

导 言

民俗是群体的生活文化。有群体生活的地方就有民俗，一位资深民俗学家说得很形象也很贴切：“人民生活在民俗当中，就像鱼类生活在水里一样。”^①民俗对人们的生活和群体的存在如此重要，是因为民俗包含着人们相处、互动以及相互理解的最基本的文化指令，包含着人生最基本的行为方式。

中华民族有着悠久的历史 and 灿烂的文化，与这个民族千秋万代的生活相伴相随的民俗无疑也源远流长，大量考古材料向我们展示了充分的证据。对民族早期的生活来说，民俗如影随形，这是一个自然的过程，一种自发的过程。一个民族要达到对民俗的自觉阶段，通常是很晚的事。对民俗的自觉可以区分为三个层次或水平：第一个层次是关注民俗、搜集并记录民俗，其结果是积累关于民俗事象的资料；第二个层次是为了实际目的（例如经邦治国、移风易俗）而评论取舍民俗，其结果是形成对民俗的评价和议论，形成尚未系统化的理论观点；第三个层次是民俗理论的系统化，也就是民俗学的学科建设。前两个水平在汉代以后的历朝历代不断得到发扬光大，但是，直到现代才发展到第三个层次。

钟敬文：《新的驿程》，中国民间文艺出版社 1987 年版 第 444 页。

中国人很早就达到了对民俗的自觉。早在《诗经》成书的周代采风问俗已经成为政治制度和文化制度，后来的知识分子相沿成习，积累了大量的民俗资料。早在《周礼》的时代（成书于先秦，流行于汉代）中国的上层人物就已懂得对民俗进行加工利用；一部《周礼》，与其说是周代的礼制礼法，不如说是周代民俗的礼制化和官制化。^①成书于西汉但主要取材于先秦的《礼记》与《周礼》一样，主要是对礼（俗的高级形式）的整理，同时也论及俗产生的原因、俗与意识形态如礼、政、教的关系。例如《礼记》有一段是这样说的：“凡居民材（材性）必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗，刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗，齐其政，不易其宜。”^②到东汉王充著《论衡》、应劭撰《风俗通义》的时候，学者们对民俗事象的评论、对民俗规律的探讨不再是一鳞半爪，而已发展到专文专著了。这标志中国人对民俗的自觉达到了一定的高度。

我们看到，中国的民俗研究发轫很早，然而，中国民俗学却直到“五四”新文化运动时期才得以诞生。民俗学在国际上通用的学名是“folklore”，是由英国学者汤姆斯（William John Thoms, 1803—1885年）于1846年提出来的。中国民俗学在1918年北京大学发起的歌谣征集活动中揭开序幕，并于二十年代以北京大学的《歌谣》周刊和中山大学的《民俗》周刊为主要阵地发展起来。在二十年代，中国有了专门的民俗学刊物，有了一群热心于民俗调查、民俗研究的学术队伍，并且在一些大学里开设了民俗学课程。民俗研究在中国发展成为一门学科，中国的民俗自觉达到了它的第三个层次。中国民俗学此后七十多年的学术积累，一方面为我们今天撰写民俗志准备了丰富的

张紫晨：《中国民俗学史》，吉林文史出版社1993年版，第37页。

王梦鸥：《礼记今注今译》，天津古籍出版社1987年版，第181页。

见高丙中《民俗文化与传统生活》，中国社会科学出版社1994年版，第10页。

资料，另一方面也为我们构筑民俗志的理论框架提供了可资借鉴的科学依据。

一、民俗的定义与属性

民俗学至今有近 150 年的历史，当初汤姆斯把民俗定义为“人民的知识”，此后，由于各个国家的文化学术背景不同，由于学者们看待民俗的角度和观点不同，民俗一直没有一个公认的定义。从我们所了解的资料来看，民俗的定义不下 100 种，仅美国学术界有代表性的定义就有 24 种^①。我们分析这些定义差异之处，一是对“民”(folk)的看法不同，二是对“俗”(lore)的界定不同。

谁是民俗的主体？也就是说，谁是民俗之“民”？对于这个问题，不同时期的民俗学家有不同的回答。十九世纪的民俗学家有两种代表性的观点：一种认为“民”实质上是指古人，一种认为“民”是农民^②。相比之下，二十世纪的学者对民俗之“民”的认识要深入得多、全面得多。美国学者萨姆纳(William Graham Sumner, 1840—1910 年)在 1906 年出版的《民俗》(Folkways)一书中阐明原始人、古人创造民俗，现代人继承古俗也创造新民俗。他认为，有社会生活就有充分的民俗存在，“社会生活包括创造民俗并运用它们”；民俗不是产生在人类早期，而是产生在社会的各个时期，只要人们以群体的方式存在：“人们结成群体处在一定的生活条件之中，他们具有在那种生活条件下显然相似的需要，其需要与其条件的关系构成属于饥饿、爱欲、虚荣和恐惧的利益，若干人同时满足利益的努力造成了群众现

参见张紫晨主编：《中外民俗学词典》“附录”，浙江人民出版社 1991 年版。
见 Richard M. Dorson 编 *Peasant Customs and Savage Myths: Selections from the British Folklorists*, The University of Chicago Press, 1968, p. 238.

象，群众现象经过谐调、反复而达到广泛的一致，这就形成了民俗。’^① 既然任何时代的人都需要民俗，都继承并改造前人的民俗以至创造新民俗 那么 民俗之“民”决不限于古人 也决不限于农民 而是指任何时代的人。在扩大民俗之“民”的范围的问题上，美国当代极有影响的阿兰·邓迪斯(Alan Dundes)教授比他的前辈更进一步。他说：“‘民’可以用来指任何人类的群体，只要这个群体至少有一个共同点。至于这个联系群体内部各个体的共同点究竟是什么，则要看具体情况。它可以是相同的职业、语言，也可以是共同的宗教，等等。重要的是，这样一个因为某种理由而结成的群体必须有一些它确认为属于自己的传统。’^②

自从二十世纪初民俗学进入中国学术界以来，中国学者对民俗之“民”的认识也经历了一个结合中国民俗的实际状况不断深入的过程。胡愈之在 1921 年提出“民”指民族全体，一是因为 folklore 研究的对象是民族全体创造的，并且流行在全民族之中；二是因为它们表现了民族共通思想和感情。北京大学于 1922 年创办《歌谣周刊》，该刊的《发刊词》认为“民”指国民^③。两者都认为中国民俗的主体是中国人，既没有限定阶级、城乡，也没有限定时代。中山大学于 1927 年创办《民间文艺》并于 1928 年改为《民俗周刊》该刊的《发刊词》确认“民”指平民 即相对于皇帝、士大夫、僧道的农夫、工匠、商贩、兵卒、妇女、游侠、优伶、娼妓、仆婢、惰民、罪犯、小孩等民众^④。从七十年代末以来，中国民俗学界对民俗之“民”的认识又有了新的发展。1983 年 5 月，中国民俗学会在北京成立，该会理事长钟敬文在学会

高丙中：《民俗文化与民俗生活》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 187、189、192 页。

② Alan Dundes: *The Study of Folklore, Englewood Cliffs*, 1965, p. 2.

③ 参见高丙中：《民俗文化与民俗生活》第 31—33 页。

同上书，第 35—38 页。

成立会议上的长篇演讲代表了新的时期中国民俗学界对“民”的认识：“一个国家里大部分风俗是民族的（全民共有的），当然，民族里面又包含着一定的阶级内容。同样的过年，喜儿、杨白劳的和黄家地主的就很不一样。但是他们都要在同一天过年，这也是事实。所以重要的民俗，在一个民族里具有广泛的共同性。它不仅限于哪一个阶级。”^①他在这一演讲中还说明，民俗之“民”不仅生活在农村，而且生活在都市；不仅生活在古代，而且生活在现代。其实，只要是社会的人，就未能免“俗”，普通人是如此，看似不普通的人或阶层也是如此。

总而言之，中外民俗学界对民俗之“民”的界定都经历了多种变化。过去有人把“民”看作野蛮人、古人、乡民、劳动人民、平民，现在依然有人持类似的看法，但是，现在比较全面的观点是把“民”定义为任何社会、任何群体的人，即各种家庭成员、乡村成员、社团成员、市镇成员、民族成员等，因此，民俗学家调查研究的对象可以是家和家族、村镇、团体、民族或国家。

民俗之“俗”是对西文 *folklore* 的“lore”的翻译，并不完全等同于中国古代文献里和日常用语里的俗、风俗、习俗、礼俗等词语。“lore”的字面意思是知识，因为它实际指习得的、约定俗成的、代代相传的文化知识，所以勉强译为“俗”。

在民俗学史上，形形色色关于民俗之“俗”的定义大致可以概括为三种观点。第一种观点可以称之为遗留物说。汤姆斯在 1846 年提出“*folklore*”的时候，他所谓的“俗”是指旧时的行为举止、风俗、仪式、庆典、迷信、叙事歌、谚语、传说、神话故事等。它们都是古代遗留在当今社会的东西。到 1871 年泰勒出版《原始文化》时，它们被直接称为“遗留物”（*survivals*）。第二种观点可以称之为口头文艺说。持这种

钟敬文：《新的驿程》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 383 页。

参见高丙中：《民俗文化与民俗生活》，第 46—49 页。

观点的主要是人类学家、美国加州大学人类学系教授威廉·巴斯寇姆(Willian Bascom)的解说很有代表性。他在1953年发表的《民俗学和人类学》^①一文中说:民俗学属于文化人类学的一个分支,而文化人类学研究当今各民族的风俗、传统和制度,“对人类学家来说,民俗是文化的一部分,但不等于整个文化。它包括神话、传说、故事、谚语、谜语、叙事歌谣和其他歌曲的歌词,以及其他次要的形式,却不包括民间艺术、民间舞蹈、民间音乐、民间服饰、民间医疗、民间风俗、民间信仰”。在这种情况下,一些国家或学科的学者不使用“民俗”而是使用“口头文学”“民间文学”“人民口头创作”等术语,后来它们都发展成专门的学科。第三种观点可以称之为民间文化说。此类说法早在1879年就有人提到,英国民俗学会当时的秘书高姆(又译甘美,G. L. Gomme)说:“民俗学可以说作包含人民一切‘文化’的学问”^②。后来法国民俗学家山狄夫(P. Saintyves)明确地说:“民俗学是文明国家内民间文化遗产的科学”^③。美国民俗学家多尔逊在1973年的一篇长文里把民俗之“俗”界定为民间文化和口头文化、传统文化、非官方文化。^④

上述三种观点都对中国民俗学界产生过影响,不过,现在占主导地位的观点是民间文化说。顾颉刚最初用“民众文化”指称民俗,它包括三个方面:“1. 风俗方面(如衣服、食物、建筑、婚嫁、丧葬、时令的礼节...), 2. 宗教方面(如神道、庙宇、巫祝、星相、香会、赛会...), 3. 文艺方面(如戏剧、歌曲、歌谣、谜语、故事、谚语、谐语...)”^⑤。钟敬

① 载 *Journal of American Folklore*, vol. 66, p. 283—290.

② 见《杨成志民俗学译述与研究》,高等教育出版社1989年版,第106页。
见钟敬文:《新的驿程》,第70页。

④ “Folklore in the Modern World”, in *Folklore and Fakelore by Richard Dorson*, Harvard University Press, 1976, p. 33—73.

见顾颉刚:《圣贤文化与民众文化》,载《民俗周刊》第一期,1928年。

文在三十年代则采用“民间文化”，并于八十年代对这种用法重新加以认定。显而易见，中国民俗学界现在通行用“民间文化”指民俗之“俗”，主要原因是民俗学的对象比“俗”的本义（即风俗习惯）广泛得多。

那么，究竟什么是民俗？上述各种观点从不同的侧面为我们全面认识民俗的性质提供了参考，但是它们本身并不是合理的答案。民俗是各种群体的基本的文化构成。基本文化成其为民俗，不在于它是民间文化，最根本的在于它是生活文化。我们认为，民俗是人们日常的、年复一年的以至代代相传的活动方式，是人们的基本活动的文化模式。人们基本的生活内容就是把生命投入到约定俗成的活动方式中去。

我们可以这样给民俗下定义：民俗是群体内模式化的生活文化。生活文化林林总总，既有昙花一现的东西，又有相对稳定、相对普遍的内容，其中只有那些体现着一定模式的事象才是民俗。这个定义把“民”界定为群体，避免了“古人”、“乡民”、“民间”等说法在当代学术背景下所显露出来的缺陷，“民”就是人、社会的人、群体的人。这个定义把“俗”界定在生活文化的范围内，从生活的角度对待这种文化现象，在学理上有其合理性。第一，与“民”的界定达到了统一，有群体就有民俗与有生活就有民俗这两个判断可以合而为一。第二，兼顾了历时的尺度与共时的尺度。以往的民俗学家只用前一个尺度，强调民俗事象的古老，只有“遗留物”才能进入他们的视野。我们现在提“生活文化”，在承认单一民俗事象都有历史渊源的同时，强调民俗事象之间的相关相连，因为它们在实际生活中是一体的，是同一生活的方方面面，这样我们就能更全面地认知民俗之“俗”。

民俗的根本属性是模式化、类型性，并由此派生出一系列其他属

钟敬文：《话说民间文化》“自序”，人民日报出版社 1990 年版。

性。模式化的必定不是个别的，自然是一定范围内共同的，这就是民俗的集体性：民俗是群体共同创造或接受并共同遵循的。模式化的必定不是随意的、临时的、即兴的，而通常是可以跨越时空的，这就是民俗具有传承性、广泛性、稳定性的前提：一次活动在此时此地发生，其活动方式如果不被另外的人再次付诸实施，它就不是民俗；只有活动方式超越了情境，成为多人多次同样实施的内容，它才可能是人人相传、代代相传的民俗。另一方面，民俗又具有变异性。民俗是生活文化，而不是典籍文化，它没有一个文本权威，主要靠耳濡目染、言传身教的途径在人际和代际之间传承，即使在基本相同的条件下，它也不可能毫发不爽地被重复，在千变万化的生活情境中，活动主体必定要进行适当的调适，民俗也就随即发生了变化。这种差异表现为个人的，也表现为群体的，包括职业群体的、地区群体的、阶级群体的，这就出现了民俗的行业性、地区性、阶级性。如果把时间因素突出一下，一代人或一个时代对以前的民俗都会有所继承，有所改变，有所创新。这种时段之间的变化就是民俗的时代性。

二、民俗的范围与分类

确定民俗的范围与分类，是为了建立认识民俗、描述民俗的理论框架。关于民俗的范围与分类，不同的民俗学家由于不同的学术背景和特定的课题需要，都有自己的一套说法。自然状态的民俗丰富多采，千头万绪，民俗学产生不久，学者们就尝试提纲挈领地把握它们。

二十世纪上半叶对后来影响较大的分类有下列两种：一种是纲目式的，按照逻辑以大纲统属细目；一种是平列式的，按照材料的分量定类，不管类与类之间是否具有逻辑上的并列关系。英国的班恩女士(C. S. Burne 在《民俗学手册》中大致是把民俗按精神领域行为

领域、语言领域划分为三大类^①。法国的山狄夫在《民俗学概论》中提出了另一个三分法：

1. 物质生活：(1)经济之物质(如食料、衣饰、居屋、运输方法等)，(2)生存之方法(如乡村生活、城市生活等)，(3)盈利与财富(如劳力之生产、器具、不动产)；

2. 精神生活：(1)方言，(2)民间学识与运用，(3)民间智慧，(4)艺术，(5)神秘(如民间法术、民间宗教)；

3. 社会生活：(1)家族，(2)社团，(3)特别组合(如经济组合、政治组合、运动组合、宗教组合等)^②

这两个分类是纲目式的，便于突出民俗事象之间的逻辑联系和民俗分类框架的系统性。另一种分类是并列式的，如瑞士的霍夫曼-克萊耶(Hoffmann-Krayer)在《民俗学文献录》中把民俗分为18类：(1)乡村；(2)建筑物(房屋、礼拜堂及其他)；(3)用具；(4)象征物(如福祿寿象征及其他)；(5)技艺与一般艺术(如染织、雕刻等)；(6)人民心理现象；(7)惯习及其原物(如首饰等)；(8)饮料及食物；(9)惯性(如仪式过程、会社、游戏等)；(10)民众法律；(11)信仰(如宗教、神话、崇拜等)；(12)家庭医药；(13)民间诗歌(如民歌、叙事诗等)；(14)民间故事(幻想故事、笑话、传说等)；(15)民间戏剧；(16)历法历书等；(17)民间语言(如谜语、谚语、俗语等)；(18)名号(如地名、人名、神名、动植物名等)^③。

中国民俗学界现在对这两种分类方法都有人采用。乌丙安在《中国民俗学》中把民俗分为四大类：经济的民俗，社会的民俗，信仰的民俗，游艺的民俗。陶立璠在《民俗学概论》中则分为这样四类：物质民

① C. S. Burne; *The Handbook of Folklore*, British Folklore Society, 1914, p4-5.

② 见《杨成志民俗学译述与研究》，高等教育出版社1989年版第188页。

③ 参见杨成志：《民俗学之内容与分类》载《民俗》季刊第4期，1942年。

俗，社会民俗，口承语言民俗，精神民俗。张紫晨在《中国民俗与民俗学》中采用平列式方法把中国民俗分为十类：(1)巫术民俗；(2)信仰民俗；(3)服饰、饮食、居住之民俗；(4)建筑民俗；(5)制度民俗；(6)生产民俗；(7)岁时节令民俗；(8)人生仪礼民俗；(9)商业贸易民俗；(10)文艺游艺民俗。当代各种地方志性质的民俗志的分类方法有纲目式的，也有平列式的，前者如浙江民俗学会所编《浙江风俗简志》(浙江人民出版社 1986 年版)戴景琥主编《义马民俗志》(中州古籍出版社 1991 年版)后者如刘兆元所撰《海州民俗志》(江苏文艺出版社 1991 年版)

本书采用纲目式分类方法，重视民俗事象的逻辑关系。划分民俗的范围和类别的原则总是与民俗的定义联系在一起的，既然我们把民俗定义为群体内模式化的生活文化，那么，我们就以民俗事象所归属的生活形态为依据来进行逻辑划分，于是，我们得到三大类八小类的民俗：

1. 物质生活民俗

- (1) 生产民俗(农业、渔业、采掘、捕猎、养殖等物质资料的初级生产方面)
- (2) 工商业民俗(手工业、服务业和商贸诸业等物质资料的加工服务方面)
- (3) 生活民俗(衣、食、住、行等物质消费方面)

2. 社会生活民俗

- (4) 社会组织民俗(家族、村落、社区、社团等组织方面)
- (5) 岁时节日民俗(节期与活动所代表的时间框架)
- (6) 人生礼俗(诞生、生日、成年、婚姻、丧葬等人生历程方面)

3. 精神生活民俗

- (7) 游艺民俗(游戏、竞技、社火等娱乐方面)
- (8) 民俗观念(诸神崇拜、传说、故事、谚语等所代表的民间精

神世界)

本志的章节安排就以这八小类为依据。

三、本志的对象、资料与方法

撰写中国民俗志是一个有益有趣却艰难的课题。早在二十世纪初，胡朴安对此满怀兴趣，组织几个人于 1922 年完成《中华全国风俗志》，可惜这只是一部关于方志和书刊的风俗资料的摘抄，并且体例既无系统可言，资料也很不全面。他把这个课题留给后人，一留就是 70 年。直到今天，这仍然是一项探索性的工作，并无成例可循。

民俗学及其相关的现代人文社会科学如人类学、民族学、社会学等在中国的诞生和发展从三个方面为我们尝试撰写全国性的民俗志提供了大前提。胡朴安只能搞资料摘抄，那是因为当时完全不具备这些条件。

第一，新文化运动以来，中国民俗学界数十年的理论探索使我们得以建立一个理论框架，进而使中国民俗志的酝酿具有了自己的理论背景，因此我们才能得出上述对民俗的界定和分类。

第二，民俗学家和热心人在二十世纪所从事的大量田野工作为我们积累了丰富的资料，其丰富性既是对全国各地而言的，也是对民俗的各门类而言的。北京大学从 1918 年开始的歌谣运动和中山大学 1927 年创刊的《民俗周刊》南北呼应，形成了全国性的民俗调查、研究、出版热潮，实地调查资料和民俗历史文献开始大量面世，顾颉刚以孟姜女故事研究为代表的历史民俗研究、闻一多的神话与节日研究为民俗学树立了学术典范。民俗学在“文化大革命”后重新恢复起来，并在八九十年代再次出现了民俗调查、研究、出版的热潮。这些都成为我们最主要的资料来源。

第三 人类学、民族学、社会学对中国社会，尤其是乡土社会的调

查研究为我们从整体上看待民俗，并把民俗置于社会生活系统来看的理论、方法和个案。早在二三十年代，这个学术圈子里就树立了一北一南两个系统地调查研究民间生活的典范，一个是李景汉的《定县社会概况调查》（对民间信仰、乡村娱乐等的调查特别有价值），一个是费孝通的《江村经济——中国农民的生活》（关于家族、民间生活、灶神的材料有很高的民俗学价值）。此类重要的成果后来还有费孝通的《禄村农田》（我们对有关劳动习俗、互助习俗尤其感兴趣）、张之毅的《易村手工业》（有关渡船、集市、手工业的习俗颇为可贵）等著作。此类著作既为我们提供了活生生的民俗资料，它们从社会文化整体看待民俗的学术观念也足资我们借鉴。

我们的工作既有上述大前提，也有一些地方性的民俗志为我们提供了实际经验。记录单项民俗的专书古已有之如《诗经》、《荆楚岁时记》，历代史志、方志和笔记采录多项民俗，可惜过于简略。系统记录、整理、构造民俗文本的著作只可能出现在民俗学的理论产生之后的现代或当代。全国性的民俗志虽然一直是空白，不过，我们所见到的区域民俗志已有很多，较早的有日人片冈岩的《台湾风俗志》（台湾1921年日文版）王兴瑞岑家梧的《琼崖岛民俗志》（见《民俗》复刊号，1936年版）当代的有前述《浙江风俗简志》（1986年版）河南《义马民俗志》（1991年版）江苏《海州民俗志》（1991年版）以及《吉林省志·民俗志》（吉林人民出版社1992年版）《河南省志·民俗志》（河南人民出版社1995年版）等，此外还有基本上按民俗志体例编写的《山东民俗》（山曼等山东友谊书社1988年版）《江南风俗》（刘克宗、孙仪主编江苏人民出版社1991年版）等。它们各有侧重，也各有

李景汉：《定县社会概况调查》，中华平民教育促进会1933年版 费孝通：《江村经济——中国农民的生活》，江苏人民出版社1986年版，英文原版 *Peasant Life in China*, London, Routledge, 1933. 费孝通：《禄村农田》张之毅：《易村手工业》，重庆商务印书馆1943年版。

得失。

上述民俗志有两个优点值得我们重视。其一，占有大量详实的资料如《台湾风俗志》、《山东民俗》、《海州民俗志》都下了扎实的资料功夫。其二，建立有效的分类框架，使纷繁的民俗事象之间有一种明了的逻辑联系，如《义马民俗志》的探索，对县域民俗志来说是很成功的。上述民俗志也有两个缺点需要我们在自己的工作中克服。其一，结构有失散漫，绝大多数民俗志都有这个毛病。其二，空洞的表述太多，对民俗事象的时空定位、过程和步骤缺乏明确的中心意识，而这一点正是“志”所需要的。吸取它们的优点，克服它们的缺憾，并从地方性的民俗志迈向全国性的民俗志，这就是我们的目标。

本志描述的对象主要是汉族近世的民间生活，55个少数民族的民俗在“民族文化典”各志已有叙述。对象的限定除了“汉族”和“民间”之外需要特别解释的是“近世”。这里所说的近世是指清代和民国时期。这样界定对象的理由有两点：其一是学理的要求。民俗是群体基本的生活文化，从生活的角度说，系统的民俗总是相对于同质性较强的特定时期而言的，肯定有千年相传的民俗事象，但是没有千年一贯的民俗生活或民俗整体。也就是说，如果我们假设所描述的各项民俗是一个整体，那么，它们必须大致都是某个特定时期的民俗。我们把时期确定在近世，是因为近世民俗是中国传统民俗最后的一种系统形态。其二是资料的限制。全面、细致的民俗调查是现当代才出现的，这些调查的对象就是近世的民俗生活。现代的民俗调查所面对的就是清末和民国时期的实际生活。当代的许多民俗调查或者是记录近些年恢复的近世民俗，或者是记录老人对近世民俗的回忆。现当代的这些调查成果就是撰写本志的基本资料。因此，学理的要求和资料的限制使我们不得不把描述对象选定为近世民俗。对于一部分民俗事象（如岁时节日民俗）我们的叙述虽然着眼于近世但在方便的

时候，我们也述及它们的历史演变。

各地的汉族在民俗事件及其活动结构上具有高度的同质性，也就是说，各地民俗的名目和基本活动是雷同的，但是，在民俗的具体因素上却表现出极大的多样性。例如，大年初一都要吃特制的食品，不同的是麦黍文化圈的北方人吃饺子，稻作文化圈的南方人吃年糕；清明节都要上坟祭祖，不同的是有的地方必须把纸钱烧掉，而有的地方要把纸钱压在坟头。为了反映这种同质性并尽量兼顾这些多样性，我们采用的基本步骤和处理方法是：首先，概括一种民俗的要素及其结构；然后，介绍该民俗有代表性的类型差异或地区差异。两者结合，争取能够综合反映这一民俗事象的概貌。但是，一些民俗事象由于资料不充分和著者水平的局限，叙述起来每每不如意，我们只能翘首以待来日，以待来者。

民俗作为一种民间文化现象，总是离不开它赖以存在的一定社会和经济条件，受官方各种制度和意识形态的影响。本书记述所限定的“近世”，是中国由封建社会末期转为半殖民地半封建社会的时期，这就决定了这一时期的民俗，在不少活动和观念中，带有封建半封建的色彩，夹杂鬼神迷信、巫术信仰以及祖先崇拜等成分，这些在下述章节中是显而易见的。剔除其封建性的糟粕，吸取其人民性的精华，倡导顺应时代要求、反映人民愿望的民间生活习俗，这是我们正在进行的社会主义精神文明建设的一个重要内容。

本书应该理解为几代民俗学家辛勤劳动的阶段性的成果。几十年来，多少人亟亟奔波在乡间野地采录民俗，多少人默默埋头于书山文海钩稽古风遗俗，并为我们留下了浩繁的文献。笔者本人的调查是十分有限的，所用的资料绝大多数都是前人的成果。除了在文中尽量注明出处以外，在此特向他们致意。本书在撰写过程之中得到钟敬文教授、祁连休教授、陶立璠教授、段宝林教授、刘守华教授、周星教授、刘铁梁教授、陈勤建教授、叶涛教授、萧放教授、谭麟教授、王贵民教授、

冯志华研究员、程蔷研究员、贺学君研究员、郑殿华博士、邱泽奇博士、杨利慧博士、郑土有先生、马朝东先生、王爱平老师以及胡桂元同志、帅春丽同志、赵小红同志的具体帮助，从北京大学图书馆、北京大学社会学人类学研究所资料室也获益匪浅，并得到费孝通先生、潘乃谷老师、张荣华老师、马戎老师的关心、支持以及他们提供的工作上的方便，还特别受到汤一介教授的指教，在此一并致谢。

本书第七章中的‘游艺民俗’和第三章中的‘饮食民俗’两节分别由吴效群、邹明华协助完成，特此致谢。

第一章 生产民俗

物质生产民俗是一定群体为了获得物质财富而围绕生产劳动所形成的活动模式。传统的物质生产民俗主要包括农业民俗，渔业民俗（采掘、捕猎和养殖民俗，工商民俗，手工业习俗、服务业习俗、商贸习俗等）。人类的生产在进入产食阶段以前经历了漫长的采食时期，在这一时期，人们直接向自然索取生活资料，采掘和渔猎是社会的主业。中国汉族在进入产食阶段以后，农耕成为主业。此外，中国有漫长的海岸线和众多的河流湖泊，渔业也很发达，也有大量汉族人口以此作为主业，形成了众多的渔村。即使是在产食阶段，采掘和捕猎也一直作为副业代代相传；与此同时，养殖始终是农耕必不可少的补充。农业社会需要工商业为之提供劳动工具、生活用具。中国工商业在唐宋时期已很繁荣，在明清时期又获得长足发展。中国人在长期的生产实践中围绕农业、渔业、采掘、捕猎、养殖以及工商诸业形成了丰富多采的民俗。

第一节 农业民俗

传统的中国以农立国，农民作为社会的绝大多数和国家经济的

主导力量，既从土地讨生存，也在土地上建立尊严和自信。苦在其中，乐亦在其中。他们围绕农业创造了一整套习俗惯制。农民自己对农业有很高的评价：“世间百行，种田为王。”“三十六行，种地为上。”“没有乡下泥腿，饿死城里油嘴。”万般不如庄稼好，你们听我言一回。种上一升打五斗，种上一斗打一堆。秋收冬藏真乐事，奉上钱粮诸事没。俚伴妻来怀抱子，那像你们他乡在外苦奔为？后稷本是农人祖，我们祖师甚高贵。要是我们不种地，饿死你手艺买卖人一大堆（小调《十女夸夫》中农妇的唱词）农业是农民的生计，是他们的生活资料的源泉。同时，农业也是表现他们所认知的意义的符号和象征的源泉。

传统的农业生产是在自然环境严格限定的条件之下实现生活目标的手段，它是人为的，又是被决定的。因此，它始终贯穿着一个总的思想：顺应自然而又有所作为。自然与人为构成张力的两极，早期的农业是完全由季节和气候决定的，所以有“月令”图式，随着人的认识能力和工具水平的提高，人们逐渐向人为这一极倾斜。中国人在天人感应的思想原则之下，既有宿命的态度，也有能动的举措。

农业生产的特点是靠天吃饭，土里刨食，以年为期。环境的变化是周期性的，人们大致掌握了自然的规律，于是有春种夏长秋收冬藏，进而有二十四个节气。可是，风霜雨雪、旱涝寒热的组合又是千变万化的，人们难以把握自然的具体变化。环境是确定因素与不定因素的混合。人们需要把握不定因素并希望它们按人们的愿望起作用，于是在卖力干活之外还要预测、筹划，在春种秋收之外还要春祈秋报。

一、祈年备耕民俗

农业民俗并不限于田间地头，也不是从春耕下地那一刻开始的。在春耕之前，传统社会有一系列民俗活动进行全年劳动的精神准备。