



祭典类非物质文化遗产的历史形成与现实意义*

王霄冰

摘要:祭典类非物质文化遗产因祭典的祭祀对象是上古帝王和历代名人而显得特殊,其保护实践饱受争议。公共祭祀的行为源于上古巫祭,在王朝时期得以制度化,形成了一整套的祭祀礼仪。今天仅有少数祭典得以传承,一般以地方公共祭典的形式举办,多数已入选政府认定的非物质文化遗产代表性项目名录。传承祭典类非遗的意义主要有三点:一是在国家层面,强化中华民族的文化记忆,增强内在凝聚力,激发爱国情怀;二是在地方层面,活化利用好这笔遗产,可为促进当地经济和社会发展服务;三是在个人层面,能为处于物化状态的当代人提供神圣体验和精神滋养。马克思主义的社会理想与中华文明的精神追求,共同构成了支撑当代中国人的两大信仰力量。保护祭典类非遗的关键,在于深入挖掘祭典的文化内涵和中华礼乐文明的核心要义,以重塑祭典的神圣性、审美性与社会性。

关键词:祭典;非物质文化遗产;文化记忆;神圣性

中图分类号:G03;G127

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)04-0119-10

近四十年来,伴随着中华优秀传统文化日益受到重视,中华大地上掀起了一股祭奠中华民族人文始祖、先贤先哲以及地方名人的热潮。为推动旅游发展和活跃经济,由政府主导,各地纷纷挖掘本地的文化资源,推出历史名人的陵祭、庙祭、诞辰祭等祭祀活动。进入21世纪,非物质文化遗产保护成为文化工作的一大重点,上述各类地方祭祀相继以“祭典”的形式被申报,有些被录入各级非物质文化遗产名录。这批特殊的非物质文化遗产是如何形成的?在大力倡导社会主义核心价值观的今天,我们应如何理解祭仪背后的信仰内涵?作为非物质文化遗产,其中有哪些核心内容和价值应予以保护和传承?它们的现实意义又何在?本文试对此进行讨论,以求教于方家。

一、从巫祭到王朝祀典的历史形成

祭典类非遗最早源于上古时期的巫祭行为。和世界上许多早期民族一样,中国古代先民基于人类蒙昧时期的神灵观念,产生了一系列的巫术祭祀行为。身兼巫师之职的部落首领享有祭祀的特权,就像《礼记·祭法》中所言:“有天下者祭百神。”^{[1]1296}“百神”一语,体现出了上古神灵系统的庞杂和数量众多。不同的神明,祭祀方式不一样。《周礼·春官·大宗伯》有云:“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日、月、星、辰,以槁燎祀司中、司命、风师、雨师,以血祭祭社稷、五祀、五岳,以豕沈祭山林、川泽,以醴辜祭四方百物,以肆献裸享先王,以馈食享先王,以祠春享先王,以禴夏享先王,以尝秋享先王,以烝冬

收稿日期:2024-05-10

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“海外藏珍稀中国民俗文献与文物资料整理、研究暨数据库建设”(16ZDA163)。

作者简介:王霄冰,女,中山大学中国非物质文化遗产研究中心、中文系教授、博士生导师(广东广州 510275),浙江省衢州市文史研究馆馆员,主要从事民俗学、非物质文化遗产、民间信仰研究。

享先王。”^[2]

学者詹鄞鑫认为：“中国古代有许多本来可能起源于巫术的礼俗，如雩雨、请晴、磔风、傩疫、迎送气、避邪、厌胜、衅礼、盟誓、祝诅、巫蛊、毒蛊、救日月等等，事实上都与祭神祈祷禳祓的宗教仪式融为一体了，就连显然是宗教活动的大腊礼，所诵的腊辞‘土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽’也带有明显的巫术意味。”^[3]五帝时代，由许多大小部落组成的华夏族群逐渐形成，人们的信仰观念也逐渐体系化，形成了包括皇天后土、日月山川、风伯雨师、水火之神、四方神、祖先神和英雄神等的神灵系统，并制作了祭祀用的礼器和礼乐，配以巫、祝、典乐、秩宗等神职人员。

《汉书·郊祀志上》云：“洪范八政，三曰祀。祀者，所以昭孝事祖，通神明也。旁及四夷，莫不修之；下至禽兽，豺獭有祭。是以圣王为之典礼。民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之，在男曰覲，在女曰巫，使制神之处位，为之牲器。使先圣之后，能知山川，敬于礼仪，明神之事者，以为祝；能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者，以为宗。故有神民之官，各司其序，不相乱也。民神异业，敬而不黷，故神降之嘉生，民以物序，灾祸不至，所求不匮。”^{[4]1189}这里面包含着古人对于祭祀的重要性及其形式、目的的理解。正因为祭祀是“昭孝”“事祖”“通神明”的必要手段，古代圣王为此制定了整套的礼仪程序。在祭祀中，最关键的是精神专注，只有心诚神灵才会降临。于是，一些特别擅长此事的人，如巫、覲、祝、宗成为祭祀方面的专业人士。先民认为通过虔诚的祭祀，才能得到神灵的护佑，生活才能平安有序。

我们不仅可以从考古发掘出的史前时期的各种器皿、商周时期数量众多的青铜器物以及甲骨文、金文的记录中，而且可以从传世文献中，窥见古代先民对于祭祀的重视。《左传·成公十三年》载：“成子受脤于社，不敬。刘子曰：‘吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力，勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎，祀有执膋，戎有受脤，

神之大事也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎！’”^{[5]754-755}在刘康公看来，人的生命得之于天地，生命需要依靠礼仪法则来维持，懂得以礼守命的人可以有福，反之则祸必至。无论是祭祀中的分祭肉，还是战争中的受祭肉，都是与神灵交往的重要礼节。因此君王应该“勤礼”，如果因为懒惰而致使祭礼荒疏，就等于背弃了天命。此时，祭祀被视为与生命同等重要。《左传·襄公二十六年》记载了被驱逐的卫献公派人回国与权臣宁喜谈判，他提出的条件就是“政由宁氏，祭则寡人”^{[5]1032}。由此可见，祭祀的地位甚至高于王权。《史记·孔子世家》载：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”^{[6]1906}从中亦可看出祭祀风气的盛行，甚至连儿童玩耍也会对此加以模仿。

传世文献中反复提到周公在整备礼乐方面所做的特殊贡献。张劲锋在其博士论文《周公史述与传说研究》中用专章讨论了周公“制礼作乐”这一历史事件，相关记载最早见于《左传》和《逸周书》。他引《尚书·金縢》中的记载，武王病危时周公为其祷告，载明周公因其“事鬼神”的才能，早在文王时期就将周人的祭祀中心岐周作为其封国，并在一定程度上享有高于王权的祭权。由于武王灭商之后没几年就离世，没来得及整肃国家和社会秩序，这一大任就降临到了受命辅佐成王的周公身上。周公在健全礼乐制度方面主要体现在“营洛、返政期间举行的几次大规模会同、祭祀典礼”上。周公参考了夏商两代流传下来的礼仪传统，为举办盛大的新邑落成以及成王元祀蒸岁的大祭祀而制定了一套礼仪规范，并形诸文字，即所谓的“周公之典”。但张劲锋认为，“‘周公之典’作为在‘商人典’的基础上形成的草创救急之制，在西周应用的时间不长，范围也有限，与西周所用及孔子所述之‘周礼’均不可等同视之”，“将儒家经典的创制都追源于周公，确实是夸大之辞，既不合史实，也有悖于西周时代的认知；但如果说‘周公之典’，奠定了宗周礼乐文明的文化精神，乃至将制礼作乐与‘周成之治’看做中国数千年政治文化所彪炳、追求的修文德治典范，则不诬矣”^①。

虽然如此，周公在制定礼仪典章时应该还是加入了一些自己的想法。从后人的叙述来看，“周礼”与“殷礼”的最大区别，就在于其建立了

一套与新的王朝相适应的礼仪等级制度,由此强化了礼仪的政治和社会功能。这些典章和制度经过春秋至秦汉时期孔子等礼学家的整理和完善,就形成了一套相当完备的、能够充分体现封建等级观念的祭祀制度,例如《礼记·王制》规定祭祀祖先的庙宇数量:“天子七庙”“诸侯五庙”“大夫三庙”“士一庙”“庶人祭于寝”^[2]。社稷方面,《礼记·祭法》要求“王为群姓立社,曰大社。王自为立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社。诸侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社。曰置社”^{[1]1304}。关于祭品的规格,《礼记·王制》载:“天子社稷皆大牢。诸侯社稷皆少牢。大夫、士宗庙之祭,有田则祭,无田则荐。庶人春荐韭,夏荐麦,秋荐黍,冬荐稻。”^{[1]391}《国语·楚语下》载:“祀加于举。天子举以大牢,祀以会。诸侯举以特牛,祀以大牢。卿举以少牢,祀以特牛。大夫举以特牲,祀以少牢。士食鱼炙,祀以特牲。庶人食菜,祀以鱼。”^[7]祭祀对象也有限定,如《礼记·王制》:“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”^{[1]385}《礼记·祭法》:“王为群姓立七祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰泰厉,曰户,曰灶。……诸侯为国立五祀,曰司命,曰中霤,曰国门,曰国行,曰公厉。……大夫立三祀,曰族厉,曰门,曰行。适士立二祀,曰门,曰行。庶士、庶人立一祀,或立户,或立灶。”^{[1]1305}由此我们就可以理解,为什么灶神信仰在后世能够如此广泛地流传了,因为按照古代礼法规定,除自己的祖先外,庶人只能祭灶。如果违反规定,擅自祭祀不属于自己权力范围之内 的神明,就属于“淫祀”。《汉书·郊祀志上》有言:“各有典礼,而淫祀有禁。”^{[4]1194}庆幸的是,中国百姓自古以来就拥有丰富的想象力和创造力,他们总能在各种限制下创造出众多民间神灵,以及各种各样的祭祀形式,以此来满足他们日常生活中的各种精神需求。

自西周至两汉的一千多年,是中国实现大一统的时期,中华民族的文化记忆逐渐形成,并以经典和礼制的形式固定下来。这一过程共经历了四个阶段:第一个阶段,族群认同的开始。当周武王发起进攻殷朝 的战争时,由于周朝本身的力量不够强大,他不得不去联合一些周族

以外的部族。为了让这些部族相信并归顺周朝,一方面周武王自称“受命于天”,并宣扬周文王提倡的“德”政,从道德上谴责帝纣的“无道”;另一方面周武王自认是商朝先祖的后代,强调自己和商王朝的血缘关系^[3],以此抬高周王室的政治地位。第二个阶段,通过分封来确立民族归属关系。周朝建立后,采取的是分封制。跟随武王推翻殷朝的有功的王族兄弟们都会得到一大块领地,成为国公。其他的有功之臣也各自领有自己的小国。周王延续了商朝的祭祀传统,崇拜和祭祀周族的先祖。为了增强分封国民众的认同感,周王自称是夏朝人的后代,于是各分封国的民众,绝大部分也都跟着自己的国君,改称为“诸夏”,认同与周王室之间有着不可分割的“血亲”关系。第三个阶段,战国时期古代君王谱系的建立。随着文字的广泛使用,到了春秋以后,人们对以往的历史加以谱系化的倾向越来越明显。所谓谱系,就是把散落在各种传说中的古代名人串联起来,以确立他们之间的承继关系。例如《左传·昭公十七年》就借邾子之口提到了黄帝、炎帝、共工、大皞和少皞这五位传说中的民族始祖,他们各自的族徽和下属的官制,以及少皞氏属下的一些以鸟为名的部族及其担当的职责^[4]。《孟子·尽心下》也建立了尧舜—汤—文王—孔子的“圣王”谱系,孔子作为这一链条的最后一环,他的神圣与伟大在孟子眼中,丝毫不逊色于尧舜等古代帝王^[5]。上古帝王谱系在这一阶段虽已开始建立,但相对来说叙事还比较零碎,尚未形成一个完整统一的谱系框架。第四个阶段,汉代古帝世系的确立和礼仪文本的经典化。在出土的汉代各种画像石和画像砖中,经常出现古代三皇五帝的形象,如伏羲、女娲、黄帝、炎帝等。同时,在各种历史文本和文学作品中,远古的君王谱系也最终形成了。其中最典型的,就是《史记·五帝本纪》中反映出的古代帝王的世系关系。《史记》记载:“自黄帝至舜、禹,皆同姓而异其国号,以章明德。故黄帝为有熊,帝颛顼为高阳,帝喾为高辛,帝尧为陶唐,帝舜为有虞。帝禹为夏后而别氏,姓姁氏。契为商,姓子氏。弃为周,姓姬氏。”^{[6]45}也就是说,殷人和周人的先祖都曾效力于舜和禹,只是一个封了子姓,一个封了姬姓。

这样一来,中华民族同根同源,自炎黄二帝始、历经虞夏商周四代而延续至秦汉的历史记忆模式,

便以正史的形式永久地固定下来了。下图为上古帝王的世系图(图1)。

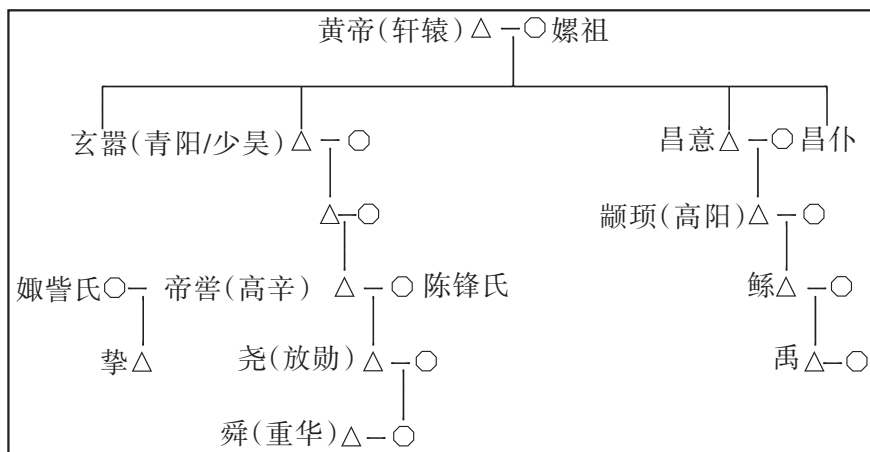


图1 上古帝王的世系图

与此同时,传统的礼乐制度也渐趋完善,其中孔子有不可磨灭的贡献。在孔子所处的春秋时代,中原及其周边地区的族群结构相当复杂,因此作为文化表征的“礼”,自然带有一定的族群特征和地方特征。孔子在修复上古礼制或曰建立自己的礼乐体系时,也必须有所选择。很显然,相比于自然主义的殷礼,孔子更加偏爱理性主义的周礼。商人每事必卜,过于迷信和功利,周人虽然也有卜筮,但更尊重人的理性选择,祭礼的安排也更具规律性,强调按照一定的时序和规格来举办祭祀^⑥。孔子曾赞叹道:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^[8]作为儒家学说或曰儒教的创始人,孔子的文化选择对于后世影响极大。经他讲习和编修的《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》就是对上古文明的总结之作。其中流传下来的五部,在汉代得以经典化,成为封建王朝统治百姓的纲领性文献,并被用作官、私学堂的教材,里面所包含的历史观、政治观、道德观、礼乐观等,也被后人所吸纳和发挥。由此,奠定了中华民族特有的精神气质、价值取向和历史意识。

西汉前期,虽然《礼记》已经成书并被作为礼仪实践的指导,“然数百载不见旧仪,诸子所书,止论其意。百家纵横胸臆之说,五礼五著定之文。故西汉一朝,曲台无制。郊上帝于甘泉,祀后土于汾阴。宗庙无定主,乐悬缺金石。巡狩非勋、华之典,封禅异陶匏之音。光武受命,始诏儒官,草定仪注,经邦大典,至是粗备”^{[9]816}。这

是《旧唐书》对于西汉王朝礼乐实践的评价,也说明了礼书中的内容,不过是礼学家们主观建构的制度理想,并非对现实状况的真实记录。东汉以后,随着儒教的理论化和定型化,王朝祭祀逐渐完备,《礼记》所载开始成为祭仪的圭臬。此后历朝历代在祭祀的对象、人员、时间、地点、程式方面都基本沿袭旧制,只偶尔做局部的调整,基本框架保持不变。

中古时期的礼仪规章制度,以《大唐开元礼》为集大成者。其中“吉礼”部分包括(以下未写明身份的主祭均为皇帝,或由有司代祭):冬至祀圜丘(祭天)、正月上辛祈谷于圜丘、孟夏雩祀于圜丘、季秋大享于明堂、立春祀青帝于东郊、立夏祀赤帝于南郊、季夏土王日祀黄帝于南郊、立秋祀白帝于西郊、立冬祀黑帝于北郊、春分朝日于东郊、秋分夕月于西郊、夏至祭于方丘、孟冬祭神州于北郊、仲春仲秋上戊祭太社、祭五岳四镇、祭四海四渎、时享于太庙、禘享于太庙、禘享于太庙、拜五陵、孟春吉亥享先农、(皇后)季春吉巳享先蚕、荐新于太庙、(皇帝皇太子)视学、(皇太子)释奠孔宣父、国子释奠于孔宣父、仲春仲秋释奠于齐太公、皇帝巡狩告于圜丘、皇帝巡狩告于太社、皇帝巡狩告于太庙、皇帝巡狩、皇帝封祀于太山、皇帝禅于社首山、时早祈于太庙/太社、时早祈岳镇于北郊(报祠礼同)、时早就祈岳镇海渚/久雨祭国门^⑦。

从祭祀规格来看,“昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀,社稷、日月星辰、先代帝

王、岳镇海渚、帝社、先蚕、释奠为中祀,司中、司命、风伯、雨师、诸星、山林川泽之属为小祀。大祀,所司每年预定日奏下。小祀,但移牒所由。若天子不亲祭享,则三公行事;若官缺,则职事三品已上摄三公行事”^{[9]819}。这一行事制度一直延续至清代。《清史稿》所载的皇家祀典,也分为大祀、中祀和群祀三大类。大祀一般由皇帝亲自主持,包括祭圜丘、方泽、太庙、社稷和祈谷;中祀可亲祭亦可遣官,用于祭祀天地神祇、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农等;群祀遣官祭祀,对象是先医等庙和贤良、昭忠等祠。“乾隆时,又增设常雩为大祀,先蚕为中祀。咸丰时改关圣、文昌为中祀。光绪时,将祭奠先师孔子的礼节升为大祀。”^{[10]82}

综上,祭祀是古代先民与自然、神明交流的方式,是中国式信仰的重要组成部分。祭祀最早源于上古的巫祭,随着华夏族群不断融合而形成了一套完整的神灵体系,在周公和孔子等政治家和思想家的作用下,从原始的祭祀文化中发展出了辉煌璀璨、博大精深的中华礼乐文明。春秋以降直至秦汉时期,大一统的中原王朝得以建立和巩固,中华民族的历史谱系和文化记忆被以礼仪化和经典化的方式确立下来,成为中国历代封建王朝所尊奉的最高意识形态。同时,祭典礼仪也不可避免地为统治者所利用,沦为封建等级制度的仪式象征。因此,如何对待这笔具有特殊性的民族文化遗产,是历史留给现代中国人的一道难题。

二、祭典类非遗的认定与传承实践

20世纪初,统治中国数千年的封建制度土崩瓦解,依附其上的祭祀文化也随之失去了生存的根基。从传说中的黄帝时代开始,历经五千多年发展而来的王朝祀典礼仪在人们眼中成了旧时代的象征,因其古板的内涵、守旧且复杂的形式而遭到摒弃,从此只见于文献记载,而不再现身庙堂。社会上虽有一些保守势力试图恢复部分祭典,但正如郭辉所言:“新社会中延续旧传统,本身就存在不可调和的矛盾,只因一时各势力均衡,使新旧能够并存。不过随着社会各方面变化和发展,旧传统在无新元素支持下,最终

只会走向没落。”^[11]直至20世纪80年代,曲阜孔庙才恢复了祭孔大典,而最初的主要目的是为了满足不同旅游观光的需要。其后随着传统文化的价值受到重视,政府将每年9月28日确定为“孔子诞辰纪念日”,来自全世界的儒学爱好者前来曲阜共同参与大型的公共纪念活动。

然而,传统的国家祀典曾经担负的致敬民族先贤、增强国家认同的功能,现在用什么来代替呢?即便是一个现代化的国家和民族,也需要一些神圣的象征性符号,来实现文化整合。因此,为适应现代社会的需求,公祭这种特殊的祭祀形式在民国时期登上了历史舞台。所谓公祭,就是“由地方政府部门代表社会各界与民众出面并出资举办的公共祭典,所祭祀的对象包括自然神灵、民族始祖、文化名人、英雄先烈、战争与灾害的受难者等”^[12]。它起源于我国古已有之的传统,即由一国之君或地方官员祭祀五岳山川、人文始祖、先哲先贤、地方名人,其目的是为国家、民族或地方百姓禳灾祈福。当时恢复这一传统,是为了统一和振奋民心。1912年,陕西黄帝陵举行了大型的祭祀典礼,黄帝作为中华民族人文始祖的身份地位得以彰显。1935年清明节期间,五千多民众在重修后的陕西黄帝陵参加了公共祭奠黄帝陵的典礼。1937年至1939年,连续三年公祭黄帝陵。1948年与1949年清明节期间,中共陕甘宁边区政府举办黄帝陵祭祀大典。1955年至1961年每年清明节期间,陕西省都会举办黄帝陵祭祀大典,并于1980年再次恢复公共祭典。据当地媒体报道,1949年后的清明节黄帝陵公共祭典活动均由官方主办,参祭人员包括国家领导人、省市代表、港澳台人士和海外华侨,祭文内容主要是宣传民族团结、祖国统一和爱国主义思想。相较于黄帝陵祭典,炎帝陵的祭祀活动恢复较晚,直到20世纪80年代,湖南炎帝陵祭祀活动才得以修复。1993年8月15日,湖南省首次举办了“炎帝陵公祭仪式”,此后每三年举办一次。2006年,该祭典与黄帝陵祭典一道被列入了第一批国家级非遗代表性项目名录。

原国家非物质文化遗产保护工作专家委员会副主任、民俗学家乌丙安在接受访谈时提到,针对民间信仰类非遗项目,“由习惯而扩大成的

习俗”的信仰活动就叫“信俗”，把祭祀庙宇的活动一律改成祭典，以“反映中华民族非遗的价值，弘扬我国的优秀传统文化”^[13]。

迄今为止公布的五批国家级非物质文化遗产代表性项目名录和四批扩展项目名录^⑨中，在“民俗”大类之下，以“祭典”命名的项目总共有十大项，即“黄帝(陵)祭典”(X-32)、“炎帝(陵)祭典”(X-33)、“成吉思汗祭典”(X-34)、“祭孔大典”(X-35)、“妈祖祭典”(X-36)、“太昊伏羲祭典”(X-37)、“女媧祭典”(X-38)、“大禹祭典”(X-39)、“舜帝祭典”(X-132)、“老子祭典”(X-169)，前八项在最早的一批名录中便已入

围，后续的批次只在拓展名录中补充了一些与已有项目相关的实践活动，新补充的与原来的项目共享同一编号。如在第一批登入的陕西省黄陵县“黄帝(陵)祭典”之外，分别于第一批次和第二批次的扩展项目名录中增添了河南省新郑市申报的“黄帝祭典(新郑黄帝拜祖祭典)”和浙江省缙云县申报的“黄帝祭典(缙云轩辕祭典)”。后两项的“舜帝祭典”和“老子祭典”分别在第三批和第五批国家级非物质文化遗产代表性项目名录中得到批准命名。现将十大项以“祭典”命名的国家级非物质文化遗产代表性项目名录的基本情况列表如下(表1)。

表1 国家级名录中的祭典类非遗项目

项目编号	项目名称	批次	申报地区或单位	保护单位
X-32	黄帝陵祭典	(1)	陕西省黄陵县	黄陵县非物质文化遗产办公室 (黄陵县文化艺术中心)
	黄帝祭典(新郑黄帝拜祖祭典)	(1-1)	河南省新郑市	新郑市文化馆
	黄帝祭典(缙云轩辕祭典)	(1-2)	浙江省丽水市缙云县	缙云县仙都旅游文化产业有限公司
X-33	炎帝陵祭典	(1)	湖南省炎陵县	炎陵县文化馆
	炎帝祭典	(1-1)	陕西省宝鸡市	宝鸡市渭滨区文化馆
	炎帝祭典(随州神农祭典)	(1-2)	湖北省随州市	随县文化馆(随县非物质文化遗产 文化遗产保护中心)
X-34	成吉思汗祭典	(1)	内蒙古自治区 鄂尔多斯市	鄂尔多斯市成吉思汗陵旅游区 管理委员会(鄂尔多斯市 成吉思汗陵园管理局)
X-35	祭孔大典	(1)	山东省曲阜市	曲阜市文化馆
	祭孔大典(南孔祭典)	(1-2)	浙江省衢州市	衢州孔氏南宗家庙管理委员会
X-36	妈祖祭典	(1)	福建省莆田市、中华 妈祖文化交流协会	莆田市湄洲妈祖祖庙董事会、 中华妈祖文化交流协会
	妈祖祭典(天津皇会)	(1-1)	天津市民俗博物馆	天津市民俗博物馆
	妈祖祭典(洞头妈祖祭典)	(1-2)	浙江省温州市洞头县	温州市洞头区民间文艺工作者协会
	妈祖祭典(葛沽宝辇会)	(1-3)	天津市津南区	天津市津南区文化馆
	妈祖祭典(海口天后祀奉)	(1-3)	海南省海口市	海口市妈祖文化交流协会
	妈祖祭典(澳门妈祖信俗)	(1-3)	澳门特别行政区	澳门妈阁水陆演戏会
	妈祖祭典(香港天后诞)	(1-4)	香港特别行政区	香港天后诞协会
X-37	太昊伏羲祭典(河南省淮阳县)	(1)	河南省周口市淮阳县	淮阳县文化馆
	太昊伏羲祭典(甘肃省天水市)	(1)	甘肃省天水市	天水市博物馆 (天水市伏羲庙管理局)
	太昊伏羲祭典(新乐伏羲祭典)	(1-2)	河北省新乐市	新乐市文化馆
X-38	女媧祭典	(1)	河北省邯郸市涉县	涉县文化馆
	女媧祭典(秦安女媧祭典)	(1-2)	甘肃省秦安县	秦安县文化馆
X-39	大禹祭典	(1)	浙江省绍兴市	绍兴市大禹陵景区管理处 (绍兴市大禹陵文物派出所)
X-132	舜帝祭典	(3)	湖南省永州市宁远县	宁远县文化馆
X-169	祭典(老子祭典)	(5)	河南省周口市鹿邑县	鹿邑县非物质文化遗产保护中心

从祭祀对象来看,女媧和太昊伏羲是神话人物,被视为中华创世神;炎黄二帝、舜和大禹是传说中的古代帝王,当属人文始祖之列;孔子和老子是中国古代最伟大的两位哲学家和思想家,是中华先哲的代表;成吉思汗是蒙古族人民心目中的大神,也是中国历史上著名的政治家和军事家;妈祖是一位在沿海地区具有广泛影响力的本土民间神灵,在民众心目中,她不仅是一位可以给人们带来平安与福祉的全能女神,而且也是护佑在海上航行的渔民、商船、战舰等的海神和战神。妈祖之所以能在众多的民间信仰神灵中尊享祭典的殊荣,一方面与宋代以降历代帝王对其倍加重视与青睐有关,另一方面得益于海峡两岸民众长期以来对于这一信仰的热爱、维护及活态传承,包括政府和学术界的积极推动等外界因素的作用^⑩。

除了上述国家级非遗代表性项目之外,各省、自治区、直辖市的非物质文化遗产名录中,也有不少祭典类项目,例如河北省的“三皇祭典”(邢台沙河市),山西省的“炎帝故里拜祖大典”(晋城高平市)、“舜的祭祀”(垣曲县)、“禹王传统祭祀文化”(临汾市)、“尧王传统祭祀文化”(临汾市),陕西省的“谷雨祭祀文祖仓颉典礼”(渭南市白水县)、“谷雨公祭仓颉仪式”(商洛市洛南县)、“华夏财神故里祭祀活动”(西安市周至县)、“楼观台祭祀老子礼仪”(西安市周至县)、“农神后稷祭祀”(咸阳市杨陵区)、“周公祭典”(宝鸡市岐山县),等等。

从举办形式来看,祭典类非遗并非直接传承帝王时代的国家祀典,而更多地延续了民国以来的公祭传统,且当下祭典仪式仍在不断建构和发展之中。除祭孔大典的家祭部分基本按照王朝时期的祭祀形式举办,严格按照古代释奠礼、释菜礼等规格,要求祭祀人员对偶像三叩九拜,以三牲太牢为祭品,并有瘞毛血、迎神、奠帛、读祝、三献、饮福受胙、撤饌、送神等环节之外,其他祭典都对仪程进行了简化,并有所创新。以祭典乐舞为例,既有吸收传统礼乐之精髓的部分,也有根据今人的理解增添新的阐释和内容。例如在黄帝陵告祭乐舞中,结合了以小提琴演奏为主的《雨润清明》的乐曲表演。《轩辕黄帝颂》第三乐章《中华鼓魂》则采纳了洛川

鼙鼓的表演形式。此外,部分祭典的日期被安排在了清明、重阳、谷雨等节气,呈现出了祭典与传统节日相结合的趋势。

祭祀活动所具有的公共性,主要体现在由当地政府出资,以公职人员和各界代表为祭祀主体,并对民众开放,在场地有限的情况下往往通过电视、网络等大众媒体转播。

总之,20世纪的中国在对待祭祀典礼这一历史遗产的态度上,曾经发生了三次大的变化。第一次是民国时期,由于推翻了统治中国两千多年的封建专制,对待旧制度和旧文化的态度相对比较偏激,对宣扬伦理教化且仪式繁琐的各类王朝祭祀典礼抱有深深的贬斥之意。但出于整合各种社会力量、建构新的国族认同的需要,需要继承和创新历史传统,因而发明出了一种古礼与今礼相结合的、致敬民族人文始祖和文化先贤的公祭模式。第二次是20世纪80年代,特别是国家改革开放之后,经济社会发展和统一战线工作的需要,促使地方政府开始重视当地的人文资源,部分祭典得以恢复。第三次是21世纪初,由政府主导的非遗保护活动的开展才真正为公祭作为非物质文化遗产的当代传承扫清了道路,传统祭典的现实意义和当代价值也开始得到了全面的认知和呈现。

三、保护传承祭典类非遗的现实意义与路径

对于以地方公祭的形式祭奠中华人文始祖和先贤先哲的活动,社会上曾存在着不同的看法,其中也不乏批评的声音。有些人从历史源流出发,质疑祭典的正统性,提出到底该实施陵祭还是庙祭,祭祀时该用古礼还是今礼等问题;有些人针对各地争抢祭祀权的行为进行批评;有些人从经济角度,认为不宜使用纳税人的钱搞这些类似于个人崇拜的活动;有些人则从文化角度,批评所谓“公祭经济学”的功利色彩。由此我们不得不反思,保护和传承祭典类非遗到底有何现实意义?

首先,在国家的层面,人文始祖和先贤先哲象征着远古的历史和文化的根脉,是民族文化记忆的重要象征符号。人们通过定期的祭祀,

可以不断地唤醒这一记忆,赓续中华民族慎终追远、民德归厚的优良传统。法国学者在研究文化记忆的生成规律时,提出了一个“记忆之场”(lieu de memoire)的概念,意指对于一个集体具有特别的历史意义并通过周期性的节日纪念活动而不断被神圣化的那些场所^⑩。我国历史上遗留下来的黄帝陵、炎帝陵、大禹庙、孔庙等文化遗址,以及按照一定规律和礼仪规范举行的祭祀典礼,也可被看成承载着特殊意义的民族“记忆之场”。它们的存在可以激活人们的历史记忆和文化认同,从而起到增强民族凝聚力、激发爱国热情的作用。

其次,在地方的层面,留存各地的历史文化遗迹是一笔宝贵的精神文化遗产,传承和活化这笔遗产使其为当地经济和社会发展服务。虽然相互抢夺文化资源的情况时有发生,但只要各地方统一认知,同时祭奠同一神话人物或历史人物,形成集聚效应也是不错的选择。以祭孔大典为例,王朝时期除了皇太子在国子监主持释奠礼之外,孔子故里山东曲阜、南宗圣地浙江衢州的孔庙以及各州府县学的文庙,都会同时举办祭祀典礼,彼此并不冲突,反而会增强祭孔典礼的隆重程度和庄严性,使其成为具有广泛影响的文化活动。同样,今天的祭孔大典,也会于9月28日在全国各地包括台湾地区同时举办,各地的祭孔大典遥相呼应,既在一定程度上保持了仪式的一致性,又各具特色、相互映衬,从而更加增添了这一祭典的魅力。

笔者多年来跟踪此类祭典,发现其中绝大部分都已从最初功利性的“文化搭台,经济唱戏”,转型为对于中华优秀传统文化的深刻认同与自觉传承。以祭孔大典为例,“如果说在1984至1994的10年中,大陆祭孔至少在表面上还不过是一种地方性的促进旅游与发展经济的行为,那么到了90年代中期,该项活动的性质就开始发生根本的变化。随着复兴国学与本土传统的思潮在中国大陆的悄然兴起,儒学在中国文化中所处的地位与价值也得到了越来越多的国人的认可,反映在祭孔礼仪上,就是中华民族的文化自觉意识日趋明显”^{[10]85}。

最后,在个人的层面,以祭典为中心的礼乐传统以文明滋养、涤荡人的心灵,陶冶人的情

操,助力人的信仰建构,让人们在集体仪式中体验信仰的神圣、崇高与庄严。面对沉重的工作和生活压力,人们每天忙于各种事务,为各种物质追求所困,精神时有空虚。加之,多元化的思想观念、个人主义盛行和传统人际交往模式的颠覆等原因,流行于大学生中间的“空心病”^⑪实际上也普遍存在于社会的各个年龄段的人群之中。正如胡海波引马克思著名的人的发展阶段“三形态”指出:“当代人类正处于‘以物的依赖性为基础的人的独立性’阶段。在这一阶段,人不仅形成了‘普遍的社会物质交换、全面的关系、多方面的需求以及全面的能力的体系’,人也陷入了物化状态,人的精神生活出现了价值与信仰迷失等问题。”他继续论述道:“在人的精神理念中,信仰具有更特殊的地位,对精神生命的丰盈和成长是根本的。所以,一个人是否有信仰,是精神生命是否有所坚守、处于何种境界的重要标志。因为当人的艺术审美、道德情操、价值追求发生问题的时候,其实最根本的问题是在信仰上出了问题。”信仰缺失问题如何解决呢?信仰归根到底还是源于文化,是文明积淀的产物。“信仰作为一种文明的精神现象,虽然和每个个体的生命本性有关,但是信仰的形成、凝聚却须通过文化的方式。文明是通过各种文化形式来具体体现的。所谓文明的文化形式,是指那些稳定的思想形态、理论形态、知识形态。这些文化形式就包含着信仰的元素,真正的信仰就存在于人类生活和人类文明的各种文化形式之中。”^[14]古代先贤公而忘私的大同社会理想、以江山社稷为重的爱国主义精神、讲信修睦和刚强勇毅的君子风范、天人合一的生态理念等,都体现出中华民族共同的精神追求,是我们赖以生存和发展的信仰源泉。当代中国人的精神世界有两大支撑:第一是马克思主义的社会理想,具体体现在革命前辈与先烈以及英雄模范人物的事迹中,通过清明节祭祀英烈、劳动节颁发五一劳动奖章、国庆阅兵和观礼等仪式行为得以彰显,激励着无数中华儿女奋发图强、砥砺前行;第二是中华文明的精神追求,源远流长的中华文明和中华优秀传统文化是我们取之不尽、用之不竭的精神财富,奠定了我们这个民族的道德基础和人文素养,通过公祭民族人文

始祖、先贤先哲、历代名人的典礼传达其精神内涵,滋养一代又一代中国人的心灵世界。

就具体的保护路径而言,笔者一直主张坚持以政府主导的地方公祭模式。一些学者出于非遗保护“社区赋权”的原则,会主张将举办权完全放归民间,这样做可以减轻政府的经济负担。然而从历史源流来看,无论是上古的巫祭,还是王朝时期的祭祀,抑或是20世纪的公祭,分别是部落首领、君主或地方政府主导的行为。必须强调的是,20世纪的公祭典礼,由当地政府人员担任主祭时,此时他所代表的不是个人或者其他身份,而是代表全体人民。如果取消了政府的代表权,祭典没有官方在场,或失去政府的经济支持,公祭就会变成私祭,其作为国家文化符号的功能也就失去了。当然,政府主导不等于包办,而应在与社会各界进行协商的基础上,兼顾各类参与主体的需求。公祭费用既然从地方财政支出,就必须为当地民众带来切实的福利。祭典的实用性与神圣性二者其实并不冲突。具有丰富文化内涵且能给人带来神圣体验的祭典,不仅可以吸引八方人士前来参与,而且可以通过媒体传播极大地提升当地的知名度,吸引游客和投资商,为地方经济的发展带来机遇。

祭典类非遗创造性转化与创新性发展的关键,在于神圣性、审美性与社会性的重塑。古代祭典的神圣性来自人们对于神明的信仰和对于王权的崇拜。这种意识在新时代显然已经过时,那么如何重塑祭典的神圣性就成为传承所要解决的核心问题。例如炎黄二帝在王朝时期被作为“五方帝”祭祀,与古代中国人的宇宙观与空间观紧密相连,而在民国时期,人们根据时局的需要将其改造为中华民族的祖先神,用炎黄子孙代称中华儿女,就在无形中抬高了二帝的地位。黄帝和炎帝的陵庙也就成了中华儿女都意欲前往瞻仰的圣地。通过年复一年举办祭祀大典,加之学术界对炎黄二帝神话传说及其象征意义的不断挖掘^①,其神圣性得以重构。孔子和妈祖的形象在当代也有所转变。孔子原本的“圣人”“先师”形象转变为创建儒家学说、传承礼乐文明的古代文化英雄;妈祖原本的“天后”“天妃”形象则成了“立德、行善、大爱”精神的化身。通过这些成功转型,我们与古代先贤

的关系变得更加密切,崇拜和祭祀他们相当于集体缅怀一个共同而辉煌过去,同时也是在确认每个人心中的那个美好而理想的自我。

神圣性的建构离不开审美性与社会性。无论是“以审美代宗教”的理性主义观点,还是将审美视为“上流社会之宗教”的思想,都是基于宗教与审美的相通性。“以审美代宗教是现代性的核心特征,审美的‘复魅’与宗教的祛魅是同时进行的。”^[15]对于祭典类非遗而言,一方面需要打造优美整洁且富有象征意义的传承环境与文化空间,另一方面则应以多种艺术手段设计仪式展演,追求形而上的精神之美,塑造超越世俗生活的、至善至美的理想境界。即便是一些细小的环节,比如祭祀物品、器具和纪念品,也应力求精致、富有创意。社会性则是祭典神圣性的基础。法国社会学家涂尔干曾言:“集体意识是精神生活的最高形式”^{[16]589},“任何社会都会感到,它有必要按时定期地强化集体情感和集体意识,只有这种情感和意识才能使社会获得其统一性和人格性。这种精神的重新铸造只有通过聚合、聚集和聚会等手段才能实现,在这些场合个体被紧密地联系起来,进而一道加深他们的共同情感;于是就产生了仪典”^{[16]609}。目前大部分公祭仪式都保持一年一祭的节奏,今后能否以文旅融合为目的,仿效古代的做法,按照时序的变化安排各种年中祭祀,使更多的民众有机会参与祭典,观赏、体验传统的祭祀仪式和礼乐文化,或许是值得考虑的发展方向。

总之,只要在上述问题上达成共识,我们就一定可以把公祭活动办得更好,把祭典类非遗创造性地转化为当代社会发展的精神动力。这需要深入挖掘相关神话传说的文化内涵,总结中华礼乐文明的历史脉络和精神内核,在创新性发展中完成对传统的再造,以重塑祭典的神圣性、审美性、社会性,提升其在国家形象建构和人民精神生活中的文化影响力。

注释

①张劲锋:《周公史述与传说研究》,陕西师范大学中国古代文学专业博士论文,2019年,第15—38页。②李学勤主编:《十三经注疏:礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第382页。《礼记·祭法》中的记载与此略有出

入,即“王立七庙”“诸侯立五庙”“大夫立三庙”“士二庙”“官师一庙”“庶士、庶人无庙”,见李学勤主编:《十三经注疏:礼记正义》,第1300页。③传说文王之妃、武王之母太姒是殷王帝乙的女儿。④李学勤主编:《十三经注疏:春秋左传正义》,北京大学出版社1999年版,第1360—1364页。⑤朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第376页。⑥刘源:《商周祭祖礼研究》,商务出版社2004年版,第269—312页。⑦根据《大唐开元礼》附大唐祭祀录整理,详见萧嵩:《大唐开元礼》,民族出版社2000年版,第35—351页。⑧《延安非遗文化系列(1)——黄帝陵祭典》,我是延安, <https://cmstop.cloud.yanews.cn/p/30899.html>。⑨五批国家级非物质文化遗产代表性名录公布的时间依次为2006年、2008年、2011年、2014年、2021年。四批扩展项目名录公布时间依次为2008年、2011年、2014年、2021年。⑩王霄冰、林海聪:《妈祖:从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》2013年第6期;王霄冰、任洪昌:《妈祖信俗的概念与内涵——兼谈民间信仰的更名现象与制度化问题》,《文化遗产》2018年第2期。⑪皮埃尔·诺拉著,曹丹红、黄艳红译:《记忆之场》,南京大学出版社2020年版,第11—13页。⑫“空心病”一词详见寻知元:《从精神医学角度看“空心病”现象》,《医学与哲学》2003年第5期。⑬孟宪实:《关于炎黄传说的历史研究》,《北京社会科学》2023年第4期。

参考文献

[1]十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
[2]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北

京:北京大学出版社,1999:451—460.
[3]詹鄞鑫.神灵与祭祀:中国传统宗教综论[M].南京:江苏古籍出版社,1992:3.
[4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[5]十三经注疏:春秋左传正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
[6]司马迁.史记[M].北京:中华书局,2014.
[7]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2019:516.
[8]刘宝楠.论语正义[M].高流水,点校.北京:中华书局,1990:103.
[9]刘昉,等.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
[10]王霄冰.国家祀典类遗产的当代传承:以中日韩近代以来的祭孔实践为例[J].山东社会科学,2012(5):82—86.
[11]郭辉.民国国家仪式研究[D].武汉:华中师范大学,2012:73.
[12]王霄冰,林海聪.公祭的语义衍变、古今形态与当代实践[J].北京师范大学学报(社会科学版),2014(5):64.
[13]乌丙安,胡玉福.“俗信”概念的确立与“妈祖信俗”申遗:乌丙安教授访谈录[J].文化遗产,2018(2):1—7.
[14]胡海波.精神生活、精神家园及其信仰问题[J].社会科学战线,2014(1):19—26.
[15]赵彦芳.“以审美代宗教”与“以审美代伦理”[J].文学评论,2012(5):189.
[16]涂尔干.宗教生活的基本形式[M].渠东,汲喆,译.北京:商务印书馆,2011.

Historical Development and Realistic Meaning of the Public Sacrificial Rituals as Intangible Cultural Heritage

Wang Xiaobing

Abstract: Among intangible cultural heritage items, the public sacrificial rituals are special and controversial because they are dedicated to the mythic kings or historical persons of the ancient time. These rituals are originated in the prehistoric magic rituals and were institutionalized with a series of ritual system during the dynastic periods. Only a few of such rituals are inherited until today. As public events, they are mostly hold by the local governments and are recognized as intangible cultural heritage items nowadays. The significance of inheriting the sacrificial rituals can be concluded as follows: first, they strengthen the cultural memory of China on the national level; second, local people may gain opportunities for economic and social development by activating these heritages; third, the modern individuals who are suffering under materialized state may get some spiritual enrichment and cultural nourishment by participating in such events. The social ideals of Marxism and the spiritual pursuit of Chinese civilization construct two integral beliefs in modern China. The key challenges by inheriting the sacrificial rituals are how to reveal the cultural connotations comprised deeply in them and how to reconstruct the social, aesthetic and sacred dimensions of the rituals.

Key words: sacrificial rituals; Intangible Cultural Heritage; cultural memory; sacredness

[责任编辑/周舟]