

神话的真实发生与婚姻制度的道教反抗

伊 涛

(山东师范大学法学院, 山东 济南 253000)

[摘要] 通过考察四大民间神话(梁祝、牛郎织女、白蛇传、孟姜女哭长城)可以发现,它们的某些情节本身未必真实,囊括在寓意中的事情却可以真实发生,即传统社会的婚姻缔结需要遵循礼教制度。即便排除了父母之命,其实仍旧未必能够确保圆满,难免还需要获致诸多条件的共同支持,甚至要面对来自家外的干扰和男女双方的形象设定。道教意旨潜含在故事中,借力于人们对不美好的反抗,获得了经久不息的生命力,而且与儒家和法家展开了对垒,促使神话成为了三方相互制衡的演练场,但它们的流传并没有滋生出可以用来重塑婚姻秩序的崭新规范,反倒让儒家的某些论断获得了本意的还原。古今社会转型中固然曾出现戏改运动,以就地取材的姿态,助推着婚姻家庭生活发生演变,但当代的婚姻缔结依然未必只是关涉结婚,还会关涉上事下继的各种事务。儒家就此恰恰提供了可以在任何地点和时间反复使用乃至一再重构的理念范型,透视着儒家思想原本就具有的史学品格。当代法律更是确立了全新的婚姻制度,神话故事和道教却不会失去寓意释放的空间,甚至依旧保持着对社会实际的映现,而子女的婚姻自主权毕竟通常只是居于留待备用的“备胎”位置,神话和道教是否会释放寓意终将取决于儒家式婚姻缔结能否与婚姻自主权兼容。

[关键词] 神话 道教 儒家 法家 婚姻自主权

[中图分类号] D923.9

[文献标识码] A

[文章编号] 2096-983X(2021)04-0138-13

在中国社会,梁山伯与祝英台、牛郎织女、白蛇传、孟姜女哭长城,并列为四大民间故事,各种探讨和演绎不计其数。在文学体裁的分类中,它们固然可以被归入传说,但传说的指涉甚广,有的仅仅涉人,它们却还涉神,因而应当把它们定位在神话领域。既为神话,原本无法在人的肉眼可见的范围内真实发生,但它们却并非完全空穴来风,甚至能够对现实的日常生活展示出明确的指涉性,释放出特定的寓意。更何况,它们皆以婚姻为题,要么描述着神人共存的景象,要么直接让人成为了故事的主角,神仙的出场只是隐性的,甚至点明了它们会与人所能

够把握的眼前经验世界发生关联。既然如此,就不妨尝试着借据于经验性的常理常情去理解它们。四大神话自古流传至今,若要探讨故事是在什么样的文化和历史环境中发生的,当需考量传统社会的婚姻制度构造。鉴于神话并非只是涉人,需要以丰富的想象力去思考它们的寓意释放,若要让问题的探讨免于陷入漫无边际的发挥和灵感式写作,就更是需要关注它们在怎样的制度环境中流传,以便于紧扣故事本身只可做出适度延展。

相较于儒家的《论语·述而》曾记,“子不语,怪力乱神”,乐于论神的则是道教。无论是

收稿日期: 2020-01-27

作者简介: 伊涛, 讲师, 法学博士, 主要从事儒学与法律哲学、权利儒学研究。

把道教的诞生追溯至汉末的五斗米道和太平道，还是魏晋以后道教经典的编纂和神谱的建构，所言说的其实都是作为正式宗教的道教。何谓正式，是指具有了完备的教团活动和完整的教理体系。正式道教所关注的各种神灵等，在汉代乃至以前的史料中其实早有记载。据《魏书·释老志》记述，太上老君曾降临嵩山，授书《云中音诵新科之诫》给北魏寇谦之，要求他宣吾新科，清整道教。有学者便借用清整一词，概括正式道教对先秦以来零散道教意旨的清理整合。^{[1](P312)}所谓清整，即便需要在汇集和梳理的基础上加以改革，都并非是要对道教元素予以全盘收割，继而垄断在教团和典籍里，以至于在正式道教诞生以后，道教意旨仍旧零散地存在于民间。神话一旦携带着道教意旨广为流传，更是会助推着道教成为极其泛化的存在。四大神话的最初起源，众说纷纭，难有定论，就连故事本身也未必稳定，甚至会在情节上发生变动，而且版本繁杂，说明它们属于群体创作的产物。无论作者是否属于道教人士，其实都不妨碍可以借据道教意旨展开艺术加工，或者有意无意就会把道教元素植入其中。它们所讲述的内容恰恰具有雅俗共赏的属性，要么直接对传统的婚姻制度做了控诉，要么重在展示人们在婚姻中的命运趋从，并非只有道教人士听得懂。需要追问的正是，道教意旨到底能够从中释放出怎样的寓意。如果说传统婚姻制度出自儒家和法家的共同塑造，那么道教势必会与它们展开复杂的互动，有待于逐一揭示出来。当代婚姻制度则是出自当代法律的塑造，制度的古今转型是否会促使神话和道教失去寓意释放的空间，亦是本文要探讨的问题。

一、子女婚姻的父母裁夺与神话的真实发生

梁山伯与祝英台是否生活在同一时代，一直未有定论，但阻挡不住各界借来叙事。诸如宋代的《咸淳毗邻志》《乾道四明图经》曾记，

扮成男装的祝女曾和梁男同窗求学，山伯后来得知她是女儿身，互生爱意，怎奈祝父却要把女儿配予马家，山伯因诸事难以遂心而病亡，英台登墓号恸，地忍自裂，遂并埋焉，坟内飞出了两只相伴相随、翩翩起舞的蝴蝶。^[2]儒家的《礼记·昏(婚)义》有言，婚者，合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世，点明了子女的婚姻并非只是事关子女，而且婚姻本身并非只是事关结婚。无论是在谁家，婚姻的缔结都意味着要有新成员加入，未来的家业操持更需要大家共同的付出，因而正如学者所言，女性成为人妇要重于成为人妻。^{[3](P266)}若要确保全家日后和睦相处，在迎接新成员加入以前，父母怎能不表达意见。传统的婚姻缔结最是讲求父母之命和媒妁之言，所谓父母之命，其实未必只是意指命令，何尝不会关涉到父母日后在家庭生活中的命运。即便认可子女并不是父母的附属，但又毕竟和父母同属于一家。俗语的确有言，嫁出去的女儿，泼出去的水儿，所强调的实际上只是娘家无法干预婆家的事务，并不意味着娘家要彻底抛弃女儿。更何况，婚姻的要义在于合二姓之好，而并非是要让二姓彻底合二为一，娘家与婆家自始至终存在着明确的界分。女儿出嫁以后所要操持的通常是婆家的家业，娘家怎能径行干预。从日常生活经验积累的角度来说，父母对人情世故的了解度往往高于子女，想让女儿嫁入自己认可的家庭，即便表现出了嫌贫爱富的态度，又何尝不是呵护女儿的一种方式，于是父母裁夺子女的婚姻原本就具有一定的合理性乃至必要性。

见于《论语》的《颜渊》和《为政》等各篇，孔子曾言，父父子子，父慈子孝。关键在于，慈和孝内含着双方的伦理情感，情感输出的外在表现则携带着内心的爱意萌发。父要如何做才能够算是慈，是不苟言笑，只把爱意深埋在心底，还是宠溺无度；子要如何做才能够算是孝，是畏父如虎，把自己全盘交付出去，还是嬉笑不拘。慈与孝到底应该如何互动，内心所想和外在举止恐怕都会因人而异，其间难免会出

现有序与无序的并存,而且你家情形未必能获得他人的认可,但他人又何尝不会采取自己认可的方式,无法乃至不便于制定出统一的标准和尺度可以供人们准确把握。见于《荀子》的《王制》和《大略》强调,能以事亲谓之孝,能以事上谓之顺,能以使下谓之君,礼者,本末相顺,始终相应。见于《韩非子·忠孝》更是让子顺父、臣顺君、妻顺夫并列为三顺,顺于何法?法地顺天。三顺说恰恰被汉代的《白虎通义·五行》所依循。经由荀韩,儒家关注的论题逐步过渡到了法家的领域,由《韩非子》到《白虎通义》更是法家的越发彰显,原本的有序无序并存便实现了定于一尊的高度统一,促使父母之命成为了奉天法地的纲要钳制,塑造出了礼教制度。相较于儒家,法家的主张的确更易于操作。正是始自汉代,礼教成为了所有人考虑婚姻时都不能挑战的基本规则。亦如学者所言,唯有双方的爱情不会影响他人时,社会上才会承认爱情至上,但双方的爱情怎么可能不会影响他人,子女婚姻要由父母来裁夺,原本就是一种社会常态,梁山伯与祝英台的命运未必就会比别人的更差。^{[4](P88-92)}故事的讲述无疑是对社会实际的真实写照,能够引发唏嘘感叹的地方,其实只是在于英台毕竟大胆地表达出了自己的情感追求,却无法改变眼前既定的现状。就在礼教制度欲破不破的时候,故事出现了反转,道教的登场,恰恰又烘托出了人们完全可以对现状展开控诉。

学者指出,道教涵涉着天地万物,能够把那些无法在人世间获得实现的事情放置到宇宙间谋求实现,由人化蝶,便是具体表现。^{[5](P561-562)}经由道教叙事的映衬,足以凸显出故事的悲剧色彩。在经验常识的层面上,地裂何尝不是因为坟墓本身不够坚固,立足于艺术化的构思,则可以释放出两层寓意:其一,各种苦难一起发力,致使山伯的人生历程发生了山崩地裂,化蝶情节恰恰是要表明,尽管慷慨风流总是与苦难并存,爱难免受到死的挑战,但山崩地裂后依旧会有生命穿行在柳丝花丛中,实现了化悲为

美;其二,地神感佩英台的真情,便帮忙打破了一对恋人难以再次相见的最后一道屏障,化蝶更是得益于神助,只是神仙没有显性出场而已。坟内出蝶,何尝不是因为里面原本就藏有蝴蝶,恰巧有人落入,受到了惊扰,便振翅飞了出去。如此一来,无论怎么强调无巧不成书,恐怕都会让故事失去引人入胜的浪漫色彩,唯有把蝴蝶视为两人所变,方才可以借据道教意旨对礼教制度展开足够有力的控诉。即便化蝶不符合经验常理,但人们希望美好的事情能够获得圆满结局的诉求,却可以真实发生,道教无疑可以提供一种排除世俗妨碍的突破口。

不难看出,在礼教作为主流的时代,社会上其实并非全无可以让人们用来反抗礼教的依据。关键问题在于,道教到底能够发挥出多大的作用。至少在儒家看来,化蝶原本就极其荒诞,怎么可以轻易提及死后将会如何。且不要说是张嘴言神,即使道教乃至《墨子·明鬼下》都认可的更为常见的人死而为鬼,儒家都极力避谈。尤其是《论语·先进》曾记,子路问事鬼神,孔子答曰,未能事人,焉能事鬼,子路又问死是怎么回事,孔子答曰,未知生,焉知死。见于《论语·八佾》更是有言,祭如在,祭神如神在。单从文义上来看,何尝不能把如在二字解释为原本远在,但又如同已经近在眼前,即指涉空间距离,其实并不能只局限于文义。相较于人的存在,肉眼可知,经验可识,鬼神是否存在,则超出了肉眼经验的负荷,与其超负荷事鬼神,莫不如做好眼前的事人。既然眼下为生,就应该重在思虑如何生乃至何以为生。思虑的发生依赖肉身的活体承载,肉身若死,就连带体都已不在,还如何确知死是怎么回事。生时若是对死做出安排,死后的肉身又如何去感知是否符合生前所虑,意味着生时虑死具有虚妄之嫌——人总是把不会发生的事安排得井井有条。如是观之,如果非要把超出负荷的事情放在负荷内言说,那就只能说是如同负荷内的存在,但语之终究不如不语。山伯和英台死后化蝶,是否属于二人的生前预期,还是只能算作局外人的构思,

终究存在着可以商讨的余地。

在儒家乃至法家未必会对道教表达出宽容的语境中,神话的流传恰恰没有止步。若要追索原因,无疑需要关注到,儒家与道教越是在相同的问题上呈现出对垒,反倒越是能够给人们提供更为多元的生活义法。神话所描述的事情固然迥异于经验世界的常理,但它的确能够为人们寻找另一种生活提供一定的可能性。甚至早已告诉人们,经验世界的死并非生命历程的彻底终结,故事未必不能真实发生,自己何尝不能成为故事中的主角,只要能够让自己想要的美好获得落实,不妨视死如生,于是就为人们抗争礼教乃至以死抗争提供了源源不断的助力。更何况,法家所寻求的那种定于一尊的统一,越发高举父母之命,原本就会越发激活子女的抗争,势必会让有序再次变成无序,让父子失去原有的规范控制。关键问题恰恰在于,由人化蝶,固然已经从原来的礼教束缚中逃离出去,但蝶类的交往秩序和规范并不曾被人类完全确知。正如儒家所言,它们只能如同人类世界的存在,相伴相随只是构成了人类眼中的美好。既然只是如同,那就意味着还存在未知。即便要借据道教抗争父母之命,但神话并没有提供更加详细的未来生活图景。若是执意选择投入未知,那又何尝不是在冒险。故事毕竟只是故事,切莫当真。神话恰恰就是扎根在人们想要当真却又无法完全当真的纠结中,两种心态越发纠结,反倒越是能够引致出人们对它的共商共讨,继而就让它获得了广为流传的社会空间。

二、子女婚姻的自我裁夺与神话的真实发生

牛郎织女神话的叙事重点完全不同于梁祝神话,已经凸显出了子女婚姻的自我裁夺。见于《诗经·小雅·大东》有言,维天有汉,监亦有光。跂彼织女,终日七襄。虽则七襄,不成报章。腕彼牵牛,不以服箱。牵牛和织女在此还只是夜空中的星辰,迄至汉代,道教意旨就参与

着对它们的拟人化塑造。^[6]若非如此,又怎么可能衍生出天上玉帝的女儿临凡洗澡的故事,而且恰巧被凡间的牛郎偷走了衣物。两人相识相爱,甚至生儿育女,织女主动或者被动要回天庭,牛郎披着具有神力的牛皮追去,但永远隔着一道无法跨越的天河。唯有等到每年的七月七日,才可以借助于鹊鸟搭桥相见。天地悬隔,碌碌尘寰的上空居然存有仙界,而且能够与凡间发生交往,原本就属于道教的惯用叙事。星辰是一种客观存在,仙凡交往则未必真实,但它涵涉的事情却又是虚中带实。

具体说来,织女出自官宦,牛郎出自并不富裕的普通农家,父母早亡,不被兄嫂等人所喜。双方原有的生活方式、日常起居环境和各自性格的养成,原本就存有千差万别。诸如织女何尝不能在天上洗澡,偏偏选择了投向凡间的水潭,凸显出的无不是随性自在,断不会像牛郎那般每日里忙于耕种,充其量只能忙中偷闲。若是展开以作息习惯和日常交往为象征的横向比较,又何尝不是隔着一条无法跨越的天河。若是展开以身份和家境为象征的纵向比较,简直就像是现实的天地悬隔,存在着难以化约的超长距离。就实际的婚配来看,能否结为夫妻,存在着巨大的商讨空间。世人原本就经常拿一方在天上、一方在地上的俗语来形容双方结婚的不可能。织女离开了父母,哪怕可以自定婚事,经由谈情说爱,心甘情愿出嫁,是否已经做好了充足的准备前去面对日后的农家生活,牛郎仅凭一己之力,能否支付得起各种迎娶费用,全部都是疑问,甚至可以认为,若不是偷衣讨巧,恐怕就会一直保持单身状态。富家女从天上降到地上,所打破的只是纵向距离,横向距离恐怕依旧存在。两人通过婚姻能够磨合到何种程度,能否长期生活在一起,是否不会发生各种矛盾,其实早已为一方离开另一方埋下了伏笔。一方失联,另一方能否寻回,即使能够见面,是否曾问过对方还想不想重新进入婚姻生活,若是还想,是否具有附加条件,如何让婚姻的质量在日后获得提升,都会引人深思。穷家男从地上追

到天上,所打破的毕竟同样只是纵向距离。偷衣讨巧即便可以被视为上进,想要通过自己的努力去完成婚事,但又何尝不能被视为最初的交往中蕴含着难以被饶恕的罪恶,方才引致出了每年只能相见一次的后期惩罚。相较于永别,所谓惩罚,反倒还可以被视为赐予,何尝不是来自体恤式奖赏,体恤的发生肇始于各界难免会对双方敢于打破纵向壁垒表达出感佩,但又未必能够引起一致看好。若要兼容感佩与差评,那就只能选用折中的策略,并非不让相见,但要在次数上做出限定,而且让双方不能无视横向天河的永远存在。凡此种种,若是抛开其间的仙界成分,用来象征凡间的官宦与农家或者富与贫的结亲区隔,未必不能成立。各种情节即便不会在尘寰世界全盘发生,哪怕只是出现了其中的一种,都足以引致出婚姻悲剧。

据考证,新中国建国以前,民间的各种流传版本,重在言说男方偷衣和女方婚后逃跑等能够凸显矛盾的情节,玉帝召回女儿和王母拔簪划河的情节则比较少见。到了新中国建国以后的戏改运动中,两方面情节出现了反转,以便于用来批判父母对子女婚姻的干预。^[7]情节一旦能够被人为地改动,甚至可以被用来助推真切的社会发展,势必就会最大程度地体现出神话所涵涉的各种事情的确能够在社会上真实发生,道教意旨无疑参与着对社会实际的艺术加工。神仙既然被认为居于上空,原本应该超脱于尘寰,其实却未必能够免俗。尤其是玉帝和王母,恐怕本来就不会同意女儿嫁给牛郎,在他们结婚以前,若是曾事先获知,怎能不阻拦,彰显着人们对眼前世界和天庭世界的认识运用了同一套话语体系,以至于天庭的秩序维持与规范设定简直就是对尘寰的高度复制,甚至原本就出自人们借据道教意旨和礼教制度的想象式建构,而且唯有如此,才可以让仙凡交往免于产生彻底的对话壁垒,更是把事情放置到广大无垠的天地间做了越发极致的放大式描绘,点明了有些事情的发生能够足以致使人们在天地间逃无所逃。子女即便可以摆脱父母之命,其实仍

旧无法确保可以获得圆满的婚姻。婚姻的维持还需要获致诸多条件的共同支持,搭配上织女出逃的情节,甚至能够映衬出婚姻的缔结需要讲求门当户对。

具体说来,双方的原有生活习惯天悬地隔,习惯的养成则往往需要长期的规训,而且习惯本身就是一种规范,通常具有一定的保守性,规制着当事人一贯如常,或者始终如一地保持着原有行为状态。尽管它不具有十足的强制性乃至必须性,但只要发生改变,在当事人的身上就会出现新旧对垒,甚至会出现一时难以适应和无所适从的情形。所谓门当户对,其实未必只是意指家境和财富积累的对等,更是包括双方因为在相似的家庭环境中长成而具有类似的生活习惯和规范持守,以便于可以在恋爱和婚姻中实现更好的磨合。出自两种完全不同的成长环境的两人,尤其是在最初交往时,怎么可能不会发生激烈的碰撞,但出现了偷衣情节,免去了自然而然的摩擦,直接致使织女被牛郎强行掌控,出嫁行为免不了就会具有只是出自一时权宜的嫌疑,构成了后来寻找机会出逃的一方面理由。就此看来,男女由相识直至走入婚姻,需要通过正当的途径,容不得瑕疵,甚至需要保持非常高的纯洁度。即便破除了礼教的束缚,但不意味着可以放弃一切规范持守。更何况,既然牛郎可以行窃织女,那又何尝不能习惯性地偷取其他女性的衣物。在织女那里即便只是初犯,但难以保证日后不会成为惯犯,行窃毕竟能够带来极大的回报,足以引诱出新习惯的形成。牛郎对待织女是否会忠贞不贰,原本就会呈现出开放格局。

在越发深入的交往中,其实并非是要谁迁就谁,而是需要形成一套双方公认的规范。即便都曾做出迁就式自我让步,恐怕仍旧是在寻找能够让双方都满意的交往秩序。互动的开展,最起码要像《颜渊》中孔子所说的那样,己所不欲,勿施于人,即儒家的恕道,通过考量自身的接受程度,免于做出让对方接受我自己都未必能够接受的行为。正如学者所言,唯有

彼此把对方的角色带入自身,方才可以塑造出双方都愿意接受的举止交接,^{[8](P38-39)}怨道恰恰就是一种可以用来修正乃至中止自身行为的规范。^{[9](P75-81)}若是按照法家妻顺夫的礼教制度来看,哪怕丈夫己所不欲,都可以施于妻子,更是可以走上己所欲而施于人的路线。礼教越是强势,就越发构成了助推着织女出逃的另一方面理由,一则她本来就属于道教叙事中的人物,原本就可以对礼教表达出反抗,二则道教的天庭一直释放着接纳情怀。相较于法家,儒家的主张反倒极其平实,意味着儒家与道教未必总是会发生对垒,甚至可以成为横亘在法家与道教之间的裁判者和调和者,促使礼教的信奉者回到儒家的怨道上,方才可以避免道教表达反抗。

牛郎前去追赶,貌似已经通过具体行动表达出了对织女的不舍和对婚姻的留恋,其实却可以做出两种解读。以儒家的立场来看,据《论语·学而》所记,孔子有言,过则勿惮改。人际交往中原本就涵涉着学而时习之的互动,学习即后进积极主动地仿效先进,若是让先进仿效后进,所谓仿效就会沦为妥协,还谈何进步,因而在《论语·子罕》中孔子又言,可以共学,未必能够共同适道,可以共同适道,未必可以共立,可以共立,未必可以一起通权达变。谁是先进,谁是后进,学习与妥协一旦展现出了两歧,能否追回,就会成为疑问。唯有牛郎认为织女是先进,而且要摆出学习改进的姿态,方才有可能有效追回,但在婚姻生活中谁对谁错恐怕难以彻底断明,正如俗语所言,清官难断家务事。以法家的立场来看,何须关心谁对谁错,妻要顺夫,即便是要妥协,都要向夫看齐,前去追赶的意义只是在于寻回属于自家的人口。划一道天河,让牛郎无法跨越,再次表达出了道教对法家礼教的反抗,甚至省去了儒家式的格义商讨,王母毕竟属于道教叙事中的人物,能够与儒家对话的地方只是在于她同样具有身为母亲的角色。更何况,在儒家看来,父母子女本来就属于一家,父母是否存在己所欲而施于人的情形,在

一家一体的格局内,早已消解了,因而故事最终定格在了道教的叙事层面上,未必会受到儒家的强烈反对。儒家除了仍旧把故事本身视为荒诞,恐怕未必不能接受它对法家表达出的态度。

三、婚姻存续的外来干扰与神话的真实发生

区别于牛郎织女和梁祝神话讲述的故事都发生在家的范围内,孟姜女神话则可以展示出婚姻栖息在更为广阔的空间场域,而且会受到外来的干扰。它在汉代的《古列女传》《洞箫赋》和《琴操》中已现端倪,在唐代以前早已具备比较固定的哭城情节,奔赴长城前去给丈夫送寒衣的故事,则是唐代的新发展,^{[10](P267-275)}怎奈丈夫死后已被砌入石墙,自是想要收取白骨回家。诸如此类,皆能真实发生,仅凭一人泪水致使城塌,恐怕未必真实,但蕴含在其中的情感表达却是真实的。其一,平日里,思之丈夫每天都要在艰苦的环境中从事繁重的劳役,心里早已积满了想要反抗的力量,原本就想要倾诉自己的不情愿,但无可奈何,越发压抑。其二,寻夫心切,早已精心准备好了御寒衣物,纵然是千山万水,都要送去,足以感天动地。其三,得知丈夫已死,又滋生出了满腹怨恨,滔滔泪流何尝不是一种控诉,促使原有的各种情绪得到了彻头彻尾的发泄,城墙简直都会为之动容。道教信仰参与进来,无需神仙的显性出场,即可把城塌的原因艺术化地解释为,承托着石墙的山体神灵和孟姜女发生了情感共振,引致出了拟人化的自我崩塌,或者毁于天地神灵的掀翻。丈夫长期在外失联,悲剧的发生肇始于强权的碾压。且不论有些流传版本认为所修所塌的并非齐长城,而是秦长城,甚至存有秦始皇想要霸占孟姜女的情节,孟姜女以死明志,单就眼前真实存在的长城来说,原本就属于强权的显性象征。人的力量终究是微弱的,道教信仰恰恰可以释放出反抗强权的意旨。

家庭坐落在国家的统辖范围内,婚姻的存续会受到国家的影响,原本无可厚非,关键问题在于,国家如何对待婚姻家庭。据《礼记·大学》所言,一家仁一国兴仁,一家让一国兴让,一人贪戾一国作乱,最明显地表达出了家国同构的儒家构思。它在历史上的真实发生,通常需要追溯至周代,据《八佾》所记,孔子毕竟曾坦言,吾从周。曾有学者考证,周代确立了立子立嫡制度,由是而生宗法丧服制度、封建子弟制度、君臣和天子诸侯制度等。^{[11](P453)}显而易见,各种制度都立基于伦理,塑造出的是伦理意义上的国家,意在把国家定义为由伦理认可和维护的共同体,彰显着一定的人口在伦理的凝聚下起居于一定的地域空间。见于后来的历史发展,且不论李斯法家受荀卿学说佐成秦制,^{[12](P511)}即使唐代,亦难以认定为儒家化国度。同样是在《八佾》中,孔子强调,君使臣以礼,臣事君以忠。据《唐摭言·述进士》记载,唐太宗幸临端门,见新进士缀行而出,喜不自禁说道,天下英雄入吾彀中!哪里还能体现出礼与忠的对称,而是强烈凸显着法家韩非子所说的臣要顺君的礼教意旨,刻画着国家是由政制认可和维护的共同体,彰显着一定的人口需要在政制力量的组织下起居于一定的地域空间。孟姜女虽是故事中的人物,但她所感知到的恐怕正是真实存在的政制意义上的国家。无论是在儒家的诉求中,还是在法家的构思里,婚姻都深深地勾连于国家建制,两家的区别其实不只是体现在关于国家的定义上,更是体现在家与国的互动上。

据《为政》所记,季康子问曰,使民敬,忠以劝,如之何?孔子答曰,临之以庄则敬,孝慈则忠,举善而教不能则劝。见于《孝经·广扬名》有言,君子之事亲孝,故忠可移于君,是以行成于内,而名立于后世。移孝作忠固然可以让君臣如同父子,但那只是出于推及拟制,君臣关系其实并不具有真切实在的父子内里。父子置身于家庭的私生活领域,君臣则属于公领域范畴。由私向公转换,必然会发生内容流失,流失掉的正是血缘关系。若是不能坚决落实儒

家式的推及拟制,君主怎会爱民如子。各家男丁被征去修筑长城,无疑涵涉着法家式的臣民要以君主为纲的强行征召乃至无条件服从。即便会像儒家《孝经·开宗明义章》所说的那样,立身行道,以显父母,孝始于事亲,中于事君,终于立身,促使人生价值实现层层超越,但《荀子·子道》还曾强调,从义不从父,从道不从君,君臣关系的上面还存在着更高的道义,怎能任由君主劳民无度。尤其是《孟子·梁惠王下》曾言,贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫,闻诛一夫纣矣,未闻弑君,点明了暴君非君,甚至可以放伐,但儒家思想未必能够产生儒家自身所预期的作用。

反倒是道教,提供了更为直截了当的做法。正如学者所言,随着社会需求的增长,许多神明都被赋予了对人的行为进行道德监督的功能,从最高层的三清尊神到一般的世俗神,由外在世界的自然神到人体内部的脏腑器官神,从男神到女神,几乎都肩负重任,以至于民间存有举头三尺有神明的说法。^{[13](P173)}人与神毕竟只是隔着三尺之距,断不会因为相隔甚远而无法及时莅临。哪里出现了强权,哪里就会成为神灵做工的法场。即便是高高在上的皇帝,都会成为被监督的对象。东晋葛洪曾在《抱朴子内篇·地真》中有言,一人之身,一国之象,神犹君,血犹臣,气犹民。故知治身,则能治国,夫爱其民,所以安其国,养其气,所以全其身。民散则国亡,气竭则身死。见于《太上洞真智慧上品大诫·智慧度生上品大诫》第三条有言,含血之类,有急投人,能为开度,济其死厄,见世康强,不遭横恶。不难看出,道教把国体治理比作了肉身养护,尽管与儒家具有完全不同的义理,但它们有时甚至会发生某种合作,即儒家未必总是能够发挥出作用,无疑可以助推着道教开显,总不至于在儒家失效时,仍旧任由强权一直横行,意味着民间原本就会对道教有所需求。恰恰又是因为人与神隔着三尺之距,能够显示出道教的开显并非只是取决于一己的裁断,至少不会像法家那样具有强行凌驾和驱使的意旨,未必会主

动到场,甚至对尘寰世界表达出了一定的宽容,继而就给尘寰世界的自我调整乃至转圜留出了空间。尘寰中毕竟还存在儒家,政制意义上的国家原本就具有还可以调整为伦理化的余地。能否实现调整,百姓的感受最为直接。神仙的隐性出场始于孟姜女的哭诉召唤,何尝不是因为借据了孟姜女对国家建制的感受,方才凭借自身和百姓的共同认知反抗了强权。

且不论秦始皇是否果真曾想霸占孟姜女,至少早已透露出他的民间形象颇为不佳。其间恰恰又涵涉着历史事件的真实发生,即齐国的确曾被秦国吞并,原来的齐地尽被收为秦地,由齐长城转化为秦长城,并不意外,反倒可以说明,在百姓的认知中,齐国与秦国乃至秦代并不存在天悬地隔般的差异。故事并没有描述齐国的哪位君主如同秦始皇,何尝不是因为民间认识到了秦始皇的残暴程度。若要借用故事反抗强权,与其言说其他君主,终究不如言说秦始皇更有力度。故事由汉代传至唐代,情节愈以丰富,则又说明百姓眼中的历史各代同样不存在天悬地隔般的差异,甚至可以产生影射效应。既然秦始皇想要霸占他人的妻子,其他皇帝又能好到哪里去,即便不会欺男霸女,但又何尝不能通过其他方式干扰到百姓的婚姻家庭生活。元代张养浩早已在《山坡羊·潼关怀古》中点明,兴,百姓苦,亡,百姓苦。既然兴亡都会苦,苦不苦跟兴亡有什么关系?此言其实是在强调,百姓的苦是由朝廷带来的,朝廷无论是兴盛,还是衰亡,都会给百姓带来苦楚。在秦代以后的漫长岁月中,借助于孟姜女神话展开影射,恰恰可以让人们降低对于是否会触碰到政治正确的担心,一是因为故事中言说的毕竟是秦始皇,而没有言说其他皇帝,二是因为神话既然可以被视为荒诞,何必当真,除非非要较真。若要避免人们借来影射,更为根本的策略,无疑需要各代国君要么能够落实道教式的国体治理,要么能够真正做到儒家式的爱民如子。唯有如此,才可以让神话止步于只能是为神话。说到底,政制意义上的国家如何操作各种建制,难

免会对神话的寓意释放产生刺激效应。各代百姓若是不便乃至不敢直言说眼前的相关事情,恰恰可以借助于神话来表达自己的思考,势必会助推着神话在更加宽广的历史时空中流传,确之凿凿地映衬着神话的流传必有所指,未必只是依赖人们的猎奇式闻听和长久的群体记忆。

四、婚恋男女的形象设定与神话的真实发生

相较于以上三则神话都表现出了以事带人和人事兼顾的叙事风格,白蛇神话固然同样会兼顾人事,但重在凸显人本身的问题。见于明代的《警世通言·白娘子永镇雷峰塔》和各种流传版本,一条白蛇差点被人杀害,所幸遇见许姓男子相救,历经千年修行,幻化成了人世间的妻子,一心想要报恩,从天庭神仙那里讨得良药,化解了身上的蛇毒,后来遇见了许姓男子的后人,以身相许,却遭到了佛僧和道士的除妖抵制。^[4]道教原本认可畜生果木等一切有形皆有道性,何以抵制,是因为白蛇虽已化为人,但还能再返化为蛇,尤其是饮用雄黄酒即可显露原形,说明它具有蛇和人的两种品性,完全不同于由人化蝶,化蝶后并未出现再返化为人的情节。既然无法被完全定性为人或者蛇,那就只能被定性为非人非蛇的妖。妖类通常被视为具有危害性,原因在于非人与人若是不能实现彻底的角色转换,就依然携带着原有兽性,随时都有可能释放出来。佛教所讲的轮回固然同样认可人与非人的互换,但只要经历了轮回,就会实现彻底转换,人只能是人,非人只能是非人,此生此世不能展现出时而人时而非人的面貌。即便聚足了佛教认可的因缘,实现了角色并存,若不具备足够的佛教义理储备,恐怕仍会将之视为异闻。白蛇何以能够发动水漫金山,无疑就是非人借助于妖类大能对兽性加以放大发挥的显著表现,最终被佛僧镇压在了塔下。终因一段姻缘受到了阻挠,引发了无数人的同情。讨药化毒的

情节恰恰可以被拿来用于替她控诉, 难免又搭接上了道教。由蛇到人或者妖的转化未必真实, 但道教所参与的人们对美好姻缘的追求, 恰恰可以借由神话在艺术化的情境中真实发生。

人与非人的命运转圜, 貌似不与婚姻制度相涉, 其实不然, 因为它所指涉的无疑是婚恋男女的形象设定。具体说来, 论及婚恋, 就不得不涉及性爱追求, 甚至可以说, 正是它, 滋生着人类繁衍不息的生命力。人与非人类生命体恰恰具有类似的生理需求, 后者仅凭自身的物种属性即可一己自如地实现生命的传承。白蛇即便想要报恩, 但报恩的方式并非只有一种, 何尝不能采取暗中帮忙看家护院的策略, 偏偏选择了以身相许, 怎能不是出自任性, 而且故事中从未出现它是否曾将出嫁决定告诉父母的情节。人类的性爱追求则要受到各种制度的规训, 而且越是需要获得父母的肯认乃至全盘遵从礼教, 反倒越是能够最大程度地区别于非人类, 若是尽情发挥一己任性, 就会与非人类逐步趋同。据《孟子·离娄下》所言, 人之所以异于禽兽者几希。几希中肯定包括制度, 蛇类的举止即便同样遵循着一定的章法, 恐怕仍是不会与人类的相同。正是那点儿几希所存, 供养着人类社会所特有的秩序状态。在人类的认知中, 曾经被救, 属于生命的再次获得, 就如同第一次获得, 需要回报父母, 再次获得同样需要回报。即便无法立基于血缘伦理, 仍是可以像《论语·述而》所说的那样, 我欲仁, 斯仁至矣, 推而言之, 人欲仁, 斯仁至于人。白蛇谋求报恩的内在机理, 若是可以搭设在人类的认知观念上, 原本就会挑战那点儿几希, 能够以人的面貌嫁予人类, 无疑是要把几希全部摧毁。

传统社会的中国人对于性爱的表达, 通常不会过于直白。即便到了清末, 受到西学东渐的影响, 有的人甚至主张, 性欲乃定义人性之物, 并不是因为它必然是善的或者美的, 而是因为它真理, 就在那里, 作为人类, 我们没有选择

的余地, 只能趋从。如果可以打破所有的道德约束, 把自己完全交到欲望的手中, 我们就会比那些固守伪善的爱情生活的人更有人性, 生活会更加完满。有的人反倒把性欲视为兽性。^{[15](P191)}白蛇神话固然没有直接言及性爱追求, 但毕竟涉及兽性与人性的交织, 不妨把它视为关于性爱追求的一种不失美感的婉转表达。西方人谈论性爱追求固然直白, 但不意味着性爱在西方处于完全不受控制的状态。尤其是基督教, 格外强调不可奸淫。^①在任何国家, 其实都不会认可裹挟着乱象的性爱追求, 甚至唯有拒绝, 方才可以确保各家的血统纯正, 不会因为血缘归属而发生各种争执, 避免陷入因乱生乱的恶性循环。白蛇嫁入许家, 还如何能够保证许家的血统传承纯正如常。即便带有报恩的殷殷善意, 但又不可避免还会带有自己未必能预料到的非善意, 无不说明, 非常有必要通过制度去考察婚恋男女是否具有充足的人性乃至妥当的人品, 确保双方不会出现人们时常借助于不人不鬼、简直不是人等俗语所描述的那种形象。

显而易见, 传统中国社会自有一套规训性爱追求的方式。除了佛教极力主张戒淫, 道教固然总是会对礼教表达反抗, 但反抗并非无度, 至少不认可人们通过兽性与人性相混的方式追求性爱。见于《抱朴子内篇·微旨》有言, 人不可以阴阳不交, 坐致疾患。若欲纵情恣欲, 不能节宣, 则伐年命。见于南朝陶弘景的《养性延命录·御女损益篇》则有言, 俗猥精动欲泄, 务副彼心, 竭力无厌, 不以相生, 反而相害。诸如此类, 无不是在强调不宜对生理需求做出无度发挥和任性开拔。直言不讳的性爱表达早已久存于中国, 无论是否会引发性爱追求的激进主义泛滥, 白蛇神话的流传至少能够释放出一定的牵制力量, 悄悄地告诉人们性爱追求的泛滥未必只是有利而全无一害。西方式的直白追求在西方尚且还会受到规制, 又怎能在中国肆无忌惮地无度流行。

①基督教《圣经》的《出埃及记》20: 14; 《申命记》5: 18; 《马太福音》5: 27-28。

白蛇偏偏幻化成了女子，并且积极主动地追求男子，难免还会对婚姻缔结的其他制度设定产生颠覆效应。首先便是六礼，即纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎，它诞生在周代，历来被儒家看重，在《礼记·昏义》中获得了呈现。由纳采到亲迎，依次排开，都需要男方积极主动，伴有媒妁在其间扮演着信息沟通的角色，必会促使两家越发深入地融合，而且男方需要将自家的部分物资送至女方家中，使得两家并非只是发生人口流动。女方一旦主动出击，无疑就从起点上颠覆了婚姻缔结的常见顺序和程序。即便能够获得男方的认可和承接，但终究还是要凌驾于六礼之上，方才可以打破程序。仅从畜类具有道性的意旨来看，白蛇形象无疑可以归属于道教范畴，一旦凌驾于六礼，所要表达出的无疑就是，道教又对儒家式的婚姻缔结制度发起了挑战。

同时，正是因为六礼对男方的主动性做了强调，在礼教盛行的年代，难免会沾染上法家意蕴，直接被视为男尊女卑的具体表现。尤其是《论语·阳货》记有孔子一言，唯女子与小人为难养，近之则不逊，远之则怨。鉴于孔子儒学的主旨是仁者爱人，何尝不能把此言解读为，正是因为难养，所以才要尽最大努力去善养。若是认为孔子是在贬低女性，解读的依据恐怕并非儒学本身。俗语有言，女子无才便是德。无才的意义无疑可以确保以父为纲和以夫为纲的最大化实现。把无才视为有德，应是来自蕴含着法家意蕴的认定。据《颜渊》记载，孔子另有一言，爱之欲其生，恶之欲其死，既欲其生，又欲其死，是惑。诚不以富，亦祇以异。后一句是孔子的援引，在《诗经·小雅·我行其野》中，原本就属于刻画女性的用语，两句相连，必会使得前一句同样指涉女性。^{[16](P227)}或爱或恶，竟能引起两种截然相反的诉求，意在说明女性善变，不像男性那样果决。俗语亦有言，妇人之仁，又表明女性的性格偏柔，不像男性那样刚毅。近之远之何以会引起不逊或者怨，何尝不是因为女性的情感表达极具情绪化，以至于男性很难把握

清楚或远或近的准确刻度。六礼的开展恰恰带有规训意味，即完全可以通过具体的仪式和流程助于双方感情的逐步培养。尤其对于女方来说，何尝不能借助于婚前的两家交往，针对男方的举止仪态和由此透露出来的背后家庭氛围做一番考量，以便于在日后的婚姻生活中更加妥当地表达或远或近的互动需求。若像法家主张的那样，何须展开磨合，婚姻的缔结可以简化为父亲把女儿直接交给夫家，只是让男性与男性互动，事务的处理越发高效，就越是会促使女性的主体性趋于沉沦。白蛇的主动出击，无疑是在反抗法家式的男尊女卑，道教和法家的对垒恰巧可以让孔子如何看待女性的论断获得本意的还原。

五、婚姻制度的古今转型与神话的寓意释放

白蛇传、孟姜女哭长城、牛郎织女和梁祝，何以并列为四大民间神话，无论肇始于多少原因，都不能忽视它们的确包罗万象，涵盖着人们面对婚姻时必须要考虑的各种事项。综合来看，它们至少具有三种层面的共同属性。其一，某些情节本身未必真实，但囊括在寓意中的事情却可以真实发生，不妨把故事与社会实际所具有的关联性定义为真实映现论，尤其是它们的背后都挺立着波及甚广的礼教制度。其二，尽管法家接续于儒家，但表达出了比儒家更为刚性的主张，助推着人世间产生了诸多不美好，恰恰助长了人们对道教有所需求，甚至促使道教能从人们对不美好的反抗中获得经久不息的生命力，而且道教原本就潜含在故事中表达着反抗，指向法家的地方多于指向儒家，不妨把道教与法家和儒家所具有的关联性定义为理念制衡论，神话则构成了各方理念相互制衡的演练场。其三，神话中毕竟涵涉着不同于人的神的出场，难免会引诱着人们去想象能否寻机打破人类社会的原有秩序，但它们并没有为秩序的重组提供崭新的行为规范，不妨把神话的流传与

社会秩序的构建所具有的关联性定义为有限重建论。在礼教曾属于主流的传统社会,道教通过神话所表达出来的反抗终究是微弱的,只是栖息在民间抚慰着人们的心灵。礼教悄悄地说着,无论是谁,若想让神话中描述的事情真实发生,那人恐怕就不再是人了,道教则可以释放出唯有拒绝不美好,方才能够让人更像人的寓意。若要让主流发生变动,免不了需要诉诸更加坚实强大的社会转型和制度更迭。主流若是果真发生了变动,神话是否还能映衬着崭新的社会实际释放寓意,就需要重新考定。

婚姻制度至今的确早已实现了古今转型,出台于1950年的《婚姻法》第1条和第3条曾明确规定,婚姻缔结以自由为原则,结婚必须出于男女双方的完全自愿,需要亲自到登记机关办理登记,禁止父母包办。出台于2020年的《民法典》第1041条、第1042条、第1046条和第1049条做了类似规定。诸如此类,都是在挺立子女的婚姻自主权,而且至少从两种层面做了塑造:其一,意在让子女从亲子束缚中脱嵌;其二,意在让结婚从各种家务事中脱嵌。两层脱嵌又需要在登记机关获得展现,一则让当事人表达自我意愿,避免还会带有父母意见的累赘和包袱,二则前去办理的毕竟只是结婚登记,避免结婚还会受到其他家务事的各种纠缠。显而易见,传统的婚姻制度已经沉入历史。

需要引起注意的地方恰恰在于,曾与礼教发生对垒的神话和道教却未必会遭遇同样的命运。尤其是曾经的戏改运动,毕竟只是改戏,而不是废戏。究其要义和能够产生的效应,就是要借用原本在民间的事物,助推着婚姻家庭生活在社会各界实现古今转型,可谓就地取材,非但不会让神话彻底沉落,反倒让它的生命力借机获得了检验,以便于适应社会发展,因而不失为一次助推。受到助推的又并非只是故事本身,自然还包括潜含在其中的道教意旨。如此一来,脱胎于传统社会的当代社会,未必会引发全盘和全局性的焕然一新,神话、道教和当代制度便会发生互动。互动的切入点在于,当代婚

姻法固然重在关注婚姻的缔结,但婚姻依然未必只是事关结婚,何尝不曾关涉上事下继的各种事务。诸如孝敬双方父母、生儿育女,更是关涉一对夫妻如何通过二人即二姓之力共同操持家业。其间一旦发生摩擦,难免就会为牛郎织女神话释放寓意提供空间,意味着人们能否和睦地应对家务,决定着神话和道教是否会释放寓意,同时还能体现出当代的婚姻中依旧潜含着儒家的论断。更何况,儒家思想原本就具有史学品格,尤以孔子的从周说法和六礼在周代的诞生最为典型。此种品格能够表现出儒家的某些论断源自对历史经验做出的现象描述,未必一定会具有高高地凌驾于历史之上,还要对人们的生活做出指点的姿态。所描述的历史经验甚至未必出自知名人物的创造,何尝不能直接关涉普罗大众的日常生活和操守。今与古一旦在某些地方表现出了相似乃至雷同,儒家曾经做出的阐发,恰恰就为后人提供了可以在任何地点和时间反复使用乃至一再重构的理念范型。

即便今不同于古的婚姻自主权,毕竟只能作用于一时的结婚。人们只要结了婚,难免就开启了需要忙于一世的家务,结婚时的情形恐怕早已隐退,若非再次刻意提起,就会始终处在消失于无形的状态。更何况,它所主张的其实只是父母不能在子女是否结婚,何时结婚,与谁结婚,如何结婚等问题上,全权替代子女做出决定,更不能强行灌输自己的意志。如果父母只是表达建议性的意见,并非不可以,意味着当代的婚姻缔结仍旧未必只是事关子女。子女若能听取父母的建议,接受伦理关爱,更是意味着婚姻自主的权利未必会被适用,恐怕只是居于留待备用的备胎位置,而法律和权利并非一定会具有攻取性,甚至只是具有防御性。关键问题依旧是父母如何建议和到何种程度。一旦过激,势必就会对子女的自主权构成挑战,难免又为梁祝神话释放寓意提供了空间,促使道教信仰和法律权利发生合作,致力于同时成为子女反抗的依据,但后者无疑比前者更加有力。因为裹挟在神话中的道教在当代仍旧只

是栖息在民间,无法像法律那样能够获得国家立法的强力支撑。自主权若是一直居于备胎位置,梁祝神话的流传就只会关联于猎奇式闻听。说到底,儒家式的婚姻缔结能否与婚姻自主权兼容,决定着神话和道教是否会释放寓意。

更重要的是,神话囊括的内容极宽,即使无法再针对一两件事释放寓意,但不妨碍还可以在其他事情上具有指涉性。诸如梁祝神话,它对礼教的控诉在当代的确已经无法再找到精准的指涉,但它还内含着生命历程中的困厄乃至死亡,当代人何尝不会寻求化悲为美。相比较而言,法律的关注面反倒显得极窄。再比如说,出台于1982年的现行《宪法》第2条有言,国家的一切权力属于人民,人民通过全国和地方各级人民代表大会行使权力,第27条有言,一切国家工作人员必须依靠人民的支持,倾听人民的意见和建议。毫无疑问,当代的国家并不是搭建在传统文化上,貌似会让孟姜女神话失去指涉,实际上却未必。宪法的至上权威的确不容挑战,而且各种法律都具有惩恶扬善的指向,关键在于能否确保不会出现违法行为。尤其是官员一旦滥用职权,难免还是会滋生出强权,恐怕仍旧可以通过各种方式影响人们的居家生活。即使能够通过法律控制住强权的出现,但居家的外来干扰未必只包括强权。诸如夫妻一方或者双方被他人侵害,又何尝不能算是外来干扰,意味着故事中的强权甚至可以被解读为能够指代一切外来干扰的符号或者象征。无论发生了怎样的干扰,无疑都会为孟姜女神话的寓意释放提供空间。法律更是通过规定适婚年龄的方式关注着当事人的形象设定,见于《民法典》第1047条有言,男方不得早于二十二周岁,女方不得早于二十周岁。至于双方的日常品行如何,是否会秉持激进主义性爱追求而任性无度,则要由当事人自己去衡量,白蛇神话仍旧具有释放寓意的空间。

总而言之,法律毕竟需要呈现出持重的姿态,论常不论怪,神话则可以具有灵活多变、不墨守成规的叙事风格,两者一旦拉开了距离,无

疑可以从不同的角度满足人们的需求。制度的古今转型固然会让人们的生活表现出不同的趋向走势,但古今的生活经验未必就会随之表现出天悬地隔般的差异,最基本的生活状态只怕是依旧如故,势必会助推着神话和道教继续保持着对社会实际的映现。古今的婚姻中一旦具有类似元素,人们又怎会觉得四大神话何其光鲜或者陈旧,只会觉得视古简直如同视今,它们映现着一代一代的人出入婚姻,一代一代的人又何尝不曾通过它们去考量婚姻的理想范型和实际走势。尤其是寓意中的故事一旦真实发生,甚至会促使人们不能只是以旁观者的身份看待它们。当事人恐怕早已身在其中,随时接受它们的寓意释放。无论它们在古往今来的社会发展中置身于怎样的制度环境,都已经乃至即将和它们的受众一起栖息在历史的长河里,携带着道教意旨深深地扎根于民间。

参考文献:

- [1]葛兆光. 中国思想史(第一卷)[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2017.
- [2]王宁邦. 梁祝同冢考[J]. 艺术百家, 2018(6): 219-225.
- [3]陈顾远. 中国法制史概要[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [4]苏力. 法律与文学: 以中国传统戏剧为材料[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2017.
- [5]杨义. 中国古典小说史论[M]. 北京: 人民出版社, 1998.
- [6]郭俊红, 张登国. 地方传说与传说的地方性——以山东省沂源县牛郎织女传说为例[J]. 民俗研究, 2010(4): 247-258.
- [7]漆凌云. 性别冲突与话语权力——论建国前后牛郎织女传说的嬗变[J]. 民俗研究, 2014(5): 109-115.
- [8]张德胜. 儒家伦理与社会秩序: 社会学的诠释[M]. 上海: 上海人民出版社, 2008.
- [9][美]倪德卫. 儒家之道: 中国哲学之探讨[M]. 周炽成, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- [10]顾颉刚. 顾颉刚民俗论文集(卷二)[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [11]王国维. 观堂集林[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [12]陈寅恪. 陈寅恪史学论文选集[M]. 上海: 上海

古籍出版社, 1992.

[13] 詹石窗. 道教文化十五讲[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003.

[14] 李夏. 论白蛇形象之演变及文化意蕴[J]. 民族文学研究, 2012, (2): 149-155.

[15][美]李海燕. 心灵革命: 现代中国爱情的谱系[M]. 修佳明, 译. 北京: 北京大学出版社, 2018.

[16] 李零. 丧家狗[M]. 太原: 山西人民出版社, 2007.

【责任编辑 刘红娟】

The Real Occurring of Myth and the Taoist Resistance of Marriage System

Yi Tao

Abstract: Through the investigation of four folk myths, we can find that all of their plots may not be true, but the things included in the implied meaning can actually happen, that is, the marriage in the traditional society needs to follow the Li-ritual system. Even if the arrangement of parents is excluded, it may not be able to ensure perfection: not only the conjunct support of many conditions may be necessarily needed, but also there even is possibility that the newlyweds have to face the interference from outside of the home and the image setting of both men and women. Taoism is latently contained in myths, by doing so it could not only obtain an unending vitality through using the power of people's thirst for revolt against bitter reality, but also fight against Confucianism and Legalism, which means myths became a rehearsal ground for tripartite checks and balances. However, the prevalence of myths did not breed brand new regulation by means of which people can remold marital order. On the opposite, it exactly confirmed some thesis included in Confucianism. Despite the appearance of the Chinese Opera Reform Movement in the transformation of ancient and modern societies, which boost the evolution of the attitudes towards Marriage and Family Life in all sectors of society, bonds of marriage in modern life still are not only just matters of two people getting together, but also concerned with bunch of affairs to descend. Confucianism provides exactly an idea paradigm which can be repeatedly used regardless of the difference of regions and times, which demonstrates the inherent historical quality of Confucianism. A new institution of marriage is established by contemporary law, however, as long as the lifestyle patterns of ancient and modern people are not widely different, there will still be room for Taoism and myths to militate implicitly or even to mirror the reality. Actually, It can be highly likely true since the marital autonomy of children is commonly on the wait list after all.

Keywords: myth; Taoist; Confucianism; legalism; marital autonomy