

正祀与民间信仰的“非遗”化：对民间信仰两种文化整合战略的比较

李华伟

(中国社会科学院 世界宗教研究所 100732)

摘要 中国在历史上曾将在一定地域范围内有影响的民间神灵列入正祀体系，对民间信仰进行整合，借此实现大传统对小传统的吸纳，实现文化的正统化和大传统的地方化。民国之后，民间信仰处于不受重视或抑制的状态。2006年5月20日，国务院正式公布了《第一批国家级非物质文化遗产名录》，一些有影响的庙会祭典被列入其中。各级非物质文化遗产为民间信仰提供了新的合法化途径。与正祀体系不同的是，民间信仰的“非遗”化强调的是民间信仰的地方性和特异性。因此，民间信仰的“非遗”化战略在整合文化的同时，还表现出不容忽视的潜在的解构功能。

关键词 正祀；非物质文化遗产；民间信仰；文化整合；解构

(中图分类号) C95 (文献标识码) A (文章编号) 1005-8575 (2019) 02-0043-08

DOI:10.15970/j.cnki.1005-8575.2019.02.017

一、引言

2006年5月20日国务院公布了第一批国家级非物质文化遗产名录，此次名录中“民俗”有70项，带有祭祀性质的民俗事象共11项，分别为黄帝陵祭典、炎帝陵祭典、成吉思汗祭典、祭孔大典、妈祖信俗、太昊伏羲祭典、女娲祭典、大禹祭典、祭敖包、白族绕三灵、厂甸庙会。

黄帝陵祭典被列为“八大祭典活动之首”，^{[1](P.126)}意义深远。不仅是对传统祀典和正祀观念的发扬光大，还使该项活动获得了新的意义。2006年9月30日，时任中共中央政治局常委的李长春做出批示“祭黄帝陵可和……弘扬传统文化相结合，和团结、凝聚海内外同胞相结

合”。^{[1](P.126)}

毋庸置疑，黄帝陵祭典、炎帝陵祭典、祭孔大典、太昊伏羲祭典、女娲祭典、大禹祭典所祭祀的对象在帝制时代的中国均在不同时期被列入祀典。不过，列入祀典的是“神灵”，而不是祭祀神灵的活动。在八大祭典中，绝大多数为中国历史上传说时代的“圣王”，也有对中国文化做出重要贡献的被后世封为“至圣文宣王”的孔子。在八大祭典之中，只有一项没有使用祭典之名，即“妈祖信俗”，不过妈祖曾在自宋至清代的历史中数十次受封并被列入祀典。如此看来，非物质文化遗产似乎替代了正祀，非物质文化遗产名录似乎替代了祀典名录并成为管理民间信仰^①的新策略。

从“封建迷信”到非物质文化遗产的历程

(收稿日期) 2018-08-13

(作者简介) 李华伟(1981-)，河南汝州人，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，《宗教社会学》辑刊联合主编。

(基金项目) 国家社会科学基金项目“近现代中国民族国家建设与儒教的互动关系研究(1895-1919)”(项目编号: 17BZJ011) 阶段性成果。

^① 对民间信仰这一概念的内涵和外延一直颇具争议。本文意指那些制度化层次不完备的信仰形态，处于官方与民间、大传统与小传统关系之间，是一种动态存在。

是现今民间信仰正名化的重要途径。然则，民间信仰的“非遗”化和古代的正祀有何异同，两者对民间信仰和社会的影响有何异同？学界对这一问题尚缺乏研究，本文试析一二。

二、正祀对民间信仰的文化整合

（一）何为正祀？

正祀是相对晚出的一个概念。较早出现的一对概念是“祀典”与“淫祀”。如《礼记·祭法》曰：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。……此皆有功烈于民者也。及夫日、月、星辰，民所瞻仰也；山林、川谷、丘陵，民所取财用也。非此族也。不在祀典。”《礼记·曲礼》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。凡祭，有其废之，莫敢举也；有其举之，莫敢废也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”

出自《礼记》的这两段话，成为后世确定正祀与淫祀的基本原则和依据。^{[2] (P.47-48)} 尽管这些基本原则得以落实的实际情形取决于国家祭祀体系礼制化的过程和中央集权的强弱变动，^{[3] (P.251-255)} 但其一贯性还是可辨的。

（二）正祀何为？

历史上，正祀和祀典是可以等同、混用的。^{[4] (P.32-53)} 祀典的概念出现于《礼记·祭法》，但正祀的行为却更为久远。在宋代，祀典之外成为正祀的途径还有获得朝廷的封号和赐额等手段。

那么，历朝确立祀典体系的意图是什么呢？虽然《礼记·祭法》的相关原则确立较早并一直为后世遵循，但真正将这一原则具体化并加以落实则要到北宋时期。北宋时期，“具有朝廷的赐额、赐号逐步成为地方祠祀合法性之先决条件，否则就是淫祀”。^{[3] (P.273)} 宋代朝廷掌控民间信仰世界的意图和手段在一些文字中展露无遗。《宋会要辑稿·礼》收录了数则相关材料，如元丰三年（1080），太常寺言：“如此则锡命驭神、恩礼有序”。^[5] “锡命驭神，恩礼有序”显示了皇权高于神权，在控制现世秩序之外驾驭彼岸世界神界信仰体系的意图。不过，国家控制百姓宗

教生活秩序不是通过强制手段而是通过像祀典这样的软控制来进行的。

宋代关于正祀的材料极为丰富。元丰三年（1080）的史料显示，对神灵的封号遵循以下原则：“诸神祠无爵号者赐庙额，已赐额者加封爵。初封侯，再封公，次封王，生有爵位者从其本。妇人之神封夫人，再封妃。其封号者初二字，再加四字。”^[5] 南宋时期也基本遵循这一原则，并且更为具体，如建炎三年（1129）敕节文云：“神祠遇有灵应，即先赐额，次封侯，每加二字至八字止；次封公，每加二字至八字止；次封王，每加二字至八字止。神仙即初封真人，每加二字至八字止。妇人之神，即初封夫人，（每加）二字至八字止。”^{[6] (P.453)} “随着北宋赐额、赐号制度的完善和所谓‘祀典’的开放，同时建立起来的是一个由皇权支配的新的神明体系”；“朝廷通过赐额、加封、修庙等手段对于州县祠祀进行认定，后又直接编制‘祀典’，对其实现了直接控制”。^{[3] (P.274)}

宋代政府设立祀典的目的在于“锡命驭神”，在于“承认灵验的神祠”，在于“承认神祇的功德，并促使他们继续显灵”。^{[7] (P.83)} 必须承认，无论何时，能列入祀典的永远是少数，大多数民间神祠都在祀典之外。不过，“宋代神明成为正祀的途径除了传统的祀典，还可以通过获得朝廷的封号和赐额而成为正祀”，^{[4] (P.33)} 而且后者是一条主要的通道。要想获得朝廷的封号和赐额，必须满足其赐封的条件——“宋代朝廷赐封祠神的首要条件是灵应”。^{[4] (P.38)}

（三）成为正祀的神灵之条件 “灵应”

大多数起源于民间的信仰得以列入祀典、成为正祀的一个重要条件是“不断显灵”。“灵验”是官方、士绅、民间为神灵申请国家承认并列入祀典的重要指标。

鉴于宋代是将祀典体系落实的重要时期，并且学界对此研究已颇为深入，我们可以在此基础上做一归纳。有学者列出了两宋封神的诏令，从中可见“灵应”对于神灵获得赐封的重要性。^[8] 以下数条史料更是常被学者引用的。如1101年，“诸神祠所祷累有灵应、功德及人、事迹显著，宜加官官爵封号庙额者，州具事状申转运司，本司验实即具保奏”^[5]（礼二〇之六至七）。淳熙三年（1176）“诸道神祠所祷灵应、功迹显著、

惠利及民者，非泛常应验”。^{[9] (P.35)} 再如 1189 年的指挥条文节录 “今后神祠祈祷应验，令诸路转运司依条保奏，取旨加封”。^[10]

韩森发现，“就理论而言，祀典理应是排他性的，但在实际上，它却包容了所有可以证明自己灵验的神祇”。^{[7] (P.85)} 通过对洪迈《夷坚志》和《宋会要辑稿》及庙宇碑文的分析，韩森发现，“在每一道命令地方官上报申请载入祀典的神祇姓名的诏令中，朝廷主要关心的就是他们灵验与否。灵验的神祇是有威力的，理应载入祀典，不灵的神祇则否”。^{[7] (P.87)} 韩森发现，尽管不在祀典体系的祠庙被称为“淫祀”，有可能受到打击，不过，“问题的关键并不在于神祇是否列入祀典，而在于他们灵验与否”。^{[7] (P.82-85)}

祀典是一个开放的体系，妈祖、关公并不是一开始就进入祀典的，祀典体系在打击淫祀的同时又保持开放性。妈祖、关公不断得到加封并被正式列入祀典的历史，足以说明祀典体系的开放。祀典体系代有损益，但其基本原则是一致的，对灵验的要求也是一贯的。妈祖、关公不断得到加封正是因为这两个神灵被认为不断显灵，“显灵-奏报-加封”的这一体系一直保持着，直到清政府解体。直到抗日战争时期关公显灵的故事仍不断出现，^{[11] (P.318-320)} 不过，“显灵-奏报-加封”的体系却不复存在。

尽管成为正祀的“灵应/灵验”这一条件被多数学者注意到了，但不应单独强调这一条件而忽略了《礼记·祭法》中的原则。《宋史·礼志八》明确将《礼记·祭法》的原则与“灵验”结合起来，值得引述如下：

“自开宝、皇祐以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川能兴云雨，并加崇饰，增入祀典。熙宁复诏应祠庙祈祷灵验，而未有爵号，并以名闻。”^{[12] (P.2561)}

(四) “神的标准化”与“刻划标志”：正祀体系对民间信仰的文化整合机制

1. “神的标准化”：实现文化的正统化和大传统的不地方化过程

将对地方有功德的神灵列入祀典，不仅是提升地方神灵地位并获得地方对中央认同的重要举措，还是将正统价值观注入地方神灵之中，实现文化正统化的过程。妈祖被列入祀典之后，妈祖

信仰的内涵和符号均朝着正统价值观靠拢，即为明证。

国家承认的信仰在地方得到认可的过程，就是“神的标准化”过程。妈祖信仰正统化的过程，就是天后代替或吸纳了本地神灵的过程。尽管在这一过程中存在着有关天后的种种矛盾看法，但这些矛盾的看法却被“天后女神外在一致的象征特点掩盖了”。^{[13] (P.76-82)} 沃森指出，“对天后的崇拜……把来自完全不同社会背景的人包含在一起，这些人对天后都有自己的看法和信仰。但对外来的观察者说来，一座天后庙标志着体面和‘开化’。因此基本标志的模糊性是在中国创造统一文化传统的一个要素”。^{[13] (P.83)}

在这一过程中，即天后的普及、推广中，天后吸纳或代替了地方神灵从而实现了神灵的标准化和文化的正统化。研究发现，福建和广东“成千上万种的地方信仰都让位于三四种国家允准的神灵”，^{[13] (P.83)} 这即是文化的正统化和大传统地方化过程的结果。

通过对天后崇拜的研究，沃森发现，中国历代王朝对文化整合做法的有效在于，“国家强加的是一个结构而不是内容……换一种说法，国家鼓励的是象征而不是信仰”。^{[13] (P.83)} 在同一个象征之下，给各社会阶层、各色人等提供了一个足够辽阔的自由活动、自由诠释的灵活空间。

在这一象征之下，原有的信仰人群继续建构自己的叙事，^[14] 保持自己的信仰，不过却从官方那里获得了信仰的合法性，给地方精英人物增加了新的活动空间，与国家一起合作建构了一种全国性的统一的文化。

大传统对小传统的认可和吸纳，采用的是民众喜闻乐见的方式，起到了积极的干预和引导效果。正如金泽研究员所说，国家选择“对被神化的文化英雄加封不同等级的头衔（与祭祀的待遇有关）和不同的封号（赋予特定的内涵）的做法，既表明了‘大传统’对‘小传统’的内容的认可，同时也鲜明地表达了‘大传统’（主流意识，特别是政治伦理观念）对‘小传统’（民间信仰）的选择性干预和伦理引导”。^{[15] (P.9)}

2. “刻划标志”：意义的叠加与大传统的地方化

毋庸置疑，即使在“同一个象征之下”，官

方、地方精英与民间各自赋予同一个神灵的意义是不同的。同一象征和符号下，不同意义的叠加使之成为文化统一的载体，成为大传统与小传统共存、彼此吸纳融合的机制和持续的动力。

杜赞奇在研究“关帝神话”时，提出了“刻划标志”（Superscribing Symbols）的概念。“刻划标志”是在研究文化象征演变规律和演进形式时提出来的。杜赞奇说，“由于文化象征即使在自身发生变化时也会在某一层次上随着社会群体和利益的变化保持连续性。这种特点的标志演进的形式我称之为‘刻划标志’”。^{[16] (P.95)}

所谓“刻划标志”的过程，基本上是增添新的解释或突出某些方面，甚至是对立的解释的叠加、协调，是“层累意蕴的积淀”。^{[16] (P.95-96)}在关帝神话上意义的叠加和刻划反映着各时期、各阶层的社会需要，“变化着的需要”给关帝神话增添了新的内容。^{[16] (P.109)}这一刻划机制一直存在并运转良好，这也是促成大传统的地方化的重要手段。^[17]

三、民间信仰与非物质文化遗产

（一）文化整合机制的断裂与民间信仰的污名化

正祀体系通过一系列机制，实现民间文化的正统化和大传统的地方化，在这一过程中实现了对民间信仰和地方文化进行整合的目标。在民国以来的现代国家的政权建设中，这一文化整合机制断裂，造成了深远的影响。民国时期，对宗教机构的攻击和破坏，造成了更为严重的后果，即“破坏了在机构上对这一神话进行刻划的支撑”，还破坏了国家与地方精英的联盟。用杜赞奇的话说，“攻击了国家和精英层借以不断重新确立其联盟和社会秩序观念的一个最重要的手段”，“消除了维持国家在乡村生活中权威地位的手段”。破旧而不能立新，造成了严重后果：通过正祀体系控制民众信仰世界的机制失效，民间信仰层面的文化正统化进程中断，国家在宗教层面有效控制并巧妙传递自己权威的手段失效。因此，杜赞奇感叹说，“通过对宗教机构的攻击，这些政权破坏了在中国社会中扩展其权威的真正手段……却不能创造出一个有竞争性的代替关帝神话的东西，来作为在国家和农民之间认同和沟通的标志性的框架”。^{[16] (P.110)}

由是，民间信仰被作为国家政权建设的对立面而存在。无论是“废庙兴学”还是打击“封建迷信”，都让民间信仰面临走向“地下”的危险，不再成为国家进行文化整合和团结的对象。

中国的非物质文化遗产名录中专设“民俗”一项，为民间信仰的合法化提供了新的可能性。然而，非物质文化遗产对民间信仰的容纳机制是否像正祀/祀典体系那样起到了文化整合的作用呢？这正是下文需要讨论的问题。

（二）何为非物质文化遗产

联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》中对非物质文化遗产（intangible cultural heritage）做出了如下界定：“非物质文化遗产指被各群体、团体、有时为个人所视为其文化遗产的各种实践、表演、表现形式、知识体系和技能及其有关的工具、实物、工艺品和文化场所”。《保护非物质文化遗产公约》强调保护“非遗”的如下目的：使非物质文化遗产得到创新，促进文化多样性，激发人类的创造力。

我国对非物质文化遗产的内涵及种类也做出了界定。《国家级非物质文化遗产代表作申报评定暂行办法》第二条“非物质文化遗产指各族人民世代相承的、与群众生活密切相关的各种传统文化表现形式（如民俗活动、表演艺术、传统知识和技能，以及与之相关的器具、实物、手工制品等）和文化空间”。第三条指出，非物质文化遗产可分为两类：“（1）传统的文化表现形式，如民俗活动、表演艺术、传统知识和技能等；（2）文化空间，即定期举行传统文化活动或集中展现传统文化表现形式的场所，兼具空间性和时间性”。^[18]截止2016年，我国已公布了第四批国家级非物质文化遗产名录。

如前所述，第一批国家级非物质文化遗产名录中“民俗”有70项，带有祭祀性质的民俗事象共11项，占“民俗”类别的15.7%。其中，妈祖信俗名列其中，为民间信仰通过成为“非遗”获得合法性起了示范作用。2009年9月30日，“妈祖信俗”获得了更大的成功，与中国其他21个项目共同入选联合国的《人类非物质文化遗产代表作名录》。^[19]

（三）民间信仰与非物质文化遗产的相遇

确如学者所说，“2006年以来全国性的‘非遗’普查与申报，再次借助西方话语，完成了

将地方民间信仰正名为‘非物质文化遗产’的文化启蒙”。^{[20] [P.178]} 这在国家层面和地方层面都表现得极为明显。

2007年1月由中国艺术研究院主编的《中国非物质文化遗产普查手册》正式出版，该书明确将“民间信仰调查提纲”列入非物质文化遗产的普查提纲之中，对各地申请民间信仰类“非遗”起到了指导和示范作用。^[21] 此外，该书第二部分“国家级非物质文化遗产代表作申报书参考范本”中共列出了七个范本，而民间信仰类范本则有两个（大理白族绕三灵、妙峰山庙会），所占比重颇大。其中，“白族绕三灵”属于第一批国家级非物质文化遗产，而“妙峰山庙会”则属于申请第一批国家级非物质文化遗产失败的项目。^[22]

“妙峰山庙会”成为民间信仰类非物质文化遗产代表作申报书参考范本，是民俗学界的专家在参与“非遗”规划、普查方案、项目评审时有意争取的结果。^[22] 民俗学者为民间信仰进入“非遗”名录预留了框架，并积极出谋划策、参与评审。^{[23] [P.5-8] [24] [P.129-132]} 此外，这些专家还为非物质文化遗产容纳民间信仰在理论上进行了论证。^[25]

如果说，第一批国家级非物质文化遗产名录留给民间信仰的空间还较为狭小的话，2008年公布的第二批国家级非物质文化遗产名录和第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录为民间信仰留下的空间则要大得多。第二批国家级非物质文化遗产名录“民俗”51项中，与民间信仰有关的被归为“民间信俗”和“庙会”，^[26] 其中“民间信俗”7项，“庙会”10项，这些项目的公布，起到了导向作用，产生了“示范效应”。

尽管2006年公布的第一批国家级非物质文化遗产名录留给民间信仰的空间较为狭小，地方的“非遗”名录积极模仿国家的“非遗”名录，将祭典类事象列入地方“非遗”名录，以为当地争取政绩和经济增长的空间。如“龙牌会”被列入2006年的河北省非物质文化遗产名录，并积极申报国家级非物质文化遗产。

（四）民间信仰“非遗”化的隐忧

民间信仰“非遗”化之后，不少申报单位（多为政府文化行政部门）对项目意义进行改编，对仪式进行改造，以迎合正统话语，并塑造

了“民间信仰新传统”。^[27]

对已经成为非物质文化遗产的民间信仰项目进行分析可知，只有那些具备或者说已经成为公共文化的项目能够成为“非遗”，而大部分民间信仰绝无成为“非遗”的可能。此外，“非遗”并不是正祀的替代机制，因为历史上进入正祀体系的很多项目未能成为“非遗”，而那些未能成为正祀的民间信仰活动或神灵（如碧霞元君），则在新时代成为“非遗”（如妙峰山庙会）。我们至少可以发现，对于民间信仰的整合来说，民间信仰的“非遗”化并不是正祀体系的功能对等项。

四、非物质文化遗产： 新时代的“正祀”？

我们有必要对正祀与民间信仰的“非遗”化这两种对民间信仰的文化整合机制进行比较，以发现两者的异同。

（一）主观动机不同

正祀和祀典体系是有意引导民间信仰并借此实现大传统的普及和地方化。与此相反，民间信仰的“非遗”化无意中为民间信仰提供了正名机会。尽管有学者认为，“‘非物质文化遗产’这一名称是民间信仰百年以来获得的最为正统的合法身份”，^{[20] [P.179]} 但这并不意味着成为非物质文化遗产是民间信仰的目标，也不意味着国家通过对各级非物质文化遗产项目的管理来实现管理民间信仰的目标。实际上，国家宗教事务局仍在探索对民间信仰的治理政策，对民间信仰借助“非遗”实现合法化并无明确表态。

在当前，民间信仰场所要想取得合法地位，要么依附佛协、道协，要么借助进入各级“非遗”名录而获得合法身份。由于“非遗”的评审不属于各级宗教事务部门的管理范围，因此，各级宗教管理部门并未介入民间信仰的“非遗”化事宜。

（二）标准不同：从“灵验”到“遗产”

“灵验”是官民一致认可的为神灵请封、赐封的条件。不仅如此，“显灵”不是一次性的，而是“不断显灵”，是动态的过程，显灵的过程就是其获得赐封的过程，也是其传播和扩散的过程，更是其生命力之所在。从关帝或妈祖的“神的标准化”中都可以看到这一点。这一机制

到民国时期即逐渐式微，但未完全丧失。

进入祀典体系的神灵之所以在受封之后能够很快传播，是因为受大众欢迎，并一直保持“灵验”的缘故。正因为“灵验”和生命力旺盛，民间信仰才能在各地迅速传播开来，正是借助此一过程，正统文化实现了广泛传播和影响地方文化的目标。官方对诸如关帝、妈祖等神灵正统化的过程，不仅是正统文化传播的过程，还是对底层社会秩序进行归化的过程。越是在文化和政治中心，进入祀典体系的神灵之庙宇也越多，如北京的关帝庙最多。^{[11] P.316}

与此相反，“遗产”无论是物质遗产，还是无形的遗产（非物质文化遗产），都是濒危的，其生命力有限，扩散能力也较弱。

（三）赐封机制不同：从“封神”到“封庙会”

无论唐宋时期，还是明清时期，国家政权对神灵的赐封机制是基本类似的。尽管对北宋时太常寺博士王古上奏中的“封爵”究竟是赐封给神灵还是给神灵的祠庙仍有争议，但宋代文献显示，“神祇与其祠庙是合二为一的”。^{[7] P.79}从宋朝之后对“神灵/祠”的赐封来看，都是对神灵的赐封，无论从妈祖还是关帝的封号都可以看出这样一个特征。而“封神”的一个重要便利之处在于，神灵进入祀典或获得“庙额”，其信众可以随处建庙，因此，对神灵的信仰随着信众的人员流动而到处传播。^{[28] P.18-62}随着地方信众对神灵灵验的叙事及申请赐封，神灵不断显灵以满足不同时代、不同地域各类民众的诉求，这些神灵甚至跨越宗教、民族、种族变成不同民族的具有不同名字的神灵，进而获得不同的称号、拥有不同的神迹和灵验故事，但是，这些神灵实则是同一个。最为典型的是关公。关公是包括汉族、蒙古族、满族、藏族、锡伯族等在内的各民族共同信奉的神灵，满族还将关公称为“关玛法”，藏族将关公称为“札喇钦”，不仅如此，蒙藏民众中将“关公与格萨尔王事迹混同”，或称关公为“汉人格萨尔王”。^{[11] P.240}也有证据表明，在18世纪的蒙古人中关帝形象与蒙藏民族史诗中的伟大英雄格萨尔合起来了。^{[29] P.97}

民间信仰的“非遗”化，“赐封”的是“庙会”而非“神灵”。这是因为，按照《国家级非物质文化遗产代表作申报评定暂行办法》第二

条和第三条，尤其是第三条对非物质文化遗产类别的规定，^[18]以庙会和祭典类列入“非遗”更符合文化空间（即定期举行传统文化活动或集中展现传统文化表现形式的场所，兼具空间性和时间性）这一“非遗”类别。因此，无论是第一批国家级非物质文化遗产名录中的11个祭典，还是第二批国家级非物质文化遗产名录中的7个“民间信俗”和10个庙会，均对具体的文化空间做了限定。所以，这两批名录中的民间信仰类“非遗”项目均局限于一定的“传承空间”。可以说，民间信仰的“非遗”化侧重的是“文化空间”，被合法化的只能是某地的某类民间信仰。如此一来，与“封神”式的正祀相比，民间信仰的“非遗”化只能被称作“封庙会”。

由于非物质文化遗产涉及巨大的地方利益，每一个项目都有申报单位，每一个项目都有归属地，因此，其他地方的同类事象是不被认可的。因此，我们发现第一批国家级非物质文化遗产扩展名录中竟然出现了与第一批名录相同的事象，涉及民间信仰类的有：黄帝祭典、炎帝祭典、妈祖祭典，不过申报单位与第一批名录不同，分别为河南省新郑市（新郑黄帝拜祖祭典）、陕西省宝鸡市、天津市民俗博物馆（天津皇会）。^[26]既然同一个信仰需要各地自行申报，申报获批之后，被赋予合法性的只有特定申报单位所申报的这一个，其传播力自然受到限制，所起到的文化整合效果与正祀体制完全不同。

（四）效果不同

如前所述，历史上的正祀体系推行的是积极的文化整合战略，起到了传播大传统与正统文化地方化的作用。而且，正祀体系所赐封的是“神灵”，以“灵应/灵验”作为标准，因此，这是一种活着的信仰，神灵和信仰可以随着信徒而流动，神灵和信徒、地方士绅、官员必须不断证明神灵的灵验，才能为神灵求得国家的赐封。

而进入非物质文化遗产名录的民间信仰事象则是“濒危的形态”，亟待得到保护、传承，否则难以为继。与历史上的正祀信仰体系这种活着的信仰相比，需要得到保护的当代信仰事象自然生命力堪忧。此外，进入非物质文化遗产名录的民间信仰能够获准列入名录，是因为其局限于“一定时空”的“文化空间”，加之申报单位申报的是此处的“信俗”，因此，进入非物质文化

遗产名录的民间信仰之传播受到限制，国家借此实现文化整合的渠道也被堵塞。

更为重要的不同是，历史上的正祀体系强调大传统对地方民间信仰的正统化提升，消解地方文化特异性，强调文化的整体统一性。^[28] (P.192-193) 而“非遗”化的民间信仰，则是文化的正统化与地方特异性共存，而且更为强调地方文化特异性。正是基于地方文化特异性，新郑黄帝拜祖祭典、陕西省宝鸡市的炎帝祭典、天津皇会的妈祖祭典才得以列入第一批扩展名录。^[26] 而将这种特异性发挥到极致的是，2011年5月23日，国务院再次批准并公布了文化部确定的第三批国家级非物质文化遗产名录和国家级非物质文化遗产名录扩展项目名录，几个祭典类项目继续扩展，黄帝祭典、炎帝祭典、祭孔大典、妈祖祭典、太昊伏羲祭典、女娲祭典都增加了新的“文化空间”。^[30] 而2014年第四批国家级非物质文化遗产代表性项目扩展名录中，妈祖祭典的名单依然在扩展。^[31]

更为关键的问题在于，为了发展经济，个别地方政府申请“非遗”时不惜伪造文化景观和历史。“作为一项事业、一种运动、社会主义精神文明和文化建设的一个重要组成部分”，“学

界的鼓与呼、政界的强力推进、媒介的张扬使得作为语词和事实的“非遗”（非物质文化遗产）已经为人耳熟能详”，^[32] 申报“非遗”成为地方发展经济和旅游业的策略。对于地方政府来说，发展经济是第一要义，进行文化整合是服务于地方经济发展的手段。因此，为了发展经济，某些地方政府伪造历史和现实文化场景，甚至鼓励民众改变民族身份以发展旅游，^[33] 此类对文化整合起着潜在解构功能的做法屡见不鲜。

民间信仰对于少数民族地区的文化认同尤为重要，而非物质文化遗产又强调文化特异性，自然会使得少数民族地区更加强调其民间信仰文化的独特性和独特的历史，因此，个别地区不惜伪造、“复原”、重构虚拟的当地民间信仰历史以坐实文化特异性，并服务于地方经济发展。如此，在地方文化特异性之上如果没有共同的价值相制衡或提升，那么，个别少数民族地区民间信仰的“非遗”化有可能促成其潜在的离心化，这将对中华民族多元一体中多元和一体的关系如何平衡构成潜在的挑战。

民间信仰的“非遗”化强调的是民间信仰的地方性和特异性，在整合的同时，还对文化整合有着潜在的解构功能。

(参考文献)

- (1) 陕西省公祭黄帝陵工作委员会办公室. 黄帝祭祀大典图志 (1980-2007) [M]. 北京: 中国文史出版社, 2008.
- (2) 李安宅. 《仪礼》与《礼记》之社会学的研究 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- (3) 雷闻. 郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教 [M]. 北京: 北京三联, 2009.
- (4) 王见川, 皮庆生. 中国近世民间信仰 (宋元明清) [M]. 上海: 上海人民出版社, 2010.
- (5) 宋会要辑稿·礼(二〇之六至七) [Z.], 北京: 中华书局, 1957.
- (6) 渠渡庙赐灵济额牒 [C]. 续修四库全书 (第 898 册) · 《八琼室金石补正》(卷 117) [Z.].
- (7) [美] 韩森 (包伟民译). 变迁之神 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999.
- (8) 冯大北. 宋代封神制度考述 [J]. 世界宗教研究, 2011 (5).
- (9) 杨浚. 清水岩志略 (卷 2) · 敕赐昭应慈济大师牒 [C]. 中国道观志丛刊续编. 扬州: 广陵书社, 2004.
- (10) 阮元. 宋敕赐忠显庙牒碑 [A]. 两浙金石志 (卷一二) [Z.], 杭州: 浙江古籍出版社, 2012.
- (11) 酒井忠夫, 胡小伟. 民间信仰与社会生活 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2011.
- (12) (元) 脱脱等. 宋史 (卷 105) [Z.]. 北京: 中华书局, 1977.
- (13) [美] 沃森. 神的标准化 [A]. [美] 韦思谛编 (陈仲丹译). 中国大众宗教 [C]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- (14) 张士闪. 传统妈祖信仰中的民间叙事与官方叙事 [J]. 山东艺术学院学报, 2007, (6).
- (15) 金泽. 民间信仰的聚散现象初探 [A]. 叶涛、周少明主编. 民间信仰与区域社会 [C]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2010.
- (16) [美] 杜赞奇. 刻划标志: 中国战神关帝的神话 [A]. [美] 韦思谛编 (陈仲丹译). 中国大众宗教 [C]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- (17) 陈春声. 正统性、地方化与文化的创制——潮州民间信仰的象征与历史意义 [J]. 史学月刊, 2001, (1).

- (18) 国务院办公厅关于加强我国非物质文化遗产保护工作的意见 (国办发〔2005〕18号), [EB/OL]. http://www.gov.cn/zwfk/2005-08/15/content_21681.htm.
- (19) 中国22个项目入选《人类非物质文化遗产代表作名录》[EB/OL]. http://news.xinhuanet.com/world/2009-09/30/content_12137757.htm.
- (20) 吴真. 从封建迷信到非物质文化遗产 [A]. 金泽、邱永辉主编. 中国宗教报告 (2009) [C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2009.
- (21) 中国艺术研究院主编. 中国非物质文化遗产普查手册 [S]. 北京: 文化艺术出版社, 2007.
- (22) 妙峰山庙会“申遗”过程带来的思考 [EB/OL]. <http://www.ydhw.com/culture/move.asp?id=389>.
- (23) 陶立璠. 妈祖祭典与非物质文化遗产保护——兼谈“非遗”名录评审的理论和实践 [A]. 中华妈祖文化学术论坛论文集 [C]. 北京: 百花文艺出版社, 2008.
- (24) 乌丙安. 非物质文化遗产保护理论与方法 [M]. 北京: 文化艺术出版社, 2010.
- (25) 高丙中. 作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰 [J]. 江西社会科学, 2007, (3).
- (26) 国务院关于公布第二批国家级非物质文化遗产名录和第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录的通知 (国发〔2008〕19号) [EB/OL]. http://www.gov.cn/zwfk/2008-06/14/content_1016331.htm.
- (27) 李向平、梁超. 非物质文化遗产与民间信仰研究 [J]. 河南社会科学, 2014, (12).
- (28) 朱海滨. 祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 2008.
- (29) [俄]李福清. 关公传说与关帝崇拜 [A]. [俄]李福清. 古典小说与传说——李福清汉学论集 [C]. 北京: 中华书局, 2003.
- (30) 国务院关于公布第三批国家级非物质文化遗产名录的通知 (国发〔2011〕14号) [EB/OL]. http://www.gov.cn/zwfk/2011-06/09/content_1880635.htm.
- (31) 国务院关于公布第四批国家级非物质文化遗产代表性项目名录的通知 (国发〔2014〕59号), 其中妈祖祭典分为以下三处: 葛沽宝辇会、海口天后祀奉、澳门妈祖信俗 [EB/OL]. http://www.gov.cn/zhengce/content/2014-12/03/content_9286.htm.
- (32) 岳永逸. “非遗”的雾霾 [J]. 读书, 2016, (3).
- (33) 每到一处, 天翻地覆——“非典型”书记李智远的施政路 [N]. 南方周末, 2016-04-28.

From National Sacrifice System to Heritage of Folk Beliefs: A Comparison of Two Types of Cultural Integration Strategy for Folk Beliefs

LI Hua-wei

(Chinese Academy of Social Sciences , Beijing 100732)

[Abstract] In traditional China, the central government achieved the goal of cultural integration through national sacrifice system (*Zheng Si*). The national sacrifice system was an open system which legitimated popular religions and localized the great tradition by absorbing local gods into national sacrifice in a certain geographical area. In the period of the Republic of China, this system ceased to be effective for the reason that popular religions in China were stigmatized and illegalized. On May 20, 2006, the State Council officially announced the first batch of *National Intangible Cultural Heritage Catalogue* and some influential temple ceremonies were included. The intangible cultural heritage at all levels provides a new way of seeking legitimacy for all kinds of popular religions. Different from the effect of national sacrifice system on popular religions, the protection of popular religions as heritage emphasizes their local and special features, but at the same time, brings unintended consequences, including disintegration of cultural integrity and decentralization in some areas.

[Key words] national sacrifice system; intangible cultural heritage; popular religion; cultural integration; deconstruction; manifest functions; latent functions

(责任编辑 边 笈)