中国民族文化专题研究丛书



神灵文化与高原民俗

彭兆荣 田原 著

贵州人民出版社

神灵文化与高原民俗

彭兆荣 田原 著

贵州人民出版社



ISBN 7-221-0252-4

G·1462 定价：4.00元

神灵文化与高原民俗

彭兆荣 田 野 著

（黔）新登字01号

责任编辑　王培德
封面设计　石俊生
技术设计　苟新馨

神灵文化与高原民俗　　彭兆荣　田　原

贵州人民出版社出版发行
（贵阳市延安中路9号）
贵州省新华书店经销　　贵州新华印刷厂印刷
787×1092毫米　32开本　8.75印张　189千字
印数 1——1000

ISBN 7-221-02592-4/G·1462　定价：4.00元



中国民族文化专题研究丛书

主　编　冯　骥

副主编　严汝娴

执　行　张　克

主　编　程志方

王育英

出并受到人们的青睐。国际人类学界对西南高原的人类学研究不断升温，许多国家设立了专门的研究机构，每年都有专门国际研讨会（比如一年一度国际人类学瑶族专题研讨会等）；国际学术界对藏学、敦煌学、苗—瑶学、民族学、民俗学、原始宗教研究等领域的巨大热情，反而使得“中原文化”多少有些受“冷落”之感，其原因乃是“这一方水土养一方人”，是这里存在着一种唯此独有的高原文化。

任何一种文化类型，文化涵义的阐释又都是参照性的。“大参照”是当今国际学术发展的自觉要求，它包括思维形态、思想观念、宗教信仰、科际整合、阐释手段、表述方式、文化类型和习俗等全方位研究态势；诚如本书的宗旨“神灵文化与高原民俗”那样，作者试图把“高原文化”（“南蛮文化”为主体）置于世界文化的大背景中，使“高原文化”类型化并挖掘其中的价值和含义。当然，愿望终究是愿望，它与结果难免存在距离，一如阐释学中符号的能指与所指将永远存在距离那样。显而易见，要把高原文化、中华精英文化、世界文化同时提到一个层面上来参照认识无疑是一件难度极大的工作，作者无论在学识上、功力上、资料上都深感不足，错误与不当之处在所难免，祈请读者指正。

彭兆荣

一九九一年四月

前　言

任何文化都是民族的，同时又是超越于民族的。作为中华文化，理应是五十六个民族文化的总和。然而，由于几千年文化传统的作用，传统文化（精英文化）事实上成了以“儒学”为正统的文化，同时又具有地域上的时空规定。人类学的所谓“文化圈”、“文化区域”、“文化模式”等在很大程度上便是就特定的时空而言的。“地域”从来就是价值判定的一个重要指标。“中原文化”（相对南蛮、北夷、东狄、西戎）自古便是一种价值判定。而作为“南蛮”腹地的高原文化无形中成了一种“亚类”。时空的规定是唯物的，无法易改；文化的创造和价值判断则是可以易改的。“亚类”本来自有其独特的丰采。事实证明，在改革开放的今天，高原文化（即传统的文化观念中和人文地理规定上的“南蛮文化”）已成为中华文化百花园中的一枝奇葩。它越来越显示出其内在独具的特色而为世人所瞩目。日本人“寻根”寻到了高原的最原始地区；侗族的大歌队被请到了法国的巴黎、意大利的罗马，他们原始而朴素的山歌和声回荡在世界文化之都的上空。国际著名学者纷纷来到了这块原来被称作为“荆蛮之地”的地方，法国学者带来了洋洋数十万言的《古代苗族文化史》手稿，世界一流学府的人类学博士论文从大洋彼岸搬进了高原的深山老林里。云南楚雄彝族的文化研究丛书在国内外引起巨大的反响。苗族的蜡染，在世界展

目　录

前言

上　编

第一章　神灵的文化……（1）
　第一节　文化的论争……（1）
　第二节　文化的划分……（5）
　第三节　神灵文化的民族性……（10）
　第四节　神灵文化的相随属性与排斥属性……（13）
　第五节　神灵文化的模式……（18）
第二章　神灵文化的本质与功能……（24）
　第一节　神灵文化的历史构成……（24）
　第二节　神灵文化的自然因果……（32）
　第三节　神灵文化的交感作用……（36）
　第四节　神灵在文化中的主要功能……（42）
第三章　神灵文化的思维形态……（50）
　第一节　原始思维概述……（50）
　第二节　特殊的时空观……（56）
　第三节　潜在转换……（60）
　第四节　变形原理……（65）
第四章　神灵文化的几个基本律动……（72）
　第一节　类比律……（72）

第二节　二元对峙律……（77）
第三节　循环律……（85）
第四节　象征律……（90）
第五节　忌讳律……（99）
第五章　神灵文化的涵盖……（107）
第一节　图腾·禁忌……（107）
第二节　巫·技……（114）
第三节　数·色彩……（119）
第四节　节日·庆典……（131）
第五节　能力·自然法……（141）

下　编

第一章　感应婚姻……（154）
第一节　文化婚姻的划分……（154）
第二节　感应婚的一般界说……（158）
第三节　族与感应婚的关系……（166）
第二章　神与感应婚姻……（171）
第一节　感应婚中神性的表现形态……（171）
第二节　感应婚与水……（176）
第三节　神的“媒妁”作用……（182）
第四节　神灵的“初夜权”……（189）
第五节　神·性·舞……（195）
第三章　感应婚与生殖……（206）
第一节　母权文化概述……（206）
第二节　女性的生殖功能与价值观……（212）
第三节　神性与生殖……（218）

第四节　血与生殖的象征……(223)
第五节　生殖崇拜……(229)
第四章　感应婚与性……(243)
第一节　性爱母题……(243)
第二节　乱伦母题……(252)
第三节　强行性性爱母题……(260)
第四节　性复仇母题……(265)
后记……(273)

上　编

第一章　神灵的文化

第一节　“文化”的论争

“文化”是一个极不容易捉摸的东西，从一开始它就是一个莫测高深的现象。任何学科、门类都可以在它那儿寻找到自己觉得满意的东西。然而，就“文化”本身而言，那些从某一学科之阈去追索“文化”意义的，那些被视为极其珍贵的东西原不过是沧海一粟。因为“文化”是集社会历史现象为一身的群体概念；要给它下一个绝对的、放之四海而皆准的、能够经受历史考验的界定几乎是不可能的事。据统计，世界上有二百多位著名学者为文化下定义，可谓洋洋大观。较有代表性的有“文化总和”说、“文化模式”说、“文化分类”说、“文化分层”说、“文化生物现象”说、“文化的广义狭义”说、等等。[1]然却没有一个观点得到统一的认可，而且还呈现出日益分歧趋势。

有两个方面决定了给文化下定义之不易：其一为大幅度的历史变迁，不同历史时期的文化内涵是不能吻合的；不同文化氛围所造就出来的文化人格在观念形态上、行为格式上的差异也显而易见。而站在某一历史断面上去作超乎自身所能做到的历史文化的科学概括，多半事倍功半。因为这里横亘着一个“时空落差”。研究文化也同研究历史一样有一个

婴儿赫剌克勒斯尚在摇篮里就把两条大蛇给扼死了，其能力之大便可想而知。他后来的十二大武功都是在这个基础上扩张出来的。据说赫剌克勒斯的身世还与腓尼亚、埃及等的宗教观念有关，[10]证明婴儿崇拜是世界性母题。为什么要崇拜婴儿？最直观的经验认知就是性爱，最直接的感性认识就是性爱造化了生命，创造了英雄。

“创造自我”隐含着生命的回归意向，这也是赋与“婴儿崇拜”母题里的象征性意味。在考古人类学领域，屈肢葬俗的文化意义历来聚讼纷坛，但其中一个有代表性的阐释就是崇拜婴儿的回归思想。即再现胎儿在腹内的姿势。[11]东方佛教中有“轮回”思想。“涅盘”时的姿态是双腿盘坐，双手掌对合（西方也有民族习惯风俗是这样），这种姿态正合婴儿在母腹内的姿态。它把性爱——生殖创造与死亡毁灭两极生命表示作为补偿，以达到对生命意识的平衡。朗克认为，性生活是天堂的最好替代物，是最彻底的生之创伤补偿。Coitus（性交）是部分地回归Uterus（子宫）。死也被人看作是回归子宫。和死的思想联系着的恐惧是重复生的恐惧。最古老的安葬形式有：挖地（“大地母亲”），死者盘着双腿成坐的姿态（婴儿姿式），埋葬在小船里（暗示子宫和羊水），坟墓的形式，最后安葬的仪式——这一切都表现了对死的无意识理解，即回归母腹。[12]死的痛苦与生的痛苦、死的意义与生的意义以及全部所包含着的生命意识都在性爱母题中得到了充分的展览。

性爱母题是原始文化中涵盖面很大的母题，它实际上成了文明的原动力，没有性爱，没有生殖，没有繁衍，没有生命意识的非凡冲动，便无文明可言，亦无文化的纷繁表态。

东与西各居一方，决不相会。

尽管他不时地流露出作为“白种旅行者”的那种风度，娓娓动听地诉说着各族风情和习俗，[2]却也掩饰不了种族与种族之间的隔阂和文化冲撞所造成的苦恼。福斯特（E.M. Forster，1879—1970）算得是一位可以与吉卜林相媲美的向西方介绍东方文化的人物，他的《印度之行》（A passage to India）是这方面的上乘之作。可是，东西方文化的抵触在山洞里“回声”的象征性冲突中得到了发人深省的消解。它与吉卜林的诗句内涵如出一辙。“印度之行”原是一个失败的东西文化交流的尝试。美好的憧憬化为淡淡的哀婉，这便是文化与文化之间的抗拒。它构成了民族文化之间的机制差异，机制差异遗留下的历史沟壑并不是一两个哲人，或一个短暂的历史可以填补的。

无独有偶，当那些洋洋自得于长足发展的生产力，当那些抱着“种族优势”的西方人自鸣得意的时候，世界大战的轰轰炮响把他们从醉境中震醒，使得一大批西方知识分子开始清醒地正视“欧洲中心”文化基因中的劣质。同时，他们也开始比较冷峻地看待相对于西方文化的其他文化了。德国人施宾格勒（Oswald Spengler，1880—1936）在他的《西方的没落》中把文化作为一个有机体来考察，并把古代的阿波罗文化、阿拉伯的麻葛①文化并列起来，把近代的欧洲文化假设为浮士德文化，认为各文化在产生、成长达到鼎盛之后，就会走向衰亡，而这一现象与文化机体是一致的。[3]与此同时，凯瑟林（Hermann Keyserling，1880—1946）怀

①麻葛（*magi*），古波斯祭司阶层的称号。古波斯文*Magus*的译音。琐罗亚德沿用此称。

揣着东西方文化重叠归复的美好意向作了她的文化环球旅行。结果她多少体悟到了东方文化代表之一的“中国文化”的妙趣。她在《一位哲学家的旅行日记》中说:“中国文化真正的伟大性在于他有这样一个显著特点:认为真理具体表现在人们的实际生活当中,孔子学说是很具体的,其理论落实在日常生活之中,是对实际生活和具体现象的抽象表现。[4]米切尔·罗威(Michael Loewe)在对中国文化悉心研究之后,发现中国人把“人的首要职责放在改善他们的行为规范和培养他们的务实能力之上,并通过这些来最有效地改进人的生活方式和促进生活的幸福。[5]这些思想家们对中国文化精髓的认知证实了东方古老文明的典型范例之一的中国文化的世界意义;同时也反证了民族化、类型化的文化与文化之间是不可能用一个共同的概念和尺度来衡量的。

值得一提的是,就是同一文化圈内的文化事象也不是刻板的划一。如果说中西方文化的比较使人一目了然两个不同文化类型的差异的话,那么,中国文化内部的文化差异(主要指少数民族文化与汉民族文化,少数民族文化之间等的差异)同样明晰。本书重点描述的是西南少数民族文化。为便利起见,姑称之为“高原文化”。① 并试图把这一文化作为典型的汉文化的异类,放在汉文化,甚至是世界文化的大背景中来认识。倘若我们把高原文化与体系化了的汉文化(正统文化)进行比较就会为同一文化圈内的文化背离现象所瞠目。当汉族人实行严格的一夫一妻制婚俗时,在许多少数民

① “高原文化”理应包容西南诸省(区)少数民族之总和,但由于条件和资料所限,作者以贵州少数民族文化为主,附带其他省区的民族文化。西南少数民族文化总体上应归入一个“文化型态区域”,国外人类学研究机构亦是如此划分的。

族中间依然残留着浓郁的母权制婚姻的长长尾巴，他们实行
“不落夫家”之俗，有些甚至实行着“妻居”形式，而且成
为婚俗文化中最有代表性的事态。当汉族人恪守着现代婚姻
形态的伦理规范时，少数民族仍然畅快地在他们那些文化情
境且自成体系的伦理世界中生活着，他们信奉着异性“朋
友”越多越荣耀的信念。当汉族人民在衣着上随着时装潮流
的快节奏变化而不断产生美感欣赏观念上的变化时，大多数
少数民族却始终如一地保持着由祖辈传下来的服装样式，始
终如一地保持着自己民族在服饰上的审美观念。当汉族人追
踪着现代化步履，讲求科学技术现代化之际，许多少数民族
仍坚定地生活在“神灵”的世界里，一切遵从着神意的裁定
……。诸如此类的文化取向同时发生在一个特定文化圈内的
不容辩驳的现实，使得用“框架式”的概念来阐释文化几乎
成为不可能。文化潜移（acculturation）是存在的，但这种
以文化群体和文化群体之间通过直接接触和相互作用而获得
具有共同文化特征的变化是长时间的，也是微乎其微的；因
为任何一个文化机制对其他文化机制的浸透都有天然抵御的
能力。我们对那种试图用给文化下定义的方式来取得对不同
民族文化的认同的努力深表怀疑。

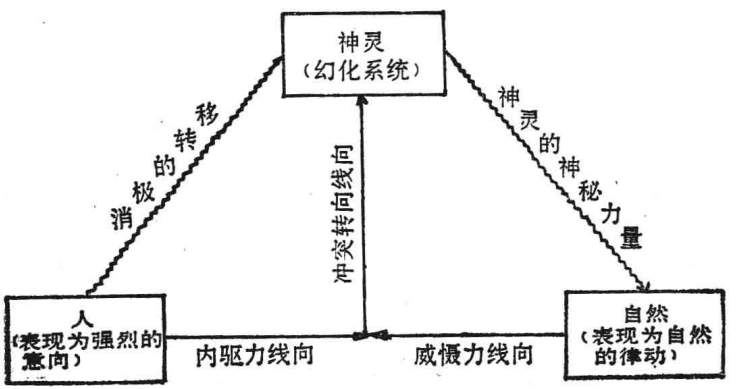
第二节　文化的划分

我们倾向于历史地划分人类文化，从纵向把人类文化分
为三个阶段：神灵的文化，人的文化和科学的文化。大致上
看，构成文化的最基本内容不外是自然、人、科学。三者互
相依存，三位一体。但不同阶段所呈示的文化倚重不尽相
同，依次成为：

自然——人——科学

（1）自然文化属于神灵文化

在原始阶段，人类生活的依据和准则都是在自然的观照中实现。自然的律动直接推导着人类的生存和生活。人类的意动时时与自然力形成了心理的差距。前者经常表现在渴望解释自然，战胜自然，维持繁衍，希冀丰物，保障安宁等美好愿望；而自然力却并不与人类的一厢情愿同步，相反，它们每每以不友好的姿态出现在先民的面前，以雷鸣电闪、洪水猛兽、海啸地震、病死伤残等回报之。人们在这些威慑面前无从解释的时候，便想象有一个巨大的、人类无法感知的神秘力量在背后操纵着这些现象，那个看不见的世界便是神灵世界。“人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映。”[6]而当人们在这些现象面前无力自助，无法超脱之际，强烈的意向顿然化为消极的寄托，于是这神灵系统便幻化出来。三者的关系实际上成了这样一个模式：



在这里，自然文化处处笼罩着神灵意识，处处是神灵意志外化的事象；人类生存、生殖是神的事务，五谷生产是神的事务，生老病死是神的事务……。一切我们习惯称之为文化的事象都是神灵的产物。我们称之为神灵文化阶段。

从文化发展的级分来看，神灵文化从总体上说应该属于人类的历史记忆了。然而，历史的发展，文化的变迁并不总是在同一时空中同步位移；有些历史的原因，地理上的封闭，民族心理积淀的差异等等很可能推演出在历史的扉页上应属于较高文明阶段的今天，仍遗留着一些原始文化的“活化石”。那些“活化石”的存在为人类学、民族学提供了一幅在同一画板上描述不同时期文化色彩的巨大可能性。西南的少数民族文化正是在这种情形中为这一画板支撑起了有益的支架。明白地说，尽管在与汉文化以及其他少数民族的文化浸透中，民族间的文化潜移在渐渐地发生、发展，但它仍不失为研究神灵文化拓展了一片可资开发的处女地。在那里，人们大都畅快地生活在神灵文化之中。贵州月亮山地区的苗族人民执著地认定他们和神灵共处在一个社会里，自然界的风云变幻，社会现象的千差万别，人类的生老病死无不是神灵作祟。他们因此简单地把鬼神类分成善鬼和恶鬼。依照他们的理解，保佑村寨平安无事，来日风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，促使人们延年益寿者均属善神，反之则为恶神。在他们的眼中许多东西都具有神性、神格；土地有地神，大约相当于汉族中的土地公（土地菩萨）；桥有桥婆神，哪家媳妇若婚后不孕可到桥上祭拜，意为“无子人家去架桥”，桥婆则会通过神灵之功让少妇和另一头的“子嗣”桥架上，准保来年受孕（生产）。火有火神，水有水神，山石岩洞树草均不例外。各路神灵各

有所务，各有所司。人们通过歌舞、吟诵、祭祀等方式，通过祭师（鬼师、魔师）等中介祈求神灵禳灾赐福。这些原始文化传承的依据，诸如他们的风俗、礼仪、语言系统、观念形态等等都成了神灵文化的有机部分。所以，文化的划分并不仅仅采用简单的断代划分法，而主要评判文化机制中的文化主体并诉诸的特有价值观念，以及由此引伸的一整套事象。

（2）人的文化是以人为本的文化

人的文化指人在物质与精神的文化活动中以人为出发点，以人为本位，人处在宇宙万物的中心。把这层意义表达得最为精确的莫过于莎士比亚在《哈姆雷特》中的那段话了：

人类是一个了不起的杰作，
是宇宙的精华，万物的灵长。

在这个阶段，任何文化取向都是由人自身所决定的。就西方文化史而论，以人文主义为核心的文艺复兴实质上乃是以“人”对抗“神”。文艺复兴的主旨就是弘扬人的价值和尊严，是彻头彻尾以人为本的文化运动和思潮。所谓“人本主义”来源于希腊文“dr θ pωπδs‘（人）’ Zδγas”（学说），至于后来的人文主义、人道主义与人本主义虽在意义上略有不同，但一直没有离开“人”的宗旨。欧洲的资本主义发展就是在“人”这个旗帜下一路杀来，这场搏斗决定了人的原则对神的原则的最终胜利。彼特拉克和圣奥古斯丁[1]的一段“论争”颇能说明两大原则的对立。

彼特拉克：我不想变成上帝，或者居信在永恒中，或者把天地抱在怀里。属于人的那种光荣对我就够了。这是我所祈求的一切，我自己是凡人，我只要求凡人的幸福。

奥古斯丁：呀，如果这是你的真意，那你是多么可怜呀！如果你不要求不朽的事物，如果你不关怀永恒的东西，那你就真是完完全全属于大地的，泥土的了，②那你就一切完了，没有任何希望还剩下来了。[7]

彼特拉克和奥古斯丁的“争论”焦点十分清楚，一个把幸福和价值的追求放在“现世”，一个则把幸福和价值的追求放在“来世”，一言以蔽之，这是人的文化和神的文化的根本区别。

中世纪的神文化已经人为宗教化了，这是后话。它与原始社会的神灵文化有很大距离，因为原始社会的神灵文化属于典型的自然文化。然而，二者以神灵为主宰的原则一致。不论人为宗教还是自然宗教说到底都以信仰为基础，信仰则又以“相信”为前提，究根溯源与原始神灵文化的精神尚属相通。

中国的正统文化基本上属于人的文化，诚如凯瑟林说的，中国文化的伟大之处在于真理表现在现实生活中。务实功利的生活追求和心理意指交融在古代伟大思想家们的伦理论述中，形成了中国最独特的文化内涵。从中国文化的实绩来看，最丰硕的部分无疑是人文伦理道德，这正是重人伦，讲人道的最好注疏，这点表现在哲学上尤为显著。中国人抽象思维较薄弱，其主要原委就是他们世界观的指导原则是现实感受原则。中国人善于在现实中感受自我，实践自我，评判自我；而非思考自我，抽象自我，总结自我，因此他们最

①彼特拉克（*Francesscopeterarce*，1304—1374），意大利诗人，著名人文主义者。

②“大地”、“泥土”、与“天空”、“天堂”是对立的，前者比喻凡夫俗子的生活和归依之处；后者则表示圣人、神灵的生活和归依之所。

容易在现实中得到满足。正统的中国文化不笃鬼神，与少数民族文化恰好形成泾渭分明的两个部份。那些少数民族完完全全生活在神灵世界中，乐趣盎然，仿佛游刃有余。比之汉文化，纯系两个级次的文化。

（3）科学的文化是异化的文化

科学的文化应当有这样一种机制，即以高度发达了的科学技术为指导，各种事物范畴都定量化、标准化、程序化。科学发展的结果还导致各种研究具有了合理性，而且方法和手段上也都充分地科学化。甚至人的行为方式，思维过程亦不自觉地“电脑”化了；个人的意愿和利益消融在集团意愿和利益之中，个人的自我意识在高速度全方位发展的社会化的“大机器”运转中消失殆尽。那是一种纯粹的异化文化。在科学阶段，那些原来还侥幸地凭借地域的封闭和割据而自成一统的文化格局越来越成为不可能。小的民族文化的演进方式必然循着以下两种途径进行：（1）是被周围有影响的文化样式（pattern）所同化，而且其速度将随着科学文化的演变而加快。（2）采用类似“圈地”的方式，用外部强制手段迫使其滞留在某一指定空间地域，使这种文化苟延残喘。若要用一句修饰性词语来形容的话，这就是“动物园”式的文化。当然，就目前世界范围来看，这种危机并非近在咫尺，却已露端倪。比如在美国，有些部落的印第安人就被集中于一隅，他们被迫过着类似动物园里动物式的生活。文化的相生相克规律将在其自身发展过程中得到完满的显现。

第三节　神灵文化的民族性

我们认为，研究和阐释文化的基本单位不是国家，而是

民族。一个文化应当是一个民族在历史中滥觞、嬗变和整合，有其独特的文化个性、气质、价值标准，哪怕是同属一个级次的文化，它们的文化表态也不尽相同。

从外部一眼就可分辨出民族与民族间差异的莫如人体装饰了。狩猎民族讲究点缀，不意穿着，“他们情愿裸体，却可望美观。”[8]对于他们，装饰和衣着是天渊之别的两回事；前者是对美的需求（多因引起异性的注意），着衣则不利于狩猎的隐蔽和疾走，因而便不被视为美的装点物。狩猎民族还有一个特点，他们喜欢用兽皮、鸟毛作为装点，他们的下体可以没有任何遮掩，头上的羽毛装饰却高高飘扬。裸体在习以为常的文化背景中是不会产生羞耻感的，关于这一点韦斯特马克（E.A.Westermarck）曾说过：“一个大家都通行裸体的地方，裸体是不足为奇的，因为我们每天看见的东西，就不会有特殊的印象。但当男女们一用光亮的流苏加在上面时，不论是一对斑驳的羽毛，一串小珠，一簇叶子或一个发亮的贝壳，就不能逃避同伴们的注意。”[9]所以，在澳洲社会里，一般情况下男女都是赤身露体的，只有参加旨在挑逗异性的猥亵舞蹈时，才用叶片遮盖生殖器。行将出嫁的少女也用围裙做遮盖物，结婚之后便将它扔了。[10]对于他们而言，衣着并不是通常被放在审美范畴来加以讨论的课题，它纯然成了刺激物，用以唤起异性的性信号。但是，对狩猎民族那头顶五彩缤纷的羽毛则又是另外一回事，它既是一种装点，又是一种炫耀，属于功利美学。

生活在贵州高原的苗族，他们的服饰极有特色，它实际上成了一个民族的外在标志之一。尽管贵州不同地区的苗族生活习俗并不完全相同，服饰也略见差异，但总的来说，苗

族服装有一共同的特点，就是在服饰中遗留了许多神灵文化的痕迹。其中有几个特点让人一眼便知苗族是一个崇拜祖先、信仰神灵又热爱生活、美化生活的民族。苗族服饰上有一龙纹是很讲究的，人人必须佩戴。它显然可以被当作一个历史暗示，说明苗族与华夏族有着某种历史渊源关系。雷山西江苗族银角打制装饰纹中的龙纹，据当地人说就是为了纪念祖先蚩尤的，而炎黄民族也是以龙为图腾。苗族崇拜龙，但在苗族人心目中，龙的头上长了两个牛一样的角。在他们的服饰上就有这种角龙图案，这一点在苗家节日庆典中也可以看到。牛对苗族有着极其重要的文化意义，苗家最重要的节日之一就是所谓的“牯脏节”(俗称“吃牯脏”)。节日每十三年举行一次，声势浩大，蔚为壮观。节日的主要内容宰牛意在祭祖和纪念祖先迁徙的艰辛以及建设家园的德泽等，牛在其中占据着重要的位置。牛在苗人眼里是有神性的。这是典型的苗族原始文化中的宗教崇拜特点，而龙是汉人的崇拜物，苗与汉在历史上有着某种亲缘关系，故他们也崇拜龙。同时在龙身上又附上了牛，两者聚合呈示于服饰，其间含有悠久而深邃的文化整合意义。所以除了在服饰上有龙纹之外，头顶上还有像牛角一样的装饰。苗族是一个迁徙民族，令人叹为观止的是，他们竟然可以在想象空间把他们认定的祖先迁徙路线图绘制在服装上。比如威宁苗族服饰的几何形图案就是记载着他们祖先迁徙的路线，俨然就是一幅幅地图。在服装上表现自己历史广泛而深刻、悠久而丰实的文化内涵，这在世界民族文化中都是极为罕见的一范。还有一些值得注意的现象，有些地区的苗族服装上出现了现在贵州，甚至中国都绝迹了的犀牛图案。苗族史诗在“开天辟地”章

中曾提到一种动物叫修狃，像貌既像传说中的恐龙，又像犀牛。这图案是族的图腾？抑或是远古狩猎生活的回顾？还是神灵的象征？有待进一步研究。有一点则是可以确认，从苗族的服饰便可判定在观念意识中，甚至在许多生活方式上，苗族还处在神灵文化阶段。

服饰虽不是一个民族文化特征的全部，却大有管中窥豹之功效。苗族人的服饰之所以在长时间的历史衍化中顽固地保持着自己的特色，它和当今瞬息万变的时装浪潮简直有天壤之别；同时又是一个鲜明的对比。它证明了处在神灵阶段的民族，其心理凝聚力极其巨大，观念意识极其稳定，习俗传承极其牢固。这些文化特征并非绝无仅有，大凡处在这个阶段的民族都有这些特点。这些特点的本身又为文化研究带来了一个新的课题。

第四节　神灵文化的相随属性与排斥属性

处在同一阶段的文化，民族与民族间的差距还是存在的，有的甚至是巨大的，但本质上的共同性构成了判别文化的主要方面，在文化表态上更多的方面还是趋同的。这种同一级次的民族文化之间在本质和属性上的相同特点我们称之为文化的相随性。不同级次的民族文化与民族文化之间在本质和属性上的抵触性，我们称之为文化的排斥性。这也是我们将高原文化类型化的重要支撑点。在中国的西南高原，生活着许许多多的少数民族，其间的文化差异纷繁多姿，但它并不足以使人们将其文化截然地加以类分；而是恰恰相反。它们不仅属于同一级次的文化，而且在本相上、文化属性上都相同抑或相似，这就是我们所说的相随性。它构成了

文化人类学在民族研究上的区域划分、文化类型划分的重要依据。比如说苗族和瑶族的文化显然在表象上有着巨大差异，它们在生活习俗、信仰崇拜、语言文字、服饰方面都明显不同，但这并不妨碍苗、瑶文化是同一级次、同一类型的文化。国际人类学界也经常将苗——瑶文化并称。我们所指的相随性，倾向于把在一个特定的地域时空里的民族间文化形态、思维方式、生产生活方式、社会组织制度、宗教信仰等重要的文化现象无论在本质上和属性上都趋同化。而西南高原地区的少数民族就是如此。故我们将其划入高原文化。正因为具备了文化的相随性，它为人类学研究提供了依据和便利。英国著名人类学家弗雷泽爵士（J.G.Frazer），数十年如一日地研究，尤其是在他皇皇巨制《金枝》中，他的资料收集可以深入到当时凭交通工具和足力尚很难及的角落，涉及到了世界许多民族（比如他就较详细地引用了贵州境内苗族的民俗材料），并且把这些材料都统纳在他的交感巫术（Sympathetic Magic）的原则下。《金枝》完成于一百年前，弗雷泽本人又很少进行“田野作业”，那么他的文化人类学研究工作的依据是什么？就是同一级次的文化相随性。尽管后来有些人类学家对他的这种方法颇有微词，然弗雷泽还是弗雷泽。就像当年不少人责难儒勒·凡尔纳足不出户也可以通过他的笔上天入地，走遍世界的荒唐性，然凡尔纳还是凡尔纳，现代科学发展愈来愈证实这个书斋作家的伟大。

反之，文化的排斥属性又是怎样呢？我们不妨举美国文化和印第安文化为例。托马斯·哈定（Thomas Harding）在《文化与进化》一书中一再重复他的“文化优势法则”，他这样规定：“那些在既定环境中能够更有效地开发能源的文化

系统，将对落后系统赖以生存的环境进行扩张。”[11]美国“文化系统”和“印第安文化系统”恰好成了作者用于说明其“文化优势法则”的例子。他援引研究印第安习俗的权威沃尔特·沃尔科（Walter Woelke）的话说：“印第安人失去了三分之二的居留地，主要是因为他们不能将自己的文化和经济，足够迅速地转换成白人在利用陆地自然资源上的新方式。哪里实现了这种转换，他们就能在哪里继续拥有使用自然资源的自主权并为自己谋利益，同时亦能保住他们拥有的领土。”[12]这种文化之间“弱肉强食”的观点已作为“法则”进入了文化研究领域。当然这种“法则”经常又是在文化与文化的碰撞所演变的历史现象中被提炼出来。然而，“文化优势法则”的提倡者忽略了这样一种关系，美国文化和印第安文化原本不属于一个级次的文化。新的生产生活方式的转换，文化属性的转换，当然在短时期内不可能实现。因此，美国文化（白人文化）对印第安土著文化的扩张从一开始就意味着不平等和文化侵略性质。按照上述观点，“如果印第安人能够将他们的文化和经济足够迅速地转换成白人在利用自然资源上的新方式”的话，则现在的美国属于印第安人，欧洲人休想染指！这种“马后炮”式的指责是文化扩张者们的惯用伎俩，也是那些文化侵略和文化扩张者们的遮羞辩护词。时至今日，美国文化与印第安文化依然是格格不入的，文化扩张从无间歇，但那并不是依据文化与文化之间的平等交流原则，而是一种文化依靠生产力上的优势，依据政治、经济、军事上的优势所进行的强制性扩张。一句话，是高级文化对低级文化的扩张。从文化自身发展规律而言，二者是相排斥的。

如上所述，文化的相随性主要不是指在文化表态上的相

同，而是指在本质上两种文化是相同的，级次上一致的；文化的排斥性则相反。即便是具有相随性的文化，还存在着类型、模式上的差别。玛格丽特·米德（Margaret Mead）在《三个原始部落的性别和气质》一书中雄辩地证明了这个问题。阿拉佩什人、蒙杜古马人和德昌布利人，他们都生活在原始部落，所属的文化级次也一样，而文化人格、气质类型的差距却很大。[13]为了证明上述原理，我们不妨举酒神及其酒神型文化为例。所谓“酒神型文化”是从酒、酒神所具有的品性中提炼出来的。酒神狄俄尼索斯（Dionysus）是希腊神话中的一个神祇，在奥林匹斯十二大神中他是重要的一员。与其他神祇不同的是，酒神凝聚着某种文化的一般精神，他具有汇集某种文化观念的典范性。美国著名的人类学家鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict）在《文化模式》为酒神型文化作了一个界定：“即打破生存的通常束缚和限制而寻求生存价值，以破格获取另一种文化体验。”[14]她精巧地应用了酒神型所具有文化模式意义对新墨西哥的普韦布洛人进行研究，取得了举世瞩目的成就。

在了解酒的文化内涵和“酒神型文化模式”的涵义之后，我们回过头来便会惊讶地看到，在高原文化类型中，这不也是一个酒文化的天然模式吗？贵州不仅是闻名遐迩的酒乡，茅台、董酒名扬天下。当然这仅仅是酒的物态表象；更重要的是，这里拥有一个文化模式——高原文化。最有代表性的莫过于那些少数民族，他们对酒有着天然的嗜好，又有一种文化的领悟。那里，任何仪式、风情都是在酒的文化气氛中进行的，嫁娶、丧葬、节日、庆典、游方、①交友、生

①游方：是一种青年交谊、恋爱的方式。

产、劳动、奖惩、复仇、记事等等，没有不要酒者。而这里的人民具有一种如美酒般的品性和个性，很纯很烈。在那种文化类型中，没有像狄俄尼索斯一样的酒神，却无时无刻不荡漾着酒的醇香，酒成了名符其实的“神”了。因为大部分的少数民族都是生活在神灵世界中，酒无形中便成了神灵与人们的中介。有意思的是，西方人饮酒，崇拜酒神，参加酒神祭祷是由于他们认识到人类自身在自然力以及自然规律面前的渺小，对人的自我悲剧命运的认知，于是他们企求通过酒神的观照认识以期转移心理痛苦的积郁。[15]正如格兰特所说：“原始的狄俄尼索斯祭祷是一种渲泄（catharsis），它使人们进入这一特有渠道。”[16]贵州的少数民族对酒的认识并不如此，他们保持了华夏文化“务实”的特点，纯思辨的东西，未来的命运，他们不甚关注。神灵对他们而言都是非常具体的；人死了便去找冥神，生殖便去找生殖之神，种植就去找地神。比如居住在清江附近的苗族人民有一个“种棉节”，每当春风拂岭，桃李初绽之际，苗家便开始翻土种棉了。动土那天，先由一个富有经验、能念诵词的老者在地头洒一些酒，接着便开始祈求地神：

冬去春来，鸟鸣花开，
肥沙沃土，翻身快快，
饮云吸露，润肚舒怀，
当好妈妈，育苗养崽。

仪式毕，开始翻土，尔后男女老少便开怀畅饮，姑娘后生们调笑纵歌，好不热闹，如此直到傍晚，大家酒意盎然，寨老便开始念颂祝词：

肥沃的土地，

今天你做娘，
精心把崽养，
累了再憩凉，①　……
逢年又过节，
恩情不能忘。[17]

这完全就是一幅人、神、酒交相辉映的风俗画，恬静淡雅，醇情飘逸。人借酒以祭神灵，神靠酒以恩赐人类，酒把人和神交融在一起。这当中没有恐惧，没有忧愁，只有酒，只有乐；和西方的酒神文化意义貌合神离。在原始神灵文化阶段，世界上的许多民族都不约而同地在酒这一特有的文化媒介中寻觅到了他们生命和意志的依托。何以为之？文化的相随属性使然。在高原文化类型里，酒无形中成了相随性的一个符号，一个标志。无论这里的民族有多少，文化表述方面有多么大的差异，人们总是能够轻易地在“酒”中寻觅到一种共同的品性，感受到一种相同的文化氛围，体悟到一种文化类型的别有情趣。

第五节　神灵文化的模式

既然文化以民族为单位，自然就存在着以民族为依据的文化模式，或以某一个文化区域为单位的模式问题。这里我们就高原文化模式作一个大致的勾勒。

高原文化既不完全属于酒神型，也不纯粹是日神型，②而是兼而有之。这不是一种观点的调和中庸，更不是学术上的狡猾，事实就是如此。从文化性格和气质上看，高原文化

①憩凉，这一带的棉地都轮荒，故叫“憩凉”。

②关于酒神型和日神型的差异可参阅鲁思·尼迪克特《文化模式》，第76页。

没有海洋文化那种既有像大海一般撼天动地的禀性，又有像大海一样广阔深远的情怀，以及易于接受新事物的特点。海洋文化的文化人格属于阳刚性格，高原文化也不似内陆文化那种具有绵延千里的土地般的矜持和悠久历史所形成的严谨，没有农业文明那种以土地为纽带的旧式协作的特有精神。内陆文化或农业文明的文化人格是不折不扣的阴柔式的。高原文化无论在文化人格和文化气质上都自成一格，既有如高原一般的豪爽，又有在封闭地理环境之中造就的那种倔犟；既有大山一样的勇敢，又有因人文地理历史带来的散漫。由于西南少数民族中多数都有过历史上的大迁徙，是在揉合了其他民族性格上的自成一格。生活方式上，他们在欢乐中求自在，在宁静中寻狂放，在礼仪中呈生活，在神灵中觅自我。其文化是功利型文化，而功利主要兑现在现实生活的具体事务中。神灵成了理想和现实变通的形式。

一般地说，任何文化，从本质上看都是功利的，只是表现方式迥异。西方人很讲究心理上、精神上的满足和平衡，这与他们沉缅思辨思维倾向有关。他们一直担心和关注未来的命运问题、生命的归宿问题，经常忽略了鼻子尖下的具体功利。正是由于这个缘故，西方的神灵大都比较抽象，而且一直在观念意识中制约人们。在他们的神祇中就有诸如智慧女神、妒嫉女神、争执女神、复仇女神、爱神等较为抽象的形象。高原文化则很不相同，这一点上与汉文化相通。许多少数民族虽然生活在极其繁琐的仪式中，却时时事事都显得那样的具体实在，他们的神灵也是如此，它们经常只在需要时才显灵。马克思说过："劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此

之间以及他同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中”。[18]马克思在这里所讲的实际生活的狭隘性，就是指原始文化中的功利意识。高原文化中的一些神灵观念便由此生成。我们举舟溪的苗族和他们的生产、生活方式为例来加以说明。在生产过程中有许多仪式，仪式是按照一定的程式进行的。传说苗族祖先曾留下一个规矩，每年开挖第一锄的权力是属于罗来俊老人的，如果罗来俊老人宣布挖第一锄之前，谁动了锄头，祖先和土地神灵将不容，那么，来年生计就受到威胁。开锄的日子很讲究，要定在正月的第一个牛日。牛在苗族文化中是通神的，时间还必须在凌晨和天亮之前，其理由不外是莫惊动神灵和祖先的歇息。挖地时在每七锄处要形成一个土坑，里面还要插上一根芭茅草。之后回到屋内烧纸钱，焚香，再摆上七碗开水，意思是七位祖先神灵劳动回来口渴了，过后再做饭敬酒，摆肉上桌；但禁用牛肉，因为牛是耕田的，得罪了它便意味着得罪了神灵。在仪式中酒要斟三巡，饭要添三碗（即一般人所食的量），如此完毕，大家方可开始耕种。舟溪的苗族为了保证生产神灵的作息时间，还规定吹芦笙要从秋天收割时才能开始，一直可吹到第二年的阴历正月底，也就是在生产神灵的休息期间。若在劳作期间吹了芦笙，惹怒神灵，便要影响收成。很显然，在他们那儿，神的灵迹只在具体的事务上体现，事过之后便可泰然。某一种神灵只掌握某一种事务，而在从事这一事务时，便务必将其敬供着。他们的神灵系统特别，神灵各有所司，互不僭越。有的神灵只在某时某刻、某地某处才施其神力，人们只须在此时彼刻好生祭之，它就会保佑人们。与此事无涉的神

灵均与人类相安无事，和平共处。

这些仪礼乍一看颇有些类似拜物教，仔细推敲却又不尽然。理论上说，原始的拜物教同神灵信仰等并没什么内在联系。在原始的拜物教中，除感性上被感知的那些自然属性外，还把感官所能感知的属性附丽于某些物上，其中关系不是靠逻辑，而是凭借偶然的联想。在拜物教原始观念中还有十足的类人情欲观，没有对象的二重化，因而也就无所谓被赋予人的本质以及超乎人的能力之上的神灵。而文化中的“神灵”显然具有在逻辑上超乎人的自然能力之上的，并具有一种系统中的结构含义。故我们有理由认为高原文化中的功利意识并不是拜物教，最根本的区别就是高原文化中充斥着神灵的思想和观念。这些神灵又见融于最琐碎具体事物，形成了一种奇异诡谲又平凡现实的文化形态和样式。

文化中的功利色彩无疑具有普遍性，在世界上许多原始文化中都可找到这一共相。在夏威夷，每一种人们知道的有名称的植物，动物或其他品类，都是被使用过的，而有数不清的林禽海兽和气象或海洋现象都没有名称，其原因就是人们认为他们没有用处，因而便对它们不感兴趣。[19]马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）也认为，原始人对图腾动植物的兴趣只是他们饥肠辘辘的结果。印第安人“图腾”（totem）（意为“他人的亲族”）便是一句极好的功利意蕴的概念阐释。在这里，我们所要格外强调的是，高原文化模式与其他民族原始文化模式不相同的地方，就是神灵往往具有人格、或英雄格并享有很多的利益和实惠，而且人本身就是神灵的一部分。祖先（先于活着的人而逝的长辈）在他们那儿是很不易界定的，祖先似鬼似神又似人，他们生活在

鬼的世界，与鬼打交道，但又和人及他们子孙打交道，祖先有尽保佑家人、族人的责任，却无形体。生活在榕江的侗族深信不疑，如果活人遇到险情灾难只要高喊“祖先保佑我”，顿时即可化险为夷，禳灾解难。在日常生活中，尤其是节庆日，他们都认为祖先与他们同桌进餐，因此桌面上都要有他们的位置。贵州境内的苗族还这样描绘人：人有三个灵魂，分别与祖先神灵、现世神灵和子孙神灵相连；人不但死了以后有神性、化为灵魂群类，就是活着时也有神性，否则就无法与神灵进行交流了。早逝的祖先灵魂还有一部分与活人同在，参与人的一切活动，活人的成败得失，乃祖先的恩赐与惩罚，这种奇特的观念构想也是其他民族文化中少有的。

高原文化的功利性决定了它的另一特征，即信仰意识并不十分强烈。大概因为神灵过于贴近生活，过于贴近人性，故人们对它们基本上停留在相信这一层面而没有进入盲目膜拜或十二分虔诚的程度。既然每个人身上都有神性，死后便化为神灵；而且生活中处处有神灵，所以神灵就显得不那么高不可企及，因而也就不那么十分可怕了。那么，信仰意识不十分强烈，是否意味着神灵很快会消失呢？并非如此。神灵系统一经产生就有它的作用，和相对于文化形态的稳定性。一种文化意识和现象经过历史的传承便有了其内在生成和发展的合理性和规律性。神灵在什么意义上产生，在什么层面上发生作用诸如此类的问题取决于文化的内在规范性。

另外，我们还发现，神灵系统之于高原文化来说，还有一个秩序化的参照功能，这就是通过把神灵系统作现实生活的参照从而完成对族（氏族、宗族、家族）的秩序的维护和稳定作用。和“人的文化”社会不同，在神灵文化中没有现

代社会中强制性机构来制约人们的行为方式，也没有像汉文化那样有一整套伦理道德规范的制约系统。然而在那里，社会的各个组织结构如此有条不紊，这在很大程度上就是依靠神灵系统的全方位参照性制约。神灵意识化入了口耳相传的祖先遗训，化入了日常生活中的枝末琐事，化入了礼仪和习俗，化入了禁忌规范。那一套的东西保证了高原文化模式的铸成。神灵系统的参照性制约主要是借助一整套的仪式和禁忌来实现的。威宁县板底的彝族有一套揉合着神灵观念的仪式禁忌，比如孩子出世时太阳偏西则孩子寿命不长（人的生命神灵赋在太阳的行动路线上），为使孩子平安，父母就要进行太阳乞求仪式。有生理缺陷的孩子出世预示家人有难（神灵通过孩子的缺陷寄来了暗示）。两个同日出嫁的新娘所走的路线不可交叉，否则来日生育不顺（暗示在血缘中的交叉紊乱）。妻大夫一岁是克夫，夫必早亡（“1”是基数，意为秩序颠倒）。此外还有节日禁忌、动物禁忌、自然禁忌、丧葬禁忌等等，生活中具体事物无所不包。很清楚，禁忌、仪式、观念、习俗全都在神灵意识那儿找到了交汇点，形成了一个完备缜密的系统结构，神灵就是通过这个系统具体地介入和制约着各种社会关系。在这个体系里，象征性符号起着暗示和参照的作用，人们通过这些不同符号去了解其涵义，并受制于它。

第一章注释

1 参见拙著《中西方文化解析》。

2 参见赫泽·马魁特《吉卜林与印度》，布雷斯劳，1931年版。

3 见〔日〕中村元《比较思想论》，吴震译，浙江人民出版社，1987年版，第35页。

4 同 3，第39页。

5 米切尔·罗威《中国人的生死观》，伦敦，乔治·爱尔兰 出版公司，1982年版，第 9 页。

6 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第 二 卷，第354页。

7 彼特拉克《秘密》，见《从文艺复兴到十九世纪资产阶级 文学家、艺术家有关人道主义，人性论选辑》第12页，商务印书馆1971年版。

8 转引格罗塞《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆，1984年版，第42页。

9，10同第 8，第71页，70—72页。

11 托马斯·哈定等《文化与进化》，韩建军译，浙 江 人 民 出 版社，1987年版，第60页。

12同11，第66页。

13 参见玛格丽特·米德《三个原始部落的性 别 与 气 质》，宋 践等，浙江人民出版社，1988年版。

14 鲁思·本尼迪克特《文化模式》张燕译，浙 江 人 民 出 版 社，1987年版，第76页。

15 关于这一点可参见拙作《痛苦的渲泄》，载《外国文学评 论》1988年，第 2 期。

16 米切尔·格雷特《希腊罗马神话》，纽约，1960年版，第248页。

17 见李瑞岐《节日风情与传说》，贵州人民出版 社，1983年版，第191—196页。

18 《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，第96页。

19 转引自列维—斯特劳斯《野性的思维》，李幼 蒸译，商务印书馆，1987年版，第 4 页。

第二章　神灵文化的本质与功能

第一节　神灵文化的历史构成

研究民族文化常有一个习惯，即对文化源流大都有一个

考据式的过程，以便把研究建立在令人信服的考据之上。但把这种方法移植到贵州少数民族文化研究中则显然困难重重。高原的地域割据，那种“隔山不见人徒闻声”的尴尬局面，使得村寨与村寨之间经常处于老死不相往来的状况。而许多民族又不断地在迁徙中易改其文化事象，加之历史文化风俗传承的主要方式还是最原始的那种一代一代的口耳相传，很容易便把历史的考证工作推往迷津，哪怕是最基本的问题。比如苗族的起源问题就一直聚讼纷坛，从目前苗族居住的地域划分，他们主要分布在贵州、湘西、云南、海南岛、广西、印支半岛，近几十年又陆续到了西方国家。其中最集中，最有代表性的当属贵州境内的苗族了。从语言分支来看差异更大，粗略地分大抵是三个方言区，它们是黔东方言、湘西方言、川黔滇方言。每个方言区又各有不同的数种土语，西方国家的苗语区融汇了印支语言的某些特点。从风俗习惯上看，不同地区的苗族之间的差别很大，单就服饰上区分就有多种。历史的变迁，地域环境的不同尽管在考据上（尤其是要透过那扑朔迷离的现象找到其历史的共相）造成了极大困难，但仔细判辨还是可以走出迷津，这里我们想就苗族的历史源流作一个大致的考据和分析。

经过调查我们发现，不论住在哪里的苗民都不认为他们现在居住的地方就是他们祖先文化的诞生地，他们异口同声地宣称他们的祖先在远古是栖息在水边，他们是从水边（有的说海边）迁徙而来。关于这点，我们可以从以下三个方面得到他们祖籍源头的信息。

（1）史诗传说记录

史诗和神话传说是人类最早记录自己“生世”的范本，

同样，苗族史诗是苗族对自己祖先的来历以及万物起源、发展记录的集大成者。苗族史诗中的推原神话（genetic myths）①也和世界各民族的推原神话一样，专门阐释万物的肇端原委，其中“迁徙歌”详尽地描述了苗族的祖先从何而来。《跋山涉水》（有人译为《沿河西迁》）章是这样说的，黔东南（贵州苗族的主要居住地）的苗族祖先原住在东方，由于子孙繁多、生活困苦、就逐渐西移。在迁移过程中，苗族开始有了分支。他们沿水泽（大河），最后到了“格罗格桑”（即贵阳城）便栖身在那儿。其中还谈到广西大苗山的祖先是怎样从井海扬（传说为香港、海南岛一带）沿珠江、西江、柳江，最后定居在大苗山。苗族史诗中甚至还提到“五指山”。②苗族的风俗长诗《丧葬歌》中记载：

老家洪水沼泽边的大地，
放来了病魔，
是洪水沼泽边的老故居，
放来了死神。

上面多次提到的“洪水沼泽边”与神话传说中长江中游水乡相吻合（下详）。

（2）民间口头传说

紫云四大寨的苗族相传他们的祖先来自江西，凯里舟溪的苗族也有相同传说，他们甚至比紫云的苗族说的更加具体细致，说他们最早一辈祖先原住在江西朱市巷，后经湖南、湘西最后到达贵州。黔东南有些地方的苗民又说他们来自扬

①推原神话，即专门解释万物起源、生成和人类诞生的神话。

②我们迄今尚没有足够的证据证明所提到的“五指山”就是海南岛的五指山，但我们相信，其中可能有着某种历史的联系。

州的扬县。有时同一地区的两个邻近的村寨的传说都不同，比如雷山大塘地区的王家寨和石家寨苗族的历史由来各不相同。[1]甚至同一村寨的人对自己祖先的故地也不能统一。不过这是通例，民族学、民俗研究对口头传说历来持两种态度，认为民间传说是人类文化最丰富多彩的源泉，但由于口耳相传的随意性，经常使历史事实变得模糊不清，因此，它只构成“历史复原法”①中的参考指标。此外还有来自江西吉安说、江西泰和说、上海说、湖南说，不一而足。

（3）巫师（鬼师）的葬词

贵州的苗族有这样一个观念，认为人死后其灵魂要回到老家去；因而在丧葬仪式中有一个由巫师唱送魂歌的仪式，把死者的一部分灵魂送往故土。这是苗族人民深深依恋故土的情结，同时也是历史考据阐释的依据。送魂歌的主要内容是送魂的指示路线，它为我们了解苗族远祖栖息地提供了方便。雷山西江苗族的送魂路线为：

西江→平寨→龙久→乌摇河→黄里→丹江
→永乐→榕江→沿都柳江下广西→湖南→
湖北→长江下游平原

其他地方的苗族丧葬仪式中鬼师指点的魂归路线各不相同。

如果我们对以上三个方面收集来的材料进行对比的话，一开始定会堕入迷雾之中，因为各地的苗族对祖先故土的描述迥然不同。但是，我们坚信，纵然是最复杂的“米诺斯迷

①历史复原法是民族学研究的一种方法，它主要依靠历史文献资料、考古学资料和民间口头传说以复原历史文化的概貌。

宫”，也一定有通往洞口的“阿利阿德尼彩线”。① 经过筛选、分析和整合，一些隐晦但却是实实在在的线索便悄然显露。它构成了以下三个共同点。（1）苗族的祖先原是栖身于水边的，这一点我们还可以从苗族史诗“洪水神话”中得到证实。（2）由于某种重大的变故（多半是战争）使他们举族迁徙。在漫长的迁移途中渐渐出现了分支并最后定居在不同的地方。（3）苗族史诗还证实了他们的祖先是伏羲女娲，和华夏始祖同源于一体。若我们再把这些共相和华夏文化进行参照，则苗族的历史步幅就昭然若揭。它大体上经历了“本体→变体→独立格”这样三个基本阶段。

①文化本体阶段

苗族文化与华夏文化同源于一体，从“创世”的推原神话来看，两种文化的肇始几乎一模一样。如苗族神话传说中有《盘古》、《盘古王制天地》等歌，详尽地记述了开天辟地的英雄盘古的灵迹功德。就是今天苗族民间还传诵着“盘王歌”。常任侠先生在《沙坪坝出土之石棺画像研究》一文中载《盘王歌》云：

起记盘王先起记，
盘王起记造犁耙；
造得犁耙也来使，
屋背大塘谷晒芽。
起记盘王先记起，
盘王起记种苎麻；

① “阿利阿德尼彩线”(A clue of Ariadne)，希腊神话。克瑞忒国王米诺斯建造迷宫，想害死提修斯，米诺斯的女儿阿利阿德尼给提修斯一卷彩线，并把彩线一头栓在迷宫出口，提修斯安然走出迷宫。

种得苎麻儿孙绩，
儿孙世代绩罗花，
……

其功德与华夏文化中的“盘古”传说如出一辙。《述异记》卷上有：“今南海有盘古墓，亘三百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。南海中有盘古国，今人皆以族古为姓。”在苗族的原始文化中，他们崇拜盘瓠为始祖。[2]关于盘瓠（盘古）的传说，在《后汉书·南蛮传》、《风俗通义》、《搜神记》里均有记述。而华夏民族在“开天辟地”神话中的盘古（盘瓠、槃瓠）传说与苗族盘古传说完全一致。《艺文类聚》卷一引《三五历纪》：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长。后乃皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天地去九万里。”如此巨细无遗地相似，我们还可以从“洪水传说”、“兄妹结婚”等神话中找到。

再，考察“族”的产生及其变迁，我们亦可得到二者同出一源的结论。从世系推，苗族本是华夏始祖黄帝的直系后裔。《山海经·海内经》：黄帝娶雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流，韩流擢首谨耳，人面豕喙，麟身渠股，豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”《山海经·大荒北经》：“颛顼生驩头，驩头生苗民”。黄帝→颛顼→驩头→苗民勾勒出了苗与华夏的直系线索。它从另一个侧面证实了这一本体（指苗汉两族文化渊源同出一体）的特殊内涵和历史联系。

②文化变体阶段

说苗族与汉族是不同“造物祖”生产出来的不同产物，显然不能立论，以上事实足以推翻这种观点。但若以二者为同一文化母体的“孪生子”，又言过其实。因为苗文化是汉文化“变体”。传说颛顼承其父业，登上天帝宝座以后，天上竟出了一恶神蚩尤。蚩尤利用天地相通，人神界限不严之便利，下凡煽动苗民造反。《书·吕刑》载：“蚩尤唯始作乱，延及于平民，罔不寇贼鸱义，奸宄夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，东戮无辜。民兴，……。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重黎绝地天通，罔有降格。”在这里，“遏绝苗民”系黄帝所为；“绝地天通”是颛顼所事。黄帝，颛顼是苗民的祖辈，何以要“报虐以威”？而苗民原系黄帝、颛顼的直系子孙，何以又要揭竿造反？主要原因恐怕还是黄帝对苗民未能像其他“子嗣”那样平等相待，反而倍加歧视。加之“苗民弗用灵”而“制以刑”，遂被迫造反。这大约含有“有压迫就有反抗”的意思了。最后，蚩尤见杀，作为黄帝胄裔的苗民却落得个“无世在下”了。后来，历代统治者也大都继承了压迫苗民的衣钵。《帝王世纪集校》第二：“诸侯有苗氏，处南蛮而不服，尧征而克之于丹水之浦。”据说“有苗之乱，起于尧前，史称少昊氏衰，九黎乱德，九黎又蚩尤之族也。三苗即九黎之后……。”[3]显然，蚩尤这个形象是关键。蚩尤是炎帝部族，与黄帝战而败，见杀。他是叛逆者，而苗族是蚩尤的子民也被归入叛异族类。迄今为止贵州的苗族都把蚩尤看作他们的祖先。《墨子·非攻下》：“昔者三苗大乱，天命殛之，禹亲把天之瑞令从征有苗。”久而久之，这“苗”就历史地从“汉世”中分离出来了。“苗”与“蛮”音谐，互通互指。因居住在南方，故有了“南蛮”之称，“南

蛮者，有苗氏。”[4]

从地理上的迁徙路线来看，据传最初的苗民栖住在今江西湖南湖北的大片地域，鄱阳湖、洞庭湖地区就遗留下了苗民的历史遗迹。即所谓“左洞庭，右彭蠡”之说。[5]可是从黄帝、颛顼到尧、禹的屡屡征讨，苗族首领被杀，苗民被逐。大部分移遁西南。王献唐先生认为：“苗蛮之区域，由河南南部而皖而鄂而浙而赣而云、贵。其间不无交迁互移之处，全局之情势大抵如斯也。[6]此外部分远下海南。《山海经·海外南经》郭璞注：“昔尧以天下让舜，三苗之君非之，帝杀之。有苗之民，叛入南海，为三苗国。”

这些材料给我们的推论是：苗文化最初只是华夏文化的一部分，随着其独特的历史轨迹，从“本体”走向了“变体”，进而形成了自己独立的文化体系。渐渐地，苗汉两家也都不把对方看作是和自己有“亲缘关系”的了。

③文化“独立格”阶段

苗族文化既有了“变体”，也就自然有了其“独立格”。这“独立格”大致由以下几个方面的因素所决定。

（a）民族性格：苗文化从汉文化的分离，其本身就存在着绝对独立的因子。相传黄帝杀了蚩尤之后，竟无法征服南方这个悍勇不驯的民族，便以图“德化”之，只有在不得已的情势下，才动干戈。《书·大禹谟》三旬，苗民逆命，帝（舜）乃诞敷文德，舞干羽于两阶。七旬，有苗格。”一个民族其所以能够独立于其他民族，必须具有其内在的民族性格。从文化意义上考究，朴素悍勇的性格算得是苗族的重要特征之一。它和汉族那种享“乐天知命”，行“中庸之道”大不相同，否则历代统治者何以为“南蛮”所惧？所谓“苗

民逆命”、“有苗处南蛮而不服”等足见一斑。

（b）文化形态：苗文化从汉文化中游离出来之后，逐渐自成体系，并保持着原始形态中的古风。他们依然以神灵为“本”，又以神灵为“用”，未见多少汉文化中正统儒家伦理的濡染，他们完全生活在一种独特的文化形态之中。

（c）地域封闭：无论是云贵高原的苗裔还是海南的苗裔，高山大海的天然屏障，地域上的封闭，恰好从地理上保证了苗族文化的独立性，在历史的嬗变中沿着自己文化的模式发展，免受汉文化的大面积侵蚀而被同化。

（d）风俗习惯：由于以上诸多因素的综合作用，使得苗族文化在历史的变迁中形成了自己一整套文化习俗，衣、食、住、行自成一范，宗教、礼俗、语言、文字自有风格，这一切都嵌入在其文化的“独立格”之中。

从本体→变体→独立格的形成发展中的苗文化，我们不难从中透视出一种具有独特内涵和外延的东西，它构成了高原文化中重要而又独立于华夏文化的特质。

第二节　神灵文化的自然因果

对一个民族文化作历史透视，相对于一个完整的文化坐标体系而言，还只能说做了一个纵向的管窥。高原文化其所以能从华夏文化中分化出来，从横向考察亦有其自然因果，现在让我们从这个角度做一个大致的描述。

神话和史诗是人们研究神灵文化不可多得的材料，它们本身就构成了神灵文化最无可辩驳的部分。世界上古老的和有代表性的文化都具有丰富的神话传说，那是一个神灵、英雄、凡人共处的精神和物质、心理和现实的混杂图。埃及、

印度、中国、希腊、南美、斯堪的纳维亚等都在神话和传说中焕发出古代文明的熠熠光芒；同时你又可以毫不费力地从这些光芒中感受到它是从哪一个文化圈内释放出来的。在这些民族中要算希腊神话最有代表性、完整性，是体系化了的文化类型。也是现代西方文明主要继承的文化源泉。恩格斯说过："荷马的史诗以及全部神话——这就是希腊人由野蛮时代带入文明时代的主要遗产。"[7]事实上，它是吸收消化了东方文化、又萌生滋长了其独立的文化格，是东西方文化交融后又自我体系化的典范式类型。在古希腊，神话是在人的智力发展的较高阶段，人类自我意识充分明朗的情势下创造的，因而人类的目的性意象较明确。人们"创造神话无疑是为了取乐，它们时常被作为释放人类自身由于迷悟所造成的压抑，或是被当作解释自然和非自然现象，或使宗教具体化。"[8]因此希腊神话中神灵的设制成了他们说明和解释人以外的自然现象和人们内心意志的重叠。无疑，神话所面临的首要问题就是自然因果问题。宙斯是自然之神（雷电之神），又是万民君主，这说明在初蒙时期，人类臣服于自然威力。按照古代希腊人的宗教观念，天穹是最神圣的地方，所以神便生活在那儿。天象中最可怖、最有威力的是雷霆闪电，所以宙斯就是雷电之神。在这一点上，神汇集了人们对自然因果的最初理解。也说明了希腊神话借助神灵以解释人类自身的现状和理想。

自然界的因果律动本是自身运动的规律结果，然而，在原始人那里，那些自然因果竟成了一个个无法解开的谜和一道道难以逾越的樊篱。值得说明的是，自然界诸象呈现在不同民族面前很不相同，而且极其复杂。比如在高原文化中，

雷神也是极为重要的神祇。《苗族古歌》中把雷神描述为天上的大神。在布依族古歌中，雷神是天帝派来造雨的。而苗族、布衣族、瑶族、土家族神话中的雷神是男性，称为“雷公”；侗族史诗中的雷神则是女性。有些民族的雷神还是“卵生”。[9]虽然各民族雷神形象各不相同，性别性格也不一致，但其重要性是一致的。道理很简单，自然界的雷电现象之于人类是共同的、常见的，它的威力，它的呈像在神灵文化阶段、在前逻辑思维那里得到的描述和阐释也是相似的，功能也可能相似。

然而，类同毕竟有限。如所周知，希腊神系中有海神波塞冬（Poseidon），他在神系中的位置十分重要，即便是主神宙斯在很多方面也无海神的本领。华夏文化和高原文化都没有海神。为什么呢？道理同样很简单，希腊是属于海洋民族，希腊文化属于“海洋文明”的范畴；海洋的自然环境对“海洋文明”起着举足轻重的作用。相反，华夏文化和高原文化都不属于海洋文明类型，前者是典型的内陆农业文明；后者是高原农牧业文化，海神无从生成。于是，文化生成的自然因果在类比中又为我们提出了一个大的课题——地理环境的自然形态是怎样作用于文化形态的，尤其是在神灵文化阶段。

高原文化中虽没有“海神”，山、石的神灵性却有着非同一般的意义。这是人文地理所产生的特有文化的特征。荔波县的水族在他们保存得最完整的开天辟地、人类起源神话古歌唱道：

上古时期，一片混沌，神人开天立地。先开天，后开地。地上长满了土，长满了石。

后来的石和土又逐渐变成了山，变成了坡。以后仙家[1]又创造了人。有了天，有了地；有了土，有了石，有了山，有了坡，有了人，仙家把天撑成万丈高，让天通亮。以后再造物。

岜鲜水族的开天辟地歌是这样的：

开天立地之时，天下有三座山，六个坡，崎岖不平。以后天下之势逐渐变缓，仙家就用铜柱把天撑成万丈高……

此类例子不胜枚举。把山、石神灵化现象是高原文化中的一大特色，这里的村寨几乎都有一尊石神。月亮山地区的瑶族村寨都有一个寨神，寨神就是一些奇形怪状的石头立于村寨的路口。寨民们都来信奉它，祭祀它。榕江的苗族把乌略河中露出水面的一块大石头（高35公分，长80公分，形状呈三角形）看作有超人的力量，据说它有镇水作用。山、石既有灵性，自然也就出现了许多的崇拜仪式。水族有一仪式叫“拜缪”（缪即“菩萨”的意思，其具体的物象就是一块石头），水族人若要求子嗣就在正月初一和十五来拜祭它。拜缪者（多为男子）来到缪前用丰盛食品敬供，然后虔诚地对着那块石头说：“缪啊，我娶妻几年始终无崽无女，请您保佑我生儿生女。”荔波的水族说，这还真灵。榕江县两汪地方的苗族也有一个奇特的祭石仪式，当孩子发育不好，生病不断，家长就要携带礼物前去祭距两汪寨二、三里之外的一个大岩石，祈求石神保佑孩子健康成长。

罗列这些岩石神灵的例子，不外想说明，高原文化其所以能够生成正是由于那山峦重叠、巨石横生的自然环境。人

①仙家，传说中的创世女神。

们开门见山，低头见石，这些自然山石与他们息息相关，住房是由石头垒成的，房顶是石板，劳动工具不少是石制的，正所谓是“靠山吃山”。人与自然关系在神灵阶段所反映出来山石神性化现象就不那么奇怪了。神灵文化形态本质上说也就是自然文化形态。对人类祖先而言，神灵意识也就是对自然因果的超验和神秘作意象性演绎。自然因果的表示不是抽象，而是反映在某一民族自然诸象的环绕；明白地说，就是自然的地域性。中国西南高原许多少数民族历史上由于战乱等原因，由“海边”、中原迁移到西南，最后都滞留在这里，他们繁衍生息，自得其乐，文化自成一格。这一切有很大的意义归于这高山大石。从这个角度看，自然地理保证了高原文化模式的生成；反过来，高原文化又在这特定的自然环境中聚现其特有的文化丰采。

第三节　神灵文化的交感作用

谈到“交感作用”，首先使人想到的是弗雷泽著名的交感巫术的原则；他把交感巫术归纳为两大类，第一是“相似律”（Homoeopathic Magic），第二为“接触律”（Contagious Magic）。交感巫术的原则认为，在物质现象与物质现象之间，精神现象与物质现象之间、精神现象与精神现象之间有着“某种神秘的交感作用，这种交感可以在不同的物质之间发生作用，其间有一种我们肉眼看不见的，以太'(ether)把物体的推动力传递给另一物。”[10]按照弗雷泽的说法，巫术虽也有“理论巫术”（Theoretical Magic）和“实践巫术”（Practical Magic）之分，但总的来说，巫术是一种被扭曲了自然规律的体系，是一套谬误性指导行为的准则，

又是一种“技艺”。所以“最早的巫师只知道在实践中看待巫术，却从不理会他们建立在实践巫术之上的心理过程，也不考虑他们实践巫术的抽象原理。”[11]一句话，在原始神灵时期，巫术主要是具体应用于现实的技艺。

我们对交感作用的陈述是：在神灵文化阶段，交感作用的第一性体现不是在应用上，而是在观念中。因为任何实践活动首先必须凭借于认识活动；而有什么样的社会条件，便有什么样的认识。正如恩格斯所说：“我们只能在我们时代的条件下进行认识，而且这些条件达到什么程度，我们便认识到什么程度。”[12]这构成认识史上一个基本原则。A.兰(A.lang) 曾对神灵的两种神性作了性质上的大致类分：“有两股潮流，即宗教潮流和神话潮流，它们通过宗教一起流动。”[13]两股潮流的实际侧重点并不一样，一是偏重实践，一是偏重观念。观念中的交感主要体现人与神灵的精神交往。因此，交感作用是大跨度的，具体表现形式也千姿百态。说交感作用的大跨度，侧重强调其作为一种观念中总的思想原则，它时时处处认定万物是神灵的自然造化。所以交感律的实践首先是建筑在“信则灵”的基础上，至于具体形式上如何实施则是不局限的，这点体现在仪式中最为充分。西南高原的少数民族都是热衷于仪式的民族，其中最重要的理由就是与神灵的交感作用。交感作用的表现形式大致可分为以下几种。

（1）宗教性的

宗教性形式主要表现作为一个单位(一般为民族)的整体意识，通过对神灵的祭祷、庆典等仪式来取得与神灵的整体交流。氏族内部够条件的成员（多以年龄、性别来划分）在这种场合不但要参加形式上的仪式，更重要的是作为氏族的

一个成员来和神灵进行交流。在那种氛围里，若某一成员“意念不正、态度不诚”，或在与神灵交感中亵渎了神灵，那么，轻者他自己将遭受厄运，重者殃及整个氏族。一般说宗教性交感仪式大都很隆重肃穆，且时常有巫师（鬼师、魔师等）为中介。布依族把鬼看作“人解鬼神”，布依语叫：“果蚌”。苗族认为鬼师是宗教活动的执行者，是人与神灵的中间人物，他可以沟通人与神灵之间的信息，联络人与神灵之间的情感。“退火秧”是榕江加宜苗族重要的集体宗教活动。所谓“退火秧”意为“驱赶火鬼”。苗族人的房屋大都用树木建造，历史上的火灾给他们带来的灾难几乎是毁灭性的。那里的人们大有谈“火秧鬼”而色变之态。他们相信，三年内若不举行一次集体宗教性的“退火秧”活动，必将大祸临头。集体仪式在每隔三年腊月最后一天下午的两三点进行，整个活动由寨老主持，各家凑钱买红色毛狗一只，鸡一只（都要雄的），供仪式之用。活动开始以后本寨人不得出寨，外寨人不准进本寨。仪式前一小时，全寨人必须把家里的火全部熄灭，不允许抽烟。接着鬼师以三尺白布包头，头上顶一小铁锅，手执铁剑一柄，站立于空地中央开始作法念祷词，大意是传递全寨人的心意，让“火秧鬼”远离本寨，莫要回来游荡，殃害百姓。念毕，由寨老领先，众人把狗和鸡赶出寨外，边走边吆喝起哄，作驱赶状，最后以跨过一条小河为终点，这样火鬼便不得归。过河后人们用木棒将鸡、狗击毙，鸡由鬼师拿回享用，狗用刀剁成几段埋了，至此，“退火秧”的整个活动结束。高原文化中的原始宗教色彩较浓，而且巫师、鬼师的作用相对都较重要，因为他们构成了人与神灵交感作用不可缺少的部分。缺少他们，人与神灵便失去了中介。

（2）习惯性的

习惯性仪式是人们借着千百年来从祖先那里传递下来的风俗习惯所进行的一种交感活动，它主要表现为以家族或个人为基本活动单位，并把这种习惯落脚到每一个家庭或个人的具体事务中。生活中的具体事务五花八门，反映在这类交感活动中的形式也五花八门，并且仪式较之宗教性更为随便；气氛不似宗教性仪式那样肃穆，仪式中可以有巫师也可无巫师，完全视习惯而定。贵定县仰望乡的苗族有关于“神判”的传说：“神判”（神意裁判）即通过神灵的意志来判断是非曲直的一种交感活动。这种活动现在已较为罕见，但在传说中十分普遍，说明在不久前仍很时兴，因为当地的老人们大都亲眼目睹过此种活动。其中一则“神判”传说流传最广，兹录于次：

> 很久以前，村寨里有一家人家有三个媳妇，她们相处甚好。一天晚上，她们在楼上搓麻线，有一团麻线掉下楼去被圈中的大牯牛吞下肚去。老公公后来发现少了一团麻，疑是媳妇私藏，便叫她们交出来，三个媳妇连喊冤枉，她们赌咒，若是私藏，鬼神不饶。于是就请神灵来审判。他们请来鬼师一个，烧开一口大油锅，老公公和三个媳妇来到油锅边准备“捞油锅”。（一种“神判”形式，将油烧滚，丢入一把斧头或一块银元，被审判的人依次伸手于锅底取出，然后由鬼师检验手臂，以被油烫伤、烫起泡者为败诉。当事人袖中装有白米或豆子，乘白米和豆子在油下沉时，顺势将手

伸入锅底取物）当时那条吃了麻线团的大牯牛正在田里犁田，鬼师念咒后，它仿佛受了神灵的裁决，它挣脱其轭，跑到油锅边。把嘴伸进油锅，结果被烫死。后来人们将牛宰杀破膛时，果然发现牛肚内有一团麻。

这个传说把活生生的现实和凡人肉眼看不见摸不着的神意交织在一起，成了习惯性交感活动的一个很好的例释。

谈到“神判”，我们知道古代许多民族文化中也都讲究“神意裁判”。古希腊的“神意裁判”主要体现在命运母题中，诚如悲剧之父爱斯库罗斯所说：“思想是一道看不透的深渊，人的命运可怕，是祸是福在所难逃。”[14] 在命运母题中，生死是头等重要的，生成了希腊人“意志”的体现和追求。在那样一种特定历史文化的背景中，人们想象在自身和自然之外还有一个操纵力——神的裁决魔力。弗雷泽是这样描述的：“要不是有一个可恶的魔术裁短了人的生命线，则人的生命是无限的。”[15] 人类祖先常把人的生死自然现象归咎于神而不是生命运动规律。荷马史诗《伊利亚特》是关于“阿喀琉斯愤怒”（The wrath of Achilles）的故事，而阿喀琉斯“愤怒”的最深层动因不是“女俘被阿伽门农所抢”，是神意裁判的折磨。因为“命运对于他只能是死——这是最能体现英雄时代的观念。”也正因为如此，荷马才让他成其千古之作的主人公。[16] 在古希腊史诗、神话以及其他艺术门类中，都不断地重复着神意裁判人、英雄命运的主旋律。阿喀琉斯、赫克托（Hector）的命数早已在“神意裁判所”里的“司命册”上。不论俄底浦斯（Oedipus）如何努力试图摆脱其“杀父娶母”的命运都无济于事。神意裁判无法易改，

不容抗拒。上面的命运主题与其说是神话悲剧，不如说是一个时代观念和社会风尚。

倘若我们把上面两种“神意裁判”进行参照比较便可体悟到二者之异趣。西方文化中的命运主题是人们为他们认为最根本的问题——生死命运在心理的深深担忧和折磨，那种“阿喀琉斯原型”、“俄底浦斯原型”都不过是心理意识被压抑的外化。“神意裁定”才是痛苦的根源。高原文化则大不相同，我们听不到发自于他们心理内部为命运压迫的悲哀呼唤，却能亲身在日常生活中的凡人小事上体会到神意裁判权威的至上意义。显然这是不同的文化类型在交感活动中表现出的异象，在这一点上，我们可以窥视到高原文化与汉文化中务实和功利的特点有血脉上的相同。

（3）意象性的

交感活动的另一种表现形式是意象性的。其实意象性的交感活动首先是观念；观念的表现更是形态各异，它可以只停留在观念中或形成一种看法，并不一定见诸行动。这种现象在许多民族的文化中都有反映，汉族有“左眼跳福，右眼跳祸”；“乌鸦叫灾，喜鹊叫喜”；“公鸡中午啼，有火情”等说法。苗族也有“公鸡叫有理，母鸡叫有鬼”之说。类似的例子不胜枚举，都表明神灵的交感作用经常只停留在观念意象之中，停留在心理的层面上，并不一定要依靠什么祭祀活动，也不讲究“兑现”。还有一个比较有代表性的意象性交感活动反映在梦幻以及对梦幻的看法。贵州许多少数民族都把梦看作是神灵与人进行交流的过程，他们对梦中所呈之象的解释极为谨慎讲究，并有一套方法来“破译”梦中意思以取得对神意的阐释。比如居住在盘县附近的苗、彝等族有以下

几种方法。（1）取其相似，即认为梦中景物是将要发生事件的提前显示，如梦见被恶狗咬，意味着明天将和人吵架、打架等。（2）取其反义，例如梦见某人哭意味着某人将遇见高兴的事，反之梦见笑便是生气。（3）取其象征暗示，如梦见洪水涨到家门，巨石翻落，牙齿脱落等都不是好象，它暗示着灾难行将临头。梦见青山绿水，春暖花开便有亲朋好友来。梦见某人死了，一定吃得太撑了。另外，与梦类似的是信息预兆，他们把某些超常之状意会为神灵借此来传递信息预兆。紫云县打郎乡的苗族也有一套意解预兆的风俗，如果他们发现小猪头上或脚上有异样，则预兆不吉；玉米开岔，结两果预示吉祥；猫跑出去不归，表明主家欲衰或死人。相反，蛇、野猫、蛙等进堂不可伤，认为这是祖先神灵遣来传信的。他们从这些自然异象上感悟神灵与人的关系。

无论是宗教的、习惯的还是意念上的交感活动，都把原始文化中人与神灵特殊的交际关系表达得淋漓尽致。同时，名目繁多的交感活动又为高原文化增添了魅力。

第四节　神灵在文化中的主要功能

真正的神灵是什么？神灵的产生基础是什么？简要的回答是：神灵系自然的人格化，它们的产生基础就是人类社会现象。神灵是人类在自我生存中根据自身的人格造就了神（Personal god）。弗雷泽说："人实际上是按照自己的模样和自身的特点把神类塑造出来的。"[17] 古希腊文化中的神祇便是标准化了的范例，人们只要看一眼奥林匹斯山神祇仿佛就从镜子中看到了自己，人世间的态势在镜中无一没有。但是人造神灵是为了有一个精神和心理上的依托，是人类在自然力

的压迫下痛苦的变形渲泄。所以，神在属性和功能上必须超凡、超自然。神灵具有三种基本功能和属性，它们是创造功能，统摄功能和永恒功能。

（1）创造功能

人是怎样来的？万物如何生长？这是人类最早面临解释的问题。因此，世界各民族的文化中无例外地都有一个所谓推原神话，即专门解释万物起源的神话。既然宇宙万物是神灵创造的丰功伟绩，那么，神灵的创造能力被视为“第一能力”，也可以说是神灵和人的第一差别。黑格尔从美学角度分析了这一点：“神是宇宙的创造者，这就是崇高本身的最纯粹的表现。生产以及万物都以自然生育方式从神脱胎出来的这种想法在崇高里第一次消失掉，让位给神凭精神的力量活动来创造的想法了。‘上帝说有光，于是就有了光’……。”[18] 耶和华神的六天创造不仅成了希伯莱文化和基督教的基础，而且也成了西方文化的源头之一。① 神的创造打破了“浑沌状态”的寂静，为生命的存在提供了基础。没有这些万物的被创造，则万物之间的关系是没有的，一切“关系”都属于亚类。神的创造功能不单是自然形态（诸如山川河流、日月星辰等）的造就，而且把当时自然、社会和历史的各种关系一并包容进去。中国古代文化史上此类例子甚多。《太平御览》云：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土为人。”女娲抟土造人的奇迹把人类对自身来源的好奇心给消解了。殷墟甲骨卜辞有：“甲辰，帝其令雨？……帝其降堇（馑）”？“伐言方，帝受我又？”“五封建邑（城），帝若（诺）”。意即风雨变化、年成好坏，战争筑城等均为上帝意愿所为，人必须向上

① 西方文化来源于“两希文化”，一为希腊文化，一为希伯莱文化。

帝请示以后方可为之。

在高原文化的类型中，神灵的创造功能也十分显著。《苗族古歌》唱道："我们看古时，哪个生最早？哪个算最老？哪个把天开，哪个把地造？姜央算最老，他来把天开，他来把地造……"。[19] 通过这种朴素的对歌形式，把姜央、府方、养优、火耐、剖帕① 等创造的神绩娓娓道来。布依族也有一整套生动的创造神话，如《力戛撑天》、《辟地撑天》等。相传在宇宙初形，天地只隔三尺三寸三分，布依族的英雄力戛（英雄神灵化）为了不让天地靠近，他把牙齿拔下当钉子撑开天穹，牙齿后来变成了满天的星斗。他又挖下自己的眼睛，右眼化为太阳，左眼化作月亮。最后英雄力戛精疲力尽死去，他的身躯化为山川河流、花草树木、飞禽走兽……。从此，天地成形，日月有序，万物井然。这些"开天辟地"的神话传说，用浪漫主义的色调，拟人化的手法，歌诵的形式把神灵的创造能力置于他们的文化之首。让他们的子孙后代从呀呀学语时就受到这些祖传意识观念的熏陶，让人们始终不渝地相信，万物都是神灵创造的，神灵的能力是无限的。而当上帝和人（造物主和被造者）的主从关系一经明朗，人就在既定关系中被置于臣服地位，这种关系的确立使得人类在"上帝是谁创造的"一类问题上永远保持了缄默。事实上，神是精神异化。它是人创造的，创造它的目的是反映自然力和超越自然力。其结果则愈发对人形成制约，甚至连人自己也是神创造的。精神上的异化衍化出了功能上的异化。人便愈发失去自我。正如革命导师所说："自然界起初是作为一种完全异化的有无限威力的和不可制服的力量与人们对

①均系神话传说中的神灵。

立的，人们就象牲畜一样服从它的权力。”[20]

（2）统摄功能

表面上看，神灵尽管荒诞不经，深而究之却合乎常理。简单地说，神灵观念是人类意向的附会，这种附会的潜在意图乃是要解决人在特定历史环境所面临着的人所不可解决的问题，因而是功利的。两种交错着的内涵，——物态融汇着意志的外化，主要体现于人和自然、社会等的秩序观照。当万物呈现出有条不紊、井然有序的状态时，当自然呈现出规律性的变动时，人们相信其后也一定是神灵在牵引、组织和统领着，任何一个民族的神系都是一幅秩序图。在西方，天穹是崇高的，故由能力最大者宙斯统治，后来的哲人们把它当作“唯一”的神，拉丁语“Deus”（意为崇高伟大）就是和它的名字联系在一起。[21]波塞冬统治海洋，哈得斯（Hades）管辖冥界等等，自然社会各个领域都有神灵主持，各得其所，等级森严。吉尔伯特·穆雷（Gilbert Murry）说：“世界在那时被设想成既不是完全没有外部的支配，又不是单单只服从于体现在牛鬼蛇神中的超自然力量的淫威，而是被看作是受一个有组织的团体所管辖的，这个团体是由于一些有人格有理性的统治者……在精神上和形态上都像人一样，只是大得不可比拟罢了。”[22]很清楚，神灵必须具有主持自然秩序、防止等级僭越的能力，中国神话中的神灵在统治和主持宇宙秩序方面就有绘声绘色的描写，《淮南子·天文篇》载：

> 东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春；
> 南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏；
> 中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方；

西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋；
北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。

五种构成万物的基本元素金木水火土，契合在东南西北中，伴随着春夏秋冬的自然律动，可算是天衣无缝。这不仅说明了神灵统摄功能的意义，而且也说明了中国人在思维空间构制宇宙图的缜密。也透露了中国美学思想史上平衡、整齐、对衬的雏状。另外，黄帝与白泽兽的神话，不啻是神系统的“档案”形式。《绎历》卷五引《轩辕本纪》：“（黄）帝登恒山，于海滨得白泽神兽，能言，因问天下鬼神之事，令写为图。”按《云笈七签》亦载此事：“自古精气为物，游鬼为变者，凡万一千五百二十种，白泽言之，帝令以图写之。”

在这一点上，高原文化也很有特征。榕江县水尾的水族有一整齐的鬼神构制系统，各种事务，哪怕在很细微的方面均有神灵鬼魂管辖，它们互不干涉内政，互不僭越造次，互不越过雷池。“卡昂”（病鬼）小孩生病是它作祟；“当戛”（当道鬼）专门降灾驱疫于改嫁的寡妇；“我乎”（恐吓鬼）专门吓小孩以使其生病；“昆祆”（保仓鬼）负责保持粮足仓满，若仓中粮食出了问题，定它所为。“桠笨”（生意鬼）、“当”（守门鬼）、“卡班”（火鬼）、“黑乐”（桥头鬼）、“忙狠”（过路鬼）、“忙诺”（外来鬼）、“辣敏”（打鱼鬼）、“桠北”（守山鬼）、“家者”（天鬼）、“皆高迷”（雷鬼）、“告丈高”（太公鬼魂）、“告丈”（公公鬼魂）、“拱信”（岳父鬼魂）……数百种，这些神灵鬼魂分别统辖着自己的势力范围，无处不体现神灵的统摄功能。而各自单元统摄的整合形成了一个社会组织、社会关系的结构体例。它是神灵文化的特有构制。凡社

会结构、文化体系都必须有一套内在组织秩序和各自文化单元的整合。因此，统摄意义便不可缺少地出现在神灵文化阶段，它属于神灵。

神灵的统摄功能其实是创造功能的必然结果，“创造”不是目的，“统治”才是目的。统摄是神灵意志的显现，违背了这个意志，上帝便会毫不犹豫地毁灭由他亲手创造的生灵，“洪水神话”就是一个绝好的例子，这也就是为什么几乎世界上所有的原始文化中都有洪水神话的缘故。

（3）永恒功能

神灵既是人塑造的，就也会遇到人类所遇到的各种苦恼和困境，更有甚者，神还会死。中国人的祖先之神黄帝陵寝据说还不止一处。希腊主神宙斯的墓还在克里特（Crere），并允许后人参观。酒神狄俄尼索斯死后被葬在特尔斐（Dephi）阿波罗的神像边上，其墓碑上清楚地镌刻着：

这里躺着长眠的狄尔尼索斯——塞墨勒之子

据说阿波罗也葬在特尔斐。[23]格陵兰人(Greenlander)认为风就能杀死他们最伟大的神。这都是功能上的背离现象，即神身上同时具有人和超人的秉性和功能。在现实中，神经常同人一样会死。然而事实上在人们的心目中神灵是不朽的、永恒的。就象耶稣基督。甚至人们就是站在神的墓前，还是认为神是不会“死”的。这种观念上的分离主要来源于以下两个方面的原因，一方面是“万物有灵论”（Animism）的作用。认为人是二元的，灵与肉可以同体，表现为现实的人；灵与肉可以分离，人死后灵离肉体独立存在，呈“单子”性质。因此，“死”是肉体的完结，不是消灭，恰恰相反，它是

永恒。这种性质在神祇那儿同样生效。女娲在完成了造人补天等灵迹之后便“乘雷车，服应龙，骖青虬，……络黄云，前白螭，后奔蛇，浮游逍遥，道鬼神，登九天，朝帝于灵门，密穆休于太祖之下。然而不彰其功，不扬其声，隐真人之道，以从天地之固然”。(《淮南子·览冥篇》)袁珂先生认为：“女娲做完了她的为人类的工作，也终于休息下来。这休息，我们叫它做‘死’，但女娲的死，却不是灭亡，”而是永恒。[24] 在古埃及，流传着“神圣统治”的教义，国王就是神，他的身份是神圣的，国王死后，灵魂与诸神同在。金字塔就是神灵永恒的居留所。观念分离的另一个原因是神灵文化中羼入了原始宗教的“偶像性”因素。当一个神死了，它的出生地、墓地、塑像、功绩都被作为一种象征永恒的符号和灵迹加以崇拜。席尔蒙认为：“宙斯在人们的心目中，实际上已经渗入了为人接受的宗教意义。宙斯塑像所寓予的意义已经和神本身相等。”[25]

不言而喻，神灵的永恒属性在高原文化中也有如实反映，这点尤其体现在对祖先神灵的崇拜上。他们的灵魂“三分说”把神灵的永恒属性具体化。不管人死后其灵魂留在坟墓之内，还是返回东方老家，还是留在本族保护后代繁荣昌盛，都遵循着一个原则：神灵是不死的、永恒的。另外，高原少数民族的神大致有两类，一是与汉族神话联系的神祇，诸如女娲、伏羲、盘古（盘瓠）、颛顼、蚩尤等。另一类是那些少数民族自己认定的神。不论哪一类，也都是神格(人格)生死和神性（非人格）永恒的集合。

其实“永恒”、“不朽”的观念是人类对生命的一种真诚期望，只是当这种期望在生命运动的无情规律面前化为乌

有时，才不得已把它转移到神灵身上，形成了生命运动中现实和理想的矛盾律。

神灵的创造、统摄和永恒功能使神和人既保持了一段“不可跨越”的距离又仿佛近在咫尺；既泾渭分明又息息相关，共同承负着神灵文化的生成和延续。

第二章注释：

1 参见《贵州民族调查》之五，张晓文

2、3、4、6 王献唐《炎黄氏族文化考》。1985年版，第132，18，27页。

5 见《战国策·魏策》，《韩非子》等。

7 见《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第22页。

8 斯塔（*chester G.star*）《古代世界史》，纽约，1983年版，第196页。

9 见《神话新探》，贵州人民出版社版，朱吉成文。

10弗雷泽（J.*G.Frazer*）《金枝》，纽约，麦克米兰公司，1947年版，第12页。

11同〔10〕，第11页。

12《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第562页。

13*A*·兰（*A.lang*《宗教的制造》，伦敦，1909年，第183页。

14见刘志鹗《希腊悲剧之父爱斯库罗斯》，商务印书馆，1985年版，第 9 页。

15弗雷泽《正在死去的上帝》，麦克米兰公司，1898年版，第 1 页。

16莫里斯·鲍勒（*Maurice Bowra*）《古希腊文学》，牛津大学出版社，1959年版，第19页。

17同〔15〕，第 3 页。

18黑格尔《美学》第二卷，朱光潜译，商务印书馆，1979年版，第92—93页。

19见《苗族古歌》，田兵编选，贵州人民出版社，1977年版，第二章。

20恩格斯《爱尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页。

21见理查德·巴伯（*Richard Barber*）《世界神话指南》，企鹅丛书有限公司，1979年版，第290页。

22吉尔伯特·穆雷（*Gilbert Murry*）《希腊宗教的五个阶段》，纽约，1930年版，第82页。

23同（15），第3—4页。

24袁珂《中国神话传说》上，中国民间文艺出版社，1984年版，第107页。

25查理德·席尔蒙（*Charles Seliman*）《十二奥林匹亚神祇》，理查德·克雷有限公司，伦敦，1952年版，第45页。

第三章　神灵文化的思维形态

第一节　原始思维概述

我们之所以认为，人类文化在其演变过程中是可以划分为不同的阶段和类型；除了从不同文化阶段的表态差异入手外，还有一个极其重要的、带有根本性的制约因素，这就是本章所试图说明的思维形态。它构成了我们区别文化阶段和类型的重要依据。

按照人类文化三种型态的划分，我们毫不怀疑每一种文化阶段都有其各自的思维形态。相对于神灵的文化、人的文化、科学的文化，则其思维形态应该是：前逻辑思维（Prelogi-

cal thought)，亦有“原逻辑思维”说，逻辑思维(logical thouht)和超逻辑思维(superlogical thought)形态。“逻辑”源出希腊文“logos”(逻各斯)；原是一个弹性极大，透明度极差的概念。本义为“思想”、“理性”、“言词”等，颇似中国哲学中的“道”，严复将其译为“名学”。哲学家们在应用时绝没有囿于原义，而是恣意发挥，使它的涵义变得“沸沸扬扬”又“模模糊糊”。好在问题并不太大，因为在思维科学领域里，“逻辑”的取值范围原则上还是“以人为本的思想”。那么大致上看，前逻辑思维是指人类尚未达到自觉的“以人为本”来传达思想的阶段；而“超逻辑思维”则是指异化了的，跨越了“人本”为范围的过程。

列宁曾说过：“科学思维的萌芽是同宗教、神话之类的幻想的一种联系。”[1]像人类历史一样，人类的思维形态也有一个发生、发展过程，这是历史唯物主义的原则。基于此，我们所说的“前逻辑”，并不完全指原始人的思维在时间上先于逻辑，也不是说它反逻辑或非逻辑，而是原始逻辑，一种历史之过程和形式。对于“前逻辑思维”，列维—布留尔(Lucien Lcvy—Bruhl)曾有过设计：认为原始思维的原则是在“集体表象”上的“互渗”(participation)。按照他的意思，在原始阶段，自然现象、社会现象复合因素聚现在共同的表象上，尚未深入到自觉和抽象的理性领域。维系这一集体表象的即是所谓“互渗律”，布留尔是这样予以界说的：

> 我们最好是按照这些关联的本来面目来考察它们，来看看它们是不是决定于那些常常被原始人的意识在存在物和客体的关系中发觉的神秘关系所依据的一般定律、共同基础。这里，

有一个因素在这些关系中永远存在。这些关系全部以不同形式和不同程度包含着那个作为集体表象之一部分的人和物之间的“互渗”。所以，由于没有更好的术语，我把这个为“原始”思维所特有支配这些表象的关联和关联原则叫做“互渗律”。[2]

尽管自列维—布留尔的原始思维“设计”诞生以来，投他赞成票的很多，然而不甘苟同者也有人在。列维—斯特劳斯（Levy—Strauss）算是一个代表。他似乎针锋相对地认为，人类的理智和思维在各个阶段上是统一的，人类文化的全部历史——即人类的全部活动和人们意识的全部形式，都服从于统一的严格逻辑，他进而认为，在人类意识中占优势的正是理智的自觉原则，而不是“易于激动的”“不自觉”的原则。在《野性的思维》中，他直言不讳地说：“在自然物种的社会和社会团体的世界之间，在逻辑上是同等的”。[3]因而也就不存在着什么思维逻辑的类分了。众所周知，列维—斯特劳斯企图通过他的结构原理来创造一种跨时空的文化构制。他把他一统的“结构”原则置于首位，那么，“刻板”、“划一”之谬也就在所难免了。

我们不想在原始思维的理论、概念上兜圈子，也无意参加流派的论争，从某种意义上说，文化形态也就是思维形态的反射。承认前者无疑是后者的确认。问题的关键在于，前逻辑思维的具体表态怎样？这或许是人们更为关注的问题。

许多人倾向于用一个术语来代替“前逻辑思维”，这就是“神话思维”，或曰“神话意识”。恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer）说：“神话思维被说成是‘原逻辑的思维’。如果它也寻

求什么原因的话，这些原因既不是逻辑的，也不是经验的，而是‘神秘的原因’”。[4]要是我们对神话思维有一些界定的话，即把它看作初蒙时代人们在对自然的感受中，由人类自身内驱力的强烈驱使而对自然产生一种拟人的描述和情感的外射，形成了以幻像为媒介的独特的思维形态。“神灵文化”便是这思维形态的反馈。神话思维很奇特，它把神灵置于一个“主”客体时空的中心位置。在先民看来，万物世界都是生命力的体现。人具有生命的冲动，动植物具有生命的冲动，各种自然之象也都是生命意志的悸动。这种冲动不是来自生物界内部的运动，而是来自一种神秘力量——神灵的作用。这实际上成了原始文化的思想根据——万物有灵观。于是，我们可以从这种关系中提炼出前逻辑思维的第一个特征，“生命时空的一体化”。一个几乎为人们所确认的事实：人在茹毛饮血的半人半兽状态——一种刚刚从动物进化为人类的智力低级阶段，是不具有抽象和分析能力的。他们没有，也绝不可能站立在“以人为本”的层面上去看待相对于人类的自然现象（包括社会现象）。他们从不耻于其他生命形式，不耻于与动植物为伍；相反，他们反而是极为乐道与它们有着某种关联。这大约就是为什么罗马人喜于自诩是狼的后裔，中国人乐于诉说自己是“龙的传人”，瑶族人传诵着他们是“狗”的灵祖的后代一样。贵州榕江县塔山的瑶族中有一很耐人寻味的传说。说在远古时，瑶族没有父亲，家里只有母亲和狗。母亲生下孩子后便死去了，当时狗也正在楼下生崽，听到孩子的哭声后，便将孩子叼去与自己的狗崽一起喂着。后来孩子长大，成了瑶族之祖。所以时至今日瑶族仍禁吃狗肉。此外还有盘瓠（人类始祖）就是“御犬”之说。据说广东北

江的瑶族也有相同的传说和祭祀。从这个例子中，我们看到，人母在生产，狗母亦在生崽。若把两个传说合为一个，一个朦胧的意象就出来了。盘瓠是雄性的，它是人又是狗，它是雄的形态又有生产的功能，盘瓠、狗、人母、生产、抚育等生命的表现形式便串连到一块。交媾意思是多余的，一切都化入了生命的冲动，一切冲动又构成了生命的本性。信手一例，不外乎想证明，人类在前逻辑思维中，有一种把生命的各种形式共置于一个层面并和睦共处的特征。因为“原始人并不认为自己处在自然等级中一个独一无二的特权地位上。所有生命形式都是亲族关系似乎是神话思维的一个普遍预设。”[5]这可以被我们用来作为“生命一体化”的分解。

神灵文化的另一显著特点便是“人格化”或拟人观。恩格斯说：“在历史的初期，这样被反映的，首先是自然的力量，在往后的演变中，自然的力量在各国人民中，获得各种不同的复杂的人格化。”[6]所谓人格化，就是指原始人把他们随处所遇到的一切现象同他们自己进行类同。既然“生命一体化”意识存在，那么，人也就极为慷慨大方地把人类的各种禀赋和能力，甚至包括音容笑貌都无偿地“赋予”其他生命形式。这不是“以人为本”的表现形式。它恰好说明了人在思维形态中的非自觉、非自主性。克塞诺芬尼有一段名言：“人们相信诸神与他们自己一样穿同样的衣服，具有同样的音容”，如果牛、马和狮子能够作画的话，他们也会按照自己的模样画出他们的神来。”[7]克塞诺芬尼并不是一个无神论者，可他对神灵和人的同性、同源、同格的妙语却道出了神灵人格化的真谛。赫西俄德的描述更不客气：“神也犯有一切人们认为是最可耻的丑行——奸淫、偷盗、彼此欺诈。”[8]无怪乎

十九世纪德国学者舒尔泽据此提出一个名词——类人情欲观。它来自希腊文anthropos（人）和pathos(情感、欲望)的组合。意谓人自然而然地喜欢把自然界加以“人格化”，即认为自然现象具有人的特性和能力。

依据这个原理，现在让我们回过头来看高原文化中神灵人格化现象。由于高原文化中的务实功能是神灵的第一性功能，所以，无论任何形式的神灵都是人格化了的。比如在苗族古歌中“开天辟地”篇中记录了姜央、修狃、火耐、剖帕、府方等，这些形象有动物、英雄、神灵、自然元素、自然现象等多种涵义，却无例外地具有“人格”，它们合力从事开天辟地的伟大工作，创造了一幅人、神、自然力同化、同力、同性、同格的奇谲图。[9]再有，高原少数民族的生活基调活泼而欢快，尤其反映在他们的婚姻、恋爱仪式中。这与汉文化婚姻的凝重、沉闷形成了鲜明的对照。高原文化中还留下了许多原始婚姻的东西（诸如抢婚等）。可原始的野蛮形式，甚至可以附会到神灵身上。我们只要看一下日神和月神抢亲的浪漫传说便知其中奥秘。丹寨的苗民中迄今流传着一首题为“日月抢婚”的古歌谣。讲的是日神先是相好一位“白又胖”的榜阿衣姑娘，姑娘不依，后“太阳心里急，忙去找媒人。告尼和六尼(媒人)，两个齐答应，给太阳作媒，娶上榜阿衣。”“不料“月神起歹心，窥视着太阳，”后来月亮瞅准时机，乘太阳不在，竟“偷喝了日酒水，玩弄了日老婆，”接着便是一场场的“官司”和“决斗”，最后便让太阳神管白天，月亮神司夜晚，永不相见。①这维妙维肖的“罗曼谛克桃色故事”竟发生在神灵身上。然而在人们忍俊不禁之际，也会体悟到“人格化”之妙趣。

①见《丹寨苗族民间文学资料》第一集，“日月抢亲歌。”

总之，神话思维并不是以主客体截然对立的方式来区分、解释人类自我和其他自然现象，而是用特殊的人格化方式来统一两者。

第二节　特殊的时空观

前逻辑思维的另一重要特征，不言而喻，是它的直觉性；实际表现是对现实的直观和具体。原始人思维形态中的直觉性决定了自然界在他们那儿的描述是一个“平面形态”。也就是说，神灵文化阶段人们在思维空间尚未对所接触的事象以及成因理性化，只是停留在感性认知的直接反馈中。在神灵文化阶段，时空并没有物理学上“空间三维、时间一维”的法则。他们根本没有条件认识到这个层次。他们对时空认知和描述只需满足他们肉眼所看见的，即通过直觉所能把握住的东西，它只对直觉负责。中国远古人们对天地是如此指点的：天穹似一大圆盖，它由一些柱子（天的尽头都是高山）所支撑。苗族也是这样描绘天地的：“天地两分开，天地还不圆，哪个心灵活，用口什么锅？煮天圆罗罗。”① 希腊人把他们的神祇想象成居住在奥林匹斯山上。在他们心目中，奥林匹斯山是世间最高山峰，它和天空紧密相联，山顶也便是天穹；所以，神祇们住在山峰亦就是住在了天空。其实，那并不是他们在描述自然方式上的失误，而是他们共同遵循着逻辑思维中的直觉性所导致的平面陈诉，形成了一个从思维方式到表述方式的独具特色的平面机制。原始人自己的一套逻辑，他们认为他们对事物的描述必须与造物主所创造的东西相吻合。在他们那儿“知识是没有原则的，需要也是空泛

①圆罗罗，方言，即滚圆的意思。

的，非理性的要求才是真正决定的因素，我们都承认神话传说也是一种理论，那么，这种理论就势必要符合具体的感性经验都提出的‘似乎’是的理由。诸如雷、电看上去就像是一个巨大锤子撞击天空的表面。”[10]

说原始人没有时空观是没有根据的，实际上他们的时空观很明确，比如在世界各民族的神灵意识中，神都的空间占据着一定的位置，这种情况我们可以从自然界中的险峰峻岭以及它们在神话中的表现看出，正像上面所说的，奥林匹斯是神的栖身之处。《旧约》中关于“摩西十诫”也是摩西在西乃山上所授。耶稣的宝训亦发生在山上。波斯古经《阿吠斯塔》中的圣山更是不计其数。中国的《山海经》也有把大山神秘化的纪录。如《海讷西经》有“昆仑之虚，方八百里，高万仞，有九井，以玉为槛，有兽守护着，百神所在。”《淮南子·地形训》述之盖详：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃神，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”如此这般描绘竟与但丁的天堂图似曾相识。据说颛顼在统治宇宙时，干了一件缺德的事。他把天上的太阳、月亮和星辰都定在北方的天上，使它们固定不动。《国语·周语下》：“星与日辰之位，皆在北维，颛顼之所建也。”因北方水神共工不堪其压迫，接着便有了“怒触不周山。”《淮南子·天文篇》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉”。贵州荔波的水族是这样传唱着他们的“开天立地歌”的：开天立地，地界成三座大山，六个大坡，没有人烟。仙家下来，将三座大山、六个大坡逐渐分解、分平之后，仙家

用铜柱把天撑上去撑有万丈高……。

在黎平、从江、介洞一带现在还流传着一个“的”①的节日，说是在古时候侗家没有“的”，为了使神母高兴就要到天上去取“的”。而天路旅程主要就是“平天坡”和“仙界岭”，只要达到“仙界岭”也就是旅程的目的地了。后有一名叫金毕的英雄少年果然到达仙界岭取到了“的”。从此，侗家开始有“的”的欢乐节日。

两个传说，貌似神似，异口同声地唱出了天界乃由山峰所撑。这种故事还能举出甚多，但类同不是我们的目的，而是想援引它们为佐证，证明在神灵文化阶段，人类的空间认识是确定的、静止的、非立体的，它们以具体的、肉眼感性的真觉为臬圭。因此，那种时空所呈现的物象也就是人类直觉“屏幕”的物象。

同样，时间在前逻辑思维中的“流逝”亦颇有趣味。在他们那儿。“现在、过去、将来彼此混成一团而没有任何明确的分界线；在各代人之间的界线变得不确定了。”[11]时光倒流或停滞不动的现象和例子到处可撷。“死”对神灵是“永恒”，这个概念从时间角度来看，就是指永久不动，时间在那儿获得停滞的意义。死亡绝对没有被看成服从一般时间“一去不复返”的一维性法则。西南彝文古籍是这样讲的：“上古时候，不分年龄月龄，不知天有头尾，不觉地在转动，不见流水向何方。”（《西南彝志》卷四）人类对生命力的肯定也就意味着从一开始就坚决地反抗时间附在生命力表现——生与死的原则。布列斯特（James Henry Breasted）在研究古埃及

① “的”——侗语，意踩歌堂，主要是以载歌载舞的形式来祭祖的一个节日，在每年的正月间进行。

金字塔经文（Pyramid texte）时说："人类最早的最大反抗的纪录——反抗那一切都一去不复返的巨大黑暗和寂静。'死亡'这个词在金字塔经文中从未出现过，除非是用在否定的意义上或用在一个敌人身上。我们一遍又一遍地听到的是这样不屈不挠的信念：死人活着。"[12]正如我们不相信时光会停止一样，我们也不相信只有古代埃及人呼唤着生命的永恒，这种呼唤声响彻整个神灵文化阶段。说到底，神灵意识便是打破时空界限的意识，但把原始思维中的时间观念等同于凝固时间的观念，略嫌证据不足。神灵意识仍有时间观念；所不同的是它把生物运动的时间伸延和神灵的时间隔开。在人们的直觉经验中，生物的规律变化是可以感受到的，自然界的四季交替，人类的生老病死，生物的生命演变现象都能够被体会，被感受。但除了生命的物质运动之外还存有一个神灵系统，神灵之所以不同于凡人的生命运动形式，根本的原因就是它们具有了另一种"时间"形式。耶稣死后三天"复活"，并不是指肉体的生命形式，而是另指一种时间形式，也就是神灵时间形式。中国有一习俗，人死后爱用白纸写上横批，诸如"驾鹤归西"，"驾返瑶池"等，都是对神灵时间观的认许。贵州的布依族相信人死后成神灵过着另一种生活，因此在丧葬习俗中有几道程序不可缺少：当死者入殓封棺后，每日早中晚需敲打三次铜鼓，以告知上天神灵把死者灵魂接走。此外在设灵堂的房顶上（有的是在棺上）凿一个小洞。好让灵魂上路归西，去享受其另一种生活。人一去世，其灵魂远行就不受现实中的时间律的约束，在灵魂归祖的路程中，随着巫师口中路线的念词，灵魂便在瞬间掠过千山万水，巫师口到，灵魂"行至"。对于众神灵来说，无所

谓先来后到，更没有老中青少的生命时间的运动规律，它们济济一堂，不惧时间规律，过去、现在、将来同呈于特殊的时间体制。

“死亡”与“永恒”是区别人与神灵的最重要尺度，人类的“死亡”聚现在时间的流变上，神灵的“永恒”正好是对时间流逝规律的一种反抗。这种二元论上的矛盾对于人类祖先而言则极为顺理。因为没有这种时空律便没有神灵文化。神灵与肉体构成了某种关系和时空机制。恩格斯说：“在远古时代，人们还丝毫不知道自己身体的构造，还不会解释梦见的事，便以为他们思维和感觉不是他们身体的活动，而是某种独特的东西，即寄居这个身体内而在人死亡就离开这个身体的灵魂的活动，——自从这个时候起，人们就不得不思索这种灵魂对外部世界的关系。既然在人死时灵魂离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会单独死亡了。这样就产生了灵魂不死的想法。”[18]显而易见，神灵文化的神灵与人类有着两种截然不同的时间观念，而两种时间体制又揉合在一起。

简言之，原始思维中的时空不是现代科学中有维度的时空。在那些物象之中，很少有棱角的界面，除非凭直觉可以把握。神灵文化阶段独特的时空观念成了原始思维的一个支点。

第三节　潜在转换

一个类似于二律背反的现象经常把现代人搞得莫明奇妙，生活在神灵文化阶段中的人们一直游移在具体现实（或如上所说的“功利”）和幻念（主要就是神灵意识）之间，

哪怕是一件最为具体的事。比如许多民族有这样的习惯，每届过年过节要在桌上摆着自己家族中逝去者的碗筷，这天家里人要大吃大喝，酒醉饭饱，意味着先灵也一样同享。事实上那空摆着一份碗筷依然如故。这在逻辑上充分怪诞的事，却是那样的司空见惯。症结何在？这就是文化心理中的潜在转换原理。潜在转换是前逻辑思维中一个带着普遍性的原则，列维—斯特劳斯称之为“转换系统。”[14] 在《结构人类学》中，他为神话提出两个基本命题，其中之一便是：神话的“意义”不可能存在于构成其各种孤立的要素之中，它天生就存在于那些孤立的要素组合方式中，而且必须考虑到这种组合所具有的转换潜力。[12] 他虽就结构而论，却在某种意义上揭示了原始思维中的转换原则。作为思维形态中的一个原则，转换意义聚现在各个方面，大致地划分有以下三种方式。

（1）语辞转移

语言是人类传递信息，表达情感的最首要的媒介，人类通过对语言的交际属性和功能的利用，使其自身趋于发展和完善。与人类思维形态维系最密者之一无疑也就是语言了，因而语言的转换功能便成了某种类型意义的表现形态。基督徒的“罪孽”在“主啊，宽恕我吧”的感叹语态的表示中陡然消弭抑或减轻，其技绝矣。高原文化形态中的苗族人在遇到危险之境，只消大呼“神灵救我”，立刻就禳灾解难，化险为夷。贵定仰望乡苗民如果被野兽或蛇咬伤，用三根芭茅草立于屋外，搞一两斤猪肉，然后款款出屋大喊三声“老虎咬猪”。上山打柴等伤了手脚，形式也同上，只要在院内牵一头狗，然后大呼“老虎咬狗”即解。罗甸的苗民在祭祀祖先的

仪式上，由长者念家族中去世的亡灵之名："××祖公来吃饭，这酒真香，请祖公多饮一杯"，大家同声附和。如此这般，先灵高兴同乐，遂生保佑家事顺当之能。在特定的文化习俗中，如何遣词用句都有研究，以保证转移可以正常进行。在梅尔维尔岛等地语言应用是不和死者名字同音的，一切同音词，人们都不能说。在印地安部落中，与岳父母有关联的词也是禁止说的。拉丁地区的农民在论及田地时只说"干渴"、"生产果食"。意大利人说植物"在讲恋爱"、"哭泣"，颇像近代美学中的"移情作用"(empathy)。① 在给子嗣后代取名时也有讲究，中国的农村和西南地区的少数民族中都有给小孩另取"小名"的习俗，小名经常与狗、猫相联系，然意义不尽相同。在汉族生活的大部分地区，取狗猫等为名是因为这些动物生命力强，孩子以它们为名，便与它们一样容易抚养。在少数民族中，狗经常是作为类似图腾的意义而存在的，给后代取名为狗，在"根"上便和祖先盘错起来，便得到祖先圣灵保佑。汉文化中也有类似现象，在特定的情境和场合（比如红白喜事）有些话是不能讲的，否则便不吉利，因为人们确信语言和结果有着某种联系，二者具有转化功能。其实，这都是神灵文化的惯性所致。

（2）仪式转移

仪式转移的意义经常与巫术揉合在一起，大多是依靠巫术（可以有巫师也可以不需要巫师，只借助某些仪式）以传承其中的转移意义。大多数的民俗仪式也有获得转换效能。世

①现代美学的移情作用特点指移位"自我"（主体的生命活动）于"非自我"（对象的形象）从而达到物我同一，客观形象成为主观思想感情的表现。与原始思维中的转换原则在效应上是相似的，但动机和意义不同。

界上所以有那些名目繁多的仪式祭祷，其间大都具有一种通过仪式祭祷来转移意义的意境。关于这，“伊菲革涅亚”(Iphigenia) 的神话可算是一个典型的例子。伊菲革涅亚系阿伽门农的女儿，当希腊联军远征特洛伊时，阿伽门农射杀阿耳忒弥斯的牝鹿，这位女神大怒，便使法兴风作浪，使希腊联军舰队不能航行。天神传谕，只有阿伽门农将其女伊菲革涅亚作为祭品奉献女神，女神方肯息怒，于是阿伽门农便将其女作为祭品送上祭坛。临祭前，阿耳忒弥斯却用了一只牝鹿做牺牲替换下了姑娘。这个神话与《圣经》中关于亚伯拉罕的祭祀神话极为相似，当男孩以撒被作为祭品送上祭坛时，上帝用了一只羊羔作牺牲把以撒替换了下来。后来的“替罪羊”就是在这个意义上被沿用下来。上面的仪式中，“双重物象”转换了“双重意象”，顺理成章。通过“人为牺牲”（伊菲革涅亚、以撒）以谢罪，神灵又以“动物牺牲”（牝鹿、羊羔）来转达意蕴。实际上“人为牺牲”不过是在事物的因果变化中行使一个“虚设”，真正的涵义还是其“祭祀仪式”意义，最终实现转换原则。弗雷泽在《金枝》中也曾以“替罪羊”母题为例，作了令人信服的论证。印度南部的尼格里山区的巴达加人遇到死人，就举行仪式，他们站在死尸前高声唱诵一大串罪孽条款，在喊读之时，仪式的执行者把他的手放在一头小牛身上，仪式完毕，罪恶也就都转移到牛身上了。贵州罗甸韦氏苗民在人死后也要杀牛宰马，他们认为人死后还会变成生灵或是牛马或是人。所以，人死后要杀牛马祭亡魂，亡灵在阴间就可以牛马为替身，转世才是人，而不至于变牛做马。如若不杀牛马祭祀，亡魂在下世变为牛马，则家族就会断子绝孙。此外还可以用植物、石头或某一特定

的替代物。替代物充其量不过是被看作一个符号，是什么，关系不大，只要在特定的民族习俗中被认定即可。关键的意义在于：通过仪式来寄托一种意愿的转移。"石头"作为替代物所产生的转移仪式就较普遍。澳州黑人治牙痛，拿一个烤热的投矛器放在脸上，然后丢掉投矛器牙痛便随之而去，成为一块叫做"卡利契"（Karriitch）的黑石头。人们还要把这些病痛灾难的替代物收藏一起，掷到敌方那儿，以示把病痛扔给敌人。贵州荔波水族有一"拜霞"崇拜仪式，"霞"，即在野外发现其自己会滚动的石头，类人形。发现后捡回用绳子捆上，怕它再滚动逃跑，拜霞活动还有许多祭礼，有母猪（故因此也叫"母猪霞"）。仪式多在五六月间进行，寨老、魔师祈祷念咒，乞灵转奉福泽。一般性的拜石活动更是频繁，如小孩出生后，经卜算缺金者（以五行：金木水火土为准，即人出生后要五行俱全）就要拿饭菜、香纸钱等到石头中沾金带金。这些形形色色的巫术仪式，尽管所祈求的意愿不一样，形式亦各有特色，但有一点则是共同的：都是通过仪式以求达到送走灾难，引来吉祥，即达到一种意象的转移。

（3）行为转移

广义地说，语辞转移或仪式转移都是行为转移，因为语辞交际也好，仪式巫术也好，都是一种行为，我们这里仅仅是希望图一个阐述上的便利而进行的粗糙类分，所谓"行为"只取狭义，不具有概念上的绝对意义，而是指具体的、个人的、无组织程序的、较为随意性的一类活动，这些活动都可以明确无误地让人理会到"转移"原理。

鲁思·本尼迪克特在研究多布人的习俗时发现：如果夫

妻一方和他人有暧昧关系的话，他们有自己独特的行为方式转移妒嫉和愤怒。如果受害者是丈夫，他就打碎妻子的烧锅；如果是妻子，他就虐待丈夫的爱犬等。弗雷泽收集了许多这方面的例子。在帝汶岛的西部地区，当男人或女人经过长途跋涉十分疲倦时，她们会随意用一根带叶子的树扇自己，然后把树枝扔掉，于是他们的疲劳便都传给被扔掉了的树枝。高原文化中的此类例子比比皆是。贵州黎平县的瑶族如果在途中看到别人的东西，一般是不捡或佯装不见，这些东西带有别人的晦气，若拾回家也就把晦气带回。家里有孵鸡、鸭、鹅时，要折几枝树枝挂在门前，告诉外人不要进去，否则会把瘟疫带给家禽。贵定县仰望乡苗民如遇有小孩呕吐，就拿五或七张白色三角旗沿家门道路边走边插，间隔五或七步一杆。疫鬼便循着那些小三角白旗远去了。黄平县的苗民生病了，便到土地庙去摸一块石头。此石酷似人形，人的哪个部位疼痛就去摸石头人的那个部位，则病就好了。

上面种种转移形式以其形态多姿多彩，变幻叠错，但万变不离其宗：都遵从着原始思维中的转换原则。不论是语言转移、仪式转移还是行为转移，都是表态上的异趣，本质上都是要达到人们在心理和意念上的转移。神灵就是一种变了相的人类意念，它以幻像映照着，表态上的“万花筒”图案仅仅是外壳上花边的编织。

第四节　变形原理

变形是与转换相应的原理，它们都是前逻辑思维的孪生子。与转换不同的是，它主要依靠外部形态上的变化，直接

地、可感地、具体地显露思维形态的特征。更重要的是。变形几乎扩张向整个文化领域。在西方，用来解释“变形”现象的主要有以下几种界说。（1）毕得哥拉斯的“灵魂转移”说，认为构成事物最基本的东西是单子，它独立存在并构成灵魂和神的核心，一俟人死后，单子可以游离人体之外或凭附在其他人和动物身上。[16]后来，在赫伯特·斯宾塞、爱德华·泰勒那里成了“万物有灵”论，相信灵魂可以从人的肉体里“位移”出来。（2）鲁克莱图斯的“一切都在变”说，这种观点是古代朴素唯物主义的产物，其基本依据乃是对客观事物变化的经验性直观的归纳。（3）“模仿说”，它产生于古希腊，其集大成者亚里士多德从艺术起源的角度进行了深刻地探究。“对原始人来说，外形意味着一个可资纪念的符号和暗示，这应刻是首先要考虑的事情”。[17]“模仿”是以人类对外形、动作的本能“效仿”为出发点的。（4）“拜物教”说。它凭借在“图腾崇拜”的基础上，约翰·卢伯克就相信“神人同形”。[18]（5）“进化论”，无疑是以生物自身在自然界中所占有的地位，以及它们为生存所进行的选择而产生的差异为依据的。以上种种理论都从不同的角度直接或间接地解释了“变形”现象。

变形（metamorphosis），原意指由魔术而产生的形变。变形的形态区分大致有以下三种：（1）人形物性。即在人身上附有某种动植物、自然现象的特征，希腊神话中的主要神祇大抵属于这一类，宙斯有驱策雷电之能；波塞冬可以翻江倒海，中国神话中的大多神祇以及苗文化中的盘瓠、姜央等均属此系，都是自然的人格化。（2）物形人性。即在某些物上赋予人性的特征。中国文化中的所谓“神话”中，此类

就很多，最著名要数那些“精变”了。让金鱼、狐狸、蛇等幻化为人们所理想或憎恶的形象，在它们身上类聚了人的品性。（3）半人半物。这种类型在中外神灵文化中屡见不鲜。中国的盘古、伏羲、女娲、黄帝、炎帝等等都是。其中有人面蛇身、人首龙身、牛头人身等等，不一而足。上面我们主要是从外形的种类来划分，倘就性质而言，可分为“内变”和“外变”，前两种为“内变”即“灵性位移”；后一种称“外变”，即“形性俱易”。

不论是哪一种类型的“形变”，基本上属于一种“前逻辑形态”的范畴。以一种“形态式想象”来观照事物，通过某些现象的直观图象而产生的一种表层反馈。具体表现为“形变”——通过想象赋予人以“物的性能”，或赋予自然界某些生物以“人的性能”。这种直觉所导致的“形”的“位移”并不是完全建立在人的大脑思维的“深层结构”里，而是附丽于最简单的模仿或类比上。毫无疑问，“变形”的原因不能与特定的历史条件相分离。远古时代，自然界的力量无时不在“威慑”着人们。传统的人类经济发展的原始三段论是：狩猎——畜牧——农业。这清楚地表明，在人类发展的某一时期，动物是人类赖以生存的基础。费尔巴哈说过：“动物是人不可缺少的、必要的东西；人之所以要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人来说就是神”。[19]因此，把动物神化现象或将某种超乎人类之上的动物“能力”幻化于人类自身所产生的“形变”，在世界各民族的神灵化阶段都普遍存在过。老普林尼在《自然史》中记述了许多半人半怪的动物。伊文思在克里特岛上挖掘了“米诺斯迷宫”，而“米诺斯”就是半人半牛的怪物。欧洲历史上两个著名的洞穴里也

有不少动物和半人半物的壁画。阿尔塔米拉洞穴中“受伤的野牛”和野牛重叠壁画，都是人们以魔幻的形式来表示丰产和祈求丰产的见证。拉斯科克斯洞穴中有似人非人、似兽非兽的形象——“人物俱聚”图案，布吕叶认为：“这个形象表现的是神灵支配着动物和狩猎的成功。”[20]中国古籍中有关“变形”记述更是不胜枚举，甚至连华夏始祖黄帝也是个半人半兽的怪物，并且有子孙。《山海经·海内经》：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鯀。”至于其他形态之繁，让人目不暇接。

仍以动物为例，由于人类在狩猎时期，人类与动物组成了不能须臾分开的亲密关系，参杂着原始宗教中的神灵意识，于是，在动物身上移植了神性的变形组成了一组人类、动物、神灵三位一体的特异瑰丽的情形。比如牛在原始神灵文化中几乎都是一个重要的角色。这就是为什么我们在高原文化中见到那么多的有关牛的文化事象。以牛角为杯斟酒在少数民族那儿是最珍重的礼遇。苗族服装上经常绘有牛案，其头饰上的牛角让人一目了然。他们崇信的神圣物——龙的头上也长有牛角。而最为隆重的节日仪式“吃牯脏”更是始终围绕着牛进行的。其间有两层意义：第一来源于神话传说。苗族神话认为，当“姑昂”（苗族始祖）把生下的肉团切碎，变成无数子孙时，牛就是他们的最早伙伴。因此，牛具有某种“祖先”的意义。其二，牛是他们赖以生存的生产资料，它对人类的重要性是生死攸关的，“杀牛祭祖”是对“牛”、对“祖”的最好崇敬方式。在西南少数民族的节日风情中，围绕着“牛”进行的祭祀仪式不计其数。贵州黄平每年夏历四月初八要举行欢庆“牛的生日”庆贺活动。雷公山

下黄里大龙坳有一个叫“牛角坡”的地方，每年暮春三月，这里的人们都要到此“游方”以寄托对牛的灵德的追念。侗家斗牛节虽不似西班牙斗牛那般危险，却别有一番情趣。每年农历九月九日，乡亲们都要进行斗牛活动，以纪念家牛斗犀牛的胜利，欢庆丰收。与“斗牛节”相联系的还有所谓“牛打架”活动。① 至于与牛有关系的巫术祭祀、宗教仪式、装饰标徽、缔婚聘礼到生活用具等到处可见。处在那样的文化环境中，便不由地使人提出人类祖先神灵到底是人还是牛的疑问。不少民族就认定牛是自己的祖先。逢年过节，杀牛祭祖，其中就有人类祖先神灵与牛同在之义。据说，人与牛不分你我，生生相息，让牛和人祖在一起最适合的了。荔波县的白裤瑶族有葬俗不建墓碑，仅立牛角柱的做法。这一切都说明，在狩猎时期甚至更后的畜牧、农耕时期，牛都与人类有着不可分割的历史联系，它可以满足人们生存、生活的需要。所以，把牛的属性与人的属性融合而产生的“形变”是很自然的，也是人类原始生活的折光反照。

人类历史不断地向前发展。迄今展现在人们面前的原始遗迹、遗风或多或少地沾上了历史沧桑变故的尘埃，更重要的是，朦胧阶级（等级）的观念难免沉沙俱下。在“变形”的考辨中，我们也就不能忽略这一点。古代埃及的斯芬克司——狮身人面像，这座长73.2米，高20米的巨怪，上面是法老胡福的面孔，下面是躺卧着的狮身，俨然以一副法老的威严耸立在尼罗河畔，不啻是统治者意志的再现。据宗教典释：斯芬克司象征着“天地两界”的赫洛斯大神，这纯然是

①在贵州的苗、侗等族的节日风俗中“斗牛”、“牛打架”等活动名目繁多，形式和含义都有相同处，并都是以牛为重要内容。

利用宗教把法老的尊严神圣化的结果，数以万计的人们来到它的身旁，一半是要亲自目睹这一伟大的文明工程的奇迹，一半却是为了了解埃及古代文化的精髓。诚如黑格尔讲的那样："我们可以把狮身人首兽看作埃及精神所特有的意义象征"。[21]在古代埃及文化中，文明和法老的意志、尊严、权力融于一体，狮身人面像把这一复合因素的综合体完美地表现出来。其实，在尼罗河西岸上的底比斯还有许多狮身人面像，它们大都与法老的陵墓建在一起，而且都在埃及文明的"摇篮"尼罗河畔，就足以证明这一点。此外，不少神殿里也有这类塑像，像阿明霍特普三世的祀庙里也有狮身人面像。[22]黄帝在《史记·天官书》被点缀成"轩辕龙体"，《正义》有："轩辕十七星，在七星北，主雷雨之神。"他竟被形变为星宿之神。很清楚，在人类原始思维中，形体变幻时不时地和氏族首领、英雄——以后衍化为模糊的等级权势搅在了一起，在这种情形下，"变形"成了神灵、超能、权势等在形态上相融汇的集合指代，而在高原文化型态里，变形则更多还是停留在原始的涵义上，给人一种远古朴素恬然的风味。

第三章注释：

1 列宁《黑格尔〈哲学史演讲录〉一书摘要》、《列宁全集》第38卷，第275页。

2 列维—布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1985年版，第69页。

3 转引特伦斯·霍克斯（*Terence Hawkes*）《结构主义和符号学》，上海译文出版社1987年版，第50页。

4 恩斯特·卡西尔（*Ernst Cassirer*）《人论》，上海译文出版社，1985版，第102页。
5 同〔4〕，第105页。
6 恩格斯《反杜林论》，第33页。
7 见詹姆士·斯鲁威尔（*James Thrower*）《西方无神论简史》张继安译，中国社会科学出版社，1982年，第13页。
8 同〔7〕，第14页。
9 《苗族古歌》田兵编选，贵州人民出版社，1979年版，第9—10页。
10布朗德·布兰肖德（*Brand Blanshard*）《原由与信仰》，乔治·爱兰等出版公司，伦敦，1974年版，第441页。
11同〔4〕，第107页。
12布列斯特（*James Henry Breasted*））《古代埃及宗教和思想的发展》，纽约，1912年版，第91页。
13恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，第13页。
14列维—斯特劳斯《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987年版，第三章。
15同〔3〕，第38页。
16托马斯·布尔菲兹（*Thomas Bulfnch*）《寓言的时代》，艾尔蒙特出版公司，1965年版，第235页。
17威廉·奈德《美的哲学》，转引自朱狄《艺术的起源》，中国社会科学出版社，1982年版，第99页。
18参见〔苏〕*C.A.* 托卡列夫《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出版社，1983年版，第99页。
19见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第438—439页。
20转引自朱狄《艺术的起源》第49页。
21黑格尔《美学》，朱光潜译，卷2，商务印书馆，1979年版。第77页。

22〔苏〕司徒卢威《古代的东方》，人民教育出版社，1955年版，第77页。

第四章　神灵文化的几个基本律动

第一节　类比律

现代人类已经习惯于在观察事物、认识事物时把事物和事物，或事物在不同发展过程中的不同表态进行参照对比，但谁也不会轻易地相信这些规律性特征是思维的表征，人们也不会把观察和认识事物的类比律提高到人的文化范畴来对待，而只是将其视为生活中不自觉的习惯。然而在神灵文化阶段，类比作为一种“规律性”明确而又多样地反映在现实生活的关系和观念意识中。那诉诸情感的想象式类比，把人们引到一个现实与幻想参半的特定时空领域和文化氛围，让人在迷惑中否定理性，在恍惚中肯定直觉式“类比”的合理。

生活中大凡有这样的现象：当一个事物或现象尚未被人认识，或由于事物的表征不易被加以具体地描述时，通常的方法就是用一个貌似的事物或现象来解释和类比，这是一种不得已的选择。飞碟（U.F.O）这个“不明飞行物”（Unidentifed Flying Object）作为一种符号代表一种人们用肉眼（可能根本就是幻觉）看到的圆形飞行物时，“碟子”的形状就已被几十亿人确认了。既然U.F.O的性质以及它的表现形态迄今根本无法确认，那么“飞碟”这个被用来确认形态的现象就可能是荒诞不经的，也可能与科学的精神和实质相违背。更何况“目击者”们的描述也出入甚大。但是没有

人会站出来否定自己的作法，也没有人说这是违背科学的，因为，地球上有人类以来，他们就习惯这样做了，他们不会轻易否定祖祖辈辈传下来的认识事物的法则。当一事物在本质上尚不能为当时的人所认识，人们便会应用他们所掌握的知识和现实中存在的东西进行比附，以便首先在形象上进行确认。这原本是不谨慎的，它经常可能导致讹谬和迷误。然在前逻辑思维中，它的存在却创造出无数色彩斑斓、绚丽多姿的神灵文化现象，否则也就没有“神灵”。没有了“神灵”也就否定了人类原始阶段；也就意味着从根本上否定了人类自身，其情岌岌可危矣。如此说来，“类比律”的重要性亦就可见了。

列维一斯特劳斯在《野性的思维》中曾认定，野蛮人的思维可以界定为类比的思维，这并不十分过份。如果我们仔细研究神灵文化，无数的事例便纷至沓来。我们首先举太阳运行的例子，地球自转公转的原理自然与人类祖先的认识水准相距十万八千里，但太阳在运动，人类祖先是可以凭肉眼感知的，对于他们而言，类比是一套惯例。于是，在世界各族的神灵文化中就出现了太阳运动的奇想怪说。对埃及人来说，太阳每天早晨从东方降生，它像船一样地航行穿过天空，每天夜晚在西方下山。夜间它在地底下旅行，然后作为一个胜利的新生的太阳在第二天早晨出现。由于尼罗河是埃及文明发源地，是埃及人民赖以生存的“母亲之河”，在尼罗河上“船”又是主要的交通工具，所以，埃及人也就想象太阳的运动是乘船的。[1]希腊人在其文明伊始便从亚述、两河流域学会了驾车，并很快运用在生活、生产的许多方面。太阳神阿波罗的运动在他们的文化记载中就是靠车辇的。太阳

神的天车（chariot）极为神圣，即便是主神宙斯亦不可染指。太阳神的儿子皮恩同（phaeton）企图驾驭之，结果自取灭亡。[2]在他们看来，自然界之所以有白天、黑夜之分，就是因为阿波罗驾着马（steeds）和车（chariot）跑到地底下再从西方到东方。[3]无独有偶，中国神话里日神羲和的运动也是御辇驾车的，故有“日御”之说。《离骚》中有：“吾令羲和弭节兮”。洪兴祖补注之：“日乘车驾以六龙，羲和御之。”《淮南子》有“爰止羲和，爰息六螭，是悬车。”对于华夏祖先来说，最好说明日行就是他们在生活中已经广为应用了的“车”。所不同的只是在“车”上附加了“龙”、“螭”、“虬”之类的圣灵动物，而使“日行”非同一般的车辇。在西南少数民族的文化观念中，太阳的行动既不是像船，也不是像车。因为在出门见山，抬脚爬坡的高原地带，船和车都不是重要的交通工具，因而不足引发他们车船类比的契机。他们大都把太阳的运行和鸟（有些地方与马奔跑类比）的飞行类同，比如苗族把东方看作是太阳飞来的方向，西方是太阳飞去的地方，“太阳来去如飞鸟”。他们还把人死后的灵魂运行也同飞行类比。施秉县白洗平磨寨的丧葬巫歌巫词中就有：“妈去那太阳飞来的方向……。”在侗家还有一个《救太阳》的奇妙传说，说是有个叫商朱的恶魔恐惧阳光，它就用一根“棍子”把太阳给打落了，天地之间顿时漆黑。这时有兄妹俩，哥哥叫广、妹妹名叫搦，他们决心把太阳救回，就用“绳子”捆住太阳，上天去拉，费了九牛二虎之力终于把太阳拉上了天空。可是，救上来的太阳已失去光和热，哥哥就在天庭生起一个大火炉把太阳放进去燃烧，拿出来用锤子锻炼，于是锤打声变成了雷声，溅出的火星成了满天星斗。

太阳被他锻炼发光发热时，又把他的绳子给烧断了，太阳又落到地下，哥哥广就又做好绳子去拉，如此往复不断，拉上来时便是白天，落下去时就成夜晚。这个想象式类比颇为奇特，把太阳发光、运动和锻炼、抽拉相比附，进而对太阳的运动规律作解释。诸如此类的自然现象在神灵文化阶段中的反映我们没有理由作抽象的分析，因为在他们那里，解释事物不是靠性质和关系，而是事物、行为和人类——像孩子那样的类比。

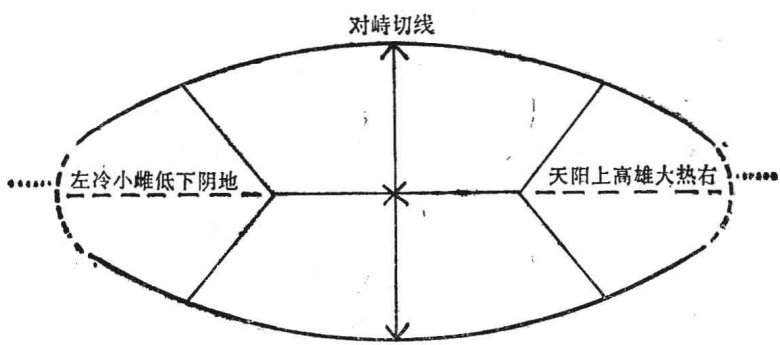
恩格斯说过："在此以前，我们可以把发展过程看作一般的，适应于一定时期的一切民族，不管他们所生活的地域如何。"[4]作为一种规律，类比是泛民族的。原始人的类比尽管经常并不会给他们带来实质性的收益，甚至往往使人们陷入不可自拔的原始宗教的迷津，但他们并不自知，类比多半是出自他们本能的、不加思索的、不期而然的行为。其原因主要是他们并不用一般人的尺度来衡量自己和客观世界，他们没有把自己同自然界区分开来。因此，设身处地类比就容易为自己所接受。我们不妨再举一例以求证之。"地母"的说法，估计在全世界的原始文化中都是共通的，也是有依据的。我国古代就有"地母"说，埃及、希腊、西亚、南美等都有同样说法。在巴勒斯坦和埃及，地母叫阿斯塔尔忒，在巴比伦叫伊师塔，她们都是赋予大地上人类和动物以富饶和繁衍能力的母后。希腊神话中的普罗米修斯因盗火给人类而触怒天神，被钉在高加索山上，每日有鹰兀啄他的肝。这位英雄在山崖上呼唤："噢，大地！万物之母……我向你呼吁，我身为神明，被诸神折磨得好苦。"[5]把母亲的生产与大地给人类以丰物加以类比，在意象上是完全可取的。[6]大地是人

类生存的基础，它给人类以无尽的“恩泽”，就像母亲用乳汁哺育婴儿。因而把大地与母亲加以神化对于神灵文化是有足够理由的。正如《白虎通义》云：“地载万物者，释地所以得神之由也。”其神者，地母也。如果说太阳运行被描绘成船、车马、飞禽是一种“物象性”类比的话（形态相似），那么，母亲生产生殖与大地丰物则属于“意象性类比”（意义相切）。而“意向性类比”经常要以“意向性回报”（多为祭祀）作为补偿。人们既然把大地类比为地母，那么，就不能无偿地接受大地母亲源源不断地赐于人类的“恩惠，”而必须在意象上有一个报答。所以，跟在许多民族文化中“地母”的称谓之后，大都有隆重的祭祀形式。中国的《礼记·祭法》有“瘗埋于泰折，祭地也”的作法。古希腊还有用音乐、舞蹈、竞技并伴随着各种牺牲的祭地母女神仪式。高原文化也有许多祭祀地母的崇拜仪式。云南省梁河一带的阿昌族有一盛大的民间宗教节日，叫“地母祭”。每年农历二月马日、五月二十八日、六月二十五日举行三次。相传地母与天公结合产生人类，地母又用乳汁滋养人类和万物，世界才充满生机。人类遂以祭祀感谢地母之恩，祈求地母保佑。三次仪式含义不同：第一次祭祀是为了祈求地母保佑全寨平安；第二次祭祀是为了祈求地母保佑牲畜兴旺；第三次祭祀是为了祈求地母保佑五谷丰登。足见地母对人类生存的至圣至上。贵州从江县侗族有祭“圣祖母”的活动，作为答复，她可以保护寨族五谷丰登，六畜兴旺，她可以赐赠给人们以无尽的乳汁（有关这点，我们在女性神话中还会详细讨论），这些隆重盛大的祭祀都是意象性类比的后果。二者有着内在紧密的相属性。

类比是原始人对现实生活的解释和说明，这种说明决非直接表现为对事物的观察、掌握并对事物的性质作出判断，更不是依据一般认识事物的程序：感觉、知觉、表象、概念、判断和推理，他们倾向于先选择一个物态或意态相似（like produce like）的参照系，以此者说明彼者，以“已知”解释“未知”，在两相的观照中达到对新事物有一个自以为是的解答。

第二节　二元对峙律

我们无意把类比律上升为神灵文化中绝对的唯一规律，但把它视为重要的规律，说它对其他思维现象有着“纲”的意义是可以立论的。我们以下所要讨论的多少都与之有着千丝万缕的联系。二元对峙律即是对它的一种补充和材料上的广泛说明。本质上看，二元对峙律也是一种类比，不过是矛盾类比而已，和上面所说的恰好殊途同归。所谓二元对峙律是专门在事物两极的“对峙”属性中洞见宇宙物质的内在成因和事物的“极差”，如图：



（物质构成图）

这是一幅奇妙景致，万物中对立的两相可以在同一类对切线上和解，最终以取得对事物在属性上的认识。想到该杰作的设计者是人类祖先，不能不使我们对他们产生由衷的钦佩。

我们之所以判定二元对峙律是对类比律的“广泛”说明，并不仅仅就我们上面所提到的几点物质对立性构制所做的注解，更重要的是人类先民根据事物两方面的属性和表象而概括出二元对峙的原理，并从许多方面证实了它的雄辩性。二元对峙律主要表现在以下几个方面：

（1）哲学方面

世界的本源问题素来是认识论的基本问题，它是现代思辩哲学所关注的首要问题，也是原始人类所要对自然、对人类自身的本源作首当其冲的认识。许多原始文化记录表明，二元对峙观是世界本源及其构成的最有代表性的观点。古代埃及和巴比伦把世界对立等分，认为它是由天和地组成；天是阳性的，地是阴性的。与之相属，人类中男性是阳性的，女性是阴性的。《易经》在说明自然界的根源时也是把天（乾☰）和地（坤☷）看作本。天地为父母，后产生雷（震☳）、火（离☲）、风（巽☴）、泽（兑☱）、水（坎☵）、山（艮☶）等六个基本对应的物质。《易经》认为自然界也和人、动物一样，都是由二元对立的相互作用产生的，即由两性（阴阳）产生的。后来《易系辞》解释为“近取诸身，远取诸物，”前一句就是指男女两性的差别，后一句是指昼夜、寒暑、牝牡、生死等自然现象和社会现象。在《易经》中，阴（--）阳（—）是两个最基本的二元对峙概念，它对整个哲学思维以及伦理规范都有着深远影响。古代罗马人在对万象作思辩

时也经常使用阴阳对应的概念，[7]只是其中充斥着玄学色彩。马科斯·穆勒（Max Moller）认为，在“神话阶段”（指神灵文化的原始阶段）人们是把整个自然界对等地分为两半，一半是黑暗的、冰冷的，象征着严寒、衰老、死亡……。而另一半则是光明的、温暖的、象征着生命、春天等等。[8]《苗族古歌》唱道：“天刚刚生下，天是白色泥，地刚刚生下来，地是黑色泥，天地刚生下，相迭在一起，剖帕是好汉，打从东方来，举斧猛一砍，天地两分开……。”《西南彝志》也把阴和阳看作万物生成的本，一切都可以在这一对峙“本”上找到对应态。太阳被比作男子（阳），月亮被比作女子（阴）。太阳是天空变的，月亮是地气变的，它们交替出现。使宇宙有了阳光、空气、也有了生命，太阳和月亮是管辖万物之首对，是根本。昼夜交替是：“阴极而阳生，晨曦曦形成；阳极而阴生，夜暝暝出现；阴极转生阳，又现晨曦曦。”在谈到山川、江河、树木等的根源时说：“清与浊二气，两气相结合，”由于两种气的运动、变化和发展。就产生了自然万象。

把万物本源追溯到二元对峙产生、演变的观点就是在现代哲学教科书中也是极为熟悉的。甚至可以说任何一个宏大的哲学派系的建立也都由这简单的“二元对峙”起步，分道扬镳是后来的事。原始人中虽不精于在哲学上进行思维，可是他们把握住了客观世界的两个基本点，并由此进行想当然的伸张，这朴素的睿智诉说着一个颠扑不破的事实，他们是人类第一个哲学家。

在对物质本源的二元对峙构成认识的同时，我们的先辈也窥见了基本的时空运动法则。列维一斯特劳斯在《野性的

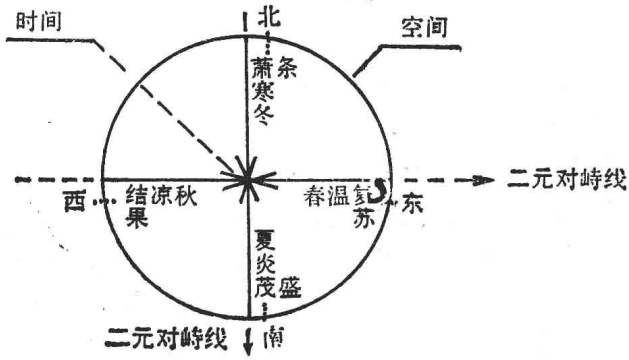
思维》中对动植物种类系统进行研究，认为动植物的种（espece）和目（categorie）的过渡是可能的。“连续和不连续之间的关系的问题在根源处得到解决，因为宇宙被表现由诸连续的对立所组成的一个连续体形式。”[9]印第安人在季节的祭典中用不同的四种颜色，四季（时）和东西南北（空）进行对峙的转换：

空间				时间
	白杨树……白色……西南	南……夏	一年	
	美洲枫树……红色……东南			
	榆树……黑色……东北	北……冬		
	柳树……黄色……西北			

一年的二元对峙时空周期

在这幅图中，二元对峙不断地组成了一个个的基本单位，又有机地交融在一个时空座标的大系统中，这个大系统呈周期性地向前运动，不能不说是一个时空运动的基本模型。西南地区高原文化观念中的二元律是和季节、万物变化一起聚现的，所形成的结果与印第安人认识如出一辙。彝族根据“日月”这一基本的对立素来划分昼夜，他们以日月的行度定日，以草木的枯荣变化为纪划月：“树木开花时，就叫春三月；树木花谢时，就叫夏三月；树果成熟时，就叫秋三月；树叶枯落时，就叫冬三月。”他们在东南西北的空间观念上和水头，水尾联系，形成了北方，本意是水头，西南方意水尾。东西方向他们这样辨别：“日出东方门，日落西方门。”时空和事物之间的联络也是依据“对峙”素来排列组合，“春在东方，春风吹来，万物青幽幽；夏在南方，南风吹来，万物皆茂盛；秋在西方，秋风吹来，万物结果实；冬在北方，

北风吹来，万物皆潜藏。”东方温和、南方炎热，西方凉爽，北方寒冷。天地的形成是“清气上凝就成天，浊气下结便成地。”[10]若要把上面的完整势态构制出来，则如图：



可以说，这是一幅非常严谨的，以二元对峙素为单位的宇宙时空图，令人折服。

（2）信仰方面

万物充满神灵是神灵文化其所以得名的原因。那么，在神灵文化中处处有信仰也就不足为奇了。逻辑上推应该是这样的，信仰是一个内涵丰富的东西，但“相信”是它的基本大前提，即在思想观念上坚定不移地认为万物皆有神灵，所以在论及二元对峙律信仰方面的表现，也首先是观念上的。美洲那瓦候（Navaho）地方的印第安人信仰中的创造神（Ahsonnutli）最初便是男女一体的神，他（她）通力创造天和地，[11]在许多故事中都记载了他们在创世时的功德。中国古代文化中的伏羲和女娲也有同体记录，在山东和四川等地汉代画像中，[12]都明确无误地标明二者同体（交媾也是一说）。《圣经·旧约》中的亚当夏娃的“肋骨”说原则上

也可以看作一体。这种例子在高原文化中更是比比皆是。以上例子似可推出：在原始人的观念中，宇宙万物原为混沌一体，不分彼此你我，根本动因乃是二元对峙素的存在和作用，致使万物分裂为驳杂纷呈的现象。二元对峙律体现在人的生死上算是一个有代表性的例子。贵州望谟县麻山地区的苗族有这样观念，认为人是在阴阳二元冲突不同表态中体现的，活着的人是生活在“阳间”，人死后便在“阴间”。因此人从生到死要走过“阳路”和“阴路”。在麻山，人死后，在“阴道”途中，活人要为魂灵吹芦笙引道，在阳阴相交处还有一个“阳关坎”和“阴关坎”。镇宁自治县“古董苗”的丧葬仪式中有鬼师念“开路词”一项，兹抄录于此：

死者，你看到对门的那道关口，叫阳关。你过了阳关会看到一个很大的阳关坝，有两只公羊在坝上吃草。你走到阳关坝时，要解草来喂老公羊。你往对门看，有一道关叫阴关。那里有一个阴坝，你走到阴坝时，天已发亮，太阳出来了。老祖公和老祖太们就会来接你，我指你到阴坝去把你交给老祖公和老祖太他们。

由于在观念上事先有一整套二元对峙关系的预设，接着在行动上就有了一套特别仪式与之连缀。所以，二元对峙律在信仰方面的表现还有仪式上的。我们仍以高原文化在丧葬中的仪式为例，亡魂从阳关进入阴关，接着人们就要以盛大的仪式（包括鞭炮齐放，乐手齐奏，祭酒诵歌等等）以示相送。因为活人的极限是“阳关坝”。在仪式中还有一个叫“阴阳先生”的，顾名思义，阴阳合称便悟得出此生是“二律调和”的观念产物。阴阳相对，理论上看，格格不入，活人呈

阳，死后归阴，那么，安排者必须具有二者交合的“属性”，于是“阴阳先生”便应观念而生。阴阳先生是阴阳两界俱知的代表，他们所事多为为死人的埋葬择地、测日子、推八字。如日子不合，八字不对，要禳解之，故称“关煞”。与阴阳先生的活动相似的还有鬼师打卦的仪式。一般地说，鬼师为亡人办丧事要准备一些器具（因地方不同而异），贵定仰望乡苗族是用一个六寸长，直径比大拇指略粗的竹子，将其破为两半。打卦共为七道，各有阴卦、阳卦、顺卦等，当两块竹片落地，一仰一扑者为顺卦，两块都背朝天者为阴卦，两块都里朝天则为阳卦。一般要求，凡送走坏的，要出现阴卦；凡送走好的，要出现阳卦；不论好坏则顺卦。此外还有米卦、鸡卦等繁琐仪式。总而言之，无论是丧葬程序、阴阳先生、巫师等的活动都是典型仪式化了的。这些千载因袭的仪式程序保证了二律观念在人们思想中生根开花。因此，观念和仪式互为一体。

（3）其他方面

风俗即是人们在长时间历史传承中约定俗成了的生活规范的总和。勿庸置疑，在这些习以为常的风俗中深深积淀了原始文化中的种种内容，二元对峙也当然会在其中被如实地表现出来。《摩奴法论》第一章第26条上说，为了正确地辨别行为，他（按指摩奴）还要划分出法与非法。他还把苦与乐、喜与忧、爱与恨、饥与饱、冷与热等对立体赋予众生。在日常生活中，人类脱离不了用语言来交际的社会关系。语言学研究表明，人类在日常生活中表达思想的词汇反映最为突出的现象之一，就是正反概念的应用。诸如天/地、正/反、阴/阳、上/下、高/低、左/右、雌/雄、冷/暖、爱/憎、正

确/错误、战争/和平、生/死、明/暗……，它们不仅组成了生活中最重要的概念和语词意义，也是神话（原始文化）中不断叠出的象征性原型（archetype）。[13]语词中的正反不过是曲折地从一个小小的侧面印证二元对峙律在生活中的一个缩影。就习俗而言，大量的实据还是浸透在具体的生活规范中。一个突出的方面就是人类的两性生活（从概念到生活准则等）中的“二元对峙”素。“造物主在两性的结合体上赋予了最高层次的欢乐和原则，这个统一体的两性既互相吸引又不断扩张，从人类到动物王国，它创造出无尽的能量。”[14]荣格（Carl Jung）从阿尼玛和阿尼姆斯的原型中挖掘出了两性的互补和重叠，在心理上对二元对峙律作了一个值得深思的扬弃。他认为人具有二元的双重性，人格面具只是一个人公开展示的一面，即“外部形象”(outward face)，而把男性的阿尼玛（anima）和女性的阿尼姆斯（animus）称为“内部形象”(inward face)，阿尼玛原型是男人心理中的女性一面；阿尼姆斯原型则是女人心理中的男性一面。而男性中的女性无意识和女性中男性无意识成了互补关系，致使人们在心理上达到平衡。[15]荣格巧妙地找到人类两性对峙在心理上所设制的障碍，并成功地寻觅到了人类在心理上平衡两性对峙的机制。

撇开心理因素不谈，在人类生活习俗中，婚姻从一开始就充当了两性对峙的绞拌机。在柏拉图的《对话录》中，有人在解释性爱起源时引述了一个神话传说，据说在宙斯以前，一个人的形体是现在的两倍，由于宙斯害怕他们体力过强，决定将人分为两半。从此这一半永远追求着那一半，那一半也永远追求着这一半。这怪诞的臆想也给了我们某些启

示。人类在遥远文明的过去就苦恼着如何调和这不可逾越的性别二元对峙界限，于是他们认定婚媾便是自然和历史的和谐。不妨让我们看看贵州的布依族情歌是怎样从他们的祖先那儿学来的两性二元对峙律吧：

神在天上吩咐：
“仰的就为阴
仆的就为阳
第一代人呀，是你们！
人类祖先呀，是你们！
你们去生养姑娘呀，
你们去生养后生，
这时才有雄和雌；
这时才有男和女。
雌雄来配合，
男女结合造人烟，
我们的爷娘岩中来，
我们的祖先山中来。”[16]

爽朗的歌声，遮掩不住人类对二元对峙律的关注、理解和憧憬，也掩饰不了他们在平常的生活现实观念中所升华出来的伟大智慧之光。

第三节　循环律

世界怎样运动，人类精神怎样发展，生命的形式如何变化？自从有了人类，人们就在孜孜不倦地探讨这些至关重大的问题。“循环律”则是这些问题有代表性的见解。历史证明了这一点。多方面的现象被人们用作“循环”加以解释。它

们又集中反映在三个基本点：科学演绎、季节变化、生命律动。

就历史发展来看，“科学”是没有严格意义和界限的，如果把现代科学的完整意义，诸如抽象思维、科学的方法以及科学的手段来回应人类在原始阶段的科学探索，那么“定义”将显得多么不相适宜。事实说明，“科学”与人俱生。首先让我们看看人类祖先是如何在对天体、海洋等进行观察和思索。许多自然现象和律动的直观视觉给人得到最初的印象是圆和循环。中国古代的科学成就令世人赞叹。远在秦汉时期天文学就有了高度的发展，到了东汉，天文学已经形成蔚为壮观的体系。当时主要有“盖天”、“浑天”和“宣夜”三家学说。“圆”成了诸家基点。“盖天说”以《周髀算经》一书为代表，认为天圆地方，天在上像盖笠。“宣夜派”认为天体元气构成，呈圆状。“浑天说”认为天地都是圆的，天在外，像鸡蛋壳，地在内像鸡蛋黄。“浑天说”杰出代表张衡的浑天仪就是以地为圆心，用球体来表示天体，较为准确地说明了太阳、月亮、星辰的运动。无论三家分歧如何，“圆”的“立天”论却是共同的；圆，动者是循环、不动者也是循环的一种形式。西南地区的彝族原始文化宇宙理论中，宇宙、世界、星辰都无例外呈圆形并不停地作循环运动。与彝族古阳历相关的所谓“八方年”推算法颇为科学。而“八方”在观念中乃一个圆轮，其威力非常大，能呼天唤地，人的命运也是依照“八方”年的循环周期变化的。因此，它成了象征时空变化，自然循环演绎、人类生命运动的“神器”。[17]苗族、布依族古神话里，天地、星辰等都是循环转动着的“圆罗罗”。这都说明西南少数民族对天象的朴素认知。不少内涵相

当接近科学。古希腊罗马的科学成就为希腊文明增辉加色，欧克里得（Euclide）“宣布”了古典几何学；埃拉托色德尼（Aratosthène）发现了地球的椭圆性；阿里斯塔克（Aristargue）发现了地球围绕着太阳旋转的规律；托勒密（ptolémeé）构铸了“地球中心”的“模型”……。流派林立，却万变不离其宗：“圆的循环”。

在集文化诸象于一身的神话传说中：“开天辟地”时也就都把地球设想成一个圆或球。奥维德在《变形记》中第一章开宗明义，说天神驱散了一片混沌，把它安排出一个秩序，并且把宇宙分成若干部分，然后他首先塑造了地球，把它作成一个大球形状，让各面都一样。天神还费了番心机在凝固的地球上划出五个地带。[18]历史的发展则是按照一个“圈”（cycle）分为四个阶段作周期性发展，它们分别为：黄金时代（The Golden Age）、白银时代（The Silver Age）、青铜时代（The Bronze Age）、黑铁时代（The Iron Age），后来在“历史循环”派那儿把历史、势态、自然嬗变、文学类型等全部纳入一个无限伸张的循环圈。

历史发展：	黄金时代	白银时代	青铜时代	黑铁时代
政治势态：	宗教形态	贵族形态	民主形态	混沌形态……
季节变化：	春天	夏天	秋天	冬天……
方向位置：	东方	南方	西方	北方……
文学类型：	喜剧	传奇	悲剧	讽刺……

一个周期

当然，这已属后话。不管怎么说，“循环律”在历史文化中一直是一个相当有势力的思想和流派，迄今不衰。只是随

着发展它已失去原始文化中的那种直觉的率真和朴素的意向了。

假若原始人类在对天体的观察和认识中诱发了循环的遐想，那么，季节的四时循环变化倒是更为直接的启悟。季节的变化所带给人们最深的印象莫过于周而复始，生物在四季的嬗变中生长到衰亡。弗雷泽认为："所以设计魔术戏剧上的，首要点就是在蔬菜、树木、植物上强调生机，以示驱逐冬天引来春天的景象，这是最自然的了。"[10]这种意义完全在中国神话中得到了回应；据说伏羲是东方的天神，他的助手是一个手持圆规的木神，叫句芒。《淮南子·天文篇》："东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春，"这廖廖数语蕴藏着不可轻视的"道理"。"春天"与"木神"相属，而木神手持"圆规"，象征四季"循环圈"的开始，四季的循环不正是由树木之神手下的圆规画出来的吗？

春天来了，万物复苏，生机勃勃；冬天来了，万物肃杀、凋零。这季节的自然律动寓予着生命力兴衰的强烈意义，那么，把生死融于季节变化来表示显然合情合理。我们无妨重复一个大家并不太陌生的神话故事，看看古代人类是怎样把二者放在一起来认识的。

神农和丰饶之神得墨忒耳（Demeter）和宙斯生了一个女儿叫珀耳塞福涅（persephone），她是一个漂亮的仙女，大地上的一切都为她的美丽而永葆青春，没有树叶枯萎的深秋，没有寒风凛冽的严冬，只有鲜花盛开的春天和夏天。不料冥神哈得斯（Hades）爱上了珀耳塞福涅，一天当她正在野外嬉闹之际，哈得斯忽然张开地府的大门，把珀耳塞福涅掳走为妻。从此大地万物枯萎，一切生机都濒临末日，人们

再也得不到德墨忒耳恩赐，她因为失去了爱女而痛不欲生。人间的遭遇、得墨忒耳的不幸感动了宙斯，况且失去的也是他的女儿，于是他就让其弟哈得斯将女儿送还，可是由于珀耳塞福涅在冥界吃了一个石榴，她只能半年回到人间，半年留在冥府为冥府王之妻。所以，当她回到人间的半年，万物生机勃勃，得墨忒耳也高兴地让大地奉出五谷，这半年就是那春天和夏天。当姑娘回地府的半年，一切生机又归复萧条，生物奄奄一息，这段时间便是深秋和隆冬。这样，珀耳塞福涅成了春神，她与花神佛罗拉（Flora）（现代词汇中的“flower”与之同源）一起主宰美丽的春天。

美丽的神话故事在给我们带来感情上波动的同时，它还给我们带来了一种思想，就是把生命的运动化入季节的循环中。这种生命模式经常为人所效仿。有些地方“孩子进入成年以前要进行一种死的象征性仪式，这种仪式就直接模仿于植物的生、死、再生的模式。”[20]

死游进到水里，
春天来到了我们中间，
带着红红的孵蛋，
带着黄黄的煎饼，
把死神逐出村庄，
把夏日迎进家园。[21]

这是波希米亚人对新生的歌咏。死在秋冬中行进，生在春夏里复归，生死仿佛在季节中轮回。

生死律动无疑是人类从一开始就十分恐惧的生命现象，“循环律”则给他们恐惧的心理波澜多少起了些镇定作用。所以，在神灵文化阶段，死而复生的循环意识一直鼓舞着人

们勇敢地生活着。不只这样，他们还在神灵英雄身上赋予了死而复生的轮回主题，并一直把它们作为深信不疑的榜样。由此可见，在神灵文化中最突出的母题就是生死循环母题，神话是这样。[22]“神话的原型批评”理论大师弗莱（Northrop Frye）说过：“仪式因神话而赋有原型意义……，昼夜、四季、生老病死的循环均有某种意义模式可循，从这些意义模式中，神话乃构思出一个环绕着某一个人物——如太阳、司繁殖力的神，或神或人的故事。”[23]宗教也是这样，《圣经》中就出现普遍复活日将要来临的观念：“大地将把睡在其中的人们交出来，将把默默住在其中人们的骸体交出来，保管司将寄托在那里的灵魂交出来”。[24]佛教更不停地重复着“轮回”(samsāra) 观念。生活中的习俗仪式也是这样，贵州高原中许多少数民族如苗、布依、侗、瑶等的丧葬仪式都说明他们抱着“灵魂”、“复归”的坚定信念。他们认为人类生命是一个循环的自然演变过程，“死”是肉体的消亡，“灵魂”依然活着，而且是更高级、更神秘的形式。它不仅时时处处与人同在，而且要制约人类。它还能辗转于故乡和他们现在住所之间，牵连着宗系民族、祖先、常伦的各种关系。更重要的是，它还能生还复归。高原的少数民族虽然并不常常把“循环”挂在嘴边，可从他们文化的许多方面都让人清晰体会到“循环”的涵义和“循环律”的作用。

第四节　象征律

著名的美国人类学家怀特（Leslie White）在他的文化研究中对“象征律”作了悉心的探索，他认为：“所有人类

行为起源于象征的使用。正是象征，它把我们类人猿的祖先转变为人类，并使他们具有人的特点。正是由于使用象征，所有的文明才被创造出来并得以永存。正是象征，它把人类的一个婴儿变为一个人；不是用象征而长大的聋哑人算不得人。所有的人类行为都是由象征的使用所组成，或是赖于象征的使用。人类行为是象征行为；象征行为是人类行为。象征是人类的宇宙。"[25] 怀特是个坚定的"进化论"者，在他看来，人类的文化就是人类的进化进程，而人其所以成为完整意义上的人，先决条件就是"象征的使用。"在他那里，各种关系的逻辑仿佛极为简单，"象征"类分了人和动物。它造就了人类，也造就了人类文化。依照怀特理论，要谈人类文化，所要做的第一件事是研究象征。对于怀特的这种以象征为至上的观点我们姑不作全面的评价，我们更乐意相信，任何一个伟大的科学家，任何一个在世界上有影响的理论，就一定有其精到之外，也一定有它的道理。

要给象征下一个崭新的定义并不是一件容易的事，因为不少前人在这里都作过努力，明智方法还是取一具有代表性的意义为妥："象征可以定义为一件其价值和意义由使用它的人加诸其上的东西。之所以说'东西'，因为一个象征可能具有任何类型的物理形式。它可能具有一种物体的形式，一种颜色，一种声音，一种气味，物体的一种运动，一种滋味。"[26] 稍加意会便会发现，象征是人类用来表示区分其他事件形态的符号。因此，它可以被认为是认识的开端，是认识的基石。人类一旦摆脱了动物状态，就本能地要在事物与事物之间按照人类的认识构筑起一道道符号的樊篱。人类现象的千差万别决定了符号的使用也要千差万别，使人类在林立的符

号与符号之间辨认事物，确认自身的行为。这些符号系统越是精细入微，人类的文化就越是发达。如果从这个角度来透视人类文化，神灵文化则是人类使用象征的原始形态，在这个阶段中，人类广泛但不入微地使用着象征。“神灵”也就是一个最广泛的象征符号，凡是当时人类尚不能凭借自身能力所能做到的事物或不能认识的方面都被他们置于神灵的范畴。而当神秘的东西被框在神灵中来加以认识，便昭示了人类神灵文化的开始。神灵文化的许多形态几乎都是用象征来传递意义。比如图腾、禁忌、巫术、魔法等等都是靠一整套象征符号来认识世界的。那些在一定阶段文化中的符号、“密码”、象征意义和价值是后代人所不易理解、圆释和破译的，它直接构成了后代人要研究他们的文化形态中的最大障碍。而且许多民族又有其自己的特殊象征符号。一方面它使得神灵文化在民族与民族之间有“百花齐放”之势，另一方面它给民族与民族之间的文化交流带来了莫大的困难。

世界上的不少古代文化中盛行法术（Theurgy），也称作“白巫术”（Whitemagic），这是一种让神灵与人类事务进行“交流”的学科。它最基本使用方法就是象征。花朵、金属、颜色等等都被赋予了意义和形态，成了一个个的象征体。人们可以通过这些象征体来认识自己，包括可见和不可见的神秘世界。[27] 诸如此类的神灵文化遗风就是在今天依然大量存在，尤其在广大农村和少数民族地区。我们毫不怀疑，随着“人的文化”的进程，这些东西会越来越少，可它却真切地陈述着一个事实，神灵文化的持久性和象征律的广泛性。由于文化是一种几乎浸透到人类生活的各个方面的东西。因此，象征的广泛性首先必须与人类现象相适应，也就

决定了人类在象征文化选择上并不是单方面的，是文化全方位化。从象征的性质划分，基本上是三类：(1)意会型象征；(2)符号型象征。(3)功能型象征。

（1）意会型象征

意会型象征主要是满足人类在心理上对未知现象的一种解答。人类在认识自然的过程中，未知现象像一根根尖锐的针猛刺着人类的心理，人类心理在这些一次次的猛刺之后陷入不平衡，为满足人类心理上的和谐，象征经常被用作一种指代。荣格从心理学角度把象征看作是“借助以某种东西的相似，力图阐明和揭示某种完全属于未知领域的东西，或者某种尚在形成过程中的东西。”[28] 这一切只是为了满足人类在心理上的需求。荣格之所以对炼金术象征特别感兴趣，就是因为他从中可以把人类天性中的各个方面结合起来，把彼此对立的力量锻造成一个统一体的愿望和努力，完成人类心理对未知现象的妥协；所谓魔圈（magic circle）也是人类要在心理上超越自我的一种努力。在象征的背后，都存在着人类心理本能的一种期待和未知的自然力对人类心理的蛮横冲撞，二者都在象征上寻到了可以缓冲的地带。在这个意义上，我们认为，神灵就是人类意志和自然威慑力的心理斡旋。弗洛伊德（Sigmund Fheud）借引俄狄浦斯（Oedipus）在杀父娶母之后弄瞎自己的双眼为例，巧妙地说明意会型象征的心理机制，他认为，失去双眼是人类的最大担忧。俄狄浦斯的罪行：杀父，尤其是娶母（乱伦）都是人类肉眼的可视性行为，又是人类心理盲目的性意志行为。作为惩罚，刺瞎双眼正好在两个方面满足了一种渲泄，这是一种不得已的“以牙还牙”的惩治法则(lex talionis)，[29] 即以牺牲肉眼来

换取心理上的宁静。所以在心理学家那里，“刺瞎双眼”便成了极端的例子。

在人类原始文化中，意会型象征的作用仅仅是对未知数作一种模糊的意会，并不都象上面的俄狄浦斯刺瞎双眼的例子，一经心理学家们的阐释，似乎人类祖先的行为就真正是这样。我们再以蛇为例。原始人类为了说明某种可怕又可恶的东西，并非在抽象思维中确定“恶”的概念，而是以他们生活中可见的、形态令人生厌、行为上让人可怖的东西来作为象征。在许多民族的文化中，蛇就被选中了，因此，蛇在神灵文化阶段象征意义远远超过了它的生物性意义。谈及蛇便立即会在人的意会中缀入恶。“撒旦”原是圣灵圣父圣子下属的一个专门负责崇拜的天使，但撒旦引诱人类吃了禁果，犯下不可饶恕的罪恶，人类从此被逐出伊甸园，它也被罚为蛇，与恶魔同类。这算是对人类最早的一次恶的教训了。因此，作为传统，在西方的文学中蛇一直是作为恶势力和美丽面目的组合体对人类施以享乐的诱惑，最终让人以毁灭为主题。[30] 中国的《山海经·西山经》记录了一种蛇，叫做“肥遗”，说是有翅膀，人们只要看见它，大地便会出现可怕的旱灾。还有些蛇只要一出现，人间便发生大瘟疫。高原文化虽不曾把蛇当作抽象“恶”的象征，却也经常把蛇当作一个灾象。榕江水族人的观念中，蛇的出现是灾祸先兆。如果出门见了蛇，必须立即返回，闭门不出，以避灾祸。榕江加宜的苗族也有类似禁忌，如果新婚之日新娘在前来男家的路上看见蛇，预示了婚后不久新人中必有一人死亡。在从江地区，若在缔婚中最不为习俗认可的，人们便把女方诬为“蛇种”，如此婚姻，传说要殃及子孙。据说，若有人看见蛇交

合，是大灾难的征兆。侗族就是这样认为的。从这些例子分析，蛇作为生物中的一个种类的属性已退居次要位置，取而代之的则是恶和不祥的象征以及由此附会的意义和价值。

蛇除了被作为一种施教的象征，有时还和图腾联系，在这种情况中，蛇的意义或许有了彻底的改变。台湾番族有拜蛇的习俗，对蛇加以极敬虔之崇拜，不敢杀害，甚至于酋长之家室中，特备一小房，以为其巢穴，屋饰器物，常雕蛇形，其初盖由于敬虔之念。[31]散居在日本北部的虾夷人(Ainu)也是崇拜鹫和蛇的。据斯本塞和基伦对澳大利亚华拉孟加族(Waramunga)调查，蛇的图腾仪式甚多。[32]在有些象征物上，蛇还被视为法权的标志，[33]等等。尽管在这些例子中，蛇已经一改“恶”的形象，与人类某些部族成了最亲近的生灵，但是，蛇还是靠象征来传递意思的，而不是靠它的生物功能来传递的。因此，意会性意义在这个象征中也就受到格外的强调和重视，此类象征的作用主要是满足人类心理和观念上的需求。

（2）符号型象征

符号型象征旨在利用某种符号作为象征来传递意义，一般地说，这类象征意义很稳定。尽管凝聚在象征物上的意义可能很复杂，却相对地比较确定，不至于由于意会上差异造成太大的分歧。符号型象征尤见于东方文明体系之中，无论是印度还是中国，神灵大都是偶像化了。所谓偶像化在这个意义上就是指其神意比较实在地凝聚在某一象征体上。中国神灵堪称这类典范。我们称中国的正统神祇为偶像式的神并不过份。中国的“神不仅仅是人的想象，而且是一个被认为它应当具有和可能具有的各种能力的象征。”[34]也就是说，

一个神灵偶像，必须具有某种人们认为特有的灵性、能力等属性的固定和僵化，这种偶像的固定性反而把人所应有的那部分“平凡部分”给剔除掉了，以致最终成为一种没有生气的、意义稳定的符号型象征。中国的钟馗捉鬼可以被认为是一个典型。在中国广大农村的厅堂里都有钟馗神像，其态凶狠，其貌粗犷，俨然“关公”在上，把魑魅魍魉都捉拿干净了。可是考其来历定会令人啼笑皆非。宋沈括在《补笔谈》中载：“禁中旧有吴道子画钟馗，卷首有唐人题记：‘明皇开元，讲武骊山，还宫痞作，将逾月。忽一夕梦二鬼，一大一小。其小者衣绛犊鼻，履一足，跣一足，窃太真紫香囊及上玉笛。绕殿而奔。其大者戴帽，衣蓝裳，袒一臂，鞹双足，捉其小者，刳目而啖了，上问大者曰：尔何人也？奏曰：臣钟馗氏，即武举不捷之士也，誓与陛下除天下之妖孽。梦觉，痞若顿瘳，而体益壮。乃召画工吴道子，告之以梦，曰：试为朕如梦图之。道子奉旨，恍若有睹，立笔图以进，上大悦，劳之百金，批告天下……。”[35] 如此荒诞奇异的神鬼生成，读来实在可笑，它不过是唐明皇梦中幻影，画工吴道子飘逸神笔一挥而就，但它却在中国流行不衰。问题的关键并不在于神的来历如何，人们其实不在乎这些，对黎民百姓来说，重要的还是要有一个象征物可以驱赶那些妖魔鬼孽，钟馗正好满足了这个条件。所以它就被竖起一尊神的偶像来完成这个使命。至于它是何许神祇、原先是什么貌相都无讲究，钟馗的使命和价值都是早先就确定的了，勿需人们作复杂的意会。此外还有门神、灶神等都属此类。中国的龙怕也是一个不可多得的符号式象征，有人说它是图腾，据我们看来，图腾的意义已基本消失了，所剩下来的只是一个符号。

（三）功能型象征

主要是指以象征来体现某种功能，多以维护世代相因的风俗习惯或传递人们的某种祈求、意愿等。功能型象征经常是伴随着某些仪式出现的。功能型象征或多或少也要依靠人们的意会，但这种意会直截了当，不晦涩，不曲折，也不会产生歧意。因为，这种象征的主要价值是在社会和集团中显露，因而大都为某一社会群体所共同认可。

中国西南地区在嫁娶习俗中出现了大量的功能式象征。榕江三宝的侗族在迎亲时（无论白天黑夜）都要明灯照亮，在迎亲途中亦不可熄灭，表明此桩婚姻红火久长犹如长明灯（如若灯熄了，预示着此桩婚姻不久长）。男方在婚娶时还习惯于在堂屋门前右侧置一象征物，侗语叫“苟能”(oux namx 粮、水)，“下宝”是一只小水桶，盛有少许水，几片茶叶，几粒白米，一只银手圈；“上宝”置一根火柴，上束三穗糯禾；“中宝”置一饭篮，盛以白米，、茶以及金银等贵重物品。如此盛装让新娘提进家里，意为女方带来财、米、入宝，婚后当家立业，发财致富。新娘进屋时，手提上述象征物，如新婚夫妇愿意先生男孩子后生女孩子则新娘要以左脚先跨进屋内，进屋后新娘须把象征物放在神龛右侧前，然后被引坐在中柱前的凳上，面向东方，满怀喜悦，意喻着一个新的家庭诞生如旭日东升，吉祥兴旺。一个接一个的象征把迎娶仪式搞得热热闹闹，其中赋于了多少期望、祝愿、憧憬，一切都在象征中焕以发出来，而每一个象征都具有它独有的功能意义。云南金平哈尼族的婚姻习俗也处处荡漾着象征的涟漪。结婚是日，当男子把女子领到家中，请寨中（多为邻居）老年妇女把女子带来的糯米饭包打开，而其中一包有一个鸡

蛋，则要由老年男子将其破开，一半放在男方的糯米饭碗上面，另一半放在女方糯米饭碗上，然后又把男方那半个鸡蛋置于女方碗里的那半个鸡蛋上面，以此象征男女结合，生儿育女。这样仪式中的象征，根本不要作任何意会，其意义明朗而直率，不可能产生任何误会。但是，这种在仪式中的象征物以及行为是决不能省略的。中国西南的少数民族大都是讲究仪式的民族，凡事都要进行一套既定的仪式程序，在仪式中又牵连着许多象征性行为和象征性物品，每一项均具有特别的功能。有的象征专务结合，有的象征专司生育，有的象征专掌家庭事物，有的象征专寓来日生财发家，有的象征专管六畜兴旺等等。

在仪式的举行中，象征物名目繁多，那些象征物由于与实际生活中的功利直接联系，所以，象征物也多取自他们生活中最悠关的物品，包括米、酒、家禽、家畜、金钱财宝，最多见还是米、酒和家禽。这些东西既容易信手得来又轻便携带。鸡、鸭是婚礼中较为理想的象征物，因此，用鸡鸭取义的象征习俗极为普遍。贵州盘县刘官区马场乡彝族在举行婚礼的翌日，女方随接亲队出嫁时，必须带上一只经过精心挑选的，快要生蛋的母鸡用来象征自己，新郎也要挑选一只伟岸威武的公鸡象征自己，婚后这对鸡要放在一块喂养，让它们共窝。如果母鸡肯下蛋，繁殖快，则意味着他们这个小家庭美满如意，反之，就预示着不景气。云南洱海东岸的白族在婚礼完毕准备回门时，新媳妇的母亲也要抱出一对小鸡（一公一母）送给他们，并一再嘱咐他们要好好喂养，祝福新人美满。云南的拉祜族在婚仪程序中有一问婚仪式，大约与汉族的说媒相似，有意思的是，媒人到女家说

亲，措词惯用象征隐晦的方式以表达求婚之意。通常媒人一进女方门即说："我到你家找一只小母鸡。"女家为了表示高傲，大都冷冷回答："我家没有小母鸡，你到旁边几家去问问。"如此这般三番五次，最后谈妥。上面提及的三宝侗族在诸多婚仪中还有一个别具风格的仪式，仪式是于晚上在同族妇女之间进行。事先在楼枕上悬一绿头公鸭，神龛前方桌上摆三大碗酒，让新娘出，众亲戚（都是女子）以迷藏、唱歌等形式令其完成，否则就要罚，直到把要求的猜、唱完毕，方可获得楼枕上的那只公鸭，情趣盎然。不论上面的鸡或鸭都是作为象征出现的，其意义极为明了。

象征律在神灵文化中具有绝对的普遍意义，它是神灵文化中最有代表性的呈示方式，经常交融于仪式之中，构成了仪式的重要部分，也成为原始文化中最为绚烂的部分。

第五节　忌讳律

人创造神灵的同时也创造了一种关系，神灵要俯视人类，要高乎凡人；人类要臣服神灵、屈就神灵。这种上与下的关系无形中就引入了另一个文化律——忌讳律。

在神灵文化中，神灵是无所不在，无处不有的。它的表现形态千变万化，从各个方面牵制着人类的观念行为。所以，凡人对于神灵总是时刻提心吊胆，担心在什么地方得罪了神灵，冲撞了神灵而为神灵所迁怒，所惩罚。于是，人们想尽办法，以特有的文化形式对神灵表示屈服和迁让。这种以丧失真正人格来实现虚幻人格，把自己的价值反衬在神灵身上的集中反映就是忌讳律。今天，我们以现代人的眼光去看神灵文化，一方面每每为原始人类那屈辱姿态所震惊；另一方面又为我

们祖先在那样一种关系中如鱼得水地畅快感到奇异。神灵文化的这种矛盾关系对于他们而言一方面是人类对神灵作了一个无意的让步；另一方面这种让步反而使人们自得其乐地生活，充满着辩证意味。

忌讳律的体现是不易类分的，只要有神灵，也就有忌讳。在此，我们仅就几个比较有代表性的忌讳表示，进行一些讨论。

古代文化的一个显著特征就是君王（在未开化的地区是酋长、寨主等）和神灵的合一。在一般人眼里君王、寨主、酋长都具有超乎常人的禀性和能力，有的地方干脆把他们和神灵视为一类。那么，忌讳原理也就经常在对君王、寨主、酋长的关系上反映出来。在埃及的古朴时代，国王就是神，他的身份是神圣的，他的诏谕也是神圣的，他代替神灵在世间说话，“凡人”不能和他对抗。作为神，他死后也和其他诸神在一起。因此，不服从国王，也就意味着抗拒神灵，得罪了他也就是得罪了神灵。国王的姓氏名字，凡人不能用，国王的生活用品其他人不可触及。旧中国此风亦很盛。国王是真龙天子，龙冠、龙袍、龙床、龙座谁胆敢享受，哪怕只一瞬，必招来杀身之祸。日本的天皇就自称为“显灵或化身之神”。公元646年，① 颁布的一项赦令中就署名“统治宇宙化身为人的神。”对他稍事不敬，定会引来不测。在许多落后的地区，国王为酋长、寨主等替代。然实施的忌讳关系是一致的。新西兰的土人，十分敬怕有神性的酋长，酋长具有鬼神的能力，如果他触摸的东西，其他人无意中触动，就会死

①公元646年是日本历史上大化二年，当时日本天皇的称号是“孝德天皇”。

去。[36] 曾有一个例子，新西兰毛利族中一妇人不意吃了酋长吃剩的水果，后来人们把真相告诉了她，她听罢，大惊失色，说酋长的神性必将置她于死地。果然，第二天中午十二点钟，那妇人一命呜呼。[37] 祭司，在中国西南一些民族的巫师，被认为是一只脚踩在神界，一只脚踏在俗界的人，他们是神灵遣到人间完成人与神灵交流的特使。中国古籍中早就有这个意思，《肆师》："类造上帝，封于大神。"《诗·皇矣》："是类是祃，"《尔雅》曰"类祃，师祭也。"[38] 这里把此种关系交待得一清二楚。虽然在不同的文化圈内，这些人的地位、职能不尽相同，总体上看并不影响他们的基本形象。因此，有些地区，对巫师、祭师也实行着忌讳。

马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski)在谈到巫术、符咒、仪式、祭祀等形式时认为，这些东西构成了神灵神话的基础，"土人讲说故事，是要解说巫术怎样传到人间，是要保证巫术等的效力。神话所有的社会学的主要影响，或者就在这里。神话既然活在巫术里面，巫术既已形成而且维持了许多的社会制度，神话自要影响这些制度了。[39] 马林诺夫斯基在此所指的神话不是狭义的神话，实际上就是指神灵文化。贵州省紫云县打郎乡的苗族有一套巫术形式，那里的苗民认为生活中的各项事务都是鬼神操持，鬼师（巫师）就是穿梭往来与人世和神界之间，人们遇到什么灾难就得求鬼师来"禳解"，如果鬼来作祟也只能靠鬼师来主持"解帮"。因此，有些事务，有些工具只有鬼师们方可遣使和操用，若他人介入就会遇到灾难。在世界上有的地区，祭司和国王同是一人，其威力就更大。弗雷泽记述了这样一个例子：居住在东非丛林的努巴人（TheNudas）认为要是他们走进祭司

王的住所就会死掉，要是有人坐在祭司享用的石头上，那人一年内就要死亡。[40]假若某种物被认为是附上了神灵而被加以崇拜，那么，这些物也就不可轻易乱动。当然，这要以地区而定，有些东西在此地被视为神物，对它要顶礼膜拜；在彼处却可能被随便践踏遗弃，这并不足为怪。贵州的苗族一般把枫树视为有灵性的东西，更有甚者，还有些地方把它看作人类祖先，雷山县西江苗族中流传的《酒歌》唱道：

寨子里有寨头，
山中有大树，
最大的树算枫香，
枫香生我的妈妈；
其次是松树，
它是常绿树，
它生我爸爸。

枫树和松树繁衍人类，生育了苗族祖先。正因为此，在苗族习俗中，枫树不能随意碰，更不能砍伐。在苗寨村落前都有数棵或一群大树，据说这些树灵性非凡，它们能保护全寨人的生命，能抵御外来的灾祸、晦气。如果谁胆敢破坏这些树，整个村寨便会遇到灭顶之灾。榕江县八开庙友三寨的侗族中就传扬着一句谚语："老人管村，老树管寨。"此外，鸟畜、石头等不可宰杀，不能触及的例子多得很，这些东西能得如此礼遇，无疑并不是其自身的什么超凡价值，都是仰仗着神灵文化的"万物有灵"的法则，都沾着神灵的光。

忌讳律还有一种表征，就是对一些不祥之事物的回避，这与禁忌很相似。妇女怀孕、月经来潮或生产流血，在许多地方也被看作是鬼神附体或晦气沾身，因此在那一段时期人

们对他们也是要实行严格禁忌。在西南高原的少数民族风俗中，孕妇俨然就是一个灾星，对她们有许多的禁讳规定。他们被看成“四眼鬼”。大方县普底乡的仡佬族严禁外人踏进孕妇的房屋。对孕妇更为严厉，甚至不能容许他们靠近楼梯。贵定县仰望乡苗族还不准孕妇上茅厕，谁要是见到孕妇要倒霉终身。结婚时新娘要是撞见孕妇为大忌，万一碰上，立即要杀一小鸡禳解。另外许多少数民族中也都忌讳见孕妇，碰孕妇的东西，进孕妇家的门。行经期的妇女，也是人们忌讳的，“就像具有神性的酋长穿过的服装他人动了会死掉一样，那些被月经期中妇女触摸过的东西，别人动了也要死。”[41]在原始人看来，血令人恐惧，而从妇女生殖器流出的血就更可怕，那种由于无知而带来的不可名状的困惑简直把他们推到了恐怖的深渊，于是他们千方百计地避免与行经妇女接触，关敬吾认为，在日本，“威胁家庭生活的秽污之中最令人忌讳者之一就是血。即主要指妇女生孩子和妇女的月经。在这时期人们让他们住进小屋”以示忌讳，日本的一些边远地方妇女经期不准下田，家里若有产妇，家人半个月不出猎等等。[42]澳大利亚的妇女在月经期间不许碰男人（包括丈夫）的任何东西。有些落后地区，妇女来月经要有特别的标志以告诉别人自己此时不洁净。哥斯达黎加（Costa Rica）的布莱布里（the Bribri）印第安人在月经期间不能用平常的碗吃饭，而以芭蕉叶代替。在贵州贵定的仰望乡如遇产妇流血，还要让巫婆鬼师进行消祸禳灾，驱邪捉鬼等一系列活动。而这些其他人是断然不能与之有任何瓜葛，哪怕是最细小的。总而言之，孕妇、经期妇女、分娩时的妇女都属于“不可接触者”。

在神灵盛行的地方，死人也是要忌的，尤其是国王的死绝对不能随随便便地说“死”，国王死去就像神走了一样，国王的死在有些地方被看作是“以保存他们的生命为目的或者被认为消失”。比如罗马和乌干达都有此说。[48] 在中国，国王死了叫“崩殂”、“驾崩”。高原文化圈内的少数民族观念习俗有“人死了，亡魂仍在，只不过是以另一种方式存在着”之说。苗族和侗族认为，人死后亡魂就到祖先那儿去了，而祖先的亡魂时时刻刻和活人在一起，有道是：“人们走路祖宗跟后。”因此，不仅人死了要举行隆重的仪式“相送”，而且死人生前用过的好东西、穿过的好衣服、饰戴的贵重物品，能“带去”者就带去，不能带着也不宜为其他人用。

除了以上的几类忌讳范围，神灵文化中还散见着大量的忌讳现象，人用毫无怨言，甚至不惜耗费巨大的财力物力实行着这些忌讳活动，足以让人感到神灵意识的巨大作用。再则，也是通过这些活动被动地保护自己以防那些看不见、摸不着却时刻威胁人们生存的神秘力量的侵袭。人们试图以一系列忌讳行为表明，他们对神灵是绝对恭敬的，不敢有丝毫冒犯，以期神灵在各方面保佑、关照他们，最终达到心理上的某种平衡。忌讳律在神灵文化的普通实行从一个角度揭示了人与神灵之间的奇异关系，也是原始人类在强大的未知力量面前心理状态的一个折射。

第四章注释：

1 阿·费克里《埃及古代史》，高望之等译，商务印书馆，1973年版，第36页。

2 托马斯·布尔菲兹《寓言的时代》，艾尔蒙特出版公司，1965年

版，第44——49页。

3 布朗德·布兰肖德《原由与信仰》，伦敦，1974年版，第441 页。

4 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第19页。

5 参见埃斯库罗斯《被缚的普罗米修斯》。

6 *K*·*K*·鲁斯福（*K*.*K*·*Ruthven*）《神话》，默修恩有限公司（*Methuen Co Ltd*）伦敦，1979年版，第36页。

7 见维柯（*Vico*）《新科学》，朱光潜译，人民出版社，1987年版，第36 0 页。

8 转引自《民间文艺集刊》第三集，上海文艺出版社，1982年版，第23页。

9 列维·斯特劳斯《野性的思维》李幼蒸译，商务印书馆，1987年版，第158页。

10 参见《贵州民族研究》1982年，第三期，第150——151页。

11 里查德·巴伯《世界神话指南》企鹅丛书有限公司，1979年版，第 9 页。

12 参见袁柯《中国神话传说词典》上海辞书出版社，1985年 版，图片部分。

13 参见*P*.*E*威尔赖特（*Wheefwrtght*）《原型性的象征》，载《神话——原型批判》，叶舒宪选编，陕西师范大学出版社，1987 年 版。

14 参见埃米尔·劳伦特（*Emile Laurent*）等《性巫术》，人类学出版社，，纽药，1934年版，第24 2 页。

15 霍尔（*C*.*S*.*Hall*）等著《荣格心理学入门》，冯川译，三联书店，1987年版，第52，66页。

16 见《布依族古歌叙事歌选》，贵州人民出版社，1982年 版48—49页。

17 参见《贵州民族研究》，1982年第 3 期，第153页。

18 奥维德《变形记》，杨周翰译，人民文学出版社，1984年版，第 2 页。

19 *J*.*G*.弗雷泽（*J*.*G*.*Frazer*）《图解的金枝》，麦克米兰公司，

1915年版，第122—123页。

20同〔6〕，第36页。

21同〔19〕，第120页。

22大卫·利明（*David Leeming*）《神话学》，纽约，1976年版，第96页。

23参见威克利（*Vickery*）《神话》，普林斯顿大学出版社，第93页。

24参见约·阿·克雷维列夫《宗教史》，上卷，王先睿等译，中国社会科学出版社，1984年版，第73页。

25见《多维视野中的文化理论》，庄锡昌等编，浙江人民出版社，1987年版，第241页。

26同〔25〕，第243—244页。

27同〔14〕，第9—10页。

28同〔15〕，第170页。

29见《弗洛伊德论创造力与无意识》，孙恺祥译，中国展望出版社，1986年版，第138页。

30莫里斯·鲍勒《古希腊文学》，牛津大学出版社，1959年版，第33页。

31转引自岑家梧《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第14页。

32*B*.斯潘塞，吉勒（*B.Spence and F.J.Gillen*）《穿过澳大利亚》卷二，第396页。

33同〔7〕，第307页。

34希尔伯姆·培克（*H ycbom pak*）《中国和西方——历史上的神话和现实》，雷顿。1974年版，第7页。

35同〔12〕，第281—282页。

36.37弗雷泽《金枝》，纽约，麦克米兰公司，1947年版，第204页。

38参见王献唐《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版，第100，

39马林诺夫斯基《两性社会学》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第111页。

40同〔36〕，第203页。

41同〔36〕，第207页。

42〔日〕关敬吾《民俗学》，王汝澜等译，中国民间文艺出版社，1986年版，第128页。

43*J.G.*弗雷泽《正在死去的上帝》，麦克米兰公司，1898年版，第28页。

第五章　神灵文化的涵盖

第一节　图腾·禁忌

图腾崇拜是神灵文化中最具有广泛性的一种原始宗教形式。“图腾”是印第安语totem的译音，源于奥季布瓦(Ojibwa)族方言ototeman，意思是“他的亲属”。如上所述，在远古时代，人并未被置于万物的中心位置，原始人相信自己和其他物类一样，而当某一物类（多数为动物，也有植物和其他东西）成为他们生活中最不可缺少的东西，并和人们构成最亲密的关系时，它便成为某一部族的图腾。这种亲密关系不是现代社会伦理体系中人际关系的形式和意义。它是经验与超验、直觉与幻像、自然因果与神秘感应，规律与认识水平等的综合与变形。比如某一地区生长着某种动物，它与人类构成了生活直接观照，它就可能成为那里的人们的图腾。黄帝部落以熊为图腾。而古代东方的部落首领少昊以鸟为图腾，都可以为例证。有些图腾来源祖先传承，或神话传说以及生活中与人们关系密切的物类。瑶人将狗视为图腾，就来源于该民族古代传说中盘瓠（神犬）与人交合而有瑶族之传说以及

狗在瑶族日常生活中的重要性等因素的聚合变相。苗族龙头上附牛角变成一种特有的图腾意像等。其实，被当作图腾的那种物类从根本上说并非人类直接崇拜的对象，只是通过图腾制度以建立一种人与神灵的关系。从人这个角度来看，就是人对神灵的崇拜和敬畏的关系，并以此来求得神灵对人类的庇护。所以，在图腾崇拜现象中，人与被作为图腾物类的关系是非平等的，二者说到底还是人与自然神秘力量之间的关系。列维—斯特劳斯曾说过："图腾崇拜在自然界社会和社会集团世界之间建立了一种逻辑当量。"[1]在"当量"关系中，图腾物类作用于人不是靠人类肉眼可以看见的、形成了直接的保护力量与损害力量，这种客观作用的全部效力是在神秘中兑现。更明白地说，就是对人类的心理发生作用。

人类所以把某种物类当作图腾，自有其道理，最大的道理就是认为该物类是人类祖先，它创造了人类，其根据大都在人们祖祖辈辈口耳相传的神话传说之中，故最典型的图腾被称为"创造型图腾"(the creative totem)。贵州省贵定县定东的苗族把狗作为他们的图腾来崇拜，其根据正是流传于他们中间的神话故事。传说远古时候，大人都不在了，唯有一婴儿在家没奶吃，一只母狗像母亲一样用奶喂养婴儿，照顾婴儿，后来这小孩子成了人的祖先，所以，狗也就与人建立了一种绝对的亲密关系。人不能吃狗肉，不能伤害狗，狗实际上获得了"图腾"的意义。另外，我们在上一章提到的以枫树为图腾的例子，也是因为"枫树生了我妈妈。"美国加利福尼亚印第安人的神话传说把狼当作其族的祖先，他们的图腾就是狼。[2]澳洲维多利亚的图腾民族相信最初的人类是从橡皮树的枝与瘤节变成的[3]当然，图腾现象并不限于"创

造”，有的认为人与图腾物类是亲兄弟，有的认为图腾物有功于人类，挽救了人类等等。但大部分图腾物类的意义是复杂的，不易考据。

中国古代神话传说以动物为氏族图腾的例子多得惊人：黄帝之族有蛴氏，神龙氏即神龙氏，黄帝少典之族有熊氏；属于黄帝部落的各族有罴氏，虎氏，豹氏等等。《五帝本纪》：黄帝“教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与炎帝战。”而属于有熊氏的各族还有雕氏、鶡、鹰氏、鸢氏，《例子》：“黄帝与炎帝战于版泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。”氏族与氏族的不断兼并、揉合，使得图腾物类形象趋于淡化，意义亦趋淡化，甚至完全消失。此外，一种动物或植物被不同氏族和种族（这些氏族经常是互相交错地居住或在相邻地界栖居，抑或氏族间互为通婚）也可以出现共有图腾的情况，如在贵州有些苗侗混居的地区就有都把狗作为图腾来崇拜的现象。按照他们自己的解释，狗生下了孩子数个，这些孩子长大后成了不同民族的祖先；不同的“兄弟民族”便把狗当作他们祖先来崇拜。这也就是为什么在高原地区我们可以发现苗、瑶、侗、布依等民族都有视狗为神圣物的文化现象。尽管这些民族之间的风俗习惯、语言系统都不一样，却可相安无事，和睦共处，氏族与民族、民族与民族之间的冲突都很少见，“图腾”意义在其中起着不小的作用。除了狗之外，猫、蛇、猴、熊等在西南有些少数民族中也是共同的图腾。[4]

还有一种情形也很普遍，有的氏族与氏族、部落与部落之间根本找不到有过任何来往的痕迹，哪怕是直接的或间接的记录，可是它们的图腾竟一模一样。印度、埃及、巴比

伦、希腊、罗马、墨西哥；中国的汉、苗、黎、彝等族都有把狮、虎、蛇、猴、牛、羊认为是祖先，并都将这些动物图腾化的现象。对这种现象的一般性解释只能是人类对某一生活形态（主要是狩猎时代）的共同记录和朦胧回忆；它建筑在同一生存活动方式的经验之上。普列汉诺夫说过："在原始猎人中，动物是经验的主要泉源；如果说，原始猎人的整个世界观是建筑在这种经验上面的；那么，狩猎部落的一切神话（在这个阶段上神话是代替哲学、神学和科学的）内容也是来自同样泉源。"[5]神灵文化的大氛围、生产生活方式的共同性化为了同一观念，造就同一图腾，还是可以在前逻辑思维中被认可的。

有些氏族的图腾物类比较稀奇，它既不是动物，也不是植物，而是感受不到明显生命意识冲动的物类，如水、石、泥、桥等等。利汶族（R.Rivers）对太平洋群岛土著图腾的调查证明了一点，在纹尼哥罗岛（Vanikolo）就有一水部族人，他们认为自己来自于水。[6]墨西哥也有的氏族以水为图腾。

以世界神灵文化的大范围和大背景，上面所举的图腾例类可以说只是沧海一粟，要彻底解开图腾崇拜的原始文化之谜远不是经过个人的努力就可以完成的；但是，我们同时也坚信，透过那扑朔迷离的各种形态，还是可以捕捉到其纷繁形态背后的一些共同点。人与某种物类的亲密关系在一开始并没有什么宗教意义可言，它们就像鸡和蛋，蛋和鸡一样，关系清晰而透明。其焦点在于，人类和某一物类的关系并非经验性的果实，而是超理性的假设，是原逻辑思维的产物；假设的对象充满着神秘的神灵意识，动物是人，人是动物；

植物是人，人是植物之所以为人类接受和认同，大前提也正是这样一种虚设，结果就自然而然地演变成了人与这物类的特殊关系。恩格斯说："由于自然力被人格化，最初的神产生了。"[7]人们相信自己和图腾物之间有着一种命运攸关的生命联络，神性可以通过图腾物类照应人类，久而久之，图腾物就成了神灵本身并在各个方面制约人类，最终导致了人对图腾物的全面膜拜，如果人们不履行敬奉和膜拜，他们就会受到惩罚。从上面的分析，我们发现，人与图腾的关系应该是递进关系，这种递进关系的推动力是神灵意识，是原始思维。按理，人与物类的最初关系是平等的，权利与义务也是均等的，审判权是在神灵身上。可惜的是，人类在与图腾物类的互相关系中屡屡迁就，屈让图腾物，无形中就越来越把神的砝码加在图腾物上而自贱自受，天平因此倾斜，"图腾崇拜"便得以生成，至此，宗教意义便最终被赋予进去。

和图腾现象一样，禁忌也是一种具有广泛意义的文化现象。禁忌实际上是忌讳律的具体实施，是神灵文化对人的思想、行为等种种禁规的总称。它的通用名词"塔布"(Taboo)是从中太平洋波利尼西亚群岛的土语音译的，其原意指不能为一般人接触的具有某种神秘力量的人、事物以及地点。"禁忌的本质就是不依靠经验就先天地把某事说成是危险的。"[8]神灵世界不过是人类认识自然，认识自身的一个参照系统，它如一面镜子，反射人类的形象，在这面镜子面前，人的思想观念，行为规范都形成了一种参照中的制约。在我们的祖先那里，社会关系由于介入了神秘的超常力量，人与自然、人

与人、人与神灵的关系显得与现代社会的各种关系很不相同。由于人在当时的诸关系因素中的“境遇”之低下，因此，在生活中，在观念里便逐渐演变成了一整套的规范，那些禁忌仪式系统、禁忌观念思想也就变成了原始社会中的规范体系。它虽然不具备阶级社会中那种伦理规范的意义，但从社会功能来看，二者有共通之处。杰文斯（F.B.Jevons）把禁忌看成是某种绝对的命令——原始人当时所知道和理解的唯一命令，他说：“事实上，那些东西在某种意义上并不是危险的，把它们看作危险物的信仰是不合理的。然而，如果那时不存在那种信仰，那么也就没有现代道德，从而也就没有文明。……这种信仰确是一种谬误，但是这种谬误乃是一个护套，它包藏并保护着一个就有开花并结出无价之果的胚胎——社会契约的胚胎。”[9]说禁忌是现代伦理规范的肇始，似乎过于武断，泰勒（Edward Burnett Tylor）就竭力反对把道德规范和禁忌混为一谈，他的理由是：前者不依存于“万物有灵论”，后者是附丽在“万物有灵论”之上的。[10]不过，从宗教史论，后来的许多戒律规范的确与禁忌有着渊源关系。为什么禁忌在原始文化中被格外地加以突出和强调？这种带有否定性的规范是社会内部面临着浑沌无序的危险才出现的，否则，它是没有理由被格外强调。据此，我们相信，禁忌是一个社会功能性极强的文化现象。勿庸置疑，“人之初”并不见得与其他动物有多大差别，人的本性中或多或少还夹杂着动物那些情性放纵的痼习，茹毛饮血的生活或许刚刚摆脱，狩猎尚武的习性等使人类处在各方面都不稳定，甚至是混乱的状态。自然力的巨大威慑，客观上又要求一个氏族单位内部有一个统一的协作力，形成共同的集体利益关

系，在这种情况下，唯一可行的方法就是以牺牲个体意志为代价。加之神灵力量的介入，自然就会出现那些标有明确否定性质的规范，把个体放在群体社会的监督和约束之下，以保证原始人类以群体面目来对付现实的严峻考验和生死攸关的危险，同时保证氏族部落内部的稳定。按照社会学的观点，原始禁忌是调整社会集团内部各种关系行之有效的戒律规范。

禁忌的范围很广，它涉及到精神和物质的各个方面，表现较为常见的有以下几类。

（1）图腾禁忌，即把氏族图腾物类作为神圣物来对待，不得冒犯、冲撞、亵渎、更不得伤害。从思想上和行动上实行全面忌讳的一套规矩。（2）自然力禁忌，就是把自然现象作为神灵变幻的迹象和产物，因而加以崇拜并实行禁忌。高原文化中此类禁忌甚多，聊备一例：威宁县板底彝族有忌月食风俗。月食时，全寨人大吼狂呼，敲锣助威："狗吃月亮了！"月食毕，大家认为他们把狗吓跑了的。月食过程中禁用手指月亮，忌议论不好之事。另外，人们在红白喜事时绝对忌闻雷声、看闪电等等。（3）由于神灵观念、迷信巫术等派生出来的观念禁忌，比如灵魂禁忌等。这点我们在忌讳律中已经讨论过，此不赘述。（4）性禁忌，这是一种流行于全世界最普遍、最典型的禁忌现象，用以保证性、婚姻、繁殖等得以正常进行。在南非贝专纳族里，如家里有病人、伤人、其他人是不允许发生性关系的，否则病伤人就不会康复。[11]北美洲西北海岸一带的印第安中的努特卡人，如果在猎捕鲸鱼时遭到不幸，他们就会认为是有人违背了性禁忌，并要追查出来加以严惩。[12]上述几类较典型的禁忌并不是在所有民

族的文化中都存在，比如高原文化事象大都和具体事务揽在一起，纯粹的观念式禁忌不是主流，他们的禁忌大都表现在节日、生育、婚姻、丧葬等四个方面。南美洲的有些民族主要实行图腾禁忌。

第二节　巫·技

神灵意识的存在，为原始宗教与迷信活动提供了土壤，巫术便在这块土壤上生长起来。神灵要制约人类，作用人生，靠联系神灵与人类专门门道巫术以及从事这种行当的巫师也随之生成。巫术（也有称魔术）是试图凭籍神灵的力量，通过一套专有的仪式手段对现实人生进行干预。中国古代施此术的女性称为巫，男性为觋，现在一般通称巫师，西南一些少数民族地区称为鬼师、魔师（少数民族的鬼师和汉族地区的巫师在职能上略有不同，但性质大体一致）。巫师是沟通神界与俗界的使者，他们具有感知凶吉祸福的能力，甚至可以呼风唤雨；他们运用一套奇特的法术为人们禳灾解难，卜测风云；他们还可以通过符咒向神灵表达人们的意愿，也向人们转示神灵意志。因此，巫师大都具有非凡的能力，在俗界享有较高威望。有的民族巫师和国王同于一身，有着双重身份，[13]其地位更是无与伦比。

巫术的产生具有源远流长的历史和复杂的原因。据说苗族还没有文字时就已经有巫术。太古时期，人们只能靠一个所谓“六世祖”的仪式、符咒等来“相告”。弗雷泽曾有过一个历史划分法，他认为巫术阶段或称魔术阶段（The Age of Magic）是人类历史和智能发展的第一阶段。不少考古学、人类学的资料表明，人类的早期历史就已经有了巫术。

从巫术的卜知未来、禳解灾祸的功能来看，它产生的主要心理依据还是人们希图通过某种方式以预知未来福祸或消除灾难。另一方面，人们也企图以同样方式降灾给敌人或“恶”的势力。因此，巫术也就有了两种不同性质的类分，即黑、白巫术两种。前者又称凶巫术，专门预测灾祸的；后者又称吉巫术，是示吉传喜的。有的学者又把二者称为“消极预知”和“积极预知”。[14]从根本上说，巫术还是来自人类对未来世界的恐怖，对自身命运以及环绕于周围险境的心理颤动。马林诺夫斯基对此有过精辟的见解，他认为人原本是不需要巫术的，但如果某些事务是危及生命的，而其结局是不确定的，那么就会出现一套高度发展了的巫术以及与此相关的神话。[15]在《两性社会学》一书中他还说：“巫术，在土人所作的一切事务上，都是极其重要的功用，他们遇到极其重要的事务或不能完全信赖自己的力量的时候他们都用巫术来帮忙。土人举行巫术是制服风和气候，避免行船的危险，并且成功恋爱，仪式的贸易，或跳舞。黑巫术和健康巫术，在他们的社会生活上执行重要的职务。[16]道理似乎很简单，巫术就是人类通过一定的方式来使自己在现实生活中更加有主见地防患于未然，并把那些莫名恐惧通过巫术转化成为一种自信心。巫术是人类对未知世界和自身命运之谜的解答，也是人类认识神秘事务的一张答卷。毫无疑问，依靠巫术来认识自己、抖擞精神表面上是进取，其实恰恰相反，它是一种极其消极的方式用以获得人类在心理上海市蜃楼般的宽慰。

巫术的具体活动形式很复杂，不同的民族往往有其自己独特的方式，不同的历史阶段也会出现不同面目。人类在狩猎时代就有了猎人巫术，法国拉斯科洞发现的旧石器时代晚

期的洞画，画面上的野兽身上插着七根或十二根长矛；尼奥洞的壁画画着中箭负伤的野兽，画中的野兽还有被打击过的痕迹。这些两万年前的洞穴壁画往往绘在很难供人观赏的危险角落里，甚至可以说有意把它们隐藏在神秘处所。因此，有些学者认定，那不仅是原始人的艺术创作，同时也是狩猎的感应性巫术。人们相信，把动物画在山洞时会产生一种魔力作用增加杀死动物的机会。[17]生活在西南高原的瑶族，无论是历史还是现在都盛行狩猎活动，有些地方甚至还把狩猎视为比农业更重要的事情，这与原始瑶族的山居生活方式分不开。三十年代费孝通、王同惠夫妇对广西瑶族进行调查时发现，秋冬时节，数以百万计的候鸟飞到大瑶山，其数量之大，非其他地方能够匹比。瑶人每年打下二、三百只雪雀，是常见的事。[18] 猎鸟事实上是原始瑶族的生存方式，因此，与之相属便生成出许多原始文化活动和观念，贵州荔波瑶族的丧葬仪式中有一奇特的现象，即在坟头的木桩上有一木雕的小鸟。茶山瑶在仪式中有模仿飞鸟飞翔的“舞灵舞”[19] 白裤瑶还把鸟看作祖先。[20] 伴随着猎鸟，还要进行一些巫术活动。贵州的月亮山地区的瑶族出猎之前，要先请本寨巫师选定好出发的日子，是日凌晨，率领者从一特制的竹笼上跨进屋，用一斤酒倒入五只碗中，另用碗盖严，置于房屋东南角的矮桌上，放时要屏住呼吸，放妥后默默念词，然后由巫师喝中间一碗，其余由出猎者饮尽，空碗仍盖紧归位，狩猎返回之前任何人不得挪动，瑶族人称这种巫术仪式为“安坛”。他们认为，这样敬了神灵，做了祈祷，野兽碰到就会四肢无力，束手待毙。[21] 瑶山的白裤瑶在丧葬仪式中，伴随着巫术活动，还要跳猴鼓舞，舞姿模仿猴子动作，

表明死者回到古时与猴子共同生活的环境中去。出殡之日，鸣枪不断，用狩猎时的方式来寄以哀悼。安葬男子时，务必要在他的坟圹上挂着捕捉鼠雀的工具，让死者去阴间还可打猎。这一切都在告诉人们，白裤瑶的祖先、高尚的职业以及巫术仪式都与狩猎分不开。此外，不同的居住条件和地域性也会造就不同的巫术活动，诸如山间林里有捕山兽林鸟的巫术仪式；海边河畔有捕海兽河鱼的巫术仪式等。

高原文化中的巫术技艺主要有以下几种：[22]

（1）“过阴”术（又叫“望鬼”术）

这种巫术活动主要是在人们生病时所进行的。苗家有一观念，认为人生病是疫鬼作祟；人所以有头痛脑热等不同病状，是因为疫怪病鬼有数十种之多，对待这些鬼怪就要有一定的巫术仪式，此类巫术活动便称为“过阴”。“过阴”的主要情节是巫师用头巾蒙面，念咒语，数米卜，不久全身颤抖，两眼上翻，进入半睡眠状态（意为进入冥界）；这时由通事引道，观察鬼象，待确定系何鬼作怪时，巫师双脚一跳，表示回到人间。“望鬼”术用的是草卜或敲蛋卜，通过观察芭茅草呈现的角度和蛋壁上出现的痕迹来确定是何鬼作祟。草卜（贵州榕江县两汪地方的苗族称草卜为“波戛朗”）通常是当病人家属来找巫师或带病人来寻问病因时，巫师先是了解或观察病人一番，然后便折生茅草一根拿在手中念咒语，并从三皮草叶撕三根长短一样的草梗，按三指宽处拗折，然而不要使其断，再把三根草梗的两头都折在一起，看另一头是否齐平，平者无鬼，参差不齐者有鬼。

（2）驱鬼术

伴随着驱鬼术大都要有一些祭品，巫师驱鬼充满着和解

与贿赂之意，表明人鬼之间并非敌对关系；但巫师有“祖师”为后盾，势力上很强大，鬼怪在得了祭品，酒酣饭足以后，就要逃走，仿佛事先有契约，不能赖着不走。驱鬼的法器并不十分复杂，如在黔东南用遮脸帕、米、冷水即可；但祭品却有严格要求，如果该鬼怪集团有十二个，祭品就要有十二份，不可遗漏，那么，参与祭鬼的人数（包括巫师）也要有十二人。

（3）占卜术

巫师通过不同形式的占卜可得知何种鬼怪作祟，了解它们的意愿。显示测凶度祸的占卜方法很多，常见的有竹卦卜、米卜、蛋卜、石卜、鸡卜等。占卜术广泛应用于婚姻、丧葬、庆典、节日等各个方面，比如威宁的赫章白族有用鸡舌卜于婚姻事务的习惯，要是某男看中某女，然不知女方父母之意，也不知女子本人是否相中他时，便杀鸡占卜视鸡舌上的三条筋的状况来定。

（4）神明裁判

是通过神鬼的意志来判断是非曲直的一种方式。在苗民之间，如有发生重大的地界、财产、盗窃等争端而不能断明时，便要诉诸神明来公断，即根据神意处理人间的疑难。神明裁判主要有“沸油取斧”、“砍鸡剁狗”、“喝猫血酒”等。以“沸油取斧”为例，如有两相争执不下，请巫师烧油汤一锅，内置无柄铁斧一个，一般原告为“烧方”，被告为“捞方”，双方的巫师各请雷神相助阵，“烧方”请“红雷”，使火越燃越旺；“捞方”请“白雷”，使火降温变冷。当油汤沸腾时，“捞方”卷袖洗手，预装二、三斤米于袖中，敏捷地顺米落入锅，瞬息间把斧取出。次日公验，烫伤手者败

诉，未烫伤手则为胜诉。

巫术是神灵文化的产儿，在人类原始阶段里，它是一种神奇而具有特殊魅力的文化现象。

第三节　数·色彩

数在古代文化中远不像一般人想象的那样属于科学的范畴，它是一种神秘而晦涩的文化现象，涵盖了许多领域。我们几乎不知道应该把它放到哪里去认识最为合适，因为，当你涉猎古代文化时，会在许多地方都遇到那令人头痛的数字。事实表明，数的确很耐人寻味，对它的研究完全可能成为研究和破译某些古代文化中的神秘之阈的突破口。

中国古代文献中有一叫“术数”的，它与数有着不解之缘。《周易》中的卦、数、象、神等之间都阡陌有序、联络成趣，其曰：“幽赞于神明而生蓍，参天两地而传数，观变于阴阳而立卦。”“蓍”就是指数，“三”与“二”等奇数偶数可推出“象”，“象”即是卦，由此术伸延竟可出现五彩缤纷的大千世界，神奇而宏伟壮丽，诡谲而充满睿智。原始的数既牵引着后来的数学、物理、天文、生物等自然科学，又成了巫术迷信，诸如卜卦算命的肇端，还构成了人类观察认识宇宙万物的基本要素。

列维一斯特劳斯在《野性的思维》中叙述了奥撒格人看待宇宙的数字学，“数字6属于天空的半族，数字7属于陆地的半族，两数相加之和为13，在宇宙平面上对应着初升的太阳”，“旭日东升时，人们静观这一景色，崇敬一切生命之源，在旭日的形象中，数13可以象征两项之和：6和7。天和地。”[23] 13还表示人类双重性的象统，又组成两个族集

团，生灵在其中得到类分。[24] 中国人则认为，组成世界万物的基本要素为五行，金木水火土。从世界古代文化的“创世纪”考察，几乎开头都是所谓的“混沌”，混沌者，模糊之状也，就是无以计数，无以度量，实际上也就是没有世界，没有宇宙；“创世”就是要把混沌驱散，使世间万物有数，有序、有致，那么，“世”就被真正地“创”立了。显而易见，“数”为世界之本，这么说并非夸张。耶和华神靠时数（天数）造物，并使之有序。古希腊罗马上帝（约夫）靠数类仿物，分布天穹五带。高原文化中的创世神话也都无例外地靠明了而有意蕴的数来揭示万物。荔波水族的“开天立地，天地各分为半，地界有三座大山，六个大坡，仙家下界，把三座大山、六个大坡分数成许多部分。天上有十二太阳……。”苗族古歌中也讲述了，混沌初开后，岩妈妈生了十二个蛋，孵了十二个月，依次孵出了龙、雷、人、虎、鹿、牛……。总而言之，一切都在数列中有序化、明朗化。

人是什么？人类的灵魂是什么？曾有无数哲人为之苦思冥索，绞尽脑汁。而毕达哥拉斯则巧妙地把人类灵魂的要素摆在了数目上，这是人类智能和经验经历了从重量、度量最后才停留在数目上，它是人类文明发展的一个重要标志；宇宙万物还有什么比“数”更具有凝聚力和抽象力？高原文化中甚至还有直截了当地把灵魂分为三份。任何有形的、无形的，抽象的、具体的、思辨的、经验的都无例外地在数上面可以找到支撑点。

数还是组成宗教观念、神灵思想的基本要素。如所周知，基督教的三位一体（圣父、圣灵、圣子），圣灵是神的精神，处在中介的地位。三位一体在此不仅有神圣的象征意

义，还勾勒出世界三角形的宗教宇宙观，时空同时在数的神圣三角形上聚现。因此，人们可以在教堂墙壁上的一个显著地方看到一个三角形，这个三角形告诉了宇宙的精神和形体契合在圣父、圣灵、圣子三位一体中。三（数）合一（象）除了在基督教那里是一个重要机关以外，在其他东方宗教神秘中处处也有着深刻的寓意。佛教中的神像从精神形体也都是典型的三角型崇拜。[25]婆罗门教和印度教的梵天（Brahmā）、毗湿奴（Wischnus）和湿婆（Siwa）也是三神一体抽象地弥合，其中集中了生产、生殖，保护、破坏等哲学和经验的重要方面，形成了世界最基本要素的对立统一。三而化一，本质与现象尽消解于数中，此大约为世界宗教的共同妙缔。比如耶稣曾不断地自称在本质与本性上与神为“一”，他说：“如果你们认识我，也就认识我父了。”（新约八19：）这一点却又与希腊文的“一”相意合，希腊文“一”就是指现象和本质合一。这些带着宗教神秘和哲学思辨色彩的数，交织成了神秘和思辨的双翼，使神灵文化自由翱翔在太古的上空。

在文化仪式中，确立的“数目”是至关重要的，好象是神灵的既定安排，必须严格恪守。以婚俗中的礼仪为例，爱神维纳斯专司人间婚姻事务，凡人要求伴侣佳偶都要向爱神祭坛实施祭祀仪式，若爱神有意促成祈求者，便让祭坛上的火焰跳三跳，发出三次光芒，以次数三显示吉兆。日本婚礼的核心是包括新娘新郎在繁缛的仪式中一起饮当地米酒，这种仪式就叫“三三九次。”新人要用三只大小不同的酒杯依次饮酒，每只杯子喝三口，总共九次。匈牙利婚俗中有一上床仪式，新郎用右手拉住新娘的手，然后依次吹灭预先准备的

三支蜡烛。新人入洞房后宾客亲朋要围绕新房跳舞九次。据希罗多德《历史》记载，在庞伽昂山附近的居民，每逢婚礼男子都要为他所娶的每一名妇女从那里取得三根木柱。[29]贵州荔波瑶族的红白喜事中都有祭三的习俗。以上之“数”，有的意明，有的意晦；有的指虚，有的指实，但无论如何，仪式都要在一定数目和程序中进行，仪式也只有在一定数的制约下方能生效，违背了这一神奇之“数”，则无法越过神灵的门槛进入美好的殿堂。

上面已经说过，数不是一个简单的东西，在神灵文化中，不是掰着手指就可以领悟其奥秘。数字与数字之间也很不一样，比如三和九就虚实相兼，大小相融。

九在中国古代思想里是一个极数，“极”在此并非完全指“极顶”的意思，还包括博大艰深，比如《楚辞》里就有九天、九畹、九州、九疑、九辨、九歌、九坑、九河、九重、九子、九则九首、九衢、九折、九年、九逝、九关、九千、九候……。若只用数之大来度量、衡量是远远不够的。我国南方，尤其是西南的少数民族视九为神数。苗、布依、彝、纳西、哈尼、布朗等民族都有英雄射日的神话，与汉族神话不同的是，远古天上的太阳在少数民族那儿都是九个，汉族则是十个。（据萧兵先生考据，他认为汉族也是九个太阳。[27]）九在高原文化中绝大多数不是实指，太阳在少数民族的观念里与神灵相侔，无法以数计，“九个太阳”并非指数目上的多，而是指威慑力的大，有无限神秘之意。有人认为“九似为（南方）巫教之神秘数字。亦即中国之神秘数字。”钟敬文先生说：“在许多场合，它们（尤其是“九”字）是当作‘虚数’用的，即一种‘公式数字’。但是，‘九’字比‘十’字，这种

用法似乎更常见些，从天地山川、制度物品，以至抽象的事物，凡数量比较多的，大都可以加上这个数词。……在古代南方这个词相当流行。……如果我们把古代书籍里用'九'的语词搜辑起来，那真可以成为一部小辞典。"[28] 若要给这个辞典取一名的话，这就是"玄学辞典"了。

和"九"一样，"三"数亦玄乎得很，许多民族学材料证明，"三"是组成万物的基数。在初民看来，没有"三"就没有万物。因此，在古代神话、传说和民俗之中，三是出现得最多的数。古希腊世界就像是以"三"分合的世界。奥林匹斯山的三兄弟分别治理着天下，宙斯主持天庭事务，雷霆也叫"三犁沟"；波塞冬管理江河湖海，其手中所持之物叫"三叉戟"；哈得斯掌管阴曹地府，而守在地狱之口的叫"三喉狗"，这"三"和宇宙的关系实在是再清楚不过了。此外还有三位美慧女神，三位命运女神，三位复仇女神，三位时序女神……，神祇世界、世族又分为三个等级。人们认识天空也是三分来认识的，太阳、月亮、星辰各代表其一。希腊人习惯用"三"来表示最高级数。古代埃及人则说他们经历了三个时代：即神灵时代、英雄时代和人的时代，与之相属，也就有了三种自然本性，三种习俗，三种自然法，三种政体，三种制度，三种语言，三种字母，三种法律，三种制度，三种理性，三种裁判……。西方人在很多方面也是这样认同的。这"三"委实被赋予了神奇的魔力。

高原文化中的"三"也像是一块神法无边的"魔方"，无论我们从文字历史记载，或是口耳相传的故事，或是日常生活中的习惯风俗都可以感受到"三"的神秘意义。"苗族古歌"说到开天辟地时，仙人"把天拍三拍，把地捏三捏"；说

到图腾神树一枫也是“一天三变，三天九变”；说到人类始祖姜央和其他许多生灵都是蛋孵生的，“抱了三个冬，孵了三个春，又抱三个冬，又孵三个春……”，数个“三个冬春”才把生物孵化。[29] 侗家在用礼物或祭品供奉神灵时，都必须有个“三”数，诸如“三筒三抓半”，“三角三钱包”等，似在告诉神灵，他们的供奉是极大的量。另外，纵有许多不是直接以“三”数出现，也都是以三为基数依次倍递，如苗族古歌中也出现了不少九、十二、九十九等数，如“怀了十二个蛋”，“生了十二个宝”，“九十九种样的种子”，“一撒九个岭，一播九个坡”，“哥哥九趟犁”等等。“三”不仅是实的基数，也是一个象征数，这一点在许多民族中都一样。“三”在古希腊罗马也是表示最高级的数，表示最大的数，至于大到什么程度，尽由人意会，它含有无限的意义。正如上面所提及，基督教的三位一体中的“三”可与一相埒，也可以与无限相融。耶稣被钉在十字架上，三天后复活，纯系一种宗教性象征。在中国也一样，“三九数名，言其众也”。然之于神灵意识或宗教意喻，众不单指数目多，它甚至可以把时间与空间，具体和抽象，有限和无限都一并揉进神秘之中，可悟而不可感，感之弥误，误则无“数”。“数”者，有与无俱在，有与无同失；实中有虚，虚中有实，二者相存相依，又若即若离，很值得玩味。

生活中五光十色的色彩令人目眩，神灵文化中的“色彩”所焕发的迷人之光同样令人目眩。

人类祖先认识色彩是从其自身环境出发的。色彩在那时

主要从几方面表示出来。

（1）从族方面

据说古人焚木燎火，以灰合水呈黑色涂染，黑在五色中发明最早。炎族为土著，故炎族尚黑，以族名名之也。[30] 后凡由黑引伸而出者，诸如黔、黧（黎）、黷、黭等都为族之色，都与炎有渊源关系。这种以黑为本的色调，可以说为后来文化所承袭，衍化成了各种服饰民风民俗，积淀成了稳固的心理，也形成了以族为单位的审美价值系统。由于黑为炎族所发明，年久习用，衣服器物涂饰多黑，以致尚黑之习，千载不易。若要勉强把族的意义扩大到人文地理，则炎族代表南方体制，故南方人尚黑之风益盛。《楚辞·抬魂》中“雕题黑齿”就是南蛮之俗，“雕题”疑为黑氏花纹；“黑齿”，顾名思义，染齿为黑色以为美观。此外还有黑布缠头，故有“黔首”、“黎民”之呼，（黎也是黑的意思，《说文》：“黔黎也。秦谓民为黔首，谓黑色也。周谓之黎民”。）盖尚黑之证。[31] 按历史记载，苗族属炎族支系，无怪乎苗族人最喜黑色，他们的服饰本色都是黑色。贵州简称黔，又是苗人聚居最为密集之地，其间可能有联系。这也是为什么在贵州的大多数少数民族在服饰上以“黑”为本色。炎族、苗族与黑色的关系如此密切，足见色彩之于文化的关系非同一般。综观世界原始文化，色彩与氏族相属、相关也不乏其例。尤其是把图腾制和氏族的关系熔于一炉，色彩中的文化意蕴也更具特色。华拉孟加人以蛇为图腾，每当他们举行蛇节时，就要把人涂成蛇色。[32] 海达人在脸上用红黑二色绘一鱼形。[33] 在他们的观念里，图腾物类属自己氏族内部的成员，而且它与神灵有着某种神秘关系，故在举行与之有关系

的图腾仪式时，人们试图用同样的色彩在形式上和感情上与神圣物相一致，藉以表达人们的愿望和祈求。在这里，色彩成了一种文化交流的手段。色彩和氏族被一根看不见的纽带紧紧地系在一起，这根纽带是什么？是人类的情感。

（2）从巫方面

交感是巫的基本原则，没有交感律就没有巫术活动，这一点，人类学家早已作过雄辩地证明。色彩在交感巫术方面，甚至可以推广一些，在仪式庆典上都可以成为神灵的效应，而非自然本色。古代印第安人在“治愈”黄疸病时，都是借用交感巫术中的“顺势法”。他们通过一种复杂的仪式以便把黄色从黄色的物体中抹掉，比如太阳，那金黄色的色彩是其所固有的，然太阳落山，其金黄的色彩就自然消失。要使病人有红润的色泽，就从生命力旺盛，红色的动物—红公牛或公鸡那儿获取。伴随着仪式的进行，巫师念出以下巫词：“落下的太阳将带走你的心灵的疼痛和你的黄疸，牡牛的红色彩进入你的体内，我们将把红色泽（red tints）注入与你，直至长寿，愿你再不受侵害，远离黄色。”[34] 色彩在那里不是某种事物本身的属性，而是神灵在巫术中的作用。在色彩中，红色具有巫术意义，因为血色是殷红的，又经常和战争联系在一起。英属哥伦比亚汤普森的印第安人，女人们每到男人们去打仗时，她们就把自己的脸涂上红的色彩，并不停地舞蹈，祈求她们的男人不受伤害。[35] 北美荷萨吉族，分别用红色和黑色代表战争和和平。战争时，属于和平部分的人，用左手持红泥，涂于左颊；属于战争部分的人，用黑炭涂右颊。[36] 据说，澳洲马克莱河岸（Macleag）的人在战时，以红色纹于身，起护身符之用。正如菲力浦·威

尔赖特所说："'血'暗示着生命，并进而暗示着各种形式的活力，……从已知最早的时代起，人们就用红颜色来给物体增强巫术性。"[37]

（3）从情感、情绪方面

在现代语言中，色彩经常被用来形容或说明人在一定情境中的情绪、情感，故有"感情色彩"之说，许多民族的语言中都有这方面的例子。心理学成果早就证明了色彩予以人们在心理上的影响，它可导致人们情绪上的变化。远古时代以色彩来昭示人们在一定情势中的情感和情绪状况也是很普遍的现象。以悲伤为例，人逢到与自己有血缘、家族、家庭亲密关系的成员遇到不幸，或好朋友遇到不幸（比如死），便会产生心理和情感上的巨大冲击，悲哀不免产生，此系人之常情。为表示哀悼之意，人们习惯于以某种颜色来表示，这是人类心理上的共同要求，仿佛非色彩不足以表达人们的悲切。其实。选择一种颜色原不过是很平常的事，并不能代表任何深刻的文化内涵，充其量只不过是一个色彩上的指代，一个平常的象征而已。基督教的哀悼之色是黑色；汉族人的哀悼之色是白色；董家苗却认为死者是阎王给了一件"黄衣"，黄色成了一种哀丧之色；罗旬的苗族在举行丧葬等具有浓郁哀悼仪式时，则可见到多种色彩，其祭帐是红白色的，丧家也要安排几个着艳丽色彩的古装男女，其色主要是金黄色、银白色等。澳大利亚的有些土著人以黑、白色相兼表示死亡和悲哀；也有用红色为哀悼之色的。[38]在不同的民族风俗习惯中，同一颜色可能出现完全不同的意思，表达情感意义截然相反，中国汉族的习惯是以白色表示悲哀，丧服也是白色的；而欧洲和日本的新娘礼服却也是白色的，表示的

情感是大喜。对于日本人，新人忌用紫色，因为紫色最容易褪掉，说明此桩婚姻“短命”。显然，用什么颜色来表示情感和情绪并不要紧，“一个象征的意义或价值，在任何情况下都不是产生于或取决于物理形式的固有性质，与哀悼色相应的可能是黄色的，绿的，或者是其他的颜色。”[39] 它的意义只能取决于一个民族的文化尺度，通过一个色彩来寄托该民族在表达感情、情绪上的习惯。置身于一定民族文化的氛围，某一种色彩就自然和相应的情感、情绪发生同步效应，这不是一种人能够自主的势态。

（4）从功利观念方面

少数民族在认识和评价事物时有一个基本原则，即以与自身有切实利益为首要依据。贵州境内的少数民族在认识和评价事物时就以功利为第一准则。他们认为与自己有好处的生灵为善，没好处的，或对人们起坏作用的为恶。对神灵鬼怪也用功利的标尺来划分好坏善恶，他们把给人们带来吉祥、福运的神灵叫好神灵、善神灵；把给他们带来灾祸的叫坏神灵、恶神灵。这点与西方神灵系统，甚至汉族神灵系统大不一样。功利上倾向性类分事物自然也要把事物的属性都划归进去，颜色这一诉诸于感官的物理特征和属性也就必然被功利的“有色眼光”所看中而成为具有明显观念的倾向性意义。中国的“喜事”有红白之分，婚姻之喜为“红喜”。丧葬之喜为“白”喜。世界上的有些地区，巫术也有白黑之分，其区分原则是：神灵通过一定的法术给人类带来益处的巫术叫“白巫术”（White maqic），相反，神灵通过一定的法术给人类带来灾难的巫术叫“黑巫术”（Black maqic）。[40] 澳洲人和明科彼人之所以要把白色当作忧伤之色，据约斯

脱（Joest）说："是为了要避免鬼的逼害，所以人们就用一种平日不惯用的颜色来绘饰身条，好叫鬼不认识他。[41]归根结底，这些例子还是属于心理的，并非在现实生活中可以真正兑现。然而，对于生活在神灵文化中的人来说，无数自然之谜尚未解开，包括人类本身都还是一个谜，"功利"最终还只能停留在心理意愿的层面上。他们把生活中具体的利益实惠都消融于神灵。贵州榕江的苗族有这样一个观念，男子以绿色为尊，象征强壮、坚实、充满活力；女子以红色为贵，象征如花艳丽，青春似火。不言而喻，神灵文化的所谓功利，都是经验和意愿在神灵处的结合；在色彩的象征中寓意着憧憬和希望。

（5）从审美方面

人们宁可相信，色彩和美感一开始就同时产生、互为依存的。艳丽的色彩被用来比喻青春的丽质，断不会是文学上的夸张或文字上的误用，而是审美需求。美在外表上的特征使人联想到的首先就是色彩。化装的最原始冲动就是对美的追求。谁都知道，审美并非文明社会的专利"财产"，野蛮人早就谙通此道。当然，由于民族文化、性别、年龄等多方面的差异，人们对美感的认识很不一致，表现在以色彩来增添美感的形式上也是多方面的。原始民族的女性经常爱用富有强烈色彩的颜色、动物羽毛、鲜花修饰身体，增加自身的美来引起异性的注意。高原文化的服饰色彩就很有特点，这里的青年女子喜欢身着软硬色彩相兼，花色品种耀眼的服装，充分的色彩会唤起人们某种强烈的感觉，刺激人们的视觉感官，以取得一种跳跃而尖锐的审美感受。贵州少数民族在用色彩创造美感以及审美机制都属于"酒神型"，他们追求五光十色

的色彩和变幻莫测的快节奏的跳跃相结合的审美形式，使人在激动不已的疯狂醉境中体验美。

男人们在色彩上的美感需求大都从力量、健美上来考虑。据说橙红色是力量的象征，因此男人在色彩和装饰上特别偏爱它。歌德在《色彩论》(Farbenlebre) 中说："橙红色！这种颜色最能表示力气，无怪乎那些有力的、健康的、裸体的男人都特别喜爱这种颜色，野蛮的人们对这种颜色的爱好，是到处很彰著的。"[42]罗马共和国的得胜将军有用红色涂身的习惯，这种色彩还会令人联想到雄鸡的红色鸡冠，牡牛、火鸡对红色的敏感，以及战火纷飞中生命血色的冲动和奔腾，从中感悟到男性雄伟矫健之美。这也就是古代欧洲军队的军服喜欢用红橙色的真正原因。

（6）从生理与社会关系方面

人属于某一特定的社会集团，尤其在未开化的民族中，个人的作用是以氏族的整体形式出现的，氏族对人的性别、年龄以及生理情况是有要求的，许多氏族，人只有进入青春期以后（一般以年龄为限）方有权利介入集团内部事务，因此，"成人"成了一个极其重要的标志，也成了一个有趣的文化社会现象。随着成年年龄到来，一般要进行隆重的"成丁礼"，而色彩之于这个礼仪关系甚密。哈尼族的姑娘十五岁时一般要在腰间挂出一对绣着美丽色彩的图案，然后，还要在她圆形的布帽上装饰银器和彩色鸡毛以及色彩绚丽的花朵，标志她已届成熟，一则可以参与村寨的内部事务，二则可向异性表明，她已经如蓓蕾初放的花朵，可以采摘了。西双版纳的哈尼族人到了十五岁，无论男女都要染红牙齿，表明进入青年时期，自然进入由"扎达阿龙"和"扎枯阿龙"(西双

版纳哈尼族青年组织的男女头目的名称)领导的组织,并享有该组织的各种权利，同时也履行一定的义务。“染红牙齿”无疑成了人生由个体家庭步入社会集团，完成了从少年到青年的跨越。

瑶族的成丁礼，各地不尽相同，男女也不一样，云南河口县瑶山瑶族姑娘十五、六岁时换掉幼时的花帽，改包头帕,已此表示业已成年,有了寻找配偶，谈情说爱的权力。有的地区瑶族姑娘在十六、七岁开始“顶板”。所谓顶板，即把眉毛拔光，用笋叶剪一个直径五寸左右的圆板，在上面绷一层白布，把头发盘在头上，把板固定在头发上，周围用一块蓝布头帕搭起，露出顶上的白板。[43]这些穿戴，色彩上的变化，确立了一个人已进入了成年。在许多文化习俗中，进入成年的仪式叫“入会仪式”(initiaion rites),它是指一个人取得新的社会地位的仪式。[44]成人标志千奇百怪,而色彩的标志最有代表性，它往往表现在服饰上、发式上、身体上（纹身)、牙齿上（染齿）等。在日本实行“女子成年式”时，就有染齿仪式习俗。一句话，以色彩为标志的成年礼仪把人的生理变化（青春期）以及在社会集团中的地位变化体现出来了。

第四节　节日·庆典

节日与庆典是人类文化现象中最具有喜庆意味的。每个民族都在它们的节日中尽享欢娱和畅快；人们常以自己认为最能够抒发情怀、表达喜悦的方式去欢度他们的节日。这些节日经过祖祖辈辈历史的传递和继承，形成了具有民族特色的庆典活动，人们用那些形式各样的庆典活动以彰其喜和

乐。在人们的心目中，节日和庆典是人生最喜悦的事，也是最值得记忆和留念的。

然而。事情往往是以其截然相反的表态呈现的，节日与庆典便是一例。倘若我们究根溯源，就会极其惊异地发现，那些欢乐的节日和庆典的源头，绝大多数是发轫于悲怆之事，也就是说，那貌似喜庆的节日之后都有着令人不堪回首的悲剧性意蕴。我们还是就世界上一些较有代表性的民族节日的起源作一番探究。世界上的节日庆典从广义上分，主要有两类，一类是史事型的；另一类是祈愿型的。但无论哪一类，都与人类先民在自然中的卑微地位以及由此生成的悲辱心态分不开。

让我们先来看一看史事型的节日如何诞生的。迄今为止，几乎无人不知世界上有一盛大的体育竞技节日，即奥林匹克竞技节日（TheOlymplc festival)。可是，对于它的形成却鲜为人知。其实，传统的饮誉寰宇的希腊奥林匹克竞技节日起源于丧葬仪典。在古希腊的历史文化中，最有代表性的是“四大竞技节日”，它们分别是奥林匹克(The Olympic)、尼米亚（TheNemean)、科林斯地峡（The Isthmian)和皮西厄（ThePythian)。上述四个节日名称均出自古希腊地名，而且在这些地方大都出现过神祇或大英雄的灵迹武功。正是这四个最重要的节日庆典，它们都无例外地起源于丧葬仪典。竞技节日原本是生者对死者表示敬意和缅怀的方式。奥林匹克竞技节日据信是为了纪念庇罗甫斯(Pelops)①而创立的。传说庇罗甫斯在奥林匹亚有一神圣的属地（Pr-

①庇罗甫斯系古希腊传说中的英雄，他是斯巴达的始祖，伯罗奔尼撒就源于这个名字。

eclnct)，为了敬奉奥林匹亚的英雄，他就一年一度举行以羊为牺牲的祭祀庆典。后来他死了并葬在奥林匹亚，所有伯罗奔尼撒的小伙子都将自己捆绑着来到他的墓地，以他们自己的血祭奠死去的英雄。[45]这就是奥林匹克竞技节日的原始雏型。在世界各民族的节日庆典中，这并不是唯一的例子，弗雷泽曾令人信服地列举许多民族节日的庆典都起源于对死者的哀悼仪礼。[46]我们可以从文明古国的历史文化中找到根据；同时也可以在一直处于落后而未开化的民族习俗中找到同样的根据。北美印第安人在丧葬仪式之后都要进行一系列的跑步、投射等活动。鞑靼人（Tartar）在掩埋了他们的死者之后，照例总是要进行热烈的赛马生活。吉尔吉斯人（Kirghiz）也有此俗。高加索人（Cucasia）除了在人死之后要进行隆重的仪式之外，在周年还要举行纪念活动。中国也有一些节日庆典直接或间接地与悲悼的丧葬祭祀有关，比如“鬼节”(系我国俗称)，原是佛教徒追荐祖先的祭日，佛教徒称为“盂兰盆会”或“盂兰盆斋”，系梵文“Ullambana”音译，它是专门求佛超度亡人的活动。是日，在大规模的仪式活动中，最重要的一项就是佛教徒上坟祭祀亡祖。佛教传入中国以后，该节日在形式上有了一些变化，因为中国的“鬼节”大部分流行于广大乡村，原来以寺庙僧徒的大规模形式已转变成了以家庭为单位的祭悼亡灵的活动。但就其实质来看，追忆、哀挽、缅怀死者的性质仍未易改。再如端午节，其端由也是以一定的意象性方式（龙舟竞渡、扔粽子于江湖等）欲使屈原尸骨得以挽救和保存，表达人们对死者的悲恸和景仰之情。贵州清水江地区苗族的“龙船节”与汉族的“端午节”的规模相仿，苗族人民举行一年一度的盛

大划龙舟庆典，其间还伴以芦笙、铜鼓和飞歌。然这个节日的起源也是出自对苗族英雄故亚的缅怀和追念。传说古时有一恶龙经常出来扰乱百姓，百娃不堪其苦，苗族英雄故亚与恶龙搏斗不幸与恶龙同归于尽。为了表达苗家人民对英雄的崇敬和缅怀，才产生了“龙船节”。清明节也是人们祭奠故人的日子。贵州的水族在清明节要举行挂青仪式，以酒、肉、蛋等上好的饭菜祭亡灵。为尽虔诚之意，他们往往要以家族家庭为单位，到坟边起灶做饭。生者在缕缕清香、淡淡悲哀之中吃喝和进行祭祀。

世界上的许多节日庆典都来源于极其悲哀的史实或传说，究其最初的原委大都意在唤起人们对死者先灵的无限悲念和哀悼，然就其外在形式考察，由于一些热闹而隆重的庆典又把其中悲恸之情冲淡了，甚至湮没了。当然，有些节日庆典在历史的演变中继承和弘扬了外在形式的华表，渐渐地把其性质给冲淡了。不论哪一种情形，似乎内容和形式发生了一些变异，或者说背反，其实这种形式和内容上的貌离神合，恰恰是节日庆典中审美机制的特有构成。其原因主要有以下几点：

首先，古代人是以氏族部落为生存和社会活动的基本单位，任何一个成员都被视为集团内部成员，任何一个成员的事务也就成了氏族集团内部的共同事务。而对古人来说，最令他们恐惧的事莫过于死，正是因为死亡可怖，他们就借助神灵开辟死后的“生活”天地，但是，现实中的生命运动规律与心理意愿上对神灵的祈求从一开始就潜匿着二相背异的因子，二者之悖异就本质而言就是一个大悲剧。这里蕴含着一个巨大的哲学悲剧母题——生死母题，即以形式上的“喜”

来淡漠内在本质的“悲”；以表态上的“乐”来遮掩内涵意义的“哀”。因此，我们可以认为，远古人们试图以最热烈的场面，最隆重的礼仪，最狂放的运动来淡化人类对死亡的恐惧感。其势颇似酒的文化效应——以酒的迷醉功能使活着的人迷醉，最终达到忘却或淡漠生死界限的目的。所以，我们有理由认为，那些节日庆典活动的原始基因应该是心理的，而非现实的。于是，这种效应就给人以一种内容和形式上相分离的印象。但是，我们透过那些辉煌而热闹场面的外在形式，便可深感人类心理深处对死亡恐惧的悸动，其悲意慑人心魄。

其次，心理学研究证明，人类的情绪变化若达到一个“极象”，就会出现某种超常反应。日常生活中的此类事甚多，悲之极端经常不是哭而是笑。《红楼梦》中黛玉得知宝玉与宝钗成婚，“木石前盟”毁于一旦，极端的打击使她心碎长逝，然临死前黛玉无泪“无”悲，长笑不断，令人潸然泪下。这种现象在古代人类文化积淀中亦多有表示，有些民族在悼祭亲人亡魂时非以泪示，而以笑悼；非以悲哀而以喜奠。日本就有以纵歌狂笑祭亡魂的习俗。我们愿意相信，有些原始民族的节日庆典也包含着这么一层意义，如上面列举的有些例子。人们以喜闹的、欢娱的（至少后人是这样体会的）形式悼挽故人，一则可能表达人们对死者的极端痛苦和悲哀以致于一反常态，二则或许他们想以欢快活动和亡灵共享其进入神灵天地的极乐场景。但无论如何，那充满喜庆的气氛中都揉杂着令人窒息的悲凉气息。喜与悲二者相辅相成，互为表里，这是在节日庆典中表现出的文化原生态。无独有偶，古代希腊的悲剧和喜剧都来源于对同一神祇——酒神的

祭祀节日庆典。悲与喜同源一体，互为揉合，悲为本，喜为象，当为一个极好的注疏。

由生死母题心理基因的衍化，人类自然产生出“再生”的意向。因此，在特定的节日庆典中交织着复活的意象于某些被视为超能之人身上，并由此衍变成传统节日风俗是上述情形的变形。古希腊酒神节来源于狄俄尼索斯的悲苦命运以及死难之惨局，他死而复活并具有生殖和生产的能力，渗透着人类永恒的活力意象。与希腊酒神节有历史联系的古代埃及奥西里斯（Osiris）祭祀节也都具有双重神格。[47]正如弗雷泽在《阿都尼斯的神话与仪式》中说：“埃及和西亚的人民在奥西里斯、塔穆斯（Tammuz）、阿都尼斯（Adonis）和阿提斯（Attis）的名下，①表演一年一度的生命兴衰，特别是被人格化为一位年年都要死去并从死中复活的神的植物生命循环。[48]中国满族的“年息花”（又名满山红、达子香），传说原是满族一位年轻美貌的姑娘，后为火神烧成灰烬，撒在山野上，从此每年春天满山遍野都盛开着一种红艳艳的花，于是满族人民就把它叫做“年息花。”[49]显而易见，这“花”是生命和青春的再生长，其中交织着人类对生死的自然规律作地无可奈何的现实“让步”；同时，又以“再生”的意向对生命作罗漫蒂克的理想“递进”。这一“让步”—“递进”，创造了“再生”节日悲与喜的特殊内涵。同样，耶稣基督的“受难节”与“复活节”相辅相成，既隔裂了现实与理想之间的巨大沟壑，又由于现实之因（死）与理想之果（复

①塔穆斯原系苏美尔人的再生生殖神杜姆兹（*Dumuzi*）的衍化；阿都尼斯，闪语意为“统治者”，系腓尼基的主宰自然之神，是死而复活的生命化身；阿提斯是希腊之神，它也代表着生命死而再生的意象性神祇。这些神都是人类再生意向的曲折表露。

活）变化的情感需求抚慰着人类心理上的悲哀情结，形成了一个心理和现实“悲—喜”的反差。大卫·利明（David-Leeming）对此有过精辟的论述：“虽然英雄们经常遭受‘死’——以显示人类生命的悲剧循环（traic cycle），然而，死却成了复活和永生的途径。”[50]现代心理学告诉我们，在此类大喜的节日庆典氛围中，探求其本质的依据应当是其表态的反面，“悲”！问题并不复杂，尽管表态上人们由死复生，或者“永恒”，却都是由悲所引发，复活和永恒不过是一种“悲以致乐”的假象。

就世界文化交流的源流来看，“死而复活”的悲剧母题最早是出现在东方的几个文明古国的文化观念之中，西方人也由于同样的原因“从东方的古老文明那儿借来了神灵死而复活的概念，”他们虽很少把东方的仪式借去，却与东方文化共鸣着人类心理的巨大悲音。[51]显而易见，东方和西方虽在文化表态上存在着很大的差异性，但在节日和喜庆的后面都能感悟到其悲凉的原型，这种原型都遵循着一个共同的规律，“悲——喜”（现实与心理）的反差律。

可以归入史事型节日庆典的还有一些源自历史上的传说性节日庆典，我们无妨以中国最大的节日——春节为例略加分析。中国春节里的“除夕过年关”堪称中国节日之最。传说远古时候有一妖祸名叫“年”，每届岁末三十总要出来侵害百姓，百姓十分惧怕。因此，除夕三十这天人们总是闭门息声。后来，经一神明指点，人们遂以爆竹除“年”，于是便有了“过年”、“除夕”等说法。就这个传说性节日庆典来看，其中意蕴并不艰涩：爆竹声声驱了年，人心始定，人的喜悦因此升腾，恐惧也随之消失。也就是说，年年过关人们每每

总要处在为妖祸作祟的惧怕中，爆竹的响声不啻是人们内心恐惧的反响。年年都要用爆竹除妖驱邪，其实质就是“妖魔鬼怪”时时在人们的心灵深处游弋着，威胁人们的安宁。正是上面所提到的“现实与心理”的反差律吗?!所以，那一声声的爆竹说到底只是人们在幻念中吓跑了妖鬼，致使人们从心灵深处呼唤出对生命的渴望和对生命力的感知。一个爆竹，激起一次悸动；一声响炮，携来一缕“喜”气，而这一切早已孕育着巨大的悲剧母题。

现在让我们接着讨论祈愿型节日庆典。顾名思义，祈愿型就是以祈祷的方式寄寓着人们深切而真挚的意愿的节日庆典。它大致又可分为以下几种。

（1）祈求类

在喜庆的节日中祈求神灵保佑生灵平安算得上是较有代表性的节日类型了。这种节日庆典在中国少数民族中最为盛行，他们一般是选择一个吉日或标志性很强的日子（可能是年关口，也可能是时令转换时节或在数字上与神秘有关的日子等等）举行蔚为壮观、热闹异常的节庆日，以此贿赂神灵，让神灵享受了丰盛的款待之后赐福保佑人们太平。贵州的苗族有过“三月三”的节日习俗，他们在这天要吃“三月粑”，原因何在？据说是三月三日系冬眠的蛇神苏醒出洞日。蛇虫鬼怪在偏僻边远的山区经常对人们的生命和生活构成威胁，苗族人民选择这一天吃“三月粑”，意在祈求蛇虫鬼怪不要侵害人们。苗族的吃牯脏节也是一个极有代表性的节日，比如西江的苗族把牯脏节看作最隆重的祭祖庆典，十三年才一次。节日这天，家族老少全部到齐，把象征祖先灵魂安息之所的牯脏鼓（铜鼓）从鼓房接出，然后由一壮年男子庄重

地背在背上，徐徐而行，行间由牯脏头（主持节日者）唱“引鼓歌”

爹娘鼓像太阳，
他们看到天地人间，
他们向我们招呼：
老者长寿，
幼者茁壮……

牯脏节庆典仪式繁缛复杂，此不赘述。很清楚，它无非是以声势浩大的节日庆典来告慰先灵，祈求它们保佑平安。人们终年辛苦勤俭，断不敢有所挥霍，有所浪费，更不敢作任何造次。而在节庆时，把长时间积累下的最好礼物祭献给神灵，以表示人们对神灵的臣服之态。可悲的是，这瞬间的机会不是人们自己争取到的，是神灵、鬼怪、祖先施舍的。难道我们不能体会到其中的悲凉意味?!此外，许多民族还要为山石河木雷电雨虹等精灵妖怪举行节日庆典，比如丹寨苗族中就有一个节日叫“忌雷节”，人们以庆典的方式感激春雷给大地带来的生机，感激轰隆隆的怒吼给人间僵死的生命带来了复苏和感知，那阵阵雷声实际上是神灵意志的显现和转换，它把春天和生命怒抛出来，悄悄地告诉人们的潜台词却是：我是宇宙生命的主宰！真是威严与畏惧同生，喜乐与悲辱俱在。

（2）时序类

冬去春来，四季变化，万物在时令中枯荣，这原本是自然的律动，然而，在原始文化阶段，任何事物都被认为是神灵作用的结果，很自然，那些由远古时期产生、变化和发展而来的时序性节日庆典也就带着神灵的烙印。与时序节日有主要关系的是岁时节日和农事节日。岁时节日源自古代人民

对季节时令的认识，他们把节日和气候变化相融合，把节日与节气相埒。中国的二十四节气把春夏秋冬的四季变化一并囊括，而有些节日就是以节气的名称冠之。比如“清明”、“白露”，它们既是节气又是节日。此外，节日庆典与时序有关的还表现在季节月份的朔望之间。“朔”为元日，指每月初一，与之相关的节日有元旦（为一年最初的日子）。“望”指日月圆，为月十五，故有“元宵”、“中秋”等节。

农事节日算得是节日中最重要的一部分。考世界古代的历史，各民族大都经历过漫长的农业历史阶段。贵州镇远地区的侗族盛行一个独特的节日“活路节”，与农事活动密切相关。活路节规定在正月初旬逢戊的第二天进行，届时要举行隆重的活路节仪式，以表示一年一度的春耕、春纺到来。仪式开始，由活路头把牛扶犁，进行犁田春耕的意象性动作，并祈求神灵保佑庄稼丰茂，新的一年年景好。[52]贵州榕江县加宜地方的苗族一年中的主要节日大都是农事节日。三月初有一个“下种节”，这天活路头天未亮就下田撒谷种，家家户户在这天都要杀鸡宰鸭，敬祭祖先神灵，祈求保佑庄稼苗壮成长。四月初有一个节日叫“开秧门”，这天活路头照例天未亮就下田插秧，村寨的其他苗民还要以丰盛的饭菜款待神灵。五月底有一个节日叫“吃粽粑”，是日又是一番祭祀和祈祷。七月中旬有一个叫“吃新节”，这时是稻子灌浆，人们又来一次供祭仪式，求神灵让稻穗饱满。一个个的农事节日，一次次的虔诚祈求，一次次向神灵顶礼膜拜，那农事也就在神灵的一次次施恩赐泽中进行。

（3）宗教类

在名目繁多的节日庆典中，[illegible]于宗教性质的节日也有不

少，形态也各不相同，然万变不离其宗，都未能摆脱人们对神灵的祈求意识。我们在此仅就原始宗教（主要是自然宗教）遗俗节日稍作论述。贵州威宁的彝族有一个传统节日叫“过十月节”，一年一度，其规模可以和汉族的春节相媲美。过节时，人们要把神龛打扫得干干净净，插上松枝，堂屋内也铺上松叶，传说这是与当地彝族的原始图腾物黑虎有关，意在与其共享佳节，并期望它携带吉祥同来。贵州的仡佬族在十月初有一节日叫“牛王节”，据说也与图腾观念有关。宗教式的节日庆典早已把人与神灵的关系暗示得清清楚楚，无需作格外解释。

无论是哪种祈愿型节日庆典，都清楚地暗示出这样一种意义，人是作为神灵的驯服臣民，他们带着颤音在对神灵祈祷、乞灵，希望神灵保护他们的生命，保证他们的生计，保佑他们的后代。庆典的盛大隆重，节日的欢喜热闹却不能改变人在其中的价值和地位。那芸芸众生、凡夫俗子仅仅是神灵意志和灵迹的施予对象。表态上的喜庆气息是为人的，可是喜庆的目的不是人自身，而是为了神灵。人们戴着面具跳舞，目的是求得“面具”（神灵）的快娱，为民禳灾解难，驱邪除恶，戴面具的人可能在心灵上正为鬼怪所慑，正在流淌着血和泪。形上的“喜”和内在的“悲”同表于一台。这也正是节日庆典的形象写照，其间制约因素仍然是“现实与心理”的反差律。

第五节　能力·自然法

任何一个社会，没有一个和谐的社会机制，就将混沌一团，也就是没有完整意义的社会了。可是当我们翘首远

古，一个问题便随之被提了出来，远古的社会是以什么法度来谐调其社会关系的，它们的职能又是怎样？这是神灵文化阶段社会构制的一个重要部分。众所周知，人类社会曾经有过“原始共产主义”社会。在那种社会中，没有“法”的真正意义。许多民族的历史文献都有过这方面的记录。中国就有“大同”社会的描述，《礼记·礼运》篇说：“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养，……是谓大同。”如此描绘，当然可能是后人想象的一种理想蓝图，并非亲身体验过这种社会关系后的“记实”，但从人类历史发展线索透视，如此“大同”社会是符合历史发展规律的。《白虎通·号》载：“古之时，未有三纲六纪。”在那种以自然协作为本位的社会里，一切关系都建立在非强制性的自然协调和习俗之上，无法度，无个人利益，无私欲。在这种社会，不存在以某种个人意志强加于社会或他人的现象，严格地说，“大同”社会与现代意义上的“法”无涉。

随着历史的推移，到了后来的氏族社会出现了在“能力”上超乎一般人的“氏族首领”，接着也就产生了原始的“制令”。比如布依族的有些“法”的生成便是如此。《旧唐书·南蛮西南传》说：“首领谢元深，既世为酋长。其部落皆敬畏之。谢氏一族，法不育女，自云高姓不可下嫁故也。……无徭役，唯征战之时，乃相屯聚。刻木为契。其法：劫盗者二倍还赃，杀人者出牛马三十头，乃得赎死，以纳死家……”。[53]“法”在远古因“人”、“神”（能者）而生，仿佛已成通例。《淮南子·氾论训》：“神农无制令而民从，唐虞有制令而无刑罚，夏后氏不负言。”这一段话从“法”的方面揭示了社会发展的一些线

索。吕振羽先生认为："所谓'无制令'应是野蛮时代的状态，'有制令'以及共同遵守公约（不负言），是未开化时代的根本原则。"[54]在氏族社会里，虽然还未形成某种强制性的法律机构，氏族首领与一般氏族成员的位置差已逐渐明朗化。而能充当首领的人又是相对具有"能力"的人。以神农为例，古籍上说他是个非同一般的人，他具有超乎常人的能力。实际上，神农的"能力"就原始氏族社会的公共性质和社会关系来看，是属于"社会能力。"因为，那样的社会关系决定了人们会把许多超常的特点汇集在某一两个氏族头人身上，所以，神农之"能"应该被看作当时人类在自然和社会历史中了解自然、适应自然以及战胜自然的程度。如是说，似乎更有道理一些。当然，我们无意完全排除神农能够作为一族之首所具备的一些实际能力，只是神农的个人能力（多属个人的体魄上、个性上的特点），与社会之"能"（诸如发明农业、制造斧头，打井取水，发现医药等）完全是两码事。比如侗族的社会组织"款"（即一种原始的社会组织形式），具有古代军事民主时期的联盟性质。一般的村寨单位称作"小款"，由几个或几十个"小款"的联盟称作"大款"。它除了对外有着保守村寨，抵御外敌的作用之外，还构成自然法的原始组织依据。"款约"——侗族的乡规民约便建立之上。而寨老（村寨中最有能力和威信者）便获得了"王"的意义。最终"王"（有能力的人）、"款"（社会组织形式）、"款约"（法度意义）集合在一起，构成了原始文化中有特色的一部分。[55]

世界历史的发展很不平衡，但要追踪"法"的原始线索还要回到氏族社会。荷马在《奥德修纪》中曾对传说的基克

洛普人的社会作了以下记述：

> “这些人没有聚会的地方，
> 没有法律规章，
> 他们都住在高山顶峰深深的石洞里；他们彼此都不关心，
> 只管自己的妻子儿女。”[56]

险峻的山峰阻碍了以氏族为单位进行社会组织活动的可能性，基克洛普人就在以家庭为单位的历史发展中加速了一步。氏族的法度无从生成，家庭中的“父权制”倒令人注目地得到发展。再看看摩尔根笔下的易洛魁氏族部落，形成了一整套完备的权利与义务互存的民主制度，具有法制发展的完整性和典范性。[57]不同的社会发展模式只能说明其自身发展中的特殊性，却不能因此排除法在历史发展中所具有的共同性。

既然“能力”与“法”有着不可分割的历史联系，那么，在神灵文化阶段，神灵可以操纵宇宙万物，其“能”最大，则其“法”无边。恩格斯以荷马的《伊利亚特》为例深刻地分析到：“因为每个氏族都起源于一个神，而部落首长的氏族则起源于一个‘更显赫’的神，在这里就是源于宙斯。”[58]关于这一点，我们只要看看“特洛伊战争”的希腊联军内部事务就很清楚了。阿伽门农是赫赫有名的大英雄，阿耳戈斯国王，又是特洛伊战争中希腊联军方面的统帅，然而，他不但时时受到“神意”的指使，甚至不能全权处理联军的内部事务，比如阿喀琉斯可以不听他的指挥，拒绝出战。这些事件都说明了阿伽门农未做到集“能——权——法”为一身的程度。

一览神灵文化总势态，像古希腊社会那样典型的，匆匆向阶级社会的门限迈进的社会模式并不太多。地中海文明实属特殊，它享受着地理、历史、东西方文化交流等多方面优势，致使它有幸成为历史发展中“标准化”的文明类型。马克思称之为“正常的儿童”，而不是“粗野的儿童”，“早熟的儿童”。[59]大多数野蛮文化的类型长时期处在听其自然历史的缓慢步履拖扯的境地，他们的社会模式、社会关系、自然条件培育了许多迄今依然明晰可见的“自然法”的榜样。我们所讲的“自然法”基本属于那种一直停留在原始遗风中的一种平等的、没有经过重大革命性历史变故的契约式“法度”。比如长期流行在高原文化中的“议榔”制便是一例。所谓“议榔”，就是苗族中一寨或数寨依据自然习俗共同定立的约法，具有一般的法力效果。凡参加制定“榔”规的村寨，都要遵循“榔”规来调节其社会关系和行为方式，有违背者，“议榔”组织可以依照“榔”规予以处置。“议榔”会议一般由推选出的“榔”头主持，有些地方榔头手持芭茅和梭标，象征权力和权威。榔头把历史延续下来的风俗习惯背诵出来，分为条款，大会通过后即以文字记于碑牌（榔碑柳牌）。在无文字时代，即口耳相传。嗣后喝血酒盟誓，以示遵守。“议榔”制实际上成了制约苗族社会关系的一种“法度”形式和组织机构。毫无疑问，“议榔”制与现代法律制度不一样，它是一种自然法。村寨与村寨之间根本不会受到强制性的制约，是否参加议榔组织都悉听尊便。“榔”与“榔”之间互不从属，没有绝对统一的首领。在一个议榔组织中，“榔”规也是由群众大会协商通过，一切体现以下两个原则：（1）平等的契约关系；（2）以自然的习惯，约定俗成的

历史现状为根据。在“榔”规的具体实施中，各村寨又有其自己认可的自行权，余地甚大。对一些疑难案的处理，最常见的就是“烧汤”（即油锅抽斧）来断。对违背“榔”规者，依照不同的条款，有罚酒，逐出寨子等方式。总之，“榔”规的制定是根据人们思想深处根深蒂固的观念习俗为准绳，它和现代社会的法律制度有着根本性的差异，这些却构成了“自然法”的特殊属性和职能。

“自然法”之所以具有如此的广泛性、持久性，最重要的就是因为在“祖先”那里就是如此，而“祖先崇拜”又是高原文化中最普遍的现象，谁也不敢冒天下之大不韪，去违背祖宗的意志和习俗。据苗族古歌传唱，议榔发生于远古英雄射日月的时候，当时十二个日月同时出来，给人们造成很大的灾难，大家要求射日月，日月害怕躲藏起来，又弄得人间天昏地暗，于是就举行议榔，规定日月依次而出。[60]黔东南地区的《议榔词》更为形象地说，榔落在天上，落在地下，来到勾央的坝子。勾央才来议榔，勾拉来议榔。“勾央”（姜央）、“勾拉”就是苗族传说中的祖先。西江的苗族传说，他们的祖先还未迁徙西江之初就由始祖姜央在吃牯脏的同时创制了议榔制度，说明议榔制度起源和延续亘古不断以及它的神圣性。[61]根据传统自然习惯的原则，议榔制度定立了内容广泛的规约，大至结盟抗敌，小至每个人的言行规范，无所不包。它起到了维持村寨秩序，协调社会关系，保证稳定安宁的作用，对苗族文化的发展起了深刻的影响。类似“自然法”制度在其他的许多少数民族也存在，作用和职能亦大同小异，如瑶族的瑶老制度和石牌制度等等。

在神灵文化时期，自然之能是最伟大的，也是最令人类

惧怕的，所以，神灵大都集合着巨大的自然之能于一身，也汇聚了由自然之能所演绎出的自然之法于一身。由于历史的复杂原因，人类原始岁月的“人王”、氏族首领、部落酋长等又人为地把自己装点成了“神——王”。其能、其权、其法便时而复合出现，时而单一出现。兹拉特拉夫斯卡雅在论到欧洲最古老的王权克里特王权的性质时说：“克里特王权性质的问题非常复杂。看来，神话反映了古代克里特人相信国王是神，米诺斯被认为是神宙斯的儿子，他指导着儿子的全部活动。”[62]王权、统治、世袭、超能，一切都在一个既定的预构中进行。荷马在他的史诗中也力图聚现神、能、权、法的整一性。《伊利亚特》主要表现英雄（半神半人）的力量；而《奥德修纪》则主要赞美英雄的智惠和狡诈。奥德修斯的一切胜利均来自于智慧之神雅典（Atheha）。[63]因此，两部史诗在这里应作一部来读，它们共同组成了宇宙观念的完整秩序构图。在中国、埃及和印度，神、能、权、法都是一体表现的。“石狮”就是一个形象化的文化现象。中国在帝王居住的宫殿前都有两尊巨大的石狮；古埃及法老陵墓金字塔边上也有一个巨大的石头狮身人面像；欧洲最古老、最雄伟的城堡迈锡尼遗址迄今仍可清晰看到被称为狮子门的中央大门，它象征着迈锡尼国王不可动摇的威力和强大。[64]这亚洲、非洲、欧洲的三个例子有代表性地、雄辩地说明，在人类早期文明阶段，神力、能力、权力、法力共呈一象、同聚一体的文化表态是相同的。

谈到“能力与自然法”，有一点是不能不涉及的，即“老”的文化问题。它在不同的文化圈内表现出的意义极不相同。弗雷泽收集了一些民族中处死老弱国王，以保证国王一直充

满活力、健康的巫术仪式。原始人对他的首领国王是与神一样对待的，为了保证其首领的神力，必须使首领一直处在健康、雄壮的状态，他们相信，首领（人神，man-god）要是年老了，体衰了，其神力也就跟着衰落，唯一的办法就是处死国王，以一精力充沛，年富力强者继承。很明白，"老"在那里成了神性、神力的大忌，它标志着"人神"能力的衰竭。国王首领年龄衰老，精力减弱也就预示着氏族部落的衰亡，末日来临。白尼罗河的锡卢克（Shilluk）族流行着神王刚开始出现衰老迹象就将其处死的风俗，其时要举行一定的处死国王的仪式。[65]非洲中部的布尼欧罗（Bunyoro）王国也有在国王开始出现衰老就让他自杀的风俗，因为古老的预言说，如果国王自然老死，王朝的王位就要失去。[66]刚果（Congo）人相信，如果他们的祭司老死，世界就要毁灭。[67]这类例子还可以举出许多。[68]它们都表明一点：首领的衰老和能力的丧失是同步的。国王老了，就必须从其权法无边的王位宝座上下来，不能再让他主持王朝或氏族的内部事务了。老国王、老氏族首领、老祭司被处死，或令其自杀，目的也都是保证氏族的大权一直掌握在年青体健、能力强的人手中，这样，民族才能一直保持活力，繁荣昌盛。

华夏文化，高原文化中对"老"的观念态度似乎完全相反。"老"和能力、权势成正比。因此，主持和操纵权与法的大权者多为老者，凡遇重大事务均由老者处理，村寨的寨主都由年长者担任，即所谓的"长老制政治(Geronlocracy)"。云南东部的壮族长老制度，形式上很奇特，每个村寨的中央有一所房子，被称为"老人厅"，专为寨老议事之所。苗族的"议榔"也大都由寨老主持，在黔东南台江、剑河地区叫做

“娄方”（理老），广西融水地方则叫“头老”，贵州从江地方叫“榔头”。侗族对“理老”要求很高，他必须是寨里德高望重，精明能干，办事公正，熟悉“理词”①的老人。年轻人是没有“能力”来胜任寨头的重任的。贵州榕江地方的苗族社会有一整套完备的长老制度，它由寨老、活路头、牯脏头、鬼师组成，他们一律是年长的老者，被称为“四老”。他们全权主持维护全寨社会、生产秩序、进行宗教活动和对外事务。盘县刘官区马场乡彝、苗族的长老制，其权限范围非常之大，生活中的各种琐事无所不包，并操有一定的生杀予夺权。据说在解放前，寨老的话具有绝对“法”的意义，任何人不得违抗。在高原文化中积淀着一种无形的观念意识，人的能力随着年龄的增长而增长。华夏文化也有这种表态，那数千年的文化滋养着一个无法说明的心理指示和现实存在：“老”不仅包容了“能”，“老”还具有“法”的效力。中国文化的最基本单位是族，小可指家族，大可指氏族，再大者可以指民族。在一个最小的基本单位家族中，数代同堂的现象极为普遍，这天然的土壤孕育和发展了以“老”者为尊的传统，延续的传统促使了一个民族的心理认可并一代一代地传承下去。同理，氏族的“长老”们就是一个个的爷爷，公公，其本钱主要就是“老”，他们的能力大半是非现实的，而是历史世袭的，是历史文化观念所创造的价值：“老＝能”，赖以维持整个氏族秩序的正是那些寨老们从祖宗（老辈）那里因袭下来的习俗，它构成了自然法的最终极意义。

第五章注释

1 见*C.A.*托卡列夫《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出

①侗族的理词指的是侗族“自然法”条款。

版社，1983年版，第326页。

2 见弗雷译《图腾主义和外婚制》，卷二，第128页。

3 见格雷·路易斯·赫伯特（*Gray, Louis Herberted*）《各民族的神话》，卷九，第272页。

4 吕振羽《史前期中国社会研究》，三联书店，1961年版，第215页。

5 普列汉诺夫《马克思主义的基本问题》，人民出版社，1957年版，第36页。

6 见利汶斯（*W.H.R.Rtvers*）《波利尼西亚和美拉尼西亚的图腾崇拜》，载《皇家人类学杂志》，卷三十九，第166页。

7 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第220页。

8 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年，第134页。

9 杰文斯（*F.B.Jevons*）《宗教史引论》，伦敦，1902年版，第86页。

10 泰勒《原始文化》，转引约·阿·克雷维列夫《宗教史》，上，王先睿等译，中国社会科学出版社，1984年版，第37页。

11 见威娄福庇（*W.C.Willoughby*）《自然崇拜和禁忌》，哈特福德，1932年版，第126—127页。

12 见斯普劳特（*G.M.Sproat*）《原始生活的景象及其研究》，伦敦，1868年版，第227页。

13 参见*J.G*弗雷译《金枝》，第六章，“祭司兼国王”，纽约，麦克米兰公司，1947年版，第83—91页。

14 关敬吾《民俗学》，王汝澜等译，中国民间文艺出版社，1986年版，第149页。

15 马林诺夫斯基（*Matinowski*）《信仰与道德的基础》，伦敦，1936年版，第22页。

16 马林诺夫斯基《两性社会学》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第111页。

17参见林耀华《原始社会史》，中华书局，1984年版，第402—403页。

18参见王同惠《花蓝瑶社会组织》，商务印书馆，1936年版。

19参见胡德才等编《大瑶山风情》，广西民族出版社，第366页。

20参见《贵州神话史诗论文集》，贵州民族出版社，130页。

21参见《月亮山地区民族调查》，贵州省民委，民研所编。

22可参见《贵州民族研究》，1982年，第二期，第131页。

23，24列维—斯特劳斯《野性的思维》，李幼燕译，商务印书馆，1987年版，第162、164页。

25参见雅克·马魁特（*Jacques Maquet*）《美学历程》，耶鲁大学出版社，1986年版，第113—115页。

26希罗多德《历史》，下卷，王以铸译，商务印书馆，1985年版，第350页。

27参见萧兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，1986年，第55—57页。

28《钟敬文民间文学论文集》，上海文艺出版社，1982年，上册，第132—133页。

29参见田兵编《苗族古歌》，贵州人民出版社，1979年版。

30王献唐《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年版，第116—117页。

31同〔30〕，第118页。

32*J.G.*弗雷泽《图腾崇拜与外婚制》，卷一，第29页。

33参见岑家梧《图腾艺术史》，第四章“图腾的装饰”，学林出版社，1986年版。

34参见*J.G.*弗雷泽《图解的金枝》，麦克米兰公司1915年版，第37页。

35同〔13〕，第27页。

36参见奥汶·多塞（*J.Owen Dorsey*）《奥萨吉战争习俗的解释》，第132页。

37见叶舒宪编《神话——原型批评》，陕西师范大学出版社，1987年版，第218—219页。

38同〔23〕，第76页。

39见庄锡昌等编《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社，第244页。

40埃米尔·劳伦特（*Emile Laurent*）《性巫术》，人类学出版社，纽约，1934年版，第9、11页。

41参见格罗塞《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆，1981年版，第51页。

42同〔41〕，第47—48页。

43见吴存浩《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年版，第123页。

44见*G*.邓肯·米切尔主编《新社会学词典》，蔡振扬等译，上海译文出版社，1987年版，第174页。

45*J*.*G*弗雷泽《正死去的上帝》，麦克米兰公司，1898年版，第92页。

46同〔45〕第五部分“*Funeral Games*.”第92—105页。

47据希罗多德推断，希腊的酒神节及其酒神祭祀典仪与古埃及的奥西里斯神祭祀有着历史联系。参见希罗多德《历史》，第121、132—133页。

48同〔37〕，第50—51页。

49见吉星编《中国民俗传说故事》，中国民间文艺出版社，1985年版，第86—90页。

50大卫·利明（*David Leeming*）《神话学》，纽约，1976年版，第13—14页。

51同〔34〕，第137页。

52杨通山等编《侗乡风情录》，四川民族出版社，1983年版，第187—188页。

53转引《中国南方少数民族社会形态研究》，贵州人民出版社，第

1259—260页。

54同〔4〕第62页

55参见王胜先《侗族文化与习俗》“侗族社会组织部分”，贵州人民出版社版。

56《奥德修纪》Ⅸ，上海译文出版社，1979年版，第106页。

57参见路易斯·亨利·摩尔根（*Lewis H. Morgan*）《古代社会》（新译本），杨东莼等译，商务印书馆，1977年版，第二章。

58见《马克思恩格斯选集》，第4卷，第102页。

59参见马克思《政治经济学批判·导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1972年版，第114页。

60见田兵等编著《苗族文学史》，贵州人民出版社，1981年版，第166页。

61关于“议榔制”可参见《贵州民族研究》，1983年第二期。

62兹拉特科夫斯卡雅《欧洲文化的起源》，陈笃等译，三联书店，1984年版，第104页。

63莫里斯·鲍勒《古希腊文学》，牛津大学出版社，1959年版，第104页。

64同〔62〕，第136—137页。

65同〔13〕，第266—268页。

66同〔13〕，第270页。

67同〔45〕，第14页。

68同〔45〕，*Kings killed when their Strength fails*，第14—46页。

下　编

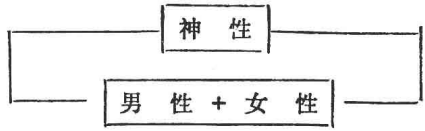
第一章　感应婚姻

第一节　文化婚姻的划分

既然我们认定，人类文化的发展是有阶段性的，那么，与之相属的一些重要文化表态也会呈现出与之相适应的阶段性。婚姻形态在历史中的演变就是一个重要依据。与人类文化发展的三阶段相适应，人类的文化婚姻也可划分为三种形态：即感应婚姻，世俗婚姻和生态婚姻。在神灵文化时期，人类的婚姻生活无例外地介入了神灵的作用，它不仅体现在观念形态中，而且也反映在具体的形式上。尽管神灵作用于婚姻（从内容到形式上）在世界不同的民族中不尽相同，它所持续的时间也因不同民族而有长短，但它却遵循着一个宗旨，神灵意识总是要贯彻和作用于人类某一历史形态婚姻之中。由于神灵的作用，它不像现代社会中诉诸强制性的法律形式、非强制性的伦理观念形式等多种社会综合手段来制约婚姻，而是以神灵文化中的观念意识和“交感作用”来实行制约，故我们称之为感应婚姻。

历史已作出证明，世界许多民族的原始时期都经历过神灵通过特殊手段干预人类婚姻的奇妙记录。远古时代的人类祖先似乎相信，他们就是神灵灵迹的伟大杰作，“性”之于婚姻的作用处于极其次要的位置，有的甚至并不把性关系“考

虑”进去。中国神话对人类的产生与婚姻雏形有过描述。据说女娲造出人后，就撮合他们成婚。《淮南子·说林篇》有：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所七十化也”。意思是说黄帝创造了人类的阴阳性性器官，女娲在其中做了工作，具体做了什么工作，并不详焉。据袁珂先生推断，无非是“孕育、化生之类”。[1]古代文献在女娲造人并使之成婚的记录上略有差异，却在一点上共通：即人类的婚配都是神灵使其然。几乎世界上的所有民族在他们的“推原神话”中都没有例外地把人类的产生归功于神灵。毫无疑问，赖以“婚姻”之纽带来繁殖后代的事务也必然由神灵所司。于是，这里出现了一个特殊的情形，构成婚姻的因素不是简单的“男＋女”，而是“神性＋男性＋女性”三个因素，具体作用如图：



因此，从理论上说，那时的婚姻依据不是男女关系，是神灵与人的关系。“神性”之施于人类是主动的，人类的婚姻是被动的。现在的问题在于：神灵是无形的、非理的。决定了它们制约人类婚姻也是无形的、非理的。它们是靠所谓的“感应”，所以就有了“感应婚姻”。

所谓世俗婚姻，是指在人的文化阶段，“以人为本”的主体意识直接把婚姻形态从神灵文化中“三元”式的婚姻引携到以男女双方为本的人的婚姻。现代文明社会的婚姻就属于世俗婚姻。在这个文化阶段之内，人们从相恋、缔婚到结为

伴侣，整个过程的主导因素是为了满足人类自我感情依附和繁衍的需求，它都根源于人类生理、心理提出的自我要求。因此，这种婚姻再也不需要经过其他方式求得神灵的恩准，纵使有一些从神灵文化阶段延续下来的“文化惯性”的微弱影响，但总的来说，这种影响不会从根本上制约婚姻。一句话，世俗婚姻的最基本属性就是人拥有对婚姻至上的权利。世俗婚姻包含了属于人在社会关系中所表现出的各种因素，诸如感情基础、经济实力、门第观念、人品审度、相貌才华、父母之命等等，这些因素综合地对世俗婚姻起着作用。但无论如何，它们都属于人类社会发展中所表现出的自然因素，都没有离开“人的幸福”、“人的需求”这条准绳，它们均属世俗婚姻的跨度以内。也就是说，世俗婚姻已经从根本上排除了神灵对婚姻的制约。

生态婚姻是超越了人的文化之后进入科学文化阶段的一种文化表态。正如在第一章所述，科学的文化是以高度发达了的科学技术为指导，并使各种事物范畴都定量化、标准化、有序化的组织结构；这一结果反映在人的生活中也以先进的科学技术为工具和手段，人的生活方式也无形中被统纳到了电脑程序安排的范围。科学的文化是以抽象的人、总体的人，广义的人为出发点，以致于最终淹没了具体的人、个别的人、狭义的人的价值。因为每个人都不自觉地相见融于以社会总体机制为前提的抽象的人之中；明白地说，也就是“小我”消融于“大我”之中。因而，这实际上也是一种变了形的异化文化。婚姻（尤其是生殖）都无形中被整个文化生态所限制，人不自觉地成了高度发达科技的奴隶，甚至人的有些器官彻底改变传统的价值和作用，比如女性的乳房。科学

的文化对人的作用无疑是全方位的，相对于我们这里所讨论的婚姻形态，则就是生态婚姻了。所谓生态婚姻就是预先以某些科技手段对人类婚姻的诸因素进行组合，婚姻不自主地成了科学编码排列的对象。性别、种族、人的性格、技能和对基因的选择，对后代的选择，甚至何时成婚，何时生产等等，以致最终把人类的婚姻和生产问题置于社会生态发展的总体机制中来考虑。人成了变相"编码"，人类个体对婚姻的自主权或不自觉地将愈来愈小，社会的生态性发展已科学化并迫使人们自觉不自觉地遵循这个原则。

婚姻的文化形态三段划分是把它放在人类文化的发展中来考察，即从文化这个大视角来透视所得到的粗线条的划分，这种划分与婚姻自身规律的发展并不相悖。人类婚姻就其内部关系和性质来看，大致经历了以下的过程：

杂婚——血缘婚——伙婚——对偶婚——专偶婚

杂婚是人类实行的第一种婚姻形态，其间不存在任何界线，辈份与辈份之间根本不构成其为婚姻关系的障碍。神灵、人类、动物的分野也极其淡漠。比如在神话中，宙斯可以随意与其他女子发生私情，他钟爱的对象好些按说与其都有着血缘关系，只是那时的血缘关系并没有形成根本的障碍。中国神话传说中此类记录也很多。《史记》载："炎帝神农氏母女登，为少典妃，感神龙而生炎帝，人身牛首"。女娲和伏羲的交媾图中，他们也是人身蛇尾。这一切都说明，在杂婚阶段，自然、人、神灵经常呈现于一体，其婚俗制也不仅仅表现在人类，半人半兽是原始文化的一个典型特征，它是否暗含着在杂婚阶段或者以前，性关系甚至超出于某一生物品类的。因此，严格地说。那时候婚姻并没有获得它的完整

意义。血缘婚是指在同一辈份之间的以典型的血缘关系为依据的婚俗，最有代表性的是“兄妹婚”。西南高原的少数民族神话传说，几乎没有例外都有“兄妹婚”的记录。伙婚即是普那路亚婚，意为“亲密伙伴”，遂以伙婚为名。它排除了有直系同胞血缘关系的婚姻，除此之外，大家都过着“亲密伙伴”的生活，大家可以互为夫妻。对偶婚主要指排除氏族内部任何有血缘、亲缘关系的婚姻，氏族内部的一方要到其他族中去找配偶。专偶婚即通常所说的一夫一妻制婚。我们所作的文化三段论划分，是把婚姻当作人类文化中的一个外在表态来划分的，它与婚姻自身发展规律过程中的婚姻变化的取向不同，但并不相抵触；前者观照婚姻在历史中的文化精神和观念作用，侧重在文化的大氛围中来认识和研究它，我们称之为“文化婚姻形态”。后者则是从婚姻自身的内部关系入手；着重分析人类婚姻家庭的自身形式演进，我们称之为“历史婚姻形态”。前者是精神文化意取，后者系历史态势的象取，相辅相成。

第二节　感应婚的一般界说

我们通常所说的婚姻充其量只是极有限的现代婚姻定义，即便如此，它依然不能够把专偶婚的内涵和外延全都包进去。因此，如果要用定义的方式去求得一个对婚姻的透彻认知是很难的。当代英国著名的社会学家邓肯·米切尔（GDuncan Mitchell）就颇有感触地说：“目前还没有恰当地包括一切类型的人类婚姻的定义，婚姻是一种社会制度，在不同的文化中，它的含意是不大相同的”。[2]完全可能出现这样的情形，当人们对婚姻研究的视角选择不同时所得到

“婚姻”的看法截然不同。社会学家们可能认为，婚姻不过是牵涉到两性关系的含有明显契约性意义的社会制度。生物学家可能认为，婚姻导源于人类繁衍生息和生理需求的基本本能。历史学家则可能会把婚姻纯然看作历史发展中的文化事象。而政治家眼中的婚姻就可能是政治的附加产品……。最为重要的是，人类的婚姻经历过长时期的历史演变，各民族的文化殊异，婚姻的形态又各具特色，历史的大跨度、文化的大内涵、形态的大变异决定了用两句话概括婚姻成为不可能。但它同时又给人们一个启示：以特定的历史阶段，取相同的文化氛围，以单一的婚姻形态来研讨婚姻的规律性并取其内涵和外延的“值”是完全可能的。

我们立意要旨是探讨神灵文化，而与之相属的婚姻文化形态便是感应婚。感应婚是指神灵文化阶段中，神灵通过某些神秘的因素对人类婚姻实施感应，并从中获得对人类婚姻生活的制约。感应婚一般分为狭义和广义。狭义的感应婚特指发生在人类远古时期，神灵以其灵迹获得与人交媾或以施“神性”等手段使凡人感应到神灵的威慑力。这种感应婚姻我们可以在许多民族的历史文献、神话传说中找到。在中国古代文化中“感天而生”的神话传说较具代表性。

《太平御览》：“太昊庖牺之母，居华胥之渚，履巨人迹，意有所动而生太昊。”

《竹书纪年》：“弃母履巨人迹，感而生弃。”

《春秋元命苞》：“少典妃安游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神龙。”

《帝王世纪》：“帝喾姬姓也，其母不觉，

生而神异。”

《初学记》引《诗含神雾》：“尧母庆都与赤龙合昏，生伊耆，尧也。”

《竹书纪年》：“简狄吞玄鸟之卵而生契。”

《吴越春秋：越王无余外传》：“女嬉得意苡而吞，因而孕妊，产高密。”

《后汉书·南蛮传》有“帝女配盘瓠。”

显而易见，上面传说记载若缀入历史发展，我们大体可推到母系氏族阶段。因为，在母系氏族，母为氏族之本，她们构成了社会组织结构的中坚。男性在母系社会里地位是次要的，男子在那时并无固定配偶，亦无固定住所，因而他们在婚姻中的作用极不起眼。诚如恩格斯所说：“在一切形式的群婚家庭中，谁是某一个孩子的父亲是不能确定的，但谁是孩子的母亲却是知道的，即使母亲把共同家庭的一切子女都叫做自己的子女，对于他们都担负母亲的义务，但她仍然能够把她自己亲生的子女同其余一切子女区别开来。由此可知，只要存在着群婚，那么世系就只能从母亲方面来确定，因此，也只承认女系。”[3]在高原文化中，我们今天仍可见到许多以“母系”方面来传承的例子。盘瑶还存在“嫁男”现象，丈夫从妻姓，孩子从母姓并不鲜见。家庭事务以女方为主，看重女儿，认为“有女不断根”等都明显透露出原始社会的“母系”遗迹。[4]汉文化在这方面也有许多例证。女娲的“造人”实际等于生民，《说文》卷12女部说：“娲，古之神圣女，化万物者也。”我们现在所接触的材料，女娲和伏羲大都一起出现，可实际上“最初的女娲不需要一个兄弟兼丈夫的伏羲。《天问》只及于女娲，没有提到伏羲，说明屈原所

根据的史料或壁画相当古老（马王堆一号汉墓《帛画》也只画蛇身女首的女娲）。因为伏羲女娲兄弟兼夫妻的故事只是级别群婚（血亲婚配后期）的产物。"[5]摩尔根说："一个处于原始阶段的氏族，包括一位假定的女性始祖，她的子女、她的女儿的子女，以及世世代代由女性下传的一切女性后裔的子女。"[6]古埃及女神、诸神之母伊基自己生育了自己，却还是一位处女神。在圣地萨伊斯，凡供奉她的神庙都写有高傲的题词："任何人没有撩起过我的衣摆。我生育的产儿是太阳。"她申明一切可以独立，毋须依靠男人也可以怀孕。神灵作用于婚姻，成了这些例子唯一可被接受的说明。正如许慎《五经异义》引《春秋·公羊传》说："圣人皆无父，感天而生。"《尚书大传》郑注云："王者之先祖，皆感太微，五帝之精而生。"这里的"圣人"、"王者"，无疑是后人附加。因为在母系氏族没有"圣人"、"王者"。类似例子还有：

《艺文类聚》引《春秋演孔图》："孔子母和黑帝交而生孔子"。

《艺文类聚》引《诗含神雾》："含始吞赤珠而生刘邦。"

《礼记：正义》引《春秋元命苞》："扶都感白帝而生汤"等等。

我们虽可在这些例子中清晰看见父权和封建遗迹，但这并不重要，这一切附会于母系氏族感应婚之上的东西很容易加以剔除。我们还可以在其他民族文化中找到感应婚的原型，最著名的例子无疑算是"耶稣之母玛丽亚感天而孕"之说了，它的文化历史意义与上面的情形相仿。在父系氏族社会里，虽然家庭结构和家庭成员的关系有了根本的变化，但

是，有两个决定“感应婚”继续作用的根本因素依然存在。其一是母系氏族传承下来的历史文化的事实，其二是神灵意识。它们的作用使得在典型的父权制社会依然不断地产生“感应婚”的历史文化记录。这一点在古希腊罗马的神话传说中很典型。我们可以从“地中海文明体”的历史文献中看到，父系氏族已经取代了母系氏族，父亲、母亲、子女所组成的家庭已初具格局。尽管如此，神灵对婚姻的作用还一直具有重大的制约性。更具有文化哲学意义的是，希腊罗马的神祇与世人交媾时，都借助一定的幻变形式。宙斯化天鹅和勒达通奸，化金雨和凡人达那厄性交都潜在着这样几层意思：其一，以父权为中心的婚姻制家庭已经占据着主导地位，父权不但掌握家庭和妻子的绝对权，而且还经常可以变幻手法和具有“法定”意义“妻子”以外的异性交往。其二，神灵与凡人交配是英雄产生的本源。宙斯（神）和勒达（凡人）的结合，使勒达“卵生”了卡斯特（castor）、波路克斯（pollux）和海伦（Hellen）三个子女。[7]宙斯和达那厄结合的结果产生出了珀耳修斯（persens）等英雄。还有爱与美神维纳斯与凡间男子安喀塞斯(Anchises)通奸怀孕，生下了埃涅阿斯（Aeneas)。英雄们身上既流着神灵的“血”也流着凡人的“血”，他们成了人间出色、超能的分子。宇宙秩序便在神、英雄、凡人的组合下构成了一个人们认为最有序的世界模式。其三。观念上的感应婚通过了美学、哲学上的变形使之更具有接受上的理由和哲学上的可塑性。正因为这样，西方的哲学观念从不贬抑感应婚形式的婚俗意义，更重要的是，哲学家们将它们上升到文化哲学的高度。总之，希腊罗马神话中的感应婚，原本也是母系氏族末父系氏族初

期的人类婚姻的一种过渡性形式。

广义的感应婚是指在神灵的观念意识支配下，人类通过某些仪式、巫术、魔法等手段在意向上取得神灵对婚姻的操纵。婚姻虽是凡人世俗的事务，但在人们思想及观念之中仍然把神灵当作主要的因素，人间的姻婚不过是神意志的显现，是神灵感应的结果。人类有幸获得与神灵直接交合婚配的毕竟凤毛麟角，他们的婚姻，哪怕是最远古的，也都是人与人的事情。但是，婚姻除了具有一种社会组织结构、社会组织细胞等有形的外在意义，还有一个极其重要的内在因素，这就是社会的文化观念。没有这一层意义，姻婚就沦为简单的纯生理现象而失去社会历史意义了，那便从根本上勾消了婚姻。这就是人类为什么不会轻易地把婚姻这个词放在动物王国中去阐释的重要原因。而神灵文化阶段，表现在婚姻的最本质观念就是神灵对婚姻的感应，这一点，就是在今天的落后未开化地区依然可以看见。比如贵州黔东南一带的苗族有一个节日叫“敬桥节”，他们选择一个吉日，（多为农历二月初二）进行祭祀桥梁的活动。目的就是通过敬桥、“架桥”的形式而得到一个儿子。其意象极为明确：“桥”（有些少数民族是“绳带”，如瑶族等）具有连接通缀的功能，即通过“桥”的设制以及人们的祭祀活动，把人和神灵联接起来，以获得神灵对人类婚姻的干预，而人类的生育便是神灵干预的结果。这一切活动，其实不过是某种文化观念，也就是神灵文化的观念的延续。这种延续为高原文化中那些形形色色的庆典、仪式、节日、习俗等提供了文化依据。它也可以用于解释为什么“感应婚姻”得以传承的原因。布雷多克在《婚床》中曾饶有趣味地谈到中国婚俗的神灵“感应”意

义："中国人似乎是一个自相矛盾的民族。许多人是宿命论者，'认为婚姻是由上苍安排的'，这令人感到有些惊讶。他们大概以为在安排婚姻时，他们的行动是受神灵意志的影响。"[8]这一迄今仍流行于中国广大地区（尤其是农村）的婚姻，就是神灵文化"感应婚"的观念意识所起着历史性深远影响的结果。中国的例子并非文化上的绝无仅有，这种现象几乎遍及全世界，哪怕是在今天。

神灵文化也交织着人类变相的功利意义，凡是与人类有益的东西就是好的、善的，反之就是坏的、恶的。因此在神灵之中也就有了善恶之分。感应婚自然也就有了这种观念。西方"神学家和哲学家们都接受着这样的观念，人类与恶魔的交合会生产出人类，于是人间便有了反基督的恶徒"和孽种。[9]善恶之分原是阶级社会里的伦理观念，但由于神灵文化一直从无阶级社会延伸到阶级社会，因而把神灵也进行善恶类分符合历史发展。我们从神灵的善恶之性以及由此为"种"和人类的"感应交结"繁衍出人类的善恶之分的历史陈说中可以隐约地感到伦理的伸张脉络，在这一点上，中西文化中的"感应婚"历史记录可以成为一个有趣的映照。西方文化中一直盛传这样一种"没落说，认为早期的历史是尽善尽美的，随之便越来越坏。如所周知，"黄金、白银、黄铜、黑铁"的历史划分就是一个例证。与此相适应，在感应婚的文化变迁中也有这样的倾向。依照神话传说，最早的婚姻是神祇之间的婚配。天地之神乌伦和该亚的交感婚很明显只是一种幻像，这时的神灵主要体现是一种精神状态，而无实际婚姻形态，此当属感应婚的第一阶段。接着万物和生灵被创造之后，就出现了神祇与凡人的感应婚，狭义的感应婚

主要指这种形态。神灵与凡人结合造就了半人半神的“英雄巨人”种类，此当属感应婚的第二阶段。大体上看，这一阶段的感应婚有一关键性的历史变故，这就是“洪水之灾”。洪水该是一个伦理变故的象征性信号。在感应婚的第二阶段，据说人变得越来越坏，天神就把他们根除，只留下一对男女（多为兄妹）为种子，并由他们自身繁衍，“感应婚”遂进入第三阶段。“洪水之灾”也就成了“感应婚”中的伦理观的分水岭。正像劳伦特（Emile laurent）所说：在洪水以前，由于世界变得越来越坏，恶魔就下到凡世与妇人交配，生产出巨人类。[10]巨人类作为第二代感应婚的产物，开始具有恶的基因，随后“恶基因”的扩张膨胀，才遭来洪水的灭顶之灾。到了第三阶段的感应婚，主要就是神灵通过其“灵性”交感于凡人的婚姻，神灵一般不直接与凡人交媾。在这时候，人间的善恶伦理也渐渐地泾渭分明，世界上许多的文化婚姻类型都经历过这样的过程，最初都是天地之神或阴阳之气的感应结合，接着便是神与人或英雄、巨人种与凡人的结合。中国就有“履巨人迹而孕”的神话。紧接着就有了大洪水，兄妹感应婚开始。这种婚姻形态在高原文化中非常具有代表性。西南高原生活着许多少数民族，他们的文化事象各不相同，但在他们神话传说中几乎都没有例外地有一个“开天辟地→大洪水→兄妹婚”的模式。关于这一点，我们下面还会专门讨论。

总之，神灵文化中的感应婚是个既奇特又极其具文化开拓价值的现象，通过它，人们可以感受人类文化历史的嬗变，也可窥视出婚俗、伦理的文化渊源。

第三节　族与感应婚的关系

族在远古时候并不完全是社会关系的计量单位，在社会结构中它不仅仅用于表示客观的外在部分，族还经常作为一个在意识上、观念上与祖先神灵有关联的内容而存在。神灵感应婚的文化积淀就有不少是用“族”把神灵与凡人用婚俗表现出来。族在原始感应婚中的突出表现就是交融图腾崇拜中的感应婚俗。

流传于贵州黄平县苗族的神话，在解释万物起源和姻缘时就把二者放在一起来说明。如《榜香龙》中认为最初的天和地是粘在一起的，天地分离后，人类始创，最初的人类是女神密洛陀感风而孕。《开亲歌》通过苗族的原始图腾物枫树的对答，使代表原始苗“族”的物类枫树来操纵人类的婚事。那时，举行枫树刻订亲木的交感仪式，表面上是求得图腾物枫树恩准，其实，更重要的还是求得“族”的准许。原始图腾物把族的意义神秘化。

中国炎黄氏族的文化最初也是打着图腾的旗帜来传递“族”的意义。比如，神农氏即神龙氏，何以谓之？《帝王世纪》云：“神龙母有神龙首感而生神龙。”这一传说，用意颇深。“神农”、“神龙”、族乎？图腾乎？人乎？神农母因神龙而感生，把三者有机地连在一起。氏族首领、图腾、族三位一体。《诗·商颂》有：“天命玄鸟，降而生商。”“玄鸟”既是图腾，又代表族类，却通过“感生”的形式而聚现。

古代埃及有鹰人相交的神话。据说埃及人相信皇后必与神鹰交合，始能产生第二代的王子。部落中又有一定的节日，选出妇女与鹰鸟结合。[11]在埃及，鹰是图腾物类，在

它身上集结了王——权——族的综合威力，皇后与之结合所生王子就把“族威”推到了顶端。克里特人（Cretans）认为，他们的祖先是牡牛和妇人交合所繁衍的后代。在早期地中海文明中，神牛不但是神话传说中的重要角色，在很多地区，牛就是图腾。[12]

中国广东、广西、贵州的瑶族神话传说，狗是人类祖先之一，它和人类结合成了瑶族的始祖。狗是瑶族的图腾物。广东的瑶族有一些奇特的风俗，他们举行婚礼时，须悬狗头人身像于堂中，众人围而歌拜。“瑶妇不穿裤，下部只以衫覆盖之，盖象犬之裸露其身也。”[13]这些稀奇古怪的习俗意在唤起人们对图腾物的崇拜，也在追忆本族是如何创生的，它是一个图腾物在感应婚中聚现族的意志的历史提示，也是一个族的宗教式宣言。高原文化中的少数民族文化类型，其所以保存如此之完好，文化变迁如此缓慢，这“族”的维系功能不能不说是一个重要的原因。中国神话中“弃”的遭遇则可资为反证。《史纪·周本纪》载：“姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践……。”这里有一意向性暗示：姜原感孕非神意，而是其一时心悦，也就是她未得到神化了的族的同意和许可。乱践“巨人迹”似有违忌之意，“弃”可以被认为是一种惩罚，是一种心理恐惧所带来的结果。

对于图腾、族、婚姻的关系，弗雷泽曾有过解释。他认为图腾是野蛮民族对于妇女妊娠与人类性交有关的思考力，他们由于对女子妊娠感到惊异，于是就归因于自然的神秘力量。这个神秘力量，就以图腾主义的宗教形式表现出来。[14]

图腾形式说到底也就是族的原始表述。岑家梧先生在《图腾艺术史》中在解释图腾与族的关系时认为其中有二层意义：

（A）某种动植物化身而为部族之祖先。

（B）人与某种动植物交而生其部族。[15]

神话传说有一个最重要的特点，就是说明性和解释性。人们在认识自然社会的过程中，对自身的来源，对本族的来源，曾倾注了巨大的努力去试图解释。他们在“人神（表现为图腾物类）的交合感应而生其族”那儿找到了满意的答案。因为，图腾、族、神在感应婚中俱生。

既然族、图腾、神相兼混合又呈现出某种精神的趋向，因此，它们经常在生活中以有形（族）的意志来实行制约。其实，作为民俗心理，人们对最初的图腾式感应婚只是为了求得对族的来龙去脉解释，图腾性种类也只是一个特有的象征性说明。但由于族的力量，许多事务经常并不是靠图腾来表现的，而是靠族的行政职能来实施的，所以，对图腾的崇拜、信仰遂转而成为观念意识，图腾物类也渐渐地流于形式上的格式，它和族的分离也日趋明显，以致最初靠感应婚把它们结合的整体开始有了分化，族的功能就停留在实践上，图腾信仰停留在观念上。所以瑶族的神话中记载他们是盘瓠（神犬）的子民，传说高辛畜犬盘瓠妻帝女，生瑶民。盘瓠神话早见于晋干宝的《晋纪》和《搜神记》，后见于《后汉书·南蛮传》。瑶族的《过山榜》记录得更为详细：“盘瓠身长三尺”，“在洞房花烛之夜，盘瓠脱下狗皮，变成一美男子与女成婚，次日其女将此事告与帝知，帝甚奇，嘱女乘盘瓠不备将狗皮偷来。次日其女果将狗皮偷至帝前，帝奇而披之即变狗”。[16]这个神话记述了瑶人因“感应”而生存，即把神、

图腾与族类在交感律上得到了聚合。然而，由于“族”的社会功能的力量，“狗”作为一个“图腾”只停留在文化观念上，而“狗”作为瑶族祖先的实践性转化附在了“族”的意义上。历史越往前推移，也就越加不可能出现再把族、图腾、神在感应婚形态上合一。后来的感应婚，直接表示族的力量、王权的力量就越来越多。古代希腊神话中的感应婚大多数没有表现图腾的意义，而是直接表现出族和权的威力。宙斯之所以可以随便与凡俗女子进行交合，他大多是通过变形来达到感应的，都意在表示他是作为提坦（Titanes）神族中最具有权力的，族和权在宙斯对妇女实行感应婚中得到充分地体现。传说中国清朝的皇帝顺治的生辰也很蹊跷。说曾有一姑娘，靠打鱼过日子，在船上吃、船上住。这姑娘长到十八、九岁的时候，一天在船头洗衣衫，从上流漂过来一只大苹果，她用手一抄，就把苹果抄了上来。这苹果红艳艳绿茵茵的，长得好看，又特别香。姑娘闻了又闻，心想，我打长这么大，也没见过这么好的苹果，说不上该怎么好吃呢！就咬了一口。后来她把这个苹果全部吃完，不久就怀孕，生下了顺治皇帝。[17]我们从这个美丽的感应婚传说已经感受不到丝毫的图腾崇拜的意义，它显然是以族（民族、氏族、家族）、权（王权、权威）先入为主的预设。实在是用一个神话般的传奇感应婚把当朝满族有为的皇帝神化，突出族权和王权的绝对意义。这和《史记》中记录刘邦是其母与龙交而生的效果毫无二致。

概而言之，族与感应婚的关系历史性地表现为由最初的图腾式的解释性、说明性、意取性继而转为表示性、威慑性和实践性。这种曲折的演化进程综合地表现在感应婚的基本

形式上。

第一章注释

1 袁珂《中国神话传说》，上，中国民间文艺出版社，1984年版，第79页。

2 见*G*.邓肯·米切尔《新社会学词典》，上海译文出版社，蔡振扬等译，1987年版，第198页。

3 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》第21卷，第52~53页。

4 参见胡德才等编《大瑶山风情》，广西民族出版社版。

5 见萧兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，1986年版，第546页。

6 摩尔根（*Lewis Henry Morgan*）《古代社会》商务印书馆，1977年版，下册，第341页。

7 见维柯《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1986年版，第240页。

8 约瑟夫·布雷多克（*Joseph Baurent*）《婚床》，王秋海等译，三联书店，1986年版，第112页。

9 见埃米尔·劳伦特（*Emile Iavrent*）等著《性巫术》，人类学出版社，纽约，1934年版，第55页。

10同〔9〕，第57页。

11参见岑家梧《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第23页。

12参见拙文《变形考辨》，《民间文学论坛》，1986年第5期。

13见刘伟民《广东北江瑶族人的传说与歌谣》，载《民俗》，第1卷，第3期，1937年版6月版。

14*J*·*D*·弗雷泽《图腾主义与族外婚》，卷4，第20页。

15同〔11〕，第18页。

16转引《贵州神话史诗论文》，贵州民族出版社，1988年版，第134页。

17参见《满族民间故事选》，上海文艺出版社，1983年版。

第二章　神与感应婚姻

第一节　感应婚中神性的表现形态

人类文化的感应婚形态是神灵文化的产物。由于有了神灵的作用才使得这种婚姻倍加神秘。那么，神灵是怎样作用于人类的婚姻的呢？这里首先引出了一个现代人与人类祖先在文化观念上的歧异问题。依照我们理解，决定婚姻的最重要因素无疑是一对男女的结合，结合的标志即是性关系。远古人未必都这么认为，尤其在母系氏族社会，婚姻、怀孕、生产甚至可以不要男性参加介入，一切都被归于神灵的作用。神灵可以通过某种不同的方式来传递感应的信息，或者人们可以通过某种既定的习俗仪式获得和神灵的感应婚。大致地看，神灵在感应婚中的表现形态主要有以下几种：

（1）天体天象表现

这是神灵的灵性通过天体、天象的一些异变取得和凡俗间妇人的婚配。

《帝王世纪》："少昊字青阳，母曰女节，有大星下流华渚，女节梦接意，感而生少昊。"

《初学记》引《诗含神雾》："黄帝母附宝，见大雷绕北斗，枢星光照郊野，感而孕。"

《初学记》引《诗含神雾》："帝颛顼高阳母见摇光之星，贯月如虹，感已于幽房之宫，生颛顼于若水。"

《初学记》引《尚书帝命验》："帝舜母纵

华，感枢星而生舜。”

《太平御览》引《孝经钩命决》：“禹母亲见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠而生禹。”

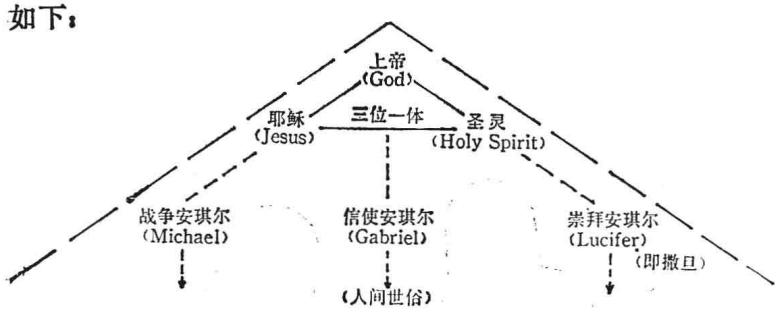
谈到天象，我们觉得有必要暂时将婚姻扯开，把古代人对天象的文化认识提出来讨论，因为这里涉及到一个重要的文化观念问题。几乎在全世界的所有民族文化中，天象都是一个喻示人类生活最重要的显示屏。也正因为这样，占星术（Astrology）成了古代文化中的重要部分，它被当作是神灵预言人世之务的典型学科。古代巴比伦的迦勒底(Chaldea)人就是把天象当作一本巨大的天书来阅读的。天上每颗星的名称和意义都可以从希伯莱的字母系统中取得相应的字母，而各个星宿也都分别代表着不同的神祇。在高原文化的类型中，天体天象亦是极为重要的生活生存参照依据。侗族的神话传说中有“救月亮”、“救太阳”、“救雷公”的故事，其集体无意识则是表达人类通过对这些神圣天体的“拯救”而获得自救。因为人类要是没有天体的存在和天象的变化，人类便不能得以生存。这就是为什么在人类古代文化中，太阳崇拜、月亮崇拜等能够成为共相的原因。然而，高原文化除了与其他民族一样把天体天象当作人类自我生存依据以外，在解释性描述上却有着一个与众不同的地方：即浪漫欢快的表述基调。比如“救月亮”的传说记录了一个妖怪在夜晚要吃掉人类，但由于月亮的光芒使它的阴谋难以得逞，于是妖怪就请求魔王帮忙，挡住月亮的光芒。魔王遂变成了月亮上的一棵榕树，越长越大，最后把月亮全遮住了。为了“救月亮”，侗族英雄叟背着刀、箭顺着大杉树爬到了树端，登上了月亮，把大榕树砍倒，最后救了月亮，也救了人类。[1]丹寨的苗族

民间传说中更有“日月抢婚”的故事，读来令人捧腹。这种以欢快的民歌、传说形式来表述高原少数民族的生活和认识构成了高原文化一大特色。也表明他们认识天象的程度。既然古代人类对天象的观察和认识组成了古代文化有机体中不可忽略的因素，依照这些文化观念以及对天象认识，世间的所有土地、动物、植物无不是天体所统辖的。那么，神意“天体”呈象和世间凡人交合私通也就顺理成章了。[2]

正因为天体天象是神灵最神圣的表象，历史上的君王英雄都把自己生世与天象神意联系在一起，是神灵感应婚的产儿，因而是人间当然的统治者，于是，这就有了如此众多的感天象而孕而生的伟大非凡之类。

（2）天使安琪尔表现

除了天体天象是感应婚的表现以外，神灵还可以通过其特别的信使安琪尔（Angel）来传递和意示，这种表现主要在西方文化感应婚的表态上。据说，天使兼有神性和人性，它的一对翅膀说明它是可以在天堂和人间穿梭来往，同时又代表它的那一丁点神性，它的人身却又挑明了他具有凡人禀性。比如，基督教天堂、凡俗以及其间传递关系的基本图式如下：



在这个图式中，天使的作用与意义便一目了然。据《圣经》载，圣子耶稣的出生也是天使传递的。上帝要遣一个圣子于人间，挑中了撒勒城里的一位童贞女玛丽亚，天使下凡对玛丽亚说："蒙大恩的女子呀，我向你问安！主同你同在了。""你要怀孕生子，可以给他起名耶稣。他要为大，称为至高者的儿子，上帝要将大卫的王位给他，他要作雅各家的王，直到永远。他的国也没有穷尽。""圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此你所要生的圣者必定称为上帝的儿子。"[3]天使代表天神传递"性"灵，并且他还具有和人类女子交配的权利。欧洲中世纪曾有人认为：天使与凡妇交媾产生了中世纪伟大的人物，这些人具有凡人所不能及的能力。[4]虽然，圣·奥古斯丁（St.Augustin）更加偏向于天使只是一个精神产物，但他同时又认为，天神和凡人交合与神有关，"他既不代表驱动能力也不代表复合形式，他仅仅是神意的放射（an emanation of the divine will）。"[5]无论哪一种观点，安琪尔具有和凡人进行感应结合这一点都是被确认的，争议点仅仅停留在不同的解释上。希腊神话的婚姻之神许门（Hymen）（即是女阴）也长着一对类似天使的翅膀，就是一个对感应婚天使作用的象征性说明。天使的表现形态在高原文化中不存在。

（3）梦幻表现

梦境是古代文化神秘主义经常用来煽动精神恐惧的部分，也是他们解释感应婚的重要依据之一。梦是远古人类最感到困惑的心理现象之一。这一稀奇古怪而又充满神秘色彩的现象，自然而然地经常被用来说明神灵施展灵迹的领域。重要的施展手段之一就是与人类交媾感应婚配。梦的感应婚表态

经常和星象结合在一起。傣族叙事诗中常出现妇女梦见星星落入怀抱而生子女的描写，这是把星星与“星子”、梦与神灵通过流星滑下入孕等多种观念交织在一起的结果。与《帝王世纪》中的“有大量下流华渚，女节梦接意感而生少昊”、“禹母见流星贯昂，梦接意感，既而吞神珠而生禹”一模一样。“天象梦孕”中有一机关很是奇异。星象的变化、梦境的神秘原是先民最不知“解”的两部分。夜里划破长空的流星奇观原来并不是梦中所见，但是由于这一现象表现得太奇怪，太神秘，故而时常被古人当作幻象和梦境相混淆。而流星下落，古人解释为“星子”下凡，必要有一人降生，因而就演绎成了“梦接流星”而孕的神奇感应婚了。古代人对这种解释是相当普遍的。侗族风俗中有一个传统的“祭祖母仪式”，侗家称为“堂撒”。这是侗族最重要的节日，人们要以极其隆重的庆典来祭这位“祖母”。其中有一传统的庆典叫“踩歌堂”，以示对她的祭悼。这位“祖母”是什么人呢？传说远古时候，侗家有一对恋人，因不忍恶霸的迫害，出走隐居。女的名叫仰香，她在三十八岁的那一年，一夜梦见陨星堕入其怀，然后孕而生下一个姑娘，取名杏妮。杏妮后来在保护侗族乡亲的利益，与恶势力殊死斗争中不幸身亡。从此便有了侗家的“祭祖母”节庆。[6]由此可见，“梦接星象、天象而孕”的感应婚形态并不是一个民族文化圈内的独特现象，在世界许多民族原始文化的表述中都存在。

除了上面几类感应婚的表现形式外，还有许多，如水孕（关于水与感应婚下节专论）、风孕、食孕等等。周去非的《岭外代答》（1178）一书中记录了一个传说中的女人国里的女子是由风受孕的。南宋赵汝适在《诸蕃志》中记载了女

人国的情形，其国女人遇到南风盛发，裸而感风，即生女也。伊博拉辛（Ибрахиму ибн—Ваших—Шаху）编采的《异闻志》中也提到了一些仅由妇女组成的民族，她们都是由风受孕。参加过麦哲伦首次环球旅行的A·皮戛费特在1522年的日记中记载了爪哇岛后面的一个叫阿洛岛的妇女都是由风受孕的。[7]芬兰史诗《卡勒瓦拉》中讲述了女子靠空气受孕产子的故事。《隋书·高勾丽传》：高勾丽之先出自夫余，夫余王尝得河泊女，因闭于室内，为日光随而照之，感而遂孕，生一大卵，有一男子破壳而出，名曰朱蒙。云南傣族传说还提到处女误食虎尿、象尿而孕的故事。总之，世界各民族有关感应婚的神话传说材料可称得上是俯拾即是，要一一撷取于此，自然是笔者所无力办到的，但这并无妨于我们得出“感应婚”是人类婚姻的一个有代表性的形态这样的结论。

第二节　感应婚与水

这一节我们想就水与感应婚的关系进行一些探讨。水之所以能够与婚姻、孕育结下不解之缘，是因为人类文明从一开始就是由“水”而来，水具有其深刻的历史原因和文化内涵。要认识水与婚姻的关系，首先让我们就水于人类文明的作用有一个大致的认识，它将有助于我们对水的感应婚的理解。

水是人类文明的源泉，这里一个颠扑不破的真理。古老的四大文明都是由水直接孕育出来的。西南高原的少数民族原始文化的记录中几乎都将其“祖先”诞生地视为“水边”。苗、瑶、侗、水、布依等族都认为他们从“水边”迁徙而来。比如“瑶学”的飘洋过海”便是一例。它今天已成为瑶学研究

中的一大公案，并与瑶族族源问题搅在一块，①《瑶族简史》认为，“飘洋过海”指的是长江的洞庭湖。[9]持此说者还不少，如李本高先生认为“海”在湖南的三江口。[10]这与瑶族起源于“五陵蛮”、“五溪蛮”说相吻合。有的学者依据瑶人的体质特征“圆颅、圆眼、广鼻、厚唇的蒙古利亚种海洋系”，断定在南海。[11]中山大学人类学教授容观琼先生也倾向于“南海说”。[12]事实上，“飘洋过海”只不过是象征符号的一个“不稳定能指。”未必具有在形式、地点、时间上确指的可能。

对于古代人类来说，水是万物之源并不停留在一般性的抽象概念认识上，而是把它与具体事物的起源直接联系。早在春秋时代就有人公开提出水为万物根源的学说。《管子·水地》篇中说：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也”。一切生物的发生和发展都离不开水。草木有了“水”，就有了生存、生长的基础。鸟兽有了水，就能茁壮成长。人的“九窍五虑”都是由“水”产生的。[13]印度的《摩奴法论》在“创世”论中讲道，“世尊”之神圣“怀着创造种种生物的愿望，他通过禅思，首先从自己的身体② 创造出水，又把自己的种子投入那水中。那种子变成一枚金卵，像太阳那样光辉灿烂，他自己作为一切世界之祖梵天出生在那金卵中。水叫做“拿拉”，因为水是“那拉”产生的，既然水是他的最初居所，所以他就叫“拿拉衍那”（意为“以水居者的梵天”）。[14]据传印度的群神之王印地拉（Indra）就来自无尽的母性之水，这些圣“水”命印地拉为众神之首。同时，水又构成了

①在多次国际人类学瑶族专题研讨会上这个问题都引起了争议。

②指原初物质的“自我”，即浑沌冥漠的物质体。

宇宙秩序的基础。[15]印度的神话传说还有一种叫阿姆莱塔（Amrita）的神水，也称苏玛（Soma）。据传这种水可以使印度的神祇一直保持年青和充满活力，印地拉就特别喜欢喝。古埃及曾有个象征型的神赫庇（Hapi），他是尼罗河的神。他主要是为人民提供源源不断的水，以及用水灌溉土地并生长的粮食。但是他的能力又是由于他吮吸了妇人的乳汁，那丰满的乳房又象征着尼罗河所给予神和人民的丰富乳汁。[16]在埃斯库罗斯一残存的剧本中，阿芙罗狄蒂说："明净的天空喜欢钻入大地，爱神以大地为妻，产生万物的天上降下雨水使大地受孕……"[17]上述经典从不同的角度阐述着一个问题。水是人类文明的源泉，水孕育了万物，也孕育了人类。那些象征性神话也清楚地透露了双重意义。第一重象征意义说水是万物的精华，万物之本，它能造就孕育宇宙的生灵。在这层意义中，水成了"灵性"主体的施予，第二重象征意义是说水如母性因神性而感，不但孕育万物，还以"水"的乳汁哺育万物。在这层意义中，水又成了"灵性"的客体，或载体。

水被作为具有"神性"并可以致孕的"东西"来看待，这在世界上的历史文化记录还不少。古代腓尼基有一重要的神灵巴尔（Baal），他被想象为生殖中的雄性因素，大地被视为雌性。大地要滋润就要靠"水"，而巴尔的男性生殖力也就被当作神水。据古巴比伦神话，宇宙的第一存在是阿甫苏（Apsu）和泰美特（Tiamat）。阿甫苏是"甜水"，泰美特为"咸水"。前者为父，后者为母，他们组合成了诸神的父母。[18]据说中国黄帝、炎帝都由"水"而来。《国语·晋语》云："黄帝以姬水成，炎帝以姜水成"。《帝王世纪》有："黄帝居若

水。”《竹书纪年》载：“太昊母居华胥之渚。”“渚”是水中的小小陆地。《太平御览》引《盾甲开山图》“仇夷山，四绝孤立，太昊之沼，伏羲生处。”《史记：五帝本纪》：“青阳降居江水”。《管子：揆度》：“共工之王，水处什之七，陆处什之三。”这些历史记录清楚地表明，远古的人类文明大都发缘于滨，“缘水而居，不耕不稼”（《列子：汤问》）。性交而孕的观念难以明朗，因而水的神“性”自然要成为感应婚孕的主要来源。上述英雄、帝王的生世都暗示了这个道理。“伊尹生空桑”的神话比较明了地描述了感洪水而生的故事。《吕氏春秋：本味篇》记：

有侁氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。其君会烀人养之，察其所以然。曰，其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：“臼出水而东走，毋顾。明白，视臼出水。告其邻，东走十里，而顾其邑，尽为水。身因化为空桑，故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。”

如果说上面的感水婚、感水孕的事是曲曲折折、吞吞吐吐地讲述的话，那么，少数民族就完全相反。他们公开地，大大咧咧歌唱着自己是如何由水感生而示。贵州荔波县的水族是这样传唱他们的祖先生世的：相传水族的祖先居住在遥远的地方，那里地势平坦，海水平岸。不幸河下九年水灾，海水上涨，他们的祖先只好迁徙避灾。他们分别是四个女性（领、良、赶、鬲）。她们缘水而行，感而生育。女的叫东，男的叫亚，两人长大而婚，经过千辛万苦，几代繁衍，最后找到了他们永久的家园。云南傣族的始祖桑嘎西（男）、桑嘎赛（女）都是由水感孕出来的，他们后来结合才孕育了傣族的后代繁荣。《后汉书·西南夷传》云：夜郎者，初有女子

浣于遁水，有三节大竹流于足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。《后汉书·西南夷传》：哀牢者：其先有妇人，名沙壹，居于牢山，尝捕鱼水中，触沈木若有感，因怀妊。十月，产男子十人。

水除了具有神性直接感生以外，经常还被作为一种神性的媒介，借助水的神通之能而使人感孕而生。此种情势与前面就本质上而言并不悖异，只是形式略有不同，它依然是感生神话的变体。婚姻中的泼水仪式就是一注。泼水的意旨不过是让妇人受水而感孕。古代希腊人相信妇女妊娠不与性交有关，而以附着魔术之水向妇人的身上淋洒，便可以怀孕。[10]女性沐浴，整个身心交感于水的神性是和泼水具有同样效应的一种习俗，许多民族都有沐浴的仪式，尽管意义不尽相同，浸淫于水中祈求生命之水注入体内，赋于活力和新生则是重要的理由。这些意象从历史纵向看，大都来自于神灵由水而感应的历史积淀意识。因为远古时代记录着许多人类于水中沐浴以期神灵赐灵感生或在沐浴时发生间接的感生之媒。我国《山海经》中就记载着女人国内的女子成年后到黄池去洗澡就会怀孕。姚思廉在《梁书》中描写扶桑东的女人国的女人是“二三月间入水则任(妊)。”《竹书纪年·殷商成汤》有：“初高辛氏之世，妃曰简狄，以青分玄鸟至之日，从帝祀郊媒，与其妹浴于玄丘之上。有玄鸟衔卵而坠之，五色甚好。二人竞取，覆之以二筐。简狄先得而易吞之，遂孕，胸剖而生契。”在这个神话中，契机并不是别的，而是通过人们行沐强调水之神灵，人在水中便可意接神灵之性。“玄鸟衔卵而坠”是个象征，与这个神话绵延相关，后人便有了沐浴之俗。满族也有一传说几乎与“简狄行浴”一样。据《满文旧档》，

天聪九年（1635）五月初六的记录中，一个叫“穆克什克”的人报告说：“我祖父世代生活在布库里山边的布尔和里池。古来相传，女子恩克伦、曾克伦、佛库伦到布尔和里池沐浴，神鹊御果，佛库伦咽而受孕，生下布库里雍顺。他的同族就是满洲国。”[20]

这里牵涉到一个文化的观念问题。沐浴洗涤，人以至洁，以洁净的身体奉于神灵，求其施灵，无疑是一个极其“在理”的行为。这层意思从另一角度确认水的去邪除脏，以洁诚致感的意义。云南的傈僳族的恋情初试经常是在“汤泉会”（俗称澡塘会）时进行，每逢春天时节，人们都要从各地来到怒江两岸的大小十八塘温泉，青年男女更把这次节日沐浴当作是选择佳偶的最好时机。据说浴节时是人们最洁净的时候，也是最理想的时候，同时也是神灵赐福的吉兆。波利尼西亚人在婚姻和交媾之前都要不厌其烦地洗涤。无独有偶，土耳其人对洗澡看来有着特别的喜好。如若男子看上一个女性就匆忙恋爱、结婚显然是很不够的，他必须让母亲到澡堂里去看看他所钟爱的女人最洁净神圣的时刻和部分，这一过程对小伙子来说决不多余。透过这沿袭千百年的习俗，人们似乎依然可以感悟到那从远古“走过来”的行浴习俗的后面，饱含着对神灵交感的内在色泽。这是人类文化婚姻在心理上对神性的无限祈求。马林诺夫斯基在《两性社会学》中曾经对一个伊哇（Iwa）人的梦述作了颇为有趣的援引：说是在岛上男女各有一口泉洗浴，倘若互相洗错了，人就会变得丑恶。神灵预示佳果时，就有两条小鱼在岸边浅水里共同嬉戏。[21]如此怪诞的梦，不过是通过魔幻巫术的变法使感应婚神话变形而已。其实，它所要告诉的无非还是那么简

单的意思，人们以沐浴的礼仪，涤除附在人身上的邪污，以最洁净的身体，祈求期待神灵之“性”的光临。

第三节　神的“媒妁”作用

“媒妁”的古释为：谋合二姓曰媒，斟酌二姓为妁；又有的说男为媒，女为妁。前说指意，后说指职业。都说明“媒妁”是指在男女双方的婚姻中起中介和说合的作用。媒无论索其意义还是考其职业，基本上属于封建社会的产物。媒妁的主要作用也发生在封建婚姻制时代并深深地作为封建伦理的一部分制约着婚姻制度。我国在《诗经》中就明确表明了媒的作用。《卫风·氓》中有：“匪我愆期，子无良媒”的诗句。《周礼·地官》：“媒氏掌万民之判。”《礼记·典礼》：“男女非有行媒，不相知名”。都让人们感受到在私有制社会里，尤其是封建社会，媒操持着万民的姻缘。它具有伦理中近乎“法”的意义，无媒之婚“不相知名”而为社会所不容。

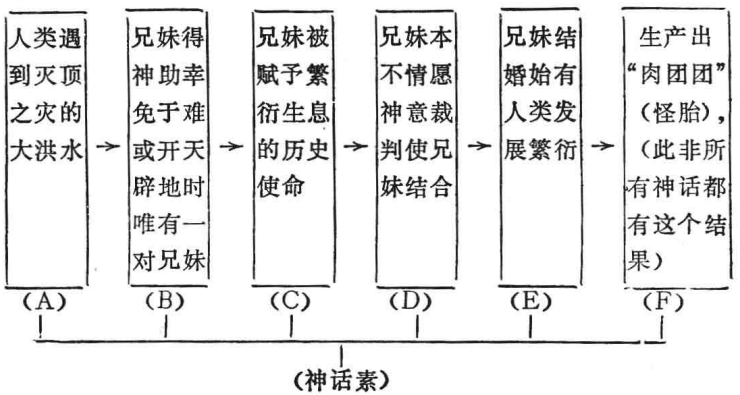
虽然媒妁之务主要体现在封建社会，但是人类婚姻雏型及其意义却远远地伸延到了远古时代。在神灵文化阶段，人与神之间、人类之间的男女组合关系主要是由神灵主宰和撮合的。我们借用“媒妁”的意义来说明神灵对婚姻的交感作用。

中国“开天辟地”的神话传说就出现了神灵意合男女的记录，说是盘古是苍天的父亲，是大地的母亲，他用生命换取了日月星辰，三山五岳，江河湖泊……。他和女娲结为夫妻，成为亘古人类的始祖。他俩婚后感到冷清，于是女娲就用湖水和黄泥捏成一个个的人儿，男的女的，长头发的，大

眼睛的，高的、矮的……，这些人就成了他们的孩子。后来孩子长大了，到了成婚的年龄，一天，女娲就把一个小伙子和一个姑娘拉到自己的跟前，直接了当地问他们是否愿意结为夫妻，他们说愿意，于是这对“夫妻”就结下了。女娲为他们作了第一个媒人。[22]据《风俗通义》中载：“女娲祷祠神祈而为女媒，因置婚姻。”《路史·后纪二》：“以其（女娲）载媒，是以后有国，是祀为皋媒之神”。《周·媒氏》也说：“中春三月，会会男女，于是时也，奔者不禁”。照此说法，人类是女娲创造出来的，人类婚姻也是她说“媒”出来的。考中国文化婚姻流变，男女之合是一种意感之谋，无怪乎《说文》解“媒，谋也”。因此，最早的媒的意义并非明媒，也为“暗”谋。所谓“暗”无疑不是现代人类所说的“阴谋”，而是指由神灵意使人类结合的感应。上节所述的“简狄吞玄鸟卵而生契”可以为佐。简狄行浴吞食玄鸟之卵，而成为商族之祖母，后来成为该族的“高媒”，即司管婚娶与生育之神，郑玄《礼记·月令注》：“玄鸟，燕也。燕以施生时来，巢入堂宇而孚乳，嫁娶之象；媒氏之官以为候。高卒氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥，而立其祠焉；变‘媒’为‘禖’，神之也。”后人不仅给简狄立祠，并且在玄鸟至的节候，祭祀高禖。《礼记·月令》：“仲春之月……玄鸟至，至之日经大牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御；乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。”[23]“媒”、“禖”与《说文》中的“谋”，一源而出，合解为：上天之神谋遣玄鸟遗卵，以媒感应之生，取“高禖”为象转示后人，此为神灵“说合”也。“高禖”的象征早就把神灵与人类婚姻之间的媒介意象都传达了。高原不少民族的文化

与汉文化有着渊源关系，尤其在“创世”神话上反映更有如出一辙之感。因此，在这一点上高原与汉文化有共通性。

神性“媒妁”的作用主要是以异象征兆来传递信息，辨察神意。神意呈象有两种。一种系主动呈象，一种系被动呈象。主动呈象是指神预先以异象对婚姻起媒妁作用；被动呈象是指人类在缔婚行礼之际通过一系列的仪式祈求神灵赐告婚姻命运之后，神灵通过异象示之，从而对婚姻起媒妁制约作用。以下我们以几乎在世界各民族神话传说中都存在的“兄妹婚”为例，来说明主动呈象。从文化角度看，世界上许多民族的原始阶段，不约而同地出现的“兄妹婚”共相，证实了人类曾经历了大致相同的历史阶段和婚姻模式。恩格斯在《家庭，私有制和国家的起源》中说过：“血缘家庭——这是家庭的第一阶段。在这里，婚姻集团是按照辈数来划分的……同胞兄弟姐妹，从（表）兄弟姐妹……都互为兄弟姐妹，正因为如此，也一概互为夫妻。”[24]为了更好地说明神灵在兄妹婚中的“媒妁”作用，我们先把“兄妹婚”按不同的神话素加以分解。“兄妹婚”神话的轮廓大致是这样的：



如是说，几乎囊括了所有“兄妹婚”的模式。在这里，我们所要格外强调的是，尽管兄妹婚之间的神话素或许并不完全相等，结果(F)也不完全相同，但总的来说，却少不了神话素D，即神灵直接参加和裁判这一婚姻形式。聊举几例如下：

民族神话 \ 神话素	A	B	C	D	E	F
苗族神话	同	姜央兄妹躲进一大葫芦内幸免于难	同	神灵使兄妹二人从高坡上滚下的磨相重合	同	同
布依族神话	同	伏哥羲妹躲进葫芦幸免于难	同	太白金星施法使伏哥的线穿进羲妹的针眼里	同	同
黎族神话	同	哥哥妹妹躲进葫芦幸免于难	同	雷公传下指意让兄妹二人成婚	同	同
彝族神话	同	兄妹躲进葫芦幸免于难	同	灭公地神使兄妹二人烧的香烟缭绕在一起	同	同

神话素 / 民族神话	A	B	C	D	E	F
侗族神话	同	姜良、姜媄兄妹躲进大南瓜避过灾难	同	鬼奶奶说服姜媄配姜良	同	同
怒族神话	同	兄妹在葫芦内避免了灾难	同	乌鸦传来天神旨，让哥哥射中“衣马”（贝壳孔）成婚	同	同
基诺族神话	同	兄妹被神意留下	同	神树公公呈异象同意示准兄妹成婚	同	……
汉族神话（李冗《独异志》卷三）	……	浑沌初开，惟女娲伏羲兄妹二人	同	“天遣我二人为夫妻，而烟悉合”。	同	……
日本神话	……	雌有兄伊奘诺和妹奘冉	同	兄妹二人围绕柱子转圈，神使之合	同	……
希腊神话	……	宙斯和赫拉在萨摩斯岛上，无他人	同	宙斯变形成杜鹃与赫拉相爱	同	……
爱斯基摩神话	……	意象的日月为兄妹	同	神使二者追逐，后成婚。	同	星星和人类是后代

还可以举出许多兄妹婚的例子，但大都可纳入这个构架，把兄妹婚分解成神话素，意在表明：人类兄妹的血缘原本是人类婚姻的一个历史自然形态，但由于“神意媒妁”制约，“生态婚姻”转而成为“感应婚姻”。上面的例子似乎表明兄妹婚之所以得以发生，从一开始就是神意的指使。神意通过一系列神喻、变形、异象等征兆让人类婚在他们的授意之下完婚孕育。

神意的被动呈象一般都是借助一定的巫术仪式，人们通过一些仪式让神灵显示异象以预告婚姻能否缔结或未来如何。比较有代表性的就是卦卜求神。正因为人类婚姻要受神意的“媒妁”所感应，所以生成了许多种类的巫术、占星、方术等以“感知”神意，观察辨认“神性”的媒介之象也不例外地成了这些行道的专门职务。高原文化中的婚姻习俗大都也要采取一系列的卜卦等手段，看看神意是用什么征兆异象对婚姻起“媒妁”作用。“杀鸡看眼”是高原少数民族婚姻事象中最具有典型性的“神意感应”的仪式。贵州榕江的水族在成亲之前都要进行这一仪式。仪式一般在女方家进行，但必须是由男方派人带鸡（为红公鸡）去。男方家的三位代表在女方家将鸡杀死，然后煮熟看眼。鸡眼双睁之象为吉，可成亲；鸡眼一只闭为凶，表示不能成亲；左眼闭将毁坏女方，右眼闭将毁坏男方。第一只鸡若不好，如果男方要求，可再杀一只公鸡，这时的鸡由女方出，但仍由男方杀。若第二只鸡眼象仍不好，婚事告吹，双方都认为这是命中注定，神意不容。以鸡卜择婚在西南地区的许多少数民族中多有此俗。如苗族、布依族、佤族等。其实许多民族在婚姻习俗中有专门的“媒人”，他们所作的工作只是形式上的“说合”，但

婚姻的最终定夺并非职业性的媒人，而是“天意”（神意）。职业性“媒人”只有禀承天意，所以，实际上真正的“媒妁”应为神意征兆。

“算八字”也是一种变相的神意感应婚，它是根据五行相生相克的理论，表明神灵早就把相生相克的“姻缘”系于神意。贵州上莫的布依族就兴这一套，诸如男方为“金”命当配“土”命的女方，所谓“土生金”即可，若男方为“木”命，则应配“水”命的女子，如此命象的姻缘就不相克。八字要不是相合，断不可婚配成亲。五行相克一般是这样的：金克木，木克土，土克水，水克火，火克金。有的地方还以“十二生肖”、“地支”推算相生相克之象。贵州的侗族、苗族都有此习。除了上面较有代表性的通过巫术仪式起“媒妁”作用以外，有些民族还有一些奇特的仪式，目的也是通过巫术仪式以获得神灵呈象来预知婚姻的吉凶。丹寨的苗族在《开亲结戚》歌中唱述了开亲看“刀砧”的仪俗：

“砧板放下面，
菜刀搁上面。
若砧板同意，
若菜刀点头，
开亲说美满，
结戚就幸福。
若砧板不吭，
若菜刀不肯，
开亲就不宜，
结戚就不吉。
婚事就搁下，

两家有散开。
照样是兄弟，
依旧是姐妹。
砧板的相正，
菜刀的相准，
开亲能美满，
结戚会幸福。[25]”

那些形式各异的风俗仪式，都可被视为神灵对婚姻广义的“媒介”形式，都是神灵文化的遗俗风尚。通过这些千奇百怪的现象，不难透视神灵在“感应婚”中的“媒妁”制约力量。

第四节　神灵的“初夜权”

“初夜权”本不是原始婚姻的概念，那神灵阶段也不会出现实行“初夜权”的实践。它实际上也是父权私有制的产物，即把妇女作为私有财产来占有。只有在这样的历史条件和文化背景之下，才可能出现“初夜权”现象。“初夜权”和处女“贞操观”是孪生子。理论上说，“初夜权”的观念形成至少建立在以下两个条件之上：其一，妇女在社会关系中被置于绝对从属地位，他们不但在社会关系中不能享受与男人一样的社会同等权利，而且连她们自身的生存都要用以出卖自由、出卖身体作为实现条件，即如果她们不出卖自己的整个身心，那么，她们在社会中就将直接影响到生存，因此，妇女只得以自己作为最彻底的牺牲品来换取社会的主宰力量——男性的需求以被迫求得生存价值的实现，即以自己的生理条件、生殖功能在社会以及家庭关系中的必要因素作为交

换条件和代价来实现。而当神灵的意志最终以“男性”面目出现时，女性彻底丧失了其在婚姻中的自主意义。恩格斯在分析到这个问题时说过：“个体婚制在历史上决不是作为男女之间的和好而出现的，更不是作为这种和好的最高形式而出现的。恰好相反。它是作为女性被男性所奴役，作为整个史前时代所未有的两性冲突的宣告而出现的。[28] 其二，女性“第一次”性关系在人类历史文化发展中已经成了审视和估计女性价值的决定性标准。人类文化婚姻历史上一直存在着“贞女”感应神话的传说，说明人类在一定的历史阶段就已经朦胧地认识到女性在和男性的第一次性关系中会引起某种生理上的变化，这种生理变化作为一个女性价值的转换标准而进入了性和婚姻的评判领域，并直接成了“初夜权”的现象基础。以上两个条件的形成，显然标志着已经进入了典型的父权制私有观念的社会。由于历史文化发展的巨大惯性，加之神灵文化历史划分的大跨度涵盖，我们可以从人类早期的许多材料中，比如神话和传说，发现父权制私有观念深深地烙在了神灵系统和世系中。神灵意识和父权制渐渐融合。我们今天可以接触到的高原少数民族原始文化的材料，大部分也都是这个历史阶段遗留和继承下来的，因此它也基本上具有了以上两个条件的历史可能性。当神灵和父权以一个面目出现的时候，对女性的“初夜权”要求也就有了历史生成的文化基因。这个基因后来在全面控制和制约女性的历史温床上越来越发展、膨涨和扩张，当然这已经是后话了。

既然上面的两个条件成了对妇女“初夜权”现象的源由，我们姑且在此略作停留。这第一个条件，人类历史由母

权转向父权制的社会历史变化已由世界许多民族的发展所证实，这一点就不再讨论了。而对处女膜的文化认识却鲜为人知，这个问题又与“贞女感应婚”、神灵的“初夜权”意识有着某些联系。在古代历史文献中，我们几乎很难找到直接对处女膜有科学认识的材料，但处女神话却很普遍。我们相信，把“处女”作为牺牲去让神灵“享受”，给国王、酋长“享受”的文字、口头材料或习俗都曲折地证明了人们对与女性“第一次”性关系的认识。这种认识可能直接与处女膜破裂所出现的“血”的神秘观念有关，或者由于第一次性关系所给予女性带来的苦楚状态有关。无论是“血”的象征或是女性在第一次性关系的痛苦之状，都可能在原始人那儿引出神灵奇迹的种种理论。反过来，这种奇迹又把女性“处女”的价值提高到一种神秘的高度，芬兰民族史诗《卡勒瓦拉》在这点上有过极其细致的描写，说宇宙万物是空气“处女”和风、水的神性相合而孕的结果。在写到“处女”受孕时有这样象征性的叙述：

空气的小女儿是个处女，
造化的女儿中她最美丽。
她长期保持着童贞，
永远过着处女的生活……
后来少女从天上下降，
降落在颠簸的波涛上……
东方掀起了猛烈的风暴，
海水疯狂地飞起泡沫，
波浪冲击得愈来愈急，
暴风雨摇撼着处女……

海洋唤起了她身内的生命，
给她带来了阵阵痛苦，
内体忍受着可怕的苦楚……
“乌克啊，至尊的神明，
你是整个天国的首领，
赶快前来，这儿需要你，
快到这儿来，我恳求你，
你来放下少女的负担，
我痛苦万分，急不可待”[27]

……

这段描写，就是再大意的人恐怕也不至于把它和人类第一次“性”关系给女性带来的生理状况分开来认识。很清楚，这一章中巨细无遗的描绘证明了人类在远古时期对“处女”第一次“感应交媾”是有认识的。尽管它是从象征的角度来描述，从神灵的意识出发，却未能妨碍人们在现实经验中的感性认知。拉丁文的“婚姻”这个词来源于“遮盖”。在野蛮时期，处女据说是不遮盖头发的，非处女则要戴面纱来遮盖。这种习俗的文化心理依据是什么？我们相信它与处女膜的认识有某些意象上的关系，特罗布里恩人在解释处女受孕时非常有趣，认为女人受孕是一种叫“图玛”的神灵借用母腹怀胎的过程，他们也知道处女不能受孕，即使她能怀孕胎儿也没有降生的通道。只有神灵知道某个女子的通道畅通无阻时，才会借她之腹托胎入世。[28]把这几个问题放在一起考虑，完全可以知道特罗布里恩人对“处女通道”和“图玛”感孕的互为关系有经验上的认识。

我们之所以对处女意识作些插叙，主要是为了对神灵的

"初夜权"作一些理论上的铺垫。既然"处女"与"非处女"具有特别价值上的差异，那么，人类把姣美的"处女"敬奉给神灵则就显得不奇怪了。而作为神灵来说，它在与人类女性的感合中自然也就要选择尚未受到"玷污"的处女。它实际上是"贞女感应婚"的文化根据之一。据说在巴比伦，巴尔的神殿像个锥型金字塔一样，在塔顶有一特别的大殿，殿内有一大床，里面摆设得金碧辉煌，在宁静的晚上，有一位姣美的"处女"侍奉着这位诸神之主。而按照迦勒底祭司的规矩，这位美女是神从整个巴比伦城内精心挑选的，他们认为夜晚能在神殿顶端寺内的大床上与神同寝的女人，即作为神的配偶是决不能与凡人有过任何性关系，也就是说她必须是处女。在巴比伦，巴尔相当于马尔杜克（Marduk），即巴比伦的首要之神。根据汉漠拉比法典（TheCode of Hammurabi），能与马尔杜克同床共枕的女人就是"马尔杜克的妻子"。在古代埃及的底比斯（Thebes）（一译忒拜），也是一女人作为阿蒙（Ammon）的佳偶，这个女人是世俗的男人们所不能染指的。古埃及经文（Texts）里把这个女人称为"神的佳偶"，这个女人在人世间享有的权势不会亚于埃及皇后。秘鲁的印第安人要把一个年仅十四岁的漂亮女孩子献给一个形状颇像人的神，这个石像之神名叫胡安卡（Huaca），届时村民们要为之举行神圣的婚礼，这个隆重的婚礼要持续三天之久。从此，这个少女就成了人们心目中贞洁的偶像被加以膜拜。[29]缅甸的景栋邦（Kengtung）有一湖精要占有四个处女。[30]著名的阿拉伯旅行家伊本·巴图塔（IbnBatu_tah）曾记叙了在马尔代夫（Maldive）有让一处女奉献给邪恶精灵的习俗。从东方的日本安南到西方的许多地方都有祭

献处女给恶魔的习俗。[31]在古希腊神话中，主神宙斯与凡俗女子交媾也无一例外地都是处女，宙斯在这些女人中间尽情地享受着“初夜权”，尽管在那里宗教式的奉献处女贞洁的气息并不浓，宙斯的行为也没有被神圣化，可他毕竟还是不肯放弃作为神祇对于女性的第一次性关系的特权。

随着人为宗教的发展，神灵占有处女的“初夜权”便越发发展到极端。处女被迫作为牺牲来祭奉神灵的现象成了有些宗教礼仪的一个不可缺少的部分。古代腓尼基的拜布勒斯（Byblus）城的人，按照古老的律法，女子毫不例外都要被迫以自己的贞洁去供奉宗教。古代小亚细亚的国家雷底亚（Lydia），所有女子都要出卖贞操，据信这是为宗教而献身。在亚美尼亚，贵族家庭要献出他们的女儿，让她们到位于阿西利塞那（Acilisena）的阿奈提斯（Anaitis）女神神庙去服务，出卖贞洁。在塞浦路斯，所有女子在婚前都必须按照习俗在名为阿芙罗狄蒂等的女神庙去献身，这种风俗的动机被认为对伟大母亲神服务的一种神圣的宗教义务。[32]这些宗教化了的向“神灵”奉献贞操完全就是原始神灵享有处女“初夜权”的观念的继续，并使这些观念习俗宗教化、法律化。西方进入封建社会以后，封建领主又将这种宗教化了的“初夜权”转释为世俗，继续和发展了这种权力。新娘在新婚之夜不能与自己的丈夫同房，而是同封建主同房。领主有与新娘睡第一夜的权力。据记载，苏格兰王室就曾享有这种初夜权。与罗马皇帝奥古斯都同时代的埃努斯三世国王曾颁布法令：“每个有姿色的新娘在与其丈夫交欢之前，本王和其王位继承人有与这个女子睡觉的权利。”[33]在中国也有一些民族的遗习中仍有“初夜权”的记录。如此看来，从原始神

灵对“处女的初夜权”到利用宗教律法使之固定，再到后来封建领主的“初夜权”在本意上一脉相承。不管是什么形态的“初夜权”，它们都是打着神灵的招牌，到神灵那里去寻找根据。而这一脉络的发展演化形成了人类文化婚姻中颇有特色的流变。

第五节　神·性·舞

今天，舞蹈在现代艺术的领域里已经成为一种以身体的动态来表达人的思想感情，反映社会生活和创造美的艺术审美活动。因此现代舞蹈的目的是通过人的不同运动体态，利用不同的节奏变化来进行审美创造。舞者在运动中体验到一种快感和享受，但更重要的目的，跳舞者不是为了自我享受，而是让观众欣赏。这是现代舞台上舞蹈艺术的基本目的。因此，舞者（主体）和观众（客体）的关系必须达到一种和谐的共鸣，才具有审美价值可言。如果排除客体在认识中的可能性，主体只追求自我感受，那么这绝对算不上是现代舞蹈艺术的完整涵义。假设人们对某个“舞蹈”不能了解，不能认识，不能欣赏，不能共鸣，大家对之嗤之以鼻，即便是再好的“阳春白雪”也将为人们束之高阁。显然，“艺术”对舞蹈的基本要求使之上升到一种理性的要求。但是，用历史文化发展的眼光来看，舞蹈上升为“艺术”，主体迁就于客体确是一种退化，它彻底根除了原始“跳动”（舞蹈的雏型）“目的”的排他性，即当时的舞蹈是为了自己，跳舞就是一种目的，而非手段。无怪乎格罗塞认为：“现代的舞蹈不过是一种退步了的审美的和社会的遗物罢了，原始舞蹈才真是原始的审美感情底最直率、最完美，却又最有力的表

现。[34]

舞蹈是最能够抒发感情，渲泄积郁的形式。对于原始人来说，他们的情绪、感受经常是在舞蹈运动中体验。但是，他们并没有“为了”什么原因而去跳舞，这是现代人在看待和分析问题时惯用的理性思维方式。人类祖先并不擅长于先入为主的“目的论”，对于他们来说，舞蹈给他们带来了狩猎收获的喜悦，族人死去的不安和悲哀，情欲撩扰的冲动，祭祀神灵的虔诚。很多感受都在跳动中同步生成。比如在高原文化中。舞蹈就经常是集体无意识，在历史文化的各种传承仪式中的自然“流动”。有些仪式就起源于“祖先”在即定情境中的跳动。对跳动者主体而论，“目的”含义是淡漠的。但在现代思维面前却显示出阐释中的“目的”。瑶族的原始“绳带”舞构成了对盘瓠崇拜仪式的核心部分。这种“舞蹈在广西大瑶山区还存在。”舞灵舞“是茶山瑶在仪式中跳模仿飞鸟飞翔时的”动态。[35]西南少数民族大多能歌善舞。“舞”本身就构成了生活中重要部分，但在他们各种舞蹈活动中，人们很难用现代艺术范畴的“主客体”将其分开。这是神灵文化对它的规定。正因为如此，我们方能理解为什么原始文化中会有那么多的舞蹈类型。粗略地分，原始舞蹈大致可分为生死舞类，祭祀舞类，庆娱舞类，情欲舞类。由于我们这里主要讨论在神灵文化中的感应婚与性的原始意识，故我们在此着重讨论原始文化中的与之有关的一些舞蹈。

舞蹈的一个最根本属性就是人们在有节奏的运动中感受情绪，其中与舞蹈联系最密切的是情欲。在一定节奏中的跳动，在男女共同参加跳舞的接触中（包括身体、情感）可以煽动起人类的情欲。在高原文化中，可以说“情爱”的表达

与感受都在歌中，在舞中。为什么？因为歌舞最宜于表达情感，歌舞本身又是情感的释放。它是形式，即歌舞经常用来传递情感，它又不是形式，因为对那些民族而言，“歌舞”本身就是一种“感情。”“感情”的类型很多，但情欲则最原始，因此在舞蹈中免不了羼入。贵州锦屏九寨的侗族有一“赶歌场”的习俗。每年农历七月二十日为赶歌场日期，男女青年在这个日子里通过歌舞以寻觅异性朋友，传递“怀春”信息。歌舞成了他们最古朴的接触方式，它令人追味起原始族外婚的年代。[36]这种意象在高原少数民族的舞蹈中比比皆是。但是，我们似乎习惯于从另一种方式来看待和理解“情欲”，即从来都是从理性领域来认识和演绎它。这种对情欲的高层次“俯瞰式”的认识，把情欲从实际“个人的社会化”倒置为“社会的个人化”。只能把情欲长久地放在一个不公正，让人审判的位置上来对待，这个位置必然导致人们对原始人类在情感表述的认识构成障碍。因为对我们的祖先而言，情欲一直被放在感性领域来感受的。他们并不知道在理性领域还有一个情欲。他们对情欲的直接感受就是由情感带来的迷狂体验。快感的体验成了他们表现和享受情欲的唯一尺度。一定节奏和热烈的气氛是放纵情欲的有效形式，这是原始人的共同体验，于是舞蹈就和情欲天然地揉合在了一起。这种结论断不是在一般逻辑推理中得来，而是古代文献和习俗提供的现成结论。在原始人的文化中，舞蹈经常是和情欲一起出现的，比如澳洲的科罗伯利（Corrborry）舞，埃尔（Eyre）是这样记述的：“跳舞的妇女在头顶上拍着手，合着脚，并着膝。于是腿从膝盖外向旁伸——脚和手维持着原来的地位……这种舞蹈有时也由一个女子在一队男性的舞

蹈者之前以激发他们的情欲”。[37]瓦昌地（Wachandi）族的卡罗（Kaaro）舞也十分有趣：舞会是月光之下，四周以灌木的凹地举行，凹地和灌木是他们用来代表女性的生殖器，男子们围着，有节奏地跳动，用枪捣刺凹地，用最原始、最热烈的体势来发泄他们性欲上的兴奋。巴厘（Bali）岛①上的一种调情舞蹈，就是主要表现男女互相调情诱惑，跳舞的姑娘在大庭广众、众目睽睽之下故意以眉目和意象性动作来引诱男人，挑起他们的情欲。阿尼克斯特曾描绘过荷比人的性象征舞蹈。舞蹈者围着圆圈翩翩起舞，四位少女扮成男人出场。她们中两个代表射手，另两个代表长矛手，射手们各有一个藤束和一付弓箭，长矛手们各持一杆长枪和一个圆圈，把长枪掷入飞滚的铁环之中……。[38]

非洲的文化，说的绝对一些，那就是舞蹈文化。正像布雷多克所说的那样：“整个非洲喜爱舞蹈！他们为喜而舞，为哀而舞，为恨而舞，为爱而舞。一种独特的文化就从舞蹈中繁衍出来。虽然他们中的有些舞蹈挑逗人们的性欲，但是世界上大多数舞蹈都包含某些刺激性欲的因素 … …”。[39]在非洲的舞蹈中，人们无不可感受到情欲的奔放纵涌。邦戈人②舞蹈富有性诱惑，舞蹈队伍中除了一个男人外，其余都是女人，舞蹈动作缓慢而浪荡，跳舞的女人都身不着衣，只在腰后拖一条长长的草尾，她们围着乐师，紧密地依前后次序排成一圈，踏着碎步，边绕边舞，先是缓慢地弯下腰，然后再冉冉地直立起来，她们使尽浑身解数，显弄肚皮舞的腹功和臀功，同时又使劲挥动双臂，以至把两只乳房的颜色蹭得像

①印度尼西亚中部岛屿，其名称在印度尼西亚语中意为“诗之岛”。

②居住在非洲中部，属于马迪族支系。

晶莹透明的查果子酱。那名孤立无援的男子围在一圈猛烈挤压的肉墙之中，朝着逆时针方向，如醉如狂地旋转、跳跃。[40]塞拉利昂的少女最重要的技能就是舞蹈，一种叫“苏苏·本杜姑娘舞”称得上是有代表性的。姑娘在舞会上一丝不挂，在悠扬悦耳的音乐伴奏下，她们跳起奔放的舞蹈，舞姿撩人情欲。年轻的小伙子目不转睛地瞧着、感受着，一俟舞蹈结束，他们就冲上去把事先挑选好的姑娘抢起走向丛林深处。舞蹈→情欲→交合一系列的原始行为在一夜之间就宣告完成。

舞蹈表现人类情欲的原型在中国许多少数民族的舞蹈中也可窥视得到。居住在云南的怒族人在婚礼仪式上的一种环火塘围中柱的舞蹈，就明显地带有男女性感的舞蹈动作，以表示人们对原始情欲和交媾生殖的理解和意合。贵州威宁板底的彝族有一种舞蹈叫“撮替基”(彝语音译)，其意为“人类变化之舞”。“撮替基”是彝族人传统的庆典活动，热闹非凡。其中有一内容就是围着荞堆纵舞，舞蹈中穿插着他们的祖先阿补摩与阿达姆的最原始性挑逗、性交以及阿达姆生孩子的情景，表达人们对祖先功德的赞美。他们不加掩饰地在舞蹈中把人类最基本、最原始的情欲、交媾、生产加以赞美，表现了人们对情欲的感性态度。[41]在中国西南少数民族的风俗习惯中，舞蹈是最重要的性交际手段之一，男女交际以致结合都离不开歌舞，许多舞蹈形式现在依然可辨其中情欲姿放意向，只是随着阶级社会中的伦理意识的浸入，那些直率的挑逗动作稍有所收敛，逐渐地以隐晦的方式出现。

要得到人类的情欲感受与舞蹈俱生的观点并不十分困难，只是在远古时代人类与自然之间还横亘着一个神灵世

界。神灵的面目靠人类来塑造刻画，人类无偿把自己的一切属性都转现在神灵身上，其中自然包括人类最基本属性——情欲。于是神就具有了“类人情欲观”。所以人们在远古的舞步中，在颤动的节奏里，在悠扬的乐声中尽享情欲的奔放欢快时，无疑地就把神灵的“情欲”也融合了进去。

印度的古典舞蹈，主要是以歌颂神祇为主，而以创造之神大梵天、舞蹈之神婆和保护之神毗湿奴为最，这三个神祇是印度教中的三大主教歌颂三位主神的舞蹈中出现了许多象征情欲、生殖等的动作、姿态、手势。比如舞蹈中湿婆神的象征是联手势“林加”，他既是毁灭之神又具有创造的职能。印度自古以来崇拜的林加（男性生殖器）就是创造力的象征。[42]印度舞蹈自古一直热衷于以之为题材。流行在墨西哥印第安人的舞蹈也与神奇的玛雅文明有着密切的关系，因为祭神舞蹈是他们的重要组成部分。阿兹台克人祭神歌舞中的“迎神之舞”是很典型的。阿兹台克人笃信神明，认为神路过自己家门是出于神的恩惠，必须向神供舞，迎其进门。迎神舞象征意义很复杂，但在最后要选出部族中最美的三个少女敬奉神明，三个少女把脸涂色，各有其意。其中之一是红脸就表示旺盛的情欲，祈求神灵共享情欲，保佑人类情欲旺盛繁衍后代。

古代希腊罗马的祭神舞蹈也是舞蹈文化中一个有代表性的例子（如庞贝依壁画局部的“祭神舞”[43]），希腊人心目中的神灵具有和凡人一样强烈的情欲要求，他们认为娱乐神明最好的场面莫如展览娇艳俊美的肉体，表现健康和力量的姿势都发展到家的肉体……因此在神前舞蹈和合唱的是特别挑

选的人。[44]为了使神明享受肉体的美感和情欲的欢快，古希腊还有一门研究姿态与动作的学问，叫做“奥盖斯底克”，专门教人美妙的姿态，作敬神的舞蹈。就古希腊文化而言，艺术与情欲与神灵祭祀同在。关于这，我们想列举酒神祭祀中的舞蹈为例。谈到酒神节，克雷维列夫曾作过这样的评述：“古代神跟人一样，不但需要饮馔，而且还需要声色。因此，在崇拜中除了让神醉酒饱德以外，还为他举行蔚为壮观的盛大游行，表演各种各样的戏曲游艺。例如，在古希腊罗马，每逢葡萄种植和葡萄酿制业的庇护神狄俄倪索斯（又叫巴克斯、巴胡斯、雅克斯）奉献秘密祭，其时要举行人山人海、载歌载舞的游行，史称狄俄倪索斯节，亦即酒神节。这种活动照例是在夜晚凭借火炬之光进行。参加酒神节的强半都是妇女（酒神女巫）。她们身披斑彩兽皮，头戴青藤花冠，手持狄俄倪索斯的锡杖，开怀畅饮，翩翩起舞，敲锣打鼓，沉浸在一片狂欢之中，竟至极度兴奋，放荡不羁。”[45]人们在“酒神节”的狂舞中纵情纵欲，充分迷狂以致“神”、人在情欲的驱使下互为交媾，界线淡化。一则以最美的“肉体”佳馔让神灵作性的迷醉享乐；二则完全体现神灵阶段原始艺术的原始禀性，即不是理性的“诗”而是感性的“诗”。也只有用这种眼光去看古希腊的“诗”，方可体悟其中伟大的“诗性”。正如丹纳所说：“悲剧、喜剧、舞蹈、体育表演都是敬神仪式的一部分，他们从来不想为了敬神需要苦修、守斋，战战兢兢地祷告，伏在地上忏悔罪过；他们只想与神同乐，给神看最美的裸体……。我们只需读了阿里斯托芬（Aristophanes）的《来西斯德拉达》和《塞斯谟福利斯的节日》才能想见那种肉体生活的放纵，才能理解那时的人怎么

会当众举行酒神节，在剧① 中跳淫荡的舞。”[46]除了阿里斯托芬的喜剧有表现这种情景，悲剧作家欧里庇得斯（Euripides）在悲剧《酒神的伴侣》(TheBacchae）中也有过那淋漓尽致的描绘。剧中的主人公即狄俄尼索斯，一群狂放者在自然的景致中纵舞恣情，尤其是女信徒手持酒神杖（酒神手杖有一专用名词，叫thyrsos，形状奇特，杖顶有一松果状象征男性生殖器）在疯狂舞蹈中放浪形骇。在酒神祭祀节的舞蹈中所凝聚的原始精神其实并不是古希腊罗马的特有现象，因为酒神崇拜最早起源于“东方”，希罗多德认为来自埃及，可有些学者认为来自亚洲，米切尔·格雷特（Michael Grant）就认为：“狄俄尼索斯酒神的狂醉宗源来自亚洲，而与之相属的舞蹈、神秘和仪式都是在亚洲建立起来的。”[47]不管是亚洲、非洲还是欧洲，原始舞蹈中的神与性之复合“情结”都是共通的。高原文化中的原始舞蹈也充满着“神灵”与“性”结合的母题。

舞蹈着重表现情感，感受快感，情欲是二者的集中统一。狂放的纵欲舞蹈在原始文化中从不加掩饰，有些人类学家把这种舞蹈划归为“酒神型”舞蹈。这一术语本身就包容了在舞蹈中狂放纵欲和宗教情感的二重关系，美洲印第安人的舞蹈大都属于此类。本尼迪克特在《文化模式》中便举了不少这类例子。[48]有一问题值得提出来加以讨论。神性的原始舞蹈状态中可以被视为人性的异像表现，但是随着神

①古希腊的剧场和酒神崇拜仪式分不开，酒神祭祀仪式是在山坡上或依山的空旷地带进行，因摹仿酒神仪式，希腊剧场的设制也是这样的格局，即在山前的开阔地设一场所，形成半圆形状，故古时祭神舞蹈的“剧场”有“圆形剧场”之称。

性的宗教意识的发展，原始舞蹈中的意蕴也就随之走样。表现为人类自然情欲的本性逐渐减少、淡化，宗教意识由感性体验被理性崇拜所代替。因此，在典型的宗教祭神舞中我们就只能隐晦地感受到原始的情欲状态，狂放情态减弱，肃穆情态增强。维兹·该兰德（Waitz Gerland）断言一切舞蹈原来都是宗教的，[49]就是把二者混为一谈。恩格斯对后来宗教祭祀舞有过精辟论述："阿尔明尼亚的阿娜伊蒂斯庙、科林斯的阿芙罗狄蒂庙的庙奴、以及印度神庙中的宗教舞女，即所谓Bajaderen（葡萄牙语bailadeira——舞女一词的讹误）都是最初的娼妓。这种献身起初是每个妇女的义务，后来便是由这些女尼代替其他所有妇女来实行了。"[50]当然这一切都已经是后来的事了。

舞蹈作为人类一种特有的文化现象，从它一开始就是人类自身情感的一种表达方式，它奠定了原始艺术的基本内容，是许多艺术门类的原始动因。而在原始舞蹈中所出现的最基本主题就是情欲（广而言之是情感）和神性（广而言之是原始宗教意识），这，确是后人很少注意到的。

第7章注释：

1 参见王胜先主编《侗族文化史料》，第249页。

2 参见埃米·劳伦特等《性巫术》，人类学出版社，纽约，1934年版，第24页。

3 见《圣经故事》，张久宣编，中国社会科学出版社，1982年版，第241页。

4 同(2)，第17页。

5 同(2)，第18页。

6 关于"祭祖母"详细情形可参见李瑞岐编《节日风情与传说》，第

126—140页。杨通山等编《侗乡风情录》第246—248页。

7 Ю·И·谢苗诺夫《婚姻和家庭的起源》，蔡俊生译，中国社会科学出版社，1983年版，第160—161页。

8 参见〔埃及〕阿·费里克《埃及古代史》高望之译，商务印书馆1973年版。第11页。

9 参见《瑶族简史》。

10见《广西民族研究》1988，第1，2期合刊，李本高文。

11见《神话新探》，贵州人民出版社，第466页。

12参见容观琼《文化人类学与南方少数民族》，广西人民出版社。

13见任继愈主编《中国哲学史简编》，人民出版社，1978年版，第19—20页。

14见《摩奴法论》，蒋忠译，中国社会科学出版社，1986年版，第4页。

15理查德·巴伯(*Richard Barber*)《世界神话指南》，企鹅丛书有限公司，1979年版，第17页。

16大卫·利明(*David Leeming*)《神话学》，，纽约，1976年版，第26页。

17见丹纳《艺术哲学》，傅雷译，人民文学出版社，1983年版，第323页。

18同〔15〕，第22页。

19岑家梧《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第23页。

20转引郭精锐《神话与民俗》，载《中山大学学报》，1987年第四期，第119—120页。

21马林诺夫斯基《两性社会学》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第120—121页。

22参见郑孝时著《第一个女神》，上海文艺出版社，第21页。

23同〔20〕，第121—122页。

24参见《马克思恩格斯全集》第二十一卷，第47—48页。

25参见《丹寨苗族民间文学资料》，第一集，丹寨县民族事务委员

会编印，1981年版，第38—39页。

26《马克思恩格斯全集》第21卷，第78页。

27芬兰民族史诗《卡勒瓦拉》上册，侍桁译，上海译文出版社，第6—8页。

28布雷多克《婚床》，王秋海等译，三联书店，1986年版，第180页。

29*J.D*弗雷泽《图解的金枝》，麦克米兰公司，1915年版，第68页。

30同〔29〕，第70页。

31*J.G*.弗雷泽《金枝》，纽约，麦克米兰公司，1947年版，第145—146页。

32见叶舒宪编《神话——原型批评》，陕西师范大学出版社，1987年版，第60—61页。

33同〔28〕，第167页。

34格罗塞《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆，1984年版，第156页。

35参见胡德才等编《大瑶山风情》，第336页。

36参见王胜先主编《侗族文化史料》，第436页。

37同〔34〕，第159页。

38鲁思·本尼迪克特《文化模式》，张燕等译，浙江人民出版社，1987年版，第117页。

39同〔28〕，第11页。

40同〔28〕，第13页。

41参见《贵州民族调查》之四，第531—533页。

42见于海燕《东方舞苑花絮》，世界知识出版社，1985年版，第191—192页。

43同〔17〕，第5幅插图。

44同〔17〕，第304页。

45约·阿克雷维列夫《宗教史》，上卷，王先睿等译，中国社会科学出版社，1984年版，第84页。

46同〔17〕，第267页。

47米切尔·格雷特(*Michael Grant*)《希腊罗马神话》，纽约，新美国文库，1962年版，第241页。

48同〔38〕，第88，164—165页。

49同〔34〕，第169页。

50恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》，第二十一卷，人民出版社1965年版，第79页。

第三章　感应婚与生殖

第一节　母权文化概说

人类远古时代曾经有过一个以母权为标志的社会，这点已没有什么争议。民族学史的百年论争有许多论点都集中在母权社会上，但焦点并不是人类文化史上是否曾经出现过一个母系制社会，而是在承认其存在的大前提下对母权的性质、社会功能、历史成因、发展过程等问题进行旷日持久的论辩。早期"发现""母权制"的麦克伦南(J·F·Mac Lennan)从有些部落抢劫妇女的习俗研究入手，[1]得出了婚姻史上的"外婚制"与"内婚制"的历史交替。(值得一提的，这两个词都是他首次提出的)。从而引出了母系制先于父系制的理论。与麦克伦南同时代的瑞士学者巴霍芬(J·J·Bachofen)，在他的代表作品《母权》(Das Mutten echt)中提出了同样的观点。他的论据主要是古代神话文学资料，其中充满了神秘的宗教色彩，以致于他的观点虽比麦克伦南早几年，可是当时人们认识母权制学说主要还是受益于麦克伦南。摩尔根(Lewis Henry Morgan)的《古代社会》一

书对母系社会作了完整的阐述，显然他的母系制理论多少受到其前辈，特别是巴霍芬的影响。他明确地提出："在古代的民族中，只有按母系计算的世系"，"当子女的父方无从准确确定，只有母方才是计算世系的唯一可靠的标志时，这样的氏族才是最古老的形式"。[2]摩尔根把母权制放在一定历史文化时期的社会组织结构中来认识，为后来的研究开了一个有益的先河。在摩尔根之后，更有不少学者从不同的角度来认识母权制。较有代表性的是康拉德·斯塔克、爱德华·韦斯特马克、R·布里福尔特、莱奥·弗罗贝纽斯、弗里茨·格雷布内尔、B·马林诺夫斯基等等。学说、理论、观点可谓洋洋大观。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中不仅认同了"母权制"学说，并且作了创造性的发展。

把母权放在母系氏族社会中来认识无疑是最有历史根据的。人类学有一个"母权优先"的概念，就是从历史发展的线索中提取出来的。因此，"母系"和"母权"都被作为一定历史阶段的特定概念来应用。G·邓肯·米切尔认为："母系"一词被用来代替语义比较含糊的母权（Mutterrcht）一词，正如母权制（Matriarchy）一样，母权一词未经证明即假定了妇女在用这种方式追溯亲属关系的社会中的作用"。[3]不论米切尔对社会进化论观点持什么态度，他还是客观地把"母系"、"母权"等都追踪到一个"假定"的妇女在社会中起主导地位的社会，亦即我们所说的"母系社会"。最早的母权论者之一的巴霍芬于1816年在他的《母权》一书中曾对"母权"作了这样的分析：人类的历史初期经历过三个连续的阶段。第一阶段不具备任何社会组织，男女乱交。在第二阶段随着社会组织的明朗化，真正的母权制出现。这个阶段人们还没

有发现人类繁殖性的本质，而相信孤雌生殖。于是人们认为妇女强大无比，她们控制着社会。第三阶段，随着父性的发现，父权制也随之出现并逐渐取代了母权制。巴霍芬不恰当地把女性的生殖功能扩大，以致认为它是母权荣衰的最重要因素。但他明智地把母权和历史演变以及社会关系考虑进去，确定了母权制的研究基调。

家庭是社会的基本细胞，研究母权制自然也要从社会——家庭入手。在原始社会，氏族部落首先被视为一个大家庭，而后才是小家庭。因此，社会——家庭（或可易为氏族——家庭）在意义上是交错的，或者干脆说它们是一个大概念。它与现代生活中的“家庭”无论在内涵和外延都有较大的差距。关于这一点我们可以从许许多多的母系制社会的文化残余、遗俗风尚中清晰地感受到这一点。贵州都匀三洞乡的水族有对母神的宗教祭祀活动，根据当地人的解释，人类的始祖是一母神（又称为娘娘神），母神并不是一个，而是由五个各司其职的女性娘娘组成。其中有一个是负责创造人类的，一个是负责保护人间孩子们无恙的，一个是负责管理世上家庭男女贫富均平的，一个是负责提携孩子的，一个负责解难禳灾的。五个女性分理社会各个方面，尤其是把财产的分配作为一个社会职能来管理，充分说明了社会性的完整意义，完全就是一个社会组织结构的原始状态。从水族母系制功能来看，其计算单位是整个民族。根据基诺族的历史文献可知，早期的母亲以氏族的族长身份出现，她是氏族中受人尊敬的公仆，要负责整个氏族的生产、生活和各项社会组织活动。贵州的侗族有一个风俗，即供奉“撒堂”，“撒堂”（撒坛）就是“先母”的意思。她既是侗族的始祖又是女神，人

们认为她的“灵感”最大，能够主宰一切，是至高无上的保境安民之神。其实从侗族文化材料考察，她并不是一个神，其灵迹不过是经过神化的结果。而撒（萨岁）原本就是母权制历史形象化的一个典型范例。“萨岁”虽然被人们称为“圣母”、“祖母”，在她身上具有了母性的各种属性和性能，但她并不是哪一家的祖系，亦无姓氏，她属于侗族的大氏系家族。凡是侗族儿女都把她视为祖母，其道理就在于远古时代的母系氏族，家和族是融于一体的，这是母系制的一个特征。到了后来的父权制社会，这个特征就逐渐消失。这大概就是为什么在世界上的民族中很少有人以“父神”为族神的原因。因为，到了父权制社会，以传统的家庭为单位的社会组织结构的模式业已初具。这就是“家庭”概念的一个历史分野。人们之所以确信母权制社会作为一个社会历史发展中的结构模式，还有一个理由，就是既然在“只知母，不知父”的社会结构中，任何以氏族为单位的“家庭”继续关系都是由母系直落而下的，这种以母性来传递、继承和识别宗族的原则成了母系制的重要依据。恩格斯说：“根据母权制，就是说，当世系还是按女系计算的时候，并根据氏族内最初的继承制度，氏族成员死亡以后是由他的同氏族亲属继承的。财产必须留在氏族内。最初，由于构成财产的物品不多，在实践上大概就转归最亲近的同氏族亲属所有，就是说，转归母方的血缘亲属所有。[4]哈特兰（E·S·Hartland）根据这个原则认为：“记认后嗣和宗族，都绝对自母亲起算”。“追溯人类宗族最初可考，最初有系统的方法，非得凭着妇人不可；凭着父系的记认乃是以后发展的”[5]社会赖以维系，历史赖以伸延，人类赖以传递都离不开社会家庭组织中的传

承机制，当母系作为这个“接力棒”的起传者，并按着母系这条“线”传递的原则决定了母权在那个社会关系中的至上地位。按照摩尔根的考据，拉丁语gens，希腊语reros，梵语ganas，均指亲属而言，它们分别含有本语言中的gigno，rlrvoual和ganamai等词的相同成分，这三个词的意义为生殖，gens等词从而也就暗示一个氏族成员有着直接的共同世系。而“在往古时代，世系一般均以女性为本位，凡是在这种地方，氏族是由一个假定的女性祖先和她的子女及其女性后代的子女组成的，一直由女系流传下来”。[6]这个原则也从一个方面把“母权”给竖立起来。同样道理，当传递的“接力棒”是由父系线来传承，父权便被竖立起来。而这一切无疑取决于其根本因素——社会经济力量的制约。根据这道理，人们可以确认，在母系社会，母权的真正含义乃是女性掌握着氏族家庭中的“生计”大权。

虽然“母系制”社会是人类遥远的历史记忆，可是就是在现在，仍然有一些宗教崇拜还隐约可见那个社会的淡淡痕迹，同时也表现了母权与父权的激烈斗争。比如密特拉神（Mithra）崇拜就是一例，它甚至在古罗马时代发展成为一个宗教派系（Mithraism）。密特拉原为上古印度——伊朗（Indo-Iranian）的太阳神和“救星”，在东方其形象都是女神。随着历史的发展和文化的交流，她先是基督（基督教）的有力的竞争者，后又为基督取而代之，神“性”也由女性转变为男性。[7]宗教化了的历史斗争曲折地由母系到父系制的社会更替作了神秘的演绎。早期的密特拉祭祀仪式，都是在“母亲教堂”（Mother Church）里进行。原始的密特拉仪典（rites）和早期基督教仪典极为相似，且还出现许多交

织现象，后来方由基督教完全取代。在人物的变化上，在早期的画像中，基督是一个女性十足的形像。豪尔（G·Stanley Hall）曾说："在最后一个世纪中，大多数的基督像明显具有女性的样子"，"使他看上去就像一个漂亮的、纤柔的、早熟的女孩。"[8]我们无意在密特拉教和基督教，密特拉和基督之间作什么结论。上面列举的材料似可以让人感受到母权与父权的斗争过程，"女性意识"和"男性意识"的历史流变。除了宗教仪典的变化可以说明这个问题以外，其他风俗、习惯、语言都经常显露出母系制社会的影子。高原文化类型的母系崇拜例子就极多，并突出反映在一些少数民族的婚姻和家庭组织结构中。比如上面提到侗族的"萨岁"崇拜就很典型。云南的独龙族虽属父系氏族，但在居住的房室中还有一处叫"皆木玛"，意为母系的房室，且大家庭以妇女命名。云南的拉祜族在婚姻事务中，一般妇女的权力较大。有些地方甚至在家庭中依然是妇女当家，丈夫处于从属地位。生孩子则以女为贵，如果生了女孩高兴万分，认为有了"根"，有了依靠。永宁的纳西族有一谚语："无男不愁儿，无女水不流"，"生女重于男，女儿是根根。"许多民族的语言中还留下"母权优先"的俚俗。基诺族人至今流传着："母亲是永长"的说法。贵州威宁的苗族在男女排列的称谓上都是以女性置于前面，如"母父"、"妹兄"、"妻夫"、"婆公"。这些风俗虽零散，表意也模糊，却还是可以使人明辨属于母权制社会的那么些东西。

理论上的阐述，论据上的罗列，不过是作了母权社会和文化的大致勾勒。前辈们已作了大量卓有成效的工作。为什么我们乐意选择"母权社会"加以重复强调呢？我们理由大

致有二，其一是在人类历史文化的最初结构中女性是领导的因素，说得彻底一些，女性成了人类文明的“祖母”。要说社会历史的发展，必从女权制开始。其二，后来的历史演变恰好走向了反面，即父权的浩大声势湮没了母权昔日的辉煌。把被湮没了的价值重新予以认识是历史唯物主义的要求。

第二节　女性的生殖功能与价值观

社会的政治经济原因自然是决定一个社会形态的根本原因，但不是原因的全部。母权制社会之所以存在，除上面所表述的以外，还有一个在远古时代显得极其神圣而又神秘的东西，这就是母性的生殖丰产功能。女性的繁殖作用已在神话那充满着对富饶女神和大地之母的崇拜中得到赞美。丰饶女神和大地之母主题在世界许多神话中的一再出现，都告诉人们要历史而公正地对待女性，尤其是那孕育方面的奇妙伟大——生殖与丰产。因为在这些主题中，女性的生殖器官和乳房总是被神秘化或恣意扩大。埃及尼罗河神赫庇(Hapi)的形象就十分能说明问题，它的头上有一个水的储藏物，手上托着一个施水的盘，而这些水却又是女人的乳房长流的乳汁，通过赫庇再施予大地和人民。[9]赫庇的形象很具有象征意义，它的性别是雄性的，胸前又垂挂着两个硕大的女人乳房。它告诉我们什么呢？埃及文明是尼罗河水滋润的，水被类比为乳汁，它是生命的源泉。雌雄同体可能是从母系制到父系制的过渡产物，这无关紧要。形象本身所要强调的主要是以女性乳房流出的乳汁把尼罗河的母性加以类比。正如大卫·利明所说：“赫庇经常作为一个雄性挂着雌性乳房的形象象征着尼罗河赋予的生命之能”。[10]女性的乳房被加以扩张

的形象我们还可以找到许多原始证明，在法国南部人们发现二万年前的象牙雕刻，其两个乳房被加以象征性地扩张。在奥地利华林多夫的原始石雕女像，夸张肥硕丰满的女性体态，表现了原始人类对繁衍丰产的祈望。[11]从新石器早期到青铜器时期，在某些地方甚至还要晚些，在印度河爱琴海之间，还有东欧的那些文明古国，都发现了一些描绘母亲——女神的雕像。新石器时期的东南欧有近三万尊不同材料的塑像，所描绘的几乎全是女性人物。到处都是髋部横阔、胸部丰满的女性。在中东，公元前6500年左右，出现了许多女性雕像。土耳其的南阿纳多卢有一个最古老的城市，叫沙达尔·于育克（公元前6500—5600年），人们在那里发掘出装饰着女性浮雕的房子。浮雕不是怀孕的女子就是用线条勾勒出乳房的女性像，其中有一个命名为“波特尼阿·西伦”（意即野兽的主人）。她坐在自己的宝座上，两侧各有一个豹子，她的手放在豹子的头上。只要仔细观察著名的“波特尼阿”，就会明白这个威严的人物既是母亲又是自然的主人。在巴勒斯坦，一些公元前4500年的“波特尼阿”，面部有意处理得很吓人，5000年前，臀部肥大的母亲——女神像，就像过去的“维纳斯”，随处可见，她们威严地坐在宝座上，有时在分娩，有时身边陪着一个小小的男性神——他呆在自己卑微的位置上。我们看到的女神时而在创造生命、时而在喂奶，有时姿态猥亵，有时神情肃穆，仿佛在举行葬礼。女神并不总是目光恐怖的威严妇女，她也化身为植物和动物。为了孕育每个种类，“伟大的母亲”要具有相应的动物形体，并与其交配。她创造一切，她的支配权延及一切生物。因此，我们不奇怪为什么6000年前美索不达米亚的女神林—霍尔—莎格是

一头奶牛，就像埃及的爱神哈哲——太阳神霍鲁斯的母亲或印度女神阿蒂迪一样。女神化身为女性时，她具有三个特征：裸体、肥胖、强化的女性形体。女神通常裸露着或用手按着胸脯，有时，她用淫秽的方式叉开双腿。这一切都是为通过姿态来突出女性作为繁荣源泉的重要意义。[12] 母性的哺乳滋养功能按理还是次要的，因为生殖功能在前，但是由于生殖、哺育的女性功能和大地丰产、河水灌溉等搅在一起，其中女性自然功能的属性、程序、意义都被混在一起，时空界线也彻底紊乱。时间的先后顺序是无意义的，重要的还是生产、丰产意义。

高原文化类型遗留了许多母权制时代的影子，而在那些民俗、仪式、口头传唱、文献资料、巫术技艺中都透露出作为“母权”的伟大价值表象——生殖功能。云南永宁纳西族有一习俗，即妇女生产后的第三天要举行“拜太阳仪式”。与其他民族不一样，纳西族人把太阳看作是一个女人（大多数的民族神话中的太阳神都是男性），天上以她为最大。只有太阳存在，才有万物的生产和生长。人也不例外，没有太阳便不能生殖，所以生了小孩必须拜太阳。[13]侗族的“萨神崇拜”（女性崇拜）也与太阳崇拜联系在一起来表示生殖功能。贵州黎平、广西龙胜、湖南通道等地的侗族把举行祭萨神的活动定在黎明，只有成年的、有生殖力的妇女方可参加。在太阳出来时，他们围成圆圈，朝向太阳跳起古老的“庆闷官”，以祈求太阳之神赋予她们旺盛的生殖能力。[14]这种把自然界的伟力太阳意会为女性象征本身就表明了在高原文化类型中强烈的“女性意识”。除此之外，还有许多文化积习也足以让人们感受到“母系”的远古辐射力。贵州榕江的水族妇女

在生育第一个孩子时要举行仪式，其中有一细节意味深长，即从此在屋内建立一个永久性的“母神位”。[15]这一切很能说明问题，即女性被加以崇拜时，其“生殖”功能的意义便格外地被强调着。功能和价值总是同时聚现的。

以女性为主体的神话意识格外地强调女性的自身价值，生殖功能被置于文化放大镜中被加以放大，以突出其雌性的伟力，这虽不是原始人类有意为之，却是神话意识的结果。生殖功能是女权制的法宝之一。神奇的功能能创造神奇的力量。马林诺夫斯基认为：“最使我们发生趣味的是，神话所述的始祖群永远都是藉着妇人出现，她有时被弟兄伴着，有时被图腾兽伴着，未偿被丈夫伴着。有些神话明显地描写初始女祖传种的方法。她最初传嗣的方法，是不小心赤露于雨中，或在山洞里仰卧着，被石钟乳穿伤；或在水中浴身，被鱼咬破。她就这么被大自然开发了之后，一个魂灵小孩就要钻到她的子宫，使她受孕。因此神话所显示的，不是父亲的创造能力，乃是女祖自然的生育能力。”[16]女性的生殖能力成了母系制的自然本钱。无论是受孕或生产都是女性自己的事，系无需男性的“单性生殖”。为了保持这种自然优势，女性们坚决把男性因素排斥出去，因为这种自然优势，为母系制社会中女权的无上地位的确立奠定了基础。无怪乎在原始文化中经常出现以象征女性生殖生产区域的三角崇拜。它象征着母腹，和大地一样，它能够促使生产、生殖、丰物的美妙意象成为现实。这又构成任何形态的“文明原点”。女性的生殖优势又直接导致了另一个优势，她们的后代在母亲的关照和哺育下成长，培育之恩所换来的报偿又为母权的进一步巩固作历史的铺垫，因为后代只会把这份恩德还报在母系

上。许多巴布亚——美拉尼西亚岛① 上的土人，从不把性爱同怀孕联系在一起，他们认为孩子的肉体仅来自母亲一方，父亲与此毫不相干，是母亲在自己的体内孕育了胎儿，孩子出世后，她们用自己的乳汁养育了他们。母亲用自己的血肉创造了孩子，孩子长大后要尽自己的能力去报答母亲的养育之恩。这一过程早就把父亲的作用抛到九霄云外。

以母亲生殖功能为本并以此为基本的单线世系继承的原始观念，直接构成了女人国神话的生成和流传，“女人国”其实并不是一个完整的社会模式，与母系制社会也有不小出入。但它存在的“模特儿”可能就是母系制社会，只不过把女性的生殖功能任意地夸大了。“女人国”神话坚定地强调一个信念，即女人靠自身可以生存和发展，而男人们则不能。根本的差别就是女性的生殖能力。在此我们举几例“女人国”的神话。我国著名的神话小说《西游记》记叙了“西梁女国”，其中无一男子，她们繁衍发展都靠“子母河”，饮之可以怀孕；还有“落胎泉”，喝了又可堕胎，根本与男性无涉。希腊神话传说中也有关于女人国的故事。女人国人叫“阿玛宗人”(Amazones)。这是一群慷慨豪侠，英勇善战的女人，相传她们居于黑海两岸高加索附近。她们生男则杀之。女人国的女子因习弓矢把乳割去。“阿玛宗”即“无乳”之义。最有意思的还是，“女人国”中的女人无乳，这点在许多神话传说中都相同：中国唐代姚思廉的《梁书》卷五十四《东夷传》中有一女人国：“扶桑东千余里有女人国……女人胸前无乳，颈后生毛，根白，毛中有汁似乳子。”在冯承钧译注的《马可波罗行纪》注释中亦记载了日本附近的女人国情况：“距

①太平洋上的岛屿。

离日本不远，近顷发现有女人岛。岛中仅有女人，持弓矢，善射，为习射致烧其右乳房……”[17]这段传说与阿玛宗女人国或许其间有些历史的瓜葛。但集“射箭”、“无乳”于女性意在弘扬女性的主体意识，说明女人既可以不需要男人而生殖繁衍，又可集尚武骁勇于一身。女性“无乳”与“尚武”是否作了某些历史暗示呢？我们认为完全可能。女性之乳是女性哺育后代之重要本钱，何以轻易割弃？岂不是自己削弱女权价值。然而，事实证明“割乳”只是女性在迫不得已的情况下的行为。“阿玛宗人”所以割乳，是因为男权已危及到她们的地位，男性身体的强壮优势，获得统治地位的日子已在眼前，为了表明女性也具有与男性一样的体魄，为了保持“女人国”家园，女人们才忍痛割爱，转而“尚武”。还有许多女人国传说，虽在一定时节接待男人，其姿态却远远地高于男人。《马可波罗行纪》中收集了不少男女分居的故事，只是男子处于屈就地位。如《马可波罗行纪》注释有记录菲律宾“女人国”的故事：

> 颇节引《传教信札》载1697年法国某传教士在马尼拉（*Manille*）之致书中云：此种外人（假似在*Mariannes*群岛南方某岛中之外人）谓彼等岛中有一岛，仅有女子在其中，自成一国，不许男人羼入。女子多不婚，惟在年中某季许男人来会。聚数日，携其无须哺乳之男孩而归，女孩则留在母所。[18]”

此外书中还讲述了印度婆罗门传说，男女分居恒河两岸，女子在六、七、八月接待男子四十日等等。

我们相信，在荒诞的“女人国”神话故事后面都贯穿着

一条线索，这就是“女权优先”。性优势在一个个的传说故事中演变成了“性别优势”，男性只能屈就于它。所以，在后来的父权和母权的斗争中，交给男性的一个历史使命就是男性能够生孩子。因为男人们清楚地知道，不具有生殖能力，就不能获得统治大权。在希腊神话中，宙斯不要女人的协助从头上生下雅典娜，宙斯还从腿上生下酒神狄俄尼索斯。中国的黄帝也有生产的能力“黄帝生阴阳”。禹是在鲧中孕育的。世界上还有许多“产翁”习俗，即男人一如女人在床上呻吟叫喊，以体现他们的“生产能力”。这些令人啼笑皆非、荒谬绝伦的传说风俗都酝酿着一场尖锐的男权与女权的斗争，男人要在观念上战胜女人，就必须有生殖能力。难怪有不少人从各个方面试图证明男人是生育的主宰。亚里士多德在这点上就作了大量工作，他应用形而上学和博物学这两种武器，他想证明“男性在生育中起着主要的作用，他是人类的传宗接代者和神性原则的携带者。在生殖过程中，男性传接着形式，而女性只带来内容。他是生殖器和动力源，‘在他体内孕育生命之存在’，她则消极地等待受孕。他是工匠，她则是工匠使用的材料”。亚里斯多德重复着他的名言：“孕育人的就是男人”。有时，像是为了更好地突出男子的优越性，他又说：“女人亦由男人所生。”[19]这是一场何等惊心动魄的抗争！“产翁情结”不过是男性在女人生殖能力的压迫下的不得已变形反击。这恰好从反面说明女性优势的出奇制胜的武器正是生殖能力。

第三节　神性与生殖

女性生殖的神奇伟力能够如此地被扩大、被神化，很大

程度上要归于神性的作用，因为神性直接参与了这个过程。在神灵文化阶段，“神”无所不在，无孔不入。既然女性的生殖功能具有了如此奇特的效力，神也就当然不会放过对它的“作用”。《楚辞·问天》有“女岐无合，夫焉取九子？”（王逸注：“女岐，神女，无夫而生九子也。”）女岐神无婚而孕其间发生了极有意思的变化，即神的生殖功能最初是由女性自然生殖功能的参照赋予，结果当神性具有生殖功能之后，女性的生殖功能反而消失，而成了神性生殖的反赋予，即：

女性的自然生殖 ⇐ 参照赋予 ／ 反赋予 ⇒ 神性的生殖功能

这种非逻辑的文化混淆使得无数的女性为了“求得”生殖来到神性面前祈祷膜拜，让神性“赐予”她们生殖能力，并由此演变成了许多以祈求生殖的祭祀仪典。另一方面，也从反面说明了女性对生殖力的珍视。她们知道，一旦失去了这个功能，她们将陷入多么可怕的境地。因此，她们千方百计要保护自己具有的能力，并试图通过仪式使神灵永远赋予她们生殖能力。古代克里特人有一信仰仪式，他们在尤克塔斯山西面的陡坡上建立一座神堂来膜拜自然女神。人们在这里以丰盛的祭品仪礼试图感动女神让她给人类生殖与丰产。在埃及尼罗河第一个大瀑布不远的一个小岛上有一庙宇，这里是朝拜爱西斯（Isis）的圣地，人们来到这里朝拜祈求司生育繁殖的女神赐降福泽，让繁殖丰产之露永远沐浴人类。印度教有一禁忌活动，认为如果有人到外地住过一些时间再回来就受到了深重的污染，只有通过一定的仪式达到再生方可恢复洁净。再生仪式很奇怪，即用纯金铸成的自然女性形象把需要再生的人置于其中，让他通过一个象征新生儿出世的

过程生产出来，如此以后，便得新生。[20]弗雷泽在《金枝》开头所提引的尼米（Nemi）狄安娜仪典就包含着祈求女神赐予生殖丰产的拳拳之意。[21]类似的活动在世界许多民族中不胜枚举。以一定的仪式活动祷求女神开启人类生殖之"门"，这种朴素的意向实际上依然是在意识深处对女性生殖本领的崇拜。但祈求仪典本身又是对人类失去生殖功能的恐惧和惶惑。在这些活动中，我们可隐约感到人们对衰落了的女性优势情感上的依恋，同时也依稀感到昔日那女性威风和那主宰乾坤的"女霸主"精神。

求神予以生殖能力的心理出发点是消极的，因为从世界历史文化的总体机制来看，神性在精神上基本是体现父性意志的。这里有两个历史因素：其一是神灵意识的明朗化基本上形成于由母系氏族转入父系氏族社会，这从几个有代表性的民族，中国、巴比伦、希腊的神系世界中就可清楚地了解这一点。其二，原先在母系社会所创造的母性神话，由于经历了父权文化的彻底洗礼，人们只能模糊地体会到一丁点往日母性辉煌荣耀的残余。散发于女性意识的那种坚定的自豪感已消失殆尽。女性从而以两种极端的面目出现在世上。一是表现母性的那种忍辱负重的柔顺品格，即便是在女神身上这点还是女性的基因。另一种表现就是站在父权的对立面上，以"邪恶"（这是父权意识强加的观点）的面目出现。

祈求心理还表现为一种女性丧失生殖优势的苦痛和试图得到补偿的消极意义。神性的父权主体已经不仅把生殖统纳在神灵的意志之下，而且把生殖的意义相对缩小。女性为了赢得自然的生殖之能必须跪倒在神灵之下，这种情形与"女人国"时代的遥远梦幻形如天渊。让我们看看在父权神灵的

主体意识之下，女性是以怎样的姿态去获得那点生殖之能的。云南永宁纳西族有一项重要的宗教巫术活动——祭祀女神。祭祀时祈祷道："我无儿无女，请女神保佑让我生女生男都好"。接着便向"打儿窝"投石子，认为石进去了妇女就能怀孕。傣族人在结婚几年后不育就慌了手脚，认为是什么地方得罪了神灵，必须以一定的方式谢罪祷告。西双版纳的祈神方式是，请巫师转呈神灵，求神灵梦示。湖南江永县夏层铺乡有一石洞，附近的瑶、苗、汉族妇女常去那儿"求子"，1983年多达400余人。求子的妇女先是祭祀祈求，后用葫芦装洞里的水喝。江永县大运瑶乡的"千家峒"亦有类似求子习俗。黔东南雷山县的苗族有一习俗，不育夫妇于夜外出，带着鸭和鸭蛋，在乞子地垒一堆乱石，将鸭蛋放于石上。夫妇供祭完毕，再到大树下交媾，天明前背鸭回屋，意为背回了儿子。[22]贵州三都自治县三洞乡的水族有拜菩萨求子的仪式。三洞乡有三块巨石，被当地人视为菩萨，若当地妇女不育就来向大菩萨（即巨石）卜卦求子，灵验得子时还举行还愿仪式。诸如此类求神灵施法予生殖之能的宗教迷信、风俗习惯数不胜数。

为了说明生殖的神性，有些神话传说甚至把人类的祖先设想成不能生育的，是神灵洪恩才使他们繁衍生息。这大约就是神性生殖的极端例子。贵州贵定县仰望乡的苗族有一以牛祭祖的仪式是当地苗族最隆重盛大的集体性仪典。据传在远古时代，有一年先是大旱，接着又六月打霜，颗粒无收，死了不少人。第二年，又是洪水滔天，伏羲兄妹俩躲进他们栽种的葫芦里得以幸存，其他人类都死于非命。水退之后，兄妹二人找不到婚配佳侣，无奈何兄妹结为夫妻，但婚后七

年不孕，不见一子。后来在西弥山发现一条乌牛，其角上面有“祭天牛”三个大字，伏羲即将此牛宰祭神灵，不久女娲果然有了身孕。十月怀胎，一朝分娩，生下一孩儿。伏羲将此孩子砍碎抛向四方，才合使得大地上重新有了人种。当地苗族沿此传说按其祖先伏羲女娲一样以牛祭天，感谢神灵使女娲具有生育之能。贵州还有不少地方的苗族也有大同小异的传说，从这类神话传说中看得出生殖从一开始就成了神灵制约人类的功能。而女性的意识在那里早已荡然无存。原来女性引以为骄傲和自豪的东西在神灵之光中化为乌有。

更有甚者，当父权制彻底击溃母权制以后，女性的生殖价值观念一落千丈，此时生殖不仅没有什么可夸耀的地方，而且还经常成为神性惩罚女性的一种刑法。基督教“原罪”说内容之一就是因为夏娃经不起邪恶的诱惑而堕落，作为惩罚，上帝让她受怀孕生产之苦。扩而张之，上帝使女性承受生殖之苦。同样是生殖母题，却起了根本性的价值变化，仿佛是历史给女性开了一个大玩笑，其间却孕育着尖锐的斗争历史，饱醮着女性由“性别优势”沦为“性别劣势”的血泪创伤。接下来，人们就不容易再看到女性以生殖为“资本”的那副“咄咄逼人”面孔。相反，人们越来越经常看到她们受生殖之苦的情势。在不少民族的文化观念中，女性受孕乃是恶鬼附体，是“不可接触者”。有的民族把生殖当作是神秘可怕的事。提维人将孕妇看作与鬼魂世界息息相通。在此期间，其夫当她暂时死去，她与鬼魂交往，结果为其夫带一个孩子。[23]在贵州的少数民族风俗观念中，怀孕是恶鬼作祟的结果，妇女在怀孕和分娩期间简直就是人们的“灾星”，并由此给她带来了许多禁忌，女性在那么多的风俗习惯限制

下，受到许多不公正待遇。

父权的胜利，母权的失败，使原先的整个价值观念发生了根本的变化。自然，价值观念的变化又使得妇女在心理产生了自卑感。原先女性生殖功能的神奇伟大给女性带来了“超雄性”的文化和心理上的优势，后来女性生殖功能伟力消失，甚至成了上帝惩罚罪孽的产物，女性的“超雄性”文化心态也就随之渐渐地走向反面。自卑、自疚、自愧、自责的女性意识主体成了文化历史发展中的令人同情的文化心理现象。

第四节　血与生殖的象征

把血和生殖放在一起作神秘的理解和认识，在原始文化中并不是什么新鲜事。然而对二者的看法却极为复杂。大致地看，在女性优势的母权制社会，血被视为神圣的东西，血是神灵对人类特别的恩赐，凡人祭神也要“有血有肉”的牺牲。“血祭”遂成通例。古希腊人认为，血是所有祭品中最上乘的东西，也是最圣洁的。让神吃血，很有好处。献血对于维持超自然物的生命活动作用极大。据《奥德修纪》中提到，死者在冥界的灵魂吃一些血，就会容光焕发。[24]一般地说，以动物、家禽作为牺牲祭神，其中精华就是血。在高原文化类型中，以家畜家禽为牺牲的祭祀活动最为普遍，比如贵州龙里县中排乡的苗族有一个叫“吃把朗”（吃水牯牛，类似于其他地区苗族的“吃牯脏”）的祭祖仪式。“吃把朗”的来历传说与其他地区的传说相似，此不赘述，但在仪式中有一个象征性的行为，即牛死后，牛血需分给大家，每户分一些。[25]其中的寓意显而易见。以某种生物为牺牲的

祭祀活动，不论意义如何，都包含着用“血、肉”以飨神灵的原始母题。“血”事实上获得了转达人类某种意愿的特殊“指代”。古代有些国家甚至还有以人为牺牲的祭祀，也是讲究“血”，比如腓尼基的人祭。宗教崇拜仪式所需的血，还多要处女之血，把处女送到教堂让神灵享受，其义之一就是把处女之血视为纯净的，只有这种最纯净的血才有资格让神享受。这种祭祀虽已是典型的父权制社会的产物，却还多少透露了一些对人类血、生殖的最初理解。当然，在原始文化中把血，尤其是女性之血，当作肮脏的东西更为普遍。因为男性意识毕竟是统治意识。原始宗教的许多形式经常是把血、性、生殖神秘化。有些地方的方士、巫师、炼金术士等都把血当作神灵意志的一种神秘转移，转移所凭借的巫术感应影响尤其发生在神秘的性爱与生殖。他们甚至公然地如此说教：女性的经血只有当其受到男子精液的洗涤，方能洁净。妇女子宫原是污血的储藏库，它希图得到男子精液的洗涤。只有这样，血才能得到质的改变转化成为干净的，也只有这种过程才能产出无邪的孩子。[26]这荒唐的观点本不足提，但荒唐的背后却从另一方面道出了神灵男性主导意识历史文化的内在成因。

血在表现女性神话时显然用的是一种象征手法，但总的来说，在那殷红殷红的象征中泣诉着女性的不可言状的苦难和耻辱，也讲述了女性报仇雪耻的一幕幕惊心动魄的故事。忒柔斯、普洛克涅和菲罗墨拉的故事上面已经完整地讲述过，这里我们所要强调的是奥维德在讲述忒柔斯强奸其小姨子菲罗墨拉时用了一个比喻性象征。说菲罗墨拉像一只羽毛上洒满了自己鲜血的鸽子。洁白的鸽子指的是她那纯洁无瑕

的处女之身，当她遇到鹰兀（姐夫）的袭击之后（遭到玷污），那羽毛上就沾上了殷红的鲜血，表象上的象征无疑是菲罗墨拉处女之身受到残酷蹂躏的耻辱之血。但这并不是象征意义的全部，从女性意识的角度看，它揭示父性强权意识对女性之“性”的文化占有。这种占有是在女性非情愿下而实行的强制性摄取，因而，这血遂上升为雄性依靠性优势对女性实行胁迫性获取，其结果必将导致另一次血的复仇。由血和生殖带来的苦难最后依然由血和生殖的补偿作为报应，这个故事结局是姐姐普洛克涅在妹妹的帮助下残杀并肢解了她的孩子，并让忒柔斯吃自己孩子的血肉。母亲亲手杀了生殖之果，由父亲来吞食，那斑斑的血渍仿佛是以生产的结果（孩子）的消灭来报复父性对母性生殖功能的任意践踏。美狄亚的故事亦是如此。这是一场骇人听闻，以血为象征的女性生殖价值的殊死搏斗。结尾的象征寓意更深，姐妹二人行凶以后变成夜莺和燕子一起逃跑。可是直到今天，由于行凶时留在羽毛上的血迹就永远不能洗去了。一场以血为象征的，以生殖价值观为焦点的战斗结束了。女性的抗争以失败为告终；失败就像那带着血印的记号，把女性永远地推向另一端——接受父性强权的欺辱。

从女性自然生殖功能来看，血的生殖具有连锁性作用，血是生的象征性原因，女性其所以具有生殖功能就在于她有着可以造化生灵的“血性”，女性的优势多少也附丽在这样一点神秘的认识上。在父权制社会，血却成了死的象征结果，血的生恰好预示着血的死，也预示着女性生殖之“血”的痛苦补偿。血的象征意义发生了根本性变化。有的学者甚至认为妇女在生育时会出现老人弥留时的幻象，[27]这显然是

把女性血的生殖象征性文化的原因和结果相重叠。黑格尔在以“旧神和新神之间的斗争”为题下这么说:“生和死以及生和再生殖的自然过程以及一般自然条件的变化过程都被看作神的一种存在和生活而受到崇拜”。[28]“旧神”和“新神”的崇拜过程也包含着对生殖的重新认识和重新价值评判过程，这个过程的变化反映在生殖的象征性上完全就变成了“血之生”的象征性原因转化为“血之死”的象征性结果。

美国哲学家威尔赖特曾说:“原型性象征‘血’具有一种不寻常的紧张感和自身矛盾的性质。它的完整的语义范围既包含着善的因素又包含着恶的因素……从其积极的方面来看,‘血’暗示着生命，并进而暗示着各种形式的活力，包括膂力和遗传的高贵血统。也可以理解，从已知最早的时代起，人们就用红颜色来给物体增强巫术性。然而，在大多数社会中，血还有一种更突出的预兆意义，它涉及某种禁忌——即某种须在特定的场合加以仪礼性处理的东西，不允许随意加以处置，最明显的理由在于，过多地血将导致死亡，血成了（不论是否明说出来）一种死亡的象征。”[29]威尔赖特从生命形式的大范畴作了哲学上的认识，提出了血的生命意义的本质性象征。但是，也正因为如此，他把同一现象的历史性象征的两极象征性内容混为一谈，不顾历史时空表现在“血”象征意义之上的根本性差异因而导致了在根本上对血的象征意义的迷惑。其实血的生命象征，从“生”到“死”的意义变故乃是一种历史性演变和走向，属于不同历史文化的不同意义。关键性问题就是女性生殖价值的历史变化造成的。倘若我们把血的象征性放在女性生殖价值的历史演变中来考察，其中象征性迷误就容易得到阐释。

血的生命循环象征也是生殖——死亡——再生殖的一种典型母题。弗雷泽在阿都尼斯的仪式中找到了这样的象征母题。只是，在阿都尼斯仪式中，生殖母题的范围从女性生殖意识扩大到自然物类。在仪式中他发现，谷物精灵年复一年地由被杀死在田中的人类牺牲者来代表，这些牺牲者的灵魂会被想象为能在他们的血所浇灌的土地上重获生命，并在谷物收割之际去死第二次。

我常想，从没有一朵玫瑰，
像在凯撒流过血的地方，
长出的玫瑰开得那么红，
园中的每一朵风信子花，
都将可爱的头垂在她的枝叶下。[30]

是啊，美丽的“红玫瑰”是大地母亲的“子宫”，在血的浇灌下再生殖，所以，那般红色是“血的生殖”的重映。“血的生殖”循环反映了母性意识的悲壮和倔强，它使得宇宙生命犹如白居易笔下的野草，这是一曲血的生命颂歌。在古希腊酒神祭祀中，有把动物撕得鲜血淋漓来换取人类再生的仪式。[31]在中非，老国王死了，要举行巫术仪式，用动物（如公牛）的血给新国王洗澡，象征着新国王的“诞生”。[32]在密特拉教和基督教中也有用血洗去罪孽获得再生的仪式。[33]上面的巫术仪式体现了血的生命循环象征意义，从中人们多少还能洞察到母性意识在循环中颤动的步幅。

如果说上面对血的生殖象征性分析稍嫌勉强的话，那么，女性生理上的血与生殖的直接关系则是最为明了。女性的血，尤其是经血，是怀孕生殖的照像，而这在母性优势年代的“圣洁”之血到了以父性意识为主体的神灵文化中则成

了污秽之血。在性巫术领域里，妇女之经血被当成了“情欲撩绕的撒旦精神” (the passionate spirit of Satan)。[34]在骨髓里它充满了堕落的毒汁。这一对妇女“血性”的基本格调，致使在许多文化习俗的表述中都把妇女生殖血性视为神秘的和罪恶的渊薮。正因为如此，我们可以在许多民族的文化中看到那形式各异、意义相同的对妇女之“血”的禁忌。在高原文化中，这种现象极为突出，基本上与妇女之“血”相关的东西，都是禁忌的。傣族妇女在分娩前，必须将平时穿的白色衬衣脱掉，换一身深色衣服，最忌衣物被染上、沾上“血”，若染上了“血”则会晦气一生。有意思的是，不仅人类忌怕“血污”，连有的“鬼神”也忌怕。威宁的苗族经常举行以牺牲的“血污”驱赶鬼魂的巫术，叫做“洗寨”。[35]关于这一点，我们曾在上编的“忌讳律”中作了论述。

“血”的象征体现在婚姻上最突出的就是所谓的“血缘”。恩格斯说过：“血缘联系在这里（指原始公社），也和其他地方一样，是各族人民生活制度的基础，但随着人口数目的增加及民族的继续发展，这种联系越被人们忘却了……余下来的仅仅是共同的历史与共同的语言。”[36]“血”经常成为婚姻“排他性”的依据，尤其在过去更是如此。实行族内婚的文化习俗本质上说缘起于“血缘”与“生殖”的关系。比方说“还娘头”、“姑舅表优先婚”等最为普遍的婚姻现象都是基于“血缘”来认识的。而如果不实行这样的婚姻习俗，便被认为是“血的倒流”。这种观念大量存在于西南少数民族之中而长期不易，足见“血”之于婚姻，家庭的意义非同寻常。因为作为“族”的发展与滞缓在高原文化的观念中大都交汇于此 。

简单地概括血和生殖关系大致会得出这样的认识，血和生殖在强有力的母权意识时代是自然之性和生殖的相属现象，而生殖的奇迹使得血性具有不可获得的价值。在强有力的父权意识为主体的文化中，基本上被贬为污秽之物。血和生殖则通过神灵意识的象征手段来使二者得以洁净和纯正。象征的本身又多了一层意思，即象征着女性意识由自强到自卑的转变。

第五节　生殖崇拜

考察人类神灵文化的发生过程，我们会惊异地发现，生殖器崇拜是最典型的文化表态。人类一旦产生了解释万物的的愿望时，其最首要的就是说明他们自身的生成由来，也就是寻找人类最初的“祖本”，因而“寻本”母题构成了人类最基本的文化指向。有意思的是，初民几乎不约而同地在“生殖器”上找到了本源之象。于是便出现了超乎民族之上的生殖器崇拜现象。一八八一年，格伯雷特（Gabelenty）发现，许多民族把人类之“祖”和性器等量齐观。中国上古的祖先崇拜也起源于性器崇拜。词源学、考古学都证明，“祖”字就是生殖器的象征。在中国古代的宗庙里经常以生殖器的象征来体现祖宗的崇拜仪式。周易中的两个最基本符号，阴爻（— —）、阳爻（—）都代表生殖器的形象。就是凝聚着中华民族精神的“龙”也与生殖器崇拜有着渊源关系。就在我们探讨这个问题的时候，传来了我国在天山发现两千多年前展示原始人生殖器崇拜岩画的消息。[37]证明了远古时代人们对自然、对自身的基本看法和描述。

在高原文化类型中，我们也可以轻易地找到这方面的例

子。大多数的西南少数民族在解释人类起源的“推原神话”中都提到了“葫芦”。其故事发展的基本轮廓是这样的：开天辟地后，洪水把万物生灵绝灭，只剩下一对兄妹躲进“葫芦”才幸免于难。后来的人类所以得以繁衍就依靠那“葫芦”中的“人种”。显而易见，“葫芦”成了人类文化的发轫和源头。在这里“葫芦”无疑成了阐释祖先崇拜的决定性因素。那么，“葫芦”的本义是什么？正是以生殖器象征来换取对“祖先”的意会和崇尚。我们不但可以从“葫芦”的形态特征上找到与生殖器形态相似的意象性认识，而且还可以从许多传说和习俗中找到确切的佐证。比如布依族古歌的“开头歌”中是这样歌咏“葫芦”的：

很古很古那时候，
世间只有青青气，
凡尘只有浊浊气，
青气浊气混沌沌。
青气呼呼蒸腾腾，
浊气噗噗往上升，
青气浊气同相碰，
交粘成个葫芦形。[38]

这是一幅“气化交媾葫芦图”，是性生理发生情景的形象表述。布依人在想象开天辟地初形时就把交媾意识和葫芦联系在一起，苗族在对祖先的崇拜中还残留着敬“石祖”及用葫芦装甜酒酿象征生殖器崇拜的习俗。纳西族也有类似习俗，也有把石祖、葫芦和生殖器联系在一起的观念。在纳西族的祖堂内还供着一个葫芦形的竹筐，称作“蔗都鲁”，是纳西族的神圣之物。“蔗都鲁”就包含着明显的生殖器象征意

蕴。我们即可确认“葫芦”与生殖器崇拜之间的渊源关系，接下来的内涵就容易解释了：人类祖先在“葫芦”——生殖器”中幸存又由它作为“人种”去繁衍发展，去扩张生殖的无限伟力。总之，我们有理由证明，“葫芦文化”的最本质意义乃生殖器崇拜。

“生殖器崇拜”是一个大的文化现象，也是神灵文化中最有代表性的一个部分。传统的文化学观点大都把它当作一个很小的文化表态来对待，这不能不说是文化发生学研究上的失误。其实，在“生殖器崇拜”中积淀着人类初期对生存意识的最初理解和向往。当人类初民时时受挫于自然威慑力之下的时候，当他们的生存受到威胁的时候，当他们在直觉的类比中感知自己渺小的时候，这些历史文化的矛盾在人类意识深处会形成什么“心理情结”，其文化心态的取向是什么？答案很简单，崇尚生殖！生殖造化着生命的奇迹，生殖是丰产的开始，生殖是孕育万象之本，而这一切在形态上的表现都直接产生于生殖器的神秘和伟大的“冲动”。因此，由人类生存的最基本需求，并在这个大原则下演绎出的种种原型母题，诸如生殖、丰产、繁衍、生命意识等等都自然而然地归到了“生殖器崇拜”的文化表态上。反过来，它又成了文化发生学中最基本的衡量价值尺度。诚如黑格尔所说：“东方所强调和崇拜的往往是自然界的普遍生命力，不是思想意识的精神和威力，而是生殖方面的创造力。……更具体地说，对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。”[89]建立最上面的认识，我们便不难发现，把“生殖器崇拜”现象置于文化发生学中的不显眼位置（比如把它视为性意识的产物）是犯了一个多么大的错误。

我们对“生殖器崇拜”的大范围取值并不仅仅从其所包容的文化母题多少或这些文化母题对人类的重要性等方面来透视的；它还表现了人类在其童年发展中的漫长运动轨迹。大致上看，生殖器崇拜现象潜在着三个以性别为重心的演化过程（或曰阶段）。它包含着人类早期对性别的认识和评判。正是在不同的性别意识的支配下，它经历了“女性器崇拜”、“两性器崇拜”、“男性器崇拜”的历史动态。

（1）女性器崇拜

在母权制社会组织结构中，女性是主宰。生殖系纯然女性的事务。在那样一个社会形态中，“女性优势”意识取得了支配地位。人们对生殖丰饶的膜拜便集中聚现在对女性生殖器的崇拜中，关于这一点，考古学成果已经提供了雄辩的证据。在旧石器的营地中，我们看见有许多小型的女性雕像，这些女性的生殖器官都分外的显明（夸张的手法）。[40]希罗多德在《历史》中也记叙了在埃及、叙利亚所看到的石柱和女性生殖器的图像。[41]埃及是个女性优势意识绵延持久的民族，即便是在父性社会也可以感受到从远古流传下来的女性意识的浓烈意味和巨大惯性。把女性生殖器凿刻在石柱上大约隐含着这样几层意义：从历史纵向来看，它算是一种宣言，即那里曾经存在着以母权为主导的社会形态，这意在告知子孙，母性生殖是人类发展的本源；从历史横断面来看，它又在对其他生存意识或社会形态表明，这里是一个以女性意识为主体的“势力范围”；以其自身社会内部的功能来看，女阴石柱不断地提醒其社会成员，他们的“祖”本是女性。我们相信，石柱、岩画、壁画中的女性器崇拜遗迹只是远古女性优势意识记录的极小部分，随着历史的发展、岁月的流逝、

父性意识的冲击，大部分表示女性器崇拜的历史表达已经消失或走了样。现在我们所掌握的女性器崇拜材料充其量只是远古人类表示女性意识文化表态中的一鳞半爪，而且这种文化表述多为象征符号。高原文化类型便是如此。上述的“葫芦”便是象征。其他还有不少别的象征表述。比如侗族文化中的“蜘蛛”也是如此。在侗族习俗中，“萨天巴”是最早的神——生育女神。《嘎莽茫道时嘉》说：“萨天巴蹬了蹬腿脚，萨天巴晃了晃手膀，她张口吐出玉蛛丝，一掰一掰抛向四面八方。玉蛛丝绞成银丝线，一盘一盘套在天柱上，萨天巴抛起玉飞梭，萨天巴在空中独来独往。”这是蜘蛛形象。而侗族既把她视为生育女神，又视为魂灵的象征。据有的学者考证，侗族文化中的“蜘蛛”既是生殖崇拜，又是女性生殖器崇拜的象征。[42]再如苗族传说中的始祖“蝴蝶妈妈”也是女性生殖器的象征。[43]

在女性优势意识的文化追寻中，“雄性阉割”不能不说是对女性器崇拜的曲折表示。拉法格在解释这个问题时引用了希腊神话中的例子分析道：“被绑缚了的普罗米修斯不是向乌拉诺斯和克洛诺斯，而是向该亚这位‘万物之母’求援。乌拉诺斯和克洛诺斯都属于母权制系列的神，那时代的母亲统治家庭，全家成员只服从她；正是该亚命令自己的三个儿子——宙斯、波赛冬和哈得斯——把他们的父亲克洛诺斯锁起来；正是该亚，为了逃避乌拉诺斯的热情的拥抱，于是命令自己的儿子克洛诺斯割去他的生殖器。”[44]在这个神话中，“阉割雄性”取得了对女性主宰和女性器崇拜的确认和反证。深入地看，在母系制社会，“阉割雄性”是男性性别苦恼的一种渲泄和转移。当一种意识明显地由于其性别差异而

造成的劣势和屈辱心态并发生不平衡的时候，这种性别就会毫不犹豫地诉诸某种激烈手段试图达到平衡。“阉割”的形式获得能与女性同样优势的企望。这种寻觅女性优势的企望我们可以从由史前时代发展而来的宗教中强烈地感受到。在阉割祭司和先知那里——无论是生理上的还是精神上的——都升腾着对女性性别和意识的追求意向，就是基督教亦无例外。[45]要是人们对许多教规中的割礼仪式(The rite of circumcision) 作历史的考证的话，便会发现，男性阉割要比仪式本身的历史悠久得多。在史前时代的埃塞俄比亚，原称阿比西尼亚 (Abyssinia)，埃及和亚洲，阉割男性现象极为普遍。[46] 后来宗教上的割礼不过是凭藉其仪式承递的历史惯性把男性对女性的潜在心理情结给保留下来。虽然后来的经典阐释家们不断地在这一仪式上附会了许多历史迷误，然深蕴在其中的倾慕女性生殖器的原始意象仍历历在目。

原始文化中一个象征女性器崇拜的原型是日、月母题。在不少原始文化类型中都出现过以日月来代表生殖器的观念。马林诺夫斯基在分析到火的神话时认为：“火的起源神话，也简单地提到日月的起源，描写两姐妹之间的离异。这里也可以加述，火在这种神话里，乃起源于女性的生殖器官的”。[47] 马氏对火的起源的看法并没有类型化的绝对意义，但有一点却是极有代表性的，即以女性（多以生殖器为代表）和月亮类同。德国学者爱德华·哈恩在对古代美索不达米亚的社会发展模式作了深入地研究认为，美索不达米亚的定居农人把月亮当作同女权原则因而也是与丰产有关的神来崇拜；这个女权原则也体现在母牛上，因为母牛角形式上像半月，所以牛就成了月亮女神的神圣动物。这样，在漫长的

时期内，牛就逐步地不知不觉地繁殖起来。”[48]从哈思恩畜牧经济发展的理论折射出远古人类对女性生殖神力的最初理解和阐释，而月亮被幻化成为女性生殖的标志（生殖器）被人们加以膜拜。一旦自然的繁殖丰产和月亮的生殖意向交织在一起，便缀入了女性器崇拜的基本内涵。中国古代文化中的日月象征亦是一例。日代表男性，月代表女性。月的盈亏即女妊期之腹变；月盈亏周期二十八日，正合女性行经周期。这不啻是女性生殖功能的形象描绘。由于崇拜女性，故中国原始神话的基调为“好月恶日”。中国许多民族原始文化中的“射日”神话可以被当作一个注释。“射日”神话中明显地昭示出好月恶日的情感倾向，其中奥秘依然是对月亮（女性）生殖功能的无限崇敬和仰慕。所以，“好月”的落点还是女性器崇拜。

（2）两性器崇拜

生殖器崇拜的第二种历史形态是两性器崇拜，其外在表示主要是把阴阳两性器同置于一个至高的位置加以膜拜。历史地看，两性器崇拜延伸的时间不长，主要表现在父权母权斗争中的相持和缓冲那样一个时期。在这段历史过程中，女性的优势意识已失去往日的辉煌色彩，历史的天平越来越表现出向男性意识倾斜的趋势。毫无疑问，历史的嬗变承递会随时在文化表态中得到印证，因而出现生殖崇拜中的“两性器”变异阶段亦属常理。

两性器崇拜的一个代表性母题是两性交媾崇拜。当生殖成为两性共同事务的时候，其创造奇迹的最直觉的经验观照就是交媾，于是人们便以特定的方式来表达对其中神迹的张扬。那时候，性的伦理意识尚不能构成“创造”上的羁绊

人们唯一崇信的就是“交媾——生殖”的功利性结果。中国古代的女娲伏羲交媾图就是一个典范。在那里没有由于两性接触所带来的“快感”，也没有一丝一缕的淫猥之趣，它的全部内涵浇铸着人类对祖宗创造力的讴歌和膜拜。《淮南子·说林训》：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”高注：“上骈、桑林，皆神名。女娲，王天下者也，七十变造化。”吕思勉先生、袁珂先生据高注以为“阴阳亦非泛言，当指男女形体”，[49]“疑阴阳即阴阳性性器官”。[50]

两性器崇拜的另一个代表性的母题是生殖器意象上的历史附会，即在女性意识的历史积淀中格外加上男性意识的表象。这就是为什么在神话传说中会出现那么多的“两性人”（阴阳性质同呈于一体），诸如雌神雄态、雄神雌态、雌神不生殖（如赫拉）、雄神生产（如宙斯）以及历史上的“产翁”风俗等等。弗洛伊德对这个文化之“谜”作了大胆的揣测：“神话也许还能提供说明：把男性生殖器加在女性的身体上是想要表明自然的最初的创造力；所有这些两性同体的神都表明了这样一个思想，即只有男女性成分的结合才能赋予神的完善以一个有价值的表现。”[51] 弗洛伊德曾对古代埃及秃鹫形象的变化作了新奇的考证。埃及形象文字中的母亲是用秃鹫来表示的，这点我们还可以从古埃及皇后的头饰鹰像得到证实。在早期的观念中，秃鹫是雌性单性生殖的，这些“鸟”受孕只需停留在空中，张开它们的生殖器，风使其然。早期长着秃鹫头的埃及女神摩特（母亲的音译）经常与生育女神爱西斯（Isis）和爱神哈兹（Hathor）一起出现来表明女性单殖的远古意义。但是到了后来，这位长着秃鹫头的女神却被用男性生殖器的形象来表示。她的身体是女性

的，有乳房作为表征，下身却还有一个勃起的男性阴茎。[52] 埃及秃鹫神的形态变化悄悄地诉说着一个观念在历史演变中变故的事实：性器崇拜的“两性形态”寓于着母权原则和父权原则冲撞的历史痕迹。历史同时也告诉我们，母权原则和父权原则在斗争中的妥协缓冲时间毕竟极为暂短。因此表现在两性崇拜的文化现象也是短暂的，其表象也显得较为模糊朦胧。

（3）男性器崇拜

爱德华·韦斯特马克曾经提出一个“雌雄淘汰”（性择）的理论，[53] 它多少说明雌雄在历史上的某些发展线索。为了使历史演进的线索明朗化，我们继续追踪埃及神话中“性”的走向。如果说秃鹫女神和生殖女神相结合的形象体现了女性生殖优势意识，后来在秃鹫女神身上多长了一个男性阴茎以象征雌雄妥协的两性器崇拜阶段的话，那么后来生殖女神爱西斯嫁给奥西里斯（Osiris）以及她寻觅丈夫的生殖器神话则表明了男性意识上升为优势的结果。这个神话故事是这样的：说是古埃及曾有一个正义的国王名叫奥西里斯，他的姐姐和爱妻爱西斯帮助了他，因而也受到人民的尊敬。他们有一个兄弟叫塞托因妒忌奥西里斯遂生毒计一条，将奥西里斯诱入一只金柜并抛入尼罗河。爱西斯这位忠诚的妻子经过千辛万苦终于找到了丈夫的尸体，上天之神为她的恸哭和精神所感动，便让奥西里斯复活。然而塞托又一次抓住奥西里斯，这次他把兄弟的身体切成了十四块到处丢撒。爱西斯再次寻找丈夫的尸体，她终于搜集到了尸体的各部分，唯有其夫的生殖器落入尼罗河被鱼吞食，可怜的爱西斯就终生去寻找其夫的生殖器。[54] 这个神话故事巧妙地通过“生殖女

神”寻找男性器的象征深刻暗示了男性器崇拜现象，也标志了父权原则终究战胜了母权原则的历程。

男性器崇拜是原始文化中很有代表性的表象。考察古代文化几个较典型的类型大都属于以男性意识为主体的文化类型，比如华夏文化、希伯莱文化、地中海文化等等。因此，刻意表示男性器崇拜的文化内容就很不少。中华文明的象征性图腾——龙的最初取义是男性器崇拜。“葫芦文化”也应作偏向于男性意识来理解。比如有的学者认为：“‘盘瓠’图腾崇拜，除了表示狗图腾崇拜之外，还表示葫芦图腾崇拜。苗族古歌里说，仙人预知洪水滔天，给了兄妹一粒种子。到时种下，立刻长大结出一个大瓜（葫芦），兄妹因此得救，结为夫妇，繁衍人类。这种神话的根据，依然来源于对男性生殖器的崇拜。所以在苗族祭祖（吃牯脏）时，仪式中有一套用葫芦象征男性生殖器作性表演的动作，说人类是从葫芦里出来的。”[55]（但是，也有的学者认为“葫芦”是女性器的象征。[56]）希伯莱文化典籍《旧约·创世纪》中有上帝首先创造男性亚当的记录。据专家考证，在希伯莱语中，“亚当”（Adam）的原始意义并不是表示抽象的“男人”，而是表示男性生殖器冲动勃起的状态。[57] 印度教的三大主神之一湿婆，它的象征性手势（神像的造形形象）“林加”就是男性生殖器，它也是创造力的化身之一，自古受到印度人的崇拜。[58] 古埃及有一个狄俄尼索斯的祭祀活动——男性器崇拜仪式，埃及人发明了一个和男性器大小形状相仿而且会勃起的东西，在祭祀活动中人们（主要是妇女）围着它唱赞美诗。[59]其实，狄俄尼索斯就是我们上面提到的奥西里斯神，后来埃及的这个祭祀仪式无论被依样介绍到了古希腊；希腊

的酒神崇拜仪式无论从性质上和形式上都与埃及的祭礼活动一脉相承。所以，古希腊的狄俄尼索斯仪式是以神的男性生殖器为象征，让女信徒们围着它狂歌纵舞。[60]“phallus”（法乐士）系从前希腊人用于酒神狂欢节时用以象征阳具之物，一般为女信徒手持，或围绕它作崇拜状。从酒神祭祀的流变中我们清晰地了解到这一文化现象历史时空的大范围涵盖，进而说明男性器崇拜并不是某一文化圈内的特定文化时态。

男性器崇拜的另一个表示就是女性对男性器的倾慕和“女性阉割”的情结。父权对母权的胜利宣告了女性性别优势的彻底丧失，取而代之的是由于性别劣势而萌生的女性自悲意识。男性那“多出的东西”在性心理上时时转变成一种扼制女性价值的神奇伟力。在这种情势下，女性心理积郁必然循着两种心理途径运动：其一表现为对男性器的倾慕；其二就是“女性阉割”的自悲情结的积淀。二者是同一本源的两极心理趋向，可谓殊途同归。美国心理学家珍尼特·希伯雷·海登认为：“对阴道进行阉割这一象征非常普遍（如荣格的原型说所暗示的一样）。这无疑证实了这一象征在代表心理机能方面的重要性。在有关神话里，女性的生殖器官被视为一道创伤……。”[61]“一道创伤”即是女阴形态上的意会，更重要的是在女性心理上的被“阉割”感。女性的阉割情结恰好和昔日的男性阉割情结形成了一个历史鲜明映照。女性通过对自己生殖器的悲观认识从反面对男性器崇拜作了一个有力的证实。

概而言之，生殖器崇拜并不仅仅是一个具体的仪式习俗，也不只是一个一般性概念，它是一个深蕴着历史发展的

激烈斗争、文化积淀的巨大母题的非凡内容。值得强调的是：生殖器崇拜“三段论”揭示了历史文化赋予性别的价值标尺，说明了母权和父权的尖锐冲突，这一切都不过是文化形态上的表述；而制约这一文化表态的最重要因素是生产力在历史嬗变中对性别所起的作用。女性的优势意识为什么最终沦为劣势？阴性器崇拜为什么最终为阳性器崇拜所替代？我们以恩格斯的一段名言来概括：“母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。”[62]

第三章注释

1 参见麦克伦南（*J.F.Mac Lennan*）《原始婚姻——婚姻庆典中抢婚形式的探究》，伦敦，1965版。

2 路易·亨利·摩尔根《古代社会》（新译本），杨东莼等译，商务印书馆，1977年版，第66页。

3 见*G.*邓肯·米切尔主编《新社会学词典》，上海译文出版社，1987年版，第207—208页。

4 《马克思恩格斯全集》，第21卷，第67页。

5 转引自马林诺夫斯基《两性社会学》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第244—245页。

6 同（2）第62页。

7 *C.J.*布里耶特（*C.J.BulLiet*）《维纳斯·卡斯蒂娜：著名的神与人的扮演者》，纽约，1928年版，第34页。

8 同〔7〕，第36—37页。

9 理查德·巴伯《世界神话指南》，企鹅丛书有限公司，1979年版，第111页。

10大卫·利明《神话学》，纽约，1976年版，第26页。

11参见岑家梧《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第61页。

12见伊·巴丹特尔《男女论》,陈伏保等译,湖南文艺出版社,1988年版,第40—41页。

13见严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》,中国妇女出版社,第342页。

14参见黔东南苗族侗族自治州民族事务委员会主办《民族工作》,1989年,1,第36页。

15参见《贵州民族调查》之五,第322页。

16同〔5〕,第104页。

17《马可波罗行纪》,冯承钧译注,中华书局,1957年版,第735页。

18同〔17〕,第783页注。

19同〔12〕,第83—84页。

20*J.G.*弗雷泽《金枝》,纽约,麦克米兰公司,1947年版,第197页。

21同〔20〕,第3—4页。

22参见《巫术与神话》第214,219页。

23见列维-斯特劳斯《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆,1987年版,第221—222页。

24约·阿·克雷维列夫《宗教史》,上册,王先睿等译,中国社会科学出版社,1984年版,第79页。

25《贵州民族调查》第四,第215页。

26参见埃米尔·劳伦特《性巫术》,人类学出版社,纽约,1934年版,第139—140页。

27同〔23〕,第92页。

28黑格尔《美学》,第二卷,朱光潜译,商务印书馆,1984年版,第191页。

29见叶舒宪编《神话——原型批评》陕西师范大学出版社,1987年版,第218—219页。

30同〔29〕,第65—66页。

31米切尔·格雷特《希腊罗马神话》，纽约，1962年版，第247—248页。

32*J.G.*弗雷泽《正在死去的上帝》，麦克米兰公司，1898年版，第35页。

33同〔7〕，第34页。

34同〔26〕，第140页。

35《威宁彝族回族苗族自治县概况》，贵州人民出版社版，第67页。

36见恩格斯《德国古代的历史和语言》，第70页。

37新华社乌鲁木齐1988年3月17日电，《贵州日报》1988年3月19日转载。

38《布依族古歌叙事歌选》，贵州人民出版社，1982年版，第17—18页。

39黑格尔《美学》，商务印书馆版，第3卷，第40页。

40柴尔德原《远古文化史》，周进楷译，中华书局，1958年版，第94页。

41希罗多德《历史》，上册，王以铸译，商务印书馆，1985年版，第152，154页。

42参见《民族工作》，黔东南苗族侗族自治州民族事务委员会主办，1989，1，余达忠（侗族）文。

43参见《巫术与神话》，第268页。

44拉法格《宗教和资本》，王子野译，三联书店，1963年版，第54页。

45，46同〔7〕，第32、94页。

47同〔5〕，第109页。

48*C.A.*托卡列夫《外国民族学史》，汤正方译，中国社会学出版社，1983年版，第119页。

49吕思勉：《读史札记·女娲与共工》，上海古籍出版社，1982年版，上册，第58页。

50袁珂《古神话选释》,人民文学出版社，1979年版，第19页。

51《弗洛伊德论美文选》,张唤民等译，知识出版社1987年版，第67页。

52同〔51〕，第61—67页。

53同〔48〕,第107页。

54阿·费克里《埃及古代史》,高望之译，商务印书馆，1973年版，第51—52页。

55万斗云《仡佬族古代史问题》，《贵州民族研究》1980年第二期，第24页。

56参见萧兵《楚辞与神话》,江苏古籍出版社，1986年版,第374页。

57同〔7〕，第94页。

58于海燕《东方舞苑花絮》,世界知识出版，1985年版,第191页。

59同〔41〕,第132页。

60同〔10〕，第13页。

61珍尼特·希伯雷·海登等《妇女心理学》,范志强等译，云南人民出版社，1986年版，第25页。

62见《马克思恩格斯全集》第21卷，第69页。

第四章　感应婚与性

第一节　性爱母题

赫西俄德（Hesiodos）在叙述宇宙创生时认为:“爱神是她计划成功的第一个神祇，”“在诸神中爱神位于前列。”赫西俄德暗示世界创生首先考虑的东西就是爱；更进一层的意义是说，世界创生必然先有一个变动的原因——就是被化为“神”的“爱”。[1]如此便把爱的问题一下子划入生命哲学的

最基本问题——“创世”来加以认识。但是，西方人在认识“爱”的时候，一开始并不是将其置于哲学思辨的范畴，而是相反；他们毫不隐晦地把爱与性一起放在经验领域来对待。亚里士多德认为赫西俄德是第一个企图用“情欲”来作为爱的原则，未必言过其实。只要了解西方原始文化基本观念，就不难发现，“爱”从来和“性”一并体现。比如爱与美之神阿芙罗狄蒂，她的原始形象和意义曾有过耐人寻味的变化。最早的阿芙罗狄蒂起源于东方，她是巴比伦伟大母亲伊丝塔（Ishtar）和腓尼基丰产女神爱斯塔特（Astarte）的直系后裔，虽然她也被作为爱神来看待，但爱神的原始意义事实上是自然之性。然而，到了希腊的古典时期（the classical period），爱神的形象发生了巨大的变化，她成了典型的爱与性之女神。她有一个别名叫乌拉尼亚（Uraria），其“生世”很有些蹊跷，说是乌拉尼亚的“肉体”堕入了波涛激起的浪花中再生阿芙罗狄蒂。这“肉体堕入流花”的象征手法十分清楚，它为爱神在形象和内涵上的变化作了一个说明，更令人吃惊的是，爱神后来还成了“娼妓”的庇护神。[2]阿芙罗狄蒂形象的微妙变化，说明了东西方对待“爱”的基本分歧；东方人把爱归入自然之性，把它与自然万物的律动加以观照；西方人则把爱划入生命本能来加以认识。爱神就是这样被框架的。阿芙罗狄蒂不仅在意义上实现了对爱——性之爱的具体界定，而且她自己在肉欲性爱方面起了一个表率作用，她频繁的风流韵事仿佛是对爱义的实践。她是火和锻冶之神赫淮斯托斯正式合法的妻子，可是正是这位爱神，为了体现“爱”的原则和肉欲意义，她屡屡变心，同一些神祇甚至凡人交媾以实现其性爱价值。荷马在《奥德修纪》中写到她

和战神阿瑞斯寻欢作乐之际被其夫赫淮斯托斯当场捉获，成了千古“笑料”。但是，从另一方面看，这个“笑料”却为人们在看待、认识、评价、实践“爱”提供了一个经典性依据。爱神就是情欲之神，而且由神性播撒的“种子”一直在人们的心田开花结果。这“种子”就是小爱神厄洛斯（罗马的名称是丘比特，Cupid），他可以姿意将那爱之箭射入人们的心田，让爱之火熊熊燃烧。其实，小爱神厄洛斯原是希腊神话中最古老的神祇之一。最初他同卡俄斯，该亚（地母）、塔耳塔洛斯一样，具有宇宙万物起源的特性。厄洛斯被认为是自然力创造本原的化身，上面赫西俄德即是从这个角度谈到爱神厄洛斯的。可是后来厄洛斯又认定自己的父母是阿芙罗狄蒂和阿瑞斯。为什么会发生这样时空、辈份上的倒错现象呢？按理，阿芙罗狄蒂和阿瑞斯是厄洛斯的后代，因为厄洛斯是创世之本。这个历史之谜在历史时空的变化中永远无法破译。关键点在于把爱的创世之力和爱的情欲之力结合在一起，创世就人本而言，就是出世，出世是欲力推动的，这是西方人一般性经验认知和体会；它既是哲学的，又是现实的。正因为如此，人们对厄洛斯和阿芙罗狄蒂（母与子）只有作“一体性”认识和看待，方能完整地感悟上述意思。历史时空、世系辈份上的错乱和统一，满足了哲学上和实践中意义的吻合，其奥秘就在此。厄洛斯在实施“爱”的神力时，是用箭来进行的，一俟神祇（无论其神力多大，威望多高）或凡人中了爱情的箭，他们就会骤然升腾起一种不可抑止的欲望。以“箭”来射击对象在原始文化的象征中表示男性生殖器官和性冲动状态是极有代表性的，这点在许多巫术仪式、民风习俗中都可得到证实。在高原文化中也存在这类符号性

象征。小爱神厄洛斯之“箭”正是在这样的文化背景中获得爱与情欲最直观的表示。阿波罗对达芙尼（Daphne）疯狂的爱便是一个例子。说是日神因得罪小爱神，作为报复，厄洛斯就用金箭射中阿波罗，又用铅箭（拒绝爱情）射中河神之女达芙尼，让阿波罗的爱情无以兑现而疯狂如醉。[3]那种被情欲折磨得不能自己的状态体现了那股原始之爱的强大欲力。后达芙尼为日神追得紧急，变成一棵月桂树，(希腊语daphne就是“月桂树”)阿波罗因不能得到达芙尼，就用月桂树枝叶编织成环，戴在头上。其实，这不过是欲力状态最终极意义——交媾的最隐晦表示。

我们对上述爱神神话以及与之有关的历史性变异的考据和辨析，不过是想将其作为我们讨论神灵文化中性爱母题的引子。由此，我们还可引申出，性爱乃是人类文明的最基本母题，它构成了文明表态中最重要的部分。日本的创世神话极其直爽地表示了这种意义。日本的创世神话在说明日本诸岛以及生命起源时，都把它们看作是性爱之果。它没有修饰、没有点缀，直截了当地宣布：没有文明，没有日本，也没有人类。日本的“古事记”(The ko jiki) 中这样记载，远古时期天底下的“地”是一块漂浮在水上的东西，上天之神便委托两个神用“矛”把这块地插住（地在原始文化中是母性的象征，而天之矛无疑是父性的，天父之矛插入母性的大地上，暗含交合）于是就有了现在的日本诸岛，——这便是性交的造化之功。地造出来了，却无人类，天神（IZANAGI—NO—MIKOTO）问其配偶（IZANAMI—NO—MIKOTO）的身体是怎样的，她回答道，她身体各部完美，独有一处没有密封。IZANAGI则说他身体上有一处多的东西，

何不把那多的东西插进你没有密封处来创造人类。IZANA-MA说，如此甚好。于是两神按他们所说的去做，结果便创造了人类，也创造了文明。[4]在这则神话中，性爱是宇宙、生命、文明的唯一原动力，也是唯一的创世本原。

西班牙哲学家乌纳穆诺（Miguel de Unamuno)曾说："性爱，它是其他形式爱的创生典型（generative type)。在爱中，而且是透过爱，我们寻求自身的永存之道，我们之得以能够永存于世界之上，就只有当我们死亡，当我们把自己的生命托交给他人。动物生命的最卑贱形式，生存物的最低形式，就是藉着分裂自己而增殖，把一分为二，终止它先前所形成的统一体。"[5]乌纳穆诺把原始人类对性爱的经验把握上升为哲学的抽象。人类性爱母题的发展有一个极为复杂的过程，它包含着：

实现自我——分裂自我——创造自我

表面上看，这一过程令人费解，其实，一切都化入了"爱"之中。不管什么时候，一提到爱，首先让人想到的无疑是男女之间的爱，这是爱的本位，其他任何意义的爱都是由此生发开去的，生命只有在爱中方能体现。因为，性爱是生理与心理、现实与理想、过去与现在、物质与精神的全方位聚合，只有在它的驱动下，才创造了一个在男女结合中实现人类生命的异样形式和意义。这是神性奥义的典型表征。在原始文化的表态中，许多最能体现人的生命意识的仪式都包含着性爱活动，这些活动有的是在仪式中象征性的性爱表演，有的在仪式中甚至真正实施性交。中国南方有些落后地区迄今仍流行类似仪式活动，这些活动内容很不一样，其结束却大都伴随着男女之间的性关系，或意象性交媾。比如生

活在广西大瑶山的瑶族，有一个奇特的节日叫“放牛出栏节”，时间是在农历正月初一到初三，共三天时间。届时，无论男女，有无对象，有无配偶，都可以在村寨旁、田野里、山沟间歌唱求爱，无人干涉，没人指责。[6]湘西南地区，在解放前巫风盛行，有一“还黑祖愿”的大型祭祀活动，最后一场活动叫“舞娘子”，全部都是性爱的表演，而这正是巫教的本色。只有这样，才能受到人—神—鬼的喜爱。[7]苗族的有些活动也经常以性爱为内容。李廷贵先生记录苗族鼓社节的情形：“在背央公、央婆（均系木雕裸体）绕踩鼓场时，背央公的呼‘夺张’（交媾之意），背央婆的答‘沙降’（繁荣之意），旁边的人也跟着欢呼。司仪则将葫芦盛水酒象征性地向妇女们洒去，以表示繁衍子孙，人丁兴旺。”[8]像这样的巫术仪式活动在世界上许多民族的原始文化中都存在和有过记录。如古埃及、希腊的酒神节活动。这些活动都有一个共同的特征，就是通过性爱，以最狂放的形式来释放生命意志，实现自我的价值。

性爱又是一种分裂自我的活动。印度最受人们崇拜的神有三个，它们是湿婆（Shiva）、毗湿奴（Vishnu）和难近母（Divine Mother）。难近母就是以性爱来体现宇宙生命的神，她经常是以湿婆妻子的身份出现。在庙宇的雕刻里，我们可以看到他们俩交合拥抱的形象，说明他们的神性在很大程度上是靠性爱来显示的。印度教教义中精神之爱和肉体欲望是对立统一的东西，二者不能分离而又具有独立的意义。实践性爱乃是自我的分裂，生命的弥合。印度教中有一个流派所寻求的悟性就是通过性爱来达到的，那种体验既是迷茫的，又是透明的，“其中每一方都是对方，”用《奥义书》的话

来表述应该是这样的：

当一个男人和心爱的妻子拥抱时，
不知哪是里，哪是外；
那么当他和理智的灵魂拥抱时，
也不知哪是里，哪是外。[9]

性爱是弥合中的自我分离，它包括了人类生理性别的弥合与分离，人类理智和欲力的弥合与分离，哲学中精神和物质的弥合与分离，生命意志的创生和毁灭的弥合与分离……，可谓："你中有我，我中有你。"柏拉图对神性、人性的初界也是这样，神首先把宇宙（包括人）分为两部分，性质又各呈不一，表现在人类之性上，就是男女互相分离，并让双方以不懈追求各自的对方为奋斗目标。中国还有不少遗留下的岩画、壁画、棺画中体现生命的完整形式是以交尾——男女各一半（半人半兽）的分裂形式出现的，甚至于人类始祖伏羲女娲也都是以这种形态，即分裂的两部分再聚合以求得对生命统一体的完整理解。在西南少数民族的神话传说里，自我"分离"和"聚合"常常是以象征的形式加以表现。比如创世神话的兄妹婚。"洪水"作为一种惩罚和复仇将人类剿灭。"兄"和"妹"作为性爱和繁衍的唯一载体却无情地为常伦所"分离"。兄妹不能有性关系，这是乱伦母题。但"分离"的目的是为了"聚合"。于是就出现了许多意象性的象征性设制，多由"妹妹"提出条件完成来获得弥合。这些条件要么是让线穿入针孔，或是磨盖合准磨心（其实都是象征性性行为）。只有当生命意识和形式被分解为男女双方并在各自分裂基础上的重新交合，它才成为创造的力量源泉。高原的文化是用象征符号来表述，基调明快而富有色彩。

“圣婴崇拜”母题可以被理解为用生命的形式在性爱活动中创造自我的原型转换，它是分裂因子在更高一层意义上的文化复归。不少文化形态都有圣婴崇拜的表示。基督教艺术史上取材最多、表现主题最通常的就是圣婴崇拜（基督降临的神性崇拜）。中国伟大的哲学家老子就崇拜婴儿（生命），其原因是婴儿保持了生命的本源之气——精气，因而具有最强大的力量。中国古代的神话里也不乏表现圣婴崇拜的原型，据《史记·周本纪》载：

> 姜原出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之。践之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃而隘巷。马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人。迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。

婴儿是什么，婴儿从何而来，不言而喻。这种性爱的转移，形成了人类本性与是伦理道德之间特有景观。对婴儿的爱应属人类天性。因此，“圣婴崇拜”母题依然可以被看作是以另一种方式对性爱意义的伸长。这不能不说是中国文化表态中较特殊的一幕。西方文化在这点上略呈差异，奥林匹斯山神的最本质意义是以神的外壳来表现人的生命意志，而生命意志最突出的表现就是性爱。因此，在“神婴”崇拜中的意思也较明确。赫剌克勒斯（Heracles）神话可为一备。赫剌克勒斯是希腊民间最负盛名的大英雄，他以完成十二大功绩而闻名于世。他的父亲是宙斯，母亲是阿尔克墨涅（安菲特律翁之妻），说的不好听，他是个私生子。由于受到赫拉的迫害，他一出生就受到赫拉派遣的两条大蛇的攻击，然而，

婴儿赫剌克勒斯尚在摇篮里就把两条大蛇给扼死了，其能力之大便可想而知。他后来的十二大武功都是在这个基础上扩张出来的。据说赫剌克勒斯的身世还与腓尼亚、埃及等的宗教观念有关，[10]证明婴儿崇拜是世界性母题。为什么要崇拜婴儿？最直观的经验认知就是性爱，最直接的感性认识就是性爱造化了生命，创造了英雄。

“创造自我”隐含着生命的回归意向，这也是赋与“婴儿崇拜”母题里的象征性意味。在考古人类学领域，屈肢葬俗的文化意义历来聚讼纷坛，但其中一个有代表性的阐释就是崇拜婴儿的回归思想。即再现胎儿在腹内的姿势。[11]东方佛教中有“轮回”思想。“涅盘”时的姿态是双腿盘坐，双手掌对合（西方也有民族习惯风俗是这样），这种姿态正合婴儿在母腹内的姿态。它把性爱——生殖创造与死亡毁灭两极生命表示作为补偿，以达到对生命意识的平衡。朗克认为，性生活是天堂的最好替代物，是最彻底的生之创伤补偿。Coitus（性交）是部分地回归Uterus（子宫）。死也被人看作是回归子宫。和死的思想联系着的恐惧是重复生的恐惧。最古老的安葬形式有：挖地（“大地母亲”），死者盘着双腿成坐的姿态（婴儿姿式），埋葬在小船里（暗示子宫和羊水），坟墓的形式，最后安葬的仪式——这一切都表现了对死的无意识理解，即回归母腹。[12]死的痛苦与生的痛苦、死的意义与生的意义以及全部所包含着的生命意识都在性爱母题中得到了充分的展览。

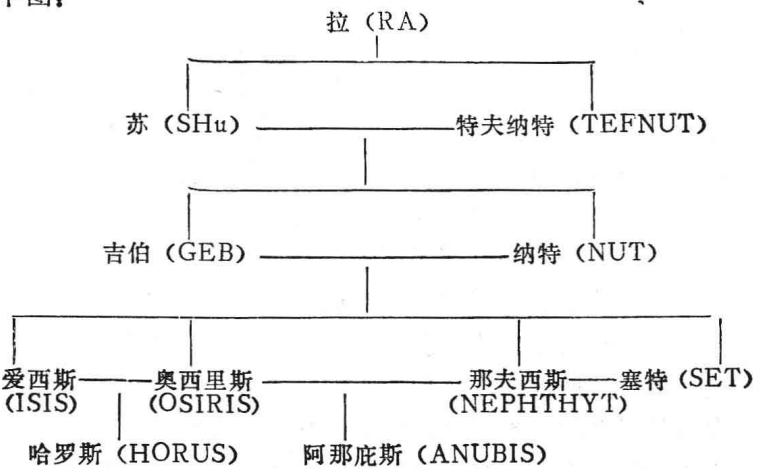
性爱母题是原始文化中涵盖面很大的母题，它实际上成了文明的原动力，没有性爱，没有生殖，没有繁衍，没有生命意识的非凡冲动，便无文明可言，亦无文化的纷繁表态。

诚如罗海姆（G.Roheim）所说的："全部文化，即全部人类历史是以爱罗斯（性爱）为基础的。"[13]

第二节　乱伦母题

乱伦主题是人类文化中最有趣，又最具表现力的主题。所谓乱伦（Incest），指的是在近亲之间的性关系或婚姻。乱伦在原始时期普遍存在的事实，说明人类历史发展曾经有过在血缘之间极其自由的性关系和婚姻（即通常称为乱婚）的阶段。人类学资料表明，绝大部分史前阶段社会特征之一就是存在着性关系的自由和紊乱。[14]但是，有一个事实曾引起人们的关注，即并不是所有的乱伦主题（所有时期的血缘间的性关系）都被人类当作一个可怕的梦魇萦绕在人们的记忆中。我们现在所看到的一些神话传说，所接触到的一些风俗习惯，都把近亲间的性关系和婚姻当作美谈，当作浪漫的往事来回味。上面我们曾就世界上的兄妹婚神话做过分析，我们知道，即使在今天，人们亦并不总是用批判的、负罪的眼光去看待那些富有色彩的婚姻，尤其在少数民族当中，他们在追述其祖先这一段往事时，不免带着骄傲和崇拜的口吻。高原文化类型就是这样，那时候，经过"洪水"对罪恶的洗礼涤荡后，天下显得那么宁静，世间充满着爱的气息，兄妹婚于此时此刻显得既在理，又浪漫，无懈可击，无可指责。云南贡山独龙族的创世史诗这样告诉人们他们祖先的由来，洪水之后，天下只剩下兄妹二人，他们俩晚上住在一间房内，分睡在两张床上。但第二天天明他们发现两人总是愉快地睡在一起，[15]情趣盎然。根据我们对世界各神族世系的推算，它们无一例外都存在乱伦关系。古代埃及太阳神系如

下图：



（古埃及太阳神系图）

这个神系图也构成西方神话世系的基本模式，包括希腊罗马（Greco-Roman）神系。古埃及人对他们的神祇世系的关系很清楚，并且津津乐道，谈到太阳神系他们总是带着崇拜的心情，崇敬的口吻。一句话，血缘婚曾被当作过最神圣的婚姻。

然而，文化人类学家同时也注意到了：乱伦禁忌（Incest Taboo）也是世界性的文化表现。一种有代表性的观点认为，乱伦禁忌其所以具有世界意义，是由于乱伦恐惧为人类的一种天性，说是人类（Hemo sapiens）在遗传发展中有一种厌憎乱伦的情感，正是由于这种感觉，故原始人类把乱伦当作是一种罪恶。[16]持这种观点的代表性人物是爱德华·韦斯特马克（Edward Westermarck），他在一八九四年的《人类婚姻史》中就提出了这个观点。[17]摩尔根认为

乱伦禁忌的产生乃由于初民注意到了畸形儿的产生是血缘内部的乱伦关系的结果，为了防止这种恶果，所以祖先就实行乱伦禁忌。还有一种理论则认为，乱伦禁忌的产生是为了确保外婚制(exogamy)，迫使人们到他们亲属集团(kingroup)以外去寻找配偶。[18]马林诺夫斯基相信乱伦禁忌是建立在适应文化类型和家庭模式的关系上。与他的“功能理论”相一致，他把目光投在了关系中的功能作用上。[19]弗洛伊德试图把乱伦禁忌归到他的无意识的精神分析理论。他认为儿子具有一种与母亲的性恋情结，并由此把父亲当作自己的情敌（俄狄浦斯情结)。这种性心理的缘故，导致了社会家庭结构多元因素的互相制约，于是便有了乱伦禁忌。[20]列维—斯特劳斯把乱伦禁忌置于他的结构理论的框架，他把乱伦禁忌看作是“二元对峙律”的产物。[21]无论如何，莫衷一是的理论流派和观点足以证明乱伦现象确确实实又是人类文化史上极令人恐惧的一幕。

冷峻地看，从乱伦主题中焕发出的色彩的确恐惧多于浪漫。全世界范围内的乱伦禁忌即为一个说明。禁忌不仅是单纯的戒规习惯、仪式手续，更广泛地看，这是一种观念意识。在神话传说时代，人类似乎就感受到来自乱伦的恐惧了。西南高原的少数民族的神话传说虽都有兄妹婚的记录，但同时也有兄妹性关系后产生“肉团团”(怪胎)，并把肉团团砍碎或扔掉的记载。这似乎为摩尔根的理论提供了一个例证。在中国，对乱伦行为进行惩罚则是更为普遍的事。神话传说记载，颛顼统治时期，有两兄妹结合，帝（颛顼）在盛怒之下，便把这一对乱伦兄妹流放到崆峒山的深山去，这对兄妹夫妻互相紧紧地拥抱着，饿死在深山穷谷之中。后来偶

然飞来一只神鸟看到这对情人可怜，便衔来不死之草。覆盖在他们身上，使他们俩复活。可是复活后的兄妹，身子依然粘在一起，成了双头、四手四足的怪人。他们的后代也都是这般怪模样，这些人被称为“蒙双氏”。[22]这个神话中的帝盛怒，惩罚、怪胎等细节已经可以看出人们对乱伦以及乱伦恶果的畏惧了。还有一个神话传说，即蚕马神话，也朦胧地透露出这层意义，所谓“人蚕之变”，也是一种对乱伦意识的意象性惩罚。据《搜神记》卷十四载：

旧说太古之时，有大人远征，家无余人，唯有一女，牡马一匹，女亲养之。穷居幽外，思念其父。乃戏马曰：“汝能为我迎得父还，吾将嫁汝。”

马既承此言，乃绝缰而去，径至父所。父见马惊喜，因取而乘之。马望所自来，悲鸣不已。父曰：“此马无事如此，我家得无有故乎？”亟乘以归。

为畜牲有非常之情，故厚加刍养，马不肯食。每见女出入，辄喜怒奋击，如此非一。

父怪之，密以问女，女具以告父，必为是故。父曰：“勿言，恐辱家门，且莫出入。”于是伏弩射杀之，暴皮于庭。

父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之，曰：“汝是畜生，而欲取人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？”

言未及竟，马皮蹶然而起，卷女以行。

邻女忙怕，不敢救之，走告其父。父还求

索，已出失之。

后经数日，得于大树之间，女及马皮尽化为蚕而绩于树上。其茧纶理厚大，因名其树曰桑。桑者，丧也。由斯百姓竞种之，今世所养是也。

这个神话表面上极为荒唐，女思父变态，诺牡马，“汝能为我迎得父还，吾将嫁汝。”后终嫁给马皮，化作桑蚕吐丝不止。这“蚕丝”是否寓有“恋父情结”，我们不作肯定回答。有人认为，这则神话并非表现爱情，它只是用幻想来解释桑蚕的来源。[23]我们认为并不那么简单，它清楚地赋予了乱伦禁忌的象征性意思。

几乎在世界各民族的神话传说中我们都可以找到许多对乱伦意识、乱伦行为的惩罚（多为象征性的）性结局。奥维德在《变形记》中记述了塞浦路斯国王皮格马利翁（Pygmalion）热恋象牙女郎，爱神维纳斯为象牙女郎注入生气，使其成为活生生的人，促成了这段美好姻缘。他们生了一个儿子叫喀倪拉斯（cinyras），后喀倪拉斯成家得一女儿，叫密耳拉（Myrrha）。女儿长大成人，春情荡漾，不知因何缘故，维纳斯女神竟怂恿勾引密耳拉对其父喀倪拉斯发生不正常的爱情。因不得满足，密耳拉遂萌轻生之念，幸为奶娘所救，追问原委，她便把隐衷告诉奶娘。在奶娘的帮助下，密耳拉达到了与生父发生乱伦关系的目的，后为其父所察，追杀之。密耳拉仓惶逃往外邦，变成一棵树，并生下了阿都尼斯（Adonis）。把密耳拉变成一棵树并让她倍受生产时的痛苦，显然是对乱伦的变形惩罚。甚至由于爱神维纳斯在这个事件中起了极不光彩的作用，作为惩罚，她的儿子丘比特用箭在

母亲的胸前划了一道，让她钟情于阿都尼斯这个乱伦的“果实”（由树所生）作为对前事的报偿，并让她受到巨大的折磨之苦。[24]这段神话用心良苦，寓意艰深。爱神维纳斯掌管爱情、情欲，代表着原始的冲动，它是盲目的、无理的。在这股力量面前，没有什么爱情是不允许的，其中当然也包括有血缘关系的对象。然而，有血缘关系的性爱在婚姻规范中又是不允许的，其结果自然要让参予者承担“责任”，受到应有的惩罚，不管他是谁。另外，俄狄浦斯杀父娶母，无意中铸成大错，作为惩罚，他刺瞎了双眼。瞎眼是被作为最严厉的刑法来实行对乱伦的惩处，这不能不说是人类对来自乱伦恐怖的最残酷的自我处罚。

马林诺夫斯基对伊哇岛（Iwa）上兼有巫术乱伦的神话进行研究，发现“这类神话最有趣味的方面之一，就是恋爱巫术的存在乃因一件可怕可悲的事件，那就是姐妹和弟兄之间的乱伦行为。”[25]他记述了在苦米拉伯瓦嘎（Kumilabwaga）住着一个马拉西（Malasi）母系族的女人，她有一儿一女。一天母亲正在裁剪她的艸维短裙的时候，儿子就在草上作某种巫术。他作这个为的是获得一个女人的爱。他把薄荷放在椰子油里，烧开后，诵上咒术，再将油倒入香蕉叶做的盛器里，然后就到海里去洗澡。这时他的姊妹正巧来到盛器处，感受到其中之味，便问母亲：“那人在哪里？”“我的兄弟在哪里？”母亲便预感到了可怕的乱伦行为即将发生。果然不出母亲预料，兄妹二人在海边发生了关系。带着羞耻和悔恨，他们来到了一个石洞，最后死在那里。与其他乱伦神话不同，马林诺夫斯基注意到了巫术作为一种诱使和惩罚的双重力量对乱伦实施着神秘的功能。很自然，其中神秘的功能效应是

借助于人们在观念中对乱伦的威慑感来进行的。但在大多数民族那里，乱伦的惩罚具有法律效力。据记载，在克劳狄斯（Claudius）统治的罗马时期，罗马市有一个贵族被指控与其妹妹有乱伦关系，他被判以自杀，其妹被判以流放。[26]

列维—斯特劳斯在《乱伦与神话》一文把这样的禁忌放在人类社会的基础——以规定血缘集团内部的女性成员到其他集团中去找丈夫，从而在这些生物集团之间创造出姻亲的联盟。最初的这样的联盟可以称为社会联盟。于是，他得到了："乱伦禁忌乃是人类社会的基础，在某种意义上就是社会。"[27]在这里，我们已经清楚地看到，乱伦禁忌不仅是从人自身心里涌现出的那种迷惘、困惑和恐惧，对于社会结构总体机制来说，它甚至已经扩张到这样一层意义，即为确保"族"（以血缘集团为单位的氏族）的安宁和正常发展，就必须实行禁忌。一般性的文化表态都是以"族"为单位的，而不是以个人为单位的。因而表现在对血族之间的性关系或婚姻畏惧也不是个人的，而是集体的。这种整体的观念最终往往又具体落实在对婚姻的规定上，并以此来实现禁忌的效力。高原文化的婚姻形态都明确无误地表现了这一点。比如麻山地区的苗族在婚姻上严格规定同宗者不婚的习俗。凡是在血缘关系上曾同宗共祖的人都不允许结婚，认为同宗者通婚是一种"大逆不道"行为（即乱伦）。有些地方在姓氏上（即凝聚在姓氏上的血缘关系）予以严格限制。榕江县水尾的岩寨就规定韦姓与韩姓不得通婚，原因是两姓的祖先有血缘关系。现在生活于高原的少数民族婚俗虽然都自由，然而在血缘、辈份、同系甚至于姓氏上都有婚姻规定，违背了可能被视为乱伦。这些规定基本上仅限于传统观念习惯之中，

却具有绝对的权威性。比如惠水县羡塘乡的布依族也禁止辈份不同积同宗之间的婚姻，他们认为同宗联姻即乱伦。七十年代曾有一对同宗且不同辈份的青年男女相爱，女方怀孕。此事在乡里引起巨大反响，双方不仅受到社会舆论的谴责，而且被家庭成员追逐殴打。[28]虽然我们可以在所有高原民族的神话传说看到那些美丽、甜蜜的祖先“乱伦”故事，可是在具体婚姻事象中，“乱伦”的禁忌则是极有慑制力的。这种现象构成了高原文化极为普遍而有特色的部分，却无法在逻辑思维中加以澄清和鉴定，它来自于文化的内在规定性。

对于乱伦这样复杂的现象，我们不应当忽略以下三个基本矛盾冲突：其一是历史的冲突。史前的大量资料证明，人类在那个时代的栖息生存方式大都是以较小的单位进行的。那样既便于他们自身生存（一定范围的自然环境所能提供给人类生存必需品是有限的），小单位组合能够摄取足够的生活必需品，同时也能适应因季节变化给寻找食物带来的困难而进行的迁徙。这些人数不多的成员单位在后来自身繁衍中几乎无一例外地都要面临着在血缘关系中进行性关系的选择。对原始祖先来说，它几乎成为不可避免的问题。所以，我们相信在人类初期都经历过在血缘单位内部存在性关系紊乱的乱婚时期，这原是历史赋予人类的基本特性，反过来，也是人类对自然和历史的一种相应的文化适应（Cultural Adaption）。这一过程是人类生存与发展的必然过程。其二是人性与动物性发生的冲突。哲学家们喜欢把人的本能欲望划归于动物性，而把人的理智划归于人性。很显然，二者的区分并不是无懈可击的。但是，有一点却勿庸置疑，这就是人的性爱与动物有着根本性的差别。事实证明，许多哺乳动物的交

配是没有辈份的，子辈与母辈的交配习以为常，同一胎的动物之间交配更是司空见惯。而人则比较谨慎，人要顾忌辈份上的“情份”关系，人具有超乎本能欲望需求以外的东西，这就是会考虑社会因素。家庭是社会关系的最小缩影，家庭中的辈份等级关系是从家庭诞生的那一日起就生成了。但是，在史前时代，人的性欲需求往往要在血缘集团内部择偶是自然的、非强制性的“强制”选择。所以，即便在原始文献中记载的血缘亲属内的乱伦关系大都伴随着黑夜（比如密耳拉和她父亲的关系是在漆黑的夜晚）、山洞等。俄狄浦斯刺瞎双眼也是一典型的象征。中国的“婚”（昏——昏暮、黑色）。无论是黑夜、山洞、弄瞎双眼都曲折地证明了人性对乱伦的羞耻感（人类的理智性）和自然本性欲望的冲动（本能的盲目性）的原始冲突意义。其三是原因与结果的必然冲突。可以想见，如果不是乱伦的可怕结果（怪胎）所造成的“神意性惩罚”，人类是永远不会为乱伦所慑的。性爱本能原并不会在伦理上形成障碍，因为，这是一种最为自然的东西，它和食欲一样是人类自我生存的起码要求。然而，这些盲目的本能在人类自我生存发展中无形地沿着一定的渠道发展。在食物的选择上，人类经过了以无数生命的代价才把握了某些食物成为人类需要的食物，某些则不行。在性欲的选择上，也同样经历过这样一个过程。血缘内部的交合产物是怪胎，非血缘的结合产物则不然。在此基础上产生和发展的乱伦禁忌是自然选择进化论（evolution）的结果。

第三节　强行性性爱母题

在远古时代，婚姻的概念不是以感情的交流或利益的交

换为主要内容，婚姻在原始文化中与武力紧密相连。因此，婚姻的形式经常是以强制性出现。列维—斯特劳斯在《野性的思维》中作了极为有趣的分析，他把注意力集中到土著人的思想和社会结构的矛盾状态——两个季节、两个性别、两个社群、两级文化(“高级的”，即入族者，男性属于这个族。“低级的”即未入族者，女人属于这个族)，而社会性力量属于前者，自然繁殖力属于后者。在实际过程中，所表现的是：雨季吞没旱季，男人“占有”女人，入族人“吞下”未入族人就成了最有代表性的文化现象。因而，在有些民族中（如约卢巴人）“吃”和“结婚”是用一个动词来表示，其一般意义仍是“赢得”、“获取”。把男人比作食者。把女人比作被食者，是世界上较流行的观念。[20]观照汉语言习惯，男性若与某一女性初次发生性关系，在男性世界中就经常用“‘把××女人吃掉”，至于“占有”、“得到”更是一般性用语。有人认为，这种现象是私有制造成的，即把女人作为男人的财产对待。如是说，当然有其道理，但失之笼统。这种几乎是世界性的语言现象已经透彻地表示出性爱的“永恒性”母题中弥漫着不言而喻的强制性色彩。

此外，对“婚姻”文化释源，我们也会发现其中包含着男性对女性的强制性性爱因素。王献唐先生在《炎黄氏族文化考》中认为，古无嫁娶，亦无夫妇名义，妇女多由俘虏或掠而来，故女即初文奴字，金文作  ，像两手被缚跪之形，后又加又为奴，以手持之义尤显著。字亦作妞，从丑，丑即手义，与奴同。据考，无论是战争时之俘虏或摽掠均宜于昏暮。故婚姻之婚从昏，昏夜袭劫，因谓婚嫁为婚，习俗相沿，后世婚礼亦于昏暮行之。许慎的《说文解字》中的“婚”

是:“礼，娶妇以昏时，妇人阴也。”再嫁娶之“娶”，初文为取，经文取娶通用。初义犹言劫取，掳取也。取，从耳从手，以手执耳，牵其人，谊为指事。从词源上考，妻、姨、娣、妾、娌、妯等皆所娶之人都与劫掳有涉。在炎、黄五帝之时，炎族多美女，以其美而劫取，亦为主因之一。[30] 正是因为婚娶原与武力有着渊源关系，故“南地僻乡，时有劫妇之风。”[31] 确实一点不假。中国各民族从古到今“掠夺婚”（抢婚）是民俗婚姻中最通行的形式。《易经》爻辞中的“匪寇婚媾”反映了殷商时代抢婚遗俗。抢婚之俗尤见于南方，在西南地区的众多少数民族中盛行抢婚的就有几十个民族，苗、水、彝、白、瑶、哈尼、傣、纳西、阿昌、普米、景颇、傈僳等迄今都有抢婚遗俗。虽然这些抢婚风俗的意义已略显不同，形式也各异而且许多抢亲都罩上了喜剧性的意味，但不管怎么演变，它们毫无例外地都导源于原始时代以武力强制性性爱原则。在最近的几十年间，贵州境内的少数民族婚俗绝大多数都还实行抢婚仪式。比如，威宁板底彝族，无论是年轻姑娘或者是寡妇都可能成为抢婚的对象。板底有句俗语：姑娘长到十六岁，不嫁是娘家的错，不是婆家的错。十六岁后仍未出嫁，就会被人抢去。对于寡妇，若她无兄弟和族兄弟填房，也就自然成了“抢”的对象。如果寡妇没有儿子，抢亲的人自己或请人给她公公（原夫之父）说通，给些钱财，便可于晚间约人去抢回成亲。也有不征得夫家公婆同意而抢的。解放前，因抢亲发生械斗的事件不少，抢亲的人，大都倚仗着背景和势力，不论姑娘、寡妇都可抢，或者已有老婆却不会生孩子或没有男孩子，就抢寡妇来生孩子，传宗接代，因此形成一夫多妻制。[32] 瑶山白裤瑶的“抢婚”也是一种

较有意思的婚姻形式，一来它是作为原始婚姻的风俗因袭而下，二则它又成了一夫一妻(专偶婚)的一种补充形式出现。前者全然不顾现代婚姻的规矩制约，完全以武力论事。若有男子相好一有夫之妇，他便可强行抢她回家。对于这种情形，婚姻的法律意义只体现在武力上。若女子丈夫不介意，其结局可能是在一顿酒宴上化了；若女子丈夫不肯善罢甘休，结局就可能引起血族复仇。体现后者的抢亲一般是在这样情况下发生的，即男女相好，却无法通过正常的求婚手段（比如女家父母不允)，则男子便约上家族中几个男青年，在夜晚潜入女子家中，将意中女子抢回家里成婚。这种情况就是以原始形式的“抢”来实现现代婚姻意义（即形式是一夫一妻，双方又是以爱情为前提的)。云南阿昌族的抢亲现象至今时有发生。抢亲一般由三种原因引起：一是男女双方自由恋爱，但女方父母不同意，要将女儿许配他人。男女青年便私下定好日子，让男方来抢亲。使“生米煮成熟饭”。二是当姑娘和他的意中人的行为被父母察觉，父母对女方采取某种“监督”，于是，小伙子组织人先把姑娘家包围起来，然后由两人（姑娘的意中人不能进姑娘家）进去对姑娘说：“表妹，我来接你了。”而后抬着姑娘便走，姑娘父母只得眼巴巴望着姑娘被人抢走。三是男女双方曾有过海誓山盟，但女方中途变心，男方乘其不备抢走。这种抢亲往往要引起械斗。[33]

在苗家，典型的抢掠婚姻已很罕见，但在婚俗中却还保留着他们祖先昔日在实行抢婚中的“记号”。榕江境内的苗族在缔婚过程中男方还有把战刀放在女家门口的仪式，从这个仪式的表面人们虽已感受不到那浓烈的火药味，但它却表明了，苗族社会在历史上曾确确实实出现过抢婚现象，那战刀就是

一个实物记念。J.F.麦克伦南对这种现象作了一个大致的解释，一方面由于妇女的缺少，迫使单身男子用暴力抢劫的方法，后来这种抢亲习俗消失了。但是婚姻仪式中还留下了它的痕迹（象征或假装的抢亲等）。[34]

恩格斯在分析到抢婚时说过："抢劫妇女的现象，已经表现出向个体婚制过渡的迹象，至少是以对偶婚的形式表现出这种现象"。"在以前的各种家庭（对偶婚家庭以前——笔者注）形式下，男子是从来不缺乏女子的，相反，女子倒是多了一点，而现在女子却稀少起来，不得不去寻找了。因此，随着对偶婚的发生，便开始出现抢劫和购卖妇女的现象，这是发生了一个深刻得多的变化的普遍迹象，不过只是迹象而已。"[35]我们注意到了，抢掠婚姻在实行过程中尽管是集体性的，大的可以是部落联盟、血缘家庭，小的可以是几个人或一个人，但是，抢掠来的女性一般都是由个人"享受"，抢来的女人成为"共妻"的例子极少。荷马史诗《伊利亚特》中阿喀琉斯和阿加门农为俘虏来的女人发生争执是一个最有说服力的例子。恩格斯在分析这个问题时说："在荷马史诗中，被俘虏的年轻妇女都成了胜利者的肉欲的牺牲品"。[36]我们有理由认为，强制性婚姻并不是与人类文明一同诞生的，它大致发生在由群婚向对偶婚过渡的漫长历史时期。再有，它基本上是属于父权制取得统治地位以后的事情。宙斯就可以利用他的力量"成功地束缚着那些伟大女神（the Great Goddess）的情人们"。[37]他可以"获取"许多情人，形式上的"合法"妻子却只能是赫拉。宙斯获取女性的本钱是什么？不是德性，是武功。

还有一个不可忽略的历史事实是强力意动（conatus）和

在此动因支配下的强制性行为，它竟成了伦理的肇基。原始神灵世界的规则是“神灵”的强力意志为宇宙秩序的指挥棒。世界许多民族都有洪水毁灭人类的神说传说，在那里，“洪水”无一例外地都成了上天之神用于控制宇宙秩序的锐器，这便是“神”的伦理。在宗教那里，道理也是一样，维柯认定：“诗性伦理从虔敬开始，虔敬是一切伦理的、经济的和民政的德行之母……只有宗教才能使人有实践德行的力量……。虔敬起于宗教，宗教就恰恰是敬畏神祇。”“宗教（religion）”这个词在英雄时代的起源于 religando（“捆在一起”的意思），这使我们想起了主神捆绑普罗米修斯的那些锁链。[38] 同样道理，实践在婚姻和性爱关系上的伦理道德实际上也不折不扣地遵循着这一准则。一方面宗教的伦理意识传达着对天帝的恐惧，另一方面本能的欲力传达着意志上的骚动，于是情形便发生了这样的演变，男人们凭借武力把女人拖进岩洞并让她留在那里和他结为伴侣。两种因素共同浸入，便成了婚姻伦理最初形态。更有意思的是，西方妇人戴面纱和项链之习据推断乃是两种因素的原始纪念和衍化。面纱原是表示对上天神力的恐惧和虔敬（遮羞——山洞），项链原本是男性因担心被掳来的女人跑走，用绳子捆住其颈和双手（强制性——武力）。[39] 参照中国积淀于婚姻和性关系上的千年伦理，如“唯女子与小人为难养也”、“饿死事小失节事大“三纲五常”等还是执行上面的原则，只不过在中国的伦理势态中“神性”的恐惧和虔敬与男性的强力意志同化，一体双格。

第四节　性复仇母题

“抢婚”无疑是强制性性爱母题的最直接说明，可是既

有用武力抢婚来达到性爱的，也就必然存在用武力反抢婚的。这种情形的结果往往就是报复、复仇（血族复仇）。因此，与抢亲同时出现、同样频繁的现象就是复仇。它是由强制性性爱母题酿造出来的野性的充满血腥味的苦酒。

在原始文化中，复仇是一种公理。所谓公理，就是在某一个社会被普遍认同的法则。例如当父母见杀，子女就有理由报仇，这种理由就属于公理。古代西方不少文献作品都是涉及到复仇公理。如埃斯库罗斯的悲剧《复仇女神》就是最明白的说明，里面引出了一场扣人心弦的官司论辩。那些凶恶的少女们追捕俄瑞斯忒斯，因为他杀害了亲生母亲。但是俄瑞斯忒斯杀母又是为了给父亲和国王阿加门农报仇，因为他的生母克吕泰涅斯特拉勾结奸夫杀死了丈夫阿加门农，作为儿子去为父报仇责无旁贷。但复仇女神控告他说，报仇只能限于“血亲”。根据女神的意见，克吕泰涅斯特拉并未犯下违反氏族法律的罪行，其原因是“她跟她所杀死的男人（指丈夫阿加门农）没有血缘亲属关系”。太阳神阿波罗站出来为俄瑞斯忒斯辩护（俄瑞斯忒斯杀死母亲和她的姘夫埃癸斯托斯就是阿波罗传谕他的）说，父亲应是比母亲更重要的尊亲。“子女不是母亲，而是父亲创造的”，“母亲只是承受下来的种的培育者”。克吕泰涅斯特拉犯了滔天大罪，她破坏了神圣的婚姻关系，亲手杀死了丈夫，也就是杀死了主人。最后这桩案子在雅典由长老组成的阿瑞斯山法庭上，俄瑞斯忒斯被宣告无罪，他以胜诉告终。在这个典型的例子中，我们清楚地看到“复仇公理”在家庭关系中的转变——由母权制向父权制转变的意义。阿波罗则显然代表着取得胜利的父权制原则。两种原则的冲突使得“复仇公理”黯然失色。在那里，“公

理”实际上是建立在强权的基础上。如果我们对这个例子再作细致的分析，便会发现其中包含着两种内部冲突：一是血缘关系；二是性关系（婚姻是外壳）。子杀母涉及前者，妻杀夫则涉及后者。后者的关系应该是靠性关系来维护而不是靠婚姻来维持。如果性关系和婚姻不产生冲突便也罢了，可是偏偏克吕泰涅斯特拉在丈夫远征特洛伊的十年中，不甘孤寂，和埃癸斯托斯又建立了性关系，于是，夫妻之间的性关系和婚姻关系便发生了冲突。他们在这种情况下试图经过杀人的努力来达到二者的统一。严格地说，这也是一种复仇，也包含着那么一层“公理”。从上面的分析我们了解到复仇的公理很多，原始文化现象中“复仇”本身就是公理，它包含着“抢得天下就是王”的基本逻辑。在那里，复仇就是依靠武力的威慑，而最具“原型”意义的复仇无疑是性复仇。

最可怕的性复仇当数经历十年的“特洛伊战争”了。尽管特洛伊战争的目的有着其他更重要的原因，比如争夺商业优势、制海权等等，但是最直接的原因还是“海伦”。这一巨大的历史决斗充分体现了原始风尚中性复仇的原则和公理。维柯在“关于决斗和报复的系定理”一节隐约地谈到了这一性复仇原则。特洛伊战争就是以这一方式开始的。即先由墨涅劳斯和巴里斯两人的决斗（前者是海伦的丈夫，后者是海伦的诱惑者），等到决斗不分胜负时，希腊人和特洛伊人就互相战争。这种习俗在拉丁区域里的罗马人和阿尔巴人之间的战争也有表现，始因也是一方骗掠了另一方族内的一个未婚妻而引起的。[40]武力是复仇的基本手段，性掠抢则又是复仇的最敏感的一触即发的导火线。因此，性复仇也就成了原始氏族复仇的最基本而又充分的理由。荷马的两大史诗都与之

分不开，《伊利亚特》的基本主题是复仇；《奥德修纪》的基本主题之一也是性报复。奥德修斯经历千辛万苦返回家园，困难压不倒，爱情留不住，他矢志不移，仿佛就是为了赢得对向他妻子珀罗涅珀的“求婚者”(suitor) 的“报仇”。[41]一切都显得如此天经地义。

在高原文化类型中也曾有过这方面记录。解放前，我国云南省的怒、佤、景颇、傈僳等族，不同村寨之间经常由于一些原因引起血族复仇，其中主要原因之一就是性复仇。严重的复仇甚至于把仇寨村落的男子全部杀光，把妇女抓回去做妻子。贵州境内有些地方的苗族，如剑河的苗族，要是其他姓的男子用武力强迫与族内妇女发生性关系，则本族将实行极为严厉的报复。1946年就发生过一桩此类事件，乌拢村的房宝生（汉族）用武力强奸了翁座一苗族妇女，该妇女家族闻知其事，群情激愤，聚集前往乌拢村与房姓交涉。房姓自知礼亏，迫于压力，最后用80斤重的石头缚于房宝生背上，投之入水，由五人各持叉杆将其沉入水底，气绝之后又将其捞上以火焚尸。[42]在少数民族的历史上，由此引起的血族复仇事例很多，但大多数情形是两败俱伤。

由于血族复仇是原始社会中重要的内容，因此，许多氏族、村落的“行政机构”或“司法机构”大都有行使“血族复仇”的职能并在具体事项上作了许多规定。剑河的苗族残存着“舅权”的特权，其中之一就是在遇到纠纷起，“舅公”有权代表血族进行“血族复仇”。瑶山的瑶族社会具有明显的父系氏族社会的特征，每个氏族都有自己的头人，他在行使职权时的重要一项，就是处理家族内部和家族之间矛盾冲突中，有权决定血族复仇。在本族女子受到外族人的欺侮，尤

其是受到性侵犯时，同家族的所有男子都有义务为她报仇。

有些民族传统视抢掠女性为一种社会风俗，比如在爱斯基摩（Eskimo）人那里，由于北极所提供给他们的生存物质缺乏，爱斯基摩的男人们为了获得足够的生存资料，他们所面临的危险就比妇女大得多（妇女都在家里从事家务和照料孩子），在这种情况下，男女比例就在自然选择中出现不平衡的状态，这种情势造成了爱斯基摩人的家庭婚姻的一夫多妻形式。男人有越多的“妻子”，他就越显得有能力、有财富和特权。此种风俗恰好又鼓舞着妒嫉和暴力。因此，由抢亲、偷亲所造成的性复仇、血族复仇（blood feuds）竟成了风尚。如果一个男人的妻子被别的男人（家族）抢走、偷走，为了“荣誉”，他的报复手段就是杀死抢走妻子的那个男人。如果对方是以家族为后盾，这一方的作法通常也是联合血族进行报复，所以，一个血族性报复就会升级，在报复行动中的伤亡人数也就更多。[43]显而易见，爱斯基摩原始的生存方式以及自然的恶劣条件创造了一种特有的文化，也创造了特有的风俗。但是，这种社会和由此延伸出的性复仇现象为我们提供了人类在原始社会中存在相同风尚的参照依据。

复仇是人类早期社会中带有浓郁血腥味的活动，复仇的根源尽管多种多样，然以性报复为最有代表性。在此类活动中，女性无一例外地成为牺牲品，在“父权制”的男人们眼中，她们的价值是和“财产”一样来兑现的。形象地说，女性宛如一个徒有其表的“金苹果”，这个“苹果”被谁抢、被谁偷，则它就属于谁，为谁所有，被谁嚼咬。纵然如此，都还不足以表达女性的境遇。因为女性除了是任人抢夺的“苹

果”之外，它还被极不公正地贴上了“祸根”的标签，英语中的“祸根”(an apple of Discord) 就是一个最好的例证。[44] 中国的“红颜祸水”、“倾国倾城”亦同出一范。因此，从这个角度看，性报复又是男人的游戏，女人的悲剧。

第四章注释

1 见罗国杰等编著《西方伦理思想史》，上卷，中国人民大学出版社，1985版，第69页。

2 大卫·利明 (*David Leeming*) 《神话学》，纽约，1976年版，第52页。

3 参见托玛斯·布尔菲兹 (*Thomas Bul finch*) 《寓言的时代》艾尔蒙特出版公司，1965年版，第23－24页。

4 同〔2〕，第170－172页。

5 乌纳穆诺《生命的悲剧意识》，北方文艺出版社，1987年版，第85页。

6 见吴存浩《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年版，第125－126页。

7 参见《巫术与神话》，湖南文艺出版社1988年版，第195页。

8 参见《民族学研究》，第五辑，李廷贵文，第104页。

9 参见灌耕编译《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社，1984年版，第68－69页。

10参见*M*.*H*.鲍特文尼克等《神话辞典》，黄鸿森等译，商务印书馆，1985年版，第141页。

11参见容观琼《文化人类与南方少数民族》，第112－115页。

12参见*M*.*M*.巴赫金等《弗洛伊德主义批判》，中国文联出版公司，1987年版，第77页。

13见*C*.*A*.托卡列夫《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出版社，1983年版，第205页。

14参见*R*.布里 福尔特（*R.Briffault*）《母亲》（*the Mothers*）伦敦，卷2，1927年版，第1－50页。

15同6，第430页。

16见柯纳德·菲力浦·克特克（*Conrad philipkottak*）《文化人类学》，纽约，1987年版，第177页。

17参见爱德华·韦斯特马克（*Edward Westermarck*）《人类婚姻史》，伦敦，麦克米兰公司，1894年版。

18同〔16〕，第179页。

19见马林诺夫斯基《野蛮社会中的性与抑制》，伦敦，1929年版。

20参见弗洛伊德《图腾与禁忌》，杨庸一译，台北志文出版社，1972年版。

21参见威廉姆·*A*·哈维兰德（*William.A.Haviland*）《文化人类学》，纽约，1983年版，第236页。

22见袁珂《中国神话传说》上，中国民间文艺出版社，1984年版，第122页。

23见李剑国《唐前志怪小说史》，南开大学出版社，1984年版，第807页。

24奥维德《变形记》，杨周翰译，人民文学出版社，1984年版，第134—135页。

25马林诺夫斯基《两性社会学》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第118页。

26参见*J*.*G*.弗雷泽《图解的金枝》，麦克米兰公司，1915年版，第66页。

27见叶舒宪选编《神话——原型批评》，陕西师范大学出版社，1987年版，第234页。

28参见《贵州民族调查》之五，第377页。

29列维—斯特劳斯《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987年版，第110，120—121页。

30．31王献唐《炎黄氏族文化考》齐鲁书社，1985年版，第125—

129页，120页。

32参见《贵州民族调查》之四，第500—501页。

33参见《少数民族民俗资料》中册，第268—269页。

34同〔13〕，第32—33页。

35参见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》，第二十一卷，人民出版社，1965年版，第57、59页。

36参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第57页。

37查理斯·席尔蒙《十二大奥林匹亚神祇》，伦敦，1952年版，第49页。

38，39维柯《新科学》朱光潜译，人民文学出版社，1987年版，第236—247页。

40同〔38〕，第485—486页。

41莫里斯·鲍勒《古希腊文学》，牛津大学出版社，1959年版，第23、35页。

42见《贵州民族调查》之四，第437页。

43同〔16〕，第197—198页。

44参见拙作《英语成语典故》，福建人民出版社，1985年版。