社会转型与文化积淀
——以天津皇会为例

Social Transformation and Culture Accumulation ：

A Case Study of Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin

一级学科：建筑学
学科专业：建筑环境艺术（非遗）
作者姓名：张礼敏
指导教师：冯骥才 教授

天津大学冯骥才文学艺术研究院
2014 年 5 月

万方数据

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作和取得的研究成果，除了文中特别加以标注和致谢之处外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 **天津大学** 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

学位论文作者签名：　　签字日期：　　年　　月　　日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解 **天津大学** 有关保留、使用学位论文的规定。特授权 **天津大学** 可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，并采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编以供查阅和借阅。同意学校向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘。

（保密的学位论文在解密后适用本授权说明）

学位论文作者签名：　　导师签名：

签字日期：　　年　　月　　日　　签字日期：　　年　　月　　日

万方数据

中文摘要

天津的形成，源于便利而关键的水运枢纽位置，军事、经济、政治上的战略意义也因之而起。不仅如此，水运给天津带来的妈祖信仰，在国家话语认定和民间结社推动下，最终促成了天津皇会的发生。天津皇会根源于民间信仰需求，得益于国家话语与地方利益集团的认同，成长于民间结社，在多阶层共同建构下得以发展，与历史场域变化紧密关联，积淀了若干文化因素，是能够整体呈现当地社会事实的“标志性统领式”文化事象。如何在当前的社会转型中延续天津皇会的历史文脉，是其活态传承的关键问题。以今天看未来，天津皇会应该在历史长河中继续自己的文化积淀，而不应成为积淀之后的文化化石。

本文借鉴刘铁梁教授所提出的“标志性文化统领式”民俗志写作范式，以“民俗主体论”、“民俗传承论”的视角，将文化内涵丰富的“天津皇会”作为历史文化积淀而成的集体传承民俗事象，研究其民俗构成与社会发展的关系，论证社会转型与文化积淀对该民俗事象形成、传承与发展起到的作用。在此基础上，笔者进一步提出“标志性统领式”民俗事象的概念，对“标志性文化统领式”的民俗志写作方法论进行有益的补充和发展。

社会转型是历史发展的必然，而文化积淀是社群传承的必然，此二者能够形成关联，源于文化承载者利益的驱动。在身处不同阶层的文化承载者的利益驱动下，会形成基于社会结构的文化互动与话语权制约关系，进而形成推动社会文化事象发展的稳定规则。当这种规则伴随其所处社区，在历史纬度上同向前进，就会发生某些文化事象的持续积淀，最终形成笔者所提出的“标志性统领式”民俗文化事象。

皇会是天津地区社会转型与文化积淀的硕果。皇会的当代重构与复兴，必须首先分析和认清当下的文化语境、社会语境，探讨皇会中有哪些民俗质、民俗素发生了更替或缺失。笔者认为，费孝通先生所提出的“时势权力”，是重建天津皇会结构、实现官民双轨和谐运行的唯一可能。

关键词：庙会 天津皇会 社会转型 文化积淀 标志性统领式 时势权力

万方数据

ABSTRACT

The formation of Tianjin region was the result of its convenient and the key hub location of water transport followed by the rise of its strategic significance of military, economy and politics. Moreover, water transportation brought Mazu belief to Tianjin and eventually promoted the coming into being of Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin under the national discourse acknowledgment and the promotion of non-official associations. Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin which rooted in the demands of folk beliefs and benefited from the national discourse and local interests identification has grown up among the non-official associations and developed under the co-construction from all levels of society. It is closely related to historical field changes with accumulation of a number of cultural factors, which will be able to entirely present the “typical and dominant ” cultural phenomenon of local social fact. How to continue and pass on actively the historical context of Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin will be the key problem in the current social transformation. Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin should continue its cultural accumulation in history, rather than a cultural fossil after accumulation.

This paper, proposing Professor Liu Tieliang’s culture viewpoints of folkflore----“typical and dominant type”, will take Tianjin Imperial Heavenly Queen Temple Fair as a “folklore-chain” of historical and cultural accumulation across multiple folklore systems to study the composition of folklore and its relationship with the social development , the role social transformation and cultural accumulation play in the formation, and the heritage and development of folklores from the perspective of the subject theory of folklore and the transmission theory of folklore, in order to make every effort to carry on beneficial supplements to “typical and dominant type” theory.

Social transformation is the necessity of historical development, while cultural accumulation is the necessity of community succession, both of which would relate with each other driven by the interests of cultural carriers. Driven by the interests of the cultural carriers from different social classes, restrictive relations between cultural interaction and discourse right based on the social structure will be formed and then become the stable rules to promote the development of social cultural phenomenon. When the rules accompany their communities to advance forward in the same

万方数据

historical latitude direction, some cultural phenomenon will continue to accumulate and finally form the “typical and dominant type” of folk cultural phenomenon as my artical proposed.

Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin is the major achievement of social transformation and cultural accumulation in Tianjin region. The contemporary reconstruction and revival of Imperial Heavenly Queen Temple Fair must rely on analysis and identification of the present cultural context, social context, through which to explore what elements in folk custom have been replaced or have been missing. The author believes that “temporal power” proposed by Fei Xiaotong becomes the unique probability to reconstruct Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin with dual-track harmonious operation between common people and officials.

Key words：temple fair; Imperial Heavenly Queen Temple Fair in Tianjin;Social transformation; cultural accumulation; typical and dominant type; temporal power

万方数据

目　录

绪　论.....1
0.1 选题缘起.....1
0.2 研究目的、学术综述与理论方法.....2
　0.2.1 研究目的.....2
　0.2.2 学术综述.....2
　0.2.3 理论方法.....7
0.3 论文结构.....14
0.4 相关概念的限定性阐释.....18
第一章　文化积淀的历史筹备.....23
1.1 自然地理环境.....25
1.2 水运文化：天津的地域文化之源（1860 年以前）.....27
　1.2.1 西汉北魏：傍海煮盐，常民始居.....27
　1.2.2 隋唐五代：水运起航，盐场设立.....28
　1.2.3 辽宋金元：设寨置镇，妈祖降临.....31
　1.2.4 明迁都燕：津门三卫，河漕复兴.....51
　1.2.5 清早中期：漕运全开，妈祖兴盛.....63
1.3 天津民间结社的历史土壤.....69
　1.3.1 移民社区的经济构成.....69
　1.3.2 京畿门户的卫戍心理.....70
　1.3.3 五方杂处的文化伪“包容”.....71
　1.3.4 首当其冲的国家话语.....73
　1.3.5 天子脚下的民间自治结社.....73
第二章　天津皇会的兴衰与转型.....83
2.1 天津皇会的起始与鼎盛（1860 年-1900 年）.....83
　2.1.1 天津“皇会”与“娘娘会”概念辨析及来源阐释.....83
　2.1.2 传统皇会的主体组织建构.....97

万方数据

2.1.3 开埠前后的天津社会.....109
2.1.4 小结：皇会鼎盛的社会语境.....117
2.2 传统皇会的第一次转型与衰落（1900 年-1949 年）.....123
2.2.1 传统皇会的去神圣化.....123
2.2.2 近代工商业背后的农村商业化与边缘化.....128
2.2.3 民国皇会的组织建构与转型.....130
2.2.4 民间花会的组织规则及其建构.....134
2.2.5 小结：民国皇会转衰与文脉延续.....148
2.3 新中国皇会：自洽与破坏中的沉寂（1949 年-1978 年）.....160
2.3.1 代表性花会的选取.....160
2.3.2 社会结构、国家话语的剧变与花会的自洽演变.....163
2.3.3 民俗传统的退守与韧性.....166
2.4 传统皇会的第二次转型与遗产化（1978 年-至今）.....168
2.4.1 皇会组织的解构与遗存花会的复兴.....168
2.4.2 城乡一体化与民间花会的大量解散.....171
2.4.3 小结：地域文化散失与传统皇会遗产化.....185
第三章 标志性统领式文化的积淀与延续.....189
3.1 标志性统领式文化的自我辩证：社会转型与文化积淀.....189
3.2 天津皇会传承的内驱力.....190
3.2.1 风俗共享：城乡互动与生存竞争.....192
3.2.2 双规运行：皇会传承的内在规则.....200
3.2.3 民俗惯制：皇会传承的文化动因.....205
3.3 民俗构成：天津皇会的文化积淀.....206
3.3.1 皇会中的妈祖信仰.....207
3.3.2 皇会中的商业贸易.....212
3.3.3 皇会中的民间结社.....213
3.3.4 皇会中的民间艺术.....217
3.4 皇会的当代重构与再积淀.....219
3.4.1 妈祖文化的当代解读与尴尬中的重构.....220

万方数据

3.4.2 新民俗与新俗民的养成.....222
3.4.3 基于当代城镇化的民间结社新型建构.....223
3.4.4 地域文化与利益诉求的认同与协调.....224
3.5 时势权力：当代皇会重构的核心力量.....227
3.5.1 文化先觉：时势权力的理论解读与定位.....227
3.5.2 结构核心：时势权力在当代皇会架构中的位置.....231
3.5.3 双轨协同：时势权力实现皇会传承的途径.....232
参考文献.....235
发表论文和参加科研情况说明.....241
附录：民间俗语附表.....242
致谢.....243

万方数据

绪　论

0.1 选题缘起

本文的选题与笔者在近十年来所从事的学术研究和民间文化工作分不开的。因为从事了一些有关民间文化保护和开发的具体工作，目睹了民俗学研究在新世纪、在民间文化保护大环境中的阔步发展，也目睹了大量珍贵民俗文化事象的衰微和消失。在这个时段，民俗学界实际面对着学术理论研究与应用保护措施之间的矛盾。关于民俗学的理论研究与社会应用、民俗文化的保护措施与保护性破坏、村落民俗与城市民俗的关系、传统民俗的当代重构等等，都曾是学界探讨的焦点，有的问题至今没有形成成熟的观点。

三年前，笔者有幸成为冯先生的学生，并进入天津皇会保护项目组工作和学习。延续近三百年的天津皇会，作为我国北方的大型庙会，在不同时空场域中牵涉着该地区的各个社会阶层，与天津的城乡发展紧密联系。天津的历史长河孕育出皇会，皇会也对天津历史进行着反哺。天津皇会这一民俗事象，汇集了笔者以往思考的大部分问题。首先，毋庸置疑，天津皇会是当地的“标志性”文化事象，对其进行调查与记录的文字、图画自清代就已有之，“通过与占有丰富地方知识的当地民俗学者们的讨论,我们明确了区域文化的总体特征，一个个具体的民俗事象逐渐被勾连起来”，[1]总体上已经形成了深描式的“民俗志”。其次，天津皇会具有学术典型性，自身凝聚了民间信仰与俗信、地域文化形成与发展，社会转型期文化保护与经济发展、民间文化与当代旅游开发、官方申遗与民间失语、等诸多焦点问题。再次，天津皇会又有其学术特殊性，如天津城市周边村落较强的城市商业属性、皇会的组织与举办过程中稳定的双轨机制、社会参与阶层的广泛性与文化伪“包容”背后的经济利益互惠与竞争、时势权力在“非遗”保护中的关键作用等。最后，有着深厚文化积淀的传统天津皇会，延续数百年的文化血脉如何在社会转型期实现重构，则是一个充满变数的案例，是地域民俗如何实现当代复兴的一个现在进行时的“试点”。

鉴于此，笔者借身处“天津皇会保护国家项目组”工作之便利，在项目组领导与成员的大力支持下，参与对天津皇会的田野调查，收集相关档案、资料，在

[1] 刘铁梁.“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[J].北京师范大学学报（社会科学版），2005（6）：50-56.

万方数据

田野中学习，在调查中思考，认识到本文只能选择讨论其中的一个针对天津皇会的、且能够牵涉到多数的思路，遂为此文。

0.2 研究目的、学术综述与理论方法

0.2.1 研究目的

在天津皇会保护项目的研究过程中，我的思路逐步集结在社会转型中天津皇会自身的文化积淀与延续上。天津皇会属于民间庙会，但又不同于一般的庙会。从表面来看，天津皇会以妈祖信仰为根源和旗帜，但是参与皇会的民间花会又有各自不同的神灵崇拜，来自城内外的花会共同聚集到妈祖面前躬身下拜，一拜就达数百年，是怎样的组织建构和规制在其中起到稳态传承的作用？它是怎样形成的？在社会转型期，传统皇会显然已经辉煌不再，其中的运行规律又如何衰微？如果我们能够发现这条运行规律，是否能够在当下社会转型期的社会语境中，对已经遗产化的天津皇会进行重构？

0.2.2 学术综述

清代以降，对天津皇会进行记录者颇多。清乾隆年间杨一崑[1]的《皇会论》一文，用地道的天津方言行文，不但在描述了皇会盛况，还描摹了参与其中的各色人物，犀利而风趣，是较早对天津皇会做详细记录的作品。清康熙十三年、乾隆四十年、同治四十年刻本的《天津卫志》，光绪年间的《天津府志》，清末羊城旧客[2]的《津门纪略》、民国版《新校天津卫志》、《天津志略》等，都将天津皇会作为当地风俗，以传统史志的笔法做了简要记录，有的尽寥寥数字；《津门杂记》、《沽水旧闻》以及文人诗篇中，也有记录。

民国徐肇琼的《天津皇会考》（下文简称《皇会考》），民国望云居士、津沽闲人的《天津皇会考纪》（下文简称《考纪》）、胡朴安的《中华全国风俗志》，以及近年来颇受重视的《天津天后宫皇会行会图》（亦称《天后宫皇会过会图》，下文简称《行会图》）也是学界常用到的资料。该图由清佚名画家绘制并撰文，现珍藏于国家博物馆。该图主体按参加皇会的民间花会为单元，共分 89 幅，每

[1] 杨一崑，字二愚，号无怪，天津人，乾隆戊申年（1788 年）举人。清代张焘的《津门杂记》中收录了杨一崑的白话长诗《皇会论》及《天津论》。

[2] 据涂宗涛研究，“羊城旧客”即光绪年间的“华铎孙，字听桥，别号‘羊城旧客’，天津人，约生于 1848 年前后，卒年当在 50 岁之后”，乃天津名家华长卿之孙、《津门文钞》编纂者华光鼐之子。详见涂宗涛《<津门纪略>作者考》一文，载于《天津师大学报》1993 年第 5 期，第 58-59 页。

万方数据

幅纵 63 厘米、横 113 厘米，其中介绍了近百个花会，描绘了四千余个人物，还有各种民间游艺形式数十种，配有约四万字的说明文字，涉及皇会组织、活动等诸多方面内容。如中国历史博物馆李露露副研究员、天津市博物馆姚旸等都以《行会图》为例撰写过文章。[1]据冯骥才先生的田野考察经验，发现图中很多执事、工具与现存老会器具的形式、图案、文字几乎一样。

这里需要指明一点，笔者认为，从严格意义上说，天津皇会并不等同于天津天后宫妈祖庙会，而是天后宫妈祖庙会孕育出的文化事象（第二章第一节置论）。天后宫庙会是天津皇会得以形成和传承的时空场域，纵然研究、整理天津妈祖信仰和天后宫庙会的论著都无法绕过“皇会”，但从研究成果来看，仍与天津皇会巨大的文化积淀不相称。

在天津皇会的研究领域，学术成果主要集中在三个方面。

第一，历史实证类，即记录天津皇会的历史形态，梳理和讨论天津皇会自身的形成和发展过程、天津皇会在天津地方史中的历史价值与作用，或从某些具体细节去论述天津皇会、民间花会在某个时段内的状况。《皇会考》、《考纪》可称其中较早的研究型著作，现在则成为重要的研究资料。《皇会考》从考证天津天后宫的始建年代，到考证天津皇会的历史；《考纪》一书不但详细记录了当时皇会的时间安排、出会路线、巡游盛况、民间传说，分门别类对数十道花会进行记述，而且对天津的天后信仰、天后宫等进行了考证，更难能可贵地结合时事对皇会进行了颇有见地的评论分析。寓居水西庄的江南才子、主笔《天津府志》、《天津县志》的汪沆等人，也对天后宫作过研究，或为天后宫撰写过诗词楹。20 世纪 80 年代之后，随着我国地方文化志、地方史志工作的开展，关于天津皇会的著述也多了起来，主要由天津本地的专业文化工作者和爱好者撰写，如《天津简史》、《天津文化概况》、《天津文史资料选辑》、《津沽旧事》、《天津老城忆旧》、《天津文化通览·天后宫写真》等；《中国民间舞蹈集成·天津卷》则从民间舞蹈的角度对天津皇会、花会进行了辑录，《中国民族民间器乐曲集成天津卷：天津法鼓》、《法鼓艺术初探》等专门对法鼓进行了音乐领域的记录和研究；天津天后宫管委会尚洁女士的《皇会》、《天津皇会》是这一时期颇具影响力的代表作，不但对天津皇会做了新的考证和整理，更重要的是对扩大其社会影响力做出了巨大贡献。

对于天津民间花会做历史研究，还有一个妙峰山视角。北京妙峰山庙会与天津信众的关系颇多，民间有句谚语：“妙峰山的娘娘照（顾）远不照（顾）近。”天津人认为所谓的“照远”对象就是眷顾天津。因此，纵然由津至京的路程遥远

[1] 详见李露露《清代<天后宫过会图>释析》、姚旸《论皇会与清代天津民间社会的互动关系——以<天津天后宫行会图>为中心的研究》、姚旸《<天后宫行会图>与清中期天津民间社会》等。

万方数据

难行，依然浇灭不了天津人进香参拜的热诚之心。《津门纪略·卷五·风俗门》“金顶妙峰山”条记曰：

妙峰山距京师西北八十里，去天津计三百余里。上有庙宇，供天仙圣母，灵爽式凭，香火极盛。每年于四月开庙，朔起望止。此半月中，道上行人如蚁，“车如流水马如龙”，犹未足以喻也。庙在山顶，故名“金顶妙峰山”。进香者曰“朝顶”。天津人士信之者笃，赴之者众。按：此山寺所奉，实为碧霞元君。[1]

外地人至妙峰山赶会的时间为每年的四月初一至十八，天津的信众组织起茶棚会、粥棚会、汽灯会、水会等公益慈善性质的会，提前数天沿妙峰山中北道和老北道两条路为外地香客提供服务。据李家瑞所编的《北平风俗类征》一书中曾介绍过老北道上茶棚会的情况：

“距离五六里即有茶棚小憩，所由上下……棚内供庄严宝相，磬声清越，凡想顿消。……檀香缭绕，楮帛满积庭除，香客皆屏足息气，无感少哗云。”[2]

天津的会在妙峰山最多的是茶棚会，规模最大、设备最全、舍捐最阔绰，完全盖过北京本地的茶棚组织。如“大风口茶棚会”为香客的准备的房间有三十多间，可以同时供百余人食宿，另外还有“磨镰石河茶棚会”、“双龙岭茶棚会”、“磕头岭茶棚会”等会，都颇具规模。天后宫的香客张丰平回忆父辈人参加妙峰山庙会时的景象时说：

听我父亲说，过去他们还去北京赶香会，有时晚上赶路爬山也不怕黑，他们走的那条道（老北道）全是汽灯，别的道都是煤（油）灯，这煤灯可不比汽灯亮。听说都是咱天津的汽灯会搞的，显得咱天津人有志气，出门在外，不能让人笑话。不能说和白天一个样，但那也算很亮了，路边上还有地方吃住，这些都不收香客的钱。[3]

对妙峰山研究造诣颇深的顾颉刚先生也对此景进行过细致描述：

此会为天津公善汽灯会……他们张贴的会示为：“老北道历年沿路所点汽灯，所有一切资费，皆有本会自行筹备……不敛不化，并不知单。”[4]

另外，山顶之上还有四支负责消防的水会，负责监管因使用明火产生的安全隐患。据说此会由天津的大盐商李苾臣捐资雇人筹办。在山顶大殿中，除了供奉神灵外，还为天津的慈善老会设置休息处：

[1] （清）羊城旧客.津门纪略[O].张守谦点校，来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：37.

[2] 李家瑞.北平风俗类征[M].北京：商务印书馆，1937：165.

[3] 张丰平，天津咸水沽人，家族过去以跑船为生，家族信奉妈祖。此录音据 2012 年 4 月 23 日采访整理。

[4] 顾颉刚.妙峰山[M].上海：上海文艺出版社，1988：54.

万方数据

当年主殿灵感宫除山门外……并非每殿都供神像，其中 4 处分别为“天津众善灯棚施粥茶会”、“天津众议汽灯粥茶老会”及“天津大乐会”占用。……大乐是天津特有的一种以唢呐为主要乐器的民间音乐，庙会期间天津各大乐会轮流到山上昼夜连续吹奏。”[1]

在韩书瑞（Susan Naquin）的《北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地》一文中就谈到，“19 世纪，一种新的游记文体被采用，人们开始对风景名胜有新的定义。……妙峰山最早出现在这类文字中是在 19 世纪 70 年代，当然记述十分简略（《都门竹枝词》1877，13），首次对妙峰山进香之旅的精确描述出现在一本天津而非北京的旅游指南上，该书出版于 1885 年。”[2]19 世纪 80 年代，“天津的香客在妙峰山开始变得显眼起来，这与天津商人在北京日渐增长的财富和影响有关。但是天津的信徒除了主要崇拜碧霞元君，还崇拜一个新的偶像：王奶奶（王三奶奶），她是一位来自那个城市的被神化的碧霞元君的崇拜者。”[3]民间传说王三奶奶是碧霞元君的虔诚信徒，死在朝拜碧霞元君的途中，成为天津的地方神，在天津天后宫里至今有王三奶奶的神像。天津东门外天后宫主持道长张修华则认为，王三奶奶是民间巫婆。20 世纪 20 年代，“富裕的天津香会组织虽然人数稀微，但他们对妙峰山信仰地位的巩固，以至对碧霞元君在较大的地域上扩大声望都有重要的作用。”[4]当时活跃于妙峰山的天津香会多达 18 个，“它们联合组成一个单独的‘天津全体联合会’，还在山顶上修建了很多新的殿宇”，[5]甚至开辟了妙峰山庙会的中道和北道，“他们援建茶棚，供献灯笼，这些灯笼漫布全程，为这两条道上行走的香客指引夜路”。[6]

吴效群认为：“天津人不仅在实际上，而且在名分上都成为妙峰山的一个新主人，掌握着妙峰山相当的控制权。这足以看得出天津人强大的经济实力、他们不加掩饰的炫耀意识和权力欲望。”[7]这种意识和欲望，在天津本地理所当然地

[1] 参见李世瑜.妙峰山与天津[J].天津文史，1995（1）.

[2] [美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩，吴效群译.民俗研究，2003（1）：93.

[3] [美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩，吴效群译.民俗研究，2003（1）：98.

[4] [美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩，吴效群译.民俗研究，2003（1）：83.

[5] [美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩，吴效群译.民俗研究，2003（1）：98.

[6] [美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩，吴效群译.民俗研究，2003（1）：98.

[7] 吴效群. 妙峰山：北京民间社会的历史变迁[M]．北京：人民出版社，2006：27.

万方数据

在皇会中时时迸发出来。与北京妙峰山庙会香社研究的丰硕学术成果相比，对天津皇会、民间花会组织的研究还非常不足，可做的研究还很多。

第二，妈祖信仰类。改革开放后，政府将遍及海内外的妈祖信仰建构为对外文化交流的桥梁，妈祖文化研究在全国范围内掀起热潮，论文堪称汗牛充栋。在这个语境中，随着“中国·天津妈祖文化旅游节”的举办，天津妈祖信仰研究也进入繁盛期，多围绕妈祖信仰与社会经济发展的问题展开。这其中只有部分论文与天津皇会的本体有关，多集中在论述妈祖信仰在天津的在地化、天津皇会因妈祖信仰而具有的经济文化交流作用、天津妈祖信仰与其他地方妈祖信仰的对比研究、妈祖信仰对天津地域文化的影响、妈祖文化与天津民俗的关系等。比如刘锡诚《葛沽皇会考察》，侯杰、李净昉《天后信仰与地方社会秩序的建构——以天津皇会为中心的考察》、郑丽航《宋至清代国家祭祀体系中的妈祖综考》、尚洁《妈祖文化与天津》、高明皓《信仰群体的力量——以天津天后宫信仰建构为例》、张士闪《传统妈祖信仰中的民间记忆与官方记忆》、蒲娇《妈祖信仰在天津的时空建构》等。由中华妈祖文化交流协会出版的《中华妈祖文化学术论坛论文集》中有大批专业性较强的论文，也有涉及天津皇会者。

从《天津保甲图志》等史志资料上可以看到，天津的村落中有若干其他神灵庙宇，如韦陀庙、古皇庵、太山庵、玄帝庙、太山行宫、准提庵、吕祖庙、杨公祠等等。大量民间神杂处于天津妈祖信仰圈中，或可印证天津“五方杂处”的社会构成状态，而它们所在村落的花会往往又是皇会的直接参与者，共同聚集在妈祖的天后宫里。对于妈祖信仰与当地其它民间信仰的研究，相对很少，似乎是大树下的小草一般被漠视，这从一个侧面表现出对天津皇会、花会微观研究的严重不足，亦可知该领域存在广阔的研究空间。

第三，“非遗”保护类。针对天津皇会、民间花会，从非遗保护的角度探讨天津皇会中的集体记忆、地方文化仪式与象征意义、“非遗”保护措施的理论设计、国家文化政策与民间传统文化保护等，但这方面的论著并不丰富。主要有蒲娇、马知遥《“非遗”视角下的天津皇会传承发展研究》、史静《“天津皇会再抢救”进行时》、蒲娇《借势与制衡：天津皇会中国家与民间力量的双轨运行》等。在这方面，蒲娇的博士论文《民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例》，是一篇重要的学术成果。该文在“非遗后”的时代背景中，以天津皇会作为个案，以扎实的田野调查为基础，通过分析皇会传承中的稳态性因素，探讨其中的普适性规律，并由皇会个案上升至民间传统庙会的保护，为当前的民间庙会的保护做出有益的探讨。

除了上述三类之外，对于天津皇会、民间花会的田野调查也颇显不足。多年以来，这方面的正式学术调查活动，与天津皇会在当地民俗文化中的重要地位并

万方数据

不相称，一直呈现着分散性、业余性、片段性、随机性的特点，没有形成专业的、稳定的学术队伍，也没有长期的、系统的跟踪调查。大多数调查实际上仍然是以“史志”的眼光看皇会，深入的民俗学、人类学、社会学学术调查欠缺，以致民间花会的资料、档案严重不足，给深入的学术研究造成一定困难。在这方面，日本学者樱井龙彦、天津的尚洁、王利文于2006年—2008年所做《天津皇会与民间祭祀·艺能组织的调查记录》（“以北京·天津为中心的华北地区庙会及其民众信仰组织（香会）的实态研究”成果报告书）填补了空白；李瑞林等学者也对天津的民间花会组织做过一些学术田野调查。

近几年，随着“天津皇会保护”项目的开展，该课题的研究又再次出现高潮，并以系统的学术田野调查、严格的档案整理为首要内容。由冯骥才先生主编的《天津皇会文化遗产档案丛书》已出版之《锦衣卫桥和音法鼓老会》、《西码头百忍京秧歌老会》、《挂甲寺庆音法鼓銮驾老会》、《静海县合头镇大六分村登杆圣会》、《杨家庄永音法鼓老会》分册，立足最新的田野调查，以文化档案的形式记录了天津皇会的当下状态，成为新的力作。与以往相比，这套丛书突出的贡献在于以每道会为单位的传承人的口述史辑录，这是以往资料里所欠缺的，是一宗非常珍贵的资料，也是本文在讨论花会问题时的重要依据。在2013年召开的“传统文化与当代生活——天津妈祖文化研讨会”上，收到来自全国各地的优秀论文，其中一些颇有见地，但大多数论文的焦点也仍然集中在天津妈祖信仰而非皇会本身。

由上述梳理可见，对于天津皇会的研究，主要仍集中在资料记录、整理领域，而没有深入到天津皇会与社会构成、天津城乡发展史关系研究的层面，也很少从民俗学、社会学角度进行文化事象本体的探讨。大家都明确知道天津皇会在当地地域文化中的重要位置，但是并没有对此进行全面、系统的论述。其中较为深入者，有方广龄《天津近代城市文化转型时期妈祖文化的特点》、蒲娇的《国家、个人及民间社会的内在秩序——试论天津皇会中各阶层之间的互动关系》、《论天津皇会中各阶层之间的互动关系》等，对本论文的写作颇有启发。

0.2.3 理论方法

本文主要采用刘铁梁教授所提出的“标志性文化”的民俗文化观，以“民俗主体论”、“民俗传承论”[1]的视角，将文化内涵丰富的“天津皇会”作为历史文化积淀而成的标志性文化事象，研究其组织构成与社会发展的关系。

[1] 参见乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001.

万方数据

笔者在“标志性文化统领式”写作方法论的概念上，提出“标志性统领式”文化事象的概念。本文通过探讨皇会“何以成为”、以及“何以是”天津的“标志性统领式”文化事象，论证社会转型与文化积淀对此民俗事象形成、传承与发展起到的作用，力图对“标志性文化统领式”理论进行有益的补充和发展。

本文所讨论的“城乡”，来源于社区理论。之所以强调“城乡”而不是侧重城市或乡村，首先是考虑到天津的城市与周边乡村特别密切的互动关系；其次，是基于“民俗主体”、“民俗传承”的概念，把皇会它看作是大社区内有组织的集体传承民俗事象、把各种“会”看作是紧密结合的小社群，“会”在会际互动中构成了传承文化和发挥功能的皇会有机整体；再次，在不同时代中观察皇会，“必然具有时空的限制意义，因而有助于我们避免急于概括某类民俗的内涵、结构、功能、演进规律等。”[1]

（一）“标志性统领式”民俗文化观对本文的适用性

刘铁梁教授对“标志性文化统领式”较成熟的论述，可见于《标志性文化与昆仑文化》[2]一文，后来又不断丰富，在《“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践》一文中进一步提出“标志性文化统领式民俗志”的概念。他认为：“所谓标志性文化，是对于一个地方或群体文化的具象概括，一般是从民众生活层面筛选出一个实际存在的体现这个地方文化特征或者反映文化中诸多关系的事象。”“在地方民俗文化中，某些事象显得特别重要和饶有深意，体现出当地民众生存发展的适应与创造能力，也证实着当地民众与外部世界交往的经历，因而成为群体自我认同，并展示于外人的事象，这就是‘标志性文化’。……标志性文化可以是有形的事物，也可是无形的创作或表演。”[3]“标志性文化”的民俗观在选取民间文化事象上，受法国著名人类学家马塞尔·莫斯“社会事实”、“整体呈现”的启发，注重民俗事象与社会发展过程的相互关联。“这里所说的整体性，并非指包罗万象的所有民俗文化，而是指不能把民俗从生活的整体中抽离出来。今天的民俗学所研究的，不再是从人身上取出的民俗，而是变成了在人身上的民俗和与人同为一体的民俗。”[4]在莫斯的研究中，之所以选取“礼物”作为研究对象，重要原因之一就是因为此事象本身既是其所处社会语境的一个有机组成部分、客观存在，同时又能通过礼物的馈赠与回赠、传递与交换等社会行为，将所

[1] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：49.

[2] 刘铁梁.标志性文化与昆仑文化[A]，青海市艺术研究所、格尔木市委市政府编.昆仑文化新谈[C].西安：陕西旅游出版社，2004：49.

[3] 刘铁梁.“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[J].北京师范大学学报（社会科学版），2005（6）：53-54.

[4] 刘铁梁.感受生活的民俗学[J].民俗研究，2011（2）：24.

万方数据

处社会的结构、关系、文化内涵等呈现出来。在马凌诺斯基《西太平洋的航海者》中对“库拉圈”事象的选取、格尔兹在《深层的游戏：关于巴厘人斗鸡的记述》中对“斗鸡”的选取、埃文思-普里查德在《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》中对“牛”的选取，也存在着类似的选择标准。虽然皇会、花会中也存在“礼物”的馈赠与交换，包括神圣礼物，但这并非本文的讨论重点，而只是对皇会和花会做民间文化析成时的一部分。以“标志性文化统领式”的视角来看，皇会即为天津的“标志性”民俗事象。皇会恰恰是当地民众与国家共同建构起来的、能够反映当地特殊历史进程的文化事象，能够体现出天津整体的地域文化性格，与各社会阶层保持着深刻的联系，本身即是天津地域文化的历史积淀，同时又是地域文化的一部分。

“标志性文化统领式”的研究思路突破了传统民俗学做田野、录口述然后做文本比较研究的老路，而主张追溯民俗事象在特定社区内的发展道路、强调从社区俗民“内价值”的视角来看文化功能和身体体验。从这个角度说，“生活文化的整体性，其实是与作为生活实践主体的主观感受性联系在一起的，民俗作为交往的语言和手段最丰富和最充分地凝结了当地人心心相通的生活感受，所以才成为我们研究当地社会生活的核心对象。民俗联结每一个人的生活故事，成为人们彼此交往的纽带，所以民俗才体现出生活的整体性。……‘通过民俗的研究’，作为研究民俗的根本方法，关乎民俗学是否指向关于人的一种超越主客观二元对立分离的认识的问题，关乎民俗学是否可以确立服务于人们之间相互交流的问题。”[1]在目前的学术研究阶段，刘铁梁教授在“标志性文化”的认定上，主要还是指向“村落/社区/街区民俗志”的，认为“它一般要具备以下三个条件：一、能够反映这个地方特殊的历史进程，反映这里的民众对于自己民族、国家乃至人类文化所做出的特殊性贡献；二、能够体现一个地方民众的集体性格、共同气质，具有薪尽火传的内在的生命力；三、这一文化事象的内涵比较丰富，深刻地联系着一个地方社会中广大民众的生活方式，所以对于它的理解往往也需要联系当地其他诸多的文化现象。”[2]虽然标志性文化的认定要追究民俗事象是否能够反映特定社区的历史进程，但是这类民俗如何做到能够反映这个进程，如何做到体现该地区民众的集体性格，还不是这方面的工作重点，即“标志性文化统领式”的指导意义主要是指向“民俗志”写作的；而“民俗志”只是单线记录民俗衍变，主要集中在“当下社会事实”民俗中由传统文化传承至今的那一部分事象，并没有在不同历史阶段的场域内对民俗与社会结构、社区经济、俗民生活等进行多元

[1] 刘铁梁.感受生活的民俗学[J].民俗研究，2011（2）：24.

[2] 刘铁梁.“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[J].北京师范大学学报（社会科学版），2005（6）：53-54.

万方数据

参与建构的横向关联。当然，这与“标志性文化统领式”民俗观的自身发展有关。刘教授在提出这个概念后，学界对这个概念的运用，主要集中在“民俗志”的领域内。但是，如果把民俗事象的追溯仅仅局限在事象自身的演变上，“民俗志”也就写成了“民俗史”。刘教授也曾经强调过应避免这样的情况出现。

标志性文化的认定，可以说是比较明确和简单的。但是“统领式”则需要对特定时空中的民间文化进行互文层面的论证，在不同历史阶段的场域，与社会结构、区域经济、俗民生活等进行多元参与建构的横向分析。标志性和统领式，有不同的含义和衡量标准。“标志性”，是说这个民俗事象在某个社区的民俗文化中是最突出的，也就是最具代表性的，而“统领式”，则是说这个民俗事象足以影响到这个社区其它大部分民俗事象、尤其是大部分独特民俗事象的存在，或者具有与其有关的独特解释。也就是说，“标志性统领式”文化不但能够集中反映社区的历史事实与民俗事象之间的对应关系、能够成为社区的代表性民俗事象，更要能够从中展现地域文化性格。如果做不到这一点，那么只能说是标志性民俗，而非统领式文化。简单地说，就是一个民俗事象是怎样成为某个社区内、其它民俗事象的统领和怎样统领的问题。由此，笔者提出“标志性统领式”的概念。

本文借鉴“标志性文化统领式”民俗志的方法，对皇会和花会进行深描。“民众在具体的时空坐落中创造、传承与享用民间文化，这一研究更为关注于民间与民间文化之间的关系，既考虑民众在具体的生存空间中民间文化传承的差异性，也考虑民间文化的普同性意义对民众社会生活的规范与约束。”[1] 也正因此，文中会用到已有的大量田野资料和史料。讨论皇会的文化积淀与社会转型，必然要站在国家场域的高度，采取历时性的视角，对天津当地的历史进行梳理，由此方能看到皇会在历史进程中的演变与地方语境的互动关系，即该标志性统领式文化的形成过程。但是，这并非是在做“民俗史”梳理。民俗史侧重考证民俗事象表征的演变，而本文对皇会的论述过程，不是着眼于该事象表征演变，而是着眼于其内在架构、规制与运行规则与社会变迁的关系，是该民俗事象何以在历史长河中最终积淀为标志性文化的过程。刘铁梁教授所提出的“标志性统领式”民俗志概念，缘于“民俗志”本身的当下性、共时性要求，更注重对当前社会尚存的民俗事象的提取和记录，虽然也会对标志性民俗文化有历史成因的追溯和阐释，但这并不是“民俗志”的重点。本文正是希望能在历时性的思路上，对标志性统领式民俗事象的形成进行探索。

（二）对天津皇会做民俗主体分析的必然性

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：17.

万方数据

在民俗学的研究中，按“民俗主体论”的观点，作为研究对象的民俗事象，由若干层级构成。对民俗事象做构成分析，是对民俗本体给予民俗学理解的重要途径之一。对天津皇会进行结构分析，“了解了它的构成，大概对民俗为什么存在于人类社会与文化之中的价值和意义才有更清楚的认识。”[1]对天津皇会的构成分析，必然是本文研究天津皇会文化积淀的基础性工作。

如天津皇会这样的大型民俗事象，不但涉及各个社会阶层，而且是若干具体民俗事象的组成，牵涉到地域文化和俗民生活的若干方面，若不对其进行恰当的结构定位，学术研究也就难以着手。从“民俗系统”（Folklore-system）来说，天津皇会属于非语言系统、社会生活习俗系统，可以横跨物质流通民俗系统、社会群落民俗系统、信仰崇拜民俗系统、传统节会民俗系统、民间艺术民俗系统、民间游戏竞技系统；从“民俗系列”（Folklore-series）来说，更可归类到生态民俗系列、渔业民俗系列、商贸民俗系列、旅游民俗系列、乡村民俗系列、都市民俗系列、行帮民俗系列、两性民俗系列、交际民俗系列、神灵信仰民俗系列、节日民俗系列、民间工艺系列、民间歌舞系列、民间音乐系列、民间竞技系列、民间故事系列、民间传说系列等。

显然，这样的宏观定位并不适合本文对天津皇会的研究。笔者认为，应该将其定位在“民俗链”（Folklore-chain）上。“俗民们在民俗生活中，常常把若干民俗素联结并排列起来，构成一连串的密切相关的民俗组合关系，这一连串的相关的民俗组合关系，可称之为‘民俗链’（Folklore-chain）。”[2]民俗链由若干有机关联的民俗素（Folklore-elements）构成，“完全可以概括若干民俗素联结、排列构成的一连串密切相关的民俗组合关系。”[3]这个结构定位恰好适合天津皇会作为民俗事象的本体构成。构成天津皇会的民俗素，是妈祖信仰、各种“会”组织及衍生行为、俗民的祝祷还愿行为、民间结社等等。这些民俗素都有具体的民俗行事人（传习者、实践者、演示者等）按照一定规制来实行，并且能够形成意义单位。

将天津皇会定位为民俗链，还因为构成民俗链的民俗素具有变异性和可替代性。“构成民俗素的材料一旦有了变异，还可以选用相近似的材料做替代物，表现形式的变异，仍然保持民俗素的单位存在；但是，民俗素的消失，却可能导致原民俗遭到破坏和失传。……民俗素的增删改变，直接关系着民俗的变迁。”[4]社会语境的变化，会造成民俗链中部分民俗质的更替或变异，而民俗链整体会因为

[1] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：32.

[2] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：19.

[3] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：19.

[4] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：16-17.

万方数据

民俗事象内在的稳定性而延续，即民俗链比民俗素有更强的稳态性。在历时性的纬度上，社会语境的变化会在民俗链和集体记忆中造成影响，形成文化沉淀，构成特定社区内的地域文化传承。

在社会转型期，社会阶层、国家话语、政府机构、经济结构等都会发生变迁。以社区俗民为载体的民俗事象，也会发生一系列自洽性的衍变，以适应该语境内的稳态延续。“自恰性”借用于逻辑学中的逻辑自洽概念，具体是指：系统结构本身的自足状态和自我调适功能。[1]以民俗事象为表征的民俗链内部，部分民俗质会被遗弃或被重新解读，从而构成新的民俗素，来构成适应语境变化所需求的民俗素。但是，当原民俗质被俗民遗弃，而没有产生新民俗质，则原有的民俗素就会消弭，进而导致民俗事象的衰微甚至消逝。天津皇会作为地方政府、商界、宗教界、城乡百姓共同参与的大型民俗庙会活动，构成天津皇会（民俗链）的众多民俗素与社会阶层、国家话语、地域经济构成等直接关联，社会转型期的语境变动会对其造成非常直接和明显的影响。而天津皇会的文化积淀，也正得益于它与社会环境的紧密关系，使之能够成为天津地域文化的标志。

“这里探讨民俗构成是以把民俗看作是来源于历代俗民的日常生活实践作为基础的”，[2]民俗文化养成了“俗民”（Folk），“俗民”又负载着民俗。一代一代俗民的“生存愿望与生活需求是民俗得以产生、传习、保存、应用的基本动因，只要人们的生存愿望得不到实现，生活需求得不到满足，他们就不停顿地动用各种民俗形式表达这种愿望和需求，即使世世代代也难以得到实现和满足，人们也乐此不疲。”[3]历代俗民浸淫在地域文化中，同时又创造着民俗文化，由此积淀产生了“民俗传承论”所常用的文化圈（Culture Circle）、文化层（Culture Stratum），抑或文化区（Culture Area）、文化带（Culture Zone）概念。从这个角度来说，标志性统领式民俗事象应该是建立在特定文化圈、文化区以及文化中央带基础上的，即在一定地理区域内，最具“整体呈现”文化特质的文化事象。标志性统领式民俗事象的生发，与所处的文化圈、文化区是共同发育的，在时间坐标上是一致的，即发展成熟的文化圈、文化区内，一般都可以提取出标志性统领式民俗事象。因此，在对天津皇会进行结构分析的同时，需要进行民俗传承论的关照，由此才能达到研究其文化积淀的目的。

（三）采用“结构论”对天津城乡做社区分析的必要性

研究社会现象（民俗事象）不是抽象的，“必须是具体的社区，因为联系着各个社会制度的是人们的生活，人民的生活有时空的坐落，这就是社区。每一个

[1] 吴欣. 宗族与乡村社会“自洽性”研究——以明清时期苫山村落为中心[J].民俗研究. 2010(1):147-159.

[2] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：32.

[3] 乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001：32.

万方数据

社区有它的一套社会结构，各种制度配合的方式。”[1]因为天津皇会的组织建构与社会结构密切相关，因此不可避免地要采用“结构论”（Structuralism）视角来做社区结构的分析。

天津皇会的核心社区，在历史上并没有发生大的变动，但构成皇会主体的民间花会，却在 21 世纪发生时空坐落的变异。“每个社会结构有它配合的原则，原则不同，表现出来结构的形式也不一样。”[2]社会转型期必然发生传统社会阶层关系、利益集团关系等的替代或重组，即社会结构发生变动，与之相对应的是，社区（地域）文化在这个过程中也会发生结构变化和规制变化。因为“社会现象在内容上固然可以分成各个制度，但是这些制度并不是孤立的”，[3]天津皇会和民间花会作为“社会现象”（事象），它们有各自的制度和组织结构，同时又彼此关联；而皇会和花会的建构者，又相对稳定地由特定社群担当，按照相对稳定的组织规制，行使着相对稳定的组织权力。可见，结构论的视角在对天津皇会这一民俗链的分析中，能起到相当实用和恰当的作用。

天津民间花会的社区性质中，地缘关系颇为明显。这就牵涉到不同社群的历史成因、利益关系和文化话语权问题。“社区分析的初步工作是在一定时空坐落中去描画出一地方人民所赖以生活的社会结构。在这一层上可以说是和历史学的工作相通的。……如果历史材料充分的话，任何时代的社区都同样地可作分析对象。”[4] 做这种历史场域建构的意义，在于理解皇会、花会中的不同参与者所具有的（不同层级）的“村落认同感”或者“地方感”，“因为任何个人或群体在一定社会时空中的位置感，都与他们在各种社会互动关系中的身体实践密不可分。”[5]关于中国乡民的“地方感”问题，王斯福将村落的“地方感”解释为俗民在各种生活实践中与三种制度发生不同互动，从而使身处其中的俗民产生不同边界的地方感。因为特殊的地理条件、历史历程，天津城乡的结构和互动关系，总与特殊的国家政策联系在一起，生活在这个大社区中的俗民，其不同的地方感正是通过天津皇会与花会不同层级的结构和制度来实现的。传统的天津皇会贯穿了从“皇帝”到“草民”的政治制度、祭祀制度（文化政策）和经济活动，民众以民间结社性质的各类“会”组织，参与到上层的皇会中，当面对异乡、异省的看客、商人时，会员们产生的是“天津”的地方认同；当面对其它村落、其它行帮的花会时，他们又会产生以地缘核心（村落、街道、会所、公馆、会馆）为标

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：177-178.

[2] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：178.

[3] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：177.

[4] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：178.

[5] 刘铁梁.劳作模式与村落认同——以北京房山农村为案例[J].民俗研究，2013（3）：41.

万方数据

识的地方感——不只是一种地理方位的标识，更是对其所在区域文化性格的理解和定位。

（四）研究资料的主要来源

本文的资料来源，主要有田野调查资料和史志文献资料。

田野调查资料：主要采用“天津皇会保护”项目组在最近几年对天津皇会、花会所做田野报告、档案丛书。

史志文献资料：乾隆四库全书版《金史》、《元史》、《明史》、《钦定日下旧闻录》、道光二十六年（1846 年）《津门保甲图说》、光绪十年（1884 年）版《津门杂记》、光绪乙未年（1895 年）版《重修天津府志》；清羊城旧客《津门纪略》（张守谦点校版）、民国徐肇琼《天津皇会考》（张格点校版）、民国于鹤年《天津卫考初稿》、民国望云居士与津沽闲人的《天津皇会考纪》（张格点校版）、1968 年据民国二十三年（1935 年）版影印的清薛柱斗纂修之《新校天津卫志》、1969 年据民国二十年（1932 年）版影印的《天津志略》；天津政协《天津文史资料选辑》、天津社科院《天津简史》等；学者著述，如《妈祖研究文集》、卞僧慧《天津史志研究文集》、尚洁《天津皇会》、来新夏主编《天津历史与文化》、陈卫民《天津的人口变迁》、郭凤岐《天津的城市发展》、贾长华主编《老城旧事》等。

0.3 论文结构

本文共分为三章。天津特殊的水运枢纽位置，为天津城乡关系、经济结构框定了地理空间基础，其历史发展过程造就了天津独特的地域文化与城市性格。通过分析天津皇会、花会在历史进程中与当地城乡发展的关联，天津皇会在不同社会转型期的组织建构与自洽演变，再到天津皇会能够传承近三百年的内在动因，论述其中的运行规则，从而阐释天津皇会之所以能够积淀为“标志性统领式”文化的历史必然，以之为案例探讨“标志性统领式”文化的形成过程与规律；最后，适度提出对天津皇会当代复兴的对策建议。

本文的第一章即是在历史时空的纵向上为天津皇会、花会营造历史文化的语境。“把人的行为和观念归因于两个因素，即水土的构成和王侯的引导，这个观点是很有价值的。就现实而言，地域文化的形成也不外乎两种主要因素，一个是自然环境，一个是社会结构。”[1]天津的城乡空间形成，与“水”的因素密不可分。元代以降，因为天津在水运（海漕、河漕、海运）中的陆海接驳位置，使其自然成为保障北京经济安全的战略咽喉，武力防卫也成为顺理成章的事情。艰险

[1] 张京华.燕赵文化[M].沈阳：辽宁教育出版社，1995：2-3.

万方数据

的海漕运输为天津带来了南方的妈祖信仰，并在国家话语认同下，在北方的碧霞元君信仰区内，开辟出相对独立的妈祖信仰区。五方杂处的居民构成与文化伪“包容”、水运码头的生存竞争、城乡之间的紧密依存、紧邻京城产生的文化尊崇与自我保护等，导致当地民间结社行为的根深蒂固。

海津镇、天津卫的设立，最初主要是为了保卫当地粮仓和漕运安全，后来发展为保护京城的东南门户，到清后期则成为资本主义列强入侵北京的首道防线。尤其是晚清漕运停止、海运兴起之后，国内通往京城的其它运河迅速衰落，而从天津到京城内河运输的经济、军事战略意义则更加凸显。不仅如此，洋务运动、对外通商在客观上使天津迅速成长为近代工商业城市和国际化城市，对于整个华北的近代化进程、农业商业化进程产生了巨大推动力。也就是 1860 年—1900 年前后的时段，虽然政治上处于屈辱地位，但天津皇会也在此时达到鼎盛。

到民国时期，随着工业技术发展，天津的内河河道已经不适合大排水量舰船航行，加之国都迁往南京、战乱频仍，天津的码头经济方才衰落，皇会文化也随之衰微。新中国成立后，到 20 世纪 80 年代之前，传统皇会基本处于静默期，并且遭到很大破坏。改革开放后，天津皇会接力天津天后宫妈祖文化旅游节而再次“出会”，笔者认为其进入当代皇会时期，是天津皇会再次由国家和民间双重建构下的转型。进入 21 世纪，天津皇会和民间花会借力民间文化普查与保护工程、尤其是非物质文化遗产项目申报措施，再次引起世人瞩目。

从自然环境来说，天津位处“九河下梢”、“退海地”，民众靠“水”讨生活自是必然。从行政区划来看，天津由史至今处于京畿边缘，因为其特殊的地理位置、经济功能和战略意义，一方面与京城保持密切关系，一方面又与周边行政区文化差异巨大，自成体系。天津百姓“靠水吃水”的生活、水运的粮仓货物、京师的军事安全，都需要防守型“武力”来保障，与尚武文化融为一体，民众面对国家话语和生存竞争的双重压力，一方面尊崇强势文化，一方面又抱团自保，因而民间结社广泛，若干秩序规则融入天津的城市性格，天津皇会就是在这样的社会语境中进行着文化积淀。

第二章是在前文铺垫的文化土壤中，重点论述皇会形成并达到鼎盛之后，在两个重要社会转型期发生的自洽性演变与文脉传承。“民俗学的基础理论是以回归生活为学术的核心理念。换言之，民俗学的特殊性，不在于分到了与其它学科不一样的一杯羹，而在于其根本性的价值是对于生活整体的关照。”[1]论述过程将皇会置于不同历史场域，对民俗文化的整体事象与社会事实进行勾连，从组织架构、运行规则、会规制度、文化元素析成、集体记忆、传承状况等层面进行分

[1] 刘铁梁.感受生活的民俗学[J].民俗研究，2011（2）：25.

万方数据

别的研究。按照鲍曼关于文化语境（Cultural Context）与社会语境（Social Context）的二分法，其中将意义系统和符号性相互关系为主要内涵的文化语境，是理解文化需要了解的信息。皇会与花会拥有丰富的意义系统和符合系统，也拥有完善的组织规制，百姓亦有建立在集体记忆上的民间解读，他们共同建构了天津皇会的文化语境。在一定时空的社会语境中解读文化语境，从而发现天津皇会与花会盛衰背后更深层次的城市与乡村、官方与民间、经济利益与文化权威、皇会与花会、会头与会员的互动关系，与社会语境形成关联。

天津的民间花会主要是来自地缘关系的村落社区，“村落既是指农业社会中人们共同居住、生产、生活的空间，又是指在这一空间中生活的一个群体，此外还是指一种制度性的人群组织类型。”[1]他们为何要组织并不直接产生经济利益的花会，甚至还要从紧张的生活费里往花会里投钱？是哪些人在担当会头的角色？众多的花会为何以参加皇会为最荣耀之目标？可以肯定，花会是早于皇会的。花会的意义“在于民众在具体的时空坐落中创造、传承与享用民间文化，这一研究更为关注于民间与民间文化之间的关系，既考虑民众在具体的生存空间中民间文化传承的差异性，也考虑民间文化的普同性意义对民众社会生活的规范与约束。”[2]花会存在的意义，绝不仅限于村落信仰和妈祖信仰，而是有着实际的功能价值。花会的结构方式，可能来源于民间结社对保甲组织的遗留或模拟。会头的权威身份，在很大程度上平衡甚至替代了传统意义上“乡绅”的功能。村落中的乡绅、富户不但不能耀武扬威，反而要积极资助花会、参与花会。民间花会在很大程度上成为不同社群自我保卫、价值彰显、文化认同的合法组织，而实现这一系列价值的途径，就是能够入选皇会。经过历史的积淀，天津皇会成为民间结社实现自我价值的必由途径和最高标准，妈祖信仰的精神内涵也就成为暗含在各会会规中的共有原则。

第三章的内容是本文的结论部分。社会转型是历史发展的必然，而文化积淀是社群传承的必然，此二者能够形成关联，源于文化承载者利益的驱动。在身处不同阶层的文化承载者的利益驱动下，会形成基于社会结构的文化互动与话语权制约关系，进而形成推动社会文化事象发展的稳定规则。当这种规则伴随其所处社区，在历史纬度上同向前进，就会发生某些文化事象的持续积淀，最终形成“标志性统领式”民俗文化事象。笔者将对其进行辩证分析，力图与刘铁梁先生提出的“标志性统领式”民俗文化事象及评判标准形成对话。

从“社区”理论来看天津传统城乡的整体，可以发现二者互动的恒常与稳定。天津“城市”的出现，并非由一般意义上的“自然村”发展而成，而是因为军事

[1] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：43.

[2] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：17.

万方数据

设置、商业聚集的发展形成。“总的来看，自然形成的村级社区在与外界市场、国家政权发生联系以及受婚姻圈、灌溉系统等影响的同时，自身内部基本上形成经济上和社会文化上的自我满足的生活格局。”[1]而天津的城乡先天即具有商业的开放性、利益团体的内聚性。天津城乡的经济自足，并非依靠本地农业和手工业的产出，而是依靠本地与异地的贸易来实现。天津的“许多村落都将自己生产的土特产品向外界（或就近或很远的地方）销售，然后购买自身所不足的粮食等生活必需品，而总产出与总消费则基本上持平”[2]；不仅如此，天津周边村落大量存在“打八叉”的谋生方式，比如搬运、装卸、运输等受雇于城市商业的工作。“村落的自足状态就在种种内部关系，包括雇工与受雇、租出与租入的关系中形成。”[3]换言之，天津城乡并非以农业自给自足经济结构为基础，而是以商业贸易完成本地的经济自足和平衡。

对皇会、花会承传的内在动因进行剖析。天津卫的形成与发展历程，决定了它不是一个在农耕文化基础上自然发展起来的社区，而是先天具有商业性、军事性、开放性、秩序性的移民杂处聚落。天津人必然生存在一个充满竞争而注重文化自我认同的社会语境中。天津的军事作用并非外向攻击，而是内向防守；竞争的环境并非无序，而是需要一个各阶层共同认可的竞争秩序、竞争方式与评判标准。妈祖信仰大旗下的天津皇会，正满足了天津社会不同利益集团竞争与制衡的需要，亦是天津地域文化的必然产物。妈祖信仰在天津落地发展，从海神发展到全能神，并依据其官方认同的信仰身份，在纷繁的民间信仰中迅速膨胀，成为覆盖在其他信仰头上的大伞，作为妈祖信仰组成部分的民间花会巡游进而获得“皇封”标签，在皇权的支撑下成为当地民间信仰共同认可的“官祀”仪式，这样的仪式也就强劲吸纳了涉及社会各阶层的利益需求，皇权、绅权、帮权、民权在这里达到和谐共存。在皇会巡游的狂欢背后，是社会各阶层的竞赛心理和逐利心理。皇会为他们提供了一个官民共庆的有序平台，不同的社会群体、阶层要维系和承继这一平台，必然要按照皇会的结构去寻求自身的功能定位，因而皇会的架构和规则得以成立，形成共享的文化语境，也就在这个平台上、在一定时段内形成了对不同信仰、不同阶层、不同利益需求的共享。

在社会各阶层参与的利益竞争，形成天津皇会的双轨运行规则，这其实正可以透视出国家话语与民间文化在利益追求时的制衡。这个规则不只是组织架构、组织规制、人员构成层面的，更深的层面在于俗民心理。长久以来，天津与京城的特殊关系，积淀出天津人在追求自我认同与价值实现时，对国家话语持既认可、

[1] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：45.

[2] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：45.

[3] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：46.

万方数据

崇敬，又藐视、否定、甚至反抗的心理态度。这完全取决于不同阶层民众及其结社组织对自身利益的考虑，导致他们可以自己决定是否参加花会、皇会。

在每一次社会转型中，天津皇会双轨运行的规则并没有发生改变，只是规则的实践者、执行者、参与者随着社会阶层的变化而发生更替，即民俗链总体稳定、民俗素局部变动。当大部分民俗素因社会转型造成缺失而没有补入，皇会民俗链就会呈现衰微之势，并行的双轨好似因为地震造成扭曲，带来皇会的停滞甚至解体也就成为历史发展的必然。

天津皇会文化作为民俗链，作为其构成要件的民俗素会在不同社会语境中发生自洽性变动。这种变动既有社会利益群体的主观动因，同时也有俗民传承自身文化的客观需求。通过适应社会的自洽性演变，天津皇会的文化本体得以实现传承，并且涵养越来越丰富，客观上形成自身的文化积淀。我们可以通过对民俗链与民俗素的分析，看到有天津皇会积淀了哪些地域文化；而正是这些积淀下来的地域文化，构成了天津皇会。

“民俗学不只是以生活文化为研究对象，而且是懂得怎样研究生活文化的学问，在这两个方面都与其它学科应该有所不同。”[1]皇会研究的意义，并不是为学术而学术，而在于参与当代皇会的传承与复兴。皇会的当代重构与复兴，必须首先分析和认清当下的文化语境、社会语境，探讨皇会中有哪些民俗质、民俗素发生了更替或缺失。笔者借用费孝通先生所提出的“时势权力”概念，并认为这是是重建当代天津皇会官民双轨运行的唯一可能。只有时势权力才可能帮助业已衰微的民间花会找到新的结构方式，为皇会找到确切的社会定位和运作模式，帮助尚存的花会与皇会重构，并推上发展轨道。

0.4 相关概念的限定性阐释

（一）天津天后宫：天津城内外曾分布着多做天后宫、天妃庙。明《元史》载，元泰定三年（1326 年）“作天妃宫于海津镇”，[2]“海津镇”是天津前身，但史学界对其具体方位存在分歧，以至于“天妃宫”究竟是位于天津城东门外、三岔河口[3]以南、海河西岸的天后宫，还是位于大直沽的天妃宫遗址，无明确定论。

按天津东门外天后宫住持道士张修华（已故）的说法：

[1] 刘铁梁.感受生活的民俗学[J].民俗研究，2011（2）：22.

[2] （明）宋濂等. 元史卷三十•泰定帝本纪[O].中华书局点校本.北京：中华书局，1997.

[3] “三岔河者，南北运河、海河河流之所，漩涡伏起，清浊攸分，盖即《通典》所谓‘三会海口’也。俗亦名三汊沽。”见于《津门保甲图说•东北城角图说第六》。

万方数据

元代经海道南粮北运，以直沽为终点，所以这里的天后宫规模很大，祀典也极为隆重。先于元仁宗延祐三年（1316 年）建天妃灵慈宫于海河东岸大直沽（俗称东庙）。在元代，海船到大直沽后，先须将粮米卸存海运米仓，然后转运大都（今北京），由设在大直沽的临清万户府专司漕运，并派汉军千人驻守。后来，海河西岸三岔河口小直沽地方，也用来卸存粮食，并且这里正当经北运河运粮往大都的联运起点，自然也需一番祭祀，于是于元泰定三年（1326 年），在海河西岸小直沽也另建一处天妃宫（俗称西庙，即东门外天后宫），……西庙建成后，因小直沽地处繁华，商民聚集，货物辐辏，商民也多信奉天妃，因而香火日盛；而东庙所在地大直沽，虽离城十里，地处荒僻，人烟稀少，但终究是粮官驻地，祀典始终不衰。明朝漕运虽不多由海道，但几次派使者航海下南洋于外国交通往来。清朝漕运又重行海运，所以由元至清，东西两庙始终并存。光绪二十六年（1900 年），东庙毁于炮火，光绪三十一年（1905 年），仅修复三间大殿。

明、清两代建立天后宫，是不厌其多的。除建于元代最大的东庙、西庙外，天津的天后宫还有陈家沟、丁字沽、咸水沽、西马庄、河东唐家口、芦北口、城西如意庵（俗名天后行宫）等，共计十六处。[1]

笔者遵从张修华先生的说法，故本文“天后宫”特指元泰定三年（1326 年）在三岔河口西岸、天津城东门外小直沽修建的天后宫，即今尚可见之天后宫。详细论述可见于第一章 1.2.3。

（二）皇会与天津皇会：京津民间庙会、民间结社皆有号称“皇会”者。清朝雍乾时期的潘荣陛《帝京岁时纪胜》一书中记载了“九月·九皇会：九月各道院立坛礼斗名曰九皇会。自八月晦日斋戒。至重阳为斗母诞辰，献供、演戏、燃灯，祭拜者甚胜”[2]一事，可知当时在北京亦有以“皇会”命名的庙会。民国二十五年（1936 年）《天津皇会纪念册·皇会考略》中曰：

皇会，逊清初年称黄会，实起于康熙中叶乾隆巡幸天津时，始称皇会。因当时北京已有所谓皇会也。北京皇会乃武会之一种，与津地皇会略有异同，每于朝顶进香，各寺开光，由各种秧歌，少林等会，临时献艺，其会总称为武会。武会别分三种：一为皇会，为乾隆帝所创立，又称老会，平时不动。（会中名走会曰动）会中备有銮驾，黄纛，黄脚牌，凡二具，上书圣旨，无论王公百官及兵民遇之均须下马，否则即为大不敬，官员受题参，民众则枷号。[3]

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：161-162.

[2] （清）潘荣陛，富察敦崇.帝京岁时纪胜·燕京岁时记[O].北京：北京古籍出版社，1981：111.

[3] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：3-4.

万方数据

（北京）皇会会首俗呼老都管。府会及民会之首领，称为会首，亦曰会头，俗呼把头儿，拈香名为参驾，食祭肉曰领余，又名吃神肉，出会之日，为每年阴历二月初二日，其目的为：朝顶进香，（妙峰山）参神，谒驾，故又名香会。天津皇会，年只一次，为天后出巡之典也。每逢会期，盛极一时，私家笔记，名人唱和，又有竹枝词等，均记实也。此后曾一度罢辍，……举办皇会，无甚长时间之隔断矣。溯自民元以还，已十数年未曾举办。”[1]

吴效群教授撰有《皇会：清末北京民间香会的最高追求》一文，梳理了北京皇会的产生、发展史，并结合民间传说、文献记载、历史事件做了研究，文中兼与天津皇会做了对比。另外，进入 21 世纪，北京仍有皇会组织活动，如北京市海淀区玉泉山功德寺四槐居村的“普心同乐玉龙舞狮会”在会启中写到：“本会于农历戊寅年庚申月上浣成立、于公元二〇〇一年七月二十九日在金顶妙峰山举行贺会仪式。为本会贺会的有：金顶妙峰山旅游管理处的各位领导同志和各皇会各会的把头……”[2]

由上述可见，天津的皇会与北京的皇会在出会日期、神灵信仰、政治地位等方面均有不同。本文的“皇会”特指在天津天后宫妈祖诞辰祭典和庙会时，组织、参与、举办巡游仪式的整体文化事象；文中所称“传统皇会”主要指 1949 年之前的天津皇会，也涵盖 1980 年之前的天津皇会，因为改革开放之前的皇会其实在会众心中仍然是其应有的、本真的、权威的存在状态，也是他们期望复兴的皇会形式；“当代皇会”主要指 1980 年之后的天津皇会，因为在此之后出现的与旅游相结合的“妈祖文化旅游节”之类，与传统皇会存在巨大差别。对于传统与现代的划分，除了学术研究之需，也有田野调查资料的支撑：杨家庄永音法鼓的杨益臣说，“我理解的皇会，就是天津原来的老皇会。现在各种会比原来的老皇会少多了，而且规模也小了，给各会的表演时间也大大缩短”。

（三）天津皇会与会、花会、在会道、香会：在上古时代，“会”特指天子与诸侯或诸侯之间的一种定期会见，与后代的所谓“庙会”相去甚远。顾颉刚先生在 20 世纪 80 年代就提出由乡村“社”祭的娱神表演向“会”、“花会”演变的过程：

到远处的神佛面前进香既成了风俗，于是固定的‘社会’就演化为流动的‘社会’。流动的社会有两种，一种是从庙中抬神出巡的赛会，一种是结合了血多同地同业的人齐到庙中进香的香会。赛会是南方好……香会是北方好……[3]

[1] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：5-6.

[2] 郗志群，李海荣.妙峰山第十届传统春香庙会调查报告[J].民俗研究，2003（1）：112.

[3] 顾颉刚. 妙峰山[M].上海：上海文艺出版社，1988：11-12.

万方数据

天津的“会”属于民间结社性质，多以某种精湛技艺表演参与妈祖祭典巡游，或以对某种职能的专司参与皇会管理、服务，同时又以“会”组织到天后宫进香，因此兼具赛会与香会的性质。天津皇会中的“会”有功能之别，如指挥协调类、公益服务类、仪仗銮驾类、还愿劝善类、玩艺儿会等。为了论述准确，本文中“会”的所指是涵盖上述全部类别的，“花会”则是指除了指挥协调类的“会”（扫殿会）组织以外的其它会种；做这样的限定，也是为了行文的语感顺畅，并避免与状语、谓语的“会”发生语义和语法的冲突。传统皇会对花会的遴选有严格限制，不仅要求花会历史悠久、技艺超群，还要在社会上有好口碑。入选皇会的花会，被称为“在会道”，能够“出皇会”，而没有入选的花会则称为“不在会道”。文中的“香会”特指以进香祭拜为主要目的的民间结社，亦名“香社”。

笔者认为，天津的“皇会”并非指具体的某一道会，而是由若干不同功能的会按一定规制有机构成，是整体的文化事象。

（四）社会转型：在本文中，此概念既有“社会转型期”的历时性因素，也包括社会结构调整与经济结构调整、政治制度变革与经济制度变革、国家话语革新与民间阐释更新等共时性因素。本文涉及的主要三个社会转型：

一是 1860 年天津被迫开埠至民国政府建立前，由封建社会转型为半封建半殖民地社会，洋务运动、通商贸易对天津战略地位、城乡关系、社会阶层、经济结构、文化认同等产生巨大影响。开埠之前，天津在较长的历史时段内，由军事格局为主的城乡结构发展为传统商业城乡结构，发展相对缓慢；开埠之后，近代城市工商业经济带动周边村落经济迅猛发展，并在华北经济区产生前所未有的影响。

1860 年被迫开埠至 1900 年八国联军入侵之前，是传统天津皇会的鼎盛时期。第一次鸦片战争，天津城几乎没有遭到攻击；第二次鸦片战争中天津城遭到攻击，造成了较大程度的破坏，但并未毁其根本。外国列强希望将天津做为华北贸易的总据点，一方面可以开拓市场，一方面可以随时恐吓北京。第二次鸦片战争后天津被迫开埠，外国租界、洋务运动都以天津作为北方的中心，客观上加速了天津城乡的近代化进程，中国的若干“第一”都出现在天津，甚至为远离北京、侧重商贸的上海和广州所不能及。当时的天津虽然谈不到歌舞升平，但其政治、经济、文化的近代化进程却是毋庸置疑的，中国的无产阶级和民族资产阶级亦在此阶段得到快速发展。在这种历史语境中，牵涉天津地区政界、商界的皇会得以吸纳大量社会资源，表现出鼎盛之势。

但是 1900 年八国联军在天津租界组建完成，随后在对义和团的战争中，给天津城乡造成“洗劫”式的巨大破坏，天后宫亦被“征用”，联军甚至在次年将天津的部分城墙强行拆除。在此之后，天津社会真正进入乱局，清朝政府、革命

万方数据

党、义和团余部、捻军、外国侵略者都将天津视为必得之地，民不聊生的境况可想而知，皇会的停办、衰落也是历史必然。民国政府建立后至中华人民共和国建立前，国家首都由北平（北京）迁到南京，此举对天津的影响甚巨。20 世纪 20 年代之前，天津的近代城市工商业经济没有明显衰败，甚至在 1925 年突破 100 万人口。日军入侵东北、华北后，处于枢纽位置的天津民族工商业经济收到严重影响，以致于 1936 年重开皇会，希望能够提振经济。

处于北京与南京政治夹缝中的天津，较少受到国民政府的“恩泽”，倒是屡屡成为北京“复辟”者的根据地和退居地。进入“民国”所应有的社会体制变革，天津是在政治、军事“拉锯战”中缓慢实现的，在老百姓来说并没有出现急遽的、明显的转变。因此，本文不以政治意义上的“民国”作为社会转型的标准，而是立足天津皇会本身，从天津的具体社会事实出发，将清末与民国置于同一个社会转型期，天津皇会正是在这个时期内，盛极而衰。

二是中华人民共和国建立至改革开放前，社会语境整体发生巨变，重返京畿位置的天津成为工商业改造、“文化大革命”等一系列政策首当其冲的地区，传统文化受到巨大冲击，近乎断裂。虽然会众表面上顺应国家话语的要求进行表演，但在内心仍对传统花会记忆深刻，并暗自怀着复兴的希望。

三是改革开放至今，经济体制发生巨大变革，城乡关系再次发生巨变，文化交流、碰撞急遽发生。第三个社会转型做单向开放式的时间界定，主要是关照到民间文化保护工程、非物质文化遗产保护、新农村建设、城镇化改造对天津皇会带来的巨大影响：根本上造成了原本存在与乡村的民间花会迅速、大量解体，同时民间文化保护工程和“非遗”保护的实施，又促成了当代皇会的“复兴”。

万方数据

第一章　文化积淀的历史筹备

清光绪版《重修天津府志·卷二六·舆地八·风俗·天津县》的一段文字，可以说是对清代之前天津区域经济特色、民风民情的高度概括：

天津，近东海。永乐初，始辟而居之，杂以闽、广、吴、楚、齐、梁之民，风俗不甚纯一，性少惇朴。（前《志》引《卫志》）

天津无沃田，人皆以贾趋利。

地当冲要，人襍[1]五方。

民性淳[2]良，俗皆敦朴。

贵德耻争，民淳讼简。近来五方杂处，逐末者众，讼狱繁兴，习尚奢靡。（俱同上）

内河外海舟楫交会之境，百货麕[3]至。（《县志》）

天津为九河下游，可耕之地固少，聚处之族实繁，且为水陆通衢，是以逐末者众。

……

又闻天津士人工于应试文字，近年举人会试者计逾百数，实为天下罕见。然民间风气强劲，以义气自雄，而械斗之风遂炽。加以通商，而后商贾辐辏，盗贼因以生心。既有淮勇练军各营环镇于外，又立保甲守望各局周巡于内，而窃劫之案不能悉泯，此其有来由来久矣。《刑律》载有“天津锅匪”专条，附以备考。（《采访册》。附录“刑律”：天津有锅伙匪徒，聚众数十人及百人以上，执持火器军械杀伤人命，或聚众抢掠，扰害商民。审明后，就地正法。如被获时持杖拘捕者，照格杀，律勿论。其结伙三人以上，但有一人执持器械伤人，除致毙人命、罪应拟抵之犯照旧办理外，余俱不分首从，实发云贵、两广极边烟瘴充军。若结伙虽在三人以上，而俱徒手并无器械，于军罪上减一等，杖一百、徒三年。结伙在十人以上，虽无器械，但殴伤人者，仍照三人以上执持器械例定拟。其非锅伙斗殴之案，不得援引此例。俟数年后，此风稍息，仍照旧例办理。此等案犯，应照罪应军流，窃案解府审明，详司覈请咨部，毋庸解省审勘，以免疏失。其斩绞重犯，仍照例解勘。）

[1] 音 zá。

[2] 音 chún。

[3] 音 jūn。

万方数据

一地的民俗事象，源于该地区的生产生活方式，取决于地理自然环境。《汉书·地理志》中明确提出了“域分”的概念，意为按不同历史区域划分民俗：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，……好恶取舍，动静之常，随君上之情欲。”

“地域文化（Regional Culture）或称‘区域文化’，是一门研究人类文化空间组合的地理人文学科，在某种意义上大同于文化地理学（Geoculturelism）。它们都是以广义的文化领域作为研究对象，探讨附加在自然景观之上的人类活动形态，文化区域的地理，环境与文化的关系，文化传播的路线和走向以及人类的行为系统，包括民俗传统、经济体系、宗教信仰、文学艺术、社会组织等等。”[1]地域文化以历史地理学为中心展开文化探讨，其“地域”（Region）概念通常是指古代沿袭或学界公认的文化区域，而非政治地理学上精确的行政区划地域。本文对于“天津”的地域界定，也必然是一个历史文化区域的大概圈定。天津由设寨起，不断扩张，行政地位逐步独立和提升。本文对“天津”的定位与地理学概念上的今天津市基本重合。

具体到天津及其周边乡村来说，是在特定地域里的大小“社区”。“‘社区’最显著场域的特征是地域性，单位可大可小，小之如邻里、村落、市镇，大之如都会、国家、世界，这一切统可称为社区。”[2]一个“地域”由若干“社区”构成。正是由于若干具有相同或相近历史进程的社区，形成了相似的文化沉淀，所以才呈现出“文化圈”、“文化区”的地域文化样貌。

笔者认为，“水运”是天津地域文化的源头。水运经济带来了移民落户，建构起天津城乡社区，有了自身的政治地位和诉求，积淀出自己独特的津门文化。天津的水运涵盖海漕、河漕与海运三方面，若单论其一则会有失偏颇。“海运”意指海漕以外的海上贸易运输，包括明朝政府的南洋海运，清朝时来自西方、日本的海运贸易等。

天津的地理条件决定了这里的百姓靠水吃水的生活方式，“民恃渔盐”[3]，最初是海盐产业，后来则是更为重要的海漕、河漕运输，再后来便是因为被迫开埠通商，成为中国北方参与国际海运贸易的码头。军事卫戍因水运码头保护国家粮仓而设，妈祖信仰也因保护海漕运输而来。天津码头是海漕运输在北方的终点、向京城与周边军镇进行内河漕运的起点，同时也是内陆运河的一个北端节点。天津水运的特殊意义，实际在于通往京城和幽燕一带边关军镇的内河运输。这种与京城紧密联系的水运枢纽作用，不但使天津在海漕运输、内河漕运衰落之后，仍

[1] 张京华.燕赵文化[M].沈阳：辽宁教育出版社，1995：1.

[2] 吴文藻.吴文藻人类学社会学研究文集[M].北京：民族出版社，1990：144-145。

[3] （清光绪）《重修天津府志·卷二六·舆地八·风俗·静海县》[O].

万方数据

能保持自己的经济、政治、军事地位，而且使定都“北京”的历届政府对天津一直殊顾有加，清帝屡次沿京津内河巡幸，民间的妈祖庙会亦晋升为“皇会”。

本章从地域文化的角度，通过分析天津的水运与军事、政治、信仰的联系，梳理天津城乡的发展脉络，为天津皇会建构不同时段的历史场域。标志性文化来源于历史的积淀，清康乾年间的皇会正是数朝历史积淀的产物，貌似与皇会相去甚远的历史事件，却正是培育皇会的地域文化土壤的前因。“由于城区社会生活空间广大，人群居住密集，生存方式多样，行业分工精细，等级复杂森严，从而使得城区的民俗文化在整体结构上呈现出熙攘纷繁的风貌。这些民俗既相互分立、各具特色，又相互包容、结为一体。因此，对城区民俗文化应加强对其社会关系内涵的认识。”[1]故此，本文需要从地理环境，并从水运、军事、妈祖信仰等角度入手，对清中晚期之前的历史场域进行梳理和建构。

1.1 自然地理环境

天津地处太行山以东的华北冲积平原，东临渤海，北依燕山，地理坐标位于东经 116°43’至 118°04’，北纬 38°34’至 40°15’之间。这片地域在历史上曾经发生过多次沧海桑田的反复变迁。距今约一万五千年左右，渤海海水侵袭了渤海西岸（南至今河北省黄骅市、北至今天津宝坻、西至今河北保定范围之内的平原地区），使其成为渤海的一部分，这在地质学中被命名为“天津海侵”，后来逐渐退海还陆。根据解放后对天津地区三道贝壳堤及人类遗物的考古发现，在其中第二道贝壳堤（“从天津东郊的小王庄起，经天津南郊的巨葛庄、中塘，越北大港到沙井子，又越南大港到黄骅县阎家房子、武帝台、西刘庄，长约一二〇余公里”[2]）上发现古文化遗址十余处，“其中年代最早的是东周遗址，有十一处。这些遗址，除个边地点仅见零星遗物，未有文化层发现外，一般皆有〇点一——一点二米的文化层，面积六百——二万平方米不等。出土遗物，除东周时期常见的日用器皿外，还有生产工具、武器和建筑材料等；各遗址堆积的主要部分属战国中、晚期，部分可上溯至战国早期以至春秋晚期。……作为永久性居住建筑标志的砖瓦和瓦当，普遍在这些遗址中发现；农业生产工具的普遍发现，表明了战国时这里已完成了植被、土壤的转变过程。因此这道堤的形成，不应当是战国，而必须在此以前相当长的时期。”[3]“第一道堤开始形成于春秋，战国晚期人们开始在其上活动，则第二道堤的形成年代，将远在春秋以前。如果按第一道堤形

[1] 刘铁梁.北京民俗文化普查方案（试行）·下[J].民俗研究，2004（3）：152.

[2] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：53.

[3] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：53.

万方数据

成所需的时间，再加上第一、第二道堤之间泥岸形成的时间，则第二道堤的形成时间必将在西周以前。……第三道堤的形成年代当然更加久远。惟从第一、第二道堤形成年代推算，则可能至石器时代。”[1]

西汉武帝至西汉末年时，今天津一带再次发生海侵。《汉书·沟洫志》曰：

大司空掾王横言……，往者天尝连雨，东北风，海水溢西南出，浸数百里，九河之地已为海所渐矣。”

《水经·河水注》曰：

昔燕齐辽旷，分置营州，今城届海滨，海水北侵，城沉沦者半。王横之言，信而有征，碣石入海，非无证矣。

《水经·濡水注》又曰：

昔在汉世，海水波襄，吞食地广，当日碣石，苞沦洪波也。

考古发掘证实，“只见西汉早、中期的遗物，不见西汉末年到东汉时期的遗物。”[2]“西汉的海侵，曾使战国时已经成陆的大片土地，又一度沉沦于海，地理面貌产生了重大的变化，直到东汉才逐渐恢复。尽管这一变化为时不长，……对后世的影响颇大。”[3]

除了大规模长时间的海侵，局部突然的海水倒灌也时有发生。光绪版《重修天津府志》卷一至卷三的“诏谕、恩泽”部，记录了多次因为海水倒灌或暴雨导致内河泛溢、皇帝发布抚恤令、免税令的事件。《津门保甲图说》亦云：

津邑本泽国也。……每遇大雨时，行汛水涨，发运河东溢，海潮西漫，沥水互相灌注，苦难宣洩，往往经年不涸，种植难施。[4]

这种沧海桑田的变迁，直到新中国成立前后仍在继续。“由于宋代以前华北地区水土流失还不严重，并且沿渤海湾附近，淀泊特多，因此河北平原诸流的造陆能力皆不大。海河现有的造陆能力，显然是近代以来才形成的。”[5]“据近四十年来的统计，海河河口平均每年延伸达二十——一百二十米。”[6]在笔者的田野调查中，常有受访者不但称自己的村落就建在退海地上，并指着地图说现在的滨海新区也是“退海地”。

“海河”一名，颇有意味。时而是河，时而为海；既是输水入海之河，又是海水倒灌之河。海河又名“沽河”、“白河”，由许多支流汇为潞河（北运河）、

[1] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：55.

[2] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：60.

[3] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：62.

[4] 佚名.津门保甲图说·引河图说[O].道光二十六年（1846 年）.

[5] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：62.

[6] 天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）：55.

万方数据

卫河（南运河），并在三岔河口并道，成为海河干流入渤海。海河之名最早可见于明万历四十一年（1613 年）徐光启所撰《粪壅规则》一书：“天津海河上人云，灰上田，惹碱。吾始不信。近韩景伯庄上云，用之菜畦种，果不妙。吾犹未信也，必亲手再三试之，乃可信耳。然稻田中必可用，无疑也。”清康熙十四年（1675 年）版《天津卫志》云：“引海河潮水围城四面。”

海河流域的这片退海地，也就是王横所言“九河之地”，亦称“九河下梢”，是海陆交互之处，在地理上属于海河下游及入海口。这片退海地上曾经沟岔横流，河道密集。“每当雨季，雨水从太行上上汇聚而下，形成条条大河，在低平的地方形成许多湖泊。并且古代的黄河在龙门转过弯，就向东向北穿过今河北中部，在天津入海，沿途并播为九河。”[1]“九”并非河道确数，意指众多；历史上曾经多次人工疏通河道、改曲取直，加之黄河多次北迁、夺海河河口入海，众河道屡现屡没，“九河”更难确数。如北宋庆历八年（1048 年），黄河夺南运河由海河入海，大量泥沙沉积，以致“浅足以褰裳而涉，深足以维舟而济，冬寒冰坚尤为坦途。”[2]

相对于华北其它地区，海河沿岸并非旱田农耕的理想区域。因而，天津民众靠水吃水，逐水、逐退海地而居。天津早期的聚落主要在南运河与海河相汇的沿岸三角地区（今天津市河北区狮子林桥西南）形成。[3]民众一方面靠“海水”谋生，从事沿海盐业生产、海上渔业生产；另一方面，政府令卫戍部队屯田，引河水从事水田稻作农业水稻种植；第三方面，则是靠“水运”之水谋生计。

1.2 水运文化：天津的地域文化之源（1860 年以前）

1.2.1 西汉北魏：傍海煮盐，常民始居

张焘在《津门杂记》一书中描述：

天津产盐甚富，上裕饷需，下应民食，直豫两省一百八十余州县皆赖之。盐由海滩运津，堆积之地在河东，名曰盐坨。盐包垒垒如山，呼曰盐码，地占数里，一望无际。[4]

天津属北温带季风性气候，多干热风，降水量少而蒸发量大，十分利于沿海晒盐业发展，“盐帮”在天津历史上是重要的经济、政治势力。

[1] 张京华.燕赵文化[M].沈阳：辽宁教育出版社，1995：158.

[2] （元）托克托等.宋史卷九十二・河渠志第四十五・河渠二・黄河中[O].

[3] 鲍觉民.天津都市聚落的发展及其经济职能的变化[N].天津日报，1956-11-23.

[4] （清）张焘.津门杂记卷上・盐坨[O].光绪十年（1884 年）.

万方数据

西汉武帝时，在全国推行盐铁官办政策。《汉书·食货志》载，汉武帝元封元年（前 110 年），“桑宏羊为治粟都尉领大农，斡天下盐铁。请置大农部丞数十人，分部主郡国各往，往置均输盐铁官。令远方各以[1]其物。如贵时，商贾所转贩者为赋，而相灌输。”汉武帝在全国设置盐官三十五处，据《汉书·地理志》载，有两处在今天津境内：“巨鹿郡堂阳、渤海郡章武、千乘郡、渔阳郡泉州、辽西郡海阳，俱有盐官。”西汉末年，因发生海侵，渤海西岸临海村落普遍被毁，天津的盐业生产一度萧条。

时至南北朝，地属北魏的天津盐业再度复兴。《魏书·食货志》载：

河东盐地，旧立官司以收税利。世宗罢其禁，与百姓共之。王后兴等请，供百官食盐二万斛之外，岁求输马千匹、牛五百头。于是盐官更罢更立，以至永熙迁邺后，于沧、瀛、幽、青四州之境傍海煮盐。沧州置灶四千四百八十四，瀛洲置灶四百五十二，幽州置灶一百八十，青州置灶五百四十六。又于邯郸置灶四。计终岁合收盐二十万九千七百八斛四升，军国所资得以周瞻。

由此可见，今天津一带的海盐产业已颇具规模，并由官方垄断转为官民共营，成为国家财政的重要来源之一；从事海盐生产的居民也得以常住。

1.2.2 隋唐五代：水运起航，盐场设立

清康熙年间薛柱斗修、高必大纂《天津卫志卷四·艺文》收录明朝李东阳《创造天津卫城碑记》曰：

胜国以前，实滨海荒地，然潞卫二河相接以入于海。[2]

清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百九·京畿通州二》载：

原秦使天下飞刍挽粟，起于黄埽琅琊负海之郡，转输北河。北河盖即白河也。

东汉建安十一年（206 年），曹操东征乌桓，为解决漳河、滹沱河与泒河、潞河之间的水运联系，遂开平虏渠[3]，自平虏城（今河北青县西南木门店）始，南接滹沱水，北通泒水而入潞河。同年，曹操为解决泒、潞河与沟河之间的水运联系，再开泉州渠[4]。后来又在今天津境内开凿了新河运渠[5]。这三条水渠的开凿

[1] 似为“易”之讹误。

[2]（明）李东阳. 创造天津卫城碑记[Z].（清康熙）薛柱斗修，高必大纂. 天津卫志卷四·艺文[O].民国二十三年（1934 年），铅印本.

[3] 平虏渠，今河北省青县至天津市静海县独流镇之间的南运河。

[4] 泉州渠，从泒河尾（今天津市区以东、海河下游北岸，今天津东郊军粮城一带）至宝坻县迤南鲍丘水（今潮白河），穿洼泽与沟河（今蓟运河）汇合处。因渠近古泉州县（今天津武清上村）而得名。

[5] 新河运渠，盐关口（今天津宝坻境内）经右北平（今河北省丰润县和唐山市郊一带）到濡水（今滦河）一带。

万方数据

使得华北平原上的清河、呼池河、洔河在洔河尾入海，天津水系得以贯穿，为天津水运枢纽的形成奠定了基础。

隋朝统一全国以后，沟通南北交通成为大势所趋。隋炀帝于大业元年（605年）、大业四年（608年）发动民力开凿了通济渠与永济渠。清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百九·京畿通州二》载：

隋炀帝穿永济渠，引沁水北通涿郡，盖自白河入丁字沽，由易水而达于涿也。唐明皇事边功，运青莱之粟浮海以给幽平之兵，盖亦由白河也。

清光绪《重修天津府志卷二十九·经政三·漕运》下“隋”条曰：

大业四年，发河北诸郡百余万众，开永济渠，引沁水南达于北河，通涿郡。（《文献通考》）

考炀帝穿永济渠，通涿郡，盖自白河入丁字沽，由易水而达于涿也。（新《通志》）

地处运河北端，兼有河路与海路运输功能的洔河尾一带地位更加重要，最终形成了华北平原水系交汇于此并入海的格局，进一步稳固了此地作为北方水运枢纽的地位，不但促进了经济流通，也带动了人口迁移。

唐朝建立后，今天津一带成为抵御北方的奚、契丹等部族的军事屏障，设置了幽州节度使、范阳节度使，幽州（今北京）、范阳（今北京涿县；唐武德七年即624年，曾改涿县为范阳）、渔阳（今天津蓟县）地区成为军事重镇，“在幽、蓟驻守重兵91400人，马6500匹。年需绸缎80万匹，粮50万石”[1]。据考古发现，在第二道贝壳堤北端的芦台镇，是唐末刘仁恭芦台军的驻地，时称“海口镇”；军粮城，《畿辅通志》、《宁河县志》都称是唐刘仁恭所建。不仅如此，从“军粮城唐代石棺墓葬的规模来看，可以知道军粮城地方在唐代不但是个军事重镇，并已具备筑成、屯垦的条件，而且统治阶层的人们还在这里营建了富丽的茔地，当然它也不会是动荡不安的地方了。”[2]由于军需浩繁，已有的内河运输和陆路运输已经不足以承担，遂从扬州粮仓海运北上。在唐代，军粮城（今天津东丽区军粮城）一带被称为“三会海口”。[3]幽州节度使并授“河北海运使”一职，监管海运。清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百九·京畿通州二》载：

唐明皇事边功，运青莱之粟浮海以给幽平之兵，盖亦由白河也。

当时海运转河运的码头，就设在“三会海口”，应为今三岔河口或军粮城一带。[4]为了避免军需物资海上运输的风险，沧州刺史姜师度于神龙二年（706年）

[1] 郭凤岐.天津的城市发展[M].天津：天津古籍出版社，2004：3-4.

[2] 李世瑜.古代渤海湾西部海岸遗迹及地下文物的初步调查研究[J].考古，1962（12）：656.

[3] 天津文物管理处. 津门考古[M].天津：天津人民出版社，1982：50-54.

[4] 陈卫民.天津的人口变迁[M].天津：天津古籍出版社，2004：4-5.

万方数据

开挖连接今海河与蓟运河的新渠，亦名平虏渠，南方运送来的物资可以经由泜河尾入平虏渠，更快地直抵渔阳。唐代诗人杜甫《后出塞五首》曰：“渔阳豪侠地，击鼓吹笙竽。云帆转辽海，粳稻来东吴。越罗与楚练，照耀舆台躯。”他在《昔游》一诗中又曰：“幽燕盛用武，供给亦劳哉。吴门转粟帛，泛海凌蓬莱。肉食三千万，猎手起黄埃。”正是对大量军需物资在漕运中周转于泜河尾一带的景象的描摹与感慨。

唐朝的海盐产业依然是重要军政财源，出现军队“盐屯”、“盐院”。鄱阳马端临（字贵与）著《文献通考卷十五・征榷考二・盐铁矾》载：

唐贞元元年，河中尹姜师度以安邑盐池渐涸，开拓疏决水道，置为盐屯，公私大收其利。……唐有盐池十八井六百四十皆隶度支。蒲州、安邑、解县有池五，总曰两池，岁得盐万斛，以供京师。

宋翰林学士欧阳修撰《唐书卷五十四・食货志第四十四》载：

幽州、大同、横野军有盐屯，每屯有丁、有兵，岁得盐二千八百斛，下者千五百斛，负海州岁免租为盐二万斛，以输司农。青、楚、海、沧、棣、杭、苏等州以盐以价市轻货，亦输司农。天宝至德间，盐每斗十钱。乾元元年，盐铁铸钱使第五琦初变盐法，就山海井灶近利之地置盐院，游民业盐者为亭户，免杂徭，盗鬻者论以法。及琦为诸州榷盐铁使，尽榷天下盐斗，加时价百钱而出之，为钱一百一十。自兵起，流庸未复，税赋不足供费，盐铁使刘晏以为因民所急而税之，则国足用，于是上盐法轻重之宜，以盐吏多，则州县扰。出盐乡因旧监置吏，亭户粜，商人纵其所之江岭去盐远者，有常平盐，每商人不至则减价以粜，民官收厚利而人不知贵。晏又以盐生霖潦则卤薄，暵旱则土溜坟，乃随时为令，遣吏晓导，倍于劝农。吴、越、扬、楚盐廪至数千，积盐二万余石。有涟水、湖州、越州、杭州四场，嘉兴、海陵、盐城、新亭、临平、兰亭、永嘉、太昌候官富，都十监岁，得钱百余万缗，以当百余州之赋。自淮北置巡院十三，曰扬州、陈许、汴州、庐寿、白沙、淮西、甬桥、浙西、宋州、泗州、岭南、兖郓、郑滑，捕私盐者，奸盗为之衰息。然诸道加榷盐钱，商人舟所过有税，晏奏罢。州县率税禁堰埭邀以利者，晏之始至也。盐利岁纔[1]四十万缗，至大历末，六百余万缗。天下之赋，盐利居半。宫闱服，御军饷，百官禄俸，皆仰给焉。

《文献通考卷十五・征榷考二・盐铁矾》等皆有此录。此时，唐都长安的政治、经济影响力巨大，幽州、沧州一带仅作为边陲之地，贡献着自己的盐业赋税，为军镇支援和运输物质。

[1] 音 cái。

万方数据

唐朝后期，因“安史之乱”、藩镇割据、北方少数民族南下，今京津一带陷入战乱纷争，漕运、盐业皆衰。至五代，《重修天津府志卷二十九·经政三·漕运》“后周”条转引《山东通志》曰：“世宗开浚河，为蓟、燕漕运计。”

1.2.3 辽宋金元：设寨置镇，妈祖降临

赵匡胤建宋后，由于辽经常越界掳掠，宋朝政府下令建立一条西起太行山，东到海河口的“塘泊防线”，海河（时称“界河”）、大清河皆为其组成部分。清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百二十六·京畿安东县》引《宋史·河渠志》曰：

原自边吴淀至泥姑海口，绵亘七州军，屈曲九百里，深不可以舟行，浅不可以徒涉，虽有劲兵不能渡也。

据元中书右丞相总裁托克托等修《宋史卷二百七十三·列传第三十二》载：

咸平二年，契丹南侵，屡遣内侍以密诏问御遏之计，密封以献。尝诏听边民越拒马河塞北市，承矩[1]上言曰：缘边战棹司，自淘河[2]至泥姑海口，屈曲九百余里，此天险也。太宗置砦一十六，铺百二十五，廷臣十一人，戍卒三千余，部舟百艘，往来巡警，以屏奸诈，则缓急之备大为要害。今听公私贸市，则人马交度，深非便宜，且砦铺皆为虚设矣。疏奏即停前诏，屡被手札褒饬。三年，召还拜引。进使州民百余，诣阙贡马，乞借留承矩。诏书嘉奖，复遣之。

明冯琦原编《宋史纪事本末·卷三》等亦有此录。宋太宗在此防线上设置的“寨”、“铺”等军事据点，寨中设有“镇砦（通‘寨’）官”。元修《宋史卷一百六十七·职官志第一百二十》“镇砦官”条曰：

诸镇置于管下人烟繁盛处，设监官，管火禁或兼酒税之事。砦置于险扼控御去处，设砦官，招收土军，阅习武艺，以防盗贼。凡杖罪以上，并解本县余听决遣。

塘泊防线的军寨，多在今静海县境内，曾经的寨名：泥姑（泥沽）、小南河、当城、沙窝、独流，至今沿用。

军寨权力涉及方方面面，不但负有保卫职责，还负责部分民事诉讼、在本地推广种植南方水稻等，由此出现军民混杂的情况。元修《宋史卷二百七十三·列传第三十二》载，宋太宗端拱元年（988 年）：

命承矩知节度副使，实专郡治。时契丹挠边，承矩上疏曰：臣幼侍先臣，关南征行，熟知北边道路，川源之势，若于顺安砦西开易河蒲口，导水东注于海东

[1] 何继筠，子何承矩。何继筠，字化龙，河南人。何承矩，字正则，幼为棣州衙内指挥使，跟随其父何继筠讨刘崇，擒其将胡澄以献。故有曰：“臣幼侍先臣，关南征行，熟知北边道路。”

[2] 海河。

万方数据

西三百余里、南北五七十里，资其陂泽筑堤，贮水为屯田，可以遏敌骑之奔轶。俟期岁间关南诸泊悉壅阗，即播为稻田，其缘边州军临塘水者，止留城守军士，不烦发兵广戍，收地利以实边，设险固以防塞。春夏课农，秋冬习武，休息民力，以助国经。如此数年，将见彼弱我强、彼劳我逸，此御边之要策也。……太宗嘉纳之。属霖雨为灾典者，多议其非便。承矩引援汉魏至唐屯田故事以折众论，务在必行。乃以承矩为“制置河北缘边屯田使”，俾董其役事。具《食货志》：由是自顺安[1]以东濒海广袤数百里悉为稻田，而有莞蒲蜃蛤之饶，民赖其利。淳化四年，擢为西上合门使知沧州，踰年徙雄州。御书印纸录其功最仍赐以弓剑。

然而，屯田之事并非一帆风顺，遭遇了自然灾害、朝廷非议、种植技术等困难。元修《宋史卷一百七十六·食货志第一百二十九·食货上四》载：

何承矩请于顺安砦西引易河筑堤为屯田，既而河朔连年大水。及承矩知雄州，又言宜因积潦蓄为陂塘，大作稻田以足食。会沧州临津令闽人黄懋上书，言闽地惟种水田，缘山导泉，倍费功力，今河北州军多陂塘，引水溉田省功易就，五三年间公私必大获其利。诏承矩按视，还奏如懋言，遂以承矩为“制置河北沿边屯田使”，懋为大理寺丞充判官，发诸州镇兵一万八千人给其役。凡雄莫、霸州、平戎、顺安等军，兴堰六百里，置斗门，引淀水灌溉。初年种稻，值霜不成。懋以晚稻九月熟，河北霜早而地气迟，江东早稻七月即熟，取其种，课令种之。是岁八月，稻熟。初，承矩建议，沮之者颇众，武臣习攻战，亦耻于营葺，既种稻不成，群议愈甚，事几为罢。至是，承矩载稻穗数车，遣吏送阙下，议者乃息。而莞蒲蜃蛤之饶，民赖其利。

屯田的主要实施者为驻军士兵，且当时是发兵屯田、兴修水利、种植水稻，而非在民间推广水稻，可知该地区仍是以军人为主，民众则多受屯田之利；从中亦可见南方人士在北方经济生产中的知识、技术传播作用。

虽然宋辽对立，但是民间经济仍然往来，宋朝政府在天津（沧州等）地区专设榷场、指派官吏，管理对辽贸易、征收榷税，使天津成为当时为数不多的对辽贸易口岸，促进了天津的民间商贸发展。除此之外，民间私自交易、贩卖也屡禁不绝。“如辽盐经界河运到宋朝的雄、霸、涿、易诸州私行贩卖；海南一带商船，也有自海道入界河私与辽人交易的。这是禁不胜禁的。”清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百九·京畿·通州二》载：

宋太平兴国中，于清苑界开徐河、鸡距河入白河，以通关南漕运。

辽政府将燕京改为“南京”，作为其四大都之一，也曾涉足漕运。清乾隆《钦定续通志卷一百五十五·食货略·漕运》载：

[1] 安新县安州村。

万方数据

辽圣宗太平时，燕大饥，户部副使王嘉献计造船，使民谙海事者，漕粟以赈燕民。

（一）直沽寨的设立时间

1120 年—1125 年，金联宋灭辽；旋于 1127 年灭北宋，于金天德五年（1153 年）迁都到中都（今北京），并改年号为“贞元”。今天津一带首次成为“京畿之地”。元朝中书右丞相总裁托克托等修撰的《金史卷一百三•列传第四十一》：

完颜佐，本姓梁氏，初为武清县巡检。完颜耀珠，本姓李氏，为柳口镇巡检。久之，以佐为都统，耀珠副之，戍直沽寨。[1]

此应为“直沽寨”一名最早见于官方史籍。可能因为军寨不在行政区划中，故无更多收录。

据天津社会科学院历史研究所编著《天津简史》一书推测，金朝设置“直沽寨”的时间，大约在金宣宗贞祐二年（1214 年）前不久。[2]金泰和五年（1205 年），户部专设“漕运司”，运河沿岸设巡河官，沿途州府长官领“提供漕河事”一职，县官则领“管司漕河事”一职；废除漕运时征调民船的办法，设立专门的漕运船队——纲户。天津宝坻有“纲户庄”村，很可能就是彼时遗存。同年，修通南运河以北，经杨柳青入天津，使山东、河南、河北的粮食河运汇集天津转运中都。笔者估计，“直沽寨”的设立当在 1205 年—1214 年之间。

（二）直沽寨的具体位置及大、小直沽辨析

关于直沽寨的具体位置，亦无确考。

《天津简史》等书认为，“南北运河与海河交汇处的三岔河口一带（很可能就是前面所说的‘信安河[3]濡[4]’）”，“直沽寨的前身似即‘信安海濡’”[5]。

卞僧慧著《天津史志研究文集》中有《试说直沽寨和信安》一文，虽没有对直沽寨的设置时间、具体点、与直沽的关系做出结论，但对何维湘先生“合于信安就是合于天津”的观点进行了再讨论。卞僧慧先生认为，信安军大约在今天津西青区西青道近红桥区一带，其东部辖境已到今天津西青区北部；直沽寨的治所，若设在紧邻信安东部辖境之处（即后来的天津府城一带），不如设在后来的大直沽（在天津府东南，近海），更有意义。[6]

[1] 乾隆四十八年《钦定日下旧闻考卷一百十二•京畿•武清县》注曰：“《金史》。按‘耀珠’旧作‘咬住’，今对音译改。”

[2] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M]. 天津：天津人民出版社，1987：22.

[3] 原文误，应为“海”。

[4] 音 rú。

[5] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M]. 天津：天津人民出版社，1987：22.

[6] 卞僧慧.试说直沽寨和信安[A].天津史志研究文集[C].天津：天津古籍出版社，2011：204-211.

万方数据

按元修《金史卷二十七·志第八·河渠》下“漕渠”条载：

金都于燕，东去潞水五十里，故为闸，以节高良河、白莲潭诸水，以通山东、河北之粟。……漳水东北为御河……衡水则经深州会于滹沱，以来献州、清州之饷。皆合于信安海壖[1]，沂流而至通州。由通州入闸，十余日而后至于京师。其他若霸州之巨马河、雄州之沙河、山东之北清河，皆其灌输之路也。

元代王喜在《治河图略》的最东北角入海口处标有“大直沽”，附近则有“长芦”。可见元代时已经有“大直沽”的名称。

“潞水”“滹沱”，明谢肇淛撰《北河纪卷二·河源纪》：

卫河北流，至于青县之南，滹沱河之水入之。滹沱河之源出于大铁山，自代郡卤城东流，经献县城南十一里单家桥，至青县南岔河口入运河，合流而北，至于天津入于海。

“信安”，有信安镇，为京畿古镇，在今天津市正西方向、独流河上游北岸；而独流河为海河支流。信安镇始建于西汉初年，唐时置“淤口关”，后周显德六年（959 年）废关，置“淤口寨”。北宋太宗太平兴国元年（987 年）置“破虏军”；北宋真宗景德元年（1004 年）“澶渊之盟”后，改为信安军，治所在今河北省霸州市东北信安镇。北宋时位于宋、辽界河上，当古淤口关之险，为北方重镇。金世宗大定七年（1167 年）降军为县，隶属霸州；金宣宗元光元年（1222 年）升为“镇安府”。元初为“信安镇”。[2]

“海壖”，亦作“海埝”，指海边地，亦泛指沿海地区。唐柳宗元《南省转牒欲具江国图令尽通风俗故事》诗：“圣代提封尽海壖，狼荒犹得纪山川。”宋苏轼《真相院释迦舍利塔铭》诗：“流传至此谁使然，并包齐鲁穷海壖。”明归有光《祭朱恭靖公文》：“唯崑为县，僻在海埝。”章炳麟《訄书·定版籍》：“今之大法，自法、井、海埝有盐而外，露田稻最长，黍、稷、粱、麦各有品也。”[3]

“沂流”，即逆流。宋司马光撰《资治通鉴卷九十四·晋纪十六》：

峻遣兵攻吴国内史庾水，水不能御，弃郡奔会稽。至浙江，峻购之甚急，吴铃下卒引水入船，以蘧蒢覆之，吟啸鼓枻，沂流而去。蘧，求于翻；蒢，陈如翻。《说文》曰：蘧蒢，竹席也。予谓从草者，今芦蘧[4]也。枻以制翻，楫谓之枻。沂苏故翻。逆流曰沂。

元修《金史卷二十七·志第八·河渠》：

[1] 音 ruán。

[2] 据百度百科、360 百科资料。

[3] 汉典网. [EB/OL]http://www.zdic.net/c/7/13f/309961.htm，2014-05.

[4] 《集韵》放吠切，音废。篷篨也。或作蔈。

万方数据

凡纲船，以前期三日修治，日装一纲；装毕，以三日启行。计道里分沂流、沿流为限，至所受之仓以三日，卸又三日。

明谢肇淛《北河纪卷二·河源纪》收元顿举《黄良泉记略》：

阅视堤岸之卑下者，增筑之；水脉之浅涩者，疏通之。沂流寻源，自北而南。

清内阁中书舍人吴之振编《宋诗钞卷七十六》录《观水叹二首》：

此日顺流下，何日沂流归。

明李东阳撰《怀麓堂集卷六十五·文后稿五》载：

天津及左右三卫，其地曰‘直沽’。沽云者，小水入海之名也，盖禹贡冀州之域。在天文为箕尾之分，胜国以前，实海滨荒地，潞、卫二河南北相接以入于海。

清人羊城旧客撰《津门纪略卷一·疆域门·沿革》曰：

姚广孝谓，女宿上有天津九星，占应小直沽，以此得名。[1]

可见羊城旧客沿用了李东阳的说法。

在笔者的田野调查中发现，天津人对于大小直沽有具体的方位概念，即大直沽位于天津外城东南[2]，相对更近海，或与“大沽”同意，而小直沽位于天津府城东门外三岔河口、海河西岸。卞僧慧先生在《试说直沽、海津镇、尹儿湾》一文中指出，“直沽”是沿海河干流一带地方的名称，即从三岔河口沿海河干流到入海口的广泛地区，无确切边界，不是政治地理的名称；“大直沽里”的建置取消后，“大直沽”一名在河东（原武清县境）沿用至今，明代“土人称‘直沽’曰‘大直沽’”（明蒋一葵《长安客话》卷六），替代了昔名“直沽”；狭义的“直沽”即为直沽寨治所的所在，在元代实指后来的“大直沽”地区，明以后指直沽的西端地区；推定“直沽寨”、“海津镇”设在（狭义的）“大直沽”，很多史料就可以解释得通；“小直沽”在明修《元史》中属于个别问题，近人所言“小直沽”，地域范围不仅指天津旧城及其附近，还应包括当时的郊外地区。[3]“金代直沽寨、元代海津镇都设在大直沽。”[4]

汇集南运河、北运河、海河干流的三岔河口西南一带陆地（即小直沽），由于地势较高（海拔近八米），成为理想的天然码头，来往船只停靠、上下货物，皆由此地进出，三岔河口在元代已经发展成为航运的枢纽。

[1] （清）羊城旧客.津门纪略[O].张守谦点校，来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：1.

[2] 可见于（清）张焘《津门杂记·卷上》所附“天津县境舆图”等。

[3] 卞僧慧.试说直沽、海津镇、尹儿湾[A].天津史志研究文集[C].天津：天津古籍出版社，2011：212-219.

[4] 卞僧慧.天津史志研究文集·附录：天津城市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011：242.

万方数据

乾隆四十八年《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》：

原直沽在县东南一百二十里，卫河、白河、丁字沽合流于此。又东南四十里，名海口，《通典》谓之“三会海口”，元于此置海津镇。天顺二年，议自小直沽凿河四十里达蓟州，以免海运每三年一浚寻罢。《方舆纪要》

原“三沽”者，丁字沽、西沽、直沽，禹迹疏导之处。其曰丁字沽者，以河形三岔如“丁”字也，合卫河、白河会于直沽，相萦入海。土人呼“直沽”曰大直沽。《长安客话》

原大河以北之水多从直沽入海，此即古者“九河入海”之处，地势卑下，遇霖潦直与海平。昔人尝欲因其填淤，置稻田以足赋，今府境诸水类以直沽为壑。《武清县志》

民国于振宗著《直隶疆域屯防详考·第六章津海道区形势及各县之屯防地·第一节天津县》曰：

小直沽口在县东北。宋初置泥姑寨，政和二年，改为河平寨，为“沧州八砦”之一，列营戍守，以备契丹。南北运河、大清、子牙各河之水会注于此。自金家窑裁弯取直后，河形亦变矣。

《黄图杂志》所收无名氏《直沽棹歌》：

天妃庙对直沽开，津鼓连船柳下催。

酾酒未终舟子报，柁楼黄蝶早飞来。

云帆十幅下津门，日落潮平不见痕。

苇甸茫茫何处泊，一灯明处有鱼村。

蘼芜杨柳绿依依，樯燕樯鸟立又飞。

赚得南人归思缓，白鱼紫蟹四时肥。

大直沽、小直沽均有天妃宫，可知此诗作于元延祐三年（1316 年）之后；若按场景论，似乎更该是在小直沽（即三岔河口）一带，故此诗应作于在元泰定三年（1326 年）之后。

民国于鹤年《天津卫初稿》也讨论了这个问题。他在“直沽的所在”一章中，梳理了部分有关的史志资料，称“史传上所说的直沽的范围，是极广泛的。但是在事实上仅有两处地方以直沽为名，一为大直沽，一为小直沽。大直沽现在尚存，而小直沽之名，乃久已湮没。”前一句没什么问题，但最后一句却说明他没有到民间走访调查，只是在翻志书。

综合上所述，纲船到达直沽寨（大直沽）后，再装船起运，逆流而上，过信安、进通州，运抵都城。故《天津简史》关于“信安海濡”位于三岔河口、是直沽寨前身的观点有误。距离天津不远的信安，同属于“海壖”地区，是向京城逆流行漕的另一个重要节点。笔者基本同意卞僧慧先生的观点，认为金朝所设“直

万方数据

沽寨”应位于海河入海口附近，即“大沽”、“大直沽”一带；“小直沽”应位于三岔河口南、后来天津府城东门外一带。小直沽的得名，是随着三岔河口南部沿河一带发展为新的港口码头，与先前的大直沽发挥起类似的作用，而“直沽”一名涵盖太广，故称其为“小”直沽，以示与“大”直沽之区别，大小直沽也就成为广义“直沽”之后的狭义确指。

（三）元代海运贯通南北

然而，因为金未及统一全国，即被元所灭，所以金朝时的漕运仅限于南宋以北地区及黄渤海一带。清乾隆《钦定续通志卷一百五十五・食货略・漕运》载：

（金）世宗之世，言者请开卢沟金口，以通漕运。役众数年，竟无成功，其后但以车挽。其制，春运以冰消行，暑两毕；秋运以八月行，冰凝毕。时刘玑为同知漕运使事，奏漕户顾直太高，虚糜官物，宜裁损以省官钱，上是其言。章宗明昌三年，尚书省奏辽东北京路米粟素饶，宜航海以达山东。昨以按视，东京近海之地，自大务清口并咸平铜善馆，皆可置仓贮粟，以通漕运。若山东、河北荒歉，即可运以相济。制曰可。六年，以北边粮运括群牧驰，因以金银杂彩备赏劳。宣宗元光元年，造舟运粮，由大庆关以抵湖城。

元朝统一中国后，作为政治中心的大都，所需官俸银米、军需物资、民生物资浩繁。清乾隆《钦定续通志卷一百五十五・食货略・漕运》载：

元世祖中统四年，诏北京运米五千石赴开平，其车牛之用，并从官给。

清光绪《重修天津府志卷二十九・经政三・漕运》引《续文献通考》：

中统二十四年，分立都漕运司于河西务，乃止领在京诸出纳粮斛及新运粮提举司站卑僦运公事。其在河西务者，掌御河上下至直沽。河西务李二寺、通州等处僦运粮斛，各置运使二人，正三品；同知二人，正四品；副使二人，正五品；判官二人，正六品。

从时间上看，直沽都漕运司的设立时间在元朝内早于大部分其它地区；从官阶上看，也颇受朝廷重视。然而，大都从初期向其它地方出纳粮食，迅速发展为自身及周边地区巨大的粮食、物资需求，靠传统的陆路运输和吃水颇浅、容易淤塞的内河漕运，已经不能满足。各种物资只能不断从江南运往大都，方能解决。因此，经济的发展便促使大规模贯通南北的漕运（包括河漕与海漕）在元统一全国之后得以实现，“元统四海，东南贡赋集刘家港，由海道上直沽，达燕都，舟车攸会，聚落始繁，有宫观，有接运厅，有临清万户府，皆在大直沽。”[1]

明翰林学士宋濂等奉诏所修《元史卷九十三・志第四十二・食货一》“海运”条载：

[1] 胡文璧. 与伦彦式书[Z].（清康熙）薛柱斗修，高必大纂. 天津卫志卷三[O].民国二十三年（1934 年），铅印本.

万方数据

元都于燕，去江南极远，百司庶府之繁，卫士编氓之众，无不仰给于江南。自丞相巴延献海运之言，而江南之粮分为春夏二运，盖至于京师者一岁多，至三百万余石。民无挽输之劳，国有储蓄之富，岂非一代之良法欤？

初，巴延平江南时，尝命张瑄、朱清等以宋库藏图籍，自崇明州从海道载入京师，而运粮则自浙西涉江入淮，由黄河逆水至中滦旱站，陆运至淇门，入御河以达于京。后又开济州泗河，自淮至新开河，由大清河至利津河入海。因海口沙壅，又从东阿旱站运至临清入御河。又开胶莱河道通海，劳费不赀，卒无成效。

至元十九年，巴延追忆海道载宋图籍之事，以为海运可行，于是请于朝廷，命上海总管罗璧、朱清、张瑄等造平底海船六十艘，运粮四万六千余石，从海道至京师。然刱[1]行海洋，沿山求岙，风信失时，明年始至直沽。时朝廷未知其利。是年十二月，立“京畿江淮都漕运司”二，仍各置分司，以督纲运。每岁令江淮漕运司运粮至中滦，京畿漕运司自中滦运至大都。二十年，又用王积翁议，令阿巴齐等广开新河。然新河候潮以入，船多损坏，民亦苦之。而孟古岱言，海运之舟悉皆至焉。于是罢新开河，颇事海运。立“万户府”二，以朱清为中万户，张瑄为千户，孟古岱为万户府达噜噶齐。未几，又分新河军士、水手及船于扬州、平滦两处运粮，命三省造船二千艘，于济州河运粮，犹未专于海道也。二十四年，始立“行泉府司”，专掌海运。增置“万户府”二，总为四府。是年，遂罢东平河运粮。二十五年，内外分置“漕运司”二，其在外者于河西务，置司领接运海道粮事。二十八年，又用朱清、张瑄之请，并四府为都“漕运万户府”二，止令清、瑄二人掌之，其属有千户、百户等官，分为各翼，以督岁运。

至大四年，遣官至江浙议海运事。时江东宁国、池饶、建康等处运粮，率令海船从洋子江逆流而上，江水湍急，又多石矶，走沙涨浅，粮船俱坏，岁岁有之。又湖广、江西之粮运至真州，泊入海船，船大底小，亦非江中所宜，于是以嘉兴、松江秋粮并江淮、江浙财赋府，岁办粮充运海漕之利。盖至是博矣。凡运粮每石有脚价钞。

……初，海运之道自平江刘家港入海，经扬州路通州海门县黄连沙头万里长滩开洋，沿山岙而行，抵淮安路盐城县，历西海州海宁府东海县密州胶州界，放灵山洋，投东北路，多浅沙，行月余始抵成山。计其水程，自上海至杨村马头，凡一万三千三百五十里。至元二十九年，朱清等言其路险恶，复开生道，自刘家港开洋，至撑脚沙转沙觜，至三沙洋子江，过匾艚沙大洪，又过万里长滩，放大洋至青水洋，又经黑水洋至成山，过刘岛至之罘沙门二岛，放莱州大洋，抵界河[2]口，其道差为径直。明年，千户殷明略又开新道，从刘家港入海，至崇明州三

[1] 同“创”。

[2] 北宋建“塘泊防线”，以海河为宋辽界河，故有此名。

万方数据

沙放洋，向东行入黑水大洋，取成山，转西至刘家岛，又至登州沙门岛，于莱州大洋入界河。当舟行风信，有时自浙西至京师不过旬日而已。视前二道为最便云。然风涛不测，粮船漂溺者无岁无之，间亦有船坏而弃其米者。至元二十三年，始责偿于运官人船俱溺者，乃免。然视河漕之费，则其所得盖多矣。

清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》引《元史·世祖纪》曰：

（元世祖）至元二十四年四月，增立直沽海运米仓。

元代的漕运沿用宋代库藏图籍，并将河漕、陆运与海漕统筹调遣，增设“京畿江淮漕运司”、“泉州司”及“都漕运万户府”等，专以漕运之事。清乾隆《钦定续通志卷一百五十五·食货略·漕运》载：

至元十三年，遣泸州屯军转漕重庆。

这里指的是河漕。因河漕运输吃水量浅，大船时常搁浅，效率低而成本高，故逐渐废弛。海漕虽然经历了“创行海洋，沿山求岙，风信失时”之类的困难，贯通南北的漕运最终成为定制。海漕每年分春、秋两季运输，名为春运、秋运。清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》引《元史本传》曰：

罗壁督漕至直沽仓，潞河决，水溢几及仓壁。树栅率所部备土筑堤捍之。

守护防卫的工作由镇守海口屯储亲军都指挥使司负责。每当粮船抵达，都指挥司都要调汉军数千人对直沽加强守卫。清乾隆《钦定续文献通考卷三十一·国用考·漕运》引《元史·英宗纪》曰：

仁宗延祐三年二月，调海口屯储汉军千人，隶临清运粮万戶府以供转漕，给钞二千锭。

《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》引《元史·英宗纪》曰：

延祐七年四月，海运至直沽，调兵千人防戍。至治元年三月，发民丁疏小直沽、白河。五月，海漕粮至直沽。三年二月，海漕粮至直沽。

引《元史·文宗纪》曰：

天历元年九月募丁壮守直沽。

《钦定日下旧闻考卷一百九·京畿·通州二》载：

元至元中，海运出直沽，入白河，以抵京师。

由于直沽地处水运要津，漕运的装卸、转运都在直沽进行，一般都要持续在两个月左右的时间，需要大量脚夫从事装卸、搬运工作，从而为当地百姓提供了一条生计。于鹤年认为，这种情况一直到至元三十年（1293 年）后，“所运香糯白米，不在直沽交卸，直接运赴大都醴源仓。”[1]不明其据。

[1] （民国）于鹤年.天津卫考初稿·直沽与军事的关系[O].天津市档案馆馆藏版：8.

万方数据

明宋濂所修《元史卷九十三 •志第四十二 •食货一》还收录海漕“岁运之数”：

至元二十年　四万六千五十石，至者四万二千一百七十二石

二十一年　二十九万五百石，至者二十七万五千六百一十石

二十二年　一十万石，至者九万七百七十一石

二十三年　五十七万八千五百二十石，至者四十三万三千九百五石

二十四年　三十万石，至者二十九万七千五百四十六石

二十五年　四十万石，至者三十九万七千六百五十五石

二十六年　九十三万五千石，至者九十一万九千九百四十三石

二十七年　一百五十九万五千石，至者一百五十一万三千八百五十六石

二十八年　一百五十二万七千一百五十石，至者一百二十八万一千六百一十五石

二十九年　一百四十万七千四百石，至者一百三十六万一千五百一十三石

三十年　九十万八千石，至者八十八万七千五百九十一石

三十一年　五十一万四千五百三十三石，至者五十万三千五百三十四石

元贞元年　三十四万五百石

二年　三十四万五百石，至者三十三万七千二十六石

大德元年　六十五万八千三百石，至者六十四万八千一百三十六石

二年　七十四万二千七百五十一石，至者七十万五千九百五十四石

三年　七十九万四千五百石

四年　七十九万五千五百石，至者七十八万八千九百一十八石

五年　七十九万六千五百二十八石，至者七十六万九千六百五十石

六年　一百三十八万三千八百八十三石，至者一百三十二万九千一百四十八石

七年　一百六十五万九千四百九十一石，至者一百六十二万八千五百八石

八年　一百六十七万二千九百九石，至者一百六十六万三千三百一十三石

九年　一百八十四万三千三石，至者一百七十九万五千三百四十七石十年

从这些数目中可见，有的年份会损失十余万石，这数字背后是无数船工、士兵葬身大海的冷酷现实。海漕运输“当舟行风信，有时自浙西至京师，不过旬日

万方数据

而已，视前二道为最便”，[1]但风浪无情，“风涛不测，粮船漂溺者无岁无之，亦有船坏而弃其米者。”[2]

行文至此，特将乾隆《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》所收元代文人关于“直沽”的诗词录于此：

原元臧梦解[3]《直沽谣》

杂还东入海，归来几人在。纷纷道路觅，亨衢笑我蓬门绝。冠盖虎不食堂上肉，狼不惊里中妇。风尘出门即险阻，何况茫茫海如许。去年吴人赴燕蓟，北风吹人浪如砥。一时愉粟得官归，杀焉椎牛宴闾里。今年吴儿求高迁，复祷天妃上海船。北风吹儿堕黑水，始知溟渤皆墓田。劝君陆行莫忘莱州道，水行莫忘沙门岛。豺狼当路蛟龙争，宁论他人致身早。君不见贾胡剖腹藏明珠，后来无人鉴覆车。明年五月南风起，犹有行人问直沽。《寰宇通志》

原黄镇成[4]《直沽客行》

直沽客作客江南又江北，自从兵甲满中原，道路艰难来不得。今年却趁直沽船，黑洋大海波连天，顺风半月到闽海，只与七州通卖买。呜呼！江南江北不可通，只有海船来海中。海中多风多贼徒，未知来年来得无。《秋声集》

原傅若金[5]《直沽口诗》

远漕通诸岛，深流会两河。乌依沙树少，鱼傍海潮多。转粟春秋入，行舟日夜过。兵民杂居久，一半解吴歌。海戍沙为堡，人家苇织帘。使收通漕米，兵捕入京盐。蟹忆霜时贱，蚊愁夏夜添。南人倚船坐，闲爱草纤纤。《傅与砺诗稿》

原张昱[1]《辇下曲》

---

[1] （民国）于鹤年.天津卫考初稿·直沽与军事的关系[O].天津市档案馆馆藏版：2.

[2] （民国）于鹤年.天津卫考初稿·直沽与军事的关系[O].天津市档案馆馆藏版：2.

[3] 《元史本传》载：元臧梦解，庆元人，宋末进士，未官而国亡。元世祖至元年间，授知海宁州。时淮东按察副使王庆之按行至其州，见梦解刚直廉慎，官署肃然，凡有差役，皆当其贫，富吏无所预。民以户计者新增七百六十有四，田以顷计者新辟四百四十有三，桑柘榆柳交荫，境内政平讼简，为诸州县最。乃举梦解才德兼备，宜擢清要。而御史台亦以其廉能，荐属江阴。饥江浙行省，委梦解赈之。梦解不为文具，皆躬至其地，人给以米，所活四万五千余人。擢广西肃政廉访副使。故事烟瘴之地，行部者多不躬至。梦解咸徧历，按问宾州、藤州两路达噜噶齐，与凡贪官、奸吏置于法者八十余人。又平反邕州黄震被诬赃罪，及藤州唐氏妇被诬杀夫罪。大德元年，迁江西肃政廉访副使。有临江路总管李倜素，附大臣势以控持省宪，梦解按其赃罪一道澄清后，以亚中大夫湖南宣慰副使致仕卒。

[4] 黄镇成，字符镇，元时邵武人，以荐授江南儒学提举，未上而卒。作《尚书通考》。

[5] 傅若金，初字汝砺，揭徯斯为改字与砺，元时江西新喻人。曹安《谰言长语》记其少年家酷贫，以织席为生，又改业为针工。后有所激，乃读书。诗文遂脍炙人口，用以勉人之自励，则亦奇士也。其诗法授于同郡范椁。虞集宋褧以异材荐佐使安南还除归广州文学教授。至正三年卒，年仅四十。所著诗集有初稿《南征稿》《使还新稿》《牛铎音》等。后人集有《傅与砺诗文集》二十卷，收入《四库全书》。

万方数据

国初海连自朱张，百万楼船渡大洋。有训不教忘险阻，御厨先饭进黄粮。《张光弼诗集》

补袁桷[2]《直沽口诗》

二水赴沧海，客行殊未休。渔舟维病鸡，归棹起轻鸥。雨重云光湿，天低树色浮。京尘今已洗，从此问菟裘。《清容居士集》

补张翥[3]《代祀天妃庙次直沽作》

晓日三叉口，连樯集万艘，普天均雨露，大海静波涛。入庙灵风肃，焚香瑞气高，使臣三奠毕，喜色满宫袍。《蜕庵集》

补张以宁[4]《直沽诗》

野泺天低水，人家时两三。雁声连漠北，鱼味胜江南。雪拥芦芽短，寒禁柳眼缄，持竿吾欲往，拙宦尔何堪。《翠屏集》

补释来复[5]《燕京杂咏》

南风吹到运粮船，万斛香粳倍上年。传敕漕台添气力，赐金多办太平筵。《蒲庵集》

从诗词中，我们不止可以看到漕运时“百万楼船渡大洋”的壮阔图景、三岔河口“连樯集万艘”繁忙，还可以看到漕运途中“北风吹人浪如砥”、“北风吹儿堕黑水，始知溟渤皆墓田”的艰险；既有“一时愉粟得官归，杀焉椎牛宴闾里”、

[1] 张昱，字光弼，自号“一笑居士”，元时庐陵人。元末，左丞杨旺扎勒镇浙江，昱参谋军府，官至左右司员外郎、行枢密院判官。元末弃官不仕。张士诚招礼之，不屈。明太祖征之，至京召见。悯其老，曰可闲矣，厚赐遣归。更号“可闲老人”，放浪山水，年八十三乃卒。

[2] 袁桷，字伯长，元时庆元人。宋知枢密院事韶之曾孙，少为丽泽书院山长，以荐改翰林国史院检阅官，累迁侍讲学士，卒赠江浙行省恭知政事，追封陈留郡公，谥文清。事迹详见《元史本传》。

[3] 张翥，字仲举，元时晋宁人。其父为吏，从征江南，调饶州安仁县典史，又为杭州钞库副使。翥少时负其才隽，豪放不羁，好蹴踘，喜音乐，不以家业屑其意，其父以为忧。翥一旦翻然改曰：大人勿忧，今请易业矣。乃谢客，闭门读书，昼夜不暂辍。因受业于李存先生（字安仁，江东大儒，其学传于陆九渊氏）。翥从之游，道德性命之说，多所研究。未几留杭，又从仇远先生学，远于诗最高，翥学之尽得其音律之奥，于是翥遂以诗文知名一时。至元末，同郡傅岩起居中书，荐翥隐逸，至正初召为国子助教，分教上都。寻退居淮东。会朝廷修宋、辽、金三史，起为翰林国史院编修官，史成，历应奉修撰。迁太常博士，升礼仪院判官，又迁翰林，历直学士、侍讲学士，乃以侍读兼祭酒。加河南行省平章政事，仍翰林学士，承旨致仕，给俸终身。至正二十八年三月卒，年八十二。及死，国遂亡。事迹可见《元史卷一百八十六·列传第七十三》。

[4] 张以宁，字志道，元明时古田人。元泰定丁卯进士，官至翰林侍讲学士。入明仍故官。洪武二年，奉使册封安南王，还卒于道。事迹详见《明史》。

[5] 释来复，俗姓黄，元明时江西丰城人。曾仕元，入明朝则为僧，深明内典。国初，召至京师，与宗泐齐名。受知欧阳玄诸公，书法颇似赵吴兴。

万方数据

“赐金多办太平筵”的团圆喜悦，亦有“归来几人在”的悲凉凄惨。海漕运输虽然极大推动了南北经济文化流通，但是风险也极大。

当面对滔天巨浪时，大海中渺小的人类只能求助于神灵护佑，“复祷天妃上海船”。朝廷为了漕运安全，对妈祖加封更为隆重。也就在此时，漕船上的舟师水手们将南方虔奉的海神妈祖请到了海运的终点：直沽。

（三）海津镇的设立

海津镇的设立时间，是元仁宗延祐三年（1316 年）春。明宋濂等修《元史卷二十五・本纪第二十五・仁宗二》载：

（延祐）三年春正月乙巳，汉阳路饥，出米赈之。……丙午，……改直沽为海津镇。

明清刑部尚书徐干学撰《资治通鉴后编卷一百六十五・元纪十三》载：

（延祐）三年春正月丙午改直沽为海津镇。

清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百十二・京畿・武清县》引《元史・仁宗纪》曰：

（延祐）三年正月，改直沽为海津镇。

清光绪《重修天津府志卷二十二・古迹》：

海津镇，今县治，本名直沽。元延祐三年，改为海津镇。至正九年，立镇抚司。明永乐初，由此南下沧州。二年，筑城置戍。三年，调天津卫及天津左卫来治。四年，又调天津右卫治此。……自永乐改置三卫，天津之名遂移直沽矣。（《大清一统志》）

元代设置海津镇，除了直沽一带关键的水运位置，还有一直延续着的海盐产业、更大规模的屯田效益以及作为京畿卫戍的战略屏障意义。在金元时期，天津的土著居民主要有三处：一处是在三岔口奉旨造盐的高松、谢实等 18 户；二是大直沽的造盐酿酒者；三是侯家后一带有沿河而居者。这些是天津地区最早形成的聚落，人数很少。元太宗六年（1234 年）王鹗所作《三叉沽创立盐场碑》记曰：

盐卤涌出，或经日而生。

元朝政府特许高松、谢实等 18 户在该地煮海盐，并于两年后设“三叉沽司”，专管直沽盐场事宜。《元史・世祖纪》中统三年（1262 年）条目又载：

三叉沽灶户经宋兵焚掠，免今年租赋。

元代也在直沽布置军队并屯田。清乾隆《钦定日下旧闻考卷一百十二・京畿・武清县》引《元史・武宗纪》曰：

至大二年四月，摘汉军五千，给田十万顷，于直沽沿海口屯种。三年四月，市耕牛、农具给直沽酸枣林屯田军。

万方数据

元文宗天历元年（1328 年）“募壮丁守直沽。”[1]元惠帝至正十七年（1357 年）三月，刘福通所领导红巾军与元兵在枣林、柳林（今天津武清县一带）大战。通过此战，海津镇对于京城的战略重要性凸显出来。“原来金元儿朝都在现在的北京建都，直沽有河道相通，恰是他的南方门户，遇有战事发生，设兵扼守，从战略上看，是必得如此的。”[2]

（四）敕建天妃宫，落户大小直沽

在灵慈宫、天妃宫修建之前，宋时均已封其为“夫人”和“妃”。本文不再赘述。（表 1-1 历代妈祖封号）

| 朝代 | 宋朝 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | 元朝 | | | | | 明朝 | 清朝 | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

卷二十九•本纪第二十九•泰定帝一：至治三年十二月庚午[1]，遣使祀海神天妃。

卷二十九•本纪第二十九•泰定帝一：（泰定）二年八月，遣使祀海神天妃。

卷三十•本纪第三十•泰定帝二：（泰定）三年正月，遣使祀海神天妃。……秋七月甲辰，遣使祀海神天妃。八月辛丑，作天妃宫于海津镇。（泰定）四年秋七月乙丑，遣使祀海神天妃。

据明修《元史卷七十六•祭祀志•祭祀五》记载：

凡名山大川、忠臣义士在祀典者，所在有司主之。惟南海女神灵惠夫人。至元中，以护海运有奇应，加封天妃，神号积至十字。庙曰“灵慈”，直沽、平江、周泾、泉福、兴化等处皆有庙。皇庆以来，岁遣使赍香遍祭，金幡一合、银一铤，付平江官漕司及本府官，用柔毛、酒醴、便服行事。祝文云：维年月日，皇帝特遣某官等致祭于“护国庇民、广著福惠、明著天妃”。

清代刑部尚书秦蕙田撰《五礼通考卷四十八•吉礼四十八》载：

世祖本纪至元……十五年……八月，制封泉州神女，号“护国明著、灵惠协正、善庆显济天妃”。

（泰定帝）致和元年春正月甲申[2]，遣使祀海神天妃，加封“幸渊龙神、福应昭惠。”

（文宗帝）天历二年冬十月己亥[3]，加封天妃为“护国庇民、广济福惠、明著天妃”，赐庙额曰“灵慈”，遣使致祭。……十一月戊午，遣使代祀天妃。

（顺帝，元惠宗[4]）十四年冬十月，诏加海神为“辅国，护圣庇民、广济福惠、明著天妃”。

关于妈祖封号问题，与本文关系不大，故可详见蒋维琰等专家在这方面的考证。[5] 由文献记载可知，元代对妈祖的第一次崇封在元世祖至元十五年（1278年），“灵慈”之号则得于元文宗天历二年，即1329年冬。因此，“天妃灵慈

[1] 1323年冬，其时仍为至治年号，次年为泰定帝泰定元年（1324年）。

[2] 1328年春，泰定帝致和元年。该年号仅用七个月（1328年农历二月至九月）。

[3] 1329年冬，文宗帝沿用天顺帝年号。天历年号时间为1328年农历九月至1330年农历五月。

[4] 元惠宗（在位时间为1333年农历六月至1370年农历四月），元明宗长子。又称为元顺帝。

[5] 蒋维锬认为，《元史》中所出现的第一次关于妈祖的褒封始于元世祖至元十五年（1278年）八月辛未，“制封泉州神女号‘护国明著灵惠协正善庆显济天妃’”；元大德三年（1299年）二月壬申加泉州海神曰“护国庇民明著天妃”；元天历二年（1329年）十月己亥，加封“护国庇民广济福惠明著天妃”，赐庙额曰“灵慈”，遣使致祭；元至正十四年（1354年）十月甲辰，诏加号为“辅国护圣庇民广济福惠明著天妃”。此外，在元人舍利性古、延祐、程端学的《灵慈宫原庙记》《四明志》《灵济庙事迹记》等书中均有于元延祐元年（1314年）加封妈祖为“广济”之号。参见蒋维锬．历代妈祖封号综考[A].中华妈祖文化学术论坛论文集[C].2006（1）：10-17.

万方数据

宫”的得名，最早不过 1329 年。在“灵慈宫”建成之前，为皇帝举行代祀妈祖仪式的宫庙，应有别名。

2、两座“天妃宫”的并存与继替

直沽有两座妈祖庙，其先建者，一般认为是元仁宗延祐三年（1316 年）建于海河东岸大直沽的“天妃灵慈宫”[1]，俗称“东庙”；另一处为后建，在三岔河口南的海河西岸，于元泰定三年（1326 年）修建新的天妃宫，俗称“西庙”，《元史卷三十•本纪第三十・泰定帝二》载：

三年……八月辛丑，作天妃宫于海津镇。

但是东庙的建立却没有发现明确的历史记载。天津东门外天后宫主持道士张修华在《我和天后宫》[2]一文中的一段话，也认为东庙建于 1316 年：

元代经海道南粮北运，以直沽为终点，所以这里的天后宫规模很大，祀典也极为隆重。先于元仁宗延祐三年（1316 年）建天妃灵慈宫于海河东岸大直沽（俗称东庙）。在元代，海船到大直沽后，先须将粮米卸存海运米仓，然后转运大都（今北京），由设在大直沽的临清万户府专司漕运，并派汉军千人驻守。后来，海河西岸三岔河口小直沽地方，也用来卸存粮食，并且这里正当经北运河运粮往大都的联运起点，自然也需一番祭祀，于是于元泰定三年（1326 年），在海河西岸小直沽也另建一处天妃宫（俗称西庙，即东门外天后宫），……西庙建成后，因小直沽地处繁华，商民聚集，货物辐辏，商民也多信奉天妃，因而香火日盛；而东庙所在地大直沽，虽离城十里，地处荒僻，人烟稀少，但终究是粮官驻地，祀典始终不衰。……由元至清，东西两庙始终并存。清康熙三年（1664 年），又晋封天妃为“护国庇民昭灵显应仁慈天后”，天妃宫亦因之改成“天后宫”。民间称天后为“老娘娘”，天后宫也通称“娘娘宫”了。光绪二十六年（1900 年），东庙毁于炮火，光绪三十一年（1905 年），仅修复三间大殿。[3]

最早明确说到东庙、西庙之分的，当为元末明初的历史学家、书法、文学家危素[4]所撰《河东大直沽天妃宫旧碑【校注：原次第十。《县志》“旧碑”作“碑记”】》[5]：

---

[1] 未见于正式记载。

[2] 此文系张修华先生遗稿，原题为《道教生活七十年》，脱稿于 1965 年。张修华，生于清光绪十八年（1892 年），祖父张有义，父亲张成卿，为天津东门外天后宫世传道士。

[3] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑・第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：161-162.

[4] 危素（1295 年-1372 年，一说 1303 年-1372 年），字太仆，号云林，金溪县白马乡（现黄通乡高桥）人。曾修《宋史》、《辽史》、《金史》（皆被署名为元朝宰相脱脱主编）以及《元史》等。

[5] 按清康熙薛柱斗纂修《新校天津卫志卷四・艺文中・记》[O].

万方数据

庆国利民[1]、广济福惠、明著天妃祠，吴僧嗣【校注：《县志》无“嗣”字】庆福主之。泰定间，弗戒于火。福言于都漕运万户府，朝廷发官帑钱，使更作焉。嗣庆福者二人，始吴僧智本主六年，以至正十一年圆寂，众请主西庙【校注：原本“庙”作“廒”，据《新志》改】僧福聚来继其任。然东庙素卑下，潮汐渐泾【校注：《县志》《新志》“泾”均作“经”】栋宇摧坏。会覃怀逯公鲁，曾以海道万户督运行海中，所乘舟触山石几被【校注：《县志》《新志》均无“被”字】覆，乃亟踞【校注：《县志》《新志》均无“踞”字】呼天妃，俄火发桅杆【校注：《县志》《新志》“桅杆”均作“于桅”】，若捩其柁，遂得免。请于朝，加神封号。福聚具以修庙告逯公，以文书至户部。监察御史海岱刘公真、工部郎中鲁郡白公守忠，交章以达。中书发钱八百五十缗，命大都路达鲁花赤高昌公，以京府务繁，不遑躬莅。工役属同知漷州事脱欢，庸责其成。因增筑基地高至八尺有余，盖瓦级甎为之一新。于是工部郎中橐城鲁公铨、员外郎马邑王公罗歹，皆以接运至中书。断事官知事张允秉中张师云其咸竭力相助。脱欢恪承太府之意，又出奉钱为之倡裒[2]众资，增置地基。漕民吴中郁庆国、徐珍等，各施财即庙前。僧聚【校注：《县志》《新志》均无“僧聚”二字】勑观音堂。庆国又塑观音堂阿罗四十余像，过者竦然为之敬畏。乃因会稽沙门元复来请为之记。福聚之主西庙，能率其师之志，多所【校注：原本“所”作“□”，兹据《县志》改】兴勑。至是，益竭其心思以治东庙。钟梵鱼鼓之声，盖朝夕相闻。云，乡使食君之禄，居一官効一职，举若福聚之为，庶政其有不治者乎？迺[3]者加天妃之庙额，天历间所赐也。

由天妃封号和最后一句上文可知，大直沽“灵慈宫”在天历二年（1329 年，赐“灵慈”庙额）之前，曾为“天妃祠”；泰定年间曾经失火被毁，后由官府出资重建；后又经官、民捐资扩建，至正十一年（1352 年）后，由西庙（小直沽天妃庙）的僧人福聚到东庙任主持，此时已有“灵慈”之名；这一段时期内，由佛教僧人从事庙务、官祀（张修华先生也说，天妃庙初建时是僧人主持）。按危素之生平，至正十一年（1352 年）时，他升为太常博士，又任兵部员外郎、监察御史、工部侍郎、大司农丞；十七年，升任礼部尚书；十八年，参中书省事，专任甘肃平章事，总西部兵马。不久，进御史台治书侍御史、中书左丞。至正二十年（1360 年），官拜参知政事，曾亲自到河南、河北、江淮一带发钱、发粮，赈救灾民；二十四年（1364 年），为翰林学士，奉旨出任岭北行省左丞。后弃

[1] 查无“庆国利民”之号。疑为“护国庇民”之误，“护国庇民、广济福惠、明著天妃”为天历二年（1329 年）年妈祖封号。

[2] 音 póu。聚集。

[3] 音 nǎi，同“乃”。

万方数据

官，隐居房山达四年，潜心史学著作。至正二十八年（1368 年）闰七月，朱元璋部攻入大都，当朱元璋的军兵士要进史库时，危素急告镇抚吴勉劝阻，从而使《元实录》得以保存。入明以后，危素基本都在南京（73 岁时被贬，谪居今安徽和县，78 岁时卒于此地）。可以推测，危素撰写此碑文的时间，应该在 1352 年—1360 年或者 1364 年—1368 年间，即元惠宗（顺帝）至正末年，如果是该庙建造于延祐三年（1316 年），危素不会一字不提。他的这段文字，不但没有涉及 1316 年之事，反而把大直沽天妃庙的建造时间推向更远。如果结合清乾隆《畿辅通志卷五十一 • 寺观》“顺天府”载：“天妃宫，在静海县，宋宣和中，遣使高丽，中流遭风，赖神以免，使者归，上其事于朝，诏立祠，有《邱浚碑记》”，可能在宋宣和年间已经建祠，直到元至元十五年（1278 年），大直沽天妃宫一直为“祠”；至元十五年（1278 年）到元天历二年（1329 年），有了“天妃”封号，遂改为“天妃祠”；元天历二年（1329 年），赐庙额“灵慈”，于是有了“天妃灵慈宫”的名称。

清康熙十七年（1678 年）成书的薛柱斗版《新校天津卫志卷三 • 寺观宫庙》“天妃宫”条：

天妃宫，在本卫城东，河边。元朝建，明永乐元年重修。正统十年，参将杨节重修。礼部劄付道士邵振祖领道藏一部。

卫城东的河边，盖指城东门外海河西岸的小直沽天妃宫；可确知小直沽天妃宫转由道士主持，不会晚于 1445 年。该条目后另列“灵慈宫”条载：

灵慈宫，在河东大直沽，去城十里。元至正年建。

这说的就是位于城东南、海河东岸的大直沽天妃宫。清乾隆《畿辅通志卷五十一 • 寺观》“顺天府”载：

灵慈宫，在府河东，元至元间建。

天妃宫，在静海县，宋宣和中，遣使高丽，中流遭风，赖神以免，使者归，上其事于朝，诏立祠，有《邱浚碑记》。

可见，“东庙”的正式称呼应为“灵慈宫”，“西庙”的正式名称应为“天妃宫”。对于灵慈宫的建造年代，《新校天津卫志》和《畿辅通志》说法并不一致，但显然“元至元间建”的说法更合理。元代曾在初期和末期两次使用至元年号，第一次为元世祖忽必烈统治期间的 1264 年农历八月—1294 年。若东庙在此时建成，则“天妃祠”、泰定年间焚毁、天历二年的“护国庇民、广济福惠、明著天妃祠”封号与受“灵慈”庙额、至正末年危素撰写《河东大直沽天妃宫碑记》，也就都符合史籍记载了。

万方数据

尚洁女士的《皇会》一书中有“差不多在元至元年间（1278 年—1288 年左右）时天津已建立起第一座天后宫”[1]的说法，但遗憾的是未注明出处。

小直沽天妃庙的设立，则代表了天津地区政治、经济、宗教及民间信仰中心的西移。此处是往大都运粮的内河起点，天妃在保护海漕安全之外，又开始保护河漕安全。“这时三岔河口一带，也是漕运必经之地，其地位仅次于大直沽（参阅范恩锟撰《天津第一座天妃宫的地址》，《天津史地论文选辑》页 217—220。拙作《试说直沽初稿》，《直沽地名》1994 年第一期，页 40—48）。”[2]元人张翥作为元惠宗（顺帝）的特使来此祭祀妈祖，留下诗作《代祀湄洲天妃庙次直沽》[3]：“晓日三叉口，连樯集万艘，普天均雨露，大海静波涛。入庙灵风肃，焚香瑞气高，使臣三奠毕，喜色满宫袍。”收在其《蜕庵集卷二・五言律诗》中。运粮之前，督办漕运的朝大臣必向天妃祷求平安，然后登船起航；粮船平安到达，更要隆重酬谢天妃；纲船回空，行船诸人也会到天妃宫祈求平安。成千上万船工历尽海上风险，其中部分人选择留驻直沽，不再返回南方。官方的认同增强了妈祖的权威，使妈祖信仰获得了不同于一般民间信仰的发展空间。

滨海的大直沽一带，实在不适合民众定居，也不适应经济发展、聚落扩张的需求，“灵慈宫”逐渐没落，至民国二十年（1931 年）的《天津志略》，则只记“天后宫”：“俗称娘娘庙，在东门外，元泰定三年八月作天妃宫于海津镇，盖天津有庙之始也，明永乐元年重修。”正如张修华先生所说，“光绪二十六年

[1] 尚洁. 皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006：41.

[2] 卞僧慧.天津史志研究研究文集・附录：天津城市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011：242.

[3] 乾隆四十八年（1783 年）《钦定日下旧闻考卷一百十二・京畿・武清县》补录此诗，题为“《代祀天妃庙次直沽作》”。按《元史・列传》所记，张翥“二十八年三月卒，年八十二。及死，国遂亡”，即卒于元至正二十八年（1368 年），出生于元至元二十三年（1286 年）。元朝前后两次使用“至元”年号，而张翥在至元末年受到举荐、至正初年受召，则此“至元”年号当为第二次使用时，即元惠宗（顺帝）在位时的 1335 年十一月至 1340 年，至正年号则为 1341 年至 1368 年八月元亡，之后北元始。可知，张翥因纲船到达直沽而受元惠宗（顺帝）派遣到三岔河口天妃庙祭祀。又，《元史》载：“及死，国遂亡，故其遗稿不传。其传者有律诗乐府仅三卷。翥尝集兵兴以来死节死事之人，为书曰《忠义录》，识者韪之。”而乾隆四十六年《四库全书》所收《蜕庵集五卷》，为“浙江巡抚采进本”，其“提要”曰：“史称翥遗稿不传，传者有律诗乐府仅三卷。王士祯则称《蜕庵集四卷》明洪武三年锡山郎成抄本。此本乃朱彝尊所藏，明初释大杼手抄本前后有来复宗渤二人序跋，盖大杼与翥为方外交。元末，翥没无嗣，大杼取其遗稿归江南，别为选次而录存之。考《元音乾坤清气集》、《玉山雅集》诸书，所录翥诗尚有出此集之外者，则亦非全本也。乾隆四十六年。”当乾隆四十八年《钦定日下旧闻考卷一百十二・京畿・武清县》补录此诗时，遂将题目中“湄洲”二字去掉。由此可见，张翥在作此诗时，很可能秉持着天津天妃庙为湄洲天妃庙之分灵、分庙的观点。

万方数据

（1900 年），东庙毁于炮火，光绪三十一年（1905 年），仅修复三间大殿。”[1]到民国后期，东庙已经没有什么社会影响了。

（五）宋辽在海河沿线布防是思路差异与影响

直沽寨的设立，与北宋设寨的思路差异迥然。北宋在“塘泊防线”所设之寨，虽然选取“险扼控御去处”，看重“深不可以舟行，浅不可以徒涉，虽有劲兵不能渡”之处，寨官“招收土军，阅习武艺，以防盗贼。”“契丹挠边”时上任屯田的何承矩，其根本目的不在于种粮糊口、养活军士，而在于壅阗诸泊、蓄潦为塘、引水筑堤，希望利用水田“遏敌骑之奔轶”。民国于振宗著《直隶疆域屯防详考·第四章直隶河流与屯防之关系·第三节大清河》指出：

是以自端拱年间，何承矩因占九十九濼之遗迹，筑堰为障，引水为塘，开置屯田，阻水为固。今之东西两淀，即其经营之旧址。且西起安肃、广信，以抵西山，东迄泥沽海口，横亘百余里，所修塘泺，深不可以徒涉，浅不可以行舟，虽有劲兵不能渡也。嗣于明道二年成德守刘平，奏自边吴淀等处引水植稻，多穿沟渠，鳞次交错，屈曲为径，引曹鲍、徐河、鸡距泉分注沟中。……盖皆本何公之遗制也。此河湍流映带，川泽回环，向为备契丹之要地。宋世坡塘之利，内以便屯田之灌溉，外以限戎马之奔驰，可进可退，可战可守，洵可谓宋人防边之硕画也。

但笔者认为，这种农耕与防守结合的部署，实际上难以在直沽的地理环境中长期实施。卞僧慧先生也认为，“宋朝在寨铺的后方，利用塘泊来防止辽骑的驱驰。后来因河水的冲刷、淤淀和官吏的营私自利，塘泊失去了防御的作用。屯田也没有收到预期的效果。”[2]卞先生所说“河水的冲刷、淤淀”，盖指宋庆历八年（1048 年），黄河泛滥夺海河入还，致使海河沿岸“塘泺有限辽之名，无御辽之实。今之塘水又异昔时，浅足以褰裳而涉，深足以维舟而济，冬寒冰坚尤为坦途，如沧州等处商胡之决，即已淀淤。今四十二年迄无边惊，亦无人言，以为深忧。”[3]真是万幸。

而金政府设置直沽寨的目的，则是利用此地优良的水运条件，通过驻军保障南北交通要道和储备粮仓，北可保障都城经济、政治安全，南可加强军事、经济控制，进攻南宋。这才是符合京畿之地发展的战略布局。清康熙二十年（1681

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：162.

[2] 卞僧慧.天津史志研究文集·附录：天津市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011：240.

[3] （元）托克托等.宋史卷九十二·河渠志第四十五·河渠二·黄河中[O].

万方数据

年），“管理直隶刑名兼理驿传事务巡道佥事淮南吴元莱”作《畿辅通志原序》曰：

京师，故燕冀地，抱卫齐，连晋赵，山海峙其左，居庸扼其右，倚长城为屏障，凭太行为股肱，潞水南趋直沽，东下达济汶，以通漕运，所谓金汤千里，天府之国也，故自辽金元明皆都此，而莫之易我世祖章皇帝入关定鼎，亦遂因之。

由此可见，“直沽”是定都“北京”的战略考虑的一部分。直沽就此稳固下来，周边地区也因此进入第一个快速发展时期。金世宗大定二十一年（1181 年）时，经直沽运往都城的漕粮就已达到 170 万石以上。

直沽寨的设立，还有一个重要原因，就是对海盐产业的控制。盐税是金政府最大的财政收入。金朝多沿用辽制，禁销私盐，设置山东、沧州、宝坻、莒、解、北京、西京七个“盐使司”，分管不同盐区，设置巡捕使、巡捕弓手，查办盐贩；并划定盐场的销售区域。但是，全国范围内的经济发展、人口增长，使海盐需求量大增，不仅民间贩私盐者众，而且实习权贵之家亦有参与，仅靠官吏抓捕、罚俸降职，难以奏效。元修《金史卷四十九・志第三十・食货四》载：

（大定）二十三年七月……张仲愈独曰：私盐罪重，而犯者犹众，不可纵也。……至承安三年十二月尚书省奏：盐利至大，今天下户口、蕃息、食者倍于前，军储支引者不甚多，况日用不可阙之物，岂以价之低昂而有多寡也？若不随时取利，恐徒失之……四月宰臣奏：在法明安穆昆，有告私盐而不捕者，杖之。其部人有犯而失察者，以数多寡论罪。今乃有身犯之者，与犯私酒曲、杀牛者，皆世袭权贵之家，不可不禁，遂定制徒年、杖数不以赎论，不及徒者杖五十……（泰和）六年二月右丞相内族宗浩恭知政事贾铉言：国家经费惟赖盐课，今山东亏五十余万贯，盖以私煮盗贩者成党，盐司既不能捕，统军司、按察司亦不为禁，若止论贩私盐者之数罚俸降职，彼将抑而不申，愈难制矣。

盐业的发展、市场需求、巨大经济利益，客观上促使漕运运输快速发展、军事卫戍力量迅速增强、大量移民定居，直沽的运输枢纽地位和战略意义日益凸显。另据考古发现，金代的直沽已显现出向城市布局发展的趋势。

“直沽寨”之所以被学界公认为天津城的前身，上述都是重要原因。

1.2.4 明迁都燕：津门三卫，河漕复兴

元至正十六年（1356 年），朱元璋攻取金陵后，改称应天府。明洪武元年（1368 年）正月，朱元璋在应天府称帝，国号“大明”，年号“洪武”，建立了明朝。元朝灭亡，北遁，其统治集团尚存，史称“北元”。

洪武年间，朱元璋在北方的局部战事仍然持续，运输军需物资是军国大事。清张廷玉等修《明史卷一百五十三・列传第四十一・宋礼、陈瑄、周忱》曰：

万方数据

明初，谕饷辽东、北平，亦专用海运。

清乾隆《钦定续通志卷一百五十五·食货略·漕运》载：

太祖洪武元年北伐，命浙江、江西及苏州九府运粮三百万石于汴梁。已而，大将军徐达令忻、崞、代、坚、台五州粮运大同，其后海运，饷北平、辽东。

后来，海漕运输一度停止。清光绪《重修天津府志卷二十九·漕运》载：

洪武三十年，以辽东军饷有余，遂止海运。

朱棣是朱元璋的第四子，元顺帝至正二十年（1360 年）农历四月十七出生于应天府。明太祖洪武三年（1370 年），十岁的朱棣受封“燕王”；洪武十三年（1380 年），朱棣就藩燕京（原元大都，今北京），领重兵镇守。此后，多次受命参与对北元的军事活动。朱棣两次率军北征，招降蒙古乃儿不花、生擒北元大将索林帖木儿。朱棣的军事才能、管理才能得到锻炼，其所控军事力量大增。到朱元璋晚年时，朱棣不仅在军事实力上，而且在家族兄弟中都成为诸王之首。

朱元璋去世后，其继任者明惠帝朱允炆（朱棣的侄子，年号“建文”，史称“建文帝”）力图削藩。建文帝元年（1399 年）七月，朱棣在其封地北平起兵。他上书朱允炆，援引《皇明祖训》，声称要“清君侧”，需要铲除皇帝身边的奸臣齐泰、黄子澄，称自己起兵是为“靖难”，史称“靖难之役”，民间俗称“燕王扫北”，一个“扫”字，便可知此次战争给北方百姓带来的灭顶之灾。燕王称帝后，对于自己的“龙兴之地”特别关注，于永乐元年（1402 年）改北平为“北京”。考虑到北京对防卫北方少数民族侵扰的战略需要，遂采取一系列措施对战争造成的破坏进行修复，巩固北部边防，并在十余年的筹备、建设后，于永乐十九年（1421 年）最终将都城迁到北京。

“燕王扫北”对直沽一带造成的严重破坏是毋庸置疑的。但永乐年间一系列的复兴措施得以落实，直沽地区不但很快恢复，而且获得前所未有的迅猛发展。尤其是迁都北京后，直沽一带再次成为京畿重地，正式进入自己的城市发展史。

（一）京畿门户，置卫守备

明洪武元年农历七月三日（1368 年 8 月 25 日），明太祖朱元璋水陆并进，攻打海津镇，经河西务直抵通州。元顺帝率众北逃，明君攻进大都，元亡。“洪武元年，徐达等规取河北，进攻直沽，获海舟作浮梁济师。常遇春率舟师，诸将率步骑，夹河进，元丞相伊苏帅众御海口，望风大溃。”[1]直沽对北平、河北的战略意义再次彰显。

“靖难之役”中，坐镇南京的建文帝诏集晋鲁豫兵将 30 万人，陈兵于太行山至滹沱河沿岸，阻击燕王军。建文帝二年农历三十日（1400 年 4 月 6 日）始，

[1] 清乾隆四十八年（1783 年）《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》引《鸿猷録》。

万方数据

朱棣率军出燕京，沿运河南下，渡直沽，昼夜兼行，双方几十万大军在滹沱河沿岸进行了长达一年之久的“拉锯战”，朱棣获胜。燕王军队一路南征，建文帝四年农历六月十三日（1402 年 7 月 13 日）攻占应天府，六月十七日登基称帝，年号“永乐”。“天津”之名也在此役中诞生，据传为朱棣所赐。1961 年 5 月，天津市文物工作者在天津旧城南门外大街出土明嘉靖二十九年（1550 年）《重修三官庙碑》一通，碑文曰：

我朝成祖文皇帝入靖内难，圣驾由此济渡沧州，因赐名天津，筑城凿池，而三卫所立焉。

明户部尚书兼大学士李东阳做《创造天津卫城碑记》：

我朝太宗文皇兵下沧州，始立兹卫，……立为今名，则象车驾所渡处也。[1]

清康熙《新校天津卫志卷四・艺文中・记》校注明代程敏政“天津重修涌泉寺记”：

我文庙入靖内难，自小直沽渡跸而南，名其地曰天津。置三卫以守，则永乐甲申也。

清兵部尚书直隶总督李卫等撰《畿輔通志卷十四・建置沿革・天津府》引《天津卫志》载：

元属大都、河间二路。明洪武初，属北平、河间二府。永乐二年，置天津左右三卫，天津卫属。小直沽荒旷斥卤之地，初无所隶，明永乐二年筑城，三年调官军守之，名曰天津。

又引明李东阳《天津卫城记》曰：

天津及左右三卫，其地曰直沽，文皇下沧州，始立。兹卫名，曰天津，象车驾所渡处也。

《畿辅通志卷五十一・寺观》“顺天府”载：

涌泉寺有二，俱在静海县，一在大直沽，一在小直沽。明成化渡此，宣宗征乐安州渡此，锡金幡二。

后人将“天津”二字解释为天子渡口之地，并将此称谓延用至今。

清张廷玉修《明史卷九十・志第六十六・兵二・卫所、班军》曰：

天下既定，度要害地，系一郡者设所，连郡者设卫。

卫所是明代军制，“大率五千六百人为卫，千一百二十人为千户所，百十有二人为百户所。所设总旗二、小旗十，大小聯比以成军，其取兵有从征、有归附、有谪发。从征者，诸将所部，兵既定其地，因以留戍。归附，则胜国及僭[2]伪。诸降卒，谪发以罪迁。隶为兵者，其军皆世籍，此其大畧也。”天津“去神京二

[1] 《天津简史》第 31 页，引自《明史・兵志》标点本，第 2193 页。

[2] 音 jiàn。

万方数据

百余里，当南北往来之冲”，[1]“北拱神京，南控诸夏，东连沧海，西望太行，形胜甲于天下”，[2]在这里设置卫所，亦成为历史的必然。

“永乐元年，平江伯督海运四十九万余石，饷北京及辽东。二年，以海运但抵直沽，别用小船转运至京，命于天津置露囤千四百所，以广储蓄。”[3]同年，即永乐二年农历十一月二十一日（1404 年 12 月 23 日），“天津卫”设立；农历十二月九日（1405 年 1 月 9 日），设“天津左卫”，并命工部尚书黄福、平江伯陈瑄等修筑天津卫城（初为土城）；永乐四年农历十一月八日（1406 年 12 月 18 日），设“天津右卫”。“天津三卫直隶于后军都督府，共有官兵一万六千余人，管辖地区为海河以南沿南运河至德州以东的地方。”[4] 天津卫城初为土城，直到弘治六年—七年（1493 年—1494 年）间，首任天津兵备道山东按察司副使刘福命人将天津卫土城以砖包砌，天津城初具规模。

明谢肇淛撰《北河纪余卷四》载：

天津在静海县北九十里，其地居白河之西，卫河之南，二水至此合流，同入于海。有三卫镇城、大直沽、小直沽、海口，鱼盐商贾百货毕集。

“三卫”是显然是指明代设立的天津卫、天津左卫、天津右卫，又明确有大、小直沽之分，“海口”作为地名，指大沽海口。天津的城乡格局基本稳定。

明迁都北京后，因北部边防军事需要和政治中心移至北京，粮食等物资需求不断增加，运粮官军达十几万人。“瑄每岁运粮百万，建百万仓于直沽尹儿湾城，天津卫藉兵万人戍守。至是，命江南粮一由海运，一由淮、黄陆运，赴卫河，入通州，以为常。”[5]巨大的商机吸引着来自其它地区的民众与商人迁徙于此，南北运河、三岔河口一带逐渐形成城市重要的政治、经济、军事中心，人口大幅度增加，其经济地位与运河南端的杭州并驾齐驱，成为运河北段的新兴商业城市及重要的商品集散中心。直沽自古就有海盐之利，此时又云集四方百货，遂于永乐二十一年（1423 年）开始征收商税。明弘治六年（1493 年），官府在天津城外增设“五集一市”，其中的宫前集，又分宫南、宫北二集，每月逢初一、十一、二十一行集。宫南、宫北大街一边面临海河，一边连接卫城，不仅直接有与漕运

[1] （清）薛柱斗修，高必大纂.（清康熙）天津卫志·序[O].民国二十三年（1934 年），铅印本。

[2] （清）吴惠元修，蒋玉虹、俞樾纂.（清同治）续天津县志卷二·形胜[O].民国十七年（1928 年），补刻本。

[3] （清）张廷玉等.明史卷八十六·志第六十二·河渠四·运河下、海运[O].（清光绪）《重修天津府志卷二十九·漕运》引《河间府志》曰：“永乐三年，令总督粮储官于天津城北，造露囤一千四百所。”应为永乐二年。

[4] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M]. 天津：天津人民出版社，1987：31.

[5] （清）张廷玉等.明史卷八十六·志第六十二·河渠四·运河下、海运[O].

万方数据

有关的商贸活动，而且吸引了间接的经营者，如土特产、小吃、生活品，还有金银首饰、珠宝玉器等。在宫南、宫北大街的延长线上，一直到西北角、估衣街等，同样是店铺林立，形成了天津最繁华的商业区，如肉市、鱼市、牲口市。民间商贸集市获得官府认定，反过来又促进了集市的发展。

明代中期，一系列有利于商业、农业发展的政策被落实，盐业、农业都有巨大进步。明洪武二年（1369 年），“北平河间盐运使”在沧州青县设立，永乐初年改为“河间长芦都转运使”，共有盐场二十三个（隆庆年间合并为十九个）。历史上著名的“长芦盐”出现，形成“万灶沿河而居”的壮观场景。明朝法定每一盐引重二百五十斤，而长芦盐每年的产量就有一万八千引，政府每年收税银一万二千余两，占全国总盐税的十分之一。到明中叶后，长芦盐采用了晒盐技术，质量和数量大幅增加。明嘉靖年间，政府将海盐官营制度改为商人专卖，即由政府发专营凭证给制盐者和海盐商人，谓之“引岸”制度。后来又推行“纲法”，允许盐商世袭盐业经营权、垄断盐业口岸，“盐帮”由此出现，并成为当地影响经济、政治的重要力量，直到新中国成立。农业方面，在天津设卫的当年，即下令军屯，所收粮食达每年十四万石，不但能满足军饷需要，还能作为军官的俸银。万历二十五年（1597 年），皇帝接受万世德等大臣建议，批准在军屯之外再实施农垦。次年，江西人汪应蛟出任天津海防巡抚，上书请求在葛沽、何家圈、白塘口一带兴修水利，开种水田，“地无水则碱，有水则润”，获准后实施；接着扩大开荒七千顷，两年获利八千多两白银，足抵驻军的一半军饷。万历四十一年（1613 年），农学家徐光启托病到天津修养，实际来此垦荒。他引进南方的水稻良种，获得亩产一石五斗的好收成；从上海引进红薯，在天津试种。三年后大获其利。天津的垦荒经历，为其撰写《农政全书》提供了宝贵的实践经验。天启元年（1621 年），屯田御史左光斗巡津，又开军垦，允许军人交足纳粮后拥有余量，于是粮食产量又大增。

明中后期，因为抗金（后改为清）、抗倭、援朝抗倭等战事起，天津不但是传统的军需中转地，此时更成为物资提供地。由此，给当地的生产和商业带来很大打击，其军事卫戍功能凸显，表明此时的天津仍然是一个军事重镇，民生经济尚脆弱。

为了巩固边防力量，明洪武年间曾向京、津、冀等地分批组织移民；“靖难之役”后，明成祖迁都北京，永乐年间又向该地区移民。[1]田野调查的受访对象，

[1] 据《明史》、《明实录》记载，向京、津、冀地区的大规模移民分为多批次。洪武年间四次：洪武二十一年八月、洪武二十二年九月、洪武二十五年十二月、洪武三十五年九月；永乐年间六次：永乐二年九月、永乐三年九月、永乐四年正月、永乐五年五月、永乐十五年五月、永乐十四年十一月。迁民以移往

万方数据

有称祖先就是永乐年间从安徽移民来到此地。大批外来移民、商人的叠加、融合，对这座城市的文化性格带来了巨大影响。移民的落户在不同程度上增强了原住民强烈的抱团意识与竞争意识，移民群体更是如此。作为外乡人，只有相互帮衬、具备一定竞争力才可能谋得生计。作为原住民，只有勇猛、强势、强调所在社群的古老和文化传承才能保持生存空间和文化身份。在天津“五方杂处”的居住环境中，来自不同地域的文化在此交流、碰撞、融合、共享，在彼此认同的同时又强调自身特色，形成了地域文化中的伪“包容”特色。

天津三卫在权力上是平行的军事机构，而非民事行政机构。天津三卫的衙门，天津卫及左、右卫指挥使司，“都设在三岔河口西南新筑的卫城和散在各地的屯庄，此外都属地方州府县管辖”。[1]弘治三年农历十一月十七日（1491 年 12 月 28 日），添设天津兵备道，授刘福“整饬天津等处兵备山东按察司副使”，统管军民；但天津兵备道的下属，军事仍由三卫官负责，而民事仍无主管部门。这种情况一直持续到清顺治年间。

在这段时期，这种政治管理上对民间的忽视，实际上正是形成地域文化的关键语境，是天津城市性格的先天条件。

（二）河海兼运，河运为重

会通河开凿于元世祖忽必烈时代。元至元二十六年（1289 年）正月，工程正式动工，六月竣工。明陈邦瞻撰《元史·纪事本末卷二·运漕（河渠、海运）》载：

（至元）二十六年，开会通河。从寿张县尹韩仲晖等言，开河以通运道。起项城县安山渠西南，由寿张西北至东昌，又西北至临清，引汶水以达御河。长二百五十余里，中建闸三十有一，以时蓄泄。河成，渠官张礼孙等言，开魏博之渠，通江淮之运，古所未闻。诏赐名会通河。

会通河虽在山东境内，但北可联通御河（卫河）以达直沽，因此会通河的通闭，直接关系到直沽内河河漕运输。清光绪《重修天津府志卷二十九·漕运》引《明会典》曰：

卫河，自临清州经故城景州、吴桥、东光、南皮、交河、沧州、兴济、青县、静海，下直沽入海，共长一千一百里，今为运河，成祖定鼎燕都仰给焉。每旱干、水溢，辄发丁夫修治。弘治己酉，户部侍郎白圭多筑堰于徐、兖、瀛、沧之间，以杀水势。漕艘所经地方，皆设浅夫有差。岁为常云。

北平府、真定府、广平府、顺德府、大名府、保安州所属县为多，移民以永乐年间为多，洪武年间次之，其他年间也有少量分散移民。

[1] 卞僧慧.天津史志研究文集·附录：天津城市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011：243.

万方数据

然而，会通河开通后，由于河道狭窄、管理混乱、容易淤淀等原因，并没有发挥预期中的很大作用。清朝孙奇逢[1]撰《中州人物考传卷二·经济》下“宋尚书礼”条：

初元都燕，漕运江南粮，有海道由苏州太仓至直沽入京，岁约三百余万石。然风涛不测，损失颇多。又自东平州安民山开河，北至临清，引汶绝济，直属卫河，建闸以节蓄泄，名曰会通河。当是时，河道初开，岸狭水浅，不能负重载，每岁不过运数十万石，不若海运之多也。故终元之世，海运不罢。国初会通河故道犹在。

清张廷玉等修《明史卷一百五十三·列传第四十一·宋礼、陈瑄、周忱》曰：

会通河者，元至元中，以寿张尹韩仲暉言，自东平安民山凿河，至临清，引汶绝济，属之卫河，为转漕道，名曰会通。然岸狭水浅，不任重载，故终元世，海运为多。洪武二十四年，河决原武，绝安山湖，会通遂淤。

自元代兴海运、衰河运后，洪武年间又罢海运，加之战事频仍，明初的直沽稍有落寞之感。朱棣登基后，为加强对北京的建设，需要再次打通通往北京的海漕、河漕，“（永乐）四年，定海陆兼运。”[2]清张廷玉等修《明史卷七十九·志第五十五·食货三》“漕运、仓库”条载：

历代以来，漕粟所都给官府廪食，各视道里远近以为准。太祖都金陵，四方贡赋由江以达京师，道近而易。自成祖迁燕，道里辽远，法凡三变。初支运[3]，次兑运[4]、支运相参，至支运悉变为长运[1]而制定。

---

[1] 孙奇逢，字启泰，一字钟元，容城人。明万历庚子举人，入《四库全书·总录》之属。

[2] （清）张廷玉等.明史卷八十六·志第六十二·河渠四·运河下、海运[O].

[3] （清）张廷玉等.明史卷七十九·志第五十五·食货三·漕运、仓库：“时淮徐、临清、德州各有仓，江西、湖广、浙江民运粮至淮安仓，分遣官军就近挽运。自淮至徐，以浙直军。自徐至德，以京卫军。自德至通，以山东、河南军。以次递运，岁凡四次，可三百万余石，名曰支运。支运之法，支者，不必出当年之民纳，纳者不必供当年之军支。”又，（清光绪）《重修天津府志卷二十九·漕运》引《漕运则例纂》曰：“永乐末年，仍元旧用‘平江伯’陈瑄策，别令官军接运，由会通河以达京师，其民运止。至淮安、徐州、临清、德州水次四仓，交收漕运官军，分派转运于通州、天津二仓，一岁四运，军民各半，谓之‘支运’。”

[4] （清）张廷玉等.明史卷一百五十三·列传第四十一·宋礼、陈瑄、周忱：“若令江南民拨粮，与附近卫所官军，运载至京，量给耗米及道里费，则军民交便。帝命黄福及侍郎王佐议行之，更民运为兑运，自此始也”。又，清乾隆《钦定续通志卷一百五十五·食货略·漕运》载：“宣宗宣德四年，平江伯陈瑄及尚书黄福建议，用支运法，令江西、湖广、浙江民，运粮于淮安仓，苏松、宁池、庐安、广德民运粮于徐州仓，应天、常镇、淮扬、徐凤、太滁、和徐民运粮于临清仓，令官军接运至京通二仓。六年，瑄言江南民运粮诸仓往返，多误农业，令民运至淮安瓜洲，兑与卫所官军，运载至北，军民两便，是兑运之始也。”

万方数据

可谓费心矣。不仅如此，明朝廷还安排大量官员投入到河海漕运工作中。清乾隆《钦定续通志卷一百五十五·食货略·漕运》载：

明初，命武臣督海运，尝建漕运使，寻罢。成祖以后，用御史，又用侍郎都御史，催督郎中员外郎分理主事督兑，其制不一。景帝景泰二年，始设漕运总督于淮安与总兵，参将同理漕事。漕司领十二总十二万军，与京操十二营相准。其制，总漕巡扬州，经理瓜、淮过闸，总兵驻徐邳，督过洪入闸，同理漕参政管。押赴京赟运，则有御史郎中。押运，则有参政监兑理刑。管洪、管厂、管闸、管泉、监仓，则有主事。清江卫河，有提举。兑毕，过淮、过洪，巡抚漕司河道各以职掌奏报，又有把总留守，皆专督运。故理漕之官，明代最多云。

海运方面，

明初海运，一十三卫管驾遮洋船，由直沽海口洋，运至蓟州，岁有疏虞。……永乐元年，令江南民粮悉运太仓州，于平江刘家港用海船绕出登莱大洋，以达直沽，岁六十万一千二百余石。二年，命总兵官统领官军海运，又以海运粮到直沽，用三板划船装运，至通州等处交卸。水路搁浅迟误，海船回还。今于小直沽收粮一十四万四千石，河西务收粮一十四万千石，转送北京。[2]

（永乐）六年，北京军储不足，以暄充总兵，帅舟师海运。岁米百万石。建百万仓于直沽尹儿湾城。天津卫籍兵万人戍守。[3]

永乐初，建北京，河海兼运。海运险远，多失亡。[4]

（永乐）十二年，海运粮四十八万八千八百一十石于通州，又卫河僦运粮四十五万二千七百七十六石于北京。所谓海陆兼运者是也。一由江入海，出直沽，由白河运至通州，谓之海运；一由江入淮、黄河，至阳武县，陆运至卫辉府，由卫河运至蓟州，谓之河运。[5]

河运方面，此时的会通河仍被废弃，通往北京的河漕另有通道。清修《明史卷七十九·志第五十五·食货三·漕运、仓库》载：

永乐元年，纳户部尚书郁新言，始用淮船。受三百户以上者，道淮及沙河，抵陈州颍岐口跌坡，别以巨舟入黄河，抵八柳树，车运赴卫河，输北平，与海运相参。时驾数临幸，百费仰给，不止饷边也。

[1] （清）张廷玉等.明史卷七十九·志第五十五·食货三·漕运、仓库：“至成化七年，乃有改兑之议。时应天巡抚滕昭，令运军赴江南水次交兑，加耗外复石增米一斗，为渡江费。后数年，帝乃命淮、徐、临、德四仓支运七十万石之米悉改水次交兑，由是悉变为改兑，而官军长运遂为定制。”

[2] （清光绪）《重修天津府志卷三十·海运》引《万历会计录》[O].

[3] （清光绪）《重修天津府志卷三十·海运》引《明鉴纪事》[O].

[4] （清）张廷玉等.明史卷一百五十三·列传第四十一·宋礼、陈瑄、周忱[O].

[5] （清光绪）《重修天津府志卷三十·海运》引《续文献通考》[O].

万方数据

清张廷玉等修《明史卷一百五十三·列传第四十一·宋礼、陈瑄、周忱》曰：

（永乐九年）河运，则由江淮达阳武，发山西、河南丁夫，陆挽百七十里入卫河，历入递运所。民苦其劳。至是济宁州同知潘叔正上言，旧会通河四百五十余里，淤者乃三之一，浚之便。于是命礼，及刑部侍郎金纯、都督周长往治之。

清朝孙奇逢撰《中州人物考传卷二·经济》下“宋尚书礼”条：

礼，字大本，永宁人也。……洪武中，授礼山西按察佥事，持法严峻，锄奸剔蠹无少贷。文皇[1]即位，累擢工部尚书。九年二月，命礼开浚会通河。

清张廷玉等修《明史卷一百五十三·列传第四十一·宋礼、陈瑄、周忱》曰：

宋礼，字大本，河南永宁人。洪武中，以国子生擢山西按察司佥事，左迁户部主事。建文初，荐授陕西按察佥事，复坐事左迁刑部员外郎。成祖即位，命署礼部事，以敏练擢礼部郎。永乐二年，拜工部尚书。……七年，丁母忧，诏留视事。九年，命开会通河。……有奇，二十旬而工成。……八月还京师，论工第一，受上赏。

会通河疏通后，卫河又出问题。

（永乐九年之）明年，以御史许堪言，卫河水患。命礼往经画。礼请自魏家湾开支河二，泄水入土河。复自德州西北开支河一，泄水入旧黄河，使至海丰，大沽河入海。帝命，俟秋成后为之。礼还言，海运经历险阻，每岁船辄损败、有漂没者。有司修补，迫于期限，多科敛，为民病，而船亦不坚。计海船一艘，用百人而运千石，其费可办河船容二百石者。二十船用十人，可运四千石。以此而论，利病较然。请拨镇江、凤阳、淮安、扬州及兖州粮合百万石，从河运给北京。其海道则三岁两运，已而平江伯陈瑄治江淮间，诸河工亦相继告竣，于是河运大便利，漕粟益多。十三年，遂罢海运。

至此，海漕运输再次中止，而河漕运输重兴。但无论是哪种运输方式，都要在直沽交卸。“由是海陆二运皆罢，惟存遮洋船，每岁于河南、山东、小滩等水次兑粮三十万石十二，输天津十八，由直沽入海，输蓟州而已。”至明隆庆、万

[1] 朱棣谥号“体天弘道高明广运圣武神功纯仁至孝文皇帝”，庙号“太宗”。明嘉靖十七年（1538 年）九月，明世宗朱厚熜改其谥为“启天弘道高明肇运圣武神功纯仁至孝文皇帝”，改庙号为“成祖”。

万方数据

历年间，又有开海运的动向，然未果。[1]加之倭寇之患，大规模的海漕终未再开。在明后期的抗金、抗倭战争中，偶有运输军需的“海漕”，并非以前朝廷定制之海漕运输。直到清朝，海漕才得以重开。而直沽一带并没有因为海漕运输的中止而衰败，其功在河运。有清乾隆四十八年《钦定日下旧闻考卷一百十二·京畿·武清县》所收诗词为证：

原王洪[2]《过直沽城诗》

水出渔阳地，山横蓟北天。高楼瞰海日，远屿入江烟。市集诸番舶，军屯列郡田。风高激刀斗，露重湿旌旃。匪独关河壮，由来节概全。精兵亘云朔，劲骑出幽羌。大漠黄尘外，三韩落照前。将持定远策，不用绕朝鞭。《毅斋集》）

原王懋德[3]《直沽诗》

极目沧溟浸碧天，蓬莱楼阁远相连。东吴转海输粳稻，一夕潮来集万船。《长安客话》

原徐石麒[4]《夜发静海抵直沽作》

禾黍高低弄夕曛，樯灯零乱破黄昏。树蒸夜气三分雨，帆挂秋风一叶云。静海金钲传古戍，直沽牙间驻新军。飞刍已竭东南力，何日天山始策勋。《可经堂集》

河漕比海漕安全许多，因此这些诗作中，已经没有了元朝诗作的悲凉，而是多了几分雄阔壮丽，抑或多了几分安然休闲。水运运输枢纽与政治中心向三岔河

[1] （清光绪）《重修天津府志卷三十·海运》引《明史》曰：“隆庆二年，顺天抚臣刘应节等，以永平西门直抵海口，至天津凡五百余里，可通漕路。议令永平通判及指挥等官，募诸县民习知海道者，与俱赴天津领运，仍同原运官驾海船出大洋，至纪各庄，更小舟运至永平仓。其造舟、水夫、雇募、转搬之费，取诸漕运粮轻斋（？）及食粟之余者。户部覆言；‘故事独蓟辽有遮洋船，而无永平海运。今驱漕卒不测之险，于计不便。……’”查《明史》，未见此事。仅有明江南按察使傅泽洪所撰《行水金鉴》载：“至于开胶莱河一节，先臣刘应节亦曾开之，而旋罢矣。”（卷四十）“（明神宗万历二十九年）臣又查国初曾用海运，南北无虞，独其中经黑水大洋，内有礁石，触舟多覆，迨淮、扬漕河既成，此河遂废。嘉靖间，漕河泛滥，复议及之，此时王献、委崔引礼董治其事，几有成绩。故道见存，东由麻湾海口入河，北折蜿蜒仅四百里，道经胶州、高密，出海仓口，一日可抵天津。既脱风涛，亦复径捷……至先臣刘应节之旋开而旋罢者，非河之罪。以舍故道而凿黄埠岭，胶人图便之口误之耳。”

[2] 王洪，字希范，明朝钱塘人。年十八，举洪武丁丑进士，授行人，寻擢吏科给事中，以荐人翰林由检讨历官修撰侍讲，为《永乐大典》副总裁官。《明史·文苑传·附载林鸿传》中称，成祖尝命洪为文，洪逡巡不应诏，为同列所排，不复进用。

[3] 王懋德，字敬甫，金溪人，明朝隆庆进士，授翰林编修侍经筵。寻引假归郡邑长欲望见颜色不可得以南少司成召起舟次临清。疾卒，贫无以殓，赙赠交至其子奉遗命，谢却之。另有王懋德，字敏中，文昌人，进士。

[4] 徐石麒，字宝摩，明朝嘉兴人。天启壬戌进士，授工部主事。忤魏忠贤，削籍。崇祯中，官至吏部尚书，南都破后不食，死。事迹可详见《明史本传》。

万方数据

口一带西移，为天津城市发展、经济繁荣，提供了决定性条件。随着海漕运输停止、河漕运输成为官方定制，“海口”失去了因“大船”吃水深度而生的必要性。小直沽一带同样可以接纳吃水深度较浅的河漕船只，同样有敕建天妃宫，而且这一地区土地丰腴、人口聚集、风景秀丽、商家汇集、衙门林立，因此小直沽在综合实力上超过了大直沽，成为河漕运输的枢纽。

根据张修华先生记录的一则发生小故事，也可窥见其中端倪：“在正殿内所供‘马公’和‘曹公’与建庙有关。两人原本不是什么神仙，而是明朝万历年间的两个太监。相传马公名叫马建章，万历元年时（1573 年），明神宗降旨派马和另一个曹姓太监去修东庙，但他们没弄清楚就在西庙动了工，发觉弄错，为时已晚，不得已遂自己出资补修东庙。西庙道士为纪念马、曹两太监修庙之举，除在正殿塑了马公与曹公两座站像以外，又在北廊建立马公祠，既然是马生前所立，应属生祠之类，足见绝非什么道教的神仙。”[1]

在同时代的《天津皇会纪念册》中也记录了这个故事，但略有差异：“相传元代太监马公，奉旨建庙于小直沽，（即今址之故名）以故误建于大直沽，既成，始知其非，马公无以复命，遂出私资复建于今址。正殿凡三进，后为寝宫，主祀天后娘娘（俗称老娘娘）暨子孙娘娘，斑疹娘娘，眼光娘娘，送子娘娘，共五位。配殿分祀诸神祈，如关圣殿，火神殿，观音殿，财神殿，土地祠等仍存旧观，余则辟为商店，院内久做市廛矣。”[2]

马公与曹公显然是把位于大直沽的天妃宫与位于小直沽的天妃宫弄混了，甚至根本不知道在不远的地方还有另一处敕建天妃宫，因此直奔到西庙开工。可见小直沽天妃宫的盛名之远播、大直沽天妃宫的名声之落寞。

（三）海漕衰落，妈祖神职转移

濒临海口的大直沽，与小直沽相比，越来越失去其吸引力。随着海运停止，大直沽原有的天妃宫也失去了官方祭典的华丽。

同样因为海漕停止，明朝是历代中对妈祖褒封最少的朝代；但因郑和下南洋、册封琉球国等事件的影响，妈祖信仰与朝廷决策执行的成败运紧密相连，故而仍偶有加封。《明太宗实录》卷八十七载：

永乐七年正月己酉，享太庙，封天妃为“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃”，赐庙额曰“弘仁普济天妃之宫”。[3]

[1] 张修华.我和天后宫[A].载于中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：165.

[2] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：9-11.

[3] 引自《明太宗实录》，卷五十二、卷八十七，台湾“中央研究院历史语言研究所”校印本.

万方数据

明万历年间的张鼎思笔记小说《琅琊代醉编》中讲到洪武初年妈祖救助海上遇险粮船船队的故事，特别写到“海运风作，飘泊粮米数千石于落祭，万人号泣待死，大叫‘天妃’，则风回舟转，遂济直沽。”[1]不但如此，海上遇险时应疾呼妈祖，而不能喊天妃。因为天妃是皇封称号，妈祖救难也得穿戴朝服，着实耽误时间，风急浪高，生死一瞬，“倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻”。[2]“灵验”的说服力是难以抗拒的。“我们说‘灵验’，就是说含有一种不可知的魔力在后面。依照着做就有福，不依照了就会出毛病。于是人们对于传统有了敬畏之感了。”[3]据悉，当时这一传说在天津广为传诵，张鼎思记下了这个传说，为妈祖信仰在天津的传承加持神力，也为后世留下了可供参考的文献资料。

妈祖本为护海神，随着小直沽天妃宫的建立，向北京起运河漕之前，众人也会来此祈求保佑平安，于是妈祖又有了保护河运的职能。更为重要的是，妈祖从护海神向全能神转变。小直沽天妃宫大殿外有“资生锡类”的牌匾，落款为“万历三十七年岁次己酉”（1609 年），可见在明万历年间，天津的妈祖就已经有了赐生子嗣的神职。张修华先生对此分析认为，因为妈祖娘娘本身是女性，而信众也多为女性，故而祈求生子、保护母子健康等祝祷需求自然产生，加上原本就有的民间传说、道士出于经济利益目的的推动，天津的妈祖也就有了“千子娘娘”“乳母娘娘”“麻疹娘娘”等分身。将其分析置于海漕停止的年代中，可以发现是很合理的。首先，海漕兴盛时，出海和归来时，都是男性船工、官员致祭，无论是从祝祷的目的、仪式的神圣严肃角度来说，还是从男女授受不亲的角度来说，女性都很难参与进来，妈祖的神职以“护海”为最重要，待到海漕衰落，男性祭拜妈祖必然大量减少，而妈祖的“灵力”仍在，于是吸引大量女性信众前来祝祷，她们的祝祷目的自然集中在“家庭幸福”领域；其次，海漕兴盛时，天妃宫中道士的生活无忧，保持妈祖“护海”神力的专一性和信仰的神圣性，最为重要，而海漕衰落之后，“赖神吃饭、指神穿衣”的道士们，就需要扩展或转移主神的神力职能，满足更多信众的祝祷需求；最后，明万历朝起，天津在军屯之外大力发展农垦，大片可耕地被开发，传统的农耕文化快速发展，“风调雨顺”的祈求不再限于海上，而转移到众多农民的生活中，也对妈祖神职的变化产生影响，故而碧霞元君等华北诸神的神职也在天妃宫里出现。

由此可见，明代罢海运一事，为妈祖信仰在天津实现在地化，提供了难得的历史机遇。从整个天津大社区来说，妈祖娘娘不再只是船工、督漕官和钦差大人

[1] （明）张鼎思.琅琊代醉编[O].日本延宝三年（1675 年），刻本。

[2] 赵翼. 天妃[M].石家庄：河北人民出版社，1990：626.

[3] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：101.

万方数据

的致祭对象，其护海神职被弱化，代之而起的是生活神职、家庭神职，这就使妈祖娘娘恢复了其原本的民间气息，与天津众百姓的幸福生活关联在一起。

笔者认为，作为皇会前身的娘娘会，应在明朝后期形成。在元朝时，天妃庙始建，且当地是由蒙古人的军寨统治，此时的民间祭祀活动其实只是小规模举办，主要源于妈祖护航护海的基本神职，因而多由从事水运、脚行工作者及其家人完成；当时另一种祭祀妈祖的活动是由钦差大臣代君而行，基本都在海漕纲船到达时和往北京起运河漕时进行，并非民间祭祀行为，而且也从未见过在这种祭祀活动上有民间花会表演的记述。更何况，虽然元朝时已经为妈祖褒受封号、直沽一带也建起天妃庙，但因元朝实行众所周知的等级制度，“南人”船工和民间花会在敕建天妃庙里参与官方祭祀的可能性不大。当时的妈祖祭典，很可能只是作为官祀仪式，民间则因之集会贸易。即便有民间庙会，也应该是处于一般北方庙会的自发状态。因此，娘娘会形成于元代的可能性不大。元明时清已列为国家正祀的妈祖信仰在天津有着较为广泛的群众基础，享有国家祭典，而民间花会渴望自身尽早获得官方认可，是民间信仰向官方靠拢、寻求正统化的通常表现。民间叙事常因年代久远发生时间定位错乱的现象，尤其是对于荣耀之事、凸显资历久远之事更是如此。

但是到了明朝，随着罢海运、兴河运、查海防的政策落实，南方海船水手、士兵到直沽的人数必然大幅度减少，而河漕运输则因支运、兑运带来沿途的北方族群；天津的妈祖信仰在信众变更、自身寻求生存发展、官方祭祀河槽等因素综合影响下，发生神职转变，护海职能稍弱，而适合北方农耕文明、家庭生活需求的职能渐兴，这成为后来天津妈祖成为“万能神”的转型契机，这些民间信仰需求在北方人口聚集的小直沽天妃宫成为主流，从而借用妈祖诞辰之日而自发形成娘娘宫庙会。若不是后来的清代重开海运，又给妈祖带来海洋的气息、带来海上显灵的机会，妈祖信仰很可能会转变成与碧霞元君类似的女神。

1.2.5 清早中期：漕运全开，妈祖兴盛

时至清代，废前明“卫所制”，于顺治九年（1652 年）将天津三卫合并为天津卫。

（一）漕运兴盛

光绪版《重修天津府志卷卷一·诏谕》雍正“三年七月二十八日”载：

上谕:今岁天津等处地方被水,米价甚是腾贵。去岁盛京曾由海运粮十万石，著行文将军绰奇、府尹尹泰等，将伊等地方粮十万石由海运至天津新仓。俟到日交与地方官收贮。将盛京等处仓内收贮旧米每年粜卖，易进新米。所出旧米若足十万石，即行运送，倘不足十万石，著酌量贱价买足十万石之数运送。今岁收成

万方数据

之处，尚未深知，不可遽定。若果丰收，价贱即行买运，若价值腾贵，有不便之处即令将军绰奇等将不便之处奏明。再若有自海运粮之商人，不必禁止，听其运至天津贸易，不许他往。著给事中增寿前往，再著都察院派汉御史一员，将此文部转行将军绰奇等。

又，“雍正元年七月”条载：

谕仓场侍郎：粮运关系国储，必须遄行无阻，始得及早抵通。自杨村至通州河道，多有淤浅，粮船起剥，每至耽延，以致回空冻阻，并误新漕。著该督严饬，坐粮厅查看河道有淤浅处，作速挑濬（浚）深通，毋使阻滞，并知会天津总兵官用心催赶。且天津一带地方有贩卖私盐等弊，粮船不许停泊，火速趱行，直抵通州。至抵通州后，速行起卸交仓，毋得需索抑勒苦累军丁。朕去年亲自阅仓，知漕粮过壩一昼夜可五万袋，可见交卸甚易。尔等加意督催，务使空船早得回南新漕，亦可无误。

又，“雍正三年八月”条载：

谕：前于天津盖造仓廒，原备截留漕米，是以朕谕托时等，将湖南、湖北之米截留二十万石，存贮天津，托时因奏天津仓廒地势卑湿，廒底须铺垫干草以隔潮气。昨牛钮奏称，垫草亦不免浥烂，如此则截留漕米无益，前所降谕旨截留之米可仍抵通归仓。当时盖造仓廒，原系李维钧及地方官员经手，乃并不相度高燥之地，草率营建。托时前往天津，会同莽鹄、立柯、乔年详审地形，或另择高阜之处，或将旧基培垫，交与李维钧，亲同当时经手之员赔补修造。即著莽鹄、立柯、乔年监督工程。至于直隶州县仓谷，李维钧曾奏亏空无多，今岁秋收即可全补无缺。今蔡珽奏称清苑仓谷并无颗粒，清苑为保定附郭之县，仓谷尚亏空如此，则他处可知。李维钧此前所奏不实，著大学士会同刑部问明具奏。……畿辅之地，百姓艰食，朕心深为轸念。著托时到天津将漕米拨三万石，交与浦文焯作速运去。今岁近京一带雨水较多，恐此米尚不敷用，再令陈守创将通仓变色米六成以上者拨十万石，交与余甸、蔡起俊动用脚价运至天津，或平粜或赈济，应运何处，听蔡珽调度。余甸、蔡起悉听蔡珽指挥，协助赈恤。

又，“雍正九年四月”条载：

谕内阁：闻天津一带民间渔船专以贩鱼为业，每年谷雨以后、芒种以前是其捕取之时，亦犹三农之望秋成也，若此时稍有耽误，则有妨一年之生计矣。目今天津运往山东积储米粮皆雇觅渔舟装载，然亦当听小民之情愿，勿以济山东百姓之储而妨直隶民生之计。旧直隶总督、天津总兵官速饬办理粮务，人员就近酌量。此时不可强雇渔船致令失业。此系积储备用之米石，俟过芒种以后运送亦未为迟。其速将朕谕偏行传知。

又，“乾隆三年八月二十七日”条载：

万方数据

上谕：今年直隶各州县收成丰歉不一，米价未免稍昂，而奉天、山东二处年岁俱获丰收。……但奉天、山东俱属海滨地方，官吏因有禁米出洋之例，未肯任从民便用是。特颁谕旨：奉天、山东沿海地方商贾有愿从内洋贩米至直隶粜卖者，文武大员毋得禁止，但商贾米船放行之时，该地方官给与印票，仍行文知照直隶总督，其沿途巡海官弁亦时加查验，毋令私出外洋。米船既抵天津卸米之后，直隶地方官给与回照，仍行文知照奉天、山东两省。

（二）始设水师

鉴于天津海防重要性的凸显，遂于雍正年间在天津增设以八旗兵为主体的“水师营”，以加强京畿海防。光绪版《重修天津府志卷卷一·诏谕》雍正“三年十一月”条载：

谕：满洲兵丁于技勇武艺俱已精炼，惟向来未习水师。今欲于天津地方设立水师营，分拨八旗满洲前往驻防操演，拟属有益。其应于何处驻劄、设立几营、派兵若干、用船若干、并如何制造船只、如何演习兵丁之处，可会同拉锡、朱轼、张廷玉、蒋廷锡详议具奏。

又，雍正“十二月己巳”条载：

和硕怡亲王等遵旨议复：天津之海口为京师重镇，满洲兵丁令往天津驻扎，学习水师，于海防大有裨益。其拨兵丁二千名之处已经奉有。谕旨官兵驻扎地方亦奉旨排除大臣前往相度，毋庸再议。……（按礼亲王《啸宁杂录》云：雍正中，宪皇帝念津门附近，京畿海防綦重，因设满洲水师都统一员、副都统二员，其协领下若干员兵三千名守卫海口，以防鲸涛不测之变。然满兵虽雄健，不利水师。初设时，章程草率，所训练技艺不及陆营之半。乾隆丁亥纯皇帝巡幸津甸，是日大风，海船逆势，难以施演。时都统为奉义侯英俊，年既衰老，复戎装繁重，所传令俱错误，兵丁技艺既疏，队伍紊乱，竟操喧哗不绝。上大怒，因裁革焉。）

据道光年间的《津门保甲图说》记载，当时已经构成了辽东半岛、山东庙岛、天津海口的“海防铁三角”。遗憾的是，这个防御体系在西方列强面前功能尽失。

（三）州府设置

在天津海陆卫戍战略意义空前提高的情况下，天津的行政建制、枢纽建设也同步得到提升。

《大清会典则例卷三十一·户部》载：

雍正二年，升天津卫为直隶州，领（武）[1]青、静海二县。……九年，升天津直隶州为天津府，设天津县（附郭），于旧属二县外，以河间府属之。

天津的行政建置从州上升为府，成为畿辅一带的“首邑”。

[1] 原文脱“武”字。

万方数据

查《天津简史》，援引《世宗实录》卷三十：

雍正三年（1725 年）三月，清廷批准直隶总督李维钧的奏请，改天津卫为天津州。[1]

又引《世宗实录》卷三十六：同年九月，“升直隶河间府所属天津州为直隶州，管辖武清、青县、静海三县。”又引《世宗实录》卷一百三，载雍正九年（1731 年）二月，升天津州为府。

查卞僧慧先生《天津史志研究文集·附录：天津城市发展概略（古代部分）》所记，为：雍正三年农历三月初七（1725 年 4 月 19 日），改“天津卫”为“天津州”，州境同卫；同年九月三十日（1725 年 11 月 4 日），改“天津州”为“直隶州”，下辖武清、静海、青县。雍正九年二月二十三日（1731 年 3 月 30 日）[2]，清廷决定升天津直隶州为天津府，府治暨天津县，即以原州界为县界。

查郭凤岐编著《天津的城市发展》一书：

据《东华录》记载：丙辰（雍正九年）二月，吏部议覆直隶总督唐执玉奏：“天津直隶州系水陆通衢，五方杂处，事务繁多，办事不易，请升州为府”。此奏获准，雍正九年二月二十三日（1731 年 3 月 30 日），升直隶州为天津府，并附廓置天津县。

查雍乾时蒋良琪所著《东华录》[3]卷三十一“雍正八年正月至雍正十年十二月”，未见上述内容。不知光绪时王先谦所著《东华录》是否有此内容。

查天津光绪版《重修天津府志卷卷一·诏谕》雍正“九年四月”条载：

雍正九年四月……丙辰，吏部议覆署直隶总督唐执玉奏，天津直隶州系水陆通衢，五方杂处，事务繁多，办理不易，请升州为府。设知府一、粮捕通判一、经历一、教授一、训导一。附郭置天津县，设知县一、县丞一、典史一。改州学正为教谕。此新设一县，同该州原辖之青县、静海。及沧州、南皮、盐山、庆云一州三县统归新升之府辖。其旧设之河间府海防同知，应就近改属天津。天津旧设之州同吏目，应裁。霸昌道属之宝坻县，广袤六百余里，其毗连之梁城，所距宝邑甚远，一切公务该县不能兼顾，请将宝坻县之江窪口起至西头庄止南路一带，割归梁城，并改所为县，设知县一、典史一、教谕一、训导一。旧设所千总一，应裁。从之。寻定天津新升府曰天津。梁城所改县曰甯河。

清兵部尚书直隶总督李卫等撰《畿輔通志卷十四·建置沿革·天津府》载：

[1] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：56.

[2] 卞僧慧.天津史志研究文集·附录：天津城市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011：257；“雍正九年二月二十三日（1731 年 3 曰 30 日），清朝廷决定升天津直隶州为天津府。”天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：56.

[3] （清）蒋良琪.东华录[O].林树惠、傅贵九点校.北京：中华书局，1980.

万方数据

本朝初因之。雍正三年，改卫为州，直隶京师，以顺天府之武清县、河间府之青县、静海县来属。四年，武清县还属顺天。七年，复割河间府之沧州直隶京师，以东光、南皮、盐山、庆云四县属之。九年，改设天津府，置天津县，其东光县还属河间，而沧州及所属南皮、盐山、庆云皆来隶焉，领州一县六。

（四）敕封天后

清初顺治朝，统治尚不稳，清政府比前朝更加严厉地执行禁海制度，以至于沿海地带难见人烟。清康熙十八年（1679 年），开放海禁，沿海渔民可以光明正大地下海捕鱼。康乾时代逐步放开海禁，并允许漕船顺带贩卖货物，极大刺激了海漕运输的积极性和繁荣度，形成南货北运的贸易大潮，大量南方商帮在天津扎根，财大气粗的商帮会馆也快速建立。

在“康乾盛世”中，天津也发展至封建时代顶峰，“由码头演变为城市，要比由村镇发展为城市快得多。”[1]。“北近京师，东连海岱，天下粮艘商舶鱼贯而进，殆无虚日”，[2]成为北方商贸的中心。大批粮船在此汇集，出现了“京师岁食东南数百万之漕，悉道经于此”[3]的繁荣景象。航行到天津的船只，就必须行至北门外南运河岸的钞官浮桥进行缴税，商贸易船只成为天津税收的重要来源。

后来又进一步，允许漕船捎带更多土货往来交易；对闽粤商船采取税收优惠措施，甚至免税，称为“土宜”。漕运所带来的巨额利润，促使私人船帮冒险北上，闽、粤、江浙、皖、赣、湘、鄂商人结队而来，先是在天津建造、租购栈房、旅店、仓库，联络乡土情谊的商人会馆、公所大量出现，如岭南栈和潮帮公所等。据《天津商会档案全宗》所载，最早来津的是闽粤帮商人，在乾隆四年（1739 年）由福建、漳泉、潮州商人集资在针市街西段兴建闽粤会馆，又名“天后行宫”。闽粤会馆供奉妈祖神像，同时具有酬谢神恩和商众议事的功能。“行宫”是相对于东门外天后宫作为“正宫”而言的，因此举办妈祖祭典时，重要仪式之一就是在銮驾护卫下将妈祖神像抬至闽粤会馆停留一夜，以示妈祖到回娘家之意。民国《天津皇会考纪》对此有所论述：

天后圣母系宋福建莆田县人，司航海者的安危，所以船户信奉甚为虔诚，天津天后宫，有东门外一处，大直沽一处，陈家沟子一处，要以东门外天后宫，香火最盛，北马路闽粤会馆，系潮建广三帮客商所募建，其中亦有天后殿，潮建广三帮客人因时常航海，故极信天后的神灵，又以那时商人营业发达，所以闽粤人

[1] 冯骥才.抢救老街[M].北京：西苑出版社，2000：38.

[2] （明）吕盛. 天津卫志旧跋[Z].据（清康熙十三年）薛柱斗纂修. 重修天津卫志[O].民国二十三年铅印本，新校天津卫志[O].台北：成文出版社，中华民国五十七年（1968 年），影印本：2.

[3] （清）薛柱斗. 重修天津卫志序[Z].据（清康熙十三年）薛柱斗纂修. 重修天津卫志[O].民国二十三年铅印本，新校天津卫志[O].台北：成文出版社，中华民国五十七年（1968 年），影印本：4.

万方数据

对于天后事迹熟悉者，就有发起在天后宫圣诞三月二十三日之前接驾巡幸驻跸的事，最初便将天后圣驾接到闽粤会馆内接受香火，人们因为天后本是福建人林氏女，接驾到闽粤会馆去呢，有人以为好像民间接姑娘住娘家的事，所以传说都道天后老娘娘住娘家的了，其后闽粤会馆，多有不便，乃改在西头如意庵，如意庵之老道并依照民间传说，加以附会，另在后殿塑一对翁媪神像，谓系天后之父母，由是天后住娘家之说，在民间流传益盛。

咸丰年间之后，内河漕运再次衰落，海漕运输再次独大。光绪《重修天津府志》引《浙江海运全集》曰：

咸丰二年，丰北决口，运道阻塞，浙漕开兑过迟，回空，不能归。次浙江巡抚黄宗汉上亟筹通变一疏，以为旧漕既误，势将误及新漕，所有三年漕粮，舍海运别无他策。上览，允所请。

又，引《新通志》曰：

海运章程，自咸丰年间南粮停运，江浙两省改由海运，沙卫各船装米到津，经户部奏请，钦派大臣分驻津、通验收，委员兑装剥船，运赴通壩，均责成天津道衙门承运承交。至同治十三年，复经奏准，改归南省，径运通、壩直隶。僅止备办剥船，其监兑、押运，一切系南省随带委员来津办理。由各该粮道自行赴通交纳。历经循办有年，别无新章，备载于此，以便考核。

与海运发达、行政地位提升相照应的，是妈祖封号进一步累加。“明代中叶以后，区域经济的发展带动了特定区域整体力量的增长，也开启了扩大地区间差异的先河，在这种情况下，民间信仰的地方性或区域性特征尤为明显。所以自宋代以来，民间信仰的正统化就是与其地方化同步的……民众也普遍认为官方的承认会影响神的威灵。因此，赐额和封号的问题已成为地方势力借着为地方神争取地位以扩大自己力量的手段，地方官为维持地方统治秩序，不得不依赖其地方势力的支持，从而对地方神表示认同。”[1] 清康熙十九年（1680 年），即在允许下海捕鱼的次年，朝廷加封天妃为“护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济天妃”[2]；乾隆二年（1732 年），封“护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济、福佑群生天后”，妈祖始有官方正式的“天后”封号；乾隆十四年（1749 年），天津小直沽天妃宫增建山门，门额补镌“敕建天后宫”，正式改称“天后宫”；乾隆二十二年（1757 年）六月十八日，加封为“护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济、福佑群生、诚感咸

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：31-32.

[2] 大部分著作、论文、民间传说认为妈祖的“天后”封号是在康熙二十三年，但据蒋维锬先生考证，此说讹误。本文用蒋先生之说，即官方正式封“天后”之号始于乾隆二年（1732 年）。可详见蒋维锬《“天后”、“天上圣母”称号溯源》一文，在于其《妈祖研究文集》，福州：海风出版社，2006：241-251.

万方数据

孚天后”；乾隆五十三年（1788 年），加封“显神赞顺”；嘉庆五年（1800 年），因册封琉球，于福建湄洲天后庙褒封“垂慈笃祜”；道光六年（1826 年），河道失修，河漕改回海漕；因海运完竣，在江苏上海县天后庙又褒封“安澜利运”；道光十九年（1839 年）四月，加封“泽覃海宇”；道光二十八年（1848 年），加封“恬波宣惠”；咸丰二年（1852 年），加封“导流衍庆”；咸丰三年（1853 年），加封“靖洋锡祉”；咸丰五年（1855 年），加封两次，分别为“恩周德溥”、“卫漕保泰”；至咸丰七年(1857 年)，加封“振武绥疆”，增加到六十字：“护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济、福佑群生、诚感咸孚、显神赞顺、垂慈笃祜、安澜利运、泽覃海宇、恬波宣惠、导流衍庆、靖洋锡祉、恩周德溥、卫漕保泰、振武绥疆天后”。[1]按礼部规制，这已是“常制”中封号字数的最高限额。

天津民间俗语曰“先有天后宫，后有天津卫”，意指“娘娘宫”比天津建城更早。天津城建的时间应该从设卫建土城（明永乐二年、三年）算起。虽然“天后宫”的得名时间是乾隆二年，但小直沽天妃庙在元泰定三年已经建成，并已经开始成为当地人口、经济、文化的聚集地和发祥地，后来只是庙额变化而已，社会作用并未发生实质改变。虽然大直沽天妃庙建成稍早，并且也遗存至清中后期，但因其地理位置和自然条件之限，没有形成中心城市的聚落。从这个意义上说，小直沽天后宫是现代天津城市社区的原点，是没有异议的。

1.3 天津民间结社的历史土壤

天津由海滨荒地发展成为一个都市，重要的因素有三：一是水运枢纽，盐业、商贸发达，二是长期处于京畿之地，战略位置重要，三是妈祖信仰的强大凝聚力，可以说，天津是一个有自己信仰的城市。

1.3.1 移民社区的经济构成

天津的地名中，有“水”字偏旁者颇多，足可见“水”同天津城乡的渊源之深。天津从最初人迹罕至的盐碱之地，发展为沟通水陆的枢纽、扼守京城的重镇，可以说是“水”催生、培育、滋养了这座城市。

漕运对天津城市聚落的巨大推动力，不仅表现在漕船、粮食、运丁大量汇集于天津，而且国家政权从事管理漕运的行政机构、督漕官员的设立，还带动了如脚夫、仓储、船舶修造等相关产业。城市的发展使经济活动日渐繁荣，城市的日

[1] 蒋维锬.清代妈祖档案史料初读札记[A].“天后”、“天上圣母”称号溯源[A].妈祖研究文集[C]，福州：海风出版社，2006：224-236，249.

万方数据

常生活的重要性增加，周边农村与城市之间相互依存的商贸经济关系密切，而农业生产在产业结构不占绝对重要的地位。到清朝中叶，在天津二十万居民中，城里只占十万余，而东门外与北门外沿河地区仍占到八、九万人，大多集中在天后宫周边，以脚行、商贸为生。

天津城乡的形成不是在农耕基础上自然繁衍的村落，而是以各种移民为主体的移民村、杂居村。天津卫的设置，并非以收粮纳租、人口管理为主要目的，而是为了以武力保障漕运和京城安全。至少在洋务运动以前，天津城乡里的消费更多的是仰仗或近或远的商业贸易，而非依赖在自己的社区里从事自给自足的小农经济生产。在粮食中转站的天津，靠天种田的获取粮食的方式，其人力成本是相对较高的。也就是说，在这块旱涝不保收的退海地上种庄稼，即便排除不可抗因素的风险之外，人们务工所得工资，是比一年一季的粮食守成更高的。更何况，在这里出售自产的粮食，犹如从自家的小煤井里产煤去大同卖，是卖不上去价钱的，自产自“消”就可以了。因此，在天津一带，土地利用的边际成本变得相对较高，即用同样的时间去种田，“同样的劳力，在都市里的成本高”，[1]不如从事脚行、商贸更加有利可图。这种生产方式或者说生存方式，决定了天津周边的乡村并非农耕村落，而是各有所长的“半专业村”，为城市消费、商业贸易提供劳动力或商业产品。以杨家庄为例，这里原是一片荒地，后有百姓择高地建村，东起郑庄子，西临海河，南抵宣家楼，北至大孙庄（今挂甲寺村），居民多以务农为主。清道光二十六年（1846 年）《津门保甲图》中记载该村“绅衿一户、铺户五户、烟户一百四十五户、贩户一十二户，共一百六十三户。”杨家庄的居民多是农民，靠种植蔬菜和烟草为生。杨家庄永音法鼓老会的现任会长杨奎举，他的祖父就种菜卖给天津市的登瀛楼、会芳楼和聚和成这些饭店。其他菜农通常会去东浮桥的蔬菜批发市场和刘庄菜市场，今海河奉化桥河西两侧卖菜，卖菜的时候多用扁担挑着去。所以，杨庄子人都有一膀子力气，个头高、肩膀宽、力气足，挑茶炊子就有天然的优势，颤起来很漂亮。另外，盐产是大利所在，上可影响国家财政，下可关系人民生活，盐商、盐帮在天津社会中籍此成为一种强大势力；而交通便利更助推了盐业的长期繁荣。

1.3.2 京畿门户的卫戍心理

“最理想的‘城’是一个能自足的堡垒”。[2]显然，天津卫（城）以军事、商业为重的设置目的已经决定了它是“一种较大规模的防御工事，它所保卫的是

[1] 费孝通.乡村·市镇·都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：96.

[2] 费孝通.论城·市·镇.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：23.

万方数据

一区域的政治中心。……‘城’墙是统治者的保卫工具，在一个依靠武力来统治的政治体系中，‘城’是权力的象征，是权力的必需品。因之，‘城’的地点也是依政治和军事的需要而决定的。在皇权代表的驻扎地点必然要有一个保卫的‘城’。”[1]天津要保卫的政治权力，自然是西北方向的京师。北京北有居庸关、长城，南则以天津为门户。不仅如此，天津还有无可替代的运输枢纽位置。

自唐代始，天津一地就注定了“卫”的定位，以至于地域文化中很难发现进攻性因素。天津人打架，真正发展到互殴的并不多，大部分都是斗嘴——也许是因为“卫嘴子”的文化支流吧。“‘卫嘴子’讲斗，斗嘴也是斗气。”[2]围观惹惹惹的人越多，当事人越来劲儿，乍一看像是子母哏的相声，津腔津韵，歇后语俏皮话，都有。最后总会出来几个劝架的，就坡下驴，各走各散。天津人打架打的都是文化。比如传统的混星子，打架都是有规矩的。事情发展到哪一步，该干什么，该如何应对，都有讲究。这些规矩你不懂，就不是真正的混混儿，道儿上不认你。其中有一个环节，是要老哥儿一个走到仇家大门外，一阵叫战之后，拎块板砖儿先把自己脑袋开了瓢儿。仇家如果不敢出来应对，就栽了面儿了，胆小怕事缩头乌龟。出来应对又有应对之策。可以选择把这人暴揍一顿——被打死了的，当场便是好汉一条——如果没死，双方都会约定时间地点，群起互殴，结下世仇；也可以选择送其就医抓药，之后宴请双方头面人物，相互给个面儿，化干戈为玉帛。对于街面上言语不和动手就打的行为，是被天津人笑话“没文化没素质”的，打死活该。打些糊涂仗，打到最后见了官，各打五十大板给撵出来还算得着便宜，把人扣下再让你家里来赎人，越亏越大。足可见，天津的市井看起来再混乱，其后也有规矩在运行。在天津，不会发生鲁智深专去上门找茬拳打“镇关西”的事，即便这样做了，也会被鄙视。

在天津的民间花会之间中也存在着这种卫戍心理，表现为团体利益的集体保卫和有序的竞赛规制。

1.3.3 五方杂处的文化伪“包容”

天津的人口构成非常复杂，主要以历朝历代积累下来的移民为主体。他们所带来的异地文化，在天津并没有从本质上发生圆融，而是以社群文化和团体文化为单位遗存至新中国成立前。也正是由于这种存在状态，造成学者们可以轻易例举出军旅文化、码头文化、市井文化、盐帮文化以及后来的租界文化等等。但是，

[1] 费孝通.论城·市·镇.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：23.

[2] 冯骥才.神鞭[M].北京：作家出版社，2009：67.

万方数据

他们又统一在“津门文化”、“妈祖文化”之中，并行不悖。这与移民文化的散点共存有关。

每一个移民团体在落户的初始，总是希望保持自己的文化特征来形成身份认同，借此产生团体凝聚力。当不断有移民团体在此落地，这种文化秉持始终得不到很好的融合，新旧移民总是需要在集体意识中保持本团体的文化认同。在老移民因为地缘、业缘关系构成新的利益团体之前，新的共享文化也就难以产生。源于此，民间花会的名称总是鲜明地标明地缘或业缘身份，成为命名规律；民间花会的信仰也存在不同，表面上呈现为民间信仰的纷繁，本质上则是因地缘或业缘关系而造成的自我文化定位。这也完全符合前文所说的“卫戍心理”。

在内守文化特色的同时，也是对外标明文化身份。在花会之间的长期互动关系中形成的自我文化定位，使得花会“好像一个人一样，有自己区别于他人的外在行为特征和内在心理特征。”[1]这种内外的文化标识力是平衡的。“我们是谁”这句话，在不同情境中的意义是不同的：对内可以加强凝聚，对外可以参与竞争。不同文化群体同处一个历史场域中，又因为强大的“卫戍心理”，就形成了天津人既尊重他人文化又秉持自身文化，既追求新文化、时尚文化又坚守传统文化、本土文化，即能接纳殖民文化又不菲薄民族文化，既尊敬权威又不崇拜权威，既能看得大富大贵又能安做平民百姓，既能出门拜妈祖又能回家敬关公的伪“包容”特色。天津人不妄图去改变别人的信仰和文化，也不会轻易被异文化所改变。

文化伪“包容”的目的不是离群寡居，而是和谐共存。在这样一个五方杂处之地，如果总是试图去用己文化去改造异文化，必然会引起无数的团体争斗。从整个社区来说，无异是一种内耗；从不同群体的长远利益来说，则是一种损人不利己的消耗。花会的自我意识与其文化价值的追求和定位有关。于是在历史过程中就形成了文化共存背后的利益分享，既不群体同化，也不个体异化。

官方史志中，没有发现对民间花会的记载，只见皇会不见花会。花会只是被作为“百戏”一笔带过。这一方面说明官方对花会的立场是视而不见，默许这种没有政治诉求的民间结社的狂欢，一方面也正说明官方与民间结社在本质上的的二元对立，民间花会并没有被官方话语正式接纳。生存空间和利益分配造成的竞争是客观存在的。官方的“默许”态度，客观上为民间的自我竞争和自我管理提供了政治空间。行帮、村落等利益团体在各自的卫戍心理和文化伪“包容”的语境中，有序竞争就成为必然。有序竞争就需要一个平台和竞技场，于是“皇会”就成为各花会争奇斗艳、各色人物轮番登场的竞技平台，皇会的组织规制也如竞赛规则般形成。

[1] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：48.

万方数据

1.3.4 首当其冲的国家话语

地处要津的直沽，受到国家政权的特殊关注和控制是必然的。国家话语在天津的落实，实际上也是此地地域文化的重要建构因素。从天津的“天子赐名”到频繁巡幸，从不断提升的行政区划到屡增建制的军事部署，从洋务运动到工商业改造，天津总是被“偏爱”有加。国家每一次大的体制变动，天津几乎总是工作重点。可能由于太靠近最高权力机构，国家政策在这里也往往能得到比较彻底的贯彻——兴修水利的位置不合适，皇帝老儿就能亲自跑来指出。

身处北京的最高统治者出于对自身政治利益的考虑，对天津的建设总体来说还是积极向上的。天津人对国家政权很少发生强烈的集体不满情绪，几乎没有发生过官逼民反的事件。太平天国打到杨柳青了，城乡居民依旧安然；天津的义和团则是一次由外而内的渗透，既非暴力攻进城内，也非城内民众自发起事。天津的百姓，更多的是对国家话语的认同和接纳，国家政策、主流文化在天津很少遇到激烈抵制。当面对来自国家话语的建构，天津民众会选择性支持；对于于己不利的外力，他们会油滑地逃避，或者置之不理。

国家话语对于妈祖的建构，对于天津本地民众的文化认同，是非常给力的，所以天津百姓出于对妈祖和皇权的双重认可、尊崇，民间花会才对“御赐皇封”的皇会达成共尊共享，得以延续。

1.3.5 天子脚下的民间自治结社

循着水路而来的商业贸易、船工移民，以及政府移民、屯军后裔，必然产生的生存竞争沁入到天津的地域文化性格中。“事情把人挤到那儿，有能耐就变，没能耐就完蛋。”[1]“《天津卫志》记载了当时天津的这种社会状况：‘盖天津近东海，故荒石芦荻处，永乐初始辟而居之，杂以闽、广、吴、楚、齐、梁之民，风俗不甚统一，心性少淳朴。官不读书，皆武流，且万灶沿河而居，日以戈矛弓矢为事，……争相骄侈为高，日则事游猎，从歌舞，俱在绮缛纫绔之间……’”[2]因多种原因来到天津的移民，在很大程度上与原生地脱开了血缘关系、家族关系，在这里落地生根后形成抱团意识、自我意识相对强烈的乡村聚落。“民间信仰……又是各地方强化其社区传统或地方文化传统的产物，一旦各种社会集团，无论是地缘集团（如乡社城镇）、血缘集团（如家族宗族），还是职业集团或性

[1] 冯骥才.神鞭[M].北京：作家出版社，2009：112.

[2] 王兆祥.天津官办儒学的发祥地[A].贾长华主编.老城旧事[C].天津：天津古籍出版社，2004：104.

万方数据

别集团需要强化各自的凝聚力，往往会在本地的民间信仰上下功夫。”[1] 这为妈祖信仰共享下民间花会的形成、凝聚、竞赛、传承奠定了地缘基础，形成了习俗民风、处事哲学。

鉴于官方看重的是天津地区的卫戍和枢纽，反而忽视、无视了民众的管理，一直到明末都没有专门民事管理机构。明李东阳撰《怀麓堂集卷六十五•文后稿五》载：

卫既武置，无州县，承平之余，故习未改，则肆为强戾，讼狱繁起，越愬[2]京师者殆无虚日。

由此可见当时的社会混乱情况。官方管理的长期缺失，为社群自治留出了巨大的自由空间。“村落的实体性还表现在它具有相对独立的组织结构及与外界政权、利益集团发生抗拒、协调的作用上。”[3]随着人口的增长和利益竞争的强化，整个社区如果要有序运行，民众就需要进行自我管理。这种管理虽然没有官方授权和认可，但是必须在社群内部达成共识，并且为社区内的各阶层所共同接受、共同遵循。

以村落地缘、城乡业缘形成的民间花会组织、公益组织，都属于民间结社范畴。他们遍布天津城内外，虽然都没有官方授权和认定，甚至在官修史志中难觅踪影，但是却维系着当地社会的有效运转，涉及到天津百姓的生老病死方方面面。除了在庙会期间（不只是皇会期间）免费提供茶水的茶棚，天津还有常备防火的水会、维持城市治安的防险社、维持庙会秩序的黄绳会、修桥补路的净街会，甚至有专事埋葬荒野暴尸的掩骨会、免费为百姓种痘的“保赤堂牛痘公局”等等，多由慈善绅士和商家捐资维持运行，真可谓功能齐全。

即便入清之后并卫设县、设州置府，有了民事管理机构，也没有对当地的民间结社有所打压和限制，而是允许其按照惯制进行活动。天津的民间结社能够长存的原因，除了他们很大程度上代行了城乡管理职能，更重要的一点，是因为这些民间结社组织没有政治诉求，仅仅是在卫戍心理的作用下争取有限的生存利益，不会对最高统治者构成威胁，历朝历代的封建皇帝对他们不闻不问，偶尔还能赏赐嘉奖，客观上也就为天津普遍的民间结社现象营造了数百年宽松的政治空间，历经改朝换代而不衰。以民间结社为本质的花会组织、公益组织成为当地庙会的狂欢风景，在得到国家话语认可、地方官府参与组织的“皇会”上畅快巡游、尽兴表演，与官方对他们的安全存在、稳定自治予以默许是分不开的。

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活•读书•新知三联书店，2002：31-32.

[2] 音 sù，同“诉”。

[3] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）：42.

万方数据

在这个历史语境下，以民间结社为本质的“会”纷纷成立。

（一）起会的集体记忆

大部分花会的立会源头上，都有一个历史人物的传说故事，故事的主人公并非神仙、英雄，而多是拥有一定财力或绝活的民间精英人物。“村庄只有主动加强对自身文化传统的传承和对于村庄历史的记忆，才能形成一个拥有文化身份感、文化话语权的共同体，从而也是一个强壮的经济共同体。”[1]他们作为花会中的精英人物，其人其事承载了一代代会众的集体记忆，成为他们论述本会久远历史的生动材料，是众人引以自豪的谈资和荣耀，可以在与其他花会的舆论竞争中取得优势，同时还可以加强花会的自我认同感和凝聚力。

法鼓会是天津民间花会中数量最多的。对于天津法鼓的起源，传说颇多。其中有说与明代燕王扫北有关，由军鼓转化而来；有说是明末李自成手下的一个将领，跑到庙里当和尚，将庙里的法器和民间的敲打乐结合到一起，再传到民间。

一说，认为法鼓由天后宫的道士传授，演奏的是“法门之音”，因主要以大鼓为乐器，遂名“法鼓”，庄严肃穆；传入民间后，又表现出欢快、热烈的风格。

一说太平天国起义，计划从天津攻打北京，但在杨柳青一带吃了败仗，[2]一个太平军将领战败后隐居到附近庙里，后来想祭奠亡灵，就用庙里的几种打击乐器抒发心中的悲愤之情，最后就产生了“法鼓”。

一说，在清初顺治年间法鼓已是一种较为盛行的表演形式。在田野调查中，曾经从金音法鼓得到技艺传授的锦衣卫桥和音法鼓会员认为，金音法鼓作为天津法鼓开山鼻祖一说并无异议。据纪福忠介绍：会中原来鼓箱子的四个角刻有狮子头，每个狮子头的脖子上戴着一个锁，锁上挂着两个铜钱，两个钱摞着放的，上面刻的是清代的明治通宝，而下面只露出一半的钱却是明代的钱。另据现任会长张恩惠介绍，两个铜钱上面刻有满文，下面的铜钱露出部分为“治”字，该铜钱必然来自清“顺治”或者“同治”。老会头张长青为同治年生人，在世时常说和音法鼓有两百年了，会中的老人由此推断法鼓会产生于清朝顺治年间，甚至更早的明末清初，认为雕刻鼓箱子的手艺人还留恋明朝，不甘心做满清的亡国奴，所以在雕刻时偷偷地表现了他的心意。虽然这个鼓箱子在“文革”时期遭毁坏，但是的确有多人见过，且叙述差别不大。

双禽馆主在《天津皇会纪念册》伊始，论及康乾时北京已有皇会，与天津皇会颇有比较研究的价值：

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）：6.

[2] 咸丰三年九月至咸丰四年正月，太平天国北伐军确实在杨柳青、独流、稍直口、静海、阜城一带与清军、团练作战，最终失败。

万方数据

皇会，逊清初年称黄会，实起于康熙中叶乾隆巡幸天津时，始称皇会。因当时北京已有所谓皇会也。北京皇会乃武会之一种，与津地皇会略有异同，每于朝顶进香，各寺开光，由各种秧歌，少林等会，临时献艺，其会总称为武会。武会别分三种：一为皇会，为乾隆帝所创立，又称老会，平时不动。（会中名走会曰动）会中备有銮驾，黄纛，黄脚牌，凡二具，上书圣旨，……本会为万泉寺之太狮，少狮等。二为府会，著名者为墨贝子府之少林会，中军会，翰林院之五虎棍，兵部之杠箱，静公府之石锁等。三为民会，旗族人及富室所创，……著名者有亿善同归开路圣会，万善同修秧歌老会。其演习技艺，多在外城，而不在内城。在同治以前，城郊各武会，于重九封台，锣鼓喧天，支棚设驾（神位）然后献艺。

皇会会首俗呼老都管。府会及民会之首领，称为会首，亦曰会头，俗呼把头儿……。[1]

以天津皇会及花会的名称、仪仗、花会类型、演习地点、设摆等与之对比，可以明显看到类似之处。这背后应该隐藏着京津两地民间结社、香会、花会长期交流的社会事实。但是区别也很明显，北京的皇会是指具体的民间花会，即“皇会”二字可以出现在花会的命名中，在天津却没有这种情况 。

嘉庆二十四年（1819 年），两个对百忍京秧歌老会起到关键作用的人——北京蔡绍文先生随同天津西码头镖局岳长发来到天津——或可证京津两地民间花会的技艺交流和文化传播，亦可佐证北京“武会”一说。蔡绍文，被尊称为蔡八爷，此人精通京秧歌高跷，既懂耍又懂唱。他来到天津后，在南运河西大湾子的一个征缴船运税银的关税卡当书吏。他与西码头的村民交往甚密，看到这里的百姓虽然争强好斗，却豪爽仗义、扶危助困、淳朴善良，终日辛苦却少有娱乐，便打算将京秧歌高跷传授给他们。岳长发有钱有势，就负责出资操办。道光元年（1821 年）二月十五日，“百忍京秧歌会”在南运河沿岸西码头蒲包店（今南运河北路一带）正式成立。该会以独特的唱腔，琅琅上口的唱词，极具特色的“老三点”，与当地其他花会形成鲜明对比，受到民众喜爱。因为该会历史悠远，技艺高超，又严格贯彻“百事忍为先”的会规，因此得到了其他各会的称赞和尊重，口碑颇佳，众人尊称其为“老高跷”，特别是在城里南市一带非常有名。

成立于清道光二十二年（1842 年）的邵公庄萃韵自立音乐会，立会者是一位冯姓 “老憨爷”，弄船为生。“邵公庄码头多，因此弄船为生的也多，有运蒲包的蒲包船、运土的土船等。老憨爷在船上是头儿，能掌头能握尾，能东跑西颠，联络船上和庄上的人，当地话讲能‘惹惹’，能聚集起大家的力量共同办事。邵公庄人本身就很团结，并且有几个会吹乐器的，帮着人上佛去，大伙儿便凑一

[1] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：5.

万方数据

块儿吹起来。”[1]当时居住在邵公庄附近的花农、菜农、船工等，利用农闲时节或工余时间自发聚集在一起，研习音律，自娱自乐，以集体吹奏乐器作为一种休闲方式。当时，天津城西有许多庙宇，特别是每年的盂兰盆节（农历七月十五日）都要在邵公庄的下游举行佛事祭祀活动，演奏佛乐、放荷灯等。受周边环境的影响，老憨爷就把喜欢吹奏的村民组织起来，利用村庄内的土地庙为活动场所，组建成具有相当影响力的萃韵自立音乐会。

锦衣卫桥和音法鼓老会没有关于历代会头、会员的代谱，因此只能根据健在的老会员的回忆来捋顺传承谱系，每每说起，依然津津乐道。和音法鼓有明确记载的最早一代会头是张长青（清同治年间—1957 年）。张长青是一个普通农民，以种菜为生。此人并不擅长表演法鼓，但却是会里最有声望的人，社交广泛，爱惹惹但为人正义，常有打抱不平之举，在当地十分有威信，被大家推选为会头。据会中老人回忆，锦衣卫桥老百姓曾给他家门楼挂上“济公好义”的匾。据和音法鼓会头张恩惠说：

张长清靠种菜园子为生，家中趁地。小时候总去他家玩，记得他家挺大。一进大门，门楼上有块匾，那是锦衣卫桥的老百姓给他挂的匾，上面写着“济公好义”。三几年那会儿年头不行，谁家有嘛事，只要进他家门里问一句，赵大爷在家吗？说说自己的困难。他马上说，去我家菜园子挑点菜卖了换钱吧。他就是这么一种好心人，谁家有嘛事找他都好办。没钱了，找他借二十个铜板，马上给。要是找他还钱，他就不要了。那年头只要一提锦衣卫桥的长清大爷，没有人不知道的，那是家喻户晓。解放后的五十年代，还根据他的名字命名了一处公社叫长清公社。张长清本人并不懂法鼓，但因为当时他家有闲置的屋子，会里的老头们经常去他屋里头喝茶、商量事。这人也好惹惹，认识的人面多，街道上有打架的，或者不平的事情他都管。所以，虽然他不敲法鼓，但是每次出会前，大家要到他家商量一下，他是我们会里公认的有能耐的会头。[2]

据传说张长青一辈子没吃过肉。某年春节，村里的一个老太太去他家串门，看见张长青一家人正在吃熬白菜贴大饽饽。老太太找人打听了一下才知道，会里置办东西，张长青找人借了债，人家来收钱，他就把一年挣的钱全都还了利息，只能吃白菜、棒子面过年。村民们深受感动，自发凑了些铜板，买肉给他家背去。

（二）地方认同：自我标识与独立结社的命名规则

花会的名称是对一个花会产生最直观印象的标识，是花会对的自身技艺和精神追求的定位，凝聚着会众对所在花会团体的理解和阐释。

[1] 受访者：姚俊岐，调查者：史静、张礼敏。调查时间：2012 年。调查地点：天津市红桥区。

[2] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间 2011 年 10 月 9 日。

万方数据

天津民间花会基本可以分为业缘组织与地缘组织两类，在命名规则上存在的共性是首先标明地点——基本都是会所所在地，最后标明所从事的项目，表明会种；命名规则中的区别在于中间的词语，业缘组织的花会大多不会在地点与项目之间增加精神追求性质的词语，而是使用行业名称，地缘组织的花会则往往有表达祈祷祝福、技艺水平等精神追求的修饰性词语。例如：

“锦衣卫桥和音法鼓”。明朝时期，该花会所在村庄名为“和村”，地处锦衣卫桥附近。因为明代锦衣卫指挥使衙门设于此地，清乾隆十一年（1746 年）在金钟河上搭建的木桥时，遂命名为“锦衣卫桥”，临河村落亦以锦衣卫桥村命名；咸丰年间又整建为街道，以桥得名；1954 年与大叠道、韦驮庙相接，统称锦衣卫桥大街。在这一片历史悠久的聚居地上，锦衣卫桥和音法鼓就在这里。而“和”字有和平美满、和乐融融之意，“音”字以天津法鼓鼻祖大觉庵金音法鼓为范例，之后成立的法鼓会均有音字。

“杨家庄永音法鼓老会”亦是如此。杨家庄是其会所所在地名，而取名“永音”，是为表达永续绵延之意，也表示法鼓技艺高超，法鼓敲完后能绕梁三日，余音不绝。

“邵公庄萃韵自立音乐会”又名“邵公庄萃韵吹会”，正式成立于清道光二十二年（1842 年）农历七月十五。之所以名为“萃韵”，是因为该会吹的“韵调比较萃，不是哩哩啦啦的调儿”（姚俊岐），亦有“集百韵之萃为一家”的意思。“吹会”，是指吹奏为特色（后来为了演出气势的需要，引进了法鼓）。“自立”，是指办会不靠外力，由本村人出钱出力，“大多是工人和种地的，其他就是打八叉的，比如做各种小买卖，没有大买卖家。刘家富点，干的是中档买卖，给会里多拿点钱。种地的，家里没有吃的，给会里少拿点。我们不依靠外援，就依靠自己，别人没有权利支使我们，因为这是会员自己赞助的会”，强调该会的独立性、自主性，由本会自己抉择什么情况下出会、出哪些会。

“西马头百忍京秧歌老会”，成立于道光元年（1821 年）二月十五日，主要表演京秧歌。“百忍”意为“百事忍为先”，时刻提醒会员们百事和忍，非礼勿施，并以此作为最核心、最严格的会规。

有的会名后增加“老会”、“圣会”的后缀，这其中也有规矩。解放前，在“老会”、“圣会”的名称上有严格区别，不得随意使用。最初能够挂名“老会”者，需要满足三个条件：一，此会要有较长历史，会员必须传承三代人以上；二，曾参加过皇会；三，不但在表演风格方面独树一帜、在表演技巧上要有绝活，更需要得到其他花会的普遍认可，在社会上要有良好的口碑。“圣会”则是资历尚浅的、新近成立的花会。如果圣会的资历得到积累，技艺达到纯熟，获得百姓赞誉，可以在多年后也可称为“老会”。受过御赐的花会，可以在会旗上使用“龙”

万方数据

图案，地位颇高。这种命名方式的“地方感”、“帮会感”十足，反映出花会组织的“地方认同感”，其花会的名气、队伍的纪律、会员的绝活，都与其所在地域、行帮紧密联系在一起。现在，这方面的规制已经趋于松懈，常惹得老会员们颇有微辞。

（三）并行不悖的社群信仰

天津的人口以移民为主，民间信仰纷繁。民间花会的信仰并非都以妈祖为主神，要么各有本会的主神崇拜，亦或是没有主神崇拜。比如杨家庄永音法鼓，既没有祖师爷，也没有保护神，所以出会前没有祭拜的仪式，但有一些禁忌，出会时不许说不吉利的话。更多的花会是信仰观世音菩萨、关公、佛祖等。

地理环境深刻影响了天津地区村落的生产方式和从业结构，各自独立的小信仰圈，是与移民聚落的形成、行业帮派的形成密切相关的。“村庄的民俗文化，包括集体生活规范当中的节日、庙会，也包括村庄的历史故事以及他们拥有的民间艺术等，都呈现出与当代城市人不同的另一种精神生活方式，以及另一种亲密交往的社会关系。”[1]锦衣卫桥附近的火神庙中，曾“有公益性质的火会，负责村庄周围的火灾救助。此地村民中妈祖信众较少，这跟村民从事的职业有关，他们中基本没有从事出海作业的民商。”[2]除了地方神、行业神，回教、理教也在花会群体中各有信众，这非常符合国人的信仰习惯。村落成员不会局限在某个庙宇进行朝拜，“更多的是根据神的灵验程度决定自己的朝拜对象”。[3]

西码头百忍京秧歌老会信奉关老爷，因为关老爷被称为“武圣”，而百忍的表演动作是武术招式，从练武的角度来说，自当拜关老爷。但在此之前，他们供奉的则是“佛”字。据现任会头殷洪祥回忆，佛字为金色，两边是经文，左边一栏写有“般若波罗蜜多心经，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒”[4]。直到现在，百忍老会出会之前还有号佛的仪式。穿好了彩衣，扮好了妆之后，十个角色将手中的道具都举起，站成一排，然后十个人一起响家伙、响点，然后号佛，唱唱词。一般由会中的陀头领唱，其他人合唱。没响家伙以前，所有人手中点的香，都要递给棒槌的扮演者，最后由他带领大家统一上香。整个过程中，没有磕头的仪式。平常日子拜佛的仪式少，过去会中有的老人，腊月三十不在家过年，来会所过，上香上供。

西码头百忍京秧歌老会号佛唱词

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：6.

[2] 冯骥才主编，唐娜，蒲娇.锦衣卫桥和音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：2.

[3] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：72.

[4] 冯骥才主编，蒲娇、史静.西码头百忍京秧歌老会[M].济南：山东教育出版社，2013：22.

万方数据

1、万寿无疆（号佛一）

（头）阿讴阿，万寿无疆乐融喜，国泰（群）民安庆有余来你看，天呐下神仙嘿都来祝寿来我的天爷来，万寿亭台设摆香齐。

（头）万寿花草年年有，万寿戏台摆在街分，居民，

（群）都把阿弥陀佛念来你看，主分（哎）洪福嘿寿与天齐来我的天爷来，主分洪福嘿寿与天齐。

2、三声佛（号佛二）

（头）阿讴阿，阿弥陀佛念了一声，达摩（群）过江快如风来你看，番王（哎）太子（嘿）要去嗙经来我的天爷来，番王太子要去嗙经。

（头）阿弥陀佛念了二声，二郎赶山一直往（群）东来你看，泰山（哎）压顶（嘿）永不翻身来我的天爷来，泰山压顶永不翻身。

（头）阿弥陀佛念了三声，三咒感应护法韦（群）陀来你来看，杨柳（哎）枝儿（嘿）供在水瓶来我的天爷来，杨柳枝儿供在水瓶。

3、白猿偷桃（号佛三）

（头）阿讴阿，春风刮起绒绣帘，王禅（群）打坐在蒲团来你来看，叫了声徒儿孙膑，你到后面看寿桃园。

（头）徒儿闻听不怠慢，一直够奔寿桃园，昨日看桃桃不短，今日看桃少去了半边。来了个（群）偷桃喂孝母（嘿）小白猿来我的天爷来，封仙索锁去永不哭还。

（头）一见大仙双膝跪，口尊老祖要您听言，昨日偷桃就是我，今日偷桃遇见了大仙，高抬（群）贵手容让我来你看，母在（哎）家中（嘿）盼想儿还来我的天爷来。母在家中盼想儿还。

4、八仙上寿（号佛四）

（头）阿讴阿，年年道有这一天，王母（群）寿诞会会群仙你来看，八路神仙（嘿）都来上寿来我的天爷来，空中来了一白猿。

（头）仙桃仙果全不用，自带仙酒当饭餐，白猿喝得酩酊醉，东倒西歪打路拳。开拳（群）先打汉钟离来你来看，吓得（哎）洞宾（嘿）不敢言来我的天爷来，吓得洞宾不敢言。

（头）二拳再打铁拐李，何仙姑的笊篱撕了去半边，蓝采和（群）的笛子，曹国舅的板来你来看，韩湘子的花篮（嘿）胜过牡丹来我的天爷来，张果老骑驴一溜烟。

5、春翠屏（号佛五）

（头）阿讴阿，春风刮起春翠屏，桃红（群）柳绦各显名来你看，宵临抿花芯儿，鸳鸯戏水群鸭跳梗。

万方数据

（头）游春的散淡公子手舒春扇，春鱼儿出水抖擞它的金鳞，仙童（群）仙女就在后花园里窜来你看，洞宾老祖（嘿）下山引民来我的天爷来，颌带青纱一字巾。

（头）兰绒丝绦腰中系，斜背着昆吾宝剑快如风，有人问我名和姓，吾本是上方一位散淡神仙喜至之（群）最喜的一位，逍遥自在（嘿）乐中恒来我的天爷来，逍遥自在乐中恒。

再比如理教，又称在理教、理门、理善会、白衣道、八方道，是道家“无为教”的分支，“奉佛教之法，修道教之行，习儒教之礼”。老天津人称理教信徒为“在理儿”，其最鲜明的特征就是戒烟戒酒。该教创教人是山东即墨人羊来如（也作扬莱儒，本名羊宰，教内称“羊祖”）。据教内传说，他生于明天启元年（1621 年），曾考中崇祯癸未进士。入清以后，他云游天下，宣传反清复明思想，又入苏州岐山澜水洞修道，晚年以理教名义下山单独传道“度人”。乾隆三十年（1765 年），其六传弟子尹来凤在天津梁家嘴建立了“公所”，此后百余年间，在天津、上海、北京、河北、江苏、山东、河南、安徽、江西及东北、内蒙古等地迅速传播，兴盛一时。1933 年，中华全国理教联合会成立，作为理教的全国性领导机构，各地相继成立分会，理教公所达三千以上，信徒甚众。天津作为理教传播的中心，影响颇广。在天津市档案馆 1924 年案卷中，就有“老西公所税契”[1]，这里正是全会信仰理教的邵公庄吹会的会所，该教几乎以教规为会规。除此之外，还能在这些档案中找到 20 世纪三四十年代的会所名称，如守元堂公所、清续堂公所、东善堂公所、业户东老公所、诚修堂公所、心意堂公所、合意堂公所、启善堂公所、慈惠堂公所、自修堂公所、先遣公所、吉善堂公所、修性堂公所、忠心堂公所、德缘公所、德善堂公所、三省堂公所、芦纲公所、慎修堂老公所、玉善堂公所、延邵公所、悟本堂公所、积善堂公所等。

民间花会各自的信仰，又不妨碍他们统一在妈祖信仰的大旗下。纵然有的花会并不参拜妈祖，但并不反对妈祖的精神和文化。这其中除了妈祖神职和神性的广博，其正祀地位的作用起着毋庸置疑的权威作用，“对于国家框架之内地方权力建构的想象， 与一个社区对神圣权威的认可过程形成了一致的关系”[2]。因之而起的，是对妈祖祭典和巡游仪式的民间认同，也就使多元的民间信仰圆融到妈祖一元信仰之下，不同信仰的民间花会出现在妈祖巡游中，也就找到了精神信仰的合理解释。在这个问题上，杨家庄永音法鼓堪称典型。

[1] 责任者：天津市财政局 年代：1924-01-01 来源：天津市档案馆 档号：401206800-J056f-1-003843.

[2] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：40.

万方数据

杨家庄附近曾有挂甲寺庙、杨庄子庙、土城庙[1]以及大直沽庙。每逢庙会，不少花会前去踩街行会。挂甲寺庙的前殿供奉观世音菩萨，后殿供奉释迦牟尼佛，庙会是农历二月十九。杨庄子庙供奉的是释迦牟尼，庙会在农历四月十八，同时也是祭典的节日。土城庙土城庙会比挂甲寺庙会和杨庄子庙会规模大，庙里供奉的是药王，庙会在农历四月二十八。大直沽娘娘庙会由农历五月初一持续到五月初五，端午节这天娘娘出巡。这些庙会，杨家庄永音法鼓都曾参加。根据我们的田野调查发现，杨家庄永音法鼓参加妈祖诞辰祭典仪式，是从 1984 年政府邀请他们参加天津妈祖文化节的后开始的，和其自身的信仰没有关系，该会的会员大部分都不信仰妈祖。该会在当代皇会中送过娘娘，也接过娘娘，听从组织者安排。2009 年，该会参加妈祖诞辰祭典仪式，该会在天后宫规定位置设摆。据该会会头杨奎举介绍：出巡的“娘娘一到我们跟前儿了，我们的点儿就跟着起来了，起点儿就跟迎会似的。平常如果是一般的会来了，我们的钹举过头顶就行，这个不是。娘娘只要是快来了，我们就上擂，打即兴点（吉庆点），送娘娘过去。早年间，我们的会长上过香。到我这儿，我不上香。到娘娘宫散福那，人家在娘娘宫有上香的。我们就往后面一站，我也不磕头，也不号佛。”杨家庄永音法鼓的杨益臣是会里的头铙，他家祖祖辈辈都信佛。其父不只信佛，他信（敬）的第一位是孔夫子，上学前、放学后必须得给孔子磕头；第二位是拜观音菩萨；第三位是济小堂大仙。以前家里都有他们的神像，一进门是孔子，往屋里走有个小佛龛，里面是观音，左边是济小堂。据说济小堂大仙救过杨益臣的父亲，所以他信这位神。

对于有明确信仰的花会来说，不同的小信仰，与聚落分布、与花会组织是相辅相成的，是各会文化自主必需的精神凝聚点，也是他们追求精神价值的理论支撑；而没有主神崇拜的花会，并不抵触妈祖信仰，有事的时候还是要来拜，比如拴娃娃。可见，各花会不是没有信仰，而是国人普遍的功利性民间信仰状态。

[1] 土城，据说形成于 17 世纪上半叶的明代天启年间。一般指村落外面的土围子，可以防御盗匪的侵扰，也可以抵挡河水的蔓延。

万方数据

第二章　天津皇会的兴衰与转型

以皇会为标志的天津妈祖文化，不仅是一种传统民俗事象，而且是地方标志性文化；不仅是一种单纯的文化现象，更是与地方经济的融合。笔者认为，传统天津皇会的鼎盛并非出现在“康乾盛世”，而是在晚清开埠之后；又在民国时期到人民共和国的社会转型后趋于式微，改革开放后被“妈祖文化旅游节”的“当代皇会”（花会巡游）所替代。

皇会的组织模式“是一个社会建构的概念”[1]，其运作是多阶层、多利益群体角力的结果，其运行规则所契合的是传统社会结构。皇会本身是由若干“会”组织根据一定的功能需求、按照一套组织规则来进行架构的，集中表现为一套组织规制。藉由这套组织规制，按不同职能的会按照一定流程参与到皇会中来，在不同岗位和环节上稳定地发挥作用、遵照相关规制进行活动。每次举办皇会，从发起、到组织、到巡游，基本总是按照已有规程进行，由各会对原结构进行定位填充。

这个结构及其组织规制是与社会阶层、社群利益相关联的。不同的社会阶层、社群在这个结构中有相应的稳定位置。当社会结构发生变迁，利益集团和利益关系重新分配，某些阶层消失或衰败，就无法填充到传统皇会的结构中来，或者没有出现能够代替其位置的阶层、社群，导致传统皇会的自身架构无法完成，原有规制也在社会结构变迁、利益关系重分后失效。

因此，传统皇会的兴衰与社会转型密切相关。虽然皇会的兴衰与社会的繁荣与否有着貌似对应的关系，但这仅是表面的，更深层次的关系在于皇会自身规制与社会结构的稳定与否、不同利益团体的需求相关联。

2.1 天津皇会的起始与鼎盛（1860 年-1900 年）

2.1.1 天津“皇会”与“娘娘会”的概念辨析及来源阐释

一般认为，妈祖随船工落地天津，酬谢妈祖的“娘娘会”因之而起，“皇会”则在历代朝廷累封妈祖后，因“娘娘会”获得“皇封”而得名。

笔者认为需要做一下概念辨析，并兼论“皇会”的得名时间与文化语境。

[1] [美]刘易斯•科瑟.导论，[法]莫里斯•哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然、郭金华译.上海：上海人民出版社，2003：39.

万方数据

（一）天津民间以“娘娘会”为“皇会”之俗称

清同治九年（1870 年）《续天津县志》曰：

娘娘会俗呼为“皇会”，乃酬神所献之百戏也。

官修志书站在国家话语的立场，明显颠倒了“俗呼”与“官称”的顺序，实际上为了是将皇会的时间向前推移，即娘娘会出现于皇会之前，从而为“皇”会找到民间合法性。

首先，娘娘会作为当地信仰民俗、节庆民俗，其名称是货真价实的“俗呼”，而“皇会”一词属于官方话语系统，“皇”字并非民间能随意命名的；其次，娘娘会比皇会出现得早，其名称在地方语言系统中更具根深蒂固的位置与更广泛的影响，清光绪十年（1884 年）《津门杂记》“天后宫”：

三月二十三日俗传为天后诞辰。天津系濒海之区，崇奉天后较他处尤虔。东门外有庙宇一所，金碧辉煌，楼台掩映，即天后宫，俗称“娘娘宫”。庙前一带，即以宫南、宫北呼之。向例此庙于十五日启门，善男信女，络绎而来。神诞之前，每日赛会，光怪陆离，百戏云集，谓之“皇会”。

“俗称‘娘娘宫’”却“俗称皇会”，显然不合逻辑。

再次，笔者在花会调查中，会头、会员在说到受皇封之前，一般会使用“出娘娘会”的说法，意即“出会去参加娘娘宫庙会”，类似的说法还有“出城隍庙会”，而在表述“受皇封”之后的情况时则常用“出皇会”的说法，意即“以受过皇封的身份出会去参加娘娘宫庙会”，“出”是动词，做谓语，“会”是名词，做宾语，中间的词语是用来表述出会的性质，方能在语境和语言习惯结构上达成一致解释。

最后，笔者在对二十位当地市民的随机询问中发现，老年市民更习惯用“娘娘会”一词，指每年农历三月二十三在天后宫及周边举办的庙会，如“逛娘娘会”，虽然他们中的有些人在笔者解释后也明白了“皇会”是什么，但更多的人表示没听说过这个词。

天津天后宫庙会又名娘娘会，这个名字至今仍是当地民间的俗称。“老娘娘”、“娘娘”是北方百姓对女神常见的亲昵的称呼，对南来的妈祖也不例外。对于中国民间庙会的研究，是社会学、人类学、民族学、民俗学的老课题。“庙会或称香会，或称庙市，或因特定的庙或特定的神而称某某会，如大王会、夫人会等，或因从事交易的内容而称之为骡马会、皮袄会、农器会等；或有特定的历史原因如天津之皇会等，也有个别地方呼为神集，与庙市一词意颇类似；还有的地方并无庙而也称庙会，如北京清季之广甸和天桥。总之，一般统称为庙会。”[1]可见，

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：188.

万方数据

“娘娘会”一词作为民间俗语称谓延续至今，广义上指天后宫妈祖诞辰庙会，狭义则指该庙会上受皇封之前的花会巡游。

（二）“受皇封”的是花会而非娘娘宫庙会，此可谓“皇会”得名伊始

田野调查中，常有花会成员引用流传的故事，认为乾隆年间皇帝下江南，船行至三岔河口时适逢娘娘会，龙颜大悦，当即赐给几道技艺精湛的花会两面龙旗，“乡祠挎鼓会”四名鼓手各一件黄马褂，“津道鹤龄老会”中四位鹤童每人一个金项圈，“娘娘会”遂更名为“皇会”。天后宫住持道士张修华先生也持此说法。

关于皇会正式得名时间，民间广为流传的有两种：一为始于清康熙年间，一为乾隆五年（1740 年）。按一般的道理推测，皇帝赏赐会有朝廷史官进行记录，但因为笔者视野和能力所限，没有看到明确的官方记录。

“康乾盛世”时期，也是最高统治者巡幸天津最频繁的时段。现将光绪版《重修天津府志卷一·诏谕》中记载的巡幸诏谕部分辑录于下：

康熙三十二年十一月

顷者展谒山陵，沿途查访民隐，见今岁雨水过溢，田亩被淹者甚多，穀耗不登，米价翔贵。又闻顺天、河间、保定、永平四府所属皆然。目前米价即贵，将来春夏之际，时值益昂，小民必艰粒食，此朕目所亲睹。

康熙三十三年九月

谕户部：直隶、顺天、保定、河间、永平四府所属地方，今岁水潦伤稼，三农歉收。朕巡幸所至，偏加咨访。

康熙四十三年十月

谕大学士等曰：襄日，耍儿渡等处堤岸常被冲决。是以朕亲临偏视，见杨村原有一引河，去海尚近，即欲疏此引河，建滚水壩，水长开闸，使河水入海。因需饷浩繁，又恐无益，故不轻举。朕今遣李光地等往估，欲仍开此引河，大都天津海潮至时一股，向王庆坨一股，向杨村逆流，故河水长时，即相触旁流，以致堤岸冲决。今将杨村旧引河挑濬（浚）建壩，自必有益。再子牙河广福楼亦有引河，昔开引河时，文安大城百姓谓开河于彼有益，而青县等处百姓则称开河于彼不便，互相争论，皆集河干各控其情。及朕论以挑此引河不独便于文安大城，而青县亦自无虞，民始各退后，果两处皆便矣。

又“雍正十二月己巳”条光绪版原文注曰：

按礼亲王《啸宁杂录》云：……乾隆丁亥[1]纯皇帝巡幸津甸，是日大风，海船逆势，难以施演。时都统为奉义侯英俊，年既衰老，复戎装繁重，所传令俱错误，兵丁技艺既疏，队伍紊乱，竟操喧哗不绝。上大怒，因裁革焉。

[1] 即乾隆三十二年（1767 年）。

万方数据

乾隆三十二年三月

谕：朕此次巡幸天津，阅视淀河堤闸，按图披览，内有千里长堤之三滩里起，至格淀堤庄儿头止，中间并无堤岸。询之该督，称向来未经办理，每遇淀水长发地亩，民居无不淹浸。殊堪轸念。本日朕阅看子牙河，特命阿里衮分道往勘。据称，无堤处所东西约长十余里，其中间有民修堤埝，被水冲缺数处，每当雨水过多之年，村民一二千户、地亩千余顷常被水患。村民见有钦差前往踏堪筑堤，无不欢欣踊跃。佥云“从此子子孙孙皆可永远霑恩，且堤内之地亦可尽成膏腴，实于居民有益”等语。从前修筑格淀堤原为捍卫村民，今三滩里至庄儿头十余里独无堤岸以资保障，村民未免向隅。著交与方观承，再行详悉相度。接筑长堤即覈（核）实估计安妥具奏。

乾隆三十二年三月[1]

谕：朕巡幸天津，阅视海河堤淀，以期利赖民生。启銮之前已降旨，将天津府阖属本年应征钱粮蠲免十分之三。兹翠华临莅小民扶老携幼、欢迎道左，爱戴之忱倍切，朕心深为喜悦。……

谕：朕此次临幸天津，该商等趋事办公颇称踊跃。因念长芦通纲引课每年十月内奏销，正值销售荣盐之时，盐价未及收齐，而奏限已届，商力未能舒展。著将长芦通纲盐课嗣后改至十一月底奏销，俾得从容完纳，以示体恤。

谕：朕此次巡行河淀，阅视堤防。今由运河回銮，经临筐儿港，查看减河形势，见壩身出水处高于河底七尺，则遇汛涨时所减之水下注过猛，易致跌落成坑，排椿不无撼动，自应于石工之外，接筑灰工十五丈，使坦坡渐平，以导其势。至王家务捷地兴济三处，减河皆所以宣洩盛涨，保卫堤工，别由一路入海，不使三岔河之水汇积，尤为畿南水利攸关，亦一律疏浚流淤，期于深通易达。再子牙河故道自谷家庄以下至吴家沟一带，河身窄狭，并应普律展宽用消沥水，以卫民田。所有各处工程著该督方观承按工覈（核）实估计奏闻，动帑兴修，务使疏洩得宜，俾河务民生永资利赖，副朕省方畴咨至意。

乾隆三十三年庚寅

谕：朕巡幸天津，周览河堤淀闸，指示机宜，永求畿辅民生利赖，翠华临莅，宜沛恩施。所有经过地方及天津阖府所属本年应征钱粮，著加恩蠲免十分之三，以昭乘春布泽之意。

乾隆三十六年二月

谕军机大臣等：今日御舟过兴济牐（闸），阅视大概情形，似宜僅用减水石壩，不应更立牐（闸）座。该处河道本属深通，当春令水发之时底水犹然宽裕。……

[1] 原文如此，连续两次“三十二年三月”。

万方数据

昨杨廷璋……议于天津城西芥园左近添设减水壩一座，以洩盛涨。朕昨亲临相度，尚觉其地距津城太近，不能经久无弊，因谕周元理详悉勘度形势于上流，另择妥善之地。俟朕回銮，再行阅定。今思此处若果宣洩得力，其上复有捷地牐（闸）或并照此一律妥办。运河又有此两壩，减水畅利，虽遇涨潦，不致全注下游。则杨廷璋所议芥园壩工即不再添，似亦无碍。即如从前南巡时阅视清口情形，因定五壩过水尺寸，令河臣每岁或按水誌展拆清口以洩洪湖之涨自后，下河遂无潦患，频年有收，较之前人斤斤于车逻诸壩之节，宣不啻事半功倍。此非釜底抽薪之一明效大验乎？但河务关系重大，朕经行一览，亦未能自信为必属可行。周元理在直隶甚久，河防事宜素皆留心，而杨廷璋亦当折衷以总其成，但恐伊等面承朕旨或不敢复抒己见，非所以集思广益也。因思裘日修向日曾命阅过河工，尚属谙悉河务。著前往沧州一带，会同杨廷璋、周元理，将运河上下情形及引河归宿之处逐一履勘，悉心畴度，据实详悉，妥议具奏。杨廷璋等尚须至山东境上送驾，裘日修奉到此旨，亦未必如驺驿之迅速，须按程而行，约计杨廷璋等回至沧州适与相会。尚可从容妥办，不必赴山东行在复命，俟回銮直隶面候阅定再为指示。所有御制与济牐（闸）及芥园壩工二诗，并著抄寄阅看。

谕：上年夏间，天津等处因雨水过多，被灾较重，业经叠降。谕旨动拨银米，蠲赈频施，黎民幸无失所第。念长芦盐坨同时亦被淹浸，该商等工本不无稍亏，仍照常纳课，又不能与贫民一体沾恩，未免向隅。今翠华临莅，深悉该处情形，且咨访钱价，较前更为平减。虽去岁增加盐价，现在商力仍觉拮据。著加恩每斤再暂加钱一文，以降旨之日为始，定限一年，仍照旧值行销，俾资充裕以副朕。因灾恤商之意，该部即遵谕行。

谕朕恭奉

安舆巡幸山东，连日经行畿辅，童叟欢迎，足征爱戴。因念去岁夏间天津等处雨水甚多，被灾较重。

乾隆三十七年九月

谕军机大臣等：周元理奏请明春恭奉皇太后安舆巡幸津淀一摺，朕尚未奏闻，皇太后准行与否未能即定。周元理且候旨办理，已于摺内批示矣。淀河一带沿岸点缀段落，上次巡幸时地方官踵事增华，不免过于繁缛。因是年适届朕六十庆辰，次年即恭逢圣母八旬万寿，臣工效祝抒，诚通下情而奉慈欢，于理尚可不禁。若明春阅视河工，由淀河临幸天津，专为民生利病，与适届庆典之年不同，断不可以复滋繁费。即蒙懿旨俞允，凤舸经行水乡，风景清嘉亦足以。仰承慈豫，何藉彼靡文虚饰，徒耗物力而适形鄙俗乎？昨已面谕杨景素，令其转告周元理，恪遵朕旨。倘周元理不知仰体朕心，妄有缀设，朕览之非惟不喜，且必加以饬责。周元理慎毋视为文告空言，即各处行宫糊裱一节，明春距上次巡幸不过两年，顶棚

万方数据

窗扇俱系向时所办，断不至于破损，只须视其渗漏处所略加修补，其余切不可一律见新。将一并明晰，传谕周元理知之。

乾隆三十八年三月

谕：朕因永定、北运两河工程告蔵，莅省成事，临幸天津直省士子夹道欢迎，输诚蹈詠进献诗册者甚多，参照从前巡幸江浙山东之例，命题考试就其文高下，量加录取。

乾隆五十二年十一月

谕军机大臣等：朕明春临幸天津，巡视海淀，向来直隶淀河一带预备彩棚、戏台并设有采莲船只等件，徒滋靡费，殊属无谓。著传谕刘峨，此次临幸天津，经过地方于此等无益之费概不必预备。至天津，商人等情殷爱戴于朕，临幸处所向或偶有点缀，虽不便概行禁止，但不可过事浮靡，致多繁费。并著穆腾额谕令该商等务宜仰体朕意，止须照常预备，毋得侈为观美以副朕崇实黜华之至意。

乾隆五十九年三月

谕：朕此次临莅津淀，原为当令时巡省方问俗，并非为游玩适情。屡经降旨谕令该督等，毋许于沿途备办排当点缀等件，以致无益妄费。乃本日驻劄杨芬港地方，该督尚备有龙舟及戏剧杂伎踵事增华，徒滋糜费，殊非仰体朕问民疾苦、黜华崇实之意。本应将该督等治以应得之罪，但念伊等职司地方，因朕翠华临幸，藉以抒忱效悃，亦属出于爱戴之心，姑从宽免其究处，已将龙舟等件概行屏除外。至此项费用，虽据该督等奏，系捐廉办理第，恐地方官吏有藉词累及闾阎情事，著于长芦应解内务府款项内赏给银三万，以为杨芬港预备龙舟及各项点缀之用。该督等宜益知感愧，毋任属员等丝毫派累，以副朕屏绝浮华省方施惠至意。

另，在道光版《津门保甲图说》中，可以看到有皇帝行宫及船坞建在河边。

参照上述史志资料，可以发现以下两点：

1、康熙南巡，但过程不符合民间对于皇会起始的情节。

《清帝列传·康熙帝》引《康熙起居注》第二册第 1241 页、第 1243 页，《清圣祖实录》第 117 卷第 8 页载：

康熙帝于二十三年（1684）九月二十八日至十月十七日，为体察民情、周知吏治，东巡山东。……十月十八日命驾南巡，驻跸江南（今江苏宿迁）。二十二日驶抵高邮湖。[1]

此次南巡主要是治理宿迁、洪泽湖、高邮湖一带水系，于当年十一月二十九日返京，不具备在春天看到天津娘娘宫庙会的可能性。

[1] 孟昭信.清帝列传·康熙帝[M].长春：吉林文史出版社，1993：288.

万方数据

康熙第二次南巡是在二十八年（1689 年）正月初八到三月十九日回京，历时七十天，“至浙江绍兴会稽山之麓亲祭禹陵而返”。[1]正月出巡，路过天津时也看不到出娘娘会；惟返程途中，可能会看到娘娘宫庙会。但没有看到其在天津驻跸的记录，可能只是漂过而已。

与此互证的，是明末清初的上海人姚廷遴在《历年记（稿本）》[2]中所记载的康熙帝两次南巡：第一次是“康熙二十三年岁次甲子，……九月二十四日，圣驾南巡。”[3]“传苏州清客打十番，打完，上曰：‘好，果然好。但是只晓得南方的音，还不晓得我北方的音。叫小番来，打一番与你们看。’即刻飞传舡上小番来，俱十五、六岁俊俏童子，一样打扮，俱穿酱红缎衣，头戴红纬貂帽，共一十六个。各持乐器上山，在大殿前两旁边立，打一套十番，果然好绝，姑苏极老班头，亦从未闻见者。”[4]第二次是“康熙二十八年岁次己巳，……闻朝廷初六出京，南巡江、浙，并看开浚汴河工次，飞骑而来，提督杨将军十三日出去接驾，抚台俱往，各府县俱备彩色布幔、纤夫等项。二月初即闻驾在宿迁。”[5]“二月初二日，圣驾到苏州，住四日，……十四日过钱塘，至绍兴，祭大禹皇帝陵庙。”[6]姚廷遴记录了康熙帝欣赏民间花会的事，并表示“果然好”，至于康熙是否在天津驻跸、赏赐花会，身处上海的姚廷遴没有记述。

按光绪版《重修天津府志卷一》中的“皇言·诏谕”中的记载，康熙帝巡幸京城周边府县（顺天、河间、保定、永平等）的时间分别在三十二年十一月、三十三年九月、四十三年十月，都不是举办娘娘宫庙会的时间。因此也就不可能御赐马褂了。

由国庆《老天津的风俗》中采用的，则是两位皇帝均有赏赐的说法：

[1] 孟昭信.清帝列传·康熙帝[M].长春：吉林文史出版社，1993：299.

[2] 历年记三卷，续记一卷，拾遗一卷，清上海姚廷遴撰。廷遴字纯如，明御医永丰之孙，浙江布政使永济之从孙。所记始于明崇祯元年迄清康熙三十六年（1628 年-1697 年），历叙七十年间亲身涉历诸事，按年叙述。姚氏生当明清易代之际，少作县吏，老为乡农，对当时宰官循酷，吏治兴废，年岁丰欠，物产盈虚，风俗变革等，所知较详，记载特备，足补正史志之阙讹。

[3] 姚廷遴. 历年记（稿本）·历年记下[Z].上海人民出版社编. 上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C]. 上海：上海人民出版社，1982：117-118.

[4] 姚廷遴. 历年记（稿本）·历年记下[Z].上海人民出版社编. 上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C]. 上海：上海人民出版社，1982：120.

[5] 姚廷遴. 历年记（稿本）·历年记下[Z].上海人民出版社编. 上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C]. 上海：上海人民出版社，1982：133.

[6] 姚廷遴. 历年记（稿本）·历年记下[Z].上海人民出版社编. 上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C]. 上海：上海人民出版社，1982：134.

万方数据

传说，有一年康熙皇帝南巡过津，乡词大鼓前往击鼓迎驾，动听的鼓点儿与娴熟的鼓技博得龙颜大悦，康熙御赐鼓者黄马褂犒赏。后来，当乾隆皇帝在天津再次见到身着黄马褂的鼓手时，有感而发，又赏黄衣、黄绊，并亲赐“挎鼓”之名。两朝御赐，天津皇会名扬四方。[1]

“皇会的得名在《新校天津卫志》中有着明确记载：‘前代圣祖高宗南巡，曾驻跸天津。天津乡人演作戏剧，以备临览，或作神仙故事，或作乡俗形象，有以童子数十人各持小铜钵，舞跳之始，伏地排‘天下太平’四字，颇近古人舞法。回銮后，再逢驻跸，各戏技艺生疏，因于每年天后诞辰赛会之期一演试之，此皇会之名所由来也。’”[2]由国庆先生在文中未注明所用版本，但薛柱斗版《新校天津卫志》成书于康熙年间，显然不会有上述文字，不知由国庆先生的文字出处。尚洁女士在其《皇会》一书中说：“皇会，原被成为‘娘娘会’或‘天后圣会’，民间口传它起源于清康熙四年（1665 年）。”[3]可能是引用了《天津皇会考纪》中“皇会之由来及其沿革”的说法：“据一般父老传说，则谓起始于前清康熙四年，并谓钱商之门幡会亦系同时程李明。但另一说则谓始于康熙三十年，其为是否，尚待考证。”[4]

查薛柱斗版《卫志》，该书成书于康熙十七年（1678 年）前后，未见关于皇会的记载：其卷二“风俗”中没有不但没有皇会，更没有提到天后宫娘娘庙会。

由上述分析可以发现，“皇会”始于康熙年间的可能性极小。

2、乾隆帝御赐的可能性更大。

民国《天津皇会考纪》主要持乾隆年间获封的观点，同时指出当时已有始于康熙四年和三十年的观点：

当前清乾隆年间，乾隆皇帝下江南途径天津适逢会期，一时高兴，要看看会，乾隆的船就泊在三叉河口地方，各会打从船前经过，竭力表演，各显其能，当时乾隆皇帝对于大会颇加盛赞，更喜欢乡祠“跨鼓”表演很是精彩， 特御赏黄缎马褂四件，叫四名鼓手各穿一件，还有鹤龄会演唱得很好，四位鹤童每人赏给金项圈一个，其外龙旗两面，大会因得宠赐，从此以后娘娘会就名为皇会了，嗣后皇会兴盛不衰，直到前清未叶。

[1] 由国庆.老天津的风俗[M].天津：天津人民出版社，2010：23.

[2] 由国庆.老天津的风俗[M].天津：天津人民出版社，2010：21-22.

[3] 尚洁.皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006：41.

[4] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：18.

万方数据

皇会之起始年期，因无正史可考，无法查明，据一般父老传说，则谓起始于前清康熙四年，并谓钱商之门幡会亦系同时成立，但另一说则谓始于康熙三十年，其为是否，尚待考证。[1]

从前文关于康熙帝与乾隆帝巡幸天津的官方记载对比来看，乾隆帝巡幸的次数更多、亲民程度更高。而且，乾隆帝的确有两次是连续两年巡幸天津，其中乾隆三十二年是在三月，正是娘娘宫庙会的举办时段，乾隆帝称，“小民扶老携幼、欢迎道左，爱戴之忱倍切，朕心深为喜悦”，与各版本中花会为皇帝表演之情节大体相符；次年，即乾隆三十三年庚寅，乾隆帝再次巡幸，“周览河堤淀闸”，肯定也会路过三岔河口一带，又有“乘春布泽”之意，说明也是在春天。这倒印证了由国庆先生书中所引的“回銮后，再逢驻跸”之说。

可见，虽然官方记载中没有御赐黄马褂之类的明确记载，但是乾隆帝进行御赐的可能性远高于康熙帝。笔者认为，如果历史上真的发生过御赐之事，那么应该就在乾隆三十二年（1767 年）之后。多被转载的杨一崑《皇会论》作于乾隆戊申年，即乾隆五十三年（1788 年），“皇会”得名当在其前；文中又称“皇会重兴第二年”，此词句可以有两个理解：为皇会举办史上的第二年，那么第一次举办也就应该是 1787 年；也可以理解该年度是第二轮举办皇会的第二年（之前一年为“重兴第一年”，即 1787 年），那么第一轮举办皇会应是在 1767 年之后的几年。故此，“皇会”的得名始兴，应当在 1767 年—1787 年之间。

作者托名杨一坤的《皇会论》一文源自《皇会歌》，[2]用长篇白话诗的语言生动记录了天津皇会的盛况，现摘录如下：

国泰民安，时移岁转，春光明媚艳阳天。只听得锣鼓声喧，又见那儿童欢喜、妇女争妍，却原来是皇会重兴第二年。

月未逢三，早将会演。有一等游手好闲，家家去敛，口称善事，手拿知单。有钱无钱，强派上脸，图了热闹，赚了吃穿。

这盛事直办到三月间。跨鼓声喧，中幡耀眼，看会的来到街前。吃了早饭，换了衣衫，行走间先问门幡。买卖齐声喊，喧哗有万千，乱嚷嚷早听见冰糖梅苏丸。一群村媪站街前。河沿上早来了香火船，手持竹竿，身穿布衫，靠定栏杆，人人等把抬阁看。

[1]（民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：16-17、18。

[2] 杨一崑（1753 年-1807 年），字二愚，乾隆五十三年（1788 年）举人。诗人梅成栋在《津门诗钞》中说他：“天才警敏，学自成家。”又说他的文章摹仿以游戏文字惊动顺治皇帝的尤侗；写诗学放荡不羁的徐渭；写字学草书大家王铎。当时天津人都认为他怪，所以他自号“无怪”。

万方数据

急忙忙莫容缓，来复往不惮烦，数杆黄旗在会前，上写着扫殿。逞精明，露强干，薄底儿靴亦穿武备院，夹套裤簇新月白线。腰巾儿长，帽梁儿短，青洋褶缎袍把齐袖挽。无事呢，洋洋得意，有事呵，磕了个头山，好和歹出了些汗。

通网抬阁是新演，今年会胜似去年。节节高，乏人办；莲花落，不耐看；猴扒杆，亦有限；杠箱官，委实可厌，稍可的是侯家后什不闲。秧歌高跷数见不鲜，惟有那溜冰场高跷人人称赞。

不论女，不论男，颠倒争把青蛇看。貌似婵娟，名胜梨园，是何时结了喜欢缘。他面庞儿俏，意思儿甜，一架娇痴墨牡丹，掩映在红绿间。舞花本自戏中传，四海升平见一斑。说什么长亭袅娜，绣毬灯烂。有一等结彩铺毡假充官宦，廊檐外派下跟班，会一到将闲人赶散，点心包拿在眼前。

有几个老斗围着小旦，询饥渴，问寒暄，殷勤体贴不怕心烦。叫管家时把茶儿换，到晚来下了个名庆馆。意翩翩美少年，有那些良家子弟杂其间，好叫我难分辨。风动帘角，时来偷眼。静悄悄，不敢言；细留神，遮遮掩掩；侧耳听，呖呖莺声花外啭。你亦看，我亦看，帘外帘中隔不远。

碧玲珑不是万重山，野花时卉偏正妍，两廊下穿红挂绿抱女拥男。脂粉腻，笑语喧，花儿朵儿插鬓边，自觉得好看，不知是憎厌。未语人前先腆脸，一见人，把头还，羞容满面。都是些浓眉大眼，高拥髻鬟。晚妆楼上杏花残，风过处，应怯衣单。夜儿黑，影儿暗，氤氲馥郁不辨钗钿。又不是轻云薄雾，惟有些人气香烟。半掩香扉卷帘，出头露面不怕春寒。又见灯火高悬，青烟四散。

宝塔仍是章家办，花瓶会到底让口岸店，打顶马的数周家露脸，衣帽新鲜，顶带齐全，人物头面胜似当年王寿田。还有管事的，双双对对穿的是大镶大沿。小马夫，温唇善面。跟班的，光滑脸蛋似粉团。

茶挑子，亮光光净素玻璃片。耳旁边金鼓震连天，会儿多，记不全，法鼓还算大园小园，一到茶棚敲的更熟练。翻来覆去离不了七二么三。

夜色漫漫，行人缓缓，一更之后，众会蝉联。一伙子清音大乐声悠远，两当子河南雅乐喧。后跟一行道士调笙管，西洋德照，前后光悬，少不了老鹤龄在和平音乐前，不知不觉已过了四驾辇。

法鼓声犹近，鹤龄音不远。提灯伞扇来到跟前，手执请驾羊角灯，说："驾到了，靠后罢。"一个个俱都气静神安。有那女眷拈香拜街前，一种情思无两般，无非是求子育男。

霎时间，夜阑人散，拦舆拜罢各回还。香销粉减，漏尽更残，好似神仙归洞天。难消遣，怎留恋，夜深门掩梨花院。繁华都在眼中收，记不清、珠帘掩映芙蓉面。

万方数据

据考证，《皇会论》见载于清光绪十年（1884 年）刊行的《津门杂记》，其时已离杨一崑生活的年代将近百年；亦载于民国《天津皇会考纪》，略有异文。《皇会歌》见载于道光十九年（1839 年）的《涤襟楼遗怀集》，这是一部包括小说戏曲片段和民歌笑话在内的俗文学汇编，其所收小曲都署有作者名，如汤显祖撰《石道姑》、曹雪芹撰《好了歌续唱》、郑燮撰《道情十首》等，唯有《皇会歌》署作“失名”，但后来《津门杂记》将《皇会歌》题目改为《皇会论》，内容形式不变，但署名“乾隆戊申举人杨一崑无怪”。经文本比较，《皇会歌》在先，《皇会论》在后，《皇会论》确是民间《皇会歌》的改版。说《皇会论》是杨一崑撰，应为后人伪托。[1]尽管如此，《皇会论》还是为后世描绘了一个鲜活的皇会场景，并且对“玩儿会”、“截会”及花会老会等均有记述，是再现当年盛况的珍贵资料。

关于“皇会”得名于乾隆年间的观点，还有一个佐证。民国二十五年（1936 年）《天津皇会纪念册·皇会考略》中曰：

皇会，逊清初年称黄会，实起于康熙中叶乾隆巡幸天津时，始称皇会。

“康熙中叶乾隆巡幸天津”的说法实在模棱两可，好在后文又曰：

武会别分三种：一为皇会，为乾隆帝所创立，又称老会，平时不动。[2]

鉴于京津之间民间庙会交流之频繁、关系之紧密，天津的民间花会采用北京已有的“皇会”来为自己命名和定位、抬高本地民间花会的社会地位，与天津香会在妙峰山庙会上的霸气如出一辙，因此也很有可能性。

无论两位皇帝到底何时赏赐，或曰即便真有皇封一事，皇帝封赏的是参加娘娘会妈祖巡游的民间花会，而非娘娘宫庙会整体。只是在出娘娘宫庙会的民间花会获得帝王赏赐之后，给民间花会带来的荣耀，在舆论传播下迅速泛化为参加娘娘宫庙会的民间花会的全体荣耀。民间传说的可信性，恰恰在于“皇帝再次驻跸时继续关注娘娘诞辰时百戏赛会”的情节。

民间传说是民俗学重要的研究对象之一。民间传说往往承载了社群发展历程中的集体记忆，具有非常重要的口述史的价值，在其中常能发现为官方正史所不载的文化信息。天津当地的民间传说中的一个情节，是皇帝的第二次驻跸，面对技艺生疏的花会表演，要求其每年在天后诞辰时进行花会竞赛。这道“圣谕”将民间花会在天津天妃宫妈祖诞辰庙会上的竞演列为官方定制，这才堪称“皇会”的正式开始。

[1] 今晚报.日知录：《皇会论》不是杨一崑之作.[EB/OL]http://news.sina.com.cn/o/2005-03-24/08405449085s.shtml，2005-03-24；新浪“大乐乐博客”[EB/OL]http://blog.sina.com.cn/s/blog_59278b670100ozp3.html，2011-01-31.

[2] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：3.

万方数据

（三）娘娘宫庙会年年有，而皇会并非年年出

光绪版《重修天津府志卷二六·风俗》记曰：

三月二十三日，天后诞辰，预演百会，俗呼为“皇会”。……天津皇会之盛，致远近閧[1]传，数百里内乘船来者鳞集河下，滋事百端，官府尝出示预禁，以故大会数年一出，即每年从简举行。商民集费，男女肆游，亦属漫无禁制。又四月城隍会，虽较皇会稍杀，所费亦属不赀。

皇会形成之后，迅速产生巨大影响，不仅带来商业贸易的更加繁盛，同时也造成了社会管理方面的混乱。官府预禁无效，加之耗费颇巨，所以将皇会的年年都出改为数年一出。

双禽馆主《天津皇会纪念册》中对《津门杂记》中收录的乾隆戊申（1788年）举人、津门名士杨一崑的《皇会论》中“却原是皇会重兴第二年”一句进行了分析，认为“后即每年出巡，举办皇会，无甚长时间之隔断矣。”[2]可见，皇会在获封之后，可能坚持了一段时间的年年赛会，但后来也停止了一段时间，后来又曾重兴。其实这只是皇会因为自身耗费巨大、聚集大量人群容易造成社会混乱和安全隐患等原因造成的非周期性的规律性停歇。

双禽馆主在民国二十五年（1936 年）的《天津皇会纪念册》中说：“溯自民元已还，已数十年未曾举办。”[3]“皇会于今已数十载未举办矣，（民十三，虽曾举办一次，当时乃粉饰太平耳，实不能与此次相提并论也。）”可见民国时期也曾多年不出皇会。

《天津文化通览》中对“可考的皇会”举办时间进行了整理，但依据不详：

不完全统计，皇会自兴办以来，有史可依的举办时间是：乾隆五年（1740年）、嘉庆年间（不详）、道光元年（1821 年）、同治九年（1870 年）、同治十三年（1874 年）、光绪元年（1875 年）、光绪二十年（1894 年）、光绪二十一年（1895 年）、光绪三十年（1904 年）、光绪三十三年（1907 年）、民国三年（1915 年）[4]、民国十二年（1924 年）[5]、民国二十五年（1936 年）。[6]

即便有疏漏或错误，也可知皇会并非年年出。作为庙会和民间自发祭祀妈祖的“娘娘会”可以年年有，且也可以有民间花会表演、戏曲表演、曲艺表演等，

[1] 音 hòng，同“哄”。

[2] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：6.

[3] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：6.

[4] 民国元年为 1912 年，民国二年为 1913 年，民国三年应为 1914 年。

[5] 民国十二年应为 1923 年。

[6] 郭凤岐主编、董季群著. 天津文化通览（第一集）天后宫写真[M]. 天津：天津社会科学出版社，2002：98.

万方数据

现在看到的民间庙会上也常有民间花会扮玩，即古称的“百戏”，只不过现在消失了很多；而有组织的“皇会”却并非年年出。天后宫道士张修华本人经历过四次皇会：第一次是清光绪三十年（1904 年）十月，庆祝慈禧太后六十岁生日，为了应酬朝廷而出会；第二次是民国四年（1915 年）；第三次是民国十三年（1924 年）；第四次是民国二十五年（1936 年）。张修华先生说：“从有皇会时起就并非每年三月必定举行一次，因为出一次会花费很多，有钱人家也不是那样轻易往外拿钱的，所以往往是隔几年办一次。”[1]

而天妃宫的民间庙会一年中不止一次。“天后宫平时有庙会，天津和附近的小商小贩们都要聚集到这里做生意，百货杂陈，十分热闹。”[2]其中隆重者还有腊月庙会，举办的时间大致在农历腊月十五至正月初一。据天津商会在清光绪三十二年十二月十四日（1907 年 1 月 27 日）的档案记载：

天津商会提出在每年腊月、三月在天后宫开办庙会，准由各工商一切精美物件及新奇名品均准陈列到其中，任人游览，彼此互相交易。[3]

足可见天妃宫庙会不能等同于皇会。

如果说受皇封的是娘娘宫庙会，那么“出会去参加受过皇封的娘娘宫庙会”的确可以讲得通，但是“若干年没有出皇会”的说法却与历史真相不符了，因为娘娘宫庙会作为民间信仰与商贸习俗，是年年有的，不存在若干年不出会的情况（“文革”特殊时期除外）。

（四）“皇会”只是民间花会若干出会情况之中的一种

能够被“扫殿会”邀请出皇会的民间花会，专称为“在会道”，但他们也出别的庙会，如城隍庙会、药王庙会、火神庙会等。（图 2-1 皇会与花会、庙会关系图）“在会道”出其它庙会并不叫“出皇会”，但通称为“出会”。“旧历四月十二日，河东关帝庙亦有迎神赛会之举，

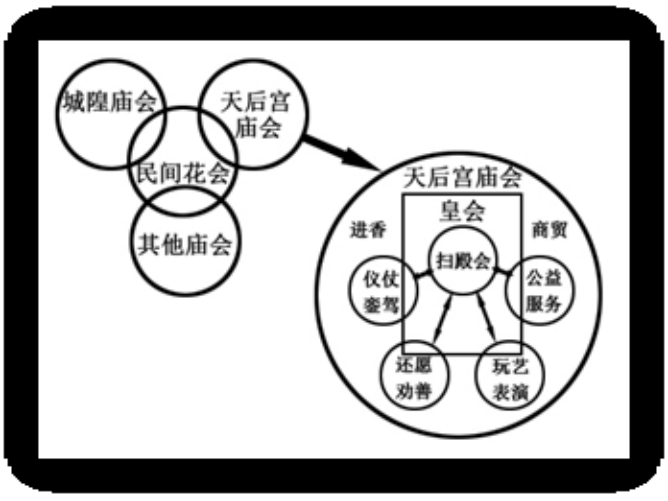

图 2-1 皇会与花会、庙会关系图

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：193.

[2] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：502.

[3] 引自《天津商会档案》清光绪三十二年十二月十四日（1907 年 1 月 27 日），天津档案馆存。

万方数据

鹤龄、高跷、扛箱、秧歌等会也要过一天一夜，至次日黎明将神像送回。”[1]邵公庄音乐老会现任会头姚俊岐先生说，他们的会以前就常“出城隍庙会”。

天津的城隍庙位于天津老城西北角的府署街，原称城隍庙街。老城隍庙建于明永乐四年（1406 年），规模较大，庙里两大殿，分别供有府城隍、县城隍塑像，后寝殿内，塑有府城隍卧像。《津门杂记卷中》“四月庙会”条记曰：

四月庙会最夥。初六、初八日，天津府县城隍赛会。自朔日起至初十日，香火纷繁而灯棚之盛，历有年所尤为大观。各所分段搭造席棚，或三或五，两庙相联。灯彩陈设，备极华丽，文玩字画，鼎彝尊罍，相映生辉，俱系大家所藏者，皆能借用壮观。两庙戏台，纯用灯嵌，晚间请有十番会同人在县庙戏台上，奏古乐数曲，随有昆曲相倡和，皆旧家读书人也。府庙后楼罩棚，亦有戏台一座，于正会之次日，有祝寿会演戏一天，为神祝寿，灯彩尤精妙。戏台上有梅君宝璐题联云：“善报恶报循环果报早报晚报如何不报，名场利场无非戏场上场下场都在当场。”颇寓劝惩，使他处挪移不得。又寝殿题联云：“惟神则明，无惭衾影。”夫微之显，不爽毫厘。凡出会正日，热闹排场，不亚皇会。下午随驾，有装扮各色鬼影者，或身高丈余，或身矮三尺，面貌狰狞，摇头摆手，奇形怪状，不一而足，令人可怖。并有书役皂吏、文武仪仗，旗锣伞盖，斧钺金瓜，宝扇提灯，对马执事，蟒袍兽补，按辔徐行，炉鼎缤纷，旃檀缭绕，鼓吹音乐，清韵悠扬。又有因病立愿者，是日扮罪囚，衣以赭衣，系以缧绁，名曰“红犯”，亦复不少，俱随城隍出巡，于西郊赦孤，有人格外纷沓。

“药王诞辰，自四月二十日起，各庙赛会。”《津门纪略》亦有此录。

城隍庙会规模较大，历时八天。一般路线设计为：城隍庙——大胡同——西门里大街——鼓楼——东门——南马路——西马路——西北角——城隍庙。其中初六为鬼会、初八城隍生日为出巡日，其余几天需在庙前张灯结彩，设摆表演。

城隍庙会也有与皇会组织管理机构“扫殿会”相似的“接驾会”，多由在民间具备一定威望的乡绅组成，其职责包括商定庙会和巡游事务，解决经费问题、制定出巡路线、甄选表演会种、协调次序等。城隍庙会上也有公益服务性会种，如茶棚会、水会、护棚会和设拜会等，另外还有由衙署捕快组成的皂班灯棚，与护棚会一起负责保安工作。参加城隍巡游的民间花会一般在午后举行，由经过筛选的几十道表演类花会按顺序行会，也涉及门幡、中幡、抬阁、秧歌、重阁、挎鼓、高跷、十不闲、杠箱、猴爬杆等，这些很多都是出皇会的花会，且出会的仪仗与规格也与皇会相同。

[1] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：502.

万方数据

鉴于上述辨析，本文的“皇会”特指天津城东门外天后宫妈祖诞辰祭典庙会中的结社组织（会）、组织活动与相关仪式活动，而非娘娘宫庙会（娘娘会）和具体花会。《天津皇会纪念册·皇会考略》曰：“天津皇会，年只一次，为天后出巡之典也。”[1]这个叙述还是挺准确的。

（五）天津皇会得名的另一个传说

除了本文所讨论的因受“皇封”而得名皇会之外，还有另外的得名的“来源”，材料出自《天津皇会纪念册》。该书在谈及“天后”的起源时，记录了两种说法，其一是常见的“福建莆田林默”说，其二则是民女偶遇微服私访的皇帝、后来受封为的皇姑并起会祭奠之说。原文录于下：

一说为白家窪王氏夫妇女，家务农，幼许陈家沟陈姓子，耕而读也者。某年王老力于田，女携馓往饷，内贮绿豆饭及小米面窝头，行经树下，遇一道士，询为何物，女答曰：黄金塔碧玉汤耳，道士心喜其口气之大乞食之，女遂以进，后恐乃父诃责，偕往田间据实相白，王翁以道士不类常人，豽[2]至茅舍待茶，且以女寄名下，道士固辞不护，许焉。临行赠以绢巾，略书满文，钤印其上，告之曰：有急难持此去北京相寻，无不知者，女叩谢遂行，后陈氏子举于乡，不齿以王女为配，欲诲[3]婚，顾又无法启口，因扬言曰王氏下定时，必须有功名者三五辈襄其事，否即退婚，王翁夫妇，惊惧之余，因忆道士，藏巾赶往都中，几经周折，方达于道士。盖道士实即高宗之化装也，因遣先回，密谕天津道府，为女建筑宅第，广置装奁，婚期将届，朝臣群集，津沽为之震惊，陈子愤惊，愧服酖死，女易服往祭，不食以殉。事闻于上，封为皇姑，建庙祀之，岁出皇会以昭节烈。（此说节录天风）二说相较，以先者得是，因天后宫所记为天妃，无所谓皇姑也。[4]

此传说的情节实际上与皇会几乎没有关系，仅作文本留存。

2.1.2 传统皇会的主体组织建构

天津皇会源发自民间庙会，受到“皇封”之后，官方话语进入其运作系统，最明显的就是形成了一套相对稳定的组织规制。这套规制有明确的领导机构、服务组织、选邀制度、会期路线以及对香客的管理制度等，凸显出与民间庙会不同的权威性、神圣性、秩序性，“因为皇会里面无论甚么事，都是有一定规矩的，不能随便乱来，否则那就失了办会的身份了”。[5]出皇会迅速成为天津民间花会

[1] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：5.

[2] 音 niǎo。

[3] 应为“悔”。

[4] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：26-27.

[5] 来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[M]．天津：天津古籍出版社，1986.

万方数据

的最高荣耀，无论是以地缘为关系单位，还是以业缘为关系单位，“都是表达团体自我意识的重要机会。”[1]。

皇上的“圣谕”给了天津皇会以官方的合法身份，一方面民众出皇会有了合法依据，另一方面也使地方官府重视此事，因此乾隆朝之后的官修史志和民撰地方史志中方才开始对于“皇会”、“娘娘会”的记载。不仅如此，既然皇会有了官方身份，就不能任其自发活动、自由组织，官方势必要为其定制一套符合国家话语的仪式，以区别与民间自发的、普通的“娘娘会”、“娘娘宫庙会”：

首先，“皇权”必须得以体现。地方官府作为皇权在当地的代表，必然要对皇会行使管理权和指挥权，从而进入原来娘娘会时由天妃庙道士组成的“扫殿会”；皇会可以使用代表皇权的黄颜色，比如皇会的告示（即黄报[2]）可以使用黄颜色的纸张、皇会使用的纛旗等旗帜上可以出现“龙”的图案、门幡会使用黄色大幡并绣有天后圣母所获封号全称、皇会举办期间千万天津运送货物的车船可插“天后宫进香”黄旗、鹤龄老会表演时可身着“黄马褂、黄套裤、系黄绊绳”[3]等等，若非御赐，则为禁忌，故而才有“皇会，逊清初年称黄会”[4]之说。时至今日，我们仍然能够从遗存的仪仗器具中，感受到“皇家”的气派，正是民间花会拜“皇封”所赐。不仅如此，每逢皇会，官府都会采取免收厘税等优惠政策，也可算是“皇恩浩荡”的一种体现。

其次，举办皇会是在妈祖诞辰日，因此与妈祖有必然联系，而妈祖又是历代朝廷所认可和加封的神祇，恰恰也可以作为皇权的表征。锦衣卫桥和音法鼓（1984年复会）会头纪富忠之子纪川根据父亲生前的叙述，说参加皇会时每拨会都要先到娘娘宫里给娘娘朝圣，先在大殿里表演一番，把各自会中最精华的部分演给娘娘看。田野调查的内容也印证了张修华先生的说法。出娘娘会原本就有“百戏酬神”之意，受封成为皇会之后，正可谓锦上添花，祭祀妈祖是皇会的精神核心和文化主题，绝不能变更，只不过要使民间自发的祭祀活动制度化、规整化，体现出严肃性、神圣性。而且，祭拜受了皇封的妈祖，也具有了认同和承受皇权统治的涵义。

[1] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(社会科学版).1996（6）：47.

[2] 黄报：扫殿会对社会宣布举办皇会的公告，在黄纸上撰写，谓之“黄报”。具体内容包括举办皇会的会期、时间、路线，受邀出会的花会名称、出会顺序等。公布黄报之前，扫殿会已与花会沟通，达成共识，花会一般情况下都会应邀出会。黄报贴出后，受邀出皇会的花会要张贴会启回应。张贴黄报的地点有严格限制，必须在天后宫山门外的院墙上。一旦张贴，就代表扫殿会与各花会达成契约，双方都不能有毁约行为。

[3] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：495.

[4] 双禽馆主.天津皇会纪念册[M].民国二十五年（1936 年）：3.

万方数据

再次，获得官方认证的“皇会”为大商人获取更大商业利益提供了政治保证，他们不再是庙会的看客和商人，转而积极投身到皇会的“政治经济学”中，通过大力出资捐助，得以成为“扫殿会”中的“控股方”之一。因为当时的扫殿会要求成员必须有功名，故而大商人们不惜重金捐官，以满足进入扫殿会的条件。

最后，出皇会的花会、公益会、仪仗会，都来自当地社区，其民间性不容更改。若换成宗教人员、士兵或者有任何官方身份的人，则性质改变，体现不出“与民同乐”，不能“仰体朕意”的罪过不是每次都能得到赦免的。故此，组织皇会的地方官员必须要小心呵护这些来自民间的结社组织，尊重他们的交往方式和即成惯制，否则身处京畿的花会集体“越憩京师”，就不是狂欢的效果了。因此，在皇会的仪式方面既要保证彰显皇权、体现官办，又要能够保持一舒民意、举城若狂的效果。

诚如民国时徐肇琼所说：

天津皇会既受乾隆皇帝之嘉许，一般办会的缙商士绅，因为有御驾的钦赏，深引为荣，越发的打起精神来办会。一切仪仗装饰，人员服制，表演技艺，都要力求尽美尽善。花钱费事在所不惜，务必要求其如何美丽，如何风光。所有出会仪式典礼，也要十分庄严隆重，不厌繁渎。[1]

鉴于上述，天津皇会的运行规则和组织规制在达成微妙的平衡之后，也就具备了相对稳定的组织架构，轻易不会被改变，否则皇会就组织不起来。因此，传统皇会的组织架构在乾隆年间的中期就必然已经形成。通过不同社会时期的皇会架构变化，可以发现其与社会结构变化、与利益集团变化存在明显而必然的关系。

（一）皇会的领导机构

在“娘娘会时代”，每年逢妈祖诞辰时，天后宫的道士会举办道场，以示庆贺，有的年份会在庙内演戏酬神。逢此活动，住持道士就组织起由分管道士组成的“扫殿会”，作为娘娘会期间的领导机构，意为“清扫大殿，举办道场”，管理各方面的宗教活动、维持秩序、洒扫庭院等等。在举行官方祭祀时，他们则作为朝廷委派的礼部官员的助手，筹备后勤、主持祭祀。

进入“皇会时代”之后，地方政府和富商大贾开始发挥自己的政治、经济影响力，进而与宗教团体共同掌握皇会的组织领导权。被称为“会中领袖”的扫殿会，虽然早期由天后宫中道士操持，但后来也仰仗于富商的捐助，使得后者在扫殿会中的作用占有愈来愈大的比重。“皇会名义上由天后宫承办，但每出一次会开支庞大，非庙内道士所能负担，所以多由绅商富户承办，在清朝主要是盐商、

[1]（民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：22.

万方数据

当行，民国以还主要为银钱业。”[1]到民国时期，发展为经济团体向国民政府提出举办皇会的申请，由国民政府批准，方可举办。

据《天后宫行会图》记载，参与皇会的花会主要集中在北门外、海河两岸等商业繁华地区及大批盐商聚集的盐坨地区；[2]据《津门保甲图》记载，清代后期天津的“绅衿”、“盐商”及“铺户”共计约九千户，而有近七千户也是生活在上述区域。商人的投入是为了经济回报，显而易见“皇会的举办，直接受益者当属“商”——商品、商号、商人”[3]。皇会的主要资助者是天津本地的大财团，历史上最有名的当属“八大家”——“天成号韩家”、“正兴德穆家”、“振德黄家”、“长源杨家”、“益照临张家”、“杨柳青石家”、“益德裕高家”、“土城刘家”（历史上并不固定）。“八大家”资助皇会，多与他们的贸易业务及特殊利益有关。他们多是因垄断了天津粮、油、盐等生活必需品的供给和进行海上运输，低价从官府中购得，然后以高价售出，获利不菲。杨一崑在《天津论》中曾描述过这一现象：

粮字号买卖最吉祥，一只可赚三只粮，钱来的涌，职捐的狂，蓝顶朝珠皆可想。[4]

此段话反映出商家在获取暴利后又以钱买官的现象。这些富商为了能巩固自身的地位和利益，必须加强与官府的关系，遂以各种名义向朝廷捐献银两。对于皇权授权下的皇会，他们自然拥有出无比的热情。如皇会中大部分仪仗銮驾、娘娘置办新衣的绸缎及抬阁会的八驾执事，均由盐粮商出资；作为皇会出巡核心的八架抬阁，则由盐务纲总集资兴办，有文为证：

盐务纲总通商人家公议、运署二分半银两，皇上家的岁银国课，乃为皇会称呼，年年出行八架抬阁，费用等项料理。[5]

官商的密切关系，使他们自然聚集在扫殿会中。扫殿会的功能性质，在很大程度上相当于现在的“组委会”。在皇会举办之前，首先召开涉及官界、商界、士绅的“筹备会”，确定人事安排、经费来源，拟定出会的日程、行程，商讨需要邀请的花会名单等。“筹备会”结束之后，扫殿会派人根据花会名单分别到花

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：191.

[2] 姚旸. 论皇会与清代天津民间社会的互动关系——以天津天后宫行会图为中心的研究[J].民俗研究，2010（3）：168-181.

[3] 尚洁. 皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006：43.

[4] （清）张焘. 津门杂记·卷下·天津论[O].光绪十年（1884 年）：3.

[5] 许青松、郭秀兰. 天津天后宫行会图[M]. 香港：香港和平图书公司，1992：127.

万方数据

会去落实情况，以便确定是否能够参会；布置会场，为各位“娘娘”整理容装，采买购置所需物资；等等。

社会贤达们竞相进入扫殿会，还有一个原因，就是可以在出皇会时尊享殊荣。按张修华先生的说法，清朝时扫殿会的成员必须由有功名的人出任，走在每位出巡的娘娘驾辇前，其制显示出国家话语表征。但是《皇会论》等文中并不见此安排，倒是扫殿会出现在巡游队伍的最前面。可能他们觉得走在队伍中不够显眼，遂变更为走在整个队伍的最前面，“逞精明，露强干，薄底靴亦穿武备院，夹套裤簇新月白缎。腰巾儿长，帽梁儿短，青洋绉绵袍把齐袖挽。无事呢，扬扬得意；有事呵，磕了个头山，好和歹出了些汗。”[1]顶戴花铃，惹人注目，其荣耀感可想而知。后来的大商人不惜花钱捐官，以图进入扫殿会、借此产生“广告”效用，不言自明。

（二）皇会的服务组织

皇会活动声势浩大，仪式隆重，场内场外、台前幕后、防火防盗等事务繁琐。在扫殿会的部署和领导下，还有若干商家、服务型花会以及部分官方机构参与到皇会的活动中来。皇会中的服务型组织，可以分为“台前”、“幕后”两种。

台前的服务型花会，有如盐坨六局净街会，负责巡游途径的道路清扫和洒水除尘，甚至修路；黄绳会，负责沿途拉起黄色绳子，防止人群拥挤踩踏、侵占道路造成阻碍巡游队伍行进；接香会，以四人抬一灯座、中置大锅，或二人抬一个大锅，分别抬着沿途接住香客供香、焚香；等等。盐坨六局净街会，始于清同治十三年，势力颇大，为了皇会出巡道路修复，曾招集数百人，把盐船满装盐坨行驶到单街子靠岸，把船砸漏沉入水中，再往上面填土，连续工作数日，把单街子的道路修好，从此每有皇会，盐坨六局净街会必定参加，担任修路、打扫工作。，黄绳会在鱼市大街上，会中有一条特别的黄色大麻绳。每次有皇会或者庙会时，黄绳会会员就将黄绳拉起，把围观的人群阻拦在黄绳之外，起到了一个维护安全和秩序的作用。这道会的会头名为黄七，经营包子铺的买卖。[2]

幕后的服务型花会，在大商家支持下为皇会提供免费的服务和资财，如水会，负责防止火灾；敬茶会、茶水会、茶棚，负责免费供应茶水；等等。这类会大多由财力雄厚的富商立会。如“稼墨斋马家”，在《天津皇会考纪》中记载了他们的故事：

天后圣母的塑像，在天后宫里，共和是两个，大殿里的娘娘塑像，出会的时候并不动，而乘辇出巡者，另有塑像，平日在后殿里放着，较比大殿里的塑像是

[1] （民国）徐肇琼.天津皇会考[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：5-6.

[2] 冯骥才主编，蒲娇、史静.西码头百忍京秧歌老会[M].济南：山东教育出版社，2013：4-6.

万方数据

小，该像内为籐胎，外敷以布，用油漆图画，内行名之为“托纱像”，因并不是泥胎，出皇会时，可以出轻，其余四位娘娘，所有塑像，均为檀木雕刻，外以香泥塑画，（香泥即系用焚烧之香灰，和而为泥）。此五位娘娘，每次会时，其塑像工程，均由宫南墨稼斋塑像店所塑画，其他塑像店，不能承应，而墨稼斋不收工程费用，故每次出会时，均由扫殿会下帖约请，其手续与约请其他各会相同，人皆谓此乃系墨稼斋经理马家之心愿，纯系为老娘娘当差求顺，其实不然，盖内中另有一番情节也。

原来，天后宫的塑画工程，以前完全是墨稼斋承办，后来因为塑画店日多一日，难免就互相争夺买卖，你要十个，我要八个，所以闹得一场糊涂，先前墨稼斋每当出会的以前，为五位娘娘整容，（就是仅塑画头面）每位是五吊钱，跃然是收五吊钱的工资，可是也得天后宫的老道和扫殿会下帖去请，请过几次以后，才来给塑画，因为墨稼斋也是玩会的性质，但是后来天后宫的老道，有一次在出皇会的前几天，才把请帖送了去，（应当在前一个月，就下帖去请）因此很为墨稼斋的经理所不满，决定的不去修理，而且老道又说只要拿出钱来，墨稼斋就不能不来，这种话传到马家耳朵时，很是气愤，后来有人出来，解和约请，墨稼斋的经理为了负气,就去把五位娘娘的容整理好了,到了给工资的时候,拒绝不要，并谓此乃系上会性质，如真要钱，即付若干，亦不去作，并且每年都要如此尽一番义务，天后宫的老道和扫殿会，就给他贴了一张黄报，从此便留下例，历年出会，都是请墨稼斋为五位娘娘整容，墨稼斋既是完全尽义务，所以无论全庙的神像请哪一家重塑,而五位娘娘,必须请墨稼斋去整容,因为皇会里面无论甚么事，都是有一定规矩的，不能随便乱来，否则那就失了办会的身份了。

民国时期，随着传媒业的兴起，大部分商家在资助皇会举办或作为社区会组织支持者的时候，通常会在报纸、媒体、传单、皇报、书籍进行宣传。这样以来，在满足自身兴趣喜好玩会之外，也可对自身店铺起到一种宣传作用，彰显自家实力，在行业内外引起反响。这些做法虽然会造成互相攀比，争强斗胜的局面，但也在一定程度上促进了天津地方文化的发展。

当然，皇会中也有因个人原因进行资助的，如天津富商“怀古堂”，因家中孩子得天花后痊愈，为谢妈祖娘娘庇佑，成立“怀古堂顶马会”[1]参与皇会出行还愿，但这种人群所占比例仍在少数。

（三）花会的选邀制度

传统皇会对花会的遴选有严格限制，不仅要求花会历史悠久、技艺超群，还要在社会上有好口碑，德高望重。据 16 岁时参加过最后一次“出皇会”的纪富

[1] 许青松、郭秀兰合编．天津天后宫行会图[M]．香港：香港和平图书公司，1992：191．

万方数据

忠（已故）说，皇会不是谁都能参加的，那得挨着挑，有严格的审核程序，要经过技艺的比拼，最后择优选择，能上得了会道的是少数。正式参加过皇会的花会，被称为“在会道”，能够“出皇会”，而没有入选的花会则称为“不在会道”。

每次举办皇会，都需要按照不同的功能分类拟定邀请花会的名单。其中有部分花会是历次参加皇会的，享有有“老会”名号，这类花会一般都能获得邀请。他们大都有自己的绝活儿，非常精彩。

还有一部分花会是因为职能特殊或身份特殊，也基本稳定地获得邀约，如出巡时为娘娘们抬辇、抬轿的花会（一般统称为“请驾会”、“銮驾老会”等）就属此类。按传统，为妈祖移驾的是玉元斋请驾会，由华辇移到黄轿，或是由黄轿移到华辇，完全须玉元斋请驾会办理，该会是“子孙会”，子袭父职，虽然民国时期玉元斋关张，但为妈祖请驾的工作仍由玉元斋铺长王筱坡负责；为妈祖抬黄轿和华辇的是南斜街请驾会（“子孙会”），第一天抬轿，其余时间抬辇；为随驾娘娘抬辇的，是宫前请驾会、侯家后请驾会、运署请驾会等，可抓阄决定次序。“子孙会”之所以受到特别待遇，除了他们所具有的经济地位之外，还在于其文化传承的接续性，“祖先们在这地方混熟了，他们的经验也必然就是子孙们所会得到的经验”，[1]不但能够保障高超技艺的层累和传接，更可以在仪式中彰显皇会的传统性，并由此产生正统之感。

至于五位娘娘的驾辇筹备，则有相对固定的大商家承办。按张修华先生所述：

当年各绅商分别承揽一项专责，如天后所乘华辇例由鼓楼北合丰朱家承办；其它四位娘娘所乘宝辇例由口岸店盐商王小舫承办；天后像前的銮驾例由盐商赫赫堂李子赫承办。以上通称“辇主”。五位娘娘所戴的凤冠，全用珍珠缀成，例由北门里天兴德金珠店负责。[2]

从中可以看到绅商阶层在传统皇会中发挥的巨大作用，并可见盐商在其中所占巨大份额。

在口头联络好愿意出会的会组织之后，扫殿会要派人多次请会，“一次为请，二次留立”，表示诚恳和尊重。对于有名望的老会，要请会两到三次。籍此机会，会头要和会员们协调和商讨具体出会事宜。

待准备工作就绪之后，扫殿会要在天后宫山门外贴“黄报”，向外界宣告皇会举办的日期以及相关规定。黄报贴出后，各道应邀参与的会组织要为天后宫送来回应的黄报，表示届时准时参加。黄报一旦张贴，扫殿会及会组织就达成了一

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：33.

[2] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：191.

万方数据

种契约关系，这代表着双方都不能有任何变动，可以算是一种外界对此的见证。以 1936 年扫殿会张贴的黄报为例：

历年三月二十三，为天后圣母圣诞良辰，庆祝行香，现因繁荣市面，挽救商业起见，仍遵旧章，预于十六日驾幸千福寺行宫驻跸，十八日接驾回宫，二十、二十二等日，行香，散福，却瘟，届时务请诸大善士接驾拈香，是幸，谨此布闻。

天后宫　扫殿会

主持张修华　公启[1]

扫殿会对社会宣布举办皇会的公告，在黄纸上撰写，谓之“黄报”。具体内容包括举办皇会的会期、时间、路线，受邀出会的花会名称、出会顺序等。公布黄报之前，扫殿会已与花会沟通，达成共识，花会一般情况下都会应邀出会。黄报贴出后，受邀出皇会的花会要张贴会启回应。张贴黄报的地点有严格限制，必须在天后宫山门外的院墙上。一旦张贴，就代表扫殿会与各花会达成约定，双方都不能有毁约行为。

（四）出巡的会期、路线与日程

天津的民间花会于妈祖诞辰时组织巡游，起事应在“获封”皇会之前。张修华先生说：

康熙年间有人倡议在天后诞辰之前出会四天，即三月十六日“送驾”，十八日“接驾”，二十及二十二两天“出巡散福”。[2]

看来这个倡议当时即被采纳实行。我们所知的皇会日期，基本都是安排在妈祖诞辰即农历三月二十三前后，持续的日期、巡游路线则会有所调整。

皇会举办之初，妈祖巡游时间为农历二十日、二十二日，行会两天，二十三日祭典。后来增加了三月十六日、十八日，二十三日祭典，总共历时五天。最后，参会的民众将三月十五日、十七日、十九日、二十一日用作进香朝拜、商品贸易，于是皇会会期基本稳定在农历三月十五日起到二十三日娘娘的诞辰日为止，共进行九天。历史上曾有数次将皇会举办的时间改动的情况，例如清光绪三十年（1904 年）举办的皇会，次年恰逢慈禧太后七十大寿，为了应酬封建朝廷，赢得慈禧的欢心，将出会时间由农历的三月推迟至十月。

行会的路线基本是绕天津城（指今老城厢一带，在“算盘城”东、南、西、北四条马路之间的地域）而行。

[1] 尚洁.皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006：89.

[2] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：190.

万方数据

每届皇会行会的路线有些差异，同一届皇会中的接驾、送驾、回驾、散福所走路线也不同。《天津皇会考纪》载1936年皇会路线：

本年皇会出发的路线，此次的规定，和从前，稍有变更，当年皇会不过河，现在因为由市政府门前经过，所以把路线较当年略有变更，更因为为四乡八镇来进香的人，一定很多，特规定了男女进香的日期，以免秩序纷乱，并且自夏历三月十五日起，门禁加严，非进香者，不准随便进入，并定制门证，发给各方，以维秩序，现在把皇会的路线，和男女进香的日期，记在下边：

夏历三月十六日，由天后宫起驾，经过宫南大街，磨盘街，进东门，出西门，过横街子韦驮庙进千福寺。

夏历三月十八日，由千福寺起驾，经双庙街，六和轩，铃铛阁，太平街，针市街，估衣街，毛贾夥巷，宫北大街，进宫。

夏历三月二十日，由天后宫起驾，经宫北大街，毛贾夥巷，大胡同，过金刚桥，大经路，入天纬路，至三马路，仍南行进市府西辕门出东辕门，过金钢桥，大胡同，估衣街，进北门，出东门，进袜子胡同，至宫南大街进宫。

夏历三月二十二日，由天后宫起驾，经磨盘街，进东门，出西门，由西马路至南阁，针市街，北马路，东马路，仍入袜子胡同进宫。

夏历三月二十三日廻宫祝寿。

天后宫进香的日子，由夏历三月十五日起，加以限制，计十五，十七，十九，二十一，二十三等五天为女子进香日期，十六，十八，二十，二十二等日为男子进香日期，至于西头千福寺亦规定在三月十七日那天，上午为男子进香时间，下午为女子进香时间。

皇会会期为三月十六日，十八日，二十日，二十二日四天，会期全是双日，单日好叫人们休息去，以免太乏了，所以隔日一会。

在皇会初期，妈祖是要到闽粤会馆驻跸的，意为回娘家，后来多有不便，改驻如意庵，如意庵随即塑造妈祖像，再后来如意庵失火焚毁，又改驻千福寺。关于天后驻跸问题，《天津皇会考纪》有梳理：

天后圣母系宋福建莆田县人，司航海者的安危，所以船户信奉甚为虔诚，天津天后宫，有东门外一处，大直沽一处，陈家沟子一处，要以东门外天后宫，香火最盛，北马路闽粤会馆，系潮建广三帮客商所募建，其中亦有天后殿，潮建广三帮客人因时常航海，故极信天后的神灵，又以那时商人营业发达，所以闽粤人对于天后事迹熟悉者，就有发起在天后宫圣诞三月二十三日之前接驾巡幸驻跸的事，最初便将天后圣驾接到闽粤会馆内接受香火，人们因为天后本是福建人林氏女，接驾到闽粤会馆去呢，有人以为好像民间接姑娘住娘家的事，所以传说都道天后老娘娘住娘家的了，其后闽粤会馆，多有不便，乃改在西头如意庵，如意庵

万方数据

之老道并依照民间传说,加以附会,另在后殿塑一对翁媪神像,谓系天后之父母,由是天后住娘家之说，在民间流传益盛，迨如意庵被焚后，皇会一度停办多年，此后再出皇会，则改在千福寺了。

《天津皇会考纪》还记载了在其时“三十年前”的巡游路线和时间：

当三十年前，天津出皇会时，会期四日，会道亦与今日不同，昔自十六日起神辇出宫南行，过袜子胡同，进东门，经鼓楼东大街，过鼓楼，经鼓楼西大街，出西门，迳至如意庵，至庵后，庙祝与善男信女，共迎法驾升中殿，时已万家灯火矣，十七日则演会之人，如高跷法鼓，均至殿前，要练演赛朝圣，听人进香，十八日，早饭以后，由如意庵启驾，走南阁，进针市街，过估衣街，穿单街子，由宫北大街回宫，十九日休息一日，至二十日，谓之出巡，出宫过袜子胡同，进东门，出西门，绕湾过南阁，走针市街，进估衣街，经锅店街，单街子，由宫北进宫，二十一日休息一日，至二十二日出巡则由天后宫起驾，进东门，出西门，由西马路至南开，针市街仍由袜子胡同还宫，时夜已阑，各会皆不散，至八仙朝圣，则东方已黎明矣。

关于接驾、送驾、迎驾、接驾的相关仪式，《天津皇会考纪》有如下记载：

三月十六日为皇会之第一天，下午二时起驾，先由各会依次朝圣，再由扫殿会，各辇主，主持道众，先后上香叩拜，然后由请驾会，将五位娘娘圣驾升坐宝辇，鸣炮起驾， 宝驾未出庙门，门幡，太狮，则已走出远远矣，皇会圣驾，依照所定路线,向前进行,西庙之接驾会则早已在如意庵西地方候驾,迨圣驾已近，接驾会乃在地上铺席，全会会员均跪地上，人各手捧高香一股迎接，当地秩序，即由黄绳会打道拦人，负责维持，圣驾过去，接驾会随大会之后，一同入千福寺行宫，起奏大乐，五驾宝辇，升坐中殿安座，由接驾会会长率全体会员，上香叩首，献戏，戏为三出，均系吉祥庆驾之意，其后任人进香，善男信女，纷至沓来，惟须依照男女有别之进香日期。

十七日天后竟日享受香火，十八日送驾，先由接驾会上香叩拜，然后起驾如仪，接驾会全体均仍至如意庵前日接驾地点，持香跪地，送天后回宫，大会沿原定路线进行，扫殿会亦样焚香跪接，回宫安驾，由扫殿会会众，率众上香叩拜，当时进香男女信士，异常拥挤，香烟缭绕，声声不绝。

二十日， 二十二，两天，天后出巡仪制大致如此，二十三日祝寿，则在宫前演神剧三出，香火之盛，亦倍于往日，此日一过，则盛会阑珊矣。

娘娘出巡前，在会道的花会在天后宫外装扮整齐，按顺序为妈祖上香，然后依次出巡。行会过程中，遇到截会的商家，一般都要停下来表演，因此行会时间拖得很长。据西码头百忍老会时任会头殷洪祥讲述：

万方数据

听会里老头们讲，原来出巡前后用六天。上午，在娘娘宫山门外头的小屋里头都是各会，一道会占一间小屋，扮齐了，排好了，候着走会道。有时候，前面会都到西关街了，娘娘不一定出来了还。娘娘的辇在后面，基本上是一直到下午了娘娘才才动弹。为嘛这么慢？一方面看会的人多，那时候没有这么宽敞的地界儿，挤啊。另一方面，会出来以后，总有截会的。会道得进东门里，八大家在城里有房子，人家门前儿都把东西摆出来了，截住你了。要求狮子耍耍，法鼓耍耍，高跷耍耍。这一耍就耽误工夫了，天都黑了，才能到如意庵那儿。”[1]

其他不在会道的花会，也可以跟着出会，但不能在队伍里伴驾，这些会主要集中在估衣街一带表演。会与会之间难免因为竞赛而产生矛盾，或因为观众拥挤而发生治安问题，所以扫殿会在这个地区往往加派人员维护治安。

（五）花会的巡游序列

皇会行会的角色序列是基本稳定的，有一定的规制。根据出会日程，每天的仪式都不同，花会的出巡序列根据仪式要求有不同安排。纵然如此，从总体的时间来看，不同年代的皇会由于资金状况、能够出皇会的花会不同，同一仪式的巡游序列有不同变化。

徐肇琼《天津皇会考》节录前人书中所记出巡序列如下：

一为门幡：黄地青字，金铎垂六角，系高桅上，引以绳，使直立。

二为太狮会：即庙前山门内之两狮也，形状威武。下为灯座，上为灯亭。

三为报事灵童：以幼童扮探子，抓巾抹额，短衣束带，腿绷靿[2]鞋，腰间挂面具，肩头荷令旗，缚置抬阁座上，抬之以行——是为痘疹许愿者扮之。

四为中幡会：多厨行中人，幡高可丈六，以大呢洋绉，镶边绣花，重百余斤。

五为跨鼓会：系十余大汉，系大鼓于颈，击之：又系铙者数人：尚有小童十六，唱唢呐曲，各执小钹二，堆为“天下太平”四字。又以小钹辗转互击，有“旧杂办”、“新杂办”之名。看似乱击，实有法度。

六为杠箱会：置旗铃于上，以巨竹穿其中，两人荷之，动摇掀簸，群儿在前作劫纲贼，棍棒拳脚齐下。口呼：“打，打”。

七为杠箱官，以蒸饼为朝珠，蒜为佛头，砂酒壶为记拈。一手持扇铺作幌子之扇，又一手持烟袋铺用以作招牌之烟袋，跨骆驼背上。

八为捷兽会：两人入一壳中，宛转而滚。

九为高跷会：河东大寺之高跷，以一人驮七八人，及蜷一足行数十武。扮青蛇者，身段姣活，众咸称之。

[1] 据西码头百忍老会时任会头殷洪祥先生口述资料整理，2010 年 11 月 21 日采集。

[2] 《集韵》师加切，音沙。又《类篇》桑何切，音娑。

万方数据

十为十不闲会：设架于台，使人抬之，幼童数人坐其上，包头甚丽，数童轮流歌唱不辍。

十一为重阁会：以一人驮一人，为戏一出，如《思春跑驴》、《下山赶妓》。惟花鼓则唐锣镟板，分立相公老婆，以一人驮二人，尤为吃力。

十二为抬阁：高可两丈许，亦以铁信饰诸器物，而缚五七小儿于上。行时必以长竿为仰叉，纳顶颠小儿两肩胛下卫之。其中有“上涛”一招，为会中必不可少者。

十三为爬竿会：一高过屋檐之竹竿，演者以两臂揉作种种姿式。

十四为地秧歌：二鬼衣黑衣，服虎皮，执木杆二，为索室之形。

十五为灵官：即庙中预设之纸糊二灵官。出巡日抬出，一在耍会后，一在天后之法鼓会中。

十六为许愿者：凡出痘疹有许愿抱花瓶者，陪随各灯会行，父兄亲友执手灯簇拥，亦有作道童装者；女儿有许愿巡风者，则宫衣翠钿，坐一小车中，使人曳之。

十七为宝塔七级：有灯亭二，一名德照，中空，贮银鼎一，四周各缀串灯，惟顶上用红灯。一为海灯亭，中悬一灯，下为假水，有莲花莲叶。亭座四周，皆玻璃灯，其外以玻璃盒贮水，鱼泳其中。

十八为华盖会：约数十柄。其后为顶马，亦为出痘疹所许者。其中作仙童装者，谓之仙童会。各会皆随有茶汤担，而顶马会设备尤佳，担以大玻璃宫灯为之。亲友提手灯护卫者，以着草上霜马褂为荣。

十九为鲜花会：俗呼痘疹为“花”，鲜花会即患者所许愿也。会中有松亭一座，唐花四抬。

二十为花童会：担箕戴笠，为水夫形。

二十一为大乐会：吹头号唢呐，为《大江东去》之声，七眼一板。噹，眼也；铜鼓，板也。

二十二为鹤铃会：此会在天后辇前，亦为高跷，但其形似骑鸾跨鹤。行时以唢呐度曲，但有声无字也。

二十三为銮驾会。

二十四为娘娘五尊，皆衣蟒秉圭。曰子孙娘娘，曰痲疹娘娘，曰眼光娘娘，曰送子娘娘，最后乃为天后娘娘。皆以泥金篆于额，独送子娘娘在脑后。

二十五为接香会：以四人抬一灯座，放大锅于中，以收所焚之香；别有二人，扛一个大锅，数起分行。诸神前后有焚香者，则以长竿铁勺于上接之。

万方数据

最后殿以护驾会，此为最后之一会也。[1]

以上秩序，应该是较早的状况。望云居士等在《天津皇会考纪》中所记的1936年各会参加秩序多有差异，不但顺序发生改变，花会种类、名称也有不同。

正如《天津皇会考纪》所说："自乾隆以迄清末，是皇会的全盛时代。那是因为市面风光，地方安宁，人民富庶闲暇，所以皇会的仪仗一切，的确是极尽奢华之能事，各会节目也是应有尽有。"[2]

2.1.3 开埠前后的天津社会[3]

1860年天津被迫开埠，由封建社会转型为半封建半殖民地社会，天津的城乡关系、社会阶层、经济结构、文化构成等产生巨大变化。开埠之前，天津在较长的历史时段内，由军事格局为主的城乡结构发展为传统商业城乡结构，发展相对缓慢；开埠之后，随着天津成为洋务运动和北方对外通商的中心，近代城市工商业经济带动周边村落经济迅猛发展，并在华北经济区产生前所未有的影响。

（一）被迫开埠的序曲

早在1656年7月，荷兰公使即抵达天津；1730年，沙俄大臣沙瓦·务拉德思拉维赤建议沙皇组织舰队由海道占领天津，进攻北京；1793年，英国特使马卡特尼来华，途径天津至北京，发现天津之富庶、枢纽位置之重要；1835年，应该鸦片贩子林赛（胡夏米）建议应政府发动战争，攻打天津；1838年，英国鸦片贩子查顿建议应政府"封锁白河口以威胁北京"；1839年，应该首相巴麦尊派懿律、义律率海军进攻，封锁广州湾与白河口，声称向清廷递交《抗议书》；1840年农历七月十二日（8月9日），英军八艘军舰侵至大沽口外，直隶总督琦善依上谕于十九日派人登船接受"抗议书"，八月四日，琦善与义律在天津大沽海滩设帐谈判，十八日琦善致信英方，表示让步，英军于二十日悉数南下。

当时，英法等国的主要商业目标地还在广州一带，但很快他们就将目标扩展到同时靠近出海口和北京的天津。第一次鸦片战争后，列强就把下一个目标对准了天津。道光二十九年（1849年），应该驻上海领事阿礼国曾写信给香港总督文翰说："每当早春时节北京仰赖漕船通过大运河供应当年的粮食，我们开一支小小的舰队到运河口去就可以达到（封锁首都的）目的了。"

[1] （民国）徐肇琼.天津皇会考[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：12.

[2] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：24.

[3] 本小节涉及的内容，除标明出处的以为，均选引自天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组的《天津简史》一书相关章节。

万方数据

咸丰四年（1854 年），英、美公使乘舰至大沽口外（法国公使的舰船在上海搁浅，未能北上），要求按《南京条约》之十二年后“两国派员公平酌办”的规定并按“最惠国待遇”之条款，要求“修约”，第三款即为“以天津为贸易通商港口，派领事官驻扎”，被前长芦盐政崇纶、时任长芦盐政文谦、天津镇总兵双锐、天津道钱炘和组成的代表团以“天津本非外国应至之地”，“修约”之事应“请交该省钦派办理夷务督抚大臣，查明原定条约，酌量情形查办”为由拒绝，英法军舰遂南下；咸丰八年农历二月三十日（1858 年 4 月 13 日），英、法、美、俄四国军舰开始侵入大沽口，四月八日（5 月 20 日）占领大沽炮台，抢去附近漕粮九百余石，四月十四日（5 月 26 日）进至天津城外，占领三岔河口的望海楼、韩家房子、金家窑一带驻兵，没有进入天津城，一方面做要挟之态，一方面进行休整；四月十六日（5 月 28 日），清廷派桂良、花沙纳至津与列强谈判，五月初三、初八、十六、十七日，（6 月 13 日、18 日、26 日、27 日），在海光寺分别与俄、美、英、法签订《天津条约》；六月初七（7 月 17 日），英法舰队撤出天津。

虽然四国联军没有进城，但对城外百姓劫掠有加，且封锁海口、敲诈勒索漕船。百姓大量逃逸。《天津简史》引《襄理夷务纪实》：

难民载道，丐乞无门，“避入西河、运河者，一叶扁舟，载至一、二十人，只可容膝，不能睡卧。其往南、北、西各乡者，或无室可居者，则结团焦栖身，甚至贫民露处道旁，风露所侵，诸病传染，愁惨之状，令人不忍闻见”。[1]

鉴于天津的战略防卫意义，咸丰帝派僧格林沁率东三省和蒙古骑兵在大沽口、双港一带严密布防，架设重炮，大沽协改为水师，额兵增加至三千人；继而又在大沽、北塘、山海关一带部署军队一万四千余人。

咸丰九年农历五月十七日（1859 年 6 月 17 日），英、法、美三国公使再率军舰抵大沽口外，无理要求进北京换约，五月二十五日（6 月 25 日），英法军舰强行闯入大沽口，清军还击并获胜。此次“大沽口战役”堪称清廷“在抗击外来侵略中取得的第一次大胜仗，也是第二次鸦片战争中唯一的一次胜仗。”[2]

英法战败后，清朝廷依然同意他们由北塘登录进京换约，但英法公使率军逃走，惟美国公使华若翰依清廷之安排进京呈递国书，又于七月十八日（8 月 16 日）在北塘与直隶总督恒福互换中美《天津条约》。

（二）中国战败开埠

英法联军在大沽战败后，以此为借口，从本国及殖民地调集军队近三万人，于咸丰六年六月（1860 年 7 月）在渤海湾集结。六月十五日（8 月 1 日），英法

[1] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：109.

[2] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：103.

万方数据

联军在探明北塘清军没有设防之后，派一万八千余人改由此处登陆，次日即占领并洗劫北塘镇。十七日（8 月 3 日）进攻塘沽，在茶棚一带遭到清军阻击，于是又增兵万余，分两路进攻新河、军粮城，再攻塘沽，于二十八日（8 月 14 日）下之。随后，英法联军从塘沽过河，于七月初二（8 月 18 日）占领大、小梁子、初五（8 月 21 日）占领北岸炮台，之后僧格林沁带兵逃往通州，恒福则带兵逃回天津城内，南岸炮台旋即失守；初八（8 月 23 日），英法军舰驶抵东浮桥，恒福等亲自登舰求和，英法联军未费一枪一弹而占领天津城。英法联军于七月二十三日（9 月 8 日）起兵进攻北京，咸丰帝逃往承德，北京陷落。九月十一日、十二日（10 月 24 日、25 日），清廷分别与英、法交换《天津条约》并签订《北京条约》（续增条约）。《北京条约》正式规定开天津为商埠。

（三）天津被迫开埠后的社会剧变

天津被迫开埠后，正式进入半封建半殖民地时代。

外国列强希望将天津商埠及其租界作为华北贸易的总据点，一方面可以开拓市场，一方面可以随时恐吓北京。天津不再是拱卫国都的门户，转而成为外国列强进攻北京、侵略华北、西北的前哨。第二次鸦片战争后天津被迫开埠，清政府的洋务运动、列强对华北的贸易与资本输出，都以天津作为北方的中心和根据地，客观上加速了天津城乡的近代化进程，中国近代文明发展史的若干“第一”都出现在天津，甚至为远离北京、侧重商贸的上海和广州所不能及。天津的铁路修造、电报电话、海运船坞、海军建设、新学教育等在全国堪称领先，其政治、经济、文化的近代化程度是毋庸置疑的，中国的无产阶级和民族资产阶级亦在此阶段得到快速发展。

鉴于史实繁多，而并非与本文有直接关系，故只采用部分对天津当地社会结构产生直接影响的事件。

1、天津的开埠贸易与买办阶层

在天津开埠之前，已经有德国、英国等国商人来到天津城厢一带进行贸易活动，但没有多大影响。咸丰十年（1860 年）英法联军攻打天津时，第一批目标明确的“淘金者”十三人（有如菲力浦·摩尔洋行经理瓦勒、咪哆士洋行经理咪哆士、怡和洋行经理索克利恩等）随军而来，战后便迫不急待地在天津城厢一带设立起“洋行”[1]，后来随着租界的设立，他们又纷纷移入租界；众多新的洋行在各国租界内大量设立。

[1] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：122. 原文引注“戴愚庵：《沽水旧闻》‘庚子先天津之洋行’：‘外人所立商号，庚子先，津人统称之曰洋行。自咸丰十年（1860 年）起，设立者日渐其多，然皆限于西洋人，英最早，俄次之，法德美人又其次也。’”

万方数据

这些洋行一方面向中国倾销商品，另一方面则从中国大量低价收购工业原料或半成品。如最早的怡和洋行（贩卖鸦片起家，与太古、仁记、新泰兴并称为英国“皇家四大行”），1861 年在天津开业的当年，即派员工乘船携带六万多洋银及货物到湖州购丝。仁记洋行则在宁夏设置“外庄”，垄断收购西宁毛，在包头设置外庄垄断收购驼绒，在海拉尔设置外庄垄断收购兽皮。[1]太古洋行与怡和洋行合作，兼营糖业、油漆、保险、驳船业务，垄断了食糖贸易。仁记洋行经理狄更生见大吨位货船只能停在大沽口外，遂发起建立“英商大沽驳船公司”，垄断了海河驳船的往来运输。英国人费尔卡在天津“白手起家”，凭借不平等条约，垄断了猪鬃的出口贸易。

随着列强对华贸易扩大，迫切需要一批本地人为其服务和代理业务，于是中国的“买办”[2]阶层营运而生，最早在广州出现。天津开埠后，各商行将买办制度带来天津。起初是由广州的买办到天津来开展业务，他们多为广东籍，遂形成“广东帮”，集资建造了天津城厢一带最华丽、最有名的“广东会馆”。后来，洋行经理开始从自己的职员、仓库管理员、工人、仆役、厨师等群体中选用买办。如汇丰银行天津分行的职员吴调卿，原来是普通职员，到津后，因与李鸿章是同乡，所以拿下很多业务，又适时地为李鸿章的淮军提供经济援助，取得候补道台的官方身份，进而被李鸿章任命为津唐铁路局及唐榆官铁路局的总办、淮军钱粮所总办、农工商总局督理；后来他自己又投资开设了天津最早的私人工厂，有了“民族资本家”的身份。吴调卿与梁炎卿（怡和洋行）、郑翼之（太古洋行）、王铭槐（华俄道胜银行）并称为天津“四大买办”[3]。

除了“广东帮”之外，天津的买办阶层还有李鸿章带来的“宁波帮”（创始人为王铭槐，原为上海老盛记五金行的司帐，因向李鸿章出售军火、军需物资致富），他们人数众多、经营广泛，其实力逐渐盖过“广东帮”，在天津建造了浙江会馆，以及浙江义园、浙江同乡会等。

在遍及全国的买办阶层协助下，沿海开埠城市的外国商业活动贯彻到了交通线周边的城镇和乡村，不但大量倾销西方工业产品，而且大量廉价、专项收购国内的农牧副产品，诱导农民放弃原来用于满足本社区消费需要的产品，转而集中生产可以卖钱的化产品，即被“商业化”，导致城乡自给自足的经济结构被破坏。乡村的产品被大范围商业化之后，其生产经营活动进入资本商业体系，乡村的财富迅速落入中心城市的财富漩涡，乡村生产者的收入被城市资本所控制。

2、盐帮的政治化与实业化

[1] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：123.

[2] 葡萄牙语音译，当时亦称“康白渡”。

[3] 详见尚克强.九国租界与近代天津[M].天津：天津教育出版社，2008：46.

万方数据

天津盐业采用采用官督商销的“引岸”制度，由皇帝钦派巡盐御史，盐商迅速垄断盐业并与官方空前紧密。天津的长芦巡盐御史署、长芦都转盐运司分别于康熙十六年（1677 年）、二十四年（1685 年）移驻天津。时至清中叶，长芦盐税占到全国盐税的 11%、占全国税收总额的 1%以上，因此，长芦盐官成为全国知名的“肥缺”，而盐商也获得了巨额财富。

在康熙年间，财势最强的长芦盐商联合成立了“盐纲公所”，其头领称为“纲总”。“盐商为了维持自己的垄断利益，不得不把大量的经济资源用在交换政治支持方面，……维持一个众人尽知的暴利行业的运营，最关键的保证，一是经营者自身要有足够的政治资源，二是获得各级官员们的支持。”[1]为了保持垄断利润，盐商大量捐钱买官，或以捐输等形式“报效圣上”。如康熙四十四年（1705 年），大盐商张霖捐官任云南布政使，后因假传圣旨、贩卖私盐（得钱一百六十一万七千八百两）、纵子违法被处死；其盐伙查日乾继起，在天津城西（今红桥区）修建了极富盛名的“水西庄”，传说乾隆十次巡幸天津，有三次驻跸此园；乾隆十三年（1748 年），盐商王志德为“金川军需”捐二十万两白银；乾隆二十四年（1759 年），盐商查茂德等为“甘肃屯田”捐三十万两白银；乾隆三十五年（1770 年）逢皇太后七旬庆典，众盐商献银十万两，乾隆四十九年（1748 年），为皇帝南巡献银十万两；乾隆五十三年（1788 年），盐商王德宜为“平定台湾”捐三十五万两白银。“康、雍、乾三朝长芦盐商以各种名义，向清廷共捐银三百五十万两。”[2]盐商为了加入扫殿会而捐官，自然不在话下。

咸丰八年（1858 年）英法联军攻占大沽炮台后，钦差、直隶总督谭廷襄率众逃回天津城里，天津的防务、治安等事宜，交给大盐商张锦文分段设局，组织团练、商团维持。张锦文居然以媚敌行为获得了朝廷的嘉奖。

开埠通商后，掌握大量财富的盐商阶层开始向实业投资，建工厂、办商业，向民族资本家转型。天津的盐商堪称当地最稳固的利益集团。只是在重农抑商的儒家文化统治下，盐商仅能攫取经济财富，在政治上却抬不起头。天津开埠之后，资本主义经济迅猛地展开，加之洋务运动带有先天的官商结合性质，财大气粗的盐商终于获得名正言顺进入资产阶级民主政治的话语权。

3、对华资本输出与无产阶级形成

西方列强对华资本输出的形式有很多，其中一种途径是直接投资开办工厂。开埠后，外国商人为了适应天津以进出口贸易为主的市场情况，主要开设农副产

[1] 马俊亚.被牺牲的“局部”[M].北京：北京大学出版社，2011：159.

[2] 天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987：67.

万方数据

品加工的小工厂，以及为租界服务的轻工业类小工厂。据统计，从 1895 年到 1919 年，外商投资的各类工厂企业有 56 家。[1]

尽管这些企业规模不大，但是天津近代无产阶级就此诞生，并随着中外资本家企业的发展而壮大。

另一个重要的对话资本输出方式是提供抵押贷款。洋务运动中建成的大型重工业、制造业大量向外国银行借款，而这些洋务企业则为无产阶级的迅速成长起到重要作用。光绪八年（1882 年），开平煤矿工人为争取平等待遇组织大罢工；光绪十七年（1891 年），开平矿工不堪外国工程师的欺压，自发组织反抗斗争。这些都是我国无产阶级早期自发的重要活动。

西方列强为了将天津建设为攫取商业利益和政治利益的桥头堡，在天津沿海河一带设立租界、修建娱乐设施，进而在天津城周边及乡村划定教区、建造教堂，一方面造成大量市民、农民等劳动者失地、失业，成为无产者，另一方则带来了西方文化，客观上使当地进入近代的“新”文化时期。不仅如此，安全的租界很快发展为“避难所”，民族资本家、实业家、下野政客等等，纷纷进入租界开店、居住，其人数超过洋人数倍，在动荡的时局中，客观上对保护民族资本起到了有利作用，使其在义和团运动被镇压之后又快速恢复。

4、洋务运动与民族资本主义的兴起

第二次甲午战争的失败，在清朝政府面前凸显出天津作为畿辅门户、外交中心的地位，因此委派当时最为精通洋务的李鸿章出任直隶总督。

天津开埠后的发展，与李鸿章密不可分。李鸿章作为“洋务运动”的核心人物，来天津后即在此地施“洋务”之政，直至 1900 年八国联军起兵而止。天津成为洋务运动的中心城市，直接带动了天津城乡的发展，使当地社会几近发生全面改革，而其影响之巨，北可达山海关，西可达甘肃、内蒙，南可达苏、浙、闽、粤。

咸丰十年农历十二月十日（1861 年 1 月 20 日）清廷在北京设立“总理各国事务衙门”，同一天任命侍郎后补京堂崇厚为天津“三口通商大臣”，管理北方新开的天津、登州、牛庄口岸事务；仅此一任，十年后裁撤。咸丰十一年（1861 年），英法联军部分撤走，但应崇厚之邀，留下一部分军队帮助清政府编练“洋枪队”以镇压逼近直隶的捻军。由西方侵华军训练清军“洋枪队”之制在奉天、山东及沿海各省推广，但令朝廷颇感不安。同治七年（1868 年），清廷命新任直隶总督曾国藩编练“练军”六军，分驻遵化、易州、天津、河间、古北口、宣化。后因曾国藩查办天津百姓“火烧望海楼”案不力，于同治九年农历八月三日

[1] 据《天津简史》引王学海：《旧中国时期外商在天津设厂行名录》，原载于《天津历史资料》第十九期。

万方数据

（1870 年 8 月 29 日）将其调去做两江总督，调署理两江总督李鸿章为直隶总督，兼首任“北洋通商大臣”，十月二十八日（11 月 20 日）上任；同年十月二十日（11 月 12 日），朝廷撤销三口通商大臣，所有洋务、海防事宜统归直隶总督。由此开始，天津进入李鸿章时代，直至其 1895 年第一次卸任。光绪二十七年（1901 年）上任的袁世凯，则在李鸿章所办众实业的基础上继续发展，成为“北洋军阀”的经济、军事根据地。

李鸿章在天津推行的洋务运动是全方位的，可以说涉及军事、工业、商业、文化的方方面面。如：

“北洋机器局俗称东局，在东郊贾家沽道旁。同治五年，总理各国事务衙门奏准在天津设局，仿制外洋机器。六年，通商大臣崇厚委员举办。九年，北洋大臣直隶总督李鸿章奉旨斟酌，节次开拓至光绪二年，规模大备，有《兴造记》。”[1]同治十年（1871 年）底，上任伊始的李鸿章即着手改革、扩建天津机器局（北洋机器局）。李鸿章裁撤局内技艺不精的外国工人和旗人，并调来大批南方技术熟练工人，扩建工厂，不断添设专门的生产局、房，如按西方标准建造的火药库、卷枪炉房、枪子厂、洋枪厂、车床厂、电气水雷局（附设电气和水雷学堂）、提磺厂、分药房、压药房等。到光绪年间，天津机器局成为当时亚洲最大的近代化兵工厂。

除此之外还有：

同治十一年（1872 年），轮船招商局在天津设立分局，李鸿章奏准漕粮由轮船运输，到三岔河口用木船转运。“招商局，在紫竹林英界内。同治十二年二月建。先是南北洋大臣以通商各国轮船出入江海，华民生计日耗，乃集官商股本购备轮船，偏行江海口岸，各设分局。而自南洋逮于北洋，以江浙两省海运漕粮为大宗，于是并英商太古、怡和称三公司云。”[2]

同治十二年（1873 年），李鸿章参照联军步兵营制改设营哨，与保定、大名、通永驻军整编，将天津的“洋枪队”改编为“练军”，其它沿海各省也挑选绿营兵，使用洋枪，建立“练军”，各“洋枪队”渐次取消编制；十月二十六日（11 月 18 日），李鸿章奏派原上海机器局督办沈保靖总理天津机器局（1866 年创办）。

光绪元年（1875 年），李鸿章奏清编练“北洋水师”。

光绪三年（1877 年），李鸿章力促采用近代技术的开平矿务局筹办，次年投产。

[1] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》引“档案”。

[2] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》引“档案”。

万方数据

光绪四年（1878 年），天津海关设“华洋书信馆”（次年更名为“拨驷达书信馆”），试行邮政业务，并首次发行大清龙票邮票。

光绪五年（1879 年），李鸿章奏准架设天津至大沽、北塘的电报线路。

光绪六年（1880 年），李鸿章奏准设立“天津水师学堂”，为官办近代化学府，为北洋水师提供新型技术人才；在大沽海神庙前兴建北洋水师大沽船坞，[1]奏准架设津沪电报线（次年通报），并在天津开办电报学堂[2]、津沪电报总局（四年后迁往上海）[3]；开平矿务局按英国标准修筑唐胥铁路，次年竣工。

光绪八年（1882 年），北洋水师营务处在天津成立。

光绪九年（1883 年），天津设立工程总局，开始用西方技术整修城市道路设施。此事为天津城乡百姓增加了新的谋生方式。“工程总局，光绪九年，津海关道周馥议，以天津为北洋通商总汇之区，商贾辐辏，舟车络绎，而地势低洼，街道偪窄，行旅、居民均苦不便，沿河泊岸倾圮[4]，官民船只起卸皆形艰阻，拟仿照上海筹防捐办法，在新关抽收‘华商码头捐’，修筑道路，详请总督兼北洋大臣李立工程局。未建官房，设于三岔河下玉皇阁内，专司其事。于是起自紫竹林租界，上至天津四城内外，直街横巷一律修治，或筑碎石，或砌条石，逐渐而北至入京道路为止。……岁修经费由官商筹捐。而外则有东洋车捐，为一大宗东洋车，制价极廉，供客极便。贫民恃此为生益增，日多势将拥挤滋事，因收月捐，以示限制。每车每月赴局缴津钱一千，给领牌照。后复减至津钱五百。各段亦有分局。”城乡贫民终被卷进近代化的大潮。

光绪十一年（1885 年），天津武备学堂创立，“海防练军练习洋操，特于各军调取少壮材武之士入堂，学习洋语、洋文，并算学、阵式，以备异日将领之选。约百二十人为率，延西人为教习。嗣后京旗子弟亦派送入堂，分班习练，规模益宏。由北洋大臣委道员总司其事。”[5]

光绪十二年（1886 年），天津铁路公司成立；天津自来水公司创办。

---

[1] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》：“大沽船坞，光绪五年，北洋大臣李以天津海防重地，时有兵轮驻守，议建船坞以为岁修之地。饬税务司洋员德璀琳于大沽口内海神庙前购买民地，仿照西法办理。逾年告成。遂派专员总理其事。”

[2] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》：“电报学堂，光绪六年，北洋创设电线后，开招电报学生，以备更代。初在扒头街赁屋为堂，后于十二年九月建学堂于紫竹林法租界。”

[3] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》：“官电报局，光绪六年，总督兼北洋大臣李奏准设立陆路电线，由天津循运河至扬州，越长江以达镇江，迄上海止，计长三千余里，与外国通线相接，传递各报当。于十一月内设立总局于东门内‘问津行馆’，别设商局于紫竹林法租界，官商两局分司各处电报。”

[4] 音 yí。

[5] （清光绪）《重修天津府志卷二四・公廨》。

万方数据

光绪十四年（1888 年），津沽铁路竣工，成为进出口贸易的重要交通线路；天津第一座开启式铁桥——金华桥建成。

光绪十七年（1891 年）[1]，北洋铁路官局在天津成立。“铁路官局，光绪十七年三月建，坐落法租界。先是开平煤矿即成，商建铁路以便转运。”[2]为解开平煤矿运煤之需、大沽港海船燃料之需，也为了满足列强收购、运输其它工业原材料、农副产品之需，铁路建设大规模展开，很快辐射到山海关、唐山等地。

光绪十九年（1893 年），北洋海军储药施医总医院创办。

光绪二十年（1894 年），天津至山海关铁路竣工。

光绪二十一年（1895 年），天津北洋西学堂[3]于八月十四日（10 月 5 日）开学；津芦铁路筹建（1897 年竣工）；袁世凯受朝廷之命，编练新建陆军。

天津战略地位的提升，有一个由“内”而“外”的过程。从最初作为抵抗北方少数民族侵扰的军需物资中转站、储备站，到抵挡南方军事力量、拱卫京师的防线，再到抵御西方资本主义列强的海防前线，天津对于国家统治稳定的意义大为增强，清廷出于自身安全考虑，对天津的建设可谓不遗余力，洋务运动得以在天津落实，与国家最高统治集团的这种思路有很大关系。在洋务运动的背后，正是国家话语认同下的官商合谋。

2.1.4 小结：皇会鼎盛的社会语境

娘娘会上的民间花会有了“皇会”的名号，自然是至极的荣光。1860 年被迫开埠至 1900 年八国联军入侵之前，虽然是中国政治、军事方面的屈辱历史，却是传统天津皇会的鼎盛时期。这方面的记述已汗牛充栋，仅拈来几则便体会其盛况。

光绪十年（1884 年）《津门杂记》“天后宫”：

香船之赴庙烧香者，不远数百里而来，由御河起，沿至北河、海河，帆樯林立。如芥园、湾子、茶店口、院门口、三岔河口，所有可以泊船之处，几于无隙

[1] 《天津简史》中此条作“光绪十六年”。疑误。

[2] （清光绪）《重修天津府志卷二四·公廨》。

[3] 又名“北洋学堂”、“北洋大学堂”。（清光绪）《重修天津府志卷二四·公廨》：“北洋大学堂在海河南岸梁家园南，光绪二十年八月奏建。初，前津海关道周馥议设‘博文书院’，会讲中西之学，购置地基一区，旋以经费不足中止。今太常寺少卿盛宣怀任关道时，乃请于北洋大臣总督王，就原基捐建学堂一所，招考头等、二等学生，并延中西积学之士，分班教习。《章程》略仿西法，长年经费约五万金有奇，由海口煤税、米麦税及招商、电报两局捐款济用，不领公帑。”“北洋大臣总督王”为光绪二十一年正月十九日（1895 年 2 月 13 日）新上任的王文韶。

万方数据

可循。河面黄旗飞舞空中，俱写“天后宫进香”字样，红颜白发，迷漫于途，数日之内，庙旁各铺店所卖货物，亦利市三倍云。

同书所录署名为“津门沈存圃明经峻”[1]一文：

鸣钲考鼓建旗纛，寻橦掷盏或交扑。
鱼龙曼衍百戏陈，更奏开元大酺曲。
笙箫箏笛弦琵琶，靡音杂还听者譁。
老幼负贩竞驰逐，忙煞津门十万家。
向夕灯会如匹练，烛天照地目为眩。
香烟结处擁福神，仪从缤纷围雉扇。
白昼出巡夜进宫，献花齐跪欢儿童。
慈容悦然默不语，譬彼造化忘神功。
别有香船泊河浒，携男契女求圣母。
焚楮那惜典钗环，愿赐平安保童竖。
我闻圣母奠海疆，载在祀典铭旗常。
初封天妃嗣称后，自明迄今恒降康。
津门近海鱼盐利，商舶粮艘应时至。
伪神拯济免沦胥，策动不朽宜正位。
在昔缇萦与曹娥，皆因救父死靡他。
虽云纯孝泽未远，孰若仁爱照山河。
复有静波称小圣，立庙瀛壖禋祀敬。
未闻报赛举国狂，始信驩虞关性命。
伊余扶杖随奔波，欢喜爰作迎神歌。
康衢击壤知帝力，闕里犹记乡人傩。

清代天津著名诗人樊彬，有描写皇会繁华景象的诗作《津门小令》：“津门好，皇会暮春天。十里笙歌喧报赛，千家罗绮平鲜妍，河泊进香船。”[2]

这一时期，除了天津府城周边花会大兴之外，位置较远的地方花会也得到发展。因为很多地方都建造了妈祖庙，所以其附近村落也有类似的花会存在，但这

[1] （清光绪）《重修天津府志卷二六·风俗》收此诗，“邑人沈峻有津门迎神歌，附以备考。”出处为《采访册》。

[2] （清）樊彬.津门小令[O].天津图书馆 1988 年据清刻本影印。王子羽、张志斌注曰：“樊彬，字质夫，号文卿，生于嘉庆元年（1796 年），幼有才名，年二十三填津门小令百首，今录其有关二，晚年居北京，光绪七年卒（1881），享年八十五岁。”《清画家诗史》关于樊彬生平资料：樊彬，字质夫，号文卿，天津诸生。道光五年（1825 年）以膳录受训导，历官湖北洪安、建始知县。癖嗜金石，工山水，寿近九旬，喜吟咏，遗稿甚富，有问青阁诗集。

万方数据

些花会几乎都不能到城里参加皇会，尤其是銮驾、宝辇、仪仗类的花会。“其原因很简单。旧时的銮驾类会都是由城内的富商大贾出资捐赠并垄断的，每一位娘娘所乘的轿辇也都是固定的，所以其他人很难插的进手。从另一方面说，这些远离城区的宝辇会的所在区域都有供奉娘娘的庙宇，每年也都有约定俗成的日子举行出会表演，作为那里娘娘的宝辇，亦不宜参加皇会。”[1]这些民间花会的阵势也不小。例如葛沽一地就有九道宝辇会，其天后大辇始建于清咸丰六年（1856年），据传曾获赐大清龙旗、龙棍，驾辇、服装均用杏黄色；光绪二十八年（1903年）又增设了引驾灯亭，传说其是妈祖在海上休息用的凉亭，并有航标之类的指示作用。葛沽宝辇至今仍在当地出会。

据 1930 年《益世报》载：

因为前清奉旨开皇会的黄报，曾经在上海张贴，所以南方也有人专程赶这次三月的庙会。……而且不但中国人信她，日本人信得尤其厉害。[2]

这其中，铁路、海运的发达功不可没。当时已有很多南方的大商家从海上到天津“朝圣妈祖”，回程时再将天津市场所购货物运到南方贩卖。《天津皇会纪念册》：

期前各地商贩，虽远至数百里，莫不云集津市，均能利市三倍；后期又各运异地产品以至当地。出入川流，供求均配，此实商业之要经，岂能以迷信之空谈，因小而失大。[3]

自康熙朝逐步开放海禁到光绪末年，供应京城用度的漕运一直没有中断。这一时期的漕运已经不只是为皇族运粮运丝绸，而是可以进行南北贸易。大量南方商人汇聚天津，甚至可以在举办皇会时以“朝圣”之名驾船带货北上，实为打开商路。光绪版《重修天津府志》记录了部分会馆：浙江会馆（光绪十三年三月重建，在东门内户部街）、闽粤会馆（乾隆乙巳年建，在针市街）、山西会馆（嘉庆戊辰年建，在锅店街）、怀庆会馆（光绪丙子年建，在曲店街）、江苏会馆（光绪十九年八月建，在东门内经司衢衙门后）、济宁会馆（同治元年置，光绪十二年二月建，在北阁里），以及延邵公所等。这些商人会馆一方面既崇祀行业神，又是妈祖的虔诚崇拜者，更是捐助妈祖祭典、捐建民间妈祖庙的重要社会力量。

欧洲的新兴资本主义国家为了寻求海外市场和殖民地，地处京畿的天津被认为是在政治上的首选突破口。天津被迫开埠，虽然过程痛苦而屈辱，但客观上对于城市的发展也有积极因素，为这座城市的发展提供了新的动力、机遇。清廷在天津开设了“三口通商大臣”、“北洋通商大臣”，随后洋务运动兴起，天津的

[1] 尚洁.皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006：237.

[2] 引自《益世报》1930 年.

[3] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：7.

万方数据

近代工业技术、军事技术、交通通讯、国防装备等皆突飞猛进，西方先进文化亦快速传播；无产阶级诞生、民族资产阶级、买办阶层形成，民族工商业获得发展，客观上带动整个华北的农村开始近代工商业进程，城乡关系更为紧密。在这种社会语境中，牵涉天津地区政界、商界的皇会真正成为社会各界所共举的公共事件，得以吸纳大量社会资源，遂呈现出鼎盛之势。

天津开埠通商后纷至沓来的外国资本，充分利用清廷大兴洋务运动之机，一方面采取多种资本输出方式，向清政府贩卖机器设备、军火、军需物资，为李鸿章大量提供抵押贷款，以帮助其兴办洋务之名攫取铁路控制权，设立租界、工厂、商行、银行，另一方面则向巨大的中国市场倾销工业产品，掠夺廉价生产资料。买办阶层因之兴起，成为华人社会的“顶层”利益集团，连政府官员都要毕恭毕敬。商人和官员在兴办洋务的过程中聚敛财富之后，又转而自行投资设厂，转化为实力雄厚的民族资产阶级，其实力和势力远远强于土生土长的民族资本家。

与之相应的，是天津周边农村与天津城市彼此依赖的关系空前加强，城乡互动极为频繁。天津的村落是典型的农工混合的乡村社区，村落工商业占有很大比重。天津在漕运枢纽、京畿门户的基础上，进一步发展为近代工商业中心城市，将周边农村、甚至整个华北的农村都吸纳到天津近代工商业化的漩涡中来。城市发展和列强入侵，造成的大量失业、失地劳动力；工厂运营、工程兴建需要大量廉价劳动力，他们很快转化而成为资本集团的雇佣劳动者；而农村的商业化则进一步加强了其对城市的这种依存关系，即农民要讨生计，就要到城市去，或者寻求雇佣、出苦力，或者出售自己的农副产品，于是农村实际进入了城市的资本运作系统。

在这个社会转型阶段，天津城乡可谓“四权”混杂。“要了解中国传统政治结构应当注意四种不同权力间错综复杂的关系。这四种关系是皇权、绅权、帮权和民权。”[1]这“四权”在社会转型中的纠结，使天津地域文化中的民间结社行为与文化伪“包容”心理发生了膨化，从社会表层即可看到帮派、商帮林立，华洋人士混杂、东西文化并行。

（一）皇权及其代表

从最顶层的皇帝说起，他们为了稳固自己的统治，首先想到的是对抗，对抗不成就退让。退让并非是放弃，他们还是要彰显自己在天津的正统统治者地位。作为皇权的代表，上到直隶总督，下到地方小吏，都要以“圣上”的想法为行为依据和权势源泉，如严复、周馥、盛宣怀等，都是李鸿章体系内的大吏。若没有皇帝的大力支持，李鸿章不会有如此之多“奏准”的机会，也就谈不到洋务运动

[1] 费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：135.

万方数据

的兴起。朝廷大员手中掌握的政治资源和财政资源，一方面为自己获取财富提供了保障，一方面则成为下级官员、外国列强、中国买办、新型民族资本家获得财富的有力保证。

（二）绅权与帮权的合体

洋务运动自发起伊始，就带有“官商”的天性，商人捐官、官员从商，也就成为必然，于是士绅与商帮会首难于分辨，可以说绅权与帮权发生了合体，形成“绅商”群体。

“简单的说，对于绅权的性质有两种看法：一是认为绅权乃是皇权的延长，它是皇权统治人民的一种机构，绅和官是一体。另外一种看法是绅权和皇权的来源不同，绅权是社会经济的产物，握有传统的势力。”[1]从《津门保甲图说》、《天津皇会考记》中“绅商”一词便可明确得知，“绅商”是区别于“绅士”的一个群体，他们有着士绅与商人的双重身份，不但是请举办皇会的绅权代表，而且也是保甲制得以落实的资助者；“什么样的人才叫做绅士呢？传统的回答是非常确定的：‘士大夫居乡者为绅。’”[2]在天津这样特殊的地域，绅商显然不是一般意义上的士绅或绅士，他们不但是皇权在基层的末端，而且是“社会经济的产物”。在《津门保甲图说》所录官方告示中，有资格向官府奏请施行能够影响政治制度、政权安全的“保甲制”的人，是“绅士”，而推行保甲制所需捐输，却由“绅商”提供，不得动用官钱；而请批举办皇会只是地方经济行为，目的是为了当地经济的提振，不牵扯政治措施，则由“绅商”发起，且由多次参加扫殿会的“绅耆”着手落实。

“绅商”很可能就是史靖所说的“保产主义者，这些人多半是富农和小地主，家道小康的人参预地方的事务，目的乃在借此结识他人以保障自己的安全……虽然他们对于作为一个绅士的许多条件并不齐备，但在地方上基于恒产和家世也往往能获得若干人的信任。”[3]绅商没有绅士那么明确的政治身份，或者说绅商的政治地位不如绅士更高，但是他们的确拥有足以获得信任感的物质财富和社会关系，其背后有商帮、商会的支持。从这个角度来说，绅商更倾向于是“帮权”的代表，是绅士群体之下直接与劳动人民接触的群体，于是自然拥有了大型民间活动组织者、领导者的资格和便利条件；这也决定了绅商群体的政治倾向是趋利的。之所以说绅商是皇权在基层的末端，而非代表，就是因为当皇权有利于绅权群体获利时，他们就是皇权的传达者、拥护者和执行者，当皇权不利于他们获利时，绅权群体就会另寻权利关系去依赖。

[1] 费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：137.

[2] 史靖.绅权的本质[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：137.

[3] 史靖.绅权的本质[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：135-136.

万方数据

（三）民权的凝聚

社会底层民众虽然没有政治地位可谈，但却是洋务运动、工商业运营所不可或缺的廉价劳动力。以天津的“脚行”为例，“脚行”出现在清初，把持各水陆码头，“脚行头儿”可世袭家传，并得到官府承认。在天津开埠后，贸易大盛，脚行最多时达到二百多个，每个脚行的多至六百左右，少则一二百。脚行的“锅伙”（长期雇佣的苦力）与日剧增，人手不够时还会临时雇佣“扛大个的”（打短工的苦力）；在货物运输过程中，又有“抱把的”（养大板车搞短程运输）和“拉小绊儿的”（临时受雇拉车），均受雇于“驾车把的”。这些苦力工人有很强的抱团意识、讲义气，因此也常被脚行头儿利用去争夺或保护生意。一方面，为了尽力保障自身的生存权力，民众的结社心理必然强化。以地缘、业缘为关系的民间结社，其自治力、凝聚力骤增。另一方面，民众为了获取更多的生存利益、赢得更有利的生存空间，会主动向城市靠拢，不但会包容各种新生事物，而且也愿意利用它们来谋取生计。虽然他们不是真正的接纳——义和团运动在天津城乡的燎原之势、对近代工商实业的破坏之巨便可证明，但出于谋生之必须，他们又必须依靠城市的资本经济体系。

在这种社会语境中，天津皇会成为“四权”汇聚的社会焦点事件。从资料来看，1860 年后至 1910 年之前，是出皇会最多的时期，且以光绪朝最甚，据董季群先生的不完全统计，光绪年间曾出过六次皇会，其中四次是在闹八国联军以前：

不完全统计，皇会自兴办以来，有史可依的举办时间是：……光绪元年（1875 年）、光绪二十年（1894 年）、光绪二十一年（1895 年）、光绪三十年（1904 年）、光绪三十三年（1907 年）。[1]

皇会的得名源于“受皇封”，地方的官、商从自身利益出发，介入到皇会的组织举办当中，掌握着出皇会的年份、路线、选邀及基金来源，为皇会提供了官方认证、物质保障和有序进行。如果没有官、商合力的参与，皇会仍会退回或保持民间庙会花会表演的自发状态。

在开埠之前，虽然皇会的发起也是由地方官府、商人、民间花会构成，但当时无论从利益的关联程度来说，还是从商人的实力来说，都无法于开埠后相比。官员从中得到的利益有限，更主要的意义是达成“圣意”，完成政治任务；商人群体的整体则没有更大的实力和兴趣投入其中，于是皇会中的功能角色也就长期稳定，走在队伍前面的一度是有功名的人而非有“功名”的大商人；最嗨的民间花会也没有如开埠后强烈的、事关生存利益的竞争语境，开埠后各花会的技艺精进、绝活百出，即是对比。至于观会的民众、赶会的商人，开埠前更多的成分是

[1] 郭凤岐主编、董季群著. 天津文化通览（第一集）天后宫写真[M].天津：天津社会科学出版社，2002：98.

万方数据

上香、贸易，开埠后，借机进行贸易的比重更大，较远地区的乡村民众还趋向于借看皇会的机会顺道进城看“洋货”。

天津开埠后，代表皇权绵延相继的地方政府与绅商发生杂糅，具有绅权、帮权双重身份的大商家（如盐帮、闽粤商会、“津门八大家”、天后宫周边商家等）在利益驱使下，积极参与皇会的组织、捐助，而行业把头、村落头领往往又是花会的会头，他们也不遗余力地壮大、建设自己的行帮、村落花会；会员则努力练出绝活，成为花会的“业务核心”。于是皇会从上到下成为各级掌权者社会能量的展现，花会的鼎盛也就被造就出来。

2.2 传统皇会的第一次转型与衰落（1900 年-1949 年）

第一次鸦片战争，天津城几乎没有遭到攻击；第二次鸦片战争中天津城遭到攻击，造成了较大程度的破坏，但并未毁其根本。但是 1900 年八国联军在天津租界组建完成，随后在对义和团的战争中，给天津城乡造成“洗劫”式的巨大破坏，天后宫亦被“征用”，联军甚至在次年将天津的部分城墙强行拆除。在此之后，天津社会真正进入乱局，清朝政府、革命党、义和团余部、捻军、外国侵略者都将天津视为必得之地，民不聊生的境况可想而知，皇会的停办、衰落也是历史必然。

民国政府建立后至中华人民共和国建立前，国家首都由北平（北京）迁到南京，此举对天津的影响甚巨。20 世纪 20 年代之前，天津的近代城市工商业经济没有明显衰败，甚至在 1925 年突破 100 万人口。日军入侵东北、华北后，处于枢纽位置的天津民族工商业经济收到严重影响，以致于 1936 年重开皇会，希望能够提振经济。平津战役中，天津的战略意义再次凸显，先解放天津、促使北京和平解放，成为我党中央军委的英明决策。

处于北京与南京政治夹缝中的天津，较少受到国民政府的“恩泽”，倒是屡屡成为北京“复辟”者的根据地和退居地，来自北京的“寓公”大量聚集在各国租界内。进入“民国”所应有的社会体制变革，天津是在政治、军事“拉锯战”中缓慢实现的，在老百姓来说并没有出现急遽的、明显的转变。因此，本文不以政治意义上的“民国”作为社会转型的标准，而是立足天津皇会的历史本身，从天津的具体社会事实出发，将清末与民国置于同一个社会转型期，天津皇会正是在这个时期内，转盛而衰。

2.2.1 传统皇会的去神圣化

（一）传统漕运的解体

万方数据

清代中前期有力的漕运建设，尤其是康熙年间收复台湾，开创了漕运的历史顶峰时代。在康熙十一年（1672 年）时，仅内河漕运的船只已达 7960 艘。在嘉庆朝以后，由于运河失修、黄河泛滥导致运河淤塞，使得河漕运输非常艰难，且成本大幅度增加。道光六年（1826 年），清廷任命陶澍为江苏巡抚，主持海漕运输事宜，并在上海设立海运总局、在天津设验收局。该年雇佣民间沙船一千艘，从海上运输漕粮一百五十六万石，历时十几天即达天津。

鸦片战争后，近代化交通大幅度发展，清廷于同治十一年（1872 年）改用轮船运输漕粮。然而，随着西方列强侵略的深化，清朝国库大量赔款，国库空虚，政府开支日趋紧张；国内太平天国、捻军、义和团起义不断，清廷疲于应付；外国资本输入、民族工商业兴起，民间商贸活动兴盛，等等原因综合，致使清廷无暇兼顾漕运，而民间商人也不愿从事这样耗时长、风险大的长途贩运，更倾向于转向自由度和可掌控性相对较高的民间贸易，至光绪末年，历时六百余年的皇家漕运全面停止，海上贸易运输代之而兴。

海上贸易主要由民间船帮和西方列强洋行的船队构成，而以不信仰妈祖的后者为巨；而轮船航海的安全系数大大增加，妈祖救人的传说再没兴起，民间信仰的功利性使水手们逐渐抛弃了对妈祖的崇拜。马林诺夫斯基在《文化论》中，分析巫术及宗教的起源，认为“人们只有在只是不能完全控制处境及机会的时候才有巫术。”[1]他又指出，“巫术和宗教是有分别的，宗教创造了一套价值，巫术是一套动作。”[2]宗教的价值之一就是通过神力来实现信众的愿望，是信众达到目的的工具。一旦这个工具不灵验，或者失去存在的必要——人们不再需要宗教来达成某种目的，便会被搁置一边。“在后来发明轮船以后，航海技术发达，天后做为海神的威信和功能一落千丈，成为专司子嗣和疾病的神祇，天后宫也就逐渐成为一般人求嗣求顺的庙宇了。”[3]“对妈祖的崇拜最能说明这一点。人类对海洋的驾驭能力一直到相当晚近仍很底下，元代及明初走海路运粮常要蒙受很大损失，那些以海为生的人则更是吉凶难测，故而人们崇敬该神，作为心理寄托，即所谓‘倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻’[4]。这也无非是起一种稳定情绪、减少恐惧的作用。”[5]到

[1] [英]马林诺夫斯基. 文化论[M].费孝通译. 北京：中国民间文艺出版社，1987.53.

[2] [英]马林诺夫斯基. 文化论[M].费孝通译. 北京：中国民间文艺出版社，1987.53.

[3] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究会.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：163.

[4] 赵翼.陔余丛考卷三十五·天妃[O].石家庄：河北人民出版社，1990：626.

[5] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：101.

万方数据

清朝末年，天津妈祖实际上已经脱离南方的“海神”神职，转型为典型的北方“农耕”神，表现为对健康、生育、官禄、财富、学业的保佑。比如天后宫里不但有传统的老娘娘、送生娘娘、眼光娘娘、耳光娘娘、子孙娘娘，还有灶王爷、关帝、火帝、金龙四大王、财神、“痘哥哥”、“花姐姐”、“挠散大爷”、“催生郎君”、“跑道奶奶”、“疙瘩刘爷”等比较少见的神仙，最多时达到百位以上。痘哥哥、花姐姐、挠散大爷分管小孩种痘的事，小孩种痘以后，要在家“谢奶奶”，因为“小孩种痘之后，能平平安安不出凶险，小孩的母亲就认为这是痘哥哥、花姐姐、挠散大爷保佑得周到，所以送些扎彩以当报酬。”[1]

至民国时，整个社会貌似已经忘记了妈祖天后的护海本职，在 1936 年举办皇会之前，由市政府批准、由扫殿会公示的黄报中，直接将举办皇会的目的表述为“繁荣市面、挽救商业”，祭祀内容则表述为“行香、散福、却瘟”。皇会由最初的酬谢妈祖护佑海运，至此已经转型为商业促销的噱头。

（二）帝王权威的衰落

在义和团之前的太平天国、捻军起义中，天津城并没有受到直接攻击，起义军均被阻击在津门以南、以西，但义和团运动则不然，可谓遍及天津城乡。光绪二十五年（1899 年）春，山东和直隶义和拳首先传入运河附近的西郊和南郊，后来一个名叫“海乾”的和尚把义和拳传到天津城厢。次年正月，天津的“拳厂”、“团场”迅速建立，同年二月（1900 年 3 月），天津本地人王荫荣在西郊张家窝这里“坎字总团口”，至四、五月间，河北、河东、城厢内外的坛口相继而起，山东的义和团“老团”沿大清河到达天津，本地团民声威大振。不久，义和团重要首领曹福田率众在吕祖庙设立团口、张德成率领“天下第一团”（在静海县独流镇成立）在小宜门设立总坛口。一年时间，天津出现“官无论大小，民无论男妇，大概信之者十之八”的局面。直到后来天津城陷于八国联军，城外仍有一万余名义和团在活动。义和团（其中混杂了不少当代的混混儿）在天津城内外以“灭洋”为名，打砸洋行、工厂，焚烧教堂，只要于“洋务”、“西洋”有关的几乎是概莫能免。

八国联军在攻陷天津城后，大肆劫掠，清政府官衙几乎尽数被焚，估衣街、宫前街、宫后街等繁华商业区概莫幸免，天后宫也被联军占领、“征用”，“天上圣母”的“神力”被荼毒，威严扫地。

“庚子之变”后，很多社会有识之士深切感受到“痛夫国势之受陵夷，知非大兴教育，不足以开通民智，抵御外侮，乃盛倡毁寺办学。于是寺院大半被毁。”[2]“自毁庙兴学后，天津之道教，已日见衰微，所存者不过天后宫数处。此辈道

[1] 佚名.谈谈天后宫[N].大公报，1933-2-13.

[2] （民国）宋蕴璞.天津志略·宗教[O].民国二十年（1931 年）：64.

万方数据

士，尠[1]能阐明道家精义，至有殡葬时，假道经为临时点缀。不过为啜[2]饭之计。”[3]时至 1919 年“五四运动”之后，废庙兴学之风盛极，天后宫等庙产均被划为“天津县学善产”，庙中道士的经济来源几近断绝。道教侍奉的妈祖信仰受到不小的打击，道士们为了获取更多的香火钱，主动迎合民众的信仰需求，人为地增加妈祖、天后宫的神职，加剧了其向“万能神”神职的转变。

（三）商业目的的暴露

在光绪朝结束之后，直到民国，似乎就没有再举办皇会。

按《天津文化通览》的说法，进入民国后第一次举办皇会是在民国三年（1914 年），后两次是民国十二年（1923 年）、民国二十五年（1936 年）；按《天津皇会考》的记载，民国十年（1921 年）春曾举办一次，“然较前清时代之隆盛仪式远不及矣。”[4]按《天津皇会考纪》的记载，“中华丙子之春”（民国二十五年，1936 年）之前的“最末一次皇会”是民国十三年（1924 年）。按天后宫主持道士张修华的说法，他一生经历过四次皇会，其中三次是在他 1912 年回到天后宫谋生之后，即民国四年（1915 年）、 民国十三年（1924 年）、民国二十五年（1936 年）。徐肇琼在文中说：“民国十年春曹氏当国时”，“曹氏”应该是指直系军阀曹锟，他于民国十二年（1923 年）10 月贿选为“总统”，次年 10 月中下旬被奉系军阀张作霖及国民军赶下台，因此他当政时期举办的皇会，应在 1924 年春，即民国十三年春。《天津皇会纪念册》亦有记：

民十三，虽曾举办一次……[5]

1936 年 3 月 12 日的《北洋画报》有一条《皇会轶闻》：

皇会元举，溯至满清，殆致末叶，已见衰微。国民已还，除曹锟执政时，于民国十三年间一度举行，其俗已废置久矣。

可见，徐肇琼先生在 1936 年时撰文时把时间记错了。

至于《天津文化通览》一书，则有 2/3 错误：“民国三年（1914 年）”应为“民国四年（1915 年）”；“民国十二年（1923 年）”应为“民国十三年（1924 年）”。

[1] 音 niǎo。

[2] 音 dàn。

[3] （民国）宋蕴璞.天津志略·宗教[O].民国二十年（1931 年）：65.

[4] 徐肇琼.天津皇会考[A].来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津古籍出版社，1986：12.

[5] 双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）：1.

万方数据

对于1915年的皇会，没有找到有价值的材料。对于1924年、1936年的皇会，《天津皇会考》、《天津皇会纪念册》、《天津皇会考纪》及张修华先生的《我和天后宫》都有记录。

《天津皇会考》：

民国改元以来，国家多难，民间经济因之不振，鲜有余力顾及此事，盖久已停演。惟民国十年春曹氏当国时，曾一度举行，然较前清时代之隆盛仪式远不及矣。当年天津当局，为谋繁荣市面计，定于旧历三月十六、十八、二十、廿二四日举行扩大之皇会，真空前盛事也。

《天津皇会纪念册》：

（民十三，虽曾举办一次，当时乃粉饰太平耳，实不能与此次相提并论也。）今者天津市长萧振瀛氏，以市面不景气，谋有以繁荣之，故就慈善会议席上，谈及繁荣之策，诸善绅思起当年皇会情况，各地商贩云集，虽远自数百里，无不赶趁斯会，车船兼进，商品山积，贸易极一时之盛，如能复兴，对于津市商业，裨益实多，于是本此原则，决由市府辅助指导之下，经诸善绅商讨擘划，乃观厥成，事前对于地方之安全，商贾之利益，固一再谋算焉。闻无论出入商品，均予减税一月，俾兹补助，关于稍觉鄙俚之武会，亦加以改革取缔，立意要在市面之繁荣，商业之振兴，其余者陪衬点缀而已，如此妥善顾虑，极尽周全之道。虽有一部高调之士，有以批评，然吾人目光须放广远，岂可因小失大，总之此实善政，未可厚非也。

《天津皇会考纪》：

皇会因为受了政治影响，停办多年。到了民国十三年春天，那时北方政局，可以说是小康之象。省长公署准了绅商之请，许出皇会。于是天后宫主持道长和一般当年久惯筹办会务的绅耆即着手进行。不过皇会已经停了有许多年，老人亡故的很多，仪仗什物，失落不少。更有各会因为多年不练，人员星散，立时赶不来，一切未能完备。出会的礼典节目，参加的会数，全都缩减很多，已非当年盛时风光，不过略具典型而已。并且会期只有两日，也较原来会期四日少两日。但是那时震动各方，人民多来看会，盛况却不减当年，仍是万巷空人。

通过以上分析，可知民国时期就举办过三次皇会，分别是在民国四年（1915年）、 民国十三年（1924年）、民国二十五年（1936年）。田野调查中的会员口述、天津市档案馆资料也共同印证1936年的皇会是时隔多年后的最后一次皇会。

“在中国的过去和现在，乡村和都市（包括传统的市镇和现代的都会）是相克的。……所谓相克，也只是依一方面而说，就是都市克乡村。乡村则在供奉都市。在这情形下，乡村没有了都市是件幸事，都市却绝不能没有乡村。……乡村

万方数据

和都市一隔绝，受打击的是都市。”[1]单就皇会来说，1936 年重启皇会，凸显出天津城市经济的发力，需要来自周边乡村的花会来出皇会，而这一着的确会在短时期内奏效。尽管绅商们露骨地说，对于“商贾之利益”一再谋算，对于“稍觉鄙俚之武会，亦加以改革取缔”，他们的关键目的是要市面繁荣、商业振兴，“其余者陪衬点缀而已”，但是黔驴技穷、获利无门的绅商们，为了自身商业经营的持续，不能不利用一切可能的力量去打开市场了。而且，这一手段的确起到一定作用：据 1936 年 4 月 11 日《大公报》记载，“天津市民观会者有 10 万人次”。

可以明显体会到，当皇权失势、民不聊生、漕运停止之后，妈祖曾经崇高的神圣性也变为世俗性，从保佑国家安危的高度跌落到保佑生孩子、治病。

2.2.2 近代工商业背后的农村商业化与边缘化

天津的被迫开埠和洋务运动，主要是集中在工商企业领域的，并没有涉及农村的经济结构调整，“都市的兴起和乡村衰落在近百年来像是一件事的两面。”[2]开埠之后，天津的城市生活、工厂建设、军队建设主要依赖的是国外市场，而资金来源却依赖本地财税收入，“大大小小的麦管插在中国经济基地的乡村，把财富在各式各种的名目中吸收到这种商埠里来。”[3]与此同时，周边农村的经济收入却越来越依靠城市市场，“维持同样的生活程度，乡村中所需的费用较都市里便宜。粮食和房租，也就是生活最基本的吃和住，在乡间价格较低。因之同样的劳力，在都市里的成本高。”[4]于是更多的人选择到城市里去打八叉。不仅是农业产品的商业化，更多的村民要到城里去讨生活，造成了人口向城市流动和集中，“人”也被商业化，由此更加剧了乡村社区的边缘化。

（一）资本剥削的无限扩大与周边乡村的资源有限供给

天津“这种商埠和‘城’不同的地方是在前者所消费的并不仰仗自己经济区域里的制造品，而后者的消费品还是在自己区域里制造出来的。”[5]天津的商业化，是建立在外来资本的注入，而非本地资本的积累；本地乡村到城里进行贸易的产品，是出于初级阶段的手工业品、农产品及半成品，另外还有依赖本地廉价劳动力的原材料加工、生活消费品制造，甚至还有直接的“劳动力输出”（主要是去美国的华工）。

[1] 费孝通.乡村·市镇·都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：17.

[2] 费孝通.乡村·市镇·都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：14.

[3] 费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：133.

[4] 费孝通.乡村·市镇·都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：96.

[5] 费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：132.

万方数据

开埠之前，天津府城的经济主要依赖中国南方、西北地区的物资输入，如布匹、茶叶，少量依赖本地周边农村的手工业。一般来说，“传统的工业却并不集中在都市里，而分散在无数的乡村里，所以是乡土工业。各地依它的土产加工制造成消费品，日积月累，各种工业都有著名的地域。”[1]但是在天津很少发现有这样的乡村手工业专业村，本地所著名的，除了海产品，就是沙窝萝卜、独流糟鱼、小关稻米等非手工业品（食品），以及简单劳动工具、生活耗材。至于盐业、煤矿，并不在府城周边的乡村生产。天津府城周边农村提供的，主要是短期食品，如蔬菜、糕点、海产品以及适合商业需求的快餐，更重要的就是劳动力，比如脚行、车夫、伙计等。在这种城乡经济构成的基础上，开埠后的资本入侵更顺应了原本就存在的城乡商业关系，迅速将府城周边、运河沿岸的农村商业化，并且很快就无法满足大量外资的需求，外资对农产品、工业原材料、劳动力的吸纳沿铁路、运河等交通线深入到华北和西北内陆。

与城市经济中心快速形成相并行的，是周边村落的供给能力达到极限，导致村落自有经济的快速衰落。“近代以来华北地区农业的商品化趋势，给北京周围村落的生活造成了深刻的影响，特别是使得村民的劳作模式进一步向复合化、多样化和专业化的方向变化。”[2]本地的乡村则被这样一个经济高度近代化的城市所边缘化，成为中心城市发展的附庸。

（二）民国后政治中心移到南京

中华民国成立后，经历过一段复辟、军阀割据混战，政治中心最终在南京确立。虽然北京具有重要的军事战略意义和经济带动力，但是政治影响力毕竟有所下降。失去“京畿”意义的天津，则更主要地转型为经济中心城市，政治上则成为失势的“寓公”们的聚居地。根据《九国租界与近代天津的统计》，这些寓居天津租界的旧政客们，除了个别“闲居”之外，大部分都投入了商场，其中有部分就转型为“绅商”。绅商具有士绅和商人的双重身份，“是退任的官僚或是官僚的亲亲戚戚。他们在野，可是朝内有人。他们没有政权，可是有势力，势力就是政治免疫性。”[3]“我所谓政权并不指做官，而是政策的决定权，也就是国家的主权。”[4]绅商就有这种能量，所以他们能决定是否出皇会。

（三）连年战争的破坏

从八国联军入侵开始，到军阀混战，天津周边就战事不断。虽然大部分没有打到城里来，但对天津的影响并不是没有。每次发生战事，城里总是借机横征暴

[1] 费孝通.黎民不饥不寒的小康水平.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：69.

[2] 刘铁梁. 劳作模式与村落认同——以北京房山农村为案例[J].民俗研究，2013（3）：42-44.

[3] 费孝通.论“知识阶级”[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：7.

[4] 费孝通.论师儒[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：21.

万方数据

敛；商家更是担心财产损失，惶惶不可终日，“国家多难，民间经济因之不振，鲜有余力顾及此事”。停办皇会越久，传承越衰弱，集体记忆越丧失。

到 20 世纪 30 年代，当长期不景气的经济终于逼急了城里的大商人们，他们终于把目光从工厂和外国商人那里，转向了城外的乡村，希望借皇会的力量聚敛人气、创造商机，于是 1936 年的皇会应需而出。

2.2.3 民国皇会的组织建构与转型

这一时期的天津皇会，以最后一次传统皇会即 1936 年皇会的转型最为典型，故以此为论据。

（一）“扫殿会”大权旁落

在清代，“扫殿会”的成员“多半是世家子弟和盐商、当铺的富户，而且出皇会时必须顶戴花翎，身穿朝服，因而凡在扫殿会的，不拘束什么出身，必须是有功名的，有的人为入扫殿会，不惜花钱捐官。”[1]清末民初，因为多年不出会，“扫殿会”失去存在意义，逐渐由常去天后宫烧香的买办、资本家组成了“香烛社”。随着原扫殿会的老人去世，扫殿会成员锐减，而香烛社则由新兴的买办、民族资本家构成，“他们中间，有的人本身就是从过去富室脱胎变化的，有的人父兄辈是盐、当商人的，过去就与天后宫的扫殿会有些瓜葛，也有的是新起的暴发户，过去就与扫殿会无关。但这些人有一种共同的心理，就是发财致富后，祈求神佛保佑平安吉庆，福寿绵长，连生贵子……”[2]香烛会的成员有一百多人，其成员构成[3]来看，俨然是一个富豪俱乐部。当时正值日寇侵占东三省、冀东特殊化、华北危急的国难时刻，由宋哲元执掌华北军政事务，肖振瀛任天津市长。肖市长召集当地商界的大人物商议如何振兴经济，天津商会主席纪华、银行业同业公会主席钟锷、银钱业公会主席王凤鸣、天津华商公会主席张浙洲，于 1936 年二月二十八日联合上书，倡议举办皇会。

在《天津皇会考纪》的《天津皇会此次重行举办之经过》一文中，对于此次皇会发起，做了如下记录：

天津皇会，久未出会， 本年二月间，津市绅商纪仲石（华）王晓岩（凤鸣）等，鉴于市面萧条，百业不振，亟应图谋复兴之策，以期繁荣，遂忆及皇会一事，

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：174.

[2] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：174.

[3] 详见张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：175.

万方数据

拟重行出会，则工商得以振兴，繁荣得即恢复，便中兴萧振瀛市长，谈及此事，并描述当年天后圣母出巡皇会之盛况，要求准予出会，萧市长因系关系繁荣市面之举，甚表同意，其后，乃由天津市商会主席纪华，天津市银行业同业公会主席钟锷，天津市钱业同业公会主席王凤鸣，天津华商公会主席张浙洲，四团体联衔，于二月二十八日具呈天津市政府，呈请核准。[1]

肖市长很快批准，之后，商会领袖们请出扫殿会仅存的两位耆老杨筱田、只玉林，商讨办会事宜；商会领袖们随即在天后宫西里院成立“皇会筹备会”。从会议记录的情况看，第一次会议的确是由扫殿会组织召开，前来参会的有 25 道花会。具体事宜不详。该会次日，皇会筹备会在天后宫举办“官绅联席会”，讨论筹备事宜，出席者有四十多人，均来自市政府、财政局、天津市商会、钱业公会等，会议具体推选了本次皇会的“发起人”，结果是当日到会者及发函后未否定者；公推市政府秘书长施骥生为大会主任（后因其为基督教徒，改为市公安局长刘玉书担任）、市财务局长常鸿钧为副主任；商讨出会时间与路线；安排治安、消防、路政、救护工作；讨论“皇会”之名是否更改，决议不改；讨论穿戴服饰、升座典礼等，决议不改；讨论经费来源，决议由发起者尽量筹备，不足之处由市政府补助。此后又有几次会议，均为皇会筹备会组织，而扫殿会的首要成员张修华、杨筱田、只玉林负责去各道花会邀请；邀请次数由原先的三次，改为六次。

由此可见，民国绅商们这次明确占到了政府官员的队伍里，扫殿会的首脑人物仅剩三位最不趁钱的。

（二）巡游线路与进香时间等方面的改制

“他们从不占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治，以达到相同的目的——这种被认为维持整治轨范的系列就是道统。道统并不是实际政治的主流，而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系。”[2]绅商阶层按照“民国”的“道统”对皇会的多方面做出了改革。

首先，此次皇会在黄报中明确指明两类花会不得参与：

奉谕，此次举办皇会，高跷、秧歌不许参加，务希亮察，特此告白。

皇会办事处[3]

不知他们是奉了谁之“谕”。在我们的田野调查中，有受访者说这次被禁止，是因为这两种花会里的某些人为了筹措资金，对本地民众抢摊硬派敛钱。

[1] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].来新夏主编．天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C]．天津：天津古籍出版社，1986：28．

[2] 费孝通.论师儒[A].费孝通，吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：23.

[3] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].来新夏主编．天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：36．

万方数据

其次，按皇会传统，出巡路线是在海河西岸、不过海河，“此次的规定，和从前稍有变更。当年皇会不过河，现在因为由市政府门前经过，所以把路线较当年略有变更。”据《天津皇会考纪》记载，1936 年皇会各会参加秩序如下：

十六日 送驾

宫音法鼓，道众行香，銮驾，大乐，提灯提炉，日罩，圣母黄轿，护驾，提灯提炉，日罩，灯扇，献灯，眼光娘娘宝辇，提灯，灯扇，献灯，子孙娘娘宝辇，提灯提炉，日罩，灯扇，献灯，痲疹娘娘宝辇，提灯提炉，日罩，灯扇，献灯，送生娘娘宝辇。

十八日 接驾

捷兽，跨鼓，中幡，萃韵吹会，辛庄圣字灯亭法鼓，西池八仙，老县署接香，日罩，提灯，提炉，灯扇，献灯，送生娘娘宝辇，同心法鼓，老县署接香，日罩，灯扇，提灯，提炉，献灯，痲疹娘娘宝辇，老县署接香，日罩，灯扇，提灯，提炉，献灯，子孙娘娘宝辇， 庆寿八仙， 南门内接香，日罩，灯扇，提灯，提炉，献灯，眼光娘娘宝辇，金音法鼓，南门内接香，道众行香，永丰屯大乐，鹤龄，銮驾，日罩，提灯，提炉，天后圣母华辇，护驾。

二十日、二十二日 出巡散福

六局净街，门幡，捷兽，跨鼓中幡，太平花鼓，五虎杠箱，重阁，平音法鼓，阵图会，和音鼓法，鲜花法鼓，宫音法鼓，西池八仙，老县署接香，灯扇，献灯，辇主，提灯，提炉，日罩，送生娘娘宝辇，同心法鼓，老县署接香，灯扇，献灯，辇主，提灯，提炉，日罩，痲疹娘娘宝辇，永音法鼓，老县署接香，灯扇，献灯，辇主，提灯，提炉，日罩，眼光娘娘宝辇，金音鼓法，南门内接香，道众行香，同和大乐，鹤龄，赫赫堂銮驾，提灯，提炉，日罩，辇主，天后圣母华辇，护驾。[1]

但是据当事人张修华先生讲，本次皇会因宋哲元命令，实际只巡游了一天：

这次皇会经过多日筹备，一切就绪……当时赶会群众从四面八方蜂拥而至，天津市内人山人海，极一时之盛。这时肖振瀛忽然接到宋哲元从北京来的命令，务须停办皇会，原因是中、日关系正在紧张，恐怕因此惹出来麻烦，弄出治安问题。经肖一再向宋恳求，宋才勉强答应，但原订会期四天、必须改为一天，即连“送驾”、“接驾”带“出巡散福”，统于三月十六日一天办完。尽管如此，宋还是不放心，至期特派一只军队从北京开来天津，驻扎宁园后身，以防不虞。经此一番变故，原来准备大张旗鼓办的皇会，只能匆匆忙忙，一早送驾到千福寺，

[1] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].来新夏主编．天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：1.

万方数据

当晚就接驾回宫，草草了事，但也给天津市凋敝已久极的市面带来一时的繁荣。[1]

估计当初市政府批准举办皇会时“闻悉之下甚为欢忭”[2]的张修华先生，最后是极为失望和不满的。

再次，在1928年2月15日刊登于《北洋画报》的《娘娘宫》一文就有“此庙正门及殿上，贴有‘男子不得入此门’及‘此处不准男子逗留’之黄纸布告”的说法。1936年皇会则规定，自三月十五日起天后宫戒严，采用“门证”[3]制度，发给各方，凭证进门；由于参加皇会活动的民众很多，扫殿会对香客进香时间做了较为严格的规定，即农历的三月十五、十七、十九、二十一、二十三日为女子进香时间；农历的三月十六、十八、二十、二十二日为男子进香时间。一来可确保会期内民众安全，防止因拥挤造成的伤亡事故，二来也是对封建礼仪教化的一种传导，防止男女过多接触，做出有伤风化之举。；千福寺在接驾的三月十七日上午为男子进香时间，下午为女子进香时间。

（三）政府部门替代原公益慈善会

此次皇会，由消防总队替代了原先的“火会”，公安局在更大范围内代替“黄绳会”，将治安范围扩大到附近的交通要隘，“黄绳会”仅于十七日在千福寺出会接驾；工务局代替了“净街会”，在出会前将出巡路线平垫峻事。

此届皇会筹备会由政府官员担任领导，在领导职能上替代了原扫殿会，但仍以扫殿会名义邀请花会、张贴黄榜。

由于前述原因，很多原来由“绅商”提供资金支持的公益慈善会，随着社会资本的转移、旧权势的没落而逐渐解散或衰败，已经无法利用自身行帮、权势的影响，代行社会管理职能。

（四）出会目的的商业性，明确不提妈祖

本次出会自起议的倡议书开始，就明确以繁荣市面、振兴工商业为目的和号召。当时向政府递交呈文中说：

自来举行皇会，原以繁荣市面、振兴工商业为主旨，当局特予减捐免税，用示提倡，其用意与东西洋各国之展览会正复相同。

将皇会视为商业展销会。又曰：

[1] 张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑·第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982：194.

[2] （民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考·天津皇会考纪·津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986：31.

[3] “门证”分为三种：一种为长圆形蓝底白字，有“天后宫门证”字样，发给来宾；一种为多角形，有“天后宫招待员”字样；另一种写有“天后宫夫役”。

万方数据

晚近经济不景气已达极点，工商衰落，几濒破产，虽经我市长兴利除弊，多方维护，市面骤形活跃。然惠泽所及，限于本市。各乡镇农村经济，实为都市繁荣之根源，似应设法推行，俾免向隅之感。本会等有鉴于此，为谋繁荣市面，复兴工商，沟通都市农村经济计，爰发起如例行皇会，庶使各行营业乘此机会得以活动，市面恢复生机，渐臻欣欣向荣之气象。

这段以繁荣农村经济之名、行充实富人腰包之实的冠冕堂皇的话，其讨论过程有幸被双禽馆主记在了《天津皇会纪念册》中：

事前对于地方之安全，商贾之利益，固一再谋算焉。闻无论出入商品，均予减税一月，俾兹补助，关于稍觉鄙俚之武会，亦加以改革取缔，立意要在市面之繁荣，商业之振兴，其余者陪衬点缀而已，如此妥善顾虑，极尽周全之道。虽有一部高调之士，有以批评，然吾人目光须放广远，岂可因小失大，总之此实善政，未可厚非也。

他们不但已经失却了与天后海神信仰职能联系，更将商人的功利追求暴露无遗。

2.2.4 民间花会的组织规则及其建构

关于民间花会的结构问题，已经难以找到文本资料。现在我们知道的关于这方面的材料，大部分都来自于田野调查，回忆、传说所涉及的时间上限基本都处于民国阶段。如果放在皇会的起始阶段去讨论，难免有资料不足之虞。故而，对于民间花会的组织规则及其建构的梳理，以置于民国阶段较为适宜。

图 2-2 民间花会结构图

在会组织中，成员的职责和分工不同，可分为会董、会头、表演会员、普通会员四类。（图 2-2 民间花会结构图）锦衣卫桥和音法鼓的会长张恩惠说：“一道会要想发展，一定要有办会儿的，有玩儿会的，有吃会儿的，三拨人组成，缺一不可。”会董和会头属于办会的，会员属于玩儿会的，“吃会儿的”则是属于准会员的一类人。

（一）热心捐资的会董

万方数据

会董与会头是花会的领导。由于继承家产，会董常有家族继替的现象。据《天后宫行会图》中的记载，94 道会中有 56 道是出资者（实际上的会董）办会。

“会董”类似公司的董事长，不但要热爱玩会，更要为会里提供决定性的财力物力支持。因此，会董多是具有一定财力的人士，同时也当然是社会关系广博的人，具有一定社会影响力。单纯会董身份的人，大都不参与日常聚会和排演，只是在遇到出会、拜会等重要事宜时才参与决定、出席仪式。在传统的会里，由于经济条件所限，会员会费和民众赞助经费很有限，为会里置办器具、提供日常开支的几乎全部资金，成为会董责无旁贷的事，有的还提供会所，从而成为会里的经济支柱。

不是每道会都有会董，同一道会里的会董也可以不只一人。在有影响的老会里，有时则存在多名会董。比如天后宫宫音法鼓老会就获得周边富商的很多资助，曾经是最阔气的花会。更多的花会是靠会员和民众捐资，经济状况就欠佳。

花会每逢出会时，会董所在的花会就按惯例到其家门前、店铺前“撂一场”，可算作是“汇报演出”。会董一般都会参照“截会”的标准，奖励大家点心、水果或者银两钱财。这些奖赏按规矩由会里统一支配，并不由个人直接所得。如遇出皇会这类大型活动，会董们有资格走在自己花会的前面，十分气派。

（二）爱惹惹的会头

“会头”是会里的日常事务、财务、会员管理、对外联络接洽、出会时进行总体管理掌控等方面的负责人，由会员推举产生，若能尽职尽责、口碑良好、能带好团队，可以是终身制，也有可以自动退位让贤。会头的家族继替现象并不普遍，也不是会规要求的长效机制。在一些非花会类型的会中，存在会董兼任会长的情况。会头们在资金困难时还需自己掏钱。

会头的关键在于具备很强的社交能力，爱惹惹、能惹惹，通晓会际交往规矩，惹惹得有道理，具备一定威望，对内能管理好团队，增进凝聚力，对外能扩大会的影响、促进会的发展壮大。一般来说，会头大多擅长本会的技艺表演，有技艺高超者，但也有技艺平平者。若出现后者情况，会有负责表演技艺的副会头，属于“分管业务”的领导。一道会一般有会头一名，副会头两至三名，分管业务的副会头就在其中。大多数会中并不明确指定谁是业务会头，但会众心中都知道技艺问题该去找谁解决。如邵公庄吹会设有一个会头、三个副会头，各有分工。所谓“筹备会”就是由这四个人与会里的一些委员们共同组成的，遇到事情大家一起商量，有时甚至不限于会务，还会兼管村务。

会头必须懂得所有会规惯制，懂得会际交往规矩。比如，会头要在出会时走在会董后面、仪仗队前面，执头锣，起到带队作用。行会途中若遇到其它会，会头应在第一时间敲响“停会”点，示意队伍停止表演（“驻点”），与对方队伍

万方数据

互换会帖之后各自行进，待两会相距“一箭之地”后，方可重新开锣“行会”，继续表演。高跷会在演出期间两队相遇，锣鼓场须停止敲打，会头要出队互行跪拜礼、交换会帖，各会会员的头棒二棒，双手高高举起木棒（“白杆”等），两队队员徐徐相错而过，待头尾错过后，再行敲打表演，以示相互尊重。场面彬彬有礼，令人赞叹。如果会头不懂这些规矩，己方花会失面子是小事，严重者会被认为不尊重对方、故意让对方难堪，导致对方大打出手。历史上就曾发生过这种事件：两道高跷会相遇后，一方鸣锣驻点，另一方的会头不懂规矩、继续行会，驻点一方认为自己受到侮辱，对不懂规矩的高跷会大打出手。

锦衣卫桥合音法鼓的会头张长青去世后，恽国邦继任。恽家是法鼓世家，有多人在会中担任职务。恽国邦在天后宫附近卖菜为生，据说他相当聪明，账目都是靠脑子算，既快又不差分厘，外号“铁算盘”。恽国邦在会中敲铙，解放前恽国邦曾担任村里的伪保长，但他性格善良，没有做过不仁不义之事。解放以后，由于对当地事情比较熟悉，人脉广，每逢会中有事，便积极张罗。因此，众人推举他继任会头。

在杨家庄永音法鼓，会头一度是脚行的把头。脚行在当地势力大，脚行的把头更是民间首领，会里有摆不平的事情往往都由他们出面解决。“天津扛抬帮谓之‘脚行’，向系分门别户，把持街头，每以争夺生意构衅，动则挥拳持械，两不相下，谓之‘争行市’。经地方官宪为分清界址，厘定章程，不得搀越争执。而今凡有搬运货物、挑抬行李者，当按地段招雇，视道里远近，言定脚力若干。然遇异乡孤客，亦屡有多方需索之习，未免欺生耳。又有推货小车，任可重载千觔，横冲直撞，络绎于途，尤属强横可恶。”[1]

邵公庄的第二代会头叫姚双全，也是弄船为生。姚双全能当会头，主要是因为能惹惹，会里的茶炊子等器具都是他惹惹来的。能当会头的人都是在邵公庄里有威望的人，如果没有惹惹的能力，则不会有人选他当会头。第三代会头刘三爷在河北大街开散货铺子，主要是卖凉席、扁担、耙子、镰等，在村里说了算，有威望，能把会组织起来。第四代是冯文贵，他是邵公庄的‘地方’，等于邵公庄属他管，死人了，他得报官，卖地买地也都属于地方管。第五代是赵恩华，第六代是姚恩林，第七代是姚俊祥，第八代是姚俊岐。每逢出会，他负责搭棚，这棚没他搭不了。他搭棚跟大龙似的，旗一插，里面的东西一摆就很漂亮。

他们之所以能被选为会头，大都有令人佩服的能力或能量来获得人们的支持。用张恩惠的话来说，“会头的作用就是笼络会中的人心，对外还要联络。当会头一定要有威信，大家不服不行，不服干不下去。办会者要具备既能安内也能应外

[1] （清）张焘.津门杂记·卷下·脚行[O].光绪十年（1884 年）：41.

万方数据

的能力，必须是有能力，在社会上吃得开的人。出一场会，把方方面面的人聚齐了，就不容易。有时请个人得跑好几趟，如果会头的面子不大，那就麻烦了。往往有本事的人不好请，过去讲‘艺高拿人’，家伙玩好了，有名气了架子就大，从前甚至还得抬轿子去请。”会头作为会中领袖，其权威并不来自于上级的指派与规定，也不从世袭的家产制权力中获得，而是依靠自身能力和魅力由选举产生。相应地，若会头不能达成会员们的心愿，在人品、能力等方面出了问题，在下一次选举的时候，会头就可能落选。“传统权威之所以能被确立，是透过一种特殊的文化转换过程，过去的资源所以能重新利用，其基础是在于重塑该群体共同的经验和记忆，而被唤起一种群体情感和意识，或挖掘历史的源头，使人们在家庭、亲属、世系等‘血浓于水’的关系和情感之外，建立一种‘共同体’的情感意识，来帮助现在及未来的连结和维系。”[1]可以说，会头是团体认同的行为准则与秩序的代表，是团结凝聚的象征。这造成了会头由当地能“吃得开”的人担当的情况，甚至部分人有一定的“帮会”背景。以会员们的话来阐释为：“一看哪道会阔，就知道这会后面肯定有‘人’，一般这样的会没人敢欺负。”

当会头同时又是会里的表演权威时，其个人风格对所在花会的表演风格能产生极大影响。杨家庄永音法鼓会的“套子”大多是欢庆愉快的，节奏比其它法鼓要略快。这种特色与会头杨惠友的风格、性格有很大关系。从解放到“文革”之后法鼓恢复，杨惠友一直是会头。他能敲鼓，会打钹铙，对法鼓技艺全部通晓。在农业合作社时期，他收了最后一批徒弟，全由他一人传授，因此他的性格、技艺特色对下一代影响很大。他的性格比较豪爽急躁，别的法鼓“半点”比较多，永音法鼓会只有在六九钹的时候有很少的半点，因为只有节奏慢的时候才敲出这样的格楞点，节奏快就敲不出来。

另外，有的会头具有“乡约”“里长”的身份。邵公庄吹会的姚俊岐老人就在口述时讲过这样的会头如何“修理”不捐资助会的富户。

（三）会员

非表演类的会中，一般都以“会员”统称。在有表演内容的会中，则有“表演会员”、“普通会员”的划分，人员基本都是来自本村或联村，以男性为绝对主体，年龄不太限制。构成花会的会员，往往带有地缘性或业缘性，这往往决定了花会的经济实力、社会阶层定位和演出特色。

天津的表演类民间花会，大都分为前场与后场，都由表演会员组成，称为“上角儿”或“上场”。茶炊子表演虽然属于前场，但是也非常考验表演者的表演功底，技艺的繁杂程度不亚于后场表演。前场的茶吹子和后场的表演会员，往往是

[1] 黄美英. 台湾妈祖的香火与仪式[M].台北：自立晚报社文化出版部，1994：195-196.

万方数据

行会时的焦点，直接影响到会的口碑与声誉。普通会员除非临时救场，一般不上角儿，主要是在会里出力帮忙，出会时可能扛灯牌、当执事，也可能维持秩序、搬运物品器具，协助本会正常运行，他们都俗称“玩儿会”，只是参与的具体方式不同而已。

杨家庄永音法鼓以村落为中心，会里有相对固定的会员。会员分两部分：一部分为前场的挑茶炊子者和武场的五种乐器的表演会员，另一部分为不固定的普通会员，相当于“志愿者”，出会时可以参与其中，可以负责打手旗等前场执事。会员最多的时期是上世纪二三十年代，每次出会基本是全村男性都参与，打手旗、举执事，最少需要百十号人。现在会员大大减少，老龄化情况严重，所以出会的规模相对来说也很小。

锦衣卫桥和音法鼓老会，如果是本村人想入会，对会员的年龄、民族、职业基本没有限制。原则上没有绝对不能参加的人，但玩儿会受累又没有好处费，通常混混儿也不往会里凑。从古至今，和音法鼓一直没有女性会员。一方面，法鼓表演是个力气活，女性不适合，另一方面，也与传统社会中的女性社会分工有关，女性不适合抛头露面的表演。和音法鼓讲究的是世家玩儿会，如果家里老一辈人都玩儿会，那家中儿子辈儿、孙子辈儿的人也会参会，形成子孙会。对于外村想玩儿会的人，老会的态度便截然不同，基本不允许参加，主要是因为怕会里精髓的技艺被别的会学走。入会的人不用通过介绍，也没有仪式，只要说明自己是哪个菜园子的，会中的人就会对这个人的底细知道个大概。老会员都认为玩会是个文明玩艺儿，那时候每家都愿意让孩子在会里玩儿，不招灾也不惹祸，还有管理教导的作用。玩儿会时，如果小孩不听话做错了事，会里的老人也能代替孩子的父母进行教导。

按传统，和音法鼓会内没有会员和非会员的区分，也没有登记、填表的程序，只要玩会、为会出力的就是会员。会员的力量不容小视。鼓箱子的分量极重，抬一个鼓箱子就需要好几个人一起，就算体力很好的成年人，一次行会下来也得换几轮。鼓箱子是法鼓会里最珍贵的东西，抬鼓箱子的人不但要有力气，还要有责任心。会头一句“盯着啊”，看护鼓箱的责任就落到每个人身上了。

白天大家各忙各的生计，到了晚上就聚到一起练习。有年轻单身的会员，就留下保护会所安全。“锦衣卫桥一带属于城郊。此地从事经济贸易的商贾富户较少，土地宽满，因此民众多以种菜维持生计。……1902 年，时任驻津直隶总督兼北洋大臣的袁世凯，下令修建北站（今天津市河北区中山路 5 号）。村落中的部分土地被占，失去土地的村民无法再从事耕种，随后，当时政府便安排这些人到北站的脚行工作。脚行工作的特殊性，为将来和音法鼓老会的蓬勃发展提供了

万方数据

一定帮助。”[1]在1936年的皇会上，和音法鼓受邀参加了巡游，为灵官伴驾。当时，有几道会想趁拥挤混乱之时，把和音法鼓的鼓箱挤碎。没想到，该会会员大多是在天津北站从事搬运的脚行工人，力大无比，他们为了保护演出不受影响而中断，纷纷护住法鼓，合力把鼓箱和敲鼓的人一起举了起来。观众对和音法鼓的团结、机智、勇武、有序鼓掌喝彩，老会也因此出尽风头。

可见，会员的团结是花会兴盛的一大关键因素，正所谓“家和万事兴”。锦衣卫桥和音法鼓中以张姓、郭姓、恽姓、管姓、焦姓、于姓和纪姓为大姓，曾出现祖孙三代同时玩会的盛景。世家玩儿会完全是源于对法鼓的热爱，这种传承的责任感是自发的。和音法鼓老会内部一直十分团结，从相互之间的称谓里就可以感受到，即便是学艺、授艺也没有严格的师徒概念，称谓仍旧按照乡亲邻里的称呼。同辈之间按年龄大小称呼为“大哥”、“二哥”，有时也把姓名带上；对于会里的老人多数以“爷”相称，或者根据排行称为“二爷”、“三爷”等。

“吃会儿”的人在各会中是一个比较特殊而又十分重要的群体，多由爱惹惹的人从事。他们在会前会后负责跑腿，在出会时不参加表演。每当遇到不出钱的商贾，吃会儿的人便会死缠烂打、三番五次地向他们寻求援助。若求财不成，他们便在社会上广泛散布负面的言论。在他们的冷嘲热讽下，商贾们往往因为碍于情面而给予一定的赞助，这无疑为老会的资金来源得到有效补给。由于素质参差不齐，吃会儿者中不乏有以为会募资的名义将钱收归己有的人，加之他们往往对表演的事并不在意，所以在会中的口碑并不好，又不好禁绝。

有的人不会表演，不敛钱，但是也爱会，为会出力。和音法鼓曾有位罗二爷，不会演奏，但是人很热心，为会里东奔西跑，用自己的社会关系为会做事，这也是玩儿会的一种。

（四）技艺保密

技艺保密也是各会会规的常见内容。天津花会众多，能在众多花会中独树一帜，“绝活”是必须的，相应的保密要求也就产生。偷学其它花会的绝活，称为“捋叶子”。技艺保密对花会存在多方面影响：

1、最大限度地保护花会自身文化标志和传承，维护了花会在某一个领域的权威地位，也就保护了花会的切身利益。

2、技艺传承靠口传心授，在动荡的社会环境里“绝活”常常失传，仅留下一个个曾经辉煌的传奇故事。

3、保守的技艺传承方式，使得会头或技艺权威的个人风格突出。

（五）会规惯制

[1] 冯骥才主编，唐娜、蒲娇.锦衣卫桥和音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：3.

万方数据

参与皇会的会，主要可分为“指挥协调类”、“还愿归善类”、“公益服务类”、“仪仗銮驾类”、“座会设摆类”及“玩意儿表演类”六类。根据皇会时的经济实力状况，参会时最多可达一百五十多道，最少时也有数十道。尽管会的数量多、类型多，但在整个地域文化环境和妈祖信仰统领下，各会的会规惯制有着基本相同的精神要求和道德准则。会规惯制可从理论上分为对内和对外两种，即一部分是用于会内管理的，一部分是用于会际交往的。有的内容是明确写出张挂的，更多的则是言传身教形成的规矩、准则。比如锦衣卫桥和音法鼓的会规，就是以口传心授为主，没有成文的规章，由老会员做出表率，新会员严格遵守，一代传一代。“鼓王”纪富忠生前常强调，“法鼓是个文明、雅致的东西，这里面的文化、规矩多了去了，不懂规矩别乱操旗杆”，想玩儿会，必须遵守规矩。

1、对内管理类的会规惯制，主要包括会的精神追求、道德与行为要求、入会出会、会费缴纳、演练时间、财务管理、物品管理、奖励惩罚、人事任免、出会原则、行会纪律、决策权力等等。

入会一般都有会规，有些会里有入会仪式。

邵公庄吹会的入会仪式是与理教结合的，据现任会头姚俊岐回忆，“童子的时候就在理儿（注：加入理教），给菩萨磕头，两边都有陪坐的老者，中间是当家的，必须会理事。观世音菩萨授。一闭眼，佛光就起来了。”

在杨家庄永音法鼓，普通会员不需要入会，也不需要学习技艺，出会的时候参加即可，但要想成为表演会员，学习法鼓技艺，就需要入会。入会没有正式仪式，也没有拜师仪式，只需要会头或老会员点头批准。会员入会在年龄、民族、信仰、职业等方面没有特别限制，但只限本村知根知底的男性入会，外来男性移民在居住二三十年后，经过观察人品没问题，也可入会。因为法鼓在杨庄子是“庄粹”，几乎每家都有在会里的人。会头杨奎举兄弟五人，除了一个兄弟没学法鼓之外，其他都学了法鼓。但是，人品不好、不听指挥、作风不好的人不许入会。早些年，晚上吃完饭，村里一哨鼓，周围的小孩儿就立刻跑来，会敲的跟着敲，不会敲的跟着看，或者在后面跟着“拍手呱儿”打节奏，慢慢地自然而然就成为会员了。杨家庄永音法鼓的会员没有酬金，也不交会费，只在正式出会时量力凑钱。

会员之间相亲相敬，按方言习惯称长辈为“×爷”，年长者称平辈之间的人也为“×爷”。比如永音法鼓的会员都称老会头杨惠友为“二大爷”或“杨大爷”，称杨奎举为“五爷”，称邱凤鸣为“邱五爷”，同辈之间有的喊“邱五儿”，李玉义眼瞎，就被称为“瞎老爷”。会员也常有外号，因为一位姓唐的会员家院里有口井，就得了“唐老井”的外号，真名反而不记得了。再比如邵公庄吹会，立会人“老憨爷”姓冯，实际的名字也没人记得。

万方数据

据体的会规，仍以和音法鼓为例。通过调查，该会对内管理的部分会规整理如下：

（1）日常行为要规规矩矩，不能随意触碰、取用会里的器具；不能乱说话，严禁滋事打架、偷盗。

（2）会员必须服从指挥，演出时安排谁上场就是谁。出会人员的安排由会头和权威的老会员决定，出多少人，出几挑茶炊子、几副钹铙、几副铛子、几副镲铬，头钹、头铙由谁来敲等等，这些都由会头和会里的几个骨干提前安排。演出中若遇到紧急状况，需要救场，任何会员都不许借此要挟。

（3）珍惜会里的器具、物品。会里的器物绝不能私自带走或外借。每次出会前，都要对所有器具进行检修；出会结束后，要对器具进行检查和恰当的清洁保养，整齐存放。

（4）出会时，不得取食截会者提供的食物；出会、拜会时所接受赠送的点心、水果不能马上食用，一定要放到点心挑子里，等会所中分配食用；所收捐资由会中财务人员统一掌管，定期公示收支明细。

（5）曲谱、技艺口诀等不能外传。

据会的里老人听祖辈说，早期法鼓的器具是可以借用的，但因为损坏之后责任不好追究，便在一些器物不十分明显的地方刻上了“河东锦衣卫桥和音法鼓不准外借”之类的警告字样，老鼓箱子内也刻有“顺治三年制，不准外借”的字样。为保护会里的歌子不能外传，歌谱上印有“本会使用，不得外传”。但是现在面临巨大的传承危机，这一规矩已经打破，只要是真心爱好法鼓、想学法鼓的人，老会员们都愿意无偿地传授技艺。

在杨家庄永音法鼓，也强调必须遵守会规。但同样，杨家庄永音法鼓长期以来也没有成文的会规，靠口耳传习，规范会员。在他们看来，会规就是纪律。永音法鼓要求：

（1）外来财物都归会里所有，不归个人，任何人不得私取会里的东西。永音法鼓的会员没有工资，绝不允许从会里拿钱或分财物。

（2）该会强调“孝”，对老人要尊敬。言谈要注意，大人说话的时候要注意对孩子们的影响，做好表率。

（3）老会规中要求技艺保密，不得外传，但是现在已经不强调这个会规。

（4）不能乱动会里的器具。该会最忌讳的就是随意乱动表演器具。会里的乐器都是神圣的，不能随便摸，甚至靠近都不行，特别是大鼓。在会员学习时，非师傅允许，会员也不得碰触乐器。

（5）表演时要目不斜视，聚精会神，否则很容易出现故障。听到哨鼓要赶快归队。

万方数据

（6）不为婚丧嫁娶出会。

会里的会规一般不得违反，一旦违反，就会勒令退会，但是一般没有违反会规的会员。

天津会组织普遍都存在会规。但是大多数会规都是以口头传承的方式存在，有文字传承的较少。西码头百忍京秧歌老会是少数以文字条目公示会规者之一。他们根据民国时期的会员口传会规，经过完善、打印装裱，悬挂于会所之中。他们的会规内容如下：

西码头百忍京秧歌老会会规

《前言》：我会自道光元年由蔡八爷传授至今，历经一百八十余年。蔡八爷为会取名“百忍”并立下许多规矩训诫，虽未成文，而被先辈世代恪守传承。为使我会更加适应时代要求,得以继承发展,弘扬光大。兹订立会规并予明文公示。遵照我会传统的“大家公议”原则，现经全会一致通过。望会员遵守为要。

一 、会员要爱会，有义务缴纳会费，出资、出力、完善购置会内用品、用具及参与社会活动。

二 、参练人员要服从教练指导,演练时不准打逗,在外不准参加其他花会。

三 、教练只指导场面，在外不准传授技艺。

四 、关于黄报。设摆或出会不待客不贴黄报、不下帖，下帖必待客。

五 、关于号佛。出会必须上香号佛，对寺庙、商贾、寺宅必要时要选段号佛。

六 、关于出会踩街。两会相遇，要提前换帖，望见会，就住锣鼓点。会面时手彩举过头顶，会头、手旗要道辛苦，起点由二锣指使。

七、 关于拜会和别会。要提前下帖，由二锣选场、部署演出程序，耍练要尽量卖力，别会要道谢。

八 、关于接会和送会。打手旗走出多远，是否抢棒槌？要听从会头指使。接棒槌后要双手高举进入下处，耍练时双手送上棒槌。分别时要道辛苦。

九 、演员室外要语言文明，举止端庄，不准吸烟，会员在外不准谈论友会短长，不准带袖标购物，不准私自以百忍名义联系事宜，领取财物，不准在会所存放个人物品。

十、 出会遇到不愉快之事，要牢记会名“百忍”，克制礼让。本会对外财物、茶点一概不领。

西码头百忍京秧歌老会启

2007 年 4 月

在其它会中，还有很多规矩，不能一一枚举。比如常见的有尊老爱幼、扶助贫弱等。还有一些会的会规，跟民间信仰紧密联系。比如邵公庄吹会，因为信仰

万方数据

“理教”，理教的教规，同时也渗透进萃韵老会的会规。入会会员有“三不要”的规定：不孝子不要，抽白面儿（鸦片）者不要，白钱（小偷）不要。这是基本要求，但会规不仅限于此，还有乱搞男女关系的人不要，打骂父母的不要人。这两种人不但不能入会，一旦发现还要扭送官府问罪。还有，严禁会员打闹，因为“萃韵音乐会是一个严肃的会，不许会员胡乱打闹。”理教有八大教规：不吸烟；不饮酒；不烧草香，要烧只能烧檀香；不焚纸帛；不拜偶像，只尊观音和羊老先师（羊宰）；不吹打念唱；不书写符咒；不养鸡猫犬。邵公庄吹会也要求会员不能吸烟喝酒。但在具体执行过程中，部分规矩是有所变通的，比如“不焚纸帛”，邵公庄人变为不焚“白烧子”，因为“黄钱为神，白钱为鬼”，烧黄钱是为了给神花，烧白钱则是给鬼花；而“不吹打念唱”这条教规在萃韵音乐会里没法遵守，可能由此促使“洼引”这一独特乐器的产生。邵公庄人是从唢呐的嘴子那里获得灵感，用特定的芦苇杆做了大号的“嘴子”，名为“洼引”，用来模仿人声演唱和话说，能吹出“字儿魅儿”来，以解决不能唱的问题。

对于什么情况下出会或不出会，也有原则。邵公庄吹会不出红白事会，不为赚钱出会、不因官府命令而出会。锦衣卫桥和音法鼓出会坚持的原则是与民同乐，不为官府出会，不为出名、赚钱而出会；除遇特殊情况，不为“朝灵”出会；因为该会资历够老，一般不会主动出去拜会，但是可以回拜；可以到庙会出会，称为“朝圣”，当然也可以出皇会。该会会头张恩惠说，解放前三年五年才出一次会，因为每次出会需要花费一定财力，会员与村民一同承担，若赶上年景不好，根本凑不齐出会的挑费。若是风调雨顺收成好的年景，一帮子老头坐在一起闲聊，商量一下说：“今年年节好，咱热闹热闹？”于是大家一起凑钱出会，是一种民众自发庆祝、娱乐的方式。

在某些特殊情况下，出会的规矩也偶有例外。比如民国时期，在锦衣卫桥有一个叫焦三庆的恶霸，在当地很有势力。有一年焦三庆的母亲过生日，想请和音法鼓出会，法鼓会自然不同意。焦三庆找了官府和乡绅来讲情，会头张长青和会中老人们商量了一下，最后同意出会，但是提出条件：法鼓会不要钱，只希望能给会里置办一部分物品。最后焦三庆给会中添置了 40 个角脂灯，其它物件重新用二两金子“金”了一遍。在东张胡同曾有一户姓张的夫妇，丈夫在外打工，妻子一人在家，有一天妻子得到丈夫客死异乡的消息后自杀身亡，被称为“烈妇”，她坚贞守义，政府出资为她办了隆重的葬礼，许多老会包括和音法鼓也参加了。

邵公庄吹会也有例外。据称，除了给天后娘娘祝寿外，萃韵老会只参与过三次寿礼活动。一次是杨以德请去为其母祝寿，第二次是给名列“天津八大家”的卞十六的母亲过生日，还有一次是“观下目安寺王三奶奶行宫，请的邵公庄吹会”。“会最兴盛的时候是杨义德当厅长的时候，出河灯时两边巡警把道，不让人挤。”

万方数据

某一年的盂兰盆节，邵公庄组织会众吹奏，放河子灯，碰巧被时任直隶省警务处处长兼天津警察厅厅长的杨义德瞧见了。“杨义德来过邵公庄盂兰会。当时杨义德带着两个马军队，围着河边儿啊拿马群围着人呢，挡着，不让掉下人去，那两边那好热闹，龙灯龙旗。”于是杨义德特别“请”邵公庄吹会去为其母祝寿。之后，以一千元大洋酬谢，“外边儿给我们多少钱我们也不要，我们是自立会，不接受外财。你看杨义德他老娘做生日，给拿一千块钱现大洋来，现大洋一千块，搁那儿了，退回！”

2、对外管理类的会规惯制，主要包括交往原则、拜会、请会、截会的程序与礼仪等。

对外管理类的会规惯制主要针对规范会际交往行为。会和会之间的交往对会的存在和发展非常重要，是一个会营造良好舆论环境、获得业界承认、赢得社会认可、拓展社区人脉的必须行为；同时，会际交往也是各会平等、公开学习交流、切磋技艺、增进了解、加深交情的机会。各会的交往，主要本着平等礼让、相互尊重的原则，但是同时又存在一定的“辈分”观念，尤其是相同会种之间。

杨家庄永音法鼓的杨奎有回忆说：

学鼓的时候就是听老辈人敲，不懂的地方他就问，全凭一个“熏”字。刚开始学的时候，不让摸鼓，就敲板凳，敲了一年多，后来听着敲得差不多了，老师傅才让摸鼓。想学哪种乐器，要不是在家里练得差不多了，去会里肯定没人理。当初学钹的人，不在家里练上个大半年的拍手呱，是不可能摸到钹的。会员一入会，先得练拍手，掌握节拍节奏。然后就可以打小镲铬，打到一定程度才可以正式摸家伙、学法鼓。会头得看是不是那块儿料，有没有耳音。打镲铬必须能打得一板一眼时，才可以开始学打钹。钹学到一定程度，就可以学打铙。在调查中，每位会员都强调学法鼓重在一个“熏”字，慢慢把耳音熏出来，耳音有了，法鼓也就学会了一半。

拜会是会际交往的重要形式之一，常见有三种情况：主动拜会、途径拜会、路遇拜会。

（1）主动拜会，一般是新会主动前去拜老会，有“拜码头”的性质，受拜的老会也应谦虚持重，对新会爱护帮助，以示相互尊重。在法鼓界，锦衣卫桥和音法鼓很有资历和实力，因此与其他会的交往上往往要注重保持尊严。如果原来没有打过交道的会想下帖邀请，和音法鼓基本不会理会，必须找原来有交情的会前来说辞，两会熟悉之后才会去拜访。前去拜会的一方，要做一番准备。在人员安排上，要么去几位会中技艺最高的人，要么按照正式出会的形式过去。倘若双方都是法鼓会，通常会各表演一番。主客间必须相互谦，请对方先表演。虽说已

万方数据

经做好了表演的准备，此时也得表示为难，这是交往的规则，否则就有来踢场子的嫌疑。

（2）途经拜会，是指一道花会出会时路过另一道会的会所或所在村庄时，应停下来拜会，否则就是不尊重对方；被拜的会也应以礼相还。拜会的时候，会头应让队伍暂停，被拜者出来迎接，双方互相换帖作揖，然后拜访者要表演一番。所以，各会凡是出会，都提前把位置和行会路线确定，并事先去跟途径的会打好招呼，以免发生误会或冲突。出会十分繁琐，行会并不容易，途中前来拜会，受拜的一方按规矩准备点心、茶水、香烟作为回礼，且大多设摆迎接，以示隆重。前来拜访的会通常携带成盒的点心做为礼物，还要用红纸写一简单的贺信，祝贺对方设摆成功，署好落款会名，搁在点心盒上，用绳捆好送上。

（3）路遇拜会，是指两道会在行会途中相遇，双方都要停止表演，表演者将手中的表演器具举过头顶，敲钹者钹心朝上，打鼓佬举着鼓棰子，高跷会的头棒二棒则举起手中的木棒，锣鼓场停止敲打，以示敬意。场面彬彬有礼、气氛和谐，令人赞叹。会与会错开行进“一箭之地”后，才各自继续表演。如果一方表演不停，就是违反了会际交往共同遵守的规矩，容易引发“欺会”、“砸会”的冲突。因此各会基本都对此做出规定。路遇拜会很可能发生在庙会期间，庙会的管理方也大都知道这个规矩，事先把花会进场的顺序和路线安排好。如果众花会都去抢头争先，就容易产生冲突。花会在出会前也得提前去看场地，表演时把车道和行会路线让出来。

1947 年，杨家庄永音法鼓去大直沽参加五月初二庙会，跟东楼高跷打了起来，就是因为东楼高跷有点不懂这个会规。杨庄子有个暗语，“出去四个高照回来仨”，意思是杨庄子的高照叫人给砸了一个，而永音法鼓把高跷会一个拿旗杆儿的人打死了。那时候还是民国时期。在进香的时候，本应该一个会一个会挨着走，但是东楼高跷进完香后就在那儿耍。杨家庄法鼓在那里等着，可是越等他他越不走，成心不让杨家庄法鼓进去进香。就是因为这个，两边闹了起来。另外，两个会都想走主道，高跷会的人抢到了头里，但是是旗子抢在头里，打棒槌的还没过来。那么法鼓会如果插进主道去，把他们掐断，就会引起冲突。如果法鼓已经举起来家伙儿，东楼高跷没搭理他，没给他让道，这不仅违反了会规，而且对于永音法鼓来说还是很栽面的事儿，而玩儿会的人最在乎的就是面子。所以，玩儿会的人都是一帮耍。遇到这种情况，需要一些有身份的人或者是混混儿来维持秩序。

（4）请会，主要是在庙会期间，除了本村的花会要出会之外，还常邀请邻庄的会来表演，这就需要前去请会；或者在出会期间遇见了，希望邀请对方的会择日来己方撂一场，也需要请会。前去请会时，会头和几个人带着会帖，拿着两

万方数据

把铛子、两把手旗，会头在前边，一拱手说声“爷”，敲铛子的“铛铛铛”“铛铛铛”敲几个音。响完后，会头要做个很到位的揖，然后呈上会帖。对方一般都会交换会帖，应邀出会。请会方至少要提前三天去下帖，以便给受邀方留出准备时间。三天后，被请的会到了，邀请方需要到村口去接会，接会的人一般由会头率领，举起手中的乐器或旗子至过顶，表明礼让；会头互相作揖、换帖。

换帖，指交换各自的会帖，是会际交往中最常见的仪式行为。会帖上面写着本会的全名，比如杨家庄法鼓的会帖上写着“天津市挂甲寺街杨家庄 永音法鼓老会仝拜”、锦衣卫桥和音法鼓的会帖上面写有“天津市河北区小关街锦衣卫桥和音法鼓”字样，具有如今名片、请柬、介绍信及公函的性质。传统的会帖以红纸黑字居多，文字及花边都是用会里的印章印上去的。会帖的尺寸大小不统一，大部分在长二十厘米、宽十厘米左右。会帖存放在木质的拜匣里，拜匣则放在香袋中，俗称“帖兜子”，出会时由会里的一两位老人专门背着，负责下帖、换贴、收帖。常见的帖兜子用杏黄色绸缎做成，黑色镶边，有长背带供斜挎。按照传统，发生会际交往的时候，常要交换会帖，表示互相关照。出面换帖的人，要么是会头，要么是会里有威望的老人。解放前换帖时有“会见会，打一跪”之说，送帖的时候要单腿下跪，向对方说“老几位辛苦”；解放后改为换帖时双手抱拳作揖。换帖之后，会里有了对方会的帖，证明两会曾有过交往。

请会的一方不但要发帖邀请多道会前来，而且一般都要进行设摆，持续三天，公开展示己方花会的实力，使得设摆成为花会之间往来交流的一个重要的场合。传统的设摆是在预定表演的场地内搭棚，按照前场（文场）和后场（武场）的布局，将仪仗执事、乐器按顺序摆放，晚上则点亮灯牌、灯彩等。有了电灯以后，设摆的时候就拉上电线、使用灯泡。

相比较来说，不同种类的花会之间，不如同种花会之间的交往频繁。与锦衣卫桥和音法鼓相隔不远有一道小关高跷会，但几乎没有拜会来往。会与会之间的交流，仅限于会员间的私交。这种现象的产生主要是因为不同种类的花会之间的表演方式、内容差异很大，交流和切磋的机会并不多；另外一个原因，就是相邻村落往往处于同一个经济

在有计划的拜会、请会中，随同会帖进行交换的还常有点心、水果等仪式性的礼物。“每逢传统节日，特别是春节期间，一些有联系的高跷会之间，在会头率领下，全队赴对方会址行拜会表演（不再交换帖子），对方热情迎接并备烟茶接待，有的还备糕点款待，以此交流和切磋技艺，增强友好关系。”[1]从这个角度来说，会际交往中的会帖与礼物强化了民众对社交仪式和双方关系的共识与认

[1] 王克信.高跷会[A].贾长华主编.老城旧事[C].天津：天津古籍出版社，2004：188-189.

万方数据

可，带有了临时缔约的关系。“交换（exchange）与契约（contract）总是以礼物的形式达成，表面上这是自愿的，但实质上，送礼和回礼都是义务性的（obligatoire）”[1]，是按惯制办事，这种关系的稳固程度也并不是绝对的。越是交往频繁的会，他们的关系越密切、越稳固，即平等缔约关系越牢靠。会际交往中若没有中规中矩的礼物交换行为，也就缺失了众人共同见证下的仪式意义。

会规的不列明文规定之传统，在很大程度是由于村民在很长一段时期内文化水平普遍偏低；但这也为花会的自洽性衍变提供了前提，使得花会能够随着社会的转型，最大程度地灵活应对，以适应不同历史语境的变化，保持自己的活力和传承。迈克尔·曼将权力划分为两种类型，一种是权威性（authoritative）权力，一种是弥散性（diffused）权利。后者是一种本能的、无意识的、分散的方式分布于整个人口之中，有体现权力的关系，但却没有得到明确控制的相似的社会实践。[2]花会的会规正符合弥散性权力的特征。“天津的会组织中，会规大多数没有按照条例明确规定出来，纸质会规的存在形式更是极为罕见，但是在大多数会员心中却以一种约定俗成的精神约束存在。形成这种状况的原因有多方面的，特别是在中国传统社会这样一个较为特殊的环境中。在中国传统社会中，会规是在一定地域内，由一定共同体人群，自发形成的具有乡土性、地域性、自发性和内控性的规范性行为。”[3]会规的制定并不是由某个人完成，而是大家共同讨论认可的。这样的会规排除了不平等性与针对性，也不存在阶级特权，通过成员的共同认知与理解来维持其有效性。会规惯制的形成，除了来源于传统文化观念，更多的是根据活动实践、由共同利益中产生，有着共同的复合核心价值观——情、理、法。官方的君臣之道、儒家尊祖忠孝教义、人伦礼教道德等，无论是在会内还是会外，会期还是日常都有所体现，只是作为会规的出现，更加突出会的道德审美标准与层次。这种会规的制定，在一定程度上促进了民间社会的内聚力和稳定性。

通过上文梳理，可以发现民间花会存在两种类型的结构元素和组织规则。一种是硬性的元素，与社会结构、经济阶层紧密联系，如成员构成、会所；另一类是软性的元素，如精英传说、会规惯制等体现精神价值追求、文化定位与阐释体系的元素。具体的花会表演程式与样式，虽然也能体现出皇家文化与民间文化融合的审美观[4]，但并非结构性要素，因此本文不做具体梳理。

[1] [法]马塞尔·莫斯.礼物——古式社会中交换的形式与理由[M]. 汲喆译. 上海：上海人民出版社，2002：3.

[2] [美]迈克尔·曼.社会权力的来源[M].刘北成译.上海：上海人民出版社，2007：10.

[3] 蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未出版.

[4] 可参见冯骥才主编“天津皇会文化遗产档案从书”的相关章节。

万方数据

2.2.5 小结：民国皇会转衰与文脉延续

这一时段，天津成为北平与南京政治角力的“战备区”、“蓄力区”，进可攻北京，退可守天津。中华民国建国前后，袁世凯等“寓公”皆在天津“退隐”，谋求政治目的；政治大局稳定之后，很多寓公转向经济领域，成为买办或者民族资产阶级。新得势的权贵大多来自外地，并非土生土长的天津人，又因其阶级立场和崇洋尚新的文化观，根本瞧不起民间花会；本地失势的会头们，已然没有财力和动力为花会投资。在这种情况下，民间花会大部分失去了有力的经济支持，其衰落也就成为必然。

民国时期，传统社会结构开始解体，而新的结构尚未形成，没有新的社会中坚力量进入皇会的架构，以至于民国十三年再次举办皇会时出现了传承几乎断代的局面：“老人亡故的很多，仪仗什物，失落不少。更有各会因为多年不练，人员星散，立时赶不来，一切未能完备。出会的礼典节目，参加的会数，全都缩减很多，已非当年盛时风光，不过略具典型而已。并且会期只有两日，也较原来会期四日少两日。”不得不说，目前我们所处时代中皇会的境况，跟当时有些类似。

即便如此，天津皇会和民间花会以强大的文化生命力、自洽力维持着微弱的传承。

（一）天津皇会的自身文脉延续

时至民国，社会动荡，皇会多年停办。虽然皇会出现了整体衰落，但是其典型仪式一直延续，只不过随着社会结构、国家话语、权力场域的变化，在皇会中实践仪式的人、仪式的实践流程发生了变化。

除了外国列强、京城寓公之外，从本地商帮、行帮头领中也分化出来一部分买办、民族资产阶级，他们在社会构成中实际替代了顶戴花翎、朝服朝靴的“绅商”之后，已经与村民、无产阶级站到了阶级对立面上；没有进入这个阶层的民间结社组织头领，则成为失势的群体，成为被剥削对象。在民国之前，“从庙会的民间信仰和娱乐性质来看，城乡居民的文化兴趣是基本一致的，并不存在对立性的隔阂，或者说是一种文化上的‘城乡连续性’。”[1]如果站在官方和资产阶级的立场看，与其说皇会是文化上的“城乡连续性”，不如说是经济利益上的“连接性”，官商群体视民间花会为“鄙俚”，是“陪衬点缀”，可见这个群体与民众仍是身处“海河两岸”的，只是通过皇会这座临时的浮桥，连接了一下而已。“乡村是以城市为中心的，城市不仅是乡村人口和经济活动的流向地，也是文化的流向地。但这种流动基本上是单向的，反映了城市乡村的关系除了自上而下的

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：181.

万方数据

统治之外，人口、经济和文化上都存在一定程度的漠视和疏离。”[1]在天津，发生于城里的皇会，却是由来自乡村的花会作为构成主体，而出皇会的民间花会，则要一定程度上遵循皇会的总体规制，因此至少可以认为，皇会期间所产生的文化流动于经济流动是双向的。民国政府官员、各商会的会长们完全“漠视和疏离”了天津城乡的互动，不顾东三省陷落、华北危急的大局，而去主动构建“皇会”的目的，并非为了城乡文化的共赏，而是为了实现经济利益向他们腰包里的单向流动。所谓“繁荣天津周边乡镇”的说法，只是一个粉饰公平的幌子，因为这种短时间的“展会”经济，对于附近的乡民来说，只是昙花一现的集中出卖初级产品和劳动力的机会，不可能形成长远的就业机会；而大商家则可以在短时间内集中倾销库存，回笼资金。在 1936 年的皇会中，“商会将白银三千两拨用。城乡居民涌动，商贩生意兴隆，物资交流空前，大量辅币引出，辅币短缺之忧遂得解决。”[2]

与此同时，“皇权”解体后，地方政府作为“国民”政府，国家话语已经转向“三民主义”、“西学”、“新学”之类，已经有“反对封建迷信”的口号——《天津皇会纪念册》曰：“溯自民元以还，已十数年未曾举办，以格于破除迷信也”，尤可证之。政府不再宣扬妈祖信仰，其官祀制度也被废止。“皇会”的存在已经失去政治合理性，以至于皇会筹备会要专门决议是否沿用此名。传统皇会已然风光不再。

此处必须指明的是，以天后宫主持张修华为首的道士群体，在皇会的维系中发挥了关键作用。当社会发生转型，他们仍然作为皇会集体记忆的关键载体而存在。虽然他们没有权力发起举办皇会，也没有财力支撑皇会的运作，但是他们作为扫殿会的执行者，完整地知晓皇会的传统精神追求、仪式规程，一旦出现时机，皇会就能以此为根本而举办。即便皇会要做出必须的自洽衍变，也是以此为根本依据。时至今日，皇会作为妈祖文化旅游节的组成部分，其巡游也是在此根本上进行适合当代语境进行的重构。

（二）民间花会的文脉延续

就如同金字塔，越往基层，需要的石块越多，天津的民间花会作为皇会的基层，不但数量多、时间早，而且其内部建构也更加复杂和微观。民间花会作为一种民间结社组织，早于皇会即已在此地兴起，又在皇会兴起之后，延续至今。经过数百年的发展，花会在参与各方的角力与协调下，形成了颇为稳定的规制。这些规制有的是约定俗成，有的是学习与模仿，但可以肯定地说，都根植于地域文

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：183.

[2] 冯骥才.抢救老街[M].北京：西苑出版社，2000：81-82.

万方数据

化，融会了群体利益需求、社会道德标准、审美要求、自我价值实现等因素。之所以说皇会是天津地域文化的代表，最核心的缘由是构成皇会的花会根植于地域文化。

也基于同样原因，天津的民间花会在传统皇会衰微之后，仍然得以传承。天津民间花会是构成皇会民俗链的民俗素之一，社会转型对花会带来的冲击是多方面的，比如民间信仰、利益诉求、审美标准、资金来源、文化多元等等，皇会作为民俗链，在社会转型中发生变迁，其本体上主要是以若干民间花会为单位的民俗素发生变迁。但具有稳态性的地方习俗为民间花会提供了维生的土壤，民间花会的传统格式如同秋天的古树，一端深深扎根在古老的民俗土壤里，一端固执地在新时空里向天支撑，在曾经茂密的花会飘落之后，期待着再次枝繁叶茂的春天。

锦衣卫桥和音法鼓老会公认对该会贡献最大的人当属张起大爷，据锦衣卫桥和音法鼓会头张恩惠讲：

我们会最早的会头我不知道是谁，没听老人们说过，这都好几百年前的事儿了。和我一个时期的会头是纪福忠，我们俩一起办会，后来他不干了，以后就是我一个人管了。我前任的会头是恽国邦，再之前是张长清，再之前不知道是谁了。但是我们会里有位不一定是会头，但是名气和口碑都不比会头差的人，这人就是张起大爷。

我们会里做的第一次重大改革就是张起大爷做的，他是清乾隆年间人，具体生卒年代不详。大约在清乾隆年间，张大爷对我们会的歌谱进行了一次重大改革，在原来天津法鼓界流传的 18 道歌里的那些，名字不吉利的、风格阴郁的歌谱去掉，经过提炼、筛选、改编为现在的 6 道。《鬼叫门》《瘸腿儿》这些一听就不好听，我们现在的是《富贵图》、《阴阳鱼》、《对联》、《四时如意》、《八卦图》、《绣球》，从演奏曲风到内容、名称都是吉祥、喜庆的意思。张起是否真的当过会头，现在没法说，但是会里一致被认为他对我们会的贡献很大。[1]

前文所述盐坨六局净街会，也有为出皇会凿船铺路的光辉事迹。

花会中还有很多精英人物，虽然不是立会者、奠基者，却是一道花会能够脱颖而出的推动者，是花会华丽转身、独树一帜的关键人物。他们的经历、故事常比立会者更为精彩，甚至成为花会的标志性人物，其高超的技艺、高尚的品德至今存活在老会的集体记忆里。比如锦衣卫桥和音法鼓老会中影响力较大的会员有：张起、张长清、恽国邦、张恩惠等人，至今仍然在会里传颂。张恩惠讲了两个名人的故事：

[1] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间 2011 年 10 月 9 日。

万方数据

恽国邦（1905—20 世纪 50 年代）是个卖白菜的，他们一家都玩法鼓，算是“子孙会”的那种。他是敲铙的。这个人最大的特点就是脑子聪明，现在有计算机，那时候没有这玩意，他当时在娘娘宫附近卖白菜，全凭脑子算，算的又快又准，人家给他起外号叫“铁算盘”。恽国邦解放前干过这一带的伪保长，但是他没有干过坏事。解放以后，他对街道上的事情比较积极，有出会或者嘛活动的时候，他总是出来为大家张罗。

纪福忠（1920 年—1988 年）参加过 1936 年皇会，当时他 16 岁，是上会的人里面最小的人，上的鼓。那一出场，真是震惊四座，打那次以后人家给他封了一个“鼓王”的称号。法鼓这东西也得讲究天分，纪福忠有打鼓的天分，十六岁就打的很好，有的人练一辈子，打一辈子也不一定比他打的好。[1]

纪富忠之子纪川对此讲得更为细致：

（纪富忠）1936 年时 16 岁，在天津中天电机厂学徒，在去会所的路上发生交通堵塞，所以迟到了。等老会到达娘娘宫祭拜老娘娘的时候，已经是最后一道花会了。纪富忠站在娘娘宫前搭的台子上，率领和音法鼓敲了双套，干净利落，滴水不漏。当人们看到如此精湛的技艺竟然出自一名身着学生服的 16 岁少年之手，不仅大加赞赏。第二天设摆时，竟然很多道法鼓会的人要特意找到和音法鼓，要看看敲鼓的少年到底是谁。后来就有人称他“鼓王”。

从那时起，纪富忠的名声不胫而走，名声大噪，达到现有记忆当中老会最鼎盛的时期。

“艺高拿人”，是天津花会文化中非常明显。锦衣卫桥和音法鼓的第一代“鼓王”是孟五爷，第二代就是纪富忠。据说孟五爷没有教过纪富忠打鼓，而纪富忠本是敲钹的，在菜园子私下偷听偷学孟五爷敲鼓三个月，用心揣摩、勤加练习，才成就“鼓王”身份。孟五爷住在兴业大街，离锦衣卫桥较远，平常日子不到会里来。和音法鼓出会前，就得准备服装、轿子专门去请他。虽说当时会里敲鼓的有好几位，但是水平一般。某次出会前，纪富忠打了一套，孟五爷听了心里暗惊，知道拿不住人了，从此隐退。同样，纪富忠也不专门教新会员敲鼓。他曾经在会里夸奖恽恩甲的“嘟噜”打得脆，算是对新鼓手的认可。

1936 年的皇会正逢时任市长肖振赢的母亲过生日，她坐在正兴德茶庄里观会。那天天气较热，锦衣卫桥和音法鼓行会至此，头锣一叫，大家停下来喝水。当时喝水的是用敞口的碗，继续表演时，有几人顺手就把剩一半水的碗放在了茶炊子上。当时会中有个挑茶炊子的人叫张庆德，当时六十岁左右，技艺十分精湛，可以说是该会历代挑茶炊子的人中公认技艺最高的一位。张庆德理没理会茶炊子

[1] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间 2011 年 10 月 9 日。

万方数据

上的碗，继续表演，直到表演完放下挑子一看，居然所有碗中的水都滴水未洒。肖振赢之母看了个满眼，对他的技艺十分欣赏，马上赏四十块现大洋。此事一时间被传为佳话。会中的人用这四十块的现大洋做了八面灯牌，并一直以此为荣耀。

在邵公庄吹会，则有“笙王”王凤林点笙的故事。“点笙”是一手绝活，可以使笙的音更准，还能使其音更亮。王凤林原来是跑庙的，就是给庙里点笙。后来他到了邵公庄，姚俊岐的“爷爷就让他点的笙。不管他们吃，只管住，住在我爷爷这儿。笙里有朱砂，有龙皇，还得拿研磨的铜锈点，点出韵味儿来。铜斗是我七伯给造的，原来是木斗，后来换成铜的。现在都是拿白铁给镀的。”现在，在天津市红桥区的非遗博物馆里还能看到当年“笙王”点过的笙。

红桥区南头窑西码头“百忍高跷会”在清道光年间参加皇会表演，大头行霍兆元(外号“霍金豆”)以其精湛的武功“捧打九狮阵”被天津众民间花会广为传颂。霍金豆拿手之技为十八路双刀式之棒，表演“醉打山门”等，上下翻飞、丝毫不乱。由此亦可见跷技与武术的结合是符合天津人尚武审美情趣的。

（三）技艺传承与成员继替的常规

“社会继替”是费孝通先生“在《生育制度》一书中提出来的一个新名词，但并不是一个新的概念，这就是指社会成员新陈代谢的过程。”[1]

花会能够进行顺畅、稳定的技艺传承，是其得以存在的生命线，贯穿在每代成员中。传统花会的传承方式，是与当时经济结构、生活节奏、神圣定位相契合的，常见的是按照子孙会、乡亲会模式进行传承。在晚上或农闲时，会员们能聚在一起练习，老会员们都认同，“玩儿会玩的就是这一帮人的心气儿，大伙儿得心齐”。主要的技艺传承行为只能发生在大多数人都有闲暇的时间段内，零散的传授行为只能导致技艺水平的低落、交流竞争的弱化、绝活的失传，最终造成花会整体没落。在技艺传承的过程中，自然而然地发生着成员继替，包括业务会头的不断更新换代、技艺能手的培养与选拔、技艺高手突显后再传他人。而这一切的前提，是有各方面的人才储备。杨奎举说：

法鼓会的训练基本是从小开始练，从练习拍手呱打拍子开始。因为刚学的时候年龄还小，一般情况下都得先学这个，得懂拍节和节奏。不拍手了，开始打镲铬，打熟悉了，人也长大了，开始练钹，练钹也得从拍手呱开始，这时候差不多长到十二、三了，也能拿得动钹了。过去的钹比现在轻，是专门给小孩子预备的。到了二十多岁的时候，按照过去的规矩，就要往铙上挤。铙打不了的时候，就打镲铬，或者站在最后面打铛铛。这是一个过程，随着年龄的增长，敲打的乐器会有所不同。到了五十多岁的时候，可能什么也打不动了，就做一些管理或者后勤

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：129.

万方数据

工作。比如说，过去打铙的、打钹的，时间长了手上会出汗、会滑，为了防止手滑，得弹一点松香粉，这个活也得有人去干。

对于个人来说，花会中的技艺传承并非强制性的，而是讲究个人意愿的。比如每一代小学员里都有多个愿意敲鼓、能够敲鼓的，新鼓手经过磨合，合作起来“最对劲儿”的一个鼓手逐渐得到大家承认，逐渐开始承担出会任务。表演会员的成长，主要靠个人的努力和悟性。新鼓手对老鼓手十分尊敬，凡事儿让长辈上场露脸，需要时给长辈替换、分担。每到演出节骨眼儿的时候，大家相互谦让，通常是技术过硬的鼓手上场，无论长幼。但终究由谁上场表演，谁在技艺方面是“头把”，由谁担任会头最合适，却并非个人自己说了算。这个承继过程中必须也必然存在“权威”的力量。从技艺角度来说，技高一筹须得到公认，“师傅”的肯定和举荐也是必不可少的；从会务管理来说，是否能“惹惹”，是否能把会里的事务、财物、人事管理好、处理好，也是有目共睹。因此，在花会人员的继替上，“服众”是必须的。在会头的继替中，虽然有血缘继替的现象，但也是以“服众”为前提的。血缘所决定的身份不容个人选择，花会团队内的身份虽然会考虑血缘关系，但并非唯一标准。认定继替角色的权力掌握在由师傅角色组成的核心团队中，他们要在花会自身的稳定中求发展，才可能在皇会的舞台上更胜一筹。

从另一个方面说，血缘关系在当地的村落关系中并非要紧的要素。因为天津卫一带的村落，大部分都属于移民村。他们的祖先因为各种原因离开祖地来到这里，与陌生人一起比邻而居，形成村落。这些没有血缘关系的人“结成一个地方社群，他们之间的联系可以是纯粹的地缘，而不是血缘了。这样的血缘和地缘才能分离”，在社交中产生平等的心理前提。“教化权力的扩大到成人之间的关系必须得假定个稳定的文化。稳定的文化传统是有效的保证。……凡是比自己年长的，他必定先发生过我现在才发生的问题，他也就是我的‘师’了。三人行，必有可以教给我怎样去应付问题的人。而每一个年长的人都握有强制年幼的人的教化权利：‘出则悌’，逢着年长的人都得恭敬、顺服于这种权力。”[1]因此，在花会人员的继替上，一般不会任人唯亲。甚至在技艺传承上，并不以父传子授为能事，即便事实上存在这种承继行为，也不能在人员继替时拿到台面上作为砝码。

“地缘是从商业里发展出来的社会关系。血缘是社会身份的基础，而地缘却是契约社会的基础。契约是指陌生人中所作的约定。在订定契约时，各人有选择的自由，在契约进行中，一方面有信用，一方面有法律。……在这里是冷静的考虑，不是感情，于是理性支配着人们的活动。”[2]成为花会的会员，就要遵守会

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：135.

[2] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：151.

万方数据

规，服从会头和师傅们的管理。每一代新学员必然学得快慢不同、水平不同。在安排表演的时候，学得快的人先有机会上角儿。对于新学员上场，会里都很慎重，会头和业务权威都怕“栽了”，因此一般不敢随便让新人上。艺高拿人是花会中普遍的竞争现场，这也激发了年轻学员努力去超越前辈，推动花会技艺的传续与发展。然而，在城镇化改造中，血缘继替关系本就不占主流的民间花会，原有的地缘关系也被拆解，仅依靠会规惯制牵连着分散在城市不同角落的会员们。

技艺传承的衰弱甚至断裂，是花会消亡的前兆。造成技艺失传的主要原因，是社会结构调整和经济结构变动，及其带来的审美标准变化。这几个原因共同造成只有少数真正有兴趣的人才能在生活压力、舆论压力下坚持学习传统技艺，大量的技艺和大多数绝活失传。技艺的失传又造成花会吸引力的急剧降低，形成了技艺传承与成员继替共同衰微的恶性循环。这对于花会格式的稳态维持，是一种最直接、最猛烈的冲击。“文化不稳定，传统的办法并不足以应付当前的问题时，教化权力必然跟着缩小，缩进亲子关系、师生关系，而且更限于很短的一个时间。在社会变迁的过程中，人并不能靠经验做指导。能依赖的是超出个别情境的原则，而能形成原则、应用原则的却不一定是长者。……在变迁中，习惯是适应的阻碍，经验等于顽固和落伍。顽固和落伍并非只是口头上的讥笑，而是生存机会上的威胁。”[1]从事花会传承并不能给现代人带来更好的生存机会，不但没有物质收益，更重要的是没有舆论肯定和精神荣耀，反而会影响当代社会制度下的工作、生活秩序。如何将这种不利转化为有利，是当代皇会传承必须考虑的一个很务实的问题。

（四）会所的维系

会所是花会的组织机构所在地，也称“下处”、“公所”，具体地点并不固定。有的会所就在会头家中，有的在庙里，有的设在公所。会所的存在除了具有聚会、议事、演练、存储等实际功能外，还具有表征意义。会所的位置，一方面表明该会的地域所属，一方面表明该会的首脑所在。没有会所，就如同一支部队没有司令部、没有指挥部，这道花会就是不完整的，甚至意味着花会的解散。因此，会所是花会结构中不可或缺的一个点。在这里，花会作为一个组织团体才可能有效运作起来，其规则才能发挥作用。

根据锦衣卫桥和音法鼓最后一任会头张恩惠回忆，该会在解放战争时期，会中有一位张长青大爷是当时会中的会头，家就住在锦衣卫桥大街上，他家对面胡同里有余房，当时会里的执事儿就放在那。八国联军入侵时，该会的器物存放在看守菜园子用的窝棚里，而日本入侵之前，则存放在锦衣卫桥火神庙中，这个过

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：137.

万方数据

程中还付出了多人的生命代价。后来火神庙失火，张长青提供自家余房作为和音法鼓的下处。

会所犹如军队的“司令部”，对于花会的存在有着决定性意义。会所在，则该花会的“番号”就可以不被取消，反之，会所没了，也就代表这道会实际上就散了。如今尚存的老会，很多都将会所设置在会头家里，这逐渐成为大家所默认的一种规矩。

（五）保甲制度对花会的影响

保甲制作为一种乡村政治制度，其最早可以追溯到商鞅变法，以家庭为单位，实行连坐，其本质上是将军事制度应用于民间。真正作为一种概念和基层政治制度则源自宋朝宋代王安石变法，在社会基层实行保甲制。此后，一直延续至民国时期。虽名称、辖户等常有变更，在不同的时期它又被称作乡里制度、里甲制等。关于保甲制与花会组织的比较研究，是因二者在组织结构、价值追求方面的形似性而起的。

道光年间的《津门保甲图说·设立义民局告示条规》曰：

古人按村选丁，编伍练勇，以资守望之助，洵属良法所宜尊循。当经本道督饬，天津府县召募救火会中义民定期操演。在案兹据绅士解开祥、曹鹿苹等，以津城内外向分二十堡，每堡挑选壮丁，各自团练，保卫身家。其殷实之居民铺户，量捐经费，酌议条规，禀请核示。前来查，该绅士所禀，系属戢暴安良之善策，果能行之以实，闾阎受益良多，且每堡各举健丁，皆系习见之人，莫不深知底里，较之官为召募，更见得力，自应一体照办。庶可期众志成城，合亟出示，晓谕为此示，仰津郡士商民人等知悉，各按堡分段落，公举诚实绅士，董司其事。每堡视人户之疏密，定团练之多寡，或数十名，或百余名，开具年貌，登记簿册。每月初一日齐集公局，查点一次，仍令各归本业。不假书役之手，并无传呼之扰，有警则奋勇争先，无事则各安耕鑿（凿）。所需茶水之费，即由堡内殷富之家量力捐输，送局供用。凡中下无力之户，概不派累。仍将每月收钱若干、用钱若干逐一开列清单，榜于局门，使众共知。该董事等，务各精白乃心，认真经理，切勿藉端苛派，如壮丁有不安本分、倚众滋事者，赴官禀究，毋稍徇隐。倘能擒获夷匪、汉奸，定当禀请从优，加恩以示奖励。各宜凛遵毋违，特示。[1]

从文本中可见，天津地区古时已有按村选丁、编伍练勇之制；政府认可的领导者是“诚实绅士”，参与主体是各堡熟悉常见的壮丁，经费来源于富裕的居民、铺户，制度要求（1）有事时聚集，无事时各自从事生计，（2）财务公开，（3）严禁借此严苛征派，（4）参与的壮丁可以将功折罪。

[1] 佚名.津门保甲图说·设立义民局告示条规.[O].道光二十六年（1846 年）.

万方数据

对于具体操作办法，亦有明示：

一、义民各保本甲，划分坐落。……暇时自行操练，俾得有勇知方。每月初一日赴本甲局内查点一次，寻常各安本业，不误生理。

二、义民设立总纛，按水会式样以为招号，复设小方旅，每头各执一旅。……

三、义民每月点名一次，所需茶水之费，由本堡殷实居民铺户随意量力捐输，钱文送局供用。凡中下之户，一概免输。

四、每月将某铺输钱若干、某户输钱若干、共计输钱若干、某项出钱若干，或盈或绌，详细开明，榜示局门，俾众周知。

五、义民以义为主，互相保护，不许睚眦争斗，违者禀官究治。

六、义民局从城内立起，并西头、河东、河北、估衣街、宫北、南斜街、马街口，按甲设立，约计二十局。

七、各义民自保一方，与兵丁、乡勇有别，只令自行操练，勿庸伺候官操。

八、查点之日，请官就各处点验，不令来城，以示体恤。

九、义民或有患病，或有外出谋食，听其自便，惟须预先告知董事，注明册内，以便另行顶补。

查津郡城内外向分十八堡，此次设立义民局，酌分为二十一局。海内南北两岸至大沽各村设六十局，其东北乡之宜兴埠另为一局，又葛沽、新城亦各为一局。局皆设旗纛，上书某处义民局，别界址也。设械器不用例禁之物，便习练也。各局自会有期，操演有期，请官查验有期，不妨生理。每会以馒首或以茶茗，视其局费之丰俭为之，不用酒局。费由绅商量力捐输，不用官钱。村各为局，在局皆本村壮丁，不准雇募，恐奸究溷跡（混迹）也。局各为守，此局之人不得攙（掺）入彼局，恐越境滋事也。两年之间，人心整齐，阖郡安堵，撤防后禀知宫保纳公，各给予“众志成城”匾额以奖励之。又据蘆商禀，捐制钱一千串，资其经费，岁以为常云。

由此段文字可以发现，道光年间天津保甲制的设计，是在古制基础上的调整和再次落实。在《津门杂记》、光绪版《重修天津卫志》等史志中有对保甲局的记录。直沽（天津）有“七十二沽”之说，“实只二十一沽，曰……大直沽、小直沽……”[1]。各甲的划分以地缘为基础，政府设甲局，在原“堡”基础上改设义民局，参与者称为义民，义民按“水会”样式进行组织。“巧合”的是，我们在锦衣卫桥和音法鼓发现了这种制度的遗存。据该会会员称，“文革”前，锦衣卫桥和音法鼓老会中有几个老物件，其中的一个是被称为“瓶出三戟”（在一个花瓶口部伸出三支箭）的清朝硬木印章，主要用途是在“特殊服装”的背面印制

[1] （清）张焘.津门杂记·卷上·七十二沽[O].光绪十年（1884 年）：4.

万方数据

出图案。因为清初时基本每个村子都有水会组织，由村民们自发组成，一旦村中有火灾发生，水会便于在第一时间赶到。为了便于民众辨识，水会救火时要穿统一的坎肩，锦衣卫桥水会所穿的坎肩的背面印有 “瓶出三戟” 的图案，便是用此印章印出，遗憾的是此物件后来被毁坏。

这种保甲制度下的义民组织，不在政府军队编制内，甚至连乡勇都不是。他们是来自本村熟悉的壮丁，不拿财政拨款，而由当地绅商供应捐输，并且财务收支张榜公示；不参与军事演练，而是自行操练，平时各自谋生；仅在月初到甲局点名，后来又转变为“请官检验”；各局设纛旗，写明所属地界名称；以“义”为重，各甲自保，不许相互串联，更不许斗殴生事；……。所有这些，都可以在现存的花会中找到对应的事象。

将保甲制的地方建构与民间花会的建构进行比照，可以发现在组织的命名规则、管理方式、资金来源、财务制度、人员的社会阶层构成、各保（属）一方的性质等方面存在大量近似的对应关系。具体如：

甲局审查——城市庙会行会（出会的时间点与出会规模）

请官查验——扫殿会选邀（自上而下的审查）

甲长/乡绅/乡约/富户——会头/会董（社会阶层、资产水平、职责权限）

义民——会员（社会阶层构成，地缘关系，只用本村人）

纛旗——纛旗（旗上文字内容的词组顺序、内容界定、地域划分）

自行演练——自行演练（技艺演练的组织时间与地点）

公所——会所/下处/公所（公所的功能与地域标识）

绅商捐输，不用官银——商家铺户、村民捐输，自筹经费

收支张榜公示——收支张榜公示

天津城乡发展史中，大部分以军事体制为主，军事建制和平民军事化在民间的影响是不言而喻的。结合天津当地的移民聚落构成、商帮构成，笔者认为花会的组织层级与活动方式，很可能与保甲制有关联的，要么是社会结构在组织管理中的重叠，于历史长河中形成架构和规则遗留，要么是一种民间组织对准官方管理制度的模拟。“官方的文化霸权和地方精英的中介作用使帝国的意识形态渗透到民间，在我们看来似乎是民间自身创造的文化，其实，它有可能就是民间对官方意识形态的一种模仿、或者经过民间化过程之后的民俗现象。”[1]

在田野调查中，发现邵公庄等村落有军籍先民的说法。明代迁都北京，曾从安徽一带调动来大量军队，政治局势安定以后，这些军事力量转型为卫戍性质，在京畿地区就地安置屯田。在明代的户籍制度中，籍别是世代相承的，这批军籍

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：24.

万方数据

移民在军队管理体制下定居下来，从事定期的军事操演和农业生产。随着明朝的衰败与灭亡，军籍制度逐步废弛，军籍移民转型为普通村民，自谋生路，但是军籍的家族传承作为集体记忆存留着，尚武、抱团的性格融入地域文化性格当中。

军事管理在天津的落实，是早于妈祖信仰的；而上述材料的时间正在天津皇会的发展、鼎盛时期，因此有理由猜想，花会的组织建构和管理办法，与已经成熟的保甲制有关。对会头、会董的集体记忆很可能过滤了不宜于宣扬的（不符合、不利于花会声誉）的“社会势力”因素，留下的都是对花会有益的传奇。

“通过对村落领袖在家族传统重建过程的作用分析，有一点是可以肯定的，那就是：民间权威的成长、塑造和承认与传统的民间权威形象是有关联的。”[1]在天津周边的村落社区，从田野调查来看，因为花会组织的文化凝聚力之大，村落威权是由会头充任的。巧合的是，会头、会董往往是以下六种人之中的某一类：“在一般的乡村社区中，在基层权力的运用上能够打扮角色的人，除了我们以后所说的绅士之外，照例还有下述的一批人物，这批人物虽然在实际上和绅士既不易分别，且不可分离，但依据中国的传统标准来说，彼此在理论上是有分别的而且应该是不相容的。这批人包括：一是暴发户型的人物，……二是利用父兄子弟或戚谊的地位权势而在本乡本土炫耀的人，……三是新制度制造的一种人物，即是通过保甲制度出来的地方‘行政人员’。……此外，还有一些在社会阶梯的轨道上正企图向上攀登或在挣扎着不肯沉落的人，大都没有什么外在权势可以倚恃，多半靠在地方权要之间的周旋得当与否来决定其地位。……这种人物大半是些比较聪敏能干的中农。……还有一种人是大户人家没落的子弟，中年废读或中小学毕业，俨然长衫阶级，既不肯与农民为伍，又不事家人生产，便只好游手好闲到处惹是生非。……此外要提到的是若干保产主义者，这些人多半是富农和小地主，家道小康的人参预地方的事务，目的乃在借此结识他人以保障自己的安全，所以除了应付环境而外，不发生积极的作用。……虽然他们对于作为一个绅士的许多条件并不齐备，但在地方上基于恒产和家世也往往能获得若干人的信任。这以上六种类型的人物，是我们可以在各个地方的基层权力活动的结构中随时碰得到的，在有的地方是同时出现的，在有些地方也许只有某数个类型，这些人在各个社区中都似乎是以绅士的姿态在热心的参预地方的公私事务，有的且因能参预而沾沾自喜，由于他们的活动和热心以及种种实际的表现，对于一个观察基层权力活动的人也每每易于造成一种错觉，真的能把他们当成绅士看待，而实际上他们并不是绅士。”[2]会头们的权威“更多地体现在对传统的仪式、象征的重建上，权威

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：213.

[2] 史靖.绅权的本质[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：133-136.

万方数据

的获得既有民间关于权威的传统理念的影响，也是传统复兴的时代背景再次把他们推上了乡村社会舞台的中心。”[1]

费孝通先生曾经研究的保甲制，主要是以江南为论据的，并且他认为保甲制对江南家族聚居村落造成了一定破坏。在笔者看来，天津的村落构成和地理分布，很适合保甲制的推行和落实。他所说的“保甲制度不但在区位上破坏了原有的社区单位，使许多民生所关的事无法进行，而且在政治结构上破坏了传统的专制安全瓣，把基层的社会逼入了政治死角”[2]的情况，在天津不但没有发生，而是在变通中得以延续。天津的保甲制充分利用了当地村落的移民性、地缘性，按原有的地理位置进行划分，各自防卫又互有协助。最初的会头、会董，有可能就从甲长蜕变而来。他们带领下的义民组织，从操练自保（包括防火、防汛）之余的“百戏”娱乐，转化为在出会时以“百戏”娱神娱人，获取社会声望，而这又契合了地域文化中耗财买脸、争强好胜的性格，这一点进一步被商家和官府所认同，成为得以官、商控制和利用民间结社的合适人选。在这个关键点上，商家中的“绅商”发挥了连接作用。绅商因其帮权势力背景，在资财支撑下，具备了高于“绅士”的政治地位、高于“乡约”和“乡绅”的经济地位，成为上达官府的民间代表、下达民间的官方代理。“绅权之所以微妙而不易确定其性质者，就因为他具有决定和周旋抗衡这两种不同的运用的姿态。”[3]

通过保甲制与花会结构的关系，可以明显看到社会结构与花会结构的契合。进一步说，在社会转型期实现花会、皇会的复兴，也必须探寻天津当地的社会结构和经济利益构成，方可达成花会结构与社会结构的契合。

在民国时期，社会发生不同于封建帝制时代的转型，但传统皇会结构中的国家话语方关系并没有发生本质变化，即中央政府与地方政府仍然是上下级关系；民间结社的会头与花会之间的关系已随着乡村的边缘化而衰微；作为核心结合点的绅商群体，则在社会结构变动中由实力雄厚的民族工商业者、民族资本家所替代；民间结社组织要么与代表国家话语的地方政府直接对接，要么被国家话语方所贬斥、抛弃。事实上，民国政府的管理始终没有真正到达乡村，而民族资本家并不需要乡村来提供商业利润，于是也对民间花会失去兴趣。因而，皇会结构所需的社会阶层虽然存在，但因为集团利益发生变化，原有的组织规则也随之濒于失效。

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：214.

[2] 费孝通.基层行政的僵化.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：42.

[3] 史靖.绅权的本质[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：140.

万方数据

2.3 新中国皇会：自洽与破坏中的沉寂（1949 年-1978 年）

2.3.1 代表性花会的选取

天津的历史上曾经出现过多少花会，难以确数。笔者估计，数百个是有可能的。根据文献资料来看，其中曾经产生较大影响的有：

盐坨六局净街会：由盐帮组织，属于业缘老会。始于清同治十三年，会址在李公楼。《天津皇会考纪》载：

当年盐坨六局势力颇大，人位也多，并且经济充裕，便聚集了大众，把盐船满装着盐坨（就是成包的盐），行驶到单街子靠岸，把船砸漏，沉在水中，再由上面垫土。数百人连日工作，才把单街子这条道路修好。从此开始每有皇会，盐坨六局净街会必定参加，担任修路、打扫工作。

大觉庵金音法鼓会：会址设在西乡大觉庵，传说于明永乐年间立会，由西乡大觉庵村、辛庄村、侯家庄、杨家庄等四村合办，平时各村分别练习，出会时集合在一起。大觉庵金音法鼓影响颇大，锦衣卫桥和音法鼓、杨家庄永音法鼓都是大觉庵金音法鼓所传授。

东园法鼓会：会址位于东园紫竹林，庚子赔款后迁往大直沽，后来解体。

西园法鼓会：会址在西乡大园村和小园村一带，与东园法鼓会有同样的历史。《天津皇会考纪》载：

西园法鼓会的组织，是一个鼓，四个铬子、四个铛子、四副铙、十六副钹，前面有茶催子、旗帜和软硬对联，最后是一面大旌，上面写着“西园法鼓老会”。该会的《狮子滚绣球》、《老河西》、《拉纺车》等都是著名的节目。

芥园庙花音法鼓：会址设在芥园庙，清道光年间立会。出会时有两个戏班，共八十多人，起初演员皆武生打扮，后来改为蓝布大衫。

龙亭公议井音法鼓会：会址设在北马路龙亭，清乾隆年间立会。《天津皇会考纪》：

他们的组织是一个法鼓、四副钗铬、四副铛子、六副铙、七副钹，出会的时候，前行也和旁边的法鼓会一样，有茶桃子、软硬联、旗子、灯牌等等东西。

侯家后永音法鼓会：明永乐年间立会。表演特点是以“乐器出手”见长，即把乐器抛在空中，落下后接住，继续敲打。《天津皇会考纪》：

他们的组织，是五个人敲钹，四个人敲铙，四个人敲铬子，四个人敲铛子，一个人敲鼓。

宫前宫音法鼓：清光绪二十五年立会，会址在天后宫附近。《天津皇会考纪》：

万方数据

前边为软硬对联，茶筲、茶催子、旗子、灯牌等等的物件。练法鼓的人随在中间，最后是两个鼓。

南头窑同心法鼓会：清道光年间立会。《天津皇会考纪》：

每逢出会的时候，前行有高照四个，软硬对联各一副，围笼、茶筲、茶催子，应有尽有。后随着十副铙，十副钹，八副铬子，八副铛子，大鼓一面。四周有会员打着旗子，负责维持秩序。

永丰西池八仙会：清光绪年间立会，又称“上八仙”。《天津皇会考纪》：

由十余岁之幼童分扮成上八仙中的人物，各骑以藤胎制成之各种禽兽。此种禽兽，有的系藤胎的外面用布油绘，有的用呢绒制成，其式样逼真。各禽兽中心有孔，由扮八仙的幼童钻入，再用绳将其系于两肩，将各禽兽悬于胯上。禽兽身上有作成之假腿，幼童足踩高跷，各禽兽之下，均以布绘成彩云之势，俨如悬于空中。

东南城角同议庆寿八仙老会：清乾隆朝以前立会，又称“中八仙”。《天津皇会考纪》：

由十三、四岁的幼童装扮成中八仙里的各种人物，踩着跷，并不耍练，只唱唢呐庆寿歌。

西头芥园鲜花会：清初立会，与芥园庙花音法鼓曾是同一个会。《天津皇会考纪》：

鲜花会的组织，是用茉莉、松枝扎成的鲜花对联一对，名贵的鲜花四抬，用玻璃罩罩着，接着是法鼓，法鼓后边便是鲜花亭。

姜家井狮子会：又名“捷兽会”清初立会，传说得到乾隆御赐黄马褂，名气颇大。《天津皇会考纪》：

捷兽会里的狮子，共合是五个大的、四个小的。狮子头部是藤胎，外面完全是染着颜色的珍珠线，全身也全是珍珠线织成，价值昂贵。

他们的练法遵循八卦，乾、坎、艮、震、撰、离、坤、兑，八八六十四套。

北城根公议集善五虎杠箱老会，清同治年间捷兽会。由军人组织，属于业缘老会，表演时使用真枪真刀。《天津皇会考纪》：

一般杠箱会，是杠箱官一位，扮成戏台上小丑一般，由两人抬着，到处可以有人随便地问他，他便在答言中滑稽诙谐，引动大家一笑。五虎杠箱则不然，纯是以武的一切技艺，穿插在一个很简单的故事中来表演。

队前有若干仪仗，“最前是大旗、灯牌，大乐引路，接着才是五虎棍、杠箱，随着众会大队一路走着。”

门幡老会：由钱行组织，属于业缘老会。清康熙四年立会，专抬天后宫前的两根大门幡。《天津皇会考纪》载：

万方数据

这门幡是下有方座几，中间竖立一丈五六高的红油桅杆。上有一龙头横棍，一端系宝盖，下有小幡六个，中为大帜，系黄呢所制，上贴青呢大字，系天后圣母受封之法号，其文曰:“敕封护国庇民显神赞顺垂佑嬴天后圣母明著元君宝幡”等二十四字。

西沽太平花鼓老会:清咸丰年间立会，传说是由一位安徽凤阳艺人传授技艺。《天津皇会考纪》：

花鼓的演员共是八位，都是十三四岁的童子，扮成六女二童，采取梁山泊故事上的人物，各照旧戏里装饰起来，手中也都各自拿着击节乐器。

陈家沟子阖乡公议德善重阁老会：清道光年间立会。重阁又名“节节高”。《天津皇会考纪》：

这会是一个人上面再驮一个人来表演歌和舞，所以叫节节高。下面的人，男子装束，上面的人是女装。两人算是一组，此会一共八组。

乡祠前远音跨鼓中幡会：清康熙四年节节高，传说受过乾隆封赐。《天津皇会考纪》：

跨鼓的组织，是大鼓八面，由鼓手八人分别击奏。各人均穿黄马袍、红缨帽。鼓用红绿油油饰，以黄色绊系颈上，击之声隆隆然。铛子八面，亦每人击一面，均穿黄坎肩。”“中幡是高有三丈的竹竿，杆上扯着幡。

闽粤会馆太狮会：属于业缘会。《天津皇会考纪》：

狮子是木料刻成，形状非常威严，彩绘绚烂，颇为美观。下为灯座，四周均有灯彩。狮子中心有一木棍，上为一灯亭，亦均有灯彩。出会时由八人抬着，并不要练，仅是抬着行走。

侯家后十不闲会：清光绪二十五年立会。《天津皇会考纪》：

即设驾于台，使人抬之。令幼童数人，坐于其上，包头甚美。

相对来说，法鼓会是民间花会中数量较多的一类。清代鼎盛时期，天津法鼓会数量曾经多达一百三十余道，参与皇会行会的有三十至四十道，其中著名的有城西大园金音法鼓老会、陈家沟娘娘庙前善音法鼓老会、小南河进香音乐法鼓老会、河东于家厂同议雅音法鼓老会、同愿太平法鼓老会、挂甲寺庆音銮驾法鼓老会、大觉庵金音法鼓老会、锦衣卫桥和音法鼓老会等。到民国初，大概有百余道，除了上文提到的宫前宫音法鼓会、侯家后永音法鼓会、东园法鼓会、西园法鼓会、大觉庵金音法鼓会、南头窑同心法鼓会、龙亭井音法鼓会等，还有：振音法鼓会（北门内）、合音法鼓会（锦衣卫桥）、和音法鼓会（河东小盐店）、盐坨法鼓会（河东上冰窖）、中音法鼓会（盐坨准堤庵）、涌济杨音法鼓会（盐坨）、起音法鼓会（李家楼）、乡音法鼓会（陈家沟子）、同云法鼓会（太平庄）、同议法鼓会（中营西）、立源法鼓会（镇蜀西）、运蜀法鼓会（盐道）、霞云法鼓会

万方数据

（项家胡同）、归音法鼓会（东门外万庄子）、津音法鼓会（玉皇阁）、魁音法鼓会（河北关下）、花音法鼓会（芥园）、亭云法鼓会（西门外）、金音法鼓会（辛庄）、广音法鼓会（紫竹林）、泰国法鼓会（大土地庙）、德音法鼓会（田庄）等。

此外，还有南运河水西庄的西码头高跷会（道光元年立会）、金山寺高跷圣会（咸丰年间立会）、西游记高跷会（解放前立会），西南角以南的四杰村高跷会，西马路以西的掩骨会高跷会，北门外沿河的云乐高跷会、河北堤头高跷会等。[1]若按立会的专项职能，共有扫殿会、梅汤会、净街会、接驾、请驾、送驾、护驾、防险、护棚、黄绳、茶棚、太狮、宝伞、銮驾、日罩、秧歌、灯亭、宝塔、宝鼎、杠箱、抬阁、花鼓、捷兽、大乐、十不闲、挎鼓、法鼓等近七十余类。每一类（除了扫殿会）中又有若干道花会。

笔者的研究能力所限，只能选择众多花会中的一部分。对于众多资料甚少的花会，只能舍弃，转而选择至今尚存、资料相对较为完备的花会；出于本文皇会研究的需要，需要选取部分曾经出过传统皇会的老会；为了兼顾未参加皇会、但颇有影响、历史久远的花会，也需要选取其中有代表性者。鉴于此，本文重点选用锦衣卫桥和音法鼓老会、邵公庄萃韵自立音乐会、杨家庄永音法鼓老会；挂甲寺庆音法鼓銮驾老会、西码头百忍京秧歌老会。

虽然在田野调查中很多老会都宣称出过皇会，但是依据文献资料难以查证。比如庆音法鼓銮驾老会，其会员称曾经在 1936 年出过皇会，但在当时的出会名单和皇会筹备会所邀花会中，并没有该会，他们所邀请的是“李宅銮驾”、“赫赫堂銮驾”；光绪二十年的出会名单中，銮驾来自于“经司胡同”；两个名单所记的法鼓中，亦无此会。同一名单中，没有秧歌会在列，且民国三十年又禁止秧歌会参与，故而目前难以考证西码头百忍京秧歌老会确实出过皇会。乾隆年间的《皇会论》中记录了大部分出会的花会，期间有“秧歌高跷数见不鲜，惟有那溜米厂高跷人人赞”、“耳边金鼓震连天，会儿多，记不全，法鼓还算大园小园”的词句，也看不到有这两道会。鉴于此，本文谨慎地暂定前三道会是参加者。

2.3.2 社会结构、国家话语的剧变与花会的自洽演变

新中国成立后，随即对国家的社会结构进行了颠覆性的“调整”，文化语境也发生了巨大的变化。

随着北京再次成为国都，天津又重返京畿地位。解放战争中，“平津战役”最后以天津为“争取北京和平解放”的突破口，天津的战略意义再次凸显。1949

[1] 王克信.高跷会[A].贾长华主编.老城旧事[C].天津：天津古籍出版社，2004：187-188.

万方数据

年 1 月 15 日，天津解放。新中国成立后，天津亦成为国家话语最先得到彻底落实的地区之一。当千百年来受压迫的劳动人民、无产阶级政权真正确立，对原有社会结构的颠覆也是必然的。帝国主义、封建主义、官僚资本主义被推翻，相关各阶级的成员也由“统治者”转变为革命对象。“1949 年以后，从土改到合作化的这段时间，这是中国农村基层组织建构非常重要的一个时期——集体化经济时期。这种集体化给予中国农民的文化塑造非常深刻。直至今天，村民在说自己这个村的时候，还是和当时的大队的边界紧密联系在一起。也有人把这一时期的基层组织建构称作是‘单位化’[1]。”[2]在“文革”之前，天津城市的商业并没有发生衰落，而在计划经济中国作为供销中心，商业“单位化”形式得到一定发展，市场更为有序。当时在天津市大沽路百货公司工作的赵为国[3]说：

六三年我在大沽路百货公司工作，那时候小商品紧缺，国家下力组织了“小百货批发部”，负责全天津市、十四个县和整个“三北”地区的针头线脑等小商品批发业务，地址就选在谦祥益，我就是那时候来的。[4]

“皇会”作为典型的“四旧”，肯定是不能出了。天后宫的主持道士张修华也主动接受改造，担任了玉皇阁街卫生主任，并于 1951 年当中剪发、换装，宣布不再从事道教活动，还在天后宫组织了“道教生产社”，不过以失败告终。在“三反五反”运动中，张修华被作为“资本家”批判。在党组织的教育下，张修华于 1953 年、1955 年、1957 年连续三次代表天津市道教人员，到北京出席全国道教代表会，并于 1957 年正式加入新成立的“中国道教协会”。

1950 年，天津市建立“居民委员会”，1955 年更名为“街道办事处”，1960 年成立“人民公社”，1962 年实行“政社分设”，1968 年前后陆续改组为“革命委员会”，1978 年恢复“街道办事处”建制。在这段时期内，天津的民间花会基本处于集体静默期，虽然极少出会，但花会组织尚在，并且随着地方行政区划的变更而改变会名，以自洽性演变来努力适应国家话语的频繁变动。比如，锦衣卫桥和音法鼓就曾用过“天津市河东锦衣卫桥和音法鼓老会”、“河北区小关街锦衣卫桥和音法鼓”的名字。

在 20 世纪 60 年代中期之前，在庆祝解放语境中，天津的民间花会曾经出现过一个短暂的复兴。以挂甲寺庆音法鼓为例：

[1] 详见毛丹.一个村落共同体的变迁：关于尖山下村的单位化的观察与阐释[M].上海：学林出版社，2000.

[2] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）：6-7.

[3] 赵为国，男，1999 年时 58 岁，时任天津市百货公司小百货批发部谦祥益经理。

[4] 冯骥才.抢救老街[M].北京：西苑出版社，2000：93.

万方数据

新中国成立以后百业复兴，各种广场民间艺术纷纷登场亮相。1953 年 3 月挂甲寺庆音法鼓銮驾老会，代表天津参加在北京举行的华北地区民间音乐舞蹈汇调演，这是新中国成立以后，天津派出的第一个民间艺术团体，且在演出中受到专家学者的广泛关注和好评。1957 年区政府投资 1800 元对銮驾进行了修整，并参加了当年天津市庆祝“五一”国际劳动节的大型演出活动，进行了“设摆”表演，半副銮驾再见光明。[1]

西码头百忍京秧歌老会也多次出会：

1950 年 10 月 1 日，参加在胜利公园举行的“庆祝中华人民共和国建国一周年”游行。

1953—1954 年，到天津市棉纺一厂、二厂、五厂以及第二工人文化宫等处进行慰问演出。

1956 年，参加在天津市民园体育场举办的“天津市进入社会主义”庆祝活动。

1959 年，参加在南市举行的踩街拜会庆祝仪式。[2]

社会结构和国家话语的调整，在花会内往往都会有所反应。比如“1950-1963 年，即解放后到“四清”运动前的这段时期，百忍老会的会员曾经达到百人。在‘文革’期间，会员又有所减少。……会员缴纳会费的形式是从 1954 年后才有的，过去支撑会中开销的多是有钱的财主或者商人，后来在“三反五反”运动中，城市中的资产阶级、财主乡绅纷纷破产，才有了会员缴纳会费的会规。五十年代的会费，一个人一个月是 5 毛钱，要是出会了，每个人最少要缴纳 10 块到 20 块。会中要置办东西时，还得多缴。没有参加工作的会员，学高跷的时候不用拿会费。开始上班了，需要按月缴纳会费。”[3]

杨家庄永音法鼓曾于 1952 年参加“天津市民间文艺汇演”，并到北京参加“华北地区文艺调演”。在土改、抗美援朝、“三反五反”、合作化等不同时段配合政府宣传而出会。

每次出会的时候，连庄子里的老百姓都知道出会的日期，大伙儿都非常关注。出会的时候要把铛子上的红绒球换成新的，钹缨子要扎新的，出会的阵势和过年一般。那时候行会敲鼓是由四个人抬着鼓箱子，1958 年以后，会里弄了个铁焊的车，打鼓佬站在车上敲。法鼓属于茶余饭后的事儿，鼓拉出来以后，一哨鼓就开始敲。不分年节日，天一暖和，人就拉出来练。“农业社”时期，农业社里的

[1] 受访人：傅同林等 20 人；采访人：高惠军；调查时间：2010 年。资料来源：360 个人图书馆-无言斋主[EB/OL].http://www.360doc.com/content/10/1208/11/1080421_76066686.shtml，2010-12-08.

[2] 冯骥才主编，蒲娇、史静.西码头百忍京秧歌老会[M].济南：山东教育出版社，2013：17-18.

[3] 冯骥才主编，蒲娇、史静.西码头百忍京秧歌老会[M].济南：山东教育出版社，2013：13.

万方数据

人就开始练,像速成班一样,当时老会头杨惠友培养了一大批20多岁的年轻人,不过这批年轻人到现在已经只剩下两位了。[1]

各花会的衰落基本是从“大跃进”开始的。当时天天讲生产、大炼钢铁，其它事情都被放到一旁，人们不再有闲暇玩儿会。在新中国最初的十几年，民间艺术作为“主人”的娱乐活动，并没有受到打压，只是在表现形式、具体内容上做了一定转变。这种温润的态度,随着阶级斗争的扩大化、意识形态控制的极端化，国家话语开始创设符合无产阶级专政要求的艺术形式和节会仪式，“并主动对传统节日习俗施加影响，以使其符合唯物主义世界观的价值要求，对生活层面的传统文化进行整合。……民间俗信和绝大部分传统风俗一起被笼统冠以‘封建迷信’的大帽子而被破除，共享的基础信仰丧失，从意识里和仪式上击碎了传统节日的神圣感。”[2]民间花会的老物件，就因为其“老”，是“封建余孽”，因此也就成为“破四旧”的革命对象。

2.3.3 民俗传统的退守与韧性

“文革”大潮席卷全国，破“四旧”运动如火如荼。“没有任何历史时期有这么多人同时面对社会如此天翻地覆的变化,其速度大大超出人们所认同的传统价值体系的自我调适速度。文化断裂以精神家园缺失的状态困扰着社会的各个阶层。”[3]大多数花会都想办法保护会中的“四旧”物件，希望能最大程度地保护花会传承。

此时，天津地域文化中的伪“包容”性格被发挥到“危险”的极致。“农民在分配到自己名下的土地上耕作，通过村干部向国家缴纳税款。这些村干部一方面不属于国家的正式干部，另一方面也很少有被转变为国家正式干部的机会。这些人应该是扮演着传统中国社会中士绅的角色。……村干部作为乡土精英的这种过滤屏障作用是不能够不去考虑的。”[4]在西码头百忍老会为例，当时会中有一名叫刘文贵的会员，其母是“文革”街道委员会主任。在“文革”过程中，她不但没有砸烂会中的器物，还想方设法为会员们出谋划策以此保全会中物品。据会员朱金利口述：

[1] 冯骥才主编，史静、蒲娇.杨家庄永音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：12.

[2] 张礼敏.记忆重构——论传统民间年画能动适应的可能性[A].冯骥才主编.年画的价值：中国木板年画国际论坛论文集[C].天津：天津大学出版社，2012：282.

[3] 李松.现代时空中年节文化的变迁[A].李松、张士闪主编.节日研究·第三辑·春节专辑[C].济南：泰山出版社，2011：1.

[4] 赵旭东.译后记·逝者如斯的结构秩序.费孝通.中国士绅——城乡关系论集[M].赵旭东、秦志杰译.北京：外语教学与研究出版社，2011：208.

万方数据

其实当时都知道会所里面藏着老物件儿，派出所的人也知道，但是都没管。因为大家知道我们会是为老百姓服务的，会中的物件全是老百姓凑钱买的，这都是他们最喜欢的东西。传说我们会里有两个鼓很珍贵，是用整块古铜树干做的，会里的人以此为骄傲。有一次，上面派来的红卫兵来搜查，看见东西就砸，眼看就砸到会里了。我们会上（演）公子的赵玉林，怕鼓毁了，背起鼓来就跑，自己家里的东西却一点都没拿。[1]

挂甲寺庆音法鼓銮驾老会也有类似例子：

“文化大革命”的时候，红卫兵知道銮驾和表演器具等就放在农业社里，找了三四趟，翻烂了屋子，还是没找到。当时的会头孙庭伟找了几个人，把东西用喂牲口的干草和马粪埋在了牲口棚，并约定知道的人“封口”。红卫兵一闻到马粪味，就熏麻了，没找下去。銮驾得以侥幸躲过一劫。那时候大伙心齐，没有人告密。但是当时负责的范宝和、陶起有哥俩还是因此挨斗被批。会里的东西也遭受了一定的损失，鼓箱子就是这个时候被砸的。“红卫兵”闹过去，法鼓会还在农业社呆着。[2]

“舍命不舍会，护会不要财”的精神在“文革”中不断被实践，正是因为会员们对花会的爱护与珍视，才使一些造型精美、年代久远的老物件在今日依然可以得见。

在“文革”前后十余年中，天津的民间花会基本处于沉默状态，皇会更是无人敢提。

别说皇会、庙会，连老百姓自己花钱置办的会也不敢摸。老娘娘也不能拜，据说，娘娘宫里的一些带花纹的桌子还被刨平了。不过，听说有的会还出会，演的都是革命题材的戏，就是踩着高跷表演。咱这套不能演，咱这套在今天说来好像有点老封建的意思。[3]

虽然没有皇会可出，但各花会还可以在适当的时机出会。比如和音法鼓原会头张长青 1957 年去世的时候，会员们经过商量，决定为他敲一场法鼓送行，表示尊重和敬意。

当时，各花会主要按地方政府、街道办事处的要求，在小范围内活动，平时则处于半解散状态。极少数高跷老会在“文革”期间曾经进行表演，但是从着装、化妆到唱词、表演内容均有明显变化，以扮作红卫兵、解放军者最多，所表演的剧目以革命、解放题材为主。为了适应社会环境的变化以寻求自身生存，各花会也做出了自洽性改变，从部分仪仗执事上所撰文字也可以看出这类变化。“文革”

[1] 据西码头百忍老会会员朱金利先生口述资料整理，2010 年 12 月 1 日采集。

[2] 冯骥才主编，史静、郭平.挂甲寺庆音法鼓銮驾老会[M].济南：山东教育出版社，2013：11.

[3] 据西码头百忍老会时任会头殷洪祥先生口述，采访时间 2010 年 11 月 21 日。

万方数据

中，杨家庄法鼓的表演器具大部分被损毁，唯有鼓被保存下来，因为农业社要用这个鼓来敲唱“毛主席语录”。若不是这样，这鼓也将被毁。

据锦衣卫桥和音法鼓老会会员讲述：

我们会里老的软对有两对四副，上面写着字，但字不是固定的，一般是往上编吉祥话儿，我们会软对上写的是藏头诗：“和以永驻无疆寿，音移能招盛世逢。法旨祥云紫光冒，鼓盈朝日现彩霞。”出会的时候软对要分别放，“和”、“法”字两对放在一边，“音”、“鼓”两对放在另一边。新的是“大跃进”时期买的，上面的字记不太清楚了，有两句写的是“人民公社大跃进万岁，高举总路线红旗前进”。[1]

另据会中老人反映，八十年代复会以后，软对上的字又改回了“文革”前的字样，还是以吉祥语为主。花会在这段时间的活动，可以说是严格按照国家意志的指令进行的。国家意识形态对民间文化造成的影响深入至花会表演的具体内容中。

2.4 传统皇会的第二次转型与遗产化（1978 年-至今）

2.4.1 皇会组织的解构与遗存花会的复兴

从民国二十五年（1936 年）到新中国成立，再到“文革”结束，一直都没有再兴皇会的社会语境，只有部分民间花会在新中国成立后，在地方政府“指导”下有过一些出会的活动。

皇会结构中原先的“皇权”，在新中国成立后应该由人民政权进行对位，但是国家的政治定位和话语是显然不允许的。一般的庙会尚且被改为“物资交流大会”，更何况沾了“皇”字的皇会，当然是典型的封建统治阶级的产物。

天后宫主持道士张修华的《我和天后宫》一文，原名《道教生活七十年》，脱稿于 1965 年，因此没有记述他在“文革”中的遭遇。关于他的其他信史，笔者目前还没有发现。按一般来说，“文革”中他和众道士都会会被冠以“牛鬼蛇神”之类的名号而被批斗、打倒，生于光绪十八年（1892 年）的他，结局堪忧。

皇会中原来由“绅商”充任的结构枢纽，在新的国家结构中已经作为剥削阶级而被消灭，国家的政治管理从中央一直到达每一个村民，中间阶层失去了在皇会结构中存在的可能和必要。村镇干部虽然从理论上说处于与“乡绅”类似的社会结构位置，但其阶级属性、政治身份等都决定了这一群体不可能填充到皇会的架构中来，保护本村落的民间花会，已经是他们能做的最大贡献。

[1] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间 2011 年 5 月 26 日。

万方数据

花会虽然仍是民间结社的根本属性，但在当时的政治环境中，构成花会的主体——劳动人民，已经翻身做了国家的主人，无产阶级成为国家的统治阶级，于是“民权”在当时的语境中发生政治膨化，民间花会只有直接成为国家话语的代言，方可为自己找到存在的合理性与合法性。

因此，皇会的中止，不仅仅是政治语境造成的，更深层次的原因，是其应有的架构、组织规则、运作动力都无法与新的社会结构、阶级关系、利益群体进行对位。

民间结社的自洽性衍变能力、深厚的文化积淀、紧密的团体凝聚力，为花会的自我保护、再次复兴发挥出关键作用。

20 世纪 80 年代以降，改革开放、经济体制改革再次给天津城乡带来发展机遇，长久以来的商业积淀得到释放：

1989 年买卖最好，那年抢购风，马路上人海了，有吗卖吗，清仓为止。我还拍了好多照片。[1]

在 80 年代到 90 年代初的十多年间，民间花会不再限于参与政治文化活动，而开始应商家的邀请出会。从这一时期开始，各花会在资金来源方面逐渐转变，由原来的会员集资、村民集资、商家捐助的“自筹资金、自主立会”，转向平时收取会费、出会时则由邀会方提供“劳务费”。民国时期，出会的资金来自铺户捐助、村民捐助，有钱出钱、有力出力，大多数会规都不要求会员按时交费。只有够财力的会，才能做到在设摆时给前来拜会的客人管饭。据说锦衣卫桥和音法鼓在三四十年代的一次设摆时，管了三天饭，到场的客人每人发给一个盘子，拿着盘子到管饭的大棚里，凑够十个盘子（人）就开席。会里的老人带着骄傲、神往和怀念说，“我们和音法鼓曾经有过那么一次！”这种情景，难以再现。尽管如此，积累数百年的对花会的感情、世代传承的对花会的热爱，使老会员们在这十余年中不计利益得失，倾情出会。

可以说，改革开放初期，政治环境转向宽松，在各级政府的提倡和帮助下，“文革”中名存实亡的花会纷纷联络老会员、培训新会员、整理会所、修复表演器具，不断传出某道会复会、出会的消息，甚至有新会成立，形成花会历史中的一个小高潮。

这一时期，各级地方政府、街道办事处为花会提供了强大的支持，多次组织或邀请花会参加官方的文化活动；很多企事业单位也在节假日期间邀请花会出会，或者为会员活动提供便利和制度支持，如：遇到出会与工作时间冲突的情况，会员只需要到当地派出所或街道委员会开证明、盖公章，就能算做工作出勤，工资、

[1] 受访人：汪德新，1999 年时 53 岁，在天津估衣街 138 号丽华工艺品商店任经理。资料来源：冯骥才.抢救老街[M].王勇泽整理.北京：西苑出版社，2000：101-102.

万方数据

奖金正常发放。这不仅给会员、花会活动提供了物质保障和制度保障，更关键的是使他们得到莫大的心理慰藉。

杨家庄永音法鼓参加了 1982 年“海河之春音乐节”、1983 年天津人民公园“津沽花会”、1986 年国庆活动、月季花节、金街落成，并自发组织了“庆祝香港回归”等多项活动。

80 年代初，锦衣卫桥和音法鼓老会曾应邀参加电影《滦水滔滔》、《龙嘴大铜壶》的拍摄；1989 年则是锦衣卫桥最后一次出会，地点在北宁花园。

1986 年参加过在西青区举办的杨柳青音乐盛会，此次盛会是由中国音乐家协会主办，将各种打击乐搬上舞台进行比赛，涉及会种广泛，囊括了天津大部分的吹会和法鼓，如永音法鼓、和音法鼓等都曾参赛。和音法鼓会表演的是“二品甩尾儿”，表演时长三十五分钟，由恽恩甲师傅敲鼓，代锦良师傅敲头钹，郭炳衡师傅敲头铙。此次表演获得了业内外人士的一致好评，并获得“德艺双馨奖”。[1]

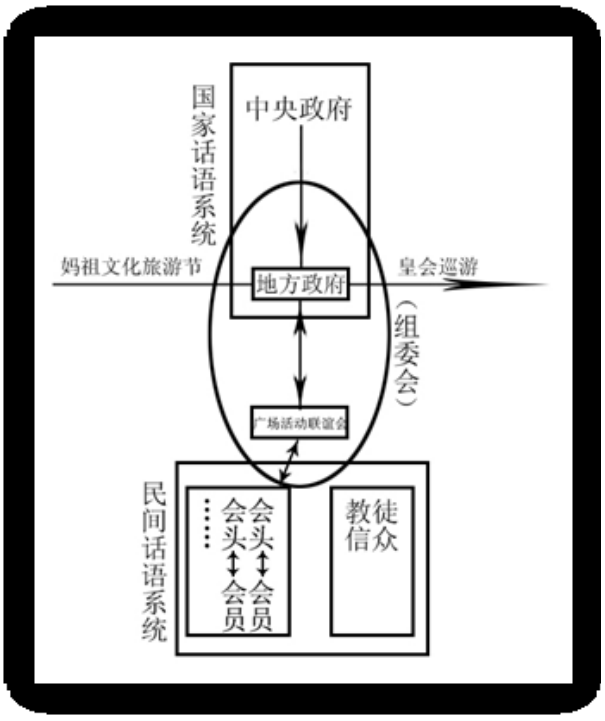

图 2-3 当代“皇会”结构图

当时，花会的很多老人尚在世，对于花会复兴起到关键作用。在多方面因素的共同作用下，1988 年，各花会以“民间花会”的正式名称登上“天津民俗文化博览周”的大舞台。这次活动因为由官方在天后宫主办，因此在各花会会员的心目中，相当于再次出了“皇会”。

到妈祖文化旅游节的阶段，“扫殿会”已由天津市南开区政府、文化旅游局及天后宫工作人员共同构成的“组委会”所取代，职能也比“扫殿会”扩展甚多，唯独宗教人员不见踪影。代表民间花会组织的广场活动联谊会，只是一个完全听命于政府安排的仪式参与者。（图 2-3 当代“皇会”结构图）

[1] 冯骥才主编，唐娜、蒲娇.锦衣卫桥和音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：8.

万方数据

2.4.2 城乡一体化与民间花会的大量解散

20 世纪九十年代，天津城乡进入加速度的一体化进程，以进入 21 世纪之后最为明显。

天津作为距离北京最近的直辖市和出海口，国家话语的迅猛影响再次体现。城市迅速扩张，城中村改造在国内较早地得到落实，不但城市面貌发生巨变，而且将周边农村纳入城市的经济发展战略规划。“土地的流转已不能由农民个人所决定。许多村庄的土地被开辟为工业用地，或者叫开发区用地，农民可能在一夜之间就全无耕地了。有些农民尽管失去了赖以生存的土地，但因为获得了进工厂当工人的机会，在眼前的收入上似乎并不吃亏，这也是一般农民赞同土地出让的原因。”[1]天津乡村在 20 世纪最后 20 年的经济开放大潮中，由来已久的城乡紧密关系再次发挥作用，大量乡镇企业在城市周边出现，并产生以点带面的效果，城镇化、城市化的效果如涟漪般从中心城市扩展开来，“大量郊区的土地变成商品住宅楼建设用地之后，村民虽然可以上楼居住，还因为出让土地而获得了一笔可观的收入，但是他们的子孙后代就再也没有土地的继承权了，再没有生于斯长于斯的土地了。这不仅是长远经济利益的问题，更是一种乡土情感被伤害的问题。”[2]在经济、文化现代化的过程中，传统文化被漠视，历经百年战乱尚存的老建筑被拆毁殆尽，传统文化的气息也就此消散。当时的境况，可在冯骥才先生的《抢救老街》一书中寻得亲身体验，窥一斑可见全豹。

进入 21 世纪后，除了天津本地的拓展，还积极建立与北京的交通、经济互动，向北京积极靠拢。最具代表性是，是京津城际铁路的修建。京津城际铁路，又称京津城际轨道交通，是一条连接北京市和天津市的城际客运专线，也是中国《中长期铁路网规划》中环渤海地区城际轨道交通网的重要组成部分，是中国大陆第一条高标准、设计时速为 350 公里的高速铁路。2002 年 2 月，天津南开大学教授刘秉镰在“京津经济一体化战略研究与建议”的课题讨论上，首次提出在在北京和天津之间建设高速铁路。他认为在京津经济一体化过程中，交通一体化是一个重要表现，高速铁路可将两市的路程时间缩短到半小时。2003 年 6 月起，铁道部和京津两市政府开始进行初商。2004 年 1 月，国务院常务会议通过《中长期铁路网规划》，京津城际铁路被列入其中；10 月 24 日，铁道部与北京市、天津市政府联合确定了线路规划；12 月 3 日，《京津城际轨道交通项目可行性

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）：4.

[2] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）：4.

万方数据

研究报告》经国务院总理办公会讨论通过，京津城际铁路正式立项。2005 年 3 月 3 日，铁道部部长刘志军、北京市市长王岐山、天津市市长戴相龙共同主持召开“京津城际轨道交通系统建设领导小组”会议，确定了铁路建设的融资方式。铁路于 2005 年 7 月 4 日开工建设，在 2008 年 8 月 1 日，即北京奥运开幕前一星期，作为奥运会交通配套工程投入运营。中国铁道部原部长刘志军表示，京津城际铁路因其对区域经济的连接作用，成为中国高速客运专线的示范工程。[1]京津成绩铁路在极大程度上带动了天津西北与北京东南乡镇的经济发展和城市化进程。传统的村镇在这段时间内，在没有充分准备的情况下，以每小时 350 公里的急速驶入城市轨道，以村落为组织基础的民间花会，被冲击得七零八落，原本同村的会员随着新城镇的建设而散落各方。“传统形式的社区已逐渐解体，居民的居住环境、生活习惯、职业、个人需求等都随着时代的发展而发生了翻天覆地的变化。”[2]

（一）民间花会原有结构模式解体，新结构难以形成

天津的传统村落与其它北方村落一样，以平房为主，小聚落、平面化、散居士的生活空间，世代累积的亲缘、地缘关系，充足的、可掌控的、一致的非劳作时间，共享的精神信仰、文化信息与村落公共空间，都为传统的民间结社提供了建构要素。

过去啊，老门口上的人，无论大人小孩，只要这老三点儿一响，手上干着的活不干了，吃着饭的扔下饭碗就去看。门口还有几个老太太，一听见我们动静响了，她们就带着凳子沏上茶叶坐边上看。专门给我们会挑毛病，看谁错了一个步伐、看谁少了一个动作，眼可精着呢。现在和过去可是完全不一样咯，我们不敢在小区里练，怕扰民，跑到河边的小公园里去练。过去人是一天不听着锣鼓声儿就好像少了点嘛，现在大多数人都觉得太吵了。[3]

除了在会道的花会，大部分花会更多的是在其它庙会活动。从《津门保甲图》中可以清晰地看到，天津城乡遍布庙宇寺观。大部分不能出皇会的民间花会，可以有机会参加其它庙会。除了庙会以为，在春节、元宵节、中元节等传统节日，还会组织起来在村落间相互行会、拜会。村中的花会闲时也可以组织到一起，自娱自乐，演练一番。

[1] 资料来源:360 百科[EB/OL]http://baike.so.com/doc/6460276.html

[2] 蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未发表.

[3] 据西码头百忍老会时任会头殷洪祥先生口述，采访时间 2010 年 11 月 21 日；采访人：蒲娇、唐娜。资料来源：蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未发表.

万方数据

我们这一带基本都是种菜园子的，过去到了冬天，地里没嘛农活了，我们就组织组织人，在会所里关上门坐在一起敲敲打打，有时候是拍手呱，有时候是用家伙，这叫‘坐敲’，有时候一敲就是一上午。[1]

“在城市拆迁和海河改道的过程中，有许多会所处的位置正在改道的范围内，因而被迫迁走，老社区消失，会员四散，不再集中在老庄子一带，会也随之一蹶不振，销声匿迹。今日，杨家庄所处的位置于小围堤道与南北大街交口处，今称云广新里社区。”[2]在新建成的“居民小区”，较少存在整村搬迁的情况，更多的是不同地区来源的居民聚居；村民随子女居住的情况也加剧了原聚落成员的分散。天津城市周边所发生的，不完全是“在市场经济发展和城市化过程中，村庄的解体是一个多见的现象，村庄的再造也是一个普遍的现象”[3]，再造的社区以“居民小区”的样态而存在，虽然与“村落”、“村庄”都是“社区”概念，但却又有着巨大差异。这些小区从地缘上、文脉上，割断了与原聚落的文化传承，成为在城乡结合部出现的“无根聚落”；“小区”社区中的人群不但比村落中的人群更多、更复杂，而且他们的生产方式已经脱离了“土地”，而分散在城市的不同角落、不同行业，“由于村民失去了共同拥有的领地，即使还居住在一起，也丧失了乡里乡亲的情感纽带，村庄的熟人社会由此走向瓦解”。[4]同时，由于人员流动性增强、房产产权时限短等因素的存在，新聚落的成员缺乏对“村落”社区那样的自我认同，更难以实现数代累积的信任感和归属感，民间结社也就难以形成。

随着传统村落的解体，会员散居各处，组织困难，加之失去共享的公共活动空间、城市消费成本增加，“出会”俨然成为一种“奢侈”。而现阶段都是受人邀请才出会，出会资金来自邀请方。如果没有钱，就无法出会。以永音法鼓为例，会员按会规是不交会费的，现在的资金来源主要是演出费。永音法鼓会长杨奎举说：

市级政府部门组织活动，每半天给2000元劳务费；街道社区组织演出，给1000元。我光这个运输费——还得找大点的车——把东西拉去，往返一趟，850，

[1] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间2011年10月9日。采访人：史静、蒲娇。采访时间：2012年。资料来源：蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未发表.

[2] 冯骥才主编，史静、蒲娇.杨家庄永音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：1.

[3] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：5.

[4] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）：4.

万方数据

不像以前便宜。我们出去一趟，回来，大家都辛苦了，最少也得摆两桌三桌，现在一桌饭得500块钱。还有平常的东西要修修弄弄。[1]

这不是个别现象，民间花会的经济负担普遍很重，大多只是依靠会员极为有限的“会费”来勉强支撑。“在都市方面，最急的也许是怎样把传统的市镇变质，从消费集团成为生产社区，使市镇的居民能在地租和利息之外找到更合理，更稳定的收入。”[2]这是在当前新农村建设和城镇化道路上，迫切需要思考的问题。

锦衣卫桥和音法鼓会头张恩惠说：

我有一段时间曾经和纪福忠共同管理过法鼓会，大概是在1958年左右，那时候长清大爷、恽国邦的身体都不太好，我就直接把法鼓会接过来了。做了几十年会头，玩了一辈子的会，中间没少矫情。受累是头一个的，还要受气，最后要自个儿掏钱。要出会了，得到处找人，上级要找，会员也要找，到处求人，一趟一趟跑。会里人多众口难调，肯定有人对你不满意，那就得受气。自个儿掏钱更不用说了，你跑在前面，有点什么事情需要拿钱了，你不能回头问别的人要，自己就得拿上。20世纪80年代刚复会那会儿，我和西头堤头高跷庆音会头孙洪升，没有我们两个人，天津市的很多会都不会出，也形不成气候。可能有人知道会的地址在什么地方，会头是谁，但是总得有人去联络吧，我们俩去就挨着找会，按照会规，用自己的脸面，把人家请出会。没有脸面的人，人家根本不理。我认为当会头不但要做好组织会员排练、协调出会事宜、对外联络等工作，关键一点就是，得肯为会出钱。没钱出会的时候，大家齐刷刷的看你，你就得咬着牙，砸锅卖铁也得把钱的问题解决了。八几年刚恢复的时候，我家里就变成了会员们聚会的场所，床上放满了钹、铙和执事儿，那些东西边儿都利，床单都划破了很多条。我老伴在边上给大家沏茶，光茶杯就摔了多少个。[3]

锦衣卫桥和音法鼓在二十世纪八十年代曾进行了一次长达半个月的设摆，地点就在锦衣卫桥大街桥口。此次设摆由北京牌电视机厂赞助，搭了近三十平米的帆布棚子。设摆之前，提前给关系密切的多道花会送去会帖“请会”，很多花会应邀到场拜会，其中陈塘庄的花会是开汽车来的，场面很大，既显示了陈塘庄的实力，也壮了和音法鼓的面子。前来拜会的会严格遵守传统规矩，除了传统的点心、水果之外，还赠送了锦旗、镜子等。对于来往礼物，各会基本都有账本记录，记录了双方的财物收授情况，能够反映会际交往的基本情况，甚至体现出时代特征。比如20世纪50年代的会际交往中，就曾以实物票据作为礼物。在20世纪80年代，新成立的会、恢复起来的会、尚存的老会之间有频繁的拜会、请会活

[1] 采访人：史静、蒲娇。采访时间：2012年。

[2] 费孝通.乡村·市镇·都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：18.

[3] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间2011年10月9日。

万方数据

动，也就伴随着频繁的礼物流动。这一时期主要的礼物有茶叶、点心、鲜果、火柴、镜子等。茶叶、点心主要选自本地的“老字号”，如正兴德的茶叶、桂顺斋的点心。有一段时期，拜会时还流行赠送礼券。礼券印在一张红纸上，对方可以带着礼券到指定的店内提货。礼券里的具体内容不同，较为常见的是四斤糕点或者鲜货（水果）。

这种变化正映照了经济开放、经济社会的内在转型，因为这类礼物的市场价格是人所共知的，礼物的礼仪价值明显突出了货币价值、市场价值的目的建构。众花会作为“亲密社群的团结性就依赖于各分子之间都相互地拖欠着未了的人情。……来来往往，维持着人和人之间的互助合作。”[1]会与会之间的平等原则，可以通过礼物的互赠得以实现和巩固，但若违背了“平等”的原则，这种关系就会破裂。这类礼物很容易由市场的价格来判定“轻重”，这对于回礼的会组织来说，尺度也须掌握好，既不能不能“栽面儿”，也不能高人一等，不然就会被行业内耻笑为“不懂规矩”。

在没有花会文化积淀的新社区，“花会”难以得到大多数成员的认同，甚至因为“觉得太吵”而持反对态度；新社区只是各成员地缘关系的偶然组合，没有较深程度的经济互动和利益共享关系，也就无法形成紧密的经济团体。花会作为在特定地域内的民俗文化载体，从本质上说是一种社区文化共享的民间结社，而一旦孕育会这种文化的社区语境消失，也就难以建构。可见，无论在人员、时间、公共空间上，亦或是在资金来源上，重建花会近乎不可能。

（二）会所缺失，花会失魂落魄

前文已经论及“会所”对于花会的关键意义。大部分花会的会所在新农村建设和城镇化的进程中化为瓦砾，给众花会带来沉重打击。

在二十世纪五十年代公私合营前后，锦衣卫桥和音法鼓老会将会所移入了小关街办事处。“文革”时期，和音法鼓会中的器具被秘密存放在一处破旧的防空洞内；1984 年正式复会，此时的会所先是被小关街道办事处安排到金钟路火神庙后胡同口的一间房子里，不久又搬到了火神庙前学堂胡同的一个小二楼中。1989 年，和音法鼓最后一次在北宁公园演出，之后再也没有出过会。因为和音法鼓复会后一直没有产权性质的会所，以至于在 1999 年他们所在的区域拆迁后，街道办事处没有再给这道老会提供会所，使得器具的存放成为棘手问题。会员们曾奔波于各个部门之间，想为老会争取到一处可进行存放器具及练习技艺的会所，却迟迟得不到解决。会中的器具被大量盗窃、损毁，元气大伤，再次没落。目前

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：147.

万方数据

老会会员中，只有张恩惠、纪川、恽恩甲、戴锦良几人还有联系，其他会员之间联系较少。

杨家庄永音法鼓的会所（会内称为“老公所”）在解放后被改为小学，“老公所”设置到村里的平房，后来当杨庄子拆迁时移到北边的挂甲寺庆音法鼓的房子里。1994 年，挂甲寺街道也面临拆迁，会长杨奎举等人做了最大程度的努力进行保护，天天去街道反映情况，但没有任何回音，后来不得不采取非常规的做法：

他（挂甲寺街）叫我自己找房子，我没地儿找，那边大铲子车就要扒。我就找几个老头上那儿坐着去，保护我会所啊。在那儿呆了半年，半年以后搬到滦水里这里，一直在这儿。……2004 年，云广新里在不起眼的地方盖了四五间的平房，给社区的保洁员盖的，让我给发现了。我一看那些平房还没刷浆子，这是个机会，如果屋里弄好了，就进不去了。只要屋里的地是平的，怎么都行。一个年轻人把那小平房的钥匙放在口袋里，我一把抓住他，说，你别动，你一动，我趴在这儿，你一月 2000 块钱，赔不起。其实无冤无仇素不相识，把人家吓得愣住了。年轻人不知道，说大爷你怎么回事？我把钥匙给拿过来了。我说你去告诉居委会主任，有一个白头发老头，把钥匙给拿走了。居委会主任出来，一看是我，就知道是怎么回事，就走了。我早都预备好了，花百十块钱，用车把会上的东西不值钱的，把几间房子都放上东西，锁上，我就走了。到第八天，我的东西，一件都没留，都让人家给偷走了。意思很明白，你抢占的房子是街政府的，街政府知道是我干的，就把东西都转地方了。转地方，我就报警了。我上午九点报警，下午四点街里给我来电话，说东西找到了。街里有两把钥匙，就把我的东西都拉走了。我叫了 6 个老头，我告诉他们，70 岁以下别跟我走。这些人都不怕死，不怕活了。我到区政府，他们不搭理我们。我就上访，告挂甲寺街道。因为我东西没了。他们说，大爷能不能坐下来谈谈。我说，就应该坐下来谈谈。我把真心的东西谈出来了。我现在没那个环境了，以前的杨庄子还有整体的那个环境，现在没有了。现在我走脑子的是，怎么把这个会传承下去。如何再创造出来杨庄子那个环境，不是一件简单的事儿。咱也别走回头路，咱往前走，你保护单位得给我鸣锣开道。[1]

位于原杨家庄一带的小区，今称“云广新里社区”。“2004 年，随着城市改造和拆迁的进行，杨庄子不再存在，只留下云广新里一角，住着还迁回来的老杨庄子居民。目前，该会没有固定的会所，资金紧张，器具急需维修，人员缺乏，传承困难，会头及会员每提此都焦虑重重。”[2]

[1] 受访人：杨奎举；采访人：史静、郭平；调查时间：2012 年。

[2] 冯骥才主编，史静、蒲娇.杨家庄永音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：16.

万方数据

挂甲寺庆音法鼓老会的局势也不容乐观。1994 年挂甲寺一带拆迁，街道办事处出面与开发商曾经签订《拆迁补房协议》，有二十多位会员签名，但开发商最终没有履行协议。后来，街道办事处给他们安排了一处房子，但地势低洼，遇到下雨就往里灌水，四个高照、八十多个角质灯完全摊成泥。当时的老会员冯运通，一下就给跪了，痛哭着喊“哎呦，我的祖宗，我的业大了！”在场的众人也纷纷跪下。后来几经奔走，才又讨得一间位于七楼的小房子，结果遇到大风，整个高照被毁。会里的老人再次纷纷跪倒，对着銮驾磕头痛哭。“半幅銮驾之所以延续四百年，是因为老百姓的崇拜和爱惜，费尽心血保护銮驾。‘文革’时半幅銮驾躲过一劫，……可是现在却被糟蹋至此……”[1]

随着经济体制改革的深化、经济快速发展、城乡一体化建设的全面铺开，作为会员的村民转型为城市居民、城镇居民，他们和他们的第二代也都经历了国有企业改革、下岗大潮，老人们开始“吃低保”、靠儿女，儿女们则为一家人的生计、幸福奔波忙碌。我们在田野调查中，时常要唏嘘又无奈地随着老人的脚步，钻进他们蜗居的筒子楼，喧嚣的市场，扭曲的小道，杂乱的小区，昏暗的楼道，熏黑的墙壁，堆积的杂物，甚至仍有公用的厕所、共用的厨房……惟有房间里那几颗爱会的心，在延续着火热的情。然而，心有余而力不足，仅有的热情无法支撑起一个繁荣的花会，也无法应对处处所需的开支。花会在短暂的复兴之后，又被经济大潮冲散。（表 2-1 消亡的传统老会、表 2-2 活态与濒危传承老会）

表 2-1 消亡的传统老会[2]

类　型	会　种	会　名	传承现状
指挥协调类	扫殿会	天后宫扫殿会	消亡
公益服务类	净街老会	盐坨六局净街老会	消亡
	梅汤圣会	窑洼果子店梅汤圣会	消亡
	接香老会	老县署接香老会 南门内接香老会	消亡
	香锅老会	宫南香锅老会	消亡
	请驾会	侯家后敬议请驾会 宫前请驾会 东门里同议请驾会	消亡

[1] 冯骥才主编，史静、郭平.挂甲寺庆音法鼓銮驾老会[M].济南：山东教育出版社，2013：110-111.

[2] 以下两个表格均为天津大学冯骥才文学艺术研究院史静提供。表格中资料的统计时间为 2012 年。

万方数据

		运署前运署请驾会	
	护棚会	上善护棚会 庚济护棚会 沼济护棚会	消亡
	防险会	公善防险会	消亡
	黄绳会	黄绳会	消亡
	叉子会	叉子会	消亡
	献茶会	城后献茶会	消亡
	茶棚会	妙峰山联合总茶棚会	消亡
	门幡会	以钱商公会庆祝门蟠老会	消亡
	太狮会	针市街公议太狮圣会	消亡
	灵官会	拴马椿云照灵官老会	消亡
	宝伞会	长顺华盖宝伞圣会	消亡
	銮驾会	河东杂粮店善念銮驾老会 经司胡同銮驾老会 赫赫堂銮驾老会	消亡
	护驾会	运署护驾老会	消亡
	日罩会	侯家后公议日罩老会	消亡
		如意庵日罩老会	消亡
	宝辇会	城内板桥胡同宝辇圣会	消亡
仪仗銮驾类	黄轿会	通纲黄轿圣会	消亡
	宝鼎会	北门内小宜门口宝鼎圣会	消亡
	灯亭会	针市街德照灯亭圣会 公献提炉灯亭老会 白衣庵值符灯亭老会 城西同照灯亭圣会	消亡
	献灯会	敬善献灯老会 新福社献灯圣会	消亡
	广照会	闸口广照老会	消亡
	宝塔会	河北大寺宝塔圣会	消亡
	香塔会	杨柳青香塔老会	消亡
	鲜花灯亭会	花神庙鲜花灯亭圣会	消亡

万方数据

	鲜花会	西大药王庙前德庆鲜花会	消亡
	灯扇老会	灯扇老会	消亡
	老灯会	永远老灯会	消亡
还愿劝善类	巡风会	庆善堂巡风圣会 余庆堂巡风圣会 花瓶巡风会	消亡
	顶马会	积善堂顶马会 怀古堂顶马会	消亡
	灯亭会	东门外南功店海屋添筹灯亭圣会	消亡
	花童会	普善花童圣会	消亡
	行香会	积善堂道童行香圣会	消亡
	花瓶会	城内宝塔花瓶圣会 道童花瓶圣会	消亡
	报事灵童会	报事灵童圣会	消亡
玩艺儿会	挎鼓	乡祠前远音挎鼓老会	消亡
	法鼓	大觉庵金音法鼓老会	消亡
		紫竹林东园法鼓老会	消亡
		芥园庙花音法鼓老会	消亡
		天后宫宫前法鼓老会	消亡
		龙亭公议井音法鼓老会	消亡
		小南河进香音乐法鼓老会	消亡
		闸口下东园广音法鼓老会	消亡
		城西金音法鼓老会	消亡
		河东盐蛇三道井	消亡
		沟诚议心音法鼓老会	消亡
		河东陈家沟娘娘庙前善音法鼓老会	消亡
		城内石桥后洪音法鼓老会	消亡
		永丰屯公议香斗法鼓老会	消亡
		河东于家厂同议雅音法鼓老会	消亡
		玉皇阁前津音法鼓老会	消亡
		侯家后永音法鼓老会	消亡
		城内草厂庵清音法鼓圣会	消亡
		同愿太平法鼓圣会	消亡

万方数据

		河东小盐店和音法鼓老会	消亡
		河东陈家沟乡音法鼓老会	消亡
		太平庄同云法鼓老会	消亡
		城内立源法鼓圣会	消亡
		河东上冰窖盐坨法鼓圣会	消亡
		盐坨涌济扬音法鼓老会	消亡
		李家楼起音法鼓老会	消亡
		牌楼口振音法鼓圣会	消亡
		河东上冰窑盐坨法鼓圣会	消亡
		中营西同议法鼓老会	消亡
		盐坨准堤庵中音法鼓老会	消亡
		盐道运蜀法鼓老会	消亡
		项家胡同霞云法鼓老会	消亡
		东门外万庄子归音法鼓老会	消亡
		西门外亭云法鼓老会	消亡
		辛庄金音法鼓老会	消亡
		紫竹林广音法鼓老会	消亡
		西乡大园村西园法鼓	消亡
	音乐会	西门内和平音乐会	消亡
	大乐	同善大乐老会	消亡
		城议大乐老会	消亡
	行香会	天后宫道众行香会	消亡
	十不闲	侯家后同乐《十不闲》圣会	消亡
	洛阳桥	河东意善《洛阳桥》圣会	消亡
	莲花落	议善《莲花落》圣会	消亡
		盐坨文殊庵庙显寸跷《莲花落》	消亡
	锯缸	同乐《锯缸》老会	消亡
	胖姑学舌	晒米厂随议《胖姑学舌》圣会	消亡
	中幡	乡祠前中幡圣会、	消亡
		天后宫前敬议中幡圣会	消亡
		盐关口胜议中幡圣会	消亡
		院署内庆祝中幡圣会	消亡
		河北大关诚龄中幡圣会	消亡

万方数据

		梅家胡同中幡圣会	消亡
		闸口扫堂中幡圣会	消亡
	杠箱	南门内永乐杠箱老会	消亡
		庆乐杠箱官圣会	消亡
		北城根儿集善八虎杠箱老会	消亡
	少林老会	公馀同乐五虎少林老会	消亡
	重阁	闸口下溜米厂胜议重阁老会	消亡
		河东陈家沟德善重阁老会	消亡
	高跷	永丰屯西池八仙会	消亡
		东南角庆寿八仙会	消亡
		津道老鹤龄会	消亡
		县署前《混元盒》高跷圣会、	消亡
		小王庄聚乐小高跷会	消亡
		南门外崔家大桥同心高跷老会	消亡
		河北关上赵家场众乐高跷老会	消亡
		河东小关涌善老高跷会	消亡
		城隍庙前卫龄高跷老会	消亡
		北营门外同义高跷老会	消亡
		天安寺乐高跷老会	消亡
		河北石桥《升仙》高跷圣会	消亡
		傅家村《渔樵耕读》高跷圣会	消亡
		胜芳进香高跷圣会	消亡
		河东大寺盛意高跷老会	消亡
		东南角过街阁后《西游记》高跷会	消亡
		《绿牡丹》高跷会	消亡
	捷兽	姜家井捷兽会	消亡
		河东小关涌义神狮老会	消亡
	跑竹马	育德巷前永长金钱跑竹马圣会	消亡
	花鼓	乐善双花鼓圣会	消亡
	秧歌	德庆绣球圣会	消亡
		德庆舞花圣会	消亡
		永庆《万年甲子》圣会	消亡
		河东陈家沟小石道东码头同心京秧歌老会	消亡

万方数据

		河北窑洼秧歌圣会	消亡
		达摩庵同意秧歌圣会	消亡
		梁家嘴议胜秧歌圣会、	消亡
		河东李家台小福源京秧歌老会	消亡
		西码头庆乐《渔樵耕读》圣会	消亡
		河北公议阵图秧歌老会	消亡
		《多福如意》圣会	消亡
	杂耍	胜议十锦杂耍会	消亡
		侯家后猴爬竿老会等最负盛名	消亡
	寓意造型	盐纲公所抬阁会	消亡

注：以上表格仅选取较有名气的部分花会。

表 2-2 活态与濒危传承老会

会种	会　名	历　史	传承现状	遗产评定
法鼓	挂甲寺庆音法鼓	300 余年	活态传承	国家级非遗
	杨家庄永音法鼓	100 余年	活态传承	国家级非遗
	刘园祥音法鼓	200 余年	活态传承	国家级非遗
	锦衣卫桥和音法鼓	300 余年 曾出皇会	濒危传承，10 余年不表演	无
	红桥区南头窑永丰屯同心法鼓	200 余年 曾出皇会	濒危传承，10 余年不表演	区级非遗
	东丽区吴咀合音法鼓	100 余年	濒危传承，10 余年不表演	区级非遗
	西青区东寓法鼓会	100 余年	濒危传承，10 余年不表演	无
高跷	西码头百忍高跷	近 200 年 曾出皇会	活态传承	市级非遗
	中营后同乐高跷	200 余年 曾出皇会	濒危传承，10 余年不表演	无
	虬蜡庙高跷老会	200 余年 曾出皇会	活态传承	市级非遗
	海下文武高跷	100 多年	活态传承	市级非遗
吹会	红桥区邵公庄萃韵自立音乐会	200 余年	濒危传承，10 余年不表演	区级非遗
秧歌	大胡同双伞阵图老会	200 余年	濒危传承，10 余年不表演	无

万方数据

	河北区窑洼单伞秧歌	500 余年 曾出皇会	濒危传承	无
	西沽太平花鼓会	200 余年 曾出皇会	濒危传承	无
小车会	北辰北仓镇虮蜡庙小车会	100 余年历史	活态传承	市级非遗
旱船	宝坻县八门城乡阳岗村旱船秧歌	100 余年历史	濒危传承	无
中幡	武清区河西务郑庄中幡花会	300 余年	濒危传承	无
	独流北街中幡圣会		濒危传承	无
少林会	北辰区北仓少练老会	300 余年	活态传承	市级非遗
狮子	北辰区北仓随驾狮子会	600 余年	活态传承	市级非遗
竹马	武清寺各庄竹马	200 余年	活态传承	市级非遗
飞镲	汉沽华龙飞镲	100 余年	活态传承	国家级非遗
花鼓	东于庄同乐花鼓老会	200 余年	濒危传承，10 余年不表演	市级非遗
宝犖	葛沽宝犖老会	200 余年	活态传承	市级非遗
	东丽区无瑕街苏庄村宝犖圣会	100 余年	活态传承	区级非遗
飞叉	武清永良飞叉会	100 余年	活态传承	市级非遗
霸王鞭	静海良王庄乡于家堡霸王鞭	1938 年成立	活态传承	无
重阁	静海县唐官屯重阁	200 余年	濒危传承，10 余年不表演	无
碌碡	静海县独流镇	明末清初成立	濒危传承	无
蹬杆	静海县台头镇大六分村蹬杆圣会	100 余年	活态传承	市级非遗
落子	塘沽河头落子	100 余年	濒危传承，10 余年不表演	市级非遗
莲花落	高王院莲花落	100 余年	活态传承	市级非遗
篓子灯	汉沽区铁狮坨一带	300 余年	濒危传承	无
飞钹	北塘飞钹	400 余年	活态传承	市级非遗
八大帅	静海县唐官屯八大帅	100 余年	濒危传承，20 余年不表演	无
大轿	金狮大轿	200 余年	活态传承	市级非遗
上善道乐	北辰区韩家墅上善道乐	140 余年	活态传承	市级非遗
吹打乐	小王庄民间吹打乐	400 余年	活态传承	市级非遗

注： 20 世纪八九十年代民间花会复兴，天津市有 500 多道花会。随着 20 世纪 90 年代末大规模的城市拆迁，有一多半的花会消亡，平均每年有 30%—40%的花会消亡。2006 年和 2008 年，随着天津市 5 道花会被评为国家级非遗后，有的会竟然消亡，如回族重刀武术被评为国家级非遗后，已经消亡不出会。有的会即使在活态传承，但也异常濒危，如永音法鼓、庆音法鼓。而被评为市级非遗的

万方数据

民间花会近20道，近10道处于濒危传承。非遗项目的认定并没有阻止其濒危和消亡的命运。其他没有被评为任何级别非遗的花会，濒危情况更严重，他们持续濒危、自生自灭，随着老艺人的离去而自然消亡。从2006年至今[1]，短短6年时间，已经有十几道会消亡。随着老城厢拆迁，老城厢地区目前没有一道花会，大部分会散落在四郊五县，随着城镇化的推进，四郊五县的会也面临濒危传承的危机，如果没有适当的保护措施，消亡的命运是必然的。[2]

“天津妈祖祭典（皇会）”于2008年被列入国家第二批非物质文化遗产国家名录，“津门法鼓”（河西区挂甲寺庆音法鼓、杨家庄永音法鼓、北辰区刘园祥音法鼓）和“汉沽飞镲”也于同年被列入传统音乐（民间音乐）类文化遗产名录。在政府的鼓励与帮助下，民间花会组织似乎又要迎来一次“复会”机遇。然而，因为保护不力，仅仅四年之后，根据文化部2012年10月发布的《关于对天津市红桥区回族大刀队等 105 个国家级非物质文化遗产代表性项目保护单位进行调整、撤销的决定》，天津市红桥区回族大刀队等97个国家级非遗代表性项目保护单位进行调整；全国有6个非遗项目保护单位被撤销，其中有两个是天津的花会，分别是：天津河西区挂甲寺街道办事处的挂甲寺庆音法鼓、杨家庄永音法鼓。地方政府的这种“保护”态势，是不容乐观的。传统天津皇会和花会的当代复兴，目前来看仍是一个充满变数的案例。

尽管自2001年至2012年，天津市政府、市旅游局、南开文化局等单位联合组织举办了六届“天津妈祖文化旅游节”，在形式上一定程度地恢复了“皇会”巡游，天后宫庙会、妈祖文化旅游节与皇会巡游表演得以结合。但仅有的几道会（其中还以新会为主）在天后宫前两条街的半天巡游，对于解决各老会的濒危状态几乎于事无补；反倒是2012年妈祖祭典巡游中，台湾大甲镇澜宫的“哨角队”、“绣旗队”、“土地公”、“弥勒团”、“太子团”、“神童团”等全套执事仪仗会种组成的队伍，以其热烈的表演、狂欢的态度、传统服饰与现代造型的和谐搭配，让天津本地花会相形见绌。

至于现存民间花会的详细状况、他们当下所面临的问题，各位学者已经论述颇多，本文不必缀议。[3]仅以杨奎举的一句话列于此：

只要你愿意学，爱这个法鼓会，我就愿意教！

[1] 指2012年。

[2] 以上数据和信息来源于对南开区文化局和民间广场联谊会相关专家访谈，由天津大学冯骥才文学艺术研究院史静提供；略有文字调整。

[3] 可详见冯骥才主编《天津皇会文化遗产档案丛书》、尚洁《皇会》、蒲娇《民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例》等著述。

万方数据

2.4.3 小结：地域文化散失与传统皇会遗产化

天津城市附近的各道花会在经历了新中国成立后的大起大落之后，重新又归于沉寂；反倒是葛沽宝辇等远离城市的乡间花会，相对较为活跃。从中可以看出，急促的城镇化给传统民间文化带来的巨大冲击。“在一个社会中有多少群体和机构，就有多少集体记忆。……进行记忆的是个体，而不是群体或机构，但是，这些根植在特定群体情境中的个体，也是利用这个情境去记忆或再现过去的。……哈布瓦赫说：‘每一个集体记忆，都需要得到具有一定时空边界的群体的支持。’”[1]长期以来，老会员不断故去，新会员极度缺乏，会员群体持续散失，出会、训练的机会和空间奇少，民间花会的集体记忆已经到了变为“传说”的地步。另一方面，新建社区已经不是原先“村落”社区的概念和构成，而距离市区稍远的“乡村社会的政治牢牢地把持在各种各样的财富精英以及善于权术的政治精英手中，……如果说过去的士绅的存在有其文化的合法性，今天乡村精英存在的合法性就不是文化的而是经济的。”[2]从大局上可以说，皇会所赖以建构的基础组织已然发生崩溃，既没有人员、没有传承，也没有资金、没有制度。原本是水陆辐辏、万人空巷、狂欢数日的大场面，现在搞到半天完事；三分之二的时间被官方仪式占用，拼凑的皇会巡游草草了事；商贸活动仅限于天后宫景区，其它商业区仅能驻足观望，不但无法形成狂欢效应，更不能带来经济的有效增长。原本最有力的一张文化王牌，被地方政府留在手里憋了“三”，真真正正成了“遗产”。

与天津现代化都市发展节奏同步的，是地域文化的同步散失。天津皇会的这次转型，从历史角度看，应该可以说皇会的又一次危机。

（一）皇会存在状态的“遗产”化

在对天津皇会的田野调查中我们发现，这一传统民俗事象与大部分民俗文化的境况一样，处于消亡的边缘。很多天津本地人甚至不知道皇会（但是知道娘娘宫庙会）；大量花会人亡艺绝，仅存的花会处境艰难，前景堪忧。“尽管民间文化传统形式的保护并不能完全解决我们在发展过程中所遇到的文化危机问题，但是这种保护行动的发生在一定程度上唤醒了人们对于文化危机问题的重视，因而，对于这些年的保护行动就有必要从正面进行引导与提升。”[3]已经消亡的花会姑且不论，如何让尚存的花会生存发展下去，仅靠学界呼吁、政府保护显然是不够

[1] [美]刘易斯•科瑟.导论.[法]莫里斯•哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然，郭金华译.上海：上海人民出版社，2003：40.

[2] 赵旭东.译后记 • 逝者如斯的结构秩序[A].费孝通.中国士绅——城乡关系论集[C].赵旭东、秦志杰译.北京：外语教学与研究出版社，2011：216.

[3] 刘铁梁.冯骥才民间文化思想的时代性特色[J].西北民族研究，2011（1）：102.

万方数据

的。“目前的非物质文化遗产保护工作可……对所谓传承人有所关心，但目的还是在文化形式的保护之上。如果不是从现实生活中人的身份感、幸福感、价值感出发，保护文化的结果就只能是为产业开发、政绩积累提供资本。”[1]在对天津皇会进行抢救性保护之后，进入“非遗后”时代，皇会的生存，必须要解决的就是经济问题。各花会面临着无经费、无会所、无舞台、无观众的险境。在当代的社会环境中，皇会有了经济基础，才可能解决人的问题、社会影响问题，进而才可能化解文化危机，形成良性循环。

尚遗存的花会——大部分尚能出会的老会，以及部分相对比较年轻的花会——大多汇集在“天津广场活动联谊会”的组织内，并在天津市民政部门注册为合法的非营利民间组织。当前妈祖文化旅游节上的“皇会”巡游，就由天津广场活动联谊会按政府部门的要求，协调部分花会参与。如今的皇会，无论从参加人数上说，还是从巡游路线和时间上说，都大不如前，但是聊胜于无吧。

传统皇会已从当代民众的生活中淡出，蜕变为由政府主导的“妈祖文化旅游节”，由民间信仰的传统祭典转型为现代旅游节庆，不再对当地绝大多数百姓的日常和节日生活产生普遍影响，仅限于天后宫旅游景区内的活动，因此当代的“天津皇会”实际上已经不符合“当代民俗”的概念，而是一种“遗产化民俗”。妈祖文化旅游节上的皇会，不但时间短、区域小，而且某些花会中还存在演员严重老龄化、部分演员滥竽充数的现象，表演质量明显不高。据一位不愿透露姓名的张大爷讲：

我是老‘会虫子’，但是我不会演。我爷爷那辈儿是玩会的，小时候我整天往‘会窝子’（会所）里钻，那阵记得他敲锐。我也会点，玩的不好，因为我们村的会没了。但我平时爱看表演，基本哪里有演出，我都跟着去看。不过我觉得现在这种方式和原来不一样了。有时候上面（主席台）一喊开幕，下面的会都玩命儿地敲，根本听不见是哪道会发出来的声儿，更别提是锣声儿、是钹声儿还是嘛声儿了。热闹倒是挺热闹，可是听不出敲的是嘛谱、嘛段。关上门说，现在就算敲错了也没人能听明白。[2]

不仅如此，当下皇会表演的规模、人数、仪式、都成为传统皇会的“缩微”版，实际上仅仅是作为一种民间“集体记忆”的遗产而存在。

（二）皇会组织结构的“遗产”化

与传统皇会相比，当前皇会的结构可以说是一家独大的，即官方话语方的独大。民间花会普遍濒危，宗教团体在皇会中隐匿不见；部分花会由广场活动联谊

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：10.

[2] 据皇会知情群众张某（不愿透露姓名）口述，采访时间 2010 年 9 月 26 日。

万方数据

会组织参加妈祖祭典巡游活动，而联谊会本身虽为民间团体组织，但在花会的遴选问题中并没有像“绅商”那样的权力比重，更多还是按照组委会的意愿行事。

民间花会作为皇会的主体要件，甚至没有自己的常用训练空间。在妈祖文化旅游节上登场的花会，主要是已经进入“非遗”名录的和新成立的会，相对来说有一定的资金支持。而残存的老会只能在天后宫内外设摆。没有足够数量的花会作为皇会的基础支撑，其结构就无法稳固，每次只能由有限的几道会出场，更何况这几道会也面临传承问题，很多精彩技艺无法表演。

可见，当代皇会的国家话语方、民间话语方都存在，但前者处于绝对的强势地位，并且两者之间缺失了起到推动、勾连、支撑的结构核心，社会群体中尚没有合适的阶层进行对位建构。所以，整个当代皇会的结构呈现出遗产化的存在状态。

皇会进入“非遗”名录，体现了国家和政府当下对民间文化的重视。但是，进入“非遗”名录只是文化保护的起始措施，应是有效保护的开始，而并非文化保护的目的和终结。“非遗”名录的申报和选入机制是一种政府行为，更何况在实际操作过程中，来自地方政府、传承人的实际利益往往会发挥出不应有的“积极”作用。民间文化在完成向官方认定的公共文化的身份转变时，难以杜绝地“卷入了多种身份的当事人或利益相关者，表现为申报者、传承者、评判者（学术和政治的权威）和被代表者（中国、中国人）的复杂关系”[1]，有时甚至发生以“文化道德”对入选标准的绑架。当皇会进入“非遗”名录后，自身原本适应官民双轨运行的组织架构，转变为由官方完全掌控的单轨制，并蜕变为官方仪式的一部分，民间参与者成为从属方，为官方需要的表演而表演，脱离了民俗文化土壤，没有扎入地域文化的根基，本质上已经从传统形态转变为现代形态。[2]于是我们看到了妈祖文化旅游节“皇会”巡游的仪式性热闹与众多老会真实生活中举步维艰、濒临散会的同期并存。“民间文化名录化的过程不但是一个被经典化、精英化、公共化、遗产化的过程，同时也是一个被项目化、政府化、官方化、建构化的过程。”[3]虽然我们应该承认和接受“皇会”的文化变迁，可以认为这是其在历史长河中又一个“自洽性”衍变的阶段，但我们无法承认的，是当代皇会的这种演变，并没有民间基础。在更广大的天津百姓看来，这只是官方旅游文化节的一个项目、一个仪式，跟自己的生活并没有真情实感的关联。

虽然我们能明显感觉到花会在挣扎着寻求足以让他们透透气的一个大院，但显然徒劳无功。为数不多尚有自己“会所”的老会，其局促和迷茫从每一架沉默

[1] 高丙中.作为公共文化的非物质文化遗产[J]. 文艺研究，2008（2）：78-79.

[2] 高丙中.民间文化与公民社会[M].北京：北京大学出版社，2008：191.

[3] 蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未出版.

万方数据

的大鼓中都能透露出来。至于已经散会的花会，徒留下蒙尘的道具立在陈列馆里，亦或是在仓库中蒙尘，昔日阳光下的畅快与荣耀，已经成为文字里的想象。皇会的巡游虽然还勉强着规制的序列，年迈的老人们把筋骨撑到最开阔，却也难以再现曾经的盛事。

万方数据

第三章　标志性统领式文化的积淀与延续

3.1 标志性统领式文化的自我辩证：社会转型与文化积淀

社会转型是历史发展的必然，而文化积淀是社群传承的必然，此二者能够形成关联，源于文化承载者利益的驱动。在身处不同阶层的文化承载者的利益驱动下，会形成基于社会结构的文化互动与话语权制衡关系，进而形成推动社会文化事象发展的稳定规则。当这种规则伴随其所处社区，在历史纬度上同向前进，就会发生某些文化事象的持续积淀，最终形成本文所提出的“标志性统领式”民俗文化事象。

笔者将对其进行辩证分析。首先，没有经历过社会转型的文化积淀，表明传承时间不够长，难以满足“特殊历史进程”的条件，难以形成丰富的内涵，难以体现文化的内在生命力，这种文化积淀可能是某个历史时期的标志性文化事象，但不会是统领式文化事象，也一定不是民俗文化事象；其次，某些文化事象虽然经历过社会转型，但是没有产生积淀，表明它已经在传承上发生断裂、消失，失去历时性意义，已然失去“社会事实”的当下意义，更加没有资格成为“标志性统领式”民俗文化事象；最后，标志性统领式民俗事象，不同于一般的民俗事象，它需要国家话语与民众生活的共同参与和双向建构，否则难以达到“整体呈现”的高度，无法实现民众生活与国家在场的勾连，不能与当地诸多文化事象产生共时性意义，内涵丰富的、整体的文化积淀也就无从谈起。

在前文的历史文化空间建构之后，我们就可以发现皇会中的深厚文化积淀。皇会之所以能够成为天津的“标志性”文化，不只是因为它具有典型的天津特征，更因为它展现了天津不同于其它地方的独特民俗事象。天津皇会“之所以独特，是因为与地方民众刻意地创造和传承其民俗事象的特殊动机有关，而且与他们对于自身生活状态的理解和他们表达的习惯有关。”[1]皇会、以及构成皇会的民间花会“对于表达当地人的历史经验、生活经验是一种重要的解释工具，是他们所共认的一种话语，所以他们才共同参与这种文化的传承。我觉得，这样的民俗就可以叫做‘标志性文化’，可以用它来统领我们对于地方民俗文化的整体描述。”

[1] 刘铁梁.地方社会的建构与地方民俗文化的创造——北京三个区民俗调查的视角[J].民间文化论坛，2007（1）：43.

万方数据

[1]同样是城市庙会，天津的娘娘宫庙会因其广泛、明确、强大的信仰核心而与北京东岳庙庙会完全不同；同样是妈祖信仰的庙会，天津娘娘宫庙会又以其北方特色而显著不同；同样是“皇会”，天津的皇会又在社会阶层的关联度上、在成员构成上，与北京的皇会区别甚大。天津皇会之所以是当地“统领式”的文化事象，是因为天津的传统民俗事象几乎都能在传统皇会上找到表现。“只有那些举行祭神仪式的庙会才成为民俗宗教在地方存在的显要标志，只有在神圣仪式空间的设置之上才足以表达一定区域社会或一定行业团体的共认感和集体的共同意志。”[2]而天津皇会就是当地区域社会中来自各行各业的群体所认同的、共同意志的表达。当我们把目光从皇会向更加微观的层面看去，天津的社会结构总能在皇会中找到对应位置，阶级、阶层关系总能在皇会中找到相应表现，社会发生转型，皇会也随之转型。

地域文化性格是在社会发展中形成的，而在地域文化性格中留下更深烙印的，往往都是在社会转型期。有个说法是“如果你想知道天津的民俗文化是怎样的，就去看看娘娘宫庙会”，其实如果我们看皇会，那么连整个地域文化的性格都能看到。即便是处于低潮期的当代皇会，我们也能从老会员、老市民的动作、眼神中，体会到天津人的性情所在。

天津皇会，之所以能成为对“当地社会历史事实”进行整体呈现的标志性统领式文化，是因为皇会就建构在天津社会的发展历程中、社会转型中。换言之，它是被不同历史场域的天津社会所共同建构。皇会将地域文化积淀于自身，更深刻地反映了地域文化的意蕴所在，它作为天津标志性文化事象的意义也就在这里。

3.2 天津皇会传承的内驱力

通过田野调查并结合史料，可以发现，花会大都以村落成员或者行业团体凝聚而成，而各村、各行业又有不同的精英崇拜、神灵崇拜与阐释体系。来自不同利益群体、村落社区的花会，何以汇集到皇会中来，又是什么力量促使他们传承数百年，这是一个非常重要的问题。

从经济、军事格局来看，天津借由海滨盐产之利，自金元时的先民在此产盐，直到民国时期，盐帮仍是当地重要的经济政治力量；由海漕、海运与内河运输之利，天津成为北方的水运枢纽，南方的妈祖文化也因此北渡落地。朝廷起先为了转运军事物质、保护漕运而在此地设兵驻防，后来进一步作为拱卫京城的防戍重

[1] 刘铁梁.地方社会的建构与地方民俗文化的创造———北京三个区民俗调查的视角[J].民间文化论坛，2007（1）：43.

[2] 刘铁梁. 庙会类型与民俗宗教的实践模式——以安国药王庙会为例[J].民间文化论坛，2005（4）：12.

万方数据

地而设寨置卫，天津的行政地位也相应一步步提升，天津的“码头文化”、“京畿文化”由此而生。天津作为数百年的军事防卫重地，军管体制深刻影响了当地社会结构和习俗风气。从军事移民到卫军屯田，从军籍体制、军管民事再到保甲制推行，必然带来团体格局与层级管理的结构格式，军人的尚武风气、急公好义也融入到地域文化中，有学者认为的“军事文化”、“尚武文化”即为此类。

地处内河河口与海滨的天津，受自然条件的制约，适于耕种的土地较少，存在“可耕之地固少，聚处之族实繁”[1]的状况，其他城市相比必然会对耕种、土地的掌控意识较为薄弱，而更具“民喜为商贾”的思想。天津得水之利，商业发达，并在当时的生产方式、贸易方式条件下，自然产生众多商帮、脚行、铺户、商贩，乃至会馆。不断进入的移民在城市及周边呈聚落状沿河道分布，在商业利益竞争中催生了以地缘、业缘为基础的团体格局。各码头都有大批以脚行为生的劳工，虽然商贸繁荣，但行业内竞争力依然很大，生存的压力迫使工人们必须有十分强亮的性格与帮派意识。很多学者在分析天津地域文化时表述的“水文化”、“帮会文化”，其实是一脉相承的。这种文化的背后，是经济利益和生存空间的竞争，竞争实力是综合的，不仅有经济因素，还有文化因素。

水运枢纽与京畿门户带来了皇权文化，也成为天津地域文化一部分。相对其他地方来说，天津人对皇权文化、国家话语有更强的认同感和响应力。民间花会对妈祖信仰官祀身份的认同、妈祖巡游中仪仗和銮驾的使用、花会中极少出现对官僚的反讽等，都可以显示出一点：奉正祀之神以代皇权（尽管这只是心理上的）。“在民族—国家的总体历史的范围内，民间作为‘他者’并非总是被动地接受总体性的叙事，而是不断地以抵抗的、否定的姿态表达自己对历史的理解。……在关于具体的历史事件的叙述中，民间的意识形态对于主流意识形态的态度受到民众审美趣味与价值判断的支配，对主流意识形态或认同、或消解。”[2]国家话语体系中的妈祖巡游仪式，为官府与绅商安排下的民间花会提供了合情、合理、合法的展示空间，体现出民间对国家话语的认同。

当民间的集体意识认同了国家话语，就会接受其规则和评判标准。入选的花会可以在特定的场域中进行表演，而大家共同尊崇的妈祖天后，则在精神上提供了公道的文化规则。“在‘团体格局’的社会中才发生笼罩万有的神的观念。团体对个人的关系就象征在神对于信徒的关系中，是个赏罚的裁判者，是个公正的维持者，是个全能的保护者。……宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源，而且是支持行为规范的力量，是团体的象征。在象征着团体的神的观念下，有着

[1] 引自（清光绪）重修天津府志卷二十六·风俗[O].

[2] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：36.

万方数据

两个重要的派生观念：一是每个个人在神前的平等；一是神对每个个人的公道。”[1]对于各道花会来说，皇会的展演竞争平台是基于技艺之异、精神之同。

3.2.1 风俗共享：城乡互动与生存竞争

身处共同的地域文化环境内，必然存在共有的利益竞争与诉求，客观上使共用的对话系统、共守的游戏规则、共享的道德裁判成为社会建构和运转之必须。勾连了最广泛社会阶层、利益群体、交际规则的皇会，其在此地生成、积淀也是历史必然。

（一）会际互动与竞争

“传统村落的会分为政治型的会、经济型的会和祭祀型的会，这些会是凝聚村落的重要力量。”[2]天津民间结社形成的会，绝大多数没有政治诉求，也并非官方举办，而是基于地域、行业竞争而成，而后为了团体凝聚之需，为自己的会立一个用以崇拜的神。这个神并非家族祖先，而多是具有一定社会共享都、认可度的“公共神”，这与会的非家族性很有关系。以杨家庄为例，传说杨家庄祖先杨洪随燕王朱棣“扫北”至此，择荒地中高处落户建村，东起郑庄子，西临海河，南抵宣家楼（土城附近），北至大孙庄（今挂甲寺村）。该地居民多以种烟为主。《津门保甲图》中记载该村“绅衿一户、铺户五户、烟户一百四十五户、贩户一十二户，共一百六十三户。”杨家庄有几大户，李姓、张姓、杨姓、于姓、吴姓。杨庄子的胡同多是以姓氏命名，如李家胡同一条、李家胡同二条、杨家胡同一条、杨家胡同二条等。姓李的主要住在杨庄子中间，该会会长杨奎举，住在杨庄子的紧中间，叫李家胡同；姓吴的主要住在杨庄子东边，像吴凤起、吴强等。，因杨姓最多、最早，故名杨家庄。该村的村庙为“杨庄子庙”，供奉释迦摩尼；另外还有挂甲寺（原名庆国寺，据传唐代时改为挂甲寺），前殿供奉观世音菩萨，后殿供奉释迦摩尼。杨庄子庙的庙会是四月十八，永音法鼓每逢次日便设摆、行会。“佛”（并非真正的佛教徒）是该村和该花会会众的主要信仰，每次出会前都有“号佛”仪式。而会中的头铙杨益臣则从其父亲那里继承了拜孔夫子、观音、济小堂。在田野调查中，会员们普遍宣称并不信妈祖，去参加皇会、妈祖文化祭典都是政府邀请的，跟自己的信仰没关系；以前的人去天后宫，就是为了置办年货、做买做卖，或者拴娃娃。在南运河北岸的邵公庄，主要以渡口、种菜、打八叉为生计，解放前的全村信仰是理教，也不信妈祖，但这并不妨碍他们组团去出皇会，

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：59.

[2] 麻国庆.“会”与中国传统社会[A].民俗研究[J].1998（2）：8-10.

万方数据

也不妨碍他们祭拜妈祖神。而在本地盐帮的会馆，据说多崇信关公、观世音，在来自南方的商会会馆，则以妈祖信仰为主。

可见，基于村落、行业形成的民间结社，必须在没有血缘关系的社区、社群内达成信仰共享共识，最大程度地拢聚人心，因此家族神是不合适的。同时，花会的结成，并非以烧香拜神为主要功能和活动目的，尽管他们有拜神、祭祀的行为，但这类行为的目的在于团体的团结，而不在于信仰本身，这也是他们区别于“香会”的关键所在。可见，天津民间结社的会，在主流上应划分为“经济类型”。

之所以形成经济类型的会，是因为天津乡村是典型的农工混合型社区，以其初级农产品、加工食品、生活耗材、简单工具以及劳动力供应城市，于是家庭工业、村落工商业在乡村经济结构中占到很大比重。海河改道后，杨家庄的西边多为田地，居民多种菜。会长杨奎举的爷爷就种菜卖给市里的登瀛楼、会芳楼和聚和成等饭店；其他菜农通常会去东浮桥的蔬菜市场和刘庄菜市场。卖菜的时候多用扁担挑着，所以杨庄子人都有一膀子力气，挑茶炊子也就有了优势，挑的时候把腰一拃，颤起来很漂亮；演奏乐器也不吃力，浑身是劲儿。“中国传统工业大体上可以分成三种性质：（一）皇家的独占工业，（二）民间的作坊工业，和（三）家庭工业。……民间可以经营的偏于日用品的制造，分别在作坊和家庭中精英；家庭工业和做饭工业是传统乡土工业的两种型式。……家庭工业，从经济功能上看去，可以说是‘在农闲基础上用来解决生计困难的工业’。”[1]在天津城乡，“家庭工业”已不是“农闲基础”上的“工业”，而往往是家庭（主要是妇女群体）的主业；与之占到几乎对等比例的，是直接出卖劳动力，即到城里、码头为寻求雇佣。另一方面，由于漕运是分春秋两季运输，由此造成城乡经济结构、谋生方式会有积极性转变，不去搬运货物的时候就得做别的工来赚钱。

在生产力较为低下的时代，社区成员的生产与自然环境、资源条件紧密相关。处于类似自然环境中的若干村落，往往会产生类似的工种。比如同处三叉河口海河东岸的挂甲寺与杨庄子[2]，两村距离不远，但两村的花会在长时期内并不来往，直到 20 世纪 90 年代末，杨庄子首先面临拆迁、永音法鼓会所无处设立，这时才

[1] 费孝通.乡土工业的新模式.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：101.

[2] 杨家庄永音法鼓老会的原址，在现天津市河西区南北大街挂甲寺附近的杨家庄，当地人亦称之为杨庄子，当时与挂甲寺村同处海河东岸。1901 年，八国联军为了方便行船，遂将河道取直、挖土填河，才有了后来的小平原。天津有句诅咒人的话，说“我在挂甲寺等你”，意思就是挂甲寺地势很低，等对方死了就会漂到这里搁浅。1902 年，裁弯取直工程竣工，两村就位于海河西岸。原来的挂甲寺一带地势较高，海河流经此处，河道变窄，形成自然弯道，堪称内河的小关口，码头繁盛，据说附近的花会种类颇多，但在海河改道后，关隘位置丧失，加之有许多会的村庄、会所被拆迁而散会。

万方数据

与挂甲寺庆音法鼓建立联系，以求存放演出器具。后来挂甲寺也面临拆迁，两会成为利益共同体，关系更为紧密。天津花会林立，皆以地名为会名之首要，既起到地理定位、身份标识的作用，同时也是为了在同类会的竞争中扬名立万、独树一帜，为本地造成声势。

花会立会之初，并不是以逐利为目的的，而是形成一种团体利益的防卫力量，其目的是参与地域经济竞争。“我国乡间广大民众参与的宗教仪式活动则是比较分散，权力直接源于地方的祠堂和庙会制度，与乡村自治社会的集体意志相关联，对社区秩序起到了一种整合作用，具有很强的世俗性、功利性。”[1]当然，不能否认的一点，是部分花会及演员有许愿还愿、拔禳除晦等类似于“傩”的诉求，但随着社会的发展，这方面的需求逐步缩减，亦不是花会实现建构的主流。花会并没有因为这方面诉求的消退而放弃技艺追求。更何况，民众和截会的大商家看的是“玩意儿”，是绝活，至于表演者自身的信仰诉求，与观者几乎无关。

当花会做大，具有了一定社会影响力，自身也就具有了相当强的区域“广告”价值，在同行业竞争、在工作机会竞争等方面会有更大优势。鼎盛期的花会，其价值追求不会只是表层的“获得社会声望”这么简单。从很多会头、会董的帮会、行会首领身份来看，获得社会声望的背后有利益追求的存在。“乡土社会是个传统社会，传统就是经验的累积，能累积就是说经得起自然选择的，各种‘错误’——不合于生存条件的行为——被淘汰之后留下的那一套生活方式。不论行为者对于这套方式怎样说法，它们必然是有助于生存的。”[2]这个道理并不难理解。组织足球比赛的最初也并非为了商业利益，而后来的企业赞助、收购、组建球队，是利用赛事去达成自身商业利益的实现。因此也就可以理解“庙会……这一集体性的仪式行为仍然是由众多以私己利益为目的的仪式行为组成”这一观点。[3]“家

[1] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：40.

[2] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：169-171.

[3] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：220. 刘晓春教授认为，“中国当下复兴的庙会已经日益失去其原有的狂欢文化精神。权力政治对民间记忆或明显潜在的影响，以及庙会的功利化趋向，使庙会自身所具有的狂欢精神消失了，剩下的只是权力政治的地方性表述，还有就是民间纯粹金钱欲望的仪式化追求。乡土社会中的草根意识的非理性情感因素都正在日益理性化，或者纳入到主流意识形态的规范话语之中，或者满足于人们日益迫切的资本欲望。我们说，庙会狂欢精神的消失，不能仅仅局限于庙会的展演过程，因为，庙会的展演过程表面上给人一种混乱、无序的感觉，或许还可以自由交流，有时还可能对政治有所批评。但是，在中国当下的文化情境中，庙会内在的狂欢精神不见了，我们可以看到现代的各种交流方式传递着人们的资本想象，可以看到由权力政治、资本、大众传播媒介等不同资源共同支配下建构起来的宏伟场景、热闹非凡的镜像，而这是一种表面的狂欢，它被权力政治、资本以及地方性文化等资源之间的共谋抽空了内在的精神实质，因为其不再以一种民间固有的颠覆、嘲弄姿态看待主流意识形态。”

万方数据

庭工业的基础是农业里的剩余劳力，乡村的作坊工业却不然，它的基础是农业里累积下来的资本。……作坊工业是指需要特殊设备，雇佣技术工人的工业，好像造纸，榨油，碾米，烧窑等。特殊设备需要资本。……作坊工业虽则在经营上并不考究经济原则，但是比了农田却利息高得多，于是有权势的人不会放松这好处。”[1]这也就解释了会董们为什么要出资捐助花会组织，甚至会董同时要兼任会头。他们可以通过对花会的支持，获得一个具有凝聚力的管理团队和劳动者团体，并且可以营造有利于自己开展工商业经营的和谐社区环境。邵公庄吹会的姚俊岐曾说，如果哪个富户敢不出资，兼有“乡约”身份的会头就让人在晚上拉个“死倒儿”（在野外死亡、无人认领的尸体）放到这家富户门前，隔天就让这户打官司去。而官府前来处理时，是与乡约对接的，富户就百口莫辩，故而不如早点捐资了事。这种情况下，会头、会董就不如采取措施，获取会员支持，由自己来担任领导者，于是也就出现了不会表演技艺的会头。

由推举产生的会头，来源于会员的“同意权利”。“一般关于同意权力的看法，就是基于互相契约，从合作的过程里面产生的权力，在村落社区里虽可找到踪迹。”[2]这里的推举并非是以谁的功名高、学问大，而是谁能担得了事、压得了事、办得起事。熟知花会规制的会头，以会员身份在与其他会员的合作过程中获得认可，升任为头领，掌握了民间仪式的领导权，成为社区内的地方权威。“民间的仪式表演具有深刻的象征意味。人们在具体的时空坐落中使用一定的象征符号，由于人所具有的社会归属性，人们所表演的仪式与村落的政治经济组织和人际关系存在着深层的互动。具体而言，……在仪式表演的过程中，仪式将会被村民利用来进行社会秩序的建构。”[3]会头作为地方威权的另一个意义，是“代表地方上的一种长老权力，在一个以地缘为基础的复姓村落，它是村长权力。若是一个血缘结合的同姓社区，它就是族长权力。”[4]这样的会头也就成为“本村具有代表性的人物，代表性就使得他在地方上获得了领导权力，领导权力不仅是传统伦理风俗的指导，而且进入到地方公务的处理上面。……公共事务可以包括两部份：一是地方自治的公务，一是上级政府委托的公务。”[5]会头所侧重的，就是地方自治。从邵公庄吹会等田野调查中可以发现，花会的领导机构具有处理村务的能力，即对村落内部的自治具有很大作用。他们将获得民众支持与“各保一方”的政策要求完美结合起来，取得自身的合理性。正如胡庆钧先生所说，“所

[1] 费孝通.乡土工业的新模式.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：102.

[2] 胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：110.

[3] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：143.

[4] 胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：107.

[5] 胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：109.

万方数据

谓地方威权是对于一个地方社区人民的领导权力。”[1]会头虽然算不得“乡绅”，但的确也是作为一种“地方威权”而存在。会头、会董“领导推行地方的自治公务，只要他不利用特权，侵夺公产，而真能用之于公，做些有益地方的工作，他就可以获得公正绅士的美名，得到农民的赞仰与拥护。”[2]由此也就可以与占全村人口主体的会员们达成信任关系，成为他们的领导者。

杨家庄这个地方虽小，却是天津社会的一个缩影。天津水多，桥、渡口就多。傍水村落一旦形成，就会有摆渡的。“杨庄子渡口”就是海河边上的渡口之一。有渡口往往就会形成码头，有码头就需要囤货。杨庄子的小码头也有盐坨和堆放棉花等其他货物的地方。有码头，要装卸货，就会有需要人搬运，于是又形成脚行，有了把头。有脚行就会有同行竞争，就要抢码头、抢饭碗，于是就有争地盘、跳油锅这些事。连杨家庄的菜园子也有一个小脚行。把头势力作大，就成了本村的“地方权威”，一出会就自然找他们，有摆不平的事情也请他们办，于是把头很快也就成了会头。由于把头带领的人都是本村，要靠他们干活赚钱，因此把头在本地一般不作恶。可以说，杨家庄的人具有天津人的典型性格，争强好胜、有气魄、好面子，出会的时候讲排场、礼仪。杨家庄永音法鼓能传承到现在，与会里这种不服气的心气儿、争强好胜的性格分不开。

会员们积极参与花会组织，大多数人除了“热爱”之外，还有别的心理状态。花会成员对组织的依赖感与凝聚力的形成的内因，还可以发现他们内心对团体的“（1）恐怖；（2）传统；（3）对优秀人员的尊敬；（4）会员间的相互利益”[3]之考虑。所谓的“恐怖”，是一种脱离集团的孤独感、无助感，还有就是“在仪式表的实际表演过程中，村民对仪式传统的恪守是对村落现有空间秩序的认同，对仪式传统的逾越或背离则可以说是对现有的村落空间秩序的仪式性挑战”。[4]显而易见，在传统社会中，一般的村民不会冒如此大的风险去对抗传统。“行业组织成员对组织或者权威或者某种象征拥有强烈的心理依赖感，这既出于利益的考虑，也出于传统的惯性的影响。”[5]当进入改革开放的时代后，“自主经营”成为社会经济结构调整的主流话语，八仙过海各显神通，会员对组织的依赖感迅速减弱，由原来的“会员——花会（个体——集体）”关系调整为“村民——村民

[1] 胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：106-107.

[2] 胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：111.

[3] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：403.

[4] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：159.

[5] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：405.

万方数据

（个体——个体）”关系，每个人都获得了高于以往的个人活动空间，这也成为花会组织发生崩溃的要件之一。

除了竞争之外，还有会际互动的一方面。会际互动的内容和礼仪前文已经梳理，如果结合社会语境分析，就能发现这类活动的主要目的有两个：为本会塑造良好的社会形象、形成有利的舆论环境，“多个朋友多条道”，拓展生存空间；以技艺交流的名义达成沟通、以技艺传授得到舆论中的高位（尊重、赞扬、佩服、有面子）。花会设摆时通常会邀请有交情的花会，来参加的会越多，越说明主办方的面子大，因此“主办方常将村内外人士是否参与、活动是否热闹作为成败的重要指标，村际往来是集体仪式不可或缺的一部分。”[1]主办方的设摆与参与方的拜会，礼物、拜帖的收授，双方的轮番表演、主办方的回拜，都是以会际往来实现村际往来的仪式。同时，相邻两村的会反而互动不多（比如挂甲寺与杨家庄），有时甚至唱对台戏（比如邵公庄与西码头，曾经在南运河发大水时隔河设摆“接大王”（水蛇），接到“大王”的一边就能保佑不决堤）。交情深的花会，往往都不在同一生存空间内，而这种“远交”的情谊，又往往被拿出来证明本会的魅力之强——多远多远的会都来我们这里拜会。而己方远途去拜会，则是给足对方面子，表现出己方的高姿态。由正反两种互动及其民间阐释，可以看出会际交往的根本目的还是在于舆论建构下的团体利益。

在新中国建国前天津城乡发展的历史场域中，越是经济大发展的时候，就越是民间花会组织兴盛的时段，也正说明了经济发展所附带的村落经济体之间竞争力的加强，促使民间结社组织更为凝聚，发挥更强的经济卫戍作用。于是村落的绅商、行帮的首领，就会将大把的钱投入到结社组织的壮大，一如企业要花大价钱做大广告，以期在当地的经济圈内获得声誉，这就出现一系列“耗财买脸”的事情。飞来凤趁着出皇会，大把使钱截会、犒赏，不是为展老爷买脸，而是为自己买脸，做给大奶奶和以前的小姐妹们看。一女子尚且有这心思，更不必说一大帮老爷们儿的花会了。

（二）竞争平台与规则的搭建

曾经的天后宫庙会作为天津规模最大、参与人数最多、影响力最广的庙会，但凡举办便是“通宵达旦，游人如狂”的盛景。除了天津市区郊县，附近的其他省市信众也纷纷前来一睹盛举，因而所涉及地区较广。后来随着铁路、海运的发达，南方也有很多人专程来赶这里的天后宫庙会。这对于参与妈祖祭典与巡游仪式的民间花会而言，是难得的舞台。天津是一个崇尚技艺、追求“绝活儿”的城市，只要有真本事、高人一筹，就会得到天津百姓的认可与尊重。天后宫庙会深

[1] 汪青梅，刘铁梁.集体仪式传承和变迁的多重动力[J].西南民族大学学报（人文社会科学版）.2011（3）：18.

万方数据

刻地体现出了这一点，无论会组织的参与者是汉族或是少数民族，无论来自城市还是乡村中的，也无论立会的时间是长或是短，只要会本身所具备的技艺独特，有技高一筹的“绝活儿”，就能在庙会上找到展示的机会。

1、社会多元主体参与

就总体而言，天津的经济结构中，农业生产比重偏低，商品经济相对偏高。更微观地说，是从事粮食作物耕种的比重偏低，而指向城市商业贸易的经济作物种植和乡村手工业比重较高。这种经济结构决定了商业（而非农业）在社会构成中的首要地位，即以商业团体为主导的组织方式。“人类行为是被团体文化所决定的。”[1]“所谓文化，我是指一个团体为了位育处境所制下的一套生活方式。……文化是指一个团体中在时间和空间上有相当有一致性的个人行为。这是成‘套’的。成套的原因是在：团体中个人行为的一致性是出于他们接受相同的价值观念。”[2]天津皇会就是在上述文化语境中，在商业竞争中发展起来的团体竞赛平台。这种竞争不能无序，否则就造成社会的动乱。冯骥才先生也曾经在小说中写道：“天津卫这地方五方杂处，民风霸悍，重义尚气，易滋事端，不宜举办这种倾城出动的皇会。可谁能把会禁掉？”[3]搭建有序的竞争场域，就需要有相应的规制，于是官府与绅商结合，利用国家话语权，共同制造或认定由皇权产生的“皇会”的运作规则，并一直沿袭。宝辇、銮驾、仪仗、扫街、妆容等等每个细微之处，都由固定的商家传承垄断，除非这家破产、失势，别的人不能插手。每年的皇会规则，由官商道结合、并由官商实际把持的“扫殿会”制订，决定巡游路线、花会邀选，其实是在国家话语认可的前提之下，对民间结社的仪式化和秩序化。

众所周知，我国传统社会是重农抑商的。“中国传统处境的特性之一是‘匮乏经济’（Economy of scarcity）”[4]，而“匮乏经济因为资源有限，所以在位育的方式上是修己以顺天，控制自己的欲望以应付有限的资源。”[5]在天津这样一个以商业为主导经济的区域内，出皇会这种“耗财买脸”行为的背后，还有对传统贱商文化（思维）的逆反：越是不被国家话语重视，越是要在国家话语的场域内张扬自身的能量，由此获得皇权的青睐，进而获得皇封、优惠的税收政策等。各花会想尽办法提升团体技艺，钻研绝活，是谓“修己”，按规矩参加皇会，是谓“顺天”，以期通过出皇会获得社会名望及背后的经济利益及更深层的生存空间，正是“应付有限的资源”的过程。

[1] 费孝通.中国社会变迁中的文化结症.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：1-2.

[2] 费孝通.中国社会变迁中的文化结症.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：1.

[3] 冯骥才. 神鞭[M].北京：作家出版社，2009：62.

[4] 费孝通.中国社会变迁中的文化结症.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：3.

[5] 费孝通.中国社会变迁中的文化结症.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：9.

万方数据

2、会际多重竞争驱动

花会在皇会巡游中的竞争，不仅是技艺层面的，还有对规矩的遵守、对礼仪的奉行、对地域文化性格的彰显。参加皇会的民间花会，其地缘、业缘性质与命名规则，正可以彰显不同民众群体最朴素的“抱团”需求和自我文化标识意识。花会的展演竞争是基于技艺之异、规则之同，因为皇会“不仅是民间信仰生活的某种形式，已经成为传统社会中上层文化与民间文化一个极其重要的复合点”。[1]花会可以通过巡游展示技艺绝技，更可以通过某些符合地域文化道德标准与审美标准的团体行为，作为社区的文化代表、经济实力的代表而获得声誉，在很长时间内被人们津津乐道。

要想在妈祖巡游的诸多会种中脱颖而出，必须要自身技艺过硬，还要营造良好的舆论氛围。若一名会员不遵守或不尊重，会被同行耻笑整道会“没规矩”，被认为是“栽面儿”。

在出会的时候，老人们会说，出去以后别嘴贱，找事儿打架，这一点是每次出会时老人们都会反复叮嘱的。有截会的，商家摆在门口的点心茶水，会员们都不能动，不能让人家看你没出息，你可以耍一套，但是不能吃，那是表示欢迎你。往往很多不懂规矩的会，还真就给人家吃了。那年头高跷会的名声不好，会道都不愿意要高跷的会。还流传着这样一句话“仄仄仄，恰恰恰，仄丁仄，吃四扒（四扒：过去天津坐席的菜肴，分别是：扒鸡、扒鸭、扒鱼、扒肉）”，这是说法鼓的，形容法鼓的规矩很严格，出会的时候受到的待遇很高，可以吃席。仄和恰是法鼓的调。而高跷的鼓点是‘噔咯里咯噔咯噔，噔咯里咯噔咯噔’，正好是‘没羞没臊吃点心，没羞没臊吃点心’。其实，出会我们哪有席吃，就是说这么个事儿。[2]

和音法鼓曾参加 1936 年皇会，当时和音法鼓为灵官随驾出巡。会中老人曾提到，娘娘生日的前两天，各道花会要到天后宫向娘娘朝圣，将最精彩的表演展示出来，然后在附近设摆三天。据说法鼓朝圣的时候有这样一个规矩，前一拨法鼓会表演结束，出八个人敲着四面铛铛，带着四面手旗，去迎接第二拨法鼓，第二拨法鼓敲完，再出八个人，共十六个人去迎接第三拨，如此这般轮换。越往后铛铛越多，就难免会影响到后来者的鼓点了。这种迎接是法鼓界的老规矩，既表示礼节，也有会与会间相互较劲的意思。当时和音法鼓因故差点迟到，被排在队伍最后面。在强大的干扰下，本会里敲铛铛的老人压得住阵，鼓点从容不乱，保证了整个法鼓队伍的正常发挥，演出很成功。

[1] 张士闪. 传统妈祖信仰中的民间叙事与官方叙事[J].齐鲁艺苑，2007（6）：87-91.

[2] 据锦衣卫桥和音法鼓老会时任会头张恩惠先生口述，采访时间 2011 年 5 月 26 日。

万方数据

相反的，如果技不如人，尚可原谅，但若是不懂规矩、犯了规矩，谩骂滋事、打架斗殴、贪恋财物，那就绝对是栽面子的大事，这道会甚至其代表的会种都可能被排除出皇会的圈子，社会地位一落千丈，舆论压力倍增。民国时某些高跷会出现强行敛财的问题，结果连累所有高跷会都被排除在 1936 年皇会巡游之外，即是明证。

当皇会生成之后，即在原娘娘宫庙会的民俗事象之上，又建构起了官民共享的风俗。在皇会中，社会各阶层由于己方利益的实现需要其他社群的参与，因而在这一特定时空场域内实现了“敌对的合作”[1]。“不同的行业群体单独组织自己的庙会，固然有助于群体内部的向心，但他们在整个社区的大规模庙会活动中，以行业单位参与进去，不仅是向外界显示自己的团结和实力，而且把自己与更大的社区范围相认同。”[2]就如同信佛、信理教的杨庄子会员、邵公庄会员不信妈祖、但同样祭拜妈祖的道理一样，来自不同社区文化、不同阶级文化的群体，在和谐、有序、或庄严或狂欢的皇会中暂时建构起有机运作的整体，城乡的互动、利益的竞争蕴含与仪式之中，达成了对天津地域文化共同体、经济共同体的“仪式性认同”[3]。

3.2.2 双规运行：皇会传承的内在规则

“双轨制”的概念来源于费孝通先生，但本文对此概念的使用是变通的。费先生用“双轨制”对传统村落的政治结构进行表述，“为了要形容政治结构的全部形态，包括有形、无形、法定、实有的各种组织，用‘两橛’不如用‘双轨’形容来得切当。两橛是分层的，双轨是平行的”，[4]“能维持的政权必然是双轨的，就是说在自上而下的轨道外还要有一条自下而上的轨道。有形的双轨政治就是现代的宪法和民主，宪法限制了政治权利，民主加强了自下而上的轨道。”[5]在蒲娇的博士毕业论文《民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例》中也用到了这个概念，她“认为官方对皇会仪式‘正统性’的认可是其稳态发展的首要因素。其表现形式为利用‘双轨制’的祭祀方式达到‘官祀’与‘淫祀’之间的平衡点。……双轨制可以简单的规划为一俗一雅、一民一官、一大我一小我。这样的划分并不是将皇会规范到两者之间的一个范围内，而是给它两条轨迹，来解决时间变迁及

[1] 费孝通.论绅士[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：7.

[2] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：177.

[3] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：142.

[4] 费孝通.再论双轨政治.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：48-49.

[5] 费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：138.

万方数据

空间差异的有效方案”，[1]以利于皇会在不同时代维持稳态而自洽的演变。笔者采用蒲娇的观点阐述并加以发展，用来表述皇会的运行规则，即皇会在不同社会中的组织结构，总是依靠官商组织和民间参与，在共享的文化语境和社会语境中，在官民两条轨道上的同时同向运行。（图 3-1 传统皇会的双轨制结构图）

向来对民间有组织的大型集会保持恐惧感、反感和否定态度的朝廷、地方政府，却在天津鼓励和允许民间花会在天后宫庙会期间组织巡游；常对朝廷横征暴敛、不计民生颇有怨言的百姓，却自己出钱出力积极参与官方的妈祖祭典，并以此为荣。官民双方在“皇会”的场域内达成了暂时的仪式和谐与文化共享，这背后还是各自的利益在驱动。“普通讲中国行政机构的人很少注意到从县衙门到每家大门之间的一段情形，其实这一段是最有趣的，同时也是最重要的，因为这是中国传统中央集权的专制体制和地方自治的民主体制打交涉的关键，如果不弄明白这个关键，中国传统政治是无法理解的。”[2]

通常，我们认为国家话语对民间信仰的介入，是为了利用民间信仰对民众进行思想和行为的有效控制，为统治阶级服务。“民间信仰的地方性特征与其正统化或‘国家化’特征看似矛盾，实际上却是密切相连的。因为地方士绅努力希望把地方性信仰纳入国家承认的祀典，来扩大自己地方的影响力，而国家也因为地方势力的增长，包括信仰圈的扩大，不得不对其加以认可，希望把它们融入国家系统之中，为己所用，变意识形态的分离为统一。”[3]具体到皇会来说，官府的介入存在三方面的动因：第一，完成妈祖“官祀”的祭典（政治）任务；第二，借皇会之机繁荣地方经济，同时还能中饱私囊；第三，通过举办皇会，体现皇恩浩荡、

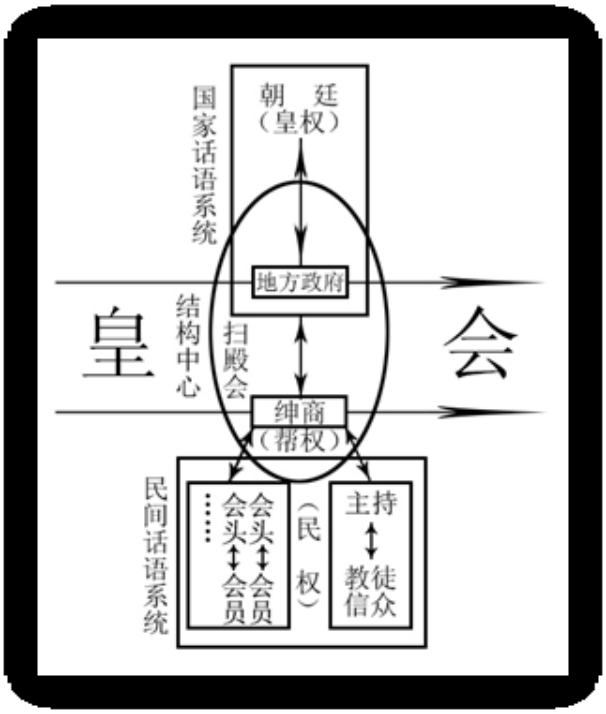

图 3-1 传统皇会的双轨制结构图

[1] 未正式出版，内部资料。

[2] 费孝通.基层行政的僵化.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：39.

[3] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：31.

万方数据

共享民风，同时也是对民间力量的控制和均衡。以 1936 年的皇会为例，虽然这时“皇权”已经不在，但代表大买办、大资产阶级的民国政府，在社会结构上实现了“统治阶级”位置的继替，在商会的勾连和敦促下，传统结构的皇会再次举办。政府也按例对皇会期间的商贸活动给予优惠政策。政府的参与与调控，给凋敝已久的天津市场注入了一丝活力，无论是百姓、商人还是政府都获得了一定程度的收益。社会暂时的稳定，民众收入的提高，可以营造一时的繁荣，这对当时的天津政府来说，有助于安抚民众的情绪，树立更高的威信。统治阶级的加入，征用了民间仪式并以之服务于经济目的和政治治理，从而实现多方面的互惠互利。

民间花会虽然大都声明不为官方出会，但却积极参加同样由官方组织的妈祖巡游活动。除了由来已久的出娘娘会的民俗传统使然，还有就是民间花会希望通过迎合兼具民间信仰仪式性质（而且偏重强调这一点，主动忽视扫殿会的官方成分）的国家正祀仪式，以祭拜妈祖为合法理由，“利用自身所拥有的文化资源对其他族群进行文化的分类和文化的自我认同”[1]，完成“他者与自我的共同建构过程”。[2]“自治团体是由当地人民具体需要中发生的，而且享受着地方人们所授予的权力，不受中央干涉。”[3]在拱卫京畿的天津，如果说虚一点，花会会员们没有感觉“天高皇帝远”，而是觉得通过自己的努力就能获得皇权荫泽；如果说实一点，花会组织可以通过参与皇会，获得本地崇高的民间威望，本会、本村、本行帮的人出来做生意，就能得到更多机会和实惠。

由此可见，官民双方在“皇会”中各自主动规避了一般原则和阶级矛盾，选择了暂时无视对方的政治身份、“包容”对方的文化主张。官方为了达成己方的利益，必须在政治原则和文化控制上让步，放弃对官祀仪式的完全掌控，转而选邀恰当的花会进入国家祭祀系统；民间花会则默认接受官商合体的扫殿会的安排，以皇家仪式的风格模拟参与巡游和祭典，承认皇权对妈祖的加封有助于天后神力的增强。“民间信仰……的国家化或正统化的特征，一方面是地方力量的拉大旗作虎皮的表现，另一方面则是国家企图‘招安’地方的努力尝试。”[4]“在这里，民间社会利用了国家，国家也利用了民间社会；前者这样做的目的依然是为了自己的壮大，后者这样做的目的则仍是为了控制后者，只不过表现出来的不是激烈

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：3.

[2] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：10.

[3] 费孝通.基层行政的僵化.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：41.

[4] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：34.

万方数据

的冲突，而是温和的互动而已。”[1]皇会的举办，必须要满足统治阶级、民间结社的双重认可，在暂时相互包容的情况下完成建构，才能在具体操作层面上进行合作，从皇会中各取所需，实现各自利益。

当然，双规制得以运行的一个关键，还在于皇会组织结构中的关键人群：绅商。绅商在不同的社会语境中，可能是居官而商的人，可能是退官而商的人，可能是商而优则仕的人，也可能是足以影响政客的商人，总之其社会阶层是处于社会中层且偏上的，其身份属性是综合了官商两方面的。绅商阶层既可以利用官方话语和机构为自身服务，又可以直接给花会投资；既可以通过把持扫殿会来决定邀请哪些花会参与，又可以决定禁止哪些参与；既可以作为“民间”代表向政府提出举办皇会的申请，又可以代表“官府”对皇会施加管理。这正是费孝通先生所说的“‘绅士可以从一切社会关系：亲戚、同乡、同年等等，把压力透到上层，一直可以到皇帝本人。’”[2]由于“皇会”的本质是民间庙会上的花会表演，并非纯粹的官方祭祀活动，那么可以说，如果没有绅商阶层代“民”请“会”，官方直接命令出皇会颇显尴尬：首先，各花会基本都有“不为官出会”的规则，尤其在天津这样要面子的地方，直接听命于官府反而显得会里胆小怕事，是趋炎附势的表现，被人不齿，因此官方命令出皇会势必被撅回来；其次，出皇会的耗费颇巨，官府一厢情愿地投资却无所收益，凭空肥了商人却得不到感谢，那么纯粹就是扔钱听响儿；再次，虽然传说乾隆帝有“年年赛会”的“谕旨”，但并未真的形成定制，因此政治上没有压力也没有政绩；最后，万一出皇会时发生意外或者群体事件，反倒于当地官员不利。从皇会的结构上看，绅商阶层在社会事象中的位置和作用就可以凸显出来。费孝通先生说“在传统结构中发现了一种‘无形组织’informal organization，‘就是中国政治中极重要的人物，绅士’。这个无形组织是一条自下而上的‘无形轨道’。”[3]“绅商”之所以与“绅士”有所区别，就在于后者不但具有绅士自下而上的通达能力，更在于他们具有自上而下的掌控能力——因为他们所具备的“商人”属性，使其更能赤裸裸地谈钱，从而能够调动社会上层与下层两方面的“人力”资源。

张勃教授曾论述过“官方与民间合力决定习俗发展”的观点，其中“官方力量”是指政府及其代表人物对民俗事象所施加的作用力：“某种民俗事象一旦形成，就具有很强的规范性，在不断的重复中，俗民会形成自觉维护习俗惯制的力量”，这种力量即“民间力量”。“同一时期，当二者的方向一致时，合力最大，

[1] 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：372.

[2] 费孝通.再论双轨政治.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：49.

[3] 费孝通.再论双轨政治.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：49.

万方数据

表现出来就是习俗的兴盛；当二者的方向相反时，合力最小，就会出现该时期内习俗的衰微”[1]。这一论述正符合皇会的双轨发展规律，即当官方运作的轨道与民间花会的常轨都有足够能力和意愿时，在绅商的勾连下形成合力，这种状况呈现出来的皇会就为鼎盛之貌。1924 年和 1936 年的皇会，强势的官方力量在一定程度上是“迫使”民间花会出会的（有的花会干脆不应邀，于是邀会之事由传统的三次改为了六次），原因就在于当时的社会境况中民间力量的薄弱。新中国成立后的四十年时间，虽然民间花会暗自有出皇会的意愿，但是皇会结构中的官方力量，则因为政治因素而对皇会关了禁闭。改革开放后，官方力量与民间力量再次实现合力，于是当代皇会得以举办。

传统皇会的组织结构显然是与传统社会的结构像对应的。在新中国成立之前，虽然朝代、政权有更迭，但阶级对立并没有改变。当时的阶级对立，反而在不同的历史场域内，由于“绅商”的推动和周旋，一再完成皇会架构、并一再成功地使其在暗藏的双规制上运行。

新中国成立后，代表最广大人民群众利益的无产阶级政府，实行无产阶级专政，绅商阶层被消灭，传统皇会结构中的“皇权”、“绅权”、“帮权”都无法在新中国的社会结构中找到对位，加之政治思想、文化话语的转变，传统皇会也就无法重构。“如果说上世纪 40 年代或者更早，中国乡村的士绅阶层已经开始受到损蚀而瓦解的话，那么经过这 60 多年的发展，士绅阶层已经消失殆尽，……随之，由这种文化孕育出来的一种农民与士绅以及国家之间的稳定而平和的结构秩序也在渐渐地逝去。”[2]直到改革开放后，“皇会”作为妈祖文化旅游节的一个仪式项目而重启，实际上也是再次采用了官民双轨的运作规则，只不过这次在双轨上运行的皇会，其结构中的具体构成发生了变化。传统皇会中，国家话语是由“皇权”发出的，现在则是人民政府，并将妈祖信仰作为海内外华人共享的民间信仰和同根文化来定位，实际上重新给予妈祖“官祀”的待遇；原来作为皇会结构枢纽的“绅商”群体，由“广场活动联谊会”替代；至于宗教群体，则已隐匿不见。“广场活动联谊会”作为非营利性民间社会组织，与“绅商”群体有巨大不同，其自身的经济、政治、文化和舆论影响力太小。经济上，既没有强大的资金做后盾，也没有资金运作能力，不但不能资助花会，自身运营都颇感困顿；政治上，难以对政府决策形成有效影响；文化和舆论上没有话语权，难以发出自己的声音、不能造成社会长期关注。因此，当代皇会虽然得以重构，但并没有造成应有的社会影响，也没有带动产生应有的经济效应。

[1] 张勃.论官方与民间合力对寒食习俗的影响[J].齐鲁学刊，2004（2）：316-317.

[2] 赵旭东.译后记·逝者如斯的结构秩序[A].费孝通.中国士绅——城乡关系论集[C].赵旭东、秦志杰译.北京：外语教学与研究出版社，2011：217.

万方数据

3.2.3 民俗惯制：皇会传承的文化动因

民俗，是由广大民众所创造、享用和传承的生活文化。民俗文化具有稳态性特征，人们的生产、生活方式一旦相对固定下来，就会成为人们日常生活中不可或缺的一部分。传统的妈祖信仰内化成为天津历史、文化的重要组成部分，从多层次、多角度、多方面影响着天津的发展和城市文化性格特征。这种经过历史的沉淀而形成的独特的地域文化基因，成为来自于民间、传承于民间的自发行为和和心理力量。纵然是在战火纷飞的年代，无数的爱会人依然将会的集体利益放在首位，甚至形成了“舍命不舍会，护会不要财”的精神传统。很多会员将会里的老物件藏在地窖、枯井中，躲避战火破坏。新中国成立后至改革开放前，只要有机会出会，他们总能适应政府的要求进行临时演变而成行。改革开放后，在当地政府部门和企事业单位的支持下，更出现了复会、立会、出会的高潮，“皇会”也重新登上社会大舞台。

皇会和花会历经数百年的起起落落，传承至今，除了民俗传承的“原理”性推动之外，还有其自身具体的文化动因。

首先，妈祖信仰在天津有深厚的历史积淀，并由海神成功转型为适应天津民众信仰需求的万能神。这为皇会提供了永续的民间信仰基础。绵延数百年的漕运、海运史，为妈祖信仰的在地化提供了充足的时间。虽然具体的运输路线、政策、工具有所变化，但天津的枢纽位置始终如一。即便是清代后期漕运停止之后，通往京城的内河运输依然使天津处于海运接驳的位置而不衰。在这个过程中，随着移民落户定居的持续增加，妈祖在护佑水上生命的同时，已经开始接受陆地居民的求子、治病之类的祝祷。随着漕运的衰停、海上运输技术的提高，妈祖的海神职能逐渐退化，类似于碧霞元君的神职功能成为主导，完全适应了北方城乡民众的信仰需求。封建帝制时代的正祀身份，在新中国实行改革开放政策后，转型为沟通两岸三地、海内外华人的“文化使者”，在构建和谐社会的语境下，重新得到官方话语的阐释和认可，民众的祭祀也就有了来自主流文化的合理性。

其次，娘娘宫庙会作为皇会的直接母体，在天津民间有着稳定的传承惯制。民间庙会本身具有节庆、商贸、娱乐、祈福等综合功能，其周期性的举行已经与民众的文化生活、精神需求融为一体。传统的娘娘宫庙会在一年内多次举行，其中又以春节前后的庙会和妈祖诞辰前后的庙会最为稳固、长盛不衰。这就为皇会的适时举办提供了稳定的场域基础。

再次，皇会可以不定期举办的规制，为其提供了涵养民力、厚积薄发、适时衍变的时间机会，更显珍贵。假设年年出皇会，不仅是财力上吃不消，其欣赏价值也会大打折扣。正是皇会的经年不遇、甚至十余年一次，才使其有神秘感、新

万方数据

鲜感、稀奇感。花会的技艺不可能年年更新，祭典仪式和仪仗更不能轻易变更，如果皇会年年出，很快也会失去其难得一见的观赏价值。隔若干年举办一次，正可以让花会开发新技艺、培养年轻会员，官商两面也可以积聚财力，郑重而审慎地策划皇会规程，根据当时的情况适当做出改变。

最后，皇会自身具有强大的“地区认同”文化魅力。如果抛开皇会背后的利益追求不说，那么皇会在最大程度上满足了天津人的精神需求，是天津的地域文化性格使然。皇会之所以能够被表述为“举城若狂”，就是因为所有天津人都可以在皇会上追寻到精神的自我。从达官显贵到贩夫走卒，从诗人画家到毛贼混混，从大家闺秀到小妾娼媒，三教九流各色人等，都能在皇会上找到自己的精神价值。在会道的花会使出绝活、扬名立万，不在会道的花会可以设摆、潜心学习，想露脸儿的商家可以大把撒钱、频频截会。“平时对乡下人比较轻蔑的城市居民，这时也以一种欣赏的目光观看农民的游神演出。”[1]本地人可以由皇会而产生对不同村落、不同行业的地方认同，对外来商人、游客则可以产生涵盖全天津的地方文化自豪感。

3.3 民俗构成：天津皇会的文化积淀

每一座城市都是有精神气质的，这就是城市的文化性格。卡尔维诺曾经这样描述过城市，“城市就像一块海绵，吸收着这些不断涌流的记忆的潮水，并且随之膨胀着”。[2]天津的城市文化也是在历史积淀中饱胀起来，能说出若干生动的事例，却难以用简单的一句话总结。

尚武、商贸催生了天津人敢于竞争、争强好胜的性格，同时又崇尚身怀绝技而深藏不露的低调；五方杂处的环境形成了群体凝聚、急公好义的小团体观念，同时又注重自身发展；承认强者但不崇拜强者，讲究规矩但又认同自主和自由；追求潮流文化、现代生活而又留恋传统文化、休闲生活……也许，这就是传说中的“津味儿”文化罢！

关于天津地域文化，有太多的论述和定位，如码头文化、水文化、军旅文化、移民文化等等，众说纷纭。在笔者看来，这些文化都是“津味儿”文化的有机组成部分。“津味儿”的独特，就在于“味儿”上——就像北京的文化可以称为“京韵”、山东文化可以成为“风近邹鲁”。这就是天津人生活的文化语境。“我们过去对于民俗特征的一些共识，如集体性、传承性、变异性、类型性、规范性等

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：130.

[2] [意]伊塔洛•卡尔维诺. 看不见的城市[M].陆志宙、张密译. 南京：凤凰出版传媒集团，2006：8.

万方数据

等，其实都来源于这个‘生活性’。对于民俗文化而言，生活性是更根本的一个特征。此外，还有一个特征也很重要，那就是‘地方性’。集体性、传承性等等首先是就一定的区域、一定的群体而言的，然后才是就全民族而言的。因为民俗文化总要进入到这个地方的生活层面，这就涉及到民俗文化的地方性问题。”[1]“津味儿”文化是一种由多元文化历经数百年杂糅、沉淀而成的自律、他律与自由的文化圆融体，来自全国的各种原料有形或无形地、和谐统一地构成这道文化大餐。

“津味儿”的文化大餐，不像东北乱炖那样实际上边际分明，也不像传统鲁菜那样黑乎乎、粘乎乎、油乎乎，甚至放不到“南甜、北咸、东辣、西酸”的大体系里去。“津味儿”文化在京、冀、鲁、辽的包围下，保持着自己的特色。高超的美食家既能从中分辨出初始的原料，又能品尝出不同的味道和火候。对天津皇会、花会的文化元素析成，就是这样一个品尝“津味儿”文化大餐的过程。

3.3.1 皇会中的妈祖信仰

（一）皇会是妈祖信仰作为国家话语的表征

在清朝中期之前的历史中，可以说封建皇帝对妈祖信仰的推崇，主要是出于“护佑漕运”之需、对妈祖保佑奉旨出使海外官船的嘉许，些许还带一点抚慰死难水手的意味。到了清朝中后期，妈祖官祀祭典转变为皇权权的对外文化宣示、社会实力展示、对抗外国宗教。妈祖作为数代帝王封崇、进入国家正祀的女神，已然是国家信仰的文化标识之一，成为帝王在天津建构“文化的权力网络”（Culture Nexus Of Power）[2]的中心。“统治者也希望通过某种意识形态，达到稳定统治的目的，或者在宣扬灵异基础上对庙宇进行重修；另一方面，民众则通过仪式、组织、传说等等展示地方文化或民间文化传统，这样一种景观可能成为相互争夺的政治文化资源。”[3]而围绕妈祖信仰所展开的，正是一个由社会各阶层交织的“权力的文化网络”，包括了诸如宗教、结社之类的社会等级组织，也包括庇护者与被庇护者间的互相关联，从而构成帝王施展权威的文化基础和精神核心。“不仅地方政权，而且中央政府都严重依赖文化网络”[4]，这种文化网络既可以成为国家政权植入乡村社会的渠道，沟通乡民与外界的联系，也可以可以将国家话语转化为易于民间接受的“俗事”。

[1] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索，2006（1）：42.

[2] [美]杜赞奇．文化、权利与国家：1900-1942 年的华北农村[M]．南京：江苏人民出版社，2010：6.

[3] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：103.

[4] [美]杜赞奇．文化、权利与国家：1900-1942 年的华北农村[M].南京：江苏人民出版社，2010：6.

万方数据

到咸丰七年（1857 年）时，妈祖的封号已达六十字，按定例，已经不能再行加封。但同治十一年（1872 年）时，“在上海海运绅董[1]的一再请求下，又加封‘嘉佑’二字，于是，礼部遂议奏：‘封号字数过多，转不足以昭郑重，自此次敕封后，应于各该处神牌一体缮入，即以此为限。嗣后续有显应，听各督抚另行斟酌核办，奉旨允准。’至此，清朝对妈祖的褒封宣告结束。”[2]故此，妈祖的最后封号为“护国庇民、妙灵昭应、弘仁普济、福佑群生、诚感咸孚、显神赞顺、垂慈笃祜、安澜利运、泽覃海宇、恬波宣惠、导流衍庆、靖洋锡祉、恩周德溥、卫漕保泰、振武绥疆、嘉佑天后”，封号共 62 字[3]。

与封号累增相符的，是天津天后宫、天妃庙的大量兴建。据清同治年间《续天津县志》的记载，天津曾经有过妈祖庙 16 座，除了大小直沽的天妃宫，另外还有“陈家沟，丁字沽，咸水沽，贺家口，葛沽，泥沽，东沽，前辛庄，后尖山，秦家庄，城西马庄，河东唐家口，芦北口。城西如意庵南，名天后行宫。”[4]据方广龄教授研究，按当今天津市行政管辖范围来统计，天津各地娘娘庙修建和分布情况大致有 40 座。[5]据光绪版《重修天津府志卷三十四·祀典》“天后宫”条载：“天后宫，一在东门外，元朝建，明永乐元年重建。正德十年，参将杨节重修，礼部劄付道士邵振祖领道经一部。春秋二祭。（《前志》，按正德《县志》作正统）。国朝嘉庆间，赐额曰‘垂祐瀛渥[6]’。同治间，赐额曰‘赞顺敷慈’（《县志》）。一在陈家沟，一在丁字沽，一在咸水沽，一在贺家口，一在葛沽，一在泥沽，一在东沽，一在前辛庄，一在后尖山，一在泰家庄，一在城西如意庵南，一在大直沽（俱同上。按，此庙元代建，天历间赐额，至正间官修，有危素碑记文载金石）。”可证前文所录张修华先生之言相差无几。

天津战略地位的提升，使妈祖信仰足以借助政治需要和经济能量获得兴盛。“统治者把特定的神灵祭祀与统治秩序的维持、官方权威地位的巩固联系起来的

[1] 此海运绅董名为郁熙绳。详见蒋惟锬.清代妈祖档案史料初读札记[A].妈祖研究文集[C].福州：海风出版社，2006：236.

[2] 蒋维锬.“天后”、“天上圣母”称号溯源[A].妈祖研究文集[C].福州：海风出版社，2006：250.

[3] 有“64 字”之说，按蒋维琰先生考证，最后的两字并非正式的官方加封。

[4] （清同治）吴惠元修，蒋玉虹、俞樾纂.续天津县志卷四·附祠庙[O].民国十七年（1928 年），补刻本。

[5] 方广龄教授认为，天津有十六座后天后宫的统计是“限于天津县城一隅，所以这一统计显然是有局限性的。……除市内外，其它区县也曾出现，而且其中名称不一，或称天后宫，或称天妃宫，或称娘娘庙，或称碧霞元君庙，或称碧霞宫等。虽然有的标明修建年代，但大多数却年代无考。”笔者认为，其中的“碧霞宫”、“碧霞元君庙”显然不是妈祖庙，而与天齐庙等为一类，不应计算在妈祖信仰类的宫庙内。

[6] 音 nuán，nuǎn。

万方数据

企图”[1]，在天津得到经年累月的落实，在妈祖信仰方面得以实现。保卫皇家权益，是妈祖文化得以繁荣的根本原因。假设没有皇权认同，那么妈祖信仰就会随着漕运的衰落而沦为一般的民间信仰。比如内河漕运曾带来河神金龙四大王的信仰，供奉在“河北大王庙”内。“由于内陆河运的相对安全，有关祠庙及信仰便日消而难再现。”[2]无论是从妈祖的国家文化标识意义来说，还是从民间认可度来说，河神信仰都没有占据优势，于是随着河漕的衰落而湮没。

在漕运时代，官方出于对漕运的依赖，妈祖信仰成为稳定和鼓励船工精神的有力工具，而保障了漕运也就为国都的长治久安奠定了基础；海运贸易时代，来自南方的商人成为政府赋税、捐资的重要社群，尊重他们所信奉的妈祖当然成为政府的必然态度，这也反证了为什么碧霞元君信仰、金龙四大王没有在天津产生地域影响力的根本原因。

区域信仰中心的确立，首先有一个从局部社群信仰中心确立的过程，然后才能由局部社群的信仰中心上升为村落乃至区域信仰的中心；而局部社群信仰中心的确立，首先与自身利益的保护有关，神的创造是否符合这一部分人的利益，是否契合、是否满足同业缘或同地缘社群成员的信仰需求，是局部社群神明上升为区域神的关键。天津妈祖信仰是以业缘社群为支撑、以城市为中心、获得地缘村落社群认同后才发展起来的，她满足的是区域成员的信仰需求，契合的是官、商两个群体的利益需求。天后宫的皇会正是由于官方和民间对妈祖信仰的共享，可以将不同的社会阶层群体按照功能需求、组织规制进行更高层的建构。赵世瑜教授认为，民间信仰“指普通百姓所具有的神灵信仰，包括围绕这些信仰而建立的各种仪式活动。它们往往没有组织系统、教义和特定的戒律，既是一种集体的心理活动和外在的行为表现，也是人们日常生活的一个组成部分。”[3]天津的妈祖信仰因为揉进了国家话语，由本来由天后宫兴办的娘娘会，发展为官商组织的、有一定规制的皇会，虽然没有明确的教义和戒律，但是却有一种公认的道德教化价值，成为精神的共享。这种精神共享在漕运衰败后，在地域文化中传承下来，即皇会文化的格式没有崩溃，只是根据社会需要进行了自身功能的调整：当围绕海事的祈祷、酬谢退居其次，而围绕天后诞辰的皇会、庙会活动得以发扬光大，成为天津人最盛大的表演游行、商贸集市。

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：17-18.

[2] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：101.

[3] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：13.

万方数据

（二）皇会将妈祖信仰贯彻为民俗具象

来自妈祖娘家的闽粤人，是妈祖文化得以在天津最终扎根并广博发展的主要因素。闽粤人具有妈祖娘家人的文化身份，具有对妈祖祭祀的话语权；他们雄厚的财力足以为妈祖举办隆重的祭典，印证妈祖护佑的力量，同时也使他们能够真正掌控这种话语权；关于妈祖灵力的一系列传说，在官方认证之外更提供了“实力”认证。虽然“村民对神明的信仰更多的关注于神是否灵验，能否解决现实生活中的苦难，能否满足村民的乞求，相对来说，神明的出身和具有的道德教化作用并不十分重要”，[1]但是在天津妈祖信仰的在地化过程中，这几方面的因素则是共存的。妈祖林默的平民出身、女性身份，以及百姓对她救民于灭顶之灾的期望和道德认定，使其本地民众迅速接受了妈祖文化，亲切地称呼她为“老娘娘”。这是一个能够融入日常生活的称呼。

妈祖信仰在天津的落地化，是伴随其神职转化而实现的。在天津设卫建城后，小直沽天后宫一带持续发展为天津的经济、文化中心。“妈祖”由“信仰”贯彻为地域文化，融入到天津的俗民生活真实中，表现为一些列民俗具象，而“皇会”这个过程起到无可替代的文化语境建构作用。此处仅举三例：

1、妈祖装

我国汉族民间普遍认为红色具有辟邪纳吉的功能，天津百姓对于红色服饰的喜好，则与妈祖崇拜密不可分。在天津，对红色崇尚的缘由不同于内地，而是来源于海洋，是受海神天后的启发而相沿成俗的。

传说妈祖在海上救生时就身着红衣，于是红色就成了“希望”、“吉祥”、“义勇”的标志色。按传统，春节、妈祖诞辰时，妇女前往天后宫烧香，多着红衣；家中有喜或老人做寿，女性也要穿红衣、戴红色配饰。《津门杂记卷下·过年》：“大家小户贴门联，一色猩红分外妍。”清代诗人冯文洵亦有七绝诗曰：“称体衣裁一身红，满头花插颤绫绒。手提新买金鱼缸，知是来从天后宫。”[2]此诗中所写“一身红”的典型装扮，即为“妈祖装”，可称是当地妇女崇拜妈祖的直接体现。

尽管社会环境已发生了巨大变化，但红色作为当地文化性格的一种象征，还继续为人们所传承。在天津天后宫，妈祖诞辰前一天（即农历三月二十二）舍饺子、妈祖诞辰当天（即农历三月二十三）舍面的习俗，包饺子做面的时候，人们要身着红衣，头戴喜字花，此俗一直延续至今。

2、拴娃娃

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：181.

[2] （清）冯文洵.丙寅天津竹枝词[O].1934 年，铅印本.

万方数据

“拴娃娃”是天津民间常见的一种民间风俗。婚后无子的妇女[1]到天后宫大殿中，从妈祖娘娘右侧的“子孙娘娘”处，将红绳系在自己看中娃娃的脖颈上，口中默念着为孩子起好的名字，将其“偷”回家中，小心地藏在床上的角落里，据说半夜便可投胎，十分灵验。待到家中女子怀孕后，需将小娃娃送至“洗娃娃铺”，加入新泥塑大，并供养在家中，称为“娃娃大哥”，自己生的孩子则排在老二。吃饭时要为娃娃大哥准备碗筷，逢年过节要为其换上“百家衣”。娃娃大哥还要一年一“洗”，根据年龄阶段不同，工匠会对其进行衣着与容颜的改变。时至今日，拴娃娃求子的习俗不是很常见，但是人们仍然相信妈祖娘娘可以保佑生育和儿童健康，所以仍不乏去天后宫叩拜神灵者。

老百姓的生产活动基本是以体力劳动为主，多人丁就意味着多劳动力。“多子多福”的人口观念又因为儒家思想的加入而深化加强。“多子”带来的不仅是经济收益上的提高，也是一种精神上的“福气”、“造化”。这不但意味着整个家族可以得到香火的繁衍，而且也满足宗教意义上的需求。一般来说，有男孩子的家庭就不用担心无人养老。这意味着在社保不健全的传统社会中，老人在丧失劳动力后可以老有所依。同时，受传统宗教思想制约，大多数中国人都有“现世报”、“来世报”的观念，他们怕自己死后在另外一个世界中，没有人上香、烧纸、上供，掌管他在冥界的生活。若没有子嗣，就意味着从子孙对祖先的崇拜中所获得的类似于宗教上的“超越”意义就不存在了。

俗民拴娃娃求子，是建立在一种交感象征心理基础的巫术行为。用红线“拴”娃娃的过程，正是人们试图通过超自然力量来实现超出自身能力的事情。

3、灿茶叶

天津茶市的形成与茶文化的发展，得益于天津早期漕运历史与商业的发达。在天津传统的民间俗信中，茶叶的意义非凡。在俗民心中，天后宫的茶叶既是敬神、通神的贡品，也是神力传达至人的一种载体：在神前供过的茶叶有仙气，饮用之后可以驱邪纳福。有的人笃信混入香灰的茶叶神力更强，可以治病。灿茶叶的习俗不但为天后宫附近茶庄带来了良好的商机，甚至使得整个天津城形成了全民喜茶的习俗。每年的皇会期间，都是茶商发财的好机会。不但来看皇会的人会买些茶叶，还有多会也是用茶的大户，如茶棚会、献茶会，很多法鼓会、高跷会中都有茶炊子的表演器具，其最初的功用就为会员们提供饮热茶水。

从根本而言，灿茶叶习俗正是在远古先民对自己健康及命运的无从把握下而主动寻求的，依托于物质载体形式使内心深处可以得到依靠和保护的神灵所赐予的“吉祥物”，从而做为同神灵达成“盟约”的一种见证。在传统社会，医疗水

[1] 至于何人可以代表家人来进行拴娃娃的习俗并没有严格规定，但一般由女性实施。可以是盼望生育的妇女自己来求，也可以母亲为女儿求，婆婆为儿媳妇求。民众认为，只要心诚就可以。

万方数据

平较低，百姓面对疾病常处于不能掌控的恐慌之中。人们便利用宗教信仰来解决种种精神“焦虑”，对抗这些不可抗拒因素。但中国人心中的实用性功利思想无处不在，纵然是乞求神灵，他们也会有“拿人钱财替人消灾”的思想。人们乞求神灵时，贡献了有形的“礼物”，就希望获得神灵的恩赐。按照民间普遍的信仰逻辑，心诚则灵，享用了茶叶的神灵，为了答谢供茶叶人的虔诚，必然会把神力渗透于茶叶之中，保护供茶者的健康与顺利。可以说，民众智慧地通过茶叶的情感寄托，化解了内 心的恐慌，产生了对未来生活的希望。

3.3.2 皇会中的商业贸易

天津皇会有赖于妈祖信仰的繁荣，天后宫周边的经济活动深获其益。“庙会的出现必须具备两个条件，一是宗教繁荣，寺庙广建，而且宗教活动日益丰富多彩；二是商品货币经济的发展使商业活动增加，城镇墟集增加。实际上庙会之发展也有赖于这两大条件。”[1]天后宫庙会原本就具有十分强大的商业贸易功能，皇会的出现，则将这种商贸功能推上一个新高度，影响可谓遍及大半个中国。可以说，天后宫是天津市商业文化的发源地。

（一）天妃宫商圈

小直沽一带去海不远，又位于通往大都（北京）的内河运输起点，地理环境比大直沽一带更适合人群定居。随着码头、人群的聚居，尤其是天妃宫在小直沽落成，更加促进了当地商贸活动的兴盛。在这样的环境中，以妈祖信仰为核心的庙会兴起是自然而然的事。明朝弘治年间，官府在天津城外设“五集一市”，其中两处就在天妃宫近前，每月逢初一、十一、二十一行集。天妃宫的年货庙会，比每月的集市规模更大。数代不变的庙会商贸活动，积淀出一系列商业民俗。比如“年年在此”，《津门杂记·卷中》就有记载：

东门外宫南、宫北及估衣街一带，万商云集，百货杂陈，虽道旁隙地，亦为小本经营者摆摊交易。每当腊月初间，店铺门前隙地，均贴有红签，上写“年年在此”四字，为卖年货者占先地步。沿途一望，编处皆是。亦有因占地相争者。

1931 年的《益世报》曾记载天后宫春节庙会的景象：

……宫南、宫北两街，凡年节需用之品，应有尽有，无美不备。……五光十色，布满街墙之年画。……年画之外，交易最盛而陈列最多者，则为香烛纸码店，及书写春联之小摊。从石头门坎高永兴，云递至宫南北街，香烛店不下十余家，购者争先踊跃，户限为穿，一望而知其生意兴隆，一年之买卖当以腊为最大利市

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：188.

万方数据

也。……尚有售卖各色年花者，多为五彩之纸剪扎而成，间亦有用绫者。……其余尚有各色纸灯，……亦是红红绿绿，布满街头。[1]

天后宫内也有买卖家，主要集中在四类：

一首饰，二玩物，三金鱼，四闷葫芦，惟此四项生意而已。首饰店有门面，有字号，其余则据地为摊，以闷葫芦、金鱼两种为最多。[2]

天妃宫周边店铺云集，商业氛围浓厚，一方面可以为皇会的举办提供财力支持和火爆氛围，另一方面也享受着皇会带来的巨大经济效益。可以说，皇会的举办，来自天妃宫周边商家的积极推动和响应是重要原因。他们不但为出皇会大力捐资，而且还有自己的“宫前銮驾”会。

（二）天津商界

在前文的论述过程中已经谈到，传统皇会的发起、注资、运作，实际上都由大商人操控，比如“津门八大家”、“宁波帮”、“广东帮”等，后来还有大买办、民族资本家，随着社会发展而有所继替，但无一例外都是“有钱人”。他们为了进入“扫殿会”而不惜重金捐官，为皇会的巨额开支慷慨解囊，垄断皇会巡游中的关键环节和显要花会；巡游途径的大商家则会借机截会买脸。

当然，商家由皇会所得的经济利益则更大，每每“利市三倍”，就连凋敝数年后举办的 1936 年皇会，也产生显著的商业效益，使得市面繁荣一时。巨大的商贸带动力，更助涨了绅商群体资助皇会、发起皇会的积极性。，在这个意义上来说，皇会正是由商贸而起、又反哺商贸的“文化经济”活动，经济运作是其内在的必然。如今我们看到的宫南、宫北大街，仍是妈祖文化旅游节时皇会的主要巡游道理，虽然命名为“文化街”，但仍可见津门故里传统的商业遗风。

3.3.3 皇会中的民间结社

天津城乡在历史上长期处于军管状态，清朝早期之前甚至没有明确的民事行政机构，这就为民众因自身利益而形成结社成为必然。“天津这地方，有块地儿就有主儿。河有河霸，渔有渔霸，地面上有脚行，商会有会长，行行有师祖。”[3]

（一）皇会给予民间结社合法空间

明初统治者对民间信仰和民间宗教采取了一定限制政策，但是“由于明初统治者本身就曾积极致力于造神，……除了严禁民间宗教的有组织的活动之外，对

[1] 佚名.统一国历后二十年腊尽春回，宫南宫北观[N].益世报，1931-02-14.

[2] 佚名.统一国历后二十年腊尽春回，宫南宫北观[N].益世报，1931-02-14.

[3] 冯骥才.神鞭[M].北京：作家出版社，2009：77-78.

万方数据

一般的民间信仰活动虽不支持，但也没有坚决予以取缔，使其具备了在民间繁荣发展的潜力。特别是明中叶以后，统治者对社会的政治控制相对松懈，社会文化风气发生剧变，民间宗教和民间信仰活动便空前繁荣发展起来。”[1] 天津的民间花会信仰繁杂、组织比较松散，不强调信仰控制，而注重社会公德与交往礼仪，很可能就是当地民间结社为了自身存在而对国家话语的主动适应。

到了清康乾年间，海禁放开，又屡次加封妈祖，保国安民的妈祖信仰得到了这样的上升机遇，使财力雄厚、官商共利支持的妈祖信仰由此获得了繁荣发展的社会语境，出“娘娘会”的民间花会也得了“皇会”之名。皇会虽说是为酬神谢神，宣扬妈祖神威，但皇帝的封赏和“皇会”一词又有代表皇权出会、替皇家出会的意味，相当于给民间结社以合法身份的认定。

与皇会的国家话语认同相对应的，是天津民间花会对“皇权”（国家话语权）的民间认同。无论是漕运的风险，还是远徙移民的痛楚，都随着时间的推移而淡化，却因天津经济与战略地位提升带来“皇权”恩宠（解放后晋升为直辖市）。“从政治文化上说，北方距政治中心较近，具有对统治文化的较亲和力，具有一个相对文化主轴。”[2]地处京畿的天津，自古就与北京的经济政治稳定有着唇亡齿寒的关系——直至解放战争时，中共军方也采用了先解放天津、迫使北京和平解放的策略。京城对天津的特殊重视，在民间产生一种潜意识里的自豪感、荣耀感，进而发展为对“皇权”（国家话语权）的认同。

这种文化心理的民间表达，是“通过命名者、被命名者、仪式参加者在特定情景下的互动，建立、确立或者复制某种技艺，加强认同，增进凝聚”。[3]天津皇会就是这样一个民间表达仪式。天津皇会的得名源于皇权，民间花会接受并追捧这一恩宠，本身就说明了对国家话语的认同，并一再通过皇会仪式与之发生互动，在认同“皇权”的同时，也是对自身文化、社会身份的定位，产生皇会、花会两方面的群体凝聚。“个人成其为个人，社会成其为社会，国家成其为国家并不是自然天成的，而是通过文化、心理的认同而构成的，而这种认同又是通过符号和仪式的运作所造就的。”[4]作为正祀的妈祖信仰、获得皇封的皇会成民间话语表述的仪式，产生了巨大的张力，其符号系统使国家话语与民间话语得以统一，

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：18-19.

[2] 姚廷遴. 历年记（稿本）·历年记下[Z].上海人民出版社编. 上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C]. 上海：上海人民出版社，1982：229.

[3] 纳日碧力戈. 姓名：文化与符号的比较观察[C].王铭铭、潘忠党. 象征与社会——中国民间文化的探索[C].天津：天津人民出版社，1997：27-63.

[4] 高丙中.民间文化与公民社会[M].北京：北京大学出版社，2008：11.

万方数据

完成了国家意志与民间意志的相互利用，使双方的缔约得以达成，“皇会”也即成为“政府行为与地方文化之间的共谋”。[1]皇会仪式作为不同阶层和文化共同建构、参与的场域，依赖于历史文化的层累，更依赖于不同时代背景下的价值需求和阐释。参与者在仪式的过程中，从时间、空间和行为模式的共享中，达成了文化心理上的共享。

（二）花会作为民间结社的内部建构

花会作为群体组织，其有效运作必然需要一定的规矩制约。花会的会规，与其说是一种纪律，毋宁说是一种“文化规范”导致的“行为规范”，是社群团体在特定社区的文化语境中，“在稳定结合和充分互动的生成发展过程中，形成了共同生活方式与习惯成自然的种种文化规范。在表层生活现象之下，潜在的是村民群体的共同性价值观念和由相通的个人感受所构成的集体认同意识。”[2]要在这样一个集体中生活，就必须认同和实践共同的行为规范，否则就会遭到团体的排斥。“会规”所表达的文化规范，使得社群能够为同一个目标而形成有机整体。

可以说，会规首先是来源于花会所在社区的主流价值观，来源于村民日常交际中形成的“礼俗”；而当花会发展成为整个村落的集体文化事象后，会规就渗透到几乎全部村民的日常交际中。如果不其力地参与花会活动，就会无法分享因为集体协作而带来的地域认同。传统的中国社会，总体上属于“礼俗社会”（Gemeinschaft），人与人的关系是建立在感情、观念以及相似价值观的基础之上，并由此形成了关系亲密的社会生活共同体。“在村落人际交往的空间里，村民并不单纯满足日常接触，更注意积极参与需要集体协作的事情，如婚丧嫁娶、造屋建桥修路等，他们都愿意按照一定的规矩出钱出力或担当角色。至于节日、庙会或临时举行的全村性仪式活动，更是人们充分交往的机会。所不同于平日的是，这些活动是村落集体凝聚力的突出体现，也是空前满足人们对环境、社会进行认识和情感交流的大好机会。”[3]但是，这并不意味着，人与人之间的关系不可能建立在为了达到某种目的而根据自身选择加入的团体中。也就是说，由不同利益个体组成的群体，会有不同的群体利益追求。每个群体为了实现自己存在的价值，“为了保障社会共同生活的人大家的利益，不得不对于遵守规范的人加以制裁，使‘应当这样’成为‘不敢不这样’。制裁作用需要威权的支持。威权的来源是社会共同的意志，可是社会上所有的人不能大家参加制裁的工作，所以得把威权授于若干人物去代理大家执行这任务。”[4]于是会头就产生了。会头执行

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：34.

[2] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(社会科学版).1996（6）：47.

[3] 刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(社会科学版).1996（6）：46.

[4] 费孝通.论“知识阶级”[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：13.

万方数据

管理任务的凭借，就是源自传统的会规惯制，执行的是一种“治权”。“传统的社会也可以称作威权的社会。……他们服从规范和传统，像一个工匠服从技术一般，技术由师傅传受，师傅是知道技术的人，他具有威望。同样的，知道传统的人具有社会的威望。”[1]

会头所执行的会规惯制，“对于社会生活的功效不但是它存在的理由，也是受到社会威权支持的理由。社会威权的另一面就是人民的悦服。悦服的原因是在从此可以获得生活上的满足。社会结构不变动，规范成了传统，已往的成效是规范取信于人的凭借。”[2]会员们在花会之间的较量中，意识到只有形成强有力的集体，拥有良好的社会口碑，会的上升的空间才能更大。“这种人所关心的是社会身份，在人家眼睛里的贬褒，俗称面子。”[3]于是，会头与会员达成了他律与自律的默契，形成了比较完善的会规惯制。会头可以采用这些制度管理组织，维护其有效运行，会员则按照规制进行自律。法国哲学家博登海默曾提出：“遵循规则化的行为方式，为社会生活提供了很高程度的有序性和稳定性”。[4]会规惯制恰为会员的行动与思想提供了依据与指导，而他们又将这种行为规范衍伸到生活中，内化为日常交往行为的规范。

各会为了自身声誉和良性运行，都对会规惯制的执行严格有加。会规已不仅是对会员个人行为的约束，更是对团体利益的维护。对于给会造成不良荣誉的会员，组织内部会采取“劝退”的方式来解决。有前科的人跳槽去别的会，也不受尊敬和重视。“在乡土社会的礼治秩序中做人，如果不知道‘礼’，就成了撒野，没有规矩，简直是个道德问题，不是个好人。”[5]因而，每个会员都对自己的行为十分慎重，为了集体利益而严格自律，客观上也就形成了会员的归属感和凝聚力。因为严格直行会规而闻名的花会，会员们也能体会到权威塑造后的荣耀感。

对于会规的重要性及威信力，会员们一直十分认同。百忍京秧歌高跷老会时任副会头卢洪义说：

有的会，缺少会规，缺少约束力，就容易发生摩擦。按我们看，应该互相礼让的事儿，到他们那行不通。我们会规里都写着呢，嘛嘛事儿能干，嘛嘛事儿不能干，一清二楚的。我觉得会里就不能缺这个（指会规）。[6]

另有会员这样说：

[1] 费孝通.论“知识阶级”[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：14.

[2] 费孝通.论“知识阶级”[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012：14.

[3] 费孝通.地主阶层面临考验.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：81.

[4] [美]E·博登海默. 法理学、法哲学与法律方法[M].邓正来译. 北京：中国政法大学出版社，1999：38.

[5] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：107.

[6] 据西码头百忍京秧歌老会时任副会头卢洪义先生口述资料整理，2011 年 11 月 20 日采集。

万方数据

我们老会最讲究会与会之间的礼节，最注重互相谦虚、礼让。所以我们会一出去，别的会都称我们‘老高跷’来了，天津城那么多拨儿高跷会了，为嘛只有我们能称的起一个‘老’字？就是因为我们会讲理儿，对谁都讲理儿。还有一个，为嘛一到过年过节的，人家都愿意请我们去表演，我们会规矩，不闹事儿。[1]

还有很多规矩虽然没写在会规上，但我们会里的每个人也都遵守着。比如说，我们出会时十分注意自己的言行，会员想买东西的时候都得摘了袖章才去，怕人家卖东西的一看，“老高跷”的人来了不要钱，会规里说了“对外财物一概不领”。上了角的会员更注意自己言行了，再大的烟瘾也得忍着不抽烟。你比如说我上（扮演）的是樵夫，也就是菜园子张青，那是水浒里的大英雄。我有时候觉得只要上了角我就不是我自己了，变成了那个角色。[2]

可见，传统会规在现代社会中对会员的行为依然具有十分强大的约束力。他们认同“百事忍为先”的会名，认同会规对会的制约所起到的作用，使老会以一种好的态势发展传承至今，并赢得了良好的口碑，良好的口碑又使其获得了出会的机会，出会机会增多，会员们的积极性更被调动起来，更愿意主动接受会规的制约。

3.3.4 皇会中的民间艺术

皇会是仿皇家艺术和真民间艺术的大集合。“在这种刻骨铭心的聚会中，艺术与信仰、性情与才智，全都浑然一体，难解难分。”[3]妈祖的皇封正祀地位、皇会的御赐经历、民间花会的俗民实践和“百戏”属性，使得皇会成为民间艺术的大汇演。“乡民艺术是民俗文化的一种形式， 而民俗文化是伴随民众实际生活的文化。”[4]乡民艺术作为传统村落俗民的一种生活实践活动，在村落生活中发生实际作用，与其它村落知识一起交织成一个相对自足的村落文化体系。

（一）国家话语的民间表现

皇会的祭典仪式，是官方祭祀妈祖的民间模拟；巡游的仪仗銮驾、队伍次序，器具的艺术风格等，竭力彰显着皇权的气势与恢宏，在文字、图案、色彩等细节上也进行着符号表达。这既是对国家话语的民间回应，又是民间在为自身建构合理存在的语境。

[1] 据西码头百忍京秧歌老会会员韩全利先生口述资料整理，2011 年 11 月 26 日采集。

[2] 据西码头百忍京秧歌老会会员朱金利先生口述资料整理，2011 年 11 月 25 日采集。

[3] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索，2006（1）：38.

[4] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：39.

万方数据

“艺术常常打着信仰的旗号，增加自己在现实社会中存在的合理性与权威性，而宗教信仰往往需要借助于艺术表演增强自己的感染力。……既需要象征性地表达与重建社会生活的秩序，也需要夸张地体验生活的乐趣和发挥真实的性情。”[1]妈祖祭祀由官祀发展到官祀与民间祭祀结合，将国家意志落实在皇会巡游的具象之中。皇会的实践主体，并非来自官方仪仗或祀典专员，而是扫殿会组织起来的民间社团。扫殿会与民间社团在皇会中达成的风俗共享，完成了天津人对国家话语的一再建构，从中可以看到不同历史场域中民间文化对官方文化的理解与再造。

（二）民间“百戏”的顶级秀场

皇会的主要看点，还是在民间的“玩意儿”会身上。自《皇会论》的年代一直到现在，民间艺术的重头戏地位一直没变。皇会上的民间艺术既有“神性”的一面，又有“俗性”的一面。“这是一种为了生活的有序与精神的完满而主动进行的文化创造。这种文化创造离不开艺术活动， 这是我们对乡民艺术予以认知的基本前提。”[2]花会表演的“神性”，来自于表演的酬神、谢神、祝祷、拔除意愿。“现在我们称作乡民艺术的抬阁、甩花、扔火把等， 都与这种祓除仪式有关。人们多注意到民间仪式迎神、娱神、谢神、送神之类旨在纳吉的活动，其实，在此之前一般都会有类似‘扫除’、‘净坛’的仪式， 起着驱邪、驱鬼、避灾一类的作用。”[3]比如天津民间花会中的重阁会，实际上就来自“傩”；其他的“还愿劝善类”花会，则往往由以前的发愿者实现愿望后，还愿而来。

花会表演的“俗性”，则来自对地方认同、“文化品牌”的追求。“乡民艺术的展演活动， 是离不开乡土社会的具体生活环境与整体文化模式的， 所以乡民艺术的意义也就需要在这种生活中去解读。”[4]如前文所分析，时隔数年的皇会，成为在会道花会厚积薄发、展现绝活儿、扩大影响的宝贵机会，他们在皇会上展现的，不仅是技艺，还有场面、气势、礼仪等综合实力和素质。在皇会上的表现，会影响到花会在未来数年、数十年甚至更为久远的名声。这对于花会团地、所在村落、行帮的利益至关重要。正所谓“艺术，尤其是老百姓的艺术，其价值一定是在特定的社会环境中得以实现的，因而我们的研究也必须与其社会环境的考察联系起来才有意义。”[5]

[1] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：40.

[2] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索，2006（1）：38.

[3] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：40.

[4] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索，2006（1）：39.

[5] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索，2006（1）：38.

万方数据

皇会并非只有花会巡演。在皇会期间，还有很多当地习俗在被实践。能够从事这些活动，是“懂会”的表现。这些习俗发挥着重要的文化传承功能，伴随着天津城市的演进。经过历史的沉淀，已经深深地根植于民众生活意识之中。在天津其他民俗中，比如杨柳青年画中亦有胖娃娃的形象，也与子嗣船衍有关。当个体行为经过社会泛化后，生存在相同文化语境中的其他群体成员，便产生学习行为，进而形成文化的连续性。时至今日，虽然社会发展、生产力提高，人们掌握了更多的生存技能与科学知识来改变生活与命运，但由于趋吉求福的心理没有改变，民众依然对此类行为或其文化符号而产生认同。

3.4 皇会的当代重构与再积淀

通过上文论述，可知天津皇会为该地区的民间结社提供了一个平等竞争的语境，来自不同社群的“各美其美”的花会则生发着长久的活力，从根本上推动了当地经济、文化的不断发展。皇会和花会与天津的发展史相同步，同起同落，中充满智慧的劳动人民是天津历史的真正创造者和书写者。

新中国成立前后，尤其是进入 21 世纪之后，社会转型的步伐越来越快，天津皇会赖以存在的规约、足以自豪的花会被历史的车轮一段一段碾过，终于在新城镇化的道路上分崩离析。当我们重新捡拾起皇会文化的碎片，试图再去重新建构时，却发现其难度之大。“当前的中国村庄社会，正经历一面发生解体，一面进行再造的过程。”[1]皇会的“再造的过程”，与历史上曾经发生的一样，来自与官方与民间两个层面。民众并非完全被动地接受历史命运，也不会束手无策地按照国家话语来放任自己的文化被改造。因此，应该以历史发展的眼光来看待天津皇会和民间花会在当前社会转型期所面临的窘境。

皇会与花会的萎缩，与其它大部分传统民俗文化的颓势一样，本身就是社会转型期已经发生的事实。然而，以皇会和花会为表征的地域文化性格并没有根本转变。这就好比一个人的性格与容貌，他的容貌会随着年龄的增长而变化，但其早已形成的性格、个性，却很难发生根本性的扭转，正所谓“三岁看老”。实践同一民俗事象的俗民群体越大，那么这个事象抵御社会转型的能力就越强，即该民俗事象的传承性、稳态性越强。纵然该民俗事象的表征会随着经济、科技、文化的发展而发生变迁、变异，只要实践民俗的俗民群体还在，这一事象就不会轻易消失。全民实践的年节习俗，就是一个最大化的民俗传承案例。天津皇会做为

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：11.

万方数据

一种地域文化的群体民俗事象，只要有符合当下社会语境的建构方式，就一定会再次契合当地的地域文化而复兴。

社会的转型，必然有导致文化转型的变异因素产生，破坏已有的民俗惯制。“传统”皇会出自前人的创造，我们所面临的变化，只是在把握核心传统的基础上，再创造新的“传统”。“我们应该如此认为：传统并没有真正的消失，而是经过新的冲突、新的刺激、新的融合来进行延续与再生；即使新的传统一再出现，也会在旧传统的基础上。从历史的发展来看，异文化现象的产生即是刺激文化发生变化的主要动力。”[1]因此，当我们确认了皇会正是天津的“标志性统领式”民俗文化事象之后，就有理由对皇会在当代建构中继续传承、在社会发展中继续文化积淀产生信心。

3.4.1 妈祖文化的当代解读与尴尬中的重构

妈祖信仰与皇会在天津地域文化中占有特殊位置。妈祖乐善好施、扶危济困的神性，不仅对天津城市文化性格有着重要影响，成为社群认同的精神载体，也是本地与其它地域经济、文化交流的重要纽带。以妈祖信仰为精神统领的传统天津皇会，牵涉到天津社会的方方面面。

20 世纪 80 年代后，在对外开放的社会语境中，妈祖信仰被官方建构为海峡两岸共同的文化因子，进而推广至全球华人文化圈。时至今日，仍然是在坚持弘扬的文化主题。“传统之所以能够在今天仍然具有其生命力，可能是人们运用了传统的象征符号来证明某种行为的合法性，……传统的象征符号浮出了地表，又使人们在日常生活中明显地运用传统的象征符号满足某种需求，而这种满足的获得是人们对传统象征符号所进行的社会文化再造，是人们对历史所进行的再发明。”[2]在天津，对妈祖信仰传统的解读发生了二元分化：一方面是官方话语对妈祖信仰的阐释与重构，一方面则是民间信仰对妈祖万能神神格崇拜的稳态延续。

（一）官方阐释的空洞与文化共享的建构

历史上为妈祖进行的官方祭祀，总有具体的祝祷缘由，比如漕运的到达与起航、保佑每年的漕运通畅顺达、解救出使外国的官船于危难之中等等。到清末民国，例行的官祀已渐渐废弛。改革开放之后，随着“文化搭台、经济唱戏”在全国的风行，让天后妈祖搭戏台的路子也在沿海各省普遍出现，妈祖文化研究也随之而起。这当然对繁荣文化交流、促进经济发展起到了莫大作用，但在天津也出

[1] 钟宗宪.民俗节日氛围营造与文化空间存续[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆辑. 传统节日与文化空间——东岳论坛国际学术研讨会专辑[C].北京：学苑出版社，2007：55.

[2] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：235.

万方数据

现了一种“尴尬”：“海洋对人的威胁（包括台风）等等犹存，所以海峡两岸的人，特别是渔民仍崇拜如前”[1]，而天津靠海讨生活的人群比重很小，崇信妈祖海神职能的民众实在太少，代表民众祭祀天后最久远的海神功能显然失去合理性和民间文化支撑；如果不强调妈祖的海神职能，那么既不能追寻天后落户津门的悠久历史，也无法与天后的湄洲祖庙形成对话，从而丧失自身的正统性和历史价值。这种情况下，只能一方面在风调雨顺、国泰民安、社会和谐上做文章，满足国家话语和民间祈福的共同意愿，一方面则在文艺表演、会场布置、选邀代表团中，符号化地追寻海神与天津的关系，从而与南方的妈祖信仰圈达成文化的共享。

（二）民间对妈祖崇拜的稳态传承

前面已然说过，天津的老百姓是不会对“权威”盲目趋附的。他们心中的妈祖是怎样的，那么就是怎样的，不会因为妈祖文化旅游节上表现海洋救难的舞蹈而去做于己无关的祈祷。天津的百姓依然会去天后宫，想求财的拜关公，要得子的就拴娃娃，祈求健康的就去摸王三奶奶。信众、居士们仍旧会在天后诞辰前穿起鲜艳的妈祖装，热火朝天地舍饺子舍面。

虽说历史的记忆是经过选择的，“可以推翻、遗忘，再重新建构”[2]，但是在天津的妈祖信仰中，进行重新建构的企图只是来自官方，民众并没有觉得有此必要。妈祖还是她们心中亲切的老娘娘。而官方的重构企图，却无意中将皇会的民间信仰合理性给抽离了，皇会既没理由酬谢海神妈祖，又不能还愿、拔除。于是皇会就成了表演性的仪式。假设老县署接香会还在，现在也无用处，因为巡游队伍中的妈祖已经成为官方仪式的一部分，而与真实的民间信仰没了关系。

纵然如此，皇会表演又不能被裁撤。这不仅因为皇会是妈祖祭典仪式的一部分，更因为它是妈祖信仰和本地民间文化的遗留物，是当地历史积淀的文化符号，是当前已经濒危、需要被重点保护的文化遗产。如果被裁撤，则民间文化的损失更大。正如钟宗宪教授所讲，“保护，不必是纯然守成、故步自封。凡是需要被保护的，自然是弱势的一方。当不同文化而有强势与弱势之别的时候，或者是有利益倾向摆荡的时候，弱势者、利益性较差者必须融入强势者、利益较强者，才可以获得保存而不被淘汰。也就说，所谓的‘保护’，是保留提供下一次‘选择’的机会。就算是因为融入而促使其质变，那也是选择之后产生的集体性结果。”

[1] 赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活·读书·新知三联书店，2002：101.

[2] 钟宗宪.民俗节日氛围营造与文化空间存续[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆辑. 传统节日与文化空间——东岳论坛国际学术研讨会专辑[C].北京：学苑出版社，2007：56.

万方数据

[1]但我们不应消极地坐等这个结果出现然后被动地接受。因为文化事象是可能通过事实存在的社会语境建构起来的，官方和民间可以共同参与传统文化的当代再造。

3.4.2 新民俗与新俗民的养成

在当代语境下，必须要考虑如何让“皇会”重新回到民众的节俗生活中了。民俗作为民族文化的一部分，是一定的社会群体在长期的历史过程中形成的趋同性行为模式，包含着人们在生产、生活中约定俗成的行为方式和行为规范。新民俗的形成需要一个新文化积淀的过程。而发自当代的文化风尚，往往是风俗形成的前提，是特定社会语境中最流行的文化元素。随着时间的推移，这种文化风尚才有可能成为历史而沉淀下来，形成民俗。民俗的养成过程，同样是俗民的养成过程，即需要培育承载某种文化的社区群体。

皇会作为多阶层、多社群共同参与的繁复的民俗事象，是社区集体活动的产物，也是累代相承、相衍成规的，是“集体创造、集体享用、集体保存和传承的文化”。[2]在当前皇会文化濒危的状况下，需要立足当前社会，多角度、多层面地重构集体记忆、重构皇会结构，为皇会的复兴营造应有的社会语境。

民国十三年（1924 年）时也曾出现过传承近乎断代、人员大量散失、表演器具大量损毁、毁庙兴学、破除迷信的严峻状况，皇会还是依靠尚存的集体记忆，再次建构。如果说当时的社会结构并没有出现根本性的转型，只是社会的上层建筑发生转变，但与当时的社会境况相比较，我们当前也有当下的优势，比如地域文化性格的延续、社会的稳定、经济的繁荣、国家话语对民间文化和妈祖信仰的肯定、对合法民间结社的认同、旅游市场的兴盛、交通和信息更加发达便利、尚有老会遗存等。“人们可以说，个体通过把自己置于群体的位置来进行回忆，但也可以确信，群体的记忆是通过个体记忆来实现的，并且在个体记忆之中体现自身。”[3]而我们当下的确拥有重构皇会集体记忆、以传统为根基来建构新皇会、培育当代新俗民的诸多条件。“作为生活文化的民间文化联结着民众的过去、现在乃至未来，民众正是生活在一个既定的文化环境中，实践着长期以来形成的生活方式，接受了从祖先传承下来的价值观念，并且在具体的生存条件下对传统的生存方式加以再创造，对传统的世界观与价值观念进行现时代的阐发，民众总是

[1] 钟宗宪.民俗节日氛围营造与文化空间存续[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆辑. 传统节日与文化空间——东岳论坛国际学术研讨会专辑[C].北京：学苑出版社，2007：58.

[2] 钟敬文.民俗文化学发凡[A].钟敬文学术论著自选集[C].北京：首都师范大学出版社，1994.

[3] [法]莫里斯·哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然、郭金华译.上海：上海人民出版社，2003：71.

万方数据

生活在由历史一直延续至今的民俗文化之中。”[1] 虽然这将是一项庞杂的社会文化重构工程，但其带来的经济、文化效益和产生的历史价值也将是非常客观的。“结合地方社会建构的历史来理解地方民俗文化的特色……我们没办法避免历史创造的空间性，……我们对于当地民俗文化的特色的认知，必然要与该地区社会生活的开放性联系起来，而不是简单地考察民俗文化事象在各地都有哪些异文的问题。……一个民族的文化，人类的文化，这些普适性的文化，如果没有在一个地方，与人群互动的特殊生活内容相联系，它将失去地方意义，也不能‘着陆’。民俗文化之所以是文化传承的基础，正表现于此。”[2]

3.4.3 基于当代城镇化的民间结社新型建构

传统的积土为社、焚香歃血的民间结社，在当今来看，更像是黑社会的拜把子仪式。在当代语境中，合法的民间结社可以通过政府机构的认可而获得合理存在空间。大部分尚存的民间花会，已经集合在“天津市广场活动联谊会”的合法旗帜下。但是，这对于皇会、花会的复兴来说，还远远不够。除了组织认可之外，更亟待解决的，是在拥挤的城市空间，为声势浩大的民间花会提供数个敞亮的活动场所。没有会所的花会，何谈复兴？

天津的民间花会有自己的内在结构，而且这种结构在同一类型的花会（比如有玩意儿类会、公益慈善类会等的区别）之间是类似的。其中的区别缘于不同类型的会在功能需求、人员身份、运营配合等方面有所不同，因此产生略有差异的组织结构。会名、会规，是会员对本村落集体文化追求的表述，“这种描述不是村落内部生活形态与文化事象的简单集合，而是承担着揭示该村‘文化的语法’、凸显这一村落个案典型意义的重任。”[3]不同的民间会组织，作为皇会的基层，有着会际之间的互动规则，不同功能的“会”成为天津皇会的组成要件，成为天津皇会在一定时空坐落中相对稳定的民间结社基础。

当整个社会“由传统的农业社会时间体系进入现代工业文明的时间体系”[4]，作为整体文化事象的天津皇会与作为其构成要件的民间花会，都不可避免地在社会转型期经历解体和重构的痛苦历程。从当前的社会实际来看，真正处于“村落”中的活态的会已经很罕见了，大部分处于城市边缘或者乡镇。“整个乡村的民俗

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：31.

[2] 刘铁梁.地方社会的建构与地方民俗文化的创造———北京三个区民俗调查的视角[J].民间文化论坛，2007（1）：43.

[3] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：39.

[4] 萧放.中秋节俗的历史流传及当代意义[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆编.节日文化论文集[C].北京：学苑出版社，2006：79.

万方数据

文化都在发生变迁，包括社会关系、交往关系、知识体系、文化符号等都在整体地发生变迁。……但是从积极的方面来看，话语和行动的多元化也可以给乡村文化的发展带来契机，使得村庄集体的作为不会墨守成规、缺乏活力。……并不意味着村落一定会丧失自身的文化传统，相反可能会带来传统的新生。这与市场经济的环境有关。”[1]当下的花会建构，应该基于事实存在的城市格局和新型社区。由于现在社区居民的文化多元化、作息制度不统一等因素的影响，在小区内的花会训练是不合适的，那么就需要一个集中、宽敞的地方作为多数花会的公共会所（比如天津的庄王府）。这样，不但花会有了落脚点，在一定程度上解决花会的生存空间问题，而且能够形成持久、稳定的文化影响力，扩大花会在当前社会中的知名度和了解度，成为城市中的一道文化风景，必然也会为花会赢得积极的社会舆论，甚至吸引新的会员加入、传承。如果这个基础打好，皇会就有了稳定的组织基础，就有条件扩大规模、增强观赏性。

当然，民间花会作为民俗质而构成皇会，首先就需要合法民间结社的活动空间，其次需要地方政府、民政部门、文化部门以及文化基金会的充分重视和政策支持，根据当地特色，对民间花会组织予以积极扶持、大力宣传，不但为他们提供团体活动的官方机会，更要对他们的日常演练充分理解。另外，还应该鼓励民间花会在保持文化特色的前提下，积极参与商业活动，尽量增加经济创收。也就是说，民间花会的再造，需要三个条件：一是“必须拥有自身比较完整的生产和生活领地，二是能够在市场化条件下获得集体致富的发展机遇”，[2]三是获得政府和资金的支持。更进一步说，如果能有专门的文化公司结合市场规律、按照文化规律来运作花会的商业经营、日常开支、器具制作与维护，而花会集中精力提高技艺水平、深挖传统文化底蕴，应该能够在当今的社会经济结构中实现良性循环，显示出重构皇会的各种前景。

3.4.4 地域文化与利益诉求的认同与协调

皇会作为传统民俗活动，其产生到发展的过程，都同经济活动和社会生产活动有着密切的关联。但是在改革开放后的经济社会，玩儿会、出皇会都进入到耗财也买不到脸的尴尬境地。在以讲究效率与效益的今天，绝大部分本地人都没有

[1] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：6.

[2] 刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版），2013，26（5）：5.

万方数据

大量的时间去演练和传承花会技艺，甚至没有时间和兴趣去天后宫看巡游（纵然这个巡游小得可怜）。

我们倡导传统文化的当代保护、研究传统文化的当代传承，最不应无视的一点就是处于当代语境中的传承文化者的利益诉求。随着现代化进程的加快和人们生活模式的转变，皇会的文化传承遭遇危机。皇会如果不能为其神圣传统在今日社会中找寻到具象化载体、产生经济效益，其文化内涵不能转化为当代社会格局所需，无法重建地域文化认同，必然也会被历史淘汰。“所谓工作意义是工作者认为自己的工作是有价值的。什么才是有价值的呢？那就得依这社会的文化来决定。……这些价值标准并非一成不变，它是相配于一定的社会形态；在一定的社会形态中，要鼓励一个人做一件事，就得把这件事和这社会的价值标准联系起来。”[1]刘铁梁教授的“内价值与外价值”也说明了面对文化本体，文化持有与文化关照在一定角度上的二元对立。“关于一般民俗文化的价值，不妨提出从‘内价值’与‘外价值’这样两个方面来理解。内价值是指民俗文化在其存在的社会与历史的时空中所发生的作用，也就是局内的民众所认可和在生活中实际使用的价值。外价值是指作为局外人的学者、社会活动家、文化产业人士等附加给这些文化的观念、评论，或者商品化包装所获得的经济效益等价值。提出民俗文化内价值与外价值的相对区分，事关民俗文化保护实践中所面临的根本矛盾。”[2]

这并非一个难以启齿的问题，其实只是是学者难以启齿。每位会头在出会前，总要预算一下自己的资金储备，耗财买脸毕竟也是需要有财的；出皇会之前，资助皇会的大商家更要合计一下能出多少钱、能因为皇会赚到多少钱，这也是皇会不能年年出的根源所在。因此，避开利益诉求谈花会、皇会的复兴，无异于纸上谈兵。从这个层面上说，“以为只要保护了一些‘传承人’身上的技艺或知识，就可以传承民俗文化的想法，未免有些简单。”[3]如果没有资金运转和利益实现，再高尚的文化守望也会被社会淘汰。这样的民间文化，既不能为社会提供文化消费服务，也不能为传承者带来社会尊重，只能成为历史的陈列品。也就是说，民间文化需要一定的利益诉求空间，才能实现自身的文化价值、找到自身的文化定位。

尽管要谈利益问题，但需要首先明白皇会的价值所在，即当代语境下，皇会和花会能拿什么来获取利益。这个“利益”，除了一般意义上所说的物质利益，还包括文化实践者所追求的社会认同与文化尊严。毋庸置疑，皇会和花会应坚守地域文化的自信和本真，而非过度的商业包装和文化产业开发。皇会的地域文化

[1] 费孝通.黎民不饥不寒的小康水平.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：121.

[2] 刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究，2011（4）：36.

[3] 刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究，2011（4）：38.

万方数据

性是其内在的根本，是最宝贵的内核，必须要坚守。从构成皇会展演的各道花会来说，应认识到自己的文化价值所在，不应以商业需求为导向和理由，将自己改变得面目全非。在此原则基础上，要以开放性的思维接纳商业运营、资本注入、营销核算的经济规则，不应固守自给自足的运作传统和依靠捐助的保守思想，尽快融入现代经济社会的发展轨道。

学术界对皇会的研究也应突破对其历史、传统的学理分析，进入到更广的研究领域，尤其是以应用学思维进行对策性探讨。“在各个地方的社会生活中，某种具体的民俗文化能否传承以及怎样传承，一定是受制于工业化、科技化的影响，受制于社会关系结构的改变。当群体生活方式发生根本性的变化时，民俗文化的形态和作用也必然发生一些根本性的变化，不可能保持‘原汁原味’。但是民俗文化的变化不应该只是成为让局外人欣赏的‘遗产’，例如成为在博物馆中的陈列和旅游场地中的表演。民俗文化可以在全社会生活方式、交往方式的不断建构中，经由意义的阐释与形式的创新，不断地发挥作用，从而持续保有其内在的价值。……最重要的任务，应该是关注民俗文化扎根于生活的内价值是不是得到了保持与新生。”[1]“内价值”的保持与新生，一定是与其在民众生活中的实际意义联系在一起的。皇会能坚持到今日，其自洽性起着重要作用，学界应该充分认识到这一点并以乐观、严谨、开放的态度，一方面继续挖掘天津皇会的文化价值，一方面更要在未来视角上讨论皇会的发展传承，如何能将皇会与当代社会结构达成契合。如果学界首先对天津皇会失去信心，民众、政府的信心何来？

天津的政府部门要高度重视皇会文化，并且在实际工作中找准自己的行为位置。毋庸置疑，皇会与会展的运营，离不开政府部门的大力支持。舒乙先生曾讲，所谓“政府行为”，说穿了就是“组织”。而组织工作实际上就是服务大众，制定出合理的决策、唤醒民众对皇会文化的自信与自觉，是政府在其中最应该发挥的作用。皇会作为具有巨大文化内涵与强大经济拉动能力的综合性传统节日，与现代会展业的和谐对接，离不开政府的参与和保驾护航。从传统上说，皇会的举办有官方参与的规则，这就为天津市政府参与皇会运作提供了历史依据和民众心理基础，在最大程度上解决了官方参与民间的对立情绪。从现代来说，皇会的运营需要政府多部门协作，如活动区域划定（应扩大巡游地区范围）、交通管制、防火防盗、卫生检疫、电力供应、低空管制、优惠政策、主流媒体宣传、海内外妈祖信仰团体沟通、旅游资源整合以及人员急救等应急事件处理等，必须得到政府各部门支持。在对皇会进行现代会展的运营工作中，政府则要做到“应为者必为，不为者必退”。政府部门实际是此项工作的幕后推手，需要以此项工作为一

[1] 刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究，2011（4）：37.

万方数据

个时期内的核心，但是对于具体的皇会展演、商业操作，只应起到政治原则和法律法规方面的督导、监管作用，不应去直接干涉表演形式等文化本体事象，更不应涉足商业利益交易。除此之外，对于地域文化的舆论宣传则是政府的长期工作、基础工作。文化工作的目的，是通过强调皇会与天津文化的历史渊源、大力提高花会艺人的社会地位、建构妈祖信仰与和谐社会的关系，重燃民众对本地文化的兴趣，重拾对自有文化的信心与尊重，形成皇会文化的良好氛围，将文化情感融入城市文化情感。

天津市政府为皇会搭建平台，充分发挥部门职能，在文化界、商界、政界形成合力与良性循环，遵循民俗文化中的内在发展规律及汲取部分成功会展中的开发规律，对民众心理进行普遍意义上文化内涵的引领，建立行之有效的保护政策，形成有效的运作模式，最终不但可以获得经济效益、城市特色文化建设成果，更可以实现民众对皇会文化的回归感与认同感。

时至今日，节日正在被浅显地假日化、旅游化。造成这种现象的深层原因之一，是节日生活中缺乏了文化内涵的引领，形成普遍的民众参与性低、文化氛围弱化。另外，传统节日文化的传承发展还遇到了载体不足、主体缺位和结构失衡等问题。如果将皇会引入现代会展业的运营模式，通过政府合理引导、推进，有针对性地将天津地方民俗与地域文化融合，与市场经济接轨，使之成为全民参与的民俗节日与盛事，对保护民间非物质文化传承、提升天津城市形象有着重大意义。

3.5 时势权力：当代皇会重构的核心力量

3.5.1 文化先觉：时势权力的理论解读与定位

“时势权力”（Temporal Power）是费孝通先生首先提出的一个社会学概念。“在现代社会里知识即是权力，因为在这种社会里生存的人要依他们的需要去作计划。从知识里得来的权力是我在上文中所称的时势权力。”[1]时势权力并非某一特定时代的当权者，也并非“识时务者为俊杰”意义层面的投机者，而是因为掌握了所处社会语境运行的知识，能够看清社会文化的发展趋势、具有文化先觉能力，并将这方面的知识转化为一定政治影响力和经济掌控力的人——应该具备一定的资金运作能力和项目运营能力。

[1] 费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012：173.

万方数据

文化先觉是建立在文化自觉基础上的，是后者的更高层次的提升。如果说文化自觉是站在历史的角度规范今天，那么文化先觉就是以史为鉴、立足当前、影响未来。

关于“文化自觉”的话题，自费孝通先生时就开始探讨，方李莉教授在费先生的基础上，进一步探讨了“文化自觉”的文化人类学意义以及在当代国家文化建构层面的现实意义。在不同的时代和文化语境中，冯骥才先生在《灵魂不能下跪》、《文化怎样自觉》等著述中，对全民族的“文化自觉”提出了新的阐释，并强调知识分子与国家做到文化先觉的重要性。

（一）知识分子的特性：“知识分子”与“有知识的人”的区别

葛兰西对知识分子的定义是普遍性的，但是他明确指出，知识分子在社会中具有特殊作用。冯先生则认为，知识分子应有一种文化先觉性。失去这种责任和性质就不再是知识分子，而只是“有知识的人”有知识的人，在自古而今的社会中是普遍的。会种地，是懂得农业知识，懂得天时（节气、天气等）、地利（土质、光照、水分等）；会经商，是懂得商业知识，懂得经济知识，懂得地方特产，能够辨识各种真假。

为什么我们以农民、商人、工人、军人这样的职业身份去称呼特定社会群体，而一般不把他们作为“知识分子”的所指来归类呢？就因为知识分子具有一些特性。知识分子应该具有以下特性，或者说是精神特质：一，具备前瞻性与先觉性；二，具有独立性与不调和性；三、具有专业性与广布性。相应地，知识分子也可以大体分为专业知识分子和公共知识分子。前者在某专业的领域之内具有学术的前瞻性、学科的先觉性，具有独到的学术创见，甚至与当时的主流学术观点相左，其学术观点与个体身份在学科领域内和社会上都有广泛影响；后者是立足于多个专业领域的跨学科知识分子，其前瞻性和先觉性体现在对国家、社会、民族文化的整体视野上，其文化主张是走在时代前沿的，是具有警示意义和导向作用的，其个人具备一定的社会活动能力，因为符合民意、符合社会发展趋势、采用了合适的传播手段等，产生了广泛的社会共鸣，进而对政府决策者产生影响。专业知识分子可以转型为公共知识分子，公共知识分子是多领域的专业知识分子。

知识分子的文化先觉和舆论传播，往往因为与当时语境的“不调和”，面临巨大的阻力，甚至生命危险。布鲁诺首先是一位神学家，同时又能创作剧本，但他最终要的是具有天文学和哲学的先觉性，敢于对公众说出宇宙的真理，这对当时主流的亚里士多德的宇宙学说、托勒密体系是一种颠覆，由天文学专业直接指向了哲学与宗教信仰，使政治统治和宗教体制失去依托与基础，最终被当政主权所扼杀。我国秦朝以李斯为代表的儒生们，因为在秦建国伊始、重用法家的阶段，先觉地主张应以儒家为治国之道，结果导致被车裂、被坑杀。后世历代封建王朝

万方数据

在和平时期以儒家“治国”、“独尊儒术”，证明了秦朝知识分子集体温文化先觉的正确性。中华民国建立后，大力发展国民教育，培养具有现代意义的知识分子，国外的学术思想和社会思潮大量涌入，结果出现了“五四运动”，以李大钊、陈独秀等为代表的共产主义论者，以敏锐的文化前瞻力，提出了共产主义才能救中国的革命方向，而无数革命先烈与知识分子，用自己的生命将共产主义和社会主义理想落实在了中国大地上。

“知识分子”与“有知识的人”的区别，就是因为前者具备了特有的文化追求和精神特质。

（二）知识分子的使命：文化先觉到时势权力的落实

知识分子因为文化先觉而被当权者绞杀的“宿命”，腥风血雨，但那是在特定的历史时段发生的极端案例。那么知识分子的社会意义，或者说知识分子的历史使命，是怎样实现的呢？这是一个从文化先觉到文化自觉的落实的过程，是知识分子前瞻性、独立性、专业性的文化观点，向社会各阶层发出不调和的——不一定是反叛的——呼声，达成具有启示意义的广布效果和教化效果，进而实现全民族文化自觉的过程。

还是举“五四”时期的例子。当时的知识分子作为掌握西方“先进文化”的人，对中国的发展前途做出了若干种前瞻和预判，这些观点大都是与传统文化不调和的，甚至干脆就是“反叛”的、革命的。知识分子为了确保中华民族的生存，选择这类防卫性民族主义的文化主张，批判领导集团，在民族存亡的紧要关头，具有无可估量的价值，达到政治解放的层次，提供民族实现生存和发展可能性选择。这些先觉的文化观点，通过各级各类学校、报纸、收音机、传单、年画、商业宣传画、月份牌画、烟标以及聚众演说等，产生社会传播效应，从而形成社会思潮。这种形而上的社会思潮，最终形成了俗话说的“民意”，“民心所向”，导致了主张共产主义和社会主义的政治主张的实现，用教科书的话说，就是中国人民做出了自己的历史选择，其本质上就是文化先觉到文化自觉的落实。

在“文革”结束、改革开放之后，与六十年代极左的思想文化路线相反，出现了自由化和无政府主义思潮。与这股思潮对抗和引导之后，促成了我国政府对知识分子政策的调整，并延续至今。知识分子随着社会地位的晋升、学术领域的圈定、政治身份的弱化，不再是街头向广大公众发表演讲的人了。知识分子，所说、所用的语言都变成专业的，可为同领域的其他成员所使用，而专家之间的共通语言是非专业人士大都难以理解的。这种政策的调整，体现在“文革”结束后对无数“学术权威”、“学术当权派”的平反，体现在 80 年代后对知识分子阶层的肯定与提升，体现在知识分子内部对层级体制的强调。古代，由仕途退隐的知识分子可以教私塾，同样私塾先生也可以是满腹经纶的大知识分子，而现代，

万方数据

小学老师几乎没有成为教授的可能，同样，教授也不可能去教小学任教。在知识分子集团内部，除了专业领域的划分和体制壁垒（从中学分文理科就开始了，大学更甚；以及对偏才的否定与扼杀），这种“专业态度”进而发展为“职业态度”，对于知识分子应有的精神特质的建构和完善，缺乏积极意义。

“实际上，民间历史与现代性宏大叙事之间存在的巨大张力，已经在民间与民族—国家之间产生了各自的叙事话语，无论是民间还是民族—国家，既在各自的利益至上表述自己，又利用对方的资源来达到自己的表述目的。……最突出的表现莫过于民族—国家的建设与民间仪式表演之间的相互利用。许多地方的民间仪式表演实际上已经演变为一种政府行为与地方文化之间的共谋，传统文化已经被重新发明成为服务于现代化建设的有效资源。民间的诸多庙会与节庆已经基本上在‘文化搭台，经济唱戏’的幌子下年复一年堂而皇之地叙述着民间的历史技艺与创造。”[1] 其中显见的政绩目的和经济目的，对民间文化造成的破坏，已是有目共睹。究其原因，重要的原因之一就是实际掌握文化规律的知识分子，没有机会得以在政府行为与地方文化之间达成沟通和谅解，更有甚者，某些有知识的人，以所谓的“专家”身份成为政府的御用笔吏，完全不顾及自己的“对策研究”给民间文化、传统文化带来的破坏。

但是，皇会这类集体民俗的当代重构，又确实离不开官方的参与建构。“几乎每一个传统节日都或多或少有一些信仰活动，这些信仰活动也已经难以让很多崇尚科学反对迷信变得越来越理性的中国人去接受了。这种情况下，不是不可以期待普通俗民的自发调整，但官方有意识的重构无疑能够更快达到目的。”[2]所以在现行体制下，问题并不在于是否将官方话语排除在外，而在于官方话语应该如何参与建构。冯骥才先生于 2006 年我国第一个“文化遗产日”，在国务院省部级干部文化讲习班上作了《文化遗产日的意义》的讲演。冯先生“把解决民间文化危机问题看作是民间文化工作者的神圣职责，但是他的这些文章、讲话也是面向文化界全体的知识分子和干部的。”此举可谓立意深远。

在民间文化保护的实践中我们可以发现，具有文化先觉能力的知识分子的呼吁，往往不会奏效，因为政府官员和商人都可以置之不理。因此可以说，“具有文化先觉能力的知识分子”仍然是知识分子，而不能构成“时势权力”。在当前的体制中，只有当这些知识分子对政策和资金有了一定的掌控权、影响力，才可能将文化远见落在社会事实中。

[1] 刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003：34.

[2] 张勃. 从中国传统社会官方与节日的关系看当下语境中官方对传统节日的积极干预[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆编. 节日文化论文集[C].北京：学苑出版社，2006：322.

万方数据

3.5.2 结构核心：时势权力在当代皇会架构中的位置

笔者认为，如果具体到皇会来说，“时势权利”是皇会能够建立起与当代社会相契合、并能推动其发展和复兴的关键力量，应该在皇会的建构中处于结构核心的位置。

皇会是以民间花会为参与主体的（还有其它类型的会也参与其中），但并非所有民间花会都有出皇会的资格和机会，从“皇会—出皇会的花会”角度来说，这是一种整体与局部的关系；皇会的首脑机构（扫殿会）需要三次选邀民间花会来出皇会——有“仪式”的成分，也有给花会留出商讨时间的实用成分——受邀的花会一般都很给面子地积极参与，并公认“出皇会”是民间花会的最高荣誉，这种礼仪性的选邀制度难以掩盖二者的上下级属性——历史上就曾发生过皇会扫殿会禁止某类花会参加出皇会的事。从这个角度说，又是一种上层与基层的关系。以结构论的视角来看，这种对立统一的关系中必然存在相契合的制度，即皇会的制度与民间花会的制度必然是有结合点的，是可以相互配合的。特定某种政治制的形式，常与特定的一种经济制度相协调，如果从两种制度的相互关系上去做分析，就可以看到社会结构的内在关系。各种制度相互发生作用的结合点，也就是社会结构存在关联的结构枢纽。比如皇会对花会的选邀制度，可以拆解为由扫殿会三次邀请民间花会的制度和民间花会受邀后才可出皇会的制度，最后落实在扫殿会出黄报公示和花会出黄报回应的制度上，从而达成缔约关系，双方均不得反悔。拆解后的两个制度，背后是两个不同社会阶层：官商群体与民众群体。官商与民众作为当时当地社会结构的两个组成部分，在“皇会”上实现了共同利益的契合，而皇会的选邀即为制度中的结合点。当相关联的社会事象的若干规制实现契合，也就意味着社会结构出现了若干结合点。在社会结构不发生剧变的时空场域中，已经达成的若干结合点会保持相对稳定，它们所建构起的社会事象，就会表现出长时间的稳态性。这种情况，可以说结合点支撑起了天津皇会，并发挥各自的功能，将若干会架构为一个有机整体。

组织建构在一定规制和民俗惯制中得以达成，是一个勾连与结合的“结构”过程，从而形成结构枢纽；因为社会结构变动、规约制度失效，造成原有结构枢纽的断裂或缺失，是解除勾连的“解构”的过程。更进一步说，所谓“结构”（动词），是双方或多方利益社群达成共同利益关系的行为，可以形成稳定的架构；所谓“解构”（动词），是利益各方因社会结构变迁导致原有功能性结构衰微或崩溃，造成规则的失效。社会事象的复兴，必须寻求在当下场域中的功能价值，并与当下的社会结构相契合，从而形成新的结构。

万方数据

这样构建起来的新功能性结构，很可能失去所谓的“传统”；但同时又是传统在转型后的延续。有必要确定哪些原有的社会结构、结构枢纽、运作规则是核心的，是不能丧失、丢弃或改变的。只有将这些核心要素建构到新的社会结构里，在社会转型期实现新的勾连与结合，才可能“古为今用”，形成既保证传统文化的传承，又被当代社会所接纳的文化事象。

在民国时期，“绅商”是皇会架构的结合点，那是因为他们的利益牵涉到政府和民众。而在当代社会转型期，尤其是皇会处于濒危境地的情况下，仅靠大商人是无法解决问题的。除此之外，天津天后宫难当此任，因为他们本身就是国家话语的代表和实践者；广场联谊会也难当此任，因为即使他们是合法的民间组织，那么他们本身也就是民间结社的集体，难以站在相当的高度，去掌控和调动国家话语。“任何一种文化，如果仅仅停留在一种精英或士大夫的言论之中，这种文化就不能成为关乎民族命运的根性文化。民族文化应该而且必须在社会生活层面有所表现，才能成为民族的生命。自然，在生活层面上的一些风俗习惯，不经过文人士大夫的具有一定逻辑性的总结或心有灵犀式的妙悟，大家也不容易体会到这种文化的意蕴所在。”[1]我们现在需要的是一个具有文化先觉能力的知识分子团体，需要有既掌握文化发展规律的、又能够产生社会影响、还懂得运作资本的知识分子及团队。

3.5.3 双轨协同：时势权力实现皇会传承的途径

作为标志性文化的皇会一直是由官民双方促成，“更多地具有‘公共仪式’的性质，即超越血缘亲属关系的限制而具有更多公共社会制度的意味。”[2]当代皇会可以重构为这个社会体验共同精神价值的公共时空。

传统皇会结构中的三个层次：国家话语方——缔约核心方——民间结社方。国家话语方包括朝廷、地方官方，是皇权的代表和延伸；民间结社包括各种会、花会、道教团体及其信众，是民权的表现；核心的结构枢纽是“绅商”群体，他们是绅权与商权的集合，在其价值实现上又偏向经济利益。传统皇会的集体性文艺表演活动，既有绅商所需要的狂欢式的热闹，又要在祭奠仪式中符合国家在场的严肃主题。国家话语方的朝廷（皇权）与地方政府是上下级关系。民间结社方中存在两个层次的领导与从属关系：基层是会头与会众、住持与信众；中层是绅商群体与会头、绅商群体与主持。绅商群体之所以成为结合点，是因为他们占有了皇会结构中的枢纽位置：绅商与政府，实现这种契合的载体就是“扫殿会”。

[1] 刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）：41.

[2] 刘铁梁.作为公共生活的乡村庙会[J].民间文化，2001（1）：48.

万方数据

在传统皇会的成熟组织中，扫殿会里有官府、绅商和娘娘宫住持三个群体的代表，而起到决定作用的是绅商群体。他们出于群体利益的需求，利用已成为民俗惯制的皇会规制，决定着哪年出皇会，走哪条路线，哪些花会出巡等，而官方和住持则是在自己的业务领域内给予辅助和落实，比如扫殿会帖黄报，都是以天后宫宗教团体（住持、主持）的名义落款，而扫殿会作为皇会的“官方组委会”，对外邀请花会、招商、获得优惠政策，正是因了官府代表的权力存在。（图 3-2 理想的当代皇会结构图）

从皇会历年的举办年份、会期、路线、选邀、日程等可以看到，皇会既保持着官、商负责组织的规定性，又保持着具体实施中的变动性。前者体现了皇会的文化权威、合法身份和国家在场，保证了活动运营的政策保障、物质基础，后者则充分调动民间花会竞争参与，体现出民间庙会的灵活性。民间花会的竞争，一方面抬高了皇会自身的权威地位，使出皇会成为当地花会的最高追求，为花会获得社会声誉和身份认证的途径，一方面则在客观上提升了花会技艺水平，使皇会成为民间艺术精彩汇聚之作。因此，也就不难理解，地方的官、商合力在皇会兴衰之中起到的决定性作用。国家政治语境的变动，在社会功能、组织架构方面对皇会有着深刻影响，对皇会的定位、解读也随之发生变化。这种影响也是通过绅商传递到花会。在解放后，绅商群体被革了命，原有的皇会发生了结构关联处的断裂。各花会直接面对了政府部门，国家意志强硬地直达民间，花会只能被动接受、按照政府指令进行活动，或进行自洽性改变，进行自我保护。大量花会不能承受这种结构剧变，遂大范围溃散。

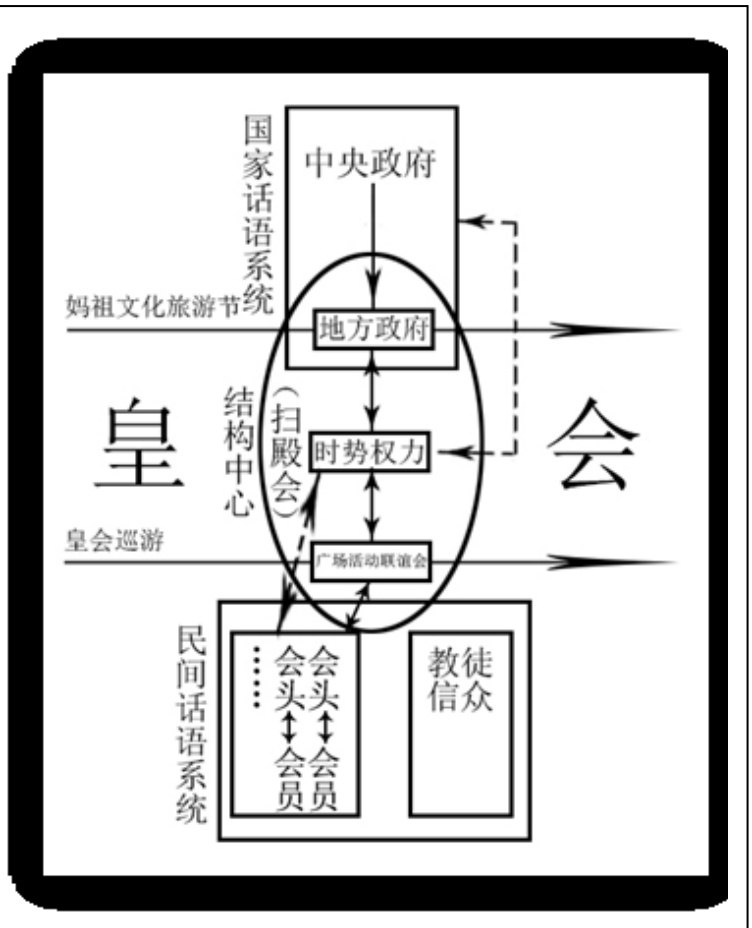

图 3-2 理想的当代皇会结构图

传统天津皇会在社会转型期能否成功重构，就在于皇会自身

万方数据

的调整是否还能延续双规运行的规则，使之适应当代社会的架构和需求。“民俗文化的根本价值是它具有生活特征的内价值，而不是把它作为欣赏对象和商品包装的外价值。内价值是‘本’，外价值是‘末’，如果是本末倒置地去实现民俗文化的价值，民俗文化的自然传承与正常更新过程就可能被遏止。”[1]当代皇会蜕变为文化旅游节的仪式，而失去了民俗文化的俗民生活文化土壤，成为用来给游客、学者、官员看的“表演”。传统皇会解体的社会根源在于社会结构的变迁，在于“内价值”的近乎丧失。曾经的绅商团体将地方政府与民间结社运作到各自的轨道上，并稳妥前行。当社会结构发生转型后，绅商团体已然从历史舞台上消失，其结构中的位置就需要从当前的社会结构中产生合适的人选来实现继替。

笔者认为，在当前的社会语境下，时势权力及其代表正是嵌入当代皇会结构的合适社群。因为他们不但能够上达政府、下入民间，而且能对双方产生切实的影响力；他们不以赚钱为目的，但是又能够运营资本，不至于将皇会和花会推向彻底的商业化；他们具有知识分子的专业素养，同时又能在相当的高度上预见文化与社会发展的动向，从而明辨皇会的发展方向。只有时势权力这样的特殊社群，方可在当前的社会转型期，使双轨制重新运行起来，挽救遗存的花会于濒危，扭转政府的政绩观和皇会运营模式。

[1] 刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究，2011（4）：37.

万方数据

参考文献

[1]刘铁梁.“标志性文化统领式”民俗志的理论与实践[J].北京师范大学学报（社会科学版），2005（6）.

[2]涂宗涛.《津门纪略》作者考[J].天津师大学报，1993（5）.

[3]（清）羊城旧客.津门纪略[O].张守谦点校，来新夏主编.天津皇会考•天津皇会考纪•津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986.

[4]李家瑞.北平风俗类征[M].北京：商务印书馆，1937.

[5]顾颉刚.妙峰山[M].上海：上海文艺出版社，1988.

[6]李世瑜.妙峰山与天津[J].天津文史，1995（1）.

[7][美]韩书瑞（Susan Naquin).北京妙峰山的进香之旅：宗教组织与圣地[J].周福岩、吴效群译.民俗研究，2003（1）.

[8]乌丙安.民俗学原理[M].沈阳：辽宁教育出版社，2001.

[9]刘铁梁.村落——民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报（社会科学版）.1996（6）.

[10]刘铁梁.标志性文化与昆仑文化[A]，青海市艺术研究所、格尔木市委市政府编.昆仑文化新谈[C].西安：陕西旅游出版社，2004.

[11]刘铁梁.感受生活的民俗学[J].民俗研究，2011（2）.

[12]刘晓春.仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆[M].北京：商务印书馆，2003.

[13]吴欣.宗族与乡村社会“自洽性”研究——以明清时期苫山村落为中心[J].民俗研究．2010（1）.

[14]费孝通.乡土中国[M].[美]韩格理、王政译.北京：外语教学与研究出版社，2012.

[15]刘铁梁.劳作模式与村落认同——以北京房山农村为案例[J].民俗研究，2013（3）.

[16]张京华.燕赵文化[M].沈阳：辽宁教育出版社，1995.

[17]（明）宋濂等.元史[O].中华书局点校.北京：中华书局，1997.

[18]（清）佚名.津门保甲图说[O].道光二十六年（1846 年）.

[19]张修华.我和天后宫[A].中国人民政治协商会议天津市委员会文史资料研究委员会编.天津文史资料选辑•第十九辑[C].天津：天津人民出版社，1982.

[20]（清）潘荣陛，富察敦崇.帝京岁时纪胜•燕京岁时记[O].北京：北京古籍出版社，1981.

万方数据

[21]双禽馆主.天津皇会纪念册[O].民国二十五年（1936 年）.

[22]郗志群，李海荣.妙峰山第十届传统春香庙会调查报告[J].民俗研究，2003（1）.

[23]吴文藻.吴文藻人类学社会学研究文集[M]，北京：民族出版社，1990.

[24]（清）重修天津府志[O].光绪乙未年（1895 年）.

[25]刘铁梁.北京民俗文化普查方案（试行）•下[J].民俗研究.2004（3）.

[26]天津市文化局考古发掘队.渤海湾西岸考古调查和海岸线变迁研究[J].历史研究，1966（1）.

[27]（元）托克托等.宋史[O].

[28]鲍觉民.天津都市聚落的发展及其经济职能的变化[N].天津日报，1956-11-23.

[29]（清）张焘.津门杂记[O].光绪十年（1884 年）.

[30]（明）李东阳.创造天津卫城碑记[Z].（清康熙）薛柱斗修，高必大纂.天津卫志[O]，民国二十三年（1934 年），铅印本.

[31]郭凤岐.天津的城市发展[M].天津：天津古籍出版社，2004.

[32]李世瑜.古代渤海湾西部海岸遗迹及地下文物的初步调查研究[J].考古，1962（12）.

[33]天津文物管理处.津门考古[M].天津：天津人民出版社，1982.

[34]陈卫民.天津的人口变迁[M].天津：天津古籍出版社，2004.

[35]（清）.钦定日下旧闻考[O].乾隆四十八年（1783 年）.

[36]天津社会科学院历史研究所《天津简史》编写组.天津简史[M].天津：天津人民出版社，1987.

[37]卞僧慧.试说直沽寨和信安[A].天津史志研究文集[C].天津：天津古籍出版社，2011.

[38]汉典网.

[39]卞僧慧.试说直沽、海津镇、尹儿湾[A].天津史志研究文集[C].天津：天津古籍出版社，2011.

[40]卞僧慧.天津史志研究文集•附录：天津城市发展概略（古代部分）[C].天津：天津古籍出版社，2011.

[41]胡文璧.与伦彦式书[Z].（清康熙）薛柱斗修，高必大纂.天津卫志[O].民国二十三年（1934 年），铅印本.

[42]（民国）于鹤年.天津卫考初稿[O].天津市档案馆馆藏版.

[43]蒋维锬.历代妈祖封号综考[A].中华妈祖文化学术论坛论文集[C].2006（1）.

万方数据

[44]（清康熙十三年）薛柱斗纂修.重修天津卫志[O].（民国二十三年）新校天津卫志[O].铅印本.台北：成文出版社，中华民国五十七年（1968 年），影印本.

[45]尚洁.皇会[M].天津：百花文艺出版社，2006.

[46]（清同治）吴惠元修，蒋玉虹、俞樾纂.（清同治）续天津县志[O].民国十七年（1928 年），补刻本。

[47]（清）张廷玉等.明史[O].

[48]（明）傅泽洪.行水金鉴[O].

[49]（明）张鼎思.琅琊代醉编[O].日本延宝三年（1675），刻本。

[50]赵翼.天妃[M].石家庄：河北人民出版社，1990.

[51]（清）蒋良琪.东华录[O].林树惠、傅贵九点校.北京：中华书局，1980.

[52]冯骥才.抢救老街[M].北京：西苑出版社，2000.

[53]（明）吕盛.天津卫志旧跋[Z].（清康熙十三年）薛柱斗纂修.重修天津卫志[O].（民国二十三年）新校天津卫志[O].铅印本.台北：成文出版社，中华民国五十七年（1968 年），影印本.

[54]赵世瑜.狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M].北京：生活•读书•新知三联书店，2002.

[55]蒋维锬.“天后”、“天上圣母”称号溯源[A].妈祖研究文集[C].福州：海风出版社，2006.

[56]蒋维锬.清代妈祖档案史料初读札记[A].妈祖研究文集[C]，福州：海风出版社，2006.

[57]费孝通.乡村•市镇•都会.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[58]费孝通.论城•市•镇.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[59]冯骥才.神鞭[M].北京：作家出版社，2009.

[60]王兆祥.天津官办儒学的发祥地[A].贾长华主编.老城旧事[C].天津：天津古籍出版社，2004.

[61]刘铁梁.村庄记忆——民俗学参与文化发展的一种学术路径[J].温州大学学报（社会科学版）.2013，26（5）.

[62]冯骥才主编，唐娜，蒲娇.锦衣卫桥和音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013：2.

[63]冯骥才主编，蒲娇、史静.西码头百忍京秧歌老会[M].济南：山东教育出版社，2013：22.

[64]责任者：天津市财政局 年代：1924-01-01 来源：天津市档案馆 档号：401206800-J056f-1-003843.

万方数据

[65]刘铁梁.村落生活与文化体系中的乡民艺术[J].艺术探索.2006（1）.

[66][美]刘易斯•科瑟.导论，[法]莫里斯•哈布瓦赫.论集体记忆[M].毕然、郭金华译.上海：上海人民出版社，2003.

[67]孟昭信.清帝列传[M].长春：吉林文史出版社，1993.

[68]姚廷遴.历年记（稿本）•历年记下[Z].上海人民出版社编.上海史资料丛刊——清代日记汇抄[C].上海：上海人民出版社，1982.

[69]由国庆.老天津的风俗[M].天津：天津人民出版社，2010.

[70]（民国）望云居士、津沽闲人.天津皇会考纪[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考•天津皇会考纪•津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986.

[71]今晚报[EB/OL].

[72]新浪“大乐乐博客” [EB/OL].

[73]郭凤岐主编、董季群著.天津文化通览（第一集）天后宫写真[M]．天津：天津社会科学出版社，2002.

[74]（清）天津商会档案[O].光绪三十二年十二月十四日（1907 年 1 月 27 日），天津档案馆存.

[75]姚旸.论皇会与清代天津民间社会的互动关系——以天津天后宫行会图为中心的研究[J]．民俗研究，2010（3）.

[76]许青松、郭秀兰.天津天后宫行会图[M]．香港：香港和平图书公司，1992．

[77]（民国）徐肇琼.天津皇会考[A].张格点校.来新夏主编.天津皇会考•天津皇会考纪•津门纪略[C].天津：天津古籍出版社，1986.

[78]尚克强.九国租界与近代天津[M].天津：天津教育出版社，2008.

[79]马俊亚.被牺牲的“局部”[M].北京：北京大学出版社，2011.

[80]（清）樊彬.津门小令[O].天津图书馆 1988 年据清刻本影印.

[81]《益世报》，1930 年．

[82]费孝通.对于各家批评的总答覆.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[83]史靖.绅权的本质[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012.

[84][英]马林诺夫斯基.文化论[M].费孝通译.北京：中国民间文艺出版社，1987．

[85]赵翼.陔余丛考[O].石家庄：河北人民出版社，1990.

[86]佚名.谈谈天后宫[N].大公报，1933-2-13.

[87]（民国）宋蕴璞.天津志略[O].民国二十年（1931 年）.

[88]费孝通.黎民不饥不寒的小康水平.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

万方数据

[89]费孝通.论“知识阶级”[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012.

[90]费孝通.论师儒[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012.

[91]黄美英.台湾妈祖的香火与仪式[M].台北：自立晚报社文化出版部，1994.

[92]王克信.高跷会[A].贾长华主编.老城旧事[C].天津：天津古籍出版社，2004.

[93][法]马塞尔•莫斯.礼物——古式社会中交换的形式与理由[M]．汲喆译.上海：上海人民出版社，2002.

[94][美]迈克尔•曼.社会权力的来源[M].刘北成译.上海：上海人民出版社，2007.

[95]蒲娇.民间庙会稳态性研究——以天津皇会为例[D].尚未出版.

[96]费孝通.基层行政的僵化.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[97]毛丹.一个村落共同体的变迁：关于尖山下村的单位化的观察与阐释[M].上海：学林出版社，2000.

[98]冯骥才主编，史静、蒲娇.杨家庄永音法鼓老会[M].济南：山东教育出版社，2013.

[99]张礼敏.记忆重构——论传统民间年画能动适应的可能性[A].冯骥才主编.年画的价值：中国木板年画国际论坛论文集[C].天津：天津大学出版社，2012.

[100]李松.现代时空中年节文化的变迁[A].李松、张士闪主编.节日研究•第三辑•春节专辑[C].济南：泰山出版社，2011.

[101]赵旭东.译后记•逝者如斯的结构秩序.费孝通.中国士绅——城乡关系论集[M].赵旭东、秦志杰译.北京：外语教学与研究出版社，2011.

[102]冯骥才主编，史静、郭平.挂甲寺庆音法鼓銮驾老会[M].济南：山东教育出版社，2013.

[103]360 百科[EB/OL].

[104]刘铁梁.冯骥才民间文化思想的时代性特色[J].西北民族研究，2011（1）.

[105]高丙中.作为公共文化的非物质文化遗产[J].文艺研究，2008（2）.

[106]高丙中.民间文化与公民社会[M].北京：北京大学出版社，2008.

[107]刘铁梁.地方社会的建构与地方民俗文化的创造——北京三个区民俗调查的视角[J].民间文化论坛，2007（1）.

[108]刘铁梁.庙会类型与民俗宗教的实践模式——以安国药王庙会为例[J].民间文化论坛，2005（4）.

[109]麻国庆.“会”与中国传统社会[A].民俗研究[J].1998（2）.

[110]费孝通.乡土工业的新模式.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

万方数据

[111]胡庆钧.论绅权[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012.

[112]汪青梅，刘铁梁.集体仪式传承和变迁的多重动力[J].西南民族大学学报（人文社会科学版）.2011（3）.

[113]费孝通.中国社会变迁中的文化结症.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[114]张士闪.传统妈祖信仰中的民间叙事与官方叙事[J].齐鲁艺苑，2007（6）.

[115]费孝通.论绅士[A].费孝通、吴晗等.皇权与绅权[C].长沙：岳麓书社，2012.

[116]费孝通.再论双轨政治.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012：48-49.

[117]张勃.论官方与民间合力对寒食习俗的影响[J].齐鲁学刊，2004（2）.

[118][意]伊塔洛•卡尔维诺.看不见的城市[M].陆志宙、张密译.南京：凤凰出版传媒集团，2006.

[119][美]杜赞奇．文化、权利与国家：1900-1942 年的华北农村[M]．南京：江苏人民出版社，2010.

[120]（清）冯文洵.丙寅天津竹枝词[O].1934 年，铅印本.

[121]佚名.统一国历后二十年腊尽春回，宫南宫北观[N].益世报，1931-02-14.

[122]纳日碧力戈.姓名：文化与符号的比较观察[C].王铭铭、潘忠党.象征与社会——中国民间文化的探索[C].天津：天津人民出版社，1997.

[123]费孝通.地主阶层面临考验.乡土重建[M].长沙：岳麓书社，2012.

[124][美]E•博登海默.法理学、法哲学与法律方法[M].邓正来译.北京：中国政法大学出版社，1999.

[125]钟宗宪.民俗节日氛围营造与文化空间存续[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆辑.传统节日与文化空间——东岳论坛国际学术研讨会专辑[C].北京：学苑出版社，2007.

[126]钟敬文.民俗文化学发凡[A].钟敬文学术论著自选集[C].北京：首都师范大学出版社，1994.

[127]萧放.中秋节俗的历史流传及当代意义[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆编.节日文化论文集[C].北京：学苑出版社，2006.

[128]刘铁梁.民俗文化的内价值与外价值[J].民俗研究，2011（4）.

[129]张勃.从中国传统社会官方与节日的关系看当下语境中官方对传统节日的积极干预[A].中国民俗学会、北京民俗博物馆编.节日文化论文集[C].北京：学苑出版社，2006.

[130]刘铁梁. 作为公共生活的乡村庙会[J].民间文化，2001（1）.

万方数据

发表论文和参加科研情况说明

（一）博士在读期间发表论文

1、《淮阳布老虎艺术形式与内涵美的架构：民俗信仰》（第二作者），发表在《山东社会科学》，2012 年第 3 期。

2、《非物质文化遗产作为文化创意产业本位基因的思考》（第二作者，实际执笔），发表在《山东社会科学》，2012 年第 11 期。

3、《记忆重构：论传统民间年画能动适应的可能性》，发表在《年画的价值——中国木版年画国际论坛论文集》，天津大学出版社出版，2012 年 12 月。

4、《为民所用：由传说到俗信的共性探讨》（第二作者，实际执笔），发表在《装饰》，2013 年第 1 期。

5、《尊本至源：对传统手工艺断面式保护的反思》，发表在《北京工艺美术学术研讨会论文集》，知识产权出版社，2013 年 9 月。

6、《自洽衍变:“非遗”理性商业化的必然性分析——以传统手工艺为例》，发表在《民俗研究》，2014 年第 2 期。

7、《美展年画创作应从年节习俗出发》，发表在《美术》，2014 年第 3 期。

8、《记忆重构：论传统民间年画能动适应的可能性》，（待）发表在《民间文化论坛》，2014 年第 3 期。

（二）博士在读期间参加科研情况

1、2011 年国家社科基金重大项目“中国木版年画数据库建设及口述史方法论再研究”（项目编号：11&ZD064）课题组成员。

2、2011 年国家社科基金重大项目“现代社会转型期天津皇会的研究”（项目编号：11BG073）课题组成员。

3、2011 年 11 月，参加“硕果如花——中国木版年画普查成果展”。

4、2012 年 10 月，参加“李福清中国文化研究国际学术研讨会”。

5、2013 年 1 月，参加“中国民俗志编修理论与实践学术研讨会”。

万方数据

附录：民间俗语附表

露脸儿：花会在出会时，因表演技艺、仪仗执事、服装乐器等都非常精良，因而博得观众和同行的赞赏，甚至被广为传诵称赞，称为“露脸儿”。

打八叉：指老百姓在城中讨生活的各种临时途径，比如摆摊、打短工、搬运活动等。

栽面儿：主要指在技艺、排场、规矩等方面不如别人，或者做了不合规矩、礼仪的事，造成负面影响。

捋叶子：因为花会与花会之间存在技艺竞争，各会的技艺一般不会外传。偷学其它花会技艺的行为，俗称“捋叶子”。

撂一场：就地表演之意。

上角儿：皇会兴盛时，因为花会的会员较多，不是每个人都有机会在出会时上场表演，存在竞争关系。经常上角儿的会员通常是技艺较高的人，颇受尊敬。

惹惹：对爱凑热闹、爱管闲事的人的方言称谓。

挑费：文中指花会的日常开支和出会时所需开销。

万方数据

致谢

此文终了，思考尚存。

思绪从屏幕上的文字，飞跃了三年的时光，让我再次看到这些年来一直在帮助我的人。他们的表情犹在眼前，他们的话语犹在耳边。

饮水思源。让我满怀感恩、尊敬的人，太多太多。

我的家人，我的爱人，始终如一地支持我、相信我，默默地为我做着牺牲。在我外出求学的日子里，他们倾尽全力地照顾着家庭。三年前，我还要提醒母亲走慢点，三年后，她下楼时已经要扶着栏杆；三年前，女儿觉得爸爸就在电话里，三年后，她已经会说“你又要走了吗？”我的爱人，不但与我同甘共苦，更用她的智慧将家人团结在一起；不但工作稳步发展，而且家中井井有条；不但给我经济援助，更给我精神慰藉与激励。如果没有他们的理解和支持，当时我就无法迈出这关键的一步。

当我面临人生道路的选择、事业发展的瓶颈，刘德龙老师、张士闪老师总能为我指点迷津。他们不但为我传道授业，更为我解人生之惑。说到这里，还应感谢山东省民俗学界的众多前辈，比如已故的山曼先生，比如李万鹏先生、王丕琢、叶涛、李新华、马知遥、李浩等各位老师，皆可称良师益友。他们对我十余年的无私帮助，使我得以不断积累知识、认识学界、了解社会、培养工作能力。我铭记在心。

有幸拜在冯骥才先生门下，注定是人生中难得的宝贵经历。冯先生为我们提供了一个高层次的认知平台、高端的思维空间，“领悟”与“觉悟”是跟随大师“修行”的必需结果，也是应有的追求和价值所在。三年前，冯先生在北洋美术馆对我说：“学习，就在工作中。”那是他第一次跟我单独谈话，就在工作现场。后来，我试着去领悟这句话，发现这句话是立足学术又远远高于“学术”的一句箴言。这不仅是“治学”的方法论，更是“行事”的方法论。“授之以渔”的价值，就是可以受益终生。

在冯研院的三年，是紧张、充实的三年，也是我成长得最快的三年。在这段时间里，院里的各位老师、同学展现出“特种部队”式的个人特长与团结协作，在冯先生的领导下，完成了一个又一个国家级项目，无不产生有力的社会影响。马知遥老师非常关心我们的生活和学习，热心、尽责地为我们的各种事务奔走；郭平老师则细致有加，踏实、耐心地从事每项工作，并为我的论文提出了许多宝贵的建设性意见；办公室徐庆斋主任带领行政人员，认真落实冯先生的工作意见，

万方数据

为大家提供了有力的物资保障和优美的工作环境，是学院各项工作得以正常开展的幕后功臣。

蒲娇、唐娜、史静等老师对天津皇会做了两年多的田野调查，为本文的研究提供了重要依据；天津天后宫的尚洁女士，为我们的田野工作提供了大力支持。特此感谢！

要特别感谢我的同窗，耿涵同学。在我最后的论文修改阶段，他为了给我赢得写作时间，主动承担起大量繁琐的填表、申报、复印等手续，并在恰当的时间提醒我该办哪个手续。如果没有他的帮助，我势必会焦头烂额。

还要感谢多年的朋友张晓梅，对我的英语翻译进行了精心的修改和校对。

多道花会的老人坚守文化遗产，不辞辛劳地为我们提供了大量珍贵资料，他们的“文化守望”，让我们在敬佩和感动之余，也感到传统文化保护、传承的压力与责任。也许可以说：我们都是历史的过客，但因为天津皇会，我们共同留下了自己的名字。

有助本文的朋友，难以历数。如同文中留有的种种遗撼，都将是我继续学术道路的鞭策。

万方数据