

苏州科技学院硕士学位论文

江南传统节俗与社群关系网络
——以近代江南乡村为例



硕士研究生：朱蕾

指导教师：朱小田（教授）

学科专业：专门史

苏州科技学院历史与社会学系

二〇一一年五月

**Master Dissertation of Suzhou University of
Science and Technology**

**The Traditional Customs of Jiangnan Area
and the Relations Network of the Community
——the Example of the Village in Jiangnan
Area**



Master Candidate: ZhuLei
Supervisor: ZhuXiaoTian
Major: Specialized History

Suzhou University of Science and Technology
the Department of History and Sociology
May,2011

苏州科技学院学位论文独创性声明和使用授权书

独创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

论文作者签名：朱蕾 日期：2011年5月27日

学位论文使用授权书

苏州科技学院、国家图书馆等国家有关部门或机构有权保留本人所送交论文的复印件和电子文档，允许论文被查阅和借阅。本人完全了解苏州科技学院关于收集、保存、使用学位论文的规定，即：按照学校要求提交学位论文的印刷本和电子版本；学校有权保留学位论文的印刷本和电子版，并提供目录检索与阅览服务；学校可以采用影印、缩印、数字化或其他复制手段保存汇编学位论文；同意学校在不以赢利为目的的前提下，用不同方式在不同媒体上公布论文的部分或全部内容。

（保密论文在解密后遵守此规定）

论文作者签名：朱蕾 日期：2011年5月27日

指导教师签名：朱蕾 日期：2011年5月27日

摘 要

在文化底蕴深厚的近代江南乡村,传统节俗,无论是显现鲜明地方色彩的普通节日,还是与地方生活关系密切的庙会集场,仍然在社群网络关系的构建中发挥着无可替代的作用。按照社群关系网络的性质,我们发现,在地方庙会等节俗中,乡民们通过禁忌、祈求等消极方式和巫术等积极方式,与以祖先为中心的鬼和以地方神为中心的神灵建立起心灵间的关联,以冀获得鬼神的庇荫和帮助。在普通节令等民俗活动中,乡民们在特殊的节日时段中,集中进行亲属关系的交往,这种交往通过馈赠、祭拜、观剧等各种神圣的和凡俗的活动,得到动态的显现,这其中,或者是既存的眷属关系的维持,或者是新的姻亲关系的建立。邻里关系,包括村落、邻里、市镇等层次的乡邻关系,不管抽象的共同体意识,还是具体的社会关系,都在传统节俗活动中得以加强。所有这些关系的构建,在历史学与文化人类学等学科的共同观照中,既显现出其不断演变的纵向过程,特别是近代特征,同时也可以揭示独特的地方社会特征。

关键词: 江南乡村,传统节俗,社群,网络构建

Abstract

In the contemporary villages of Jiangnan area where is deep in cultural heritage, traditional festivals, whether the common festivals with distinct local features or the fairs which have a close relationship with the local life, still play an irreplaceable role in the construction of social network. According to the characteristics of social network, we find that in some fairs, villagers wish to get help from ghosts with some negative ways, such as taboos and pray. During some common festivals, villagers gather together to contact with their relatives by giving gifts to each other, watching operas and so on. Through this kind of contact, not only can their relations be preserved, but it can create a new marriage. Neighborhood, whether abstract or specific social relations, can all be strengthened through traditional festivals. All the construction of these relations shows the longitudinal course of evolving and the unique characteristics of local society.

Keywords: villages in Jiangnan area, traditional festivals, community, network construction

目 录

摘 要	I
Abstract	II
前 言	I
一. 选题缘由	1
二. 学术史回顾	1
三. 概念界定	5
四. 创新点和不足	6
第一章 人神（鬼）关系的连接	8
一. 人鬼关系的连接	8
（一）与孤魂野鬼的沟通：斋戒与辟邪	8
（二）寻求祖宗的庇荫	12
二. 人神关系的连接	13
（一）神的传说与人的信仰	14
（二）消极的沟通	16
（三）积极的沟通	19
第二章 亲缘关系的互动	22
一. 亲属往来	22
（一）眷属往来的集中时段	22
（二）姻亲关系的建立	23
（三）亲属关系的动态显现	25
二. 家庭关系的修复	26
（一）族人之间的联络	26
（二）家庭秩序	28
（三）家庭的归属感	30
第三章 共同体关系的构建	33
一. 共同体意识的孕育	33
二. 乡邻关系的生成	36
（一）村落内的邻里关系	36
（二）村落外的社群关系	39
结语	41

参 考 文 献.....	45
致 谢.....	49
作者简历.....	50

前 言

一. 选题缘由

20 世纪 80 年代以来,随着学术界对日常生活史的关注,节日研究步入一个新的“春天”。学者们对传统节日的起源、风俗和文化意义等进行了具体分析,概括了其演变及不同时期所体现出的不同特征,考察的区域遍布全国。“作为第三代年鉴学派的核心人物”雅克·勒高夫,在《新史学》一书中提到:“所要求的历史不仅是政治史、军事史和外交史,而且还是经济史、人口史、技术史和习俗史;不仅是君主和大人物的历史,而且还是所有人的历史;这是结构的历史,而不仅仅是事件的历史;总之是一种总体的历史”^①从片面到全面,从少数到全体,从要素到关系,我们不难明白,思考维度的转变,对社会史视角的特别关注,比问题本身的探讨可能更为重要。因此,只有将新维度和传统维度巧妙地结合,才能构成完整的社会历史生活场景,构成“一种总体的历史”。

因此,在江南传统节日的研究中特别需要注意:(1)充分认识节俗作为农耕民族生活方式的意义,其间最重要的意义在于,传统节日的平民特征,决定了它在整体社会史中的特殊地位;(2)以跨学科的姿态面对传统节俗,改变民俗研究中的纯粹细节描述和历史学中纯粹线索勾勒的面貌(尽管那也是必要的),通过跨学科的沟通,包括理论范式和思维方法的互相借鉴,对江南传统节日进行整体性探究。通过对传统节日的全面考察,揭示江南乡村社会如何依托传统节日构建社会关系网络。(3)把握传统节日的时间特征、空间特征以及对象特征,从宏观、中观和微观多种维度刻画传统节俗,充分揭示中国节俗的区域和内涵的繁复性;(4)以近代江南乡村作为案例,从区域社会、日常生活和平民百姓诸侧面进行研究,体现新兴社会史的整体性,为社会史的理论建树提供实证素材。

二. 学术史回顾

传统节俗与社群关系网络,涉及文化人类学、社会学和民俗学三方面。在相当长的时间内,对于传统节俗的研究只限于民俗学。近年来,一些矢志于近代社会史研究的学者们,以极大的热情投入到跨学科的对话中,取得的成果极为丰硕,并呈方兴未艾之势。

(一) 传统节俗的考察

^① [法]雅克·勒高夫:《新史学》,上海:上海译文出版社 1989 年版,第 19 页。

1. 基本史料

对传统节俗的考察,就笔者所见,是从东汉开始的。主要有应劭的《风俗通义》^①以考释议论名物、时俗为主,记述了许多有关东汉社会风俗的情况,反映了当时的社会矛盾,为我们研究当时的社会生活状况和民风习俗提供了第一手资料。上海古籍出版社出版的一系列书籍,如《话说清明》^②、《话说端午》^③、《话说春节》^④、《话说中秋》^⑤等,都以科普的形式向人们描述了中国主要传统节日,通俗的语言、翔实的文献资料和精美的图片,详细介绍了与传统节日相关的文化和习俗;所选诗词从各个不同的角度和侧面,反映了传统节日的历史风貌和社会生活,凝聚着历代人民对美好生活的追求和向往。同时,丁世良等编著的《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷·上、中)^⑥以地方志中民俗资料汇编而成,详至县市镇的描述了华东地区的节日风俗。这些资料对了解和研究华东各地方、各民族的风俗,进行有关学科的研究,都有着不小的帮助。还有萧放等著的《中国民俗史》(明清卷)^⑦,分新年、春季节日、夏季节日、秋季节日和冬季节日五部分,详细阐述了岁时节日的内容。并且,特别注意到明清以来岁时节日民俗特征出现了四个重要变化:形成了新的世俗节日模式、家族性岁时节俗活动扩大、岁时节俗充满世俗的情趣、宗教民族节日习惯在节日中的多元汇合。

2. 传统节俗的相关研究

关于传统节俗方面的研究主要有:台湾民俗专家王世桢所著的《中国节令习俗》^⑧一书,全面详细地描写了传统节日民俗,至元旦开始,直到除夕结束,在具体论述中将民间的信仰、传说、仪式、社交娱乐、饮食等习俗因素融为一体,从而使岁时节日的民俗意义得到更鲜明、更生动的体现。需要注意的是,作者将一些非主要节日,如观音诞、花朝、归宁、社日等融入此书,这对研究江南地区的区域社会史起到了重要的作用。陈季同的《中国人的快乐》^⑨,本书为西方人介绍的是中国的民俗风情。作者认为:游戏、仪式、节庆,尽管各个国家、民族都有,但“它们却有发自各个民族共同的民族观念的独特个性”。这便是陈季同选择这个视角向西方世界描述中国人的文化娱乐生活的原因。全书共分“家居”“宗教节日和民众节日”“乡野之乐”“永恒的女性”“严肃之乐”“技巧游戏”“风险游戏”“公共娱乐”“结语——智者之乐”等十一章,通过各种场合、各种名目、各种形式的娱乐侧面地描述了中国社会的习俗、

^① [汉] 应劭:《风俗通义》,上海:中华书局 1981 年版。

^② 上海古籍出版社:《话说清明》,上海:上海古籍出版社 2008 年版。

^③ 陈连山:《话说端午》,上海:上海古籍出版社 2008 年版。

^④ 萧放:《话说春节》,上海:上海古籍出版社 2008 年版。

^⑤ 萧放:《话说中秋》,上海:上海古籍出版社 2008 年版。

^⑥ 丁世良:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社 1992 年。

^⑦ 萧放:《中国民俗史》(明清卷),北京:人民出版社 2008 年版。

^⑧ 王世桢:《中国节令习俗》,台北:星光出版社 1977 年版。

^⑨ 陈季同:《中国人的快乐》,桂林:广西师范大学出版社 2006 年版。

民情。著名民俗学家钟敬文先生的经典之作《民俗学概论》^①，从岁时节日的由来和发展、岁时节日的活动及特点两大方面论述了岁时节日民俗。他认为，岁时节日的形成，有两项必不可少的要素：一是有相对固定的节期；二是节期中有特定的民俗活动。节日风俗的发展与演变，主要有五个方面的因素：神话传说的嵌入、上层统治者的参与和提倡、民众历史情感在节日风俗中的积淀、宗教节日的渗透、各民族节日风俗的融合。传统节日具有三个民俗特点：鲜明的农业文化特色、浓厚的伦理观念与人情味、节俗的内容与功能由单一性向复合性发展。萧放的著作《岁时——传统中国民众的时间生活》^②，该书分为溯源篇和鸟瞰篇。前部分作者指出，汉魏以后的岁时节日有着与上古岁时不尽一致的意义，它侧重于对社会生活的调节。后部分对中国传统的民俗节日作研究性的评述，在事象背后寻找文化理路，以说明中国岁时观念的本质特征。萧放指出，明清时期，岁时节日出现了重要变化：形成了新的世俗节日模式；宗族性岁时节俗活动扩大；岁时节俗充满世俗的情趣；宗教、民族继而习惯在节日民俗中的多元汇合。明清民俗总体特征是世俗化，人们对世俗生活空前重视，无论是庄严的祭典，还是寻常的儿童娱乐，人们都以世俗的需要为基本前提。^③萧放的另一本著作《岁时——传统中国民众的时间生活》^④从另一方面对传统节俗进行了分析。蔡丰明的《江南民间社戏》^⑤，该书对社戏的形成、发展作了详细的描写和研究。

（二） 地区节俗的研究

中国疆域辽阔，由于自然环境和人文环境存在差异，传统节俗呈现出各自的特色。

1. 传统的地区节俗研究

区域性传统节俗的研究基本上有两个方面：一是以地理环境的不同，将节日研究区分为北方节日和南方节日，以南北方界定为标准；另一方面是个案研究，以某个城市、镇乃至村落为研究单位。清代吴县人顾禄的《清嘉录》^⑥，记述了吴中岁时土俗，共十二卷，每卷记一月的事情，纪述之后继以征引，间加考证。与此相类似的书为《吴郡岁华纪丽》^⑦，这本由晚清诗人袁学澜编写，是一部记述苏州岁时风土之作。自元日记至除夕，以月设卷，共12卷304条，比《清嘉录》多55条。对研究吴地的岁时节俗有重要的作用。另外，描述近代江南地域风情的著作颇多。顾雨时《千灯纪韵》^⑧，全书分为胜迹篇、乡情篇、史拾篇共三篇，“乡情篇”当中的八篇“农家乐”式文

^① 钟敬文：《民俗学概念》，上海：上海文艺出版社1998年版。

^② 萧放：《岁时——传统中国民众的时间生活》，上海：中华书局2002年版。

^③ 萧放：《明清民俗特征论纲》，《中国文化研究》2007年01期。

^④ 萧放：《岁时——传统中国民众的时间生活》，北京：中华书局出版2002年版。

^⑤ 蔡丰明：《江南民间社戏》，上海：百家出版社1995年版。

^⑥ [清]顾禄：《清嘉录》，上海：中华书局2008年版。

^⑦ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版。

^⑧ 顾雨时：《千灯纪韵》，南京：江苏人民出版社2008年版。

章,这八篇文章逐一展示了江南水乡民风民俗,颇有特色。由上海书店出版社发行的《吾乡风情》,是《论语》的选粹本,此书收录了名家对各地的风俗描写,每篇都为佳作,向世人展示了各地不同的风情。《绍兴百俗图赞》^①,以随笔式的文体,介绍了绍兴地区的风俗,内容遍及岁时节令、衣食住行、婚育丧葬、交际礼仪、生产经贸、文体技艺、社会组织、信仰祭祀、兆卜禁忌九个方面。《张家港风俗》^②,全书分为五个部分,包括岁时节令篇、婚丧寿育篇、生产生活篇、民间信仰篇和文娱习俗篇,系统地介绍了张家港地区的风土人情。《风俗漫谈》^③是一本描述浙江建德地区风俗的一本书,此书从生育、游戏、居住、婚嫁、服饰、饮食、岁时生产、丧葬等角度系统而全面地介绍了建德的习俗。《昆山文史选辑》^④内容丰富、涉及面广,共有昆山“三贤”、鹿城瑰宝、史事回眸、难忘岁月、风雨同心、人物春秋、胜迹寻踪、工商旧话、文苑集萃和风情乡韵十个栏目,其中“乡情风韵”一目里介绍了昆山地区的节日风俗。《太湖蚕俗》^⑤描述了江南蚕乡生产、生活的情景,展示了蚕乡的社会风情,体现了江南地区特有的蚕文化。这些地方志类的著作,介绍了江南地区特色的节日节俗。

2. 新视角下的地区节俗研究

目前,国内外对于中国民众的传统节日的研究日趋完善,如费孝通的《江村经济:中国农民的生活》^⑥,该书是人类学实地调查和理论得到很好的运用,作者用新的理论对农村生活作出了新的阐释。另外对江南农村的研究还有徐新吾先生的《近代江南农村》^⑦和李学昌先生的《20世纪常熟农村社会变迁》^⑧。

但对传统节日研究的角度不同表明仍有研究的空间。小田先生的《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》^⑨一书,对江南的传统庙会作了专门的研究,充分利用社会人类学的“民族志”方法和“解释”主义,通过研究指出,庙会活动是神圣中有凡俗性,凡俗中有神圣性,两者混为一体,因此,得出庙会兼具神圣与凡俗双重性的特点。小田先生的另一部著作,《江南场景:社会史的跨学科对话》^⑩立足于江南区域社会,对社会史进行理论的探究与实证的考察。利用社会史的时间特征、空间特征、田野考察方法以及另类素材(竹枝词、民间传说和写实漫画等)考察底层社会群体及其民间文化,如知识人、乡里人、儿童、及其生活方式和社群心态,并深入民众日常生活的民间艺术和庙会戏文。这些考察对象的选择明显区别于传统史学的提问方式,更好地

^① 朱元桂:《绍兴百俗图赞》,天津:百花文艺出版社1997年版。

^② 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版。

^③ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年。

^④ 叶俊良:《昆山文史选辑》,苏州:古吴轩出版社2008年版。

^⑤ 林锡旦:《太湖蚕俗》,苏州:苏州大学出版社2006年版。

^⑥ 费孝通:《江村经济:中国农民的生活》,南京:江苏人民出版社1986年版。

^⑦ 徐新吾:《近代江南农村》,上海:上海人民出版社1991年版。

^⑧ 李学昌:《20世纪常熟农村社会变迁》,上海:华东师范大学出版社1998年版。

^⑨ 小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,北京:人民出版社2002年版。

^⑩ 小田:《江南场景:社会史的跨学科对话》,上海:上海人民出版社2007年版。

体现社会史的新纬度。以社会史范式演绎出令人耳目一新的区域历史场景,以“社群视野”微观旧时江南生活,深入到普通民众日常生活的实态予以考量、研究。改变传统史学的提问方式,转换视角等,既是作者治学历程的转变,或许也标志着我国社会史研究的趋向。

综上所述,学术界在传统节日和社会互动方面的研究成果还是比较多的,但很少有学者将两者系统地结合来深入研究,这种“分而制之”的现象并不利于岁时节日这一文化的进一步探索。因此,将传统节日与社群网络相结合而进行探索在一定程度上既有利于填补节日研究一些空缺,同时也可利于对社会互动的进一步探讨。

三. 概念界定

(一) 传统节俗

根据我们的研究主题,使用“传统节俗”,因为第一、我们更强调节日的江南地方性,即这种节日具有地方色彩和特色。从节日的名称上看,如清明、端午、中元、春节等等传统节日全国皆有,但在江南特定的社会环境中,它们被赋予鲜明的地方色彩,要研究社群关系的构建,当然更应该注意这一方面。节日的江南地方性还意味着,有些节日完全为江南地域社会所有,或即使他方有之,亦仅形式上相同,而内容上存在很大的差别,如盛行于近代江南的形形色色的庙会就是这样。鉴于此,第二、我们更强调节日的实际内容,即其信仰、仪式以及相关的活动,惟其如此,才能更好揭示这些节俗与社群关系的关联性。

(二) 乡村社群

所谓“乡村社群”,指的是乡民能够经常进行际互动、从而彼此熟识的社会关系空间。^①传统中国乡村基本的微观社区便是市场共同体,乡镇是这个共同体的中心。美国学者威廉·施坚雅(William Skinner)指出:“小农的实际活动范围,并不是一个狭隘的村落,而是一个基层集市所及的整个地区。”^②美国的中国学学者费正清,按照施坚雅所描绘的理想模型加以设想,把它命名为“集市社会“,并呈现为蜂窝状结构”。

^① “社群”一词源于德国社会学家滕尼斯(Ferdinand Tönnies, 1855-1936)的名著《Gemeinschaft und Gesellschaft》。Gemeinschaft 的德文原意是“共同体”,着眼于社会联结纽带;被翻译成英文“community”后,突出了“地域性”涵义;1930年代,从community转译成中文“社区”,地域特征就很明显(参见王小章:《何谓社区与社区何为》,《浙江学刊》2002年第2期)。将自然关系和社会关系两者结合,把Gemeinschaft翻译成“社群”更具包容性,也更切合这一概念的历史演变过程。当然,如果强调其空间性,也不妨表达成“社区”。

^② [美]黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,北京:中华书局1986年版,第22页。

^①本文所论乡村社群，相当于小田先生在《江南乡镇社会的近代转型》中所谓的“乡镇社会”：仅仅从空间透视，是这样一个网状区域，它以中心结点（乡镇）为依托，从中心到辐射点（村庄）为半径所构成的完整社区。^②“社群”包含着特定的人际关系内涵。滕尼斯指出，“人的意志在很多方面都处于相互关系之中；……通过这种积极的关系而形成族群，只要被理解为统一地对内和对外发挥作用的人或物，它就叫做一种结合。关系本身即结合，或者被理解为现实的和有机的生命——这就是共同体的本质。”

（三）江南

关于“江南”地区的地域范围，迄今未有共识。据李伯重先生归纳：在各个研究者的论著中，“江南”大则囊括苏皖南部、浙江全省乃至江西大部，小则仅有太湖东部平原之角。介乎其中者，则有苏松常镇或苏松嘉湖四府说、苏松杭嘉湖五府说、苏松常杭嘉湖六府说、苏松常镇杭嘉湖七府说、苏松常镇宁杭嘉湖八府说、苏松常镇宁杭嘉湖徽九府说、苏松常镇宁杭嘉湖甬绍十府说，等等，不一而足。李伯重先生界定的“江南”地区比较合理，本文主要采用李说。^③

四. 创新点和不足

（一）创新点

传统节俗，不是一个陌生的概念。在文化底蕴深厚的江南地区，这些节俗，不论大小，都与民众的生活密切相关。目前，国内外对于中国民众传统节俗的研究日趋完善，但对传统节俗研究的角度不同表明仍有研究空间。对传统节俗的研究，不再只限于民俗学，将其与人类学和社会学的知识相结合，如社会学的“社会互动”理论。本文以江南地区的传统节日为研究对象，以社群关系网络为突破口和视角，运用历史学、文化人类学、民俗学、社会学的相关理论，将传统节日依活动性质分为精神层面、血缘层面和空间层面三个部分，以网络构建的过程（how）、样式（what）、特征为内容，试图揭示江南乡村社会如何让依托传统节日构建社会关系网络。

（二）不足

^① [美]费正清：《美国与中国》，北京：商务印书馆1987年版，第22页。

^② 小田：《江南乡镇社会的近代转型》，北京：中国商业出版社1997年版，第28页。

^③ 李伯重：《简论“江南地区”界定》，中国社会经济史1999年第1期。

本课题的研究，特别是结语部分的论述，要有比较深厚的学术理论功底和比较扎实的社会学、人类学知识，对本人有一定的难度，在写作当中难免会出现一些偏差。另外资料的搜集是否全面，由于能力所限，不能找全所有相关的资料，包括国外关于江南传统节日与社群网络研究的相关资料。

第一章 人神(鬼)关系的连接

一.人鬼关系的连接

传统的中国人普遍存在灵魂信仰。在他们的心目中,有着“两个世界”:一个阴间,一个阴界。今生和来世占据着同一个空间,两者的区别只是来世的居民生活在黑暗之中(阴间),而我们则生活在光明的世界(阳界)。^①作为另一世界的鬼与神,在中国人的观念里也是有所区别的。理学家朱熹认为,鬼神,有一种是公平正直的,如风雨露雷,日月昼夜,这是“鬼神之迹”,也是“白日公平正直之鬼神”;还有一种,即“有啸于梁,触于胸”的,这是那不正的、邪暗的鬼神。这种鬼神,或有或无,或去或来,或聚或散,没有一定。还有一种是“祷之而应,祈之而获”,这也是鬼神。鬼与神是有区分的:“日为神,夜为鬼;生为神,死为鬼”。^②据我所知,一般人死后的灵魂称鬼,而能力、德行高超的人死后的灵魂称神。^③人们将鬼主要分为“野鬼”和“家鬼”。野鬼,也称为孤魂,“没有朋友和子女的灵魂,他们没有一个亲友来供养,它们的生活完全依靠陌生人仁慈的施舍。”^④;家鬼,即祖宗,“人们从血缘意识出发,认为故去的祖先,并没有离开他们的子孙,他一直在关注着后辈的生活。因此在世的子孙也祈求着祖先灵魂的眷顾保佑。”^⑤处于社会底层的普通民众,由于自身条件的薄弱,对于鬼神是尤其地敬畏,以希望不必惹上无妄之灾,或是以求庇佑。

(一)与孤魂野鬼的沟通:斋戒与辟邪

对于鬼,人们多少带着几分畏惧与躲避。在乡村社会,民众往往通过非日常时间段里做一些仪式,和孤魂野鬼进行着沟通,以希望得到平安。这些仪式主要分为斋戒和辟邪两类,“斋戒”属于施软,而“辟邪”属于施硬;两者软硬兼施,以达到此岸世界的目的。

在江南乡村,最盛大的斋戒为“盂兰盆会”。盂兰盛会亦称“中元节”,后又名“鬼节”。民间的盂兰盆会,除舍斋供僧外,还加拜忏、放焰口等活动,沿成风俗。^⑥其中,最具普遍性的代表仪式是放焰口。焰口,佛教所谓地狱中的饿鬼,其腹大如山,喉细

^① [美]J·L·斯图尔特:《中国的文化与宗教》,长春:吉林文史出版社1991年版,第40页。

^② [宋]李靖德:《朱子语类》卷三,北京:中华书局1988年版,第34页。

^③ 欧阳修《祭石曼卿文》有谓:“呜呼曼卿!生而为英,死而为灵。其同乎万物生死,而复归于无物者,暂聚之形。”由此可以看出,欧阳修认为,像石曼卿这样的英才,虽与万物相同,都会死,但死后会成为神灵。《礼记·礼运》:“大道之行也,与三代之英。”郑玄注:“英,俊选之尤者”,即英才;《尸子》:“天神曰灵”,所以,石曼卿“死而为灵”之“灵”,非一般之幽灵,当为神灵。

^④ [美]J·L·斯图尔特:《中国的文化与宗教》,长春:吉林文史出版社1991年版,第40页。

^⑤ 萧放:《中国民俗史》(明清卷),北京:人民出版社2008年版,第403页。

^⑥ 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第729页。

似针,一切饮食到了口边,即化为灰炭,也有说是渴望饮食,口吐火焰,故称。放焰口,指僧人替丧家念“焰口经”,以及施食饿鬼超度死者亡灵的一种法事活动。^①俗语“七月半,鬼乱转”。农历七月十五日前后,乡民们会在菜园、塘边、村前屋后僻静角落纸给孤魂野鬼,祈求保佑儿童安全,有的村庄还集资放焰口,名为“利孤焰口”。^②放焰口的仪式,通常是请一些僧道进行,时间一般是在七月十四、十五日的晚上,那两天僧道无一闲人。放焰口的地点,会选在“村前”、“街口”。放焰口前,准备工作是繁重的,以浙江建德的放焰口为例:

这一天,事先在街口、村前等地搭起“法师座”和“施孤台”。法师座跟前供着超度地狱鬼魂的地藏王菩萨,下面供着一盘盘用面粉制成的桃子、大米等。施孤台上立着三块灵牌和招魂幡。过了中午,各家各户纷纷把全猪、全羊、全鸡、全鸭、全鹅及各式发糕、果品、瓜果等摆到施孤台上。主事者分别在每件祭品上插上一把蓝、红、绿等颜色的三角纸旗,上书“盂兰盆会”、“甘露门开”等字样。

丰富的祭品、华丽的装饰、慎重的态度,无不体现了村民们对祭祀活动的虔诚和重视。“仪式在一阵庄严肃穆的庙堂音乐中开始。紧接着,法师敲响引钟,带领众僧念经。然后将一盘盘面制桃子、大米等撒向四方,反复三次。”^③在常熟的虞城出会时“大街小巷,锣鼓喧嚣。仪仗的行列中有明角灯、荷花灯、纸旗、纸伞,后面有人挑着纸锭两箩,一路焚化,最后还有二人或四人抬着一个纸扎的巨大鬼像,称他为‘茅山道士’。”^④仪式便在这庄严肃穆的氛围里结束了。通过这些仪式,人们相信孤魂野鬼也不会再作祟了,仪式的现实意义也在于此。

江南乡村除了放焰口,还有放水灯的活动。放水灯也称“斋河孤”。中元前后,村姬沿僧舟次,诵经,剪五彩纸为荷花灯,沿水放之,谓之“斋河孤”。^⑤水灯的款式不尽相同:浙江地区,水灯都由乡民们自己做,用土纸压(或折)成半球形,里面放入少许菜油或青油,搁一根灯草就行。^⑥江苏地区,通常是扎荷花灯,点蜡烛飘于水上。^⑦荷花灯,不言制于荷花耳。^⑧清人顾禄在《清嘉录》中记载:或剪红纸灯,状莲花,焚于郊原水次者,名曰水旱灯,谓照幽冥之苦。^⑨水灯准备完毕,接下来就是来到河边放之,“放”的过程也是有讲究的。以浙江梅城地区的放水灯为例:

到半夜时分,道士带领提灯手将各家各户送来的水灯拿到大南门码头,放入新安江中,许多人也赶来参加这一活动。把做好的水灯搁到米筛上,来到江边,把米筛往

^① 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第269页。

^② 东山镇志编纂小组:《东山镇志》,南京:东山镇志编纂组1989年版,第209页。

^③ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第125-126页。

^④ 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版社1992年版,第228页。

^⑤ 丁世良、赵放:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社1992年版,第361页。

^⑥ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第126页。

^⑦ 秣陵镇志地方志编纂领导小组:《秣陵镇志》,南京:南京出版社1992年版,第270页。

^⑧ 丁世良、赵放:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社1992年版,第361页。

^⑨ [清]顾禄:《清嘉录》,南京:江苏古籍出版社1999年版,第156页。

水里一放，水灯就亮了起来，再把米筛从水下抽出来，水灯就会浮去了。

花灯时聚时散，时明时暗，灯光与星光相映，别有趣味。徐倬《盂兰盆会歌》云：声隆隆，灯灿灿，千盏万盏莲花散。莲花散成般若台，欲泛慈航登彼岸。^①鬼有所归，乃不为厉。放水灯的程序并不重要，重要的是，通过这一过程，人们认为，晦气避开，福气来了。

吃茄饼是江南乡村斋戒活动中的一项特色习俗。茄饼，镂茄作片，赚脍其中，裹以面，油漉（熇）之。^②“七月半”为何吃茄饼（供茄饼）？据民间说法，中元节当天（或前一、二日）阴司要放鬼出来，而鬼最喜欢躲在茄棚里。人们为了不让鬼躲在茄棚里作祟，故在七月十五日前要将茄棚拆掉。^③茄棚拆掉，茄子自然被摘下。摘下的那么多茄子怎么办呢？当然是要想办法将他们吃掉了，做茄饼吃便是一种。将茄饼摆上供桌祭祀，也是告诉“鬼”们：茄棚都拆了，你们别躲了，还是吃点茄饼回阴司去吧！

自传统时代，医学不够发达，对于身体、环境上的危害行为，人们还没有科学有效的办法对付它，自然就产生了恐惧心理，于是民间信仰就有了市场。一般认为，身体不适常常被看作鬼魂作祟，这是理念；见之于行为，便是辟邪。民众辟邪即通过一些抗拒或献媚的行为，希望退却邪祟。这些行为，通常是通过一些特定的符号来表达，以实现其本身之外的功能。符号是指一群人所认可的任何能有意义地表达其自身之外的事物的东西。^④在江南乡村，这些符号主要包括神灵的画像，药草的功效以及语言的诚告。

神灵的画像。东汉崔寔《四民月令》记载：“五月，芒种节后，阳气始亏，阴慝将萌（慝，恶也；阴主杀，故谓之慝。夏至骝卦用事，阴起于初，湿气升而灵虫生矣）；暖气始盛，虫、蠹并兴。”^⑤佛教文化的兴盛，给避邪观念增加了新的来源，民间习俗中许多避邪行事便是来自“释氏羽流”。如《吴中岁时记》载：“五月，修善月斋，释氏羽流，先期印送文疏于檀越，填注姓氏，至朔日，焚化殿庭，谓之修山斋。是风俗又称为毒月，百事多禁忌。贴天师符。朔日，人家以道院所贻天师符厅事以镇压，肃拜烧香。至六月朔，始焚而烧之。有贻自焚氏者，亦多以红黄白纸，用朱黑画韦陀镇凶，则非天师符矣。”^⑥人们除了贴天师符，还挂钟馗图。描述苏州风俗的《清嘉录》记载：堂中挂钟馗画图一月，以祛邪魅。清人卢毓嵩有诗描述钟馗的形象：“榴花吐焰菖蒲碧，画图一幅生虚白。绿袍乌帽吉莫靴，知是终南山里客。眼如点漆发如虬，唇如腥红髯如戟。看微人间索索徒，不食烟霞食鬼伯。何年留影在人间，处处端阳驱

^① [清]顾禄：《清嘉录》，南京：江苏古籍出版社1999年版，第156页。

^② 丁世良、赵放：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社1992年版，第467页。

^③ 常熟政协文史资料委员会：《常熟掌故》，南京：江苏文史资料编辑出版社1992年版，第229页。

^④ [美]戴维·波普诺：《社会学》，北京：中国人民大学出版社1999年版，第66页。

^⑤ 崔寔：《四民月令》，北京：农业出版社1981年版，第146页。

病疫。呜呼，世上罔两不胜计，灵光一睹难逃匿。仗君百千亿万身，却鬼直教褫鬼魄。”^①如此夸张的形象，难免鬼也畏惧。在民众的观念里，钟馗的外表不仅给鬼以震慑，关键是人们相信他还有着除鬼的能力。五毒符也是江南地区避邪的特色之一，“尼庵剪五色彩线，状蟾蜍、蜥蜴、蜘蛛、蛇、玄之形，分贴檀越，贴门楣寝室，以厌虫毒，谓之‘五毒符’”^②。苏州地区端午期间，人们还张贴一种蛇王符，“蛇王符多由娄门内蛇王庙購来，贴户楣下，以驱五毒”^③。面对这恶月恶日，聪明智慧的百姓并未妥协退缩，而是采取种种手段来避邪，保护着自己和家人。这种对邪恶的还击，对生活的信心正是传统社会的积极象征，也是我们民族的精髓。

草药的功效。在浙江寿昌，有一条江叫寿昌江（艾溪），因沿溪长有众多的艾草而得名。其实艾草是一个总称，里面有很多分科。端午节挂在门上的艾草是一种叶片相对较宽，叶子上长有一层毛绒绒的毛的那种，这种艾草野生的很少，大多是种植的。所以，有很多人家在自家的庭院里种有这种艾草，一到端午节，就割下来挂在门上，多余部分则拿到街上去卖。而菖蒲大多是野生的，长在水边，端午节前后，长出箭一般的叶子，人们可以随意割来悬挂。一到端午节，梅城、寿昌、新安江（都属浙西地区）等街上，到处都是买卖艾草赫菖蒲的人。在悬挂艾草和菖蒲方面，同属浙西地区的梅城人和寿昌人略有不同，寿昌人一般每样选取两到三根捆在一起，大门两边各挂一捆，而梅城人则是分开来挂的。特别是菖蒲，他们只取两条菖叶，切下一小段，横楔在菖叶的根部，做成一把宝剑的样子，然后倒挂在门边。^④室外用菖蒲、艾草、桃枝、蒜头等缚为一把，悬在门户之上，作为避邪之用，因为菖蒲的叶像刀剑，可以吓退邪魔；艾草像老虎斑纹，恶鬼所怕；桃是从古就用来避邪的；大蒜头像一个拳头，小鬼若来，饱以老拳。^⑤室内则用苍术、白芷等物烟熏，驱逐虫蛇。”^⑥人们还用雄黄酒进行辟邪。雄黄酒，今吴俗午日多研雄黄末屑、蒲根或酒以饮，谓之雄黄酒。^⑦冯慕冈《月令广记》则云：五日，用朱砂酒辟邪解毒。^⑧雄黄酒的作用在于雄黄，一切毒虫都怕雄黄的，所以用此酒来喷射于各壁角暗黑潮湿之地，使毒虫恶豺都逃避开去。”^⑨

语言的诫告。传说，七月十三为酆都城（即阴间）里群鬼的假期。“从那天起，他们的幽魂四出游荡，要到十五日的天明才始又被收进酆都城。家庭主妇，对子女谆

^① 仲富兰：《中国民俗化学导论》，浙江人民出版社1998年7月第1版，第615页。

^② [清]顾禄：《清嘉录》，上海：中华书局，2008年版，第103页。

^③ [清]顾禄：《清嘉录》，上海：中华书局，2008年版，第120页。

^④ 周振鹤：《苏州风俗》，上海：上海文艺出版社1989年版，第39页。

^⑤ 沈伟富：《风俗漫谈》，天津：天津古籍出版2008年版，第118-119页。

^⑥ 上海书店出版社：《吾乡风情》，上海：上海书店出版社1997年版，第185页。

^⑦ 常熟政协文史资料委员会：《常熟掌故》，南京：江苏文史资料编辑出版1992年版，第226页。

^⑧ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第174页。

^⑨ [清]顾禄：《清嘉录》，上海：中华书局，2008年版，第107页。

^⑩ 上海书店出版社：《吾乡风情》，上海：上海书店出版社1997年版，第185页。

谆告诫,严加约束,不许他们走出家门,所以这两天在黄昏夜晚时分,街上很少有小孩走动,就是晚间睡觉,脱在床前的鞋子,也要翻转底朝天,说是不要被鬼踏着。”^①孩子,作为家庭的重要成员,也是弱势的需保护的群体。家长们对孩子的告诫,实际上是对鬼邪恶之势的回避,这也为辟邪的一种方式。

(二)寻求祖宗的庇荫

中国是一个重视亲情的人伦社会,对于祖先的祭祀,人们向来十分重视。美国学者 J·L·斯图尔特曾提出过有关祖先崇拜的六种信念,其中四条将祭祀祖先的缘由和方式娓娓道来:

(一) 人死后灵魂依然存在。

(二) 死人依靠活人供给他们的全部需要,象食物、衣服、住所、威信、钱财、荣誉、幸运、防卫等等,总之是他生前所享有的一切。

(三) 能用某种方法把这些东西传递给死者,通常是烧掉纸的防造物,而且常常要经过即费钱又费力的多次焚烧。

(四) 这些阴间居民能够把福或祸回报给后代,而且总是按子孙给他们的待遇,来选择不同的回报。^②

世人通过祭祀祖先,表达对祖先的怀念。其实,祭奠祖先是一种“互惠关系”:祖先在墓地里安住,关系到子孙的繁荣,子孙的发旺又能保证祖先的安宁与香火的延续,这是一种‘互惠关系’。^③

在近代江南乡村社会,乡民主要通过庙祭和墓祭来表达对祖先的追忆。庙祭,一族之人聚集在一个固定地方(如祠堂),祭祀祖先,族人开会聚餐,可以说庙祭是一族之人的大聚会。而庙祭所需的费用,一般由族内人筹措,近代浙江云和就有特设的“祭神租”,每年由各房轮值,承值者在清明要备办酒席招待扫墓的族人,来的人越多越好,称作“散祭神”。聚餐是的座位并不是随意坐的,而是按房分桌。房丁人丁兴旺的坐位不够,就站在桌脚挤着吃,也都高高兴兴的;而有的一人或两三人一桌,吃得眼泪汪汪,则是为本房人丁衰微而伤感。^④

墓祭,顾名思义,即到祖先的基地进行祭祀活动。祭祀之前,人们要准备祭祀所需的祭品,包括祭祀的食品、纸锭等等。江南地区,清明墓祭最有特色的食品莫过于青团和炒熟藕。清代苏州黎里人徐达源的《吴门竹枝词》对祭祀祖先的食物有过描述:

^① 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版社 1992 年版,第 228 页。

^② [美]J·L·斯图尔特:《中国的文化与宗教》,长春:吉林文史出版社 1991 年版,第 59 页。

^③ [日]渡边欣雄:《汉族的民俗宗教》,天津:天津人民出版社 1998 年版,第 31 页。

^④ 陈德来:《浙江民俗大观》,北京:当代中国出版社 1998 年版,第 28 页。

相传百五禁厨烟,红藕青团各薦先。熟食安能通气臭,家家烧笋又烹鲜”。^⑥青团,江南特有祭祀食品,是将一种名为野艾的植物,煮熟捣烂,使其汁与面粉融合,搓成团状,垫上芦叶,上笼蒸熟。也有些人家,在团子里放豆沙、枣泥做馅料的。青团不易变质,清香于齿,是江南地区清明时节特有的节令食品。除了青团外,人们还会准备有白笋、刀鱼、粽子作为祭品。家底殷实的人家会准备整方的猪肉、羊肉、全鸡、全鹅等来祭祀祖先;而贫穷人家只能是芽豆、烧纸豆腐干等。食物之外,祭祀时需焚烧纸锭,“纸以白阡,切而为陌,俗称‘白纸锭’,有满金、直串之分,以金银纸箔糊成。”^⑦除了焚化纸锭外,还剪纸作长缕,名“挂钱”,往祭先塋,曰扫墓,俗称“挂墓”。无论祭品的丰富与否,都表达了后代对祖先的怀念,以及希望得到祖先们的庇佑之情。

江南地区有着上坟的习俗,时间主要是在清明前后和冬至时段。在“清明”前后数日,士庶并祭祖墓,谓之“上坟”。远则泛舟具饌,近则提壶担盒,增新土、祭山神、奠邻坟,皆向来旧俗也。凡娶新媳妇必挈以同行,谓之“上花坟”。^⑧清代人蔡云的《吴歃》一诗,描述了吴地清明上坟的习俗:“柁尾飘飘挂纸钱,出城都是上坟船。荒原落叶何曾扫,胜地名花别有缘。”^⑨挑新土,烧楮钱,祭山神,奠邻坟,但见纸灰满谷,哀哭之声不绝于耳。人们在哭祭之后,会在坟头压一叠纸钱,以示有后人来拜祭;如果清明节时坟头见不到纸钱,则说明这是一座孤坟。而冬至上坟的习俗不常见,但在浙江建德地区却有着冬至上坟祭祖的风俗。“建德人有冬至上坟祭祖的风俗,这和清明一样。由于时令已经经过一个夏天和一个秋天,祖坟上的野草一定已经很茂盛了,所以,人们都在这一天上坟清理野草,同时祭扫。祭扫的内容大致为死者送寒衣(用彩纸剪制衣服,焚于墓前)、固房屋(向坟墓上添土,并且只能添三畚箕),然后挂纸、放鞭炮。有些地方则在祠堂里祭祀,仪式十分隆重。”^⑩祖先所生活的彼岸世界与世俗的此岸世界存在着相对应的关系:送寒衣、固房屋等,因为冬至了,想到阴间的亲人会寒冷,故有此举。实际上,这跟家庭成员之间的相互依赖和关爱是一样的,或者说,是将对人世间的家庭关系移植到彼岸世界,以此寻求祖先的庇荫。

二. 人神关系的连接

大凡神,必有超乎一般的力量,是谓神力。这种神力自然让芸芸众生神往而笃信。法国社会学家涂尔干指出,神的意识往往在社会聚集的场合更容易显现出来:

构成社会的个体如果没有聚集起来,没有采取共同行动,社会也就无法发挥作用。

⑥ [清] 顾禄:《清嘉录》,上海:中华书局 2008 年版,第 60 页

⑦ [清] 顾禄:《清嘉录》,上海:中华书局 2008 年版,第 83 页。

⑧ 丁世良:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社 1992 年版,第 378 页。

⑨ 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版社 1992 年版,第 223 页。

⑩ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版 2008 年版,第 129 页。

只有通过共同行为,社会才能意识到自身的存在,赢得自身的地位,因而至关重要的是一种积极的合作。我们已经确认,正是因为有了这些外部活动,集体观念和集体情感才有可能产生,集体行动正是这种意识和情感的象征。行动在宗教生活中占有主导地位,只因为社会是宗教的起源。^①

· 节俗正是这样的集体行动。

(一)神的传说与人的信仰

日本民俗学家柳田国男归纳民间传说有四个特性,其中的一个是“有其中心点”。所谓“中心点”,即“传说的核心,必有纪念物。无论是楼台庙宇,寺社庵观,也无无论是陵丘墓冢,宅门户院,总有个灵异的圣址、信仰的靶的,也可谓之传说的花坛发源的故地,成为一个中心。”^②民间传说依托中心点而存在,从另外一种角度上看,它也为纪念物的由来提供了解释。中心点是民间传说产生的客观依据,也增强了其真实感。

在江南,五、六月间“妄言五方神降灾祸”^③,乡民迎神赛会。五通,又称五圣、五神,盛于江浙,有关五通的传说各不相同:

有的形如五六岁小儿,称安乐神;有的能预卜吉凶,民或奉为家神;多数则为妖鬼,或为鼠、猪、猴、蛇、蛤蟆、牛头鬼,常幻化人形,为祟人间,尤喜淫人妇女。又说,五通乃群鬼之通称,每一鬼亦皆可称五通,非谓合五鬼而称之。或又称为木下三郎、木客、独脚五通,又有所谓花果五郎、护界五郎。^④

也有说,五通神与明太祖有关。“相传为明太祖定鼎后,梦中求封者甚众,由是令各处乡里立小庙,每祀五人,以仿军中队伍之意,故俗称为五圣”。^⑤在徽州,五通神又被称作五福神。昔日徽州男子多远出经商,为求得神灵保佑平安如意、发财致富,故又俗称为“五福神”。^⑥民众对五通神不敢触犯,设庙拜之。《夷坚三志》已卷八:会稽城内有五通祠,极宽大,虽不预春秋祭典,而民俗甚敬畏。^⑦苏州上方山有五显灵顺庙,香火尤盛。“远近之人,奔走如骛。牲牢酒醴之饷,歌舞笙簧之声,昼夜喧闹,男女杂沓,经年无时间歇。”^⑧每年的夏历八月十四(一说八月十日),相传是五圣的生日,在此之前,徽州各家各户预备生鸡血酒,五彩色纸。届时,村中尊长邀集大会,于五圣庙(五猖神庙)前供献。名曰为五圣“饷寿”。翌日,全村男女老幼,

^① 小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,北京:人民出版社2002年版,第128页。

^② [日]柳田国男:《传说论》,北京:中国民间文艺出版社1985年版,第55页。

^③ 丁世良:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社1992年版,第372页。

^④ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第555页。

^⑤ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第554页。

^⑥ 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第696页。

^⑦ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第545页。

^⑧ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第536页。

团聚庙前,燃爆竹,敲锣鼓,名曰为五猖“祝寿”。^①仪式的隆重,说明了村民们拜神的虔诚和功利,希望通过祭拜,达到自己的期望。

吴俗,农历正月十三日祭猛将。《吴郡岁华记丽》记载:正月十三日,群僚致祭刘猛将神于宋先洲巷吉祥庵。^②有关猛将的传说,在江南水乡尤为众多。关于猛将的传说,先后有6个版本:

第一个叫刘阿大,小时候备受后母虐待,衣食不周,长遭责打。后母用炒熟黄豆叫他去种,结果真的生长成熟。这就是他种出来的“虎皮黄豆”。有一年蝗虫成灾,刘阿大赶蝗虫下海,因筋疲力尽而被潮水卷走淹死。老百姓纪念刘阿大,立庙造像,称为猛将。

第二个叫刘佛寿,松江府上海县落檀墩人氏。他也是驱蝗立功,成神上天,玉皇封他为扬威侯驱蝗护国大将军,天朝猛将等头衔。

第三个叫刘承忠,封为驱蝗正神、保康刘猛将军。《大清通礼》称:“神,刘承忠,元时指挥官,能驱蝗。元亡,自沉于河,世称刘猛将军。”

第四个叫刘錡,南宋名将,抗金屡建奇功。初封扬威侯,加封为吉祥王,死后又封为扬威侯天曹猛将,神能驱蝗。

第五个叫刘锐,刘錡的弟弟,治蝗江淮间有功,死后封为“护国大将军”,通称刘猛将。

第六个叫刘宰,金坛人。《宋史》称他“刚大正直,明敏仁恕,施惠乡邦,其烈甚多…”死而为神,职掌蝗蝻,呼为猛将。六个版本中,第六种更为群众普遍接受。

③

在农业时代,对于能驱蝗的神,群众将之列为保护农作物的尊神,纷纷立庙造像。刘猛将的神像有三种:

上海、苏州一带的猛将高度约一尺到二尺左右,有木雕、泥塑,塑成面目清秀的少年,头上扎一块白布或红布。头是被晚娘打破的,称扎头猛将。第二种略高一点,穿盔甲,手握宝剑,也是眉清目秀少年的坐像。第三种高约四尺,穿袍服,戴元帅帽,玉带围腰,拱手执礼。^④

传说中猛将的生平作为,与群众的生产、生活有着密切联系,是最能受到保护的神,在信仰与民俗活动中,成为最重要的精神寄托,普遍受到群众的崇拜和奉敬。群众对猛将的信仰,超过了其它诸神。

在“衣被天下”的江南蚕乡,百姓信奉蚕神。蚕神的称谓各地不同,江南地区信奉名为蚕花娘娘的蚕神。蚕花娘娘,亦称“蚕姑”、“马头娘”、“马头神”,是掌管蚕

^① 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第696页。

^② [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年12月第1版,第27页。

^③ 昆山市政协文史征集委员会、昆山市文化馆:《昆山习俗风情》,昆山:昆山印刷厂1995年版,第100页。

^④ 昆山市政协文史征集委员会、昆山市文化馆:《昆山习俗风情》,昆山:昆山印刷厂1995年版,第100页。

桑之神。至于蚕神的形象,因养蚕之事由妇女专司其职,所以在人们的想象中,蚕神形象多为女性:通常为一女子骑在一匹马上;也有三个女子同骑一匹马的。对蚕神的供奉,旧时各地都有小庙,专门祀奉。也有在农民家中祀奉的。蚕家在下室中即以粉茧、香花供奉马头娘。蚕事毕送之。^①有关蚕神的传说有着多种版本,在晋干宝《搜神记》卷十四中道:“上古时,有人远征,家惟一女与马,女思父,戏马曰,汝能迎得吾父,吾将嫁汝,马乃绝缰去,得父还,后马见女辄怒,父怪之,女具以答,父大怒,杀马曝其皮,女至皮所,忽蹙然卷女而行,后于大树枝得女及皮,尽化为蚕。”也有地方也有将紫姑当做蚕神。紫姑,莱阳人,姓何名媚,字丽卿。寿阳李景纳为妾。其妻妒之,正月十五杀于厕中。天帝悯之,命为厕神。故世人作其形,爷于厕间迎祀,以占众事。俗称为三姑。^②传说虽是凄惨,但人们笃信。蚕事因此多了些神秘,蚕农的希望更多了份寄托。

人与神之所以可以连接,在于人的信仰。信仰的动因:从人的角度是功利;从神的角度是神力;两者相结合,即是人为功利所驱动,相信神能帮助其解决问题。“决定人们信仰的不是传说的内容,而是信仰的目的,信仰的目的使得信仰者深信不疑,而对传说的质疑产生心理上的地质。”^③由于乡民知识有限,加之所遇问题无法解决,因此“无知”的乡民们对神便深信不疑。至于神能否真的可以解决问题,并不重要,重要的是,人们相信这点。

(二)消极的沟通

江南地区,因其独特的气候条件和地理环境,蚕桑业极其地繁荣。环太湖诸山石田,不宜稻,民则以蚕桑为务。三四月为蚕月,红纸贴门,不相往来,俗多禁忌。^④为使蚕桑可以更好,除了辛苦地饲养以外,江南地区的蚕农还有着他们独特的禁忌。“吴郡西山及太湖诸山村民,多以蚕桑为业,四月谓之蚕忙。比户壶醪豆肉,争向神祠叠鼓祈蚕。巫诅难进,杯玦占年,小姑拈香默祝,童子舞柘跳跟,笑语喧哗,日斜人散。自此桑苗金芽,奩中蚁动,正蚕贴粘门,俗多禁忌时矣。”^⑤以仪式确定人神的沟通,同时宣告人与人关系交流的暂时冻结,“三四月家家闭户,不相往来”。^⑥清人郭频伽《枬图消夏录》云:三吴蚕月,红贴粘门,家多禁忌,少妇治其事者,往往独宿。^⑦“独宿”,即停止夫妇生活,更具体说明了夫妻两性关系的暂时冻结。清人高启

^① 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第750页。

^② 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第334页。

^③ [日]柳田国男:《传说论》,北京:中国民间文艺出版社1985年版,第26页。

^④ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第144页。

^⑤ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第142页。

^⑥ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第145页。

^⑦ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第145页。

《养蚕词》：东家西家罢来往，晴日深窗风雨乡。二眠蚕起食叶多，陌头桑叶空枝柯。新妇守箔女执筐，头发不梳一月忙。三姑祭后今年好，满族如云茧成蚤。簷前缫车急作丝，又是夏税相催时。^①“东家西家罢来往”，说明了邻里关系的暂时停顿。而蚕禁一过，邻里之间会互送食品，宣告忌日结束，人也就恢复了往日的交流。

江南地区素有拜香习俗。拜香的内容多姿多彩，“乡愚夙许愿扮罪犯，则荷枷拖练（链），行走终日，又有扎臂香、肉身灯、儿童拜香等。”^②以张家港地区的拜香为例：“拜香之前，还得有多种禁忌。去参加拜香的人，无论男女三天前就得净身，夫妇不得同居同房。男性可以参加拜香队伍，而女性只能观看。”^③而妇女需先于庙中诵经念佛一整夜。《黄埭志》：二八日，“东岳诞辰”。妇女先一夕至庙伴佛，澈（彻）夜诵佛，名曰“宿山”，远近毕至。^④苏州黎里，“闻旧时于二十七日夜，先有妇女宿殿上，谓之‘坐蒲墩’。”^⑤无锡金匮地区，“三月望前后，乡人各执香沿途礼拜，上三茅峰，曰‘拜香会’。二十八日，赍瓣香走东岳庙者数县毕至，村奴市媪，携扶而行，遂止宿庙中，名曰‘宿夜’。”^⑥《无锡县志》：二十八日，赍瓣香走东狱庙者数县毕至。村姬市媪，携扶交错，其夕遂止庙中，谓之“坐夜”。^⑦浙江建德地区，相传每年的农历七月十三日是地藏菩萨的生日，有大慈岩庙会。“好多上了年纪的妇女点烛焚香后，虔诚地坐在蒲团上诵经念佛，并互赠糕点以结佛缘，直到天明方才离去，谓之‘坐蒲团’。”^⑧虽然各地的对这一行为的名称各不相同，但其目的都是相同的。“在某些关键的时期，当某个主体需要在相对比较短的时期内发生重大的变化时，通常都要实行苦行主义。”^⑨

拜香过程中，“报娘恩”的自戕行为最令人触目惊心。在昆山千灯的三月二八庙会中，有着“扎肉提”仪式：仪仗过后为文艺队伍，包括丝竹、高跷、打莲湘、提花篮、卖私盐、荡湖船、扎肉提。其中扎肉提最受关注，这班人一出现就形成高潮。扎肉提：是一种很残忍的活儿。参加者用一根铁丝穿过臂上的皮肤（不及肌肉），铁丝下吊一样物品，轻则花篮、自鸣钟，重的有大铜锣、铁香炉。吊铜锣的人走动时还有敲响铜锣，震动臂肉，其疼痛可以想象。^⑩在桐乡石门湾，每年的五月十四的元帅菩萨迎会中，有臂香队和肉身灯队：臂香者，一只锋利的铁钩挂在左臂的皮肉上，底下挂一只廿几斤重的锡香炉，皮肉居然不断。肉身灯者，一个赤膊的人，腰间前后左右

① [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社 1998 年版，第 145 页。

② 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社 1992 年版，第 704 页。

③ 梁一波：《张家港风俗》，南京：凤凰出版社 2008 年版，第 12-13 页。

④ 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社 1992 年版，第 398 页。

⑤ 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社 1992 年版，第 440 页。

⑥ 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社 1992 年版，第 453 页。

⑦ 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社 1992 年版，第 455 页。

⑧ 沈伟富：《风俗漫谈》，天津：天津古籍出版社 2008 年版，第 136 页。

⑨ [法]爱弥儿·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社 1999 年版，第 407 页。

⑩ 叶俊良：《昆山文史选辑》，苏州：古吴轩出版社 2008 年版，第 861 页。

插七八根竹子,每根竹子上挂一盏油灯,竹子的一端用钩子钉在人的身体上。据说这样做,是为了“报娘恩”。随后是犯人队。许多人穿着犯人衣服,背上插一白旗,上写“斩犯一名×××”。^①在上海的川沙县:有“托锣”者,用长方小铜板一块,上缀铜钩数十,穿过臂皮,将铜锡香炉悬之于下,以重者为体面。且有悬极大金锣,或过市廛,或遇男女聚集之所,击之以炫其能,肌肤之痛,亦所勿恤。^②

张家港杨舍地区,每年的农历二月十九日为河南庙观世音菩萨诞辰日,有香会。香会队伍里有肉身灯、镗锣和扎肉香表演。“只见一个人浑身上下都插挂着五颜六色的彩灯,灯面上画着花鸟鱼虫的图画,头上戴着用篾竹扎成的帽子,帽子上面也插着四盏荷花灯,灯中央有蜡扦,晚上可插烛燃点。肩上、臂上都横着竹竿,撑四方形或圆筒形,竹竿上面顶着许多花灯,竹竿下面也挂着一连串的灯。有蝴蝶灯、螳螂灯、蜻蜓灯、鲤鱼灯、仙鹤灯、乌龟灯、螃蟹灯等等,花色繁多,难于尽述。”^③“肉身灯后面是镗锣。这个人头上戴着荷花帽,左臂伸出,用插在腰里的雕花木如意撑着,如意头上装了用薄绸做的蝴蝶结,又缀以明珠。小手臂下露出肌肉,皮肉上穿了十二只钩子,这些钩子下面,钩牢了一面直径一米左右的大铜锣,右手拿了锣槌,跟着队伍走了一段路,就停下来,敲着镗锣,‘堂堂堂’的声音,非常洪亮。挂镗锣的人虽然身强力壮,但臂下皮肉上扎的钩子,挂着很重的锣,不易走动所以有保护的人,代他托住金锣,慢慢地走。”^④“挂镗锣的过去了,又来了扎肉香的。这个人头上也戴着荷花帽,左右两臂伸出,用两根如意棒撑在腰里托着大臂,小手臂下露出肌肉,左右两臂各穿一排小钩子,下面挂着一串盘香,有的是挂着两只香炉(称‘扎肉香炉’),跟着镗锣,徐徐向前行走。”^⑤

张家港的河阳地区的凤凰三月廿二庙会中,“报娘恩”以“臂香”和“臂锣”的仪式体现:表演者手里提着一根木棍,木棍的一头系着一个香炉,另一头结着一个布袋,里面摆放的是香;香炉不是用手提着,而是用铁钩直接钩扎在人手臂的皮肉里,称作“臂香”。臂香又分为两种,一种是挂木香炉的,把木香炉用三根细线穿起来,上面与一个铁丝勾在一起,木香炉里面放的是圆的盘香,当点燃盘香后,铁丝钩直接刺进人的手臂的皮肤里面,用人的皮肤吊着木香炉;另一种臂香挂的方法与上面的相同,不同的是后一种挂的是锡做的香炉,这种锡做的香炉重了许多,一般的有三四市斤重,提在手里行走几里也让人觉得重,何况是用铁丝挂在人的手臂皮肉里。^⑥“在香社后面走的是臂锣,所谓臂锣与臂香一样,把一面大锣用纱线串起来,纺线上面也有一个铁丝钩,铁丝钩也直接刺入人手臂的皮肉内,大锣就挂在臂锣人的左手臂上。

^① 丰子恺:《静观人生》,长沙:湖南文艺出版社1992年版,第213页。

^② 丁世良:《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷),北京:书目文献出版社1992年版,第33页。

^③ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第121页。

^④ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第121页。

^⑤ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第121页。

^⑥ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第135页。

这些臂锣人不仅要挂着沉重的大锣,还有一边走一边使劲地喊。‘咣……’、‘咣……’,锣声阵阵,声音传到数里开外,吸引了无数行人前来观看助威。”^①

虽然这些仪式对祭拜者的肉体产生的是令人难以忍受的痛苦,但民众相信正是通过这些常人难以承受的磨难,从而使自己获得内心的宽恕和特殊的力量:“通过千辛万苦,而非通过积极的虔敬行为(如供奉、祭祀、祷告等),而使自己获得特殊的神圣性,高出众人之上的。”^②

(三) 积极的沟通

在江南,元宵节有“迎紫姑”之习,以“卜终岁休咎”。^③紫姑之神,苏州人称其为“箕筭姑”,昆山人称“饭箩仙”,杭州人称“三姑娘”,海宁人称“米笱箩娘”,浙东人称“簸箕神”;名称各异,但其神性大致相同,即能洞见世间将来的祸福。“世人谓其能先知,多迎祀于家,占卜诸事。”^④通过迎祀就能使神告知其将来之事,颇有些巫术意味,与神沟通的态度非常积极。江南蚕事与农家经济生活最为密切,蚕事的年成是乡民十分关心的事,因此,“诸事”中蚕事最需料知。蚕桑之事主要是妇女们的劳作,妇人“或亦谓其为蚕神”,“迎紫姑,以卜将来蚕桑,并占诸事。”^⑤其法:以箕帚或草木或筷子等,着衣簪花,请神降附;^⑥道咸时吴人袁景澜亦有诗云:夜静持箕赛紫姑,红裙私祝向墙隅。战书报答年丰稔,灶婢簪花献酒脯。^⑦这种信仰方式,有论者称:“实亦灵物崇拜之遗风。”^⑧从实际迎祀方式可以看出,“着衣簪花”,“簪花献酒脯”,虽说表示崇拜,但妇人们相信,如此这般祈求,紫姑之神可以“降附”,这是人在控制神,最后的结果自然也是“战书报答”:岁功丰收。而这,就是蚕娘们梦寐以求的心愿;此岸世界的愿望通过紫姑迎祀,由彼岸世界表达出来。

岁末,江南有“送灶神”之俗。灶神,是民众信仰中最普遍的神明。关于灶神的由来,众说纷纭。一为黄帝说,《淮南子·微旨》:“黄帝做灶,死为灶神。”二为祝融说,《周礼》:“颛顼氏有子名黎,为祝融,祀以为灶神。”三为老妇说,《礼记·礼器》中有“燔柴于奥”的记载。四为神仙说,说灶神是天上星宿之一,因为犯了过失,玉皇大帝把他贬到人间当了灶神,号为“东厨司命”。五为浪子说,灶神姓张,是一位负情浪子,因羞见休妻而钻入灶内,后成为灶神。六为虫变说,《庄子·达生》:“灶

^① 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第135页。

^② [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海:上海人民出版社1999年版,第407页。

^③ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年12月第1版,第44页。

^④ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年,第338页。

^⑤ [梁]宗懔:《荆楚岁时记》,太原:山西人民出版社1987年9月版,卷八。

^⑥ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年版,第338页。

^⑦ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第45页。

^⑧ 吕宗力、栾保群:《中国民间诸神》,石家庄:河北教育出版社2001年,第338页。

有髻”司马彪注：“髻音结，灶神名。赤衣如美女”等等。^①传说虽各异，但因灶与民众的日常生活息息相关，所以灶神也就自然成了普通民众最在意的神灵。《姑苏府志》云：二十三、四日，祀送灶神。^②“俗呼腊月二十四夜为‘念四夜’，是夜送灶，谓之‘送灶界’。”^③相传灶神被“送”到天界后，是要向玉皇大帝禀告人间善恶的。对于可以掌管一家祸福的灶神，江浙地区的民众特制了一种名为“糖元宝”的祀品，“比户以胶牙饴祀之，俗称‘糖元宝’”^④，让灶神有口也难言人间过失。送灶之时，民众需买一种名为“灯挂挂锭”的祀品：用锡纸糊成锭形，以绿牌方段串成串，悬灶神两角。^⑤而且买必成双，“居人既买新者，则以旧灯糊红纸，供送灶之用，谓之‘善富’。”^⑥将美好愿望寄予于送灶的仪式中，神灵也受控于人，而灶神最后也就如人所愿：上天言好事，下界降吉祥。^⑦

在江南，蚕民们信奉的蚕神类型多有不同：乌镇一带信奉蚕花太子，嘉兴地区信奉三姑，海宁、海盐信奉五圣，苏州信奉马头娘娘。神灵虽有不同，但在蚕民的心目中，他们都是管事的蚕神。每年的农历腊月二十八日，相传为蚕花娘娘（马头娘）生日，蚕农们习惯在这一天祭祀蚕神。钱牧^⑧为此作《蚕生日辞》：“炊南瓜，洁瓦缶，翁上香，儿进酒。阿婆拜前妇拜后，春为蚕忙冬祝寿。蚕神喜，蚕子肥；蚕神怒，蚕叶稀。不愿余钱易新谷，不愿二女易冬衣。齐叩头，告神圣，惟愿桑多蚕不病，来年官粮早端正，多卖新丝来续命。”^⑨炊南瓜和秫作餐，拜礼虔诚。清明前后，蚕家要请行乞的艺人来家里“扫蚕花地”，表演者多为女性。“扫蚕花地”一般在堂屋或蚕房表演。女艺人的打扮较有特色，“身着红袄绿裙，头戴蚕花，发髻插鹅毛，左手托住铺有红绸、缀满蚕花的小蚕匾，右手执手柄上饰有蚕花的道具式“扫帚”。在小罗小鼓伴奏下，边舞边唱。其帚上下左右作打扫状，意在扫除晦气和诸孽障，以保佑蚕花丰收。艺人所唱的蚕花歌性质多为发“蚕花利市”：三月天气暖洋洋，家家焙钟搭蚕房。蚕房搭在高厅上，淡窗纸糊得泛红光。蚕花娘娘两边立，聚宝盆一只贴中央。蚕子养在蚕筐内，蚂蚁出得密密麻麻……卖丝洋钿无万数，扯仔大木造房廊。姐姐造了绣花楼，官官造了读书房。扫地要扫羊棚头，养个羊来像马头；扫地扫到猪棚头，养个猪罗像黄牛；今年蚕花扫得好，明年保那三十六。高高蚕花接了去，亲亲眷眷都要好。年年扫好蚕花地，代代子孙节节高。”^⑩有说此举是从傩舞演变而来的，但这足以看出蚕农

^① 叶大兵、乌丙安：《中国风俗辞典》，上海：上海辞书出版社1990年版，第726页。

^② 丁世良：《中国地方志民俗资料汇编》（华东卷），北京：书目文献出版社1992年版，第371页。

^③ [清]顾禄：《清嘉录》，南京：江苏古籍出版社1999年版，第215页。

^④ [清]顾禄：《清嘉录》，南京：江苏古籍出版社1999年版，第215页。

^⑤ 叶大兵、乌丙安：《中国风俗辞典》，上海：上海辞书出版社1990年版，第756页。

^⑥ [清]顾禄：《清嘉录》，南京：江苏古籍出版社1999年版，第218页。

^⑦ 吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，石家庄：河北教育出版社2001年，第215页。

^⑧ 钱牧，浙江杭州人，清嘉庆四年（1799）进士，历官吏部文选司主事。

^⑨ 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社2006年版，第87页。

^⑩ 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社2006年版，第92页。

为了饲养好蚕，费尽了心机。在嘉兴、桐乡、海盐、海宁等地有着“接蚕花”的习俗。此举和“扫蚕花地”颇像：这个古老的赙神仪式，由赞神歌手主持。在整个仪式中有一道接蚕花节目，由歌手事先准备好的一杆秤、一块红手帕、一张蚕花马幛和插在黄纸上的两朵红白纸花交给谁家的女主人。仪式中也会诵唱蚕花歌：称心如意，万余余粮；蚕花马、蚕花纸、头蚕势、二年势，好得势；采得好茧子，踏得好细丝，卖得好银子，造介几埭新房子。^①蚕茧丰收后，蚕农们还要以酒食祭谢蚕神，谓之“谢蚕神”。在端午的晚上，蚕家装点香烛，举家拜谢蚕花利市。祭拜完毕全家聚餐，享用祭祀用的鱼肉，称为吃蚕花饭。正如清代浙江湖州人沈炳震在《蚕桑乐府·赛神》里所述：今年把蚕值三姑，叶价贵贱相悬殊。依家幸未食贵叶，唯姑所祝诚难诬。猪头烂熟粉饵香，新笋茅柴炊黄粱。高烧桦烛火辉煌。大小男女拜满堂。^②拜谢事毕，蚕农正好托神之福，犒劳自己。

^① 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社 2006 年版，第 13 页。

^② 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社 2006 年版，第 94 页。

第二章 亲缘关系的互动

一. 亲属往来

亲缘关系是人类社会的原生纽带,构成社会的基础。从社会学的角度看,亲缘关系其实就是一种人际关系的纽带,联结血缘关系和婚姻关系的纽带。应该说,亲缘关系在各种类型的社会中都有,但在传统社会中,亲缘关系的纽带作用更大一些。

(一) 眷属往来的集中时段

江南传统社会是典型的农耕社会,农民靠天吃饭。节日要符合着传统农业社会的生产安排,这是农民社会的生活规则。“这些古历测量时间的方法与现代日历不同,后者把年代划分为长度相等的月和日。古历是通过一些使时间持续性中断的节日和重要日子来使时间‘具有节奏’。”^①进而节日里亲属关系的构建往往有一些集中性的时段。

春节闲暇便是重要性的时段。过了年初一,人们就开始互相拜年,走亲戚。年初二,开始往亲戚家拜年贺喜,称“‘跑亲眷’”。^②丰子恺先生曾对浙江桐乡一带的拜年进行过描述:(大年初一大早),拜年的乡下客人已经来了。年初一上午忙着招待客人。初二开始,镇上的亲友来往拜年。……留下一张红片子。^③有些亲戚在乡下的,还要去乡下拜年。1950年4月13日《亦报》刊《百年看游记》云:“小时候往亲戚家拜年,往往要费好几天功夫。例如祖母家,母亲家,姑婆一家,都在乡下,去时须坐船,总有五七十里的水程,早去晚归……有时便开夜船,早上到一家只吃点心,中午又到一家,吃了饭下船,次早再到别家去……反正至少是一整天”。^④拜年时,亲戚们会以礼物相赠,常见的为一些糕点之类。“下乡作客拜新年,半日猴儿著小冠。待得归舟双橹动,打开帽盒吃桃X。新年客去,例送点心一盒置舟中。纸盒圆肩,形如旧日帽盒,俗即以纸帽盒称之。”有些地方,拜年的时间更长:“这样的过程,一直持续到农历正月十五元宵节为止,浙江寿昌人则有一种说法,叫做‘拜年拜到二月十’,而与之邻近的新叶地区,更有一种说法,叫做‘拜年拜到三月三’”。^⑤春节这一集中的时间段是亲属们之间相互往来的大好时机,亲戚们的感情得到了联络。

在江南地区,每年的赶庙会,是当地乡民必不可少的一项重要活动。庙会的时间相

^① [法]H·孟德拉斯:《农民的终结》,北京:中国社会科学出版社1991年版,第57页。

^② 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版社1992年版,第221页。

^③ 丰子恺:《丰子恺文集》(6),杭州:浙江文艺、浙江教育出版社1992年版,第702页。

^④ 钟叔河:《周作人丰子恺儿童杂事诗图笺》,北京:中华书局1999年版,第18页。

^⑤ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第113页。

对固定,一般会持续几天,为难得赋闲的乡民提供足够的活动时间。在这期间里人们除了进行“神圣”的信仰活动,还购置生活用品,走亲访友,其副功能并不亚于主功能。浙江建德地区的庙会一半持续十五天左右:“二月半庙会前后历时四天,从第一天二月十三开始,到二月十六结束。头一天是抬菩萨并开始演戏。十五天这天为庙会正日,邻县、邻乡的商贩、亲朋都来赶庙会。主人则要舂麻糍款待客人。”^①亲朋与会,用舂麻糍这种特色的糕点款待客人。谈笑喝茶间,久违的情感得到交流,之间的情意已在建立。而麻糍这种特色食品,是用一种用糯米做成的糕,有豆沙、豇豆、油麻等做馅的,也有将艾汁揉进去的青麻糍。而麻糍的制作是一个通力合作的过程:

做麻糍时需要一定的人手和劳力。因此,常常与兄弟叔伯或邻居相约在一起做。大家分工合作,各献身手,既忙碌又热闹。年轻力壮的男人在轮番用捣杵(用檀树和石头两种)用力捣麻糍,还有一人专门负责在捣的时候添麻糍,捣的人大汗淋漓,搯的人热得不时发出咿咿声。主妇和帮忙的女人们也在张罗着烧火上蒸,准备好摊麻糍用的团背(竹筴)、面板以及调理好馅等。在这里最热闹的主角要算是小孩了,他们硬是挤在一起围在石臼边看热闹,等着吃热麻糍。年轻大一点的长辈也大多在那里,抽着烟,喝着茶谈笑风生……

麻糍的制作工序是纷繁复杂的,其过程却是其乐融融。在祥和温暖的氛围中,亲属之间的关系连接得更加紧密。

(二)姻亲关系的建立

费孝通先生指出,“亲属是由生育和婚姻所构成的关系”,生育之于亲属关系,是天然的,“用不上意志”,^②而婚姻关系的建立,从而形成的姻亲关系,则是人类选择的结果。在乡村社群中,传统节俗既提供了建立姻亲关系的场合,也赋予了这种关系的地方色彩。

娘舅,作为重要的姻亲关系的一部分,在节日中得到彰显。从新年伊始的拜年,首先要给娘舅拜年。拜年从正月初二开始,“首先是给娘舅拜年。”^③

对于新的姻亲关系建立的重视,首先表现的是对新女婿的重视。“若是新女婿,讲究则更多,比如新女婿在没有进门之前,就要先放一通鞭炮。吃饭时,新女婿要坐上首,面前放一大碗的鸡,上面搁两只鸡腿,给新女婿吃,若吃不了,也要带回家。”

^④ 对于业已建立的姻亲关系,维持亦是重要的。而这种维持在节日里也有集中的表现。“有些地方称‘六月六’为‘回娘家节’。因为六月六前后,小麦已经收打完毕,

^① 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第133页。

^② 费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京:北京大学出版社1998年,第69页。

^③ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第113页。

^④ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年1版,第113页。

正处在一个农闲阶段,是探亲的好时机。嫁出去的女儿也选择在这一天和女婿一同回娘家,并带来用新产的小麦面粉蒸出来的馒头,意思是说今年又获得了丰收。丈母娘招待女婿,也要做很多菜。”^①

联姻的过程始终伴随着礼仪符号。在浙江绍兴市的新昌县,传统节令食品麻糍,成为这种礼仪符号。作为一种婚前礼仪,清明送麻糍这一礼俗在农村中广为流行。联姻后嫁娶前,男方会向女方家里送麻糍,表明下一个清明节前会娶女方过门;出嫁后,女方父母得向男方家里回送麻糍,以祝夫妻如麻糍般甜蜜恩爱。送麻糍的时间一般为清明节前几天的上午,所送麻糍必须是带馅的嵌糖麻糍,制作要精细、外形要好看、大小要均匀、内陷要甜足,送时麻糍整齐码在竹篮里,外套青色麻袋,打好结,以示结亲。“向女方家里送,一般都应由新女婿亲自挑着去,以表诚意。如新女婿因故无法亲自去,也有由兄弟代送的。女方向男家送,多由新媳妇的兄弟送。麻糍送到后,还应将送来的麻糍马上分别向邻里家分过去,以表热情大方,这时邻里乡亲便会围上来看一看新上门的“毛脚女婿”,相互认识一番,大家也便知道这姑娘不久就要出嫁了。所以群众中还有“吃过清明糕,囡女养勿牢”之说。女方向男家回送的清明麻糍也一样,总得分给邻里乡亲共享口福,乡亲们接过赠送的麻糍,总是乐呵呵地还要回敬几句客套。”^②

姻亲关系,从男女个体之间的关系讲,称为姻缘关系,而从家庭团体之间关系的角度说,称为姻亲关系;二位一体。姻缘关系是亲缘关系的前提,村落间的姻缘关系就是在这样的氛围中形成:“村落擎擎花鼓戏,千人万人雜还至。台高八尺灯四园,胡琴一心乍开。姐妹哥郎更迭唱,半是欢娱半惆怅。宛转偏工濮上音,缠绵曲肖闺中状。酒席半夜闌,风月今宵好。亦有女郎侧耳听,反说不妨年纪小。”^③在张家港的河阳地区,有荷花节。“荷花节是日观荷者云集,早晨男女夫妇采莲子互赠,俗为求子。男女之间各以荷花、莲蓬相赠,观荷花纳凉消暑别有一番风味。”^④

庙会为乡村青年男女提供了很好的交往机会。在庙会上,青年男女得以照面,经过看会娱乐,彼此得到初步的了解。^⑤胡适先生在自传中曾回忆其母亲冯顺弟和父亲“三先生”在庙会上相见的情景,从旁人的谈话里听出人人都很敬重“三先生”,从而产生好感。到媒人前去提亲时,顺弟虽嘴上说“听父母之命”,但却明确表达了自己的意愿:男人家四十七岁也不能算是年纪大”。^⑥“庙会最大的特点是青年男女在会上自由交往,非常开放,突破了当时封建礼教的束缚。”传统乡村,大多聚族而居,形成了以血缘为纽带的村落格局。这种聚族而居的格局基本上规定了男女择偶的范

^① 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第124页。

^② 朱元桂:《绍兴百俗图赞》,天津:百花文艺出版社1997年版,第24页。

^③ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第385页。

^④ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第37页。

^⑤ 林锡旦:《太湖蚕俗》,苏州:苏州大学出版社2006年版,第91页。

^⑥ 胡适:《胡适自传》,南京:江苏文艺出版社1995年版,第16页。

围。但地缘性的庙会，却可以细密青年男女的互动网络，增加彼此的接触机会，扩大了择偶的范围。

(三) 亲属关系的动态显现

自古以来，中国是一个崇尚“礼尚往来”的社会。古语云：来而不往非礼也。在文化底蕴深厚的江南地区更是如此。节日里，亲属之间互赠礼物以示亲近和友好。夏至之时，谷物丰收，人们在辛劳的农忙之后，以鱼肉、酒菜相慰劳，并以麦芽饼馈赠亲戚邻里。“农家垦田插始终芒种，毕于夏至，了田之时，必市鱼肉荤菜，以祀先过节，设酒肉相慰劳，以麦芽作饼，馈赠亲串，名了田过夏至。”^①七夕节至，亲友们之间还互赠巧果，以示友好。“常熟地区，这天，家家还以面粉、芝麻缩作芋结之形油余令脆，俗称巧果，分食家人，并馈送亲友。蔡云《吴歠》诗云：几多女伴拜前庭，艳说银河驾鹊翎。巧果推盘卿负腹，年年乞巧斫双星。”^②

乡间，人们逢时便惦念的就是春台戏。“承平日久，乡民假报赛名，相习徵歌舞。值春和景明，里豪世侠搭台旷野，赚钱演剧，男妇聚观。众人熙熙，如登春台，俗谓之“春台戏。”抬神款待，以祈丰祥。台用芦席蔽风日，谓之草台。方其锣鼓开场，连村开动，茶篷酒幔、食肆饼炉、赌博压摊，喧聚成市，必两三日而罢。”^③春台戏有着和庙会相同的社会功能。贝青乔^④《春台戏》词：前村佛会歇还未，后村又唱春台戏。敛钱里正先定期，邀得梨园自城至。红男绿女杂沓来，万头攒动环当台。台上优伶妙歌舞，台下欢声潮压浦。脚底不知谁氏田，菜踏作蕰麦作土。梨园唱罢斜阳天，妇稚归话村庄前。今年此乐胜去年，里正夜半来索钱。东家五百西家千，明朝灶突寒无烟。”^⑤

春台戏之外，吴地的东岳草鞋会也是乡民们探亲访友的一个好时机。集重崽扮故事，以多为胜。游惰骄民，水逐陆奔，随路兜截，转看之，谓之看头会。入夜，庙中陈设供席，张灯演剧，百戏竞陈，游观若狂。郡西嵒山有行宫，社会尤盛。俗以进香者乡入居多，因名草鞋香。是日，村农尽出游遨，看会烧香，摇双槽出跳快船，翱翔市镇，或观戏春台。其有荒村僻堡，民贫无资财，亦复摇小艇，载童冠妇女六七人，赴闹市，赶春场，或探亲朋谋醉饱，熙熙攘攘，以了一年游愿。田家雇工客作之夫，亦俱舍业以嬉。”^⑥清人袁景澜在其诗《三月二十八日即事》写到：“廉纤细雨湿芳尘，七十村庄赛社神。力会喧崇福寺，快摇船聚大姚津。……举国如狂尽日游，雇工释醉

^① [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第193页。

^② 常熟政协文史资料委员会：《常熟掌故》，南京：江苏文史资料编辑出版1992年版，第227页。

^③ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第74页。

^④ 贝青乔(1810~1863)，字子木，号无咎，又自署木居士，吴县人，近代诗人，晚清诸生。

^⑤ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第75页。

^⑥ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第132页。

街头。蚕花神玖祈村媪，社鼓春台聚戏优。贫户鸡豚邀近局，豪家槽桨竞飞舟。日斜会散人归去，从此农忙其麦秋。”邀近局，即邀请亲戚一聚。在农忙之前，邀请相近的亲戚来聚，时间的安排、情意的传达是何等的巧妙。

吴地风俗，每年十月朝时，为纪念先人，亲友们会聚集一家，为先人诵经超度，前往拜奠。“十月朝吴俗或延僧唪经，超度亡者，亲串亦往拜奠。”^①在祭拜共同的祖先时，亲友们会齐聚一堂。在共同的娱乐活动中，亲友们同样会欣然结伴前往。一位亲眼目睹过1930年代后期，昆山太师淀畔最后一次划灯美景的金老先生回忆道：湖上灯船千姿百态，岸上人群穿红着绿，方圆数十里群众乃至苏州、上海的亲友也慕名前来一饱眼福，万头攒动，盛况空前。华灯初上时分，指挥者一声令下，聚集在太师淀上的灯船立时鼓乐喧天，鞭炮声声，缓缓划动起来。波光粼粼的太师淀上，数十条灯船灯光闪烁，争奇斗艳，穿梭往来，变换出各种队形，与水天星月交相辉映，煞是迷人。^②

馈赠、观剧、祭拜，亲属关系的样式和密切程度，就是在这些活动中显现的。

二. 家庭关系的修复

家庭聚合了各种社会关系，无论是夫妇两性关系，还是婆媳姻亲关系，抑或亲子间的血缘关系，它们的关系状态都会影响着家庭的和谐。在底层民众的日常生活中，经济生活的压力，生活琐事的纠缠，家庭成员个性间的差异及其社会越规，等等，都会在不同程度上损害着家庭的亲情。而在喜庆而轻松的节俗中，家庭关系在一定程度上得以修复。

（一）族人之间的联络

家族，又称宗族，是由男系血缘关系的各个家庭，在宗法观念的规范下组成的社会群体。据冯尔康先生研究，明清以降，宗族制度进一步群众化，更多地体现出民众组织的特征。这时，平民族人较多地参与宗族活动。通过组织祈神赛会、家庭祭祀等节俗活动，族人之间的联络得到加强。^③

清明的主要活动是家族祭祀。近代江南乡村家族是由小家庭组成的，在浙江桐乡，清明的上坟。一是“大家坟”，即同族公共的祖坟。坟共有五六处，须用两只船，整整上一天。同族共有五家，轮流做主。^④通过祭祀共同祖宗的上坟，家族关系得以

^① [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第296页。

^② 叶骏良：《昆山文史选辑》，苏州：古吴轩出版社2008年版，第853页。

^③ 冯尔康：《中国宗族社会》，杭州：浙江人民出版社1994年，第10-16页。

^④ 丰子恺：《丰子恺文集》（6），杭州：浙江文艺、浙江教育出版社1992年版，第707页。

联结。上了一天坟回来,晚上是吃上坟酒。酒有四五桌,因为出嫁姑娘也都来吃。吃酒时,长辈总要训斥小辈。^①吃上坟酒,长辈与晚辈的关系得以体现。在清明时节,村落里同族的村民,还为共同的祖先祭祀。“祭祖(又称拜祖)时用族产聚餐,每家只限男人参加。修家谱、订族族规,每隔若干年进行一次。每年清明这天,家家门前插柳枝,妇女头戴杨柳枝叶人们成群结队为祖坟添土、挂纸钱、插柳枝。”^②

浙江建德的李村台阁其实是祭祖,“李村台阁,已有数百年历史,这是李村人用来祭祖的特有风俗。他们祭拜的祖先一是李靖,二是李频。”^③,似乎是人鬼关系,但从活动内容上看,人鬼沟通的意思甚少,而主要是自享的节目,是构建家族共同体的一个重要过程。“李家祖先”、“家族祠堂”、“大路巡游”等都是跟家族有关的内容。浙江建德的劳村的二月八庙会,有着从家族关系的构建向邻里关系的构建转化的趋势。“劳村二月八庙会与寿昌二月十庙会有着千丝万缕的联系。劳村二月八庙会是纪念当地刘姓的祖先刘钰的。刘钰死后,儿子刘光尧迁往劳村定居,成为劳村刘氏的祖先。二月初八大约是刘钰逝世的日子,每年这一天,劳村的刘姓子孙都要把刘钰的木雕像从祈雨庙里抬出来,并抬上万岁香亭,绕街过巷,游过四门,最后抬到刘氏祠堂祭祀。这一天,方圆数十里的百姓都赶来朝拜,十分热闹。”^④

与李村相似,建德另一处的新叶三月三庙会,也主要是族人聚会的活动。新叶庙会历史悠久,从元代叶氏七世祖就已开始形成。三月初三,来是传统的上巳节,青年男女在当天去郊外春游、玩乐、谈情说爱。叶氏祖先将祭祀活动与传统的上巳节结合起来,形成一个很有特色的庙会。新叶村规定每十年的第一年为“大年”,庙会活动由全村人合办,其余年份依次由各分支房头承办。三月三当天,会在叶姓宗祠内举行隆重的祭祖活动。在祖宗牌位和遗像前,供奉着丰富的祭品,足以摆开十几张八仙桌:有象征丰收的五谷、瓜果,有象征吉祥的玉器,有烘托祥和气氛的花木等。供桌两旁的木桌上供奉着全猪全羊。猪羊的头上插着状元花,嘴里含着大红橘子,尾巴上的毛还被细心地编成好看的辫子。铜、铁、锡铸的銮驾一字排开,还有各种彩旗,十分庄严威风。这些祭品都是由各房贡献。拜祭之时,在笙箫细乐中,子孙们向祖先行礼,气氛肃穆、场面壮观。祭拜完毕,村民们还要抬上菩萨和全猪全羊在村中游行,称为“还菩萨”。“菩萨”所到之处,家家户户都要鸣放鞭炮,以示敬诚。庙会期间,崇仁堂、有序堂等几个叶氏厅堂的戏台上同时开戏,远近村民和亲朋都要来赶热闹。^⑤在全国性的节日里,地方的活动内容或有不同。新叶的上巳节祭祖,体现了家庭关系中族人的联络。

^① 丰子恺:《丰子恺文集》(6),杭州:浙江文艺、浙江教育出版社1992年版,第707页。

^② 秣陵镇志地方志编纂领导小组:《秣陵镇志》,南京:南京出版社,1992年版,第269页。

^③ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第130页。

^④ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第131页。

^⑤ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第134页。

（二）家庭秩序

在江南节俗中，传统儒家思想以非常婉转的形式体现出来。

长幼关系在一个大家庭里是存在的。从除夕夜的年夜饭和新年的压岁钱里可以明显地体现。“年夜饭是整个过年的高潮。这一餐晚饭要求全家人都到齐才能开始吃，要是有人一时来不了，也要在餐桌的某个位置上放上一幅碗筷，表示全家团圆。不管平时有多随意的家庭，这一餐，一定要排个长幼，家里的长者坐在上首，其他依次排下来。有些已经分家的大家庭，到了这一餐，都会凑在一起来吃，以图大团圆。”^①“大团圆”，可见家庭也是一个共同体，休戚相关、相互帮衬、充满亲情。从“排个长幼”，可见家庭关系的序列，即儒家思想的长幼有序。这种关系是通过节俗中的活动体现出来的。

父母子女关系，是家庭关系中的重要关系。江南地区的民众在传统节日里将其浓重的体现。报娘恩，是江南庙会中一项传统的活动。传三月三日为真武诞日，城乡人民成群结队上山进香，俗称拜香，名之曰“报娘恩。”所谓的结队拜香，即以七、八人或十余人组成一队，各穿白布沿边的湖青色短衫，胸前衣襟敞开，腰间束带，手持小木凳，上置经卷，导以香亭旗伞，一路鸣笳唱赞，每组必有一人敲击铜铃，清脆悦耳，每诵经两三句，必加“子心朝礼”四字，随行朝拜，由崎岖山道霸王鞭攀缘而上，直至庙内。尚有臂锣、臂香及肉身灯，分别以大铜锣、大香炉以及点上红烛的绢制荷花灯，挂在穿入鼻部皮肤内的金属吊钩上，既痛又重，行走极不方便，但每走几步，亦必屈膝下跪。挂大铜锣者还必须自己边走边敲打，啜啜之声，数里之外犹可闻及。扮演者大都是男性，彼等甘受此磨难，据说是为了表示“酬恩还愿”。^②这种报娘恩，还有多处体现，但不外乎受皮肉之苦，以显敬母之情：

拍手狂笑的欢呼声中，出现了十多个雄赳赳、气昂昂的乡下青年，个个赤着臂膊，臂上都挂着许多铁丝钩子，钩端系了一根红头绳，下面垂着石狮子、花盆一类的东西，约三四十斤，名曰“托香”。^③

在桐乡石门湾五月十四日的元帅会中，迎会有专门的臂香队和肉身灯队。臂香者，一只锋利的铁钩挂在左臂的皮肉上，底下挂一只二十多斤的锡香炉，皮肉居然不绽。肉身灯者，一个赤膊的人，腰间前后左右插七八根竹子，每根竹子上挂一盏油灯，竹子的一端用钩子钉在人的身体上。据说这样做，是为了“报娘恩”。^④

盛泽的“报恩”方式是“提香炉”，它以前此一系列苦行仪式为铺垫。俗例，凡患痢疾者，须沐浴斋戒，焚香默祷，且须在神前许愿：待他日后病痊后再行报答。如

^① 沈伟富：《风俗漫谈》，天津：天津古籍出版社 2008 年版，第 111 页。

^② 常熟政协文史资料委员会：《常熟掌故》，南京：江苏文史资料编辑出版社 1992 年版，第 224 页。

^③ 士本：《十月朝的会》，《申报》1932 年 11 月 8 日。

^④ 丰子恺：《元帅菩萨》，《缘缘堂随笔集》，杭州：浙江文艺出版社 1983 年。

是诚信则灵,谓可占勿药。所许德“愿”中,以在神前“提香炉”为多:以丝线穿诸肉内,尾端系以香炉,虽鲜血淋漓,痛彻心肺,仍怡然自得。^①川沙的“报娘恩”以“托锣”体现:用长方小铜板一块,上缀铜钩数十,穿过臂皮,将铜锡香炉悬之于下,以重者为体面。且有悬极大金锣,或过市?,或遇男女聚集之所,击之以炫其能,肌肤之痛,亦所勿恤。^②

报娘之恩可以有多种形式,但节俗中的报恩与平日里对母亲的尊崇颇不相同,它着重要表达的是报恩的内涵,即家庭关系中辈份间的关系。应该说,在传统观念中,父子或父女间的关系要比母子或母女关系重要,这是夫权伦理,但就长辈而言,母亲的重要性自不待言,特别是母亲的养育之恩。

南京秣陵四月初八“吃乌饭”之俗传达的也是这个信息。目莲是佛教人物,传说目莲母亲在世时,把活羊用火炙烤使之口渴熬而喝酱油、醋然后杀之可肉味鲜美,谓之炙羊;把小口罐盖在嫩竹笋上使竹笋长满小罐而鲜嫩谓之盘笋,所谓“炙羊盘笋”,犯下滔天罪孽,死后被打下十八层地狱,备受折磨,憔悴不堪,饥饿难忍。目莲母托梦给目莲,要他送饭去地狱。因地域饿鬼太多,目莲几次送饭均被饿鬼抢食净光,后在仙人指引下,他将乌饭树嫩叶搅烂,取其浓汁浸泡糯米,过一夜后将浸泡过的糯米淘净煮熟,即成乌饭。乌饭有颜色,小鬼不敢争抢,其母不致挨饿。^③在江南,对母亲的敬恋,流传着目莲敬母的故事。斋会上,“民间讲经先生则讲唱河阳宝卷中的《目莲卷》和《目连救娘卷》。”听的人直到夜深方散去。^④

建德清明的“青粳饭”通过与传说故事的联结表达敬母。青粳饭是一种用杨桐叶、细冬青等舂碎之后,混在米饭中做成的一种食品,可冷食。这是为了纪念春秋战国时,被晋文公烧死的介子推而特制的。传说介子推帮助介子推晋文公登上王位后,不愿接受封赏,悄悄地回乡探母。晋文公亲自带人一路寻到介子推的家乡。介子推背上老母夺躲到山上。晋文公就放火烧山,意在逼介子推下山受封赏。谁料介子推就是不肯下山,与老母一起被烧死在山上。晋文公后悔莫及。那一天,正好是清明节的前一天。晋文公就下令,定这一天为寒食节,全国禁火一天,只能吃冷食。”^⑤介子推的故事可以从多重角度解读,我们分析其中的亲缘关系,即母子关系;以子对母的孝,体现长幼关系中的孝,即幼孝顺长。

夫妇有别是儒家伦理的另一重要原则。在建德,正月初一的第一餐早饭,都由主男下厨来烧,而主妇是禁止下厨的,否则,据说这一年就会交“倒灶运”。^⑥这里不

① 新明:《盛泽童子赛会记趣》,《新盛泽》,1929年8月29日。

② 丁世良:《川沙县志》,《中国地方志民俗资料汇编》(华东卷)北京:书目文献出版社,第33页。

③ 秣陵镇志地方志编纂领导小组:《秣陵镇志》,南京:南京出版社1992年版,第269页。

④ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社2008年版,第44页。

⑤ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第117页。

⑥ 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第112页。

是所谓的尊重妇女,反而表明了对妇女的一种歧视,而这种歧视只不过反映了儒家思想中的夫妇有别意识。

(三) 家庭的归属感

新年包含的一个重要意义是团圆。家庭的归属感最容易在这样的节俗中形成。在浙江建德的乡村,“年前的某一天晚上,全家总动员,拌的拌,夯的夯,切的切,乒乒乓乓好不热闹。那几天,整个村子里听上去响声一片,闻起来香气扑鼻,真的是旧历的年底毕竟像年底。”^①“全家”,表示家庭功能中的经济生活的协作功能。家庭关系是静态的,在具体的事情里,通过动态的运作才能显示关系。“整个村子”,是共同体在春节中形成的氛围,此氛围是一个共同体的归属感和认同感,这种归属感、认同感是大家都做一些大家认为应该做的、属于本地的快乐事情。

吃过年夜饭之后,江南人开始守岁,浙江寿昌人称坐长寿夜。据说坐长寿夜是为了驱赶怪物“年”的侵害,后来就演变为一种风俗。坐长寿夜是一件很无聊的事。为了不打瞌睡,要炒一大锅子的瓜子来嗑,还要生一大盆的火,火炉里埋一个柏树桩,让它慢慢地放出一股带有柏木味的烟。有人说这烟能驱“年”,也有人说,柏木象征着永久,燃柏木,表示香火不断。长寿夜坐到子时,放一通鞭炮,然后关上大门。据说过了子时,“年”就不会来害人了,也就是说,这个年已经平安地过来了。”^②通过守夜这个习俗,人们的家庭共同体意识在增强。

节日里,父母子女间关系最常见的构建便是体现在新年的压岁钱上。“年夜饭后,长辈持“压岁盘”给儿孙,内装茶食、糖果,并有红纸袋,袋中贮钱币,称‘压岁钱’。吴曼云诗:‘百十钱穿綵线长,分来角枕自收藏。商量爆竹×箫价,添得娇儿一夜忙’。”^③“旧俗,除夕岁首,长老与小儿子女压岁钱,以红绳穿制钱,其数百枚,盖取百岁之意。”^④晚辈们拿了压岁钱之后,会将它放在枕头下过夜。压岁钱,是家庭承绪的意义,即不能让孩子夭折,家庭关系以此代代传递下去。

夫妇关系的稳定常常因为子女的降生而巩固。在乡村日常生活里,夫妇之间相依为命,恩爱的夫妇久而不孕,便希望在节俗里求子。女儿节当天,村妇们聚在庙场听唱卷,并前往庙中求子,以希望夫妇关系融洽,生活幸福。范成大在《吴郡志》载道:“七夕,亦有乞巧会,令儿女辈悉与,谓之‘女儿节’。”“乡间儿女聚在庙场讲唱《河阳宝卷》中的《牛郎织女卷》即为乞巧会,是日一般多妇女参加。张家港的河阳山一带的刘神庙、高神庙、小王堂、城隍庙等都有这种讲唱相关宝卷的聚会。少妇在这一

^① 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第111页。

^② 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年12月第1版,第112页。

^③ 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版1992年版,第233页。

^④ 上海书店出版社:《吾乡风情》,上海:上海书店出版社1997年版,第217页。

天去庙中求子，因是巧日，必定灵验，由此庙中香火益旺。”^①

在中国传统社会，姑嫂、婆媳关系一直是难处理的，这是因为婆媳、姑嫂之间既没有直接的血缘关系，又没有直接的因缘关系，全靠伦理、道德、法律来维持。而且在传统中国有着“从夫居”的惯例，生活在同一个屋檐下，难免有冲突。在江南古镇，流传着这样一则婆媳关系的故事：

江南乡村，过去有个陋习：新媳妇进门后，往往姑嫂相争、婆媳不和。不是“有了媳妇（儿子）忘了娘”就是“凶阿婆刁难新媳妇”。话说，有一农家，娶了新媳妇，媳妇名为“巧姐”。夫家有小姑，小名“巧姑”。新媳妇进门后，白天下田劳作，晚上洗衣做饭，可算勤快。但是，俗话说“一只？子里盛饭，铜勺铲刀难免碰叮当。”自从嫂嫂进门，小姑就不再下厨。而菜咸了，汤淡了，姑嫂、婆媳间不免有点“疙瘩”。好在巧姐是个巧媳妇，时到“七月七”，约了小姑一起看巧云，“笃”巧针，一串串“巧话”逗得小姑乐咪咪。

姑嫂白相（玩）到下午，该做点心了。巧姐趁巧姑正乐，就邀它一起做点心。今天做点心可不像往常一样泡点粥或煮碗面疙瘩。只见巧姐一边和面，一边叫巧姑帮忙：加糖、撒芝麻，把面擀成薄片，还让巧姐用剪刀在薄面上剪两刀，成一个“心”形，再放入油锅中？。巧姑第一次做这种点心，一出油锅，就尝了一片，甜、酥、香、脆！真佩服嫂嫂心巧、手巧。

巧姐叫巧姑先端给婆婆吃。

婆婆在堂屋里问：“这啥格点心？”

新媳妇抢着应声：“巧果。”

婆婆又问：“啥人做格？”

新媳妇又抢着说：“巧姑。”

婆婆吃了几块，连声称赞，还把“巧果”装了一小篮，让四邻八舍的乡亲们尝个新。逢人便说：这是巧姑做的“巧果”，当中还有个“巧心”呐！邻居都夸巧姑心灵手巧，争着向巧姑学做“巧果”。巧姑说是嫂嫂做的，嫂嫂说是巧姑做的。从此，姑尊嫂，嫂爱姑，婆婆看了也欢喜。以后，“七月七”，姑嫂一同做巧果，就相沿成俗。还端了篮，送邻居、送亲友，看谁的心巧、手巧，有人还把“巧果”传成了“巧姑”。

②

江南七夕节“送巧果”以此流衍。在节俗里，人们通过诸如此类的一些活动反映和促进家庭关系中和谐的姑嫂关系，同时又把这种关系转化为了邻里关系，希望一个共同体中的所有姑嫂关系都和谐。

在南京秣陵镇，农历四月初八有“送夏”习俗。“送夏”即给刚出嫁的女儿送夏

^① 梁一波：《张家港风俗》，南京：凤凰出版社 2008 年版，第 41 页。

^② 顾雨时：《千灯纪韵》，南京：凤凰出版社 2008 年版，第 106-108 页。

令物品，如衣、扇、食品等，供女儿转送其姑嫂，希能和睦相处。^①江南地区的归宁让已经出嫁的女儿深切感受着家庭的温馨。在农历二月二除了祭祀土地神，祈佑保丰收之外，也有接女儿回娘家之俗。“贫穷人家称‘二月二，龙摆尾，家家都接讨债鬼。’”

^②已出嫁女儿会在冬至当日或前一天回娘家探望父母亲戚，并要带上一些礼物。

在重阳这一传统节日里，江南地区的父母会迎已出嫁的女儿回家，食花糕，叙家常，所以重阳节亦称女儿节。“近代均设宴于台榭，载酒具、茶炉、食榼。或赁园亭；或闾坊曲以为娱乐。父母家必迎女来食花糕，亦曰女儿节。”^③花糕的款式也是精巧的：吴俗九日制米粉五色糕，名重阳糕，一名骆驼蹄，亦名菊花糕。以糖××和为之，面枣栗星星然，曰花糕。糕肆标纸彩旗，曰花糕旗。父母家必迎女归安，食花糕。^④在张家港的河阳地区，中秋节前几日，各家相送月饼，城里送乡下，子女送父母，女婿送岳父母，也有长辈送小辈的。^⑤馈赠月饼，家庭成员之间的亲情在加深。

^① 秣陵镇志地方志编纂领导小组：《秣陵镇志》，南京：南京出版社 1992 年版，第 269 页。

^② 秣陵镇志地方志编纂领导小组：《秣陵镇志》，南京：南京出版社 1992 年版，第 268 页。

^③ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社 1998 年版，第 276 页。

^④ [清]袁景澜：《吴郡岁华纪丽》，南京：江苏古籍出版社 1998 年版，第 276 页。

^⑤ 梁一波：《张家港风俗》，南京：凤凰出版社 2008 年版，第 49 页。

第三章 共同体关系的构建

在德国社会学家滕尼斯(Tonnies)那里,共同体所表达的是传统社会里那种守望相助、富有人情味的密切关系。这样的关系,从空间角度,直接体现为地缘关系。他发现:“一切对农村地区生活的颂扬总是指出,那里人们之间的共同体要强大得多。……因此,共同体本身应该被理解作为一种生机勃勃的有机体。”^①近代江南乡村,以市镇为中心,数个村落构成的社群是乡民生活的基本空间单元,其间存在的共同体意识,在节俗中显现出来。

一. 共同体意识的孕育

作为村民们生活的一个共同体,村落有着不可替代的凝聚作用。人们为了更加紧密地团结,时常有一些增强集体感的活动。总管信仰既是这样一种信仰活动:总管姓金名七,金家村(常熟)人。明嘉靖间,浙江沿海一带,时遭倭寇侵扰,农村受害最深,地方官吏漠不关心,当地居民只得自动组织,保卫家乡。金七就是金家村自卫组织的领袖。一次获得密报,倭寇将于元宵节大举来犯,金乃召集村民严加防备,并命其部下勇健者三人,带同群众,身穿彩衣,面涂朱墨,装作天神狞鬼,突然出击,倭寇惊为神灵出现,连夜窜逃。后再举来犯,金七和他的部下力战身殉。地方上不忘他抵御倭寇的功绩,奏请朝廷,封为总管,城乡立庙祭祀。部下三勇士群呼为“三相公”,即赛会时饰草野三将,一臂鹰,一挟弹,一荷锄(据传三勇士中两人好射猎,其一为农民,故装束不同)。其余死难群众,统称为“伤司”。旧时每逢春季,全县各庙举行赛会,以总管庙为最盛。农村中还有水会,出动无数“挡船”,船旁满列兵器,使枪弄棍,象征当年的战斗。总管庙会中扮演的“伤司”,祈牲沥血,披头涂面,象征当年的誓师。这正表现出劳动人民敌忾同仇的意志和对民族英雄的追念。^②

金总管一金村,一个地域共同体;金总管,一个共同体的集体记忆。通过一些仪式,包括仪式上的传说,唤起一个村庄共同体的集体记忆,这个集体记忆,即归属感和认同感,亦即共同体意识:彼此共同处金村,患难与共。

在浙江上虞的“一个小小的乡镇”,有两件事情能使大众一心,那就是迎神和火灾。迎神的时候,大家被“敬神”的虔诚所统一,不容发生异心,所以每年的神会,总是组织得很广大很顺利的。火灾的时候,则因村子房屋稠密,容易延烧,往年大火,

^① [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会》,北京:商务印书馆1999年版,第52-54页。

^② 常熟政协文史资料委员会:《常熟掌故》,南京:江苏文史资料编辑出版社1992年版,第242页。

时常毁灭全村,所以对于这个共同的大患,也总是协力抵抗的。^①在每年的六月初六,村落里会组织名叫“斗火龙”的活动:这些水龙队的队员,平时各自干各自的事,一旦有火情,马上搬出家伙行动,只有到了每年的六月初六,四支水龙队才集体出来演练一次,久之,就成了一种风俗。^②斗火龙之“斗”的过程不是重点。重要的是,活动在六月初六,它作为一个节日而存在。另外,这是一个共同体为了对付共同的可能出现的灾害而建立的合作关系。

土地神祭,拜的是一方土地,集聚了一方生民。《清嘉录》中也记载,在清代“二日为土地神诞,俗称土地公公,大小官廨皆有其祠。官府谒祭。吏胥奉香火者,各牲乐以酬。村农亦家用户壶浆,以祝神厘。”^③凡是有行政建置单位的都有土地庙,而且官民共祭。二月初二在张家港河阳山地区又为土地公公的生日。这位土地公公是管理河阳里的土地神(过去十甲为一里,是古代最小的行政单位),以一位老公公形象出现,历千百年容颜不改,人们很是敬畏这位土地神。河阳桥的刘神庙(又称留神庙)的头山门,有土地公公的神像。在张家港地区恬庄北关公堂之北,及河阳地区的蠡浦墩,曾设有祭土地神的灶台。恬庄城隍庙也曾供奉土地神,这位土地神蓝袍、乌帽、满头白发,慈祥而令人敬畏。每到二月初二人们就要在土地神前进行祭祀,以鸡鱼猪三牲行祭,又以乐相伴,讲唱《河阳宝卷》中的《土地卷》,焚香点烛,一日祭完,以求在肥沃的土地上取得大丰收。^④里社是典型的共同体,祭土神是为了加强共同体意识。张家港凤凰地区的三月二十二庙会由社统一组织。社是一种民间组织,参加组织的都是社的成员。庙会这一天,社里有明确的分工,每个参加者都是义务自愿的。庙会这一天,社里有详细的安排,起点是港口高圣堂庙,途径恬庄到河阳桥刘神堂庙,穿过河阳山与小山的山口到达永庆寺东岳殿;然后按原路返回,经河阳桥刘神堂庙,最后到达港口高圣堂庙。^⑤

当数个土地庙共同行动,向上一级的神祠供献,称为“解天饷”。春中,苏州乡村各香社庙托“解天饷”之名,司香火者董其事,庙中设柜,收纳冥镪锡鏰,俗称钱粮。隸籍编民咸献纳,羽流缁流按户书诸籍,一副至十副不一等,纳必需费,或三钱四钱,名解费。纳稍迟,则遣人沿街擎黄旗鸣钲催之,谓之催钱粮。及民毕纳,则盛设仪仗鼓乐,舁神舆诣穹窿山上真观焚焉。香烟氤氲,燔燎腾鬱。符官賁奏纸,骑箭云,羽流嚙拜,钟岩声泠泠然,曰为境内民祈福祉也。是谓解天饷。^⑥这一仪式以另一个世界映射了这个世界。人们在敬神的时候,以整个村庄的名义,通过向一个更高级祠庙(穹窿山上真观)缴纳“钱粮”的方式,显示出个村庄的整体性。

^① 上海书店出版社:《吾乡风情》,上海:上海书店出版社1997年版,第29-30页。

^② 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社,2008年版,第124页。

^③ [清]顾禄:《清嘉录》,北京:中华书局2008年版,第44页。

^④ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社,2008年版,第9页。

^⑤ 梁一波:《张家港风俗》,南京:凤凰出版社,2008年版,第134页。

^⑥ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社1998年12月第1版,第79页。

农家有斋田头的习俗,以培育整个共同体的归属感和认同感。“中元,农家祀田神,村翁里保敛钱。于土谷神祠作会。刑牲叠鼓,男女聚观,与会之人,归时各携花篮果宝食物社糕而散;又或具粉团、鸡黍、瓜蔬之属,于田间十字路口,祝而祭之谓之斋田头。”^①在苏州乡村,中秋节有所谓“墟落秋千”,通过禳除一方之灾的仪式,构建共同体的整体性。以瓦叠成浮屠,四周燃灯,谓之“塔灯”。有的人家门前,竖起竹竿,系起绳子,架作桥形,悬灯十余,名“观音灯”,云以禳一方之疫病。间有水乡村镇,张放秋灯,月影人声,略有元宵余韵。^②从“月影人声”里可见村民们的互动。在这些活动中,村民们还通过保管一些节俗置备的公共财物,以及集体出资购买一些东西等方式,来增进和增强彼此之间的联系。“灯节期间,街市上陈列各式彩灯,常见的有:荷花灯、兔子灯、走马灯、萝卜灯等,丰收年成,农民还集资玩‘龙灯’。”^③“二月二”、“三月三”庙会上还比赛抬“抬亭子”。散会后,亭子由农民轮流保管,并负责来年出会。^④

吴地有春节期间照田蚕的习俗。“吴俗岁晚,乡村田家,就田中插长竿,以秃帚、麻秸、竹条缚诸竿首,燃为高炬。夹以爆竹,流星乱灑,和以钲鼓,喧闹四野,以照烛田塍,灿然遍垅。每深更举火,视火色赤白,以占水旱。焰高明亮者,为丝、谷丰稔之验,谓之照天蚕,一名烧田财。”^⑤作为春节的一个节目,照田蚕虽说是占验,似乎是人神关系,但秉烛夜游,更多地体现着一种共同体的快乐:袁景澜《照天蚕行》:遥村远火星出,田原照出同云黑。竹枝麻秸带叶然,缚向长竿看风色。遐尔灿然炳烛光,近陌列炬仍相望。老农偏精占验术,每从明亮卜丰穰。由来稼?稚民宝,贫家只望蚕桑好。夜间高焰西復东,赤白还凭占早潦。江头父老暗伤神,频年烽光照通津。他乡争及吴乡乐,岁岁田蚕养万民。

清光绪《周庄镇志》载:“闹元宵,乡人于田中立竿木,用稻草夹爆竹缚其上,举火焚之,曰烧田财,即照田蚕之意也。”^⑥昔时农历正月十五元宵节夜晚,吴中农家有用稻草在田头焚烧之俗,谓之“烧田头”,唯周庄此俗殊有独特奇趣,称之“打田财”。元宵节这天,在周庄沈万三故里东坨村牛郎庙的广场上,竖立一根桅杆,杆上横一根小竹竿,两端悬挂串串彩灯。桅杆顶端缚一圈圈稻草,内藏鞭炮,涂上薄薄一层易燃物体及烂泥,再糊上一层黄色纸张,呈元宝状,谓之“田财”。入夜,人们从四面八方携带鞭炮、爆竹及各色焰花火筒,扶老携幼云集到广场上,欢度良宵。待桅杆上彩灯内蜡烛燃尽,人头攒动,兴致勃勃地鸣放鞭炮、爆竹,点燃焰花火筒,用月

^① [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社,1998年12月第1版,第241页。

^② [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社,1998年12月第1版,第260页。

^③ 东山镇志编纂小组:《东山镇志》,南京:东山镇志编纂小组1989年3月版,第209页。

^④ 中共江宁县委员会、江宁县人民政府:《江宁县志》,南京:南京出版社1990年版,第284页。

^⑤ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,南京:江苏古籍出版社,1998年版,第355页。

^⑥ 叶骏良:《昆山文史选辑》,苏州“古吴轩出版社,2008年版,第856页。

炮、九龙抢珠，“五百鞭”或“一千鞭”对着杆上的“田财”轮番射击。刹那间，观者喝彩不绝，爆竹烟花在夜空呼啸，五彩焰火缤纷绚丽。有人使尽拿手绝招，将“田财”击中，鞭炮在空中鸣响，“田财”被点燃，观者为之欢动，广场沉浸在一片喜洋洋的氛围中。顿时，农家争先恐后拿着束束稻草到“田财”上去点火，当空挥舞，再去烧田角落。片刻，田野里火光似流星，祈声高亢悠长：“烧烧田角落，牵磬三石六……”希冀五谷丰登，国泰民安。^①在打田财的活动中，人们在欢乐的氛围里，联系得更加紧密。

二. 乡邻关系的生成

近代江南乡村的传统节俗，不但孕育了整体的共同体意识，通过年复一年的仪式及其活动，地缘性的乡邻关系亦在其间生成。

（一）村落内的邻里关系

“与道友说理，与亲戚情话，邂逅园翁溪叟，则问桑麻，课晴雨，道乡里旧闻。”^②这首诗简单而贴切地描绘了江南乡村的邻里生活。平日里，邻里之间的交往，情境就是如此。乡民的交往状态，节日与平日是一样的。

近代江南乡村，生活在同一个村落的乡民以迎神赛会的方式，实现邻里之间的互动。二月二日为土地神诞，土地神俗称田公、田婆，古称社公、社母。因社公不食宿水，故社日必有雨，曰社公雨。“乡民醴钱作会，曰社钱。叠鼓祈年，曰社鼓。饮酒治聋，曰社酒。以肉杂调和铺饭，曰社饭。乡村土谷神祠，农民亦家具壶浆，以祝神厘。”^③清人袁景澜有《春社》诗：醴钱叠鼓绿杨村，梓里人来集庙下。……十家五家行挈队，斜阳万条远陇翠。^④这首诗描述了邻里互动的过程，体现了邻里关系的构建。正月十三，有赛猛将的习俗。各乡村农于是日刑牲醴，抬像游行，结綵设棚，坐神于内，邀他祠之神共饮，人皆霑醉，谓之“待猛将”。舁輿急奔，阅阡度陌，倾跌为乐，不嫌褻慢，谓之“赶猛将”。蠢蠢丁壮，举国若狂，逞酒意，任血气，铜角一声，两队并合前驱，赤棒纷争交击，杯盘对掷，巾幘飞坠，儿童骇鼠，邻翁喊哑，彼自以为乐。^⑤清人马元勋有一首《乡村观剧》诗：柳阴路曲聚村农，四角平台綵几重。胡蝶牡丹春梦短，桃花燕子丽情浓。祈年俗尚迎田祖，堕泪人犹说蔡邕。携稚来观多父

^① 叶骏良：《昆山文史选辑》，苏州：古吴轩出版社，2008年版，第855页。

^② [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第199页。

^③ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第60页。

^④ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第61页。

^⑤ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第27页。

老，日斜桑径醉扶筇。^①蚕农卖新丝：惟时，邻翁称庆，蚕妇相邀，挝鼓赛神，缣车鸣雨，花篱人语，柳户风香，景物清和，丝转白雪。^②邻翁相请，蚕妇相邀，整个村落以迎神的名义，走动起来，邻里情谊为之增进。村落之内的赛会，实属以娱神的名义娱人，娱人其实就是乡邻间的娱乐。

村落里的邻里关系还通过游戏体现出来。丰子恺先生的“隔壁”谭福山是开炮仗店的，妻子人称“三姑娘”。（正月初四晚上）丰子恺父亲“兴致特别好，饮酒过半，叫把谭三姑娘送的大万花筒放起来。这万花筒果然很大，每个共有三套。一枝火树银花低了，就有另一枝继续升起来，凡三次。谭福山做得真巧。……我们放大万花筒时，为要尽量增大它的利用率，邀请所有的邻居都出来看。作者谭福山也被邀请在内。大家闻得这大万花筒是他做的，都向他看。”^③谭福山的左邻右舍，都成为他作品的欣赏者。

做年糕，是江南乡民在新年之前必备的食品。年糕的制作的需要通力合作，这是邻居的帮忙就显得尤为重要了。“这糯米年糕又大又韧，自己不会打，必须请一个男工来帮忙。这男工大都是陆阿二，又名五阿二。因为他姓陆，而他的父亲行五。”^④生活在同一村落的乡民，在生产劳动中通过彼此的帮忙，增强了邻里关系。这种帮忙除了表现在平时的农耕劳作里，在节日里同样如此。

中国是一个崇尚“礼尚往来”的社会，古语云：来而不往非礼也。传统节日里，大家互赠礼物以示亲近和友好。人们喜欢以各种含有某种符号意义的工艺礼品互赠，尤其在庶民百姓中，当他们无权可倚，无富可耀时，唯一的骄傲便是他们的勤劳、智慧。他们以简朴的材料，丰富的情感，无拘无束的想象力和创造力，制成各种美好的民间工艺品，也创造了一种清新、纯朴的馈赠风格。^⑤上述丰子恺“隔壁谭三姑娘”每年“总是特制了万花筒来分送邻居，以供新年添兴之用。此时谭三姑娘打扮得花枝招展，声音好比莺啼燕语。厅堂里的空气忽然波动起来。”^⑥正是这新年里的馈赠，邻里关系得到表达。端午节吴地有送端午红的习俗。“吴中竞尚丽巧。端午节物，兰闺彩伴，各赌针神，炫异争奇，互相投赠，新制日增。”^⑦冬至时，乡邻之间还互送一些秋后物产，以示友好。“在冬至或冬至前一晚举行，俗称冬至夜饭。在乡邻之间互送秋收后的物产，如藕、莲子、芡实（河阳称野鸡巴头）、血糯、红赤豆以及渔猎实物。”^⑧不论馈赠的是食品、吉祥物，还是娱乐玩具，重要的不是礼物内容，而是乡邻们彼此间相互关心的情意。

① [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第75页。

② [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第149页。

③ 丰子恺：《丰子恺文集》（6），杭州：浙江文艺、浙江教育出版社1992年版，第703页。

④ 丰子恺：《丰子恺文集》（6），杭州：浙江文艺、浙江教育出版社1992年版，第698页。

⑤ 仲富兰：《中国民俗文化学导论》，杭州：浙江人民出版社1998年版，第490页。

⑥ 丰子恺：《丰子恺文集》（6），杭州：浙江文艺、浙江教育出版社1992年版，第699页。

⑦ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第177页。

⑧ 梁一波：《张家港风俗》，南京：凤凰出版社2008年版，第57页。

年前的准备,人们为新年做着准备。在乡村,杀年猪就是其中一项重要的活动。“杀过年猪,还要请亲朋好友左邻右舍来好好吃一顿,东家则要割下猪身上最好的肉来招待客人。另外,像猪肝、猪血等放不了多久的东西,也要在这一天吃掉。”^①在邀请和馈赠中,亲朋好友之间的感情在增强。正月里的乡人们一起喝年节酒。清人袁景澜《年节酒》词:农家供具尚率真,割鸡剪韭享比邻。竟说去年田稻熟,开怀同醉甓头春。^②在社日,乡民也聚会乡饮。汉代应劭《风俗通》云:“社非地祇也。凡社日,四邻并结综合社,备牲醪,为屋于树下,先祭神,然后享其胙。”^③唐代张籍诗:今朝社日停针线,起向朱樱树下行。故社日妇女不用针线。两首诗说明了社日并非是神圣的祭祀,而是乡民们的自娱自乐。乡人通过乡饮方式,构建起邻里的关系。郑康成曰:百家共一社。《明史》:里社,每里一百户,立坛一所,祀五土五谷之神。^④这说明了“社”的空间范围,即乡村共同体。

在江南乡村夏日的夜晚,男女老少聚坐在一起纳凉。凉风习来,大家指点星空,谈论着津津乐道的趣事奇闻。河边、桥头、树下都有他们惬意的身影和爽朗的笑声。

《诗·唐风》写道:“三星在天”,妇女知天文也。《幽风》也云:“七月流火”,农父知天文也。乡里间农夫妇女,往往于夏夕乘凉露坐,指点天星,以为笑乐。“与时,男妇老稚,杂坐绳床,指点明星,互相笑语,其说虽似无稽,然亦未始无所本云。”^⑤

元宵节,村庄“争集社夥,扮演马灯杂剧、传奇故事,门异争新。杂以龙灯煜爚,饮飞捷舞,黄烛照田,星流电掣,舆猛将神,循行墟落,以驱疫癘,名走夜会。年时丰稔,自正月三日起至元夕止”。^⑥袁景澜《马灯》词:乡里健儿好身手,龙灯疾舞饮飞走。-----金钱买夜元宵乐,越阡度陌争来瞻。^⑦“越阡度陌”便是邻里互动。由于种种原因,村邻之间也有贫贱之别。透过元宵节的彩灯,便能知晓。清人袁景澜有《元夕灯词》云:村妆社舞路肩摩,富贵门前灯彩多。^⑧又云:乡村或缚稻作棚,周挂杂灯,门径屈曲,入者迷误,名黄河九曲灯。或点小盏灯数十,遍散井龟门户,谓之散灯。其聚如莹,散如星,富者灯四夕,贫者灯一夕。城乡远近,无非一灯,总谓之灯节,皆以禳除疫癘。^⑨虽然“富者灯四夕,贫者灯一夕”,但在共同的娱乐中,这种差别慢慢得以淡化。

^① 沈伟富:《风俗漫谈》,天津:天津古籍出版社2008年版,第110页。

^② [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第23页。

^③ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第60页。

^④ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第60页。

^⑤ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第218页。

^⑥ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第39页。

^⑦ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第40页。

^⑧ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第37页。

^⑨ [清]袁景澜:《吴郡岁华记丽》,南京:江苏古籍出版社1998年版,第46页。

（二）村落外的社群关系

节俗当然不只是以单一村落为单位，超越村落的活动所构建的关系虽然范围扩大，但只要没有越过市场共同体，它所构建的关系仍然属于笔者所关注的社群关系。

清明前后的“轧蚕花”非常热闹，活动超过一个村落。蚕农们竟赴寺庙祭拜蚕神。之所以用“轧”字，是因为届时人潮如涌，拥挤不堪，人挤人到极点。这种习俗在善琰、含山、新市、乌镇等地十分盛行，成为清明节与众不同的习俗。矛盾先生在散文《香市》中回忆了在乌镇普济寺昔日轧蚕花的情景。当地轧蚕花最热闹的是含山。含山高不足百米，真所谓“山不在高，有仙则灵”。相传蚕花娘娘在清明节化作村姑踏遍了含山地，留下了蚕花喜气，此后谁踏含山地，谁就会把蚕花喜气带回去得个蚕花四分。正是含山的仙气传说，把方圆几十里的蚕农都吸引来了。正清明这一天，含山格外热闹，方圆几十里的蚕农汇集在这弹丸之地，还有随之而来的小商小贩，其拥挤状况可想而知。“轧蚕花”的重头戏是在含山塘的河面上上演的。当地蚕农称宽大的河流为“塘”。含山脚下就是含山塘，宽阔的河面给蚕农竟展雄姿提供了水乡特有的舞台。但见塘河里大小船只，摩舷撞舳。擂台船上，各路拳师雄姿勃发，或一人表演，或两人对打，或舞刀弄棍，大显身手；标杆船上，以高高竖起的粗壮毛竹为标杆，爬杆者轻舒猿臂，表演各种惊险的杂技动作，令人惊叹；快船逐对赛快，紧锣密鼓，浪激飞舟。含山上、塘岸上、山塘桥上，挤满了围观者。他们或呼喊加油，或拍手叫绝，或欢呼胜利，或扼腕叹息，其情绪之激动，不下于球迷观看足球赛。^①除了轧蚕花，小满戏也是蚕农们特有的节日活动。“小满日是蚕神生日，届时盛泽丝业公所出资在祠内戏楼酬神演戏三天，周围数十里的蚕农都会前来进香看戏。”^②

春台戏之时，乡民们会几个村连成市，尽情地娱乐。“承平日久，乡民假报赛名，相习征歌舞。值春和景明，里豪世侠搭台旷野，赚钱演剧，男妇聚观。众人熙熙，如登春台，俗谓之春台戏。抬神款待，以祈丰祥。台用芦席蔽风日，谓之草台。……方其锣鼓开场，连村开动，茶篷酒幔、食肆饼炉、赌博压摊，喧聚成市，必两三日而罢。”^③“连村开动”、“喧聚成市”即指村落之外的娱神自娱。清人贝春乔《春台戏》词：前村佛会歇还未，后村又唱春台戏。敛钱里正先定期，邀得梨园自城至。红男绿女谷香来，万头攒动环当台。台上优伶妙歌舞，台下欢声潮压浦。脚底不知谁氏田，菜踢作藿麦作土。梨园唱罢斜阳天，妇稚归话村庄前。今年此乐腾去年，里正夜半来索钱。东家五百西家千，明朝龟突寒无烟。^④田头、前村、后村，可见春台戏的规模不小，应为村落外；但搬演地点在一个村落，可见是村落之间的互动。

^① 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社，2006年版，第87页。

^② 林锡旦：《太湖蚕俗》，苏州：苏州大学出版社，2006年版，第56页。

^③ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第74页。

^④ [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第75页。

元宵节乡民来到离村落不远的市里娱乐。又《灯市行》七言古诗：乡里儿郎能务农，结伴来寻闹几步。吴趋坊里最繁华，曼衍鱼龙不知数。就中擅名万眼罗，玉栅繚丝巧样多。糴谷余钱买归去，笑乐田间春梦婆。村庄姐妹亦来看，街路喧闐正月半。^①吴趋坊在苏州城里，乡里儿郎来此，超越了村落，为村落之外。但这一定是邻近苏城的村落。

^① [清]袁景澜：《吴郡岁华记丽》，南京：江苏古籍出版社1998年版，第48页。

结语：江南乡村社群关系网络的时空特征

深入近代江南乡村关系结构中，我们得以考察通过传统节俗仪式及其活动而形成的人际关系实际运作，并由此揭示社群关系构建的具体方式。由于传统节俗的稳定性，社群关系网络常常以静态和普遍的形式呈现出来，然而，这绝不意味着地域乡村关系网络可以超然于近代中国的时空存在之外，事实上，透过近代江南乡村关系的构建过程，我们可以发现，富于鲜明地域江南特色的社群关系网络也经历着缓慢的变化。

这一变化首先表现为时代性。

时代性的一方面意味着变化。近世以降，江南各层次市镇蓬勃而兴，渐渐成为一方共同体的生活中心，而市镇上的祠庙常常就是民间宗教中心，^①涵盖许多周边村落的庙会节俗在此进行。这是一个重要的变化。本来，单个村落中往往就是一个或几个家族，从村落的角度说，他们之间存在着地缘关系，从家族角度看，他们之间存在着血缘关系，“血缘和地缘的合一是社区的原始状态。”^②因此，以一个村落为主体的节俗，它所联结的其实主要是天然的血缘关系。在家族内部或村落中举行的以祭拜祖先、斋敬孤魂野鬼为主的仪式及其活动，也多显示出浓重的血缘关系特征。当节俗活动以整个社群为范围，其间的关系则多为地缘关系。“地缘关系是从商业里发展出来的社会关系。血缘是身份社会的基础，而地缘却是契约社会的基础。……从血缘结合转变到地缘结合是社会性质的转变，也是社会史上一个大转变。”^③可以很明显地看出，在近代以来的江南乡村，超过家族、村落范围的节俗活动明显增多，这说明，相应的社群关系正不断地向着商业“社会性质的转变”。

与此同时，传统节俗伴随着近代文明的步伐，也在悄悄地发生变化。比如，在盛泽，原先每届清明、上元和中元、小满节等，总要举行仪式，酬神演戏，随着时日的推移，迷信色彩逐渐淡薄。如1923年中元赛会，“在东社庙内陈列名花异卉，歌唱各种名曲，对唱山歌。”^④有人甚至提倡取法美国之华盛顿纪念会，南洋、菲律宾之嘉年华会，“扮演新奇，暗寓讽劝。”^⑤1924年得一次双杨会期间，上演京剧、昆剧、湖剧

文明戏、木偶戏，展览采桑、缫丝、络纬、卖绸的生活场景，还借盛泽绸业公所举办农业物产展览会，特别是生丝及丝织成品，各地竞相端出清样，琳琅满目。^⑥在吴江，跨省区的双杨迎神赛会，不但空间范围大大扩大，其间的人际关系互动也发生着变化。一个礼拜的赛会，沟通了蚕家、机户和绸商之间的信息交流。在物产展览和

^① 费孝通：《江村经济》，南京：江苏人民出版社1986年，第73页。

^② 费孝通：《乡土中国·生育制度》，北京：北京大学出版社1998年版，第70页。

^③ 费孝通：《江村经济》，南京：江苏人民出版社1986年，第74-75页。

^④ 《中元节赛会纪事》，《新盛泽》1923年9月1日。

^⑤ 蓬：《赛会小言》，《新盛泽》1923年9月1日。

^⑥ 周德华：《双杨会》，《吴江文史资料》第七辑，第186页。

物资交流中,地缘性的关系得到加强。可以看出,昔日节俗正日渐徒具形式,而为近代性的活动所充实和替代。

时代性同时也意味着因袭,通过对传统的因袭,将之纳入近代,成为近代地域生活的有机组成部分。比如,我们前面涉及的“照田蚕”,至少在宋时就有这样的节俗。宋范成大《吴郡志》卷二:是夕(指十二月二十五号)爆竹及雉,田间燃高炬,名照田蚕。岁节祭饗用,除夜祭毕,则复爆竹,焚苍术及避瘟丹。”^①清顾禄《清嘉录·照田财》:“村农以长竿燃竹。插田间云,祈有秋,焰高者稔,谓之”照田财”。^②方鹏《崑山志》:“岁朝或次日,束薪于长竿,为高炬,视火色赤白,以占水旱争取余烬置床头,谓宜蚕,名“照田蚕”。^③这应是苏州一带道光年间的情形。至清末,有人在谈到苏州乡村除夕风景时,亦涉及“照田蚕”,只不过名称改为“烧田财”:

某村落则于除夜高燃火炬,缚长竿之杪,照遍田土,一望烂然,如万点明星掩映于鱼塍坞间,各铺伙友下乡索逋者,当秉烛夜行时,忽遇此光明如昼,皆叹得未曾有。好事者前叩其故,据父老言,此本故事,相传能祈年谷丰稔。道光某年间,吾乡曾有是举,后果岁登大有,今犹有慕于斯风,亦聊尽田家之乐事而已。^④

纵观“烧田财”节俗从宋至清末演变,除了在时间上略有调整外,可以说,无论是其活动目的、仪式程序,还是参加对象、规模范围,可以说基本未变,之所以如此稳定,当取决于小家经济结构的形态和自然生态的稳定,从而,这一节俗在构建乡村关系过程中的作用方式亦大体相当。立足于近代,我们可以明显发现这一节俗及其关系构建的因袭性,无非“犹有慕于斯(古)风,亦聊尽田家之乐事而已。”

其次,缓慢变化中的社群关系网络从空间状态看,体现出鲜明的地域特征。

地域特征一方面意味着地域江南社会呈现出整体性。地域社会之构成,不完全是人为切割的结果,很大程度上源于地域社会的自然的整体性。带着文化人类学的敏感性,小田先生特别注意到地域江南存在的生态环境。他认为,地域江南之所以成立,有一点是不容置疑的,那就是自然生态。从这一基本要素出发,江南地域景观一目了然。作为整体的地域空间结构,江南地理呈环状梯级分布:

从西、而西南、而南一线缘饰着山丘,有宁镇山脉、天目山、黄山、莫干山、龙门山、会稽山、四明山、天台山,山体一般在700米以上;中部核心地带是苏南平原和浙北平原,地势低平,以太湖为中心,呈浅碟形,一般海拔2.5米;介于高低层级之间的是垄冈高地,从北部沿海,由东而西、而南、而东,连属成环。整个江南以太湖为枢纽,上纳山地之水,倾注入太湖,下泄至东海。宁绍北部虽被杭州湾喇叭口与

^① 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第94页。

^② [清]顾禄:《清嘉录》,南京:江苏古籍出版社1999年版,卷十二。

^③ 叶大兵、乌丙安:《中国风俗辞典》,上海:上海辞书出版社1990年版,第94页。

^④ 吴友如等绘:《点石斋画报》(大可堂版)第七册,上海:上海画报出版社2001年版,第320页。

杭嘉湖切开,但同属浙北平原,呈现出与环太湖地区基本相同的水乡景观。^①

综观地域江南,其中部核心地带,便是以太湖为中心展开的所谓吴文化,“小桥、流水、人家”是其典型的景观特征。而杭州湾之南的宁绍水乡与之十分相似,因为它们在自然生态环境上基本相同。在徽州山区、浙西山区、莫干山区、四明山区等边缘地带,那些山里人家与太湖地区的水乡人家,尽管在自然、人文景观以及生活状态等方面迥然相异,但他们同是江南人家。当然,地域江南从整体上看,还应包括介于高低层级之间的垄冈高地。

基于以上认识,在考察传统节俗中的江南乡村关系网络构建过程中,我们发现,以市镇为中心,包括其间的家庭、家族、村落和市镇在内的这些空间聚落,它们在关系网络结构中的地位大体相同,由于自然生态的不同,共同体的大小可能也会略有区别,但作为一个整体,江南乡村社群关系的性质及其构建方式,具有许多地域共同性,即江南一体性。

然而,小田先生进一步指出,在地域社会研究中,地域整体性不能代表社群的整体性;在同一地域内存在着一些不同类型的社群,社群才是构成文化整体的基本单位。费孝通指出,“从生活本身来认识文化之意义及生活之有其整体性,在研究方法上,自必从文化之整体入手。于是,功能派力辟历史学派对于文化断章取义之惯技,而主张在一具体社区作全盘精密之实地观察。”^②而且他认为,作为“社区分析初步工作”,“描画出一地方人民所赖以生活的社会结构,……是和历史学的工作相通的。……如果历史材料充分的话,任何时代的社区都同样的可作为分析对象。”^③按照这一思路,江南水乡共同体只是一种社群类型,它以自身的特殊性体现了江南社会文化的一般特征,但它不能说明江南社会的全貌。^④

因此,在考察传统节俗中的江南乡村关系网络构建过程时,我们常常注意到不同社群所表现出的特色。比如,在徽州绩溪的登源乡村,以市镇为中心的共同体是乡村社会生活的基本单位,如仁里共同体 11.27 平方公里,近五百户,周边环山,中有仁里古街,下辖七塔、耿川、辛田、阊坑、忠周和仁里等 6 个自然村落。^⑤登源乡村将一个在别处也许根本不受重视的花朝节,大张旗鼓地进行演绎。花朝定为农历二月十五日,村社“各出花盆为赛”,称“花果会”。^⑥乡民们认为,“做花朝是件大事,须整个村庄所有人家出钱出力来共同举办才行。”^⑦以花朝“大事”为理由,社主们实现了

^① 小田:《地域文化史研究的人类学路径》,《清华大学学报》(人文社科版)2009年第1期。

^② [英]马林诺斯基:《文化论》费孝通译序,北京:华夏出版社2002年版。

^③ 费孝通:《乡土中国》,上海:上海人民出版社2007年版,第85页。

^④ 小田:《地域文化史研究的人类学路径》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2010年第1期。

^⑤ 仁里村委会:《仁里概述》,程干展《仁里三街十八巷采风》;均见汪俊赓主编《千年仁里》(内部资料),(安徽)绩溪县瀛洲乡仁里村民委员会2009年,第3、51页。

^⑥ 沈复:《浮生六记》卷四“浪游记快”,天津:百花文艺出版社1997年,第123页。

^⑦ 汪笙友:《登源一带的花朝和烟火》,见汪俊赓主编《千年仁里》,第183页。按:花朝会的费用主要有三种方式:一是自由募捐,二是依丁口摊派,三是,专置“花朝田”,以收获积累基金;见程卓山:《八社花朝》,汪俊

邻里总动员。年复一年，仁里共同体以及周边数个共同体通过花朝节俗仪式及其活动构建起乡村共同体关系。^①山村有此特色，江南其它高地和水乡共同体亦复如此。

虞主编《千年仁里》，第181页。

^① 小田：《乡村共同体关系的传统构建》，待刊于《民族艺术》。

参考文献

一. 资料类

- [1]. [宋]龚明之. 中吴纪闻. 上海: 上海古籍出版社. 1986 .
- [2]. [宋]李靖德. 朱子语类. 北京: 中华书局. 1988.
- [3]. [明]张岱. 陶庵梦忆. 上海: 上海古籍出版社. 1982.
- [4]. [明]田汝成. 西湖游览志余. 上海: 上海古籍出版社. 1958.
- [5]. [清]袁景澜. 吴郡岁华纪丽. 南京: 江苏古籍出版社. 1998.
- [6]. [清]顾禄. 清嘉录. 南京: 江苏古籍出版社. 1999.
- [7]. [清]李斗. 扬州画舫录. 北京: 中华书局. 2007.
- [8]. [清]沈复. 林语堂译. 浮生六记. 北京: 外语教学与研究出版社. 1999.
- [9]. 叶大兵、乌丙安. 中国民俗辞典. 上海: 上海辞书出版社. 1990.
- [10]. 丁世良. 中国地方志民俗资料汇编 (华东卷). 北京: 书目文献出版社. 1992.

二. 专著类

- [1]. 吕宗力. 中国民间诸神. 石家庄: 河北教育出版社. 2001.
- [2]. 萧放. 中国民俗史 (明清卷). 北京: 人民出版社. 2008.
- [3]. 萧放. 岁时——传统中国民众的时间生活. 北京: 中华书局. 2002.
- [4]. 小田. 在神圣与凡俗之间——江南庙会考论. 北京: 人民出版社. 2002.
- [5]. 王骥. 江苏岁时风俗谈. 南京: 江苏古籍出版社. 1985.
- [6]. 苏州民俗博物馆. 苏州民俗. 北京: 中国民间文艺出版社. 1986.
- [7]. 刘克宗、孙仪. 江南风俗. 南京: 江苏人民出版社. 1991.
- [8]. 浙江民俗学会. 浙江民俗. 上海: 百家出版社. 1991.
- [9]. 姜彬. 吴越民间信仰民俗: 吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究. 上海: 上海文艺出版社. 1992.
- [10]. 彭振刚. 秦淮风俗. 南京: 南京出版社. 1995.
- [11]. 姜彬. 稻作文化与江南民俗. 上海: 上海文艺出版社. 1996.
- [12]. 蔡利民. 苏州民俗. 苏州: 苏州大学出版社. 2000.
- [13]. 费孝通. 江村经济: 中国农民的生活. 南京: 江苏人民出版社. 1986.
- [14]. 蔡丰明. 江南民间社戏. 上海: 百家出版社. 1995.
- [15]. 徐新吾. 近代江南农村. 上海: 上海人民出版社. 1991.
- [16]. 李学昌. 20 世纪常熟农村社会变迁. 上海: 华东师范大学出版社. 1998.

- [17]. 曹锦清. 当代浙江乡村的社会文化变迁. 上海: 上海远东出版社. 1995.
- [18]. 马昌仪. 中国灵魂信仰. 上海: 上海文艺出版社. 1998.
- [19]. 钟敬文. 民俗学概论. 上海: 上海文艺出版社. 1998.
- [20]. 王尔敏. 史学方法. 台湾: 东华书局. 1977.
- [21]. 钟叔河. 周作人丰子恺儿童杂事诗图笺释[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [22]. 丰陈宝、丰一吟. 丰子恺文集(6) [M]. 杭州: 浙江文艺、浙江教育出版社, 1992.
- [23]. [德]费迪南·滕尼斯. 林荣远译. 共同体与社会[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [24]. [日]柳田南国. 连湘译. 传说论. 北京: 中国民间文艺出版社. 1985.
- [25]. [法]卢梭. 爱弥儿[M]. 北京: 商务印书馆, 1991.
- [26]. 丰子恺. 缘缘堂随笔. 杭州: 浙江人民、浙江教育出版社. 上海: 东方出版中心, 2002.
- [27]. [法]爱弥儿·涂尔干. 渠东汲喆译. 宗教生活的基本形式. 上海: 上海人民出版社. 1999.
- [28]. [美]威廉·A·哈维兰. 文化人类学. 翟铁鹏等译. 上海: 上海社会科学院出版社. 2006.
- [29]. [美]J·L·斯图尔特. 闵甲、黄克克等译. 中国得到文化与宗教. 长春: 吉林文史出版社. 1991.
- [30]. [日]滨岛敦俊. 朱海滨译. 明清江南农村社会与民间信仰. 厦门: 厦门大学出版社. 2008.
- [31]. [美]戴维·波普诺. 社会学. 李强译. 北京: 中国人民大学出版社. 1999.
- [32]. [英]詹·乔·弗雷泽. 徐育新等译. 北京: 大众文艺出版社. 1998.

三. 论文类

- [1]. 徐吉军. 吴越的民俗与信仰. 民间文艺季刊, 1989.4.
- [2]. 叶世蓀. 旧上海节俗的流变. 上海师范大学学报, 1989.4.
- [3]. 顾希佳. 太湖流域民间信仰中的神灵系统. 世界宗教研究, 1990.4.
- [4]. 何平. 风俗——传统文化中的重要层面——谈《江南风俗》. 东南文化, 1992.1.
- [5]. 黄强. 中国江南民间“送瘟船”祭祀活动研究. 民族艺术, 1993. 3.
- [6]. 潘国英. 苏州民间人鬼信仰及其祭亡习俗. 东南文化, 1993.6.
- [7]. 徐龙梅. 南京岁时节令习俗. 江苏地方志, 1997.4.
- [8]. 刘庭捷. 西湖灯会. 人民画报, 1983.1.
- [9]. 张继舜. 越乡民俗花絮. 浙江民俗, 1983.2.
- [10]. 莫高. 杭州民俗概述. 浙江民, 1984年2—3.
- [11]. 王似锋. 浙江风俗特点探析. 浙江方志, 1988.6.
- [12]. 徐杰舜. 越民族风俗述略. 浙江学刊, 1990.6.
- [13]. 钟铭. 湖州“蚕花王圣”小考. 民间文学论坛, 1993.3.
- [14]. 方梅. 江浙宝卷中神鬼信仰的体系及其内涵浅探. 东南文化, 1993.3.
- [15]. 王立军. 浙北蚕俗. 民俗研究, 1993.4.

- [16]. 林剑鸣. 会稽“淫风”考. 历史研究, 1995.1.
- [17]. 朱元桂. 绍兴分龙日和水龙会. 民俗, 1997.2.
- [18]. 张吉林. 湖州蚕文化. 东南文化, 1997.2.
- [19]. 徐斯年. 漫谈绍兴目连戏. 鲁迅研究月刊, 1988.7.
- [19]. 蔡丰明. 绍兴目连戏与民间鬼神信仰. 民间文艺论坛, 1990.2.
- [20]. 蔡丰明. 江南民间的社戏演出及其主要类型. 中国民间文化, 1995.1.
- [21]. (日) 滨岛敦俊著. 沈中琦译. 明清江南城隍考: 商品经济的发达与农民信仰. 中国社会经济史研究, 1991.1.
- [22]. 陈学文. 明清江南蚕俗和蚕文化. 农业考古, 1992.3.
- [23]. 赵世瑜. 明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较. 史学集刊, 1995.1.
- [24]. 薛理勇. 上海春节风俗话旧. 上海文史, 1991.1.
- [25]. 朱小田. 近代苏南的民俗变迁. 历史教学问题, 1991.4.
- [26]. 小田. 近代江南庙会经济管窥. 中国经济史研究, 1997.2.
- [27]. 周振鹤. 释江南. 中华文史论丛, 49 期.
- [28]. 王家范. 从苏州到上海: 区域整体研究的视界. 档案与史学, 2000.5.
- [29]. 孟才. 苏州纪行. 旅游杂志, 1938.12.6.
- [30]. 雷妍. 水之乡——苏州. 中国文学, 1944.11.1.11.
- [31]. 柳诒徵. 说吴. 史学与地学, 1927.2.
- [32]. 顾炳权. 上海竹枝词与上海地方志. 档案与历史, 1986.3.
- [33]. 冯菊年. 读《吴县志》看吴县的地方特色. 江苏地方志, 1994.3.
- [34]. 沈安安. 家庭文化模式对上海妇女地位的影响. 学术季刊, 1994.1.
- [35]. 董国礼. 中国农民乡土主义取向的社会变迁——以昆山周庄为例. 社会科学辑刊, 1999.1.
- [36]. 董国礼. 中国农民的宿命观及其嬗变——以江苏昆山周庄镇为例. 南京社会科学, 1999.6.
- [37]. 曹锦清、张乐天. 传统乡村的社会文化特征: 人情与关系网——以一个浙北村落的微观考察与透视. 探索与争鸣, 1992.2.
- [38]. (日) 稻田清一著. 张桦译. 清末江南——乡村地主生活空间的范围与结构. 中国历史地理论丛, 1996.2.
- [39]. 陈剩勇. 明代浙江: 乡村社会、农家生活和社会教化. 浙江社会科学, 2000.1.
- [40]. 徐茂明. 明清江南社会的生动画卷. 苏州大学学报, 2000.3.
- [41]. 方行. 清代江南农民的消费. 中国经济史研究, 1996.3.
- [42]. 戴鞍钢. 近代上海与周围农村. 史学月刊, 1994.4.
- [43]. 朱小田. 传统庙会与乡土江南之闲暇生活. 东南文化, 1997.2.
- [45]. 朱小田. 近代江南茶馆与乡村社会运作. 社会学研究, 1997.5.
- [46]. 小田等. 社区体系与乡村发展——近代江南乡村发展缓滞的一种解析. 铁道师范学

报, 1998.2.

致 谢

五月，缤纷的校园，即将成为母校。

感谢辅我之恩师朱小田。正是导师知识的传授，使一个原本专业基础薄弱的我，通过三年的学习，领略了历史学的深厚。在论文写作过程中，小田导师不厌其烦地悉心指导，细至如何阅读资料，付出心血之多，或在学生之上。每次抱回导师提供的一大包书时，除了感激，便是让导师操心的愧疚，暗暗对自己说：好好写论文。三年来，导师给予学生的不仅是专业知识，更多的是导师新颖的历史视角、独特的思考维度、严谨的治学态度，以及对待学生的宽容与耐心。导师人格的魅力将是学生一生的榜样。感谢传授我专业知识的叶文宪教授、高钟教授、董粉和教授、袁成亮教授、张笑川老师。

感谢育我之父母。二十六年来，父母给予了太多。父亲关切的目光、母亲温暖的叮咛，始终陪伴着我。感念之余，多有惭愧。愿今后自己更加努力，以慰父母。

感谢助我之同窗。同窗三载，今要分别，虽是遗憾，又何必悲伤。惟愿他日相逢，为君饮一庆功酒。他们是：杨文彬、罗操、孙多忠、胡孝林、杜晓彦、王金进、桑晓丹。感谢兄长杨文彬，替我工作上的分担，辛苦你了；感谢兄长罗操，在论文写作中的指导和关心，愿你在华师进步、快乐；感谢同门姐妹杜晓彦，给予我学习上的帮助，生活上的照顾；尤舍友桑晓丹，结友如卿，三载不虚。

感谢伴我之良友。感谢给我最初读研信念的周文木，与我快意人生的刘媛媛，时常惦念我的徐丹丹。因为有你们的陪伴，求学路上不再孤单。你们给了我前行的勇气和动力。

回望三年，有得有失。前路漫漫，走好每步。谨祝师长桃李芬芳，父母健康平安，同窗鹏程万里，好友梦想成真。纸短言长，仅以此文，敬谢每一位关注我成长之人。

朱 蕾

2011年5月

作者简介

朱蕾（1987.1-），女，汉族，籍贯江苏省盐城市。2008年6月毕业于盐城师范学院师范英语专业，获文学学士学位。2008年9月考入苏州科技学院人文学院专门史专业，攻读硕士研究生，师从朱小田教授，主要研究方向为中国近现代社会史。在攻读硕士期间发表的文章有：

[1]．朱蕾．当代爱国主义对民族主义的精神诉求．考试周刊．2009年第35期

[2]．朱蕾．浅谈中秋习俗中的浪漫文化——以江南传统仪式为考察中心．神州民俗．2010年8月