

一般的思想及其背后：庙会中的行善积功^{*}

——以明清京师泰山信仰的碑刻资料为中心^①

赵世瑜

（北京师范大学 历史系，北京 100875）

摘要：在某种意义上说，明清时期的行善积功思想为知识精英与普通民众所共享，这在京师东岳庙与泰山信仰的其他寺庙碑文中有清晰的体现，不同身份群体采取不同形式在宗教仪式性活动中加以实践，人们也用不同的宗教观念对其合理性和意义加以论证，这反映了人们对当时的社会道德危机的普遍认同。当然采取类似行为的背后还会有不同的目的和动机，而这会为我们理解明清京师社会的一些更为复杂具体的问题提供线索。

关键词：行善积功；泰山信仰；碑刻资料

中图分类号：K428-429 **文献标识码：**A **文章编号：**1002-0209(2003)02-0062-13

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^[1] (P13-15)。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？^[2] (P387-694)

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”^[2] (P11-15)。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

* 收稿日期：2003-01-10

作者简介：赵世瑜（1959—），男，四川省成都市人，北京师范大学历史系，教授。

① 需要说明，在我写作本文的同时，我与我的研究生及东岳庙北京民俗博物馆研究人员陈巴黎共同辑录了北京地区有关泰山信仰的碑刻资料，多数碑刻录自实地。他们风餐露宿，胼手胝足，既获锻炼，又有收获，对本文及以后的研究帮助尤大，在此应向他们表示感谢。

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。

—

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^①，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”^②。

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

① 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.

② 崇祯五年《白纸会碑》，除特别注明出处者外，原碑尚存于北京东岳庙。

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 [3]。

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 [4]，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”。[6]

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 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 [7]。

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 [8]。

如寿桃老会，“每岁三月□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。[9]

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辰，进贡冠袍、大马并四季白楮等仪，以备岳府冥司应用。”[10]

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，强调“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[11]。

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、宝马香驭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”[12]。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“剪锄东首，荡平西虏，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”^[13]。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。^[14]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^①。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；剪花作领，即添稷馨香之旨也”^[15]。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、永盛斋、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^[16]。

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宫、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。”^[17]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，及笔墨诸物贡献，而将去岁之陈簿焚之于庙，以散诸曹，并设已故会首之仙袖，济孤、唪经、礼忏事”。^[18]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示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

① 参见乾隆六年《献花会碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第69册，第87—88页。中州古籍出版社1991年。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。

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，憩息者如法云凑而甘棠着咏，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。”^[19]

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”。^①又有自雍正八年起成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”^②等。

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一文化认同与差异之间的互动关系。

二

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。这篇文字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，天道不爽，正直之神，皆应如是。况岱宗位之尊，又灵异显著也哉，而奉道徼福者，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，如人世官府案牍墨书所为者。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，核而焚之庙，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□狡猾。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，则莫不毛秉发竖，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，而不能贿免逭逃于死后，惊心懾志，

① 乾隆六十年《修补道路圣会碑碣》，碑阴为民国乙丑年碑文，原碑在妙峰山。

② 1936年，原碑无题，碑在妙峰山。

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，虽然不敢附会其事，然劝善惩恶，藉此可为殷鉴。吾愿今人之尽信之，又惟恐今人之不尽信之也。^[20]

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。”^[21] (66/P154)

但是在里，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，毫无相干于其间，故以感格传于世，普天之下，所至区宇，建祠奉祀，莫不尊崇焉。^[22] 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，皆明灭终不尽。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”^[23]。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□火坑也，自宰官卿相以至贩夫走卒，胸中皆具数斗火，□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□之最妙法语□醍醐曰甘□，无非为火坑中人一为之救□，而不使之焦□于争名争利之诚，其普渡群迷亦良至矣。乃有善知识道此意而作佛事，则施茶之会□也。……而施茶令经于斯者饮而乐之，如醍醐焉，如甘露焉，恍然身脱□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。”^[24] 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。”^[21] (56/P76) 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□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，不禁思索而即止。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。”^[21] (68/P97) 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，其用归铉使人回心向化，革薄从忠而已矣。先王神道设教，意在斯乎？意在斯乎！”^[21] (79/P10) 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□，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□□焉，其为说无稽，宜吾儒目以□诞而不之信。然揆其所以垂世立教，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，果其可废歟？抑亦为不必废。”^① 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，豚蹄孟酒，侈祝田禾丰稔；麟香束帛，妄祈福祿延绵。祭祀之分既素，祷求之事亦繁，乃以一身之微、一己之私，而欲感鬼神之德、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

① 原碑无题，碑在北京平谷丫髻山。

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。”^[25]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□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。”^[26]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□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！”^[27]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，然而诚焉敬为，无论尊卑而俱可以书所钦。故□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；上有美化而无以扬托之，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，所以享阳德也。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，亦可以明德矣，予故赞焉。

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□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□，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。若夫薄物于微而已，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，欲循陈牲醴玉之文，则越分，奉明洁而荐之，期申□意而止，岂以僭越为□也哉！今之献享于神者，亦犹斯意而已。

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，痛斥了一番欺世盗名之徒，然后表示：

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，心怍颜赧，汗流浃背者哉！彼与斯会者，谅必察乎此也，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，咸得以牲俎簠洁粢丰盛入庙，而违其幽意之忧惄，揆之于礼，若不相愬。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患，虽庙有奉上帝者祀之，且可固不与秩望坛坎埋沉之祭同也。

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《重修颐和园碑记》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，每新其潮流以遂其趋向，往往出于矫枉过正之举，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，中央不啻三令五申者，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，王道士能本古人之微意，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！^[21] (98/P37)

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。”^[21] (99/P38) 基本上继承了传统的解释路径。

无论是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

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^[28]，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，此谓阑间人，或贸易折阅，或作事茈口，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，突然贵富之际，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，次之俾雨旸时若，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：

惟神之大德曰生，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，无不欲神之佑之富貴寿善，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。且诸君之入庙而超也，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，时有微患于神之心，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。且中貴之勢，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，

而戕人珍物，则其罪大；易其戕人珍物之心，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 [21] (58/P21)。

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珍物，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。

明万历二十年或 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，集诸官眷、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、荣嫔李氏等一干宫中亲信，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、皇子富貴极天下，福泽无复可加，兹举也，岂求福耶？或以修来世耶？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，为苍生答贶。”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。”[29] 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[30]。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，并派内官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 2 000 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。”^①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。

参考文献：

- [1] 葛兆光. 中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界 [M]. 上海：复旦大学出版社，1998.
- [2] 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 [M]. 上海：复旦大学出版社，2000.
- [3] 冥用什物圣会碑 [Z]. 万历十九年.
- [4] 大供会碑 [Z]. 顺治十二年.
- [5] 扫尘会碑 [Z]. 康熙三十年.
- [6] 盘香会碑 [Z]. 乾隆五年.
- [7] 金牛圣会进香碑 [Z]. 康熙二十三年.

^① 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，承蒙牛津大学中国研究所科大卫博士提供，特此致谢。

[8] 散司会碑 [Z]. 康熙二十九年.

[9] 寿桃老会碑 [Z]. 康熙三十年.

[10] 白纸会碑 [Z]. 天启四年.

[11] 白纸会碑 [Z]. 崇祯五年.

[12] 白纸会碑 [Z]. 天启七年.

[13] 敕建东岳庙四季进贡白纸圣会碑记 [Z]. 顺治五年.

[14] 白纸会碑 [Z]. 康熙三十年.

[15] 白纸献花会碑 [Z]. 同治六年.

[16] 白纸献花会碑 [Z]. 光绪二十年.

[17] 香灯供膳窗户纸会碑 [Z]. 光绪二十二年.

[18] 白纸会碑 [Z]. 康熙十三年.

[19] 西顶施茶碑 [Z]. 康熙四年.

[20] 白纸会碑 [Z]. 乾隆二年.

[21] 北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编 [Z]. 郑州: 中州古籍出版社, 1991.

[22] 香灯会垂后碑记序 [Z]. 康熙二十七年.

[23] 东岳庙路灯会碑记 [Z]. 乾隆二十二年.

[24] 东安门公会施茶碑 [Z]. 崇祯二年.

[25] 东岳庙众官义会碑记 [Z]. 天启三年.

[26] 中顶泰山行宫都人香贡碑 [Z]. 康熙三年.

[27] 金牛圣会进香碑记 [Z]. 康熙二十三年.

[28] 赵世瑜, 张宏艳. 黑山会的故事: 明清宦官政治与民间社会 [J]. 历史研究, 2000, (4).

[29] 东岳庙碑记 [Z]. 万历二十年.

[30] 赵世瑜. 国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的东岳庙与各顶的关系为个案 [J]. 北京师范大学学报, 1998, (6).

(责任编辑 蒋量跃 责任校对 蒋量跃 潘国琪)

A General Idea and Behind: Doing Charitable Deeds for Merit Accumulation in the Temple Fairs

ZHAO Shi-yu

(History Department, BNU, Beijing 100875, China)

Abstract: In a sense, the idea on doing charitable deeds for merit accumulation during the Ming—Qing period was shared by the educated elite and the populace, which was clearly shown on the steles in Capital's Dongyue Temple and other temples with Mount Tai worship. Different social groups practiced it in the religious, ceremonial activities in different ways, and they also argued its rationality and significance with different religious ideas. This reflected people's general identification on the social moral crisis that time. Of course there were varied intentions and motives behind the familiar behavior, and this would clue us to the understanding of some more complicated and detailed questions about the Capital society in the Ming—Qing period.

Key words: doing charitable deeds for merit accumulation; Mount Tai worship; stele materials