

大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

审视地域社会整体历史的变迁。^① 本文对明清时期裕州市镇兴替与移民社会的个案研究，大概为我们认识学界较少关注的靠近中原腹地，但又处于豫陕鄂三省交界的边缘地域社会14—19世纪的历史特征提供了一些借鉴。

民国初年一个京城旗人家家庭的礼仪生活

——一本佚名日记的读后感

要了解一个传统的都会向现代城市的转变，北京永远都是一个很好的例子。其原因并不复杂，就在于它所具有的多重身份：既是都城，又是府城、县城；既是帝国和皇权的缩影，又是一个自金元以来就融合了多个族群、多种文化的民间社会。因此，它也不断引起研究者的兴趣。^① 而关于城市中的礼仪生活，有些研究颇具开创性，但或失之笼统，或脱离了人的生活情境和背后的历史关联。^②

本文的主要资料是一本佚名的日记手写本，藏于广州中山图书馆，著录为《民初日记》，作者匿名，封皮上有“民国6年”四字，应即为日记所记事的那一年。^③ 该日记应该是主人若干本日记中的一本，记事从当年的正月到八月。起

^① 关于北京史各方面的研究，可参见韩志群主编：《北京史百年论著资料索引（1900—1999）》，燕山出版社，2000年。当然，以往通论性的著作和论文较多，讨论的问题也不一样。韩书瑞的 *Peking, Temples and City Life* (2000) 讨论了相关主题，但时代与本文不同。董玥的 *Republican Beijing: The City and Its Histories, 1911—1937* (2003) 讨论的时代是民国时期，但关心的不同。她有一些关于北京的文章，但讨论的都是比较重大的主题。卢兴源的 *The Adventures of Wu: The Life Cycle of a Peking Man* (1983) 在1941年和1942年出版了两卷本，80年代重印，其切入角度与本文类似，但基本上可以被视为民族志式的描写。最新的一部著作是白恩奇的 *Localities at the Center: Native Place, Place and Power in Late Imperial Beijing* (2005)，但其中心议题是会馆和在北京的外地人，并未关注普通北京人的生活。

^② 比如王斯福和施舟人早年研究台湾的文章，参见施坚雅主编、叶光庭等译、陈桥驿校：《中华帝国晚期的城市》，第699—730页，第783—814页，中华书局，2000年。最近康豹对西方学者的相关研究进行了概括性的评论，其中也包括了“城市中的宗教”部分。他认为这个领域的研究是“大部分时候都被忽略的”。参见康豹：《西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态》，2009年第1期，第58—74页。

^③ 该日记虽以农历为序，但在每月初一一条之上要注明这是阳历几月几日，在星期日那一天之上注明“星期”二字。这种以农历为主，西历为辅的情况，正是民国初年新旧计时方式交替时期的表现。另外，日记中提到去西直门火车站坐火车。西直门火车站建于1906年，因此日记至少不会早于1906年。

^① 赵世瑜：《作为方法论的区域社会史——兼及12世纪以来的华北社会史研究》，《史学月刊》，2004年第8期；赵世瑜：《明清史与宋元史：史学史与社会史视角的反思——兼评〈中国历史上的宋元明变迁〉》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，2007年第5期。

大河上下：10 世纪以来的北方城乡与民众生活

始和最后应都有缺页，因此属于残本。但即使如此，里面的细节描述仍能为我们提供许多鲜活的信息。^①

一、生活空间：镶黄旗与正白旗的旧地

日记的主人公题名，以及写本的手写体都给我们对材料的阅读和叙述带来了不便。从内容中，我们需要首先判断他的住处和邻里地区，再了解他的人际关系网，也许由此我们可以猜测他的身份。

日记从正月初二的后半部分开始，因为前页缺，只能根据后文猜测是记录来往拜年的亲友人家：

……姻大姨母家、秦老胡同李姻外祖母家、马将军胡同恪六族伯家及同居之近族长支姑太太盛前、府学胡同联义母家、皇城根麟宅延大族叔、延二族叔家十一处拜年。今日罗车坑铭九伯，东观音寺、福建司营吴宅、潘泽生姻弟，及东皇城根住之吴振清姻晚，系黄米胡同荣大嫂之甥甥，均来拜年。……

初三日丁卯，晴，连日回暇。……前往福建司营潘泽生姻弟家、炒面胡同富三姨母家、奶子府关东店恩七姻舅家、大草厂蔡宅、吉二姻姑母家、后门回蜡库黄二舅家、黄米胡同荣大族兄家、马大人胡同同陈大族姊家、本胡同荣大妯母家几处拜年。……

在后面记载的亲友之间拜年和回拜的内容里，除上述以外，涉及的地点还有西仓门、裕褫坑、瓦盆胡同、七条胡同、扁担厂、班大人胡同、礼士胡同、琉璃寺、西绦胡同、小菊胡同等。从这些地名来看，日记主人家庭的活动区域大体在今天北京东城区的中心地区，即以东四为中心向南向北的一个半径 2.5 公里左右的区域。在民国时期，这里主要涉及内一区 and 内三区。比如最南的是东观音寺胡同，地点就在今天东长安街中国科学院大楼的北面，它的东口就接着福建司

^① 承德科大卫教授提供给我这份材料的照片，谨致谢忱。另外，文中未注明出处的引文，均出自这本日记。

营；炒面胡同和礼士胡同是东四南大街靠北的两条相邻的胡同，方家胡同在它的东南；奶子府、关东店和大草厂，位于王府井北大街，东厂胡同以南；皇城根应指东皇城根，奶子府等就接东皇城根，都在内一区。

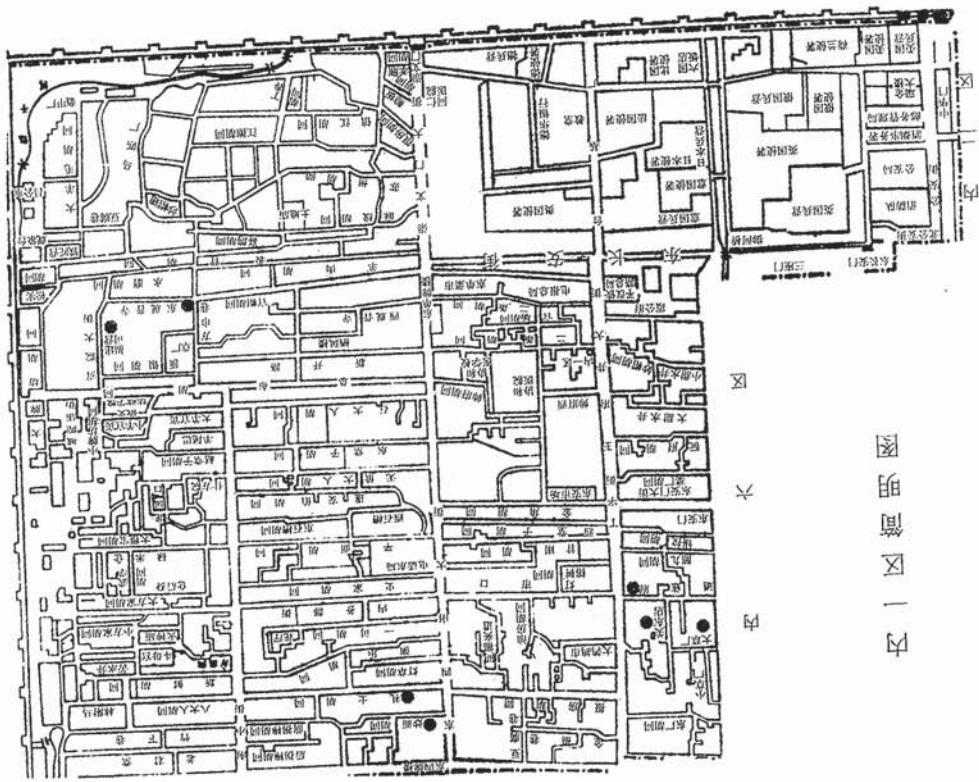
内三区是今天的东四大街以北，直到北二环。东边是今天的东二环，西边是今天的美术馆后街一直向北到安定门。日记中的黄米胡同就在今天的美术馆后身，西仓门胡同在东四大街北新桥路东南，班大人胡同在朝阳门内北小街左侧，马大人胡同在东四大街路西，七条胡同在路东，府学胡同、马将军胡同都在今张自忠路以北，瓦盆胡同、小菊儿胡同和裕褫坑在东直门南小街以西，罗车坑在小菊儿胡同西边，两条胡同的北口都接东西走向的瓦盆胡同。方家胡同则位于国子监南，与之平行。

内五区的西半部把前海、后海和积水潭地区都包括进去了，东半部就是鼓楼大街这条中轴线和安定门内大街之间的区域。日记中的秦老胡同、沙井胡同就分布在南锣鼓巷的东西，相距极近。扁担厂在北锣鼓巷西侧，琉璃寺在扁担厂以北隔两条胡同。西绦儿胡同在旧鼓楼大街以西，贴在北二环南侧。

上述地名中唯一不在这三个区的是蜡库。蜡库在清末民初被划归内六区，其实位置就在景山东街的东北侧，紧挨着内三区，只是在这幅地图上看不到，地理距离还是很近的。

在清代，这里应该是镶黄旗和正白旗的区域。从上述日记的内容来看，主人的各种关系应该是旗人，他们自己也应该在旗。日记三月二十九日“午后，西仓门柏佐领族叔来”；日记三月初九日记“往马将军胡同取月餉”，旗兵的月餉在民国初还没有被裁掉，到 1919 年就只有有在春节、端午、中秋三大节时才有了，到 1924 年最终裁撤。另外，二月十一日，主人曾到西直门火车站乘车前往“圆明园正白旗营舅父家中看望”，说明至少他母亲是正白旗的。他们究竟属于哪一旗并不能确知，^② 也不重要，只是这本日记揭示，到民国初年，内城旗人仍然相当集中地居住在内城的某一区域，从他们的情况看，并未发现改朝换代让他们的地位一落千丈。

^② 根据刘小萌的研究，清代京城内城旗人由于上三旗包衣随主居住、军事调防、民房买卖等原因，旗人并不一定严格按照旗分的区域居住。见刘小萌：《清代北京内城居民分布格局与变迁》，《首都师范大学学报》，1998 年第 2 期。



大略上：10 世纪以来的北方城乡与民众生活

大河上下：10 世纪以来的北方城乡与民众生活

日记主人一家并不是十分破败的旗人家。他的父亲在外地做点小官，他的弟弟在工厂工作（二月初六日，“少卿弟仍回织布厂做工去了”），他本人似乎也在经营一点商业或会计事务（日记中语焉不详，如三月十八日“午后往黄米胡同看望，算理经手代办之事款项”；三月十九日，“午后往黄米胡同清算经手账目”）。应该说，虽然他的家庭在民国初年多已自食其力，但由于家人多有职业差事，所以家境还算过得去。

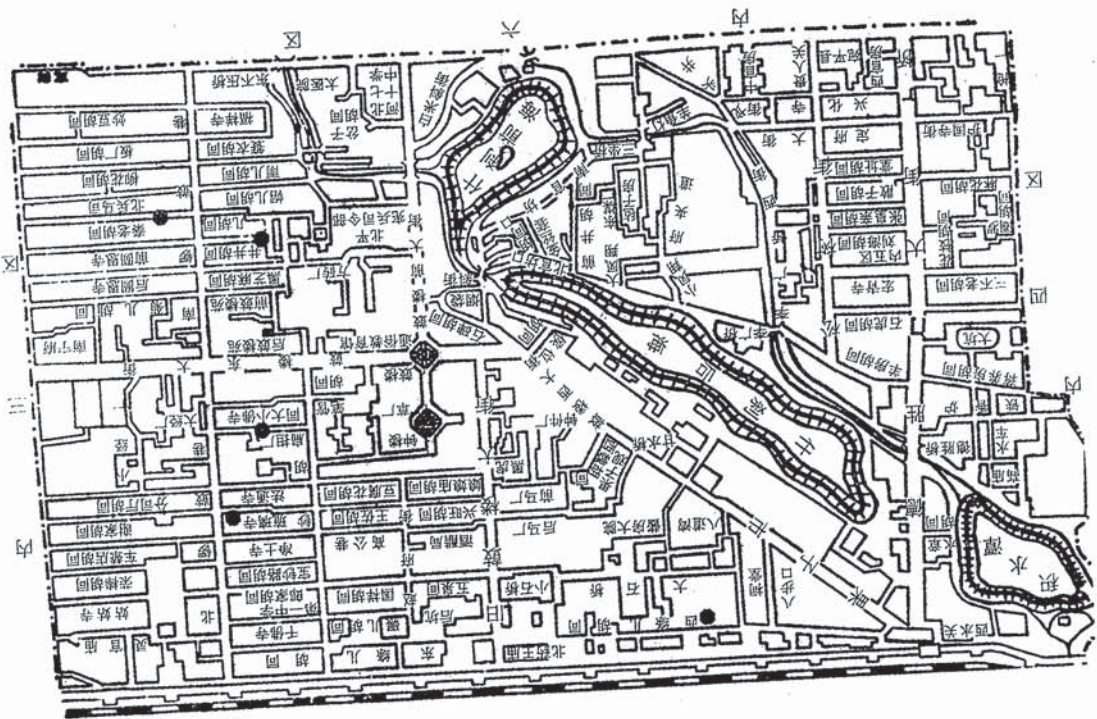
日记载，闰二月初三日，“七条胡同震兄来告，知昨日子时不戒于火，将宗祖祠堂焚毁，所有影像、神主，一切仪器、祭卷，全行付之一炬。二百年尊藏以来，至今皆尽。惟此兴祈跪求祖母怜救。……余即往七条胡同看望，果然房已落架，一物无存”。初四日“午后，往皇城根两院，代七条胡同震兄缓颊，宽其不孝之罪”。可见七条胡同这里是他们家和皇城根亲戚等家的长支。以“二三十年”的说法推算，这个宗族祭祀的传统至少从清初就开始了，应该是满洲的大族。据记载，康熙第十五子胤禔的后代住在七条胡同，乾隆时超勇公海兰察住七条胡同。^① 如果日记主人是这两家的后代的话，似乎不应是海兰察，因为海兰察世居呼伦贝尔，到乾隆时才因战功从普通披甲人擢升，不应有那么长的家族祭祀历史。由此，这一家的祖上应该并非寒族。

年后不久，这家人决定租房搬家。日记中没有明确说过他们原来的住址，但猜测应该在钱粮胡同（东四北大街西侧，隆福寺以北 300 米），因为日记中曾记，“内子并往马大人胡同看望，又往钱粮胡同旧邻张宅、吴宅道乏”。住在扁担厂的“富世伯”“知我家觅房未妥，情愿将伊本院所住之南房三间、耳房二间、西院西平房二间让出，作为典住。彼此意见相同，议定典限五年，价银二百元”。^② 二十三日，“遵新章呈报本管之内左二区之派出所为迁移之事，并领得迁移证据一纸”。二十七日正式迁居到扁担厂路南门牌三十二号，从此开始了在钟鼓楼区域的生活。

拜年与回拜展示了日记主人一个最密切的亲友关系圈。让今人难以理解的是，这个圈不仅在年节这样的特殊时间如此，就是在以后的日常生活中亦如此，

① 朱一新：《京师坊巷志稿》，北京出版社，1962 年，第 109 页。

② 到二月初八双方签订契约时，又改为典期四年，典价 350 元。



大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

我们几乎没有看到超出上述地点的交际。为什么日记主人的亲友，包括许多姻亲，都居住在一个相对邻近的空间内？我们有理由假设，这样一个亲属关系网是在八旗内部特定组织体系中形成的，而且这个网络格局没有被改朝换代和非满风潮所打破。

事实上，除了亲朋的交往之外，家庭成员的其他活动也很少超越这个空间。日记中记载他的妻子和母亲偶尔会去护国寺和隆福寺，他本人去邮局寄信到后门大街（即今天的地安门），看戏去后门内月牙胡同“二簧票房”（月牙胡同在蜡库附近），后面还会详论他们的拜佛烧香往住也是去邻近的寺庙。比较特殊的是清明节上坟，要到东直门外成各庄“老祖塋上祭烧纸”。这证明了我在《远亲不如近邻》一文中的基本观点，^①直到20世纪初，邻里地区是普通北京人生活的基本空间单元。

二、以家族为中心：节庆时间的礼仪生活

过年是节庆礼仪生活中最重要的，虽然我们已不能知道日记中对大年三十和初一的记载，但从后面还是可以看出来这一重要性的。初二晚上“摆供设位，恭祀增福财神，焚香行礼礼毕，变化钱粮”。光绪时的《燕京岁时记》也记载：“初二日，致祭财神，鞭炮甚夥，昼夜不休。”^②一般说这是北方的习俗，但明代沈榜《宛署杂记》没有记载，清乾隆时潘荣陛的《帝京岁时纪胜》也没有记载，京畿各府县地方志同样很少记载这一风俗，惟民国20年的《天津志略》有“初二日之晨，居民、商店均祀财神”之说，疑是较晚形成的习俗，可能与都市商业化有关。

到了初八，“晚间摆供燃灯，恭祭诸天星象、南极延寿星君，又恭祀日宫太阳星君，系今岁父亲本命值年之星君也。焚香行礼礼毕，一同焚化钱粮”。初八祭星在清代叫顺星，《帝京岁时纪胜》的解释是“初八日传为诸星下界，燃灯为祭……有按《玉匣记》本命星灯之数者”^③。这个习俗似乎从明代开始：“而上

元十夜灯，则始我朝。太祖初建南都，盛为梁楼，招徕天下富商，放灯十日。今北都灯市，起初八，至十三而盛，迄十七乃罢也。”^④这个“招徕天下富商”的说法是否属实姑不论，因为众所周知朱元璋对富商打击甚厉，但初八的燃灯便成为上元节的一个组成部分。这里体现的更多的是与个人命运的联系，十三日以后才是群体性的。所以到清代上元节期从十三日始，初八的燃灯祭星便成为单独的习俗。据说初八这天“家家顺星，亦不许妇女出门”，^⑤但日记中却显示，“皇城根麟宅老姨太太带二叔之姨奶奶来拜年……瓦盆胡同金宅姑娘来”，并不一定严守习俗的约定。

十三是春分，日记上专门标注了“春分节”三字，但并未记录任何祭祀活动。十五元宵“早间，敬诣祖祠前，供茶焚香行礼。……晚来风止，明月当空，呈供佛堂、灶王前素元宵，焚香行礼。又呈供祖祠前素元宵，焚香行礼，撤去年供。今岁元佳节，颇有繁华气象，铺户亦有张灯庆贺者。此为数年来未有之盛景”。民国初年的北京开始从庚子事件的破坏和清朝覆亡的惊恐中慢慢缓过气来，此前已经很少见的街市上店铺的张灯结彩，这时也开始重现。时人亦记：“燃放爆竹，本为官府所禁止。自民国9年始，警厅忽取放任主义。”^⑥日记中的确没有关于燃放爆竹的记录，其时应该还在禁放的期间，但人气已开始复苏。作为个别的家庭，上元节更多的是对祖先行礼，祭祀灶王也比较普遍。

元宵之后，年就算过完了。日记的主人家也没有更多的年节祭祀安排，如二月二这一天，日记中没有特别的记载；二月初三日条上注明“祀文圣”，但下面的内容都不涉及。日记记闰二月十四日丁丑是清明节，从这个日期和节气可以断定本年确是民国6年即1917年。这一天已成为北洋政府的法定假日，“二丁自今日起学校放假四日”，这种情形大约到国民政府时期被取消。但日记主人家在这一天并没有什么特别的活动，反而在其后的十七日（这一天是星期天），会同七条胡同震兄、黄米胡同二侄荫芳“乘车策蹇，往东直门外康营地方先祖茔祭扫，行清明之礼”；二十一日，又“偕少卿弟往东直门外成各庄老祖塋上祭烧纸，行清明上巳之礼”。清明节扫墓，并不一定限于清明当日，扫墓之人也并非

① 刘侗：《帝京景物略》，北京古籍出版社，1982年，第57页。

② 胡朴安：《中华全国风俗志》下编，河北人民出版社，1988年，第16页。

③ 胡朴安：《中华全国风俗志》下编，河北人民出版社，1988年，第14页。

① 赵世瑜：《小历史与大历史》，三联书店，2006年，第227—237页。

② 高毅敦崇：《燕京岁时记》，北京古籍出版社，1983年，第46页。

③ 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，北京古籍出版社，1983年，第8页。

大体上，第一类亲戚是其父系一族，即称族叔、族伯、族兄之类及其家眷；第二类亲戚是其母系一族，即称舅、姨等及其家眷；第三类是姻亲，即本人及兄弟姊妹的妻家或夫家之人；第四类属于干亲关系；第五类属于家仆。严格说来，后两类已不属于亲戚，但他们与这个家庭的关系已形成长年，并通过某种拟亲属关系的形式形成密切联系。

除了极个别的情况外（比如铭三舅叔、铭三姨婶），我们很难确定上述亲戚中哪些属于一家人或直系家属，我们也不知道是否日记残缺的部分漏掉了拜年的更重要的亲属。但我们可以肯定的是，首先，通过拜年体现出来的节庆礼仪，主要服务于亲属关系的维护。这个亲属关系圈既不限于小家庭，也不限于直系亲属，而是发生在一个较大的亲属关系圈里，社交圈与亲属关系圈在较大程度上重合。其次，这个节庆礼仪的操作或者亲属关系圈的维护主要是靠家中的女性来完成的。她们之间的频繁走动反映出她们作为家庭代表的身份。

因此，在20世纪初的北京普通人那里，节庆主要意味着着家庭关系和亲属关系的坚固，而不是公共生活的场域。同时，刘小萌认为清光绪时期的“旗人大多以个体家庭为单位居住一地，不要说传统的宗族组织早已瓦解，连同一家族的成员也难得一聚了”，^①这个说法还需要再审慎地考察，因为上述过年期间密切往来的亲友在平时也保持着同样密切的联系。

三、寺庙与日常礼仪生活

日记中也显示了这个家庭与寺庙的关系。这种关系是多种多样的，使日常生活充斥着人们对信仰和礼俗的重视。

在民国初年的日常生活中，寺庙是不可或缺的，但并不一定与信仰有关。明清时期北京最为繁盛的“东西两庙”，与日记主人一家的生活区域不远。比如，二月初七日，“母亲逛护国寺半日”；二月初十日，“余往马将军胡同一看，并往隆福寺买东西”；二月十八日，“偕少卿，带二丁往护国寺一游”；闰二月二十九

^① 刘小萌：《清代北京内城居民的分布格局与变迁》，《首都师范大学学报》，1998年第2期，第52页。

大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

全家出动。日记主人的父亲在外地，不能参加。他也不带自己的儿子参加，女性成员也不见踪影。可见清明扫墓活动在这一时期虽然存在，但已不能受到家庭的重视，成为继续维系亲属关系的重要方式。

五月初五日，“今日为端阳佳节，清早敬诣佛堂灶王前，呈供粽子、樱榭，焚香行礼，又呈供祖先神牌前清茶、粽子、樱榭，焚香行礼”。这种仪式主要是针对家内的，因为灶王和祖先都是庇佑家庭的。

七夕在日记中完全消失，但七月十五日被注明为中元节。“今日为祭扫老祖茔之期，阴雨缓期”。中元节的礼仪只剩下祭扫祖坟，而且可有可无。后来的日记中也没有记载曾经补过。而到八月初三日是“司命灶圣诞之辰，呈供焚香行礼”，祭灶成为家中最重要也最频繁的礼仪活动。

遗憾的是，日记记事就到此为止。我们不知道在八月中秋、九月重阳及以后的节庆时间里，日记主人及其家庭有何安排有何活动，但从上述节庆活动来看，家庭是礼仪的中心。即使是在正月过年的时期，拜年还是在亲戚的范围当中进行的。

在日记中，来往拜年的亲戚如下：

铭六族伯、延大家族、延二族叔、铭九伯、荣大家族兄、荣大嫂之姨甥、陈大族姊、荣姑母、荫芳二族侄、柏族叔、荣宅姨太太、荣寿、荣大嫂子、长老姑太太、六伯之大二姨太太、李大家族姊、缘斋二姑太太、麟宅老姨太太、岱宅国六族叔、金宅姑娘、裕华峰表嫂、蔡二姑太太、三姑娘、震兄、陈宅大少奶奶、大嫂子、延三表伯、陈姑奶奶、齐二姑太太、岱三族祖、延三表伯。

五舅。

姻大姨母、李姻外祖母、潘泽生姻弟、吴振清姻晚、恩七姻舅（恩远峰姻舅）、吉二姻姑母、俊内弟、铭三姻叔、铭三姻婶、恩新泉姻舅、金子怡姻兄、凌哲章姻弟、金大姻嫂。

联义母、富大世伯、金大少爷、陈义子之母陈姑奶奶。

旧仆人周妈之子周荣、看坟家丁萧三、坟丁顾昆、顾恩、顾小八、坟丁吴秃子、旧仆人顾姐。

我不能确定这些亲戚与日记主人的具体关系，大概的分类也有不准确之处。

大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

日，“隆福寺买东西”；三月初十日，“往隆福寺买东西”；三十日，“余往演乐胡同找麟厨子说事，带二丁逛庙，买烧鸭子、芍药花”；七月初九日，“母亲往隆福寺”，等等，或去购物，或去游玩，目的都不是烧香敬神。

此外，三月初三日，“想蟠桃园庙会必然热闹可观”，但不曾去，可能因为远在东便门吧。蟠桃园不是什么大庙，但供的是王母娘娘，神诞又是在传统的三月初三，所以过去成为祈子的重要所在。蟠桃园的位置又在运河进京的路上，地处长要道，所以庙会期间非常热闹。所谓“蟠桃园里看烧香，玩耍沿河日正长。董冠归来天尚早，大通桥上望糟粮”^①。所谓“热闹可观”，也是游玩的场所，可见，一般民众的信仰生活并非随意地与任何一座寺庙发生联系。

容易让今人忽视的是节气在日常礼仪生活中位置。二月十三日，日记在该日上方标出“午初一刻惊蛰节”。联系到前文已提到的春分节、清明节可知，传统的节气在民间一直被作为“节”的。这天，“往后门街沐浴、推头，闲逛半日”。“沐浴”二字在日记中都被刻意大写，说明它还是一种特定的礼仪行为，但这种情况在其他节气日是不常见的。

那么，诸多神诞日在人们的信仰生活中扮演着什么角色呢？二月初三日是文昌帝君神诞，日记在该日上方注“祀文圣”，但大约是从皇历上抄的，因为下面并没有祭祀文昌帝君的活动。与此对应的是，日记记录的另一个神诞是六月二十四日的“关圣帝君圣誕之辰”，方式是在家里“焚香行礼”，也并不去京城多如牛毛的关帝庙祭祀。除此之外，日记唯一记载的神诞日是碧霞元君的生日。对于妇女来说，妙峰山的娘娘庙远比东岳庙重要，所以四月十五日“晚间，母亲遥向妙峰山天仙圣母驾前焚香行礼”。但我们不知道她是否曾到妙峰山朝山进香的香社成员。

在笔者对东岳庙的研究中，涉及与东岳庙的大量善会组织，但也谈到东岳庙在朝阳门一代的祭祀中心地位。在日记中并未记载这家人在平时或东岳大帝生辰时与东岳庙发生过密切关系，唯一的一次是在正月二十一日，“母亲往炒面胡同去，并往东岳庙三姨父灵前吊祭”。虽然东岳庙有专司阴曹的职能，但显然也作为邻近区域内供人家停灵的所在。往日停灵既可以在家里，也可以送到庙里，送

到什么庙，并没有统一的说法。在庙里请道士或和尚做法事，焚化黄表及冥器，称为“送库”。在这段时期内，日记作者的母亲去东岳庙的唯一一次就是除孝送库的日子。位于北京西皇城根北曾有座明代修的嘉兴寺，民国初曾是很有名的停灵发引的寺庙。直到20世纪50年代以后，梅兰芳、齐白石、陈垣等还都是在这里办的丧事。另外还有位于旧鼓楼大街大石桥胡同的拈花寺、位于鼓楼西大街鸭儿胡同的广化寺等等，京城各处佛寺多承担此类事务。道教庙宇承担此类事务的极少，东岳庙是一个，但我们在现存东岳庙的材料里却看不到多少痕迹。

正月初三日，“邀少卿弟、荣寿往方家胡同白衣庵庙内拜年”；初五日，“法通寺智果和尚来拜年”；初九日，“法通寺智果庙及扁担厂清法庙回拜”。这里提到的三座庙就是和这个家庭关系最为密切的寺庙：方家胡同的白衣庵、法通寺胡同的法通寺或净因寺、扁担厂的大佛庵。其中又以白衣庵最密切，他们的关系已经超越了寺庙与普通信众的关系，也许是这个家族的家庙。

白衣庵至今保存三间殿，门额为“古刹白衣庵”，相传为唐代古刹，1928年，北平寺庙登记时记为建于乾隆年间，当时还有房屋殿宇68间，属于较大的寺庙。^①法通寺距离也不远，在安定门内法通寺胡同，现在的华丰胡同，建于元初，明代数次重修，康熙时重修改名净因寺，民国时还有房屋73间，面积大约有5400平方米。^②现在均已变成民居。扁担厂这个庙可能是指大佛庵，按民国年间的调查，此庙建于明，当时有殿宇9间，规模不是很大。^③由于这个胡同现已无存，寺庙自然也不复存在。

在这三座庙中，法通寺规模最大。据明万历四十年之《重修法通寺记》，是“内翰张公在寺多年资福焉，祝延圣寿，见佛殿倾危，乃与侄张保曰：圣地焚修之所，不无壮观之美，遂鸠工集材而鼎新之。不数月，前后殿宇莫不焕然一新”。从碑阴题名来看，主要的供养人应为尚膳监太监张堂，还有别的太监、官员和普通信众。^④该寺也许在明末清初遭到较大破坏，因为清康熙四十四年的《敕赐净因寺碑记》中说：“敕赐净因寺者，即法通寺之故址也。”碑阴写明：

① 北京市档案馆藏：《北京寺庙历史资料》，中国档案出版社，1997年，第219—220页。

② 北京市档案馆藏：《北京寺庙历史资料》，第38页。

③ 北京市档案馆藏：《北京寺庙历史资料》，第562页。

④ 《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》第59册，中州古籍出版社，1981年，第39—40页。

① 得硕亭：《草珠一串》，收于《清代北京竹枝词》，北京古籍出版社，1982年，第56页。

大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

“御前总管梁九功、御前达哈里珠子李都发心置地十顷，舍与净因寺永远供奉，共三段，地界四至在册。”这里几处修香火，勒石于后。地坐落在京北太平庄，与净因寺应该平成为皇家寺庙，所以在明清两代势力较大。日记主人因是旗人，与净因寺也是老关系，“余往法通寺崔星甫家、净因寺庙内智果处拜望。此二处皆是旧邻、旧友也”。闰二月二十八日，“褚挺坑铭三婢来看候，同至智果庙还利银”，说明他们与净因寺之间还有经济关系。在日记中，到净因寺去“还利银”的记录还有三次。

日记记载，正月初六日“扁担厂清法尼投帖拜年”，说明大佛庵与这家人关系应该比较熟稔，很快又因为他们搬家至左近而发生更直接的往来。“清早恭诣佛位迁移，因新居西院之房未曾修筑，暂行借供在扁担厂大佛庵庙内”。闰二月二十七日，“请来府学胡同世二弟同往本胡同大佛庵庙内恭请前曾借地供奉佛位神龛，移供家堂焚香”。但日记并未记载他们之间更多的信息。

而这家人与白衣庵的关系就要密切多了。日记中记载：闰二月二十五日，“方家胡同白衣庵五师傅及其徒能和先后来道谢，道乏”；三月初四日，“白衣庵庙送来白碧桃花数枝、香椿一盒、凤尾挂面二匣”；三月十五日，“母亲往白衣庵庙看望，晚回”；四月初五，“母亲往白衣庵庙看四师傅，贺七旬寿”；初九，“白衣庵五师傅与其徒能和先后来道谢，道乏”；五月十五日，“母亲往白衣庵庙散闷”；二十一日，“母亲往白衣庵去，晚间与能和尼同来”；二十四日，“母亲于昨午前往白衣庵庙，去后半天回家，至晚往白衣庵庙宿下。今日午前，该庙五师傅送回家”；六月初，这家人准备给祖母祝寿，初四，“白衣庵五师傅来预祝寿，送素菜点、鲜桃四盒”；六月十五日，“母亲往方家胡同白衣庵庙道乏”；七月二十三日，“母亲由白衣庵回家，在彼住了十天也”；八月初七日，“白衣庵五师傅来道谢，道乏”；初九日，“白衣庵五师傅来送果子”。

与白衣庵这样密切的往来，甚至家中的女眷可以在庵中住宿十天，应是他们积极参与到了寺庙的宗教活动中，而不像日记中反映的好像只是世俗的应酬。从日记的点滴记载中，我们还可以看到这个家庭与善会组织的关系。二月十九日，“午前，母亲往方家胡同白衣庵庙随善会，送钱四千，茶叶一蒲包”。四月十五日，“母亲往东边大佛庵庙随善会，送钱四千”。七月十四日，“母亲往白衣庵庙随善会，送钱四千，宿下了”。可见，日记主人的母亲参与了两个寺庙的善会，

主要是白衣庵的。这两个寺庙都在自己的邻里范围，而一般人参与的善会都与自己邻里的寺庙有关，难得看到那种跨区域、远距离的善会、香会组织或个人参与。在北京林林总总的寺庙中，基本不存在祖庙与分庙或子孙庙那样的系统，各自之间互无关系，因此个人不一定都参加到某个更有影响的大庙的善会组织中去。

有个可能相反的例子。七月十八日，“土儿胡同增福寺住持智智叔、和尚智泉来投帖，请本月三十日为□南庙白纸坊崇效寺善会”。土儿胡同原在东北四大街路西，地近北新桥，也属于邻里地区。一始建于明成化八年，一始建于清咸丰年间。^①住持是这家的亲戚，来劝说他们参与崇效寺的善会。崇效寺是座有名的大庙，唐代叫枣花寺，后毁，元代重建，赐今额。明嘉靖时太监李朗捐建藏经阁，并植大片枣树，后又以牡丹、丁香、海棠闻名。在清代，王士禛、朱彝尊、纪昀、洪亮吉、林则徐等均往还于此。至民国初年还有房屋殿宇108间，占地42亩。白纸坊在宣南，距离他们的生活区域很远，不知道土儿胡同的增福寺与崇效寺有什么关系。奇怪的是，日记中恰恰在七月三十日这一天缺载。我们不知道这家人是否参与了崇效寺的善会。如果他们是通过增福寺介入善会活动的，那还是属于邻里地区的。

尽管如此，在日记主人一家与寺庙的关系中，我们看不到宗教组织成员之间的频繁互动，而只是某个家庭成员与特定寺庙的神职人员的往来；我们也看不到整个家族或者整个社区（邻里地区）与特定寺庙发生某种固定联系，而只是这个单独的个体家庭与该寺庙的联系；我们看不到知识精英在这个特定区域（主要是内三区）的宗教活动中扮演的角色，也看不出由此构成的某种“权力的文化网络”，看不到某些“象征性资本”（比如醮仪）在这里发挥了什么作用。当然，这可能是由于这八个月的日记资料所限，材料特性的局限一定会遮蔽许多事实。但是也许存在另一种可能性，那就是在一个非常普通的城市居民区当中，在一个寻常的时间周期里，事情就是如此。

^① 北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，中国档案出版社，1997年，第64、510页。这条胡同已经在近几年被拆除改建了。

大河上下：10世纪以来的北方城乡与民众生活

四、赘论：城市为何需要宗教

施坚雅所编《中华帝国晚期的城市》收入了三篇主要以台湾为对象的城市宗教研究文章，^①王斯福讨论了城市中的正祀以及与民间信仰之间的关系，德格洛珀通过鹿港的仪式活动讨论了宗族、街坊及其他社群之间的竞争，而施舟人的研究主题与本文最为相关，他讨论的是台南各个街区围绕寺庙建立起来的各个祭祀性的会、社，特别是土地公会的重要性。

国家正祀是各级城市的重要特征，但却带有明显的等级特点。有些祭祀只能在是在都城由天子或他的代理人来进行的，比如祭天。但更多的正祀神庙祭奠除了官方出现的场合之外，其余的时间要依赖民间社会与他们的合作。韩书瑞的《北京：寺庙与城市生活，1400—1900》一书，用了较大篇幅处理这个问题，讨论了清代北京寺庙与公共及私人生活之间的联系。在城市的各个街区都存在自己的庙宇，作为这个街区的公共中心，这似乎也成整个中国从北到南的普遍现象。在这些寺庙的背后都存在着数量不等的祭祀组织，即各个会社（或者反过来说，若干会社组织会享有一座寺庙）。这些组织就成为一定范围内处理多方面事务的团体。直到今天这些组织的重要性还如康豹所强调（所谓“寺庙委员会”）。^②即使是我自己对于北京东岳庙及“五顶”的研究，^③也是在强调寺庙在城市生活中扮演着与乡村同等的重要角色。

不可否认，城市和乡村一样需要宗教，还有可能更甚。韩书瑞的著作统计了明清时期各类寺庙达2500多座，^④1928年的统计是1600多座。以清代中叶到清末北京内外城人口近80万计，平均大约400多人享有一座寺庙。当然这个统计是不够准确的，比如韩书瑞书中指出，1938年北京北京的穆斯林人口为17至20万

人，那么当时的清真寺数量只能达到4000人享有一寺的程度，^①这样的比例使人们的宗教生活变得难以想象。我们随便翻阅一下北京市档案馆所藏民国时期社会局档案，其中出现的寺庙在1928年统计中不见的，仅以内一区为例，就有三教庵、照宁寺、马家庙、永通寺等。无论是韩书瑞还是民国时期北平特别市的统计都没有包括会馆，而会馆与寺庙在很大程度上是相通的；当然，也没有包括清真寺和天主教堂。

但是，即使城市中人均寺庙数再多些，一个数百人口的乡村只拥有一座寺庙的情况在明清时期的多数地方还是不多见的。这固然不能因此得出城市居民的宗教意识淡于乡村的结论，但的确与很多独特的因素有关。比如，城市内部具有比乡村更严格的空间规划。以北京为例，紫禁城、前三海和皇家花园就占去了内城面积的1/15左右，还有许多官署和王公府邸，街道的数量和复杂程度也随着城市等级的升高而增加，这都会影响城市寺庙的空间布局，与乡村相比减少了许多营建上的随意性和自由度。再比如，城市人口要远比一个村落复杂，这里存在多种族群、多种宗教、多种职业与行业、多个不同的原籍、多种社会身份，这就必然导致多重复杂的认同。北京的士大夫比例无疑较高，他们可能会到寺庙中吟诗赏花，也可能为善会的碑文题词篆额，但他们不会成为这些善会的主体。北京的穆斯林、天主教徒各自去相应的寺庙、教堂活动，不会成为那一两千座寺庙的参与者。又比如，大城市中的外来人口比例是较高的，而且流动性很大，这些人的上层，比如商人、举子，与会馆联系密切，其他人便很难与本地土著一起比较稳定地参与邻里地区的寺庙活动，等等这些因素既会提高上述人均寺庙的比例，也会让我们考虑用比乡村社会更复杂、更多元的体制因素，分解社区居民与寺庙之间本来具有的多重关系。

我们必须对我们所用资料和研究对象进行检讨，这将有助于问题的解决。为什么罗威廉强调了行会、善堂，王笛强调了茶馆在城市社会中的作用，而康豹却觉得美中不足、有遗珠之憾？^②原因就在于城市社会的复杂性，它给不同的人群

① 同上书，第573页。

② 康豹：《西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态》，《文史哲》，2009年第1期，第65页。该处注释中提到劳格文著有《中华帝国晚期的市民社会》，疑为罗威廉论文之误，不知是译者所致还是作者所致。

① 它们分别是王斯福的《学宫与城隍》、德格洛珀的《一个十九世纪台湾海港城市的社会结构》和施舟人的《旧台南的街坊祀神社》，见施坚雅：《中华帝国晚期的城市》，中华书局，2000年，第699—730、762—814页。

② 康豹：《西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态》，《文史哲》，2009年第1期，第65页。

③ 赵世瑜：《小历史与大历史》，三联书店，2006年，第188—257页。

④ 韩书瑞：《北京：寺庙与城市生活，1400—1900》，第23页，表2.1。

大河上下：10 世纪以来的北方城乡与民众生活

提供了多种选择，也提供给他们进行多元建构的空间。当我们使用寺庙中的材料来重构历史的时候，我们主要用的是碑文，它们势必分外凸显出寺庙的重要性。对北京的研究也面对着资料之间的紧张关系：我们面对的是明清时期北京的碑文，而口述资料却是民国时期的，二者由于时间上的错位而不能完全互相印证。对于寺庙中的资料来说，即使资料所记载的所有人和事都能表达寺庙的重要性，但资料中没有记载或提及的人和事对寺庙如何表达，我们就不知道了。我们不能下结论说，寺庙资料中记载的人和事比未记载的还多，还重要。

研究对象呢？台南或清代台湾府的寺庙与社区生活的密切关系，直到今天我们还能多少有所感受，这种关系不能脱离它作为新开发的移民社会的特点来理解。我们会同样感叹华南地区数量众多的宗族祠堂，感叹宗族在区域社会中的重地位，但这也要在一个边陲的开发、移民和族群关系变迁的脉络中去理解。这些特点和脉络揭示了与众不同的紧张关系。这个区域社会处在一个秩序建立或者社会重构的过程中，寺庙以及控制寺庙的人群便尤为重要。王铭铭也讨论过泉州的情形^①。这里的城厢三十六铺九十四境都有自己的境庙，当然还有开元寺、海印寺、关帝庙、玄妙观等大量寺庙，并未被作者提及。在七月的一整月中，每天分别由一铺负责当日的普度，即连做 30 日的普度，这种仪式秩序的安排背后是激烈的、不断的争斗。作者在书中提到，清康熙年间武将蓝理根据地势划分“东西佛”，并倡导迎神赛会来使泉州这座“鲤城”富有活力的传说。姑且不论这个传说的意义在于何处，只是其中康熙平台这个时间点便非常重要，因为后面紧接着就是“复界”和“开海”，而这一变动对漳、泉一带的社会关系重组产生了巨大的影响。遗憾的是，从该书中，我们未能看到沿此历史脉络对铺境寺庙及其复杂的冲突与整合进行解释，但可以确信，除了地方传统之外，这种神庙系统的发达背后具有重要的历史变迁因素。

在北京，我们从寺庙或风俗志材料中还是可以看出寺庙的重要性。从民国初年北京还存在如此多的寺庙来看，这一重要性也是毋庸置疑的。但这种重要性不能与特定时期的台南或者泉州等量齐观，也不能与其他城市的情况同等视之。从日记这样一种“外部”的记录（就是从寺庙或祭祀活动以外的角度，而不同

于碑刻、科仪书、签文签诗、寺庙壁画、寺庙塑像等）来看，人们与寺庙的关系并非不直接、不密切，但却更多地表现了一种日常生活的节奏和松弛的关系。在日记主人一家的附近，存在着许多寺庙，但他们似乎只与三家、主要是一家有比较频繁的往来。这可能与时代已进入民国，城市居民的宗教生活已开始淡化有关系，也可能与日记主人所谓时局动荡有关，更可能与北京这座都城、特别是清代以来北京城的特点有关。当我们看到北京内城的一种相对稳定居住格局和相对严格的社会秩序时，寺庙和宗教的作用在哪里呢？除了扮演礼仪秩序的空间角色之外，它主要成为满足人们日常精神需求的工具了。

总的来说，即使对日记中记载的与大量红白喜事、生儿育女等有关礼仪活动忽略不计，我们也可以看到这一家人礼仪生活的丰富。不过，日记的记述方式还是过于简略，它完全忽略了事项的内容和过程，因此我们无法了解这些丰富的仪式生活的细节。但日记不同于其他材料的优点，就是把记述具体到一个个体的家庭及其环境，不再是泛泛的描述。因为泛泛的描述对于某些人群来说是真实的，而对于另一些人群来说就可能并不真实。我在有关东岳庙和鲁班会的研究中揭示出来的是北京宗教生活中的一面，而这里则揭示了另一面。

这个真实就是，在民国六年的北京，一个没落旗人家庭的生活空间是相对稳定的，节庆和平素的交往大多在亲缘关系和信仰的圈子里进行，这与清代京师内城八旗驻防分布的固定、与寺庙和仪式行为在生活中的重要作用是有关系的。

民国六年实际上是不平凡的一年，张勋短暂的复辟在日记中也被淡淡地记下了一笔，然后是冯国璋代理大总统，皖系和直系军阀的争斗开始浮出中国政治的水面。但是，这不到八个月的日记给我们展示的，是忙碌、平淡的礼仪生活，新旧交替的社会剧烈变动仿佛被消解在了这样的生活秩序中。

^① 王铭铭：《逝去的繁荣：一座老城的历史人类学考察》，浙江人民出版社，1999 年。