

# 祖婚型神话传说中禁忌母题 的文化人类学阐释

万建中

1、在原始民族以及许多少数民族中,神话并不像我们理解的那样,只是一种古老的故事。在他们看来,神话包含的不仅是古老的故事(且多看成历史故事),而且是有关事物起源的道理,不可动摇的信念及言行的规矩等等。例如,景颇族就不知道什么是神话,尽管在他们中同样流传着许多我们称之为“神话”的东西。景颇族称神话为“我们景颇的通德拉”(意为道理、法律、规矩、信念)。谁要是违背这些“通德拉”,神祖就会降灾难给全部族,使庄稼歉收、牲畜瘟疫、人口遭灾。就祖婚型神话而言,“通德拉”是通过禁忌母题表述出来的。

祖婚型禁忌母题主要融入人兽婚和兄妹婚两类神话传说之中。人兽婚是一个极为庞大的神话品种,反映了人类在血缘上和动物的认同。一旦与氏族祖先建立起根深蒂固的渊源关系,其中的兽便提升至神圣的图腾层次,享受着诸多禁忌的“礼遇”。

此类传说几乎在各少数民族都有。《魏书·高车传》:“俗云匈奴单于生二女,姿容甚美,国人皆以为神,单于曰:‘吾有此女,安可配人,将与与天。’乃于国北无人之地,筑高台,置二女其上,曰:‘请天自迎之。’经三年,其母欲迎,单于曰:‘不可,未彻之间耳。’复一年,乃有一老狼,昼夜守台嗥呼,因穿台下为空穴,经时不去。其小女曰:‘吾你处我于此,欲以与天,而今狼来,或神物天使之然。’将下就之,其姊大惊曰:‘此是畜生无乃辱父母也!’妹不从,下为狼妻而产子。后遂滋繁成国,故其人好引声长歌,又似狼

嗥。”

怒族蛇氏族传说:母女四人上山打柴,碰到一条大蛇,强迫与其中一个姑娘结为夫妻。三女儿为保全其母性命,自愿嫁给蛇,生下许多后代,成为蛇氏族。<sup>①</sup>

傈僳族蛇氏族相传古时姐妹两人与巨蛇婚配,所生子女便叫蛇氏族——雷府扒。猴氏族则传说,一位姑娘走避深山,与猿猴婚配,所生后代即为猴氏族——弥扒。<sup>②</sup>

白族勒墨人虎氏族传说:古时,某女子上山砍柴,路遇雄虎,强迫成亲。其后代即为虎氏族。蛇氏族亦有类似传说:一条青强迫与一姑娘婚配,生下独生子便是蛇氏族的祖先。鼠氏族则相传某家四姑娘与一只老鼠结合,其后代便是鼠氏族。<sup>③</sup>

以蛇为图腾的侗族传说,其始祖母与一条大花蛇婚配,后来生下一男一女,滋繁人丁,成为侗家祖先。<sup>④</sup>

壮族古代曾以蛙为图腾,民间流传《青蛙皇帝》传说:从前,有位壮族妇女生下一只神蛙。某年外寇入侵,国中群将敌不住。国王连忙出榜招贤:“有能退敌者,招为驸马。”神蛙讨令迎敌,口吐烈焰,把敌人烧死殆尽。得胜还朝。脱去蛙皮,变成一位英武青年,与公主成亲。婚宴上,国王披蛙皮作乐,脱不下来,变成了癞蛤蟆。驸马于是践位,成了国君,与公主百年偕好,繁衍子孙。<sup>⑤</sup>

广西彝族自古流传:从前有一单身汉,路遇一黑熊,黑熊要吃他。一只母狐狸帮助单身汉

把熊打死,单身汉感激狐狸救命之恩,便与之同居,结为夫妻。当地彝族说,狐狸就是他们的祖先。<sup>⑥</sup>

这些人兽婚神话表明“原始人不仅认为他们同某种动物之间的血缘关系是可能的,而且常常从这种动物引出自己的家谱,并把自己一些不大丰富的文化成就归功于它。”<sup>⑦</sup>弗雷泽亦写道:“图腾是野蛮人出于迷信而加以崇拜的物质客体。他们深信在图腾与氏族的所有成员中存在着一种直接和完全特殊的关系。……个体与图腾之间的联系是互惠的,图腾保护人们,人们则以各种方式表示他们对图腾的敬意。”<sup>⑧</sup>其中最显要的方式是图腾禁忌。表面上氏族成员是在宣泄对远古生命母体的渴恋,在寻求精神上的皈依,而实际上是对现实生活中的图腾禁忌意识作反复的强化。由对图腾的崇拜,相应产生对图腾的禁忌。禁忌的设立显然对图腾动物起到了保护的作用,这也符合崇拜者与崇拜对象同在共生,以便精神有所依附的潜在心理。

上述传说中的禁忌母题是处于故事外的,禁忌的内容并未确切点出。然而,禁忌伤害图腾动物为人类最早最重要的禁制之一,这是不言自明的客观存在,传说在为自己的氏族耸立起一座高大的图腾具像的同时,也向全体氏族成员郑重告诫了相应图腾禁忌的“在”及其不可违。或许也可以说,传说是在为图腾禁忌叙说着一个谁也无法拒绝的理由和提供谁也不敢擅自否认的证据。

2、人兽婚神话对禁忌母题的有意遗漏,是因为其与现实生活自然生成了一种牢不可破的对应的互动关系。每一则此类神话的背后,都有活生生的图腾禁忌在为之印证、注释、支撑。在侗族,按传统习俗,人们对蛇是禁捕禁食的。据说,谁要违犯禁忌,就要斟酒化纸敬祭祖先,向其赎罪。否则,好端端的鸡鸭孵不出鸡仔鸭仔,甚至猪牛发瘟死亡,人患奇难杂症,不死也要周身脱皮。有时需用蛇肉胆液配药治病,偶尔捕蛇,则须在室外煎食。吃罢,要嗽口洗澡去掉腥臊,方可进室祭祖,祈求宽恕,否则捕食者会掉牙腹痛。有的还认为遇见蛇蜕皮、交尾是

惹祸损财的凶兆,也要祭祖,才能适凶化吉。<sup>⑨</sup>有些地方的侗族清明扫墓时,如动土垒坟时发现了蛇,便认为这是祖先的化身,不得伤害。<sup>⑩</sup>白族虎氏族世代相传,虎肉不能吃,吃了虎肉就等于吃自己祖宗的肉。因此他们打猎严禁猎虎。<sup>⑪</sup>

傣族猴氏族至今仍崇拜巨猴,最忌别人骂自己是猴子,氏族成员上山不能猎取猴子,也不能用猴皮缝制箭包,但喜欢饲养猴子。蛇氏族上山不捕蛇,不用蛇皮绷三弦琴。<sup>⑫</sup>

这些生活中的禁忌事象一直在竭力把人兽婚拽进神圣的殿堂。它们之所以没有进入口头(也包括书面)文本,一方面是因为这类禁忌在人兽婚神话中一般难以演绎为文学意义上的故事情节;另一方面,作为无动作的行为,这类禁忌在日常生活中时时刻刻被实施、复制,成为全民族的生活习惯,无需神话的刻意提醒。而人兽婚也永远只能是故事,永远只能以故事的形式走进族民的生活,绝不能以外显的行为或仪式昭示自己的“在”。此类神话和禁忌风俗其实为图腾信仰的两种表现形态,倘若缺一,另一种形态便会因没有传承的依托而渐渐地式微,直至消亡。

当然,图腾禁忌的母题也有时会被直接地表述出来。广西融水县瑶族地区流传有一个传说,大意为一寨佬为报神犬恩,将弟弟之女许配给神犬。后来神犬为保护岳父而亡,念其恩德,红瑶遂不吃狗肉。<sup>⑬</sup>在这里,“不吃狗肉”的禁忌母题只是附加的说明,并没有进入整个故事情节主干,也即是说,将其抽出,故事仍是完全的。而且,“不吃狗肉”本来就是现实的“在”,原不一定是人兽婚神话的一个有机部分。将其缀上故事的尾部,表面上有一明显的因果动机,实质上是有意把现实的禁忌行为置换为神话话语,让禁忌和神话在同一话语层面互相印证。然而这样并不一定都能成功。因为人兽婚本身是一种独立的神话类型,在其流变过程中没有义务另外连带上一个尾巴。依因果逻辑,所有的图腾禁忌都可以悬缀于相应的人兽婚神话的尾部,但实际并非如此,绝大部分人兽婚神话的

尾部都是干干净净的,在繁衍完后代之后便随即收尾了。

不过,图腾禁忌尽管不能进入人兽婚神话话语系统的内部,只能在故事外自行垒筑起禁忌的网络,但它却完全可以撇开人兽婚神话独自步入口承文学的领域,演绎出完整的以违禁——惩罚为核心情节的传说故事。彝族水牛氏族除了禁止杀、食、触水牛之外,还不准骑和用。据传说,有一位水牛氏族的人为一家汉人帮工,地主嘱他用水牛挖田,他初不听从。主人强之,他不得已照做。刚把犁架架在水牛身上,水牛忽然狂吼,竖起两只前腿扑到他身上,将他踏成重伤,还未抬回山上便死了。<sup>④</sup>

此传说中的禁忌母题省略了设禁环节,因此此禁忌早已为全体族民所知晓并正在恪守。若再复述,便是饶舌。禁忌母题试图通过“恶”化违禁来阻截违禁。既然有死亡的危险,那么谁都会在禁忌面前却步的。

3、然而,人兽婚传说中的禁忌母题也在不断发展,出现了人不愿与兽继续生活而遭兽害的情节。这是人类图腾观念淡化的结果。再到后来,动物要想与人成婚,只得设法隐瞒自己的真相,方可达到目的。“山地蛇郎更有一种使女人看不出他是蛇蜕变而成情郎的手段,可是不幸的遭遇往往会临到男女两人头上,一到女人知道他的情男是蛇的化身的时候,马上就使亲家一变成仇敌。”<sup>⑤</sup>“美女蛇”故事中外皆有。有一神话说,在近于爱克斯一个城堡主人叫莱蒙特,他的妻子与他立约永不在她赤裸时相见。结婚好几年之后,有一天,他撕开了她沐浴时所用的幕布,因此,她立刻变成一条蛇,钻进水中不见了。<sup>⑥</sup>大家熟知的《白蛇传》中的一情节与其有共同点。由于法海挑唆,许宣看见了现形为蛇的白娘子,两人关系骤然恶化,酿成悲剧。

这类故事皆表现了凡人不能窥见为人并与人通婚的神怪之原形的禁忌母题。它们实际上是远古社会以蛇为图腾的氏族与其他氏族婚姻关系的曲折反映。这种现实中的婚姻关系,到后来便演变为蛇与人联姻的故事。随着人类生产力水平的提高,人们已不再认为动物和自身

有血缘联系,可以交通。于是,在人兽通婚的传说中有了解禁的禁忌母题。

人类最初对自然界的禁忌并非始于图腾观念,而纯粹出于对大自然神秘力量的崇拜。费尔巴哈说:“动物是不可缺少的、必要的东西,人之所以以为要依靠动物,而人的生命和存在所依靠的东西,对于人来说就是神。”<sup>⑦</sup>壮族东兰和凤山一带广为流传《蚂拐歌》,大致内容为:有个人叫东灵,因屋边的蚂拐叫唤,他嫌烦,烧了三锅开水把蚂拐全烫死了。此后天下发生一场大难。始祖布洛陀告诉人们,蚂拐是雷公的儿子。人们把蚂拐的尸体找回来,进行祭拜,送它们的灵魂上天。于是,草木复苏,人类免遭了一场灭顶之灾。壮族人民从此视青蛙为圣物,禁食蛙肉。荒古时期的人类,在寻求自身“源头”之前,便开始了对大自然的观照。他们以为自然界中有一种玛那(Mana,超自然力)在支配一切,因此,自然界便成为人类最初的禁忌对象。《蚂拐歌》可以说是此禁忌观念的形象再现。其中不能伤害蚂拐的禁忌母题绝非虚无。青蛙正是与水有着不可分离的关系,才使人们有了无蛙便无水的思想观念。

4、兄妹(或姐弟)间的血缘婚,是人类再生神话、始祖神话中婚姻的大宗样式。诸如古希伯来的亚当与夏娃(无疑是血亲同胞变形);古巴比伦的鲁克穆与拉克哈穆及其子女安沙与基沙;希腊神话中的宙斯同赫拉;日本神话中的伊弉若同伊弉冉等。我国的苗族、瑶族、壮族及川东一带,即包括华东南和华西南广大地区的婚配神话,大都一致提到了伏羲兄妹婚配;华夏中原还有盘瓠与高辛氏公主(依袁珂,当为同胞变形);云南拉祜族则有扎底和娜底(同出自一个葫芦,兄妹变形);景颇族则有昌彪和昌娜;纳西族则有董和色。至于在其他地方、其他民族的众多婚配神话里,那些不知名的兄妹就更多了。兄妹婚神话其实是禁忌兄妹婚的神话,这个事实并不难明白。以较为普遍的情形来看,首先,神话里总要制造出一场天灾,结果世上只剩下兄妹俩;其次,又安排他们碰上种种奇迹,征得天意特许婚配;第三,还要让他俩生育下畸胎或

异物,以此表示上天的制裁。台湾学者陈国钧著有《台湾始祖传说》一书,其中收录了许多兄妹婚神话,大多描述兄妹两人违禁成婚的恶果:兄妹二人漂流到一孤岛上,定居下来,找不到另外的配偶,遂结为夫妇。最初生下一条大蛇,二胎是只山蛙,三胎是蜥蜴,后求助天神(Tsidal),方才生下了孩子。<sup>⑧</sup>最后,人们也仿佛耻于作他们的后代,偏偏从他俩种的葫芦或瓜里诞生。极典型的表征还有:在景颇民族景颇支系的婚配神话中,那位兄长竟被名为“格牙玛”(Ke jama),意思是“害羞的小人”。凡此种种,共同凝聚着兄妹不能成婚的禁忌母题。

社会发展了,对血缘婚否定了,于是民间口头文学就找借口为兄妹婚开脱,一是讲洪水泛滥后,天地间只剩兄妹二人,如不婚配,人类将灭绝;再是假托天意之允许,或云兄妹燃火烟能相合;或云兄妹滚磨,或云二扇磨能合;兄妹隔河丢线穿针,也能相穿……不论是不得已而为之,还是天意所致,都传播着兄妹婚为禁忌的信息。有些民族的兄妹婚神话则直接提供了婚后的可怕情景:儿女不成形,是怪胎,或为磨刀石,或为肉团,或为肉蛋,或为瓜等等,散发出浓烈的谴责兄妹婚的意味。傈僳族说:金鸡劝阻兄妹结婚,他们说:“一个娘肚里生的兄妹……兄妹成婚不合理,天降石斧会劈成两半,山滚巨石砸成两截。”<sup>⑨</sup>湘西苗族《洪水神话》(一)说,妹向兄求婚,兄不许,惊讶道:“兄妹婚配,有违人伦,万难依从。”<sup>⑩</sup>仡佬族《阿力和达勒》中兄妹说:“我们是亲兄妹,结婚是违反仡佬族风规的!”<sup>⑪</sup>特别是纳西族的《人类迁徙记》对兄妹婚的非议就更激烈,它将洪水泛滥放在兄妹婚之后,说兄妹婚使天神大怒,因而山崩地裂,大发洪水来惩罚人类,淹没人类。禁忌母题对兄妹婚危害的渲染可谓到了极致,这恰恰又流露人类对血亲婚的深深忧虑。

为什么会出现兄妹婚神话中的禁忌母题呢?我们知道,原始人刚脱离动物界时,过着毫无节制的群婚生活,近亲交配的血缘使原始群退化,严重威胁着人类的生存,而种族的繁衍又是原始人类所面临的主要问题。随着原始群智

能的开启和思维的进步,他们慢慢地意识到群婚生活对种的繁衍所造成的威胁。由于对死亡的恐惧,最初的禁忌之一——性禁忌产生了。我国许多地方广泛流传的大量的兄妹婚神话中,便有了兄妹不能交合的禁忌母题。

5、此一禁忌母题是民间口头叙事文学所有禁忌母题中流传最早最广的一个,显示出无以伦比的现实功能。景颇族巫师“斋瓦”在婚礼上讲述洪水神话。神话把人们朦胧记忆中兄妹婚姻解释为“洪荒余生,迫不得已而为之,是神的意志所决定,是为了不使人类灭绝”,且兄妹婚所生的是怪胎和畸形儿。但是,在此种场合讲述洪水神话的目的全在于以祖训的方式法定“同姓不婚,氏族外婚,实行单方的姑舅表婚”,也可算得对违禁者处以死刑的法律根据。<sup>⑫</sup>在这里,禁忌母题显然被赋予了“习惯法”的效能。这些“习惯法”,不仅出自“神谕”,而且也常由“神判”,不仅是规范人们日常道德伦理行为的条令,而且也是裁定或惩治触犯禁忌、违反伦常的行为的准则。二者相辅相成,是一个问题的两面。

兄妹婚神话提供的禁忌母题,可以让我们轻易地回溯到人类史前亲本交配的经历。有史以来,“社会上设有这种禁律,已经足以告诉我们,人类中确有发生这种事实的可能。”<sup>⑬</sup>认真说起来,生物的遗传基因自我保持的本性就是如此。正因为这个缘故,对于乱伦的社会禁忌和内心恐惧,也才成为一个全人类性的普遍现象。而在实际上,这一禁忌母题恰恰是在告诫人们兄妹不能婚配。如果说中国神话在很大程度上是晦涩难懂的话,那么就这一点而言,则并不怎么令人费解。

此禁忌母题还曾为人类健康的婚姻关系的确立起过举足轻重的作用。英国人类学家利奇说:“我们已经详细了解的人类社会的实际情况是,支配性关系的惯例与支配婚姻关系的惯例完全不是一回事,因此,婚姻关系最初是从性交关系产生出来的说法是没有根据的。”<sup>⑭</sup>就生物遗传信息说来,基因的本性就是尽可能准确地复制自身,以维持种及其属性的稳定延续。然

而,人类两性婚姻关系的社会规范的形成,自一开始就是对生物基因本性的不自觉抵制。婚姻规范恰恰是由兄妹不能成婚的禁忌促成的。两个氏族交错群婚可以说是人类建立正常婚姻关系的第一步。具体情形是这样的:甲氏族的男性集团被指定同乙氏族的女性集团婚配,反过来,乙氏族的男性集团又被指定同甲氏族的女性集团婚配。这样的规定后面,就是兄妹婚禁忌在为之支撑着。从根本上说,人类社会婚姻规范的产生以血亲又以兄妹为典型的性关系禁忌的萌动为条件。婚姻规范在某种意义上也是以禁忌的形式表现出来的。人类婚姻关系的社会规范最深刻的实质性基础,就是对亲本交配的社会伦常禁忌,以及由此形成的对于乱伦的道德心理恐惧。

禁忌形式外显的唯一的途径便是兄妹婚神话,当然,这里的“兄妹婚”并非今天意义上的兄妹彼此婚配,而说是对原始群亲本交配的古老记忆,也是指两合氏族的表亲婚配。法国人类学家列维—布留尔提醒人们:“当风俗的最初意义已经丧失,仍然有人常常遵行这些风俗。那些继续遵行它们的人当然永远不会忘记按照他们那时的观念和情感来解释它们,正如神话所由产生的集体表象随同社会环境一起改变时,这些神话也会包含着与最初意义相反的一层层附合的解说。”<sup>⑤</sup>由于个体婚制习俗观念的渗入,记忆中的原始群亲本交配或两合氏族表亲婚配便演化成了血亲同胞兄妹婚配。处处存在对于血亲乱伦的社会禁忌,这一人类普遍规范,无疑可以作为兄妹婚神话在世界各民族中广泛形成并流传的活的历史依据。

兄妹婚神话中的禁忌母题不仅渗溢着极为沉重的“乱伦”负罪感,而且还包含令人恐惧的“乱伦”邪恶感。“乱伦”在一些民族被视为天灾人祸之源而遭到禁止。佤族流传着与洪水神话融合的兄妹婚神话:雷神原先也住在地上,因为与他的妹妹性交,结果谷子就长不好。为此,雷神被人们抄家驱逐,他只好四处搬家,搬来搬去,最后只好逃到天上。另一则神话则说:从葫芦里出来的两兄妹,为人们从海底找来了谷种,

从天上取来了火种,妹妹还教人们盖房子,并用木杵把天撑得很高,于是人们便请妹妹来领导大家。可是,由于后来兄妹结婚了,旱谷就长不好,饿死不少人。兄妹俩见了,便分开居住,旱谷又从前一样长好了。这与现实生活中佤族严禁同姓结婚是相对应的。佤族认为同姓之间发生两性关系是天地不容的行为。一旦抓获同姓发生性行为者,首先必抄其家,其亲属的牲畜亦必遭宰杀。当事者双方可能被逐出本村部落,轻者则要请林魔巴(巫师)作法事祈祷息怒,剽牛敬神,并被罚与猪狗同食。<sup>⑥</sup>佤族族民显然将兄妹婚神话扭回到完完全全的现在的话语之中,远古繁凋的实绩不再为人们所挂齿。神话仅仅是用以暴露同姓婚姻不祥不吉的一种体式。这种对兄妹婚神话的全然革新透出积极现世的生存智慧,与汉族执迷于“种”的延续迥然有别。

禁忌必须是对于某种确定事物或现象的禁忌,只有当这一事物或现象存在或假定存在之时,也才说得上禁忌。因此不言而喻,对于兄妹婚配的禁忌解释,就只好经由对于兄妹婚配的现象描述体现出来。这就是为什么神话一直津津乐道于这一畸形现象的描述,并长期未遭“变异”的原因之一。

兄妹婚神话中的禁忌母题揭示了原始初民矛盾的婚姻观。人类脱离了血缘婚时期,但要改变一种婚姻观是困难的。即使是今天,不也有表兄妹联姻,以图“亲上加亲”的婚姻吗?这与以原始的血缘婚来强调种族纯洁的神圣性是一脉相承的。另外,尽管已存在兄妹不能成婚的性禁忌观念,但还有一种强烈的欲望在吸引他们结合。这正如弗洛伊德说的:“禁忌的基础是一种被禁制的行动,而这种行动的实行在潜意识里却强烈的被要求着。”<sup>⑦</sup>当然,这种潜意识里的要求并非空悬于现实之上,当各民族已能较平等地相待和共处之后,特别是在落后民族对先进文化的向心力折射到神话之后,血亲生子被赋予了人类共祖、民族同源的性质。总之,此禁忌母题反映了长期积淀下来的同辈群婚的习惯意识,与已为原始初民所普遍接纳的

乱伦的禁忌观念的冲突和撞击。

兄妹婚神话既没有因兄妹婚禁忌而衰竭,也没有像西方那样走向“原罪”的宗教深渊。在西方,在上帝远没有造天地万物之前,没有按上帝自己的形象造亚当之前,没有立伊甸园之前,“禁忌”并不存在。在上帝忍不住造了亚当和夏娃之后,就撒手不管了,听任亚当和夏娃在伊甸园中无知于禁忌。蛇的引诱,偏偏在上帝不在场时发生——实际岂能在上帝的万全之在以外?引诱发动了,时间有了开端。为什么是蛇引诱?弗洛伊德猜测,蛇是“阳具”,它是从沉睡中唤醒了欲望;它偷偷地爬向夏娃,轻轻敲开夏娃的阴户……原罪发生了,亚当怪罪夏娃,夏娃怪罪蛇。费氏则循此而追踪无意识中的性欲,从外在的“情结”一直挺进至自我中的“本我”,发现“本我”原来是“Id——它”,即自我中的异在。

人是由本能导致的“原罪”才成其为人的。于是,上帝惩罚人——生殖、劳动、死亡,并由此带来可置换的嫉妒。然而在中国兄妹婚神话中,性的表述则是隐含的,一系列的“考验”(神谕)成为性过程的象征。此后,便立即转入繁衍后代的神圣主题。一族群一族群被始祖造出来的喜人情景,将兄妹结合的禁忌掩饰得微不足道,繁衍的至尚职责足以消弥犯禁的罪恶,后人更无需“无端”地承纳“原罪”的心理负担。于是,血亲禁忌在神话中终于没演进为“原罪”,违禁后才有的后代们自然也没有丝毫的“原罪”感。兄妹婚神话的禁忌母题似乎只是历史的复制或复制的历史,而并非为了历史的省思以及延续道德及宗教的罪恶。

兄妹婚神话的禁忌母题在所有同类母题中辐射出的文化基因最为丰富,早已并至今仍发挥着所有口头文学都难以匹敌的显著的现实效用。在故事学意义上,它还开拓和提供了一种典型的禁忌故事的范式:设禁——违禁——惩罚的“因果链”。在兄妹婚神话中,省却了“设禁”的环节,违禁即成婚,是在必须完成一系列“考验”和“神判”之后进行的,说明兄妹已知晓兄妹不能成婚,这实际上昭告了兄妹婚禁忌的

原本存在。违禁之惩罚,按生活的常理,是生育的不健康,有些地方的神话则将惩罚从人自身的生产扩大至物质生产领域。此后传说、故事的禁忌母题,尽管禁忌的性质千差万别,但表述的范式则是完全同一的。

祖婚型神话的禁忌母题,主要是针对食(不能食用图腾物)与色(性)的。这说明我国先民为防止人之两大本性的膨胀和无节制,很早就将其纳入禁忌的网络。而禁忌又是制止食、色欲望横流的唯一有效的手段。因此,禁忌母题从一开始就超越了负载文化的层次而起着维系和整饬社会秩序的作用。

G. E. M. 福斯特(Forster)在《小说面面观》一书中说:“我们曾给故事下过这样的定义:它是按照时间顺序来叙述事件的。情节同样要叙述事件,只不过特别强调因果关系罢了。如‘国王死了,不久王后也死去’便是故事;而‘国王死了,不久王后因此也伤心而死’则是情节。虽然情节中也有时间顺序,但却被因果关系所掩盖。……对于王后已死这件事,如果我们再问‘以后呢?’便是故事,要是问‘什么原因?’则是情节。这就是小说中故事与情节的基本区别。”<sup>⑧</sup>禁忌母题既满足了故事对时间顺序的偏重,又符合情节对因果关系的强调。设禁之后是违禁,违禁之后是惩罚,前为因,后为果,而“惩罚”的结果又激强了设禁的动机。整个禁忌母题实际为一个封闭式的按顺时针走向的因果循环圈。当然,人类自身生产的事实为此禁忌母题提供了参照。这一禁忌母题的肇始与延续都有赖于现实的互惠,否则它绝不可能有如此辉煌的漫长历程。

不过,现实生活中的事往往偶然发生(兄妹婚的后代也并不人人都畸形),事与事的承续不受或然律和必然律的约束。禁忌母题的“因果链”在某种意义上说是一种理想化的艺术建构,使原来繁杂无章的现实中的性爱生活在神话中显得有规律。民间口头叙事文学的编制,一般全都选有因果关系的故事事件,使它们组成一个有开端、发展、高潮、结局的整体,因果关系也就成了故事情节中一个必不可少的因素。禁忌

母题叙述范式正好与故事从开端至结局的艺术建构完全吻合,共拥有的因果关系极大地迎合了故事情节安排的需要。亚里士多德特别强调因果关系的重要,他将由一系列缺乏因果关系的事件组成的情节(episodic plot)称为最差的情节。<sup>⑨</sup>我们似乎可以说,禁忌母题所蕴含的内在的因果关系,使之能够自行耸立起一座完整的故事情节的框架,而且决不会是“最差的。”

#### 注释:

- ① 《怒族社会历史调查》第103页,云南人民出版社1981年版。
- ② 杨毓才等:《傣族民族的氏族图腾崇拜》,《民族文化》1981年第3期。
- ③ 《白族神话传说集成》第37-40页,中国民间文艺出版社1986年版。
- ④ 陈维刚:《广西侗族的蛇图腾崇拜》,《广西民族学院学报》1982年第4期。
- ⑤ 梁庭望:《壮族图腾初探》,《学术论坛》1982年第3期。
- ⑥ 《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》第61页,广西民族出版社1987年版。
- ⑦ 见《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷第386页,三联书店1962年7月版。
- ⑧ [英]弗雷泽:《图腾与外婚制》第1卷第3页,转引自朱狄《原始文化研究》第77页,三联书店1988年2月版。
- ⑨ 陈维刚:《广西侗族的蛇图腾崇拜》,《广西民族学院学报》1982年第4期。
- ⑩ 黄才贵:《侗族原始宗教信仰遗迹》,《中国少数民族宗教》(初编),第343页。
- ⑪ 参看张旭:《白族的原始图腾虎与鸡》,《大理文化》1979年第4期;函芳:《白族的虎崇拜》,《民族文化》1983年第6期。
- ⑫ 杨毓才等:《傣族民族的氏族图腾崇拜》,《傣族社会历史调查》第8页,云南人民出版社1981年版。
- ⑬ 见《对广西少数民族部分禁忌食俗的探讨》,载《广西师范大学学报》1989年第4期。
- ⑭ 陶云逵:《大寨黑夷之宗族与图腾制》,《边疆人文》第1卷第1期,1943年。
- ⑮ 姜子匡:《神话丛话》第13页,载“民俗丛书”第15辑。(台湾)东方文化供应社1970年版。
- ⑯ 见李岳南:《神话故事、歌谣、戏曲散论》第27页,新文艺出版社1957年版。
- ⑰ 《费尔巴哈哲学著作选读》下卷第434页,三联书店1962年版。
- ⑱ 陈国钧:《台湾始祖传说》第13-29页,姜子匡编“民俗丛书”第7辑,民族篇专号(2),(台湾)东方文化供应社1974年版。
- ⑲ 《山茶》1981年第2期。
- ⑳ 贵阳作协编《民间文学资料》第二十集第8页。
- ㉑ 《南风》1980年创刊号。
- ㉒ 阿南:《从创世纪神话的社会作用看神话的本质特征》,见《神话新论》,上海文艺出版社1987年版。
- ㉓ 费孝通:《生育制度》第43-44页,天津人民出版社1981年版。
- ㉔ 《列维-斯特劳斯》第123页,王庆仁译,三联书店1985年版。
- ㉕ 《原始思维》第318页,丁由译,商务印书馆1981年版。
- ㉖ 李子贤:《论佤族神话——兼论活形态神话的特征》,《中国神话学文论选萃》(下)第451页,中国广播电视出版社1994年2月版。
- ㉗ 弗洛伊德:《图腾与禁忌》第49页,中国民间文艺出版社1986年版。
- ㉘ [美]E.M.福斯特:《小说面面观》第75-76页,苏炳文译,花城出版社1984年版。
- ㉙ 亚里士多德:《诗学》,《诺尔顿世界名著选集》第4版,第1卷,第561页。

(作者单位:北京师范大学中文系)

责任编辑 余志川