

欢迎按以下格式引用:高丙中.从封建迷信到文化遗产——中国文化领域一个大是大非问题的疏解[J].长江大学学报(社会科学版),2021,44(5):13-17.

# 从封建迷信到文化遗产

## ——中国文化领域一个大是大非问题的疏解<sup>①</sup>

高丙中

(北京师范大学 非物质文化遗产研究中心,广东 珠海 519085)

**摘要:**民间文化被重新命名为非物质文化遗产,使原来的迷信标签不可见。这是中国社会在过去近二十年发生的一种趋势性现象,即民间文化从封建迷信到非物质文化遗产的转变。这一转变意义重大,一方面,改变了中国近代以来形成的文化从外来、从上来的定势,另一方面,第一次在广大范围内以共同承认的方式理顺了个人、社群、地方、国家、世界主流之间的文化关系。非遗保护运动参与、重塑着中国的国内及国际社会文化关系。

**关键词:**非物质文化遗产;民间文化;迷信

**分类号:**G122 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2021)05-0013-05

民间文化发生了“从封建迷信到文化遗产”的转变,这是近些年逐渐获得共识的一个表述<sup>②</sup>。我是从2006年7月在华中师范大学的一次学术讲座开始使用这个表述的<sup>③</sup>,当时,第一批国家级非物质文化遗产代表性项目名录刚刚公布,妈祖信俗、黄帝陵祭典、成吉思汗祭典等项目被列入国家级非遗,而大量民间信仰项目被列入省市级非遗,我对这个阶段的申报评审过程有所参与,在之前的近十年,持续观察河北范庄龙牌会,算是“看见”不同的案例从迷信变成了非遗。这个表述所概括的文化现象,不仅被我看见了,还被多学科的很多学者看见了。我们既要从非遗保护的文化工作角度看待这一现象,也要从中国的现代国家建设角度来理解它的重要意义。

### 一、缘起

由我来说“从封建迷信到文化遗产”这个历史事件,既与我从民俗学而来有关,也在于我的视角不限于民俗学。非遗保护涉及许多学科和专业,这些年,在参与非遗保护活动的过程中,和许多其他领域同行的交流和合作,共同塑造了我们的思考框架。即使仅限于北大校内,我在社会学系,我的学术圈包括政府管理学院、新闻传播学院、法学院、外国语学院、中文系、历史系等院系的诸多师友。与大家的交流在我脑子里汇聚成为一个问题:“民”在中国的现代国家建设中如何全面占据应有的位置——“人民共和国”的整体性的“人民”,如何与具体的“民”(作为

收稿日期:2021-07-20

**作者简介:**高丙中(1962—),男,湖北京山人,教授,广东省教育厅人类非物质文化遗产研究与发展基地主任、教育部长江学者特聘教授,主要从事文化人类学、民族志方法、民俗学理论、社会组织和非遗保护研究。

① 本文系北京大学社会学系学术午餐会2019年11月1日的同题讲座整理而成,由北京大学社会学系博士后、北京联合大学讲师邓苗整理。

② 李陶红:《撕裂与延续:民间信仰从“迷信”到“文化遗产”的话语分析》,《大理民族文化研究论丛》2018年,第237~258页。

③ 高丙中:《在“迷信”与“非物质文化遗产”的范畴之间:一个庙会从地下活动到公共文化的历程》,华中师范大学2006年7月27日讲座。

个人与作为社群成员的人)建立顺畅的转换关系、过渡渠道?我们在政治准确的意义上强调主权在民、执政为民、治理由民,但是,在实践中,“民”的思想文化被归入“民间文化”。这是中国的现代国家建设要解决的大是大非问题。

要回答这种问题,我想从我个人的一些经历开始讲起。我原来是学民俗学的,民俗学在其他学科看来,是研究一些很琐碎的奇风异俗的,比如,结婚的时候要撒帐、说吉利,丧葬的场合要烧香、磕头,等等。这些事情在很多人看来都是特别简单,可有可无的,在许多自认为有文化的城里人看来,是特别落后的。但是,他们看别人是一回事,自己亲历其事,又是另一回事。当他们到了一些特定的人生阶段、仪式现场,父母、亲人去世的时候,还是该磕头磕头,该烧香烧香。长期以来,知识界都把这里所涉及的民俗作为边缘人群的边缘现象看待,相应的,民俗学是一个很边缘的学科。民俗学的学术活动就是去一些偏远的农村做调查,研究那些边缘的人群,这也是民俗学这个学科自我设定的传统。1991年民俗学博士毕业以后,我进入北大人类学学科,然后又在公民社会研究中心、世界社会研究中心的多学科网络编织自己的知识圈和兴趣点,新的师友交流改变了我思考问题的框架,其中的一个要点是,从边缘进入中心,从社会朝向国家。

我们的思想方式的变化恰好伴随着民俗作为社会现象本身的变化,这些处于边缘位置的、散碎的奇风异俗,逐渐被整合起来进入中心话语,主要是从非物质文化遗产保护运动在中国兴起之后才彰显出来的。非物质文化遗产保护的理念在2000年前后进入中国,并在2005年由文化部发文在全国启动国家级非物质文化遗产代表性项目名录建设,2006年开始在每年六月初开展文化遗产日(后来改成了文化与自然遗产日)活动。文化遗产日的设立及其集中展示非遗的安排,使许多原来分散存在的地方性的文化事象被聚拢到非遗的概念里整体展示,加上媒体的集中报道,长期边缘性存在的民间文化一下子以非遗名义出现在公共领域,给公众以前所未有的正面印象。文化遗产日的设定让这些原来散碎的、边缘的文化开始具有很高的能见度,人们给其提供很漂亮的表演舞台,让它们展示自己的价值。很多

原来消失在人们视野中的文化事象进入大众的视野,给人们带来许多独特的有震撼性的体验。

对民间文化的认知改变,还有一个重大的影响因素,即传统民间节日变为国家公假。清明、端午、中秋、除夕等传统节日,借非遗保护运动之力,成为国家的法定假日。在民族自治地方,还有许多地方性的民族节日成为地方的假日。2004年,我作为中国民俗学会的秘书长,和会长刘魁立先生及学会诸多同人一起,在中央文明办的课题资助下,对当时国内的节假日状况做了调研,对传统节日的当代价值进行了论述,从专业的角度对节假日制度的改革提出了对策和建议。2005年,我把对这个过程的认识整理成文,在《开放时代》杂志发表了《民族国家的时间管理——中国节假日制度的问题及其解决之道》一文<sup>[1]</sup>。后来,越来越多的人参与其中,开始关注我国的节假日制度改革问题。2006年,第一批国家级非物质文化遗产代表性项目名录发布,这几个传统节日顺利入选。2007年12月14日,国务院发布《国务院关于修改〈全国年节及纪念日放假办法〉的决定》,将清明、端午、中秋和除夕正式列入全民法定公休假日,重塑了国家的节假日体系,使一个以现代纪念日为主<sup>①</sup>的公假体系变成一个吸纳主要传统(民间)节日的新型节假日体系。

这些传统节日一经列入公假,就由部分国民的民俗变成了全国人民的公共文化生活。不论起初具体的人对于这些传统节日有什么样的认识,他们都要把这些日子作为具有特殊意义的日子对待,我们表面上看到的是清明节敬先祭祖、端午节吃粽子、中秋节吃月饼、除夕团聚,深层里体验的是国民的集体行动和国家与民众的价值相通。新的假日体系作为一个新的时间制度已经巩固下来,与传统节日关联的各种观念体系和制度体系都在变。一个共同体的公共假日,应该是政府与民间、国家与社会共同认为重要的日子。现在,传统节日在非遗的名义下不再有迷信问题,因而能够重新成为国家的公共假日。我有机会参与这个过程,能够把看见的“从迷信到文化遗产”的现象作为学术表述和思考的对象。

## 二、话题

我们在非遗保护的现象层面看到的是民间文化

<sup>①</sup> 原来的公共假日采用年节与纪念日的并列组合,年节无论是指以年为周期的节日,还是指过年和过节,都可以包含主要的节日,但是,原有假日的年节只有春节,而且是除夕日不放假的春节,新的公共假日专门增加除夕日放假。

的具体项目被列入人类非遗(联合国教科文组织)、国家级非遗和省市级非遗的代表性项目名录,并由此获得公共领域的正当地位和公共财政的有力资助,以完全正面的身份在几乎所有重要场合登堂入室,成为公共生活的主角。所以,非遗保护实际上是把民间文化的一些项目作为代表,给予全面的扶持,改变民间文化在国家的政治和社会生活中的处境。民间文化构成了普通老百姓的日常生活和人生意义的基本内容,民间文化借非遗之名所发生的改变,使国家的现代建设转向以老百姓的生活文化为基础。

我有机会参与非遗保护的专家服务工作,具体参与的是民俗类非遗的调研、评审工作。民俗组主要评审的是各地各民族的民俗项目。这些项目涉及面广,参与度高,具有广泛的代表性。几乎所有的民俗项目都包含民间信仰的内容,有些项目就是民间信仰本身。无论是一般的民俗项目,还是专门的民间信仰项目,在入选非遗项目的过程中,悄悄地发生着一种重大的变化,那就是民俗的迷信标签不见了,公众看到的是各方都接受的非遗项目。

这里还是举清明节这个例子。清明节在成为国家级非遗,被纳入全国公假之前,各地政府,尤其是北方,清明节前后都要做一件事情,那就是防火。因为这时候大家要到山上去烧纸、烧香,容易引发火灾。每年这个时候,媒体就会报道市民去扫墓引起交通不便和环境污染以及其他一系列问题。清明节成为国家法定的公假之后,政府引导民众从原来的就地点火转变为到集中设定的专用焚化点焚烧,从而有利于火源控制和环境保护。同时,向市民宣传错峰出行,祭祖不一定非要在清明节当天,也可以提前几天,而市政要做的是增加主要路段的公交车次,这样就大大缓解了清明节祭祖的安全问题、环境问题和交通问题。

迷信变成非遗,在这里解决的是合法性问题。现代社会公众行为必须具有充分的合法性<sup>[2]</sup>,包含社会文化的、行政的、意识形态的(政治的)和法律的合法性,其中,基础性的是社会文化的合法性。迷信变成非遗,窒碍难行的就变成畅通无阻的,而外部环境几乎可以说,一切都还是原来的样子,非遗话语树立起来之后,原来那些迷信话语就沉寂下去。当包括迷信在内的这一类事物被定格在非遗保护的项目上之后,我们再从事这些活动,不管是清明节祭祖,还是其他的民间信仰活动,就再也没有人说是在搞迷信,而是被认可为非遗传承,个人活动甚至具有了公益性质。这就是说,对于同一个对象,在不同的情势下,以不同的话语来言说,就会形成不同的局面。

所以,对于民间信仰,迷信话语向非遗话语的转变,是一个无人设计却实际上悄悄发生的过程。过去几十年,学术界为迷信所做的辩护已经够多了<sup>[3]</sup>。通过话语的转换,非遗将以前被人们认定为迷信的事物转化为正当的,可以被社会所接受与认可的文化,这样一个过程,虽然在表面上看来是无声无息的,但是对于民间信仰本身及其所牵涉到的文化活动而言,却是一种惊心动魄的巨变。

被人们的现代常识理所当然地认定为迷信的活动,以非遗项目的名义重新呈现在人们面前,这个转变过程并不是一蹴而就的。妈祖信仰被列入第一批国家级非遗代表性项目名录,后来成为联合国教科文组织认定的世界非物质文化遗产。为什么像妈祖信仰这样的项目可以进入名录,丰都庙会之类的项目就不能呢?因为妈祖信仰有其特殊性,它无可置疑地是联结大陆和台湾的文化纽带。妈祖信仰不仅在闽南地区及中国整个沿海地区影响广泛,在台湾也是普遍的信仰。但是,丰都庙会就不一样了。许多人说丰都庙会是典型的迷信,这个庙会的形象呈现主要是长期遭到坚决批判的阴曹地府、牛鬼蛇神。如果它能够进入国家级非遗名录,在中国几乎就没有迷信了。在成为地方级非遗后,丰都庙会的组织者锲而不舍地申请进入国家级非遗代表性项目名录。丰都庙会最终被列入第四批国家级非遗代表性项目名录,这是皆大欢喜的共同选择。在这个过程中,第二批进入国家级名录的有保生大帝信仰、东岳庙庙会和妙峰山庙会等影响巨大的类似项目。这些庙会都是当地每年举行的重大活动,被地方政府当作重要的公共文化活动来运作。在特定的政治经济话语之下,人们提出“文化搭台,经济唱戏”的口号,以经济建设为中心,这些活动能够带来人流,带来需求,有利于地方经济的发展,所以被当作发展经济的一个绝好载体。

丰都庙会期间,人们巡街确实有牛鬼蛇神的装扮,我们换个思维来看,黑白无常是人们最熟悉的文化符号,不管这些符号的来源是什么,在过去代表什么具体意涵,现在最根本的一点就是,地方民众通过这些符号表达了一种集体心理、一种社会凝聚力。它是一种代表民众意识的文化符号,本质上跟别的符号没什么不一样。

### 三、过程

民间信仰从迷信到非遗之前发生了一个从日常生活到迷信的转变。李景汉在其《定县社会概况调查》中提到,定县的庙宇在辛亥革命前后受到了很严



重的破坏<sup>[4]</sup>(P422)。在当时的时代背景下,人们提倡兴建新学,新学的要义之一就是新时代应该有新的公共场所,新的公共场所就要有新的公共建筑。在没有经费建立新建筑之前,获得新公共场所的便利途径,就是打原来庙宇的主意。有的地方把庙宇中原有的神像捣毁、清空,兴办新式学校;有的则没有这么彻底,庙还留着,神像仍旧存在,老百姓还可以拜,但是,它旁边的空地被利用起来,建立新式学校。

李景汉的调查报告用了很大篇幅对当地庙宇的分布、被拆除的牌匾以及后来新建的庙宇进行了统计和描述<sup>[4]</sup>(P422~436)。从老百姓的生活来说,这些现象是与他们的生活直接结合在一起的,所以,顺其自然地去接受它就好。父母、亲人去世了,我们就要面对,就要解决这个问题,让过去的那套传统文化发挥作用,帮助我们度过人生和家庭的危机。

顾颉刚和同事做妙峰山庙会调查<sup>①</sup>,发现庙会的香火其实很旺盛,觉得老百姓能够把自己组织好,也挺好。在北京郊区,我们仍旧能够看到各种各样的民间组织,这些民间组织原来都是每年庙会的时候去妙峰山拜碧霞元君娘娘。1949年以后,那些活动不适合继续进行了,这些民间组织也就暂时失去了其原本的功能。改革开放之后,妙峰山庙会恢复了,一下子又要朝拜碧霞元君等神灵,就又需要大家组织起来,建立香会和各种各样的信仰组织。这些文化形式在现代化的冲击之下,有些逐渐消亡了,有些作出适当的改变,以适应变化了的形势以及当时的社会需要,从而能够继续存在并发挥作用。这些社会组织在时代变迁中浮沉,见证了中国社会的变迁。

范庄龙牌会就是这样,在特定的时代中断了二十多年。我在这里把它拎出来,是想说民众自身是如何应对这种外部的话语变迁的。早期我们下去做调查,跟村民访谈,他们首先就要对我们解释,说这是迷信,然后才说其他的東西,基本上形成了一种话语模式。他一定要说他知道这是迷信,表明自己是有觉悟的,但是觉悟要有,生活也要有,所以他们都有巧妙应对的方式。这其实也是一个生存技巧。范庄龙牌会被评为非遗项目之后,他不再需要用“正确的话”去遮掩,避免可能的危险。很关键的一点是,非遗使原来被认定为迷信的民俗事象发生了一种彻

底的身份上的转变。

范庄龙牌会供的主要是龙牌,当地民众称之为“龙牌爷”,在龙牌的两边和后边,还有其他神灵的神牌,如孔子、老子、释迦摩尼、关公、三皇五帝,总之,能够联想到的各种信仰对象,基本上都有。龙牌会期间,放置神灵牌位和神像的大棚有好几间房子,当地的老百姓就去大棚里拜这些神灵。在大棚里边进行的是民间信仰敬拜活动,外面是各种科学种田、做好人的宣传,例如,讲公德、讲文明的宣传标语,科学种梨、防治病虫害的知识介绍,还有一些书法比赛活动、民间艺术表演。

当地老百姓为龙牌爷建了个庙,但是他们把它叫做博物馆,专门用我文章里所讲的双名制的策略来实现自己的目的<sup>[5]</sup>。当庙附加博物馆牌子的时候,有人认为这种做法不伦不类,但是,当这个庙会 被命名为非物质文化遗产之后,你再去看这个建筑物里烧香拜神的行为,就会觉得这里的文化传承很有活力,因为它就是生活本身。这简直就是一个文化遗产原生保护的范例。博物馆学里有一个概念叫“活态博物馆”<sup>[6]</sup>,主张要使博物馆里的东西“活”起来,有生机。这是一个带来很多变化的文化保护理念。当我们把龙牌会界定为活态博物馆的时候,拿活态博物馆的标准再看这个地方,我们就会发现,正是因为龙牌会是个庙,它才是一个活态博物馆。原来把一个庙叫博物馆是不伦不类的,现在当我们转变观念来审视,我们才发现新的可能性。

#### 四、局面

第一点,民间文化进入非遗名录,民间具体的文化就成为国家法定的、公共的文化。民间文化原来可能是具体的人在享用、在实践的东西,是一些具体的家族、族群在开展具体的活动。例如,端午节划龙舟这个习俗,湖北人在湖北划,江西人在江西划,不同地域的民众都有其特殊的习惯,各种活动类别有它特定的区域。组织这样的集体行为对地方民众来说很方便,因为是长期形成的,与他们的日常生活结合在一起。可是,把它变成非物质文化遗产,那就一样了。国家通过法定的程序来认定非物质文化遗产,非物质文化遗产的认定,不是几个专家提意见、做决定就可以的,一定要通过国家的正式程序才具有效力。

① 顾颉刚:《〈妙峰山琐记〉序》,参见奉宽《妙峰山琐记》,国立中山大学民俗学会1929年;顾颉刚:《妙峰山》(影印本),上海文艺出版社1988年版,第75页。

第二点,这些项目进入非遗名录体系之后,社会各界对它的态度发生了重要的变化。非遗保护的内在要求是,按照现在的样子,尽最大的努力来保持不变。如果随意地改变,那就叫破坏文化遗产。有些项目你要去破坏,就会触犯《中华人民共和国非物质文化遗产法》和相关的法律法规,是会被起诉的。一个核心问题是,成为非物质文化遗产,就意味着必须是它自己。非遗项目本身具有无可置疑的价值,它不再需要以搞慈善、公益、发展经济等名目为托辞,让非遗保持是它自己,这不仅是非遗持有人的事情,政府每年要批给保护项目一定的资金,并提供相关服务。在非遗保护的价值和逻辑里,你是你自己,就是最好。

### 五、意涵

中国是全世界最重视非遗保护的国家,没有哪个国家,不论大国还是小国,像中国这样对非遗保护有这么大的投入,从乡镇、县、市、省到国家,都建立了配套的体制。非遗保护在中国,不是既有体制在做文化工程,而是这个文化工程在进行过程中造就了一套专门为它而存在的体制。

中国现代化的路径来自新文化运动的选择,从洋务运动到辛亥革命再到新文化运动,思想界的主流已经不把中国的现代发展寄望于自己的社会内部,而是把希望寄托在外部的输入。现代国家的建设在根子上是培育新的国民、新的社会,但是,新如何可能,从哪里来?当时的答案是从外面来,作为先知的知识分子从外面拿来,从上往下灌输,也就是从上来。国家的现代建设必须重建国民与国家的价值一致性、文化同质性,必须回到文化的根脉上去,理解老百姓的价值观,弄清楚他们的诉求。一个整体的文化,不仅仅是从上面来的,从外面来的,也是从内部来的,从下面来的。非遗保护立项落实了这样一个从内部、从下面确认文化的道路。这些年,国家非常重视传统文化、文化遗产,建立国家公共文化。

民族国家最关心的是它与外部世界之间的关系,它的行为能否被外部世界所认可。对于现代国家来说,彼此之间在文化上相互承认,不是一件容易的事情。非遗保护可以在个人、社群、地方、国家、国

际等层面建立联系,使各方构成相互认可的关系。通过非遗,我们可以把上面提到的这些层面串起来,形成一个有机的文化整体。非遗名录塑造了非物质文化遗产保护的体系,使得整个非遗保护成为有序的、体系化的,可以不断推进的人类事业。我们有很多国家级项目最终成为世界性非遗项目,个人、社群、地方、国家、国际社会借文化的相互认同而联系在一起了。

### 六、结语

“封建”这个词细究下来其实挺有意思,冯天瑜先生以“‘封建’考论”为名发表过文章<sup>①</sup>,后来还以这个主题出了大著<sup>[7]</sup>。在进步主义观念里,封建既是历史上的过去,也是道理上的“不应该”,失去历史正当性,也就是“无未来”的应然性表达。

我们在标题中的“迷信”前加上“封建”一词,和“文化遗产”一词配对,是要表达“无未来的迷信”与“保证未来的文化”之间的反差。封建迷信是注定没有未来的,民间文化被赋予非遗的身份,就是学人、政府与民众共同约定保障这些项目有可以预期的未来。非遗意味着是什么,也意味着不是什么,其中最重要的一个内涵是对未来的严肃期许。非物质文化遗产当然是过去的当下,也必须是有未来的当下。

#### 参考文献:

- [1]高丙中.民族国家的时间管理——中国节假日制度的问题及其解决之道[J].开放时代,2005(1).
- [2]高丙中.社会团体的合法性问题[J].中国社会科学,2000(2).
- [3]宋红娟.“迷信”概念的发生学研究——对非物质文化遗产保护工作一个难题的探讨[J].思想战线,2009(3).
- [4]李景汉.定县社会概况调查(重印本)[M].北京:中国人民大学出版社,1986.
- [5]高丙中.一座博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名制[J].社会学研究,2006(1).
- [6]高兴超,窦志斌.活态博物馆:非遗、民族文化保护新探索——以中国首家苏泊罕游牧草原文化活态博物馆为例[J].中国博物馆,2015(3).
- [7]冯天瑜.“封建”考论[M].武汉:武汉大学出版社,2006.

特约编辑 桑俊

责任编辑 叶利荣 E-mail:yelirong@126.com

<sup>①</sup> 冯天瑜:《“封建”概念辨析》,《社会科学战线》,2006年第5期;冯天瑜:《秦至清中国社会“非封建”刍议》,《湖北大学学报(社会科学版)》,2009年第5期。