

欢迎按以下格式引用:樊小玲.民俗学视阈下的中国“鬼母育儿”型故事[J].长江大学学报(社会科学版),2021,44(5):25-29.

民俗学视阈下的中国“鬼母育儿”型故事

樊小玲

(中山大学 中国语言文学系,广东 广州 510275)

摘要:从古至今,鬼母形象经历了一个由恶至善的变化过程,这与佛经故事的影响、中华民族母性崇拜文化的引导以及文人的自觉创作有关。“鬼母育儿”型故事中的“母”与“儿”具有深厚的文化意蕴,鬼母不顾阴阳乖隔,奔走人世间育儿,体现出超越生死的母爱;“儿”则指宗法观念下的夫家男嗣,“去母留儿”母题反映出男权社会中母权丧失的现实。“鬼母育儿”型故事亦折射出当时社会医疗技术不发达的现状,民众出于功利性和调适心理的需要,在民间衍生出一些与祈求妇女顺利生产相关的生育习俗和催生娘娘信仰及趋利避害的产妇鬼丧葬习俗。

关键词:民俗学;鬼母育儿;鬼母形象;母权观念;民间信仰

分类号:I106.7 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2021)05-0025-05

一、鬼母形象的嬗变及其文化成因

鬼母形象经历了一个由凶狠邪恶的吃鬼怪物到温情慈母形象的嬗变过程。“鬼母”一词最早出现在南朝梁任昉的《述异记》中:“南海小虞山中有鬼母,能产天地鬼。一产十鬼,朝产之,暮食之。今苍梧有鬼姑神是也。虎头龙足,蟒目蛟眉。”^[1]由此可见,鬼母又叫鬼姑神,是一个形状奇特,能产鬼、吃鬼的怪物。至唐僖宗时期成书的笔记小说集《本事诗》中,鬼母便由吃鬼的怪物变成了护犊情深的慈母形象。故事讲唐朝开元中期,幽州张衙吏继妻李氏凶狠悍妒,虐待前妻孔氏生的五个儿子。五子苦不堪言,前往母坟哭诉。孔氏忽然从坟冢中走出,安抚五子,悲恸良久,因而用白布巾题诗赠丈夫张衙吏:“不忿成故人,掩涕每盈巾。死生今有隔,相见永无因。匣里残妆粉,留将与后人。黄泉无用处,恨作冢中尘。有意怀男女,无情亦任君。欲知肠断处,明月照孤坟。”^[2](P394)]五子将此诗转呈给父亲,张衙吏恸哭,并告知军中将帅。将帅听闻,敕令处李氏杖一百、流

放岭南,张衙吏停职。至元末,陶宗仪在《说郛》卷二十中,仍载录任昉《述异记》中的神话传说,鬼母形象亦承前文。其后,明朝杨暹《西游记杂剧》第三本中有《鬼母皈依》一折,写鬼母皈依法,母子团圆的故事。在此,鬼母是一个受佛法教化而皈依佛门的形象。再至清代蒲松龄《聊斋志异·婴宁》篇中,鬼母不仅是慈母形象,还是智慧、贤明的母亲形象。

至近现代,在蒋梓骅等编的《鬼神学词典》中,鬼母是“生育鬼物的鬼神”^[3](P63)]。在青竹编译的《佛经的故事》中,鬼母是皈依法、改邪归正的形象,这与明朝《鬼母皈依》中的鬼母形象一致。在《佛的释怀》中,“鬼母寻女”故事又将鬼母形象由只爱自己的孩子提升到怀有大爱。在《中国神话与民间传说》中,鬼母由产鬼、吃鬼,且能呼风唤雨、上天入地的形象,变成专心治理鬼域的管理者形象。在“鬼母育儿”型故事中,鬼母指死后棺中产子或者产后不久死去的产妇鬼。与以往阴森恐怖的恶鬼形象不同,她们际遇悲惨,惹人同情。同时,她们身处灵异世界,身上却充满母性的温情,她们的形骸可以腐朽,但对子女

收稿日期:2021-07-20

基金项目:教育部人文社会科学百所重点研究基地重大项目“非物质文化遗产保护与粤港澳文化认同研究”(16JJDGAT007)

作者简介:樊小玲(1989-),女,江西南昌人,博士研究生,主要从事民间叙事文学与民间信仰研究。

的爱却永不泯灭。综上所述,从古至今,鬼母形象经历了一个由恶至善的变化过程,从《述异记》中记载的产鬼、吃鬼的怪物变成现当代某些文献中的皈依佛法、改邪归正的慈母形象。这与佛经故事的影响、中华民族母性文化的引导以及文人的自觉创作有关。

东汉末年,佛教传入我国。随着佛教的传播、佛经的翻译和俗讲的流行,许多印度故事也逐渐进入民众视野,这其中便有与鬼母形象相关的“九子鬼母”故事。据印度佛经《毗奈耶杂事》记载,古代王城为庆祝独觉佛诞辰而举行大法会,五百人相邀共同赴会,途中遇到一个怀有身孕的牧羊女拿着酪浆而来,他们便相劝她同往。牧羊女高兴地跳起舞来,却不幸流产了。这伙人竟相伴离去,独留牧羊女在那里。于是,牧羊女用酪浆买了五百个“庵没罗果”,虔诚地供奉给独觉佛,并发下一个恶愿:“我想来世生在王城中,吃尽人间小儿。”因为这个恶愿,牧羊女转生为夜叉长女,并与半叉罗药叉长子成婚,生下五百个孩子。她还自恃强大,以食用王城中的小儿为生。释迦牟尼佛得知此事,便藏起她的一个孩子。鬼女悲痛地到处寻子,后来才得知孩子在佛祖身边。佛祖说:“你有五百个孩子,尚且还怜爱这一个孩子,更何况其他人只有一二孩子呢?”鬼女幡然醒悟。于是,佛祖教化她,并为她受戒。由此可见,鬼母形象的嬗变深受佛经故事的影响。

中华民族历来崇尚母性文化,“大凡歌颂、赞美最崇高、最神圣的事物,我们总喜欢把它比作‘母亲’”^[4]。鬼母形象也与母亲相关,她要么指能产鬼的母亲,要么指死后为鬼的母亲。但无论是能产鬼的母亲,还是死后为鬼的母亲,她身上都有一颗深沉的爱子之心。在母性文化的引导下,鬼母形象发生转变,与人间善良的慈母形象衔接。如上文“鬼母题诗”故事中,鬼母已不再是《述异记》中那个产鬼、吃鬼的怪物,也无一般鬼物的阴森恐怖之相,而是一个舐犊情深的慈母形象。

再者,文人的自觉创作也对鬼母形象产生影响。如《聊斋志异·婴宁》中的鬼母形象,便是蒲松龄自觉创作的产物。

二、“母”与“儿”的文化意蕴

“鬼母育儿”型故事中的“母”与“儿”具有深厚的文化意蕴,其中,“母”指不顾阴阳乖隔,奔走人世间育儿的鬼母,也指鬼母身上超越生死的母爱;“儿”指宗法观念下的夫家男嗣,“去母留儿”母题则反映出

男权社会中母权丧失的现实。

(一)超越生死的母爱——“鬼母育儿”之母

母爱,无私而伟大,永恒而不灭。在“鬼母育儿”型故事中,这种温情如水的无私母爱却以一种独特的视角展现出来,即超越生死。母亲对儿子的爱,在人们创造的幽秘玄怪的世界里真实上演。在“鬼母棺中育儿”型故事中,母亲死后不顾人世艰险,不辞路途遥远,出阴府入阳世,只为哺育孩子。但人鬼殊途,她的身份以及她所使用的纸钱随时都有可能被人识破,轻则她将无法再买到食物喂养孩子,重则她将再次死去。《墓生儿》中,黄昏时扮成人样去店铺买红枣的女鬼被店中的道士识破,店主将画符贴在店门口,女鬼无法再来买红枣。《鬼母》中,袁二经由化缘和尚的指点,识破化作青衣女子来店铺买包子的女鬼,用黑狗血和桃木剑将女鬼制服并杀死。在“鬼母夜来哺乳”型故事中,产后死去的母亲仍然挂念家中的孩儿,鬼魂不安,于是便夜夜来家中给孩子喂奶。毕竟人鬼异路,活孩子饮亡者母乳,必然遭来世人怀疑,最后,女鬼再次死去,孩子也死去。

鬼母不顾自身安危与人世凶险,购买食物哺育孩子,夜夜来给孩子哺乳,伟大而无私的母爱令人动容。这种母爱又恰恰发生在与人类世界相异的幽秘玄怪的空间里,因而,鬼母身上的母爱具有超越生死的特点,但在本质上,这与中华民族历来歌颂的母爱完全一样。古往今来,中华民族涌现了许多无私而伟大的母亲形象。昔有孟母择邻相处,今有“暴走妈妈”陈玉蓉割肝救子,用脚步丈量出一份伟大无私的母爱,这些母亲身上都体现出无私奉献、自我牺牲的精神,这也是中华民族精神中一脉相承的一部分。对母爱的歌颂与赞美,亦是对中华民族精神的肯定与弘扬。人类繁衍生息,离不开母亲的操劳。母亲在孩子成长、家庭和谐等方面起着至关重要的作用。在唐宋时期,高官的母亲或者妻子会被朝廷加封为诰命夫人,享有俸禄。明清时期则“形成了非常完备的诰封制度,一至五品官员授以诰命,六至九品授以敕命,夫人从夫品级”^{[5](P52)}。如在明朝,“一品二品官员的正妻叫做‘夫人’,嫡母叫做‘太夫人’,三品是淑人,四品是恭人,五品是宜人,六品是安人,七品以下是孺人”。这意味着从制度上肯定了女性在勉夫教子、操持家庭方面的重要作用。而今,有人提议重塑中华民族精神信仰,设立中华母亲节,弘扬母爱,传承孝道,践行中华民族精神。

(二)繁衍后代的天职——“鬼母育儿”之儿

通读“鬼母育儿”型故事的众多异文,我们不难

发现,鬼母棺中生产、购物哺育、夜来哺乳的孩子,都是男婴。在传统的封建宗法观念中,人们将儿子看作是继承父志的人,是父系家族香火的延续。如果一个已婚男性在有生之年没有儿子,或者死后也无遗腹子出世,那么他的子孙栏里就会写上“无传”二字,或者用“止”字加以注明。如《潜江袁氏家谱》中规定:“对族中无子者和无子早夭、有子早夭者,分别以‘止’‘殇’‘早世’注明,以示区别。”^{[6](P156)} 在传统的封建家庭道德中,世人普遍认为没有繁衍子孙后代是最大的不孝,而“人们历来把繁衍后代看成是女人的天职”^[7]。

在“鬼母棺中育儿”型故事中,怀孕未产的妇女不幸死去,但其传宗接代的职责还没有尽到,因此人们便设想她死后在棺中生出孩子,并辛苦地喂养孩子,最后通过托梦或他人告知夫家等办法,让墓中之子重回人间。这样,夫家的香火得以延续,鬼魂也得以安宁。但在“鬼母夜来哺乳”型故事中,妻子是在生下孩子不久后才死去的,虽然她已经尽到了传宗接代的职责,但是孩子无人哺乳,能否顺利长大成人,也是一个令人担忧的问题,所以,人们想象女鬼不顾阴阳之隔,夜夜来给孩子哺乳。这样,人们才能在一定程度上获得某种慰藉和补偿。

(三)母权的丧失——“去母留儿”母题

本文中的“母权”解释为女性的社会地位和母亲哺育、监护孩子成长的权利。在“鬼母棺中育儿”型故事中,鬼母只能暂时地喂养孩子一段时间。一旦夫家或旁人开棺抱出孩子,鬼母将再次被埋葬,无法死而复生。从此,母子阴阳相隔,鬼母永远失去哺育、监护孩子成长的权利,孩子长大后,只知其父,不知其母。在笔者搜集到的48篇“鬼母棺中育儿”型故事异文中,只有《卖糕桥》中孩子在被抱出棺三天后死去,其余47篇异文皆讲人们将活的孩子抱出,母亲则留在墓中,无法死而复生。流传于闽南的故事讲,家人先抱起孩子后,才想到也要将孩子的母亲扶起。孩子的母亲生气地丢下一句“留子不留娘”,便撒手西归。在广东一带流传的《木根和鬼妻》故事则说,由于丈夫心急,在念起死回生的咒语时,把妻和儿颠倒,酿成妻子无法还阳的悲剧。可见,“鬼母棺中育儿”型故事中,“去母留儿”母题反映出男权社会里母权的丧失。在男权社会中,男尊女卑,女性社会地位远低于男性。在某种意义上讲,女性只是传宗接代的工具。

“留子不留娘”的母题远可追溯到西汉武帝时期的“杀母立子”,近可观闽浙山区的“典妻婚”。汉武

帝临终前决定立刘弗陵为太子,赐死其母钩弋夫人,为的是防止朝廷出现子少母壮,太后及外戚专权的局面。这种“杀母立子”的做法,也反映出在男权社会里,女性只是传宗接代的工具,甚至随时有可能充当男权政治的牺牲品。此外,闽浙山区的“典妻婚”亦能反映这一事实。宋代以来,闽浙山区流行“典妻婚”。所谓“典妻婚”,是指“男子付出一定的钱财,租用别人的妻子作为临时妻子的一种婚姻形式,其主要目的在于为自己生下子嗣以承续本门香火”^{[8](P80)}。这种婚姻形式在母子关系方面则表现为:典期一过,典妻生下的孩子留在典主家承继香火,列入宗谱,而典妻则回归原夫家。这种“留子不留娘”的畸形婚姻形式,将妇女作为一种商品来典押论价。

总的来说,“鬼母育儿”型故事借鬼母之身来表达伟大而无私的母爱,用鬼母奔走阳间辛勤育儿之行为来表明超越生死的母爱。此外,鬼母所育之儿是夫家后嗣,是女子传宗接代的职责在另一个世界里的真实延续。“去母留儿”母题则说明,在男权社会里,男尊女卑,女性社会地位低下。

三、“鬼母育儿”型故事的民俗学内涵

“鬼母育儿”型故事具有丰富的民俗学内涵,反映出当时社会医疗技术不发达的现状。“产前风”和“产后风”等病症都有可能造成女子未产而亡或难产而死,甚至产后不久死去的悲剧。正是基于此种社会现实,民众出于功利性和调适心理的需要,在民间衍生出一些与祈求妇女顺利生产相关的生育习俗和催生娘娘信仰及趋利避害的产妇产鬼丧葬习俗。

(一)祈求顺利生产的生育习俗和催生娘娘信仰

在医疗技术不发达的年代,女人生孩子真可谓是到鬼门关走一遭。老话说,女人分娩是“儿奔生来娘奔死,生死只隔一层纸”。女性在分娩过程中会遇到很多危险,甚至难产死亡。在“鬼母棺中育儿”型故事中,产妇因难产而死的故事异文有12篇,占此类异文总数的25%,分别是古代文献中的《卖糕桥》《死妾乳子》《叶榆稗史·朱氏子》,福建卷中的《墓生儿》,浙江卷中的《鬼养崽》,辽宁省内部资料中的《鬼养儿子》《旱魔女》,网上搜集到的《黄鬼子》,闽南传说异文梗概,《鬼学全书》中的《墓生儿》《小媳妇》《夜半求医》。所以,在妇女生产时,民众往往把遵循某些习俗或者某种信仰视为产妇产凶化吉、平安生产的手段。这既是民间信仰功利性的体现,也是民间信仰心理调适作用的具体表现。

产妇生产时遵循某些习俗或者某种信仰,能满足人们祈求产妇顺利生产、母子平安的心理需要,使人们在产妇生产过程中维持心理平衡。比如,旧时为保孕妇安全生产,有在“门上放秤,窗上放刀”^{[9](P251)}的习俗。辽宁本溪县和河北蔚县的农村,在妇女临产前,都有“将炕席、被褥卷起来,在土炕上铺一层草,将孩子生在谷草上”^{[10](P130)}的习俗。这种习俗在辽宁本溪县称为“落草”。在河北蔚县,人们认为这样做能使孩子平安降生,免受邪灵骚扰,长命百岁。四川民俗中,产妇难产时,“在一旁守候的家人就得在接生婆的指挥下一齐吆喝”。“家人一边敲着蒿杆,一边吆喝,或者一边用扫把敲备箕,一边喏喏地叫唤。”^{[11](P57)}民间普遍认为这样做能使产妇顺产,因为在他们看来,“难产的婴儿上辈子都是小猪或小狗,在转世之后,出生之前还保留了猪狗的习性”。所以,需要采用吆喝的办法,他们才会乖乖地出来,产妇也能顺利生产。另外,在四川还有点“七星灯”保佑产妇平安生产的习俗。广东产妇临产时,则在产房里点一盏“朱砂灯”,专门用来“驱逐‘月难鬼’之类的鬼魂”^{[12](P118)},以保证平安生产。东莞一带若遇到孕妇难产,会“请男巫到家来为媳妇解六甲,届时用鸭蛋12枚,向天焚化元宝、冥镪”^{[13](P633)},以祈求神明保佑产妇和孩子平安。在台湾地区,产妇难产时人们会将婴儿尿过滤,并与酒一同煮滚后给产妇服用。人们认为这样做具有强心作用,能使产妇在生产过程中坚持下来。

除上述祈求产妇平安生产的生育习俗外,民间还衍生出一些保佑生产顺利的神明,如催生娘娘、天生婆婆、金花夫人、顺天圣母等。如旧时广州人崇拜金花夫人,是因为“金花小娘主司助佑妇女顺产”^{[14](P52)}。上海松江地区则信仰天生公公和天生婆婆。在过去,老式的助产婆如遇产妇难产,会念“天生婆婆送下来,天生婆婆送下来”,以祈求产妇顺利生产、母子平安。在孩子生下的第三天,还“要在午饭前祭天生公公和天生婆婆,祈求母子平安”^{[15](P179)}。在山东东明县,也有做“送奶奶面”,“送老奶”的风俗,求保孩子大人平安。旧时福建地区,产妇临产前把顺天夫人像供在家中,并烧香祭拜,以求生产顺利。在台湾则有天公祖信仰,当产妇难产时,家人祈求天公祖保佑,并认为这是胎神在发难,家人也会请来道士念经祈祷,以保平安。

在湖北麻城地区,难产而死的产妇三天后便化

作怨鬼,名叫月历大娘。如果之前有产妇因难产而死,那么,家中再有产妇生产的时候便要祭祀月历大娘,以祈求产妇平安生产,甚至有时家中孩子生病,家人也会烧香供奉月历大娘,以求孩子平安康复。民众遵循这些生育习俗和民间信仰带有明显的功利性。换言之,这些民间生育习俗和信仰又能调适民众心理。

(二)充满仪式感的产妇鬼丧葬习俗

“鬼母育儿”型故事都有将怀孕未产而死、难产而死以及产后死去的妇女埋葬的情节,但具体怎样发丧安葬,在现实生活中,各地区、各民族都有一套特殊的习俗,人们通过这些充满仪式感的产妇鬼丧葬习俗来祈求家宅平安、生活和顺。在民间,产妇染病身亡或者难产死亡,都可以叫做产妇鬼,即“因生产而亡的女鬼”^{[16](P180)}。在中国旧观念中,妇女难产而死,被视为不祥,人们对这一类人实行独特的丧葬形式,通过强烈的仪式感来加强心理的自我暗示,保障日常生活的有序进行。

例如,在山东东明地区“死于难产的妇女,叫‘死在血泊’”^{[17](P200)},人们认为这样惨死的女人,平时不积德行善,作恶多端。在浙江地区,俗传难产而死的妇女要堕入血河地狱,永世难以超生。因此,江南地区如有产妇难产而亡,丧家便会去寺庙里做法事以超度亡灵,这又叫“血河忏”^{[18](P431)}。做法事时,要塑一个死者的草像,并且还要“身穿披,着红裙,挂在寺庙大钟之中,昼夜徐徐撞钟。每至7日加一蒲团,旁有和尚念经。经过49日,7蒲团加尽,然后亲族均到庙里,延僧数十,念咒作法,举放烟火,并制作纸人、纸马,以及城垣、桥池、恶鬼等类,连同所塑草人一起焚化”^{[19](P258)}。通过这些仪式使难产而亡的产妇得以超生,家宅平安。除此之外,辽宁丹东地区对难产死的产妇实行火葬,骨灰不得埋入祖坟。广西某些地区产妇难产而死,则称为“湿身死”。下葬礼有独特的讲究,“下葬时要将她生前用过的生活用品及一只用竹笼装着的鸭子陪葬”^{[20](P268)}。山西阳泉地区对于怀胎死亡的妇女,在安葬时,要在女人的肚子上钉一个七寸长的钉子,当地人认为,如不这样的话,女鬼在地狱里也会将孩子生下来,孩子就成了“模糊鬼”,从而祸害人间。

产妇在生育过程中死亡,在少数民族地区也是一件灾祸临头的大事。因此,很多少数民族地区对于死亡产妇的丧葬也各有特定习俗。如《沈阳锡伯

族社会历史文化丛书》中记载,锡伯族人死后一般用土葬,但是难产死亡的孕妇或者坐月子期间死亡的妇女,都要实行火葬,并且骨灰不能立即葬入家族坟地,只能先葬于别处,等满三载后,举行特定的仪式,才能迁入祖坟。因为在锡伯族人看来,她们是横死者,身上带有邪气,而火葬可以祛除罪恶,使灵魂得以纯洁,再乘火升天转世。在鄂伦春族人看来,如不对难产死亡的妇女实行火葬,她们将会变成恶鬼,腹中的胎儿也会变成恶鬼害人。在云南佤族村寨,难产死的妇女出殡时,不能直接从正门出,而是要拆开侧面的墙,将棺木从墙洞里拖出。佤族人认为,如果有妇女在生育过程中死得很凄惨,“当天就得把房子拆掉,拆下的草片、竹笆、木料等老房子的东西,统统扔出寨外,重新建盖新房”^{[21](P819)}。人们认为只有这样做,才能驱除与死亡产妇有关的一切污秽,保证家人平安。在侗族,如村寨中有妇女难产而亡,“届时全村的育龄妇女都要远离本村,涉水往有河流相隔之地躲避数日才能返回”^{[22](P23)}。如果育龄妇女不外出躲避,将有可能成为死者的替身或终生不能生育。此外,还要在村寨各家各户门口“放置一盆清水,房前屋后撒遍石灰,插上柚子叶、茅草”,以防止邪恶鬼魂进入室内。出殡也有讲究,只有男性和老妇人能参加。产妇鬼不能设置神位,不进入祠堂供奉,祭祀也只能在村外的三岔路口进行。在广东瑶族地区,难产死的妇女,其尸体“不能陈放在有祖先神案的中厅”^{[23](P13)}。

由此可知,鬼母形象的嬗变与佛经故事的影响、中华民族母性文化的引导以及文人的自觉创作有关。此外,“鬼母育儿”型故事具有深厚的民俗文化意蕴。故事中鬼母超越生死的母爱与自我奉献、自我牺牲的精神,都是中华民族精神的一部分。鬼母将繁衍后代作为天职,为保全夫家后人尽心尽责。但是,现实生活中的男尊女卑观念,又造成其母权的丧失。同时,“鬼母育儿”型故事具有丰富的民俗学内涵。生育习俗、催生娘娘信仰、产妇鬼丧葬习俗等都折射出人们驱灾避祸、祈求平安的心理,这也是人

们遵循民间习俗,信奉民间信仰的功利性表现。

参考文献:

- [1]任昉.述异记[M].北京:中华书局,1941.
- [2]顾希佳.中国古代民间故事长编·隋唐五代卷[M].杭州:浙江大学出版社,2012.
- [3]蒋梓骅,范茂震,杨德玲.鬼神学词典[M].西安:陕西人民出版社,1992.
- [4]仪平策.论中国母性崇拜文化[J].民俗研究,1993(1).
- [5]张宏彬.一本书读懂文化常识(畅销典藏版)[M].北京:中国三峡出版社,2011.
- [6]徐玉清,周祖祥.周口姓氏文化丛书(六):袁[M].郑州:中州古籍出版社,2006.
- [7]顾希佳.“鬼母育儿”型故事的类型分析及其流变轨迹[J].海南师范学院学报(人文社会科学版),2001(4).
- [8]邢春如,刘心莲,李穆南.中国文化知识大观园社会民俗卷:婚育习俗(上)[M].沈阳:辽海出版社,2007.
- [9]西尔泉.鬼世界[M].北京:大众文艺出版社,1998.
- [10]张太贵.本溪满族自治县风物志[M].北京:中国文史出版社,2006.
- [11]毛建华,杨燕,等.中国民俗知识·四川民俗[M].兰州:甘肃人民出版社,2008.
- [12]徐桂兰.中国育俗的文化叠合[M].南宁:广西民族出版社,2002.
- [13]徐杰舜.汉族民间风俗[M].北京:中央民族大学出版社,1998.
- [14]向柏松.传统民间信仰与现代生活[M].北京:中国社会科学出版社,2011.
- [15]欧粤.松江风俗志[M].上海:上海文艺出版社,2007.
- [16]徐华龙.鬼[M].上海:上海辞书出版社,2014.
- [17]山东省东明县政协文史资料委员会.东明文史资料第11辑·东明民俗[M].北京:中国文史出版社,1999.
- [18]赵永良,蔡增基.江南风俗志[M].海口:南海出版公司,2002.
- [19]叶大兵,乌丙安.中国风俗辞典[M].上海:上海辞书出版社,1990.
- [20]过伟.中国民俗大系·广西民俗[M].兰州:甘肃人民出版社,2003.
- [21]毛公宁.中国少数民族风俗志[M].北京:民族出版社,2006.
- [22]梁敏,张均如.标话研究[M].北京:中央民族大学出版社,2002.
- [23]广东省民族研究学会,广东省民族研究所.广东民族研究论丛(第一辑)[M].广州:广东人民出版社,1986.

特约编辑 桑俊

责任编辑 叶利荣 E-mail:yelirong@126.com