

禁忌民俗发生论

万建中

禁忌民俗是信仰民俗中的一个重要内容，其流传极其久远和广泛。然而，关于禁忌民俗如何产生这样一个本应解决的课题，我国学者很少有人论及。近几年出版的几部禁忌民俗专著，在涉及禁忌的起源时，只是全盘挪用国外学者的意见，目前民俗学方面的教材如乌丙安的《中国民俗学》和陶立璠的《民俗学概论》，它们对此问题则采取回避的态度。本文试图通过对不同类型的禁忌民俗的剖析，对这一悬而未决的问题，提出自己的看法，以期得到同仁的教正。

一

关于禁忌民俗的起因，国外学者主要有如下几种观点：

汤玛士(W.Thomes)认为“禁忌来源是归因于附着在人或鬼身上的一种特殊的神秘力量(Mana)，它们能够利用无生命的物质作媒介而加以递传。”^①温德特(Wundt)认为“埋藏在所有禁忌里的那种无言的命令，虽然因为随着时间和地点而造成了无数的变异，可是，它们的起源只有一个而且仅一个即：‘当心魔鬼的愤怒！’”^②谢苗诺夫认为禁忌是“由于某种神秘不可测的危险的存在，人们触犯了禁忌，此危险就会危及集体和个人的安全，甚至使群体毁灭。”^③以上三人观点近似，皆视禁忌为一种危险的、魔鬼的、神秘的力量所致。但此力量具体指什么，他们未加说明。

弗洛伊德的看法接近不可知论，“在他看来，要求野蛮人去告诉我们关于他们各种禁忌的真正理由首先就是毫无意义的。关于禁忌的真正起源我们可以从野蛮人那里得出的唯一回答是他们根本不能对此作出回答，因为禁忌的真正原因必然是‘无意识的’。”^④

美国卓越的人类学家马文·哈里斯所持观点最富唯物性，他认为禁忌是因为生态环境的需要，亦即为了防止自然资源的枯竭。^⑤这局限于食物禁忌，即不得杀食动物的禁忌风俗。

以上三种观点的漏洞是显而易见的，然而我国学者竟一直无人提出异议。如果我们接受弗洛伊德的看法，那么寻求禁忌民俗的根源便无意义。但事实是，自英国航海家柯克船长将禁忌(Taboo)这一学术名称，从南太平洋坡里尼亚汤加岛带到欧洲大陆以来的二百多年里，历史学家、人类学家及民俗学家们对此民俗事象的起因一直在孜孜探求，可见，弗氏的观点并不为大家认同。

那种认为禁忌来自对一种神秘力量的恐惧的看法，有其合理性，它可以使和原始宗教信仰同步产生的禁忌的起因得以释解。在人类童年时期，生产力水平低下，人们对自然的斗争软弱无力，以为有强大的超自然力(Mana)在支配控制着大千世界，早先的许多禁忌民俗正是在此世界观中自发孕生的。然而，人类文明时代产生的禁忌，几乎都不是因“恐惧感”所致。

哈里斯的禁忌理论是其整个文化起源论的一部分，他只能择取某类禁忌民俗来论证他的总体思想，而对其他方面的禁忌民俗置之不理，所以他的观点也就不可能适合所有的禁忌民俗。即使就饮食禁忌而言，他的论点亦有不足。在一个地区，有的动物只是一部分人禁忌食用，比如孕妇忌食兔肉，以为吃了兔肉生的孩子生兔唇。用哈氏的观点就无法解释这一民俗现象。若说兔子濒临灭绝且饲养成本昂贵，就应对全体人员施行不食兔肉的禁制，单靠孕妇是无济于事的。

二

可以说禁忌的观念和民俗是伴随人类一同出现的。在人类社会伊始，生产力和认识水平极端低下，由此产生了自然崇拜，由崇拜必生恐怖，有恐怖则惧罹祸害；为避祸害，必成禁忌。这种由于对自然物自然力的崇拜敬畏与恐怖，而自觉不自觉地恪守一些禁制，祈望通过这种自我约束的信仰形式，把自然界种种“异己”的力量，转化成“顺己”、“助己”的力量，获得神灵的恩赐和避免惩罚，从而形成了最早的禁忌习俗。人类最初对自然的禁忌并非始于图腾观念，而是纯粹出于对大自然的崇拜。

壮族东兰和凤山一带广为流传《蚂拐歌》，大致内容为：有个叫东灵的人，因烦屋边的蚂拐叫唤，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，蚂拐是雷公之子。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。壮族民众从此视青蛙为圣物，禁食蛙肉。鄂温克族猎熊，有许多禁忌，打死了熊，只能说它“睡觉了”，不准说打死的话；不准说猎具是凶器；吃熊肉前人们在“歌人柱”中齐声发出乌鸦般叫声，并说明是乌鸦吃肉，不能怪罪鄂温克人。

显然，这些禁忌为原始的自然崇拜的一

部分，人类最早的禁忌民俗的确出自对大自然中神秘力量的恐惧。在壮族及鄂温克人眼里，蚂拐和熊身上皆附着这种危险的力量，唯有恪守禁忌才能免遭惩罚。

然而，这种力量并不总是令人恐惧的。原始自然崇拜稍后，人类又有图腾崇拜。弗雷泽说：“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。”^⑥原始先民将图腾（动植物或无生物）视为自己的祖先或与自己的氏族有血缘联系，因此他们绝对禁止杀害本部落或氏族的图腾物。可以说图腾禁忌是人类最初的氏族祖先观念的产物，是人类寻求自身来源的结果。对氏族成员来说，图腾物存在着神秘力量，但不是异己的力量，因为图腾物是他们的亲属和保护神。

弗洛伊德认为禁止杀食图腾物的习俗是人类最重要的二种禁制之一，另一种是禁止与相同图腾宗族（部落）的异性发生性关系。两种禁制在神话和民间传说中皆有反映。

台湾学者陈国钧著有《台湾始祖传说》一书，其第二部分“各族始祖传说选录”中，收录了许多“兄妹婚”神话传说，大多描述了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，两人结为夫妇。最初生下一条大蛇，二胎是只山娃，三胎是蜥蜴，后求助天神（tsidal），方才生下了孩子。^⑦

在原始族内血亲群婚向族外婚过渡的阶段，逐渐形成了极为严格的性禁忌的民俗事象，违背禁律，将会受到种种最残酷的惩罚。那时具体的民俗事象一定繁多，我们无从考察。兄妹婚传说实际上是人类图腾时代禁止与相同图腾宗族（部落）的异性发生性关系的形象显现。

此类传说表现的兄妹（亦包括同族不同

辈的异性)不可成婚的民俗是人类所有禁忌民俗中传承最早最持久的一个,其产生有着极为深刻的历史意蕴,再现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念和习惯是困难的,即使是后来,不也有近亲联姻的吗?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的结合,这正如弗洛伊德说的:“禁忌的基础是一种被禁制的行为,而这种行为的实行在潜意识里却强烈的被要求着。”“‘禁忌’本身是一个矛盾情感的字眼”,因为“一件强烈禁止的事情,必然也是一件人人想做的事情。”^③弗洛伊德是从心理学上追溯禁忌的来源,发掘出禁忌民俗中普遍存在的心理因素,这是值得肯定的。但当论及这种心理产生的客观原因时,他却陷入不可知论的深渊。欲望,是人的本能要求,但作为“社会的人”便要欲望进行某种抑制。例如,“食”、“色”是人之大欲,但不能“随心所欲”,这种对欲望的抑制,便是禁忌产生的主观因素。性禁忌民俗表现在兄妹婚传说中,反映了长期积淀下来的同族群婚的习惯意识,与已为原始初民普遍接受的乱伦的禁忌观念的冲突和撞击。

为什么会出现兄妹婚传说所反映的乱伦禁忌民俗呢?我们知道,原始人刚脱离动物界时,过着毫无节制的乱婚生活;亲近交配的血缘婚使原始群退化,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,人类最早的禁忌之一——性禁忌产生了。

不论是纯粹的对自然界的禁忌,还是图腾禁忌,都是人类进化的历史长河中必然出现的现象,是原始初民为了自身生存而自然而然形成的行为法则。这些法则在繁衍后代,协调劳作,维系群体组织结构,统一观点等方面,“和在我们所谓‘文明人’的生活

中的道德、法律等,有着同样重要的意义。”^④正如卡西尔说的:“(禁忌)是人迄今所发现的唯一的社会约束和义务的体系,它是整个社会秩序的基石,社会体系中没有哪个方面不是靠特殊的禁忌来调节和管理的。”^⑤

三

禁忌民俗的内容极为繁杂,尽管在人类进入了文明社会之后,由于生产力的提高和人们认识世界、改造世界能力的增强,禁忌民俗已不再具有原先的在人类发展史上所起的作用,一些远古的禁忌在人们生活中渐渐地消逝了,但是形形色色的禁忌仍然渗入人们生活的方方面面,甚至产生的契机更为五花八门。其中因某事物与死亡、忧患等不吉事物直接相关而形成的禁忌最为普遍。尽管原始的自然崇拜、图腾拜等渐已淡漠,但乐生而畏死,好吉祥而恶祸患则是人之常情。人们对一切死丧、忧患之事均极为惧恶是恒固不变的,一切与死丧、祸患相联系的事物,自然就成为禁忌了。由于居丧期间居巫室及丧服的颜色是白的,所以,古代以白色的东西为丧事的征兆。梦见戴白帽、穿白衣服乃至碰见白兔等都是不详之兆。汉代俗忌“反悬冠”,因为它“似死人服”。^⑥《风俗通》说:不能用帷帐改作衣服,否则,人会浑身长满癩疮。这是由于帷帐为丧布之故。即使某事物或字词仅仅是与一些不吉的事物或字词音似和形似,也成为禁忌。如桑与丧、舌与蚀、卯与无(粤语无音卯)、丁与疔等谐音,都是不利吉的象征,故为人们所忌讳。我国民间有“男不做十,女不做九”和四十不做寿的禁忌,乃因十与贼(死)、九与鸠、四与死谐音之故。船家终日与河海为伴,忌说“箸”,因其与“住”同音。现今“筷子”即是取“住”之反义,为“讨口彩”之由来。

在千奇百怪的禁忌民俗中,有些形成的根源委实难以确定。这是因为这些民俗完全

是由日常生活中的偶然事件引发的。法国学者列维·布留尔在《原始思维》中曾引用过一则刚果郎丹的土著人对帽子的禁忌，颇能说明问题。“在郎丹，有一次旱灾被归咎于传教士们在祈祷仪式中戴上了一种特别的帽子。土人们说这妨碍下雨，他们大声喊叫，要求传教士们离开他们的国家……。”^⑩

我国黔东南丹寨县流传这样一个传说：寨上有位老人快八十岁了，想试试儿子们为自己准备的杉木棺材的大小。儿子们拗不过，只得揭开棺盖，让他进去躺着，然后盖上，正在这时，一只野羊突然从门前跑过。平时喜欢撵山的儿子们顿时高兴得忘了一切，拿起猎枪就去追。当他们打得野羊高高兴兴到家时，才想起老人还在棺里，打开一看，老人已紧闭双目。为今后不再发生这种不幸的事，族长决定：今后凡是同宗同祖死了人，在未落土安葬以前，一律忌油，不得吃荤。以后，忌油作为一种族规，一代代地传下来了。^⑪

这两种禁忌习俗是由于错误地运用因果律，把偶然巧合当作必然的因果关系，把先出现的新奇事物看成后出现的祸害之源的结果。泰勒对这种原始性思维方式有过论述：“当人类的智力还很低下时，人类已在自己的意识中联想那些亲身经历过的事件，并将这些联想与实际联系起来，但他们本末倒置，错误地得出结论：意识中的联想必然牵涉到现实中相似的事物”。^⑫法国学者列维·布留尔也说过：“对原始人来说是没有任何偶然的東西”。^⑬倘若最初引发某一禁忌民俗的事件被遗忘，那么此俗产生的直接原因就无从可寻。因此只有掌握引发禁忌风俗的偶然事件，才能理解这些民俗的真正起因，而不致于得出一些风马牛不相及的结论。然而，一种禁忌民俗事象形成后，人们一般不会对禁忌的原因究根问底，而是一味地恪守，因为古代及现今落后地区的人们生来就惧怕神灵祖灵降灾于自己，故而民俗中

的禁忌事象得以传承有其盲目性和强烈的“惯性”。这样，这些偶发事件就很有可能消失在人们的记忆中。所以，就有一些不合常理的禁忌民俗难以为人理解。西方学者的禁忌发生观正可以这些禁忌民俗为依据。殊不知禁忌民俗和其他民俗事象一样，决不是凭空产生的，任何禁忌民俗事象的肇始都有其实实在在的各自不同的缘由。

四

禁忌民俗传承的历史渊源流长，不同的社会土壤滋生出不同的禁忌民俗。有的禁忌民俗只存于一定的社会发展阶段，象图腾禁忌观念和民俗，就只出现在人类对生儿孕女还茫然无知的时期。而形形色色的人为的宗教禁忌，则是在阶级出现后方会出胎。有的禁忌民俗风行于近现代，但仍可在原始初民的生活中找到其踪迹。最为典型的例子莫过于“名讳”的禁忌民俗。“名讳”是指人们在言语或书写时，遇到与祖先尊长之名相同或同音的字都要避开。

我们不会否认，名讳建立在封建家族礼教观念之上。君主不让别人言及自己的名字，是因为在封建时代，皇帝被视为天子，为维护自己的尊严，表示自己神圣不可侵犯。也有人认为名讳和迷信思想有关。对此，西方学者多从巫术的角度加以述论：“在原始氏族的观念里，人名是一个最重要的部分之一，所以当一个人获知某一个人或某一个灵魂的名字时，他同时也将得到它的一部分力量。”^⑭“如果敌人知道了自己名字就会运用巫术加害自己”。^⑮

西方学者的观点我国民俗学家很早就有认同，江绍原说：“呼名则能役使精物，是世界上文化程度很低的民族已有了的观念，中国在汉前假使也有，那便丝毫也不足怪。《管子·水地篇》记有这样一则传说：‘涸泽……，生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，

好疾驰,以其名呼之,可使千里外一日仅报。此润泽之精也’。”^⑩《抱朴子》也说,山中有一种精怪叫做岐的,碰到这种精怪后,只要大喊一声它的名字,它就不敢来加害于人。知鬼名可以免灾,而为鬼神或仇人知己名则要招来不幸。可见西方学者的观点是有根据的。

然而,巫术似乎还不是产生名讳的终极原因。我们认为名讳最初来源于原始人类的性禁忌,是对乱伦行为的防范。弗洛伊德列举了性禁忌制下不少有关个人与其近亲间来往所必须遵守的“回避”习俗;在里皮斯岛(Lepers),新海布里池(New Hehrides)族的一支,男孩若在路上认出他姊妹的足印,他便不再顺那条路走。他不但可以说出她们的名字,甚至在言语中忌讳着它。这种“回避”始自成年仪式,而后持续终生。在新不列颠,瞪岭(Garelle)半岛的土著,女人婚后再也不和她的兄弟谈话,她再也不提及他们的名字。^⑪可以想见,人类在由血亲交配向族外婚过渡时期,如果没有限制同族同辈男女亲近的一系列禁忌(禁止他们互换其名自然是平常的禁制),族外婚便得不到巩固。

由此便知,由于对死亡的恐惧,性禁忌出现了,最初的名讳习俗也随之产生,避讳习俗当在原始社会母系氏族时期就产生了。名讳最初为亲族内的男女间的禁规,后附上巫术,成为一种普遍的禁制。再后由于等级制的介入才有了尊长名讳,封建时代甚至于今天社会中残留的名讳之意义,主要体现在封建伦理等级方面。

古今禁忌的目的都是为了禳灾避祸,其中不少具有实实在在的现实意义,并且是从人们的生产实践活动中产生的。“蛤蟆开叫,禁吹芦笙”是流行于黔东南丹寨排调一带的禁忌风俗,其形成与一则民间故事有关。

古时候,人间没有芦笙,只天上有。后来凡人获晓芦笙的制法和吹法后,即使到了春耕农忙季节,仍沉缅于吹笙和跳舞之中。天神非常生气,告诫凡人,春雷响过,吹笙的话,吹笙人就会变成蛤蟆。第二年开春,几个年轻人偏不听,吹了芦笙,脖子一下变粗了。幸亏他们不敢再吹,身子才没有变成蛤蟆。^⑫

此故事内容是关于禁忌民俗来历的,亦

即对“别这样做,以免发生什么什么事”^⑬的民俗事象作出解释。“禁吹芦笙”的风俗似乎与原始宗教观念没有什么瓜葛,倒是与现实生活有密切联系。春耕时节不吹芦笙有利农业生产,说明此禁忌民俗产生较晚,为人们的生产经验和教训的总结。因为怕大家在农忙时仍沉缅于娱乐而误农时,便逐渐形成了禁吹芦笙的风俗。为使这条戒律深入人心,自觉地奉守禁忌,以及人们在试图对这一禁忌事象作出解释时,由于没有唯物辩证的思想,无法找到正确的答案,便杜撰了一个表面看来合情合理的故事,禁忌民俗才披上了“迷信”的外衣。

我们还可以找到许多禁忌民俗事象,它们的来源都与人类的自然环境和生产条件有关,为广大劳动人民生活及生活经验的结晶。譬如,五月最热,易暑疫蔓延,每每使外出者受酷暑煎熬而蒙受不幸,因此古人对五月的忌讳最多;经商者不能出行,为官者不能上任,不能盖屋,不能晒席子,等等。^⑭贵州民俗,外出旅行,口渴时忌喝田水、溪水,因为里面很可能有蚂蝗,等等。这些禁忌,如果没有长期正反两方面的体验的积累,是不可能形成的。

前面所列举的禁忌的动因皆为人们怕招致灾祸,但有的禁忌民俗之所以为人恪守,动因并非如此。

苏州人数数,跟别地稍有不同。从二十到二十九,苏州人喊成“念,念一,念二……”,为何忌念“二十”?有则故事说是因春秋战国时期,吴王死去的女儿名字叫“尔释”之故。^⑮

此禁忌民俗产生的初因是怕引起吴王的悲痛之情,其得以传承,与其说是由于人们怕受到某种惩罚,倒不如说是出于人们对吴王的敬仰和爱戴。在现代社会,许多人都有自己不愿接及或触及的事物,但它不能引发一种禁忌风俗。然而,有时纯属个人的避讳也能形成一种普遍的社会禁忌观念。这个人除至高无尚的皇帝外,他人似乎无此魔力。因为“在某种族及某一时代,迷信是加强对于政治,特别是对于君主政治尊重的念头。”^⑯君王的利益可以引发出禁忌,社会礼

仪、封建等级或尊卑观念更是生产禁忌的源头。古代中国以“礼仪之邦”著称于世，故因礼仪而形成的禁忌亦颇繁多。《礼记·曲礼上》有很多这方面的记载。例如：“坐毋箕”，是说坐的时候不要双腿向外岔开，以免裸露下体。孟子就曾因妻子在家箕踞而大为恼怒，要休掉她。^⑨拜访他人、赴宴吃饭都有诸多规矩。如“男女不同席”，这在山东武氏祠和孝堂山祠画像石上的饮宴画面中多有展现。这一禁规在今天一些乡村的家筵上仍能见到。又如“尊人立莫坐”，是说首席的尊者没有入座前，其他人是不能入座的。“尊人共席饮，不闻莫多言”，筵席上，长辈不问话，晚辈不能多言，等等。这类禁忌直接产生于封建礼教，是统治者进行伦理教化的工具。

五

我们探讨了一些具体的禁忌民俗的起因，这些剖析说明所有禁忌风俗都是有历史的或现实的依据的，但并不能说禁忌为唯物认识论的产物。恰恰相反，禁忌民俗中相当一部分是对吉凶祸福的命运迷信派生出来的趋吉避凶观所形成的。驱除凶祸，冀祈吉祥是五彩缤纷的禁忌民俗事象的基本心理定势。如扫地忌从里向外挥帚，以为此举会扫财气出门，招致蚀财等祸害，店铺及一般家庭均守此忌。有些禁忌民俗不仅荒诞，而且有害人的心身健康。云南彝族地区，近代仍有不许妇女多说话、管闲事的风俗，恐怕妇女说话会误了大事。这些针对妇女的禁忌，是对妇女权力和个性的压抑，当然也是对妇女的一种无形的摧残。因此，判别禁忌民俗的优劣，亦不可统而论之。

禁忌民俗名目繁多，不可能一一阐述。至此，我们至少可以得出下面两方面的结论：禁忌民俗和其他民俗一样，其形成一般有源可考，有因可寻。有些禁忌民俗因流传的久远，加上禁忌民俗特有的神秘性，现已

难以确定其具体的根源，但并非乌有。另外，企图寻求适合所有禁忌民俗的终极原因是徒劳的。禁忌民俗的起因不是单一的，西方的各种禁忌民俗发生论不可能得到所有禁忌民俗的验证。只要人类没有彻底地认识自然，控制自然，禁忌就会以各种方式、各种渠道不知不觉地出现在人们身旁，成为约束人们言行的不成文的规矩。

在民俗学中，禁忌民俗是属于民族心理深层的东西，是一种神秘复杂的文化现象，只有具体事象具体分析，方可真正把握这一文化的底蕴，从一个侧面揭示人类文化进展的轨迹，揭示其在民众的生产和生活中所起的消极或积极的作用。

注 释：

①②⑩ 见弗洛伊德《图腾与禁忌》第34页，39页，2页，中国民间文艺出版社，1986年10月版。

③（苏）谢苗诺夫《婚姻和家庭的起源》第71页，蔡复生译，中国社会科学出版社，1983年版。

④ 见朱狄《原始文化研究》第79页，三联出版社，1988年版。

⑤ 见马文·哈里斯《文化的起源》第十一章“禁食之内”，黄晴译，华夏出版社，1988年版。

⑥ 弗雷泽《图腾与外婚制》第一卷第3页，伦敦1910年版。转引自朱狄《原始文化研究》第77页。

⑦ 陈国钧《台湾始祖传说》第13—29页。娄子匡编《民俗丛书》第七辑，（台湾）东方文化供应社，1974年版。

⑧⑩ 见弗洛伊德《图腾与禁忌》第49页，101页。

⑨ 钟敬文《中国神话之文化史的价值》，《钟敬文民间文学论集》（下）第359页，上海文艺出版社，1985年版。

⑪（德）恩斯特·卡西尔《人论》第138页，上海译文出版社，1985年版。

⑫《论衡·四讳》。

⑬⑭ 列维·布留尔《原始思维》第64页，16页，丁由译，商务印书馆，1981年版。

⑮⑯ 见杨聚编《风俗的起源》第121页，上海文艺出版社，1988年11月版。

⑰ 泰勒《原始文化》第54—55页，蔡江浓编译，浙江人民出版社，1988年版。

⑱⑲ 弗雷泽《金枝》第362页，中国民间文艺出版社，1987年版。

⑳ 江绍原《中国古代旅行之研究》第42页，商务印书馆，1935年9月版。

㉑ 熊伯龙《无何集》卷九。

㉒ 见《江苏民间文艺》1980年第四期。

㉓ 弗雷泽《迷信与社会诸制度》，载娄子匡编《民俗丛书》第二十辑，（台湾）东方文化供应社，1970年版。

㉔《韩诗外传》。