

妙峰山庙会的社会建构与文化表征*

高丙中

[摘要] 顾颉刚在1920年代观察妙峰山庙会的时候分别有两个矛盾的判断,一边说庙会将要消亡,一边说庙会将有重要的未来。后来的社会进程先是显示庙会与香会的消亡,后又迎来它们的复兴,再后来借助非物质文化遗产保护明确证实庙会和香会的未来都有保证,因为它们被认知到是地方社会的建构者和北京文化的代表者。

[关键词] 妙峰山庙会 社会组织 非物质文化遗产 社会建构 文化表征

[中图分类号] G122 [文献标识码] A [文章编号] 1674-0890(2017)06-072-08

妙峰山是北平一带的民众信仰中心。自从明代造了碧霞元君庙以来,直到现在约三百年,不知去了多少万人,磕了多少万头,烧了多少万香烛,费了多少万金钱。这着实是社会上的一件大事。

——顾颉刚,《〈妙峰山琐记〉序》

引言:顾颉刚的睿智与困惑

在顾颉刚的众多开创性研究中,妙峰山庙会的研究具有深远的影响。其影响不仅在于确立了一个具有长久魅力的研究对象,而且在于倡导了从普通人的生活现实中发现民族文化和国家力量的“现代”精神。中国的现代是通过“新文化”突出精英的领导地位、贬低甚至摧毁平民的文化生命力而热闹登场的。可是,“现代国家”必须是以普通人的观念为价值基础的国家,一个不能善待民众文化的国家断无可能成就一个“现代国家”。

顾颉刚把妙峰山的民众信仰活动看做社会大事,这在当时(1920年代)是一种新颖的意识,也包含着一种内在的矛盾。妙峰山的事,是民众的“大事”。把民众的事情看做大事,是现代知

识分子的意识,但是要解释清楚它们何以是大事,却是不容易的事情,也是需要不断更新解释的学业。

顾颉刚把妙峰山的民众信仰活动当作大事,他的基本出发点还是一个历史学家的心态。顾颉刚非常庆幸自己碰巧知道了北京城外居然有妙峰山这种地方,庆幸自己组团做了初步的调查,庆幸奉宽先生居然早在自己之前三十年就开始记录、整理妙峰山朝顶进香的人事,留下了珍贵的历史资料,因为顾颉刚相信这些正在消失。他在1928年为《妙峰山》文集所写的序里假设,“如果山上殿宇竟衰落得成了一座枯庙,则这本《妙峰山》真是可以宝贵了:我们这件工作总算抢到了一些进香的事实,保存了这二百数十年来的盛烈的余影!”他又在次年为奉宽《妙峰山琐记》所写的序里说,“今年五月中,我和(魏)建功先生们又到妙峰山去了。进香的人萧条得很,远比

[作者简介] 高丙中(1962-),湖北京山县人,民俗学博士,北京大学社会学系、北京大学中国社会与发展研究中心教授。(北京,100871)。

* 笔者从1997年开始调查妙峰山庙会和香会,先后得到吴效群、王立阳、张青仁等学人的资料帮助。本文是国家社科基金重点课题“构建全民共建共享的社会治理格局研究”(项目编号:15AZD078)、国家社科基金(艺术类)重大项目“基层综合性公共文化服务中心建设理论与实践研究”(项目编号:16ZD07)的成果。特此致谢。

不上那一年。大约这种风俗，一因生计的艰难，再因民智的开通，快要消灭了。我们赶紧还是起来注意这垂尽的余焰罢”！前一年还只是推测妙峰山香火长不了，后一年已经亲眼看到了现场的萧条，并有足够的理由推断“快要消灭了”。妙峰山信仰是民众的大事，也是顾颉刚抢救历史资料的大事。

顾颉刚把妙峰山的民众信仰活动当作大事，也是基于他作为社会科学家的敏锐感觉。他同样是根据眼前的事实判断，申说这种有秩序、有力量的妙峰山香会组织是“民族强壮的血液，现代国家的雏形”^①。显然，顾颉刚以非常积极的心态看待香会，从现代国家建设的高度来肯定这种民间组织的重大价值。至此，我们能够看到顾颉刚的矛盾，他分别在妙峰山香会活动中看到了两种不同的趋势：A) 庙会将要消亡；B) 庙会有重要的未来。顾颉刚分头说的话，被我们并置在一起，矛盾之处就显现出来了：庙会真要消亡的话，就不可能有未来。我们由此要思考的是：如果 A 判断真的发生（庙会消亡），那么，何以有 B 判断（香会有重要的未来）呢？如果 B 判断是必然的，那么，A 判断可以不发生或者逆转吗？

如果是在 1960 - 1980 年代评议顾颉刚的 A 判断和 B 判断，那时包括妙峰山庙会的所有包含信仰活动的庙会都消失了，A 判断是真，但是 B 判断是假，因为所有的香会（仅以“花会”的名字和功能残存）都没有了，更不谈它们是否发挥什么重要作用。1980 年代后期，中国社会的变化开始显现在庙会和香会（花会）上，妙峰山庙宇得到重建，妙峰山庙会得到恢复，而曾经只能称为花会的组织又可以称为香会了。于是，顾颉刚认为庙会消亡的 A 判断不能成立了。那么，这个时候来看 B 判断，结论又将如何呢？我们能够由此论述香会在这个时代的重要性吗？

妙峰山庙会是一个曾经吸引京津冀数百里范围的几十万民众参与的大舞台，它的信仰、空间、仪式过程把大家“结合”在一起，让个人感受到了与一个大社会的联动，让大家同时感受到了社

会共同体的存在。在清末民初，国家的垂直动员能力弱，这个庙会是最强有力地让民众感受到社会共同体的机会与机制。在最近三十多年，妙峰山庙会恢复并形成规模之后，妙峰山庙会仍然具有建构大社会、呈现大社会的功能吗？因为当今的政府承担了更多的功能，地方社会能够在政治、经济、行政、文化、宗教上以多种方式被呈现，庙会似乎不能发挥过去曾经具有的社会结构作用。但是，妙峰山庙会的香会组织具有广泛的代表性，它作为地方传统被认定为国家的和地方的非物质文化遗产代表性项目，这种组织和文化的代表地位，以一种特有的方式支持妙峰山庙会作为北京这个特殊地方的文化表征。

一、妙峰山庙会传统

妙峰山庙会得以重新兴办，确实取决于政府的旅游经济的考量与决策，但是我们仍然有足够的理由认为这个政府的经济项目伴随着的是妙峰山庙会的复兴。既然我们说庙会复兴，就意味着其中有一个文化传统。我们在此从传统的民间信仰和传统的香会组织来描述妙峰山庙会传统的要素。

妙峰山也称妙高峰或阳台山，位于京西门头沟境内，距离北京中心区有 50 公里的距离。自明代以来，妙峰山便在京畿大地上声名远播。妙峰山的知名主要取决于妙峰山顶上供奉的老娘娘碧霞元君。关于碧霞元君的来源，民间主要的说法为东岳大帝的女儿。虽说这是来自对于东岳泰山的信仰系统，但是碧霞元君娘娘信仰更多代表了中国社会过去盛行的女神崇拜^②。碧霞元君在民间信仰的神系里是年长母性的一个代表，也像观音等女神一样，俗称“娘娘”、“老娘娘”。

元代时，北京地区的民众开始供奉碧霞元君。到了明代，北京地区形成了供奉碧霞元君的“三山五顶”格局^③。清中后期，妙峰山成为了京津冀碧霞元君信仰的中心。信众们习惯用“金顶”

① 顾颉刚编著：《妙峰山》（影印本），上海：上海文艺出版社 1988 年版，第 75 页。

② 岳永逸主编：《中国节日志·妙峰山庙会》，北京：光明日报出版社 2014 年，第 4 页。

③ 岳永逸主编：《中国节日志·妙峰山庙会》，第 4 页。

来称呼这座圣地。

随着妙峰山影响力的日益壮大，清代中叶时形成了四月初一到十五的庙会传统。在二十世纪二十年代，妙峰山庙会每年阴历四月从初一到十五，朝山进香的人非常踊跃，尤其是初六、七、八三天，每天去的有好几万人。^①

妙峰山的主祀神是碧霞元君，但是兴盛的香火从来不会被一个神所独享。妙峰山上还供奉儒、释、道和民间信仰的众多神灵如华佗、财神，他们被安置在惠济祠、回香阁和人们途径的山道上。妙峰山的信仰是一个民间信仰的格局，这个格局不是按照佛教或道教的规范所布置的，而是民间根据自己的需要搭配起来的，吸收了多种来源、多种功能的神灵，构成更有包容性或更广泛的代表性的民间体系。

不同的庙会具有不同的组织性。一些庙会的组织性是由主办方供给的，主办方搭建活动的平台与构架，全程提供服务与管理，参与者只是以分散的、偶然结合的人群来参与。另一些庙会的组织性是由主办方和参与人群的组织以合作的方式所供给的，虽然个人性的、偶然聚合的人群在参与者中也占很大比例，但是他们的各种组织在整个过程中发挥了极大的管理和服务作用。妙峰山庙会就是后一种类型的代表。妙峰山庙会的参与人群的组织称为“香会”，因为它们是以给妙峰山娘娘进香的名义成立的组织。妙峰山庙会历来都是由这些香会唱主角，一方面发挥着结构性的作用，给京津冀来妙峰山朝觐的公众一种组织框架，一方面造成整体效果，香会之间既相互竞争与合作，又共同构造公众对于庙会的总体感知，因而成为庙会上最有能见度的主体。

香会具有祀神和娱神这两个功能，也就是包括仪式和艺术或宗教信仰和娱乐这两种要素。关于香会的文娱构成，要上溯到汉代的“百戏”，宋元的“社火”。其高跷、旱船、秧歌、舞狮以及舞棍、舞幡、舞石锁等等项目，融合古老的武术和滑稽戏的要素，都有来历，有讲究。其中文

场的音乐在乐器和曲谱上也都是中国历代艺术成就在民间的沉淀。

近代的香会是以仪式为中心的组织，其仪式功能包括两个方面，一是宗教性的朝神进香，一是表演性的敬神娱人。这两个功能结合起来既可以在本地寺庙进香，也可以是异地朝觐进香，而表演性的项目单独在社区活动，构成节庆的文娱活动。组织起来到寺庙进香才是香会的标志性活动。朝山进香的成行是共同体内集体秩序组织与运作的过程，而集体性民间信仰活动的形成与发生也在一定程度上维系着共同体的组织与运作。对于具体的香会来说，参加的庙会或按照习惯去进香的寺庙有近也有远，但是在总体上，清末民初参加庙会最多的香会还是妙峰山四月庙会。

以朝觐妙峰山娘娘的名义组织起来的香会在传统上被分为一些序列。其中既有圣会、老会与皇会的资历等级和井字里香会与井字外香会的地域等级所构成的序列，也有纯粹专业划分的序列，即归入服务性的文会（如茶会、舍粥会等等）和归入表演性的武会（如五虎棍、狮子、中幡等等）。众多而驳杂的香会在被分类的时候，也就被建立了某些内在的、整体的联系。

香会按照资历分为三等。其中第一个指标是成立时间的长短。新成立的会称为圣会，过了百年的会称为老会，老会在地位等级上要高于圣会。其中第二个指标是曾否为皇家表演。皇会的称号来自以慈禧太后为代表的清廷对进香活动的参与。《妙峰山志》记载，“光绪二十二（1896）、二十三（1897）、二十四年（1898），慈禧太后传看各种皇会二十项，表演团体七十余堂，会众近三千人”^②。一些香会因此得到赏赐。西北旺高跷秧歌会至今还保留着慈禧赏赐的一面龙旗。香会界把这些会称为皇会，它们就由老会或圣会升格为打黄色龙旗的皇会，处处显示高出一等的地位。

清代的北京香会大致有旗人与汉人的分别，虽然香会的基本功能都是“游戏”与“进香”^③，但是旗人的香会自视比汉人的香会在信仰上更纯

① 顾颉刚编著：《妙峰山》（影印本），上海：上海文艺出版社1988年，第1页。

② 金勳：《妙峰山志》，北京：首都图书馆藏影印本，第2页。

③ 旧吾：《旧京风俗志》，1928年，转引自孙景琛、刘恩伯《北京传统节令风俗和歌舞》，北京：文化艺术出版社1986年，第51页。

粹，在组织上更专业。因为旗人香会的主力在北京城门内的街坊，所以称为“井字里”的香会，以区别于“井字外”（城外）的汉人香会（民会）^①。

香会的文武之分大致是按照香会的功能划分的，“酬神献供为文会”，“搬演社火，称为武会”^②。文会又可分为行香会和坐棚会两种。行香会在香道两旁为来往香客服务，同时为碧霞元君祠和各个茶棚供应物品。坐棚会拥有固定的场所，信众们在此给往返的香客施粥舍茶。由于棚内设有完整的娘娘驾，茶棚亦被香客们称为老娘娘的行宫^③。

武会是指在庙会活动中沿途表演高跷、狮子之类杂耍百戏的进香组织。民国之前，井字里的武会共有十三种，俗称“幡鼓齐动十三档”，并形成了这样的会歌：“开路（会）打先锋，五虎（棍会）紧跟行。门前摆设侠客木（高跷会），中幡（会）抖威风。狮子（会）蹲门分左右，双石（会）门下行。掷子石锁（会）把门挡，杠子（会）把门横。花坛（会）盛美酒，吵子（会）响连声。扛箱（会）来进贡，天平（会）称一称。神胆（大鼓会）来蹲底，幡鼓齐动响太平”^④。“幡鼓齐动十三档”是把各种分散的表演技能加以整合的例子，成为后世把各种香会文艺项目作为一个整体看待的标志。

妙峰山庙会的朝顶进香成为动员海量人群参与的机制，香会既发挥了组织、带动邻里人群前往参与的作用，也在进香过程中相互竞争、相互欣赏、相互配合、相互服务，成为北京地区的“社会”进行自我呈现的方式。普通人能够参与，能够感知自己参与其中的社会整体，并且达到巨大的规模，这是中国传统时代的社会力量在自我组织、自我呈现上的杰出代表。

二、妙峰山庙会复兴并成为国家文化遗产

妙峰山庙会和香会的衰落之势在顾颉刚上妙

峰山的时候已经观察到了。它们在1950年代后很快消失，不简单是一个新政权的政策后果，而是中国的现代国家建设从五四新文化运动就奠定的核心价值的必然后果。这个核心价值就是通过否定社会中的民众文化传统来建立新社会。

从二十世纪五十年代开始，作为地方社会自发结社的香会组织及其庙会因其具备“迷信”色彩遭到国家的取缔。庙会禁止，是基于新的国家政权对于公共空间的管理体制建立起来了；香会被解散，是基于政府的行政力量下沉到最基层，对基础社会进行新的组织。这并不意味着地方社会的主体性在国家权力面前的彻底消失。二十世纪八十年代以后，随着国家改革权力行使方式，作为地方社会自发结社的妙峰山庙会和香会开始了自身合法化的过程，并最终成为具有法定地位的国家级非物质文化遗产。

二十世纪五十年代之后，在建设新中国的号召下，作为封建迷信象征的民间信仰组织及其活动遭到严厉地镇压，首都北京更是首当其冲。完整意义上的香会不能存在了，但是香会的群众还在，他们借助香会的体制而掌握的文艺特长以“花会”名义偶尔发挥社会作用。北京的多位老会头都解释，“花会”是来自“百花齐放、百家争鸣”的意思，表明民间文艺也是百花园里的鲜花。

二十世纪七十年代末，随着国家对于宗教活动的管控发生了从文革时期的激进管控到逐渐放宽的政策转换，作为民间信仰组织的香会也逐渐有了活动的余地。先是花会组织开始以单个组织的形式活动，到1983年春节，原先在香会圈里小有名气的隋少甫组织了四档花会举行了文革后的第一次踩街。尽管踩街的路线并不长，围观的群众却是人山人海，热闹非凡^⑤。此次踩街后，正在积极筹备春节庙会活动的崇文区文化馆干部意识到花会组织的潜力，于是决定将龙潭湖庙会定

① 张青仁：《个体的香会——一百年来北京城“井”字里外的社会、关系与信仰》，北京：北京师范大学博士学位论文，2013年。

② 奉宽：《妙峰山琐记》，广州：国立中山大学民俗学会1929年，第103页。

③ 金勳：《妙峰山志》，北京：首都图书馆藏影印本，第20-21页。

④ 吴效群：《妙峰山——北京民间社会的历史变迁》，北京：人民出版社2006年，第85页。

⑤ 吴效群：《妙峰山——北京民间社会的历史变迁》，第230-232页。

义为新时期的花会擂台赛。1984年的龙潭湖庙会邀请了京城内外的诸多花会，1987年的龙潭湖庙会扩建为全国花会擂台赛^①。正是借助于官方举办的庙会节庆，中断多年的北京花会迅速地得以大规模复兴，并在此过程中被公认为是老北京的民俗传统和文化符号。

然而，真正作为传统的复兴，花会还要重新具备香会的身份并与庙会结合。龙潭湖庙会虽然用“庙会”相称，其实根本就没有任何庙。接着兴办的地坛庙会具有更大规模，还是与庙没有关系。虽然东岳庙、白云观也邀请花会表演，这些花会前往参与，主要还是文艺表演性质的活动。北京的春节庙会就是群众文艺活动。直到这些花会前往妙峰山，它们的香会历史身份才重新“附体”。

这就需要庙宇的重修与民间信仰活动得到默许。在1981年，门头沟政府将妙峰山娘娘庙和灵官殿纳入区级文物保护单位。1986年，区、乡两级政府以修复文物的名义，决定重建妙峰山庙宇。1986年，妙峰山修建了娘娘殿、财神、药神和地藏殿；1988年，办公区得以修建；1992年，妙峰山商店得以完工。

庙宇重建的消息传到京城，一些对旧时的香会情有独钟的老会头就跃跃欲试了。从1988年开始的两年，有个别会头带队前往妙峰山朝顶；到1990年传统春季庙会期间，隋少甫带着九档花会，第一次颇具规模地前往妙峰山朝顶进香。这是文革后第一次大规模的朝顶进香，既吸引了北京各区县花会的参与积极性，也引起了公安部门对主事者的约谈和明令禁止。

经过两年的各方互动，北京市有领导批评了门头沟区公安部门的做法，鼓励妙峰山乡政府借助传统庙会和香会发展民俗旅游。1993年，妙峰山乡乡长李春仁主动联系京城内外的各个花会，以妙峰山乡政府的名义召开了第一届花会联谊会，与会头们商议恢复妙峰山庙会朝顶进香的事宜。为了彰显妙峰山庙会的传统性，妙峰山管委会开始采用“香会”这一名称，同时要求参与朝顶进香的香会必须严格的按照朝山进香的规矩礼节，即讲究“车笼自备、茶水不扰”，同时在行香走

会过程中遵循香会交往的传统礼节。此后，妙峰山乡政府每年都会派出专业人员，联系香会统筹朝山进香的事宜。庙会期间朝顶进香的花会数量不断增多，在2000年以后，每年庙会进香的花会数量超过了百档。同一个组织，在城乡各地表演群众文艺就是花会身份，到妙峰山朝顶进香，就转换为香会的身份。

我们在历年的各种访谈中都听到老会头们津津乐道“幡鼓齐动十三档”的辉煌往事。这是老北京香会的代表体系。2007年北京东岳庙春节庙会期间，庙会组织者费尽周折，真凑齐了传说中的十三档，在东岳庙门外的广场上轮番表演，最后照了一张全家福。东岳庙暨北京民俗博物馆仿照1990年隋少甫先生带领九档花会上妙峰山给每个会赠送锦旗的旧例，也给参会的十三档会赠送了锦旗，上书“丁亥朝香东岳庙，幡鼓齐动十三档”。东岳庙的组织者似乎要用这个行动标明自己最大限度地支持香会的复兴。

妙峰山庙会的文化复兴至此算是初步告成了。但是妙峰山庙会在公共领域尚未取得完全的合法化。它还需要一个动力推动自己走完最后一公里。一年后，这个动力发挥作用了。在2008年公布的第二批国家级非物质文化遗产代表作名录中，妙峰山庙会赫然在列。它获得了国家文化遗产的地位，在整体上成为法律和政策所明列的保护对象，再无被怀疑的担忧和被毁灭的恐惧。妙峰山庙会从此成为一个公众可以光明正大开展的文化活动。

非物质文化遗产保护是过去十五年在国际社会广泛开展的一项文化运动，由联合国教科文组织主导，初步形成于1989年的民间文化创作保护，在2000年以人类口头和非物质遗产保护的名义开始探索实施，最终在2003年以《保护非物质文化遗产公约》的制定而在全世界绝大多数国家推行。中国于2004年由全国人大通过决议，加入这个公约，于2005年由国务院发布指令在全国开展非物质文化遗产保护，确定建立中国的非物质文化遗产代表作名录体系和代表性传承人制度。

非物质文化遗产保护的理念和操作实践把一套新的文化评估体系带进来了，并且因为它同时

^① 李霞：《龙潭花会》，《今日中国》1988年第2期第1版。

受国际公约和全国人大的程序所支持，受国务院的行政法规和党中央十五大、十六大决议的支持，在中国国内的公共文化事务中具有权威性。非遗概念所带来的文化评估体系不是优先评估内容，而是优先评估该文化项目是否被认定代表了特定的社群、地区乃至国家。北京的香会、妙峰山庙会在过去三十多年已经被认为是北京的文化传统，是北京传统文化的代表，理应被认定为非物质文化遗产代表作。

妙峰山庙会在2005年申请成为北京市非物质文化遗产，但是同年申请成为第一批国家级非物质文化遗产代表作的努力没有成功。庙会组织方和相关香会在2007年继续配合申请，终于如愿以偿名列2008年公布的第二批名录。同批进入国家级名录的还有北京的东岳庙庙会和其他地方的近十个“庙会”（如泰山东岳庙庙会、晋祠庙会）以及上百个称为“信俗”而实际上包含庙会的项目。这个项目的入选，在全国产生了示范效应，全国各地有一定历史、在一地有历史代表性的庙会都能够进入地方的非遗名录了。

成功入选国家级非物质文化遗产名录，意味着妙峰山庙会和香会必须得到整体保护，对于娘娘的信仰及其仪式，香会民间艺术的音乐、舞蹈和技艺，也都要有效传承，保证后继有人。非遗保护的理念不允许把信仰的部分单独剖析出来加以清除，因为信仰部分是遗产整体的有机部分、核心部分。于是，我们看到，“迷信”的尺度在这里被悬置了。非遗保护，不允许用任何理由割裂遗产项目的整体性。

三、庙会组织的社会结合

当代中国的大规模活动通常都是相应级别的政府通过垂直命令而动员的，在社会自组织能力比较弱的情况下，社会组织在自主、自愿的情况下通过横向合作所产生的活动规模往往是比较小的。但是妙峰山庙会是一个比较特殊的案例。它所吸引的参与人数、参与者的组织性、公共媒体的关注，都是惊人的。所以人们说妙峰山庙会是

北京的民间社会的第一盛事。

中国是有社会自组织的传统的，妙峰山庙会是这一传统的一个经典形式。我们今天讨论中国的社会领域的组织构成，看到这种传统以多种形式在当今得到复兴，也得到改造，如浙江浦江县的郑氏家族组织、河北赵县的龙牌会，从而成为与自己周边的环境处理好关系的自主组织，成为社会领域这个总体的有机构成。

庙会期间前往妙峰山朝顶进香的香会数量通常是100档，2005年达到170档是一个高峰。除远郊的怀柔、密云、延庆、平谷、通州、昌平六个区县以外，其余12个区县均有香会进香的登记信息。大部分香会到妙峰山进香，已经坚持了二十多年。各种香会（尽管有“花会”等多种名称，但是在它们都到妙峰山进香的意义上都可以归入香会）对妙峰山庙会的参与，对于我们认识社会领域的有序呈现具有代表性的意义。

首先，北京的香会本身是有规矩的组织，并且以习俗惯制为依据有序参与大型的公共活动，对于整个庙会的有序进行发挥了支柱性的作用。社会领域是要强调社会能够作为自我组织、自主意识的主体^①。妙峰山庙会的组织性和有序性使我们看到了北京的民间社会作为具有自主性的社会领域的基本属性。

第二，从民间的角度看，能够有一百多个组织参与形成一个大规模的盛会，帮助数十万人有序参加这项盛事，其规模不能不让人赞叹。但是，相比于北京市民的人数而言，这却只是一个小数。那么，这个小数如何能够呈现北京这个地方呢？同时，只是社会的一部分人的活动，如何呈现的是社会领域的状态呢？这需要我们凭借代表性的认定来理解。香会活动被学界、媒体和公众逐渐确认为是北京的文化代表，在过去三十多年的逐渐复兴过程中对这个代表性在媒体中得到了反复的、年复一年的强化：在北京的各种社会活动，如果没有香会（花会）的参与和表演，活动似乎显示不出北京特色；如果没有它们出现在媒体，似乎显不出这是北京报道。香会会众不等于北京市民，但是它们在文化上代表着北京市民；它

^① 高丙中、夏循祥：《社会领域及其自主性的生成》，《北京大学学报》2015年第5期。

们本身不是社会领域，但是通过它们，北京的地方社会才极大程度地被感知（参与者）、被看见（旁观者）。

第三，香会组织以一种可见的形式建立并展演着北京各地民众之间的交往，进而实现着北京地方社会的民间建构。这种社会结构的参与是建立在两个层次上。首先，每年前往妙峰山朝山进香的香会遍布北京城乡各地，每档香会都会将自身所属的区域置于香会名称之前。对于每年参与庙会、香会的信众而言，一年一度的行香走会是以一种亲身在场的形式，在妙峰山这一神圣的庙会空间确认其作为北京民众的身份属性，呈现了其对于北京的空间结构的感知。另一方面，无论是朝山进香的仪式实践本身，亦或是已经成为固定程式的行香走会的规矩礼节，其本身都是一项长期的、持久的与稳定的仪式实践。香会对彼此之间已成为共识的规矩礼节的运用，表达着彼此之间的认同与连接。而香会来自不同区域的属性与标识，亦使得这种连接超越了单纯的人际连接的维度，具备着重新建构并呈现社会领域的结构与秩序的象征属性。正是在来自不同区域香会组织的行香走会过程中，北京的地方社会的组织建设与文化表征得以持续进行。

近百年来妙峰山庙会变迁的学术启示在于从宏观层次上呈现了一个在地的社会领域是如何生发出来，进而演变成为一个具备自我组织、自我意识能力的主体的过程。这意味着，在官方制度之外的民间社会并非仅是一个被动的、受管理的对象存在，而是具备着自我调节的能动性的主体。民间社会自治的漫长历史使得民间社会的主体性和自主性具备着强大的生命力，即便在遭遇了20世纪的巨大变革后，民间社会仍然具备重建内部联系与自我组织的能力。当然，这样一个具有自我意识和主体性的社会领域是这个时代的宏观条件的产物，并非以政治领域和经济领域的异己而出现。恰恰相反，社会领域在自主能力增长的时候，正是与政治领域和经济领域寻找共生的有机

联系并且获得成功的时候。

在更大层次上而言，妙峰山庙会和香会的发展变迁实际上展现了现代化以来国家对传统社会领域自组织的接纳与认可。1949年后，接受社会进化论的国家将传统社会的自组织视为国家发展和未来认同的阻碍，对于传统社会自组织的破坏成为执政策略的重要面向。随着联合国教科文组织文化多样性保护主张的提出以及在此基础上非物质文化遗产保护实践的开展，中国政府才有机会对于中国社会作为历史资源的民间社会自组织在文化遗产的框架里加以接纳与认可。国家对于民间社会自组织的接纳与承认在一定程度上丰富了中国社会文化的多样性，体现了现代民族国家的包容力，同时也为一个更为包容性的发展秩序和治理结构的形成树立了一个地区性的范例。

四、庙会作为北京文化的一个代表

一个社会由什么文化来代表自我？这在传统时代是没有疑问的，当然是由“精致”的上层文化、精英文化、宫廷文化所代表。但是在现代国家的建构历史中，德国思想家赫尔德等人在十八世纪末发现了民族国家的文化建设的成功方式：从普通民众的生活中发现文化^①，并使之成为民族国家的认同文化。德国、芬兰等国的成功努力成为后来追求现代化的众多的国家的经验。中国在新文化运动之初也有学人接受了这种思想^②，在1918年创刊的《歌谣》周刊发刊词明确宣称要在民间发现民族未来的诗，只不过后来反社会、反传统的激进思想成为主流，体制不承认社会中的文化，这条路只有少部分具有浪漫的民间情怀的学者还真诚相信，顾颉刚是其中一个杰出的代表。

顾颉刚谈到妙峰山进香活动所具有的“未来”意义和学者们应该关注此事的重要性时说：“朝山进香是他们生活中的一个重要部分，决不是可用迷信二字一笔抹杀的。我们在这上，可以看出他们意

① 户晓辉：《赫尔德与“（人）民”概念的再认识》，《中国民俗学》第一辑，桂林：广西师范大学出版社，2012年。

② 吕微：《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》，《民间文化论坛》2006年第3期。

欲的要求，互助的同情，严密的组织，神奇的想象；可以知道这是他们实现理想生活的一条大路。他们平常日子只有为衣食而努力，用不到思想，惟在这个时候，却是很活泼的为实际生活以外的活动，给与我们以观察他们思想的一个好机会。另一方面，这是他们尽力于社交的时候，又是给与我们以接近他们的一个好机会。所以我们觉得这是不能忽视的一件事，有志‘到民间去’的人们尤不可不格外留意”^①。知识界首先要下得去民间社会，真正认识百姓生活。很显然，顾颉刚认为这是一个新的事业，完全不同于历史上的采风问俗。

认识民间社会，不再是为了王朝的治理，而是为了现代类型的民族国家建设。“我们智识阶级的人实在太暮气了，我们的精神和体质实在太衰老了，如再不吸收多量的强壮的血液，我们民族的前途更不知要衰颓的成什么样子了！强壮的血液在哪里？这并不难找，强壮的民族的文化是一种，自己民族中的下级社会的文化保存着一点人类的新鲜气象的是一种”。所以顾颉刚才断然说，有秩序、有力量的妙峰山香会是“民族强壮的血液，现代国家的雏形”^②。这就是顾颉刚相信香会有重要的未来的B判断的内容。

顾颉刚在1920-30年代看到了民间的活力，也看到了民间的衰落，那确实是一个民间社会十分迷茫的时期。他的短期预感是准确的，妙峰山庙会 and 北京香会确实都好景不再，后来更是名存实亡。但是他对未来的信念也是正确的，他相信香会应该有未来，北京的老百姓居然有机会复兴这项传统，中国有机会修正自己的国家建设的文化方针和组织策略，把这项传统命名为北京的文化，国家的非物质文化遗产，用法律的形式保证它有未来，保证这项传统及其相关活动继续传承。顾颉刚的B判断终于被历史、被人民、被我们这个“现代”国家所证成。这真是一段内涵丰富、意蕴生动的历史。

我们从妙峰山庙会 and 北京香会成为国家的非物质文化遗产的过程清楚地看到了社会的文化成为国家的公共文化的道路终于开辟出来，这是对

于我们的国家建设具有重大意义的事情。普通人的生活必须在国家的文化中被代表，这是现代国家体制的文化基础，是国家文化建设的正途。可是，我们走了弯路。所幸我们终于走上了现代国家的文化建设的正途。

“北京”，在文化上不能只由王朝、宫廷、衙门、学堂、中央所代表，还需要有社会的各种组织所呈现的文化所代表。北京固然是有着数百年历史的帝都，也是现代中国的政治中心，是精英文化的中心。但北京也是上千万普通民众生活的社会空间，在上层社会之外，作为普通民众的芸芸众生才是北京社会最为重要的组成。据此而言，北京文化的构成不应该局限于对过去的、上层的王朝文化、宫廷文化的追忆，而是应该将大众的、普通民众的生活文化融入其中，这才符合北京文化的基本构成，也是对当代北京包容的城市精神的体现。

妙峰山庙会成为北京文化的代表显然意味着北京文化的新发展。这种发展一方面意味着北京文化内涵与外延的丰富与扩大，即北京的文化不不仅是故宫里的高墙文物，还有着大量属于普通民众日常生活的喜怒哀乐与市井生活。另一方面，将妙峰山庙会纳入北京文化组成亦是对北京文化在性质上的提升，因为由文物所代表的北京文化是属于过去的，是静态的、凝固的，对当前居住在北京的大多数民众是拒绝的，也让北京之外的人难以建立对于一个真实的北京的认识。北京城不是一座死气沉沉的遗址，而是一座充满活力的现代城市。妙峰山庙会成为北京文化的组成，标志着“北京文化”被确认是一种可以吸收民间活力的文化，是由民众的生活内容所代表的活态文化，是让外地人可以通过互动而获得认知的文化。这一变迁的背后，亦体现对于民众的文化主体性的承认：北京文化不只是远离日常生活的、由文物所代表的客体，亦是由普通民众自身参与、建构和传承的生活实践。

[责任编辑] 王霄冰

① 顾颉刚编著：《妙峰山》，第6页。

② 顾颉刚编著：《妙峰山》，第73-75页。