

[明清史研究]

主持人: 陈宝良

主持人语:基于科举功名获取之上的知识阶层,其专门的称谓始终不一,或称之为“乡绅”、“乡宦”,或称之为“绅士”、“绅衿”,有时干脆笼统称之为“士大夫”。无论称谓多么不一,知识阶层在朝野所扮演的角色更是丰富多彩,这一点毋庸置疑,且为本期所收三篇论文的精彩阐述所证实。

明代士大夫的人生历程,理应包括“出仕”与“致仕”两个阶段。通过科举考试而进入仕途,这是他们人生的起点。明代出仕首重科举、内阁多出翰林的特点,致使翰林院庶常馆的庶吉士乃至他们散馆以后的出路,格外引人瞩目;作为文化生活一部分的地方民俗宗教,其参与者固然多为一般大众,然士大夫对此亦多有渗透,甚至成为佛教寺庙的“护法”及一些民间宗教活动的支持者;至于野服躬耕一类的文化装扮,更是证明明代士大夫的社会角色与身份定位渐趋复杂化。如此等等,无不显示出明代知识阶层人生道路与社会角色的多样性。

# 共享与差异:明代北京的民俗宗教

高寿仙

(北京行政学院 校刊编辑部,北京市 100044)

**摘要:**明代北京存在着来源不同、性质各异的各种庙宇,其中有些神灵被纳入官方“祀典”,有些则属于民间“私祀”,但是否纳入祀典,并非“正祀”和“淫祀”的明确分界。在日常生活中,各种宗教因素相互交融,成为一种统一的宗教,这就是被社会各阶层共享的民俗宗教。民俗宗教体现在从国家礼仪到日常生活的各个层面,按照时令节日,在家中或到特定的宗教场所进行祭祀、祈祷、进香等活动,是民俗宗教最重要、最直观、最集中的展现。从明代中叶开始,围绕到寺观神庙的祭拜贡献等活动,出现了越来越多的香会,它们的规模日趋庞大、组织日趋复杂。民俗宗教虽为社会各阶层所共享,但其内部并非混融无间,不同阶层和身份之间往往会表现出明显差异。

**关键词:**明代北京;民俗宗教;祭祀礼仪;节日习俗;香会

**中图分类号:**K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2014)01-0125-11

## 一、引言

随着社会史与历史人类学的兴起,作为人类学和民俗学关注对象的民间信仰,近年也成为历史学的一个热门话题。作为学术用语的“民间信仰”,是日本学者姊崎正治在1897年提出的,此后得到广泛使用<sup>[1]</sup>。但随着研究的深入,一些学者感觉把“‘民间’这一暧昧的表述作为学术用语无论如何是不恰当的”,因此,1970年堀一郎将美国宗教研究者使用的“folk religion”译为“民俗宗教”,用以替代“民间信仰”<sup>[2]</sup>。此后“民间信仰”与“民俗宗教”两个概念共存并行,但上世纪80年代以来,日本学界“逐渐出现了从静态、一元的‘民间信仰论’向多元、复合的‘民俗宗教论’的范式转换”,“现已基本放弃‘民间信仰’而采用‘民俗宗教’这一用语”。中国学界目前仍然习用“民间信仰”,但“近来似乎也出现了以‘民俗宗教’来归纳‘民间信仰’的新动向”<sup>①</sup>。因“民间”含有与“精英”、“官方”相

<sup>①</sup> 周星. “民俗宗教”与国家的宗教政策. 开放时代, 2006(4); 祖先崇拜与民俗宗教. 金泽, 陈进国, 主编. 宗教人类学: 第1辑. 民族出版社, 2009.

收稿日期: 2013-08-20

作者简介: 高寿仙, 北京行政学院校刊编辑部, 研究员。

基金项目: 国家社科基金后期资助项目“明代北京社会经济史研究”(12FZS018), 项目负责人: 高寿仙。

对的意味,容易使人认为民间信仰是区别于精英阶层或官僚群体的普通民众的信仰。民俗宗教则不强调其民间性或草根性,而是强调其贯通各个阶层的共同性。换句话说,民俗宗教就是融合于日常生活之中、被社会各阶层共享的理念和仪式。但民俗宗教内部并非混融无间,不同阶层和身份之间往往会表现出明显差异,甚至产生激烈的矛盾和冲突。

在关于民间信仰的论著中,经常见到一对概念,即“正祀”和“淫祀”。一般认为,“正祀”是指得到官方认可、列入祀典的神祇或祠庙,除此之外皆属“淫祀”。但这种看法不够周全。其一,神灵被列入祀典,只能表示其获得了“治统”上的合法性,即得到国家承认并享受官方祭祀,但不能表示其一定获得了“道统”上的合法性。宋儒吕祖谦云:“近来人说淫祀,多是说丛祠及载于祀典非正者。”<sup>[3]</sup>所谓“载于祀典非正者”,就是被纳入国家祀典但并不符合礼制原则的神祇或祠庙。其二,所谓“淫祀”,《礼记·曲礼》界定为“非其所祭而祭之”,但在实践中,其实并不容易将“正祀”与“淫祀”截然分割开来,它们之间存在一个广阔的“中间地带”<sup>[4]</sup>。揆诸典籍,那些未被纳入祀典但有益无害的祠祭,在与纳入祀典的“公祀”相区别的意义上,经常被称为“私祀”。由此看来,从是否纳入官方祭祀的角度,可以将各种祠坛、庙宇、寺观等区分为两大类,即“祀典”(也可称典祀、公祀、官祀等)和“私祀”(也可称民祀、野祀等)。

民俗宗教是“从特定地域的民众生活之中产生出来的、成为民众生活习惯的宗教”<sup>[5]</sup>,所以往往呈现出鲜明的地方特点。除城隍、关公、真武、观音、土地、龙王等全国性的神灵外,许多地方都有“土神”,即“产生于某一地区,并有着该地特有的灵异传说,因而在该地受到信仰的神”<sup>[6]</sup>。但土神的分布及其数量多寡,受到距离政治中心远近、地理状况、开发程度等多种因素的影响,因而各地差别很大。大致说来,“在南方分布密度较大的祠庙甚少,相反,各地独特的祠庙却多如牛毛”;而在北方,“特别是华北地区,民间信仰受到官方意识形态影响较大,地方文化传统的独立性没有那么强,因此表现出来一种相对正统化和单一化的特点”<sup>[7]</sup>。处在“鞞毂之下”的北京,可能因为相对缺乏民间性、地方性和独特性,所以不太受人类学和社会史学者青睐。近年情况有所改观,韩书瑞(Susan Naquin)、赵世瑜等围绕明清北京城市宗教信仰发表了一批重要成果<sup>①</sup>。此外,以民俗和节日为主题的论著,也有助于了解北京居民的日常宗教活动<sup>②</sup>。本文在前人研究基础上,从民俗宗教的视角,整体性地考察一下明代北京的宗教信仰问题。

## 二、神灵:祀典与私祀

张光直指出,中国文明是“连续性的文明”,表现在“人类与动物之间的连续、地与天之间的连续、文化与自然之间的连续”等多个方面<sup>③</sup>。从信仰和祭祀的角度看,其说颇有道理。起源于上古时代的自然宗教(巫教),尽管具体形态随着时间推移不断变化,但其核心观念却长期延续下来,为融通各种信仰因素提供了一个基本框架,就连佛教、道教等充分组织化了的教派宗教,也不可避免地被其统摄吸收<sup>[8]</sup>。所谓民俗宗教,就是这样一种混融性的信仰形态,它可以容纳来源不同、性质各异的多种神灵。但另一方面,从西周开始,统治阶层越来越多地将伦理道德和政治象征因素注入信仰和祭祀之中。特别是在汉武帝“独尊儒术”以后,国家祭祀走上了礼制化的道路,对于原有或新兴的不符合礼制的信仰和仪式,儒家士大夫总是试图予以取消或改造。巫教与礼制两种因素的交

<sup>①</sup> Susan Naquin, *Peking Temples and City Life, 1400—1900*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. 赵世瑜的相关论文,均收入氏著:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》;《小历史与大历史:区域社会史的理念、方法与实践》,三联书店,2006年。

<sup>②</sup> 吴建雍,等. 北京城市生活史. 开明出版社,1997;李宝臣. 北京风俗史. 人民出版社,2008;张勃. 晚明北京居民的节日生活与城市空间的发展. 中国社会历史评论:第11卷. 天津古籍出版社,2010;明代岁时民俗文献研究. 商务印书馆,2011.

<sup>③</sup> 张光直. 中国古代史在世界史上的重要性. 载氏. 考古学专题六讲. 文物出版社,1986;连续与破裂:一个文明起源新说的草稿. 载氏. 中国青铜时代(二集). 三联书店,1990.

融与冲突,使得民俗宗教内含着强大的张力,在不同时间、不同地域会呈现出各不相同的样貌。

明代北京既是全国政治中心,也是礼仪中心和祭祀中心,这里分布着规格最高、数量最多、规模最大的祀典建筑,包括天坛、地坛、宗庙、社稷坛、朝日坛、夕月坛、泰厉坛等。祭祀对象包括天神、地祇、人鬼三类<sup>[9]卷74《职官三》</sup>,分成大、中、小祀三等。嘉靖以前,大祀包括圜丘、方泽、宗庙、社稷、朝日、夕月;中祀包括先农、太岁、星辰、风云雷雨、岳镇、海渎、山川、历代帝王、先师、旗纛、司中、司命、司民、司禄、寿星;小祀包括司户、司灶、中霤、司门、司井(合称“五祀”)以及泰厉、司马之神、火雷之神。嘉靖年间,将朝日、夕月降为中祀。对于这些坛庙和神灵,每年都按照既定时间和仪式祭祀,称为“常祀”。此外还有“非常祀而间行之者”,如新天子耕藉而享先农、视学而行释奠之类;“因时特举者”,如嘉靖时皇后享先蚕、祀高禘之类<sup>[9]卷47《礼一》</sup>。三祀之外,还有其他一些官祭对象。沈榜根据宛平县情况,将它们分为祀亲、祀神、祀功三类,若考虑到整个北京地区的情况,似乎还可增加一类,即祀贤。祀亲是对皇家亲人的祭祀,包括皇帝、皇后陵园,妃嫔、太子、诸王、公主、累朝夫人(皇帝乳母)坟等;祀神是对神灵或神化人物的祭祀,主要有灵明显佑宫(祀北极佑圣真君)、东岳泰山庙、都城隍庙、京都太仓神庙、司马马祖先牧神庙、弘济神祠(祀宣灵弘济之神、水府之神、司舟之神)、洪恩灵济宫(祀金阙真君徐知证、玉阙真君徐知谔)、汉前将军汉寿亭侯关公庙;祀功是对有功人士的祭祀,主要有河间定兴二王(张玉、张辅)、崇安侯(谭渊)、姚少师(姚广孝)、铁刚太监、阵亡官军;贤是对贤德人物的祭祀,如建于顺天府学旁的启圣祠(祀叔梁纥)、宋文丞相祠(祀文天祥)、名宦祠、乡贤祠等。<sup>①</sup>

明代的大、中、小祀,基本上都承自前代,早已成为礼制的一部分。但列入祀典的其他神庙和祭祀对象,却未必都符合礼制标准。弘治元年(1488年),礼部会议厘正祀典事,认为以下神灵祭祀应予停罢或降格,可分为三种情况:一种是国初已列入祀典,但后来祭祀日益繁多,应予厘正。如北极佑圣真君,洪武时已建庙祭祀,应照洪武间例,每年以三月三日、九月九日遣官致祭,其余祭祀悉皆停罢。另一种是祀典中的自然神演变为人格神。如每年祭祀天地和山川坛时,都要附祭东岳泰山之神,而京城又有东岳庙,俗以三月二十八日为东岳诞辰,是日及皇帝生日都遣官祭祀;京师及府州县都有城隍庙,俗以五月十一日为神诞辰,故是日及节令皆遣官祀。泰山与城隍非“人鬼”,不当有诞辰,应当罢祭。还有一种是原非祀典后来增入者。如在大兴隆寺祭告释迦牟尼文佛、朝天宫祭告三清三境天尊;在显灵宫祭祀九天应元雷声普化天尊、三天扶教辅玄大法师真君(张道陵)、崇恩真君、隆恩真君;在西山大圆通寺祭祀大、小青龙神;在洪恩灵济宫祭祀金阙真君徐知证、玉阙真君徐知谔,以及其父神父圣帝、其母神母元君,知证妻金阙元君、知谔妻玉阙元君;到祠祭祀梓潼帝君(张亚子)。这些皆“不合祀典”,应当停罢。但明孝宗只是部分地接受了礼部建议。一些“不合祀典”的祭祀,仍然被允许保留在“祀典”中<sup>[10]卷13,弘治元年四月庚戌条</sup>。

上述祠庙之外,明代北京数量更多的,是佛教寺庙和道教宫观。由于兴废无常,大小不一,明代北京究竟有过多少寺观,很难做出确切统计。万历《顺天府志》卷2《营建志·寺观》,开列大兴县寺、庙、庵、宫、观、祠共70所,宛平县共162所;《宛署杂记》卷19《僧道》,开列寺、庵、宫、观、堂、祠共575处,其中城内242处、城外362处。但察其内容,实际包括内阁祠(祀李东阳)、壮节祠(祀谭渊)、褒忠祠(祀刚铁太监)、世忠祠(祀张玉、张辅)等,并非全都属于佛、道系统,当然这些只占少数。按照皇帝认可的程度,这些寺观可以分为四类:一是祀典类,即被纳入国家祀典,依时遣官祭祀,包括灵明显佑宫、东岳庙、洪恩灵济宫等。此类前已述及,这里需要补充的是,纳入祀典者皆属道教神庙,而非普通宫观,更无佛教寺庙。二是敕建类,就是由皇帝下令修建的寺观,凡新建者多称“敕建”,而在原有基础上扩建或维修则多称“敕修”。三是敕赐类,即虽非皇帝下令修建,但落成时或其后得到皇帝赐名。四是私创类,凡未得到皇帝任何形式认可者,皆属此类。成化十三年(1477年)

① 沈榜:《宛署杂记》卷18《恩泽·祠祭》;万历《顺天府志》卷4《政事志·祠典》;万历《明会典》卷93《群祀三·京都祀典》。

规定：“凡僧道住持，敕建寺观，许二人；敕赐并在外寺观，各止许一人。”<sup>[11]</sup>对于私创寺观，明朝曾多次下令禁止，甚至予以拆毁<sup>[11]</sup>。而敕建、敕赐类则会得到保护，皇帝有时还会为某个寺观专门发布保护圣旨<sup>①</sup>。

就其性质而言，无论是本土起源的道教，还是自外传来的佛教，都是人为创立的教派宗教，与属于自然宗教性质的私祀有所不同。但二教毕竟都属于儒教的异端，而且道教本就保留着许多自然宗教的成分，佛教在中国化过程中也吸纳了许多自然宗教的因素，所以在士大夫们看来，佛道二教也属于私祀甚至淫祀。如刘侗、于奕正认为：“二氏，野祀也。儒，国家典祀也。”<sup>[12]</sup>卷6《晏公祠》孙承泽也指出：“京师佛寺道宫，鸱吻相望，皆淫祀也。律以圣王之法，宜尽付之祖龙矣。”<sup>[13]</sup>卷9《庙祀》尽管受到某些士大夫的严厉抨击，但佛教、道教早就被吸收到民俗宗教之中，成为民俗宗教不可分割的有机组成部分，因而得到上至皇帝后妃、下至贩夫走卒的普遍信仰。当然，这种信仰有一定的层次差别，如某些敕建、敕修的寺观，主要为皇室服务而不接待普通民众，民众只能到普通寺观烧香祈祷。但这显然是身份等级上的区别，而非信仰性质的差异，各个阶层均生活在同一种民俗宗教之中。

相对于佛教而言，本土起源的道教，与自然宗教的性质更加接近，或者说，道教本来就是自然宗教中理论化或仪式化的部分。道教在发展过程中，不断将自然宗教神灵纳入自己的神灵系统，如火神、龙王、山神等，北京也有不少此类神庙，有的（如西山大小青龙）还曾被纳入祀典。在道教诸神灵中，明代后期在北京影响最大的，当属碧霞元君。碧霞元君信仰在北京以及周边地区的传播，是朝野共享、上下互动的结果。

从有关资料看，对此女神的信仰，肇始于唐宋时代。“碧霞元君”的称号，应当出现在明代前期。成化年间尹龙谈到：“昭真祠在泰山绝顶，世传谓天仙玉女碧霞元君之祠”，“我列圣每遇登极，必遣廷臣以祀方岳，又时命中贵有事于祠。”<sup>[14]</sup>卷9《灵宇志·碧霞灵应宫·尹龙记略》据此可知，早在成化以前，这一源于民间传说的女神，就已得到皇帝的祭祀。但从遣内官祭祀碧霞元君、遣廷臣祭祀方岳的区别，可以看出，皇帝是以个人身份祭祀碧霞元君，属于私祀性质，并不表示碧霞元君已被纳入祀典。正德十一年（1516年），镇守太监黎鉴请收碧霞元君祠香钱，给事中石天柱等批评说：“祀典惟东岳泰山之神，无所谓碧霞元君者。淫祀非礼，可更崇重之乎？”<sup>[15]</sup>卷139，正德十一年七月甲申条但士大夫的批评，未能阻止碧霞元君在皇室和民间的流行。嘉靖中叶，马一龙记云：“碧霞元君，今为泰山第一香火，四方崇奉而至者，日以万计。……我朝历圣，只有祭东岳泰山文，并无及此者。惟章圣太后，正德间方遣一武臣进香，而天下自是盛行，吾辈亦多以此惑志。”<sup>[16]</sup>卷19《东封纪行》可见在宫廷与民间的交互影响下，此时碧霞元君信仰已流传甚广，就连很多士大夫也予以认同。

万历年间，因慈圣太后的笃信，进一步促进了北京碧霞元君信仰的流行。万历二年（1574年），慈圣太后命发帑金，在涿州为碧霞元君立庙，遭到朝臣激烈反对<sup>[9]</sup>，但工程仍然进行。此庙虽然建在涿州，但直接推动了北京城的碧霞元君信仰，每年二月都有大批人到涿州进香。到了明末，北京祭祀碧霞元君的场所，已有“五顶”之说：“祠在北京者，称泰山顶上天仙圣母。麦庄桥北，曰西顶；草桥，曰中顶；东直门外，曰东顶；安定门外，曰北顶。盛则莫弘仁桥若，岂其地气耶！”此外还有其他祠庙，如“西直门外高粱桥亦有祠”<sup>[12]</sup>。刘侗、于奕正在谈到碧霞元君信仰时说：“夫亿万姓所皈礼，以俗教神道焉，君相有司不禁也。”<sup>[12]</sup>当然，由于碧霞元君信仰与礼制原则相差太大，所以虽然受到宫廷内外的一致崇信，但始终未能被正式纳入祀典。

尽管北京受到十分严密的控制，但“左道惑众”活动也时有出现<sup>[17]</sup>。如弘治十年（1497年），“郑村坝军余刘普善，妄称天仙玉女托梦于己，令盖造庙宇，各处男女听其诱惑，争趋礼拜，布施钱物”<sup>[10]</sup>卷127，弘治十年七月戊申条。嘉靖十七年（1538年），“昌平州古佛寺僧田圜，伪造妖言惑众，入京师，止

<sup>①</sup> 北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（中州古籍出版社，1989版）明代各卷中收有多通此类碑刻拓片，不一一列举。

千户陈赧家，伪授赧安国公”<sup>[18]</sup>卷218，嘉靖十七年十一月丙子条。四十三年，白莲教主吕愷自称“弥勒佛出世，当代大明为天子”，“京师人谓之真命皇帝，莫敢告捕”<sup>[19]</sup>。万历七年（1579年），武成中卫舍余王铎，“自称天地三阳会首，又盖三阳殿，造混元主佛三尊，傍列伪封蔡镇等为三十六天将，捏造妖书、违法器物，煽惑男妇六千余人，以度劫为名”<sup>[20]</sup>卷83，万历七年正月己巳条。这些活动一经发现，便遭到打击和镇压，相关庙宇遭到拆毁。但需要注意的是，这些活动也是从民俗宗教中衍生出来的，其神灵大多来源或脱胎于佛教和道教。官府对它们保持警惕和压制，主要不是因为信仰问题，而是他们的行为对王朝统治和社会秩序构成了威胁。

综上所述，明代北京存在着为数众多的坛庙寺观，从是否纳入官方祭祀的角度，可以将他们区分为“祀典”和“私祀”两大类。但从礼制的角度观察，进入“祀典”者未必都是“正祀”，未进入“祀典”者也未必都是“淫祀”。为了反映民俗宗教的复杂情况，可以在“祀典”和“私祀”的基础上，进一步细分为四类：（1）“祀典之正”者，即列入祀典而又符合礼制原则者；（2）“祀典非正”者，即列入祀典但不符合礼制原则者；（3）“私祀之正”者，即虽未列入祀典但符合礼制原则者；（4）“私祀非正”者，即未列入祀典又不符合礼制原则者。对于一、四两类，人们的认识比较统一，一般认为前者属于“正祀”，后者属于“淫祀”；但对于二、三两类，人们在认识上往往存在很大差异，国家政策也时有伸缩。但从性质上说，这些区分只具有政治的和等级的含义，而并不表示本质的差别，它们都是富有张力的民俗宗教的有机组成部分。

### 三、礼仪：祭祀与节日

民俗宗教的核心是礼仪，种类十分繁杂，其中最为重要的集体性活动，是祭祀与节日。正如边欣雄所说：“使汉民族的神灵观念得以统一，并且沿着时间的脉络而分布配置的人们一方的行为，便是礼仪。”<sup>[21]</sup><sup>237</sup>在民俗宗教中，来源不同的多种神灵兼容并存，被组合到一条连续的时间链条上，形成了一系列具有特殊意义的时间点，每个时间点都有相应的宗教活动，其中有些时间点发展成为重要的民俗节日。由于各地信奉的神灵颇有差别，即使对于同一神灵，各地祭祀的日期、仪式和习俗也不尽相同，所以民俗宗教节日具有鲜明的地方特色。北京作为全国政治中心，受到国家权力和礼制的强有力控制，民俗宗教节日更多地体现了普遍性而非特殊性，但仍有一些值得注意的地方特色。<sup>①</sup>

如同其他地方一样，明代北京最重要的节日是元旦。这个节日从小年开始持续到元宵节，历时20多天，混合了多种宗教因素。如腊月二十四日以糖剂饼、黍糕、枣栗、胡桃、炒豆祀灶君，以糟草秣灶君马，送灶君上天；二十五日五更焚香楮，接玉皇；三十日五更又焚香楮送玉皇上界、迎新灶君下界。除夕贴门神，悬挂福神、鬼判、钟馗等画，“插芝麻秸于门檐窗台，曰藏鬼秸中，不令出也”；年初到东岳庙烧香。这些都属于道教系统或民间俗信。元旦前后在家用果面供佛，年初到白塔寺绕塔，这些来自佛教信仰。除夕开始悬挂祖先影像，供上三牲熟食和阡张，三日后撤掉供品、焚化阡张；元旦晨起，当家者率妻孥拜祖祢。这些既是民俗惯习，也是儒家礼教所提倡的。正月十六也有重要的民俗活动，一是“走百病”，夜间妇女身着白綾衫，结队群游，前令人持一香辟人；二是“摸钉儿”，妇女至城各门（到玄武门者尤多），暗中举手摸一个城门钉，俚俗以为可以却病产子。正月十九为“燕九节”，这是北京独有的一个节日，起源于元代，相传此日是长春真人丘处机诞辰日（另有飞升日、被阉日等说法），故“京畿黎庶，每于是日致浆祠下”。此外立春多在正月，顺天府要按照礼典举行迎春仪式，向皇帝、皇太后、皇后、皇子进春，此外无贵贱皆嚼萝卜，名曰“咬春”。

二月民俗节日很少，二月二日被称为“龙抬头”，人们“用灰白门外，委婉布入宅厨，旋绕水缸，呼

<sup>①</sup> 集中记述明代北京岁时民俗的文献有：沈榜《宛署杂记》卷17《民风一·土俗》；万历《顺天府志》卷1《地理志·风俗》；刘侗、于奕正《帝京景物略》卷2《春场》；刘若愚《明史官》火集《饮食好尚》；陆启泓：《北京岁华记》（附录于张勃：《北京岁华记》手抄本及岁时民俗文献价值），《文献》2010年第3期等。以下叙述大多根据上列文献，不另注。

为引龙回”。此外“各家用黍面枣糕以油煎之，或以面和稀摊为饼，名曰薰虫”。万历初慈圣太后在涿州建立碧霞元君庙后，北京人兴起二月开始前往进香的习俗，“其人不论贵贱男女，额贴金字一片。金亭如屋，坐神像其中，绣旗瓶炉前导”。三月有两大节日，一是清明，其活动主要是扫墓和踏青。二是二十八日东岳大帝诞辰，“是日行者塞路，呼佛声振地，甚有步一拜者，曰拜香庙”，此外还“陈鼓乐、旗帜、楼阁、亭彩，导仁圣帝游”。四月宗教节日较多：一是佛诞日，有几种不同说法，北京以本月初八为佛诞日，各寺浴佛，居民出游西山香山、碧云等寺，或到西直门外高粱桥、涿州娘娘庙、马驹桥西顶娘娘庙进香。二是碧霞元君诞辰，亦有不同说法，北京流行本月十八日之说，是日皆到元君庙进香，其中弘仁桥庙香火最盛。同时又有四月八日之说，以高粱桥娘娘庙香火最旺，“倾城妇女，无长少竞往游之”。三是祭药王，在十三日或二十八日到药王庙进香。五月初一至初五日为女儿节，“家家妍饰小闺女，簪以榴花”。初五日为端午节，饮朱砂、雄黄、菖蒲酒，吃粽子，佩带艾叶、五毒符等。北京人还有“避毒”之俗，“午前群入天坛，曰避毒也。过午出，走马坛之墙下”。十三日为关帝诞辰，人们在旗鼓引导下，到关帝庙进献刀马。六月初六日入伏，北京居民率皆“藏水曝衣”，妇女洗发，“至于猫犬之属，亦俾浴于河”。七月七日为乞巧节，正午妇女丢巧针，晚上设宴星河下，儿女对银河作拜。十五日为中元节，各寺均举办盂兰会，放河灯，居民给祖先扫墓，有些妇女“夜路哭若招魂”。八月有一大节，即中秋节，“人家各置月宫符像，陈供瓜果于庭，男女肃拜烧香，旦而焚之”。九月九日为重阳节，主要活动为登高。十月一日扫墓、送寒衣。又相传此日为靴生日，京城卖靴人“预集钱供具，祭之”。十一月几无节日，但冬至多在此月，明代前期“京师最重冬节，不问贵贱，贺者奔走往来”，后逐渐不太重视，但也有人家“具牲祀祖考，治酒称贺，子孙拜如年礼”。进入腊月后，北京有“念夜佛”的习俗，“自腊月初一日起，每夜人定时，手执一香，沿街念佛，尽香而归，至除夕乃罢”。初八日要吃腊八粥，并供奉佛圣前。二十四日称“小年”，标志着正式进入新年期。

民俗节日里的集体性宗教活动，将不同身份的人们融聚到一起，其间并不存在明显的阶层性区别。如到涿州碧霞元君庙进香的人群，包括不同阶层、不同性别的信仰者，而且大家遵守共同的仪俗，“其人不论贵贱男女，额贴金字一片”<sup>[22]</sup>；到东岳庙进香者亦然，“亡论尊官贵人，即芸夫竖子，海贾闺质，□许灰心，昼夜犇跣，朱幡华旂接于道，带盆焚爇”<sup>[23]</sup><sup>24</sup>。但另一方面，由于身份和贫富差异，各阶层的具体活动方式确实又有所差异。比如过年时，“贵戚家悬神荼、郁垒于户”，而“民间插芝梗、柏叶”<sup>[22]</sup>。正月十三日散灯，“富者灯四夕，贫者灯一夕止，又甚贫者无灯”<sup>[12]</sup>卷2《春场》。再如到弘仁桥碧霞元君庙进香，虽然贫富贵贱混杂于途，但从其交通工具便可识别社会身份：“舆者，贵家、豪右家。骑者，游侠儿、小家妇女。步者，窳人子，酬愿祈愿也。”<sup>[12]</sup>卷3《弘仁桥》此外对于个别节日，不同阶层的重视度和侧重点有所不同。如对于冬至节，宫廷和官员比较重视，“百官贺冬毕，吉服三日，具红笺互拜，朱衣交于衢，一如元旦”；而民间却比较漠然，“民间不尔，惟妇制履舄，上其舅姑”<sup>[12]</sup>卷2《春场》。总起来看，明代北京各阶层的节日习俗，尤其是与宗教信仰相关的部分，基本上大同小异，并无本质性差别。而相异之处，并非因观念不同，而是贫富差异所致。

朝廷的祀典，也是按照时间脉络排列的。以常祀为例，“大祀十有三：正月上辛祈谷、孟夏大雩、季秋大享、冬至圜丘皆祭昊天上帝，夏至方丘祭皇地祇，春分朝日于东郊，秋分夕月于西郊，四孟季冬享太庙，仲春仲秋上戊祭太社太稷。中祀二十有五：仲春仲秋上戊之明日祭帝社帝稷，仲秋祭太岁、风云雷雨、四季月将及岳镇、海渎、山川、城隍，霜降日祭旗纛于教场，仲秋祭城南旗纛庙，仲春祭先农，仲秋祭天神地祇于山川坛，仲春仲秋祭历代帝王庙，春秋仲月上丁祭先师孔子。小祀八：孟春祭司户，孟夏祭司灶，季夏祭中霤，孟秋祭司门，孟冬祭司井，仲春祭司马之神，清明、十月朔祭泰厉，又于每月朔望祭火雷之神。”不同等级的祭祀对象，在主祭者身份、祭品多寡、仪式繁简等方面都有严格区别。如大祀由天子亲祀或遣大臣代祭，中祀、小祀遣官致祭；祭祀前，大祀致斋三日，中祀二日，小祀则无；祭牲，大祀入涤九旬，中祀三旬，小祀一旬；祭帛，大祀、中祀用制帛，小祀素帛祀佛帛；

乐舞，乐分九奏、八奏、七奏、六奏四等，舞皆八佾，先师六佾，小祀则否。<sup>①</sup>

民间的私祀礼仪，与国家祀典在性质上并无差异，但在等级上有明显区别。比如，无论是皇帝还是庶民，都把天地当作神明崇拜，皇帝在圜丘（天坛）、方丘（地坛）举行盛大的祭祀仪式，平民百姓自然不能僭祭，但他们也有相应的表达形式，如明代北京元旦晨起，“当家者，率妻孥，罗拜天地”<sup>〔24〕</sup>卷17《民风一·土俗》。在中国民俗宗教中，祖先崇拜是最为重要的内容之一，无论是哪个社会阶层的成员，每年都要举行多次祭祖，但具体仪节又有繁简、文野之别，从中可以看到民俗宗教的典型特征。

明代“国家奉先之礼，有宗庙以象外朝，有内殿以象内寝”<sup>〔25〕</sup>卷13《内殿奉安列圣神主议》。太庙前为正殿，后为寝殿，凡九间。每年祭祀五次，称为“时享”，在孟春、孟夏、孟秋、孟冬和岁除日举行。弘治年间建立祧庙后，又于岁除增加一项“裕祭”。时享和裕祭例由皇帝主祭，如皇帝不能赴庙则遣勋臣或驸马代祭，在京文武官员陪祭。<sup>②</sup>内殿主要有奉先殿和奉慈殿，前者除供奉于太庙诸祖妣外，推尊为后者亦得祔享，后者供奉不能入祔太庙的皇帝生母。内殿祭祀亦由皇帝行礼，但无须官员陪祭，“朝夕焚香，朔望瞻拜，时节献新，生忌致祭，用常馔，行家人礼”。嘉靖时重定内殿祭礼：“清明、中元、圣诞、冬至、正旦，有祝文，乐如宴乐。两宫寿旦，皇后并妃嫔生日，皆有祭，无祝文、乐。立春、元宵、四月八日、端阳、中秋、重阳、十二月八日，皆有祭，用时食。”<sup>③</sup>此外还有陵寝之祭，例皆遣官行礼，只有个别皇帝曾诣陵躬祭。凡清明、中元、冬至，以太牢致祭，而忌辰及圣旦、正旦、孟冬，则止用香烛酒果<sup>〔14〕</sup>卷90《礼部四十八·陵坟等祀》。从其仪节看，宗庙祭祀和陵寝祭祀属于国家性祭祀，而内殿祭祀带有皇帝私人祭祀的意味。

对于臣民的祭祖礼仪，明初曾做出具体规定。品官可以建立祠堂，规制为三间，供奉高、曾、祖、祢四世神主，“亦以四仲之月祭之，又加腊日、忌日之祭，与夫岁时俗节之荐享”<sup>④</sup>。至于庶民，则不许建立祠堂，只能将“神主置于居室之中间，或以他室奉之”，祭祀仪节“大概与品官略同”<sup>〔26〕</sup>卷9《吉礼六·宗庙·品官家庙》。祭祀代数起初限于祖父母、父母，后放宽到高、曾、祖、祢四世，但实际生活中，常有越制祭祀或立祠者。到嘉靖年间，诏令天下臣民可以于冬至日祭祀始祖，推动了民间立祠的普遍化<sup>〔27〕</sup>。但在北京，祠堂似不多见，不像唐代长安那样有许多官员家庙<sup>〔28〕</sup>。这是因为唐代士族为便于仕进，有很多迁居两京、疏离原籍<sup>〔29〕</sup>，而明代的户籍管理更加严格，士大夫的籍贯观念更加强烈，官员虽在北京长期任职，一般也不会著籍于此，其家族祠堂都建在原籍。至于普通居民，五方杂处，迁徙无常，不容易长期定居一处，聚族而居者更少，具备立祠条件者不多。据沈榜记述：“富贵家庙祠如仪。民间多朴野，不知节文，惟遇时节，则市买阡张、纸马焚之而已。”<sup>〔24〕</sup>卷17《民风一·土俗》可知除富贵家有祠堂外，居民都是到坟墓祭拜，上坟日为清明节、中元节（七月十五日）和寒衣节（十月一日）。清明尤受重视，“无贵贱，率持酒肴上坟，男女盛服以往”。北京居民之中，“多四方客未归者”，便只能“祭扫日感念出游”。送寒衣时，许多人无法上坟焚烧，于是“有疏印緘，识其姓字辈行，如寄书然，家家修具夜奠，呼而焚之其门”<sup>⑤</sup>。

可以看出，就祭祀时日、规格高低、礼节繁简而言，不同社会阶层之间，尤其是作为国家典礼的太庙祭祀与臣民的私家祭祀之间，存在着巨大的差别。但其中反映出来的宗教观念，以及具体的祭祀程序，又表现出高度的同质性和一致性。各级臣民的祠堂及其祭仪，就好像是太庙及其祭仪的缩微版。这充分展示了民俗宗教的共享性与差异性。

① 《明史》卷47《礼一》；孙承泽：《天府广记》卷16《礼部下·祠祭之制》。

② 万历《明会典》卷86《礼部四十四·庙祀一》；卷87《礼部四十五·庙祀二》。

③ 万历《明会典》卷89《礼部四十七·庙祀四》；《明史》卷52《礼六》。

④ 万历《明会典》卷95《礼部五十三·群祀五·品官家庙》；《大明集礼》卷6《吉礼六·宗庙·品官家庙》。

⑤ 刘侗、于奕正：《帝京景物略》卷2《春场》；沈榜：《宛署杂记》卷17《民风一·土俗》。

#### 四、香会：活动与组织

明代北京居民的宗教活动，依其组织化程度，从低到高大致可以分为四类：一是个人性活动，包括个人在私家场所和公共场所进行的各类宗教活动，如念经、拜神、进香、捐献、放生等。有些人因某种原因不便于出门，还可以让其他人代行，如明代皇帝、后妃就经常派遣宦官到各神庙寺观烧香禳告。二是家庭性活动，包括家庭成员在私家场所举办的宗教活动，也包括家庭成员一同到公共场所参加的宗教活动，主要有祭祖、扫墓、进香、斋醮等。这种活动有时也邀请一些亲戚朋友参加。三是集体性活动，既包括一次性的集体活动，也包括由香会、善会等举办的定期性活动。四是礼制性活动，既包括朝廷或各级官府按照祀典举办的各种活动，也包括皇帝下令举办的斋醮和祈禳活动。这些活动大多限于一定级别的官员参加，但有些活动要求百姓参与，如顺天府每年立春日举行的迎春仪式，耆老就是必不可少的角色。

四类宗教活动之中，个人性、家庭性和礼制性的活动，历史久远而变化不大。但集体性的宗教活动，在明代北京有数量越来越多、组织化程度越来越高的趋势，而且其组织方式反映了北京社会结构的一些特点。

明代北京的集体性宗教活动，最常见的当属进香。明太祖对于烧香比较反感，《皇明祖训·内令》规定：“凡庵观寺院烧香降香，禳告星斗，已有禁律，违者及领香送物者，皆处以死。”<sup>[14]</sup>卷165《刑部七·律例六·礼律·祭祀》在这种严格的管制下，明代初期，个人性的拜庙烧香也很少见，更无人敢于组织集体性的进香或迎神赛会活动。

洪武以后，这些禁令很快趋于废弛，就连皇室也公然违背祖训，派人到寺观赠送香烛银物，逐渐成为皇室的惯常行为。民间烧香活动更是日益流行，“京师每节序，男妇杂沓寺观”<sup>[30]</sup>卷3，第218条。弘治十一年（1498年），户科给事中丛兰疏言：“京师风俗之美恶，四方所视效也。近年以来，正月上元日，军民妇女出游街巷，自夜达旦，男女混淆。又每月朔望及四月八日，假以烧香游山为名，出入寺观，亦有经宿或数日不回者。”<sup>[10]</sup>卷143，弘治十一年十一月己亥条 朝廷为此发布禁令，但根本不可能产生实际效果。正德十四年（1519年），明武宗“传旨欲往南、北直隶，山东泰安、神州等处供献祈福”，更加刺激了北京民间的烧香热潮，“京师之烧香者，鸣锣张旗，百数成群”<sup>[15]</sup>卷172，正德十四年三月庚子条。嘉靖八年（1529年），礼部尚书李时疏言：“每年四月，京师诸寺有参禅礼佛之会，男女杂糅，大败风俗，宜行禁谕。”明世宗“谓其言有裨风化，即命有司巡视逮治，都察院榜示中外，严为禁革”<sup>[18]</sup>卷99，嘉靖八年三月甲子条。从明代后期北京进香游寺之盛况看，此次禁令也不过是一纸具文。

在节日期间到相应的寺观神庙烧香，大多属于自发的个人行为。但从“鸣锣张旗，百数成群”的描述看，迟到正德年间，北京已有场面浩大的集体进香活动，这背后应当有香会一类的组织。东岳庙内现存一通万历三十五年（1607年）所立《神明圣会碑记》，内云：“每遇圣诞，兹有司礼监太监成敬等官，会首刘朝奉、党用、傅诚、刘大用、王桢等，倡约会众八百余官员，建醮迎神，恭陈贺礼，进贡香楮、冠带、袍笏、朝履，其来相接八十余年矣。”<sup>[23]</sup><sup>40</sup>按时间回溯，这个香会应当成立于嘉靖初年。到万历年间，香会已十分普遍，大多数香会的朝拜对象，是位于京城及附近地区的东岳系庙宇，其中吸引香会最多的是朝阳门外东岳庙、马驹桥碧霞元君庙以及涿州天齐圣帝宫。关于朝阳门外东岳庙的香会活动，沈榜记述：“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，妇女会亦如之。”<sup>[24]</sup>卷17《民风一·土俗》东岳庙现存崇祯五年（1632年）《东岳庙常明海灯圣会碑》也谈到：“都民汗雨衽惟，勇于奉神，鸠众剧金，各以所贡之物名其会，或曰长香，或曰白纸等等，未可更仆。”<sup>[23]</sup><sup>58</sup>当然，除东岳系庙宇外，围绕其他寺庙也有香会，沈榜记述：“所居村民随多寡立会，岁敛钱供其近村寺。”<sup>[24]</sup>瞿九思也谈到：“以余所闻京师人，人无女男，皆立会焚香，动以数百数。而其甚者，鸣金鼓，张旂志，黄屋左纛。膜拜而呼佛，洋洋盈耳乎！”<sup>[31]</sup>卷1《叛僧王铎如灯王善列传》

从东岳庙等处现存碑刻看,香会的活动,可以分为三类:

一是一次性活动。如万历三十四年(1606年)《钦造岱岳灵应玄妙金像碑》记载:“是以圣母秉忱,皇上驾恭,中宫乐善,皇贵妃修虔,东宫殿下、福王、荣昌公主、七公主同德,偕诸妃嫔,各捐内帑,精造渗金东岳圣像七尺二寸法身,暨宫官从神,森列与俱。以丙午岁季秋之吉,安位于岱岳正殿……斯举也,盖缘中官习睹旧像实增塑者,惧难以持久,遂毅然具奏,上可之。”<sup>[23]38-39</sup> 根据碑文和题名判断,这次造像活动由太监发起,得到皇帝、后妃的支持,并有民间信士参与其事。整个活动是以香会的形式进行的,事情告成后,这个香会大约就自然结束了。

二是限期性活动。如万历二十年(1592年)《东岳庙碑记》谈到:“岁季春,当品汇发生之候,世相传为青帝诞辰。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,征言勒石,用垂久远。”碑阴题名包括后妃、太监、宫女,总数将近200人,其中13名太监为会首,看来也是采用了香会的形式。<sup>[23]31-32</sup> 同年《敕建东岳庙会中碑记》云:“都城之东,旧有东岳神庙,为都人士所饗祀。御马监太监柳君贵、彭君进、刘君秉忠、高君升、王□□□□监局官凡若干人,岁于神降之辰,张羽旂,设供具,以饗神而徼之福。期以三岁,今如期将告利成,欲纪其事。”<sup>[23]33</sup> 这个由太监组织的香会,每年三月二十八日到东岳庙设供饗神,但却有时间限定,即“期以三岁”。这两例为祀神而组成的香会,虽然在三年内连续开展活动,但事先都限定了持续时间,三年期满,请人撰文勒石以志纪念,此后香会也就不一定继续存在下去了。

三是长期性活动。碑刻所见活动于东岳庙的香会,持续时间最长的当属前揭神明圣会,至立碑时已逾80年。还有两个香会,到立碑时已持续40余年。一见于天启四年(1624年)《东岳庙四季进贡白纸圣会碑记》:“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。”<sup>[23]46</sup> 一见于崇祯五年(1632年)《敕建东岳庙碑记》:“崇文门外东南坊领众弟子卞孟春等,起立白纸圣会,每岁四季进贡于□勾魂司神前。溯立会之繇,今已四十载有奇矣。”<sup>[23]60</sup> 另据万历十八年(1590年)《岳庙会众碑记》,此会已持续近20年:“都人士若耿应桢、支松、沈鸾者,约数百人,自隆庆纪元迄今,凡遇岁首,以青帝发育之始,预为神诞,齐心崇奉,修供告虔,殆二十年,可谓盛矣。”<sup>[23]22</sup> 上述这些香会,都持续了较长时间,或在每月朔望,或在每月终,或在每年四季,或在岳神诞辰,周期性地到神庙活动,如进献盘香、白楮、袍服以及舍茶、扫尘等。

明代北京香会的组织结构,繁简稍有差异。不少香会只设会首,并无其他职事。如万历十八年(1590年)《岳庙会众碑记》碑阴题名,上半部分两列刻有50名太监,左上角刻有“大明瑞安长公主”、“景恭王妃王氏 婆鲍金女”,这些人应当是香会活动的赞助者;下半部分十列刻250人姓名,应当是香会成员,其中耿应桢、支松、沈鸾、陈福、范普广、赵宗礼、刘江七人名字上面标有“会首”字样<sup>[23]22-23</sup>。上揭万历三十年《天仙庙重修碑记》所见香会,是个只有50人的小会,也只设会首之职。更多香会除会首(或称香头)外,还设有其他职事。如万历十三年《东岳庙供奉香火义会碑记》碑阴题名,最上面刻张明、蓝兴、张忠三名太监,当为香会活动的赞助者;其下最左侧分六列刻女性姓名,其余部分分28列刻男性姓名,共有480多人,其中有香头两人、管事九人<sup>[23]18-19</sup>。万历十九年《岳庙会众碑记》碑阴题名共240多人,除会首三名外,还有管事四名、司房两名。崇祯七年(1634年)《敕建东岳庙圣前进贡碑记》碑阴题名多达一两千名,有正会首两名、管事两名,会首则多达144名,既有男性也有女性<sup>[23]64</sup>。总起来看,随着时间推移,明代北京香会有规模越来越大、组织越来越复杂的趋势。香会本身及其组织的进贡等活动,往往汇集了不同阶层、不同性别的社会群体,即使生活在深宫之内的各类人员,与宫外社会也保持着密切联系,共同开展了许多宗教活动。

关于香会进香的具体情形,明代文献记载不是很多,其中刘侗、于奕正对马驹桥碧霞元君庙进香场面的描述比较生动具体,可以看到其盛况:

岁四月十八日,元君诞辰,都士女进香。先期,香首鸣金号众,众率之,如师,如长令,如诸父兄。月一日至十八日,尘风汗气,四十里一道相属也。舆者,骑者,步者,步以拜者,张旗幢、鸣鼓金者。舆者,贵家、豪右家。骑者,游侠儿、小家妇女。步者,窈人子,酬愿祈愿也。拜者,顶元君像,负楮锭,步一拜,三日至。其衣短后,丝褙,光乍袜履,五步、十步至二十步拜者,一日至。群从游闲,数唱吹弹以乐之。旗幢鼓金者,绣旗丹旛各百十,青黄皂绣盖各百十,骑鼓吹,步伐鼓鸣金者,称是。人首金字小牌,肩令字小旗,舁木制小宫殿,曰元君驾,他金银色服用具,称是。后建二丈皂旗,点七星,前建三丈绣幢,绣元君号。又夸僂者,为台阁,铁杆数丈,曲折成势,饰楼阁崖水云烟形,层置四五儿婴,扮如剧演。……别有面粉墨,僧尼容,乞丐相,遍伎态,憨无赖状,间少年所为喧哄嬉游也。<sup>[12]</sup>卷3《弘仁桥》

在熙熙攘攘的进香行列中,通过交通工具和衣着打扮,可以看出贵贱贫富的差别。不过,各个阶层虽有俭奢之异,但毕竟汇聚于同一公共空间,分享着相同的信仰、祈愿和欢乐,体现了民俗宗教的贯通性和包容性。特别值得一提的是,当时有大量女性参加进香活动,形成一道靓丽的风景线。蔡复一《进香曲》诵其事云:“燕姬上马巧安排,窄窄弓弓两瓣鞋。约伴同参玉女去,发心自愿舍金钗。”<sup>[12]</sup>卷3《弘仁桥》

## 五、结 语

明代北京居民的宗教信仰,典型地体现了渡边欣雄所概括的汉族“民俗宗教”的特征,即“沿着人们的生活脉络而编织”,“以既存的生活组织(例如家、亲族、宗族、朋友、地域社会等)为母体”,“按照生活的节律即年中行事和人生礼仪的过程,惯例性地举行宗教礼仪的一系列行为”<sup>[21]234</sup>。与全国其他地方一样,明代北京存在着源自不同宗教传统的众多神灵,其中有些被纳入官方“祀典”,有些则属于民间“私祀”,但是否纳入祀典,并非“正祀”和“淫祀”的明确分界。

民俗宗教中最为重要的集体性活动,是祭祀与节日。在民俗宗教中,来源不同的多种神灵兼容并存,被组合到一条连续的时间链条上,形成了一系列具有特殊意义的时间点,每个时间点都有相应的宗教活动,其中有些时间点发展成为重要的民俗节日。按照时令节日,在家中或到特定的宗教场所进行祭祀、祈祷、进香等活动,是民俗宗教最重要、最直观、最集中的展现。从国家祀典到民间私祀,形成了一个“同一连续体”,它们都属于自上古传承下来的同一种民俗宗教,在本质上并无不同,或者说祀典无非是民俗宗教中最为礼制化的部分。

从明代中叶开始,围绕到寺观神庙的祭拜贡献等活动,北京出现了被称为“香会”、“善会”、“圣会”等名目的组织。随着时间推移,香会有规模日趋庞大、组织日趋复杂的趋势。各个香会持续时间长短不一,其中不乏几十年坚持活动者,最长一个到立碑时已逾80年。从东岳庙碑刻看,这些香会既有宦官发起的,也有民间人士发起的,而且两者之间存在密切的交流合作。通过交通工具和衣着打扮,可以看出进香者的贵贱贫富差异,但他们又都汇聚于同一公共空间,分享着相同的信仰和仪式,体现了民俗宗教的贯通性和包容性。

### 参考文献:

- [1] 铃木岩弓. “民间信仰”概念在日本的形成及其演变[J]. 何燕生,译. 民俗研究,1998(3):20-27.
- [2] 宫家准. 日本的民俗宗教[M]. 南京:南京大学出版社,2008:5-6.
- [3] 卫湜.《礼记集说》卷14[M]. 文渊阁四库全书:第117册. 台北:台湾商务印书馆,1985.
- [4] 皮庆生. 宋人的正祀、淫祀观[J]. 东岳论丛,2005(4):25-35.
- [5] 宫家准. 日本民俗宗教述论[J]. 岷雪,译. 民族艺术,1998(2):162-171.
- [6] 滨岛敦俊. 明清江南农村社会与民间信仰[M]. 厦门:厦门大学出版社,2008:6-7.
- [7] 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:三联书店,2002:63,91.
- [8] 高寿仙. 中国宗教礼俗——传统中国人的信仰系统及其实况[M]. 天津:天津人民出版社,1992:引言、第1、7章.

- [9] 明史[M]. 北京:中华书局,1974.
- [10] 明孝宗实录[M]. 台北:“中央研究院历史语言研究所”校印本.
- [11] 申时行. 僧道[M]//《万历》明会典·卷 104. 北京:中华书局,1989.
- [12] 刘侗,于奕正. 帝京景物略[M]. 北京:北京古籍出版社,1983.
- [13] 孙承泽. 天府广记[M]. 北京:北京古籍出版社,1982.
- [14] 查志隆. 岱史[M]//续修四库全书:第 468 册. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [15] 明武宗实录[M]. 台北:“中央研究院历史语言研究所”校印本.
- [16] 马一龙. 玉华子游艺集[M]//北京图书馆古籍珍本丛刊:第 108 册. 北京:书目文献出版社,1995.
- [17] 李济贤. 明代京畿地区白莲教初探[G]//明史研究论丛,南京:江苏人民出版社,1983.
- [18] 明世宗实录[M]. 台北:“中央研究院历史语言研究所”校印本.
- [19] 国朝内阁名臣事略:卷 7[M]//吴伯舆. 徐文贞公年谱(上). 北京图书馆古籍珍本丛刊:第 15 册. 北京:书目文献出版社,1995.
- [20] 明神宗实录[M]. 台北:“中央研究院历史语言研究所”校印本.
- [21] 渡边欣雄. 汉族的民俗宗教[M]. 天津:天津人民出版社,1998.
- [22] 张勃. 《北京岁华记》手抄本及时民俗文献价值[J]. 文献,2010(3):144-156.
- [23] 东岳庙北京民俗博物馆编. 北京东岳庙与北京泰山信仰碑刻辑录[M]. 北京:中国书店,2004.
- [24] 沈榜. 宛署杂记[M]. 北京:北京古籍出版社,1980.
- [25] 严嵩. 南宫奏议[M]//续修四库全书:第 476 册. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [26] 大明集礼[M].
- [27] 常建华. 明代宗族研究[M]. 上海:上海人民出版社,2005.
- [28] 张萍. 唐长安官、私庙制及庙堂的地理分布[J]. 中国历史地理论丛,2001(4):28-37.
- [29] 毛汉光. 从土族籍贯迁移看唐代土族之中央化[G]//中国中古社会史论. 上海:上海书店,2002.
- [30] 郑晓. 今言[M]. 北京:中华书局,1984.
- [31] 瞿九思. 万历武功录[M]//续修四库全书:第 436 册. 上海:上海古籍出版社,2002.

责任编辑 张颖超

### **Sharing and Difference: Popular Religion in Beijing of the Ming Dynasty**

GAO Shou-xian(125)

The many temples in Beijing of the Ming Dynasty came from different sources with different nature. Among them, some were worshiped by government, some by common people, but this was not the clear demarcation between orthodox and unorthodox worship. In daily life, various religious factors interacted with each other, thus becoming a common religion. This was the popular religion shared by all social strata. The popular religion was reflected in many aspects from national etiquette to daily life. Pray, worship, pilgrimage in festivals at home or some particular religious places were the most important, direct, concentrated practice of popular religion. Starting from the mid Ming Dynasty, in order to pilgrimage to the temple, there were more and more association of pilgrims, with increasing scales and more complicated organizations. The popular religion was shared by all social strata, but its interior was not mixed together completely, often showing significant difference between different classes and social strata.

### **Personal Farming and Civilian Clothing:**

#### **Township Officials' Cultural Attire and Multiple Faces in the Late Ming Dynasty**

WU Qi MA Jun(136)

With the development of commodity economy in the late Ming Dynasty, the value choice and way of life were becoming more and more diversified. But the social change also brought about widespread anxiety, and the Township Officials' social roles and identities became complicated and uncertain. Therefore, they borrowed the role of other social groups to seek their value. They kept personal farming and civilian clothing, shifted their roles between hermits, officials, gentries, farmers and merchants to seek a perfect identity. Finally, they did not become an absolute recluse, nor did they devote wholeheartedly to the reforming of local affairs, which reflected their confusion and introspection.

### **Boycott of Japanese Goods in Modern China: A Case Study of the Press and Publications**

ZHOU Shi-feng YANG Mian-yue(152)

The huge chunk paper from Japan is one of the important goals in the boycott of Japanese goods in modern China. With the less developed manufactured paper in China, import substitution index at that time was very low and the paper imported from Europe and the US was confined to a low quantity and high priced. The shortage of supply led to the sharply higher price of paper, and even led to "paper shortage" during the boycotts. Ordinary people who took part in the boycott of Japanese goods depended not only on the nationalism, but also on the mobilization of modern media. This strange phenomenon, i. e. the boycott-propaganda of the Japanese paper on the media did not match the purpose of boycott movement, and incompatible with the Anti-Japanese-Organization. Finite resistance greatly weakened economic and political effect of boycotts. Therefore, it manifested the economic plight in the national movement of the developing country. It is a hard choice among the citizens between nationalism and economic rationality.

### **Research on the Assyrian Militaristic Culture**

LI Hai-feng LIU Qi-liang(167)

In the ancient Near East, the Assyrians were a famous nation with a worship of force. The Assyrian Empire forces developed to its peak in the 9th to 7th century BC. The Assyrian army conquered the land from Mediterranean to Persian Gulf, and established the first great empire between Asia and Africa during the Iron Age. The Assyrians' militaristic culture exerted influence on all the aspects of the Assyrian Empire. The spiritual motivation of Assyrian was not only the key factor in establishing such a powerful empire, but also the chief culprit that led to its declining and downfall. Assyrian militaristic culture and a series of conquest largely affected the Near East historic development agenda.