

东岳庙与城市社会信仰空间的构建

——以北京东岳庙为例

萧 放

山岳地府与城市“异界”

山岳崇拜起源于上古，它是早期先民自然信仰的重要组成部分。在先民的原始信仰中，山岳是通天的阶梯，云雾缭绕的山顶是天地交接的界点，人们由此可以进入非人的天界。五岳就是这样的五座神山，它既是通天的神路，也是人间王朝的重镇，对五岳的定期巡狩是早期中国的行政制度与宗教权力合一的表现，而且巡狩的方位与四季时间同步，人间政治依循天时运作，体现了早期社会政治的自然性特点。作为五岳之首的泰山，它处在东方，是中国东方海疆的重镇，属于五行中的木位，东方对应的是春天，因此仲春时节是东祭泰山标准时间。《虞书》“岁二月，东巡狩，至于岱宗”。虞舜时代，泰山已是王家的祭祀地。《礼记·王制》中更清晰地记载上古东岳祭祀情况，二月东巡，至于东岳岱宗，“命大师陈诗以观民风；命市纳贾，以观民好恶，志淫好辟；命典礼考时月，定日同律，礼乐、制度、衣服正之”。这些内容说明统治者通过民谣、市场交易情况观察民情，注意对时间的掌握，制定统一的时间标准，对礼乐服制是否施行进行检查，违背者将受到处罚。“变易礼乐者为不

从，不从者君流；革衣服制度者为畔，畔者君讨。”周天子东巡泰山，目的是对周朝统治权力与统治疆域的确定。

在上古时期，尚未见到泰山与人类生死的信仰关系。这一时期属于自然崇拜阶段，东岳的人格神尚未出现。随着帝国王权的成长与强大，以及来自东方齐地阴阳学说对国家政治影响的增强，包括方士阶层在国家政治地位的上升，泰山在秦汉统一帝国的宗教政治中的地位日益凸显，早期的巡狩制度演变为朝廷的封禅大典。人们以封禅的仪式与天地神灵沟通，以昭示受命于天的权力合法性。同时也因为将东方视作生命之源，封建帝王也想通过封禅乞求长远的生命，秦始皇、汉武帝莫不如此。秦始皇即位三年，东封泰山，立石山顶，表示自己得到上天的册封。汉武帝同样是一个希冀生命永续的帝王，他在古礼不传的情况下，作积极的封禅准备，齐人丁公对汉武帝说：“封禅者，古不死之名也。”元封元年，汉武帝封禅泰山，“天子从禅还，坐明堂，群臣更上寿”（《汉书·郊祀志上》）。封禅泰山有获取长命的功效，所以群臣要向汉武帝庆寿。泰山在中国很早就成为魂灵依归之地，据《后汉书·乌桓鲜卑列传》，乌桓人死后神灵归赤山，“如中国人死者魂神归岱山也”。汉朝时期，泰山已经成为主管人们生死之区，东汉汝南人许曼少年时曾重病三年，“乃谒太山请命”（《后汉书·方术列传》）。晋人干宝在《搜神记》中记载东汉人胡母班曾在泰山之侧奉泰山府君之召，为其致书河伯，还在地府见到了正在作苦工的亡父。这时地府的样态已经完整。张华《博物志》更明确地说，泰山是天帝之孙，“主召人魂”。泰山神主管亡灵的处置，在泰山之侧设置地府，诚如清人赵翼所论述：“泰山治鬼之说，汉魏间已盛行。”¹在两汉时期民间已经有“生属长安，死属泰山”之说。泰山是对应于王朝首都长安的亡魂的统一管辖地，是一处山岳地府。

东岳是周秦以来的国家正祀的对象，东岳泰山的森严地府对于人们来说，那是一个人所共知的亡灵管辖地，它遥远而神秘。唐宋以来，随着世俗王权的扩张与城市人口的增长，东岳神祀在名号愈加隆重的同时，也逐渐降低

1 赵翼《陔余丛考》卷三十五“泰山治鬼”，河北人民出版社1990年版，第717—718页。

了其自然神秘的特性,不仅泰山神的属吏辅佐多为人间官员充任,而且东岳神分香天下,在各大城市建立东岳行祠。人们在自己的日常生活范围内就能接触到东岳神祀,自然人们也就不容易形成对东岳神的特别神圣的感觉。同时我们也应看到作为东岳行宫的东岳庙,它属于东岳大帝的分身机构,它同样有着主管人之生死的职能。后世东岳庙中有对泰山地府的模拟,三十六狱、七十二司一应俱全。这对于城市居民来说,它是城市的“异界”,是城市居民表达信仰的神圣的空间,人们可以就近实现“朝岳”的信仰行为。但这一安置于城市东部边缘的“异界”,与远离世俗生活的山岳地府比较来说,似乎它少了一些神异色彩,人们在这里表达着各种城市民众的心理愿望。它是城市潜在而现实的秩序维持者,它有着制约与服务城市社会生活的现实力量。

圣俗共处与城市社会信仰空间特性

东岳神大规模进驻城市是从宋朝开始的,宋真宗大封泰山后,各地纷纷建立别庙,东岳的香火似乎与城市的发展同步,随着宋代城市的繁荣,东岳庙也普遍立足于城市,东岳神成为城市城隍之上的新的主管神。以南宋杭州为例,这里就有五处东岳行宫,分置于吴山与东西南北各方位。“三月二十八日乃东岳天齐仁圣帝圣诞之日,其神掌天下人民之生死。诸郡邑有行宫奉香火,杭州有行宫者五,如吴山、临平、汤镇、西溪、昙山,奉其香火。惟汤镇、临平殿庑广阔,司案俱全。吴山庙居辇毂之下,人烟稠密,难以开拓,亦胜昙山梵宫内一小殿耳。都城士庶,自仲春下浣,答赛心懽,或专献信香者,或答重囚戴枷者,或诸行铺户以异果名花、精巧面食呈献者,或僧道诵经者,或就殿庑举法音而上寿者,舟车道路络绎往来,无日无之。又有丐者于吴山行宫献彩画钱幡,张挂殿前,其社尤盛。”²

东岳行宫成为都城士庶“答赛心懽”的信仰空间,这一空间虽然临近日

2 吴自牧《梦粱录》卷二,中国商业出版社1982年版,第12—13页。

常生活空间,但毕竟有独立的范围,它与日常生活空间的交流也有具体的时间规定与特定的仪式。从宋元明清有关文献看,一般来说,东岳圣诞所在的三月是特定的开庙期,圣俗空间开始全面互动。以北京东岳庙为例,城市民众“至三月烧香酬福者,日盛一日”,二十日以后上香祈祷者填满道路,而高潮在三月二十八。三月二十八日是东岳圣诞日,这一天自元代开始就成为北京城的盛大节日。节日的中心在东岳庙。东岳庙内外聚满了香客、商贩、小戏艺人、盲人、乞丐、官员等,“行香盛众,车马填街,最为盛都”。³明清时期在帝王为首的宫廷势力与广大信众的共同作用下,北京东岳庙获得前所未有的扩充完善,庙内神灵增加到了三千多尊。东岳庙供奉的神灵有除东岳大帝、碧霞元君、地府判官七十二司等东岳仙班外,并收纳了玉皇大帝、关圣帝君、文昌帝君、三官大帝、斗姆元君、药王等普世的尊神,同时供奉行业祖师鲁班、马王爷、喜神等。东岳庙成为城市的“万神殿”,人世中所遭遇的几乎所有生活难题,都可以通过信仰的途径得以解决。东岳庙甚至也是人们为自己身后早作安排的出处,旧时北京有句老话:“活着不去东岳庙,死了没着落。”正因为东岳庙在城市生活中的特殊地位,东岳庙庙会成为近世北京重要人文景观。从东岳庙内部的空间结构、神灵的种类与效用,以及特定庙会时间与城市居民拜庙进香方式,我们可对城市社会信仰空间特性,作一个初步的归纳:

第一, 城市信仰空间的公共性。

公共性是借用西方公共空间理论的表述,公共空间理论是基于资本主义私有制发展之后,为调整维护社会联系及公众利益的需要而产生的理论,公共空间建立的基础是超越私人利益的公共活动。⁴城市信仰空间是指中国传统城市中以寺庙为中心的文化空间,它的公共性在于超越城市居民的私人眼界,将不同街区与不同行业、不同层位的个体统一在寺庙之中,在统一信仰的支配下,人们在特定时间与空间中集体表述了自己的诉求。

3 《析津志辑佚·祠庙》,北京古籍出版社1983年版,第54—55页。

4 参考[德]哈贝马斯著《公共领域的结构转型》第一章“资产阶级公共领域的初步确定”,曹卫东等译,学林出版社1999年版。

从传统意义上说,城市社会与乡村社会最大的不同是其居民构成的异质性,人们之间很少有乡邻那样的亲密联系,家族性的组织与家族生活中心的祠堂更是少见,城市居民在日常生活中缺乏如乡村家族社会那样的中心性的习惯组织,生活缺乏中心感。他们在生计上依靠行业组织,在日常生活中依靠社区组织,在精神上依靠信仰组织,这些组织给城市居民提供了参与公共生活的机会,而且社区组织与行业组织往往利用神灵信仰凝聚居民,以定期的信仰仪式活动将生活组织演变为信仰组织,在城市庙会中我们经常见到这一现象。东岳庙在这一点上表现得十分突出,我们从宋代杭州东岳庙会中就看到这一情形,当时人们以行业铺户或者会社的形式参与东岳庙庙会。“诸行铺户以异果名花、精巧面食呈献者”,⁵有“东岳生辰都城社陌甚多,一庙难著诸社酌献,或在城吴山行宫烧香,或在城南坛山烧香,或在城北临平行宫烧香,或在城东汤镇行宫烧香,或就城西法华山行宫烧香,诣庙皆如此。社陌朝拜,钱幡社至日开正阳门,献钱幡三五十首,高者有二丈长,献物在外”。⁶

明清北京东岳香会十分发达,“凡一切诸司善众,各有发心,会名不等”。⁷

有宫廷后妃、太监发起成立的香会,如岳庙圣会,明万历十三年中贵赵君銓发起成立,当时有会众300余人。岳庙圣会因为有宫廷太监、后妃的支持,每年在三月给东岳庙神更新袍服,在明后期影响很大,东岳庙有多通关于此会的石碑。⁸

有按街巷组织的香会,这类香会由本街区有一定威望经济与实力的人士发起,大家共同出资,结缘建会。“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。”⁹如四季进贡白纸圣会,它由京都明时等巷老善首锦衣牛永福

5 吴自牧《梦粱录》卷二,中国商业出版社1982年版,第13页。

6 《西湖老人繁胜录》,中国商业出版社1982年版,第9页。

7 崇祯《敕建东岳庙碑记》,《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》,中国书店2004年版,第60页。

8 万历《东岳庙圣会碑记》,同上,第20页。

9 沈榜《宛署杂记》第十七卷《民风一》,北京古籍出版社1982年版,第190页。

在明万历年间发起,每年三月二十八日上庙,“进贡冠袍大马并四季白楮”,以备岳府冥司应用。¹⁰会众绝大多数为女性。还有一个四季白纸圣会也成立于万历年间,每年四季进贡白纸与勾魂司前。会首是卞孟春等,会众为崇文门外东南坊居民,全为女性。¹¹庙会祭祀活动给女性以参与公共活动的机会,明后期女性在东岳庙特别活跃,她们除了参与一般庙会活动外,还自组香会,充任会首。清代依然如此,如四季年例进贡圣会亦为纯女性的香会组织。北京女性参与庙会公共活动的频度与广度在中国历史社会中是较为突出的,这大约与北京的多元混合的民族成分相关。此外还有朝阳门内外的掸尘老会、东华门内小南城香会、灯市口的甲子上香圣会、西安门外子午胜会等,围绕着东岳信仰形成的社区香会在北京香会中占有较大比重。

当然按行业组织的香会也不少,如庆司会,成立于明朝后期,是东四牌楼猪市行的行业香会。康熙四十八年碑记中已经成为“庆司老会”,说明该会在此时已历百年,因为按北京民间传统说法超过百年的香会才能称“老会”。乾隆三十三年碑刻中记:“庆司者,以庙有七十二司,司有神诞日,设庆贺之义焉。凡与会之人,月为积贮香楮之资,资有余则时黝垩丹漆其堂殿,无使残敝。”¹²散司会,是东四牌楼的绸缎行商人及附近的旗人汉民组成,“值神诞日则敛钱致祭,相沿数载不懈”。¹³鲁班圣会,由东直门内南北小街的木匠、石匠、瓦匠等组成,鲁祖圣会,朝阳门外棚行众人公立。东岳庙西廊鲁班殿是其活动中心,“逢朔逢望,我辈推诚叩拜”。¹⁴其他还有马王会与羊行老会等。

寺庙作为城市信仰空间的重要载体,它给城市居民提供了公共表达的场所,城市庙会给人们提供了宗教情感与世俗愿望的表达机会。“岁时朔望,宰

10 天启《东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》,《北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录》,第46页。

11 崇祯《敕建东岳庙碑记》,同上,第60页。

12 乾隆《东岳庙庆司会碑记》,同上,第187页。

13 乾隆二十七年《散司碑记》,同上,第176页。

14 乾隆《鲁班圣会碑记》,同上,第185页。

官士庶，信女中官，具香楮者，具牲牡者，结社而鸣金鼓者，匍匐裼蹶，步步长跽，以拜代趋者，奔走恐后。”¹⁵而一年一度的东岳神巡城活动，也是东岳信仰公共性的表现，“岁之三月朔至二十八日设庙，为帝庆诞辰。都人陈鼓乐旌旗，结彩亭乘輿，导驾出游，观者塞路。进香赛愿者络绎不绝”。¹⁶

第二，城市信仰空间的融通性。

以东岳庙为中心的信仰空间聚集了八方神灵，招徕了上下层香客（东岳信仰自上而下推广），贵族平民、男女老幼都是这一空间的主体。“京师四民，老幼瞻仰，遐迩欢心，每逢朔望，大而牲帛，小而香烛，奉祝者毂击肩摩，接踵而至。”¹⁷人们在祭拜活动中没有神格的区分，只有祈祷愿望的区别。庙会日“士女拈香供献，放生、还愿等诸善事。及各行工商建会亦于此庙酬神。盖此庙水陆诸天神像最全，故酬神最易”。¹⁸明清以来，东岳庙呈现出城市居民信仰空间的融通性。

东岳信仰在早期阶段可能是东方部族信仰，后来被统一王国倚为重要的东方神灵重镇，在秦汉至唐宋时期由帝国垄断为国家正祀。自宋朝以来，传统信仰日益世俗化，东岳信仰逐渐向百姓开放，东岳行宫成为城市居民“朝岳”的去处。虽然皇家仍然享有东岳祭祀的优先权，皇室成员对东岳庙的兴趣也浓于他庙。明清帝王春天出郊祭日，常要在此庙休息，并祭祀东岳大帝。¹⁹在明代东岳庙还是宫廷的太监、后妃主要祭祀地，后妃祈求皇嗣，太监除了祈求生前顺利外，同时期望死后的安逸。但皇家并没有独占，“都城士庶”在会期同时参拜。

正因为东岳庙的开放性，东岳庙的神灵也应着信仰者的要求，不断增多。东岳庙除了供奉东岳谱系的神灵外，还有中国民间信仰中形形色色的各类神

15 崇祯《敕建东岳庙圣前进贡碑记》，同前，第64页。

16 潘荣陛《帝京岁时纪胜·三月·东岳庙》，北京古籍出版社1981年版，第17页。

17 康熙《东华门外散司会碑记》，同前，第99页。

18 让廉《京都风俗志》，北京古籍出版社1981年版，第4页。

19 据《东岳天齐仁圣大帝庙大供会碑记》，清顺治皇帝在甲午年二月初一“祭朝日坛，斋宿于此，拜瞻帝□”。

灵,可谓天地上的诸色神灵荟萃一庙。神灵偶像这样的紧凑与密集是其他宗教文化所难想象的。人们并没有考虑神灵之间有何冲突与不适,其实在城里人的心目中具体是何神可能不是首要考虑的,他们考虑更多的是东岳庙这一信仰空间的实在的意义,只要跨进东岳大门,就是虔诚。城市是拥挤的、非同质的,人们只有在庙宇这样的信仰空间中找到同质的感觉。无论是皇室成员还是普通百姓,甚至乞丐,他们在神灵面前都是平等的信众。当然,这种东岳信仰与其他信仰还是有不同,似乎帝王或者统治阶层有意利用东岳神灵来管辖城市,东岳神常常是帝王及其代表的统治阶层的化身(北京东岳庙大帝的侍臣像按著名宰相魏徵模样塑造就是典型例子)。人们朝拜东岳诸神似乎也就是在对现实帝王统治的礼敬,“上祝天子万寿”²⁰,帝王也利用神灵的灵力伎俩施惠于大众,如帝妃赐子等。

第三,城市信仰空间的生活性。

城市信仰空间的建立本来是为了解决城市居民的精神出路问题,但在中国传统社会城市信仰空间不仅具有城市社会控制的作用,同时也有着城市生活的服务作用。我们在东岳庙这样的城市信仰空间中可以看到城市百姓关注的几乎所有生活问题都有体现。当然生老病死福寿问题是首要关注的问题,东岳大帝“掌人间之福祿,操生死之大权”,京都人为了祈福避害,“奔趋如云,诚敬而奉祀焉”。²¹

生育问题是传统社会人们共同关心的大问题,东岳作为东方之神,它天然地具有生殖的神性。“天地发育万物之功皆本于东方,故群岳祀之方域,而岱宗祠遍海宇。虽与礼经稍殊,然推原所以致人心向往之深者,其在兹乎。”²²元人在东岳神旧封号“天齐仁圣”下新加“大生”的封号,强调东岳重生的德性。当时鲁国大长公主自京师归其封邑,路过东门外的东岳庙,祷于大生帝,并出私钱作神寝殿,皇帝赐名为昭德殿,“岁时内廷出香币致祭,都

20 范成大《吴郡志》卷13《祠下·东岳庙》,江苏古籍出版社1999年版。

21 康熙《二顶圣会碑》,同前,第88页。

22 元大都东岳庙《昭德殿碑》录自清人于敏中等编纂《日下旧闻考》卷八十八。

人有祈祷，咸得至焉”。²³明朝正统年间重修东岳庙，仍为前后二殿，前为岱岳，以为东岳泰山之神，后为育德作为神寝之所，帝妃赐子的信仰更浓。明代开始香客以打金钱眼的方式祈子，“帝妃前悬一金钱，道士赞中者得子，人者辄投以钱，不中不止，中者喜，益不止，罄所携以出”。²⁴人们在庙中热衷于这种巫术性的求子方式，体现了当时人对东岳主生的信仰虔诚。

事实上在明朝人们已经淡化了东岳的地府信仰，强调东岳生育的盛德。明人谢肇淛在《五杂俎》中说：“岱为东方主发生之地，故祈嗣者必祷于是，而其后乃附会为碧霞元君之神，以诳愚俗。故古之祈泰山者为岳也，而今之祠泰山者为元君也。”碧霞元君信仰开始流行，在明清时代北京东岳庙内有五处奉祀娘娘（碧霞元君的化身）的香火，广嗣神殿是其中香火旺盛之处，久婚不育的妇女来此“拴娃娃”，祈求子嗣。2008年春节庙会期间，这里仍然有许多香客虔诚叩拜。

一旦求得子嗣，人们还希望这子嗣未来有好的前程命运。因此，人们到七十二司中的“掌注生贵贱司”前求好的命运。传说掌管该司的是五云真人，他有五支竹筒，竹筒里面装有五种不同颜色的云，每种颜色代表一种命运。子孙娘娘将不同命运的魂魄交给五云真人，由五云真人分别装入不同颜色的竹筒，然后由送生娘娘送到各生育家庭。为了自己孩子命好，在孩子出生前，父母都要偷偷来拜五云真人，多献供品，希望他在装魂魄时替自家孩子换一个好命。²⁵这种充满生活情趣的信仰，生动地体现了城市居民关心自我的性格。

掌管人的寿命是东岳神最基本的职能，传说东岳地府有生人名录，到期就派专职勾魂使者前来勾魂。为了延续生命，人们虔诚奉祀东岳大帝。东岳庙比较其他寺庙来说，更有皇家意味。明代宫内太监常常参与东岳庙内修缮与祭祀事务，因此“上为祝厘圣寿，下为生民祈福”²⁶是当时庙内主要活动之

23 《东岳仁圣宫碑》，元人虞集《道园学古录》，同前，第6页。

24 刘侗、于奕正《帝京景物略》卷之二《城东内外·东岳庙》，北京古籍出版社1983年版，第64页。

25 陈巴黎《北京东岳庙》，中国书店2002年版，第95页。

26 嘉靖《崇整岳帝司神修葺续基碑记》，第12页。

一。北京东岳庙内有增延福寿司，每年正月初二，北京人都要来本司献上金箔做的元宝，请增延福寿司神赐福延寿。东岳庙内还有长寿司，其神为寿星，每年正月初八是拜寿星的日子，茶商们要到东岳庙的长寿司烧香献供，香客们买一些东岳庙道士自制的草药，回家泡酒，说是喝了这酒就能活到九十九。假如有人重病痊愈，人们一定要到东岳庙七十六司烧香（明清时期为七十二司），挨个磕头、上香，有的还要放一个馒头，称为“散司”。²⁷在医疗卫生条件有限的传统社会，人们的健康大都不能得到必要的保证，因之大家转向神灵，乞求神灵的保佑。东岳庙自古就有多位治病疗疾的神灵。北京东岳庙药王殿奉祀三皇、孙思邈和韦慈藏。在孙思邈、韦慈藏的两边配享的是岐伯、扁鹊、张仲景、华佗等十大名医。庙内还有掌黄病司，专门为身患黄疸性肝炎的人提供祷神服务。东岳庙内这种治病疗疾、乞求健康的服务从明代开始明显增多，人们在庙内帝妃行宫中安置两个大浴盆，“受水数十石，道士赞洗其目，无目诸疾，入者辄洗”。²⁸可能当时人们易害眼病，东岳庙就针对这一社会需要，提供此项专业保健服务。清代东岳庙内又增加了一匹铜骡，说它“颇能愈人疾病”，人体哪一部位出了毛病，就去庙里摸摸铜骡相对应的身体部位，人的疾病就会痊愈，“病耳者则摩其耳，病目者则拭其目，病足者则抚其足”。²⁹

虽然可以求助神灵，祛病保健，但死亡还是经常发生，为了在死后得到好的安排，人们也要东岳祈请神灵保佑。东岳本来就是幽冥之神，地府七十二司堂皇列于庙中。如《封神演义》第99回“姜子牙封神”中所说：“东岳泰山天齐仁圣大帝，总管天地人间吉祥祸福”，“执掌幽冥一十八重地狱，凡一应生死转化人神仙鬼，俱从东岳勘对，方可施行”。因此人们对东岳神礼拜有加，对掌管地府诸司的神灵也特别恭敬，清康熙初年北京人组成“散司会”的信仰组织以长期供奉诸司祈福。³⁰而明清时期的白纸圣会，对勾魂司尤

27 陈巴黎《北京东岳庙》，中国书店2002年版，第130、154页。

28 刘侗、于奕正《帝京景物略》卷之二《城东内外·东岳庙》，北京古籍出版社1983年版，第64页。

29 富察敦崇《燕京岁时记》，北京古籍出版社1981年版，第58页。

30 康熙《东华门外散司会碑记》，第99页。

为看重，四季在司前供奉白纸，以备神用。

东岳庙还是调解社会矛盾、家庭矛盾，化解道德困境的生活空间。庙里大多宣传的道教的劝善惩恶的内容，如七十二司中有恶报司、善报司、速报司、忠孝司、忤逆司、欺昧司等，各司有专神主持。人们利用地府诸司警示人们，你即使逃过阳间王法，但难逃阴司惩处。“使若辈者一旦入东岳之庙，过七十二司之门，有不悚然惧惕，然省心作颜赧汗流浹背者哉。”³¹围绕着东岳庙七十二司形成了不少灵异故事，这些故事都带有扬善惩恶、警醒世人的意味，以此教训人们遵守孝道、遵循公德。如“速报司显灵”的故事，不孝子因寡母误伤孙子，欲借逛东岳庙会之机害死母亲，母亲跪求速报司神，结果其子暴死。³²相传速报司之神为岳武穆，最著灵异。“凡负屈含冤心迹不明者，率于此处设誓盟心，其报最速。”³³清朝晚期开始东岳庙内还有两把大的铁算盘，上书“乘除分明”、“毫厘不爽”，警戒人不要作恶作祸。有一首《报应歌》说得好：“生败子，疾病缠；妻和女，伴人眠。从前只说拣便宜，哪知后来要利钱。处处东岳庙，都有大算盘；不拘数，有人还，一倍要你加二三。”³⁴

人们将庙宇空间视为生活问题的诊断所。同时也是未来职业命运的祈祷所，“后阁有梓潼帝君，亦著灵异，科举之年，祈祷相属”。³⁵

结 论

东岳庙以其城市信仰空间的特殊地位，成为传统城市生活的有机组成部分，它成为调控传统城市居民精神生活与社会生活的重要场所。在今天的城市，人们面对的生活问题与精神困惑也明显减少，人们有了多种精神表达的

31 乾隆三十三年《东岳庙庆司会碑记》，第187页。

32 陈巴黎《北京东岳庙》，中国书店2002年版，第163—164页。

33 富察敦崇《燕京岁时记》，北京古籍出版社1981年版，第58页。另有康熙五十一年《岳武穆鄂王碑记》：“东岳庙两庑置司七十余，而速报最著，为劝善警恶故也。”第124页。

34 陈巴黎《东岳庙》，中国书店2002年版，第22—23页。

35 富察敦崇《燕京岁时记》，北京古籍出版社1981年版，第58页。

途径与社会问题的解决方法, 庙宇空间的现实意义已经明显降低。但作为人口集中的城市, 依然需要除了剧院、广场、博物馆、展览馆等公共文化设施的精神调整场所外, 有些精神问题, 还需要传统的信仰方式解决。因此说, 我们现代化的城市尽可能保留一些具有历史文化传统的信仰空间, 为人们提供一定的精神服务, 这就像预防自然灾害的避难所一样, 我们也预留这样的精神避难所, 对社会和谐稳定方面是有益无害。

(北京师范大学文学院民俗与社会发展研究所教授)