

精神性存在的让渡:旧京的庙会与庙市

岳永逸

摘要:有城墙区隔的旧京是一座与农耕文明相匹配的乡土性城市。这种乡土性既体现在对土地敬畏的神圣性之中,更体现在家、街、城同构性的空间美学。不仅宫、观、庙、庵、坛、祠、寺等以不同的阶序密布旧京,对民众而言,供奉碧霞元君的“三山五顶”还拱卫着京师。西直门内大街这样普通的街巷也有着有“九龙二虎”之称的众多小庙。曾经普遍存在的四大门信仰使得旧京众多的家居空间同样多少具有“庙”的性质。与此相连,旧京的庙会是一种与旗人闲适典雅的日常生活相连接,并集中呈现日常生活,展现个体价值的精神性存在。在以西方为标杆的近现代历程中,旧京必然性地经历了去神化和对以敬拜为核心的庙会的污名化历程。庙会整体性地衰减为彰显人力与物欲的庙市,沦为一种物化性的存在。随着21世纪以来的非物质文化遗产运动,庙市又向庙会进行了有限度的回归。

关键词:旧京;庙会;庙市;空间;非物质文化遗产

一、基本理念

乡土中国的庙会是民众日常生活世界中活态的、间发的、周期性的民俗事象,是在特定地域,尤其是在可让渡、转换的家与庙等共享空间中生发、传承,由特定人群组织,以敬拜神灵为核心,私密性与开放性兼具,有着节庆色彩的群体性活动和心灵图景,是底层信众在家庙让渡的空间中践行的人神一体的宗教——乡土宗教^①——的集中呈现,是日常生活的延续,而非断裂。鸦片战争后,随着西学的强力东进,在各色精英主导的意识形态中,庙会要么被视为“淫祀”“迷信”“愚昧”的代名词,要么被视为社会的“另一种生命力”,始终争论不休。这既导致了对庙会与乡土宗教调研的俯视、蔑视和平视等不同的体位学与学界心性,也导致了近一个多世纪以来与现代民族国家建构相应的庙会的庙市化历程,即因应革命、发展、教育、经济和文化等名而生的对庙会的工具化、功利主义化与物化。^②

在清末以来求发展的语境中,庙产之于教育有着重要意义,而庙市之于经济则重要莫名。全汉昇曾叙庙市的起源和宋、明、清及近代城乡庙市概况,证明中国与西方一样,也有庙市(temple fair),并在相当意义上将庙市简单地等同于庙会。^③由于乡土庙会与施坚雅(G. William Skinner)

作者简介:岳永逸,北京师范大学文学院、北京师范大学生活文化传承研究中心教授(北京 100875)。

基金项目:本文系“中央高校基本科研业务费专项资金资助”的北京师范大学自主科研基金项目“都市民俗学视野下地位群体的日常生活研究”(项目编号:SKZZB2015032)和国家社会科学基金项目“北平燕京大学、辅仁大学的民间文学及民俗学研究(1937—1949)”(项目编号:14BZW153)的阶段性成果。

① YUE Yongyi, “Holding Temple Festivals at Home of Doing-gooders: Temple Festivals and Rural Religion in Contemporary China”, *Cambridge Journal of China Studies*, vol. 9, no. 1 (Mar 2014), pp. 48—95; 岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第49—53、83—106、166—171、307—316页。

② 岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第4—30、98—106页;《宗教、文化与功利主义:中国乡土庙会的学界图景》,《云南师范大学学报》2015年第2期;《教育、文化与福利:从庙产兴学到兴老》,《民俗研究》2015年第4期。

③ 全汉昇:《中国庙市之史的考察》,《食货半月刊》1934年第2期。

研究中国社会结构所看重的市集(市场)^①之间重合、相交、相切、相离的多种关系,清末以来的主流意识形态始终竭力把有以底层信众为主体的敬拜活动的庙会改造成为集市以及物资交流大会、博览会、展览会等,并以“庙会”称之。庙市不但是不同时期官方认可与力挺的庙会发展的主导取向,也始终是学界研究中国庙会的学术取向之一。^②

改革开放以来,不少人对庙会的界定以及公众关于庙会的常识在纠结于“迷信”抑或“文化·民俗”的同时,依旧止步于其宗教功能引发的商贸、娱乐与对社区的整合等世俗功能,进而片面强调庙会的狂欢属性。^③在非物质文化遗产运动的语境下,这更进一步衍生成对能带来观赏价值并产生经济效益的旅游景观的生产以及附属的(传统抑或民间)文化的展示功能的强化,进而促生了圣地景区化和景区圣地化的逆向互动。^④与全汉昇对庙市的界定雷同,作为权威的“工具书”,《辞海》对庙会的界定^⑤同样忽视了庙会、集市和庙市三者之间的差别,在庙会与集市之间,通过庙市划了等号,把在社会发展过程中受不同文明形态和意识形态支配的也有着一定关联的不同事项等同起来。这些认知论的不足正是本文首先要明确定义庙会的原因所在,也是后文试图结合旧京的实际,对庙会和庙市进行甄别的原因所在。简言之,虽然都指向绝大多数人的日常生活,但庙会是精神性的存在,而庙市则是物化性的存在,它衍生并附属于庙会,却又有反向包括庙会的潜力和强劲势头。然而,本文却无意详细描述旧京的任何一座庙宇或一个庙会的细部知识。

同样,作为本文的一个关键词,庙宇指以信众为行动主体的与超自然力——天地日月、神佛、仙道、鬼怪——之间沟通、交际的仪式性活动的展演空间。即,庙宇是以自主的底层信众的日常实践为根本,以神人一体、家庙让渡两个互相涵盖的辩证法为核心的乡土宗教的展演场所。它可以寄托生死,与个体生命的价值和意义息息相关。与此同时,作为具有象征意义的关键符号,庙宇中的僧侣等职业宗教人士在庙会期间的引领性会被信众的自主性行为冲淡,更多的沦为一种装饰性符号。

作为一个时空一体的范畴和自流体,“旧京”指的是19世纪40年代至20世纪50年代始终处于巨变状态下的那个沧桑北京。作为帝都和一个政治试验场,旧京并未因为大相径庭的精英意识形态、政权组织形式的更替而改变其前行的轨迹。相反,以其地母般的博大,流体旧京充分延续和实践了积重难返的儒家文化奋发图强、自我革新的进化意识和多少有些素朴的乌托邦式的革命理想。^⑥

二、可游的“空的空间”

建筑是“一个时代可取的生活方式的诠释”。^⑦旧京俗语“天/凉棚鱼缸石榴树,先生/老爷肥狗

① [美]施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,中国社会科学出版社,1998。

② 如 Gene Cooper, *The Market and Temple Fairs of Rural China: Red Fire*. London: Routledge, 2013.

③ 如高占祥编:《论庙会文化》,文化艺术出版社,1992年,第1—14页;刘锡诚编:《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社,1996年,第106—130页。对于庙会的狂欢属性,学界多有严谨的思考。在对明清时期华北庙会的深入研究基础之上,赵世瑜指出似乎与日常相对的狂欢实则表达的是“我们”一静一动,一平常一非常的生活韵律。刘晓春则指出,因为与主流意识形态并不形成对立关系,当代“民间”庙会已经不再具有颠覆性、嘲弄性和狂欢性,反而是“中国当下现代性话语的一个有机组成部分”,被彻底地功利化。新近,关于山西“闹热闹”的经验研究也有力地质疑了“狂欢化”理论的有效性和适用性。分别参阅赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年;刘晓春:《非狂欢的庙会》,《民俗研究》2003年第1期;郭明军:《“热闹”不是“狂欢”:多民族视野下的黄土文明乡村习俗介休个案》,《民族艺术》2015年第2期。

④ Tim Oakes & D. S. Sutton (eds.), *Faith on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010; 岳永逸:《民族国家、承包制与香火经济:景区化圣山庙会的政治—经济学》,《中国乡村研究》第13辑,2016年。

⑤ 辞海编辑委员会编:《辞海(1979年版)》缩印本,上海辞书出版社,1980年,第852页。

⑥ 中国社会近现代演进的内在延续性,是20世纪晚期的中国学术界的核心理论。金观涛、刘青峰就曾用其超稳定结构的分析假说,探讨了1840—1956年中国社会宏观结构的变迁,并提出了超稳定结构在对外开放条件下的行为模式。甘阳则辨析出了社会主义社会在本质上和重伦理、讲道德的由价值理性主导的传统社会的趋同性。分别参阅金观涛、刘青峰:《开放中的变迁——再论中国社会超稳定结构》,中文大学出版社,1993年;甘阳:《古今中西之争》,生活·读书·新知三联书店,2006年,第125—130页。

⑦ [美]卡斯滕·哈里斯:《建筑的伦理功能》,申嘉、陈朝晖译,华夏出版社,2001年,第11页。

胖丫头”很好地诠释了这一经典命题，道出了今天被世人称颂的北京四合院的文化意蕴。即，四合院绝非仅仅是几进几出、格局分明的院落，其关键点正好是分明格局间的“空的空间”^①的那份空灵、惬意。在这个空的空间，生活和出入其中的各色人等，完全没有交流的障碍，互构并共享着同一世界，且有着精神上的共鸣、愉悦。

院内，有象征着多子多福的石榴树。窗台内外，玻璃缸内五颜六色的金鱼悄然游弋。每年四月到十月，在院内天井用崭新苇席搭建的天棚“底下一片夏荫”^②。因此，天棚又有凉棚之称。棚下，可乘凉、品茗、闲聊、观鱼、听曲、唱曲抑或打鼾。而随时遵从吩咐，在空的空间往来穿梭的门窗、账房、使唤丫头和如影随形、上蹿下跳的肥狗都言说着“主子”的优越、情趣与情意。正如萧默指出的，四合院这种空的空间“不是人围绕建筑而是建筑围绕人”，不是静态的“可望”而是动态的“可游”。其对外封闭，对内开敞，乐在其中的格局，一方面是自给自足的“家庭需要保持与外部世界的某种隔绝，以避免自然和社会的不测，常保生活的宁静与私密”，另一方面则是农业生产方式的深刻心态使得人们“特别乐于亲近自然，愿意在家中时时看到天、地、花草和树木”。^③

因为“岁管钱粮月管银”的衣食无忧，提笼架鸟、听曲唱曲、遛狗斗蛐、信步街头成为旧京，尤其是内城城墙以里的生活常态。由于“游手好闲，斗鸡走狗者日多”，渐浸润于汉文化的八旗子弟创作的子弟书成就“颇不少”。^④ 院门与院门之间，是不计功利得失的“大爷高乐，耗材买脸，车马自备，茶饭不扰”的唱曲玩票儿。^⑤ 城墙内外，是兴师动众地“分文不取，毫厘不要”的“抢洋斗胜，耗材买脸”，是乐此不疲地“为老娘娘（碧霞元君）当差”的朝山进香、行香走会。^⑥

这些都鲜明地体现出旧京，尤其是旗人生活整体性地不牵涉目的要素、不计功利得失与酬劳的“自由”本质。换言之，作为一个时代可取的生活方式的具化，在建筑学家那里所看重的四合院言传的是一种闲暇、优雅的生活姿态，一种厚重的文明形态——农耕文明所孕育的慢节奏的旧京的乡土性。

直到20世纪三四十年代，京城满人婚姻都没有媒人之说，并将赔上时间、金钱、精力，义务地为亲戚邻里撮合姻缘的人称为“喝冬瓜汤的”。^⑦ 清末民初，不少出身高贵但已经破败的旗人也尽可能坚持着自己的矜持与兴致，甚至延续到被迫移居外城的大杂院或杂合院的旗人的日常生活之中^⑧，呈现出传统“乐感文化的漫画形态”^⑨。对此，孟起的描述堪称经典：

他们不做工，不谋职业，除非等到肚皮挨了饿；把整个的时间和精力都寄托在花，鸟，虫，鱼，上。一盆花，一只鸟，这便是他们的生命，甚至比自己的生命还爱惜，还珍重。自己宁可吃“杂合面”，而画眉的食不能不讲究，小米里头还要拌鸡蛋。自己虽然每天要睡到正午才起床，不过因为“遛画眉”，不能不鸡鸣而起。此外，吃馆子，听名角戏，也是他们特殊的嗜好，如口味的高低，唱工的好坏，一经品题，便成定论，这你不能不说他们是批评家，鉴赏家。不过他们只

① Peter Brook, *The Empty Space*. Harmondsworth: Penguin, 1972.

② 张爱玲：《少帅》，北京十月文艺出版社，2015年，第5、92页。

③ 萧默：《建筑的意境》，中华书局，2014年，第69、79页。

④ 郑振铎：《郑振铎全集》第七卷《中国俗文学史》，花山文艺出版社，1998年，第601页。

⑤ 这不仅从张卫东主编的民间刊物《八角鼓讯》中的诸多篇章中有着鲜明的体现，从今天相声名家对“清门儿”的深情回忆与强调，仍可窥见其端倪。为此，我曾分析过直接源自于八角鼓的“粗俗”“野性”的撂地相声实则与清门儿八角鼓一样有着约瑟夫·皮珀（Josef Pieper）所赞赏的“自由的艺术”的本质。分别参阅陈清泉：《清门后人：相声名家陈清泉艺术自传》，文物出版社，2011年；岳永逸：《老北京杂吧地：天桥的记忆与诠释》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第383—395页。

⑥ 奉宽：《妙峰山琐记》，国立中山大学语言历史研究所，1929年。基于此，自然就不难理解将传统的妙峰山庙会视为另一个“紫禁城”——民间戏仿与狂欢的紫禁城——的学术观点。参阅吴效群：《妙峰山：北京民间社会的历史变迁》，人民出版社，2006年，第3—6、199—217页。

⑦ 周恩慈：《北平婚姻礼俗》，燕京大学法学院社会学系学士毕业论文，1940年，第28页。

⑧ 岳永逸：《老北京杂吧地：天桥的记忆与诠释》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第251—252页。

⑨ 赵园：《北京：城与人》，上海人民出版社，1991年，第216页。

知留恋过去,留恋昔日那种豪贵的生活,不思进取,不知奋斗,这是北平典型的人物,独具的特性。北平的风俗习惯,受到他们很大的影响。^①

四合院这种毫无阻隔的空的空间的共享属性,既是旧京庙会这种空间的息壤、温室,也是旧京庙会空间的基本特质。各色人等在城墙内外大小庙宇内的神像面前的磕头跪拜,言传的是异质群体共享的精神世界、思维方式和日常生活——对天地日月的敬畏,对福禄寿、美好姻缘、子孙香火和国泰民安、风调雨顺、五谷丰登的渴望与维护^②,表达的是一种在神灵面前的人人平等和人神平等的基本关系,即“磕头的平等”^③。庙墙、庙门的区隔形同虚设。在这些律动性也是间歇、周期性频发的空的空间,人们重回精神世界的“原初”形态,共享也践行着素朴的“乌托邦”梦想。

三、旧京的神圣性与乡土性

在某种意义上,神圣建构了世界,规定了世界的疆界和秩序,“在一块土地上定居,也就是对它的圣化。”^④在海德格尔(Martin Heidegger)看来,人是“诗意地安居”,其“黑森林农舍”是天、地、神、人的合一。^⑤在乡土中国,家居空间既是家又是庙,是人、神、祖先、鬼共享的空间。^⑥而且,家居的扩展是在供奉着祖先和神灵的堂屋的左右两翼,与寺庙、道观、宗祠以及中国古代城市的布局有着同构性,只不过一般人家的堂屋具有敬拜、就餐、睡觉、娱乐、待人接物等多种功能。^⑦或者是因为受到木质梁柱结构的限制,从北京现在遗存的都采取了院落式组合方法的紫禁城、东岳庙和四合院的大致格局,依稀可见人神、官民起居空间共享的同质建筑美学:中心(我)一四方(他者)和文野之别的天下观;尽可能高大宏伟的牌坊、院/山门、外墙、影壁;前院后院几进几出的格局;正殿/房、偏殿/房、两厢和抄手游廊强化的尊卑秩序;井然有序地行走在其间的男女各色人等,诸如紫禁城中的君臣、妃嫔、宦官、宫女,四合院中的主人、门房、账房、胖丫头,东岳庙中阶序分明的道士、善人与香客等。

作为一座神圣之城,旧京的神圣性正好与农耕文明的乡土性是一体的。高大的城墙和依偎城墙边的护城河并未阻隔城门内外世界的一体性。从文化特质方面,费孝通曾力证传统中国的乡土性,并将那个缚着在土地上的中国命名为“乡土中国”。^⑧其实,千百年来传衍的曲艺的实际生态也从另外一个角度说明了传统中国有形城墙间隔的虚无性。^⑨

按照“左祖右社”“前朝后市”古制的基本建筑格局,在北京,历时数百年日益完备的天、地、日、月、农、山川、社稷诸坛及其官方祭典从制度性层面强化着上述两个层面的一体性,并深远地影响着国人“家天下”的世界观与行动准则。日常交往中,利他的内敛、含蓄,吃得起亏被视为德行,奉为楷模、神圣。国家层面,天朝“朝贡”体系实则是来朝来贺的尊敬、孝敬的心意与千百倍的回敬——赏赐与馈赠——之间的不对等交换。长期奉行的这种自己吃亏,对方却未必真心臣服、喜

① 孟起:《蹉跎》,收入陶亢德编:《北平一顾》,宇宙风社,1939年,第131页。

② 佩弦:《“妙峰山圣母灵签”的分析》,《民俗·妙峰山进香调查专号》,1929年69—70期合刊,第120—125页;Hsu L. K., *Science and Human Crises: A Study of China In Transition Its Implications for the West*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 119—120.

③ 岳永逸:《灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面》,生活·读书·新知三联书店,2010年,第302—346页。

④ [罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》,王建光译,华夏出版社,2002年,第7—19页。

⑤ Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row, 1971, pp. 146—153.

⑥ Wang Sung-hsing, “Taiwanese Architecture and the Supernatural”, in Arthur Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 183—192.

⑦ Jordan D. Paper, *The Spirits Are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1995, p. 42.

⑧ 费孝通:《乡土中国》,北京大学出版社,2012年。

⑨ 岳永逸:《都市中国的乡土音声:民俗、曲艺与心性》,中国人民大学出版社,2015年,第78—83页。

悦的“乡下人”交往原则——朝贡体系^①——使得旧京在唯利是图的资本主义殖民体系面前手足无措、不堪一击。

对于旧京这座圣城，民间也有着一套与之互为表里的解释体系。这在分别指向城、街区和家户的“三山五顶”“九龙二虎”“四大门”等俗说中有着分明的体现。

“三山”指北京郊区三座建有老娘娘庙殿的山峰，即现门头沟妙峰山、平谷丫髻山和石景山天台山。丫髻山又称东(大)山，距北京城九十余公里。其山峰突起，宛若少女的发髻，遂有“丫髻山”之名。天台山又称为西山，位于石景山区磨石口，旧时每年农历三月十八开庙。由于比四月初一丫髻山、妙峰山庙会先期开庙，因此香客多是先去天台山进香，再去丫髻山或妙峰山朝顶。民间流传“西山香罢又东山，桥上娘娘也一般”即是此意。“三山五顶供娘娘，只有天台供魔王”则说的是这里与皇室更紧密的关联。民间传闻，“魔王”就是在此落发为僧的顺治皇帝。^②

“五顶”指位于北京城四方的供奉碧霞元君的五座寺庙。北京城大致呈方形，左右对称，因此人们常根据碧霞元君庙宇所在区位对其简称。又因碧霞元君祠原本在泰山之巅，人们习惯将北京城中供奉碧霞元君的祠庙称之为“顶”。五顶这种民间信仰对北京城形成一种拱卫之势，并与东岳庙这一国家正祀之间形成互动。^③民间对于五顶的说法各不相同。明代，“而祠在北京者，称泰山顶上天仙圣母。麦庄桥北，曰西顶；草桥，曰中顶；东直门外，曰东顶；安定门外，曰北顶。盛则莫弘仁桥若，岂其地气耶！”^④清代，《帝京岁时纪胜》记述更详：

京师香会之盛，以碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙，俗传四月八日神降，倾城妇女往乞灵佑；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶……每岁之四月朔至十八日，为元君诞辰。男女奔趋，香会络绎，素称最盛，惟南顶于五月朔始开庙，至十八日，都人献戏进供，悬灯赛愿，朝拜恐后。^⑤

根据上述史料及其田野调查，在韩书瑞的研究基础之上^⑥，对五顶再次进行了梳理的吴效群坚信，旧京五顶是中央—四方和五行等“哲学观念的表达”，是“封建帝国出于护卫京城的需要而设置的”。^⑦

除了官祭的大小宫观庙庵，北京城还密布着与农耕文明形态、城市行业生态、会馆等相关的大小庙宇。1928年，北京市政当局首次对寺庙进行了登记，共登记了寺庙1631座。实际上，旧京的寺庙远多于此。在我的访谈中，老人们常说：“过去，那庙多了去了。你站在北京城的任何一个地方，以你为圆心，50米开外的圆周上一定有庙。没大庙，就有小庙！”仅在西直门内大街，老街坊就有“九龙二虎一统碑”的俗说。

根据鞠熙的考证，“九龙”分别是这条大街南北两侧的供奉有龙王的诸多庙庵，包括：北顺城街11号的龙泉庵、前桃园1号左近的敕孤堂观音庵龙王庙、新街口南大街4号的新街口龙王庙、现新街口电影院门前的北广济寺龙王庙、高境胡同南口东侧的龙王庙、北草场胡同口外的龙王庙、今冠英园27号左近的龙泉禅林、新街口南大街51号的弥陀寺、前半壁街和南小街十字路口东北角的龙王庙。“二虎”是有着“神虎”的后半壁街五圣神祠和位于现玉桃园一区16号楼左近(原铁狮子胡

① 参阅葛兆光：《想象异域：读李朝朝鲜汉文燕行文献札记》，中华书局，2014年，第225—249页。

② 获舟：《魔王老爷的传说》，《民俗·妙峰山进香调查专号》，1929年69—70期合刊，第126—131页；中国民间文学集成全国编辑委员会：《中国民间故事集成·北京卷》编辑委员会，《中国民间故事集成·北京卷》，中国ISBN中心，1998年，第82—85页。

③ 赵世瑜：《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年，第352—378页。

④ (明)刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社，2002年，第132页。

⑤ (清)潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，北京出版社，1961年，第17页。

⑥ Susan Naquin, “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site”, pp. 334—338, in Susan Naquin and Chun-fang Yu (eds.), *Pilgrimage and Sacred Sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992; *Peking Temples and City Life, 1400—1900*. Berkeley: University of California Press, 2000, pp. 243—245, 517—528.

⑦ 吴效群：《妙峰山：北京民间社会的历史变迁》，人民出版社，2006年，第37、39页。

同)的铁狮子庙(亦曾名真武庙、玄帝庙)。

作为神灵的栖身之所、群体的记忆之场,这些密布的具有公共性的小庙与皇室、高僧大德无关,声名也明显有着局限性,但却与左近街巷的底层市民的吃喝拉撒睡等日常生活密切相关。它们不仅福佑个体的健康平安、济弱扶贫,还是合理配置使用“水窝子”的神圣象征,是鳏寡孤独等弱势、失势群体有所依托的伦理社会的补充。^①正因为深远地影响并建构了底层小民的空间感和日常生活,在当今老街坊的口头叙事中,面目全非的西直门内大街依旧有着“九龙二虎大街”的别称。

“离地三尺有神灵”。乡土中国的绝大多数人都生活在一个充满敬畏的世界中,并按照内心的敬畏来建构自己生活世界。三山五顶拱卫的京城如此,庙宇密布的街区如此,处处有神的家户也如此,可谓“道道有门,门门有神”。神与人之间也始终是一种相互依持的互惠关系,即“神凭人,人依神”,甚或神人一体。这在旧京又典型地体现在“胡黄白柳”四大门信仰中,体现在曾经密布旧京城墙内外的人神之媒——香头身上。

旧京郊区多数人家院门内都有供奉四大门的财神楼子,城墙以里的大户人家的下人也多供奉财神楼子。^②在旧京,财神楼子中的财神更主要指的是白爷,即刺猬,而非比干等文财神,或关公等武财神。神灵密布的家居实则是人神共处,同居。四大门信仰的核心是香头。这些香头家通常有着“仙家坛”的俗称,不仅家里供奉着神案,香烟袅袅,正是以他们为核心形成的香会组织汇成了数百年来朝山进香的洪流。^③因此,庙在旧京不仅是以宫、观、庙、庵、祠、寺、坛,甚至家居等固化的形式存在。如同华北乡野庙会那样^④,旧京的庙及其会同时也是一种具有变形和伸缩能力的动态存在。

在民国之前,前往妙峰山朝山进香的有十三档会,俗称“鼓幡齐动十三档”,即开路会、五虎棍会、高跷会、中幡会、狮子会、双石会、掷子石锁会、杠子会、花坛会、吵子会、扛箱会、天平会、神胆会。民国之后,增加了自行车会、小车会、旱船会三档,成为十六档,当时有如下歌谣描述这些会档:

金顶御驾在居中,黑虎玄坛背后拥。清音童子紧守驾,四值公曹引大铜。杠子是门掷子是锁,一对圣兽把门封。花钹吵子带挎鼓,开路打路是先锋。双石扛箱钱粮柜,圣水常在花坛中。秧歌天平齐歌唱,五色神幡在前行。前有前行来引路,后有七星蠡旗飘空中。真武带领龟蛇将,执掌大鑫在后行。门外旱船把驾等,踏车云车紧跟行。

这些会档组合起来就是一副在庙宇的敬拜,行香走会图:“狮子”即庙门前的石狮,有守驾之责。行香时,狮子守驾,各会从狮子前经过,狮子殿后而行;“中幡”乃庙前旗杆,所以先行;“自行车”会像五路催讨钱粮使者,“开路”像神驾前的开路先锋,“打路”“五虎棍”“少林棍”都是引路使者;“天平”(什不闲)像称神钱者;“挎鼓”像神乐;“扛箱”像贮神钱粮者,所以有扛箱官;“秧歌”(高跷会)和“小车”像逛庙游人;“双石”“杠子”“花坛”等既像神前执事,又像赶庙的玩意档子。^⑤

四、生死依托与生命之常

庙会现场是动、静一体的空间。动即当下媒介写作以及少数学术写作片面强调的狂欢特征,诸如乡音浓浓的庙戏、五花八门的杂耍娱乐、熙熙攘攘的市集。静则主指庙会的宗教属性,个体人与神灵之间的精神连接、交流,诸如默祷、静观、聆听、冥想以及神灵上身附体的迷狂等。在动、静混融并相互涵盖的层面上,庙会并非是日常生活的断裂,而是日常生活的延续与集中呈现。它不

① Ju Xi, “Legend of Nine Dragons and Two Tigers: An Example of City Temples and Blocks in Beijing”, *Cambridge Journal of China Studies*, vol. 11, no. 1 (Mar 2016), pp. 48–67.

② 李慰祖:《四大门》,燕京大学法学院社会学系学士学位论文,1941年,第134–139页。

③ 李慰祖:《四大门》,燕京大学法学院社会学系学士学位论文,1941年,第102–108页。

④ 岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年。

⑤ 金受申:《北京通》,大众文艺出版社,1999年,第155页。

但赋予因不同原因“生活失衡”^①的个体以期许，还彰显个体的价值，诠释着“人从哪里来？到哪里去？怎样来？如何去？”等基本的每个人都会面对并思考的哲学命题。

正如“九龙二虎”这些名不见经传的小庙之于西直门内大街民众日常生活的重要性那样，旧京的很多庙宇都扮演了社会矛盾缓冲器、平衡器和个体身心调适器的角色。不仅通过宗教信仰活动缓解个体的焦虑，在不同层面和程度上满足个体的愿望、渴求，还在物质层面履行着现代社会福利机构的职责，赈济穷苦大众。旧京的不少庙宇在舍衣饭、济穷人的同时，也有如善果寺那样与时俱进，办免费的贫民小学的义务。

尤其重要的是，庙宇也是个体生死依托的场域。以民众可以感知和理解的方式，作为神圣空间的庙宇演绎并诠释着生命的本源、意义与归宿。在旧京，求子是众多供奉老娘娘庙宇的庙会的基本职能之一。至今，在妙峰山，无论是庙会期间还是平时，求子仍是主要的敬拜活动之一。此外，对于体弱难养的孩子，旧京的人们常常会将寄名甚或寄养在庙里。这些称之为“寄名和尚”或“寄名道士”的孩子，在年满十二岁或结婚前都要专门在庙里举行“跳墙”仪式，因此才有了“跳墙和尚”或“跳墙道士”的专称。^② 男孩子多许与关帝庙、老爷庙、吕祖庙、娘娘庙等，女孩则多寄名在太平庵、三圣庵等尼姑庵。

夏仁虎《旧京琐记》卷一“俗尚”有载，清代旗人子弟往往拜僧道为师，求其保护。还有担心子弟难养，遂购买一贫家儿令其为僧，谓之“替身”。日后，被替的人长成，替身与之就如同弟兄一样，全家都要礼待替身。^③ 对于体弱多病，担心小孩可能夭亡的普通人家也有给小孩“烧替身”的习俗，即“还童儿”。^④ 此时，替身就是裱糊铺用纸糊的三尺来高的小人。正月十五，将这个替身和写有小孩生辰八字的纸在庙中焚烧。如同人们相信孩子是可以从神前求来一样，来自神祇的孩子——“童子”，随时都有被神收回去的可能。所以，用个纸人——替身——来销账，自己的孩子就会免于被神灵召回去的危险。

旧京同样是流动性不小的“移民”城市。旧京，尤其是宣南，长期林立的会馆就是明证。^⑤ 对于那些死后暂时还未找好墓地的或者要运回老家安葬的死者，众多的庙宇也成为了其临时的栖身之处。这在旧京有专门的说法，“停厝”。当年，“帝师”陈宝琛（1848—1935）、朱益藩（1861—1937）都曾停厝在广安门法源寺。梁启超（1873—1929）逝后在法源寺附近的广惠寺停厝三年。吴佩孚（1874—1939）逝后在大石桥胡同拈花寺停厝七年。李大钊（1889—1927）逝后先后停厝于长椿寺、浙寺。浙寺与长椿寺相连，地处现宣武医院北部。

因为有着停厝的基本职能，诸如宝应寺那样，旧京的一些寺庙也就成为与义园的联合体。宝应寺在善果寺的西南，善果寺在浙寺正西。山东登莱胶义园公所在宝应寺里办公。义园承办丧葬事宜，停厝灵柩。庙的前院归义园使用，第一层大殿供奉关公，突出义园的“义”。庙的西院，有大车门，便于棺材进出。屋门居中的小单间排房专供停放灵柩，便于祭奠。庙前土路南侧，虎皮石院墙围起一座大院，是义园坟圈子。墙上嵌砌石碑，凿刻“寄骨所”三个大字，里面都是“丘子坟”。山东人引以为荣的同乡，甲骨文的发现者王懿荣（1845—1900）、同盟会山东主盟人徐镜心（1874—1914）都曾在此停厝。

与出生、成人、死亡等人生仪礼，即个体生命的来去，的紧密关联，是旧京庙会生生不息，对广大信众具有吸附力的原因之一。无论穷富，人们可以心安理得地把自己的生死交托在庙里，交托

① 岳永逸：《行好：乡土的逻辑与庙会》，浙江大学出版社，2014年，第134—146页。

② 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社，1990年，第251—253页。

③ （明）史玄：《旧京遗事》；（清）夏仁虎：《旧京琐记》；（清）阙名：《燕京杂记》，北京古籍出版社，1986年，第41页。

④ 常人春：《老北京风俗》，北京燕山出版社，1990年，第248页。

⑤ 参阅北京市档案馆编，《北京会馆档案史料》，北京出版社，1997年；李金龙、孙兴亚主编：《北京会馆资料集成》，学苑出版社，2007年；白继增：《北京宣南会馆拾遗》，中国档案出版社，2011年。

在庙会这个场域。如今,在北京城核心区,除极个别的特例,庙会与个体信众生命历程之间的关联基本早已被强制性斩断。但是,如前文提及的,或者因为是在远郊区,作为国家级非物质文化遗产而存在的妙峰山庙会,其依附信众朝山进香的核心动力依旧是在正殿灵感宫内的老娘娘前求子、求姻缘的灵验。事实上,即使在当下广袤的乡野,诸如苍岩山庙会那样,人生仪礼、家庭义务与庙会之间的联动性仍然是普遍性的存在。^①

五、庙产、文物与博物

农耕文明左右下的旧京是一种精神性的存在,是一个天、地、人、神同在也阶序分明的熟人社会。鸦片战争之后,奋发图强的洋务运动基本主旨尽管是“师夷制夷、中体西用”,但本土文化的根基明显出现了裂缝。戊戌变法、辛亥革命,尤其是五四运动,本土的雅俗文化及其所承载的精神遭遇前所未有的彻底否定。因为急欲破除帝制,根除皇权,重塑国民、社会和国家,当时的智识阶层同时从时间制度和空间制度两个面向进行了努力,以此重构国民的时空观。

在时间制度上,重构的重中之重就是废除旧历,推行新历。^② 为推行新历,明确将旧历定义为“阴阳五行的类书,迷信日程的令典”“迷信的参谋本部”。^③ 在空间制度上,改造庙宇、革命庙会、去除其精神指向成为必然。城乡大小庙宇处在了时代的风口浪尖,其中供奉的神像以及对其的敬拜行为成为“迷信”的代名词与具象。戊戌变法已降,因应教育的名、革命的义、经济的力,庙宇整体性地在20世纪前半叶经历了向学堂、学校的转型,还出现了蔚为大观并体现正义、进步和革命姿态的“庙产兴学”运动。^④

在此运动中,庙墙内的殿宇被意在开启民智的科学、教育所征用或占用,成为塑造新人的学校所在;庙墙外的市集、娱乐也被凸显出来,成为不折不扣的庙市。与此同时,在都市新建革命烈士纪念碑、中山纪念堂、国货陈列馆等标志性景观蓬勃展开。北京、南京等老旧帝都的改造如此。从时间制度和空间制度进行了双向叠合重构后的广州,在20世纪20年代当之无愧地成为国民革命的“摇篮”。^⑤

在旧京,转型前的旧京庙会各有各的特色,具有不可替代的独一无二性。这典型地体现在至今广为盛传的俗语、歌谣中。诸如:“八月八,走白塔”^⑥;“财神庙里借元宝,觉生寺(大钟寺)里撞大钟,东岳庙里拴娃娃,白云观里摸猴精”^⑦,城隍庙里看火判^⑧,崇元观^⑨里看花灯,火神庙里晾宝会,

① 华智亚:《人生仪礼、家庭义务与朝山进香:冀中南地区苍岩山进香习俗研究》,《民俗研究》2016年第1期。

② 左玉河:《拧在世界时钟的发条上:南京国民政府的废除旧历运动》,《中国学术》2006年总第21辑。

③ 《中央宣传部电告元旦宣传要点》,《申报》1928年12月28日。

④ 邵爽秋编:《庙产兴学问题》,中华书报流通社,1929年。当然,也有些庙宇被改造成为工厂。在1950年代,北京鼓楼旁边的太庙庙宏恩观就成为北京标准件二厂的所在地。

⑤ Poon Shuk-wah, *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900-1937*. Hongkong: The Chinese University Press, 2011.

⑥ “走”可能是“转”或“绕”。作为旧京藏传佛教的圣地之一,敬奉佛祖、祈福消灾、积累功德的转塔,应在农历六月初四和十月二十五最为盛大。俗说中的“八月八”何来尚未可知。关于白塔寺的历史演变和20世纪前半叶白塔寺庙会情形,可分别参阅黄春和:《白塔寺》,华文出版社,2002年,第1-100页;姜尚礼:《老北京的庙会——雍和宫庙会白塔寺庙会》,文物出版社,2004年,第99-153页,其中,第126-129页是民国时期白塔寺庙会中敬塔的照片。

⑦ 不仅是白云观的猴精有名,旧京的“燕九节”同样是围绕白云观庙会形成的,并还有“燕九会神仙”的俗说。即正月十九这天,在白云观,虔诚的信众有可能遇到重回人间的丘处机。此外,白云观庙会还有秧歌、百戏、宴饮游乐、男女相悦、走桥摸钉、打金钱眼等多种活动。这在孔尚任等人撰写的《燕九竹枝词》多有描述。参阅王颖超,《〈燕九竹枝词〉中的“燕九节”习俗》,见张妙弟主编:《北京学研究2012:北京文化与北京学研究》,同心出版社,2012年,第173-182页。

⑧ 柴萼(1893-1936)在其《梵天庐丛录·火判》有云:“京师旧俗,上元夜以泥涂鬼判,尽空其窍,燃火其中,光芒四射,谓之火判。”

⑨ 崇元观是修建于明代的太庙,亦名崇玄观,俗称曹老公观、曹公观、曹老虎观,在现西直门大街丁字路口北东新开胡同内。直到民国初年,正月十一到十五有庙会,尤以正月十五的花灯为盛,人们争往观之。至于修庙的曹老公,朱一新的《京师坊巷志稿》中记载是明末的太监曹化淳(1589-1662)。与之不同,马芷庠则认为是明英宗时的太监曹吉祥(?-1461)。参阅马芷庠:《北平旅行指南》,北京燕山出版社,1997年,第154页。

厂甸庙会甲帝京/庙会最盛是帝京。”转型后,原本有着各自敬拜特色的各大庙会成为了相对均质化的市集,即,“逢三土地庙,逢四花市集,五六白塔寺,七八护国寺,九十隆福寺。”因为每旬的一、二两天是公休日,以内、外城的五大传统庙会为依托,五大庙市也就成为绝大多数市民交易、娱乐的主要场所。

庙会整体性的庙市化转型也体现在 20 世纪前半叶学界对厂甸庙会^①和五大庙市等旧京“庙会”的调查书写中。如同顾颉刚、李景汉对妙峰山香会的调查^②和叶郭立诚对朝阳门外东岳庙庙会^③的调查那样,即使触及到庙会的信仰仪式等行为,调研者都是以“中国改良社会学家”自居,并郑重声明自己调研并非是要宣扬迷信,反而是为了更好的教化民众。

基于当年主要对五大庙市经济方面的调查,下述感性的认知早已经演化成事实:

民国 18 年以后,土地庙、花市集、白塔寺、护国寺、隆福寺等五大庙会,其会期概改用国历日期。其他庙会,仍沿用旧历。国历观念日深,旧历观念日减,则将来香火、香会等庙会,将渐次被人忘却了。……就北平都市发展而论,东安市场、西单商场,及正阳门外大街以至天桥,此三角地带,已成为都市中心之大商业区。五大庙会则成为四围之小市场。随都市之扩大,此等市场亦将扩大。则改建为市街,或辟为新式商场,一变旧观,亦正可待。^④

旧京的现代化历程既是以西方近现代城市为标杆,也是从乡土性的农耕文明城市这个“历史基体”艰难而努力地向现代化的工业文明城市“固有的展开”^⑤和“内发性发展”^⑥。在这个至今多少有些不适和不良反应的蜕变历程中,被定格为革命、发展、进步、文明、现代的“去圣化”抑或“去神化”是其基本特征。天、地、日、月、社稷等皇家祭坛以及颐和园等皇家园林先后都成为普通市民可以进出的公园。^⑦ 诸如崇元观等大型庙宇和恭王府等规模大些的府邸纷纷被改造成不同层次、级别、规模的学校以及工厂、楼堂馆所。立体的精神空间被泾渭分明地扁平化、单一化、专门化、职能化。被定性为“巫医”的四大门等信仰被追剿,赶出城区和家户。^⑧ 人与神的连接、交会、沟通交流日渐没有了立锥之地。在相当意义上,“人与人”的关系整体转型为“人与物”的关系,直到最终发展成为今天“物与物”的关系。

从 1928 年到 1931 年之间,国民党中央政府先后颁布了《废除卜筮星相巫覡堪輿办法》、《神祠存废标准》、《严禁药签神方乩方案》、《取缔经营迷信物品办法》和《取缔以党徽制入迷信物品令》等一系列法令。其中,最为重要的《神祠存废标准》欲谴责并禁绝迷信而保护宗教自由,专门制定了应取缔的迷信和应保护的宗教的区分标准。由于迷信与宗教之间的含混性,标准也是摇摆的,如它将土地、灶神信仰视为合法,将龙王、财神和城隍等信仰视为非法。^⑨ 这也自然导致该标准在执行中许多的含混地带和不了了之的事情。

这里尤其要提及的是 1914 年,国民政府颁布的《寺庙管理条例》。该条例规定:各寺庙得自立

① 王卓然:《北京厂甸春节会的调查与研究》,北京高等师范学校平民教育社,1922 年。

② 顾颉刚编:《妙峰山》,国立中山大学语言历史研究所,1928 年;李景汉:《妙峰山“朝顶进香”调查》,《社会学杂志》1925 年第 2 卷第 5、6 期合刊。

③ 叶郭立诚:《北平东岳庙调查》,东方文化书局,1970。

④ 民国学院编:《北平庙会调查报告:侧重其经济方面》,李文海主编:《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》,福建教育出版社,2004 年,第 367、381 页。

⑤ [日]沟口雄三:《作为方法的中国》,孙军悦译,生活·读书·新知三联书店,2011 年,第 55、111 页。

⑥ [日]三石善吉:《传统中国的内发性发展》,余项科译,中央编译出版社,1999 年,第 1—4 页。

⑦ 参阅史明正,“From Imperial Gardens to Public Parks: The Transformation of Urban Space in Early Twentieth-Century Beijing”, *Modern China*, vol. 24, no. 3 (Jul 1998), pp. 219—254;《清末民初北京城市空间演变之解读》,见刘海岩主编:《城市史研究·第 21—22 辑》,天津社会科学院出版社,2002 年,第 434—441 页。

⑧ 杨念群:《再造“病人”:中西医冲突下的空间政治(1832—1985)》,中国人民大学出版社,2006 年,第 203—242 页。

⑨ 立法院编译处编:《中华民国法规汇编》,中华书局,1934 年,第 813 页。

学校;仅有建筑属于艺术,为名人之遗迹、为历史上之纪念、与名胜古迹有关的寺庙可由主持负责保存;凡寺庙久经荒废,无僧道主持者,其财产由地方官详请长官核处之。这一条例使得一部分庙宇及塑像有了今天大行其道的“文物”的名。这一基本理念延伸到1949年后就是众多的不同级别的文物保护单位。因为庙会所依托的庙宇及其神像被“文物化”以及因文物化而不可触碰的禁忌,其神圣性和之于个体生命的价值与意义也就荡然无存。原本因庙会而生机盎然的庙宇不再是芸芸众生共构、共享、共谋的“空的空间”,而是仅具展示与远观价值也落寞的“空壳空间”。

当然,改革开放后,正如已经发生和正在发生的那样,文物化的庙宇要么如旧京白塔寺的白塔这样继续被文物化、博物馆化,成为可远观而不可亵玩焉的城市地标与旅游景观,要么就如妙峰山那样成为门票昂贵的旅游、休闲目的地。

六、非遗庙会的窘境

改革开放以来,随着主流意识形态先后对民间文化、传统文化的遗产学与考古学诠释和民族文化瑰宝、活化石的重新定位,力挺庙会之于地方重要者,首先看重的依旧是庙会的工具理性。先是在“文化搭台,经济唱戏”的框架下,宣扬庙会的经济功能,将庙会办成以商品交易为主色的物资交流会、商贸洽谈会、招商引资会,三缄其口庙会敬拜神祇的内核。继而,在非物质文化遗产的申报、评审、保护运动中,庙会的教育、娱乐以及宗教、艺术等文化功能也粉墨登场。这才使得妙峰山庙会等原本以敬拜为核心的庙会——“淫祀”与天坛祭天、炎帝黄帝祭典等官祭——“正祀”比肩而立,晋身国家级非物质文化遗产名录。在凸显这些非遗文化特色的同时,庙会中信众的敬拜实践也有了部分不言自明的合理性。无论是偏重于其经济功能还是文化功能,各地试图以有特色且历史悠久的庙会开发旅游、发展经济,顺势进行文化建设始终是精英俯就庙会的核心目的。

在日本,虽然明治初期“显示出了禁止阻碍文明进程的民间信仰救助礼仪存在的姿态”,但对衍生于本土的宗教信仰整体上并未因为明治维新而经历釜底抽薪式的被彻底否定的历程,反而是“在复古神道的意识形态”支配下,将之纳入到了国家管理的层面并以“神道教”之名推广,视之为民族的象征。^①因此,在当代日本高密度的都市空间中,依托于日本本土宗教信仰的五彩缤纷、千姿百态的“娱神”庙会不仅是他者旅游的景观、目的地,更是不同传承者主动投入的乐事,再现的是一种让人羡慕的“日本精神”。每个庙会在其传承的社区,几乎都是全民参与,显示出极强的与时俱进的自我调适能力。^②

与近邻传统庙会的如此盛况不同,因为始终在“迷信”阴影的笼罩下,有庙宇和神灵的妙峰山庙会、丫髻山庙会、东岳庙庙会这些在当下京城有着“传统”意味和“民俗”特色的庙会只能是有限度的精神性回归。与精神存在相通的宗教仪式实践或半遮半掩,或只做不说,或采用“民俗”“传统文化”与“非物质文化遗产”的修辞美学。就瞩目颇多的妙峰山庙会而言,原本单向的“朝顶进香”——上山——已经演化成为了山上的管理者、经营者与山下的会万儿、把儿头之间的互动和“礼尚往来”,即“下上”和“上山”的相向而行。^③人们要努力地把它办得像庙会。而且,在强调它的中国民俗学这一学科“缘源”属性的同时,也强调、承认花会会首之于现下妙峰山庙会的意义,从而让“缘源”——中国民俗学调查纪念碑和“香会泰斗隋少甫”的纪念碑纷纷落户妙峰山金顶核心地,成为新生的标志性景观,追思价值、展示价值、膜拜价值和赏玩价值并存。在相当意义上,妙峰山

① [日]宫家准:《日本的民俗宗教》,赵仲明译,南京大学出版社,2008年,第57—58页。

② 参阅王冲:《日本庙会活动及其在高密度都市空间的适应性策略》,《住区》2016年第3期,第43—49页。关于日本祭礼、庙会的多样性,亦可参阅麻国钧:《日本民俗艺能巡礼》,外语教学与研究出版社,2009年,第153—211页。

③ 张青仁:《个体的香会:百年来北京城“井”字里外的社会、关系与信仰》,北京师范大学博士学位论文,2013年,第147—169页;岳永逸主编:《中国节日志·妙峰山庙会》,光明日报出版社,2014年,第304—306页。

也被有板有眼地打造成了一座学科之山、泰斗之山、花会之山和休闲之山。原本作为一个同质度很高的信仰中心地，妙峰山金顶多少也有了老北京“杂吧地儿”^①的味儿。

然而，已经举办多年的无庙更无神的厂甸庙会、龙潭湖庙会、地坛庙会则仅仅是市民抱怨、感慨的无趣的逗乐与懊丧的消费，口腹之欲都只能有限度的满足。^②因2008年北京奥运会之契机，被修复并款款情深地依偎在水立方和鸟巢边的北顶娘娘庙则徒具庙的外形，至今都未能与普通市民、小区居民的日常生活、生老病死——个体的价值与意义——形成任何关联。

内在神韵去乡土化而唯物主义化和科学主义化的国际大都市北京，已经不再是一个闲暇的生活空间，而是一个钢筋、水泥与玻璃架构的拥挤、喧嚣、忙碌的生产车间。它硕大无比，金光璀璨，却放不下一张床、一张书桌，尤其是安放不下一颗满怀敬畏的心。作为小民百姓群体性庆典和心灵图景——精神性存在——的庙会或者只能是穷途末路，不合时宜。

当然，如果瞩目于1949年后北京城市空间的改造，尤其是被视为社会主义建设伟大成就的北京城“十大建筑”，也即基于带有一定意识形态色彩的政治学研究，那么北京显然再次经历了无可厚非也是不容置疑的再度“神圣化”的历程。^③与此同时，改革开放后，北京城内外满天星式的家庭教会似乎也在反向建构、言说着北京城的神圣性。^④但是，政治意识形态、家庭教会显然与本文所言的“庙会”有着本质的不同。换言之，去乡土化、唯物主义化、科学主义化而世俗化的当代北京主要是针对“庙会”的演进与变迁而言的，主要是针对生活在这座伟大而多艰、光鲜亮丽同时也空壳化的北京城的绝大多数的市井小民而言的。

七、结 语

文末，要再次提及1937年3月，在王宜昌主持下，北平民国学院三年级学生对北平庙会进行的侧重于经济方面的调查。它是体系化的说明庙会在北京城市发展史中的地位和作用的拓荒式尝试。因此，虽是侧重那个年代北平庙会，尤其是庙市的分布、场所和商业等经济方面，但报告依旧率先简析了庙会的语义，起源和在北京的历史演进。报告指出，在旧京口语中，起源于宗教或商业原因的“庙会”实际上包含香火、香会或香市、春场、庙市和市集等多种含义，并描绘出了元、明、清数代及至民国时期北京这多种形态庙会的概况。^⑤

显然，作为日常生活集中呈现的庙会之生发绝非仅仅源自于宗教或商业，它还与特定的宇宙观、生命观、文明形态、生活方式、生活品味和情趣互为表里、因果。所以，在文首对庙会的定义中，我用了“心灵图景”一词。悖谬的是，虽然不乏精辟的论断与预见，当年的这些先行者却并未意识到他们的调查和书写本身就是旧京庙会向庙市整体性转型的界碑与催化剂。

借在巨变中旧京所发生的整体性的社会事实，本文试图在观念层面说明，汉语中已经被故意混淆并习以为常的“庙会”和“庙市”两个语词的异质性。在整体上，与农耕文明互生、互现、互文的旧京庙会是一种精神性存在，而庙市则始终是一种物化性的存在。换言之，在后农耕文明主导下的北京，尤其是唯物论作为支配性意识形态的北京，作为精神性存在的庙会只能是昨日黄花，而消

① 岳永逸：《老北京杂吧地：天桥的记忆与诠释》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第306—355页。

② 李松、李熙：《北京庙会惟利是图变鸡肋》，《新华每日电讯》2004年2月6日第8版；舒乙：《现在的庙会太无趣》，《中国消费者》2010年第3期。

③ Jeffrey F. Meyer, *The Dragons of Tiananmen: Beijing as a Sacred City*, Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 1991; Chang-tai Hung(洪长泰), *Mao's New World: Political Culture in the Early People's Republic*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2011, pp. 25—72, 213—255, 《地标：北京的空间政治》，牛津大学出版社（香港），2011年。

④ 刘保中：《基督教群体身份认同冲突研究：以北京市BG家庭教会为例》，《北京社会科学》2015年第7期。

⑤ 民国学院编：《北平庙会调查报告：侧重其经济方面》，见李文海主编：《民国时期社会调查丛编·宗教民俗卷》，福建教育出版社，2004年，第354—367页。

费者怨声载道的庙市必然被强势群体倡导并大行其道。

虽然外观上有城墙环绕,但是旧京仍然是一座与农耕文明互文的乡土性城市。这种乡土性既体现在官民对天地自然敬拜的神圣性之中,也体现在家、街、城同构性的空间美学。正如前文所述,宫、观、庙、庵、坛、祠、寺等以不同的阶序密布旧京。不仅如此,在民众乌托邦式的想象性世界中,供奉老娘娘的“三山五顶”还拱卫京师,护着皇城的龙脉,保佑着国泰民安、天下太平、风调雨顺、五谷丰登和子孙昌盛。诸如西直门内大街这样,普通街巷名不见经传的“九龙二虎”之类的众多小庙在构型着底层小民空间感、宇宙观的同时,也与芸芸众生的吃喝拉撒睡密切相关,还是弱势、失势等生活失衡的个体或群体的寄身之所。曾经普遍存在的四大门信仰使得旧京众多的家居空间多少具有“庙”的性质。

旧京四合院的意义不在于泾渭分明的布局,而是数百年来旗人典雅闲适生活所型构的将有形空间化为“空的空间”之“空灵”,是所有往来穿梭、进出人等对之的全面共构、共享与共谋。以此为基石、息壤,围绕旧京大小庙宇内外的庙会正是一种与旗人有着乐感形态和情趣的日常生活的集中呈现。在动静有序的混融中,频发的旧京庙会既展现个体以及群体价值,也通过扶弱济贫、“寄名”“停厝”等直指生死的仪式化实践,赋予个体生命以意义,从而使得旧京庙会成为各色人等主动参与并乐在其中的精神性存在。

在以西方为标杆同时也是“内发性发展”促进的近现代化历程中,旧京必然性地经历了从时间制度和空间制度双重的去神化历程。在“迷信”阴影的裹挟下,围绕大小庙宇及其神祇敬拜为核心的庙会被污名化,从而整体性地衰减为彰显人力与物欲的庙市。与部分庙宇及少量的神祇塑像被文物化、博物馆化而不可触碰沦为空壳空间一道,重在市集交易和感官娱乐的庙市成为物化性的存在。随着21世纪以来的非物质文化遗产运动,京城的庙市向旧京庙会进行了回归。然而,在以唯物、无神和科学、发展为核心的主流语境下,这种回归只能是工具理性支配下的有限度的局部回归。

要补充说明的是,针对庙会、庙市和作为非遗庙会的上述这些结论主要是针对作为首善之区的北京而言的。对于近现代化历程中的其他大都市,本结论也具有一定的实用性。但是,对于如今乡土性仍然浓厚并远离大都市的乡野而言,该结论的局限性不言而喻。相反,正如当代陕北榆林黑龙大王庙会^①、福建村庙^②和华北乡野庙会^③研究所示,乡野庙会的质变是缓慢的、迟钝的,甚或说仅仅是传统碎片的“循环再生”、有机再造。^④在不同年代的政治、经济、文化等巨大外力面前,在裹挟着“横暴权力”的革命、发展、科学、文明、非遗等强势话语面前,乡野庙会都表现出超强的生存智慧和自我调适能力,游刃有余的变形、伸缩使得乡野庙会至今在整体上依旧是一种精神性的存在。

[责任编辑 李 浩]

① Adam Chau Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

② 甘满堂:《村庙与社区公共生活》,社会科学文献出版社,2007年。

③ 华智亚:《龙牌会:一个冀中南村落中的民间宗教》,上海人民出版社,2013年;岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年;岳永逸:《中国节日志·苍岩山庙会》,光明日报出版社,2016年;岳永逸:《民族国家、承包制与香火经济:景区化圣山庙会的政治—经济学》,《中国乡村研究》2016年第13辑。

④ Helen Siu, “Recycling Rituals: Political and Popular Culture in Contemporary Rural China”, in Richard Madsen, Perry Link & Paul Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Essays in Popular Culture and Thought in the People's Republic*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1989, pp. 121—137; “Recycling Tradition: Culture, History and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 32, no. 4 (Oct 1990), pp. 765—794.