

任骋 / 著

中国民间禁忌

增补本



■ 绪论 何谓禁忌？禁忌如何影响我们的生活？
■ 人事篇 人的身体、性别、婚姻、房事等禁忌……
■ 物事篇 动、植物之异常的禁忌，岁时节令之禁忌。
■ 鬼事篇 鬼忌讳些什么？梦会成真吗？
■ 禳解篇 犯忌之后应该怎么办？违禁忌会得到责罚吗？

● 增补本

中国民间 禁忌

任骋 / 著

花山文艺出版社



内 容 提 要

禁忌(Tabu或Taboo)是人类普遍具有的一种文化现象,现代民俗学最早并一直给予其极为特殊的关注。近年来这种关注逐渐波及文化人类学、民族学、心理学以及整个社会科学的各个领域。它是人类社会发展的一个侧面,体现着人类成长过程中试误性探索的心迹,反映着社会的物质文化与精神文化的水平以及文明发展的隐示性指向。至今,我们每个人仍然生活在禁忌的信仰网络之中,虽然我们常常不能清醒地自我觉察到它。

本书是我国第一部系统地论述中国民间禁忌的专著。作者在掌握大量实际的和文献的资料基础上,从民俗学角度,认真梳理,抽绎出一套严整的中国民间禁忌体系,使中国的禁忌研究与国际学术思想接轨,广征博引,分析论述了民间禁忌的概念含义、产生根源、本质特征、社会功能、传承演变、发展趋向以及由此所反映出的民族文化特质。

中国民间禁忌

(增补本)

任 骋 著

责任编辑:方 殿

装帧设计:李文侠

美术编辑:李文侠

责任校对:康董康 贾 伟

出版发行:花山文艺出版社(石家庄市和平西路新文里8号)

印 刷:邯郸新华印刷厂(邯郸市和平路396号)

经 销:新华书店

850×1168毫米 1/32 20.875印张 524千字 1998年10月第1版

1998年10月第1次印刷 印数:1—5000 定价:20.00元

ISBN 7-80611-679-6/I·625

自序

拙著《中国民间禁忌》九十年代初经由作家出版社、汉欣文化事业有限公司分别以简繁两种汉字文本出版以后，在大陆和台港地区发行近十万册，受到学界及读书阶层的广泛关注和欢迎。许多书刊转引、参征。我本人也收到多封表示赞扬和鼓励的信函，使我受到工作成效的慰藉和付出辛劳的补偿。但“文章千古事，得失自己知”，萦绕我心头的不宁仍时刻不能放松。我知道，撰写这本书的原始冲动，要将禁忌的问题彻底搞一下的夙愿，实际上并没有圆满的完成。我从接到样书的第一天开始就又萌生了修订、补充的想法。然而，一来需要资料的积累和认识的提升，二来又转入别一课题的研究、追踪，一时间不能马上付诸行动。如今一晃七八年过去了，回过头来再看这部书时，觉得是有必要再作一些事情了。恰在此时，花山文艺出版社的社长方殿先生了解了我的心愿，表示愿意出版增补本，于是才有了这部《中国民间禁忌》（增补本）的刊行。

增补本将近年来收集到的中国各民族禁忌事项的新材料分门别类增加进内文，大约总共有三四千字。这些材料的补充远远不能够穷尽，是不言而喻的。要增加进来的材料都是经过认真甄别的可靠的材料，因为它要作为科学研究的认识基础，不能凭空臆

想。这方面的工作还要继续去作。材料越是丰富，越能保证对此一问题研究的深入和符合客观实际。从某种意义上讲，材料比论证更有价值，材料才真正是本书的生命之所在。

另一方面，就认识而言，由于原书成文的思考毕竟是一个集中的认识过程，当时思想沉浸的浓度和深度可能是现今所不可企及的，行文也有它内在的文气贯通、连缀一体的特性，所以虽然后来有了一些新的认识，感到绪论中有的地方有欠缺，有的地方意思没能表达清楚、准确，也还是不好将这些新的认识直接穿插进去，作补充。故而，绪论部分不再更动，一仍其旧，仅将一些新考虑到的理论问题在此简要列出，请读者诸君参照阅正。

一、关于田野作业

田野作业的问题，是我首先想要说明的问题。因为本书是以民间禁忌的材料为主要支撑的民俗学专著，材料多是从民俗学角度搜集起来的，认识也是以民俗学学科的基础理论为依托的，所以研究的方法也应当是民俗学的。这一点在写作《中国民间禁忌》的前后，我在认识上是有着质的差别的，因此不能不在此加以检讨说明。在这一点上有所交待，我想不仅能帮助读者认识书中研究的不足之处，而且还能为进一步研究此一问题提出一个深入探讨的正确途径。

民俗学是一门实证的学问，钟敬文先生曾经多次强调这一点，然而，以往我的认识总不能深刻体会。虽然口头上也承认田野作业的重要性，但实际上还只是把田野作业看作民俗学研究的准备过程，认为田野作业只不过是获取民俗材料的手段而已，没有认识到田野作业是民俗学的基本的研究方法。田野作业不可以仅仅是以搜集材料为目的，而恰恰应当是研究本身，这一点仔细体会，是不难理解的。在接触实际的过程中，民俗学的理论才得以建立，

才得以调整，才能够发展，才可能趋向完备。虽然这几乎是所有社会科学的一般性规律，而在民俗学中则体现得尤为显明。民俗学任何理论上的重大突破、重大进展无不依赖于对现实社会生活风俗民情的考察。没有一般的民俗学理论，我们对民俗或许会视而不见；而没有具体的民俗学考察，我们就不可能发展民俗学的基础理论。真知只能从实在的社会生活调查中得出，理论突破的勇气和信心也必然是以实在的事实为根据的。事物的真实形态不应当也不可能靠理论家在书斋中去框定它，而只能在实际的调查中发现它，然后再用理论去适应它、说明它。因此，虽然我比较地能够注重了材料的真实性、客观性、科学性，但也仅是停留在、满足于直观的材料核实之中，未能以田野作业的研究方法广泛深入地开掘实际生活中禁忌的民众自我认识。（这里有主客观两方面的原因，主观上认识不足，客观上条件所限。此处只谈效果，不论原因。）民俗学最看重的是什么？不是那由文人坐在书斋中为民间的信仰作出的种种说明而是生活中民众自己对自己生活的活生生的解说。（包括民俗事象的描述、心意的表白、俗理信仰、文化压力、社会境况等等等等。）如果没有或者不是以民众自我的认识作为考察禁忌的更深进一步的目标，那就只能知其然而不能知其所以然。毋庸讳言，这一点在书中的分析认识方面是有着先天不足的缺陷的，是有许多工作没有做到的。它使我们的收获失去了许多泥土的芬芳和清泉的秀丽，使书中材料的鲜活生动性、理论的深厚明晰度以及叙述的富有光彩感都受到了理所当然的减损。当然，民俗学又不仅仅是材料的原始表露，也不仅仅是对民众信仰的简单认同，还要有科学的归纳与分析，上升到理论的高度。只是那材料的基础性，民众自我认识的客观性不可须臾脱离和忘怀。

民俗学的客观性是其科学性的重要保障，因此，田野作业的研究方法是极其可贵的。世界的客观性本来就很难记述，即便用

了非常现代化的高科技视听技术也不能完整地透彻地反映客观世界的方方面面，何况民俗学又常常要追寻的是人类社会生活的心理意识形态领域里潜在的东西呢？又何况我们现在所从事的工作依然是以文字符号来作为信息的主要载体的图书著述呢？这一方面要求我们不能故步自封、自满自足，另一方面也提醒我们还要面对现实，从现实出发去做我们眼下所能够做到的事情。这，也就是我们一方面在继续做着增补的工作，一方面又在作出必要的说明的原因所在。

二、关于禁忌的概念

要求给一个概念下一个完整的简捷明了的定义是正常的期望，然而这种想法和做法在现代学术界却越来越显得困难和不那么重要了，或者说是很不适宜、很不恰当的过分苛求。情况往往是这个概念的词汇本身便是最简明的定义（比如树、水、火、洞穴等等），再想加以说明，反而会越描越黑，越想说清越难以说清了。因为这个沿用已久的词汇极大而全面地概括说明着那一类事物的整体形貌，囊括了所有的内涵和外延，通过这个含混的词语我们自然可以“得意忘象”、“得鱼忘筌”，反倒容易把握那事物的基本内容。如果一认真起来要用几句话扩展一下，详细地加以限定说明，立即就遇到种种复杂的障碍，许多防不胜防的漏洞会从各个方面泄露出来，更有些意义由于难以言传而表达不准、说解不清。试图说解者必然要带有自己的个性，有一个特别的角度，这也就把自己的另一面暴露出来，语言的狭隘性就显得十分突出起来。对于概念来说，解释的文字越多，反而越不周严这也是常见的通病。因此一个学科、一项专题研究可能展开的讨论已经累世经年，但其基本的概念却仍是众说纷纭，莫衷一是。这一方面是概念本身具有包容性、含混性的缘故，一方面也体现着认识的发

展演变。总之，概念（词汇）可能是相对比较稳定的，而解释却总是活跃、新颖、变动不居的。所以，期待有人作出一个定义而完全稳固地限制概念本身的所有意蕴往往是徒劳的和没有实际意义的。但是，概念既是我们的研究范畴、说明对象，又不能不大致有所把握。所以，尽管可能是不甚周全的，注定要变化的说明，我们也还是要给它一个定义，试着加以说明。或许从中可以看出我们究竟是在哪些方面还有进一步改善认识的必要。能达到这一步，也是前进的需要和具有价值意义的。不过，这的确是一件非常苦恼而又极具魅力的事情。

1. 围绕“转化”的设定

关于“禁忌”的概念定义，绪论中有一段文字说明，原文如下：

禁忌，一方面指的是这样一类事物，即“神圣的”或者“不洁的”、“危险的”一类事物；另一方面又是指的这样一种禁制，即言行上被“禁止”或者心理上被“抑制”的一类行为控制模式。这样一类事物和这样一种禁制之间是完全相通的，它们实际上是一回事而不是两回事。因为，这样一种禁制的产生实际上是人们对这样一类事物的认识（心理反映）的结果。所以换句话说，禁忌就是神圣的、不洁的、危险的事物，以及由于人们对其所持态度而形成的某种禁制。

现在看来，这段文字大体上还是可以成立的。有人在“禁制”之外，又提出“忌制”。这是强调个体意识的一种区别。但既然称其为“制”，则必然含有群体意识的参与，也就有了“禁制”的意义在其中。“禁制”也可以包含有自我心理的抑制，亦即包有“忌制”。所以大体上用“禁制”是可以涵盖了的，尤其对于民俗学角度来讲，民众自我的“忌”，总是融纳于群体的俗众共同心意表现

之中的，受其约束的。除此之外，“言行上被禁止”也有漏洞。“言行”只是行为的代称，实际上还应有视、听、思、食、居等等的分别，细分起来就很多了。这些都不是主要的，只是解释词语中概念的狭广义理解的问题。而主要的是这个定义在禁忌的深层次理解上并不能说明更多的东西，所以需要再补充解释禁忌的由来、禁忌的特征、禁忌的功能、禁忌的性质等等等等。这也看出定义的作用是有限的，只能把握在某种程度上，还需要多方面的再认识，才能对一个概念有充分的理解。

关于禁忌的由来，绪论中拟出“灵力说”、“欲望说”、“仪式说”、“教训说”等等说法，实际上已经突破了民俗学的视野，进而涉及到了宗教学、心理学、社会学、认识论等方面。这些方面的认识，各有自己的把握角度，相辅相成，互为补充，又各有自己的体系，不能割舍，又不便合并。于是便以分列共存的方式放置着。现在看来，它们是否还有某种共通性呢？能不能再有一种通行的认识将这几方面的认识沟通起来呢？因为毕竟是对同一种文化现象的说明，理论上讲是应当可以做得到的。那么这个共通性在哪里呢？是什么呢？我想，可以用“围绕‘转化’的设定”来说明它。

无论是最原始的巫术、法术思维和占卜原则基础上的塔怖，还是现代社会生活中的禁忌事象，都有一个共同的信仰基点，那就是对事物形态是正在、将要或者能够、必然“转化”的肯定。而禁忌（塔怖）便是围绕着“转化”所做出的设定。“转化”是时时处处都存在的，而个体的人的境遇却时有不同。禁忌就是提醒人们在类似的转化中采取类似的办法达到转化的过渡。就人的愿望来讲，这种转化可以统一概括为求吉的心意趋向。在吉的情况下，要求转化得到控制，不失其吉，由吉到吉；在凶的情况下，要求转化得到改变，趋吉避凶，由凶到吉。总之都要达到吉的目的。转化的过程有长有短；有显有隐；有仪式的，有非仪式的；有期遇

的，有偶遇的，然而共同的是都有一个渡过的意义在其中。从民俗学角度考察，习惯于将禁忌附设在人生仪礼和生活化的程式中去，而社会学、心理学、民族学、文化人类学则不一定非要这么去认识它。这些学科各有自己特定的观察角度各有自己不同的表述方式，然而“转化”的意义在于禁忌来说都是同等重要的。所有的禁忌都是为“转化”而设定的。

2. 心意控制的方式

我们说禁忌是围绕“转化”而设定的，但这并不等于说围绕“转化”的设定都是指的禁忌。因为，人猿相揖别之后，人的目的性思维就越来越占有主导性地位。文明社会中，人的所有行为几乎都带有促使事物形态转化，进而使其达到符合自己愿望的目的性。目的性思维充满了人的全部生命运动。“目的性行为”同样是围绕着“转化”而设定的。与“目的性行为”相对应而表现形式却正好相反的“目的性无行为”才是我们所说的禁忌现象。因此，必须明确指出的是，禁忌又是以心意控制的方式和无行为表现为特征的。无行为表现是指行为的被否定，不做、不听、不看、不说、不吃、不想……等等等等。在任何围绕“转化”所设定的禁忌中，其渡过的方式都是无行为的。这种无行为的控制和调节全靠心意的排抑而完成。（顺便说一下，那种不得已或不由自主的禁忌行为的发生是属犯忌，为此而采取的破除行为是属禳解。）这里的心意排抑，一般说来是受社群群众的共同认知（集体意识）的影响和制约的，又是在个体的内心由主观意识来完成执行的。

3. 也有积极的意义

绪论中关于禁忌的“消极的性质”有一段论述，原文如下：

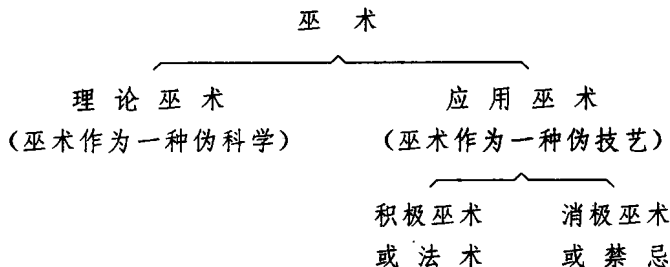
虽然，禁忌中也包含有某种积极的要求，例如“避凶趋吉”的愿望等等；而且，从客观效果上讲，有些禁忌也能够起到一定的积极的作用，比如一些有关婚姻的、饮食的、渔

猎的禁忌具有某种优化人种、保持卫生、维护生态平衡的积极作用等等。但是，就禁忌所采取的基本方式而言，它总是消极的。

这里，对禁忌的消极性质的认识总的说来是不错的，尤其是在主观愿望和客观效果方面都作了一些含有积极因素的分析。但是，在“禁忌所采取的基本方式”方面，断定它“总是消极的”，也还有再分析、再认识的必要。这个论断看来是深受詹·乔·弗雷泽的影响所致。弗雷泽在《金枝》一书中说道：

由此，我们观察到“交感巫术”的体系不仅包含了积极的规则也包括了大量消极的规则，即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么，也还有不能做什么。积极性规则是法术，而消极性规则是禁忌。……积极的巫术和法术的目的在于获得一个希望得到的结果，而消极的巫术或禁忌的目的则在于要避免不希望得到的结果。

弗雷泽认为应用巫术是法术和禁忌的对立关系，他列出一个表，是这样的：



在这个表里，禁忌被指定为消极的应用巫术以与积极的应用巫术——法术相对应。但是，就禁忌的目的性来看，它并不完全是在

于“要避免不希望得到的结果”。它同样含有“获得一个希望得到的结果”这样的目的性。（这一点在附属于某种仪式的禁忌中表现得尤为突出和明显。）只不过它采取的方式不是“有行为的”，而是“无行为的”而已。实行禁忌的人有可能这样思索，只要我不去做什么，那么我就可以得到什么样的理想的结果。在这个意义上，禁忌的应用巫术的性质也含有法术的积极的意味。因此，我现在以为，应当认识到禁忌在方式上也含有某种积极的性质和意义，虽然它基本上仍是消极的。

恩斯特·卡西尔在《人论》中说道：“禁忌体系强加给人无数的责任和义务，但是所有这些责任都有一个共同的特点：它们完全是消极的，它们不包含任何积极的理想。……它警告要提防危险，但它不可能在人身上激起新的积极的即道德的能量。”这个论断显然是过分的。也与他在同书另一处的论述自相抵牾。在那里，他又说道：

在人类文明的初级阶段，这个词包括了宗教和道德的全部领域。在这个意义上，许多宗教史家都给了禁忌体系以很高的评价。尽管它有着明显的不足之处，但还是被称之为较高的文化生活之最初而不可缺少的萌芽，甚至被说成是道德和宗教的先天原则。

既然“禁忌”是“道德”的“先天原则”，那么它就不可能不激起人们依照甚至捍卫这个“原则”的“新的积极的即道德的能量”。“道德的能量”，有时表现为“见义勇为”，有时表现为“见不义而不为”，甚至表现为“杀身成仁”。“禁止的方式”，“不为之意志”，在道德操守方面谁能说它不是被激发出来的新的强烈的积极表现呢？谁能说它“不包含任何积极的理想”呢？

4. 神意和人意

在禁忌的概念意义上,有人主张凡是涉及神意的即属禁忌,凡是不涉及神意而只涉及人意的,则不属于禁忌。这种认识不无道理。但是,应当明确的是,在禁忌给人们造成危险乃至危害的结果方面,神意往往是与人意交融在一起的。远古时代,人们认为神是统治一切的,人的一切意志都在神的意志的支配之中。天地间万事万物的运转变化,也都在神的控制之下。非但人意,连自然的意向也是由神来确定的。所以有些事情,比如年景收成、人丁兴衰、世运好坏,甚至口角、诉讼、寿命、财运等等好像只与人发生关系的事都牵连着重神意的参与。在这种迷信的泛灵信仰中,禁忌是很难作出神意与人意的区别的。在违犯禁忌的惩罚中,也多是由人意来代替神意执行的。如果我们仅仅看到执行惩罚的是人而不是神就断定它不是我们所说的禁忌,那么我们所说的禁忌就可能根本不会存在了,除非我们承认真的有神意的存在并且和人的存在是并行不悖的。相反,我们必须清楚,所谓的神意只不过是人意的折射反映,是人的错觉的解释。在禁忌的惩罚中,一切神意的体现都只不过是人意的曲解而已。禁忌正是存在于这种谬误之中,没有这种谬误的俗信也没有禁忌的存在了。所以用人意和神意来区分禁忌的是与非,是难以成立的。真正的禁忌与非禁忌的区别在于人类是否走出了自我意识中的试误性探索区域,是否真的摆脱了属于试误性质的“想象的不幸”。弗雷泽说:“如果那个设想的不幸必然要跟随犯忌而到来,那么禁忌也就不成其为禁忌,而是一种劝人行善的箴言或一种普通的常识了。‘不要把手放在火中’,这句话并不是禁忌,而只是一种常识性的道理。因为这种行为如不禁止,必然要造成实在的后果,而不是一种想象的不幸。”这话是对的。不过,弗雷泽在这里举的例子只是一件人身与自然力的对抗关系问题,扩展一下,在人与人的关系问题上,也是如此。例如当着一个人有生理缺陷的人的面,我们不能说有伤害

他自尊心的话，必要说及他的生理缺陷时也要用一种委婉的话来讲。这同样不是禁忌，而是一种常识，只不过这是一种道义上的常识、社会人际关系的常识，而弗雷泽所举的例子是一种自然规律的常识罢了。

除此之外，还要知道，常识毕竟是属于知识的领域。在知识的掌握方面是有层次的分别的，又是有特定的认知环境的。有些虽然是事理或者物理中的事情，由于具体环境不同和人的认识水平不同也会造成禁忌的。这也正是形成文明和野蛮、科学与愚昧、先进与落后之间的文化差异，从而具有不同的禁忌体系的一个重要原因。（比如上边的两个例子，如果认识上处于愚昧的状态，也仍然会把它当作禁忌，固执地从中寻找受到伤害或报应的违禁犯忌的原因的。）我们不可以因某个民族、某个社群的禁忌体系表现出一种文化的滞后而轻视小看这个民族、这个社群的生存权力，同时也不能不因那常识性的东西仍被视为禁忌，仍在束缚着那里人们的思想而感到悲哀。破除禁忌的迷障，脱离禁忌的羁绊，走向自由，走向发展，才是我们人类共同的目标和理想。

三、关于禁忌的分类

绪论中没有关于禁忌分类的讨论。最初的撰写体例中曾经有过这样的安排，但一方面由于禁忌的分类是一个比较复杂的问题，另一方面当时有关禁忌分类的实践也比较更少一些，所以后来放弃了这部分内容，留下了一个空缺。现在，虽然仍不能对这一问题说得十分清爽，但觉得已是有了讨论的基础和条件了，所以借此机会就现在学界的状况作一些大致的分析。

1. 禁忌分类的理论说明

由于禁忌是人类普遍具有的文化现象，对禁忌的认识又是多学科、多角度的，所以禁忌的分类理论上也就有了许多方式方法，

有了许多不同的层次和类别。例如：

从禁忌的信仰根据方面，可以将禁忌分为禁忌对象（禁忌事物）是“神圣的、圣洁的”和“不纯的、不洁的”两大类；

按禁忌主体（执行禁忌者）的禁忌行为（无行为）的方式，可分为：视的、听的、说的、做的、食的、思的等等若干类；

按时间，可分为原始禁忌、古代禁忌、近代禁忌、现代禁忌、当代禁忌等等；或者分为汉代禁忌、唐代禁忌、宋代禁忌、清代禁忌等等；

按地域，可分为欧洲禁忌、太平洋禁忌、尼罗河流域禁忌、中国禁忌、吴越禁忌、定县禁忌、丁村禁忌等等；

按宗教，可分为道教禁忌、佛教禁忌、伊斯兰教禁忌、基督教禁忌等等；

按人种，可分为白人禁忌、黑人禁忌、黄种人禁忌、红种人禁忌等等；

按民族；可分为汉族禁忌、满族禁忌、朝鲜族禁忌、日尔曼族禁忌、犹太人禁忌、吉普赛人禁忌、俄罗斯人禁忌、印第安人禁忌等等；

按职业，可分为农业禁忌、渔猎禁忌、商业禁忌、医药业禁忌等等；

还可以按年龄，按性别、按物形、按事态等等形式来划分。

或者，又可综合某几方面的因素来划分。比如詹·乔·弗雷泽着重论述原始禁忌，将其分为：禁忌的行为、禁忌的人、禁忌的物、禁忌的词汇等等类别；

还有具体到某一种因素的分别，如弗洛伊德侧重于论述人的因素，他将禁忌分为：对敌人的处置、对统治者的禁忌、对死人的禁忌。在图腾信仰方面，则又将禁忌分为两个主要方面，即：禁止杀害图腾动物和禁止与相同图腾宗族（部落）的异性发生性关系。

在中国，当代民俗学界对禁忌的分类给予了充分的重视。例如陶立璠先生在《民俗学概论》中有论述“禁忌的分类”的专门章节。他将禁忌分为：（1）宗教禁忌；（2）生产禁忌；（3）语言禁忌；（4）一般生活禁忌。虽然分法比较笼统，有欠严整，但却是最早讨论这一问题的学者之一。乌丙安先生在《中国民俗学》中对禁忌的分类则是基于禁忌的民间信仰源的。他将禁忌大体上划为五个方面，即：

第一，把大自然中的自然力或自然物看成神圣的不可侵犯的事物，加以崇拜，形成了对日、月、星、风、雨、雷、虹、水、火、山、石等物的禁忌观念与行为。

第二，把某种动物或植物看作是和本氏族祖先有近缘关系的神圣物，形成了严禁捕杀或禁止冲犯等禁忌。如……

第三，对祖灵的崇拜所派生的关于祖先象征或遗物的禁忌。如……

第四，对鬼灵、精灵的崇拜所派生出来的关于所谓鬼、怪之类及其活动场所的禁忌。像……

第五，对吉凶祸福的命运的迷信派生出来的趋吉避凶观念所形成的禁忌。如……

这五个方面，大致可概括为：（1）自然崇拜；（2）图腾崇拜；（3）祖先崇拜；（4）鬼神崇拜；（5）命运崇拜。这里的禁忌分类，即是按照这五种生成禁忌的崇拜原由所划分的。理论系统、严谨，认识也有深度。只是目前尚未见到全面系统地依此分类法而进行的实际分类成果。或许是因为这五种崇拜形式的实际生活中有所交融，不易分别而存在一定的困难吧。

2. 禁忌分类的实践

如果仅以理论的分析来对禁忌加以分类，似乎禁忌的分类还

应当而且可以从禁忌的惩罚效应上作出区别。比如，可以将禁忌分为：致死的、伤害的、亵渎的、破财的、绝嗣的、遇难的、厄运的等等。这种分类，虽然看似有一定的价值意义，但却是理论上难以明晰起来，实际上操作又极具困难的。因为，禁忌的事象通常是具体而又灵活的，与其存在的时空有着现实的不可脱离的互为说明的关系。如果依照理论上的分析来框定它，或者企图按照理想的而不是自然的形态将其排列开来，那就势必遇到许多人为的麻烦。这是此种分类不被人们想到或采用的原因所在。实际上，进行比较全面的禁忌的分类实践的，现在看来，大都是依民俗的生活实态为标准的。这可能是比较浅显的然而却又是比较自然和比较容易的一种分类方式。最近出版的一些直接分析论述禁忌文化的书籍，比如《台湾民间禁忌》（林明峪）、《民间禁忌与惰性心理》（李绪鉴）、《民间禁忌》（尉迟从泰）等等，包括本书在内，都是从民俗事象的区别中去区分禁忌的。除此之外，尚未见到有其他的系统的禁忌分类的实践成果。或许这只是一项禁忌研究发展过程中的必然表现，是一个阶段性的现象而已。随着禁忌文化现象的深入研究，在将来可能会出现的一些新的更有理性观念指导意义的禁忌分类实践成果，比如体现在信仰类别、功能效应方面的，甚至是从哲学的高度上所进行的区分，那无疑正是我们所希望看到，并且愿意为之而努力的事情。

3. 禁忌分类的科学性

禁忌的分类，一定要注意科学性。例如在涉及到概念的把握时，一定不能不认真加以鉴别。我们所谈到的禁忌，是有特定的文化涵义的。它的根基是在于原始的“塔怖”之中。虽然后来的禁忌体系在此基础上有所延展，但其民众的俗信基点不可动摇。因此，离开民间风俗惯习的制约而从社会文化其他方面所提出的禁止和忌讳都不能归纳进我们所说的禁忌中来。这一点必须弄清楚，否则，我们就会流于漫想而失去对目标的科学性把握，从而导致