

民间信仰与当代社会的和合共生 ——以“中国吉普赛人”民间信仰 及其社会的依存逻辑为例

徐 燕

摘要: 在中国农村, 根基深厚的民间信仰长期背负着封建迷信之名, 但民间信仰是否就等同于封建迷信, 毫无积极方面, 完全成为阻碍社会发展的因素? 对于民间信仰, 又该如何界定, 是否可以将其视为一种宗教? 针对这些问题, 本文尝试依据李亦园等学者的观点, 将民间信仰视为普化宗教(扩散性宗教), 以“中国吉普赛人”的民间信仰为例, 通过考察其相关仪式、社会功能等方面, 尝试理解该特殊群体的生活与思维方式, 彰显其民间信仰与社会生活相互依存的一面。另外, 发掘小传统文化是民族学、人类学研究不可回避的历史责任, 因此, 本文试图重新审视“中国吉普赛人”以“算命”为核心的小传统文化, 使其摆脱封建迷信的刻板印象, 去芜存菁, 汰劣留良, 引导其与当代社会相互依存、和合共生。此外, 本文也将致力于透过民间信仰这一视窗, 窥探多元文化在与社会调适依存的过程中所表现出的生机与活力。

关键词: 民间信仰; 中国吉普赛人; 小传统; 多元文化

作者: 徐燕, 兰州大学西北少数民族研究中心博士研究生, 主要研究方向为民族社会与文化, 邮箱: xuy2018@lzu.edu.cn

Title: Harmony and Coexistence between Folk Belief and Modern Society

Abstract: In rural China, deep-rooted folk beliefs have long been associated with feudal superstition. But are folk beliefs really a form of feudal superstitions, with no positive aspects and completely hindering social development? How should folk beliefs be defined? Can they be regarded as religions? This article will address these

questions, and will attempt to treat folk beliefs as universal religions (proliferation religions) based on the works of scholars such as Li Yiyuan. The study will study the folk beliefs of “Chinese Gypsies”, examining their rituals, social functions, etc. We will describe this special ethnic group understanding of life, way of life, and the uniqueness of their folk beliefs and social life. In ethnology research, the discovery of small traditional culture is part of our historical responsibility. Therefore, this article will also examine the practice of ‘fortune telling’ in the “Chinese Gypsies” community, and the feudal superstitions stereotypes associated with them. The aim is to eliminate the inferior and retain the good, and help guide these communities to interdependence and coexist with contemporary society. Finally, this article will explore the vitality of multiculturalism in the process of adapting to society through the window of folk beliefs.

Keywords: folk beliefs; Chinese Gypsies; small traditions; multiculturalism

Author: Xu Yan, Ph.D. student of The Center for Studies of Ethnic Minorities in Northwest China of Lanzhou University. Her main research area is Chinese community, society and culture. Email: xuy2018@lzu.edu.cn

一、田野概况、研究方法及选题意义

“中国吉普赛人”并非土著居民，他们是一个以算命禳解为生的特殊民间职业群体。有关“中国吉普赛人”的称谓，甘肃省永登县一带的人们将其称作“蛮子”¹“蛮婆子”²；甘肃省武威市以西的人们将其称作“卦卦婆”³“卦先生”⁴；青海省西宁市的人们将

1 蛮子：（方言）有“蛮夷之人”、“未开化的野蛮人”之意，是周边汉族对“中国吉普赛人”中以算卦为生的男子的蔑称。

2 蛮婆子：（方言）有“蛮夷之人”、“未开化的野蛮人”之意，是周边汉族对“中国吉普赛人”中以算卦为生的女子的蔑称。

3 卦卦婆：（方言）意为打卦算命为生的女人。

4 卦先生：（方言）意为打卦算命为生的男人。

其称作“拱马精”⁵“提雀儿的”⁶；部分学者将其称为“中国吉普赛人”。从现有研究成果来看，被学界视为“中国吉普赛人”的研究对象主要包括元代的啰哩回回、甘肃省永登县“薛家湾人”、浙东宁绍平原和江苏常熟等地的堕民⁷等。与本文密切相关的为前两者，故下文主要探讨学界对这二者的研究动态：

就现有研究成果而言，“啰哩回回”的相关研究应始于杨志玖先生，他于1991年在《历史研究》上刊发了《元代的吉普赛人——啰哩回回》一文。该文运用大量史料对“啰哩回回”的族群名称、生活习俗等进行了分析，称其为“元代的吉普赛人”，并对元代以后啰哩回回的去向做了大致分析，认为一部分啰哩回回迁至现今的甘肃省兰州市永登县境内，即本文所研究的“薛家湾人”。⁸此文一经发表，便引发了关于“啰哩回回”的多学科调查研究。比如，马明达的《〈啰哩回回——元代的吉普赛人〉证补——纪念杨志玖先生归真10周年》基于杨志玖先生的研究，以元明时期的文献为主，提出了“平凉啰哩”与“四川罗回”的存在，可能与元代的啰哩人有着千丝万缕的联系，认为明代吉普赛人的分布除了陕、甘，还有四川；⁹唐荣尧发表于《中国民族报》的《远去的啰哩回回（上）》¹⁰《远去的啰哩回回（下）》¹¹，则对本文的研究对象——甘肃省永登县“薛家湾人”的特殊生计方式、信仰风俗等进行了探讨，并对该职业群体与啰哩回回的关系进行了思考和分析。

最早将“薛家湾人”见诸报端的是竹天先生，他于1947年在《边疆通讯》上发表了《中国“吉卜赛人”——记甘肃永登的“蛮

5 拱马精：（方言）意为喜欢拍马屁的人，这里指算命禳解为生的“中国吉普赛人”，含贬义。

6 提雀儿的：（方言）指以鸟占为主要算命形式的占卦人。

7 王静：《中国的吉普赛人：慈城堕民田野调查》，杭州：宁波出版社，2006年。

8 杨志玖：《元代的吉普赛人——啰哩回回》，《历史研究》，1991年第3期，第40-47页。

9 马明达：《〈啰哩回回——元代的吉普赛人〉正补——纪念杨志玖先生归真10周年》，《回族研究》，2012年第2期，第12-19页。

10 唐荣尧：《远去的啰哩回回（上）》，《中国民族报》2013年10月15日。

11 唐荣尧：《远去的啰哩回回（下）》，《中国民族报》2013年10月22日。

婆子”》一文。该文对分布于薛家湾的中国“吉普赛人”生活情况进行了简单描述与介绍。¹²此后“薛家湾人”逐渐受到学界关注，不断有学者前往薛家湾对其进行调查和探访，其中尤以史学界的关注为最，史学家们主要聚焦于对这个族群真正族属的探讨：甘尼认为“薛家湾人”是“本地原始土著的苗人，他们所供奉的秘密之神，正是和黄帝作过战的蚩尤”¹³；管世献和张洪从体貌特征、风俗习惯、语言特征、职业方式等方面对“薛家湾人”和周边汉族进行了对比分析，认为“薛家湾人”是出于各种历史原因由南方移民至此的汉族。只不过因其“算命”为主的职业方式，在婚姻、服饰、语言等方面显得较为“特殊”；¹⁴吴荣臻、吴曙光和赵玉燕则对“薛家湾人”的族属问题提出了不同意见，他们依据“薛家湾人”的生活习俗、语言中保留着的大量“古苗语”词汇，以及历史上苗族的几次大规模迁移等情况，认为“薛家湾人”既不是从中亚等地迁移至此的“吉卜赛”人后裔，也不是因职业方式而显得“特殊”的汉族职业集团，而是从南方迁移至此的苗族；吴景山在《“薛家湾人”的语言问题述论》中指出，“薛家湾人”的日常生活用语为汉语，他们的语音、方言特点与附近其他村落的人们无异，不过他们确实会使用一种“密语”，这种语言被称作“稍句”¹⁵。作者认为这种“密语”是“薛家湾人”为了适应他们外出算卦的活动需要，在不断吸收其他方言、古语的基础上形成的一种特殊语言现象；¹⁶徐丹亦从语音特征、构词方法与句子结构等方面

12 竹天：《中国“吉普赛人”——记甘肃永登的“蛮婆子”》，《边疆通讯》，1947年第4期。参见吴景山：《“薛家湾人”的语言问题述论》，《西北民族学院学报（哲学社会科学版）》，1991年第2期，第111-116页；徐丹：《甘肃永登薛家湾邵句调查》，《民族语文》，2016年第2期，第23-38页。

13 甘尼：《甘肃的吉卜赛人——记永登的“蛮婆子”》，《西北日报》，1947年8月5日。

14 管世献、张洪：《“薛家湾人”族属问题考析》，《甘肃联合大学学报（社会科学版）》，2012年第1期，第81-85页。

15 “稍句”，亦有学者将其写为“邵句”，如徐丹：《甘肃永登薛家湾邵句调查》，《民族语文》，2016年第2期，第23-38页。

16 吴景山：《“薛家湾人”的语言问题述论》，《西北民族学院学报（哲学社会科学版）》，1991年第2期，第111-116页。

对“薛家湾人”的特殊语言“邵句”进行了较为深入的研究；¹⁷脱傲从永登方言的语音、语法以及文化的角度切入，指出永登方言名词后缀的藏语痕迹，形容词、远指代词、副词的藏语痕迹，语序的阿尔泰现象。文中对“薛家湾人”略有提及，指出这个群体因为某些风俗习惯具有印度吉普赛人的特征，因而被称为“中国的吉普赛人”。¹⁸此外，还有一些探讨现今“薛家湾人”生活状况的文章，如马进帅的《探访中国神秘的吉卜赛村落》、《探访中国西部算命村》等。从上述研究成果来看，既往研究多集中于对“中国吉普赛人”族属及特殊语言“邵句”¹⁹的探讨，至于其职业神崇拜与民间信仰，则停留在静态的描述和介绍层面，缺乏相关理论视角下的学术性分析和理解，而对于这个问题的关注和讨论，恰恰是本文的研究重点。

本文所论“中国吉普赛人”就是指“薛家湾人”。薛家湾，位于永登县城西南4.5公里处的庄浪河西岸坪上，因此，又被称为“西坪”。总面积不过五平方公里，地势北低南高，呈阶梯状，北临高家湾，南接李家湾。全村被两条巨大的沙沟所围，东面的沙沟将村庄分隔成上、下两庄，居民大都集中于上庄。除庄浪河沿岸的一部分土地土质较好之外，其余土地多为山坡地和旱沙地，因此当地人又称这里是“三沙头”。解放初，村里有30户人家，160多人。改革开放初期，村里有92户，人口432人。截至2016年笔者回访调查时，村里共有158户，760人²⁰，主要是柳、刘、高、何四大姓。该群体之所以被称为中国“吉普赛人”，是因为解放前这里的居民绝大多数都习惯于三五家一群连年奔走四方，为人算命卜卦、禳病消灾，而且风俗习惯亦很特殊，与欧洲流浪民族“吉普赛人”有许多相似之处。

在研究方法上，本文主要采用了文献法、访谈法和参与观察法。文献法：笔者对“中国吉普赛人”的相关文献资料进行了收集

17 徐丹：《甘肃永登薛家湾邵句调查》，《民族语文》，2016年第2期，第23-38页。

18 脱傲：《永登方言的少数民族语言痕迹与文化现象》，《甘肃联合大学学报（社会科学版）》，2006年第6期，第92-95页。

19 由于薛家湾人的卜卦算命之书中有《邵子神术》，故笔者倾向于徐丹等人的观点，认为薛家湾人的“密语”应写为“邵句”。

20 数据来源：笔者2016年田野调查时，由当地村委会提供。

整理，特别是有关“薛家湾人”职业神崇拜及民间信仰仪式的地方志及学术论文，试图借着“前人的肩膀”，确立出本论题的整体研究思路与框架；田野调查法：笔者最早于2013年暑期居住于永登县薛家湾的刘世贤老人家中，进行了为期近40天的田野调查。之后，分别于2014年、2016年、2018年进行了回访调查，重点关注了“薛家湾人”的族源传说、职业神崇拜、民间信仰仪式、社会文化变迁等方面的内容，在报道人刘世贤一家、李生孝、刘继文等人的帮助下掌握了较为丰富的第一手田野资料；访谈法：本调查基于以下两个方面的考虑，在调查过程中采用非结构式访谈与结构式访谈并用、但以非结构式访谈为主的方式，对同一访谈对象进行了多次持续访谈，并对不同访谈对象进行了随机访谈：第一，有关“中国吉普赛人”的现有研究成果并不多，笔者在调查方案的制定过程中，难免会有缺漏不足，若是采用了结构式访谈，则所获得的材料范畴不可能超出调查方案所预定的分类蕴涵，从而可能会使那些本方案中未考虑到的、但却实实在在存在的现象或分类被遗漏。而且有时候，利用结构式访谈，可能会使调查方案中所存在的某些讹言谬说得不到及时纠正，从而以讹传讹地被传递到调查过程中，影响整个调查结果；第二，调查中的部分内容将会涉及到一些比较敏感或隐私的问题，比如有关“薛家湾人”职业神崇拜的有效性等问题，采用非结构式访谈可以充分发挥被访问者的积极性、主动性和创造性，不仅可以获得一些更贴近真实的资料，甚至还有可能获得一些意外的收获，以拓宽和加深对问题的研究。

本文之所以选择探讨中国吉普赛人的民间信仰这个主题，主要基于以下考虑：

第一，在中国，根基深厚、历史悠久的民间信仰长期背负着“封建迷信”之名，被视为推进社会发展的文化阻力。但实际上，民间信仰吸收了诸多“忠孝仁义礼智信”等方面的伦理道德和行事原则，有其积极的方面。本文所论及的“中国吉普赛人”民间信仰，长期以来被视为“迷信”“愚昧”的文化，给当地的人们造成了一定的负面影响，也不利于对其传统文化的保护和积极推动。发掘小传统文化是民族学研究不可回避的历史责任，因此，本文试图重新审视“中国吉普赛人”以“算命”为核心内容的民间信仰，从而客观认识这种小传统文化，去伪存真，褒善抑恶，使其摆脱“迷信”“愚昧”的形象，引导其与当代社会相互依存、和合共生。

第二，当今世界随着现代化、全球化而出现的社会变迁与转型现象，使得人类社会的自我意识、自觉调控、自我完善等问题成为实现可持续发展的首要课题。如今，对于民间信仰与当代社会之间依存逻辑的探讨，已经成为重要的学术课题之一。因而，有必要从民族学的视角出发，对“中国吉普赛人”的民间信仰及其社会的依存逻辑做进一步探究，通过考察其相关仪式、社会功能等方面，尝试理解该特殊群体的生活与思维方式，彰显其民间信仰与社会现代化生活和合共生的一面，从而为提升乡土社会整合自治的能力提供参考。

第三，正如国际人类学与民族学联合会第十六届世界大会的主题所揭示的：“文化的传承对于人类生命的延续而言，其重要性不亚于生殖和生产。语言、习俗、神话、信仰等等，都可以被看做是文化的核心组成部分。人类正是凭借着自身所建立的文化机制，来更好地处理应对与自然、社会的关系，使之变得更为互惠融洽。”²¹可以说，任何一种文化，其本身都具有着适应性，具有着能够应对发展和变迁的自我革新能力，多样性的文化是不同的人类群体应对自身面临的社会问题和自然灾害时所采取的有效策略。而在学界积极倡导多元文化的今天，了解并尊重小传统文化是践行文化平等、实现文化多样性的重要途径。

第四，一直以来，对于宗教的定义都是众说纷纭的，而对于民间信仰与宗教之间的关系，更是莫衷一是。秉持古典宗教学分类方式的学者认为，与制度化的宗教相比，民间信仰没有完整的典籍、神统和教会等，所以二者是迥然不同的。甚至一些较为保守的古典宗教学者为了将民间信仰与制度化宗教加以区分，将其视为“多神信仰”和“巫术”的总和；而汉学家格如特对仪式与经典文本之间关系的探究，以及功能主义学派对中国民间信仰具有与宗教同等功能的主张，则推动了将民间信仰视为一种宗教的论断；1960年代以后，在格如特与功能学派上述思想论断的影响下，诸多学者倾向于把中国民间信仰和祭拜仪式看成一个完整的宗教体系。在中国，李亦园先生曾经在《中国人信什么教》一文中指出，中国人的宗教信仰是一种复杂的混合体，无法被明确界定为“某某教”，

21 张海洋：《全球化时代的文化多样性公平传承》，《中国民族报》，2008年4月3日。

只能被称为“民间信仰”。但李亦园先生并未给出“民间信仰”的明确定义，而只是以例举的方式指出了“民间信仰”所大致涵盖的范畴——主要包括祖先崇拜、风水占卜、岁时祭祀等。他同时还指出，中国民间信仰的两大特征：一是其“普化宗教”的形态。²²“所谓普化宗教（扩散的宗教），是指信仰、仪式及宗教活动都扩散为日常生活的一部分，其教义与日常生活相结合，没有系统化的经典，没有教会组织。”²³；二是其突出的现实功利性和巫术性倾向。这些特征使得民间信仰似乎无法等同于宗教。但在笔者看来，除去这些表象，窥其实质而言，民间信仰与宗教一样，所信仰的都是超自然的力量，况且民间信仰还有自己的相关仪式和禁忌等。因而，可以认为民间信仰仍然具有一般宗教的内在特征，可以被视为一种普世化的宗教。据此，本文试图以包容性的眼光看待民间信仰，将其视为普世化的宗教，视为一个完整的复合的宗教体系，以彰显在现代化潮流日益兴起之时，做为一种历史积淀或传统文化的民间信仰与现代社会相互依存的一面，并尝试透过民间信仰这一视窗去窥探多元文化在与社会调适依存的过程中所表现出的生机与活力。

二、“中国吉普赛人”的民间信仰状况

王铭铭先生认为“民间信仰是流行在中国的一般民众（尤其是农民）之间的神、祖先、鬼的信仰，也包括祭祀、生命周期仪式、世界观和宇宙观的象征体系。”²⁴依据这一定义与田野调查的实际情况，笔者将从俗神信仰和鬼魅信仰这两个方面探讨“中国吉普赛人”的民间信仰体系，并尝试从信仰观念和信仰仪式这两个维度对其民间信仰的认知状况进行简单说明。

俗神信仰，源起于原始社会中人们对大自然的崇拜与信仰，指

22 李亦园在此对中国民间信仰特征之论述，借鉴于杨庆堃的思想。参见杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年，第269页。

23 李亦园：《文化的图像（下卷）》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1992年，第180页。

24 王铭铭：《村落视野中的文化与权力》，上海：上海三联书店，1997年，第143页。

对传统信仰的自然界神灵及各种制度性宗教的神灵进行反复筛选与组合，从而构成一个庞杂神灵信仰体系的信仰。根据文献及调查地的实际情况，本文中“中国吉普赛人”的俗神信仰是指其所供奉崇拜的职业神，文章主要通过对“中国吉普赛人”有关职业神的传说和祭拜仪式进行探讨，了解其俗神信仰情况。

（一）“中国吉普赛人”的俗神信仰

笔者在薛家湾调查的日子里，发现“中国吉普赛人”中广泛流传着这样一则有关其职业神（周公、桃花娘娘及无量祖师）的传说：

相传，周公算卦算得好，平日里大家有个病有个灾的，都愿意找他算算卦，算一卦收三钱三分银子，算得不准如数退回。有一天，有个老婆婆跑到周公那里去算卦，说她儿子出去贩粮半月未归。周公掐指一算说：“不好了，你儿子三天之内有生命危险哩！”老婆婆一听急得直哭，回去的路上碰到了桃花娘娘问她为啥哭，老婆婆说：“我儿子出去贩粮半个月了还没回来，刚请周公算了一卦，说我儿子三天之内有生命危险哩！”桃花娘娘说：“没事的，你回去禳解一下就好了。明晚子夜你杀个鸡，然后扔到墙外头，大喊三声你儿子的名字，他就能避险。”第二天，老婆婆按照桃花娘娘说的禳解了一下，然后就一直在家等着儿子。

话说老婆婆的儿子贩完粮回来的路上正好遇到大雨，为了避雨，他和同伴们一起待在一个破窑洞里，这个破窑洞背靠山崖。这天晚上，他正和同伴们聊天，突然听见他妈妈喊他的名字，于是跑出去看个究竟。这时只听“轰”的一声，破窑被山崖压塌了，里面的同伴全部罹难。他悲痛万分，一时不知该怎么办。这时，他突然看见前面有红光闪烁，于是就跟着走，结果走到了家。第二天，老婆婆带着儿子去找周公退钱，周公早就算出来是桃花娘娘帮着禳解了一下，于是二话没说就退了钱。但是从此以后，周公便和桃花娘娘结了恨。周公的命神是门槛，桃花娘娘的命神是桃树。周公想剝桃树报复桃

花娘娘，桃花娘娘想剃门槛回击周公，但都没成功。于是两人就打起来了，一直打到了武当山。最后，无量祖师爷平息了二人的斗争，把他们收为自己的徒弟。

彭兆荣在《论民族作为历史性的表述单位》一文中指出，对于一个族群而言，其历史记忆总是变动不居的。为了对族群的存在及发展找到合理依据，为了满足现实需求，该族群可以对自身的历史记忆进行选择 and 修正，这种选择性的历史记忆不等同于真实的历史。²⁵ 所以，在考察“中国吉普赛人”有关职业神的传说时，我们应该抛撇部分疑窦之处，探索其所具有的现实意义。具体而言其现实意义主要有以下两点：第一，“中国吉普赛人”的职业神传说凭借共同的“职业神”，以拟血缘的方式将同一职业集团的成员凝聚在一起，增强其心理和情感上对本族群的共鸣与依赖；第二，“传说也是一种在特定聚落范围内的共同记忆”，²⁶ “中国吉普赛人”的职业神传说作为一种集体选择性记忆，以世代相传的形式不断重复于成员的意识中，成为该职业集团职业神崇拜这一历史心性的显著表现。

除了神话传说的代际传承外，“中国吉普赛人”的俗神信仰还包括一系列祭拜仪式：每年五月初五到初七，“中国吉普赛人”都会举行祭拜职业神的仪式。首先，在五月初五到初七之间选择一个好日子，算出职业神在何方。然后，事先被派定的家户备好驴，牵驴出门，点燃鞭炮，来到空旷的沙沟里，朝职业神所在的方向磕头祷告：“愿神保佑我宽怀出门，满怀进家，衣粮万担，保佑我吉利无灾，贼来迷路，刀来卷刃，狼来缩口。”而后烧一道黄裱纸，点三炷香，拉驴回家。回家后，供上职业神——无量祖师、周公、桃花娘娘的神位，分两堆供上12个馒头，放上肉菜米饭等，点燃三炷香，烧纸钱、黄裱纸，磕头祷告。最后，等香快烧完时，还要洒酒祭奠职业祖师，祈求职业祖师保佑乡民全年风顺水，大吉大利。²⁷

25 彭兆荣：《论民族作为历史性的表述单位》，《中国社会科学》，2004年第2期，第137-147页。

26 万建中：《传说记忆与族群认同——以盘瓠传说为考察对象》，《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，2004年第1期，第139-143页。

27 本段所用资料源自田野调查中报道人刘世贤、李生孝等人的口述，并参考

（二）“中国吉普赛人”的鬼魅信仰

“中国吉普赛人”的鬼魅信仰在本文中主要是指祖先崇拜及其对平时遭遇鬼魂时各种禳解仪式中所使用避邪物的敬崇。

1. “中国吉普赛人”的祖先崇拜

“中国吉普赛人”的祖先崇拜主要表现在两个方面：一是对祖先牌位的供奉；二是祭祖坟，祭祖坟的日子可以在清明节前十八天至清明节之间任选一天。解放前“中国吉普赛人”多上“户坟”，每年事先派定一家，饲养肥猪一口，届时宰杀，作为祭祖坟时的供品，然后全族人共同前往坟地，祭奠祖先。祭拜祖坟时，除未婚少女和新媳妇外，中老年妇女一般不予参加；解放后，上“户坟”的情况已经没有了，多是几家血缘比较近的，各自带着酒菜，选择日子去上坟。仪式大致如下：来到祖坟，全体跪下，由主持者负责用带来的木条搭起松塔，在上面放些祭品，点烧纸钱。与此同时，新婚未育者要用背篓为祖坟添土，主持者跪在一边喊道：“XX 给先人们上坟来了，求先人们保她生个胖儿子！”接着就开始烧纸、洒奠酒。最后，由主持者道“向先人们磕头”，大家便一起向祖坟磕头。祭奠仪式结束后，大家在祖坟前按照辈分分开坐下，摆出带来的酒菜等吃喝一通。整个进餐过程中都充盈着欢快愉悦的气氛，有“娱神”“娱己”之效。上完祖坟后，一般在清明节的前两天，还要为客死异乡的人和四方野鬼游魂祭奠。祭奠时要跪于沙沟中，烧裱纸、洒奠酒、献祭物，嘴里还要念叨：“死在外头的先人们，四方游荡的冤鬼们，你们也拿上些、吃上些了去吧，明年再来。”²⁸

2. 对禳解仪式中所使用避邪物的敬崇

由于“中国吉普赛人”传统的生计方式以算命禳解为主，因而他们对禳解仪式中所使用的避邪物也有敬畏之情。常见的避邪物有以下三种：

一是红腰带，这是“中国吉普赛人”最常用的避邪物之一。

“中国吉普赛人”无论男女老少，腰间均系有红腰带。据说有灾难

了张吉忠、李生孝：《中国的“吉卜赛”人》，兰州：甘肃人民美术出版社，第79-80页。

28 本段所用资料源自田野调查中报道人刘世贤、李生孝等人的口述，并参考了张吉忠、李生孝：《中国的“吉卜赛”人》，兰州：甘肃人民美术出版社，第101页。

或者有疾病的人，还要将白公鸡毛裹于其中，这样就可以避免一切恶煞邪鬼的侵害。

二是桃枝，这与“中国吉普赛人”的职业祖师之一桃花娘娘有关，因为传说桃花娘娘的命神是桃树。在“中国吉普赛人”的很多仪式中，都会使用到桃枝。比如，婚礼中往往要用桃枝做弓，红绳做线，柳枝做箭，由新郎一脚踏进新房门槛，向门外连射两箭，即所谓的“天煞、地煞来驱邪”。

三是铜镜。一般家中犯凶事，往往用铜镜来镇压，而婚礼中若有什么不利，也会将铜镜用红布交叉缚于新郎、新娘背后，以期消灾免难。²⁹

（三）“中国吉普赛人”对其民间信仰的认知状况

笔者在调查期间，就“中国吉普赛人”对俗神、鬼魅的基本认知状况进行了访谈。在访谈过程中，从八十多岁的老人到十几岁的孩子，对其职业神的信仰态度都是“宁可信其有，不可信其无”。而在被访谈的38人里，有36人相信鬼魅的存在，同时他们也认为，其实村里大部分人都信鬼魅的存在。另两位半信半疑的受访者，一位是大学生，一位是军人。在和他们聊天的过程中，也可以发现，作为“中国吉普赛人”中的一员，从小耳濡目染，要让他们绝对不相信“鬼魅”的存在是不可能的，一些用科学知识无法解释的东西，他们也仍然会自动归于“鬼魅”。

特别需要指出的是，村里的人遇到看病这个问题时，大多会既尝试采用医学的办法，也请神算命禳解。只有一些经济条件不好的老人，才会选择仅仅请神禳解，而不愿去医院诊治。但是，如果这些老人通过请神禳解的方式病情仍然得不到好转，村里人也会凑钱把他们送到医院进行治疗。

个案一：郭某，女，50岁，务农。

“我们村里的人大部分都信这个，以前我晚上做梦总是被魔住，有的时候大白天还能看见披头散发的鬼和

29 本段所用资料源自田野调查中报道人刘世贤、李生孝等人的口述，并参考了张吉忠、李生孝：《中国的“吉卜赛”人》，兰州：甘肃人民美术出版社，第102页。

我说话。后来吓得没办法，我就请人给我禳解了一下，说来也真灵，这之后我就再也没有做梦的时候被魇住过，也再没有看见过阴间里的东西了。”

个案二：何某，男，37岁，打工为生。

“三年前我去医院检查，说我得了癌症，最多活个两年，回来后我家里人请人给我禳厌，求了个方子让我熬着喝，说是能活个五、六年。所以医院开的药我也吃着，求的方子我也喝着，这都过去四年多了我还活着，要是只听医院的，我说不定早死了。”

由此可见，“中国吉普赛人”对于俗神、鬼魅的信仰态度基本上都是“宁可信其有，不可信其无”，无论神话传说，还是祭拜仪式，都反映了“中国吉普赛人”对其所奉鬼神的尊崇心理。而之所以对此信奉，并且世代传承，主要原因基本上可以归结为以下几点：一是“敬神”，想得到神灵护佑，缓解生活中遇到的困难。“惧鬼”，想讨好鬼魅，让其远离自己及家人，以消灾避难；二是寻找精神的寄托，求得心理上的慰藉；三是顺从本地的风俗习惯和家人的生活习惯。可以说，这样的信仰及其仪式对“中国吉普赛人”族群的凝聚、社会的整合及行为的规约等都有着一些积极方面的影响，是该乡土社会自治的一个重要推力。

三、民间信仰在“中国吉普赛人” 现代生活中的意义

（一）凝聚认同，整合社会

在田野调查的过程中笔者发现，“中国吉普赛人”中如今有一些年轻人已不再继续传承其祭拜仪式，这就使得其民间信仰的外显方式多多少少发生了变化，但这些变化并不会影响到一部分带有原生性情感因素的“信仰”仍然以其自身的逻辑存在于族群成员的思维意识中，并在其与外界接触交流的过程中隐晦地呈现出来，使得“中国吉普赛人”面对着族际交往、面对着社会的变迁转型，依然能够牢牢地凝聚在一起，始终如一地一致性对外。比如，2013年，笔者第一次在薛家湾调查期间，永登县政府准备将薛家

湾的算命技艺申报为兰州市非物质文化遗产，并准备兴建“中国吉普赛人”民俗风情村。这就需要薛家湾人积极参与，提供可以展示他们生活习俗各个方面的资料。那些天，笔者身临其境地感受到了“中国吉普赛人”强大的凝聚力：老人们拿出自己年久珍藏的服饰配饰，年轻人讲述着从父辈那里口承而来的族群传说，掌握占卜之术的积极报名参与坐镇占卜事宜，不会算命占卜的也为“非遗”的申报和民俗风情村的建立出谋划策……总之，从耄耋之年的老人，到白齿青眉的少年，每一个“中国吉普赛人”都在积极参与着建立属于自己的民俗风情村。不得不说，范围小、人口少、四周几乎被他族包围的“中国吉普赛人”，在区分于他族的很多客观特征都消失的今天，仍然有着强烈的凝聚意识，只不过在集体氛围日渐淡薄的今天，平日里大家都各自忙着自己的事情，都把那种强烈的认同感深深掩藏在内心深处，只有当需要大家团结合作的时候，才酣畅淋漓地释放出来。民间信仰正是在凝聚其认同的过程中，发挥了不容小觑的作用：要应对社会变迁可能对其凝聚造成的流变危机，不仅需要整个群体各组织之间连接起牢固的网络，更需要该族群精神信仰体系的稳固，而凝聚维系“中国吉普赛人”精神体系的最重要粘合剂就是其代际传承的“信仰”。尽管祭拜仪式已日渐衰落，但这并不代表着“中国吉普赛人”的后辈们对其世代传承的精神信仰之遗失。在薛家湾，无论走进哪户人家，总会看到供桌上赫然供奉着他们的职业神和祖先牌位。可以说，如今祭拜仪式走向衰微，但“中国吉普赛人”的精神信仰却根深蒂固，安若磐石。这种代际传承的精神记忆延续模式，是整个族群至关重要的精神内核，牢牢地维系并稳固着族群的意识。凭借这种精神内核，可以减缓社会转型带来的风险、震荡和不确定性，使得整个族群在场景性的变动下，依然能够牢牢地凝聚意识、维系认同，从而不仅可以延续整个族群的生命力，还起到了稳定、整合整个社会的作用。

（二）道德教化，规约行为

民间信仰中所宣扬的某些观念有一定的社会伦理价值，具有帮助个人形成正确价值观，以及提供行为选择与参考的功能。“中国吉普赛人”民间信仰中的一些正向观念，有内化为人们惯习的趋势，因而，在当代社会中能起到一定的道德教化作用。如“中国吉普赛人”的祖先崇拜，除了寄希望于祖先显灵，以保佑家人幸福安

康之外，还有着对祖先养育之情的缅怀，从而增进了家族成员之间的团结与和睦；再比如，“中国吉普赛人”的职业神，都是当地传说中匡扶正义、与人为善的英雄楷模，充满着正向的引导力，神化的精神和人格对普通信众会产生较强的引导与感化作用，从而促使人们将这些正向观念内化为自己的价值观，自觉培养良好品质，约束不良行为，以起到道德教化、规约行为的作用。

（三）精神寄托，心灵慰藉

在现代化和全球化的社会背景下，具有文化程度低、经济收入低等脆弱性特征的“中国吉普赛人”，其生活质量会随着社会变迁与转型而趋于弱化。幸福安康的生活是每个人梦寐以求的，却不是可以经过程序化的过程，想得到就得到的。为了提升“中国吉普赛人”的生活质量，政府曾尽心竭力地出台过若干政策，但毕竟力有未逮，总有政策顾及不到的地方。民间信仰或许并不能使“中国吉普赛人”的一切世俗愿望都如愿以偿，但却能给他们带来精神的寄托和心灵的慰藉，能够成为他们面对困境生存下去的部分精神动力与希冀所在。

总之，民间信仰长期被污名化为“封建迷信”，是由于对其认识、了解不够深刻，往往凭借主观印象对其加以判断造成。通过对“中国吉普赛人”民间信仰与其社会之间互动状况的探讨，可以看到民间信仰与社会生活还是有相互依存、和合共生之面的。因此，将民间信仰视为底蕴深厚的传统文化现象，发掘其中的积极因素，有利于社会的发展。

四、结语

作为一种小传统文化，民间信仰在与官方大传统文化及现代文明的碰撞交流中留下了不可磨灭的历史痕迹。面对着民间信仰在现代社会的复兴，尝试去发掘这种小传统文化背后的意涵，是民族学研究不可回避的历史责任。本文的叙述、分析和阐释，虽然是以“中国吉普赛人”为主，但目的在于运用民族学的理论和方法，来阐释乡土社会中小传统文化在与现代文明互动交往时所彰显出的和合共生之面，以期能够使人们对诸如“算命文化”之类的小传统文化及其对乡土社会整合自治的意义有更多理解和体会。笔者认为，

如果能认识到具有差异性的小传统文化及其社会在政治经济等各个方面的互惠性,那么人们也许能更为宽容地看待小传统文化,对其进行客观的认识和评价,从而使其摆脱封建迷信的刻板印象,去芜存菁,汰劣留良,引导其与当代社会相互依存、和合共生。同时,笔者也希望本文能够以“中国吉普赛人”这样一个本土案例,为提高乡土社会的整合自治能力,以及维护社会稳定与团结提供些许启示与助益。

参考文献

1. 甘尼:《甘肃的吉卜赛人——记永登的“蛮婆子”》,《西北日报》,1947年8月5日。
2. 管世献、张洪:《“薛家湾人”族属问题考析》,《甘肃联合大学学报(社会科学版)》,2012年第1期。
3. 李亦园:《文化的图像(下卷)》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1992年。
4. 马明达:《〈啰哩回回——元代的吉普赛人〉证补——纪念杨志玖先生归真10周年》,《回族研究》,2012年第2期。
5. 彭兆荣:《论民族作为历史性的表述单位》,《中国社会科学》,2004年第2期。
6. 唐荣尧:《远去的啰哩回回(上)》,《中国民族报》2013年10月15日。
7. 唐荣尧:《远去的啰哩回回(下)》,《中国民族报》2013年10月22日。
8. 脱傲:《永登方言的少数民族语言痕迹与文化现象》,《甘肃联合大学学报(社会科学版)》,2006年第6期。
9. 万建中:《传说记忆与族群认同——以盘瓠传说为考察对象》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》,2004年第1期。
10. 王静:《中国的吉普赛人:慈城堕民田野调查》,宁波:宁波出版社,2006年。
11. 王铭铭:《村落视野中的文化与权力》,上海:上海三联书店,1997年。
12. 吴景山:《“薛家湾人”的语言问题述论》,《西北民族学院学报(哲学社会科学版)》,1991年第2期。

13. 吴荣臻、吴曙光、赵玉燕：《永登“薛家湾人”族源初探》，《中南民族学院学报（人文社会科学版）》，2001年第3期。
14. 徐丹：《甘肃永登薛家湾邵句调查》，《民族语文》，2016年第2期。
15. 杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年。
16. 杨志玖：《元代的吉普赛人——啰哩回回》，《历史研究》，1991年第3期。
17. 张海洋：《全球化时代的文化多样性公平传承》，《中国民族报》，2008年4月3日。
18. 张吉忠、李生孝：《中国的“吉卜赛”人》，兰州：甘肃人民美术出版社，2006年。
19. 竹天：《中国“吉普赛人”——记甘肃永登的“蛮婆子”》，《边疆通讯》，1947年第4期。