

中国法律文化网首发，转载请注明出处

 使用大字体察看本文

阅读次数：1408

禁忌：类同于法律属性的初级社会控制形态——以南方山地民族法律民族志为背景

张冠梓

在人类文明发展史上，禁忌是一种历史悠久且极为复杂的文化现象，也是人类社会普遍存在的文化事象之一。它与原始宗教的关系、与人类早期法律“样式”的关系，长期以来一直是学术界关注和讨论的焦点。从生活在中国南方山地法律民族志中各民族的禁忌内容及其特征来看，禁忌无疑是这些民族的极其重要的社会控制形式之一，具有类似于近代法律的若干属性，在某种意义上可说是人类社会“法”的早期形态或起源形式，至少与其密切相关。本文谨以南方山地民族法律民族志为背景，对禁忌与法的关系、禁忌的法律特性等问题进行探讨。

—

恩斯特·卡西在其著作《人论》中曾经指出，禁忌体系是人类“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。统治者和臣民的关系、政治生活、性生活、家庭生活，无不具有神圣契约。这同样适用于整个经济生活。甚至连财产一开始似乎也是一种禁忌制度：占有物或人——占有一片土地或一个女人订婚的最初方法，就是靠一个禁忌记号来标志他们。”

在讨论禁忌的内涵时，往往有另外一个概念，即原始宗教，与之相表里，相关联。实际上，二者并不完全相同。禁忌行为也有世俗性的，和宗教性禁忌有所不同的是，前者的震慑和屈服于人间的权威，而后者则是震慑和屈服于超人间的权威——神秘力量和神秘对象。在人类社会的初期，人们对神秘力量和神圣对象在观念上有所认识，在体验上有所感受，往往会在情绪上产生惊奇、恐惧、畏怖或者尊敬、爱戴等宗教感情。这种敬畏感往往在行为上表现出来，在人与神秘力量和神圣对象的关系上，体现为对自己行为上的限制和禁戒规定，这便是宗教禁忌。原始宗教的功能是通过对神灵的信仰和崇拜，获取人们在与自然进行生存斗争时所需要的勇气、信心、独立能力和肯定或否定性的暗示的。作为原始宗教的特殊形式和否定性行为规范，禁忌则专门告诉人们“在做什么”（如仪式和忏悔）以外的“不做什么”。“禁忌在很多场合是有益的，考虑到社会状况，法律的缺少和民风的剽悍，它可以相当不错地代替一个政府的职能，并且使社会尽可能的接近有组织。”〔①〕在原始时代的自发宗教中，宗教禁忌包含在经由传统的积淀而形成的习俗中，在宗教和社会的进一步发展过程中，则往往通过教义规定，成为规范化的宗教节律的一部分。

宗教禁忌是人类自律（自我约束）与群体约束（他律）的最基本、也是最原始的形式，有人甚至认为它是原始社会唯一的社会约束力，是人类社会中家族、道德、文学、宗教、政治、法律等所有带有规范性质的禁制的总源头。〔②〕禁忌究竟出现在何年何月，我们尚不能确定，只是知道它至少〔③〕立于人类文化的起点上。人类作为生物体，其最基本的生命活动受到生物法则的制约，即必须满足维持个体生命的需要（即饮食），满足维持物种延续和性生理的需要（即性）。这种自然本性决定了人类感知和尝试外界、实现自我约束与自律的历史起点和主要内容，首先是如何满足个人与群体的最基本的生理需要。因而，禁忌的最初和最主要的内容自然也是饮食禁忌和性禁忌。而宗教的禁忌必然要在社会生活中发挥自己的作用和影响。这种社会作用的功过、程度，在不同文化背景、不同的社会体制和不同历史阶段中应该是有所不同的，但它基本的功能是

二

饮食是生活所需，生命所系，在人们的日程生活中居于头等重要的地位。因此饮食禁忌是所有的禁忌形式中最为常见的一种，也被认为是最能体现对神圣物的情感。

前苏联史学家谢苗诺夫在《婚姻和家庭的起源》中曾对食物及其类似物品的分配关系作过这样的描述：“在食品丰富的情况下，每个成员的份额仅仅取决于他的需要。在食品缺乏的情况下，群的各个成员的份额之比则取决于他们现实的食物需要量的比例。用‘瓜分’这个术语来描述这类关系并不相宜，至多可

以说酌量取用。群里没有一个人成员是从别人那里获取自己一份的。他只不过是拿到当即吃掉的那一份。因此，分配和消费不可分。一切不消费的东西，都仍是集体的财产。”〔④〕谢苗诺夫依据群居猛兽的资料和民族学记录中最古老的分配情况的资料而得出的这种分配关系，同样能在独龙、怒、布朗、基诺等族的生产情形中找到遗迹或佐证。

谢苗诺夫进一步指出，当这种酌量取用的分配关系“成了群体意志的内容之后，就以一定的规范形态—变通的食物禁忌—在其中巩固下来。这种禁忌要求群的任何成员都不准带走自己的一份去自由支配，也不准阻止群的其他成员对这份集体猎获物行使他们的权利。”〔⑤〕这就是最初的分配关系上所通行的原则—普遍的食物禁忌，成为人类历史上最古老的权利意志规范。〔⑥〕在南方山地一些民族的习惯法中，仍然残留着这种“最古老的权利意志规范”。如解放前的独龙族耕地为个体家庭占有已成为主要形式，猎场也有了明确归属，但一般仍为家庭（村寨）所公有，甚至还保留了某些氏族公共猎场。他们主要的狩猎方式是集体协作，特别是为了围捕大的野兽群，需要全村男子都参加，推选有经验的人担任指挥，猎前还要举行祭兽神的仪式。集体狩猎不限于本家族的领域，可以越界到别的家族的领域上追猎野兽，但在别的家族猎场上猎获的野兽，必须给该家族送些兽肉。猎物的共同消费主要采取“分食”的形式，集体的猎获物除优先分给击中者外，其余在出猎者中按人手均分配。比如三十人一起出猎，获得野牛三十头，并不是每人分牛一头，而是把牛砍成块，用箩分配。分到不是一箩，则分块。即使最后只剩一块，也要再切成小块分完，务求均等。这样分配以后，猎手们还要从自己分得的一份中取出一部分再分配，分配给未参加狩猎的家庭或火塘，即使个人狩猎所得，也必须分给邻居每家一块。这种分食猎物的方式，独龙族称为“发夺休”，是人人必须遵守的一种惯例。〔⑦〕如若遇到野兽却不让村中人分享，在独龙族社会中是犯忌的，会受到人们的嘲弄和歧视。

类似独龙族的分食品原则也出现在云南德宏地区的景颇族、云南西盟的佤族、西藏墨脱县的门巴族和海南岛的黎族等许多民族地区。但不可忽略的另一面是食品私有制下的饮食禁忌即使在上述地区也因生产力的提高、食品的逐渐丰富、社会结构的趋向复杂和人类的生命体验的加深而渐渐变化。在独龙族里，集体狩猎时击中野兽的人能分得这只野兽的头、皮和一只腿，猎人则把自己所得的兽头骨挂在门前，以炫耀自己的成绩与荣誉（别人则没有或不能如此）。为了识别击中者，猎人们都在自己的竹镞上削成特殊的标志（如削成方尖或圆尖等），以便准确无误地领取奖赏。在西盟佤族狩猎时，第一个射中野兽的人也是分得兽头；后来，射中野兽的人除得到兽头外，还可以分到三分之一的兽肉。云南澜沧县糯福区的拉祜族，射中野兽的人可获得野兽的心脏。在黎族实行“合亩”〔⑧〕的社会里，兽头归狩猎的领队“俄巴”，击中者获一条后腿；如系个体狩猎，则头、腿都为个人所得，兽肉分给大家吃。某些民族中甚至已产生了村寨或部落头人多吃多占的现象。如西盟佤族凡打到较大的野兽，猎者都要把前腿送给窝朗（村寨头人兼宗教首领），而窝朗则泡酒还礼，祝贺猎者的胜利。又如德宏景颇族凡单独猎获大兽，均需送山官（部落首领）一只腿，而自留其皮或一条腿。〔⑨〕饮食禁忌的这种变化自然是与“没有窝朗寨子就会乱起来，生活不下去”之类原因有关。

但是怎样理解瑶族禁食狗肉、彝族不吃猴、猫肉一类饮食禁忌呢？的确，还有一些禁忌即使是恪守于它的民族也不能完全解释，但一般认为，衍化了的饮食禁忌扩大到不准猎取和食用某些动物（如若不得已而猎取和食用，也要经过繁缛的宗教仪式取得该图腾动物的宽恕和谅解），多数情况下的原因是这些人看来该动物与自己属于同类，是自己的崇拜图腾。凉山彝族忌吃马、熊、猴、猫之肉，据其洪水泛滥的神话传说，这些动物与人类出自一条根儿，有着共同的祖先。许多瑶族地区不仅严禁食用狗肉，反而流行吃食先敬狗的风俗。他们认为，狗先吃肉，六畜兴旺，且该年的肉价定然好；狗先吃饭，五谷丰谷，且这年的粮价定然好。这一习俗的依据是瑶民的传统文献《评皇券牒》（俗称《过山榜》）中所记载的盘瓠是其始祖的传说。这些民族的真正祖先显然不可能是图腾物，他们只不过是迫于生存方面的最早的抽象思维形式—把一件事情与另一伯现代人看来也许并不相关的事情联系起来，这种幻想自然是以秘不可测的现实危险为导因的，于是就首先大量出现了从否定的方面约束人们的行为规范，表现在饮食方面的是从酌量取用分配形式扩大和深化为全体成员对生产和产品的分配原则，即有关所有、分配方面的“泛饮食禁忌”。所有制关系的形成标志着生产关系的成熟，也表明属于人类社会的物质资料生产方面的社会结构已经形成。

三

性禁忌是人们集中讨论的社会规范的另一个起源。通过民族志和考古资料的大量出现，可以确证早期人的生物群体和一般的动物联合体一样，总是处在经常冲突的状态，并且总会一方对另一方占优势，另一方被迫服从的局面，也就是人们常说的统制-服从关系（谢苗诺夫称之为优势-服从关系）。在人类从生物群体向社会群体转变过程中，随着原始人从松散型的、以采集事物为主的群体发展成为以狩猎为主的密集型群体，原始成员之间的统制-服从关系及与之相伴随的冲突不是减弱了，而是日益加剧了。关于导致这种冲突的原因，谢苗诺夫认为，其中重要的一点是由于原始人群实行杂乱性关系和雄性成员对雌性成员的争夺。这种冲突和争夺导致了原始人群在一个漫长时期里的非规范性关系。“非规范”表示在两性之间关系上还没有正面调节的社会规范，但“规范”一词又暗示在其他方面已经有了某些社会规范或者已经有了出现社会规范的条件。显然，它既区别于正面调节两性关系的社会规范—婚姻，又不同于纯粹的动物联合体中的两性关系，是一种正在形成中的人类联合体中两性之间关系的状态。非规范性关系分为前后相后相继的三种形态，其第一种形态是成年男女的两性关系处于一种没有规范约束的自然状态，但不得不要受雌性发情

期和经常性狩猎生产活动的制约；第二种形态中，以雌性发情期为转移的自然性关系受到狩猎生产（如狩猎时间的延长、连续性的增长）等因素的影响和干扰，最后导致发情期消失的性关系状态，但同样是狩猎生产的因素也严重制约着两性关系；第三种形态中，由于发情期的消失，引发了成年女子和男子在两性关系中的生理和心理方面的一系列变化；成年女子由过去发情期的不加选择，转为发情期消失后平和的选择；男子则由过去单纯的适应或强制性行为变为在女子面前显示阳刚、勇武，突出男性特征，以唤起对方的情爱。于是，爱情发生了。爱情的发生及其选择性，打破了那种仅仅以男女双方的性生理机制，或者说由这种机制决定的性本能要求为转移的性交规则，代之而起的是连绵不断、变幻否定的爱情纠葛。在当时缺乏任何正面约束两性之间关系的社会规范的情况下，这种新的性关系规则严重涣散了组织性和计划性极强的狩猎生产组织，影响到狩猎生产的成效。生产的衰落立即表现为食物紧缺和挨饿，以至威胁到整个联合体的生存。这个时候，从人类思维、群体公共意志的发展来看，正处于禁忌产生的时代。于是，首先狩猎生产上的性禁忌产生了，其内容是：在准备狩猎和进行狩猎的全部活动中禁止发生任何两性之间的性关系交往；进而把狩猎集团中的成年女子全部排队出狩猎集团，使这个集团由青一色的成年男子组成，这样更便于男子遵守性禁忌。〔10〕

这便是人类社会最早的约束两性关系的禁止性规范。它的形成同时又构成了更大范围、更多内涵的性禁忌的契机。狩猎生产的方式妨碍了同一集团成年男女的性需要的满足，而狩猎男子却可能进入另一集团的营地，通过性侵袭来得到这种满足。由于在性侵袭过程中的男女都处于性禁忌导致的性饥渴状态，构成性侵袭的主要目的是满足性需要，而非杀伤或掠夺，加上男女双方在力量上对比悬殊，因而即使有所反抗或伤害，也多是象征性的。同样，狩猎男子集团的女性也会“遭遇”他人的“侵袭”。流行于解放前西南少数民族的抢婚习俗可能就是这种“性侵袭”方式的遗迹。如凉山彝族举行婚礼时，男家要派出若干男子组成的迎亲队伍，主要任务就是扮演抢婚者的角色。女方的姐妹也要组织起来，向男方的接亲者泼水和搏斗，表示象征性的反抗。而贵族黑彝娶亲更具有抢婚的特点，在选定的日期，当男方迎亲队伍驱赶着牛羊、驮着酒肉礼品和聘金到达女方村寨时，女方不仅将他们拒之门外，还用事先准备好的牛粪和水往迎亲者身上泼，然后才让进屋设宴招待。居住在小凉山的彝族的女子出嫁，女方的姐妹不仅用水浇泼迎亲者，待进屋子后还要用辣椒粉拌和锅底烟，觅机抹于迎亲者的脸上，也时有挥拳殴打迎亲男子的。〔11〕另一方面，狩猎者的“侵袭”行为也逐渐为外婚制的形成提供范式，使血缘家族的男女双方更习惯于分别向外寻求与具有非血缘关系的异性结合。这种趋向一度在人类的某个阶段形成风尚，如同马林诺夫斯基在《野蛮人的性生活》一书中所介绍的特罗布里恩岛上的“邀撒”(Yuasa)习俗。在该岛上一一年中的特定时节，各村的妇女都要集体在菜园里锄草，届时禁止男子进入她们的工作场地。如有外村男子恰巧路过禁区，就会遭到性侵袭。据该书介绍，妇女们非常热衷行使这一权利，“简直全力以赴”：当她们看见一个男人后，立即脱光衣服，赤身裸体地向他猛扑过去，随即对他施以暴力，并在他身上做些淫秽的动作。中国南方山地一些民族的传统恋爱方式也显示了这种表征。苗族青年在恋爱中喜欢结成一个个小规模群体，这些群体一般由同寨青年自发组成，多则七八人，少则三五人，并有男女群体之分。群体的经常性活动是练唱情歌、学讲情话，其内容主要包括相识、相会、初恋、热恋、结合、对婚后幸福生活的憧憬等。每逢赶集或重大节日，他们就来到场中或在场边游弋、观望，一旦相中理想的异性群体就千方百计打听对方的情况（但特别注意切忌与自己同姓）。俟散场或节日活动完毕，便追赶在该女群体的后面，用挑逗性的歌声来进行试探。根据女方的态度再决定是罢休、改变目标，还是继续尾追、进一步约会和交换信物。如果双方有意于继续交往，则下一次的约会仍是群体式的，主要是开展对歌。有的苗族地区，幽会显得古朴而神秘。如在湘西吕洞山一带，由于高山深谷的封锁，峻岭丛林的关闭，群体间的第一次幽会保留了一种极为罕见的方式。在那里，女群体预先将对方的基本情况告诉本寨的男群体，并请他们以“给莱”（苗语jilceb，意即女性兄弟）的身份代为接待前来赴约的另寨男群体。双方会面后，“给莱”以致欢迎词的形式讲述“度秘度乃”（苗语dutqub dat lani，意即婚姻礼词），并借此考察对方的人品和智识，女群体则在一旁偷听。根据对对方回答满意与否，“给莱”再决定是将“勾梅”（苗语goud mei，意即妹妹）带回山寨，还是让她们走上“第一线”开始真正的群体幽会。〔12〕

而且，通过漫长的性关系和生殖的历史，人们从现实的直接后果中看到了这种非血缘异性结合的优越性，正如谢苗诺夫指出的：“群与群的成员之间性关系的结合，恰恰就是种内杂交。大家知道，杂交的后代健壮、有力、生命力强，后代的繁殖力也超过双亲。杂交的另一个后果是遗传基因的手续化，是变异范围的急剧增加和机体进化可塑性的异乎寻常的增长”。〔13〕正是基于这种认识，南方山地许多民族都禁止内婚形式。壮、苗、侗、瑶、毛南、彝、佯、水、哈尼、景颇、黎等族均严禁同姓通婚。苗族的习惯法甚至更严格地规定同宗不婚、姨表不婚。彝族也进一步规定了等级内婚、家支外婚、民族内婚、直系血亲不婚、养父母养子女不婚、姨表不婚、堂亲不婚等许多禁忌。同时，随着产业的变化（如种植业的出现，采集技术的提高）、人们寻求食物方式的多样化（如猎获对象由少数几个大型动物扩展到多种动物，猎获能力提高，狩猎时间的缩短，个体捕猎开始出现）、居住条件的相对稳定化等因素，集团外婚愈来愈变成主要的性关系模式。这种性关系模式不仅是有如上所述的生物学上的意义，更重要的在于如果两个血缘家庭能够公开、且比较固定地交换性伙伴，那么在此过程中就使他们结合成一个“准部落”，（谢苗诺夫称之为双氏族社会）。这种社会一旦形成，就会超出性的范围，在许多方面互助合作，而且在许多方面会出现血缘家庭不曾有过的问题（如信仰、狩猎范围、作业技巧等）需要加以解决或协调，于是最原始、最简单的社会制度与权力机构便产生了。〔14〕

除饮食禁忌和性禁忌作为最原始的否定性行为规范最早出现并一直成为所有禁忌内容的重要组成部分外,禁忌还包括各种形式的图腾禁忌,在更大范围内、更多内涵上规范着原始群体人们之间的行为。图腾(Totem)的意思是“我的亲属”[15],是原始人群在艰苦而漫长的生活历程中逐渐产生的一种亲属观念。原始社会的生存环境,正如《庄子·马蹄》所说:“万物群生,连属其乡,禽兽成群,草木遂长……同与禽兽居,族与万物并;”是一个“人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蚊”[16]的生态景况。原始先民在这种情况下不仅面临着各种自然灾害的侵袭,而且直接受到来自众多凶猛禽兽的吞噬和伤害,随时都有伤亡乃至群体灭绝的危险。基于求生存安的本能,他们一方面积极抵御、抗争,另一方面渐渐地升发出认动物或某种(些)物象为亲的观念和方式,乞求、企盼该物给他们以认同和安全的保障。应当说,这种观念与方式的产生与原始人的特殊思维方式与水平有关。他们的思维属于与现代人的思维不同的“先逻辑思维”[17],特征是表象、认识、情感都互相交织,主观与客观混同,现实与幻想融合,表现为混沌未开。[18]按照这一解释,原始先民仅仅从哺乳动物与人在形体(如都有头、四肢、性器官等)、生理(如食睡、行走、性交、哺乳、胎生、血液等)上的一些近似情况,便将自身与动物完全混同起来,进而把周围的群体想象为是与人类社会完全一样的,因而与之攀附、认亲,图腾观念由此产生。而当原始先民视某种或某些物象为亲属、祖先和神灵之后,钦慕它们的强有力或特殊本领,希望得到它们的保护,于是也就产生了对该图腾物象的一系列旨在尊重、保护的禁忌规则,即图腾禁忌规则。[19]另外,对其它自然物如天地、风雨雷电、山水林木等的敬畏与禁忌规范,大致是在这个逻辑和基础上的模仿、深化与延伸。这时作为宗教的禁忌开始个体化和世俗化,并从特征上渐趋于现代意义上法的若干属性。

根据原始文化的演变,图腾先后包括三层递进性的形式或者说三方面的涵义,即血缘亲属、祖先、保护神。其禁忌内容也围绕图腾物展开,大致可分为行为禁忌、食物禁忌、言语禁忌和人物禁忌四种类型。

在图腾观念盛行的一些民族,行为禁忌被视为图腾禁忌中最主要的一种禁忌。它主要指对图腾物禁看、禁触、禁伤、禁杀的一切行为。土家族认为,家是日常起居重要而严肃的场所,因而禁忌很多。家中火塘上的三脚架是全家安居兴业的象征,因此禁忌随意移动或用脚踩,每年只在年三十那天动一动,之后就固定下来,平常动了就不吉利。禁将锄头扛在肩上和挑空水桶、粪桶进屋子,必须用手提;不准披蓑衣进屋子,因为祖先是背着蓑衣在外面打仗的,进屋披不吉利;不准将畚箕倒扣在堂屋,因为这是埋人的迹象;忌在堂屋子放雨伞、鸡笼和酒坛;妇女、姑娘和小孩禁坐门槛和大方桌;屋内房内周围忌动土挖洞,以免犯煞遭祸,等。布依族规定,每年正月初一至十五,一般不从事生产劳动,有“正月初三以前不动土,十五以前不动刀”之说;正月二十日“天乾地露”忌出门、忌做活路阳雀(候鸟)初叫时不出工;“红煞日”、“戌日”、“甲子”日忌出行,不生产;四月初忌动土耕种,尤其忌讳驱牛干活,因为相传这天是牛的生日。布依族还有闻春雷辍耕的习俗,认为雷声是天神对下界的警告,晴天响雷尤为不祥。他们还被视为神物的东西决不能侵犯。云南新平彝族崇拜绿色斑鸠,如某人不慎伤害这种神鸟,便会陷入极度的恐惧状态,爬在地上又是叩头又是请罪。纳西族认为虎是他们的“根根”、祖先,所以土司对之象老祖宗一样虔诚的供奉,禁止打虎。“谁打死了虎,不能自行处理,必须象抬死人似的,把虎抬进土司家。土司家如丧考妣,向老虎磕头。打死了老虎的犯人要受到鞭笞,轻者痛打三十六板,重者罚款,有的还要坐水牢。”[20]

食物禁忌是指严禁食用图腾物。云南布朗山的布朗族以竹鼠为图腾,对它十分敬畏,不敢看,不敢打,更不能吃。每年四月和九月“刚永”时,全寨要集体去找一只竹鼠,拴在棍子上,给它戴上花,由两个人抬着绕寨一周,然后抬回召曼(头人)家,将其头砍下留给召曼,其余砍碎每家分一小点,家家户户都要放在三脚架上点三下,然后丢弃。后来可能因为生活资料来源的困难,对吃鼠的禁忌也慢慢地不那么严格了。不过捕食之前,必须举行一定的仪式,以求神灵的谅解。另外,诸如佤族不吃鸡和鸡蛋、壮族忌吃牛肉、瑶族不吃狗肉、仫佬族禁食所有动物的心脏等,都已成为大家熟知的习俗。

言语禁忌是指禁止直呼图腾名称,或禁止用它作笑料。如德昂族禁止在竹楼内大声喧哗、歌唱,否则不吉利。祭鬼树是该族传统的宗教活动,一般是在过完泼水节后的第三天五更时分,由二、三十个成年人抬一块画有龙、虎等凶恶猛兽的木板,同时敲锣高声念经,把木板送到“鬼树”旁,并放一点小菜、米饭。送饭的须悄悄回家,不准说话,据说送时高声大叫,让鬼听到后会跟来家中骚扰。仫佬族杀年猪不能直称,而应称“请财神”,并且须请人用仫佬语念“请财神词”。景颇族忌讳用鬼与人开玩笑,尤其不能用“拉塔鬼”(给人带来灾难的恶鬼之一)来说人。如果说“你被拉塔鬼咬了”,便会引起“拉事”(抢牛纠纷)、杀戮等纠纷。

人物禁忌是指把人物作为禁忌对象,一般多为妇女,故有人又称之为婚姻禁忌。如云南兰坪的白族规定,凡附有“养药鬼”和“撒魂鬼”的女子,都得被驱逐出寨或被处死。广东连南的排瑶有关这方面的禁忌更为复杂、系统,主要有:

- (1)、商谈婚事时,三天内家中忌打烂碗具或损坏家具,否则婚事难谐;
- (2)、订婚时宴请外家亲戚,忌用“空亡”、“受死”日子,否则家人会患病或伤亡;
- (3)、新婚之日,新娘命中对某些亲人有相克时,要避免与他们相见;
- (4)、新娘过门后三天内禁止外出,否则会被鬼迷上;
- (5)、结婚日子忌用“破日”、“危日”;
- (6)、新娘婚后首次出门远行或劳动时要择日,忌用“空亡”、“破日”、“危日”等日子,而且返家时要

捐回一些柴枝；

(7)、妇女分娩，门前要挂米筛、禾草束或草鞋，婴儿未满月忌生客尤其穿白衣、白鞋、草鞋的人入内；

(8)、妇女产后未满月忌出门，如不得不外出，则要随身携带一束禾草（象征刀剑）以驱邪挡煞；

(9)、产妇分娩后四十天内，忌入设有祖先神龛的厅堂，忌用冷水。[21]

五

南方山地各民族的宗教禁忌林林总总，方方面面，除了饮食禁忌和性禁忌已经在逻辑上和民族志上分别获得证明——它们对法的最初产生具有导向、启蒙和示范意义——以外，一般图腾禁忌对于法律的意义又何在呢？不难发现，随着文化形态的改变，禁忌形成一种有它自己基础的力量；同时也漫漫地远离了魔鬼迷信而独立，逐渐发展成为一种习惯、传统，而最后则变成了法律。日本法学家穗积陈重认为，“在文化初期，所谓社会的规范，约束民众行为者，起原（源）于对神及其他不可思议之势力之畏敬及恐怖，最多且最强也。故既由恐怖而行之‘太朴’（太朴为英文Taboo之音译，今名之为禁忌——笔者注）之制裁，由半神的政治领袖采用，其‘太朴’之禁令，遂从冥罚移至现罚，而仍产失其神罚之性质。其效力，极确实而强大，自不待言。发生彼等间之法律观念者，实多起原（源）于‘太朴’也。”[22]

《大英百科全书》中的“禁忌”条目指出了该词的规范性含义是包括三个基本要素：一是具有神圣（或邪恶）特征的人或事物；二是由上述的人或事物的特征派生出来的禁令；三是如果破坏禁令，就会遭到神圣（或邪恶）力量的报复和惩罚。[23]关于第一点，回到上述的布依族之于雷电、彝族之于绿色斑鸠、纳西族之于虎、布朗族之于竹鼠等等的敬畏，并且往往以这些图腾作为纠纷的仲裁者，就可知禁忌图腾的权威性已转化为或接近成为这些民族中习惯法的权威性。流行于许多民族中的“对天起誓”（俗称喊天）也是这种情况。云南剑川等地的白族当发生偷盗案件而争执不下时，被告可对天起誓，誓词说：“如果我偷你的东西，我死！太阳落，我也落！我没有偷你的东西，你死！太阳落，你也落！”或者说：“我偷了你东西，断子绝孙！你若诬赖我，你断子绝孙！”誓毕，各自散去。他们坚信，这种誓词必有应验。[24]关于第二点，事实上南方山地民族的许多禁忌规范都已转化为习惯法的规则或条文。抑或说，这些民族的许多习惯法规则或条文都直接来源于他们古老的图腾禁忌，或至少受其引导。下面所引是“六段三片六定三村石牌”[25]牌文：

六段三片六定三村古牌

祖公苏贵显、陶善保、莫金一三公，立造上段村、三片、故（古）参三村。众团立字滕构石牌律法。

一条开棺挖墓、一条（骑）龙葬墨（脉）。

一条女人七三八四。

一条火烧屋宅。

一条强奸妻女。

一条打劫生事。

一条杀害人命。

一条欺兄某（谋）弟。

一条迷魂禁井。

一条挖屋开仓。

一条女人幡（翻）乡（腔）。

一条贼（偷）牛盗马。

一条勾生外合。

一条某（谋）山沾国（园）。

犯律令照办，何人番（翻）天倒地。上段村苏扶虬出料三村钱一千二百文。

光绪三十二年（公元1906年）丙午春二月十四日吉立，天灵地准。

吉 口 代笔钱一千二百文。

苏胜星 苏胜海

劝人世上修善，不用多事，耕田立（犁）地大吉。

在该石牌律文中，自然没有信服的理由说明（当然更没有信服的理由否认）诸如火烧屋宅、打劫生事、杀害人命、欺兄某（谋）弟、迷魂禁井、贼（偷）牛盗马、勾生外合、某（谋）山沾国（园）等罪名及其惩处与他们的传统禁忌有着直接或明显可以追寻的渊源关系。然而，禁开棺挖墓、禁（骑）龙葬墨（脉）显然就是他们由崇拜祖先图腾、自然图腾的观念导致了相关内容的禁忌而产生的。女人七三八四、女人幡（翻）乡（腔）的罪名是专门针对妇女的规定。而现代意义上的法律专门针对这一特殊群体的规定主要集中在婚姻法（妇女权益保障法在此缺乏对应和可比必性，是另外一个问题）中，其否定性的规范主要是指生活作风。那么上述二罪名是主要指性问题的吗？不然，瑶族妇女的性生活有着较大的自由度，禁忌较小，因此上述二项罪名应主要指她们在日常生产、生活中的禁忌，比如产妇忌食鸡脚、红豆，忌食因难

产而死的牛肉，堂屋内忌在女人面前讲粗话；已婚妇女忌在别人家神台前睡觉；妇女忌把衣服挂得高于祖先神龛、不得登上最高一层楼；禁止与同性男女对歌；婚后次日回门时不能与再婚妇女搭话，等等[26]。瑶族对住宅十分重视，从建造、居住到维修都有一套完整而繁缛的禁忌规范。如果知道他们连在墙上乱钉钉子、子日属鼠的人开禾全都很忌讳的话，那么抢屋开仓的含义就不仅仅被认为是一个法律上的罪名了。

相比之下，从第三点——即如果破坏禁令，就会遭到神圣（或邪恶）力量的报复和惩罚——来看法来诸禁忌的影响，则较为容易理解。刚刚引述的“六段三片六定三村石牌”就是一个例证。“犯律令照办，何人番（翻）天倒地”所针对的，肯定许许多多被惩罚的法律事实。贵州苗族也有对违犯禁忌者制定的相应处罚条例，如上一节所提到的对先于“活路头”播种插秧进行处罚的事例就是这类问题。又如苗族禁止在寨子四周动土，如有人挖动禁区的土，逢寨内有人生病，便会归罪于他，因为是他挖坏了“龙脉”所致，即须“安龙谢土”。方法是敬一头猪、十二甯禾、十二毫银币。如果病人不见好转，则须搞第二次。若寨中恰巧另有人生病，则须搞第三次。[27]同时，作为惩罚的一种形式，有些禁忌会促使当事人生发一种犯罪感，加重了当事人的恐惧心理和精神负荷。在一些人类学的记载中可以看到，有些人在无意识中因犯了禁忌，而恐怖致死的事实。如南洋群岛的一岛民因误用了酋长的烟管吸烟，后来知道自己犯了禁忌，立即产生了极度恐惧的心理，不久郁郁而死。又某人因误食属于本族图腾的鱼类，知道后引起极大恐慌，不久就死掉了。

六

总的来看，在南方山地民族社会，禁忌作为一种最原始、最特殊的规范形式，实际上是“人类最古老的无形法律”，最起码也是类同于法律的初级社会控制形态。它在很大程度上扮演着法律的角色，发挥着调节社会关系的作用。它能对人的本能行为进行限制，制止和预防潜在危险，保护原始先民的生存，达到控制危害性自然力的企图。禁忌对法的影响最初是分散的、个别的。随着社会的发展，那些为大多数社会成员所公认的禁忌成为习惯法或法的组成部分，巩固了它作为社会控制方式的强制性和权威性，兼具神意与世俗的双重保障。

（作者简介：张冠梓，男，汉族，1966年8月生，中国社会科学院青年人文社会科学研究中心研究员，法学博士。）

[①] 《魔鬼的律师》第20页，东方出版社1986年版。

[②] 任骋：《中国民间禁忌》第14页，作家出版社1990年版。

[③] 林明峪：《台湾民间禁忌》（台北联亚出版社1981年版）就从对猿猴的反应实验中得出结论，认为禁忌的起源应上溯到前人类的时代。

[④] （苏）谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》中译本第126-127页，中国社会科学出版社1983年版。

[⑤] （苏）谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》中译本第127页，中国社会科学出版社1983年版。

[⑥] 蔡俊生：《人类社会的形成和原始社会形态》第158-159页，中国社会科学出版社1988年版。

[7] 李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》第339-341页，农业出版社1987年版。

[8] 合亩是黎族社会中由若干具有共同血缘的家庭组成的、统一经营耕地、集体劳动、按户平均分配的具有父系家庭公社形式的一种社会经济组织。

[9] 李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》第340-341页，农业出版社1987年版。

[10] 金泽：《宗教禁忌研究》，第13页，社会科学文献出版社1996年版。

[11] 高发元：《中国西南少数民族道德研究》，第38页，云南民族出版社1990年版。

[12] 张应和、吴兴发：《苗族的恋爱习俗及其群体意识》，载《苗学研究》（二）第76-80页，贵州民族出版社1991年版。

[13] （苏）谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》中译本第168-169页，中国社会科学出版社1983年版。

[14] 金泽：《宗教禁忌研究》第14-15页，社会科学文献出版社1996年版。

[15] 何星亮：《图腾文化与人类诸文化的起源》第14页，中国文联出版社1991年版。

[16] 《韩非子·五蠹》。

[17] （法）列维——布留尔：《原始思维》第63页，商务印书馆1986年版。

[18] （法）列维——布留尔：《原始思维》第194页，商务印书馆1986年版。

[19] 周长龄：《法律的起源》第119-120页，中国人民公安大学出版社1997年版。

[20] 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》第189-190页，云南人民出版社1983年版。

[21] 练铭志、马建钊、李筱文：《排瑶历史文化》第490-491页，广东人民出版社1992年版。

[22] (日)穗积陈重：《法律进化论》合订本第三册第46页，商务印书馆1929年版。

[23] 金泽：《宗教禁忌研究》第35页，社会科学文献出版社1996年版。

[24] 《白族社会历史调查》第89页，云南人民出版社1983年版。

[25] 该石牌原竖立在广西金秀瑶族自治县六段与杨柳两村间叫藤沟的地方，亦名藤沟石牌。1957年4月11日采集。转引自黄钰：《瑶族石刻录》第208-209页，云南民族出版社1993年版。

[26] 参见拙作：《瑶族(禁忌)》一文，载方素梅：《中国少数民族禁忌大观》第85-91页，广西民族出版社1996年版。

[27] 师蒂：《神话与法制》第30-32页，云南教育出版社1992年版。

发表评论

用户名： (3 - 20个字符)

电子邮件：

用户评论：

发表评论

重置

用户评论

目前还没有评论。欢迎您成为第一位评论者！

中国法律史学会 主办 中国社会科学院法学研究所 承办
电话：64022187 64070352 邮件：law-culture@163.com
地址：北京市东城区沙滩北街15号 邮编：100720