

中原汉民族中的兄妹婚神话

——以河南淮阳人祖庙会的民族志研究为中心*^①

杨利慧

(北京师范大学民俗学与文化人类学研究所,北京 100875)

[摘要] 淮阳人祖庙及庙会中原汉民族地区兄妹婚神话传播的一个重要中心点。当地讲述人对于兄妹始祖的血亲乱伦有着强烈的拒斥态度,进而在惯常类型之外形成了一种特殊的地区变体。兄妹婚神话以散文体和韵文体两种形式传播,存在着多种叙事传统。讲述人的神话观复杂多样,将神话僵化地界定为“神圣的叙事”无助于现代口承神话的研究。近半个多世纪以来政治和社会文化语境的变化虽然对神话传统的传承产生了一定影响,但并非毫无限度。

[关键词] 神话;兄妹婚;汉民族人祖;民族志

[中图分类号] I267.5 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5110(2010)06-0077-08

对于中国的兄妹婚神话,国内外学者较常注意和探讨的,大多是南方、尤其是西南少数民族中传承的这类神话,而汉民族中流传的同类神话,不仅长期被认为蕴藏量相对贫瘠,^①相关的研究也较少,“即使被提到,也只处于陪衬的地位”,^②针对特定汉民族社区中的兄妹婚神话的传承情况进行的民族志研究,更是阙如。

有鉴于此,本文将以前10多年来笔者和学生对河南省淮阳县人祖庙及庙会的3次田野考察为基础,力图探讨一些在以往的相关学术史上很少被考察的问题:在中原汉民族地区,兄妹婚神话的

传承情形怎样?谁在讲述这类神话?讲述者对该神话的态度如何?在特定社区不断变迁的政治和社会文化语境中,兄妹婚神话会发生多大程度的变化?与其他地方的兄妹婚神话相比,这一地域流传的兄妹婚神话有何特点?……以此进一步深化对中国兄妹婚神话的研究。

一、中国兄妹婚神话的一般叙事传统

中国的兄妹婚神话流布广泛,形态众多,在不同地区、不同民族乃至不同的讲述人那里,往往有大大小小的差异,^③然而,其基本的情节结构大体

* [收稿日期] 2010-09-28

[作者简介] 杨利慧(1968—),女,四川旺苍人,北京师范大学教授,研究方向为神话学、民俗学。

① 本文曾在由云南大学、中国社科院民族文学研究所、云南省开远市人民政府及日本亚洲民族文化化学会共同举办的“兄妹婚神话与信仰民俗暨云南省开远市老勒村(彝族)人祖庙的考察与研究国际学术研讨会”(2010年8月22日~26日)上宣读,并得到与会中外同仁的诸多指教,特致谢忱!

② 例如,德国汉学家艾伯华(Wolfram Eberhard)认为:这是“一个典型的非汉族原始居民的故事”,其流传地区为“非汉族的原始居民(苗族,彝族,瑶族)和中国南部非汉族人的势力范围内”,见艾伯华著,王燕生、周祖生译,刘魁立审校,《中国民间故事类型》[Z].北京:商务印书馆,1999,p.96-97.日本学者谷野典之也认为:这一类型神话“南方少数民族的例证丰富”,见谷野典之,《女娲、伏羲神话系统考(上)》[J].南宁师院学报,1985,p.131.

③ 钟敬文,《洪水后兄妹再殖人类神话——对这类神话中二三问题的考察,并以之就商于伊藤清司、大林太良两教授》[A].钟敬文,《钟敬文学术论著自选集》[C].北京:首都师范大学出版社,1994,p.226.需要说明的是,这类研究尽管相对较少,但也并非没有,其中较有力的研究成果,例如上引钟敬文,《洪水后兄妹再殖人类神话》、张振犁,《中原古典神话流变论考》[M].上海:上海文艺出版社,1991.另外,陈建宪,《论中国洪水故事圈——关于568篇异文的结构分析》(华中师范大学博士学位论文,2005)[D].鹿亿鹿,《洪水神话——以中国南方民族与台湾原住民为中心》(台北:里仁书局,2002)[M].等著述中也部分地论及了汉民族中的兄妹婚神话。

④ 陈建宪在《论中国洪水故事圈——关于568篇异文的结构分析》一文中曾将中国的洪水故事(主要是兄妹婚神话)划分为5种亚型。

清晰稳定。笔者曾依据自己所搜集的400多则兄妹婚神话,将中国各民族间流传的兄妹婚神话的一般情节结构构拟如下:

1. 由于某种原因(洪水,油火,罕见冰雪等),世间一切人类均被毁灭,只剩下兄妹(或姐弟)两人。

2. 为了重新传衍人类,兄妹俩意欲结为夫妻,但疑惑这样做是否合适。

3. 他们用占卜的办法来决定:如果种种不可思议的事情(滚磨、合烟、追赶、穿针等)发生,他们将结为夫妻。

4. 上述事情发生,于是他们结婚。

5. 夫妻生产了正常或异常的胎儿(如肉球、葫芦、磨刀石等),传衍了新的人类(切碎或者打开怪胎,怪胎变成人类或者怪胎中走出人类)。^{[1][p.245]}

从目前所搜集的资料来看,汉民族中的兄妹婚神话的主要情节结构与此基本相似。1990年,钟敬文先生依据80年代“三套集成”工作中从汉民族地区搜集上来的资料,对汉民族兄妹婚神话的基本情节类型拟定如下:

一、由于某种原因(或无此点),天降洪水,或油火;或出于自然劫数(或无此情节);

二、洪水消灭了地上的一切生物,只剩下由于神意或别的帮助等而存活的兄妹(或姊弟);

三、遗存的兄妹,为了传衍后代,经过占卜或其他方法,或直接听从神命,两人结为夫妻;

四、夫妻生产了正常、或异常的胎儿、传衍了新的人类(或虽结婚,但无两性关系,而以捏泥人传代)。^{[2][p.232]}

总的说来,无论是在汉民族中,还是在各少数民族中,兄妹婚神话的核心母题一般是:世界性的灾难(《中国神话母题索引》编号为900;通常是洪水滔天:960)、从洪水中逃生(980)、始祖卜婚(153)、幸存的始祖结亲,重新繁衍了人类(1060)。^[3]

至于兄妹婚神话的主角,神话中大多没有交代名字,只说是“兄妹”或“姐弟”。一些神话中,这“兄妹”也有名有姓,其中较有共通性的是“伏羲兄

妹”及其各种异称,少数异文中“妹”的名字也出现了“女媧”字样。许多学者认为,伏羲、女媧大约与兄妹婚神话原本没有什么关系,他们在汉代的史乘和汉墓画像中才开始被频繁地联系在一起,与兄妹婚神话的粘连大约更晚。^①

在兄妹婚神话中,最常见的繁衍人类方式是血亲兄妹(或姐弟)结为夫妻后生育了正常或异常的胎儿(如肉球、葫芦、磨刀石等),孕育出了新的人类。但是,在一些汉民族中,尤其是在中原一带,兄妹缔结血缘婚姻之后,繁衍人类的方式有时变成了捏泥人。对此,笔者曾提出一个解释:这是由于女媧神话在北方的长期强大影响,因而在她被拉去充当兄妹婚神话的女主角时,她原有的抟土造人的显赫功绩一同被组合进兄妹婚神话中,所以神话中就出现了兄妹结婚后抟土造人的说法,有时甚至出现了女媧既生育人类又捏泥人的奇特局面。^{[4][p.102]}也有学者认为,这一类兄妹以神占(滚磨、追赶、觅藏、询问)方式表示对血缘婚姻的疑虑、结婚后兄妹避开性的关系、而以捏泥人传衍后代的神话,表现了“极强烈地反血缘婚态度”,“是在长期传承的过程中,受了后起的族外婚、封建时代森严的婚姻制度及其伦理观念(‘同姓不婚’)等的影响,而使它(指兄妹婚神话——引者按)的面貌、性质起到了或小或大变化的结果。”^{[2][p.229~230]}我们在淮阳的调查中也发现:该地区的讲述人对神话中的血缘婚姻往往持强烈的排斥态度,进而在这一地区形成了一种特殊的地区变体(详见下文)。

由于这对血亲婚配的兄妹二人(重新)繁衍了人类,所以在许多地方,他们被尊称为“人祖爷”和“人祖奶奶”,或者“高祖公”和“高祖婆”。

二、淮阳的人祖庙会

1993年3月,笔者曾随同河南大学的张振犁、陈江风、吴效群老师组成的“中原神话调查组”,一起赴河南省淮阳县考察当地的人祖庙会与人祖神话(包括兄妹婚神话)。2005年,我指导的北师大硕士研究生全云丽对淮阳人祖庙会和人祖神话进行了比较深入的考察,她撰写的毕业论文

① 钟敬文、[俄]李福清、王孝廉、[日]谷野典之、杨利慧等均持此说,见杨利慧.女媧的神话与信仰[M].北京:中国社会科学出版社,1997,p.14~19、96~100;杨利慧.女媧溯源——女媧信仰起源地的再推测[M].北京:北京师范大学出版社,1999,p.16~18.

《神话、庙会与社会变迁——河南淮阳人祖神话与庙会的个案研究》成为我主持的课题“现代口承神话的传承与变异”的一部分。^①2006年人祖庙会期间，我与研究生一道，再次对庙会进行了为期一周的田野调查。

淮阳地处河南省东部，古称“陈州”。据《资治通鉴》和《竹书纪年》记载，太昊伏羲氏曾建都于此。在当地民间信仰中，伏羲是最为显赫的尊神之一，蔡河北岸建有一座“太昊陵”，又称“人祖庙”。根据郑合成等人于1934年的调查，1930年代的太昊陵规模宏大，里面除中间的统天殿、显仁殿和太昊陵墓外，四周还有人祖奶奶庙、人祖姑姑庙、女娃庙、老君庙、岳武穆庙、玉皇殿等许多庙宇建筑，庙会期间香火都很旺盛。^②^[5]“文化大革命”中，大部分庙宇坍塌或被毁坏。1980年代以后，坍塌毁坏的庙宇纷纷得到修葺和重建。长期以来，统天殿和显仁殿都是该建筑群中最主要的部分，俗称“大殿”和“二殿”，里面塑有伏羲的塑像。殿后，郁郁葱葱的松柏环绕着太昊的陵墓。

每年农历二月二到三月三，是人祖庙会的日子，周边方圆五六百里的信众纷纷赶来朝祖进香，每日人数往往上万，有时多则十几万。有举着供品吹吹打打来还愿的；有携着香炮纸钱来求福的；有挎着篮子四处兜售求子用的塑料娃娃的；有摆摊设点推销自制的泥泥狗、布老虎的；有在殿内跳担经挑舞（见下文）的；有唱经宣传人祖功绩的；也有看卦看手相的……鞭炮声、唢呐声、唱经声此起彼伏；香蜡纸钱燃起的烟雾蒸腾缭绕；来来往往的人们摩肩接踵，一派热闹景象。^[4]^[p. 144- 151]

三、散文体兄妹婚神话的讲述：惯常类型与地区变体

在淮阳人祖庙会上，广泛流传着兄妹婚神话。可以说，人祖庙以及庙会为兄妹婚神话的传播提供了至关重要的传承场合和传播氛围，成为该神话不断传承和发散的一个重要中心点。日本学者

柳田国男在论述传说的传播时曾经指出：传说往往有中心，而这个中心必有纪念物：

——传说有其中心点。……传说的核心，必有纪念物。无论是楼台庙宇、寺社庵观，也无论是陵丘墓冢，宅门户院，总有个灵光的圣址、信仰的靶的，也可谓之传说的花坛发源的故地，成为一个中心。距离传说的中心地点愈远，人们也就对它愈加冷淡。^[6]^[p. 26]

就兄妹婚神话而言，淮阳人祖庙并不一定是“发源的故地”，但显然构成了一个传播的中心点。我们在调查中发现：离这个中心点愈近，知晓兄妹婚神话的人愈普遍，神话被传播的频率更高；距离这个中心点愈远，知晓而且愿意谈论这个神话的人愈少见，神话被传播的频率也明显减少。

不过，这一传播和讲述场合也受到淮阳近现代以来一系列政治和社会文化变迁的影响。20世纪30年代，国家力量对淮阳人祖庙会与神话讲述活动的强制干预较少，神话的讲述基本没有受到太多政治力量的拘禁和阻碍，从而在较大程度上能够自在地传承。1949~1976年间，人祖信仰被定性为“封建迷信”而遭到禁止，相应的，人祖神话的讲述也从社区公共生活空间中退隐，而更多地出现在家庭、家族范围内和朋友邻里等私人交际场合。1978年以来，随着国家各项政策的放宽，人祖庙会和人祖信仰重新取得了政治和社会的合法性。以往曾被标定为“封建迷信”的神话如今作为受尊重的地方传统而重新出现在了人们的公共生活领域。^[7]

淮阳地区流传的兄妹婚神话既可以散文体的形式讲述，又可以唱“经歌”的韵文形式传播。

郑合成等在《陈州人祖庙会概况》里记录了一则1930年代在淮阳流传极广的兄妹婚神话，他在考察记录中这样写道：“这个故事，流传的极其普遍，村妇老妪，均可以从头到尾，详详细细地说给你听，社会都觉得这段历史真确、可靠、不容否

① 全云丽. 神话、庙会与社会变迁——河南淮阳人祖神话与庙会的个案研究[D]. 北京师范大学硕士学位论文, 2006. 该文以《神话、庙会与社会的变迁(1930—2000年代)——河南淮阳人祖神话与庙会的个案》[A]为题, 收入杨利慧等所著《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志考察为个案》[M]一书中, 陕西师范大学出版社2010年即出。

② 1930年代的报告中写的就是“女娃庙”。原报告在所绘制的“太昊陵全图”旁有一段说明文字：“‘人祖姑姑庙’、‘人祖奶奶庙’等庙均是守庙道士告知，并无匾额。或者是因为既然‘人祖’在这里，便把他有关系的人们都修庙来供奉。这种例很多，如……。见《陈州太昊陵庙会概况》文中附图。”

认。”^{[5][p.19]} 他记录的故事文本如下:

太古时代,天塌地陷,宇宙混沌,世界上的人类都死完了;只有伏羲和他的妹妹(传说他的妹妹便是女娲)二人还在活着。后来妹妹大了,觉得这样太寂寞,就和他哥哥商议,要兄妹二人结为夫妇。可是伏羲却坚决地拒绝她的要求,因为他觉得兄妹不应该结婚的。不过他的妹妹整天和他乱缠,并且又没有别的男子,万般无奈,才允许了她。但附有一个条件:便是看神意是否答应,若神也愿意,便可结为夫妇;否则,仍只是兄妹的关系而已。怎样占知神意呢?方法是用两个磨扇,从山上向下滚,如果滚到下面,这两扇磨可以自然的合和在一块儿,便算神也答应;若两扇磨扇各奔东西,不能碰住,就是神亦不答应他们这结婚的事。商议好了这个办法后,二人便偕同上山,各自山巅执磨扇一方,向山下推滚。天上月宫暗暗助了一力,两块磨扇,滚到山根,乒乓一声,拢在一起了。这样兄妹二人,便从此结为夫妇了。

这样,他俩很安稳地过日子。过得时间太久了,二人闷得无聊,便去抟泥作人。捏的泥人很多,都在露天晒着。谁知天有不测风云,雷电交作起来,二人恐怕将泥人淋坏,即急急的向室内搬,哪知未曾搬完,就倾盆似的下了大雨。他俩着了急,不管三七二十一,拿起扫帚就向屋里扫;就这一扫的当儿,便把泥人的手足眼鼻,碰坏了不少。现今世界上的人类,便是他俩捏成的泥人;每天能捏成多少,即降生多少孩童;所有少臂缺腿、瞎子、聋子等残废不完的人,便是扫时碰坏了的。

因为人类是他每日用泥作成的,所以他就是“人祖”,都是叫他做“人祖爷”或“祖师爷”,并不叫作“伏羲”或“太昊”。^{[5][p.17-19]}^①

这则神话文本显然经过了改写,带有较浓厚的书面色彩,不过其基本情节结构十分清晰稳定,自1980年代、1990年代至今,一直在当地广泛流传,形成该地区兄妹婚神话的惯常类型(common

type)。其基本结构是:

1. 天塌地陷,世间一切人类均被毁灭,仅剩下兄妹(或姐弟)两人。
2. 为了重新繁衍人类,兄妹俩意欲结为夫妻,但疑惑这样做是否合适。
3. 他们用占卜的办法来决定:如果从山上分别滚下的两扇石磨(或石头)在山下能够合在一起,他们将结为夫妻。
4. 神奇的事情发生,于是他们结婚。
5. 婚后,兄妹主要以捏制泥人的方式重新创造了人类。

1980年代,“中原神话调查组”在淮阳搜集到了3则兄妹婚神话,基本都属于这一神话类型。^{[8][p.93-108]} 同类的神话也流传于淮阳周边的沈丘、项城、西华、开封、商丘等地。对于1980年代的神话讲述情况,张振犁曾这样描述到:“往往是在很偶然的的机会,从普普通通不为人所瞩目的、文化程度很低甚至文盲的老农、商贩、乡村小学教师、一般学生和老大娘那里,出人意料地得到非常珍贵的远古神话资料。”^{[8][代序p.6]}

我们在对1990年代以后的人祖庙会的调查中发现:惯常类型是当地兄妹婚神话的主流,但与此同时,当地也流传着一种特殊的地方变体。另外,不同的讲述者对于兄妹婚神话往往有着不同的态度。

1993年3月我们去人祖庙会做调查时,一位正在小车旁卖地方小吃的农村妇女王东莲(58岁,淮阳东关人)给我们讲了一个女娲兄妹结亲、重新繁衍人类的神话。以下是她讲述的文本:^②

王东莲(以下简称王):天塌地陷的时候,就没有人烟儿了,对不对?就有一个龟。就有两个学生,他就一天拿一个馍,这个——叫龟吃了,两天拿一个馍,{也叫龟吃了。}他是姊妹俩。一天到晚三顿都拿馍,摆{到}龟肚=嘴里叫龟吃了。天塌地陷啦,也没有啥啦,就出来一个龟。叫龟驮住,驮

① 此处引文略有删节。

② 此处的文本誊写参考了民族志诗学(Ethnopoetics)的理论与实践,以尽可能充分展示出特定语境下神话讲述的动态过程及其互动交流。为在书写语言中体现口头性的特点,这里采用了一些符号:黑体:表示讲述人的强调;{}:表示虽然在口头叙事中没有说但是按照故事逻辑应该有的内容;[]:表示讲述人或听众的表情或动作等;--:表示打断、插话;=:表示讲述人对讲述的修正;{……}:表示犹豫、不连贯;——:表示拖长声音;[……]表示讲述中的省略;/表示几个人同时插话。王东莲和张玉芝讲述文本的全文可参考杨利慧.民间叙事的表演——以兄妹婚神话的口头表演为例,兼谈中国民间叙事研究的方法问题[A].吕微、安德明.民间叙事的多样性[C].p.251~266.此文中有删节。

住他姊妹俩。驮住他姊妹俩的时候咧，叫他姊妹俩渡过来。这个龟叫馍衔到肚里啦！（哈哈大笑）反正这两个学生基本饿不住。这没有人咋弄哎？到多少时候呢{……}他俩个就（从）龟肚里（出来了）。这个天——东北角没有长严，女媧啊，掌冰凌茬住的，所以东北冷。

杨利慧（以下简称杨）：女媧就是那两个学生中间的一个

王：哎——，对了。

杨：就是人祖爷和人祖奶奶吗？

王：哎。人祖姑娘，不能说“人祖奶奶”，人祖爷就没有结亲。

吴效群：那没有结亲怎么会有的人呢？

王：你听啊。姊妹俩不管结亲，姊妹俩咋结亲呢，是不是？山上有一盘磨，一盘磨往底下推，合住（就结亲）；一盘磨要是散了，往两边分了的话，它就是为媒人的意思，咱姊妹俩就还是姊妹俩；要是一盘磨推下去合一块，那咱姊妹俩就成夫妻。推下去这盘磨，哪有不散的时候？那它就没有散！

//张玉芝（听众）：——哎，就是散啦，他才没有成两口子哩。

王：散啦？没有散。就是一盘磨推下去了，它没有散。那你不能那样说，对不对？因为啥咧？山下面有棵树，（磨被）挡在树上了，就是这样它没有散。

杨：没有散？

王：没有散。

杨：没有散以后又怎么样呢？就成亲啦？

王：哎，就成亲了。他说：“咱俩捏泥人儿。”一捏泥人儿，就晒吧，整天晒。瞎子——瘸子——啥东西，天下雨了，扫的，腿捣掉的，扫掉的，是不是，瓮的。

杨：啊，那他们俩还是成亲了嘛？

王：哎，成亲了。哪能说啥其他的？是不是？

陈江风：为啥叫她人祖姑娘？

王：看看，他姊妹俩都不好意思。好意思不好意思？到一百万年还是人祖姑娘。对不对？

王东莲讲述的这则神话大体完整，基本是这一地区的惯常类型。故事中主要的母题，例如天塌地陷、世界毁灭；兄妹始祖劫后余生；滚磨卜婚，磨合；兄妹始祖血缘婚配，并以捏泥人方式再传人类等，都出现了。在讲述过程中，王东莲对于兄

妹血缘婚姻持强烈的拒斥态度。在讲述中，她一再声明不能把女媧叫“人祖奶奶”，而要称“人祖姑娘”，坚持“人祖爷就没有结亲”，“姊妹俩就不管结亲，姊妹俩咋结亲呢，对不对？”即使在后半部分述及兄妹结婚、控制泥人、再传人类的情节后，她依然不顾自己叙述上的前后矛盾（前面声明兄妹俩没有也不能结亲，后面又讲俩人结了亲），坚持对女媧要称“人祖姑娘”，因为，按照她的解释，虽然她与哥哥结婚了，但是她觉得“不好意思”。

张玉芝是我们紧接着采访的第二位神话讲述人，当时80岁，农民，不识字，是和几个同伴一起来太昊陵烧香敬祖的。她讲述的兄妹婚神话则与惯常类型有所不同：

姊妹们为啥不成亲呢？这就是他（俩）兴下的。她不是说了吗，叫学生拿的馍吗，拿的馍，就在它肚里哩。这老鳖说啦，它说：“眼看天塌地陷的时候啊，你来找我。”眼看天都不一样了，他人家说：咦，变啦天变啦，赶紧哪！他姊妹俩就朝外跑，朝着就找这个老鳖去了。一到老鳖那个地方，老鳖那个嘴啊——，张得像个簸箕一样，簸一样，那大张着，大得很哪。老鳖说：“赶紧哪，赶紧上肚里钻哪，赶紧赶紧赶紧。”他上肚里一钻，那两辈子馍都在那搁着的。一到那点儿一看，天哪眼看就快长起来了，……它说你姊妹俩该出来了，它说这个馍馍吃完，……到末了啦，该出来啦，天长成啦，“赶紧，赶紧出来，天马上就要长成。”一长，长了一大块，东北角里没有长严，掌那个大冰凌褪（补）的。到末了，他俩咋弄哎？哎，山半拉有一对磨，他说，能叫俺俩配夫妻，哎，说个大实话，就叫天下有人；你要不叫俺俩配夫妻，这个磨啊——一分两半。他说，好。叫这个磨啊，朝那个山底下——推，嗯，两半散啦。因为这，底下人跟他姐跟他弟弟跟他哥不管配夫妻，就是他兴下的。姊妹们不管配夫妻就是他俩兴下的。这以后了咋弄哩？他说，咱俩捏泥人儿。哎。他也捏她也捏，他也捏她也捏。搬出去晒也好。哎，下几滴子雨，眼看都淋湿啦，搬不及啦。“你看看，叫会走看好不好。”掌扫帚扫吧。别扫啦，都一个一个一个都拽着扫进去了。这瞎瞎瘸瘸的都是叫扫帚扫的瓮的啦——，这也是他兴下的。

张玉芝所讲述的异文，与兄妹婚神话的惯常类型相比，有一处重大的变异：兄妹滚磨卜婚，但

磨散开了,所以亲兄妹最终没有能够成亲,女娲因而被称做“人祖姑娘”,最后兄妹用捏泥人的方式重新繁衍了人类。2006年我再赴淮阳考察时,在庙会上也遇到两位香客讲述了类似的异文,其中一位是男性,30多岁,另一位是女性,50多岁。在他们讲述的异文中,滚磨占卜时,磨也散开了,所以兄妹没有成亲,最后用捏泥人的方式传衍了人类。就笔者目前见到的资料而言,这种异文在别处几乎不见,形成了这一地区特殊的“地区变体”。所谓地区变体就是:“同一类型的神话流传到不同地区后,由于具体母题变异而形成的不同讲法”。^{[9][p.49]}地区变体的特点是其流传有特定的地理范围,在实际流传过程中,地区变体流传的范围有大有小。在淮阳地区流传的这一地区变体的基本情节结构如下:

1. 天塌地陷,世间一切人类均被毁灭,仅剩下兄妹(或姐弟)两人。
2. 为了重新传衍人类,兄妹俩意欲结为夫妻,但疑惑这样做是否合适。
3. 他们用占卜的办法来决定:如果从山上分别滚下的两扇石磨在山下能够合在一起,他们将结为夫妻。
4. 神奇的事情没有发生,于是他们没有结婚。
5. 兄妹以控制泥人的方式重新创造了人类。

这一地区变体,虽然与兄妹婚神话的一般叙事传统(卜婚时神奇的事情发生,因而兄妹最终成亲)不相符合,但是对故事的自身发展逻辑以及古老神话在现代社会中的适应而言具有重要的意义:第一、它成功地化解了古老神话中始祖血亲乱伦的做法与后世伦理法则、婚姻制度之间的矛盾;第二、由于兄妹始祖根本没有成亲,所以他们采用了控制泥人的方式来重新传衍人类,这样一来,兄妹婚神话与抔土造人神话的粘合在故事情节发展的逻辑上变得更加合情合理。

我们的调查还发现:人们对于兄妹婚神话的态度并非是均质和统一的。人祖庙会上的香客们在讲述兄妹婚神话时,更倾向于对神话中发生的远古事件信以为真,神话也更多地呈现出“神圣性”的特点。而在非庙会场合,一些并非香客的讲述者则对神话中的事件表现出怀疑甚至彻底的不信任,使神话的神圣性大为减弱。比如2006年人

祖庙会期间,我们在李华山老人(男,82岁)家里听他绘声绘色地讲述兄妹婚神话。李华山并不信仰人祖爷,认为“烧香”就是搞“封建迷信”。对于兄妹婚神话,他认为那纯粹是“胡扯大扒连,不足为凭”。

四、韵文体兄妹婚神话的传播:担经挑与经歌

香客们前往人祖庙朝祖进香时,往往结成几人或二三十人的香会,由会首带领,每日集体去人祖庙里烧香上供、跳担经挑舞和唱经歌。

“担经挑”又称“担花篮”,一般在庙会上敬祖或还愿时跳,舞者多为老年或中年妇女(俗称“斋公”)。统天殿、太昊陵墓前以及人祖庙外的广场,是担经挑表演的主要场所。斋公们常常一边跳担经挑,一边哼唱经歌,吸引得很多人驻足观看。

经歌,俗称“念经”或者“念佛儿”,是一种地方民间小调形式的韵文体口头艺术,可以在庙会上担经挑时演唱,也可以在平时敬神、宣传人祖或者学习唱经艺术时唱。其内容广泛涉及生活的方方面面,许多带有浓厚的民间信仰色彩,其中一些宣扬人祖创世造人的神圣功绩,是韵文体形式的神话宣讲,例如《人祖姑娘经》、《三皇治世》等。应当说,庙会上的唱经活动是神话和民间信仰知识得以公开而迅速传播的一条重要途径。

1993年,笔者曾在人祖庙会上调查了一支当地的香会,记录了几首斋公们在担经挑或者平时宣传人祖时演唱的经歌,其中这首《人祖姑娘经》在当地流传非常广泛:

老盘古安天下人烟稀少,没有天没有地哪有人伦。

天王爷他下来治世日月星斗,地王爷他下来治世五谷苗根。

东南山出了一个混天祖,西南山出了一个洪钧道身。

人祖这无奈何,他姊妹无奈何大祸临身。

上天只把他来搭救,昆仑山上滚磨成亲。

到后来生下了儿女百对,生下了百家姓直到如今。

讲起来全世界一母所养,讲起来全世界一个老根。

南无佛来南无佛,这都是人祖姑娘传下的一本经。^{[4][p.147]}

当时另一位中年妇女也主动为我们唱了下面

一首宣传人祖的经:

想当初俱都是日月混沌，
没有天没有地哪有人伦(哪)。
天王爷造下了明星月斗(哇)，
地王爷造下了五谷苗根。
有了天有了地才分世界，
才出现人祖爷他兄妹二人。
他二人奔到了昆仑山上，
去奔到昆仑山滚磨成亲。
人祖爷生下了儿女百对，
造一本百家姓流传到如今。
这张王李赵马武孙(哪)，
看起来俱都是一家之人。
尘世上争名夺利都是假，
临死去你可能带进墓门？
奉劝你世人可要心肠好(哇)，
九九归一系住了好人。

2005年，仝云丽也听一位香客演唱了类似的经歌：

老盘古安天下人烟稀少，没有天没有地哪有人伦。

东南山有一个洪钧老祖，西南山有一个混元老人。

上天神只知日月星斗，下天神只知五谷苗根。
有了天有了地没有人烟，上天神只留下人祖兄妹二人。

他兄妹下凡来万古流传，眼看着一场大灾祸就要来临。

多亏着白龟仙渡到昆仑，无奈何昆仑山滚磨成婚。

时间长日已久生下儿女为百对，天下人咱都是一个母亲。

到如今担花篮哪有远人，到如今哪有远人！^[7]

相对于散文体而言，以经歌的韵文体形式传承的兄妹婚神话具有以下突出特点：

往往只具备核心母题，不注重整体情节的完备和细节的描绘。在上述3首经歌中，第一和第三首中都出现了世界性的灾难(《中国神话母题索引》900)、从灾难中逃生(980)；三首都出现了始

祖卜婚——“滚磨成亲”(153.1)，以及始祖结亲，(重新)繁衍了人类(1060)。不像散文体的叙事那样有比较充分的空间对每一个核心母题详加渲染，因而较为曲折生动，经歌一般都比较短小，所以常常用寥寥数语，点出最基本的故事轮廓后叙事即戛然而止，结尾的要旨往往在于信仰观念的阐发。美国学者浦安迪(Andrew H. Plaks)曾以《山海经》中的叙事作为重要例证之一，与希腊史诗的叙事相比较，进而认为中国的神话叙事是“非叙述性”的，只注重保留故事的骨架和神韵，而缺乏对于人物个性和事件细节的描绘。^{[10][p.41]}这一论点当然值得进一步商讨，不过就淮阳地区流传的经歌而言，这一结论倒不无合理之处。

经歌中讲述的兄妹婚神话既与该地区散文体叙事中的惯常类型不同——前者中的兄妹始祖往往是以孕育的方式(重新)传衍了人类，而不是惯常类型中的捏制泥人；也与地区变体不同。从情节上看，经歌中的叙事更贴近中国兄妹婚神话的一般叙事传统。由此可见，即使在同一个社区中，往往存在着同一类型神话的多种叙事传统。对于这一点，迄今神话学界似乎并未充分注意。

五、结 语

淮阳人祖庙会的民族志研究给我们的启示是多方面的，就兄妹婚神话的研究现状而言，以下几点值得特别指出：

淮阳人祖庙及庙会为中原汉民族地区兄妹婚神话的传播提供了重要的传承场合和传播氛围，成为该神话不断传播、发散的一个重要中心点。

在当代中原地区的汉民族中，兄妹婚神话的讲述者远远不限于巫师、祭司、萨满、故事家、歌手等“少数有才能者”，而是普遍地涉及了从老人到青少年、从男性到女性、从受过高等教育的知识分子到目不识丁的平民百姓等几乎所有的人群。^①

讲述人的神话观是复杂多样的。在淮阳，由于人祖信仰的强大支撑，许多人(尤其是香客)对兄妹婚神话信以为真，视为神圣；不过也有人认为它是“胡扯大扒连，不足为凭”。因此，将神话僵化地界定为“神圣的叙事”(sacred narrative)无助于现代口承神话的研究。

① 对于这一点，杨利慧等所著《现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志考察为个案》[M]中有更详细的描述和分析。陕西师范大学出版社，2010年即出。

在淮阳地区,讲述人对于人祖兄妹的血亲乱伦往往有着强烈的拒斥态度,进而在惯常类型之外形成了一种特殊的地区变体——其中卜婚时神奇的事情没有发生,因而兄妹没有结成血缘婚姻,避免了血亲乱伦。

兄妹婚神话同时以散文体和韵文体两种形式传播,而且表述着不同的叙事型式,说明即使在一个社区中,往往存在着同一类型神话的多种叙事传统。

语境的变化虽然会对神话传统的传承产生一定的影响,但并非毫无限度,尤其就文本而言。比较 1934 年、1980 年代以及 2000 年代在淮阳采录到的兄妹婚神话,会发现文本差别不大,核心母题的变化很小,这说明神话的情节结构具有强大的稳定性。从这一点来说,以往诸多对于神话进行文本分析的理论和方法并未完全失去其合理性,而目前中国民俗学界盛行的追求语境的描写、忽视文本的分析,甚至流于“为语境而语境”的做法,无疑有跟风之嫌,存在很大的盲目性和片面性。

[参 考 文 献]

[1] 杨利慧. 民间叙事的表演——以兄妹婚神话的口头表演为例, 兼谈中国民间叙事研究的方法问题

[A]. 吕微、安德明. 民间叙事的多样性[C]. 北京: 学苑出版社, 2006.
 [2] 钟敬文. 洪水后兄妹再殖人类神话——对这类神话中二三问题的考察, 并以此就商于伊藤清司、大林太良两教授[A]. 钟敬文学术论著自选集[C]. 北京: 首都师范大学出版社, 1994.
 [3] 杨利慧、张成福. 中国神话母题索引[Z]. 西安: 陕西师范大学出版社, 2011 即出.
 [4] 杨利慧. 女娲的神话与信仰[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
 [5] 郑合成. 陈州太昊陵庙会概况[R]. 河南省立杞县教育实验区, 1934.
 [6] [日] 柳田国男. 传说论[M]. 连湘译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987.
 [7] 全云丽. 神话、庙会与社会的变迁(1930——2000 年代)——河南淮阳人祖神话与庙会的个案[A]. 杨利慧等. 现代口承神话的传承与变迁——以四个汉民族社区的民族志考察为个案[M]. 西安: 陕西师范大学出版社, 2010 即出.
 [8] 张振犁、程健君. 中原神话专题资料[R]. 郑州: 中国民间文艺家协会河南分会, 1987.
 [9] 陈建宪. 神话解读[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1997.
 [10] [美] 浦安迪. 中国叙事学[M]. 北京: 北京大学出版社, 1996.

The Brother-sister-marriage Myth among the Han People in the Central Plains of China: An Ethnographic Study of Renzu Temple Festival in Huaiyang County

YANG Li-hu

(Institute of Folklore and Cultural Anthropology, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: Renzu Temple and its festival in Huaiyang County form an important transmitting center of the brother-sister-marriage myth among the Han people in the Central Plains of China. Local myth tellers usually have a strong repulsion toward the brother-sister incest. Correspondingly, a special local version has emerged, in which the sacred divination failed and the primordial ancestors did not get married. Narrating both in prose and in verse forms, this type of myth boasts multiple narrative traditions in this community. Since the narrators' attitudes towards the myth are not homogeneous, rigidly defining myth as "sacred narrative" will not be helpful to the study of oral myths in modern China. Though the changes of the political and cultural contexts have had some influence on the inheritance of the myth, its tradition has remained.

Key words: myth; brother-sister marriage; ancestors of the Han people; ethnography

[责任编辑: 王德明]