民族学概论

宋兆麟 著



团结出版社

民间性巫术

◎宋兆麟 著

汉代画像砖：多人野合

团结出版社

目录



生育神 /1

始祖女神 /4

图 腾 /20

高 禖 30

性器信仰 /37

女 阴 /40

男 根 /48

两性人 60

性禁忌 /69

禁 忌 /72

神 罚 /84

性诱惑 /95

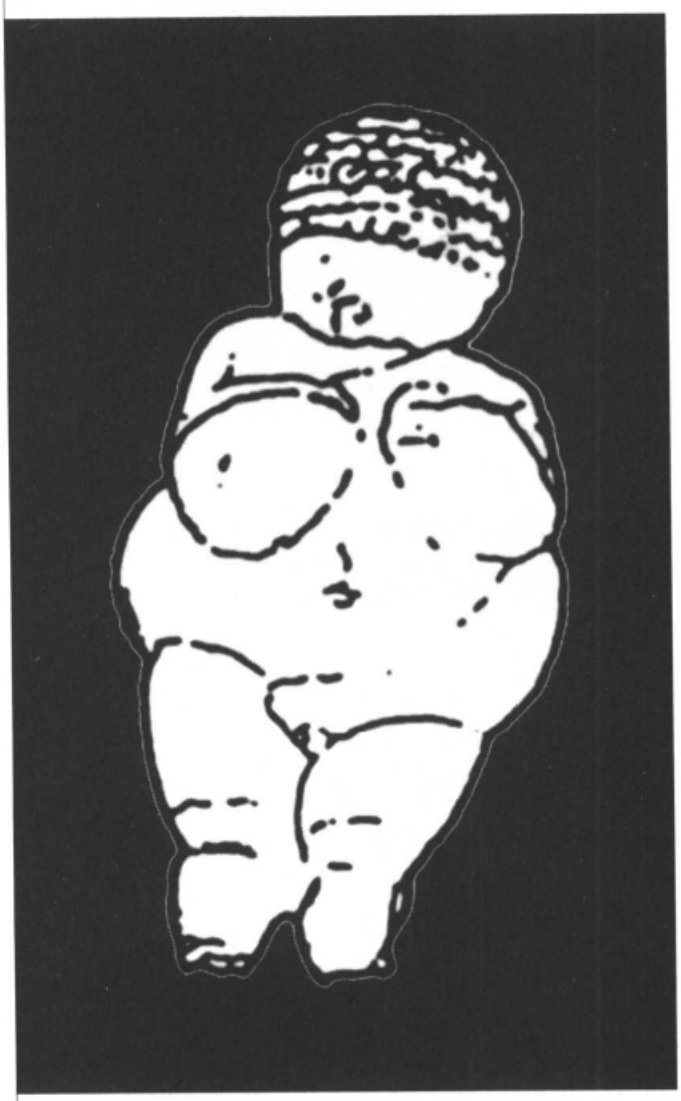
言情于歌 /98

人体装饰 /104

求爱巫术 /113

求子巫术 /121
拜 神 /124
收 魂 /126
拍 喜 /129
拴娃娃 /131
讨彩蛋 /137
性巫术与艺术 /143
野合图 /146
男女同体塑像 /150
交媾舞 /156
性器崇拜的功能 /165
人的繁衍 /168
农作物的繁殖 /170
动物的繁殖 /173
交媾与求雨 /177

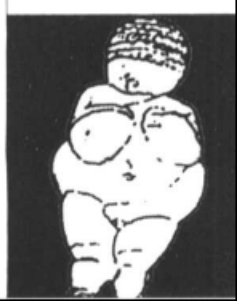


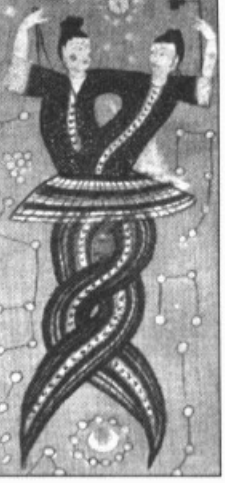


欧洲旧石器晚期女神像

生育神

生育神指主宰人类生育繁衍的神灵。各民族所信仰的生育神不同，这里所要介绍的是：始祖女神、图腾、祖先、娘娘神和张仙等。从中可以看到人类生育观念及有关信仰的演变。







1. 始祖女神

在远古时期女娲是一个最有作为的女性，其主要功绩有三方面：补天治地，抟土造人和充任媒神。

2. 图腾

我国古代有许多图腾感应神话，正是始祖母与图腾发生感应之后，才孕育了氏族或民族的祖先。

3. 高禖

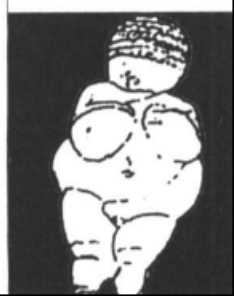
另一种主宰生育之神高禖，上巳节或三月三是祭高禖的日子。

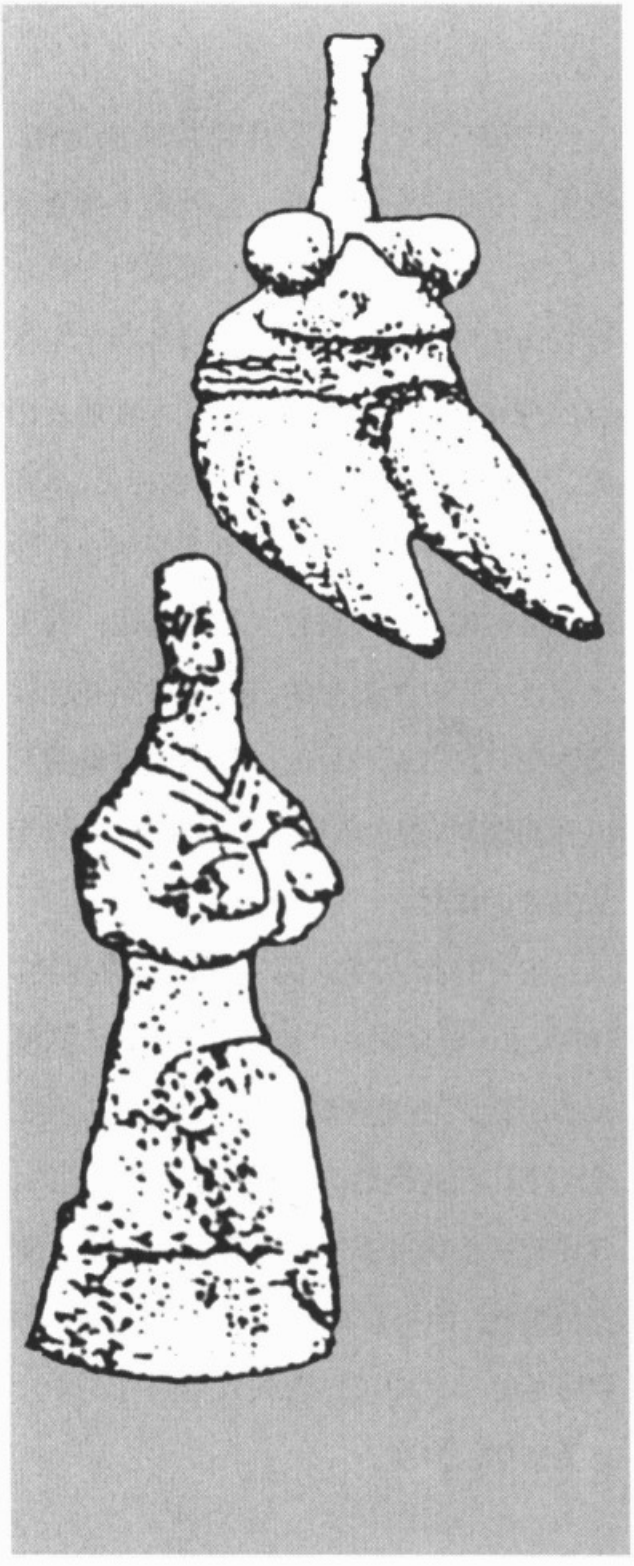


生育神

中国有没有生育崇拜?回答是肯定的。而且，从远古的年代起，它就是一种重要的信仰，包括生育神崇拜、性器官崇拜和性行为崇拜。前者指的是崇拜各种主宰生育的神灵，后两种基本属于巫术性质。因此，不能谈到生育信仰就冠之以神灵，事实上神灵是高于人类、又主宰人类的超自然的膜拜对象，必须进行一定的祭祀；而巫术则是人们利用幻想的、超自然的手段，以期达到自己的某种目的，让客观对象受到应有的控制。为了说明它们的关系，必须先从生育神谈起。

生育神指主宰人类生育繁衍的神灵。《淮南子·俶真训》:“神者智之渊也。渊情则知明也。”生育神就具有这种功能。但它是一个广泛的概念，包括不同历史时期的、各民族所信仰的不同的生育神，这里所要介绍的是：始祖女神、图腾、祖先、娘娘神和张仙等。从中可以看到人类生育观念及有关信仰的演变。





西亚出土女神像

1. 始祖女神

人类从认识世界开始，就比较多地认识了自己，这不仅见之于目，也体会于身：人有大有小，有男有女，人能生育子女，又有死亡归宿，等等。特别是生老病死，给人类留下了深刻的印象，“在很早的时期，女人的生育能力被视为一种神圣的力量，被一个受到赞美和感激的神所管辖。”这种神就是最早的生育神。而且，“关于创造力或神的最初始的概念可能采取了崇拜女性、母性、妇女、‘圣母’的形式”。中国最负盛名的始祖女神是女娲。

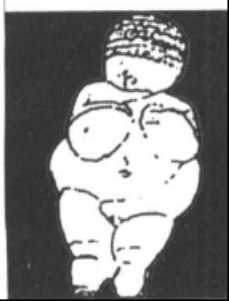
女娲，取音于瓜，或者取声于娃娃的叫声，但她本人为女性，是神话传说中的人物。《说文》：“女娲，古之神圣女，化万物者也。”其形象是人首

蛇身。王逸《楚辞注》曰：“传言女娲人头蛇身，一日七十化”。有人说女娲同我国其他古代女神一样，是没有爱情的，也不过性生活，其实不然。试看：女娲人头蛇身，本身就具有人蛇交尾性质，是一种图腾信仰，而这种信仰恰恰是母系氏族社会早期两性关系的反映。后来女娲又与伏羲结为夫妻。汉代画像石上的女娲伏羲形象，也多为交尾状，这是他们性爱的明显反映。不过，这种婚姻关系是有一定背景的，即“随着社会的发展，尤其是父系制度的成熟，男女——夫妻神有了尊卑阴阳之别，伏羲、帝俊成了太阳神，女和（月母、亦常仪）、女娲做了太阴神”。

从文献记载上看，女娲早于伏羲，是流行于南方的神话，是南方少数民族先人的先妣。蒙文通认为“蛮闽字都从虫，是蛇，巴也是大蛇，女娲蛇身，正是南方民族的传说”。也有的学者明确指出女娲为“苗族之祖”。后来才传播到北

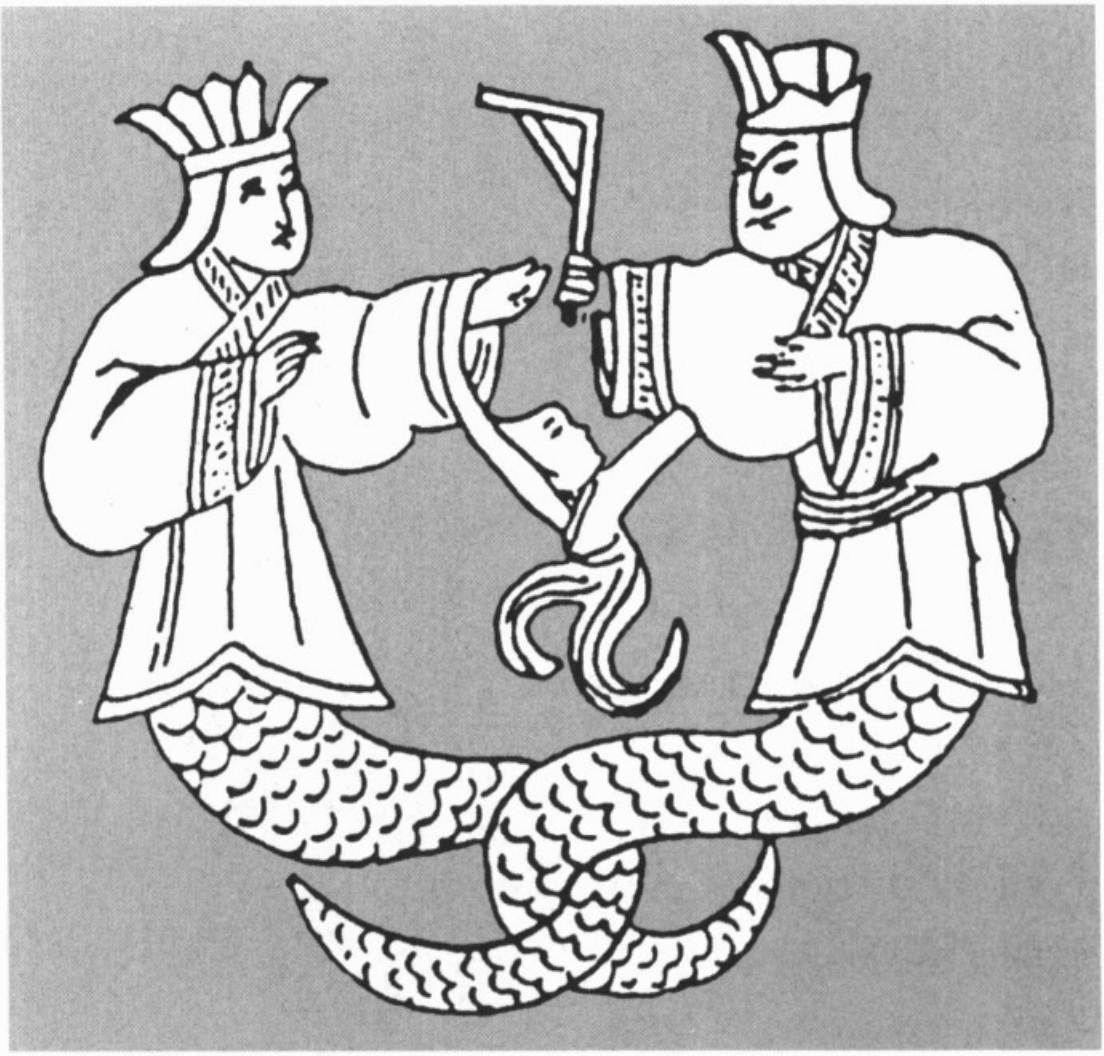


人头蛇身女娲



生育神





伏羲女娲像

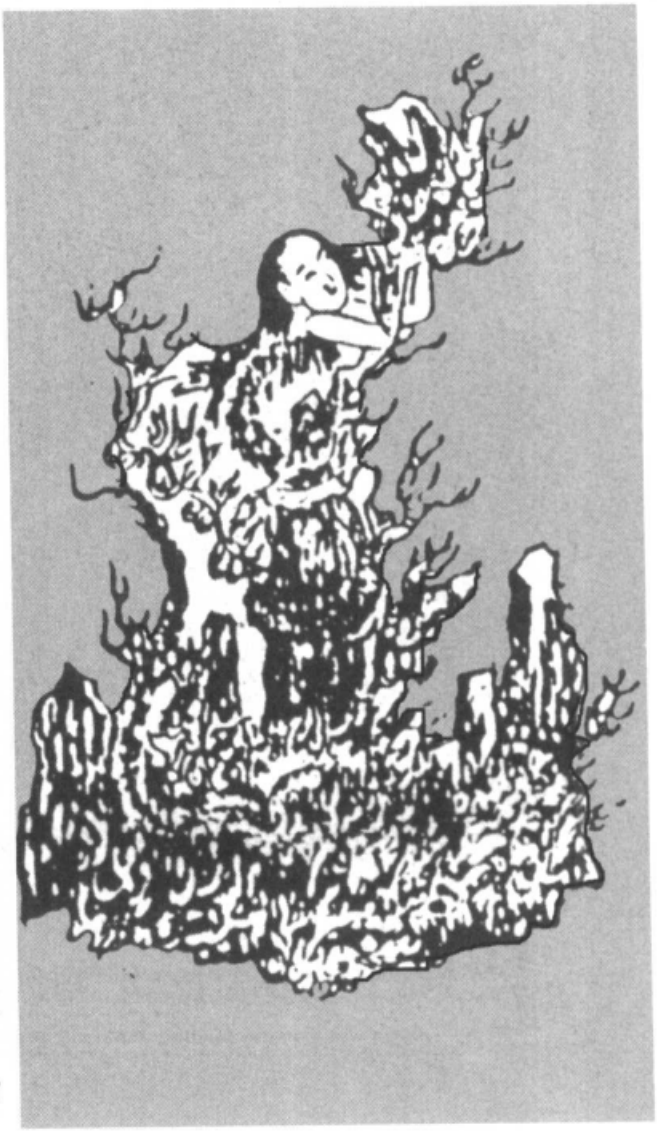
方，由于历史的原因，特别是统治阶级和儒家的提倡，女娲逐渐形成为全国性的女始祖神。

在远古时期女娲是一个最有作为的女性，其主要功绩有三方面：补天治地，抟土造人和充任媒神。

先说补天治地。《淮南子·览冥篇》：“往古之时，四极废，九州裂；天不兼覆；地不周载；火　炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生，背方州，抱圆天”。类似神话很多，《论衡·谈天篇》、《列子·汤问》、《史记·补三皇补

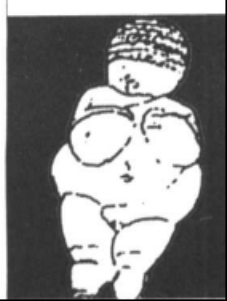
纪》、《论衡·顺鼓篇》及《尚书大传续补遗》(卢文弨辑)中均有记述。

关于“女娲补天”，当然是一种夸大说法，但是原始人思维是以自我为中心的，善于联想，因此“补天”又反映了一定的历史问题。有的说女娲炼石补天是发明五金，但是也有人反对，认为女娲“是(旧石器中期)‘创制婚嫁’，‘正姓氏’的氏族社会初期的传说人物，怎能发明这样的冶金技术呢？”这种质问是对的。从目前的考古资料看，我国冶金术是在前四五千年才有的，而且很原始，女娲距今起码有几万年，当时人类还不知道冶金，尚不知农耕，说女娲发明五金是不实际的。不过“炼石”似乎与取火有关，这一点早有人指出。赵翼《陔余丛考·炼石补天》：“陆深以为古时生民甚朴，茹毛饮血，未能尽大之用。女娲氏炼五色石以通昏黑之变，辅烹饪之宜，所以补天之所不及。后世焚膏继晷，燔火代明，皆此意也。”女娲可能对人类用火或人工取火的发明有重要贡献，尤其在发明取火后，人类正是用赤铁矿石与燧石相击才取出火来的，而这两种石料又正是彩色的。



女娲炼石

萧兵同志有一种看法：认为女娲整天补地神话产生的地点“最可能是南方某一具有活火山的地域，时代应该在原始



生育神

氏族社会，石器时代”。具体说，可能在旧石器时代晚期，最后一次冰期期间，人类受到巨大威胁，才发明了人工取火方法。尤其到了后来，又发生了洪水，作为氏族首领的女娲，自然率领氏族成员进行了艰苦的斗争，有过不少发明，因此给人民留下了伟大的女娲补天神话。不过，这些神话是经过长期凝练形成的，因此，所塑造的女娲，也不像一个时代的历史人物。



催生娘娘

其次说抟土造人。《淮南子·说林篇》：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也”。高诱注：“黄帝，古天神也。始造人之时，化生阴阳。上骈、桑林皆神名。女娲，王天下者也。七十变造化，此言造化治世非一人之功也。”《太平御览》卷

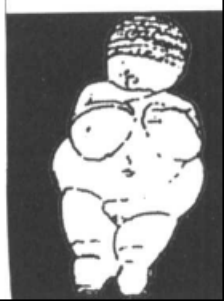
七十八引《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民。女娲抟黄土做人，剧务，力不暇供，乃引绳于　泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，　人也。”

女娲虽然是南方民族的神话，但是有关她抟土造人的传说流传极广，在汉族、藏族、彝族、纳西族、白族、土家族、苗族、侗族、布依族、壮族、傣族、阿昌族、畲族、瑶族等均有流传。在河南淮阳人祖庙就供有人祖奶奶——女娲，庙会上出售一种“泥泥狗”，猴面人身，身躯粗犷，阴部突出，中央划一红道，两侧划一绿道，又在其上画若干横道。不少学者认为它是女阴形象，但整个“泥泥狗”又若女人状，显然不是伏羲，而是女娲。欧洲的“维纳斯最早的形



西王母

生育神







天仙

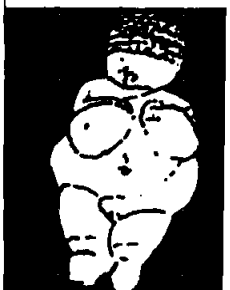
象也是一个石柱，但它安着一个漂亮的女性脑袋，柱前刻着女性阴部”。

为什么流行女娲造人的神话呢?道理很简单：女娲生前是氏族的首领，是氏族成员的孕育者，“人从女娲出”。女娲死后被奉为祖先，而祖先是主宰生育的，所以，人类在追溯自己的来源时，往往把女娲当作自己的塑造者。当然，这与人们对泥土的认识也有一定联系。“初民在劳动时，身上常常产生汗泥，用手一搓，便出现泥条”，这就容易使人产生“人类是泥土造成的感觉”。作者在孩提时代就有过这样的经历，有一次大家在地里锄草，有个孩子问大人：“身上怎么出泥呀！”一位大人说：“人是泥做的，是过去女娲用泥捏人，才有人呀，直到今天，身上还带有泥巴。”除此而外，人类在旧石器晚期已开始用泥捏制些东西，新石器时代以后，又发明了制陶术，其中也有不少泥塑人像、动物造型，这些知识必

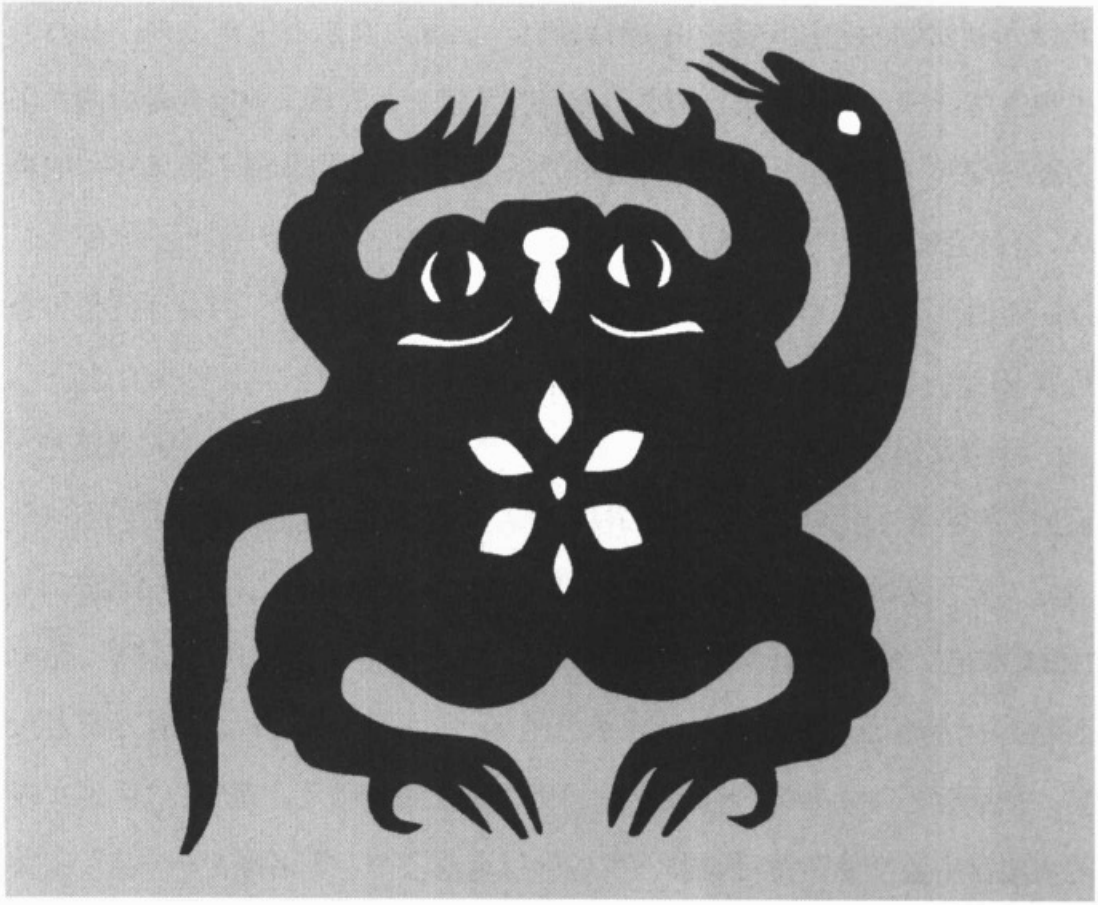
然渗入到女娲的神话中去。还应该指出，正因为女娲为生育之神，必然与土地发生一种天然的联系。“用泥造人的神话最主要的意义或根源是原始人竭力要发现和‘证实’人与土地的紧密关系，他们尤其是掌握了种植技术的群体，有时会想像人类跟庄稼一样从地里生长出来的。因此人身上便含有‘土’质；而泥土又便于形成。所以‘泥土成人’与‘土地生人’的神话就往往叠合在一起。女娲既‘地出’，就带着庄稼神兼土地神、泥土神的性质”。

再说女娲为媒神。我国远古的媒神或生育之神，首推女娲。《路史·后妃二》罗苹注引《风俗通》“女娲祷祠神，祈而为女媒，因置婚姻”。《路史·后妃二》：“以其(女娲)载媒，是以后世有国，是祀为皋禖之神”。《余论二》：“皋禖古祀女娲”。说明“涂山氏女娲是夏人的先妣，又是夏人的高禖”。在山西赵县有女娲庙。凌阳藻《　勺编》卷29《女娲庙》：“俗讹女娲为妇人久矣，据康熙壬申太常卿金德瑛奉命祭历代帝王陵寝使还上疏曰：‘臣见女娲陵前寝宫中塑女像，帝侍嫔御，乡愚奉为求嗣之神，等诸淫祀……。’”在女娲庙求祀，不独赵县一处，在淮阳人祖庙有拴娃娃、掏子孙窑，以及临潼女娲庙会的求子风俗，都是女娲为生育神的遗俗。

由于女娲为瓜，所以民从瓜出，送瓜求子，又成为女娲主宰生育的佐证。闻一多指出：“女娲之娲，《大荒西经注》、《汉书·古今人表考注》、《列子·黄帝篇释文》、《广韵》、《集韵》皆音瓜。《路史·后妃》二注引《唐文集》称女娲为‘　娲’，以音求之，实即瓠瓜。包戏与　娲，匏瓠与匏瓜，皆一语之转(包戏转为伏希，女娲转为女希，亦可见戏娲二音有可转之道)。然则伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已”。在古代洪水神话和生人神话中，往往有瓜出现。这种瓜即主生育、繁衍。《开元占经·石氏中宫占篇》引《黄帝占》：“匏瓜星主后宫”。“匏瓜星明，……则后宫多子孙；星不明，后失势”。







陕北民间剪纸蛇盘蛙

我国民间八月十五中秋节流行摸瓜求子，或者送瓜求子，即是瓜象征繁衍在节日中的表现。其实，这也是对女娲为瓜的膜拜，只是采取了巫术的形式。

中国的古代始祖女神，不限于女娲，还有许多，如西王母、羲和、常羲、雒嫔、女夷、女岐、华胥、女登、附宝、嫘祖、女节、庆都、女皇、登比氏、娥皇、女枢、女嬉、简狄、姜　、女脩等等。这些神的共性是：一，都来自真人，是传说中的始祖或人祖之神，即作为氏族、部落或民族的祖先而出现的；二，她们皆属于女性，被奉为女神，这一点可能起源于母系氏族社会；三，她们作为女人，都有一定的配偶，或者有感于图腾，或有自己的丈夫，才形成为能生育的女神；四，她们均为传说中的后，据王国维考证："后字皆从女，或从母、从子，象产子之形"，从这种意义上说，她们又是生育之神。

从民族学资料看，在我国各民族中都保留着始祖女神的传说。

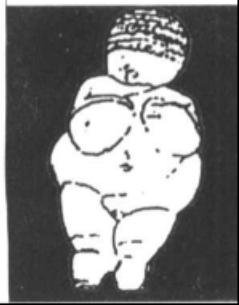
云南傣族传说天神莫以造一男一女，他俩又捏许多泥人，用气一吹就活了，才有了人类。也有的传说大神从身上搓下汗垢，捏成人型，后来才有人类。这种传说与女娲抟人如出一辙。



苗族剪纸蝴蝶妈妈

崩龙族(德昂族)传说天上大神嘎美和嘎莎米用泥巴团捏人，先是捏男人，后是捏女人，天神一吹气，二人就有了血液，也能做活，生育子女。

云南省宁蒗县永宁地区的摩梭人把当地的干木山奉为女神，由于该族流行走访婚和母系制，这位女神也过群婚生活，有不少“朋友”，有趣的是，这些男神也是以山为偶像。相传附近的哈瓦山、普兰山、则枝山和阿底比



生育神

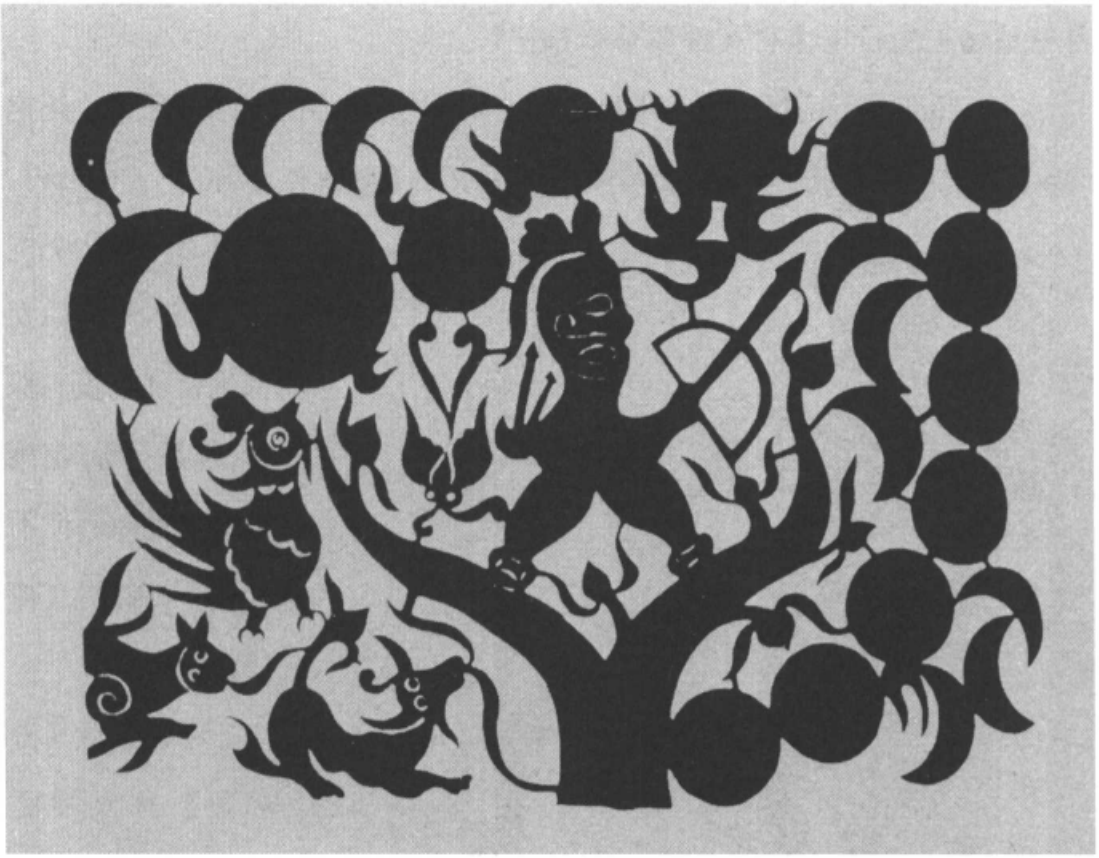


吉雪山都与女神有婚姻关系，他们之间也有矛盾，如有一次，则枝男神和女神在湖边交媾，被强大的普兰男神发现了，他怒发冲冠，用刀把则枝的生殖器砍断了。相传达坡村后的山冈就是则枝男神的生殖器。

四川省木里县屋脚村有一个“拉孜尼柯”岩洞，汉意为普米族虎山上的神洞。该洞内供有“巴丁拉木”，即普米族地方的女神。这位女神偶像实际是一个钟乳石柱，高1.7米，胸围1.5米，形如妇女，胸前有两个突起的乳房。洞内有一个水池，洞外有一棵白香树。普米族认为“巴丁拉木”女神穿白上衣和裙子，皆以麻布缝制，吃的是羊肉、牛奶，不吃五谷杂粮。普米族妇女月经失调，或者成年不育时，就要在巫师的带领下，到女神跟前烧香磕头，饮食洞内的池水，当天可以在洞穴附近结交“阿注”(朋友)，过野合生活。次日向白香树上丢毛球，如果毛球挂在树枝上即意味怀胎，挂不上则继续投掷毛球。求育巫术也可以去病人家里举行。巫师用糌粑面塑一个女神偶像，供在家内的祖先柜上，同时以栗木削一个女鬼偶像，头上粘病妇的头发，身上披麻布衣服。如果妇女求育，则将木鬼腹部突起，宛如怀孕一样；如果妇女是月经失调，则在木鬼阴部涂上血迹，接着，巫师将木鬼偷埋于地下。经过念经、找鬼等巫术，把木鬼挖出来，丢在野外，从而鬼去病除，妇女的病就痊愈了。

贵州有些苗族祭祖或吃牯脏时，必在祭坛搭一个树枝筑的洞穴，内供一穿女服之偶像，作为穴居野处的女祖先。在台江等地祭祖时，必须从山洞里请出“央公”、“央母”木偶像，其上性器突出，在最后一仪式中必跳交媾舞，即一人背女祖先偶像，一人抱男祖先偶像，不断模拟交媾动作，另一人以葫芦为水枪，喷射酒糟，作为射精之状，从而祈求在祖先的保佑下繁衍人口。

水族供有地母娘娘，每年农历十二月丑日卯时，以户为单位进行祭祀，

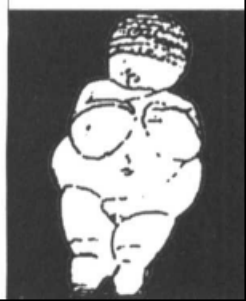


贵州民间剪纸苗族祖先射日

杀猪宰鸡，做红米饭，包粽子，由巫师念经，祈求生子。巫师率主人拜地母娘娘，并且剪许多纸人，贴在墙上，象征主人多子多孙。

贵州榕江县许多村寨都供一个“沙麻”，即祖母。一般是供在村外的房屋里，以白石或银制偶像为膜拜对象，周围埋四根柱木，上边插一把雨伞。该族认为“沙麻”是他们最大的神，当集体到寨外斗牛、行歌坐月、串亲戚时必须打这把伞，象征祖母同行。平时由祖母头管理祭祀，初一、十五必须烧香、磕头。每年一、二月举行隆重的祭祖母仪式，杀一猪一鸭二鸡，此时要在寨门上吊一草结，谢绝外寨人进入。最后每人带来一盘肉、一瓶酒，在祖母面前欢聚一堂，共同聚餐。

仫佬族有一种祭婆王活动，又称花婆、女神，主宰生育，保佑儿童。在婆王庙内供三位神：一是判官，二是抱子娘娘，三是喂奶乳娘。认为三



生育神



月三是婆王生日，全村人都要杀猪祭祀。

广西环江县下南圩对面马山峰之间，有一块形状类似妇女的石头，还抱一子。当地毛南族认为她是“圣母”，定期祭祀。圣母腹有一洞，长一棵桃树，每年都结不少桃子。夏天，附近妇女都携带红鸡蛋、粽子，拜祭圣母，吃桃求育。类似例证不胜枚举，说明女神极其普遍。



瑶族史诗《密洛陀》称女神密洛陀用蜂蜡造人。“天上日月有了，密洛陀可以造人类了，她从山上取回蜂窝，她从窝中取出蜂蛹，她用蜂蜡做人模型，她用蜂蜡捏成人模样”。

土家族传说铺天的张古老以石做人，治地的李古老用泥巴做人，“但

人坐着不出气，站着不会走。女神依啰娘娘以竹子为骨架，用荷叶做肝肺，用豇豆做肠子，葫芦为脑壳，……坐着可出气了，可走路了，有了人类”。有的土家族供奉“阿密妈”，也是一个生育始祖神，多以剪纸为偶像，贴在墙上，保佑生育和人口繁衍。

蒙古族有一个传说，天神以泥捏人，一些人掉在南方，七个掉在北方，但不会生孩子，天神又以七绵羊配北泥人，变成蒙古族，以鸡配南泥人，变成汉族。

满族的女始祖——佛托妈妈也是该族的始祖女神。“佛”为旧、古老或陈的意思，“托”为长，意为祖母、先祖，而且是女性。“佛佛”又引申为女性生殖器，是人之根。有人认为“佛托妈妈”有三层意思：一是始祖母；二是子孙娘娘；三是柳枝娘娘。这位女神被供在西墙之侧，与祖先并列。清明节上坟时，在坟堆上插一个玉米核作为“佛托妈妈”的象征。满族剪纸中有一种“欧木楼吆吆”，就是一种生育之神，是吆吆神之一。

类似的例子还有不少。

由此可见，在我国各民族中都有自己的始祖女神，她们创造了人，主宰生育，保佑氏族、部落或民族的繁衍。说明最早的生育神是女始祖，是与祖先合一的。值得研究的是，人类为什么最早崇拜女神呢?并且把她们作为生育之神?

首先，妇女在生产和生活中居于重要地位。

在远古时期，人类从事采集、渔猎，后来又发明了农业和家畜饲养业。其中的采集，主要是妇女承担的，并从中发明了农业，她们也兼顾家畜饲养。同时从事炊事、制陶和纺织。这些生产活动为人类提供了大量的、稳定的衣食之源，在经济生活中起着举足轻重的作用，而男子出没森林，追逐野兽，远离氏族的住地，同时渔猎经济又不稳定，因此男子在





生产中的作用远不及妇女重要。更为重要的是，无论是氏族的经济生活，还是氏族生活的管理，男女婚配、子女的教育、老人的赡养，其重担也主要是由妇女承担的，所以妇女是社会生活的主人。死后自然受到尊敬。“女神的地位，乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆”。

其次，妇女是人类生育的体现者。

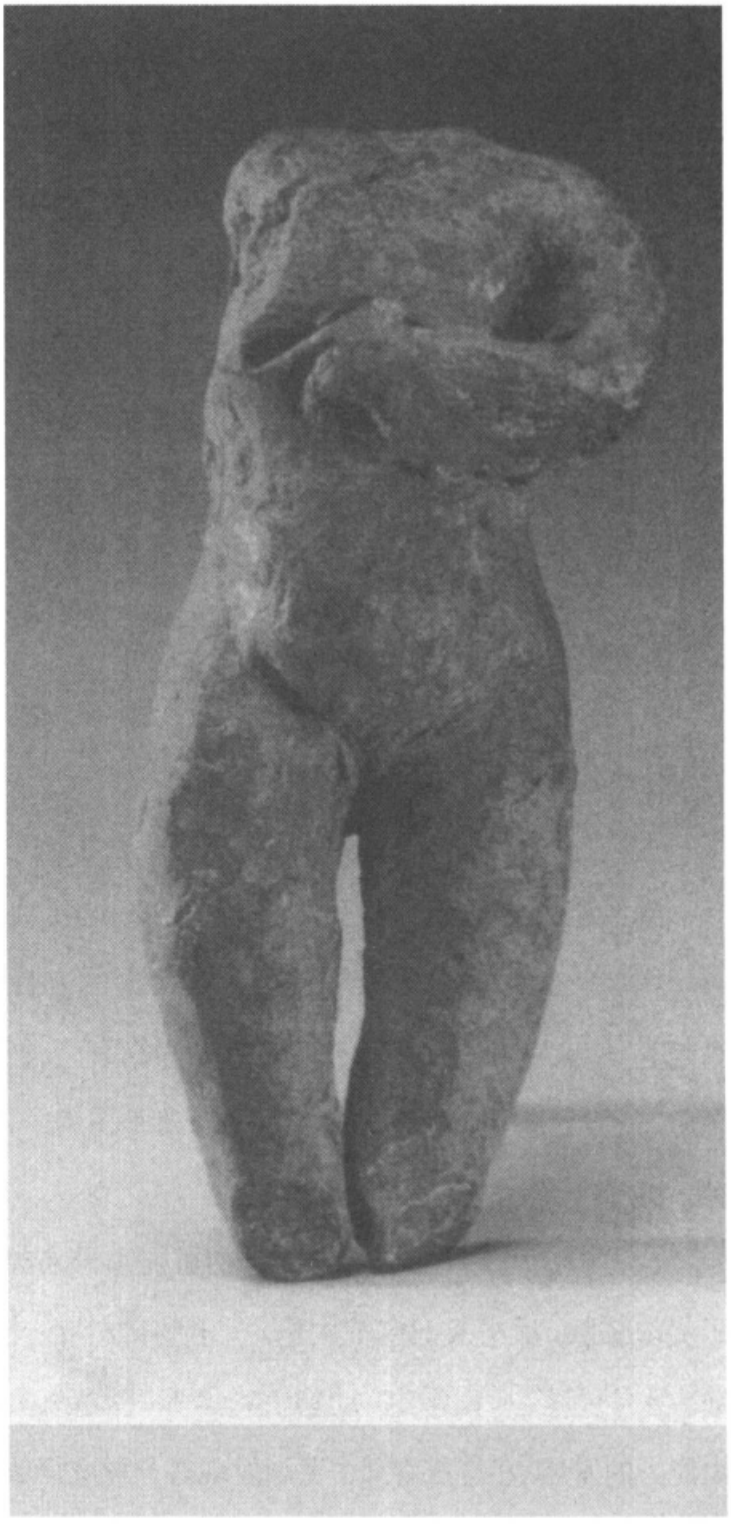
人类的繁衍是依靠男女交媾和妇女孕育实现的。但是，在很长的时期内，人类并不知道上述生育的真正原因，特别是不了解男子在生育中的作用，而认为生孩子是由妇女实现的。“古埃及女神，诸神之母——伊基达，自己生育了自己。同时她还是一位处女神。……她申明一切可以独立，无须依靠男人，用不到男人参与，也可以怀孕”。事实上，在远古时期，无论是怀孕、诞生、哺育，还是教育子女，都是由妇女体现的。母亲是孩子的第一任教师。由于当时实行氏族外婚制的群婚，孩子的父亲是生活在外氏族的陌生人，子女知其母不知其父，因而，人们总把男子排斥在生育之外。

这种情况在外国也是存在的。哥伦比亚的“海达人喜欢女孩胜过男孩子，因为她们能增加氏族的人口，即使在病弱、双生子或私生子的情况下，他们也不堕胎或杀婴”。从中看出人口的繁衍占何等重要的地位，而这项工作主要依靠妇女。墨西哥的阿滋特克人认为“母亲的天职是与作战同等重要，母亲多生一个婴儿，就等于战士从敌人那里捕俘了一个俘虏，因生产而死的妇女，与战士战死沙场享有同等的荣誉”。

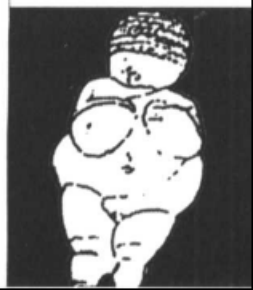
在上述情况下，“原始艰苦的物质生活和濒于种族灭亡边缘的生育危机，使原始人渴望种族繁衍，人丁兴旺，自然产生生殖力和生殖器崇拜思想，这不仅来源于女性生产的事实，也由于不了解妇女怀孕的科学道理，所以早期的生殖女神只强调其性器官的作用，神化其体征上的特点。后来才找到感孕图腾作用。再后在母系社会末期向父系社会过渡期才有男神参加的雌

雄同体观念。所以最早的祖先自然是女神”。

人类的始祖女神，是有一定特点的，一般都是乳房突出、臀部肥大、肚子隆起。这是因为上述特征既是妇女的特点和生育的象征，又是一种古朴的美。“女人的酥胸，除了吸引男性的审美作用以外，就是以哺育子孙为目的的”。过去云南有些哈尼族专门把一个乳房露出来，掩盖的一个乳房是丈夫的，外露的乳房是朋友的，朋友以抚摸她的乳房作为见面礼节。“中古时代的欧洲人把怀孕的女子看做女性美的登峰造极”。孕妇体征，既是一种美，又孕育着新生命，其价值是巨大的，而越有价值的形象就越富于神秘性。“欧亚非三洲的土著民族都承认女子肥大的臀部都是很美的，这



红山文化孕妇女神



生育神



一个第二性征本来是女性型在结构上和男性型分歧得最清楚的一个，也是女性的生殖功能所必需的一个条件”。“臀部大，表示骨盆也大，骨盆大，才可容许大的头颅的通过”，有助于生育。这种认识在中国也不缺乏。袁枚《子不语》卷二十一讲，崇祯时有一个相公，“好观美妇之臀，美男之势。以为男子之美在前，女子之美在后”。作者在60年代初曾在云南西双版纳住过一年时间，从事民族调查，亲眼看到哈尼族妇女总是把裙腰脱卡在臀上，有意把臀部外露，经过调查才发现，他们认为该族把能否生育看作是妇女有无价值的关键，而臀部大，既能体现性能发达又是多产善育的象征。

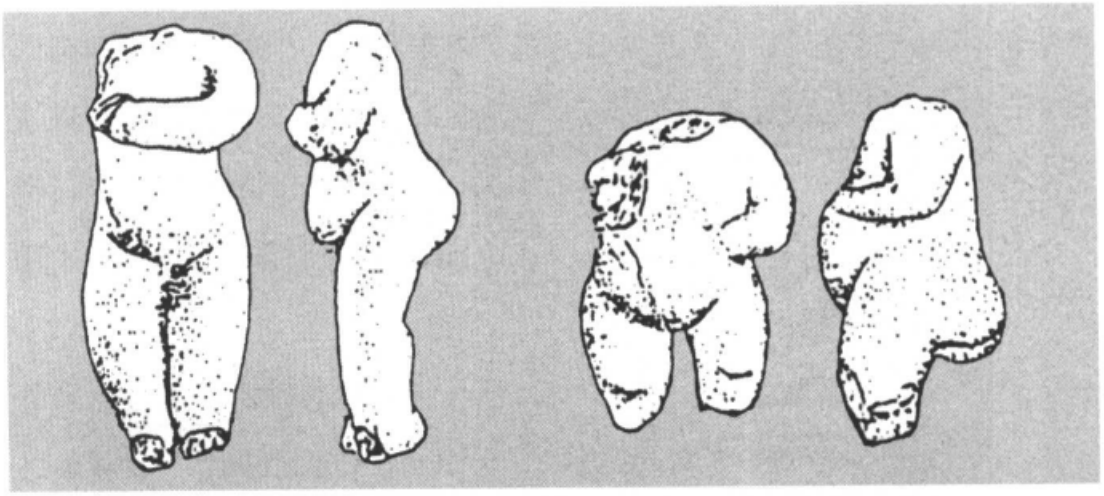
自19世纪以来，在欧洲许多国家都发现巨乳、大腹、丰臀之裸体女塑像，时代从距今三四万年到距今三千年左右，这些神像实为始祖女神。在我国辽宁喀左东山嘴、辽宁凌源交界发现的红山文化的女神像，也是这种性质。说明始祖女神由来已久，是最早的生育女神。

2. 图腾

继始祖女神而起的生育之神是图腾。这要从图腾的起源和性质谈起。

图腾一词是北美印第安人鄂吉布瓦人的方言，意为“他的亲族”。这种信仰认为人与某种动物、植物或无生物有一种特殊的关系，每个氏族都源于某种动物、植物或无生物，他们就是图腾。图腾是氏族的祖先和保护神，也是氏族的徽号、标志和象征。

远古的宗教是不断发展的。起初可能由于人类自身和梦境的关系，产生了灵魂信仰，后来又把它扩大化，引申到自然界，出现了自然崇拜，如天地山河、日月星辰、风雨雷电、动物植物等等。随着人类征服自然能力的提高，思维能力的发展，在自然崇拜中逐渐发现有一种或少数几种自然物与自己血族有



红山文化女神像

一种特殊的关系，如在饥寒交迫之时，某种动植物为自己提供了急需的衣食之源；或者某种动物给人类带来巨大的威胁，使人们无比畏惧，诚惶诚恐。在当时超自然观念和泛神论的影响下，人们把上述某种自然物看作与自己生命攸关的神灵。同时，当时人们已处子母系氏族方兴未艾之际，子女知其母不知其父，也不明白性交与生育子女的因果关系；人类在追溯自己的来源时，除确知其母外，也把上述自然物视为自己的来源之一，并与母辈有一种偶居或感应关系，从而产生了图腾信仰。

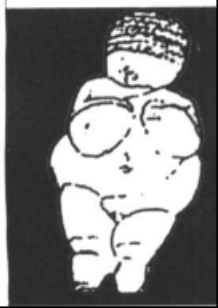
我国古代有许多图腾感应神话，正是始祖母与图腾发生感应之后，才孕育了氏族或民族的祖先。让我们看看史籍的记载吧！

《太平御览》卷78引《诗讳含神雾》：“大迹出雷泽，华胥履之，生宓羲”。说明华胥踏巨人迹而生伏羲。

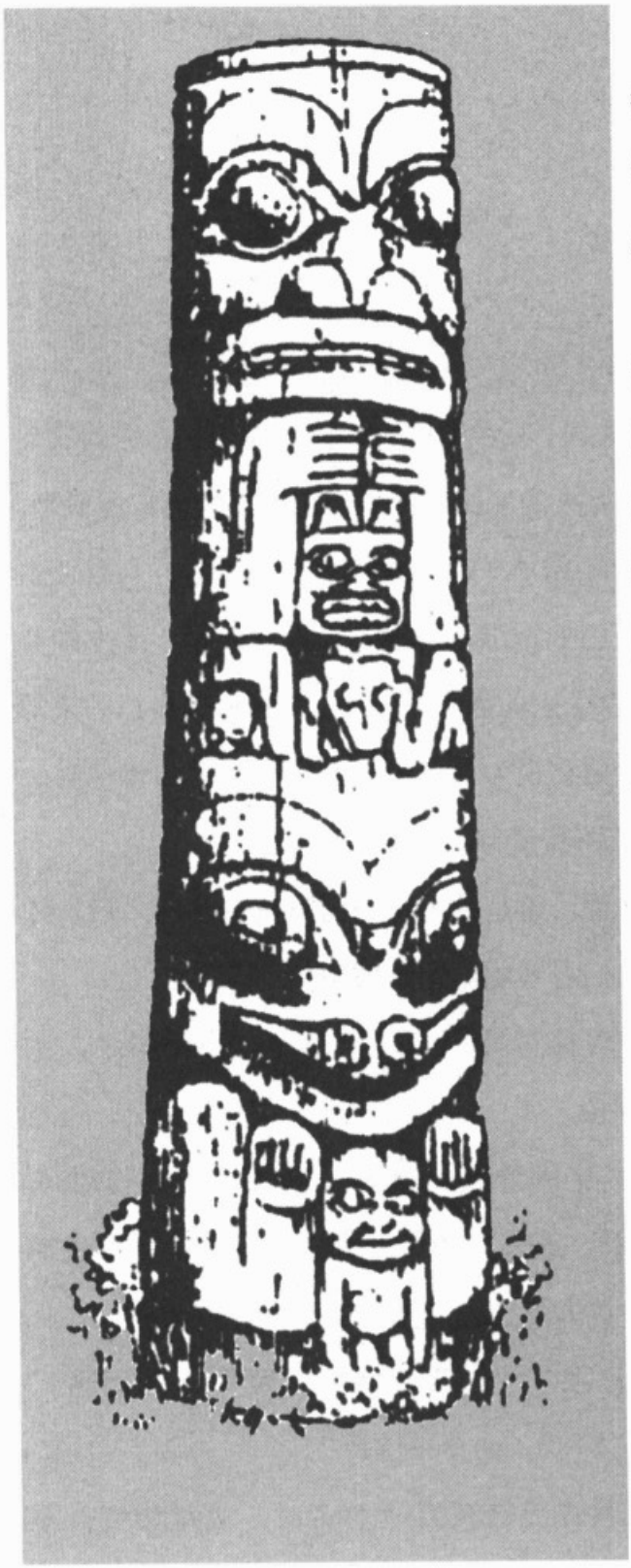
《史记·补三皇本纪》：“炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，为少典妃，感神龙而生炎帝。人身牛首，长于姜水，因以为姓。”说明女登感神龙而生炎帝。民间剪纸就有牛首人身的炎帝形象。

《竹书纪年》：“黄帝母附宝见电绕北斗，抠星光照野，感而孕。”说明附宝见大电以后才孕育黄帝。

《玉函山房辑逸书》辑《春秋纬元命苞》：“黄帝时，大星如虹，下



流华渚，女　梦接，意感而生帝朱宣”。朱均注：“朱宣，少昊氏”。



北美图腾柱

《竹书纪年》：“尧母庆都与赤龙合婚，合伊常，尧也。”说明庆都遇赤龙才生尧 。

《吴越春秋·越王无余外传》：“禹父鲧者，帝颛顼之后，娶于有莘氏之女，名曰女嬉。年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕剖胁而产高密。”

《史记·殷本纪》：“殷契母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契 。”

《史记·周本纪》：“周后稷，名弃，其母有邰氏女，曰姜　，姜　为帝喾元妃，姜　出行，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动，如孕者。后期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者皆辟不践，……姜　以为神，遂收

养长之，初欲弃之，因名日弃。”

《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颛顼之苗裔，孙归女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。”

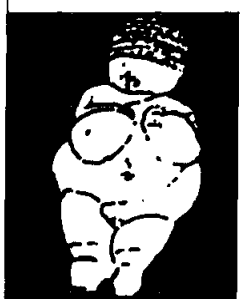
《后汉书·西南夷列传》：“夜郎者，初有女子浣于　水，有二大竹流入足间，闻其有号声，剖竹视之，得一男孩，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。”

汉末应劭《风俗通义》：“高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下有能得犬戎之吴将军头者，……妻以少女。时帝有畜狗，其毛五彩，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头，造阙下。……帝乃以女配盘瓠。……经三年生子一十二人，六男六女，因自相夫妻……。其后滋蔓，号曰蛮夷”。其中的“蛮夷”指五陵蛮，即后来的苗、瑶、畲等民族先民。但是信仰盘瓠图腾的还有古代羌人、罗罗，以及近代的苗、瑶、畲、傣、水，侗、壮等民族。

《清太祖武皇帝实录》：“初，天降三仙女浴于泊，长名恩古伦，次名正古伦，三名佛库伦。浴毕上岸，有神鹊衔一朱果置佛库伦衣上，色甚鲜妍。佛库伦受之不忍择手，遂衔口中。甫著衣其果入腹中，即感而成孕，……佛库伦后生一男，生而能言，倏尔长成。”

此外，还有匈奴女与狼交媾而生单于，哀牢夷沙壶触沉木而生龙子等等。

这些传说虽然千差万别，但有几点是共同的：一，都有自己的女始祖，具有母系氏族时代的特点；二，她们没有与男子交媾而受某物之感，才生育子女。“在原始社会中甚至往往不懂得怀孕是性交的结果。……在阿伦特和库伦，人们认为精灵(它住在神圣的石块或树木等物体——楚林格里，是图腾崇拜的祖先)钻进了妇女的怀里，使她受了胎”。三，每个妇女与一定





自然物结合以后都生育了一个伟大的王君。这些图腾感生神话，无疑是受了儒家的天人感应思想的影响，但是都保留了图腾感应而生人的实质，可供研究中国古代图腾的人们参考。它说明有一个历史时期，一些氏族的成员声称他们是由那用作氏族名称的动物传下来的，认为他们的远祖是被主宰之神将其以动物变为人的。当时一方面信仰女始祖是生育神，另一方面也相信图腾的感生作用，只有两者结合才能生育后代，男子是被排斥在外的。这就是母系氏族社会的生育观念。因此当时普遍将图腾视为生育之神。

在我国民族学资料中，保留不少图腾信仰的残余。

台湾泰雅尔人嘎拉帕氏族有一个传说，苗卡赫朗巨石轰然迸裂，生一女子，是日，她登上山顶，仰卧石上，任风吹胯间，后受孕而生男子，以上母子就是该氏族的祖先。

台湾有些民族还以石、竹、树、蛋、蛇等为图腾。

海南省美孚黎传说其始祖母，与犬交媾才生育后代，后来儿子大了，问父为何人，母答曰是狗，儿子羞而杀犬。至今该支系黎族的道公不吃狗肉，而且以狗血避邪，即使某些人已开禁吃狗肉，也不能在家里煮肉。

广东和福建的畲族奉信狗图腾，他们把狗首人身的盘瓠故事画在布画上，祭祖时必挂出来，俗称“祖图”。祭祖时唱“狗皇歌”，叙述狗与畲族的血缘关系。

湖南江永瑶族在还盘王愿中，最后必须举行求子仪式，要跳“狗绊臀舞”，实为人与狗交媾舞，认为这样才能人丁兴旺。广东、广西的瑶族也奉狗为图腾。

湖南湘西有些苗族建有盘瓠庙，供狗图腾，每年必大祭，其间还划龙舟，以舞悦神。

布朗族有一个“岩洛卜我”神话，传说布朗族以蛙为祖先，“岩洛

卜我”即为蛙意。远古之时，天神叭亚天与蛙作战，大地旱七年，蛙上天讨伐，但败下阵来。后派蚂蚁去，蛙趁机偷了天神的武器，它第二次上天才打了胜仗，天降雨了，又从天上领回各种野兽。不过，男人不会管野兽，只能用弓箭打死，妇女管小野兽很用心。有一次蛙上天时，把蛙皮脱在家里，被妻子吃了，于是他永远成了人。布朗族就是由女人和蛙生育的 。

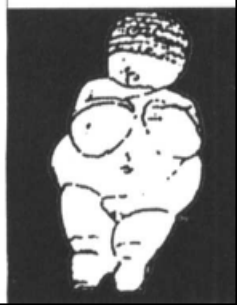
哀牢山彝族信仰石头为图腾。有的彝族以虎、葫芦、马樱花为图腾。

傈僳族有许多图腾传说。如虎氏族的人，传说其女始祖上山砍柴，遇一由虎变的男人，两人婚后生育了虎氏族。荞氏族传说有一姑娘吃了荞麦才怀孕生育了荞氏族的成员。他们祭荞时，由巫师主持，供猪肉，又去地上画一幅牛马图，据说是给荞用的。巫师还讲述历史，讲述风俗，对青年进行教育。此外，该族还有熊、猴、羊、蛇、鼠、鸟、蜂、鱼、麻、茶、菌子等多种图腾。

汉族的龙灯送子也保留某些图腾残余。《中华全国风俗志》下篇卷六：“正月十五，长沙新年风俗诗：‘妇女围龙可受胎，痴心求子亦奇哉；真龙不及纸龙好，能作麒麟送子来’”。注：“妇女多年不生育者，每于龙灯到家时，加送封仪，以龙



满族女始祖感孕而生



生育神



身围绕妇人一次，又将龙身缩短，上骑一小孩，在堂前行绕一周，谓之麒麟送子。”此处的龙虽然不是图腾，但龙与妇人接触却保留了图腾与妇女交媾的形式。汉族历史上的伏羲、女娲，均为人首蛇身，而且两者作交尾状。据考古学家的证实，最早的伏羲、女娲形象是在商代发现的。如安阳侯家庄1001号大墓，曾出土一件残断的“一头两身蛇形木器”，头部残损。右留一横绘大眼睛，蛇身相交；双尾勾曲，跟后来的伏羲、女娲交尾图相似。汉代女娲、伏羲形象就更多了，但是均为人首蛇身，说明此图来源于蛇图腾，后来人们又附会为人首龙身。由此看出，伏羲女娲图像，来自图腾，又高于图腾，它具有祭祖与求育巫术的双重意义。

国外有关图腾资料更多，澳大利亚的阿兰达人还没有父权制观念，“怀孕不认为与父亲的作用有任何关系，而被认为是某一图腾的神灵进入母体的结果，该祖先是可以由老人们来断定的”。有的阿兰达人认为，“拉塔巴是胎儿的幼芽，是祖先创造的，栖息在树林和石缝中，当她们祈祷时，拉塔巴就射入妇女怀中而怀孕”。马来半岛的色曼人也不认为父亲对生育有作用，“而是一种鸟在起作用”。当一个妇女怀孕以后，她就要去拜访附近的一棵树，她本人就是以这种树来命名的，并用叶和花装饰它。于是灵魂鸟就被这种标记吸引出来，停在树上并被禽杀，母亲吃下了这只鸟，就给了未出生的婴儿以灵魂”。

类似例子还能举出很多，此不赘述。无论是文献记载的图腾，还是民族学中保留的图腾残余，都像《春秋公羊传》所说：“圣人皆无父，感天而生”。所谓“无父”是指当时正处于母系氏族时代，实行氏族群婚，父亲尚未进入妻方氏族，子女知其母而不知其父。另一层意思是当时盛行图腾信仰，母亲与图腾感应而生，是当时占统治地位的生育观，所以才有“感天而生”的观念。

在我国新石器时代考古工作中，发现了八千多处遗址，但有关图腾资料甚少，或者图腾早已出土，但尚未识别出来。有些学者认为河姆渡文化、良渚文化多信仰鸟图腾，半坡仰韶文化信仰鱼图腾，北京平谷县上宅遗址也出土过鸟形柱式的图腾。民间剪纸有一种人首双鱼身形象，与半坡人面鱼纹相似，可能是远古鱼图腾的遗迹。不过，也有些人把考古中所有发现的图案都认为是图腾，甚至认为中华民族还有一种统一图腾——龙虎崇拜。我们认为若想确认某种动、植物或无生物为图腾，必须考虑两点：一看它是否属于图腾时代的产物或残余，二看它是否具备图腾的基本特征。



盘瓠

图腾应该有以下特点：

生育神





一，每个氏族都应该有自己的特定图腾，这个图腾就是该氏族的名称，进而演变为姓。汉族百家姓中有些姓就来源于图腾。少数民族也有这种情形，如云南杨武鲁魁山彝族的方姓是由獐子变来的、杨姓是由绵羊变来的、张姓是由绿斑鸠演变来的。各个氏族都尽力在自己的住宅、工具、服饰、文身上表现自己的图腾标志，作为氏族的象征。

二，认为本氏族为该图腾所生，两者有一定的血缘关系，并且创造不少图腾感生神话，这是民间文学的珍贵财产。人们还从自己图腾中引出自己的世系。如内蒙古陈巴尔虎旗的鄂温克族每个氏族都有自己的图腾起源传说，分别信仰水鸟、小鸟、鹰和天鹅图腾。

三，对本氏族的图腾有一定的祭祀活动，如畲族的祭祖仪式，苗族的拜盘瓠庙，都是祭图腾的反映。壮族的青蛙节，也是祭祀青蛙图腾的仪式。

四，每个氏族对自己的图腾有若干禁忌，如禁说图腾的名字，不准杀害，不准吃图腾物，甚至不准触及图腾；而本氏族不准猎杀的动物，其他氏族则可以猎取。这样，当时动物较多，图腾各异，你杀我不杀，我杀你不杀，无形中对动物起了一定的保护作用。这对生态平衡的保护是有益处的。



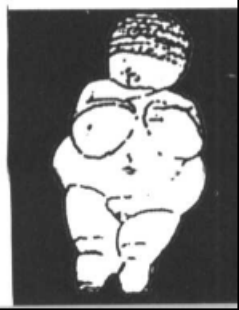
五，图腾是与氏族同时起步的，并不断发展变化。

当一个氏族分为两个女儿氏族时，图腾也发生了变化，傈僳族有一个熊氏族，后来分成三个氏族，从而出现狗熊、猪熊和大熊三个新的氏族图腾。随着母系氏族的解体和父权制的兴起，图腾也逐渐地消失在历史的尘埃中了。

通过以上分析看出，只有与人类有一定血缘关系的崇拜物才是图腾，它也是当时重要的生育神。也许有人问，中国有没有一个统一的图腾呢?这是不可能的。众所周知，图腾是母系氏族时代的宗教形式，当时氏族部落分散，彼此缺乏往来，他们不能、也不必要有一个统一的图腾。事实告诉我们，无论是考古学，还是民族学资料，不要说一个中华民族，就是一个具体民族、一个具体的考古文化，也不会是由一个图腾所构成和演变的。图腾是多源的，中华民族的祖先也信仰众多的图腾，各个图腾之间没有隶属，也不分主次，所谓“统一图腾”说，不过是现代人的一种构想而已。

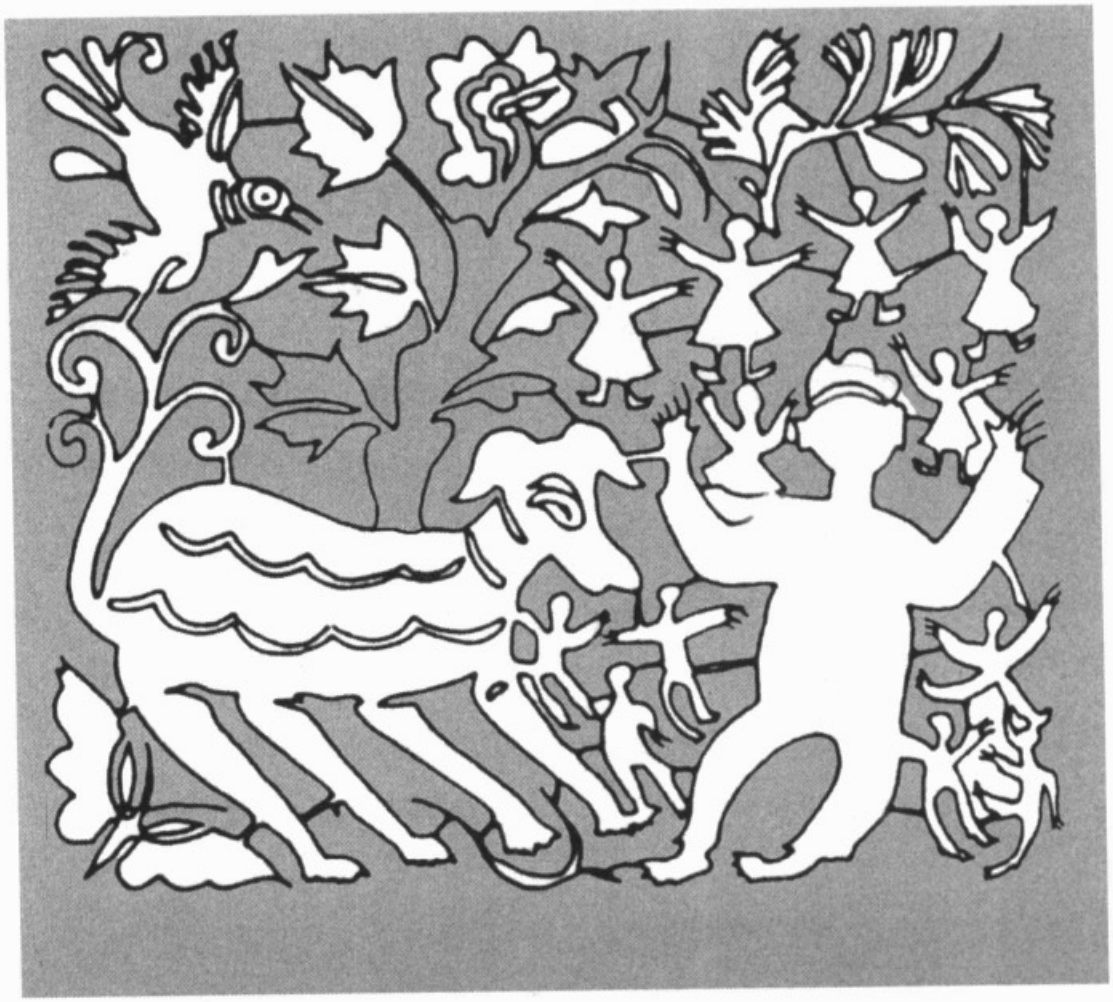


畲族祖图（局部）



生育神





贵州民间剪纸苗族犬父人母

3. 高 禖

在我国古代文献中，还经常提到另一种主宰生育之神——高禖，并且把上巳节或三月三视为祭高禖的日子。什么是高禖呢?自古以来就有不同的看法 。

一种认为简狄为高禖神。《礼记·月令》郑玄注：“玄鸟，燕也。燕以施生时来巢人堂宇而孚乳，嫁娶之象也。媒氏之官以为侯。高辛氏之出，玄鸟遗卵， 简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉，变媒言禖，神之也。”

一种认为伏羲为高禖神。孔颖达《礼记·月令》正义："但不知初为媒者其人是谁?按《世本》及谯周《古史考》，伏羲制以俪皮嫁娶之礼。既用之配天，其尊贵生媒当是伏羲也"。在汉代画像石上伏羲、女娲之间还有一个婴儿，可证伏羲为生育之神。

一种认为女娲为高禖神。罗　《路史·余论》："皋禖古祀女娲"。《路史·后记》女娲"佐太昊祷于神，祈而为女蜗正姓氏，职婚姻，通行媒，以重万民之则，是曰神媒"。注："《风俗通》云女娲祷祠神祇而为女媒，因置婚姻行媒，始此明矣"。陕西临潼奉女娲为人祖娘娘，不育妇女多拜祭女娲，在山上野合，号称"单子会"，说明女娲是生育之神。

一种认为祖先为高禖神。蔡邕《月令章句》："高禖，神名也，高犹高也。吉事先见之象，谓人之先，所以祈子孙之祀也，后妃将嫔御，皆令于高禖，以祈孕妊"。闻一多、孙作云、杨宽等均认为祖先为"高禖神"。

一种认为男根为高禖神。郭沫若在《释祖妣》中称："古人本以牝器为神，或拜之祖，或谓之社。……《周礼·春官·篇章》：凡国祈年于田祖，歙幽雅，击土鼓，以乐田畯。此所谓'田祖'，即《毛传》、《月令》之郊禖、高禖"。

上述五种看法实为两种看法：一种是男根为高禖神；一种是祖先为高禖神。《通典》卷五十五："高禖者，人之先也。故立石为主，祀以太牢也。"但是其中又分女祖先和男祖先。在这些看法中，将女祖先和男根视为高禖神均有一定道理，但是高禖神并不是固定不变的，而是有一个发生、发展过程，可分为若干发展阶段，这是由古代的生育信仰和生育观念决定的。

人类在极其漫长的历史时期内，并不知道自身的构造，也不知道性交与生育之间的因果关系。自从母系氏族产生后，人们对子女与母亲的关系是明确的，子女知其母，不知其父。在这种历史条件下，人类追溯自己的来源



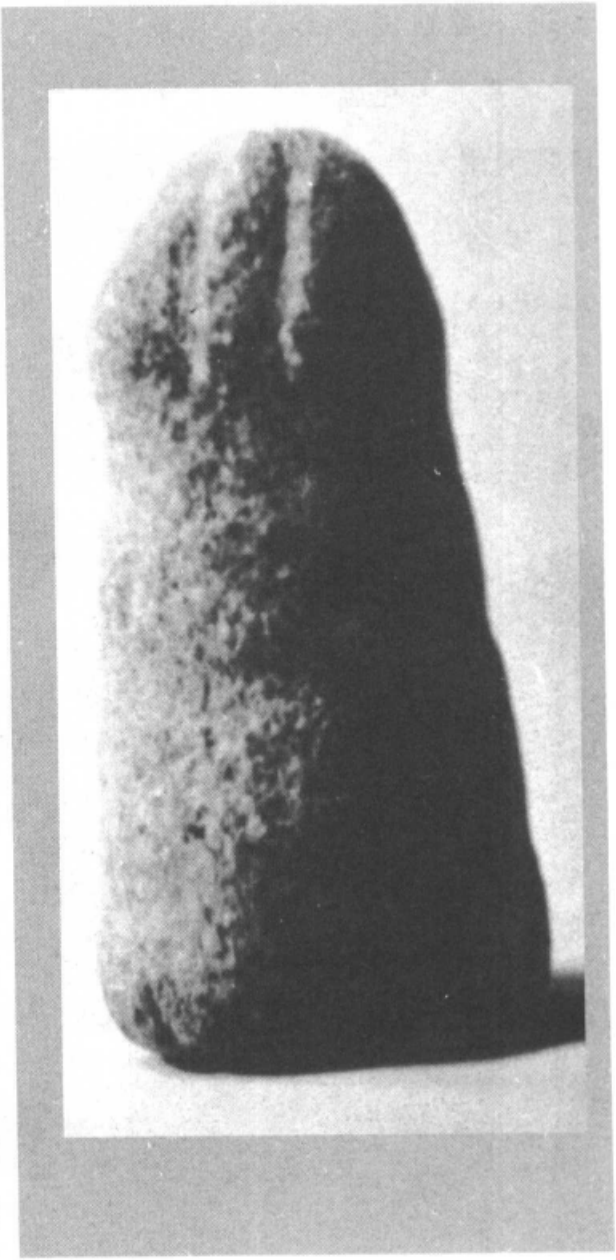


时，仅知道母亲与氏族图腾相结合才生育了自己。当时在生育信仰中，一方面相信图腾，远古的感生神话就是这种关系的反映。另一方面是崇拜女始祖。因为妇女是生产活动的主力，又是氏族生活的管理者，生育也是由妇女体现的。“妇女对于不会操心，没有远见的野蛮人是神明；她，聪明而有预见的人，支配他的命运，从摇篮到坟墓。男人是在智力的收获和自己的日常生活事件的基础上形成自己的意识形态，所以，一开始必然将妇女神化”。因此，必然把女始祖视为生育之神。

高禖，又称郊禖，因供于郊外而得名。禖同媒，禖又来自朕。《说文》：“朕，妇始孕朕兆也”。朱骏声注：“按高禖之禖，以朕为义”。《广雅·释亲》：“朕，胎也”。由此看出，最初的高禖，属女性，而且是成年女性，具有孕育状。事实上，远古一些裸体的妇女像有着非常发达的大腿和胸部，还有一个向前突出的肚子，这是生殖的象征。如欧洲旧石器晚期的孕育状女神雕像，我国东北地区红山文化的孕妇形女神陶像，都是生育之神，与高禖具有同样性质。

尽管最初的高禖是女性祖先神，具有共性，但是各民族的高禖神却各有不同。正如前面所述，商族的高禖是简狄，夏人的高禖为修己，或者以女娲为高禖，涂山氏女娲是夏人的先妣，又是夏人的高禖。周族则视姜　为高禖。《诗经·鲁颂·　宫》：“　宫有　，实实枚枚；赫赫姜　，其德不会”。《毛诗》以“　宫”为妣姜　之庙，又引孟仲子曰：“是禖宫也”。在山西南部供的娘娘庙，就以姜　为主神。在往后的发展中，除了继续奉女始祖为高禖神外，逐渐出现了一种专司生育的神，如广东客家供的阿婆神，既主宰小孩成长，又是婚姻之神，人们结婚时必须在床下供阿婆神像。广西壮族供的花婆神，也是婚姻和生育的守护神。贵州布依族供的母王也是同类性质的神。汉族供的各种娘娘庙，也是由高禖神演变而来

的。在云南永宁纳西族地区，一方面信仰干木女神，把她奉为自己的远古祖先；另一方面信仰一种生育神——“那蹄”，该神为女人形像，主宰生育和妇婴健康。祭祖时，由巫师达巴用树枝或麻秆编一个方框，称“那蹄底基”，意为那蹄的房子，中央插一根竹竿，上拴若干彩色布条。这些树枝、布条象征人口众多，生命旺盛。那蹄偶像以糌粑塑制，腹部放一鸡蛋，大腹便便，呈多产状，蛋可孵鸡，同样孕育子女。神像的乳房突出，肚子大，阴部划一口。将偶像放在房子模型内后，放上线、麻、鱼、肉、鸡蛋、奶等供品，另外削十六根木棍，其上刻若干缺口，作为多子多孙的象征。达巴祷告说：“主人家什么东西都给你准备好了，你可以带走了，不必多停留了，在白天或夜里走都行，不必左顾右盼，不要怕晚上、怕鬼。”最后把那蹄及房子模型挂在果树上，作为树保，目的是祈祷婴儿像果树一样，健康出生、成长。不难看出，那蹄是一种生育神，与高禖神一样。无论是高禖还是女始祖，以及后起的娘娘神，都是母系制时代的生育神及其残余。由此看出，最初的高禖，是女性祖先，各族都



新疆出土的史前男根



生育神

供奉自己的高禖。

有关祭祀高禖活动的记载很多，如：

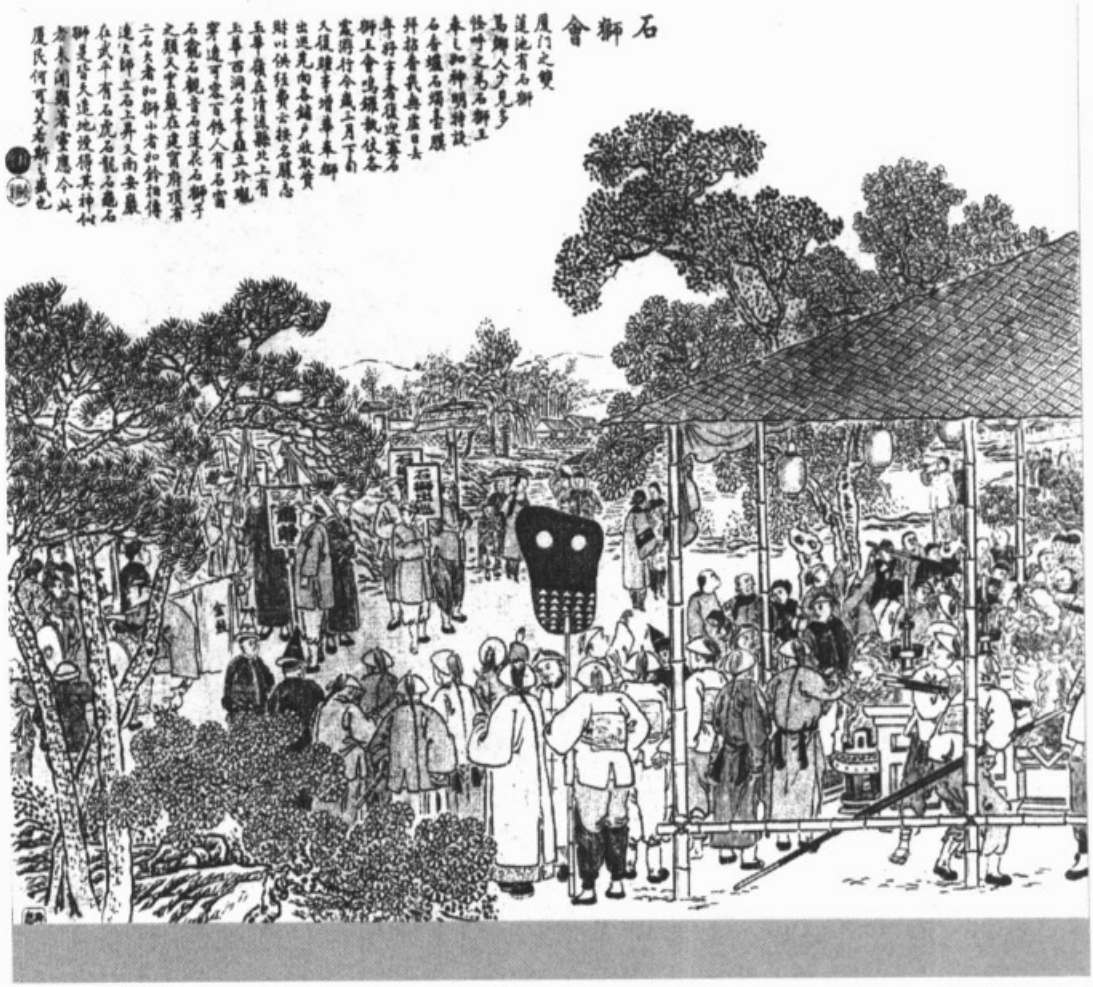
蔡邕《月令章句》：“《论语》‘暮春浴于沂’，自上及下，古有此礼，今三月上巳祓于水溪，益出于此也”。

《汉书·外戚传》：“武帝即位，数年无子。平阳主求良家女十余人，饰置家。帝祓霸上，还过平阳主。主见所侍美人，帝不说。既饮，讴者进，帝独说子夫。”

《晋书·礼志》：“汉仪季春上巳，官及百姓皆禊于东流水上，……自魏但用三日，不以上巳也。”

王羲之《兰亭集序》：“永和九年，岁在癸丑，暮春之初，会于会

意在求子的石狮会



稽之兰亭，修禊事也。”

《法书·要录》：“穆帝永和九年三月三，王羲之与太常孙统等四十有一人，会于会稽上阴之兰亭，修禊事，酒酣赋诗制序，用蚕茧纸，鼠须笔书字，有重者皆构别体。”

杜甫《丽人行》：“三月三日天气新，长安水边多丽人。”

唐彦谦《上巳日寄轩公》：“上巳接寒食，莺花寥落晨，微微泼火雨，草草踏青人。”

《梦粱录·三月》：“三月三日上巳之辰，……赐宴曲江，倾都禊饮，踏青。”

陶宗仪《元氏掖庭记》：“每遇上巳日，令诸嫔妃祓于内园迎祥亭，漾碧池。祓毕，则宴饮于中，谓之‘爽心宴’。池之旁一潭，曰香泉潭。至此日，则积香水以注于池。池中又置温玉狻、白晶鹿、红石马等物，嫔妃浴澡之余，则骑以为戏，或执兰薰，或击球筑，谓之上迎祥之乐。”

《中华全国风俗志》上篇卷七《陕西》：“二月二日，以灰画于庄墙外，曰卫庄。人于是日，谒高禖庙祈嗣。”

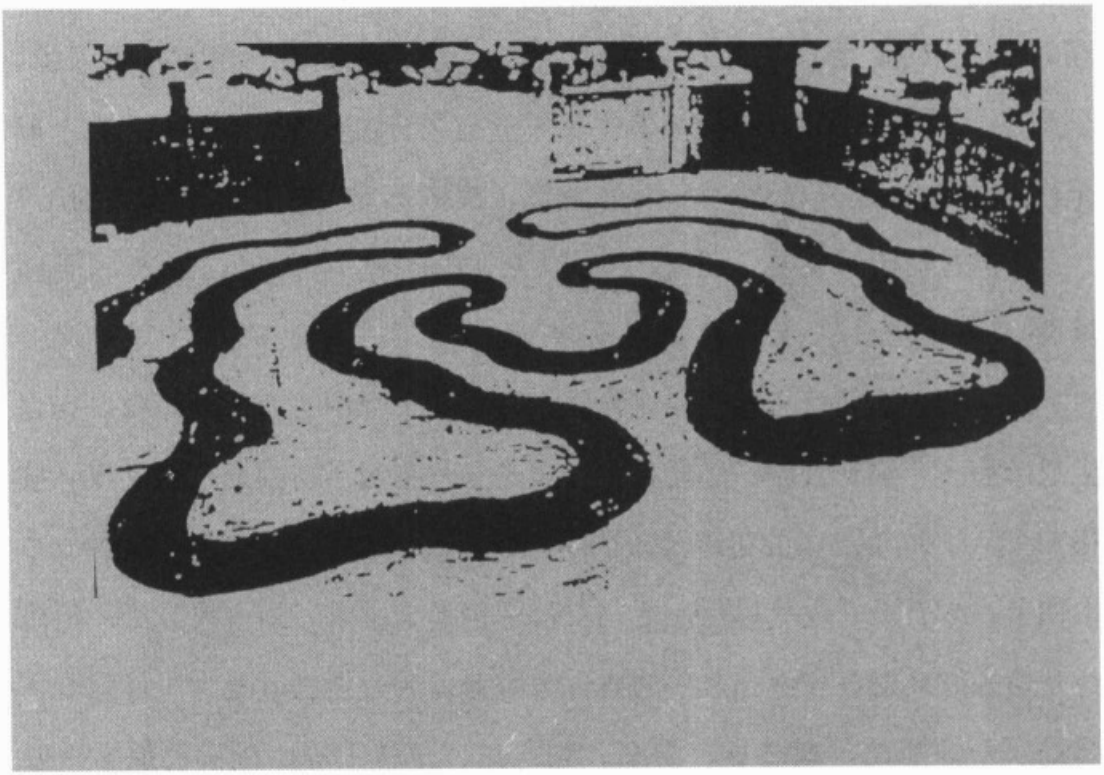
这些记载表明，上巳节由来已久，在古代节令中占有重要地位。但是上巳节有一个演变过程：起初，上巳节是一种巫教活动，通过祭高禖、祓禊和“会男女”活动，除灾避邪，祈求生育。从这种意义上说，上巳节是一个求偶节、求育节。汉代以后，上巳节虽然仍是全民求子的宗教节日，但已经是贵族炫耀财富和游春娱乐的盛会。魏晋以后，上巳节改为三月三，主要是娱乐性活动，如踏春、游春、划龙舟、打秋千等，祓禊已退居次要地位。求子仪式日趋消失，“会男女”已经绝迹。正因为如此，作为上巳节的主要活动——“会男女”和求子就销声匿迹了，而祓禊又为游春所取代，其中的游春又是与上巳节时间相近的清明节的重要内容，加上清明节



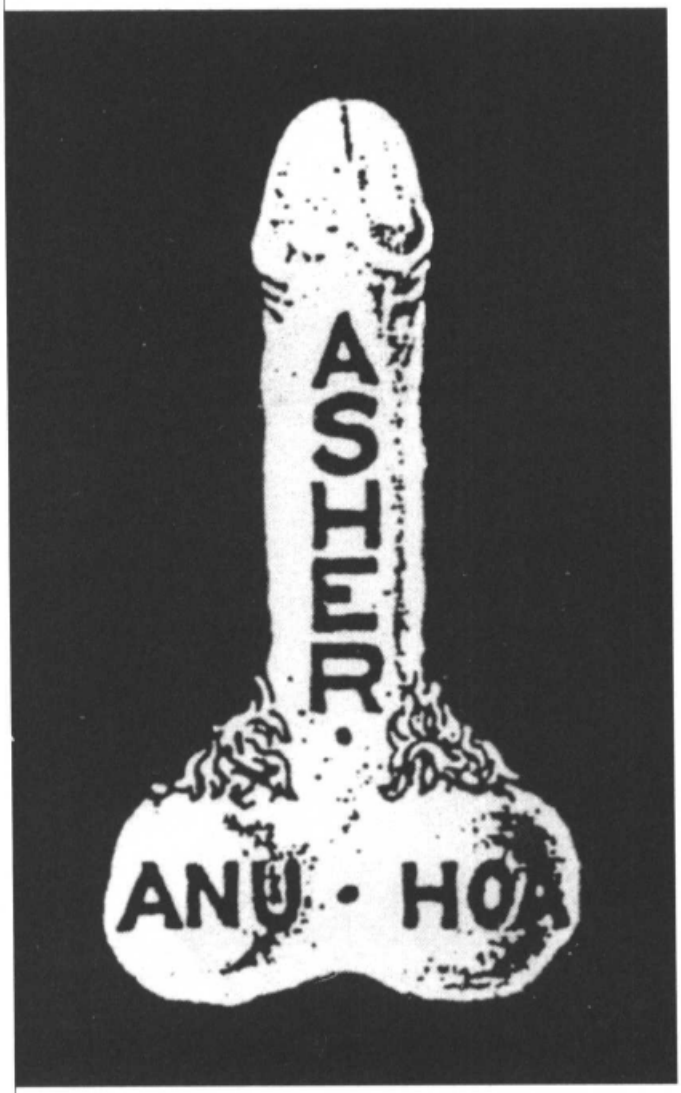


的节候较上巳节固定，上巳节就合并在清明节中了。后来连清明节也主要变成扫墓祭祖活动，上巳似乎就消失在历史的烟雾中了。

上巳节真的消失了吗?不尽然。一方面，在汉族的节日民俗中，还保留了不少有关三月三的活动，另一方面，还可以在边远民族地区找到它的踪迹，这就是社会的“活化石”。正如古语所说：“礼失求诸于野”。河南汉族至今还过三月三。民谚说：“三月三，吃鸡蛋”。“三月三，砍枣尖”。当地群众每到三月三必吃鸡蛋，还拿着刀斧到园地里去，乱砍枣树尖，认为这样才能结大枣，人丁兴旺。前者是临水浮卵遗风，后者是曲水流枣残迹，都是求子巫术性质。



三月三的流杯渠



古希腊男根符号

性器信仰

在较低层次的宗教中，人们更多的是利用巫术手段以达到求育的目的，因此人们经常与性器打交道。





1. 女 阴

女阴指女性的外部性器官，又名阴器，阴门，西方称为“通向子宫的门”。

2. 男 根

在性器信仰中，继女阴而出现在是男根，即男性生殖器。

3. 两性人

“一人两性别的形象”，或称为阴阳人。两性人。



性器信仰

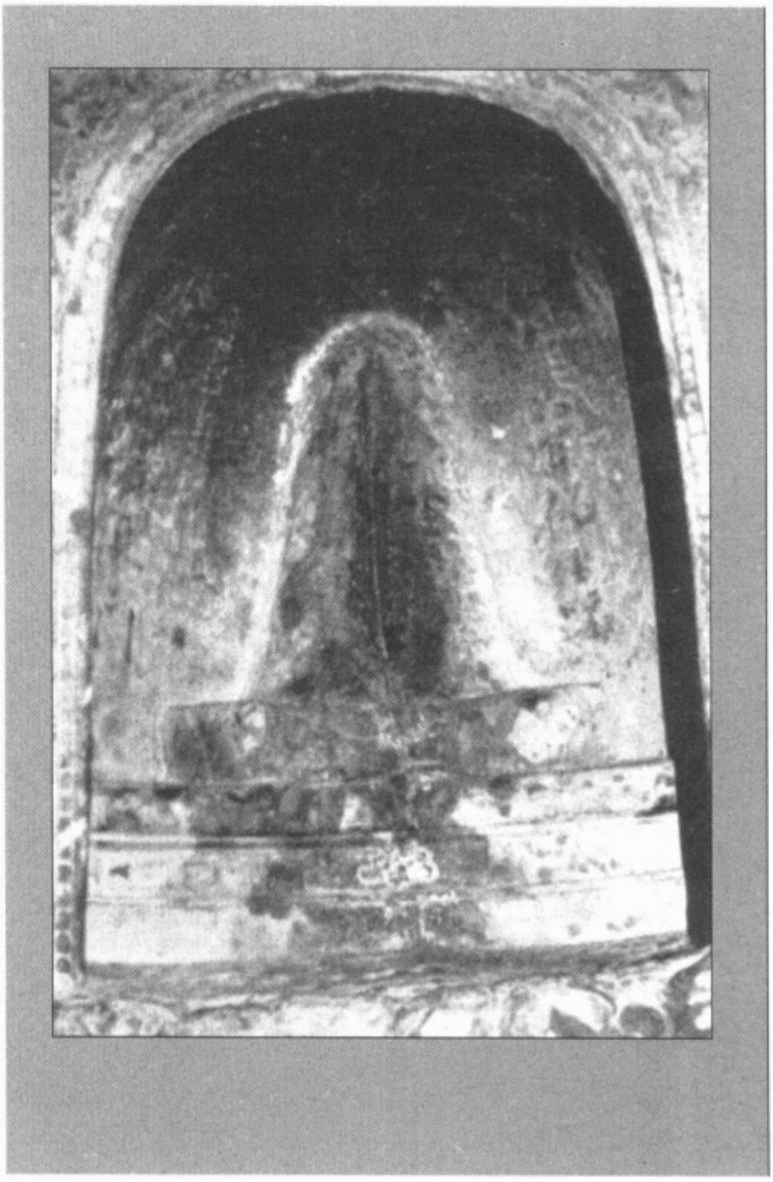
前面已经提到，人们为了祈求生育，有许多宗教仪式，首要的手段是祭神求育，这是一切宗教所遵循的方法。但是在较低层次的宗教中，人们更多的是利用巫术手段以达到求育的目的，因此人们经常与性器打交道，这正是我们所要研究的重要题目。也就是说生育神是一个问题，作为生育神的局部器官或巫术的媒介物性器则是另外一个问题。“生殖之事，造化生生不已的大德，原始的人很早就认识，是原始文明所崇拜的最大一个原则：原始人为了表示这崇拜的心理，设有种种象征，其中主要的一个就是生殖器官本身”。其中又分为两种：女性生殖器为阴器、女阴；男性生殖器为阳器、男根，现在分别加以论述。





1. 女阴

女阴指女性的外部性器官，又名阴器，阴门，西方称为“通向子宫的门”。由于它是女性最突出的特征，“所以在古代宗教，阴门这一女人最显著的特点被用来象征整个女人，但不是象征下流的女人，而是象征有道德的女人，甚至象征女神……”。有的学者认为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。这种崇拜主要在印度得到发展。其实，这种信仰是社会性的，中国也不例外。



云南创川女阴石刻

在广西左江流域新石器时代遗址中就发现过石质的女阴。内蒙古磴口县默勒赫图沟畔和阿贵庙西北等地的岩画上也有女阴形象。

张君房《云籍七鉴》：“金堂县利化圆观南院有九井焉，……盍醴泉之属。每岁三

月三日蚕市之辰，远近之人祈乞嗣于井中，探得石者男，瓦砾为女”。

四川省盐源县前所崖石上有一个石洞，名曰“打儿窝”。传说为巴丁拉木女神的生殖器。当地各民族不育的妇女多去拜“打儿窝”，向洞里投石块，进者为怀孕之兆，不进为不孕之兆。

凉山彝族自治州喜德县观音岩上有一摸儿洞，洞里有石块和沙子，前去求育的妇女，除烧香磕头外，还以手摸洞，得石块获子，得沙子得女。

在云南宁蒗县永宁区不育妇女皆去温泉洗澡，然后住在附近山下，往石岩洞内投石头或铜钱，投中则怀孕，不中则无子。俗称上述石洞为“打儿窝”。

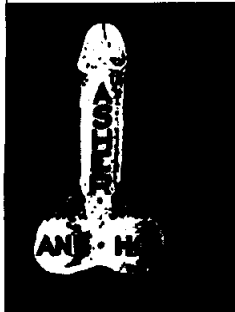
云南剑川石宝山有一个“阿央白”，彝族认为“阿央”为女祖先，“白”为生殖器，“阿央白”为女祖先生殖器之意，不育妇女必向“阿央白”磕头，以铜钱在“阿央白”上划一下，认为这样能生儿育女。西双版纳基诺族则以贝(子安贝)作为女阴的象征。

贵州大方县白蜡花若乡有一座山，山上有一个洞，直径30厘米，称“阿若迷”，汉意为打儿洞，不育妇女常去烧香磕头，投石求子。毕节农场黄泥村有一个山洞，也被当地彝族奉为女阴，不育妇女常去投石求子。该省雷山有一个山洞，岩壁上画有女阴，求子者入洞后，以弓箭向女阴射去，民间认为射中则能生子，不中则不能怀孕。

河南淮阳人祖陵显仁殿的台基石东北角有一圆洞，称“子孙窑”，不育妇女去拜人祖庙时，必须用手掏一下“子孙窑”，认为这样会生儿育女。

在安徽省还有“让妇女往深山中的石洞丢石子，传说丢中即会受孕，把洞口看成是产生婴儿的女性阴门”。

湖南常宁东桥乡有一座凹形石山，山腰上有一口水井，当地人称为“求子洞”。当地汉族妇女多年不育时，必前去烧香，拜石井。然后把竹竿或





木杆插入井内，上下抽动若干次，有如交媾动作，最后不育妇女要饮用井水。传说该井过去较小，由于经常往里插竹木竿，井口已扩大。

耒阳县有一个石洞，俗称“十里洞”，洞很深，内有泉水。附近不育的妇女多来烧香求子，并饮用泉水。据说每年八月十五日举行盛大的求子宗教仪式。

江永县夏层铺乡有一石洞，内有潺潺泉水，汉族、瑶族不育妇女多来拜山洞求子嗣，并以葫芦瓢汲水，争而食之，认为可以早孕。

城步县苗族地区的清溪乡盘石村，有一个山洞，称“求子洞”。不育妇女都来拜洞求子，由于洞顶往下滴水，妇女祭神求子后，必须仰头饮用滴落之水。

萍乡地区有一种打子石，当地汉族妇女婚后不育，多去求子，石进则怀孕，不进则继续投石。

龙山县洛塔有一座石山，如女人卧状，该山下有一石洞，附近不育妇女皆来拜此山，饮用洞中泉水。传说当地过去婚俗较乱，人们都认为是“女形山”所致，可是这种女山在妇女心目中占有神秘的地位。

怀化小沙江虎形山乡铜钱坪路边上，有一座石堆小庙，如女阴状，庙的中下部有一个卵圆形空洞。洞前放一小杯，杯内盛水。庙旁又放一根竹竿，竹子从正方形空木板的中央穿过去。该地不育妇女多在天亮前去祭神，然后饮用小杯中的水。

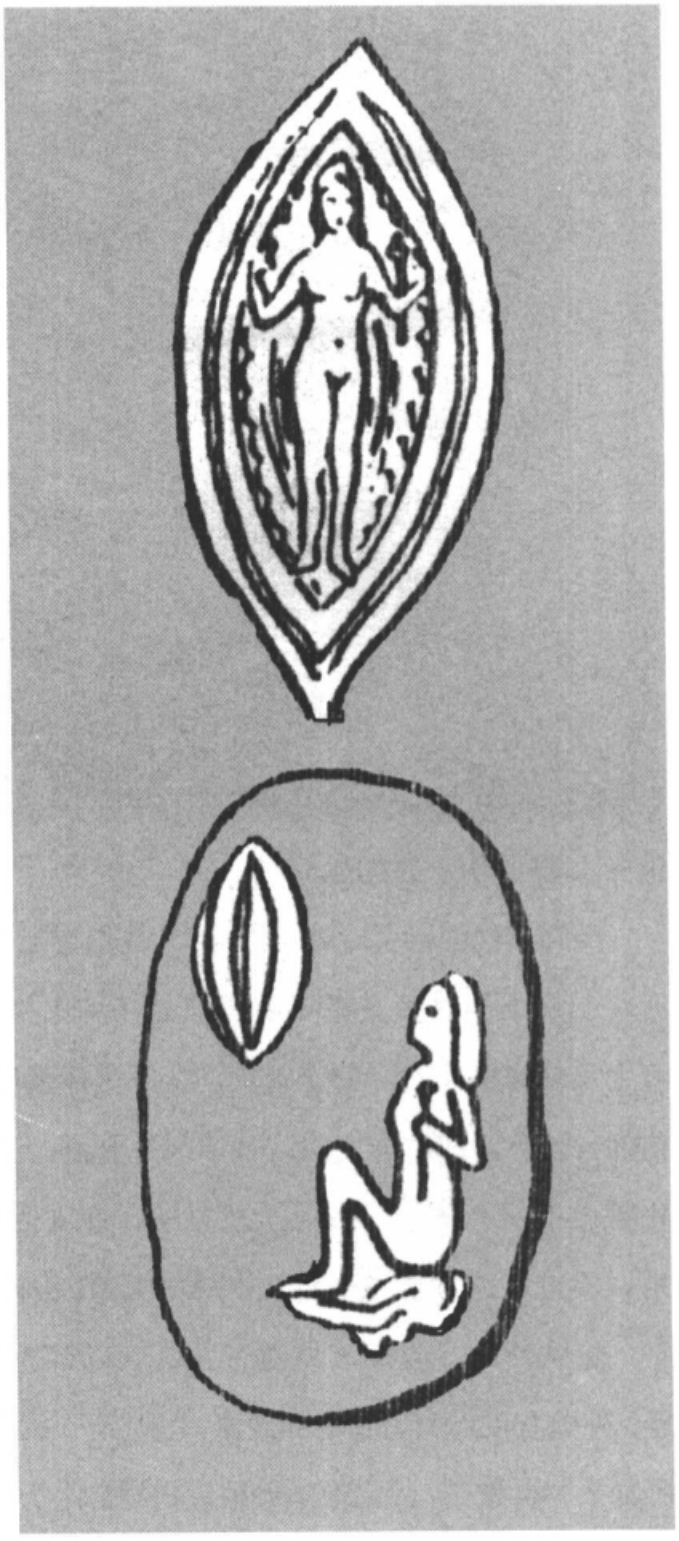
我们从湖南转向福建对岸的台湾岛，同样发现许多女阴信仰。

台湾西部的西拉雅族在公廨和家屋内供有若干陶壶，称“阿立祖”，意为女阴、阴神。在壶内还盛有水，认为可以治病去灾。

雅美人有一个传说，神曾降于兰屿岛，触动巴布特山上一块巨石，石裂开，先出尼摩达朱洛利多男神，又往西南走，触及巨竹，竹子破裂，生出

尼摩达朱洛嘎瓦利男人，后来二男人生男育女，才有了雅美人。

台东卑南人传说有一个女神从天而降，右手捧石，左手持竹。右手投石，石裂生马兰阿眉斯人始祖；左手插竹，竹裂生出帕古埃瑟洛女神，又生帕古玛里男神，他们是卑南人始祖。此外，泰雅人传说这古世上没人烟，神命雷公划石，石开，生出男女，成年后女人黥面，与男人为婚，繁衍了泰雅人。



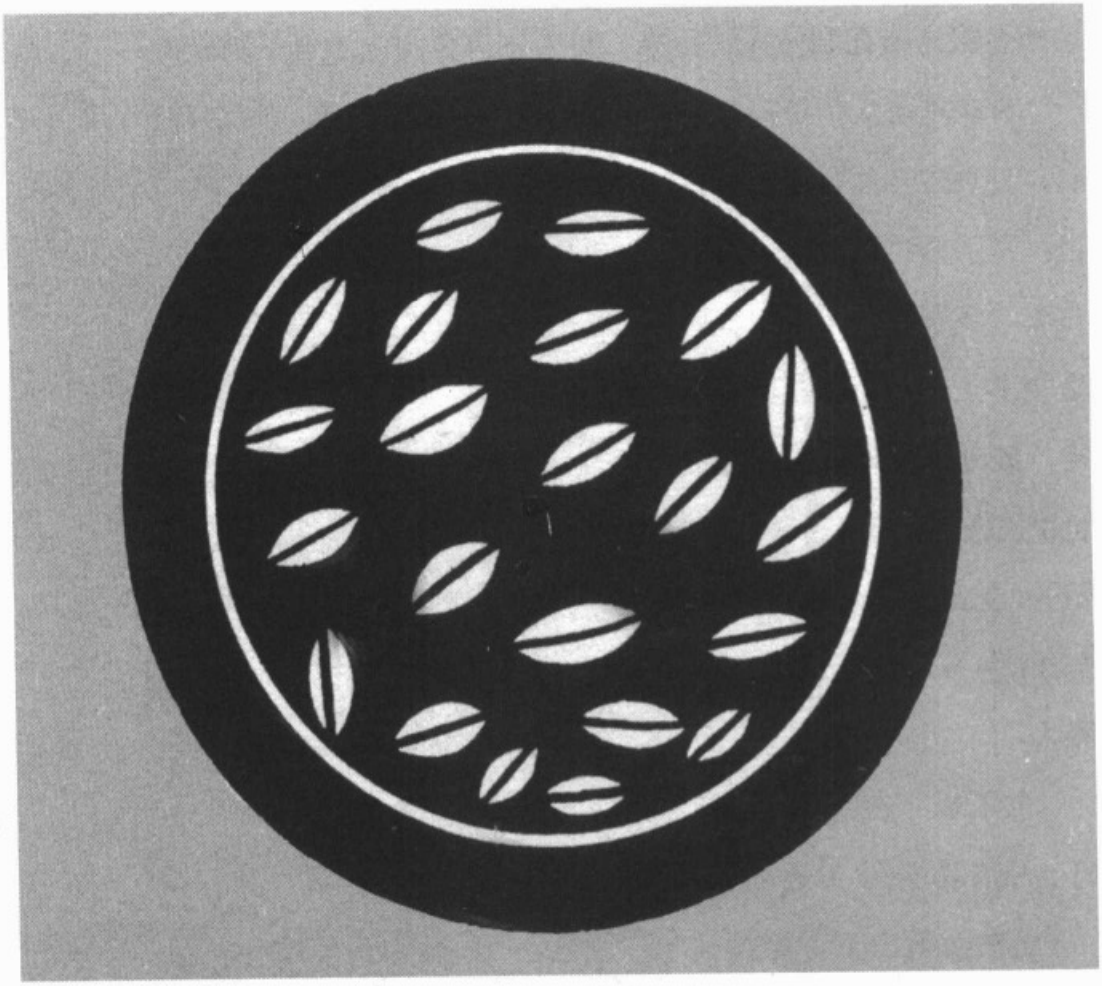
古希腊女阴符号

投石求子在浙江也有流行。《清稗类钞·迷信》：“禹庙在会稽山下，塑像拙陋，惟以较仓颉之四目肉角，已大胜矣。左偏有空石，为海内有数之古刻。一及春游，无赖少年群集亭上，以小石投之，穿其孔，谓可卜生男。孔，即当时下空击绳之孔也。”

东北满族以“子孙袋”为女阴象征，有种种“子孙袋”生人的传说。同时把柳叶







仰韶文化女阴符号

视为女阴形象，并加以崇拜。

朝鲜族民间也有一种女阴信仰，他们把岩石的某种凹坑视为阴石或女阴石，妇女不孕时多去祭石，方法是在地上捡一石块，以手握之，在女阴石上反复摩擦几次，如交媾状，认为这样事后即可得子。还有一种奇异的信仰，认为石凹坑为女阴，鼻子则是男根，这种模拟思维使人们去削下古代雕像中的人鼻子，依照上述办法，在女阴石上作交合状，实行生育巫术。不过，这种做法曾给古代人物雕像带来巨大损坏。

除柳叶为女阴外，湖南有些民族以蚌为女阴，这与以贝纹为女阴相近，外国有以贝壳为女阴的现象。“贝壳——尤其是子安贝壳”，很早就被初民拿来与性连结，故宗教学者柏里教授称之为“生命的赐予者”。它的形状与

女性器官相同。据柏里说，在今天苏丹及其附近的地方，“妇人仍佩带子安贝壳穿成的腰带，使她们由此获得生殖力。”我国有些学者也有类似观点，认为西北地区远古的彩陶上的贝纹，即是女阴形象。这种信仰与基诺族视子安贝为女阴如出一辙。

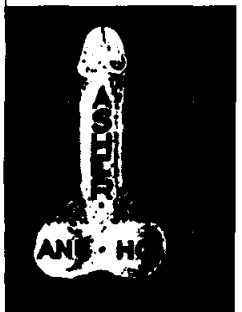
以近代青海民俗资料看，大通县附近流行入山求子，也以岩石凹坑为女阴。湟南县附近过六月会时，一人拖一瓢，几人随之，以木棍杵瓢，做交媾状，在这里则把瓢视为女阴象征。

类似例证还可举出许多。

上述的石块裂开、石洞、水井、玉华池、泉水、子安贝、打儿窝、子孙窑、阿央白、陶壶、竹子等等，都是女阴的象征。但种类不限于此，湘西的“风流岩”也是一种。江苏兴化求子是向陶缸内投香火，说明该地的陶缸也是女阴形象。此外，也有人把鱼、石榴、葫芦、瓜、湖、山谷视为女阴。如民间视女阴为瓜，处女膜破坏被称为“破瓜”；又将瓜引申为少女。《通俗编·妇女》：“俗以女子破身为破瓜，非也；瓜字破之为二八字，言其二八十六岁耳。”事实告诉我们，各民族有各自的女阴形象。当然，有些女阴形象在各民族、甚至各国中均有共性，如洞穴就是一个突出的例证。

日本女神“多以天然的洞窟或凹形的自然石为其象征，最有名的是土佐长冈郡介良村朝峰神社背后的洞窟，深五丈余，形似女子生殖器，有许多妇人去祈求怀胎、安产”。

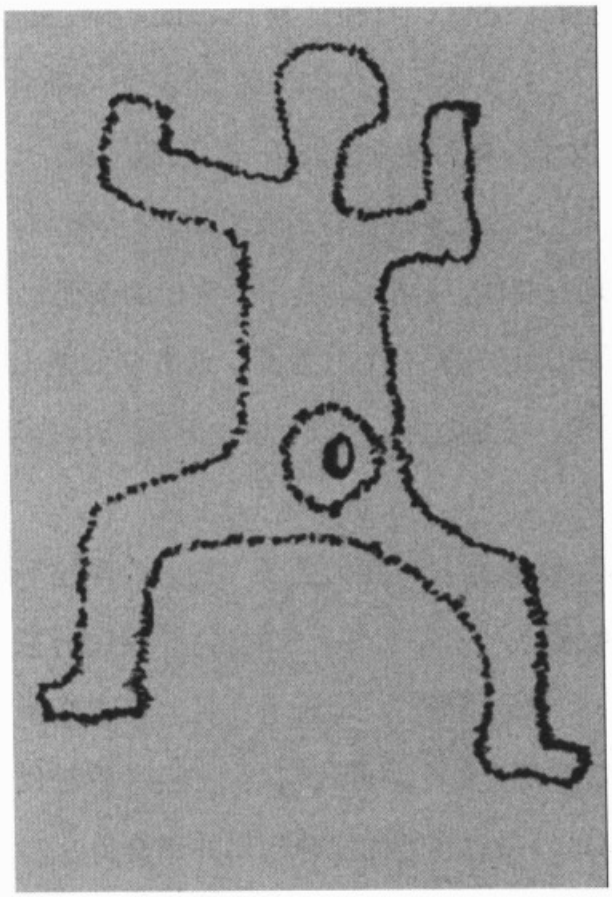
古希腊和罗马人认为海洋为父，大地为母，江河为子。洞穴、洞窟等成了子宫的象征，拱门、洞穴或墓穴的入口成了“子宫门”，即阴门的象征。在亚洲的一些神殿里，较低的拱门是卵形的，象征着女性。而尖塔象征着男性，所以，各种箱子被认为代表着女性。古代埃及，“当母系时代尚未终结之前，就有了农业，在那里，宗教中性的成分起初并不是男性的



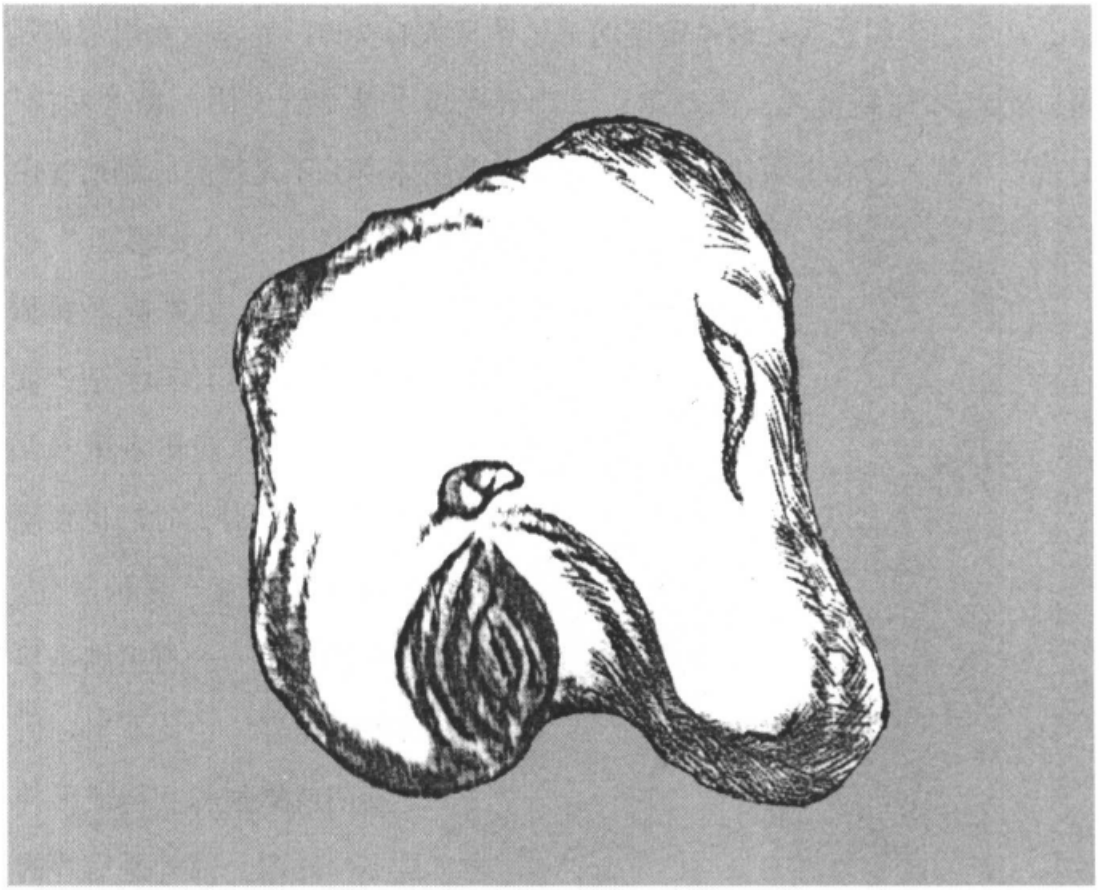


生殖器，而是女性的生殖器，其形状类似玛瑙贝的壳”。由此看出，各民族对女阴的形象化，有共性，也有个性，其核心是洞穴状，或者其内又有着象征多产多育的籽实。但是各民族的生活环境、宗教心理毕竟是有区别的，对女阴形象化的加工也是不一样的。在解释和确认古代女阴问题上，应持慎重的态度，绝不能公式化，生搬硬套，否则会陷入“泛性论”。

人类在极其漫长的历史时期内，并不知道性交与生育之间的因果关系。自从母系氏族产生后，人们明确了子女与母亲的关系，在这种历史条件下，人类追溯自己的来源时，是不知有父亲的，只知道自己是母亲与氏族图腾相结合的产物，“认为生育是由图腾入居妇女体内”的结果。一方面相信图腾，远古的感生神话就是这种观念的反映。另一方面是崇拜女始祖。因为妇女是生产活动的主力，又是氏族生活的管理者，生育也是由妇女体现的。“妇女对于不会操心，没有远见的野蛮人是神明：她，聪明而有预见的人，支配他的命运，从摇篮到坟墓”。正是这样，“一开始必然将妇女神化”。因此，必然把女始祖视为生育之神。我国古代称为高禖，因为最初的高禖，属女性，而且是成年女性，具有孕育状。远古时代的一些裸体的妇女像有着非常发达的大腿和胸部，还有一个向前突出的肚子，这是生殖的象征。如欧洲旧石器时代晚期的孕



日土日松女阴岩画



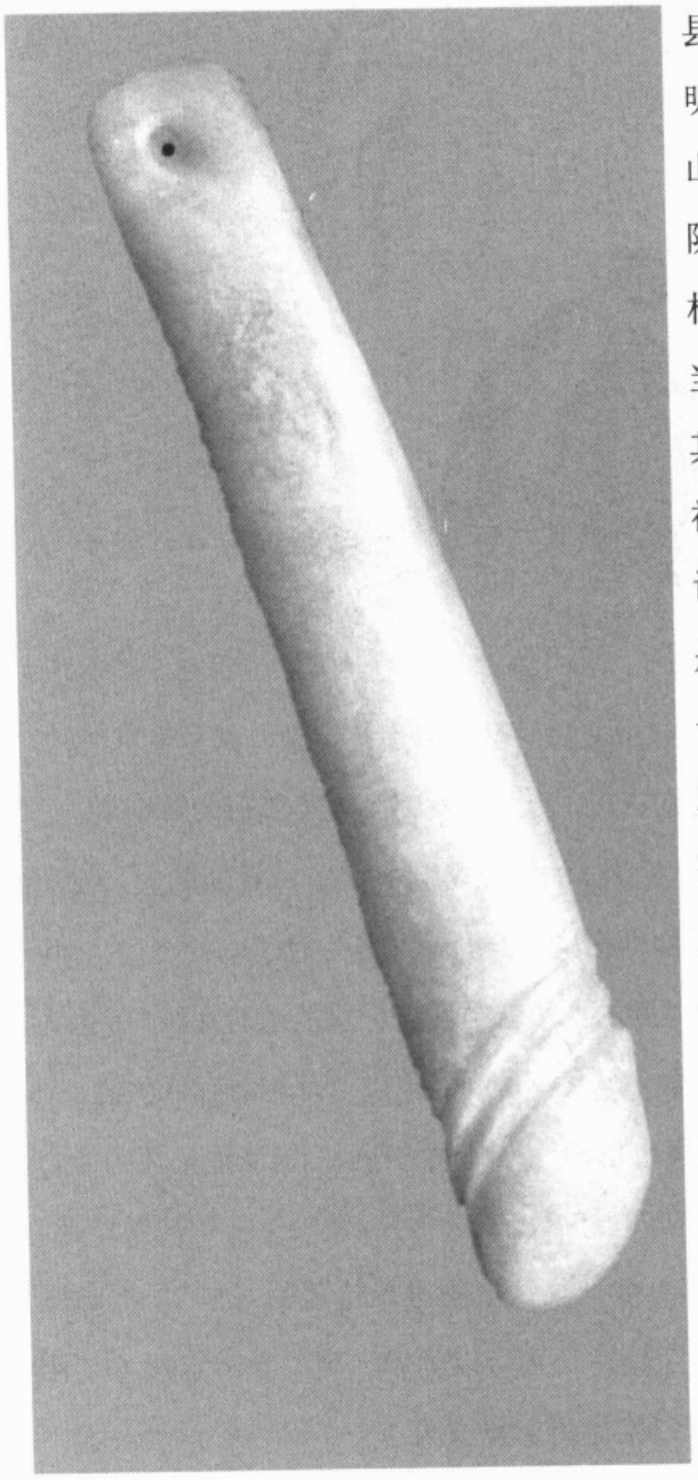
西藏乌赖寺
女阴石

育状女神雕像、我国东北地区红山文化的孕妇形女神陶像，都是生育之神，与高禖具有同样性质。应该特别指出，历来妇女都是人类繁衍的体现者，子女是由母亲孕育、哺育的。妇女身体的特点是乳房突出，臀部肥大，女阴则是妇女的根本特征，它既是两性交媾的媒介，又是生育子女的产门。“用一个原始人的眼光来看，一个可爱的女子就是性征特别发达的女子，或因人工修饰而特别显著的女子；这样一个女子是最能担当生育与哺育任务的。同样的，原始女子眼光里的男性美也包括种种刚强的特点，保证他在性的能力上可以做一个健全的配偶，要在一般的体力上，可以做一个女子的保护者。因此，在所谓野蛮民族里，第一性征往往成为可以艳羡的对象”。按照原始思维的方法，局部可以代表全局，个别可以代表一般，女阴当然可以象征妇女。这是古代女阴信仰比较流行的重要原因。





从考古资料上看，最早出现的都是孕育状的女神，并没有女阴形象发现，后来才逐渐出现女阴形象。这告诉我们女神早于女阴。在“女神”时代，尽管人们对女阴怀有一种神秘感，但它本身并不是神灵。湖南龙山县洛塔山的“女形山”说明，当地的女神是“女形山”，附近的石洞才是“女阴”。作者在四川木里卡瓦村、摩梭村调查时，也发现当地洞穴内有一男神居住，其中的男根——石祖则是男神的生殖器。由此看出，所谓女阴或男根与女神或男神是不一样的，前者是后者的一种器官而已。同时也可以发现，人们所磕头烧香的是神，进行交媾巫术才用得着女阴。所以女阴起初可能是作为繁衍巫术手段而出现的，后来才将其神化，变成女性生殖器信仰。



红山文化玉制男根

2. 男根

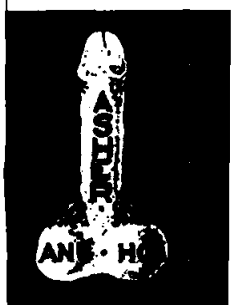
在性器信仰中，继女阴

后出现的是男根，即男性生殖器，又称阳具。“阳具的崇拜可以说是一个普遍的现象，即在文明很高的种族里也可以找到，例如帝国时代的罗马和今日的日本。”现在让我们看看中国的有关资料。

首先看看考古学的发现。

从考古发掘上看，我国的男根遗物在仰韶文化晚期就出现了，如河南淅川下王岗、陕西铜川李家沟、临潼姜寨和甘肃谷灰地儿、秦安大地湾遗址等，山东潍坊罗家口大汶口文化也有发现，这些遗物距今约五千年左右。发现男根遗物的新石器时代遗址还有陕西华县泉护村、河南信阳三里店、甘肃临夏张家嘴、湖北京山屈家岭和枝江关庙山遗址屈家岭文化层，齐齐哈尔北湖、广西钦州独料和石产等。进入文明社会以后，男根遗物也多有发现。如河南二里岗商代遗址发现的陶祖，新疆罗布淖尔汉代遗址出土的木祖，河北满城和西安三家村汉墓出土的铜祖。在江苏省赣榆县徐福村出土的一件“始祖石”，长146厘米，直径25厘米，椭圆头长28厘米。该物也为石祖，原立于户外，后来移至徐福博物馆收藏。陕西黄陵县城关发现的北宋瓷祖，是比较晚出的。在福建泉州南郊有一个石笋，高数米，底粗尖细，如男子性器状。一般认为是元代印度教遗物。后来被打为几段，事后又将其恢复，重新立于原地。这种文物，在该省也不是孤证，就在泉州附近的惠安县就有一个石笋村，也因有石笋而得名。值得研究的是，石笋为印度教遗物，并没有确凿证据，仅根据当地发现的印度教石刻中有类似的形象而定性，其实两者并不相同，而且石祖信仰并不是印度教所独有的，因为生育信仰是一种世界性的文化现象，在中国也不例外，自史前时代开始就出现了陶祖，后来又出现了石祖、铜祖、木祖和瓷祖，这些均在印度教传人中国之前，就是福建民俗中也有不少男根信仰的资料，所以泉州石笋也是土生土长的。

其次看看民族学中的男根资料。





作者在云南西双版纳地区听到一个传说，远古时期当地有八百个媳妇，原与狗通婚，生育子女，但留女不留男，故有“八百媳妇国”之称。后来留一子，该子寻狗而杀之，妇女才与曼贺山上的石祖交媾，仍可生儿育女。据实地考察，曼贺为景洪县的一个村寨，背后山上有一石柱，如男根形状，过去妇女不育还前往求子。

云南大理九河岸上有一个天然石柱，被当地白族奉为石祖，白族妇女多前往求子；鹤庆朵美地有一个温泉，附近山上有一个石笋，当地白族妇女婚后不育，必前去祭神，于温泉中沐浴，然后接触石笋，以为这样才能得子。哀牢山地区的彝族，如果妇女多年不育，必去河边拜“龙石”，洗去不洁，然后在“龙石”上坐一下，或者将衣物放在“龙石”上，还有些妇女饮服“龙石”上的水，这里的“龙石”实为男根。

云南西北地区也流行石祖崇拜。在丽江大研镇北门坡上，原来有一个形似男性生殖器的石锥，过去凡不生育的妇女多到那里求子，往石锥上抹酥油，在那里烧香、磕头、许愿，以求得子。光绪《续永北厅志》卷一：“石菩萨山，山中有石百余，如人状，故名。”在宁蒗县巴耳桥乡有一个石菩萨村，就是因村边有一个石祖而得名，所谓石菩萨即是石祖。永宁纳西族认为达坡村的山冈就是男神的生殖器，过去当地土司对其信仰甚笃，认为拜神可生子，土司后继有人。

四川境内也多有石祖崇拜。如木里县大坝乡有一个“鸡儿洞”，实为天然石洞，洞内有一天然石柱，当地居住的西番人，藏族认为它是男性生殖器，婚后妇女不育时，必往洞内烧香，拜石祖，并在石祖上坐一下，如交媾状，认为事后即可孕育得子。

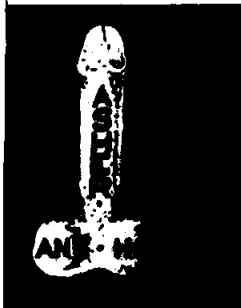
崇拜石祖活动。是一种神秘的宗教信仰，都带有神秘性，不能公开，属于兄弟民族的“秘密社会”，因此很难调查。我在西南从事民族调查很

长时间，足迹遍及十余县，但是没有目睹过拜石祖的仪式。后来在四川木里县俄亚村调查期间，由于与群众处熟了，成了知心朋友，才有幸参加了卡瓦村摩梭人的拜石祖求子仪式，加深了对石祖信仰的理解。

卡瓦村位于金沙江支流冲天河的西岸，是一个高山村落，村前有隆打河流过，西南为阿布流构山。在该山南坡有一个岩洞，摩梭语称“尼好”，洞口朝向东北，外面有一棵“牙格”树，意为烧香树。洞穴内部较大，呈长方形，长20、宽7米，面积140平方米。地面高低不平，其中东部低洼，由于终年积水，形成一个小水池，摩梭语称“布考”，即水池的意思。水池西岸有一个平台，该族称“丘巴黄”，意为烧香的灶台，祭祀时即在此烧香。最西边较高，有突出的钟乳石，形如山峰，相传这些钟乳石就是洞穴主人“吉泽乍马”女神的象征。

当地摩梭人传说，很早很早以前，从俄亚村来了一位老年妇女，住在“尼好”洞里，留下不少子女。她临死时，对子女说：“以后你们不会生孩子，就来洞里看我，给‘久木鲁’(石祖)烧香，我会保佑你们生儿育女。”这位妇女就是“吉泽乍马”，是摩梭人的女神，起源是很古老的。女神的地位是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。后来又兴起一个传说，认为该洞住过一个男神。名字叫“普拉”，能保佑子孙兴旺，洞内的“久木鲁”就是他的生殖器。

位于洞穴口内的所谓“久木鲁”，是一个天然的钟乳石柱，高80厘米，呈圆锥状。根部较粗，直径90厘米。摩梭语“久木鲁”意为生孩子的石头，与他们称男性生殖器一词——“巴窝”具有同样的含义。当地汉族称其为石钮，或者称石祖。“久木鲁”的顶端有一个凹坑，深15厘米，直径20厘米，该坑被称为“垮”，即碗的意思。由于石祖上边有一个下垂的钟乳石柱不断往下滴水，所以在凹坑里有不少水，该族称此水为“哈机”，即祭祀的水，与该





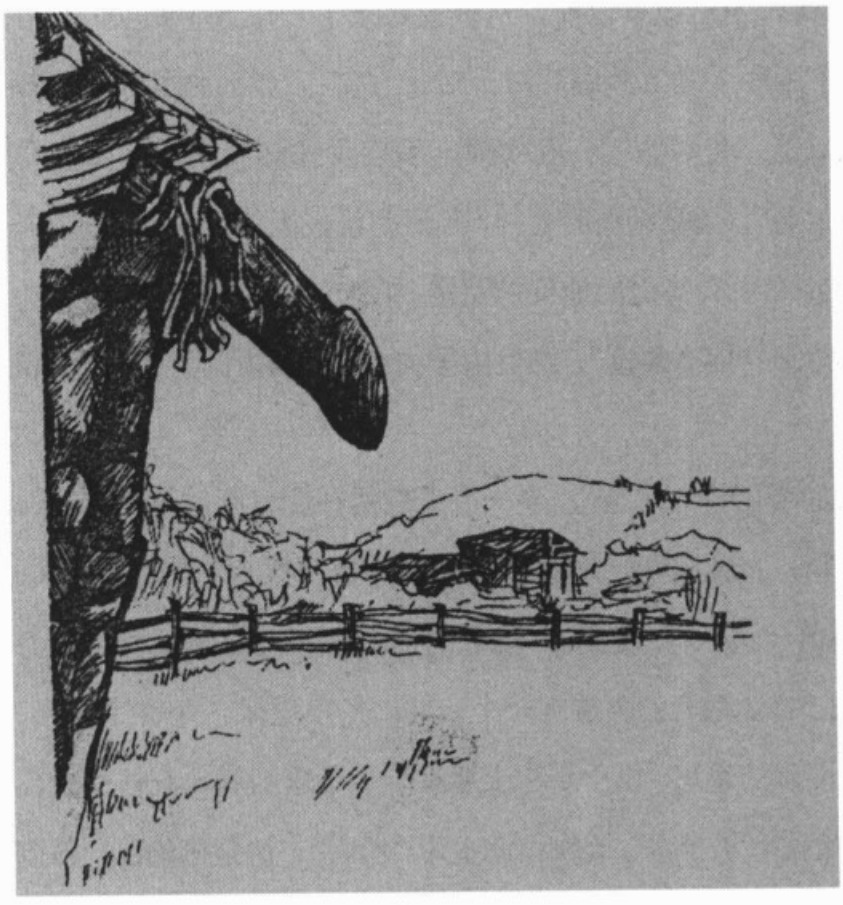
族称精液为“达机”的意思相同。

妇女如果多年不育，或者生育畸形婴儿，要举行“内考姑”仪式，意为祭山神。祭祀时，她们在巫师、丈夫和结婚时的伴娘陪同下，共同到山上举行求育活动。仪式分四个步骤：

第一步是烧香敬神。

当地摩梭人信仰东巴教，绝大部分宗教活动均由东巴主持，求育巫术也不例外。东巴进入洞穴以后，首先在“丘巴黄”上架三块石头，如同在家里的火塘上安置三脚石一样，在其中点燃一堆“牙格”树枝或者杜鹃树枝，这就是向神烧香的意思。这时东巴要诵《楚棒吉》经，即祭山经。妇女面向东方，跪在火堆前，分别向“吉泽乍马”女神乞求生育。

东巴边念经边烧香，最后还恳求道：“天让你生孩子，地让你生孩子，左边的人祝你生孩子，右边的人祝你生孩子，摩梭人祝你生孩子，西番人也愿你生孩子。在神的保护下，你会身体健康，生儿育女”。



门巴族房脊上的男根

第二步是洗身去邪。

摩梭人认为妇女所以能怀

孕，是男子的精子与女子的卵子相结合的结果。精子为骨，卵子为肉，骨肉结合才能形成胎儿。不过，当妇女身上附有了“乔”这样的恶鬼，妇女的生殖器就被堵塞了，即使夫妻同床也不能怀孕。遇到这种情况就要请东巴念经，把“乔”从妇女身上驱走，使她恢复生育能力。

东巴在念完祭山经以后，继续添香敬神，驱赶恶鬼。这时求育的妇女在伴娘的陪伴下，必须到水池里洗澡。一般是站在水池里，从头到脚冲洗一遍。她们认为经过沐浴之后，“乔”就被冲掉了，为怀孕扫清了道路。伴娘不洗澡，她们站在水池边，为求育者拿衣服，协助她洗澡。

第三步是饮水受胎。

妇女洗澡以后，在东巴的率领下，到“久木鲁”附近喝“哈机”水。喝水时，由东巴递给她一根上下通气的细竹管，妇女把竹管的上端用嘴含住，下端插在“垮”内的水里。她用力吸水，先后要喝三次“哈机”水。东巴认为此举极重要，因为把“乔”驱逐以后，仅仅是治愈了妇女不育的病症，为了生育必须借助石祖的力量，妇女才能怀孕和生育。

第四步是送“乔”魔术。

在祭山结束前，由东巴做两个糌粑面人，高约20厘米，一男一女，穿着麻布衣服，放置在石板上。这两个面人就是“乔”的偶像，东巴要为“乔”梳洗打扮，烧香上供，脖子上拴一根哈达，将恶鬼打发走。最后，东巴把“乔”偶像丢到河里，利用急流将“乔”冲走，从而完成送“乔”巫术。

参加祭山仪式的妇女，可以单个人举行，也可以若干人合伙进行，但是必须有一个东巴主持，每个妇女分别由她的丈夫和伴娘陪伴。带伴娘的原因，主要认为由于“乔”鬼缠身，原来的婚姻无效了，要重新举行一次婚礼——即祭山，才能提供新的生育机会。既然是结婚，必然要有丈夫和伴娘参加。在祭山过程中，只能烧香上供，不能杀牲，也不能看见



血迹，否则妇女难以怀孕，即使怀孕也要流产。

摩梭人认为祭山以后，妇女洗净了身体，驱走了“乔”鬼，又在女神或男神的保护下，与“久木鲁”发生接触，她们就会有旺盛的生育能力；另一方面，她们还重视人的作用，即当天晚上夫妻必须同床，认为这样才能最后怀孕，播下新生命的种子。

贵州苗族在“吃牯脏”——祭祖仪式中，多以木或糯米饭制成男根，供不育妇女祭祀，其中用糯米饭所做的生殖器最后都让妇女偷食掉。该省荔波县石乘乡石灰凹村后有一个石洞，洞内有若干石笋，称刘公，覃公，被认为是主宰生育之神，附近居民多入洞拜石笋求子。

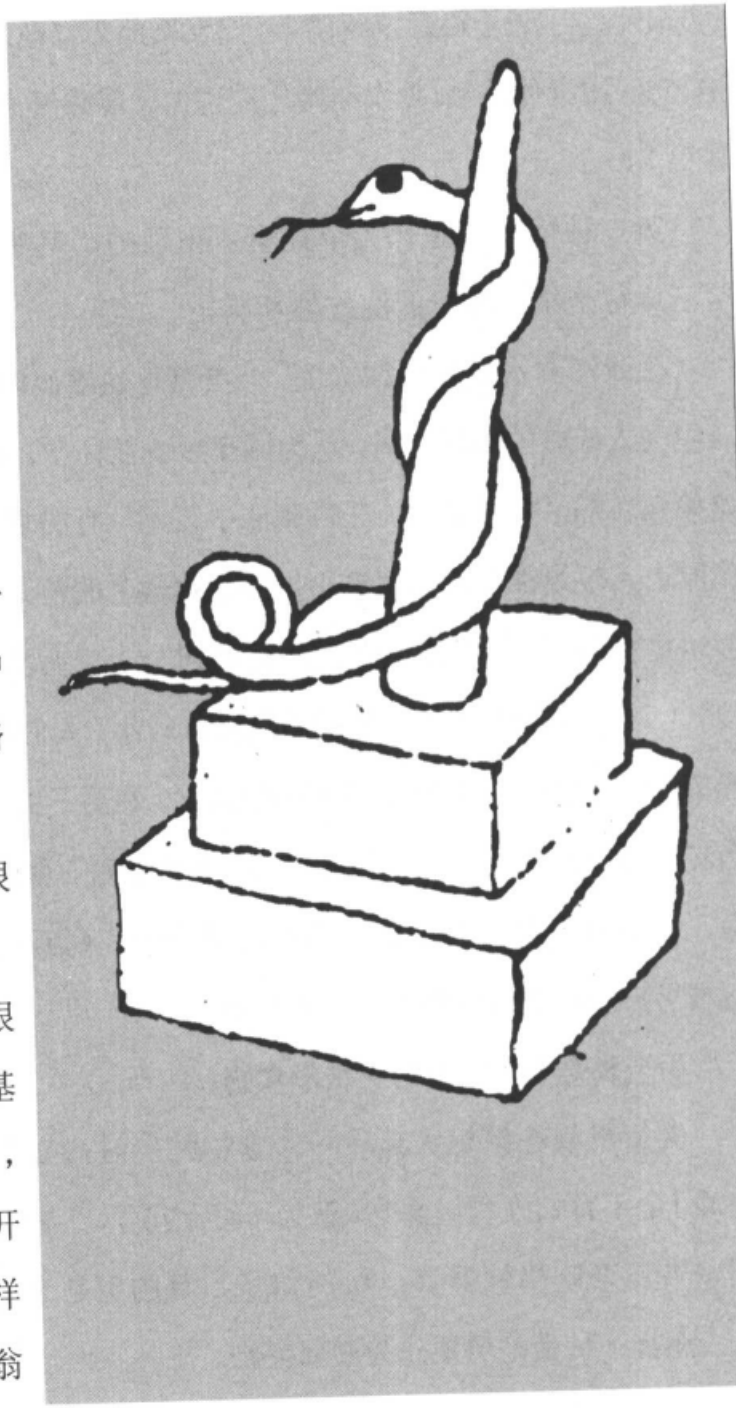
湖南江永大远瑶乡，有一处“千家峒”，洞内供“石童子”，大者十米多高，小者几十厘米，均是石祖形象。瑶族妇女多前来求子。

第三看看民俗学中的有关形象。

在民俗中，多把象征性的物件视为男根，并加以膜拜。《帝京岁时纪胜·走桥摸钉》：“元夕妇女群游，祈免灾咎。……又竞往正阳门中洞摸门钉，谶宜男也。”认为此俗可以求子。南京在中秋节之夜，不育妇女多到长乐渡玄帝庙摸铁老鸦杆，据说也有求子作用。甘肃民间有一种男性避邪剪纸，其中最突出的就是男根，认为它既可避邪，又促成生育，还是坚强、有力的象征。有些民族把辣椒视为男根，如湘西苗族举行婚礼时，在吃“离脚饭”散客时，必唱“离脚辣子歌”，声称辣子就是男根。土家族妇女坐月子时，被称为“月婆子”，其头上扎包头，但布帕上一定插一根红辣椒，认为这是男根象征，既可避邪，又可促进生育。在各地的秘密语言中，也有此类内容。如天津用“老二”、“小脑瓜”、“壶”、“勺”、“一个油条两个鸡蛋”、“一个香蕉两个苹果”等比喻阳器。

总的分析，上述的男根，最初可能是天然的石柱、石笋，后来才出现了人

工制作的男根，即陶祖、石祖、木祖、瓷祖、铜祖等。“所谓‘性的象征’，爽直地说就是代表性器的图形或符号，也可以说是生殖崇拜间接或较婉曲的表现。这包括象征的语言，或象征的形体”。我国各地发现的男根遗迹，就是“象征形体”，而且是相当原始的形态。



萨满的男根符号

从大小形制上看，男性生殖器信仰物，又有大小之区别，即分为两种类型，一种是大型的膜拜物，如少数民族地区的石祖，既含有对男神的礼拜，又含有妇女与男根的接触巫术，用意都是祈求生育。一种是小型的男根，其中多数为巫术手段，本身并不全是神灵。

作者认为上述男根信仰有几种类型：

第一种情形，男根是神的象征。如腓尼基人称男根为“亚色”，意为直立、强力、开放，而对上帝也有同样称呼。希腊的性神但翁



色斯也为男根状。四川木里卡瓦村的石祖也是居住在洞内男神的性具，求子先拜神，后与石祖进行交媾巫术。可知上述男根是神的象征，主宰人类生育，因此必须定期或不定期祭祀。这种男根较大，有固定场所，如卡瓦村的石祖供在山洞内，“希腊赫耳墨斯(Hermes)神像，有木造的，也有石造的Phallus(男根)立像，竖于路旁或树阴下。妇女奉此为怀孕之神，凡想得子的妇女，拥抱神像，用身体擦触。处女结婚之前也由父母领着去礼拜，将自己的身体触神像的Phallus”。

第二种情形，是作为单纯巫术出现的。其中又有种种形式：

一种是祭神时吃的泥娃娃和男根。

在浙江丽水供陈十四夫人，“点燃香烛虔诚叩拜，祝祷许愿，并拿走庙中夫人娘娘的旧鞋一只，认为回家后就能怀孕。若产下男孩，就要为夫人娘娘做新鞋，并备龙帐、三牲到庙中还愿。有的求子妇女，在礼神祝祷后，偷取夫人娘娘神案前的泥塑小男孩生殖器上的粉末，用纸包回冲水饮服，认为可生男孩。”我国其他地区的娘娘庙会上也有类似风俗，多取泥娃娃的“鸡儿”食之。这种巫术性质的男根形状较小，人们通过与它接触，达到求子愿望。“一个女子，要她在日常环境之下，和男子的生殖器官发生触觉关系，当然有种种的顾虑，但若和它的象征发生接触，就没有顾忌了。不但没有顾忌，而且往往是一件公认为吉利的事……”《点石斋画报，上有一幅《探石求男》图就是这类性质的巫术反映。

另一种是祭祖时吃的男根形食物。

贵州苗族在祭祖大典——“吃牯脏”时，必用糯米饭做一男根，贴在墙上，不育妇女伺机偷吃，认为可怀孕得子。“在欧洲的某些地区，妇女在某些节日要吃男性器官形状的饼子，目的也是为了生殖。”

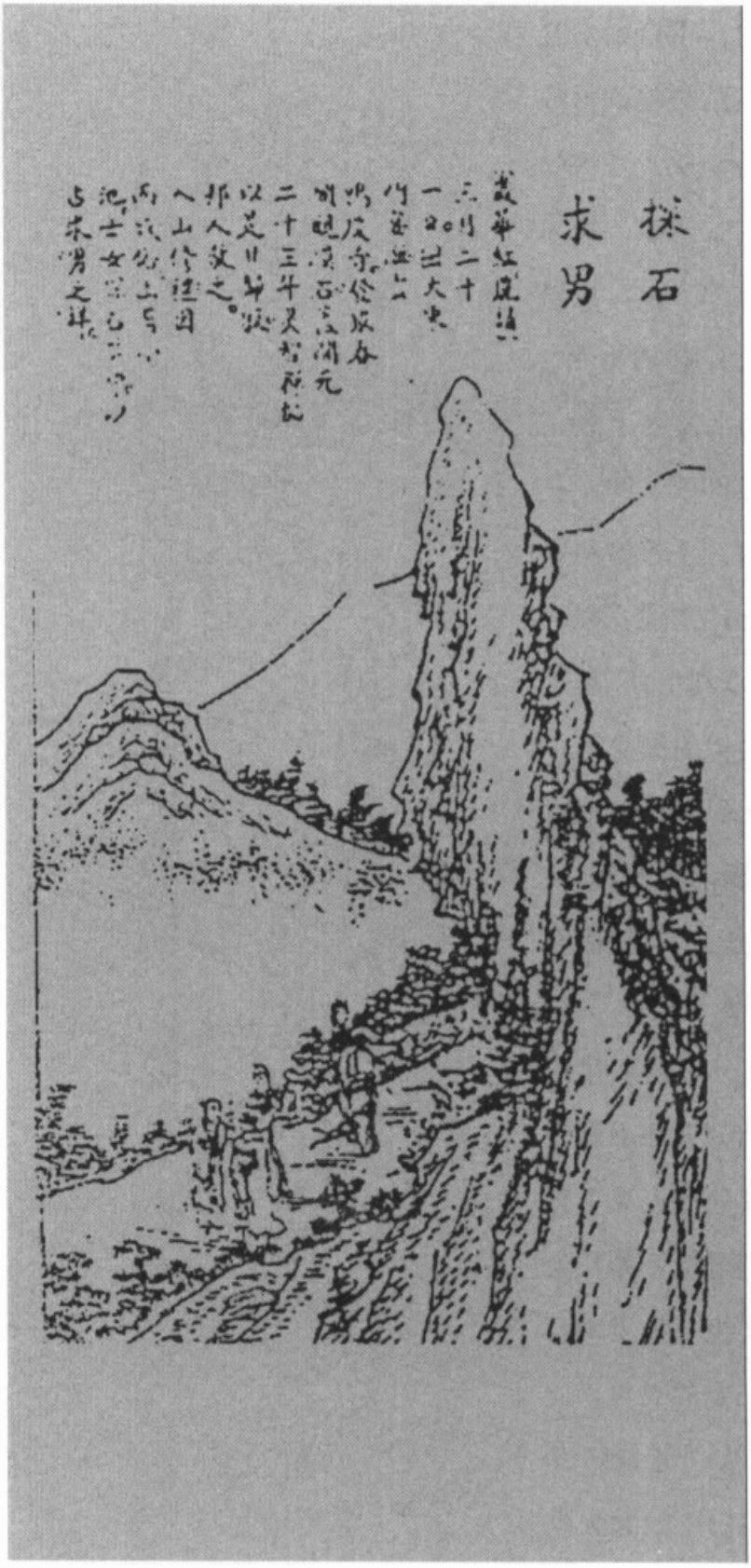
还有一种是把男根作为避邪灵物。

在江淮地区农村，不育妇女腰部别桃木人，桃木人的男根刻得特别突出；尚未婚配的小伙子喜欢佩戴小石人，其男根也很明显，认为这些男根有一种神异的力量，可以避邪消灾。国外也有这种情况。“在原始社会中，战士爱割下敌人的阳物晒干，佩在腰间或颈间，并不以为是秽亵的行为。”“希腊和罗马的主妇和少女佩戴男生殖器形状的纪念章和珠宝饰物，以利生育，现代埃及妇女也经常佩类似的护身符。”“有一段时间，如果一匹母骆驼或母马死了，人们把它的阴门割下来，钉在门板上以避邪，或是为了‘带来好运’。后来人们用马蹄铁来代替，显得不很粗糙，较为委婉”。人们在打仗时也求助于男根避邪，即“割下并佩戴敌人的生殖器，令其他敌人见了害怕”。在以上事实中，性器官不是作为神像出现的，而是作为一种巫术手段，被人们赋予了一定的灵性。

第三种情形，男根也是随葬品。从陕西黄陵城关出土的北宋瓷



苗族的木制男根



祖看来，它显然是一种明器，而且是为女墓主人随葬的，说明这是世俗的一夫一妻制在葬俗上的反映。在河北满城汉墓发现的男根也有此意。为了解释以男根随葬的用意，我们可以引用一条民族学资料。云南红河哈尼族妇女死后，皆以木或泥制男性生殖器随葬，男子死后则葬以女阴模型。这种性器较小，用来象征死者的配偶。这种风俗不久前还保留在哈尼族白宏支哈尼人中间，他们举办丧事时，共进行三天，其间第二天上午十一点到第

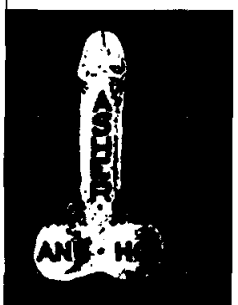
三天下午五点下葬前夕，由巫师祭奠，“在棺前放一篾桌，上面放上用‘竹沙’木刻的生殖器。死者若是男性，则放女性生殖器，死者若是女性，则放置男性生殖器，然后由巫师开始念诵古经，家人下跪祈祷，每隔三分钟左右，巫师画一下法具——竹筒，意为让死者在阴间有异性陪伴，生儿育女，过幸福生活，……祭完。将木刻的生殖器烧掉，象征着被死者带走了”。

福建流行一种鬼婚，即夫妻未婚而女死，必在男家供妻子，也要放一个木制或泥制的男根。当丈夫娶妻后，依然供奉。这是对死者的安慰，也是祈求她不要干扰新婚生活。这种男根，只是丈夫的替身，是一种模拟巫术的产物。

不难看出，男根具有不同的性质、作用，对它不宜作简单的结论，而要具体问题具体分析。首先应该弄清事实，进而区分不同的类型，才能理解男子性器信仰的复杂性及其不同的社会功能。这项研究工作对原始宗教的分类也有重要参考价值。

郭沫若在《释祖妣》一文中指出“且”为牡器的形象，认为祖先就是男根。事实上并非如此。“且”与其说像男根，莫如说像祖先牌位更恰当些。因为各民族在供奉祖先时，一般都是以一块长方形木板、石板为祖先象征，其下有一横座，恰如“且”形。

男根的出现较祖先信仰略晚。然而它却是远古社会的一种普遍信仰。周予同先生认为“所谓生殖器崇拜，实是原始社会之普遍的信仰，盖原始社会，智识蒙昧，对于宇宙间的一切自然力，每每不能求得合理的解释，而遂加以人格化。他们对于这产生生命之生殖力，认为不可思议，因与以最高的地位，而致其崇拜，实很普遍而自然。”由此看出，生殖崇拜是一种特殊信仰，与祖先崇拜截然有别。





3. 两性人

在全面考察了性器信仰之后，我们还发现一个问题，即两性人或阴阳人形象。例如在青海乐都柳湾出土过一个两性人陶壶。该人面部粗犷，耳，目、口等器官较大；胸前有一对小的乳房，体肥魁梧，在上肢肘关节还涂以黑色，表示强健有力，显然是一个男子形象。但其生殖器既似男根，又有女阴特征，因此有人称为“一人两性别的形象”，或称为阴阳人。两性人。类似形象不是孤立的，河南禹县民瓷窑贴有一种抓髻娃娃，头为双髻，具女性特征，但长有男根，可见是男女两性同体。在陇东有三面人，即“三面娃”，也与阴阳人有关。

为了解释阴阳人的性质，仅仅依靠考古资料是不够的，必须利用民族、民俗学资料加以解释，才能了解阴阳人的秘密。

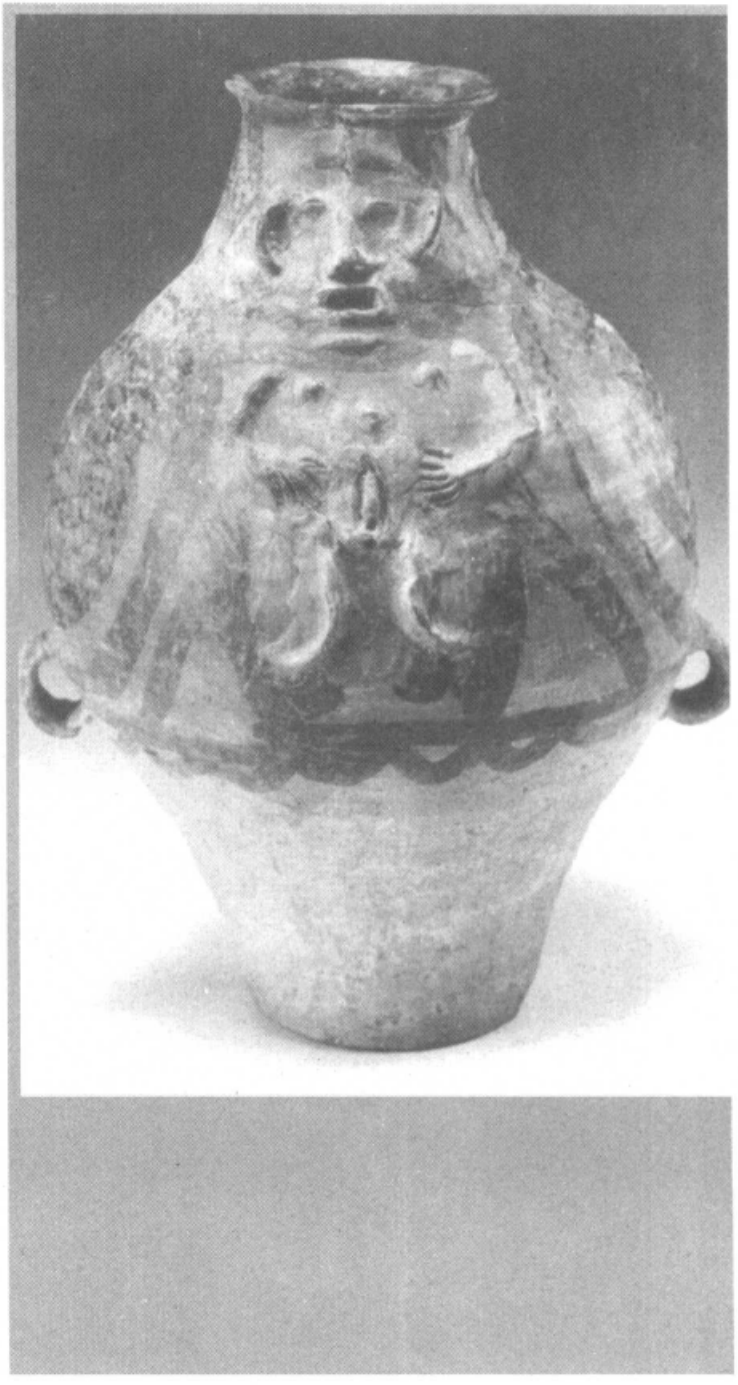
当父系制取代母系制时，遇到了巨大的社会阻力。一方面是妇女嫁到外氏族以后，丧失了原有的优裕地位，成为被奴役的对象，自然引起妇女的抵制和反抗，以维护她们在家庭中的崇高地位。这种斗争具有早期阶级斗争的性质，多为家庭、婚姻关系所掩饰。另一方面这场斗争又得到传统观念和习惯势力的支持。因此母系制与父系制的斗争，实际上是新与旧、先进与落后的两种思想、两种习俗的斗争。

上述斗争无论在历史文献或民族学资料中都有明显的反映。

a. 抢婚与逃婚之争

男子最初得到的妻子，并不是后世所谓的明媒正娶，而是如同奴隶制来源一样，靠掠夺，变女俘为妻妾。《易·屯卦》：“匪寇婚媾。”由

于是抢婚开其端，后来的婚礼也在黑夜进行。《说文》：“婚礼，娶女以昏时，故曰婚。”在我国许多民族中都保留这样那样的抢婚形式，如彝族、纳西族、傣族都有。结婚仪式中的抢婚形式，是较早习惯的一种遗风。随着私有制的发展，氏族内部贫富分化的加剧，才出现了彩礼和买卖婚，这是男子娶妻的第二个阶段，久而久之，才形成一套明媒正娶的礼俗。有抢婚，就有抵制抢婚的举动，主要是逃婚，就像奴隶用逃亡来反抗奴隶主一样。可见，抢婚和逃婚之争，是母系制向父系制过渡中的一个主要反映。



马厂类型的阴阳氏陶壶

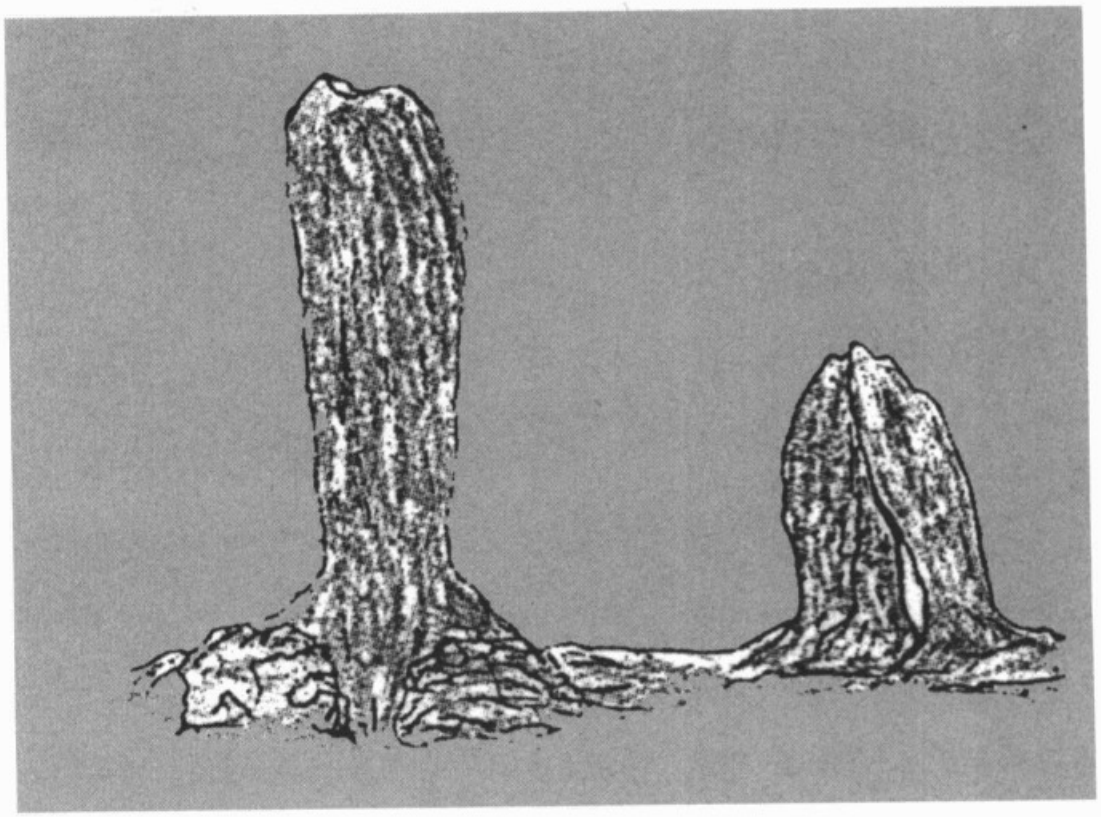
b. 母居制与父居制之争

母居制指妇女及其子女随母系血缘居住，如永宁纳西族的阿注婚，女子不出嫁，从母居，配偶很不固定，每晚来访，天亮离去，即为走访婚，所生子女也随母不随父。云南孟



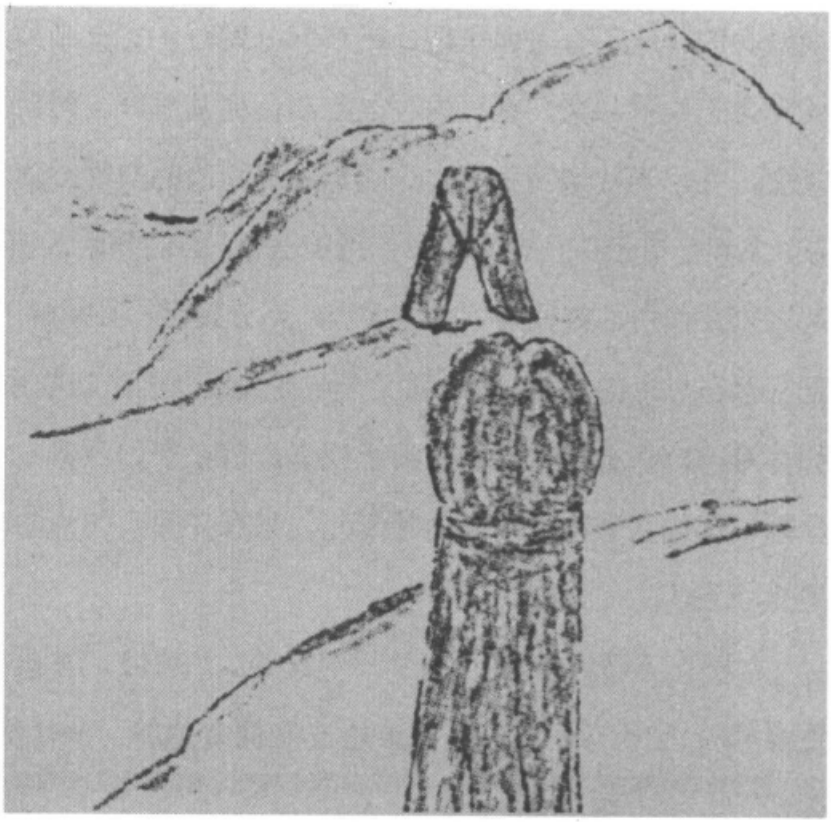


连、沧源有些佤族和拉祜族还保留了较多的对偶婚，即女子居母家，男子出嫁，过着母系大家族公社的生活。有许多民族则保留了婚后女子不落夫家的习惯，这种习惯的性质，是妇女在结婚以后仍然坚持母居制和群婚生活，但是遭到父权制的反对。如贵州布依族未婚女子梳辫子，婚后要戴一种竹笋壳做的畚箕状的帽子——“假壳”。由于当地妇女婚后不落夫家，而且住在娘家越久越光荣，使不落夫家时间达数年之久。丈夫家往往派婆婆或嫂子出面，带着鸡和“假壳”，偷偷潜入女家，伺机发动突然袭击将女子抱住，解开姑娘的辫子，戴上“假壳”，从此女子就不住娘家，开始久住夫家了。该省有些苗族在结束不落夫家生活时，必须选择一个吉祥的日子，由女子举行煮饭仪式，从此以后，就由她主持炊事和充任家庭主妇，变成夫家一个成员。当天婆婆为了照顾或迁就儿媳，还亲自把她送回娘家暂住两天，事后娘家人又带着鸡鸭把女儿送回来，举行织布仪式。当天新娘必须



纳木湖边的男女神石

上机织八尺至一丈二尺布，一是显示新娘心灵手巧，二是象征夫妻像布一样密切，白头偕老。由此看出，妻子从母居制到父居制曾有过一段不平凡的经历。

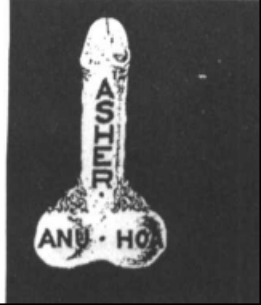


c. 两种血统之争

世系从母系计算或从父系计算，两者有本质的不同，特别在所生子女上，必须保证其纯洁性，即出自父亲，这样才能实行父子继承制。把父亲多年积蓄下来的私产传给自己的子女。一旦出现私生子，就要发生纠纷。如贵州从江苗族遇到私生子以后，男子要给女方四十天生活费，具体是三十把禾和一头牛，称“西岭母务正”，意为“把私生子赶出去。”四川盐源县西番人(藏族)妇女也不落夫家，遇有私生子必把婴儿丢到石崖下，俗称“丢崖”。当地彝族则把私生子投入湖中，称“投海。”这些残酷的杀婴方法，目的是为了保证妻子的贞操，不让非婚生子女生存，从而保证子女纯洁的血统。

d. 父母哺育之争

在母系氏族时期，妇女从临产到哺育都是在本氏族内部进行的，与她的配偶毫无关系，产妇是由母亲照顾的。永宁摩梭人就保留了这种风俗，广





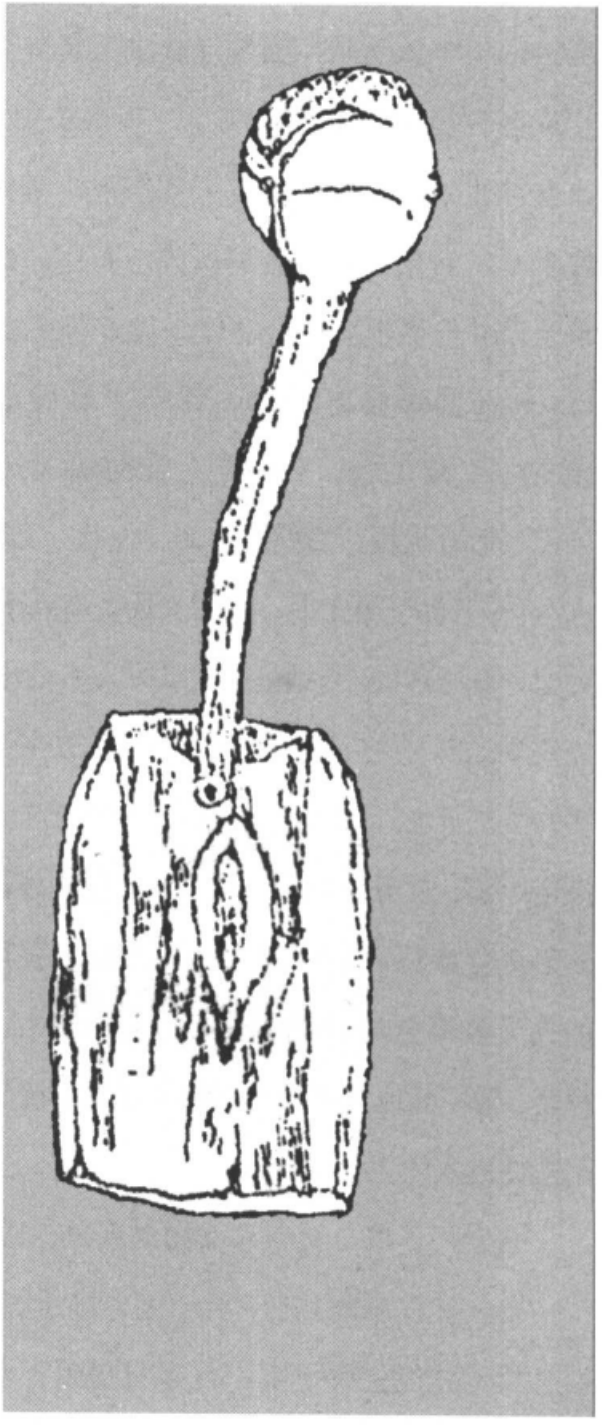
西隆林的壮族也有类似风俗。当产妇分娩时，丈夫必须离开家庭，由产妇的兄弟把她背起来，在屋内反复走动，促其顺产。然后放在地上，由老妇接生，并用陶片切断脐带，这显然是母系制的产物。随着社会生产力的发展，尤其是男子在社会生产中作用的加强，人们开始认识到男子在生育中也起着重要作用。如外国有的民族当产妇分娩时，必须解下婴儿父亲的腰带，把它拴在母亲的身上，以说明父亲与婴儿之间的密切联系。普米族和摩梭人妇女难产时，必须把配偶的裤子找来，放在产妇身旁，或者以裤子在腹部摩擦，据说它表明父亲在招呼婴儿，只有在父亲的协助下，母亲才能顺利地生下婴儿。

《太平广记》卷四百八十三中记载，“越俗，其妻或诞子，经三日，便澡身于溪河，返，具糜以饷婿，婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁”。



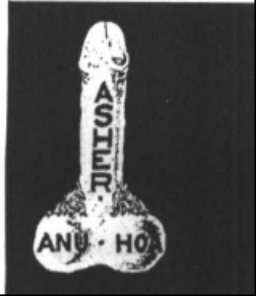
夏家店文化四面人陶壶

《岭外代答》卷十："僚妇生子即出，夫惫卧，如乳妇，不谨，其妻则病，谨乃无苦。"这种习俗即是男子坐褥或产翁制，在傣族、高山族中均存在过。《台湾纪略·风俗》高山族"凡耕作皆妇人，夫反在家待哺"。这种习俗是男子模仿妇女的哺乳形式，显示男子对子女的关切，进一步加强父亲与子女的生育关系。因此，这也是母系制向父系制过渡的反映。我国古代僚人、近代傣族、仡佬族、苗族、高山族和外国不少民族都有产翁制。男子之所以装成产妇，因为他要使人相信父亲也是生小孩的人。



苗族男女性具

从崇拜女阴到崇拜男根，有一个发展过程，在彼此消长的时期，两者共存。《越南随笔》卷三："有鸳鸯石在肇庆七星崖口，石凡二，各长丈许。……又有鸳鸯石在德庆云强山上，石亦有二，一大一小。"《太平御览》卷五十二《郡国志》："乞子石在马湖南岸，东石腹中出一小石，西石腹中怀一小石，故人乞子于此，有验，因号乞子石。"



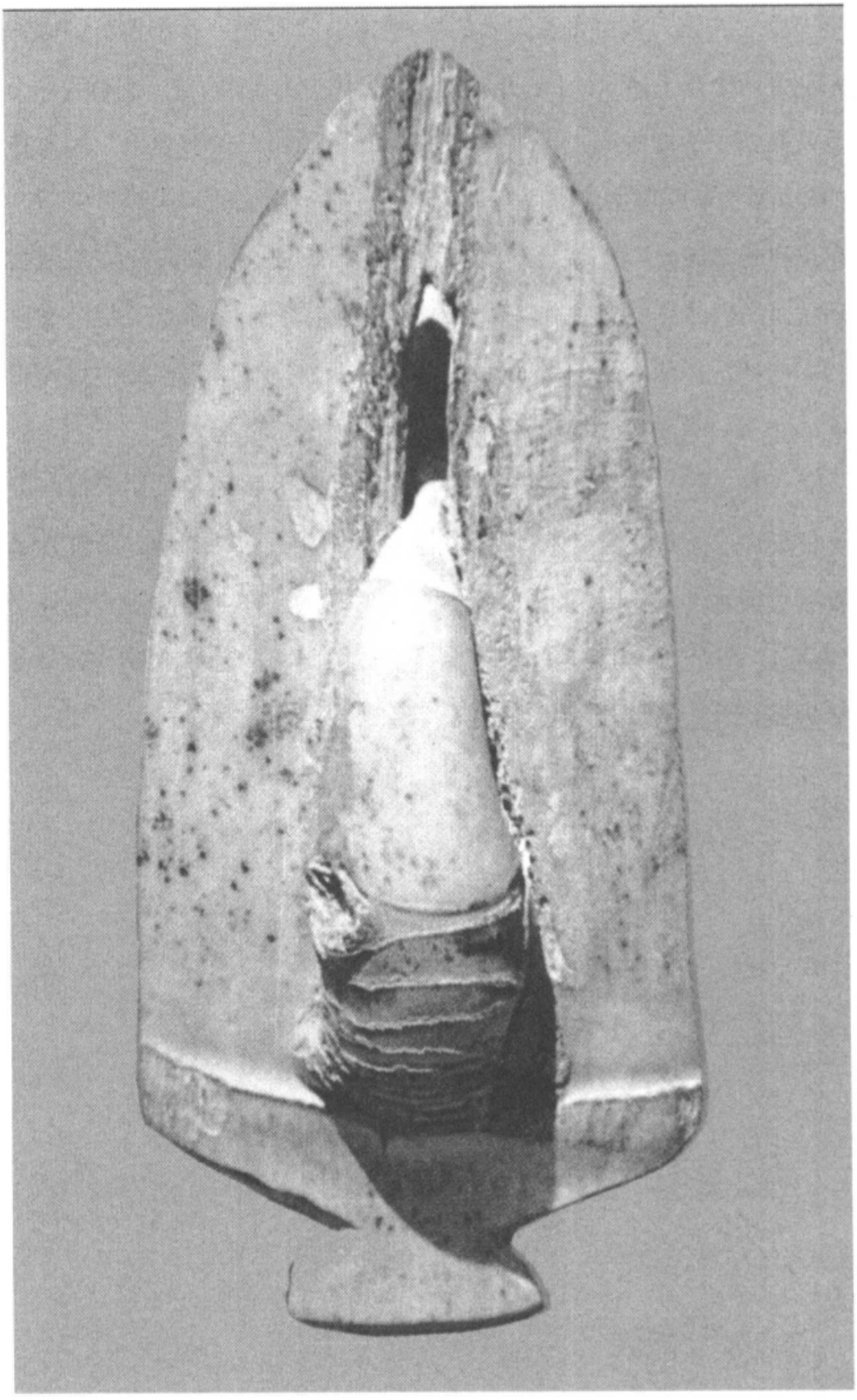


《太平寰宇记》卷七十六："乞子石在州(四川宜宾)南五里，两峡育衣江对应，如夫妇相向，古老相传，东不从西乞子将归，故风俗云无子者所祷有应。"

四川古蔺县马蹄乡三道坎村，在河对岸有两座山，各有一石，一个为男根，一个为女阴，当地汉族求子者拜男根，求女者拜女阴。在永宁纳西族地区有男女神并存的现象，在狮子山上有一石洞，称"干木尼可"，意为女神住处，每年七月二十五祭祀，洞内有一巨大女阴，妇女多在其上拴线求子。后来土司又在洞口选一石柱，称为男根，不育者也在男根上拴线求子，并与男根做交合动作。作者曾在1981年住盐源县时调查过城北的公母山。《盐源县志》载，母石"峰四周为磐石，户重掩手洞天，一石凌霄，下歧上合，……行人皆循墙入穴，如穿珠蚁，如出洞龙。"所谓公山，形若男根，高四十多米，柱状，又称"公石"。其下有泉水，称"产子水"。母山位于男山北，峰如女阴，高六十多米，石上一缝，上合下分，中间突出，如阴唇状。当地汉族、摩梭人奉公母山为生育之神，妇女婚后不育，皆去烧香磕头，并从母石上取一小石，放在怀里或枕下，不久即可孕育。孕妇则多饮"产子水"，以使胎儿健壮，母亲安产。在云南峨山县太和村有一种求育风俗，每年农历二月第一个午日，在村外供两块椭圆形鹅蛋石，也称公母石，然后杀猪宰鸡，烧香祭祀，全村人都来膜拜，接着举行会餐。第二天已婚未育的人又来聚会，但按性别分开，各抢一石，男人抱母石，女人抱男石，并绕大树转一圈，其他人则向他(她)们泼水，祝其早育。据说泼水是除去不洁，公母石能促进人的生育。

既崇拜男根，又崇拜女阴的现象，应该从当时的历史条件下加以认识。

自从父权制确立后，男子极力排斥妇女在生育中的应有作用，甚至认为惟有男子才能生育子女，母亲只提供一个场所而已。《山海经·海外西经》



傣族男女性具



里有个丈夫国，极力否认妇女的生育作用。“他们一辈子单身，却每个人都能生两个儿子。两个儿子都从他们的形体中生出来……。也有说两个儿子是从腋窝下的肋骨间生出来的。”纳西族的巫师——“东巴”为人神之间的媒介，“东巴”也传说他们是从母亲的腋下出生的，未经过红门。释迦牟尼也是这样诞生的。在这些传说中看出，人们不仅否认妇女的生育作用，还认为她们的红门脏，所以高贵人都不通过红门，这显然是男尊女卑的产物。同样，伴随而来的男根崇拜也具有这种性质。“男性生殖器像已不能使人平等，像在原始时代那样。”

总而言之，柳湾遗址所发现的两性人陶壶，既不是女阴崇拜，也不是男根崇拜，而是处于上述两种崇拜之间的一种过渡性产物，是母系制向父权制过渡在生育信仰上的反映。古代罗马的巴考土神也是一种两性神。“在庙宇里面，因为他们以巴考土为兼具阴阳两性之神，故男扮女装，女穿男服，举行浪谑无度的两性狂欢会。”



五毒图

性禁忌

对于两性关系的约束和限制，在文明时期之前，是利用民族习俗和宗教力量加以限制的，其中禁忌起着重要作用。







1. 禁忌

性禁忌有天忌、地忌、时忌等诸多禁忌。

2. 神罚

所谓对违背性禁忌和性风俗的神罚，实际包括两个内容，一是对性行为违例的验证，一是对上述违忌者的惩治。



性禁忌

人类的性行为，关系到人类自身的繁衍和社会关系的安定，所以引起社会学家的重视。费孝通先生认为:“人类必须依赖两性行为的生理和心理机能来得到种族的绵续，社会结构的正常运行以及社会的发展，但是又害怕两性行为在男女心理上所发生的吸引力破坏已形成人际关系的社会结构，不得不对个人的性行为加以限制。这就是社会对男女关系态度的两重性。”对于两性关系的约束和限制，在文明时期是靠道德、法律；但在这之前，是利用民族习俗和宗教力量加以限制的，其中禁忌起着重要作用。一旦有违禁忌，会受到“天罚”或“神罚”。



1. 禁忌

人类的性禁忌很多，大致可分为以下几类。

天忌

天忌指由于天体运行及天象的某些变化，人们不能进行性行为。主要有日食、月食、雷、电、大风、大雨、大雪、大雾、大寒、大热、虹霓、日月星斗之下等。《礼记·月令》："是月也，日夜分，雷乃发声……先雷三日夺木铎以令兆民曰：雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。"这是我国最早的性禁忌记载，而且指出"天忌"是为了优生，可见当时的性禁忌已经达到相当高的水平。《论衡》卷二说得又进了一步："是月也，雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有天凶，聋跛盲，气遭胎伤，故受性狂悖。"认为雷声大作进行性交，会损伤胎气，引起婴儿残疾。因此，古代人进行性交，十分讲究天时地利，《古今图书集成·艺术典》404《医部汇考》384："凡求子宜吉辰良日，交会当避丙丁及弦晦朔，大风大雾，寒暑雷电霹雳，天地昏冥，日月无光，虹蜺地动，日月薄蚀及日月火光星辰、神夜井灶，圊厕冢墓尸柩之旁，若交会受胎多损父母，生子残疾夭枉愚不孝。若交合如法，则生子福得智慧，验如影响，可不慎哉。"从现代医学的观点看来，性交求子，应该有一个宁静的环境，这是胎教的重要内容，也有助于优生，古人已经明白了这一道理。

地忌

在古人看来，性交不仅讲究天时，还注意地利。如地震发生、洪水泛滥、神祇庙宇、井灶之旁、柩厕之旁、风露之中、灯火之下等等，这在医书、历书中屡见不鲜。考古发现的秦代《日书》中有许多记载地理性禁忌的内容：

反面简8·7·7："依道为小内，不宜子。"





反面简8·7·6：“井居西北　，必绝后。”

反面873：“圈居宇西北，宜子兴。”

反面879：“宇多于西北之北，绝嗣。”

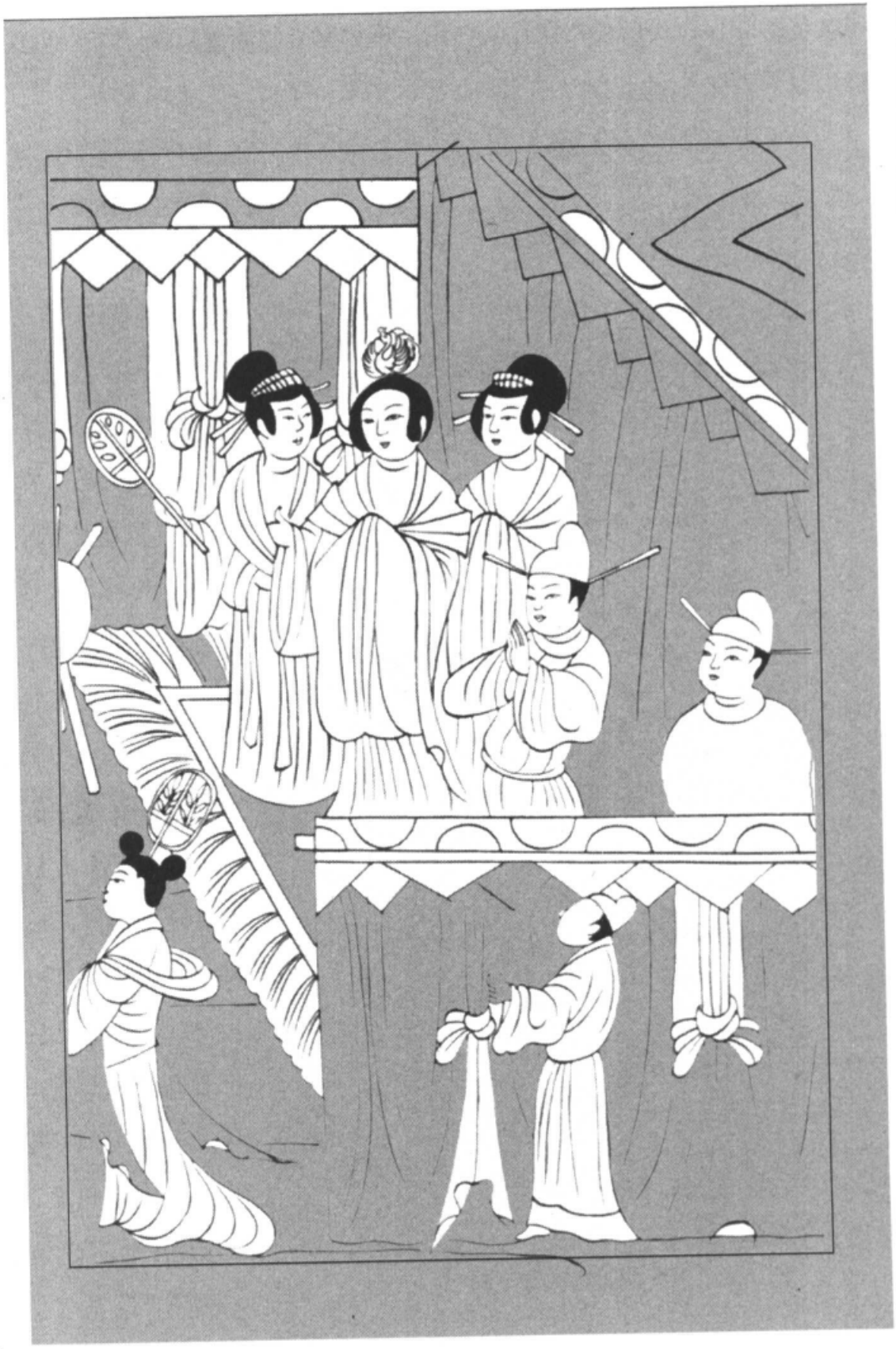
反面873：“圈居宇西北，宜子兴。”

古人对交媾地点也很讲究。《千金方》云：“男女交媾之际更有避忌，切须慎之。若使犯之，天地夺其寿，鬼神殃其身，又恐生子不肖不寿之类，谨守戒条，可以长生。所忌之要备述于后：天地震动、卒风暴雨，雷电交加，晦朔弦望，月煞日破，大寒大暑，日月薄蚀，神佛生辰，庚申甲子，本命之日，三元八节，五月五日，名山大川，神祠社庙，僧宇道观，圣贤像前，井灶前后，火光闹烘。以上时地禁须慎之，不可交合，犯之者令人大则寿夭，小则生痛，或者生男，令其丑貌怪相，形体不全，灾疾夭寿，诸所禁之敷奏之前，复有五月十八日是天地牝牟之日，阴阳交合，世人须避，慎不可行房，犯之重则夺命，轻则减寿，若于此时受胎孕，子母难保。”

以上记载的禁忌，除天忌外，特别强调地忌，人们在禁地里“交合”，“行房”就会冒犯鬼神。其结果“大则寿夭，小则生痛”，生小孩则“形体不全，灾疾夭寿。”上述记述虽然夸大其词，封建迷信充斥其间，但认为这些环境不利孕育和胎教是可取的。而在远古时期，认为人的交合与天地交合是彼此感应的，是相互促进的，并没有上述禁忌，后来才受封建政治的影响形成了这些禁忌。

时忌

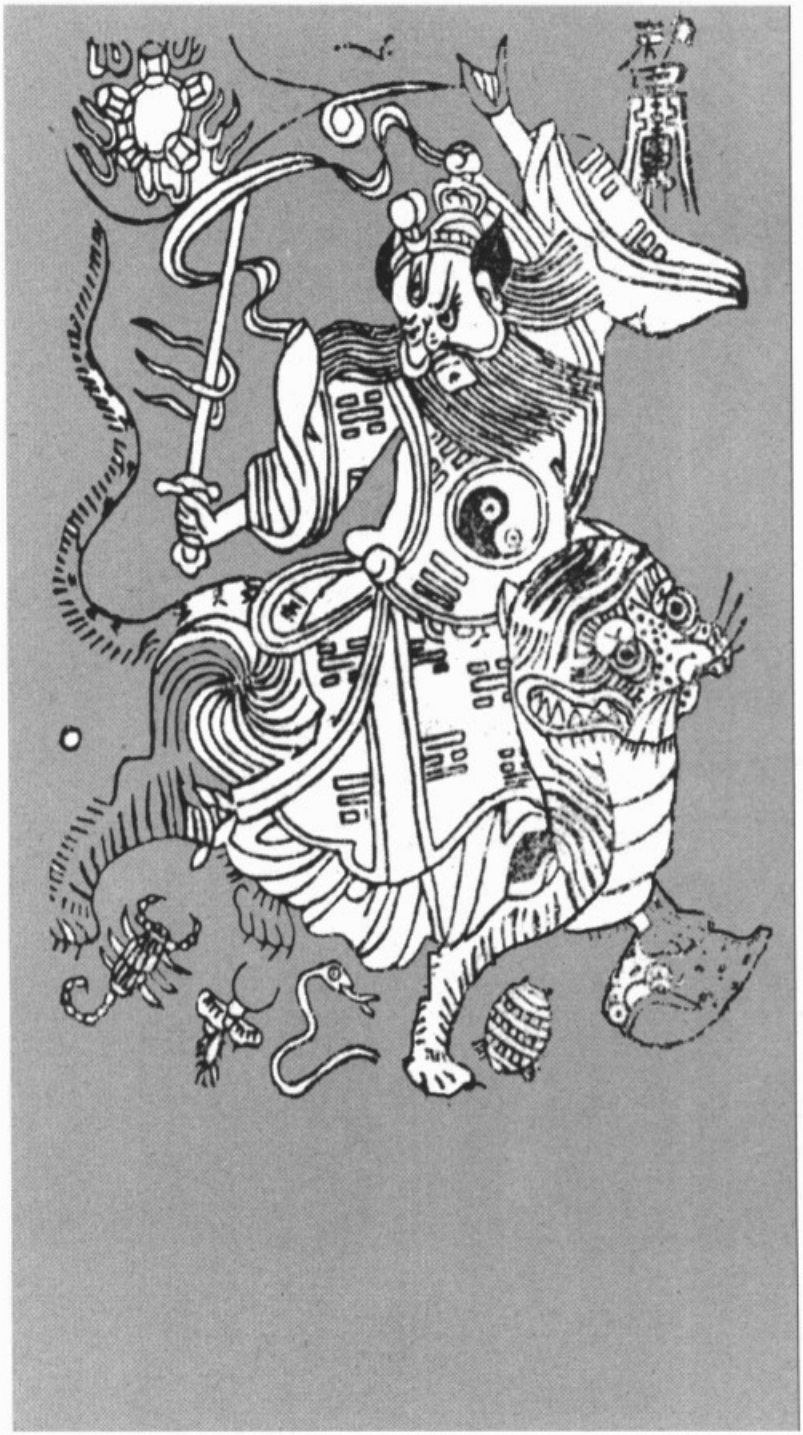
最突出的时间性禁忌，是各种神的生日。《四民月令·五月》：“是月也，阴阳争，血气散，先后日至各五日，寝别外内。”唐人韩鄂《四时纂要·五月》：“是月五日、六日、十六日别寝，犯之三年致卒。”《三元延寿参赞书·欲有所欲篇》：“唐魏征令人勿犯本命及诸神降日，犯



敦煌壁画：
后妃婚礼图

淫者促寿。保命诀所载，朔日减一纪，望日减十年，晦日减一年，初八日上弦、二十三日下弦、三元（上元、中元、下元三节）减五年。”

在亟居斋居士《达生篇》附录《养生节育篇》中，对时忌有较详细的描述，基本分为两类：



张天师驱五毒

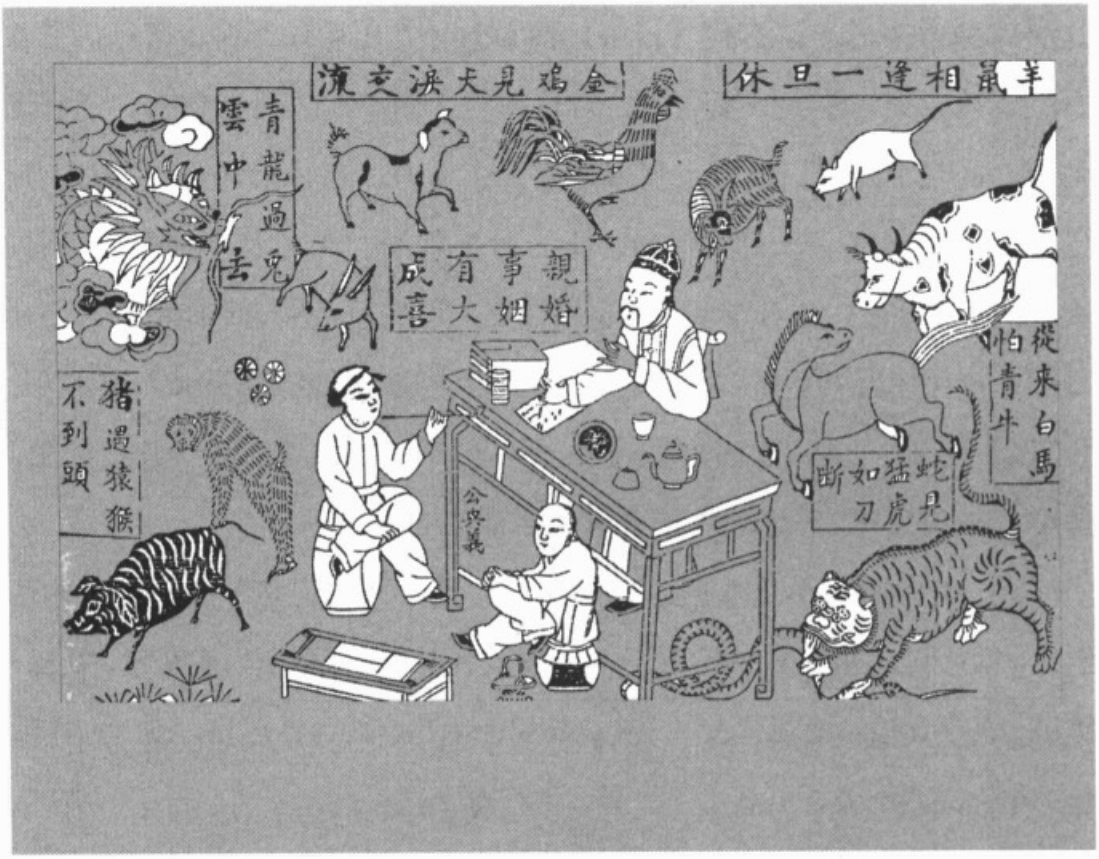
一类是每月有一定戒期，如五月有十二天，一月有十一天，七月有六天，十月有六天，九月有六天，其他月各有八天，全年共一百零一天。包括每月初一、十五、二十九或三十日，每月二十五日月晦日犯主病，二十八日人神在阴，主夫妇同病。五月十五尤其严重，“前半夜犯之，男死；后半夜犯之，女死；子时犯之男女俱死”。其实，

这类时忌由来已久。秦代《日书》简856："凡且有大行、送行，若饮食、歌乐、聚畜生及夫妻同衣，毋以正月上甸午、二月上甸亥、三月上甸申、四月上甸丑、五月上甸戌，六月上甸卯、七月上甸子、八月上甸巳、九月上甸寅、十月上甸未、十一月上甸辰、十二月上甸酉。"不仅夫妻交合有禁忌，生育子女日期也很讲究，即在忌日生子不能留下，必须溺死，古代称为"不举"。这在上述的日书中也有反映。《日书》简870："乙巳生子吉。"简871："丙子生子，不吉。"简1142："凡己巳生，勿举，不利父母。"这种生子不举风俗即来自性禁忌。

另一类是每月不定戒期。如立春、立夏、立秋、立冬四天，两分两至日，四绝日，四离日，甲子庚申日，夏至后丙丁日，冬至后庚辛日，社日、腊日、夫妻元辰本命日，大月十七，小月十六日，均为性戒日，以上加在一起一年内共四十天。

在时忌中，有的时间是神的生日，或者是敬神之时，性交会冒犯神灵，导致灾异。如台湾认为初一、十五是敬土地神、地基神的日子，不能在此期间交合，否则是对神的不敬，必然受到惩处。五月五日是"毒五日"，传说当时阴阳之气争雄，阴气战胜阳气，危及万物的生命，当然进行房事会导致厄运。由于相信"九毒日"。所以重阳节期间也是性戒日。有些忌日是出于一定信仰和历史传说。晋干宝《搜神记》："淮南全椒县有丁新妇者，本丹阳丁氏女，适全椒谢家。其姑严酷，使役有程，不如限者，笞棰不堪。九月九日自经死，遂有灵响发言于巫祝曰：'念人家妇女作息不倦，使避九月九日，勿用作事'。江南人皆呼为丁姑，九月九日咸以为息日，今所在祀之。"十二月二十五日为玉帝下凡巡视人间也行性禁忌。台湾讲究结婚日期，认为"十二月是婚姻月"，是结婚的好时期，"九月狗头重，无死某就虺。"迎玉皇也是忌日。





人忌

人忌指因人的年龄、血缘关系、属性、新婚等产生的性禁忌。

在人忌中，年龄的禁忌是很突出的，氏族时代的成年仪式就是年龄限制的标志，即人们只有到成年以后才能过婚姻生活，否则会受到损伤。《论语·季氏》：“君子有三戒，少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”云南永宁纳西族认为人未成年，不可发生婚姻关系，少男少女受到社会舆论的保护，否则会受到制裁。而许多民族的未成年人均有特殊的发饰、装饰品和服饰，这是少年受到保护的标志。

血缘内禁婚是很古老的禁忌，并且一直沿袭下来，成为各民族共同的禁忌。《左传·僖公二十三年》：“男女同姓，其生不繁。”《白虎通》：

“异类乃相生也。”根据民族学的事实，违反血缘禁婚者，被视为猪狗，或处以极刑，或摈出村寨。

由于属性关系，也产生一些性禁忌。《千金方》：“夫欲求者，当夫妇本命五行相生，及与德合并，本命不在于休废，死墓中者，则求子必得，若其本命相克，及与刑杀冲破，并在于休废死墓中者，则求子不可得，慎无措意，纵或得者，于后终亦累人。若其相生并遇福德者仍须依法如方避诸禁忌，则所生诞几子尽善尽美。”又引《无子论》“夫无子者其因有三：一坟墓风水不利；二夫妇年龄相克，三夫妇疾病。”其实前两个原因是不存在的，“夫妇疾病”倒是真正的原因。基于以上迷信，很早以来订婚前必看生辰八字，夫妻属



产房

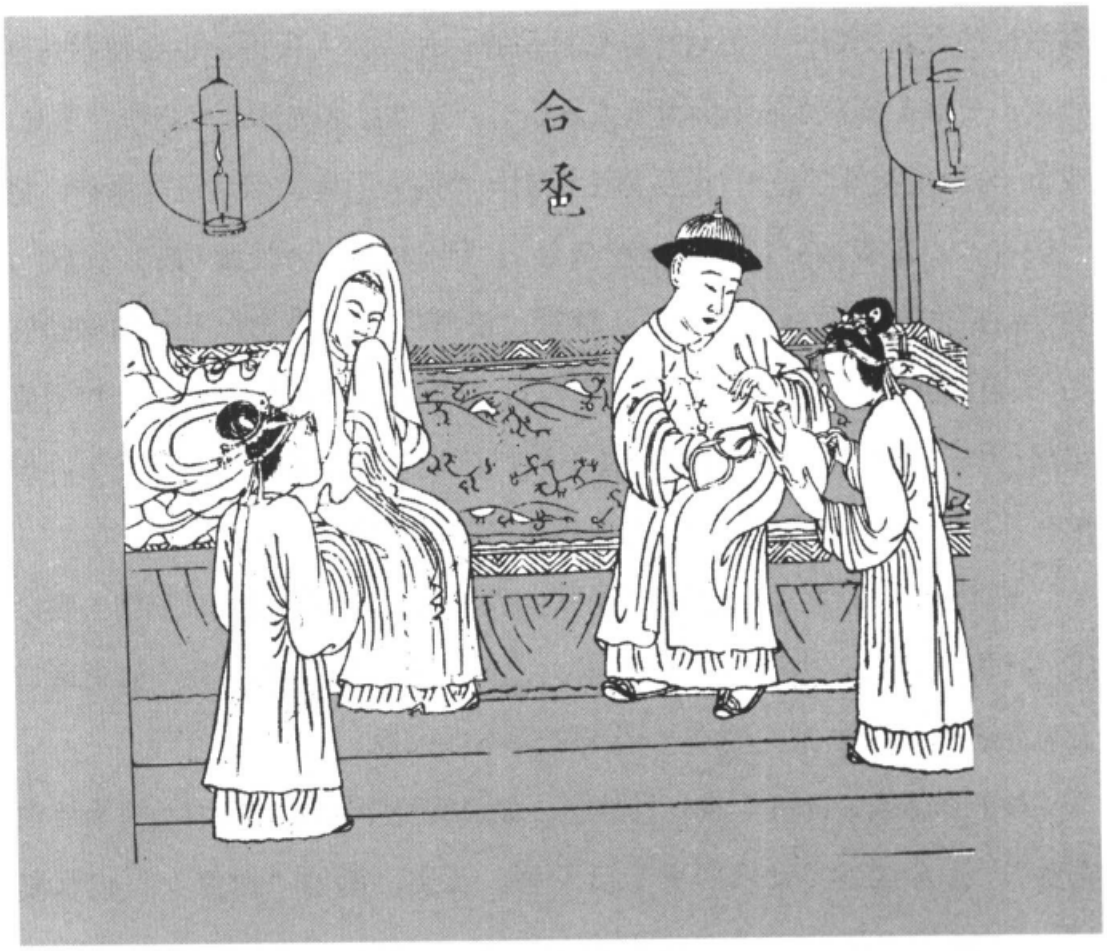


性相宜则订婚，相克则不能订婚。

新婚之夜也有不少性禁忌，如新人谁先说话谁先死亡，谁先动手谁先折寿等。在凉山彝族男女举行婚礼后，妇女禁忌让男子顺顺当当地同自己交合，否则认为新娘无能，生的子女也不聪明。因此形成一套“抓脸”仪式，即新郎要同新娘同居时，后者要以坚强的态度拒绝，如果男子寸步不让，新娘就要抓他的脸，以抓伤抓破为吉，在旁的父母听之任之，认为两人厮打得越凶猛，越是一件幸事。第二天众人看到新郎被抓得满面伤痕，不仅不怪新娘，还称赞她勇敢、智慧，将来能生育最有作为的子女。

在行房次数上，各民族都有不少禁忌，总的是次数适合，不可过度。由于新婚后性生活多较放荡，河南有一种“住九儿”，即新婚后同居九天，娘家就把女儿接回来，对女儿的生活进行有效的控制。生儿育女后，又有“住满月”，即产妇满月后，娘家依然把女儿接回来，在娘家住一个月，此后才能回夫家。这些风俗是比较健康的。台湾居民称“贪花，不满三十”。认为过分追求性生活会夭折。还有句谚语说：“二更更(二十岁一更行房一次)，三瞑瞑(三十岁一天行一次)，四数钱(四十岁每月一五一十行房)，五烧香(五十岁每月初一、十五行房)，六拜年(六十岁就像拜年一样过性生活了)。”这句谚语生动地描述了不同年龄的性生活能力，同时也告诫人们要因年龄和体力过性生活。

为了维护孕妇，也产生了不少禁忌。元代《三元延寿参赞书·妊娠忌篇》：“演山翁云：成胎后父母不能禁欲，已为不可。又有临产行淫，致其子头戴白被而出，病夭之端也。”傣族在妇女生产前两个月，禁止夫妻同房。《达生篇》：“古者妇人有孕，即居别室；盖有孕而犯之，三月以前者，常致胎动而流产。三月以后者，则致胎衣，太厚而难产；曰生子身多浊物，他时多病而少寿。故保胎以绝欲为第一义。”小孩出痘疹，也要夫妻分居，



否则会犯痘神，这在《红楼梦》第21回中有详细的描写。其实，这是以信仰的威力，使夫妻分居，更有效地让夫妻集中精力护理婴儿。

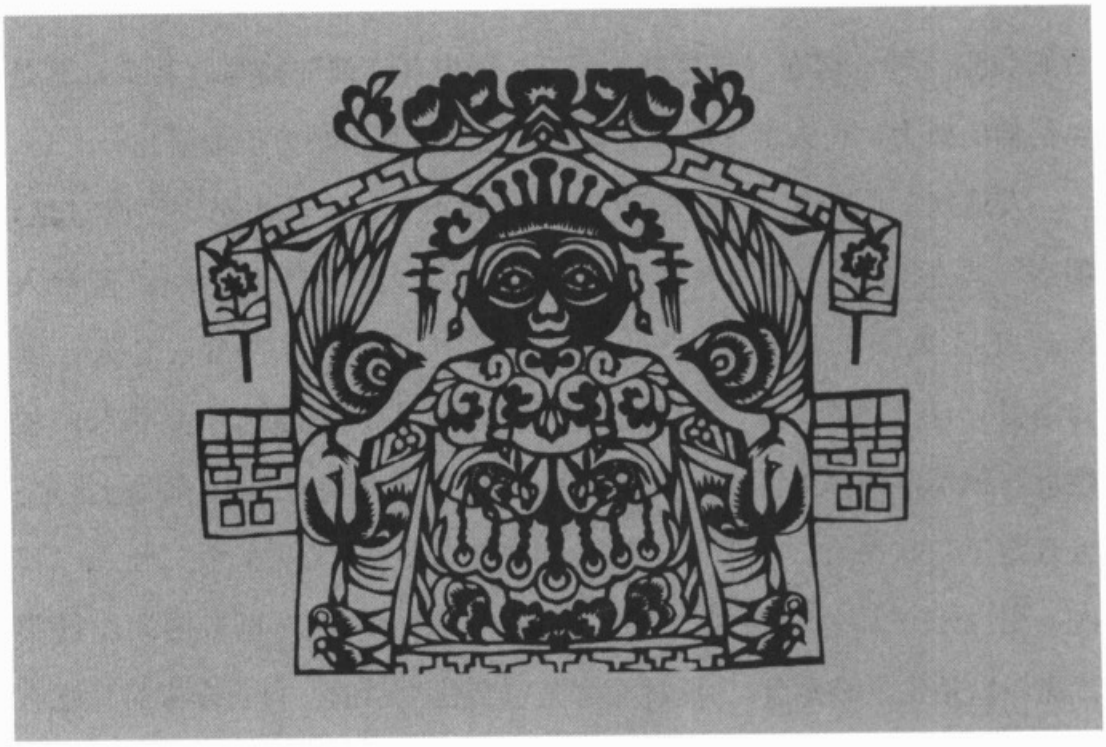
人遇病、临经之时、悲苦之后、产后不久、大喜大怒、酒醉过饱，都有一些性禁忌。汉简《内经·灵枢·邪气藏府病形篇》："若醉入房，汗出当风，则伤脾。"《素问·上古天真论》："上古之人，其知道者，法于阴阳，和于求数，食饮有节，起居有常，不妄作劳，故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。"这段论证是对节欲的肯定，也否定了狂饮暴食，甚至认为这会影响生育。《医心方》卷二十八《房内》引《求子篇》特别强调"劳倦重担，志气未定，以合阴阳，筋腰苦痛，以是生子必残废。"这种观念是符合优生学的。自古以来禁忌吃有



刺激性的食品交合，认为这样会伤肝伤脾，使成年人夭折，也会使婴儿落残疾。云南省普米族的巫师为病人看病时，先以温水洗沐，后烧松针熏身，戒荤一日(包括性禁忌)。在巫棒上压制一个病人面偶，然后进行祭祷，烧一炉香，点燃青油灯，口念《松依经》："卧木提将公处敌(清心寡欲)，戛皆乜拉孜柱侬(百病不生)，扎　咪缩巴依哩哈(忽生杂念)，巴查直司措它几(头自清醒)，玛梭齿底格(夜不思淫)，哩哟曹阿注(腰不酸痛)，拉丢克起却(日不偷懒)，安松依孜杂(身不酸)"。这段经文虽然是一种祷告，但也有不少告诫患者的内容，其中也包括一些性禁忌。

丧事活动中也实行一定的性禁忌，如汉族过去在丧事或服孝期间夫妻分居，严禁同房。广西瑶族遇到丧事，七天之内不能发生房事，如果请道士为死者作斋，本家夫妻在十四天之内不能同居。

对于身体残缺的人，也行性禁忌。如民间把不长阴毛的妇女视为"白虎女"，认为与该类女子同房于己不利。其实，所谓"白虎女"也很复



陕西民间剪纸坐喜轿

杂，有几种情况：一种是年龄小，毛尚未生，一种是由于先天遗传基因突变，如“石女”(不育症)；一种是后天有阴毛，但因某种病因所致而使阴毛脱落。所以对“白虎女”要具体分析，不能歧视，有关性禁忌也是无根据的。

生产忌

生产忌指人类在进行物质生产——采集、渔猎、农耕、放牧和其他手工业活动中所必须遵守的性禁忌。据有关人类学家研究，狩猎期间多行性禁忌，目的是防止人们分散精力，全力以赴地从事狩猎。我国独龙族、瑶族在出猎前夕，严格实行性禁忌，夫妻不可交合，青年人不能谈情说爱，否则会冒犯山神，导致狩猎失败。贵州龙里三月九日过“杀鱼节”，这是苗族对远古时期捕鱼生活的记忆和怀念。当地苗族认为头一天晚上夫妻不能同床，第二天天亮以前也不准妇女出门汲水、劳作，尽力防止遇见男人，否则男子捕不到鱼，也难以安全归家，会遇到跌倒、翻船、溺死等凶恶事件。只有天亮以后，男子采摘鱼药叶以后，妇女才能恢复劳动，可与异性交往。四川木里纳西族、藏族如遇天灾期间、出猎前夕、办事和妇女月经期间，均禁止过性生活，甚至不来拜访“安达(性朋友)”。

农业民族在农业生产活动中，也实行某种性禁忌，并有一些特点。浙江杭州农村在“下了谷种之后，春耕生产开始紧张，长辈要把成家的儿孙叫到自己房里睡，以保护身体”。这条性禁忌，说明老人也介入了，具有一定监护作用。国外也有类似例证：“中美洲的比皮尔人在实际播种开始的前一天晚上，若特别要求强烈效果，则是前四天(夫妇)每晚分床而眠。夫妇们必须在实际播种期间同床共寝。爪哇的某些地方，稻穗开花时，丈夫就带着妻子到田地里共宿。”农业生产中的性禁忌也不是绝对的，因为在不少地区，当农作物开始扬花时，提倡男女在田间性交，以促





进农作物丰收。

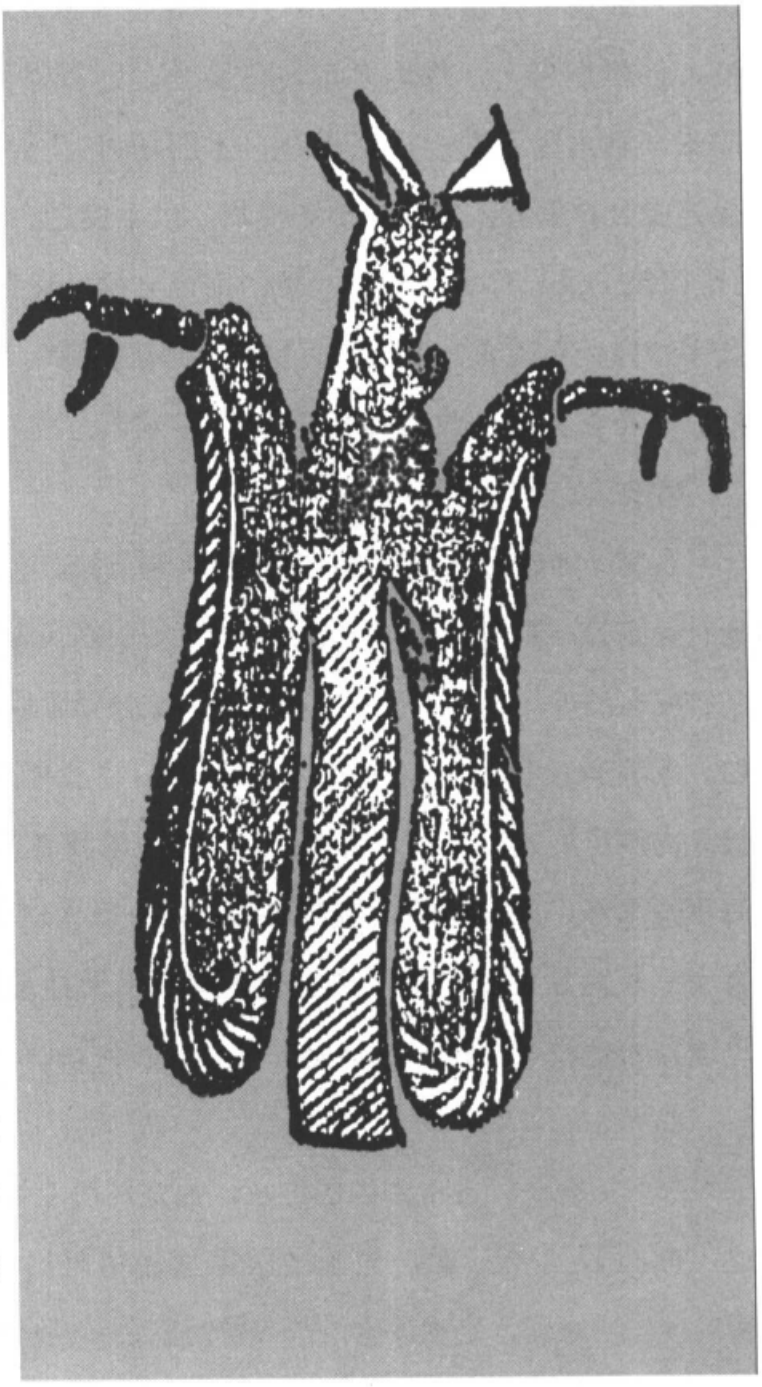
上述性禁忌，仅仅是一些主要方面的若干例证，实际生活中的有关禁忌还有许多，此不多举。由此看出，人类对自己的性欲和性行为，并不是全然了解的，而认为是一种神秘的现象，对它产生一种巫术心理。“原始的人认为性的现象有巫术的影响，是很可怕的，此种恐惧的心理促成了种种仪式与礼节的行为，又进而演变为若干维持男女有别的简单的规矩，这种仪节与规矩最后又转过来成为羞怯的心态的一种护符。”性禁忌也是这样，这种巫术是在人类有一定知识、而这种知识又不完全的情况下产生的，它往往以一种低级的信仰、后来是受鬼神主宰的心理去限制自己的性行为，以保证自身繁衍和生产劳动的正常进行，从这种意义上说，性禁忌有其积极的一方面。“每当一个男子开始干某种特殊的事之时，比如，开始远征、打猎、打仗时，他们必须回避女人，尤其是避免同她们性交，否则他的精力就会耗尽，结果就会遇到灾难。”但是，这种性禁忌是建立在迷信、无知的基础上的，必然给人们带来大量消极的、甚至是可怕的后果。当然，随着人类对性和性行为认识的提高，科学知识的增加，上述性禁忌也就逐渐消失了，人们在科学知识的指导下，过着正常的性生活。这样，既有助于人们的身体健康，也有助于人类优生优育。

2. 神 罚

在谈到性禁忌之后，有必要讲一下远古时期对违反性禁忌的惩治。费孝通先生认为：“……自从人类形成了社会，没有不运用社会的力量对人的两性行为加以严格的控制。就是没有一个社会不立下种种规定，以限制一个人只能在一定时期、一定场合、一定范围里，对一定对象发生性行为，而且一般说来，为了维护这类社会规定对越轨行为总是运用了很强烈的社会制裁。”这种制裁

最初并不是法律，因为当时还没有法律，而是依靠氏族习俗和宗教手段实现的，这就是神罚。

神罚又名神判、神的裁判、天罚等等。它是人们利用祈求神灵或利用某些巫术手段裁决人间是非曲直、真伪、社会纠纷，并给予一定制裁的方法。《道教大辞典》天罚："犹言之谴责也。〈列子·力命〉：'可以生而不生，天罚也；可以死而不死，天罚也'。"



所谓对违背性禁忌和性风俗的神罚，实际包括两个内容，一是对性行为违例的验证；一是对上述违忌者的惩治。

首先看看对违忌行为的验证方法。

从远古神话传说上看，在皋陶氏时代已经有了神罚。皋陶氏为少

后裔，东夷部落首领之一，虞舜时任掌管刑法的土，以正直著称。他用羊以角触及嫌疑犯，触及者为有罪，



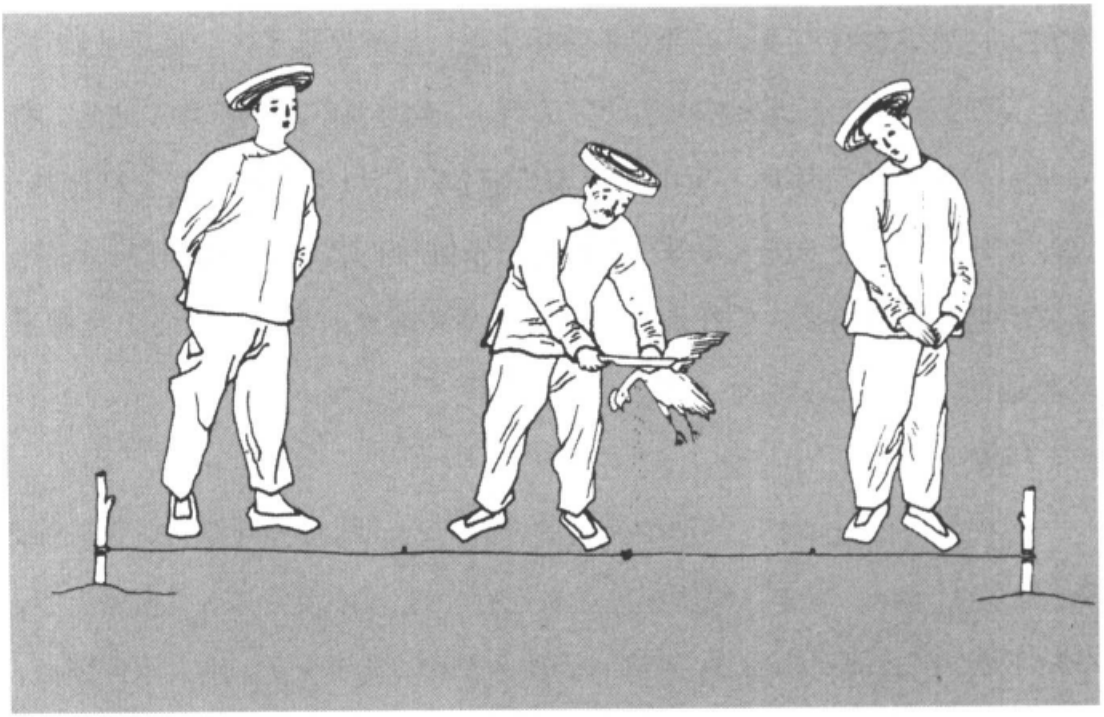
不触及者为无罪。后来一传再传，将羊误传为獬豸了，并把獬豸当作一种神兽。《说文》：“古者决讼者令触不直。”后世的法官皆以獬豸为冠服，作为法官的标志。当然，当时验证方法不止于此。《韩非子·内储说》：“人有狐疑之讼者，令之射的，中之者胜。”其中的“的”就是靶心，说明弓箭也可以作为神判的手段。《论衡·乱龙》：“孛子长为政，欲因情，以梧桐为人，像囚之形，凿地为　，以卢为椁，卧木囚其中。囚罪正，则木囚不动；囚冤侵夺，木囚动出。”《南诏野史》卷下记载古代云南“有争者，告天，沸汤投物，以手捉之，曲则糜烂，直者无恙”。《维西闻见录》称古代彝族“负约则延巫祝，置膏于金，烈火熬沸对誓，置手膏肉，不沃者为受诬；失物亦以此法明焉”。这些都是古代的神判方法。至今在某些少数民族中还残存一些神判方法，例如：

宣誓

宣誓又名起誓，是极简便易行的神判方法。它是由当事人一方或双方向神灵宣誓，表白自己清白无瑕，没有勾引别人妻子。云南碧江傈僳族有一种吃血酒神判，仪式在森林中举行，被怀疑者以白布包头，象征自己清白，手中持一把长刀，向天神宣誓，说：“我要勾引了别人的妻子，三天之内不得好死，没有勾引别人妻子，诬陷我者也会受到天神惩罚。”这时巫师念经，杀一公鸡，制成血酒，由宣誓人饮下，认为三天内宣誓者有个三长两短，就是犯了通奸罪，受到了天神惩罚；如果他安然无恙，也就宣布他没有罪过。这就是一种宣誓神判。

占卜

占卜神判是以占卜吉凶的方法，决定纠纷双方谁是谁非的问题。《礼记·曲礼》：“卜筮者，先王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。所以使民决嫌疑，定犹豫也，故曰疑而筮之。”我国古代流行龟卜和蓍卜。



民族学中的占卜方法则不胜枚举，如鸡卜、蛋卜、水卜、木卜、草卜、蜡烛卜、斗田螺卜、煮米卜、衣襟卜等等。景颇族巫师在处理财产和婚姻纠纷时，用一种斗田螺占卜方法，在巫师的主持下，怀疑者先把一个田螺放在碗中，嫌疑者也放一个田螺，让两个田螺相斗。巫师以两个田螺的胜负决定双方主人的曲直。

火判

在原始宗教中，火是一种自然之神，巫师通过跳火堆、吞火、火中取物、火烤等方法从事宗教和巫术活动，以达到某种目的。这种方法也被运用到神判中。西藏隆子县珞巴族奴隶主、富户占有许多妻妾，又有一定群婚残余，因此不正常的性关系时有发生。奴隶主怀疑某个奴隶勾引了自己的妻子，怀了私生子，就请巫师杀鸡看鸡肝，确认谁是被怀疑对象，但这未必属实，本人也拒不承认。于是请巫师采取更严酷的神判方法，即在火塘或篝火中烧一块石头(或烧一块铁)，巫师令被怀疑的奴隶把火中的石头或铁



拿出来，如果拿石头或铁块者双手安然无恙，他就没事了，一旦手被烧伤，就会受到惩罚。怒族拔火桩也是一种火判。一般选择在村内广场上进行，将一根一米多长的石柱埋入土中，周围堆起柴火，以火点燃，把石柱烧热。这时巫师让被怀疑者向天发誓，宣称自己没做亏心事，不怕鬼叫门。说毕，他赤手把石柱拔出来，丢在地上。事后巫师和围观的群众蜂拥而上，都来检验他的手是否有烫伤：曲则有，直无恙。

捞物

捞物神判指在沸水、热油中捞物的神判方法。这种神判在壮、侗、傣、彝、白、怒、纳西、景颇、傈僳族地区普遍存在过。《峒溪纤志》："蛮僚有事，争辩不明，则对神祠热油鼎，谓理直者深入鼎中，其手无恙。愚人不胜愤激，信以为然，往往焦溃其肤，莫能自白其意者。此习，土著之民亦皆沿之，少抱微冤，动以捞油为说。"怒族的捞沸水也是在村内广场进行，先安三个石头，其上架铁锅，但水是从三处——江、河和井里汲来的，然后点火烧沸，水中放一块石头。当事人双方向天发誓，请天神保佑，然后被告用手从沸水中捞出石块，并用三碗小米搓手，如果三天内手无伤痕，就算清白，否则被认为有罪过，必须进行赔偿，或者受天神惩罚。

以上所举的事例，都是神罚方法的一部分。这些方法是没有任何科学根据的，是宗教信仰者愚昧无知的反映，尽管如此，人们却虔诚地依靠神判解决社会纠纷。

其次看看神罚的具体情形。

在民间信仰中，把不少现象都视为神罚，文献记录也不少。

纪晓岚《阅微草堂笔记》中《槐西杂志》记载一个故事："生（朱燠）言曩乘舟，见一舵工，额上恒粘一膏药，纵约寸许，横一倍之，云有疮，须避风数日。一蒿工私语客曰：'是大奇事，云有疮者，伪也。

彼当为会首，赛水神。例应捧香而前；一夕犯不洁，方跪致祝，有风刮炉灰扑其面，骨栗神　，几不成拭，退而拂拭，则额上现一墨画秘戏图，神态生动，宛肖其夫妇，洗濯不去，转更分明，故以膏药掩之也'。众不深信，然则有此言，出入往来，不能不注其面。舵工觉之，曰：'小儿又饶舌耶?'长喟而已。"

这个例证说明，水手本是祭水神的会首，事先应遵守有关禁忌，然而他头天晚上有了房事，玷污了神灵，次日在祭神时，突然狂风乍起，火灰燃伤了他的额部。这本来是一种意外，但是民间却把它归之于神罚，因为他违反了性禁忌。

男女在野外交合，在远古时期本无触犯鬼神之说。后来，随着婚姻的发展变化，宗教信仰的演变，认为男女在野外交合必污染天地，冒犯鬼神，将被雷击死，即使本人不死，所生的子女也不健全。"其用意无非在吓阻男女之间非法与不正当的性行为，不失为规范人伦作用的一项办法，着眼点则在于会污秽天地的不洁观念上。"

有些少数民族对于婚外交合是禁忌的，否则必受神罚。因为人们并不把上述行为仅仅看作是个人生活问题，而认为会冒犯神灵，殃及社会安宁。云南布朗族村寨内发生老鹰抓鸡、豹子吃猪，就认为是村内发生了不正当的男女关系。或者在野外交合了，如不禁止，灾难还会更多。在这种情况下，头人召开村民大会，利用占卜、神判等方法检查违忌的男女，先查妇女，后查男人。被查出者必须用一对蜡条向村寨头人认错，用10至15个半开(地方银币)为女家"洗脸"。如果屡教不改，则把当事人驱逐村寨。这是对当事人最严重的神罚。

佤族对违反性禁忌者也严加制裁。如沧源佤族遇到乱伦事件发生，必须请头人祭祀鬼神，祈求鬼神饶恕，然后让当事人打扫村寨，杀一头牛祭





神，事后群众分食牛肉。打扫村寨是很辛苦的事，首先要请头人祭鬼神，扎一把特殊的扫帚，即以白公鸡毛和竹扫帚扎在一起，中央是一根“私生子”树枝，当地群众认为只有用这种扫帚才能把村寨打扫干净，洗掉不洁 。

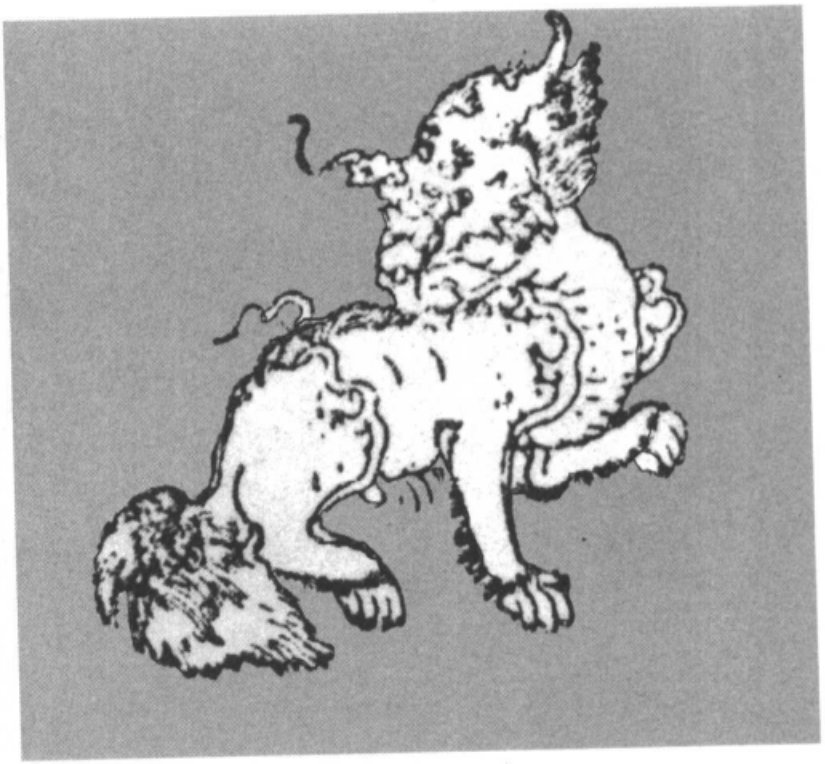
当地对婚外性交神罚最严格。一般都赶出村寨。但必须杀牛祭鬼神，然后把牛头分作两半，由当事人男女顶在头上，游街示众，极尽丑化之能事。还有一种由当事人出一头猪，杀猪祭鬼神，请村民吃饭。饭后令当事人双方用一根带刺的竹扁担，抬着一头活猪、一筐粪土，在村寨周围游街示众三圈，沿途群众则用牛粪、猪屎等污物泼向当事人。游街以后，还要请巫师主持驱鬼仪式，认为经过驱鬼之后，当事人才能康复，村寨才能安宁。

普米族有一种审新娘仪式，也属于对婚外性生活的惩处，其名义也是一种神罚。该族婚后流行不落夫家，少者数年，多者一二十年。其间夫家要时常把妻子接回来住几天，但是她绝不与丈夫同居，而是接一次，跑一次，号称“三回九转”。直到第四次接来，才有可能实现夫妻同居，事后依旧回娘家久住。她在娘家有充分的性自由，但是不能怀私娃娃。一旦怀孕，她就不可以住娘家了，必须从速回到夫家，开始真正的夫妻生活。当新娘到夫家的第二天，男家就杀猪设宴，亲友纷纷来贺，还请巫师举行“安胎”仪式，表示男家对胎儿的重视。但是，男家为了维护父系家庭血统的纯洁性，保证家产无误地传给自己的血统，其间还由老汉幕后指挥，老妈妈出面，对新娘的胎儿进行审查。让她交代与谁发生过性关系，共有几次，尤其要交代胎儿的生父是谁；新娘必须一五一十地交代，否则轻者进行威胁，以烟熏烤；重者由丈夫施刑，号称“猴子搬桩”，即在地上埋一木桩，上头劈开，把新娘的两个大拇指拴在木桩上，又从木桩顶端加一木楔，不断往下钉，新娘痛苦不已，最后只能如实交代。男家一般是让生父赔偿损失，支付一头或几头牛，同时把私生子丢下石崖或溺

死。重者则抄生父家，处理婴儿，把妇女撵出村子。曹学 《蜀中广记》引《上南志》：西番“女在父家为非，无禁嫁，后有犯夫，永逐之，所生男女亦弃去。”这段记载说的就是普米族的情况，审新娘也是一种神罚形式。

四川木里俄亚纳西族虽然保留群婚——“安达”制，但是并不把私生子归于群婚，而认为是一种鬼所致，所以要对生私生子者进行惩罚，如，产妇不能在家内生产，怕有关的鬼——“乔斗”在家内害人，所以必须到野外的山洞里接生，该山洞是固定的，距俄亚村约一公里，位于龙打河北岸。据我们实地观察，它并不是一个山洞，而是一个巨大的石崖，下面如房屋一般。妇女临产时，她要移住于洞内，由一位助产婆和产妇的“安达”(性朋友)陪同和护理。小儿产下前后，必须举行“直若”仪式，把“乔斗”鬼撵走，保佑母子平安。这种仪式有三个阶段：

第一步是在山洞内接生：产妇快生小孩时，由女家请一位老年妇女任助产婆，同时请一个“东巴”及其助手到山洞赶鬼，产妇的“安达”即胎儿的父亲要背着柴火、松明、杜鹃树枝、米、肉等。男安达要杀一只羊，打开一坛酒，款待东巴、助产婆等人。



第二步是驱赶“乔斗”鬼：在接生的第二天，东巴及其助手先后在男安达家、产妇家念经，



诅咒让产妇怀孕的“乔斗”鬼，并以沙石为武器，从火塘往门外赶“乔斗”鬼，不让它在家内有藏身之地，也不再生“杂种”(私生子)。最后在俄亚村大桥南设坛祭祀，把驱鬼仪式推向高潮。东巴在祭坛上用树枝搭四道门，左边的门为“黑库”，汉意为神门，右边的门为“乔库”，汉意为鬼门，共有三道鬼门。东巴在门前诵经驱鬼。事先杀一只羊，羊头和羊皮作为敬神的供品，献给“乔斗”享用，否则“乔斗”赖着不走。羊肉则切成小块，放在锅内煮熟，供东巴及其助手、助产婆等食用。东巴念完经，即令生父，产妇、接生婆及其抱着的婴儿和东巴助手，从三道鬼门钻过去。钻门时，东巴拿一个“本巴”(净水瓶)，瓶口插柏树枝和小神像，盛上净水，淋产妇的头，象征以圣水洗掉了“乔斗”在她身上留的秽气。然后东巴用砍刀将鬼门砍烂，令助手丢到山坡上去。纳西族认为他们怀私生子、得瘟疫，都是“乔斗”鬼所为，只要把鬼门打烂，它就无藏身之处了，产妇和婴儿才平安无事。



苗族神判

第三步是请“东麻”神保佑。产妇从鬼门出来，还要钻神门。这时东巴手持一个木盘，内放一个龙面、人身的面偶，高30厘米，象征善神——“东麻”。在神偶前供猪膘、糌粑。东巴诵《东麻齐太经》，请“东麻”神保佑母子平安。据说“东麻”神能战胜“乔斗”及各种鬼。

以上仪式完毕后，与会者进行野餐，然后产妇、婴儿才与“乔斗”鬼摆脱关系，变成一个健康而无碍村民的人，受到公众的承认，可以回村居住了。上述“直若”仪式，显然也是一种神罚形式。

神罚是在一定的历史条件下出现的。

在母系氏族社会时期，生产力比较低下，人们只能以较大的血缘集团——氏族公社为生存单位，共同劳动，集体消费，当时没有私有财产，也没有国家和法律。但是当时社会必须有一定的秩序，有一套维持社会安定的办法，这些办法不是法律，而是心记口传的代表集体意志和集体利益的风俗习惯。如共同劳动、共同消费的原则，氏族外婚制习俗，血缘复仇的义务，共同的信仰和禁忌等等。在当时，人们不仅把它们视为生活的基本原则，也视为一种宗教信条，人人都要遵守，社会井然有序。古代文献中有不少记载。《庄子·盗跖》认为当时人人出于公心，彼此“无有相害之心”。《淮南子·氾论》：“神农无制令而民从”。《商君书·画策》：“刑政不用而治，甲兵不起而王。”这里的“王”实为部落或部落联盟的首领，并不是阶级社会的帝王。《韩非子·五蠹》：“厚赏不行，重罚不用，而民自治。”这些都是氏族时代以风俗维持社会秩序的历史传说。如果发生了矛盾，就由社会舆论、习俗和传统力量加以解决。正如马克思所说：“曾经有过一个时候，国家并不存在，公共关系、社会本身、纪律以及劳动原则，全靠习惯和传统力量来维持，全靠族长或妇女享有的威信或尊敬”“来维持”，“根本没有特殊的人，没有专门从事管理的人。”

到了母系氏族晚期，生产力相对发展了，婚姻关系也趋于稳定，由男



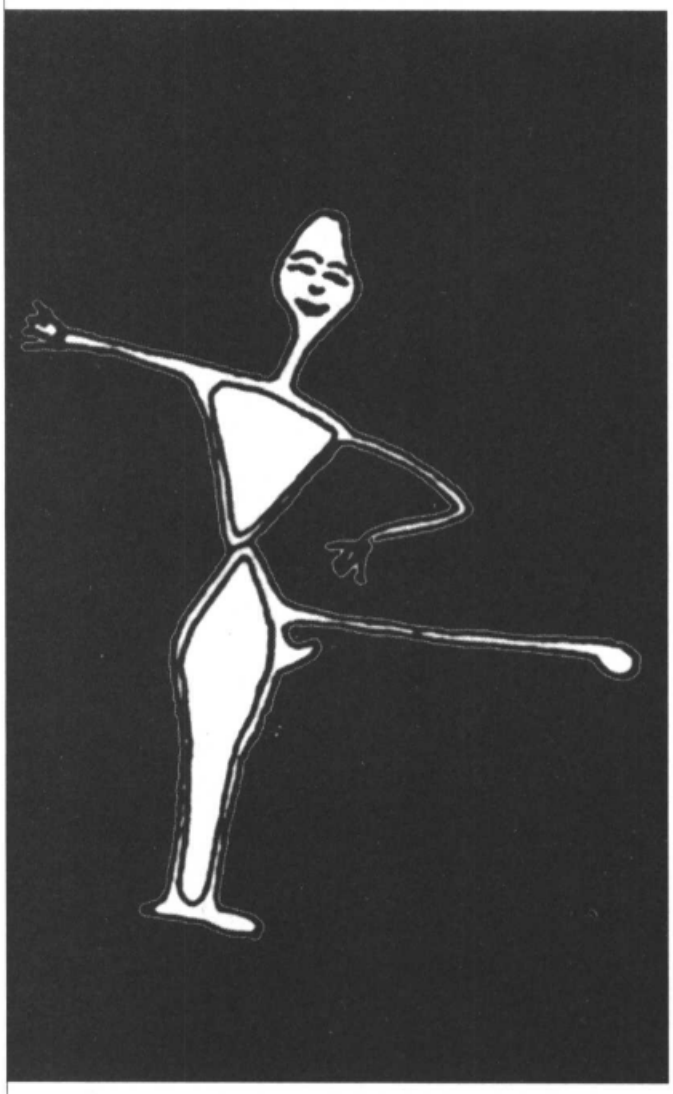


子走婚发展为到妻方居住的对偶婚，由于氏族内男子出嫁，女子娶夫，从而打破了原来母系血缘一统天下的局面，开始出现了外氏族的成员——女成员的丈夫，因此这时的公社已经是母系家庭公社了。私有财产开始出现，产生了各个公社占有财产的差距，私有财产纠纷也出现了，但是这种纠纷基本发生在氏族间或部落间，解决的办法是战争和调解。《三国志·魏志·乌桓传》："部落间有仇怨，得自相报复，报复不止，请大人评断，理屈的部落出牛羊赎罪。"这是比较流行的调解方法。

随着氏族内部贫富分化的发展，在公社内部的家庭之间也出现了财产纠纷，还有通奸、抢婚等社会问题。

面对以上社会冲突，怎么办呢?一方面，原始的风俗还起一定的作用，个人还受到氏族的保护，血族复仇还时有发生。《孟子·尽心上》："杀人之父者，人亦杀其父、杀人之兄者，人亦杀其兄。"以血抵血，以牙抵牙。另一方面，就是神判应运而生。

神判可能起源于母系氏族社会晚期，经过父系氏族社会、农村公社阶段，最后延续到阶级社会。最初的神判主要解决家庭间、氏族间或部落间的矛盾，因为当时私有观念尚不强烈，神判方法也比较简单、温和，神判是对当事人实行的，由巫觋主持，缺乏欺骗和伪作成分，与当时人们的原始信仰紧密结合。后来的神判受到统治阶级的利用，他们与巫觋勾结，形成单方面的神判，变成维护私有制和剥削阶级利益的工具。神判的方法也增加了，其中充满了伪作和欺骗。由此看出，前面叙述的神判，基本上是一种古老的神判，但是也渗入了阶级的影响，变成维护单偶婚和父权制的工具了。



新疆岩画

性诱惑

现在就两性交往中的主要手段：情歌、人体装饰和求爱巫术，作一些介绍。







1. 言情于歌

情歌和音乐一样，在男女交往中占有特殊的地位。

2. 人体装饰

人体装饰也是诱惑异性的重要手段。

3. 求爱巫术

求爱巫术又称爱情巫术、性巫术。魂药，爱药等在性巫术中起着重要的作用。



性诱惑

无论是平常的婚姻交往，还是节日里的狂欢，男女的结合并不是一蹴而就的。为了提高自己的求偶能力，人们需要装饰美化自己，同时尽可能地掌握交偶的手段——唱歌、跳舞等，如果一旦这些努力都付之东流，人们又转而向神鬼求救，请巫师或由自己执行一种求偶巫术，以便达到预期的目的。

现在就两性交往中的主要手段——情歌、人体装饰和求爱巫术，作一些介绍，看看人们是怎么美化自己或运用宗教信仰的力量，来实现婚姻愿望的。

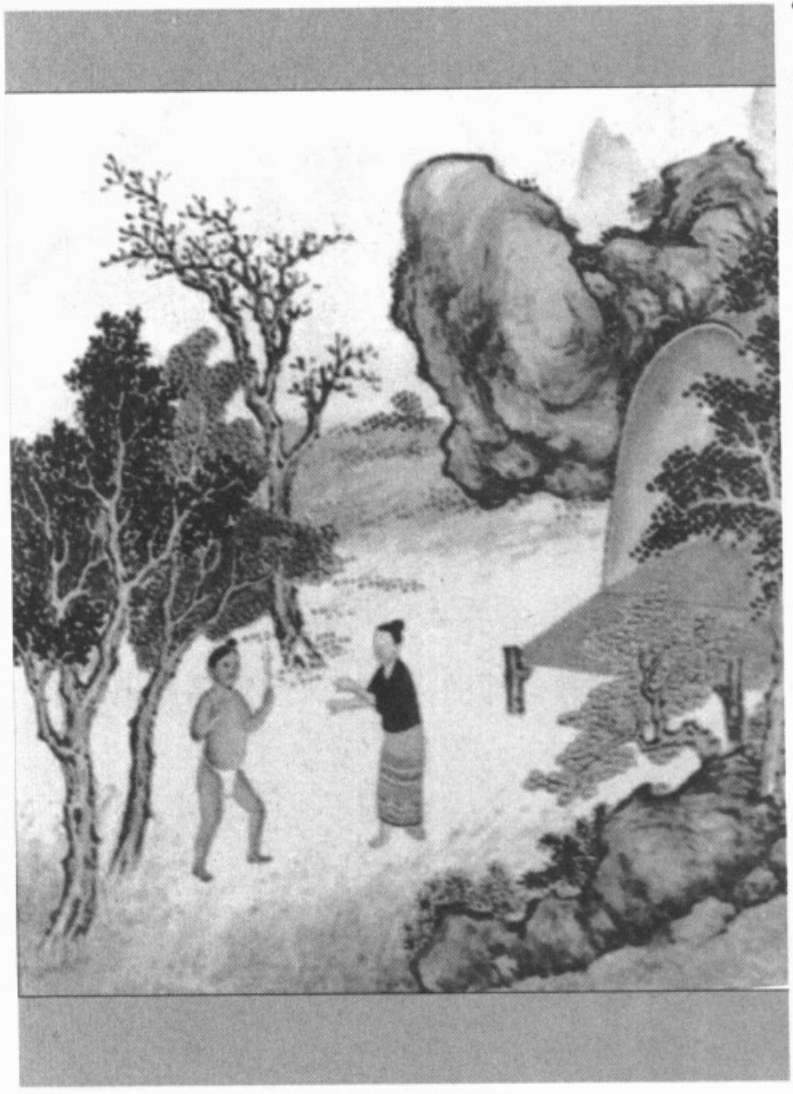




1. 言情于歌

“音乐对于女子是等于恋爱的弥撒礼”。这种地位在远古时期尤为突出。

在氏族社会时期，氏族林立，婚姻是氏族间联系的一个纽带。氏族外婚制是一个庞杂的概念，总的说来是氏族内禁婚，氏族间通婚。但是氏族外婚制又有不同的发展阶段，最早的氏族外婚制多表现为野合婚，进而是男子到女方氏族进行拜访，一般称为走婚，我国纳西族的“阿注婚”，“安达婚”，普米族的“阿注婚”，就是这类性质。这种婚配之合，是根据当事人双方的意愿结合起来的。由于双方没有经济关系，上述结合也不受经济的影响，惟一考虑的条件是当事人的条件——外貌、言谈、能力，而唱歌是一个人智力、语言的重要表现，又是一个人表示对对方感情深浅的反映。因而情歌是求偶



的基本手段之一。藏族有一首民歌唱道：

“蜜蜂和野花相爱，

春风就是媒人；

小伙和姑娘相爱，

山歌就是媒人。”

在求偶的当事人看来，一个人是否会唱情歌，是否能唱好情歌，是衡量他(她)才能的重要标志，也是彼此交流感情的手段之一。所以，在不少民族中，能歌善舞者，求偶容易；不善歌舞者，求偶困难。正因为情歌在求偶中占有突出的地位，人们才从小学习情歌，成年人也热心教子女掌握情歌，把情歌作为子女成长和将来介入社会的必备条件。因此，“春机发陈的年龄来到以后，青年人对于音乐及其他艺术总会表示一些特殊的爱好。”

最早的文学形式，是口头文学，又称口碑文学，民间文学。它是反映人类生产劳动、两性关系、社会生活、宗教信仰和感情的口头创作，包括歌谣、传说故事、巫辞、曲艺等形式。歌谣是以歌唱或吟诵的形式表达的有一定韵调的文学形式。具有短小、简练、抒情性强等特点，其中有生产歌、情歌、巫歌、儿歌、生活歌、婚歌等等。其中的情歌与生育信仰和婚姻制度有密切的关系。

情歌皆为口头创作，多流行于青年之间，许多情歌是青年人的顾问、参谋。这种文学形式热情奔放，稳定性强，有一定的传承性。一般以歌唱形式出现，以谣的形式出现较少。因而情歌的节奏、韵律比较整齐，结构形式固定，有通行的格调和体例。其中多以“四句山歌”为主，也有“两句头山歌”。

情歌之所以得以流行，一是因为恋爱、求偶是人类生活的重要内容，为此必须掌握求偶的手段，情歌在其中占有突出的地位。二是爱情与美密不可分，可爱即美，爱是对美的追求，是对艺术的追求。因此人类的审





美观念也促成情歌的发展。然而，最初并没有情歌，而是手势。如苗族的手势符号，印度流行的祝福手势中，都有不少性及性交的内容，进而发展为呼喊。

作者在川滇之间的泸沽湖地区发现，当地纳西族在过阿注婚生活中，有一种极为原始的联络方式。男女在野外相遇时，小伙子们就高喊："啊黑黑！"如果姑娘们也答之以"啊黑黑！"就表示她们愿意与上述男子建立阿注关系，到了晚上，男子即可到上述女子家拜访，过同居生活。这种呼喊方式，虽然是男女建立"性朋友"关系的交际方式和手段，但还不是情歌，也没有韵律，只是一种联络或呼叫信号。

最初的情歌是比较粗野的，心里怎么想，口上就怎么唱，突出性感，公开追求异性。我曾在四川盐源县城附近的一个彝族村内，做过社会调查。一天晚上，我同一位"毕摩"(巫师)聊天，问他："你们这里有情歌吗?"他说："没有，我们彝族不唱情歌。"经过几天相处，我们跟那位"毕摩"混熟了。一天晚饭后，他对我说："前几天说假话了，很对不起，我们彝族也唱情歌，只是有一个规矩，在村内和家内不能唱情歌，也不能让同家支(氏族)的人听见，所以一定要在野外，男人看见外家支的女人就可以唱情歌。"于是他为我们唱了若干首情歌，其中有的就具有早期情歌的色彩。比如：

"表妹啊，你的乳房像牛角一样，你是世上最美丽的女人。"

"表妹啊，我们在树林里睡觉吧，不然你的下身会臭的。"

"表妹啊，你虽然已经嫁往外地，我还记得咱俩把草丛压倒的情景。"

随着社会的进步，羞耻观念的增强，情歌也从性感向抒发爱情过渡，并比较含蓄，耐人寻味。以纳西族的情歌为例。

1. 反映追求的情歌

女追男：

“树是从两处生长的，越长越合拢在一起。”

“一个标致的小伙子，我不接触誓不休。”

男追女：

“我是天上的雄鹰，正在选择好的土地。”

“山上有许多鲜花，我采那一朵花。”

“我有心前去搭话，又怕她把我关在门外。”

2. 反映相爱的情歌

“我们相亲相爱，在大海中同舟共济。”

“雷电交加不可怕，狂风吹不垮我们。”

“你说的三句话，我死了也不忘。”

“天上星星恋月亮，地上金鸡恋凤凰。”

“妹妹生来是农家女，一心恋着种田郎。”

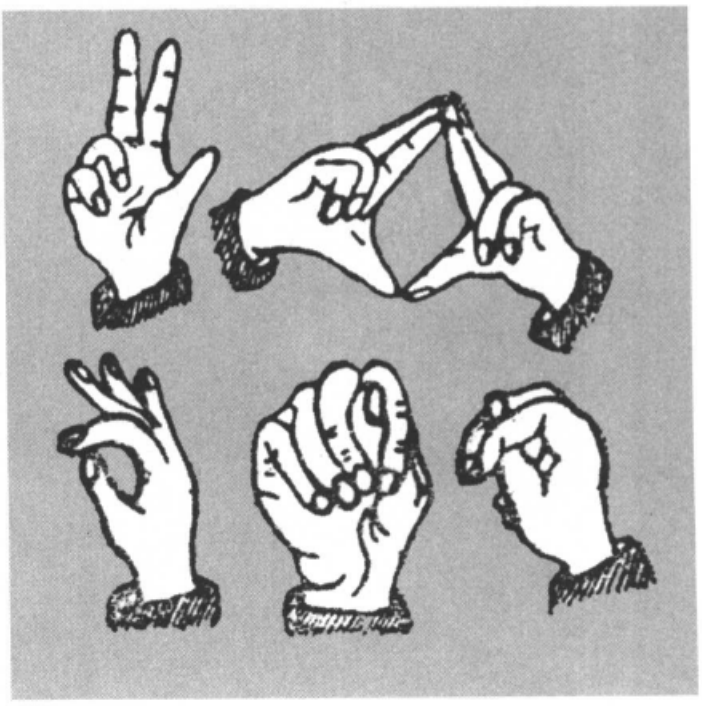
“郎做杨树刨心开，姐做朱藤绕上来；树生得高来藤绕得密，树死藤枯折勿开。”

3. 反映性爱的情歌

“东海里上来的明月亮，落在那西湖的岸上；阿哥是孔雀在空中旋，小妹是才开的牡丹。”

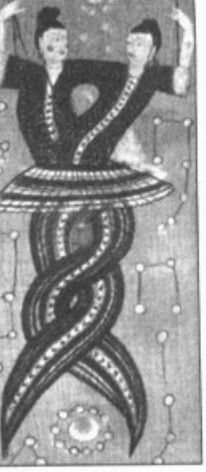
“情姐长得白漂漂，好像田中谷打苞；小郎是个跳嘎子，经常抱住姐的腰。”

“坐下来，溜下来，



恋爱手势





嬲到两人心花开。嬲到鸡毛沉落水，嬲到石头浮上来。”

从以上情歌所反映的恋爱过程看出，情歌不仅是男女相爱的舆论动员，也是彼此相爱的历史记录。进一步说明，一个人所掌握的情歌，乃是吸引异性的重要手段，一个人演唱情歌水平的高低，乃是他或她恋爱水平的反映。

除了情歌以外，还有其他表达男女感情和两性关系的文艺形式，其中以隐语最为突出。

隐语，古代称瘦词、谜语。它是一种不直接表明本质，而借别的语词来暗示的话，如以莲为怜；以藕为偶，以丝为思等等。性在隐语中也有相当反映。

古代把性与吃饭联系起来，认为“食”就是性交。《诗经·郑经·



腊鼓



狡童》：“彼狡童兮，不与我食兮；维子之故，使我不能息兮。”“食”又称“朝食”，《诗经·陈风·株林》：“乘我乘驹，朝食于珠”。食则饱，不食则饥，因此以饥或朝饥比喻为性饥饿。《楚辞·天问》：“胡维　欲同味，而快朝饱。”《诗经·曹风·候人》：“维弟鸟在梁，不



濡其味；彼其之子，不遂其媾。荟兮蔚兮，南山朝　；婉兮娈兮，秀女斯饥。”这些都是以隐语来反映两性关系，其文学形式也是情歌。

在民俗学中，也有不少反映性文化的隐语。如天津称鞋、袜子、桃为女性或女阴；称破鞋、烂货、烂桃为坏女人，称老二、小脑瓜、壶、勺、一个油条两个鸡蛋、一个香蕉两个苹果等为男根；称兔子为男妓；称玩、玩去为性交；称上下去为媒男妓；称打茶围为逛妓院；称哑嘎儿、法国桥下为男女私会，等等，类似性隐语在陇东、陕北剪纸图案中也有反映，且占较大比例。如：“鱼(男)戏莲(女)”、“鱼(男)钻莲(女)”，“狮子(男)贯钱(女)”、“鸡(男)戏蟾(女)”、“鸡(男)卧牡丹(女)”、“猫儿(男)卧莲(女)”、“双猫(男)卧盘(女)”、“鸡(男)卧盘(女)”、“刘海戏金蟾”、“鹭鸶(男)绕莲(女)”、“蝴蝶(男)扑莲瓶(女)”、“蝶踩莲(女)”、“娃坐莲”等。

在民族学材料中，以物或以语表述性关系的也不少，如苗族在吃“姐妹饭”时，女青年往往在赠给男青年的糯米饭或姐妹饭中，放有各种物件。如放两个互相勾挂的树枝，表示两性结合。在四川木里俄亚、卡瓦等地居住的民族，把烟杆视为男根，吸烟则是男女性交，当地有首情歌“天上雄鹰寻高树，我们到山上去抽烟吧。”前一句比喻男子追求女子，后一句则公开向女子提出野合要求。

从以上分析可以看出，情歌等艺术形式是人们求偶的一种重要方式。

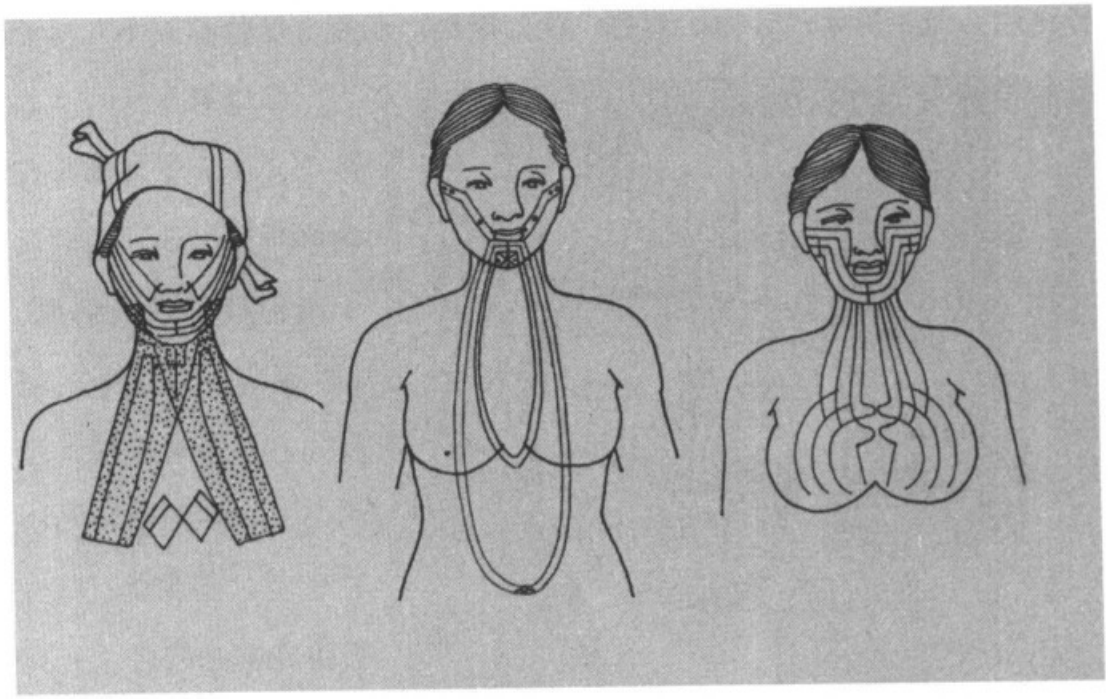
2. 人体装饰

人体装饰是用一定的物质资料，通过技术手段，在人体上造成一定的形态或附着一定的装饰物，以反映人们的爱好、感情和风尚。人体装饰也是诱惑异性的重要手段。

人体装饰丰富多彩，种类繁多，形态迥异。这里所指的人体装饰，不包括衣服的装饰，基本分四类：临时性的涂身，人体变形及其附加品，文身，身体上悬挂的装饰物。

关于人体装饰的起源，有护身说、爱美说、巫术说、吸引异性说、劳动说等等。各说都有自己的证据，说明人体装饰绝不是起源于一种原因，必须具体问题具体分析。

在大量的人体装饰品中，我们看到有许多与人类的生产劳动有密切关系。如原始人最爱佩戴的兽牙、骨针等饰物，本身就有实用性，是采集植物、剥取兽皮或缝制衣物的工具——锥、针。台湾高山族过去以猎鹿著称，为此必须奔跑如飞，因此从小就训练赛跑，要求体形瘦削。康熙《台湾府志·风俗》:“男女约十四五岁时，编藤围腰，束之使小。”这种腰箍在独龙族、怒族、景颇族地区都较流行。藏族妇女的腰带上挂一钩饰，这钩饰本来是一种工具，即在她们挤牛奶时，怕牛走动使奶桶倒下，就以钩子钩住奶桶，久而久之，变成一种挂饰。以上事实证明，生产工具是人体装饰的重要来源之一。

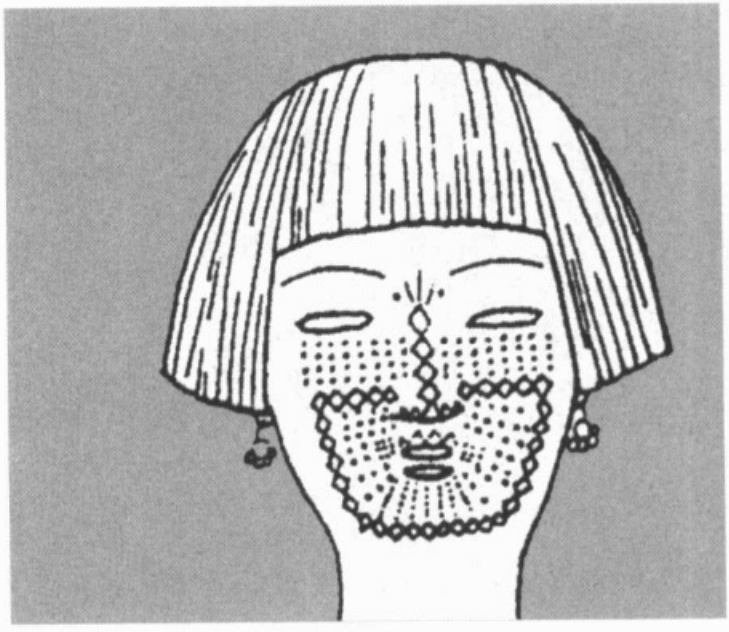


黎族的纹面



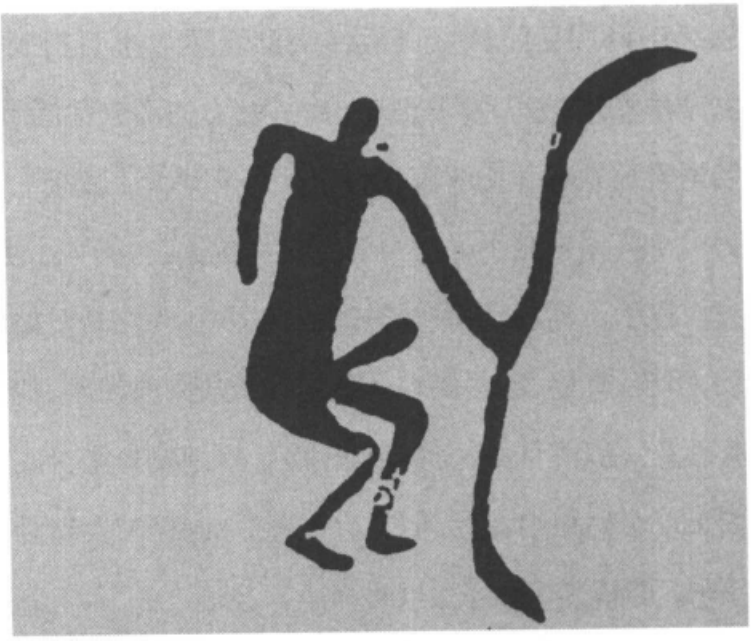
护身也是人体装饰的来源之一。如寒带居民必须以兽皮为衣，抵御严寒，热带则以衣裙防止虫咬。涂绘装饰也是如此。如披头散发不利劳动，人们就以油脂润发，乾隆《续修风山县志》卷三：高山族“用鹿豕脂润发。”景泰《云南图经志书》卷四：“妇人以松膏泽发，搓之成缕，下垂若马鬃然。”这种发式便于盘卷，在藏族、蒙古族中亦相当流行。《后汉书·东夷列传》称古代挹娄“女子养豕，食其肉，衣其皮，冬以豕膏涂身，以御风寒。”（《康藏民族杂写》：藏族“用酥油以代脂粉，为保护其面色之故，少女及妇人，每天颊上涂以蜂蜜。”不难看出，许多人体装饰用于护身。

宗教信仰也是人体装饰的原因之一。众所周知，文身是与图腾、氏族外婚制标记、成年礼有密切关系的，同时作为神灵象征的文身图案，也有避邪的作用。云南永宁纳西族在麻布裙子上缝一红线，该族认为此线是其祖先来到永宁的路线，人们死后，也要把灵魂送到祖居地去，所以每个女人都在裙子上缝有标志迁徙路线的红线，以便死后到另一个世界去。当地小孩皆在颈部佩一獐牙，牙内贮麝香，认为能避邪驱鬼。鄂伦春族小儿摇篮上，必佩若干骨片、熊鼻子，认为骨片哗哗作响可吓走鬼魂，而熊鼻子能使孩子呼吸畅通。《西藏志·衣冠》：藏族“右手带砗磲圈，宽约二寸，名同箍，乃小时带者，至磨断方已。无论贫富必带之，云死



独龙族妇女纹面

后不迷路。”这种手镯与纳西族裙子上的红线有相似的作用。



阴山岩画上的男人

从上述分析看出，人体装饰起初来源于实用，或者为了生产劳动，或者为了护身，或是为了宗教目的，后来才增加了审美的功能。

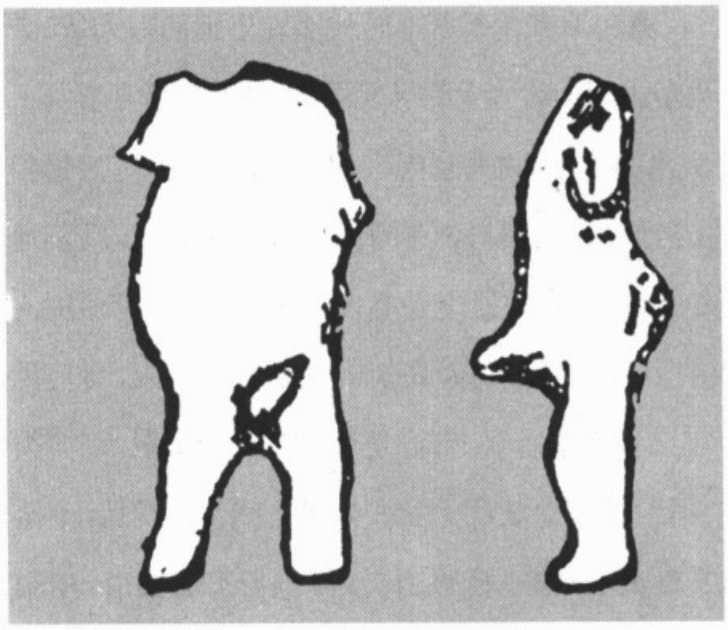
人们对异性的诱惑，首先是显示和装饰自己的性器官。“男性美和女性美的标准里，性的特征很早就成为一个重要的成分。”具体方法很多：“一是在性器官上涂墨；二是加上饰物，三是在服饰上的这一部分添些特点，用意所在，有时候貌似遮掩，事实上却在引人注意。拿衣服之美来替身体之美，也是很早就出现的一个原则，并且我们知道，到了文明社会里，更有成为一种天经地义的趋势。”在浙江罗家角新石器时代遗址出土的陶人像，新疆石门子岩画上的男人像，内蒙古阴山岩画上的男人像，以及四川珙县岩画上的男人像，每个人都有一个突出的男根。说明当时人们并不以此为羞，恰恰相反，这是一个男性美的反映。当然，以上资料都带有宗教或巫术意义，人们通过这种夸大人的性器的方法，以便影响和促进人类自身的繁衍，不断增加人口，壮大和发展氏族或民族的力量。无独有偶，在澳大利亚有的土人，专门用一种长形葫芦套在男根上，名曰保护生殖器，实际是突出自己的男根，以博得异性的喜爱。云南哈尼族在穿裙子时，总要在上衣和裙子之间留一空挡，前露腹，后露臀部，她们认为这是最美的装饰，能吸引男人。据研究者报道，哈尼





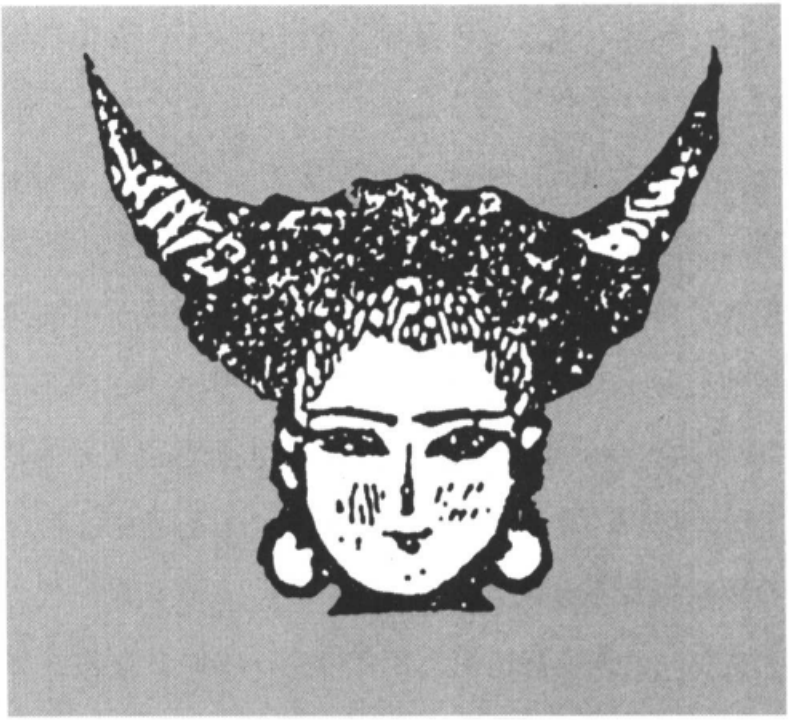
族“姑娘们穿短裤，露着健美的左腿，不穿内衣，微露酥胸，中老年妇女则敞着胸怀，她们把女性最具魅力的部分都展示出来，以便吸引异性。”当地哈尼族有一支叫车人，妇女总喜欢用上衣把一个乳房掩上，留给丈夫，另一个乳房暴露于外，给朋友看和抚摸。 当一个男人去拜访她时，如同西方人握手一样，必以手抚摸她的乳房，认为这是对她的尊重和喜爱。作者在侗族、苗族、彝族、纳西族地区看到一种共同的现象，他们判断一个姑娘的价值，并不在其眉清目秀、身材苗条，而是看她发育是否成熟，臀部、乳房是否丰满。如果一个姑娘很漂亮，但乳房不发达，同样没人喜爱，因为男子怕她生育不了孩子，即使生了孩子，也喂养不好。

中国少数民族也有装饰自己男根的风俗，如哈尼族“在六月节的串寨活动中，生殖崇拜的心理状态表现尤为明显。不少青年人男扮女装，女扮男装，相约着走村串寨。有的男青年在小腹下部吊一个葫芦头，象征男性生殖器，一些妇女不但围观，还去抚摸，还有去抚摸男性生殖器的，有的男子在前面吊一把象征性的锁，表示不让别人摸。”这些小伙子表面上以锁锁住男根，将求爱的姑娘拒之门外，实际相反，他们的用意在于突出自己男根的高贵，并用锁加以夸大，这把锁又是银制的，也是财富的象征，更使姑娘们注目，抚摸其银锁者大有人在，小伙子并无一点厌意，因为，他们是喜欢姑娘追求的。



罗家角史前陶人

人们还精心修饰自己



苗族的牛角头饰

的头发、胡须、眉毛。如南方许多民族的男子要把胡子拔掉，使自己永葆青春，而西北某些民族男子则有意蓄胡，认为“妇女最喜欢大胡子”，“胡子是健壮、有力的象征”。在后者看来，胡子是男子所不可缺少的装饰品。“我们只能把它当做一个纯粹的性的点缀品，可以和许多雄性动物在头部所生的毛羽互相比较。”

妇女除精心装饰自己的满头浓发外，也注意清理脸上的茸毛，尤其在新婚前夕，必须要搓脸或“打眉毛”。贵州麻江饶家人有一个传说：“古时候，饶家女祖先阿令婆年轻时，长得牛高马大，浓眉大眼，头面茸毛丛生，模样凶恶。小伙子们都很害怕，避着她。阿令婆不知道为什么，苦恼极了。一天她独自静坐溪边发愁，无意中发现自己模样吓人，蓬头垢面，于是便以柴灰涂面，用麻线把眉毛搓少，将茸毛搓去。第二天当她眉清目秀地出现在小伙子面前时，小伙子都被她的美貌惊呆了，求婚者络绎不绝，阿令婆终于找到了好归宿。”这个传说表明，妇女“打眉毛”是为了吸引异性。

文身是远古人类比较普遍的人体装饰，在我国考古工作中有不少发现，文献记载也不少。《岭外代答》卷十“海南黎女以绣面为饰，……其绣面



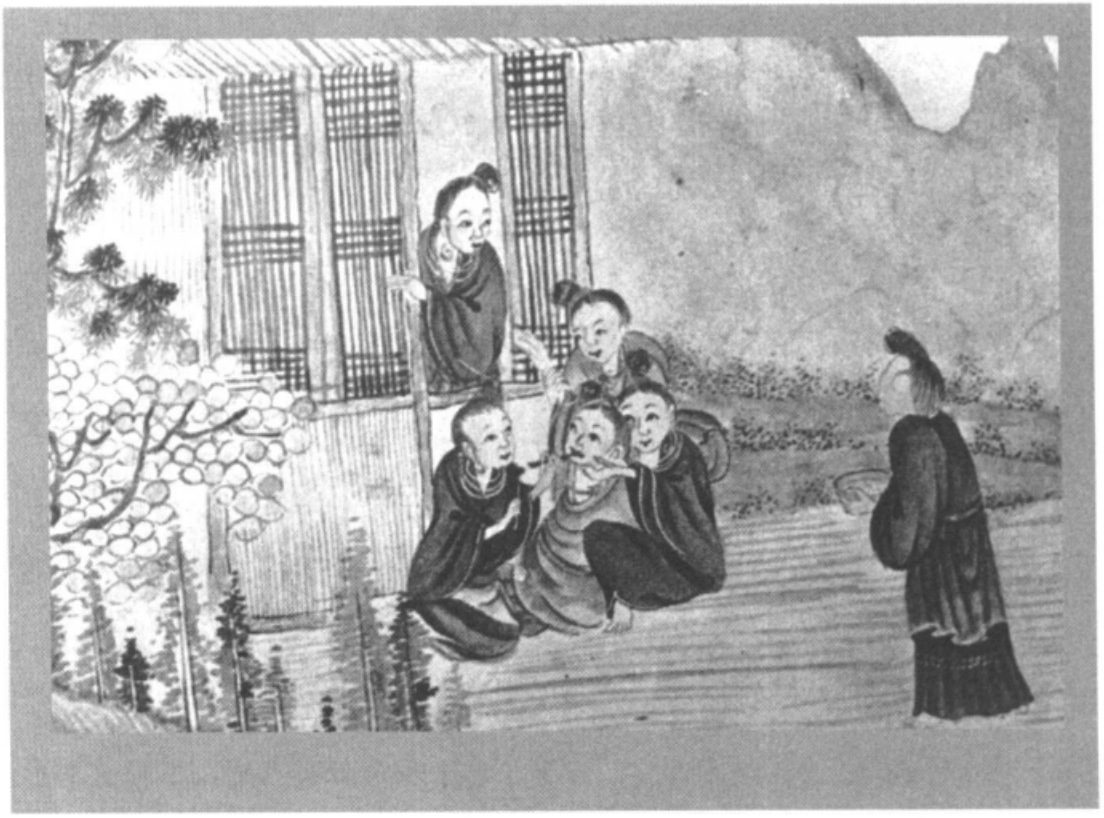


也犹中州之　也。女年及笈，置酒会亲旧，女伴自施针笔，为极细花卉飞蛾之形”。朱仕　《小琉球　志》排湾人“文身命之祖父，忍痛刺之，云不散背粗也”。康熙《诸罗县志》卷八：“世相继，否则己焉。虽痛楚，忍痛而刺之，不敢背祖也。”至今在我国黎族、高山族、独龙族、傣族、彝族中还有文身的习俗。起初的文身，可能是在氏族成员成年时，在他们身上刺一定的标志，以区别婚姻关系；同时，文身也有避邪作用。“在原始氏族中间存在着一套决定两性间相互关系的复杂的规矩。要是破坏了这些规矩，就要进行严格的追究。为了避免可能的错误，就在达到性成熟时期的人的皮肤上作出相当的记号。”在氏族时代，每个氏族以自己的图案文身，同样文身的男女禁止性交，不同文身的男女可以性交。所以，文身又具有吸引氏族配偶的作用。

在远古人类看来，损伤身体某一部分，也是一种装饰美，其中以拔牙最为流行。如山东大汶口文化就发现了拔牙现象；类似文化特征在福建、广东史前时代也有发现，说明古代百越人的先民曾流行过拔牙。康熙《诸罗县志》卷八：“女有夫，断其旁二齿，以别处子。”《苗俗记》：“打牙　佬，剽悍尤甚，女子将嫁，必折其二齿，恐妨害夫家也。”拔牙是一个人成年的标志，“以别处子”，同时也是过婚姻生活的开始，所以拔牙也是招引异性的手段。对于一个欲成年的人来说，拔牙是一个严峻的考验，是一个人是否勇敢的标志。“凡是使战士显得恐怖和敏捷的东西，通常都是女人喜欢的。装饰的目的是取悦于异性。”拔牙装饰就有这种作用。《寰宇记》卷169　州：“俗呼山岭为黎，人居其间号曰生黎，杀行人取齿牙贯之于项，以炫骁勇。”

身体上的各种佩饰——帽子、盖头、耳环、项圈、手镯、臂镯、腰箍、脚箍等等，也是重要的人体装饰品，同样也具有吸引异性的作用。褚人获《坚瓠四集》引李冗《独异志》：“宇宙初开之时，只女娲兄妹二人，

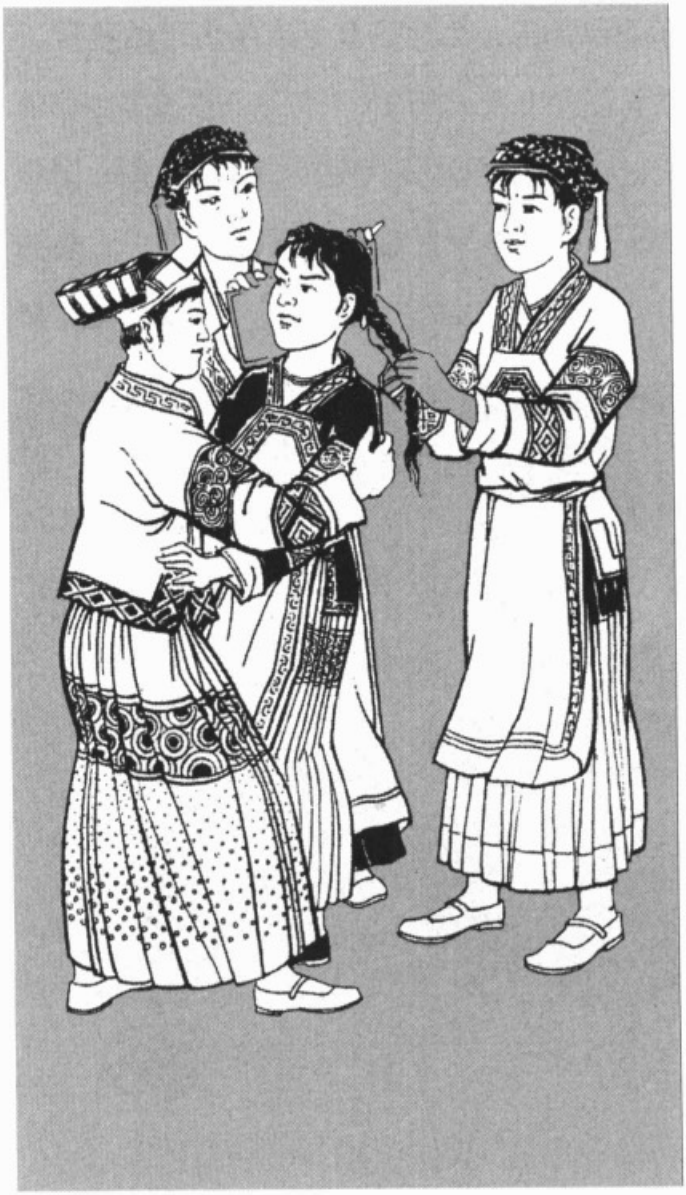
在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妇，又自羞耻，兄与妹上昆仑咒曰：‘天若遣我二人为夫妻，两烟悉合。若不，使烟散。’于是烟头悉合。其妹来就，兄乃结草为扇以障其面。今人娶妇，用内外方巾花髻为扇，象其事也。”这就是障面、盖头的来源传说，这些装饰也出于两性结合。《北史·室韦》：“俗爱赤珠，为妇人饰，穿挂于颈，以多为贵。”古代藏族妇女把男人送的戒指佩戴在发箍上，以多为美。《马可波罗游记》：“所有的这些装饰品，她们都戴在颈项上或身体其他部位。凡赠品的数目显得最多的女子，就被视为最受男子注目的人，因此也最受求婚男子的尊敬。”“在出嫁的那一天，她将这些赠品陈列出来，她的男人把这些看成是他们的偶像，是她能取悦于男人的证据。”这是描述古代藏族妇女的头饰，同样风俗在广西也存在。《清稗类钞·风俗类·粤西荡子赠簪》：“广西某县女子之未字者，率有外遇，家人知之，不之禁也。凡荡子与所懷订交，如



仡佬族拔牙仪式



系室女，必赠以簪，或金或银均可。欢愈多，簪愈夥。群相稽查，不许假冒，嫁则携以去。盛妆时，俱插之于鬓，妯娌亲戚间竞相夸示，以多为贵，簪之多者，且可骄夫。”可见上述戒指、簪等头饰，不仅是性爱的产物，也是显示妇女有较大诱惑力的体现。贵州台江、雷山等县的苗族姑娘，在节日里不仅穿上盛装，还戴有银牛角、项圈、手镯等银器，总重量达150两左右。据说每个苗族家庭都有一套银饰，每个姑娘从小到出嫁前都要做一套“礼服”，绣各种图案。上述银饰，先给大姑娘用，大姑娘出嫁后，传给二姑娘用，二姑娘出嫁后，传给三姑娘用。所有姑娘出嫁完毕，这些银饰就平均分给每个姑娘。苗族所以重视银饰和服饰，有三层意思：一、炫耀自己有许多财产，银子是最珍贵的动产；二、服饰好坏，是姑娘心灵手巧的反映；三、姑娘穿戴一新，富于装饰，能吸引男子。因此，当地苗族的节日，不仅是一种信仰的体现，一个娱乐的机会，也是青年男女交往的盛会；他们不仅以歌言情，还通过自己的装饰来吸引男子，寻找佳婿。



布依族戴天头

通过以上对人体的主要装饰分析看出，尽管艺术形

式不一，但都有一个共同的职能，即通过人体装饰来美化自己，从而博得异性的追求。

3. 求爱巫术

求爱巫术又称爱情巫术、性巫术。魂药、爱药等在性巫术中起着重要的作用。性巫术在中外不少民族中都比较流行。

在我国壮、侗语族或古越人的后裔民族——壮族、黎族、布依族、侗族、傣族等地区，比较流行爱药。现在以壮族的爱药为例，加以说明。

广西靖西县壮族称爱药为“闷”。据说施闷者，将“闷”施于某人之后，后者在神态上的某一方面(主要指性、感情)暂时失去理智，能主动接受施闷者的支配，在其他方面基本处于正常状态，但是施闷严重或连续施闷能导致精神分裂症。当地有两种“闷”。

一种以动植物制成。如在森林里发现缠在一起的青藤，就在五月五日砍下来，精心地烘干，研成粉末，施以种种巫术，使粉末成为可以支配的闷药。动物也可作为爱药，如某窝燕子孵了三个蛋，当三只幼燕刚刚脱壳时，即把幼燕浸在水碗中溺死，三只幼燕死后，如有两只互相缠在一起，则认为是一雌一雄，遂烘干研粉，作闷药使用。另一只幼燕也要烘干研粉，作为解闷药之用。这些爱药男女均可服用。施术者往往趁对方不备，托他人将“闷”放在对方的食物、酒中，据说对方饮用后，情绪比较兴奋，行动比较固执，语言爽直，总以施闷者为追求的对象。因此，壮族民间认为两个迷恋者形影不离，是“中了闷”。

另一种是咒语，需要有一定的媒介物。如果一个小伙子追求某一个姑娘，他们会经常在一些人家聚会。小伙子可把主人的水烟袋拿过来，对烟





袋说几句咒语，大意说："吸着烟袋像抚摸着河水，吸着烟袋噜噜啦啦响，像与烟水拉家常，河水给我爱的力量，烟水为我与情人作撮合，用手轻轻地拍三下，用嘴温柔地吹三口气，把爱情的微笑带给情人。"施完巫术后，把烟袋传给所要追求的姑娘。如果姑娘笑眯眯地接过烟袋，吸几口烟，据说必然中闷，反之，姑娘接过烟袋不吸烟，而用手把烟袋嘴抹一下，把烟水吹出来，闷术就失灵了。这种巫术多用于初恋，效力可维持一至五天。中闷的姑娘，也表现兴奋，任凭小伙子追逐。

在途中，如果一小伙子想追求一位姑娘，但对方无动于衷，小伙子就从地上找一枚白色的小砾石，放在手心上，吹三口气，并念咒语，大意说："拾一枚小砾石，拾起一枚小砾石，它带着我的情意，抛向姑娘身上，让我洁白的爱情，像小砾石一样，击中姑娘纯真的心房，你接住象征爱情的小白石，就要接受我的爱意，美丽的姑娘，你回头给我一个笑脸。"念毕，再向小白砾石哈三口气，并轻轻抛到姑娘身上，如她回头一顾，就算中闷了，小伙子可大胆追求。也有一些"念咒恩爱符"，多绘有符篆，中心为男女交媾，鲤鱼连作，日月相交形象，画旁有咒语。

三是符篆。这种方法由巫或道士主持，他们像开药方一样。先念咒，然后画符，并有一定禁忌。这种符篆应用广泛，也适用于诱惑异性。一般将符篆焚化后掺入食物或酒内，或者佩在被施者的衣服上，或者置于其枕下，水缸下，即可发生作用，使对方坠入情网。我们曾找到一册有关符篆，现举几例说明：

一种是男戴符，多绘日月，男女结合状，符上写有"同心同睡"、同床同合"、"相交迷闷合好笑欢乐也。"或者书有"同床恩爱，和合交会"等。

一种是女戴符，其上书写"迷闷"、"同心恩爱"、"交泰和合"。

以上诸符，如戴在自己身上，可达到诱惑对方的目的 。

一种是“放在路上自来符”，认为把此符放在路上，姑娘踏上后，就会对小伙子产生爱慕之情。

此外，还有“叫自来符”、“女人自来符”。后一种符写有“日急和合，寻凤成双”。施此符时，必须把要追求的女人的脚印找到，“随女人脚踏女人脚迹三步即返，取脚迹，不论土石一块，咒吐哈三次”，咒语云：“脚搭脚，脚踏地，两边黑报麻，两边两坡山，两脚两河水，拍而啊，念我不许骂，见天你而怒，见吓你而恶，见我而千般欢喜，准吾太上老君，急急如律令，画金字。”壮族还有一种“男爱女食符”，此符书好后，要焚为灰烬，设法投放在姑娘饮的酒中，即能产生性爱效应，该符绘有一双男女，书有“年年同笑，鸳鸯相合”，“同坐同床睡”。有的符上还绘有一对连体鸟，嘴对嘴，旁边书有“男以女愿”、“玉皇交泰”、“夫

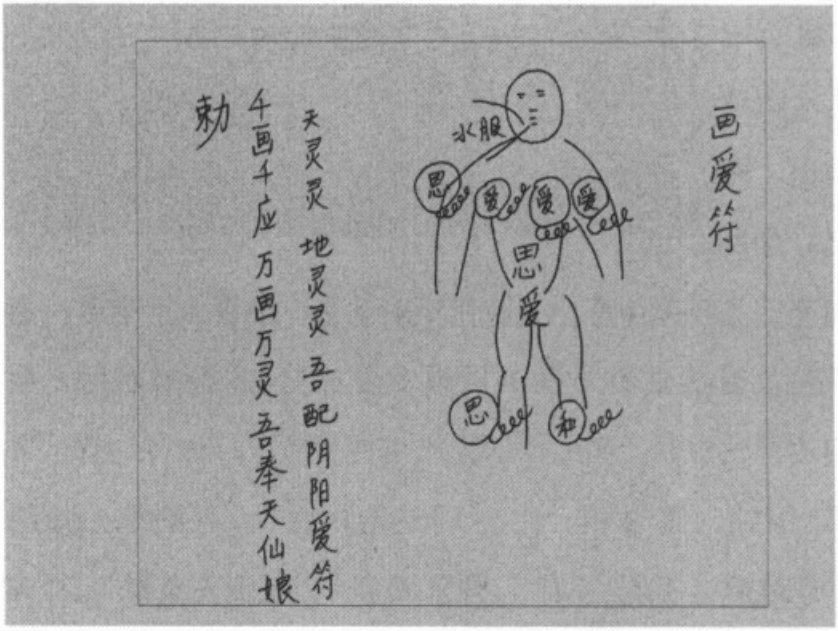


潍坊年画：瓜蝶

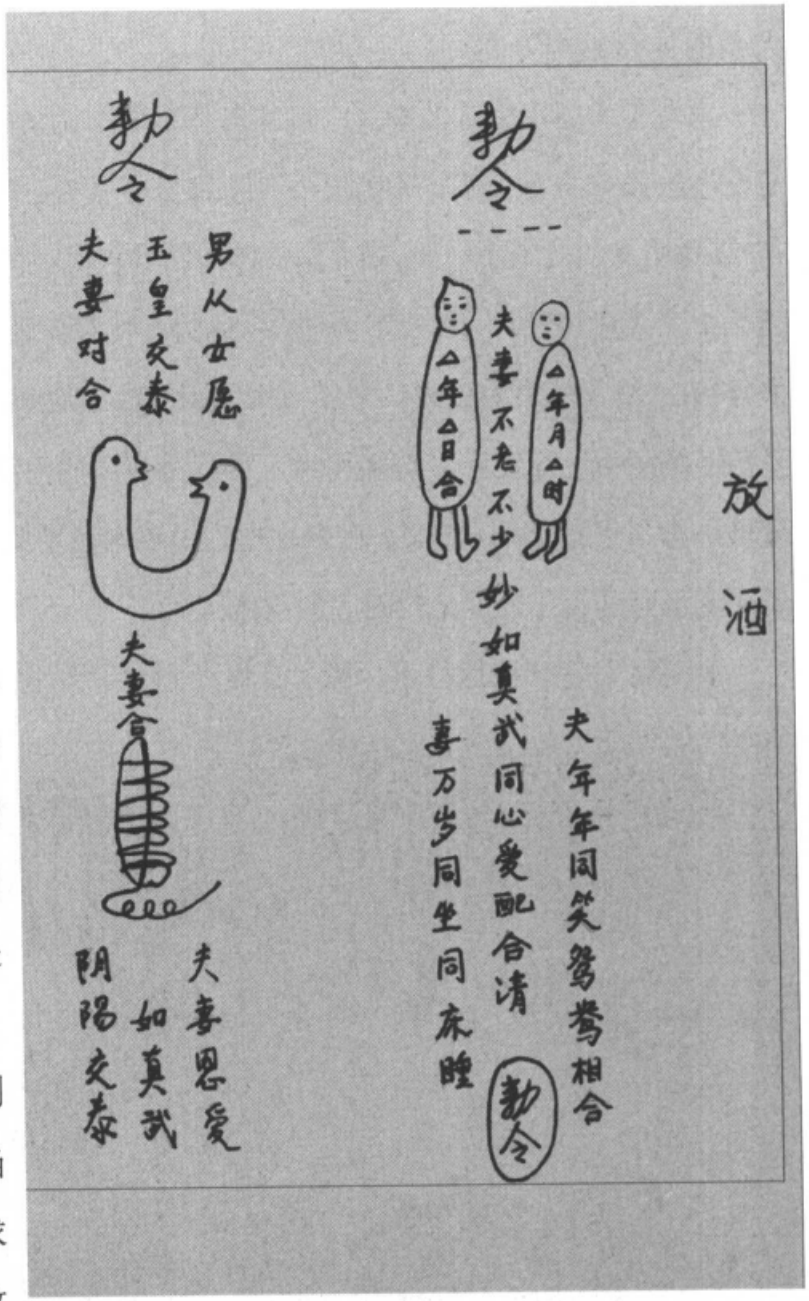
妻对合”、“夫妻恩爱”、“阴阳交泰”等符语。

爱药在国外也有流行，例如“在阿兰达部落里，谁想把他所喜欢的女人引诱到自己这里来，他就在头上戴上一块用负鼠毛做的、用白瓷土涂白或用桉树皮擦亮的特殊头巾‘奇勒拉’(ЧНЛapa)。这样装饰的人竭力想让他们爱羡的人看见。认为她一定会爱上他。晚上会到他的窝棚里去，与此相类似的是使用‘伦卡伦卡’(ЛoKKa ЛoKKa)，这是用贝壳做的挂在腰带前的一种特殊装饰。”还有一种“是粗制乐器——简单的木管，把它放在篝火上熏黑，同时念一些咒语，然后在午夜的时候用它来吹奏，以便唤起妇女的情欲。”不难看出，上述“奇勒拉”、“伦卡伦卡”都是一种装饰品，木管是一种原始乐器，但都被赋予一种巫术的力量，能“唤起妇女的情欲”。

在美拉尼西亚人的生活中，也较少地使用这种求爱巫术。通常是用于为了使姑娘爱上自己，或强迫姑娘喜爱，或惩罚姑娘的冷淡和变节。求爱巫术的方法也是多种多样的，一般也都比较原始。例如“在苏尔卡部落中，最简单的方法就是将念过咒的椰子悄悄地让他思恋的姑娘吃掉，比较复杂的方法是：用念过咒的烟叶做成烟卷，交给姑娘的亲人，让姑娘去抽，然后将剩下的烟头分成两半，一半放在蚂蚁窝里，一半丢到火中烧掉，这样姑娘就会对施行巫术的男子发生炽热的爱情。这是接触和模拟巫术



壮族求爱符
画爱符



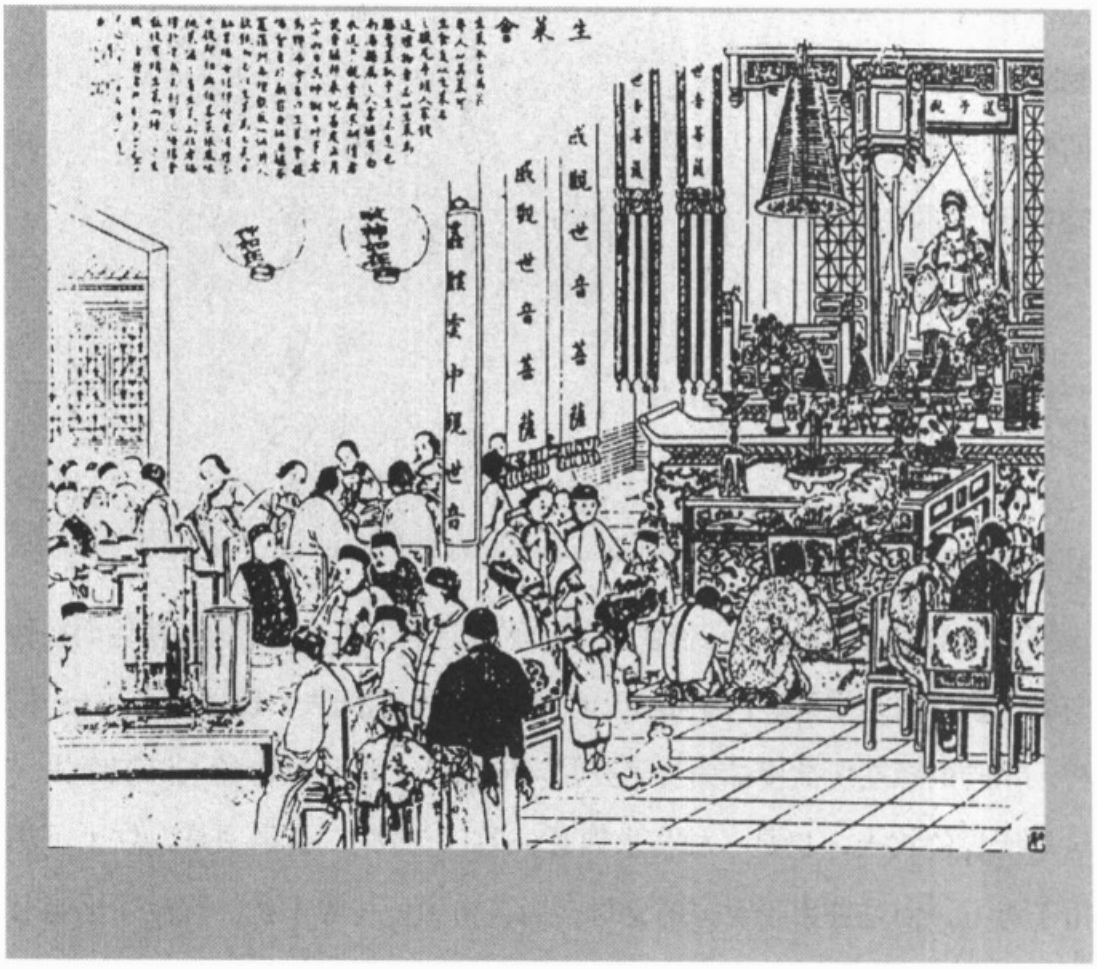
的结合形式。在苏卡尔人中间，还流行一种对不贞的妻子或高傲的姑娘施行惩罚的巫术，运用这种方法，就会使被诅的女人流产或怀孕，以消耗她的精力”。这里的椰子、烟卷都是求爱巫术的媒介，这些物品本身也具有爱药的性质。至于惩罚姑娘的巫术，则是一种黑巫术。

另外，在迦利拉斯人中间，“当一个青年人在夜间求爱的时候，他取坟土掷到他那爱人的房顶上，恰在她父母所眠息的上方，他想这可使他们在他与爱人谈话的时候不醒，因为坟上的土可使他们像死人一般地睡去，……同样，爪哇的贼在所欲侵掠的房子外，环布坟土，以使屋内的人沉沉睡去。”这里所说的坟土，也是一种与求偶有关的“药物”，其区别是，坟土不施用于对方，而是施用于对方的父母，为谈情说爱排除干扰。这反映出当时

人们的原始思维方式。

求爱巫术所用爱药的起源，可能与狩猎的引诱禽兽巫术有一定的关系。海南省黎族有一种魂草，称为“办”、“卿”、“票”，意为“金不换”、“花山芋”。黎族又称其为“山猪药”，是一种引诱野兽灵魂的草。狩猎前，猎人必须从山上采集这种草，种于房前屋后，认为有此草就能引诱野兽。“票”能引来黄猄；“卿”能引诱山鹿；“办”能引诱山猪。上述魂药，与中外各民族的爱药基本相似，而魂药具有实用性，可能是爱药的前身。人们的引诱巫术，最早是为了生存，用于狩猎，后来才把这种巫术运用到人际关系，即用于求偶。至于咒语、符箓则是较晚起的巫术形式。

求爱巫术是一种伪科学。除了人赋予植物、动物的诱惑性外，充其量



这些植物、动物不过是具有“春药”的性质而已。这可以从清末有关小说看得出来。

在《二十年目睹之怪现状》第八十九回“舌剑唇枪难回节烈，忿深怨绝顿改坚贞”中，就讲述苟才为了升官发财，硬逼寡居的儿媳冒充自己的女儿，嫁给一位大帅做姨太太。儿媳执意不肯，苟才心生一计，取出纸卷交给太太，“苟太太接过纸卷，要打开看看，才开了一开，便涨红了脸，把东西一丢道：‘老不要脸的！哪里弄了这东西？’苟才道：‘你哪里知道，大凡官照，札子、银票等要紧东西里头，必要放了这个，作为镇压之用，凡我们做官的人，是各个备有这样东西的’。”后来，苟



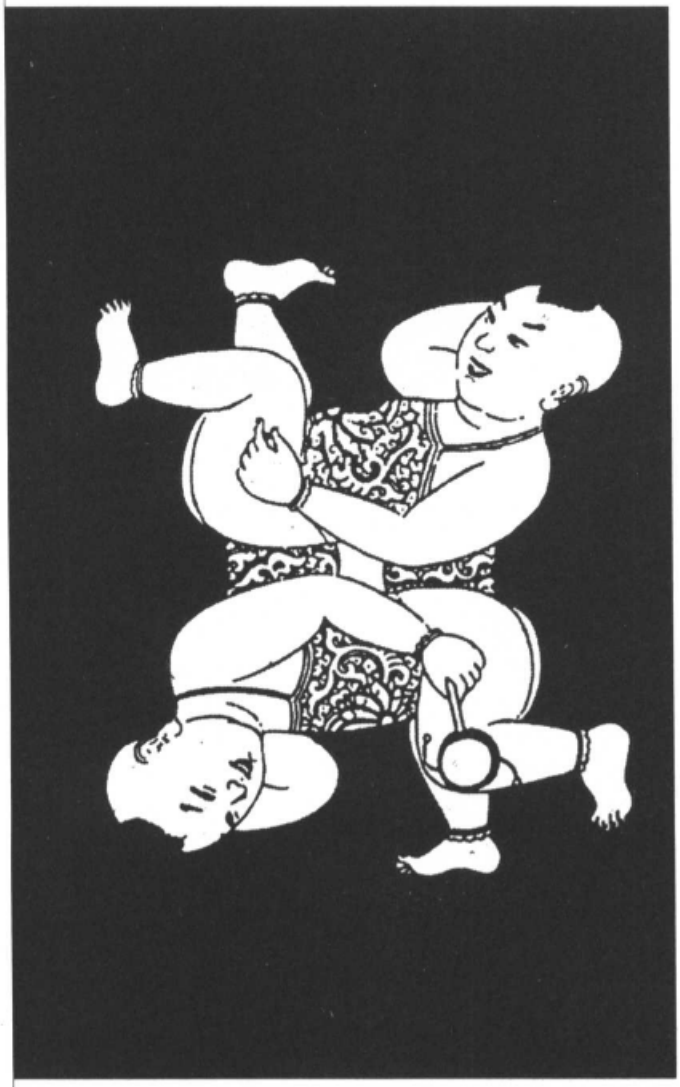
剪纸：蝶引子



才利用儿媳饮酒之机，“重重的和了些那混帐东西在里面”，儿媳一口喝尽，“慢慢的觉得心上有点与平日不同，勉强坐定了一会儿，一站起来，站不稳，重又坐下。”从这段记载看出，上述的“纸卷”内的“混帐东西”也是一种“爱药”，但显然是一种“春药”。



吹笙（催生）



四喜人

求子巫术

不育的人们向生育神祷告，实行种种求子巫术，以达到繁衍子女的目的。







1. 拜神

祈求神灵赐子。

2. 收魂

在某些民族地区，认为人的降生，必有转生灵魂，所以要通过收魂的巫术祈求得子。

3. 拍喜

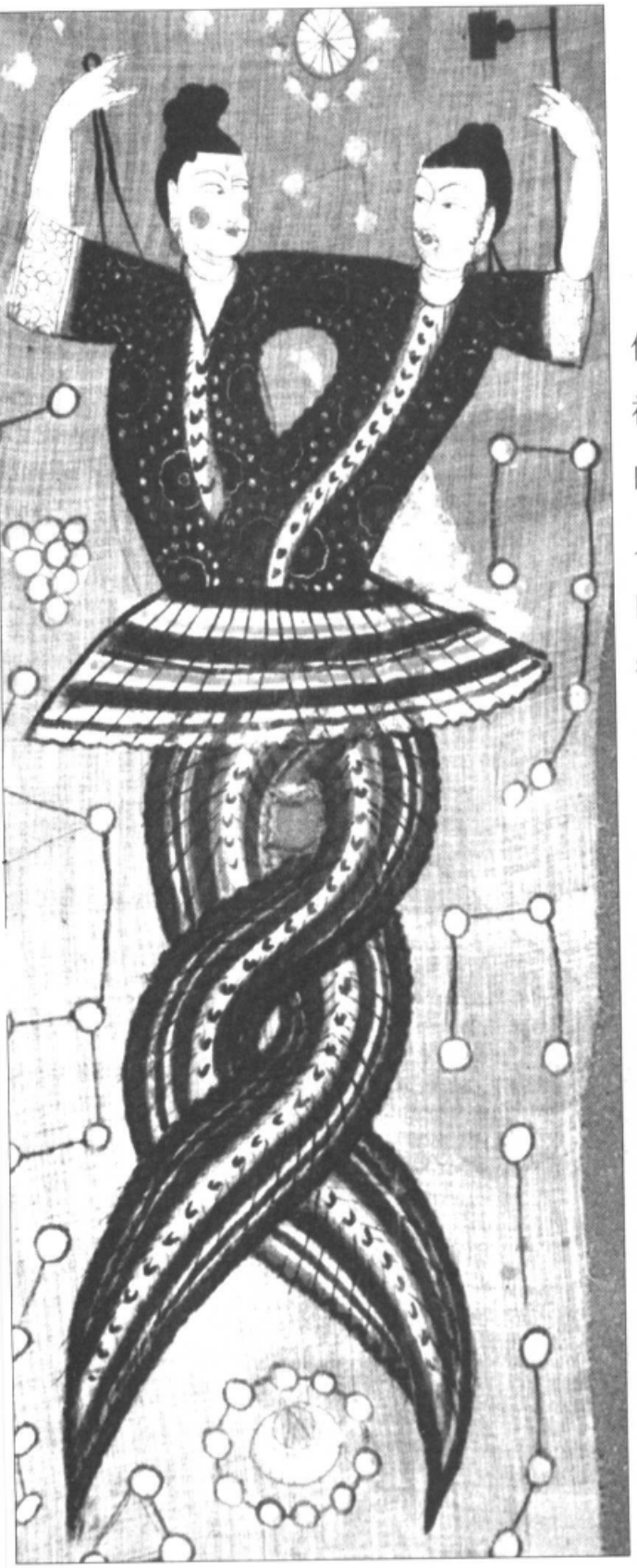
民间习俗认为妇女不育，是因为她身上有邪气或鬼。经过一顿痛打，邪气跑了，妇女能怀孕了。

4. 拴娃娃

妇女婚后多年不育，她们就到庙内讨泥娃娃，或在泥娃娃身上拴线线，象征得到了儿子。

5. 讨彩蛋

婚礼过程中以蛋进行交媾巫术，促进生育。婚后不育也要以鸡蛋为求育巫术手段。



求子巫术

当人们婚后不育时，往往采取纳妾、借种、典妻、抱养等措施，也向各种生育神祷告，实行种种求子巫术，以达到繁衍子女的目的。人们认为，不育是疾病造成的，宋人陈自明《妇人大全良方》对不育症有精辟的分析，其中的《陈无择求子论》曰："凡欲求子，当先察夫妇有无劳伤入痼害之属。依方调治，使内外平和，则妇人乐有子矣。"；或者是鬼神或其他迷信造成的不育症。在汉族地区往往把不育归之为祖辈缺德，因此以积阴德来求子，或者认为冲犯了某些鬼神，或者认为小儿因一定原因不肯投胎。

以上两种针锋相对地看法，都左右着人们的生育观念，而且当时懂得文字和医书的人寥寥无几，尤其在广大农村，人们多把不育症看作是鬼神作祟，解救的方法除祈求、祭祀外，多利用巫术方法祈求育子，现在择其主要的求子巫术，分别介绍如下：



1. 拜神

在生育神一章中已经介绍了不少拜神求子的巫术，但不止于此。凌杨藻《蠡勺编》卷二十九《女娲庙》：“俗讹女娲为妇人久矣，按康熙壬申太常卿金德瑛奉命祭历代帝王陵寝使还，上疏曰：‘臣见女娲陵前寝宫中塑女像，帝侍嫔御，乡愚奉为求嗣之神，等诸淫祀……’。”所谓“求嗣之神”，就是女始祖或高禖神，该庙在山西赵县，民间多在拜女娲时拴娃娃，以求得子。土地神也是民间的求子神灵。《中华全国风俗志》上篇卷七《陕西》白水“三月七八日，士女出庙祀后土庙，祈嗣”。又称十二月“二十三日，倾城士女，游百子庙祈嗣，是夜复放灯和元宵。”这里所谈的“百子庙”，也是主宰生育之神。《四时纂要·七月》该月“七日乞巧，是夕于家庭内设筵席，伺河鼓、织



潍坊年画：七月七



杨柳青年画：
妻财子禄

女二星见天河中有奕奕白气光明五色者，便拜，乞贵子”。

在民族地区也有许许多多向神求子的风俗。云南中甸华泉台有一个特别高大膨胀的岬，像大肚神弥勒佛，当地居民称该石壁为弥勒佛，其身下有一石洞，不育的妇女常来洞口拜神求子。二月八则到龙潭岸边的石祖烧香求子。其实这是女阴、男根崇拜。丽江鲁甸区新主乡纳西族有一种向龙王求子仪式，仪式由东巴主持，请多产的夫妻为“客王”，砍两枝栗树、一枝柏树、一小母猪、一公鸡、一片腊肉、四个鸡蛋、几升大米、一卷麻布、十三块木板、六根白杨树棍、六根楸子树棍、六节竹子。东巴先在主人家念求育经，接着到野外祭龙王。出发前把竹棍、木棍插在不育男子的篮筐上，把象征家神的石头放在不育妻子的篮筐内。“客王”象征新婚夫妻一样，在前引路，次为求育

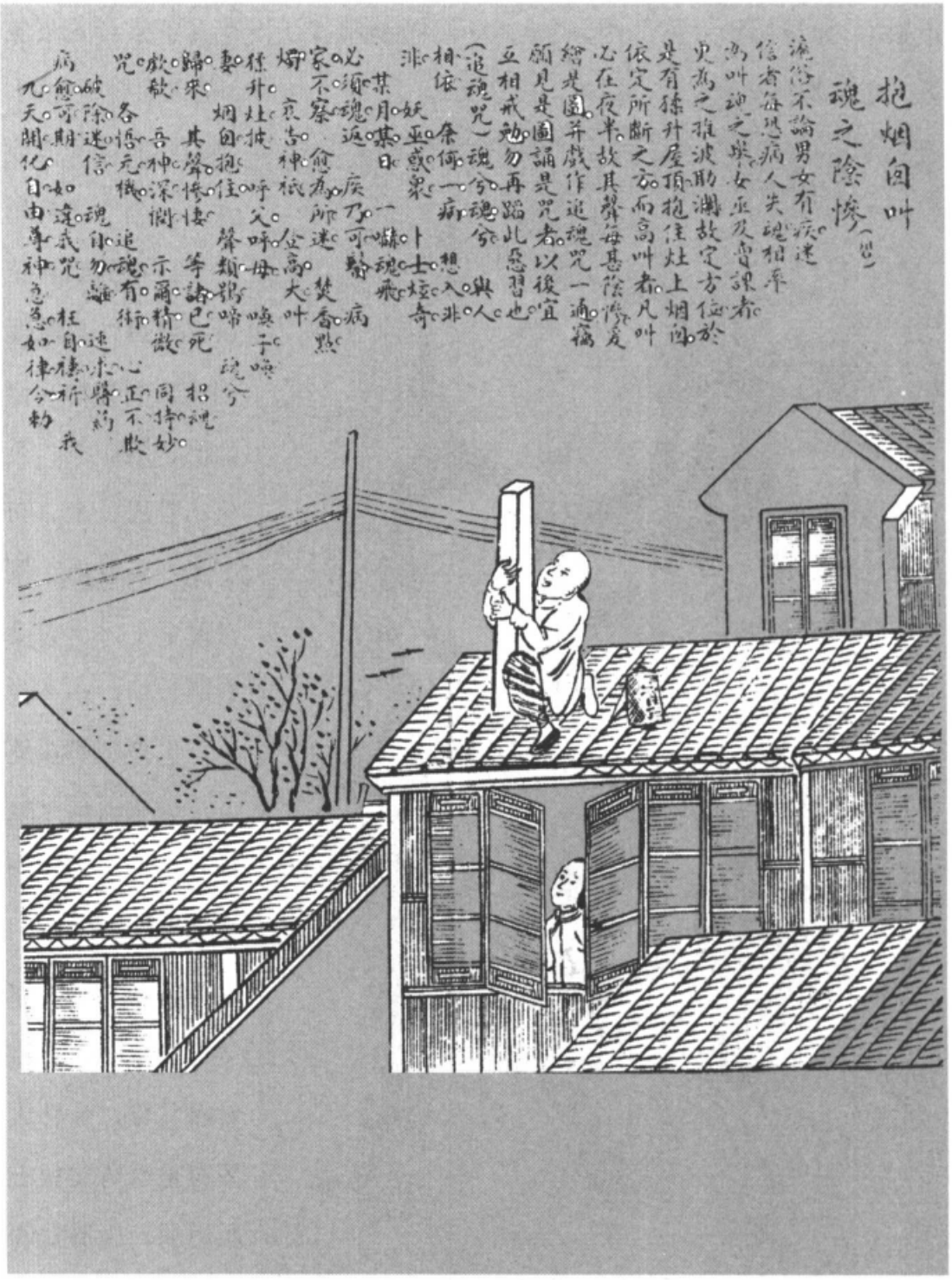




夫妇、东巴和其他家人、亲友。到山脚水边后，设一祭坛，以木棍插一半圆圈，左右各插一栗木，下摆一石，栗木代表公(左)母(右)飞龙，石头为家神。在祭坛左侧插十三块木板，作为龙王的象征。祭坛右边是做饭和客人坐的地方。东巴杀鸡祭龙，以鸡血点染龙公龙母(栗木)、家神，同时锁龙门，把大米献给龙王、家神，把猪送给公龙，腊肉送给母龙。东巴念曰："这家无儿无女，今天求龙王，保佑生一贵子"。祭毕，全体参加祭祀的人就地会餐。

2. 收魂

在某些民族地区，认为人们所以降生，必有转生灵魂，在这种信仰的支配下，往往通过收魂的巫术祈求得子。黑龙江赫哲族妇女婚后不育，年已过三十岁者，被萨满说成是缺少第三灵魂——"发扬库"，即转生的灵魂。萨满跳神时，求育妇女站在其后，暗中将萨满的帽带和裙飘带拴在一起。萨满回家更衣时，发现帽、裙连在一起，就问是什么人干的，该妇跪在神龛前，洒酒许愿求子，如果事后得子必以马、牛、羊、猪祭神。萨满祭神，请神赐子，并告诉求子者三四个月以后来家取胎魂。这是下八岔、街津口的求魂方式。在大屯、嘎尔当等地，求子夫妇要携带狍皮、鹿皮，制作收魂袋，内装狍毛、鹿毛，到萨满家后坐在炕沿上。他俩背后站着"扎热"(萨满助手)，"扎热"双手扶夫妻肩，由萨满在室内跳舞请神，四处寻魂，如果夫妻肩部抖动，就认为魂已附体，这时萨满放下鼓，奔向炕沿，手持收魂袋，向袋内吹口气，由旁人把袋扎住，认为第三魂已入袋，并挂在萨满的神帽或神裙上，以示保护，夫妻必然获子。满族有一种妈妈口袋，实际也是一种收魂袋，其上有许多彩色布条、灵物，也象征多子多孙。萨满举行开锁仪式时还念叨："从口袋所生，从柳叶而生，所生求多，枝叶求大。"云南哈尔尼族有一种"多子



袋”，挂在门上，过年必向“多子袋”祷告，希望多生子女。

佤族妇女婚后不育，如属男方原因，就认为是夫妻灵魂未合在一起，要在男家举行第二次婚礼，改变原来婚礼的毛病，因此又称二次婚礼为“修

正婚”。如果属于女方原因，“是由于妻子的精魂还没有真正来到丈夫家里，则需要到女家拿魂，届时，男家要请一二位善于辞令的老人带上礼物，



领着不育的夫妻到女家。当女家把舅父等该请的诸长辈请齐之后，男家即把带来的礼物，诸如酒、烟、茶、芭蕉、甘蔗、米、布之类一一取出，摆在篾桌上，小夫妻斟酒致词，……说罢，也把酒酹在地上，表示向祖先献祭。然后，把礼物分给大家。其中一小截白布是给女家父母的礼物，交给女家父母，一件大黑布是给舅父做衣服用的，由舅父收下，其余食品分给大家吃。分好后，再由舅父把男家送来的公鸡杀了看鸡卦，并以鸡肉做烂饭，款待亲友。有

时，女家还会再杀猪备酒，一如结婚时候，欢宴亲友乡邻。当男家的人准备回去时，女家要把葫芦籽、瓜子、谷种、小米种，一样拿几颗，交给男家；舅父则要把自己用的腰带、脚箍之类，送一件给不育的新妇，意思是让新妇的精魂不再留恋舅父家里，好好去到丈夫家里。因为佤族传说人类是从葫芦里出来的，如果葫芦长得好，那就表示他们已经得到福佑，很快就会有儿女了”。

上述收魂、合魂等求子术，是一种极古老的信仰，可能起源于图腾感生观念，后来才演变为男女合魂、婴儿入胎。其中佤族的葫芦生人传说和习俗，就是图腾感生的残迹。

3. 拍喜

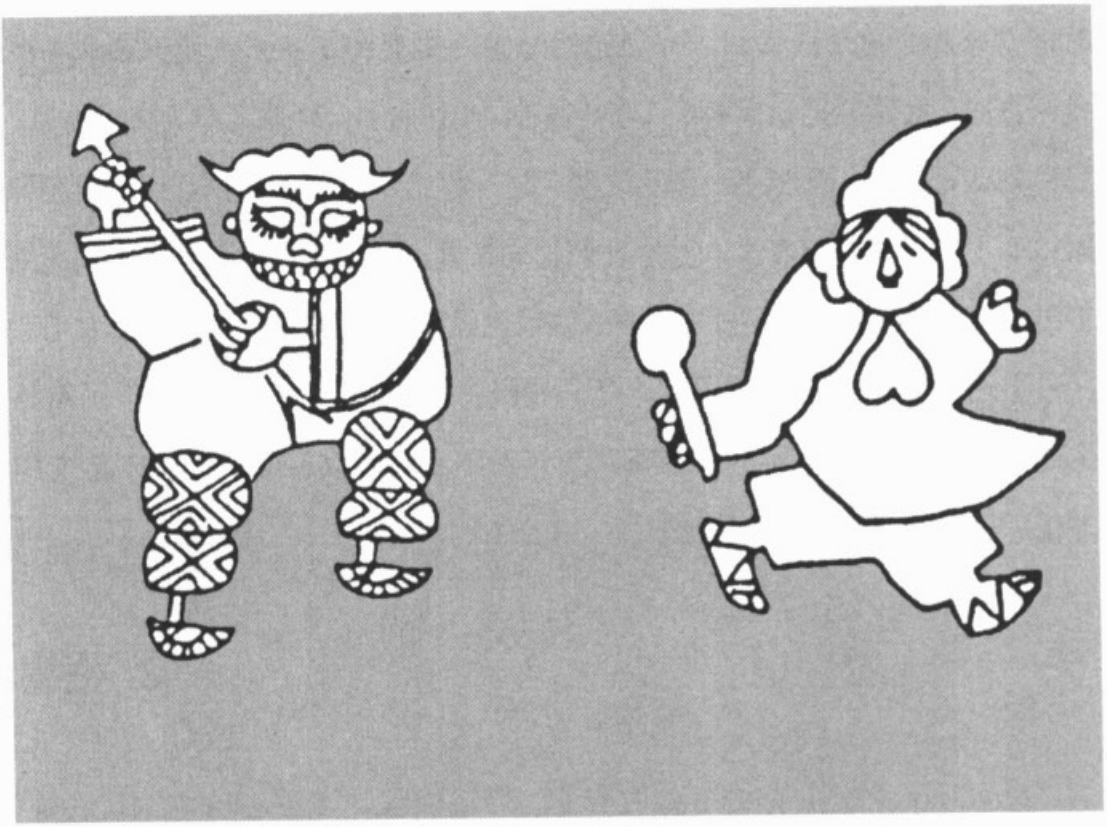
长期以来，人们认为不育乃是罪过。我国南方流行的“棒打求子”，就是加害于妇女的一种求子巫术。

在江苏泰兴乡村，每到正月十五，人们就把婚后两年不育的妇女拖出门，绕着粪堆前拉后推，在村内追着奔跑。一边追赶，一边以竹条、扫帚、木棍打她，有时打得遍体鳞伤，但不能毁容。她的丈夫和家人不予干涉，反而认为喜事降临，直到她的丈夫向众人发以烟、果，人们才罢手，但说：“明年不生孩子，还要追打。”

福建也有此风。《中华全国风俗志》下篇卷五：闽侯在正月十五元宵节时，“亲邻持竹杖觅新妇打之，谓之‘拍喜’。随拍随问曰：‘新娘有喜未?’应曰：‘有’。则挟竹再往他家。假设畏羞，或倔强不答，则连打连问以逼之，必使答应而后已。妇呼号痛苦，至于身无完肤，不恤也。如未经受胎，则后此届期，仍不能免。生子后方脱此厄。故每当元宵节，举乡奔走若狂，竹枝纵横，与火把灯毬相济。新娘拘于例，是日不能避回母家。天甫黎明，问喜之人，即







拍喜

鱼贯而至，妇仓皇闪避，如鼠投穴，间有躲入米瓮中者，亦可谓谑而虐矣。顾人心狡诈，种种机械，因之以生，冤家相报者有之，借此调笑者有之，亦有妇不能忍，与客相打者。曩有某妇，拘执不答，竹下如雨，妇痛难禁，逃入庙中。客追入窘之，妇羞忿无所洩，竟自经死也。”

为什么要打妇女呢?民间习俗认为妇女不育，是因为她身上有邪气或鬼。经过一顿痛打，邪气跑了，妇女身子干净了就可以怀孕生子了。还有一种原因，与图腾信仰有关，即认为图腾象征物与妇女接触，也可达到生育目的。如台湾省“布农族的始祖神话，则谓太古之时，有一男一女，男以蛇所蜕化的皮壳轻打女子之背，女子就怀孕而生子女”。这种信仰可能是“拍喜”的来源之一。

国外也有不少这类例子。

古代罗马有一个牧神节，每年二月都举行隆重的庆祝活动。祭祖时必献

一羊一狗，最后举行盛大的宴会。欢宴后，祭司们从献祭的动物身上割皮条，做成皮鞭。祭司们分成两群，围古巴勒登城的城墙跑，抽打那些拥来挨打的人们。特别是那些裸露着身子，乐意挨打的妇女。因为她们相信，用这种鞭子抽在她们的光臀上，会“打开她们的子宫”。“据说这样能保证身体健康，生育力强并且容易生孩子”。

在俄国某些地区，也有丈夫用白桦树枝抽打妻子的臀部，“保证她们有生育力和临盆顺利，一个不被丈夫抽打的女人会认为丈夫不爱她。新娘的嫁妆必不可少要有一束桦木棍或桦树条（‘树条’一词在德语中和男性性器官同称)”。

在波兰，“出于同样的理由，新娘要被陪新娘的已婚妇女用冷杉棍驱打上婚床”。

在以上打妇女的风俗中，有些在婚礼上，有些在婚后，尽管各国抽打妇女的工具和方法各异，但都有一个共性：认为有鬼或邪气附在妇女身上，抽打是赶走鬼或邪气，这样才能使妇女“打开她们的子宫”，以利怀孕和产子。

4. 拴娃娃

拴娃娃也是一种求子巫术，一般是妇女婚后多年不育，她们就到庙内讨泥娃娃，或在泥娃娃身上拴线线，象征得到了儿子。

最早的拴娃娃，叫“弄化生”。唐代以蜡塑小人，放在水盆内，借以求子。诗人王建《宫词》：“七月七日长生殿，水拍银盘看化生。”《岁时纪事》：“七夕，俗以蜡作婴儿形，浮水中以为戏，为妇人宜子之祥，谓之化生。本出西域，谓之摩　罗，”后来演变为拴娃娃，传播到

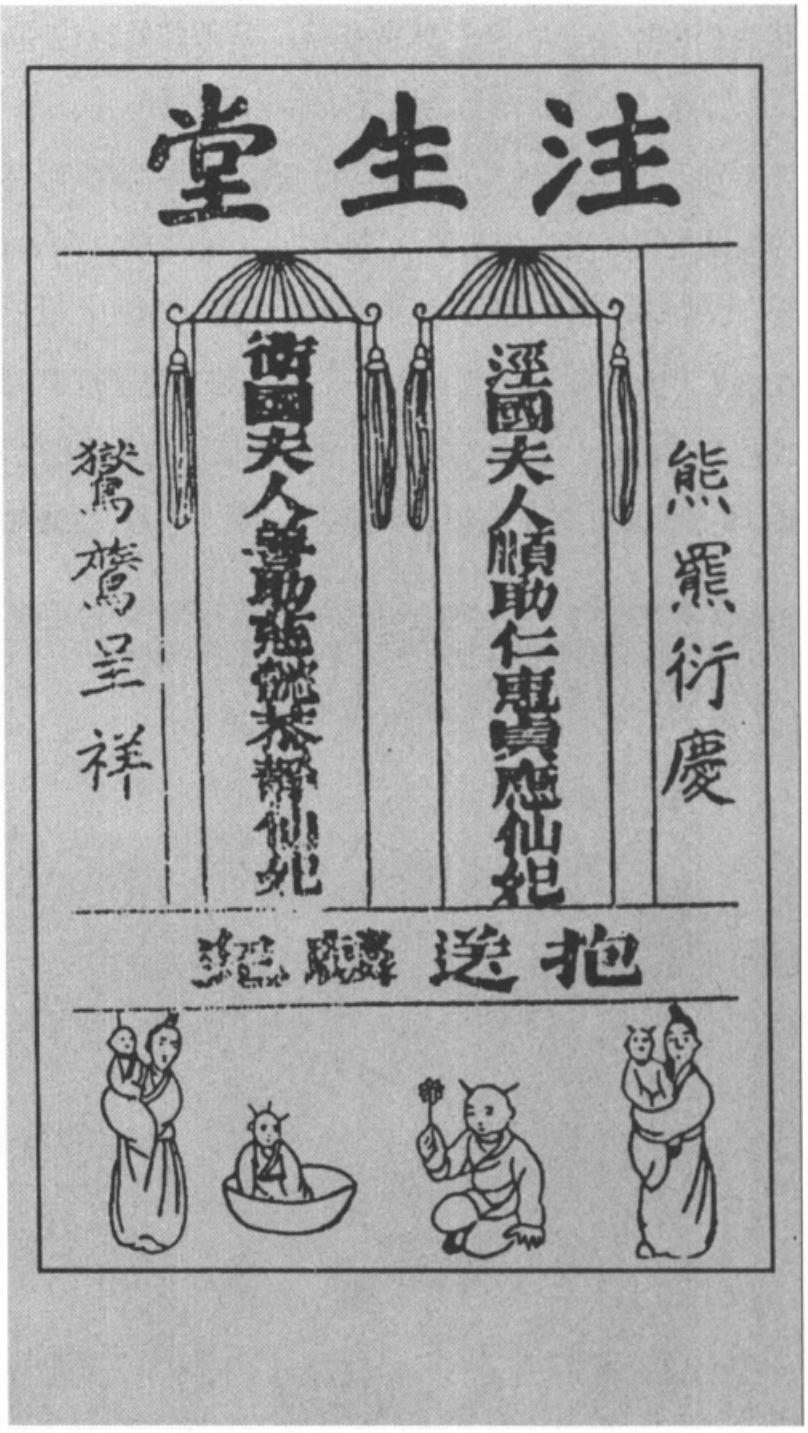


南北各地。

南方称拴娃娃为“拴泥儿子”。杭州、安徽宿县过春节时，新婚夫妇或不育妇女由婆婆、嫂子带领，到娘娘庙去。庙会上准备有许多泥娃娃，置于神案上。人们除烧香拜神外，必掏出一根红线，称“百岁百寿线”，拴在泥娃娃脖子上，然后以红纸包起来，向神告别。回家后把泥娃娃供在祖先牌位旁边，由祖先保护，不久就会生子。生子后要敬神还愿。容媛《东莞城隍庙图说》：“十四、十二奶娘，俗传求于有应，又说不孕育的妇人在城隍庙顺手取线香一把，燃着插在十二奶娘神前的香炉上，轮流每位插香一枝，周而复始将线香插完，最后的一枝香插着那一位，如这奶娘是抱子的，须用红绳一条系住她的手，便示可得子。”广东澄海县港邨有一



五子登科



处四座宫，供关公、天妃、太子爷、注生娘娘，“且聆有一般少妇为急求子心切，向庙中注生娘手中抱着、牵着的许多土小儿的小阳物中，取去些土粉和水吞服下去，冀此以得男胎的”。

北方也有类似风俗。《吉林奇俗谈》：“吉地白山四月二十八日开庙会，求嗣者诣观音阁，于莲花座下窃取纸糊童子一，归家后置褥底，俗谓梦熊可操左券。”山东聊城有娘娘庙、观音庙，案前也有许多泥娃娃，或坐、或爬、或跳舞状，皆男性，有“小鸡”(男根)。不育妇女来求子时，都取一泥娃娃，以红线拴住脖子，把“小鸡”取下来，以水吞服。事后再以泥土把“小鸡”补上。





认为妇女吃了“小鸡”就能怀孕，且把娃娃拴住了，好养活。

山东“临清的妇女，婚后二三年内不生孩子，就要求助于神。城区多在正月十六日，乡村多在四月八日，到奶奶庙里给送生娘娘念经，然后将相中的泥娃娃用红线拴住脖子，口里念叨：‘有福的小子跟娘来，没福的小子坐庙台，姑家姥家都不去，跟着亲娘回家来。’再用红包袱把娃娃包好，抱回家放在炕头上的窗窝里，一天三次饭食供奉。碰巧生了孩子，要给庙主丰厚的报酬。胶县多在正月十五日抱娃娃，十六日由庙里的和尚把拴红线的娃娃送到家里来，安放在床头墙上的洞里，每天三顿供应水饭，如果生孩子，就把泥娃娃砌



送瓜求子



陕西民间剪纸：传灯火

到墙里。滕县的不孕妇女，到尼庵中施舍礼钱，与尼姑结为干亲，由尼姑用红布包一石头，或者抢一泥娃娃，并给起了乳名，交祈子者揣到怀里，一路呼唤名字而归。胶东有的地方到土地庙去抢娃娃，娃娃是纸扎的”。

河南东关奶奶庙香烟大会，在三月十五日举行。俗称“揭痂”，多年不育的妇女必前往求子，或者已得子而前去还愿，并送一泥的或布的小娃娃及黄底布鞋一双。传说奶奶神要送子就要走路，经常把鞋穿坏，故要送鞋示谢。



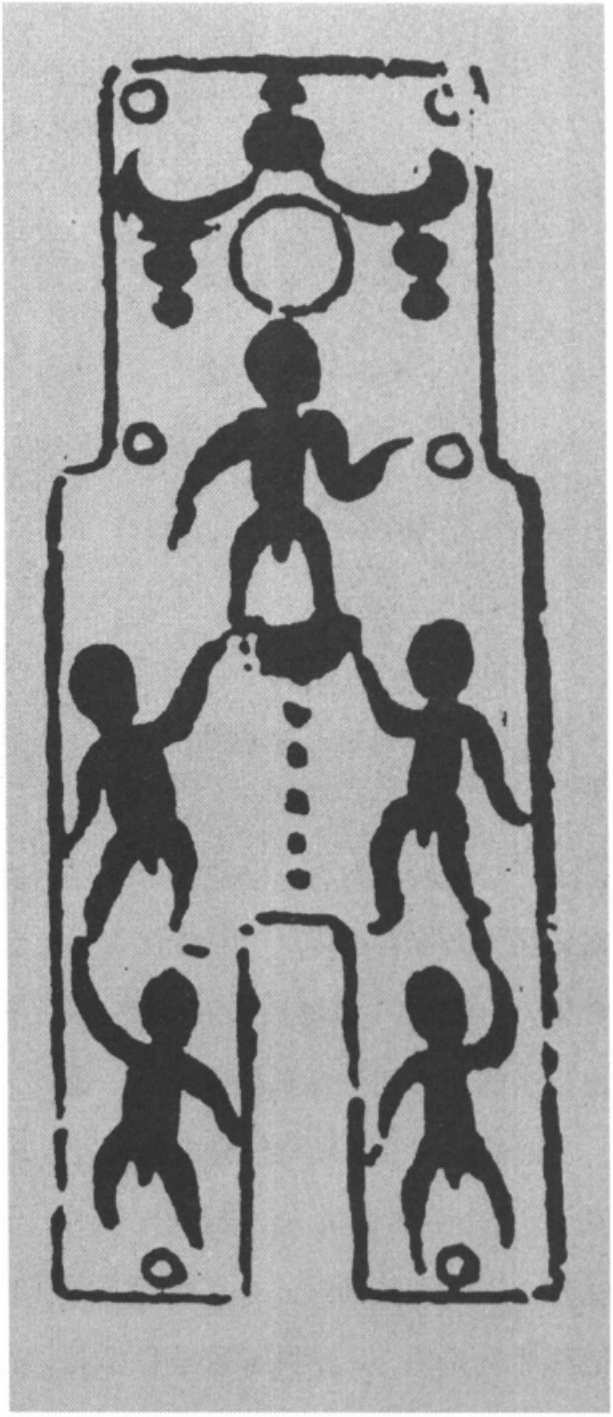


在以上拴娃娃的活动中，实际有两种巫术，一种是妇女食泥制的男根，这是一种象征男女交媾的接触巫术；另一种是以红线拴泥娃娃的脖子和手，这些娃娃既是诸神赐予不育妇女的子女，又为这些子女出生起了“保生证明”，任何鬼神也不会把他夺走，因为他们已经被拴住了，而妇女拴泥娃娃，也象征她有了或即将有了娃娃。这在国外也不乏其例。有些民族不育的妇女“常常刮取葛利康像的一部分，相当于匹里亚柏斯的那一处，用水混合，拿来造成一种神异的饮料，这无疑是疗治不孕的圣药”。“苏门答腊的巴塔克人中间，一个不生育的妇人要想当母亲的话，她就做一个儿形的木偶在膝下抚弄着，相信这就能使她达到欲望。在巴博尔多岛海上妇人盼生子女时，即请一个多子的父亲为她向太阳之灵乌蒲勒肉祈祷。用红棉花做成儿形，妇人抚之，以臂如哺乳状。多子的父亲便取一只鸡，提着它的腿，举向妇人的头前祝曰：‘乌蒲勒肉，请



榴开百子

你采纳此鸡；降生下一个孩子来，我恳求，降下一个孩子来……’。他更向妇人问：‘孩子来了没有？’她就答道：‘来了，已在吃乳了。’”

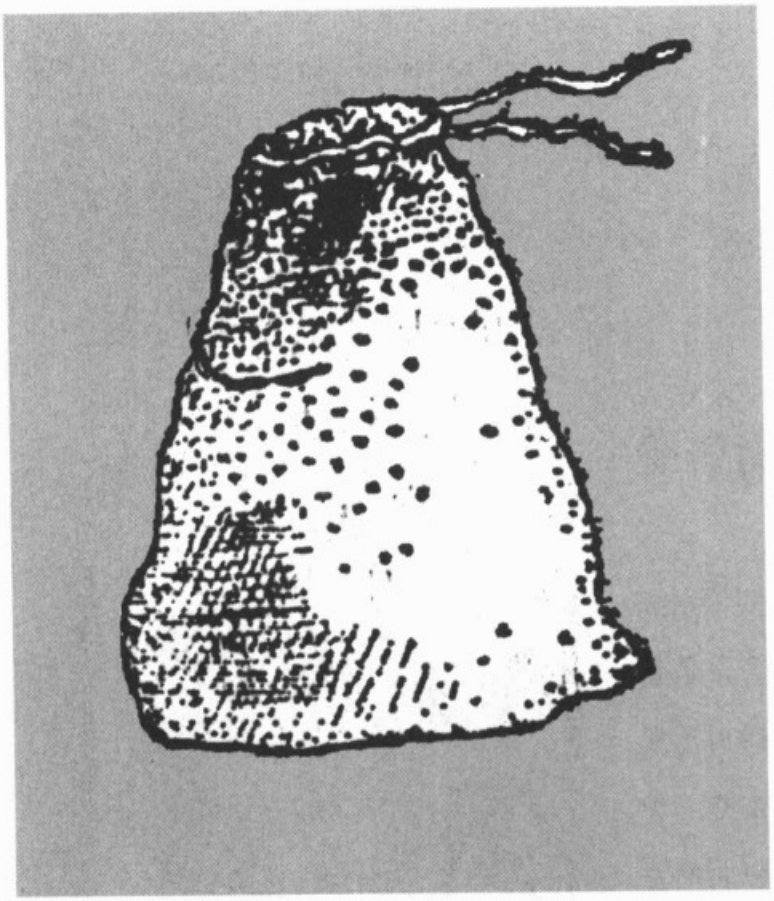


五男铜牌

5. 讨彩蛋

从世界各国的信仰看出，“在所有时代，蛋都被认为是春天的神圣标记，是冬眠后自然复苏的标记。在异教的时代，为庆祝春天生命的复苏，要向朋友们赠送彩蛋”。我国也有不少此类传说。高山族传说天降黄、绿色卵，黄色卵落在玻洛俄洛兹山上，生洛摩兹男人，绿色卵生基宁女人，然后男女婚配，才生育了人类。纳西族《古事记》：“太古时候，天体是颤动的，阴神阳神混杂不分，……天和地还没有造出来的时候，天的影，地的影，天地之影的影，这三样先行出观。三样生出九个（指天、地、日、月，星、山、水、树、石、土），九个……生出衣格阿格(神)来，衣格阿格又一变，生出一个白蛋来，白蛋又





满族多子袋
萨满器物

一变，生出一种白鸡来，白鸡自己取名为额王额玛。……额王额玛……下了十对白蛋，一对孵化为派神与沙神，一对孵化为阴神与阳神（一说男神与女神），一对孵化为嘎神与欧神，一对孵化为奥神与亥神，一对孵化为能者与智者，一对孵化为量术师与营造师，一对孵化为大官与小官，一对孵化为东巴与卦师，一对孵化为则与措，一对孵化为白与黑。”其他民族也有类似蛋生神话。这些神话认为各种动物都是由蛋生的，一切生命都植根于蛋。因此人们在求育中普遍利用蛋。

云南红河哈尼族有些自由恋爱者，选择一个吉日，新娘躲到一个朋友家里，用一升米煮饭，分成两份，其中一份放一个熟鸡蛋，包成两包。到黄昏时，她同女伴到野外去，新郎及男伴也来预定地点相会，把新娘接走。俗称“偷婚”。男方到家后举行婚礼，由一位中年妇女把饭包打开，鸡蛋由一位老年男子切开，与米饭一起，分盛在两个碗中。两位新人各吃一碗。但是新郎在吃蛋之前，必须把自己的半个蛋压在对方的半个蛋上，合二而一，再送给围观的小孩吃掉。据说此举象征男女结合，早生子女。

婚礼过程中以蛋进行交媾巫术，促进生育。婚后不育，也要以鸡蛋为



满族讨彩蛋

求育巫术手段。汉族在婴儿出生后第三天，进行“洗三”，亲友皆来庆贺，往浴盆内放红鸡蛋，俗称“添盆”。不育妇女都来讨红蛋吃，认为这样就能怀孕了。贵州“黔东南雷山县的苗族，不育夫妇子夜出外，带了鸭和鸭蛋，在乞子地垒一堆乱石，将鸭蛋放于石上。夫妇供祭完华，再去大树树枝下性交，于天明前背鸭回屋，意为背回了儿子”。湘西土家族在举行求子巫术时，巫师“梯玛”盛一筒米，米上放一枚鸡蛋，用一根上面贴布或纸的男根插入米筒内，并挑逗天上七姊妹，进行求子。

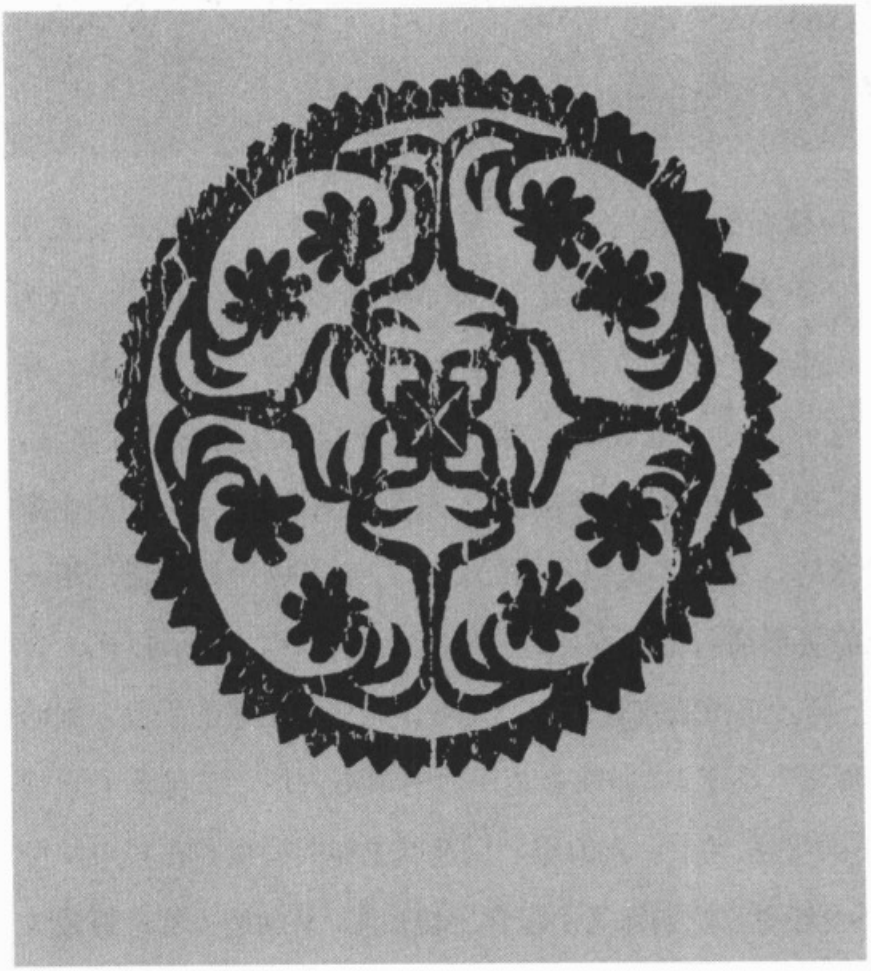
如同拴娃娃一样，鸡蛋既代表生命，又可作为交媾巫术的手段，如哈尼族婚礼中的“落蛋”巫术。“卵或蛋是生命的最高表现，其他所有表现都从属于它。在科学的意义上，人的卵，以及产生卵的卵巢和在其中发育成婴儿的子宫，甚至在更广泛的意义上包含一切女人，是创造力的最好最大



成就的象征。”正因为这样，“在家庭中所有喜庆的场合，包括产子、结婚，一定有煮鸡蛋去壳将蛋白染红以大量送人之习惯，……而接受了红蛋的人家，惯例是一定让家中尚未产子的妇人先吃”。爱斯基摩人相信卵可致孕，禁止未婚妇吃卵。俄罗斯“有杀母鸡取体内的蛋，用于求子妇人，吉普赛人男人把蛋黄吹入妻口，吞下可孕。”

在古代三月三上巳节活动中，有临水浮蛋之风，就是一种求子的象征，后来改为浮枣、流觞。

梁肖子范《三月三赋》：“右瞻则青谿千仞，北　则龙盘秀出。……洒玄醪于沼沚，浮绛枣于泱池。”庾肩吾《三日侍兰亭曲水宴》：“……禊川兮曲洛，帐殿掩芳州。踊跃祯鱼出，参差降枣浮，百戏俱临水，千钟共逐流。”江总《日侍宴宣猷堂曲水》：“醉鱼沈远岫，浮枣漾清漪。”



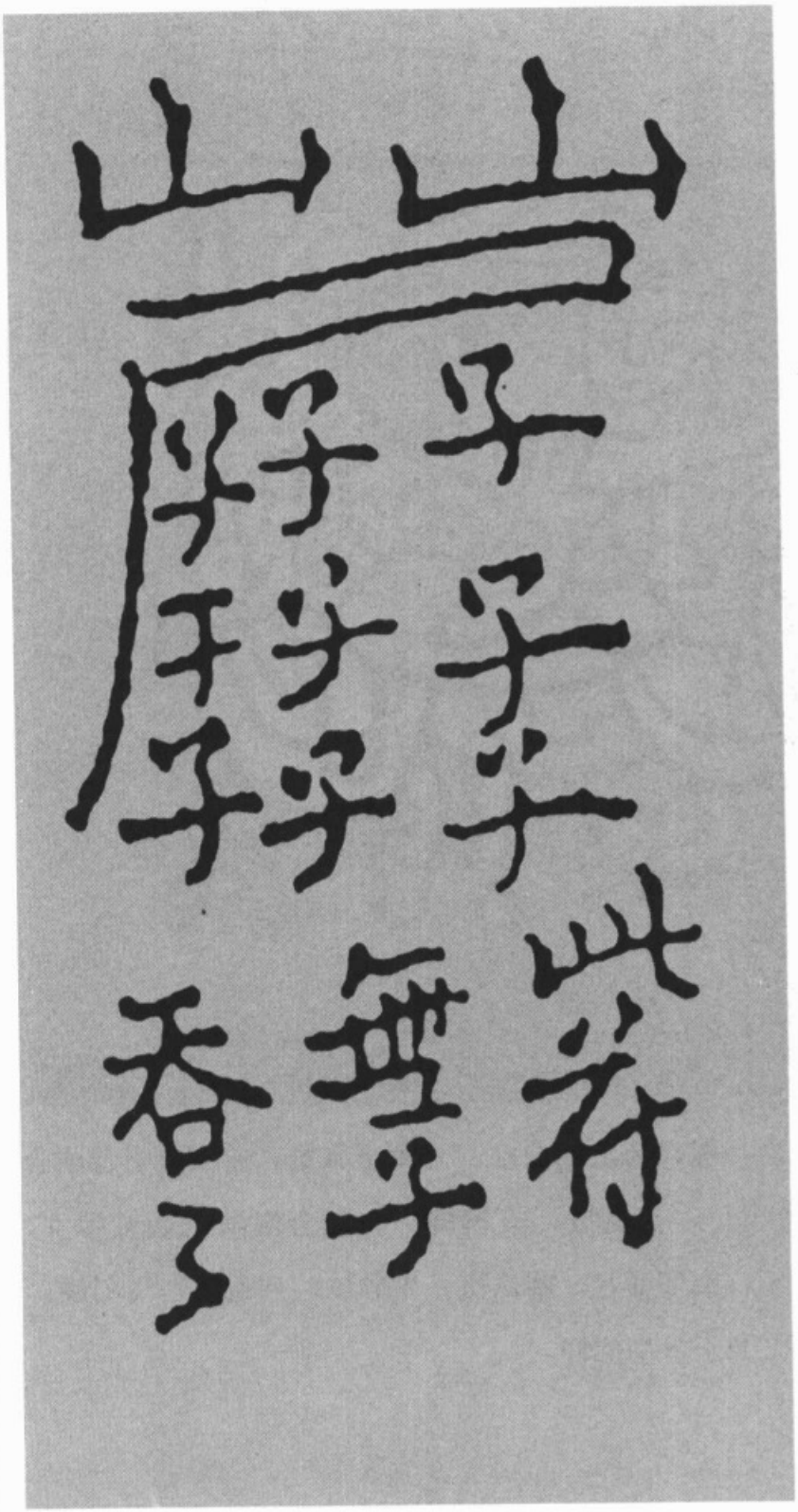
壮族求子符

《荆楚岁时记》：“三月三日，士民并出江渚池沼间，为流杯曲水之饮。”王羲之《兰亭集序》：“又有



清流激湍，映带左右，引以为流觞曲水。”《太平御览》卷三十引晋成公绥《洛禊赋》：“考吉日，简良辰，祓禊解　，同会洛滨。妖童媛女，嬉游河曲，或鱼纤手，或濯素足。临清流，坐砂场，列罍樽，飞羽觞。”这些浮卵、流觞均来源于蛋生信仰。





壮族求子符



平罗交合岩画

性巫术与艺术

生育信仰和性巫术在远古时期十分流行，又长期残存下来，必然对文化艺术有着重要的影响。





1. 野合图

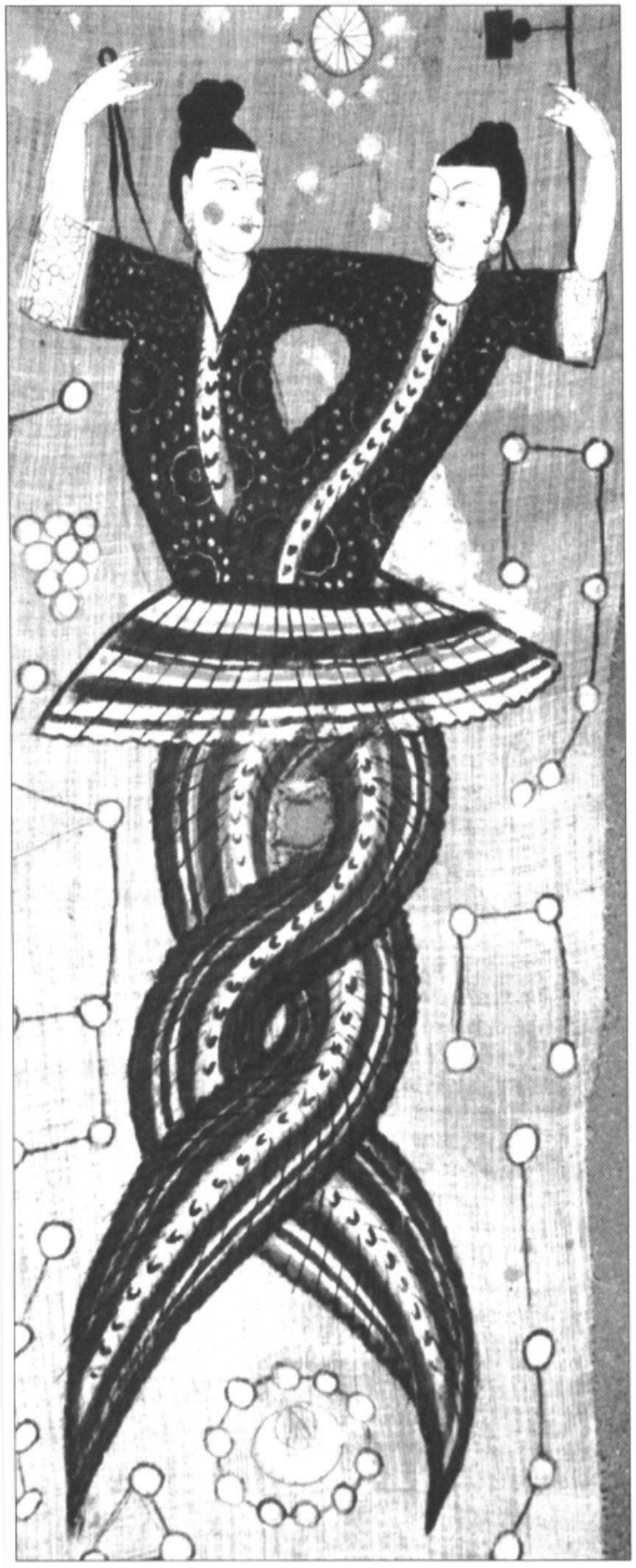
野合图这种艺术形式，不仅是节日野合的反映，而且还具有繁殖巫术的意义。

2. 男女同体塑像

男女同体塑像两性同体人像，指男女两性结合在一起的艺术形象。

3. 交媾舞

最初的舞蹈是一种模仿式的，其中包括模仿两性的结合方式，从而产生一种性舞或交媾舞。



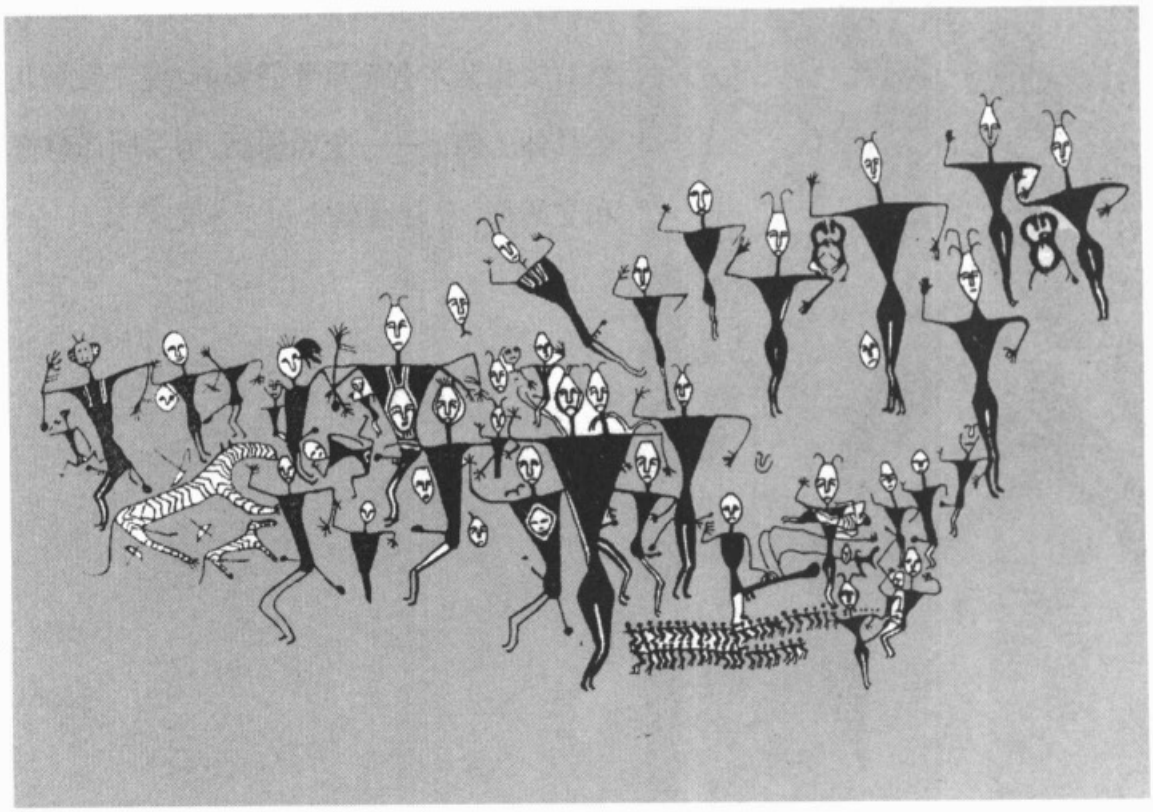
性巫术与艺术

艺术是人类的思想意识形态之一，是观念形态的形象表现，既然生育信仰和性巫术在远古时期十分流行，又长期残存下来，必然对文化艺术有着重要的影响。现在仅举几个具体的例证——交媾图画、男女同体雕像和交媾舞，看看性巫术对艺术的点染。



1. 野合图

在我国的考古学报告中，有不少野合图。如1987年在新疆呼图壁县康家石门子发现一处岩画，面积有120多平方米，刻有男女人物二百多人，人物大者过于真人，小者只有一二十厘米。姿态各异，或站或卧，或衣或裸，不少男像，清楚显示了生殖器及睾丸，甚至表现了交媾等形象。在广西宁明花山一处13组、龙州沉香角5组均有野合图，前者是两个对站拥抱侧身人，左男右女，女为孕育状；后者是男上女下，卧于床上。在越南陶盛出土的铜缸盖上，有四组男女野合图。在云南晋宁石寨山铜饰(M13：239)上铸有男女野合像。云南江川李家山一件铜器上，也有男女野合形象。另外，在四川成都发现的汉代画像砖上，也有不同内容的男女野合形象。



呼图壁岩画



汉代画像砖：多人野合

怎么理解上述野合图呢?它不仅是节日野合的反映，还具有繁殖巫术的意义。

男女在野外结合本是远古人类的婚配形式，美拉尼西亚所罗门群岛土著年轻人只能到森林里发生性关系，绝不允许在村内发生性行为；在斐济群岛、新喀里多尼亚群岛、新几内亚的某些部落，在印度的冈德人和南家的乌托人的部落里，甚至禁忌夫妻在住宅内发生性关系，而要到森林里媾和。雍正《续台湾府志》卷十四高山族“男女于山间弹弹琴，歌唱相和，意投则野合”。《炎缴纪闻》卷四瑶族“踏歌而偶奔者，入嵓峒，插柳避人”。《苗疆闻见录》“男女婚娶不需媒妁，女年及　，行歌于野，遇有年幼男子，互相唱和，彼此心悦则先行野合……”。这些都是远古野合婚的残迹。这种残迹在后世主要表现为节日野合。

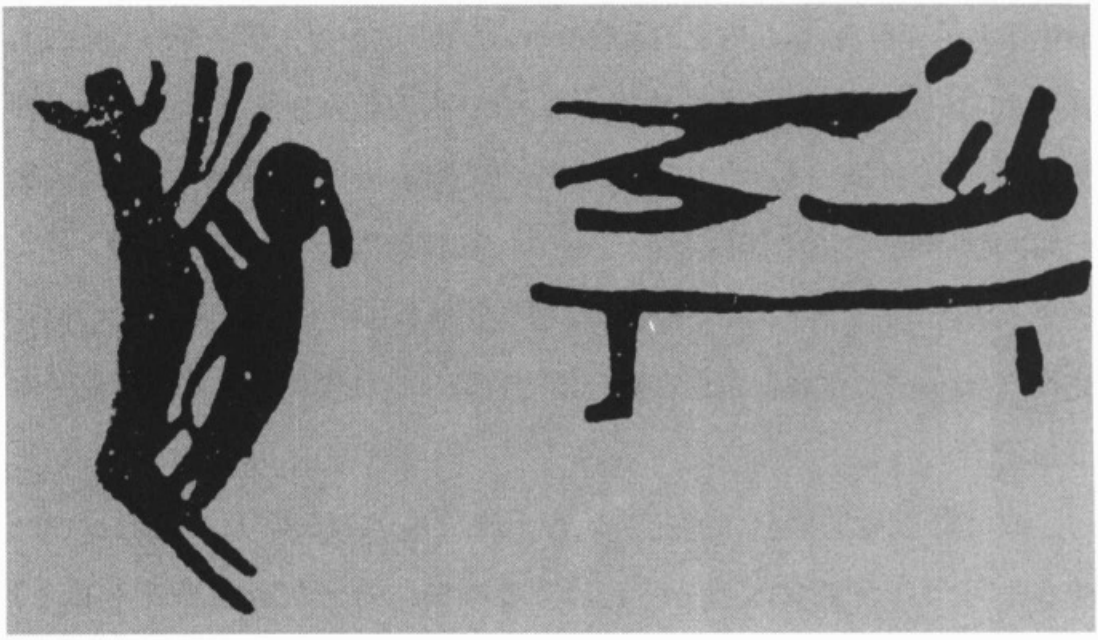
节日野合最早见于《周礼·地官·媒氏》：“媒氏掌万民之判。……仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁；若无故不用令者，罚之，



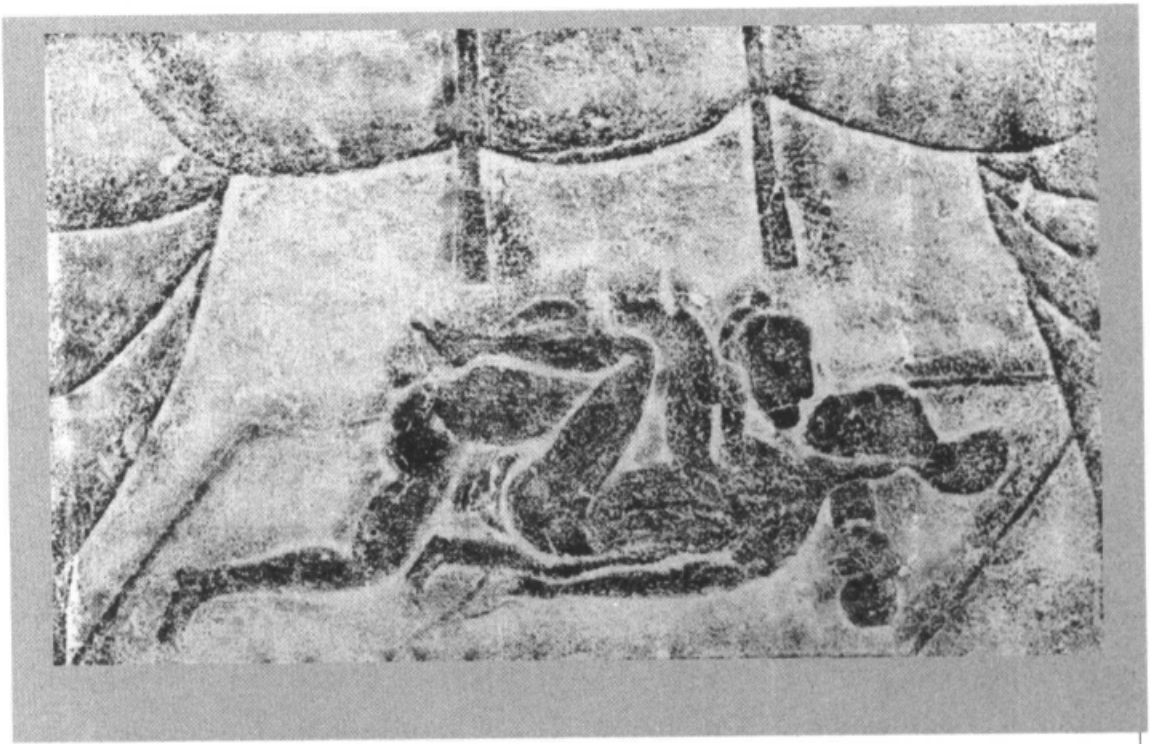
司男女之无夫家者而会之”。《诗·郑风》：“溱与洧，浏其清矣，士与女，殷其盈矣，女曰观乎，士曰既且，且往观乎，洧之外，洵讦且乐，惟士与女伊其相谑，赠之以芍药”。朱熹《集传》称“此诗淫奔者自叙之解”。这种看法是对的，淫奔就是野合。《初学记》卷一五引《五经通义》：“郑国有溱洧之水，男女聚会，讴歌相感。”

春秋时期的大思想家、教育家孔子，就是野合的产物。梁玉绳《史记志疑》：“古婚礼颇重，一札未备，即谓之奔，谓之野合。……颜氏从父命为婚，岂有六礼不备者”。“盖因纥偕颜祷于尼山而为之说耳”。说明纥与颜氏是在尼山祈祷时而怀孔子，故曰野合。可知是求子时野合而生。清人崔适《史记探源》：“纥与颜氏女祷于尼丘野合而生孔子，于尼丘扫地为祭天之坛而祷之，遂感而生孔子，故曰野合。春秋公羊学家所谓圣人皆感天而生，即此所谓野合而生也。”尽管人们对纥与颜氏野合而生孔子作种种解释，但孔子是纥与颜氏在尼山或尼丘野合而孕，则是没有问题的。

有的学者说“会男女到了汉代，却丝毫不见痕迹了”。其实并不尽然。《后汉书·鲜卑传》：“此春季大会，浇乐水上，饮宴毕，然后



左江岩画交合图



汉代画像砖
交合图

婚配”。《太平寰宇记·南仪州》：“每月中旬，年少女儿吹笙，相召明月下，以相调弄号，日夜以为娱，二更后匹耦两两相携，随母相合，至晓方散”。民族学和民俗学中保留的节日野合的资料就更多了，广东连南瑶从除夕到正月初三为“放牛出栏”，其间成年男女无论婚否，均可自由性交，不受任何习俗的约束。云南红河哈尼族早已建立了一夫一妻制，但是在有些场合还保留野合而婚的残余。红河元阳地区的哈尼族死人后，由巫师“白玛”主持丧仪，当棺材埋葬完毕，送葬的人群跳“乐作舞”，然后实行不受传统约束的性交活动。四川木里俄亚有一个“米华登格”，意为妇女节，从农历十二月底至三月初，由已婚未育的妇女主持，煮酒做菜，在村中广场点燃篝火，男女对歌，跳舞。午夜后老人和少年离去，青壮年男女则谈情说爱，建立“安达”（性朋友）关系，然后到野外同居。

汉族地区也有类似风俗，河南淮阳人祖庙会，每年三月三都祭伏羲、女娲，过去也流行一种野合风俗。陕西临潼也有一座人祖庙，供奉女娲，



三月三也举行祭祀、游古迹、洗桃花水。据调查，此会又名“单子会”，不育妇女挟着床单，怀里藏着布娃娃，拜女娲后可以在林中与意中人过夜，次日她们回村时只能低头走路，不可回顾，否则会“冲喜”。

这些资料说明，过去在某些节日里的确有一种野合遗风，而且多在春季，一般是在二月底至三月初，后来汉族定在三月初三为上巳节。上巳节既是祭祀生育之神，也是男女狂欢之日。类似的节日在国外也是相当流行的。

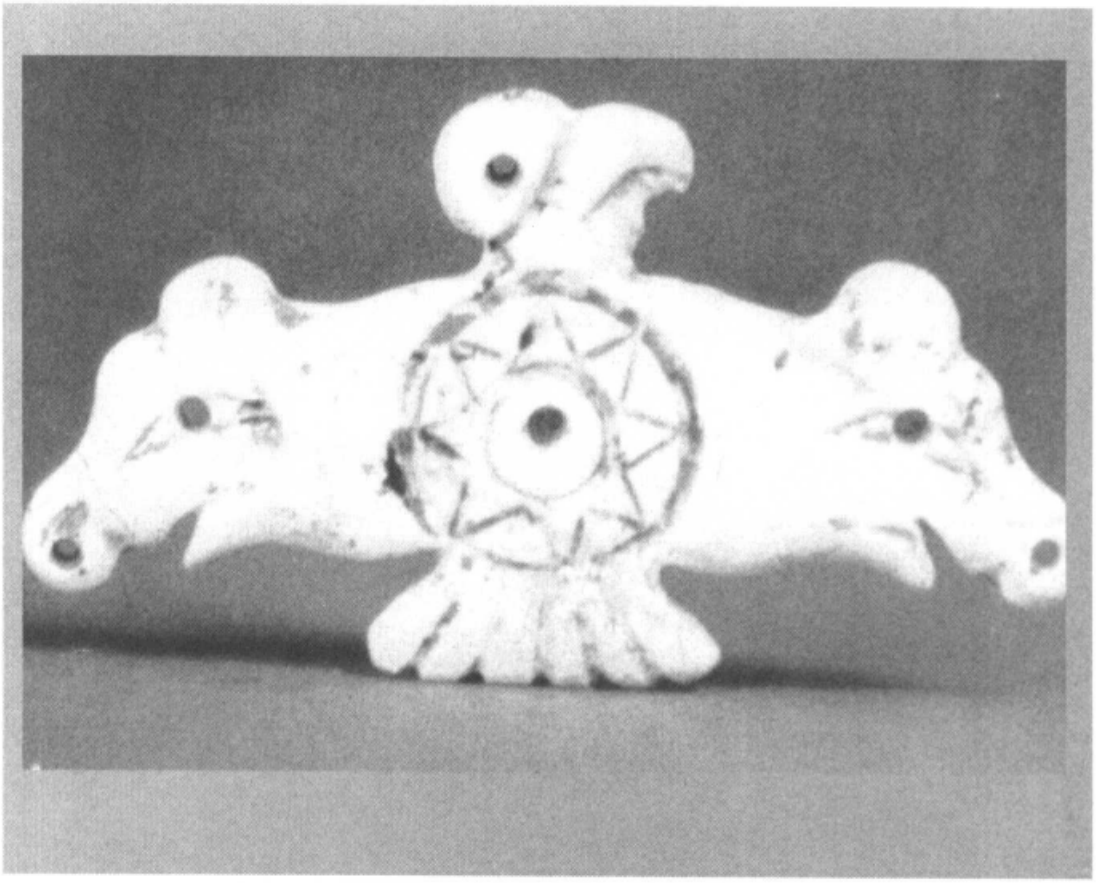
在维纳斯节日里，“罗马的女人们列队前往奎里纳尔山，那里安放着一个巨大的男性生殖器像。她们把这个男神的象征抬到维纳斯的神殿，正式把它送给维纳斯女神，而维纳斯在神殿里的象征就是一个巨大的阴门像。在宗教仪式把这两种象征结合在一起后，妇女们又护送男性生殖器返回奎里纳尔山。”这里提到的两个生殖器的“结合”，与苗族祭祖时让男女祖先模型的性器交媾多么相似呀！酒神节是纪念酒神巴克斯或利柏尔，他的妻子是利伯拉，节名为“摆脱痛苦或忧愁”。时间在每年三月十七日，该日又是种植日，因为利柏尔原来管理植物的生长。节日期间，人们抬着酒神像——男根游行，祈求农业丰收。男女可在路边性交。祭品也是男根或女阴形状的面饼。

上述中外材料似可说明，野合图这种艺术形式，不仅是节日野合的反映，而且还具有繁殖巫术的意义。

2. 男女同体塑像

两性同体人像，指男女两性结合在一起的艺术形象。目前发现以下诸例：

四川巫山大溪文化第64号墓出土一件双面石雕人像，以黑色的火山灰岩制成，呈椭圆形，高6厘米、宽3.6厘米、中厚1厘米。以阴刻法雕出人面



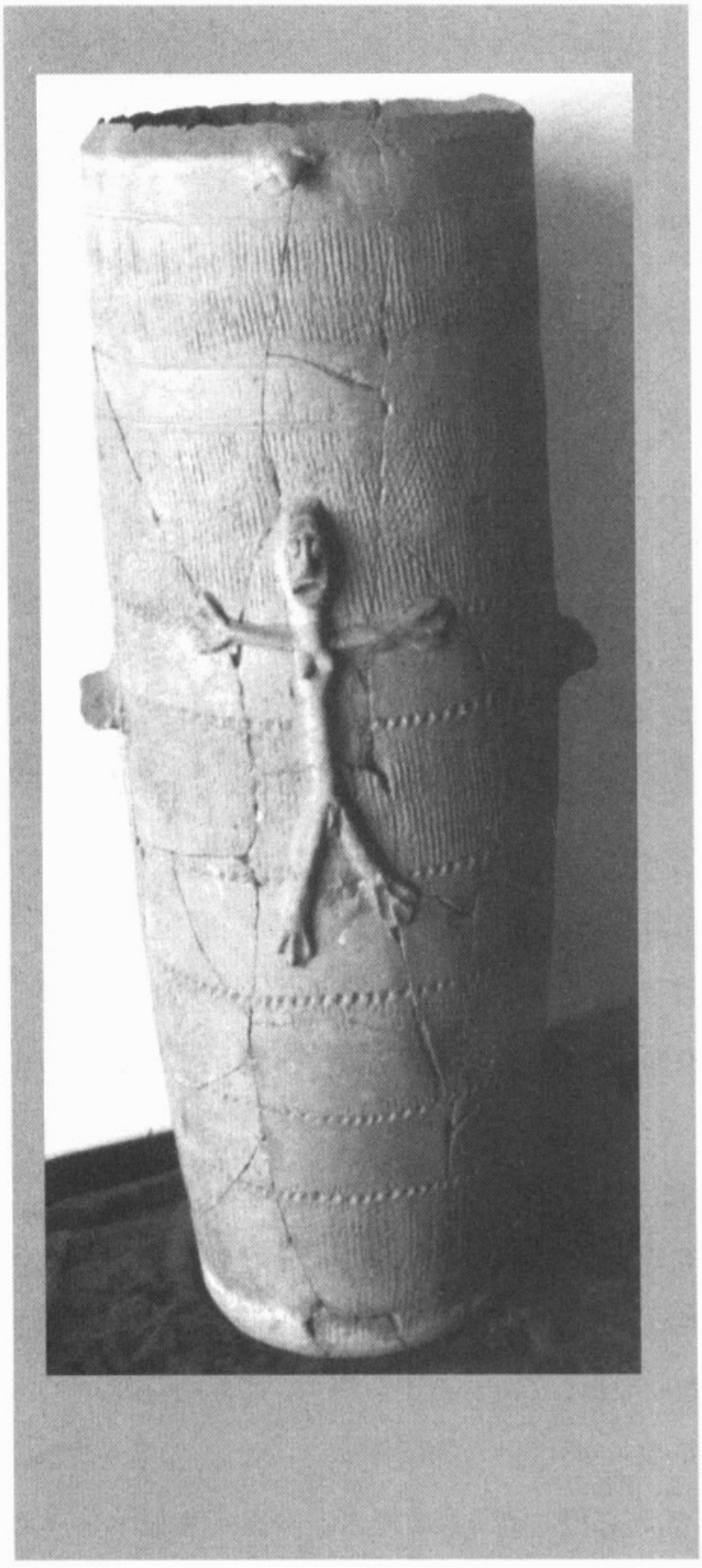
石家河文化出土双头凤

状，但两面各雕一头像，一侧脸颊丰腴，一侧面部瘦削。两人鼻梁挺直，双眼睁开，嘴张开，面部紧张而惊恐，顶部左右各穿一孔。

安徽省望江汪洋庙新石器时代遗址出土一件人面塑像，为夹砂陶质，呈圆柱状，平顶，内空。双面相连，下缘有七个孔。直径6.5厘米、高13.4厘米。

辽宁东沟后洼遗址也出土过有关人像。

河南安阳殷墟妇好墓也出土一件男女裸体玉雕像。原报告称“淡灰色，裸体，作站状。一面为男性，另一面为女性。男性为椭圆脸，双目微突，大耳，长宽眉。头上梳两个角状发髻，耸肩，双手放胯间，膝部略内屈，以不同线条表示肌肉。女性的形象与男性近似，惟眉较弯，小口，双手置腹部，脚下有伸出的短裤，似作插嵌之用。高12.5厘米、肩宽4.4厘米、厚1



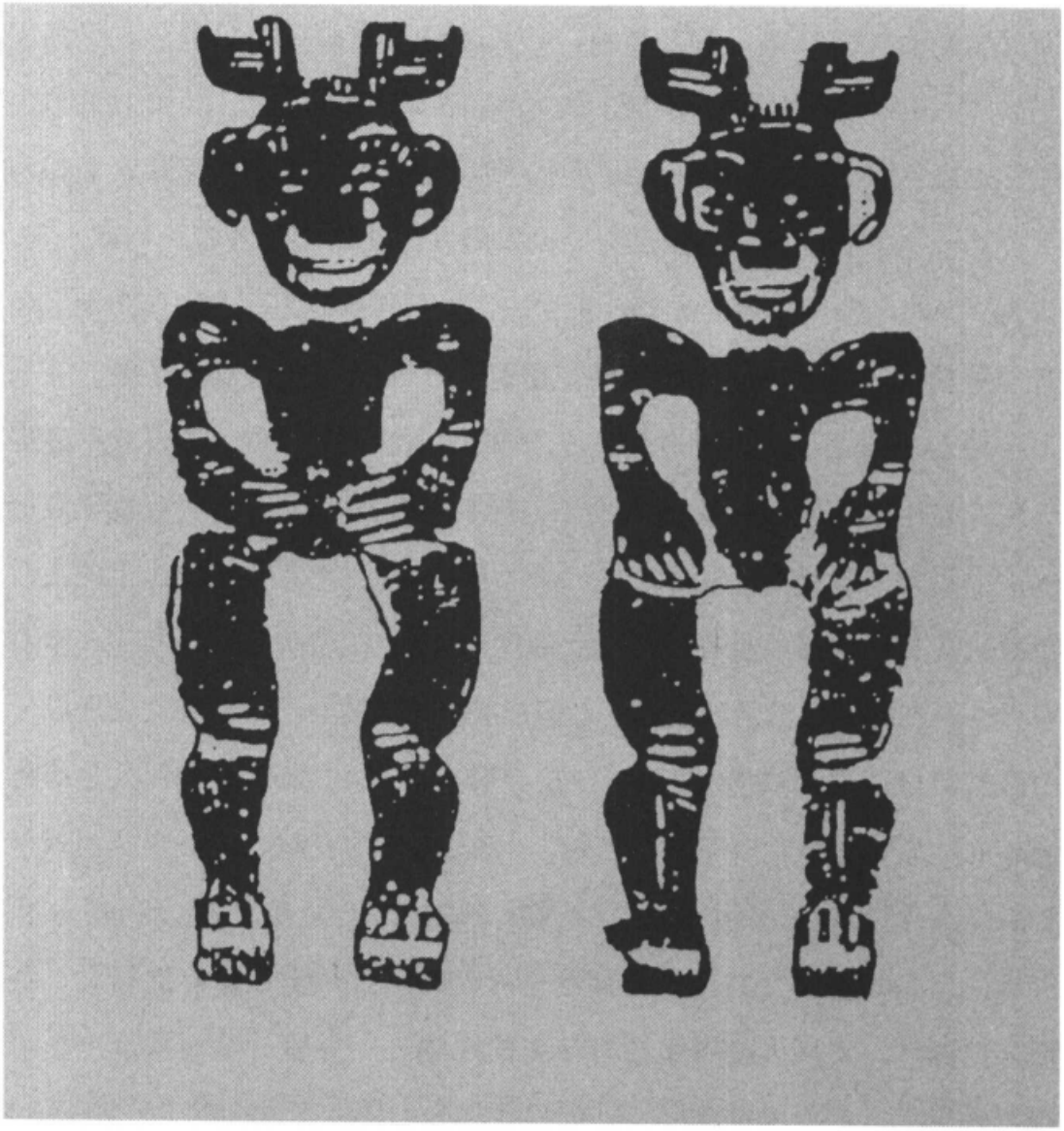
内蒙古大口文化阴阳人陶缸

厘米”。

内蒙古昭乌达盟宁城南山根夏家店上层出土一件两侧曲刃青铜短剑，在剑柄上铸有裸体立像，一面为男，双手抚腹；一面为女，双手交叉放置胸前，两性器突出。

新疆呼图壁县生殖岩画上，有许多同体形象，如双头人、双兽等。

我们需要讨论的是，两性同体人像具有什么样的社会意义?远古时期为什么比较流行?过去多认为“美的主要形式，就是(空间的)秩序对称和明确”。其中的“对称是来自对动物形体和人的形体的模拟，这种形体本身就是对称的，证明——动物大部共有的横的对称”这种

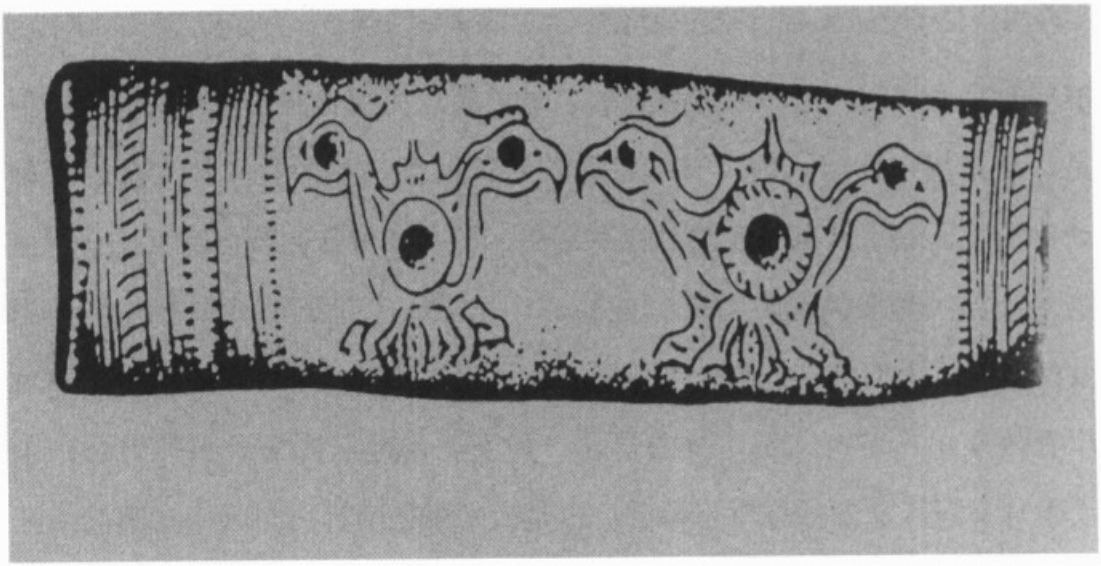


商代两性玉人

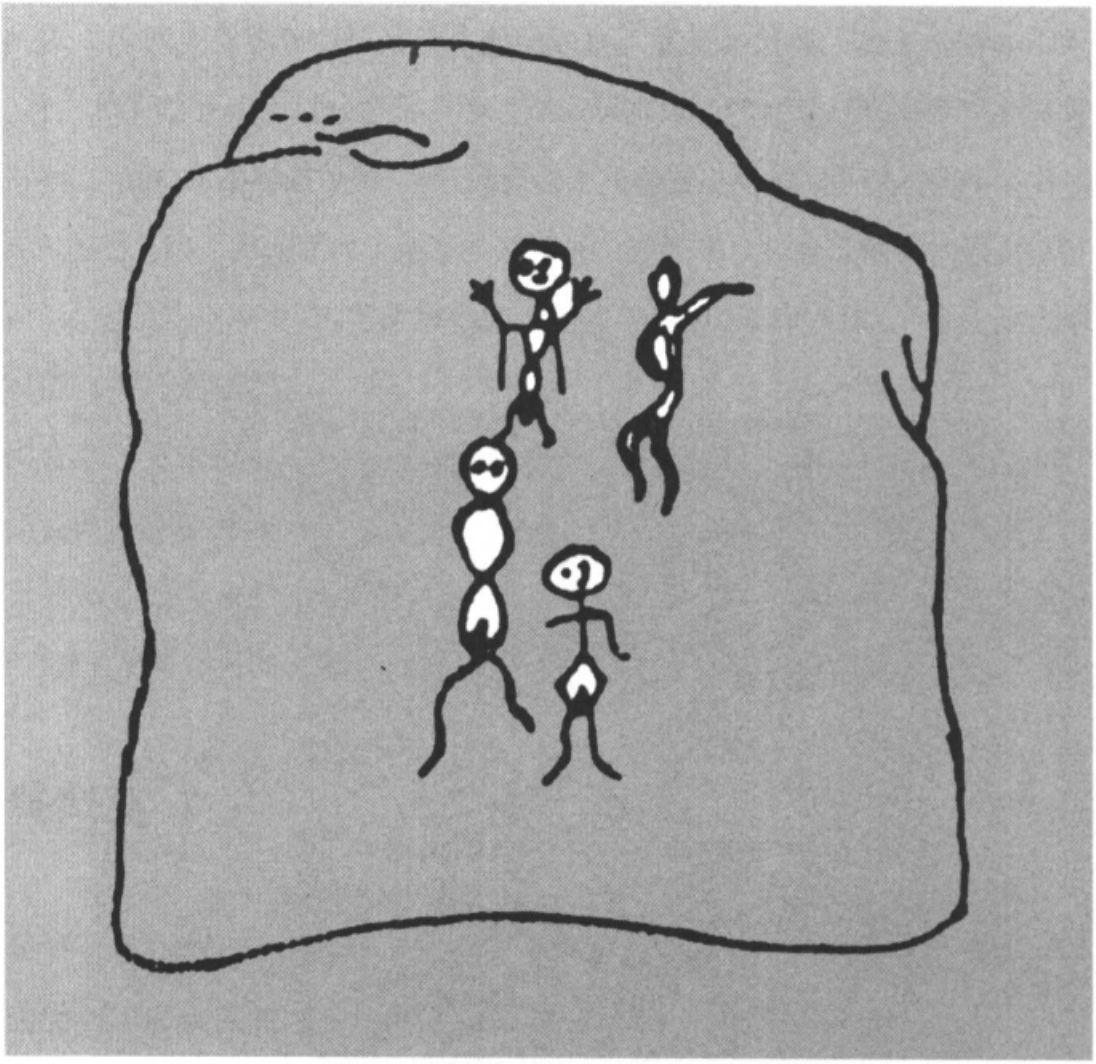
解释是有道理的，它是比较盛行的艺术形式，而且有着旺盛的生命力。但是，这是指个体而言的，有些特殊的对称图案，如两性同体人像、对称动物图案，除了具有一般的对称点之外，还有其特殊的社会意义——繁殖巫术。如《越南随笔》卷三记述的，广东肇庆七星岩的鸳鸯石，实为男女两石像，人们祭它们是为了求子。在四川古蔺县马蹄乡三道坎村，河对岸有两座山，各有一石，一为男，一为女。当地居民求子则拜男石，求女则拜女石。盐源县有座公母山，也是人们求子的神山。云南宁蒗县二区



石笋村，有两石似笋，称公母石，居民多拜二石求子。另外，在民俗工艺品中，也有不少对称的动物图案。如在不少地区的婚礼上，必在新房内贴若干红色剪纸，号称喜花。山西永济地区由老年妇女剪一新娘，新娘两手各站一鸟。甘肃庆阳地区是剪一已婚妇女，在两腿上各爬一狗或一鸡，认为狗、鸡是多产多育的禽畜，新婚妇女也有同样能力。甘肃庆阳地区还有一种喜花，是三人一体，有的呈孕育状，两腿分开，双臂平举，在头上、肩上、膝上各有三对对鸟，在阴部还孕育一个男婴，男婴双手各捉一兔。这生动地说明贴喜花是为了多产多育。安徽流行一种双鱼娃娃剪纸，中间为一妇女，人头两侧是一对交尾状的鱼，与半坡遗址出土的人面鱼纹极其相近。国外也有类似男女同体形象。“在孟买附近家岛的一个石窟里，有许多古代工艺品塑像，它们把湿婆和他的妻子雪山神女表现成一个具有雌雄同体性质的存在物”。在当时人看来，“最早的神和人是雌雄同体的，后来被分割成单性存在物”。以上所举的文献、民俗学和民族学资料，尽管描述对象不同，有人物、蝴蝶、鸟、蛇、狗、葫芦、鱼等等，但是却有一个共性，即都是一对一的组合，而且是异性相对，甚至异性同体，个别人物图案还有孕育的产物——男婴。从而揭示一个事



河姆渡出土双鸟肯匕

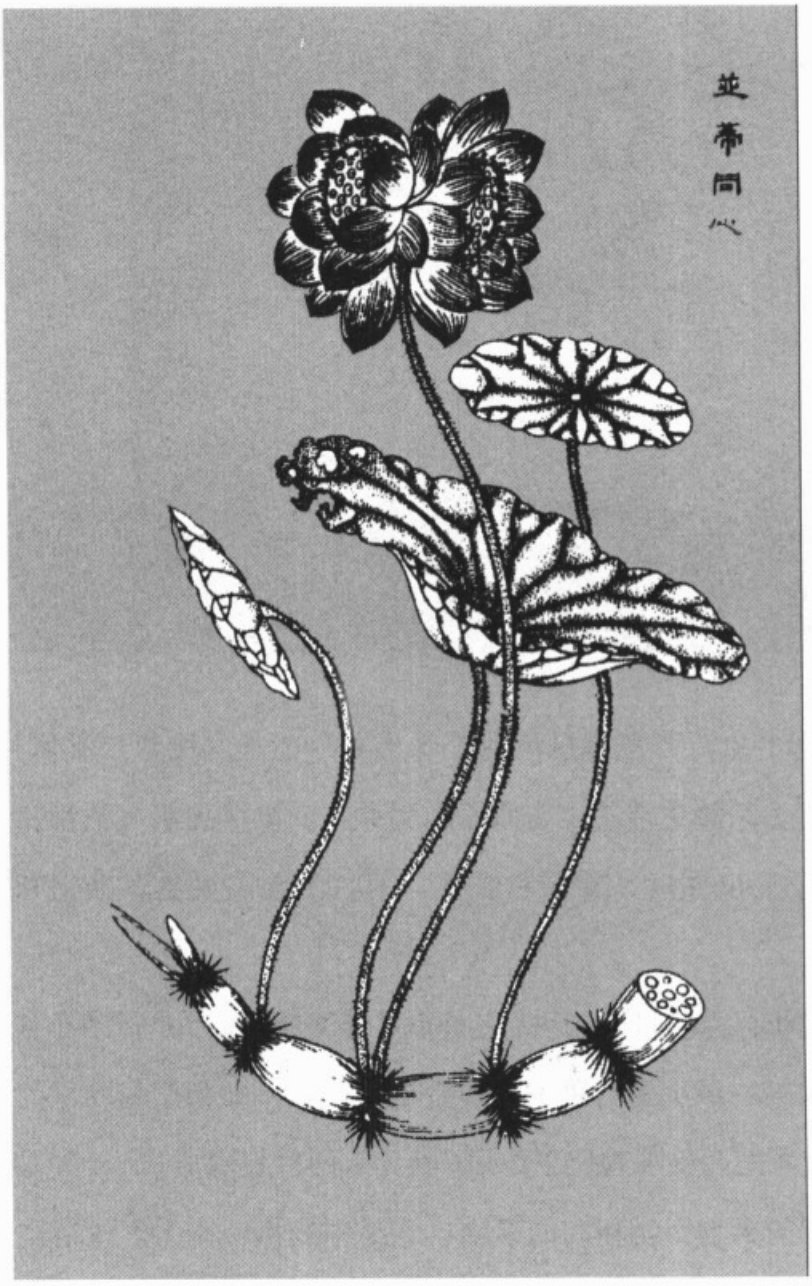


昭览裸体舜岩画

实，上述图案和雕刻形象，并不是单纯的美学形式，而是一种繁殖巫术，这是古代，特别是远古宗教生活的重要原则。为此，一要突出男女的性特征，如夸大生殖器，突出乳房、臀部和腹部，其目的是渲染生育能力和功能。

巫术是一种信仰和行为的总称，因为它是不可证实的，又不是借助于神灵，所以又有别于宗教。最主要的巫术形式是交感巫术，即相信由神秘的交感作用可使本无关系的两件事物发生作用，具体有两种表现形式：一种是模拟巫术，认为相同的事物影响相同的事物。它是根据相似律而产生的巫

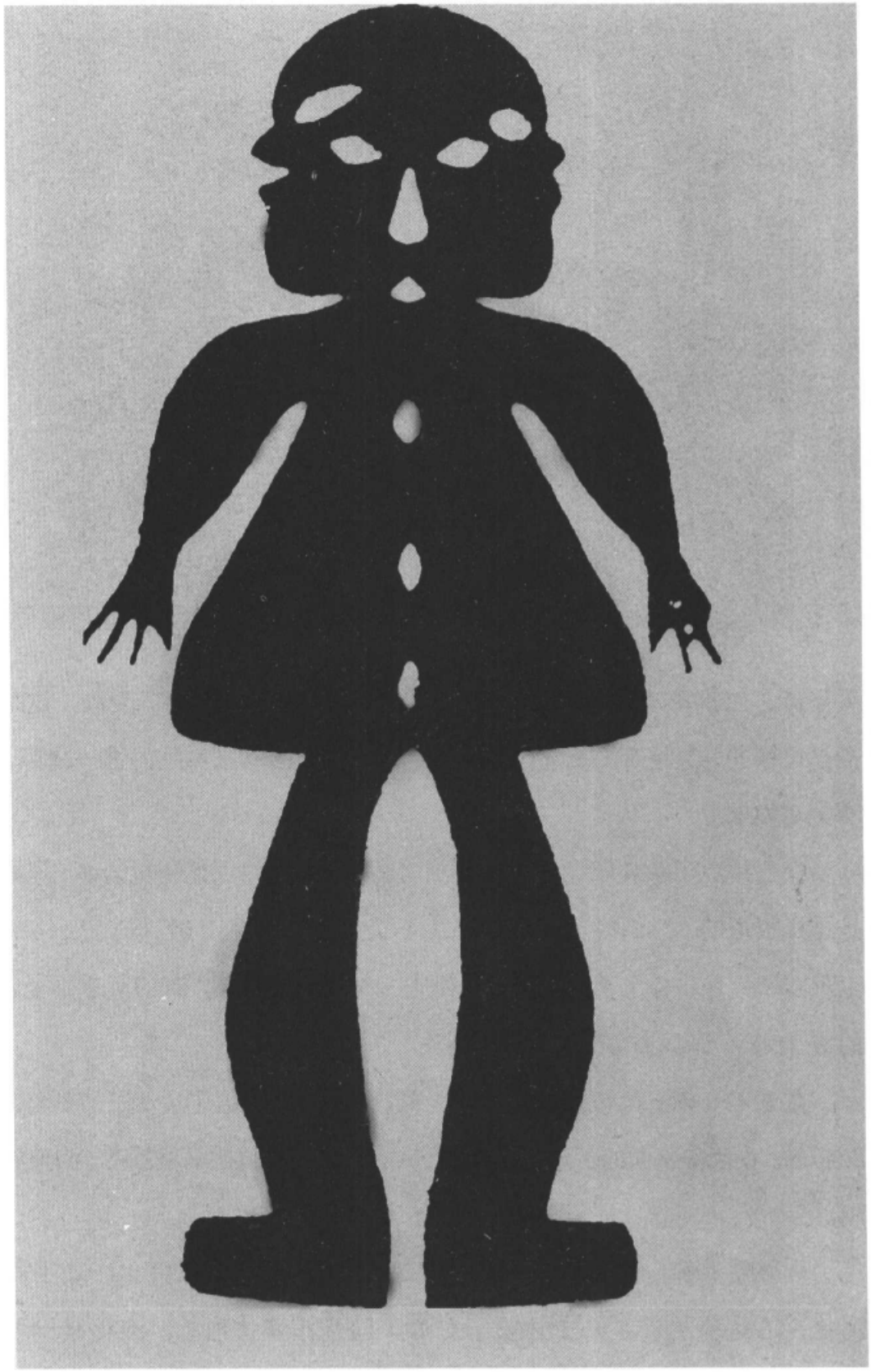
术。如制作连体人像代表夫妻，可以促使人类繁衍，或者绘有对鱼、对鸟象征交尾动物，促进动物繁衍，也可影响人类的繁殖。因此，前述的两性同体、对称动物图案都是一种模拟繁殖巫术的反映。另一种是接触巫术，相信当事物互相接触时，彼此会对对方产生一种持久的影响。如用人的头发、指甲、衣服为巫术媒介，对它们施加影响，也能影响这些头发、指甲和衣服的主人。两性同体人像、连体动物以及伏羲女娲形象，实际都兼有接触巫术的性质，其目的也与生育有关。



并蒂同心吉祥图案

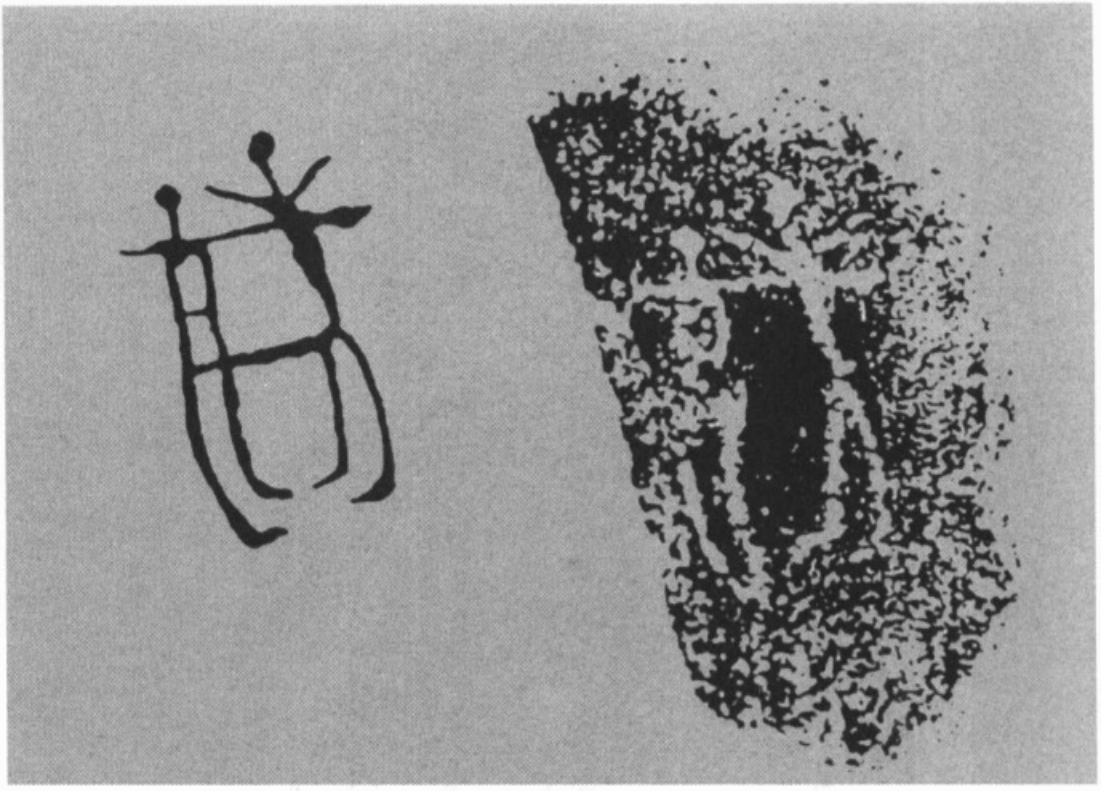
3. 交媾舞

舞蹈是一种经过人为加工的优美艺术形式，带有节奏的人体动作，来表现人的思想感情和社会生活。它是“人的生产活动在娱乐、在原始艺术中的再现，艺术是生产过程的直接形象”。如狩猎舞、



汉族剪纸两性人





中宁野合岩画

采集舞、农耕舞等均是。因此认为舞蹈来源于生产，起源于劳动，这种观点是可取的，但是有人把它绝对化了，认为生产活动是舞蹈的惟一来源，事实绝非如此。

在四川凉山彝族昭觉县博什瓦黑岩画中，有两组原始阴刻岩画。原报告是这样报道的：“10，81410刻石，刻石为竖长形，高1.67米、宽1.48米，上刻四个人像，分上下两层，每层两人。人像刻线简单，有的五官不全，有的缺上肢，作风粗犷，为原始刻石。

在81410刻石西边数米处还有一石(11，81411刻石)，高1.76米、宽2.40米。在西南岩面的左边，阴刻两个人像，只有身体的简略轮廓，为原始岩画。”

从形象上看，81411刻石上部二人，左为女，女阴突出，作手舞足蹈状，右边为男性，与上述女子对舞，而且作裸体形象，应该是一种交

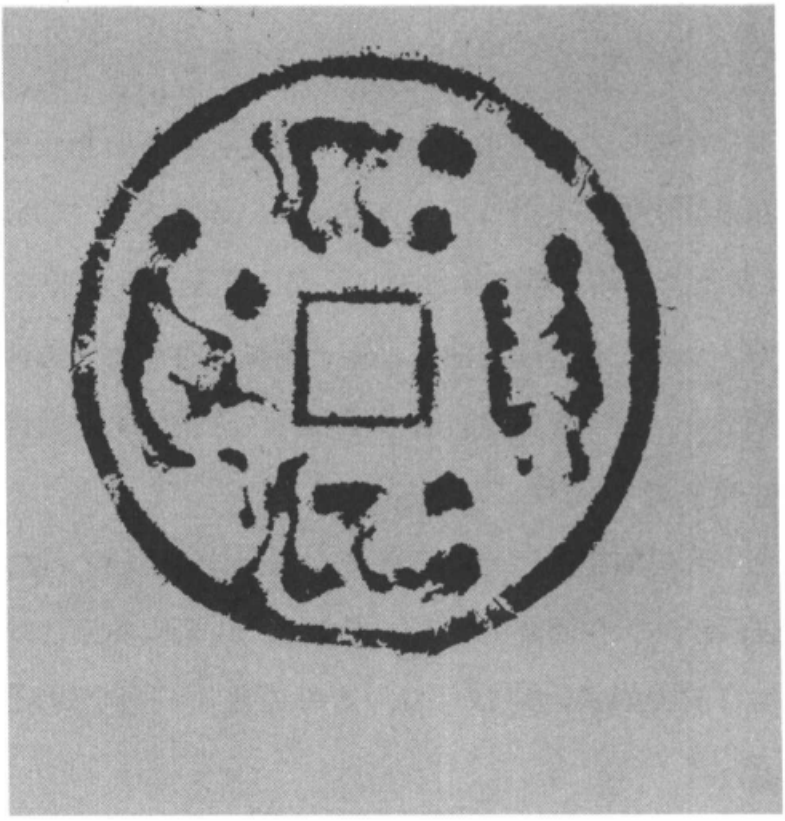
媾舞。

近代学者的调查和研究证实，舞蹈与其他原始艺术形式一样，不是单源发生的，而是多源的，既有生产劳动、社会生活、两性关系，也与巫教信仰、战争有一定联系。至于哪种舞蹈起源于什么原因，必须作具体的分析，这里让我们考察一下性与舞蹈的关系。

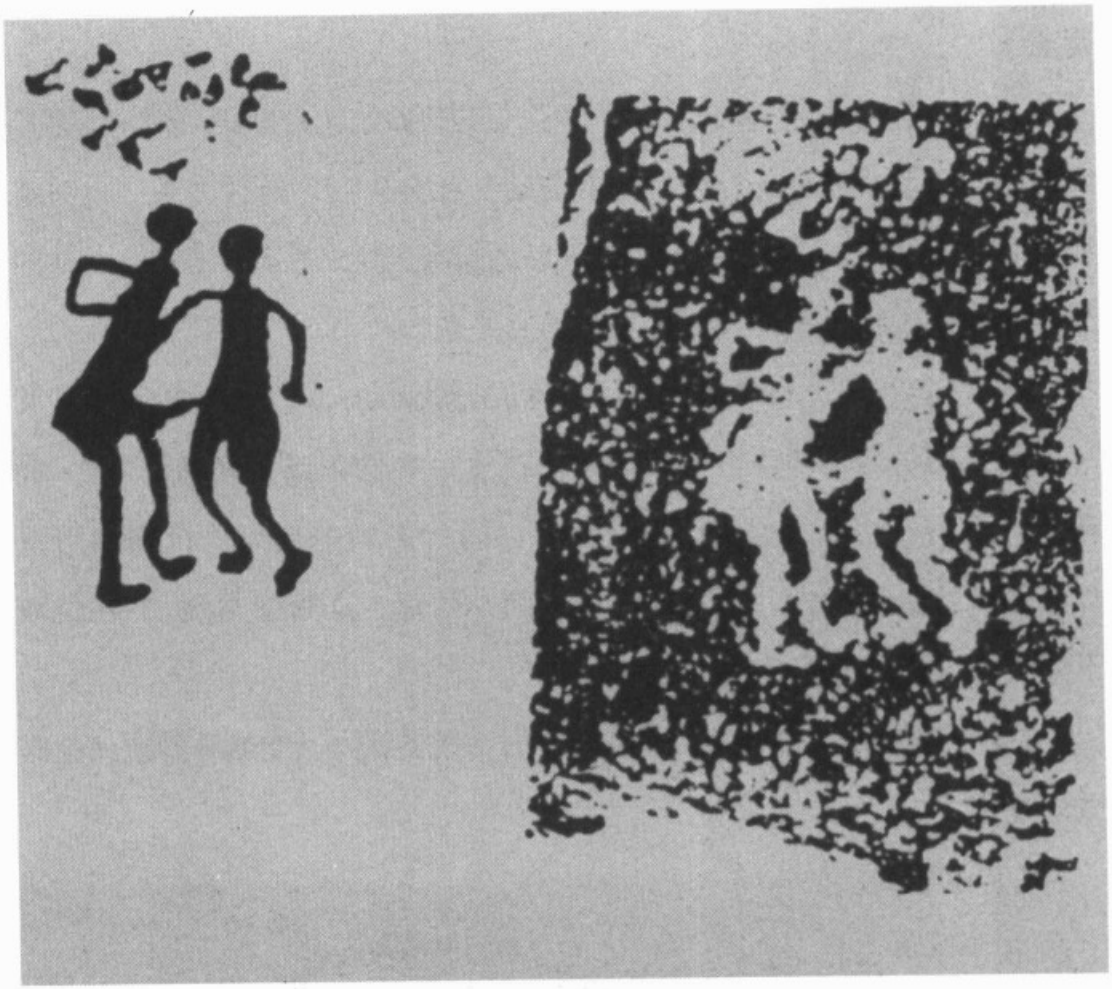
最初的舞蹈是一种模仿式的，或模仿动物活动，或模仿人的劳动，其中也包括模仿两性的结合方式，从而产生一种性舞或交媾舞。《诗·大雅·　宫》："万舞洋洋，孝孙有庆"。闻一多先生认为"祀高禖用万舞，其舞富于诱惑性，则高禖之祀，颇涉邪淫，亦可想见矣。"在民族学资料中，还残存有这种舞蹈的孑遗。

如前所述，贵州台江苗族在吃牯脏时，跳的追女、交媾等舞蹈就是典型的交媾舞。

在其他苗族支系中，也有形形色色的交媾舞。麻江苗族在吃满月酒时，有一种迎外婆骑马仪式，"用木棒、扫把、萝卜之类夹于腿间象征男性生殖器，互相拥抱作房事状，狂欢跳舞，不避生人，若有生人路过，舞者即迎



越南铜器的交合图

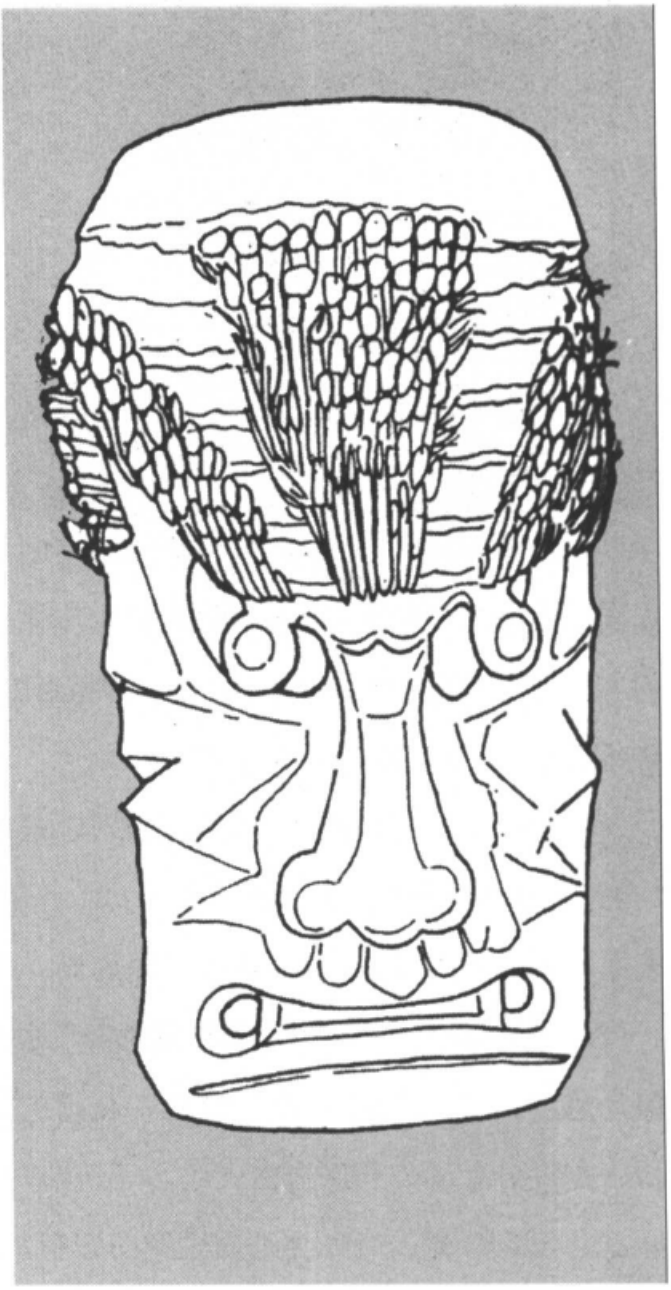


中卫野合岩画

上作手语：左手拇指和食指握成圆圈，右手食指反复插入，象征性交，意在以此庆贺添人进口，家兴室旺，民族昌盛。”广西融水苗族跳芒蒿舞时，“表演者脸戴木雕怪样假面具，身上用稻草灰涂得乌黑，使人看了狰狞可怕。一般在春节期间演出。演芒蒿舞的目的，一方面是希望消灾免难，举家平安；另一方面是祈求多子多孙，人类繁衍。故而有芒蒿去追逐妇女作性交的象征动作。”

贵州彝族也有一种交媾舞。“撮泰老人每到一家，主人都要备下酒肉，表示欢迎。在同辈的人家，撮泰老人还要唱彝族古情歌。在结婚多年未能生育的夫妇家，阿布母与阿达母还要作一些交媾示意状，以引来隔年生子。”

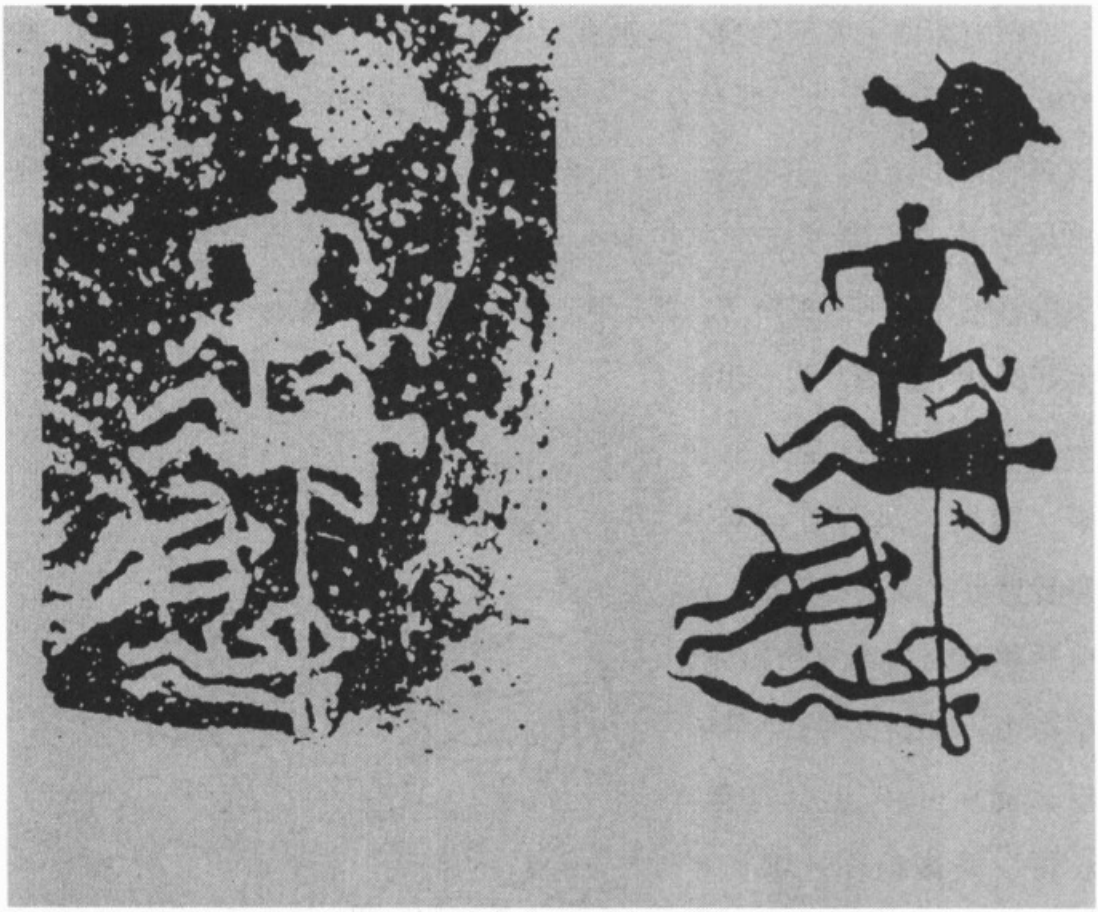
湖南湘西土家族的摆手舞也有交媾的动作。《永顺府志·岁时》：每岁正月初至十七日，男女齐集，鸣锣击鼓，跳舞唱歌，名曰“摆手”。该舞有许多场面，其中头一场为“毛古斯”，有唱、舞和其他动作。先出场的是老“毛古斯”和若干小“毛古斯”，每人都穿草衣、树叶，头戴草帽，下垂五根辫子，腰上捆一根草扎的“粗鲁棒”，长115厘米，象征男性生殖器，头上用红布包着，据说这是象征交媾、繁衍。跳舞时，双手捧着男根，或左右摇摆，或前后跳跃，内容有敬祖先，敬梅山，不断高呼：“嗬嗬嗬，嗨……。”还有狩猎、农耕、采集动作，歌词粗陋，不堪入耳，但是人们又认为这是悦神所需。这种“毛古斯”舞集祭祀、娱乐和求子于一身，充分体现了人们渴望生活的强烈愿望。



土家族竹面具

湘西通道侗族每逢天灾人亡，都要设庙求子，由“金郎”两人扮装侗族始祖——姜郎、姜妹，他们戴上赤红突眼的面具，手拿一根一米长的木根。赶庙会的人也手拿一根棍





阴山野合岩画

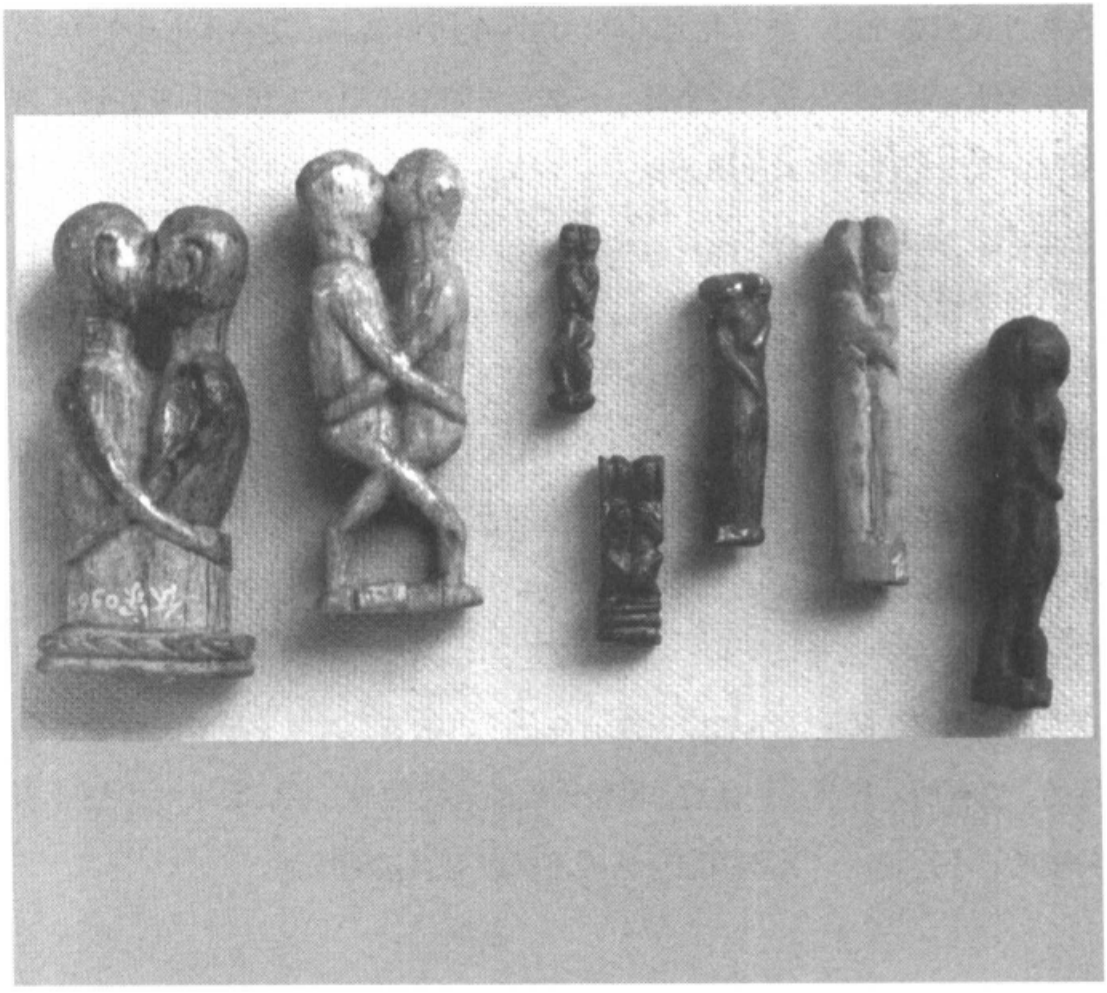
子，认为该棍即是决定孕育的男根，然后将一头披红挂绿的母猪牵出来，众人团团围住，姜郎用木棍戳母猪的后臀，使母猪乱跳，它跑到哪里，哪里的人就用木棍戳猪屁股，这实际是一种粗野的交媾舞，只是以母猪伴舞，但必须击鼓，敲木鱼，唱求子歌。

湘西江永县的瑶族举行还盘王愿时，最后一天是求子活动。师公必跳“狗绊臀舞”。由两个师公扮一男一女，并用一根红布带从胯下穿过，每人系一端，背相对，手撑地，以腿勾结，边跳边淫逗。

云南红河哈尼族的“若独独色色舞”也是一种交媾舞，人们以树叶，棕片遮身，展示男女戏嬉、追逐、交媾的过程。黄昏后，夜幕渐渐降临，青年男女便公开搂抱在一起，三三两两地进入山林。在这里，交媾舞是野合的前奏，而野合是交媾舞的归宿。

在汉族地区也有类似的舞蹈。广东番禺居民在喜庆时，有一种鳌鱼舞，几十人举着鳌鱼(龙头鱼身，以竹篾扎成)上下跳跃。左右摇摆，作鳌鱼戏水、嗡茜、交配、散卵等动作。目的是去灾、求子。郭沫若曾说："扬州某君为余言，往岁于仲春二月，上巳之日，扬州之习以纸为巨大之牝牡器各一，男女群荷之而趋，以焚化于纯阴观之前，号曰迎春。"这也就是上巳节中残留的性舞。

广西合蒲县张黄、归州、白石水、小江等地，春天插秧完毕后，人们都到野外搭棚厂，厂中悬神像，杀牛羊祭祀，"同时打扮一男一女，穿起奇怪的道服，带着假面具在棚口互相歌舞，做出种种丑态，以取笑于观众为能事"。说村话，干野事，曰"跳岭头"。其目的是"驱除妖魔——意为驱除害



傣族交媾避邪物



虫——使那年有丰熟的收成之故”。据近年调查，在跳岭头时，舞者还手拿一个扁担式的男根，作交媾状。

在淮阳祭人祖时还跳一种性舞，名曰“担花篮”。据说这是敬“老母娘娘”(女娲)的，以舞悦神。舞者穿镶边的黑衣服，以黑纱包头，后垂于地，肩上担着龙凤小花篮。由四人组成一组，其中一人打经板，三人边歌边舞。有意思的是，这种舞蹈只能由妇女跳，在妇女内部传授，男子被排斥在外。在跳舞过程中，人们必须以黑纱或脚勾挂，作交媾状态。这也是交媾舞的遗风。类似舞蹈在其他汉族地区也不少。

上述性舞在世界各地都有。例如巴西的印第安人，通常裸体，只是在舞蹈时穿衣服，但那时候，也还要把人造的性器模型挂在衣服上。美国霍比人在过新火典礼时，要有九天活动，由四个团体参加，用钻木取火的方法，取出圣火，其间必跳交媾性舞蹈，并拿着生殖器模型。古代叙利亚在过子宫节时，女人裸体，男人尾随并以木棍触女人的腿，吻她的腿，甚至阴门，男女混杂，狂舞不已。

通过以上中外有关交媾舞、性舞事实看出，这是古代不可忽视的舞蹈内容，是普遍的文化现象。“在许多原始民族的舞蹈里，男子性器官的卖弄，有时候是一个很鲜明的节目，原始的舞蹈又往往本来富有性的意义，这一点的卖弄自属在所不禁。”可见性舞、交媾舞也是原始舞蹈的一个源头，但不是惟一的源头。原因很简单，人是一种高级动物，性欲是一个基本生活需要，它必然反映在艺术生活之中。同时，交配乃是人类繁衍的前提，是人类生死存亡的手段，这又进一步加强了性与舞蹈艺术的联系。但是最早的性舞是原始的、粗鲁的，甚至赤裸裸的。原始民族的恋爱舞，在我们看来好像是极其猥亵的。不用说，这类舞蹈同任何经济都没有直接的联系。



汉族生育剪纸

性器崇拜的功能

性器崇拜，有两个目的，都是于人类生存有直接关系的：一是为了祈祷人类生存必须的五谷丰收，一是为了祈祷继承种族的子孙的繁荣。







1. 人的繁衍

无论是祭祀生育之神，还是进行各种性巫术，目的都是为了妇女的生育，保证人类的自身繁衍，这是共同的。

2. 农作物的繁殖

用人的交配来刺激庄家的丰产。

3. 动物的繁殖

用人的交配来刺激动物的繁衍。

4. 交媾与求雨

利用人类的性和交媾巫术求雨，中外都很流行。



性器崇拜的功能

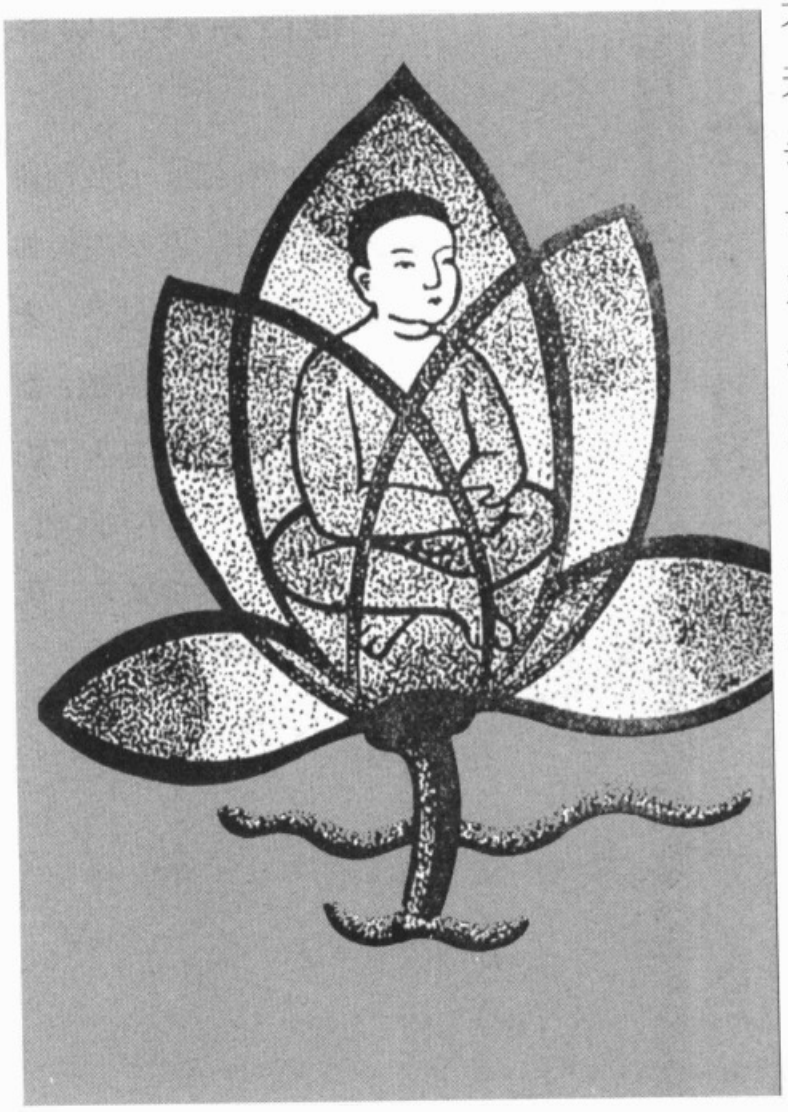
关于生育信仰的功能问题，过去的研究多侧重说明它的群婚性，其实不仅如此，它的真正功能还在于它的主动性，表现为多功能。“性器崇拜，有两个目的，都是于人类生存有直接关系的：一是为了祈祷人类生存不可缺的食能——五谷的丰收，一是为了祈祷继承种族的子孙的繁荣”。现在对性信仰的主要职能进行一些研究。



1. 人的繁衍

无论是祭祀生育之神，还是进行各种性巫术，目的都是为了妇女的生育，保证人类的自身繁衍，这是共同的。这在我国三月三上巳节表现最为突出。

上巳节，正如孙作云所述，顾名思义，有求子之意。甲骨文、金文中的子、十二辰中的“巳”，即子，而上同尚。整个意思就是尚子，求子。《诗·大雅·生民》：“以弗无子”。《毛传》：“弗去也，去无子，求有子。古者必立郊禖焉。玄鸟至之日，以太牢祠去郊禖，天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，以弓　授以弓矢，于郊禖之前。”由此看出，上巳节起源于求子。



化生图莲花化生

前已述及，在浩如烟海的中国古籍中，有关上“巳”的记载是很多的。上“巳”求子也保存在各民族的节日



潍坊年画百子榴开

中。山东齐河县三月三时，不育妇女携带香、纸、钱等，到娘娘庙烧香叩头，拜娘娘神。巫医还送给每个妇女一根红线，她们又各自从泥娃娃堆里挑一个泥娃娃，象征从娘娘神处讨了一个孩子。河南淮阳三月三时，已婚未育妇女要在庙会上买几件泥娃娃，供在人祖奶奶（女娲）像前，或者挂在人祖奶奶身上，称“挂娃娃”。认为这样妇女生的孩子才健康。河北张家口有一个乞儿山，供有娘娘神，不育妇女在春天求子时，也要从山上讨一两个泥或瓷娃娃。北京妙峰山庙会活动中，求子也是中心内容。此外，各地流行的麒麟送子、偷瓜送子、送耍孩、摸秋、摸羊肚子等等，都是上巳节求子在民俗中的演变。

可见，求子是上巳节的重要目的。但从各地各民族上巳节中保留“会男女”的习俗看来，上巳节也是人们求偶的盛会，这也是上巳节的重要内容。至于其他场合的祭神求育和性巫术的求育性质，更为明确，从而决定



了性巫术的基本目的——祈求人类自身的繁衍。

2. 农作物的繁殖

人类为了生存，必须以一定的物质生活资料为前提，这就要从事生产劳动。起初是攫取经济——采集、狩猎和捕鱼，后来兴起了生产经济——农业和畜牧业。“新石器时代社会所最关心的是农作物收成。故而对于原来由于女人，为着增多植物和繁殖植物，而举行的一些图腾仪式方面，就更重视更予以发展。就最表特征的是用人的交配来刺激丰收的那些丰产礼节”，如印度尼西亚爪哇居民“当稻花开时，农人夫妇每于夜间绕田间行走，并性交以促其成熟，此风俗曾传入我国，所谓撒种子，说村话即其变相。”中美洲的比皮尔人在实际播种开始前一天晚上，“若特别要求强烈效果，则是前四天(夫妇)每晚分床而眠。夫妇们必须在实际播种期间同床共寝”。“阿尔及利亚的农民反对任何禁止女人淫乱的规



水府龙王



定，他们的理由是，任何提倡性道德的企图都会危害农作物事业的成功”。

将交媾巫术应用于农业生产，未必是从外国传入中国的，在我国也有许多类似记载和民俗资料。

在《周礼》中已经有了以性交促进农业丰收的记载。有的学者论述到，“欲使禾稼收成，可使男女大会田间，中国经书上也有奔者不禁的时候，周礼中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁；司男女之无夫家者而会之。这固然是‘与人方便，自己方便’的中国礼教的精华，但也是因‘于是时也’，正要播植五谷，于是‘而会之’，以影响禾稼的丰收。反之，无子息的人，多是不被允许步入果园和田园，以免不收；欲使他人或敌人的田地不收，可使不育的人偷着践踏其地。”《佩文韵府》卷四引《湘山集》：“园荽即胡荽（香菜），世传拃种时口亵语，则其生滋盛，故士大夫以侈谈为撒园荽。”认为说“村话”，能促进香菜丰收。朱彝尊《鸳鸯湖棹歌》：“秋灯无焰剪刀停，冷露浓浓桂树青。



土地娶妇

怕解罗衣种莺粟，月明如水浸中庭。”注云：“禾中产罂粟，相传八月十五夜，俾女即解衣播种，则花倍繁。”莺粟即罂粟，种植要妇女裸体而耕，也具有性巫术的性质。

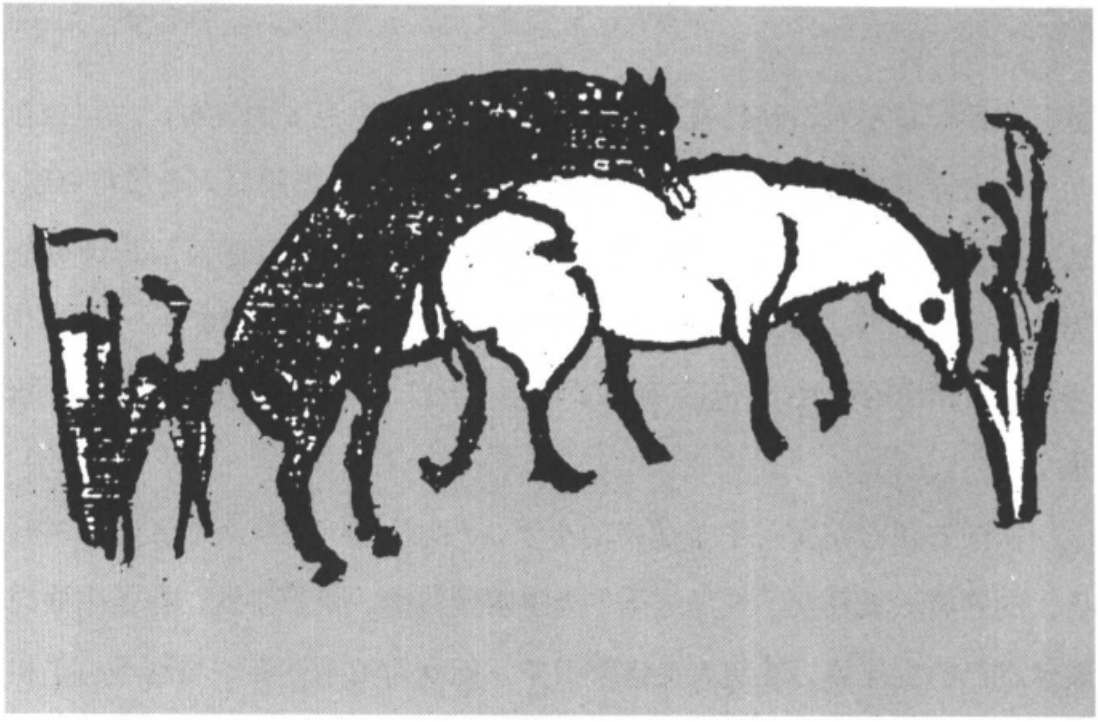
古代皖南“在水稻扬花灌浆时节，有夫妻到田头过性生活的习俗。淮北地区民间播种，一般是妻子在前赶牛，丈夫走后摇耧，据说这样庄稼才能丰收。夫妻一块合种，意为男女一起‘合种’(性交)。传说尤其种芝麻，一定得夫妻合种，否则芝麻就不会茂盛，更不会丰收，以致至今流传着‘和尚种芝麻——稀稀拉拉’的歇后语。”

安徽宣城等地的田里，多供“石和尚”，实为男性偶像，其男根突

出，居民以此为性的象征，认为既可促进繁殖，又能保护水稻。

3. 动物的繁殖

性巫术不仅应用在农业上，也是促进动物繁殖的巫术手段，这在畜牧业、养蚕和渔猎方面有明显的反映。《古今图书集成·岁功典》三十三《季春汇考》引《礼记·月令》："是月之末，择吉日大会，乐天子、乃率三公九卿诸侯大夫亲往视之"。"是月也，乃合累牛腾马游牝于牧牸，牲驹犊举书其数"。陈注："春阳既盛，物皆产育，合累系之牛腾跃之马，使牲畜就牝"。《淮南子·肘则训》："择下旬吉日大合东致欢欣，乃合　牛腾马浴牝于牧"。说明春季也是牲畜繁殖季节，人们照例运用巫术手段促使畜牧业丰收。在内蒙古阴山岩画上有不少牲畜交配场面。甘肃嘉峪关出土的画像砖上也有一种交配图，属于北朝时期的作品。这绝不单纯是对当时配种的记录，而是为墓主人随葬的牲畜，



牲畜配种画像砖



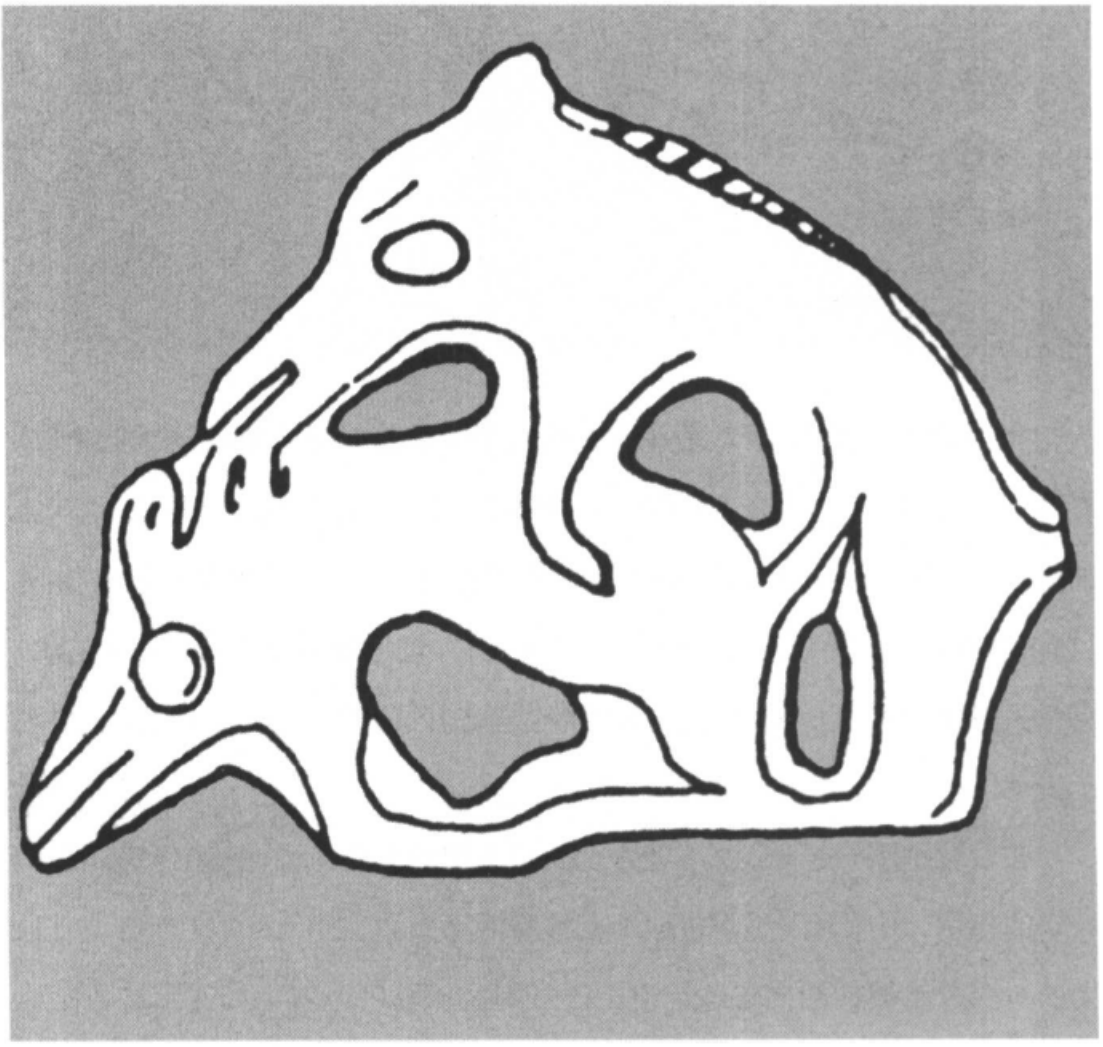
年年有鱼

并且借助配种巫术，使牲畜不断繁殖，为死者提供更多的牲畜，以便他在另一个世界里享用。在黔西贞丰地区，布依族在砍牛祭祖时，孝子将豆腐、饭掺和在一块，围牛转三圈，把牛喂好，对牛说："喂你饭后，请你去为咱父母耕田"。但未砍牛前妇女要用剪刀剪下一撮牛毛，撒在牛栏内，认为大牛虽然送给了双亲，但子孙还要用牛，所以通过象征巫术——剪牛毛繁殖新牛。

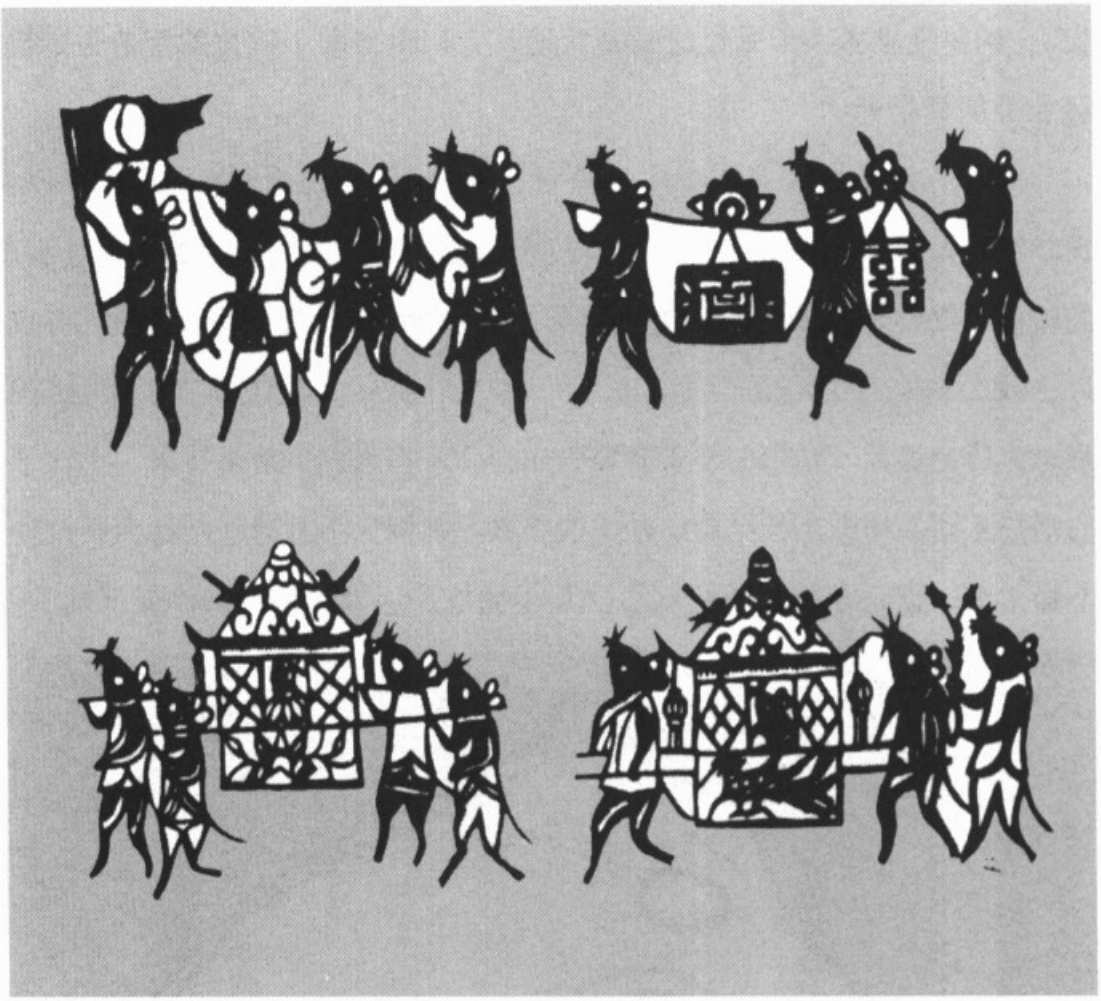
在国外还有妇女与牛羊交媾的巫术，"埃及每年尼罗河水涨时，举行盛大的祭典。埃及女子崇拜这圣牛为生殖受胎神，供献牛乳，在圣牛面前展示自己的生殖器。埃及人又崇拜山羊。妇女为治不妊症，与这圣山羊相

交”。说明性巫术不但是促进牲畜繁殖，人们也借助于牲畜的繁殖力，提高人类的繁衍能力。

上巳节也是祈求养蚕丰收的节日。《水经注·漳水注》：“漳水对赵氏临漳宫，宫在桑梓苑，多桑术，故苑其名。三月三日及始蚕之月，(石)虎帅皇后及夫人采蚕于此”。并在春季祭祀蚕神——蚕母娘娘。近代江苏宜兴王茂公桥在三月东岳会上，流行一种“轧蚕花”风俗。“轧”为挤的意思。庙会那天，姑娘们都着盛装争先赴会，在人群中挤来挤去，小伙子们则故意动手动脚，甚至撕坏姑娘的衣服。她们也不发脾气，社会舆论也不加干涉。据说东岳老爷喜欢男女互相拥挤，认为这么一挤，蚕就发了，



野猪交合铜牌饰



老鼠娶妇

人口也会增加。因此，“轧蚕花”是通过男女的接触巫术来促进蚕业丰收。在蚕俗中还有一种“摸蚕花奶奶”，养蚕姑娘除在庙会上“挤”人以外，“未婚的蚕农姑娘则非常希望有哪一个相识或不相识的小伙子摸一摸她的乳房，俗称‘摸蚕花奶奶’。习俗认为未婚姑娘在轧蚕花时，被随便哪个小伙子摸了乳房，哪怕只是碰一碰，也就意味着她有资格当蚕娘了，而且，她家今年的蚕花也就一定兴旺。”

在农业刚刚崛起时，并不能完全解决人类的衣食之源，渔猎经济还起着一定的作用。因此繁殖巫术也应用在渔猎活动方面。如河姆渡文化出土骨匕上的对鸟，半坡仰韶文化遗址出土的彩陶盆上双鱼连体、人面鱼纹、对称

鹿纹，临潼姜寨出土的对称鱼纹、对称蛙纹等，及历代所流行的不少对称动物图案，多是动物交尾、交配的变型。人们利用这种交媾巫术，企图控制和增长禽兽的繁殖，为渔猎活动提供更丰富的渔猎对象。半坡有一种彩陶盆，既有对称的鱼，又有对称的渔，这是通过鱼类繁殖巫术祈求捕鱼丰收的有力佐证。还应该指出，鱼也象征多产，甚至作为母体的崇拜物。“按希伯来语，鱼字可作繁殖解，亦可作‘萌芽、增殖’解。”由此看出，半坡人已经把鱼作为繁殖的象征了。

4. 交媾与求雨

水是人类、动物和农作物生存所不可缺少的基本条件，旱灾曾给人类造成巨大威胁。因此，求雨是古代最流行的巫术。利用人类的性和交媾巫术求雨，中外都很流行。

我国商代甲骨文中有不少求雨的记载：

“今日奏午，　从雨。”（〈粹〉七四四）

“乙未卜今夕奏午，　从雨”。（〈前〉三、二〇、四）

“烄　　雨一勿烄　亡其雨”。（〈佚〉一〇〇〇）

“其　求雨于南口”。（〈甲〉七五三）

类似记载很多，表明商代求雨是由巫进行的，把巫放在火中或阳光下求雨。这种暴烤、烈晒过去都解释为对巫的惩处，其实未必如此。在当时人看来，降雨与否全然是雨神或天神所为，罪不在巫；巫是颇有地位的，有的还左右王权，怎么能在大旱当前的情况下去惩处求雨的主持人呢？因此应该另外加以解释。雨水属阴，它是同火对应的；火属阳，雨水与火、阳光应是对立统一体。《汉书·艺文志》：“辟犹水火，相灭亦相

生也，仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。”久旱不雨是阴阳失调的反映，必须阴阳交合，才能风调雨顺。古时求雨，把巫女放在火上或阳光下暴晒，实际是以火与巫女的结合象征交媾，以此引诱雨水来临，或者以巫女引诱雨神降临，从而达到求雨的目的。

据有学者研究，《楚辞·九歌》即是祈雨乐曲，利用男欢女爱来诱惑天公下雨，这种见解颇有见地。汉代依然用巫女求雨，董仲舒《春秋繁露·求雨篇》：“春旱求雨，……暴巫聚蛇八日，秋暴巫虮至九日”。《春秋繁露·请民止雨》：“四时皆以庚子之日令吏民夫妇皆偶处。凡求雨之大礼，丈夫欲藏，女子欲和而乐神”。《路史·余论》引董仲舒《请雨法》：“令吏妻各往视其夫，到起雨而止”。这些记载表明，为了“起雨”，不仅由巫



土地神

女求雨，还要“吏民夫妇皆偶处”，两地生活的夫妻，政府还“令吏妻各往视其夫”，过探亲生活。

在民俗资料中也保留以妇女、寡妇求雨的资料。如山东“妇女两哭一掏”(哭井、哭坑、掏阳沟)的祈雨仪式也十分有趣，首先，孤儿打水孤儿提，两个小孩浇碾脐。“接着又将水提到井、坑，与此同时，　老头捣毁乌鸦窝，待乌鸦展翅遮日时，他就向头顶簸箕的老寡妇头上浇水如雨。这时，老寡妇就开始号啕大哭，边哭边唱：‘不哭儿，不哭女，俺哭老天不下雨。’哭到一定时辰，另一妇女劝道：‘不用哭，不用叫，大雨眼下就来到’。掏阳沟意在大雨即将来临，需要清除流水障碍。据说需要八个妇女一起掏才灵验。俗语说：‘七个阳沟八个女，掏开阳沟下大雨’。”其中的七沟为阳，八女为阴，也是借助妇女的生育求雨。郓城求雨除抬关老爷出巡外，还“由寡妇和老汉进行(扫佛)，所谓‘两车前边八条腿(两匹马)，十个寡妇九个女(坐在车上)，四个老汉紧相随’。扫佛时要一边打扫，一边祈祷：‘扫扫佛爷头，雨下遍地流，扫扫佛爷膀，雨下遍地淌，扫扫佛爷脚，雨下无处着；扫扫佛爷身，雨下一人深。’”扫完佛像，再扫庙宇，老媪、老汉一起唱：“扫的扫，拥的拥，不过三天雨满坑”。所谓“拥的拥”，实为男女交合。

妓女求雨在中世纪各国均有流行。据季羡林先生研究，古代印度十车王统治天下，无子，举行祭祀求子，大臣苏曼多罗向国王建议，把鹿角仙人请出来主祭，他是一个仙人的儿子，住在森林中虔修苦行，不知人间烟火。于是国王派妓女到森林中引诱，经过若干曲折，鹿角仙人走出森林，“这高贵尊严的婆罗门，被她引诱走了以后，天老爷立刻就下了雨，全世界都精神抖擞”。

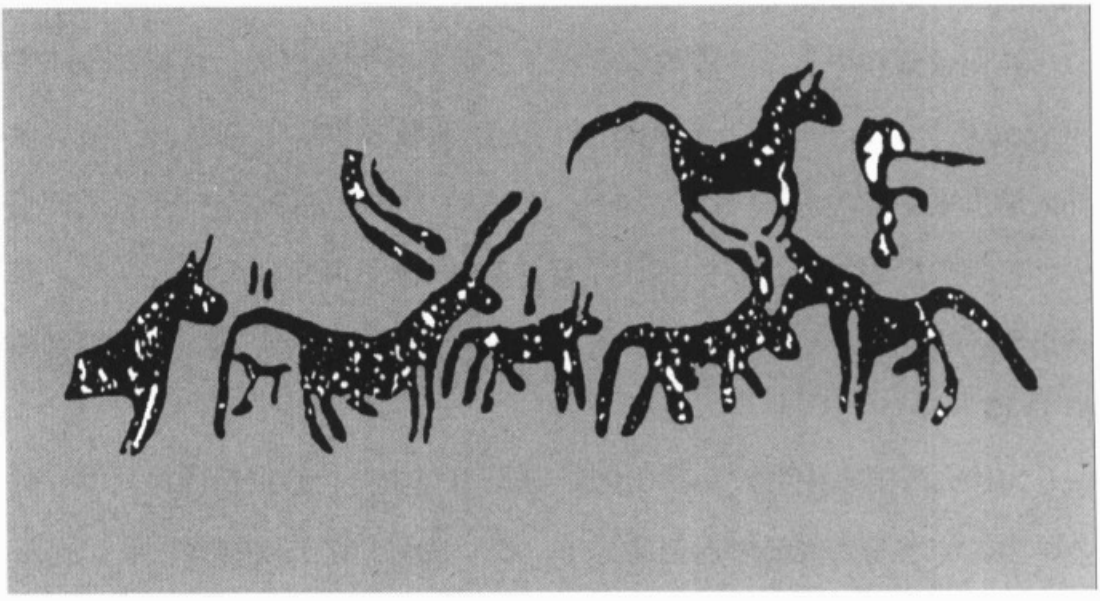
为什么求雨必须用巫女和妓女呢?季羡林先生分析得很精辟：“其中有两个原因，一个是人类最早的劳动分工，有一段时间是妇女管理农业，男子



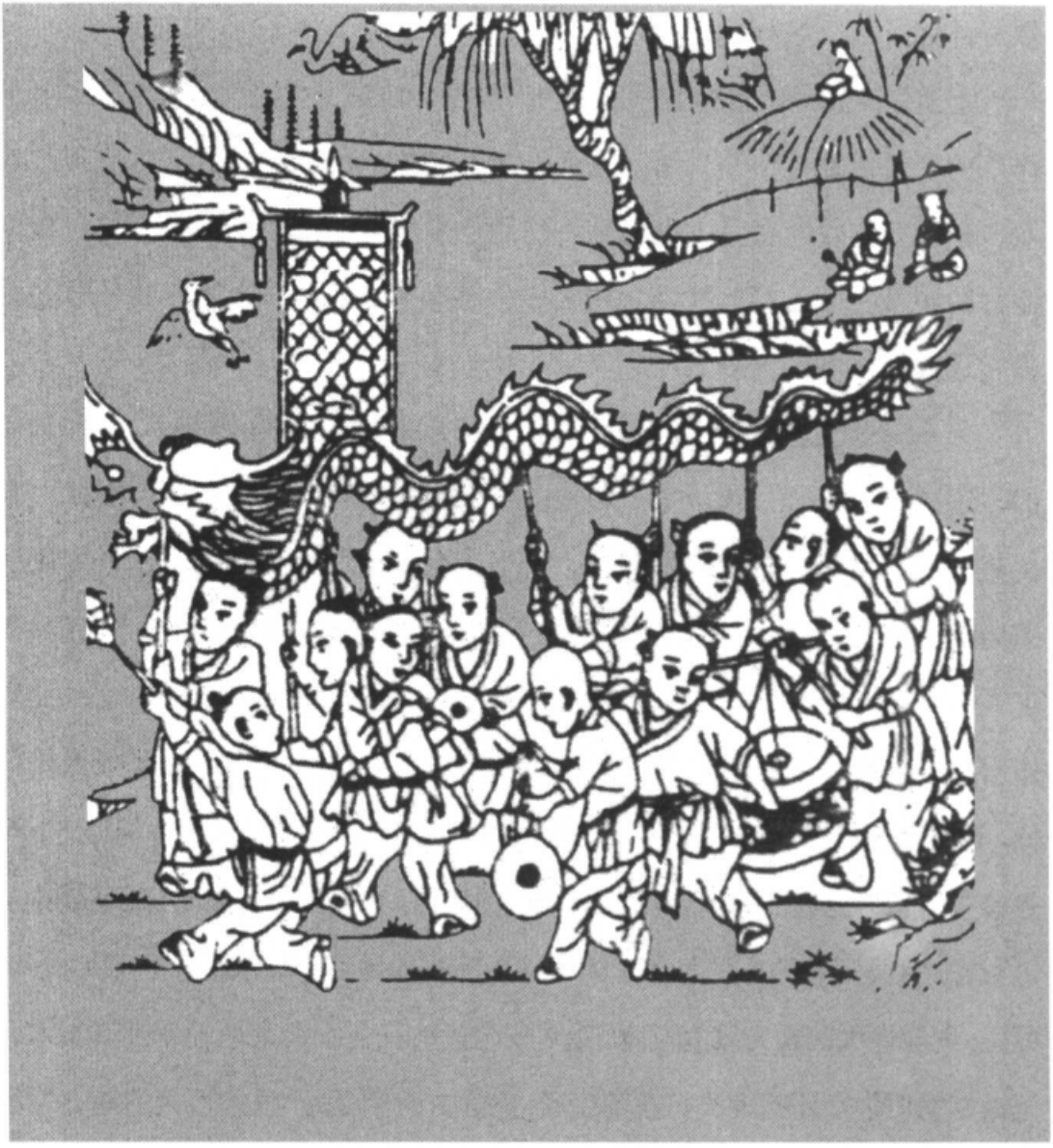
管狩猎；另一个是同原始人类的信仰或者迷信有关。原始人类对大自然了解得非常少，甚至毫无了解。他们从妇女能生小孩这个现象观察起，相信人类的丰饶多产，特别是妇女的丰饶多产，与大自然的丰饶多产属于同一个范畴。换句话说，他们把人类的再生产和农业的生产联系在一起了。他们相信，二者加以模仿，就能产生影响。”无论是中国官民夫妻的“偶处”，还是将巫女放在火上或烈日下晒，以及中印以妓女的“奇怪的表演”——性交巫术，都是利用人的交媾诱发雨与火，或巫女与雨神交合，促进降雨大地。需要补充的是，求雨利用巫女，雨水多了，也要以扫晴娘止雨，说明都是一种阴阳交合巫术。

这些生产领域的巫术表明，繁殖巫术与人类社会的两种生产都有密切的联系。

恩格斯指出：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结底是直接生活的生产和再生产，但是生产本身又有两种：一方面是生产资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍”其中的物质生产是人类生存的基础，但是，物质生产是由人



阴山牧群岩画



来实现的，可是人的生命是有限的，为了保证持续生产，人类必须经常进行自身繁衍，连续生产新生命，提供生产力中最重要的因素——人。所以，上述两种生产是人类生存的两大支柱，相辅相成，缺一不可。特别在远古时期，由于工具简陋，生产力低下，必须依靠较多的人力弥补上述不足。当时“氏族的全部力量，全部生活能力决定于它的成员的数目，因而每一个成员的死亡对于所有其余的人是一个重大的损失。氏族竭力吸收新的成员来弥补这种损失。”尽管如此，人的繁衍也离不开物质生产，这一点也反映在繁



殖巫术上。

物质生产和人的繁衍既有差别也有共性。这种共性是符合巫术的“相似律”的，可以发生交感作用，从而产生互相影响。所谓靠人的性交促进农业、畜牧业丰收，正是人的繁殖力作用于农牧业生产的表现。反之，民间流行的送瓜祝子、摸秋找瓜，婚礼中丢枣撒栗子，则是以农作物的繁殖力去促进人类生育的表现。

令人深思的是，为什么在两种生产领域如此流行繁衍巫术?这不是偶然的，这是因为：一、物质生产和人的繁衍是人类社会存在的两大支柱，是关系人类存亡的大事。二、在远古时期，由于生产力极其低下及人的认识的局限性，人们对自己所从事的两种生产活动的后果是无把握的，特别是天灾人祸袭来时，必使人类陷入困境，甚至危及生存。人们不能对这些灾异作出科学解释，而认为有许多鬼神在左右自己的命运，因此出现了原始信仰，通过祭祀、占卜、巫术、巫医去摆脱各种灾异。“凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的感情作用范围很广的地方，我们就见到巫术。凡是事业一定可靠，且为理智的方法与技术的过程所支配的地方，我们就见不到巫术。更可说，危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆余地的就没有巫术。”无论是物质生产还是人类自身的生产，在远古时期都是“危险性大的地方”，因此就充满巫术。可知繁殖巫术的流行，是有一定历史原因的。