

第一章 绪言

大抵现代学者普遍共喻常识，一致承认文化变迁，是经过长期酝酿，潜移默化。即令有意移植外来文化，亦必须有长期消化时期，方能生根。我人生于现代，又以研究近代现代史为职志，则无论所阅历史实，以至思想观念，器物技艺，并文学艺术，均在欧西文化冲击之下，产生巨大震撼。虽然必不免严重冲突，而总体形势所见，在短短一百馀年间已是物换星移，传统故旧已大量消退沦灭，多数消失生机，往而不复。其于今日之一切生活活动与清末人群事物情景，几乎是两个不同国度，不同世界。人物固不能久长，而一切生活环境，日用器具，起居行为，社会规范，人际交接，俱已充分分出传统与现代之不同。近代人心，鄙夷传统，非笑传统，拒斥传统，割弃传统，以至打倒传统，主要假定传统是进步之障碍，维新之阻力，势必去之而后快。近五十年来，包括本人在内，实已多人注重于研究中国进化、开化、西化、现代化，对于求变求新之大趋势、大动力，均有广泛研究探讨。惟对于所谓传统则不免笼统简化，不求深入研探，一切供为讨论开新之前提，主流之反面，论题之陪衬，不惟态度草率，抑实心有鄙薄，不屑一顾。但以学术慎思明辨立场，我愿专就民间传统文化生活，以观前人大众是如何活着，再看后人之出面解救，能达成至于何项成果。因是而有本书之写作。本人生平论著，本于当代学术潮流风气，对于近代史乘之变局、夷务、洋务、工业化、现代化、科学、民主、变法、立宪、法权、人权、议会、实业、商战、条约、主权，无不作过探讨研究，有论著问世，可以比观。而今不憚回头一探民间传统文化生活，务作客观对比，

折衷至当，至少亦足为学界提供系统约旨，俾其方便采择，信实有征。

前代贤哲力求高深学问，不但渊博深奥，且具古今恒义。余则立志探求俗浅学问。虽是俗浅，亦属严肃论题。惟不求深奥，但重会通，不慕专精，务尽博大，不兢义理之真谛，但见人生之百态。虽然俗浅鄙陋，亦自具学问尊严。如非向壁杜撰，请相信人群之真实。是以凡立一义、陈一词、述一章、论一节，无不据真实史乘史料而判析，为世俗人生所必有，然后方引来据以论断，如非虚构，敬请学者赐予学术之肯定。

前代至少在明清两代而言，儒者为天下士子通称，无稍疑义。但凡知识较深而以儒者自见者，与官绅为同列，而不下侔于平民。就官绅士子之领域言，其一切社会活动，礼仪要求，娱乐类项，交游领域，均与平民有别，自与平民无所相共，一般以儒生身分为其一定标榜。其与平民所分界域，大致简列如下：

其一，就知识根基而言，为最重要之区别基点。平民知书识字，重在书算，只求识字书写有助于其职业，故就学甚短，三五月或一年已足其毕生应用。儒生重在进取功名，基本知识须通五经四书，必须熟用无碍。进而必习作文章诗赋，即必下笔属文，无所疑难。

其二，就志趣选择言，所有知书儒生，首先重在入仕任官，以建功立业为要。设如不能入仕，退而求其生业有着，不至沦为贫窶，则所优为者以绘画书艺为先。其次精研岐黄，以为活人济世之医生。所以以此二者为趣好，在于保优崇节操，存清流之令誉。儒生所不屑为者，庶民则趋向有加，持为衣食之源，则商贾工匠是务。甚至术数巫俗亦无所别择。

其三，识者阅读本书，必启疑相质，既就民间世俗文化作通盘研探，何以设计之中，缺少提论民人服制、居室以及行旅舟车？此

俱日常生活中无时或缺之要项，应于本书有所交代。此固果真重大论域，必须略抒所知于次。

关于服制，明清两代官家规定綦严，官民服制大别，列为功令，入于正史之服舆志，服官品级，亦必严分上下不同之分，决难相通。至民人所受拘限，更一毫不敢逾越。自明太祖御定天下之民须戴“四方平定巾”^①，六合一统帽^②，直是奴役天下，比前代更加苛虐。清朝又加上一层满汉之别，而亮红顶，缀马褂，开叉袍，俱属官家特有。然明清两代除小说外甚少详载民人衣着之书，即有亦全集中于妇女服饰。庶民不穿纨绣，农家作业一概赤背光脚，岂会讲求衣着？一般而言，平日芒鞋、布裤、短褐而已。是以未列专章。

明清居民屋宇，小民大多不过茅舍土壁，湫隘卑湿，极尽简苦。农商富家或营华厦、园林。官家限制仍严，平民一组厅堂左右伸展，全不能过五间，官家七间，皇室公侯九间。除祀典庙宇外，陞阶民不能过五，官七阶，皇家九至十一皆可。庙宇亦九至十一阶为最高（孔庙、历代帝王庙俱是）。一般贫苦小民有一栖所，即能满足。富豪之家可以建华厦，示豪阔，惟必须不触犯官家规制。因是多营园林，较不受限制。最须一提论者，所见明清记载房舍厅宇之书，除宫殿庙宇外，实不及涉论营造法式，大多玄谈吉凶祸福之所关，生克运会之所趋。一般市坊民居，只论方位远近，周遭景观，毫不及于建造设计。其能详见构造者，多在于宫殿庙宇，决不及于民户。此处只能指出一般民居之简陋低廉而已。

关于明清两代行旅交通，南舟北车，原具悠久渊源。惟国家功

^① 四方平定巾，在今戏剧表演服饰尚能见到，为民间员外头巾，四方帽体其上平顶。六合一统帽亦常见，小民仆役所戴，乃缝合六块三角形黑布或色绘布，三角顶集于头顶中央，缀以红球，六块三角底部合围布边一条，是谓六合一统帽，今日通称之瓜皮帽是也。

令，全注于官家之驿传，明代不及清代驿传之完善有效，主要清以正赋支持各地驿道，内外四通八达，中央责成兵部，地方由各省按察使专职掌管，是以水陆通达无阻。民人可循官驿大道货运及行旅。然而民人亦是行脚经营者，多用车马兼运民人货贿，商家则蒙其利，农民工夫俱仍为水陆大道执役，略得行旅之余利而已。其中官商则是享用水陆大道之真正蒙利者。农夫只于农暇兼营车马行脚，因是但凡水陆要冲之地，仍自有转运脚力专职工夫。驿传制度，近世治交通史者多有探讨。^①

庶民文化生活，虽不免与官绅文化生活有相通之点，而在各个不同领域，实又充分表现雅俗之别。官绅自具一定深度与精致细密，庶民则不暇有深入追求。官绅自有更多样领域之文化生活享受，琴棋书画，即必分途，品酒烹茶，亦自难相偕。尤其甚者，古董珍玩，豪华车乘，愈非庶民所能想望。虽然不必强加富贵贫贱之别，然权势之豪贵，奢靡之商贾，即使有自觉，亦不肯等齐庶民。近代严复已清晰明言，平民者虽广众群处，实践者之俦也。无论古代绅士贵族之官绅，现代人工贵族之俱乐部，其与庶民有别，无待言辩也。

本书所用庸俗文化一词，乃是写实，盖在同类项问题事物，实有典雅与庸俗之别。在社会流品中自然分出雅俗之内涵，无论文学、艺术、礼仪、游息、娱乐、交际不同流品有不同内涵。以社会流品分，自是避免社会阶级之误导。近二十年来，提倡社会业缘之说者惯用之。本人则仍称之为同业。

本书所用庸俗文化而不称下层文化者，亦为避免诸多误解，但不排斥亦不反对他人使用。本文分别雅俗不同，却不以上层下层

^①苏同炳著：《明代驿递制度》，台北市，中华丛书编审委员会，1969年初版。又，马楚坚：《清代驿传述略》收于氏著《明代脉博人与事》，未刊稿。

看待。一则避免学者向来习谈之高文化低文化之别；文化作高低之分，是百年来学界之深病，在此不须详论。二则避免贵贱之不同看待，以为上层文化必贵，下层文化必贱。三则避免优劣之分，以为上层文化必优，下层文化必劣。为避此三点，本书决不用下层文化一义表其内涵，乃是有意避免误解。

民间庸俗文化生活，自与典雅文化有一定界限，二者可以在同一类项，而自然分出雅俗之别。二者自必相通，但有典雅之表现，有庸俗之表现。举例而言，其在中国文士绘画之艺术表现。前代人虽不做广告画，而庸俗画亦洋洋大观，多彩多姿。各地方之年画即其一种，其存在于社会空间，远比高雅之工笔写意绘画更为宽广。即有名画家，无论其狷介成性，不随流俗，而名画家亦不能突破社会上庸俗观点，而使其作品与庸俗画作难争胜负，世人无从辨别艺术高下。画家知之而深受其害，或亦不免为流俗所求而略有屈从。即如牡丹富贵图，在画家表现必使疏密有间，意境高雅；在商人眼光则要求牡丹花全面盛开，惟有五彩缤纷充满全纸。同样是牡丹图，即有雅俗之别。其他谐音之庸俗画若年年有鱼、福禄寿考、蝠(福)鹿(禄)双钱(全)、葛(阁)下蜂(封)猴(侯)、雀(爵)鹿(禄)蜂(封)猴(侯)、莲(连)笙(生)贵子、柿柿(事事)如意等吉祥画，民间要求不一而足，均无不庸俗，决不高雅，而民间最盛。齐白石画有长鲇(年)大鳊(贵)，另外又绘有青蘋(清平)大桔(吉)。张大千画有相藕(偶)得藕，相莲(怜)得莲。皆出名家之手。可知雅俗之别，俗实难避。何不可加重庸俗之研考。

论及近代庶民文化，其至关键之根本，在于认识谁是维持此种文化之中坚主人，应纯以庶民为主。其文化生命之萌生增长，乃由于其最需要习惯于生活中之种种步骤形式、活动与表现，充分代表其中坚主人之全面特质。既非官绅所当有，亦非官绅所重视。惟庶民则切身需要，时刻履行。庶民不望高官厚禄，不慕富贵荣显。

一切表现于最普通、最习见、最庸俗、最简单之衣食住行嬉戏游乐，此即大众文化主体，实涵泳于世俗生活之中，却是多数人所有，是以颇值得看重。

本书涵概自属近代民间广泛之大众文化生活，全书主体，未涉论任何个人或大或小人物，而一以群体多数人之生活内涵为研探对象。其为真实史乘，皆据可知为真确实有事项为资材，丝毫不作推测预想之衍义判断。即令引用小说，则限于同时代，尤且只以小说作者经验视为可靠之引证，绝无一毫用小说内任一故事作为论据，盖小说家信笔造说，只有其个人经验方为可靠，其全书若不是谈文学即毫无征引价值。

撰写庶民间流俗事物，似是容易，实不容易。盖流俗如此低级粗俗，甚少能登于文籍，类多眼见口传，而本书要立言有据，即熟知熟见，若无载籍传述，不能任意写入。而凡亲见亲知之事物，亦须附带于有书可据者引证之后。即令附记小说中事，如《镜花缘》、《孽海花》均大加描绘投壶之种种花式，但不便引为论据，只能附在真确实录《万宝全书》之后，加以申说，且只可证明作者李汝珍、曾朴俱尚熟习投壶之技。如此方谓之切实可信，免于妄滥，受人讥评。又如论述‘宣卷’即是宣述《宝卷》，《金瓶梅》中有详细载述，十分有用，其细腻情节，他书俱难一见。然只能代表其作者有此经验知识，而不能就王姑子、薛姑子故事当真引据。盖小说终是虚构，岂可不慎加采择？本书虽用明清各类小说，实皆谨慎将事，取其可以确能信持之处。

当今世变飞速，民间传统世俗文化生活，其一切面目形制，俱徘徊于存续消灭之间。有的早已淘汰不见，大众常用之水烟筒、旱烟管，甚至鸦片烟枪，原来家家户户必有，于今已亿万不存其一。其他文物称是。于今未及百年，尚可追考一二，我人从事史事研究，宜当就能充分掌握之际，致力探讨述论，当可为人间保留大致

轮廓，用备异日正确资证。本书从事著作，自是本此思考。今兹略从一体八面，部勒章节探讨，期使稍具系统，展述判析，以达综贯总结，提供后世具体参考。

第二章 民间多神信仰

中国民族历数千年历史，在孕育文化中形成之宗教信仰并非不深，亦具多样，然在上古以至后世，未尝出现任何一神教，实是其宗教文化上重大特色。基本上与上古君后崇祀习惯有关。此外则古代思想道家自然无为与儒家中庸之道有极大影响。儒道二家并非宗教，但使信仰不趋于极端。

上古长久时期，崇祀神祇，为一国大事。《左传》成公十三年，宗周卿刘康公有谓：“国之大事，在祀与戎。”^① 盖上古族类成长大事，以对外作战、对内崇祀神祇为最重要。虽然祭祀礼仪繁缛，牲享丰硕，乐舞盛壮，一切规矩早已惯熟。然其中信仰贞定，未尝建立起一种宗教义理，且未尝建立起宗教规模，此是成就于古代君后诸侯之习惯。由于上古人事活动，记载流传万不存一，虽无民人纪录，亦只可存疑，而不当以为下民毫无一定信仰。后世追考，乃不得已取借已有之贵族特殊资料若甲骨文、钟鼎文以及当时器物、图案，以对古代信仰之推理，引为可靠根据。

据近人研究中国古代思想信仰，在可信之殷商史料中见到崇祀上帝，然亦追祭祖先。自甲骨文所见古人祀帝之频、求问之广，可知在上统治者经常求帝指示，告祷祈愿，询其允同，祝其福佑。至于宗周时代，于崇祀上帝之外，更有泛漫之敬天畏天思想，其义不尽在于神祇，亦不及上帝之明确具有上神位品。历春秋战国，诸

^① 杜预：《春秋经传集解》，卷十三，成公十三年，上海古籍出版社，1978年第1版，1988年8月新1版，页722。

子百家，界义亦各自歧异，未尝统一；然皇天在上，为人共宗共信，共其福佑灾罚，则是对天之一致信仰习惯。^①

古代政治领袖以至圣贤哲人，自崇敬帝天，导入于理性之天人关系观念，乃属思想哲学范围。即令深信天人感应说，亦当归之于政治思想。实非宗教信仰，自非本文所须讨论。^② 然就其后世传承，敬畏天地神祇，遂成为中国自领导阶层以至庶民之一般信仰基础，故亦形成民间非宗教性之信仰基础。虽不坚强，亦非执迷，然未尝消忘于人民敬信之心中。

中国上古崇祀信仰，原俱创始于君后贵族使庶民率行，有其统治上严肃表征意义。早为儒家说穿，值得参考。可见《礼记》表記所论：

殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列。亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而敝。^③

在此可知，在中国上古，多可清楚见出商周君后诸侯贵族其创制崇

①郭沫若：《青铜时代·先秦天道观之进展》，北京，科学出版社，1957年9月一版，1962年5月第五次印刷。页1—64。又，宋兆麟、黎家芳、杜耀西：《中国原始社会史》，北京，文物出版社，1983年3月印。页460—472。其书推论原始宗教起于旧石器时代，而据石刻举出日、月、山、火、树、鸟、鱼等具体神祇，已表现其多神信仰，并非专于天神。

②季羨林撰《天人合一新解》，载《传统文化与现代化》双月刊，创刊号，1993年刊。又，杜奎英撰《我国古代天人关系政治思想之探讨》，《思与言》卷七期二1969年7月15日刊。又，冯禹：《天与人——中国历史上的天人关系》重庆，重庆出版社，1990年印。

③王梦鸥：《礼记今注今译》，下册，页700，台北，商务印书馆，1977年5月五版。又，张光直院士讲《再论殷商文明之起源》，台北，南港，中央研究院胡适先生诞辰纪念讲演。文载《中央研究院学术谘询总会通讯》第四卷第一期，1995年4月1日刊。页21—26

祀仪节，实构成民间最初尊依之根源。古代天子祭祀天神地祇、五岳、四渎、社稷、风伯、雨师。大夫祭祀境内名山大川。庶民祭门、户、灶、中霤、行，所谓五祀。自始俱是多神思想。实为中国自来之信仰渊源，直贯达于近代。本文追溯前辙，自当首先澄清。

何以称谓中国是多神信仰，乃在描述真实大概。盖中华民族自上古长期文化酝酿，未尝形成一种宗教。虽然祝、宗、巫、卜与神交通，为人神之中介；而只表现于王家职司崇高之世官，并未掌握向庶民布道宣教之权，亦未取得此项统一神职。盖祝、宗、巫、卜各司一长，惟于庙堂各自供职而已。巫之名世者只有殷商之巫咸，且以天文家著名，而非宗教家。帝王君后仍为直承神命之代表。帝王君后既重在统治下民庶政，以人间万机为目标，使精神之领导，合于世俗之政务。即是代天行政之天子。乃使古之先王，上自伏羲、神农、炎帝、黄帝，俱以戴天命而行人事，而非以神祇信仰为主要职责。质言之，即是愿作政务首领，不作神权祭司。大抵农业生活创制文化思想，天地山川，日月星辰，自然气象，各具其不同实力，影响及于生活生产，遂不免一一奉祀，从而各自获取不同福祐。终乃长期形成多神信仰。大抵在东汉三国以前，如非佛教流行，中国自身实未尝创生一种宗教。其时应劭所著《风俗通义》，其中《祀典》一卷，正是代表中国历来之多神崇祀。正代表佛教输入以前，民间普遍现象。其民间所祀神祇根源，一直传承至于近代。^①

自上古以至近代，中国官民信仰，始终保持涣漫自由，一随个人意志之流向，信心之归依，无所强迫。即使佛教、道教广为流行，而在中国史上未尝出现一定之统一国教而为国家政府通令全民奉行者。皇帝可封敕佛僧道士国师名号，乃至赐赠寺庙道观以土地。实仍出以个人趋好，可以连带使佛道兴盛，终未迫使全民信从。故

① 《风俗通义校注》，王利器注，页 350—385，北京，中华书局，1981 年 1 月印。

宗教信仰自由，民间未尝受到禁制。凡此亦为中国历代传衍下之一特色。

惟中国官民信仰自由却不尽平等。换言之，信仰可以完全相同，祭祀却清楚分。民不同之敬拜神祇。此为中国政治形成，自亦渊源于古代。据《大清会典》、《大清通礼》以及《皇朝文献通考》，把祭祀分为大祀、中祀及群祀（即小祀）三种。凡大祀之郊祀祭天地、祈穀、雩祭（祈雨）及社稷。中祀之祭日、月、先农、先蚕、太岁、历代帝王、至圣先师（孔子）均为官方崇祀之神祇。或帝王亲临，或遣官致祭，并不许庶民与祭。^① 尤自清代以国家政典划分官民区别，执行最为严格。而民间信仰仍复活泼多样。

中国官绅政府有其固定崇祀规范，虽各代有损益而大致多有雷同。惟自商周以来，虽然崇祀天地、山川、风雨雷电等自然神祇，甚至后世踵事增华，名目繁多，但决不同于宗教团体，虽帝王主祭，并不具教主祭司身分。其显著区别，自上古以迄清末，所祭神祇并不设像。此实与民间宗教乃至民间多神信仰有重大区别。惟官绅政府并亦同时接纳若干民间神祇，亦不免容纳设像，但非主体，亦非主动。此点区别最须判明。宗教造像，始自于佛教输入，中国广受感染，普遍造像，固是实情。而自上古以来不设像之固有风格，仍为帝王君后所维系，自上古以迄清代，但凡重大崇祀，均不设像。

① 《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀。岁遍诸侯祭方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”见王梦鸥：《礼记今注今译》，页55。《国语》上海古籍出版社，1978年印，页166—170，《论语》：“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也。及前哲令德之人，所以为明质也。及天之三辰，民所以瞻仰也及地之五行，所以生殖也。及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。”故后世祀典之制，及其词旨，皆据此史源而来。《大清会典》，卷三七—四七。乾隆二十三年编成本，光緒十九年上海图书集成印书局印又，《皇朝通典》，卷四一—四六，乾隆三十二年三通馆奉敕撰，武英殿刻本。又，《大清通礼》，卷一—十三，嘉庆二十五年编成本，光緒九年江苏书局刊印。

天、地、社稷、祈年、雩祭、风、雨、雷、电，俱不设像。历代帝王一百四十馀位，均不设像。历代先医、孔门弟子、先圣、先哲、先贤、先儒，不下数百位，亦俱不设像。凡此俱以书写神位当之，乃沿古代传承。甚至皇家太庙列祖列宗，亦只书神主而不设像。足以代表中国文化特色，今特予以指出，以质之前贤后圣。盖亦深思考而得之也。

民间群祀，官民共奉，官方偶作派遣人员致祭，民间则以为恒常生活重要活动。其不同神祇，又分别地区之不同而有所增减。实亦有全国性共通之神祀。其虔诚宗奉，勤事祭拜，未尝稍有疏失。其祈愿祈求，渴望护佑，亦未尝不倾尽至诚。惟只因时因事而崇祀不同神祇。固亦形成民间宗教信仰特色。

中国自古形成多神信仰之一大特色，即是最重祭祀礼仪，而不细究宗教义理。且亦历来忽视义理，而坚持仪节之步步规矩。因是自上古以迄佛教输入之前，未尝出现宗教经典，与严格教义之信条。可以大胆言，在佛教输入前，中国只有信仰而未有宗教。此亦可见出中国历史文化一大特色。此一传统，在统治者帝王君后言，自上古一直沿承至清代，一切官定礼书，全谈仪节，精深细密，无微不至。实绝不及于宗教义理，信仰条目。故愿指出此项特色，以质之于前贤后圣。

中国庶民所以形成多神信仰，主要反映人群生存社会需要之功能分殊，不恃万能之唯一真神，而如同人间现实需要，恃不同职司之神，护佑其生活中不同情状之痛苦疑难。《大清通礼》定为群祀，盖即民间诸神之列入国家祀典之意，乃是统治者吸纳人民共同信仰之放任表现。

中国文化之博大包容，多彩多姿，生机蓬勃，乐观健康，充分表现于民间多神信仰之中。我人治史必先摆脱成见，纵观民间宗教信仰。首先不能胶柱调瑟，对宗教系统定得太死。由于思想习惯，

知识来源，异方殊俗，使民间宗教杂乱而不统一，各类记载矛盾牴牾。然妙在此点，不必互相攻伐，自当一概尊重。其次，凡严守正当宗教义理信条，宗派特色，师承系统者，无损其仍为正派宗教，无损其宗教活动，无损其信徒广众数字。质言之，佛教道教各自流行，宏法广远。而民间多神信仰之活动与其不甚严密之组织，仍自有其广阔天地，不会侵夺正派宗教，却在庶民生活中占有重要地位。

中国民间宗教信仰虽以佛教道教为其礼拜根本，实并非纯然信奉佛教或道教，大凡众广之佛教徒及道教徒必同时崇祀各色神祇，并不以为违反教规。佛教通深入民间之处，不在于劝人剃度，以及经典义理之讲求。其民间形成之强大势力，主要在于丧祭之超度，民户之放焰口，为入世繁复之佛事仪节。此种为亡人追祭之种种仪礼，佛教徒不能自行其礼，只有僧尼导引代劳。表现佛教世俗化之一面。民间祈福清醮，太平清醮，亦非道教徒所能自行，必须真人羽士通晓经文符咒仪节规矩者行之。然为民户做法事，亦正是道教世俗化之一面。平民真正要出家修道，进为僧尼羽士，实是少数，并非一切教徒俱是道士。故论民间佛教道教信仰，必须画清，以其世俗面一端讨论，自不当刻舟求剑，定以真正修积之清苦高深，以定佛徒道徒标准。因是而民间居士之一类人物，当居于世俗佛道之重要主体，在此不必再讨论道士僧尼可也。换言之，佛道之世俗化部分，表现于民间佛事之频繁，与庶民生活息息相关。此种佛徒道徒，不以严肃苦修之僧尼道士为主，而以众广之俗家民户为主。美其名为居士善人可也。

民间信仰佛教神祇，释迦牟尼、鸠摩罗什，以至于达摩之真实高僧，则只有达摩老祖，方是崇祀之神。足见佛教正宗各宗派法师，未必在民间留一分影子。单就民间之佛教崇祀而言，大众所信仰敬拜之神，不外观音、达摩、弥勒佛、燃灯佛、释迦牟尼佛、金刚、

韦陀、四大天王、十殿阎君、地藏王、十八罗汉，民间崇祀最为普遍。^①佛家开士对于这类信众，有一定认识，是即善男信女，一概视为佛教信徒，亦无不可。

道教是中国独创之本土宗教，其中广泛包罗中国自古以来种种信仰，代表中国重要之文化遗产，不当以纯宗教看待，更不当以其迷信而加以拒斥。

道教上承道家之种种经典传说，更网罗古代民间之巫诞方术：道引、吐纳、房中、服饵、辟穀、炼丹、望气、压胜、驱魔、符篆等等道艺。乃是中国自古相传具博大包容，吸收力最强之本土宗教，最值得深究研考，放任其传衍发展。研究中国固有文化，若省略道教不谈，必至严重缺失。

中国民间崇奉之道教神祇，道观专职羽士固不待言。而民间则自有其普遍发展重点，颇与正宗道教有所重轻。举凡老子、庄子、列子、华陀、葛洪、陶弘景、寇谦之、孙思邈，道教先知祖师，并未受到崇重。惟张天师、茅老道（三茅真君）、张三丰、吕洞宾、何仙姑、玉皇大帝、玄天上帝、三官大帝、张果老、韩湘子、铁拐李、南极仙翁、长春真人等受到民间广泛崇祀。自与正宗道教有雅俗之别。^②

我人若谓中国民间充满佛教信仰，自然可以成立，实有广大信众以为代表。不过大约只能算到十九世纪末。道教虽非明显兴盛，惟民间未尝拒斥，奉祀神祇有一定香火。其实民间崇祀不止于佛道领域。尚有众广神祀述说不尽，正以反映中国之多神信仰。

^① 《绘图三教源流搜神大全》，宣统元年叶德辉影刻明刊本（据己酉正月初七日叶氏序）。台北，联经出版公司缩版影印，1980年7月初版，1985年10月第三次印本。页392—405。

^② 同前引书《绘图三教源流大全》，页374—391。

即加上其号为多神宗教亦不为过。

中国民间之多神崇祀，南北东西不免小有异宜，惟大致有其共通宗奉之神灵，实无从一一备举，然仍可提具最受重视者略作代表。虽有古代传承，亦有后世新生。

门神、灶神：中国民间每户必祀，最是普遍，乃沿于古代之五祀。其宗旨在于保佑一家平安之意。清初行于太庙，至康熙中叶停罢。^①

八蜡 历代久已停废，宋、元、明不入祀典，至清初始再列祀典，与五祀同重。礼部功令，合称五祀八蜡。后来皇家停祀，改放任于民间常祀。惟清廷始终崇祀刘猛将军庙，用其代替八蜡。近代民间崇祀八蜡，北方各省最为普遍。所祭祀者实为农稷害虫，蝗蝻螟蛾之类。农民尤不敢缺其奉奠，恐遭虫灾。刘猛将军庙，雍正帝曾遣官致祭，并赠封号。至乾隆十年有上谕指示停止蜡祭。此后遂成为庶民专有之祭祀。^②

关帝 民间崇祀关帝，普见于各地府州县城镇，一般视为武圣，其实民间重其忠义薄天，仰其护佑。清廷自顺治起，历经遣官致祭，顺治敕封忠义神武关圣大帝，雍正敕封关帝三代公爵。乾隆加封为忠义神武灵佑关圣大帝，定太常寺春秋致祭，然非限于官方一面，任令民间建庙崇祀，天下大小城镇，随处可见，于庶民信仰中占

① 《皇朝文献通考》卷一〇五，上海，商务印书馆，影印本。页 5778—5779。

② 《皇朝通志》，卷三十六，上海，商务印书馆，1935 年影印。页 6944—6945。又《皇朝文献通考》，卷一〇五，页 5779。

最重要地位。^①

城隍 民间祀奉城隍爷,以为地方守护神,全国最为普遍,惟清廷帝王亦特别重视,京中奉祀天下都城隍,并有皇城城隍,分别致祭,未尝阙典。民间于府州县治所必建城隍庙,即一般城镇亦必建庙奉祀,实最深植庶民信仰之中。^②

火神:敬祀火神,天下普遍,自京城以至大小城镇必有火神庙为庶民崇祀,其宗旨在于祛除火灾,乃人生中所谨于防范者。^③

龙神:旨在祈雨给水,有利农作。为民间最普遍敬祀之神,建有庙宇。惟龙王庙有地区个别特性。不似火神,系各地一致。天下各江湖湖泊,大海小潭,各自有其镇居之龙神。此中国民间崇祀特色,庶民自能分辨清明,从不混淆。惟龙神执掌,止在兴云降雨,不及水运、水利。另有相近之河神、海神、天妃、漕神,其中以天妃最为广受崇祀,为海运守护神,具有全国通祀地位。入江河者则另有河神,入运河者另有漕神。皆司水上运输安澜之职。清代诸帝,

① 《皇朝文献通考》,卷一〇五,页 5772—5773。又,《广州府志》,卷六七,建置略四,坛庙。瑞麟、戴肇辰等修,史澄等纂,光绪五年刊本。又,《福州府志》,卷十四~十五,坛庙。徐景熹修,鲁曾煜等纂,乾隆十九年刊本。又,《杭州府志》,卷九~十三,祠祀。龚嘉榘修,李榕纂,1922年铅印本。又,《安庆府志》,卷四,地理志,寺观。张楷纂修,康熙六十年刊本。又,《庐州府志》,卷十八~十九,典祀、民祀、寺观。黄云等修,林之望等纂,光绪十一年刊本。又,《青州府志》,卷二十六,营建考二,坛庙。毛永柏等修,刘耀春纂,咸丰九年刊本。又,《长沙县志》,卷十二,秩祀。赵文在等修,易文基等纂,嘉庆十五年刊,二十二年增补。

② 《皇朝文献通考》,卷一〇五,页 5774。又,同见《广州府志》、《安庆府志》、《福州府志》、《杭州府志》、《庐州府志》、《青州府志》、《长沙县志》。

③ 《皇朝文献通考》,卷一〇五,页 5776。又见《广州府志》、《杭州府志》、《安庆府志》、《庐州府志》、《青州府志》、《长沙县志》。

时为遣官致祭，自与国家仓庾、官民食用者密切关系。^①

药王庙 清代京中有太医院，因而附祀“先医庙”，内祀中国历代名医，礼仪至崇，列为祀典。然此非民间敬祀之药王庙，北京另有药王庙，全国各府州县市镇亦多有药王庙。其所奉祀，一般俱敬拜孙真人孙思邈。盖为奉祀医病之神，免除民间百病，自为庶民广泛拜祭，祈求康健。^②

凡上所举民间诸神崇祀，原为中国代代传承奉祀神祇，并不属于佛道两教所有。其宗旨更表现多神意义，其实民间诸神原不足备举，为量实巨，且以不同地域，各有其特殊之神，即如医药之神，福建台湾则奉祀保生大帝。由于纪念南宋名医吴本，福州同安地方建庙崇祀，明郑成功并迎祀于台南学甲地方，遂成闽台地方广为崇祀之神。四川二郎神庙，则祀李冰父子，是自大禹以外，地方治河之神。浙江曹娥庙，祭祀孝女 福建五将军庙，实祭五路瘟神，祀张、钟、文、史、赵五位将军。说来各地域之神，不胜屡计，亦略示异方殊俗，有其他更多神祀无从列举。惟此处所提示若干重要神祇，俱以其最普遍最常见，崇祀者最多以为代表，盖足以证明多神信仰之实际可也。

除佛道两教有其一定神祇崇祀，而民间多神信仰实不免泛滥而无所定止。其实尚有仓神、库神、工神、窑神，殆难遍指，本处实仅举其概略，见其一般重点。惟俱可探索其所以崇祀之大致心理

^① 《皇朝文献通考》，卷一〇五，页 5776—5777；卷一〇六，页 5781—5782。又见《广州府志》、《福州府志》、《杭州府志》、《安庆府志》、《庐州府志》、《青州府志》、《长沙县志》。

^② 《皇朝文献通考》，卷一〇五，页 5771—5772。又，敦崇著《燕京岁时记》，光绪二十六年刻本，台北，广文书局影印。页 10。又见《广州府志》、《杭州府志》、《安庆府志》、《庐州府志》、《青州府志》。又，《天津府志》，卷二十五，舆地七，寺观。沈家本修，宗亮纂，光绪二十五年刊本。