒及其他礼品。瓶颈上用红绳拴系着绘有双鱼对嘴图案的方块形面团，以表示新婚夫妇恩爱如胶似漆、白头偕老、永不分离。后设宴欢庆。

婚礼如期进行，男方将娶亲新包及其他包房一同搬迁到女方家包房附近，准备娶亲。娶亲时，在女方包房与男方包房之间设三个歇息地，称为“午的”。迎亲的队伍携新娘至第一“午的”，举行撒“萌恩”仪式。即撒干炒面和一些碎肉，示为驱邪。到第二个“午的”，由喇嘛为新娘摸顶，念经。第三个“午的”，新郎在此等候迎亲队伍，新郎新娘进行拜日、月、天仪式。随后还要进行入新房压衣襟仪式、给双亲磕头仪式、打火仪式、婆婆将茶勺把传交新娘仪式、新郎报答岳母养育新娘之恩仪式等一系列仪式。这些诸多的仪式几乎都伴随着颂赞祝词及献哈达进行的。

(3) 丧葬习俗

“死亡”对于人来说，是无情的、可怕的，也是神秘莫测的。每一个宗教都有其对“死亡”的不同理解和解说。当“死亡”与宗教不以人为地汇合为一体的时候，“死亡”便更加神秘而有其相应的行为表现在了对“死亡”的理解、处理等方面的民俗事项上。从而，丧葬习俗中的宗教文化内容尤为鲜明。

解放以前肃北蒙古人一般实行天葬。这与其所处地理、生态环境及宗教氛围有关。当家中有人亡故，用黑布遮其脸，停放在家中死者生前睡卧处，点酥油灯供佛。蒙住包顶天窗遮阳示哀痛。告知亲属、近邻发丧，请喇嘛念经超度亡灵。一般是亡者当天出殡，若在冬季且直系亲属未能赶到，可延至翌日。夜间由儿辈看守亡者。由喇嘛确定出殡方位及天葬地点，但有时还可以由死者本人生前指定，或家人选定，或用公共天葬场。在夜间出殡，掀起蒙古包栅栏围墙底部抬出亡人，喇嘛及若干亲属将亡者送至丧葬场。三日后去查看尸体是否已被鸟兽食尽，若是，认为死者已得福升天，反之，认为死者生前有罪孽，还要请喇嘛念经为其超度。出殡后，家人服丧四十九天。要恪守不剃头、不理发、不饮酒、不娱乐、不杀牲等等诸多禁忌。服丧期满，请喇嘛念经并宴请出殡时帮忙的人们。解放后，随着社会环境、观念等

诸多方面的变化，实行火葬者渐多。所谓火葬指将尸体驮至荒野焚化，骨灰置于人畜不易去的山洞。如今有将亡者尸体送往外地火葬场火化者，但同样举行有关法事仪规。在肃北蒙古人的丧葬习俗仪式中贯穿着浓烈的藏传佛教文化色彩。喇嘛成为丧葬仪式中关键性的重要人物，担负着超度亡灵的重任，以助亡者顺利进入来世并获得好的生存环境。整个丧葬仪式体现了藏传佛教关于生命要转世轮回的观念。

3. 节日庆典与信仰习俗

(1) 白节（春节）

白节是蒙古人最主要的传统节日之一。肃北蒙古人的白节有其地方特色。称农历正月初一至正月十五日（与汉族的过年、春节时间相同）期间为白色佳节。白节出于蒙古人的尚白观念习俗而命名。在蒙古人的传统观念中白色是纯洁、善良、坦白、尊敬、至诚之意。蒙古人将其淳朴的观念和信仰付诸于传统节日之中。除夕之夜各家吃水饺，相邻互送水饺，初一清晨早起，成年女子在包内烧茶，一名成年男子出门在蒙古包顶的各方位用炒面摆放吉祥图案。在包外祭台和祭叉上，用炒面和柏枝煨桑，吹海螺号。随后顺时针围绕蒙古包一圈，边走边泼洒茶水。结束这个仪式后，回包内敬奉佛龛，为佛献供品、净水，点香膜拜。又将一个去了毛，烫干净的羊头，垫在门槛上将其上下颌骨扳开，进行示意战胜了妖魔，庆祝胜利的仪式。据说这是源于英雄格斯尔降妖的传说故事。传说格斯尔四岁时，战胜了吃人畜的妖魔莽古斯，他就是将妖魔的嘴扳开杀死的。人们以羊替之，表示镇魔消灾。之后，用煮熟的羊头（喻义为降伏的妖头）、年茶、食品摆席。全家穿戴节日盛装参加宴会。由主妇给每个人倒酥油红茶。家内拜年，先由晚辈给长辈敬献哈达，祝颂长辈年节愉快、健康、平安；长辈与晚辈交换哈达，回祝晚辈年节平安愉快。将油饼、油馕等放入火中，口中念念有词，加旺火“祭火神”。出

门拜年，家人先沿着年前请喇嘛占卜指定的路线出门，后随意行走。认为这样做，可使一年中路途平安，一切顺利。正月十五日晚间，家家点大型酥油灯。也可到寺院观灯会，灯会上摆放各种图案的酥油灯，陈列各种酥油花，灯火通明，神采各异。肃北蒙古人的年节内容庞杂，各种信仰交错并存。包含有藏传佛教礼仪、拜火仪礼、英雄崇拜仪礼及其观念。

（2）祭“敖包”

肃北蒙古人祭祀敖包，是在一年一度夏季五月十五日前后，牧草返青时节。敖包可分为中心敖包、牧地境界敖包、路标敖包和牧民自设敖包。每一个部落中皆设一个中心敖包。中心敖包选地本部落牧地中心位置，且近泉傍水、目标明显的独山顶上。牧地境界敖包由从前的旗王或政府部门建立。路标敖包由路人自行堆砌。牧民只祭祀中心敖包。从前，在肃北地区有较大的敖包是色尔腾巴隆敖包、大道尔吉盐池湾敖包和大泉扎萨克敖包。顾名思义，这些是肃北蒙古人的色尔腾部落、盐池湾部落牧地的中心敖包。祭祀敖包原本是萨满教、原始崇拜中的祭祀天地、山头的仪式。自 16 世纪，蒙古人信奉藏传佛教以后，祭祀敖包中渗含了许多藏传佛教因素。堆积敖包时，请喇嘛占卜择地。动土前三日请喇嘛念经。敖包堆上插木桩，悬挂印有藏传佛教六字箴言的幡旗。祭祀活动中喇嘛起着非常重要的作用。哈达成为祭祀活动中必不可少的供品之一。以往的萨满教“血祭”仪式基本消失，而以鲜奶祭祀、火祭等替之。祭祀敖包的含义变为祈求吉祥如意、牲畜兴旺。祭祀活动结束后，大家进行各种各样的娱乐性活动。如，摔跤、射箭、赛马等。这些久而久之变成另一种形式的娱乐活动“那达慕”。目前，在草原深处，祭敖包活动与“那达慕”并存，虽然因此祭祀敖包活动的规模形式比以往变小，却仍在萨满教、原始崇拜信仰与藏传佛教之间的相互妥协、相互渗透下生息着，保留了人们的多元宗教信仰观念的表现形式。

(3) “那达慕”

“那达慕”可谓今日肃北蒙古草原上的最隆重、最具民族特色的、大型群众性活动。“那达慕”，意为游艺、娱乐。正如上述，它是在祭祀敖包活动的基础上演变而来的。在每年 7、8 月间举行。“那达慕”中不可缺少的内容是男儿三技：赛马、射箭、摔跤比赛。随着时代的变化，“那达慕”中的内容日趋丰富，物资交流、表彰劳动模范等等活动，更显时代特色。蒙古草原上的最盛大的群众性活动——祭祀敖包活动，已经被更具有娱乐性、现实生活性、时代特色的“那达慕”大会替代了。

(4) 祝寿

肃北蒙古人讲究在老人七十三、八十五、九十七岁时祝寿。最讲究两位老人的双寿辰。祝寿时献寿礼、宴请客人。祝寿时间可以据寿星生辰属相，也可请喇嘛或家人选定。待客祝寿，专请诵祝人员诵祝颂词。颂词大意是：赞颂寿辰吉日、寿星对子女的养育之恩、寿星一生功绩以及表达晚辈对寿星的敬意等等。祝词后，宾客献寿礼（哈达、礼酒、衣料等）。设全羊席祝颂八段“大成吉思”和六段“小成吉思”祝词。祝寿过程中，明显地体现着藏传佛教观念意识，同时在寿礼上诵“成吉思”颂词，好似“寿”与“祖先”有着某种联系，可谓祖先崇拜与藏传佛教观念浑为一体。

4. 生产习俗中的信仰习俗

生产是人类生存、发展的基础。在蒙古族游牧以及从事少量农业生产（部分地区）的过程中形成了相应的习俗。这些习俗又与信仰之间有着密不可分的关系。

(1) “招福经”仪式

“招福经”仪式，原本出自蒙古人原始信仰中对“神灵”的崇拜观念。认为万物具有神灵，由神灵赐赋福分。这种朴素而古老的观念，在某种程度上仍然左右着肃北蒙古人的行为规范。随

着蒙古人信奉藏传佛教，喇嘛成为“招福经”仪式中的主要人物，藏传佛教仪礼自然成为不可缺少的重要部分。“招福经”仪式有“招收牲畜兴旺福禄经”仪式、“招收财源茂盛福禄经”仪式、“招收五谷丰登福禄经”仪式等等。包含着对福运的招请、挽留和企求之愿。“招福”时，在一根柳条，或一支箭上拴系羊毛、鸟类羽毛及各色彩带。以此作为“招福”用具，亦可称为“招福棒”。当“招收牲畜兴旺福禄经”时招福棒上主要缠绕羊毛，由喇嘛手持招福棒，口诵相应的招福词。喇嘛面前，盆中置米、面等，当喇嘛诵经时，将盆中粮食洒向蒙古包内正上方坐位。喇嘛诵经结束，把招福棒插在盆中供在包内上方，三五日内不许触摸。“招福经”仪式主要在一年之中，牛羊肥壮、五谷丰收时节举行。

(2) “麻勒色德尔勒呼”——牲畜挂彩带

蒙古人作为游牧民族对马等牲畜，有着特殊而深厚的感情。给自己最喜爱的马或其他牲畜（牛羊、骆驼、山羊）脖颈上挂彩带，系白色绳子。称其为“麻勒色德尔勒呼”。意思是为牲畜延寿、避死神。这种做法源于佛教积德禁杀生的观念。肃北蒙古人在给喜爱的牲畜挂彩带之前，缝制彩带有其讲究。彩带以蓝色（代表苍天）、黄色（代表太阳）、白色（代表云彩）、红色（代表灶火）、绿色（代表人间大地），五色彩绸依上述顺序叠放裁剪为长方条状，缝制成颈套。用白色羊绒编制绳带，做颈套拉绳。携彩带到寺院，在彩带上印经咒文，敬请喇嘛择定日期，给自家牲畜挂彩带。挂彩带的牲畜，多为公畜。挂彩带仪式前用白色缰绳，将其脖颈套系。在秋季牲畜肥壮时节举行。喇嘛诵经，举行一系列仪式为挂彩带的牲畜拴系彩带。系彩带分一般彩带和神圣彩带两类。系神圣彩带的牲畜，最为尊贵，被视为“神畜”。忌讳触摸、剪毛绒、骑用、宰杀它。“神畜”死后，将其头骨置高山净地，或高大树枝上，避免人畜踩踏。认为这样做是为保留牲

畜的福运。如此，人们借助藏传佛教的相关仪礼、信仰形式，表达了企盼牲畜兴旺、牧业生产发展的朴素愿望。

(3) 狩猎

在肃北地方，猎人每次出门打猎，尤其是初次狩猎者，当捕获猎物后，会用其鲜血涂抹枪口和枪叉，以示祝福。忌讳猎人，屡次放走重伤的野兽，致使其伤口溃烂死亡，或被其他野兽捕食。认为这是一种残忍而造孽的行径。还认为这样会导致猎人的猎枪失灵。若是猎人在捕射过程中，子弹乱飞或打伤牲畜，认为这是猎枪失灵了的表现。必须煨桑熏祭猎枪或停止使用它。忌讳两只枪同时发射子弹。忌讳猎人使用没有子弹的空枪。忌讳农历十五、初八和四月份出猎，因为四月份为万物复生时期，忌杀生。在捕猎如鹿、熊等动物（指从前，现在不可捕杀保护动物）时，需要进行企求神灵宽恕恩准的小型仪式。

(4) 宰畜

肃北蒙古人宰畜的方法是，大畜用割颈切脊髓法，小畜用剖胸勾断主动脉宰杀法。早先，称这种宰畜方法是“只勒都勒纳”。“只勒都”意为牲畜的气管以及整个心肝肺，其中主要部分是主动脉。古代蒙古人认为牲畜的头和“只勒都”是其灵魂所在处。它是整个躯体存在的标志。萨满教萨满用牲畜的头和“只勒都”来做祭天的专用祭品。因而，蒙古人的宰畜方法为割断牲畜主动脉，即其灵魂所在之处。肃北蒙古人即承袭了这种做法。

(5) 祭场活动

祭场活动，指牧业兼营农业的牧民，在农作物丰收之际，进行的一种仪式，主要表现为“招收五谷丰登福禄”。在肃北蒙古地区，秋季打完粮场必须进行祭场活动。将碾碎粉状的扬干净的粮食堆放在打碾场上。不许光脚踩踏粮食，不准用铁锨扬粮食，而用木锨。牵一只黑色或红色山羊，围绕粮堆三周，当场宰杀，将其血洒一周，心肝肺挂在木锨柄上，插在粮堆峰上。一名长者恭

敬地面对挂杆祝词祭祀。赞祝词内容包括对山、地、水神及其丰收佛神寄予厚望。请求他们将丰收的福禄赐给人们，留给人们。显然，用黑色或红色山羊血、“灵魂”所在之处——心肝肺祭场，是萨满教血祭仪式的体现。同时，用牲畜祭农物场是牧业文化与农业文化相结合。

(6) 肩胛骨占卜

占卜使用羊的肩胛骨头。主要使用祭祀敖包、祭祀灶神等祭祀供献的“牺牲”——羊的肩胛骨头占卜。也可以是通过专门的某种仪式宰羊而获得的肩胛骨头。关于肩胛骨头，在肃北蒙古人中传说最初蒙古人不会用肩胛骨头占卜。而是熊曾使用猎人吃肉扔弃的肩胛骨头占卜得以逃避猎人的捕杀。猎人吸取教训，暗地里观察并学会了熊的占卜技能。从此猎人也用肩胛骨头占卜熊的行迹捕获猎熊。猎人的肩胛骨头占卜术后被喇嘛所掌握，成了喇嘛占卜事由的主要手法。在草原上除了喇嘛以外，还有民间的占卜师用肩胛骨头，进行家庭生活、命运、牲畜的生长、灾祸、病难等诸多方面的占卜活动。人们可通过直接观察肩胛骨头的纹理来占卜，或用火烧烤肩胛骨，观其裂纹占卜吉凶。据说可用肩胛骨头占卜一百八十种事情。一般人可以将肩胛骨头刮净直接观看肩胛骨的纹理来占卜。烧灼肩胛骨头占卜，则请喇嘛或专门的占卜师行使。占卜师，点香敬佛、煨桑，并吟诵相应的经文。将肩胛骨头在“桑”上举转三周净化后，放入灶火中烧烤。后观其纹理占卜。在日常生活中对于吃肩胛骨、使用肩胛骨、处理肩胛骨等行为皆有些禁忌。忌讳一个人享用肩胛骨肉，必须是多人分吃。忌讳用手指捅破肩胛骨来玩耍。忌讳用脚踩肩胛骨。忌讳用肩胛骨喂狗吃。处理肩胛骨头最佳方式是投入火中焚烧。

第六章 文化变迁的个案研究

第一节 新疆和布克赛尔蒙古 人文化变迁的个案研究

一、区域状况

1. 地理位置与自然条件

和布克赛尔蒙古自治县位于新疆维吾尔自治区准噶尔盆地的西北部，总面积 30589.2 平方公里，约占全区总面积的 1.9%。地理坐标位置北纬 $45^{\circ}20'$ — $47^{\circ}12'$ ，东经 $84^{\circ}37'$ — $87^{\circ}20'$ 之间。《新疆图志》卷六十四记有“和博克河、赛里山，是为两地，今和博克、赛里呼为一处，相沿已久”。县境东接福海县，南在古尔班通古特沙漠与昌吉市、呼图壁县、玛纳斯县、沙湾县毗邻，西南接石油城克拉玛依市，西以白杨河为界与额敏县、托里县相连，西北与哈萨克斯坦共和国交界，北隔赛尔山与吉木乃县接壤。山脉有“赛尔山”和“哈同山”。和布克赛尔得名于“赛尔山”和“和布克河”的名称。“赛尔”，蒙古语，是“马脊臀”的意思。自西向东横亘在县境的北部边缘，东西延绵约 100 公里。主峰木斯套峰海拔 3835 米。赛尔山气候湿润凉爽，降水充沛，有茂密的森林，茂盛的草场。植被呈垂直分布。海拔 2000 米—2200 米为山地森林和山地草甸植被。

这一带牧草丰盛，是和布克赛尔县天然优良的夏季草场，海拔 1800 米—2000 米之间为草原植被，并分布有灌木丛，是和布克赛尔县冬季牧场和短期春秋草场。年径流量 1000 万立方米以上的阿尔恰特河、吉木格河、哈尔杂图河等发源于此。南坡自西向东依次有 50 多条山沟，沟内溪流边草木茂盛，栖息着雪豹、盘羊、狼、狐狸、旱獭、野猪、雪鸡等野生动物。该山中多处发现有铜矿等。“和布克”，蒙古语，意为“梅花鹿”。相传很久以前，有人在此河上游茂密的树林中看到过梅花鹿，故名。是和布克赛尔县境内第二条大河。

2. 和布克赛尔蒙古族

和布克赛尔地区 15 世纪初成为卫拉特的游牧地。16 世纪为土尔扈特游牧地，就此至西牧地已达到额尔齐斯河中游西岸草原。1620—1630 年间，在首领和尔勒克的率领下，从塔尔巴哈台的雅尔（今哈萨克斯坦乌尔扎尔）出发，越过哈萨克草原、渡过乌拉尔河，来到当时俄国还没有完全控制、人烟稀少的伏尔加河下游各支流沿岸原金帐汗国首府萨来的南方，建立了东起乌拉尔河、西到顿河、南滨里海和黑海、北至萨拉托夫的土尔扈特汗国。清天聪八年（1634），准噶尔部巴图尔继任洪台吉后，准噶尔部势力日益壮大，迅速统一了新疆北部地区的卫拉特各部。准噶尔汗国建立，势力达到天山南北及中亚草原。以和布克赛尔（当时称为霍博克赛里）为准噶尔汗国统治中心。崇德四年（1639），巴图尔洪台吉在和布克赛尔县城东南 5 公里处修建城堡一座——道尔本厄鲁特森木，作为准噶尔汗国的活动中心。1640 年，巴图尔洪台吉邀请喀尔喀蒙古扎萨克图汗为首的东西蒙古 27 位首领，在塔尔巴哈台会盟，制定了《卫拉特法典》。1645 年、1646 年与和硕特部的固始汗联名向清朝上贡奏表。沙俄多次派使团“劝诱琿台吉归顺”转入俄国国籍，发誓忠于沙皇，均遭到严词拒绝。巴图尔洪台吉

在准噶尔提倡藏传佛教，在很短的时间里就在和布克赛尔建立起 4 座庙宇，定此地为新都，以喇嘛庙为核心建立了定居村镇。他支持咱雅班第达根据卫拉特方言特点，在古回鹘文的基础上创制了托忒蒙古文。为了加强各部落之间的和睦关系，相继与土尔扈特部和鄂尔勒克、和硕特部鄂齐尔图汗家族联姻。采取措施发展畜牧业，并利用南疆维吾尔族移民发展北疆农耕地，种植麦黍；招募一批木匠、铁匠、铠甲匠，进行建筑和制造手工业产品区，促进了准噶尔汗国的兴起和发展。巴图尔洪台吉去世后其五子僧格继位，继任卫拉特“丘日干”的主持。继续以和布克赛尔为政治中心。在僧格统治时期，为了抵抗沙俄的诱骗和统治，组织军民围攻了沙俄侵略准噶尔的前哨据点克拉斯诺雅尔斯克，维护了民族尊严。但不久他在准噶尔内部发生的激烈的汗位争斗中丧失了性命。1671 年其弟噶尔丹返俗回到准噶尔，夺得了准噶尔的最高统治权。并将政治中心迁往伊犁河谷。虽然准噶尔部的策妄阿拉布坦一度据和布克赛尔，但它仍逐渐衰落，1757 年清政府平定了准噶尔贵族叛乱，该地属于塔尔巴哈台参赞大臣辖制。

乾隆三十五年（1770）秋，居住在伏尔加河下游的土尔扈特部首领渥巴锡不堪沙俄欺压，与堂侄策伯克多尔济等人商议，决定率部东返故土。这年冬暖，伏尔加河未结冻，因叛徒告密，河北岸一万多户无法渡河。1771 年 1 月 17 日渥巴锡毅然率领河南岸 3.3 万余户 16.9 万多人踏上了重返故乡的征程，突破俄军的阻截，克服了恶劣的自然气候，摆脱了哈萨克、巴什基尔等部族的堵截抢掠，历经千辛万苦，付出惨重代价，终于在乾隆三十六年（1771）六月底七月初，进入中国境内。余 7 万余户，回到祖国的怀抱。1771 年 9 月，乾隆帝在热河木兰围场和避暑山庄等地召见了渥巴锡等人，封渥巴锡为卓哩克图汗，封策伯克多尔济为和硕亲王，赐号布延图。乾隆帝还

亲自撰写了《土尔扈特全部归顺记》和《优恤土尔扈特部众记》两块碑文，建立在承德避暑山庄外八庙内。策伯克多尔济所率领的 3 旗 2151 户 9565 人被清朝政府安置到纳穆（今和布克赛尔县纳木郭勒，即白杨河），冬天移往和布克赛尔一带，称“旧土尔扈特北路”。1772 年，和布克赛尔亲王辖地分为 3 个旗，各旗又辖不等数的苏木。扎萨克左旗辖 4 个苏木，居住于今天铁布肯乌散乡一带，由策伯克多尔济管辖；中旗辖 4 个苏木，居于今莫特格乡一带，策伯克多尔济之弟奇哩布管辖。策伯克多尔济于乾隆三十七年（1772）一月回到游牧地和布克赛尔，将皇帝赏赐的金银一半散发给属民，购买牲畜。乾隆四十年（1775），清政府将土尔扈特部设盟编旗分佐领，策伯克多尔济所辖部落被编制为乌纳恩素珠克图盟，北路三旗 14 个苏木，“授盟长，赐印”。乾隆四十一年（1776）策伯克多尔济“以主班入觐皇帝”，由他带回了皇帝颁发给各旗的银印。自 1775 年清政府又将旧土尔扈特部加以调整，划分为东、南、西、北四路，分设四盟长始，策伯克多尔济被封为“乌纳恩素珠克图旧土尔扈特北部盟长”。该部从策伯克多尔济亲王受封为盟长始，到巴尔吉提（女）亲王止，经历了 9 个亲王的统治。1790 年，阿巴克克烈部首领库库岱进京朝见，乾隆皇帝赐封其为“镇国公”。1801 年，清朝政府理藩院向和布克赛尔喇嘛昭颁发钦赐庙匾一块，赐名为“普恩寺”。1886 年，原来在俄国境内游牧的哈萨克族乃蛮部的阿木日、铁来米提、加百木三部落迁入和布克赛尔牧地。

民国时期，和布克赛尔继续保持亲王制度。为加强迪化（今乌鲁木齐市）与承化（今阿勒泰市）的联络，于民国 4 年（1915）设和什托洛盖县佐，支应来往军需，处理民事诉讼。1929 年改县佐和什托洛盖设置局；1941 年改称和丰设置局，设立治安、司法、邮政等机构；1944 年升格为县，依旧为亲

王管理北部，县管理南部，县制与扎萨克制并存，同年省政府决定将和丰县政府由和什托洛盖迁往蒙古王爷的所在地——今和布克赛尔镇所在地。1945年8月18日三区革命部队解放和丰，建立了三区革命政权和丰县政府。隶属塔城专区。在战乱中逃奔到额敏县的亲王之孙女巴尔吉提与三区革命部队一同回到和布克赛尔。1946年1月，三区政府正式批准巴尔吉提为亲王，并发给“和布克赛尔亲王巴尔吉提印鉴”，但此时的亲王权力已不像其先祖那样有实效了。三区革命时期，和丰县政府设3千户长；千户长下又设18个百户长。1948年巴尔吉提出嫁，亲王制从此在和布克赛尔结束。

1950年建立了和丰县人民政府，下设11个乡。1954年召开了首届人民代表大会，成立了县级的和布克赛尔蒙古族自治区（后改为自治县）废除了“和丰”名称。全县目前共有2个镇：和布克赛尔镇，和什托洛盖镇；5个乡：莫特格乡，查干库勒乡，巴音敖包乡，铁布肯乌散乡，夏孜盖乡；四个牧场：那仁和布克牧场，巴尔乌图布拉格牧场，布斯屯格牧场，伊克乌图布拉格牧场。

二、衣食住行

和布克赛尔蒙古人的家庭衣食住行也有其特色。

和布克赛尔蒙古人服饰，因性别、年龄和季节的变化而有所不同。在冬季老年男子戴“巴斯勒克”（羊皮带毛作成的皮帽）。中年人戴“居木力得克”皮帽。帽顶一般都用红布条编成小圆疙瘩，两边耳扇在后部相连，前边可以护住鼻子和嘴巴。不用狐狸皮做帽子，这和哈萨克族的帽子有区别。

中年以上的男子，冬天穿大襟皮大衣。这种皮大衣分有布面和无布面两种。有布面的多系黑布和蓝布。无布面的，一般都在衣袖和衣边用黑布或蓝布加缝约三指宽的边，有的用羊羔

皮做边，约二指宽，再向里加二至三指宽的边。天气不太冷时穿一种大襟的布大衣（内絮羊毛或驼毛），布面主要是黑色或蓝色。无论是穿皮大衣或布大衣，腰上都勒一条 3 米长的蓝色或黑色布腰带，腰带上挂带，刀鞘上有插筷子的地方（所插筷子一般为骆驼骨所制，也有用象的骨头制成的）。有的挂火镰，一般还挂一条白毛巾。中年人夏天多穿黑色大襟长袍，蓝布缠头。城镇居民以戴礼帽为多，脚穿皮鞋。未婚少女夏天穿的袍子有两种：大襟的称“拉布西格”，从中间系扣到腰以下，左前襟加宽的称“比西米特”。通常以黑、蓝、咖啡色等绸缎或布料制作，用彩色线镶嵌出各种花边图案。扣子为银的或布的。腰两侧有两个斜口袋，胸部左右有两个小口袋，腰上缠红、绿、黄绘带或布带。头上缠绣花白色头巾，头发梳成许多小辫，辫鞘用银币、金币或铜钱作饰物。手戴戒指、手镯，耳戴耳环。冬天穿大襟羊羔皮袍，头戴自制的皮帽子，叫“布其来奇”。未婚成年男孩也穿“拉布西格”，只是袍子布料的颜色比女性的显暗，只有简洁的花边。已婚妇女穿“比西米特”或在其上套穿无领袖、有花边装饰的长袍“别尔孜”（常常是结婚不久的女性穿）。还有一种用羊羔皮子、骆驼皮子做里子的衣服，叫“铁尔里克”。扣子是银的或是铜的。婚后的妇女穿的长袍均系布腰带，辫子改梳为两条、分垂于左右耳前，辫梢挂有银元、铜钱、珠子等饰物。经济条件好的已婚妇女，在两条辫子上挂“托克西别克”的绣制的丝绸饰带。帽子上缝着许多银饰物。帽顶有一条垂到后腰的红色长穗子。刚结婚的妇女都要在衣服领子上缝一个白布衬领，衬衣领两头向下坠一个好似项链的东西，串上银元、铜钱、珠子等。新婚妇女的穿着装饰品还有一种叫“克德奇族布期”的饰物，一般是用丝绸绣制缝合而成，可装针线。老年妇女穿的衣服与婚后的妇女一样，只是没有用彩线饰花边，帽子上无银制饰物。

居住形式主要是蒙古包。一般家庭，用 6 个以下“铁尔买”（栅栏式木壁），建造蒙古包。经济条件好的家庭，用 8 个以上“铁尔买”建造蒙古包。蒙古包门朝东南开。门内正中天窗下为炉灶。家庭用具摆设，包房正北方放置佛龛，两边堆放被褥，包内左边（门为前方）放橱柜等。目前包内几乎都放的是单人床。分左右两边放置。

饮食以肉食和各种奶制品为主，辅以面食、蔬菜、水果。在农区则以粮食作物为主。早晨一般喝奶茶、吃炒面或叫“才力布克”的油饼。午饭是奶茶、烤饼、肉。晚饭则是以肉食为主。现在抓饭、饺子、面条也是常吃的主食。肉食中主要是手抓肉，也吃熏肉。奶食品有奶茶、奶酪、奶豆腐、酥油、马奶子、奶酒等。面食以炒面（小麦或大麦炒熟后，用小手磨磨成的面粉）为主，吃时用奶茶、酥油或牛羊油拌在一起。炒面携带和食用都很方便。“托合什”是为小孩子做的一种面食，分油炸的和火灰烘烤的两种，形状小，圈状。

现在牧民夏天在蒙古包外搭建了炉灶，做饭。做拉条子、“那日饭”、抓饭等新疆民族特有的饭菜。

三、婚姻

过去，大体由父母包办婚姻。并由喇嘛占卜男女两方的生辰八字缔结婚姻。

提亲一般由男方父母或其亲戚带上白酒等礼品去女方家中求婚。订婚时，男方带上自制的奶酒，一只熟羊和其他一些礼品。到了女方家中，先向女方长辈或亲人敬献哈达，再致订婚词，然后把带来的牛奶倒入碗中，献给在场的女方亲友、邻里，每人品尝一口。后大家饮酒助兴。结婚前，男方还要给女方送过礼（聘礼），多为酒肉和新娘的装束用品和衣料、毡毯等物。至于聘礼多少，视家境贫富由双方长者商定。出嫁前一

天，在女方家中举行送嫁宴会，亲朋好友赴宴会，以唱歌、跳舞倾诉对亲人的依恋和对父母养育之恩的感谢。男方举行婚礼前请喇嘛择吉日，并根据女方生辰来卜算选定婚嫁出门方向、坐骑马的颜色、男方接亲人的生辰等等。婚礼上，新娘要给男方年长的人磕头，然后由证婚人给新娘介绍男方父母身份，男方父母给新娘一只碗作为认亲礼物，现在改为给红包或其他贵重物品。意为祝愿两位新人生活美满。仪式结束后，开始宴庆。

四、宗教信仰与丧葬

1. 宗教信仰

(1) 口号、祭地

和布克赛尔蒙古人自古有自己的印记和口号。古代印记一为部落会盟标记；另一为部落牲畜的标记。目前多用于牲畜的印记。在不同时期演变情况如下：

称克列特部时，十 X 山 山 米 半 木

称客列亦惕部时，I II III III T T T T

称土尔扈特部时，L J F T E J F T E J

称卡尔梅克部时。L II T F 平 击 O O

现在草原牲畜印记，S O 8 9 6 9 9 9

除此之外草原牲畜的印记有多种，如，阿拉伯数字做印记；用汉文数码小写或藏文字母做印记；拼音字母做印记等等。有时还要打马印记师根据牧人的要求，打印不同的印记。

口号用于会盟、祭祀、婚葬、打马印等生产劳动和生活习俗中。口号一为源于祖宗或某个传说中英雄的名字和现实中的英雄之称呼。例如，江格尔、洪格尔、渥巴锡、僧格等。一为原部落的吉尔格楞、巴音其汗等。

例如，17 世纪中叶准噶尔达什达瓦部离开伊犁迁往内地

时的“祭地”书：

酹词：

我们在上供祭祀：请当代佛教师祖——释迦牟尼和十方一切佛爷，执行佛法的黄教师祖——宗喀巴父子，一切菩萨、护法神驾临我处。

我们在上供祭祀：请施行善德的玉皇和养育保护我们世代代的祖先及我们这代的菩萨返临我处。

我们在上供祭祀：请守护河流、清泉、高山、峻岭的所有守护神，象阿尔泰山、额尔齐斯河、大和布克赛尔、博格达峰、伊犁、喀什崆吉斯（巩乃斯）、珠勒都斯、尤其是特克斯、库克乌苏、特烈克、莫依勒图赛汗托海、阿古牙斯河、察罕乌苏河、汗腾格里峰、莫苏尔河、额尔德图山、赛汗山、巴音郭勒河（现在苏联境内——译者）、达布逊淖尔（现在苏联境内——译者）、巴音祖尔肯（同上）、乌兰哈德（同上）、葛根哈尔库来（同上）、格登山、阿勒车河（中苏边境——译者）、哈尔盖图、哈那河、库克努尔根、伊克乌苏河、淖尔图、浩诺海、苏尔图、塔尔布吉、苏巴何力克、阿塔浩特尔海、牙马图、阿尔夏图、夏尔伯力（在特克斯——译者）、浩西库里、青格里河（即青海——译者）、宰尔才里克、哈尔塔拉、额敏、宰依尔、博尔塔拉、塔尔巴哈台、巴尔喀什湖、赛里木湖、图斯库里湖、铁尔图淖尔（伊赛克湖），这些地方和这些地方有关的所有河流、清泉、高山峻岭的守护神驾临我处。

我们祭祀佛祖和十方一切佛爷，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀执行佛法的黄教师祖宗喀巴文殊，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀一切菩萨，慧眼护法神，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀施行善德的一切神仙，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀养育保护我们世代代的祖先及我们这代的神仙和圣主英明的象征墨尔根岱青、达西达瓦及卫拉特可汗王公的守护神，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀阿尔泰山、额尔齐斯河、大和布克赛尔、博格达峰、伊犁、喀什崆吉斯、珠勒都斯，僧格、僧格、僧格。

我们祭祀，尤其值得提出的特克斯、库克乌苏、特烈克、莫依勒图赛汗托海、阿古牙斯河、察罕乌苏河，僧格、僧格、僧格。

我们还祭祀汗腾格里峰、莫苏尔河、额尔德图河、巴音郭勒河、达布逊淖尔、巴音祖尔肯、乌兰哈德、塔尔图、葛根哈尔库来、阿勒本河、格登山、哈尔盖图淖尔、铁尔图淖尔，及这些地方有关的河流、清泉、高山峻岭，僧格、僧格、僧格。

请接受我们以纯洁的心情上供的祭品。

请你们原谅由往至今因我们愚蠢和无知所犯的过错。

请保佑我们的臣民更加繁荣众多。

请保佑我们消除一切疾病和恶魔所带来的灾难。

请保佑我们团结和睦。

请赐福予我们，将仇视我们的敌人踩在脚下。

请你们杜绝外界造成的损失。

请保佑我们经常不断地由外部受益。

请保佑你们世代代与我们为友并共享幸福。

请保佑我们与周围各国仁爱相处。^①

(2) “塔克勒干”与祭“敖包”

和布克赛尔蒙古人自古至今皆有部落会盟祭祀，目前典型的即为“塔克勒干”与祭“敖包”。

和布克赛尔边境内有几百座“敖包”。敖包先初为崇拜自然神的产物，后来经过进一步的发展又具有了标志性意义；它可标志各级行政区划或草场使用界线；又可标志地理位置和道路方向，如从盐池到摸索湾荒漠道路的标志是左斯特敖包，行路者从敖包的西侧可通往目的地；还有的表示纪念意义，如格干敖包、班禅敖包，即纪念前世活佛或班禅大师来此地的行踪。

堆砌敖包的主要意图与“塔克勒根”活动有关（祭祀敖包的大会）。自古以来蒙古族以游牧为主，认为赖以生存的牛、羊、马等均是天地所赐，于是他们崇拜自然，视山川、河流、原野都有神灵，为祈求大小牲畜平安，人们生活吉祥如意，遂堆敖包为崇拜的偶像，祈求“神灵”的保佑。藏传佛教传入蒙古之后，对敖包的祭祀活动又增添了藏传佛教色彩。祭敖包一般以苏木为单位，每个苏木都有自己的敖包，一般堆筑在山包上或草原之中。和布克赛尔县巴音温都尔山，是旧土尔扈特北部三旗 14 个苏木选定的敖包地点，共同祭祀。每当春末夏初之际，在这里举行“塔克勒根”节（敖包祭祀活动）。届时，男女老少都穿艳丽的服装，带上熟肉、奶子、酒等，如同过节一样前往祭祀，他们在那里举行祭祀仪式。早晨由喇嘛念经、祈祷，民众围绕敖包向右转三圈，敬神。由于认为参加这种活

^① 这份“祭地书”为托忒文手抄本，是 1981 年昭苏县卫生院防疫站的医生布云索克发现的。原件在中国历史博物馆收藏，经过该馆专家鉴定，此“祭地书”为清代文物。以上为新疆大学诺尔布翻译。

动吉祥，能给自己和家人带来幸福、祈祷风调雨顺、牧草茂盛、人畜兴旺，所以参加者几乎是各部落的全体人员。一般女性不能参加敖包会。祭祀后举行宴庆摔跤、赛马等活动。

和布克赛尔境内堆砌敖包的意图与“塔克勒干”活动有关。每年春天举行“塔克勒干”时祭祀各自的敖包；到了夏末秋初，牲畜膘肥体壮时，全县十四个苏木都集中在巴音温都尔敖包举行大规模的“塔克勒干”活动。

敖包的种类有多种：

与宗教活动有关的纪念性敖包，如班禅敖包（有两处），为纪念 1984 年班禅·额尔德尼来该县时坐禅讲经，施法行善的地方而堆砌的敖包为班禅敖包；格干敖包是为纪念一世夏律宛活佛敖包；阿勒腾敖包是纪念二世夏律宛活佛敖包；库仁温都尔敖包是纪念三世夏律宛活佛敖包。成为各地教徒祈祷活佛的敖包。在古尔班郭勒河边有一个江格尔敖包。是为了纪念 1981 年自治区有关部门为了收集蒙古族英雄史诗《江格尔》素材，来我县举办江格尔演唱会而堆砌的。

敖包（也称为鄂博）还有标志性的意义，各级行政管辖和草场的分界；地理位置和道路方向。例如，和布克赛尔县与俄国边界的察汗鄂博。1870 年中俄两国签订的《塔尔巴哈台界约》第一条有“……沙尔托罗盖地方建立牌博一处，察汗鄂博地方建立牌博一处，克尔干达什地方建立牌博一处，巴彦木尔占地方建立牌博一处……”牌博就是界牌敖包之意。实际上在条约签订之前，沙俄自立牌博后，清朝政府派奎昌去考察并承认了沙俄的做法。在俄国建立的牌博左侧令兵“建立界牌鄂博，并兼埋暗记，今久远有考”。查干鄂博河由此得名。目前仅有巴彦木尔占鄂博界线标志。

又如：布克赛尔县在赛尔山的哈尔尕图达板、吉木格达坂分水岭处均有敖包，是与吉木乃县的分界标志；在西部夏草

场有哈尔开增敖包、查干乔鲁敖包，是与额敏县分界标志。在白杨河水库南侧达尔布达河（即乌纳木河）北边有一哈尔托洛盖敖包，为原来土尔扈特部落与额敏县的厄鲁特部落分界线。解放以后才以白杨河为界线。在乌伦古湖博特根诺尔南岸的哈根哈尔山顶亦有一敖包，历史上为旧土尔扈特部与新土尔扈特部的分界标志，为科布多与塔尔巴哈台的分界标志。现在是在与福海县的分界标志。在古尔班通古特沙漠腹地有汗敖包、佐斯图敖包，亦是原土尔扈特部落与昌吉县、绥来县的分界标志。

县境内各乡、镇、场之间的界线，在险要处或地物不明显处亦有敖包。例如，迭伦山的汗敖包为伊克乌图布拉格牧场与布斯屯格牧场之间冬牧场的分界标志；和布克谷地内的莫敦敖包为布斯屯格牧场与巴音敖包乡之间的分界标志。敖包的另一作用是在茫茫草原、沙漠和荒漠戈壁中坐标地理位置，或为路标。例如，旧时经古尔班通古特沙漠有两条必经之路。一是，从夏孜盖经达布松诺尔至玛纳斯之路。一路上有蒙根敖包、格干敖包、托尔茨克敖包、哈尔杂图喀森敖包、希林哈格敖包、哈尔扎克扎合敖包等，最前端的是佐斯图敖包。另一是从夏孜盖经古云布拉格（三个泉）至昌吉、乌鲁木齐等地之路；沿途有乔鲁敖包、夏屋尔敖包、最前端为汗敖包。每年冬天可骑马、驼通行。牧民、商人、王爷、活佛皆走这两条路。

还有一特殊的敖包就是为清点人数而堆砌的敖包。相传成吉思汗时期作战时，曾堆砌敖包点兵将人数。和布克赛尔县套瓦契村有套瓦契敖包，意思是点数敖包。还相传乾隆三十六年（1771），土尔扈特部落从伏尔加河归故里，策伯克多尔济一支部属，被安置在“霍伯克萨里地方游牧”。该部落来到安置地后为了点清人数，部众每人抱一块石头，堆砌成了这个套瓦契敖包。当时所堆砌石数，就是该支部属的人数。共 2151 户，9565 人。

和布克赛尔县境内旧土尔扈特北路三旗十四个苏木祭祀敖包示表：①

旗	苏木名称	敖包名称	地 名
北路三旗 共同的祭祀敖包		巴音温都尔敖包	巴音温都尔山
北旗	伊克巴荣	查干敖包	赛尔山的乌勒扎图沟口
中旗	巴尕巴荣	夏尔布拉格敖包	赛尔山的阿尔恰特沟口
	伊克宗 巴尕宗	哈德特敖包	巴音温都尔山北侧 赛尔山的哈德特沟口
北右旗	伊克巴荣	科克敖包	赛尔山东端乌图布拉格河南岸
	巴尕巴荣	敦德哈尔尔尕图敖包	赛尔山敦德哈尔尔尕图沟口西侧肖 古尔山包
前旗	伊克宗	乌兰布孔敖包	赛尔山哈尔尔尕图河东侧
	巴尕宗	古恩萨拉敖包	萨勒布尔山古恩萨拉沟口
	霍硕特	道兰莫敦敖包	查干库勒乡道兰莫敦村
	乃蛮得肯	巴音敖包	巴音敖包乡驻地
北左旗	玛尼肯	钦登尼肖布古尔	铁布肯乌散乡驻地北
	加拉肯		巴音温都尔山东侧
后旗	勃热生	乌兰托洛盖敖包	洪古尔沃伦草地西侧
	格克仁	塔喀其敖包	赛尔山南麓塔喀其恩浩图呼尔

“塔克勒根”节(敖包会)有各部落的和全县的区别。每年的春末到夏初，以部落为单位，全部落的人到一个“敖包”处举行摔跤、赛马等活动，祈求风调雨顺，牧草丰茂。每年 9—10 月，全县 14 个苏木的人们，带着帐篷、食物等，到巴音温都尔(现在的铁布肯乌散乡西边 18 公里处的一座孤山)，举行大“塔克勒根”，3 天都有摔跤、赛马活动。

(3) “祖鲁”节、麦德尔节

编写组：《新疆维吾尔自治区和布克赛尔蒙古族自治县——地名图志》(内部)，1992 年。

“祖鲁”蒙古语，也称“明安珠勒节”。意为“灯、烛”。“祖鲁”节就是燃烛节，也称千灯节、千佛灯节。传说源于准噶尔时期蒙古人燃烛祭奠宗喀巴圆寂的日子。之后新疆蒙古人每逢农历10月25日就要燃烛祭奠宗喀巴，后来其意演化新疆蒙古人的“满岁节”或“冬至节”，他们认为无论何时出生的人，只要到了这一天就会增加一岁。

“祖鲁”节前，人们亲手制作“烛”，捻烛芯，制烛台。用棉花捻烛芯，上浇酥油，用酥油和面制烛台。讲究人人都要捻烛芯，制烛台。若能捻一百个烛芯就能与佛一样高寿。旧时，在包房东南方向二三百米处，搭一土或石敖包。晚间家人及邻里（亲戚）每人将燃烛，插放在敖包上的大烛台上，由长者开头人们依次围绕敖包三圈叩拜“佛烛”，企愿佛保佑人们长寿百岁，家业兴旺。现在人们将燃烛置包房、牛羊圈、马棚边，祈求佛保佑人丁兴旺。

藏传佛教中视“麦德尔佛”为未来之佛。据说麦德尔佛是在农历正月15日修身成佛之日，16日起麦德尔佛经传世之日。所以新疆蒙古人于农历正月15日举行麦德尔节。旧时人们赴寺院或与草原上的“塔克勒根”节一同祭祀“麦德尔佛”。后来演变为春节——“白节”时，人们表示辞旧迎新之意的节日。

2. 丧葬

过去和布克赛尔蒙古人有火葬、天葬、土葬等多种葬仪。王爷、扎萨克、大喇嘛和念经祈雨的喇嘛用棺木土葬，其他僧俗人等实行天葬。天葬前，死者亲属请喇嘛选送葬的日子等事宜。天葬时将尸体放到高处石头上任由鸟类啄食，啄食干净的时间越快，越被人们认为是吉利的。现在随也有天葬，但土葬的较多。

请喇嘛选择葬地，讲究选葬地西边高地，前方平坦辽阔之地，认为对死者子孙有利。家中停尸三天，请喇嘛念经。第四天用骆驼或木车载死者。到了坟地，给死者穿戴白色大口袋（实际

上是装入白口袋中)。装口袋时,将死者的两腿蜷起,两手搁置腿上。死者的头部由喇嘛或他人托起,腿部由死者的亲子或兄弟抬起,装入“萨木德格”的木头立棺中。忌讳金属类物品随葬。之后的七天或二十一天内在家中燃烛,请喇嘛诵经。其间不杀生、不设宴、不出门做客。并将死者生前所穿衣物和用品送到寺院示积德。

第二节 内蒙古阿拉善蒙古人 文化变迁的个案研究

一、区域状况

1. 地理位置与行政区划

阿拉善盟处于内蒙古自治区西部。在贺兰山以西,东、南与甘肃省交界,北与蒙古国为邻。阿拉善得名于贺兰山。贺兰山又名阿拉善山或阿拉克善山。全盟总面积 27 万平方公里,总人口 15.47 万人口(1989 年)。人口平均密度每平方公里 0.6 人。在总人口中,汉族最多,为 10.7 万人,占总人口的 70%;蒙古族次之,为 3.9 万人,占总人口的 25.4%;其他少数民族人口总共 0.87 万人,占总人口的 4.6%。

阿拉善地区是 1953 年成立的宁夏省蒙古族自治区;1954 年改名为甘肃省蒙古族自治区;1955 年更名为甘肃省蒙古自治州。1956—1969 年间属于内蒙古自治区巴彦诺尔盟。1969—1979 年重被划属于宁夏和甘肃省。1980 年又被划归到内蒙古自治区管辖。并同年 1 月成立了阿拉善盟。目前阿拉善盟辖三旗:阿拉善左旗、阿拉善右旗和额济纳旗。1961 年阿拉善旗分为阿拉善左右二旗。

2. 阿拉善蒙古人

阿拉善蒙古人，大部分属于卫拉特蒙古和硕特部落和土尔扈特部落的后裔，少数是喀尔喀部落后裔以及居住在今阿拉善左旗乌苏图、敖伦布鲁格苏木的蒙古回回人。和硕特部后裔主要居住在阿拉善左右旗；土尔扈特部后裔居住在额济纳旗。这些蒙古人，大体在清代初期从青海和新疆陆续移入阿拉善地区。

阿拉善左右旗的蒙古人其先祖固始汗，游牧于青海一带。明末，新疆准噶尔部始强，固始汗之子厄齐图汗率部移牧于河套之西。1677年，准噶尔首领噶尔丹用兵袭击和硕特部，厄齐图汗身亡，其长子和罗理逃到贺兰山下，据地而牧。1686年，清廷问罪于和罗理，指责他骚扰边庭。和罗理上书于乾隆皇帝，痛陈其苦，请求牧地。清廷给其就地划牧地，并封和罗理为多罗贝勒。建旗阿拉善和硕特蒙古旗，此为阿拉善旗建旗之始。1707年，和罗理病死，两年后，其三子阿宝继位，仍袭多罗贝勒爵，并于1723年协助清朝年羹尧平定青海之乱。翌年，清廷提升阿宝为多罗郡王，并将定远营赐予他。1704年，阿宝卒，其次子罗卜桑多尔济即位，袭贝勒爵。罗氏为清廷立赫赫功绩，被授予和硕亲王。建王府于北京。清廷并将鹅掌公主嫁于罗氏，此后他地位日显。罗氏之后历代王爷也以战功特别器重而授爵。至民国，国民政府依然沿袭清代传统，对阿拉善第十代王爷达理扎雅实行优抚政策，阿拉善旗地在宁夏省内，治权却操之南京的中央蒙藏委员会，达理扎雅世居北平，却在南京中央蒙藏委员会兼职。新中国成立之后这种情况才被改变。

土尔扈特部落的先祖为翁罕，原游牧于天山南北。至第七代和鄂尔勒克时游牧于伊犁之西。今额济纳土尔扈特的先祖即是和鄂尔勒克五世孙阿拉布珠尔。阿氏于1702年从中亚牧地去西藏朝佛，归途为准噶尔部之策妄阿拉布坦所阻，无法回到中亚牧地，遂率众归附清朝。1705年清廷封阿拉布珠尔为固山贝子，并赐牧地于嘉峪关外之党阿一色尔腾（今敦煌—祁连山一带）。

1717 年，阿拉布珠尔奏请从军效力，清廷下诏，令率兵五百驻守嘎斯。不久，阿氏去世，其子丹忠请求内迁牧地，最后定在额济纳河畔。1741 年丹忠死，其子罗卜藏达尔扎即位，袭贝勒爵。直到 13 年后（1754），才授予扎萨克印，此为额济纳旗建旗之始。

阿拉善旗和额济纳旗从清代到民国，被称为阿拉善和硕特蒙古特别旗、额济纳旧土尔扈特蒙古特别旗（有特殊情况不能入盟者，称为特殊旗，特殊旗治权直属中央）。这表明阿拉善的蒙古王爷与清代中央政权有着不同寻常的特殊关系。

在清代阿拉善蒙古王公由于在清朝统一西北疆域立下功绩，备受清廷重视。直属清廷理藩院管辖，阿拉善王公历代受封王公爵位，并与清廷皇室联姻。

自阿宝次子罗卜桑多尔济即位，袭贝勒爵，清廷授予和硕亲王。建王府于北京。清廷并将鹅掌公主嫁于罗氏，地位日显。罗氏之后历代王爷也与清廷皇室之间保持着联姻关系。这也是清朝对蒙古的“备指额附”和联姻政策的体现。由于阿拉善王公“世袭罔替”王公爵位及联姻，满族生活文化在阿拉善蒙古上层阶级中，形成了血统上的和心理上的很大影响。这种影响还在上层阶级的倡导下波及到了阿拉善民众的生活中。

自从阿拉善扎萨克阿宝被清廷“赐第京师”以来，特别是第三代扎萨克和硕清王罗卜桑多尔济在北京修建了“罗王府”以后，阿拉善旗历代统治者，大部分时间都居住在京师，他们除了学习民族文化以外，也学习汉文知识。到了后来，一些王公甚至只会说汉语不会说蒙古语。长期定居北京，他们的生活习惯也自然而然地依照汉俗。在回到阿拉善居住时期，又将这些习俗带了回去，进而影响到王府中的其他贵族，习汉俗逐渐成为贵族之间崇尚的一种风气。至于那些原来为清朝宗室之女的福晋更是将一些满、汉族的风俗习惯带进了阿拉善旗。美称“小北京”的定远

营，就其建筑风格、祥泰隆等老字号商贩的经营、大批汉人的迁入等诸多方面皆使该营成为传播满、汉生活文化的中心。据说定远营（今巴彦浩特）附近的菜园子是清公主嫁到阿拉善后为吃到蔬菜而使人开辟的，后发展成种植谷类种植。种植园圃的人都是汉人，也有个别蒙古人参加，及其分食蔬菜。蔬菜皆自用，并不出卖；然间或有以此换东西者。^①

阿拉善从事农业者以甘宁地区的农民、甘肃民勤人尤多，他们是作为蒙古王爷的佃户来阿拉善耕种田地的。由于农业人口的增加和耕地面积的扩大，牧业户数在逐渐减少，草场逐渐为耕地所代替。到 1987 年底为止，阿拉善左旗耕地面积达 92211 亩，阿右旗达 10747 亩。农业人口也有所增长。土地承包制度和包产到户政策的施行，每个家庭也因人口的多少而拥有的土地面积不等。阿拉善盟的农业属于粮草兼备型的生产经营方式。

在汉族农民的影响下，“牧种结合”成为阿拉善盟主要经营特色。单纯的“靠天养畜”逐渐向放牧与喂养相结合方向发展。额济纳旗自 1981 年以来，开展以恢复原有植被，大力建立“草库仑”为主要内容的“家庭小牧场”建设，七年来，全旗共建成“家庭小牧场”895 处，总面积为 140,778 亩，畜均用地达 0.95 亩。阿拉善盟的种草业由汉族牧民的园艺生产一直推广到大规模的“草库仑”建设，这一变化无疑是深刻的。它打破了千百年来形成的“靠天养畜”的传统，形成了新的、以多种经营为特点的牧区的生产方式。

二、家庭

1. 姓氏与家庭结构

阿拉善人大民族委员会编：《阿拉善情况——阿拉善旗调查报告之二》第 1 页，1958 年。

在阿拉善地区蒙古人中目前广泛使用着一些“汉式姓氏”。之所以称它为“汉式姓氏”是因其实质上并非汉姓中的“罗”、“黄”等姓氏。这种违背蒙古人以部落为姓氏或完全不用姓氏，直呼名字的现象所存在的根源，虽然不排除历史上蒙汉通婚形成之因素，但笔者认为最主要的还是在强大的汉姓氏文化的影响下所产生的，以简化蒙古部落姓氏而形成的汉式姓氏。例如，在日常生活中汉人要问“您贵姓？”，蒙人一说没有，或要说一大串部落姓氏名称如“杜尔伯特”，汉人一时难以记忆，从而造成买卖之类一般生活交流的不顺畅。这种情况现在仍然存在。阿拉善蒙古人的姓氏中属于贵族姓氏的是博尔济吉特（又说和硕特），汉姓罗。庶民姓氏有：土尔扈特，汉姓陶或段；杜尔伯特，汉姓李或四；厄鲁特，汉姓金；敖仁包，汉姓黄；巴图特，汉姓陈；辉特，汉姓杨；准噶尔，汉姓左；沙尔古拉、乌梁海、巴伦额鲁特、哈勒哈斯、唐古特、敖尔斯、宝伊斯、萨尔木得、巴尔诺得、哲里木得、库尔勒腾、阿巴嘎斯、郝尔腾努得、萨坦、多伦努得、郝尔勒坦等。汉姓中，有的是取其祖先中的著名人物的名字的头一个字音，有的取其氏族、部落名的一个字音，又有的是按其氏族、部落名或姓氏的含义，译成汉姓。起名方面也存在类似的情况，阿拉善蒙古人一人不仅有蒙古名还有汉语名，例如，蒙古名“乌兰图娅”，汉译名“红霞”。若是土尔扈特部落人，很可能姓名为“陶红霞”等。据 1957 年阿拉善地区的调查资料中就有“段敖斯尔”、“段扎布勒”、“丁生茂”、“杨占图”等名的蒙古族牧民。

阿拉善蒙古人家庭成员包括由父亲、母亲、子女、祖父、祖母和孙辈组成。称父母为“阿卜（abu）、额吉（eji）”，称子为“呼（huu）”，称祖父为“额卜克阿卜（ebuge abu）”，称祖母为“呼克申额吉（hugexin eji）”，称孙子为“阿其（aqi）”，称伯父和叔父均为“阿博克（abag-a）”无区别，曾祖以上和曾孙以下

的称谓与祖、孙同。

家庭一般是在父亲生前分家，儿子娶了媳妇就要另立门户。即使是为了生活上的相互帮助，彼此便利，兄弟在一起过日子，也是有各自的“乌木齐”财产份子。亲生子女乃至未出嫁的姑娘和喇嘛儿子、侄儿、胞兄弟、外甥、随姓赘婿都有财产继承权利。“乌木齐”（即财产份子）的形式是子女年长到一定年龄时（或一至四岁时），邀请亲戚、朋友举行“西木格塔里呼”（剪胎发）仪式。第一剪请与孩子属相相同、年长、多子多孙或兄弟多的人，后由来宾依次每人剪一撮，最后由父母剪发。每人给孩子赠送礼物，如，马、骆驼、牛、羊或其他物品。这就是“乌木齐”的开始形式。这种仪式也可借助“达勒拉嘎”（招财祈福仪式）的机会一并举行。

2. 家庭生活礼仪

早先，阿拉善地区蒙古族家庭中，媳妇在公婆和大伯以及自己的丈夫面前，不能随便坐，当他们起立的时候，也要站起来，子女当长辈，当父母特别是父亲起立的时候，也要站起来。媳妇不能直呼公婆、大伯和丈夫的名字。而夫可直呼妻的名字。子女也不可直呼长辈的名字。兄长不能和弟媳开玩笑，否则会被人耻笑。在婚礼仪式上弟妇见公公和大伯叩认识头时，必须由嫂子或婆婆做中间人递鼻烟壶。结婚后媳妇与公、伯之间的礼节也是较严格的。媳妇不能在公公和大伯面前光脚，必须穿戴鞋帽。嫁出去的姑娘三年之内不许回娘家。回娘家时，需要夫妇同行，否则被他人认为是不被丈夫看中。妇女迎接客人的时候，须要戴帽子或包上头巾，示尊重。在早的时候，头上戴的是朝帽改戴筒帽子还是晚近的事情。妇女见客人时必须穿坎肩和靴子，以示郑重。因此，即使是尚未过门的媳妇，如果夫家公婆来了的时候，也要穿坎肩相见行礼。未婚或未订婚姑娘不能穿坎肩，男子见客只穿马褂。儿子不能给父亲剃头。忌讳来客人或送客时，倒炉灰、弹

尘土。因为只有送鬼除祟时，才会这样做。家人外出，尚未走远时，或于行路的当天之内，也不许这样做。忌讳用木棒敲打包内柱。

忌讳妇女乘骑儿驼、儿马。妇女怀孕期间，不能做重活，不骑劣马，就是骑普通的老实马，也不宜走得过快。怀孕期间，不吃死的牲畜肉，不能到敖包上去。不能在供佛和祭火的房间内生产。怕冲撞了佛和火神。妇女生产时，临时搭建“车金格尔”，或搭建帐篷。产房里除了接生员和婆婆外，他人不能进入。无人照料时其丈夫可以进入产房。小孩到了三、五岁以后，择吉日剪胎发，即“西木格塔里呼”。忌讳在偶数年岁时剪发。小孩子五岁前忌讳穿戴系扣子的衣服。人们不能从小孩子的衣服上跨越。

目前，阿拉善地区蒙古人中有些规矩与禁忌虽然还保持着，但已不如从前严格。

3. 居住、服饰

阿拉善蒙古人的居住形式包括蒙古包、“车金格尔”（无木栅栏内壁，只以蒙古包上顶的架杆支起的圆形简易包房）、帐篷和土木结构的平房。牧民一般居住在蒙古包，一个牧户一般有一两个蒙古包。蒙古包由四、六、八个不等数木栅栏内壁构成的规格不同的蒙古包。蒙古包内座次为：公婆在上方，丈夫在西面，媳妇在东面或东南角。包内正后方放置佛龕。佛龕右边（面朝门为前方）置两个柜子，佛龕左边长方条桌子上堆放被褥。接着摆放碗架。炉灶搭建在包内正中间。用木栏围护炉灶四围。“车金格尔”一般用于游牧“走场”（敖特尔）时携带方便。定居点居住平房。平房主要是内地汉人或当地汉人建盖，具有汉式建筑风格。

从前冬季草场是以打井、砌圈、架包为标志；后来随着平房的盖建，平房成为重要的标志。夏季牧场只要有井、包就可以。

早期阿拉善蒙古人服饰为男子穿立领、无边叉，用彩绸镶衣

襟边，宽松长袍，系绸带。前襟袍带上系烟袋，背身袍带上系刀子和碗套内装碗，右胯别系长烟杠子。袍子上面套穿斜襟绸缎坎肩。冬天戴狐皮帽子、夏天戴“广东帽”（薄毡里子黑条绒边子，敞式后檐，系有两条红绸带的椭圆形帽子）。穿黑色或棕色秃头长腰靴子。已婚妇女袍子也是无边叉长袍，上面套穿斜襟坎肩，戴辫套。靴子与男子的相同。未婚女子梳诸多小辫子，不戴头饰，不系腰带。目前服饰发生了变化。男袍两边开叉，仍旧在宽大的蒙古袍上套穿对襟坎肩，已婚妇女宽大长袍不系腰带，套穿对襟坎肩，不戴辫套。未婚女子，梳一根辫子围彩色纱巾或绸巾，长袍系腰带。礼帽成为人们皆喜欢的帽子。

三、婚姻

1. 婚姻形式

旧时阿拉善蒙古人婚姻形式有四种：

(1) 阿拉善蒙古人，同骨头间不通婚，故台吉和台吉之间不能通婚。但本旗的台吉和外旗的台吉之间可以嫁娶。如，达理扎雅副主席的堂叔小三爷的“哈屯”就是从鄂托克旗台吉家娶来的。台吉和哈喇楚之间也可以嫁娶。禁止血亲婚姻。姑舅间可以通婚，喜娶舅家的姑娘，俗话为：“娶舅家的姑娘富，娶姑家的姑娘穷”。一夫可娶多妻，特别是富有之家，这种情况尤多，便于财产管理。例如，大夫人掌管骆驼群、二夫人掌管牛群、三夫人掌管马群等等。

(2) 指名为婚“诺尔扎呼”（ner jaah）。一俗民为其喇嘛兄弟“担名”娶妻。

个案一：“牧民喇木扎布有三个母亲。他生母是其父亲的二房夫人。他生母虽然与其父亲是名义上的夫妻，但实际上是与其父亲的喇嘛哥哥长期过着夫妻生活，从未与其父生活过。伯父喇嘛可能实际上是喇木扎布的生父。由于喇嘛在名义上不能娶妻；

又喇木扎布父与伯父喇嘛是同父异母所生（若是同父母，兄不可与弟媳生活），因而可为其喇嘛兄“担名”娶妻。同时喇木扎布的父亲“名义妻”三房夫人又是其喇嘛弟弟（喇木扎布的叔叔）的“担名”妻子。^①

（3）指物为婚。即女子不婚而育后不出嫁，通过拜火（灶）的形式，指生活中某一男子所用物品或来历明确的物件为夫。例如，烧火棍、蒙古刀、火镰、鼻烟壶之类的东西。女子将头发改梳成妇人装束，可生养子女，不被人所谴责。其子女被称为“宝特沁”（草墩子的儿女），虽然不被众人歧视，也不乏受到一些人的冷落。

个案二：牧民沙尔拉歹的母亲陶道，指物为婚，生有三男二女。沙尔拉歹是长子。次子、三子均为喇嘛。次女过继给陶道之妹。长女在母亲身边，随为婚龄仍未婚（1956年25岁）。生有三岁一女。^②

（4）入赘婚。无论是否有子嗣皆可以入赘。有临时性和永久性两种赘婿。临时性的可为三、五、八年或十年。临时性赘婿分家另立门户时，需将长子或女，留于岳父母身边随其姓氏。永久性赘婿随岳父母姓氏，继承家庭财产。

结婚由父母包办。一般在十五岁以后就能结婚，也能在幼年时订婚。当男方瞅准一女方后，先请喇嘛卜卦他们是否有婚缘等，若合适就由男方父母托媒人二至六人去女方家提亲，经女方的父母同意后，再由男方请的媒人去同女方父母讲彩礼。经过纳彩礼的仪式后，择定日期举行仪式。媒人请两至六名是因认为双

① 内蒙古自治区编辑组：《蒙古族社会历史调查》（国家民委民族问题五种丛书之一中国少数民族社会历史调查资料丛刊），内蒙古人民出版社，1985年，185页。

② 内蒙古自治区编辑组：《蒙古族社会历史调查》（国家民委民族问题五种丛书之一中国少数民族社会历史调查资料丛刊），内蒙古人民出版社，1985年，185页。

数吉利。娶亲时，由男女双方各请两名嫂子，在新娘的头上点滴些酒，为新娘分发梳成六根小辫子，用红布蒙头，接到男方家里去拜火，然后从公婆开始，向男方的亲戚朋友，按辈分的大小一一叩头，但新郎新娘互不致礼问安，认为夫妇俩已经合为一人。双方的嫂子引领两位新人入洞房。结婚仪式由外族尊长、兄长主持。

现在婚姻的形式多样化，汉俗或城市婚俗逐渐影响了阿拉善蒙古人的婚姻生活。男女大体是自由婚恋。虽非自由恋爱，但在男女双方皆愿意的前提下，也有父母做主包办婚姻者。婚姻通过“提亲”、“定亲”、“婚礼”程序进行。

2. 离婚和再婚

过去夫妇不和睦时可离婚。夫妇俩在巴嘎达木勒的主持下，互换鼻烟壶，并相互祝福，好言分手。在家庭生活中夫妻一般不请安，只有向外人请安。因而以互换鼻烟壶闻鼻烟与外人请安的方式，表示夫妻分离。如果公婆不喜欢儿媳妇，要求儿媳离婚时，无论媳是否同意巴嘎达木勒也要判离婚。这种情况下，女子须将男孩留婆家，自带女儿和属于自己的财产份子。如果是媳妇提出离婚，丈夫不同意离婚，且愿意接受“达尔哈拉”（不许结婚，只准妻子与他人同居）的时候，巴嘎达木勒不判离婚。这时，妻与夫是名义夫妻，实际上与喇嘛或他人同居。所生子女随前丈夫。前夫却可再婚。

寡妇再嫁不受限制，但改嫁时，不许带走子女及丈夫的财产，只能随带属于自己的那份财产。如果不另嫁人可与小叔子结婚，也可与喇嘛同居。与喇嘛同居时，不能与其他俗人同居或结婚，喇嘛也要忠实于该女子。一般认为寡妇克夫，大多不愿意与她再婚。有俗语“嫁出去的姑娘，山中射出去的箭”，所以寡妇多数找喇嘛为伴生活。这样的喇嘛被称为喇嘛嘎、满吉、满家喇嘛等等。也有喇嘛以此得绰号。

现在婚姻生活不协调时，到法院办理离婚手续。在牧区牧民离婚现象很少，在城镇离婚率也不高。

四、宗教信仰与丧葬

1. 宗教信仰

(1) 祭敖包与“达勒拉嘎”——招福祿仪式

一般都是全巴嘎的大敖包，极少有一户或一个“乌苏”（人们聚井而居，所以居住人的地方多挖掘井，称“乌苏”）祭敖包。有的敖包妇女可以去，有的不可以去。例如，妇女不能去“额尔敦温都尔鄂包”；妇女可在“扎尔里克音查干敖包”请“甘珠尔经”祭敖包时，可以去。人们认为妇女会玷污敖包，得罪山神。

阉割牲畜或祭火之后的三天之内，不能给别人借出东西。如果这期间有借贷行为的话，被视为减少福、祿、寿。一年举行一次“达勒拉嘎”，人们带来哈达拴系在达勒拉嘎上。

(2) 祭火

阿拉善蒙古人在腊月二十三和三十祭火。人们认为灶神是女性。腊月二十三升天，三十返回人间。因而二十三晚，用干木柴生火。在木制盘或铜盘中盛放煮熟的羊胸脯，用彩线缠绕羊胸脯后，在其上堆放五谷类、炸饅子、黄油、糖果类，用彩绸装点担放哈达。由男家长将哈达献给火神，其他供品由家人逐个投入火中。诵祭火词。随后大家品尝剩下的供品和供茶，以示增添福祿。祭火时妇女不许触动祭火用的羊胸脯肉。到了年三十同样祭火。但规模要比上述简单一些。

此外若遇到日食月食时，人们敲打铜盆、铁器，认为在吓唬天狗。在日常生活中人们之间不能直接过手传递盐、葱、蒜辣椒等咸辣之物，否则被认为相互结仇缘。

(3) 寺院与经会

根据 1956 年的统计，阿拉善旗有二十四个藏传佛教格鲁派

寺院。喇嘛的人数为 3007 人。其中受清朝册封的寺院有 8 个：延福寺、广宗寺、福因寺、承庆寺、昭化寺、妙华寺、方宁寺和总乘寺。其中以延福寺、广宗寺、福因寺为著名。

举行“雅尔乃”经会后，还举行“雅尔乃”大会举行赛马、摔跤等竞技。在举行“雅尔乃”经会其间，无论妇女还是俗男子皆不可在寺庙境内留宿。

2. 丧 葬

无论老年人或壮年人和幼童死亡时，在家里放置 3—7 天，赤身子装入白色布口袋里，老人死时装在木柜子里，取下柜子上的铁吊环。认为这样做有利于死者迅速转世。死者如果是女子，将其头发散开。死者是小孩，要给他随身装带点心、糖果等食物。出殡时，将尸体驮在马或骆驼上。随行程，任意丢落尸体。若埋葬，须请喇嘛选择阴地。并向山神、土地神求坟地。诵大小“敖特其经”四十天。自家人不能触动死尸，须另请外人移动尸体，此人被认为是恩人而备受尊重，赠以其“宝得牲畜”（成年的大牲畜）之礼，示谢意。忌讳搬尸者，于二十一天内不得串门。丧葬方式是风葬和火葬。职位较高的台吉用“萨玛尔达嘎”即坐棺，使其坐在其中，进行火葬。火葬后，有的请喇嘛择吉在“宝特”（土墩子）多的地方，或在牛群曾卧息的地方安葬，示意子孙旺盛；协理台吉以上的人用拉拉车拉运或扛抬；普通台吉的尸骨用骆驼驮运，与平民相同，用双架或用单架，将尸体头朝外侧卧横驮。装柜子后驮运时，另一边驮柴，以寻平衡。由死者的子女牵驼徒步引行，不得乘骑驼马，人们认为出殡时骑牲畜会减退此人的福气。父母兄死，都要服孝二十至百天。带孝期间，互不问安，媳妇不得梳头，不参加喜庆宴会或唱歌，头上不得戴饰品，或将饰品用黑布包包裹佩带。若死者为长辈，女子要摘掉两耳耳环；死者为兄时，摘下右耳环；死者为弟时取下左耳环。已出嫁的姑娘，为娘家父母兄长亡者是否带孝，随其自愿。死了父

母，一般服孝四十九至百天，但不能跨年服孝。如，父母死在年底，过年时后，若已过七天，就可以拜年，不足七天的，须等到翌年初五以后，才可以拜年。除了近亲以外不参加其他人的丧事。

第七章 跨居国外的卫拉特 蒙古文化变迁

有关跨居国外的卫拉特蒙古人的文化变迁方面的资料零星，以下将依据一些零星资料来整理分析跨居俄罗斯和跨居蒙古国的卫拉特蒙古人文化变迁的粗略线条。

第一节 跨居俄罗斯的卫拉特 蒙古人及其文化变迁

一、土尔扈特蒙古的跨国迁徙

16 世纪末，随着畜牧经济的发展，卫拉特各部对牧地的争夺而引发的矛盾加剧。在这种情况下，17 世纪 30 年代初，土尔扈特部落首领和鄂尔勒克率领其部众，并联合和硕特和杜尔伯特的一部分逐渐西迁，沿伊施姆河和托波尔河，越过哈萨克草原，来到了沙俄势力尚未达到的领地——伏尔加河流域下游这块当时“几乎是荒芜无人烟的地区”。在这里开辟了一个新的草场牧地。这次迁徙是日后呈现跨国分布的前提。

这部分卫拉特人虽然迁徙至新牧地，但仍然与卫拉特各部相互联系，并与清朝中央政府也有着密切关系。例如，1640 年以和鄂尔勒克为首的游牧于伏尔加河的各部参加了在塔尔巴哈台举行卫拉特各部的聚会，共同制定了《卫拉特法典》。1643 年，在

卫拉特与哈萨克扬吉儿王子的战争中，卫拉特各部（包括伏尔加河一带的各部落）联合参加了战斗。凡此种种反映了伏尔加河畔的卫拉特部众与其他各部间联系密切。伏尔加河畔的卫拉特蒙古人与清朝政府间的联系中特别值得一提的是清朝政府派出“使者”图丽琛，出使伏尔加河畔，进一步加强了伏尔加河畔的卫拉特蒙古人与清朝政府之间的关系。与此同时，在 17 世纪 40 年代后，沙俄吞并了诺尔盖汗国后，将其侵略扩张的魔爪伸向了伏尔加河畔卫拉特蒙古人的新牧地，迫使这部分卫拉特蒙古人再度迁徙返回故里。

再度迁徙就是众所周知的“土尔扈特蒙古人万里迢迢回归祖国”或称为“土尔扈特大逃亡”的重大历史事件。由于当时伏尔加河畔的蒙古人大部分是土尔扈特人，1771 年离开伏尔加河畔迁徙故地的卫拉特蒙古人当中的大部分也是土尔扈特人，故上述称之。其实这次迁徙不仅仅是土尔扈特部，还有部分杜尔伯特、和硕特部部众。

值得一提的是，上述清朝政府和故地的卫拉特蒙古部落与伏尔加河畔的蒙古人间的亲密联系是这次返回的基础。清朝政府与故地卫拉特各部落都曾劝说过这些卫拉特蒙古人早日返回故地。由于沙俄对伏尔加河畔的蒙古草原加强殖民统治以及俄国移民涌入而引起的紧张局势笼罩卡尔梅克的时候，一些台什积极筹划了返回准噶尔的计划。不过因受到沙俄的种种阻挠而这次计划未能实现。对于这部分卫拉特蒙古人最终返回故地而迁徙的原因，有诸多著者做了不同的解释。如，Л·С·布尔齐诺娃、Ф·比尤列尔、К·科斯坚科夫、А·波兹德涅耶夫、Н·帕里莫夫；中国的清代学者七十一等等。这些学者在探讨研究历史事件本身及伏尔加河畔蒙古人的经济与政治生活的过程中，都指出了沙皇当局推行的残忍的殖民政策。正如显贵之一策伯克多尔济声称：“你们看看，你们的权利在所有方面都受到限制，俄国官吏对待你们极坏。而

政府则想把你们都变成耕地的庄稼人；你们再看看，哥萨克人的大小城镇布满了乌拉尔河和伏尔加河畔两岸，在你们大草原的北边又都是日耳曼人。要不了多久，顿河、捷列克河和库马河也被他们占去，而你们将被挤到干旱的不毛之地上。他们还毁掉你们的牲畜，你们惟一的赖以生存的源泉。已有圣旨要拿渥巴锡的儿子当人质，还已定下 300 名优秀的卡尔梅克人移居首都。现在你们很清楚你们的处境，今后只有两条路供你们选择：或者承受沉重的奴役；或者远离俄国来结束一切灾难……”^① 这个宣言揭示了沙皇政府和地方汗国当局，针对伏尔加河畔的卫拉特蒙古人的不安和骚动，采取了行政司法改革。这种旨在削弱汗权、加强沙皇当局地位的改革，引起了那些不愿丧失昔日的对同族统治权的土尔扈特王公们极大不满。这就更加使那些如同渥巴锡一样的王公们对迁徙准备表现出了极大的积极性。在从事反俄宣传活动中他们起到了积极的作用。此外以朗钦（即罗布藏丹增）喇嘛为首的宗教人士也成了迁徙离俄的积极宣传者。正如曾参加 1771 年远征行动的 H·雷齐科夫大尉写道：“与其说是他们的领主们号召逃亡，不如说是洛桑朗钦喇嘛号召逃亡。洛桑朗钦激起了人民返回准噶尔并在那里建立昔日统治的愿望。”^② 因而种种资料证明，沙皇当局的殖民政策，沙皇政府削弱卡尔梅克汗的作用的企图以及一些大的台什要求保留独立的愿望等等就是卡尔梅克人要求出走的主要原因。宗教界人士和诺颜们关于只有回到准噶尔，卡尔梅克人才能保持汗国的自治，才能恢复准噶尔昔日的强大，才能

① 《卡尔梅克共和国史纲》莫斯科，1967 年，214 页。转引 [苏] III·Б·齐米德道尔吉叶夫著，阿拉腾奥其尔译：《论 18 世纪卫拉特人的大迁徙》，载《西北民族研究》1993 年第 1 期。

② 《尼古拉·雷齐科夫大尉于 1771 年赴吉尔吉斯——哈萨克草原的旅行日记》，圣彼得堡，1772 年，53 页。转引 [苏] III·Б·齐米德道尔吉叶夫著，阿拉腾奥其尔译：《论 18 世纪卫拉特人的大迁徙》载《西北民族研究》1993 年第 1 期，173 页。

过上富裕的生活，并最终靠近喇嘛教中心的秘密宣传也起了很大作用。显然，由于繁重的苛捐杂税、双重压迫及各种天灾人祸造成了卡尔梅克艰难的经济状况并不是决定性的。但土尔扈特人在踏上准噶尔大地，伊犁河谷地之际，向清朝地方当局声称，他们是由于生活条件艰难和饥饿被迫离开俄国的。^①

居住在伏尔加河畔的卫拉特蒙古人，大部分居住在左岸（主要是土尔扈特人），右岸居住的是和硕特人和杜尔伯特人。他们约定趁伏尔加河封冻之际，举族迁徙。就此，渥巴锡召集“大小斋桑，谕以逃走伊犁之利，众喜，皆为远行之计”^②。出乎意料的是 1770 年由于气候温暖，伏尔加河没有封冻。但沙俄征兵急切，迫使渥巴锡召集左岸卫拉特部众有组织地离开了伏尔加河向故地迁徙。这一支队伍冲破沙俄重重阻拦，受尽艰难困苦终于回到了故里。清朝对回来的土尔扈特部众“指地安置，务以间隔而住之”。清朝中叶以后，在清朝盟旗制度下，国内形成的卫拉特蒙古分布格局，基本上沿袭到了当今。卫拉特蒙古人大规模的迁徙至此结束。此后虽有零星局部的迁移（如肃北蒙古人的来源等），但基本上据此分布，他们的生活生产、文化活动等都与其生息地域的各族人民紧密相关。

然而当年余留下来的右岸主要居住的和硕特部和杜尔伯特部人，未能向左岸以土尔扈特为主的同胞那样迁离伏尔加河。因而，沙皇政府对他们进行了严密的监视。这部分卫拉特蒙古人就是如今跨居俄罗斯的被称之为“卡尔梅克”人的前身。至十月革命前，杜尔伯特人居住在卡尔梅克草原的北部、中部和西部地

蒙古国国立中央历史档案馆，卷宗 M—1，档案 259，109 页。转引 [苏] Ⅲ·Б·齐米德道尔吉叶夫著，阿拉腾奥其尔译：《论 18 世纪卫拉特人的大迁徙》，载《西北民族研究》1993 年第 1 期，174 页。

② 《朔方备乘》卷三八《土尔扈特归附始末》。

区，在行政关系上他们加入了阿斯特拉罕省的小杜尔伯特和马内奇乌卢斯。土尔扈特人占有草原的东部并在阿拉斯特罕省伊基错胡尔、巴加错胡尔、哈拉胡斯、埃尔肯津、和硕特和扬戴加——曼卡什六个乌卢斯的范围内活动。和硕特处在伊基错胡尔乌卢斯，另有一小部分和硕特人在大部分卡尔梅克人东返准噶尔后继续留在原和硕特乌卢斯游地。在十月革命前，布赞乌人居住在顿河沃依斯克边疆省萨利斯克区的 13 个阿依玛克。随着建立卡尔梅克自治州，采取了一系列迁移顿河、捷列克（库马）奥伦堡地地方的卡尔梅克人的措施，他们中的一部分人被搬迁到了属于卡尔梅克的大杜尔伯特乌卢斯。后来留在原居住地的布赞乌人建立了卡尔梅克自治区。这个自治区一直存在到 1943 年，即卡尔梅克人被驱逐到西伯利亚，卡尔梅克自治共和国被撤消为止。1943 年 12 月底，根据苏联最高苏维埃主席团签署的命令卡尔梅克自治共和国被撤消，卡尔梅克则被以“叛徒”等莫须有的罪名迁往西伯利亚各地。1958 年因恢复原先的卡尔梅克自治共和国的地位，50 年代末 60 年代初，大批的卡尔梅克人回到了故乡。

二、卡尔梅克人的文化变迁

卡尔梅克人的文化变迁是比较大规模的文化变迁。卡尔梅克文化是在远离母体蒙古文化，而与其相比较，强大的俄国文化包围中生成变迁的。虽然卡尔梅克人与同族有着密切交往与联系，但卡尔梅克蒙古人留居伏尔加河已几百年，其间政治状况、生活习惯、社会风习、宗教信仰等方面都发生了许多变化。例如，《敦罗布喇什补充法规》中有相当多的反映，它的被制定本身也是说明了这一点。《敦罗布喇什补充法规》就是在《蒙古卫拉特法典》若不做任何补充，已经难以适应当时的卡尔梅克人的社会生活的条件下制定的。正如《卡尔梅克诸汗的历史》一书中，指出起草法律依据是：“由于四十万户和四部的大法规虽然也适

用于蒙古人和厄鲁特各部落，但是那些在许多年前就离开他们并住在人数众多的异族人中的卡尔梅克人的风俗习惯发生了变化，他们呢吸收到许多好品德，也染上了许多恶习，这是他们原来所没有的，因此亟待有新规定和新法律，所以，敦罗布喇什认为必须起草新法律和新规定。”还认为“伏尔加河卡尔梅克人起草新法律和补充 1640 年法规，是由于卡尔梅克人的生活状况和条件，以及俄国政府对他们的关系的改变所引起的。当时俄国政府已扩张其势力于卡尔梅克人的内政，并使其服从于俄国政府”。^①从法规的内容上看，法规中除了罚以牲畜以外，已经规定了体刑作为惩罚的手段。在 1640 年的《蒙古卫拉特法典》法规中没有体刑，体刑是第一次被载入卡尔梅克人的法规中的。这显然不仅表现出卡尔梅克人的经济生活发生了变化，牲畜减少，而且还学习了俄罗斯法规的条理。1762 年俄国政府，宣布渥巴锡为卡尔梅克汗国总督，与此同时，还颁布了扎尔固法庭条例，改变了“扎尔固法庭”在卡尔梅克人中由汗的乌卢斯的领主组成且汗指定的状况。由乌卢斯推选顾问参加，并由俄国政府批准其职务。按照新规定，一切案件在扎尔固中都由法官依据大多数意见裁决。从此扎尔固不再是汗的机构，而是民众的机构了。

俄罗斯政府还下令在卡尔梅克人和俄罗斯人之间必须使用俄文，并在俄国政府机构机关签订商约和其他条款。在卡尔梅克地区推行俄语和俄文的教育，青年一代的卡尔梅克人开始学习使用俄语和俄文。对此补充法规规定“如贵族子弟不肯学习蒙古文，则向其父课罚三岁口马一匹，仍送其子求教于师；向知名人士罚三岁口绵羊一只，向下层人罚十五戈比，按盗窃罪处之，仍送其子求教于师。若某人之子在十五岁前仍未就学，则向彼等课以罚

引自[苏] H·帕里莫夫著 许淑明译 徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986年，55页。

款^①。

卡尔梅克人的文化变迁中最典型的是宗教信仰的变迁。卡尔梅克人中出现了有些部众改信东正教的现象。这种变迁的出现，不仅仅是由于俄国政府在卡尔梅克当中推行的统治政策，还由于土尔扈特汗国内部出现了王公领主间的争夺权势局面等新情况，使一部分卡尔梅克人迁徙居住到俄国城镇去，接受了东正教的洗礼。如，在阿玉奇统治时期，卡尔梅克王公中出现了官爵等级，领主之间为争夺官爵而耍弄阴谋、发生争吵和纠纷，为达争夺官爵的目的而压迫属民的情况，这样使一些部众出现离心心理，脱离汗国投入到了俄国管辖地。俄政府针对这种情况，根据俄国政府同阿玉奇汗在 1673、1677、1697 年签订的专项条约，声明卡尔梅克人只要接受东正教，就有权迁往俄国，首先迁往顿河区。^② 还规定俄国政府必须为每一个从汗那里逃来的卡尔梅克人在接受他们入东正教时，付给汗三十卢布。^③ 并为接受东正教洗礼的卡尔梅克人，在喀山府捷列什卡河畔拨有土地给他们，建立了教堂，添建了村庄。^④ 在《敦罗布喇什补充法规》中针对宗教信仰的变迁规定了相关的条规。如“若某僧已婚，则令其离婚；如不弃妻，则不准其入朝，直到履行离婚手续为止并贬入纳税阶

引自 [苏] H·帕里莫夫著，许淑明译，徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986 年，56 页。

② [苏] H·Φ 帕里莫夫著，许淑明译，徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986 年，32 页。原资料 Φ·M·尤什京著《政府在卡尔梅克人中传播东正教的措施概论》阿斯特拉罕，1883 年，第 1 页至第 3 页。

③ [苏] H·Φ 帕里莫夫著，许淑明译，徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986 年，35 页。

④ [苏] H·Φ 帕里莫夫著，许淑明译，徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986 年，34 页。

层’^①。

随着卡尔梅克人接受洗礼改信东正教而居住俄国城镇，卡尔梅克的游牧生活方式开始被定居生活方式所替代。卡尔梅克人与俄国人通婚并使用俄国人的名字，在俄国军队里服役等现象多了起来。更让人关注的是卡尔梅克人开始从游牧业经济领域进入俄国渔业经济领域，从事渔业工种。如，由于卡尔梅克人的总督顿多卜达什和俄国之间的矛盾，1752年顿多卜达什下令，卡尔梅克人不向任何一个俄国人偿还债务，受雇于俄国渔场和渔业组织的工人，在鱼汛前立即返回乌芦斯。得到顿多卜达什召令的受雇于渔场和渔业组织中的工人，在鱼汛前立即返回了乌卢斯。在自己的渔场和渔业组织中主要靠卡尔梅克人作为劳动力的那些渔场主们向省长抱怨，但无济于事。捕鱼工作被迫停止，渔场主们受到很大损失。^②

三、卡尔梅克人的民族文化认同和心理变化分析

前面已述及，今卡尔梅克自治共和国的卡尔梅克人，其组成是源自我国西蒙古卫拉特四部中的土尔扈特、杜尔伯特以及和硕特的一部分，是因17世纪30年代迁徙到伏尔加河一带后被沙俄吞并而形成的一支跨国民族。由于他们与西蒙古同族分离生存一百多年（返回的部分）到三百多年的历史，自然会有不同的遭遇和民族心理素质和认同等方面的变化。这里笔者重点围绕他们在民族认同、国家认同等重大方面的民族心理变化，认识他们的文化变迁的原因和制约因素，以资借鉴。

^① [苏] H·Φ帕里莫夫著，许淑明译，徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》，新疆人民出版社，1986年，56页。

引自[苏] H·Φ帕里莫夫著 许淑明译 徐滨校：《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》新疆人民出版社，1986年，54页。原资料来源是“阿斯特拉罕卡尔梅克档案”1752年案卷，第231号，第56捆，第31页至第78页。

首先，我们认为土尔扈特部部长和鄂尔勒克率众远徙伏尔加河这一事件，反映出当时卫拉特蒙古的民族感情、民族心理素质发生了破裂与变迁现象。虽卫拉特四部中，最晚出现的土尔扈特部落是 1452 年左右形成^①，但应该认为，卫拉特蒙古的统一共同体观念至少从 1399 年四卫拉特与东蒙古分离而西迁起逐步形成。只是也先时期，卫拉特系毕竟还是东蒙古脱脱不花“黄金家族”系的太师，达延汗又曾统一东西蒙古，所以其卫拉特同族观念独立尚不明确。各部名称也随着卫拉特各部落的分分合合而变动。达延汗（1488—1504）死后，四卫拉特实际上已最终摆脱东蒙古统治，到 1586 年，卫拉特蒙古人杀死东蒙古统治者苏巴哈台，1587 年史料中出现四卫拉特联盟之主和硕特拜巴噶斯的名字。我们以为这表示着四卫拉特联盟的确立^②以及对本族认同的观念的明确。这种观念是卫拉特蒙古反抗东蒙古统治的长期斗争中形成的。但是约四十年后，为什么土尔扈特会迁离与卫拉特各部落比邻的牧地而发生与同族分离的行动呢？除了畜牧经济发展，寻求新牧地这种一般性的原因，我们认为，主要是卫拉特政局不稳，和硕特联盟主地位动摇以及各部间矛盾尖锐化。17 世纪 20 年代反对东蒙古的卫拉特领导人实际上已“是由（准噶尔）哈喇忽喇领导的了”^③，而且“1625 年事件”引发了卫拉特各部落的离心发展、分散迁徙的后果。根据兹拉特金记载“1625 年事件是西北部的卫拉特领主集团分裂的开端，杜尔伯特的达赖台升开始脱离这一集团，最后终于完全分离了出去。他们地盘为土尔扈特的和鄂尔勒克所占”，而以后事件的发展则是达赖台升“彻底与土尔扈特的和鄂尔勒克集团断交，并开始与东蒙南部的

① 见马曼丽：《四卫拉特联盟初探》载《民族研究》1982 年第 2 期。

见马曼丽：《四卫拉特自立盟初探》，载《民族研究》1982 年第 2 期。

见马曼丽：《四卫拉特自立盟初探》，载《民族研究》1982 年第 2 期。

哈喇忽喇集团接近，而和鄂尔勒克则带着几个儿子和大部分土尔扈特领主远徙，而和硕特迁往西藏”。^① 根据这类有关记载，我们认为，原和硕特的盟主地位被准噶尔取代引起的卫拉特政局不稳定以及 1625 年各部卷入争夺牧地事件是造成卫拉特各部落间产生离心倾向的根本原因。

其次，我们认为，卫拉特各部间千丝万缕的联系和同祖认同并未远离而完全被改变，1640 年，包括土尔扈特在内的各部都派代表参加指定一致对外的《卫拉特法典》大会，便是证明之一。特别是土尔扈特部坚持与西藏喇嘛教、宗教阶层的联系，坚持与故里的各部落领主阶层间的联姻，维系了同族感情。加上清政府遣使慰问团等正确政策，使土尔扈特，在受到沙俄大量征兵以及赋税重压下，能够逐渐恢复对故土的眷恋之情。如，土尔扈特阿玉奇汗 1714 年向图丽琛使团表示其部“衣服帽式，略与中国同，其俄罗斯乃衣服、语言不同之国，难以相比”^②。又如，1756 年土尔扈特派遣的吹扎布使团受到清廷乾隆帝接见时，向乾隆诉说了土尔扈特在俄国受到压迫的困难处境，申明是被迫“附之，非降之也，非大换地有命，安肯自为人臣仆”。可见清代康、乾时期对土尔扈特始终争取的正确政策，维系与启发了土尔扈特等卫拉特蒙古部众的同胞认同。在我们看来，这应该是一百年后，即 1771 年土尔扈特能够千里迢迢回故里之因。而未能回国的“卡尔梅克人”由于当局政策严重失误，造成了该族成千上万人的死亡，从而埋下了该族民族心理上很难抹去的伤痕。我们认为这不能不引起该民族心理与政治文化离心变迁。例如，《卡尔梅克 1943—1957》一书作者，在其前言中写道：“我相信，再过数十年，只要本民族还存在，数代的卡尔梅克人，历史学工作

以上详见马曼丽译《准噶尔汗国史》，144—152 页。

② 图丽琛：《异域录》卷下。

者，会把客观的、有血有肉地再现 1943 年卡尔梅克人前所未有的悲剧作为自己神圣的义务并作出应有的贡献，将出现数十、上百本驱逐卡尔梅克族的书籍。^①造成这样的悲剧和抹不去的记忆，不是该部众的错误，反倒值得人们深深地记取。

一方面，我们看到，前苏联在 1941—1942 年间，将 120 万苏联日耳曼人迁到了西伯利亚和哈萨克斯坦，然后于 1943—1945 年间，又将波兰人、爱沙尼亚人、立陶宛人等十多个民族全部或大部分迁往中亚和哈萨克斯坦荒凉地区，总数达到三百多万。特别是在 12 月一个凌晨突然执行驱逐，被冻死和饿死的人几乎成千上万，十分悲惨。这应是前苏联解体及民族动乱的重要原因之一，即错误政策引起了民族政治文化、国家认同的重大文化变迁。即使有的未表现出来，其潜在变迁的隐藏的鸿沟是很难填平的。这是当时形而上学与思想僵化的结果。我们认为一些民族中可能有背叛者，但对任何民族的大多数人，应该信任。

另一方面，各民族间的利益协调不当也会引发冲突或埋下离心与政治文化变迁的倾向。卡尔梅克在西蒙古时，主要从事牧业，而后来其经济文化类型的重大变迁是里海一带从事渔业。1958 年卡尔梅克自治共和国得到恢复，但包括里海区、利曼和普里沃尔日斯克等经济比较发达地区却因阿斯特拉罕州的坚持留用而未归还卡尔梅克共和国，造成后者认为造成恢复渔业及畜牧业之困难而不满意。他们不断地申请将原所有领土归还给他们。这类矛盾也潜伏着比邻民族间冲突的隐患。

^① [俄] B·乌良布沙耶夫著、何俊芳译：《卡尔梅克 1943—1957：一个民族被驱逐与回归的真相》，甘肃文化出版社，1998 年版，前言。

第二节 跨居其他国家的卫拉特蒙古人及其文化变迁

一、散居世界各地的卫拉特蒙古人

在俄国革命爆发的内战中，那些继续滞留在伏尔加河西岸的卡尔梅克人受到了严重的人员、财物和牲畜的损失。他们当中的一部分人逃离俄国，取道土耳其，分散到法国、南斯拉夫、保加利亚和捷克斯洛伐克。1944 年秋到 1945 年春，这些难民又逃往奥地利、德国和法国。到第二次世界大战接近尾声时，在德国东部和北部居住的卡尔梅克人已逃往到了美军领地。1945 年 2 月至 4 月，一个相当成功的协作计划使成百名卡尔梅克人从欧洲各国聚集到了豪琴佛的一个难民营。来自上述国家的 20 年代的老流亡者以及子孙，同 1944 年从苏联来的新流亡者第一次相会合在这里。

在随后的数年当中，这些卡尔梅克难民被迫住在慕尼黑和巴伐利亚其他地方的难民营中。他们的一切试图移民居住美国、加拿大、澳大利亚，甚至于巴拉圭和埃塞俄比亚的努力，都由于 1940 年美国颁布的种族法案而失败，因为他们被认为是非白种人。1951 年 7 月，由于里德·菜米列夫妇上诉案的判例，当时的美国代理司法部长裁决卡尔梅克人可以成为美国人。终于由此结束了这些卡尔梅克人在欧洲的苦难历程。卡尔梅克人在美国一落脚，就紧密部众居住一方以防分散。费城原本聚集的居民，60 年代中期开始出现了大规模的地理上的分散，但留在新泽西赫威尔镇的大部分人至今继续紧密地居住在一起。随着卡尔梅克人中大学生和受过职业训练的人数不断增多，其他地域上的流动出现了新的散居现象。在随后几十年间，有一部分人在洛杉矶、圣弗

兰西斯克、华盛顿特区、纽约和芝加哥等地及其附近安家落户。

卡尔梅克人到美国不久，便分成三个社区生活，一个在费城，两个在新泽西。他们尽可能地抵制外来文化的侵入并成功地保持了本民族文化传统。并随着社会经济的发展，在他们当中有了诸多受高等教育者，在文化经济方面得到了明显提高。在难民迁入美国的同时，也有一部分卡尔梅克人自动联络，聚集到巴黎定居。另有一部分老人、妇女、儿童逃避战争而到北欧各地流浪避难。第二次世界大战结束后，他们逐渐被聚集到斯德哥尔摩，现今生活在瑞典。由于瑞典对他们持优惠政策而吸引了这些难民的亲友也陆续迁入了瑞典。除了上述美国、法国、瑞典以外，居住在其他国家的卡尔梅克人，如南斯拉夫、捷克斯洛伐克、保加利亚等国的少数卡尔梅克人也在第二次大战后，聚居一处生活，在经济文化方面都得到了一定的发展。

二、居住蒙古国的卫拉特蒙古人及其文化变迁

卫拉特蒙古人除了散居上述国家以外，有相当多的卫拉特蒙古人居住在蒙古国。17世纪末，科布多地区曾经是卫拉特准噶尔部的驻牧地，后来科布多—乌兰固木成为清朝在西北的重要屯田地区。杜尔伯特部落移驻乌兰固木。辛亥革命先后，科布多政局的变化、外蒙古“独立”以及1921年7月外蒙古宣布独立，1924年成立了蒙古人民共和国等等一系列的事件，科布多地区被划归为蒙古人民共和国。就此居住在这个地区的卫拉特部众变成了蒙古国的卫拉特蒙古人。至到1949年10月中国承认了蒙古独立。

在蒙古国人口统计中记载有14个民族或部族。蒙古国地大人口稀少、人口年龄结构趋于年轻状并呈现了以草原畜牧业为经济基础的人口城市化的特点。在总人口中喀尔喀蒙古人占78.8% 哈萨克族占5.9%，杜尔伯特人占2.7%、土尔扈特人

占0.5%、厄鲁特占 0.4%,^① 其他民族有俄罗斯族、汉族等。蒙古国的蒙古人从大的分布上可分为喀尔喀部落、卫拉特部落、布里雅特部落、内蒙古各部四个部落。卫拉特部落中包括杜尔伯特、巴雅特、厄鲁特、乌梁海、土尔扈特、扎哈沁、明嘎特等部。上述蒙古国人口百分比数显示卫拉特部杜尔伯特是蒙古国的第二大支,主要居住在蒙古的科布多河东岸至唐奴山脉、乌布斯湖及特斯河下游地区,在语言、服饰、风俗习惯方面与喀尔喀有明显差异,从事农业、手工业者居多,人口有 5.5 万人。杜尔伯特人长期与霍屯(突厥系)人、巴雅特人杂居生活,在各个方面对他们都产生了很大的影响。而厄鲁特人与扎哈沁、土尔扈特长期杂居,彼此吸收了各自的文化,方言和风俗较为接近。^②

通过一些零星资料,我们认为,蒙古国卫拉特蒙古人的文化变迁是在“蒙古人民共和国的现代民族”发展过程中进行的。蒙古国卫拉特蒙古人,是随着 20 世纪 20 年代蒙古独立而跨居蒙古国。建国后,“蒙古人民共和国”进行了诸多政策改革,如废除了土地私有制、废除僧俗封建主的捐税等等。其中主要是受苏联的影响,走上了民族一体化的道路。喀尔喀蒙古无论从人口数量,还是文化优势来说,显然成了蒙古国的主体民族,成为蒙古国文化核心民族。出于喀尔喀蒙古本身的优势及政府的大力倡导,蒙古国的文化发展是以占总人口数的 78.8% 的喀尔喀蒙古为核心,在政治、文化、经济方面呈现了趋同发展。如,借用俄文字母创制了斯拉夫蒙古文字来统一各部的文字,卫拉特蒙古人的托,蒙古文也被斯拉夫蒙古文替代;以喀尔喀蒙古方言为蒙古

内蒙古社会科学院经济研究所编译:《蒙古国国民经济 70 年》内蒙古人民出版社,1993 年,第 8 页。

图门其其格、恩和:《蒙古国的民族问题与民族政策》,载《西北民族研究》1999 年第 2 期。

国的基础方言，进行语言文化教育等等。同时来自前苏联的急风暴雨式的革命运动，使蒙古国捣毁了所有的喇嘛寺、成吉思汗信仰也遭到了禁止，许多传统的文化内容被强制性地替代和丧失，在所有民众中强制性地树立一种蒙古国家民族自觉与民族认同意识。蒙古国局部蒙古民族分支，各个蒙古民族集团，以及非蒙古族源的少数民族在文化上的互相作用与互相影响丰富的结果，形成了蒙古国全民族的文化。语言过程和民族自觉性上的变化是蒙古国民族形成中地域性民族分支继续集聚和融合的标志。方言在消除，全蒙古标准语在喀尔喀方言的基础上形成了。从前局部性部落名称作用的削弱，以致他们在集团代表人物头脑中只像一种残余或关于部落史的回忆而留下来的，这些都说明从前的民族自觉意识正在被改变，与此同时，属于蒙古国的民族意识则在加强。更值得注意的是出现了小的群体被比较大的群体融合的民族过程。如，查坦人融进了达尔哈特人之中。城市和城市型定居点兴起和发展，使原来的农牧民向定居生活方式过渡，农业的机械化和集约化等等促成了牧业、农业、手工业等经济形态的多元发展。这种多元发展为蒙古国新文化的形成奠定了基础。卫拉特蒙古人的文化就是在这样一个以喀尔喀蒙古文化为大背景，以俄罗斯政治文化逐渐侵入的国家政治文化环境中，开始走向了与其同源中国卫拉特蒙古文化不同的异流文化发展。

1990年是蒙古国历史上的一个重要的转折点。由于苏联正式解体和经互国解散，蒙古国开始在政治、经济、文化各领域内探讨独立发展的道路。1990年4月通过蒙古人民革命党的特别代表大会，确定了体制改革的方针。蒙古经济走向了市场化和国际化的道路。之后不久将国名正式改为“蒙古国”。1990年，共有107个国家与蒙古国有了正式的外交关系。这个时期，对于高度依赖前苏联的金融贷款而从事贸易进口商品交换的蒙古国来讲，前苏联的解体使其陷入了困境。为了摆脱这种困境，蒙古国

进行了政治体制改革和所有制改革。这些改革带来了蒙古国新的文化内容。蒙古国在政治制度、生活方式上大量引入了西方文化内容。这些措施反映了蒙古国领导人以建立独立文化、追述蒙古族传统历史为途径，促成一种新的文化凝聚力，走出困境而做出的努力。如，许多在过去已经否定掉的文化事象得以恢复。典型的是成吉思汗重新被作为民族英雄而受到崇拜，如在新宪法中规定“把蒙古统一后所建开国政权的传统大纛作为蒙古国的象征”，国庆活动的礼仪、服饰全部模仿成吉思汗时代，并且重新使用成吉思汗时代的有些词语。这种观念意识的变化，体现在蒙古国国民生活当中。鲜为人知的是蒙古国歌坛上创制了“成吉思汗”这样一首歌曲，它被蒙古国及中国蒙古地区的蒙古人广为传唱；在蒙古国纺织业，以成吉思汗头像为图案编制的纯毛地毯、挂毯成了蒙古国出口产品等等现象的出现。文字方面政府还做出决定开始重新使用回鹘式蒙古文字，替代斯拉夫蒙古文。据说经过一段时间的推行，蒙古政府最近又决定仍然保留使用斯拉夫蒙古文。更值得注意的是藏传佛教重新在蒙古国的城市、牧区流传起来。在很短的几年内，蒙古国重新修建了黄教寺庙 94 座，喇嘛发展到 1.8 千多人。^①

蒙古国的这种在文化上出现复古现象，在其他民族的文化发展规律中也是多见的。也符合文化变迁的一般规律。

^① 图门其其格、恩和：《蒙古国的民族问题与民族政策》载《西北民族研究》1999 年第 2 期。

第八章 结语

通过对上述卫拉特——西蒙古文化变迁的历史梳理和田野作业，尽管因本人搜集的资料及调研的时间与深度有限，论述还显粗略，但仍然可以从文中看出卫拉特——西蒙古的文化变迁是在物质、精神、制度等各方面不断地进行的，又是纷繁复杂的，并具有其特殊性。它证明了文化发展的均衡性与稳定性是相对的，而变迁发展是永恒的这一理论的正确性。但问题是虽然每种文化都在变化，却为什么文化变迁存在着快与慢、有不同的特性；如何通过西蒙古文化变迁的共性与特性的不同表现探索其规律性动因，探索出能够指导政策行为及文化建设的经验、启迪，则是需要深入思考的问题。下面概括一下笔者由上述西蒙古文化变迁研究而引发的一些思考：

一、卫拉特——西蒙古文化变迁的特点

我们认为卫拉特——西蒙古文化变迁的最突出的特点是类型众多，而且社会文化演进速度较快，形成了鲜明的区域文化特点。

（一）西蒙古文化变迁的类型众多

在这项研究中我们认为，西蒙古的文化变迁虽然整体上是在蒙古文化体系内本体文化基础上发生的纷繁复杂的文化现象，但是还存在着如早期斡亦剌惕分支，与外来文化融合而大规模涵化的现象；文化涵化而族群被同化等等类型丰富众多的文化变迁现

象。

文化的涵化指两个或两个以上的不同文化体系间持续接触、影响而造成的一方或双方发生的大规模文化变迁。文化接触和文化传播是文化涵化的两个前提条件，而涵化的结果却不相同。

1. 卫拉特本体文化基础上发生的局部性文化变迁

本体文化是指一个群体中所创造出来的文化形态。我们纵观整体西蒙古文化变迁，显而易见文化的变迁始终围绕着西蒙古本体文化这个主干而进行的。在本体文化的基础上，西蒙古不断地吸纳着外部文化的养分。西蒙古的本体文化是指在 13 世纪初期成吉思汗收服斡亦刺惕之后，其文化融于整体蒙古文化而形成的文化形态。上述田野作业资料表明，青海海西蒙古人、新疆和布克赛尔蒙古人、阿拉善蒙古人分别在与他们的周边民族藏族以及维吾尔族、哈萨克族等穆斯林民族、汉族、满族等族群间的长期接触和相互影响下，在传承本文化的基础上吸纳和接受了外部文化养分，他们的文化变迁是一种在本体文化的基础上进行的局部性的文化变迁。当然这种局部性文化变迁中引起的文化内容的丧失和替代、吸纳和恢复等等情况，有可能引起文化系统内部的连锁反应，影响较大；也有的可能不会波及其他方面的内容，仅仅是一种文化内容上的替代和丧失现象。这两种状况在西蒙古文化变迁中都较突出。例如，青海蒙古人吸纳藏族的服饰，是为了适应青藏高原的生态环境而形成的一种适应性的文化选择。就是一种没有明显影响其他文化内容的一种文化局部内容的变迁。而藏传佛教被卫拉特蒙古人引入却是一种具有强烈震撼力的文化变迁，藏传佛教的引入激发了西蒙古社会文化多方面的连锁反应变迁。由于藏传佛教的传入，至清代，随着藏传佛教寺院的建立而形成了一部分定居点。游牧民族居住可携带式包房游牧的生活方式，开始发生变化。围绕寺院形成了小规模定居点。定居点的形成促成了农业、手工业、贸易以及寺院经济等多元经济形态的

变化。例如，在巴图尔珙台吉时期，农业能够在卫拉特蒙古地区发展起来，除了与卫拉特蒙古精英们的积极倡导和推行的政策相关以外，更重要的是，部分地区出现的居民点，成了发展农业的必要条件。随着农业的发展由于手工业、贸易等多方面的需求，派生出了多元经济形态。反之，经济的发展又刺激了藏传佛教在西蒙古地区的发展。藏传佛教的引入在其他精神方面也有反响。又例如，1587年阿由希古希在古蒙古文基础上，参照梵文和藏文字母，创制了记录外来词汇的音标字母“阿里嘎里文字”。也就是在这个时期（1648），卫拉特蒙古人咱雅班第达为了翻译藏传佛教经典著作，“参照了阿里嘎里文字和满文（应该指的是新满文——笔者）创制了托忒文”^①，人们使用托忒文翻译了诸多宗教经典作品。

同时我们还看到，西蒙古文化中借用或是移入的外来文化，都是在与西蒙古本体文化间的抗衡与妥协中找到了其生成的空间。就藏传佛教而言，是与西蒙古人的原始信仰萨满教的抗衡与妥协中得到了生存的空间，藏传佛教与萨满教的观念、仪式交织在一起贯穿在了西蒙古人的文化生活当中。

这种在本体文化的基础上所呈现的文化交融现象，在学术界，有人称之为文化“假晶”现象。^②也就是指民族文化的“混血”状态。在很多民族的文化中我们较容易找到这种由于不同民族文化间的交流、吸纳或融合，甚至是征服而所形成的“混血”现象。中华民族的文化“混血”特征就是一个典型的文化“假晶”现象的实证。文化上的这种“混血”现象，造就了本体文化

鲍·包力高编著，昂日布审：《蒙古文字简史》（蒙古文），内蒙古人民出版社，1983年版，232页。

^② 季明举：《文化与文化吸纳——兼论俄罗斯文化的‘假晶’现象》载中国人民大学资料复印《文化研究》1999年8期。原载《今日东欧中亚》（沪）1999.2.27—32。

的强大的生命力。本体文化通过不断地吸纳和整合外来文化成分得以发展、变迁。文化的整合力越强，本体文化的生命力也越强。自 13 世纪成吉思汗收复斡亦剌惕至发展成今日西蒙古族群，就是形成这种“假晶”文化现象的佐证。

2. 保留民族认同的文化涵化类型

文化变迁可以使一个族群的本文化不断发展壮大，也有可能使一个族群丧失本体文化而族群消亡。在卫拉特蒙古的发展过程中这两种现象都有体现。

例如，青海省河南蒙古族自治县蒙古人（以下简称河南蒙古人）的文化变迁就是较典型的两种文化接触后保留民族认同的文化涵化类型案例。笔者认为河南蒙古人的文化变迁是保留着本文化残存基因的、民族认同尚未消失的一种文化变迁。河南蒙古人在文化内容方面基本上已经“藏化”了，物质、精神生活方面皆与藏族无太大的区别。然而他们的民族认同和文化认同仍然存在。应该说大规模的文化变迁，虽然使河南蒙古人的文化内容与本体文化间产生了较大的差异，但并没有使他们的蒙古民族族群观念意识和文化认同被抹去。

我们可以从青海省河南蒙古族自治县的蒙古族与当地藏族间的接触情况来探讨，河南蒙古人（简称）的文化变迁对河南蒙古人这个族群的影响如何？河南蒙古族自治县位于青海省东南角，东南与甘南藏族自治州玛曲县毗邻，西南与果洛藏族自治州玛沁县接壤，西与海南藏族自治州同德县相邻。也就是河南蒙古族是生存在甘、青、康藏族的包围之中，且与当地藏族阿柔部长期杂居。显然河南蒙古这个外来族群，无论从他的文化根基和享用文化的人口方面来分析，藏族文化要比河南蒙古文化占优势。笔者认为在历史上藏族文化对河南蒙古人的文化涵化原因，有以下几个方面：

第一，作为外来族群，为了适应当地生态环境、生存空间，

河南蒙古人是最直接地借用了周边占文化优势的藏族文化成分。他们通过上层阶级及民间普遍与藏族通婚、上层阶级的倡导途径，引入了藏族文化的成分。例如，河南蒙旗历代十个亲王（除第十代亲王为女性以外）中有四人娶了藏族夫人。这种上层人物的通婚现象，对两个族群间的文化接触从上层扩展到民间，有着典范作用；对更广泛地直接地进行两种文化间的交流起到了保障作用。蒙古上层阶级除了通婚以外，还采取了一系列倡导引入藏族文化的政策。他们提倡蒙民学习藏语文，如：女亲王札喜才让，受藏文化的教育。她不识蒙文，也不会讲蒙语，却有较好的藏文化修养，不仅说藏语、习藏文，即使用乐器演奏的也是藏曲^①。另在乾隆年间，亲王旺舒克从西藏请来了一百多位藏文学者，部分留做王府的文书，部分从事藏文教学。另外河南蒙古人大量地使用藏文人名，如第十代女亲王札喜才让、王府秘书阿卡才让名字就是借用藏族名字的体现。衣食住行等各方面受到藏族的影响。河南蒙古人大多数部众直接使用安多藏语，尤其是大部分青年一代蒙古人，不会讲蒙古语，只有在柯生和赛尔龙乡两地的蒙古人当中还使用着吸收了大量藏语词汇的蒙古语。

第二，河南蒙古人与藏族有两点相同之处：一是他们共同信仰藏传佛教，作为藏传佛教的教民，河南蒙古人与藏族一样将藏传佛教作为凝聚族群观念的核心力量；二是蒙、藏两族有着相同的游牧经济基础。笔者认为这两点是他们能够在文化上进行深层次涵化的根本原因。因为具有相似文化的群体，由于有相似的文化特质和文化丛体，比较容易相互适应，文化的相互借用数量

肖瑛：《黄河南亲王和她的母亲》，载《妇女月报》1945年4卷4期，收入甘肃省图书馆编《西北民族宗教史料文摘》，《青海分册》（下），814页。

更大。^①如，虽然在这里藏族文化占优势，但蒙、藏民族文化的交流与吸收，并不是仅从藏族优势文化向蒙古族文化单向进行的涵化现象，而是彼此相互双向进行的涵化现象。当地蒙古族不仅吸收了藏族文化的养分，藏族也吸收了蒙古族的文化养分。例如藏族阿柔部吸收蒙古族文化成分的情况比较明显。不仅藏族阿柔部的一些部众融入了蒙古族人口当中，成为河南蒙古人，而且那些没有被蒙古族吸纳的阿柔部部众，也在不同程度上受到了蒙古族生活习俗的影响。他们吸收了蒙古语的语音及词汇等方面的特点，逐渐形成了当地的藏语土语，与安多方言藏区的藏语有了明显的区别。

第三，虽然河南蒙古人的文化发生了大规模的变迁，但仍然保留着“祭敖包”的萨满教信仰生活。这也就是他们的本体文化的残存现象。同时出现了本体文化的恢复现象。据悉近几年，这里的蒙古人因受到外部的关注，在当地开始提倡学习蒙古语和蒙古族生活文化，开始创办蒙古族学校。这表明河南蒙古人的民族认同与文化认同还没有完全消失。如，20世纪50年代，中国进行民族识别工作时确认了“藏化”了的河南蒙古人，并且政府部门采取帮助这里的蒙古人建立蒙古族小学等措施。这些因素成了河南蒙古人的族群认同和文化认同得以保存的保障。因而青海河南蒙古人的文化变迁是一种族群观念尚未消失的文化涵化类型。

3. 族群被同化的文化涵化类型

同化是指文化接触后一个群体的原有文化完全被另一种文化所替代。同化包括强制性同化和自然同化两种形式，它们有时候是同时交叉进行的。自然同化被认为是一种进步现象，表现为两个文化系统接触时，比较落后的文化自然地吸收先进文化的文化

^① 参阅黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》广东高等教育出版社，1996年3月，216页。

特质和文化丛体，以至完全丧失了自己的文化，而这一族群既已完全丧失了自己的文化特征，结果也就变成了另一个族群。强制同化是利用暴力、特权等强制手段迫使其他民族放弃本体文化而成为自己的一部分。在卫拉特——西蒙古文化变迁中就有这种类型。例如：

(1) 历史上斡亦剌惕分支的大规模涵化，就是由于文化变迁对族群的影响强烈而使其突厥化的例子。学术界对卫拉特与东蒙古的趋同发展和融合主流研究较多，而对其文化的突厥化变异，甚至是斡亦剌惕分支的涵化现象研究则很少，至今未见结论性的观点。我们根据一些零星的资料进行分析探讨，提出不成熟的己见。

我们认为，斡亦剌惕系作为成吉思汗卫拉特的正宗代表，实际上在 13 世纪末，14 世纪初发生过重大文化变迁。作为正宗的卫拉特代表已基本上退出了历史舞台，或突厥化、或融于整体蒙古人之中。

1251 年蒙古大汗位由窝阔台系转入拖雷系蒙哥之手，窝阔台系因此遭到残酷镇压，其领地也被并入察合台系汗国。同时，蒙古领地进行了再分封。拖雷妻子唆儿忽黑塔尼借势将自己所属阿尔泰山领地和兀良合惕、乞儿吉斯领地赠给儿子阿里不哥。斡亦剌惕部脱劣勒赤驸马也将两个女儿分别嫁给阿里不哥和察合台汗孙喝剌旭烈为妻。这种姻亲关系使斡亦剌惕系以后卷入了阿里不哥系反叛大汗的活动。

蒙哥汗死后，其子忽必烈 1260 年在开平登汗位，蒙哥另一子阿里不哥也在合刺和林被拥戴为汗，互争汗位。1262 年阿里不哥战败，率属民将根据地退至察合台汗国境内伊犁河流域。阿里不哥的主力军依靠的便是“外刺”，即斡亦剌之军与乞儿吉斯

军。^①《蒙兀儿史记》则干脆把阿里不哥的军队称为“斡亦剌惕军”^②，而且三千人均溃败。这些记载，显然是可靠的，因为除了上述斡亦剌惕与阿里不哥系的姻亲关系外，从阿里不哥的夏营地在阿尔泰，冬营地在帖克和乞儿吉斯^③分析，聚居在阿尔泰山与乞儿吉斯之间的斡亦剌惕，组成“外刺之军”也顺理成章。^④确切些说，应是斡亦剌惕统辖的乞儿吉斯及包含原林木百姓的卫拉特军。因为除了乞儿吉斯与卫拉特长期列为一个地面单位外，而且据考，自成吉思汗让斡亦剌惕首领忽都乎别乞统领“森林百姓”以来，长期是“对外将各自所属部落按习惯统称为卫拉特，对内则称各自姓氏”。^⑤何况斡亦剌惕在阿里不哥时似处驸马部落地位，作为主力军因战争伤亡惨重，溃散也在情理之中。国外史料也提到1264年阿里不哥被阿鲁忽战败后，是“只身”狼狈逃到其弟忽必烈处请罪投降的。接着窝阔台之孙海都继承阿里不哥的立场，又以乞儿吉斯与斡亦剌惕“直属部落”为依靠，进行了三十年左右的反忽必烈系元皇室的斗争。海都死后，1305年，其子察伯尔在额尔齐斯河流域及阿尔泰山一带同元朝军作战时，背后突遭原与海都结盟的察合台汗系笃哇的袭击，后背受敌而战败。海都辖区及属民又大都重新并入察合台汗国。作为反元主力的斡亦剌惕部遭此两次重创，伤亡惨重。留下的有的归降元朝，有的散逃金帐汗国境内钦察草原。以后，称为钦察——乞儿吉斯的部落便开始了对比他们人口少的这些蒙

① 《元史》卷一二〇《术赤台传》。

转引《蒙兀儿史记》卷七十四，北京，中国书店1984年版，492页：东支斩阿里不哥将合丹·豁儿臣及其卒三千，斡亦剌惕遂溃……。”

转引自〔日〕岗田英弘：《四卫拉特的起源》，载《史学杂志》83编6号，1974年。

参见杨建新、马曼丽：《西北民族关系史》，416页，民族出版社1990年版。

⑤ 巴岱等：《论四卫拉特联盟》载《卫拉特史论文集》1987年。

古——突厥部落的同化。^① 其中自然包括与乞儿吉斯长期共处的斡亦剌惕人的突厥化。所以，海都及其子反元的最终失败，是意味着忽必烈元朝对分裂势力的最后胜利，但由于忽必烈系并未彻底统一原东西察合台汗国领土，因此对察合台汗国内部来讲，这长期斗争结果则意味着突厥化与伊斯兰化（穆斯林）的蒙古王公对非穆斯林化王公的胜利。此后，前者便把后者蔑称为“蒙兀儿斯坦”，以示区别。同时我们认为，随着斡亦剌惕人这几十年两个阶段的大战的溃败，成吉思汗时正宗的斡亦剌惕系卫拉特蒙古人作为反元的主力军实际已退出了历史舞台，造成了斡亦剌惕人突厥化与开始涵化的重大文化变异的结果。在这方面过去没有明确的研究结论。我们的依据是什么呢？

首先，除了上述情况证明斡亦剌惕主力是在西方察合台汗国方向活动外，也可考察在中原内地，13世纪中叶以后，直到整个元代，几乎未见斡亦剌惕活动记载，如在中原木华黎的骑兵中确实没有斡亦剌惕军队的，13世纪中叶以后旭烈兀西征波斯时，成吉思汗的公主扯扯干却组织了斡亦剌惕军队；在整个忽必烈大元朝域内，也几乎没有斡亦剌惕人的专传。

其次，到元亡明初时，又出现了瓦剌、卫拉特人的活动，但其中除了少数部落尚属“林木中百姓”的姓氏外，斡亦剌惕姓氏已经难以找到了，这也是前述斡亦剌惕涵化的例证。

(2) 西藏藏北藏族三十九族中的索德部落原为土尔扈特部，当雄地区的达木蒙古人原为和硕特部，在历史的长河中，都融入

参见[苏]彼得罗夫：《吉尔吉斯人起源简史》1963年，伏龙芝版，第四章及其论文《13—15世纪吉尔吉斯人向天山的迁徙及其与卫拉特人的关系》92—94页。转引自马曼丽：《叶尼塞吉尔吉斯的西迁与中亚吉尔吉斯民族的形成》，《西北史地》1984年4期。

了藏族中。^①乐都县的阿姓藏族土司原来也是蒙古族。^②这些蒙古人已经丧失了民族的本文化，完全接受了藏族文化而族群被融入到了藏族中。例如，西藏达木蒙古人的文化变迁就属于这种情况。由于历史的原因从青海和硕特蒙古中分离出去一部分蒙古人，现在生存在西藏，虽然被称为达木蒙古人，实际上已成为了藏族的一员。达木蒙古人是由于“青海蒙古王丹津，于五辈达赖喇嘛时，带领蒙古官兵，赴蒙（应是藏）护卫，留驻五百三十八户，在达木地方住牧”^③（五世达赖喇嘛曾授固始汗为“丹津却吉扎勒布”的称号，因而在有些著作中称固始汗为丹津法王），属于驻西藏的和硕特贵族领导。后来随着和硕特势力退出西藏，逐渐被藏族贵族管理，后又划归驻藏大臣管理。达木蒙古人曾是清朝的一支战斗力较强的骑兵队伍。平时每年派官兵参加巡查藏北一线，“草萌时往，大雪后回”^④。遇到什么突发事件，“则征发于达木蒙古”^⑤。在清代，西藏发生的一些重大事件特别是军事行动中，都有达木蒙古参加，并起到重要的作用。

他们在生活、文化方面都已经藏化。1985年，由西藏社会历史调查组、中共西藏工委政策研究室、中共黑河分工委联合组织的黑河牧区调查组在当雄宗（即达木地区）调查时，当地牧民尚能记住自己是固始汗的后裔，而且是由曲考、窝托、锅查、恩果、潘加、巴家、娃休、索布等8个部落组成。但已不能准确知

陈庆英主编：《中国藏族部落》，中国藏学出版社，1990年，532、549、550页。

编写组：《卫拉特蒙古简史》（下），新疆人民出版社，1996年，84页。

③ 《西藏志》《卫藏通志》合刊本，西藏人民出版社，1982年版，504页。

④ 《清高宗实录》，卷六五三，乾隆二十七年正月辛酉。

梅曾亮：《〈西招图略〉书后》，转引《卫拉特蒙古简史》，109页。

道族群的历史了。^①

达木蒙古人在西藏的情况与青海河南蒙古的情况比较而言，青海河南蒙古虽然在藏族文化的包围圈中，但其周围还有青海其他蒙古人（如，海西蒙古人）的影响。而达木蒙古人却脱离母体文化更远的地方生存，并且其人口与包围它的藏族人口来说，悬殊非常大。从而他们的观念、生活方式更强烈地受到了藏文化的影响，涵化程度更高。

（二）西蒙古社会文化演进速度较快，形成了鲜明的区域文化特点

一般来说，森林渔猎民族从原始社会末期到封建社会的演变，需要近千年时间的缓慢历程。然而西蒙古则只花了四百多年的过程。我们认为，历史上西蒙古是从森林百姓转变为具有游牧、畜牧、半农半牧经济形态的民族，因而其社会文化有游牧文化的明显开放性，对他文化的易接受性。也因此，卫拉特蒙古文化与他文化的交融、互动频繁、变迁内容丰富，不仅涉及经济文化类型、宗教、习俗、民族心理等各方面，而且其民族过程除了主流与东蒙古融合外，还有其分支向伊斯兰化、突厥化等变异与涵化现象。也由于卫拉特文化善于吸收各种先进他文化，所以，其社会文化发展进程显示了快速跃进式发展的特点。我们认为，西蒙古社会文化演变速度较快的原因有以下两点：

第一，西蒙古生存的自然环境的变化和社会环境的变化以及西蒙古与其他族群间的接触等，是促使其快速发展的一个主要因素。13 世纪初，处于原始社会末期的斡亦剌惕因被成吉思汗收服，走出了“森林中百姓”的环境，而当时成吉思汗时期的蒙古已经基本上步入了早期封建社会，正因为如此，引发了西蒙古自

^① 《当雄宗调查报告》（1964）收入编写组：《藏族社会历史调查》（三）西藏人民出版社，1987 年。

身多方面的发展，使西蒙古社会文化出现了第一次跳跃发展，融入了早期封建社会。例如，上面几个章节中我们已经阐述了 13 世纪初至 17 世纪时，西蒙古的经济形态，从“森林百姓”斡亦刺惕具有的狩猎为主的经济形态，发展成了游牧畜牧经济形态的状况。随着这种发展演变，他们有了相当规模的农、牧业封建领主经济，并与清朝政府、俄国有着经贸交往，手工业、冶金业、呢绒纺织业和制造兵器等比较发达的行业被引入西蒙古地区。这是他们与回族、维吾尔族、汉族等民族以及与邻国（包括瑞典俘虏）外国人学习的结果，是有西蒙古的游牧社会的开放性的传统、远距离迁徙、区位空间的变迁动因等有关系。把西蒙古社会演进速度，与我国东北、山区的民族的社会演进相比较，后者由于封闭性，直到解放前才刚刚进入阶级社会。

第二，同时也不能忽视西蒙古文化变迁的内在动因，在西蒙古文化变迁中起到了重要作用。如，西蒙古精英群体的作用和西蒙古自身文化认同过程等等内部动因。我们知道，文化变迁中作为负载文化的主体——人，他对文化的认同，可以影响文化变迁的速度与方向。如果一种新的因素与人们原有的认识不发生冲突，那么也就易于被人们所接受。在这种情况下，社会文化变迁就有可能较快地发生。纵观西蒙古文化变迁的历史脉络，不难看出，在西蒙古社会文化发展时期，出现了大量的精英人物。他们进行了西蒙古社会文化不同发展阶段的重要性改革，促进了西蒙古人对新文化因素的认同，推动了西蒙古社会文化变迁的较快发展。如，巴图尔洪台吉的大力提倡和推广，农业在卫拉特蒙古地区得以发展起来。巴图尔琿台吉时期认识到准噶尔境内“不乏泉甘土肥，性宜生植之地”着意倡导农业，农业才有了较大的变化。巴图尔琿台吉为首的各部封建主，开始以强制性的手段将喀什噶尔、叶尔羌等地的维吾尔人以及内地的汉人、俄罗斯人俘虏迁移到自己牧地。他们成了准噶尔地区农业的主要承担者。同

时，向俄国西伯利亚当局要求引进种鸡和种猪，发展了农业及相关的家庭副业。再如，1640年在卫拉特王公（精英人物们）会议上通过制定的《蒙古卫拉特法典》。在卫拉特蒙古地区的政治、经济、宗教信仰、社会组织、社会生活、家庭、婚姻、道德规范、风俗习惯等领域被长期有效地实施，对卫拉特蒙古社会文化的发展起到了推动作用。

由此我们认为，西蒙古文化变迁证明了部分游牧民族的社会快速发展，是外部文化交流等影响为主，结合其内部社会自身发展而形成的规律性发展。民族学/文化人类学学界，对游牧民族的社会文化变迁规律问题最有代表性的学说是，以松田寿男、拉铁摩尔为首的日、美学者的螺旋式发展理论和以前苏联学者普利雅科夫为代表的直线式发展理论。螺旋式发展理论的代表人物松田寿男和拉铁摩尔两位学者强调游牧社会变迁的主要动因归功于来自游牧社会以外的外在因素。松田寿男认为，游牧社会的发展，是在同农业地域和森林地带的狩猎民之间的交涉（指掠夺、征服、交易等）中才得以实现。拉铁摩尔也特别强调导致纯粹游牧社会变化发展的要因是来自外部世界的外在经济条件，即战争、征服、交易、贡物、农耕文化的引进等。直线式发展理论因受到古典进化论的影响，强调游牧社会的单线发展。其代表人物前苏联学者普利雅科夫，特别强调游牧社会从父系氏族社会→封建制社会→帝国的中央集权这一政权及社会形态的直线式的交替过程。^①就西蒙古社会文化变迁而言，我们认为应是以松田寿男、拉铁摩尔为首的日美学者认为游牧民族社会文化发展外在动因起主要作用。从上述几个章节中对西蒙古文化变迁脉络的分析研究，我们可以归结为西蒙古文化变迁的两个历史阶段：一是，

转引色音：《蒙古游牧社会的变迁》，内蒙古人民出版社，1998年，237—238页。

迁徙分合的历史阶段，即 13 世纪初成吉思汗收服斡亦剌惕开始至 19 世纪末。这期间卫拉特蒙古群体自身内部分合、迁徙、自然环境和社会环境发生了诸多变化，并与周边民族文化间进行了接触、交融。二是，稳定发展的历史阶段，即 1949 年新中国成立之后，西蒙古的新旧文化传统的更替和发展过程，也就是现代化的过程。西蒙古文化变迁的外在动因就是贯穿在这样一个纵向历史运动过程中进行的。就西蒙古的客体存在来讲，从一个狩猎游牧的森林族群斡亦剌惕演变成成为游牧族群西蒙古的过程中，由于成吉思汗及历代诸统治者对卫拉特蒙古的政策、卫拉特蒙古与成吉思汗系的联姻以及不同的战争、迁徙等等诸多途径吸收了不同族群（包括东蒙古和突厥系族群）的成分和随之带来的文化上的养分。这使后来的西蒙古已经不是当初的斡亦剌惕，而变成了一个极具文化整合力的卫拉特族群。强大的文化整合力使卫拉特族群更具有了生命力，使其发展较迅速。

卫拉特——西蒙古族群的这种顽强的生命力和迅速的发展，在其稳定发展的今天，更加体现了其鲜明的区域文化特点。前几章中对当今西蒙古人三个分布区域——青海、新疆和内蒙古阿拉善地区的社会文化进行了个案分析。从三个地区的比较分析中，我们看到，在这三个社区的西蒙古人的文化中，贯穿着由于历史的传承而形成的卫拉特——西蒙古的本文化的底蕴——即形成了卫拉特文化及其特点以及在此基础上形成的民俗文化的习俗化和再习俗化过程中形成的三个社区为典型的“藏化”、“汉化”、“满化”以及“西域民族特色化”等鲜明的区域文化特点。这种由变迁所再次形成的文化特点，使卫拉特——西蒙古人与周边社会文化融为一体，证实了“适者生存”这一硬道理。这也许就是西蒙古社会文化得以迅速发展的深层原因。

二、卫拉特——西蒙古文化变迁引发的启迪

（一）西蒙古政治文化变迁对当代民族政策、文化政策导向的启迪

前已述及，西蒙古出现过几次重大政治文化变迁。斡亦剌惕蒙古在成吉思汗时期，与东蒙古统一，政治文化呈现了溶入东蒙古的趋同态势；而到了 1399 年，四卫拉特杀东蒙古宗主，与东蒙古分裂，则呈现政治文化背叛性发展；到后来土尔扈特的回归中国以及前苏联卡尔梅克的民族心理的离心倾向又出现重大变迁。虽然这几次最剧烈的文化变迁原因也很复杂，但至少十分明显的是，与统治阶层以及国家的政策导向、文化底蕴有重大的关系。如，成吉思汗通过东西蒙古之间的通婚、分封，在政治上采取了一系列的优惠政策，从而文化上取得了斡亦剌惕的认同态度；而北元时期，东蒙古汗室本身腐败，且发生霸占卫拉特浩海达裕妃子等失误事件，造成东西蒙古政治文化的分裂；沙俄及前苏联的民族压迫政策也是十分明显的，使卡尔梅克产生整体离心倾向。这些政策底蕴作用造成的文化变迁的史例，留给我们的启迪应该是十分深刻的，它反映出政治文化与民族团结，以至国家统一，有密切关系。它也教导我们关注民族政治文化的易变性，审慎研究民族政策，重视边疆民族地区文化维系作用的培育，认真研究如何建设凝聚力的现代中华文化。特别是当代，基于不同民族文化的民族排斥、民族冲突、民族仇恨、极端民族主义的狂热与偏执等等，已经成了与国家稳定、世界和平相悖的逆流，其中这类动乱与冲突中则不乏跨国民族的身影。因此，总结历史经验，结合当代问题从文化视角、政策范畴，引导跨国民族在当今世界文化体系与价值观念所处的碰撞过程中，发挥相关文化的纽带作用，从而维系和平跨居，不仅是关系我国长治久安，也是有益于世界和平的重大问题，值得深入研究。

（二 西蒙古精英文化的作用对当代新文化构建与建设的启迪

前已提到，西蒙古的重大文化变迁中精英人物或领导人物的思想观念、决策措施的作用十分显著。按照一般文化变迁理论也是如此：“人是文化变迁的中介体，一切文化的变迁都必须经过人的传达才能得以实现。”“尽管人的认同可以在一定程度上左右文化的变迁，但人类文化的很多因素也可以强制性地或在人们不自觉的情况下引起文化的变迁。……但不否认人的主动性，即人们的作用是巨大的。因此对于这种主动性，即人们的认同对于文化变迁的影响的研究具有特殊意义”。^①

我们知道，文化认同是一个体系，是由对不同文化层面及构成要素的认同而构成的，人类社会除了文化在不断变迁外，不断实现新的构建。所以，考虑到精英人物在改变文化认同中的作用，我们应该重视，进行用人机制创新、培养各民族的骨干人物，使之具有中华文化的凝聚观念、统一观念，对本国与本民族的统一的爱国爱乡观念。另外，需要指出的是，文化认同的构建是在原有认同基础上通过新的因素的注入进而使人们达到量变到质变、从局部到全面的新认同。但不能要求完全放弃原民族自己的文化认同，那就等于文化的丧失。已经丧失的文化进行恢复也可以被看做是一种文化构建。而如果不吸收先进文化或拒绝新的构建，文化即会封闭或步入狭隘民族主义误区。实现文化认同的最佳手段莫过于引导性新文化和先进异文化的传播。一个社会越开放，通过社会文化的传播改变文化认同的速度也越迅速。

（三）关于文化变迁中重大引发因素的思考

文化变迁及文化新认同的实现，除了偶然突发事件，一般遵循着从量变到质变的过程。究竟是什么样的因素最易造成民族文

^① 郑晓云：《文化认同与文化变迁》，中国社会科学出版社，1992年版，211页。

化的重大变迁呢？或实现维系民族文化的作用呢？通过对西蒙古文化变迁实例与其他文化变迁的比较思考，笔者认为，似乎宗教、通婚与经济利益的作用是最值得重视的。东、西蒙古人到中亚后，有一部分人被突厥化，被同化，主要是改信伊斯兰教，与当地入通婚以及被定居经济生活吸引等因素；土尔扈特一百多年后能够万里迢迢回归新疆牧地，其中他们始终寻求与西藏藏传佛教维系关系，与同族其他各部通婚以及清朝平定准噶尔后大片空旷牧场的吸引，也是不可忽视的因素。世界上这种例子也很多。如墨西哥土著文化接受西欧文化的过程，最早存在过短暂冲突，但很快由于对文化殖民主体天主教的皈依（一天达到 1.5 万成年人受洗礼）以及印第安人大量与西班牙人通婚产生了新一代，同时也由于青年人追求西班牙统治下的城镇经济生活、新生活方式，于是发生了文化认同变化。^①

借鉴这种规律性现象，联系我国西部诸多民族与周边国家存在同源、同宗教信仰民族的实际情况，必须充分注意对他们的宗教政策，关注各民族的切身利益。

^① 郑晓云：《文化认同与文化变迁》，234 页。

附 录

被访问者名单

1. 香才勒力都玛，女，77岁，德令哈市蓄集乡牧民。
2. 策木木，男，57岁，德令哈市蓄集乡退休干部。
3. 其孟措，女，40岁，德令哈市蓄集乡牧民。
4. 马利，男，35岁，德令哈市蓄集乡牧民。
5. 唐魁，男，62岁，德令哈市蓄集乡牧民。
6. 管布，男，47岁，德令哈市蓄集乡牧民。
7. 求日钦，男，52岁，德令哈市蓄集乡牧民。
8. 塔克钦，男，52岁，德令哈市蓄集乡牧民。
9. 龙胡，男，50岁，德令哈市蓄集乡牧民。
10. 夏日布，男，54岁，德令哈市蓄集乡牧民。
11. 满都拉，女，43岁，文盲，德令哈市怀头塔拉乡牧民。
出生于接生世家。其父亲、祖父都大民间接生员。
12. 乌兰巴特尔，男，27岁，已婚，中专文化程度，德令哈市蓄集乡乡政府秘书。
13. 达布西力托，男，27岁，已婚，中专文化程度，德令哈市蓄集乡小学教师。
14. 苏尤拉，男，25岁，未婚，中专文化程度，德令哈市蓄集乡小学教师。
15. 才其格，女，23岁，未婚，中专文化程度，德令哈市蓄

集乡小学教师。

16. 苏南措，女，22岁，已婚，中专文化程度，德令哈市蓄集乡小学教师。

17. 红花，女，23岁，未婚，中专文化程度，德令哈市蓄集乡小学教师。

18. 巴丽门措，女，20岁，未婚，中专文化程度，蓄集乡小学教师。

19. 卓玛，女，24岁，未婚，中专文化程度，蓄集乡小学教师。

20. 乌云毕力格，女，18岁，未婚，蓄集乡牧民。

21. 利兴，男，34岁，格尔木市乌图美仁乡乡长，大学本科文化程度。

22. 向东，男，35岁，德令哈市法院刑厅工作人员。

23. 红英，女，25岁，文盲，宗务隆乡牧民。

24. 东日布，女，30岁，乌兰县法院刑厅工作人员。

25. 红花，女，27岁，文盲，乌兰县茶卡乡牧民。

26. 西希，男，25岁，文盲，蓄集乡牧民。

27. 哈斯格日勒，女，16岁，初中文化程度，蓄集乡牧民（自愿刚辍学）

28. 永红，女，18岁，文盲，蓄集乡牧民。

29. 孟克才其格，35岁，大学本科学历，海西州蒙古中学教师。

30. 傲东白力格，男，37岁，西北民族学院社会人类学·民俗学研究所助理研究员、硕士。

31. 僧格，男，40岁，西北民族学院蒙古语言文学系教师，博士。

32. 更登扎布，男，42岁，中专文化程度，新疆和丰二牧场学校校长。

33. 孟德别力克，女，16岁，和丰（和布克赛尔蒙古族自治县）一中高三班学生，更登扎布的大女儿。

34. 查干，女，38岁，新疆和丰二牧场牧民，更登扎布之妻。

35. 蓝保，男，35岁，查干之大弟，新疆和丰二牧场牧民。

36. 赞登，女，34岁，蓝保之妻，新疆和丰二牧场牧民。

37. 革命，女，31岁，大学文化程度，和布克赛尔蒙古族自治县，教委秘书。

38. 根柱，男，37岁，和布克赛尔蒙古族自治县教委主任。

39. 加·道尔吉，男，36岁，和布克赛尔蒙古族自治县民政局副局长。

40. 道尔吉，男，41岁，和布克赛尔蒙古族自治县宗教局局长。

41. 巴代，女，36岁，西北民族学院蒙古语言文学系资料员。

42. 芒莱，女，22岁（1990），大学本科，阿拉善盟二中教师。

43. 那顺图，男，21岁（1990），大学本科，阿拉善盟税务局工作人员。

44. 阿荣山丹，女，21岁（1990），大学本科，阿拉善盟幼儿园教师。

45. 那日苏，女，54岁（1990），阿拉善盟二中教师。

46. 布和巴亚尔，男，12岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

47. 图门，男，12岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

48. 杜勒玛，女，13岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

49. 额尔登乌拉，男，13岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

50. 敖登高娃，女，14 岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

51. 萨日娜，女，12 岁（1990），阿拉善盟二中初三学生。

52. 苏和，男，25 岁（1998），西北民族学院蒙古语言文学系自考大专班学生。

53. 塔娜，女，22 岁（1998），西北民族学院蒙古语言文学系自考大专班学生。

54. 乌云，女，26 岁，西北民族学院蒙古语言文学系本科学学生。

55. 哈斯朝鲁，男，22 岁，西北民族学院蒙古语言文学系本科学学生。

参考书目

一、中文资料

1. 《民族学通论》，林耀华主编，中央民族大学出版社，1997年。
2. 《民族学理论与方法》，宋蜀华、白振声主编，中央民族大学出版社，1998年。
3. 《文化认同与文化变迁》，郑晓云著，中国社会科学出版社，1992年3月。
4. 《文化人类学理论方法研究》，黄淑娉、龚佩华著，广东高等教育出版社，1996年。
5. 《文化的变异》[美] C·恩伯、M·恩伯著 杜衫衫译 辽宁人民出版社，1988年。
6. 《文化人类学调查》汪宁生著 文物出版社，1996年。
7. 《文化论》「英」马林诺夫斯基著，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987年。
8. 《中华民族多元一体格局》(修订本)费孝通主编 中央民族学院出版社，1999年9月。
9. 《中华民族凝聚力的形成与发展》，马戎、周星主编，北京大学出版社，1999年。
10. 《社区研究与社会发展》(上、中、下)，潘乃谷、马戎主编，天津人民出版社，1996年。

11. 《中国少数民族文化通论》 徐万邦、祁庆富著 中央民族大学出版社, 1996 年。
12. 《文化格局与人的表述》, 王铭铭著, 天津人民出版社, 1997 年。
13. 《现代化与民族生活方式的变迁》 高丙中主编 天津人民出版社, 1997 年。
14. 《社会人类学与中国研究》 王铭铭著 生活·读书·新知三联书店, 1997 年。
15. 《社会科学的应用与中国现代化》 乔健、李沛良、马戎主编, 北京大学出版社, 1999 年。
16. 《传统与变迁》 方李莉著 江西人民出版社, 2000 年。
17. 《江村农民生活及其变迁》, 费孝通著, 敦煌文艺出版社, 1997 年。
18. 《民俗学概论》, 钟敬文主编, 上海文艺出版社, 1998 年。
19. 《原始文化》[英] 爱德华·泰勒著, 连树生译, 上海文艺出版社, 1992 年。
20. 《学术自述与反思》 费孝通著 生活·读书·新知三联书店, 1996 年。
21. 《田野图像——我的人类学研究生涯》, 李亦园著, 山东画报出版社, 1999 年。
22. 《芳草茵茵——田野笔记选录》, 费孝通著, 山东画报出版社, 1999 年。
23. 《漂泊中的永恒——人类学田野作业笔记》, 乔健著, 山东画报出版社, 1999 年。
24. 《文化透视 蒙古口承语言民俗》 郝苏民著 青海人民出版社, 1994 年。
25. 《蒙古游牧社会的变迁》, 色音著, 内蒙古人民出版社,

1998 年。

26. 《文化的民族性与时代性》，庞朴著，中国和平出版社，1988 年。

27. 《文化变迁》[美] 克莱德·M·伍兹著，河北人民出版社，1989 年。

28. 《文化人类学》林惠祥著，商务印书馆，1996 年。

29. 《宏观文化人类学》，武文著，兰州大学出版社，1990 年。

30. 《结构人类学》[法] 克洛德·莱维-斯特劳斯著，谢维扬、俞宣孟译，上海译文出版社，1995 年。

31. 《人类学与现代生活》[美] 弗朗兹·博厄斯著，刘沙、谭晓勤、张卓宏译，华夏出版社，1999 年。

32. 《民族学新论》周星著，陕西人民出版社，1992 年。

33. 《中国民族学理论探索与实践》宋蜀华著，中央民族大学出版社，1999 年版。

34. 《中国民族理论研究二十年》（1978.12—1998.12）金炳镐主编，中央民族大学出版社，2000 年版。

35. 《民族研究文选》，谷苞著，新疆人民出版社，1991 年版。

36. 《卫拉特蒙古简史》（上、下）编写组，新疆人民出版社，1992 年、1996 年。

37. 《准噶尔汗国史》[苏] 伊·亚·兹拉特金著，马曼丽译，民族出版社，1980 年。

38. 《准噶尔史略》编写组，人民出版社，1985 年。

39. 《准噶尔的历史与文物》王宏钧、刘如仲著，青海人民出版社，1984 年。

40. 《飘落异域的民族——17 至 18 世纪的土尔扈特蒙古》，马汝珩、马大正著，中国社会科学出版社，1991 年版。

41. 《边疆与民族——历史断面研考》马大正著，黑龙江教育出版社，1993 年版。

42. 《厄鲁特蒙古史论集》马汝珩、马大正著，青海人民出版社，1984 年。

43. 《卫拉特史入门》马大正、蔡家艺编著，青海人民出版社，1989 年。

44. 《青海蒙古族历史简编》，牟一之主编，青海人民出版社，1993 年。

45. 《瓦剌史》白翠琴著，吉林教育出版社，1991 年。

46. 《西蒙古史研究》，杜荣坤、白翠琴著，新疆人民出版社，1986 年。

47. 《卡尔梅克史评注》[法]伯希和著，耿昇译，中华书局出版，1994 年。

48. 《卡尔梅克族在俄国境内时期的历史概况》[苏]H. 帕里莫夫著，许淑明译，新疆人民出版社，1987 年。

49. 《卫拉特史论文集》新疆师范大学学报专号（1987 年）

50. 《土尔扈特部落史》张体先著，当代中国出版社，1999 年。

51. 《和布克赛尔蒙古自治县》车建国主编，新疆人民出版社，1998 年。

52. 《丝绸之路与东察合台汗国史研究》田卫疆著，新疆人民出版社，1997 年。

53. 《清代蒙古政教制度》赵云田著，中华书局出版，1989 年。

54. 《清代蒙古史》卢明辉著，天津古籍出版社，1990 年。

55. 《中国新疆古代社会生活史》薛宗正主编，新疆人民出版社，1997 年。

56. 《史诗 江格尔 > 探渊》贾木查著，汪仲英译，新疆人

民出版社，1996 年。

57. 《蒙古族厄鲁特部历史资料译文集》（内部）（第十一辑）编写组，1979 年。

58. 《准噶尔史论文集》（1928—1976）（一），编写组，1981 年。

59. 《准噶尔史论文集》（1977—1981）（二），编写组，1981 年。

60. 《中国蒙古史学会论文选集》，中国蒙古史学会编，（1983）内蒙古人民出版社，1987 年。

62. 《蒙古帝国》[法] 勒尼·格鲁塞著，魏英邦译，青海人民出版社，1991 年。

63. 《蒙古族社会历史调查》，编写组，内蒙古人民出版社，1986 年。

64. 《肃北蒙古族自治县概况》，编写组，甘肃省民族出版社，1993 年。

65. 《海西蒙古族藏族自治州概况》编写组 青海人民出版社，1985 年。

66. 《和布克赛尔蒙古族自治县概况》编写组 新疆人民出版社，1986 年。

67. 《河南蒙古族自治县概况》，编写组，青海人民出版社，1985 年。

68. 《巴音郭楞蒙古族自治县概况》编写组 新疆人民出版社，1985 年。

69. 《新疆宗教研究资料》（第九辑、第十四辑）（内部）新疆社会科学院宗教研究所编，1984 年。

70. 《新疆维吾尔自治区和布克赛尔蒙古族自治县——地名图志》（内部）编写组，1992 年。

71. 《蒙古语青海方言辞典》，白依斯哈力、策仁敦德布编。

内蒙古大学出版社，1998 年。

72. 《蒙文和托忒蒙文对照蒙语辞典》 却精扎布·托·巴德玛编著，新疆人民出版社 1979 年。

73. 《卫拉特方言话语材料》 却精扎布等编 内蒙古人民出版社，1987 年。

74. 《蒙古语族语言辞典》，孙竹主编，青海人民出版社，1990 年。

75. 《蒙古的人和神》[丹麦]亨宁·哈士伦著，徐孝祥译，新疆人民出版社，1999 年。

76. 《海西年鉴》编写组 青海人民出版社，1989 年。

77. 《西蒙古——卫拉特传说故事集》郝苏民编著，甘肃民族出版社，1989 年 3 月。

78. 《蒙古社会制度史》符拉基米尔佐夫著 刘荣焌译 社会科学出版社，1980 年。

79. 《江格尔与蒙古族宗教文化》斯钦巴图著 内蒙古大学出版社，1999 年版。

80. 《元代社会生活史》，史卫民著，中国社会科学出版社，1996 年。

81. 《试论卫拉特与东蒙古的分裂》马曼丽 载《西北民族研究》1990 年 2 期。

82. 《浅议 蒙古——卫拉特法典 的性质与宗旨》，马曼丽，载《西北史地》1981 年 2 期。

83. 《我国蒙古族土尔扈特部的西迁及其重返祖国的斗争》，马曼丽，载《新疆历史论文集》，新疆人民出版社，1978 年 9 月。

84. 《巴图尔浑台吉与俄国》马曼丽 载《民族研究》1980 年 4 期。

85. 《关于继续开拓卫拉特蒙古史研究领域的问题》，马曼

丽 载《西北民族研究》 1991 年 2 期。

86. 《明代瓦剌与西域》 马曼丽 载《西北史地》，1984 年 1 期。

87. 《明代哈密的哈刺灰人》 马寿千 载《新疆社会科学》 1983 年 2 期。

88. 《明代瓦剌喇嘛教简述》 蔡志纯 载《新疆大学学报》 1985 年 4 期。

89. 《准噶尔地区的黄教及其寺院研究》 巴赫 载《新疆历史研究》 1986 年 1 期。

90. 《中国江格尔学的建立 认识与实践》 郝苏民 刊《西域研究》 1992 年第 3 期。

91. 《西蒙古研究》 郝苏民，刊《蒙古学研究》（蒙文版） 1991 年第 4 期。

92. 《卫拉特学：蒙古学中一门综合性分支学科的设置——以Folklore为实例》 郝苏民 提交 1987 年第一届国际蒙古学学术讨论会；刊《西北史地》 1988 年第 1 期。

93. 《西蒙古研究：西域研究中最丰富的部分之一》，郝苏民 刊《西域研究》 1991 年第 2 期。

94. 《有关清代厄鲁特蒙古的几种托忒文史料》 马汝珩、成崇德 载《蒙古学资料与情报》 1983 年 2 期。

95. 《厄鲁特蒙古喇嘛僧咱雅班第达评述》，马汝珩、马大正 载《新疆大学学报》 1982 年 3 期。

96. 《卫拉特历史文献相互关系研究》[美] 斯蒂芬·霍尔克维克，瞿大风译，乔吉校，载《蒙古学信息》 1993 年 1 期。

97. 《十二—十七世纪蒙古文化史上的几个问题》[苏] Г·鲁缅采夫，姜世平译，载《蒙古学资料与情报》，1985 年 2 期。

98. 《论 18 世纪卫拉特人的大迁徙》[苏] III·Б·齐米德道尔吉叶夫著 阿拉腾奥其尔译，《西北民族研究》 1993 年 1 期。

99. 《托忒文研究概述》 额尔德尼巴雅尔 载《蒙古学资料与情报》 1989 年 4 期。

100. 《关于早期蒙古文化问题》[苏] H·B·伊梅诺霍耶夫, 冯继钦、郭守信译,《蒙古学资料与情报》 1991 年 4 期。

101. 《蒙古法中刑罚的变迁》, [日] 岛田正郎, 潘昌龙译, 载《蒙古学资料与情报》 1991 年 2 期。

102. 《美国的卡尔梅克人》[美] K·波明斯诺夫, 于学军, 载《蒙古学资料与情报》, 1991 年 1 期。

103. 《蒙古人民共和国的卫拉特学研究》, 额尔德尼巴雅尔, 载《蒙古学资料与情报》, 1991 年 3 期。

104. 《历史与现实: 阿拉善盟的汉族与蒙古族》, 刘援朝, 载《西北民族研究》 1995 年 1 期。

105. 《台吉乃人的文化变迁 1900—1995) ——兼论民俗网络概念》 傲东白力格 载《西北民族研究》 1996 年 2 期。

106. 《“新民俗”与“旧民俗”: 现代卫拉特民俗生活 (1949—1996) 及其民俗文化特征》, 林春峰, 载《西北民族研究》 1998 年 1 期。

107. 《蒙古国的卫拉特研究》[蒙古] 楚伦·达赖, 载《西北民族研究》 1995 年 1 期。

108. 《察合台汗国的伊斯兰化》, 李一新, 载《西北民族研究》 1998 年 2 期。

109. 《我国西北地区操蒙古语的穆斯林来源考略》, 嘎尔迪, 《甘肃民族研究》 1993 年 1、2 期合刊。

110. 《阿拉善左旗信仰伊斯兰教的蒙古人之由来》, 嘎尔迪, 《西北民族学院学报》 1990 年 2 期。

111. 《沙·马哈木·札刺思 < 编年史 > 有关卫拉特蒙古的史料》(摘编) 陈国光、加·奥其尔巴特,《蒙古学信息》 1996 年 4 期、1997 年 2 期连载。

112. 《文化变迁与现代性的思考》王铭铭 载《民俗研究》1998 年第 1 期。

二、日文、胡都木蒙古文、斯拉夫蒙古文、托忒蒙古文资料

1. 《最后的游牧帝国——准噶尔部的兴衰》(日文版)[日本]宫胁淳子著,日本株式会社讲谈社,1995 年。

2. 《卫拉特部族学》(斯拉夫蒙古文版)(ОИРАДЫНУТСААТНЫЗУИ), [蒙古]С·巴德玛哈腾主编,乌兰巴托蒙古人民共和国国家出版社,1995 年。

3. 《蒙古人民共和国部族学》(一〇蒙古文版)内蒙古人民出版社,1990 年。

4. 《和硕特蒙古史略》(蒙古文版)乌云毕力格著 内蒙古文化出版社,1991 年。

5. 《札雅班第达传》(蒙古文版)拉德那博哈得拉著 西·诺尔布校注,内蒙古人民出版社,1990 年。

6. 《卫拉特风俗志》(蒙古文版)纳·巴生编著,内蒙古人民出版社,1990 年。

7. 《卫拉特民俗》(托忒蒙文版)齐·艾仁才、特·那木吉拉编著,新疆人民出版社,1995 年。

8. 《阿拉善蒙古人》(蒙古文版)斯琴孟和编著 民族出版社,1995 年。

9. 《上蒙古风俗志》(蒙古文版)萨仁格日勒编著 内蒙古人民出版社,1992 年。

10. 《古代蒙古人文化思维》(蒙古文版)图·乌力吉著,内蒙古大学出版社,1997 年。

11. 《封建主义形成时期的蒙古社会——政治、哲学思想》(蒙古文版)[蒙古]其·朱格德爾著,乌仁其木格转写,内蒙古教育出版社,1994 年。

12. 《十五—十八世纪蒙古社会——政治、哲学思想史》(蒙古文版)[蒙古]其·朱格德尔著,斯·阿拉木斯转写,内蒙古教育出版社,1994年。

13. 《十九—二十世纪蒙古社会——政治、哲学思想史》(蒙古文版)[蒙古]其·朱格德尔著,铎伦达汗转写,内蒙古教育出版社,1994年。

14. 《方言词典》(蒙古文版)诺尔金、乔丹德尔等编,民族出版社,1992年。

15. 《青海蒙古族民间故事集》(蒙古文)才布西格、莎仁格尔勒整理,民族出版社,1986年。

16. 《卫拉特蒙古神话故事》(蒙古文)巴达荣贵、关巴转写整理,民族出版社,1987年。

17. 《卫拉特蒙古史诗选》(蒙古文)格日勒玛等整理,斯琴孟和、曹都米德转写,民族出版社,1987年。

18. 《阿拉善民歌》(蒙古文)ᠶ—ᠣ二卫·巴特尔、全布勒、哈达、都岱等搜集整理编辑,内蒙古人民出版社,1988年。

19. 《阿拉善谚语》(内部ᠣ蒙古文)阿拉善盟文史第三辑,朝格图搜集整理,1990年。

20. 《卫拉特祝词颂词》(蒙古文)斯琴孟和、格日勒其其格整理编写,内蒙古教育出版社,1993年。

21. 《卫拉特研究试探》(蒙古文)额尔德尼、丹碧、巴特尔、赛音布勒格等著,丹碧汇编,新疆人民出版社,1990年。

22. 《阿拉善赞颂集》(蒙古文)巴特尔搜集整理,内蒙古文化出版社,1988年。

23. 《卫拉特蒙古民间故事选》(蒙古文)郝苏民主编,内蒙古人民出版社,1986年6月。

24. 《蒙古文字简史》(蒙古文)鲍·包力高编著,昂日布审,内蒙古人民出版社出版,1983年版。