中华本土文化丛书

生殖崇拜与死亡抗拒

张铭远 著



中国华侨出版公司

2 020 3437 9

中华本土文化丛书

生殖崇拜与死亡抗拒

——中国民间信仰的功能与模式

张铭远 著

中国华侨出版公司

内 容 提 要

这是中国第一部以民族节日仪礼与人生礼仪为对象，以实证的研究方法，印证中国人的“生生不已”之生命观、哲学观的文化人类学专著。作者从人们司空见惯的节日习俗事象中不断有新的发现，使读者对发生在身边的民俗事物产生恍然大悟之感。作者善于发现看似无关却有深层内在联系的事物，使读者对传承了几千年的中国民间的生殖观、生命观有了崭新的认识。这部书将对文化史、宗教史、思想史等的研究产生一定的影响。

中华本土文化丛书

生殖崇拜与死亡抗拒

张铭远 著

出版者 中国华侨出版公司
北京市朝阳区西坝河
东里77号楼底商5号
（邮政编码：100028）

经销者 新华书店总店北京发行所

印刷者 冶金工业出版社印刷厂

开 本 787×1092毫米 32开本

字 数 216千字 9.875印张 2插页

版 次 1991年3月第1版

印 次 1991年3月第1次印刷

印 数 1—3100册

书 号 ISBN 7-80074-339-X/G·64

定 价 4.15 元

中华本土文化丛书编前话

中国的"文化热"持续几年后逐渐冷却了。人们把目光只集中于上层经典文化，发出大而空的议论，于真正意义上的文化建设无补。

中华传统文化，它不仅留存于思想家的书本与峨煌斑烂的文物上，更主要体现在人们的日常生活，特别是市井乡间的风俗习惯中。中华本土文化丛书以民间文化为研究对象，对那些散见于市井乡间的，濒于失传的，具有"活文物"价值的稀有珍奇的传统文化事象特别关注。

中华本土文化丛书的选题，是以具体文化事象为内容的专题性研究课题，既区别于史学著作，重视文化现象的横剖面研究；又区别于纯理论性著作，重视文化事象的描述性研究。在此基础上，揭示该文化现象的来龙去脉、沿革益损和潜在的深层结构与意义。用辩证唯物主义与历史唯物主义观点为指导，对中华民族历史上以往和现存的各种文化事象，如婚丧嫁娶、礼仪制度、衣食住行、各种形式的社会集团（家族、宗族、同乡、秘密会社……）等进行研究。

我们编撰本丛书的目的，即在于使中华传统文化遗产在海内外读者中得到了解，得以进一步研究。

序

摆在我们面前的主要研究对象是民间的传统农事节日仪礼和人生节日仪礼。

中国是个农业大国，具有十分悠久的农业文化传统，这是举世皆知的事实，但是，中国农业文化中的农事节日仪礼，却至今鲜为世界所知。

诚然，对于农事仪礼、农事崇拜与信仰的研究早已成为文化人类学、民俗学研究的经典课题，从十九世纪开始就已经有许多著名的著作问世，可以说这个领域的研究是同人类学、民俗学与生俱来的，因为迄今为止的研究一致认为，各民族的农事信仰在该民族的信仰文化中均处于古老的层次，所以，人类学、民俗学从一开始就对这个领域倾注了许多的关心。直至今天，这个领域的研究从数量上可以说不胜枚举，从质量上看，堪称人类学、民俗学史上的经典著作也为数不少，以至于我们今天一旦涉足于这个研究领域，便有一种诚惶诚恐之感。

但是，遗憾的是，在这个领域的近一个半世纪的研究中始终存在一块近乎未被开垦的处女地，而这块处女地又恰恰是中国——一个以其悠久的农业文明著称于世的古国。就连詹姆斯·弗雷泽那样渊博的学者，也同样在他的世界性研究的大作（《金枝》）中，留下了一页空白。有为数不多的学者虽然对此稍有涉及，但也大都限于片面的误解，或者把农事仪礼理解为对农神（神农）的祭祀，或者认为是对社神或

土地的信仰。①距中国农事信仰的真实面貌相去甚远。这样的研究状况其实并不难理解，因为这些学者所能利用的研究资料只有中国古代的文献，而这些文献是很少记载那些民间仪礼的，即使有少数记载，也往往是片面的或其间夹杂许多曲解。这是因为，中国古代的农耕仪礼在先秦时就早已分化为官方的和民间的两个系统，从那时起，民间的仪礼就很少能够登上官方的文献。

有一位学者的研究我们不能不特别提一下，这就是法国社会学家、中国学家格拉耐（旧译葛兰言）。他早在七十年前就对中国古代的农事仪礼做过系统的研究，并写作了他的博士论著——《中国古代的祭礼与歌谣》。② 在这部著作中，他运用法国社会学派的方法研究了中国古代的著名歌谣总集《诗经》和古代的农事仪礼。阐释了《诗经》中民众的歌谣与古代乡村中的农事季节仪礼的关系，论证了歌谣与仪礼的宗教的、社会的功能。作为一位中国学家，格拉耐当然知道他所利用的古代文献的可靠程度，在这部著述中，他从头至尾都在做着正本清源，还原民间仪礼本来面目的艰苦努力；作为一位社会学家（第二次世界大战以前的古典社会学家都以人类学的研究为主要学术倾向），他当然懂得直接使用民间资料的重要价值和意义。但是，由于客观条件的局限，他也只好一方面尽量利用有限的文献资料，在夹缝中做着艰苦的探寻。另一方面把一些十九世纪的传教士、探险家在中国西南、华南边疆所作的有关民间仪礼的记述，视为珍贵的资

---

① 参看托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》一书引述的有关学者的研究论点，中译本中国社会科学出版社1985年版283-284页。

② 此书中译本由拙译，上海文艺出版社1989年版。

料，附录于书后，大概有待于来日这类民族志、民俗志资料更多更科学了，再做一番新的研究。但遗憾的是，在他这项实际上是历史文献社会学的研究之后，我们没有再看到他对这个课题的人类学研究。

格拉耐堪称是中国农事仪礼与农事信仰研究的前驱者，但他在学术史上的作用却远没有我们想象的那样大，他的研究好象是一颗流星，一闪即逝，未能点燃更多的光亮。他的《中国古代的祭礼与歌谣》一书中译本出版的年份，与他的原著初版的年份，整整相距七十周年（1919年～1989年）！七十年间，格拉耐的研究之后，一直后继乏人，以至我们作为晚辈的晚辈因涉足这个研究领域而想到要向前人讨教的时候，我们所能找到的依旧是这位法国老人！面对学术史的这种状况，作为一位后学的我不免有些惴惴不安：谁不想在先辈已洒满汗水的沃壤上耕耘？垦荒者难免事倍功半的收获。但是，学术事业的责任感又不允许我们再迟疑下去了，于是七十年后，我也与格拉耐老人当年一样，把中国民间的传统农事仪礼作为我的专题研究题。

本课题的研究对象是中国传统农耕文化区域内现存的、民间的、集体的、节日的农事仪礼，这个研究对象的确定并不是开始在一切研究之前，而是在经过一定的调查研究之后，根据对象本身的具体情况而定的。

首先在地域上，我们的对象包括了中国传统的农耕文化区域内的汉族和其他少数民族的农事仪礼，因为这些民族的农事仪礼反映了一种共同的信仰观念结构，体现了中华传统农耕文化的一致性特点。格拉耐在他著作的附录中列举了中国农耕文化区域内一些少数民族的有关资料，但未来得及进行研究，对于这一点，我们应替他补上。

在时间上，我们以现代尚存的有关民俗事象为主，这一点与格拉耐的研究对象完全不同。在这一点上我们比起格拉耐当时的条件来，有相当的优越之处，因为中国的民俗学毕竟为我们准备了一定的民俗志资料，加上自己的田野作业，这就使得我们再不必象格拉耐那样只能在古代文献的夹缝中作文章了。

在对象性质上，我们以民间仪礼为对象，而不是以古代官方的仪礼为对象。这一点也与格拉耐的研究不同，由于民间仪礼记载的缺欠，他所选取的几个古代祭礼典型——郑国、陈国、鲁国和天子的王祭，只有郑国祭礼的民间性较为突出，因此，格拉耐只能采取剥笋的办法，从官方仪礼中剥去一层层外皮，从中发现民间仪礼的原素。如今我们以民间仪礼为对象，就省却了这样的“辨伪”工作，可以把全部注意力都投向民间仪礼本身了。

从对象的表现形态上，我们所关注的是民众集体的仪礼。农事仪礼农事崇拜在世界各种农耕文化中都普遍存在，但表现形态多种多样。有的以崇拜地方性的农事保护神为主要内容，这些保护神栖居于森林、河流和山峦，或以动物的形体出现，象非洲诸民族便普遍存在农事保护神的崇拜。有些民族（如日耳曼人）则直接崇拜农作物本身，把田里的庄稼或最后一束稼禾视为谷物精灵，作为仪礼崇拜的对象。在一些具有古老农业文明的民族中，普遍存在一些高度人格化的农事之神，如西亚地区的阿多尼斯、埃及人所奉的丰饶之神奥西里斯、和丰饶女神伊西丝，至于在古希腊、古罗马的诸神中，有许多都带有农事神、丰饶神的性质。在这些民族中和地区中，定期的农事仪礼主要是对这些农事神的祭典。这些祭典的司祭者大都是职业的或半职业的宗教者(巫师)。

中国的情况则不同，民间的农事仪礼大都既没有独立的农事神（自然形态的或人格化的）作为祭礼对象，也没有宗教专职者作为司祭，而是参加者集体同自然的整体直接发生关系，每一个参加者在仪礼的特定时间和场合中，都是“神职人员”。虽然在有些地方也有一些地方性的农事神，但其形态极其模糊，有的仪礼中也有巫师参与，但这些都不是仪礼的主要形态。

中国民间的农事仪礼都是以节日的面目出现的，或者说，中国传统节日在基本性质上都是农事节日，中国的农事仪礼基本上没有独立于传统节日之外的。但是，由于节日在长期的历史发展中，已经演化成多种因素组合的综合形态，所以在许多情况下，农事仪礼的因素早已不是显在的层次，但是，通过节日来研究农事仪礼，这应是始终不渝的基点。

在对于研究对象取得了一个基本认识之后，接下来的问题就是我们的研究立场，也就是说我们为什么要研究中国的农事仪礼，研究这些仪礼企图说明什么问题呢？

我们知道，支配农事仪礼的是民间的农事信仰，而任何信仰最重要的是其中的观念结构，即信仰世界观或宗教世界观，正是这种观念结构支配着人们的仪礼行为。因此，我们的研究就是要通过人们的种种仪礼行为，最终挖掘出民间信仰的观念结构，即世界观体系。我们在后面将要呈现的研究表明，中国民间信仰的世界观主要是从农事观中来的，这种信仰观念不太关心世界的创造、构成等世界观的本原问题，它关心的根本问题是农事作为一种生命运动是如何运行的，因此，中国民间信仰世界观的根本问题实际上是个生命观问题。于是，农事仪礼中所蕴含的生命观的结构形态，就成了我们所要揭示的问题。

如前所述，中国民间的农事信仰的仪礼活动，一直处于人与自然直接交往，直接影响的状态，因此，在民间信仰的世界观中，农事与人生的生命运动出自同一原理，并相互作用。民间信仰的生命观有两个系统，一是农事观的系统，二是人生观的系统，所以我们把两个系统相互沟通，构成民间信仰观念的大系统，人生信仰的研究作为必不可少的一个组成部分。

下面我们再谈谈研究方法。我们所采用的方法是根据研究对象的实际情况而定的。

如前所述，民间仪礼具有多方面的复杂功能，这些功能有的处于表层结构，有的处于深层结构，而我们所要研究的民间信仰的生命观，则潜在于仪礼的深层结构之中。这就需要我们运用功能—结构分析的方法，去做由表及里的探寻，透过诸多仪礼的表象，揭示出其中蕴含的深层观念结构。这种功能—结构分析的基点是实证的，而非论理的，有别于列维—斯特劳斯式的结构分析。

与功能—结构分析相辅相成的是地域比较研究。本世纪四十年代，西方曾有人提出“比较区域民俗学”的概念，认为在同一文化地带内，把不同区域之间的民俗互相比较，往往可以找到原义。日本民俗学中的“重出立证法”和“民俗周圈论”也是这个原理。这种方法对我们研究非常适用。从人类学和宗教学的一般观点来看，每个民族的农事信仰都是该民族宗教信仰中的最古部分，因此，我们今天从尚存的仪礼习俗来探寻其中的信仰观念，仅仅通过对一地的民俗来考察分析是远不能奏效的，没有哪一个地方的民俗会给我们提供完整的资料。只有依靠不同区域不同民族的互相比较、互相发明，才能最后勾勒出民间信仰观念体系的全貌。

这种方法不同于早期人类学研究中的那种随意性很大的

比较方法。人类学派在世界范围内任意选取材料，企图用世界各地特别是未开化地区的民俗来证明欧洲文明中古代民俗的遗留（就象弗雷泽爵士从罗马的内米湖畔的民俗出发，经过世界范围的广泛比较之后，又回到内米湖畔一样）。这种比较方法曾产生过很大的历史影响，至今也不能说完全不适用了。但是，这种比较从本质上只是把并无历史联系的各地民俗事象拉到一起。而我们所面临的比较则是同一文化地带（中国传统农业文化区）内的区域比较，是有历史联系、有文化接触、甚至有血缘关系的各民族各地区民俗的比较。这种比较对于探寻中国传统农业文化区域内一致性的民间信仰观念结构，是必不可少的。

当然，中国传统农业文化区域内的民俗也存在着地区差异和民族差异，但是，本课题的主要目的是在寻求一致性的主流，差异性的具体研究容当另外课题再作研究。我们是想探寻：究竟是一种什么样的信仰力量支持着中华传统的农耕文化的生存和延续。

这个课题自最初的念头产生算起，先后也有七年之久了，在我个人的学术生涯中，这也算是个“古典”的课题。七年间，我先后作过七次田野作业的考察，并指导过选修我的民俗学和文化人类学课程的人大学生，在他们各自的家乡做了节日民俗的考察。另外，还尽量搜集了诸多民俗学同仁公开发表的和内部编印的有关民俗资料。在对上述资料进行比较研究，分析综合的基础上，写作了本书。也许我所奉献的成果还不够成熟，但考虑到“天地转、光阴迫”，时代需要年轻一代去做的事情还有很多在等待着我们，所以只好将这颗果子摘了下来，是甜是苦、生否熟否，请大家品评吧。

目　录

序……（　）

引子　从奇风异俗说起……（1）

1．蛮野的遗俗……（1）
2．古代的节日……（4）
3．礼失求诸野……（12）

一、男女狂欢的春季节俗……（17）

1．爱情的节日……（17）
2．性的节日……（33）
3．婚姻的节日……（41）

二、春季节俗与生殖崇拜观念……（46）

1．季节的生殖力……（46）
2．自然的生殖力……（55）
3．集团的生殖力……（67）
4．春季节俗的演变……（81）

三、夏季节俗与生命转换观念……（83）

1．中间状态的节期……（83）
2．岁末的节日功能……（89）
3．岁首的节日功能……（92）

4．渡关的节日功能……（95）

四、秋季节俗与死亡抗拒观念……（103）

1．死亡抗拒的节日主题……（103）
2．处女的角色功能……（109）
3．妇孺的角色功能……（120）
4．节日角色功能的再分析……（128）

五、冬季节俗与生命回归观念……（138）

1．冬节都是年……（138）
2．死亡的节期……（145）
3．回归意识……（152）
4．生命的母体……（156）
5．保种留根……（160）
6．彼岸再生……（164）

六、生殖崇拜的婚姻礼俗……（172）

1．开亲神话的原始婚姻观……（172）
2．婚礼中的节日功能……（179）
3．“兄妹婚”的生殖魔力……（190）
4．生殖崇拜的象征习俗……（198）

七、保命护生的诞生礼俗……（210）

1．生殖崇拜的保命护生功能……（210）
2．生育主体的生殖感染力……（227）

八、拒死求生的成年礼俗……（233）

1．成年观念的淡漠……(233)
2．成年信仰的原始遗留……(237)
3．成年信仰的功能演变……(242)

九、虽死永生的丧葬礼俗……(250)

1．死亡仪礼的序幕——寿礼……(250)
2．真正的死亡……(254)
3．死后的归宿……(260)
4．生命的本原……(269)
5．最终的功能……(278)

结语　种子——中国民间信仰的世界观模式……(283)
1．源于农事的信仰……(284)
2．重生主义的信仰……(287)
3．圣俗一体的信仰……(291)
4．永无末日的信仰……(294)

后记……(298)

引　子

从奇风异俗说起

1. 蛮野的遗俗

中国自古以来向以“礼仪之邦”著称于世。“礼仪”作为文明的象征表现于社会生活的各个方面，其中，传统的节日更是对礼仪的集中体现。但是，正是这些充满礼仪内容的节日却遗留下来种种令人不可思议的近乎蛮野的奇风异俗。这里，我们先来看两个事例：

其一，河南淮阳地区，每年农历二月二至三月三，民间要举行规模盛大的庙会，俗称“人祖庙会”。所谓“人祖”，是当地民众对伏羲的俗称。伏羲又名太昊，因此，人祖庙实际上是伏羲庙和太昊陵。当地民众认为伏羲是淮阳人，并且死后葬在淮阳。历史上传说伏羲是华夏民族的始祖之一，淮阳人便称他为“人祖爷”，称女娲为“人祖奶奶”。

每年的人祖庙会，方圆数百里的民众蜂拥而至，他们自发地组成队伍，打着各种旗帜，每天少则几万人，多则十几万人。庙会的主要活动都围绕着求子的目的而进行。在各种活动中，除一般的祭祀、占卜而外，令人注目的是一项原始的遗风——节日中的“野合”。

据说过去在人祖庙会上，有些来朝祖进香的人，为了祈求生育，不仅祈求人祖保护，实行“拴娃娃”巫术（即买一些泥娃娃、泥玩具带回家中，象征带子回家），而且求育者遇到一见钟情的人，夜里可在僻静处偶居，彼此一般不能拒

绝，次日天明则告别离去。①

其二，陕西临潼骊山也有一座人祖庙，供奉的是女娲，每年举行两次祭祀：一次在三月三日，拜人祖，游古迹，洗桃花水；一次在六月十五日，也拜人祖，游女娲遗迹，到温泉涤肤洗心，周围民众，趋之若鹜。

骊山人祖庙会又称"单子会"，同样以求育为主要内容，而且也存在"野合"的遗风：

不育的妇女往往趁庙会之机，挟着床罩，怀里藏着布娃娃，到骊山拜女神，夜宿林中。附近各村男子在晚饭后也多上山，遇到合适的人即可同居。次日清晨，这些妇女回村时，只能低头走路，不可回顾，否则会"冲喜"。②

这种"野合"在这两个地区的庙会活动中当然是秘密进行的，而且大多限于多年未能生育的中年妇女。但是，作为一项古老的习俗，它在当地民众的观念中，不但不认为是伤风败俗，相反，却得到充分的肯定。每当庙会之时，那些平日对媳妇管教甚严的婆婆们往往一反常态，亲自热心地为不育的儿媳打点行装，主动催促她们夜里去上山。

如果说实际的"野合"行为是秘密的话，那么，"野合"的象征性举动就完全是公开的了。

在河南淮阳的人祖庙会上，有一种民间舞蹈叫做"担花篮舞"，"担花篮"又称"担经挑"，三人表演担花篮，一人打竹板；打竹板者以数、唱形式为舞者伴奏。三副经挑，六种花篮，制作非常精巧。每逢人祖庙会，必有担花篮到场，舞

① 宋兆麟《人祖神话与生育信仰》，见《巫与民间信仰》，中国华侨出版公司，1990年12月版。

② 宋兆麟《人祖神话与生育信仰》。

者三五成群，肩担花篮，涌进伏羲陵园。她们把花篮视为圣物，恭恭敬敬地合在一起，一人双手举起，双膝跪下，其余舞者分列两旁，也一起下跪。有的合掌祷告，有的手捧香炉，焚表进香。进香毕，便在太昊伏羲陵统天殿、女娲观等地表演担花篮舞，围观者无不为之鼓掌助兴。

据老艺人说，此舞传女不传男，但演的是伏羲与女娲；据说此舞是从万古龙花会流传至今的，伏羲为大龙，女娲为小龙。花，是以担花篮组成的，用以祭祖。舞者服饰一身黑，头上裹着一条五尺长的黑纱包头，黑纱下边缀有长穗，象征龙尾。舞表演到兴处，舞者背靠背而过，两"尾"相碰，象征伏羲、女娲交尾之状。①

在汉代的石刻画像中，伏羲、女娲的形像大都是一对人首蛇身双双交尾的对偶神，"担花篮"所表演的正是这样一幅活泼泼的交合图。

河南的淮阳，古称宛丘，相传是"三皇五帝"之首太昊伏羲氏的故都。1983年，考古工作者在淮阳城东南八里的平粮台地方，又发现了距今4500年前的龙山文化遗址——宛丘城。春秋时期这里是陈国的都城。地理上距开封汴梁不远，历史上一直处于文化中心地带。陕西临潼地处十三朝古都长安近郊，骊山更是秦皇陵寝之地，唐代行宫之所，无疑也是处于历史上的文化中心地带。

在这两个具有悠久文明历史的古老地区竟然出现这样更为悠久更为古老的民俗，我们不能不立刻想到这种民俗的原始性。许多研究者都认为，这种"野合"的风俗及其艺术表现形式——"担花篮舞"，表现了一种古老的生殖崇拜的原始

① 参见李洁《淮阳原始舞蹈担花篮》，载《文艺百家报》总24期。

礼俗。这种结论恐怕是不成问题的。

但是，如此原始的近乎蛮野的习俗竟然出现在具有悠久文明传统的礼仪之邦，又不能不令人疑惑，它究竟是一种普遍的文化传统呢？还是一种个别的奇风异俗？

2. 古代的节日

为了搞清楚这个问题，首先，我们需要追溯一下历史。

实际上，在上古时代，中国广大地区曾经存在着春天的男女郊野狂欢的盛大节日，这种节日直至春秋时期还在中原地区不同程度地存在着。

地处中原之中心的郑国，每当春季来临的时候，青年男女们便举行盛大的节日集会。他们成群结队地来到溱水与洧水两河合流处的山麓，男女之间以情歌对唱相互挑战，大家竞相采摘兰花，然后下水淋浴。在这些欢敛的活动中，他们各自选中了意中人，这些新的恋人们在离别之际相互赠送兰花，作为爱情的信物。

对于这个春季的狂欢节日，古代郑国的民歌做了形象的描述：

溱洧（《诗经·郑风》）

溱与洧，
方涣涣兮。
士与女，
方秉兰兮。
女曰观乎，
士曰既且。
且往观乎。

洧之外，
洵讦且乐。
维士与女，
伊其相谑，
赠之以芍药。
溱与洧，
浏其清矣。
士与女，
殷其盈矣。
女曰……

这首民歌描绘了一幅男女之间相互调笑，共同游戏，以鲜花香草表达爱慕之情的生动的游春图。另一首民歌则具体地描写了一个姑娘以歌来挑逗她的意中人，希望他与她一同下河沐浴：

褰裳（《诗经·郑风》）

子惠思我，
褰裳涉洧。
子不我思，
岂无他人。
狂童之狂也且。
子惠思我，
褰裳涉洧。
子不我思，
岂无他士。
狂童之狂也且。

对于这首歌谣，朱熹注曰“淫女语其所思者”。虽然是道学家的非难，但却道出了实质。唱歌的姑娘引诱意中人“褰

褰涉溱”，表面上看是邀他一起渡河，实际上，在民俗中，“渡河”、“过桥”之类的象征常常是两性交合的隐语（这一点，我们在后面还要详论），可见，这位姑娘确实“淫荡”。更有甚者，她还威胁她的情人，如果他不答应，她就去找别人交合！难怪朱夫子《诗集传》注《溱洧》一诗说：“此诗淫奔者自叙之词”。郑康成在笺注中也说这是一种“男女相奔，各无匹耦，盛春气并出，托采芳香之草，而为淫佚之行”的举动。

注释家们所说的“淫奔”、“淫佚之行”显然指的是“私合”或“野合”，他们作为后来者对这种古代习俗当然很难理解。孰不知，上古的时候，“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁”（《周礼·媒氏》）。既然《礼》已经肯定了春季的男女狂欢集会，以及集会中的“淫奔”、“野合”的行为，那么，这种行为在当时当然就是通行的和“合法”的了。因为在当时的社会中，礼就是法。

同样的狂欢集会在陈国也非常盛行。陈，古称宛丘，即今淮阳之地。陈的民歌描述了当时当地的狂欢情景：

宛丘（《诗经·陈风》）

子之汤兮，
宛丘之上兮。
洵有情兮，
而无望兮。
坎其击鼓，
宛丘之下。
无冬无夏，
值其鹭羽。
坎其击缶，

宛丘之道。
无冬无夏，
值其鹭羽。

诗中所说的"无冬无夏"，注释家们都认为是陈人的狂欢不分时季。实际上，"无冬无夏"指的是春秋两季，而春秋两季正是狂欢集会的季节。在陈的宛丘集会上，青年男女们手拿着鹭鸟的羽毛或羽毛的扇子，伴着鼓与缶的音乐节奏，欢歌狂舞。另一首民歌（《诗经·陈风·东门之枌》）也描写了宛丘的巫舞，并描写了狂欢集会中的男女幽会互赠香草的情景。这两首诗所描写的情况，当然也被注释家们指斥为"淫荒"、"无度"。还有的注释家把责任推到陈妃大姬身上。《陈风·序》云："大姬无子，好巫觋祈祷鬼神歌舞之乐"。《汉书·地理志》阐释说，大姬因无子，所以好击鼓歌舞以求育，《宛丘》一诗所说的击鼓歌舞集会正是大姬歌舞之遗风。

实际上，被历代正统的道学注释家们所指斥的诗，远远不止以上几首。根据法国社会学派的汉学家格拉耐（Granet）的研究，《诗经·国风》的民歌，大部份都反映了乡村的男女交欢的节日集会，或是在这种集会上男女对唱的情歌。①在这种节日集会上，异村的青年男女在田野中相识；②他们欢聚的场所是在城门之外，③或者在桑树林中，④或者在山谷

① 参见格拉耐《中国古代的祭礼与歌谣》，上海文艺出版社1989年版。

② 《王风·大车》，《郑风·野有蔓草》。

③ 《郑风·出其东门》，《郑风·东门之枌》、《陈风·东门之池》、《陈风·东门之杨》、《卫风·氓》。

④ 《鄘风·桑中》。

和山坡之上，或者在泉边；①他们有时也走在大街上，②并且往往同车而行，③甚至有时还携手同行④；在人山人海的集会上，姑娘们众多如云；⑤她们个个都经过一番精心的修饰，穿着美丽的染色的衣服，⑥或者是有花的绢帛衣服⑦，戴着茜色的头巾；⑧她们的美丽被人们赞叹比喻为洁白的木槿花；⑨青年男女们彼此选择，互相吸引，相互接近，甚至姑娘们也往往主动地引诱挑逗男子；⑩但也有的姑娘十分傲慢地对待小伙子们，⑪过后又追悔不及；⑫情人们彼此以食物相招待，一边吃一边说一些粗俗轻佻的话，⑬然后游玩娱乐、相交相爱，最后互赠相爱的誓约和信物。⑭

以上这些情景毫无例外地被道学家们指斥为“淫行”。他们殊不知，这些“淫行”在上古社会中反而是非常庄重的神圣之事，是至尊的国君也要亲自参加的国家大事。

---

① 《王风·丘中有麻》、《郑风·山有扶苏》、《陈风·防有鹊巢》。

② 《郑风·遵大路》。

③ 《郑风·有女同车》、《郑风·北风》。

④ 《郑风·遵大路》。

⑤ 《郑风·出其东门》。

⑥ 《曹风·蜉蝣》

⑦ 《郑风·丰》、《王风·大车》。

⑧ 《郑风·出其东门》。

⑨ 《郑风·有女同车》。

⑩ 《风郑·丰》、《唐风·有杕之杜》

⑪ 《郑风·狡童》、《郑风·山有扶苏》。

⑫ 《郑风·丰》。

⑬ 《陈风·衡门》、《郑风·出其东门》、《唐风·有杕之杜》、《王风·丘中有麻》。

⑭ 《郑风·扬之水》、《卫风·木瓜》、《王风·大车》。

《墨子》一书曾经提到："燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之有云梦也。此男女之所属也。"① 照《墨子》所说，"祖"、"社稷"、"桑林"、"云梦"都是相同的东西，那么，这些东西是做什么的呢？

我们先来看桑林，桑林又称"桑中"（《诗经·鄘风·桑中》）、"桑间"（《礼记·乐记》）。在节日集会上，它是男女狂欢、幽会、交合的地方。"期乎我桑中"（《诗经·鄘风·桑中》）说的就是桑林中的约会。古代还有一种"桑林之舞"，大概与现代尚存的"担花篮"一样，是节日狂欢中模拟交合的舞蹈。

再来看社，社也是男女集会交合的场所，所以，鲁庄公到齐国观社，②《春秋》三传皆认为是"非礼"。《谷梁传·庄公二十三年》解释说，庄公如齐观社实际上是"以是为尸女也"。俞正燮说："如齐观社，实为观女人"。③ 郭沫若说得更为明白："尸女，当即通淫之意。"

云楚同样是男女交合的地方。宋玉在《高唐赋》及《神女赋》中描写楚王与神女的云梦之交，实际上是节日交合的曲折写照。

祖，在甲骨文中写作"且"，许多学者都认为这是男性生殖器的象形，可见，至少与生殖交合有关系。④

因此，"祖"、"社稷"、"桑林"、"云梦"都是节

---

① 《墨子·明鬼》。

② 《国语·鲁语》。

③ 《癸巳类稿。燕祖齐社义》。

④ 凌纯声《中国古代神主与阴阳性器崇拜》，载《民族学研究所集刊》（台湾）第8期。

日狂欢的圣地，与郑国的溱水、洧水合流之处，陈国的宛丘一样，实际上不过野外的山丘、丛林和河湖之类的地方，正是游春集会的优美场所，只不过当民间的集会演变成为国家的祭礼的时候，“社稷”、“桑林”之类便演变成为国家的象征了。

春季男女狂欢的节日既然在上古时代是普遍的习俗，既然各国诸侯都一律亲自参加，那么，天子当然也不例外。每当春分时节玄鸟（燕子）降临之日，在商王首都的南郊同样要举行盛大的祭礼。当然，据文献记载来看，决没有百姓男女、闲杂人等，只有天子率领他的王后嫔妃参加。这一天“以牢祠于高禖，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。①这里所说的王后嫔妃“礼天子所御”，应当是指天子与她们在祭礼中行交合之礼。御，古代指男子对女子的性交行为。如伪托宋玉所作的《讽赋》中载：“主人之女又为臣歌曰：‘内怵惕兮徂玉床，横自陈兮君之傍。君不御兮妾谁怨？日将至兮下黄泉。’②”文中“主人之女”“盼望”“君”来“御”，很显然是盼望交合。《后汉书·方术传下》载：“冷寿光行容成公御妇人法”，也是指与妇人交合。可见，对于礼俗，人君无疑要率先遵循，然后才能教化天下。商王天子行御女之礼虽然不是与他人乱交，但是，在大庭广众之下，此举也可当得“淫荡”二字了。

以上所叙的上古习俗不过出自古代文献的零星记载。众所周知，中国真正的先秦时代文献极少，在我们所引证的这

---

① 《礼记·月令·仲春之月》。

② 《古文苑》卷2。

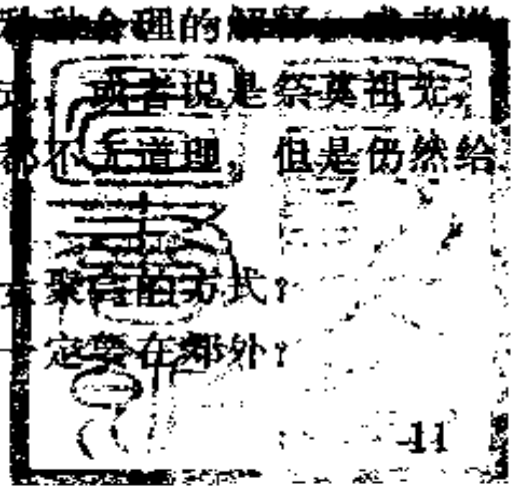
些文献中，只有《诗经》的真实程度可以确信，但《诗经》毕竟是文学的描写而非真实的记录，况且还附加了后代注释家们的种种曲解。其它先秦文献大多为秦以后的汉人所补撰，秦是西北异族人主中原，文化差异很大，加之秦始皇强行更改前朝礼俗，故而，上古习俗很快消失。因此，后代文献对上古习俗的补记不是零星片断就是加上主观臆断和曲解，这给我们认识上古习俗和文化带来极大的困难。

但是，尽管如此，从以上所叙的文献记载中，足以解决我们以上所提到的问题：春季的男女节日狂欢决不是奇风异俗的个别现象，而是中国古代曾经普遍存在过的民族文化现象。它的普遍性可以从两方面显示出来：

其一，在地域上，南至楚，北至燕，东至齐，加上广大的中原，这种习俗的分布，大体相当于上古华夏民族所生活的整个区域。

其二，从社会集团的阶级层次来看，从乡村的农民，到诸候国的君主，直至最高统治者——天子，莫不遵循此种习俗。

从以上两方面足以见这个习俗的分布之广、势力之大。但是，文献记载只能给我们造成一个如此的印象，至于这种习俗的完整面貌和它的功能，我们仅从文献中已无从得知。历代注释家们对此也进行过“皓首穷经”的探讨，他们以惊人的“博学”引证钩沉，从而作出种种合理的解释，或者说是求子的祭祀，或者说是求雨的仪式，或者说是祭祖先，如此等等。这些解释每一个听起来都不无道理，但是仍然给我们留下了一系列的问题：



如果为了求雨，为何需要以男女聚合的方式？

如果男女交合为了生育，为何一定要在郊外？

如果说因为不育才与他人“野合”，为何一定要集会，而非个人私自进行？①

为何即使是实在的夫妻（如商朝天子与后妃嫔御）为了生育而交合，也非要参加节日的集会不可？

集会为何要在春季？

等等。

这些都成了需要探讨的问题。但首先的问题却是：应该如何探讨？

3. 礼失求诸野

毫无疑问，前文中提及的许多古代的现象都属于文化史的问题，但是，我们不能不感到困惑：这些本属于史学范畴的问题，却仅凭史学的手段无济于事：文献史学只能提供给人们一些线索，并且仅仅是提出问题的线索，对于这些线索，人们都已尽量地加以利用，但远远不能满足解决问题的需要。考古学也帮不上什么忙，至少截止目前，尚未发掘出什么节日圣地之类的遗迹。

当然，对于这个问题的研究，许多学者已经做出过极大的努力。中国封建时代的全部史学和经学几乎只为了一个目的——尽可能地复原上古史、上古礼俗亦即上古文化的原貌。但是，由于时代的局限，他们的力图真实小心谨慎的考

① 实际上，为了避免不育绝后，过去在农村存在一种“借种”的习俗。即丈夫不能生育，便借助别人家有生育能力的男子与妻子交合，达到怀胎目的。“借种”在家中私下进行，无需“野合”，更无需聚会。此种习俗笔者就曾在河南了解到。

据和阐释却偏偏带来了许多歪曲。

现代学者们由于掌握了现代人文科学的知识和方法，开始摆脱旧史学旧经学的藩篱，用一种新的眼光重新看待文化史，从而得出许多新的结论。例如孙作云对《诗经》所反映的古代习俗，对上巳节的春季祭礼等的研究，① 闻一多对《诗经》和《高唐赋》等的研究，② 都涉及了古代生殖崇拜的节日习俗问题。特别是前文所提及的法国学者格拉耐的《中国古代的祭礼与歌谣》更是一部系统详尽的论著。但是，由于历史资料的缺乏，虽然运用了现代科学的思维和方法，然而，在得出结论的时候，往往只能限于主观推测。即便是格拉耐的系统研究也莫不如此。

看起来，古代学者的以书注书的方法早已行不通了。

实践证明，现代学者就文献研究文献的方法也是行不通的。

可以由此推断，甚至就古代而研究古代的方法最终也无法通行！

现在，我们需要另辟一条新的途径，这条途径就是——礼失求诸野。

到民间去，向活的民俗寻求答案。

古代圣贤看到朝中的礼俗散佚了，便想到去民间寻找，于是有了采风之举。孰不知，礼俗最初原本是民间创造的，追本溯源当然应该重返民间。

长期以来，广大的汉族地区的民间确实遗传下来许多上古习俗的遗迹，但是，同时我们也应看到，这些遗传已经经

---

① 《诗经与周代社会研究》。

② 《闻一多全集》第1卷。

过了很大程度的演变和分化的过程。原本是综合的狂欢活动已经分化为各种单独行为：或者是正月十五的狂欢歌舞，或者是三月初三的踏青采菜，或者是单纯的求子，或者是单纯的祓除，等等。并且，其中的原始的蛮野的因素在演变中逐渐地消失。正月新春的狂欢也好，三月春暮的游春也好，不但看不到“野合”的行为，而且连男女混杂的活动也已经少见得很，每一项节日活动都有比较分明的性别界限。因此，象淮阳和临潼的人祖庙会保留的原始习俗，已经成为鲜为人知的奇风异俗。两千年封建礼教的道统势力实在太大了，同时还由于中国的民俗学工作长期处于消歇和停滞，民俗志资料非常贫乏，使得我们至少是在目前，尚且难以搞清汉族民间节日习俗的深层结构。

这种情况告诉我们，仅仅凭据目前已经掌握的汉族地区的民俗情况，还是不能论证我们以上的问题。或者说，仅仅从汉族地区的民间还难以求到散佚的“礼”。

这种情况又告诉我们，“礼失求诸野”的范围还需扩大，至少需要扩大到超越汉民族传统聚居区域之外的程度。

民俗学对于文化的进化和传播现象有一个基本的看法：好似往一潭平静的水中投一石子荡起层层涟漪，石子的位置好比文化中心，石子最先击起的波环（最先产生的文化现象）荡到最外围，距文化中心最远，而最后产生的波环（最后起的文化现象）却处于中心地带。由此可见，在文化边缘地带往往有可能找到早期文化现象的原型。

这种方法对于中国民俗学的研究尤为有用，它的优越性可以从两方面体现出来——

其一，中国有众多的不同民族，即使汉民族也有不同的区域差别，由于各民族各区域的文化进化程度各有不同，这

就给民俗学的广泛的比较研究提供了充分的用武之地。

其二，这些不同的民族和不同的区域，历史上又都处于同一大文化圈（以汉文化为典型的农耕文化）之中，因此，这种比较研究就成为具有历史联系的比较研究，这种比较研究对于探寻中华民族的共同文化现象的内在同一性，具有十分重要的意义。

一经用扩大的眼界重新观察，我们便有了一个重要发现——以中国境内现存的55个少数民族来计算的话，竟然有近40个民族具有男女狂欢的节日习俗，占总数的三分之二还要强！

这些民族的节日习俗直至现代（民国或至今）还完整的或较为完整的保存着。其中，春季的节日几乎一律采取青年男女集会的形式。这些节日狂欢，各个民族有自己不同的称呼，如华南地区壮族的“三月三”歌圩，侗族的“三月三”花炮节、“行歌坐妹”，仫佬族的“走坡”，瑶族的“放牛出栏”、“耍歌堂”，黎族的“放寮”等；西南地区苗族的“爬坡节”、“芦笙节”、“采花山”、“跳花场”、“摇马郎”、“游方”，布依族的“浪哨”、“赶表”，彝族的“跳月”，白族的“绕山灵”，纳西族的“三月会”等；西北地区汉族、藏族、土族、回族、撒拉族、东乡族、保安族等共有的“花儿会”，等等。前文我们曾经提及上古时代华夏民族聚居区域的男女集会节日习俗的分布，如果再在这个分布区域的外围加上少数民族相同习俗的分布的话，我们就能得到一幅中国境内的男女狂欢节日习俗的分布图，它的地理分布大致如下：

北面以长城为界，西北以青海湖东岸为界，西南以横断山为界（西藏也有一定程度的分布），东部和南部以海岸线

为界。

这个分布图给我们造成一个鲜明的印象——它正好与中国传统的农耕文化分布区域相重合！

这样一来，我们的研究又增添了更大的意义——原本仅仅打算以少数民族的习俗来求证汉民族的习俗，现在变成了对中华民族所共有的一种大文化现象的整体研究！

以下我们将要采取的研究途径是：以少数民族现存民俗和汉族地区现存的民俗为主，参照古代文献中的有关民俗资料，相互比较、相互发现，力求对此种民俗文化现象的功能结构形态作出尽可能科学的阐释。

一、男女狂欢的春季节俗

春回大地，万象更新，此时，倘若我们有幸到我国的华南、西南的少数民族聚居的广大地区一游，就会处处看到一幅幅节日的盛景。山川田园到处笙歌曼舞、男欢女爱、生意盎然。这些节日在每个民族中都有各自的特色，但是，有两个基本之点却是共通的：

其一，这些节日的主角一律是男女青年，大部分节日活动甚至为青年男女所专有。因此，春季的节日可以说是青年的节日或青春的节日。

其二，这些节日活动的内容主要由青年男女之间的恋爱、婚姻和性交合这样三方面行为所构成。因此，春季的节日可以说是爱的狂欢节日。

下面，我们就来具体地做一次节日巡礼。

1. 爱情的节日

春天的节日是青年男女自由恋爱、播下爱情种子的季节。节日中的许多活动都是爱情的媒介，常见的有这样几种形式。

对歌　对歌是青年男女结交爱情的最普遍方式，甚至有许多节日名义上就是歌节。有一首苗歌这样唱道：

苗家有歌万万千，

苗歌就是好姻缘。
恋爱不把苗歌唱，
短棍打蛇难拢边。

对歌恋爱的节日习俗分布最广，南方唱“山歌”，西北唱“花儿”或“少年”。下面我们来看一看几种具有代表性的对歌习俗。

广西的仫佬族的新春歌节开始得最早，从大年初一就开始了。每年到了大年初一，宜山、罗城毗邻地区各个村寨的仫佬族青年便男女分聚，八九成群，来到几个村寨的交界处，或是山坡，或是三岔路口对起山歌来。从初一到初三大家都唱“抛歌”（即以山歌来寻伴对歌，也叫引歌），和“接歌”（即回答“抛歌”的歌），抛接歌的内容主要是询问了解对方的一般情况（如年龄、家庭等），以寻找中意的歌伴。所以这种抛接歌一般要找许多人唱才能寻得中意的“对伴”。从初四到初八是对歌期，“对伴”们互相唱对歌。对歌主要以考问为主，一问一答，问答的内容十分广泛，天文地理、风土人情、古传今事、草木鱼虫，应有尽有。对歌是比见识、比智慧的场合，对歌的双方还不是一对一的对伴，他们在集体问答中各自寻找自己中意的情人。然后便开始“坐坡”，一男一女脱离群体，倚肩并坐，交心交意，谈情说爱。①

壮族是中国第一大少数民族，同时也是最为著名的善歌的民族，他们崇拜“歌仙”刘三姐，歌节“三月三”名闻遐迩。壮族的歌节又叫“歌圩”，具有悠久的历史。如明代人邝露记载：

① 蒙兆麟《歌为媒》，载《广西少数民族风情录》，广西民族出版社1984年版。

"峒女（即壮族少女）于春秋时，布花果垄箫于名山，五丝刺同心结、百纽鸳鸯囊，选峒中之少好者伴峒窗之女，名曰天姬队，余则三三五五，采芳拾翠于山椒水涯，歌唱为乐。男亦三五群歌赴之，相得则唱和竟日，解衣结带，相赠而去。春歌正月初一、三月初三，……三月之歌曰浪花歌。"①

壮族的歌圩以"三月三"最重要，实际上，"三月三"并非是一个固定的日子，整个三月，壮族地区歌节不断，以桂西巴马一个县为例，就有三月三的城关歌圩，民安的三月二十三歌圩，爱圩的三月二十七歌圩，等等。"三月三"歌圩规模盛大，仅笔者1983年在巴马城关所见歌圩便有二万人众之多。

春季歌节是西南少数民族的普遍节日，清人赵翼对云南、贵州一带的苗族、彝族以及广西的少数民族的此类习俗做过记载：

"粤西土民及滇、黔苗、倮倮风俗，大概皆淳朴，惟男女之事不甚有别。每春趁圩唱歌，男女各坐一边，其歌皆男女相悦之词。其不合者，亦有歌拒之，如'你爱我，我不爱你'之类。若两相悦，则歌毕辄携手就酒棚，并坐而饮，彼此各赠物以定期，订期相会，甚有酒后潜入山洞中相昵者。"②

在西南各少数民族的歌节中，以歌求爱的习俗及歌唱的内容都大致相同。这种习俗大致遵循如下的程序：（以一组布依族情歌为例）。

---

① 《赤雅·浪花歌》。

② 《簷曝杂记》卷3。

首先，男女初会时要唱初识歌或称挑逗歌，一般都是男挑逗女，吸引对方与已唱歌：①

男：情意怀，
是朵鲜花在半崖，
三架楼梯搭不到，
这朵鲜花枉自开。

如果女方有意便回答：

女：情意怀，
有朵鲜花在半岩，
只要讲得心合意，
情妹自身跑下来。

如果两人情投意和，便开始唱初恋歌：

郎有心来妹有心，
两个都是有心人。
茅草荒坡走成路，
石板上面踩成坑。

当爱情发展到高潮时，便唱热恋歌：

生要连来死要连，
哪怕爹妈变容颜。
妹变锦鸡坡上走，
哥变岩鹰随后攆。
妹变鲤鱼河中游，
哥变雁鹅去挨边，
妹变深山一棵树，
哥变藤子缠树尖。

---

① 《布依族民歌选》，贵州人民出版社1982年版。

妹变石灰哥变砖，
石灰砌砖共百年。

这种热恋的表达同时也是爱情的誓约。节日末尾，当情人们别离之际还要唱分别歌，再一次相互交换誓言并交换信物：

剪刀落地剪刀尖，
铜盆落地口朝天。
哥妹发誓不反悔，
除非太阳落东边。

他们交换的信物大都是头巾、腰带、鞋子之类的东西，都带有彼此相联或成双成对的巫术的意义。但是，在分别之际，他们也耽心离开后对方会变心背约，所以又一再叮咛：

送郎送到大桥头，
劝哥莫看河水流。
劝哥莫学桥下水，
水流东海不回头。

歌节一般都遵循着开放→封闭→开放……的时期规律。这一次节日聚会到下一次节日聚会中间，是异族（氏族、家族、宗族）的青年男女相互隔离的性禁忌时期。这时他们便陷入无穷的相思之中：

想妹想得迷昏昏，
白天夜晚都难分。
日出东方当夜晚，
日落西方当早晨。
妹在家中好忧愁，
三天难梳两回头。
哪天哪日哥家去，

一天三梳两擦油。

在许多情况下，相思促使情人们不顾性禁忌的约束，私下里去约会。但是这种约会也时时受到家里的父母、兄长、村人以及自己心理压力的干扰：

想哥邀妹想哥约，
想得周身病又多。
当着爹妈说有病，
背着爹妈叫情哥。

既有幽会当然又要有分别、相送：

鸡要叫来天要光，
小小公鸡叫得慌。
小小公鸡叫得早，
叫得二人好心伤。
小妹送郎送出门，
送出房门好心疼。
眼泪如同三月雨，
手巾揩破好几层。

当然，在性禁忌期间，除了继续相爱的人之外，也有的人背约绝情：

男：斑鸠吃水把头抬，
情妹见哥把脸歪。
哪天哪时得罪你，
有话说明便走开。

女：阿哥学坏妹知情，
好比烈火遭水淋。
馋猫懒狗讨人嫌，
再到妹家不开门。

各村寨的异族青年男女们就是这样在相思、幽会中挨过性禁忌的日子、等待着下一次的狂欢节日。

有趣的是，如果我们拿以上所述的少数民族歌节的规律以及歌谣的内容，来和《诗经》中的国风歌谣作一比较的话，就会发现，国风的许多歌谣都是遵循着挑逗、相爱、信誓、分离、相思（或绝情）、幽会、告别这一程序。

《诗经》中的男女相遇、相识、相交同样要经过选择、引逗的过程，下面一首诗便是一位男子看中了一位美丽的女子，于是用歌来打动她，希望她与自己一块对歌、谈情、倾吐衷肠：

东门之池，　　可以沤麻；
彼美淑姬，　　可与晤歌。
东门之池，　　可以沤纻；
彼美淑姬，　　可与晤语。
东门之池，　　可以沤菅；
彼美淑姬，　　可与晤言。①

朱熹说这是“男女会遇之词”，有些道理，应该确切地说这是男女的初遇之词。有时候，还有些激情奔放的女子大胆地挑逗男子：

菁兮菁兮，　　风其吹女。
叔兮伯兮！　　倡予和女！
菁兮菁兮，　　风其漉女。
叔兮伯兮！　　倡予要女！②

朱熹以为“此淫女之辞”，比较切合实际。这是一位活泼的

① 《陈风·东门之池》。
② 《郑风·菁兮》。

姑娘引逗她中意的男子与她一块相和对唱。诗中的“伯”、“叔”，犹如现代民间情歌中的“情哥”、“阿弟”或“表哥”、“表弟”一样。

情人们热恋达到高潮时，也要海誓山盟：

穀则异室，　　死则同穴。
谓予不信，　　有如皦日。①

离别时相互交换信物，以为盟约：

投我以木瓜，　　报之以琼瑶。
匪报也，　　永以为好也。②
……

在节日集会过后，隔离别居期间，情人们唱出许多相思之词，如脍炙人口的：

“一日不见，如三月兮”。
“一日不见，如三秋兮”。
“一日不见，如三岁兮”。③

《诗经》中有许多表达相思的诗。同时也不乏移情背约的情况：

遵大路兮，掺执子之祛兮。
无我恶兮，不寁故也。
遵大路兮，掺执子之手兮。
无我魏兮，不寁好也。④

这是一个被拒绝者拉着对方的手和衣襟发出的哀怨之声，朱熹说这是“淫妇为人所弃，故于其去也，执其袪而留之”，比

① 《王风·大车》。
② 《卫风·木瓜》。
③ 《王风·采葛》。
④ 《郑风·遵大路》。

较切近。

更多的是不顾禁忌、私自幽会。黄昏是幽会的极好时光：

“东门之杨，其叶牂牂。
昏以为期，明星煌煌。”①

他们约会在小路：

“子之丰兮，俟我乎巷兮。”②

或是城墙的角落：

“静女其姝，俟我于城隅。”③

有的情郎特别胆大，竟然翻墙到姑娘家去相会。姑娘虽然从心里期望着他的到来，但是，又恐于双亲和兄弟的指责，只好嗔怪情郎胆大妄为：

将仲子兮，无踰我里，
无折我树杞。岂敢爱之，
畏我父母。仲可怀也，
父母之言，亦可畏也。
……
诸兄之言，亦可畏也。
……
人之多言，亦可畏也。④

但是，还有更为胆大的姑娘，在“月上柳梢头”之时，偷偷跑到情郎的门内，去共度良宵：

东方之日兮，彼姝者子，

① 《陈风·东门之杨》。
② 《郑风·丰》。
③ 《邶风·静女》。
④ 《郑风·将仲子》。

在我室兮。在我室兮，

履我发兮。①

但是，好景不长，当鸡鸣告晓时，幽会的情人不得不停止他们的爱恋，连那些多情的姑娘也不得不狠心催促她的心上人赶快回村：

女曰鸡鸣，士曰昧旦。

子兴视夜，明星有烂。

将翱将翔，弋凫与雁。②

通过以上的比较，我们自然会得到一个深刻的印象：两千多年前的诗歌与今天仍在流传的少数民族的歌谣何其相似！现今少数民族中仍然保留的男女爱情的节日习俗，实际上是继承了中华民族极其悠久的文化传统。

舞蹈　舞蹈也是节日里男女交游的普遍媒介。舞蹈有时与歌唱相伴随，有时也是单独的活动。舞蹈在有些民族的节日中是一项具有特色的主要活动。例如苗族的春季节日集会就是以舞蹈为主要特色的。

清代人必达记述了苗族的节日舞蹈盛况：

“花苗……孟春合男女于野，谓之‘跳月’，择平壤为月场，以冬青树一束植于地上，缀以野花，名曰‘花树’。男女皆艳服，吹笙踏歌跳舞，绕树三匝曰‘跳花’”。③

另一部清代文献也记述道：

“花苗……每岁孟春合男女于野，谓之‘跳月’。预择平壤为月场。及期，男女皆更服饰妆。男编竹为芦笙，吹

---

① 《齐风·东方之日》。

② 《郑风·女曰鸡鸣》。

③ 《黔南识略》卷2。

之而前，女振铃附之后以为节，并肩舞蹈，回翔婉转终日不倦。”①

时隔三百多年后，今天的苗族春日跳月仍然以传统面貌流行。跳月或跳花的恋爱形式与一对一的对歌恋爱形式比较起来，更加别致。请看贵州贵定县菜苗寨的跳月记述：

> 菜苗寨的跳月是正月初十。跳月的方式是，两个男青年芦笙手为一组，双双进场边奏边舞，场外的姑娘们若是看中哪位芦笙手，便进入场中跟在那位芦笙手后面，踏着笙曲，翩翩起舞，绕场而行。笙手们一对对地在场中争相比试，以他们的美妙技艺和英俊风姿吸引着姑娘们，争取扩大自己的队伍。谁的背后跟的姑娘多，谁就最幸福，最神气，反之则无精打彩，垂头丧气。②

这种寻求爱情的方式显得更为集体化、更为原始，犹如我们在许多种类的动物社会所看到的那样——一个雄性以它的英姿和力量博得一群雌性的倾心。

跳芦笙是苗族过苗年和春节的最盛大的活动，黔东南丹寨县石桥大簸箕寨一带的近四十个苗寨，有十三个芦笙堂。这一带的苗族青年每逢节日之时就要转遍十三个芦笙堂，行程一百多里，历时二十多天。芦笙手们无论走到哪一个寨子都会受到极其热情的款待，在那里吃、睡，尽情的玩年，芦笙堂上的芦笙一响，当地的姑娘们便一起涌来“踩堂”。芦笙手在每个芦笙堂都会收到当地姑娘传情的花带。一个优秀的芦笙手转遍十三个芦笙堂，往往会收到几百根花带。

---

① 《黔南丛书·黔书》2集3册。

② 姚忠《定东等地苗族“跳月”》，载《黔南民族节日通览》，黔南州文化局、文研室编，内部资料。

由于跳芦笙活动都是在大庭广众之下进行的，青年们谈情说爱不太方便。于是，在苗年芦笙会闭幕仪式的三天（也是高潮的三天）中，最后一天停下其他活动，专门安排青年男女自由交往，称为“闹冲”。姑娘们一群群地站在沿河的路边，小伙子们结伴在路上走来串去，碰见漂亮的姑娘，就停下来同她们对歌。“闹冲”中结下了不少情缘，“闹冲”过后，苗年也宣告结束。①

另外还有许多民族具有男女联情的节日舞蹈，如云南广西交界地区彝族的四月“跳公节”，彝族支系阿细人的“跳月”，白族春季的“绕山灵”等。由于以下还要有所涉及，这里便不一一赘述。

竞技　除歌舞之外，节日中还有许多竞技活动，实际上，可以说节日中男女联情的活动大都带有竞技的对抗性质，对歌和舞蹈莫不如此。拿对歌来说，从初识歌一直到分别歌的全部对歌中，盘歌所占的比重最大，盘歌后面才是情歌。这就是说，对抗是联情的前奏，由对抗到联情是一个质的转换，这是节日活动的一个普遍特色，其原因我们后面要论到。

除对歌竞技外，还有“抛绣球”、“抛帛”、“丢花包”、“打毽”、“放球、还球”、“斗蛋”、“斗草”、“博扇”等活动，这只是以人的活动构成的竞技，其它以动物为竞技对象的如斗牛、斗鸡、赛马等活动，我们将另外论述。

在各种竞技游艺中，以抛接竞技最为常见。

抛接的物件是传情的媒介，传递的方式是满有趣味的。

每年初春正月间，广西田林县一带的壮族青年便玩起“抛绣球”的游戏。绣球矩形，布面，绣有花鸟，内以木棉

① 贵州省文物处，丹寨县文化局、文化馆《丹寨县石桥大簸箕寨民俗调查》，载《黔东南民族村寨》，黔东南州文化局编，内部资材。

花充实，四角缀以彩色布带，供手握抛掷。地点选在村边郊野。男女分成两队，人数可多可少，但双方人数要相等。由女子一方出绣球并邀请男子，被邀请者或是已经约好的情人，或是暗中看准的对象。男女双方相隔一段距离，每一方有一领队。中间立一高竿，作为抛球的高度标准。抛球成一弧线，不许直扔。首先由女方领队手拿球，唱完一首山歌，即将球抛出。男方如果接住，女方就要淘汰一人；男方如果接不住，也要淘汰一人。由胜方再发球，每发一次球，便有负方淘汰，直至一方“全军复没”。这时，胜方便奔向负方，抢取对方的头巾、手帕之类。这种抢取，多是有目标的，如果不是意中人，则抢后仍交还原主。①

布依族有“丢花包”的活动。每逢新春之际，居住在红水河一带的布依族青年男女便纷纷涌向花包场。

花包由姑娘们制作，七寸见方，内装棉籽或谷糠，外绣各种花纹，四角有四根彩色飘带，投掷起来，飞舞飘旋。缝制花包是姑娘们显示其心灵手巧的好时机。

比赛时，分男女两队，互相丢包接包。用甩、跑、腾跳和敏捷接纳的动作，随机应变。个人健美的姿态得以充分表现。男女双方任意寻求自己心目中的对手，把花包丢到他（她）的位置。如果接不住便是输了包，这时，赢者带着同队伙伴，走向异性对方去讨礼物。但是，讨礼物也必须能歌善唱才行。如男方向女方讨礼物时唱：

美丽的春天啊，
我们来相会了！

① 黄立志、黄毅《百艺齐乐闹新春》，载《广西少数民族风情录》，广西民族出版社1984年版。

刚才你失了包，
是怪我丢得不巧；
刚才大家哄笑，（大家哄笑输包者）
是笑我的衣裳破了，
讨妹一根针，
讨妹一根线，
如果你不吝惜，
那我一辈子也忘不了！

女方便迎上来唱答谢歌，并赠红鸡蛋、手巾之类的东西作为礼物，如果礼重则表示已对受礼者产生了爱慕之情。① 这种讨情的方法似乎比壮族的抛绣球温柔些。

贵州镇远县苗族的丢花帕是丢花包的一种特殊形式。每年三月中，金堡区爱和一带的苗族要举行爬坡节。节日活动中，每当笙歌踩鼓热闹之际，姑娘们便向她心上的后生丢去一张亲手绣制的花手帕。后生接后，当即从衣袋中掏出准备好的糖果、丝线等物品裹在花帕中包好，直朝送帕的姑娘打去，花包不是打在送帕姑娘的面颊上，就是打在头顶的椎髻上。引得全场哄堂大笑。

很显然，汉族古代的一项习俗——抛绣球选夫婿的做法，正是这种节日中抛绣球选情人或丢花包、丢花帕选情人习俗的演变。

用物件抛打是恋爱的一种巫术行为。云南的傈僳族有一种爱情的巫符，用山草做成。恋人为了尽快得到自己看中的对象，便把巫符藏在他（她）的衣服中，这样，他们就会永

① 杨秀昌《布依族春节》，载《黔南民族节日通览》。

不分离。① 这是一种接触巫术，抛绣球等行为出于相同的原理。抛接歌则是声音的接触巫术行为。

人们对《诗经》中《卫风·木瓜》一诗一直有各种解释，比较通行的解释是认为这是说恋人们互赠礼物，但是，以“木瓜”、“木桃”、“木李”与“琼琚”、“琼瑶”、“琼玖”相交换，未免相差太悬殊。实际上，木瓜等物件正是抛接联情的巫符，试比较上文中所举习俗，被打中者要向对方回赠礼品，由此可明白“投我以木瓜，报之以琼琚”即是这样一种行为。因为木瓜等是联情的巫术媒介，故而是神圣的，非同一般木瓜之价值，因此，被投中者若是同样有情，则必然回报珍贵礼品作为定情物。只不过是“琼琚”等大概只是说明礼品珍贵的描写之辞，并非真是重宝。

竞技的对抗行为有时表现得很直接，据笔者所调查，广西巴马壮族三月三节日中，抛绣球竞赛中的输者要被胜者揪耳朵。

最直接的对抗行为要算是滇、桂交界山区壮族的泼泥节。每逢春季栽秧时，田中的栽秧姑娘便任意挑逗并侵犯过路的男人。调皮的姑娘先向人问道：“阿哥，你吃李果吗？”你别以为这是要“投我以木李”了，话音刚落，泥浆就像雨点一样泼到“阿哥”身上。了解此地风俗的人，就卷起裤脚，以斗笠为盾牌，下田去还击，于是，便爆发一场泥浆之战。当休战之时，双方已是满身泥浆，姑娘们便欢歌笑语把客人送走。②

实际上，在中国的民俗文化中，对抗几乎出现在一切男

① 《云南的归从蛮族》，载法国《远东学院学报》第8卷。

② 丛叶《泼泥节》，载《广西少数民族风情录》。

女即将结合之时。节日的男女狂欢是如此，新人结合的婚礼亦是如此。尤其在少数民族中，迎亲一方的小伙子们与送亲一方的姑娘们往往要发生种种争斗，文雅的做法如“拦路歌”、“拦门歌”等，不客气的做法便有“抹锅灰”等。这是一种普遍的习俗。

由于在节日中，男女交游的界限限于异村之间（实际上是不同氏族、宗族之间），因此，男女异性间的竞争对抗在某些情况下便会转化为异村、异族之间的同性对抗。这种习俗在少数民族中有个别的表现。

贵州三都县有十余个寨子分布在周覃大坝上，聚居着七百余户布依族，分覃、周两大族。解放前，每年四月八，这两大家族都要聚众对垒，投石打仗，欢度节日。按照古规，参加投石的限于十五岁到五十岁的青壮年男子。两支队伍隔河对垒以石块互相投击。各族的妇女作后勤，做好饭食，由老人装到篮子里，由小孩送往“阵地”。两族不参战者都来观阵，呐喊助威。战斗一直进行到一方的主要阵地被另一方占领为止。然后交战双方热烈拥抱，两族人共度节日。①

汉族地区由于长期受封建礼教影响，节日的男女交游恋爱活动早已取消，因而，男女对抗的游艺也自然不见，而是转化为异村（族）同性之间的竞技、对抗。其中，以正月十五的各种赛会、赛社火等最为典型。在个别地区，还保留着比较直接的对抗行为。

豫西灵宝县杨平乡的东常村和西常村有一种特有的习俗——“骂社火”。每年正月初十开始，每天晚上，两村各组织数十人，鸣炮击鼓到对方村头叫骂。专门揭发对方村中的

① 张巢《周覃布依族投石节》，载《黔南民族节日通览》。

丑闻、怪事、恶习等。骂时一律点出真实姓名，被骂者不许另行报复，但允许还骂，还骂者同样揭对方的短处。这种对骂从初十一直骂到十四，从十四开始，双方便出动社火队，转入赛社火。①

由以上的比较所见，汉族地区春季节日的许多竞技欢庆活动，都是男女由对抗到联情的节日习俗的演变形式。

在春季节日狂欢中，男女联情的交游活动还有许多，有些这里不再赘述，有些后文还要有所涉及，总之，男女交欢是春季节日活动的中心，汉族后世节日中的同性（主要是男性）联欢活动不过是异性联欢的蜕变而已。

2. 性的节日

可以想见，青年男女自由联情的必然结果便是性的交合。事实也正是这样，在春天的节日狂欢中，性的交合是普遍现象，或者说是一项必不可少的行为。节日中的这种行为是自由的，丝毫不受限制。

许多节日活动在名称上就带有明显的性自由的色彩。布依族把男女相对的山歌叫作“风流歌”，壮族把赶歌圩叫作“耍风流”，三月三是“风流节”，苗族把对歌交欢称之为“放野”，还有“放牛出栏”，西北各族把“花儿”称作“野曲”，等等。

在解放前的许多少数民族地区，节日中的野合还是一种常见的现象。

清人严如煜记苗人的赛歌：

---

① 王书平、陈桂兰《豫西社火》，载《中州民俗》试刊第2期。

"或有以能歌斗胜者，男子出绡绢，女子出簪环，以为彩结队。对歌彻夜不休，以争胜负，胜者取其彩。不善歌者不入队。所歌皆个其土风或淫亵语。歌已，杂坐牛饮，双饱谑浪，甚至乘夜相悦，而为桑中濮上之行，虽知亦不禁，名曰'放野'。"①

这里的"桑中濮上之行"一语是古代形容野合行为的常用之语。

清人贝青乔记述了苗人的跳月：

"孟春，合男女于野以择偶，名曰'跳月'。……自正月初三至十三皆跳月之期。……十三日跳毕，男吹芦笙于前，女牵带从之，抱场三匝，相携入丛箐间，先为野合，名曰'拉阳'，然必有孕而后得嫁，否则，越发复游牝于牧矣。"②

清人李宗昉则记述了布依族的春季鼓舞的狂欢活动：

"每孟春，择平坝，竖大木一，空其中，名曰'巴嘈'，男女各执竹片击'巴嘈'，其声响似鼓，名曰'打鼍'，又曰'同要'。凡'同要'，男女抱腰相戏。"③

民国时，民族学家岑家梧记录了布依族、水族的"赶表"：

"男女未婚者，若果一见钟情，即约定赶表的时间与地点，届时，男子吹木叶或口琴，女子唱歌相合，或则情歌互答，情投意合，使至发生性的行为。"④

清人赵翼对广西、贵州、云南一带的少数民族此类习俗亦作了如下记述：

---

① 《苗疆风俗考》。

② 《苗俗记》。

③ 《黔记》。

④ 《水家仲家风俗志》，载《西南民族文化论丛》。

"奥西土民及滇、黔苗、倮风俗,……每春月趁圩唱歌,……若两相悦,……甚有酒后潜入山洞相昵者。其视野田草露之事,不过如内地人看戏赌钱之类,非异事也。当圩场唱歌时,诸妇女杂坐。凡游客素不相识者,皆可与之嘲弄,甚而相偎抱亦所不禁。并有夫妻同在圩场,夫见其妻为人所调笑,不嗔而反喜者,谓妻美能使人悦也,否则,或归而相诟焉。"①

从以上记载中可以看出,节日中男女之间所进行的歌、舞等活动都与性的交合相联系,可以说是性交合的前奏。而且,所歌的内容许多就是性的挑逗,严如煜所说的"所歌皆本其土风或淫亵语",正是这种情况。笔者曾调查过青海、甘肃地区的"花儿会",在调查中常常遇到这种情况,每当问起歌者所唱内容时,他们往往羞于启齿,原因就是与性的挑逗有关。歌的情况如此,舞的情况亦然。李宗昉所记述的布依族击鼓跳舞"男女抱腰相戏"的行为,无疑是性的挑逗。

上世纪末本世纪初,一些西方的人类学家、传教士、探险家在我国西南少数民族地区也做过一些考察,他们的记述与以上中国人所记大致相同。

例如舞蹈的情况:

"罗罗人(彝族——行笔者注)在一月初举节日活动,他们把大树干挖空,做成'水槽',男女同时用竹棍敲打。声音与鼓相似。然后男女相互捕捉,活动在放纵中告终。"②

这种舞蹈与上述的布依族的"击巴槽"舞非常相似,如

① 《簷曝杂记》卷3。

② 克罗霍《横跨Chyse》。

出一辙。其男女相戏的行为更加放纵。

再如歌的情况：

（摩梭人，即纳西族）“他们唱一种叫作阿合兹和悉比梯的情歌，……一对男女情意投合，唱完后就双双进入山谷或密林做夫妇之交。”①

外国人的记述更进一步证实了清人的记载。这些性的放纵的情况，解放后消失得很快，但是，并不是完全消亡。

四川木里县俄亚村纳西族有一个妇女节，叫“米华登格”，每年旧历十二月底至三月初举行，由已婚未育的妇女主持，事先准备酒，节日开始后在广场点几堆篝火，男女互相对歌、跳舞、饮酒。午夜后老人和小孩纷纷离去，青壮年则谈情说爱，建立“安达”（可同居的男女朋友）关系，然后到野外的山洞、庄房、石岩下野合，次日天亮各回自己家里。②

布依族的三月三，又名“躲山”，其间谈情说爱，也可“躲山”野合。③

贵州榕江丙汪苗族男女青年在三月三挖蕨菜的时候，纷纷相约到洞定山上，一边挖蕨菜，一边对歌，同时砍杉树，扎七个或九个茅草人，插在地上，要求中间高、两边低，彼此相距一米许。青年人在此谈情说爱，然后各寻自己的意中人，到菁底树丛中发生性关系。④

贵州贵定县定东等地的苗族青年在正月跳月中，白天在月场上跳舞找情人，一到晚上，他们就悄悄潜入竹林、树丛

---

① 《云南的归从窗族》，载法国《远东学院学报》第8卷。

②③④ 宋兆麟《人祖神话与生育信仰》，中国民俗学会第二届学术讨论会论文。

或田野中去幽会。①

笔者1983年在广西都安、巴马所见的壮族三月三歌圩的情况也是这样。白天青年男女们在歌圩上寻伴对歌，不仅未婚的男女参加，而且，不落夫家期间的已婚男女也可参加。不落夫家，是当地的一项习俗，即夫妻婚后妻子长住娘家，直到怀孕有子才定居婆家。笔者所见，在都安县棉山歌圩上，有二男二女对歌，大意是，女唱：我们已经是结过婚的人了，不好再跟你们对歌了。男唱：只要是真情实意，结过婚也没关系。到了晚上，上半夜所见还是一群群地对歌，待到下半夜二、三点钟时，便一对对隐入田野的夜幕之中。

因为节日是性开放的时期，所以，不但“奔者不禁”，而且，还予以赞许，反之，不奔者还要受到处罚。象清人赵翼所说的，在歌圩上，妻子没人爱回家就要挨丈夫的骂的情况，至今仍然可见。

居住在贵定的苗族有一支俗称“海叭苗”，每年正月初一至正月十五“坐花场”，在坐花场的对歌、谈心中，姑娘相中自己的情人，然后，带他回家吃晚饭。如果哪家的姑娘没有带相好来家吃晚饭，那家的父母或兄嫂就很不高兴，被认为是没出息。②

广西田林的壮族新春正月下旬举行花炮歌圩。歌圩中，青年男女对歌、联情、交欢后，要互赠礼品。小伙子送给情妹糖饼和礼品包。姑娘回家后，爱炫耀所得的礼品，并把糖饼分与家人享用，谁家的姑娘所得礼品包多，丰富多样，家人就认为她非常出色，逗人喜爱，引以为荣；如果收获不

---

① 姚忠《定东等地苗族“跳月”》，载《黔南民族节日通览》。

② 姚忠、周瑾瑜《仰望等地苗族“坐花场”》，载《黔南民族节日通览》。

多，反遭冷眼。①

正月十二至十四日，贵州长顺县广顺四寨苗族要在四寨的万斤田上跳花场。跳花场的最高潮是“牵羊”。姑娘将毛巾或红绸的一头拴在自己中意的小伙子的宽腰带上，另一头拿在自己手中。有的小伙子一个人身后牵有五、六个甚至更多的姑娘，这表示有这么多的姑娘喜欢他。这时候，观众中的父辈或兄嫂会感到脸上有光，十分高兴。有的小伙子一个也没牵到，旁边的父母会伤心得暗自掉泪，认为自己的儿子没出息。②

如果说父母兄长鼓励儿女弟妹在节日中结交情人是为了他（她）们的婚姻的话，那么，据我们的考察研究表明，这些民族地区基本上通行的是包办婚姻和买卖婚姻的习俗制度。如笔者在巴马壮族地区所作的调查表明，此地盛行早订婚，大多在孩子十三、四岁时就订了亲，等到孩子长到十七、八岁能够赶歌圩之时，即使允许他（她）谈情说爱，也早已晚矣。歌圩上谈情说爱的青年们实际上大多早已有了人家或是结了婚尚未落家。③ 因此、究竟是一种什么样的习惯力量，促使作为封建家长的父母兄长支持儿女弟妹在婚姻之外联情交友，这不能不是个引人注目的问题。随着我们的研究循序渐近，这个问题后面便会得以明了。

除了实际的性行为之外，节日中更有大量的性行为象征的活动。

湘西的土家族正月新春要跳摆手舞。开摆前先要祭土

---

① 黄立志、黄毅《百艺齐乐闹新春》，载《广西少数民族风情录》。

② 陈林、陈卫红《四寨苗族“跳花场”》，载《黔南民族节日通览》。

③ 《歌圩与壮族婚姻》，载《学术论坛》1986年第3期。

里，祭时用稻草扎成裸体草人，或反穿毛皮衣服，生殖器要扎得特别突出。开祭要大讲一通淫荡的丑话，而且讲得越丑越好，只要能讲得出口的都可以讲。谁讲的好还可受赏酒。敬祭完毕，便在土王祠前跳摆手舞。跳到最后一夜时是最高潮，要玩火把。每人穿一件白衫，裤子卷得高高的，露出大腿，腰里捆着稻草，并用稻草扎成生殖器，夹在腿中，用一张棕叶当扇子遮住脸，手拿火把，在场上跑。据说原来本是全身都光的，棕叶用来遮羞。①

象这样模拟性交的猥亵舞蹈在春日狂欢中是非常普遍的。

黔西北地区的彝族每年正月初一至正月十五日敬天神，要上演“撮腾基”。“撮腾基”是一种古老的面具戏，以舞蹈表演为主。其中，十分逼真的模拟性交的表演是必不可少的情节。黔西北彝族地区的封建意识相当浓厚，青年男女之间的爱情、婚姻之类的事情往往受家长、家族和社会的严格约束。但是，节日中却完全可以公开表演此种猥亵舞蹈，围观者甚众，大家看得哄堂大笑，十分开心。②

白族有一种大型的舞蹈节日叫“绕山灵”(或“绕三灵”，“绕山林”等，皆为音译)。绕山灵每年四月举行，历时三天。大理的白族绕山灵，参加者成千上万，大家一男一女组成一对，一对一对地顺序排成长蛇队伍，连走三天，边走边舞。舞到兴头上便跳起“双飞燕”。据云南民委拍摄的“云南民族风情系列”电视片所现，“双飞燕”的跳法是脚钩脚、

① 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》(油印稿，全国民俗学少数民族民间文学讲习班印，1983年)。

② 陶学良《“撮腾基”是彝族原始民俗和原始艺术的结晶》(全国民俗学会第一届学术讨论会论文，油印稿1985年)。

背换背、心贴心三个连贯动作，其交媾的象征比淮阳人祖庙会上的“担花篮”还明显。

性的象征不仅在舞蹈活动中很普遍，而且在对歌的活动中也很常见，主要表现在两方面，一是在对歌活动中的行为上，一是在歌唱的内容上。

行为上有许多性的暗示。当新春佳节之际，瑶族（红头瑶、花瑶、沙瑶）的男女青年有走村串寨“赛歌堂”的活动。如果来客是男的，寨里的姑娘们便聚在一起，由一个唱得好的姑娘领头，向客人的住所涌来。男客人听到动静，不但不准备起身迎接，反而跑到床上钻进被窝，等待女主人到来赛歌。这种赛歌方式显然带有性的暗示。

对歌的内容有许多也是猥亵的，有些是直接表现性的内容，有些即使不直接表现性内容，但也常常带有轻佻的色彩。

仫佬族三月“走坡”的时候，有这样的对歌，当一对青年男女通过对歌联上情后，小伙子便以歌试探，姑娘是否独独钟情于他：

田里有水又添水，
田基有泥又添泥，
妹郎仍在又添我，
三人怎样做夫妻？

姑娘却十分轻佻地答道：

三月种田大家去，
一个耙来一个犁，
还有一个送早饭，
田头排坐笑咪咪。
三人好，

三人正好结夫妻。①

这只不过是比较“文雅”的轻佻，至于在民间情歌中那些大量的粗俗的性的内容，更是举不胜举。仅仅拿明代冯梦龙编辑的吴地《山歌》为例，其中有百分之八十以上的内容都是如此。

综上所述，春季的节日都带有性放纵性狂欢的色彩，这种习惯无疑是一种原始习俗的遗留。因为我国许多少数民族直至解放前尚处于未开化或半开化状态，所以这种习俗保留得较多；汉民族地区虽然已经看不到这种习俗的原始形态，但是还可以看到种种演变的形式。从我国各民族的整体情况来看，节日的性狂欢大致经历了这样的演变过程：从原始时代普遍的节日性狂欢，过渡到现在仍然普遍存在于少数民族节日中的男女谈情说爱的歌舞娱乐，再过渡到汉族古代节日中的与爱情无关的男女郊游踏青的游乐，最后过渡到现在仍然通行于汉族地区的春季节日的同性狂欢。如果从节日的根源来看，性的狂欢是节日中必不可少的重要因素，在这一点上，汉族和少数民族的此类习俗都是同出一源的。

3. 婚姻的节日

春季节日的狂欢活动，是男女青年缔结百年之好的极好时机。但是，这并不是说节日狂欢的目的或结果一定就是缔结婚姻。事实上，即使在那些放任青年们去自由恋爱甚至自由交合的民族和地区，长期以来通行的婚姻制度普遍是包办婚姻和买卖婚姻。婚姻与恋爱常常是并行无关的。只有一部

① 龙殿保《走坡》，载《广西少数民族风情录》。

份婚姻是节日恋爱的结果。

但是，我们发现，尽管实际的婚姻如此，而节日中几乎所有的男女联情行为却大都以个人的约婚和集团的族外婚的形式表现出来。节日与婚姻的关系大致可以从以下几个方面体现出来。

关于节日来源的传说。关于节日来源的民间传说有多种说法，其中较为普遍的一种说法就是与婚姻有关。这种传说也可分为三类。

一、对歌（或游艺）择偶说，这类传说大意都是说，节日最初是为了自由选配而设置的，节日中的各种活动如对歌、舞蹈、抛接游艺等都是择偶的手段。如布依族的《甩糠包的来历》，①苗族的《爬坡节的来历》②等等。

二、寻找恩人说，此类传说大意是说，节日集会是为了寻找一个不知名的恩人（情人），选他（她）为配。如苗族的"跳花场"传说。③此类传说颇似于《灰姑娘》故事。

三、反抗包办婚姻说，此类传说大意是说，节日集会是为了纪念一对反抗包办婚姻的殉情者，这个纪念日后来便成了追求自己婚姻的节日。如壮族关于三月三来历的传说，④等等。

这三类传说都与婚姻有不同的关系。实际上，节日的男女交游确实与当地的婚姻生活有着这样或那样的关系。有些人确实以节日集会为手段寻求到了美满的自由婚姻，更多的人借此机会反抗婚姻包办，或发泄对已有婚姻的

---

①② 柯杨编《中国风俗故事集》，甘肃人民出版社1985年版。

③ 陈林、陈玉红《四寨苗族"跳花场"》，载《黔南民族节日通览》。

④ 李善文《巴马的三月三》，载《广西少数民族风情录》。

不满。①

不论结果如何，至少从节日集会的情况看，大部分的活动似乎都以约婚为目的。即使是性的放纵行为许多也是如此。

清人记述了贵州苗族跳月的择配功能：

“春日立竿与野，男女绕竿择配，……”②

“春时立木于野曰‘鬼竿’，男女旋跃而择偶。”③

法国学者鲍威斯在考察广西龙州一带的节日集会习俗时也说：“这种集会往往是约婚的借口。”④

即使是节日中的野合也与婚姻有关。前文所举的清人贝青乔的记载：

“先为野合，名曰‘拉阳’，然必有娠后得嫁，……”

清仪《皇清职贡图》记苗人风俗：

“每岁孟春，择平地为月场，男吹芦笙，女摇铃，盘旋歌舞，谓之跳月。相悦则共处，生子乃归夫家。”

在这里，节日中的性交合似乎是婚姻缔结的前提。鲍威斯也记道：“青年男女面对面地对唱着歌谣，相互表达爱情。这种集会确实具有非常放纵的情形。相互爱恋的一对对男女为了得到将来结婚的保证，双双隐入附近的丛林中是常有的事。”

从这些记载的情况看，节日集会中的恋爱、性交都不能简单地看作是单纯的爱情和放纵之事。至于是否根源于婚姻，随着我们以下研究的进展即会明了。

---

① 参见拙文《歌圩与壮族婚姻》。

② 《皇清职贡图》卷八。

③ 吴振棫《黔语》下。

④ 《龙州地方土民的习惯》，法国《远东学院学报》，第7卷。

至此，我们简要地叙述了春季男女狂欢节的一般情况和显在的功能——爱情的、性的和婚姻的功能。这三方面，也是一般学者所常常提及的看法。有的学者主张这是男女谈情说爱的节日；有的学者认为这是一种婚俗，是自由婚姻所需要的形式；有的学者则指出，这只是原始的性放纵节日，或群婚杂交节日的一种残留习俗。

但是，如果我们稍稍更进一步考察这些情况和观点，就会发现一个问题，对于这三种功能以及这三种观点，无论强调其中哪一种都会出现矛盾：

如果强调这是性放纵或群婚的节日，那么，节日活动中的单偶婚的约婚形式就是对于这一点的否定；

但是，如果强调联情、性爱活动的功能是实现婚姻的手段的话，那么，事实上的社会婚姻形态又是对这一点的否定。

因此，如果寻求一种较为合适的观点的话，这种观点只能是：认为这三种功能在节日中同时存在。

但是，这样的看法又带来新的问题：

恋爱、约婚、性交既然是自由的，为何一定要在特定的时间和地点进行？

恋爱、约婚、性交既然是个人的事情，为何一定要采取集会的方式，在集团间的活动中进行？

这一切为何选择春季？春季节日为何以男女活动为中心内容？

这些问题如同我们在《引子》一章的末尾所提出的问题一样：

为何求育定要集会，要在郊外，要选在春季？等等。

都是悬而未决的疑问。

这些疑问如果用以上所列的三种观点来解释，无论是单独强调哪一种，还是三者综合，都无法解决。

这些事实告诉我们：节日活动中还蕴含着一种潜在的、同时也是根本的功能等待着我们去揭示。因此，我们的考察需要廓清表层现象，继续引向纵深。

二、春季节俗与生殖崇拜观念

本章试图为上一章所述的节日习俗寻一合理的答案，以解决上章末尾所遗留的种种疑问。为了实现这个目的，我们需要从节日与爱情、性和婚姻等方面的纠葛中跳出来，重新从其他角度去发现问题、寻找答案。

1. 季节的生殖力

首先，我们发现，节日集会在时间上都有一定的限制。这种限制并非如同一般集会那样，为了便于统一行动才做一个必要的规定，节日集会的时间规定带有非常浓厚的神秘色彩，并且以禁忌的形式表现出来。

我们先来列举一些节日时间的禁忌：

苗族的节日以"跳芦笙"为特色，因此，苗族的节日禁忌常常以芦笙禁忌为标志。

贵州丹寨县石桥大簸箕寨的苗族规定：从过苗年到农历二月初，大家尽情玩年，走亲访友，吹芦笙串寨。但到农历二月的第一个亥日，即"翻鼓节"（春季最后一个节日）之后，就禁止本地芦笙再响。即使是悬挂起来的芦笙，也要用棉花把吹嘴塞好，以防风吹芦笙响。一直等到同年秋季农历九

月第一个亥日过第二个“翻鼓节”，才准许再吹芦笙。①

贵州三穗县苗族村寨——寨头也规定，每年开春播种后，整个寨头村都不能吹芦笙，外来的人也不能在这里吹。②

贵州雷山县郎德寨的苗族规定的时间禁忌是，每年二月至六月不准吹芦笙。③

侗族也有类似的芦笙禁忌。按照贵州镇远县报京侗寨的习惯，每年三月三要举行盛大的节日集会，青年男女之间要进行捞鱼捞虾讨巴箩、洗葱洗蒜讨篮子、跳芦笙、对歌等恋爱活动。三月三历时三天，三天一过，就把寨上所有的芦笙封起来。直到立冬以后，才启封芦笙。④

广西的壮族也有自己的节日禁忌，田林县壮族的整个新春正月都是狂欢的节日，正月三十是节日的最后一天，这一天，一群群的青年男女拿着节日恋爱活动中玩过的绣球、毽子、陀螺等，走到河边，放在一块小木板上，轻轻推进河里，随波逐流，漂向远方。这种活动叫作“毽球游江”，标志节日的完结。⑤

笔者在调查巴马壮族三月三时也曾见到过节日禁忌，此地壮族自三月初八至八月十五禁止唱山歌，禁止吹芦笙。

---

① 贵州省文化出版厅文物处、丹寨县文化局文化馆《丹寨县石桥大簸箕寨民俗调查》，载《黔东南民族村寨》，黔东南自治州文化局编，1987年（内部资料）。

② 杨万益《三穗县民族村寨——寨头》，出处同注①。

③ 《雷山县郎德寨调查报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第10集，贵州省文物管理委员会、省文化出版厅编，1987年（内部资料）。

④ 李学刚《镇远报京侗寨的民情风俗》，载《黔东南民族村寨》。

⑤ 黄立志、黄毅《百艺齐乐闹新春》，载《广西少数民族风情录》，广西民族出版社，1984年版。

从节日的时间禁忌出发，我们发现，节日的安排大都与农事有密切的关系。最早的把春季节日活动的结束安排在正月末，即开始新的一年耕作之际；稍晚一点的放在播种前后，最晚的放在栽秧完结（如云南一些民族的“关秧门”活动）。这种现象使我们不由得想到——这些活动是否与农事耕作有关系？

回答是肯定的。这是民众自己的回答。

郎德寨的苗族群众认为，谷种下田后，芦笙一响，就要震惊旱魃，天神不让下雨，庄稼就会干枯，秋后无收。直到“吃新节”（即收获之时）才准吹笙。犯禁者要受到严厉的惩处。①

寨头村的苗族群众则认为，春耕播种后，庄稼需要很多养分和阳光，正处在生长时期，如果吹芦笙，就会把养分、阳光吹走，出现各种灾害，收成不好。所以，如若违犯了寨规，要被追究责任。②

为何禁忌期间不允许跳芦笙，苗家还有一个民间传说，大意如下：一个叫陆卡寨的村子，后生和姑娘们喜欢跳芦笙，不分季节时候，当田里谷线出齐的时候，他们仍然每晚欢跳。结果谷线虽然出齐，但都是空壳。原来米魂被芦笙所吸引，每晚变成一群姑娘前来跳芦笙，都走空了。因此，人们只好停止跳芦笙，米魂便自动返回田坎，谷穗才渐渐壮了浆。直到秋天，谷子收进仓后，人们才又大跳起芦笙来。③

---

① 《雷山县郎德寨调查报告》。

② 《三穗县民族村寨——寨头》。

③ 《祭米魂的由来》，载《黔南民族节日通览》，黔南州文化局文研室编，1986年（内部资料）。

民众的这种信仰观念告诉我们，既然不合时宜的节日狂欢活动不利于农作物的收成，那么合于时宜的节日狂欢活动（即未逾越春季的节日活动）便有利于农作物的收成。春季的节日具有生殖魔力。

这种生殖魔力来自多方面，首先，是季节的生殖力。唐代大诗人白居易曾留下几句家喻户晓的著名诗句：

离离原上草，
一岁一枯荣。
野火烧不尽，
春风吹又生。

这首诗的主题可以概括为“死而复生”。春天，一阳复始，万象更新，是个“死而复生”的季节。因而，春天节日活动的主题亦是“死而复生”。这个主题贯串在节日的各个方面。

首先是春季节日的传说。

贵州晴隆县大桥河发源地的深山峡谷中，有一个山洞，每年清明节来临之际，布依族的青年男女们便来此聚会，对歌谈情。这个节日集会，他们称之为“赶干洞”。相传这个节日是为了纪念古时候的一对殉情的情人——阿韦和阿花。他们为了争取爱情和婚姻的自由，在家长的威逼下，双双投入清泉池，殉情而死。死后化为一对美丽的金画眉。①

关于南方少数民族春季最普遍的节日——三月三的来历，几乎到处都流传着这类传说。

这种传说在汉族地区也有流传，最引人注目的是著名的

① 《赶“干洞”》，载《节日的传说》，黄泊仓编，湖南人民出版社1982年版。

四大民间传说之一——梁祝故事。梁祝因爱情而殉情至死，后来又死而复生，化生为蝴蝶，江苏宜兴地区至今还保留着一个节日——每年农历三月一日都要到宜兴善卷洞的祝陵、英台读书处来过“双蝶节”。每年三月初，这里常常有一对对的彩色大蝶，与人们一起欢度佳节。① 由此可见，梁祝故事原来来源于已经在汉族中普遍消亡的春季狂欢节日。

这类“殉情”、“化生”的故事有人做过统计，我国三十三个民族中都有流传。大致情节基本相同：1、一对青年男女相爱；2、相爱的男女青年一方或双方受到迫害；3、一方死亡，另一方殉情，或双方死亡、殉情；4、死者双双化生为异类。化生物有动物，如鸟、鸳鸯、黄鸭、画眉、凤凰、蝴蝶、蛇、鱼等；植物如树、连理树、红松、白桦、杨树、竹子、芦苇、花、草等；自然物如彩虹、火烟、星星等。② 总之，死者化成了自然万物。

从以上所列举的事例，我们不难看出，民众确实认为死而复生是春季节日的基本主题。那么，为何以生殖为目的春季节日一定要先有死、后有生的主题呢？这是季节的韵律在起作用。以农耕生活为生计的中国人，无论是生产活动、社会生活、还是精神观念，统统受着季节韵律的支配。秋、冬两季（尤其是冬季）是肃杀、封冻的季节，象征着死亡；而春、夏两季是新生、繁殖的季节，象征着生命。其中，春季是由死亡向新生的交替过渡季节，因而，先有死、后有生的自然规律必然成为春季节日的主题。

---

① 定华《梁祝和双蝶节》，载《风俗》杂志创刊号。

② 姜德顺《各族“殉情”、“幻化”型故事线性分析》，全国民间文学研究生学术讨论会论文，油印稿。

正因为春季是万物复生、农作物播种的季节，所以，这个季节对于中国的农民来说非常重要，因而，他们便在季节转换的重要关头举行盛大的集会仪礼，一方面希望感染春天的神奇的生命力；另一方面，也希望以自身的生殖行为感染自然界和农作物播下生命的种子、获得又一次新生。因此，有为数不少的节日传说只有前半部，缺少后半部。也就是说，只有死亡而无复活化生。但是，民众相信自己集会的生殖力量，所以把集会特意安排在“死亡”的纪念日。例如，笔者1983年调查广西巴马壮族、都安壮族和三江侗族的“三月三”习俗时，所听到的几则节日殉情的传说都是只有前半部分，而无后半部分。流传在巴马县一带的“三月三”传说讲，从前有一对青年男女深深相爱，后来，姑娘被家长所迫，嫁给了一个老头子。但是，两人仍偷偷相爱，族人知道后，便要抓住二人问罪，于是，二人双双殉情于木棉树下。壮家人为了纪念这对情人，便在他们殉情之日——三月三大摆歌台唱山歌，于是，壮家从此便有了歌圩。三江县侗族的三月三传说则说，从前，侗族是实现自由婚姻的，不知从何时起，家长们便硬要实行包办婚姻。于是，在三月三一夜之间，有五十对情人在山上集体殉情。打这以后，当地人每逢三月三便在情人们殉情的山坡上唱山歌，此地也不再硬要实行包办婚姻了。

这些传说充分表明，民众把自己的节日集会刚好安排在“死亡”之日，说明这种节日集会正是传说中所缺的后半部的补充。

其次，是节日活动中的死而复生的主题。

可以说，一切节日活动都是以生殖的感染为目的，都是围绕着季节的死而复生的主题进行的。

青蛙，在我国民间被作为各种各样的生殖力的象征（关于青蛙崇拜另外将有专文论述）。广西的壮族把它看作雷神之女，与雨水有关，对农作物的生殖增产具有重要作用。青蛙又是一种冬眠动物，具有“死”（冬眠）而复“生”（复苏）的能力，故而被人们奉若神明，桂西一带壮族新春正月歌圩就是以蚂蜗（当地人对青蛙的称呼）祭礼为中心，故称“蚂蜗歌圩”或“蚂蜗节”。蚂蜗节大致分几个步骤的活动：①

蚂蜗成亲　正月初一清晨，一年之始，也是万物新生、季节回春的开始，男人们便涌向田野寻找青蛙。第一个找到青蛙的男子便是青蛙的丈夫，称为“蚂蜗郎”。此时的青蛙正处于冬眠状态，“成亲”之举，显然是促其起死回生，并且给人类和作物带来新的生殖力。人们高唱“蚂蜗歌”表达这样的愿望：

吉日接来蚂蜗娘，　良辰结缘蚂蜗郎；
壮乡年年爱天女，　天女年年嫁壮乡；
天地远隔千万里，　自有彩虹作桥梁；
吉日接来蚂蜗娘，　良辰结缘蚂蜗郎。
天女呼唤云雨来，　今年四季降吉祥；
壮乡年年爱天女，　天女年年嫁壮乡。

祭蚂蜗　蚂蜗姑娘被接回村后，从初一到月末，每晚都有许多人来守灵。守灵活动即是狂欢活动，主要有跳铜鼓舞和对歌。青年男女当然是狂欢的主角，寨内的人相互唱猜谜歌，碰到外村的人便唱情歌，可见，这些守灵之举显然同样是以性的生殖行为感应死亡，促其新生。

蚂蜗葬礼　守灵狂欢二十五夜后，节日便到了最后的高

① 覃剑萍《蚂蜗节》，载《广西少数民族风情录》。

潮，举行蚂蜗葬礼。下葬前，验看蚂蜗尸骨颜色，判断收成年景。这又一次证实了蚂蜗的死而复生的生殖魔力。然后，把它埋入草木丛生的地方，让它的生殖力溶入大地，保佑丰收。接着，便是盛大的歌圩，人们通过恋爱和性的仪礼，同时也把自身的生殖力溶入自然之中。

蚂蜗节反映了春季节日的一般规律：在自然界起死回生的季节，人们通过种种节日行为模拟自然规律，以求获得自然的生殖魔力；然后，仍然通过节日行为将人所获得的生殖力反作用于自然，与自然的生殖力溶为一体，最后实现促进自然界和人类增殖成长的目的。

这个节日规律，反映在蚂蜗节中，主要表现为对自然界——农作物的作用，而在其它一些节日活动中，也可表现为对于人类自身繁衍的作用。

苗族春季跳花节有一种活动是“栽花树”。栽花树的做法分为几步：①

偷花树，花树一般选择松木，要到男孩多的人家去偷，说明此家花树具有生殖魔力。然后把花树剥去皮，象征着死亡。

栽花树，在花树上扎一藤草的花环，很显然这是一种阴阳性器交合的象形。然后栽在跳花场的正中，给跳花活动带来生殖力感染。花树下还有已生育的中年男女背倚站立，表明人的生殖力也溶入其中。然后是众人围着花树跳芦笙舞。众人在接受生殖力感染的同时也把舞蹈行为的生殖力溶

① 《织金县上坪寨苗族自治乡民族民俗文物考察报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第8集。

入到自然界和花树之中。

抢红，花树顶上挂一红布，然后组织男青年“抢红”，参加者要头朝上爬到花树顶端，然后头朝下爬下来，象征回归母胎（死亡）然后再生（头朝下）。得胜者奖给红布。

受花，将花树送给多年未育的夫妇，小心栽好，以期由此而孕育生子。

以上的栽花树活动同样体现了节日活动的普遍规律，花树作为人类的生殖力和自然界的生殖力的统一象征，对人类的繁衍和作物的生长具有影响的力量。在以上所列举的活动中主要体现了对人的繁衍的作用。

春季具有死与生转换的魔力，这种魔力与农民们播下的种子的魔力一样。种子是死与生的转换体，在秋季，成熟的谷粒（种子）是(庄稼)生命的完结，在春季，“死亡”了一冬天的种子下土后，又成为新的生命的胚胎。因此，播种(栽秧）之际是死亡向新生的转折关头，人们便集会狂欢，想尽一切办法，尽可能地把天地万物、宇宙人类的生殖力全部调动起来，以便顺利通过转折的关键。当种子融入大地，便意味着转折已经告一段落，这时，人们与自然之灵的使命均已完成，于是，集会的春天狂欢便宣告结束。

由春季节日的时间禁忌，我们联系到一种人自身的禁忌。在所有的节日集会、祭祀活动、狂欢娱乐中，都严禁孕妇和未满月的产妇参加。显然，这里面有两方面的原因：其一，孕妇已经怀有新生命的种子，因而不再需要新的生殖力，产妇刚刚生产，也不会马上需要新的生殖力；其二，孕妇和产妇正处于生产的过程之中，在这一次的生产尚未终止之前，她们也不会有新的生殖力可以付出。基于这两点，她们既无需感染节日集会的生殖魔力，又不能向节日集会贡献

自身的生殖力，故而，便产生了孕、产妇的禁忌。节日的时间禁忌与孕妇禁忌出于同一原理，如同已经孕育的生命如果再增加过份的生殖行为（性行为）就会流产一样，已经下种的庄稼如果再增加过度的生殖感染就会欠收。

综上所述，因为春天是死而复生的转换季节，人们迫切需要强大的生殖力，因而，春季的节日集会活动必然以具有生殖潜力的青年男女为主角，以青年男女之间的恋爱、结合和生殖象征行为为主要活动。这样，我们就可以回答上一章末尾所遗留的一部份问题了，男女恋爱、交合活动为何在春季？因为这种活动是季节转换运动的一个组成部分。

2. 自然的生殖力

我们还发现，节日集会不但在时间上有所限制，而且，在地点上也有严格的限制。这种限制的作用与一般集会的地点规定具有根本的区别。虽然，这种限制也具有统一集会行动的作用，但是，我们发现，这种限制往往不是表现为对于集会场所的具体规定，即规定集会地点应该在什么地方，实际上，集会的具体地点在许多地区并不严格，而且经常变动。限制大都表现为消极形式的，即哪些地方不应该举行集会或有关的活动。这种消极限制大都以禁忌的形式表现出来。

我们先来列举一些地点的禁忌表现：

因为春季的节日以男女的交游、联情和交合等活动为主要内容，所以，场所的禁忌主要表现为对男女活动的限制。

侗族的春节是春季节日狂欢的开端，节日中有丰富多彩的活动，其中以男女自由联情活动为主，但是，对于这些活

动却有场所限制。如年三十晚上守岁时，青年男女之间也互相串门，但是，只能谈天说地，严禁唱山歌。

侗乡有的寨子，春节期间男女青年有拍毽子的游乐，如同抛绣球一般。在鼓楼里拍毽子是男子单打，在村寨巷子里是女子单打，在野外才是男女混合双打。①

因为春季的男女活动以唱山歌最普遍，所以节日禁忌常常表现为山歌禁忌。

西北甘、青、宁三省区流传着一种山歌，叫作“花儿”，每年春夏之交，这些地区普遍举行“花儿会”，花儿会的主要活动就是青年男女对唱花儿，恋爱交游。当地称花儿为“野曲”，“野曲”是针对“家曲”而言的。所谓“家曲”，就是指在家里唱的歌，有酒歌、宴席曲、仪式歌等；所谓“野曲”，就是指野外唱的歌，即花儿情歌。在当地，花儿严禁在家中歌唱，即使不是男女对唱，连自己独自哼哼也要受到家人训斥。甚至广播电台中放的花儿演唱，在家中也不能听，据笔者1985年在甘、青、宁等地调查，西宁近郊农村，竟然发生这样的情况：农村每户都装有线广播喇叭，当广播电台播放花儿民歌时，居然有的人把自家的广播喇叭都砸了。在西北地区农村，花儿不仅在家中不许唱，在村中也不许唱，村里人谁违犯了，就要受到严厉处罚，甚至过路人在村中唱花儿，也要被罚两头羊，并把羊头挂在村中示众，以警告其他人。

山歌不许村中唱，这是各地通行的禁忌。这个禁忌包含两层意义：其一，节日男女交游活动要遵守外婚制禁止，由

① 邓星煌、杨锡《侗族春节风俗》，载《楚风》1983年第2期。

于同村的人大都是同宗，同宗的男女严禁通婚，故而，情歌严禁同村人对唱，只能到村外找外人对唱；其二，仅用外婚制还不能完全解释这样禁忌，在许多情况下，即使是不同村的男女也不许在村中唱歌。那么，这种禁忌的根本意义就在它的反面——山歌只许在野外对唱，也就是说，山歌只有到田野中才有作用。

从这一点出发，我们考察所有春季节日集会的地点，或在山坡、或在水边、或在平野，都是在田野之中，古往今来莫不如此。《诗经》中所描述的几个春季节日集会，郑国的集会是在水滨，陈国的集会是在山丘，王室的春日祭礼也是在首都的郊外。后世的民间节日也是如此。有许多仅从名称上就可明白它的地点。残留在汉族地区的三月春日活动叫作“踏青”，少数民族的春季节日活动则有“爬坡节”、“走坡”、“绕山林”，“巡田坝”，“玩花桥”，等等。

集会的地点一定要在野外，这里包含了民众深刻的原始观念。

首先，因为集会活动作用的对象是田野，故而集会必须在野外举行。对于这一点，民众有非常明确的意识。

春节，布依族语有三种意思：正月的节日、情人相会的节日、丰收的节日。这个词汇音译为“嫩信”，在这一个词汇中，节日的季节规律、节日的中心内容，以及节日的目的都表述得清清楚楚。①

苗族对他们节日活动的意义也一清二楚。他们在春季节日中的跳芦笙有二种，一种是“跳场”、一种是“跳花”，跳场

---

① 杨路塔《清水等乡布依族的“嫩信节”》，载《黔南民族节日通览》。

的地点在集市，跳花的地点在野外。他们认为，跳场是为了集市贸易兴旺，跳花则是为了庄稼收成好。因此，他们还对不同时候的跳花对田野农作物的作用有更为具体的认识。农历四月的跳花坡称为“跳秧摆风”，七月跳花叫做“跳谷花”。①

由于民众对节日活动对于农作物的生殖功能有如此坚定的信仰，因此，集会的节日对于他们的生活就是至关重要的。从历史上直至解放前，各代统治者对于南方民族的节日集会的男女狂欢活动一贯认为是“伤风败俗”，屡次加以禁止。据《龙州县志》载，如果哪一年的歌圩被禁止，民众就认为这一年的庄稼会受很大损失，人命和牲畜也会闹瘟疫。所以，历史上的禁歌、禁会从来也没有真正的禁住。

既然民众坚信自己的节日活动对自然界的生殖具有决定性的影响力，因此，集会的活动方式以男女的生殖行为为模式就是自然而然的了。这种行为出自一种原始的巫术观念——相似的行为之间可以相互影响。人类的生殖行为可以感染自然界，从而使自然界也产生同样的生殖行为。出于这种信仰观念，民众便发明了春季的节日集会以及丰富多彩的男女狂欢活动。

这些活动有些是直接的生殖表现。《中华全国风俗志》载，清末民初时，东南沿海地区还遗留着春季抬着阴阳生殖器的模型踏青的风俗。《春秋繁露》等文献也载，古时乞雨有以男女交媾为之的。再有就是节日中大量的野合现象，大都出自生殖感染的信仰观念。

---

① 《织金县上坪寨苗族自治乡民族民俗文物考察报告》。

更大量的活动是象征的模拟行为。

比较直露的模拟常常表现为猥亵的行为。

西南地区的许多少数民族都有“开秧门”和“关秧门”的习俗。贵州丹寨石桥的苗族的关秧门活动有这样的情节：当地开秧门和关秧门都要选出一位儿孙满堂的老人作为“活路头”，担任活动的领导者。显然，活路头是一种生殖兴旺的象征。栽秧时，活路头要留一块田最后栽秧，称为“关秧门”。待到关秧门的最后一棵秧栽完，参加栽秧的中年妇女（同样是已有生殖力的象征）便一哄而上，以田里的泥水围攻活路头，活路头也奋起迎战，双方打得浑身泥水。人们在刚刚栽下的秧苗旁边表演这种男女冒犯的猥亵行为，其目的是非常明显的。前文中我们曾介绍过桂西壮族的泼泥节，其情节是栽秧的姑娘用泥水向每一个过路的男子调逗进犯，与以上所述的关秧门情节大同小异。关于泼泥的功能，当地民众还有一个有趣的传说，大意如下：①

从前有一对夫妻，丈夫是庄稼能手，但因年景不好，丈夫就不安心生产，到处串寨唱歌游乐。于是，妻子的女伴便想出个办法，趁他外出走在田间路上时，栽秧的姑娘们便泼他一身泥水教训了他一通。于是，他回心转意回家犁田。没想到当年收成分外好，于是，人们便认为是泼泥的原因，以后每年栽秧时就要过“泼泥节”。

这个故事中含有这样几层意思：1、丈夫（庄稼能手）是生殖力的象征；2、他串寨唱歌，是生殖力的外流；3、年景不好，是生殖力外流的结果；4、泼泥使他悔改，即泼泥可以召回生殖力；5、由荒年到丰收，男女的冒犯（交

① 丛叶《泼泥节》，载《广西少数民族风情录》。

合）具有死而复生的生殖魔力。

比较含蓄的模拟大量地表现为文艺的、娱乐的活动。

哈尼族也有“开秧门”的活动，但是，其表现显得含蓄，没有那么非常直露的猥亵。每年在布谷鸟叫后一个属羊的日子里，各村寨的男女青年便汇聚到一个山野中的草坪，欢度一年一度的“里玛主”节（春天的盛会），他们欢歌作乐，谈情说爱，并且用红鸭蛋交换栽秧的指套。“里玛主”后，开秧门便开始了。①

南方各地的三月三节日活动最为丰富多彩，其中有一项游艺活动颇有趣味——斗蛋。据笔者在广西巴马、都安等地所见，青年男女在赶歌圩的时候，每人背一包鸡蛋或鸭蛋，蛋染成各种颜色，未婚的染成红色，已婚丧偶的染成蓝色，一看人所持鸡蛋的颜色便知其身分。斗蛋时，一男一女各持一蛋相碰，如若一方未破，一方已破，破的一方要把破蛋输给对方；如若双方同时碰破，就表示两人有缘份，于是，接着就可以去对歌、谈情了。斗蛋过后，蛋壳落得满地皆是，当地人说这是预兆今年棉花丰收。显然，蛋壳与棉花象形，而蛋壳在男女相斗中已经染上了生殖魔力，因此，就等于未来的棉花也染上了生殖魔力，必获丰收。

三月三斗卵的习俗也是汉族古代的一项普遍习俗，《荆楚岁时记》里有所记载，并引《左传》等文献，说明此项习俗之古。但是，这项习俗早已不知其义了。作者只能从张衡《南都赋》曰：“春卵夏笋，秋韭冬菁”，说明三月时人们以卵相赠，是因为春卵、夏笋、秋韭、冬菁等都是补益滋

① 毛佑全《红河风情》，摘自《少数民族民俗资料》第2集（上）（内部资料）。

味。而对于斗卵的习俗，作者只能说："其斗卵则莫知所出。"那么，梁时就已经不知所云的古代习俗现象，今天，我们一经用少数民族的节日习俗相发明，其意义大概不难理解了吧。

整个春天季节，民众就是这样想尽一切方法去启发、感动自然界的生殖力。

贵州黔东南侗族也有相似的习俗。四月种棉花时，刚结婚的新郎带着自己村中的罗汉们（光棍汉）吹着芦笙上山去帮助新娘家种棉花。新娘也带上同村的未婚姑娘们同往山上。大家边干活边娱乐，午餐以鸡蛋、鸭蛋为食，白生生的蛋壳撒满田中，象征棉花丰收。①

在民众的观念中，人与自然界是息息相通的。之所以能够相通，是因为人们相信自然界与人类一样，有生命，有灵魂，有情欲，有生殖力。人与自然的相通方式主要有直接接触和间接感染两种渠道。

我们先来看看直接接触的活动。

民众举行节日男女狂欢的时候，他们相信自然的神灵也会来参加，同人一样加入狂欢的活动。广西大新县雷平的歌圩起源传说中有这样的说法："谷神也来参加歌圩饮宴，往往当场原有八个人会变成九个，原有九个人会变成十个。"这个多出来的人就是谷神。②谷神参加歌圩，表明神与人一样可以加入男女生殖交欢的活动，直接接受节日活动的生殖力。

---

① 陈春园、梁晋明《从江县民族村寨——高增》，载《黔东南民族村寨》。

② 《广西各地歌圩情况》，广西民间文艺研究会印，1980年（内部资料）。

在许多情况下，节日中的生殖交欢是直接在人与自然之间进行的。

二月初二，壮族欢渡“花朝节”，相传是百花仙子的诞生日。这一天，青年男女拥至木棉坝，这里长着一棵棵高大的木棉树，相传因木棉花枝鲜艳，结果繁多，所以百花仙子常常住在木棉树上。青年男女们在木棉坝上三五成群地对歌，谈情。节日中一项重要的活动就是抛绣球。抛绣球的活动进行到最后的高潮，是往木棉树上抛绣球，人们说，这是把绣球送给百花仙子。抛到最后，一只只五彩绣球挂在木棉树上。①绣球，是男女传情的媒介物，把它抛给百花仙子，象征着与百花仙子交欢。这样一来，百花仙子（实际上是木棉、乃至整个生态自然界）便接受了人的生殖力，整个生态自然界便孕育了生命的种子，丰饶在望。

土地，是孕育万物的生命之源。许多民族都把土地作为丰饶的象征，因而，许多民族都把土地作为女性神灵，汉族上古时代也是如此。但是后来，土地神演变成为男性。湖南湘潭县，俗传二月初二是土地生辰。旧中国时，当地有个风俗，二月初二这天，本地妓女大多前往土地庙烧香拜土地。②这种现象是上古时代春季节日中人与自然之灵交欢习俗的残留。因为原有的春季节日充满了男女之间的性的放纵，所以，这种行为在汉族地区后来消亡了。于是，妓女便被作为性放纵的象征，担负起人神交欢的神圣义务。

节日中的大多数活动都是间接感染的行为。这种行为不

---

① 红波《花朝节》，载《广西少数民族风情录》。

② 《湘潭风俗诗辑注》，载《湘潭学刊》1985年第4期。

是与自然界的直接交合，而是通过人类的异性之间的交合给自然界以影响。我们在此之前所介绍的节日活动大部分都是属于这一类的。总之，当着死生转换的季节来临之际，所有尚未完成人类自身生殖义分的青年们成群结队地涌向大自然的怀抱，他们用尽一切可能想象到的办法——以鼓、乐、歌、舞、恋爱、性交、生殖，等等活动，唤醒自然，他们不惜把自身的童贞、第一次的生殖力奉献给万物之灵，以期使天地万物获得新生。无论是人与神的交合还是人与人的交合都是春季节日中的伟大奉献。

但是，在民众的观念中，不仅人的生殖力作用于田野和整个自然；而且，人们在田野之中，在大自然的怀抱欢渡节日的同时，也就感受了大自然的山川万物的生命力。这是春季节日中相辅相成的两个方面。因此，迫切需要生殖力的人一旦参加田野的集会，便会获得生殖的魔力。那些给人类和万物带来生机的水域和草木茂盛的山岳往往是最富生殖力的地方，故而也常常被选为集会的场所。

节日中的自然生殖力对于三类人尤为重要，这就是未婚的姑娘、新婚未育的夫妇和久婚未育的夫妇。

每年大年初一清晨，壮族的姑娘有喝伶俐水的习俗。当清晨鸡叫三遍时，全村未婚的姑娘便燃起火把，唱起山歌，朝村外泉边奔去。喝水之前，先要数星星，大家顺序数天上即将隐没的残星，第一个人数两遍，接下去第二个、第三个……顺序数一遍，每数一遍若是比前一遍少一颗，便是有福气；若是少两颗，便是大有福气；若是少三颗，便是最有福气。直到最后一颗星星隐没，便开始喝新水。喝新水要由一名“伶俐嫂”安排。伶俐嫂是村中儿女双全，百般活路都首屈一指的已婚妇女。由她把新水捧给姑娘们喝。第一捧捧

给第一个到泉边的姑娘，接下去便是其余的姑娘们喝。据说喝了伶俐水便会心灵手巧。①

以上这项习俗，有几点值得我们注意，1. 新年第一口新水具有“一阳复始”的意义，是新生阳气的象征；2. 待星星（即黑夜、阴气）隐没，也就是待阳气回升；3. 此时喝新水即是感染阳性生殖力；4. 伶俐嫂是媒的象征，同时也是已有生殖力的象征。因此，这项习俗显然是一种生殖感应行为，只不过是后人不太理解它的原义，便附会了“乞巧”一类的说法。（汉族的七夕乞巧也是如此演化而来的，后面还要详论。）同是壮族地区，其他村寨对喝新水更有明确的意识：初一鸡叫头遍，大家争挑第一桶新水，认为谁越是来得早，今年谁家的庄稼就会长得好，熟得早。②这种观念当然出自生殖信仰无疑。大年初一抢新水的习俗在南方民族中普遍流行。

在春季节日中，新婚夫妇双双植树的习俗也很普遍。以白族为例。正月初八是白族的植春节。云南鹤庆等地的白族在漾江沿岸植春。由当年结婚的新人双双种植八棵翠柏。劳动时，女挖坑，男栽树，两性交合的象征很明显。还要把一些生殖象征物（喜耘、喜果、两个红喜蛋）装在荷包里挂在树上。植树时，还需有许多孩子充当角色，他们把树上的荷包抢走，边跑边唱：“新姑娘，挖塘塘，挖个胖娃要当娘；新姑爷，种翠柏，种出个胖娃要当爹。”然后，新人赶去捉娃娃，捉住一个就罚浇一桶水。据当地人说，古时候，人们

① 覃承勤《壮族的伶俐水》，载《民族文化》1983年第3期。

② 张炳璘《红河风情》，摘自《少数民族民俗资料》第2集（上）（内部资料）。

不会自己生孩子，要想生育，只有种柏，柏树结果落地变成人。①这种认为柏树和大地生人的观念，反映了一种对于自然界生殖力的原始崇拜。正是由于这种观念的驱使，希望生育的新婚夫妇要在春季到野外去接受自然界的博大生殖力，植树过程中的小孩子显然也是作为古老传说中的角色（柏树的果实娃娃）而出现的，同样是自然的生殖力的表现。

从节日集会的自然环境索取生殖力，这是驱除不育症的最好方法。汉族许多农村地区有“三月桃花水洗不育症”的说法。所谓“桃花水”是指三月时的河水。此时河水之所以可治不育，是因为上古时代的春季节日集会许多是在水滨。《诗经》中所描写的溱、洧水畔的男女狂欢正是这样的节日集会。许多学者认为，《溱洧》所记的春日临水之举是古代三月上巳节的原型。所以，上巳节有妇人下河沐浴之举，意在洗去不孕之灾。在水中还有浮煮卵和浮绛枣的游戏，群妇在水中争食漂浮的卵和枣，以求得子。

春季的节日中常常有一些采集的活动，《诗经》中便记述了许多采菜、采草的行为，如采苓苣、采椒、采兰等。许多都是为了禊祓，除去不育，或感染生育力。直至现代，汉族地区仍然保留了这些习俗。东南江苏等地有三月三采荠菜的习俗。这天，妇女们都涌向田野去挑荠菜花。然后把荠菜花插在头上。南京地方有“三月三，荠菜花赛牡丹，女人不插无钱用，女人一插米满仓”的说法。说明这种野生植物不但对人，而且对于庄稼也有生殖感染力。②

汉族地区遗留下来的上古习俗大都经过很大程度的演变

---

① 《白族的植春节》，载《民俗研究》1988年第3期。

② 王骥《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社，1985年版。

和分化，原有的综合的节日集会后来成了单一的活动，于是，难免给人们造成这样的印象：似乎单一的自然物（如荠菜）本身即带有先天的生殖魔力，所以，只要取得它便可达到生殖的希望。实际上，在节日的原有观念形态中，自然环境并不是单一的因素，也不是单独的存在，它是和节日的活动联成一体的。也就是说，只有节日中的自然环境和自然物才具有生殖魔力。以采菜为例，我们来看一看这种习俗的原型：

贵州惠水县的摆金、雅水一带居住着四万多苗族，每年农历三月十三日至十四日，是他们的采菜节，在全年的节日中，采菜节仅次于苗年和春节。这个节日也是以妇女为主。周围几十里的苗家妇女都赶来参加，她们把这个节日叫作“窝若吉”，译成汉语的意思：“窝”是采摘的意思，“若”是菜的泛称，“吉”是一种菜名。但是，节日中不单纯是采菜，还有“跳花”和“赶场”。十三日的下午是跳花的日子，方圆几十里的苗族妇女都涌向跳花场。十四日是惠水最大的农村集市——摆金集镇的赶场天。妇女又都涌向摆金集镇市场。无论是跳花天还是赶场天，她们都要和情人相会。采菜节期正是春耕播种、打田育秧的时候。① 前文我们曾提及，在苗族民众的观念中，“跳花”是为了促进农作物的生长；“跳场”或“赶场”是为了促进经济贸易。从采菜节的情况看，它既有增强妇女自身生殖力的意义，同时还有增强农作物的繁殖力和增强集市交流的繁荣力的意义。也就是说，节日的生殖力是整合的，决不仅仅出自单纯的自然环境的因素。

---

① 黄透松《岑巩县大对林苗族村寨调查》，载《黔东南民族村寨》，

从以上我们可以认识到，人们的节日活动必须到郊野中去举行，在这种活动过程中，人的生殖力与自然的生殖力达到相互作用、相互影响，溶合为整合的宇宙生命力。然后，反过来既影响自然万物，又影响人类自身，使人与自然双双获得新生的生殖力量，从而达到农民们的两大生活理想——物质生活资料的增殖和自身的种的繁衍。因此，自然环境对于节日来说，虽然不是唯一的因素，但是，无论如何也是必不可少的一个重要组成部分。到此，我们又可以回答上一章末尾所提出的几个问题了：为何集会一定要在郊野？为何定要采取野合的方式？因为，这是人与自然相互感应、相互作用的一部分。

3. 集团的生殖力

我们还发现，不独节日的时间、地点有限制，有禁忌的限定，而且，节日活动的人际关系也有禁忌的限定。

粗看起来，参加节日集会的人杂乱无章，参加什么活动，与谁交游，似乎都出于个人的随心所欲。有的人据此而认为这是一种自由开放的活动。实际上，只要对这些节日活动稍加深入考察，就会发现其中的种种禁忌。

下面我们来看一看节日活动的交往界限的种种限定。

首先，是个人之间的交往。个人之间的交往，从普遍的情况看，主要有两方面的禁忌。首先是家里的至亲不能在同一场合相遇。这个禁忌不仅限于异性至亲之间，如父女、母子、兄妹、姐弟之间严禁一切节日活动的交游；而且，也通行于同性的至亲之间，如果在同一歌场或舞场父子相遇或母女相遇，双方要赶快回避。其次是同宗、同姓、同村的异性

之间禁止交往。以对歌为例，凡是同宗同族（氏族、宗族）的男女之间严禁对歌。扩展开去，同村的男女之间一般也禁止对歌，因为，同村大都是同宗，都有一定的同宗血缘关系。只有在个别的情况下，同村不同姓的男女之间可以对歌，因为，虽同村但不同姓，一般便排除了同宗的可能。在许多场合，虽然不同村但同姓的男女之间也禁止对歌。实际上，这种同姓关系很多并没有同宗关系，但是，大家彼此仍有一种观念上的同宗联系。以上这种节日交往禁忌是非常普遍的，仅就笔者亲身所见所闻，无论是南方的歌圩，还是西北的花儿会，都一律通行这些原则。

其次，是集体之间的交往。集体之间的节日交往活动都是以村寨为单位，村寨与村寨之间交往。所以，节日集会往往是各个村寨联合举行的活动。由于节日集会以村寨间联合的形式而形成，所以，节日中的个人交往实际上都是集体交往的组成部分。由此可见，节日的交往禁忌原则对于集体和个人都是通行的。下面我们来看一些节日交往的具体表现。

例如，春节是一个各种活动非常丰富的盛大节日，不仅仅是单纯的男女交游的节日。但是，春节活动可以大略划分为村（寨）内活动和村（寨）外活动两大部分。这种划分在节日时间程序安排上可以明确体现出来。

贵州岑巩县大树林苗族村寨的春节是这样进行的：这个苗寨周围的苗族聚居区有传统的“扽锣”活动，相当于其他地区苗族的“赛芦笙”。春节的扽锣活动最为热闹，因此，春节活动的时序安排也就以扽锣活动为标志。除夕晚上，是家族内部的活动，以各家为单位，敲锣祭祖。正月初一、初二是寨子内部即族人内部的活动，各家相互走访拜望，寨子的公共活动就是逗锣召人，组织寨子的扽锣队伍，敲锣训

练。初三、四直到十五、六，转入寨外活动，各寨赛锣，或者众多寨子集中到一个赛场，或者一个寨子到另一个寨子挑战，串寨比赛。直到此时，各寨之间的青年男女的交游活动才开始。①

贵州从江县高增寨侗族的春节也有一套程序。这一带的侗族春节从农历十二月二十七日开始，除每日白天杀猪、打粑粑准备食品外，每天晚上都有寨内游寨庆贺活动。参加者均为本寨男性青少年，他们吹着芦笙游寨三圈预祝丰收。三十日晚至初一是家庭内部活动。这以后直至二月初的整个正月，都是村寨之间的社交活动。有外寨的歌队前来赛歌和吹笙过境，本寨的歌队和芦笙队也到外寨去串。这时，是男女交游的大好时光，客队到了哪一个寨子，主人便组织姑娘们出来唱拦路歌。②

从以上情况看，节日中的寨内、寨际活动实质上是族内（氏族）和族际活动。这两种活动的根本区别在于，族内、村内的活动严禁男女交游行为；族际、村际活动以男女交游的形式为主。也就是说，节日中的男女交游的各种活动一律通行族外婚的性禁忌原则。对于这一点，群众自己亦有明确的认识。如，阿细人在跳月场上，父女、母子、兄妹、堂兄妹、子侄关系的男女是不能见面的，原因就是因为阿细人对近亲（尤其是父系的）相婚控制很严格。③

如果我们稍稍详细地考察一下节日男女交游活动的传统地域范围的话，就会发现，习惯上经常在一起举行节日集会

---

① 黄透松《岑巩县大树林苗族村寨调查》，载《黔东南民族村寨》。

② 陈春园、梁晋明《从江县民族村寨——高增》。

③ 刘家骥《红河风情》，摘自《少数民族民俗资料》第2集（上）（内部资料）。

的若干村寨可以划出一个节日圈，这个节日圈大致也是一个习惯的通婚圈。在这个通婚范围中，每个村寨都是一个参加通婚的单位。

最单纯的通婚形式大概是两个村寨之间的相互通婚。这种形式的遗迹现在在我国少数民族中还可看到。贵州镇远县涌溪苗寨和邻近的大石板苗寨就是两个传统的联姻村寨。每年正、二月间，这两个寨子要共同举行“讨树秧”的节日。由涌溪苗寨的中老年妇女带着本寨的姑娘、后生到邻近的大石板苗寨去讨果树秧，大石板寨的男女老幼热情迎接，酒宴款待。客人们住一夜返回，人人都讨得了接桃、麦李等果树秧，拿回去移栽。第二年初春，大石板寨的奶奶、嫂嫂又带着本寨的姑娘、后生前往涌溪寨作客，讨树秧，同时探望去年送给的果树秧长势如何。一年一度的讨树秧节日是后生与姑娘谈情说爱的良机。姑娘和后生们互送树秧、彩饭（五彩糯米饭）和彩蛋作为爱情的信物。①

从这种单纯的形式中我们可以看到节日活动的一个普遍规律——节日的活动都是以集团间的通婚形式为模式的。事实上，这种集团婚姻是原始氏族族外群婚的基本形式，到了后世，事实上的个体婚姻已经不再采取这种形式，但是，这种形式却一直保留在节日活动中，于是便产生了我们曾在上文中提到的许多少数民族地区的一个普遍现象——节日中的恋爱和事实上的婚姻之间的矛盾。但同时，节日中的恋爱也促成了一部分婚姻。这些当然暂不属于我们此处的论旨。我们所关注的问题是，以生殖信仰为核心的春季节日的男女交游狂欢活动，为何一直采取集团婚的形式？集团婚姻的形式

① 正勤《镇远苗族节日风俗》，载《黔东南社会科学》1983年第3期。

其中究竟蕴含了什么样的生殖意义？

在节日所反映出来的生殖观念中，生殖是整合的，宇宙论式的。民众认为，自然万物、人的自身、以及人的社会集团的生殖和生命都是相互联系、相互作用、出于同一原理的。人们的这种看法源于原初的社会生活形态。最初的集团之间的集体群婚产生了人类的第一个社会集团——氏族。这个事实很简单，当人们开始实行血缘外婚的时候，才感到区别集团界限的必要，才有了族内和族外的认识，才有了各自的集团单位。因此可以说，社会的产生出于一种两性结合的制度，同时，这种结合也给社会带来了繁衍。所以，原初的族外集团婚的节日集会是社会的母胎。氏族社会集团的生存规律也与自然界的生存规律一样，是生而复死、死而复生循环运动的。每当夏季，原始的农民们都以各自的血族集团为单位从事农耕工作；每当冬季，他们同样以血族集团为单位在家中蛰居。这两个时期是人们社会交往的封闭状态，也就是社会生活的“死亡”状态。冬季的“死亡期”过后，随着天地万物的复苏，人们的社会生活也打破了封闭，这就是春季的村寨（氏族）之间的节日会盟联姻的狂欢。人们在以自身联情交欢行为感染自然万物，给自然界带来新生的同时，也使集团的社会生活“复活”起来。节日带来的新的联姻，既更新了集团间的联盟关系，也给集团内部带来了新的繁衍的希望，这一切都具有起死（封闭、隔绝、中断）回生（开放、融合、延续）的重大意义。

节日对于社会集团的“起死回生”的意义，民众自己也有深刻的认识，这些认识大量地反映在他们的传统故事中。

前文曾提及贵州岑巩县大树林苗寨一带的村寨春节期间有“抛锣”活动。对此项习俗的来源，当地人这样说：铜锣本

是苗寨的传家宝，古时候，有一次因为打仗失败，寨人只好弃寨出逃，临走前将全寨十二面铜锣埋了起来。过了许多年，出逃寨人的后代子孙打了回来，收复寨子，并挖出了铜锣，敲响起来，于是，所有的乡亲听到锣声，都纷纷回来了。这时正是春节期间，所以，以后每逢春节，便举行“抠锣”。①

这个故事告诉我们这样的象征意义：1.铜锣是节日的象征（与芦笙是节日的象征相类似）；2、埋铜锣，象征节日消歇；3、失寨，象征节日消歇后村寨的“死亡”；4、挖出铜锣，象征节期循环重返；5、复寨，象征村寨又获新生。总之，是节日使村寨死而复生。

相同的观念在其他民族和地区都很普遍。云南禄丰彝族每年农历三月十三日举行赶花山。②关于这个节日的来历，民众有这样的传说：

过去，蹉其山是个繁茂的彝族山寨，住着普姓九十九家人。九十九家人家围着一棵马樱花树居住。马樱花树粗数围，高百丈，它的繁茂的枝叶掩盖整个村寨。这个村寨年年牛羊兴旺、庄稼丰收。于是，九十九家人把马樱花也算作一家，村子号称“百家村”。一天，来了个阴阳先生，他指着村子中间的马樱树说：“这棵花树中看不中用，有它压顶，虽然五谷丰登，却不会人丁兴旺。”有人听信了此话，便把马樱树砍倒了。马樱树死后，百家村连年遭灾，整个村子衰败了，不剩一家人。这时，人们才明白，马樱树是村寨宗族的保护神，保护神不在了，普姓族人自然就衰败了。此后，每逢三月十三日，无论迁往楚雄、双柏、元谋还是留在禄丰

① 黄透松《岑巩县大树林苗族村寨调查》。

地面的普姓彝族都要回山过花山节，也叫马樱花节。①

这个故事也告诉我们这样的观念：1、马樱花是节日的象征；2、马樱花（节日）可以保佑生产的丰收，族人的兴旺；3、马樱花死了（节日消歇），氏族也就灭亡；4、马樱花节日的举行召回族人，复活了氏族。

这一切都反映了共同的原始观念，集团间的交欢联姻的集会活动对于氏族、宗族、家族来说具有巨大的生殖力和生命力。这一原始观念一直贯穿在历史上的各个时期的节日习俗中，直至今天，这个悠久的传统习惯仍然在发生着作用。至此，我们方才明白，为何个人的求育也必须通过集会：因为只有集团的活动（而非个人的活动）才具有生殖魔力。下面我们就来看一看春季的一些求育习俗所蕴含的对于集团活动生殖力的信仰行为。

春季求育的活动集中表现在三个时期：正月十五、二月二、三月三。当然，这是就各族各地区的情况一般而言，事实上，有些民族和地区侧重于这个时期，有些民族和地区侧重于那个时期，或者，有些民族和地区还有别的日期。

广大的汉族地区，正月十五上元节日是极好的求育时机。有许多求育习俗。

最普遍的莫过于正月十五“走三桥”、“走百病”的习俗。“走百病”是北方的普遍习俗。有的在十五日，但多在十六日。以山东为例：

这天妇女们成群结队走出家门，走桥渡危，登城祛病，摸门钉求子，直到夜半始归。德州妇女，登上南城门，走到大

① 唐楚臣《从图腾到图案——论彝族马樱花神话的产生及其演变》，载《民间文学论坛》1987年第2期。

寺阁，据说“爬爬城，不腰疼。”黄县妇女走百病必须过西关的月牙桥。莒县农村男女老少这天都要到野外走一走，谓之“走老貌”，据说每年走一次可以青春长在，永不衰老。鄄城的人们一大早就到村外散步，甚至骑上牛马驴骡在大路上奔跑，谓之“跑百令”，据说“跑一跑，不见老”。潍县妇女十六日到东北城上的真武祠进香，先在暗中摩弄真武大帝隋神赵玄坛所跨的木虎，俗称“老猫”，据说摸摸老猫，一年不生病；又在神祠庭前以艾灸左右两个石人，据说灸石老、石婆，一年不生疮疖，总谓之“跑老猫”，等等。①

江南水乡则普遍流行“走三桥”。如苏州元宵之夜，青年妇女相率出门，去走三座桥，据说可以去百病。② 南方也有走百病的现象，如南京人在城墙未拆除前，多于十六日上城头游逛，俗传是日在城头上行走一周可驱百病，称为“走百病”。③

从以上习俗可见，正月十五走百病、走桥的功能不仅是求育，而且也求不老，求不病，求长生，总之，是希望增添自身的生殖力和生命力。那么，欲达此目的，为何采取“走”的方式呢？为何要选在正月十五“走”呢？

我们先来看后一问题。广大汉族地区的春节活动程序大同小异，一般都以正月十五（普遍都是从十四日至十六日三天）为界限，正月十五以前，都是以家庭内、家族内、宗族内和村内的活动为主，而且大都以个人或个体家庭为单位。直至正月十五，村庄内的封闭活动、个人活动才被打破，转而为村际的和集体的活动。赛社火、赛秧歌、花会，等等，

① 山曼等《山东民俗》“春季节俗”，山东友谊书社，1988年版。

② 苏州民俗博物馆编《苏州民俗》，中国民间文艺出版社，1986 年版。

③ 王骧《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社，1985年版。

都是以村庄为单位，在各村间流动进行。因此，华北农村常把这种流动性的活动叫作“走会”，“走”，就是正月十五节日活动的特点。这个特点说明，汉族地区虽然因为受封建文化的影响，上古的节日习俗中的蛮野成分消亡了，但是，在春节活动的时序上还可看出原始的遗痕。先村内、后村外；先封闭、后开放，与我们前文介绍的少数民族的节日程序完全一致。因此，村际间的“走会”应相当于少数民族节日的村寨间的男女联欢。它还带有一点族外相婚的形式。这样一来，我们就明白了，汉族春节中带有生殖感染力的活动是从正月十五开始的。因此，“走百病”选在此时是理所当然的。

我们再来看前一个问题。为何采取走的方式？这只要从走的地点入手就会明了。在走百病的过程中，有一些地点至关重要——桥、城门、牌坊，等等，总之，都是一些交通行走要衝。那些求育的人每到此地，必要模摸门钉，拆块桥砖，认为这样便会感染上生殖力。前文提到，正月十五活动多采取走会的形式，而这些交通要衝大都是走会的必经之路，因此，只要从此处经过，必然会感染节日中的集团的生殖魔力。很显然，这是上古节日的演化形式，直接的男女接触在节日活动中取消了，人们只好以地点为中介，达到间接的接触。久而久之，这些地点便变得神圣起来，走会时，遇到桥、牌楼等地方，按规矩必须得过，不许绕路。每逢上元，有些人也常常拆一块桥砖之类的东西作为上等的礼物，打个红包，送给求育的亲友。如徐珂《清稗类钞》“时令类”载：“淮安有送子之俗，恒在元宵后，二月初二前，凡年老无子，及成婚多年而未育者，戚友咸送以纸糊之小红灯，间有用砖代者，此砖须取自东门外之麒麟桥堍，否则无

效。是取麒麟送子之意。由送者先期择日，备柬通知受者之家；临时，约集十余人，鼓乐大作，持灯或砖送往，受者则远迓门外，以所送之灯或砖悬于望子者之床中，并以酒筵款待送者，它日得子，则有重酬。”在这里，桥和桥砖都被作为神物。

汉族地区民间还有一项习俗很常见，即正月十五迎紫姑。紫姑被尊为厕神，相传是古时一妾妇。苏东坡在《紫姑神记》中说，紫姑本莱阳人，姓何名媚，字丽娘，嫁为寿阳李景妾，因不容于嫡，常役以秽事。于正月十五吊死厕中，后以为神。迎紫姑的活动与走百病一样多由年轻姑娘媳妇们参加，主要是向紫姑乞愿，或问婚姻，或问蚕桑，或问子嗣。至于厕神为何有此功能，无论是民众自己还是研究者，都不甚了了。如果我们把注意力放得开一些，联系到正月十五是集团活动产生生殖力的时候，再联系到一些个别的但与此相关的习俗，稍作比较分析，就会明了。我们注意到这样一个奇俗：

江苏泰兴县某些乡村至今还保留“棒打求子”的习俗。每年正月十五清晨，如果村里有新媳妇婚后两年还没有孕育的话，就会被人拖出大门，绕着粪坑前拉后推地跑，边跑边用扫帚、竹条、木棒抽打，只要不打脸就行，往往把小媳妇打得满身青紫。直到做丈夫的把香烟、糖果散给众人，大家才罢手。如果明年仍未怀孕，还要加倍抽打。①

这种奇俗并非个别现象，福建也有这样的习俗，名曰“拍喜”。据《中华全国风俗志》载：“闽候西门外某乡，……则乡民娶妇，至次年正月十五日，亲邻持竹杖觅新

① 《乡土》报，1986年第23期。

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。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。"①

这种习俗看似奇特,实际上是上古节日习俗的一种变形。其功能与淮阳、临潼等地三月三人祖庙会期间上山野合求子一样。只不过是采取了象征的手段,众人以棍棒拍打新妇,实则是众人与新妇交合的变形。正因为采取了象征的手段,所以不必到郊野山中,而是在村中家里即可实行,并且,也不必寻求他乡陌生之人,邻里乡亲便可充任。至于绕粪坑之举,亦与众人拍打作用相同,粪坑是众人排泄物的集中地,在此项习俗中,粪尿的排泄物实则等同于精子的排泄物,粪坑亦成为众人生殖力——集体生殖力的象征,因此,绕粪坑之举也是与众人交合、感染集体生殖力的象征行为。厕神紫姑正是此项习俗的产物,相传她或是吊死于厕中,或是因大老婆的嫉妒将她推入厕中致死,都是众人绕粪坑边追边打残酷地殴打新妇习俗的变形反映。事实上也真有类似的事情发生。《中华全国风俗志》载,福建乡村"拍喜"时,常有的妇女不堪忍受而自尽身亡的。

第二个求育日期是二月二。二月二,民间称"龙抬头"的日子,正是万物复苏的开始之际。也正是求育的大好时光。此时的求育风俗无论是汉族还是少数民族都很普遍。

南方少数民族二月初期间有一项非常普遍的活动,可作为求育习俗的代表,这就是二月架桥或祭桥的习俗。

---

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5福建章。

贵州镇远县报京寨的侗族，农历二月初二过“架桥节”，传说侗家的祖公巴西、祖奶美易因二月架桥使其子孙发迹，后来子孙仿效。桥是用三根杉木穿凑的，请一位家中人丁兴旺的外房人来架。①

剑河县下岩寨的苗族二月二过“祭桥节”，祭旧桥，架新桥或补旧桥。桥分求桥和保桥两种。求桥是指为不育或不生男孩而架的求子桥、求孙桥；保桥是指为病弱男孩（女孩不架保桥）所架的保命桥。桥架好后，每年二月二去祭一次。②

三穗县寨头村苗族有两个桥节，农历正月十五为禳桥节，主要是架新桥、补旧桥，有那家的孩子不乖，或婚后没有生育的就架新桥。桥架于要道处，也有架于自家门坎脚下。③

从架桥行为本身来看，其象征意义还是较为含蓄的。至多我们可以发现，把桥架于交通要道，与前文所述的到交通要道“走百病”的习俗颇为相似，大概出于感染众人生殖力的需要。但是我们再进一步看看架桥时的其它活动，这种意义就会清楚起来。

广西那坡和云南富宁交界的彝族也有架桥习俗。每当妇女坐月后，丈夫就备木料，准备架保命桥。孩子满月时，夫妻与姑舅叔伯亲戚一道前往架桥。架完桥，大家便在新建的桥头就地会餐。席间，若碰上自桥上过往的行人，都要拦下请其喝酒，才允许通过。客人喝得越多，主人就越高兴。若

① 李学刚《镇远报京侗寨的民情风俗》，载《黔东南民族村寨》。

② 龙腾云《剑河下岩概况》，载《黔东南民族村寨》。

③ 杨万益《三穗县民族村集——寨头》。

是哪位客人分外热心，主动与主人坐下进餐，主人便定要问清姓名住址，孩子满三岁后，便千方百计找到那人认作干亲（干爹之类）。①

这项习俗中的象征意义就较为清楚了。对过往的行人拦酒，如同节日中的拦路对歌；认路人为干亲，更是假想的节日集会的联姻行为。由此可见，汉族地区普遍流行的认干亲之举，其原始意义亦是借助于众人的生殖力保儿之命。如果说上一例习俗象征意义还不够明确的话，那么，下一例习俗的意义便一目了然了：

广西罗城东门、四把等地的仫佬族有“添花架桥”也叫“补做风流”的习俗。按照仫佬人的习惯，青年们婚前都参加“走坡”耍风流。如果婚后不育，人们便认为他们婚前的耍风流不够充分，因此要补做风流。补做风流的形式与走坡一样，夫妻二人每人有一个同性伙伴，男女各自从不同方向走来，按照走坡的歌路，从“邀歌”到“定情”，边走边唱，越唱越近，最后是男送女镜子，女送男手帕，交换信物。这天的架桥也非真架，只是选一个要道的十字路口，还要做许多粽粑，从早到晚逢人就给，直到行人断了为止。②

这项习俗明确地告诉我们：生殖力最初是从集团间的集会活动（走坡）而来的，如果生殖力不够，仍然须以集会活动的形式（象征的）做为弥补。总之，生殖力只能来自于集团集会，而非个人。

正月十五至二月二这段期间，是汉族最大的狂欢节日——春节期间，公众的、村社的活动大体是在这段时间

① 王光荣《架桥》，载《广西少数民族风情录》。

② 罗日潘《添花架桥》，载《广西少数民族风情录》。

里，虽然那些原始的蛮野的因素在活动中几尽消亡了，但是，种种节俗处处留下了象征的原始遗迹。正月十五开始，家族、宗族、村里的封闭活动一经打破，直到二月二为止，汉族广大地区普遍流行“接女归宁”的习俗。许多地区还不准女婿一道同归。人们发明了种种借口让年轻的媳妇们脱离束缚她的公婆丈夫的家族，给予她们自由参与公众节日活动的机会。陕北洛川县正月十五灯节时，娘家必须把女儿接回去，俗称“躲灯”。直到月底，又必须将女儿送回，不能在娘家继续住，俗称“避娘疳”。谚云“男家怕灯，女家怕疳。”① 我们注意到，这种看似平常的回娘家之举却用“躲灯”和“避疳”的禁忌限定，这决非一般的人情天伦往来。在节日的原始形态中，节日期间是完全自由的，节期一过又是完全不自由的。上古节日中曾普遍存在“奔者不禁”的原则；但一旦节日完结，就要象苗、侗、壮等民族那样“禁笙”、“禁歌”。“躲灯”和“避疳”即是开放和封禁的两个标志。所不同的是，这里的性开放的实际内容已经消亡，仅仅留下了形式上的时间规定。所以，后世汉族民间对于节俗的原始信仰意义已经遗忘，而作出种种世俗的解释。南京谚语就有：“二月二，龙抬头，家家接女诉冤仇”② 的说法。意思是女儿回娘家是为了诉说平日在婆家所受之苦。

至于春季第三个求育的日期——三月三，在少数民族地区，正是以生殖为信仰的节日最为盛行时期，其节日功能和意义前文中已有不少涉及，这里便不再赘述。汉族地区除个别地区还保留较为原始的求育习俗外，普遍流行的都是向子

① 洛川县志办公室《洛川风俗志》，（征求意见稿）。

② 王骥《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社，1985年版。

孙娘娘祈祷习俗，这已经完全失去了集团节日活动的任何痕迹。

4. 春季节俗的演变

以上我们叙述了春季节日的原始功能意义，以及种种变形遗留的痕迹。当着民众的集会节日开始被王候的宫廷祭礼所采纳的时候，原有的节日便发生了种种演变和分化。这个变化在历史上从春秋时期或者更早的时候便已开始了。原本是含有整合功能的、丰富的、综合的节日被分割成一个一个的孤立因素。《诗经》中所见的几个古代节日，郑国的溱洧河畔的节日集会和陈国的宛丘节日集会，在行为上还是多种活动（歌舞、游艺、采摘、沐浴、交游等）共存，从而体现整合的功能——对于自然、对于社会、对于人自身的整个生殖力、生命力，如同今天仍可在许多少数民族中所见的那样。但是，当时王朝天子的春分玄鸟降临之日的祭礼已经发生了分化和孤立。原本没有固定日期的春季节日被定于春分；原本有集体的、多彩的节日活动，却已都被取消，只有天子和嫔妃参加的单纯的祭祀；节日的整合功能也单一化，变为单纯的求子；生殖力的获取方式也不再是巫术式的——通过人类自身的能力感应自然，而是宗教式的——向高禖祈祷。于是，整体的自然力也被一个偶像代替了。

随着节日地点的固定，场所也开始逐渐神化起来。甚至到后来，虽然节日的狂欢集会取消了，但是，集会的场所却分化独立出来，作为圣地，成为人们礼拜的对象。春秋各国的圣地都开始固定，桑林、社、云梦等都已成为国家的象征。秦皇、汉帝封禅于泰山，都是对圣地信仰的举动。圣地

也就与帝王、国家的命运联系起来。帝王圣明则山川昌盛，帝王昏暗则山川崩坏。

随着国家祭祀的完备，民间信仰也受到很大影响，其功能也逐渐单一化、合理化。凡是春季的节日活动大都被看作是单纯的求子。原始的节日面貌几经转化，变形为各种各样的难以理解的象征行为。一些带有原始色彩的遗俗——如淮阳和临潼的人祖庙会的野合等也成为怪异奇俗。

当人们对原始的节日遗忘的时候，便衍生出许多神话，如：华胥于郊外履大人足迹生伏羲，禹之母修已吞薏苡生大禹；简狄郊外行浴吞鸟卵生商族之祖——契，姜嫄在野外也是踩了巨人的脚印生了周族之祖——后稷；孔子的母亲也是春日到尼丘山求子而生孔子，故孔子名丘字尼，等等。很显然，这些神异的生育原本是郊野集会的生殖力的产物，但后来都被解释为个人的单纯的求子行为。

这就是汉族历史上节日演化的简况。然而，同时我们也看到，节日的原始面貌虽然消失了，但是节日中的原始观念却上升为民族的文化精神。

三、夏季节俗与生命转换观念

按照季节的循环，夏季节日是在春季节日之后，秋、冬节日之前，处于中间位置。正因为夏季节日具有这样中间的位置，便使它具备了一种特殊的中间形态：在民众的观念中，它既具有春季节日的功能，又具有秋、冬节日的功能，同时还具有自身的特殊功能。由于夏季节日功能的这种复杂性，所以为明了本章的内容，有必要同时参考以下两章的有关内容，因为只有明确了春季节日和秋、冬节日的功能结构之后，才好易于明了夏季节日的功能结构。

1. 中间状态的节期

夏季的民间节日主要集中在五、六两月份，到了七月就转入秋季节日了。初看起来，汉族与少数民族的夏季节日各有其独立性，在汉族民间，夏季节日的典型是五月的端午节，或者可以说，就我们现在所能见到的情况看，真正可以称得上节日的只有端午节，虽然六月份还有六月六等节日，但在汉族民间已经没有什么太多的内容，只是空留名目了。从我国其他农耕文化民族来看，夏季的节日主要集中在六月份，著名的如彝族、白族、傈僳族、拉祜族、普米族等的六月二十四火把节，布依族等的六月六歌会，西北地区土族、

撒拉族、东乡族、保安族等的六月六花儿会，等等。只有少数和汉族一样过端午节，但其中有些可以肯定是受了汉族的影响。苗族的端午节具有自己的特色，而且比较隆重。

那么，这是不是可以说汉族和少数民族的夏季节日分别属于相互独立的系列呢？对于这个问题，只要我们继续深入考察，就会得出不同于表面现象的答案。汉族民间的节日习俗及其观念与少数民族的节日习俗及其观念在本质上是相同的，而且彼此具有有机的必然联系，只不过是其中的某些要素在少数民族那里保留得比较完整，而在汉族民间许多地方已经变得模糊罢了。我们以下的考察将得出这样的结论——五月的节日与六月的节日在本质上是一致的；汉族的节日与少数民族的节日在本质上是一致的。

以上两点结论，只要弄清楚第一点，第二点也就容易搞清了，因此，我们先来说明第一点。

首先引起我们注意的是存在于广大的华北、中原地区汉族民间的一个现象，就是在六月一日这天要“过半年”。如在河北巨鹿县，“六月朔，焚香、燃纸炮，有如元旦节者，谓之过半年”。①在山东民间则把过半年称之为“小半下”、“过小年”。②民间为什么要过半年节？对于这种问题，很容易想到的答案就是从历法上寻找根据，的确，按照一年十二月的夏历历法，六月初一恰好近半年。这样的答案是否正确？或者是否充分？我们暂且搁置一旁，再来看看少数民族的情况。

前面曾提到在西南地区有一个多民族的节日——火把

① 《巨鹿县志》，光绪十二年刻本。

② 山曼等“《山东民俗》“夏季节俗”，山东友谊书社，1988年版。

节。火把节又称“星回节”，关于星回节古代就有记载，有的把它记作岁终的年节，如宋《太平广记》就记载：“南诏以十二月十六日谓之星回节。”有的把它记为年中的节日。如《南诏野史》中记载：“使人谕五诏曰：六月二十四日乃星回节，当祭祖。”《禄劝县志》载：“六月二十四日为火把节，亦谓星回节，夷人以此为度岁之日，犹汉人之星回而除夕也。”由此可见，星回节就是年节，这个节日位于岁末就是大年节，位于年中则为小年节。无论是大年节还是小年节，都带有年节的性质。根据当代一些民族学者刘尧汉等人的研究，奉行星回节习俗的最大民族——彝族，是以北斗星的运行为星回节标志。北斗星斗柄上指，就意味着第一个星回节到了，这就是火把节，就过小年；北斗星斗柄下指，就意味着第二个星回节到了，这就是彝年，即过大年。从以上这种情况来看，似乎可以确定，民间的半年节的习俗就是由天文历法决定的。

但实际上，如果我们继续做广泛的考察，就会发现许多例外。

居住于贵州的布依族普遍有过六月六歌节的习俗，六月六歌节也是仅次于年节的节日。但是，六月六这个时间在民众的习惯中并非出于历法上的严格界定，布依族有一句民谚，叫做“有心过端午，六月六也不迟。”意思是说，过半年的节日并非必须限定时间，端午也可，六月六也行。那么，民众节日时间的这种随意性究竟出于何种理由？对此，民众自己有所解释。

布依族过六月六时要举行家祭，在家祭上由老人诵祀词，大意是：今年春耕夏种的农活结束了，田里的秧苗已插完，正当返青。五月初五，客家（汉族）过端午很热闹，

当时我们正忙农活，无心过节。祖辈有句古话说："有心过端午，六月六也不迟。"如今农事大忙告一段落，我们全家虔诚地献上米酒、粽粑、鸡头、果品等，请三神下界，同我们欢度六月六佳节。盼望三神保佑风调雨顺、五谷丰登，六畜兴旺，四季平安。①

从布依族民众的观念中可以看出，半年节日的安排不是依天文历法而定，而是依农事活动而定，节日安排于新秧上坎之后，也就是安排在夏收夏种之后。象这样的安排还有许多，带有很大的普遍性。如贵州三都县都江区的苗族群众，在农历六月插秧结束后要过吃鸭节，具体日子由鬼师择定。苗族的支系很多，其中有许多支系都以端午节为夏季的主要节日。苗族实行十月历，端午节的五月初五正是岁中，表面上看似乎出于历法的安排，但实际上，苗族的端午节分为大、小两个节日，五月初五为小端午，五月二十四至二十七为大端午。两个端午都要举行划龙舟活动，小端午只划一天，而且往往划不起来；大端午要划四天，热闹非常。这种大小之分不是因为别的，主要是因为农事活动。小端午时正值插秧大忙，而大端午时正值插秧结束。②

根据以上的习俗我们可以得出这样的认识：节日的节期最终不是根据天文的历法，而是根据农事活动的需要。这种习俗可以说是出自民众的农事文化，而历法的节日则已在某种程度上超出了下层民众文化的范畴了。用少数民族的节日习俗作为对照，反观汉族的节日习俗，我们就会发现，汉族

① 杨路塔《布依族"六月六"》，载《黔南民族节日通览》，黔南州文化局、文研室编。

② 人大历史系文博专业龙舟文化调查组《台江县施洞区独木龙舟文化调查报告》。

民间的“过半年”也并非出于天文历法的安排。在广大的中原、北方麦作地区，五月中、下旬正是小麦成熟收获时期，农家叫做“麦秋”。麦收完毕标志着一个农事季节的完结，因此，在这个“麦岁”的发终便有了一个相当于年节的节日……“过半年”。

由上所见，半年节不论在五月二十四，或是在六月一、六月六、六月二十四，都有一个根本点是相通的，它们都带有农事年的年节性质，它作为一个农事季节结束，下一个农事季节开始的中介标志，受到民众的广泛重视，在民众的农事信仰中占有极其重要的地位。由于半年节实际上是连接两个农事年终始的中介，因此，它比连接两个太阳历年的中介——年节，更接近民众的农事信仰观念，所以，在有些民族中索性就把它作为年节来过。例如黔南的水族，有一部分以秋收的八、九月为岁末，以端节为年节；另一部分则以夏收、夏种的五、六月为岁末和新岁，以卯节为年节。由于卯节和端节都是纯粹的年节，所以，过端节的水族不过卯节，过卯节的水族不过端节。

仔细追究起来，汉族民间的端午节的本义亦应是半年节，汉族民间传统上以三大节日——春节、端午、中秋为重，这三大节日正是一个农事年的始、中、末的标志，传统的春节以二月二为结束(整个腊月、正月实际上都是春节)，标志一个农事年的开始；中秋时大田作物全部收获完毕，标志着一个农事年的彻底结束；而端午处于中间的地位，应该是夏收夏种两个农事季的中介。后来的民间，端午正值农忙，这大概是由于农事历改为太阳历造成的结果，由于汉族的节日在历史的演变中早已都有了确定的日期，不似许多其他民族那样，可以依农事需要而随时变更，因此就形成了端

午之后又有了一个“半年节”——六月一或六月六。端午具有半年节的性质，即使从太阳历法上也能有所发现，端午又称端阳或天中节，意思是太阳正处于正中，为一年的中点。从这点上看，端午和夏至原来应为一体，后来的分离，可能是变十月历为十二月历的结果。

以上我们论证了开始时提出的两个论点：五月和六月的节日是一致的；汉族和少数民族的节日是一致的。这种一致主要指节日观念功能的一致。无论节日是在五月或者六月；无论是汉族还是少数民族，其节日功能在民众的观念中，都是农事季节终结和开始的中介。因此，夏季节日具有年终岁始的年节色彩。

但是，我们的认识到此并没有完结，夏季节日功能虽然带有年节性质，但和年节对比起来，它具有更加复杂的形态。

夏季节日从它形态结构上，主要包括三个层次：

1．它是岁末的节日，意味着收获的完结，在南方它的标志是早稻收获，在北方它的标志是“麦秋”。

2．它是岁首的节日，意味着耕作的开始，在南方它的标志是晚稻的播种，在北方它的标志是晚秋作物的耕作。

3．它是过渡的节日，意味着作物从幼苗走向成熟，它的标志是一些单季作物正在进入打苞结籽阶段。

由于这样复杂的形态所决定，夏季节日所包含的种种习俗，以及习俗中包含的观念结构都是错综复杂的，既有春天节日的功能特征——象征着孕育和新生；又有冬天节日的功能特征——象征着死亡和回归；同时又具有自身独特的功能特征——象征着生命由幼小走向成熟，如同人的成年礼。

下面，我们就来逐一剖析夏季节日习俗的功能结构，从中寻觅民众的生命观念的构成。

2. 岁末的节日功能

我们在后面关于冬季年节章节的论述中，将阐述岁末年节的功能——生命的回归、封闭、保种，以期未来的新生。回归就是回归到生命的母体——生命的所来之处。这种回归意识如果以人的行为模拟表现出来，就是回归到封闭的血缘母体——家族，和祖灵溶为一体，在祖灵的胎胞中得到庇护，并获得新的生命力。我们还将看到，表现这种回归意识的习俗活动从秋季节日之初就已经开始了，并很快成为秋、冬节日的主旋律。从秋季最初的收获——吃新节开始，便伴随着大规模的祭祖活动，于是，吃新节便成了“鬼节”；随着晚秋最后的收获宣告完结，其后的冬季节日（从十月初一开始）就都成为“鬼节”。可见，收获是回归的前奏。从夏季节日习俗的考察中我们又有了新的认识，最初的回归是从夏季收获就开始了的。

秋季收获之初有一个吃新节，夏季收获之初也有一个吃新节——六月六，在某些地区则为六月里的其他日子。和秋季的吃新一样，夏季的吃新也是和祭祖相连的。

这个习俗在汉族民间也很普遍，在广大的华北平原麦作地区，六月六上坟荐新麦的习俗即使在现代亦很常见。有些地方是在其他日子举行吃新祭祖，如山东邹平用新麦包成饺子祭祖，时间是在六月初一半年节。而莱阳、平阴一带民间则是在夏至这天举行荐新麦祭祖先。①

汉族民间的夏季节日习俗虽然还保留一定的生命回归意

① 山曼等《山东民俗》“夏季节俗”。

识，但与岁末年节比起来，毕竟早已非常淡漠了。而在少数民族的习俗中，却仍然保留着体现生命回归意识的综合的整合的习俗，在这些习俗中，老人、祖灵、家族、宗族等这些生命归宿的象征都是节日的重要角色。

节日中的祭祖活动是普遍的，几乎随处可见，把最初收获的籽实献给祖先，其寓意是再明显不过了，这是要把籽实交给祖灵作为种籽育成新的生命。

除祖灵之外，老者也成为一种重要的象征。在春季节日中，所有的习俗活动几乎全被青年男女所垄断，几乎没有老人的节日角色。青年男女去踏青狂欢，老人在家中闲坐是常见的现象，但是在夏季节俗中，老人就显出十分重要的地位。祭祖献新由老人来主持，宗族的节日活动要由老人来组织和领导，吃新的第一口要由老人来品尝，火把节的第一支火把要由老人来点燃。老人之所以一下子担负了这么多重要的角色，是因为夏季节俗中的一部分活动是在封闭的族内举行的，而青年男女只有在族际交往中才显出重要性，老人却是家族、宗族的象征。

以家或族等血缘集团为活动单位是岁末年节的特点，体现了回归、封闭的意识，但是，半年节和年节相比，其封闭的形态还是有所区别的。夏季节日活动比春季节日封闭，而比冬季节日显得开放，夏季节日的活动没有象岁末年节那样使人和祖灵一起躲在封闭的家中，静坐保命的情况。但和开放、自由的春季节日活动相比，夏季节日的许多活动都是以族为单位的，处处体现出血缘集团的界限。

许多节日活动都体现出先族内后族外或先家内后家外的原则。凉山彝族的火把节举行三天，第一天是以各村寨为单位，杀牛，并将牛肉砍成大小一样的坨坨煮熟，人人分吃，

称为“吃坨坨肉”。第二、三天才是到田坝、山梁上举行各种活动。① 布依族的六月六歌节也遵循这样的步骤：首先是家祭，以家族为单位；其次是村祭，以传统的自然村寨为单位；再次是几个村寨共同构成的“议榔”集团祭，然后才是自由开放的赛歌、丢花包、跳铜鼓舞等活动。②从这里我们又一次看到了年节习俗中人际交往的模式：由家而族，由族内而族外亲属，由亲属而大规模自由交往，这是春节活动的典型模式。这个模式在水族的夏季节日——卯节中表现得最为充分。水族的卯节大约三四天，头一天寅日与春节的除夕相似，家家杀猪、打豆腐、开窖酒、备鲜鱼，摆上丰盛的酒肉席祭祖宗。然后是宴待亲戚，相当于春节的拜年。接着就是人山人海男欢女爱的卯坡对歌。但是，在自由对歌之前，还要由一位德高望重的长者演说一番：“各方来的亲戚朋友，大家欢聚在卯坡上。古父老留下这节日，让我们欢乐歌唱。午日没有忌，末日也吉利，卯日最吉祥。未婚的青年男女，今天是你们的美好时光。自家的媳妇要管束，不必参加对歌惹祸殃。古代这样兴，我们照着办……”说完才能举行对歌。③

在许多情况下，即使是族际交往的节日活动，也要严格体现族与族之间的界限。例如贵州台江县苗族的端午节划龙舟活动，整个活动从头至尾都由“鼓主”主持。鼓，即鼓社，是苗族的一种氏族组织，鼓主就是氏族的首领，鼓主不仅主持龙舟节，而且还主持苗族最大的祭祖年节——十三年

---

① 文郁成《彝族的火把节》，载《民间文学》1981年11月号。

② 杨路塔《布依族的“六月六”》。

③ 潘朝霖《水族的卯节》，载《黔南民族节日通览》。

一次的牯脏节。划龙舟从准备、开始划到结束，都只准族内男子参加，因为女子不是即将嫁与外族的人，就是从外族嫁过来的人。一只龙舟代表一个氏族，如果一个寨子只由一个氏族构成，那么这个寨子就有一只龙舟。如果一个寨子有两个氏族，就各有一只龙舟。总之，非本族血缘者，绝不许有一点染指。有的寨子本来就人少，全寨的青壮男子划一只龙舟都显不足，但因为分为两姓，也要各有一只龙舟，各划各的。①可见血缘界限之严格。这又一次显现了辞旧迎新的除夕之际所显示的生命观——凡是在死与生的交替的时候，人们都要以血缘集团为单位，以家族、氏族之舟渡过这个凶险的关头。

3. 岁首的节日功能

夏季既是收获的季节，同时又是耕种的季节，因此，在回归的功能之外，夏季节俗还具有新生和繁衍的功能，这种功能和春季节俗的功能具有相同的性质。

夏季节俗既有封闭的一面，又有开放的一面。封闭就是回归，回归到族内，开放就是新生，新生主要通过族际的交往。这种族际的交往和春季节俗一样，以各氏族的青年男女为使者，以青年男女之间的性的仪礼和婚姻的礼仪为形式。在盛夏的乡间濮上又一次出现了如同春季节日一样的男女狂欢场景，

六月二十四，西南各民族纷纷举行盛大的火把节。春季节日之后的性禁忌期宣告解除，青年男女又迎来了一次恋爱的高潮。二十四日晚上，普米族的青年男女们手擎着火把在

① 《台江县施洞区独木龙舟文化调查报告》。

村寨、田野转游追逐，见面互撒一把松香，让爱情之火烧得更旺。纳西的火把节，白天举行斗牛、摔跤，青年男女穿着新衣结伴到河边、树旁唱调子、互赠礼物，互相表达爱慕之情。

贵州三都县都江区的苗族，在六月插秧过后的吃鸭祭祖节上，把封存的芦笙又拿了出来，青年男女吹笙跳月，直跳到鸡鸣头遍，便把芦笙重又封存起来，说是等到米线出齐后方准再吹芦笙。①在布依族聚居的平坝和山乡，六月六到处是盛大的歌节景象，青年男女们通过对情歌、丢花包、跳铜鼓舞等方式结交朋友，寻觅情人。布依族六月六歌节之盛大不亚于歌仙刘三姐家乡——广西壮族地区的春季三月三歌节。

在大西北的甘肃、青海等地区，当地聚居的多民族——汉族、回族、土族、撒拉族、东乡族、保安族等，一到盛夏的六月，便纷纷在田园山野之间举行盛大的“花儿会”，规模之大超过一年中所有的节日，1985年，著名的甘肃莲花山花儿会竟达到十万之众的规模。在花儿会上，青年男女们唱起高亢优美的花儿，互相表达炽热灼人的爱情，带有大西北的奔放热烈的感情色彩。

苗族的龙舟节中有族界严格的活动，但同时也有开放的活动。节日到下午四点多傍晚即将来临，划龙舟活动已经结束，这时龙舟上只留下一个老者照看行装，其余的小伙子都上岸到游方场上和姑娘们对歌去了。青年们对于习俗是非常熟悉的，他们懂得只有在节日期间才可尽情游玩，过了这几天就要遭到禁止了，因而姑娘们对划着龙舟来到本寨的小伙

① 杨有义《都江苗族的吃鸭节》，载《黔南民族节日通览》。

子们热情地唱道："今天是龙船节，我们才能相会。远方的客人，趁此大好时光，我们痛快地玩吧，不然，明天我们就各忙各的活路去了，何时才能相会？"

苗族的独木龙舟活动并非仅仅是比赛，主要是一个寨子的龙舟由鼓主率领前往各寨去串寨，路过每个寨子都要放铳炮，鼓主的亲戚早从各个寨子赶到就近的码头等候，放鞭炮迎接，并献酒献礼物。谓之"接龙"。按照苗族规矩，鼓主的对头亲（即姑妈、舅父、女婿等姻亲）都要送大礼，在这里，姻亲关系所具有的生殖力象征又一次出现了。①

汉族地区由于受到礼教的长期影响，夏季节日中的性的仪礼活动早已消失了，只留下一些模糊的印象，以华北地区为例，清代还普遍保留一些这样的习俗："六月六日，具酒肴野游，名曰'耍青'"。②"六月六日，士民挈伴出郊游玩，或登山岩，或坐泽畔。③有些地方民国期间还保存这种习俗，但这种习俗同清明踏青、上巳临水一样，已变成一种娱乐活动，其真正的寓意已是十分隐晦了。就是这种隐晦的活动在大多数汉族地区，今天也是很难见到了。只是在边远地区，如西北的甘、青地区的汉族，由于同当地少数民族杂居在一起，还保留着同当地少数民族一样的习俗。在六月花儿会期间，他们真的是纷纷"具酒肴野游"，河畔山坡到处是席地聚饮的人群。而且他们还和少数民族的群众一样，加入对唱花儿的活动。

但是，以姻亲关系作为生殖信仰象征的习俗，在汉族民

---

① 《台江县施洞区独木龙舟文化调查报告》。

② 《赤城县志》，清乾隆十二年刻本。

③ 《万全县志》，清道光十四年。

间的夏季节俗中还是比较常见的，如山东招远民间在过六月六时，新婚女婿要带着礼物到岳家串亲，住数日不定。昌邑地方的未婚女婿要在这天到未婚岳家串亲，否则对婚事有影响，①等等。

以上所述的种种活动与春季节日活动是相同的，其功能结构我们已在关于春季节俗的章节中有了论述，这里就不再赘述。

4. 渡关的节日功能

湖南民间把给儿童举行成年仪礼叫作“渡关”，在民众的农事信仰中，夏季节日正是农事的渡关仪礼。

在民俗的成年意识中，成年仪礼是非常凶险的，它标志着一个人的儿童阶段的“死去”和成人的“新生”。在这个生命转换的重要关头，他要接受各种严峻的凶险的考验。例如南方的瑶族在给男孩举行成年礼——度戒仪礼的时候，要求“受戒”者必须闯过一道道生死大关——翻云台、上刀梯、捞油锅、踩火砖……因此，渡关如同渡厄，夏季节日正带有这种特色。

夏季是农作物的成长时期，同时也是灾害最严重的时期，旱灾、涝灾、蝗灾、雹灾……无一不严重威胁着农事的命运。在这种情况下，保命渡厄无疑成了夏季节日的最重要的主题。

我们先来看节日传说中所反映的民众观念，在这些传说中，民众明确地把节日与灾害相联系，表现了抗拒灾害的节日功能。布依族的六月六传说中说，过六月六是为了防止蝗虫

---

① 山曼等《山东民俗》“夏季节俗”。

伤害庄稼，因为六月六这天是拱标精（蝗虫）的生日，只要这天在田里插上用白纸制作的"青钢竹叶剑"，就能将蝗虫砍死或吓跑。①彝族、普米族等的火把节传说也说，天上的天神、天官被地上的大力士摔跤摔败，便恶毒地派遣众多蝗虫下来蚕食庄稼，于是，人们便纷纷点起火把消灭天虫。水族的卯节传说也说过卯节是为了杀死蚂蚱，驱走瘟神。这类关于蝗灾的传说是比较普遍的传说。

还有一类传说是关于杀龙的传说，这类传说大概与旱灾、水灾有关。例如贵州独山县温泉乡有一个温泉、每年六月六，当地水族民众都要到那里去过洗澡节，相传这个温泉是被布依族青年阿青射死的鸭龙怪变的。②台江县施洞区的苗族龙舟节的传说中也有杀死孽龙的情节。③威远县的苗族和布依族群众，端午节并不划龙舟，而是带着粽子成群结队地爬到山上去俯望河流，据说是为了纪念舍身杀死毒龙的阿黑。在传说中有这样的情节：在苗族青年阿黑和恶毒的白龙争斗时，乡亲们看见水中冒起白浪，就往水里扔石灰；看见水中冒起黑浪，就往水里扔粽子。粽子是专门供给阿黑的，让他吃饱了继续战斗。④与苗族传说相似，山东、河南、河北等地汉族民间流传秃尾巴老李的传说，民间许多地方不知屈原为何人，却说端午是为了纪念杀死恶毒白龙的秃尾巴老李。⑤传说中也有这样的情节：乡亲们看冒起黑浪就知道是秃尾巴老李，于是就扔粽子；看见冒起白浪就知道是白

① 朱炳智、周瑞瑜《布依族的打保符》，载《黔南民族节日通览》。

② 朱炳智《温泉乡水族洗澡节》，载《黔南民族节日通览》。

③ 《台江县施洞区独木龙舟文化调查报告》。

④ 伍忠仁《威远的端午爬山》。载《黔南民族节日通览》。

⑤ 山曼等《山东民俗》"夏季节俗"。

龙，于是就扔石头。汉、苗两族的端午传说可以相映成趣。

一提起农事信仰，人们便联想起乞雨，其实，民众的信仰节俗有时是为了乞雨，有时却是为了祷晴，一切都随着农事需要而定。例如，广大汉族地区民间的六月六都称为晒衣节，到了这天都把各种衣物拿到日光下曝晒，南北方皆然。对于这种节俗，一般的说法是因为五月梅天刚过，所以赶快把衣物拿出来晾晒，以免发霉虫蛀。这种说法一听便是合理主义的解释，晒衣哪天皆可，只要有日光，不必非要设一节日。而且退一步说，南方因有五月梅天故需晒衣，北方五月却依然多晴，为何需要六月晒衣？其实，晒衣节俗只要和当时的农事联系起来，就容易明白了。

六月，民间俗称“庄稼晒米的时候”，就是说作物的颗粒正待壮浆饱满走向成熟，这时最需要强烈的日光和温度。因此六月最怕淫雨伤害庄稼的成熟。南方六月六正是水稻抽穗扬花之时，北方也是“六月六，看谷秀”之时，在这种时刻，人们用晒衣之举祈求阳光是不难理解的。

然而，尽管晒衣之举最终是为了阳光，但民众的信仰思维并非这样简单和直接。在前面的有关章节中我们谈到了衣物的招魂功能之一，就是在祭祖节日的时候招祭亡灵，如同十月初一寒衣节那样。衣招还有另一功能，就是可以把生人失去的魂魄招回来。在民间的观念中，特别是十二、三岁以下未成年的儿童魂魄尚未固定，易于游动。与这种观念相关，民众还认为尚未成熟的庄稼谷魂也是不固定的，也易于跑掉。民间在给儿童举行成年仪礼的时候，常采取改换服饰的仪式，标志着成年的服饰一经换上，就意味这位新成年者的魂魄已经固定了。有趣的是，人们对于农作物的“成年”也采取相同的方式。

贵州都匀桃花乡一带的苗族，每年六月六有染花糯米饭，放到田间祭米魂的风俗。对于这个古老的习俗，当地苗族是这样传说的：有一个叫阿星的姑娘晚上遇到一个米魂化成的姑娘，米魂告诉阿星说，由于米线出不齐，只有她一个先长起来，非常孤单，如果寨中人们肯帮忙，用各种颜色的木叶染成花糯米饭，供在田头，米姐米妹穿上彩衣彩裙，就能够出齐了。阿星和人们果然照着米魂说的做了，没出几天，坎上的米线便齐刷刷地长出来。①

从上面的传说中我们可以比较清楚地看到，给米魂穿上“彩衣彩裙”，就能使米线出齐，这跟给儿童换上成年的服饰，就能表示其长大成人的做法如出一辙。由此可见，晒衣习俗的深层功能是衣招，给米魂换上新衣，促使其成年（成熟），这是晒衣习俗的本义。当然，从事实上，米粒的壮浆成熟是大阳光照的功劳，晒衣求得阳光是不错的，但这种理解可能是招魂观念以后的观念了。

前面说过，人生的成年仪礼的形式一般都是非常凶险的，新成年者往往要经历种种考验，甚至包括对身体的损坏乃至接受死亡的威胁，只有闯得过这种死亡大关的人，才能取得成年的资格。中国传统文化中的成年意识由于尊老尚齿的价值观念的影响，早已被压抑得快要消亡了，因此，人生仪礼中的成年礼也随之消失，或者仅仅剩下一鳞半爪的残迹。但是，农事季节的成年仪礼和成年意识因为与社会道德、价值观念关系间接，却依然有所保存。上面我们刚刚谈了一例农作物成年的仪礼，下面我们再来看一例季节成年转换观念的艺术化表现：这就是家喻户晓的白蛇传传说。

---

① 闻朗等《祭米魂的由来》，载《黔南民族节日通览》。

白蛇传和梁祝、牛郎织女、孟姜女一起，被誉民间四大传说故事。在前文的讨论中，我们已经提及，梁祝故事与春季节日观念有关，后文将说到牛郎织女故事与秋季节日观念有关，孟姜女故事与冬季节日观念有关，现在，我们则要谈到白蛇传与夏季节日观念的关系。

如前所述，夏季节日是一年中的成年仪礼，四季中春季好似儿童，夏季好似青年，秋季好似老年，冬季好似死亡。在一年的循环中，端午位于正中，被人们作为天中节，因此，它是季节成年的关口，也是一道生死大关。而白蛇传故事恰恰与端午节紧密相关。

白蛇传的故事情节曲折动人，当我们把它作为艺术欣赏的时候，不免为其中的人物和故事所打动，但是，当我们从中寻觅民众的农事信仰的季节观念时，所有的生动故事都消失了，我们只抓住其中一个母题——每当岁中端阳之时，白娘子和小青都要蜕变为原型，许仙就是偷看了白娘子端午化蛇，才知道自己的娘子原为何物。在这个情节中，现原型实际上就是死亡模拟，从后面的章节中我们将要了解到，民间的死亡概念并非是灭亡、消失，而是回归到所来之处，也就是化为原型。白娘子是由蛇经过修炼变化为人形的，那么，她要是回归到所来之处，当然是化为蛇型。在这里，显现出了各民族成年意识中的共同观念——死而后生。只要渡过这个生死关头，蛇又可以变化成人，季节的生命又可以延续下去，而且更加成熟。这就是白蛇传故事中隐含的季节生命转换意识。

随着社会伦理、人生价值系统中的成年意识的日益淡种，就连季节生命的转换观念也不能不受到很大的影响。那样敢于先死而后生的意识只部分地残存在传说故事中，而大

量的习俗行为体现的都是怕死、保命的意识。我们在后文中谈到在秋季和冬季节日习俗中都存在死而复生的意识，但是，那种死是收获之后的死亡，是自然的，犹如老者的寿终正寝一样，人们并不感到恐惧，而是把它看作"喜丧"。而夏季中如果出现死亡，就是灾害，是非正常死亡，直接威胁到全年的收获。因此，在民众的观念中，一切非正常死亡都是不吉的，以人生仪礼而言，一切未成年者的死亡、意外死亡等死者都不能享受正规的丧礼，不能进入家族的墓地。表现在季节生命观念中，民众也是非常惧怕季节的非正常死亡。而夏季的确是极其凶险的季节，它的凶险性主要体现在两方面：一是农事活动的复杂性，各种作物生长期参差不齐，有的作物已近收获，有的作物刚刚播种，还有的正长秧苗；有的作物需要雨的有的作物需要晴。拿华北一地来说，五月十三为关帝磨刀日，课雨；六月六就变为晒衣祈晴；而到了六月二十四分龙节又要乞雨。二是夏季气候多变，无法掌握，或旱或涝或雹或虫，是一切自然灾害集中的季节。一方面是农事对自然力殷切期望，另一方面却是自然力的凶险和多变，这两个矛盾方面便构成了夏季的季节特点。面对这样凶险的危胁，民众想出了种种驱灾保命求生的习俗，下面，我们主要看看两类普遍的节俗：

一是药俗，由于端午是灾害、疾病、凶险、死亡的节期，因此，民众出于驱灾保命的需要，简直把它变成了一个医药节。

在广大的民间，端午节饮药酒——雄黄酒，采艾、蒲驱五毒，捉蛤蟆取蟾酥等，是最常见的习俗，南方、北方的汉族地区以及许多少数民族地区都有普遍分布。某些少数民族地区还有自己的一些特色。如在桂西边陲的古城靖西，壮族

民间过端午节时专门举行规模盛大的药市，集市上各种药材齐全、应有尽有，钻地风、牛耳枫、九节风、算盘七、土牛七、扁担七、茅草七、岩黄连、独脚莲、黄花倒水莲、当归、白芷、鱼腥草、过江龙、蛤蚧、首乌贝母、灵芝党参……不下百种。①

六月六的药俗也很普遍，贵州都匀桃花乡的苗族，六月六时祭药王，相传药王是古时的三位苗王，他们都是为乡亲们治病操劳而死。还有的地方有六月六洗药泉、喝药水的风俗。贵州独山县温泉乡的水族，六月六过洗澡节，附近的水族群众都聚集到温泉，先是举行要神水的仪式，喝一口神水，并灌满葫芦，然后举行洗澡活动，同时还举行对歌。相传温泉是一个被杀死的鸭龙怪变的，泉水可治百病。②青海乐都县马营的水峡、高庙的柳湾等地，六月六都举行喝药水会。其中水峡的药水会每年来参加的约数万人，峡谷内有天然石佛，佛脚下渗出水谓药水。会上伴随有花儿对歌活动。

二是保儿俗。保儿俗就是以儿童为生命的象征，在节日期间，通过种种保命仪礼来达到渡厄免灾的目的。最常见的是在端午节时给儿童佩带各种驱瘟避邪的象征物，如腿上，臂上缠上五色线或七色线，叫作续命缕、或长命缕、拴命线、百岁索等，各地叫法不一；佩带荷包、香袋、草药袋，等等。在这里，儿童的保命意义并非个体的，具体的、而是整体的，宇宙论式的。儿童只不过是尚未成熟的季节生命的象征。山东日照地区，③端午给儿童缠七色线保命，自缠上之

① 童健飞《边陲药市》，载《广西少数民族风情录》，广西民族出版社，1984年版。

② 朱炳智《温泉乡水族洗澡节》。

③ 山曼等《山东民俗》"夏季节俗"。

日起，到节后第一次降雨，才解下来扔在雨水里。可见，只要季节的过渡完成了，保儿俗的象征意义也就结束了。

夏季节日实在太凶险了，有时候甚至需要以人来作牺牲。贵州台江县苗族群众说，过去划龙舟曾有为祈求吉安而坠水者，并且以独生子坠水而死为大吉。①联系到屈原端午坠水的传说，可以相映成趣。

有关夏季节日民俗的观念结构及功能形态，我们就暂论述到这里，以下，我们将要进入秋、冬民间节俗的探讨。

① 《台江县施洞区独木龙舟文化调查报告》。

四、秋季节俗与死亡抗拒观念

季节自进入秋天起，民众的农事信仰开始转入另一主题——从生殖崇拜转向死亡抗拒，这一主题从秋季节日到冬季节日表现得越来越强烈。本章先从秋季节日习俗入手，对死亡抗拒的观察进行初步考察分析，并给予功能的阐释，下一章将通过冬季节俗的考察，进行进一步探索。

1. 死亡抗拒的节日主题

秋季的节日，在汉族中主要有四个节期：七夕、中元节（又称盂兰盆节、鬼节）、中秋节和重阳节，分布于七、八、九三个月中。这几个节日的原始功能早已模糊不清，现存的功能既单纯却又令人费解：七夕成了乞巧节；七月半成了祭祖节，甚至更加具体化，成为纪念目连救母的佛教节日；中秋节成了团圆节；重阳节则完全演化为登高饮酒赋诗的文人雅士的节日，与民众毫无干系。由此可见，这几个秋季节日不但本身的意义很浅近，而且，彼此之间又缺乏内在的联系，所以，仅从节日遗留的形态本身来看，要想正确地阐释其深层功能是颇为困难的。

但是，正确地阐释并非是完全不可能的，如果我们继续采取考察春季节日那样的方法，把分析比较的范围扩大到有关的少数民族，以及历史文献之外的汉族民间的有关风俗，

许多本已模糊的问题就会逐渐清晰起来。

居住在我国传统的农耕文化区内的各少数民族（大多分布在华南、西南一带），也有自己的秋季节日，如秋季的歌节、赶秋坡、斗牛节、祭祖节、吃新节，等等。这些节日在南方的各民族中，都显示出大同小异的相似形态，而且在本质上，都与汉族的节日有着密切的关联。下面，我们就把汉族和少数民族的有关节日习俗综合起来，彼此印证，互相发明，以寻求其中一致性的本质功能。这个综合分析应首先从秋季节日的主题开始。

秋季节日的主题是死亡，对于这一点，我们可以从节日的传说和节日的内容特色两方面来认识。

下面我们来看看节日的传说，节日的传说可分为两类，一类是对于邪恶力量（死亡的象征）的对抗；一类是性的禁忌以及对性禁忌的对抗。

第一类传说，我们可举下面几则：

关于七月十五的传说。七月十五本是民间祭祖、祭亡灵的节日，但是山西民间却流传着另外的传说。每逢七月十五，忻县一带的农民总要在自己的耕地里挂上红、黄、白、绿、蓝五色纸。相传这是因为金朝时有个恶官黄罗道，每当七月十五大秋庄稼即将成熟的时候，便到田中视察，看到谁家地里庄稼长得好，就在这块田里挂上五色纸，霸为己有。有一年，农民经元好问的指点，把所有地里都挂上五色纸，黄罗道来视察时一看傻了眼，因为不能霸占所有田地，所以只好作罢。为了纪念保护收成的胜利，农民们每年七月十五便在田里挂上五色纸。①

① 《元好问和七月十五挂纸》，载《山西民间文学》1982年第3期。

关于八月十五吃月饼的传说。相传吃月饼起自元朝，当时百姓们非常痛恨蒙古统治者，相约起义杀鞑子，起义定于八月十五这一天，人们用以联络的工具就是月饼：在卖的月饼中各藏一个纸条，通知每家八月十五杀鞑子。起义终于成功了，人们为了纪念此事，于是每逢八月十五必吃月饼。①

相似的传说在少数民族中也有，如广西仫佬族八月十五的传说，也说是节日来源于对外族侵略的反抗。相传仫佬人的山乡有一年冬天被番鬼佬侵占了，仫佬人为了反抗，便相约八月十五暴动，暴动的信息也是由饼子里的字条传播的，字条上写着："今定八月十五大杀番鬼佬，大家齐心动手，报仇雪恨！"饼子由一个老汉卖到各家，大家接到暴动信息后，便按时行动，把番鬼佬消灭了。②

关于九月九重阳节的传说。重阳节时，民间流行吃糕，上海一带的民间相传吃糕与登高避灾有关。传说很久以前，有个庄稼汉招待了一个无处投宿的过客，过客作为报答，告诉他九月九日将有大火，让他届时登高避难。庄稼汉听从过客的劝告，九月九这天，全家登上山顶避过了灾险。这就是九月重阳登高习俗的来历，因为平原居民无高可登，于是便吃糕，用"糕"代替"高"。③

我们知道，民间传说中的历史事实大多都是虚构的，并且，这种史实的虚构大多是后来的附会，因此，对于其中表述的事实，我们应该把它们抛开，象剥笋一样一层层地接近内在的实质。以上所列秋季节日的传说，尽管各自的内容不

① 黄泊沧《八月十五吃月饼的来历》，载《节日传说》湖南人民出版社，1982年版。

② 《仫佬人的八月十五》，载《仫佬族民间故事》。

③ 《重阳节为啥要吃糕》，载《采风》1981年第15期。

同，但贯穿其中的两个主题是相同的。我们不难发现，每个传说中都出现了被侵害的主题，即灾难、灾祸的主题。这个主题表现出了死亡的象征，换言之，表现的就是死亡的主题。那么，秋季的节日为何以死亡为主题特征呢？问题的根源在于民众对于自然事物以及农事活动的认识，根源于他们的生命观和宇宙观。

关于这一点，前述的山西忻县的民间传说向我们提供了信息。在这个传说中，灾祸是对着农作物的收成而来的，这个现象是我们认识民众观念的契机。当春季播种、插秧之时，青年男女涌向田野恋爱狂欢，是为了祈望农作物的生长，因而也给春季节日注入了无限的生机；秋季是收获的时期，收获意味着农作物生长的完结，因而，秋天节日便出现了死亡的主题，这个主题首先是由自然界的凋零，农作物的“死亡”带来的。其它传说把灾害说成是外族入侵等等，都是附会的演变，但是，其中的死亡主题仍然保留着。

以上所列传说的第二个共同主题就是战胜灾祸。很显然，它表达了人们抗拒死亡的愿望。

下面我们再来列举第二类传说。

七夕的传说。七夕传说流传最广的莫过于牛郎织女的传说，这个传说不仅在汉民族中广泛流传，而且在少数民族中也有流传。故事情节几乎是家喻户晓，这里就不再赘述。这个传说也含有两个主题，一是性的禁忌，这个主题是通过织女的父或母对女儿女婿的爱情摧残体现出来的；二是对性禁忌的对抗，主要是通过牛郎织女的反抗行为体现出来的，故事的结局——七夕相会，是反抗行为的结果，意味着性禁忌的暂时解除。

这两个主题在第二类传说中很普遍。广西的毛难族有七

月十五中元节和八月十五中秋节吃香瓜的习俗，相传是为了纪念张四姐。张四姐是天帝的四女儿，她和青年樊瑞在天宫里同窗读书，后因两人相恋触犯天条，樊瑞便被天帝贬下凡间。这里，出现了性禁忌的情节。三年之后，四姐私自逃离天宫，下凡找到樊瑞并结为夫妻。四姐来时带了许多香瓜种籽传给人间，于是，每逢七月半和八月半，人们便用香瓜敬献四姐。① 这里，同样出现了性禁忌与性禁忌的对抗两个连锁的主题，结局也是性禁忌的解除。

传说中所出现的禁忌及其解除的主题，是民众的季节习俗的反映。在春季节日的论述中我们曾经提到节日的时间禁忌问题，许多民族在春季节期过后不许对歌，不许吹笙，总之，禁止一切男女交游的节日行为。这种节日的性禁忌随着秋季收获的到来开始解除，封存的芦笙又开始吹响，封禁的山歌又开始唱起，男女狂欢的节日也开始恢复。节日的季节转换规律反映在传说中便出现了禁忌——>解除的主题。

但是，也有未能解除禁忌的结局。例如苗族的赶秋坡的传说，传说中有性禁忌的主题，青年男女若松和琬尼嘎的爱情遭到琬尼嘎的父亲的反对；也有反抗性禁忌的主题，琬尼嘎跟着若松私奔；但是，结局却不是性禁忌的解除，而是琬尼嘎被父亲抓回并杀死。②

这个故事中出现了秋季节日传说中的又一主题，即女子被害主题。被害的意义是广泛的，除了被杀害的情节外，还包括爱情被阻挠、婚姻被破坏的情节。在后一类情节中，阻

---

① 袁凤辰《香瓜》，载《广西少数民族风情录》广西民族出版社 1984年版。

② 《赶秋坡的来历》，载《民间文学》1982年第7期。

挠破坏婚姻爱情的恶势力，总是把破坏加害于女方，如牛郎织女传说中，因织女被抓回天庭，故而婚姻爱情被阻断。在许多情况下，女子被害的主题不仅出现于故事的结局，而且在故事的开端就已出现。在秋季节日传说故事的开端部分，往往有女主人公遇害，男主人公搭救脱险的情节。如前面介绍的苗族赶秋坡的传说，在故事的开端部分就出现了琬尼嘎遇虎险，若松挺身营救的情节。贵州长顺县广顺的苗族，每年七月十三跳米花月，这个节日也有相应的传说，传说的开端部份同样出现了女主人公细姑打柴遇虎险，男主人公阿黑挺身相救的故事。①

另外，长顺县云盘乡的布依族，在他们的七月十五肖冲樱歌会传说中，也描写了相似的情节——女主人公落水、男主人公搭救。② 安乐乡布依族的秋坡节传说中，则出现了女主人公被人抢走，男主人公抢救的故事。③ 诸如此类的情节在秋季节日传说中不胜枚举。

那么，以上从秋季节日传说中分析得出的几类主题——性禁忌——→反抗——→解除；或反抗——→失败；以及女子遇害，男子营救等，各自具有何种意义？彼此之间存在什么连带关系呢？

女子遇害、遇难的主题与性禁忌反抗失败的主题，两者的意义是一致的，都体现了秋季节日的死亡的主题。在青年男女主人公的爱情受阻时，受到迫害的往往是女方，这是因为女子是生产的象征，秋季随着农作物的收获（即生命完

① 陈林《四寨苗族"跳米花月"》，载《黔南民族节日通览》，黔南布依族苗族自治州文化局文研室编（内部资料）。

② 高营《赶桥的来由》，出处同上。

③ 王廷扬《安乐乡布依族的"秋坡节"》，出处同上。

结），大地也开始荒芜，失去了生产孕育的能力；存在于自然界母体怀抱中的一切生命都失去了生机，草木凋零、鸟兽迁居或冬眠，这一切都意味着死亡的根源在于母体。这个意味表现在节日传说中，便出现了大量的女子遇难、被害的情节。对性禁忌反抗失败的后果也往往危害到女方，但也有男女双方一起殉情的情节，很显然，这种情节的意义同样在于生育能力的死亡，因为男女结合的形象是生殖的最常见象征。

性禁忌解除的主题与男子搭救女子的主题，两者的意义是一致的，共同体现了秋季节日的另一主题——死亡抗拒的主题。性禁忌的解除，往往体现为受阻隔的男女双方得以恢复爱情的交往，如牛郎织女七夕相会的情节；而男子搭救遇难女子，往往是实现爱情的前奏，被救的女子往往对恩人表示爱慕之情，由此而发展为双方的热恋。我们知道，春季节日中以男女狂欢为内容，是为了祈求生殖，秋季节日恢复男女的相会，是为了以生殖的行为和力量抗拒即将降临的死亡。男救女的情节同样反映了求生拒死的观念，由男子挽救生育的母体——女子，并与她恋爱结合，以实现生殖愿望。

秋季的节日传说集中体现了一对矛盾的主题——死亡和死亡抗拒的主题，这一对矛盾的主题贯穿于秋季节日的所有节日内容和节日行为之中，下面我们就由节日传说的分析进入到节日内容及行为的分析，进一步探讨秋季节日死亡抗拒的功能及其表现。

2. 处女的角色功能

民间有这样的说法，把七夕叫作女儿节，即处女节，而

把七月十五中元节叫作鬼节，即祖先的节日。表面上看，七夕与中元是两个节期，女儿与亡灵也毫不相干。但实际上，这两个节期各自独立应该是后来才发生的事情，至今在乡间还保留着原始的习惯，七月的节日都是鬼节，而且没有固定的日期，在江苏农村，在七月里每一个有月光的晚上都有盂兰盆会① 也就是说从七夕月初生到下旬月晦期间，都是鬼节。浙江民间也是从七月朔月出到月晦期间祭祖，广东民间则是从七月朔至七月望祭鬼。② 总之，从民间的活动看，整个七月都带有鬼节色彩。因此，我们不能不想到，七夕作为七月的节日，是否与鬼节有些瓜葛。湖北监利民间则索性把七月七作为祭祖祢之日，谓之“逝亡”，连享七日，焚楮荐之，曰“送亡”③ 如果说七夕与鬼节有关，那么，看上去毫不相干的处女与亡灵二者之间也应该有所关联。这二者之间是否有关，有何关系，下面我们就首先从处女的节日行为分析入手，对此做一探寻。

我们知道，七夕的节日活动以“乞巧”为主。一般的情况是若干个姑娘（大多是七个）聚集在一起，在七夕之夜用一种占卜的方式向织女星乞巧。实际上，乞巧是节日内容发生演变分化后的产物，据晋周处的《风土记》载，古时七夕主要以乞富、乞寿、乞子为内容。我们知道，祈求财富的增长（即家道兴旺）、寿命的续延和子孙的繁衍，是生殖崇拜的主要功能，即五谷丰登、人丁兴旺。由此看来，七夕乞巧的原始功能应该是一种生殖崇拜。这种原始功能的痕迹在后世的民间也有所保留。如山东鄄城、曹县、平原等地流行一

① 王骥《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社1985年版。

② 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷4“浙江”卷6“广东”。

③ 同上书下篇卷6“湖北”。

种吃巧巧饭乞巧的风俗，就很带有古俗色彩。

七夕这天，七个要好的姑娘聚在一起，集粮集菜包饺子，把一枚铜钱、一根针和一个红枣分别包到三个水饺里。据说，吃到针的手巧，吃到钱的有福，吃到枣的早婚得子。这里，除了乞巧内容之外，还有乞富、乞子的内容，和《风土记》中所载颇为相似。

胶东民间，家家户户七夕烙"巧果子"，做成荷花、桃、鱼等形状，用线穿起来，给小孩挂在脖子上。① 这种果子之象征含义，显然已超出女儿之巧，而是一种生殖崇拜现象。

即使是姑娘乞巧行为本身，也透露出种种生殖崇拜的痕迹。民间的乞巧活动以两种类型为普遍。一是生巧芽，二是穿针乞巧。

从一般意义上看，女子的乞巧目的，在于使自己增进手工女红之巧，但是生巧芽与此种目的毫无干系。巧芽有些地方叫"巧秧"，多用麦种和豆粒在水中泡成，有些地方则以五谷齐全泡成。七夕之际，姑娘们视自己所泡巧芽在水中的影子，判断巧否，或对月吃下巧芽。在这里，由处女生巧芽的行为，其用意就在于一个"生"字，而不在于什么巧不巧，把巧芽吞在肚里，也是在模拟孕育的行为。

至于往针眼里穿针引线的乞巧，似乎在乞求手巧之外，别无它意。但在有些地方却又与此无关，而是把线穿过九曲孔的珠子，这种情况令人联想起民间故事中难题求婚型的情节：求婚者必须以线穿过一个九曲孔的珠子，方能取得婚娶的资格。由此可见，引线穿孔的做法是一象征性的结合行为，再由此推想，以线穿过针孔也应该属于同一性质的象征

① 山曼等《山东民俗"秋季节俗"》，山东友谊书社，1988年版。

行为。

以上种种情况都表明，七夕之际，待字闺中的处女们向天上的织女乞巧，实际上是在乞求性与生殖的能力。从这个意义上进一步分析，织女并非独立的生殖力的化身，她和向她乞求的人间女子一样，只是生殖的母体，她的生殖力还有待于性的交合行为。因此，人们之所以在七夕这天向织女祈求，其根本原因就在于这天是织女和牛郎相会的日子，在于他们的结合。

问题似乎到此已清楚了，但事实上并非如此。在天上，七夕是牛郎织女性禁忌解除的日子，但是在人间，这天却并没有“牛郎”们来参加姑娘们的节日活动，不但没有“牛郎”参加，而且，这天姑娘们的活动对“牛郎”们来说，来看都不许看，显然，从一般情况看，七夕节日恰恰存在最严格的性禁忌，是纯粹的女儿节。这样一来，人间的七夕与天上的七夕就出现了矛盾。随之而来的问题是，这个缺席的牛郎角色是原来就没有的呢？还是在节日后来的演变中隐没的呢？牛郎这个角色的原始意义又是什么呢？要解决这些疑问，唯一的途径就是从分析牛郎这个形象入手。

牛郎形象的直接表现，我们仅能从七夕传说中看到，在这个传说故事中，牛郎作为织女的情人和丈夫，其角色性质是很清楚的。由此自然可以推出，人间七夕的节日，后来缺少了牛郎的角色，这是在节日的历史演变中，性与生殖的色彩愈趋淡化的结果，这个推断似乎是合情合理的。但是，合理之中仍然包含着问题，就是牛郎为何以“牛”为形象特色。在故事中，是老牛为牛郎选中了媳妇，当媳妇遇难时，又是老牛以神力助牛郎追上天廷，也就是说，在故事的两个主题中（即性的结合和性禁忌的解除），老牛都是必不可少

的并且是头等重要的角色，可以这样说，老牛和牛郎在本质上是合二而一的形象，牛郎娶亲亦即是老牛娶亲，牛郎追妇亦即老牛追妇，牛郎与织女的结合，决非一般意义上的男耕女织的象征，而是另有它义，要想追寻这个意义，“牛”是唯一的线索。

由于这个线索的启发，我们注意到了有关少数民族秋季节日的风俗，在这些风俗中，牛是必不可缺的重要角色。

在南方许多少数民族中，普遍把牛看作生殖力的象征。由于牛带有性与生殖的色彩，所以它也同人一样，遵守着相同的性禁忌。春季是性的开放时期，这时，在男女狂欢的节日中，往往少不了斗牛（放牛打架）的节目。春季还有个牛的专门节日——四月初八牛王节。春季节日过后，人们投入耕作大忙，随着人的节期性禁忌的开始，牛也进入同样的禁忌期，因此，这时女人严禁犁田，男人犁田时严禁唱山歌。[①] 显然，这里已把牛当作性与生殖的角色，因而，在性禁忌期间，禁止女性接近它，并禁止男性以山歌的性色彩感染它。随着秋季节日性禁忌的解除，斗牛、砍牛等活动又都恢复，而且与春季节日相比，这种活动所占的地位和意义明显地提高和增强了。也就是说，牛在秋季节日中突出地显得至关重要起来。

那么，在明确了牛是生殖象征的形象之后，剩下的最后一个问题是，牛是否仅仅是一般意义上的性角色，即与青年女性相对的青年男性形象，如同故事中的牛郎一样。这个问题，只要看看牛的角色在少数民族的秋季节日中出现的场合，就会明白了。

---

① 杨万益《三穗县民族村寨——寨头》，载《黔东南民族村寨》，黔东南苗族侗族自治州文化局编（内部资料）。

南方少数民族秋季节日的特色与汉族民间秋季节日的特色一样，也是以祭祖、祭亡灵为主，体现鬼节色彩。在这些民族的秋季节日活动中，牛的角色总是与祭祖紧密相联的。

贵州施秉县白洗乡的苗族，在农历七月的每一卯日都要过卯节，即吃新节。每逢卯日这天，将早熟的谷子收回来煮成新米饭，然后用瓶子蒸，蒸饭时，在表面放几束嫩谷穗，蒸熟后，先喂牛，然后祭祖宗。①

斗牛是南方民族普遍的风俗，斗牛也往往和祭祖节日联在一起。黔东南榕江滚纵大寨苗族农历七月半过"吃新节"，吃新祭祖，这天，人们打开插秧以来封闭的芦笙，吹笙跳月，放牛打架。②

石桥大簸箕一带的苗族把吃新节定于七月第一个兔场天（卯日），第一天以田鱼新米祭祖，第二天白天放牛打架，晚上则是"放七姑娘"，即对歌跳月。③

类似的祭祖斗牛风俗在其他南方少数民族中都很普遍，我们就不一一列举。在这些风俗活动中，引起我们注意的是牛与祖先的关系。

前面介绍了施秉县白洗乡的苗族在七月卯节中向牛与祖先一起供献新谷，而在其他许多地方的苗族中，则直接以牛为祖先形象。丹寨县石桥乡一带的苗族，在家中供奉的"天地君亲师"神主旁边放上一对水牛角，作为祖先象征。④从江县高增侗寨的侗族，则把斗牛时的斗败牛王斩首，将牛角

---

① 彭永寿《施秉县白洗屯上调查》，载《黔东南民族村寨》。

② 榕江县民委、文化局、文管所《榕江县滚纵大寨概况》，载《黔东南民族村寨》。

③④ 贵州省文化厅文物处、丹寨县文化局、文化馆《丹寨县石桥大簸箕寨民俗调查》，出处同。上书。

挂在寨心鼓楼的柱头上，作为氏族祖先的象征。①

从这些现象中我们可以认识到，牛在节日中的形象，在原始功能意义上，是作为祖先的象征而存在的。因此，对牛的生殖力的崇拜实质上是对祖先生殖力的崇拜。对于这一点，民众自己也有明确的认识。如贵州惠水县的批弓大坎是一个著名的斗牛场，每年立秋以后的第一个虎场天，附近的苗民数千人在这里举行斗牛赛，苗族群众对此种风俗有自己的解释：

相传古时候，居住在涟江边的一对苗族男女青年志喜和伏义被大水冲走，幸遇一根大柱头，二人死里逃生，结成夫妇。过了七年，仍然无儿无女，十分忧虑。一天，二人上山打柴，在西眉山上见到一头乌牛，便牵回家中饲养，不久，伏义竟怀孕生子，从而繁衍了后代。后代子孙为了纪念乌牛和祖先的恩德，每年交秋后的虎场天就举行斗牛竞赛仪式。②

上面这则传说非常清楚地表明，民众在自己的观念中，把牛作为繁衍子孙后代、具有生殖魔力的祖先形象。正因为牛与祖先在功能上具有统一的性质，所以，在以祭祖、祭亡灵为主要特色的秋季节日中，以牛为角色的活动才空前的多了起来。

以少数民族节日中的牛形象的原始功能为出发点，再回过头来看汉族七夕节日的习俗，就会发现其中缺少的环节。由于七夕和中元节（祭祖节）的各自独立，从而造成了牛形象与祖先形象的彼此分离，脱离了祖先功能的牛形象留在七

① 陈春园、梁晋明《从江县民族村寨高增》，出处同上书。

② 唐世林《批弓等苗族地斗牛节》，载《黔南民族节日通览》。

夕节日中便越来越不被人理解，最后只有残存在传说之中，而且还变得十分模糊。这样一来，祖先的形象便在七夕中彻底消失了，于是，带有生殖意味的处女的节日行为便缺少了对象，变成了性禁忌的女儿节，这个缺少的对象就是祖先。如果我们把七夕女儿节和中元祭祖节合在一块的话，就可以复原七月节日的原始功能含义——以处女与祖先的交合，实现生殖的愿望。从这个意义上看，牛郎织女的传说故事的原意应为牛与女的结合，而牛与女结合的实质就是祖先与女的结合。由此可见，在节日的原始状态下，女儿节和祭祖节应是一体的。

我们这样推断，并非主观臆断。以处女或新妇与祖先之灵交合的行为，是一种在民间常见的习俗，除了七月祭祖之外，清明节上坟祭祖时也盛行这种习俗。例如，苏州民间在清明节举行上坟祭祖时，凡新娶媳妇必须前往，新妇上坟称作"上花坟"。① 上花坟的习俗不仅在汉族中有，而且在少数民族中也有，如布依族在上坟祭祖时，已出嫁的姑娘必须回娘家参加祭奠。②

这里，有一个特例更能直接表明处女与祖灵交合的状况。居住于贵州黎平一带的汉族，在七月半过鬼节时要举行一种阴间神游的活动，叫作"七姑娘"（这个名称和活动的内容足以证明七夕与祭祖节的一体性）或"过阴"、"做腰箩

① 苏州民俗博物馆《苏州民俗》"节令"，中国民间文艺出版社，1986年版。

② 《关岭布依族苗族自治县白水乡滑石哨村民俗调查》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9集（内部资料）。

神”、“做簸箕神”等。大致的情况是：“神游者”（即由处女扮演的“七姑娘”）在“导游者”（歌手）的引导下，在昏迷中进入“阴间”，经过一道道关卡，遇到各种亡灵，便与他们唱歌跳舞，这时，神游者定会比平时唱得更好，如遇亲人的亡灵，则痛哭不已；在导游者的引导下到达最美好的地方游览，然后沿着原路返回原地，转入“阳间”醒转过来。这种习俗又叫“看花”。下面我们就来看一个过阴看花的具体记述：

看花活动由寨上的姑娘任主角，还要有小伙子充当配角。近期内家中有人去世的姑娘不能去阴间看花，结了婚的女子也不能去，即使去了也进不了花园的门。据说每年七月十一日阴间的花开始打苞，到十五日盛开。因此，姑娘们就从七月十一日晚上起开始看花活动，一直到十六日花谢为止。过阴是由师傅（即年岁较高的并懂一点巫术的妇女）送去的。送的方式是，姑娘坐在板凳上，头上包着头巾，师傅则在姑娘前面烧三柱香，三张纸钱，然后口中念着送词，送姑娘进阴间，不一会儿姑娘处于昏迷状态，举步阴间。在阴间的路上有许多蟒蛇拦她的路，有许多亡灵和祖灵来纠缠她，她都能一一说出，旁边如果有人问她，她还能说出死者的姓名和形象。当姑娘来到花园门口时，阴间守园的花大姐便领她进园观赏。花园一共十二个，姑娘一边看花一边唱歌，即使她是平时不会唱或不爱唱的人，此时也是歌声不绝。如果此时旁边的小伙子们还歌的话，看花活动便会高潮迭起，过阴姑娘不唱败小伙子们是不会罢休的。过阴过程中，阳间的人还可以过问自家祖辈在阴间的一些情况，过阴姑娘都可一一诉出。人们为了验证过阴是否有假，还往往在姑娘家门口的左边或右边插上一个草标，姑娘回阳后则不能进屋，便放

声大哭，说自家门锁上了，并能说出锁（草标）在哪边。姑娘进家后，师傅让她默坐一会儿，然后朝她背上喷一口水，轻轻拍一下，姑娘则会醒转来了。看花一定要把阴间十二座花园都看遍，所唱的歌叫作“花歌”，花歌的内容大量是盘歌，以赞美阴间花园和对歌为主，形式是小伙子和过阴姑娘对唱，如果小伙子说阴间不好阳间好，姑娘还要与之争论不休。赞美阴间花园的歌如：

好花红，
好花生在阴园中，
阴间的花顶盖顶，
阴间的花生了虫。

对花的歌如：

问：正月间花正月正，
初来问尔栽花人，
七十二样花间你，
那花开来叶转青。
答：正月间花正月正，
你来问我栽花人，
七十二样花间我，
桃花开来叶转青。①

这个记述很生动，它不仅告诉我们节日中处女的行为与祖灵、亡灵有关，而且也告诉我们这种行为的功能含义：过阴女之所以赞美阴间花好，因为此时阳间正值收获，万物的凋

① 石青昌《黎平汉族的鬼节习俗》，载《苗岭风涵》1988年号第4期。

零、肃杀与死亡即将来临；阴间的花园有十二座，盛开着十二月花，一年中花常开不败，这表明，本来是死亡世界的阴间却存在着永生的力量；当阳间即将面临肃杀、死亡的危机的时候，人们怀着求生的希望，选派“含苞未放”的处女前往阴间与祖灵、亡灵交感，以感染阴间的生殖魔力；过阴女在阴间的行为，与以生殖崇拜为功能的节日行为一样，有祖灵和亡灵拦路（好似节日中的拦路歌），有人对歌。过阴看花习俗的功能形象地表达了民众的抗拒死亡、祈求生殖的农事季节观念。

类似上例的习俗在少数民族中也有，黔西南关岭一带的布依族也过七月半。七月半的节日活动主要有四项：敬祖先、接新谷、请七仙女和牯牛抵角。这里，我们着重看看请七仙女的节日行为。

请七仙女时，以一处女为主角，让她将老魔（巫师）化过钱纸、念过符咒的水一饮而尽，然后，用棉花塞住双耳，用布蒙紧双眼，开始唱请天上七仙女下凡的歌：

七娘娘快快来，休要从衣衫背后来。
衣衫背后雨点大，淋湿童娘绣花鞋。
一捆柴，一条线，一片瓦，一根针，
拿给童娘绣花针。
对门有盆草，七娘娘来得早。
对门有盆菜，七娘娘来得快。
……

这样一直唱到进入昏迷状态，仿佛看到七仙女飘然下凡。而且，这个“唱请者”还会毫无保留地将她近几个月“玩表”（交朋友）时的一切活动，毫无保留地告诉大家，待事情过

后，往往追悔莫及。①

从上面这个“请七仙女”的活动以及七月半的其它活动中，我们注意的是这几点的相互联系：祭祖（斗牛亦属此义）、请七仙女、玩表。请七仙女的姑娘在昏迷状态下实际上已和七仙女融为一体，成为七仙女附体的化身，因此，可以说这个处女就是七仙女，七仙女亦即是处女，两个角色实质上是一个角色。另一角色是祖先（牛的角色亦即祖先角色），敬祖祭祖也是请祖。这样一来，节日中的角色只有两个：处女与祖先，两个角色之间的关系是“玩表”。因为处女与祖先的交感是一种幻想行为，所以只好采取让处女在昏迷神游状态下讲述“玩表”的形式。

从以上汉族节日习俗与少数民族的节日习俗的比较中，我们终于找到了七月节日的原型形态，明确了处女节日行为的原始功能，同时也终于为千百年来家喻户晓而又无人解其意的牛郎织女传说廓清了真实面目。

3. 妇孺的角色功能

秋季节日实在是妇女的舞台，除了以上所述的处女角色之外，已婚的妇人也是不可缺少的重要角色。

在河南省沁阳县，八月十五中秋节是民间传统的盛大节日，民间叫作“闺女节”，俗称“小年下”，这里的“闺女”是指出室的女子。中秋节到来之前，各家各户有蒸枣糕的习惯，不但自家食用，还得给出室闺女送去。特别是出室头一年的女子，不仅爹娘送，还有外公外婆、舅家、姑家、姨

① 《关岭布依族苗族自治县滑石哨寨调查报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第10集（内部资料）。

家、姐家等也送枣糕，婆家则对送糕的姻亲设宴招待。这种送糕有的连送三年，随后若生出子女，还得送子女粟糕。①

孟县也称中秋为“小年下”，孟县习俗，女儿出嫁后，第一个中秋节父母要以枣山（用白面、大枣制作的食品，上有狮子滚绣球，凤凰戏牡丹等形状）和月饼果品为女儿送节，这样隆重的送节要连送三年，以后便送一些一般的物品。②

从上面这种给新嫁娘送中秋的习俗看，这种行为的功能是为了祈求使新嫁娘感染生殖力，早日得子和多多得子。但是，这只是表层的功能，这种习俗还有更深的功能，决不仅仅限于单纯的求子。

前文曾提及秋季节日一个基本特征，即秋季节日处处体现出鬼节的色彩，不仅七月半是普遍的鬼节，而且民间许多地方把其他节日也称作“鬼节”，如山东民间就把重阳也叫作鬼节，这天，家家上坟祭祖。同时，又把重阳叫作“女儿节”、“女节”，这里的“女儿”是指出嫁的女儿。这天，有的地方要给出嫁女儿送花糕，有的地方则把女儿请回娘家吃花糕。③在浙江，则在七夕接女归宁，在陕西也有同样的风俗。④从这些风俗可以看出一个普遍的现象，在秋季中，“鬼节”和“女节”总是彼此相关，形影不离。不仅处女与“鬼”有关，而且妇人也与“鬼”有关。在这里，妇人与祖灵的关系也与处女与祖灵的关系一样，具有同样的生殖功能。

但是，如果我们经过比较，就会发现妇人是秋季节日新

---

① 沁阳县民政局民俗志编写组《沁阳县风俗民情资料汇编》（内部资料）。

② 孟县民政局《孟县民俗志》（内部资料）。

③ 山曼等《山东民俗》“秋季节俗”。

④ 《牛郎织女和乞巧节》，载《风俗》杂志创刊号。

出现的角色，在有关春季节日的章节中，我们曾经提及春季节日中的女性角色大都是未婚姑娘，妇人是禁止参加的。但在秋季节日到来的时候，这种禁忌就被打破。虽然也有七夕乞巧那样的专门的处女节日，但是在其他节日中，妇人都可以自由参加，而且往往是重要角色。

中秋是秋季最重要的节日，中秋节的主要节日活动是拜月，拜月的参加者仅限于妇女与儿童，因此，民间有“男不拜月，女不祭灶”的说法。拜月的时候，一般是姑娘、妇人分别活动，各自拜愿。但合家一起拜愿的情况也极为普遍，这就是中秋为“团圆节”的由来。每当合家拜愿之际，主持人必是家庭主妇。如在河南上蔡，八月十五也叫“团圆节”，这天晚上，全家老幼团聚庭院共食“月饼”、焦馍、水果之类的食品，边吃边赏月，俗称“愿月”。按照习惯，主持“愿月”的人一定要家庭主妇。①

妇人的生殖功能不仅与子嗣有关，与祖灵有关，而且与谷灵也有关。在浙江东阳民间，农历七月中旬在举行祭祖活动的同时，还普遍举行祭谷灵的活动，叫作“拜斗会”。拜斗大都在晒谷场举行，祭坛台由数张八仙桌临时拼合而成，上摆彩斗六尊，一大五小，大者代表五谷之神，小者各代表谷、稷、麦、黍、菽各神。参加祭祀仪式的都是壮年妇女，也有上年纪的老妇，一般作为指导，男人一律不准参加，只在一边帮杂差，放爆竹，敲锣鼓，呐喊助兴。

拜斗仪式开始，妇女们结队在燃着的稻草堆上跨过，谓“熏火浴”，主持者点燃第一根蜡烛，男子们便放起爆竹，敲锣打鼓。此时，一壮年妇女装扮谷神，尽情跳舞于坛前，

① 《上蔡民俗志》初稿（内部资料）。

众妇列队，持香跪拜，木鱼声起，便向谷神念谢恩之辞。念毕，齐声唱歌，歌有《四季调》、《十二花名》等。然后，成双成对地跳舞，状插秧、收割之态。① 在这个习俗活动中，壮年妇人的一切行为都是与谷灵的交往。

在少数民族中，出嫁的妇人在秋季节日中也同样是出众的角色。许多少数民族在秋季节日中普遍流行女儿归宁的习俗。特别是在吃新祭祖的节日中一定如此。

在贵州台江县的苗族交包寨（又译“方白寨”），祖辈实行与现今榕江利益排待一带的苗家开亲。每当姑娘们出嫁的时候，父母哥弟们总是依依不舍地嘱咐：每年“吃新节”到来，希望她们一定要回来聚会，大家一起吹笙打鼓，放牛打仗。②

在景颇族的尝新节中，老年妇女是最出风头的角色。尝新时，各部落，村社的群众齐集部落酋长、村长家。在村中要推选最懂道理的老妇担任收取尝新用稻谷的重任。老妇要身穿盛装，手拿以玉米、豆类，高粱以及五颜六色鲜花点缀的竹篮，在收来的稻谷上面要用大圆的青叶覆盖。老妇把收取的稻谷背到部落酋长或村长家，用以祭祖、祭神。③

在贵州惠水县鸭寨、鸭绒、摆金一带的苗族“赶秋坡”节日中，出风头的是一批年青的大嫂，她们聚在一起单独起舞，她们背上一律都背着孩子，而且这些孩子都在一岁左右，个个头戴彩色小花帽，帽子上嵌满银饰品，装扮得花枝招展，小孩子们在母亲背上也跟着母亲的舞蹈手舞头晃，十

---

① 周耀明《拜斗会》，载《风俗》杂志创刊。

② 吴通发《交包苗族的“吃戊节”》，载《少数民族民俗资料》第2集上册，中国少数民族文学分会编（内部资料）。

③ 宋恩常《景颇族的祭祀》，载《社会科学战线》1982年第4期。

分可爱。这些少妇们一律用一种叫作“背扇”的背兜来背孩子，背扇上用彩色丝线绣着精巧的图案和花边，上面还嵌满大大小小的银泡，每个背扇造价都在一、两百元以上。银光五彩的背扇在舞群中晃动，更加给少妇和孩子增添了无限光彩。①

妇人尤其是已育妇人的形象在节日里出现，显然是作为生育母体的象征，壮年妇女是生殖力旺盛的象征；老年妇女虽然实际上已失去生殖力，但是却是多子多孙的象征；至于身背孩子的少妇，其生殖的象征意义表现得就更为直接了，她们的孩子刚满一岁，这不正说明她刚刚结束哺乳期，又一次恢复新的生殖功能了吗？至于为何妇人定要在秋季节日中出现？换言之，与春季节日相比，秋季节日为何在处女的节日角色之外，又增添了妇人的角色？关于这里面的功能含义，我们将在下一节中叙述。

妇人在节日中的出现，自然令人联想到儿童，果然，儿童也是秋季节日的重要角色。在上面列举的苗族赶秋坡中，孩子已出现在妇人的背上，与母亲一道参加节日活动，而在另外大量的场合，儿童作为节日中的重要角色有自己的独立的节日行为活动。

儿童作为生殖象征是一种非常普遍的现象，这种生殖象征在秋季节日中异常活跃，其表现形式也很生动，但是，各地的儿童行为却又大同小异，具有一致的特点。儿童的节日行为大多是以游戏的形式出现的，下面我们先来列举一些各地儿童的节日行为表现，然后再归纳其中的特点。

在安徽民间，八月十五之夜，小儿执火炬成帮结伙跑到

① 黄达武《鸭寨等地苗族的“赶秋坡”》，载《黔南民族节日通览》。

田里，摘取瓜果豆等物，这种行为叫作“摸秋”。①

在福建民间，七夕时以蚕豆、苹果、藕、黄皮果、菱等五种果品供奉牛、女二星，供毕，将果品分给儿童②。

在江西萍乡，有九月九重阳登高习俗，登山者都事先在山下购买柑果，上山后将柑纷纷向山峡抛下，下面群儿争相拾取，抛者还特意把柑打在小儿的身上。③

在广东潮安，中元节时，儿童们把祭祖香火插在柑子上，做灯球玩弄。④

在贵州布依族中也有相同的习俗，七月十四晚上，每家都烧香祭祖，小孩便用一个小瓜穿在一根竹棍上，将香拔来插在瓜上玩耍。⑤

八月十五晚上，布依族不兴吃月饼，这时候，小孩子们可以到地里偷取南瓜，来煮“月亮稀饭”吃。⑥

从以上所列举的习俗中，我们可以发现其中的共同特点，儿童的秋季节日行为总是与瓜果有关。下面，我们再继续看看儿童的其它节日行为。

旧时广州民俗，七夕节的祭祀分为两天进行，第一天拜七仙女，时间在初六之夜，由处女主祭；第二天拜牛郎，时间在初七之夜，则由童子主祭。⑦这里，似乎牛郎与童子具有连带关系。

更直接的形象表演存在于少数民族习俗中，前面我们曾

---

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5“安徽”。

② 同上书下篇卷5“福建”。

③ 同上书下篇卷5“江西”。

④ 同上书下篇卷6“广东”。

⑤⑥ 《关岭布依族苗族自治县白水乡滑石哨村民俗调查》。

⑦ 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷6“广东”。

介绍过贵州关岭县滑石哨布依族在过七月半节时，有“请七仙女”和“牯牛抵角”两项活动，请七仙女活动前文已有叙述，这里谈谈“牯牛抵角”。所谓“牯牛抵角”并非以真牛争斗，而是由两个十二三岁的男孩装扮牯牛进行表演。表演时，先由老魔给他们喝下一碗化过钱纸、念过符咒的水，待二人一饮而尽后，便被塞住双耳，蒙紧双眼。这时，老魔便高声念动咒语：“天牯牛、地牯牛，请你下来打一头；打得好，喂把草；打不好，喂庄稼吃料。老板娘娘唱支歌，黄牛打架，水牛抵角。”尔后，两个小孩便互相撞头，扮作抵角。①

在前文的论述中，我们曾经论证过秋季节日中的牛形象与祖先有关，那么，上面列举的儿童节日行为也都与牛形象有关，于是，这种现象又向我们提示了一个新的具有本质意义的问题：儿童与祖灵的瓜葛。如果牛形象具有祖先性质的话，儿童就与祖先具有同一性。

秋季节日的儿童活动还有一类非常普遍，就是与月和火有关的行为。

安徽婺源中秋时有小儿堆塔望月的习俗。塔以砖瓦等材料堆成，下大上小，中间为空心。到夜间明月升空之时，塔之内外齐点灯与烛，一片光辉灿烂，与天上明月交相辉映，小儿们则在“灯塔”前赏月游戏。②

江西临安中秋夜也有相似的风俗。中秋之夜，小孩结伴于野外拣拾瓦片，堆成一个圆塔形状，塔有多孔，黄昏月上时，置木柴于塔内点燃，待瓦片烧红，再浇以煤油，火上加

① 《关岭布依族苗族自治县滑石哨寨调查报告》。

② 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5“安徽”。

油，剎时四野火红，照耀如白昼，直烧至夜深，无人观看时，方才泼灭。这种习俗叫作“烧瓦子灯”。①

安徽伙县中秋节时，有小儿舞草龙的习俗，这天早起，小儿呼朋唤友，到田中拔取稻草扎成龙形，糊以彩色纸。草龙要夜间舞，舞时龙身遍插火烛，游行于街市。草龙有大有小，大者十余人舞之，小者一人独舞。每当这时，锣鼓喧天，爆竹遍地，大人都来围观助兴。有子的人家都把自己的小儿遣出参加舞龙行列，无子的人家，则趁机将龙首插的蜡烛取下换上一根，据说这样便可得子。②

在以上各例习俗中，堆塔的含义似乎受佛教的影响，但塔只是一种外在形式，真正的功能实质不在于塔而在于塔内烧的火，因此，在另外的场合，虽然没有出现塔，但火还是必不可少的。火的形式是多种多样的，有的是直接燃火，有的是燃烛，有的是点灯。那么，祭月时燃火，这二者之间有何内在联系呢？初看起来，两者之间没有什么相干之处，人们拜月祭月的意义是比较明确的，为的是生殖的希望，但火与生殖的联系，似乎就不那么明显了。然而，如果把月与火的功能和季节联系起来的话，二者的内在关系就会显露出来。秋季是收割季节，收割过后，农民们往往要将田野残留之谷草烧光，谓之“烧荒”。这种做法是刀耕火种的古俗的遗留，一把野火既象征着一季庄稼的彻底完结，但同时，烧剩下的草木灰又是极好的肥料，预示着下一季庄稼的生长，因此，野火便具有了死而复生的含义。月亮的意义就更为明显了，古人早已注意到它的“死而又育”的形象功能，因此，

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5“江西”。

② 同上书下篇卷5“安徽”。

月的形象作为秋季节日崇拜的中心形象，是自然而然的。

明确了火与月的象征功能之后，小儿与祖先的关系就不难理解了。小儿与祖先的内在联系在于，小儿是祖先死而又育的结果。小儿是祖灵的种子，是祖先又一次的新生，因此，小儿也就成了死而又育，死而复生的形象。至于小儿与瓜果等物的关系，其义不言自明，瓜果于秋季正是老熟结籽的时候，瓜果且又多籽，因此，以瓜果来寓小儿，小儿则成了种子且多籽的象征。

4. 节日角色功能的再分析

在上几节里，我们对秋季节日中出现的人与物的节日角色作了一些分析，对处女的节日行为、祖灵及亡灵的节日行为、妇人的节日行为、小儿及一些象征物的节日行为及节日角色，分别给予了一定的说明和解释。通过对这些节日行为和节日角色的分析和解释，我们已经初步明确了秋季节日的功能。在这一节里，我们将对各种节日行为和节日角色做进一步的综合分析，并最终明确秋季节日的功能本质。

首先，从秋季的各种节日的节日内容和功能实质的比较分析来看，所有的秋季节日都具有同一性，这种同一性如果用一句形象的语言来表示的话，就是秋季节日都是收获的节日；如果用一种具体的节日作为代表来表示的话，就是秋季的节日都是“吃新节”。

如果从秋季节日的节期分布来看，就会发现我们这样说一点也不过分，仅以名目上已明确标出“吃新”或“尝新”的节日来说，就遍布七、八、九三个月，从七月初立秋到九九重阳都有吃新的节日。

吃新大多从七月开始，并以七月最多，因为七月是收获的开始，新谷乍成，所以人们多在七月用新米供献祖先，自己合家大小也与祖先共享。

七月的吃新在汉族中有，在少数民族就更为多见。下举几例：

在福建永定，七月有食新禾之俗，是时，早稻登场，村人便择日期布告全村，各家各户自布告之日起，便置办新米、酒肉、酬神祭祖，自己也借此满足食欲。①

在湖北监利，七月中元时，乡村中宰牲尝新，献祭先祖，父老子弟，群聚宴会，谓之过月半。②

至于少数民族七月吃新节日举不胜举，这里就不再赘述。

自七月开始，吃新的节日便频频出现，在山东诸城民间，中秋这天开始吃芋头、地瓜、花生、萝卜和雏鸡，叫做“尝鲜”。③云南的哈尼族的吃新节日叫作“喝新谷酒”，时间不确定，七、八月间均可。④浙江东阳汉族的“拜斗会”也是时间不一，早的在七月十二，早稻成熟；晚的在九月初十，此时正值晚玉米成熟在望。⑤至于笔者本人调查过的青海民和县土族的收获节日“那顿会”，其情况与浙江东阳的汉族拜斗会倒是极为相似，那顿会的会期也是从七月十二开始，直到九月二十才告结束，七月上旬正是当地秋收的开始，九月下旬秋收正好完结。

以上仅仅是名目上标以“吃新”或“尝新”节日的节期

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5“福建”。
② 同上书下篇卷6“湖北”。
③ 山曼等《山东民俗》“秋季节俗”。
④ 毛佑金《山茶》，1982年第6期。
⑤ 周耀明《拜斗会》。

分布情况，至于以其他名目出现的秋季节日在本质上与“吃新节”是完全一致的，这些节日也频频出现在七、八、九三个月的整个秋季之中。

从秋季节日的功能及其节期分布中，我们得出这样的印象：从秋季的第一粒粮谷成熟开始，直到最后一粒粮谷收完为止，人们一直在举行着同一性质的节日活动。所有这些节日活动概括起来，大致体现出以下三方面的功能：

第一、保证收成。

在少数民族中，七月的吃新大多和祭祖相关联，属于同一节日，因此，汉族后来的中元节，其原始初义应为吃新节。对于这一点，我们从吃新的节日行为与祭祖的节日行为的比较中，就会十分清楚。

七月半中元节祭祖、祭亡灵的中心活动是招魂，即引魂归家。招魂首先招的祖魂，民间相信，七月十五是祖魂归家的日子。其次，无家可归的孤魂野鬼在这一天也要受到祭奠。所以可以说，七月十五的中元节，是一切死去的亡灵的节日。

于是，这里就出现了一个引人注目的问题，当初秋之时，收获即将开始之际，人们为何首先要想到把一切死去的亡灵招回？以往，人们对这个问题一直是从普通的伦理立场去作解释，认为以丰收的果实首先供献给祖先是理所当然的事情。但事实上，问题却偏偏不这样单纯明快，在看似很好理解的节日行为中，往往总有一些“节外生枝”的其他含义，这些含义又往往令人十分费解。

在汉族各地民间，七月十五中元之夜普遍有烧香之举，本来，祭奠焚香是常见之事，但这天夜里的香火却与往日不同，不仅要在堂屋内烧，而且要从屋里插到院子里，然后再

从院子里插到大门外院墙边。这种举动据说是为了接引祖灵归家。但是，此举的名称却和祭祖风马牛不相及，叫作“布田”。例如，广东潮安的中元节，黄昏时，人们在门外的墙边点起蜡烛和香，香每簇分三枝，插于墙的周围，好似农夫所插的田秧，名曰“布田”。①这种布田的习俗有些地方又叫“插田”。

为何招魂之香火却叫作“布田”、“插田”？虽然这种习俗至今在汉族地区的农村甚至南方的一些城市中还很常见，但是，从汉族的习俗行为本身已无法找出答案。

幸好在某些少数民族中还保留着这种习俗的原始功能形态，使我们的困惑得以解脱。请看下面这个事例：

在贵州关岭滑石哨布依族村寨，农历七月十五时也要烧香敬祖。这天，各家都要准备一捆香，先在神龛前插三柱，敬祖先，然后再往灶前插一柱，继而在大门上插一柱，直到这时，与汉族民间的“布田”尚无多大区别。但是，香插到大门外并不为止，家中老人要手擎香，一直插到村寨的各条出路口。按照当地群众的解释，这是因为七月半稻谷即将成熟，要准备接新谷回家。②

从布依族的节日习俗中我们可以明白，原来七月半接引祖先归家享祀的真正目的在于接新谷归仓，招祖魂是为了招谷魂。难怪祭祖与吃新总是相互关联在一起。

从汉族和少数民族的祭祖节、吃新节的比较来看，在节日活动上，二者大体差不太多，都有祭祖的内容、招魂的内容，甚至连祭奠不得善终、死在外面、无儿无女的孤魂野鬼也都一样，唯独缺少招谷魂这项最本质的内容。由于少数民

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷6“广东”。

② 《关岭布依族苗族自治县滑石哨寨调查报告》。

族的传统习俗保留得比较完善，所以，招谷魂的节日行为是很普遍的，下面我们来看两例招谷魂的习俗。

在黔南都匀一带的苗族地区，每年七、八月间，视水稻的成熟而定择日过吃新节。吃新节的内容主要有两项，一项是敬祖宗，一项是叫米魂。叫米魂有专门的歌，歌词如下：

八月米谷黄
唤声米姑娘
今日好时节
唤你返回仓
莫等风雪到
在外受风寒
红蛋迎接你
赶快把家还
啊
我的米姑娘
啰哩啰！①

云南的景颇族也有叫谷魂的仪式，是在谷物从场地运到家前举行，据说是要将打谷时受惊逃跑的谷魂叫回来。叫谷魂也有专门的祷词："人看不见的，谷子能看见，人不能做的，谷子能做到，跑到别的地方的谷魂要快回来。"谷物运进家门时要说："路上有鬼桩，你不要怕，那是我们祭祀精灵用的，鸡叫狗咬，你也不要怕，那是咱们家的鸡狗，你要好好地住在谷仓子里。"②

以这些少数民族的节日行为作比较，我们可以明白了汉

① 陈朝魁《王司、坝固区的吃新节》，载《黔南民族节日通览》。

② 宋恩常《景颇族的祭祀》。

族为何把七月十五祭祖招魂的插香火之举叫做“布田”，因为此举的原始功能与田地谷物有关。并且，我们还可进一步明白中元节的原始功能性质，招祖灵归家是招谷灵归仓的象征；招游魂施舍是招散落谷魂的象征。由此可见，农民们之所以从第一粒谷物成熟直至最后一粒谷物收获，一直不停地过着吃新、祭祖、招魂的节日，其目的在于把每一粒收成都平平安安地招进仓去。

第二、回归“母体”。

经过辛勤的收获劳动，实际的谷物都进仓了，但是，在农民们的观念上远远没有因此而满足。换言之，在观念上，谷物并没有进仓，而是进入一个特殊的去处。这个特殊的去处就是人们观念中的生育母体。人们的这种观念是通过种种节日行为表现出来的。

前文曾经介绍过浙江东阳乡间的“拜斗会”的情况，拜斗会的主要活动是由一队壮年妇女依次从燃着的稻草堆上跨过。在这个习俗中，壮年妇女作为生育母体的形象是一目了然的；谷物的收获是一次死亡，这里用燃着的稻草堆来表示；让壮年妇女跨过稻草堆，是为了使死亡的谷物的灵魂进入生育母体，或者说是回归母体。

在少数民族的叫米魂习俗中，叫米魂者也一律由女性来担任，如前文介绍的黔南苗族叫米魂，是由一群姑娘演唱叫米魂的歌。在景颇族的吃新节中，担任收取祭祖吃新所用的稻谷的是一位多子多孙的老年妇女，稻谷取来后，由她用锅炒熟，然后交给未婚的姑娘春好。在这些节日行为中，把米魂叫回母体，收回母体的观念是十分明显的。

由于谷物回归母体的观念的作用，许多民族的谷神、农神都是女性形象。如苗族的农神叫米姑老人，相传是她给人

们带来稻种，教人们学会种田。①再如云南阿昌族尝新节时要以新谷供献先农老姑太；“阿昌人的老姑太，今天是尝新节，吃新包谷饭了。托您保祐，大蓬大蓬的芋头籽多实大，大棵大棵的包谷头长粒满。今天祭献您，求您赐福免灾，得穿得吃早谷打三千，迟谷打八百；早谷连根结，迟谷顺根倒。……”②我们可以看到，这些农神形象不仅是女性，而且大多是繁衍子孙的老祖母形象。至于汉族所奉先农如神农、后稷之类皆为男神，实际上已是脱离了原始农业信仰的变形形象。谷物回归母体的观念只有通过人们的节日行为曲折地表达出来，前文介绍的妇人跨稻堆的行为是特殊的一例，比较常见的行为是七夕的女孩们的一项活动：七个女孩聚在一块，大家凑足粮、菜包素饺子。在这项习俗中，包饺子不用肉，只用粮菜，粮菜在这里是农耕作物的象征；而收集来的粮菜又象征这些是新收获的农作物；最后，这些东西是女性收取而来，又由她们吃下去，显然是回归母体的象征了。

第三、希望再生。

回归母体并不是最后的目的，最后的目的是再生。关于这种观念，我们只要看看秋季节日几种最常见的物与人的角色特点就会明了。

月，是秋季节日中的主要角色，甚至是秋季节日的标志。前文已论及，月之所以在秋季节日中得宠，是因为它的“死而又育”的特点正好符合此时期人们的季节观念和愿望。因此，当人们七月祭鬼、祭祖和吃新招谷魂时，自然想

① 陈朝魁《王司、坝固区的吃新节》。

② 杨叶生《阿昌尝新节》，载《孔雀》1982年第3期。

到了能够死而又育的月亮。东南一带民间的祭祖祭鬼并不限于七月十五这一天，而是在七月初旬月初生直到七月下旬月隐没，每天晚上都有，这正好是月亮由生而死的一个周期。其他大部分地区的七月祭鬼节期取的都是从七月月生到月望的这几天，显然是取月亮由死而复活的新生之意。整个七月，人们处于收获季节和收获工作的初期，始终处于这种生与死、死与生的矛盾观念之中。到了八月中旬，这时除一些个别的晚熟作物外，大田谷物均已成熟或收割完毕，“死亡”已完全降临。这时，人们便聚集在月圆之夜，向天上的这个灵物乞求再生的力量，并把月亮的象形物——月饼分吃到肚子，于是，每个家族每个成员都获得了再生的感染。

火，也是秋季节日中的一个重要象征物，前文已经介绍过小儿玩火的习俗，实际上，大人玩火的活动更为多见。火出现于中元节时最多，因为此时是鬼节，火作为彻底地毁灭和彻底地新生的力量在乡间甚至城镇到处点燃。七月半的烧香是点火的象征，香火从门外烧起，有的地方甚至一直烧到田野里，苏州地方管这叫“斋田头”。浙江东阳拜斗会烧稻草更是燃火的象征。另外，秋季节日中的点灯也是一项极为普遍的习俗，七月十五放河灯，在东南地区、华南地区、西南地区、华北地区甚至西北的青海、甘肃的某些地方，每一处有水的地方这时都要放河灯，汉族民众放，少数民族也放。河灯做成西瓜、莲花、葫芦等形状，这些都是生殖崇拜物的常用形制。中秋之夜也往往少不了火与灯，在安徽民间，人们用稻草扎起龙形，然后焚烧起舞，称为“游火龙”，烧完的灰烬人们便送到河中，①这里的火与水的主题显然是

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷5“安徽”。

死与生的主题。在广州，中秋月上时，人们把小灯连成串高揭于屋顶之上，叫作“树中秋”。①在这项习俗，人们是把秋天之火与来春的草木丛生联系在一起了。

祖先与小儿。祖先与小儿是最为形象的死而复生的象征，因此，这两种角色当然成为秋季节日的主角。在民间的观念中，凡是十二、三岁以下的小儿，其魂灵都还没有稳固，也就是说，小儿仍然处于死生转换状态中，还没有剪断与祖灵的联系，因此，人们在招祖魂的同时，也往往要给小儿摇魂。如布依族在七月半接祖灵归家时，也给十二、三岁以下的小娃招魂魄：“你的魂在那里？快回来要花糯米饭吃，要鸡蛋吃，快回来扛香瓜玩。我们家大门是开着的，快来跟爹跟妈过吧。”②显然，把小儿与祖先联在一来，在人们的观念中，小儿成了祖灵的种子和新芽。

处女，作为秋季节日的主角之一，我们在前面已有过较多的论述。处女与妇人出现于节日中，二者既有联系又有区别。二者虽同为生育母体，但处女还是新的生殖力象征，因此当二者同时出现于同一场合的时候，各自便有些分工。如景颇族尝新时，谷物要由老年妇女收取，这是回归母体的象征行为，老年妇女把收来的谷物交给未婚姑娘们舂，处女舂米这又是谷物新生的象征。因此，在秋季节日中，处女总是作为新生的力量，正由此缘故，人们常常让处女与祖灵交往。我们在有关春季节日的章节中，曾提及春季节日的一个禁忌规定——春季节日禁止已婚妇女参加，也就是说，春季节日是处女的节日，如此一来，当处女出现于秋季节日中

① 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷6“广东”。

② 张巢《江州布依族祭祖节》，载《黔南民族节日通览》。

时，不是正暗示着春天的新生气息吗？

瓜果，几乎是所有秋季节日活动中的必不可少的道具。乞巧时，要对织女供瓜果，如第二天有蜘蛛结网瓜果上，则大吉。祭祖时，要把瓜果与新禾一起供献，其中的西瓜合家分食。拜月时更少不下瓜果，中秋合家分食西瓜更是常见习俗。放河灯时，也常常用西瓜、番瓜、南瓜等物，做成西瓜灯，番瓜灯、南瓜灯。中秋之夜时，瓜还扮演着一个带有喜剧色彩的角色，小儿或大人摸到地里偷瓜，然后送到新婚人家或无子人家，放入锦被之中，往往把一床锦被弄得连泥带水，一塌糊涂，但接瓜的人家还要筵请送瓜人和宾客。有的民族如土家族，甚至八月十五没有其他活动，只有偷瓜送瓜。①很显然，人们用瓜果特别是瓜来作象征物，是取瓜的母体怀籽的形象，和怀内多籽的功能。由此可见，瓜之所以成为秋季节日中的最普遍的象征物，是因为它表达了人们的生殖和生命观念：人们祈望的死而复生并不是简单的生命重复，而是希望每一次新生都是一次新的增殖，如同种下一粒种结成一包籽的瓜一样。从这个观念出发，人们崇拜一切种子的功能，既能死而复萌，又能一粒多果。这样一来，农民们辛勤劳动的一切果实——新谷、瓜果、豆等，反而都成了他们自己的崇拜物。

---

① 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》，（油印稿，全国民俗学少数民族民间文学讲习班印，1983年）。

五、冬季节俗与生命回归观念

自秋天的收获季节结束后，一年的生命就已最后告终了，剩下的整个冬季实际上是死亡的时期。因此，所有冬季的节日都是死亡的节日或“丧葬”的节日。但是，中国人的哲学向来信奉“物极必反”的规律，奉行“置于死地而后生”的信条，这种哲学信念最初大概就是来源于民众原始的时季观念。在民众的时季观念中，冬季既然是彻底死亡的时期，那就必然是由死亡向着新生的转换期，这种死生转换的节奏，是人们在秋季收获的节日中就已预感和盼望的，到了此时，终于在人们心中震响。整个冬季的节日就是一直在遵循这种先死而后生的规律坚定不移地运动。因此本章的目的也就在于循着冬季节日的运动规律，做一次由死转生的节日巡礼。这里需要附带说明的是，本章在做春节巡礼中，将使用许多我的学生们所做的春节民俗调查的材料，这些材料是迄今为止我所见到的有关春节民俗的文字资料中的最好资料，这使我在运用这些资料的时候，不能不在心底由衷地感到对他们辛勤工作成果的钦佩和感激。①

1。冬节都是年

按照至今还在沿用的传统农历计算，冬季有三个月——十月、冬月和腊月，虽然在这三个月中各有节日，但是，就

① 以下在引用这些调查作业的时候，将一一注明他们的名字。

其实质来说，这些节日归根结底都是“年”。以汉民族来说，虽然年早已有定时，被定为孟春之月首，并叫做“元旦”，意为一年之始，但是，民间的其他冬季节日，仍然遗留着“年”的色彩。比如农历十一月中旬有个节日——冬至节，民众常常呼为“小年”，甚至说“冬至如年”，或“冬至大似年”。例如南京民间有首谣谚说：“冬至大似年，先生不放不给钱；冬至大似节，东家不放不肯歇。”冬至又叫“大冬”，“冬节”，扬州民间谣谚说：“大冬大似年，家家吃汤圆，先生不放学，学生不把钱。”这一天学塾、商店和作坊照例要放假一天，家家都把冬至作为年来过。① 旧时的许多县志都记载了各地民间冬至节的共同特点，说冬至这天“民间祀祖，人家拜贺燕饮如元旦。”冬至“与元旦同，设家宴，亲戚相庆贺”。民间还夸大冬至的隆重程度，叫做“肥冬瘦年”。

实际上，就现存的民间风俗的情况看，冬至节不过在节日内容上和春节有相似之处，但其隆重的程度是远远不及春节的。那么，民间的这些说法从何而来呢？

原因在于历法的历史演变。上古时，各朝代使用的历法都不相同，殷商时以十二月为岁首，周代以十一月为岁首，秦汉时则以十月为岁首，自汉武帝起又实行一套历法，一直沿用到现在。以冬至为年就是以冬至为岁首的历法的反映，这个历法大概是周代的历法。因此，蔡云《吴歈》诗中有这样两句：“冬肥年瘦生分别，尚袭姬家建子春。”这里的“姬”家指的是姬姓的周王朝，意思是说以冬至为岁首是周朝遗留下来的习俗。

现在所通行的历法都是以太阳历为基准，远古先民则是

① 王骧《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社，1985年版。

以农事历为准，按照远古的传统，真正的“年”从一年农事的终结就已开始。我们上面所提到的秦汉前的十月年、十一月年和十二月年是否就是远古先民的农事年，我们在此无法考证清楚，但是，有一点我们是清楚的，就是从现存的民俗传统习俗来看，确实仍然保留着秋收一过就是年的远古遗俗色彩，上文所举的“冬至大似年”的习俗就是鲜明一例。在山东等地民间，还保留着冬至始吃“交子”（饺子）的习俗，“交子”即除夕子时之义，可见冬至确曾有岁末之义。

以上只是汉民族的情况，许多少数民族的情况则大有不同，在这些民族中，不是遗留着远古习俗的问题，而是至今仍然通行着远古习俗，以秋收完毕的十月、十一月甚至九月为年的情况并不少见。（这里的月份数序都是以汉族的夏历为准的）。

居住在云南哀牢山一带的哈尼族每逢夏历十月过年，这时，正值千里哀牢山的收获农忙刚过，五谷瓜豆都已入仓。过年时间多选在十月的第一个属龙的日子为岁首（相当于汉族的大年初一），直至属猴的日子结束，历时五、六天。①居住于墨江哈尼族自治县的布孔人（哈尼族一个支系），每到夏历十月，各寨则根据自己的情况，选定十月里属龙的日子为年，有的寨子选第一个属龙日，有的寨子则选第二个或第三个属龙日；过年的时间，有的历时五、六天，有的七、八天，整个十月，各寨前前后后都有过年的，故称为“十月年”。②

四川西部的羌族最大的节日是过年，时间在夏历的十月

① 毛佑全《哈尼族的十月年》，载《云南群众文艺》1982年第6期。

② 《布孔人的“十月年”》，载《云南日报》1980年11月23日。

初一。过年期间停止一切劳动，以家族和村寨的聚宴、跳锅庄为主要活动。①

居住于贵州都匀市绕河和麻江县河坎的绕家人，其过年的时间为每年夏历冬月（十一月）的第一个虎（寅）日，叫做“过冬年”(绕家语为“依育显”)，绕家人以此为最大的节日，有“年以过冬为大”的说法。②

在云南的苦聪人中，过年是唯一的节庆，其它没有什么节日。过年的时间大约在夏历的十一月中旬，三至五天。③

以上所举各族的年节从时间上看，相当于汉族的十月初一寒衣节至十一月中的冬至节这段时间，具体时间都是大体定于收获结束或全年所有农事完结之际。还有其它一些民族的年节并没有一定的日期，可以在入冬以后的时期内随意选择。

如广西罗城县居住的仫佬族，其最大的节日是“依饭节”，也就是过年，时间是在立冬以后，选择吉日祭祖过年。④

实际上，在民众的季节观念中，年，本来就没有固定的日期，从秋收以后入冬到即将开始春耕之际，这期间都是年，年，就是从收获到播种的过渡，这个过渡期，实际上就是整个的冬季农闲期。

这种观念在有些民族的年节风俗中表现得非常充分。这

---

① 《羌族的节庆》，载《西南少数民族风俗志》。

② 宗士杰《绕家“过冬年”》，载《黔南民族节日通览》，黔南布依族苗族自治州文化局、文研室编（内部资料）。

③ 徐志远、杨毓骧《接祜族社会历史调查》（二）。

④ 罗日泽《依饭节》，载《广西少数民族风情录》，广西民族出版社1984年版。

些民族的确是在秋收之际就开始过年，一直过到下一年的新的农事季节开始之际。

苗族把自己的年节称为“吃年”，这里的“吃”，意即一年收获以后的吃，与“吃新”的吃同义。实际上，“苗年”就是“吃新节”。《三合县志略》（三合县即今黔南三都水族自治县）云：“苗族于冬月择辰日为过年，即吃新节。”三都的苗族民众也有俗语说：“苗吃新，水吃端，客家过大年。”意思是说，苗族的吃新节与水族的端节、汉族（客家）的大年一样，都是过年。①由于苗族分布很广，各地“吃年”的时间不尽相同。有的十月过，有的冬月过，有的则正月过，总之，从入冬到初春都有过“吃年”的。有的地方的苗族甚至连续过“吃年”，如雷公山一带苗族的“吃年”便分三次，秋季刚结束便开始吃，九月吃初年，十月吃中年，冬月吃完年（又称放牛年）。过完“吃完年”后，人们便把铜鼓、芦笙收藏起来，投入破土春耕。②

象这样从收获季节结束起便连续过年的民族并非仅苗族一个，而且有的民族还把这样的季节观念明确用特有的历法表现出来，居住于黔南的水族便是一例。

水族有句俗话：“汉族节日算春节大，水族节日数端节大。”端节（亦称瓜节），水语称为“借端”，意译为“吃端”。端节是聚居于三都县境内以及散居于都匀、独山、荔波、溶江、雷山等地的水族民众的大年。水族有自己独特的历法，按照水历，每年分为十二个月，以收割水稻的夏历八月为水历的岁末十二月，以播种小季的夏历九月为水历的新年正

① 杨有义《苗族吃新节》，载《黔南民族节日通览》。

② 李廷贵《漫话苗族“吃年”》，载《采风》1981年第1期。

月，很显然，这是一种典型的以农事季节为基准的农事历。端节正是在水历的年终岁首时期，按地域分布分批分期来过。

端节从首批到末批，其间四十九天，若逢水历十二月有三个亥日，其间则为六十一天。这期间，端节分七批过完：

首批端节时间是水历十二月（夏历八月）的第一个亥日。在都匀市五司区的基场、阳和乡一带，此地是水族传说中的大哥住地，过节的主要是蒙、韦二姓。

第二批端节的时间是水历十二月的第二个亥日，过此节的是三都县拉佑、水东、苗草地区的韦姓。

第三批端节的时间是首批端节下推的第三个亥日，并且一定是水历正月（夏历九月）的第一个亥日。这批端节，俗称“端十六”，其范围最广。主要是三都县的恒丰、廷牌、水龙、安塘、坎街地区的韦、王、张、莫等姓，独山县天星，荔波县佳荣、甲站，榕江县平永、新华，雷山县达地等地区的韦、石、陆、杨等姓。

第四批端节时间是在第三个亥日之后七天的午日。主要是三都县塘州乡及安塘乡塘赖村，九阡区上水迭和都江区联盟一带的潘石等姓。

第五批端节为首批端节下推的第四个亥日，一定是水历正月的第二个亥日。过节的主要是三都县三洞、中和、地祥和九阡石板的潘、石、杨、陆、王、韦、蒙等姓；丹寨县金钟乡高排及榕江县八开、新华地区的潘、王、杨等姓。

第六批端节的时间是第四个亥日之后八天的未日。主要是三都县牛场、三纳、行尝等地的陆、刘、潘、王等姓。

第七批端节时间为第一亥日下推的第五个亥日，是最后的端节，大约在水历正月下旬或二月上旬阶段。过节的主要

是三都县三洞乡兰岭、古成、姑奇、水碾及九阡区水昂，榕江县八开区上午、下午等地的石姓。至此，水族的年才算正式过完。①

这个事例很宝贵，它用完整的形态原原本本地告诉我们，在收获至播种这段间隔时期，人们实际上一直在过着同一种过渡性质的节日，从第一批节日开始过渡也随之开始，随着最后一批节日的结束，过渡也就完成了。这种节日的原始形态在水族中保存得很完整，这是因为水族一直沿用着自己传统的历法。而在其它一些民族中，完整的形态已经丧失，只留下一些遗迹和记忆。

如根据文献记载，在明代和清初，布依族曾以夏历十一月为岁首，或以十二月为岁岁首。清中叶以后，逐渐改为夏历，以正月为岁首。只有荔波县甲良区和三都县周覃区一带的布依族还保留古遗俗，提前一、二月过年，称为"小年"，以示和正月大年区别。小年分两批来过，第一批是以农历十一月初一为年初一，至十五结束；第二批是以十二月初一为年初一，至十五结束。实际上，这个地区的布依族在过完"小年"之后，"大年"往往就省略了。②

汉族虽然很早就采用了以天体运行为基准的历法，但是，冬季节日的农事季节过渡功能并未全然消失。以春节为例，虽然按照历法已明确规定了固定日期，但实际上，民众仍然坚持传统习俗，从一进十二月（腊月）就开始过年，并一直过到二月初（二月二"龙抬头"）春播开始时才最后结

---

① 潘朝霖《水族的"借端"》，载《黔南民族节日通览》。

② 张巢、有义、汝标《甲良等地布依族"更健"节》，载《黔南民族节日通览》。

束。由此可见，如果不是从历法上，而是从民众的观念和习俗上来看待“年”的话，年就不是一个单纯的固定的日期概念，而是一种季节观、乃至宇宙观中的生命的过渡，整个冬季的节日都具有这种过渡功能，因此，在这个意义上，冬季节日都是年。

2. 死亡的节期

如前所述，冬季节日是过渡的节日，这种过渡在实质上是由死而生的过渡，因此，冬季节日首先一个功能是为年送终，在这个意义上，冬季节日也可说是葬礼的节日。尽管历法几经变动，但是，所有的冬季节日至今仍排在农事季节之后，所以，仍然保留着给农事年送终的原始功能，这种功能通过人们的种种习俗活动得以实现，这些习俗活动有一个共同的特点，就是模拟死亡。这个特点主要表现在以下几方面的习俗中。

第一、停止劳作。在节日期间停止一切劳作，这是冬季节日中的一项极为普遍的禁忌习俗。这项习俗最初源于民众对于自然规律以及劳动者本身的生产和生活规律的认识，当然，这种认识并非是科学性的认识，而是一种朴素的原始的宗教观念的认识。

《礼记·月令》中说：“霜始降则百工休。”霜降是冬季开始的节气，这节，山川万物都已凋零，农夫们的田野作业已全部结束，他们从田野退回家中，开始进入传统的“猫冬”期。“猫冬”期间，人们如同冬眠的动物一样，停止一切生计活动。这种习俗一直在民间代代沿袭。

在江苏农村，过去每逢十月初一这天，东家要打发雇

工，这一天东家要请伙计们吃一顿糍粑，因而有“吃得糍粑饭，伙计就滚蛋”的俗语。如不在十月初一，至迟也要在冬至节时遣散伙计。①

在山东的乐陵、惠民、临沂等地，十月初一有“辞场”的习俗，地主在这天设酒肴犒劳佣工，长工们也在这天与东家清帐回家，来年再来。②

如果说冬季节日的开始标志着田野劳动的结束，这从一般常识上就可以理解，但是，我们从文献上同时还了解到另外的习俗，在《家语·本命解》中说：“霜降而妇功成。”也就是说，从霜降开始，不但男人们在田野中的劳作要告结束，而且妇女在家中的纺织也要停止。并且，从以上所引的《礼记·月令》“霜始降则百工休”的记载中，我们还可以察觉到，“百工休”所指的大概并非仅仅是停止田野的作业，应该是指包括手工业在内的所有工作都统统停止吧。那么这里便出现了问题，为何不受季节影响的室内纺织工作以及一些手工业劳动也要停止呢？这个问题就不能仅仅从常识上去理解了。

我们注意到“妇功成”的“成”字，必须赶在霜降之时完成纺织的工作，大概不仅仅是为了让人们穿上新衣过冬御寒吧，是否还有其他的特殊用途呢？

我们发现，在时间上，霜降与十月初一差不了几天，而十月初一在民间称之为“寒衣节”，意为给死去的祖先送去寒衣，御寒过冬。著名的民间传说——孟姜女故事就是这个

① 王骧《江苏岁时风俗谈》。

② 山曼等《山东民俗·“冬季节俗”》，山东友谊书社，1988年版。

节日习俗的衍化，她给范喜良送寒衣，实际上就是给亡灵送寒衣。霜降时节“妇功成”，意味着寒衣已成，到十月一寒衣节时，就可以奉与祖灵了。在民间，各家各户十月一都要上坟，奠祭亡灵，并将一纸剪的衣形或真衣在坟前烧掉，寄往阴间。故而，在江苏民间，索性就把“寒衣节”呼之为“烧衣节”。

暂且不论送寒衣习俗的根本功能如何（这一点下文很快就会论到），首先我们可以明确的一点就是这个习俗与亡灵有关，从而可以由此进一步明确，劳动者的工作终结也与亡灵——死亡有关，此举反映了一种特殊的死亡观念。

“寒衣节”为何置于十月初一？或者说为何把十月初一定为“寒衣节”？这里既可能有最早的历法观念的痕迹——以十月为岁末，故而十月为一年的亡期；也可能有后来的历法观念的影响——在象征死亡的冬季三月中（即十月，冬月、腊月），十月是亡期之始。不论是出于哪一种观念，抑或是前、后两种观念的共同作用，把冬季作为死亡的象征，都是一种从古至今的民间信仰。因此，在民间的许多地方，都把十月初一“寒衣节”叫作“鬼节”。

“寒衣节”的事例不仅只具有特殊意义，也不仅妇女停止纺织的劳动与死亡观念有关，实际上，在冬节之初遣散劳工，停止百工等等行为都与人们的信仰观念有关系，在一定的程度上，都是一种“死亡模拟”行为。

停止工作的禁忌反映了民众的一种宇宙观的信仰。早在上古时候，民众就认为，整个冬季是自然界的休眠期亦即死亡期，这时，天（阳）气上升，地（阴）气下潜，阴阳隔绝，一切生命现象都已停止。如果在冬季的死亡期自然界出现春夏季才有的现象，诸如雷电、虹霓等人们便认为这是不合

时宜的天、地气相接，是大不吉的征兆；① 同样，在冬季中从事春夏季的劳动，也是破坏阴阳相隔的季节秩序的行为，因而也是凶兆。所以，古代的民众在年终蜡祭的《蜡辞》中要唱这样的巫咒："土反其宅，水归其壑，昆虫勿作，草木归其泽。"企图让自然界的山川万物，草木鱼虫各休其眠，不得擅自妄动，同时也告诉人们停止动土、动水、动草、动木等的一切活动，以确保宇宙秩序的正常化。

停止工作的禁忌越是近于岁末就越是严格，在现代保留的春节习俗中，仍然存在着各种繁文缛节的禁忌。诸如不准动针线，不准推磨，不准动火，不准担水等等，不胜枚举。江苏民间，除夕晚要把水井封上，初三或初五才启封。② 在山东民间，腊月二十五、六日到正月初三这几天不准担水。③ 在山西阳高县，甚至从腊七就担好"腊水"，腊八以后就不准担水。④ 在湘西土家族那里，从腊月二十九至正月十五，所有的家具都要贴上封条"休息"。⑤ 总之，这些禁忌都是要求人们停止手中的一切活计，坐以待"死"。

第二、寒食，是冬季节日中另一项极为普遍的习俗。在冬季节日中尤其是在春节期间，所有生人都和被祭奠的亡灵一样，享用冷食。春节期间，民间的许多地方都有动火的禁忌，人们在节前"忙年"的时候，主要工作就是准备大量的

① 见《礼记·月令》。

② 王骥《江苏岁时风俗谈》。

③ 人大法律系学生赵丽华民俗学作业。

④ 人大哲学系学生武华民俗学作业。

⑤ 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》。

食品，以备节期祭祀和生人食用。

在京、津地区的传统习俗中，从除夕到“破五”忌动刀，也就是不准做饭烧菜，各家各户一律吃年前准备好的食物，人们管这种食物叫做“年菜”。① 在江苏民间过春节时，各家在腊月二十八、九时“开油窝”，炸砧肉元子，做元宝鱼，炒年菜。年菜又称素菜，一般由十样以上蔬菜用素油单炒过后，又合在一起热烩，通常一年仅做一次。“开油窝”过后，整个过年期间便不再烧菜。②

当然，十几天内完全吃冷食实际上有种种不便，例如东北民间在“忙年”时虽然准备了许多“冻饺子”、“冻豆包”之类的食品，但是吃时还得生火，否则无法食用，这是可想而知的。然而，无论怎样变通，其中的“寒食”意味还是显而易见的。例如在关中民间，人们把腊月二十三祭灶叫做“忌灶”，因为从这天开始直到二月二不准“动干锅”，即不准做干饭，只许熬粥。③ 在这项习俗中，“忌灶”实际上就是忌火寒食之意，“忌干锅”食粥不过是一种变通形式罢了。

人们通过寒食习俗行为模拟想象中的亡灵的饮食方式，从而假想自身与亡灵同一，这种习惯观念在其它节俗中也有反映，例如清明节，人们以各种供品扫墓祭奠亡灵的时候，自己也实行寒食，因而，民间把清明节也叫做“寒食节”。

第三、鬼节。前文曾提到过，在民间有把冬季节日之首的十月初一称为“鬼节”的习俗，同时，在民间同样存在把

---

① 人大贸易系学生王育群民俗学作业。

② 人大中文系学生黄金凤民俗学作业。

③ 人大中文系学生周育宏民俗学作业。

冬季节日之末的除夕称为“鬼节”的习俗。这种节日名称表明，在民众的观念中，冬季节日自始至终都体现死亡的象征，故而便以“鬼节”命名之。尽管春节在漫长的历史演化中，已经越来越具有喜庆的色彩，但是，它的“死亡”阴影远远没有在民众的观念中消除。在文化并不落后的关中平原，老辈人至今还坚持说春节是“鬼节”，甚至不许在除夕之夜放喜庆花炮。①

由于春节被作为“鬼节”，所以在这个节期中最受尊崇的节日主角是那些已经“作鬼”的祖先亡灵和那些即将“作鬼”的长辈老者。这不禁令我们联想起春季节日的情景，从我们前文对春季节日习俗的叙述中，大家可以清楚地看到，春季节日最受宠的主角是那些男女青年。从这一点就可以看出冬、春两季节日具有截然相反的不同色彩。

在上古的年终节日——蜡祭（这个节日大概可以视为后世春节的前身）中，老辈长者们便扮演主要角色，他们出现在节日仪礼的场合，一律身着黑色的丧服一样的服饰，象征着岁末的“死亡”。② 在后世的春节中，不管加入多少喜庆的因素，但是，亡灵与长者作为节日主角这一点从未改变过，也就是说，春节的“鬼节”色彩一直保留着，一直影响到今天。

在年终岁末的节期中，尤其在一年的“生命”终结（除夕）之际，人鬼的界限（生死的界限）被完全打破了，必须人鬼同度“年关”，这是各地春节习俗无一例外的通行惯例。下面我们仅举几例来看看具体的情形。

---

① 人大中文系学生周育宏民俗学作业。

② 见《礼记，郊特牲》。

在安徽民间，腊月二十七就要上坟祭祖，并把祖灵迎回家中，共度年节。① 在鲁西南，人们也要在腊月二十八、九上坟请祖。② 在四川射洪地方，人们则在年三十时上坟请祖，然后把祖先迎回家中，与全家大小共进团圆年饭。这叫做“先上坟，后团圆。”③ 最迟也要在除夕之夜子时之前上坟请祖。④ 有些地方（如豫北民间）虽然不专程上坟迎接祖灵，除夕之夜也要着意留门，否则祖宗进不来。⑤

至今在节日中敬老的习俗更为大家所熟悉，新年之际给老人磕头拜年，这是每一位晚辈的义务。但是，这种敬老习俗并非出于世俗的原因，在节日中，祖先、家谱、长者均受到一致的恭敬。⑥ 在有些地方，吃年夜饭时，凡是有老人的人家都要熄灭电灯点起烛光，如同祭祖供奉一般，一幅鬼气森森的情景⑦。

从以上事例可见，岁末年节的“鬼节”色彩即使在现代民间保存的习俗中仍很鲜明。在少数民族的习俗观念中也有相似的认识，例如贵州的水族就认为他们的年节——端节直接与远古时的祖先葬日有关。⑧ 更有甚者，在山东汉族民间，则认为冬节之始的十月初一为“鬼门开”的日子，众鬼纷纷回到人间，一直到来年清明节时才收回阴间。⑨ 足见

---

① 人大中文系学生操军民俗学作业。
② 人大中文系学生袁新文民俗学作业。
② 人大中文系学生赵成云民俗学作业。
④ 山曼等《山东民俗》“冬季节俗”。
⑤ 人大中文系学生陈熙民俗学作业。
⑥ 人大中文系学生刘惠萍民俗学作业。
⑦ 人大财政系学生徐四新民俗学作业。
⑧ 潘朝霖《水族的“借端”》。
⑨ 山曼等《山东民俗》“冬季节俗”。

直至大地回春之前的整个漫长的冬季都是“鬼”的节期，“死亡”的节期。

3. 回归意识

尽管在冬季节日尤其是岁末年节中处处体现出死亡的象征，但是，如果我们稍作进一步的考察的话，就不难发现，这种死亡不过是暂时“死亡”，确切地说应该是一种“回归”。

从远古时代起，我们的先民们就无时不刻地被一个十分重要的问题所困惑，在肃杀的“死亡”季节里，那些凋零的草木，那些消失了的动物真的永远地死去了吗？如果真的死去了，那么，来春它们的重现又做何解释呢？经过了不知多少岁月的困惑，先民们终于找到了答案，万物既不是永远地死亡了，也不是先死而后又复活了，它们只是暂时回到它们所来之处罢了。那首著名的上古蜡辞“土反其宅，水归其壑，……”，归根到底不过是说水土草木鱼虫从哪里来的就回到哪里去。在这种“回归”观念支使下，人们在岁末节日中，发明了种种习俗行为来模仿自然界的这种宇宙规律，以期通过人与自然的交感，实现宇宙规律的“正常”运行。

当一年临近岁末之际，人们的回归意识突然高涨起来，出门在外的人，除了少数在“官位”上的身不由己的人之外，其他无论是行商还是工匠，都一律匆匆赶归家中。直到现代人们仍然保持着这个传统习惯，外出之人最迟也要赶上三十晚上的“年夜饭”。许多人认为这种习惯完全出于一种亲缘血肉之情的团圆观念，因此，人们普遍把年夜饭又称为“团圆饭”，春节也就成了合家团圆的节日了。

其实，这种“团圆”的说法不过是一种肤浅的世俗的观念。有许多“回归”意义的习俗用“团圆”论是远远不能说明的。如果说身在他乡之人赶回家乡与久别的家人相聚，这还可以用“团圆”说来理解，但是，本来就日日相聚在一起的家人们，从年根底下这几天起，也要断绝与本乡本土的街坊邻里，甚至亲朋好友的一切往来，躲回家中，一家人聚在一起，这种行为如果说仅仅是为了团圆，就似乎太不近情理了。但是，这种“不近情理”的行为，却是极为普遍的习俗。

在各地民间都有贴春联的习俗，关于春联的功能含义，古往今来的学者们有各种各样的解释，但是，在老百姓那里，春联的最主要的功能就是“封门”。

在河南扶沟县农村，有“二十八，贴花画，二十九，贴门口”的俗谚，贴花画就是贴门上的门画，贴门口就是贴门口的对联。老辈人说，只要一贴上对联，外人就不许再进入家门，连讨债的人也可拒之门外，所以有的穷苦人家甚至一进腊月就贴上门联躲债。①

在江苏民间是年三十早晨贴对联，对联贴上之后，不但外人不能进来，家里所有的人也不许再出去。②

既不许进，也不许出，这就是门联的封闭功能，在山东的一些地方，民间把这叫做“封门”，③ 在山东的另外一些地方则叫作“拦门”。④ 在陕西关中地方又叫作“忌门”，“忌

---

① 人大贸易系学生严群礼民俗学作业。

② 人大中文系学生黄金凤民俗学作业。

③ 人大法律系学生赵丽华民俗学作业。

④ 山曼等《山东民俗》“冬季节俗”。

门”期间，禁止一切串门活动，如有特殊的重要之事也只能在门外说。① 这种禁忌是十分严格的，即使平日里再熟再密切的人也不能破例，可见这种习俗是不能用人之常情来理解的。

春联的原型是“桃符”，所以有些地方索性就直接用一条桃木来拦门。不言而喻，春联也好，桃木也好，它们本身并不具备任何“封门”的功能，起作用的是人的观念。人们为何在岁末最为“凶险”的时候要躲回家庭之中，难道家庭能给人们提供一个逃避“死亡”的避难所吗？从以上的事实来看，民众确有此念，那么，接踵而来的问题是，家庭的这种“避难”功能是从何而来的呢？

如前文所述，人们的这种习俗行为归根结底是出自对自然规律的模拟，由此人们不禁做如下推论：人躲回家中的行为不过是对动物躲入洞穴蛰居的一种模拟。为数不少的人，包括不少研究者的确是这样认为的。这样的推断听起来确实十分合情合理，但是，恰恰是因为过于合情合理，所以，归根结底也只能流于一般合理主义的解释。我们应该始终明确的是，这里所说的自然规律，是传统民众信仰观念中的自然规律，而非现代科学认识中的自然规律。拿动物的蛰居来说，在民众的信仰观念中确实非常关注那些具有典型蛰居生活习性的动物——蛙、蛇、龟等等，并把它们无一例外地视为生命和生殖的象征。但是，人们看重的并非是它们由于躲入洞穴而保存下来的躯体，在人们眼中，这种躯体跟死去了差不多，它之所以最终没有死去，归根结底不是因为它的躯体回归到洞穴，而是因为它的灵魂已回归到原初的生命

① 人大中文系学生周育宏民俗学作业。

母体，在那里获得了再一次的新生，因此才有了躯体的复活。民众所模拟的正是这样一种想象中的自然规律，对此，我们只要看一看民众的行为就不难明了了。

当封门以后，“死亡”的气氛并不是消除了，而是加剧了。这种气氛通过种种限制人们的生命活动的禁忌而显现出来。在湘西地区有这样的禁忌，从腊月二十三到正月初三不许剃头。① 剃头禁忌是非常普遍的，在山东民间，人们还威胁说，剃头就要死舅舅。在有些地方，禁忌表现得更为严格，例如在河北保定地区农村，初一不许洗脸、洗脚；初一、初二、初三不许洗头。② 本来人们都是希望干干净净过个年的，可是到了年时却又不讲卫生起来。有些地方还有不许扫地、不许倒垃圾之类的禁忌。实际上，这些习俗的目的恰恰就是在于违反常规，通过否定人的正常生活，否定每一个现存人的正常生命活动，来模拟躯体的死亡，以促使灵魂的回归。由此联想到其它的禁忌，如不许动火烧饭，不许出外担水等，这一系列习俗加在一起就是要造成一种不吃、不喝、不洗、不动的“假死”象征。由于实际上不能真正不吃，所以只好以寒食做象征；由于不可能真正不喝，所以只好事先把水缸挑满；至于不洗脸、不剃头之类的事恐怕就要保证说到做到了。

以上的种种行为或者毋宁解释为是对胎息婴儿形态的模拟。通过这些行为象征着每一个人在这生命的最危机关头回归到母体，以获取新的生命因素。在湘西民间，守年时一家人都坐在堂屋铺着谷草的地上，③ 非常形象地表达了“落

① 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》。

② 人大新闻系学生史文学民俗学作业。

③ 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》

草”——新生的希望。

4. 生命的母体

以上所述的种种习俗，无论是暂时死亡的模拟也好，还是胎息婴儿的模拟也好，其功能都只是一个，即表现了强烈的回归意识。那么，接下来的问题必然就是：回归到何处去呢？上文说是回归到生命的母体。那么何处为生命的母体呢？或者谁为生命的母体呢？我们的考察到了此处，已经触及到了一个基本命题——生命的本原问题。

答案是颇有意思的，在中国民众的观念中，生命的母体并不是任何有生命的事物，而恰恰是生命的否定形式；是那些已死去的生命，是鬼是亡灵；确切地说是祖先。至此，我们才明白了，为何在民众的观念中所有的冬季节日都是“鬼节”。是因为冬季是生命回归的季节，而“鬼”正是生命的回归之处。

鬼，在中国民众的原始观念中，与后世大相径庭。在先秦各代，人们还普遍保持“尊天事鬼”的习惯。天、鬼并提，足见鬼的地位之优越。虽然后世受了佛教地狱观念的影响，但是作为祖先的鬼仍然一直受着尊崇，而祖先恰恰是鬼的原义，事鬼即事祖先而已。天、鬼并提，可以说相当于天、地并提，在中国民众的观念中，山川大地是自然万物生命的母体，祖先是人的生命的母体，而把祖先（鬼）的居所（冥界）置于地下，这就使得人与自然的生命母体融为一体了。人们深信不疑，祖先与大地一样，具有再生的功能。

现在，让我们继续回到春节民俗的巡礼中来，看看人们是怎样把祖先作为生命母体来对待的。

让我们回忆一下前文中关于春节习俗的叙述，其中有两点在这里有必要重温一下，并且还要把这两点联系起来进行考察。其一，每逢年根岁末，无论是出门在外的人还是生活在本乡本土的人都一律要退回到完全封闭的家庭之中，这种行为表达了人们的一种回归观念；其二，在同一时间内，人们还要把历代祖先之灵请回封闭的家庭之中。这二者之间有没有什么联系呢？回答是不仅有联系，而且有着非常重要的必然联系。这种联系简言之就是，正因为家中请回了祖灵，所以，人们此时的归家与平日的归家相比才有了截然不同的特殊意义。换言之，人们仅仅是归家并没有实现回归的意义，只有回归到祖灵之家才算是真正完成了回归，也只有通过这样的回归才能获得新生。

在春节的民俗活动中，我们看到民众用许多朴素而又寓意深刻的象征仪礼来表达他们对生命母体的再生能力的理解和深信不疑。

除夕这天清早，民间许多地方有上坟“燎星”的活动。在河北高阳县，除夕一清早，人们起床后不吃早饭，全族的男人集中到一起，严禁女人参加。集体前往村口墓地，向族坟祭拜，并用谷草点燃坟上的杂草，谓之“燎星”。①这项活动的象征意义是不难明了的。我们在叙述秋季节日的时候曾经论及到秋季节日小儿在野外燃烧野火的死而复活的生命意义；当火又一次在祖坟上点燃的时候，其生命意义就更为鲜明了，野草是死而复生的典型象征物之一，而生长在祖坟上的野草，它的生命力之根当然是与祖灵紧密相连的。

当祖灵从祖坟被请回家中的时候，这把死而复生的生之

① 人大中文系学生刘惠萍民俗学作业。

火便在家中继续燃烧。在内蒙西部的河套地区，除夕之夜，人们在家中院子里燃起几捆柴禾烧上一堆大火，俗称"旺火"。全家人围着火堆慢跑。①在陕北，除夕天黑时也在院子里燃起一堆火，家中孩子们依次从火堆上跨过。②山东有些地方的民众把除夕之火称作"烧天庭"，为的是"卜禾丰"。③当然，在今天只有民风悍朴的西北地区的人们还坚持在除夕之夜真的烧起一堆熊熊大火，其它地方则都采取一些演化的象征形式，如在四川射洪，守夜时，堂屋要烧起一盆炭火，全家围坐。④另外许多地方则是在院子里布满干柴，但不点燃。如山东许多地方就是年夜上坟请祖之后，院内撒满芝麻杆和谷草。⑤在这里，芝麻杆和谷草的象征寓意就更为具体了，它们不仅象征一般意义上的"死而复生"的生命循环现象，而且还特别表明了农作物的再生含义。

还有一项表现祖灵再生寓意的习俗则更为普遍，这就是"送寒衣"。前文提及，民间十月初一有"寒衣节"，其俗是到坟前烧一纸衣形或真实布衣，在这种习俗的原始功能已经模糊不清的今天，人们解释说，这是由于严寒季节即将来临，因此而给祖先寄去寒衣，藉以过冬御寒。这种解释一听便是一种十足的世俗伦理主义的说法，显然不切合原始的本义。实际上，"寒衣节"的本义应是"换衣节"，即给祖先更换新衣。衣，在这里的含义与"燎星"习俗中的野草一样，是一

① 人大哲学系学生武华民俗学作业。
② 人大中文系学生王殿斌民俗学作业。
③ 山曼等《山东民俗》"冬季节俗"。
④ 人大中文系学生赵成云民俗学作业。
⑤ 山曼等《山东民俗》"冬季节俗"。

种带有除旧布新、死而复生意义的象征物，因此，烧衣烧草，形不同而实相同，只不过衣的象征比草更为曲折一些罢了。

其实，给祖先送衣换衣并不是人们的最终目的，这种仪礼过程本身只不过是把祖先“换衣”的功能又重演了一回而已，又一次表明了祖先确实具有除旧布新，起死回生的神力。而这种做法的根本目的，是要唤醒和发动祖先神圣的力量为后人乃至自然更换“新衣”，使之新生。因此，在岁末新旧交替之际，人们往往要举行一些焚烧旧衣的活动，并在除夕之际或新年初一穿上新衣。

在山西长治县农村，烧旧衣的活动在腊月二十八就开始举行，这天，家家都要象征性地找出一些旧衣物，堆在院子里点火烧掉。①在河北保定农村，除夕晚，各家都将一些穿破、穿坏的衣服、鞋等破烂堆到街上，然后举火烧掉。② 安徽有些地方的习俗更有情趣，既不刻意去烧掉旧衣，也不着意更换新衣，而是在大年初一早晨，家家女人都洗衣。③ 把脏衣服洗洗干净，这个举动既象征丢掉了旧衣，又象征换上了新衣，何等简捷又何等经济！总的来看，烧旧衣的举动即使今天看起来仍然带有浓厚的仪礼色彩，但是换新衣的行为已经基本变成了世俗生活的行为，失去了仪礼的色彩，只是在个别的地方还保留着一些残存的痕迹。例如在湖北平原的某些地方，人们仍然保持着必须在除夕洗澡换衣的习俗。④

---

① 人大新闻系学生李旭波民俗学作业。

② 人大新闻系学生史文学民俗学作业。

③ 人大中文系学生操军民俗学作业。

④ 人大中文系学生刘冬林民俗学作业。

以衣作为象征物，古时就有许多记载，主要是以衣招魂。东汉郑玄在《仪礼》注中记："古之复者，升屋而号皋复。招以衣，受用簠。"宋范成大在《桂海虞衡志》中记："家人远而归者，止于三十里外，家遣巫提竹篮迓，脱妇人贴身衣贮之篮以前，导还家，言为行人收魂归也。"

这二则都是以衣招魂的记载，衣既然能够招致魂魄，说明它具有灵魂依附寄托物的功能。于是，除去旧衣，就能解脱灵魂；更换新衣，也就可以使灵魂再生了。衣的这种功能清楚了，"换衣"的功能也就不言自明了。但是，仍须强调的一点就是，岁末"换衣"之所以有再生的功能，其根本原因并不在衣的本身有何特殊的力量，而在于只有在祖灵存在的场合，这种仪礼才具有效力，再生的力量只能来自祖灵。

正因为祖灵有这样神奇的功能，所以，除夕之际，当一家老小和列祖列宗团聚在一起并融合为一体的时候，家族生命的存在和延续就有了神圣的保障。在这一年中最为凶险的生死之交的时刻，生人的生命受到了"死亡"的威胁，而死人（祖先）却能够给生人以生命的保障。在这里，世俗的生与死的界限被打破了，何谓生？何谓死？生亦死，死亦生，只有生生死死、死死生生的生命循环在这里做着无穷的运转。

5. 保种留根

这里，我们还需要将冬季节日的功能与春季节日的功能稍稍作一比较，以进一步明确两季节日的各自不同的特点。

我们在论述春季节日功能的时候，曾经说过春季节日的各项习俗都体现了"死而复生"的主题；现在，我们在论述

冬季节日的时候，再一次地强调说冬季节日的功能体现的也是“死而复生”的寓意，那么，冬、春两季的节日以及节日功能的主题不是毫无二致了吗？

我们说，四季节日习俗所共同体现出来的生命循环的观念的确是一致的，由于这一基本点的作用，确实使得在不同季节的节日中出现了许多意义相同甚至形式也相同的习俗，往往同一习俗活动在不同节日中都有表现。但是，这并不等于所有的节日就毫无区别了。由于季节特点不同，所以，生命循环观念也就有不同的季节表现。

简而言之，就春、冬两季节日而论，春季是生命的繁殖期，因此，春季节日主要表达人们促进新的生命因素的增殖、繁盛的希望，故而节日的活动是开放的，采取不同宗族、不同村落之间的交际的形式，主要以青年男女的爱情交际为内容。而冬季是生命的死亡期，因此，冬季节日主要表达人们保存生命种子以待来春的希望，故而节日是封闭的、保守的，采取家族内部活动的方式，主要以祈求祖灵、长老的庇护为内容。这就是春、冬两季节日的基本区别。

因此，冬季节日的“死而复生”主题主要表现为保住生命的种子、抗拒死亡，以待来春的复生与繁殖。明白了这一基本点之后，我们再来观察冬季节日尤其是岁末年节的习俗，就会不难发现，虽然有许多习俗都体现出弃旧图新的意义，但是同时也存在许多留根保种的习俗，并且，从留根保种这点来看，那些看似除旧弃旧意义的习俗，也没有从根上除旧的意义。

拿春节习俗来说，节日中总有一些带有“种”或“根”的特殊意义的象征物，引起人们特别的关注和保护。例如，过年吃饭时，桌子上总要有些食物只许看不许吃，甚至在整

个节期中一直保留。

在江苏民间许多地方，年夜饭的饭桌上必须有一条有头有尾的鲢鱼，鲢的寓义是“连”，“连”与“有头有尾”都是连续、不断的意思，这是民间惯用的象征手法。这条鱼不能烧熟，往往是半生的，“生”在这里有生命、生殖的寓义，这同样是惯用手法。吃饭时，这条鱼当然不许动，但从除夕到正月十七落灯，每次吃饭都要摆到桌子上，这种做法当然也是要表示连续不断的意思。每次饭后，还要把它放在米缸里。① 鱼，本来就是最常见的生殖象征物之一，它在这里出现，显然是作为生命之种的形象。把鱼作为象征意义的菜肴，在各地民间都极常见。

还有一种情况是，表示特殊意义的菜肴允许吃，但是，一定要体现出吃不完的意思。所以，这种菜肴一是要每顿饭中都要有；二是量要多，每顿都吃不完。例如，在上海过春节时，每家都有一种自家的传统菜，有的家是笋干烧肉，有的家是烤麸烧木耳，等等。这种传统菜从年夜饭开始至元宵节，每顿饭中必不可少。其实，在节日期间的酒宴上，与那些平日不多见的山珍海味相比，这种家常菜是引不起人们多大食欲的，但是，正因为它具有口腹之外的特殊意味，所以才成了不可缺少的主要角色。②

从以上事例可以看到，这些带有生命之种、生命之根意义的菜肴，它们的出现正是在于新旧交替亦即生死交关的过渡期，一俟过渡期结束（一般是早则正月初五、迟则正月十五），它们的使命也就完成了，不许动筷的也可开吃戒了；每

① 人大中文系学生黄金凤民俗学作业。

② 人大贸易系学生周莹民俗学作业。

顿必备的也可间或缺席了。

留根保种的习俗可算是丰富多彩。在饮食方面，除了上述那种象征方式而外还有许多。

在江苏民间，年夜饭的锅巴既不能扔也不能吃，而是要放入米缸之内。象征粮食不会断，吃也吃不完。①

江苏民间还有另外的风俗，年前要预先淘好许多米，过年期间做饭就不再重新淘米了，民众管这叫"万年粮米"。而且，除夕烧饭剩下的灶火也要小心埋好，叫做"种火"，过年期间不再重新点火。② 这些习俗使我们联想起前文曾列举的储水、备寒食的习俗，都有留根保种的含义。年前就把大缸、小缸、大盆、小盆都储满水，这就表示吃水不断。年前就做好许多馍、糕、饼、糯饭，东北民间还盛行准备冻饺子的习俗，等等，这些都表示吃食不断。也可叫做"种水"、"种食"吧。

留根保种的习俗还表现在其它许多方面，我们这里不能一一列举，只举一个最为直接也最为典型的事例。

在河北的保定等地农村，大年初一烧饭时，严禁烧带根的柴草。③ 这个事例又令我们联想起其他许多现象，例如前文曾谈到的，本来应该干干净净过个年，但许多地方却有严禁剃头、洗头，甚至严禁洗脸、洗脚、倒垃圾，等等，这些事实都寓含着一个共同意义，就是不能丢失、必须保守。在看似除旧布新的岁末年节中，这类守旧、续旧的现象真是太多了。祖坟上的"燎星"，只不过是燎去了本已枯死的草叶，

---

① 人大中文系学生黄金凤民俗学作业。

② 王骧《江苏岁时风俗谈》。

③ 人大新闻系学生史文学民俗学作业。

而那未死之根仍牢牢地扎着，这根与祖灵是息息相关的。

有人也许会就“烧衣”提出疑问：那些旧衣不是的确烧掉了吗？实际上，那些旧衣如同“燎星”中被烧的草叶一样，或者更确切地说，如同蛇类生长时所蜕下的皮一样。蛇所丢掉的只不过是已经没有生命的外皮，而里面的生命之根却完好地保存着，并且，马上又换上了一层有生命的新皮，生命之根在其中又开始新的成长。“烧衣”和“换衣”习俗的意义与此完全相同。

从以上所述的习俗中我们可以清楚地看到，在民众观念中的生死之交的过渡关头，人们使用各种朴素的巫术式的习俗仪礼，力求用一切能够想得到的方式，把人类与自然界的一切生命的种子都保存下来。仅以与人的生活最为密切相关的食物类为例，我们这里有一张山东民间年夜饭的“菜单”，其中，饭叫作“隔年饭”，菜叫作“隔年菜”，意思是跨越年度的饭菜。“隔年饭”用高粱、黍、小米、红枣、干豆角、扁豆等杂合做成；“隔年菜”又称“全菜”，用藕合、炸肉、炸丸子、粉条、猪肉、牛肉、鹅肉、鸭肉、黄花菜、大白菜、豆腐等杂烩而成。① 恨不能把所有食物都做一道饭菜保存下来，足见用心之良苦和做法之质朴。人们的目的就是要使人类与自然界的一切生命种子安然地度过年岁交替的危险期，以待来春的重新发芽、开花……。

6. 彼岸再生

冬季的最后一个节日是岁末的年节，在汉族地区就是春

① 山曼等《山东民俗》“冬季节俗”。

节，各少数民族都有自己的年节，但许多少数民族受汉族的影响，也把春节作为年节来过。

春节在所有的冬季节日里非常特殊，因为春节的节期实际上兼有冬季节日和春季节日的双重身份。是连接冬、春两季，连接死、生两界的桥梁。因此，春节是个中介的节日，正因为它的中介性质，使得它的意义显得分外神圣，地位十分重要。少数民族的传统年节也是如此。

春节的中界标志是除夕子时，在此之前的民俗活动都是以保种为特点的，除夕一过，新的生命繁衍创造活动便逐渐开始了。

比较早的在除夕子时一过就开始有所行动，在山东一些地方，子时一过，各家就打发家中小孩子到果园中绕树走三遭，据说这样当年的果树收成一定很好。另外一些地方，则是让小孩子抱着椿树唱一首童谣："椿树王、椿树王，你长粗来我长长。"①这类风俗其他地方的汉族和少数民族中也很常见。另外，少数民族许多地方还有初一凌晨到村中公共水井抢挑"金银水"的习俗，汉族有些地方也有类似习俗。这些都是较早的行动。比较晚的至迟到初五（"破五"）也要有所行动了，比如在安徽民间一些地方，在初五这天要吃"露头面"，②标志着以保种为目的家族封闭阶段已经过去了。

从保种到繁衍的过渡在人际交往上体现得最为鲜明。从有关春天节日的论述中我们知道，春天节日的繁衍创造都是依靠人际交往——主要是不同家族、宗族之间的青年男女的

① 山曼等《山东民俗》"冬季节俗"。

② 人大中文系学生操军民俗学作业。

交往而实现的。因此，春节的过渡体现在人际交往上就形成了这样一个变化的轨迹——家族的封闭→开放→交往。各地的民俗一般都是遵循这个规律的。

如前所述，年前各家以贴春联等习俗为标志，开始进入封闭回归期，在此之前需要把一切外借的东西全部还清，需要储存足够的水、食物等生活必需品，如果准备不充足，一旦短缺也不许外借。所以这一切都宣告了人际交往的暂时断绝。这种各家族之间彼此孤立隔绝的蛰居休眠的假死状态，一俟度过了新旧交替的除夕便开始解除，人际的交往开始恢复，但是，这种恢复必须遵循先族内后族外的原则。一般来说，初一或至少初一的上午，人们的活动还局限在本族内部。初二一般在姻亲（岳家）走动，以后是各种亲友走动，到十五时，大规模的集会交往的活动正式开始。下面我们就来看看一些具体的习俗。

在上海，初一不许走亲戚，也不许倒垃圾，说明家族的封闭之门尚未打开。①

在四川射洪，初一这天也不许出村串亲戚，必须守在村里，叫作"守金银窝"。②

在安徽，初一上午的拜年，未婚女孩子不许参加；③在陕西关中也有这种禁忌，初一上午只能是男人参加拜年。④这是因为初一上午的拜年仍是在封闭家族内部，家中未婚女子将来都将外嫁，不属于家族成员，故而不许参加。

---

① 人大贸易系学生周莹民俗学作业。

② 人大中文系学生赵成云民俗学作业。

③ 人大中文系学生操军民俗学作业。

④ 人大中文系学生周育宏民俗学作业。

在山东许多地方，初一上午给爷、伯、叔拜年。然后，初二送走祖灵，表示家族封闭已告结束。并且，初二这天要外出去姥家、姑家拜年。① 而在山东莱芜，初一下午就开始收家谱送祖先了，于是家族内部拜年结束，初二以后出外拜年还要遵照“先看姑，再看舅，岳父、岳母在后头”的顺序。②

在陕北，初一拜年只在本家族内部，因此，初一这天仍严禁外借东西。初二要去外家（舅家）拜年，初五，外家则来送花灯，用新灯换掉去年的旧灯。③

如前几节所述，除夕之前和除夕之际，人们因为要保种，故而退居封闭的家中，人际交往关系一概断绝，仅仅和祖灵发生关系。除夕一过，生命之种基本度过了生死关头，开始酝酿“出生”，这时好比胎儿刚刚从母体脱离，生命还处于保护巩固阶段，故而人际关系还仅仅限于家族内部的直系血亲范围；在祖灵的保护之外，继续加上家族血缘的保护，因此，可以说，除夕之前，人们的习俗主要是祖灵崇拜，初一之际，又开始过渡到长老崇拜。初一过后，新的生命已基本成熟，并开始进入繁殖期，一些带有生殖信仰意义的人际交往逐步开始恢复。这时，带有生殖色彩的姻亲关系受到特殊重视，如姑、舅关系，表亲关系、岳、婿关系等，这些关系的交往习俗及其生殖观念，我们曾在春季节日的有关章节以及婚姻习俗、诞生习俗等有关章节都做了相当的论述，这里就不再赘述。在广大汉族地区，一般的情况是直至正月十

---

① 人大法律系学生赵丽华民俗学作业。

② 山曼等《山东民俗》“冬季节俗”。

③ 人大档案系学生孙峻华民俗学作业。

五之前，人际关系都主要表现在亲属之间，到正月十五，以保种护根为主要内容的生死过渡期才算正式结束（有些地方直到二月二才算正式结束），冬季节日的全部使命才算宣告完成，以生命的繁殖为主要内容的春季节日正式开始，人际关系得以全面恢复，节日习俗则以非血亲关系的村社之间的集会为主，这种集会标志着人们对于生命的希望已由保种进入到真正的繁殖期。

春节好似桥梁或船舶，载着一切生命渡过"三千弱水"，步向新生的彼岸。以上所举的种种习俗都是"过渡"的各个步骤的体现。除此之外，民众还把自己对于"过渡"的理解，集中地用艺术化的形式演习出来。在山西太行山地区，春节期间有一种大型传统舞蹈活动叫做"过黄河"，大致的情况是：在一片空场上立上几百根木桩，木桩上都缠上五彩的色纸，人们在一片震天的鼓声中依次从木桩丛中走过。①

这里不妨再次强调一点，以上所述的种种生命的保守和过渡的习俗都是通过人际交往体现出来的，但是，其中生命的意义决不仅仅限于人的生命，而是人与自然的一切生命。这种意义有的习俗有意把它表现出来，如山西长治县农村，过年走亲戚拜年时捎带着互相"换谷种"。实际这种交换不过是一种象征。② 其他没有特意强调人与自然两方面生命意义的习俗，实际上都包含了两方面的综合意义。冬季节日习俗行为的原理当然与春季节日、秋季节日的习俗行为原理是一致的，人的习俗行为实际上体现出人与自然的相互感应的关系，体现出综合的宇宙论的功能效果。

---

① 人大中文系学生占卫宏民俗学作业。

② 人大新闻系学生李旭波民俗学作业。

还需要说明的一点是，和春季节日相比，本章大量地论述了汉族地区的有关民俗事象，这是因为，春季节日中的那种带有强烈的生殖意义的男女联情活动，由于礼教等种种历史因素的作用，在汉族地区已经近乎灭绝了，因此，我们大量论述了少数民族地区保存较多的同类习俗；而冬季节日因为以家族为本位，较少那种男女内容，故而汉族的冬季节俗的象征意义还有很大程度的保留，而尤以最大的节日——春节为突出，所以本章尽量地利用了汉族地区仍残存的非常值得挖掘的一些资料。其实，少数民族的许多年节习俗所体现出的生命过渡观念和汉民族是十分一致的。我们不妨利用本章最后的一些篇幅作些简要的比较。

例如黔南水族过端节，以亥日端为例，从戌日晚到亥日上午（相当于汉族春节的除夕与初一上午）是祭祖吃素的时间，这期间，大多为家庭与家族的团聚。初一午后，祭祖等家族活动结束，开始解除家族封闭，开荤大宴宾客，历时两三天左右。初一午后同时开始赛马、唱歌、吹笙、跳舞等活动。①

贵州荔波县甲良区和三都县周覃区一带的布依族，一般在农历十月末或十一月末开始过年，当地布依语称之为“更健”节或“过帝”节。其基本程序为：除夕（十月或十一月的最后一天）晚上，以家族为单位祭祖守岁，初一早上，仍以各家为单位用“金银水”（新年子时挑来的井水）煮糯米汤粑敬祖和聚餐。初一一整天都继续保持家族封闭，这一天有许多封闭禁忌，老人们都不出门走亲访友，不宴请宾客，也不能送礼品给别家。这一天还不许扫地，不许泼水出门，不

① 潘朝霖《水族的“借端”》。

许割草、劈柴、做针线，不许洗、晒衣被，不许舂臭子、打钉子，不许纺花织布，等等。初二以后，绝大多数禁忌都已解除，人们便开始纵情“玩年”了。①

从以上两例的简要介绍中我们看到，虽然这两种节日在日期和其他一些具体活动上与汉族的春节有所不同，但是，对于生命循环的过渡阶段的理解却是一致的，都是基于先封闭，后开放；先保种，后繁殖的基本认识。所不同的是，在少数民族的节日中，一旦家族封闭阶段结束，便马上进入春季节日的狂欢阶段，没有汉族那些比较曲折、含蓄的象征活动，保持了浓厚的原始色彩。

前文介绍了汉族民间的一项文艺习俗活动——过黄河，生动形象地体现了民众对于生命过渡的理解；在少数民族中也不乏这类形象的演习。

在贵州的苗族中有一种极为特殊的年节——牯脏节。我们之所以说它特殊，是因为它是每十三年过一次。这种特殊的节期安排实际上是基于更高规模的生命循环观念，这种观念认为生命是一年一个小循环，十二年一个大循环，所以每到第十二年末至十三年初，人们便举行盛大的节日，祈愿和祝贺生命的新生和繁衍，牯脏节中有一个类似“过黄河”的活动，叫作“过桥”。

将一高一矮两个条凳（长两丈，宽七寸）安放在鼓主（宗族推选的领导祭祖和其他一切节日活动的人）家里，代表两座桥。高凳是供祖先过的桥，桥上摆着一只拔了毛，戴头帕银耳环、佩项圈、手脚戴银镯，象女子打扮一样的一头小猪作供物；矮凳是供后人过的桥。过桥时，五个鼓主的妻

① 张巢等《甲良等地布依族“更健”节》。

子依次在矮凳上走过，然后从另一门出去（象征出嫁）。当她们走在桥上时，鼓主请一个叫"固由"的人，手执盛有酒糟水的葫芦把水向她们洒去，而她们则一个个撩起围腰表示接受。①

这个习俗表现了祖先带领着后人一起走向生命的彼岸，而且，其中生殖的意义表现得比"过黄河"更为直接，鼓主的妻子们撩起围腰接受洒来的酒糟水（精子、谷灵的象征，因为酒糟是谷物的空壳，谷灵已融入水中），这当中的生殖象征是再明显不过了。

在这个民族中，祖先的生殖力形象也很具体，它体现为一公一母对偶的两只鼓。

仅从几例可见，少数民族和汉族一样保持中国民族的生命观和宇宙观。面对宇宙的肃杀季节，中国人想到的不是死亡的前景，而是新生的希望，正是这样的循环式的生命观念支持着中国的民众走过了一年又一年、一代又一代。……

① 吴通发《台江县方白寨调查》，载《黔东南民族村寨》。

六、生殖崇拜的婚姻礼俗

从这一章开始，我们的考察进入到民间信仰生命观念的另一类仪礼表现——人生仪礼的范畴。在中国民间信仰的观念中，自然与人、农事与人生都是密不可分的，同属于一个生命循环的系统之中。拿人生的婚礼来说，婚礼就相当于春季的农事节日。这是因为，婚礼的前半部分实际上就是节日狂欢的组成部分；婚礼的后半部分实际上又是节日狂欢的继续，婚礼的全部内容所体现出的观念实质，实际上都是对于生殖的信仰和希望。

1. 开亲神话的原始婚姻观

最初的婚姻是怎么来的？为何而来？对于这些连史学家们都难以确切回答的问题，居住于中国农业文化广大区域内的各族原始先民早已有了自己的解释，这些解释几乎如出一辙，表现出中国各民族文化传统的一致性。

这个解释反映在分布极广的一类神话之中，这类神话就是“开亲神话”，即兄妹婚型的洪水神话。下面我们先来看一则瑶族神话，大意是：

伏羲兄妹俩与父亲一起过日子，有一次，父亲与雷公争斗，并把雷公擒住。兄妹俩出于好心把雷公放了。雷公为了报复发了一场大洪水，但是，同时出于报恩之情，给了兄妹

一个葫芦避水，使他们得以幸免。洪水过后，世界只剩兄妹二人，雷公便让他们兄妹成婚，重新繁衍人类。他俩因为不好意思，便去问竹子和乌龟的意见，还各自分别从东西两座山上滚石磨占卜，如果两扇石磨滚下山相吻合，便可成婚，否则，不可成婚。结果，竹子和乌龟都表示应该成婚，两扇石磨也相吻合了，于是，伏羲兄妹成了亲，成了人类第一对夫妻。

婚后，兄妹两人生了一个怪胎——一团肉瘤。他们非常生气，便把肉瘤砍碎成末，往四面撒去。结果肉末变成了许许多多的人，撒在平地上的变成了汉族，撒在山上的变成了少数民族；撒在李树上的就姓李，撒在桃树上的就姓陶，撒在石上的就姓石，撒在田里的就姓田，撒在牛身上的就姓牛，撒在马身上的就姓马……，于是，世上便有了各个民族和众多姓氏的人。①

兄妹婚型的洪水神话在我国分布极广，南方各少数民族几乎都有流传，如侗族的《丈良、丈妹》，仫佬族的《伏羲兄妹的传说》，土家族的《兄妹开亲》，黎族的《人类的起源》，彝族的《洪水滔天》，哈尼族的《兄妹传人类》，傈僳族的《洪水》，景颇族的《人类始祖》，普米族的《洪水滔天》，怒族的《洪水滔天》，基诺族的《玛黑、玛妞和葫芦里的人》，独龙族的《洪水滔天》，苗族的《神葫芦》，布依族的《伏羲兄妹》，水族的《兄妹开亲》，苦聪人的《人类起源》，等等。

这些故事中的主人公兄妹，大都叫“伏羲兄妹”，兄的名字叫伏羲，妹没有名字，但也有叫其它名字的，如侗族神

① 盘国金搜集《伏羲兄妹》，载《中国少数民族神话选》，谷德明编，西北民族学院研究所印（内部资料）。

话中的兄妹就叫“丈良、丈妹”，瑶族除了伏羲兄妹的说法外，还有把兄妹说成是太阳和月亮的，基诺族把神话中的兄妹叫“玛黑、玛妞”，等等。还有些民族（如土家族、黎族等）神话中的兄妹没有名字，只称兄妹，另外还有的民族（如景颇族等）神话中的主人公不是兄妹，而是姐弟。

另外，兄妹成婚后所生的胎儿也有各种说法，大多数的说法是生了一个肉团（瘤），还有说是生了一个冬瓜（瑶族），还有说生了一个男孩（黎族），还有说是夫妻两个种了一个瓜，瓜里生出了人（傈僳族），还有说是夫妻两个种了一个葫芦，葫芦里面生出了人（基诺族），等等。

其它故事情节，如洪水发生的原因，兄妹以何种方式得以避难，成婚的过程，等等，各民族的神话相互也略有不同，这些情节我们在后面的论题中还将涉及到，这里暂且不论。

在各民族大同小异的“开亲神话”中，我们首先注意到其中的三个共同母题：1.洪水毁灭世界和人类；2.兄妹相婚；3.再造人类。这三个母题反映了这样几种观念：

第一、世界再造观念。故事里的洪灾毁灭世界和人类再生的母题，反映了世界再造观念。这种再造观念，与上一章论述的春季节日的主导观念一样，源于“死而复生”的宇宙观。这类毁灭—再造的神话是世界型的神话，遍及东西方各个民族，以《旧约·创世纪》所记的希伯来神话——诺亚方舟的故事为例，上帝耶和华因世人行恶，降洪水灭世，事前命义人诺亚造一方舟，全家避入，终于得救。因此，诺亚成为洪水灭世后的人类的新始祖。

第二、婚姻创世观念。这个观念是通过兄妹相婚的母题反映出来的。婚姻是世界和人类再生的源泉，具有死而复生

的生殖力量。这种创世观念是西方民族洪水神话中所没有的，是中华民族特有的世界观。在《旧约·创世纪》故事中，两性的婚姻结合繁衍人类，在洪水灭世以前就已有了，来自人类始祖亚当和夏娃的结合。洪水灭世后，新始祖诺亚并未发明出新的创造方式。而在中国神话中，两性的婚姻结合是从灭世后才开始的，即所谓"开亲"，并且是一种新的创造方式。这种方式告诉人们这样一种宇宙观：先前由某一个创世大神（或是盘古，或是其他）创造的世界和人类是不能永存的，永久存在的世界和人类只能由两性的结合创造出来。

第三、婚姻创世的生殖魔力崇拜。在以上所列的南方少数民族的神话中，结尾都有高产生殖的情节，普遍的说法是，兄妹二人把所生的怪胎粉碎后撒向四方，变成各个民族和众多的姓氏。许多民族都说把所生肉团砍成肉末变成许多人，有的民族说把所生男孩砍成肉末变成许多人类（黎族），有的民族说把所生的冬瓜砍开，将其中瓜籽撒向四方变成许多人类（瑶族），等等。除砍碎成末变人的情节而外，还有的民族说兄妹所种的瓜或葫芦里走出了众多民族的人（傈僳族、基诺族等）。还有的民族索性说，兄妹成婚交合后，妹妹从头到脚、浑身上下的所有部位都怀上胎，从而生下许多儿女（哈尼族）。如此等等，还有多种说法。虽然说法各异，但是，有一点是共同的，即一胎多产。显然，这远远超出人类生育的实际能力，是一种对于生殖魔力的信仰观念。

汉族地区也有兄妹婚型的洪水神话，三、四十年代，芮逸夫等民族学家和闻一多等史学家在西南少数民族地区搜集了当地流传的许多兄妹婚型的洪水神话，于是就断定，这类神话的族属应是南方少数民族，因为北方汉族地区的古代洪

水神话属于另一种类型，即鲧、禹治水的神话。①当时的学者因为条件的局限（身处抗战时期的西南后方），所以，只对西南地区少数民族中流传的神话做过一些考察，而未能亲身考察广大中原汉族地区是否也有此类神话的流传，仅仅凭借古籍便下了断言。解放以后，中原地区尤其是河南的民间文学工作者做了深入细致的考察，发掘出仍在民间流传的大量的兄妹婚型的洪水神话。

汉族地区流传的神话中兄妹是古代神话中的两位著名大神——伏羲和女娲。下面是一则流传在河南淮阳地区的神话，大意是：

古时候，伏羲在河边戏水，一个老龟告诉他，一百天后有大灾，天塌地陷。伏羲和妹妹女娲便每天给老龟送一个馍。一百天后，天降大雨，洪水泛滥。伏羲和女娲躲进老龟肚里，他们天天吃着自己送给老龟的馍，过了一百天，洪水退了，伏羲女娲出来后，西北天上还有一个大窟窿，女娲便把它补好。然后，二人又四处找人，翻过九十九座山，过了九十九条河，找了九十九年，一个人也没找到，伏羲便提议和妹妹成婚。二人用滚磨盘占卜天意，结果从山上滚下的两扇磨盘合在一起，二人便成了亲。成亲后，女娲用黄泥捏了第一个泥人，泥人遇风便长大成活了。于是，女娲和伏羲又捏了许多泥人，天下又有了许许多多的人。因为人是泥捏的，所以人身上总有擦不净的灰尘。直到今天，淮阳的太昊陵二月古会上，还有卖各种各样泥人的。②

---

① 见芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲传说》，载《人类学集刊》，1938年1卷1期，闻一多《伏羲考》，载《闻一多全集》第1卷。

② 杨牧记录《伏羲和女娲》，载《中原神话专题资料》，张振犁、程健君编，中国民间文艺家协会河南分会印（内部资料）。

在汉族民间流传的洪水神话中，洪灾灭世和兄妹成婚这两个母题，与南方少数民族的洪水神话相同，重新繁衍人类的母题与南方民族的神话也相类似，只是繁衍的方式略有不同。南方民族的神话，是说兄妹交合生了一个怪胎而后变成许多人，或者说瓜和葫芦里生出了许多人，等等，这些说法体现出来对人的生殖魔力的坚定不移的信仰，带有浓厚的原始观念色彩。但是，汉族民众对于此种生殖崇拜的原始信仰已经淡忘了，他们对于人的生殖魔力已经不太理解，故而，便找出比较合情合理的解释——兄妹两人之所以能够繁衍众多的人类，不是出自自身的生殖行为，而是出于另外的行为，即以土造人。

在后来汉族民众的观念中，之所以出现对人的生殖魔力不太理解的现象，是因为，人的生殖魔力，不是来自事实上的个体的婚姻结合，而是来自观念上的群体的婚姻的结合。归根结底，人的生殖魔力的信仰来自原始时代的观念；原始的观念来自当时的社会生活。

兄妹婚再创世界和人类的神话中的哥哥和妹妹，绝不是个体的概念，而是集体的概念，兄妹相婚的神话反映了原始时代氏族相婚的婚姻形态。

以往对于兄妹婚这个情节的解释，比较流行的说法是，这个情节是不分血缘关系的原始近亲相婚的表现，同时，又是对近亲相婚的否定，因为兄妹生下个怪胎。所以，这类神话是原始时代从族内婚向族外婚过渡的产物。对于这种观点，几乎没有什么异议。只有个别人认为，这种兄妹婚的情节来自一种对孪生儿的原始看法。后一种观点与婚姻形态问题无关，我们主要来看前一种观点。前一种观点认为氏族相婚（即族外婚）是对血缘近亲婚的否定，但是，这种看法仅

仅是出自现代人观念的一种合理主义的解释，实际上，氏族之间的族外婚从来就没有排除近亲通婚。

原始的氏族集团事实上并非一个真正的近亲亲属集团，所有的亲属，包括最近的亲属，也不一定是同族人。对于这一点，只要想一想一个氏族成员的双亲中，必定有一个属于与他（她）本人不同的另一氏族，就足够了。在这种亲属关系形态中，只有平行从表关系的兄妹（姐弟）婚是被禁止的，（平行从表指兄弟的孩子们彼此间的关系，或姐妹的孩子们彼此之间的关系）。而交互从表关系的兄妹婚是绝不可能禁止的（交互从表指兄弟的孩子们与姐妹的孩子们彼此间的关系）。人类学家们发现，在保持氏族组织的社会里，交互从表不仅可以通婚，而且还是自愿婚姻，甚至常常是指定婚姻。因为在氏族社会中，如果是父系氏族，则兄弟们的儿女就属于同一氏族，不能通婚；如果是母系氏族，则姐妹们的儿女就属于同一氏族，也不能通婚；但是，兄弟们的儿女和姐妹们的儿女却始终属于不同的氏族，所以完全可以通婚。①因此，可以这样说，如果两个氏族组织构成一个通婚的两个组织的话，那么，这种婚姻就是世世代代的兄妹相婚（交互从表的兄妹或姐弟婚）。

显然，神话中出现的兄妹（姐弟）相婚，实际上就是兄弟所在的氏族与姐妹所在的氏族之间的集团婚姻的形象反映。因此，兄妹（姐弟）婚所产生的生殖魔力，实际上即是原始观念中的集团的生殖魔力，这种生殖魔力既具有死而复生的再造力量，又具有高产的繁殖力。所以，它既是原始先

① 参见谢苗诺夫《婚姻和家庭的起源》，第189～194页，蔡俊生译，中国社会科学出版社，1983年版。

民的希望所在，又是原始先民的崇拜对象。这种原始的崇拜一直对后来的婚姻习俗有不同程度的影响。

2. 婚礼中的节日功能

兄妹婚创世神话所反映出来的集团相婚的生殖力信仰，与前几章所述的节日活动所反映出来的集团相交的生殖力信仰是完全一致的。事实上，在原始氏族社会时代，节日的集会就是氏族相婚的仪礼，二者是统一的。到后来，个体婚姻出现以后，节日与婚姻仪礼发生了一定的脱离，但是，仍然保持着各种形式的联系。

首先，婚姻仪礼的一部分存在于节日集会之中。

这一点在我们前几章的节日叙述中已经基本明了。虽然后来的婚姻实际上有许多与节日集会的男女联情交欢没有关系，但是，还有一部分婚姻确实仍然是通过节日活动缔结而成的。这种情况在南方少数民族中还是较为常见的。在一夫一妻制的个体婚姻形态下，节日活动与婚姻缔结的关系一般分为这样几种情况：

先在节日活动的交游中私订终身，然后通过媒介，经家长认可，结成婚姻关系。这是比较常见的现象，以瑶族的定亲习俗为例：

在广西巴马县和都安县的瑶族中流传着说亲、定亲的俗仪。男女青年在集会的自由交往中议定关系并通过家长批准后，双方家长便各自选派一名高明的歌手充任媒人，男方派出的称“布商”，女方派出的称“嗨把”。定亲之日，女方家大门外摆一八仙桌，上置一竹筒装满筷子。布商与嗨把对面而立，嗨把先诵定亲词，诵完一段便抽出一根筷子递到布商

手里，布商随即对答一段。这样，直到所有的筷子都从嗨把的筷筒中转移到布商手里，一场定亲仪式完满结束。①

先在节日集会中“野合”，然后有孕方结亲成婚。这种情况现在比较少见了，清末、民国时还很常见。如《皇清职贡图》载苗族习俗：“每岁孟春，择平地为月场，男吹芦笙，女摇铃，盘旋歌舞，……相悦则共处，生子乃归夫家。”清代贝青乔的《苗俗记》也记述了同样的习俗：“孟春，合男女于野以择偶，名曰‘跳月’，……先为野合，名曰‘拉阳’，然必有娠而后得嫁，否则，越岁复游牝于牧矣。”

双方在节日集会中自由地决定订亲事宜和成亲的日子，然后，仍然由自己作主完成迎娶仪礼。这种完全自主的婚姻也是比较少见的。只在个别民族中存在。如侗族，侗族青年在节日交游中如相互交换信物，便可算作订亲，结婚的喜日也由双方私自商定。到了吉日夜里，新郎便邀请同寨的伙伴一道去女家接亲。②

此外，还有抢婚和私奔的习俗，即在节日中男女青年私订终身，但家长之处通不过，于是便采取抢婚或私奔的方式，迫使家长同意。这类习俗也不普遍。

以上所举各类习俗虽然不同，但有一点是一致的，就是婚姻仪礼的一部分即开端部分存在于节日集会之中，这个开端的部分就是男女双方的订情和约婚。因此，这个开端的部分实际上是节日集会的生殖仪礼的构成因子，青年男女在他们刚刚走向婚姻生活的时候，就已经为集团信仰中的生殖大

① 覃承勋《瑶族定亲俗仪》，载《广西民间文学丛刊》第4集。

② 杨锡、邓星煌《俭朴有趣的侗族婚嫁》，载1980年12月18日《湖南日报》。

业做出了贡献。

其次，婚姻仪礼的另一部分是节日活动的继续。

这个意思如果具体一点地说，就是婚礼的庆典亦是男女狂欢联情的集团节日。这一点比起上一点来表现得更为充分，如果说只有一部分男女的约婚仪礼与节日活动相关的话，那么，结婚的仪礼几乎全部与节日活动有关，不论是自由恋爱结成的婚姻，还是家长包办而成的婚姻，其婚礼的庆典都具有相同的性质。这种习俗的典型主要存在于少数民族之中，主要表现在下列几个方面：

其一、在男女集会的节日之外，婚礼也是一种男女集会的节日。两个村寨的一对男女的结合庆典也是两个村寨的所有青年男女交欢联情的盛会，在这个盛会之中，所有非节日期间被禁止的一切男女交游方式——对歌、跳舞、吹笙等活动，都理所当然地恢复起来，节日中随处可见的男女联情的行为——相识、对抗、争斗、相交、联情等全部程序，都原封不动地搬到婚礼活动中来。

在布依族的婚礼中，“闹房”是一项最主要也是最热闹的活动，但是，与通常所见的闹房不同，布依族闹房活动的主角不是新娘与新郎，而是女方的伴娘与男方村中的歌手们。新娘出嫁时需事先准备好许多荷包，内装“桂子”、“花生”、“白果”等，取早生贵子，儿女双全和儿孙满堂之意，并有村中一些女伴作为伴娘。闹房时，新娘不露面，由伴娘们应付，村中的歌手以及附近的歌手们都纷纷涌来讨荷包，讨者须连唱十二首荷包歌。如果讨的人多，荷包供不应求，伴娘们须剪下自己的衣襟现场补做。每逢这时，是闹房的最高潮，不但歌才横溢的歌手们更加劲头十足，而且连那些歌才低劣的青年也纷纷唱歌来讨。这种狂欢往往闹到一整夜，

叫做“一夜荷包一夜歌”。①很显然，婚礼之夜几乎全被集体的狂欢所占据，新郎新娘反而显得无足轻重。

土家族有一种著名的婚俗——哭嫁，他们的哭嫁歌也成为一种著名的民间文艺形式。姑娘出嫁的前夕，全村的姐妹们都前来女家陪着新娘唱哭嫁歌。但是，这种动人的悲剧时刻，却又是青年男女们欢闹的喜剧时光。这天晚上，新郎的代表“摸米”和其他前来接亲的小伙子们也到了女家。按规矩，陪哭的未婚姐妹们和接亲的小伙子们都要彻夜不眠，而陪哭劝嫁的已婚妇女却没有这种义务。于是，此夜便成为姑娘小伙的黄金时光。姑娘们有习俗作支持，大胆地冒犯小伙子们，把迎亲者一个个地抹上满脸锅底灰。据说，被抹黑的男方小伙越多，日后女方姑娘爱上他们的也越多。②

这里，又出现了节日活动中出现的矛盾现象——爱情的狂欢与实际的婚姻的矛盾。在我们所考察的少数民族的婚礼中，这种矛盾现象是非常普遍的。即使是包办婚姻的婚礼，即使对于婚姻的男女双方确实是一场悲剧的婚礼，都无一例外地一定要有男女青年恋爱狂欢的内容，一场婚礼可谓是悲喜交加。婚礼上之所以需要有男女青年的交往，其原因并非象流行的看法那样，是给两村的青年提供自由恋爱自由成婚的机会，大量事实表明，即使在婚礼活动中结成恋爱关系的青年们，大多数人的命运也和在节日活动结成恋爱关系的人们一样，最终的婚姻与这种恋爱并不统一，到那时，他们的婚礼悲剧又是一场其他人的恋爱喜剧。

这种矛盾在黎族习俗中表现得非常突出。黎族节日的男

---

① 吴存浩《中国婚俗》，第92～93页，山东人民出版社1986年版。

② 同上书第148页。

女狂欢（称“放寮”）和婚礼的男女狂欢都非常自由放纵。例如，海南保亭黎族举行结婚仪式的当天，新郎峒内各村的男子可以和随同新娘前来的女子共同进餐，互相敬酒，彼此对歌，尽情狂欢。席后可以谈情说爱，甚至野合也不受非议。但是，凡是与新郎有血缘关系的男子和与新娘有血缘关系的女子不能参加。①，这确实好象给非亲属关系的青年们提供结合机会。但是，黎族盛行早婚，那些参加男女狂欢的青年实际上大都早已有了人家。所以，产生了大量的“眼看亲亲作人娘（妻）”的悲剧。可见，婚礼上的恋爱与节日上的恋爱一样，只限于特定的时间、场合，因此，这种“恋爱”的功能也与节日“恋爱”的功能一样，并非在婚姻本身。

汉族个别地区，直至解放前还有与以上习俗相似的风习。江西萍乡地区有一种调戏伴娘的习惯：

“新婚之家，于未婚之前，必央求媒介，寄语女家，聘请伴娘一人或二人，择容貌清丽，歌曲工雅者充之。俟亲迎之日，肩舆而来。于是一般作客者，使酒纵情，任意调戏，甚至偷香苟合，无所不至。少则三五日，多或一二月，随婚家之贫富为转移。至亲好友，微论远近，一闻伴娘之美丽，必连翩而来。”②

这种习俗显得更为直露一些，其中有几点值得注意：1）调戏伴娘是婚礼中必不可少的内容，故而男家主动提出请求，并不惜出资促成这种行为；2）这种行为既无关于婚姻，亦无关于恋爱；3）这种行为带有性仪礼的性质。因此，此种习俗的功能确应深入分析。

---

① 吴存浩《中国婚俗》第186页。

② 胡朴安编《中华全国风俗志》下篇卷5江西章。

其二、新婚夫妇同样也是婚礼中男女交欢活动的角色，新娘和新郎参加自己的婚礼无异于参加一次节日活动。因此，在婚礼中更增加了大量的不可思议的现象——不仅男女众青年的恋爱狂欢行为与婚礼相矛盾，而且，甚至新婚夫妇自身的行为也与自己的婚礼相矛盾。这一点表现在新娘身上尤其突出。

新娘出嫁时，要由昔日在节日活动中结交的情人来伴嫁，这是贵州镇远报京侗族的风俗。在报京，青年们的恋爱关系是在“三月三”节日中建立的。当一位姑娘出嫁的前一天晚上，她的所有节日中的恋人都要赶来唱伴嫁歌。新娘以油茶、米酒来招待这些失意的男友们。男女双方情意绵绵，歌声不绝，一直对唱到鸡叫时分。男友要辞别回家了，新娘仍边唱边送。送到大路口，新娘把手帕、新鞋等礼物装在篮子里，亲手送给往日的情人们，之后，新娘怅然回去，随着送亲人走上去新郎家的路。①不言而喻，这种习俗纯粹是节日活动的重演。当然，这种送别行为不能不含有个人的感情因素，但是，社会习俗允许并且是规定这种行为的合理存在，这一点就不是单纯从个人感情的角度所能说得通的。

新娘到了男家的婚礼上之后，她的“节日行为”并没有因此而完结。广西的壮族，新娘在出嫁的前夕先在娘家与姐妹们一起唱上十夜的哭嫁歌。新娘到了男家的第一天晚上，不是与新夫共度良宵，而是与村中的男女青年们同唱山歌，一直到天明，第二天清晨便返回娘家，就好象去赶了一场歌圩节日一样。②

---

① 吴存浩《中国婚俗》第119页。

② 同上书第82页。

甚至到了婚礼结束之后，新娘的“节日行为”仍然保持着自由性。以上所述的婚礼结束后马上就返回娘家的行为，不仅广西壮族有；而且在南方少数民族中普遍流行，这种习俗称作“不落夫家”，即婚礼后新娘长住娘家。这种习俗在壮族、侗族、布依族、黎族、哈尼族、苗族、瑶族、彝族等几乎所有南方民族中，至今仍然普遍存在。在不落夫家的习俗中，有几点引起了我们的注意：1.不落夫家期间，夫妻双方都仍然保持到节日集会中恋爱交欢的自由；2.住娘家的期限以怀孕为止，孩子究竟是谁的种并不计较，一律算作夫家的；3.落夫家之后，夫妇双方的节日恋爱自由即被取消；4.不落夫家期间，新娘必须在节日和农忙时到夫家暂住一天或数天。

婚礼为何带有节日的性质，这个问题从不落夫家的婚俗入手，再联系上文所述的婚礼中出现的种种“节日行为”，就基本上可以找到一个合理的答案。

新娘在怀孕之前（即不落夫家期间）仍然有参加节日恋爱的权利，这说明她仍然需要感染节日的生殖力；她与别人的交合怀孕之所以不受责难，是因为她的妊娠是节日生殖力的结果，而不是个人私通的结果；另外，她在不落夫家期间偶尔与丈夫同居，也并非出自个人生活的需要，而是一种生殖信仰行为，这一点只要从她来夫家的时间上就可了然。

以侗族为例，广西三江侗族自治县一带侗家，新婚之夜夫妇不得同房，婚礼过后，新娘即回娘家。直到来年春天插秧时，才由小姑去请来，这并非是客气，而是规矩，必须请来。倘若小姑请不来，要由婆婆亲自去请，而且要二请才来。这次新娘来后，才开始与丈夫同居，住上二三宿，又必须返回娘家。待到秋收剪禾季节到来，需再次请来新娘，也

是住上二三夜便返回。春节前新娘第三次被请来。这样一年三请，连请三年。不管哪次来，新娘都要全身盛装，与初嫁时穿戴一样。①

新娘来夫家暂住的时间特点，在各个民族中都是一致的，一是节日，二是农忙，而且农忙和节日二者往往是同一时期。对于这种现象，那些记录者、编辑者和许多研究者一般的解释，是说这是一种农忙时到夫家帮工的行为。但是，我们注意到，即使农忙时有帮工行为，也都是象征性的，何况某些节日期间（如春节）正是农闲期。新婚夫妇一定要在节日和农忙季节才能同居，而且是必须同居，这种情况表明，他们是在扮演节日行为中的角色。在此时期的同居行为，一方面是为了感染节日和季节的生殖魔力，另一方面也是为了增加节日和季节的生殖力而贡献自己的一份力量。只要把这种行为与未婚男女们的节日行为对照一下，就会发现，二者是完全一致的。

在广西三江独峒一带的侗乡，各个村寨数量对等的男女青年从三月三节日开始，便在一定的日子上山耕作，通过这种活动相互结识、恋爱联情。三月三是开荒日，四月八是下种日，五月五是除草日，六月六是松土日，七月十四是施肥日，八月十五是收获日。②很显然，这些农作的日子正是各个重要节日。只有在这些日子里，青年男女们才能彼此交往，而且必须交往。这样一来，恋爱、农时、节期三者便完全统一起来。这种习俗的生殖功能，我们在上几章对于春季

① 吴存浩《中国婚俗》第121页。

② 吴存浩《中国婚俗》第113页。

节日论述已有明确的阐述（夏季与秋季的节日活动仍然具有生殖功能，对此，后文将有专章论述），这里不再赘述。

由于新婚夫妇的婚礼行为模式与节日行为模式的一致性，所以，即使是没有经过节日恋爱，包办而成的夫妇，经过婚礼及不落夫家期间的节日行为的演习，也就补上了所缺的一课，从而为集体的、自然的乃至宇宙的生殖大业献上了自己的应尽义务。

由于新婚夫妇的暂居行为与节日行为相一致，所以，必须遵循同一性质的禁忌：节日禁忌规定，只要节期一过，所有的节日行为一律停止，否则就会发生农灾人祸；婚姻的禁忌也规定，暂居时期一过，新娘必须立即返回娘家，即使夫妇个人感情亲密，也不得久留。这种禁忌被种种道德、习惯势力所尽力维护。在不落夫家习俗普遍流行的民族地区，如果有哪个女子一结婚便马上坐家，人们就会说她没有家教，说她是“饿老公”，想男人，等等。①所以，在这些地方常有这样的怪事情，即使是通过自由恋爱而成婚的夫妇，尽管他们恨不得天天厮守，但是，女方仍然要服从不落夫家的习俗。这种情况表明，个人的感情必须服从生殖信仰的力量。

综上所述，只有把婚礼的行为和功能，与节日的行为和功能作比较，才能明白这样一个疑问：为何那么严格的节日禁忌（非节日期间的吹笙、对歌、舞蹈等男女恋爱狂欢行为会引起天灾人祸）偏偏在婚礼期间可以完全开禁，其原因只有一个：因为婚礼与节日具有相同的生殖功能。

民众深深地相信这一点，他们认为，婚礼不仅对于后代的繁衍有着十分重要的意义，而且对于农事也有十分重大的

---

① 吴存浩《中国婚俗》第85页。

影响力。

凉山彝族的婚礼，新郎与陪郎们一起去女方寨子迎亲，在新娘家的大门外要和新娘的伴娘们发生一场模拟争斗。当门外的小伙子们终于冲进门内的时候，门内的姑娘们早已准备好一大缸冷水，用桶一桶桶向新郎和陪郎们迎头痛泼，小伙子们一会儿就被泼成一只只落汤鸡。当地民众相信，水泼的越多，天才不会旱，五谷才能保证丰产。①

创造，是婚礼的主题。在云南楚雄彝族的婚礼上，送亲客到达男家门口时，要与主人对唱进门歌，唱得赢才能进入喜棚。唱的内容是著名创世神话史诗《梅葛》中的“请客”段。当晚，男女青年们跳起欢乐的舞蹈，歌手们便唱起《梅葛》中的“相配”段，从大地万物发芽开始，直唱到“白云嫁黑云，月亮嫁太阳，天嫁地，男女相配，人间才成对”为止，充分表现了人类的婚配是宇宙万物阴阳交合的组成部分。第三天清晨，女方客人们选出男女两人装扮成耕牛，男的代表新郎家，女的代表新娘家，在院子里表演犁地，边犁边唱《梅葛》中的“撒种”段。②又充分表现了人类的婚配对于农作物生殖的影响力。

云南的拉祜族，新婚的当夜，新娘和新郎要离开家中，到山中露宿，重演节日野合的行为，第二天清晨，他们马上赶到田里，在男女青年们的陪伴下，从事一番象征性的耕作劳动，③把新婚的“节日行为”产生的生殖力献给土地和庄稼。

---

① 吴存浩《中国婚俗》第71页。

② 同上书第69页。

③ 同上书第230页。

在南方少数民族的婚礼中，新婚之夜几乎没有允许新婚夫妇正常同宿的，他们或者整夜参与众人的狂欢，或者双双到山上去野合，总之，不允许有个人色彩的性生活。由此可见，人们对于新婚的生殖魔力何等重视，因而，才一定要求新婚夫妇把这种生殖力贡献给集体的自然界。

由于婚礼具有多方面的生殖魔力，所以，在民众的心目中，它无异于盛大的节日，一对新人的庆典，不仅是两方村寨的盛会，而且常常会惊动十里八乡，男女青年们象赶节日集会那样蜂涌而至。

如前文所述，布依族的婚礼中有向伴娘们“要荷包”的活动，遇到这种机会，十里八乡的青年们尤其是歌手们决不会错过，尽管他们与主人并不熟识，也不来帮忙，也不参加吃喜酒，但等到要荷包的时候，都会不约而同地涌来，大展歌才，争要荷包。①很显然，要荷包的参加者们，其兴趣根本不在婚礼本身，他们是来赶一场歌会的。

广西恭城的九甲河源头一带住着瑶族和壮族，这两个民族的婚礼风俗非常一致，每逢姑娘出嫁，都有唱陪楼歌的习惯。姑娘出嫁的前几天，家里便邀请寨中的姑娘和表姐表妹们，专门给新娘陪三至五天的闺楼，大唱陪楼歌。每当有唱陪楼歌的音讯一传开，附近村寨的后生们都连夜赶完第二天的活路，穿起新衣，戴上白草帽，从四面八方往嫁女的村寨赶来。大家赶到后，便三五成群地围在闺楼四周，唱起优美的山歌。有时多达二三十起，一两百人。如果来的人多，主家便会把陪楼的姑娘分成几个歌台，让大家都能尽情地对唱。主家每逢这时都尽其所有，热情款待客人们，煮起油茶

① 罗竹香《布依族的要荷包》，载《南风》1982年第6期。

端出酒肉，让大家吃饱了再唱，一直唱个通宵，若是寒冬腊月，还要燃起熊熊大火，甚是壮观。住在近村的后生清早赶回去继续生产，晚上又来。远来的后生索性就住在村里，一连唱几夜，直到新娘出嫁前往夫家，后生们才纷纷散去。① 显然，他们对以后的婚礼丝毫不感兴趣。

以上种种迹象都表明，婚礼无论对于主角——新婚夫妇，还是对于陪衬——伴娘陪郎们，甚至对于无关紧要的参加者们，都具有同等重要的意义，因为婚礼是节日之外的节日，所以，大家都是同样的节日行为中的角色。婚礼只有集合了所有参加者的（即集体的）节日行为，才具备了整合的生殖魔力。

3. “兄妹婚”的生殖魔力

现在，我们重新回到兄妹婚创世界神话中来。远古时代原始先民对于兄妹氏族集团婚姻的生殖创造力的信仰，深深地遗留在后世民众的记忆之中，对于婚姻习俗有极大的影响。关于婚礼中的不同村寨（族）的青年们扮演的集团婚的节日行为，我们以上已有所论述，不仅如此，这种原始的记忆对于后世的婚姻构成模式、亲属关系和姻亲关系等都具有极大的作用。

首先引起我们注意的是民间婚姻习俗中舅舅的角色。

在汉族民间的亲属称谓中，有一种奇怪的叫法，把公、婆称作“姑、舅”，结婚典礼中对公婆的礼拜叫作“拜姑舅”。据《礼·坛记》、《尔雅·释亲》等载，汉代以前和汉代，男

① 唐洪魁《恭城壮、瑶的陪楼歌》，载《广西民间文学丛刊》第5集。

子也把丈人、丈母叫作“舅姑”，或“外舅”，“外姑”。

这种亲属称谓是远古时代婚姻制度的遗留。说明汉民族的原始先民曾经普遍实行过交互从表的兄妹氏族外婚，而且是严格的对称交互从表婚。这种制度要求兄弟们的儿子一代又一代地都与姐妹们的女儿结婚，而兄弟们的女儿也一代又一代地都与姐妹们的儿子成亲。这样做的结果必然会使亲属关系、婚姻关系和姻亲关系都固定化。每一个男子总是与母亲兄弟（舅）和父亲姐妹（姑）的女儿结婚。每一个女子也总是与母亲兄弟（舅）和父亲姐妹（姑）的儿子成亲。因此，对于女子而言，她的公公同时也是母亲的兄弟（舅），她的婆婆同时也是父亲的姐妹（姑），这就是称公婆为姑舅的来源。

汉族后世虽然不再实行这种对称的双向交互从表婚，但是一般的姑舅表婚还是常见的现象，或舅舅的儿子娶姑妈的女儿，或舅舅的女儿嫁姑妈的儿子，两种情况都有。直至今天，这种姑舅表婚才作为近亲婚而被法律禁止。

在少数民族中，这种习俗更为普遍，在许多情况下，甚至是严格的制度。例如克木人的婚姻就是一种近乎原型的兄妹氏族外婚。在克木人的习俗中，兄弟的子女不通婚，属于近亲；姐妹的子女也不通婚，属于近亲；而兄弟的子女与姐妹的子女可通婚，不属于近亲。①

傈僳族盛行姑舅表优先婚配权。有句俗语说：“树最大的是杉树，人最大的是舅舅。”②认为“有女先配姑舅表”是最理想的婚姻。在分配聘礼上，舅家所得和女方父母同

① 王敬骝《克木人村寨见闻》，载《民族文化》1981年第3期。

② 胡贵《傈僳族的婚姻习俗》，载《民族文化》1981年号2期。

等，直到现在傈僳族称呼岳亲、岳母仍为“阿吾”、“阿称”，意即舅父、舅母。①这是姑母的儿子与舅舅的女儿婚配的姑舅表婚。

哈尼族则盛行另外一种姑舅表婚，舅父的儿子有娶姑母女儿的优先权，至少，按照习惯，姑母要把自己的一个女儿嫁给舅父的儿子。即使第二个女儿嫁给别人，还需付给舅父一种特殊的舅父钱。②

这种形式的姑舅表婚在广西天峨壮族中俗语中叫作“借姑还表”。即使舅表是手残、脚跛、耳聋、眼瞎的残废，或是年幼的顽童，或是年迈的老翁，姑娘到了出嫁的年龄，都要嫁给这样的舅表，否则便强行成婚。只有舅父无子或舅表自己实在无意时，姑娘才能外嫁他人。③

人们极力肯定这种表亲婚的优越。“除了青岗无好柴，除了郎舅无好亲。④这是流传在壮族地区的一句俗话。究竟好在哪里，人们有各种理解，其中比较流行的说法是说这样做可以接“骨种”，通俗的说法说是这样的婚姻不至于“让肥水流进别人的田里”。

这样的说法无论怎样看都是合情合理的，但是，恰恰因为过于合理了，所以可以肯定这都是后来人的说法。这些说法无法解释这样一种现象：在非姑舅表婚的婚礼中，舅舅仍然扮演十分重要的角色。

舅父常常是女家送亲的代表。门巴族的婚礼，新娘在当日的清晨由父母和娘舅以及兄弟姐妹簇拥着前往夫家。到

---

① 胡贵《傈僳族的婚姻习俗》，载《民族文化》1981年第2期。

② 宋恩常、马家贤、刘德新《哈尼族的家庭婚姻》，云南省历史研究所编，1979年5月。

③④《中国婚俗》第75页。

后，新郎家举行盛宴招待，在这种场合，新娘的舅父是最为尊贵的客人，新娘的父母反在其次。酒肉佳肴首先要摆在舅舅面前，但是，他却百般挑毛病。直到男家又献哈达，又陪礼陪话，重新添酒添菜，使这位舅爷点头满意了，众位宾主才举杯开宴，婚礼才开始进行。①这种情景令人想起在婚礼中经常出现的争斗——女家村寨的姑娘们百般刁难男家村寨前来迎亲的小伙子们。

在阿昌族的婚宴上，只有新娘舅舅的饭桌上比较特殊，一定要有一盘凉拌猪脑，否则，这位贵客就不动筷，婚宴也就开不下去。舅舅回家时，还要给他带上一块“外家肉”。②

如果说对于新娘舅父的这种尊重是对他的舅表婚权利的一种补偿的话，那么，下面的情景就无法这样解释了。

在哈尼族布孔人那里，结婚时，新郎和自己的舅父、姑母要亲自到女家迎亲，新娘的舅父和姑母也要亲自参加送亲，③这种行为就不能以补偿来说明了。不但得不到补偿，在哈尼族支系碧约人那里，姑娘出嫁时，舅舅照规矩还要送她礼物，必须送的礼物有一件蓑衣，一个“长玉”（用金竹精织的背箩）。④

尽管舅父的角色在各个民族、各个地区婚俗中的具体表演各有不同，但是，舅父是婚姻中的不可缺少的重要角色，这一点是确定无疑的。他或者是对姐妹的女儿具有优先迎娶权，或者对于姐妹的儿女的婚嫁具有决定权，或者在姐妹的

---

① 谢景源《门巴族的婚俗》，载《民族团结》1981年第5期。

② 刘杨武《阿昌族婚姻趣谈》，载《山茶》1982年第2期。

③ 宋恩常、马家贤、刘德新《尼哈族的家庭婚姻》。

④ 刘曙、杨绍轩《碧约人的婚仪》，载《民间文学》1981年第9期。

儿女婚礼上充当重要角色，等等。那么，这种婚姻中的舅权究竟有何功能使得它受到如此重视、如此尊敬呢？对此，民众自己也有自己的解释。云南佤族的新婚夫妻，在结婚的头一年中，一定要去拜所有的阿舅。一方面给阿舅们带去一定的礼物，另一方面则要求阿舅们的“高尚精灵”给予保佑。拜望阿舅的礼仪做完之后，整个结婚仪式过程才算完成。①

在所有的亲属中，只有死去的祖先才具有保佑生人的功能和资格；而在所有的生人中（宗教职能者除外），只有舅父才具有保佑生人的功能和资格。父母也可具有保佑子孙的功能和资格，但是，需要等到他们死去以后，因为死去的父母已进入祖先崇拜的行列，所以具有保佑子孙后代的功能。祖先对于子孙的保佑，子孙对于祖先的崇拜归根结底是一种生殖崇拜，祖先对于子孙能够起到的作用就在于生殖、繁衍和兴旺、发达，祖先的这种影响力来自他们自身的生殖魔力（对于这个问题，后文将有专门章节论及到）。由此我们自然想到，舅父的保佑功能也应在于生殖方面，佤族的新婚夫妇在新婚头一年中连续举行拜舅仪礼，就是一种十分明显的求育仪礼。新婚第一年实际上等于一个完整的妊娠期，当这个妊娠期结束，生育即将完成，拜舅的礼仪才算结束，婚姻的仪礼才告完成。

从大量的事实中我们发现，舅舅的权力大多表现在婚姻、生育、丧葬等仪礼的场合，并且，大多仅仅带有仪礼性质。因此，可以说舅权的功能之一实质是生殖象征。当舅父出现在婚礼场合的时候，实际上和那些玩着恋爱游戏的少年少女一样，扮演着性质相同的节日行为角色。

---

① 尼佤《澜沧文东芒堆佤族的婚姻》，载《研究集刊》1981年第1集。

进一步，我们更不难发现。舅父的婚姻权力仅仅及于自己的甥儿甥女的婚姻范围。从这个线索入手，我们便可以追溯到舅权功能的来源，这个来源就是原始兄妹氏族婚的生殖力。虽然到了后世，这种婚姻形态已经基本消失了，但是，从这种婚姻形态中产生的生殖崇拜观念却没有消失，而是一代接一代地传承下来，并且通过种种形象的行为表现出来。婚姻中的舅权崇拜便是原始的兄妹婚神话剧的变形重演；更加直接的表演有如哈尼族布孔人那样，新婚夫妇双方的舅父、姑母同时出场，这就使得这种神话剧的角色双双齐备；还有更加直接的近乎原型的表演，索性将舅父、姑母这一对角色双双取缔，新婚夫妇自己出任神话剧中兄妹的角色。

汉族自古就有这样的风俗。据唐代李冗的《独异志》记载，古时娶亲时，新娘以一柄扇子遮面。据说此俗来自女娲兄妹初婚。“……有女娲兄妹二人，……议以为夫妻，又自羞耻。兄与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。’于烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时取妇执扇，象其事也。”

台湾的高山族也有相似的习俗。高山族有纹身黥面的习惯，据说也来自神话中的兄妹初婚。高山族神话中的兄妹婚情节是这样的：有一天，妹妹告诉哥哥，说是给他找到了一个妻子，让他晚上到约定地方相会。届时，妹妹在脸上画了黑色的花纹，哥哥竟认不出自己的妹妹，于是两人就结了婚。因此，后世青年男女们婚前必须黥面纹身，否则不能结婚。①

黥面纹身的习俗今天已不多见，但是，南方许多少数民

① 张崇根《高山族赘婿》，载《化石》1979年第4期。

族中盛行“抹锅灰”的习俗，是黥面的演化形式。

居住在广西西北部的彝族有一种“诺仆”的习俗，意为“抹锅烟”。在婚礼上，凡是属于姑舅表关系的青年男女都要互相抹锅烟。他们双手沾满锅底的黑烟，往对方脸上涂抹，开始时只是象征性地抹上一两个指印，等到争斗起来，双方都用猪油或桐油拌合锅烟，脸抹黑了就涂脖子，脖子涂黑了就涂身子，最后要让对手全身皆黑。被涂者都不许发气，只许互祝吉祥。抹锅烟的对象还可适当超出表亲范围，但只限于族规允许婚配的人①。这一点明确地表示出“抹锅烟”的行为确是兄妹婚的演习行为。

到此为止，我们可以明白，在各民族中普遍流行的姑舅表婚惯习、婚姻大事中的舅家特权、婚礼中的舅父角色、舅父与姑母的双双角色，以及表兄妹参加者的角色，等等一切习俗都是对神话中兄妹婚的模拟，这种象征行为的功能，是希望以此获取自原始先民起就十分崇拜的生殖魔力。对于这一点，我们如果在婚姻活动之外稍加注意，就会更加明确。上文所述的彝族的抹锅烟的活动，不仅限于婚礼之上，也不仅限于表兄妹之间，每逢节日，这种习俗都很风行。这时，凡是到寨中拜年串寨的客人，都是寨中姑娘们抹黑脸的对象。②由此可见，这种婚礼行为的性质实际上是一种节日行为，它的生殖功能，如果从相同的节日行为方面来看，不是更加清楚了吗？

由于节日与婚礼具有相同的生殖功能，因此，兄妹婚的主题交织出现在婚礼与节日之中。

---

①② 韦革新《探情的“抹黑脸》，载《广西少数民族风情录》，南宁师范学院民族民间文学研究室编，广西民族出版社1984年版。

贵州的布依族春节集会时盛行对歌，对歌中除青年男女私下的相对之外，还有男女歌手的摆歌台赛歌。真正的歌手，首先必须唱《古歌》，即《开天辟地》、《兄妹成亲》、《万物起源》，然后接着唱《婚姻歌》、《酒礼歌》，最后便是对唱《情歌》十二部，即《初会歌》、《赞美歌》、《爱慕歌》、《定情歌》、《分离歌》、《送别歌》、《失恋歌》和《逃婚歌》。①节日中对歌的这种内容充分显示出：节日中的恋爱也好，生活中的婚姻也好，都必须遵循并从属于创造和繁衍的原始传统。

相同的情景同样出现于婚礼之中，黔西北的苗族在迎亲的时候，主客两方也要在宴席上高声对歌。对歌以酒歌开头，然后正式开始。先唱开天辟地、洪水滔天、兄妹开亲、创造万物，继而赞美村寨、山坡、水井、田坝等，然后祝愿五谷丰登、六畜兴旺、子孙繁衍，等等。② 这里，充分显示出婚姻具有与节日同等的生殖创造功能：对于自然界、对于农耕事业、对于种族的兴旺都具有整合的生殖力。这种生殖力在人们的观念中，来源于原始的开亲。

婚礼中的兄妹婚的象征行为还有其他的表现，例如，新娘出嫁离家上路时候，往往要由她的哥哥或弟弟抱她上马或送她上轿，扮演这种角色的有堂兄弟，也有亲兄弟。兄弟的这种角色往往可以由舅舅替代。

我们还发现，婚礼中除了以兄妹婚的象征形式表现生殖功能之外，还有一个现象也很普遍，就是所有姻亲关系都具

---

① 杨路塔《布依族的"嫁信"节》，载《黔南民族节日通览》，黔南布依族苗族自治州文化局、文研室编（内部资料）。

② 汛河《黔西北苗族的婚仪》，载《民间文学》1981年第4期。

有生殖力的象征。例如，傣族男女订亲时，双方必须有父亲参加，除了父亲之外，必须到场的还有双方父亲的姐夫、妹夫，都是姻亲关系的亲属。①

由姻亲关系结成的亲属不仅是婚礼中的不可缺少的重要角色，而且，我们如果把眼光再扩展一些，就会发现，在孕育、诞生、成年、寿礼、丧礼、祭祖节日等各种含有生殖和生命意义的习俗中，姻亲都是不可缺少的重要角色。怀孕和诞生的时候，首先要告知外家，外家必须通过一些仪礼和巫术性的行为给予祝福和保佑。老人作寿时，女婿们的祝贺往往具有特殊意义，并且比儿孙们的祝贺还要重要。丧礼时，要首先通知舅家。婿家的功能也与众不同，如在侗族，丧礼中的芦笙队必须由女婿请。南方苗族等的祭祖节时，常有女婿家的寨人与本家寨人间的节日行为游戏。甚至，在许多民族和地区，连造房时的大梁也必须由舅、姑家送，等等。对于这些习俗，我们都将在以下有关章节有所论及，这里暂且简单提示一下，因为，这些姻亲关系所显示的生殖功能象征，最终都是婚姻关系的生殖功能象征的扩展。

4. 生殖崇拜的象征习俗

这一节，我们主要以汉族民间婚礼习俗的生殖崇拜现象为论述对象。

如果我们把少数民族婚礼习俗中的生殖崇拜与汉族婚礼中的生殖崇拜做一比较的话，就会发现一个带有普遍意义的现象：少数民族中婚礼中的生殖崇拜多用人的行为作象征，汉

① 宋恩常等《云南省西双版纳傣族社会调查》（内部资料）。

族婚礼中的生殖崇拜多用物作象征。这种普遍现象不仅表现在婚礼之中，而且表现在其他各种场合的生殖崇拜习俗之中。当然，在少数民族的生殖崇拜中，也有许多象征物，而且与汉族生殖崇拜所惯用的象征物完全相同，这些象征物在婚礼中通常也是不可缺少的，下面我们就先来看看少数民族婚俗中的象征物的情况。

贵州的侗族常用葫芦作生殖崇拜象征。新婚夫妇回门时，新娘家要将一个小葫芦锯开有藤蒂的一头，用三尺青布或花布扎成婴儿模样，送给接亲的“辣嫂”们带回去，用以预示新郎家以后子孙繁衍。“辣嫂”们双手接过这个“小宝宝”，边唱边告辞出门。①

椒，也是生殖力象征物。《诗经》中便以“椒聊之实，蕃衍盈升”，“椒聊之实，蕃衍盈匊”，（《唐风·椒聊》）来象征椒的蕃衍多子。白族新婚夫妇入洞房后，要喝交杯酒，人们便在他们的酒和肉中加了许多花椒面和辣面，洞房中的火盆里也撒上辣椒面。一对新人喝着呛人的椒酒，吃着难以下咽的椒肉，闻着呛人肺管的椒味，咳声连连，喷嚏不止。② 景颇族的婚礼中也少不了辣椒。③

利用“生”的东西来象征生殖，也是民间的惯用手法，在哈尼族的婚礼中，新娘拜见公婆之后，新郎端来一碗夹生饭，新娘在众位宾朋的祝贺声中吃下。④

在前文关于节日的章节中，我们曾提到青蛙是一种常用

---

① 肖德成、游浩波、龙海林《天柱县岩寨风情》，载《黔东南民族村寨》，黔东南苗族侗族自治洲文化局编（内部资料）。

② 吴存浩《中国婚俗》第138页。

③ 同上书第263页。

④ 同上书第159页。

的生殖崇拜象征物。畲族在结婚喜宴上，宾客们要纷纷送小彩包，他们把这种彩包叫作“蛙”。“蛙”收齐后，请新娘的舅父点数，然后由行郎（亲家伯）以及几位陪伴的小伙子把“蛙”送到洞房门口，对着洞房唱道：

桃花开，李花开，
花盘彩蛙进门来；
四幅罗裙结成对，
八幅罗裙花盛开；
开得好花结好籽，
一树红花闹满园，
旺出千子万孙万万年。

然后由新娘和伴娘把“蛙”接进洞房中去。①

至于另一些象征物则更为常见，如前文中曾介绍布依族婚礼中有“讨荷包”的活动，荷包中装有桂子、花生等象征物，取“早生贵子”、“儿女双全”之意。

阿昌族在迎亲仪式中，新娘家的喜棚中要摆上盛有向日葵、核桃、板栗等果品碟。女方的一位长辈向前来迎亲的客人说：“请给果品赐个名吧！”于是，迎亲的歌手便唱起了《果碟调》，把桌子上的果品每一样都赞颂一番。然后，新娘才出门。②

西北地区的东乡族在婚礼闹房时，小伙子们要唱这样的歌：

单单的核桃，双双的枣，
双双的枣。

① 吴存浩《中国婚俗》第214页。

② 同上书第354页。

养了妮娃长得俏，
养个录娃福气高。

用以祝福新婚夫妇儿女兴旺。①

以上所列举的这些生殖崇拜的象征物，在汉民族的婚俗中都是非常常见的，这说明，在少数民族的生殖崇拜习俗中，以物为象征也是比较普遍的现象。但是，有一点需要强调的是，在生殖崇拜的象征观念中，少数民族是以人的行为为主，以物为次的；而汉族民间则以物为主，以人的行为为次。下面我们再来看看汉族婚礼中的生殖崇拜现象。

汉族婚礼中的生殖崇拜的功能比较单一，几乎仅限于求子生育。这种功能大都用一些象征物，在婚礼的几个重要场合表现出来。

新娘出门，是婚礼中第一个重要场合，这时，娘家已把嫁妆统统收拾齐备，由送亲的人们带往男家。在东南一带，所有的嫁妆中，一只红漆马桶是必不可少的，而且几乎是头等重要的。马桶叫作“子孙桶”，用马桶作象征物，显然一是因为它与生殖器官常常接近，二是因为这个桶状的东西与妇人的孕育器官和生产通道相似。马桶中要放进枣子、花生、桂圆、栗子、荔枝，取“早生贵子”、“五子登科”之意，还有的用五只红鸡蛋放入马桶，亦取“五子登科”之意。

新娘进门，是阴阳两性交合的重要象征场合，这时民间广泛流行各种暗示交媾生子的习俗。

撒豆谷。陕西洛川县民间，新媳妇进洞房门时，新郎揭去盖头，挂在门上，手端盛有麸皮、草杆、核桃等物的升子，向新妇身上撒去，边撒边说：

---

① 吴存浩《中国婚俗》第243页，

一撒面、二撒料，
三撒媳妇下了轿。
一撒金，二撒银，
三撒媳妇进了门。
今年要，明年抓，
生下娃娃叫大大。（即父亲）。①

显然，这是以春播时的下种行为象征对妇人的交媾输精，祈求种的繁衍。

解放前，在鲁西一带的婚礼中，当新娘轿子刚到男家门前时，便由新郎的本家哥哥或表亲哥哥拿着烧着了的谷楷，向喜轿前烘燎，叫作“燎轿”，接着就由接轿的两位姑娘拿着麦麸向新娘身上撒去，叫作“撒麸”。②这种行为以耕作象征交媾的暗示更为详细，以燎轿象征烧荒，以撒麸象征撒种，男烧荒、女撒种，是非常典型的耕作行为，以麸皮作种，象征种子之内核已进入新妇体内。在其他许多地区则有烧犁铧的习俗，新妇轿或车刚到男家门外，由一男性已生育的壮年人手挑烧红的犁铧，另一人手拿麻杆火把绕轿或车一周，将醋或水浇在犁铧上，热气腾腾。这里，烧荒开垦“处女地”的暗示也是非常明显的。

在河南上蔡县民间的婚礼中，新妇到大门外，举行烧犁铧仪式，进门拜天地时，便举行撒麸仪式。③其中的由垦荒到播种的象征程序是极其完整的。

---

① 《洛川县风俗志》（征求意见稿），洛川县志办公室1984年5月。

② 屈寅鹏《尚可耐斋俗事丛考》，载《中央日报》1936年12月14日 副刊《民风》。

③ 《上蔡民俗志》（初稿，油印资料）。

撒谷豆的习俗在汉族古代就很流行。如《东京梦华录》载:"新妇下车子，有阴阳人执斗，内盛豆钱果草节等，咒祝望门而撒，小儿辈争拾之，谓之'撒谷豆'。"另外，宋代高承的《事物纪原》一书，以及清代赵翼《陔余丛考》引《知新录》一书都有这类记载，但是，以上各书作者均以为此俗是为"避煞驱邪"，显见古时文人对此民间习俗已不解其意了。

还有一项新娘进门习俗古已有之，并同样被误解为驱邪行为。新娘花轿到男家门口后，新郎手持弓，向轿内虚发三箭。这种仪礼甚至在清朝皇室婚礼中被采用。对于此俗，民间亦说是为了避邪，是煞煞新娘从娘家带来的邪气。实际上，这是出于对生殖崇拜的原始意义已不甚明了的缘故，故而使有些地区的新娘进门仪礼果真搞成避邪的仪礼。以弓箭的仪礼而论，早在上古时代就已被王室所采纳。《礼记·月令》"仲春之月"载：春分玄鸟降临之日，天子亲自举行求育郊祭，这一日"以牢祠于高禖，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。"这段记载是说，天子与后妃嫔御们在高禖（婚姻和生育之神）面前表演弓矢射御的仪礼，用以祈求生育。由于弓矢象征着两性的交媾，所以，满族的生育祖母神佛托妈妈的妈妈口袋里通常装着一根子孙绳，绳上系着一套小弓箭，把弓与箭以绳连系起来，象征着两性的交媾和子孙的繁衍。①

在前文关于节日求育习俗的论述中，我们曾论述过南方少数民族以桥求育保命的习俗，桥的象征在南方汉族的迎

① 马名超《北方少数民族祝祷仪式中的原始观念遗留》，载《黑龙江民间文学》第8期。

亲、送亲仪礼中也有，据无锡博物馆的一位同志记述，东南水乡一带迎亲不用轿子，而是用船走水路，途中要经过三座桥，才能进男家门。① 桥的习俗甚至在北方民间也存在，据笔者在河南、陕西等地了解，有些农村，新娘进门时，男家院子里要用板凳搭一座“桥”，新娘要在上面爬过去。其他一些地区普遍流行进门跨马鞍的习俗，通常的解释是谐音“平平安安”，实际上，这应是跨桥习俗的演化形式。

这种形式再演化一步，许多地方便用麻袋或红毡铺在地上，让新娘下轿后踩在上面走入门中。对于这种形式的原始面貌，人们更加淡忘了，于是，便认为踩麻袋是取谐音“代代相传”之意。② 虽然误解原意，但还是未脱离生殖观念。

新娘入房。新娘进门以后到入于洞房，这时的新房仪礼的生殖崇拜象征就愈加明显起来。新房仪礼中以床的仪礼为主要内容。床，是两性交媾之地，当然是人们大做文章的地方。

其实，早在迎娶之前，床上文章就已开始，这就是民间广泛流行的“铺床”习俗。铺床主要是安床和铺床，届时，还要唱“铺床歌”。如山东民间的铺床歌：

问：床上铺的是什么？
答：是豆秸，
　　养活儿来做秀才。
问：床上铺的是什么？
答：是麦穰，
　　一代一个状元郎。③

① 于军《记家乡的几件民俗》（此文系作者的民俗学作业）。
② 山曼等《山东民俗》“婚嫁礼俗”，山东友谊书社1988年版。
③ 同上

床上一般还要放上枣、花生、栗子等象征物。

新娘进入洞房后，还要举行坐床、撒帐仪礼。撒帐时，执事人将撒帐物按东、西、南、北、中、上、下、前、后等不同方位抛撒，同时口唱“撒帐歌”，每撒一方位便有一歌，都是早得子、多得子、子孙兴旺之类的祝愿之辞，如“撒把栗子撒把枣儿，来年生对大胖小儿”、“一把栗子一把枣，小的跟着大的跑”之类。

撒帐习俗古传已久，据文献记载，汉代宫廷婚礼中就有此习俗。宋佚名撰《戊辰杂钞》载：

> “李夫人初至，坐七宝流苏辇，障凤羽长生扇，帝迎入帐中共坐。卺饮之后，预戒宫人遥撒五色同心花果，帝与夫人以衣裾盛之，云多得子也。”

《东京梦华录》载宋代时的撒帐：

> “凡娶妇……，对拜毕，就床，女向左，男向右坐，以金钱彩果撒掷，谓之撒帐。”

《梦粱录》也载：

> “行参诸亲之礼毕，女复倒行，执同心结，牵新娘回房，讲交拜交礼，再坐床，礼官以金银盘盛金银钱、彩钱、杂果撒帐次”。

沈榜的《宛署杂记》记载了明代北京的撒帐习俗：

> “妇进房，令阴阳家一人，高唱催妆诗，以五谷及诸果遍撒，号曰撒帐。”

撒帐的象征物多是果物、谷物之类。其象征意义都是非常明确的，不必赘述。

汉族民间婚礼中的象征物还有许多，如，以吃“生饺子”象征生育，还有鸡蛋、汤圆、辣椒等食品，以及种种已经艺术化的民间工艺品，如剪纸、窗花、吊帐、荷包、睡

枕、绣鞋、肚兜、头巾等物品上的象征物——鱼、蛙、鸡、鸟、莲、榴、葫芦、兔、蛇，等等。对于这些象征物，我们将在本书的第二册中专门论述。

汉族婚礼中的生殖崇拜除了用许多物品作象征之外，也用人来作象征。

全福人是一种普遍的象征。例如前文讲到的铺床习俗，铺床者或是儿女双全的婶子和嫂子，或者是上有父母、下有儿女、中有妻室的大伯或叔公。① 很显然，全福人是一种生殖力的象征。这种人在婚礼中的各个场合都是不可缺少的重要角色。有时还成双成对地出现，其生殖象征意义就更加明显了。如苏州婚礼中，担任铺床仪礼的便是一对多儿多女的中年夫妇。②

男孩也是婚礼中常用的象征。迎亲时花轿不能空着，要让一父母双全的男孩乘坐，俗称“压轿童子”或“压轿生”，还有的地方是送亲家派一个男孩压轿。还有铺床，床铺好后，要让一男孩在床上滚几滚，甚至有的地方还让他撒泡尿。男孩压轿和滚床的习俗极其普遍，几乎到处可见，反映了祈求生男的传统心理。

原始的集团婚的生殖崇拜象征，在汉族的婚礼中已经非常模糊，但是，一些比较明显的痕迹也还是仍然有所遗留。比如，婚姻中的舅权和兄弟、表兄弟等角色，都带有原始集团婚的色彩，有时，甚至父系血统中的长辈、幼辈也可具有生殖象征行为。

---

① 山曼等《山东民俗》“婚嫁礼俗”，山东友谊书社1986年版。

② 苏州民俗博物馆《苏州民俗》“婚俗”，中国民间文艺出版社1986年版。

婚姻中的舅权在汉族地区亦很普遍，俗话说“天上老鹰大、地上娘舅大。”年轻人的婚姻大事定要通过舅舅，在婚礼中，舅舅常常充任接亲、送亲的重要角色。① 这些现象在民间直至今天仍随处可见。

婚礼中的闹房，是遗留原始色彩比较多的一项习俗。在陕北洛川，新郎要亲自邀请男家的外甥、女婿，以及近族内的兄弟、表兄弟等参加闹房。还有“三天不分大小”之说，② 在这里，族与族之间的集团婚的色彩有所表现，只不过是，一方是男家宗族、亲族集团的众人，另一方却只有新娘一人，所以，这种集团婚的象征早已失去了对比的平衡。

在河南，铺床仪式结束后，夜间由新郎族内的同辈或晚辈为之压床，③ 取其宗族集团的生殖感染力。在山东禹城，甚至由公爹压床，有所谓“公爹压新房，儿女一大帮”的说法。④ 在这里，连公爹都参与了对儿媳的生殖感染行为，其原始色彩更加浓厚。这种场合的公爹当然不是个人的形象，他是家族、宗族的生殖力的代表，甚至也是祖灵生殖力的代表。

在另一些场合下，担任对新娘实行生殖感染的人们也许不是本宗或是亲族，例如迎亲的轿夫们。在往男家的路上，轿夫们往往恶作剧的颠轿，颠得新娘头晕目眩，直至呕吐。⑤ 这种风俗在各地到处流行，随着电影《红高粱》的上

---

① 于军《记家乡的几件民俗》。

② 《洛川县风俗志》。

③ 《上黎民俗志》。

④ 山曼等《山东民俗》。

⑤ 邵允祥、严承信、朱国龙《豫东婚丧习俗》，载《中州民族》1987年第1期。

映，这种风俗几乎为现代中国人家喻户晓了。在这里，轿夫们亦是在执行对新娘的生殖力感染，新娘的呕吐，是感染的结果——即妊娠的象征。因此，在路上，新娘严禁下轿解手，免得使象征中的“妊娠”不幸流失。

以上我们把婚礼中的生殖崇拜习俗作了一个通览。并且把少数民族的婚俗与汉族的婚俗做了一个简要的对比。在少数民族中，婚礼中的生殖崇拜是以人的行为象征为主的，而汉族的习俗却是以物的象征为主。这是我们曾在上文已经说过的话。但是，两者的这个不同之点的意义却不在其本身。在少数民族那里，婚礼还保留着较为原始的性质，还带有浓厚的氏族群婚节日集会的色彩，因此，必然以集体的人的节日行为为主要象征行为，同时以一些物的象征作为人的行为的工具。并且，因为婚礼是节日的继续，具有节日的性质，所以，它的生殖力是集体的、整合的，是融人、物与自然为一体的，因而，它的功能也是整合的。在这里所反映出的生殖信仰观念也带有原始的性质——在人与自然的相互感染中实现生殖的魔力，同时又作用于人与自然，乃至宇宙。人在这里是自然和宇宙的一部分。

而在后世的汉族婚俗中，由于社会的道德、思想等因素的变化及其影响，原始色彩的节日行为消失了，人本身的生殖感染功能越来越被物所取代，这些象征物也就越来越脱离人的行为而独立存在，到了后来，它们简直成了有求必应的神物，于是，便成为人们崇拜的对象。越到后来，人们就越是以一种极其简单化的巫术式方式，借助这些巫物，以期达到简捷的“立竿见影”的希望中的结果。这种结果也是非常简单的，人们对于生殖崇拜的整合功能早已无从理解，因此，只有从最为合理主义的观念出发，把一切生殖崇拜行为

的功能统统归为唯一的结果——人的生育。因此，婚礼中即使残留一些原始的节日行为，最终也属于这唯一的功能的范畴。

婚姻对于宇宙的整合的生殖功能，在后世汉族民间习俗中被人们淡忘了，但是，在有史时代，这种原始的信仰却脱离了宗教观念的范畴，上升为一种占统治地位的社会伦理观念，古人认为婚礼乃诸礼之本，夫妇之道是人伦（父子、君臣、上下）之首，三纲六纪之源。从这里，我们还可以看到一点婚姻对于社会乃至宇宙的影响功能的影子。

七、保命护生的诞生礼俗

这一章，我们来考察人生仪礼中的另一组成部分——诞生礼。如果从一个人的一生发展过程来看的话，诞生好似春天的胚芽，因而诞生的仪礼对于人生来说，也就相当于人生的“春天”节日。诞生仪礼几乎充满生殖崇拜的内容，它与其他场合的生殖崇拜比较起来，既有自己的独特之处，又保持统一的性质。具体地说，诞生仪礼是以保命与生殖相联系为主要特色；但是，保命的方式仍然采取节日行为的生殖崇拜形式。

1. 生殖崇拜的保命护生功能

保命，是诞生仪礼的主要活动。这一点是比较易于理解的，刚刚降生的小生命就好象刚刚破土的萌芽，甚至是刚刚出芽，尚未破土的种子，正处于死生之间。我们在春季节日一章中曾介绍过二月二架桥乞子、保命的习俗，如果再广泛一些地考察，二月二正是各种冬眠的虫子复活的季节，这时，已经入土出芽的种子常常遭受虫蛀。因此，在北方农村，常有二月二吃炒豆“咬虫儿”的习俗，是为种子“保命”的信仰活动。① 人们把这种农事信仰推广到人事上面，由

① 马甘《湟中农村的“二月二”》，载《河湟民间文学集》第10期，西宁市文联编印（内部资料）。

种子胚芽联想到新生的婴儿，于是，二月二同时也就成为给婴儿祈求保命的节日。

保命是为了避免夭折，人们对于夭折的认识，不是认为刚刚诞生的小生命受到某种挫伤，而是认为由于诞生的过程并未最终完结，保命的行为，就是为了使生命的诞生过程最终得以完成，从而使生命得以真正的确立。因此，人们在祈子时曾用过催生的象征物——红枣、花生、栗子、弓箭等，在孩子已经降生的时候，又挂在产房的门上，继续发挥它们的功能。①

保命的方式有两种，一种是利用自然的生殖力，另一种是利用集团的生殖力，二者往往是同时或交互利用的。这种情形与节日活动极其相似，无非是调动自然与人的综合生殖力而已。这一节我们先来看看调动自然生殖功能用以保命的习俗情况。

新生儿降生名曰“落草”，这是我国民间习惯的叫法。不仅如此，许多地区民间确实流行着落草的习俗，即把胎儿生在草上。

解放前，汉族许多地方的习俗，不许把孩子生在床上。山东蒙阴等地多在床前地上铺上麦穰，泰安等地在床边放上土坯，再铺上麦穰或谷草。② 前文叙述过节日中在草木间野合的行为，婚礼中也有此种象征。贵州的苗族，新婚之夜新人要与双方的来宾同宿于堂屋的稻草上，名曰“滚草窝”③。很显

---

①② 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”，山东友谊书社，1988年版。

③ 《织金县上坪寨苗族自治区乡民族民俗文物考察报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9集，贵州省文物管理委员会、贵州省文化厅编（内部资料）。

然，生育与婚礼中的“草”都是节日中的田野的象征，这表明三种行为的环境是同一的，从而说明，生殖行为从最初开始到最终完成都离不开田野生殖力的巨大感染作用。

自然力对于生育的作用，除了继续给予生殖行为以促进的感染之外，还有另外一层意思：既然最初的生殖行为中有自然力的作用，所以，新的生命的一部分是自然力的结果，尤其是在他（她）尚未真正成人之前，始终是自然的一部分，从而无法脱离自然生命力而独立生存。

因此，对于新生儿甚至大到幼儿，人们并不把他们看作是纯粹的人类，甚至他们的父母也并非把他们完全看作是自己的儿女，而是把他们“寄养”给自然界，让自然的生殖力庇护他们长大成“人”。

向自然物寄子的行为遍及汉族和少数民族所有的地区。

山石、树木是常见的寄子对象。

鲁南地区通行认石头为干亲。邹县地方认定山中某块大石头有灵，就在石上拴一段红绳，认作干亲，以保佑孩子平安成长。①

黔东南台江方白寨的苗族，敬大树和巨石，大凡小孩多灾难（生病、生疮或跌倒），便把小孩拜寄给大树或巨石，希望得到保祐，易养成人，长命富贵。②

贵州雷山县郎德寨的苗族，小孩诞生满三天，要煮两条鱼，烧香敬“岩爹”、“岩妈”，认石头干亲③。

---

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

② 吴通发《台江县方白寨调查》，载《黔东南民族村寨》，黔东南苗族侗族自治州文化局编（内部资料）。

③ 《雷山县郎德寨调查报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第10集。

仡佬族有的地方把大树称为“神树”、“木气神”，称大石为“神石”、“石保爷”，把自己的孩子作为树、石的干儿干女。①

湘西土家族，小孩长到几个月之后，有许多人家便把孩子拜寄给树子、岩头，并取命叫岩保、岩妹、树保、树妹等。②

实际上，人们寄养的对象，亦是未孕前祈子的对象。

上文提到的郎德寨苗族保子的“岩爹”，“岩妈”，同时也是未育祈子的神石。

关岭滑石哨村的布依族有向“石秀才”祈子的习俗。“石秀才”是关岭天生桥石林群中的一块巨石，这一带的布依族都把它看作是送子的灵石。③

山东等北方汉族地区也有向树、石祈子的习俗。山东的祈子习俗中有一种叫“押子”。就是在松树或柏树叉上，放上一块石头，以祈求怀孕生子。押子一般多在有庙会的山林中，泰山前后的斗母宫、灵岩寺周围的松树上，几乎棵棵都压满了石头。逢庙会日，祈子者选择一棵大树，烧纸礼拜，把石块或石蛋放在第一个枝叉，礼仪即告完成。另外，柏树、槐树也是押子的常用对象。④

祈子和寄养的自然物是统一的，这种现象表明，在民众

---

① 张虎风、程孟虞《为道真“古老虎”正名》，载《苗岭风谣》1988年（总第4期）。

② 《湘西土家族的生儿育女习俗》，载《吉首大学学报》（民族问题专刊）1981年第2期。

③ 《关岭布依族苗族自治县白水乡滑石哨村民俗调查》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9集。

④ 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

的观念中，的确认为生育行为中有自然力的极大作用，因为最初的胎儿就是自然力带来的，所以，自然力就是当然的父母，那么，这种参与生育的自然力当然也应该参与养育，负起“父母”之责。

除了山石草木之外，一些动物也常常被作为寄养的对象。

在云南的基诺族，孩子生下三天后，孩子的父亲要到山林中去打猎，并且，只许打鸟。头一只打下何种鸟，就以此鸟为孩子的属相，此种鸟也就成为孩子的庇护。①

湘西土家族除了向山石寄养孩子外，也向动物寄养孩子，如鸡、狗等，这样寄养的小孩，就以此种动物命名，叫做鸡保、鸡妹、狗保、狗妹，等等。②

由此可以推想，汉族民间也常给孩子命名作“阿狗”、“虎仔”、“猫仔”等。东南一带在给孩子满月“剃头”时，其中有一项内容就是特意把孩子抱到厨房小猫小狗常睡的草堆上坐一坐。以往，通常的解释是说给孩子起这种“贱名”或接近这些低贱的动物，是为了避免引起邪恶鬼神的注意，或说象小猫小狗一样“好养活”。实际上，这些说法都来自后起的观念，在原始的观念中，人即是自然的一部分，或者与自然物息息相通，没有高低贵贱之分。出于这种观念，人类才能达成与自然生殖力的交互感应，因此，给孩子起一些动物的“贱名”实际上是向动物寄养孩子的习俗残留。

此外，还有些人工物也常常成为寄养孩子的对象。如前文有关章节中介绍的桥。另外一类比较普遍的对象是井。当

① 程德祺《基诺族的产俗》，载《民间文学》1981年第8期。

② 《湘西土家族的生儿育女习俗》

然，桥和井的象征含义不仅仅在于“物”，而是主要通过这种象征物体现出人的生殖力，对于这一点，我们后文中将有论述。北方农村还有把孩子拜给石碌碡认作干亲的习俗。

泰安地方的民众认麦场中的石碌碡为干亲，把石碌碡竖起来，拴上红头绳即成。①每年除夕晚上去烧纸，供一碗水饺，感谢干亲的大力保佑。除夕，本是祭祖之际，此时祭“干亲”，显见把石碌碡已作为祖先崇拜的一部分了。拜碌碡应是拜大石的演变形式，但是，碌碡还有象征人的生殖力的一面，竖起的碌碡已被作为男性生殖器的形象（与竖立的木、石神主同形），它每天与“出产”粮米的麦场结合，在麦场上往复滚动，身下是数不清的米粒，这种情景，足以使人们联想起阴阳性器的结合运动，，以及这种结合所产生的生殖力。

生育中的生殖崇拜与节日中的生殖观念一样，自然物在人们的信仰中，不是单纯的崇拜神物，人们只是把自然物看作是一种能与人类的生殖力相互感应的生殖力，二者既不可分离，融为一体，又相互影响，相互作用。因此，人们在崇拜自然的生殖力的同时，丝毫也不轻视自身的力量，人类自身的生殖力同样是生殖崇拜的对象。下面就来看看人的生殖力的功能在生育习俗中的情况。

二月二这个节期，常常是给孩子求保命的极好日期。

在苏州一带的民间，有二月二给孩子剃满月头的习俗。实际上，在这天举行剃头仪式的孩子并非全都是二月二这天满月，但是，据当地习俗，腊月和正月做满月剃头仪式都不吉利，是禁忌的日期，而二月二则是剃头的吉日，所以，在腊月、正月乃至二月初满月的孩子大多集中于二月二举行满月

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

剃头仪式。剃完头后，要由娘舅抱着婴儿去“走三桥”，三桥唤作“太平桥”、“吉利桥”、“状元桥”，或者是”太平桥”、“吉利桥”、“万年桥”。①

在节日一章中我们已经叙述过汉族地区正月十五走三桥乞子，和南方少数民族地区二月二架桥乞子的习俗，并且指出了“桥”是集体生殖力的象征，走桥、架桥都是为了感染集体生殖力而怀胎。如果进一步考察，不仅乞子与“桥”有关系，而且保命亦与“桥”有关系，如同以上所举的苏州民俗所表现的那样。这说明，不仅怀胎需要借助集体的生殖力；而且，出生以后的孩子仍然无法脱离集体的生殖力，这种情况表明了一种观念：婴儿出生，并不意味着生育过程的结束，因此，还需要借助集体的生殖力将生育过程最终完成。由此可见，集体的生殖力与自然力一样，从两性的交合、怀胎，到生育乃至成人，自始至终贯穿整个生育成人的过程。并且，在生育过程的每一阶段，集体生殖力的表现形式在基本性质上是完全一致的。这些表现形式在节日集会中出现过，在婚礼狂欢中出现过，在乞子活动中出现过，又在保命行为中再一次地出现。

贵州镇宁的布依族，在孩子出生后，便立刻请巫师来推算，如果需要保命的的话，就请巫师择一吉日搭桥。主人家要找一块大长条石，请石匠打好四边，打平两面，备好祭品，到了日子，请“老魔”搭桥。②

南方少数民族地区架桥的习俗非常普遍，架桥的功能无

---

① 苏州民俗博物馆编《苏州民俗》“满月剃头”，中国民间文艺出版社，1985年版。

② 《镇宁布依族苗族自治县扁担山区民俗调查》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9集。

非两种，一是架求子桥，二是架保命桥。祭桥和走桥习俗也同样出于这两种目的。桥的象征，出于人们对田野中的节日行为的联想模拟，实际上，在许多地方，桥就是人们节日集会的当然场合。

在侗族地区，青年男女的节日集会常常在桥边举行，人们把这种活动称之为“玩花桥”，这种习俗在南方少数民族中很流行，因而南方许多地方的桥都以“花桥”命名。“玩花桥”的习俗甚至在某些汉族地区也存在。

广东吴川县梅菉镇的民众，每年正月十五要过“桥梁节”。这一天，人们把梅菉城与隔海村之间的一座拱桥打扮成“花桥”，供人们游玩。元宵之夜，人们成群结队来到桥上，人流如潮，热闹非常。①

在这里，男欢女爱的原始活动已经消失了，留下的只有人们对于桥的含糊不清的信仰。当地人只记得原来的“花桥”还分为“男桥”和“女桥”，男女各玩各的，后来又有了男女同游的“鸳鸯桥”。从民众的记忆中，我们还是可以想象出昔日男女玩花桥的节日盛况。

由于桥梁在最初与节日的集体的生殖行为直接相关，所以才有了架桥、走桥、祭桥乞子、保命的习俗。由此可以推想，汉族地区民间有“修桥补路”的积善习俗，其起源似应在于把桥与路作为集体生殖力象征的原始观念，只不过是这种观念被后人所遗忘，只有行为遗留下来，以致于人们只能把这种行为作为一种“修好积德”的道德行为来理解。

在生殖崇拜观念中，桥与路确实常常并列出现。在南方民族地区，与架桥保命风俗具有同等普遍意义的另一习俗，就

---

① 许和达《吴川梅菉的“桥梁节”》，载《岭南民俗》创刊号。

是立“指路碑”。

指路碑又称“挡箭碑”，一般是一块长方形的石板，也有用木板的。上面刻着“指路碑”或“将军箭”三个字。字为横行，中间刻着“东走某某处，西走某某处，南走某某处，北走某某处”，东西南北各为一行，共四行，字数根据所去地名的字数多少而定，纵行书写，边沿刻“某年某月某日立”。然后将此碑立于十字路口的路旁。立指路碑大都在两种情况下，一是孩子出生，二是家里孩子生病受伤。这时，便请来“老魔”，杀鸡立碑、用血淋碑，使家中孩子能除病免灾。①

显然，给众人指路与使众人过桥的性质是共同的，都是为了获取公众的生殖力量。至于“挡箭”的象征，则来自另一象征方式。前文已提及，婚礼中新娘进门时，新郎往往向她虚射三箭，以射箭象征与她交合。另外，箭与弓亦可作为阴阳两性交合的象征，箭为男性，弓为女性，山东民间生小孩时，生男则在门口挂一只箭，生女则在门口挂一张弓，②所以，在“挡箭碑”习俗中，箭与碑亦是两性交合的模拟，立碑以接纳路人众“矢”之生殖力，可谓是“草船借箭”之计。

对于姻亲关系（特别是舅家、外家、表亲）的生殖魔力的信仰行为，曾经在节日以及婚礼中反复出现过，这种生殖象征在生育习俗中同样是不可缺少的。

从胎儿开始孕育起，就要借助外家的生殖力量，这是因为结婚和生育最初是两个氏族集团生殖力交互感应的结果。

在布依族中，求子时要搭桥，为孩子免灾要搭桥，而

① 《镇宁布依族苗族自治县扁担山区民俗调查》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9集。

② 山曼等《山东民俗》，“生育礼俗”。

且，怀孕时为了保胎也要搭桥。为孕妇搭桥时，要按照“老魔”指定的日期、地点，搭一座一米左右长的小桥，方向一定要朝向外家，孕妇要在桥上往复走三遍。① 通过此仪礼借助了外家的生殖力之后，人们便相信胎儿可以平安降生了。

生孩子首先要向外家报喜，这是所有地区各族民众通行的惯例。这样做，从表面上看是出于人之常情，在各门亲戚中，首先通知孩子的姥家，似乎是理所当然的。但是，从外家的一些贺生行为上看，却已远远超出人情往来的意义，而带有某种仪礼的性质。

在山东民间，外家在听到喜讯后，要送给主家一些礼物，有些是纯粹的营养品、生活用品，另有一些东西则同时是象征物，叫作“送粥米”或“送汤米”。鄄城地方，生男十二天，生女九天，外家准备车马，召集各亲戚，前去送汤米。蒙阴地方也是外家亲属集体前往，带着大大小小的筐子，内放红糖、鸡蛋、米等，上蒙一块红布，主家必须将礼物全数收下，否则对小孩不利。②

有些礼物是极其重要的，胶县民间在送粥米时，外家的礼物中一件小棉袄和一床小棉被是必不可少的，俗语说“不穿姥姥的花，光死他妈”③。

在满族中，生育七天是上车日，要请产妇的娘家父母。如果是头生，又是个男孩，就需要保命和祈求日后多育。这时，外家一定要送一台小孩睡的摇车，并叨咕着：“一车金，

---

① 《关岭布依族苗族自治县白水乡滑石哨村民俗调查》。

② 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

③ 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

一车银，一车胖小子到家门。”作为预祝。①

在湘西土家族，婴儿满月时，外家必须送一个长命锁。

舅舅，曾经是婚礼中的重要角色，这个兄妹婚的神话般的生殖形象，在生育仪礼又一次出现，并且依然是一个重要角色。

苏州地方的二月二剃满月头，小孩一定要由娘舅抱着坐在堂屋里，然后由剃头师傅来剃头。剃完头后，戴上新帽子，还要由娘舅抱着出门，去走三桥。②

在山东地方，小孩满月时也要“铰头”。铰头时一定要有舅舅在场，没有亲娘舅，也要请老娘门里近支的舅舅参加。如果舅舅不到场，要在小孩身旁放一个蒜臼，以臼谐音舅，来代替舅舅。③

裕固族的剃头仪式要等到娃娃长到一岁或三岁时才举行。剃头仪式由全体亲友参加，开始时，由舅舅第一个开剪，剪一小撮头发放在盘里，然后用手指蘸些酥油点在孩子的额头上，再抹到孩子嘴里，并念祝词，许给娃娃一头小牲畜。随后，每个亲友逐一参加剪发，如果有未到的亲友，还要留一小撮头发，待来后由他剪去。客人依次剪完后，由舅舅最后给娃娃剃成光头。在剪发的同时，众人要为娃娃唱祝福歌。祝福歌由舅舅领唱，歌词的最后一句由众人合唱。这里，舅舅显然是整个仪式的主持人和中心角色。

满月，是新生儿成长的一个重要阶段，标志着产期的结束，这时要把婴儿的胎毛剃掉，象征他（她）最后脱离母

---

① 傅其仁《满族生育子女的风俗》，载《黑龙江民间文学》第9集。

② 《苏州民俗》“满月剃头”。

③ 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

胎，人生的胎儿阶段已告完结。在他向着生命的下一个新阶段成长的时刻，非常需要生殖魔力的保护和支持。因此，舅舅这个生殖力的形象才得以受到重现。

在某些场合，舅姑这一对神话中的兄妹角色往往会双双出现。在某些少数民族地区，甚至还会出现带有性的色彩的诙谐闹剧。

在贵州丹寨县石桥一带的苗族中，给婴儿过满月的仪礼异常热闹。舅家接到姑妈家办满月酒的音讯，要准备大量礼品，一般一个舅爷要两挑米，一两只母鸡和五十个蛋；舅妈要送两套童装。礼品齐备后，舅妈们随着外婆一起上路，舅爷和表哥们也一同前往，但是只起挑夫的作用，并且在吃满月酒中也不引人注目。在这里，舅爷的角色由舅妈取代了。

第一天，满月酒一直喝到晚上，天黑后，妇女们在堂屋跳起踩鼓舞。

第二天，仍是喝酒唱酒歌，这天，舅妈们便开始出风头，她们往往故意找姑爹戏谑调笑。

第三天，进入高潮，中午喝酒时要举行“画花猫”的仪礼。这时，舅妈们对姑爹的戏谑不仅以言语，还动手动脚，往往把姑爹闹得无处藏身。于是，主家的姊娘伯母妯娌们在祖母的率领下，手涂猪油拌锅烟或酒拌品红，给外婆和舅妈们画花脸。外婆和舅妈们为了报复，也指粘锅烟、品红给亲家母和女客们画花脸。这就是所谓“画花猫”。据说，画得越花对婴儿越有利。

“画花猫”结束后，就开始送客，送客又是一场闹剧。当客送到河边时，男人便主动回避，姑爹则更是逃之夭夭。这时，主客两方的妇女们便乘着酒意，开始狂欢。她们都是已育妇女。有的把前裙撒起，有的扯些茅草撑在小腹，象征

男性，狂舞起来。有的还翻起裙子、露出屁股，自掌击之，“叭、叭”作响。有些女人相互拥抱，作行房事状。如果姑爹在这种狂欢场合回避不及，就要被舅妈们揪住，推翻在地，用大腿夹他的头，骑在他身上，百般戏弄。这种狂欢不避生人，别人可站在远处观看讪笑。若有生人从旁路过，舞者便迎上去作猥亵手语：左手拇指和食指捏成个圆圈，右手食指反复插入，以博路人一笑。①

这个事例很生动，两个家族间的集体嬉闹显然代表了两个氏族的集体交合。姑爹和舅妈的闹剧是兄妹婚神话剧的重演，其间，性的色彩一目了然。两家族的妇女们分别代表了本氏族的集体生殖力，由于仪礼是在亲属间进行，所以只能以同性之间的猥亵嬉闹象征异性之间的交合，而其中对于氏族的集团婚以及集会节日的狂欢野合行为的模拟却是维妙维肖的。由于神话中的兄妹分别由舅妈和姑爹替代了，所以，舅父在这里退居于次要，但是，性与生殖的色彩在他的角色中仍有保留。主人家要把本寨妇女赠送的布、帕子、花带等等全部交给舅爷，让他们回去后向寨中分发。这说明，舅爷们虽然没有直接参与性的闹剧，但是，通过妇女们礼物的中介，他们仍然执行了使两寨男女们的集体生殖力达到交合的义务。

汉族地区很少有这种放纵的习俗，只有一些间接的象征。

在汉族民间，小孩降生一百天时，要“过百日”，以百日象征百岁，故而过百日又叫“过百岁”，可见此礼仪之

① 贵州省文物处、丹寨县文化局、文化馆《丹寨县石桥大簸箕寨民俗调查》，载《黔东南民族村寨》。

重要。

山东地方在过百日时，前来贺喜的亲友定要给小孩买件衣服，并举行穿衣仪式。在穿衣仪式中，以舅家、姑家、姨家的衣服最为重要。这里，姑舅的象征隐约出现，并且加上了姨家的形象，这是因为姨表亲婚姻在汉族地区也很流行，所以，这种姻亲关系也就带上了生殖力的色彩。

胶县一带，给小孩穿衣的人必须是姑姑和姨姨，这叫做“姑穿上，姨穿上，一活活到八十上”。最后再戴上缝有“长命百岁”字样的帽子，由姑或姨抱着，绕村走一圈。

临朐一带做百日，亲朋都送二尺花布，而以姑姑、姨姨、舅舅的礼物为特殊。一般是姑姑送裤，姨姨送袄，舅舅妗子送鞋帽，俗语说：“姑送裤，姨送袄，妗子送鞋绕街跑。”莱西一带则说：“姑姑的裤子姨姨的袄，舅舅的帽子戴到老。”临清一带又说：“姑家的裤，姨家的袄，妗子的花鞋穿到老。”郯城一带这天母亲抱孩子回娘家去，小孩的舅母要给做条百日裤。①

除了向实在的亲属获取生殖力以巩固婴儿的生命力之外，民众还虚拟了各种类型的亲属关系，作为婴儿的“干亲”，给初生儿认干亲是我国各民族各地区普遍流行的一种习俗。

在山东邹县、平邑一带有一种“猜生”的习俗。凡是第一个闯进产房的外姓人，谓之“猜生人”，据说猜生人对婴儿的成长极有影响，婴儿长大后的性情脾气都将与猜生人相似。因此，如果猜生人是个各方面都见长的人，就会受到婴儿父母的极大欢迎，否则，则会受到冷遇。② 这里，人们已

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

② 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

经假想猜生人的遗传基因——性格等会传授给婴儿，这当然是由于人们相信猜生人的生殖力会对婴儿发生影响。

在湘西也有类似的风俗。当地土家族把第一个来到产妇家的客人叫做“踩生”，一般认为，生男孩，要由女性踩生，生女孩，则需要由男性踩生，这样就非常吉利。踩生的人会受到主家煮鸡蛋甜酒的招待，待若上宾。① 这里的踩生又增加了异性感染的因素，这种异性感染生殖力的风俗也不少见。

在泰安地方，在婴儿第一次吃母奶之前，必须要请一个正在哺乳的妇女先喂一次，谓之“开口”，开口有一个规矩，男婴需找一个哺乳女婴的人开口，女婴则找哺乳男婴的人开口，据说这样能催产妇早下奶。② 这个习俗充分显示出，在我国民间的有关一切生产的观念中，到处都充斥着性的生殖色彩，连催产妇的奶水也同样运用了两性感应的暗示。

上列习俗尚且是运用暗示的方式给婴儿寻亲。在另外的许多习俗中，则名正言顺地公开寻亲。

在许多地方，小孩生下三天，父亲要抱出门去象征性地走一走，叫做“出行”。长岛县在父亲抱小孩出行时，出门遇到的第一个成年外姓男子，即认为干爹。在蒙阴县，出门时见到的第一个外姓人，无论男女和年龄大小，即认为干亲，如是未婚者，暂以叔叔、姨姨称之，等结婚后再称干爹、干娘。③

从认干亲的习俗中，我们又一次发现了生殖崇拜习俗的

---

① 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》，全国民俗学、民族民间文学讲习班印（油印内部资料）。

②③ 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

通行原则：一是族外婚的原则，所认干亲必须是外姓人；二是在许多情况下，认干亲必须要在户外，这里暗含着节日的男女野合的象征。这两种原则，在少数民族的认干亲习俗中表现得尤为充分。

哈尼族实行认舅舅，认舅舅一般在孩子满三四个月之后。母亲背着孩子，带上一包糯米饭，两个熟鸡蛋或鸭蛋，一二斤炒黄豆，出门认舅，凡是迎面而来的人，便要请吃炒豆子。遇到桥时，便坐下来休息，吃糯米饭，把鸡蛋壳剥在桥头上，如有人通过，一定要邀请同吃。认下舅舅后，母子要到舅家住上三五日，舅家要盛情款待。认舅舅，对于哈尼人来说，十分重要，未曾认舅舅的人，即使长大成人后，也不准结婚。① 这说明，即使未经舅舅生殖力的保护也可能成人，但是，却不具备生殖能力，不能传宗接代、生儿育女。这种人到临婚时，唯一解决的办法，是要把鸡蛋和糯米饭带到磨房里去吃，以此代替认舅舅的仪式。在这里，作为多产象征的磨石替代了舅舅。

认干亲的目的就是为了获取干亲的生殖力，这一点在认干亲习俗的种种象征行为中表现得非常鲜明。

胶县认干亲时，孩子的父母要给干娘买一条裤子，一副腿带。② 这里，裤子已把生殖部位暗示出来了。

临朐认干娘的同类习俗就已不仅是暗示了。认干娘必须找一个属相对、多子女的妇女，主家同样要给干娘做一条肥单裤，而且，要将小孩从干娘的裤裆中漏下来，表示是自己亲生的，然后随干娘的孩子排行。胶东地区则是给干娘做一

① 李期博《哈尼族的认舅舅》，载《民族文化》1983年第5期。

② 山曼等《山东民俗》"生育礼俗"。

条肥大的开裆裤子，让小孩从裤裆下钻过。并认为这样认下的干娘比未从其裤裆钻过的干娘要亲得多。①

认干亲习俗的功能与架桥、寄物等习俗的功能一样，大多是为了保命。在汉族地区，一般在三种情况下认干亲，一是婴儿一降生，经阴阳先生算命，断定这个孩子的命相不好，破解的办法，就是让孩子认干亲以转移命相；二是孩子体弱、娇贵，怕不好养，故而认干亲保佑孩子平安成长；三是因以前有子曾夭折，怕此子再夭亡，造成自己命中无子，于是借认干亲保住孩子。当然，即使在没有什么意外的情况下，也有许多人家认干亲，因为认了干亲总会对孩子有益处。

再进一步扩展，索取生殖力的范围便超出实在的亲属和虚拟的亲属之范畴。前文所举的野外搭桥、立碑的习俗就是广泛地吸收众人生殖力的行为，在汉族中，则有别一种非常普遍的习俗，即获取“百家锁”和“百家衣”的行为。

在陕北，如若年老得子的人家，或独养儿子的人家，要遍求邻里每家出铜钱一枚，做一“百家锁”，挂于脖上，以示百家保佑。②

在山东，过百日时有索百家衣和百家锁的习俗。

百家衣状如僧衲，是集各种颜色的碎布头连缀而成的，虽然不一定来自百家，但敛布的家数越多越好。其中，紫色布头最难讨，因为“紫”谐音“子”，所以，谁也不愿把子送给别人，故而只有到孤寡老人那里去讨。

百家锁又称“百家索”、“长命锁”、“百家练”等，是向多家敛银请人打造的，因此一般是银质。上有“长命百岁”、

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

② 《洛川县风俗志》（征求意见稿），洛川县志办公室1984年。

“长命富贵”等字样，用银练挂到小孩的脖子上。在聊城，集百家锁必须有“长、命、富、贵”四姓之人（或取谐音）参加。莱阳有一种百家锁是各家敛来的制钱做成的，即用红线把制钱串成长串，圈挂在小孩的脖子上。①

在各族民间，向众人索取生殖力的习俗还有多种多样，可谓是举不胜举，这里就不一一赘述了。

2. 生育主体的生殖感染力

在生育习俗的生殖崇拜观念中，生殖力因素不仅仅在于客体（我们以上所论述的习俗，其功能都是主体向客体——自然界、亲族、姻亲、众人等索取生殖力），而且，还存在于主体之中，生育行为本身尤其是生育的结果——婴孩也具有生殖力。由于这个原因，所以，生殖崇拜习俗中的生殖力交互感染的原则在这里同样通行。也就是说，生育行为的一方不仅向外界索取生殖力为己所用，同时，自身也向外界输出生殖力以作用于自然界和人类本身。

由于生育行为的生殖功能具有影响力，所以，民间经常出现借用多生育人家的生殖力的习俗。

在东南一带，流行娘家给女儿送马桶作嫁妆的习俗，送马桶是为了给新娘催生，由于马桶具有如此象征功能，所以，倘若谁家多子女或生了男孩，她家的马桶盖往往会被人偷去，并用红纸包好送给乞子的人家。这家主人还会放鞭炮迎接，并设筵招待窃盖者。②

---

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

② 《乡土》1987年第4期。

与产妇换裤带也是一种习俗。谁家生了男孩，有不孕妇就去她家协商吃红鸡蛋，且要坐在马桶上吃，吃完与产妇更换裤带，据说裤带可以“带子”，把生子的吉兆带走。①

与上述偷马桶、换裤带的汉族习俗相似，在满族中有“借摇车”的习俗。摇车，仿佛汉族民间的摇篮。头生男孩的摇车一定要外家所送。摇过第一个孩子后，后生的孩子就不再用新摇车，而用前面孩子的旧摇车，这是为了借旧摇车的生殖力。摇孩子多的摇车往往被大家所注意，争相借用，认为这个车摇的孩子能“十摇九成”。因此，摇车用的次数越多越好，年代越久越好。有的摇车父传子、子传孙，也不愿换新的。即使换新的，也要用旧车先让孩子睡几天②。

由于生育主体自身具有生殖力，所以，不但对外界客体有一定的影响力，而且，对于自身也具有一定的自保力量。在给婴儿剃满月头时，许多地方的人们都相信婴儿的胎毛具有生殖魔力，故而把剃掉的胎毛团成一个小球，穿上红丝线，下系红绿绸的小飘带，挂在婴儿的睡床上，以保护婴儿。③

生育主体不但对人类的生殖具有感染力，而且对于自然界也同样具有感染力。

胎儿的胎衣被认为是有生殖力的。它的感染力一方面可以作用于人类，由此产生了吃胎衣的习惯；另一方面则可以作用于自然事物，可以增加自然事物的生殖力。

希望作物增殖，农事丰收，六畜兴旺，是中国民众生

---

① 陶思炎《中国求子习俗类型》，载《民间文学论坛》1988年第3期。

② 傅其仁《满族生育子女的风俗》

③ 《苏州民俗》“满月剃头”。

殖崇拜观念的最主要功能，因为中国农民的生殖崇拜根源就在于农耕信仰的原始观念。

在民间信仰中，人们相信胎儿的胎衣是有生殖力的灵物，所以，胎衣下来后绝不能乱扔，因为，如果被一些毒物（如蝎子、蜈蚣等）吃了，就会成精害人。① 因此，人们想办法使这个灵物发挥益处，为己所用。

在临沂农村中，男孩的胎衣要埋在磨房的磨盘下面，让它为农作物的增殖发挥影响力；女孩的胎衣则埋在牲口栏圈中，让它为家畜的兴旺发挥作用。② 在这种生殖崇拜的观念中，如同农业生产中存在着男女劳动分工一样，也存在着同样男女的分工——田野耕作一般由男性负责，家畜饲养一般由女性负责。

在湘西土家族中，胎儿的胎衣要送到丛林中去，挂在树上，让乌鸦鸟禽啄吃。③ 这里，已经同时构成了生殖力的交互感染，一方面，是人的生殖行为感染动植物自然界；另一方面，动植物也影响人类。树木和鸟禽在民众的观念中是常见的生殖崇拜象征物，因为，当地民众相信，挂在树上的胎衣被鸟禽吃掉，小孩的命就得了天助，可以长命富贵。

主客体的交互感染同时出现在同一场合，这本是生殖崇拜的基本行为和基本观念，这种观念和行为在野外的节日集会中表现得最为充分，这个特点在生育习俗中也很普遍。

在满族中，小孩生下七天，是上车日，举行上车仪式时，摇车里不仅要放上婴儿，而且还要放上糠麸的褥子和粮食装的枕头。④ 让婴儿睡在粮食之上，这种情景所体现的人

①② 山曼等《山东民俗》"生育礼俗"。

③ 杨昌鑫《湘西土家族民俗资料》。

④ 傅其仁《满族生育子女的风俗》。

们的生殖愿望，很明显在于人与谷物两个方面。谷物对人的生殖行为的影响，我们曾在婚礼上给新娘撒谷豆的习俗中见到，这里，又增加了人的生育结果对谷物的影响。

在前文介绍的哈尼族认舅舅的习俗中，要把象征生殖力的炒豆和鸡蛋送给所认的舅舅们吃，甚至对所遇的一切路人都要送上一捧炒豆。并且把剥下的蛋壳放在众人通过的桥头。这里，在认舅舅获取生殖力的保佑的同时，也向众人贡献了自身的生殖力。

这种交互感染行为在生育习俗中，以互送礼物的往来表现得最为突出。在生育习俗活动中，主人家少不了要向亲朋请客送礼，亲朋宾客也要向主家送贺生礼。我们从主客双方所送的礼品中发现一个共同现象——无论是谁的礼品都是生殖崇拜的象征物。由这些生殖象征物构成了主客双方交互感染的关系。

哈尼族在婴儿降生的第三日，举行隆重的父子连名仪式。仪式主要以主家与全村各家互送礼物为主要内容。当天太阳刚出之时，主家须蒸出数甑糯米饭，杀几只老母鸡，舂出一些老鼠豆，然后在屋前摆出数张篾桌，将糯米饭捏成许多大若拳头的圆团，贴上少许舂烂的老鼠豆，老鼠豆上面再贴上一小条鸡翅膀肉，放在篾桌上，犹如一群小宝塔。放好后，便请全村人来取食。这时，全村各户派一人用一个鸡蛋换取数个宝塔形的糯米团，其数量正和家里的人数相等，一人一团。① 鸡蛋和糯米都是南方民间常见的生殖象征物，在以上的命名式活动中，主客双方通过这两种象征物的相互交流，使主家以及全村每户每人都得到了生殖力的感染。

① 毛佑全《哈尼族婴儿取名礼俗》，摘自《少数民族民俗资料》第2集下册（内部资料）。

在民间生育仪礼的主客交往中，双方互相交流的礼品最常见的是鸡蛋，许多地方都是主家送客人红鸡蛋报喜，客人也送主家红鸡蛋贺喜。再一种普遍交流的礼物就是粮食制品，南方多以糯米为之，北方以面食为常见。

胶东地区在举行“过百岁”时，要送一种称作“岁”的面食。这种面食婆家娘家主客双方都做，并且互送，娘家送的多者可达一百个，象征百岁。掖县称这种面食为“百岁子”，上面塑有佛手、寿字样，婆家娘家除了互送之外，还做了分给众人。民众说谁吃了一个岁，谁就分一岁年龄给小孩，于是，小孩也就可以长命百岁。① 显然，人们在献出“岁”的同时，也将“岁”吞到了肚里，双方都获得了生殖力的收益。

实质上，与其说是主客双方的生殖力的交流，使双方都获得了感染，毋宁说是主客双方的交流才产生生殖力，这种生殖力同时在双方身上表现出来。正因为如此，交流行为在节日活动中、在婚礼仪式中和在生育习俗中都反复出现。其根源，还是在原始氏族的生殖信仰活动中，一切对于生殖的希望和向往都只能在氏族集团之间，在人类与自然之间的交流中实现。

在民间的生育习俗中流行的生殖崇拜形式和观念远远不止我们以上所论的范围，甚至有些行为与观念比我们上述的种种习俗还有势力。如在寄子行为中，普遍流行向娘娘寄子，娘娘在各地民间有各种各样的具体名称，这里不必详述；此外还有向土地、灶神等寄子的习俗；许多少数民族中也有自己的寄子之神。再如认干亲，民间也很流行向尼姑、

① 山曼等《山东民俗》“生育礼俗”。

和尚认干亲的习俗，等等。至于在生育仪礼中往往要有僧人、道士、巫师等参加乃至主持，则更为常见。这些行为的功能都是一致的，即向宗教神索取生殖力。由于人们相信生殖力是宗教神所有，所以在许多场合下，主客双方的交流行为也就变成了人与神的交流，既然有向神佛乞子的行为，于是，生子之后就有了施僧布道的行为；既然有求育时的许愿，也就有了生育后的还愿，如此等等。这些现象都表明了一种倾向——民众的生殖崇拜观念由相信自然力、相信自身的行为，向着相信神、崇拜生育偶象的方向转化，这种转化显然是受了后世宗教势力的影响。然而，带有原始性质和色彩的生育习俗并没有因此而全然消失，相反，仍然具有很强的传承力，与后世产生或传入的宗教观念和行为一道共存，并继续对民众的生殖观念发挥着强烈的甚至是根本的影响。

八、拒死求生的成年礼俗

人生进入成年，就好象季节进入夏天。我们在论述节日民俗信仰时曾经说过；夏季节日民俗中所表达的农事信仰是一种生命转换观念。与此相似，人生的“夏季”也有一个特定的“节日”，这个节日就是人生仪礼中的成年仪礼。成年仪礼所表达的民俗信仰同样是一种生命转换观念。这种观念认为，人进入成年是一次生死关头的转折，它标志着一个“旧我”的死亡，和一个走向成熟的“新我”的诞生。因此，成年仪礼习俗与夏季节日习俗一样，其中包含着死亡和新生两个主题。一般说来，死亡与新生是一切民族成年仪礼的普遍主题，但是，中国民俗在这种普遍性之上又带有鲜明的特殊性。

1. 成年观念的淡漠

中国民俗的特殊性在成年仪礼信仰这一点上表现得尤为突出。而说到成年仪礼信仰的特殊性，首先一点恰恰是成年仪礼信仰的淡漠性。

这种淡漠性是非常突出的。作为一个中国人，不管他的民俗文化知识和修养或多或少、或深或浅，他对一般的人生仪礼——诞生礼、婚礼和丧礼都有一定程度的了解，尤其是生活在乡村的人们，更有一种司空见惯之感。但是相比之

下，人们对于成年仪礼却所知甚少，不论是年轻人还是老辈人，对于成年礼都有一种陌生之感。本来，中国民俗文化是世界上各民族文化中继承性最强的一种，因此，这种陌生感说明成年礼对于中国人来说的确是“久违了”。

那么，造成这种陌生感和淡漠性的原因是什么？要解决这个问题，首先需要明确成年仪礼的功能。

从大量的人类学的资料中，我们可以比较确切地概括出成年礼的功能来。

成年仪礼并非简单地意味着一个人已从儿童长大成人，从本质上说，成年仪礼标志着一个人从自然状态的人向一个社会状态的人的转化突变。作为一个即将合格的社会成员，他在成年仪礼过程中可以获得各种社会资格，这些资格大致如下：

经济的资格　儿童在未成年之前，虽然也时常跟随父兄参加一定的劳动，但这些劳动仅仅带有实习的性质，他并不算是一个真正的劳动力。在通过成年仪礼之后，家族或氏族就为他准备好全套的生产工具，他就可以单独或者邀约别的同年伙伴正式参加各种工作了。同时，他还开始分摊村社内集体性的经济负担。

法律的资格　通过成年礼的人不仅是一个“法定”的社会成员，而且他还对于村社内的公共事务执行一定的法律责任。他有资格参加村社的执法组织，并根据传统的习惯法，对于违禁者实行弹劾和处治，享有维护村社秩序和习惯法的权利和义务。

宗教的资格　一般成年礼中都有秘密的宗教仪式，由特定的祭司指导参加者学习和掌握祭礼的技术和宗教神话。仪礼的参加者要接受保密的训练，承担保密责任。在一般情况

下，宗教仪式的传授和训练，是成年仪礼的最高潮，参加了社团的宗教仪式，就等于最后被社会的神圣力量接纳并承认了。

性的资格　通过了成年仪礼的人，便取得了性的资格，一般的成年礼都选择在青年的性成熟开始肘期，因此，成年礼便包含了人的生理成熟和社会成年两种因素。那些通过了成年仪礼的年轻人，既获得了性生活的权利，同时也开始为社团和家族负起联姻和繁衍的义务和责任。

从以上可以看到，取得了上述资格的人便基本具备了一个独立的社会成员所应拥有的权利和义务，他便可以象一个真正的成人一样自立了。①

我们之所以在这里不厌其烦地介绍有关成年仪礼的社会功能和社会意义——这种功能和意义早已是人类学的常识，其原因有三：一是成年仪礼及其功能对于我们世世代代生活在中国文化之中的中国人来说，实在是过于陌生了，因此有必要做一定的叙述和说明；二是因为成年仪礼的社会功能和意义直接决定成年信仰的观念结构；三是只有明确了成年仪礼的一般功能和意义，才能以此为比较，发掘中国民俗中的成年信仰的存留和演变形态。

成年仪礼是一种特殊的社会教育，人类学家们称之为“公民教育”。由于这种教育能够使得一个人在很短的肘间内完成从童年到成年的人生飞跃，在数日内便全面掌握了社会的、宗教的、人生的各种本领，使社会又接纳了一个合格的新成员，因此，成年仪礼在早期人类的观念中，便带上了

---

① 参看拙著《中国人的人生曲线》一书第二章，中国人民大学出版社，1988年版。

强烈的神秘主义色彩和严酷性，这种神秘主义和严酷性便构成了成年仪礼的信仰主题。

“死亡”和“复活”是成年仪礼的典型主题。在那些部落社会里，即将成年的男子在通过成年礼之际，要经受种种严峻的考验和艰苦的磨难。有的需要去冒险完成一项使命，有的要经受某些意志和体力的考验，还有的甚至要遭受身体的损坏——或鞭挞，或拔齿，或割坏某一部位等。当受礼者一一经受并通过了这些“死亡”的考验后，他便意味着获得了再生，从此成为强有力的新人。这种成年礼的信仰主题可以称为“拟死再生”。

有的部落社会的再生仪礼非常危险、非常残酷，看上去如同真的由死转生一样。在曼旦——印地安人的成年仪礼中有钩悬仪式。请看下面的记述：

“曼旦人房屋有四根中柱，参加成丁礼者被用绳子缚在钩上举起来，悬挂在一根柱子上。他身体赤裸，手持巫术袋，钩上还悬着盾牌。当悬挂完毕，便由一个随从将他旋转起来。他因旋转而虚脱，然后一个旁观者高呼：‘死了’！便把他弄下来放在地上，他一直躺到真的死去或者苏醒过来，无人理睬。假如真的死去，被认为是大神带走了；苏醒则被认为‘神’使他复生了。”①

从文献记载来看，我国至少在汉代之前还存有非常隆重的成年仪礼。据《礼记》和《仪礼》等文献记载，先秦上古时，男子满二十岁或十九岁要举行成年加冠礼，其仪式非常隆重。女子成年时（约十五、六岁）也要举行笄礼仪式，在

① 利普斯《事物的起源》第255—256页，汪宁生译，四川民族出版社，1982年版。

头顶上盘成发髻，用簪子插住，表示成年。①至于这些仪礼的详细内容和功能寓义，因为汉代以后的失传，已经无从知晓了，或许早在先秦时就已徒留形式了。

造成成年仪礼的过早失传，究其根源，主要是由于中国传统社会特定的社会原因。从早期文献记载中我们就可以看到，中国传统的村社、宗族社会从很早的时候起就已形成长老控制的社会。在这样的社会模式中，有权利有资格参与社会公务的人，都是那些过了一个甲子（即完成了生命一个循环周期）的人。村社中的决策与执法、议事与仪礼，均由老年人来参与、决定和主持，青、壮年没有任何社会权利和资格。②

在这种类型的社会中，具有特定社会意义的成年仪礼实际上与长老社会的模式构成了一种格格不入的关系，因此，成年仪礼过早地消失就是毫无疑义的了。于是，中国传统的人生仪礼就成了今天我们所能见到的这个样子：人生仪礼的其他部分——诞生礼、婚礼、丧礼等都完好的存在着，唯独缺少了成年礼，甚至在广大的汉族民间连残留的影迹都难以搜寻，这种情况不能不使人感到疑惑：中国传统的民俗观念中是否从未有过关于成年的认识？

2. 成年信仰的原始遗留

事实上，中国民俗中并非从未有过关于成年的仪礼及其观念。这一点可以从三个方面反映出来。一是如我们前面所

① 参看《礼记·曲礼》，《仪礼·士冠礼》。

② 参看《中国人的人生曲线》第二章。

提到的，从《礼记》、《仪礼》等文献所提供的线索中我们知道上古时确实有过非常郑重的成年仪礼。但是，文献所能提供也仅仅是线索而已，我们无法从现存文献中再了解到更多的情况。二是从后世所遗留的汉族习俗中我们也可以看到一些成年仪礼的影子，这就是通常所说的冠礼——男子通过头饰的改变标志成年的开始。但是，这种仪礼也仅仅限于改换头饰，看不出其他更多的内容。这样一来，第三方面也就是最后一方面的线索对于我们来说就是至关重要的了。

这第三方面的线索就是居住在汉族边缘地带的少数民族所保留的有关成年仪礼的民俗及其观念。在这里，文化周圈的方法又一次发挥了极其重要的科学功能。

下面，我们就再一次遵循文化周圈的方法，到汉文化的边缘地带做一番成年仪礼及其信仰观念的考察。

成年信仰都是遵循“拟死再生”的主题，“拟死再生”主题在成年仪礼中主要通过两种方式表现出来，一是生与死的严酷考验；二是身体外表的变形，通常是通过改换服饰、文身等方式表示成年者已抛弃了“旧我”，获得了“新我”。前者多见于男子的成年礼，后者多见于女子的成年礼。

广西等地的瑶族男子成年时，要通过一种叫作“度戒”的仪式。参加度戒的人要通过这样几道生死考验，有“翻云台”，即从一丈多高的台子上跳下来；有“上刀梯”，即赤脚爬上有利刃的梯子；有“踩火砖”，即赤脚踩上烧红的砖块；有“捞油锅”，即伸手到滚烫的油锅中去捞取东西。只有成功地度过这道道生死难关，才算真正获得了成人的资格。

基诺族成年礼中的考验采取向受礼者进行突袭的方式：在受礼者事先毫无准备的情况下突然将其捕捉，押入人群鼎

沸的仪礼会场。象征原来的那个“旧人”已被宣判死刑，一个“新人”从此诞生了。①

居住在广西、湖南、贵州三省交界之地的侗族则有另外一种独特的成年礼仪式：

“侗族有过生日滚烂泥巴田的风俗，其目的是使孩子从小锻炼勇敢和意志。一个人一辈子只有三个生日要滚烂泥巴田，一次是五岁，一次是十岁，一次是十五岁。侗族人民有句俗语：‘从母亲那里学到善良，从父亲那里学到勤劳，从祖父那里学到耐性。’一生滚三次烂泥巴田便是根据这三句俗语来安排的。一个人到五岁，从此脱离母亲善良的怀抱，要开始跟着父亲学习劳动，接受艰苦的磨炼了。所以让母亲把孩子领到田边，由父亲在那边接着。到十岁，则由父亲领到田边，由祖父在田坝那边接着（没有祖父则请寨里德高望重的老人），意思是孩子初步养成了劳动的习惯，下一步要向祖父更好地学习和锻炼意志，培养耐性。到了十五岁，则由祖父带到田边，对面田坝上没人接，意思是从这时候起，即将长大成人了，需要自己去体味人间的艰辛，闯出一条自己的生活道路。”②

象侗族这种成年习俗实际上同时采取了我们前面列举的两种方式，滚烂泥巴田既是一种痛苦的考验，同时又是一种变换外形的做法。成年者在烂泥巴田中从这边滚到那边，必然面目全非，原来的“他”不见了，爬出来的是一个新的“他”。

成年仪礼的“拟死再生”仪式对于男子来说一般都是比

---

① 云丁《基诺族的成年礼》，载《民族文化》1980年第2期。

② 林河、肖园、谭士珍《湘黔连边界风情录》，载《楚风》1981年第1期。

较严酷的，但对女子来说却又温和又简单。

拿瑶族来说，我们前面曾列举过瑶族男子成年礼——度戒的严酷仪式，与度戒相对，瑶族女子也有自己的成年仪礼，叫作“牛达”。度戒仪礼又热闹、又隆重、又严酷，而牛达仪礼却截然相反，又简单、又温和，而且是悄悄地进行。当一个姑娘长到十五岁，她便邀约相好的女友同伴选个日子帮她绞去眉毛，理齐鬓角和后颈，再戴上一顶标志成人的帽子，就算结束了一生中成年的生命转折。牛达仪式不仅不请客张扬，而且一定要在夜间躲在家中进行，连自己的父母也要回避。①

女子成年的生命转换之所以在民众的观念中显得如此简单，其根本原因在于男、女两性的成年对于社会来说具有不同的意义。由于男子对于社团所负的责任和义务较重，因此，男子成年的社会意义也就较大，其成年仪礼也就较为郑重。而女子的成年对于社团来说没有男子那么重要，因为女子对社团所承担的责任和义务较轻，故而其成年仪礼也就显得简单得多。

类似瑶族这种简单的女子成年仪式在其他少数民族中也较为常见。象凉山彝族的女子成年换裙仪式，云南傣族的女子成年染齿仪式，等等。这些仪式都有一个共同之处，就是通过服装或装饰的改变来象征人生的生命转换的完成。虽然没有男子成年礼那么严酷，但其中的死——生的过渡主题还是较为鲜明的。

事实上，在中国广大的农业文化区域内的各民族中，象

① 《瑶族成年仪式“牛达”》，载《少数民族民俗资料》第2集下册，中国当代文学研究会少数民族文学分会编印。

瑶族度戒那样严酷的成年仪礼是极为少见的。在某些民族中，男子的成年仪礼也采取比较温和的方式，象汉族古代的男子冠礼除了改换发型增加头饰之外没有其它凶险的内容。在有的民族中，甚至男子成年仪礼与女子的成年仪礼别无二致，云南的普米族的成年仪礼就是这样。

普米族的少年一般在十三岁时举行成年仪礼。普米族少年在十三岁前一般不穿裤子或裙子，仅穿麻布长衫，腰系一布带。在满十三岁那天举行仪式后，即改变装束：男孩上衣是短衫，下为长裤；少女上衣有袄短衫，下为百褶裙，腰束彩带，头上缠牦牛尾编成的假发结。仪式的当天清晨便给要作仪式的人穿好衣裳，然后就在正房右侧火塘上方的香案上摆些青稞、酥油、糌粑、奶渣、猪膘油、酥里玛、茶叶粗盐等作祭品；火塘正前方右边放一个大猪膘，左边放一个内装粮食的大麻袋。男子按年龄依次站在火塘上方，女子则站在下方。做成人的少年用右脚踩踢一下猪膘，左脚踩一下粮袋，然后向锅庄连磕三个头，表示敬请天神、地神、灶神保佑自己吉祥如意，不愁吃穿。这叫“敬锅庄”。接着，他（她）依次向父辈和同辈的兄长、姐姐每人磕三个头，而那些人要对他（她）说几句祝词，并且给一点钱。此后，父母还要带他（她）到附近亲戚家向长者磕头，请求祝愿。至此，成年仪礼就算告成了。①

从普米族的成年仪礼可以看出，那种比较原始的成年意识即使在边缘地带的少数民族中也早已是非常罕见的了。普米族居住于云南、四川交界的偏僻地带，解放前的社会形态还残留着氏族公社的残余，文化比较原始。从普米族的成年

① 潘乘正《普米族的成人礼》，载《民族文化》1983年第5期。

仪礼中还可以看到一些原始的遗迹，如成年仪礼的年龄界定在少年向青年过渡的时期——十三岁，这一点与世界许多原始民族的习惯很相似。但是，除了这样极个别的原始遗迹而外，普米族的成年礼已经看不到更多的原始成分，我们所能看到的已经是后来的演变形态了。

实际上，从我们对文化边缘地带的考察中可以清楚地看到这样的事实：无论是保存较为完整的成年仪礼，还是成年仪礼的残存遗迹，大多已是演变形态。这种演变是中国传统农业文化造成的，是传统的农业文化宇宙观和生命观的直接产物。而正是这些演变形态所反映出来的生命观才能和人生仪礼其它部分（婚礼、诞生礼、丧礼等）所反映出来的生命观有机地联系起来，构成一个完整的体系。下面，我们就来着重考察研究成年仪礼的演变形态，并从这种演变形态中挖掘出生命观的深层结构。

3. 成年信仰的功能演变

再以普米族为例。普米族对于自己成年仪礼的来源有着自己的解释。相传忽必烈攻打云南，路过川康边境肘，有两位名叫“布阿里约丹”和“布乌·多玛桑珠”的普米族少年随军南下。他们年仅十三岁，却英勇善战，出生入死，荣获很多军功，深得元世祖的赏识。他们死后，普米族人民非常怀念和敬仰他们。同肘，为培养教育后代，激励他们奋发向上，所以每逢新年新岁，便为十三岁的少年举行成丁礼，祝福他们长大成人，将来成为有志之士。①

① 《云南少数民族》“普米族”，云南省历史研究所编著，云南人民出版社1983年版。

普米族把本族成年仪礼的来源解释成征战是有一定道理的。大量的人类学考察研究表明，成年仪礼对于氏族、部落社会的狩猎、征战生活显得尤为重要。凶险而又残酷的狩猎、征战生活需要不断补充具有非凡的勇气、力量和技能的勇士和战士。成年仪礼就是向社会输送合格人才的考试，在这个严峻的考场上，那些即将踏入成人行列的少年们，要在勇敢、能力、智慧、知识和技能各个方面接受全面的考察，从而成为合格的社会成员。随时准备为社会去完成冒险猎获和冲锋陷阵的任务。

当历史进化到相对稳定的农耕文化时代，勇气和力量对于社会的贡献日渐薄弱，生产活动和社会生活更需要经验的指导和传承。这时，社会对于人的成年的要求发生了重大的变化。在农耕文化生活中，社会不再需要更多的勇士和战士，而是需要更多的生殖力和繁衍力。社会要求青年人既要为农事的丰饶做贡献，又要为人丁的繁衍做贡献。

社会对于成年要求的变化必然引起成年信仰发生相应的变化。成年信仰的变化主要发生在两方面：一是在“拟死再生”的成年信仰主题中，“拟死”的色彩愈来愈弱，而生的色彩却愈来愈强，并有了新的发展。二是在形式上，成年仪礼愈来愈与婚姻仪礼合二为一，而最终成为婚姻仪礼的一部分。这两方面的变化是具有密切联带关系的。下面我们就来具体分析一下这两方面的变化。

首先，我们来看一看生的主题的增强与发展。成年信仰中生的主题的增强和发展，并非是在原有基础上的增强和发展，而是在质的转变的基础之上的增强和发展。具体地说，就是原有成年信仰中“再生”的主题后来转化成为“生殖”和“繁衍”的主题，从此，生殖与繁衍的主题愈演愈烈。生

的主题所发生的这种转变，完全是适应农业文化的产生和发展需要的。

我们还是以前面所提及的普米族为例。普米族的族源原属古代游牧民族的氐羌支系，从青藏高原移居到云南一带以后，便逐渐从游牧文化过渡到农耕文化。适应文化形态的演变，普米族成年礼中那些带有游牧文化特色的因素逐渐消亡了，而带有农耕文化特色的因素却逐渐增强起来。普米族把少年的成年仪礼特地安排在农事年的最重要的节日—春节的大年初一举行，我们在论述春节的有关章节中已经做过充分的考察，无论是汉族民间还是农耕文化区域中的少数民族，其春节初一的所有习俗无一例外地都与生殖和繁衍有关，在这一点上，普米族也不例外。大年初一的拂晓，每家都派人到溪边汲水，以最先取得的净水为吉祥。舀净水的人，必须是一男一女，象征公羊母羊发旺成群。这种节日仪礼行为的生殖崇拜含义，是不言自明的。接着，家中有年满十三岁的男女儿童，就要举行隆重的成年仪礼。当家长或舅父给他们举行更换裤（裙）仪式的时候，受礼者必须双脚站在粮袋和瑟瑟肉块上。很显然，这也是农事生殖崇拜的象征行为，这种象征行为表明，当一个人跨入成年之际，他（她）便同时具备了生殖与繁衍的魔力，从此对丰饶和兴旺负有不可推卸的神圣的责任。

其次，我们接着来考察成年礼与婚礼合一的变化趋向。这个变化是由第一方面的变化带来的。

本来，成年仪礼包含了多方面的功能涵义：有法律的、经济的、宗教的、性与婚姻的，等等，而当成年礼的信仰观念逐步地演变为单纯的生殖崇拜的时候，成年仪礼的其他功能便一一淡化，唯独性与婚姻的功能却突出了出来，因为在

民间的传统信仰观念中，性与婚姻的最大功能就是生殖繁衍。下面我们就来看看这方面的具体情况。

改换服饰——变形是成年的重要仪礼行为之一。许多民族把变形——成年直接与性联系在一起。凉山彝族盛行女子成年换裙仪式，时间大约在15至17岁之间。彝语称此仪式为“撒拉”，意即“换童裙”，意思是说脱去童年的裙子，换上成年的裙子。换裙之后，女子就可以随便谈恋爱、找情人，只要不违反等级和血亲的限制，即使怀了孕也没关系，一般都不受习惯法处分。然而在换裙前的女子却要受到严格保护，不准调戏奸污，否则将受到习惯法的制裁。①

成年变形的另一方式是直接在身体或面部的皮肤上做文章。傣族的儿童到了成年的年龄也必须改变一番儿童原有的面貌，男子文身，女子染齿，具有十分悠久的传统。在傣族人看来，不文身的男子就不算是英雄，必遭女人耻笑，也不容易得到她们的爱；而不染齿的妇女也同样被认为是不美，要受到男子的冷落。②显然，所谓美的解释在这里不过是一个借口而已，事实上受异性嫌弃的根本理由是一个人若不经过文身或染齿，就不算是一个成人，就没有获得与异性交往的资格。

改换服饰也好，文身染齿也好，其中都隐含着同一公式：变形——成年——性关系。

变形——成年——性关系的公式再演化一步，就变成了另一公式：变形——成年——婚姻。

在凉山彝族、普米族、傣族、瑶族等民族的习俗中，成

---

① 寨梅《凉山彝族少女的换裙仪式》，载《历史知识》1981年第5期。

② 江应梁《傣族生活习俗》，载《山茶》1981年第3期。

年礼尚未最后与婚礼合为一体，人们通过成年礼取得性的资格，而从具备性生活资格的时候起，距离成婚还有一段距离。但在其他许多民族中，这段距离已经被完全取消了，成年礼最终演化成为婚礼的一部分。

变形——成年——婚姻的公式在汉族各地民间都很普遍。中国古代在先秦时男子有成年仪礼——冠礼，女子也有成年仪礼——笄礼。汉代之后，虽然独立的冠礼和笄礼均不再实行了，但是并没有消失，而是合并到婚礼之中，至今仍在民间传统婚礼中保存着。

山东东平县的男子，在迎娶新媳妇的前一天要到亲戚朋友家行礼，谓之“告冠”，而亲戚朋友送礼亦谓之“冠敬”。山东民间这种把冠礼与婚礼合二而一的习俗非常普遍。无棣的男子在婚礼的前夕，需换上成人衣冠谒拜家庙；陵县男子在结婚前夕，需改换成人冠服拜父母和兄弟姐妹；桓台县的男子在将婚之时，需着成人冠服，告庙，拜父母、叔伯、兄、姑及姐，并宗族长辈、乡里先生。①

汉族广大地区的民间习俗大多与以上所列相似，以婚礼为冠礼，以婚娶为成人。中国人习惯把“成家”与“立业”并提，就是这个道理。

女子的成年礼——笄礼也在婚礼时举行。再拿山东为例，民间俗称笄礼为“上头”，即把头发绾成一个簪，用黑布包住，然后用笄也就是簪子插定发髻，以此表示女子已是成人。女子成年仪礼还有一项仪式，民间俗称“开脸”，就是用红线把脸上的绒毛绞掉。上头和开脸都是女子由姑娘向媳妇转变的标志，即变形——成年——婚姻的一种象征。山

① 山曼等《山东民俗》“婚嫁礼俗”，山东友谊书社1988年版。

东民间普遍把上头和开脸仪礼放在婚礼中进行，只是时间有早有晚各地不一。早的如乐陵的女子在接受聘礼时就举行上头仪礼，招远、栖霞等地民间则于婚前数日，男家主妇会同女亲戚至女方家举行上头。上头后的女子，一般不再见外人，直到出嫁后，才能公开露面。其他地方则在临上轿前或者入洞房后上头；有的上头和开脸一块进行，有的则在婚后第三天才开脸。总之，不论早晚都在婚礼的过程中。①

改换名字是有的民族流行的成年礼风俗，成年时取新名换旧名，其意义与更换服饰是一样的，用旧名字的“死亡”，新名字的“新生”来象征一个从儿童到成人的转折。广西靖西一带的壮族就把改换名字作为成年仪礼的主要内容，并且与婚礼一起举行，把新名叫作“婚号”。起婚号的仪礼放在婚礼结束时举行，新郎特备一桌丰盛的酒菜，把参加婚礼的知心朋友们留下来起婚号。上午十时客人入座，由新娘一一敬酒，并一一喝干回敬酒。酒过三巡，司仪取出一张二尺见方红纸，铺在中堂的八仙桌上，先写一行新郎学名（入学时起的名字），再写一行“加冠雄字”，下留空格。席上客人各献雅号，由司仪选出最佳者填在空格处，悬在堂上。从此朋友们只叫他的婚号，不叫学名。②靖西壮族的这种风俗把成年礼放在婚礼之后，更加形象地说明在人们的观念中，只有成婚才算成年，婚姻不是成年的结果，而是成年的前提。

还有另外一类把成年与婚姻混在一起的风俗也很普遍。我们在前面曾说过，成年仪礼有两种最常见的仪式，一是变形，二是考验。改装、文身、改名等都是变形的具体表现，

① 山曼等《山东民俗》“婚嫁礼俗”，山东友谊书社1988年版。

② 梁庭望《壮族风俗志》“结婚仪式”。

这些我们已做过若干叙述。还有另一类比较普遍的习俗就是考验，考验作为成年意识的主题之一，也常常出现在婚礼上。这种风俗的具体表现通常是女方家（或村）的人们刁难前来迎亲的新郎。刁难的方式各地不一，有的是对歌，有的是猜谜，过激一些的做法就是恶作剧捉弄，甚至有的地方采取身体惩罚的做法，如蹲女婿——几个棒小伙子把新郎抛向空中又蹲到地上，真有点原始民族成年礼的残酷味道，不过这种风俗却是在汉族地区。以上种种考验行为，在任何一本介绍婚俗的小册子中都能看到不少，这里就不一一赘述。在汉族和许多少数民族的民间故事中有一类“难题求婚”型故事，说的就是女方家对求婚者进行考验，求婚者通过重重难关，最后成功地通过种种考验，获得了新娘。这类故事就是考验型成年礼与婚礼结合的艺术化反映。

以上我们花费一定的篇幅来叙述成年礼与性仪礼和婚姻仪礼的合一，其本意并不在于仅仅说明成年仪礼的形式演变。而是要挖掘出这种演变形式的背后所隐藏的成年信仰观念。

实际上，“成年——性”的公式也好，“成年——婚姻”的公式也好，都只是形式，性与婚姻都不是成年礼的目的。更进一步看，成年礼与性和婚姻融合在一起，都共同为了一个目的，就是生殖和繁衍。汉族民间在举行婚礼时，一定要选择一位儿女双全的“完全人”的女宾给新娘举行成年仪式——开脸和上头。其中生殖和繁衍的寓义是再明显不过了。

对于这一点，布依族理解得非常透彻。布依族的已婚女子有“戴甲壳”的风俗，是一种改变女子头饰的行为，实际上是女子的成年礼。但布依族的戴甲壳不是在婚前成年时，

也不是在婚姻仪礼中，而是在结婚以后的一年或两年之时。布依族有婚后不落夫家的习俗，当新娘在娘家住到一、两年之后，新郎家便由母亲或嫂嫂带领女亲属悄悄来到新娘家，出其不意地将一个表示落夫家标志的“甲壳”戴到新娘头上。这时新娘只好乖乖地跟随夫家来人回去，从此便定居夫家，开始生儿育女了。

在布依族的风俗中，变形——婚姻的公式又发生了变化，因为婚礼之前或之中并没有举行变形（成年）仪式，在这里，公式已经变为：变形——生殖，具体地说，一旦戴甲壳仪式举行过后，新娘就正式开始生育。从以上所有的公式中最终可以推导出一个根本的公式，这就是“成年——生殖”。当然，这个“生殖”的意义不仅限于人的繁衍本身，而是包括对于农事、自然和宇宙生命的感应。到此为止，我们可以清楚地认识到，当成年礼最终与婚礼融为一体的时候，它的功能便与婚礼的功能保持一致。而婚礼的功能我们在前面有关章节中已有充分的论述，因此，本章就不再赘述下去了。

九、虽死永生的丧葬礼俗

死亡仪礼是人生仪礼中最后一个仪礼。如果以四季来形容人生的话，那么，死亡便是相当于一年中的岁末。正如岁末的节日——年节被作为四季节日中最为隆重的节日一样，关于死亡的仪礼也是人生仪礼中最为隆重的仪礼，因此，可以说死亡是人生最盛大的节日。

一切宗教都以死亡为前提，都以对死后的“人生”和“世界”的关心、想象为基点。中国传统的民间信仰对于死亡同样给予强烈的关注，但是，中国民间信仰对于死后“人生”和“世界”的想象却有自己独特的看法。

1. 死亡仪礼的序幕——寿礼

一般宗教对于死后世界的关心最初都源于对死亡的恐惧，人们为了战胜这种恐惧，凭籍想象虚构出了一幅幅天国乐园的美妙图景，以这种美妙的憧憬作为精神支柱来面对死亡。

然而，中国人却反其道而行之，他们从来不怕死，正如孔夫子早就有所发现的那样：“民不畏死，奈何以死惧之？”的确，中国的民众非但不畏死，相反，却把死亡看作是一场喜庆的节日，他们把人生最大的悲剧与人生最大的喜剧这两个完全相反的事物并列在一起，把结婚叫作“红喜事”。把

死亡叫作“白喜事”。这种观念和风俗在世界民族之林中，也不能不算是独树一帜。

在中国传统的习俗和观念中，死亡在人的一生中早就开始了，到人咽气之后，不过是死亡期的完结而已。我们在论述节日的有关章节中曾说过，一个农事年结束后的整个秋、冬两季都是死亡的节期，人们对农事的这种看法与他们对于人生的看法是完全吻合的。在民众的观念中，人生一旦进入老年就意味着死亡的开始，直至咽气之后，这段时间便是漫长的死亡期。这个死亡期的起点，一般地方都从六十岁算起，在汉族民间普遍通行六十岁做寿，因为在历法上，天干配地支六十年一个轮回，一个“花甲”的人实际等于度过了宇宙的一个完整周期，因此，在民众的观念中，凡超过了六十岁的老人就与普通人不一样了，他们开始享受和死人——祖先一样的礼遇，从六十岁时起，每逢生日时就要接受子孙后代的拜寿，实际上相当于对祖先亡灵的祭礼。由于一个人从享受做寿时起就意味着死亡的开始，所以，民间把一切死亡用品都冠以“寿”字：棺材叫作“寿材”，死者服装叫作“寿衣”，死者的被子叫作“寿被”，等等。于是，死期的结束也就叫作“寿终”了。

一般而言，如果一个人已经意识到死期的临近，那么，在走向死亡的这段时间里他一定是处于不可解脱的悲惨心理状态之中。但这种一般性的常理却不适于中国传统习俗中的老人。

在农村，我们可以到处看到这样的情景，一个人的后事安排甚至在他健在的时候就开始了。在南方，家家户户的堂屋中都摆放着棺材。棺材的质地、做工及数量的多少都象征着这个家庭的家道兴旺与否。有的家庭甚至祖辈尚未入木，

父辈的棺材亦已做好，一个堂房内摆放三、四口棺材。老人们同时还准备其它一切入葬的用品——寿衣、寿被，等等。所有这些死亡的用品不但一点也不会给人带来恐惧之感，相反却常常作为人们互相炫耀的财富，可以随时供人欢赏、品评。那些终日处于死亡氛围之中的老人们反倒欣欣然，时常聚在一起，大家以自己的后事作为最好的闲谈话题。当一个人闷来无事的时候，他（她）便一遍又一遍不厌其烦地用油漆漆着自己的棺材，以此为最好的消遣。①

同样的习俗在北方农村也随处可见。

在陕北农村还可以看到一种更为生动的习俗——合木。合木，本来指棺材制做的最后一道工序，实际上是指祝贺棺材完工和祝寿合二而一的一种仪礼。这个仪礼中有两项仪式十分引人注目。

第一项仪式是赏木。所谓赏木实际上就是欣赏棺材——寿棺。寿棺放在长凳上，摆在院子里最醒目的地方。寿棺的前档两侧贴上大红对联，意思皆是祝福老人和居家富裕之意。寿棺的棺盖上复盖着大红绸子被面，表示大喜大吉。寿棺大头雕刻着寿星图，小头上刻着竹节、梅朵。寿棺的质地、装饰等都是赏木者们欣赏和赞叹的内容。参加者（包括寿老本人）欣赏棺材就如同欣赏一件十分珍贵的吉祥物一样。

第二项仪式是拜寿。这项仪式更加奇特。这时，老人把准备将来死亡之时所穿的寿衣服饰全部穿上，不管什么季节都要求整套穿戴，包括里衣、外衣、夹衣、单袍和棉袍。这时的寿老，俨然象尊活佛，头戴毡帽，身穿绸衫、绸袄、齐脚的绸棉袍，外面套着富贵万字图案的绸棉褂，长短单棉共计七

① 人大新闻系学生袁华莉的文化人类学作业《我所熟悉的农村葬礼》。

件。据说寿衣以七件为最好，五件次之，三件就差一些。装扮齐整的寿老由年龄相当的老者相陪，同坐在寿材前面，接受儿女的跪拜。此时，鞭炮齐鸣，主事人一手持方升，一手将升里的核桃、红枣、水果糖、瓜子以及用白面蒸得似手指大的小鸡、小鸟、小花、麦撂和十个一分硬币一把把地抛向棺材上空和客人群中，口中不停地念叨着吉星高照、五谷丰登、儿孙满堂等吉祥祝词。在祝词的同时，先是同辈老者给寿老及工匠斟酒祝贺，然后是儿子儿媳、女儿、女婿辈斟酒；最后轮到孙子辈。斟酒后，接着是同辈人给寿老作揖，儿辈给寿老叩头行大礼，以示孝敬和祝福。①

给老人穿上死人应穿的服饰，以棺木为背景，接受儿孙们的礼拜，这种仪礼简直就是丧礼的演习，从仪礼的喜庆气氛来看又象是对于死亡的庆典。这种奇特的习俗不能不使局外人百思不得其解：如此乐观主义的人生态度后面一定有一种非凡的精神力量作支持？

类似的习俗在中国传统的的农耕文化区域内十分普遍。汉族民间有，少数民族也有。壮族有一种与陕北类似的祝寿方式。当老人到了五、六十岁时。便预先给他准备好棺材，并将做好的棺材放在厅堂或客房里给众人当作长凳来坐，平日人人皆可坐用。②

现在，我们把以上这类习俗做一个初步的分析。这里至少存在两个问题：其一，为何以六十岁象征着死亡的开始，换言之，为何人老尚未死却如同死亡一样？其二，为何民不畏死，他们的乐观主义死亡观究竟从何而来？

我们先来看看第一个问题，为何视老人为死者？这究竟

① 师月玲《陕北习俗——合木》，载《民俗研究》1988年第2期。

② 梁庭望《壮族风俗志》"做寿"，中央民族学院出版社，1987年版。

仅仅是一种象征呢，还是另有原因？我们的考察结果表明，这决不仅仅是一种单纯的象征，而是民众远古记忆的遗留。

在我国民间许多地方都流传着一个杀老的民间传说，大意是这样的：

古时候，国家通行着这样一条法律，老人一到六十岁就要被统统处死，而且必须由亲生儿女亲手处死。有一次，有一个老人为国王解答了一个敌对国出的难题，从而避免了一场国家灾难。从此，国家便废除了杀老的法律。

对于这个民间传说，解放前有的民族学家曾做过研究，有些研究者在南方少数民族中曾做过这一传说的搜集工作。笔者本人也曾在河南、陕西等汉族地区亲身调查搜集过，可见这个传说在中国分布流传之广。这个古老的传说向现代人传达了一条不可多得的信息，中国这个具有悠久敬老尊老传统的民族，在其遥远的远古时代，曾经存在过另外一种习俗，不是敬老而是杀老，在那个通行杀老习俗的年代，六十岁意味着人生的完结，老年意味着死亡，这是曾经存在过的历史事实。根据学者们的有关研究，这种习俗产生于前农业社会的文化形态中。但不管产生这种习俗的社会历史原因到底是什么，老年等于死亡的观念确是一种远古的记忆，这个事实是可以肯定的。

更加引起我们关注的是第二个问题，民众乐观主义的死亡态度是从何而来的？

下面，我们便来着重探讨第二个问题。

2. 真正的死亡

并非所有的死亡都不可怕。在民间信仰的观念中，死亡

是有区别的，不能一概而论。对于有的死，民众确实无所畏惧，反倒当作喜庆之事；而对于另一些死，民众却一反从容的态度，既十分惧怕，又十分厌恶，唯恐避之不及。这些被人所惧怕、所厌恶的死才是真正的死、彻底的死、永久的死。那么，哪些才是真正的死亡呢？下面，我们就深入到民间习俗中去寻求答案。

第一种真正的死亡是幼年夭折。

在湘北地区，如果死者是未成年者，一般不会通知亲友来参加葬礼，只求邻人帮忙，草草入殓上山。①

在宁夏中卫平原的丧俗中，葬礼分为七日葬、五日葬、三日葬和当日葬几种不同等级。其中，死者为二十岁以下未婚即未成年者，大都为当日葬和三日葬。至于婴儿夭折，根本不在葬礼之列，只是简单用草席一卷，扔在荒野了事。②

在山东民间，未成年者死亡叫作"童丧"。童丧大体分为三种情况：一是五到七岁的幼童，在上半月夭折的，要葬在村宅的西南方向，下半月夭折的，要葬在村宅的东南方向。葬时可用一木匣盛殓，尸体上要放置一根桑根和一块生铁，镇住幼童的灵魂，不让他回到家中。二是十到十五岁的儿童，死后也只能用匣子盛殓，一般在地头埋葬，坟堆作椭圆形。三是十五到二十岁的青少年，凡是没结过婚的死者，也都算作童丧，一般用棺材盛殓，葬在地头或祖坟后的不远之处，堆一个小坟头，俗称"小丧"。童丧一律不许葬入祖坟，不举行任何丧葬仪礼，葬后也不举行祭祀。实际上，童丧者

---

① 人大中文系学生谢承新的文化人类学作业《湘北丧俗》。

② 人大中文系学生孔文清的文化人类学作业《宁夏中部平原汉族的葬礼》。

只能成为永无出头之日的孤魂野鬼。至于婴儿死亡则连鬼也做不成，或被扔于荒野喂狗，或随便挖个坑掩埋，不留坟头标记。①

在陕北洛川县民间，一生未娶妻的男子（当地称“老小子”）死后不能埋入老灵（即祖坟）。②

在布依族的葬俗中，未婚青年和儿童死后，不准葬入坟山，只能野葬，布依语称“地防勒”(即小儿坟或野儿坟)。③

第二种真正的死亡是无子女者死亡。

在民间习俗观念中，虽然年龄已是成人，但未曾结婚尤其是未有子女者仍不能算作成人。因此，虽然已婚但尚未有子女的死者也只好接受厄运的惩罚。

在湘北洞庭湖地区的丧俗中，已婚而未有子女者和未成年者一样，没有亲友前来参加送葬，只能草殓上山。④

在宁夏中卫平原的汉族习俗中，已婚但未有子女的死者，其待遇比二十岁以下的未成人者要稍好一些，可以享受五日葬。但五日葬仍属于不完善非正常的葬礼，真正完善的大葬是七日葬，这只有有子女后代的死者才能享受。⑤

第三种真正的死亡是凶死。

凶死即意外事故造成的死亡，死于凶死的死者，不论是青年还是老人，不论有无子女，一律被认为是不吉利的，一

---

① 山曼等《山东民俗》“丧葬礼俗”，山东友谊出版社，1988年版。

② 洛川县志办公室《洛川县风俗志》(征求意见稿)。

③ 黄义仁、韦蕙舟《布依族俗志》“丧葬习俗”，贵州人民出版社，1985年版。

④ 人大中文系学生谢承新文化人类学作业《湘北丧俗》。

⑤ 人大中文系学生孔文清文化人类学作业《宁夏中部平原汉族的葬礼》。

律不能享受正常的葬礼。

在陕北洛川县民间，人们把凶死叫作“横死”，横死者禁止埋入老灵。①

在壮族丧葬习俗中，因为刀伤、落水、上吊、掉崖而死亡的，不准停尸于家中，只能在干栏之外搭棚停灵，葬事也十分简单。②

从以上三类死亡的情况来看，这三类死亡都带一个共同特点，都是非正常死亡。这三类非正常死亡实际上又可合并为两类，前二种死亡属于早逝，后一种死亡属于意外之死。但是，我们这里所说的“非正常死亡”的概念并不是通常人们所理解的那种一般性的概念，而是中国民间信仰中的一种特殊的理解。那么，从中国民众的人生信仰观念来看的话，以上各种死亡究竟有些什么不正常之处呢？我们还是从民间习俗中寻求答案。

对于未婚死者，正如我们以上所提及的，许多地方的民间习俗都是草葬了事，当时没有什么丧礼，过后也没有任何祭奠。但布依族却并非完全如此。虽然在布依族丧俗中，对于未婚死者也是实行“野葬”，但是，在葬完之后的特定时期，家族亲友村人还要为死者亡灵举行一定的仪礼。这个仪礼是在未婚儿女死亡后的第一个正月十五或二月二举行，仪礼的主要内容是“做花树”，宴请亲朋。③

我们在考察春季节日习俗时已经做过许多论述，“跳花

---

① 洛川县志办公室《洛川县风俗志》(征求意见稿)。

② 梁庭望《壮族风俗志》“出殡和安葬”，中央民族学院出版社，1987年版。

③ 黄义仁、韦廉舟《布依族民俗志》“丧葬习俗”，贵州人民出版社，1985版。

场”、“跳花杆”等活动都是南方一些少数民族的节日仪礼活动，节日的主要内容是青年男女（主要是未婚男女）的对歌、舞蹈和谈情说爱，这种节日仪礼的主要功能就是促进生命的生殖和繁衍。广西右江一带的汉族和壮族民间有一种“还花债”的习俗，谁家的儿女婚后无育，家长便出钱举行一种“还花债”的仪礼，仪礼的主要内容也是邀请青年男女们到家中来对歌，其中还有一人扮作“花娘”（当地民间认为是掌管生殖繁衍之神），和周围的男青年对歌调情。当地民众认为，还了花债，便一定会促使不孕之儿女怀胎生育。

现在，我们把“跳花场”、“跳花杆”的节日仪礼与“还花债”的求育仪礼以及“做花树”的祭奠仪礼联系起来，就会发现这三者的功能是一脉相承的，只不过后两者是前者的补充。没有在节日仪礼活动感染上生殖力的人，便通过节日仪礼的补充模拟——还花债，来弥补生殖力；而生前没有经过婚配、生殖和繁衍等仪礼的人，死后也要通过仪礼的模拟形式——做花树，来补上人生这一课。

至此，我们可以明了第一类非正常死亡的“非正常性”是在何处了。实际上，未成年也好，未成婚也好，这些都是表面的非正常性，真正的内在的实质的非正常性就在于死者的未育。这好比一棵庄稼，即使它的枝叶茎杆长得再茁壮、再高大，但它并未结实结籽，人们便不会认为它是成熟的和完善的，如果它中途死亡便不会有任何价值，只能被人遗弃。而只有那些正常“死亡”的庄稼——结实结籽的作物才有资格成为人们的收获，才有资格找到自己的归宿地，进入人类的仓廪。没有完成生殖义务的人生是不完善、不正常的人生，在生前他要背着“不孝有三，无后为大”的沉重十字架，不能算是一个正常人，死后更要被人遗弃，没有归宿，

连自家的仓廪——祖坟也不容他，害得他死也不能做一个“正常”的鬼。当然，这里所说的“生殖”的义务，既包括一个人对于家族血缘延续的责任，也包括他的生殖行为对于农事乃至宇宙生存的感应责任。正因为责任如此重大，那些未竟责任的早夭者才那样令人深恶痛绝，甚至是至亲骨肉也毫无怜悯之心。

下面，我们再来接着考察第二类非正常死亡。如前所述，死于意外事故的凶死者不论结没结婚，也不论有没有子女，一概归入另册，不在礼遇之内。但也不是完全没有例外（多亏有这些例外，不然有些问题就要成为不解之谜了），也有个别对凶死者的丧葬仪礼。正是在这样的个别仪礼之中，我们才得以挖掘出民众对于意外死亡的真正看法。在壮族习俗中，对于因刀伤、落水、上吊、掉崖等原因而死的非正常死亡者，也和其他民族的习俗一样，给予草率的薄葬。但是，其中对于有儿女后代的老人凶死者却多了一项特别的仪礼，死者的儿子——孝子要通过“上刀山”、“下火海”的仪式①，这个特殊的仪礼引起了我们的关注。

对于“上刀山”、“下火海”之类的仪式，我们在关于成年仪礼一章的论述中已经做过一定的阐释，这是一个人在通过成年仪式时所须经受的渡关考验，一旦经历与经受住了这样的考验，一个生命体便由不稳定到稳定，从此获得了独立坚强的生命力。那么，这种渡关仪礼为何又一次出现在凶死老人的丧葬中呢？这是因为在民众眼里，步入暮年的老人已经超越了正常的人生阶段，正如我们前文所论述的那样，在某种程度上，活着的老人与死去的祖先一样，具有保佑后代、

① 梁庭望《壮族风俗志》“出殡和安葬”，中央民族出版社，1987年版。

保佑家族的神圣力量，子孙的生命力都在他的庇荫之下。因此，一旦这种神圣的庇荫力量突然意外地受到破坏并且是致命的破坏，他所庇荫的后代生命力便立即受到极大的威胁，在这样的危机关头，死者的儿孙们不得不再一次经受死与生的严峻考验，重新渡关。

考察进行到此，我们便可以回答本节标题所提出的问题了，什么是真正的死亡呢？在民众的观念中有两类非正常死亡属于真正的死亡之列：一类是尚未完成生育后代的义务的人；另一类是尚未尽到保佑后代的责任的人。前一类死者是那些未成年、未成婚、未生育的年轻人，后一类死者是那些未能寿终正寝的老人。不怕死的中国人对于这两类死亡还是十分惧怕的，因为这是真正的死亡，永无出头之日的彻底死亡。

3. 死后的归宿

上一节我们讨论了非正常死亡的两种形式和真正死亡的的原因所在，了解了中国传统的民众并非一概“民不畏死”，那几种真正的死亡的确能给人们带来很强烈的恐惧感。这一节我们着重来讨论“正常的死亡”，也就是要对民众毫无惧怕的那种死亡做一番探索，找出民不畏死的真正原因。而要想明白民不畏死的真正原因，就要彻底搞清民众对于死后归宿的构想，一个人在寿终正寝之后究竟往哪里去了？这是中国民间信仰死亡观的根本问题。

让我们先从一类特例来切入问题。上一节已经基本明确了正常死亡与非正常死亡的界限：凡是未婚、未育以及意外凶死的人都是非正常死亡。那么，是否排除这几种非正常

死亡而外，其它寿终正寝的死亡都是正常的死亡呢？回答是否定的，因为这里还有一类特例："寿终"并非等于"正寝"，也就是说，通常所说的寿终正寝并不是一个笼统的概念，而是相互独立的两个概念，只有既寿终又正寝的人才算是正常的死亡，而那些虽寿终而未正寝的人仍然属于非正常之列。那么，什么情况属于未正寝之列呢？下面，我们就来看看这一类丧俗。

在陕北洛川县农村通行一类丧葬禁忌，倘若是死在外边的人，即使是寿终而死的老人，尸体运回来后，也不能进村，要在村外停放才行。①

山东民间把死在外地叫作"客死"。即使是城市居民，不经特许，也不准把客死者的灵柩运进城里，更不准进家门，只能在城外设置帐篷，举行治丧的各种仪式，然后埋进祖坟。②

南方农村也通行这种禁忌。倘若老人死在外地，则遗体不准抬进堂屋（正常死于家中的老人，丧仪放在堂屋举行），一应仪式都在堂屋外面的露天地里举行。这是老人们极为忌讳的事情，故而在一般情况下，老人都往往在感觉不支的时候，主动要求停止治疗，决不在医院里继续留住，而是躺在自家屋里等待死亡的降临。③从这里我们可以看出客死他乡、甚至客死家外的禁忌对人们的威慑力该有多大！病人宁肯停止求生的治疗，也要力争实现一个尽善尽终的死亡结果。

---

① 洛川县志办公室《洛川县风俗志》（征求意见稿）。

② 山曼等《山东民俗》"丧葬礼俗"，山东友谊出版社，1988年版。

③ 人大新闻系学生袁华莉文化人类学作业《我所熟悉的农村葬礼》。

同样的死亡禁忌在少数民族习俗中也照样通行。在布依族的丧葬仪礼中，对于正常死亡者一般都实行土葬，而对于非正常死亡者一般都实行火葬。死在外村寨的客死者与死于意外事故的凶死者都要进行火葬，而且不能办斋祭奠，即使个别的实行土葬，也要先抬着棺材从火堆上经过，表示把灵魂洗净，祖宗也就能容纳他们了。①

从以上所述的葬俗中我们可以看到，死亡的地点是至关要紧的，而且是唯一的，只有死在家中才能算是正寝，除此之外，死在其它任何地方都属于非正寝。从这里我们还可以进一步看到，中国人的不怕死是有地点条件的，那些行将就木的老人也只有守在家中，才能心安理得地从容赴死，一旦不是死在家中，人们就会有诸多忌讳。

死亡的地点是一条很好的线索，我们可以沿着这条线索，逐步将研究引向问题的深层结构。

死亡地点的唯一性和绝对性是出于世俗的原因呢？还是出于信仰的原因？一定要在自己家中咽气，如果说这种要求是出自世俗亲缘人情的需要（例如死前可以和亲人团聚，又可以和亲人诀别，以慰籍死者和生人的亲缘感情）的话，那么为何又对死在外地的亲人如此残酷，连家门都不许进入？这时的亲缘人情又到哪里去了呢？看起来，单纯以世俗人情来作解释是行不通的，应该到更深层的信仰观念中去做追寻。

从死亡地点的唯一性中，我们不禁联想到，死亡地点的严格限定是否与死后的归宿有关？答案是肯定的，的确有关，而且是非常重要的关系。

---

① 《关岭布依族苗族自治县滑石哨寨调查报告》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9辑，贵州省文物管理委员会、文化厅编印。

中国传统的家族对于每个家族成员来说，实在太重要了。家族不但是人们生前生活的地方，也是死后的归宿之地。以往的研究者们大都仅仅注意到家族对于活人的重要，因为在中国传统社会中，家族和社会是同一的，家族即社会。一个人只要做好一个家族成员，他同时就是一个很好的社会成员。但是，人们很少去注意家族对于死人的重要。

愈是在死亡降临的时候，家族的归宿功能愈加突出出来。我们在论述岁末节日的时候曾经揭示过家族的死亡归宿功能，当一年临近岁末，整个宇宙又一次面临一年一度的死亡的时候，在广大的世界上只有自己的家族才是唯一的归宿，出门在外的人一定要匆匆赶回来，平日即使再要好的朋友此时也要暂时断绝往来，人们各自躲回家中，准备好喝的吃的，然后用门联把家门封上，一家人团聚在一起，构成一个生命的整体，共同度过这一年一岁的生死关头。可以说，每当岁末之时，在中国广大的土地上，除了家族而外，没有其它任何类型的社会集团。

在中国传统民俗中，最能体现家族功能的习俗只有两个：一个是岁末节日，另一个就是丧葬。这两个习俗实际上都是关于死亡的仪礼，一个是岁末的葬礼，一个是人生的葬礼。这两个仪礼都是非常典型的家族仪礼。岁末节日的家族功能已有所交待，下面我们再来看看丧葬仪礼的家族功能。

在传统中国人的一生中，整个家族最完整地集合在一起的时候只有一次，就是在他自己的葬礼之时。当一个人告别人世之际，他的所有亲人必须全部集在他的身边，任何时候都没有这么完整。家族内部的结构关系也只有在丧葬仪礼之中才能得到最为完整的体现，所有家庭成员各自根据自己与死者亲缘关系的远近亲疏和辈份的高低尊卑，分别穿戴不同

的治丧服色，这些服色就是人所熟知的"五服"，共分五种：斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。当所有家族成员把这些分门别类的服色穿戴起来的时候，这个家族的内部结构就会十分完整十分形象地展现在人们面前，井然有序，远近分明。近现代民间的丧服虽然已经没有古代那样复杂，但仍然能够体现出死者的家族关系。拿山东民间习俗为例。山东黄县的孝服用白布做成，儿子的孝服最为复杂，身穿白马袍，外套麻布坎肩，下穿白布撒边裤，头扎白孝条，并戴一顶用麻做的牛笼头形的"高冠"，腰扎麻绳，足蹬白鞋，手执哀杖，俗称"哭丧棒"。女儿和儿媳妇的孝服就比儿子稍逊一筹，穿白对襟袄，无麻布坎肩，其余与儿子同。现在有不少地方以臂带黑纱的简易方式代替丧服，这是丧俗现代化的一种表现，但丧服的功能却并未全部消失，如儿女辈的黑纱全黑，孙辈的黑纱上还要加红布条，以示辈份和服丧义务的区别。①

现在，我们对于中国民众的死后归宿感开始有了一个初步的认识，一个人在临终时一定要死在他的家中，死在他的所有家人之中，这种行为的确反映了一种死亡归宿感，中国人按照传统习惯，不管走到哪里，最后都希望叶落归根，就是出于这种归宿感。一个人在生前尽管在哪里生活都可以，可以有自己选择生活地点的余地，但是，唯独死后的归宿是没有任何选择余地的，只能是各自回归自己的家中。每个人的最后归宿界限分明，不容有丝毫混淆。例如，对于妇女来说，一旦出嫁到另一家族，那么，她的死后归宿只能是那个家族，在有些地方，甚至女儿一旦许配了人家，虽然尚未出嫁，也不许死在家中。例如，贵州黔西北的彝族习俗就是这

① 山曼等《山东民俗》"丧葬礼俗"，山东友谊书社，1988年版。

样，已经许配了人家的姑娘，不论因为什么原因死亡，在她快要咽气时，必须马上抬到屋外待她咽气，决不能死在家屋之中。在屋外咽气之后，就地装棺，并把她埋向去婆家的方向，表示她的死后归宿应该属于她婆家的家族。①

但是，以上的认识只是一个初步的认识。因为一个人躺在他的家屋之内，死在他的家人之中，这只是死亡归宿的表面现象。死者不可能永久停放在家中，家人迟早会把他送出去并埋葬掉。那么，他的最后归宿又在哪里呢？这就需要我们继续追寻下去。

探寻死后的归宿，首先应该明确一个前提，就是说我们所探寻的是发生并植根于中国传统民间中的土生土长的观念。中国传统的民族宗教观念一直处于泛神论的低级信仰形态，它并不排斥任何外来宗教的传入。因此，当佛教传入中国，佛教对于死后世界的观念也随之影响到民众的死亡观，于是，地狱观念逐渐地普及到民间。但是，民众对这种观念虽然并不摒弃，却也并非就是照搬实施，实际上，从未听到谁家的人死后是到地狱中去的。民众始终坚持自己的传统观念，世世代代、家家户户的死者都有着自己固定的去处，并且从来没有变动过，这才是我们所要研究考察的真正对象。

现在，让我们重新回到丧葬礼俗中来。从死者咽气开始直到最后安葬，其间有一个冗长繁缛的丧礼过程，这里，我们暂且把这个过程略过，先把丧葬的结果拿来看看，也就是说，我们先搞清楚人们对死者的最后安排。

在中国汉族丧葬习俗中，死者的最后入土安葬并不等于

① 《威宁彝族回族苗族自治县板底村民俗调查》，载《贵州省文物工作资料汇编》第9辑，贵州省文物管理委员会、贵州省文化厅编印。

全部丧礼的结束。安葬以后还有一项漫长的仪礼，这个仪礼常常被研究者们所忽视，但它却是至关重要的，全部丧葬仪礼和死者归宿的最后结局，只有在这项仪礼完成之后才能最后显示出来。这项最后仪礼就是"守丧"或"守孝"。

守丧仪礼的期限是三年，在古代按照习惯规定，守丧的孝子要在死者的墓侧结一草庐，叫作"墓庐"，三年守丧生活都在这个简易的草庐之中。古代的守丧规定是相当严格的，即使是在朝官吏，父母大丧时也定要告假三年，直到守丧期满。到了近现代，守丧的规定虽然不是那么严格了，但守丧的习俗还是存在着。下面我们先来观察几例守丧的习俗，然后再做分析和阐释。

在陕北洛川县民间丧俗中，死者安葬以后，守孝祭奠活动仍十分频繁，只是守孝没有古代那样严格，不必结庐墓侧，只在家中或至墓上按时祭奠就行了。从死者死亡之日起向后推算，每逢七天，孝子都要上坟烧纸，直至第五个七天为止，称作"烧五七纸"；接下去便是百日祭，称作"百期"。这天孝子要到墓地去"请灵"。把亡灵请回家中，在家中祭奠。请灵时，用一白纸上写"供请××君之灵位"，俗称"牌位子"，但这时还不能设置永久性的木制"牌位子"，只用纸的临时替代。以后每逢周年、二年、三年之期，都需在家设死者灵位，隆重祭奠，并以筵席招待宾客。尤以三年之际为最。有"紧头年，慢二年，重三年"之说。三年之内孝子必须穿白鞋戴白孝帽子，名曰"守服三年"。三年中每逢过大年时，家中门上只可贴黄纸白字的对联，一般写"守我堂前三年孝，不管门外四季春"之类的对联。①

① 洛川县志办公室《洛川县风俗志》(征求意见稿)。

山东民间习俗也有"烧五七"之说，不一定每个七都祭奠，但五七是必不可缺的，俗话说："五七三周年，不烧不周全"。过去有百日守灵尽孝的习俗，孝子百日之内闭门谢客，不问世事。甚至也不洗澡、不理发，百日之后方能出门，到亲友家去登门叩谢。近代虽不那么严格，一般也要在五七之后方能出门从事正常活动。到百日这天，必要祭祀，谓之"烧百日"。一周年时的祭礼称"烧周年"。古时人死一周年行小祥礼，两周年行大祥礼，三周年完祭，行释服礼。民间特别重视烧三周年，此后子女不再守孝，脱去丧服，恢复正常活动。对死者来说，也不再享受特殊祭祀，和其他祖先一样，逢年节时受子孙们的祭拜。①

少数民族也有类似的守丧习俗。在壮族丧俗中，出殡后，孝子在灵牌前地下铺席守灵，一般一个月。这期间不脱孝服，绝对禁止同房，不坐高凳，不赶圩，不剃发，不参加歌圩，停止一切社交活动，灵牌要到守孝期结束才能焚化。守孝期各地不一，有的一年，有的几个月。死后三年，子女将死者遗骨洗净揩干，装入金坛。金坛是一种特制的瓦瓮，金坛要埋入宝地，圈坟立碑，坟顶插上白幡，再祭，至此，全部葬仪才算完成。②

介绍了以上几例民间守丧习俗之后，我们可以对于这些习俗进行分析和阐释了。

首先，引起我们注意的是三年丧仪的整个过程是一个变化的、发展的过程。下面我们来概括一下这个过程中的变化发展及其结果。当每一个子孙齐全而又寿终正寝的人咽下

① 山曼等《山东民俗》"丧葬礼俗"，山东友谊出版社，1988年版。

② 梁庭望《壮族风俗志》"出殡和安葬"，中央民族学院出版社，1987年版。

最后一口气的时候，他便正式开始进入丧葬仪礼的过程，这个过程有些类似一个人的诞生仪礼过程，在过程的开始和初期阶段，仪礼的次数是频繁的、死者受到一系列特殊的礼遇。随着时间的推移，仪礼的次数越来越减少，死者所受的礼遇也逐渐由特殊、隆重而演变为一般化。例如，在仪礼地点上，在死者安葬入土之后，最初的仪礼都必须在死者的居住地——墓地举行，但到了后来，就可以象对待一般祖先那样，把亡灵请回家中举行仪礼，进行祭祀；在仪礼时间上，最初是特殊的时间次序，如七天直至五七甚至七七，还有百日祭等，后来就变成了一年一祭，如同一般祖先所受到的年节祭一样，但这时仍以死者自己的死亡日期计算周年。到了三周年后，死者的特殊仪礼时间便完全取消，他从此和其它祖灵一样，按照一般的年节祭礼时间享受礼遇了。

那么，这个变化的过程告诉我们什么呢？它告诉我们：一个死者丧礼的全过程实质上是他由人转化为祖先（祖灵）的演变过程。这个过程是漫长的，需要整整三年；这个过程又是凶险的，好似一个胎儿从孕育到成形的过程，因而需要时时受到仪礼的保护，还需有专人（孝子）时时守护在他的旁边，直至这个过渡的最后完成。

其次，从仪礼的凶险性中，我们认识到这个过程不是一个普通的变化过程，而是生命的又一次飞跃性的巨大转折。我们想到，任何带有凶险性的转折都是生命的飞跃性的转折。例如，“上刀山”、“下火海”、“拟死再生”的成年仪礼，便是“旧我”死亡、“新我”再生的一次生命的新飞跃。再有，守孝的孝子不剃头、不同房、不洗澡、不参加任何活动、不进行任何交往的全封闭行为，令我们联想到岁末守岁人的不出门，不交往、不干活、不与外界发生任何关系的全封闭行

为。二者都是"拟死再生"行为，守岁人模拟的是自然界除旧迎新的生命转折；守孝人则是死者的代理人，模拟的是人生推陈出新的最后一次生命转折。由于自然界的生命转折和人生的生命转折二者在基本原理上是一致的，而且是相互作用、相互影响的，所以，民间许多地方才有这样的习俗：如果老人是在岁末时故去，一定争取在大年三十之前上山安葬，如果一旦赶不及，就必须等到正月十五以后才能出殡安葬，后者是大忌。因此一些在岁末时临近死亡的老人，甚至采取自杀的方法使自己在年关之前辞世，力争在年三十之前入土。① 这个习俗再生动不过地反映了民众的生命观：在除夕之前入土，便可以使自我生命推陈出新的转折和整个宇宙生命推陈出新的转折保持一致，可以使自身生命的转折加入到宇宙生命的转折之中。否则，时机一旦错过，就等于是逆宇宙生命规律而动，对自己生命的转折将会大大不利。

现在，我们终于找到了死后的归宿：一个人当他告别了人世，就开始踏上一个新的生命旅途，首先是他的灵魂从肉体中解脱出来，可以往来于墓地和家中，接受子孙的祭祀；然后是他的灵魂从不稳固到稳固，从不成熟到成熟；最后，经过三年过渡的磨炼成长他终于正式加入列祖列宗的灵魂之列，进到了另一种生命形态之中，这就是他的最后归宿。

4. 生命的本原

从以上的探讨中我们认识到，死者经过三年时间的过渡，转化为祖灵，从而进入了一种新的生命形态。但是，问

① 人大中文系学生谢承新文化人类学作业《湘北丧俗》。

题至此仍然没有最后完结。祖灵是一种什么性质的生命形态？人们为什么把祖灵作为死后的理想归宿？这种生命形态有什么功能？人们为什么崇拜这种生命形态？这些都是需要我们继续探讨的问题。

对于祖灵的形态，早就有许多学者从某些侧面做过许多探讨，其中最为典型的一类研究就是对古文字"祖"与"宗"本义的考证，以及对祖庙、神主等形制及其原始意义的考证。从事这类研究考证的都是一些声名卓著的史学家和民族学家，如郭沫若、陈梦家、凌纯声，还有瑞典汉学家高本汉等。他们的研究虽然在个别细节上略有出入，但在基本观点上都是一致的，他们认为，中国人的宗庙和宗庙内或家堂上所供奉的祖先牌位，以及古文字中"祖"、"宗"、"考"、"妣"等表示祖先的文字，都是阴阳性器的象征。也就是说，祖先的原始形态应是象征的阴阳生殖器官。这一类观点自本世纪初就开始有了，其后几十年一直有许多学者不断补充论证，其间虽然也有某些卫道之士摇首叹息，但基本上一直被学术界认可。笔者也认为上述前辈学者们的观点是基本正确的。

然而，这一类研究毕竟仍然没有接触到问题的根本，民众为什么把祖先想象成阴阳性器？人死之后为什么变成了阴阳性器？这些根本问题都还没有得到很好的解决。另外，单纯以原始的性器崇拜来概括中国的祖先崇拜，还是远远不够的，还需要从民众的生命观念的整体上去做开掘。

我们还是先来考察少数民族的有关风俗，回过头再与汉族风俗做比较，以此明确中国传统的祖先观念的根本性质。

我们也从祖灵的形制（或者祖灵的寄托物）谈起。汉族祖灵的形制是木制或石制的神主，民间俗称"祖宗牌位"。彝族也有自己的祖宗牌位，叫作"马都"，意思是"灵牌"。彝族

的灵牌大多用竹子做成。其做法是先由死者亲属至高山择细竹一枝（以笋多者为佳，认为笋多预示祖灵将使子孙昌旺），把红、白线扎在竹杆上，并敬之以酒，然后连根挖起，拿到坟上绕圈，男性绕九圈、女性绕七圈。绕完后将竹子带回家交给毕摩（巫师）。毕摩把竹子带到火葬场，在地上插树枝，拴子鸡和小猪，念《招魂经》，并令死者亲子亲女立于一旁大声哭喊，以帮助招引死者灵魂。招魂经念毕，毕摩带竹子返回丧家门前，再插树枝念经，边念边将竹根削去少许，男性死者上端削尖作天菩萨，女性则削平做发辫，再取白羊毛一撮裹在竹板上作灵衣，最后做成一个小竹人代表死者的灵魂。竹人做好以后，取指粗的细叶冬青树一枝，裁为三、四寸长，剖开上端做灵屋，将竹人置缝内，让其上的羊毛微露于外，再用麻绳扎紧，即成灵牌。云南武定、禄劝一带的彝族做灵牌时也是先由亲属去山中选竹一棵（要长得直，未被虫蛀），供献鸡蛋后连根刨起，裁下一节根，长短同孝子的大拇指第一节相等，外扎羊毛，男性用红线扎九匝，女性用绿线扎七匝，毕摩念《招魂经》，并以死者骨灰少许放入竹筒之内，装入一小布袋，插以篾刺，置小篾箩内悬于锅庄前面的墙上。①

云南宣威彝族的神主是一个长约三四寸的竹筒，里面放羊毛、花针、花线，米粒等物，竹筒底端注明名氏。这种神主，男女在二十岁以下死的，不得设立，也不能葬入祖墓，俗称"短命鬼"。女子即使在四十岁以上，若无子女，也不能设立。竹筒挂在屋檐口供奉，待举行过开丧大礼（即超度亡灵及早即位归宿），便可移入屋内供奉。男子若婚而无子女者，

① 何耀华《试论彝族的祖先崇拜》，载《贵州民族研究》1983年第4期。

虽死时过四十岁，其神主也只能永远留于檐口供奉，不得进屋。①

彝族民众为何以竹子作为祖灵的形制，对于这个问题，他们自己的祭经里有最好的解释，且转引如下：

古昔牛失牛群寻，马失马群寻，
人失竹丛寻。古昔世间未设灵，
山竹节疏朗，生长大箐间，
箐间伴野竹，生长玄崖间，
玄崖伴藤萝。未设灵牛食，
未设灵马食，未设灵禽栖，
今日设灵祖得依，设灵妣得依，
设灵获子媳，保佑诸子裔。
古时木阿鹿枭海，天鹅孵幼雏，
鹊雁生幼子，散至松梢间，
松梢请灵魂。孵入竹谷中，
麻勒巫戛，狗变狼口黑，
猪变牛胡长，牛变鹿尾散，
鸡变野鸡美，彼变非其类，
祖变类亦变，祖变为山竹，
妣变为山竹。
人若一节兮，设置竹三节；
竹若三节兮，设置人六节；
人若六节兮，设置竹九节；
竹若九节兮，上由天官白头仙来绳，

① 马学良《宣威倮族白夷的丧葬制度》，载《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

中由天官弯腰仙来缚，
下由天官黑脚仙来缚，
置灵柏枝杖，置灵呗藤冠，
置灵呗布都（巫师祖神），
置灵呗灵杖，置灵以香茗，
置灵保子媳，保佑诸子裔，
孙居旺族居昌。①

这段经文生动形象地表达了一种循环式的生命观念，“牛失牛群寻”，“马失马群寻”，说明生命如果是从那里来的，就必定回归到那里去。回归来处，这是死者亡灵的最好归宿。那么，彝族人说“人失竹丛寻”，“祖变为山竹”，“妣变为山竹”，也就是说人死后变化为竹，或者回归到竹中去，由此是否可以推论，彝族人是由竹中来的，或者说是由竹子所产生的呢？事实证明可以这样推论。

居住于云南、广西交界处的彝族就有祖先来源于竹子的神话：

太古时代，在一个河水面上，浮着一个竺竹筒，这个竹筒流到崖边爆裂了，从筒里出了一个人来，他叫做阿楼，生出来就会说话……他住在地穴里，过着采拾和狩猎的生活，后来与一个女子婚配生子，就是今之夷族。②

这则神话说明彝族人果真认为他们的祖先是竹中所生。这种观念不仅流传于现代民间，古代文献也早有记载，《后汉书·西南夷列传》中记：

---

① 马学良《倮民的祭礼研究》，载《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

② 雷金流《云南澄江俐俐的祖先崇拜》，载《边政公论》3卷9期。

夜郎者，初有女子浣于遁水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一竹儿，归而养之，及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。

晋常璩的《华阳国志·》中也有类似的记载：

有竹王者，兴于遁水。有一女子浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去，闻有儿声，取持归，破之，得一男儿，长养有才武，遂雄夷狄。氏以竹为姓，捐所破竹于野，成竹林，今竹王祠竹林是也。

据丁谦的《西南夷传考证》，遁水与夜郎都在云南、广西、贵州交界地区。因此，以上文献所记神话当与该地民间保留的神话为一脉相承。可见彝族以竹子为祖先之来源的观念由来已久。祖先源于竹子的神话观念与死后回归竹子的丧葬观念，二者组成了一个完整的生命循环观念形态，按照这个生命循环观念，最初的祖先是从竹子中来的，历代祖先又都回到竹子中去。在这里，竹子成了一个矛盾统一体，它既是生命的本原，又是生命的归宿。

人死后灵魂回归生命的本原，重新化为生命的原体，这种死亡观在许多少数民族中不仅用象征物来体现，而且时常用他们的史诗般的神话记忆表现出来。中国南方的少数民族大都有过远古迁徙的历史，久而久之，这些历史就演化成了神话，在这种神话观念中，他们的远祖的发源地（这种发源地大都是传说的，而非史实的），也就成了他们最理想的归宿。于是，“魂归故里”就成了许多南方少数民族丧葬仪礼中的重要内容。

布依族丧葬仪礼中有一项重要仪式，叫做“古夜王”（布依语中古是做、夜是客、王是鬼，合起来为“做鬼客”），意思是对死者亡灵的处置。怎么处置呢？就是把它送回故乡

去。在仪式上，由老魔公（巫师）用纸做成“求骆”(意为祖宗通往部落的桥)。在求骆上还要挂上一长条白纸，上面写着死者姓氏一族古时迁徙的地名，如薛州、巴州、纳养、歪商等字样，作为祖宗上天（实际上是归乡）之路。到了特定的时辰，老魔公开始“越旁”（唱鬼歌，叫祖籍，指天路），嘱咐死去的祖宗沿着古代迁来的道路上天去。按照古老的规矩，不按老路走是上不了天的。唱鬼歌，无论哪一姓，头一句都是薛州，然后就是巴州、荆州、磨冷、纳养等，各有区别。最后唱一句“拜啃罗”即上天罗，就表示祖灵已送到了地方。①

在云南碧江四区勒墨人中，老人死后办丧事时，朵兮薄（巫师）唱的葬歌名就叫《魂归故里》。所谓“魂归故里”，就是送死者的亡灵经过历代祖先所曾居住之地，直到发源地，即祖灵的归宿地。②

纳西族在葬仪上要举行“洗马”仪式，其意为：永宁纳西族的祖先是从遥远的北方迁来的，途中跋山涉水，历尽千辛万苦。人死后灵魂要回到祖先居住的地方，路程也是十分艰难的，需要好马驮死者的灵魂。巫师达巴在刷马仪式中还要赞马，其意是让马快速顺利地把亡灵驮到故里。送灵时，由达巴主持并念经开路，从所住村子出发，历数几十个地名，指出经过的山、河、沟、坡、村、桥等，一直送到祖灵所居“司布阿拉瓦”。③

---

① 马启忠《布依族丧葬习俗中的“古夜王”探讨》，载《贵州民族研究》1983年第4期。

② 张福三、傅光宇《原始人心目中的世界》第23章。

③ 《永宁纳西族的阿注婚和母系家庭》。

普米族丧葬时的魂归故里仪式叫做“给羊”，巫师向死者交代魂归故地的路线，并杀一只羊子给死者带路。要死者先去亲族放骨灰的地方告别，再去大岩洞休息一晚，然后一直朝前，过浪放，经左所，绕泸沽湖，到永宁坝子的拖匕别匕，在那里的大核桃树下住宿一晚，然后骑上骏马，驰过草原，跑过木里。马蹄掀落的石头要闪开，晃悠悠的桥上要踩稳。再往前走有三条路，低处白色的是野兽的路，走不得；高处黑色的是山神之路，走不得；中间绿色的是普米人的路，尽管走。再往北走就是达轮洞。张牙舞爪的老虎不要怕，掀蹄亮角的犀牛不要怕，豹子咬着豹子不要怕，蟒蛇缠着蟒蛇不要怕。往北去转过岩石，到了波浪卷着波浪的大江边，你就骑着皮囊渡过去，再往前走就是普米族祖先居住的地方。①

有些研究者希望从巫师所唱的送魂歌中去寻找民族迁徙的真实史实。我们说，虽然送魂歌辞不可能是确实的历史记忆，但把它作为线索，通过多方面的联系、比较和考证来还原历史也不是没有可能的。然而，至少当它出现在葬礼中并处于十分重要的位置，决不是单纯为了回忆历史、追思过去的世俗需要，而是表达一种生命回归的信仰，因此，送魂的路线也可能有历史迁徙的真实线索，也可能是完全出于想象；这些都无关紧要，不过是生命回归意识的不同表达形式。

例如同是彝族，某些支系如撒尼人就采取魂归故里的形式表达生命回归意识。撒尼人认为，人死了就是回到祖先居住过的“阿着底”。撒尼人丧葬中的“守灵歌”（即送魂

① 《西南少数民族风俗志》。

歌）唱："不走也得走了，你就要走了。过了打鼓岩，就到阿着底。尼米阿着底，是个好地方。我们的祖先，煮肉大锅满，吹打在等你。先生得先走，后生后再来。"①

另外某些彝族支系则采取魂归岩洞的形式。他们认为祖先居住在村旁山上的岩洞里，所以对死者用岩葬的方式，葬在岩洞里。对于这种岩葬，当地人解释说，咱们彝族人先祖不会盖房子，居住岩洞里几千年，为了使后来死人的灵魂与祖先会合，所以要葬在岩洞里。彝族的"岩葬经歌"唱道："丰衣又足食，别忘老祖宗，死后归源流，葬在岩洞头，先祖来接待，先祖来保护……"②

壮族某些地方至今亦仍保留岩葬习俗。土葬三年时，将遗骨取出放入坛中，然后存放于干燥的岩洞中。这种岩葬都是按照一个家族单独存放的，含有魂归家族祖先之意。③

从以上各种送魂的风俗中，我们发现了其中一致的死亡观：死亡＝回归。现在，我们才算明白了一句妇孺皆知的成语"视死如归"的真正含义！我们的考察进行到此，已经经过了漫长的仪礼过程，从开始做寿到临终咽气，从下葬入土到三年守孝，最后直到祖灵完全归位！读者不禁要问：到此问题该完结了吧？回答是：没有完！试想，活着的人们花费了那么多的时间，耗费了那么多的钱财，制做了那么冗长繁缛的各色仪礼，难道就是仅仅为了打发亡灵，给亡灵找个理想去处吗？

---

① 吴承柏《彝族丧俗调查》，载《云南民俗集刊》第1集，云南民研分会编印。

② 吴承柏《彝族丧俗调查》。

③ 梁庭望《壮族风俗志》"出殡和安葬"，中央民族学院出版社1987年版。

5. 最终的功能

的确，世界许多民族丧葬仪礼的主要目的确实是给亡灵找个极好的去处，这种做法具有两方面的功能，一是割断死人与生人的联系，把死者的灵魂打发到另外一个世界去，免得亡灵回来作祟；二是设想一个美妙的灵魂世界，这种美妙的构想既可以把亡灵吸引过去，同时也给生人带来对未来世界的希望。

但是，在中国传统的死亡观念中，这两方面的功能都不具备。

首先，按照中国传统的死亡观念，生者不但不与死者割断联系，相反却极力保持和死者的联系。在河南孟县民间的丧礼中有这样的习俗：尸体入棺后，要给死者盖上大红被子，然后从被子的尾端横剪一条交给儿媳，据说这可以传后代。①

在山东，民间丧礼中有"圆坟"习俗，圆坟在葬后两三天举行，黄县民间把圆坟又叫"送衣坟"。送衣坟就是死者家属把圆坟的东西赠送给已出嫁的闺女。圆坟之后，娘家给闺女一个白柳条篓子，内装大麻、镜子、蜡烛和菜之类的物品。闺女带回婆家后，立即把早已准备好的供菜、包子和面鱼等五种东西送回娘家。据说，姐妹之间谁先送回娘家，谁就能过上好日子。②

少数民族中也有类似的风俗。在彝族的丧礼中，舅家必

① 孟县民政局《孟县民俗志》"丧葬"（油印稿）。

② 山曼等《山东民俗》"丧葬礼俗"，山东友谊出版社，1988年版。

要赶来送丧，舅家一到，死者的女儿不论出嫁的也好，未出嫁的也好，边向舅家敬酒边哭边唱："阿舅啊，……请把遗物交给女儿，见到遗物如见面，永远不忘母恩情。"阿舅看到外甥女讨遗物，就一边安慰一边把死者的遗物分给外甥女。已出嫁的姑娘便将遗物带回夫家中，未出嫁的女儿则把遗物作为自己以后出嫁的嫁妆品。①

类似的习俗非常繁多，其目的都在于与死者亡灵保持和建立一种特殊的密切关系。这种关系我们将在后文中给予阐述。

其次，在中国民间传统的死亡观念中，从未有过对于死后世界图景的构想，这是无需阐释就一目了然的事实。

中国民间死亡观念的这两个特殊之点说明了什么呢？它们告诉我们：这种死亡观念不是立足于死人，而是立足于活人；不是立足于死后世界，而是立足于现实世界；一切丧仪、丧俗的功能不是要生者为死者服务，而是要死者为生者服务。

在丧礼的各种活动中处处渗透着这样的意识：一切都为了生者、为了后代、为了丰饶、为了家道，为了生命的兴旺和发达。这才是民间传统的丧葬仪礼及死亡观念的根本功能。

这一类的习俗实在太多了，我们上面叙述的几项风俗里就充满了这样的信仰：留下丧葬的遗物，就能有利于传宗接代，分到了祭奠的供品，就得到了吉祥兴旺的好运，等等。下面我们不妨再略看几例。

死者有利于后人的风俗。山东民间有"抢遗饭"的风

① 涅努巴西《彝族丧葬习俗》，载《云南民俗集刊》第1集。

俗，辞灵之后，全体家属要在一起吃饭，临朐的遗饭是豆腐、面条。据说吃了豆腐，后代托死者的福，就会兴旺富裕；吃了面条，后代蒙死者的阴德，就会长命百岁。有的还吃栗子、枣，意思是此后子孙早有，人丁兴旺。①

在宁夏中卫平原汉族中有这样的丧俗，当棺材抬起准备出殡时，大人们便让孩子从棺材底下钻过，取“升官（棺）发财之意。②

实际上，死者对于生者的庇荫早在他尚未死亡的时候就开始了。如广西东兰等地的壮族，老人在六十岁做寿时，喜欢建“福寿亭”，即在风景优美的路口，建立一个小亭，刻上老人的姓名。供过路人休息、下棋和躲雨。③象征着对后人的庇荫。汉族民间有老人修好积德做好事的习俗，亦应出于此意。

再来看看死者有利于农事的习俗。河南沁阳县农村的丧仪，有往棺内撒五谷杂粮的习俗④。山东民间习俗则是在装殓之后往棺盖上撒五色粮，然后大殓完成。⑤布依族举行丧礼时，要在鬼场上竖起一根鬼杆，鬼杆上则要挂上三穗晚稻米。⑥这些都是祈求丰饶的一些常见的象征仪礼。尤其是布依族往鬼竿上挂晚稻米，晚稻则是种子的象征。这一点河南

---

① 山婁等《山东民俗》“丧葬礼俗”。

② 人大中文系学生孔文清文化人类学作业《宁夏中部平原汉族的葬礼》。

③ 梁庭望《壮族风俗志》“做寿”。

④ 沁阳县民政局《沁阳县民俗风情资料汇编》（油印稿）。

⑤ 山婁等《山东民俗“丧葬礼俗”》。

⑥ 黄义仁、韦廉舟《布依族民俗志》“丧葬习俗”，贵州人民出版社，1985年版。

孟县丧俗中表现得更为直接。葬后第三日，孝子、孝妇及有服之亲上坟祭奠，并将四个包有五谷种子的大生水饺埋在坟的四角，以求后福。①

那么，考察进行到这里，还剩一个最后的也是最关键最根本的问题——死者对于生者的庇荫力量到底从何而来？

死与生这一对矛盾是如何统一起来的，对此，我们在前文中已经做过一定的考察，但是还缺少最后一部分。在前文的论述中我们已经明确：死者的灵魂最后回归于生命的本原也就是回到生命最初的来处，这是一种循环式的生命观。现在，我们还需对此做进一步的补充：生命的本原不仅是最初生命的源泉，而且是一切生命的源泉，也是一切生命的归处。只有这样，生命的循环才不只是一次性的，而是多次的、无穷的。一切生命在完结之时，便回到生命的本原之中，构成了生命本原的新成分，与整个生命本原融为一体，从而向一切活着的生命提供源源不断的循环动力，促使生命运动循环往复、以至无穷。这才构成了中国民间生命信仰基本原理的完整公式。

只有弄懂了民间生命信仰的基本原理，才能真正搞清民间死亡观念（灵魂观念）的性质和功能。

灵魂世界（死后世界）的性质：生命的本原（不但是原初生命的本原，而且是生命永久的本原）。

灵魂世界的功能：生生不已、以至无穷。

现在，我们再回过头来重新看看以上提到的所有问题，一切问题就会迎刃而解了。

为何民间信仰没有对灵魂世界的美妙构想？因为灵魂世

① 孟县民政局《孟县民俗志》（油印稿）。

界的全部功能都在于使现实世界更加美好，灵魂世界的理想图景只有在现实世界中才能实现。

为何人死后一定化为祖先？因为生命的本原是血缘（氏族、家族）性质的，所以灵魂世界是以血缘集团为单位的，每一个灵魂都只成为祖先的一员。

为何人一定归家而死？因为生命的循环也是以血缘集团为单位的。每个血缘集团所有成员（包括生的和死的）构成一个本集团封闭的生命循环运动。只有作为血缘集团的一员与集团一起运动才能获得永久的生命运动。如果一旦在生命转折的关键时刻，脱离了家族，就等于被排除在生命循环的圈外，从此脱离了生命循环运动，被宣判了死刑。

为何死于非命的人不能加入灵魂世界？因为一切死于非命的人都等于是中途退出生命的循环，也只能被永久排除在循环的圈外，永不再生。

为何中国人“民不畏死”？因为只要是正常死亡，都恰恰是按时跟上了生命循环的节奏，走在生命运动的行列中。

最后一个问题，中国人为何把祖灵的形制想象为生殖器官？这是对中国传统的生命观念的最好理解：当人死后化为生命母体即生殖器官的时候，那新的生命不正孕育其中吗？在我们对中国传统的生命观体系做了系统的阐释之后，这个问题也就毋庸多言了。

结　语

种子——中国民间信仰的世界观模式

生存还是毁灭，这是一个根本问题。人类自有文化以来就开始受到这个问题的困扰，每一个民族、每一个社会、每一种文化都从各自的立场、各自的观察、各自的体会、各自的向往和希望中，去寻求关于这个根本问题的答案，寻求着人类的出路和未来。在漫长的艰难的探寻过程中形成了各民族历史上的宗教与信仰。

在如何对待生与死、生前与死后、现世与未来的问题上，不同的宗教与信仰显示出不同的态度、认识和理解。这些态度、认识和理解概括起来可以归纳为两大类：

一类观念认为生是暂时的，死是永恒的，死后世界是美好的，是人的追求目的；而现实世界不过是死后世界的短暂的序幕，是通向死后世界的必要铺垫，是到达理想天国殿堂的台阶；生前为死后服务，是死后的准备。这是一般宗教与信仰所通行的观念。

而中国农耕文化区域内的民间信仰却具有另外一种独特的观念结构，这种观念认为生是永恒的，死是暂时的，暂时的死亡不过是向着新的生存形态的过渡；现实世界是美好的，

是人生和宇宙的理想世界；死后世界为现实世界服务，甚至与现实世界紧密相联，属于现实世界的一个特殊的组成部分。这就是我们概括的第二类信仰观念，这种观念在世界各种宗教信仰观念中属于少数，以中国农耕文化的民间信仰最为典型。倘若更进一步看，这种民间信仰的观念影响到中国传统的民族宗教观和宇宙观，成为中国农耕文化精神世界的结构核心。

1. 源于农事的信仰

中国民间信仰①的核心观念来源于对农耕社会两大生产的关心和看法，这两大生产是物质生活资料的生产和人本身的生产。在这两个生产中，物质生活资料的生产——农事是民间信仰的更直接的来源。可以说，中国的民间信仰源于为农事服务，终于为农事服务，是以农事信仰为基本结构的。

中国的农事信仰是以生殖信仰为特色的。

这里，我们应该拿出一点笔墨来，为中国民俗学研究中非常混乱、非常模糊的一个概念——生殖信仰或生殖崇拜来正一正名。

关于生殖信仰或生殖崇拜，目前比较模糊混乱的认识有三种情况。

一种情况是把生殖崇拜简单地看作是对生殖器的崇拜或对于性的崇拜。这一类的看法及其研究成果近年来颇为流行。实际上，这种认识是把生殖崇拜做了简单化的理解，生殖器崇拜或性崇拜不过是生殖崇拜的表现形式之一，远远不

① 这里特指传统的中国农耕文化的民间信仰，以下同。

能以此概括生殖信仰的全部形式和内容。

第二种情况也是以第一类观点为前提，认为生殖信仰就是生殖器崇拜和性崇拜，但是，所取的态度恰恰相反，否定生殖信仰在民间信仰中的普遍性和重要性，主张不应把民间信仰事象过多地看成生殖信仰之列。这种态度倘若以生殖信仰就是生殖器信仰的理解为前提，尚不乏其合理性：当然不能把一切民间信仰都归入生殖器崇拜之列。但是，前提认识的偏狭不能不影响到态度的合理性。而且，在以往的学术研究乃至意识形态中有谈性色变的忌讳，这种道学观念的深固性也难免给今天对于生殖信仰的研究带来一些障碍。

第三种情况是针对第一、二类情况的混乱性和偏狭性而出现的，一些研究者希望对于生殖信仰最好有一个基本明确的界定，以免概念的混乱和模糊。

毫无疑问，对于生殖信仰的研究，既不能局限于简单的偏狭的认识，也不能采取道德的而非科学的态度；同时还应认识到，不可能期待先构造一个明确的概念，然后来限定和指导生殖信仰的研究。只有从中国民间信仰的实际形态出发，在实事求是的认真考察研究中，才能最终认识中国的生殖信仰的实质和功能、结构形态，这才是科学的立场和态度。

那么，怎样正确认识中国民间的生殖信仰呢？简要地说，这个问题可以从两个方面来认识。

首先从“生”的方面来认识。中国民间信仰中的“生”，包含了生命、生存、传承、延续、生生不已和永生等诸般涵义。

其次从“殖”的方面来认识。中国民间信仰中的“殖”，包含了繁殖、增殖、多产等涵义在内。

在不断的传承、延续中追求增殖和繁衍；在不断的繁衍

和增殖中追求生命的充实、强盛、无限和永存。

这就是中国民间生殖信仰的结构、功能形态和根本性质。这种结构、功能和性质处处渗透在一年四季繁缛复杂的农事节日仪礼之中，我们已经有许多篇幅对此进行了较为充分的阐述，在此，我们再用一个最为典型的事例来做结论的表述。

民间的生殖信仰来源于农民对于农事的观察和体会，表达了他们对于农事的希望。其中，种子的仪礼象征就是这种观察、体会和希望的形象体现之一，或者可以形象地说，中国民间的生殖信仰就是一种种子信仰。

种子在生物学上具有两方面功能，一是延续功能，种子既代表一个农事过程的结束（因为它是收获的果实），又标志着一个新的农事过程的开始（因为它是新生命的胚胎）。二是繁殖多产的功能，一粒种子种下去，收获时将得到十倍百倍的果实。可见，种子的功能与生殖信仰的两种功能——延续和增殖的完全一致。

在人们从信仰的角度对于农事的长期观察和憧憬希望中，种子越来越超越其本身的生物学功能，而变为农事仪礼中常见的典型象征，代表了民间生殖信仰的希望。

当秋天收获的季节刚刚开始（吃新节、中元节前后），人们就从第一批收获的果实中选出祭品献给祖先。这些叫作“新米”的稻穗或谷穗就是种子的象征，而被献祭的对象——祖先也具有种子的生命功能，因此，这时的祖先祭与新米祭其实都是种子祭，是自然与人合为一体的综合祭礼。

由于种子具有既是死又是生的生死合一的功能，因此，它也经常出现在人生仪礼的生死交替之际，当一个人走完人生的一个过程即将变成祖先的时候，他的丧礼中也少不下种

子的象征。如死者的棺内撒满米粒，嘴里塞进五谷，坟上埋下谷种，鬼杆高悬稻穗，等等。在这些仪礼中，人们通过种子表达了在死亡来临之际对于生命的延续和新生的希望。在这些收获（死亡）的仪礼中，种子和祖先是作为生命的原体而出现的。

而当新生即将开始的时候，种子又作为胚胎的象征出现在春播的仪礼中，这时，人们不再象秋、冬一样在家中祭祖，而是到田野中去踏青祭祖（清明节），很显然，这时的祖先祭（种子祭）是播种的祭礼，因而需要到田野，而秋天是把种子收回到家中之季，因而祖先祭(种子祭)是在家中。

当面临收获和死亡之际，人们往往会想到种子的生命延续功能；而在另外一些场合，人们则想到种子的增殖功能，在中国的民间信仰中，人们崇尚一切多籽的东西——石榴、葫芦、莲子、瓜类、蛙、鱼，等等。这些多籽的植物和动物被作为生殖信仰的常用象征，不但经常出现在仪礼的场合，而且已经成为民间艺术（剪纸、农民画、民间工艺等）中最为普遍的一类艺术形象，点缀着民众的日常生活。我们注意到，这些作为生殖信仰的动植物象征，都不仅仅是一般的自然物，而是农事生产中的作物和与农事生产息息相关的动物，这种现象又一次表明中国民间生殖信仰就是直接来源于农事活动，而且是作为农事信仰而出现，并为农事的祈望而服务的。关于所有这些生殖信仰的象征物，我们会在其他场合以专论的方式做一集中的考察，这里就不再赘述了。

2. 重生主义的信仰

不论是追求延续也好，还是追求增殖也好，具有如此功

能的民间信仰其目的都是生，而不是死，因此，重生主义是中国民间信仰的一大特色。

各种宗教信仰的世界观归纳起来大凡有两种类型。一种是直线式的，从生前世界通向死后世界，从人世通向天国或地狱。另一种是循环式的，生命的终点又回到生命的起点，终点与起点重合，始终如一，从而构成一个封闭的循环系统。循环式的宗教世界观远没有直线式宗教世界观那样普遍。佛教世界观和中国民间信仰的世界观都属于循环式类型，但是二者却具有本质的区别。佛教世界观用生死轮回的循环观念来认识人的生命运动，但是，它的目的却在于诱导人们彻底摆脱这种永无休止的痛苦循环，上升到另一个美妙的世界——极乐世界中去，这个极乐世界是一个永久性的死后世界，进入这个世界的灵魂从此就不必重返再生了。可见，佛教世界观实际上把生命运动看作有两个系统，一个是死生转换的循环系统，另一个则是从生到死的直线系统，而且佛教是用直线系统来否定循环系统的。

中国民间信仰的世界观没有对另外世界的构想，因此，在这种世界观中不可能出现从这一世界到另一世界的一次性直线运动，生命运动也就不可能从生前世界到达永久的死后世界，只能永远处于无限的循环运动之中，所以，这是一种最为彻底的循环式生命观和世界观。

一般来说，倘若把希望和理想寄托于另一世界（死后世界），则必然会产生直线式世界观和生命观模式；倘若把希望和理想都寄托于现世（生前世界），则必然会产生循环式世界观和生命观模式。中国的民间信仰就是一种重在现世、重在生存的世界观，它是一种彻底的重生主义的信仰模式。在这种重生主义的信仰支配下，人们能够把一切都转化为求生

的手段，他们能够用生殖的手段来求生，也可以用死亡作手段来求生。

我们在上文中曾说过，中国的生殖信仰有两大主题——延续与增殖，这两大主题分别有不同的实现手段，一般来看，人们求增殖时，大多采用生殖的手段；人们求延续时，则往往以死亡来作手段。这种现象主要是由于农事的季节规律决定的。

在大地回春、万物复苏、万象更新的季节，农事生命的延续问题已经解决，这时，人们希望的是农作物的繁盛，希望播下的种子能够尽可能多的增殖和繁衍，到秋天能有个丰收的好收成。于是，春季的农耕仪礼便以生殖仪礼为主要特色，以青年男女的恋爱、婚姻和性活动为仪礼的主要内容，从而使春季的节日仪礼显得生机勃勃，处处洋溢着生命力的旺盛。

在草木凋零、万物肃杀、农事活动停止的季节，农事生命延续的问题便突出出来，在下一个农事年开始之前，人们都在努力做着将两个农事年联接起来的工作，这时的季节仪礼便以保种求存为主要特色，以祭奠祖先为主要仪礼内容，在古代秋收之后有“乡饮酒”的仪礼，在这种仪礼上老者也受到类似祖先一样的尊崇，直至今天的岁末年节也是以祭祀祖先和对老者的礼拜(拜年)为最重要的仪礼活动。在农事停止的季节，用死去的祖先和将死的老者来象征季节的衰老和死亡，至使岁末季节的仪礼处处显出“鬼节”和“丧礼”的色彩。

但是，中国人的崇拜祖先决不能理解为崇拜死亡，中国的祖先崇拜不能叫做死亡崇拜，安葬死者的丧礼也不能叫作死亡的仪礼，在中国民间信仰观念中，甚至没有真正的死亡观念。一个人死了，在人们的观念中不过是回到他的所来之

处去了，这就如同农事活动种下的是种子，收获的也是种子（果实）一样。因此，死亡实质上是一种新的意义上的生命形态。这种生亦生、死亦生、死生不分、生死合一的观念，正是中国民间信仰重生主义的最高表现。试想，倘若能够把死也看作是生，那还有什么不是生呢？

然而，“生亦生”是好理解的，“死亦生”就不太容易理解了。如何把死也作为生，这正是中国民间信仰乃至民族宗教观念的奥妙之处，难怪孔夫子要告诫说“不知生，焉知死？”不管孔子说这话的本意是什么，它倒是给我们以很大的启发，只有从生的意义上去认识死，才是正确的理解，不然，孤立地看待死，简单地认为死就是死而已，那就会从根本上误解中国民间信仰乃至民族宗教观念的本意了。

置之死地而后生，中国人的这种哲学最初大概就是从民间信仰观念中引伸来的。死并不等于生的完结，而是生的开始。西方人的观念就不这样看，众所熟知，莎翁笔下的哈姆雷特王子在思考“生存还是毁灭”这个永恒主题的时候，他想到了生存的种种负担和羁绊——人生的各种义务、责任和矛盾；他也同时想到了彻底解脱的方式，这就是死亡，死了，就一了百了。但是，这种解脱在中国人的观念中却行不通。

在中国民间信仰观念中，死亡并不意味着是对生的义务的解脱，而是恰恰相反，死后对生所负有的义务和责任更大、更重、更加不可推卸。一个人在生前为着家族的事业、为着子孙后代呕心沥血，操劳一世，这些都是为生所做的贡献，是一种世俗的贡献。当他死后被供奉为祖先，他还要继续为家道的兴旺、子孙的繁衍做贡献，这种贡献比起世俗的贡献显得更加重要，因为这是一种神圣的贡献。中国人的崇拜祖先，厚葬死者，尊敬老人，都不是出于世俗的原因。虽

然世俗道德把“孝”作为根本，而且在汉以前孝的范围除长辈外还包括死去的列祖列宗，但世俗的道德人情决不是原因，而是结果，具体地说，孝是祖先信仰和老者崇拜的结果。可以想见，孝作为世俗道德，如果没有信仰的因素作基础作支持，它不会那么根深蒂固，不会有那样大的影响力。传统的中国人奉行孝道时的那种毕恭毕敬诚惶诚恐的样子，不是和侍奉神灵一样吗？

中国人尊崇祖先，归根到底是由于祖先具有神圣的生的功能。他不仅具有生命延续的功能——保佑后代继承家业，传宗接代，接续血脉，而是还具有增殖的功能，人们相信，在祖先的庇荫下，就会实现家道的兴旺发达，子孙的繁衍和血缘的壮大。因此，当一个人操劳一生终于咽下一口气的时候，活着的人们并不允许他有片刻的喘息，马上向他提出“多子多孙”、“五谷丰登”、“升官发财”、“家泰人安”等各种各样的请求，给他压上了更加重大的责任负担，从此以后，让他“做鬼”也不安生。做了一辈子农民的祖先，每逢农事的关键时刻（春种秋收、甚至夏种夏收）还要被后代请出来，为农事的顺利进行、作物的正常生长乃至多产多收而出力操劳。

象这样，连死去的人都为现世的生活做贡献，活着的人怎能不更加看重现世、更加兢兢业业地生活呢？中国人的重现实、重生命、讲实际的民族性格在世界上都是很突出的，这与中国人特有的信仰形态不无关系吧。

3. 圣俗一体的信仰

象那位丹麦王子所说的，死了一切都解脱了，这就需要

有一个前提，换言之，解脱后去了哪里呢？必须有另一个世界作为去处才行，而且另一个世界必须与现实世俗世界完全隔绝、圣与俗界限分明，人的灵魂到了那里永远不再与世俗世界发生任何关系。

中国人从未有过理想的天国，因此，没有彻底解脱的去处，在中国民间信仰没有一个完全独立于世俗世界之外的神圣世界，圣与俗的界限极其模糊、含混不清，甚至往往圣俗不分，融为一体。这种圣俗不分的特色主要从两个方面显示出来，首先是圣俗的空间不分，其次是圣俗的角色不分。

我们先来看看圣俗空间的情况。从宏观来看，由于中国民间信仰中没有对另外世界的追求和构想，所以使得圣与俗两种因素都挤在同一世界——现实世界里，加之中国民间信仰一直处于低级的泛神论甚至泛灵论的形态，因此，这就使得民间信仰的空间形态呈现出圣俗难分、民神杂糅的境况。我们再从具体来看。如果说除去那些十分杂乱的泛神信仰之外，中国的民间还有一种比较稳固、比较普遍、比较清晰明确的信仰的话，那就是祖先崇拜。传统的中国人可以抛弃任何信仰，可以不信任何神灵，但决不可不要祖先信仰，不可不崇拜祖先。那么，中国人是怎样在空间上安排自己与祖先的关系的呢？

祖先在空间上比其他神灵离人界更近，甚至在人界也有自己的空间。在一般情况下，祖先有两个居所，一是墓地，中国传统的墓地是按家族范围来划分的，叫作“祖坟”。另一个居所则在家中，富家大户有家庙，普通人家也有中堂，庙与堂供奉的神主，就是祖先的居所。这样，祖先在家中之时实际上是与家人居住一起，圣俗的空间界限基本上取消了；祖先居于墓地时，其实离家也不远，以前的祖坟许多都建在自

家的田中，在空间上属于家族的一部分。那些聚族而葬的墓地，也是族地，属于宗族空间的一部分。因此，在空间上，祖先不过是在自己的家中和自家的田中定时或随时往来，与他生前年年月月往来于家屋与田地的生活没有什么两样，如同仍旧与自家人生活在一起一样。

还有一类常见的圣俗不分的空间就是农耕仪礼的场合。我们在论述节日仪礼的时候，曾叙述过仪礼一般都有特定的地点，但是，不能由此就联想到这种地点就是圣地。实际上，这种地方都是圣俗一体的，在有仪礼的时候，这种地方就显得神圣一些；而在没有仪礼的时候，这种地方和其他一切普通的地方别无二致。

我们再来看看圣俗角色的情况。中国民间信仰中没有天国，也就没有上帝，没有彻底超越世俗的神圣力量。实际上，中国的民间信仰不依靠任何外界力量，它告诉人们一切只靠自身，一切神圣的力量都可以从自己的家族——这个最最世俗的东西中产生出来。

在我们所研究过的所有农耕仪礼和人生仪礼中，所有的仪礼角色没有超出仪礼的参加者的范围，人们没有顶礼膜拜的超人与超自然的对象。在四季的节日中，所有的家族成员——未婚男女、已婚妇人、儿童、老人和死去的家族成员祖先，都有与自己相应的神圣角色，都有神圣的象征意义和神圣的功能。

在所有农耕仪礼和人生仪礼的场合，所有的参加者并没有丝毫改变自己的世俗角色，人们在仪礼活动中仍以各自的本来角色扮演着一幕幕仪礼的戏剧，这些仪礼剧很象日常的家庭生活。在这些仪礼中，我们看到的是热烈的恋人，相婚的情侣、嬉戏的儿童、被尊敬的老人和受尊崇的祖先，但

是，一切对于农事对于人生的神圣影响，恰恰都是从这些最平常不过的世俗家庭生活剧中产生出来的。

在漫长的农耕文化的历史过程中，民众始终没有想到超出世俗角色行为的仪礼行为，一切都是通过家庭生活的扮演以及家族与家族之间的交往来实现的。家族交往大多是通婚交往，在这种交往的场合，情侣或夫妻以及姻亲成为重要的仪礼角色；而在家族内部封闭式的仪礼中，老人与祖先则是重要的仪礼角色。

那么，中国民间的农耕仪礼与人生仪礼为何以家庭行为和关系为模式呢？答案并不复杂，中国的农业家庭实际上就是农耕社会两大生产的单位，家庭是农业经济的基本实体，更是人的生物生活与社会生活的基本场所。农事的春播秋收是在家庭内实现的，人的生老病死也是在家庭内进行的。显而易见，集如此重要的功能（经济功能、生物功能和社会功能）于一身的家庭很容易进入民众的信仰观念体系之中，于是，家庭在诸多的世俗功能之上，又增加了一层神圣的功能。家庭成了农事与人生循环运动的生命系统，每一个家庭（包括活着的和死去的成员）都构成一个生命运动的无限宇宙，作为一个个生命的原体，遍布于广阔的田园之中。

4. 永无末日的信仰

如前所述，在中国的民间信仰的世界观中只存在一个世界——现实世界，这种世界观决定了中国民间信仰必然是一种重生主义的信仰、圣俗一体的信仰、现世主义的信仰，这种信仰永远不会否定现世，不会否定人生，不会否定一切生命，因而是一种永生主义的信仰。

在世界各民族历史上存在过的宗教观念中，圣与俗总是一对根本对立的矛盾，并且总是以神圣否定世俗。而当神圣的力量足以能够构造一个高居于世俗世界之上的神圣世界之时，彻底否定现世的立场、观念和态度就产生了，这就是关于毁灭现世和世界末日的信仰。

世界几大宗教都是彻底否定现世的。基督教用“原罪说”说明人一生下来就是有罪的，这种罪恶是痛苦的根源，人生就是为了赎罪，以解脱自己罪恶的灵魂。它从根本上否定了现世，认为这个罪恶的世界无可拯救，总有一天世界的末日将要来临，那时一切死去的和活着的都要受到最后的审判——末日的审判。伊斯兰教也有末日审判观念。佛教虽然没有末日的构想，但是也同样对现世的一切持根本否定的态度。佛陀提出“四谛”，谓世俗世界的一切本性都是苦——苦谛；谓业与惑是造成苦的原因——集谛，谓人应断灭诸苦的原因——灭谛，谓通过“八正道”而脱离生死轮回之苦——道谛。这四谛主张彻底否定现世并主张彻底脱离现世。

主张否定现世也好，脱离现世也好，甚至毁灭现世也好，都必须有一个前提条件，必须有两个世界存在，也就是说在现世之外还要有另一个世界，这样，人脱离了现世或者现世被毁灭了，人们才有去处。但是，中国人不论活着的还是死去的都只有一个世界，没有其他的去处。这种只有一个世界的信仰，是中国的农民在自己的农事活动中观察和体会出来的。生态环境年复一年的循环变化，“一岁一枯荣”这个最简单最常见的自然规律，成了奠定中国民间信仰的基石。而当人们把自然与农事的规律推及到人生的时候，一切死亡都不存在了。正如彝族丧礼中的慰词所唱的那样：

万物谁无死，
万物皆有死。
死是正常的，
用不着悲伤。
如果说太阳不死也不真，
太阳落山入夜便算死；
说月亮不死也不真，
月亮由圆变缺便算死，
说蛇不死也不真，
每年脱壳一次便算死；
说汉地庙里的菩萨不死也不真，
每年换一次衣裳便是死。①

这是中国民间信仰生命观念的典型反映。在这种观念里，人们把生与死看作如同日出日落、月圆月缺的循环运动，这种生命运动处处体现生态环境与农事活动的规律特点，人们由生态自然界的循环运动认识到种与根——生命原体的重要，草木的凋零也好，作物的收割也好，都不过是给生命换了件外衣，等到时机一到，再给生命原体披上件新装，更加旺盛的新生不是又开始了吗？无怪乎在每年晚秋农作物全部收获完毕之际，人们要举行寒衣节的仪礼，因为这时农事的生命又脱掉了一次“旧衣”，该是换件“新衣”的时候了，由于在中国民间信仰仪礼中，人与自然的交互感应（天人感应的来源）是仪礼行为的基本原理之一，所以，在这里祖先代表了农事生命的原体而参加“换衣”的仪礼。这种仪礼甚至影响到佛教，每年春季大地披上新装的时候，要举行浴佛节或

① 何耀华《试论彝族的祖先崇拜》，载《贵州民族研究》1983年第4期。

晒佛节，给佛也沐浴更衣。这就是彝族丧礼慰词中所说的“汉地菩萨每年换一次衣”。在这种信仰中，人们从不承认死亡，认为死亡不过是生命回归到原体。

但是，不能由此把中国民间信仰的生命循环观念误认为是简单的循环。拿人生的循环来说，不能认为人死后变成祖先然后再由祖先变为子孙。那种“二十年后又是一条好汉”式的简单循环观念不过是佛教观念的变种。按照中国民间信仰的生命观结构，人死后化为祖先，就等于永远加入到生命的原体之中，化为生命本原的一分子，更加充实壮大了生命的原体，并与生命原体的所有分子一道给一切新生运动送去源源不断的养分和动力。一切子孙都是祖先生命的体现，但并不等于祖先化为子孙。这就如同一棵大树，子孙是枝叶，祖先是树根，每片叶子枯死落下，化为腐壤肥料加入到树根，从而给活着的枝叶输送生命的养分。“落红非是无情物，化作春泥更护花”，这诗句可以作为中国民间信仰生命观的形象解说。

中国的民间信仰从不关心宇宙的起源、天地的生成、世界的构造等问题，换言之，宇宙本原论一类的世界观的终极问题，很少能引起中国民间信仰的关注。它只关心生命的本原和循环问题，它的世界观实际上仅限于农事观和人生观，因此，只要在农事与人生两方面都排除了死亡，这个世界就永无末日了。

大凡宗教都是悲观厌世的产物，由此看来，中国传统的民众性格中始终充满乐观的生活态度，很少悲观主义情绪，更少厌世离俗的想法，这与中国民间信仰的现世主义重生主义的世界观不无关系吧。

后　记

碰巧得很，当我落笔这些记于后面的文字的时候，才发觉生命在不知不觉之中又逝去了一个春秋！

中国人的习惯是不兴给成年人做生日的，做生日是老人与儿童的特权。而我个人也常将生日一次次错过，这倒不是出于传统习惯的原因，对于那些虚度的岁月，又有什么可说的呢？

然而，三十五岁，是人到中年的标志，是生命的又一个转折点，在结束这个以生命观为主旨的课题之后，我也该仔细思量一下今后的生命路程了。还是借用一下我最亲密的朋友的作品中的一段话，作为我生命抉择的前提。

“你的面前，有两条路。”

“哪两条？”

“一条是善，一条是恶。”

“怎么讲？”

“善的路是黑暗的那条，但它通向天堂；恶的路是光明的那条，但它通向地狱。”

“那么我该怎么走？”

“如果你只想独善其身，洁身自好，最后落一个好下场，那就选第一条。”

“如果我不呢？”

“那就走第二条。你将会成为伟大的人物，你将会对人

类做出非凡的贡献，但是你死后却不能被上帝容忍，你将会忍受地狱之苦，做那旷野中的孤魂野鬼。你，选择吧！”

善始善终、寿终正寝，这是传统中国式人生的理想之路。

那么，我该怎么走呢？我在抉择，正在抉择！

农历六月六（我的诞生日），是生命转换的节日，它标志一季生命的收获和下一季新生的开始。现在，就以这个小书作为我献给自我生命的节日礼物吧！

在此，还要感谢韩金英小姐为此书的问世所倾注的热情、心血和劳动！

张铭远

记于庚午年六月六