

庙会组织与民族国家的地方社会

——妙峰山庙会的公民结社

王立阳

摘要：本文以北京妙峰山庙会及其香会组织的复兴为个案，从地方性个体横向联结的角度，研究庙会组织中的社会 and 个体及其在当下社会中的合法性诉求以及实现方式，从而了解在改革开放后个体和社会如何成长发展，理解中国地方社会及其走向，探索庙会组织作为中国公民社会有机构成的可能性。

关键词：庙会 香会 人际横向结合 公民社会

一、引言

庙会组织这种灵性群体历来都是中国地方社会团结的重要形式，使个体联结成为群体，并更进一步与更大的共同体联结。正如许多人类学、宗教学前辈所描述的，庙会组织等神缘认同群体在中国传统社会的团结当中扮演着重要的角色。但是，中国现代以来，由于主流意识形态中现代与传统的划分，它们在中国现代以来很长一段时间中被斥为“落后的”、“封建迷信”，并被强制从民众的日常生活当中摒除出去。“文化大革命”以后，随着政府意识形态的放松，各地的庙会组织如雨后春笋般重新在中国各地恢复起来。

庙会组织的恢复，一方面再次给予学者一次机会了解地方社会的运作方式，另一方面，对有社会责任感的学者来说，更重要的是，这样一个曾经被主流意识形态斥为“迷信”的事物如何在当下社会找到它的位置。这样的研究势必要跳脱出现代主义和划分大小传统的窠臼，从对现代和传统的矛盾关系的讨论转向对庙会这样的传统在现代政治经济环境中的遭遇的讨论，并引入权力和话语的视角，在此，仅以郭于华所主编的《仪式与社会变迁》一书以及对于河北赵县龙牌会的研究为例简述这方面研究的主要思路。

在《仪式与社会变迁》一书中，郭于华、王铭铭、刘铁梁、高丙中、翁乃群、周大鸣等人类学者和民俗学者从地方社会、国家与社会的关系、传统文化与现代社会等角度考察中国南北各地庙会的恢复及其变迁。例如，郭于华在对一个陕西庙会仪式及象征的描述中考察庙会中作为民众日常生活的生存技术及国家的权力技术的结合，探讨国家与社会的关系。高丙中通过对于范庄龙牌会、北京香会及广西贵州少数民族庙会的考察，采用“国家在社会当中”的视角，观察国家如何“存在于民间表达方式当中”，在仪式和象征中探讨国家与地方及民众之间的互动关系。王铭铭则使用对一个闽南村落庙会的历史及其在现代民族国家的转型下的重构的叙述，对单线性的现代化观念提出质疑。¹

河北赵县龙牌会为学者们提供了观察庙会恢复的很好的个案，多年来，当地的庙会组织者主动邀请并接受了众多学者来参与观察。在庙会的变迁、庙会与地方社会的互构、地方社会与国家的互动等方面产生了诸多研究成果，而且学者的参与本身也成为研究的对象，被纳入到对庙会的研究当中。高丙中通过对于龙牌会恢复过程中民众、学者、政府之间的互动的民族志描述，揭示民众如何用“双名制”这种传统作为一种政治艺术来缓和传统与现代的紧张关系，使龙牌会成为一种合法存在。²赵旭东则从文化书写的角度，描述现代民族国家观念如何在乡村社会的改造当中得以体现，从国家与社会角度理解庙会等乡村文化的复兴³。刘铁梁、岳永逸等学者的文章也都从不同的角度理解庙会与地方社会、民众生活、主流意识形态等之间的关系。

在此之外，一些学者也开始尝试从庙会的恢复探讨庙会这一传统组织形式在现代民族国家和社会中能够扮演何种角色。如岳永逸就探讨了如何从民众本身的生活逻辑理解民间文化，并使其成为新农村建设的一个重要组成部分⁴。

以上研究已经从仪式和象征等文化的角度探讨了当下的社会政治经济环境中庙会与地方社会及国家之间的关系，本文将尝试从人际横向结合的角度来理解庙会，希望通过对于北京妙峰山庙会及其香会组织的恢复及其运作的个案研究，理解中国地方社会及其走向，探索庙会组织作为中国公民社会有机构成的可能性。社会存在于人与人之间的“主体间性”和人际联系的总体性。主体间性是人与人之间的联系必然性，个体需要通过与其他人的横向结合来达到个体的自由和各种价值的实现，

这样一种人际横向结合的总和构成社会的整体结构。通过对于这一过程的个案观察和总体描述，可以使我们明晰中国改革开放后个体和社会如何成长起来，了解当下中国的社会结构，从而更进一步确认如何重构一个中国式的公民社会⁵。

二、“盛烈的余影”

妙峰山位于北京西北部门头沟区，山顶有惠济祠，人称娘娘庙，供奉传说中泰山神东岳大帝的女儿碧霞元君，为北京地区信仰中心“五顶”之一——金顶⁶。每年四月初一至十五为金顶妙峰山春季庙会期，八月初一至八月十五为秋季庙会，春季庙会比秋季庙会较为繁盛，庙会自明末清初至今传承近四百年，香客来自北京及河北、天津等周边省市，特别是初六、初七和初八这三天最盛，达几万人。妙峰山最初为学术界注意是在八十多年前，来自北京大学的顾颉刚等几位学者，开始对妙峰山进行第一次现代学科意义上的调查记录。正是在众目睽睽之下，耐着众人围观的羞怯抄来的香会会启和石碑碑文成为顾先生的第一手资料，从而撰写了中国民俗学的开山作品之一《妙峰山》。在《妙峰山》中，让顾先生感叹的是香会所表现出的“民众的信仰力和组织力”⁷。

根据顾颉刚先生的记录，妙峰山香会主要是由京津及其周边地区的人们根据业缘、地缘等形式联结起来的香客组织而成，并最终在庙会下整合在一起。缝绽会、膏药会、献袍会、燃灯会、粥茶会等文会和幡鼓齐动十三档等武会，各司其职，从服务香客、服侍神明到进香表演，从山下到山上，形成一种非常严密的组织结构，从中可以看出民众“意欲的要求，互助的同情，严密的组织，神奇的想象”⁸。

在两年后的《妙峰山·序》中，顾先生再次称“这是民众艺术的表现，这是民众信仰力和组织力的表现”，考虑到“妙峰山娘娘之神”及其信众不仅面对着新知识的挑战，同时也面对着长年战乱的冲击，他为之前所作的工作感到庆幸，云：“妙峰山娘娘之神，之前托了国都之福，受了无穷的香火；自今以往，怕要忍着馁吧？明年我北返，当再去看一下。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！”⁹。

上世纪80年代末90年代初，在很长时间的一个中断之后，妙峰山的庙会 and 香会的朝圣进香逐渐恢复，这“盛烈的余影”似乎又重现在妙峰山。

解放之前，这些香会大多自愿组织上山，各会之间如何协调上山事务已无法了解。至1951年，妙峰山娘娘庙被关停，庙会及香会进香活动中止，一直到1990年。事实上，虽然各种进香活动中止，但是北京及周边很多香会自己的活动还没有停止，特别是以表演为主的武会。以海淀区西北旺皇会为例，虽然不再到其他庙宇或者现在归属于房山区的黑龙潭等地进香，但是他们每年在自己的村子里仍然进行“踩街”活动，参加一些群众性政治活动，如在西苑举行的开国大典广场表演、后来海淀区成立庆祝表演等，还训练了几批年轻人，一直到“文革”前才中止活动，这也为香会后来的恢复储备了一批后备军。

改革开放后的恢复也是从香会的活动开始的，但是，由于意识形态的原因，当时并不能直接打出香会的名号，只能根据其表演性称之为花会。上世纪70年代末80年代初，北京市的民间花会活动开始恢复，1983年，隋少甫老先生经过崇文区政府许可，首先在崇文区南岗子胡同进行了一场小型的花会表演，参加表演的有4档会，100多人。之后，崇文区有关部门从1984年起开始在龙潭湖公园举办花会表演，由官方出面组织，接下来1987年又在龙潭湖公园举行了全国花会大奖赛，形成了更广泛的影响。民间花会作为一种传统文化资源受到各方的关注。这时的香会在明面上只能够作为一个表演群体——“花会”而存在，庙会及相关的进香活动还无法实现。

1985年，在市政府的提议下，门头沟区开始以修复文物的名义修复妙峰山娘娘庙和其他一些建筑，为庙会的恢复提供了一个平台。1988年，石景山古城秉心圣会160余人率先上山，与涧沟村联系之后，上山敬香献艺，并立碑纪念。1990年，隋少甫与涧沟村联系，带十档花会上山表演，涧沟村领导向各档花会赠锦旗表示感谢。但之后不久，隋少甫以及涧沟村有关人员被认为进行封建迷信活动，被公安部门传讯。此后上山活动被门头沟区政府明令禁止，不允许花会上山，对于自发上山的，不准敲锣打鼓。不过，民心所向，依然有花会改变策略，化整为零，不化妆，以散客身份上山，进香表演，但是没敢敲锣打鼓，完后匆匆下山。

直到1993年，北京市的一位主要领导到妙峰山视察时，批评门头沟政府有关部门：“在城里请花会表演要付钱，现在人家主动送上门来，你们为什么不敢要？”自

此之后，当地政府改变态度，1993年，妙峰山庙会列入妙峰山乡旅游开发的日程，妙峰山乡乡长李春仁挑大梁，以乡政府名义召开第一届会首联谊会，与各会首商量上山走会事宜，并要求各村由村里组织恢复成立花会组织，上山表演，吸引游客。到2008年，妙峰山春季和秋季庙会已经举办了16届（其中，2003年因非典原因停办，2008年政府通令不许举办大型活动，所以妙峰山改变策略以民俗文化游之名，行庙会之实）。为了提升旅游价值，借由庙会的名号，妙峰山景区“轻易挪用民俗文化要素，通过只保存表面部分的表演和传统性的自我扮演，来满足那些生活在都市的观光客等人的怀旧心理或需求”¹⁰，2008年的主题就是“金顶祈福纳祥，弘扬妙峰福文化”。

1998年，妙峰山庙会作为一个民俗旅游项目被纳入到“京西旅游”这一上市公司中，2000年，门头沟区“对妙峰山的管理成立景区管理处，镇长任主任，上市公司派人任副主任，同时兼任妙峰山镇副镇长”¹¹，景区管理处不仅负责景区的管理，还负责香会的联系，每年都要在庙会之前举行会首联谊会，向各位会首发出庙会的请帖，协调香会上山的问题，并要求香会在进香的时候尽量遵守传统，以增加其旅游价值，在访谈期间，西北旺高跷秧歌的会首就曾告诉我们，在会首联谊会上，管理处强调香会要按照传统参碑林。由于打出了“民俗旅游”的旗号，香会的传统成为一个重要的卖点，藉此，香会的合法性得到了进一步的确认。

妙峰山庙会作为民间结社在某种程度上也是帝国传统的延续，这样一个传统社会的组织形式在很长时间内由于新的意识形态的价值判断，被认为是迷信落后而被禁止，后来虽然恢复，但是在很长时间身份仍然是灰色的，名称也被改为“花会”。不过在庙会和香会的实际操作中也采取多种方式与国家政策靠拢，来证明自己存在的合法性，比如，在贺会的时候，挂上一条写着国家文艺政策“百花齐放”的横幅。妙峰山通往惠济祠灵感宫的路边的松树上挂着记录抗战时北京前市长事迹的解说词。¹²

妙峰山的旅游开发使庙会和香会都有了一个合法的空间，不过合法性的正式确认是非物质文化遗产的评定，妙峰山庙会于2008年被评定为国家级非物质文化遗产，参与庙会的很多香会也被评定为国家级及北京市区县各级非物质文化遗产。在这一过程中，既存在着政治和旅游等因素，也存在着帝国传统向民族国家公共文化和公民社会的转型。

三、香会何以构成公民社会

“公民社会”是一个舶来品,一个现代概念,产生于西方社会特定的社会历史条件下,而香会则是中国土生土长的信仰组织,而且在很长时间被判定为迷信、落后的而被禁止,虽然在改革开放之后逐步恢复,但是这一类的传统组织在很多情况下依然被看做与现代社会格格不入。在目前很多学者一致努力的公民社会之中,香会将处在何种地位,如何作为公民社会的一个组成部分,这是下面所要讨论的问题。

(一) 庙会和香会中的社会

顾颉刚先生在《妙峰山》一书中讲到香会的来源的时候提到,香会其实就是以前的“社会”,这个“社会”从含义上并不是我们现代社会科学所指的社会,而是乡民祭神的集合,有了进香活动之后,固定的“社会”变成了流动的“社会”,社会科学对society的翻译建基于此¹³。不过,其实即使是在现代社会科学的意义上看,香会被看做社会或者是流动的社会也无可厚非。社会是人际结合的总和,人与人之间的互动体系都可以称之为社会,它的范围可大可小,大到以百千万计的人类群体,也可以小到一个三五人、十数人的群体,只要它已经形成了一个完整的可供理解的互动体系。

在这种意义上,妙峰山香会是由个体根据地缘或者业缘的便利在神缘认同下横向联结形成的一个个的香客社会,而在进香的过程中,这种横向联系进一步扩大,香会之间逐渐形成了一个更大的社会,形成了内部的认同,产生了一系列的礼仪、规矩来规范各香会及成员之间的关系。如庙会期间各香会有序的合作,武会中“井字里”和“井字外”的划分,关于只能进行义演的规矩等等。

作为神缘认同的共同体,香会由个体香客根据地缘或者业缘的便利,自愿结成,结成组织之后为了行动的效率,在香会的内部也形成了基本的组织架构,从妙峰山残余的民国前会碑上看,传统香会组织结构包括香首、前引、钱粮都管、车把都管、司事都管、中军都管以及厨房都管等等,或者叫把头儿,各负其责。不过,从新立的各会会碑可以看出,当下香会组织结构也逐渐简化,在简化的同时,称呼也日渐多元化,引入了一些现代社会组织或现代企业的称呼,如:

1. 西北旺幼童少林五虎棍会

会长 副会长

常务督管 老督管

2. 众友同心中幡圣会

前引 香首

钱粮头 武场头

3. 同心助善秧歌老会一堂

前引 香首

钱粮 司事

文场头 武场头

4. 聚义同善文武圣会

前引 香首

教师 司事把

武场把 云车把

文场把

5. 普兴万缘净道圣会

董事长 板头

总管

6. 蓝靛厂合心同缘蝴蝶少林老会理事会

顾问 名誉会长

会长 副会长

常务理事 秘书长

理事

大多香会只在会首（香首、会长）之下设各种具体负责钱粮以及文武场的负责人，称呼上，有的香会沿用传统的会首、都管、某某把等称呼，有的香会则完全或者部分采用了现代企业或者现代社会的称呼和组织结构。

在传统社会，香会之间按照成立时间不同有着级序的差别，新成立不到一百年的香会只能称为圣会，成立一百年以上的则称为老会，在两会见面之时，圣会要先向老会致礼，并为后者让路。而在这种级序划分之外又有一类，称之为皇会，这是帝国时代的产物，一档香会在获得皇封或者御赏之后，即可更名为皇会，皇会凌驾于香会的级序之上，是香会的最高追求。圣会、老会和皇会在服饰和道具上也各有仪程。

而在八十年代香会恢复之后，重新恢复的香会不论原来是圣会或者老会都自动改称老会，这向外证明了香会的历史，新成立的香会仍然称为圣会。关于重新恢复，行内一般都称之为“重整”。我曾经在访问一档香会的时候，谈到关于香会的重建问题，会首郑重的更正说：“不是重建，是重整，或者叫恢复”，因为如果叫做重建的话，香会的历史等于被抹杀掉，只能以新会的资格行事。不过，随着时代的演进，传统的香会之间的阶序及礼仪已经不那么严格。所谓的皇会虽然还有一定的名望，但是在香会之间，皇会的很多特权已经不被认可。而少数香会为了显示香会的声威，在服饰和道具上也破坏了过去级序划分，如丰台的一档圣会就使用了过去只有皇会才可以置办的金色的笼幌。不过，大部分香会在一定程度上也逐渐接受了这种级序的平等化趋向。

香会之间在长期的进香活动中也形成了很多的礼节来协调相互间的关系。香会之间见面要“打参儿”（鼓点儿），双方的会首手捧着帛旗“对方”（或称“合沿”），称为“打知”。一般来说，武会参坐棚或者行香的文会，而在香会的级序之中，圣会参老会，老会参皇会。而在内部的话，武场要拿着执事（三股叉）向文场行礼，文会则向执事打参儿。如果有诸多香会在同一场合演出，则必须按照十三档的规矩来排顺序，老北京香会会规中关于武会流传这样的一段顺口溜：“开路（耍叉）打先锋，五虎少林紧跟行，门前摆着侠客木（高跷秧歌），中幡抖威风，猴子蹲门分左右。双石头门下行，石锁（掷子）把门档，杠子把门横。花坛盛美酒，吵子（大镢）音乐响连声。杠箱来进贡，天平称一称。神胆（胯鼓）来蹲底，幡鼓齐动响（享）太平。”

香会见面会首们打知的时候，手捧帛旗与对方会首“合沿儿”或者“对方”，这个实际上也有确认身份的意思，因为帛旗上头有云头，写着南七北六十三省，十三

档子堂会，这个叫做万儿，上面写着香会成立的时候参与贺会的其他香会的名字。这牵涉到妙峰山诸多香会内部的一个合法性的问题。一档新的香会在成立之时必须经过“贺会”的仪式，由相熟的老把头代为邀请，宴请各老会的把头，请他们见证，并当场宣布新会的名称、宗旨、活动内容等等，以得到大家的认可和承认。之后香会才可以正大光明的进香、登台献艺，参与贺会的香会的名字都要写在会“万儿”上。没有经过贺会的香会在香会传统中是不合法的，称之为“黑会”，是不能够登台献艺的。贺会实际上是确认了香会之间的身份认同。

而在妙峰山景区管理处成立之后，管理处和香会之间也形成了一种人情关系。如果这些香会会首家里有婚丧嫁娶之事，只要通知一声，管理处就会参加。2005年永定门外“文武乐善八卦少林”会头杜春亮的儿子结婚，管理处派人参加。2005年8月31日，隋少甫先生因病去世，去世后隋先生弟子和家属通知管理处，管理处应邀派人到大兴殡仪馆参加了隋先生的葬礼。朝阳门红寺村“太平同乐秧歌圣会”的老会首卢德瑞去世时，其家属要求管理处派人参加，说：“如果妙峰山不来人就不下葬”。后来，管理处派人参加了卢德瑞的葬礼。¹⁴

这样，在香会内部、香会之间以及香会和庙会的组织者之间存在着一个互动体系，这一体系也随着社会的变迁在自我调试，从香会到庙会再到大社会，互动体系在不断扩展，形成了一条互相对流的沟通渠道，社会也在逐渐的扩展。

（二）香会中的个体

对于公民社会，英国学者戈登·怀特的定义是“国家和家庭之间的一个中介性的社团领域，这一领域是由同国家相分离的组织所占据，这些组织同国家的关系上享有自主权并由社会成员自愿结合而成以保护或增进他们的利益或价值”¹⁵。在其中的个体是独立、自主、自由的，可以根据自己的利益和价值的实现来实施横向人际联结，这种横向联结对于个体来说也是必须的，这种横向联结的不断扩大就是社会。

香会不仅仅是一种神缘认同的结社，也是香会中各个个体社会性的体现。相对于宗族等组织，香会中的个体更具有自主和自愿的权利，个体通过香会这一人际横向结合来达到个人利益和价值的实现，传统上所说的“耗材买脸，抢洋斗胜”就体现了香会及其相关个体的这种需求。而在香会重新恢复之后，香会中的个体性也表现的更加强烈。

相比而言，妙峰山各档香会中文会（善会）成员的神缘认同更为外显。妙峰山目前坐棚的文会主要有“共心向善结缘茶会”、“德清鲜花圣会”、“厚德积善馒头圣会”、“亲朋同乐清茶圣会”等。

“共心向善结缘茶会”成立于1997年，2003年农历三月初五在分钟寺举行了贺会仪式。香首倪振山七十多岁了，为丰台区分钟寺村人，茶会的器具设备主要都是他置办的。茶会成员30多人基本都是分钟寺村人或倪的亲朋好友。绝大部分是退休的老年人，还有几个稍微年轻一些的面孔，是倪振山的儿子和晚辈亲戚，茶会每年最主要的活动是妙峰山庙会，受主办方妙峰山景区管理处邀请而来，一切费用自己出，前后十五天，将舍茶、舍粥、舍馒头。资金主要是晚辈们资助，出钱，也出力。倪振山说他一直信佛，儿女、晚辈自言耳濡目染受其影响。倪说这个会里一半以上的人是信佛的。会中几个妇女也都说她们信佛，“不信佛也走不到一起来”。信佛，也拜老娘娘，在他们看来这一点也不矛盾，灵感宫的侧殿就有观音殿、药王殿、地藏王殿等，无论佛或娘娘，都是劝人向善的，办茶会就是做善事。

“德清鲜花圣会”于2003年倪振山的结缘茶会贺会之时成立。香首陈德清女士，已经八十多岁了。陈德清不识字，是丰台区西铁匠营乡释迦寺村的农民。这个会实际上就是老太太一个人。来帮忙的有陈的老朋友汤树鑫和儿女们。鲜花圣会是为娘娘供鲜花的，棚内，不仅供有花神，还有“佛光普照”的布幔，两旁挂着经幡。

陈德清说她是农民，娘家是花乡，会种花，不过现在是“失地农民”，每月领260元的退休金，11年前第一次来妙峰山，后来常常自己蹬着三轮车带几盆花来给娘娘上供，一来二去，跟妙峰山管理处的人和其他香会的人都熟了，隔壁的结缘茶会就帮衬她不少。她的这个鲜花会也是在大家帮助下，在茶会贺会的时候成立的。会的规矩她也不大懂，都是其他会首教她。在调查期间，我们就看到“义福善缘清茶老会”的香首张义福教她如何与别的会首拿会旗“对方”。

汤树鑫说老太太是个大善人，一年到头卖花挣的一点钱差不多都捐给了妙峰山。陈的丈夫1993年心脏病去世，她一个人过，儿女的家隔得不远。陈的大女儿张凤琴（57岁）说儿女有时候也给母亲一点钱，他们都不很富裕；母亲没什么嗜好，烟在20年前就戒了，平时非常节俭，老太太穿的非常朴素，甚至可不修边幅。而陈德清说自己刚来妙峰山的时候，住在山下涧沟村，看到那里很穷，小学里老师、学生吃

的都很差，她给小学捐了1600元钱。汤树鑫说陈德清、陈的丈夫和她自己都是50年代初的党员。不过老太太在老伴儿去世之后开始烧香拜佛，现在每天早晚要烧香磕头四十多分钟；陈德清跟妙峰山管理处的王德凤姐弟相称，儿女也跟着叫舅舅，春节也要上来拜年。

陈德清说每天磕头除了念观音，还要念老革命、周总理，没有他们她也没有现在的日子。很多人都叫她“二姐”，提起她都带着几分敬佩。她是花乡人，会种花，给娘娘供花，同时，偌大年纪又虔心为善，其他香会的人都觉得她自己就像花神，去释迦村找老太太，没人知道“陈德清”，要说“花儿奶奶”，大家都知道。

“厚德积善馒头圣会”的成员是前门的高家三兄弟和在大栅栏做生意的浙江人梅宗福四兄弟。高家兄弟和梅家兄弟是生意上的朋友。这个会成立于1992年，是庙会恢复后第一个（1992年）到妙峰山的馒头会。他们的会旗上写着“朝金顶妙峰山厚德积善馒头圣会”，旗上落款是“妙峰山景区管理处”，这是他们的老资格的证明。大哥高志勇为香首，60多岁，从前在银行工作，退休后自己做生意。他说这个会是老二高志怀发起成立，老二跟一些茶会的人有往来，成立了这个馒头会。后来老二下岗给人打工，缺乏经济实力，费用上主要是他和梅家兄弟支持，基本上每次妙峰山庙会都来，为香客“提供后勤服务”。会中几位成员都信佛，家里也供观音。高志勇说他前门家里的门是明代的，上面的对联是“厚德家声振；积善世泽锦”，馒头会的名字就取的是前两个字。说到善心，他说1958年的时候他上学路上总看见一个似乎精神有问题但相貌长得很端正的男子，他每天宁可自己不吃也买了馒头给那人吃，他的同学都说他“有病”。他感叹“文革”对道德、传统破坏太大，也感叹现在接受舍馒头的人不懂礼节，本该先拜神再来领馒头，因为馒头按理是供给娘娘的，人领受的是给娘娘上完供的馒头，是托娘娘福，但现在的人常常是径直就来拿馒头。也说到他家办了这个馒头会，邻居朋友受其启发，纷纷来捐香火钱，而他也每次带上完供的馒头回去送他们，邻居老人都特高兴。他还讲到几个关于舍馒头的灵验的故事：一次从妙峰山舍完馒头下山，坐在车里不知有点什么事想用手纸，结果一卷手纸正落在手边；山下涧沟村停车场有人向他们讨馒头，本来都已经在山上舍完了，一低头发现有从车上往下搬的时候落下的，正好舍给了人家；还有广东老太太为家里病人来妙峰山求馒头，坐着飞机把馒头带回家，结果病人吃了就好了。不管我们

信不信，他是信的。

“亲朋同乐清茶圣会”由原会首白老先生去世之后捐给了妙峰山管理处，由管理处负责。每年都有几位香客自愿服务，购买茶叶，施茶。其中一位卢先生家住丰台区，是佛教信徒，之前经常从家里带菜上山捐给茶会。在这里帮忙的还有一位姓景的回族人，家住东直门，每年从牛街买来茶叶给会上，但是只为助善，并不烧香拜神。前些年还有一个广东的小伙子也曾在会上帮忙，不过主要不是出于信仰目的，只是图好玩，结交朋友。

从上述这几个例子可以看出，文会的成员大多出于信仰的认同而结成了一个群体，在这些香会的名号当中，大多有一个“善”字。通过坐棚施舍，这些个体不仅是为娘娘服务，也是在结成自己的善缘，达到自己心理上的平静，同时也感染了同处庙会空间中的香客和游客。同时通过坐棚也扩大了自己的横向人际联系的范围。而武会中个体成员的信仰成分当然不能忽视，不过也附带了更多其他的考量。

北京市海淀区的西北旺村有高跷秧歌和五虎棍两档香会，在与这两档香会的会员座谈的过程中，他们一直强调这两档香会是村落的荣耀，因为先辈曾为慈禧太后表演而获封皇会。他们对于留存下来的龙旗的制作和珍贵以及在香会当中的荣耀地位津津乐道。

西北旺两档香会最初成立的时候，由村里的大户人家出资，村民参与。经过近二百年的发展，几乎涵盖了全村所有家庭，村民要么现在是会员，要么祖上曾经是会员，在两档香会的会员当中，很多会员是父子或者兄弟、堂兄弟。高跷秧歌的老会首凌长春老先生的弟弟是五虎棍会的文场。五虎棍会的老会首方书明先生的弟弟方书茂也在五虎棍会担任化妆和教练，方家的下一代当中也有不少是五虎棍会的会员，包括现在五虎棍会的主事人之一方志刚。所以，西北旺两档香会在两会会员及整个村落成员的精神世界当中占据着重要地位。

丰台区岳各庄村同心如意太狮圣会，会首凌师傅，五十多岁。会里有三十多个会员，除了偶尔几个稍远道的，都是住在岳各庄行政村碾子坟一带的近亲近邻，彼此之间，总有些沾亲带故的瓜葛，他并不认为这种成员组成过于狭隘，相反认为这样很有凝聚力，同时，因为丰台区村村都有会，所以，也并不拒绝那些“散兵游勇”偶尔加入一同来玩，只要你会玩，就既可以同走毫无收入只为进香的香道，也可以

同去参加有收入的表演，因为大家大多是有工作的人，每次表演未必能保证有时间，不如增加选择面。另外，凌师傅通过多年的交往经验，在这个圈子内人脉很广，既认识一批与他类似的老会头，也认识一些爱好这个的个人以及能扯上关系的搞民乐、叫卖的各色人等，这样交流的结果就使得实际上每次活动时人员并非固定，而边界也不甚分明，在一定时间内自由来去。

凌师傅在访谈的过程中非常强调传统和信仰，他说：“现在中国的传统东西被西方的东西压得透不过气来”。他很虔诚地信佛，他提到自己买鱼放生的事情，认为行善可以提升自己，长寿健康。他说上妙峰山的时候娘娘显灵，夜里自己练子午功头上有光，经常夜里就睡在那个摆佛龕的屋里。在科学语境背景下这些会被评判成迷信，而在传统文化的背景下这些获得了合法性。

在关于狮子会的事情上，凌师傅反复强调的内容有三点：一、岳各庄的会是个老会，他们一家与这个会关系密切；二、自己一手重新弄起这个会靠的是自己人间的“和”，挣不了钱，而是“耗材买脸”，一为爱好，二为信仰；三、社会应该关心这些民俗的东西，当地政府尤其应该投资支持他们。

凌师傅身居三种身份：政府公务员，三个会的会首（狮子会、旱船会、少林会）和公司老板。在访谈中也显出了这三种身份所在的社会空间有所不同，其中附着的情感记忆也不同，体现在他提到三者时言语中：政府“关系复杂”，不愿和那些人掺和到狮子会中来；狮子会是自己“玩玩”，个人兴趣；而公司挣钱以及出国开武馆的计划则是“事业”，“不能因为玩误了事业”。在他的复合价值体系中，挣钱主导，出国开武馆做生意是事业，狮子主要是玩玩，不能因为玩而不顾事业。

从这些个体的身上可以看到，香会寄托着个体的各种需求：信仰、爱好、友情、亲情、社区认同、传统的继承以及经济利益等等。在香会中，个体找到了他们的同路人，在改革开放之后所释放出来的个体的自由，通过香会这一组织形式而得以实现和释放。

（三）香会合法性的自我表述

在当下中国，个体在潜在地或者正式获得自主和自由的权利之后，庙会等传统组织形式成为比较便捷的横向联结方式。但是由于其自发性，庙会在当下社会的生存面临着合法性的问题，由于旅游开发和非物质文化遗产保护使香会从政府那里获

得了合法的身份。而在这一过程中，香会也在不断的从帝国传统、民族国家及个体的日常叙事等方面¹⁶对香会的合法性进行自我表述和论证，以解决一直以来的尴尬处境。

1.帝国传统

由封建帝国时代传承下来的香会从宫廷得到的荣耀、绵延的香会传统以及各个香会本身传承的祖辈的纪念等曾经是香会的负面资产，并作为香会被禁止的重要依据，但是在香会恢复之后，这一切却又成为香会合法性的来源之一。

在西北旺万寿无疆高跷秧歌会调查期间，关于西北旺高跷秧歌的历史，从会首到会员，在记忆中最清晰的是两个时间点，除了创建的时间之外，西北旺人更注重的是曾经在光绪年间入颐和园为慈禧太后表演，并受封为“万寿无疆秧歌一堂”，受封成为皇会。这两个时间点又分别与两个传奇人物紧密相关，除了前面提到的郝大烧之外，另外一个就是在受皇封的时候扮演公子的武扇瞎摸海。这段历史也是西北旺村民津津乐道的：

光绪二十四年，咱们进宫，是到颐和园这儿，咱们有人，咱们村有一个老太监，叫马老公，他在回家的时候，看见咱们这个高跷秧歌，说是有这么个玩意儿，这是慈禧跟前的人，旁的一般人你哪接触得了慈禧啊?!慈禧六十大寿要取乐。完了他回去就说，我看见了这么一个小玩意儿。那阵儿都不能说大，都得说小玩意儿，说要不让我进来耍耍看看。他说的当然就有点儿靠谱了，紧跟着慈禧的。就是这么进去的。这得说是官里头有人。

进去之后，据说头上场之前也上了一个高跷，给轰下去了，他那个是折跟头打把势，练武兴的。慈禧看玩意儿看多了，全懂啊，说你这是高跷秧歌，是文的还是武的，高跷秧歌应该是什么的?应该是文的。那你这叫什么啊?文不文武不武，犟，轰出去，文就是文，武就是武。结果，咱们上的时候也闹了一个悬，是那个武扇闹得悬。

慈禧六十大寿的时候看的节目多了，结果有点犯迷糊了。在这个时候，这个武扇，姓魏，外号叫“瞎摸海”，脑瓜子转一个弯。心想，我给你表演你不看，哪怎么能说看玩意儿啊?他一个鹞子翻身，戳一个拜，叫“拜

扇”，一条腿跪着。他一个鹞子翻身，把慈禧惊醒了。慈禧一看，这是什么意思啊？跟老太太叫范，找死啊这是？结果，这马老公赶紧答话，老佛爷今天是您六十大寿，高兴的日子，您看他这个动作叫什么，这叫拜，拜寿，跪着作揖呢，扇子朝下作揖呢！慈禧高兴，哈哈一笑，饶了命了。看完了，这得赏啊。赏白银千两，不过拿到手的只有五百两，中间稍掉了五百两，服装十二套，瞎摸海和那坤角赏的是金丝绣的，其他的都是一般的戏装。封什么？“万寿无疆”！特赏金地青龙大龙旗一面，黄幌几面，黄马褂一件。全国就这么一份龙旗，所以叫特赏。据说北大一个教授写过一份材料，叫“天下第一会”，特赏龙旗，这是全国独一份，所以叫“天下第一会”也不为过。¹⁷

于是，西北旺皇会的历史也从光绪24年，也就是公元1898年开始书写。凑巧的是，在这一年，京师大学堂创建。所以在我采访的过程中，提到我的身份的时候，几位会首不约而同地提到西北旺皇会和北大同时生日。1998年，在北大轰轰烈烈地完成其百年庆典时，与它近在咫尺的西北望高跷秧歌会也在当年10月于金顶妙峰山娘娘庙下面树碑，纪念自己的百年华诞。调查期间，西北旺人也不断地提到成为皇会的荣耀和在其他香会之前的优越地位。这份荣耀大部分寄寓在慈禧太后所赐赏的龙旗上，这面龙旗保存至今，成为香会和整个村子荣耀的见证。在访谈中，会员和村民都津津乐道地讲述这面龙旗的形制和工艺之巧妙，以及这面龙旗所带来的优越地位。在香会由神圣逐渐转向世俗的过程中，背后支撑着皇会的荣耀的社会心理稍微淡化，但是皇会依然可以成为香会地位的一种象征。皇会的名号作为一种象征，也作为一种历史，可以以传统的名义接近主流意识形态。

笔者曾采访几位香会会员，问到香会什么时候重建，几位会员郑重地纠正了我的措辞。他们认为不能用“重建”，只能说是“恢复”。因为香会并不是没有了，只是这一段时间没有活动，更重要的是，用重建意味着香会重新成立，对于一个香会来说，这就等于说重新成为一个新的会，所有的仪式都要按照圣会的规矩重新进行贺会。

在言语表述和进香活动中，香会都在努力的遵照着传承几百年的老规矩：

互相团结、礼让，说话要文明要有规矩，规矩礼性，过去讲究规矩礼性，得有礼节。有了这个历史渊源和群众基础，所以这玩艺儿，现在什么庙会啊，春节的花会活动啊人家请这个，大家伙儿都愿意看。这里头十三档子玩艺儿包括高跷、五虎棍、地蹦子、狮子、太狮少狮，包括我们的文场、开路。什么叫开路，开路是要叉，过去都有扮相的。有鬼脸，披头散发，红头发绿头发，他是鬼，开路鬼。开路鬼的会是头一档子。他在前头开路。这就是帛旗了，合沿。得捧着，不能拖着。上头有云头，南七北六，十三省啊，十三档子堂会。这个叫万儿，葫芦上头的须子不是叫万儿吗，我们这个也叫万儿。谁给咱们贺的这上头都写着。不能撒手，得提搂着。上前请安时望前蹿三步，把帛旗拉起来，七二三，下参儿，这参儿叫请安。¹⁸

从新成立香会的贺会仪式、香会表演的程序和技艺、“幡鼓齐动十三档”的排序，到妙峰山上的“打知”、“合沿”、“报号”、“拜庙表演”等等，香会的名号、老规矩及其所附带的传统资源成为香会合法性的基础。

2. 民族国家

民族国家也以共同体面目出现，有必要以文化作为其合法性基础，“他确定或者试图确定一个能使这个国家的行动可以在内部与之联接起来的集体主题，创立或者是试图创立一个经验的我们，政府的行为似乎从我们的意愿中自动产生。他倾向于以两个高度概括的内容，相对重要性和适当的关联的问题为核心：‘本民族的生活方式’与‘时代精神’”¹⁹。香会这样的民族传统就被看作是民族文化的精粹，民族精神的凝聚点。香会在表述和活动上也努力的把自己融入到民族国家的叙事当中，一方面在表述上强调自己对于国家和社会的积极作用，另一方面也对于传统资源进行自我调适，向主流意识形态靠拢。

东直门普天同乐开路圣会的会首范师傅在访谈中这样表述香会和自己组织这个圣会的意义：

六十多岁人了，对社会没做什么太大的贡献，挽救这块儿，发扬这块儿，就是我有生之年能为社会留点遗产，为人们留点纪念，对人们有好处

的玩艺儿。它起到净化社会空气的作用。它起到给人们带来欢乐吉祥的作用。对我来说一个是心里痛快，一方面对大家也起到高兴的作用，大家有乐呵的场地……我是这一地区的华侨联谊会秘书长，我在一个会上，就跟办事处的人说这话。我说你们支持我，能给我这块地儿，是对我的支持，也是你们对社会的贡献。你们是，按佛家来说你们是大德，按天主教来说你们就是天使，因为你们给人带来健康、欢乐、吉祥。你们功德无量。

范师傅一方面强调香会和自己要挽救民族艺术遗产，为后代留下“有好处的玩意儿”，另一方面强调香会能够起到“净化社会空气”的作用，营造“欢乐吉祥”气氛的社会作用。这两方面的表述构成了一定的合法性，使他说话也能够有底气。

同时香会在实际运作的过程中在继承传统的同时也努力的自我调试，以适应当下的形势，“继承与变通是传统在当代的存在方式所体现的辩证法”。²⁰范师傅还讲了这么一段故事：

范：没办法，怎么办呢，我们就把文场里头加上会歌。我为什么说其净化空气作用呢，我编的会歌就是我当时的想法，编了四个核心，四段歌。四季歌，本来是十二段，后来浓缩了一下，弄到四段。

头一段：

春季里来送春风

老百姓盼的是能过上好光景（那时候大家都没底啊）

勤劳致富是根本

坑蒙拐骗天理不容

（九几年那时候正是这时候，买烟的，我记得那时候大重九最值钱，他把最次的烟搁里头，外面一封卖去了。这种事都干得出来。所以我编的头一段就是这个）

第二段：

夏季里来百花香

老百姓盼的是国富民强

幸福的花朵大家来浇灌

美满的生活地久天长

(一个国家,一个家庭,正像一朵鲜花,大家来浇水,它越来越兴旺,你互相扒墙角、拆台,这朵鲜花就完了,已经没这个幸福生活了)

第三段:

秋季里来艳阳天

老百姓盼的是和睦团圆(当时有台湾的因素、家庭的因素、社会的因素,为了生活,家庭不和的也多,生活没着落没把握,所以这么编的)

九品莲花孝敬父母

中华民族的美德代代相传

(孝敬父母的少了,尤其像我们这岁数,孩子们都忙忙碌碌,回家团圆的少,所以这么编的)

第四段,因为那个时候邓小平提小康。

冬季里来瑞雪飘

老百姓盼的是生活越来越美好

物价稳定市场繁荣

小康路上唱起步步高

(把它编到文场里头,中间又编了好些个动作,孔雀开屏啊、二泉映月啊、嫦娥奔月啊,就是文场那个叉)

魏:就那么一亮,特漂亮。在妙峰山演过,围的人……

范:唉哟,有的听着会歌掉眼泪,特别是岁数大的,说现在社会最需要的就是这个了。后来这会歌就叫《老百姓的心声》。²¹

这一长段的会歌既贴近主流意识形态,也表达了普通老百姓的心声,这一节目的改造不仅赢得了观众,也引来了北京电视台等众多媒体的关注,并打出了名气。

除此之外,从最初恢复时的“花会大奖赛”开始,香会不断的接受邀请参加政府和社区组织的大小活动的演出,从亚运会、奥运会到社区内部的文娱活动。在北京海淀区西北旺村调查期间,我们还看到村里的两档香会参与社区组织的“繁荣民

间文化、共建和谐家园赞助活动暨为四川地震灾区捐款仪式”。经过不断的调适，香会已然成为民族国家文化生活的重要组成部分。

3. 个体的日常叙事

在帝国和民族国家的宏大叙事之外，无法忽视香会在成员个体琐碎的日常生活意义，在上文中，我们已经提到在香会中个体成员的信仰、感情、认同及经济利益的实现。在香会成员的个人表述中，我们经常接收到这样的信息：

这个（指文场）真锻炼身体，你玩完一身汗，心情不好的时候，玩完了心情就好，老年人的身体四肢大脑都有好处，因为老年人上了年纪以后就不爱说话了，慢慢大脑就会迟钝，这时候你要听人家指挥，脑子要跟上，要协调。还有一个集体组织性，有组织观念，这样走到社会上对社会也有用。对身体有用、对个人有用、对国家也有用。因为老年人退休以后寂寞了，没事干，怎么办，就参加这个组织。丰富生活，他也不寂寞了，有事干了，锻炼身体，又继承了传统文化。

你看今天的场地上有多少人，包括围观的。上百人。另外呢，明天你要是来看，三百个人的功夫扇、龙。13号北京电视台的来，龙、狮子、中幡。你看，岁数越大，贡献越大，对社会越有好处。省得跟人吵架去，省得瞎聊天去，省得跟人打麻将去。看电视，盯着看把人眼睛也看坏了、把人身体也看糟了。电视发展起来了，大家眼睛也完了身体也完了、你别说参加我们打，你就是走到我们那儿看去，本身对你就是一种锻炼，起到给人们带来健康这么一种作用。你看大家一鼓掌，给别人鼓掌的时候他本人就乐了。你信不信这句话，对你身体也有好处，就起这么一作用。我们这些老同志都愿意把这事儿继续下去。²²

从这些香会成员的自我表述中，香会活动不仅是对于传统的继承及对于国家社会有益，从个体的日常叙事来讲，香会同样具有其意义，既有益于身心健康，又可以调适人际关系。

香会成员在帝国传统、民族国家和个体的日常生活三方面的表述和努力，使香

会具有了社会合法性，而如前文所述，政府在政治、旅游方面的考量以及非物质文化遗产的评定则使香会获得了政治和行政的合法性，目前所要面临是如何使香会通过法律程序成为正式的社团法人，从而获得法律意义上的合法性，²⁹使他们能够以健康而正当的方式存在，这对于国家和社会的良性发展都有着积极意义。

四、结语：庙会组织作为中国地方社会的经典形式

在妙峰山这一个案中，我们可以看到自成一体的妙峰山庙会融入在整个大的现代社会体系之中——这是一个过程：行政的打压转向仪式活动中的借用（旅游的开发和营造盛世气氛的需要）、在文化上的承认（非遗），从而在一定程度上承认个人有选择自己的价值体系的自由、承认群体宗教信仰的自由。这种团体从异类变成了可以被承认的组成部分，这构成了庙会作为公民社会一部分的基础。

社会作为一个自主的领域，并非西方社会所独有。在中国传统社会，由于国家力量的局限，在民间社会已经形成了一系列的像庙会这样的横向组织形式，填补国家力量所留下的空间，在某种程度上也作为国家的补充，在其中也形成了共同的价值和成套的互动体系，维系着地方社会的团结。正因为如此，在国家政治生活中，当个体再次具有了自主的空间的时候，庙会这样的传统组织可以信手拈来作为个体横向联结的方式。

传统中国地方社会，个体之间主要通过两种方式结成群体——宗族和庙会。作为血缘群体的宗族是内向型的，将界限限定在群体之内。而庙会则为外向型的，将社会联系延伸到血缘群体之外。在村落之内，庙会的神缘认同将不同宗族的人联系在一起，形成社区共同体，在村落之上，处在一个广大地域的不同社区或者不同职业的人群通过庙会结成为信仰共同体。与宗族相比，庙会更具有开放性和包容性，以神缘认同为主要纽带的同时也容纳了地缘、血缘、业缘等联结方式。对于神明的灵的观念的分享，使个体横向联结成为社会，“Society”译作“社会”也体现了这样的含义，在传统上，“社会”本就是人群祭神的集会，也就是庙会。庙会之中涵盖了村落共同体、联村组织、超地域共同体及地方性业缘群体等。

虽然庙会这样的传统组织方式还无法像一些现代组织那样正式注册，成为国家

法律所承认的正式社团，在法律上无法获得合法的地位，但是作为一种个体和群体价值的寄托，实际上具有其一定的合法性。正如高丙中教授所言：“合法性是指符合某些规则，而法律只是其中一种比较特殊的规则。因此，合法性的基础可以是法律程序，也可以是一定的社会价值或共同体所沿袭的各种先例。一个组织是否具有合法性，那就取决于它能否经受某种合法秩序所包含的有效规则的检验。”²⁴ 从上文中，我们已经看到了老百姓对于他们的结社组织合法性的自我表述，这种表述来自于民族国家的话语、帝国传统以及人们的日常叙事，在他们的表述中，香会是民族文化，承袭了中国社会代代相传的老规矩，在日常生活中满足了个人的需求，在这样的意义上，这样的组织形式就是合法的。

当然，庙会这样的传统组织也在不断的调整以适应当下的社会空间和秩序。在这一过程中不仅是庙会组织本身的参与，政府、学者及企业等等力量都介入其中，不同力量的合力给予庙会组织以重新定位，使其适应当下的社会空间，能够在构建中国的公民社会中发挥积极作用。

庙会作为公民社会构成的潜力已经为国内外学者所注意，王斯福在《农民或公民？——中国社会人类学研究中的一个问题》一文中就提出，庙会带有“农村市民社会（即公民社会）的基质”，文后所附学者评论中有人认为王斯福把民间化的东西政治化，把庙会当做地方社会民主化原则的基础²⁵。但是他的观点还是给我们一定的启发。高丙中也在《中国的公民社会发展状态——基于公民性的评价》一文中谈到庙会等传统组织作为公民社会的组织资源的潜力。²⁶

从个体而言，庙会取得合法性使个体完成了从人民到公民的第一步转变，在中国的语境下，人民作为一个政治范畴出现，“渗透在公共生活的各个方面，把平民百姓的政治地位和历史作用在名义上和整体上能够达到的地步发挥到了极致”。但是，在对抗封建等级制的同时也形成了另外的一种社会区隔。“公民”范畴则打破了这样一种区隔，“让个人在现代民主社会能够获得的权利一步一步地落实到日常生活之中”²⁷。

公民获得个体的自由和结社的自由，从而可以藉由横向结合形成为庙会这样的共同体，个体的自由和价值在群体中结合。在共同体中，个体不仅找到了实现自我价值的机会和平台，也在学习与他人之间的互动，学会尊重他人，个体的价值在共

同体中融合成为集体价值，也就是所谓的“共同善”。在“共同善”中，个体和社会联结在一起，“一方面，除非每个人承认别人是目的并且有意如此相待，否则就不可能有社会；另一方面，个性只有通过社会才能获得实现。因此，任何个人的道德发展，必须与整个社会其他成员的道德发展相一致，任何个人的自我满足与自我完善有赖于社会其他成员的发展和完善”。²⁸

当下中国，个体获得了追求个人价值的自由，但是这一自由必须以一种合理方式来实现，社会的良性运行同样需要对个体的约束和整合，这些都需要在庙会这样的结社中习得，经过这一过程，个体的利益和诉求获得合法性，以合理的方式实现，同时个体也更加有可能成为“社会的民主和理性的规范的维护者”²⁹。经由庙会这样的结社形式，个体向公民更进了一步，并形成了社会。

总之，庙会组织的传统形式中吸收现代成分，使得传统社会、文化价值得以传承，新的价值找寻到群体作为依托。从另一方面讲，通过庙会组织这样的横向人际联合，一些曾经贴上错误的标签而被排斥的群体能够重新被当做正常成员纳入到社会生活当中。同时，国家、社会和个人之间产生了一个对流沟通的渠道，个体的诉求找到了表述的途径，可以与国家进行对话，与其他人群进行交流，国家也可以通过与这些组织的沟通以合理的方式实现国家的意志。庙会组织作为中国地方社会的经典形式，完全可以以其特有的形式在当下中国社会中重新焕发光彩。

1 郭于华主编：《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社，2000年。

2 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》，《社会学研究》2006年第1期。

3 赵旭东：《以国家的名义重新书写乡村文化：以河北两庙会为例》，《河南社会科学》2009年第6期。

4 岳永逸：《传统民间文化与新农村建设——以华北梨区庙会为例》，《社会》2008年第6期。

5 本项研究得到北京大学社会学系高丙中教授主持的教育部文科基地项目“社团组织研究”（02JAZJD840002）的资助。论文除了作者本人的调查资料之外，也借用了杨春宇、吴晓黎、欧阳敏等同门的调查资料，在论文写作过程中也得到高丙中教授、中国社科院民族所吴晓黎博士和杨春宇博士的批评指教，特此致谢。

6 有关妙峰山庙会的恢复参考以下文献：吴效群：《妙峰山——北京民间社会的历史变迁》，人民出

版社，2006年；（日）樱井龙彦、贺学君：《关于妙峰山庙会的民众信仰组织（香会）及其活动的基础研究》，日本文部科学省科学研究费补助金《萌芽研究》研究成果报告书，2006年，第443-444页。

7 8 9 13 顾颉刚：《妙峰山》，1928年，见叶春生主编：《典藏民俗学丛书》（中卷），黑龙江人民出版社，2003年，第1017、1046-1048、1020页。

10 2003年《日本民俗学》刊行的“民俗学主义专号”、“刊头词”的民俗学主义定义。参《特集にあたって》，《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》。转引自岳永逸：《乡村庙会的政治学》，载黄宗智主编：《中国乡村研究》（第五辑），福建教育出版社，2007年，第205页。

11 王晓莉：《碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动研究——以北京地区与涧沟村的香客活动为例》，北京师范大学博士学位论文，2002年，第64页。

12 高丙中：《民间的仪式与国家的在场》，载郭于华主编：《仪式与社会变迁》，社会科学文献出版社，2000年，第314页。

14 李华伟：《旅游产业体系中的妙峰山庙会》，载岳永逸主编：《妙峰山节日志》，2008年，未刊稿。

15（英）戈登·怀特：《公民社会、民主化和发展：廓清分析的范围》，载何增科主编：《公民社会与第三部门》，社会科学文献出版社，2008年，第64页。

16 杨春宇：《民族国家、帝国传统和日常生活——民间花会合法性的三个意义基础》，《社科院人类学年刊》（未刊稿）。

17 讲述者：凌长春；访谈者：王立阳；访谈时间：2008年5月31日；访谈地点：西北旺村关帝庙。

18 21 22 讲述者：东直门普天同乐开路圣会魏师傅；采访者：杨春宇；访谈时间：2004年5月11日；地点：北京市东城区东直门文化站

19（美）克利福德·格尔茨：《文化的解释》，纳日碧力格译，上海人民出版社，1999年，第286页。

20 高丙中：《民间文化的复兴：个人的故事》，载高丙中：《民间文化与公民社会》，北京大学出版社，2008年，第9页。

23 24 高丙中：《社会团体的合法性问题》，《中国社会科学》2000年第2期。

25 王斯福：《农民或公民？——中国社会人类学研究中的一个问题》，载王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学，1997年，第1-19页。

26 27 29 高丙中：《中国的公民社会发展状态——基于公民性的评价》，《探索与争鸣》2008年第2期。

28 刘明贤：《格林论共同善》，《湖北社会科学》2001年第1期。

（王立阳：北京大学社会学系07级博士研究生 北京 100871）