

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2022.01.014

略论传统民间信仰的现代变迁

——以盘瓠信仰为例

李方

(湖南工业大学 包装设计艺术学院, 湖南 株洲 412007)

摘要:从“中心”与“边缘”、“华夏”与“蛮夷”、“制度性”与“分散性”三个方面看,盘瓠信仰具有典型的“民间”特质,其变迁为中国传统民间信仰的现代变迁提供了颇具典型性的观察案例。改革开放以来,盘瓠信仰在经历一段长时间的沉寂之后开始有了逐渐复兴之势,但复兴之中的盘瓠信仰如同大多数民间信仰那样,为了适应现代社会生活有进一步“弥散化”的趋势,即它的“宗教性”在逐渐减弱,而“民俗性”在慢慢增强。

关键词:盘瓠信仰;民间信仰;宗教性;民俗性

中图分类号: J642.2

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2022)01-112-09

引用格式:李方.略论传统民间信仰的现代变迁:以盘瓠信仰为例[J].湖南工业大学学报(社会科学版),2022,27(1):112-118.

A Brief Discussion on the Modern Changes of Traditional Folk Beliefs: Taking Panhu Belief as an Example

LI Fang

(College of Packaging Design and Art, Hunan University of Technology, Zhuzhou Hunan 412007, China)

Abstract From the perspectives of “center” and “edge”, “Huaxia” and “Manyi”, “institutional” and “dispersion”, Panhu belief has typical “folk” characteristics. Its changes provide a typical observation case for the modern changes of Chinese traditional folk beliefs. Since the reform and opening up, Panhu belief has gradually revived after a long period of silence. However, the revival of Panhu belief, like most folk beliefs, has a trend of further “dispersion” in order to adapt to modern social life. That is, its “religiousness” is gradually weakening, while its “folk characteristic” is gradually increasing.

Keywords: Panhu Belief; folk belief; religiousness; folk characteristic

收稿日期: 2021-09-02

基金项目: 湖南省教育厅科学研究优秀青年项目“设计艺术学视野下的沈从文:以沈氏晚年的物质文化研究为中心”(19B161);湖南省哲学社会科学基金重点项目“朱启钤‘营造学’研究”(19ZDB011);教育部人文社会科学青年基金项目“朱启钤‘营造学’著述整理与研究”(21YJC760036)

作者简介: 李方(1987—),女,河南驻马店人,湖南工业大学讲师,博士,研究方向为文化史和艺术设计学。

如果说“正统宗教”由于获得了官方统治者的认可，因而有机会进入历史的主流话语系统内，那么相比而言，“民间信仰”可以说几乎一直处于社会的底层和历史的边缘。近年来，有学者提出民间信仰实际上可以视为“中国历史最悠久、影响最大，因此也是最重要的宗教传统”^[1]。因为如果上溯其源，许多民间信仰在我国都有着数千年的传承和发展历史，只不过老百姓大多对其习焉不察、见怪不怪罢了。自近代以来学术界开始将民间信仰作为研究的对象，到今天也不过百余年时间。在这期间，民间信仰还曾一度遭受歧视和批判，比如被说成是“迷信”和“封建糟粕”，其消极影响至今仍依稀可见。20世纪80年代改革开放以来，民间信仰的研究者逐渐摆脱“左”的政治和意识形态的影响和束缚，为民间信仰研究的“去敏化”和“合法化”作出了很多努力。相比以往，近几十年来的民间信仰研究取得了很大进步，涌现出了不少富有意义的学术成果。不过，民间信仰所包含的对象领域和内涵范围宽广且庞杂，想要对其有一个比较全面而深入的认识，没有足够丰富的具体个案研究的积累恐怕是不可能实现的。本文拟将盘瓠信仰视为传统民间信仰的一个个案，试图通过对盘瓠信仰的分析，来考察传统民间信仰的现代变迁与处境问题。

一 盘瓠信仰的“民间”性质

大约从汉晋时期起，关于盘瓠的神话传说开始在《风俗通义》《魏略》《搜神记》等汉文典籍中出现，即便是在《后汉书》这样的正史之中也不乏对其的记载。作为一种颇具代表性的族源类神话，盘瓠神话记述了我国历史上被称之为“盘瓠蛮”的这个少数民族族群的祖先传说故事。事实上，盘瓠神话不仅广泛流传于我国南方少数民族区域，而且在东南亚一带部分地区也有流传。神话传说流传背后实际上存在着一种宗教信仰或崇拜。“盘瓠”也不是普通神话传说人物，在盘瓠后裔族群中其通常被当作“始祖神”看待。

盘瓠信仰是一种民间信仰，具有民间信仰共有的一些性质和特征，但盘瓠信仰又与其他民间信仰不完全相同。相比于近百年来才新生出的一些民间信仰而言，盘瓠信仰在中国有着上千年的传承和发展历史，属于非常传统的民间信仰。民间

信仰的构成比较复杂，种类也比较繁多，本文拟从三个角度讨论盘瓠信仰的“民间”性质问题。

其一，“中心”与“边缘”。盘瓠信仰带有很明显的“边缘”性质，而古老的盘瓠传说本身也可以说是一种具有“边缘”性质的“历史”叙述。

相对于佛教、道教、基督教等比较正统的制度性宗教，民间宗教和民间信仰只能处在某种“非正统”“非主流”“非中心”的边缘区域。换言之，在宗教信仰领域里面，能够得到官方认可的才能代表“正统”，与之相对的“民间”就意味着是“非正统”，这种区分本身就暗含了“中心”和“边缘”的分别。因其涉及犬祖，盘瓠信仰曾受到汉人的鄙夷，因此盘瓠信仰又可以说是属于民间信仰范围里面比较边缘的一种。在这个意义上可以说，盘瓠信仰属于“边缘的”民间信仰里面比较“边缘的”一种信仰。实际上，这种“边缘”性在某种程度上是由其“民间”性所决定的，因为民间信仰中所谓的“民间”，不仅与“官方”“正统”相对，而且在很大程度上意味着其缺乏某种政治正当性或合法性。

此外，根据王明珂先生的研究，盘瓠传说原本就是属于“我族边缘人群”的一种“历史”描述，“盘瓠与帝女故事或‘历史’产生的时代情境是，汉晋时期中原帝国（相对于其四方边裔）优越的国力与文明，以及因此产生的中原人之我族中心主义（ethno-centrism）。在此情境下，自居于文明核心的人们，对边远之他者产生如此的‘历史’想象；这样的‘历史’想象又强化自居文明核心之人的‘我群中心主义’。”^[2]在这里，盘瓠传说是否能称之为纯粹的“‘历史’想象”或许还可以讨论，但由传说叙述所反映出的“中心”（代表“正统”）与“边缘”（代表“非我族类”）的区分确实是十分明显的。

其二，“华夏”与“蛮夷”。盘瓠信仰是典型的少数民族信仰，在历史上就是专属于“蛮夷”族群的一种图腾信仰，与“华夏”民族的许多民间信仰都有所不同。

传说盘瓠娶了帝女，即“五帝”之一高辛氏的女儿。《后汉书》记载称：“帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。”^[3]自此之后，盘瓠的后裔族群被视作“蛮夷”。在中国历史上，凡是崇拜“盘瓠”、以“盘瓠”为祖先的族群都

被称为“盘瓠蛮”，其后裔也被称为“盘瓠子孙”。“蛮”在古代本来就是非华夏民族的一种泛称，比较常见的有“南蛮”“蛮夷”等说法。问题的关键在于“华夏”与“蛮夷”之分，不仅只是一种族群种类的区分，而且通常还意味着文明发展程度上的差异，甚或直接代表着文化先进与落后。盘瓠传说的“历史”叙述从其出现开始就是以少数民族的族源神话形式出现，显示出作为“异族”的“蛮夷”与“华夏”相区别。

盘瓠信仰至今仍主要是见于苗、瑶、畲等少数民族中，与汉人的民间信仰存在不少差异，有着自身的民族特色。盘瓠信仰既是少数民族的民间信仰，也是民间的少数民族信仰。在这个意义上，我们或许可以将其归属于“民族民间信仰”（与此相近，有学者提出了“民族信仰”的概念^[4]），以区别于一般的汉人民间信仰。

其三，“制度性”与“分散性”。盘瓠信仰缺乏系统的组织和制度，具有明显的“分散性”或“弥漫性”特征。

“制度性宗教”与“分散性宗教”（也译为“弥漫性宗教”）这两个概念的提出和区分是杨庆堃先生的一个重要理论贡献，提出这两个概念的《中国社会中的宗教》一书也曾被誉为中国宗教研究的“圣经”。所谓“制度性宗教”，就是指“有自己的神学、仪式和组织体系，独立于其他世俗社会组织之外”的宗教，而“分散性宗教”是指“其神学、仪式、组织与世俗制度和社会秩序其他方面的观念和结构密切地联系在一起”的宗教^{[5]15-35}。在这里，“制度性宗教”之所以能够与“分散性宗教”相区别开来，是因为它的构成在三个要素上保持了独立，其包括：“（1）独立的关于世界和人类事务的神学观或宇宙观的解释，（2）一种包含象征（神、灵魂和他们的形象）和仪式的独立崇拜形式，（3）一种由人组成的独立组织”^{[5]268-269}。杨庆堃先生从他的结构功能主义视角来考察中国的宗教时指出，“分散性宗教”才是中国宗教的主要形态，它占据了中国社会的主导性地位。很显然，在杨庆堃先生的宗教分类体系中，民间信仰也只能归属于“分散性宗教”。

盘瓠信仰作为一种民间信仰自然也是属于“分散性宗教”，也具有“分散性宗教”的特点。首先，盘瓠信仰并没有独立的宗教教义和神学宇宙观等

理论体系。作为一种“原生性宗教”，盘瓠信仰是从远古时期常见的犬图腾崇拜发展演变而来。其次，盘瓠信仰并没有独立的信仰和崇拜体系。在历史上有过一些关于祭祀盘瓠的记载，比如像《搜神记》等书所记“用糝杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠”^[6]之类的记载。直至近人刘锡蕃还曾提及瑶族的“祭犬”仪式：“每值正朔，家人负狗环形炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就餐，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。”^[7]如果仅仅看祭祀仪式，我们很难看出这种盘瓠信仰是以“图腾崇拜”和“祖先崇拜”为主，还是以“图腾崇拜”和“英雄崇拜”为主。（笔者曾对盘瓠信仰做了两种类型的划分，“第一型的盘瓠信仰”是以“图腾崇拜”和“祖先崇拜”为主，而“第二型的盘瓠信仰”是以“图腾崇拜”和“英雄崇拜”为主^[8]）最后，盘瓠信仰也没有独立的宗教体制和组织，包括神职人员组织。事实上，这也是中国绝大多数民间信仰的共同特点。尽管也有一些民间信仰是有组织的，比如各种以信仰为中心的香会或庙会组织，但这些民间信仰组织基本上不具有独立性，或者根本不是纯粹的信仰组织。拿盘瓠信仰来说，盘瓠祭祀仪式的参加者往往都是盘瓠族群内部的族人，历史上有关祭盘瓠的记述中并没有提及需要专门的神职人员。总之，分散性宗教的神学教义理论、信仰崇拜体系和宗教组织机构都是“分散”在世俗社会中的制度和生活之中，它们成为了世俗社会生活中的一部分。虽然分散性宗教并不是专指民间信仰，但民间信仰属于分散性宗教应该是没有疑问的。在这一点上，盘瓠信仰也不例外。

二 没落之后的复兴

传统的中国社会具有相对保守和稳定的特点，杨庆堃先生认为这与中国社会中的分散性宗教特别发达不无关系。他说：“分散性宗教有力支持着现存制度的价值和习俗。对过去的一切给予支持是分散性宗教和多神崇拜的一个特征。”^{[5]272}这是因为分散性宗教的生存和发展在很大程度上是寄生和依赖于现世体制的。杨先生指出：“当某项世俗制度有效地满足了人们的基本需要时，渗透其中的功能性仪式便因此获得了信众的皈依。但是当世俗制度没能解决长期的危机，不能满足基本的和寻常的需要时，人们会很自然地”对制度

及其功能性仪式失去信仰和信任。”^{[5]273}

近代以来，传统中国社会中的各种旧文化与旧制度等面临着古今中西之变的问题。对于分散性宗教在现当代社会中的处境，杨庆堃先生曾不无担忧地说道：“在当代，随着人们对科学的重视以及强大的世俗化趋势，社会制度的宗教面向很快成为了历史，鲜有复兴的可能。分散性宗教这个一度作为中国社会的主导性因素，看来已经失去了其存在的基础，没落的命运是不可避免的。”^{[5]274} 杨氏此言发表于20世纪60年代（杨著《中国社会中的宗教》英文版最早由美国加州大学出版社于1961年出版，中文版则迟至2007年才问世），今天回头来看，其中一些判断仍不乏启示意义。杨氏所说“分散性宗教”显然包括了民间信仰，在我国20世纪中后期（即新中国成立后）很长一段时期内民间信仰也确实是在逐渐走向“没落”。在这段时间内民间信仰之所以会“没落”，与其将原因归结为科学理性的兴起和社会的世俗化，不如把它归结为政治文化运动的冲击和意识形态的束缚等更为现实的原因。换言之，这两种原因同时存在，但后者要占据主导地位。

另一方面，在这段特殊时期过后，也就是近30多年来，民间信仰并没有成为“历史”，而是在经历一段长时间的“没落”之后又开始“复兴”了。以湖南麻阳苗族地区的盘瓠信仰为例，当地的盘瓠传说和盘瓠遗风遗俗都还在流传，据《麻阳县志：1978—2005》记载：“中华人民共和国时期，50~60年代，此传说中断；‘文革’时期，惧怕被戴上‘宣扬封资修’帽子，不敢谈及；1978年十一届三中全会后，解放思想，拨乱反正，盘瓠传说恢复。80~90年代，此传说作为一种文化广为流传，世人皆知。2005年据调查，麻阳60岁以上人口中有11%的老人信奉盘瓠是祖神，有的得病遭祸，总要先去盘瓠庙抽签打卦或敬神许愿。”^[9]

只不过，重新复兴之后的民间信仰大多也产生了许多变化，毕竟，现代社会与传统社会中的民间信仰形态有所不同。正如有的学者所说：“当下中国民间信仰的‘复兴’，不是一种简单的复活，而是有损有益、有所扬弃的建构。”^{[10]202} 在这个时候，我们不得不承认杨氏所说的“人们对科学的重视以及强大的世俗化趋势”是这种变化之所以产生的一个重要原因。随着现代社会的发

展，科学、理性与世俗化等通常被视为现代社会的标志性特征，它们在本质上未必与宗教信仰就是相互冲突的。一个显而易见的事实是，世界上的宗教信仰并没有随着现代社会的兴起而逐渐走向没落和消亡，近些年中国社会上的民间信仰复兴也是明证。而且，学术界已有研究也表明：“现代性从一开始就不是要消灭宗教，而是试图支持和发展一种关于宗教及其在人类社会中的地位的新的看法，它这样做并非出于对宗教的敌视，而是为了维持某些宗教信念。我们将会看到，现代性更应被理解成一种努力，试图为神、人和自然的本性和关系问题找到一种新的形而上学/神学回答。”^[11] 也就是说，那种认为现代性和现代社会是反宗教的观点从根本上来说是错误的。

现代化虽然不至于对宗教信仰产生致命的后果，但对其的影响和改变还是不可避免的。就民间信仰而言，它所受到的现代化冲击可能要更大一些，主要原因在于它与制度性宗教相比更缺乏独立性。换言之，民间信仰因为更依赖于世俗社会及其制度，因而受到的影响要更大。当既有的社会制度都不得不做出调整和改变的时候，民间信仰为了生存和发展也只能跟着调整和改变。在某种意义上，建立在世俗社会制度基础之上的民间信仰就犹如“皮”上之“毛”。虽然民间信仰当前的命运还不至于“皮之不存，毛将焉附”，但为了适应现代社会生活的变化，民间信仰的“牺牲”和改变恐怕在所难免。

这主要体现在两个方面，也与民间信仰自身具有的两种属性密切相关。以往学界对民间信仰的研究可能存在一种误解或偏见，即倾向于将民间信仰在“宗教”与“民俗”之间做出非此即彼的划分和归属。这对绝大部分民间信仰来说无疑是一种“两难”选择。金泽先生认为，民间信仰具有多重属性，宗教性和民俗性应该是民间信仰同时拥有的两种属性。他提出：“我们说民间信仰既具有民俗性，亦具有宗教性，首先是合乎实际；其次，不同的民间信仰形态（或现象）在民俗性与宗教性上具有的比重或分量，如果我们把诸多现存的民间信仰形态排成一个谱系，那么有些形态的宗教性较强（祭拜关公、妈祖等），有些形态的民俗性较强（放鞭炮、给压岁钱等）；第三，就是同一个民间信仰形态，它的民俗性与宗教性

的比重也不能一概而论,虽然在行为上看是在做同样的事情(如赛龙舟、包粽子),但时代不同了,宗教意味也不一样了,甚至同样的行为在不同的地区或地点,民俗与宗教的比重也大不相同(如圣诞节)。”^{[10]197-198}实际上,如果再引入一种历时性动态分析视角,就不难发现,民间信仰不仅同时具有“宗教性”和“民俗性”,而且这两种属性并不是一成不变的。也就是说,许多民间信仰一直在缓慢地经历着属性强弱上的历史变化。就盘瓠信仰而言,其“宗教性”在逐渐减弱,而“民俗性”在慢慢增强,这也是许多民间信仰的共同特点。

三 宗教性与信仰弱化

传统社会中的民间信仰有着深厚而广泛的群众基础,从民众的生、婚、病、死等各个环节,到衣、食、住、行等各个方面,乃至日常劳动和言谈话语之间,无不是民间信仰发挥作用的场所。在中国历史上,这些民间信仰曾在乡土社会的秩序稳定、道德文明教化和民族文化遗产等方面发挥了积极而重要的作用。不仅如此,许多乡民生活在传统村落之中,他们的心理慰藉和族群认同乃至情感维系在很大程度上也离不开民间信仰的力量和作用。民间信仰的历史传承有着自己的特点,其中许多都是通过口耳相传、代代承袭的。因此,我们还需要看到传统民间信仰在历史传承方面有相对脆弱的一面。

英国汉学家庄士敦曾担任清朝末代皇帝溥仪的老师,他依据自己在中国多年生活的观察指出:“我很愿意承认中国人相信一些令人惊讶的和荒谬的事情,但是需要再次强调这一不容置疑的事实:中国人似乎信的比真正做的要多很多,貌似很积极的信仰,往往不过是对传统的消极默许。”^{[12]298}在这里,庄士敦提醒我们不要忽视中国宗教信仰中的传统因素。接着他还说道:“随着时间推移,知识进步(尤其是关于种族起源方面的知识),中国那些因为传统而被接受、尽管并非真正被相信的许多传统信仰中不合理的形式和不成熟的想法,将会逐渐减弱并消失。”^{[12]298}庄士敦说这话的时候正值清末民初,大致从这个时候起中国开启了现代化之旅,之后许多传统民间信仰的命运确实如庄士敦所预言的那样。事实

上,许多传统民间信仰在近些年就已经出现了不同程度的弱化,甚至在某种意义上产生了“信仰危机”。这里所谓信仰弱化,是相对于民间信仰在传统社会中曾经所发挥的力量和作用而言的,其主要表现在,生活于现代社会中的人们对许多传统民间信仰的有效性或“科学性”产生了怀疑。信仰弱化的现象在新时代成长起来的年轻一代身上尤其突出,而且在少数民族地区进行今昔对比时更为明显。

就盘瓠信仰而言,虽然其在中国有着上千年的传承历史,但近些年来这一传统民间信仰在盘瓠后裔族群中也出现了不同程度的弱化。在历史上,盘瓠信仰曾广泛分布于我国南方多个少数民族区域,吴永章先生就曾指出:“南朝以前的古籍对盘瓠后裔分布地的记载是清楚的,即东至皖西甚及会稽外海,西抵巴蜀,北达江汉流域,南包五岭之前。”^[13]但是,现在依然还留存有盘瓠信仰的民族一般认为主要是苗、瑶、畲三族,而且苗族并不是全部,只有部分苗族区域才有盘瓠信仰。此外,历史上还曾记载过的祭祀盘瓠仪式,现在也只是在个别盘瓠后裔族群中还有留存。值得注意的是,瑶族虽然至今还保留有盘王传说和祭祀盘王的习俗,但有逐渐简化祭仪的趋势。

那么,为什么会出现这种信仰弱化的现象呢?一方面,随着国民教育和科学水平的日渐提高,许多传统的民间信仰往往被误作“迷信”或被视为“不科学”而受到打压。因年龄层次和受教育水平的不同,这个问题还会呈现出不同的人群或地区差异。笔者在对传统村落进行考察的过程中,如果刚好遇到当地一些传统的信仰习俗节日或是集体“烧香拜神”的日子,见到的大多是村里的中老年人。问及原因,年轻一代通常声称“那都是老一辈的事了”。不可否认,因为人们自古以来就相信“万物有灵”,乡村之中流行的许多传统民间信仰自然也离不开“神灵”观念的支撑,但是,相当一部分对社会发展原本无害的民间信仰,因为呈现出明显的“有神论”色彩而被带上了“迷信”的帽子。事实上,传统村落中的许多民间信仰并不一定适用“科学”这把标尺,尤其不能依据“科学”来将它们划分归类,也就是说“不科学”并不等于就是“迷信”。

另一方面,在对待民间信仰问题上,政府管

理和舆论导向在很长一段时间内曾存在偏颇，再加上国人大多对民间信仰与宗教的关系认识模糊，使得民间信仰的正常发展受到了诸多的限制。民间信仰因为与宗教有着说不清也道不明的关系，因而常常遭人误解或非议，活动空间也常常受到限制。比如，很多地区有类似“民间信仰活动场所登记”的管理办法，其中都有“民间信仰活动场所不得从事驱病赶鬼、妖言惑众、跳神放阴等封建迷信活动”之类的规定。长此以往，许多民间信仰就会因为失去了必要的活动空间而逐渐萎缩，从而自然走向了消亡。在传统村落中，招魂、驱鬼、辟邪等巫文化现象是民间信仰的重要表现。事实上，只要不危害人身安全、无碍社会治安，此类文化现象通常是我们了解乡民生活和思想状况最直接而有效的途径。

四 民俗性与世俗化

马克思·韦伯是现代社会学的理论奠基人之一，他曾指出，现代社会将会是一个“祛除巫魅”的时代，换言之所有神圣或迷魅之物都将难以立足。韦伯说：“我们的时代，是一个理性化、理化、尤其是将世界之迷魅加以祛除的时代；我们这个时代的宿命，便是一切终极而最崇高的价值，已自社会生活隐没，或者遁入神秘生活的一个超越世界，或者流于个人之间直接关系上的一种博爱。”^[14]不得不承认，我们现在身处的现代社会确实是一个崇尚“理性”与“理智”的时代；而且，由“祛除巫魅”所带来的世俗化几乎成为了一种不可阻挡的社会发展趋势。在世俗化过程中，宗教信仰首当其冲受到冲击，宗教信仰的神秘性和神圣性逐渐淡化，宗教信仰越来越成为个人的私事。民间信仰自然也难免会受到世俗化的冲击，但还是有不少具有生命力和民众生活基础的传统民间信仰没有被历史淘汰。历史上的民间信仰原本就是在宗教与民俗之间徘徊，只不过如今这只天平已经失去了大体上的平衡，比较多地滑向了民俗的方向。路遥先生曾说：“从古老社会传承下来的许多原初性信仰，因其长久扎根于本土而同广大民众日常生活紧密相连，仍然表现为较普遍的非制度化信仰形态。这方面内容极其复杂，也因其长久世俗化而成为粗野民俗的组成部分。”^[15]

盘瓠信仰差不多就属于这种情况，它由远古时期的图腾崇拜演变而来，在长期世俗化之后衍生出许多与盘瓠信仰相关的民俗。据20世纪刘伟民先生在广东瑶族地区的田野考察和总结，当地与盘瓠信仰相关的瑶族民俗包括：“（1）瑶妇所戴之帽，两角高耸，像狗两耳之形，其腰间所束之白布巾，似狗尾之状。至男人之裹头巾，将两端悬于两耳之后，亦像狗之两耳，其腰带结扭于腹下，且垂以若干铜钱者，盖像狗之生殖器也。（2）瑶人不食狗肉，不打狗，并于狗死时举行隆重之丧仪。（3）祖先神牌上描狗形，画狗像，为祭祖时用，像后并附有槃瓠王出身图。（4）瑶人男女身穿上衣，均有织成五彩花纹之布缝贴其上，盖传言其祖宗为一五彩毛之犬也。（5）婚礼举行时，须悬狗头人身之祖像于堂中，众人围而歌拜。（6）瑶妇不穿裤，下部只以衫覆盖之，盖像犬之裸露其身也。（7）每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女，向狗膜拜。是日就餐，必扣头蹲地而食，以为尽礼。”^[16]必须指出，民俗既然是由历史传承和积累而来，自然也在历史流传过程中会有增减和变异，而且，人们常言道“百里不同风，千里不同俗”，因此即便是同样的民俗主题在不同地区也会展现出差别。如上文言及的麻阳苗族的盘瓠信仰遗俗就主要体现在三个方面：第一，“喜欢给幼儿做‘狗头帽’，借盘瓠图腾以镇邪恶而赐福赐寿”；第二，“喜欢把狗当成爱称来取人名”；第三，“在生活饮食方面，相当一部分苗民保留着不吃狗肉的古俗”^[17]。至于畬族，郑元者先生在《畬族的盘瓠崇拜及其民俗心理》一文指出：“现代形态的盘瓠祭祀活动，在其宗教性的表达形式之中，更多地投进了畬民的生命情念，亦即再生、净化、和谐。盘瓠成了他们表达宇宙至善观念的象征，这恰是畬族图腾文化的深层民俗心理，既古老，而又常青。”^[18]

另一方面，全世界在走向现代化和世俗化的同时，一些社会问题和弊病也随之而来。比如，现代社会中拜金主义盛行，导致人们普遍将注意力集中在物质生活的丰盈与满足上，至于精神或信仰领域内的问题则长期处于被忽视的状态。人们的宗教信仰活动越来越着眼于现实和眼前的功利性需求，在信仰观念和表达方式上也越来越世俗。中国的民间信仰原本就具有功利性和实用性的特

点。比如,许多民众并不拘泥于信奉一种宗教,也无系统的宗教观念,而是不分宗派地祈求“众神”庇佑。然而,正是因为他们将信仰视为一种实现个人愿望的工具和途径,这种功利和世俗的心态更容易受到外界文化的干扰。在现代社会,多种文明共存已成为一种无法改变的事实,但传统村落中朴实的乡民却在现代化的过程中轻易地遗弃了本民族世代相传的信仰传统。此外,许多传统民间信仰正在遭受商品化和资本的侵蚀。近年来,针对传统古村落进行的旅游开发越来越火热。在这种情况下,当地的社会经济虽然得到了很大的发展,但与此同时,其也给传统民间信仰带来了一些消极的影响。在商业化模式的运作下,一些传统民间信仰被作为“商品”呈现。经人为包装甚或炒作之后,“焕然一新”的信仰文化迎合了外来旅游者“猎奇”和“求新”心态,却对当地的信仰文化传统造成了毁灭性的伤害。许多明显具有族群特征的民间信仰活动即便被作为“特色节目”保存下来,却因为资本的参与和市场的推动增添了诸多“表演”的意味,失去了乡民发自内心的虔诚内涵。

与制度性宗教相比,民间信仰的生存和发展更依赖于世俗社会生活这个根基,而且其大多兼具“宗教性”“民俗性”两种属性。因此,为了适应现代社会生活的发展,传统民间信仰不得不作出与世俗社会生活制度变迁相应的调整和改变。当然,各种民间信仰的“宗教性”和“民俗性”也并非一成不变,而是一直处于一种动态的属性强弱变化之中。在从传统社会向现代社会转变过程中,这种变化尤其明显。就盘瓠信仰而言,我们可以明显地观察到其“宗教性”在逐渐减弱,而“民俗性”在慢慢增强。事实上,这也是众多传统民间信仰在现代社会面临的共同处境。

参考文献:

[1] 朱海滨.民间信仰:中国最重要的宗教传统[J].江汉

论坛,2009(3):68.

- [2] 王明珂.反思史学与史学反思:文本与表征分析[M].上海:上海人民出版社,2016:168-171.
- [3] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965:2829.
- [4] 和晓蓉.“民族信仰”定义及其特质探析:基于少数民族传统信仰特质及当前“民间信仰热”的反思[J].广西民族研究,2010(3):55-62.
- [5] 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[M].范丽珠,译.上海:上海人民出版社,2007.
- [6] 千宝.搜神记[M].马银琴,周广荣,译注.北京:中华书局,2009:251.
- [7] 刘锡蕃.岭表纪蛮[M].台北:南天书局有限公司,1987:81-82.
- [8] 李方.建构与嬗变:历史变迁视野中的盘瓠信仰[J].民族研究,2017(3).
- [9] 《麻阳县志》编纂委员会.麻阳县志:1978~2005[M].郑州:中州古籍出版社,2008:607.
- [10] 金泽.民间信仰:推动宗教学理论研究[M]//金泽,邱永辉.中国宗教报告.(2008)北京:社会科学文献出版社,2008.
- [11] 米歇尔·艾伦·吉莱斯皮.现代性的神学起源[M].张卜天,译.长沙:湖南科学技术出版社,2012:4.
- [12] 庄士敦.狮龙共舞:一个英国人笔下的威海卫与中国传统文化[M].刘本森,译.南京:江苏人民出版社,2014.
- [13] 吴永章.中国南方民族文化源流史[M].南宁:广西教育出版社,1991:354.
- [14] 韦伯.学术与政治[M].钱永祥,译.桂林:广西师范大学出版社,2004:190.
- [15] 路遥.中国传统社会民间信仰之考察[M]//路遥.中国民间信仰研究述评[M].上海:上海人民出版社,2012:21.
- [16] 刘伟民.广东北江瑶人的传说与歌谣[M]//杨成志.瑶族调查报告文集.北京:民族出版社,2007:397-398.
- [17] 谭子美,李宜仁,段虞彪.麻阳苗族盘瓠崇拜概述[M]//伍新福.苗族文化论丛.长沙:湖南大学出版社,1989:75-76.
- [18] 郑元者.畲族的盘瓠崇拜及其民俗心理[M]//铃木满男.浙江民俗研究[M].杭州:浙江人民出版社,1992:255.

责任编辑:黄声波