

从“身体再现系统”到“人观”

——以花腰傣案例看亲属制度的逻辑源头¹

标题：从“身体再现系统”到“人观”——以花腰傣案例看亲属制度的逻辑源头

Title: From Body Representation System to the View of human: Exploring the Logic Origin of Kinship

关键词：身体再现系统、乱伦禁忌、人观

Keywords: body representation system, incest taboo, view of human

摘要：本文首先梳理了人类学亲属制度研究中的两个核心概念：乱伦禁忌和社会血亲；总结了迄今最新的研究结论：身体再现系统决定社会血亲，社会血亲决定乱伦禁忌。身体再现系统是亲属制度的逻辑源头。然后本文对近年在花腰傣中发现的龙凤胎婚姻案例进行分析，推导出“人的再生产”才是乱伦禁忌的源头，“人观”乃是亲属制度研究的核心。

作者：吴乔，中国社会科学院社会学研究所副研究员

地址：北京，建国门内大街5号，10层1043室；邮编：100731

乱伦禁忌是人类社会的普遍现象，一切民族一切时代皆然。这是已被迄今为止大量的民族志调查所支持的经验事实，是以复杂多样著称的人类文化中为数不多的“常数²”之一，也是迄今被大多数人类学者³接受的论断。人类学对乱伦禁忌的研究从学科肇始即开始，经历多代大家的承继和贡献，延续至今。本文欲以近年在“花腰傣”族群中发现的特别个案，来对乱伦禁忌的逻辑源头进行探讨。

问题提出：乱伦禁忌—范畴、普世性与多样性

欲讨论乱伦禁忌的规则，应先厘清这个术语的含义。在人类学的专业词汇中，英文中的“incest taboo”对应汉语中的“乱伦禁忌”，都是有长久使用传统的学术术语。不过从词义学上讲，两者是有区别的。英文中的incest，指的是血亲之间的性行为⁴。这个词自来就和不受赞许的性关系联系在一起。而汉语中的“乱伦”涵盖的范畴要宽广许多。一些并非血亲关系的人之间的性关系，如翁媳、叔嫂之间，也被纳入“乱伦”范畴。甚至一些与性无关的

¹ 本文得到中国社会科学院创新工程“当代中国社会变迁与文化认同”课题支持。

² 列维·斯特劳斯在其《》中，将乱伦禁忌与婚姻、家庭、两性社会分工并称为“人类社会的四大常数”。由于蔡华教授《无父无夫的社会——中国的纳人》的证伪，婚姻、家庭已不再是普适性的“常数”。但乱伦禁忌与两性分工迄今仍然被学界认为是普遍存在的现象。

³ 也有不同意乱伦禁忌普适性的人类学者。例如英国人类学家尼德姆（Needham, Rodney）在其《Rethinking Kinship and Marriage》（1971）中，就认为世界各民族根本没有一致的“乱伦禁忌”，这是一个由人类学者自己制造的概念。但大多数人类学者对乱伦禁忌的普遍性是赞同的。且后文中还会分析，尼德姆否认乱伦禁忌，乃是因为到那时为止乱伦禁忌概念的不清。

⁴ 例如《牛津在线英语词典》中对这个词的释义是“Sexual relations between people classed as being too closely related to marry each other”。从词源上讲，其来自拉丁语词汇 *incestus*，意为“不贞洁的”。

行为，也被称为“乱伦”，如臣弑君、子弑父等⁵。从词源上看，“乱伦”语出《论语·微子》：“欲洁其身，而乱大伦。”原意是子路谴责一个隐士，为了洁身自好而不出仕，放弃了君臣大义。可见在汉文化的习惯表达法中，“乱伦”指的是严重破坏社会秩序“伦常”的行为，本意不仅仅是对性关系的规范。严格说来，以生活词汇而论，从词源和词义上讲，英语中的incest和汉语中的乱伦涵盖的不完全是同一范畴。

但学术术语不同于生活词汇。在人类学专业词汇，英语incest和汉语“乱伦”对等使用的历史由来已久。在所有与亲属制度有关的汉译西方人类学名著中，都采用这个译法。虽然就笔者的阅读范围，并未见国内人类学界在选择这个译词之前先进行有别于生活词汇的定义。因此，本文亦循例使用“乱伦”术语，但先做出界定：人类学术语的“乱伦”，指的是血亲之间的性关系。

这个界定有其必要性。因为欲进行有效的探讨，需要先划定概念的边界，确保这个概念涵盖的是具有共同本质的一类事物，而将一些性质不同的社会事实排除在外。

例如，一个社会禁止发生性关系和/或婚姻⁶的范畴，往往不仅限于血亲之间。常见的有前文提及的汉族传统社会的叔嫂之防、翁媳之防。又如印度严格的种姓制度下不同种姓的男女之间禁止通婚。再如，笔者在金沙江边纳人⁷中发现的对“跨辈份通婚”的禁忌。还有，韩俊魁在《没有年轮的树》中描写的拉祜族对两兄弟娶两姐妹的忌讳。在本民族的观念中，这些人并不被认为是血亲，但其性关系和/或婚姻仍然受到禁止。这时的禁忌，其考虑因素也多种多样。在纳人反对跨辈通婚的案例中，他们对此禁忌的解释是：这样的婚姻会让亲属群体中的辈份混乱不堪。使得后代都“不知道该如何称呼”。而汉族的叔嫂之防、翁媳之防，更多可能是出性独占欲望和维护社会的细胞——家庭之秩序的考虑。也就是说，各个民族对性与婚姻的禁忌规则繁多，血亲性禁忌可能并不是唯一的禁忌。但不管如何，在世界各族的性禁忌中，血亲性禁忌都是最核心也是最主要的内容。本文定义和探讨的“乱伦”，即指血亲之间的性禁忌，而非其他。

定义了乱伦，让我们再对“禁忌”进行考量。从词义和词源上讲，无论是英文中的“taboo⁸”还是汉语中的“禁忌”，其生活词汇与学术术语语义相同，两者亦可对等使用。需要注意的是，禁忌是对一种行为的否定，但并不意味着这种行为不存在。例如，虽然各个社会都禁止血亲之间的性行为，事实上在已知的社会中，无论现代社会还是前工业社会，违反禁忌的事例也一直存在并见诸报道。禁忌之所以为禁忌，正是因为这类行为具有现实可能性，不能用或至少不能完全用生理机制来解释。否则就不需要禁忌了。例如所有社会都有乱伦禁忌，许多社会还严厉禁止对神圣事物的亵渎，但没有一个社会禁止其成员用头撞墙。现实可能，并且时有发生，但为习俗所禁，这更彰显出文化约束的力量。因此，在本文探讨的范围内，“禁忌”指的是被一个社会的规范所禁止的行为。因而其是习得的、为集体力量所维护的、不以个体意志为转移的社会事实。

综合上文，本文中探讨的人类学意义上的“乱伦禁忌”（incest taboo）指的是：为社会规范所禁止的血亲之间的性行为。

一方面，乱伦禁忌是人类社会普遍存在的现象；另一方面，各个民族规定禁忌的具体规定却差异很大。一个民族中受禁忌约束的亲属，在另一个民族中可能非但不被禁止，反而是

⁵ 例如，成书于明代的《封神演义》中讲述哪吒欲杀李靖，木咤责其“子杀父忤逆乱伦”。

⁶ 性关系的禁忌与禁婚不是同一概念。禁婚者不一定禁性关系。例如蔡华教授在《人思之人》中提到印度严格的种姓制度之下，不同种姓的人之间禁止通婚，但发生性关系却并不禁止。但反过来说，禁止发生性关系者则一定禁婚。因为虽然婚姻的定义多种多样，但性的联合是婚姻的必要条件这一点是学界普遍接受的。一对男女如果禁止发生性关系，他们必然不可能缔结婚姻。

⁷ “纳人”为这个族群的自称，汉称“摩梭人”。是居住在云南四川交界地区的一个传统农业族群。今天大约有四万人口，分为四个支系。其中居住在永宁坝子的纳人支系是纯粹的母系社会，而居住在金沙江边的纳人群体在母系之外也引入了父系的观念和禁忌规则。

⁸ 英文中的taboo是个外来词，为音译土著人的语言，据说是著名的探险者库克船长从汤加语中引入。

优先考虑的婚配对象，甚至指定必婚的对象。例如自中世纪以来，西欧民族如法兰西人等就禁止父系和母系三代以内亲属之间结婚。也就是说，一个男子既不可以娶自己父亲的姐妹的女儿，也不能娶自己母亲的姐妹的女儿。而在笔者调查过的金沙江边的纳人社会中，一个男子娶自己的舅舅的女儿，或者姑姑的女儿，是第一位优先考虑的婚姻形式。只有在没有这样的婚配人选的情况下，才可另娶他人。谱系记录显示，上世纪八十年代以前，大部分有交表婚可能的人都践行了这类交表婚。又如，汉族传统上允许甚至鼓励姨表婚，即姐妹的孩子结为夫妻⁹。但在母系社会的永宁纳人中，这种性关系则被严格禁止。反过来，永宁纳人对拥有共同父系生物血缘的男女不加禁止；而在传统汉族社会中，一个男子与自己堂姐妹（父亲的兄弟的女儿）之间的性关系则是决不允许的。

乱伦禁忌在不同民族中的具体差异如此之大，找到跨文化共性的希望看似渺茫。而且，虽然所有民族都有对特定血亲之间性行为的禁令，但不少民族却并没有对等英文中“incest taboo”或汉语中“乱伦禁忌”的词汇¹⁰。这导致一些人类学者对这个概念的客观实在性产生了怀疑。因此才会有有尼德姆的悲观论调，认为“乱伦禁忌”在任何现实社会中都找不到一个对应物¹¹；更有施耐德矫枉过正的反思，甚至认为“亲属制度”就是一个学者们生造的概念，根本就不是一个真实存在的研究对象，因而必须彻底抛弃¹²。

逻辑溯源：“身体再现系统”与“社会血亲性禁忌规则”

虽有种种质疑，亲属制度的研究仍然继续取得进步和知识积累。在蔡华教授的著作《无父无夫的社会——中国的纳人》¹³和《人思之人》¹⁴出版之后，亲属制度的基本原理和乱伦禁忌的逻辑源头有了系统而明晰的解答。其“身体再现系统决定社会血亲，社会血亲决定乱伦禁忌”的规则，具有超越前人的广泛解释力。

第一条规则为：身体再现系统决定社会血亲身份。每个民族都会面临这样的问题“每一代的新人是怎么产生的？”或者说“孩子是怎么生出来的？”对婴儿的身体从无到有的产生过程，每个民族都根据自己的观察、推导和猜测做出了自身的解释。这就是人类学者使用的术语“身体再现系统¹⁵”的含义。远在现代生物学出现之前，各民族的人都已经意识到，从全社会的范围讲，男女的交媾是怀孕和生育的必要条件¹⁶。那么，在交媾和孕育的过程中，是什么物质起了作用？它来自男方还是女方？它是怎么变成了胎儿？对这个问题，各民族的回答并不一致。但显而易见，如果一个民族的观念认为某些人源自同样的物质，他们即具有为这个社会所认可的一致性（identity）。通过这种认定，一个人获得了其来到这个世界上的

⁹ 例如《红楼梦》中贾宝玉和薛宝钗就是著名的例子。

¹⁰ 例如笔者做过田野调查的金沙江边的纳人和元江河谷的花腰傣，其语言（这两个族群都语言而无文字）中都找不到相当于汉语“乱伦”的词汇。而词汇是概念的表象，词汇的缺失可能引起研究者对此概念在本土文化中是否存在质疑。

¹¹ 参见 Needham, Rodney, 1971. *Rethinking Kinship and Marriage*, T. & A. Constable Limited, Edinburgh

¹² 参见 Schneider, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor

¹³ 此书于 1997 年在法国以法文版首次出版，2001 年在美国以英文版出版，迄今尚无汉语版。因其英文版名为“A Society without Fathers or Husbands: the Na of China”，故笔者将其译为《无父无夫的社会——中国的纳人》。

¹⁴ 此书于 2009 年在法国以法文版首次出版，随后在中国出版了中文版。

¹⁵ 英文中的术语是“body representation system”，此前的中文译注中通常译为“身体表征系统”，晦涩难解。蔡华教授提出将其译为“身体再现系统”。

¹⁶ 几乎每个民族都有不经男女交媾而怀孕生子的神话。例如汉族的《史记》描述汉高祖为白蛇之子，清朝宗室自称其祖先为玄女吞红果而生，《新约圣经》中也说圣母玛利亚处女怀孕生下耶稣。但是在整个社会的范围内，男女交媾为怀孕和生育的必要条件，乃是各民族的共识。比较常见的一个证据是，那些怀上私生子的女性，无法通过此类神话来为自己开脱。

第一个身份：血亲身份¹⁷。也就是说，在人的产生过程中，出自同一源头的人属于一个血亲集团。这个“血亲”，与生物学意义上的“血亲”有别。它是一个社会的集体观念中认为来自同一源头、拥有同样的身体属性的人，而不管生物学上是否具有血亲关系。在现代生物知识普及之前，各民族的这种认识与生物学的亲属范畴不尽相同。因此，蔡华教授将其命名为“社会血亲”。而划定社会血亲的逻辑根源，就是身体再现系统。

第二条规则就是：社会血亲决定乱伦禁忌。在此前已知的任何社会中，社会血亲的边界和乱伦禁忌的边界都是严密吻合的。从逻辑上讲，被社会认为属于同一血亲集团、具有相同血亲身份的人，他们之间不允许发生性的联系。而各民族对身体再现的理解各不相同，造成了各个民族的社会血亲划分方式各不相同，也就导致了各民族乱伦禁忌的范畴各不相同。以前文列举的例子而言：西欧各民族认为是父亲的精液和母亲的经血共同形成了胎儿的身体，孩子生出来后归属父亲和母亲两侧的亲属集团，因此其乱伦禁忌同等禁止父系和母系的旁系亲属。永宁纳人认为孩子的骨与肉都来自母亲，而与跟母亲发生性关系的那个男人无关，因此孩子只属于母亲所在的血亲集团，乱伦禁忌也只禁母系一侧亲属。传统汉族认为父亲的精液在孩子的产生中起了关键作用，母亲只是提供了孕育胎儿的“儿窝”，孩子一出生就属于父亲所在的宗族和氏族，因此乱伦禁忌也只适用于父系平行旁系亲属，不禁母系。

虽然从生物学视角观之，各民族乱伦禁忌的规定差异很大，但由于蔡华教授的研究，我们已经看到了表象差异之下的共性：各民族都按自身认定的社会血亲来划分乱伦禁忌的边界。而这，正是各种亲属制度和亲属关系的基础。

案例质疑：兄弟姐妹性禁忌与龙凤胎成婚案例

虽然人类总体的乱伦禁忌差异很大，兄弟姐妹之间的性禁忌却普遍存在。正如蔡华教授所说，“兄弟姐妹”是罕见的生物血亲与社会血亲涵盖同一范畴的术语。他们之间的性行为，在已知的任何社会中都被严格禁止，更遑论婚姻。在人类学发展的早期阶段，以摩尔根为代表的单线进化论学者们曾从亲属称谓类型构想出从乱婚到血缘婚到对偶婚的历史演进模式，兄弟姐妹婚为其中的一个“发展阶段”。但这样的倒推法已经被后世学者们所证伪，并成为人类学史上著名的谬判之一。现今大量的民族志资料，以及有详细文字记载的历史资料表明，制度性的、全社会范围内奉行的兄弟姐妹之间的婚姻，在任何民族中都不存在。

如果从“身体再现系统决定社会血亲，社会血亲标定乱伦禁忌的范畴”这一论断出发分析兄弟姐妹性禁忌的普世性，会发现这是逻辑推导的必然结果。因为体液的流动成为身体传承的载体，而男女的交媾则是胎儿形成的必要条件，那么无论一个民族认为构成孩子身体的物质是来自父亲、来自母亲，抑或来自双方，对于兄弟姐妹来说，他们必然都出自同样的物质源头，因而也属于同样的社会血亲身份，自然也就是乱伦禁忌的范畴。

而在《人思之人》中，蔡华教授对迄今唯一有详细史料记载的制度性兄弟姐妹婚——埃及法老娶自己的姐妹为妻进行了透彻分析。根据其表述，古埃及人信仰国王（法老）为太阳神的后代。是神直接创生了国王这个超人。而国王的兄弟姐妹却都是常人。国王生的孩子也都是常人。因此，国王与自己的姐妹并非出自共同的来源，古埃及社会并不认为他们是血亲，虽然我们今天的眼光认为从生物学上讲他们是血亲无疑。他们之间的婚姻，恰恰是从另一个侧面支撑了社会血亲决定乱伦禁忌的规则，而不是削弱之。

此前，对已知的各种民族志案例，“从身体再现系统到社会血亲到乱伦禁忌”的逻辑推导方式均具备解释力。但是，近年笔者在“花腰傣”地区的田野发现，对这一论述提出了新

¹⁷ 每个民族认为的这种标志性物质不尽相同，未必都是血液。根据蔡华教授的描述，在英、法等西欧各民族中，人们认为是血液。其他民族有认为是骨头、肉、乳汁等的。但由于“血亲”是习惯词汇，故虽有些不准确，人类学者仍然使用“血亲”这一提法来指代一切民族中具有同样遗传物质的人群。

的思考。

“花腰傣¹⁸”是生活在云南中部元江河谷地区的一个族群，今天约有8万人口，传统上是营水田稻作的农业民族。他们有自己的语言但无文字，且完全未受南传佛教的影响，保留了自身的传统信仰和仪轨体系。从2006年开始，笔者在花腰傣地区进行了一年零七个月的田野调查，对这个族群的亲属制度、传统信仰、口头传承等进行了研究。

总体上来说，花腰傣为父系社会。在身体再现系统方面，花腰傣人认为是男人的精液在女人的肚子里长成了胎儿的身体，而女性的作用只是提供了胎儿生长的温床。在这个社会中，有着共同父系祖先的人被看作一个血亲群体，有一个专门的词汇“袞很”来称呼这个群体。有共同父系血缘的人属于乱伦禁忌的范畴。理论上讲，禁忌的代数可推至无穷。也就是说，一男一女只要还能追溯出着共同的男性祖先，无论有多久远，就需遵循乱伦禁忌。但事实上，花腰傣人制度性地遗忘血缘祖先。通常，人们只记忆两辈已离世者。因此，这条父系血亲乱伦禁忌的规则真正被遵守的通常只有三代。也就是说，拥有共同曾祖父的男人和女人之间仍然存在性禁忌，而再往后则不再延续。

除了父系旁系平行血亲之间的禁忌，花腰傣人对父系交表和母系交、平表一概不禁。举例来说，一个花腰傣男子，不能与自己的父亲的兄弟的女儿发生性关系或结婚；但他可以娶自己母亲的姐妹的女儿，或者父亲姐妹的女儿，或者母亲兄弟的女儿。不过，这样的性关系和婚姻只是得到许可，却也并非优先考虑的婚配对象。实际上这样的婚姻比重不大。在笔者记录的500现存人口的谱系中有近200例婚姻，而这样的婚姻（第一代、第二代姨表、姑表、舅表结婚）一共只有4例。其中2例为姨表通婚，2例为舅表；而男性娶自己的姑表虽理论上可行，但笔者没记录到一个真实的案例。

在花腰傣社会里，父系同源的男女之间不可交媾是一个人尽皆知的法则。在笔者的调查中，没有听说过一个违反此项乱伦禁忌的例子。另一方面，无论婚前还是婚后，花腰傣人在结交异性方面享有较大的自由。无论男性还是女性，总体来说，一生中当经历的性伴侣数量是比较多的。在这样的背景下，父系同源禁忌得到较好的遵循，尤其显示了该禁忌的约束力。而父系同源的第一代血亲，即兄弟姐妹之间，这种禁忌更是不言而喻。

但是，花腰傣社会却有一项令人惊异的例外规则：龙凤胎婚姻。如果生育了一男一女双胞胎¹⁹，要让其长大后结为夫妻。从生物血亲的角度计算，龙凤胎兄弟姐妹有着与普通兄弟姐妹完全一样的亲缘关系。如果龙凤胎婚姻真是一种社会制度，则对兄弟姐妹不婚的普世性构成了挑战。

笔者初次听说这个习俗是在收集神话故事的时候。花腰傣一个著名的民间故事传承人为笔者讲述了洪水灭世和劫后兄妹为婚繁衍后代的神话。类似母题的故事，在西南许多民族中都有流传²⁰。花腰傣人神话的大意是：远古时一场大洪水将世界上所有的人都淹死了，只剩下一对兄妹。灾难后，他们面临两难的局面：一方面需遵循兄弟姐妹不婚的习俗；另一方面为了人类不致灭绝又必须生育。他们经历了多年磨难，终于相信必须结合。于是兄妹为婚生下后代，繁衍出第二代人类。但第二代人类仍然是兄弟姐妹，为了让他们能够结婚，特地由男人带着男孩，女人带着女孩，住在不同的寨子，让他们自小不认识。后来相遇，结为夫妻。才逐步繁衍出众多的人类。故事本身并不出奇，但在故事的结尾，讲述者说到：

“兄妹不能做夫妻”是父母传下来的话……但是又说，以后如果有双胞胎生了一男一女的，可以做夫妻，也不用从小分家居住。

¹⁸ “花腰傣”是一个他称，汉族将红河（元江）中游河谷的傣族粗略分为“水傣”和“花腰傣”。而后者实际上是由数个各有自称的族群组成的群体。笔者田野地点嘎洒坝子的一群，自称“傣洒”。

¹⁹ 花腰傣的语言中称这种一男一女的双胞胎为“luŋ faŋ fuɿ tɕaiŋ teŋɿ fuɿ ŋjŋŋ teŋɿ”，直译为“一男一女的双孩”，与“龙、凤”无涉。笔者为了行文简便，借用汉语的称呼方式，将其称为“龙凤胎”。

²⁰ 云南某些地方的彝族和笔者调查过的广西金秀瑶族均有类似母题的神话传说。

这四个人²¹以后，他们父母说这样的话：有双胞胎，一男一女可以做夫妻。所以直到现在我们还说这样的话。所以老人们说，龙凤胎可以做夫妻。这四个两对人中其中一对生了龙凤胎，就让这对龙凤胎结婚了。

从这个神话中不但表现了兄妹为婚，不得不打破禁忌的冲突和张力，同时也逻辑清晰地认识到，兄妹为婚生下的后代仍然是兄弟姐妹，还是要解决兄弟姐妹之间的性禁忌问题。而采取的办法是将男女后代自小分离，让其不相识，以便长大后结合。直至人口众多，禁忌才消退。

但是最后这一段叙述却有些突兀，甚至和主题在情节上似不相关。为什么在创始神话中要单独加入一段规定龙凤胎婚姻的法则呢？让笔者感到好奇。

在随后的调查中，笔者特地关注龙凤胎成婚的实际例子。在花腰傣一年多的田野中，笔者收集到两个这样的案例。但遗憾的是，当事人均已去世，无法了解更多的详情：

大槟榔园 69 岁的管寨雅嫫白月辽告诉我，当她还是个小孩子的时候，有一次跟着妈妈到土锅寨去玩。那是一个在大槟榔园西侧坡上，有数十分钟路程的小寨。到了寨边，见一对老夫妇在田里干活。白月辽的妈妈指给她看，并对她说，这就是龙凤胎结成的一对夫妻。不过白对我说，这对夫妻当时就已经老态龙钟，现在又过了几十年，他们应该早已去世。而且也不知道他们的后人是谁了。除了这一对，白也没听说过别的龙凤胎夫妻。

嘎洒街子 73 岁的管寨雅嫫杨美英也对我说，她记得本寨有一对龙凤胎结婚的老夫妇。但当事人早已去世，现在他们的孙子都年事已高，恐怕也记不起什么具体细节了。²²

花腰傣人规定龙凤胎应当结为夫妻的理由是什么？笔者在田野期间访谈了大量老人，从得到的信息看，理由来自他们对“亨”的认识和概念：

花腰傣人认为，一切活物都有“亨”，从人到家禽家畜、野生动物、以及水稻等农作物均是如此。亨通常是看不见摸不着的。但活物必须有充足的、良好的亨，才会活力健旺。人的亨足亨好，能身体健康、舒适、长寿；反之则会萎靡不振、生病甚至夭亡。人的一生之中，亨时常会遗失、散逸。因此需要举行许多定期和不定期的仪式，把亨召回来，保持住。直到一个人命定死亡的时候，雅嫫会在葬礼上举行最后一个隆重的仪式，将死者的亨全部送归天上的女神咪冒咪嫫处。这些亨在女神的地方自由自在地生活，直到重生为人。要生人的时候，享受咪冒咪嫫差遣，进到孕妇腹中的胎儿身上。在妇女怀孕后、生产之前，雅嫫还会举行一个仪式，将这些亨保持住、安顿好，让亨呆在体内直到孩子顺利出生。

与此相关，花腰傣认为孩子的性别是由亨决定的。亨自身就有男女之分。如果进入胎儿体内的是男亨，则成为男孩；如果是女亨，则成女孩。

而对龙凤胎，花腰傣人的解释是：这是一男一女两个亨同时进入了一个孕妇的腹中。因为这对男女亨本来就是亲密得如胶似漆、不可分离的恋人。他们在天上女神处就是一对，分也分不开。重生为人的时候也一起进入了同一个孕妇腹中，所以才形成了龙凤双胞胎。

花腰傣人说，因为龙凤胎的亨就是不可分离的恋人，所以长大以后要让他们做夫妻。这样才能保证亨的安定和充裕，这个家才会好，才会富足。

双胞胎如果都是女性，花腰傣人的看法是：这两个女孩是要好的一对闺蜜²³的女亨生成的。等她们长大后，要让她俩同一天嫁出去。而双胞胎如果都是男性，花腰傣人认为这是由一对铁哥们²⁴的男亨生成的。等这两个男孩长大后，要让他们同一天娶妻。

²¹ 四个人指的是兄妹为婚生下的第三代后代。

²² 这两段文字，引用自笔者《宇宙观与生活世界》，261 页第 3-4 段。中国社会科学出版社，2010

²³ 傣语词汇是“la¹ xo¹”，指两个女性结为的密友。类似汉语中的“闺蜜”或“手帕交”。结成这种密友时，两个女人都需牵一条狗或与一条狗大致等价的食物去对方家里聚餐，以示亲密。且“手帕交”在彼此的婚丧嫁娶和重大典礼上有用较高级别的礼物流动互相支持的义务。

²⁴ 两个男性结成的亲密朋友傣语词汇为“to¹ ko¹”，汉语方言称作“打弟兄”。是两个男子结为的密友，类似汉语中的“铁哥们”或“结拜兄弟”。这两人之间亦如女性闺蜜之间一样牵狗办酒，庆吊相通。

笔者还询问了三胞胎乃至更多胞胎的情况。如果三胞胎以上且有男有女，花腰傣人如何区处？对于这个问题，笔者询问的老人们都表示不知该怎么办。不过他们也说，双胞胎的情况很罕见，三胞胎以上的情况就更罕见。三胞胎以上还都活到性成熟年龄的则从未见过。因此这种情况如何处理也无人知晓。

进深推导：从“身体再现系统”到“人观”的逻辑起点

在分析花腰傣个案之前，我们先比较其他民族和地区的类似记载。

以龙凤胎婚俗而言，花腰傣似非唯一的族群。民族大调查时期的资料记载过云南麻栗坡县壮族在解放前有龙凤胎婚姻的习俗，并记有实例²⁵。人们认为龙凤胎是天带来的姻缘，注定结为夫妻。但由于缺乏当地壮族的亲属制度的其他详细民族志，此材料难以进行有效分析。在傣族的其他支系中也有此俗记载。例如《思茅、玉溪、红河傣族社会历史调查》²⁶中记载“红河县木龙傣族习惯，如一胎同时生一男一女（鲁双），要将女孩寄给别家养育，等女孩长大后，再同男孩结婚。他们认为一胎生一男一女，是神安排的，所以他们会结婚”。但书中只简略记载了这个说法，没有提供实例，亦无进一步的与亲属制度有关之资料进行支撑。

相比之下，韩俊魁对拉祜族的龙凤胎婚姻的描述则系统且详尽得多。在其《没有年轮的树》一书中写到“至于为何会生双胞胎，村民们略感奇怪但不知原委。村民们认为：龙凤胎长大后可以结婚，而且这种婚姻是最好的，因为它会使生产得到发展、家里万事顺利。但结婚的前提是在龙凤胎出生后将他们分开抚养，其中一个送给与其父母非同一血统的村民。由于拉祜西盛行优先交叉旁系婚，所以村民们认为最好是将龙凤胎中的一个给他的舅方人。为何孪生的兄妹、姐弟可以结婚而非孪生的兄妹、姐弟却禁止婚配？信息提供者说，前一种婚配是厄莎²⁷安排的，他让兄妹、姐弟在母亲肚子里是一对，出生长大后也是一对。两人的结合如此紧密，正如老人所说，若孪生的兄弟姐妹去两个方向劳动，傍晚他们会不约而同地回来；若孪生兄弟姐妹中的一个死去，另一个也会不久于人世。”²⁸

得益于韩俊魁系统的人类学调查和翔实资料，拉祜（西）亲属制度的基本结构已经呈现给学界：这是一个不对称双边系的社会。身体再现系统方面，人们认为孩子的骨头来自父亲而肉来自母亲，父亲的精液和母亲的阴道分泌的结合形成了胎儿的身体。乱伦禁忌方面，父系上溯五代，母系上溯三代的旁系亲属之间禁止交媾。当然，兄弟姐妹之间的交媾也被禁止，人们认为做了这种事会导致当事人的生殖器疼痛难忍²⁹。但拉祜西族群婚俗最引人注目的地方在于数量可观的“更改血缘”的实例。当被乱伦禁忌规则所排斥的一男一女非结婚不可时，可以通过“割裂谷卡”的方式，改变其中一人或者两人的血亲身份，从而使得他们的婚姻变得可以被接受。文中写到“违反禁止结婚规定的婚配者一方或双方要出去另认父母并做‘三大礼’，而双方的亲生父母不能吃三大礼……另认的父母不能是禁婚而婚者双方较亲的人，尤其不能是同一血统者……只有这样，上述风险才能化解”³⁰。

这段精彩的描述向我们揭示出拉祜族变通处理之道。正因为拉祜族有通过仪式来改换血亲身份的传统，他们的龙凤胎婚姻也显得有章可循。龙凤胎孩子出生之后即将其中一人送到他人家中养育，并且刻意送到非血亲的一家，尤其要送到受鼓励的交表婚对象家中。这一点，明白无误地显示出社会血亲身份的改换。对于这个孩子来说，他脱离了原有的血亲集团，加

²⁵ 原载《云南边疆壮族、傣族、苗族、瑶族婚姻习俗调查》，笔者转引自周宗贤，“残存在壮族社会中的原始婚姻家庭形态”，中国民族学研究会.民族学研究，第五辑，贵阳，贵州人民出版社，1983:286

²⁶ 参见宋恩常，云南人民出版社，1985年版

²⁷ 根据韩俊魁的调查，“厄莎”是拉祜西族群信奉的创世神。

²⁸ 参见韩俊魁，《没有年轮的树》，昆明，云南人民出版社，2009:85-86

²⁹ 参见韩俊魁，《没有年轮的树》，昆明，云南人民出版社，2009:85

³⁰ 参见韩俊魁，《没有年轮的树》，昆明，云南人民出版社，2009:136

入了养父母的血亲集团。这个社会已经不再认为这两个孩子是兄妹或姐弟，不再是“社会血亲”，而变成了可婚甚至优先婚配的对象。可见，拉祜族的案例再次形象说明了蔡华教授所强调的“生物血亲”和“社会血亲”之间的区别，并且进一步支撑了“是社会血亲，而不是生物血亲，决定了乱伦禁忌”的观点。

但花腰傣的个案却与此前的情况有所不同。

花腰傣的龙凤胎婚姻并不需要将其一人送到别家去养育。这对龙凤胎和其他兄弟姐妹一样在同一个家庭中长大，甚至都不需要从小隐瞒他们将要结婚的宿命。此外，花腰傣也并不通过某种仪式或现实举措来割裂或者改换这两个人的血亲身份。这一点与拉祜族明显不同，也与，与特纳在《仪式过程》中断言的“当两种社会规范发生冲突时就会产生过渡仪式，用以安抚冲突双方”的观点也不吻合³¹。因而需要新的分析。

我们首先考察一个问题：结为夫妻的这对孪生男女，花腰傣人认为他们是真正的兄妹或姐弟吗？我的信息提供者告诉过我，这种对子既是夫妻，也是兄妹/姐弟。但词汇的混用可能导致含义的混淆。蔡华教授在质疑所谓“托勒密时期古埃及兄妹婚占到总人口的三分之一”时，就提出一种可能性，这些夫妻只是用兄弟姐妹的称谓互相称呼，但可能不是真正意义上的兄弟姐妹。而花腰傣的称谓体系也容易造成这一混乱。因为他们也借用亲生兄弟姐妹的呼语来称呼性伴侣，以示亲昵。例如妹妹称哥哥为“ʔaɪ taŋ”，情妹称情哥，或者妻子称丈夫也可用此称谓。哥哥称妹妹为“nwaŋŋ ŋjŋŋ”，情哥称情妹，或丈夫称妻子也可如此。这种呼语既用作对称，也用作他称。且在文学化的语境中尤为常见，比如花街对歌、月亮姑娘的降灵对唱、雅嫫的唱词中等。而反过来说，花腰傣语言中有特定的只能指称性伴侣的词，例如男性称自己的情妹为“p'uɪ saul”，女性称自己的情郎为“p'uɪ vaul”，这些词都绝不会用到兄弟姐妹之间。

在针对龙凤胎问题进行访谈时，我咨询了大槟榔园一个73岁的花腰傣老人。他对我说，孪生男女结为夫妻的人，既是夫妻，也是兄妹。由于词汇的通用，我拿不准这里的兄妹所指为何。于我拿出这个老人的家谱，希望举一个现有的例子来核实。而老人已经看出了我的疑惑，他指着眼前的两个年轻人对我说：“就像他们一样”。这两个人我都熟悉，是老人的外孙子和外孙女，亲兄妹。

弄清楚了称谓问题，我又继续用逻辑推导的方式咨询花腰傣人。例如：一对夫妻共有三个孩子。第一胎生了龙凤胎，男孩A和女孩B；第二胎生了个单独的男孩C。长大以后，A和B结为夫妻，并生了一个男孩D；C也娶了一个女子为妻，生了一个女孩E。那么，D和E长大以后可以发生性关系吗？可以结为夫妻吗？

对于这一问题，我访谈的花腰傣人往往表现迟疑。但多数人还是说，D和E是不可以发生性关系的，因为他俩的父亲是兄弟，他俩有着共同的祖父。他们与其他第一代堂兄弟姐妹一样不可婚配。至于迟疑的原因，我的调查对象们说，龙凤胎很罕见，都长大并结为夫妻的就更罕见。还生出后代并与其他兄弟后代结婚的事就越发罕见。大家都没想过该如何处理。

在花腰傣人的乱伦禁忌体系中，兄妹/姐弟之间的性关系是被严格禁止的。笔者田野期间没有找到一例违反这个禁律的个案。人们也不知道如果发生了这样的事情要如何惩处。但在我的询问中他们吃惊的表情和感叹已经表明这一禁忌的约束力。为什么龙凤胎虽然是兄妹/姐弟，却不受这条禁忌，反而成了指定的婚配对象呢？

前文所说，花腰傣人认为龙凤胎是一对情侣亨产生的，为尊重亨的意愿，才让他们结婚。而亨就是丰饶之力、生命力（fertility），因此遵循亨的意愿，会给龙凤胎为婚的家庭带来兴旺和富裕。

笔者观察到，在花腰傣人的生活中，对亨的重视随处可见。逢年过节，要以家庭为单位

³¹ 关于花腰傣此项习俗与特纳“结构与反结构”理论的对话，参见笔者“社会结构与过渡仪式”，载《民族研究》2012年第6期。

举行固定的叫亨保亨仪式；平时生活中，遇到轻微的身体不适或者意外事故，就会举行以个人为单位的叫亨仪式，非常频繁；每隔一些年，还会举行以寨子为单位的召亨保亨的大型集体仪式，杀猪杀鸡，所费不菲。在出生、结婚、葬礼等情况下，叫亨、保亨、送亨更是规定的组成步骤。而作为花腰傣人心目中的丰饶之源，亨与性爱的欢愉和身体的健康紧密相联。例如，前文提到花腰傣的性生活模式中，无论婚前还是婚后，男女两性都有比较大的结交异性的自由。事实上，几乎每个人在婚姻配偶之外都有情人。但虽然有较大的自由度，男女之间的性与爱情还是会受到一些外力的干涉。例如，父母通常不过问子女结交异性之事，但如果两家上辈有过土地争端等仇隙，则会反对子女交往；或者两家长辈曾经结过婚又离了，通常也不愿让子女再交往。又如，虽然这个社会一般对已婚者结交情人持默许的态度，但当情人与配偶发生冲突时则支持配偶。每个寨子每个时代都总有一些争风吃醋的丈夫或妻子因情感纠葛而闹出事来。但是在这样的背景之下，不少花腰傣男女顶住长辈的、配偶、甚至子女的反反对，不顾各种压力和现实困难，非要和自己选择的爱侣在一起。这种情况下，人们通常会无奈地说，这两个人亨就是情侣，他们这一世注定要做情侣，这是没办法的事情。另外，当一个人患了较为严重的、久治不愈的病痛时，人们也常常认为是情人之亨的影响。

枸树寨的刀美英是个五十多岁的妇女，她偏瘫已经很久了，多方诊治不愈。笔者观察到的一次雅嫫为她诊断，指出她是被一个情人之亨作祟。据雅嫫说，在刀美英出生之前，她的亨在天上女神处，就有一个喜欢的情郎亨。后来刀美英生成人，这个情郎亨却未生到这个世界上。等她长大了，这个情郎恋恋不舍，时常来到人界纠缠她，所以她才会生病虚弱。雅嫫说，对待这个情郎最好的方法就是贿以酒食器物，将其遣送走。如果送不走，刀美英的生命堪忧。她可能死去，其亨回到天界和情郎团聚。

在笔者看来，因为花腰傣将亨的重要性排在很高的位置，在两套规则发生冲突的时候，这种重要性压倒了较低位的规则（身体同源的人的性禁忌），成为了这个社会的“显性文化基因”，成为实际的行为，也就是“社会事实”。

在花腰傣社会中，为什么“亨的意愿”能够压倒“血亲不婚”的规则呢？

笔者认为，很大程度上应该归因于：在花腰傣的传统观念中，亨参与了“人的再生产”，并在这个过程中扮演着举足轻重的角色。这是这个文化的一大特点。

蔡华教授在《人思之人》中写到：

“至于介入胚胎形成中的上帝的或神的、或者精灵的身份，民族志可区分为两类。例如，纳人的阿宝竺、汉人的女娲，造物主如基督教的上帝，尽管根据文化的不同，它们或者介入胚胎的形成，或者甚至是人类的创造者，但他们都不起确定这种身份的参照系的作用。这正是因为，作为每一个个体的创造者，他们分别被当作一个民族的参照系，而不是一个基本生活单位（如纳人的支系和我们的家庭）的血缘关系的参照系。倘若把它们当作一个民族的集体身份的参照系，将意味着这个民族的所有成员的身份尽皆相同，其结果将在亲属关系的游戏中引起逆运作机制。这是第一类。在第二类中，神灵或神被当作个体身份识别的参照系。这可以用阿伦塔人的繁衍再现系统来图解。在那里，孩子-精灵是繁衍的介入者之一，不仅充当着个体遗传性征的载体，而且也起着个体身份参照系的作用。这是因为孩子-神灵本身已被划分为不同的图腾集团，其身份互相不同。”³²

蔡华教授对第一类型的分析师中肯的：基督教的上帝和汉人的女娲等神祇只是人类的创造者，并不起着个人的身份参照系的作用。但是他没有同等地对第二类情况进行分析。笔者认为，花腰傣的情况正是第二类型的一个突出例子。胎儿是父亲的精液注入母亲的胎盘之后长成的。但从胚胎产生起，亨就进入了胎儿的身体。决定胎儿性别的，不是父母的体液，而是亨的性别。决定生育单胎还是多胎的，也不是父母的体液，而是亨的个数。而且，亨是一个人从胎儿到出生到青春到成年到死亡终身相伴的不可或缺的东西。例如，在花腰傣人看来，

³² 参见蔡华，《人思之人》，云南人民出版社 2009 年版，第 140—141 页。

如果生了死胎，就是因为胎儿没有亨，长不成形。如果婴儿出生不久即夭折，也是因为亨不足或不够强，所以长不大。即便是成年人，如果亨散落，也就会虚弱和生病。如果不召回亨、保住亨，就会死亡。从花腰傣的“人观”来看，什么是一个完整的、真正意义上的人？其不但要有血肉之躯，还必须具备够格的亨。前者来自父亲的精液，而后者却是历代以来在生者和死者之间循环的东西。两者都是必要条件，缺一不可。唯有两者兼具，才构成花腰傣文化意义上的“人”的充分条件。所以说，由于花腰傣的亨参与了人的再生产，它也在人的社会属性和乱伦禁忌中发挥作用。

在范·杰内普（Gennep, Arnold van）列举的阿伦塔人等澳大利亚土著的观念³³中，精灵是胎儿产生的必要条件，甚至是充分必要条件。而且精灵的类型决定了孩子的图腾集团。这些图腾集团是一个外婚的氏族，内部禁止通婚。所以精灵的属性规定了孩子的可婚对象和禁婚对象。从氏族或图腾集团这个大范围来说，也是精灵决定了孩子们的血亲集团。

结合以上案例和分析，我们可以得出结论，决定社会血亲集团的，不是身体再现系统，而是“人观”。在某些文化中，一个完整意义上的人不仅包括身体，还包括其他东西。不论这种东西被命名为精灵、灵魂还是亨，只要其在人的再生产过程中起了作用，其也将影响到人的社会身份，以及乱伦禁忌。

³³ 原载《澳大利亚的神话与传说》，范·杰内普（Gennep, Arnold van），1906，笔者转引自蔡华，《人思之人》，昆明，云南人民出版社，2009:45-47