

近代北京胡同地方社会的演变

〔韩〕 朴赫淳

绪 论

1940年代初对北京工商行会进行调查研究的仁井田升曾经指出，中世纪的欧洲和中国城市的最大不同在于中国城市居民的意识，也就是说，在于中国居民无法摆脱固有意识的桎梏而导致的自由意识的极度匮乏。对此，他形容说“城市的天空并不能使人自由飞翔”。他还将这一观点与韦伯的“中国式城市等于大官僚传统的根据地，不得自治的地方”之说联系起来，来看待联合意识下个体集团的利己主义和禁锢在那种意识里的整个中国社会。

但是对北京地方社会的这种否定认识，到了近期开始有人从根本上进行反思。各种对北京社会的研究中最值得一提的是斯特朗新近发表的关于1920年代的北京社会的研究一文^①。在这一研究中，他对1920年代北京当地的政治力量对比进行了探讨，将1920年代新闻业的发展以及城市公共空间的扩大作为北京地方意识的中心内容提了出来，并认为这些说明了自治运动的发展。在文中，他进一步指出，这种自治运动没有达到形成法定自治机关的高度，而且由于受到政府和新兴的大众运动两方面的挤压，注定要以失败而告终。虽然对此他下了终要失败的结论，但至少这是对否认中国社会自治可能性的韦伯和仁井田升观点的一种否定。

斯特朗等的公共领域论是有着合理性依据的。但是若说如此成熟的市民意识和自治活动早在1920年代就已出现的话，为什么1930年代以后甚至直至今天也未能将这样的市民社会继承下来，却仍是将其作为一个未了的社会

^① Strand, David, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s* (Univ. of California Press, 1986); Strand, David, "Meditation, Representation, and Repression" in Esherick and Rankin eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Univ. of California Press, 1990).

课题遗留了下来呢？虽然斯特朗将这一民主主义传统的继承解释为非制度的、“运动”的继承，对不能称为自治的这一传统，他却赋予了它自治的含义，结果不过只是成了一个“逻辑游戏”^①。

也许这一问题正是由于斯特朗的论据的根基里所存在的矛盾而引起的。进入1920年代以后活跃起来的“法团”即商会、教育会、工会等法定团体与他们所代表的社会团体有着根深蒂固的联系，斯特朗即以此为前提，但是这些团体于其所在地方社会究竟植根有多深，谁也不得而知。也就是说，他也许只是基于对有限的少数个别集团自治活动的认识，从而作出一般性的解释，并进而断定了市民社会的成立。

那么，如此说来属于北京市民的，为他们所共有的市民意识到底是否存在过呢？当然，在这个所谓的城市空间内作为个体的市民所具有的自我意识，这一意义上的市民意识是不曾存在过的，但是作为一个北京人的北京人意识却是有的。我们在北京随处皆闻的“老北京人”这个词，体现的就是这一意识。当代作家刘心武在其作品《钟鼓楼》里对广义和狭义的北京市民做了区分，狭义上的北京居民应是三代以上定居北京的，生活在北京胡同里的那些普通下层市民^②。正如他所做的定义，“老北京人”就是对这些平凡的构成下层社会主流的居民的称谓。

但是北京原居民的这种意识并不是到了当代才形成的。1930年代作家老舍在其作品《骆驼祥子》以及《四世同堂》里所刻画的北京下层社会的独特形象，是那些生活在深宅大院里的王公大人所无法想像的别一番天地，而这也正是在那剪不断的乡愁和归属感的触发下老舍做出的“我真爱北平”的一种独白^③。繁杂多样的各种社会集团相互交织渗透，看上去却是彼此漠不相干、形同陌路的样子。在这样一个冷漠的城市里存在着一个共感地带，它不断触发着人们的乡愁和归属思绪。这实在是一件不可思议的事情，但它却是事实，只是它被一堵厚重高大的围墙圈起来，使得外面的人无法轻易跨越闯入。即使1920年代学生们如火如荼的启蒙以及宣战运动也未能感染到那样一群人^④，或许也正是因为这样一堵墙吧。

1982年在以“地域社会的视点：地域社会与精英”为主题召开的日本明清史研讨会上，森正夫把通常用来表示特定的具体地理范围的“地理实体概

① 白永瑞：《中国现代大学文化研究》，1994，第122页。

② 骆爽编《批判北京人》，中国社会出版社，1994，第29页。

③ 慵庵：《北京的人情味》，《四十年来之北京》，子曰社，1949。

④ 参阅白永瑞，前揭书第247-249页。

念的地方社会”和“具有一定的社会秩序和特定的意识形态的”“方法概念上的地方社会”加以区分，并指出，对存在于地方社会居民生活和社会关系里的这种地方社会的概念更有加以考虑的必要^①，这一区分恰好适用于北京。作为地理实体的北京城市，以及对北京人来说作为一个“想像的共同体”的北京，都曾存在过，而“老北京人”意识应该说就是作为这个想像的共同体的一部分而形成的一种认同。这一想像的共同体存在于那些生活在迷宫一样错综交叉的胡同里的城市下层市民的生活中，同时它也是来源各异的人们和谐共存的空间。从这一意义上，难道不正是这一想像的共同体促成了“胡同地方社会”概念的产生吗？本文正是带着这一疑问，对北京的“胡同地方社会”的形成和发展过程进行探讨。

一 近代胡同地方社会的构造

北京历史上发生巨变的时期应该说当属近代期。如果说1860年英法联军侵占北京以及随后北京东交民巷使馆区域的划定是这一时代巨变的象征，那么1900年由义和团运动引起的八国联军对北京的侵占和破坏则从根本上动摇了北京的地方社会。1911年辛亥革命宣告了封建王朝的终结，从1910年代到20年代末这里成为军阀的必争之地，直到1928年随着国民政府的建立，北京被降为北平特别市，它作为首都的至尊地位丧失了。北京城面临着解体的命运，城内的大部分空间开始对外开放，城墙被部分拆除，城市结构发生了根本性的变化。与此同时，道路的修建，水管道的铺设，电力的普及应用，以及街区电车的开通等城市基础设施建设都开始向近代化迈进。当然如此政治巨变同样给胡同地方社会也带来了巨大的变化。一直在清政府的保护下安居乐业的满洲旗人随着这一保护膜消失，他们的命运急转而下，成为贫困的下层人民。

施坚雅曾指出，清末北京的人口与预想的作为一国之都应有的人口规模相比，不及其1/3，其实这一相对较少的人口规模应该说是历代王朝沿革下来的首都人口统制政策实行的结果。清统治期间，曾在城内的街道胡同等处设立栅栏，来限制人口的出入，并强化居民的户籍管理，这些举措都应看作是对人口统制所做的努力。但是由于1900年的义和团运动，本城居住政策失

^① 森正夫：《中国前近代史研究与地域社会的视点》，《名古屋大学文学部研究论集》，LXXXIII（1982）。

去效力，汉人开始大量涌入城内^①。这以后，因为国家权力权威的弱化，事实上，人口统制已经是不可能的事情了。

从图1的人口变化趋势上也可以看出这一变化。从初具北京现代规模的元代以来，除去战乱时期的破坏（如元末明初，明末清初期），北京人口基本上维持在80万左右，而进入20世纪开始出现大幅增长，由1910年代中期的82万到1930年代的110万人，再到1940年代中期的150万人，

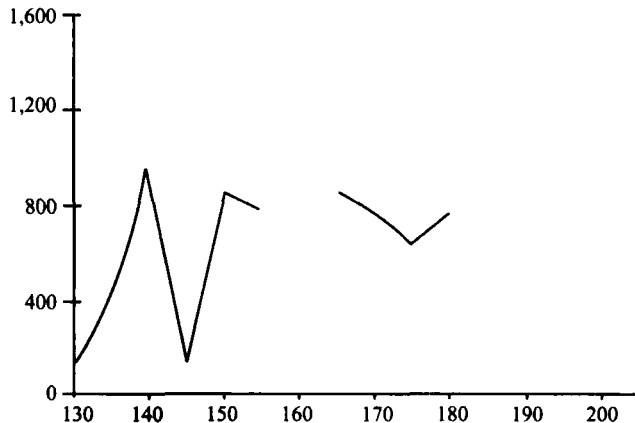


图1 北京城内人口规模的变化趋势图

资料来源：韩光辉《北京历史人口地理》（1996）。在第137页表的基础上做了调整（单位：1000人），可以看出各个时期前期和后期的累加值。20页c.的资料为1917年和1948年的调查值。

都无不说明着北京人口的迅猛增势。从这一组激增的数字上，北京城市化进程也可窥一斑。

那么前近代期和近代期期间城市格局上有无变化呢？根据高松凡有关北京城内市场格局的历史性变化的研究，元代形成了主要以钟鼓楼为中心的市场格局，到了明代这一市场中心转移到前朝市，同时还形成了西四和灯市（东四）两个次中心的市场格局，清朝汉人居住的地方主要限制在外城，于明代的棋盘街形成的前朝市这一市场中心开始向前门以外的地方转移扩大。可是到了民国时期由于天安门广场和长安街的通行，东西交通变得通畅无阻，前门市场的比重下降，临近使馆区域的王府井街（东单）里的东安市场和西单开始发展为统领北京内城和外城的中心市场，和前门市场一起，三个市场中心的格局开始形成^②。这也就是从明清的一中两副到民国三足鼎立市场格局的发展形成过程。

① 吴廷燮等纂《北京市志稿（民政志）》，北京燕山出版社，1989，第1~2页。

② 高松凡：《历史上北京城市市场变迁及其区位研究》，《地理学报》1989年第6期。

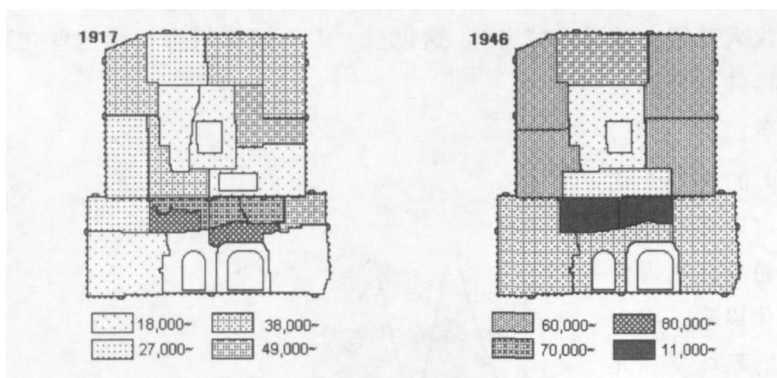


图2 北京城内的人口密度

1917 年度：Gamble (1921) p. 95

1946 年度：《北平市都市计划设计资料 第一集》，北平市工务局，民国 36 年，第 14-16 页。

同时政治格局上也发生了与市场结构类似的变化。即 1860 年北京条约签订以后随着东交民巷使馆区域的划定，皇城和前门之间的棋盘街，也就是明清以来的六部等主要官府衙门分布集中的地方开始逐渐萎缩。接着在 1900 年的义和团运动中，棋盘街被破坏殆尽，以后也只是以分散的形式散布于内城。从 1910 年代的官署分布图上我们可以看出，官署主要集中于内城的西部也就是西单周围一带，恭亲王府、郑亲王府、睿亲王府等清朝的王公府邸都修建在这里。当然这一变化并不局限在公馆官署的分布上，科举制废除以后，取而代之的近代教育机构也主要分布在内城的西部。

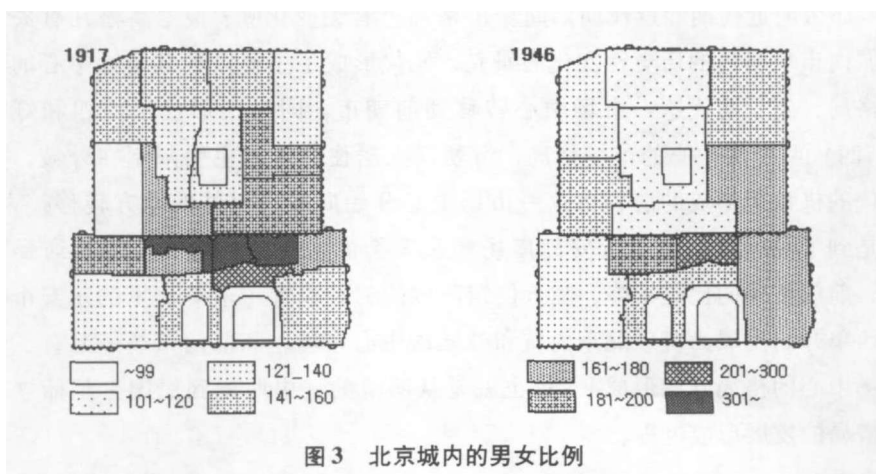


图3 北京城内的男女比例

1917 年代：Gamble (1921) p. 100

1946 年代：《北平市都市计划设计资料 第一集》，北平市工务局，民国 36 年，第 14-16 页。

那么拥有北京心脏的北京城内，它的整体生态结构又是怎样的呢？图2、3是根据1917年和1946年民政部的人口调查所绘制，通过图上的人口密度和男女比例，我们可以很清楚地了解到北京城市结构的变化。整体上来说，中心地带的商业区人口密度较高，男女比例极高；中间的居民区男女比例和人口密度较低，官厅集中区域则相对较高。另外，内城的北部、外城的的东西部郊区为贫民居住地区，外城的南部仍处于未开发状态。

在1946年的人口密度图上可以看出，这种城市基本结构，随着1930、1940年代北京人口激增，内城的全部区域内人口密度上升；外城的南部地区得到开发，人口密度开始升高。在男女性别比例示意图上，以1917年的内城西部地区男女比例最为平衡，到了1946年男女比例变得严重失衡，这可以说是因为这一带由于官署和大学的设立，单身官吏和学生大量涌入的结果。

如果要想根据以上数据对近代之前的北京城市结构进行推论的话，也许1917年的数据能够折射出一点近代之前北京的模样。因为城墙的拆除、街道的重整等城市空间的调整是在1910年代中期以后开始的。从城市整体上看，男女比例失衡现象异常严重，女性和男性比甚至达到了100：174的程度。从商业地区极高的性别比例中我们可以想见，单身来北京做学徒或是店员，从事商业活动的人数之多。另外，从全国各地涌入北京的单身官僚、预备兵和学生应该也为数不少^①，也许正是从这一意义上，北京是一座为不断涌入的外来人口所填充的城市。

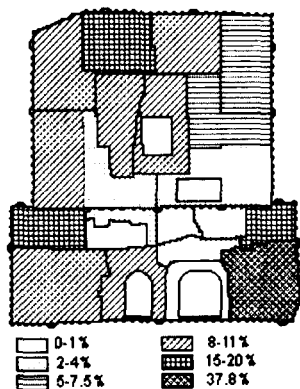


图4 1917年的北京城内极贫户口比率

出处：Gamble (1921) p. 272

另外，城市居民的居住空间得以明确区分，这是值得关注的一点，即，内城的东部和西部为贵族、官僚、富有阶层的居住区域，而内城的北部则为贫民区；还有，外城北部除了其中心地带—商业区以外的左右边境地区也是贫民区，外城的南部地区在1910年代仍属未开发地区，或是为遭到疏离人群的居住区。“东富西贵，北贫南贱”，北京的这一谚语形象地揭示了北京居民的居住格局。

^① Gamble (1921) pp. 99 ~ 101.

虽然北京胡同地方社会的居民生活历经明清并不总是以繁荣的面貌示人的，但是进入近代期，居民生活困窘，挣扎徘徊在贫困的阴影里，却是不争的事实。张德昌就曾描述了一个在北京为官很久却沦落到要靠典当衣物换买燃料的官员李慈铭的窘况^①，而对从未按时领到俸禄的北京八旗兵来说，生活之窘迫，更是如此。因此，1870年以后几乎每年政府都要举行大规模的救济活动^②。图4是根据1917年的资料所绘的极贫户口比率示意图。从此图上可以看出极贫户口比率较高的地区主要在内城的皇城周边、西部、北部，外城的的东西郊区，其中皇城周边和西部地区是旗人集中的地方，这也从侧面印证了这一时期旗人生活困窘的事实。1920年代到1930年代社会学家较为系统地在北京胡同地方社会的整体生活水平进行了调查，他们的调查比较全面地反映了北京胡同地方社会的生活状况，值得一读^③。甘博以居住在北京的283户人家（256户汉人，23户满族人，4户回族人）为对象，通过对他们在1927年到1928年这一年间所做的家计簿进行了调查分析。应该说他的调查统计在同类研究中是最为缜密的，因此下面就以他的调查为依据，了解一下北京胡同地方社会的整体生活状况。

从甘博的调查结果（表1）中，我们首先可以看到，月收入50元以下的居民是全体居民的67%，不满25元的居民有41%。因为在当时维持最低生活水平也要月收入25元^④。所以我们不难看出，当时的绝对贫困阶层居民超过了40%。而且这一低收入层多为北京出生的居民，相反高收入层多为外地居民，这一事实也是相当值得关注的。因为这意味着，北京出身和非北京出身是两个截然不同的社会阶层。即，非北京出生的人，都是些接受了相当程度的高等教育的人，为官或从事教师、专门的技术工作等的可能性高，而北京当地出生的人只是作为普通劳动者，属于社会下层阶级。

① 参考张德昌《清季一个京官的生活》，香港，中文大学出版社，1970，第40~50页。

② 参考张福记《清末民初北京旗人社会的变迁》，《北京社会科学》1997年第2期及韩光辉《清代北京赈恤机构时空分布研究》，《清史研究》1996年第4期。

③ Gamble 主管的 American Board Church（公理会）建立的三个分教会（灯市口教会、北堂教会、济化门外教会）的教民生活状况的调查（收录在 Gamble [1921] pp. 497~510），还有 Gamble, *How Chinese Families live in Peking* (1933)。笔者所收录的是福武直译《北京的支那家族生活》（东京，生活社，1940），以下内容也都是根据这一日译本。陶孟和：《北平生活费之分析》，商务印书馆，民国十九年，以及李景汉《北平郊外之乡村家庭》，商务印书馆，民国十八年等。

④ 《北京的支那家族生活》，第65~66页。

表1 Gamble的家计簿调查对象的出生地以及收入情况

1个月所得	北京		河北		山东		其他		合计	
	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%
25元未滿	87	75	24	21	4	3	1	1	116	41
25元~49元	44	62	17	24	9	13	1	1	71	25
50元~74元	17	49	10	28	6	17	2	6	35	12.4
75元~100元	10	44	9	39	1	4	3	13	23	8
100元以上	12	32	12	32	8	21	6	15	38	13.4
合计	170	60	72	25	28	10	13	5	283	100

资料来源：《北京的支那家族生活》，第453页第1表。

北京居民的具体生活状况，根据 Gamble 的调查显示，北京居民家计的 Engel 系数极高，45% 的居民家庭收入的 50% 以上用于食物支出，甚至有的家庭 80% 以上的家庭所得用于食物消费。家庭的基本单位不是大家族，而是一般由 4~5 人组成的核心家庭。具体的居住情况，富有的家庭可以拥有一座独立的四合院，而占绝大多数的月收入 40 元以下的贫困家庭，比如一个大的六口之家则只能租住在四合院的一隅，一间房子供 2~4 人生活起居是很平常的事情^①。有意思的是，尽管生活水平低下，91% 以上的调查对象还是愿意在香或者纸钱、神像、庙会时的提灯上支出。虽然金额微不足道，但还是折射出在普通市民的生活里，各种民间礼仪活动的根深蒂固^②。而且北京贫民的这种生活水平明显低于同时期的上海等城市^③。或者也可以说，北京的社会阶层结构两极分化为外地出身的官僚以及从事专门职业的高收入层和占大多数的挣扎在贫困线的低收入层。京官李慈铭的潦倒也只是相对的^④，仍是城市贫民生活所无法比拟的。这些城市贫民们有今朝没得明日，今天的温饱永远是他们要解决的难题。家人病了，除了买束香到临近灵验的寺庙里为他祈求降福以外，亦别无他法。

① 《北京的支那家族生活》，第 162~163 页、174~175 页。

② 《北京的支那家族生活》，第 250~255 页。

③ 虽然无法直接做单纯的比较，但是对劳动者的收入进行比较的话，据调查（虽然有误差）上海劳动者的月平均收入是 21 元，而北京的则不过为 15 元，明显低于上海。Gamble (1921) p. 473 表 15 的调查结果的平均值。

④ 参考张德昌《清季一个京官的生活》，香港，中文大学出版社，1970，第 40~50 页及李乔，《说清代京官的“穷”》、《旧京人物与风情》，北京燕山出版社，1996，第 161~164 页。

二 庙会和胡同地方社会的整体性

1940年代初对北京工商行会进行社会调查的仁井田升是这样陈述他的调查结果的：“若说巡警之间有帮派的话，乞丐之间也有结帮，哦，不，哪里都会有这样的帮派。”虽然他指出了中国根深蒂固的帮派文化，但是事实上，北京的胡同地方社会与其说是一个单一的集团，不如说是一个各种集团的集合体。可以说多达600余个的会馆和公所是繁杂多样的各种社会集团的缩影。这样庞大的规模是在中国的其他任何地方都无法找到的，它是北京所独有的特征。作为首都的北京自然有着其在政治、经济上的枢纽中心位置，因此全国各地的各种集团集结而来共存于北京这一空间内。这些集团大致可以分为依据同乡关系结成的同乡集团，根据同行关系结成的同业集团，还有区别于其他民族的民族集团。

中国的城市不存在自治的传统，这一由来已久的定论是基于中国的城市构造中没有市民们可以集会的公共场所而下的。他们指出欧洲的城市有教会和市厅前的广场（Open market），市民们可以在那里自由地表达自己的意见，但对中国市民来说不存在一个那样可以让他们自由发言的地方^①。然而事实上中国并非如此，因为中国有庙会。

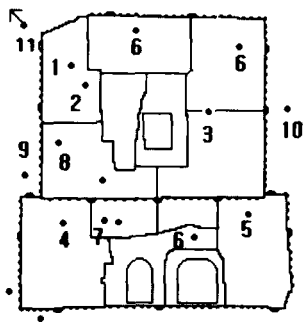


图5 民国时期北京主要庙会的分布及举行日期

出处：根据《北平庙会调查报告》pp. 28~30, p. 56 而制

北京城内多达1500多个的寺庙里，不仅有儒教、佛教、道教的寺院，还有回教、萨满教、基督教等种类繁多的宗教教址，这也反映了北京的地方社会的构成之复杂。这些不同宗教的寺庙在各自不同的时期举行各种庙会活动，给所信奉的神灵进香，集市也会应时而开，那时逛庙会的人来来往往，热闹非凡。因而庙会可以说是作为宗教活动的“香会”，游乐胜地的“春场”，还有作为市场的“庙市”的三位一体^②。

① F. M. Mote, “The Transformation of Nanking” in Skinner ed. *The City in Late Imperial China* (Stanford, 1977) p. 114.

② 《北平庙会调查报告》，北平民国学院，民国26年5月，第1~3页。

北京的庙会主要可以分为每月的特定日期里举行的常设庙会和只在特别的节气里举行的非常设庙会。图5里曾被称为五大庙会的护国寺、白塔寺、隆福寺、土地庙、花市集庙会就是比较具有代表性的常设庙会。这些常设庙会中虽然主要是举行“香会”，但是如表所示，他们大多会选择互不冲突的日子来举行。每逢庙会，成千上万的摊贩们就在庙的内外设摊，唱戏的，演杂技的，比比皆是，热闹非凡，比之“香会”、“春场”和“庙市”的味道反而更浓一些。聚集在那里的一般市民们不分男女老少混杂一起，与其说来买东西不如说是享受“逛庙会”、“看热闹”的乐趣。于是庙会也就成了人们聚会交往的一个场所^①。当然，如此“庙市”并不是只有在常设庙会里才出现的，比如春节期间厂甸的庙会，虽然只是短期的，从下面图5附表所调查到的商摊数目来看，应是规模相当大的庙会^②。特别是，厂甸的庙会在古书里作为市场是非常有名的，和集中在附近的同乡会馆相关连，曾是士大夫等读书人社交的场所。

图5附表 北京的庙会与庙市

No.	寺庙名称	建庙期	庙会举行日	商摊数
1	护国寺	元	每月逢七八日	712
2	白塔寺	辽	每月逢五六日	735
3	隆福寺	明	每月逢九十一二日	946
4	土地庙	金	每月逢三日	583
5	花市集	明	每月逢四日	436
6	药王庙	明	每月初一十五日	
7	厂甸	民国	每年正月初一至十日	457
8	都城隍庙	元	每年五月十一日	
9	白云观	金	每年正月初一至十九日，六月二十三、四日	
10	东岳庙	元	每月初一十五日，每年三月二十八日	131
11	妙峰山	明	每年四月初一日至十五日	

如果说常设庙会的庙市性质强于香会性质的话，那么非常设庙会则体现宗教性质的香会色彩更加浓烈一些。图5里的白云观、东岳庙、妙峰山碧霞

① 北京人也把庙会叫做“堂客们赶的会”（堂客也就是“妻子、家主婆”的意思）。《北平庙会调查报告》第58~59页。

② 关于厂甸的春节庙会，参考王卓然《北京厂甸春节会调查与研究》，平民教育社，民国11年。

元君庙的香会是其代表。相传元代，创建全真教的修建了白云观的邱处机，因其断玉传说而被信奉为玉器行的祖师，与玉器行有着密切的联系^①，和他成仙的传说相关的燕九节（正月十九）也成为北京一个重要的节气，很多神仙会活动也由此产生^②。东岳庙里的关帝殿、药王殿、戏神殿、鲁班殿等则代表了道教的一支——天师派。前面所讲的相关行会组织（马行、戏行、猪行、羊行、木作、棚行、建筑行）也组织了擗尘会、献花会、惜字会与放生会等各种善会进行活动^③。

但是各式各样的香会里最为盛大的要数清代后期妙峰山碧霞元君庙的香会了。坐落于北京西北郊外130余里的妙峰山碧霞元君庙是一座以侍奉着华北地区广泛信奉的神灵之一——碧霞元君（老娘娘或称老奶奶）^④的娘娘殿为中心的寺庙，每年四月初一起都要举行为期半个月左右的进香活动。虽然有关这一庙会的情形，以前的史料文献中不曾涉及，而最早对此进行调查的也要推及1925年顾颉刚等人的调查^⑤，但是康熙年间它应该就已经出现^⑥，光绪26年所做的《燕京岁时记》里记载“人烟辐辏，车马喧阗，夜间灯火之繁，灿如列宿，以各路之人计之，共约有数十万，以金钱计之，亦约有数十万，香火之盛，实甲于天下矣”，^⑦向我们诉说着当时的盛况^⑧。

有趣的是，这一香会有很多组织参加，进香的过程中也有多种多样的活动举行。主要分为文会和武会的这一香会，以称为香首或者都管的领导者为中心组织起来，大概从3月上旬开始，到处张贴《会启》，以公告香会会所

① 《白云观玉器业公会善缘碑》，《北京联合会资料集（1）》第32~35页。

② 有关白云观和燕九节的由来和意义参考张紫晨《白云观传说的演变及北京有关的风俗》，《北京师范大学学报（社科版）》1984~1985。

③ 《北京工商行会资料集（四）》，第689页。参考以下资料。

④ 参考吴效群《北京的香会组织与妙峰山碧霞元君信仰》（北京师范大学博士学位论文，1998）。

⑤ 顾颉刚对此共进行了2次调查，1924年的初次调查结果当年的5~8月连载在《京报副刊》，之后1928年以《妙峰山》（国立中山大学语言历史学研究所，1928.9）为题出版，第二次调查完成于1929年，其调查结果发表于《民俗》周刊第69、70期合刊。另外1938年到1945年间金受申有关这一香会的详细记录于《立言书刊》的《北京通》专栏。连载刊出。参考李宏主编《北京通》，大众文学出版社，1999，第152~166页。

⑥ 顾颉刚：《妙峰山的香会》，第35页。

⑦ 《妙峰山》，第124~125页。

⑧ 据《北京通》作者金受申的记载，香会中的武会在清末曾极度盛行，民国以后虽然逐渐衰退，但到民国10年为止仍然很是活跃，可是顾颉刚1925年的调查中，20%使用了老会这一名称，如果考虑到前面所讲的，商业行会的全盘创立或是再组织，光绪年间已经基本完成，那么这些老会应该是进入19世纪后开始组织起来的，光绪年间才开始活跃起来。

和日程。4月初开始进香，一般在为期3天的日程里提供与各自的职业相关的服务。最为常见的服务项目是，开茶棚为香客们提供茶水，或是修整清扫道路（修道老会或是净道圣会），演示武术，吹奏乐器，为香客修鞋等，种类多样的服务项目都可见到^①。1925年顾颉刚带领北京大学研究所国学门的风俗调查会对这一香会做过调查，根据他们所做的调查结果，99个香会组织得以确认^②，其中的19个是像“金峰普照燃灯老会”那样的老会，其余的为圣会。成立年岁超过百年的才可以称为老会，如若自己随意使用老会的名字，就会遭到其他香会的谴责与追究^③。

以香会的会所为依据进行区分的话，北京内城有20个，外城28个，郊外23个，另外有18个香会出现在天津地区。关于香会的主体有纯粹为旗人的旗人团体，如“圆明园正白旗修道老会”，也有会所为会馆的，如“公议同善缝绽老会”（山西洪洞会馆），或者主体为具体的行会组织的，如“万寿善缘缝绽会”的“皇城内外新旧靴鞋行旗民”^④。正如图6中所看到的，整体上香会的分布，在内城和旗人的分布保持一致，外城大体上和手工业地带保持一致。这说明了旗人和手工业劳动者等城市下层居民为这一组织的主流^⑤。

老会和圣会的名称严格区分不可混用，这说明了这两种组织之间相互有交流，并存在一个共感带。有趣的是在仁井田升所撰的《北京的工商行会资料集》里发现了有关证据，纸行会馆民国25年的匾额^⑥里出现了75个各种老会、圣会名称，这些名称都是普通资料里难以看到的^⑦，其中有22个同样出现在妙峰山香会的名称里。根据顾颉刚的调查结果，这22个香会所在会所外城12个、内城8个、城外为2个。这些自发组织起来的香会组织相互之间有一定的联系体制，这也是他们能够在妙峰山香会的活动中有条不紊地和

① 顾颉刚：《妙峰山》，第52~74页。

② 这一数字与全盛时期的400余个香会数目相比可以说是大大缩减了。这可能是因为冯玉祥的军队对来庙进香的人进行杀虏的传闻。

③ 顾颉刚，ibid，第38~39页。

④ 顾颉刚：《妙峰山的香会》，《妙峰山》，第41~52页。

⑤ 《北京通》第156~160页里多数的香会名字都出现了，顾颉刚的调查里出现的香会名字都得到了确认，另外也出现了许多新的香会名字。尤其是以礼部大执事、兵部杠箱、掌礼司太狮等衙门为基础组织起来的香会值得关注。

⑥ 《北京工商行会资料集（四）》，第1053~1054页。

⑦ 仁井田升认为这些香会只是纸行内部的聚会（仁井田升：《中国的社会与行会》，第81页），但是其中也含有像万寿善缘缝绽会这样很明显的靴鞋行香会，所以这种说法是不全面的，或许他们是为了解那些参加妙峰山香会的香会而来共聚一堂，从而在参会者记录上留下了所在香会名称。

谐共事的基础。

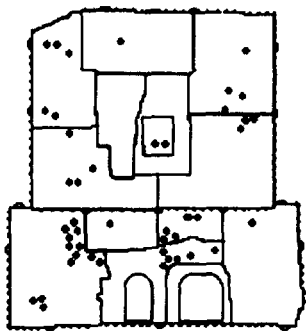


图6 妙峰山香会中北京城内会所分布

妙峰山香会的氛围和普通熙攘热闹的香会还是有所不同的。它是极为虔诚的。前来参拜的人多为劳动者，他们互相道着“虔诚，虔诚”，极力营造一种“虔诚”的心态；进香结束，下山之时，也会互道着“您带福还家”的祝福而返。调查里的庄严是如此描写：“他们的态度是极为虔诚和恳切的，以至于别人也会不自禁地感染了那样一种心绪氛围。”^①正如前面所说的，现实世界里疲于奔命、艰难求生的胡同居民们一步一拜朝顶进香的过程，可以说是带着对神灵的笃信体验超脱这苦痛现实的过程，在这一超脱的过程里

贫富贵贱之分荡然无存，人们相视互道“虔诚”，生命的本真自然流露^②，于是彼此间的共感带得以确立。

曾对胡同地方社会百态做过细腻刻画的作家老舍在其作品《骆驼祥子》里对妙峰山香会的进香行列的描写部分就恰如其分地表现了胡同居民的这种精神共鸣。这样的“乡愁”、这样的“兴奋”不正是那些生活在褪了色的、为灰色所充斥的北京胡同里的居民们以“老北京人”意识定格下来的情感共振吗？

三 近代化和胡同地方社会： 从“非正式性统治”到“正式性统治”

施坚雅在做有关中国城市的研究时指出，地方准政治组织的阶层结构和官僚行政机构的阶层组织密切相关，地方治安的维持、赈灾、纷争的调停等很大程度上的社会管理事务都由非正式性的准政治机构负责，所以称之为“非正式性统治”^③。与地方居民日常生活息息相关的很大一部分，国家不会

① 庄严：《妙峰山进香日记》，《妙峰山》第145页。金受申：《北京通》，第152~153页里讲某教会大学妙峰山布教团本意是前来宣传教义，不想却感动于他们的虔诚，这一轶事也说明了当时的那种氛围之浓。

② 庄严，ibid. 第148页。

③ Skinner, “Cities and the Hierarchy of Local System”, *The City in Late Imperial China* (Stanford, 1977) pp. 337 ~ 339.

另设机构进行管理，而主要以自律的形式处理。前面提到的会馆和行会就是基于这一原因而自发形成的一种组织，它最为重要的作用之一就是成员中有人生病或是死去的话，组织里会予以必要的照料或是进行安葬。关于这种组织内部的运行，一般是自律性质的，但是就像在牙行制度里所看到的，也并不是完全不受约束的^①。

从表2中清代慈善机构的设立时期和种类里可以看出，清代的慈善机构都有着明显的倾向性。设立的数目以同治、光绪年间为多，其爆发式的增长之势值得关注^②。这与进入19世纪后半期以后，直隶一带连年的灾害不无关系^③。救济设施在不同的时期设立种类也各自不同，乾隆年代粥厂占据了大部，咸丰、同治年间集中在水局的设立，光绪年间则以修建善堂为主。虽然表上没有记录，咸丰之前的慈善机构主要为政府所设，咸丰以后民间所建慈善机构则占据了主导地位，这一点也是相当值得关注的。

表2 清代慈善团体的开设日期及种类

	顺治	康熙	雍正	乾隆	嘉庆	道光	咸丰	同治	光绪*	未详	计
粥厂	5	1	10	2		1	1	17	10	6	53
善堂		2		1	2			3	10	2	20
水局(水会)						2	6	6	1	1	16
棲留所			1		5						6
其他								2	1		3
计	5	3	11	3	7	3	7	28	22	9	98

资料来源：《光绪顺天府志》，北京古籍出版社，1987，第2册第315~331页。* 收录了光绪8年为止的记录。

19世纪后半期，胡同地方社会里繁杂多样的社会集团之间存在各种的互

① 行会自身的发展与试图通过牙行来对商业进行统制的中国传统商业政策有着密切联系。牙行从客商处征收手续费，用以斡旋货物交易，并代官府征税。牙行只有得到叫做牙帖的许可证以后才可以营业，据统计清末北京有120家牙行。（《清末北京志资料》第352~353、357~258页）。另外据 Burgess 调查，管理扛夫的组织叫南政司（外城的警察组织），要想成为组的头目，要支付40两，并要得到南政司的许可，手工业行会也有一定的统制机构。Burgess（1928）第110页。

② 这一现象并不仅出现于北京地区，中国沿海地区全部如此。参考夫马进《清代沿岸六省善堂的普及情况》，《富山大学人文学部纪要》7（1982）。

③ 参考邓拓《中国救荒史》，北京出版社，1998，第57~60页的表。

动活动，是不言而喻的。这种互动已经不仅限于封闭保守的同业组织、同乡组织内部，就像在水会或善堂所看到的，它已发展到一种横向的交流互动。然而揭开这一新的互动动向的内幕，我们看到的是，胡同地方社会内部，各种矛盾极度激化的现实，如无赖集团与皮行、靴鞋工人与靴鞋行等的矛盾一触即发。

光绪 11 年创立的老羊皮会馆，其创立碑文上刻有“至今光绪八年正月间，有无赖匪徒，在京都皮局门口，讹诈钱文若干。因此公议，积钱立会。又有行中无依之人，恐伊因贫为匪”^①的字样，阐明了他们为防“无赖”，进行自保，同时也为防止行内无所依靠的人沦为匪类的立会宗旨。这里所谓的“无赖”集团究竟为怎样的集团，没有明确的说明。但是光绪年间，北京城内的店铺街上，写有“包月”字样的纸张，要从商店里买来贴在店铺入口，通过这种手段强取豪夺的总头目，名为“老梁”，其手下有个名为“杆儿上的”的小头目，他领导着一个乞丐集团，疑为“无赖”集团的可能性较大^②。

前面已经提到，妙峰山香会在光绪年间盛极一时。如果考虑到来这一香会进香的进香组织大部分为基层劳动者的话，那么这一事件就意味着妙峰山香会很有可能就是作为北京城内的一个政治性空间而存在的。因而，光绪 2 年，以匪徒借教堂之所进行活动为由下达了针对邪教的封锁令；光绪 10 年，出台了严禁妇女逛庙会的指令；接着光绪 11 年对白云观的进香活动采取了一系列禁止措施等等，从这一意义上讲，这些事情的发生也就不是那么令人难以理解的了。^③

光绪 26 年的义和团事件可以说是在这样的社会氛围里市民的总爆发。经过两个月的攻守还是被八国联军占领了北京，数以万计的人惨遭杀害，北京的中心地域——前门一带完全遭到破坏。失去政府保护的商家店铺遭到八国联军的抢掠，胡同地方社会的许多曾经追随义和团的地方集团也遭到瓦解。

直到 1901 年，在对北京进行了一年之余的占领统治后，八国联军设立“安民公所”，让北京的绅商管理地方社会。有关“安民公所”的详细情况没有相关论述，大致就是启用清朝的地方官员或是绅士层对地方进行管理的一种统治方式^④。而日本对北京内城东四、西四地区的占领统治有几点是值

① 《北京工商行会资料集》（三）第 543 页。

② 《清末北京志资料》第 228 ~ 229 页。

③ 关于以上举措参考《北京市志稿》第 409、412 ~ 143 页。

④ 《德界四段安民公所办事绅士衔名单》里可以看见“巡视西城御史连升，王府长使福勒洪阿”等的名字，可以断定清朝的一部分地方官在安民公所组织里仍任原职。《中国近代警察史》第 85 页。

得关注的，即安民公所管理事务范围很广，从户口调查到营业许可，甚至到救济活动都在其管辖范围之内，另设警务学堂，使得名为“巡捕队”警察组织成员选拔制度化^①。这一举措使得地方行政体系上，民政部门融合并受制于警察部门，对此后清朝的地方行政制度产生了巨大的影响。

1901年随着占领军对占领地的返还，安民公所也随之解体，由模仿它而设的“善后协巡营”取而代之，并随后改编为工巡总局。这一机构直属于皇帝，由工程巡捕事务大臣统辖身兼两职。这个结构既是警察组织也是行政组织，直到光绪32年，官制改革中，作为总管一切民政事务的机关——民政部成立以后，才移至其麾下，更名为内外城巡警总厅。模仿日本改制以后的警察组织和政府组织，统制方式与前近代期的统制方式截然不同。新近发掘的“清末北京城市管理规则”就很好地反映了这一新的规制模式。这里面有关于道路交通的法规，医药卫生法规，关于各种服务业的规定，市场管理规定，监狱管理规定，甚至对启烟局和娼妓等社会诸多领域也一一做了明确规定^②。

北京市政管理体系的这种整顿，随着1911年辛亥革命后中华民国建立开始大刀阔斧起来。民政部改制为内务部，内外城巡警总厅改制为警司警察厅后，1914年成立京都市政公所。京都市政公所为曾任内务总长的朱启钤所设，其督办为内务总长兼任，协办通常为京师警察总监兼任，只有佐办要由内务总长推荐，并得到北京总商会的批准方可上任^③。从这一点我们也可以看出，京都市政公所与其说是一个自治性的市政机构，不如说它不过只是中央政府的首都统治机构。市政公所负责城市规划、基础设施的建设与管理和救济工作，不仅如此，城市的治安维持、征税、人口普查、消防，以至于商业管理都是在其管辖事务范围内的。即便是这样，它也不能拥有作为城市行政机构的属性和意义。只是佐办的任命要征得北京总商会的批准之事，说明了总商会的影响力之大，波及政府，是值得关注的一点^④。

正如前面我们所探讨的，虽然1910年代和1920年代北洋政府统治下的

① 《清末北京志资料》第231~239页。

② 《清末北京城市管理法规》，北京燕山出版社，1996。

③ 史明正：《走向近代化的北京城》，第32~38页。

④ 对此Gamble是这么谈起的，“就我们可以获知的而言，这是除了公共舆论可以对政府施加某些压力以外，北京市民唯一能够对政府有所参与并施加控制的地方。”（“As far as can be learned, this is the only place where the citizens of Peking have any participation in or control over the Government, except, of course, that exerted by the force of public opinion.”）Gamble（1921）p. 71。

北京京都市政公所建立了新的政府机构，但是从整体上来看，仍是以警察的力量来维持城市的统治。1917年北京多达8500多名的警察也许暗示了当时北京社会的不安定，同时也使得北京的角角落落里警察无处不在。

如此，行政体制的近代化也给原本存在的很多组织带来了相应的变化。光绪年间设立的许多善堂，这一时期虽然仍在活动，但是到了民国年间，其重要性明显下降^①。这是因为以前负责善堂活动领域的部门，现在都交由警察来管理。甘博的调查里提及的利生会是一个佛教团体，从清末以来一直自发进行的道路清扫活动，后来全盘交与警察负责^②，而清真寺里自发形成的施粥事业，从样式到经费都放手交由警察管理，寺里人员只负责提供场所^③。1915年商会法公布以后，以前的行会组织纷纷转为商会的形式，但是就像皮行商会一样，在向商会的转换过程中，并没有给行会组织带来什么本质的变化。通过总商会与地方官厅交涉，与政府之间的关系应该很明确了，但是有趣的是，“并稟地方行政各官厅，照章保护，以期防止公害，发达商业”，说明他们仍存有为政府所压迫的念头^④。联系到前面所提到的警察力量的全盘强化，这意味着当时的商业界对此怀有深深的忧虑。这一时期商界的这种忧虑，具体的，我们从羊肉行的事例中可以看出。1921年警察当局建立以后设立了新的征税项目，从未有过自己组织的羊肉行在抗税失败后，共感于同业组织的必要性，于当年10月成立了自己的同业组织^⑤。1928年国民党军掌握了北京，继而首都移至南京，北京改为北平，随之行政体制也有所改变，改制为社会局、公共安全局、财政局、公用局与卫生局5大局。根据这一改制，京师警察局变为公共安全局，事实上，它开始具备了作为市政府的功能^⑥。当然变化不仅仅限于表面。新的市政府对北京的地方区域进行了全面的再规划，改编为坊和区，在各坊或各区内设立自治公所，这种基层社会

① 当然与其说这些救济机构走向没落，说他们归拢于行政体制的统制或许更为恰当些。1921年市政公所建立的“京师参议会”就很好地说明了这一点。包括市政公所独办的由30人构成的这一组织是为了诱导市民参与市政建设。根据规定参与者必须要具有以下资格：在北京至少定居3年以上，至少纳税50元以上，有过明显的公共慈善记录。事实上根据这些规定，可以说这一组织不过成了运营慈善机构人士们的聚会。史明正：《走向近代化的北京城》，第30~31页。

② Gamble (1921) 第370~372页。

③ Gamble (1921) 第370~372页。

④ 《京师老羊皮行商会章程》，《北京工商行会资料集》(三)第548~549页。

⑤ 《北京的行会生活》第350~351页。

⑥ *ibid.*，第31~32页。

的再划定，到了1930年以后开始扩大到更大的范围，开始尝试一种彻底的、自上而下的组织化。各城区内成立了商团，郊区成立了保卫团等，数不清的组织得以建立，长老会、妇女会、壮丁会与少年团等类似组织，还有农会、工会、商会、渔会等类似的职业团体不断建立^①。这种自上而下的组织化将那些自发组织运营的社会集团，依据各种法令法规纳入规格化的轨道进行统制管理。团体要进行注册，如有违反法令或是有越权行为，或是危害公共利益，团体就要被强制解散。这一点与1937年日本占领北京后进行的新民化统治也是一样的。^②

这一过程也许就是义和团运动以后从未停止的行政体制近代化所能达到的极致吧。萧邦齐在对浙江地方自治研究的结尾中指出，自清末以来一直为中央政府所追求的官宪统制下的“自治”即“官治”的目标在1920年代得以实现，并且1930年代的南京政府所实行的地方官僚化政策可以说是20年代官治的发展。^③这一指摘同样也适用于北京的地方社会，换句话说，也就是施坚雅所说的从“非正式性统治”到“正式性统治”的发展过程。

这一过程是如何反映在胡同地方社会里的呢？存留至今的“非正式性统治”在向“正式性统治”的转换中，政府常常忽略可以保证地方秩序得以正常运转的体制建设，而只是以命令或是强制方式来贯彻自己的统治。政府的这一一贯作风，造成了官民之间的深深断裂。这一断裂1920年以后在政权的反复交替和日军的占领中，更是给了北京地方居民以深深的挫折感。占领者只是希望树立自己的权威，而即使是询问一下居民意愿的，那种自治公共领域都未曾存在过。虽然大部分情况下对官，即政府和“外地人”的不满都是埋藏心底的^④。但这一断裂时而也会发展到下层文化集团与政府的正面冲突^⑤。“老北京人”的意识里，就有着对“外地人”的反感^⑥，对自己地方社会的热爱与执著，这或许就是从这样的历史背景里产生的吧。

1930年代老舍等一群京味小说家对北京京味十足的刻画从某种意义上可

① 今堀诚二：《中国的民众与权力》，劲草书房，1973，第31～32页。

② 参考王国华《关于日伪北京新民会》、《日伪北京新民会》，光明日报出版社，1989。

③ 59 Schoppa, R. Keith, "Local Self-Government in Zhejiang" *Modern China* vol. 2. no. 4 pp. 526 ~ 7。

④ 官僚流氓的称呼也许要算是对这一集团最为恶毒的批判了。参考仁井田升，前揭书第227～229页。

⑤ 1940年代初东四的猪行和官的冲突就是典型的例子，参考仁井田升，前揭书第227～229页。

⑥ 骆爽编《“批判”北京人》，中国社会科学出版社，1994，第26页。

以说是对这一扭曲现实的反映。不断变换的历史面前，却始终是以同一种姿态示人，这或许就是他们悲凉的自画像吧。

结 论

北京老城区由于胡同的纵横交错，使之形成了如迷宫般的独特城市空间。本文主要想探寻一下这个地区的居民生活从近代以前到近代是如何演变的，以及所谓老北京人的北京地方社会独特的自我意识与这种变化有何种关系。

因为北京是首都，所以形成了以贵族或外地出身的官员为主的绅士层和基层地区人民层两种对比鲜明的阶层。这也可以从居民的住房面积或实际生活水平的统计调查中得到证实。北京基层人民生活水平明显低于同时期上海人的生活水平。因此，北京出现了两个极端阶层，一个是外地出身的官员、专职人员等高收入层和大多数的仅高于最低收入线以上的低收入层。

这些北京的基层人民，与其说是一个单一的集团，不如说是一个各种集团的集合体。大约有600多个会馆和工所可以体现各个集团的存在。这是在中国其他任何一个地方都无法找到的、北京所独有的特征。这些集团大体可分为同乡会、同行会和体现民族特性的旗人、回民等民族集团等。他们各自保持集团内部一致，并与其他集团共存。

他们的世界并非是一个互不兼容的封闭世界，而是通过庙会这种公开聚会的形式进行相互交流，达成市民共识。在此种意义上，妙峰山庙会发挥的作用尤为引人注目。以碧霞元君为信仰对象，各个集团组织并参与进香，形成了共同体的纽带。

国家是如何对待这种地方社会的思想世界的呢？笔者认为至少在清代，国家是认可他们的自律性体制的，如施坚雅所说，在“非正式的统治”框架下，允许基层地区人民的多种社会集团存在，并尊重他们的自律性体制。但是到了近代，却发生了根本性的变化。义和团事件以后，国家致力于动用警察来维护首都治安，对社会所有部门，甚至对清洁工都要动用警察来直接管理。以地区居民共识为基础的自治领域从此便消失了，地区的社会集团只有顺应国家权力，才能得以存在。这种国家权力专制在国民党政府统治时期或日本侵占时期的“新民会”时达到巅峰。一切都要按照法律实行统一管理，以“自治”为名的“官治”无异于从“非公式性的统治”转向“公式性统治”。老北京人的自我意识在这种情况下自然而然应时而生。“老北京人”的

意识的另外一面则是对外地人的“反感”，而对自己的地区社会的依恋，就在这样的历史条件下产生了。

值得关注的是，现在改革开放政策下的中国北京，又掀起了“老北京”的热潮。不仅无数叙述老北京故事的书籍不断出版，传统茶馆又重现昔日风采，而且自1950年代以后消失的庙会又重新出现了。1993年妙峰山庙会恢复以后，每年都有庙会，而且到这儿的进香组织也重新粉墨登场。这其中，有一部分人是50年代以前参加过进香组织的，另外还有一些新出现的组织。如何解释这种现象呢？当然，这与改革开放而引起的社会制度松弛也有关，但最根本的可能是，由于城市化的发展使老城区的地方社会贫民化，从而形成一种社会性的疏远意识。LeFebvre在《现代世界的日常性》中指出，没有丰富多样的社会活动，只靠日常生活支配的世界是很悲惨的。何谓近代？北京的地方社会所体现的这些细微的变化，在这种意义上可以理解为基层人民对近代的一种反抗的姿态。因此，胡同地方社会依然会继续存在下去。

(朴赫淳 韩国木浦大学校史学科)