

# 明清北京的信仰、组织与街区社会

## ——以东岳庙碑刻为中心\*

北京大学历史学系 赵世瑜

近年来，国内对于城市史的研究取得了较大进展，许多地方如北京、上海、天津等大都市都出版了多卷的或分专题的著作，论文更是不计其数。<sup>1</sup>但总体来说，目前城市史研究的多数成果采取的是传统的研究套路，问题意识比较陈旧，而一些新的多学科路向的探索近年来更偏向乡村，致使施坚雅等人关于中华帝国晚期城市的研究著作还是这个领域里未被总体上超越的成果。<sup>2</sup>本文主要依据北京东岳观的碑刻资料，力图从城市中的微社会场景出发，更细致地再现明清时期北京的一些生活细部，对城市史研究进行一些创新性尝试。此外，本文各个部分是近年来陆续完成的同一主题的研究成果，各部分之间未必有密切的关联，而是以一座庙宇为中心，对不同的问题进行的一种发散式研究，而且这项研究还远未完成。

### 一 总的观照：国家正祀与民间信仰的互动

大约 70 年前，顾颉刚先生为了研究神道和社会，先后对北京朝阳门外的东岳庙和京西南的妙峰山香会做过数次田野调查，并和他的一些同事们一起，发表了一些开创性的成果，<sup>3</sup>这可以说是对东岳神系及其信仰的较早的科学探索。在这些成果中，已经有学者指出，对碧霞元君的信仰，在北方民众中要比对东岳大帝更强。<sup>4</sup>实际上，通过普遍查阅明清以来的地方志，我们知道碧霞宫（包括娘娘庙、九天玄女庙等）主要存在于北方，东岳庙则普见于全国各地；前者主要分布于乡村，而后者则立足于作为统治中心的各级城市。这说明，自上古帝王的泰山封禅以来，东岳崇拜就更多地体现了国家信仰，而碧霞信仰则具有更多的民间性。在这里，本文试图对北京周边崇拜碧霞元君的各“顶”、东岳

---

\* 本文各部分先后发表于《北京师范大学学报》（社会科学版）1998 年第 6 期、2003 年第 2 期、《清史研究》2001 年第 1 期、《东岳论丛》2005 年第 3 期。其中两节也曾置于拙著《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》（三联书店，2002 年）中，这里再次收入此部分，主要是考虑内容的相对完整性；其中第二部分是与邓庆平合作撰写的，特此说明。

<sup>1</sup> 以北京史研究为例，郗志群主编的《北京史百年论著资料索引（1900-1999）》中搜集的成果可以作为代表（北京燕山出版社 2000 年），而上海史及香港史的研究由于其在近代以来的发展特点更受到国际学术界的重视，因而其成果水平较高。

<sup>2</sup> 当然国际学术界已频繁对施坚雅的研究进行反思，最新成果之一如：David Faure & Tao Tao Liu eds., *Town and Country in China, Identity and Perception*, Palgrave, 2002.

<sup>3</sup> 参见顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》第 1 册，中华书局，1988 年，第 68-74 页。《歌谣》周刊，1924 年第 50、61 号。《民俗》周刊，1929 年第 69、70 期合刊。

<sup>4</sup> 罗香林：《碧霞元君》，《民俗》周刊，第 69、70 期合刊，第 5 页。

庙及其二者的关系略做探讨，并且通过各种祭祀群体之间的联系，折射出在北京这个首善之区民间信仰如何与官方信仰发生互动。

### （一）京师五“顶”

京师各项，主要指北京城外几个有名的崇拜碧霞元君的寺庙，之所以称之为“顶”，是指“祠在北京者，称泰山顶上天仙圣母”。<sup>1</sup>清人则说得更具体：“祠庙也，而以顶名何哉？以其神也。顶何神？曰：岱岳三元君也。然则何与于顶之义乎？曰：岱岳三元君本祠泰山顶上，今此栖此神，亦犹之乎泰山顶上云尔。”<sup>2</sup>意思是说北京人把原来的泰山顶上的碧霞元君移植到这里，仍相当于在泰山顶上。关于碧霞元君信仰的概况，因80多年前顾颉刚等人对妙峰山的研究而受到重视。近年来，由于妙峰山进香活动的复兴，学者们对妙峰山碧霞元君信仰的兴趣又重新恢复。<sup>3</sup>虽然在他们的研究中均提及明清北京的各项，但多数语焉不详。

从明清时期的记载来看，主要的碧霞元君庙有五个，即所谓“五顶”：

京师香会之盛，以碧霞元君为最。庙祀极多，而著名者七：一在西直门外高粱桥，曰天仙庙，俗传四月八日神降，倾城妇女往乞灵佑；一在左安门外弘仁桥；一在东直门外，曰东顶；一在长春闸西，曰西顶；一在永定门外，曰南顶；一在安定门外，曰北顶；一在右安门外草桥，曰中顶。……每岁之四月朔至十八日，为元君诞辰。男女奔赴，香会络绎，素称最盛。惟南顶于五月朔始开庙，至十八日，都人献戏进供，悬灯赛愿，朝拜恐后。<sup>4</sup>

其他记载与此大略相同，也有一些差异。这里讲西顶在长春闸西，但附近还有其他碧霞元君庙，如：

碧霞元君庙在城外东南宏仁桥，成化时建。宏仁桥，元时呼为马驹桥。都人最重元君祠，其在麦庄桥北者曰西顶，在草桥者曰中顶，在东直门外者曰东顶，在安定门外者曰北顶，又西直门外高粱桥亦有祠。每月朔望，士女云集。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷3，“弘仁桥”，北京古籍出版社，1980年，第133页。

<sup>2</sup> 康熙三年《中顶泰山行宫都人香贡碑》。《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，中国书店出版社，2004年，第352页。后文中凡引碑文出自此书者，不再赘引书名，只标出页码。

<sup>3</sup> 其中重要的研究成果有收于刘锡诚主编的《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》中的若干成果，如李露露《清代〈妙峰山进香图〉》、刘守华《论碧霞元君形象的演化及其文化内涵》、邢莉《碧霞元君——道教的女神》等；还有美国历史学家 Susan Naquin 的长篇论文：The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site, 见 Susan Naquin 和 Chun-fang Yu 主编的 *Pilgrims and Sacred Sites in China*, 加利福尼亚大学出版社，1992年，第333-377页。另外还应提及北京师范大学中国民间文化研究所吴效群的未刊博士论文《北京的香会组织与碧霞元君信仰》（1998）。

<sup>4</sup> 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，“天仙庙”，北京出版社，1961年，第17页。

<sup>5</sup> 孙承泽：《春明梦余录》卷66，“寺庙”，12页下。《四库笔记小说丛书》第3辑，上海古籍出版社，1993年，869之236页。

这是说在高粱桥者非西顶。再如：

又有蓝靛厂，在都城之西，亦本局之外署也。万历三十六年，始建西顶娘娘庙于此。其地素洼下，时都中有狂人，倡为进香之说。凡男女不论贵贱，筐担车运，或囊盛马驮，络绎如织，以徼福焉。甚而室女艳妇，藉此机会，以恣游观，咸坐二人小轿，而怀中抱土一袋，随进香纸，以往进之，可笑也。<sup>1</sup>

此外，南顶也有类似的问题，如：

碧霞元君庙 臣按通志，庙在左安门外东南弘仁桥，明成化中建。春明梦余录云：弘仁桥，元时呼马驹桥。今此庙曰大南顶，旧曰南顶，共五层，坊二，……在永定门外者曰南顶，有正德五年御制灵通庙碑，今日小南顶，康熙五十二年敕修。<sup>2</sup>

可知南顶也有大小两个。除了上述五顶(或说六顶)之外，明清京师附近吸引大批信众的碧霞元君庙还有若干，如“涿州北关、怀柔县之丫髻山，俱为行宫祠祀”，<sup>3</sup>以及通州的里二泗等等。

据前述，东顶的位置在东直门外，准确的修建年代不详，但已见载于《春明梦余录》，说明在明代肯定已经存在。南顶如上述有二，大南顶在左安门外东南弘仁桥或马驹桥，建于成化年间，明时最盛；<sup>4</sup>小南顶在永定门外“五六里，西向”，在永定门以北，当建于正德五年或以前，《朝市金载》所记之“南顶”即此小南顶，而前者却已衰败。西顶在蓝靛厂，建于万历三十六年，或称其在“西直门外万泉庄”，<sup>5</sup>或称其在麦庄桥北（《春明梦余录》）、长春闸西（《帝京岁时纪胜》）等等，均指同一地。<sup>6</sup>该庙在明代称护国洪慈宫，于清康熙年间改称广仁宫。另外在高粱桥者也应比较出名，称天仙庙。北顶在安定门外，一说在德胜门内路东（《朝市金载》），一说在德胜门外土城东北三里许（《燕京岁时记》），除说在德胜门内者欠妥外，余均指一地。该庙亦建于明初。<sup>7</sup>中顶在今丰台区右安门外中顶村，旧说在右安门外草桥：“其在草桥者曰中顶，天启七年建，名普济宫。”<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 刘若愚：《明宫史》木集，“天仙庙”，北京出版社，1961年，第17页。

<sup>2</sup> 励宗万：《京城古籍考》，北京古籍出版社1981年，第6页。

<sup>3</sup> 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》，“天仙庙”，北京出版社，1961年，第17页。

<sup>4</sup> 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷3，“弘仁桥”，北京古籍出版社，1980年，第133页记：“盛则莫弘仁桥者，岂其地气耶！”

<sup>5</sup> 励宗万：《京城古籍考》，北京古籍出版社，1981年，第6页。

<sup>6</sup> 光绪《顺天府志》，“京师志十七·寺观二”。北京古籍出版社，1987年，第550页记：“长河麦庄桥之西为长春桥，度桥为广仁宫。”

<sup>7</sup> “北顶娘娘庙坐落北郊二区北顶村一号，建于明宣德年间，属私建。本庙面积二十二亩一分，房殿四十三间；附属莹地十亩，香火地五亩……”。见《1928年北平特别市寺庙登记》（档号J181-15-107），收于北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，中国档案出版社1997年，第89页。

<sup>8</sup> 励宗万：《京城古籍考》，北京古籍出版社，1981年，第6页。

但是，除了上述各项外，还有一些庙也被民众列入“顶”之中。如崇祯十三年史可法撰文的《六顶进供圣会碑记》，其中说：

都城之东朝阳关外二里许，有敕建东岳庙焉。盖自元时迄今，威灵赫奕，耸动中外。内贵宦戚，士庶人民，近而都城市会，远而村落隐僻，及诸善信男女，无不□□□□，不约而同，千古有如一，盖甚盛事也。……边缘都中，善人□□，□茹素事神，备心向善。爰以□□□□进贡白纸六顶等会，捐诚不苟，力独不倦。……其年例进贡东岳大帝、娘娘金身，珍宝珠翠，冠服带履……等项，□□□□、弘仁桥、西顶、北顶、中顶懿前暨药王庙六处，进贡香楮供祀之仪，必先秉达于勾魂之司，以为神庆之祀典也。……<sup>1</sup>

这里的“六顶”似乎是加上了药王庙，而且表明了各项与东岳庙之间的密切关系。另外清康熙四年春一个称“展翅圣会”的会首钱坦所立碑记说：

有彼都人士钱应元于每年三月二十八日圣诞，进贡冠服展翅。……后稍有废弛而渐至冷落，而沈应科、李国梁……复为效尤。不忆世代迁移，人心有懈，苟不振而兴之，善行又将泯灭。钱宗仁续而光倡之，大为修举，子钱坦丕承先人，克绍前烈，相率同志，创为八顶圣会，可称善述善继者。<sup>2</sup>

该碑两侧分别刻有“八顶进贡展翅老会”和“沿途寺庙二百六十四处”字样。虽然碑文中未提祭祀包括哪八项，但可肯定在通常五顶之外，还有若干重要庙宇被列入“顶”之中。同时也表明了这八顶与东岳庙之间的关系。

我们还可以看到有所谓“二顶圣会”，这个西华门四牌楼一带成立的进香组织，曾分别在东岳庙和蓝靛厂西顶立碑留记，似乎“二顶”是指东岳庙和西顶<sup>3</sup>；在东岳庙还有康熙三十年十月的《扫尘会碑》，两侧文字分别是“九天、太乙、东岳三顶静炉掸尘老会”和“都城内外各城坊巷居住”，<sup>4</sup>指的更不包括崇拜碧霞元君的各项；更有正阳门外猪市口粮食店的四项圣会，其会碑立于东岳庙，但其四项分别何指，于碑文中并无明载。<sup>5</sup>

由此我们可以知道，明清时期京师各项虽以崇拜碧霞元君的五顶最为著名，但也有其他寺庙被称之为“顶”（还有我们尚未提及的、在清代非常繁盛的妙峰山和丫髻山金顶），但无论如何，这些顶都与朝阳门外的东岳庙发生了一定的联系，而这些联系又是由哪些祭祀进香组织促成的，正是我们关心的问题。

<sup>1</sup> 崇祯十三年《六顶进供白纸圣会碑记》，第65页。

<sup>2</sup> 康熙四年《东岳大大帝圣会碑记》，第80页。

<sup>3</sup> 康熙十七年《二顶圣会碑》，第88-89、363页。

<sup>4</sup> 康熙三十年《东岳庙扫尘会碑志》，第106页。

<sup>5</sup> 康熙二十年《四项圣会碑记》，第93页。

## （二）京师东岳庙的国家正祀性质

碧霞元君是东岳的女神，与东岳大帝有密切的关系，这一点毋庸置疑。对她的信仰虽然比泰山信仰后起，但在北方民众中的影响却比泰山信仰还大。顾炎武《日知录》有“论东岳”一篇，说泰山的“仙论起于周末，鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禅之文，是三代以上无仙论也；《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元、成以上无鬼论也”。秦皇、汉武封禅泰山，是为祭祀名山大川，或望风调雨顺，长生不老，但汉以后泰山治鬼之说渐盛，所以东岳庙里要有 10 殿阎王和 72 司。三国时管辂对他的弟弟管辰说：“但恐至太山治鬼，不得治生人，如何？”<sup>1</sup>为了解决这个问题，一方面在泰山的方位上做文章，认为东方主生；<sup>2</sup>另一方面人们又利用民间泰山女的传说（见《搜神记》），逐渐创造了泰山的女神碧霞元君，保佑生育，治疗疾病，补足了泰山神的治生功能。或以恐怖威吓，或以仁慈感化，自然以后者更易得到民众、特别是肩负养育子女之责的女性的欢迎。

虽然碧霞元君在北宋时得到了统治者的册封，但在国家祀典中显然没有东岳泰山神的地位那样高。按明代国家祀典分大、中、小三类，其中岳镇海渚属中祀，洪武时规定春秋二祭，天子也要在祭日行礼；在此之外还有京师九庙之祭，其中就包括东岳庙，祭用太牢。弘治年间礼部尚书周洪谟等曾上疏说：对东岳泰山之神，“每岁南郊及山川坛俱有合祭之礼”，对京师的东岳庙的祭礼也沿袭了下来，因此提出“夫既专祭封内，且合祭郊坛，则此庙之祭，实为烦渎”，主张罢免，但没有得到批准。同时我们发现，在国家祀典中，找不到碧霞元君的踪影。<sup>3</sup>检光绪《顺天府志》，东岳庙被列入《京师志·祠祀》部分中，而各项的碧霞元君庙则被列入《京师志·寺观》部分中，显然在制度的规定上二者是有别的，而后者是被官方视为民间信仰的。

东岳庙祭祀仪式的官方性质或“正祀”特征还可从参与者或支持者的身份等级上得到证明。在明代所立的碑中，无论由何人所立，撰文题额的都是高官显贵，即立碑者也往往是上层之人。如隆庆四年八月的《东岳庙圣像碑记》由原刑部侍郎郭惟清撰文，原工部侍郎王槐书写，湖广总兵、安远侯柳震篆额，述京师缙绅段时泰倡议更新庙貌，共有锦衣卫指挥、千户、御用监、御马监、内官监、司礼监、尚衣监、神宫监的太监参与。观其题名，除列名最上的发起者 22 人外，下列 5 名会首，再下为“信官”41 名、“信士”150 余名、“信

<sup>1</sup> 陈寿：《三国志·管辂传》卷 29，“魏书·方技传第二十九”。中华书局，1959 年，第 826 页。

<sup>2</sup> 光绪《顺天府志》，《京师志六·祠祀》，第 158 页，转引明英宗御制东岳庙碑记说：“天下之岳有五，而泰山居其东。民之所欲，莫大于生，而东则生之所以始。故书称泰山曰岱宗，以其生万物为德，为五岳之尊也。”

<sup>3</sup> 《明史》卷 47，“礼一”；卷 49，“礼三”；卷 50，“礼四”。中华书局，1974 年，第 1225、

1283、1309 等页。

女”80余名（包括5名女会首）。<sup>1</sup>又如万历十八年三月的《岳庙会众碑》为南京礼部尚书王弘海撰文，西宁侯宋世恩撰额，中书舍人谭敬伟书丹。

立碑者中，又尤以宦官这个群体最为突出。万历十九年的《岳庙会众碑》说：“中贵周公宽、李公坤、郭公进雅重岳山之神，鸠众二百余，于十六年创起会祀之礼。”<sup>2</sup>次年的《东岳庙会中碑》则讲“御马监太监柳君贵、彭君进……监局官凡若干人，岁于神降之辰，张羽旗设供具以飨神”；<sup>3</sup>另有一碑阴题名中的领衔者为大名鼎鼎的司礼监秉笔太监魏朝，<sup>4</sup>这也就难怪可以请得动像翰林院修撰余继登、大学士王锡爵这样的名人来撰写碑文了。<sup>5</sup>

但即使是东岳庙这样的国家正祀也必须有民众的信仰活动作为基础。宛平城西有一东岳庙，“国朝岁时敕修，编有庙户守之。三月二十八日，俗呼为降生之辰，设有国醮，费几百金。民间每年各随其地预集近邻为香会，月敛钱若干，掌之会头。至是盛设，鼓乐幡幢，头戴方寸纸，名甲马，群迎以往，妇人会亦如之。是日行者塞路，呼佛声振地，甚有一步一拜者，曰拜香庙。有神浴盆二，约可容水数百石，月一易之，病目人虔卜得许，一洗多愈”。<sup>6</sup>朝阳门外的东岳庙碑文中也有类似的描述：“都城朝阳门外先年敕建庙宇一区，朝廷每岁遣官致祀，而祈祥禳禳，尤淳淳焉。以故都城人众事之典，无内外，无贵贱，无小大……。”<sup>7</sup>可见国家祀典与民间信仰并不完全相斥。

考虑到当时都城居民的社会构成，除了宫廷内的大量宦官外，还有许多人都与官府有着千丝万缕的联系。他们可能就是大大小小的官员，或者是他们的亲属；在具有一定经济实力和社会地位可以起会立碑的人中，不可能有太多平民百姓、特别是贫贱下层。即使是那些一般殷实富户，也需要拉拢宦官太监，列名其上，以壮门面。天启四年有一《白纸会碑》，前面没有高官显贵撰文、篆额、书写的说明，碑文简陋，应属一般市民所立：“京都明时等坊巷有老善首锦衣牛姓永福，领众四十余载，今年末命男牛应科同妻王氏接续，领诸善信，各捐净资。”<sup>8</sup>此会虽属民间组织，但“锦衣”二字仍表明会首具有一定的身份。崇祯五年的《敕建东岳庙碑记》中说：“凡一切诸司善众，各有发心，会名不等，而崇文门外东南坊领众姓弟子卞孟春等起立白纸圣会，每岁四季进供……。”<sup>9</sup>这也应该是一个民间善会，但却能请来尚宝司卿王某撰文，如果不

<sup>1</sup> 隆庆四年《东岳庙重新圣像碑记》，第14-15页。

<sup>2</sup> 万历十九年《岳庙会众碑记》，第27页。

<sup>3</sup> 万历二十年《敕建东岳庙会中碑记》，第33页。

<sup>4</sup> 万历二十一年《岳庙圣会碑记》，第36-37页。

<sup>5</sup> 王锡爵撰文之碑为万历二十年《东岳庙碑记》，第31页。碑阴题名中除宦官以外，还有德妃许氏、荣嫔李氏等一干信女。

<sup>6</sup> 沈榜：《宛署杂记》卷17，“民风一”，北京出版社，1961年，第167页。

<sup>7</sup> 万历十三年《东岳庙供奉香火义会碑记》，第18页。

<sup>8</sup> 天启四年《东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》，第46页。

<sup>9</sup> 崇祯五年《敕建东岳庙碑记》，第60页。

是会首有较高社会地位，至少也有意借此抬高自己。与地方社会不同，这也许就是京师这个天子脚下的“民间社会”的特色。

必须指出，入清以后，北京东岳信仰的民间化过程进一步加速。虽然政府对它日益重视，康熙和乾隆年间两次大规模修缮，“規制益崇”，甚至在皇帝谒东陵途中，也通常在这里“拈香用膳”，<sup>1</sup>但还是可以看到，由宦官所立的会碑、由高官显贵撰文题字的会碑大大减少，而一般民间香会的立碑明显增多。如康熙二十三年一碑文中写道：

若届圣诞朔望之辰，士庶竭诚叩祝者纷纷如云，神京远近，谁不瞻仰？由是众等鸠集诸善，在于西直门里小街口，诚起金牛圣会……。

碑阴题名列正会首若干人某某，副会首若干人某某以及众信弟子等，没有任何职衔列于前。<sup>2</sup>另一康熙二十九年的碑文这样写道：

……而京师四民，老幼瞻仰，遐迩欢心。每逢朔望，大而牲帛，小而香烛，……尤虑人心久则懈，年深则泯，遂集同里之忠厚信心者，共成一会，攒印积金……。

署名“东华门外散司圣会众善弟子等同立”，<sup>3</sup>显然也是社区性的祭祀组织。其他如同年安定门大街中城兵马司胡同扫尘圣会所立碑亦与此相同。再有康熙五十五年所立《子午会碑》，两侧分署“京都西安门外土地庙诚起子午圣会”和“内外各城坊居住众善人等名列于后”。从碑阴题名来看，最上为信官会首共8人，全为赵姓，下列正、副会首各姓若干人，善会若干人，最后是本庙西廊住持某某、西安门外土地庙住持某某，可知这又不完全是社区性的祭祀组织，大概是由官宦之家赵氏为主要资助人、由西安门外土地庙出面组织的、跨居住区的香会组织。<sup>4</sup>与此类似的还有：

而盘香之会，则弟子三人率众自雍正十三年始接续，以至于今。……吾会中男女长幼九十余人，住居各地，同心共意。……<sup>5</sup>

这也是一个跨居住区的祭祀组织，但不知是靠什么因素聚于一会之中。无论如何，尽管仍有署“大内钦安、大高二殿白纸老会”或请到大学士张廷玉题额的情况，表明官方色彩的持续，但清代民间祭祀组织介入的明显增多，也无疑是事实。

### （三）五“顶”的民间信仰性质

与此同时，祭祀碧霞元君的各项又情况如何呢？根据韩书瑞（Susan Naquin）的研究，明代创建的各项到清中期以后便先后衰落，其朝拜的盛况无

<sup>1</sup> 富察敦崇：《燕京岁时记》，北京古籍出版社，1983年版，第58-59页。

<sup>2</sup> 康熙二十三年《金牛圣会进香碑记》，第95页。

<sup>3</sup> 康熙二十九年《东华门外散司会碑记》，第99页。

<sup>4</sup> 康熙五十五年《东岳庙子午圣会碑记》，第126-127页。

<sup>5</sup> 乾隆五年《盘香会碑记》，第151页。

法与乾隆后兴盛起来的金顶妙峰山相比。<sup>1</sup>虽然如此，清人如潘荣陛还是说“京师香会之盛，以碧霞元君为最”，励宗万也说“都人最重元君庙”，乾隆年间还对南顶和中顶进行过重修，这说明至少在清前期各顶的香火状况还是差强人意的。而且，虽然情况有所不同，妙峰山金顶仍属碧霞元君崇拜浪潮的一个部分。

明清时期京师以及华北各地对碧霞元君的崇拜转热，也许与明清以来华北民间宗教中的“无生老母”信仰有某种关联。尽管罗教的祖师罗祖并没有明确直接地给出“无生老母”的概念，但已经暗示“祖即是母”的转化可能。我们看到，大谈“诸佛母，藏经母，三教母，无当母”的罗教经卷，正是《巍巍泰山深根结果宝卷》的《一字流出万物的母品第四》。<sup>2</sup>在晚清的一些民间宗教组织中，在最高层的无生老母之下，还有对不同层级的圣母或老母等女神的信仰。<sup>3</sup>虽然无生老母这个至高神很明确地与碧霞元君不同，但这至少说明了当时民众对女神信仰的普遍需求。甚至康熙皇帝在为西顶所撰御制碑文中也说：“元君之为神，有母道焉”，“母道主慈，其于生物为尤近焉”。<sup>4</sup>其基本思路与民间对女神的崇拜是一致的。

宋代以来，国家往往通过赐额或赐号的方式，把某些比较流行的民间信仰纳入国家信仰即正祀的系统，这反映了国家与民间社会在文化资源上的互动和共享：一方面，特定地区的士绅通过请求朝廷将地方神纳入国家神统而抬高本地区的地位，有利于本地区的利益；另一方面，国家通过赐额或赐号把地方神连同其信众一起“收编”，有利于进行社会控制。<sup>5</sup>尽管传说宋真宗时就赐号“天仙玉女碧霞元君”，尽管明清两代的统治者先后把一些神祇纳入国家正祀，也先后对一些“淫祀”采取了禁毁的行动，但碧霞元君信仰始终没有被列入国家正祀之中。由于历代皇帝都在不同程度上对其持赞同或支持的态度，因此它或许可被视为一种“准正祀”，是一种得到官方肯定的民间信仰。其之所以得到官方的肯定，除了它与正祀东岳信仰的密切关系外，还在于它在京畿地区的流行性和朝拜活动的无危险性。<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Susan Naquin, 1992, p.349.

<sup>2</sup> 参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992年，第213页。

<sup>3</sup> 程贻：《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社，1990年，第244页。

<sup>4</sup> 于敏中等：《日下旧闻考》卷99，“郊垌”，北京古籍出版社，1981年，第1640页。

<sup>5</sup> 关于这方面的中外研究成果，可参见蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》1997年第8卷，第2期，第187-219页。

<sup>6</sup> 根据王斯福的说法，官方宗教与民间宗教的区别之一，在于前者强调其行政层级，而后者强调神的灵力。依此，碧霞元君信仰当然是民间信仰。他还指出，这两者间有重叠的部分，即官方通过赐额、封号、建庙等方式将民间宗教纳入官方系统，这显然也符合碧霞元君信仰的情况。见 Stephan Feuchtwang, “School Temple and City God”, in C. W. Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1977.



我们可以从各项的碑文中获取一些有关的信息。以康熙三十五年正阳门外猪市口百子老会立于中顶的碑文看，这是一个普通的社区性香会组织。碑阴题名有正、副会首各若干人，司房管事若干人，还有某门某氏等女性 140 人左右。但却有大学士张玉书篆额，翰林院官史夔、孙岳分别撰文和正书，可见民间信仰仍需要相当的官方色彩作为支持。<sup>1</sup>

西顶大概是各项中香火最盛之处，留下的碑文也最多。从这个角度来看，它与东岳庙一东一西，遥遥相对，其他各项都无法与之相比，<sup>2</sup>原来五顶所表现的传统宇宙空间格局似乎让位给了民众自身的信仰实践选择。从这里的碑文可以看出，虽然上述官方色彩依然保存，但其香会的民间组织性质仍然是主要的。同时，尽管明清之际经历了改朝换代的巨大风波，北京又首当其冲，但对民众的原有信仰生活似乎影响有限。我们看到，崇祯九年一碑为光禄寺卿董羽宸撰文，宣城伯卫时春篆额，但碑阴题名之首为“京都顺天府宛大二县各城各坊巷居住总管会首……立”，后列正、副会首、众会首及会众的题名。碑侧则为“在中城灵济宫南太仆寺街撒枝胡同总管香头等立”字样。<sup>3</sup>推测可能是各社区性的香会组织又在进香过程中形成一共同的香会联盟，选出总管会首为最高领袖，而此人可能就居住在撒枝胡同。

其他碑文同样说明许多有意思的问题。顺治十一年《泰山西顶进香三年圆满碑》是由德胜门迤南三圣庵老会所立，碑阴题名已模糊不清，由一在野官员篆额、撰文和正书，判断亦为民间组织；<sup>4</sup>类似的还有康熙十二年“宣武门里单牌楼坐香圣会正会首张汉等同立”的《西顶进香碑》、<sup>5</sup>康熙二十六年“阜城（成）门里三条胡同进香圣会正会首任秉直、王黑子、王永寿、李哥、栗必才合会众等同立”的《西顶洪慈宫进香碑》、<sup>6</sup>康熙四十一年“西直门里西官园口坐香圣会香首曹国相众等同立”的《曹国相创善会碑》<sup>7</sup>等多种。它们中原来撰文、篆额的官绅列名都在碑阳之前，现在或列于文后，或干脆连邀请官绅撰文写字都免了。这多少表明，来碧霞元君庙进香的组织更富民间性质。

从各种碑文来看，进香者来自京城内外各个地区。由于清朝将汉民、汉宫一律迁至外城，而内城居住者应该都是旗人，虽然可能共同信仰碧霞元君，但族群间的某种隔阂有可能妨碍了明朝的那种跨社区的进香联盟组织的形成。康

<sup>1</sup> 康熙三十五年《中顶普济宫百子圣会碑记》，第 376 页。

<sup>2</sup> 康熙四年《西顶施茶碑记》，第 354 页。碑文中说：“西顶距神京十五里许，接玉泉、凤凰诸山，其形势之耸秀，香刹之崔巍，实甲于诸顶。”

<sup>3</sup> 崇祯九年《西顶香会碑记》，第 348-349 页。

<sup>4</sup> 顺治十一年《泰山西顶进香三年圆满碑记》，第 350-351 页。

<sup>5</sup> 康熙十二年《西顶进香碑记》，第 361 页。

<sup>6</sup> 康熙二十六年《西顶洪慈宫进香碑记》，第 364 页。

<sup>7</sup> 康熙四十一年《曹国相创善会碑》，第 381 页。

熙二十八年的一块《子孙进香圣会碑》，是由“顺天府大宛二县正阳门外坊巷子子孙进香圣会当年正会首刘昌”等立的，碑文中称“大宛善信绅士刘昌等公起进香圣会”云云，<sup>1</sup>虽说明香会的发起人并非普通百姓，但这组织似乎是外城的汉人香会组织，因此在特定形势下也属于“民间社会”。而像前引曹国相创立的善会，从居住地区看，则应是旗人的香会组织；从题名来看，也有奴才、药师保、祖兴茂、三达子、鄂纳海、色勒、黑达子、索住、观音保这样的旗人姓名，但是碑文中开头便说“曹子国相，燕之清门庶人也。世居城西，尤好崇信佛教”，似会首又应是老北京的汉人。再回顾以前所举的进香组织，多在某城门里，从会首、会众的题名看，也不见有特别明显的旗人色彩，因此判断沿城门、城根一带居住的普通汉人并不一定被外迁干净，有相当部分的老居民留下来与旗人混居的可能性。

与东岳庙香会相比，信奉碧霞元君的香会组织确实多在城墙的边缘或外围。前引康熙八年的一个新顶进香碑文中明确说：“盖都中之会固甲天下也，而城西之会，复甲于都中。创之者，关之西北善信……。”甚至在西顶的一座《元宝圣会碑》两侧分别题为“山东济南府张丘县东二甲李凤”、“阜城（成）关外六道口村西顶元宝圣会香首李凤等立”，<sup>2</sup>说明此人落籍在山东，却住在京师的阜外，并建立起香会组织。我们知道，在传统城市中，城市居民的身份等级高低是从中心向边缘逐渐递减的。从社会空间(social space)的角度看，城市中心往往由衙门或官僚住宅占据，京师是天子所在之地，就更是如此，汉人在清虽被驱往外城，但汉官居住区仍在外城的北缘而接近内城；旗人虽在内城，但沿城门居住的往往是守城的旗丁及其家属。下等人以及外来人口更多居城市边缘或城乡交界地带。因此就目前我们掌握的材料来看，可以说，有关碧霞元君的香会组织（包括本文没有涉及到的妙峰山香会）大多是远离社会等级上层或权力中心的民间社会建构，尽管由于在京师的缘故，或多或少地带有官方的色彩。

另外值得一提的是，从西顶的碑阴题名来看，女性题名的数量引人注目。如前引顺治十一年碑，题名女性约有 70-80 人，占全部题名者的 30%左右；康熙八年碑有 410 多人，占全部题名者的 80%左右；曹国相碑有 170 多人，占全部题名者的 60%多。这一方面说明碧霞元君的女神特征、她保佑生育和治疗疾病的功能特别吸引女性信众，另一方面，女性的积极参与正是明清民间宗教活动的特征之一，这反过来又证明了本文所论朝顶进香活动的民间性质。

<sup>1</sup> 康熙二十八年《子孙进香圣会碑序》，第 367-368 页。

<sup>2</sup> 康熙五十年《元宝圣会碑》，第 388 页。

#### （四）京师国家与民间社会关系之一例

探讨明清时期信奉泰山神——东岳大帝和碧霞元君——的信仰组织及其活动在北京的表现，可能为学术界的相关讨论提供一个独特的个案。由于社会人类学和社会史通常论及的“社会”一词，是与“国家”相对应的一个概念，因此国家与社会之间的关系，特别是国家与“民间社会”的关系，就成为一个热门话题。研究民间信仰与基层社会组织的学者也从他们的角度切入其中，但由于他们（无论是历史学家、人类学家、民俗学家还是社会学家）所选择研究的点多属于中国的“边陲”<sup>1</sup>，或者是远离政治统治中心的乡村，因此民间信仰组织及其活动与国家及其代理人——地方官府之间具有相当大的距离。尽管国家可以通过赐额赐号来实现对民间诸神的控驭，可以通过地方士绅（民间权威？）的主持参与此类组织与活动，把官方的意识形态灌输到民众之中，同时地方士绅又可以代表家乡父老对官府的要求和维护地方利益，等等，个中联系，千丝万缕，但民间社会与国家的二元对立还是相对清晰可见。

明清时期的北京却不同，对于外地边地来说，它本身就是“国家”，至少是国家的象征。但是，当我们剖析它的内部结构时，它又与其他地方一样，是一个复杂的社会，只不过在这里，国家的力量空前强大、无处不在而已。从以上的叙述和分析中，我们已经知道，一方面，无论是作为国家正祀的东岳庙，还是民间性较强的祭祀碧霞元君的各项，都是民众活动的舞台，这些地方都有纯粹民间的香会组织（并非官方组织）在不断活动。另一方面，国家的力量不仅充分地体现在作为官方祀典的东岳祭祀和东岳庙香会组织上，也同样体现在主要作为民间信仰的碧霞元君信仰与其香会组织上；这里不仅有官方或具有明显官方色彩者的主动参与，也有民众对高官显贵参与的渴求。甚至我们看到各项的进香组织最后来到东岳庙，在这里立碑，却很少看到各项有东岳庙的祭祀组织到这里来交流<sup>2</sup>。从碧霞元君庙与东岳庙在国家态度中的差别来看，这应该表现了在北京这个特殊的地方，一种民间信仰对一种国家信仰的顺从。

从碑文中我们看不到这种情绪的明显流露，但对东岳庙崇高地位的认可还是有迹可寻的。如康熙二十年正阳门外猪市口粮食店四项圣会所立碑文中说：

“盖五岳各口一区，必以岱岳为称首。帝位崇隆，宰制群物。”<sup>3</sup>又如康熙三十年一个三顶静炉掸尘老会所立碑文中说：“五岳于祀典皆等三公，而泰山之班

<sup>1</sup> 从弗里德曼(M. Freedman)到施舟人(K. Schipper)、王斯福、科大卫(D. Faure)、桑高仁(P. S. Sangren)、武雅士(A. Wolf)、丁荷生(K. Dean)，再到郑振满、王铭铭、刘志伟、陈春声等人，他们的代表性研究成果都是关于福建、广东、香港和台湾的。他们的成果这里就不赘引了。

<sup>2</sup> 在西顶，我们看到有康熙十七年的《二顶圣会碑》。碑文中有“仰观诸岳，如华有洗头盆、蜀有捣帛石，元君其亦赞岱岳而流碣石者乎”等语，似乎也显示出作者认为碧霞元君相对泰山的辅助地位。同样是这个“四华门四牌楼二顶进香圣会”，同年也在东岳庙立碑。由于碑文中没有文字显示，故不知这是否表明这“二顶”指的是东岳庙和西顶。

<sup>3</sup> 康熙二十年《四项圣会碑记》，第93页。

次最贵。”<sup>1</sup>前面提到东岳庙有一碑两侧题为“八顶进贡展翅老会”和“沿途寺庙二百六十四处”，由此揣测，该会是连续朝拜八顶及沿途经过 200 多座寺庙之后，最后以东岳庙为目的地的，这也表明会众把东岳庙祭祀置于各项之上。

通过学者们的研究，我们知道，虽然国家通过区分国家的正祀、民间的杂祀和“淫祀”，为神灵信仰划定了疆界，但是这种疆界的威慑力又与国家控制力的大小或是否可及有直接的关系。像东岳、关帝、城隍等虽被纳入国家信仰，在各地由官员定时祭祀，但在远离政治中心的地方或乡村，它们却被民众与其他杂祀鬼神同样对待。<sup>2</sup>相反，在北京，不仅东岳庙，就是在北方各地称为娘娘、泰山老母和天仙的碧霞元君也被官方化了，敬神的香会往往要请著名宦宦书写碑铭，以壮声色，这说明京师民间社会所面临的官方影响和压力。

但是在另一方面，即使是在京师这样一个百官云集的地方，在天子脚下，在政令教化皆由此出的地方，民间社会的力量依然不可小觑。对民间香火极盛的碧霞元君信仰，皇帝不仅频繁赐额立碑，还派遣官员致祭，各种身份等级的官绅心甘情愿地为香会撰写碑文、篆额、书写，愿意把自己的一长串官衔爵位连带姓名镌刻在这些香会碑上。这充分显示出他们对这种民间信仰及其所显现的民间社会的力量的兴趣和重视。同时，也表明他们对这种民间信仰及相关活动的共享。

在这里，我们并不是试图暗示，在传统国家时代，国家与民间社会之间存在一种相对和谐的关系，实际上，这种国家的强力或者国家与社会的二元对立并不是到所谓现代民族-国家时代才凸显出来。在中国传统社会，专制君主始终试图通过各种手段控制和约束民间社会，而是想通过这个个案，说明在不同的地方，通过民间信仰表现出来的国家-民间社会关系，会有着相当不同的表现：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的冲突，而是温和的互动而已。

---

<sup>1</sup> 康熙三十年《东岳庙扫尘会碑志》，第 106 页。

<sup>2</sup> 关于关帝与村民祭祀，见 Prasenjit Duara, “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War”, *The Journal of Asian Studies*, 47, No. 4 (November, 1988), pp. 778-795; 关于官方信仰与民间崇拜中的天后，见 James Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou along the South China”, D. Johnson, A. Nathan and E. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1985, pp. 292-324; 关于福建莆田江口的东岳观，见郑振满《神庙祭典与社区空间秩序》，王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997 年，第 171-204 页。

## 二 从鲁班会看清至民国初北京的祭祀组织与行业组织<sup>1</sup>

据现存东岳庙的碑刻资料，明清时期京师民众组成了相当多的善会祭祀组织，这些组织或多或少与东岳庙有直接或间接的关系。鲁班会，或碑文中所称鲁祖会、鲁班圣会、鲁祖圣会等，就是这些组织中之一。

由于鲁班并非像关羽、观音等神那样具有多重神格，而只是特定行业的祖师神，因此从成员来看，这样的祭祀组织就具有鲜明的行业特点。但它又不等同于某一个行业组织，它往往容纳了若干个信奉鲁班的行业。可以说，鲁班会既是行业色彩很浓的祭祀组织，又可能是一个超越了具体行业的组织。因此，对这些祭祀组织的研究，必将突破过去在行会研究中将鲁班会等祭祀组织等同于行会、或将祭祀活动视为某个行会的精神文化活动之一而稍稍提及的做法，去正面分析作为祭祀组织出现的鲁班会的祭祀活动，挖掘出它的更深层的社会意义，从不同的视角观察当时的行业组织，并引发对清代至民初社会发育程度的思考。

关于明清以来北京行会的问题，中外学者多有论及，但对鲁班会这一相关的个案，却缺乏学术研究，这里仅以初步的探讨，求教于专家学者。

### （一）东岳庙与清代京师的鲁班信仰

据光绪《顺天府志》引虞集《东岳仁圣宫碑》，京师东岳庙为正一派道士张留孙于元延佑年间始建，但主要工程为其继承者吴全节完成。至明英宗正统十二年重建，据其御制碑文，此时在大殿周围“环以廊庑，分置如官司者八十有一，各有职掌。其间东、西、左、右特起如殿者四，以居其辅神之贵者，皆有像如其生。又前为门者二，旁各有祠，以享其翊庙之神”，从这里还看不出是否有祭祀工匠祖师鲁班的场所。<sup>2</sup>明万历时的《宛署杂记》记载：东岳庙“国朝岁时敕修，编有庙户守之。……民间每年各随其地，预集近邻为香会，月敛钱若干，掌之会头”，<sup>3</sup>也还不了解其中是否有行业性的祭祀组织。

京师地区何时开始出现祭祀鲁班的庙宇，暂时不得而知。清嘉庆十八年的《新建仙师公输祠碑记》中说：“京师为首善之地，而惟我师公输氏，绝少专祠。即有之，求其殿宇辉煌者，亦不多觐。”<sup>4</sup>在今西城区阜成门外大街的城隍庙中有乾隆二十六年的鲁班碑留存，碑文说“明朝永乐间鼎□北京，龙圣殿役使万匠，莫不震悚。赖师降灵□示，方□落成。爰建庙祀之，扁曰鲁班门”。<sup>5</sup>说明代京师开始有祭祀鲁班之所，虽并非不可能，但还没有当时的碑文作为证

<sup>1</sup> 本节系与我的研究生邓庆平合作而成，特此说明。

<sup>2</sup> 周家楣、缪荃孙等，《光绪顺天府志》，“京师志六·祠祀”，北京古籍出版社，1987年，第157-158页。

<sup>3</sup> 沈榜：《宛署杂记》第十七卷，上字，“民风一”，北京出版社，1961年，第167页。

<sup>4</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第78册，中州古籍出版社，1991年，第113页。

<sup>5</sup> 同上第71册，第213页。

据。昌平有顺治十年刻《鲁祖庙碑》，其中说它“香火久废”，这时才使它“焕然一新”，<sup>1</sup>说明在清以前这个鲁祖庙便已可能存在。其实，鲁班的信仰者主要是建筑行业的工匠，在元明的大部分时间里，由于匠户制度的存在，工匠地位极其低下，行业群体的力量很难得到发展；直到明中期以后，匠户制度逐渐废除，其社会地位有所改善，行业群体的认同日益强化，建庙祭祀鲁班才有更大的可能。所以我们看到，为数不多的京师鲁班庙创建年代都较为晚近，譬如今交道口大街南土儿胡同的鲁班祠，建于清光绪二年；今崇文区金鱼池一带原有鲁班馆街，以后改称鲁班胡同，有公输祠，或称鲁班馆，是在嘉庆十四年以银 6200 两买地“创立祠宇”的。<sup>2</sup>同样以鲁班为祖师的皮箱行，据称在康熙二十八年成立“阖行公会”，但“欲修祖庙，向无地基”，直到光绪年间才“创修祖庙”，叫做东极宫。<sup>3</sup>

就是在这个过程中，著名的京师东岳庙中也开始有了祭祀鲁班的香火。清康熙五十八年（1719），以“京师为首善，化百工之巧者，莫不汇而集焉。尤念乎事口技能之末，然所以善其事，而食其祭者，皆制作之祖，有以开其先而施其功也，则被乎教者，何可不俎豆之哉！于是各解其囊，共襄其工，择地于东岳庙之廊宇，盖而塑立之丹□□石涂之”。尽管碑文漫漶残缺，但我们还是可以看出，这时，蒙受了鲁班祖师“恩惠”的工匠，共同捐资在东岳庙中创建了这所“公输先师殿”。在碑阴题名的参加者包括顺天府大兴、宛平二县的约 480 名“弟子”，其中有 28 人为会首，<sup>4</sup>这便是本文所论的鲁班会。尽管我们还不知道，究竟是在这个鲁班殿兴建之前就存在具有会首、会众的组织，还是为筹划兴建这个殿而专门成立的这个组织，因此也就不能判断这是建筑工匠的行业组织为了群体认同塑造精神象征，还是由鲁班殿的建立产生了一个同行业的祭祀组织，但是我们从目前碑刻资料判断，虽然这些会碑都是由从事这一行业的人所立，但较早期的碑阴题名中所体现的只是祭祀组织和每个人，比如会首、会众，没有某个行业组织的名称；自乾隆四十八年《鲁班会碑》始，各碑题名中出现木作、石作、棚行、灰厂、木石瓦作等等名称，然后才是人名。由此，可以推测东岳庙鲁班殿建立之初，鲁班会首先是一个同行业的祭祀组织。

尽管没有明确的文献资料记载，但是东岳庙之所以能够容纳工匠们建立一座鲁班殿，恐怕与东岳庙的反复修缮和维护离不开这些建筑行业的工匠有关。而为什么这些工匠要在东岳庙、而不是别的庙里营建一个行业神崇拜的基地，

<sup>1</sup> 同上第 61 册，第 57 页。

<sup>2</sup> 民国时档案似乎误为道光十四年，见北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第 617 页，档号 J2-8-971。中国档案出版社 1997 年。

<sup>3</sup> 《东极宫碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第 96 册，中州古籍出版社，1991 年，第 123 页。亦见北京市档案馆编：《北京寺庙历史资料》，第 353 页，档号 J181-15-683，中国档案出版社，1997 年。

<sup>4</sup> 康熙五十八年《修建公输仙师殿碑记》，第 134 页。

并且随着时间的推移，东岳庙鲁班殿的香火要比其它鲁班祠庙的更旺，则与东岳庙本身的特点有关。一些碑文的作者也曾力图暗示鲁班与东岳的关系，比如说他“妙作流马，曾记西蜀之武侯；巧削木鸢，又闻东鲁之公输”，<sup>1</sup>或说“我祖师裔传自鲁，岳泽于周”，<sup>2</sup>强调某种地缘的一致性，暗示鲁班殿设于东岳庙中的合法性，但这都不是关键的因素，关键的因素在于东岳庙的正祀性质及其在京师民间祭祀场所中的中心位置。

我们前已论述了京师东岳庙的国家正祀性质，论述了国家正祀与民间信仰存在一种相互利用或互惠的互动关系。实际上至少从宋代以来，国家对民间信仰以及民间对国家赐额赐匾的态度就是这样。从明清东岳庙的碑刻资料来看，这里有许多民间祭祀组织与东岳庙发生联系，使自己得到国家认可而具有合法性和正统性，从而在诸多民间组织中更具权威性。而建筑业工匠也希望跻身其中，这就必须先使本行业的祖神在东岳庙这所大庙中占有一席之地。我们看到，虽然东岳庙在入清之后有日益民间化的趋向，但立碑的工匠还是尽可能加强一点国家的色彩。在康熙五十八年初建鲁班殿立碑时，请来撰文的人挂着“内廷供奉翰林院待诏大理寺司务”的头衔；乾隆四十八年碑的撰文者是进士，碑文中说“……且自大匠宗工，详于夏令，载在冬官，故凡穷奇巧幻、术业独精者皆谓之神。然粤稽历代，迄我皇定鼎以来，又未有如班圣先师之神明变化，可以法天下而传后世也”，<sup>3</sup>强调了鲁班甚至工匠行业在典章制度和现实政治中的合法性。乾隆五十七年，工匠们还为庆祝皇帝 80 寿辰，在东岳庙建“万寿天灯”，因为太高，差点倒塌下来，幸“师祖默显神功，潜为庇佑，而工告成无虞”，碑阴题名还有内务府营造司、工部营缮司等机构。<sup>4</sup>

明清时期京师寺庙极多，也多有祭祀游神的活动，但根据现存的会碑资料，东岳庙似乎集中了最多的香会组织。<sup>5</sup>前引明代《宛署杂记》中记载三月二十八东岳神诞时，“鼓乐幡幢，头戴方寸纸，名甲马，群迎以往，妇人会亦如之。是日行者塞路，呼佛声振地”。<sup>6</sup>清代潘荣陛的《帝京岁时纪胜》、富察敦崇的《燕京岁时记》等多书也记载其盛况。因此，工匠把自己的祭祀对象安置在这里，在这里举行同行业的祭祀活动，也可以借此壮大声势，抬高自己的地位。当然除东岳庙鲁祖殿之外，行业性的鲁班祭祀活动的主要场所还有西城区阜成门外大街城隍庙、旧鼓楼大街大觉寺（或称药王庙）等地，<sup>7</sup>但规模和集中

<sup>1</sup> 道光元年《鲁班圣会碑记》，第 213 页。

<sup>2</sup> 光绪八年《鲁班圣会碑》，第 238 页。

<sup>3</sup> 乾隆四十八年《鲁祖殿重修碑记》，第 191 页。

<sup>4</sup> 乾隆五十七年《鲁班圣祖碑记》，第 200-201 页。

<sup>5</sup> 见徐自强主编：《北京图书馆藏北京石刻拓片目录》，书目文献出版社，1994 年。

<sup>6</sup> 沈榜：《宛署杂记》第十七卷，上字，“民风一”，北京出版社，1961 年，第 167 页。

<sup>7</sup> 另据《北京工商ギルド资料集》与《北京のギルド生活》，精忠庙亦为土木泥瓦工匠进行鲁班祭祀活动的场所；全汉昇据顾颉刚编著的《妙峰山》的记载指出，因为“各行业的祖师——如技巧工人所崇拜的鲁

的程度似不如东岳庙这里为大。应该指出，虽然鲁班被工匠们奉为祖师和行业保护神，但这并不是清代的新鲜事；他们也完全可以在任何地方营造祭祀鲁班的场所，来表达他们的虔敬之心，这里的特殊之点是他们选择了东岳庙——在东岳庙的鲁祖殿中举行行业性的祭祀活动似乎具有非同其它的意义，这在此后牵扯祭祀活动的一些群体纠纷中可以看出一些蛛丝马迹。

## （二）鲁班信仰与行业组织的契合

鲁班会是基于鲁班信仰而结成的祭祀组织，那么鲁班信仰对于这个祭祀组织以及其中的各种行业组织的影响，也是本文要探讨的重要问题。

关于鲁班的传说，在我国的许多民族中都流传甚广，且源远流长，是随着历史的发展沉淀累积而成的。<sup>1</sup>但是鲁班信仰的普遍性却远远不能和关帝、观音，甚至城隍、药王、土地等信仰相比，如果说妈祖也是渔民的行业神的话，但同时也是东南沿海许多地方的区域神。因此，虽然鲁班信仰超越地域，但却仅仅局限于与建筑行业相关的职业群体中，其信仰空间不大，信众数量不太多。因此对他的来历，一般说即春秋时鲁人公输般，也有说是唐时肃州敦煌人，至各碑文中也多有异辞，还有将二者事迹混为一谈者。所以《集说诠真》讥笑说：“是所敬之神，尚未知谁氏，遑论其他？”<sup>2</sup>但是，如果与商人相比，尽管鲁班信仰的地位似乎不比前者崇拜的赵公明、关羽更高，但商人的对它们的信仰方式往往是个体的或者按地域的，甚至许多非商人也可对其崇祀，并不像土木工匠的鲁班信仰这样带有鲜明的行业性和群体性，因此影响并不如后者。

在一个以“万般皆下品，惟有读书高”为主流价值观的农业社会，工贾地位一直很低。在清代，随着商品经济的发展，商人阶层兴起，社会地位日渐上升。但手工业者却一直处于下层社会。清朝统治者继承了历代统治者重农抑商的观念，雍正帝就说过：“朕观四业之民，士之外，农为最贵，凡士农工商，皆赖食于农，市肆之中，多一工作之人，则田亩中少一耕稼之人。”<sup>3</sup>但与此同时，下层民众对于行业的观念则是比较务实的，正如俚曲里唱道：“大姐开言把话提，‘七十二行属哪行好？哪行高贵哪行低？’太太说，‘我今说句不偏话，哪行挣钱都不离。’”<sup>4</sup>崇拜鲁班的工匠在谈及自己行业时，态度也是

---

班及一般行会所祭奉的关帝及财神的神位或神殿都在这里（妙峰山）”，所以“北京的行会于每年阴历四月中，多不辞劳苦的跑到远在北京城西北八十里的妙峰山去进香及呈献本行的物品给所崇拜的神”（《中国行会制度史》第125、130页）。妙峰山祭祀的是另一位泰山神碧霞元君，自晚清以来与东岳庙一东一西，相互呼应。从这里似乎也可以看出鲁班信仰被粘合在泰山信仰上的痕迹。

<sup>1</sup> 可参阅许钰：《鲁班传说的产生和发展》，《民间文艺季刊》1986年第1期；祁连休：《论我国各民族的鲁班传说》，《民族文学研究》1984年第2期。

<sup>2</sup> 见宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社，1987年，第671页。

<sup>3</sup> 《清宪宗实录》卷57，雍正五年五月己未条。

<sup>4</sup> 殷凯编辑《北京俚曲》，第三辑，“十女夸夫”一曲，太平洋书店民国16年发行，264—265页。



如此。“维我匠役，业为途茨，虽属曲艺之末技，实为居家所日需”；<sup>1</sup>“维我匠役，业为途茨，虽属四艺之末技，实为养家之常道”。<sup>2</sup>尽管有所不满，而且也承认自己的职业居“四艺之末”，但恰恰因为如此，他们需要通过多种方式来抬高自己的地位，加强群体的认同和竞争力。比如宣称“自古四民之中，工居其一，是故王朝动作兴役，惟工为先。工也者，考之古，有无穷之巧；验之今，有不尽之妙”，<sup>3</sup>这是把自己的工作与国家政治联系起来。但是更为重要的是塑造和强化本群体的信仰象征，并且使这个象征无可争辩地为社会各个阶层所接受。

工匠们在神化鲁班，抬高其祖师的地位时，显然是不遗余力的，因为鲁班作为远古的先人，在传说中又是神话般的人物，神化、抬高这样一个人，是可能被社会尤其是社会上层所接受的。在大多数鲁班碑中都提到了鲁班创制规矩绳墨良法，削木为鸢，初造云梯，造木人指地使吴地大旱三年等事迹，然后颂扬“先师鲁班灵巧性成，泄天地之化机，奥妙独蕴，树人世之奇功”，<sup>4</sup>并认为“凡穷奇巧幻，术业独精者，皆谓之神”。<sup>5</sup>以表彰鲁班、论证鲁班的神圣地位，来抬高自己的地位。

工匠们除了颂扬鲁班作为工匠始祖神的功绩外，还努力地将鲁班抬升到儒学原则上的圣人地位。乾隆二十六年在北京西城区阜成门外大街城隍庙所立的《鲁班碑》中详细记载了鲁班的生平，或者说是工匠中流传并被广泛相信的鲁班生平，其中说他“迨十五岁，忽幡然从游于子夏之门人端木起，不数月，遂妙理融通，度越时流，愤诸侯僭称王号，因游说列国，志在尊周，而计不行，西归而隐于泰山之南小和山焉，晦迹几一十三年。偶出而遇鲍老口，促膝宴谈，竟受业其门，注意雕镂刻画，欲令中华文物，焕尔一新……”。<sup>6</sup>在这里鲁班已不仅是个巧匠，还是个从学于子夏门人且妙理融通的士人，是游说列国的有政见的儒士，是政治抱负失败而归遁山林的隐士。此外，工匠们还屡屡将鲁班先师与古圣先贤相提并论，“夫世有四民，士农工商，各有其业，精其业于当时，遗其制于后世者，遂称师表焉。故儒者之宗，推重尼山；而稼口之传，始自后稷。……自伏羲虑生人之处木而颠，处土而病也，营造之法立焉，垂于后世。爰稽书载列国之时，公输子名班，鲁之巧人，……名重当时，规矩

<sup>1</sup> 《鲁班殿碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第71册，中州古籍出版社，1991年，第17页。

<sup>2</sup> 《鲁班殿碑》，同上书第76册，第32页。

<sup>3</sup> 道光元年《鲁班圣会碑记》，第213页。

<sup>4</sup> 乾隆十八年《重修鲁班殿碑记》，第166页。

<sup>5</sup> 乾隆四十八年《鲁祖殿重修碑记》，第191页。

<sup>6</sup> 见《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第71册，第213页；这段记载与《鲁班经》中的“秘诀仙机”之“鲁班先师源流”内容如出一辙，仅有文字上的细微差别。《鲁班经》为清代流行的木工书籍，[明]午荣等编，全称为《新刻京板工师雕镂正式鲁班经匠家镜》。这块碑中虽没有注明由谁撰写碑文，但从碑文的措辞来看，当是文人士绅，可以说，社会上层也是接受对鲁班生平的这种说法的。

方圆之妙，法遗后世，□□至今，□我百工莫为师祖”。<sup>1</sup>同为乾隆五十七年所立的《鲁班殿碑》则更为直接地表述为：“盖闻太上变化，按五行而施长；人间机巧，托一心之虚灵，德教固推孔圣，规矩实赖尊神。”<sup>2</sup>这种将鲁班比附为儒家先贤或将之与儒家先贤并论的作法，反映出工匠的一种复杂心态，一方面，可以说是儒学原则的胜利，工匠们的行业观仍受到传统社会主流价值观的影响，作为手工业者的工匠，他们没有受教育的机会，对“惟有读书高”的知识分子充满了一种渴求；而另一方面，工匠将自己的行业祖师抬高到儒家先贤的地位，也表达了他们抬高本行业的努力。民国时的俚曲《十女夸夫》集中体现了各手工业者认为祖师地位高，则自己地位也高的普遍心态。如“木匠石匠是一个祖，我们祖师不累坠”，圈篾匠“潘椹本是我的祖，我的祖师也高贵”，厨业“易牙本是我的祖，我们祖师也高贵”，打铁匠“敬德也曾打过铁，老君的门徒不累坠”等。<sup>3</sup>

这样一种态度，包括对鲁班的神化，与其说是表达一种职业的自豪感，不如说是对社会流行观念的积极反弹。因为在中国传统社会，除了工匠地位低下之外，还存有一种极为普遍的对建筑工匠的不信任心态，这种不信任又和中国人对阴阳宅风水的重视和对巫术的恐惧有关。<sup>4</sup>在清代，有一本极为流行的木工手本《鲁班经》，<sup>5</sup>书中不仅包括建房时所应遵循的恰当的礼仪规则，也有着种种恶毒的符咒。<sup>6</sup>此书序言部分为颇具玄奥的“秘诀仙机”，其中有大量教授给房屋主人用来对付施行妖法的坏木匠的符咒，因为他们认为，“凡造房屋，木石泥水匠作诸色人等，蛊毒魇魅，殃害主人”，“魇者，必须有解，前魔禱之书，皆土木工师邪术”，所以屋主在“上梁之日，须用三牲福礼，攢扁一架，祭告诸神，将鲁班先师秘诀一道念咒云，‘恶匠无知，蛊毒魇魅，自作自当，主人无伤。’暗诵七遍，木匠遭殃”，念完咒后，“即将符焚于无人处，不可四眼见，取黄黑狗血暗藏酒内，上梁时，将此酒连递匠头三杯，余下分饮众位，凡有魇魅，自受其殃，诸事皆祥”。<sup>7</sup>人们认为建房屋时将邪气排斥在外，对居住者生活中的吉凶有至关重要的意义，而建筑房屋的工匠在建屋时是否施行邪恶的法术，则成为屋主时时忧虑的问题。面对这种不信任，建筑工匠也是用鲁班祖师作为回应的。《鲁班经》中收录了建筑工匠在上梁前的仪式，

<sup>1</sup> 乾隆五十七年《鲁班圣祖碑记》，第 200 页。

<sup>2</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第 76 册，中州古籍出版社，1991 年，第 32 页。

<sup>3</sup> 殷凯编《北京俚曲》，“十女夸夫”，268—270 页。

<sup>4</sup> 孔飞力在《叫魂》一书中，对此有所分析。陈兼、刘昶译，上海三联书店，1999 年，第 143—146 页。

<sup>5</sup> [明]午荣编《新刻京板工师雕镂正式鲁班经匠家镜》，俗称《鲁班经》，本文所用版本为清刻本。

<sup>6</sup> 1930 年《民俗》杂志（国立中山大学语言历史系研究所编印，总第 108 期）曹松叶的《泥水木匠故事探讨》专门将《鲁班经》中的巫术进行了分类；另可参阅 Klass Ruitenbeek，《传统中国木匠业的营造方式和礼仪》，原载于 Chinese Science，第 7 卷，1986 年 12 月，第 13—16 页。

<sup>7</sup> 《鲁班经》之“秘诀仙机”，第 10 页。

即“起造立木上梁式”，“凡造作立木上梁，候吉日良时可立一香案于亭，设安普庵先师，香火备列，五色钱、香花、灯烛、三牲、果酒，供养之仪，匠师拜请三界帝王、五方宅神、鲁班三郎、十极高真，其匠人拜丈竿、墨斗、曲尺，系放香棹米桶上，并巡官罗金安顿照官符，三煞凶神打退神杀，居住者永远吉昌”。<sup>1</sup>在这里，鲁班在屋主和工匠之间，承担了不同的角色，屋主视鲁班为压服木匠巫术的神灵，认为鲁班会惩罚那些使用了黑巫术的工匠；而工匠则请求鲁班保佑屋主的吉昌，这既是用鲁班先师来向屋主表达自己的诚意，也可看作是对屋主的不信任的反弹。这时的鲁班成为行业道德的监督者，凡信仰鲁班的工匠都应该遵循这种道德，不施行黑巫术，这样才会得到屋主的信任。似乎可以说，工匠们是用鲁班信仰来谋求社会的信任，求得认可。

鲁班作为祖师神，当然具有行业保护神的职能，即信奉鲁班的工匠都希望鲁班会保护本行业及他们自身的利益。我们所不断引证的鲁班碑，大多是工匠们为了求得鲁班的护佑或感谢先师“显圣默佑”而“勒石立碑”的。如乾隆二十六年立的《鲁班碑》就说：“明朝永乐间鼎□北京，龙圣殿役使万匠，莫不震悚。赖师降灵□示，方□落成。……今之工人，凡有祈祷，靡不随叩随应。”<sup>2</sup>乾隆五十七年的《鲁班圣祖碑记》云：“今皇上寿逾八十，起造□□之域，□□殿前建□万寿天橙，□因□物□高□触几至□倾，幸师祖默显神功，潜为庇佑，而工告成无虞，灸集众工同人，□神功之显应，永垂后□不朽焉。”<sup>3</sup>道光二十三年立的《鲁班殿碑》云：“祖师系著公输，名昭，姬鲁，规矩既设，绳墨诚陈，创于前者，述于后智，巧能夺乎天工，食厥德者报厥功，温饱悉原于神助。”<sup>4</sup>道光二十六年所立的《鲁班碑》，讲述了工匠中广为流传的鲁班显圣，帮助工匠完工的传说，“凡遇钦工急要，化像工人之□，身先领众，尽法□□。□是在行诸弟子，莫不仰赖以生成，皆有凛感之衷□”。<sup>5</sup>显然，与民间信仰中任何其它神灵的职能一样，鲁班也确实承载了工匠们对社会的要求和对生活境遇的美好愿望，使他们在精神上寻求到了依托感。

鲁班被赋予的祖师神和保护神的双重身份，表达出了工匠的两种基本要求，一是形成并加强行业群体内部的认同，二是被社会其他全体所认可。这表面上是在塑造和强化一个行业群体的宗教象征，实际上也是一个塑造和强化权威的过程。“先师鲁班灵巧性成，泄天地之化机，奥妙独蕴，树人世之奇功，凡号百工，无不遵守法则”。<sup>6</sup>清末一些西方学者在实地对中国行会进行调查

<sup>1</sup> 《鲁班经》卷1，第5—6页。

<sup>2</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第71册，中州古籍出版社，1991年，第213页。

<sup>3</sup> 乾隆五十七年《鲁班圣祖碑记》，第200页。

<sup>4</sup> 道光二十三年《鲁班祖师殿碑记》，第222页。

<sup>5</sup> 道光二十六年《鲁班祖师碑记》，第224页。

<sup>6</sup> 乾隆十八年《京都大宛二县朝阳关内外五行八作重修鲁班殿碑记》，第166页。

时，非常注意崇拜行业神对行业团体的凝聚作用。H. B. Morse 就曾以此为由，指出中国行会起源于宗教团体，认为行会最初不过是崇拜手工业商业等想象中的创始者（如泥水行之于鲁班，药材行之于药王菩萨）的人的结合。<sup>1</sup>对于这种说法，后来的学者有不同的意见，“其实，这种宗教上的崇拜只能算是加重行会团结的手段，决不是产生行会的母体”。<sup>2</sup>但也说明了共同信仰对行业组织的凝聚作用和中国的行业组织在形成和发展过程中的独特之处。童书业也指出，“近代行会为求团结起见，对于本行的祖师，都极端崇拜，遇祖师的诞辰，有热烈的庆祝，以作纪念，如木工的崇拜鲁班，鞋匠的崇拜鬼谷子，都是例子”。<sup>3</sup>但是问题在于，通常被我们作为参照物的欧洲的行会，并不具有特定的神灵作为共同的信仰象征，由此可能导致一系列不同。在清代中国，以本文所论土木建筑行业为例，它既具有五行八作这些具体行业组织，同时又有由这些行业组织参与的祭祀鲁班的祭祀组织——鲁班会；因此便既有行业组织的首领，也有祭祀组织的所谓会首。按马克斯·韦伯（Max Weber）的分法，前者可能是传统型的权威（traditional authority），而后者则是神异型的权威（authority with charisma）。二者有可能是合一的，也有可能是分离的。如果是分离的话，那么究竟是谁来支配这个行业组织同时也是祭祀组织的群体呢？

有没有作为共同信仰象征的神灵也不是无关紧要的。按照某些考察中国乡村社会的人类学者的看法，中国的民间信仰对象包括神、祖先和鬼。神代表帝国官僚，祖先代表自己人，而鬼代表外人、陌生人或危险因素；神和祖先象征一种内化力量，而鬼象征外化力量，<sup>4</sup>但在城市的民间社会中，却存在鲁班这样的不代表官僚的神，它也扮演着内聚和区分外部界线的角色。东岳泰山神的治鬼特色，使它包含了神鬼两套象征系统，代指亲疏正邪之间的紧张关系，这在中国城市与乡村的信仰体系中是相似的，代表了中国传统文化的一致性。但是这其中又插入了鲁班信仰，它与前面的象征没有什么关系，却表现了城市中社会分层的复杂性。同时，鲁班加入东岳庙的神系，象征某种平民身份试图加入支配性力量的努力，如果这种加入是至关重要的话，那么在它的光环之下聚集起来的祭祀组织、以及被它赋予权威的会首，也就必然不是无足轻重的，否则，同行业内部的不同群体也就不会拼命争夺这个象征资源。<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> H. B. Morse, *The Guilds of China*, 1909. 可参阅全汉昇《中国行会制度史》，新生命书局，民国廿三年版，第2页。全汉昇将 Morse 译为摩尔兹，后代学者一般译为 H. B. 马士。

<sup>2</sup> 《中国行会制度史》，第2页。

<sup>3</sup> 童书业：《中国手工业商业发展史》，齐鲁书社，1981年，第183页。

<sup>4</sup> 这主要是武雅士（Arthur Wolf）和王斯福（Stephan Feuchtwang）等人的看法，参见王铭铭：《神灵、象征与仪式——民间宗教的文化理解》，收于王铭铭、潘忠党主编：《象征与社会——中国民间文化的探讨》，天津人民出版社，1997年，第89-123页。

<sup>5</sup> 据说，最初的鲁班殿是由棚行捐资所建，后因木工行的人来此进香受到歧视，所以后者又在北面另修了

可见，工匠们对鲁班的信仰已不仅是信仰意识的表现，而且是社团意识的表现，特别是在共同的信仰基础上，可能形成新的行业共同体，这种行业共同体所具有浓厚的祭祀色彩，使其不同于我们传统观念中的西方行会。共同的信仰与强烈的社团意识成为将这样一个由相关的不同行业组成的社会群体紧密整合起来的重要因素。如果说，共同的鲁班信仰是这些行业组织内部整合的精神纽带，那么，这些行业内部通过祭祀组织展开的有序的组织与管理，则成为整合的现实力量与保障。

### （三）作为祭祀组织的鲁班会

从现有的鲁班会碑材料，我们大致可以勾勒一下这个祭祀组织从清代到民初的活动情况。在清代北京，信奉鲁班祖师的行业有木作、石作、瓦作、棚行、扎彩业等，在碑文中时常将这诸多行业统称为“五行八作”，它们多与建筑业有关。其他与建筑业无关的还有皮箱行，也奉鲁班为祖师。<sup>1</sup>这些行业之所以组合在一起，是他们都与建筑业有关，因此信奉共同的行业神鲁班，有共同的祭祀活动；而且在建筑工程中，必然地要协同工作。民国初年的调查材料说，“以前木匠和石工都属于同一个组织，作为这种协同关系的理由，张氏提出以下几点：1、三者（包括涂工）礼拜同样的行业创立者；2、因为工作性质相似，即它们都与建筑业相关，因此同时增减工资成为惯例；3、当建造房屋时必然性地要协同合作”。<sup>2</sup>

这“同一个组织”最初究竟是一个包罗广泛的行业团体，还是一个由相关行业的成员组成的祭祀组织呢？我们现在只能做些推测。文前已经说过，在东岳庙鲁祖殿早期的碑文题名中，体现出来的只是祭祀组织，没有具体的行业的痕迹。在乾隆十八年的《鲁班殿碑》中，说此次修建，“兹因朝阳关外东岳庙西廊旧有鲁班殿一座，系前代诸行善人慕义乐输，建立庙宇，妆严圣像，后世工艺人众，朔望进香，按时祭祀，多历年所。奈岁深日久，无人修葺，殿宇渗漏，神像失色。匠役本会众等，每逢朔望，入庙瞻拜，睹其残坏，发愿整饰。独力难行，广募协成，□合京都大宛二县、朝阳关内外五行八作众善人等，各出资财……”，<sup>3</sup>显然是整个相关行业以祭祀组织的形式的集体行为。但前注说民国时期道士傅长青回忆，最早的鲁班殿为棚行所建，也并非空穴来风，因为道光二十六年《鲁班碑》记述说：“盖以黄华既辟，国朝莫大焉，于京师凡欲

---

一座鲁班殿。见傅长青：《回忆东岳庙》，《北京文史资料选编》第22辑，第208页。

<sup>1</sup> 见民国二十年立《东极宫碑》，“我皮箱行工艺，我始祖公输先师创造”，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第96册，中州古籍出版社，1991年，第123页。

<sup>2</sup> 《北京のギルド生活》，实为J. S. Burgess, *The Guilds of Peking* 的日文译本，申镇均译，牧野巽校阅，昭和十七年生活社刊印。第三章“北京の三个ギルドの记述の研究”之二“大工组合”，第121页。后文凡引用此书此章节内容的，均不再注明章节，只标明页码。

<sup>3</sup> 乾隆十八年《京都大宛二县朝阳关内外五行八作重修鲁班殿碑记》，第166页。

鸠工起建，惟我棚行起造于前，全赖祖师神功显化，默佑之传也。”<sup>1</sup>据推测，这种变化发生在乾嘉之际，具体轨迹，留待后论。<sup>2</sup>

这些行业组织的祭祀鲁班仪式，也可以像维克托·特纳（Victor Turner）那样被视为“社会戏剧”（social drama）。与许多神诞日举行的庆典不同的是，对鲁班的祭祀仪式日期不是固定在神的诞日，这可能与鲁班神话本身的不成熟有关。按乾隆二十六年冬月所立的鲁班碑记载，“鲁班先师，每年腊月二十日圣诞”，在祖师诞辰时举行祭祀活动。<sup>3</sup>《北京往事谈·扎彩业》说，“油漆、彩画、糊、瓦、木、石、搭、扎是旧京八大行业，扎彩子同其他七种行业一样，每年农历腊月二十四也祭奠鲁班”，<sup>4</sup>但考东岳庙的鲁班殿碑，除修建与重修完工时所立的三块碑外，其余“年例诚起”的碑多立于五、六月的吉日，从碑文中大量反映出的是工匠们频繁的定期祭祀活动，如“后世工艺人众朔望进香，按时祭祀，……匠役本会众等，每逢朔望入庙瞻拜”，<sup>5</sup>“每朝每口，庙祝顶礼焚香；逢朔逢望，我口推诚叩拜”，<sup>6</sup>又有“择吉致奠，并刻贞珉，务期在事，口人岁时奉祀”。<sup>7</sup>这种比一般神诞仪式更为频繁的活动，反映的是信众群体的更大需求。它显然不是局限于休闲娱乐或者利用象征强化群体认同等一般的功能，既可能因为频繁的建筑工程需要神的保佑，也可能要经常对群体内部的一些问题进行处理，更可能是祭祀群体内部的要求。

从有些碑文的题名中可以看出，参加的会众少者数十，多者数百。有负责人为会首，其余为会众。会首往往不止一人，比如在康熙五十八年初建东岳庙鲁班殿时，碑文所见会首有 28 人，可能是整个京师不同地区本行业的头面人物，也可能是本行业中不同行当的领袖，无论如何其时可能是个“松散”的联合。以后的碑文中，还出现过“值年会首”某某和“会末”或“值年会末”某某（按我们的看法，“会末”实际上就是会首，只不过是谦词而已，表明自己只是为大家服务），这些都表明传统祭祀组织中的权力格局。

<sup>1</sup> 道光二十六年《鲁班祖师碑记》，第 224 页。

<sup>2</sup> 当然我们这里需要一个史料批判的过程，因为读者可能会因为本文使用的多是寺庙中的会碑资料，认为这些资料必然主要反映祭祀的内容，这种疑问显然是有道理的。因此，我们主要参考彭泽益主编的《中国工商行会史料集》（中华书局 1995 年版），对其他行业组织的非会碑形式的行规进行了查阅，发现仍然存在许多类似现象，比如组织上作为祭祀领袖的首士或会首同时涉及行业组织内部的事务，祭祀活动中往往要解决许多具体的、世俗性的行业内部问题，行业规章中有大量与祭祀活动相关的内容，甚至直接指出成立组织的目的就是祭祀：“考诸百艺，各有其会，隆其禋祀。”（《湖南商事习惯报告书·洋铁手艺条规》，见前引书上册第 354 页）嘉庆间苏州纺织业如意会制订新规，指出“凡入吾业者，须上会银……入庙，注簿存贮，以待修葺庙宇、创建鸠工之费”（《苏州如意会重立新规碑》，见王国平、唐立行主编：《明清以来苏州社会史碑刻集》，苏州大学出版社，1998 年，第 323 页）。还是能够在某种程度上说明问题的。

<sup>3</sup> 同上书第 71 册，第 213 页。

<sup>4</sup> 《北京往事谈》，北京出版社 1988 年版 243 页。

<sup>5</sup> 乾隆十八年《京都大宛二县朝阳关内外五行八作重修鲁班殿碑记》，第 166 页。

<sup>6</sup> 乾隆三十三年《鲁班圣会碑记》，第 185 页。

<sup>7</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第 78 册，中州古籍出版社，1991 年，第 113 页。

无论会首、会末，他们一般是祭祀组织里的德高望重者。在步济时的调查中，询问到“选举产生的组织领导者的类型”，得到的答案是，“每年的定期选举中的年长者而受尊敬的人自然而然地成为领导者”，这种情况在清代尤为明显，因此步济时认为，“跟清朝的村落一样，以前一般都是年龄和身份自然地产生权威”。<sup>1</sup>此外大量的众等弟子，便是参加祭祀活动的普通的行业组织成员，在题名中一般将他们称为“众善人等”、“等会”、“众弟子”等。这些见之于碑阴题名的人，当是在祭祀活动中缴纳了香火钱的，这也是祭祀费用的主要来源。在碑文中常常可以看到“各解其囊，共襄其工”，“五行八作，众善人等，各出资财，共口圣事”的记载。在清末民初关于北京的笔记中也有所反映，“各行工人恭庆祖师，……一则可以说说公话，二则某同行藉此聚会一天。无论哪行，是日都要演戏酬神，并献云马钱银，以资庆祝，其一切费用，皆出自本行，或由大家集资，或由工码儿内坐扣，虽然所扣无几，集腋成裘”。<sup>2</sup>

从内容简略的碑文中，我们既不能看到这些仪式活动中的具体内容，也无法知道这些仪式的过程，只知道祭祀活动的规模还是相当大的，所谓“缥缈云烟，日积月累于案前；辉煌烛焰，计万贯千于几口”，<sup>3</sup>在不同的碑文中，多有强调“没有规矩，不成方圆”之意，比如“盖闻绳墨诚陈，不可欺以曲直；规矩诚设，不可口以方圆。是知规矩绳墨，固造物之所不能无也”，<sup>4</sup>暗示群体内部必须遵守行规，使鲁班成为行业内部控制的神化权威。《鲁班经》中也把当时建筑行业中规定的各种营造法式一概神化为鲁班祖师的遗留法式，不过也是说明这些行业组织需要借用鲁班的名义来约束行业成员，遵守各种行业规定。这在清末民初的一些调查报告和回忆材料中都有所反映，如上文多次提到的北平行会调查，就曾详细记载，组织的集会大体分为三种：1、委员会的非正式会议；2、需要变更工资率时举行的阴历三月份的预备会议；3、阴历五月五日举行的定期总体会议即宗教集会，“在精忠庙举行的总体会议当中，以宗教仪式为中心，……当年委员会的议员提前一天聚集起来做好准备。会员到达之后，签名并付会员费，签名完毕，他们就到组织的祖先鲁班面前行礼。之后就演本职工演的戏剧。戏剧的前后和幕间讨论事务，朗读组织的规定，发表对违反者的处罚，读缺席者的名字”。<sup>5</sup>在西方人笔下的“委员会”、“议员”，应该相当于中国行业组织中的会首、铺掌等头面人物，如刘宗祐的回忆，“祭师（鲁

<sup>1</sup> 《北京のギルド生活》，第115—116页。这种情况在近代发生了变化，“但到了近代，木匠们开始与外国式建筑工程签契约，或者实际地与外国工程师相竞争，因此他们希望出现新型的指导者，……并且年轻人做领导者已成为需要。”（第116页）

<sup>2</sup> 逆旅过客《都市丛谈》一五五“恭庆祖师”，北京古籍出版社，1995年，第190页。

<sup>3</sup> 乾隆三十三年《鲁班圣会碑记》，第185页。

<sup>4</sup> 嘉庆十七年《鲁祖老会碑记》，第209页。

<sup>5</sup> 《北京のギルド生活》，117—118页。

班先师) 的日期不定。这一天, 本街的工人与铺掌, 在祭拜聚餐饮酒之外, 要讨论这一年的公事。……办会的前夕, 备一便席, 值年会头与铺掌聚集一起, 也可邀请本行的头面人物列席, 商讨一年来的公事和来年的新规定。会商前, 先将祖师爷牌位安坛, 设驾上香后, 开始入座, 边吃边谈。最主要的是商讨来年的工资问题。因为是一秉大公, 为公众办事, 所以设坛上香, 以昭郑重”。<sup>1</sup> 可见, 这些祭祀活动往往涉及行业组织内部的诸多重要问题, 在处理这些问题时, 反映出了组织内部权力的分层, 并产生和促进这种分层。学徒期满, 是在这一天出师, 获取经营许可的, 这是清代手工业行业组织的惯例, “按北京手工业的惯例, 徒弟训练不结束之前不能成为组织中的一员, 新会员每年集会时受允许才可加入组织, 他们加入时会受邀请, 但这种邀请显然带有强制性质。之所以这样说是因为如果不参加组织, 他们的营业就不许可”<sup>2</sup>。而会首等领导人物也在这一天产生, “办会之日, 新选定的本年会头及值年铺掌, 在这一天接事”。<sup>3</sup> 这些民国时期的材料多少可以弥补一些我们对清代类似问题的知识空白。

#### (四) 分化的挑战

正如有的学者指出的, “社会交往的过程, 既是人类社会走向规范与有序, 又是走向分化与冲突的过程”。<sup>4</sup> 祭祀组织本身有促进和保障行业内部整合的功能, 但行业组织的组织目标毕竟比前者更具现实性, 因此有可能造成原来的祭祀组织的分化; 同时行业组织又分别创造和利用新的祭祀组织, 用来强化和凝聚分化后的行业组织。

我们仍以东岳庙的鲁班殿碑为例来看这种行业间分化的演变。康熙五十八年《修建公输仙师殿碑记》, 题名为“京都顺天府大宛二县各处地方弟子众等”共约 456 人。<sup>5</sup> 乾隆十七年立《鲁班会碑》, “众士人等年例诚起”, 题名亦是众等弟子的名字排列。乾隆十八年《鲁班殿碑》, “京都大宛二县朝阳关内外五行八作众善人等, 各出资财, 共口圣事”, 这块碑的题名中出现了“口口木厂张邓于三人”, 即厂商, 但还只是附于“随会众口人等”之中的。乾隆三十三年立《鲁班会碑》, 碑文中出现了“东直门内南北小街木匠、石匠、口匠众善人”, 这表明在祭祀活动中的行业间的界限已日渐明晰, 这并不是指行业分工的明晰, 因为这种分工早在清以前就已确立, 而是指在这种共同的祭祀活动中, 不同行业组织各自的业缘观念和社团意识已经增强。

<sup>1</sup> 《北京的棚行》, 《文史资料选编》19 辑, 第 265—266 页。

<sup>2</sup> 《北京のギルド生活》, 113 页。

<sup>3</sup> 《北京的棚行》, 《文史资料选编》19 辑, 第 266 页。

<sup>4</sup> 可参阅《16—17 世纪中国社会结构问题笔谈》, 其中赵毅、刘晓东《传统向现代化的萌动》, 原载于《东北师大学报》1999 年第 1 期。

<sup>5</sup> 以下所引分别见前揭《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》一书的第 134、165、167、186、192、195、209、213、222、224、252、262 等页。



到乾隆四十八年碑中，除了一般会众和会末外，出现了分离的木作个人、木厂、石作个人、棚行个人、灰厂及个人的题名，行业组织的色彩、厂商的角色开始凸显出来。乾隆五十四年碑为朝阳关内南小街以内“众棚铺”搭彩后的行为，次年则是“朝阳门外棚行众善人等公献”。直到嘉庆十七年，才出现了“城里关外木石瓦作全立”的“鲁祖老会碑”，其中包括了木厂、山厂、灰铺、麻刀铺等单位和个人。此后，棚行扎彩与瓦木三作的祭祀组织基本上分道扬镳，道光元年的“鲁班圣会碑”、道光二十六年的“鲁班碑”均为棚行所立；道光二十三年“鲁班殿碑”则为“崇文门内东单牌楼瓦作”所立；光绪二十八年，立《鲁班碑》的题名，在“大清光绪岁次壬寅孟冬月吉日敬立”的左边，题有“头目、柜上众等”之名，右边则题有“广恩、德兴木厂商人”之名。前者为木作或石作的手工行业团体，而后者则明显是木厂商人的商业性机构。碑文中也出现“祖师传授万载之规模，护佑百工之灵应，历代工商同深钦感”，可为之应证。此外民国十六年“鲁班会碑”题“陈设、彩作两行联合行内口公立”，也属棚行。前引民初东岳庙的道士傅长青的回忆材料解释说，东岳庙西南小院里，“鲁班殿有南北两个，南边一个原来是由棚行经营，后来因为行业之间发生争执，营造业来庙进香时受到歧视，于是朝内森茂木厂及几家营造厂又在北头修盖了一座鲁班殿”。<sup>1</sup>可见这些由于拥有共同的鲁班信仰而走到一起的不同行业组织，由于行业间的独立发展和可能的利益冲突，导致了原有祭祀组织的分化。

但是显然在从清进入民国初年的一段时间内，这种分化并没有导致祭祀组织的功能完全消失及组织彻底解体。据步济时的调查，在行业总会议即宗教集会那一天，“当日委员们有酒席，但普通的会员就不允许参加此部分”<sup>2</sup>。地位的不同使得公议事务也成为了一种形式，“每年一到三四月间，各手艺行都要恭庆祖师，在承平时还要唱一天戏，由本行公摊会议，籍此以答神庥，此外还可以说说行规，宗旨不外乎维持同业。说公话时将戏扎住，由首事人相继登台演说，台下人都得尽服从义务，轻易不见反对者。即有一二反对，结果亦不能将所议推翻。此事由来已久，非自民国开始，名为‘说公话’”，<sup>3</sup>在说公话这种行业公共事务中，起着主要作用的实际只是“首事人”，并且首事人还从中操纵着一过程的运作，“不知此等公话，内中黑幕很多，在事实上无非就是盖面儿，明知某人反对甚力，预先必得捏好了窝窝儿，惟恐某人一经反对，必有大大的不利。暗中先把（他）安置妥协，他人即无法再事阻挠，无论如何反

<sup>1</sup> 傅长青《回忆东岳庙》，《北京文史资料选编》22辑，第208页。

<sup>2</sup> 《北京のギルド生活》，118页。

<sup>3</sup> 逆旅过客《都市丛谈》，一五六，“说公话”，北京古籍出版社，1995年，第190—191页。

对，当亦无效；因见有势力者全部软化，其余焉敢不服从？”<sup>1</sup>这样的场合基本上还是过去的仪式过程的延续。

他们同样看到了行业组织成员对组织的依赖感，“在中国，不存在强制性问题。未入行会的手工业者，就像一个暴露在凛冽的寒风中没有斗篷的人”。<sup>2</sup>他们指出，中国的传统的手工业行业组织为面对面的组织。老板、工人和学徒之间的关系带有密切的私人关系的性质。在这样的组织中，上层人物与普通会员，师傅与学徒之间即使产生矛盾，即使用相当激烈的方式来予以解决，但事情一旦过去，他们仍然可以和谐地相处于同一个组织中，共同祭祀鲁班，共同应付行业组织中的各种问题。“对当时的一个手工业者来说，拒绝加入行会是不可想象的”。<sup>3</sup>步济时在对北京的木工行会进行调查时，他就组织权威的真正源泉进行了提问，得到的答案是“对祖先的由衷地信赖，对传统习惯的不懈的执着，会员之间的一体感，依据多数法则解决问题的习惯等”。他还指出，这些附于组织的权威，也成为产生会员忠诚心理的诸要素。他在让被调查的工头完成的一份类似于现代的调查问卷中，调查者选择了这样几项：（1）恐怖；（2）传统；（3）对优秀人员的尊敬；（4）会员间的相互利益。并且被调查者还专门在问卷后附加了“对祖先的由衷的信赖”这条。<sup>4</sup>可以说，这些行业组织传统的共同鲁班信仰以及由此产生或说与此紧密相关的对组织的心理依赖感，正是行业组织整合克服分化，维系团结的重要原因。正如有的学者在研究近代中国手工业行会的演变时，一再强调近代行会虽发生了一些变化，但仍可以让人强烈地感受到“行会的阴影、行规的魔力以及对人们心理和行为的制约和规范”。<sup>5</sup>从40年代初日本学者对北京建筑从业者进行的访问调查来看，这种情况依然有所延续。被采访者都表示，“可以入会也可以不入会，但只有入会才有祭祀鲁班的权利”，“不入会者也可工作，但入会的一方较为有利”。<sup>6</sup>

作为碑刻资料的印证，民国年间东岳庙依然刻有两块“鲁班会碑”。民国三年房山琉璃河福兴村修鲁班庙时，“迨至缘簿一开，其应如响”；<sup>7</sup>皮箱行民国二十年重修祭祀鲁班的东极宫时，“将行规数条口行人等公议修改，开列于后”，而这所谓十一条行规都带有浓厚的祭祀组织色彩。<sup>8</sup>

<sup>1</sup> 同上。

<sup>2</sup> H.B.Morse, *The Guilds of China*, 转引自彭泽益《中国工商行会史料集》，中华书局，1995年，第59—60页。

<sup>3</sup> S.D. Gamble, *Peking, A Social Survey*, New York, 1921, P.169.

<sup>4</sup> 《北京のギルド生活》，第121—122页。

<sup>5</sup> 王翔：《近代中国手工业行会的演变》，载于《历史研究》1998年第4期，第67页。

<sup>6</sup> 仁井田陞：《质疑应答记录》，《北京工商ギルド资料集》（四），第650—657页，转引自王翔上文第69页。

<sup>7</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第91册，中州古籍出版社，1991年，第57页。

<sup>8</sup> 同上书第96册，第123页。其行规如下：“第一条，老前辈议妥，入行写名字，每名纳香资洋三元；第二条，柜上徒弟入行时，其师傅领之写名；第三条，行中人其子孙在行做事不纳香资；第四条，其子不在行做事，至祭神时准其来行赴会，可不算行中人；第五条，本行人无后口遇嗣子孙，应得纳香资一元五

尽管西方人按照他们自己的理解仍将这样一种行业性的、有可能表现为祭祀组织的群体称为行会，但根据他们的报告，人们不难看出，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。而在这传统的惯性作用中，共同的鲁班信仰则成为非常突出的因素。这种心理依赖感则极大地帮助了行业组织的内部整合，使这个组织在很大程度上包容了分化。这种包容能持续多久，甘博在实地调查后预测，“雇主和雇工包含在同一个行会里的情况还能维持多久，很难说。但有理由相信，中国的职工工会和雇主的同业公会将分别发展起来。因为随着工业的发展，雇主和雇主的利益将日益分歧，目前两者之间的密切关系将渐趋消失”。<sup>1</sup>

### （五）余论

布罗代尔认为，行会在 12 世纪到 15 世纪在整个欧洲发展，此后其鼎盛时代虽然过去，但残余影响依然巨大。它们在鼎盛时期承担交换、劳动和生产等方面的一大部分职责，协调本行业成员间的关系，保护本行业成员的利益。但行会本身也在发生分裂，不平衡和差异在加剧，包买商制度的出现导致了行会的终结，“大行会逐渐被大商人所掌握，行会制度于是仅仅成了控制劳动市场的一个手段”。商人给行会带来机会，形成所谓“行会商业系统”，但最后是瓦解着行会制度。按他的看法，“资本主义又一次进入别人的家里”，并且是鹊占鸠巢。<sup>2</sup>

在清代的土木建筑行业中，我们似乎可以看到类似的过程。当时北京的营造厂以广丰、兴隆、泰和等“八大柜”最为驰名。<sup>3</sup>如前述，早在乾隆年间的碑刻中，就已见到厂商列名。但在这里，由于厂商加入鲁班会这样的祭祀组织，与行业成员似乎成为“一家人”。嘉庆十四年，诏封承德郎王国栋措资倡修公输祠，在他倡议之下，便有十几个木厂捐资，其捐资额多至 350 两，少至 5 两。<sup>4</sup>到光绪六年，花翎候选同知加知府董廷广等因见祠貌荒落，“有重修之

---

角；第六条，徒弟出口□无师传引，为者不许擅用；第七条，祖父是行中人，□父不做行中事，其孙入行，亦应当纳香资洋一元五角；第八条，行中人寒苦无□，子有病，准其庙中将养；第九条，一寒苦人病危病故，□汤熬药，亦及埋葬之费，均为行中□任；第十条，柜上徒弟入行不过三年，不准入行；第十一条，无论何□，徒弟有规外之是非，均归有本□执事担□。以上十一条均是老前辈共同议论，后辈应当世世相守。如有不遵者，准阖行是□。”

<sup>1</sup> S.D. Gamble, *Peking, A Social Survey*, New York, 1921, P.171. 彭泽益在《民国时期北京的手工业和工商同业公会》（载于《中国经济史研究》1990年第1期）中也认为甘博的这一观察总的来说是具有洞察力的，“它（指这一观察——笔者注）预见到行会—公会已面临蜕变和行将崩溃，工会及职工运动迅速兴起势必取代旧有的行会组织。”而“事实的实际情况，证明不能不是如此。”

<sup>2</sup> 布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第2卷，三联书店，1993年，第329-336页。

<sup>3</sup> 参阅贺海《燕京往事谈》，“旧时建筑行业的‘八大柜’”，人民日报出版社，1983年版，第101—102页。

<sup>4</sup> 《公输祠碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第78册，中州古籍出版社，1991年，第113页。

志，但虑功程艰钜，需用浩繁，谋诸众厂，□□同心共乐捐襄”。<sup>1</sup>显然，厂商由于资金力量的雄厚，也逐渐成为祭祀组织中的重要力量。可能的情况是，厂商最初以加入鲁班祭祀组织的方式，与五行八作的行业群体结成一体，双方可以借助鲁班这个共同的象征资源来弥合利益上的根本上的冲突，但是商人力量的壮大是不可避免的，他们最终会成为行业群体的主人。清末人记载说，“清时土木工多，……一工程出，而主者之家，木厂商人麇集。其弊也，数成到工，即为核实。内城宅第，其曾管工程者多为木厂报效也，木厂商之富，实为都人所艳羨。有探子雷者，年最久，盖始于清初，长子孙者数百年。又有山子张者，以堆山石著名，皆属于木厂厂商之包工也。先用最低价以取得之，然后以续估取盈，续估过于原估往往数倍，谚谓‘十包九不尽’云”。<sup>2</sup>

这样，如果行业组织必须通过厂商与市场发生联系，原来同一大家庭中的成员变成雇主与雇工间的关系，二者间的冲突就必然日趋激烈。据《申报》载，光绪十七年，颐和园工程，“所派厂商二十余家，工匠万余人”，“若辈桀骜不驯，前修三海时，滋事不止一次”，“颐和园工程处木匠，近闻皇太后驻蹕在即，辄于月初纠众挟制，意图增长工价，相持于数日，竟无一人作工”。经过协调，厂商不答应木匠的要求，“至四月十七日，木匠多人有问厂商寻衅，一言不合，竟敢放炮号召他厂木匠，纷纷聚集，大肆猖獗，弹压工程官见之，深恐酿成衅端，飞调外火器营、健锐营、圆明园三项马队持械前来，以便拿办。木匠约集千余人，亦各手持巨斧，三队官兵急将木匠围在中间，严阵以待。旋经工程处及地方官再三开导，木匠慑于皇威，始各帖服，散归木厂，照常作工”。<sup>3</sup>

光绪三十年时，又发生了一次“匠役齐行”的事件，据《大公报》记载，“日前午后有瓦木匠役五百余人，在城外黄寺庙前纷纷聚议。询系因禁城内南海及颐和园等处建造殿宫，各匠役因工饭钱不敷用度，意欲向各木厂增加，而木厂不允，故众匠役，齐行会议耳”。<sup>4</sup>在行业组织每年的例会中，也常常为了工资问题，工匠与行业的头面人物互相争吵，发生冲突，以至动武，甚至需要警察出动才能调解。<sup>5</sup>

到这个时候，利益冲突极为剧烈的厂商是否还可以与工匠同处一个祭祀组织呢？我们不得而知。在前引光绪二十八年碑的题名中，右面是德兴、广恩两木厂商人，左面是柜上、头目和普通工匠，但到民国时的两块碑中，却只有笼统的会众题名。如果这表示厂商已经脱离了鲁班会，那么这一祭祀组织就成为

<sup>1</sup> 《公输祠碑》，同上书第 85 册，第 18 页。

<sup>2</sup> 夏仁虎(号枝巢子)《旧京琐记》卷 9“市肆”，北京古籍出版社，1986 年，第 100 页。

<sup>3</sup> 《申报》光绪十七年五月初二日，“帝京景色”。

<sup>4</sup> 《大公报》光绪三十年五月二十四日，“匠役齐行”。

<sup>5</sup> 《北京のギルド生活》，第 117 页。

单一的工匠群体的组织了；如果并非如此，那就说明这种祭祀组织具有超出一般行会的聚合力。对此，对文中提出的、却还没有明确答案的问题，希望我们能在今后的研究中加以解答。

### 三 远亲不如近邻：从祭祀中心看城市中的行业与街区

在中国古代相当长的时间里，由于官府的特定需求，政治中心城市的工商业往往比较繁荣发达，这里集聚着大量手工业和商业的从业者，他们的身影日益投射在城市生活中，也日益在社会的情境中形成自己的势力，发出自己的声音。<sup>1</sup>

北京东岳庙自元始建以至明清，一直被列入国家祀典，其国家正祀性质，已为前节所论；而东岳庙中最早的行业神殿宇——公输仙师殿出现于清康熙末，亦可见前节，均不赘述。在本节中，笔者试图通过对东岳庙西廊诸行业神的考察，思考明清时期、特别是清代北京城市社会的一些特点。

#### （一）西廊鲁班殿与京东土木行业

北京东岳庙正中一路共六进院落，东廊有6个园林式的小院，纵向排列，面积不大；西廊则建有许多供奉道教神祇的殿宇，如药王殿、鲁班殿（公输仙师殿）、马王殿、月老殿、火祖殿、玉皇殿、斗姥殿、岳帅殿、仓神殿等。从这些殿宇的建造时间来看，在东岳庙营建的元、明时期，它们并不存在，西廊的部分应该是后来逐渐扩展出来的。其实，东廊的园林式庭院也是由于清代皇帝谒陵中途休息的需要而扩建，这多少反映了清代政治和社会变化的影响，西廊诸神殿宇的修建正是北京行业力量发展的体现。

元、明两朝实行匠户制度，京师虽集聚大批工匠，但多属国家控制，自己没有多少生产和经营的自由，也不可能形成自己的组织和群体需求。行业组织虽然出现较早，在宋代的城市生活中就已表现突出，据说南宋临安有414行之多，<sup>2</sup>但多为商行；明万历时顺天府宛、大二县共有132行，材料中举出的除了商业性的行业组织以外，即使属于手工行业，也多是服务业性质的，如烧煤行、等秤行、裁缝行、刊字行、打碑行等等。<sup>3</sup>

应该说，虽然自唐、宋至元、明，中国的城市发展较快，即在当时的世界上亦处于领先地位，但在行业组织方面，商业性和服务业性质的行业组织形成较早，手工业的行业组织形成较晚，这与国家对手工业的控制极严直接相关—

<sup>1</sup> 关于城市工商业行业组织的研究，国内外已多有成果。如日本学者加藤繁、仁井田陞、中国学者全汉昇等多人的论著，常为人提及的马士（H. B. Morse）的《中国的基尔特》（伦敦，1909）等。另外在施坚雅的《中华帝国晚期的城市》（北京，中华书局，2000）中也收有戈拉斯的《清代前期的行会》一文，不胜枚举。本文是从另外的、城市社会空间的角度涉及此问题，作为拙作《鲁班会》一文的补充。

<sup>2</sup> 《西湖老人繁盛录》。

<sup>3</sup> 沈榜：《宛署杂记》第13卷，《铺行》，北京出版社，1961年版，第96页。

一对于商业和服务业，官府往往只通过课税的方式进行管理和控制，而对手工业则采取官办的形式，工匠的人身关系经常被直接控制在国家的专门机构中。

因此，工匠与东岳庙发生直接联系，在清代之前往往是被动的，是在国家力量的驱动之下发生的。同时，由于寺庙的修葺首先与建筑行业发生关系，因此这个行业在寺庙中的角色就不同一般。明嘉靖时的重修碑记中说：“御马监太监张暹、卢鼎等率诸匠口绘饬兴工。”<sup>1</sup>这里所谓“诸匠”应该是包括木匠、油漆匠、彩绘匠人等在内的，而且应该属于宫廷征发徭役的性质。

这种情形在入清以后逐渐发生变化，一方面东岳庙的民间色彩日益浓厚，国家影响有所消退，另一方面国家对工商业的控制较前大为放松，东岳庙的修缮已经很少有官府通过征发徭役的形式兴工，而往往是社会捐资后招募工匠兴工，工匠便与寺庙或投资人形成了比较对等的社会关系，他们对于寺庙来说也就有了一定的发言权。于是在康熙年间，东岳庙里所立碑石之中，就有了行业性善会组织的身影，如有“四项圣会”碑记上的落款为“正阳门外猪市口粮食店四项圣会庆立”，<sup>2</sup>应该是米粮行的行为。到康熙五十八年就出现了《修建公输仙师碑记》，<sup>3</sup>土木行业开创了进入东岳庙建立殿宇的先例。

从这块碑记可以看出，当时建造鲁班殿的是“京都顺天府大、宛二县各处地方弟子众等”，据碑阴题名共 400 余人，系京师土木行业的群体行为。碑文中说：“京师为首善，化百工之巧者，莫不汇而集焉。”这些工匠之所以可以凭此一技之长在此生存，不能不说是这位“制作之祖”的功劳，“于是各解其囊，共襄其工，择地于东岳庙之廊宇，盖而塑立之”。由此可见，康、乾时期是各有关行业组织发展并在东岳庙这个神圣之地留下痕迹的时期，而在这些组织中，土木建筑及建筑装饰行业的繁荣似乎更为明显，这种情况只有在经济比较繁荣、城市建设（包括宫廷建设）加速的形势下才可能出现。

乾隆十七年，大、宛二县、朝阳关内外“搭彩众士人等”立鲁祖老会碑<sup>4</sup>，这里已聚集了东岳庙邻里地区“朝阳关内外”的棚行同行。次年，同样是大、宛二县、朝阳关内外五行八作的匠人又重修鲁班殿。经过 40 多年的风雨，该殿“无人修葺，殿宇渗漏，神像失色”，虽然他们希望重修，但“独力难行”，说明这些匠人还没有足够的经济实力。最后通过集体捐资，才能“制买灰瓦，砌补殿宇，措办颜料，妆塑神像”。<sup>5</sup>也许这里的“独力”指的就是朝阳关内外的同业匠人，由于最后是“广募协成”，所以才涉及大、宛二县其它地区的同

<sup>1</sup> 嘉靖三十九年《崇整岳帝司神修葺续基碑记》。《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》，中国书店出版社，2004 年，第 12 页。以下所引东岳庙各碑，皆可见该书，不再赘注书名。

<sup>2</sup> 康熙二十年《四项圣会碑记》，第 93 页。

<sup>3</sup> 康熙五十八年《修建公输仙师碑记》，第 134-135 页。

<sup>4</sup> 乾隆十七年《鲁祖老会碑记》，第 165 页。

<sup>5</sup> 乾隆十八年《重修鲁班殿碑记》。第 166-167 页。

行。值得注意的是，在捐资的名单中也包括了某店、木厂、某铺这样的“企业”，而不仅是个人。

乾隆三十三年，东直门内南北小街的木匠、石匠、瓦匠又进香立碑，<sup>1</sup>因东直门内南小街与朝阳门内北小街直接相连，行业中的街区因素更加明显，似乎京城东部地区是建筑行业比较集中的地区。乾隆四十八年再修，碑文中称“奉旨殿宇重整”，本庙住持余源林在碑阳署名，碑阴题名中不仅有所谓“六品典仪官”，规格比较高，还包括了木厂、灰厂、棚行和石作，即包括了工匠与厂商两部分人。说明在较高层次上举行的活动中，已经出现行业竞争的土木行与棚行仍需在一起参与。<sup>2</sup>

但自此之后，棚行与土木行的确开始分别进香立碑。如乾隆五十四年的《鲁祖碑记》是由朝阳关内南小街以内“众棚铺搭彩众士人等”组成的善会所立，其中包括了上坡、楼底下、井上、遂安伯胡同、石大人胡同、新开路、新开路西口和雅宝胡同的铺户以及伙计，本庙住持余源林依然在碑上列名。这些胡同都在今朝阳门南小街的东西两侧，在清代系镶白旗的地盘。一年后，朝阳门外的棚铺扎彩人等又献供立碑。<sup>3</sup>乾隆五十七年的《鲁班圣祖碑记》虽然没有表明是哪行所立，但文中说到为祝贺乾隆皇帝 80 大寿而起造“万寿天灯”，似乎应该是棚行所为。根据碑阴题名中的“内务府营造司、工部营缮司”等，这次举动还有了官府的背景。<sup>4</sup>

嘉庆十七年的鲁祖老会碑注明是“城里关外木石瓦作全立”，我们还可以从碑侧题名中看到丰盛木厂、义兴木厂、天利木厂、复成木厂、永兴木厂、东兴木厂等厂商的参与。碑阴题名中有“京都朝阳门内东四牌楼马市大街众善弟子”字样，该大街即今东四西大街，推测这些木厂也都在朝阳门内外一带。<sup>5</sup>道光元年有朝阳关外棚行所立鲁班圣会碑，文中未记立碑缘由；<sup>6</sup>道光二十三年有崇文门内东单牌楼瓦作为祖师像敬献袍服，立鲁班祖师殿碑。<sup>7</sup>道光二十六年棚行“搭采弟子”在此立碑，则有三合号等 20 家商号及广聚山厂参与，显示了前所未有的强大实力，<sup>8</sup>他们甚至看到同在西廊的药王殿残破而无人修理，于光绪十四年集资进行了整修。<sup>9</sup>此外，光绪八年鲁班圣会碑未注明由哪行所立，<sup>10</sup>而

<sup>1</sup> 乾隆三十三年《鲁班圣会碑记》，第 185 页。

<sup>2</sup> 乾隆四十八年《鲁祖殿重修碑记》，第 191-192 页。

<sup>3</sup> 乾隆五十四年《鲁祖圣会碑记》，第 195-196 页。

<sup>4</sup> 乾隆五十七年《鲁班圣祖碑记》，第 200-201 页。

<sup>5</sup> 嘉庆十七年《鲁祖老会碑记》，第 209-210 页。

<sup>6</sup> 道光元年《鲁班圣会碑记》，第 213 页。

<sup>7</sup> 道光二十三年《鲁班祖师殿碑记》，第 222 页。

<sup>8</sup> 道光二十六年《鲁班祖师碑记》，第 224-225 页。

<sup>9</sup> 光绪十四年《东岳庙重修药王等殿碑》，第 242-243 页。

<sup>10</sup> 光绪八年《鲁班圣会碑》，第 238-239 页。

光绪二十八年鲁班祖师碑则由德兴、广恩两木厂商人、掌柜和头目等人所立，等等。

从最早在东岳庙建造行业祖师殿并不断立碑的土木行业来看，虽然其行业色彩十分鲜明，但地域特点也很突出，基本上是分布在东岳庙附近、也即京城东部朝阳门附近地区的个人和群体。虽然东岳庙一直作为国家正祀而作为超地方性的文化象征，但对于邻里街区的希望利用这个象征的人群而言，它只不过是这个邻里地区的祭祀中心而已。特别是在清代，虽然东岳庙的吸引力可以说是跨区域的，但不断光顾并给予支持的老主顾多来自邻里，这个鲁班殿并不一定能代表整个京城土木行业的香火所在。

## （二）西廊马神殿与东四马市及其他

就在土木行业在东岳庙建殿的第二年，即康熙五十九年，东四牌楼的马市也接踵组织善会，决定在每年的三月和六月在东岳庙演戏娱神。<sup>1</sup>

祭祀马神本来也是国家正祀，《周礼》中就有祭“马祖”的说法，隋、唐、宋均有祭祀马神之制。明洪武二年即在南京后湖建立祭坛以祀马神，永乐迁都北京后，又在莲花池建立马神祠，由主管养马事务的太仆寺官负责致祭，其祭祀等级与东岳庙相同。<sup>2</sup>这种情形当然与马匹在历代政治、经济、军事方面的重要作用有关，与边内农耕民族同边外游牧民族的关系有关，茶马贸易也可以从另一个方面说明马对国家的重要性。

此外，明代在全国范围内、特别是在北方实行马政，也刺激了从官府到民间的马神信仰。所谓马政，即明代国家采用民间养马的方式，减轻国家养马的负担。具体方法是按南北方条件不同，以不同数量的人丁摊养马一匹，用于养马的土地与征粮区分，免交田赋，要求几年上交马一匹等，在组织上则设马头进行管理。“近年以来，北虏有警，需马尤亟”；“顾富足大家，多不乐养马，势必转丸及之贫户”。<sup>3</sup>养马成效如何成为考核地方官政绩的指标之一，养马所需各项条件无法满足，导致马户无法如期如额交马而破产，于是北方各地马神庙纷纷建立，地方官则于每年六月二十三日去马神庙致祭。

明后期马政破产，但马神信仰并未因此消失。首先，清朝以骑射取天下，对马的重视大于明人，何况北京内城为旗人所居，重视的程度要高于其他地方。其次，由于城市社会经济的发展，交通和运输业日益重要，马在其中的角色自不待言。“马王者，房星也。凡营伍中及蓄养车马人家均于六月二十三日祭之”，<sup>4</sup>祭祀日期也被传承了下来。

<sup>1</sup> 康熙五十九年《马王庙在会众口奉祀碑记》，第138-139页。

<sup>2</sup> 参见张廷玉等：《明史》卷50，《礼四》，中华书局，1974年，第1303-1306页。

<sup>3</sup> 沈榜：《宛署杂记》第9卷，《马政》，北京出版社，1961年，第68-73页。

<sup>4</sup> 富察敦崇：《燕京岁时记》，“祭马王”，北京出版社，1961年，第68页。



在今天的东四路口以西至美术馆、西四路口以东至府右街的路段，自元以来就是牛马行业的集聚之地。据《析津志辑佚》，“羊市、马市、牛市、骆驼市、驴骡市……，俱在羊角市一带”（羊角市在西四附近），元代即有马市街之名。“马市桥：水自东流入咸宜坊。西至曩八总管府桥、顺城门石桥，转东隆福宫桥，流入于太液池。”<sup>1</sup>至清称西马市街，也称东大街。而东四以西的东马市街，又称西大街，牛马行业的集聚之所至清逐渐自西迁至于此，“有马市、猪市、羊市、百鸟市”。明代御马监的马神祠也在此附近，即景山东北，至清为马神庙。<sup>2</sup>

康熙五十九年到东岳庙敬神的“东四牌楼马市众善弟子”自称“马王老会”，应该不是此次新建的祭祀群体。从碑文中，我们看出他们并无太多官方色彩，与明代马政制度下的马神祭祀不同。“马王为世明神，……上不特天闲内厩资其保护，凡都城里□□马□家悉赖其庇。……上充国家军旅之用，下足各人致远之需”。但文中称马王庙距离“最近，在朝阳门外，尤为□人便于祈祷”，说明这时东岳庙附近已有马王庙，但未必在东岳庙内。到乾隆十四年时，同在东四牌楼的驴行弟子来东岳庙进香，碑文还说是“故年例秉心于东岳庙西廊下三皇殿内马明王圣前，以及诸圣神前，每遇春秋，虔诚顶礼”，<sup>3</sup>说明这之前东岳庙内还没有专门的马王殿，怀疑康熙五十九年碑也许以前立于其它地方，后来才移至此处。

到乾隆十三年时，因殿宇年久失修，故由驴行的权文彬等“秉意捐资，命工而鸠匠，……非曰重修，聊云葺补”，一年后完成。从“栋宇辉煌”等措辞看，应该是由此而有了马王殿。碑阴开列的50个铺家和100多个会首的捐助者名单，反映了骡马行的实力逐渐壮大的过程。

乾隆二十九年在此立碑的京师羊行元宝老会大约成立于乾隆九年，“旧有会，自乾隆甲子至癸酉，废者几十年。经会首李宦等倡议兴复，于甲戌年集众举行之，遵循弗替，及是又将十年矣”。他们请来著名文人沈德潜撰写碑文，东岳庙住持也列名于后。<sup>4</sup>此后，乾隆五十六年和嘉庆二十五年分别有两通与马王有关的碑刻，前者为重修马祖殿而立，立者不详；后者还是出自东四的马市，据说立碑的原因是“近年以来，畜牧益蕃，获利倍蓰”。<sup>5</sup>

同样是在东四牌楼猪市的信众来东岳庙举行祭祀活动时，却没有以本行业的名目出现，也没有到西廊行业神集中的殿宇那里立碑，而是以“庆司老会”

<sup>1</sup> 熊梦祥：《析津志辑佚》，北京古籍出版社，1983年，第5、100页。

<sup>2</sup> 朱一新：《京师坊巷志稿》，北京出版社，1962年，第81、101页，第32-33页。

<sup>3</sup> 乾隆十四年《重修马王殿碑》，第163-164页。

<sup>4</sup> 乾隆二十九年《羊行老会碑记》，第183-184页。

<sup>5</sup> 乾隆五十六年《重修马祖殿碑记》，第198页；嘉庆二十五年《马王庙会众奉祀碑记》，第211-212页。

的名义在七十二司诸神诞日举行庆典。<sup>1</sup>这也许说明猪市从业者的行业群体意识并不明确，并无一致的认同，或者他们以为没有必要凸显他们的行业认同。限于材料的局限，我们目前不得而知，但与马行、驴行、羊行等形成了鲜明的对比。与此类似的还有“东四牌楼绸缎行及附近之在旗在民者”，他们也未过于强调本行业的认同，或者是缺乏在西廊建庙的实力，只是以散司会的形式，将本行业与邻里地区的民众组织在一起，在东岳庙致祭。<sup>2</sup>

从东岳庙现存的碑刻来看，尽管这里还有一些行业神及其祭祀组织，但无论是从形成的时间来看，还是从组织的延续性及举行活动的频繁来看，都远比不上鲁班会和马王会。在西廊有斗坛延寿殿、火祖殿，不知何时建，道光时已“日渐倾圮”，主持准备重修，同时新建海神、仓神左右配殿，所谓“斗母主于消灾，火神永护平安，海神通于津淀，仓神保于粮储”。碑阴题名者除惠、悃等王府及岫贝勒府中人以外，还有天津、龙江两关的人，<sup>3</sup>并不像某个单一的行业组织供奉的行业神。次年建立海神殿山门和平台，捐款题名者包括木厂、当铺、粮店、米局、砖窑、银楼、酱房、轿铺等，从事的行当应与海或海上运输有一定关系。<sup>4</sup>

与此类似的是，同在西廊的药王殿到光绪时也是年久失修，此时化缘重整，但为此出钱的却是“朝阳门内外棚行众弟子”以及几家棚铺、商号和个人，<sup>5</sup>似乎与京师的医药业了无干系。其实应该不难理解，如果这些神祇确为行业神，并有行业组织加以支持的话，他们的殿宇就会像鲁班殿那样，经常得到重修，也就会给我们留下内容更加丰富的碑文。

根据以上资料，在东岳庙西廊祭祀各行业神的活动中，留下痕迹最多的是建筑行业与骡马行，而之所以如此，从目前所见碑刻来看，主要是他们的店铺就在东岳庙附近，前者多在朝阳门内外，后者则集中在东四牌楼，因清代许多土木工匠多来自京东府县，而许多建筑材料也自运河沿线入京，所以他们多选择居住城东。

我们目前还无法判断祭祀仓神、海神的人是否生活在这一邻里地区，但明清时期的仓储集中在这一带却是确定无疑的。我们看到顺治五年的一块碑文由一个户部给事中撰文，一个户部管粮厅的官员书写，一个户部主事篆额，<sup>6</sup>是否与此有关，纯属臆测，但在这里为斗母、火神建造祭祀仓神、海神的配殿，完全是由于京城各仓分布于附近，如南新仓、旧太仓、富新仓、兴平仓、海运

<sup>1</sup> 康熙四十八年《庆司会碑记》，第121页；乾隆三十三年《东岳庙庆司会碑记》，第187-188页。

<sup>2</sup> 乾隆二十七年《散司会碑记》，第176页。

<sup>3</sup> 道光十七年《重建斗坛延寿殿碑》，第215-216页。

<sup>4</sup> 道光十八年《海神殿山门平台碑》，第220-221页。

<sup>5</sup> 光绪十四年《东岳庙重修药王等殿碑》，第242-243页。

<sup>6</sup> 顺治五年《重建东岳庙金灯碑记》，第67页。

仓、北新仓等，都分别地处朝阳门内北小街和东直门内南小街。之所以集中分布于此，是因为无论通过运河还是海运入京的各项物资，都在通州一带舍舟登岸，运输入城后距离此处最近。水运最怕风浪，需要乞求海神保佑，斗母消灾；仓储则怕失火，火神、仓神的庇护又是非常必要的。

显然，从东岳庙西廊诸神祭祀来看，与其泛泛说是京城行业群体对其行业神的崇拜，不如更准确地说是这一邻里地区的某些特定行业的群体行为，否则就无法说明，为什么是这些行业，而非另外一些行业在这里举行祭祀，显示他们的群体认同，其地域性特征与其行业性特征同样重要。

### （三）西廊喜神殿、梨园行与街区邻里的祭祀中心

不过，与鲁祖会、马王会一样在东岳庙留下痕迹的行业性祭祀组织，还有一个梨园行。民国间所立《梨园重建喜神殿碑》中说，东岳庙“西廊喜神殿，则南府供奉所修，以奉梨园祖师者也”。所谓“南府”，系乾隆初年设于今南长街南口之南花园，为内务府所辖，负责排戏、演戏，即明代之教坊司。为与设于西华门的内务府相区别，故称为“南府”，道光七年改称升平署。而所谓“南府供奉”，即指在升平署当差的戏曲演员。虽然未见修建喜神殿时留下的资料，但据此可知喜神殿为梨园行所修，时间应不会太早。这时原殿破败，而梨园界地位有所提高，也正值东岳庙不景气的时候，他们便放弃在原址重修，而转移到正殿后楼的东北角，用上下六间房重作喜神殿。这个新的喜神殿修好后，“视程玉山、张二奎、梅慧芳、王耀庭之于京师内外喜神别祠足辉映矣”。<sup>1</sup>

其实清代北京内城禁止演戏娱乐，戏班均在外城生活，所以梨园行祭祀祖师的地点本也在外城。崇文门外有精忠庙，本是祭祀岳飞的，建自明朝，不知何时梨园行在其侧立祖师庙，后又称天喜宫。供奉喜神祖师。其始建年代不知何时，乾隆三十二年重修，由各戏班、戏园及个人捐钱修葺。<sup>2</sup>此后于嘉庆、道光、光绪年间又多次重修，当时的著名戏班如春台、四喜、三庆、和春等班都在维修活动中扮演了重要角色。<sup>3</sup>伶人在北京亡故的，也葬在附近的墓地。如崇文门外四眼井自明代始就有安庆义园，应是安徽安庆来京者死后的葬身之所，徽班进京后当然也加入了这一群体。后从行业的角度考虑，安徽戏班单独设置梨园义园。至道光间，春台班在左安门内南极庙街南极庙旁单独置地，设春台班义园。再后则分别出现潜山义园（潜山为安庆府属县）、安苏义园等，地点都在外城。

<sup>1</sup> 民国《梨园重建喜神殿碑》，第262页。

<sup>2</sup> 乾隆乙巳《重修喜神祖师庙碑志》，见张次溪：《北京梨园金石文字录》，收于张次溪编：《清代燕都梨园史料》，北平邃雅斋书店，1934年，第1674-1676页。

<sup>3</sup> 道光七年《重修喜神殿碑序》，见同上书，第1677-1680页。光绪《重修天喜宫祖师像碑记》，同上书第1692-1693页。

此外，根据光绪十三年（1887）的碑记，“梨园供奉内廷者，率法惟谨，亦无敢以新声巧伎进，又恐无以束修其俦侣也，也立庙于崇文门西偏，有事则聚议之。岁时伏腊，以相休息。举年资深者一人统司之”。<sup>1</sup>说明这里是清代梨园行业具有权威的聚集之所，与东岳庙本无关系。为何后在东岳庙西廊建立喜神殿呢？现尚无直接材料说明。有意思的是，民国初夏仁虎说：“梨园所供之神，群呼曰老爷，庙曰精忠。”又记载京师瓦木工人“凡属工徒皆有会馆，其总会曰九皇”。<sup>2</sup>但在“梨园新馆”中光绪十五年（1889）铸造的一具铁磬上，上铸“九皇圣会”四字，下铸“四喜班”三字，右边又有“会末弟子众等诚献”八字。<sup>3</sup>如夏仁虎的记载不误，而前节引日本学者关于清末民初行会的资料，精忠庙也是土木行的祭祀场所，是否说明梨园行与土木建造行业之间存在某种关系呢？梨园行的喜神信仰出现于东岳庙是否与这里的棚行等营造行业有关呢？

无论如何，除了我们看到的东岳庙西廊行业祭祀的碑刻资料外，也看到许多一般民众的善会组织是按邻里地区组织起来的，这又尤以东岳庙附近街区的组织为多。明代的善会多带官府、甚至宫廷的色彩，但也有少数比较民间化的善会，其中历史比较久、规模比较大的白纸老会就是由明时坊的一位姓牛的发起的<sup>4</sup>，而明时坊即以东单为中心。清初的金灯老会会首、会众既有东直门、朝阳门、隆福寺一带民众，也有东直门太监。<sup>5</sup>其他如新桥敬司会在东直门里、三顶圣会在东直门外二里庄、修善圣会在东华门内小南城，还有在朝阳关内外各巷居住的精忠圣会、东安门内北池子沙滩及朝阳关内外的悬灯老会、朝阳门内外旗民的净炉老会等等。由于这样的区域特点，有的善会组织约请朝阳门守御所千总来撰写碑文就不是偶然的。<sup>6</sup>

最后，我们有两个问题需要讨论。首先，在东岳庙的西廊，的确建立了诸多行业神殿宇，围绕它们也进行了行业组织的祭祀活动，但这是否表明东岳庙对京城的行业组织具有特殊的意义？我们知道，无论是北京还是其它城市的行业会馆，都在某种程度上具有寺庙的性质，东岳庙对于这些行业组织来说是否具有会馆的性质？韩书瑞虽然提及东岳庙中的行业组织，并在提到行会时涉及梨园行的问题等，但并未对相关问题详加讨论。<sup>7</sup>在我看来，这里与外城的行业会馆有这样一些区别：一是他们没有强调某省、府或州县的地方性，二是他们

<sup>1</sup> 光绪十三年《梨园聚议庙会碑》。见张次溪：《北京梨园金石文字录》，收于张次溪编：《清代燕都梨园史料》，北平邃雅斋书店，1934年，第1693-1696页。

<sup>2</sup> 《旧京琐记》，北京古籍出版社，1986年，第104、100页。

<sup>3</sup> 张次溪：《北京梨园金石文字录》，收于张次溪编：《清代燕都梨园史料》，北平邃雅斋书店，1934年，第1697页。

<sup>4</sup> 天启四年《东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》，第46-47页。

<sup>5</sup> 顺治十三年《敕建东岳庙悬挂金灯老会碑记》，第76页。

<sup>6</sup> 雍正九年《献茶圣会碑记》，第142页。

<sup>7</sup> Susan Naquin, *Peking, Temples and City Life, 1400-1900*. University of California Press, 2000, pp. 513-514, 613-614.

没有表明这里也是各自行业内部的议事之所，因此，三是这里没有发现具有行规等内容的碑刻，四是这里完全没有同行暂居、存放货物等条件。所以，虽然这里具有凝聚和展示行业力量的功能，但基本是只是一个祭祀行业祖师的所在，与福建人的天后宫、江西人的铁柱宫、山西人的关帝庙不同。也许这正是本地行业组织（尽管可能成员多是某些外地人，但他们已经本地化了）不同于外地行业组织的特点之一。

其次，由于东岳庙的国家正祀性质，我们通常都认为它是一个跨地域的祭祀中心，它也的确吸引了来自京城不同地区、甚至是外地的信众，但仔细分析之后，它的街区性特点还是十分明显。我们既不能发现它对整个京城民众的绝对号召力（其它如城隍庙等也不能），即使是行业组织也局限于邻里地区，也不能发现聚集于此的邻里性善会组织起到杨庆堃所谓“街坊会社”的作用，它也不是施舟人根据台湾和华南经验所概括的，城市的街坊是以宗教社团或祭祀群体的形式表现的。<sup>1</sup>它与地方上的这类庙宇发挥的作用有所不同，但又明显具有街区的特点，向邻里街区提供了一个满足其精神或信仰需求的场所，颇为类似今天的所谓社区文化中心或社区公园。从东岳庙的角度看，如果说元、明两代它还可以从宫廷或官府获得较大的支持，到清代，这种支持则更多地来自京城东部地区的街区民众及其组织，因此，在东岳庙里展示其活力达 200 多年的土木行和骡马行，便成为东岳庙邻里地区的两个颇有特色的大主顾。在这个意义上说，进入清代，北京城市的街区意识和角色日益凸显，并且通过东岳庙这个神圣空间展现出来。

#### 四 一般的思想史：明清庙会中的行善积功

葛兆光在他的《中国思想史》（第一卷）中这样写道：“过去的思想史只是思想家的思想史或经典的思想史，可是我们应当注意到在人们生活的实际的世界中，还有一种近乎平均值的知识、思想与信仰，作为底色或基石而存在……似乎在精英和经典的思想与普通的社会和生活之间，还有一个‘一般知识、思想与信仰的世界’”。他特别申明，这里的“一般知识、思想与信仰”不应被理解为“民间思想”或“民众思想”或“小传统”，而是“一种普遍认可的知识与思想”，往往通过娱乐性演出、一般性教育和大众阅读等方式进行传播。<sup>2</sup>因此我的理解是，这里的“一般的思想史”并非仅指共同的思想背景，更重要的是指一种“共享的思想”（shared idea）。但是这些“一般的思想”及其实践究竟表现在哪里呢？如果放在明清时期来看，它们只表现为理学的兴衰变异和传统思想与西学的碰撞吗<sup>3</sup>？

<sup>1</sup> 参见施坚雅主编：《中华帝国晚期的城市》第 3 编，中华书局，2000 年。

<sup>2</sup> 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社，1998 年，第 13-15 页。

<sup>3</sup> 葛兆光：《中国思想史——七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，复旦大学出版社，2000 年，第

与上面的陈述密切相关、而且具有相同积极意义的是，葛兆光把所谓思想史上的“平庸时代”或者思想史写作中的“空白”之处推到了前台，认为即使是“没有思想亮色的一片灰色中，可能也是值得思想史家深深思索和着力描绘的时代”。<sup>1</sup>但是，究竟应该如何判断何为“平庸时代”而何为华彩时代、何为“亮色”而何为“灰色”呢？究竟谁、或者有没有谁可能做出关于此的权威划分呢？

无论明清时期在思想史上是怎样的时代(天崩地解或者万马齐喑)，我们都可以在庙会这样的日常生活空间里，发现某些一般的或者共享的思想以及隐藏在其背后的东西。

### (一) 对行善积功的普遍追求

明清时期的行善积功——当然这不仅是一种思想，也是一种实践——就是这样一种共享并且共创的东西，在这里，我们很难说这是一种精英的或民众的意识形态，只是被对方接受了，因为那些问题是向“人”提出来的，而不是专门对统治者或被统治者提出来的。关于此，国内外学者都有过研究，<sup>2</sup>由于学者们对善书、善堂组织及其在变动中的社会的作用做了深入研究，因此本文仅围绕明清京师庙会的一些个案，把行善积功的思想与实践放在一个区域社会史的框架里做一点进一步的讨论。

学者们已对明清时期积功思想与实践的背景及其历史渊源做了系统阐述，他们发现，在明清时期社会流动性增强、风俗剧烈变化、社会秩序动荡不安的形势下，士绅们往往通过善会、善堂组织的建设，一方面赈济孤贫，力图稳定社会秩序，另一方面宣传道德理想，以行教化之职责，最后使他们得以将其“修齐治平”之儒家理想落实于社会实践。在此基础上，至晚清社会动荡加剧之际，某些善堂组织竟成为士绅营造地方自治的中心机构。这种情形，在地方社会、特别是江南社会体现得尤为突出。

但是，他们更多的是探讨了知识精英在这方面的理论与社区实践，一方面我们较少看到民众对此的反应，从而给我们准确估价这些理论与实践的社会影响力造成困难；另一方面我们较多看到的是这些理论与实践在世俗行为上的体现。这当然是由于明清时期诸如《功过格》之类的编写者和提倡者一般都具有儒学的“入

---

387-694 页。

<sup>1</sup> 同上书，第 11-15 页。

<sup>2</sup> 与此直接或者间接相关的研究很多，较有代表性的著作有日本学者酒井忠夫的《中国善书の研究》，弘文堂出版，1960 年；夫马进的《中国善会善堂史研究》，同朋社出版，1997 年；美国学者包筠雅的《功过格——明清社会的道德秩序》，杜正贞、张林译，浙江人民出版社，1999 年；台湾学者梁其姿的《施善与教化：明清的慈善组织》，河北教育出版社，2001 年；香港学者游子安的《劝化金箴——清代善书研究》，天津人民出版社，1999 年，等。关于明清时代的北京及其寺庙的研究，可以美国学者韩书瑞的巨著为代表，见 Susan Naquin, *Peking, Temples and City Life, 1400-1900*, University of California Press, 2000.

世”背景，但由于这种理论本身是建立在对果报的信仰基础上的，因此在宗教活动中进行行善积功的实践，应该比在世俗活动中更普遍，人们也会相信其效果会更好。所以，如果脱离了宗教活动中的行善积功来谈论这个问题，就无法对这种一般的思想在社会中的角色做出准确的判断。由于在民间信仰中东岳大帝主管阴司，因此围绕它展开的行善积功活动就更具典型性。

围绕着祭祀活动组成的行善积功组织被人们恰当地称为“善会”，这与文人的同类结社有所不同。同时，这些善会又因行善的形式不同而被冠以不同的具体名称，所谓“一切诸司善众，各有发心，会名不等”。<sup>1</sup>

如北京东岳庙明代万历间的《冥用什物圣会碑》记载：“先自潞府执事官赵公云者，有兄既死，三日而苏，谓以复生，一言有验，得弟岁供白楮，致兄时脱黄墟。此有感必通，无诚弗格也。以故内府司苑局金书，御马监左监丞刘公经、奉御陈公钦闻之叹息，见以称奇，创立进贡东岳庙白纸、簿籍、笔砚、墨朱等物圣会。”作为善有善报的典型。<sup>2</sup>

此外，明清鼎革之后的一个善会组织同样带有鲜明的高官显贵的色彩，如《大善会碑》由傅以渐撰文，陈之遴行书，龚鼎孳双勾题额，在满汉矛盾错综复杂的清初政治生活里，这不易觉察地给人以某种“物以类聚，人以群分”的印象。他们对所经历的这场剧烈变革的感慨，也反映在这次祭祀活动中，所以碑文中有“经兵火鼎革，犹使吾辈有身有家……一念之善，景星庆云”之句，<sup>3</sup>认为自己能够免祸于兵戈，实为向善的结果。

对于相信行善积功的人来说，与功过格等善书倡导和开列的在日常生活中行善积功的具体行为相比，祭祀活动中的行善也许更加直接，好报来得更快。但除了向寺庙定期进贡所需物品之外，还有其他行善的形式，这也可以从善会的名称上看出来；比如扫尘会，“约每月初八日必踵庙瞻拜，且各醵资，量其力，以为扫尘净炉之会”。碑阴题名有正会首 13 人，副会首 31 人，“当月”约 570 多人，注明于“都城内外各城坊巷居住”。他们不仅给东岳庙扫尘，还给九天庙和太乙庙扫尘，故全称“三顶静炉掸尘老会”。

如盘香会，由立碑者三人于雍正十三年接续，“吾会中男女长幼九十余人，住居各地”，由于盘香可以“夜以继日”地燃烧，所以“其用意之深”。“朔望换香之日，凡在吾会中者，触目警心，戮力从事，虔诚不怠”。<sup>4</sup>

如金牛圣会，“众等鸠集诸善，在于西直门里小街口，诚起金牛圣会，年例进献冠袍带履，金牛一乘，种种钱粮，亦有年矣”。该会组织严密，包括正会首

<sup>1</sup> 崇祯五年《敕建东岳庙碑记》（碑额为《四季白纸圣会》），第 60 页。

<sup>2</sup> 万历十九年《东岳庙建立冥用什物圣会碑》，第 29-30 页。

<sup>3</sup> 顺治十二年《敕建东岳天齐仁圣大帝庙大供会碑记》，第 74-75 页。

<sup>4</sup> 乾隆五年《盘香会碑记》，第 151 页。

15人、副会首约90人、众信弟子约500人。又有管事约100人，其中有都总管1人。<sup>1</sup>

如散司会，为东华门外“同里之忠厚信心者，共成一会，攒印积金，处办冠袍、带履、供器等仪”。会中也设值年香首、正香首，副香首以及随会香首等。<sup>2</sup>

如寿桃老会，“每岁三月口弥之二日为一会，祭祷于东岳天齐仁圣帝之神，盛其供张，陈设百戏，以侑神乐，名曰寿桃会。盖取西王母献桃寿汉帝之义。”碑阴题名多为男性，也有少数女性，特点是男女各有其正会首。<sup>3</sup>

其他还有子午会、展翅老会等等，分别以不同形式表现成员的善行，以换取功德。

可以较长期反映建立善会宗旨的典型是白纸会。东岳庙现存最早的一块白纸会碑应为前举之万历十九年《冥用什物圣会碑》，但明确说明是白纸会的碑是天启四年立的：“京都明时等坊巷有老善首锦衣牛姓永福，领众四十余载，况今年末命男牛应科同妻王氏接续，领诸善信，各捐净资。每岁年例，三月二十八日，恭遇东岳上帝圣诞之展，进贡冠袍、大马并四季白槽等仪，以备岳府冥司应用。”<sup>4</sup>

崇文门外东南坊卞孟春等所起白纸圣会应是另外一个组织，到崇祯五年时据说也已40载有奇，碑阴题名中除会首，几乎全是女性，约有900人之多，可以说是个女性的祭祀组织。但这样一个颇具民间色彩的组织也还是请来了当时的尚宝司卿撰文，强谓“众善人精明强固，不以善小而不为，不以初终而少懈”，可见对行善积功的思想在性别与社会层级上都是一致的。<sup>5</sup>

天启七年由司礼监、御马监200多名宦官组成的白纸会就是为了改恶从善，使神“转祸而为福”，“进贡冠袍带履，御用器皿、宝马香馭及岳府诸司曹案空白记录、笔、墨、砚等项钱粮，偕诣圣前，恭酬帝德，谢已往之愆，洗未来之过”。<sup>6</sup>在同年同月，另一伙宦官250余人所立《白纸会碑》碑文中，还专门乞求“剪锄东酋，荡平西虜，犹为善运”，带有明显的官方属性。

入清以后，白纸会依然延续下来。顺治五年，有一会众基本由女性构成的白纸圣会，“捐资进贡白纸”。<sup>7</sup>康熙三十年，有署“大内钦安、大高二殿白纸老会”之碑，碑文称是“善士张应星等……捐资鸠众，设会赛神。每遇年例，谨恭冠带、袍笏、靴履，以及白纸青册”，已经进行了30年时间。<sup>8</sup>该碑由一位候补同知撰文，一位内阁中书篆额，一位内廷教习书丹。5年后，这个白纸老会又再次立了

<sup>1</sup> 康熙二十三年《金牛圣会进香碑记》，第95-96页。

<sup>2</sup> 康熙二十九年《东华门外散司会碑记》，第99-100页。

<sup>3</sup> 康熙三十年《光禄寺寿桃老会碑记》，第101-102页。

<sup>4</sup> 天启四年《东岳庙四季进供白纸圣会碑记》，第46页。

<sup>5</sup> 崇祯五年《敕建东岳庙碑记》，第60页。

<sup>6</sup> 天启七年《东岳天齐大生仁元圣帝白纸圣会碑记》，第48-49页。

<sup>7</sup> 顺治五年《敕建东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》，第68页。

<sup>8</sup> 康熙三十年《东岳庙白纸会碑记》，第104页。



一块《岳庙碑》。

后来又有宦官组织了白纸献花会，有可能是白纸会与献花会合并而成。<sup>1</sup>同治时碑文说：“众善同心，两会毕举，重整条规，申明故约”，“盖以装纸为书，即功过记录之意也，剪花作颂，即黍稷馨香之旨也”。<sup>2</sup>直到光绪二十年即甲午战争爆发之年，还有三海等处内务府大臣率三海各门、殿、楼、堂、轩、斋宦官三四百人，立白纸献花会。在碑阴题名中，除了显然是宦官的姓名外，还有永泰号、聚成店、水盛斋、南永盛、北永盛、德生堂这样的店名和海聚石厂工料商人某某的姓名，应该是后者与内廷关系密切，被拉来赞助此事。<sup>3</sup>

光绪二十年还有一个香灯供膳窗户纸会在东岳庙立碑，其主要的捐助者是长春宫总管刘得印及乾清官、御茶房、御膳房、敬事房、懋勤殿等处的宦官，但碑阴上刻名的近400人（其中男性约占2/3，女性为1/3）却都是一般民众。可知此会本为民间组织，因经费问题求助于宦官，并搞来了万两银子。尽管如此，碑文中称：“伏愿众会首等各秉虔心，同存善念，修众善奉行之举。”话里暗含着对捐资者的不信任。又碑文中称“兹因东岳庙旧有香灯供膳窗户纸会，历经前人助善有年”云云，说明它的悠久历史，而且与白纸会了无干系。但后来碑文后又加了一句：“再，白纸献花老会现今香烟茂盛，不必言及，倘若年深日久、香烟不接之际，亦归香灯供膳会诚理献花是实。”<sup>4</sup>这种不合常规的碑文写法和暗示，总让人感觉到在不同的祭祀组织之间存在着某种竞争性的紧张关系。

善会组织总是推崇自己的长期历史，因为这可以说明会众们的虔诚度。有一块白纸会碑立于清康熙十三年，后又于嘉庆十二年重刻，但到民国时还是字迹不清了，于是有万善同归白纸圣会和长寿白纸神帐圣会两个组织在民国十二年将此碑重刻，碑身上镌有“万善重整白纸老会”大字，说明传统的神圣。尽管它们并不一定是原来的白纸会的直系后裔，但重刻会碑本身也是一种行善积功的表现。

值得注意的是，民国时补刻的碑文称，“为东岳主人间之生死，凡功过阴慝，一一录记，以彰果报。有曹司簿书掌之，如人世官府案牍爰书所为者。于是创为白纸老会，于每岁三月间敬谨装订纸簿若干本，及笔墨诸物承献，而将去岁之陈簿焚之于庙，以散诸曹，并设已故会首之仙轴，济孤、啖经、礼忏事”。<sup>5</sup>除了抄袭乾隆碑文之外，比较清楚地记录了后期祭祀组织的仪式变化。

向东岳庙及其神祇直接贡献各种用品来表达自己的善心固然是一个方面，而且我们看到在那里出现的人物往往不同凡响，而在其他寺庙出现的普通善会可能

<sup>1</sup> 参见乾隆六年《东岳庙献花胜会碑记》，第153-154页。从碑阴题名来看，其会首都是各处总管级宦官，此外还包括了一些“信官”和未列头衔的普通信众。

<sup>2</sup> 同治六年《白纸献花会碑》，第229页。

<sup>3</sup> 光绪二十年《白纸献花会碑》，第248页。

<sup>4</sup> 光绪二十二年《东岳庙香灯供膳会碑记》，第250-251页。

<sup>5</sup> 康熙十三年《万善重整白纸老会碑》，第86-87页。

会有比较朴素的表现方式。如明万历时开始的西顶碧霞元君香火“庇佑一方，灵感肆应……但地傍西山，多崇岗峻岭而道老，又少旅舍，至此者既劳于跋涉，又苦于饥渴焉，唏嘘叹息，贤者不免。迨丙申春，善士众等岁岁捐资，在于圣母懿前上供，进香演戏，兼之往来善人煮以清茗，啖以果实，计其所费若干缗。数载以来，憩患者如法云湊而甘棠着咏，啜茗者如雨露施而膏泽均沾，敢曰传施济众，亦曰良缘普渡，少有所补云尔。”<sup>1</sup>

而在京西妙峰山，乾隆六十年则有“修补道路圣会”，由于人们“身不辞劳，进香朝顶，年岁罔懈，作为例矣，又因往来维艰，崎岖难至，善士人等坚心向佛，不吝惜而愿捐资整理道途，易高下而为平地，前有善士人等诚此修道圣会，立此碑碣”。民国时该组织又“约集同人商□预防之策，共为捐资，专办自各处至山顶大雄宝殿沿途，添设汽灯，以利香客之夜行”。<sup>2</sup>又有自雍正八年起诚立之义兴万缘粥茶圣会“供奉东岳天齐仁圣大帝驾前，诚献粥茶，接待信士进香事宜”等。<sup>3</sup>

我们从各种善会组织的建立看出，无论出自什么动机，采取什么形式，不同身份、不同性别、不同时期、不同族群的人都有这种行善积功的追求，这种观念不仅根深蒂固，而且具有相当的普遍性，在 15 到 20 世纪上半叶得到了很大程度上的认同。尽管本文在后面还会讨论不同的群体对行善积功这种思想的具体态度，讨论这种思想和行为背后的有趣故事，但这种共享的思想的确是一个共同的基础，使我们始终无法忽略社会—文化认同与差异之间的互动关系。

## （二）并非淫祀：行善积功的作用

在这里，行善积功已经成为不同的思想或信仰体系加以肯定的观念和行为。

清乾隆二年“天坛进贡东岳散司白纸簿籍老会”所立之碑，由大学士张廷玉题额，左都御史杨汝谷撰文。这篇文章清楚地交代了人们的信仰动机：

夫神能福人，亦能祸人，赏善罚恶，天遭不爽，正直之神，皆应如是。况岱宗位之尊，又灵异显著也哉，而奉道微福者，遂凿凿焉以为东岳主人间生死，凡功过阴慝，一一录记，以彰果报。有曹司簿书掌之，如人世官府案牘爰书所为者，于是创为白纸老会，每于岁三月预□钱物，敬谨装订纸簿若干本，及笔墨诸物，楮而焚之庙，以散诸曹。事虽近乎诞，而其意有可取焉。

夫人之于善也，慕而为者什之二三；而其于恶也，惧而改者什之六七。吾见世之凶悖自肆者，光天化日之下，愍不畏死，即有严刑重法，不足惩□狡狴。而一念及于身后，竟有冥冥中书其罪而绳之者，魂魄伏法，酷毒倍于人间，则莫不毛栗发竖，而惧心生矣。惧则悔，悔则思善，虽凶诈之习未尽洗，□然依徊顾忌，萌而复遏，亦迁善之一机也。《经》曰：“积善之家，必有余

<sup>1</sup> 康熙四年《西顶施茶碑记》，第 354 页。

<sup>2</sup> 乾隆六十年《修补道路圣会碑碣》，第 284 页。碑阴为民国乙丑年碑文。

<sup>3</sup> 1936 年《义兴万缘粥茶圣会碑记》，第 304 页。

庆；积不善之家，必有余殃。”《文》曰：“天道福善祸淫。”祸因福果，圣人弗讳，然则纸簿之说，善恶具载，纤毫必报。信其事者，真如目击。明可以舞文法，而不可以欺鬼神，能免脱网漏于生前，而不能贿免遁逃于死后，惊心慑志，不敢为孽，足以补刑赏之所不及，而于殃庆类应之旨，表里符合，有功于世道人心实甚，又非神道设教之一验哉！故吾于斯会，虽终不敢附会其事，然劝善惩恶，藉此可为殷鉴。吾愿今人之尽估之，又惟恐今人之不尽信之也。<sup>1</sup>

杨汝谷的说法代表了儒家上层知识精英的一般思想，由于儒家思想中本身就有天人感应理论，因此他们个人虽不亲身参与这样的组织活动，但他们对赏功罚过、劝善改恶的宗旨并无抵触，甚至引用儒家经典《易经》作为理论根据，因为这与儒家的道德教化原则完全一致。

从理论上说，泰山信仰属道教系统，人们必然需要从道家那里寻找行善积功的思想资源，因此有相当多的碑文有康熙五十年《元宝圣会碑》这样的内容：“《太上感应篇》曰：祸福无门，惟人自召。诚哉是言也。从来福缘善庆，祸因恶积，不观夫《经》云：种瓜得瓜，耘豆得豆，行虽在人，报总在天。窃谓吾人一生未有不赖神功赫奕，潜扶默佑。”<sup>2</sup>

但是在这里，佛教观念的影响并不相形见绌，它们同样是行善积功甚至泰山信仰的有力支持者。“盖闻佛居鹫岭，教传于东，始于汉唐，播于宋明。释氏之尊，崇以慈悲，故以慈悲名，至于大士之居落伽，以一航之普渡，愿同登彼岸，故以普渡名。若夫元君圣母感格无私，凡被覆载之氓，有祷于福祉者，有祈于子嗣者，捷如影响，毫无相舛于其间，故以感格传于世，普天之下，所至区宇，建祠奉祀，莫不尊崇焉。”<sup>3</sup>认为碧霞元君信仰与佛教中的如来信仰和观音信仰绝无矛盾之处。

还有的善会用佛家理论证明自己行善方式的合理性，如东岳庙的路灯会碑认为，“《维摩经》有云：有法门名无尽灯，譬如一灯燃、千百灯冥者，皆明明终不尽。夫方其燃，不期于冥者之明，而冥者明，即方其明，不期于明之不尽而明不尽，物从其朔，君子念始之者也，仿而行之，则踵事者之善继矣”。<sup>4</sup>再如施茶善会把此举的意义用佛教思想加以诠释和引申：“大地口火坑也，自宰官卿相以至贩夫走卒，胸中皆具数斗火焰，以兢趋于广陌长衢之间。我佛具大慈悲，常以杨枝净水洒然沃之。水冷，故佛口之最妙法语口醍醐曰甘口，无非为火坑中人一为之救口，而不使之焦口于争名争利之诚，其普渡群迷亦良至矣。乃有善知识道此

<sup>1</sup> 乾隆二年《东岳白纸老会碑记》，第148页。

<sup>2</sup> 康熙五十年《元宝圣会碑》，第388页。

<sup>3</sup> 康熙二十七年《香灯会垂后碑记序》，第365页。

<sup>4</sup> 乾隆二十二年《东岳庙路灯会碑记》，第171页。

意而作佛事，则施茶之会口也。……而施茶令经于斯者饮而乐之，如醒醐焉，如甘露焉，恍然身脱口而口生津，并不知茶之为茶，而即醍醐甘露，亦无不可，则其利济亦大矣。”<sup>1</sup>在这里，无论是进行具体实践的信众，还是撰写碑文的知识精英，都未刻意强调佛教与道教或与儒家的抵牾，而在用各自的理念支持这种行善积功的正当。

当然，也必然有一些人认为单独强调某教理念的不妥，从而正面阐述三教之间的共通之处。明隆庆六年的《天仙行宫碑记》说：“盖古往今来，三教圣人示化之门也，广垂方便，教化大地，善恶苦乐，作善者福生，作恶者祸临。忠孝两全，乃为圣人之道也。……造恶者凶神随至，纯善者善神皆从，举心动念，神圣皆知，所以灵应之道矣。”<sup>2</sup>又雍正九年的《献茶会碑》说：“盖闻三教大圣人千言万语，如日星昭布，其实总只欲人迁善改恶，以口本来真性，无二理也。然宝经秘典，充诸世界，人多不能遍观，或观一二语，觉其义理深微，不柰思索而即止。夫人性本善，虽凶顽暴戾之徒亦知恶本不可为，而悔悟速改者常少，何也？未尝感发其天良也。今欲与众曰：某行善致福，某行恶召祸，欲获福而免祸，当知从善而去恶，则人虽暂信，未必即尽涤洗，非力行善事，如人生日日所不可少者。”<sup>3</sup>这一方面是强调三教的教化目标一致，另一方面又说大的理论虽对，却不完全切合普通人的实际，要想达到目的，应该从普通的日常生活琐事做起，这种要求是普通人可以达到的。所以这种说法与王学的说法很接近，而王学异端的认识论本身又与民间信仰很合拍，总之体现了明后期以来精英之学与民间思想相合的趋势，赋予民间行善积功以理论上的合法性。

我们已经知道，明清时代存在着三个面向基层社会的道德建设运动：一是儒家主流道德宣教，主要渠道是学校、科举，甚至是来自皇帝的圣谕等，二是部分士绅倡导的善书的编纂与传播，三是民众的宗教信仰实践。这三者是相互联系、相互影响的，在社会流动性增强、社会变动加剧等等背景下，儒家道德宣教的“眼光向下”造就了功过格等善书的编纂，并将其主流思想逐渐渗入原有的民间宗教读本如宝卷之中，同时由于这些媒介的作用使道德教化与传统的民间宗教实践相结合。但同时也存在一种反向的运动，如民间信仰中鲜明的功利倾向会与道德教化融合起来，比如做一件好事便会得到什么样的回报，与儒家传统的道德理想便产生了相当的距离。

对此，撰写碑文的儒家学者也并非没有警觉。他们往往指出：“夫因果昭报，固吾儒所不道，然愚夫愚妇有不触目警心，悚然而起迁善去恶之念乎？是教化所不得而及者，鬼神皆得而及之，所谓彰善瘅恶，可以感善心，惩逸志，其用归铎

<sup>1</sup> 崇祯二年《东安门公会施茶碑》，第56页。

<sup>2</sup> 隆庆六年《修建天仙行宫碑记》，第415页。

<sup>3</sup> 雍正九年《献茶圣会碑记》，第142页。

使人回心向化，革薄从忠而已矣。先王神道设教，意在斯乎？意在斯乎！”<sup>1</sup>虽然儒家不同意佛教的果报之说，但他们也承认，在江河日下之时，信仰会起到教化起不到的作用。在大约是乾隆五十五年的一块残碑中，撰文者指出：“秦汉以口，佛老之教流行中国，日以益炽，延及今兹，广建庙宇，有现在法像之色焉，有诸般称号之名焉，有口口焉，其为说无稽，宜吾儒目以口诞而不之信。然按其所以垂世立教，无非欲人洁己于当前，畏罪于身后，而坚夫向善之思。……则凡名号色相之设，果其可废欤？抑亦为不必废。”<sup>2</sup>虽然强调了佛教和道教偶像崇拜是荒诞的，但认为其动机并非与儒家势不两立。

而在碑文中，儒家知识精英似乎更关心民众的这种信仰与实践是否属于淫祀，也就是这种做法是否符合儒家原则或者国家礼制，如果不能对此做出合理的解释，便有同流合污之嫌。由于这里显然存在争论，因此知识精英在撰写碑文时显得异常小心谨慎。而我们恰可以从这类解释说明中，发现知识精英与民众共享之一般思想，以及二者思想之间互动的轨迹。且看前举《寿桃老会碑》中的说法：

……是以古之圣人，为祭祀之礼以事鬼神，以报造化之功，故天下之人，齐明盛服，展如在之诚，感格于不见不闻、无声无臭之间，大哉鬼神之德之盛也。虽然祭有分，祷有事，天子巡狩，望祭岳渎，诸侯祭封内山川，桑林之祷，泽及万国，尼山之祷，笃生圣人，岂若后世王孙之媚奥媚灶！季氏之旅祭泰山，胙蹄盂酒，侈祝田禾丰稔，瓣香束帛，妄祈福祿延绵。祭祀之分既紊，祷求之事亦繁，乃以一身之微、一己之私，而欲惑鬼神之德、挽造化之功，不亦难哉！此非鬼神之德有古今之异，亦人心有不同耳。古人之祭以报功，今人之祭以谄媚；古人之祷以抒诚，今人之祷以济私，虽日祭祷而欲鬼神之享之格之，其可得乎？……惟以致吾之诚恪，以为尧天舜日，风雨时若，荡荡熙熙之德，无以报也。藉此以为报功之举，而非要福之求，岳渎之神至尊，一诚可以格之，三年不雨，六月飞霜，诚也。孰谓编氓之诚，不可以格鬼神哉！

按礼制，越分而祭者为淫祀，这一点在撰写碑文者那里是十分清楚的：“太祖高皇帝稽古定制，仪礼作则，乃正其称曰东岳泰山之神。先朝儒臣李文达公以为，是与人而不惑者矣。在礼：天子秩祀名山大川，诸侯祭境内山川，非其分而越祀者为谄。”<sup>3</sup>这里则是为越分而祭制造理论根据。作者认为，无论什么身份的人，如果祭祀的动机不纯，也不会感动鬼神；如果祭祀的动机不是为了一己之私利，那么即使是以普通百姓的身份去祭祀帝王才能祭祀的鬼神，也会感动鬼神，也不能说是淫祀。因此通过祭祀标准的置换，即标准不再是身份而是动机，为一般民

<sup>1</sup> 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第79册，第10页。

<sup>2</sup> 乾隆五十五年《无名碑》，第328页。

<sup>3</sup> 天启三年《东岳庙众官义会碑记》，第45页。

众“越分而祭”东岳神提供了合法性。

有的碑文祭出国家权威的尚方宝剑，认为这个问题无须讨论：“愚尝考其说于书，古无传者。然岱宗之神，自古迄今，隆其口祀，而圣母元君于宋真宗封禅时大着灵异，则此祠之非淫祀也可知，而世人之崇奉之也固宜，至于别说可以存而不论矣。”<sup>1</sup>但这过于简单粗暴的说法显然不能解决问题。有些碑文采取了一种更为“革命性”的说法，如“古者国有常典，祭有定分，天子祭社稷，诸口祭山川，大夫祭家庙，载于圣经，职分当然，礼也。大夫不可，庶岂可也？然吾人既居覆载之中，咸沾大帝陶镕之造，神明可不敬欤！”<sup>2</sup>即大家都享受到了神明的照顾，那么人人就都有祭祀神明的权利。但多数人或是采取回避的办法，或是尽量按照“改良”的思路，采取偷梁换柱的做法。如康熙二十九年《东岳庙扫尘会碑记》的作者公开宣称儒者与道家的差异，并不宣扬泰山信仰，而只是表彰民众的善行：

虽庶民之分，不敢以祭五岳，然而诚焉敬焉，无论尊卑而俱可以尽所欲。故洵余为文，余亦不敢妄著述。但民有盛事而不能宣，采风者之过也，上有美化而无以扬扝之，学士之羞也。余因取其众心咸诚之意，遂拜手而为之记。或曰泰山之神为碧霞元君，玉女也。今又天齐仁圣何欤？予应之曰：天地之理，阴阳而已。祀碧霞玉女，所以宣阴教也，祀仁圣大帝，所以亨阳德也。而泰山之神，究非有名象之可拟，道家所传与吾儒之见不能无异也。当扫尘之会，喜其能扫尘俗之积，由此致曲，亦可以明明德矣，予故赞焉。<sup>3</sup>

又如乾隆二十七年《散司会碑记》的作者认为，百姓祭神时只要不用礼制规定的仪式，就不算僭越：

世之疑者口岳神至尊，今无论齐民，并致荐享，恐失于僭。余谓礼之不可越者，制班于朝廷，仪载于典籍，牲币祝口，必如其式。无有王者，侵之则为僭，此季氏旅泰山，孔子所以非之也。若夫溥物于敬而已，譬如君公至贵，庶民至贱，而称兕公堂，礼所勿禁。余尝读昌黎谒衡岳庙诗云：“升阶伛偻荐脯酒，欲以菲薄明其衷。”夫衡、泰，尊等也。方昌黎自岭南召还，秩微矣，衡岳岂所宜祀者？戴盖入庙，思敬此求，所以达之，欲循陈牲埋玉之文，则越分，奉明洁而荐之，期申口意而止，岂以僭越为口也哉！令之献享于神者，亦犹斯意而已。<sup>4</sup>

最值得注意的是，乾隆三十三年《东岳庙庆司会碑记》虽为大学士刘统勋篆额，但作者却同前举文章的作者一样并非名流。文章长篇大论地论证了东岳大帝、碧霞元君、十八地狱、七十二司存在的合理性，痛斥厂一番欺世盗名之徒，然后

<sup>1</sup> 康熙三年《中顶泰山行宫都人香贡碑》，第352页。

<sup>2</sup> 康熙二十三年《金牛圣会进香碑记》，第95页。

<sup>3</sup> 康熙二十九年《东岳庙扫尘会碑记》，第97页。

<sup>4</sup> 乾隆二十七年《散司会碑记》，第176页。

表示：

夫天道福善祸淫及释氏果报之理，小子无敢论矣，使若辈者一旦入东岳之庙，过七十二司之门，有不悚然惧、惕然省，心忤颜赧，汗流浹背者哉！彼与斯会者，谅必察于此也，则即谓之加人一等可也。或曰天子祭天地、山川、五祀岁遍，诸侯方祀祭山川、五祀岁遍，大夫祭五祀岁遍。夫山川之神，大夫且不得祀，今此林林总总，贵贱不分，男女弗择，咸得以牲俎簋实洁粢丰盛入庙，而违其幽意之忱悃，揆之于礼，若不相愜。然且夫神不歆非类，民不祀非族，非其鬼而祭之，谄也。谄之庸有益乎？曰否。不然，非此之谓也。三代之礼，大夫而降，不得有事于山川，有事谓之僭，谓之淫祀，淫祀无福。汉晋以还，招提入于中国，庙得奉神，人得入庙，是以牛童马走之辈，亦得以申其祷祀祈福之隐意，虽庙有奉上帝者祀之，且可固不与秩望坛坎埋沉之祭同也。<sup>1</sup>

作者不仅认为祭祀之礼应随时代变化而改易，即使有点不合礼仪也没有太大关系，还说虽然“妇女入庙，圣天子明禁也”，但他认为如果这些妇女在这里感谢天子的恩德，祈祷神灵保佑国家，皇帝也会“顾而喜”。

到了民国时期，正祀与淫祀之争演化成了科学与迷信之争，但类似的是，知识精英仍在这里努力寻找理论根据。1935年《重修顾册里驾宫碑记》中说：

余观夫欧化东渐以后，科学昌明，破除迷信，通都大刹，破坏者有之，改良者有之，任风雨之剥蚀者比比然也。在此潮流，重修之举，殆亦不急之需，是不可以已乎！虽然有一时之潮流，有一时之趋向，然而当其冲者，每新其潮流以速其趋向，往往出于矫罔过正之举，故论平等，则尊卑之分蔑如矣；论自由，则男女之防闲荡然矣；逆伦荡检之举，昔之不数观者，今则数见不鲜矣。何莫非潮流太新、趋向太速使然乎？是以维持风化，倡旧道德，中央不啻三令五中者，盖深有慨乎！潮流之趋向而言之也。若然，当此教育未能普及、新旧绝续之交，王遭士能本古人之微意，重修而光复之，斯亦振人心，挽颓俗，补偏救弊之一道。虽非急务，又曷可以已哉！<sup>2</sup>

这位作者的话颇有遗老的味道，对新事物有些反感，不过他所主张的还是其在道德教化方面的意义，与明清时期的碑文作者所肯定的东西是一样的。还有的碑文作者只是认为：“盖闻保存古迹，一乡之史地攸关，而修缮崇祠，百代之馨香罔替。《易》云：神道设教。《礼》云：祭祀有功。良有以也。”<sup>3</sup>基本上继承了传统的解释路径。

无论是我们在东岳庙看到的明代由高官显贵组成的善会，还是我们在不同地

<sup>1</sup> 乾隆三十三年《东岳庙庆司会碑记》，第187页。

<sup>2</sup> 民国二十四年《重修顾册里驾宫碑记》，第496页。

<sup>3</sup> 民国二十九年《天仙庙碑》，第497页。

方的泰山信仰寺庙中看到的以普通民众为主组成的善会，他们聘请撰写碑文者当然多为儒家知识精英，因此他们在碑文中的表述并不能完全代表善会成员自身的思想。但是许多碑文、特别是清代由那些不太知名的人撰写的碑文，有一种“媚俗”的倾向，至少是尽力在为“淫祀”提供理论上的合法性。他们居然愿意在碑文里承认，普通人通过日常生活中的小事，尽力而为，只要坚持不懈，便可达到同样的目的，普通人只要动机纯正，哪怕身份卑微低贱，也可达到同样目的，因此，并非轰轰烈烈的壮举、大量的捐赠、显赫的地位才更可能获得神的善报，在持恒与真诚之前，神将平等视之，这是一条共同的标准。这种思想共识可以从明中叶以来的多种事实中得到证实，包括成为统治者心腹之患的民间宗教结社的繁荣，也与此密切相关。

### （三）行善积功行为的背后

事实上，支持行善积功的知识精英并不喜欢这里面可能存在的功利色彩，前引碑文中已有人批判：“古人之祭以报功，今人之祭以谄媚，古人之祷以抒诚，今人之祷以济私，虽日祭祷而欲鬼神之享之格之，其可得乎？”尽管比较而言，我们看到的这些长期不断的行善积功活动正旨在对抗那种临时抱佛脚的功利行为，但是这种情况几乎无法避免。也正因此，我们或许在行善积功的思想与实践背后，可以找到比虔诚的信仰更为复杂的历史轨迹。

我们都知道明代宦官与北京地区寺庙的关系，韩书瑞前引书将他们放在“地方精英”中加以叙述，我也曾撰文指出宦官的群体意识形态及政治文化与儒家精英之间的张力，<sup>1</sup>在本文讨论的行善积功问题上，我们依然可以见到二者间的复杂关系。万历十三年担任过陕西按察副使的刘效祖撰写的《东岳庙供奉香火义会碑记》中写道，酒醋面局掌印御用监太监张明捐钱赞助，会里的香头商量，要请刘效祖撰写碑文，记录该会的来龙去脉。刘效祖认为人们愿意敬神，这不难理解，但为什么特别热衷于礼敬东岳之神呢？“或曰，此谓闾阎间人，或贸易折阅，或作事茆口，其计画无所复之，故往往惟神是倚借耳。至如内贵公暨宫以内诸夫人，凭借灵宠，爽然贵富之际，顾安所不足，而犹事神若此其汲汲乎？”即说市民从事商业等事，比较有风险，所以对神有较大依赖性，但这些宦官、妃嫔有皇帝的宠幸，不缺富贵，还有什么不知足而需要求神的呢？刘效祖解释说：“人之事神，不曰祷请，则曰报谢：不谓今生，则谓来世，安知内诸公之举不居一于此乎？”宦官们听说后又来对他解释：“人生尘劫中，明有法度，幽有鬼神，均之不可偏废者。吾侪食国家之禄，既优且渥，安敢复徼福而假灵乎？姑借此以祈明神，上之为朝廷祝万寿，次之俾雨暘时若，年岁丰登，与四方人同享太平之福耳。”

刘效祖在碑文中公开叙述碑文撰写的全过程，把人们对宦官积极投身于行善

<sup>1</sup> 赵世瑜、张宏艳：《黑山会的故事：明清宦官政治与民间社会》，《历史研究》2000年第4期。



活动的质疑记录下来，公之于众，其实有为自己开脱之意。如果说宦官的意图是为国家和百姓祈福，那还有什么值得责难的呢？但是也有的撰文者并不客气。万历二十年，御马监太监柳贵、彭进、刘秉忠、高升等，在东岳庙搞了三年祭神活动，希望翰林院修撰余继登将此事记录成文，后者不敢推辞，只好敷衍成文，但却一反通常所用的赞扬之词，在文中对宦官加以谴责：

惟神之德曰生，覆载内一人一物，无非其所生者。故以人视人有尔我，以人视物有贵贱，而自神视之，则无尔无我，无贵无贱，无非其所欲生者，乃人之自爱其生，无不欲神之佑之富贵寿善，身得安逸，口得厚味，形得美服，目得好色，耳得音声。至于人则思戕之，于物则思殄之，以供吾身体耳目之欲，不知逆此生理，即以逆神之心，顾犹日备芬芬以冀神之福佑，此大惑矣。且诸君之入庙而趋也，未有不俨然如神之照临，油然动其好生之念者，其出也然乎哉！三年之内，时有微惠于神之心，则亦时有一念好生之意，三年之外然乎哉？以一时之善念与间有一发之善念，而欲终身祈神之福利，此又惑矣。且中贵之势，易以凌人而戕人之生，易以聚物而殄物之生，夫以其易凌易聚之势，而戕人殄物，则其罪大；易其戕人殄物之心，而济人利物，则其功德大。罪大者祸亦大，功德大者福亦大，此作善降祥、作恶降殃之说也。降之之权在神，作之之机由人，故曰神者聪明正直而一者也，依人而行，是在诸君之自处矣。<sup>1</sup>

他怀疑宦官们怀着功利之心做此行善积功之举，怀疑他们入庙时可能心怀诚意，出庙后这种诚意可能就烟消云散了；怀疑他们在三年内可能心怀诚意，三年后就未必如是。甚至他认为宦官最容易戕人殄物，因此不但没有功德，反而罪孽深重。最后劝诫他们究竟何去何从，要看他们自己的行为如何。

明万历二十年，即1592年，也许并不是一个寻常的年份。与前碑的撰写几乎同时，大学士王锡爵撰写了《东岳庙碑记》：“兹惟大明皇贵妃郑氏暨皇三太子，集诸宫眷、中官等，制帝后冠服束带、香帛纸马，及宫殿廊庑神祇，咸致礼有差。自庚寅迄壬辰，历三岁，盛典告成。”这时正是围绕立储问题而展开国本之争的敏感时期。万历十八年庚寅正月，神宗把包括王锡爵在内的四位大学士召来讨论立储之事，二十年壬辰正月，发生了众多科道言官因请定东宫事而被处罚的事件。在此前后，王锡爵均是其中关键的角色。这时郑贵妃率德妃许氏、荣嫔李氏等一千宫中亲信，在东岳庙敬神祈福，又令宦官刘坤等请王锡爵撰写碑文，其目的不言自明。

王锡爵对此颇为敏感，便在碑文中详述其中过程。他自称曾坚决拒绝，并询问宦官说：“贵妃、皇子富贵极天下，福泽无复可加，兹举也，岂求福耶？或以

---

<sup>1</sup> 万历二十年《敕建东岳庙会中碑记》，第33页。

修来世耶？抑又有出于一身之外，而大有所祈报也？”据说宦官对他解释说：“窃知贵妃、皇子所为齐心礼岱者，不为一身计，不过为主上助厘，为苍生答祝。”于是王锡爵发挥了一番，认为此“一举而三善备，虽垂之久远，天下后世即议其迹，不敢尽非其心，即指其渎，不得不嘉其意。”<sup>1</sup>实际上是为自己受命撰写这篇碑文的背景做出说明，洗清嫌疑。但不知是出于有心还是无意，在碑文中竟出现了“皇三太子”的称谓，这在“争国本”的冲突中，实在是一件难以理解，却可能暗含玄机的事。

于是我们看到，东岳庙已经成为宫廷内部权力关系的另一个展示场所，尽管这个特点在入清之后有较大的淡化，但仍旧不是京师其他泰山信仰的寺庙所能比拟的。

在后者中，西顶又不同凡响，自明万历年间创建以来香火较盛，与东岳庙东西相对，但是这个地方恰是宦官衙门内织染局所属蓝靛厂所在之地，与宦官的活动不无关系。据说孝定皇后当时曾出钱资助，明神宗也有赏赐，并派内宫监太监主持修建工程。天启二年，司礼太监魏忠贤到蓝靛厂巡视，发现西顶碧霞元君庙已经破败，便决定与另一位司礼监太监王体乾商量，集资大规模修缮扩建。他们还在其西侧修建了几十间精舍，作为皇帝派到这里来的 10 位宦官的住所，并用价值 2000 两的土地作为供养庙中道士之用。这样，虽然从礼制来说，碧霞元君并非国家正祀，但其初起之时，是国家力量做了它的坚强后盾，这为其日后的繁盛奠定了基础。入清以后，虽然康熙、乾隆两皇帝均曾亲临此地拜谒，个别碑文依然由官员撰写，但绝大多数善会均由普通人组成，碑文所流露出来的也几乎千篇一律的是行善积功的思想。这种情况在丫髻山、妙峰山等地基本相同。

由此我们或可发现明清两朝京师寺庙的一些变化。显然，入清以后，京师寺庙中权力色彩大大淡化了，即使还有最高统治者的光顾，其侧重也在于教化。其实明代的这个特点应该说是继承了元代的传统，那时京师的寺庙对政治生活的介入程度更高。当然这与明清两朝宦官势力的盛衰有密切关系，他们出于不同目的把复杂的权力关系带到了寺庙这个神圣空间，又使民间善会组织的信仰与实践打上了权力冲突的烙印。至于宦官为何对寺庙情有独钟，则是需要专文讨论的问题。

就以上问题而论，行善积功的思想或可说成是“一般的知识或思想”，因为这种思想与实践得到了不同社会群体的认同，知识精英也因肯定它而对所谓淫祀加以宽容。无论人们这样做的真实动机是否出于功利，表面上看起来的确冠冕堂皇，因此对于不同身份群体结成的善会，总可以请来知识精英为他们的善举撰写记录，镌诸碑铭。民众的行善积功相当于社会的道德自救运动，在知识精英大声疾呼、进行社会教化而收效不大的情况下，为什么不可以暂时放过那些类似“淫祀”的

---

<sup>1</sup> 万历二十年《东岳庙碑记》，第 31 页。

祭神仪式和那些有可能存在的功利动机，利用这种宗教仪式性的活动而达到他们的社会教化目的呢？在这个意义上，普通民众的善会也可以和达官贵人的善会同样在东岳庙这个国家正祀的场所登堂入室，这些由于社会地位造成的分歧有可能得到某种调和，祭神仪式在行善积功的前提下得到皇帝或者士大夫的默许，而寺庙则在同样的前提下可能成为皇帝或士大夫的另一种申明亭或乡约所，于是大家“双赢”。

包筠雅在其前引著作的结论部分也论及精英思想与大众思想的二分法是否可能。她的看法是很难把某种思想的发明权归于甲方或者乙方，建议毋宁集中注意不同群体对同一思想的不同解释和利用。尽管本文涉及的善会组织有许多是普通民众构成的，但所使用的碑刻材料却都是知识精英撰写的，因此我们不能肯定碑文的观点就一定代表了该善会成员自身的解释，我们也不可能对历史上的这些已经消失了的普通角色进行口述史的调查，但也有另外一些材料或许能使我们对民众自身的想法有所了解。清嘉庆年间的一份奏折称，有个叫石禄的海淀居民因“在家舍药看病，供佛碰头，形迹可疑”而被拿获，据供称：“当初挂甲屯有一行道先生叫宋六，他传授我的药方，我就照样熬成膏药，并看治疮科。我不受人财礼，因为秉心要想学行好。……从前海淀有个牛老，他起了个西山会，邀众赴西域寺进香，我跟他出来行好，后来牛老故后，我就接了这会。”<sup>1</sup>由此，还是可以知道不同人等之行善积功思想在某种程度上的一致性的。但这种思想是否与民间思想及日常生活实践具有更直接的关系呢？知识精英们接受这种思想和行为是他们自身思想改造的结果，还是从俗、即受民众思想影响的结果呢？这些问题显然还需要进一步探讨。

（收入郑振满主编《碑铭研究》，北京：社会科学文献出版社，2014年，第347—414页。）

---

<sup>1</sup> 此为现存英国的威妥玛特藏中的嘉庆二十二年都察院奏折，承蒙科大卫教授提供，特此致谢。