

国际标准刊号：ISSN 1946-5564

CSAR

**Chinese Sexuality
Anthropology Research**

2009 年第 2 期

总第 2 期



图片摄影
刘扬武

华人性人类学研究

◆ 世界华人性学家协会性人类学委员会主办

World Association of Chinese Sexologists





ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 1, No 2, July 30, 2009

2009年7月30日 第1卷 第2期

Publisher: **NG, Man Lun, M.D.**

President: **DENG, Mingyu, M.D., Ph.D.**

Chief Editor: **QU, Mingan**

Editing Officer: **ZHU, Heshuang**

發行人：吳敏倫

社長：鄧明昱

主編：瞿明安

編輯部主任：朱和雙

出版：WACS 系列雜誌社

World Association of Chinese Sexologists

International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologists

世界華人性學家協會
國際華人醫學家心理學家聯合會

36-40 Main Street, Suite 209, Flushing, New York 11354, USA.

Tel: (718) 321-8808 Fax: (718) 820-9320

Web: www.iacmsp.org E-mail: iacmsp@gmail.com

《华人性人类学研究》编委会

总顾问：阮芳赋

主任：瞿明安

副主任：沈海梅 赵捷

编辑委员会委员（按姓氏汉语拼音排列）：

陈玉平 杜娟 方刚 黄灿 胡珍 金黎燕 柯基生
李金莲 吕贞瑶 刘永青 齐晓安 瞿明安 沈海梅 王道还
吴璞 杨筑慧 尹伦 章立明 赵捷 郑聪铭 朱和双

《华人性人类学研究》编辑部

主编：瞿明安

副主编：朱和双 郑聪铭

编辑部主任：朱和双（兼）

封面设计：黄灿 朱和双

主办机构：世界华人性学家协会性人类学委员会

World Association of Chinese Sexologists(WACS)

通讯地址：云南大学民族研究院民族学与人类学研究所

Ethnology and Anthropology Research Institute

Academy of Ethnology Studies,

Yunnan University

2 North Cuihu Road, Kunming,

Yunnan 650091,P.R.China

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn, cxsyrlx@sina.com

出版日期：2009年7月30日



目 录

本刊特稿

2008 年两岸三地华人性权报告……………何春蕤, 曹文杰, 王文卿 (1)

性人类学理论与方法

简论社会文化因素对人类性行为的影响……………瞿明安 (22)

认识身体了解性……………章立明 (26)

性人类学研究的历史回顾与发展趋势……………朱和双 (34)

性人类学调查与研究

屏东县原住民大学生性观念、性态度与亲密关系之相关性研究

……………[台湾]罗宪哲, [台湾]朱元祥 (46)

台湾原住民族对性关系态度之访谈

——以泰武乡排湾族为对象……………[台湾]简炎辉 (66)

性爱与婚姻的博弈

——洱源西山白族“采百花”性爱风俗的人类学研究之二……………吴 瑛 (72)



人类性风俗比较研究

- 西南民族女性生殖崇拜管窥·····杨筑慧(84)
- 哈尼族奕车人的车艾制度·····丁桂芳(96)
- 永胜他留人“过七关”婚俗的文化分析·····熊远方(106)
- 宋元明清艺伎佐酒概述·····秦莹(117)

性人类学的论著选译

- 性行为的样态·····[美] Clellan S.Ford, Frank A.Beach 著
[台湾] 骆俊宏, [台湾] 宋素卿, [台湾] 陈洁如 译·····(122)
- 作一个快乐的无性恋者·····[台湾] 陈洁如 译(132)
- 帝国的隐私——中国东南的婚姻、解放与社会主义主体
[美] Sara L. Friedman 著 赵红梅 译·····(138)

本刊稿约·····(154)



【本刊特稿】

2008 年两岸三地华人性权报告

何春蕤，曹文杰，王文卿

2008 年初，世界华人性学家协会成立之时，阮芳赋教授甚有远见的提出建议，希望协会除了推动性学术研究成果交流、深化普及性教育之外，也应该对两岸三地华人世界的性权局势发展提出年度的观察报告，不但可以为众多学术研究成果提供一个互动对话落实到位的大脉络，也以性学家特殊的洞见知识为动荡发展中的性权意识和社会运动提出分析。

性权的概念

性权的观念早在 20 世纪初期便已经出现。早期的性权运动包括了天体运动、散布避孕等性信息的权利、色情文学与艺术裸露的权利、自由婚姻与离婚的权利、私生子的权利、性自由^①、同性性行为的权利等等。

随着现代化的进展，现在全世界都有了形形色色的争取各种性权利的组织。性权就像过去的女权、劳工权、环境权这些权利一样，一开始也不被社会认可，没有正当性，甚至还被认为有害社会发展或团结；但是随着社运团体争取权利，这些权利逐渐被视为基本人权。

一般来说，今日世界比较常见的性权运动包括：同性恋、爱滋人权、全面性教育、性工作除罪化、色情言论自由、堕胎权等。另外，还有一些规模较小的性权益运动，如双性恋、S/M、跨性别与变性、代孕者权益、残障者情欲、天体运动、青少年情欲、恋童等。性权甚至可以成为选举政治的重要诉求，2008 年 11 月 20 日澳洲「性爱党」正式成立，加入政局，争取选票，以反制政府对性相关议题的保守封闭态度，这就是一个最新的例子。^②

由于世界各国情况不同，形成的性运条件也不同，性运动的盛衰也随着外在压迫条件的变化而起伏。

「性权」的概念在华人社会脉络中的浮现起自 1990 年代，当时台湾首先有了蓬勃的女性主义性别解放运动，但是同时随即出现女性主义性解放的论述，在摸索认识性别与性之间

【作者简介】何春蕤，台湾中央大学性 / 别研究室特聘教授；王文卿，北京中国人民大学性社会学研究所博士研究生；曹文杰，香港中文大学性别研究课程博士研究生。

① 性思想家 René Guyon 曾着 *Sexual Freedom* 一书 (New York: Alfred A. Knopf, 1958) 阐释性自由理念。在西方 1960 年代的反文化运动中，当时的性革命也常见性自由的呼声。

② 《性产业发声 澳洲性爱党成军》，自由时报 2008 年 11 月 18 日。





的错综复杂关系时，也开始找寻适当的语言来展开「性」这个在华人文化中很难表达的概念。1997 年，香港姊妹同志 (Queer Sisters) 组织首先尝试提出一套理念来说明「性」的政治含意，这份文件当时在少数团体之间流传，也被台湾中央大学性 / 别研究室斟酌改写为下文：

现代人权中的性权：人权是现代社会每个人都应该平等享有的基本权利，不应被权威施差别待遇。然而这些有关性爱的权利至今并未受到认同也未受到重视。

被蒸馏和压缩的人类需求：性爱是人类的重要需求，也是人类的基本权利，但长久以来，人的性爱却被制度压缩成为生育手段，除了被「指定」的异性恋一对一模式之外，一切多元的性爱模式（包括爱与自己相同性别的人，爱超过一种的性别、爱穿异性的衣服、爱采用「非认可」的性爱方式、爱做异性等等）都被介定为不道德、野蛮或变态。

强权的道德文明：其实所谓正常、道德和文明都是强权定义的产物。正如黑人、女性、低下阶层都曾被界定为低等、疯癫、无能、罪恶一样，大部分的定义和标准都是由掌握权力和资源或数目较多的人决定，再强加于弱势或者少数的人身上，以合理化对后者的剥削、歧视和迫害。

关乎你我的生死爱欲：性权和人权一样，涉及的范围很广。简单来说，就是人不能因不同类型的性的选择、表达、倾向、行为等等而受到歧视和迫害。同时，所有人（特别是女性）均有不被性暴力侵害，以及在性行为中有保障自己生命安全（如坚持性伴侣实践安全性行为）的权利。我们认为人有权探索、发现和选择自己的性表现和性状态（sexuality），例如选择爱哪一性别的人、穿哪一性别的衣服、喜欢用哪一种方式做爱，甚至选择自己的性别等等。另外，性权具有多重定义，放在不同的族群中也可能有不同的涵义，因此甚么是性权，就如同什么是人权一样，应该是通过每个人的经验去翻新、扩展其定义，而不能让任何权威代替个人来诠释自己的经验。

性权就是人权：性权就是基本人权，是每个人在性上应享有和该受尊重的权利。虽然，性权是人权中一个非常重要的部分，但由于它属于隐私的范畴，性权被剥削的情况比想象中更为严重，我们需要让性议题公共化，更需要改善性的不平等权力。性权关系着我们每一个人的生死爱欲，在个人的性权受到侵犯和压抑时，我们需要联合其它主体一起争取性权的伸张。

在这个从草根出发的性权宣言版本中，很基本的几个概念已经存在，包括：积极批判以异性恋生殖挂帅的性观念，开明理解并对待多元性偏好，揭露性政治的压迫面向，借用人权观念来阐释性权，认识性权其实深入日常生活等等。虽然它的写作体例是思惟论辩多过正式宣示，然而这个草根的宣言倒是反映了香港性权团体在基层现实中发展出来的眼界。

香港或台湾的性权观念一方面是在地实践的需求与反思，另一方面也吸取了历年来国际性权发展的资源。经过 1980 年代的爱滋危机与保守反动，1990 年代是性运动在全球范围内风起





云涌的时刻，接续了 1970 年代的性革命精神，性权的观念也开始在全球再度流通^①。1994 年开罗的「国际人口与发展之行动方案会议」终于把长久以来较为狭窄的妇女生殖健康扩展到包含「安全与满足的性生活」，亦即，把「妇女一生殖」健康议题拓展到性权，从此「性权与生殖权」(Sexual rights and reproductive rights) 便各类国际组织与文件中并列，在连结性、生殖与贫穷议题上有其重要性。1995 年的北京世界妇女会议承认女人有控制自己的性之权利，更强化了这个性权取向的趋势。但是这个从妇女生殖领域发出的性权话语仍不够全面与彻底。

在这样的氛围下，代表专业的性学研究团体「世界性学会」(WAS) 致力于对性权理念本身的宣扬，以高举性权的标竿。1997 年 6 月于西班牙的巴伦西亚召开的第十三届世界性学会议曾通过一项性权宣言，称为《巴伦西亚性权宣言》(valencia declaration on human rights)，对于性自由权、隐私权、性公平权都有清楚的阐述。1999 年在中国香港召开的第 14 次世界性学会议上则正式通过了在体例上和构思上更为完备的《性权宣言》(又称《普世性权宣言》)。尽管并非正式的国际人权文献，但此一《性权宣言》毕竟为性权利提供了一种大致的框架，各种组织、团体和个人也可以依此为凭据，对各自脉络中的性政策、性法律提出权利的要求。《性权宣言》(1999) 之全文如下：

性 (Sexuality) 是每个人人格的基本成份；性的完全满足有赖于满足人类其它的基本需求，如对接触、亲密、情感表达、愉悦、温柔及爱恋的欲望。同时，性也是由个人和社会结构之间的互动所建构的；性的完整发展对个人、人际、社会的健全而言，都是不可或缺的。

性权是普世人权，建立在所有人类的基本自由、尊严和平等之上。健康是基本人权，性的健康和健全发展也是基本人权。由于性的健康来自一个认知、尊重、执行这些基本性权的社会环境，为了保障人类及其社会能够发展健康的性，所有的社会都应该尽其所能的认识、推动、尊重、并维护下列性权：

1. **性自由权：**性自由涵盖了个人表达其全部性潜能的所有可能。但是，性自由也排除任何时间、任何情况、任何形式的性强制、性剥削和性虐待。
2. **性自主权、性完整权、性身体安全权：**人有权利自主的在其个人及社会道德的脉络中决定如何进行其性生活。人也有权掌握并享受自己的身体，免于任何形式的虐待、残伤、和暴力。
3. **性隐私权：**只要不侵犯他人的权利，个人有权对其个人有关亲密关系的决定和行为保持隐密。
4. **性平等权：**人应该免于所有形式（例如性、性别、性倾向、年龄、种族，阶级、宗教、身体障碍、以及情感障碍）的歧视。
5. **性愉悦权：**性愉悦（包括自慰）是个人身体心理智力和灵性完满成熟的来源。

^① 关于性权在全球兴起的因缘际会，可以参看著名的女性主义性学家 Leonore Tiefer, "The Emerging Global Discourse of Sexual Rights", *Journal of Sex & Marital Therapy* 28 (2002): 439-444.





6. **性表达权:** 性表达的范畴远超过性愉悦或性行为。个人有权利透过沟通、碰触、情感表达以及爱恋来表达其情欲。
7. **性的自由结合权:** 人有权利选择结婚、不婚、离婚, 或者建立任何其它有责任感的连结关系。
8. **生育自由权:** 个人有权决定是否生育、何时生育、如何生育, 也有权享受所有调节生育的措施和资源。
9. **性信息权:** 不受阻碍、合于科学精神的性探究可以生产性信息, 并经由适当的方式传播于社会的所有阶层。
10. **全面性教育权:** 性教育应该涵盖从出生到生命的各个阶段, 并且动员所有的社会建制。
11. **性健康照顾权:** 所有的人都应该可以享受性的健康照顾, 以预防并治疗所有因性而生的关切、问题及失调。

(2000 年 9 月 2 日中央大学性 / 别研究室翻译)

这份《性权宣言》的第一条就标举了「性自由权」, 这是一个重要且进步的措词, 呼应了二十世纪性权利运动的思想与进行中的性革命对性自由的要求。法学博士赵合俊也曾针对这个文献的历史意义和法学创见做了分析, 指出《性权宣言》(WAS 1999) 在性自由、性权利、性歧视等议题上的进步立场, 认为这份文件很前瞻的列举了性政治与公民权的关连, 并对性经济权、性社会权、性文化权都有着墨^①。性权的眼界与思考当然有其时代与社会脉络的考虑, 这份《性权宣言》(1999) 自然也有其历史背景与限制, 但是仍然是当前的一份指标性文件, 有其不可磨灭的参照价值。

「世界性学会」于 2005 年改名为「世界性健康学会」(英文简称仍为WAS) 并于 2008 年出版了 *Sexual Health for the Millennium: A Declaration and Technical Document*, 从性健康与性权不可分的角度阐释了性权。此外, 许多组织与运动, 包括世界卫生组织(WHO), 也都从各自的立场观点发表性权主张^②。本刊将陆续刊载这些性权文件, 以供参考。其中值得注意的是国际妓权组织的《世界妓权宪章》(1985) 与《「性交易与女性主义」立场声明》(1986)^③, 以及其它妓权运动的后继文献^④, 这些可说是性权在特定人群中的延伸。值得一提的是, 1976 年美国人文主义协会曾提出《新性权利与性责任法案》, 2003 年性学家 Vern Bullough 与其它人士加以修改, 这份法案的签署者许多都是名重一时的性学家, 内容则表达了人文主义的眼界, 法案内容请见本刊「性权文件」栏目。

① 赵合俊, 《性人权理论: 作为人权的性权利研究》, 高雄, 台湾: 万有出版社, 2007。第五章。

② <http://www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/WHORights.htm>

③ 两篇文献均收录于: 何春蕤编, 《性工作: 妓权观点》, 台北远流出版社, 2001 年。页 1-12。

④ 1998 年台北性工作者权利宣言 http://www.nswp.org/rights/tulips/tulip_declare.html。2005 年欧洲性工作者权利宣言 <http://www.scot-pep.org.uk/declaration.pdf>





虽说性权的眼界应该是与时俱进的，但是回顾性权的历史发展，却发现 1930 年代最早的性权宣言仍然有其启发之处。1930 年，由著名的性学家 Magnus Hirschfeld 领导的第一波性运动主流路线组织「世界性改革联盟」(World League of Sexual Reform) 在维也纳召开第四届联盟会议，社会学家 Rudolf Goldsche 在会中首度呼吁性权应该被包含在各国的宪章和法律中，可惜 Goldscheid 英年早逝，未能继续推动这个目标，只留下名为《人类性权大宪章》的一些初步构想大要，1933 年被 Hirschfeld 忠实的刊登在性改革联盟的刊物中^①。这份草稿是第一份在「性」的脉络中提到「人权」、要求所有人（包括性少数）都享有「性权」的文件。以下来自 1933 年稍作修订的版本。^②

人类性权大宪章 - 基本性权宣言草稿

1. 性自决权、身体自有权、生殖自决权
2. 男女都有寻求性满足的权利（包括不在婚姻之内的性满足）
3. 结婚和离婚的权利
4. 生育自主权，保护母亲
5. 不婚生子的权利
6. 婚生或非婚生子女的权利
7. 胎儿的人权
8. 两性在政治、经济、社会上的平权
9. 性少数的权利
10. 畸形与残障者的基本性权
11. 囚犯的基本性权
12. 个人与社会的性责任和繁衍后代责任

（何春蕤译）

很明显的，上述第一条与第二条内容已经包含了「性自由权」，但是这份宣言很明白地宣告了婚姻之外的性自由，其冲撞婚姻体制的性运精神也同时表现在第三、第五与第六条。虽然这份宣言也有其时代与社会脉络，但是它不含糊也不保留地指出「性少数的权利」^③、畸形或残障与囚犯的基本性权，至今仍是我们这个时代最前沿的要求。

性运的历史激励我们向前，不但要在现实中提出性权的落实要求，也要在实践与思考中逐步超越目前性权的眼界。历代来各种性改革、性运与性革命的思想与实践，带给我们丰富

① 这个第一波的性运动则在希特勒和纳粹掌权后被全面扼杀。

② 资料来源 <http://www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/MAGNA.HTM>

③ 此处的性少数，应不只是同性恋，还包括当时性学家注意到的各种性多样形态。后来的 Lars Ullerstam 曾写过 *The Erotic Minorities* (New York: Grove Press, 1966)，替各种性少数辩护，从近亲相交、露淫、恋童、SM、窥淫、同性恋、色情等等。该书的封面书名则是《性少数的性权利法案》(*A Sexual Bill of Rights for Erotic Minorities*)。





的历史遗产与理论资源，我们的性权报告也就是建立在历来这些性权思想与实践的巨人肩膀上。期望我们的性权报告在此基础上能对两岸三地的性权进展略尽绵薄之力。

收集撰写的过程

在「世界华人性学家协会」的成立大会中，撰写 2008 年两岸三地华人性权报告的任务交付给台湾中央大学的何春蕤教授统筹。由于一个人的观察和研究有限，更受到地域之限，何春蕤决定联合两岸三地另外两位研究者（北京人民大学的王文卿和香港中文大学的曹文杰）一起担负起这个重责大任来。三人决议先分别写出各自脉络中的性权状况及发展，再由何春蕤主笔撰写整体结论，送交另外两位过目，达成共识后发表。

这个分工看起来容易，然而真正执行起来并不容易。毕竟，小至香港，大至中国，以个人之力，要能达成既鸟瞰又深入的分析实在有其难度。三人最初的电子邮件往来都在摸索要如何进行，最后要写成什么模样的报告。我们当然意识到两岸三地社会结构和发展状况上的巨大差异和各自的独特性，然而我们同时也感受到全球化年代不同地域和社会文化逐渐无法避免的相互影响学习。在撰写之时如何同时关照这两条轴线，这才是真正的难处所在。

台湾方面的报告素材最先成形。这是因为「台湾性别人权协会」从 2002 年起，每年年终都会举办该年度十大性权事件的记者会，一方面反映台湾性权组织对性局势变化的具体介入和分析，另一方面也藉此对社会大众进行性权意识教育，呼吁大众关注侵权事件。这个持续的行动已经累积了可观的数据和公信力，正好可以作为这次撰写时参考的素材。而且，出于台湾性权运动脉络中持续架构起来的高度对抗性，在性别人权协会选择现象撰写说明时，当然会聚焦性少数或性小众的权益问题，这个关注也反映了台湾性权争战热点的特殊样态和问题意识。

香港的性权运动受到台湾性权运动论述和策略的一些影响，然而殖民历史在香港的社会文化中沉淀了巨大的宗教「忌性」包袱，也在「殖民一国族」的拉锯中接合了中华文化中某些固着保守的传统，近几年性权的逐步伸张遂引发了越来越明确尖锐的响应和对立。要回顾香港过去一年激烈的性权攻防战，还非得曹文杰这个积极而核心的参与份子不可，只是没想到跨年之时也刚好是香港性权争战最激烈的时刻，宗教团体针对正在修订的淫审条例发出长达 52 页的说帖，希望紧缩社会氛围，曹文杰则在主抓撰写响应的工作同时还要准备香港性权报告，实在是辛劳备至。

中国大陆的性权资料素材其实在 2003 年曾经有数十位相关学者提出「中国性领域十大新闻评选」^①，深刻的讨论了重要「性」新闻背后的社会意义与文化意义，以「引导并推动大众科学、健康、进步的性意识，促进对这一社会学问题的研究」。当年的评选令人印象深刻，可惜后来没有继续，就我们的报告撰写工作而言，深觉遗憾^②。不过，幸运的是，2008 年底，十余位年轻一代的中国性研究学者主动聚集，评选本年度的性与性别重要事件，并针对每一

① 详情请参阅《国际边缘》网站之转载

http://intermargins.net/Headline/2003july_dec/031112gendernews.htm

② 2006 年曾经有过一份以名人为主角的「中国性纠纷十大事件」，不过这类选择因为没有清楚的性权意识而主要只是挑选耸动事件，故而不在于本文参考形式之列。





现象提出了评点，「推动社会性观念与性别观念的进步，促进社会性别平等与社会公正」。以这个目的而言，评选的内容和事件刚好配合了性权的回顾，于是我们争取主事者的同意，以此作为基本的参考材料，撰写分析。

我们的性权观察建基于以上出自两岸三地性权运动人士或性权学者的资料整理上，希望能对 2008 年两岸三地华人社会的性权局势提出一些分析。

整体性权观察

两岸三地的社会文化差距固然存在，各自有其特殊形貌和动力，然而随着两岸关系变化、信息科技的普及、和全球化的开展，有些事件在两岸三地都造成很大的冲击。综观这三份性权相关的事件整理，我们提出以下主要观察（三份性权事件列表则在本文的附录中）：

1. 跨越鸿沟的两岸三地性回响：

两岸三地有着社会制度、文化氛围、空间距离上的各种差距，即使在因特网中有着各自的关注，然而某些特殊事件却有能力同时震动三地，并且在来回的震荡中逐渐拉近震频，逐渐促进类似的语言、价值观、与情感结构。例如电影《色戒》与 2008 年最知名的陈冠希艳照门事件。陈冠希事件发生后，许多人都努力动用甚至因此扩大了自己的网络社交圈和搜寻圈，促成了两岸三地网络讯息和图片有史以来的最大三通，也促使警察、司法、国家一起动员，两岸三地统一路线的对网民开抓，异口同声的开始规划如何紧缩因特网，防卫社会。也是在这个攻防战的过程中衍生出对于个人的性隐私权、网友的网络信息权、女性的性自主权等等方面的讨论，拉动了两岸三地的情绪神经。

陈冠希事件和电影《色戒》的独特性爱场景争议之所以有这种震动能量，其实很重要的原因就在于两者都牵涉到超高知名度的当事人，事件的核心活动特质（「不伦」^①、隐私、禁忌）又具有极大的震撼力，再加上它们都体现为具象的性爱图像，很容易就挑动了观者的好奇欲望和强烈情绪反应，因此在网络上的流传速度非常惊人。值得注意的事，两岸三地因着各自不同的脉络而对这些事件发展出不同的辩论热点和关怀，例如香港警方针对网络传播隐私照片的强力搜索就引发网民集结抗议，大陆网民则从事件衍生出其它的文化产品（例如应景的春联、灯谜、新古文、自制kuso艳照等），扩大这些事件的文化意义，台湾学术界与社运则对此事件各面向进行了详细讨论^②。

不过，两岸三地在这些事件中也都同样充分展现出强烈的窥视欲望以及妒恨情结，显示出过度性压抑所形成的狭隘和偏执。想要克服这方面的负面力道，恐怕正需要全面落实各次性权宣言中所愿景的物质条件，以充实愉悦和满足的正向自我。

① 原义是溢出婚姻关系因而被视为不道德的男女关系。这个语汇来自日本通俗文化（文学、电影、电视剧、漫画），目前广泛被用来描绘各种溢出异性恋婚姻体制的情欲关系，从外遇到双性恋到乱伦。由于使用非常普遍，几乎已成常态，而且构成通俗文化很重要的主题文类，这个名词已经越来越没有违逆伦常的谴责意味，而成为描述多样情欲关系的代词。

② 座谈实录请参看：〈性、警察、互联网：陈冠希艳照门的社会攻防〉，《台湾社会研究季刊》，第七十期，2008 年 6 月。页 335-378。感谢台社同意本刊转载全部实录。





2. 人际「性」分际的渐次法治化:

2008 年已经可以感受到某些法律(不管是相关性骚扰还是猥亵或师生恋)逐渐在两岸三地增加了可见度和社会关注。这些相关人际「性」分际的法律,起自公私领域、性别互动场域、性别意识的急剧变化,其思维架构则来自所谓先进社会所规划的现代人际互动原则:个人意愿和人际平等成为最主要的参照价值,法律规范和诉讼则成为主要的落实形式。

充满无意识和矛盾情感、渗透了权力和欲望的人际关系,在近代成为法治管理的领域,这是个意义深远的发展。它不但反映了社会变迁使得传统阶序权威仲裁消失、主体流动使得传统的人际互动分际失去着力点,也呈现出当代社会针对新的互动机会所设定的管理和区隔,而其中最明确的管制目标就是「性」,包括性的互动、性的表意、性的信息等。虽然只是法律,但是诉讼案件所带动的讨论和争议,很自然使得人们越来越清楚的对「性」产生戒心和芥蒂,强化对性互动的另眼看待和情绪投注,使得人与人之间的互动益趋紧张。冲突和误解不再诉诸协商斡旋,而越来越直接诉诸法律来规范处理。

这个发展固然可以说是个人维权意识的逐渐增强,然而性权并不仅仅是界限的划分,人我互动的规范。事实上,作为一个长久以来被压抑被扭曲的议题,性的自由伸展和表达方式一直没有获得沃土和耕耘,在这样的条件下仅仅发展「性」分际的规范,就可能轻易地滑向新的压抑。这是观察性权局势时必须谨记在心的。

3. 残存的婚姻期望和压力

即使到了人际关系日趋流动的今日,两岸三地仍然有着不同程度的婚姻神圣化现象,也对不同的主体形成重担。大陆的许多地区仍然强烈要求适婚年龄的个人早日进入婚姻、安于婚姻、甚至捍卫婚姻;香港和台湾这种现代化进程较深的地方则把婚姻的权利当成排挤边缘主体(同志、跨性别、大陆配偶或外籍配偶)的手段。不管个别主体是否选择进入这个制度,婚姻在传统重视家庭的华人社会里显然都还有着强大的政治动力,人们对于婚姻还是投注了很多人生意义。

两岸三地对于婚前性已经有了一定程度的宽容,不过,这种宽容主要倒不是因为婚姻地位已然衰落,而是建立在:爱情的地位已经提升,以及「在爱情基础上发生的性行为」越来越被接受,而爱情被认为是婚姻的前提,相爱的伴侣被认为是迟早要走进婚姻的。这也解释了为什么在这个好像性开放的年代,人们对于婚外性(从外遇到二奶)都还是表达极大的怨忿。人们所看重的爱情还是一个接合婚姻的爱情,而非越过婚姻高墙的爱情。

日渐升高的离婚数据或许反映了人们越来越务实地看待质量不佳的婚姻,然而从 2008 年的一些现象和案例看来,围绕着婚姻的强烈愿景和情感仍然有待化解,否则那些在婚姻方面遭遇种种困难的人(从不婚到离婚到同性恋被迫进入的形式婚姻)都会持续感受到婚姻所带来的压力。在这个方面,《性权宣言》(WAS 1999)所宣示的「性的自由结合权」是迫切需要重新认识的。

值得一提的是,《性权宣言》(WAS 1999)为了达成各国学者存异求同共识,在性的自由结合权上仍带着含蓄或保留的色彩。市民社会的自由结合,原本是在自由交换劳动力与商





品之基础上的基本政治权利，在这个精神下的性自由结合权也不应该只限于婚姻的自由结合，而应该包含市民社会中更广泛的自由个人之各种结合形式。故而，性的自由结合权就是保障任何两相情愿的性结合，不论涉及的人数多寡、涉及的性行为方式、涉及的交换协议内容，只要彼此同意，无碍他人的自由，就不应该被政府干涉限制。这也是此刻各种多样面貌的性关系对于「性自由结合权」理念的考验，也唯有彻底的性自由结合权可以真正消弥上述婚姻制度的压力。

4. 扫黄打黄的色情管制与性工作禁制

当代的色情和性工作在形式和管道上都已经有了极为多元的发展，官方对于这些蓬勃的现象也开始采取应对措施。从 1990 年代后期开始，网络性信息和性互动就逐渐成为官方施展权力管制的场域，各种管理办法和铁腕整顿层出不穷；至于性工作，两岸三地基本上都采取禁制的态度，然而在执行上则因为现实困难而表现出不同程度的积极性。

值得注意的是，扫黄打黄净网时所使用的说词近年来主要齐聚在「国际观瞻」的考虑上。文明化、人民品味、保护儿童、国家高尚形象、国际水平等等说法，把净化社会的粗暴作为接合到国族地位的想象和情操上，不但掩盖了色情与性工作议题中牵涉到的经济阶级、品味阶级、性阶级等问题，也漂白了一向不遗余力压迫性主体的那些社会歧视。例如 2008 年，在「文明」的旗帜下，中国互联网协会互联网违法和不良信息举报中心开展「整治互联网低俗之风」专项行动，对所谓传播低俗内容的网站进行曝光与谴责。迄今为止，该中心已经分 9 批曝光了上千家网站，要求这些「网站应立即清理色情和低俗内容。对不及时清理色情和低俗内容的，将提请有关部门依法关闭网站」。这样的威吓也是台湾和香港的网络供货商在保守团体「保护儿童」的压力要求下常常使用的语言。另外，香港和台湾的宗教团体都在积极提出立法修法的行动，企图更加严厉的管制网络信息、色情信息，更以「人口贩运」的可怕图像来统一刻划性工作，以正义的姿态剥夺后者的工作和生存权利。

性权有赖于基本的信息自由和积极的性自主权，这也是年轻一代全面性教育的重要基础。不管是国族情操或是宗教信仰，都不能抹煞这些重要的权利。相关性信息和性工作的热烈争战也将是性权观察的重点领域。

展望来年：性权主流化

我们的性权报告不但要对违反性权的现实提出批判、对性权的实现提出更高的理想，长期目标则是（透过促进性权利的社会运动）要求能指引和参与在公共政策中，不论是法规立法、政策制定、计划项目执行，在所有的领域（政治、经济、社会、文化、教育、媒体、司法等等）与任何层级中，都能制度性地将性权纳入最基本考虑以实现性权，而且能监督与评估性权的实现成效，使所有人的性权利都能得到保障，消除性的不平等，最终达到性平等、性自由与性正义。这就是「性权主流化」。

上述对于 2008 年两岸三地性权局势的简略分析报告，很清楚地自觉并未涵盖所有的发展和暗流，而是在我们可以看到的有限信息中归纳出一些和性权直接相关而且具有征候意义





的现象，供大家进一步思考。下面我们附录了有关两岸三地性权局势最重要的细部信息，它们都来自当地性权工作者的第一手具体经验，也承载了在地性权征战的斑斑痕迹。

我们盼望未来对两岸三地性权的长期观察和积累，能帮助性学家们对于自己所座落的社会脉络和文化变迁有着更为贴切的认知和介入。

附录一：

【2008 年香港性权重重大事件】

选评：香港女同学社 曹文杰

香港正在见证着基督教基要派的强势崛起。凭借着前殖民地广泛嵌入社福及教育机构的便利，基督教基要派在动员和设定社会议题上有愈趋强大之势，他们过去五年的运动策略也比以往更熟稔民主制度的运作，每每擅用官方现有的监察和投诉机制，逐渐在多个领域内转守为攻，由一个道德的守护者变成动辄主动出击的道德战士。一旦政府机构接纳这些投诉，被打压的性异议者便需要跟资源充沛的国家机器——而不是有宗教动机的投诉人——对垒，虚耗人力物力，也因此弱化了社会运动的动能。

过去五年，香港许多针对性权的争议，包括「同志·恋人」及「中大学生报情色版风波」等，正是以上述策略模式进行，最终都以司法介入解决。性权在一片由保守团体牵动的道德烈风侵袭下，仍然苟且尚存，实有赖香港司法制度的独立性尚未受到侵蚀，和法庭对人权标准采取较宽松诠释的结果。目前正在激烈争战的「家庭暴力条例」、「性犯罪名册」、「淫审条例」等则已经上溯至法律规范本身，对未来香港整体的性氛围将有深远的影响。

以下简单报告 2008 年度香港重大性权事件：

1. 香港电台「同志·恋人」节目终于获得平反

此一事件缠讼年余，终于在 2008 年底定。香港电台的电视节目《铿锵集》于 2006 年 7 月 9 日播出一辑名为《同志·恋人》的记录片，记载了同性恋者有血有肉的生命故事，反映了存在于今日香港社会占 10% 人口的女男同性恋者每日面对的挣扎、歧视、委屈，以及他/她们对婚姻的盼望。播出后，基督教团体企图利用公权力扼杀同志的言论空间，于是向影视及娱乐事务处投诉。2007 年 1 月 20 日，广播事务管理局（下称广管局）以违反《电视通用业务守则》之持平原则，向香港电台发出「强烈劝喻」，裁定该节目「报导内容不公、不完整、偏袒同性恋，并产生鼓吹接受同性婚姻的效果，不适合于合家欢时间播出」。港台并未提出上诉，反而是记录片中受访者之一的曹文杰于同年 6 月 18 日透过律师向高院提交司法复核申请，指广管局的决定是性倾向歧视，违反《基本法》、《人权法》和《国际人权公约》。2008 年 5 月 8 日，香港高等法院裁决广管局败诉，撤销原有劝喻的决定，再次确立性倾向歧视是违宪行为，也维护了同性恋的言论自由和媒体管道分享。





2. 性工作者连环被杀凸显社会冷漠歧视

2008 年是香港性工作者的「灾难年」。3 月有四名性工作者被连环劫杀，年中有援交少女惨遭毒手，11 月再有性工作者遭匪徒谋财害命，凶手仍然在逃。妓权团体多次呼吁社会正视此种敌意和恶意的严重后果，要求积极侦办，严惩凶徒，并检讨相关政策，促进性工作除罪化以改善生存及劳动环境。事件虽然引起社会广泛关注，但仍有人认为性工作者被杀是「自作孽」，不值得同情与可怜。六名性工作者被杀后，警方初步加强了对性工作者的保障，例如积极侦办并以尊重性工作者的态度处理性工作者的求助，可是也有一些警务人员继续阻碍性工作者报案，例如：以保障姐姐仔之名义实际执行扫黄、强迫性工作者提供租约证明、甚至要求性工作者在报案时提供丈夫的姓名及工作地点。社会舆论则集中于各种加强保安的方案，例如加装闭路电视、修改容许「一楼二凤或多凤」，甚至聘请保镖等，却鲜有触及性工作者除罪化的观点。2005 年性工作者李婉仪被警务人员诬告、殴打、毁证，不甘被屈而跳楼自杀身亡，至今沈冤未雪。性工作者的基本安全和工作权持续受到威胁。

3. 艳照门事件促成管制与紧缩的氛围

2008 年农历新年前，艺人陈冠希与一众女艺人私下拍摄的艳照意外曝光，轰动华人世界。香港警务处处长宣布点对点发布不雅或淫褻物品均属违法，舆论及网民一遍哗然，法律界亦纷纷质疑警方曲解法例。网络民众对警方强硬执法深表不满，于 2 月 10 日组织香港有史以来第一次网民游行，抗议警方选择性执法，并要求尽早修改淫审法规。警方再次诠释法例，指称「朋友」间私下传送不违法，从此「朋友」一词变成网络上要求艳照的暗语，网友亦因此以「朋友」相称，「朋友」充斥各大网上讨论区。进步团体对此事件亦有不同立场，掀起热烈辩论。同时间，教育局及社福机构及宗教团体赶制教材替深受「污染」的青年人「消毒」，道德恐慌充斥四处，间接促成 10 月 3 日政府推出「淫褻及不雅物品管制条例」检讨文件。然而，档标题却清楚展示政府预设反情色立场，并以保护「青少年」为名，将淫审法规的检讨变成道德民粹。咨询期间，基督教基要派且再度发起一人一信，要求从严收紧淫审法规的行动，大力组织家庭与学校广推保护青少年及儿童的论调，为从修法提供合法性。一起轰动事件反而被操作成为紧缩网络言论和信息的借口。

4. 设立性罪犯名册的建议深化成见

以保护儿童及青少年为名义的法律改革或措施在过去几年相继涌现，除了前述《淫褻及不雅物品管制条例》的检讨，还有 2008 年 7 月法律改革委员会（简称法改会）发表的《关于性罪犯名册的临时建议》。法改会主张设立「性罪犯名册」的登记及查核制度，将曾经触犯性罪行而被定罪的人士的资料详细登录，供雇主聘用从事与儿童有关工作的员工时查阅。各种性权团体随即指出，名册的登录使用将造成严重的后果，毕竟，性罪犯定义广阔，各种建基于年龄、性别、性劳动的成见条款还正在被各种性权团体质疑中。依现行法律，16 岁以下青少年两情相愿发生性行为、21 岁以下的男性涉入肛交行为、甚至两个成年人之间两相情愿的性交易，都被视为性犯罪，但是并没有任何理由怀疑这些主体不能从事和与儿童有关的工作。如果这些行为都要登录「性罪犯名册」，就等于上述人等必须终生背负精神刑罚和可能的变童污名，这并不符合法律的正义精神。变童论述也同时将儿童锁入童真无性、必然受害的位置上，在「保护儿童」的纲领下淹没有关儿童性自主、





性经验、合法性交年龄的讨论。性罪犯名册的设立将深刻影响香港社会对儿童和性的基本看法，也将进一步制造脆弱敏感的社会心灵。

5. 《淫褻及不雅物品管制条例》引发道德与自由的攻防战

因应三年前香港中文大学学生报情色版争议事件，以及 2008 年初艳照门事件所掀动的社会紧张，香港政府于 2008 年 10 月 3 日推出「淫褻及不雅物品管制条例」检讨档，档标题清楚展示政府预设反情色立场。检讨文件内总共出现 27 次「青少年」，并多番强调不雅及淫褻物品会腐化和荼毒她/他们心智，却从未交代有力的证据。此文件提出强硬方案箝制网络言论自由，包括立法强制互联网服务供货商在服务器安装过滤程序，隔绝不适合儿童及青少年浏览。政府同时提出另一更强硬方案，声言为了提高阻吓力，连点对点传送也规管，以杜绝透过集体电邮传递不雅讯息等情况，甚至考虑仿效澳洲等地方增设浏览控制系统，要浏览不雅信息人士必须先输入信用卡数据核实身份。对于屡发不雅物品的网民，政府考虑收紧互联网服务合约，供货商可取消屡犯者的宽带。在此档咨询期间，基督教基要派一如既往发起一人一信，要求从严收紧淫审法规的行动，还大力组织家庭与学校，广推保护青少年及儿童的论调，为从严修法提供合法性。性权团体则积极参与公众咨询，维护网络自由空间。攻防战还在持续中。

6. 《家庭暴力条例》修订企图排挤同性恋

设立于 1986 年的《家庭暴力条例》原意是保障已婚人士及同居异性伴侣在发生家庭暴力时可以往法庭申请禁制令。2000 年出现大量致命的家庭暴力案件，在民间团体及部份立法会议员再三催迫下，香港特区政府于 2007 年通过修订，将保障范围大大扩阔至上下四代的家庭关系（例如：祖母跟孙女、家婆跟媳妇、所有堂表兄弟姊妹及前异性同居伴侣），但唯独不包同性同居伴侣。2008 年底三名刚获选为立法会议员的基督徒积极拉拢保守教会，鼓动信徒化身不同群体之代表，以人海战术到立法会听证会发言，企图营造全体社会同声反对之势，并发动一人一信联署以期「轰炸」政府当局和议员，将同性婚姻置于「家庭」的对立面，将民众对现代家庭问题的种种不安情绪导向代罪羔羊。同志团体针对修法发起联署，并撰写说帖，驳斥宗教团体的说法。目前条例修订还在奋斗中。

附录二：

【2008 台湾十大违反性权事件】

选评：台湾性别人权协会<http://gsrat.net>

一、网络征性伴侣被判刑，警方无限扩张执法

2008 年 8 月刺青师父阿森跟妻子离婚后在网络上留言，注明自己的年次、身高、体重，想找个单纯、长期、无压力的性伴侣。谁知道「征性伴侣」留言被检警认定是猥亵文字，检察官将他依散布猥亵文字罪起诉。台北地院审理时认为这段留言不算猥亵，但是有「暗





示性交易」意涵，于是改依儿少性交易防制条例第 29 条「散布暗示性交易讯息罪」，判阿森 3 个月徒刑，得易科罚金 9 万元。保守儿少团体介入甚深的儿少性交易防治条例极度强调对青少年的保护，对于成人的性言论自由进行铺天盖地的整肃、入罪，成人网络聊天室成为警方取得绩效最为快速的管道。除了钓鱼构陷入罪，与「援」的同音字亦时常遭警方约谈、被检察官起诉、被法官定罪。此案则首度将毫无性交易意图与任何可能构成猥亵之「征性伴侣」文字，延伸为「犯罪可能」而判刑。儿少性交易条例定罪的走势值得关注。

二、色情当重犯，手铐脚镣逮业者

2008 年 10 月八卦刊物《第一手报导》封面刊出「淑女窝性虐双打」、「SM 酒店吹打超性奋」等字样陈列贩卖，警方将多名超商店员以妨害风化罪送办。次日警方又搜索泰山「激光视盘馆」，既未穿着制服又无搜索票，就任意拆阅、播放店内合法光盘，并将业者视为重大罪犯「铐上手铐脚镣」，另以「女优面露痛苦表情，有性虐待等违法情节」，认定触犯妨害风化罪，将业者逮捕。10 月 24 日《壹周刊》报导网络流行的互动摄影，台北市观光传播局长羊晓东接获民众检举，直接认定《壹周刊》封面为限制级出版品，市府并发文便利商店建议不可贩卖。依大法官会议六一七号解释文，业者贩卖出版品内如含有暴力、性虐待或人兽性交等无艺术性、医学性及教育价值信息产品，均视为触犯刑法第 235 条贩卖猥亵物品罪，此号解释埋下祸患伏笔，个人、店家被警方任意搜索、传唤、骚扰、拘留，甚至起诉。刑法 235 条也剥夺了成人的言论、信息自由和选择「不道德」生活的权利，更严重地践踏社会中被污名的各种性社群生存的正当性，对人权的斲伤不可谓不大。然而，因为猥亵罪巩固了性羞耻与道德污名，也迫使大多数人选择沉默，使得这条任意为之、便宜办案的荒谬律法不断在社会中扩大它的伤害。

三、婴幼儿裸照留念，视为猥亵恋童

2008 年 10 月北市一名女大学生将才两个月大的表弟生活照张贴在网络相簿与朋友分享新生命的愉悦，其中有几张是婴儿洗澡时的裸照，不料招来警方以意图散布色情图片约谈。警局解释，由于国内外色情网站经常有「恋童癖」嫌犯上传小孩裸照，为厘清贴图者意图，警方才会主动进行了解，并未直接认定谢姓女学生违法。11 月一名父亲为珍藏爱子童年记忆，将三张爱子婴儿时期全裸照片放到网站上分享，却被警方以儿少条例 28 条散布未满十八岁之猥亵图片为由，移送法办。还好承办检察官指出，一般人都能轻易分辨图中仅是模样天真可爱的小男婴，实在与猥亵的定义相去甚远，此案最后以不起诉处分。在保守团体煽动的性恐慌氛围以及对警方业绩的要求之下，张贴婴儿裸照即认定是猥亵或是恋童，婴幼儿被极度性化，连家人之间展现亲情保留回忆都被质疑有犯罪嫌疑，法律毒化人心的恶果实在深远。

四、同居伴侣权独厚异性同居，直接排除同志

商界名人赠与同居人股票，未申报赠与税，遭赋税署要求补税并处罚鍰，行政诉讼定讞后当事人不服，向司法院大法官声请解释。大法官解释，《遗产及赠与税法》立法目的是为了维护婚姻制度、伦理关系，规定配偶间相互赠与财产免征赠与税。然而对于「有共同生活事实之异性伴侣」不能免除赠与税，认为有违反宪法平等权的疑虑，因此建议立





法机关应斟酌社会变迁及文化发展，在无损婚姻制度及其它相关公益前提下，给予适度法律保障。世界多数国家均已有「同居伴侣法」，对（不论异性同性）同居者实际承担家中责任与义务，都承认其生活中相互依存扶持的亲属关系，因而赋予处分财产以及其它等同配偶关系的权利。然而此次大法官在解释同居伴侣权时独尊异性恋，仅为异性伴侣喉舌，台湾无数同志其同居、共有、互相依赖扶持的关系及权益却一直无法得到认可和保障，甚为不公。

五、《公民会议》结论性交易开放管理

「性交易该不该处罚」公民会议筹划半年，终于开议，抽样选出 18 位性别、年龄、阶层广为分布的公民，男女各半，经历四天的正反两方专家授课、会商后做出结论。18 位公民一致认为，现行罚娼不罚嫖的政策不但无法减少性交易，还造成性工作从业者污名化，警方执法滥权，侵害性工作者人权。不论处罚娼嫖或中介任一方，都会迫使性交易地下化，落入黑道手中，弱势者更容易被剥削，也易助长仙人跳、诈欺等犯罪行为。公民会议因此作成决议，娼嫖或中介都不应处罚，政府应积极规划除罪管理。性工作这个经历十多年广泛讨论的议题，中央、地方均有项目学术报告，除罪化则是一致的结论主张，此次广纳社会意见的公民会议亦做出除罪化的结论。然而官方依然以「继续听取更多社会意见」拖延决策方向，令人愤慨。

六、泛道德挂帅，名人隐私饱受道德公评

2008 年年初，香港爆发影星陈冠希与多位知名女星自拍欲照因计算机送修遭译码而照片外流网络事件，掀起整个华人社会关注。透过媒体传播、谈话性节目讨论，各个领域的专家都迫不及待对陈冠希事件做出定论，某些两性专家在媒体上宣称性应该是私密的事，自拍性爱是心理不正常的表现，社会也普遍将多位女星视为受害对象，女星则面对代言广告被撤、饰演角色被停、演艺事业受挫的严重伤害。这些私密照片被迫在网络上广泛流传，造成当事人极大伤害，更可怕的是，社会大众一方面消费照片，另一方面以道德之姿妄下批判。爱看又爱批评，既压抑又伪善，这正是社会集体对目前普遍实践的性爱自拍行为形成污名化和疾病化的效果。这种恶意的伪善将继续鼓励情侣分手之后一方将过去亲密照片上网流传藉以达到伤害对方的目的，把性爱当作惩罚对方的工具。这种伪善与压抑才是真正应该被批判的。

七、我的性别我决定，跨性学生争衣着权

2008 年 10 站台北一女学生投书报社表示，校方以「雅观」为由，用警告、记过、劳动服务的惩罚方式威胁学生不得穿着体育短裤进出校门，而必须穿着制服裙，让许多学生感到相当不便，更使得一向不喜着裙的跨性别学生感到不安。同时间，另一南部的高职学校则有跨性别学生要求校方容许他穿着女生制服，以符合他的性别认同。制服不但是学校规范学生的重要措施，也是社会严厉区分性别的方式。许多跨性别学生早已向民间团体投诉校方不认可跨性别学生选择穿着自己认同性别的制服，让他们感到十分困扰。穿裙穿裤，关乎个人性别认同，性别教育平等法早就明定学校应尊重学生的不同性别气质表现，但是大多数学校仍然没有落实，造成跨性别学生的受教权受到严重影响。天主教学校甚至公开表示绝不遵守「性别平等教育法」，因「学校之招生及就学不得有性别或





性倾向之差别待遇」,「学校应积极维护怀孕学生之受教权」等规定有违天主教教义。校方明显违法,教育主管当局要如何落实性别平等教育法,保障学生受教权,有待观察。

八、有扁没扁一样扁,变性人争一阶手术换身份

内政部颁布行政命令,规定女变男变性人必须重建人工阴茎才能变更身分证,此一命令罔顾女变男变性人手术所需承担的风险,亦造成个体在经济及工作上双重的负担。在台湾,变性前要先经过两年的精神科评估,女变男变性手术则需分二至三个阶段、长达一至二年完成,共需近新台币一百万元。第一阶手术为摘除乳房及内生殖器,以往完成一阶即可进行身份变更,这对变性人而言,除了可以避免证件与身体之间的不符合造成困扰,更能因换得符合自己外貌的新性别身份文件而能更为顺利的谋得工作,将可解决经济上的困窘。若强制要求女变男须完成三阶手术,重建阴茎后才能更换新身分证,根本就是罔顾变性人的人身安全,更是漠视变性人在社会上生存的权利。经性别团体抗议,卫生署召开会议邀集性别团体与各科医师代表共商,做出「摘除所有性腺器官,取得重大不可回复手术证明,即可变更身分证」共识,不再以外生殖器判别,也使得台湾的跨性别权益得到起码的维护。

九、随时登门查察陆配,台湾配偶吞泪吃官司

移民署为避免「假结婚」的情况,目前增加入境面谈及事后访查,以了解夫妻生活琐事是否一致,并透过里邻长及左邻右舍「侧访」辨别。外配陆配在家乡必须克服邻人「为钱卖儿女」的异样眼光,在台湾还要通过本地人绝不容忍发生在自己身上的入侵隐私面试题,然而陆配家庭并不从此得到安宁。各地专勤队举发多起陆配外出打工或感情生变因而未共同居住生活,即使与陆配结婚之国人也有「令人同情与惋惜」之无奈,却仍被认定「有假结婚之不争的事实」,依违反刑法伪造文书罪、台湾地区与大陆地区人民关系条例罪嫌,移送地方法院检察署侦办。如果真的把外配当成台湾的一份子,应该不会先入为主把她们当成罪犯,时时怀疑居心不良,不断持续监控她们。家家有本难念的经,如果一旦夫妻关系有变就等于当初结婚是「假结婚」,那么台湾人自己的婚姻关系恐怕也无法通得过类似的检验。或者夫妻关系改变,为了面子、为了家庭、为了小孩,大家仍是「劝和不劝离」,但只要对像是大陆人,就觉得必须马上「处分掉」以示没有「别有目的」。两岸关系逐渐解冻,然而政府、法律、管理显然都还未改猜忌心态。

十、政府推诿社会无共识,同志婚姻遥遥无期

2008 年民间所推动的「我们的希望地图」活动中,同志诉求名列前十大希望:落实同志人权保障,立法通过「伴侣法」与「反歧视法」。然而政客在媒体上被问到推动「同志婚姻法」的立场时,总是说婚姻问题涉及民法修改、社会共识,需要更多对话、达成共识,然后才可逐步改变法律。这些听来周全的说法只是推诿之词,因为政客从不积极推动对话和共识,反而挫折社会进步的力量,结果就只剩下空泛的「尊重」,而没有任何实质的保障。从 2003 年陈水扁利用同志婚姻议题制造领取人权奖的形象到现在,同志婚姻法根本进不了立法程序。「多元」和「人权」还是遥不可及的理想。





附录三：

【2008 年中国 10 大性 / 性别事件及评点】

评选背景：

2008 年「中国社会 10 大性 / 性别事件」的评选，由来自全国各地的 14 名青年学者共同完成，通过评选本年度的性与性别的重要事件，倡导进步价值观，推动社会性观念与性别观念的进步，促进社会性别平等与社会公正。

与「性」这一热门话题相比，我们更强调被社会冷落的「性别」视角。

评选为青年知识分子自发进行，不附属任何机构，发出独立的声音。

评选目的及意义：

我们希望通过每年一次的这一评选，经由媒体向公众社会发布，能够起到引导性与性别的舆论导向、推进性与性别的文明建设、促进性权利与社会性别平等，增加社会民主与宽容，推进和谐社会的建设。

我们的评选，是基于对过去一年间成为社会关注的新闻事件进行的，但是，我们的评选与评点又并非简单地炒作热门话题，而是**希望能够通过评选与评点传达出一种进步的理念**，引导社会舆论，推进社会变革与进步。所以，有一些公众知晓度很高的事件并未入选，而一些公众知晓度低的事件却可能因为其意义的深远而入选。（因此，请格外关注我们评点的倡导性。）

我们希望，每年评选一次，坚持下去；我们相信，历经 10 年、20 年的努力，这一小小的举措，一定可以起到积水成渊、积沙成滩的效果，对中国社会的性文明与性别文明的建设做出贡献。

评委组成：

这一活动，是由活跃在当今中国学界的 14 位青年学者自发组织的，方刚为发起人和召集人。本活动没有任何官方与机构色彩，评选活动未接受任何资助，为独立知识分子的民间声音。目前参与的学者，均在从事性别或者性的研究，基本都在高校执教，基本上都属于人文社科领域的博士，而且在学科、性别、研究侧重上各有不同，因此形成了极好的互补。

2008 年度评点主要撰稿人：

方刚，北京林业大学人文学院性与性别研究所所长，社会学博士，主要从事性研究与





性别研究，侧重社会性别视角，

赵合俊，中华女子学院法律系副教授，法学博士，悉尼大学法学院访问学者（2008.9-2009.9），从事性与人权理论、性法律研究，侧重人权与法律视角。

张玉霞，新疆大学人文学院教师，电影学博士在读，从事性别研究，侧重大众传媒视角。

沈奕斐，复旦大学社会学系 教师，复旦大学社会性别与发展研究中心 副秘书长，研究方向：社会性别与家庭

杨 柳，社会学博士，上海政法学院教师，主要从事研究方向为性、社会性别、女性研究，以及婚姻家庭方面的研究。

2008 年度评选评委名单（以姓氏拼音为序）：

方 刚，北京林业大学人文学院 性与性别研究所所长，社会学博士，从事性研究与性别研究

胡晓红，东北师范大学国际关系学院副教授，哲学博士，主要从事性别研究，侧重公共政策和性别教育视角。

黄 灿，独立性学学者，艺术家，《华人性文学艺术研究》执行主编，主要从事女阴文化及妓女问题研究。

李 扁，中国青少年艾滋病防治教育工程发起人、办公室副主任，中国青年性学论坛召集人。生物学硕士，主要从事性教育、艾滋病防治教育工作。

彭 涛，哈医大公共卫生学院副教授，哈尔滨医科大学性健康研究与教育中心

裴谕新，女性研究博士，中山大学社会学与社会工作系讲师，研究方向为性、社会性别、女性研究，关注社会变化情境中女性的性选择与生活政治。

沈奕斐，复旦大学社会学系 教师，复旦大学社会性别与发展研究中心 副秘书长，研究方向：社会性别与家庭

徐兆寿，西北师范大学副教授，作家、学者，主要从事性文学、性文化以及中国传统文化的研究，国内首开性文化课。

杨 柳，社会学博士，上海政法学院教师，主要从事研究方向为性、社会性别、女性研究，以及婚姻家庭方面的研究。

远小近（薄丛），美术学博士，中央美术学院人文学院美术史系美术理论教研室主任，副教授，法国索邦-巴黎第一大学访问学者，学术领域涉及人体文化观念与性美学研究。

赵合俊，中华女子学院法律系副教授，法学博士，悉尼大学法学院访问学者（2008.9-2009.9），从事性与人权理论、性法律研究，侧重人权与法律视角。

张玉霞，新疆大学人文学院教师，电影学博士在读，从事性别研究，侧重大众传媒视角。

张敬婕，执教于中国传媒大学媒介与女性研究中心、联合国教科文组织“媒介与女性”教席，中国法学会反家暴网络成员。致力于传媒、性别与文化的研究与教学。





张 静，中华女子学院教师，社会工作者。主要从事青少年心理健康教育与咨询、亲子关系辅导、青少年性教育等研究。

（以事件发生时间排序）

1、「艳照门」事件

事件：2008 年初轰动娱乐圈的艳照门被冠以「不雅照、裸照、淫照、咸相」等各种称谓。此事件图片之多、牵涉女主角声名之盛、人数之多、内容之露骨、流传之广、持续时间之久，都使它成为一桩社会事件，引起社会各界的广泛探讨。事件最终以男主角陈冠希公开道歉和宣布退出香港娱乐圈而落幕，但时至今日余波难平。11 月陆续报出，陈冠希当选美国最大电视娱乐频道评出的全球最性感男士第 15 位，文艺贺岁大片《梅兰芳》发布首款预告片而阿娇戏份完全被删。

评点：此事件首先是一个典型的网络非法色情暴力事件，严重侵犯了涉事艺人的私人权利，包括隐私权、性自由选择权，造成了恶劣的社会影响，并挑战了执法效能。其次是一场大范围的集体偷窥事件，凸显了不宽容的社会性道德观与个体性自由选择权之间的冲突，尤其是对女性的性行为造成强加规范的舆论压力，并逼问了媒体责任问题。最后也是一个突出的性别歧视事件，诸位涉事艺人因性别不同处境迥异的事实表明了道德评价标准背后的性别权利关系，并检视了当下社会的传统性别观念。

2、《色戒》风波与封杀令

事件：当 2007 岁末风光无限的文艺大片《色戒》遭遇 2008 年初的艳照门事件，广电总局应时局颁布了封杀令，引起各界热烈讨论。先是在 2007 年末发出了《禁止制作和播放色情电影的通知》，接着 2008 年 1 月初发布《广电总局关于处理影片〈苹果〉违规问题的情况通报》，《苹果》成了第一个被开刀的「色情电影」，然后 3 月初传出《色戒》女主角汤唯因全裸出境被广电总局封杀，紧接着发布《广电总局关于重申电影审查标准的通知》，规定被禁的色情内容如下：「夹杂淫秽色情和庸俗低级内容，展现淫乱、强奸、卖淫、嫖娼、性行为、性变态、同性恋、自慰等情节及男女性器官等其它隐秘部位；夹杂肮脏低俗的台词、歌曲、背景音乐及声音效果等」。

评点：此事件再次暴露了当下文化管理模式的弊病。《电影管理条例》规定的事先审查制度与职能部门的事后处罚行政之间的矛盾，把「责任在谁」的问题推向公众讨论焦点。争论的热点有二：文化界热议是否推行电影分级制度及管制影像内容的标准问题，如规定被禁的色情内容是否合理，禁黄不禁暴的文化管制失衡现实等。法律界非议封杀汤唯之举，认为是公权滥用，以执法名义公开侵犯个人权力，把公共政策变成伤害艺人的工具；公众也普遍为女艺人汤唯鸣不平，认为此举不公正，有明显的性别歧视。《色戒》风波也折射出不宽容的社会性道德观影响下的媒体责任问题，此片上映前后相关的报导一直围绕女主角汤唯的情、色、性片面炒作，本身就是对性再次污名化的一种表现。

3、「守贞课」事件





事件：4 月 11 日，浙江大学开「守贞课」，倡导大学生婚前禁止性行为。此事引发公众社会及学界激烈争论，体现出「守贞性教育」理念与「安全性教育」理念的对立和冲突。何者更有益于青少年，是争论的焦点。

评点：安全性教育并不反对「守贞」，只是反对以守贞为代表的禁欲性教育理念，主张提供多元的性信息，将性的主导权还给青少年。对这一事件的争论有助于推动开放、开明的性教育在中国的推行。「婚前守贞教育」是男性话语霸权披着道德外衣的一次粉墨登场，我们主张从性权的视域，用更合乎人性和更有利于社会和谐发展的角度来看待性、性行为、婚姻和家庭，充分享有作为个体的人所应拥有的性权利。

4、三亚裸体海滩事件及关于裸体主义的争论

事件：7 月，有媒体披露三亚出现自发的裸体海滩。性学家方刚发表博文呼吁设立公开的裸体浴场，经媒体报导引发社会广泛争论。支持者视之为对少数人权益的捍卫，反对者称之为是对「公序良俗」的败坏。

评点：在争论的过程中，裸体主义的理念得以推广，有助于对其的去污名化和「去情色化」，更重要的是，对少数人权益应该加以尊重的理念得以传达，有助于推进公众以更加宽容的态度包容「异己」。一个进步的社会是倡导更加多元生活方式的社会，要让没有伤害公众利益的各个群体能够自由地呼吸。

5、中国首例「性骚扰判刑案」

事件：7 月，一条「国内首例性骚扰判刑案」的扎眼新闻弥漫了网络媒体，引发了广泛的社会关注，使前几年一度火暴而今有些沉寂的「性骚扰」又一次成为公众热议的话题。据报导，成都一男性人事经理在与新来的女员工进行交往的要求被拒绝后，在办公室里对女方进行了强行搂抱和亲吻。该经理后来被法院以强制猥亵妇女罪判处拘役 5 个月。这一案件被媒体称为修订后的《中华人民共和国妇女权益保障法》实施后，国内因性骚扰获刑的「第一案」。

评点：这是一起典型的误报误导事件，而由此引发的热议也就根本没有议到点子上。修订后的《中华人民共和国妇女权益保障法》确实首次规定了「性骚扰」，但该法第 58 条明确规定性骚扰属于治安案件或民事案件。而本案自始至终是以刑法早有规定的「强制猥亵妇女罪」提起公诉并判刑的，与「性骚扰」、「妇女法」根本没有什么关系。一起极其普通的「强制猥亵妇女案」被炒成「性骚扰获刑第一案」，反映了国人当下争「第一」、抢「首例」的不正常心态，同时也反映了现实生活中人们对性骚扰话题的关注。

6、南阳网民下载色情片被警察罚款

事件：南阳市民任超奇因在互联网上下载色情片而被网警罚款，任超奇愤而申请行政复议。围绕任超奇违法与否，网民与网警展开网上激辩，媒体高度关注。北京律师闻讯声援，警方撤销了对任超奇的罚款，改为批评教育。

评点：这场斗法表面上看已尘埃落定，但相关的问题并没有彻底解决。支持网警罚款的人引用《计算机信息网络国际联网安全保护管理办法》中的相关规定，而反对者认为这





是公权力对私人领域的侵犯。公民获得色情品的权利是否属于应受保护的信息权，以及某些法律是否应该修订，也许要留到以后解决了。

7、女性接连因婚姻失意自杀

事件：10 月，北京体坛周报女编辑李颖跳河自杀，不久，贵州一电视台女主持奋静也自杀身亡。据悉两人都是因为和老公的感情问题而走上绝路。

评点：在今天的中国，传统的婚姻与情感模式受到了挑战，女性更多成为婚姻危机的受害者。此事件让我们看到了男权社会中女性的弱势地位。即使女性在经济上独立了，但是人格甚至是情感上的独立性仍然有待彰显，对男性以及婚姻的依赖性和附属性仍然表现突出。在婚姻受到威胁时选择自杀，说明这些女性仍然把婚姻和爱情看作自己生命中最高的价值。社会需要给女性更多的心理支持与关注，同样，女性也需要更多把人生的幸福寄托在自我价值的实现中，而不是男人和婚姻中。希望这一事件有助于我们反思今天社会中流行的婚姻价值观念。

8、中国政法大学教授被学生刺杀，据传与绯闻有关

事件：10 月 28 日晚，中国政法大学副教授程春明被该校一名男生刺杀，传闻程春明与这名女生的女友关系暧昧，所以招致杀身之祸。这种传闻没有经过证实，但仍然引发公众舆论对师生恋的讨论。

评点：此事件当中人是否涉及师生恋，并无明确认定，而且师生恋也不是构成暴力伤害的理由，但此事件确实引发社会对师生恋的关注与思考。师生恋因为被认为其中有不平等权力关系的存在，所以一直受到垢责，一些国家的教育部门明令禁止师生恋。但也有人提出，没有任何社会关系是不存在权力关系的，师生恋并不必然有权力介入其中，而且大学生有自主选择 and 决定恋爱对象的权利，师生恋不应受干涉。此事件同时还促使我们思考：性为什么和男人的尊严联系在一起，以至于使得男生杀了老师；中国正规学制教育中是否可以考虑增加婚恋观教育的内容。

9、深圳高官涉嫌猥亵女童事件

事件：10 月，深圳海事局党组书记、副局长林嘉祥在一家餐厅有酒后涉嫌猥亵 11 岁女童的行为。面对女童家长的质问，林嘉祥竟以手中的权力相威胁，气焰十分嚣张，态度极其蛮横，除公然叫嚣就是「干了」之外，还粗暴地动手推女童的父亲。该事件及视频经媒体披露后，造成极为恶劣的社会影响，引起强烈的社会公愤。深圳警方经过调查，认定林嘉祥的行为不构成猥亵。女童的父母发表声明不接受警方的调查结论，公众对此也是一片质疑声。

评点：对比 7 月份成都的强制猥亵妇女案，深圳这一涉嫌猥亵儿童案的调查结果令公众大失所望乃至出离愤怒。本案中，林嘉祥从身后将双手「搭」在女童「肩膀靠脖颈处」，其「性」的色彩十分明显，其行为虽不能说已经严重到构成刑法上的猥亵儿童罪，但至少已构成治安管理处罚法上的猥亵儿童。警方结论的荒诞绝伦之处就在于：一方面「认定」林嘉祥酒后「举止不当」、「行为失检」，与此同时却又「认定」林嘉祥的「举止不当」、





「行为失检」竟然是「向小女孩表示善意和谢意」。

此一事件反映出当下社会权力欲望膨胀与性别意识淡薄之间的矛盾，反映出政权意识与民众合法权益（包括性权利）之间的严重失衡。此事件还显示了司法过程中的社会分层现象，官员利用公权力、社会地位和金钱为自己的不轨行为寻找通道。由此，公众也看到了法律的「两面性」和「弹性」，法律没有惩罚恶者，更没有保护儿童。另外，我们也看到了中国某些官员官僚作风、解决问题时的「金钱之上」、「权力之上」的流氓习气。某些官员的腐败有了更多的面向，已经不仅仅表现在经济层面，还有私生活，甚至是解决问题的嚣张。

10、《北京市实施〈妇女权益保障法〉办法》(修订草案送审稿)开始征求民意

事件：12 月，《北京市实施〈妇女权益保障法〉办法》(修订草案送审稿)开始在网上征求民意。其中一些规定特别引人注目：女工遭遇性骚扰，单位若无预防和制止措施则需要负连带赔偿责任；家庭暴力纳入社会治安综合治理范围，施暴者可能要面临行政处分；适当延长女性处级以上领导干部和女性高级知识分子的工作年限；等等。

评点：性骚扰、家庭暴力的取证与惩治困难，男女退休年龄不同等问题，社会上已经长期存在要求改变的声音。这一草案的出台，有助于使《妇女权益保障法》更好落实，对社会性别平等的推进也将起到积极的倡导作用。但是草案仍然存在着对女性群体内部进行分别对待的现象，如只是处级以上领导和高级知识分子的工作年限可以适当延长。

（本稿转载自《华人性权研究》创刊号·2009 年 3 月）





【性人类学理论与方法】

简论社会文化因素对人类性行为的影响

瞿明安

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】本文从人类学的角度讨论了婚俗文化、社会规范和宗教信仰对人类性行为的影响。作者认为, 社会文化因素对人类性行为的影响既是多方面的也是多样性的。在人类社会中, 既可以看到各种社会文化因素对人们性行为产生的深刻影响, 同时也可以看到, 由于所处社会文化背景的差异, 不同民族的性行为往往存在着多样化的现象。

【关键词】社会文化; 人类性行为; 多样性

一、不同婚俗文化对性行为的影响

恋爱和婚姻作为人的基本需要与性行为有着直接的关系。其中恋爱是人生历程中最动人心弦的一个环节, 当青年男女双方对异性产生爱慕之情时, 不仅仅包涵着对恋爱对象人格魅力的欣赏眷恋, 而且充满着渴望与情人进行亲密接触乃至占有对方身体的欲念。情人之间的握手、拥抱、接吻、抚摸和性交都是性行为由浅入深的表现。英国著名人类行为学家莫里斯从亲密行为的角度把人的恋爱过程分为 12 个阶段, 并依次顺序地概括了每个阶段的情况, 它们分别是: 眼对身阶段、眼对眼阶段、话对话阶段、手对手阶段、臂对肩阶段、臂对腰阶段、嘴对嘴阶段、手对头阶段、手对身阶段、嘴对乳房阶段、手对生殖器阶段、生殖器对生殖器阶段。他认为这些阶段在很大程度上是由人类共同的身体结构和性生理特点所决定的, 但在某种程度上, 也受到社会文化的影响。^①

由于社会文化背景不同, 恋爱方式及其相关的性行为在各个不同的民族中往往有着较大的差异。在有的民族中, 恋爱是青年男女通往婚姻的必经之路, 无论是家庭还是社会都对青年男女的恋爱活动给以热情的支持和鼓励, 因此在这种社会中青年男女的恋爱活动往往与性行为有着较大的关系, 异性之间在谈情说爱的过程中, 可以发生各种亲密的身体接触乃至性交关系, 而这些性行为不会引起社会舆论的谴责。在个别民族的部分群体和个体中, 由于特殊的原因, 青少年乃至成年男女都把恋爱作为自身的一种特定生活方式来看待, 因感情的深浅而与情侣保持着或长或短的性行为, 并形成多种样式的性伴侣关系, 但最终并不缔结为夫妻。还有的民族虽然允许青年男女谈情说爱, 但这种恋爱活动仅仅局限于恋人之间的对歌传

【作者简介】瞿明安(1960 -), 男, 云南大学民族研究院教授, 研究员, 博士生导师, 《华人性人类学研究》主编, 主要研究象征人类学、性人类学、中国少数民族婚姻家庭。

① [英]德斯蒙德·莫里斯著:《亲密行为》, 刘文荣译, 上海: 文汇出版社, 2002 年版, 第 68~73 页。





情、互送礼物以及进行简单的亲密接触，而禁止发生直接的性交关系。而在某些由父母包办婚姻的民族中，社会严格禁止青年男女进行亲密的接触，老一辈人甚至反对青年男女之间一般的交往活动，因此在这种社会中，恋爱活动以及婚前的性关系成了违反社会规范的异常行为而要受到人们的严厉谴责和处罚。各个不同民族恋爱活动与性行为的多样性反映了这些民族基本的生理需要和价值观念之间的相互关系。

如果说恋爱中青年男女的性行为主要是由人的身体结构和性生理特点所决定的话，那么，婚姻中的性行为则更多地受到社会文化因素的影响。芬兰著名人类学家韦斯特马克认为：“结婚总是意味着性交的权利：社会不仅允许夫妻之间性交；而且一般说来，甚至认为彼此都是在某种程度上满足对方欲望的义务。”他同时又说：“婚姻不仅仅规定了男女之间的性交关系，它还是一种从各方面影响到双方财产权的经济制度。”^①由此可以说，性关系和经济关系的结合成了婚姻最本质的特征。作为法律或习俗认可的夫妻之间的性行为，从结婚之日起就开始了，并与夫妻的其它行为方式相伴随，成为夫妻日常生活的重要内容，从生理上和心理上充分地满足夫妻双方的基本需要。

性行为虽然是夫妻之间正常的生活方式，但由于婚姻本身的复杂性，加上其他社会文化因素对婚姻的影响，这就使得不同民族乃至同一民族内部不同个体夫妻之间的性行为呈现出多姿多彩的特点。从婚姻制度来看，在实行一夫一妻制的民族中，一对夫妻就是法定的性交对象；在实行一夫多妻制的民族中，一个丈夫与多个妻子之间的性行为被认为是天经地义的事情，并存在着多个妻子在与丈夫同居时的种种行为模式；而在实行一妻多夫制的民族中，一个妻子与多个丈夫之间的性交关系则被整个社会所认可，并形成了当妻子与其中一个丈夫同居时其他丈夫采取的回避制度。从通婚规则方面来看，分别有血缘外婚和血缘内婚、等级内婚和非等级内婚、宗教内婚和非宗教内婚、族内婚和族外婚、地域外婚和地域内婚、同辈婚和异辈婚等多种通婚关系中的夫妻性行为；从婚姻缔结形式来看，分别有聘娶婚、买卖婚、收继婚、掠夺婚、交换婚、劳役婚、童养婚、指腹婚等多种形式下的夫妻性行为；从婚后居住模式来看则有从夫居、从妻居、从舅居、两可居、双边居、新居制和长住娘家形式的夫妻性行为。婚俗文化的多样性使得人们的性行为相应地产生了许多变异的现象。

二、不同社会规范对性行为控制

在人类社会中，人的性行为无时无刻不受到社会规范的影响。什么样的人可以和什么样的人谈情说爱和缔结婚姻关系，不同角色的男女之间如何相处，婚前和婚外是否可以发生性行为，是否允许卖淫或同性恋，对非自愿的性关系如何处理等等，在每个特定的民族中都形成了一套从历史上延续下来的社会规范，对这些不同的性行为分别给予鼓励或加以禁止。社会规范对男女性行为的调节成了人类与动物在性生活方面的一个根本区别。社会规范包涵着多层次的内容，它们既可以是禁忌、习俗和道德，也可以是法律和制度，凡是涉及人的性行为的社会规范都可以称其为性规范。

人类最早的性规范是乱伦禁忌，它规定具有血缘关系的母子之间，父女之间以及兄弟姐妹之间禁止发生性关系和结成配偶。虽然在有的高级灵长类动物中也存在母子之间以及兄弟姐妹之间不发生性行为的现象，但这种行为主要是靠自然的本能来调节的，并不具有文化的因素。与高级灵长类动物相反的是，人类的乱伦禁忌一开始就建立在自身文化需要的基础上，

① [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻史》第1卷，李彬等译，北京：商务印书馆，2002年版，第33页。





它将本来属于纯生理性的性行为扩展到了人类文化层面上，并形成了一套调节人们性行为的社会规范，对违反乱伦禁忌的行为加以相应的谴责和处罚，使得人们的性行为符合特定社会的基本需要。尽管学术界有关乱伦禁忌产生的根源曾存在着多种不同的解释，但由乱伦禁忌派生出来的各种性禁忌在更广的范围内约束着人们的性行为，却是人类社会中普遍存在的现象，并在各个特定社会中形成了不同的习俗和规范，如家族或氏族内部成员禁止通婚以及近亲属成员之间的回避制度等等。由乱伦禁忌衍生出来的性禁忌，还包括不同等级、不同宗教派别、不同辈份、不同地区、不同民族之间的人们，是否可以发生性行为或建立通婚关系的有关原则和规范，并对人们各种具体的性行为起着约束或控制的作用。

无论在传统社会还是现代社会中，社会规范对性行为控制大多是通过伦理道德和法律制度表现出来的。伦理道德对性行为控制，主要表现在人们对符合伦理道德的男女性行为给予褒扬和鼓励，而对违反伦理道德的男女性行为则加以谴责和隔离，并通过舆论的监督和评价来调节人与人之间的性行为。性伦理涉及的范围非常广泛，从青春期过程中未婚男女之间的谈情说爱，到结婚后夫妻之间的性行为；从正常的性交体位到非正常的性交方式；从近亲属之间男女相处的原则，到族际之间男女之间的联姻等等，都形成了某些特定的规范和准则。伦理道德象一条无形的锁链将每个个体的性行为限制在特定的范围内，尽量避免因违反性规范而造成的人际冲突现象发生，使得社会处于相对和谐的状态。与伦理道德对性行为的约束有所不同的是，法律主要是通过强制性的手段来对违反社会准则的性行为进行严厉的惩罚，如对犯有通奸、强奸、同性恋、卖淫或乱伦的男女采取相应的处罚，使得犯法者改邪归正，并对其他有可能作奸犯科的人提出严厉的警告。法律不仅对违反性规范的人加以惩罚，而且还规定了特定社会中男女合法的性伴侣及其配偶的数量关系。

虽然社会规范对性行为有着强大的控制力，但是由于社会文化背景不同，各个民族的性规范往往存在着巨大的差异性。对青年男女婚前发生的性行为，有的民族将其视为缔结婚姻关系不可缺少的桥梁，并给予大力的支持和鼓励；而有的民族则要求未婚青年男女严守贞操，对其加以坚决的反对和禁止。对夫妻婚外发生的性行为，有的民族表示极大的反感和愤慨，并对当事者处以严厉的惩罚；而有的民族则习以为常，对当事者尽可能地给予宽容和谅解，在有的民族中甚至还形成了某些鼓励婚外性行为的情人制度。对于非婚生子的态度和处理方式，不同民族甚至同一民族不同地区的人们也形成了自身特定的道德评价尺度和相应的法律规范。有些民族对非婚生子并不加以歧视，私生子不仅可以同正常出生的子女一样享受同等的生活待遇并继承财产，而且还可以担任本民族的上层人物。但有的民族对非婚生子女则形成了歧视的态度，一旦发现有私生子，不仅当事者本身要受到相应的惩罚，而且双方所生的私生子也可能会因此而遭受厄运，严重的甚至为此而丧失性命。不仅如此，而且调节男女之间性行为的社会规范，在各个民族中也有不同的表现形式。有的民族仅靠伦理道德和无文字的习惯法来调节男女之间的性行为，而有的民族则按成文法的规定对违反性规范的男女进行相应的处罚，使得不同文化背景下人们的性行为受到不同社会规范的约束。

三、不同宗教信仰对性行为的约束

宗教作为一种意识形态与性文化之间有着密切的关系。一方面，人类对性的渴望和自身繁衍的需要直接导致了生殖崇拜观念及其行为的产生，而生殖崇拜又与图腾崇拜、自然崇拜和祖先崇拜有着直接的联系，它们共同构成了非制度化的自然宗教的主要内容，并对后来形成的制度化的宗教产生了巨大的影响。另一方面，宗教的观念和行为也对人们的性文化产生了相应的





影响,无论是在非制度化的自然宗教还是制度化的人为宗教中,都可以明显地感受到宗教对人们性行为、性观念产生的强烈震撼。宗教对性文化的影响,既有对其合法性行为的保护,也有对违规性行为的惩罚,还包括着对某些特定性观念的宣扬,并在此基础上产生了各种具体的操作方法。

任何一种制度化的宗教都形成了对人的合法性行为进行保护以及对违法性行为进行控制的教规或原则,凡是皈依某种宗教团体或信仰某种宗教的人们,其性行为及相应的婚姻家庭都必须符合这种宗教的基本规则。如穆斯林在婚姻家庭方面必须严格遵守伊斯兰教的教规教义,通婚双方必须是穆斯林,如果穆斯林与非穆斯林通婚,那么非穆斯林一方必须皈依伊斯兰教。按伊斯兰教的规定,除了实行一夫一妻制以外,有的男子还可以多妻,但一个男子所娶的妻子不能超过 4 个。伊斯兰教极力反对夫妻的婚外性行为,教徒一旦犯了教规,将会受到严厉的惩罚。与伊斯兰教不同的是,基督教实行严格的一夫一妻制,坚决杜绝多妻的现象发生,并形成了某些特定的婚姻习俗。宗教信仰除了对一般信教徒的通婚范围,结成配偶的数量以及婚后的性行为制定了某些特定的教规教义以外,对于那些进入寺院修行的僧侣或其他宗教职业者还形成了各种相应的戒律,严格规范着他们的性行为和性观念,教徒一旦违反了既定的教规教义,就必须为此而付出沉重的代价,有的受到宗教戒律的惩罚,有的甚至为此而丧失了自己宝贵的生命。即使在信仰一般自然宗教的人们中,也形成了对特定性行为 and 性观念进行控制的方式和方法,如信徒与非信徒是否可以通婚,具有血缘关系的人是否可以结成配偶,已婚的人们在什么时间和什么场合可以发生性行为,以及对违反乱伦禁忌或发生非婚性关系的人进行惩罚等等,都在某种程度上受到神灵观念的影响。

宗教对性文化的影响,还表现在某些宗教观念对信教群众的服饰装扮、人生礼仪乃至青年男女谈情说爱的方式产生不同程度的规范或制约作用。不同的宗教对信徒服饰装扮所显露的性意识有着不同的反映,有些形成制度化宗教的民族对信教徒服饰装扮显现的性意识特别加以警觉,如伊斯兰教规定妇女的服饰打扮必须符合宗教的规范,人们采取特殊的保护措施尽量避免因妇女身体外露而对男子可能产生的性诱惑,并对女性与男性的交往划定了严格的界线,凡是违反这些宗教规范的人们将会受到应有的惩罚。而某些信仰自然宗教的民族则对信徒服饰方面显现出的性意识不以为然,人们有意识地在妇女的服饰上保留某些带有性意象的象征符号,突出地显现自身的性崇拜观念,有的民族甚至对妇女裸露身体的行为也赋予审美的含义,而不将其视为淫荡的表现。信仰不同宗教的人们,对所举行的人生礼仪也分别赋予了各不相同的性文化含义,穆斯林男孩的割礼是人们进行文化认同的象征符号,它通过对男性生殖器部分包皮的割除来强化受礼者对伊斯兰教的皈依,并取得成人资格和婚娶的权利。而有些信仰自然宗教的民族,其成年礼则是男女获得恋爱权利和可以发生性行为的标志,举行过成年礼之后的青年男女可以公开寻找自己的恋爱对象或性伴侣,并为缔结婚姻关系作好相应的准备。另外,某些民族存在的恋爱巫术对于青年男女谈情说爱的方式乃至性行为也会产生无形而巨大的作用。而在某些民族的宗教信仰中甚至还包括着人们对性行为和性能力的崇拜,如道教的房中术就具有增强男女性功能的文化意蕴。

综上所述,社会文化因素对人类性行为的影响既是多方面的也是多样性的。在人类社会生活中,既可以看到婚姻家庭、社会规范和宗教信仰等社会文化因素对人们的性行为产生深刻的影响,同时也可以看到,由于所处社会文化背景的差异,不同民族的性行为往往存在着多样化的现象。考察不同社会文化背景下各个民族性行为的差异,可以从一个特定的角度来正确认识人类性文化的丰富多样性。





【性人类学理论与方法】

认识身体了解性

章立明

(云南大学 公共管理学院社会学系, 云南·昆明, 650091)

一个人的性是甚么, 这个人就是甚么。

——H. 霭理士

本文中性的具体指代, 是指社会文化影响下的性, 具体单词是sexuality。哈夫洛克·霭理士认为我们是由性规定的话只说了一半, 的确我们是被建立在一个自然冲动的基石上, 性及其各种表征, 如性别角色和性角色遍布在我们身体的各个层面; 但是, 宗教、法律、家庭甚至个人关系中所涉及的性因素, 如性别规定、婚姻状况、社会态度、文化背景等又从不同侧面塑造和调整着我们的性行为 and 性态度, 可以这样说, 性“既是我们自己的最隐蔽的隐私, 又(是)具有最深刻社会意义的因素^{(2) ①},” 因此, 研究身体研究性就成为学术研究的一项重要内容, 而性教育的目的就是为了让更多的人认识身体了解性, 从而摆脱由于性无知而造成的一切原本可以避免的个人和社会的悲剧。

一、身体和性研究的意义

在世界大多数文化中, 性一直是宗教价值观、社会禁忌和法律制度所要管束的首要目标, 超过了其他任何形式的身体活动, 因此, 要揭示文化禁锢下的性, 就需要极大的勇气, 这是一项勇敢者的游戏, 当然, 它的意义不言而喻。

1、维持身体控制的性无知是有害的

一个社会对其成员的性控制无论采取什么手段, 一个共同的特点禁止性知识的传播, 罗素说: “最初, 人们只蒙骗女性, 因为人们希望她们的无知能有助于男性的支配地位。然而, 妇女竟然逐渐接纳这种观念, 认为无知对于道德是必不可少的, 部分是由于妇女的影响, 人们开始认为儿童和青年, 无论男女, 都应对于性的问题尽可能的无知^②”, 但是, 这种人为地使男人、女人和孩子对有关性的事实一无所知的做法是极为有害的, 因为一个(涉及两性关系的)制度若要依靠这种无知去维持是根本行不通的。

【作者简介】章立明(1968-), 女, 云南昆明人, 法学(民族学)博士, 云南大学公共管理学院社会学系教授, 主要从事社会性别与社区发展研究。

① [美]J. 韦克斯著, 齐人译《性, 不只是性爱》, 光明日报出版社, 1989年版, 第120页。

② <http://www.lwlm.com/html/2008-06/66432p3.htm>。





就以男女两性身体构造的知识为例。我们今天熟悉的生物学知识：人体可依生殖器官的不同划分成男女两种截然不同的生理性别，并非是自古皆然的认识，而是直到 18 世纪末才逐渐成形的医学论述。原因就在于，从古希腊时代到 18 世纪晚期，西方性医学论述的主要框架是单性模型（或称单体模型），即男女并非两种本质截然不同的生理类别，而是同一种性别不同变种，即把男体结构视为解剖形态学上的标准型，其它生理结构则是偏离这个标准型渐次变化的结果，也就是说，在这段时期的医学论述中其实只有一个身体，就是男人的身体，而女人的身体被视为是男性身体的向内翻转，“把女性的阴道往外翻，然后再内翻……并且将男性的阴茎对折，你将会发现两者的结构各方面都一模一样”。^①

《旧约圣经》在“人世之始”中形象地解释了这种单性模型产生的原因，“上帝使人沉睡，并趁人熟睡时，取出了人的一根肋骨，并裹以肌肉，造成了一个女人，领她到男人跟前，然后，男人说道：‘这是我的骨中之骨，肉中之肉；她将被称为女人，因为她取自男人之身’”。^②

然而，这种单性模型的哲学来源可回溯到亚里斯多德的自然哲学中。亚里士多德认为构成物质的最基本要素是冷、热、干、湿 4 种质性，或称为 4 种原动力，这 4 种质性本身并不单独以物质形式存在，但是它们的互相组合构成了物质世界的 4 种基本元素：火（热且干）、空气（湿且热）、水（冷且湿）、土（冷且干）；古希腊医学家恩培多克勒据此提出了人体构成的四根说：血液是火根，呼吸是空气根，液体部分是水根，固体部分是土根；希波克拉底也在此基础上提出了四液说：血液出于心脏（相当于火根），黄胆汁出于肝脏（相当于空气根），黑胆汁出于胃部（相当于土根），粘液出于脑部（相当于水根）；古罗马医生盖伦对希波克拉底的体液说加以运用，认为人体是由 4 种体液组成：血（湿且热）、黏液（冷且湿）、黄汁（干且热）、黑汁（冷且干），这 4 种质性彼此之间有高低优劣的次序，即热 / 干的物质优于冷 / 湿的物质，前者构成了男体，后者构成了女体，因此，女体与男体的差别就在于女体缺乏足够的热量将反转入内的生殖器向外挺出。

再以对月经的认识为例。亚里士多德和盖伦的单性模型都认为身体分泌的液体，如精液、经血、乳汁等都是可以互相转换的，月经并不是女体才有的生理特征，男人也有类似的经验，只是他们的“经血”可能是从鼻子或其它部位流出来，对于妇女来说，月经是其地位低下的象征。亚里士多德在《梦幻》中写道，行经的妇女会用血腥的云玷污任意一面镜子；公元 1 世纪的普林尼在长达 37 卷的《博物志》中说：“接触经期中的妇女会使酒变酸，庄稼枯萎致死，剃须刀变钝，铁生锈，蜜蜂被杀死，并且会有一种弥漫在空气中的恶臭……”^③到了现代社会，那种认为“经期女子触摸食物就会污染食物”的看法还盛行在知识界当中，比如，1878 年，《英国医学会刊》花了 6 个月的时间去讨论“火腿在月经来潮妇女的触摸下会不会腐败？”^④的问题。

① [美]理查德·桑内特著，黄煜文译《肉体与石头-西方文明中的身体与城市》，上海世纪出版集团，2006 年版，第 16 页。

② 《创世记》第 2 章。

③ [美]比尔·海斯著，郎可华译《血液的故事》，三联书店，2007 年版，第 61 页。

④ [英]史蒂芬·贝利著，余世燕译《两性生活史》，中国友谊出版公司，2007 年版，前言。





最后再以对同性恋的看法为例。研究阿提卡红色人像花瓶的人都知道，在古希腊社会中，同性恋是很普遍的现象；到了圣经时代，同性恋行为才被视为是对上帝规定的自然秩序的歪曲，是贪欲和信奉异教邪说的结果，在《创世记》中，上帝毁灭所多玛城就是因为该城以同性恋泛滥而著称；统治东罗马帝国的查士丁尼大帝则认为同性恋引起饥荒、地震和瘟疫^①，因此，为防止国家和城市的毁灭，必须严格禁止同性恋现象，惩罚手段之一是公开示众后处以宫刑，西方社会对同性恋的认识经历了一个从性犯罪-性变态-承认同性婚姻的漫长过程；而在当代中国社会，主流社会对同性恋者存在严重的社会歧视，如 1990 年前后，广州、上海、北京等城市警方大规模抓捕同性恋者，而且“法外施刑”的现象也较普遍，媒体则把同性恋行为艾滋病化，在舆论上对其进行“艾滋病恐惧”地讨伐……虽然医学界和性学界在推动社会正确认识同性恋的过程中进行了大量的工作，使得对同性恋者的认识经历了从“道德败坏的坏人”——“政治上接受了资本主义生活方式的罪人”——“应该享有人道主义关怀的病人”的转变，但是，要让社会接纳同性恋者不是病人而是正常人的观点，恐怕尚需时日。

2、身体和性研究的挑战性

在二十世纪前半叶，身体和性以一种不容忽视的方式，进入公众的社会生活中，然而，社会科学关于身体和性的论述则少得可怜。当时，经典社会科学家关注的社会事实，仅限于经济、宗教、军事、正式组织、社会阶级、日常生活的商品化、种族关系和政治的国际化等重要话题，也就是说，社会理论在理解社会行为和社会互动行为的过程中实际上忽视了身体和性的现代建构过程，身体和性在社会科学思想中奇怪地遗失了或者说缺席了。比如马克思分析了劳动的社会再生产和组织，但是没有分析劳动者身体的再生产和组织过程；韦伯追溯了现代资本主义、现代国家、正式法律、现代城市和个人主义文化的兴起，但是，他回避了人类行为的肉体方面，关于现代身体和性统治的形成过程，他几乎什么话也没说过；帕森斯关注价值如何通过内在化和社会化过程被共享；吉登斯关心通过反思性来理解人的行为，但是，帕森斯和吉登斯都不怎么关心行为者的身体，在帕森斯的行为社会学中，身体不过是行为环境的一部分，是对人的行为的时-空制约要素而已。

任何社会都不能将活生生的身体从其符号体系中排除出去，因为所有社会成员正是通过身体来交流诸如年龄、婚姻状况、性的可能性、社会地位等等信息的，所以，不谈论一个活生生的身体，我们就很难谈论身份、情绪、性、激情和衰老等等，正是在这些领域（婚姻家庭、性消费和文化）中，身体、社会和文化的互动构成了社会实践的关键特征。福柯认为，“在我们的文化中，性之所以被赋予如此重大的意义，是因为它成了了解个人生活和全体人民的生活、健康和福利的入口处^②”，而瑞典学者里宾格则形象地说：“只要看一眼大自然，就完全可以相信性生活的无限广阔的意义和影响了，百合花只是为了它和借助于它才开遍田野，玫瑰花才发出芬芳，百灵鸟和夜莺才在树林里歌唱，植物世界和动物世界才披上五彩缤纷的衣裳和显现出千姿百态的形状，因为它并借助于它，男人和女人才追求肉体 and 精神的完美，如果终止人类的性生活，那一切都将变成黑暗的荒漠。艺术、科学、社会生活以至大部分的宗教都将无法存在^③。”

① [英] 史蒂芬·贝利著，余世燕译《两性生活史》，中国友谊出版公司，2007 年版，第 122 页。

② [英] 杰佛瑞·威克斯著，宋文伟等译《20 世纪的性理论和性观念》，江苏人民出版社，2002 年版，第 185 页。

③ [俄] 特洛依茨基著，吴安迪译《基督教的婚姻哲学》，河北教育出版社，2002 年版，引言第 1 页。





到了二十世纪中叶，以身体为中心的性冲突大量积累，急剧增加，就连社会科学家被训练得听而不闻的耳朵也开始听到这种喧嚣，社会科学在性问题上的长久沉默终于被打破了，人类学家不但研究了原始人类的性关系，也部分地研究了他们的性行为；社会学家研究了当时欧美各国的娼妓和许多种性犯罪；心理学家也发现人类性心理与社会条件之间的初级关系，而对普通人的身体和性的研究仍然处于遮蔽之中……对某些人来说，性似乎是一个无足轻重的领域，但是，“当我们的生活面临着难以想像的毁灭的可能性时，人们更容易陷入对性问题的危险的狂乱之中①。”

现在已经到了该思考普通人的身体和性的时候了，不应当再让它处于公共议题的边缘灰暗地带不去触及，或让它仅与医学为邻，当然，对于社会科学工作者的我们来说，真正要思考性的问题本身就是一件挺危险的事情，“那会使你在道德上受到怀疑……你会被标为边缘人，因为主流知识界关注的是一些主要学科②”，但是，这本身又是一件极其有意义的工作，正如布尔迪厄所坚信地，“揭橥统治的不可见的过程有助于推翻性无知的统治，即一种奴役方式在此之前一直是隐秘的，它的成功说明了这种方式被掩盖了，描述这种方式等于扰乱它并由此为解放运动提供某种新的机会③”。身处多元社会文化中的我们，如果以文化人类学作为分析工具，那么，长期以来处于隐秘地带的身体和性的地方性知识就有可能去蔽并呈现出来，“从客观来看，文化形式本身就是一幅丰富多彩并且变化无穷的画面，随着各个民族变化着的精神背景，许多分散的现象变为一个整体，并不断改变着自己的面貌④”，正因为多元文化本身就是一个人类身体和性多样性的博物馆和试验场，我们通过梳理有关身体和性的相关文化事项，修正身体和性的知识，就能使人类有关身体和性的认识重新得到彻底思考。

二、紧迫而又重要的性教育工作

随着社会生活的巨大变迁，性行为的价值观也经历着巨大的转变，出于对艾滋病日益增多的忧虑，历史上以某种晦涩方式流传的性知识开始进入世界大多数国家的教育领域，对中小學生进行性教育的努力正在付诸实践，但是有关性教育的内容、方式和效果的争论一直莫衷一是，但是，性教育应该始终秉承的宗旨是综合性的健康教育和反刻板印象的性别教育，这是由于性的复杂性所致，因为它包含“生理性别、社会性别身份、性别角色、性取向、性欲念、欢娱、亲密关系和生育等等因素⑤。”

1、综合性的健康教育

在《性教育指导手册》一书中，性教育的目的被概括为 11 个方面，如使个人具有与性有关的生理上、心理上、感情上成熟过程的应有知识；驱除个人在性发展和性调节有关事项和种种担心；对个人与男女两性间的关系具有洞察力，帮助他（她）了解自己对其他人的义务

① [美]佩吉·麦克拉肯主编，艾晓明等译《女权主义理论读本》，广西师范大学出版社，2007 年版，第 385-386 页。

② [英]杰佛瑞·威克斯著，宋文伟等译《20 世纪的性理论和性观念》，江苏人民出版社，2002 年版，第 159 页。

③ [法]皮埃尔·布尔迪厄著，刘晖译《男性统治》，海天出版社，2002 年版，第 208 页。

④ [美]弗朗兹·博厄斯著，金辉译《原始艺术》，上海文艺出版社，1989 年版，第 11 页。

⑤ <http://www.ids.ac.uk> 英国国际发展研究所政策简报，2006 年第 29 期。





和责任等^①，我们试以美国与中国的性教育为例，来看看其如何实践性教育宗旨的。

美国性教育

二十世纪初，美国的部分学校就已开设了性教育课，从上一世纪 60 年代开始，性教育被纳入教育体系内，例如，1965 年，美国成立“美国性信息和性教育理事会”，1968 年，在宾州大学建立“医学中的性教育研究中心”，但是，直到上一世纪 80 年代艾滋病流行时，人们才开始真正重视起性教育，性教育课程和计划出现在美国的公立中小学、学院和职业学校里，但是，围绕着在学校进行何种性教育及如何进行性教育的争论一直方兴未艾，至今仍没有一个明确的答案。

纵观美国一个世纪的性教育历程，我们可以发现其在主题、目的、内容、教育方式上具有明显的阶段性。大致可分为三个阶段：第一，20 世纪初叶，性教育的主题是反对性，性教育的目的为不鼓励性行为，教育内容为性的危险性、性的解剖、生理和优生学等，讲课方式通常为小组形式，只面向男生，目的是禁止性交；第二，20 世纪中叶，性教育的主题为性道德，强调家庭生活中健康的性，讲课内容为家庭生活、生殖、性病、正常的性，以讲课/讨论方式为主，对男女生分班进行性知识的传播，目的是为了减少少女妈妈的数量；第三，20 世纪下半叶，美国修订了学校性教育大纲，内容包括六个方面：①人类发育：包括了生殖系统解剖和生理、生殖、青春期发育、性认同和性倾向；②人际关系：包括家庭、友谊、爱、约会、结婚和一生的承诺、做父母；③个人技能：包括价值观、做决定、交流、自信、协商、寻求帮助；④性行为：包括人生中的性、手淫、性行为、禁欲、人类性反应、性幻想、性功能障碍；⑤性卫生：包括避孕、人工流产、性传播疾病和艾滋病、性虐待、生殖卫生；⑥社会和文化：包括性和社会、性角色、性和法律、性和宗教、性态度和性行为的差异、性和艺术、性和大众传播媒介，目的是提高青少年的性道德意识并培养出他们对社会的责任感等。

现在，那种只针对青少年的性教育开始扩展到全社会的所有人群，形成不分年龄的全民性教育。所谓全民性教育的基本内容包含在四个教学大纲中：第一，早期性教育，以家庭教育为主，受教育的对象主要是父母，也包括其他成年人，让他们在日常生活中对幼儿进行性教育；第二，学校性教育，从幼稚园大班到 12 年级，以学校教育为主，受教育的对象为在校儿童和青少年；第三，大学性教育，通过开设专门的可修学分的性学课程，让在校大学生接受性教育；第四，成年性教育，以社会教育为主，对社会大众进行性教育专题讲座^②。

中国性教育

我国的性教育则始于上一世纪 80 年代，1984 年，吴阶平编译了《性医学》；1987 年，上海市性教育协会成立；1994 年，中国性学会成立；1988 年，国家教委、计生委发布了《关于在中学开展青春期教育的通知》；1990 年，国家教委发布的《学校卫生工作条例》第 13 条规定：“学校应当把健康教育纳入教学计划，普通中小学必须开设健康教育课，普通高校、中专、技校、农业中学、职业中学开设健康教育选修课或讲座”；1992 年，卫生部卫生监督司和国家

① [美]本杰明·萨多史等编，李梅彬主译《性科学大观》，四川科学技术出版社，1994 年版，第 848-849 页。

② 邓明显：《美国的性教育》，《华人健康报》，2009 年 2 月 15 日。





教委学校体育卫生司印发的《中小学生健康教育基本要求（试行）》中，将青春期教育内容融入中小学生健康教育内容之中；1993 年，国家教委又发布了《大学生健康教育课程基本要求》的文件，至此，国家对各级各类学校应开设性健康教育课作出了明文规定，为学校开展性健康教育提供了政策和法律依据。

当然，我国各级学校开展的性教育效果并不尽人意，因为其主要内容是禁欲教育，也就是说，教师只教给学生生理器官的名称、位置和解剖功能，以怀孕和感染性病的危险来劝阻青少年不要参与性活动，以此压抑青少年的性冲动……尽管如此，家长还是担心学校开设的性教育课有变相的性诱导嫌疑。

这里就涉及到性教育的基本宗旨是什么的问题？2008 年 4 月 11-13 日，浙江大学开设的为期 3 天的以拒绝婚前性行为为核心内容的婚前守贞培训课，就在网络上引起激烈争论，相关的网站发表了 50 多篇文章，200 多封邮件，在《华人性健康报》编委的博客上总点击率超过了百万，争议的焦点就是：婚前守贞就能够完全杜绝意外避孕和预防性病、艾滋病吗？

美国心理学协会（APA）表示，对青少年的性教育计划不应该只是性的节制教育，应该包括一整套综合的性教育计划，如保险套的使用、避免艾滋病毒的方法以及了解艾滋病毒病的传播途径等，因为禁欲式性教育虽然延缓了青少年性活动的开始时间，但是，只有完整综合的性教育才能帮助保护青少年免于怀孕，并帮助他们免于经由性行为传播的疾病。

由于性涉及到道德伦理、社会家庭、婚姻爱情、性心理等诸多领域，所以，我们认为性教育的主要目的是让学生学会自控和承担责任，因此，目前国际通行的性教育模式是重视性道德的综合性健康教育，其中涵盖爱情、家庭、婚姻、个人权利和健康知识等内容。1997 年以来，美国伊芙·恩斯勒创作的《阴道独白》之所以被译成 25 种文字，在世界范围内包括中国的内地和港台地区上演上千场次，就是因为《阴道独白》的上演提供了一个开展综合性性教育的平台^①；只有让女性从了解自己的身体开始……才能让她们更好地维护自己，保护自己，从而与男性一起实现男女平等，社会和谐的目标。

2、避免刻板印象的性别教育

在 1934 年出版的一本名为《生命之迷》的性教育手册中，这样写道：“进入青春期前，可以说性本能呈中性，男女儿童两小无猜，没有意识到那沉睡于体内的主宰性力量。随着青春期的来临，男孩子有了比较专横的态度……和从前相比，他们欲望强烈，行动勇敢，思维敏捷；女孩则变得比过去胆怯和害羞起来”，今天的性教育者应该对这些不健康甚至有害的陈词滥调保持敏感性，因为它们不利于培养青少年健康地认识性问题和性别问题，性萌动的青春期是对青少年进行人格再造的大好时机，因此，把避免刻板印象的性别教育纳入性教育是十分必要的，有利于提升他们（她们）的性别平等意识和并形成尊重他人的理念。

我们知道，在任何文化背景下都有两种性角色：男性角色和女性角色，与男性联系在一起的是技术熟练、进取心、主动、竞争力、抽象认知；而与女性联系在一起的，是自然感情、亲和力、被动，等等，也就是说，性别角色是对性别界定的一般表述，换言之，作为一个男人或一个女人就意味着扮演与其性别相一致的角色，正是这种性别的刻板印象，使得女性的性行为受到了严格的文化约束，例如，在女性的经期、怀孕期、哺乳期中，性交禁忌的普遍存在的；相对而言，男性在法律和道德的范围内的双重标准仍具效力，例如，在大多数一夫一妻制文化中，男人的通奸行为得到了较女性更大地宽容；男性婚前与许多性伴侣发生关系

① 邓明昱：《阴道独白》，《华人博客性学研究》，2009 年第 1 期。





是可以接受的；男性在性的数量和花样两方面拥有较大的支配权等。

男女性刻板印象很容易地被解释为内化的性角色，但是，它们不过是文化习得或社会化的产物，正如福柯和巴特勒等人一再强调地，“独立于论述之外的，未被论述污染过的，先于论述的身体根本不存在^①”。社会和文化为什么要建构性别呢？主要是三个目的，第一，就是为了便于对性意识进行社会规范及控制；第二，能够将五花八门、互不关联的各种性功能统合起来，并且将它们之间原本的不一致性掩盖起来；第三，在论述中性别便以结论的姿态出现，被视为是一种内在本质，而正是透过这种内在本质才能制造出与性感觉、性愉悦、性欲求互相呼应的举止习惯，而这些举止习惯也只能在这种内在本质的框架下才能被理解^②，所以，一切社会化作用倾向于对女人实行限制，这些限制全部与被视为神圣的身体有关，应被纳入身体的配置之中……她们学会穿不同的衣服，这些衣服适合连续不断的不同情形，从小姑娘到生育年龄的处女，从妻子到母亲，她们通过无意识的模仿或明确的服从，“不知不觉地获得了束腰带或头发，走路时让身体的这个或那个部分摆动或保持静止，显示面部表情和把持目光的良好风范^③”。于是，女性服从角色的塑造过程，“似乎可以在鞠躬、低头、弯腰、低垂这些事实和弯曲姿态中找到一种自然的表现，相关的顺从被视为与女性相称，基础教育倾向于反复灌输整个身体或身体这个或那个部分的举止方式，如微笑、垂下眼睛、容许别人打断说话，展示了人们如何教妇女占据空间、走路和采取适当的身体姿态^④。”

当然，学术界认为性别刻板印象的理论来源，主要是弗洛伊德的恋母情结理论和阉割情结理论。弗洛伊德认为性压抑(羞耻、厌恶、同情)在女性身上发展得较早，而且较为顺利，一般来说，女孩的性抑制倾向比男孩要大，这种倾向是由于女孩的被动的性角色所致，由此，弗洛伊德进一步解释了男性与女性的不同的社会角色，女人的被动性和她的性表现方式使她表现为受虐的倾向，而男人则表现为施虐倾向。

文化人类学家以田野调查基础上的民族志写作批判了弗洛伊德的理论。在《性别与气质》一书中，米德把她所研究的三个部落男女气质与弗洛伊德关于男女角色的有关论述进行了比较，得出了不同的结论。在阿拉佩什部落，男人被培养成合作型的性格，他必须满足其他人的需要，没有攻击性，无论男人还是女人都认为性不是性别的主要差异；在昌布里部落则是另外一回事，这里的男人和女人都具有攻击性，不讲究感情的和谐，在性方面很有个性，实际上，这里的男人和女人没有母性情感，而这种感情在阿拉佩什部落那里却是普遍的；在蒙都哥莫部落，性的优势地位恰好倒过来了，女性在性生活中处于支配的地位……米德指出，一般的女性气质在一个部落里为男女共有，在另一个部落则男女全无，因此，她的结论是，在强大的文化面前，人类的本性是微不足道的，男女两性在性角色方面的差异是文化的结果。

从上一世纪 80 年代开始，面对女性研究对父权文化及男性角色的审视，男性研究开始反思父权文化并展开对性别刻板印象的批判。1982 年，在一篇有关澳大利亚高中生的田野调查报告中，学者们首次提出了支配性男性气概概念，报告认为，影响男性气概的因素可分为许多层次，包括性别的、阶级的、种族的，等等，它们共同参与了男性气概的建构，也就是说，

① J. Bulter, Gender Trouble, NY and London: Routledge, 1990, P92.

② J. Bulter, Gender Trouble, NY and London: Routledge, 1990, P94.

③ [法]皮埃尔·布尔迪厄著，刘晖译：《男性统治》，海天出版社，2002 年版，第 34 页。

④ [法]皮埃尔·布尔迪厄著，刘晖译：《男性统治》，海天出版社，2002 年版，第 35 页。





“男性气概与女性气质都是社会建构的，因历史的不同而不同，与家庭、信仰、国家、当局或工作场所有关^①”，所以，并非所有男人均从父权体制的不平等关系中受益，男性也是性别统治的囚徒和暗中的受害者，因为男性角色“也是经过一种社会化的长期作用构成的，是一对相对于异性的主动区分的长期作用构成的^②”。

正是由于男性研究从另一个侧面证明了，性别的常识性知识绝不是恒定的，而是在不断变化的日常生活中形成或者完成的事实，因此，性教育工作者就有义务把避免性别刻板印象纳入青少年性教育体系中，让青少年不断地调整性别认同和性别观，形成有利于男女平等的性别环境，营造出男女和谐的性别文化氛围，从而促进每一个个体的健康与幸福。

① Judith Kegan Gardiner, Men, Masculinities, and Feminist Theory, Handbook of studies on men & masculinities , edited by Michael Kimmel, Jeff Hearn, and R.W. Connell. Thousand Oaks, CA : Sage Publications, 2005, P. P35-50.

② [法]皮埃尔·布尔迪厄著，刘晖译《男性统治》，海天出版社，2002年版，第67页。





【性人类学理论与方法】

性人类学的历史回顾与发展趋势

朱和双

(楚雄师范学院 地方民族文化研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】性人类学主要针对部落社会以及其他技术不发达的非西方文化中的性实践进行系统的描述和分析, 关注的主要是生物的因素和产生性爱冲动、性吸引以及某种特定性行为的文化因素之间的互动关系, 研究的要旨在于说明人类性生活方式的差异从一开始就存在, 性的含义取决于特定文化及社会情景的塑造, 人们附加在某种性行为偏好上的意义都是由社会和文化赋予的。在一个社会中作为禁忌的性行为和性规范, 其价值可能是相当有限的。人类学家对异域社会性实践的考察建构了一种文化差异, 为的是让人们找到反省自我社会性实践的机会, 从而做出建设性的自我批评并抛弃掉那些既武断又矛盾的陈旧观念。

【关键词】性人类学; 研究范式; 历史回顾; 发展趋势

随着人类学研究的进展, 人类对自身的认识也在进一步深入。人类在更充分更全面地认识自己的过程中, 不可避免地要对人类的性本能以及它对社会的影响进行研究。无论是在观念上还是在行为上, 性都存在着明显的文化差异, 因此对于性的研究也是文化人类学的一个不容回避的问题。文化人类学的传统使命就是研究那些与我们自己的社会大不相同的小型社会, 这些社会相对来讲一般比较单纯, 技术不发达, 变化步伐比较慢, 因而比较容易研究。我们知道社会文化在塑造人类的性行为方面起着关键作用, 所以在不同的社会文化之间作性的比较研究也是很有必要的。人类学的迅猛发展促使性学领域的研究开始重视直接观察性现象, 而不仅仅是研究性文化。人类学家发现, 几乎在所有的社会中都能够找到有关性的文化主题, 要想得到一个社会最有价值的性实践方面的资料更深入地了解这种文化, 最好的方法是进入这个社会。从勃洛尼斯拉夫·马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 开始的很多人类学家, 不但研究了原始人群的性关系, 也部分地研究了他们的性行为。健康人类学作为新兴的交叉学科也正在把人类的性行为和社会的性现象纳入自己的研究视野。尽管人们所盼望的结果还没有完全得到, 但这种方法的确为我们提供了很多信息。国际上已经涌现了一批这样的成果, 虽然它们仍然是分散的, 但是在各自的学术领域中却都具有相当大的影响。因此, 预计在经过一段时间的发展之后, 人类学对性问题的关注将会形成全面的综合, 会进一步拓宽和深化性人类学 (Anthropology of sex) 的研究领域, 促进整个分支学科的发展。

【作者简介】朱和双 (1976 -), 男, 汉族, 云南保山人, 法学 (民族学) 博士, 云南省楚雄师范学院地方民族文化研究所助理研究员, 近年来主要从事性人类学、宗教人类学和比较民俗学等方面的研究。





—

人类学田野调查是独特的，它把人类学家作为调查工具，结果田野调查既有人的因素，也有科学的因素。在田野调查过程中，人类学家肯定会碰到性的问题，这些问题很多是没有意料到的。性人类学就是一门跨研究领域的交叉学科，研究者往往从人类学的研究领域、以田野调查的独特方法在性学研究的领域中探索前行。人类学家不断强调，了解别人的文化也有助于我们更好地理解自己的文化。一般的人对别人的性总是怀有一种天然的好奇心，出于道德和实际的考虑，性学研究的社会实验是无法进行的。在这种情况下，多样化的文化现状为我们提供了天然的实验室，在那里所发生的正是我们所要做的实验，我们可以用不同的性生活方式来检验我们所提出的理论以及我们自己的性实践的普遍适用的程度。例如西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud) 认为普遍存在的恋母情结 (Oedipus Complex) 就受到马林诺夫斯基在特罗布里恩德群岛 (Trobriands) 上的田野考察工作的挑战。在那个岛上，亲属关系是按母系算的，父亲的角色却不是由其生物学意义上的父亲充当，而是由其舅舅扮演的。从文化人类学的角度对原始居民性生活研究，使马林诺夫斯基成为性人类学研究的第二位大师。同样在 20 世纪 20 年代，当玛格丽特·米德 (Margaret Mead) 报道说，在南太平洋的萨摩亚人 (Samoa) 的文化里，婚前性行为是青春期被社会承认的模式的一部分的时候，我们对原先关于婚前性行为与社会和谐运转不能共存的信仰产生了疑问。当然，来自另一种文化的证据并不必然地使某一理论失效，一种不同的文化体验也并不意味着我们丧失了自己的价值观。但是不同文化的对比的确促使人们去思考：我们的性生活方式只不过是另一种形式而已，很可能不是最好的，因此跨文化的观点有助于对我们文化上的一些预先的假设提出怀疑。

从人类学的角度对人类性行为的研究也是性学研究中较早被关注的一个领域，性研究者运用人类学的方法，或到某个原住民社会，或到某个外文化当中去切近地了解这些文化中的性习俗、性道德和性文化，并在跨文化的比较研究中做出深刻而丰富的理论抽象。性人类学领域的一些研究成果影响巨大，甚至能够改变一个民族或一种文化的性观念和性行为方式。人类学的研究证明，性具有巨大的文化差异，人类的许多性行为的特点是不断变化的。西方文化中关于女性的性成熟缓慢，需要强烈刺激的说法并非在所有的文化中得到应验。“无文字记载历史”的社会通常是人类学调查和历史研究的对象，性人类学主要是对部落以及其他技术不发达的非西方文化中的性实践进行系统的描述和分析。这种描述型的、或者说是非理论的经验型的性学研究，认为西方社会中犹太-基督教文明典型的对于性之节制和禁忌是理解性存在 (sexuality) 的主要或至少是第一障碍，也是改革规制性存在的法律和社会实践的主要或第一障碍。^①人类学家对性问题的关注与人类学具有同样的历史，英国著名人类学家詹姆士·弗雷泽 (James Fraser) 所著的《金枝》一书，就对很多原始部落人群的性实践做了初步的探讨。19 世纪末以来，大批的人类学家作了惊人的工作，以一系列成果确立了性人类学作为分支学科的地位。在这方面的研究中，哈夫勒德·霭理士 (Havelock Ellis) 也曾有很大的理论抱负，但是在田野工作史上，他的重要性主要是花费了很大精力收集全世界性习惯的资料。性人类学的田野工作，最著名的是马林诺夫斯基以及玛格丽特·米德，他们在心理诊所和心理实验室之外的广阔世界中，收集了全面的关于土著人性实践的真实数据。

从人类学的角度对性问题的田野研究是一种独辟蹊径的尝试，性人类学田野研究的第一

① (美) 理查德·A·波斯纳著：《性与理性》，苏力译，中国政法大学出版社，2002 年版，第 24 页。





位大师马林诺夫斯基针对西格蒙德·弗洛伊德心理分析理论中的“性生物决定论”提出批评，认为社会文化不同，对于性的办法也不同，所以由这些办法产生出来的性态度也不同。因为按照弗洛伊德的理论，男女的性是由生物因素决定的，在性的方面男性是主动的，而女性是被动的，这种关系都是由生物因素决定的；同男性相比，女性具有一种性抑制的天性：“事实上，男女之间的天性方面的差别，甚至在婴儿期便已经明显了。以性抑制（害羞、厌恶、同情等为例）来说，它在女童身上就比男童身上来得早一些，而且受阻碍程度也要小一些。女童的性潜抑倾向更为明显，性的‘部分冲动’也多呈被动的形式。”弗洛伊德进而把人的性欲都视为男性的：“女童的性活动完全是男性风格的，……不管是在男人还是在女人身上，原欲都必然是男性的，只有它的对象才分为男人和女人。”^① 马林诺夫斯基说自己对于精神分析所有的遗憾，并非因为它公开用相当的注重研究了性，而是它将性研究错了。在《野蛮社会里的性及抑制》(Sex and Repression in Savage Society, 中译本为《两性社会学》)一书里，他将野蛮的美拉尼西亚(Melanesia)母系社会里的性与文明的欧洲父系社会里的性作了比较，试图探讨两种社会里的性有什么关系。与弗洛伊德不同的是，马林诺夫斯基认为性的本能和某种“情结”的抑制是创造文化时所发生的精神方面的副产品。在特洛布里恩德岛民之间，所有的不是对于父亲的仇恨和对于母亲的性欲那些被抑制下去的心理，有的乃是对于舅舅的仇恨与对于姊妹的性欲，因为兄弟姊妹之间的乱伦是严格的禁忌。为此马林诺夫斯基指出：“我与弗洛伊德及其他精神分析家的研究，领域是一个，不过我是将性的题目分别处置，以便加重社会学的方面，且以避免母子依恋或力比多(Libido)的性质”为基本预设。^②

玛格丽特·米德以研究南太平洋地区无文字民族对性行为的文化制约而著称，尽管有人批评她对萨摩亚人的表述中充满了离奇的幻想和猜测。为了确认性和文化差异的无限存在，这位白种妇女对土著人的性兴趣盎然，她从当地人狂热的叙述中得出结论：在那遥远的岛国既有如此平稳过渡的性成熟！尽管德里克·弗里曼(Derek Freeman)无情地批评说，萨摩亚群岛事实上并不像玛格丽特·米德描述的那样是青少年自由相爱的乐园，但是诸如萨摩亚这样的波利尼西亚(Polynesia)社会就其背离西方性规范而言，确实是相当惊人的。针对弗洛伊德“性生物决定论”的理论，玛格丽特·米德做了大量的研究试图证明，男女的性特点和男女的性表达方式在不同的社会是不同的，并且这种差异性都是社会和文化作用的结果。20世纪30年代她考察了三个新几内亚原始部落之后得出结论说：每个社会在男女性别以及性观念上都是不同的。玛格丽特·米德在谈及自己的研究动机时指出，自己对于不同的性别之间是否有实际的和普遍的差异问题并不关心，也不想做什么定量或定性的分析，认为这些问题不是人类学家要做的文章，她的目的是要通过原始部落的研究证明，这些部落如何对其成员进行引导，以形成对待两性气质上种种显著差异的社会态度。为此她强调说：“我丝毫不怀疑，我们所谓那些先天的性别气质只不过是人类气质的不同变异。因此，无论哪种单一的性别气质或者男女不同的性别，均可以通过训练而使其成员变为在气质上大致相近的人。”^③ 不同民族对人体不同部位做出的习惯性反应，都因为文化的影响而模式化了。在一些文化中被认为是刺激性欲的行为，另一些文化则看作是无所谓刺激的，还有的认为是令人作呕的。例如西方文化审美场对女性乳房的强调总使其变得更加高耸，而不是更加肥大，但人类学的研

① (奥) 西格蒙德·弗洛伊德著：《性爱与文明》，滕守尧译，安徽文艺出版社，1996年版，第86页。

② (英) 勃洛尼斯拉夫·马林诺夫斯基著：《两性社会学：母系社会与父系社会之比较》，李安宅译，上海人民出版社，2003年版，第35页。

③ (美) 玛格丽特·米德著：《三个原始部落的性别与气质》，宋践译，浙江人民出版社1988年版，第14页。





究发现在有些原始部落文化中，女性松弛的或者下垂的乳房反而受人欢迎，年轻女子受到怂恿，时常不停地拉扯自己的乳房使其早日下垂，另外一些地方则认为小乳房甚至是平胸的女子才会受到宠爱，这些有悖于文明社会常规的社会现象被人类学家称为“文化变异”。

性人类学的领域与性角色的研究虽然有所区别，但又常常互相交叉重叠。人类学对性角色的研究表现出女性化的趋向，尽管男性人类学家也偶尔探讨有关性角色互换的某些内容，但最主要的研究者和受众都是女性。玛格丽特·米德的研究为许多坚持“性社会构成论”的女性主义者提供了人类学的根据，她对三个原始部落中与西方大相径庭的性角色的考察发现，虽然这三个原始部落位于方圆 100 英里以内，但其性角色规范却完全不同，尤其有趣的是这三种规范又全都不同于西方文化中的性角色标准：在第一个部落中，男女两性的行为模式就像西方文化中对女人的行为规范要求一样，即一种柔和的行为方式，在西方人眼中是“女性的”和“母性的”；在第二个部落中，男女都如西方男性的行为方式，即一种残忍的富于攻击性的行为方式，脾气暴烈，敢做敢为，在性生活上积极主动，“具有男子气概”；在第三个部落中，男人的行为就像西方文化中女人的传统行为方式——敏捷，负责购物，所负责任较女人为小，并在感情上依附于女人；而女人却个个精力充沛，善于经营，而且不事奢华，是不受个人情感影响的管理者。^① 米德的重要发现表明：世界上各个社会都有性别分工，这种分工的原因并非仅仅源于女性的生理功能，某种性格特质被认为是男性气质还是女性气质因文化而各异，因而是人为的，并不是什么与生俱来的“自然秩序”。尽管许多文化中都盛行男主外女主内，但的确也有男主内女主外的文化存在。人类学家的研究证实，在许多文化中性别并非纯粹是依据生殖器来“归类”的。虽然西方社会相信生殖器是性别认定不可改变的权威象征，但是不同的文化却“努力”赋予相同的生物学现象以不同的意义。男女的性角色是社会赋予的，他们的性观念也是外在刺激的结果，而不是自发的欲望。人类学家已把性角色当成一个意义系统来进行考察，并把注意力集中到男女在性爱美学中表现出来的差异上。

二

由于人类学兴起的时代禁止公开讨论性行为，而直接观察性活动也有很大的困难，所以人种史专家往往回避讨论这方面的问题，我们所掌握的有关材料只能对不同社会的性观念和性行为方式进行较鲜明的对比。对在性行为问题上各持极端的两个文化进行比较性探讨，有助于我们理解文化在性生活这个领域中起着何种作用。^② 如果说文化对形成饮食习惯的影响作用容易被我们所认识，那么性的活动习惯受文化因素的影响则是不易掌握的。在所有的人类行为中，性活动最可能被人们看作是“天经地义”。但是以比较文化的方法对性活动研究的结果告诉我们，人类性活动的每个侧面，包括性反应的开始与终结的恰当年龄，吸引异性的方式方法、性活动在人生的重要意义，所有这些都受到文化的模式化和规范化，也都对性反应和性行为产生直接影响。人类学家在异域社会做了大量的实地考察，使文明社会的人们了解到与自己完全不同的性行为方式的存在。在很多来自野蛮社会的民族志表述中，部落民往往把性关系看成两性之间最快乐的事，初婚的男女被报道说每天做爱两次。在做爱过程中伴侣双方互相刺激，高潮持续的时间都很长。如果性关系不能经常进行，他们的婚姻关系就会

① (美) 玛格丽特·米德著：《三个原始部落的性别与气质》，宋践译，浙江人民出版社 1988 年版，第 2 页。

② (美) S·南达著：《文化人类学》，刘燕鸣、韩杨民编译，陕西人民教育出版社，1987 年版，第 71 页。





破裂。马林诺夫斯基在他的研究报告《西北美拉尼西亚野蛮人的性生活》(The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia, 中译本改为《神圣的性生活》)中也谈到,特罗布里恩德群岛(Trobriand Islanders)上的居民在两性关系中毫无拘束,对于肤浅的观察者来说,他们在性关系中完全不受限制这一点似乎确定无疑。这些土著人在很小的时候就与性有了接触,他们并不禁止儿童的性游戏,四五岁的孩子便开始模仿成人做爱。作父母的也没有采取特别措施防止自己的孩子目睹他们的性快乐,因此儿童们经常能听到或目睹长辈们的性生活;在房舍里父母不可能找到独处的地方,儿童有机会得到关于性行为的实际知识,从而过早地涉足性实践。^①人类学的研究发现,对婚前性行为控制较为严格的社会一般都是较复杂的社会,即那些有政治集团、业余或全日制的手工业者、城市和集镇以及社会分层的社会。如果在这样的社会中允许婚前性行为,很可能导致一个人爱上一个在别人(尤其是父母)看来不符合期望的对象。人类学的研究也证明,种内杂交即那些发生在不同氏族男女之间的性行为确实存在,比如西非尼日尔河下游的约鲁巴人(Yoruba)有自己的性行为规则以避免血亲之间的性交发生,法国著名的人类学家列维-施特劳斯(Claude G. Levi-Strauss)曾经使用公式,令人信服地论述了约鲁巴人是如何在性行为中逐步地排斥血亲联姻而进行种内杂交的。^②

人类性行为的多样性说明,不同文化在把性张力和性反应模式化和制度化方面起着非常大的作用,从这个意义我们可以说人类性行为是后天学习的,以什么标准选择合适的性爱对象,也是因文化而异的。人类学家渴望对原始人类的性关系有更多的了解,并且认为他们的性实践会给我们带来启示。人类的性交姿势从何时变为面对面的进行仍不是很清楚,人类学家曾着眼于此探讨性交姿势变革的文化功能与作用,认为这种新的性交姿势使男女双方都有了稳定、牢靠的身体支撑点,从而延长了性交时间,第一次使性交从动物界那种单纯的性感官刺激中脱离出来,成为除了达到自然的生殖目的之外男女双方共同体验的快乐源泉。人类是在何时、如何得知性交在生育中的作用,目前仍是未知数。人类学家报道说,今天澳大利亚和新几内亚的与世隔绝的部族人仍不知性交与怀孕的关系。尽管原始人有智慧和性欲,但他们还不懂性交在生育中的作用。男女性交后,有时妊娠,有时无妊娠,并且妊娠总是在成年之后,女人在非妊娠期和非哺乳期都有月经。也许整个部落中的女人都有性交行为,然而仅有部分人偶尔生孩子。进一步讲,假使原始人中的某些早期“科学家”已怀疑到性交能导致妊娠的话,仍会有一些女人频频性交却终生不育。^③马林诺夫斯基对美拉尼西亚人的性信仰也进行了考察,发现土著人并不相信生理学上的父亲,因为他们认为性交的唯一功能就是扩大阴道,因此精灵可以把胎儿植入子宫。尽管如此,男子还是嫉妒、并且强烈地禁止妻子的通奸行为,有时候甚至还使用暴力达到他们的目的。人类学家对苏丹努尔人(Nuer)的研究发现,如果一个男人有通奸行为,他就要赔偿五头母牛和一头公牛,为了避免械斗,奸夫会逃之夭夭。努尔人并不认为同其他村落中人们的妻子通奸是不道德的,如果丈夫发现妻子的越轨行为,可以设法抢劫与自己妻子发生不轨行为的男人的牛。同其他部落男人的妻子通奸是一件无关紧要的事,而与一个未婚少女私通则要用一头小母牛和小公牛进行赔偿。^④

对一些原始部落中的性生活方式进行研究,为我们提供了分析的素材。由于人类必须组

①(英)马林诺夫斯基著:《神圣的性生活——来自土著部落的报告》,何勇译,知识出版社,1998年版,第32页。

②(法)列维·施特劳斯著:《野性的思维》,商务印书馆,1982年版,第150~152页。

③(美)库尔特·哈斯等著:《人与性》,王炳强等译,中国工人出版社,1989年版,第7页。

④(英)埃文斯·普里查德著:《努尔人:对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》,褚建芳等译,华夏出版社,2001版,第189~193页。





成社会才能顺利地进行再生产，因此人与人之间的性关系就成为人类供养的核心纽带。正是由于人类的性关系处于这样一种社会位置上，人类才可能而且有必要发展出一整套性规范，很多社会中对性行为（包括婚内的）都不是彻底地“放任自流”。人类学的研究成果证明，远古时期人类的性禁忌是把男女隔离开来，从而造成了两性在劳动上的社会分工。很多的氏族群体在生产期间严格执行性禁忌时，不仅完全禁忌性交关系，而且在一定程度上限制了男女之间的一切联系，甚至为了更好地实行性禁忌，还要把男女的居住场所也隔离开来。人类学家发现未开化民族都规定战士在战时要禁绝与妇女发生性关系，而且要彻底同异性隔绝，而所有野蛮民族在渔猎时都严禁男女间的性行为，并认为这是渔猎成败的关键。^① 性禁忌只是在特定时期才具有约束力，待到了那些不需要遵守性禁忌的日子，自然也就成了原始群体中男女发泄释放长期受到压抑的性欲望的狂欢节日。人类学家在世界各地的研究记录中，几乎提到的所有民族都有关于这种狂欢放荡节日的描述。某些人类学家推测，由于我们的祖先把性交仅看作一种能使人愉快的活动，就像给一个朋友按摩一样，因而没有限制的必要，没有什么由性产生的问题，对性活动的约束也很少。在西方人看来，要在南半球海岛实现完全的性自由，不过是天方夜谭式的神话，然而人类学家马歇尔（D. S. Marshall）对波利尼西亚群岛南部曼加伊亚（Mangaia）岛民性行为的考察得知，当地岛民对待性问题的态度与欧美人形成鲜明的对照。在这个波利尼西亚社会，性交是生活中的主要乐趣之一，所有妇女据说都能在性交中连续达到两三次高潮。曼加伊亚岛上的男孩十三四岁进入青春期时都要接受切开术（在阴茎包皮上切开一个纵向的口子），同时要接受切开术专家有关性问题的教诲，这些专家强调性交、舔阴、亲吻和吮吸乳房的技巧，使男子在射精之前就让其性伙伴有几次高潮。切开术之后两周会有一次性交的实际练习，新手同一位比较年长的、很有经验的妇女性交，她会教练这位新手运用他从切开术专家那里获得的相关信息，特别是让他把握延迟和加速射精的技巧，因此他可以和自己的性伴同时达到高潮。马歇尔分析说，曼加伊亚男人对女性身体结构的知识可能比大多数欧洲医生还广泛，他们知道如何刺激女人的肉体以让她们获得最强烈的性快感。曼加伊亚的男人们希望在每次性交过程中女人都能达到性高潮，假如办不到的话，那他在当地就会丧失社会地位。^② 由此看来，我们不能简单地认为不同社会对性关系问题持不同态度，而应当说对性关系所持的态度把这个社会男女双方的性反应模式化了。

人类学家的研究发现，世界各地的性关系通常有两种基本模型：在第一种模型里人们认为，女色会使男人孱弱，夺走他的元气，十分危险；在第二种模型里人们则认为，男人可采阴补阳，性交次数越多越强壮。人类对性过于沉溺和迷恋，就出现这样一个问题：如何调节和控制性行为？社会和文化将性欲和婚姻及家庭生活制度整合在一起以控制性欲的潜在破坏力，所有性体验只能在某种道德规范中才能进行。文化对性行为的“态度”取向是从严格的管制（也称为被动性取向）到采取开放的顺其自然的方式（也称为积极性取向）。^③ 人类学家发现，每个社会都存在一定的婚外性关系，一般来说，婚外性关系是被最严厉禁止的性关系的一种。无论是对异性性行为还是对同性性行为，不同的社会对它们不同程度的限制的原因是什么呢？这也是文化人类学家试图回答的一个问题。人类学的考察发现，在一个社会中，一种性行为是否受到限制，似乎与另一种性行为的限制与否存在着某种连带关系。首先，在对

①（英）詹姆士·弗雷泽著：《金枝精要——巫术与宗教之研究》，刘魁立编译，上海文艺出版社，2001年版，第198~200页。

②（美）琳·马古利斯、多雷昂·萨甘著：《神秘的舞蹈：人类性行为的演化》，潘勋译，中国社会科学出版社，1999年版，第76页。

③ 李鹏程主编：《当代西方文化研究新词典》，吉林人民出版社，2003年版，第341页。





异性性行为的限制上存在着某种程度的一致性。换句话说，一个社会如果对异性性行为的某一方面的限制比较严厉，那么这个社会对异性性行为的其他方面也会有比较严格的限制。例如那些对少男少女性行为持否定态度的社会，对婚前和婚外的性行为一般也采取比较严格的限制和惩罚措施。从这些社会的其他方面也表现出在异性性行为方面严谨的态度，如强调衣着端庄、谈话中对性的问题讳莫如深等等。其次，对异性性行为的限制与对同性性行为的限制也是有区别的，经常会有这种情况发生，对于异性性行为实行一般限制的社会对同性恋却不一定加以限制。比如说限制婚前性行为的社会，不一定同时限制同性性行为；而反过来在大量的男性同性恋的社会里，往往不赞成男性有婚外异性性关系。由此可见对异性性行为的限制和对同性性行为的限制是有区别的，即对他们进行限制的原因通常是不同的。^①

三

从事人类学研究的田野工作，不论走道哪里，都会碰到与性相关的话题。人类学家与其他科学家们一样需要依靠多种研究方法来了解人类的性活动，但与其他科学家的不同点是他们所研究的领域是人们视为个人隐私的方面——性，不少的男女并不情愿参与与性研究有关的活动。值得注意的是，人类学家对异域文化群体的性问题的研究也存在着极有争议的道德问题，有人批评说当马林诺夫斯基出版《西北美拉尼西亚野蛮人的性生活》一书时，他并没有考虑自己的著作对他的研究对象的生活潜在的影响。换句话说，这部著作的名称和主要内容反映出马林诺夫斯基不希望为他提供情况的美拉尼西亚人看到关于他们的性生活的报告。^②虽然性的存在是不可否认的活生生的现实，但是作为一个生物学上的条件和大自然的恩赐，性在人类社会却只有一个行为的潜在，即它只有通过社会化过程才能获得它的形式和意义。所有的文化都影响着人们的性行为，但方式各不相同。在所有的社会科学各分支学科中，人类学(即人的科学)表示出对人类的性的最长久的兴趣。当代民族志的田野工作属于多元方法研究，它通常包括观察、参与、档案分析和直接访谈，并由此结合了每一种方法的长处和弱点。这些方法偏重于解释，依赖于研究者深入到某一社会环境中去，目的在于达成研究者和研究对象两个主体之间的理解和认识。在性人类学的研究者看来，运用民族志田野调查的方法主要有以下目的：第一，如实性地描述特定人群的性生活和性实践。以前的田野研究者没有或很少看到性实践在人们所处社会环境中的重要作用，而性人类学研究的偏重点恰恰是揭开这些私生活底下的秘密，使参与性观察者将特定社会中的性实践作为重要内容来对待。第二，从被考察者自身的角度来理解他们的性规范。长期以来外部世界的研究者对异域人群性实践的讨论仅仅依据理想或价值的标准来分析，认为非西方社会的性自由是他们落后的结果甚至是原因之一，从未有人关注这一社会对性生活方式的满意程度，而性人类学研究的其中之一就是要矫正以前研究者的主要偏见，从异文化的立场来关照他们自身的性方式。

人类学家认为，从种族中心主义的角度是不可能对性有严肃认真的理解的，因为没有哪一个民族可以代表全人类，要想了解人类大家庭，唯一的途径是去了解它的每一个成员，对人类性问题的研究也不例外。尽管每种文化都试图将性与爱完美地结合在一起，但从来没有哪种文化取得成功或对其满意过。性交前男女进行的酝酿活动也因文化不同而具有不同的变

① 马广海著：《文化人类学》，山东大学出版社，2003年版，第264页。

② (美)尤金·N·科恩、爱德华·埃姆斯著：《文化人类学基础》，李富强编译，中国民间文艺出版社，1987年版，第57页。





化模式，特罗布里恩德岛民互相在头发里捉虱子并吃掉，对于当地人来说，这是男女间表达爱情最自然最愉快的办法。这让文明人看来感到恶心，而欧洲青年男女带着食物外出去野餐的习惯在特罗布里恩德人看来同样是恶心的，尽管他们的男女青年人也一起出去采集野生食物，以酝酿进一步的性活动。在原始民族的性生活中，有许多细节会使我们感到极为惊异。马林诺夫斯基对特罗布里恩德人的考察发现，土著妇女通常是性关系的发动者，而且采取女在上而男在下的姿势性交。正如他们自己所说：“男人沉重地压在女人身上；他沉重地向下压她，她不能响应”。^① 土著人也有自己的性行为价值观念，他们鄙视欧洲人男上女下的“传教士姿势”，认为它不实用、不合适，他们确信白人男子不知道如何有效地性交。很多早期民族志描述的主要内容，对于那些人类学家之外的人们，简直就是迷惑人的珍闻汇编，且不说性行为形式上的巨大的变化，人们简直难以理解某一特定文化的性行为模式与自我文化的差异性。人类学家报告说在南太平洋海上有个叫蒙都古洛尔的部落，人们在性生活中讲究两性互相角逐，开始时就如同第一轮拳击比赛，互相撕打、抓咬，没有互相的爱抚，只有性欲的满足。^② 当这类材料脱离上下文时，孤立的性习俗表述尤其不能说明多少问题，例如怎么看待“提科皮亚(Tikopia)女人用香蕉来自我刺激”或者“在心事重重的时候西里奥诺(Siriono)男人趋向于使劲拉自己的包皮”，^③ 又怎么去理解肯尼亚的马萨伊人(Masai)以自己妻子的性来待客的习俗：当男性宾客来访时，男主人会离开他的小屋而由他的妻子款待来客，已婚的女子被允许和与她丈夫年龄相仿的任何一个男人做爱。^④ 由于我们无法知道这些奇异性风俗背后的特定文化场景，所以除了把它们看作“信不信由你”之类的奇闻怪谈之外，我们有可能不理解或不注意这些性行为的真正含义。人类学家当然可以到文化现场去作第一手研究调查，但与性相关的问题可能是被人们禁忌的事情。并且即使能够做到这一点，也不能保证发现的有关性的资料能在广义的文化上取得统一和解释。在这些问题上，近来的人类学报告无论是在其更加明晰的对性成分的注意上，还是在其分析与综合上都有较大的改善。

人类学对性行为的研究主要关注的是生物的因素和产生性爱冲动、性吸引以及某种特定性行为的文化因素之间的互动。人类学家对性问题的研究告诉人们，某个社会作为禁忌的性行为 and 性规范，其价值可能是相当有限的，甚至根本就没有价值，从而使人们抛弃掉那些既武断又矛盾的陈旧观念。通过人类学家不懈的努力，异域人群的性行为方式向人们展示了偏僻地区令人赞叹的奇异景观。对于性生活只能局限于夫妻之间的概念，在有的社会中是不存在的。如北极的爱斯基摩人有实行“性接待”的风格，即将自己的妻子借给自己的朋友陪宿或伴之出门旅行。中国古代也有这种习俗，《汉书·地理志》说燕地“宾客相过，以妇侍宿，嫁取之夕，男女无别，反以为荣”，可见在秦汉以前华北和东北的部份地区，性开放的观点是相当普遍的。在南太平洋的莱苏人(Lesu)中，私通甚至是被允许的，只要妻子的情人送给作丈夫的一笔礼物即可。^⑤ 不同社会里的“性生活就像西班牙的客栈，饮食自备，各有所好。蒙杜人崇拜暴力，多布尼人背信弃义，阿拉佩斯人驯服温柔，而特洛布里恩德人、祖尼人、萨摩亚人则充满愉快的歌声。……性压抑培养了马努斯人向外部世界发展的才能，

① (英) 马林诺夫斯基著：《神圣的性生活——来自土著部落的报告》，何勇译，知识出版社，1998 年版，第 232 页。

② (法) 伊·巴丹特尔著：《男女论》，陈伏保等译，湖南文艺出版社，1988 年版，第 10 页。

③ (美) 贺兰特·凯查杜里安著：《人类性学基础》，李洪宽等译，农村读物出版社，1989 年版，第 22 页。

④ (美) 迈克·米勒：《迷药》，离尘翻译社译，东方出版社，2003 年版，第 122 页。

⑤ 童恩正著：《文化人类学》，上海人民出版社，1987 年版，第 136 页。





可也使阿拉佩斯人转向自身改造,变得温柔而驯服;多布尼人在青春期的放荡,构成了一个不太稳定的社会;萨摩亚人在青春期前过着清教徒式的生活,却不妨碍他们在性生活方面成为最为幸福的民族。性压抑本身没有意义,重要的是它的最终结果。侵略性也是同样的道理,在男性统治的部落里,不存在性压抑,相反性的发展得到鼓励。”^① 不同的人群对待性的观念不尽相同,尽管每个部落都认为只有自己的性习俗最好,并蔑视其他民族的性生活方式。按照西方社会的标准来看,技术低下的初民文化都太淫荡了,19 世纪的基督教传教士第一次到达太平洋群岛时,就强迫土著妇女多穿点衣物,特别是要遮盖住阴部。^② 性自由被认为是这些部落社会落后的结果甚至是其原因之一,这也正是西方人宣称自己更文明的根据。但我们必须承认,性方式的好坏绝不能按羊群的多少或它们吃草面积的大小来简单地地下结论。

性行为并没有什么全世界广泛一致的标准,对不同文化中性行为的方式进行比较的观察就会发现:原来人类对性行为的态度和作法,是随文化的不同而有着巨大的差别。人类学家对性问题的研究揭示出,性的含义取决于文化及情景,并非所有文化都把男女的性行为看成是二元对立的。虽然西方文化一直强调男女的性差异源于生理结构与荷尔蒙的作用,但在人类学家看来,解剖学决定性特质的说法一直是没有被证实的假设。性人类学的研究集中论述了性的社会构成理论,提出性是文化的产物,强调男女的性是文化、而不是自然的产物,并且强调在文化的分析中性的内容和含义也是不断变化的,即使是在同一种文化中,性在不同的历史时期也有不同的含义。不可否认的事实是,生物学上的性别与种族延续的性行为是密切联系的。一个行为之所以是性的,就是因为它涉及到男女之间的关系以及种族的延续。传统社会的性观念认为是男人发动了性的关系,采取了攻击性的插入动作,男人让女人上床而不是相反,妇女在性方面则表现为接受性和屈从性等。妇女的性一直被看成需要长时期的唤起和缓慢的满足。人类学家对这种传统的刻板印象提出批评,认为不是生物学而是社会文化影响了人们的性行为 and 性经验。根据人类学家的研究,在某些部落社会中男女青春期的情感差异并不是普遍存在的。在社会化的过程中,文化因素影响了人们性经验的获得。有些部落社会从文化的角度贬低性,人们并不认为应当保护青春期女孩不受到男人的性剥削;而在一些母系部落中,月经也不被作为危险的信号,男人只是把妇女作为满足自己性欲望的容器,但他们个人的欲望必须和养儿育女的社会责任联系起来。每个人都生活在某种文化的影响之中,他完全有反思和批判这种文化的权利,文化相对主义是人类学家对待外文化的态度,原始民族对待性的方式可以给我们在评价自己的性观念时提供一种参照,我们只能把自己的性当作人类众多性实践中的一种,这样才能根据新的理念改善自己对性问题固有的看法。

四

在人类生活领域中,同许多其他行为相比,性是最受社会文化影响的一种行为。随着性学研究的日益盛行,一些人类学家把性的问题摆上了研究的日程。性人类学这一新的研究方向与古老的性学研究有很大的不同,传统的性学研究把性看成一种生物的和心理的现象,通常强调医学的模式,并且把非异性恋的倾向看成是病态的。性人类学的研究更加注重研究性的社会和文化构成,强调性的社会建构,批评传统性学所强调的“性的生物决定论”。因为在

① (法)让·杜歇著:《第一性》,周征凌、范倍思译,海天出版社,2001 年版,第 83~84 页。

② (美)C·恩伯-M·恩伯著:《文化的变异——现代文化人类学通论》,杜杉杉译,辽宁人民出版社,1988 年版,第 468 页。





性的领域最为突出的观念认为，人类的性行为是自然界永恒秩序的一部分，必然地受到某种直觉的支配，进而把性看成人类“动物”一面的体现。这种主张性行为是自然的观点通常基于人类同动物（特别是灵长类）的比较。人类学家的研究指出，尽管人类作为一个特殊的种群有一些与动物相似的特点，但把对动物性行为的简单观察直接应用于人类，忽视了人类存在于通过语言和符号建构的社会环境中。早期人类学家对性问题的研究，目的是建构一种与自己社会不同的文化差异，来改变人们对某种性实践的刻板看法。人类学家对各种社会环境影响性生活的情况进行了广泛研究后指出：性是文化的变量，在我们的种群内存在着丰富多彩的性类型，任何社会的性态度和性行为都是文化建构的，人类需要通过异性恋接触来繁衍后代这一点本身并不意味着人类就一定存在着这种繁殖的冲动。没有一个社会能给出一种性不受任何社会因素影响的范式，因此性是社会和文化的产物，是人们后天学习的结果。

人类学家作为人类成员之一去研究他人，要把他人的性文化进行完全客观的研究是非常困难的。尽管有些人类学家试图从异文化的立场来研究部落人的性行为和性观念，但他们并不能得到当地人的信任和理解，特别是当研究者与被研究者存在性行为方式上的差异时，两者之间更容易产生隔膜。从 20 世纪初开始的性人类学研究虽取得了一些成果，但从总体上看，性人类学对非西方社会性行为的研究通常是一种拼拼凑凑的结果，印象主义色彩浓厚，有时甚至是错漏百出。直到 20 世纪 50 年代，人类学家对性的研究还是依赖跨文化调查及民族志的深度描写来考察性行为，他们的方法论使得他们对婚前性体验、性游戏及婚外恋的描写相当刻板。近来的人类学家想对在满足性爱和爱情的过程中普遍存在的性别差异进行研究，可直到现在，人类学者对性行为的研究还是侧重于对特定对象的描述，而较少关注这种行为之间的对比。虽然在过去的几十年间里这种情况已有所改观，但是性行为的跨文化研究仍处于开创阶段。正如达文波特 (Davenport) 所总结的那样：“一些过时的理论和一些曾经令人喜爱的假设，现在看来，要么是错误观念，要么就是从我们自己的文化所作的种族中心主义的推广，因而实际上我们不敢做任何具有明显的或不明显的意义的推广。我们刚刚开始感觉到文化变异的程度和局限，我们还不知道这些文化变异是如何发生以及为什么而发生的。”^①

不可否认的事实是，在人类学的研究中，性行为的研究远不如别的领域（比如亲属关系）受到应有的重视。基于性问题研究的困难程度，有些人类学家甚至告诫那些跃跃欲试的新手，在田野工作中千万不要涉及土著人的性问题。人类学家长时间放逐异文化，性的诱惑是不可避免的，杰出的田野工作者埃文斯·普里查德 (Evans-Pritchard) 的老师塞林格曼 (Seligman) 就告诫说，人类学家在田野调查中不要接近妇女。^② 女人类学家可能容易接受当地男性的性要求，确实也有不真实的谎言和诽谤，说在有些群体中，女人类学家被迫以性来作为提供情况的部分代价，但这些谎言的真实性很难确定。^③ 虽然人类学家在田野工作中会不可避免地涉及到当地人与性相关的问题，但是阅读那些人类学家所写的田野研究报告就会发现，与性相关的描述在很多人类学文献中完全缺席，不禁令人怀疑这个地球上居住的全都是一些清廉洁白之士，似乎他们从来不性交，果真如此世界上怎么会面临人口爆炸的问题呢？为此有学

① (美) 贺兰特·凯查杜里安著：《人类性学基础》，李洪宽等译，农村读物出版社，1989 年版，第 20 页。

② (美) 尤金·N·科恩、爱德华·埃姆斯著：《文化人类学基础》，李富强编译，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 2 页。

③ (美) 尤金·N·科恩、爱德华·埃姆斯著：《文化人类学基础》，李富强编译，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 52 页。





者绝妙地比喻说：“美国的人类学作品，简直就像叫处女描写性行为的结果一般无趣”。^① 人类学原本是加深人类对自己认识的一种学问，但有时候人类学这门学问就好像我们个人一般，完全没有能力超越传统伦理的偏见。尤其是在涉及到与性相关的问题上，尽管每种文化都有自己的性行为方式，照理说异文化中的性应该成为人类学最鲜明活泼的主题才是，然而几乎所有（当然不是全部）出版的人类学研究文献都在传统禁忌的束缚下，回避讨论这个问题。人类学方法在性研究上的不足，一部分原因在于性行为本身的特点，因为性行为的大部分是在隐密中发生的，因而排除了直接观察的可能性。而人类学家呢，又必须依靠关于这些行为的报告，但这些报告很难反映性行为的本来面目，主要是由于当事者害怕暴露秘密或由于夸大其词从而使得这些报告极易受到歪曲。因此，来自这些社会的性调查报告所描述的性观念要比实际的情况保守一些，同样性开放社会看起来也似乎比实际上的情况更加开放。

田野工作者过不过性生活对田野调查的效果有影响，这不仅仅是一个个人的问题，但人类学家的性问题是田野调查中人的因素问题中很少被谈及的一方面。我们猜想，这个问题每个人类学家在调查中都会碰到，但很多人的报告都避开了这个问题，给人一种印象就是，田野调查包括长期的节欲。由于缺乏根据，我们不能确定单身的、孤单的调查者的节欲程度。人类学家与田野对象的性接触就像民族志学者的助理一样，这个话题也在人类学文献中处于缺席，但不代表人类学者没有这方面的经验，只是有些人类学田野工作者基于性接触可能为家庭及个人生活带来极大冲击而极力避免，因此在被调查的当地人看来，人类学家几乎是一个不涉足性行为的群体。被田野对象视为无性之人反而是一大福气，这使他们享有当地人所缺乏的自由，譬如孤男寡女共处一间茅屋，这在某些社会看来是通奸的铁证，但是想象人类学家与土著妇女的性交却是闹剧。我们的印象是，通常给初学的人类学者的劝告就是要避免和被研究群体发生性关系。埃文斯·普里查德到中非调查前，塞林格曼就这样劝告他。人类学家奈杰尔·巴利 (Nigel Barley) 认为，与田野对象的“性接触非但不浪漫而且本质粗暴，无法纾解田野工作者的苦闷，反而更添孤离，最好是避免。根据我与同僚的非正式交谈，发现以前并非如此。伴随西方性观念的改变，田野工作者对性接触的立场也大幅改变。殖民时代，你不能与非我族类(包括社会阶级与信仰的不同)发生性关系，现在界线已逐渐模糊。你很难想象早年的女性田野工作者可以自由行走在野蛮人中，不必担心受侵犯，只因为她不在可性交对象的图谱里。现在情况改变，单身女性田野工作者似乎有必要与田野对象发生性关系，以迎合‘被接纳’的新观念。至于男性田野工作者，他们有更多露水姻缘的机会，通常都是金钱交易。田野调查结束，却未与田野对象发生性关系，会让同僚诧异甚至谴责，认为宝贵的研究机会白白浪费了。”^② 人类学家在田野工作中关注别人的性生活，而他们自己的性行为也成了被研究和议论的话题，因为谈论性这件事情的本身也是一种形式的性行为，所以那些持保守观点的人或在某些约束条件下对外人暴露自己的性生活是很不情愿的事情。

性人类学研究的要旨就是要说明，附加在某种性偏好之上的意义都是社会和文化赋予的，并且这种意义是可以改变的，而不是像人们倾向于不加反思就予以确信的那样，是固有不变的。人类学家把性看成是多元的，在批判“性生物决定论”的同时，阐明了“性多元论”的观念，提出了性的社会建构理论。人类学家并不否认男女之间有生物学上的差异，也不否认人们在性偏好上有深层的分歧，比方说有些人更偏好同性而不是异性作为性对象。随着人类

^① (德) 克罗迪雅·米勒-艾贝林、克里斯钦·瑞奇著：《春药》(中译本)，黑龙江科学技术出版社，1998 年版，第 5 页。

^② (英) 奈杰尔·巴利著：《天真的人类学家——小泥屋笔记》，何颖怡译，上海人民出版社，2003 年版，第 167 页。





学对自己价值关注的不断加深，研究的视野从原始文化转向了当代社会。性人类学除了研究异域社会之外，也开始尝试着讨论文明社会里的性实践。在性生活这个私人领域被高度公开化的今天，与人类学家通常关注的野蛮部落不同，现代都市中男女的性关系实际上成了一种权力关系。米歇尔·福柯（Michel Foucault）在《性史》一书中研究了社会如何建构了我们的性——那种我们以为是天生的性，这对认识和解释不同社会中的性差异和性概念本身都具有深远的意义。正如福柯自己所说：我们现在所拥有的性，我们把它当作事实的性，并不是一种与生俱来的东西，而是被 18 世纪的性的机器制造出来的产品，是不断变换的性的话语的产物，这就是性的社会建构理论。^① 不可否认的事实是，人类学同样强调了性的社会建构。从根本上说，社会对性的关切与人口的繁衍有关，因为任何一个民族都必须依赖两性行为的生理和心理机能去延续种族。对一个社会而言，来自传统道德、法律和舆论的性价值观念起到两种作用：行为指导和社会控制。通过性的社会化过程，人们学到了与自己文化相适应的性价值观念和行为方式。社会不仅关注人们的性方式，而且其规范渗透到私生活的每个缝隙之中，每个人的性行为都要受到被称为习俗的形形色色的社会规范的塑造，大量对地球上多个民族和文化的人类学调查也证明了人的性行为是可塑性极强的。尽管生活在现代的文明社会，但我们有关性行为重要方面的认识是多么地以经验为根据，这既让人吃惊又令人担忧，性人类学研究的的目的之一就是让我们找到反省自身的机会，并做出建设性的自我批评。

① 李银河主编：《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2002 年版，第 456 页。





【性人类学调查与研究】

屏东县原住民大学生性观念、性态度与亲密关系之相关性研究

[台湾]罗宪哲, [台湾]朱元祥

【摘要】本研究以问卷调查法调查屏东县 7 所大专院校日间部之原住民大学生的性观念、性态度与亲密关系之现况, 并探讨屏东县原住民大学生与非原住民大学生的性观念、性态度与亲密关系间的关系, 经立意取样, 共 269 份有效样本。本研究所使用的研究工具为个人基本资料调查表、性观念量表, 性态度量表与亲密关系量表等问卷, 所得资料以 SPSS for windows 10 版进行统计分析。研究发现: 原住民大学生的性观念及性态度在包含同性恋、使用保险套、自慰等 3 个方面趋向赞同、接受, 而婚前性行为、网络性爱及援交等 3 个方面趋向保守、不赞同、不接受; 原住民大学生的亲密关系在情感亲密、认知亲密、社交亲密、休闲亲密、身体亲密及精神亲密等 6 方面有较好的亲密互动关系。

【关键词】性观念、性态度、亲密关系、原住民大学生

一、绪 论

(一) 前 言

告子曰:「食色, 性也。」(孟子·告子上) 佛洛伊德 (Freud, 1856~1935) 也认为性是人的本能之一。由此可见, 性是人类生理的基本需求, 也是生命中的重要课题。性作为发于人之本性的一种特殊需要, 它的追求、满足、压抑与抗争不仅对于性主体的健康发展起着至关重要的影响和作用, 而且对于整个人类文明的进程也起着十分重要的推动作用。

综观我国几千年的历史, 或是放眼从原始初民至今, 可以说是一部性的发展变化史。性的每一步发展变化, 无不反映出社会的深刻变化。从母系社会到父系社会, 从群婚, 到单婚, 从性开放到性保守、性封闭, 统治阶级的骄奢淫逸, 女子沦为男子的掌上玩物, 爱情之路被堵塞了从而只能通过曲折的途径表现出来, 性科学的火炬在神州大地上过早地燃起但不久又濒于熄灭, 形形色色的性观念的冲突, 令人刻骨铭心的两情缱绻, 令人发指的罪与恶……这一切, 勾勒成一幅复杂纷纭、多彩多姿的历史画卷 (刘达临, 1995)。

时至今日, 时代的潮流不断地在演变, 国人的性态度也日趋开放。近年来, 从两性相关的社会事件与议题中可以发现, 台湾大学生在性态度与性行为上之开放程度, 与过去相较, 实已不可同日而语。由于受西方「性解放」、「性自由」观念的影响, 加之媒体对「性」的炒作, 大学生的性观念及性行为受到极大的冲击。青少年在性信息的取得上, 比以往便利了许

【作者简介】罗宪哲, 高雄县树德科技大学人类性学研究所学生; 朱元祥, 树德科技大学校长。





多,尤其因特网已取代过去的电视,成为青少年日常生活中的重要休闲活动与讯息接收管道。而因特网之隐密性、互动性及主动特性使得原本被视为禁忌话题的「性」,赤裸裸的以各种方式呈现在网络世界中,也使得青少年学生之性态度、性行为日益开放。根据张曙笙(2004)针对大学生接触网络色情、性态度及性行为之调查研究发现:大学生评估网络色情对自我的影响:在性知识、性态度与性行为方面偏正面评价;在道德观念、对异性的态度方面较倾向负面的评价,在学业成绩方面,男大学生较倾向正面的评价,女大学生则相反。

而在众多大学生之中,有一族群值得令人注意。原住民是台湾多元文化体系中重要的结构成分之一,数千年来在这一块土地上的成长发展历史里不曾间断与缺席过。目前少数民族教育,已成为世界各国衡量教育发展成就的指标之一,台湾是个多元族群的社会,原住民教育近十几年来逐渐受到关注,自一九六〇年代以来,随着世界各地族群间的冲突愈来愈频繁,也愈趋白热化,「去殖民化」、「反种族主义」、「多元文化」的理念逐渐倡行,各地原住民内部的自觉运动也迫使各国重视原住民受宰制与受歧视的问题,「原住民族自决」、「原住民族文化主体性」、「建立原住民族教育体系」逐渐形成各地原住民教育改革共同诉求。而台湾近年来在原住民教育政策上,也制定了许多相关优惠措施、计划及实施重点,如原住民族教育法、原住民学生升学优待及原住民公费留学办法等,目的在于提升原住民的教育水平。

但根据行政院原住民委员会调查(台湾原住民族统计年鉴,2002)指出,原住民的教育程度,具大学学历者只有 5.08%,也就是说,每一百位原住民之中,只有约五位原住民具有大学学历;然而以一般大学学生人口数而言,原住民大学生仅占一般大学学生数的 0.56%,由此可见,原住民进入大学就读的人数相当少。原住民学生在部落的生活,本来就有自己生活的模式,与汉族平地生活完全不一样,因此当原住民来到平地后,接受政府努力推动 9 年义务教育、高中(职),进入了大学之后,其在性观念与性态度的现况为何?和非原住民的大学生有何不同?以及两者在情感交往方面有何差异都着实令人好奇。

国内目前的相关研究多集中于国小、国中学童的性观念与性知识、性行为的相关探讨,如桃园县国小原住民与非原住民学生性知识来源、性知识与性态度之研究(罗幼莲,1998);原汉国中生性知识、态度、行为及性教育需求之探讨(沈满华、张玉婷、罗淑芬,2004)等,对于原住民大学生在性态度、性观念方面的相关性研究则相对性较缺乏,也正是本研究所欲探讨之主要原因。

(二) 研究目的

根据上述研究动机与重要性,本研究的主要目的有以下三点:

- 1、了解原住民大学生目前性观念、性态度与亲密关系之现况。
- 2、了解不同性别、父(母)亲最高学历、宗教信仰之原住民大学生其性观念、性态度与亲密关系之差异。
- 3、了解原住民大学生之性观念、性态度与亲密关系之相关性。

二、文献探讨

(一) 大学生的性观念

性观念之于人到底有何重要?董媛卿(1992)认为,行为的呈现起源于思考的结果,思





考是认知过程的显性，观念是认知过程隐性，观念的确立是以往经验的累积和认知整合的结果，一旦观念确立了较不易改变，故协助学生确立『性观念』还是要趁早。蔡秋桃（1992）则进一步说明，性观念是个人社会发展和人格发展之重要因素，也是个人与社会发展中一个统整的部分，易言之，它是个人整体生活中一个重要的层面，能影响到个人婚姻与社会生活之幸福。性观念之偏差，会导致某些人否定自己的性向与才能，强迫自己选择不适当的学术、职业或社会领域，甚至严重会限制个人日常生活技能之学习和生活情境，例如：刻板的性别角色观念，且性教育应始于婴儿期，而学前幼儿性观念之发展有性别观念发展及性别角色认同发展两个层次，在性别观念之发展层次中包含性别认定、性别固定及性别恒定等，而在性别角色认同之发展层次中则包含性别角色刻板印象及性别配合，而这两各方面是同时进行发展的。

时代在改变，性观念当然也随着时代而有所不同。例如贞操观念一直是中国传统的主流道德观，但时至今日，许多大学生已全盘否定了中国传统的贞操观念（樊蔚、刘冰，民2004）。

陈宇芝（2003）针对大台北地区大学生性知识、性观念与性行为之相关研究显示，大台北地区大学生之「性观念」是偏向不同意过去的传统观念，也就是说，大台北地区大学生的性观念是开放而积极的，同时不论是在「两性平等观念」上或是在「婚前性行为容许度观念」，大台北地区女大学生的性观念比男大学生开放。

胥兴春、刘电芝（2005）在大学生1638名性行为 and 性观念状况分析中发现，男生在性交行为、手淫、性幻想方面显著高于女生，但在同性恋认可方面则无显著差异。

由以上研究可知，大台北地区女大学生的性观念比男大学生开放，而男大学生则在性交行为、自慰、性幻想等行为或观念上显著高于女大学生，而性观念的确立与否、性观念的正确与否对个人未来的性别人格发展及性行为有着很大的影响，因此，性观念的探讨有其重要性。本研究除将探讨屏东县原住民大学生性观念的现况外，还欲了解性观念与亲密关系之相关性。

（二）大学生的性态度

广义而言，态度亦是一种人格特质，在这方面的研究以社会心理学上为最多。态度（attitude）有许多不同的解释，从广义的观点而言，态度是一种人格的特质。一般而言，态度应包含认知、情感及意向三种成分（引自李美枝，1990）。

余兴全（1984）则认为，广义的态度是一种复杂的心理历程，是由认知、情感和行为倾向三个层面组织而成的。而态度的形成与家庭环境、学校教育及文化传统等因素有关，一般相信态度是学得的人格特质。Bender & Sorochan（1989）提出性态度的形成是透过一系列学习活动与生活经验交互作用的结果，儿童早期的家庭生活经验及与亲人相处的亲密程度是奠定性态度的基础，其后则受学校性教育课程及同侪团体的影响，不仅增进了儿童的性知识，也使儿童的性态度发生极大的改变，小区环境与媒体提供的信息也是影响儿童性知识、性态度和性价值观的重要因素。谢旭洲（2000）认为性态度是指一般人对两性间特定之亲密关系及性爱模式所持的好恶倾向，以及社会化的过程或结果。林琬馨（2002）认为在两性交往过程中，个体对性所持的态度会影响其对性的观念认知、所欲表达的情感，再则展现于行动之中。而在两性交往过程中，双方所持之性态度亦将影响其本身亲密关系互动行为。简维政（1992）认为性态度系指一个人对性方面的讯息，藉由产生的认知、情感与行动之倾向。

因此，我们似可将态度是为对其生活环境中的（包括个人与团体）、事（如问题、事件、政策）、或物（如组织、制度、商品）所抱持的一种组织性和一致性的心理趋向，足以对这些





刺激现象作出评价性的反应。态度是一种内心的心理历程，故无法对它加以直接观察，仅可从个体所表现的外在行为（口述、文字、行动）来加以判断。例如，设若一个人对某一社会政策经常做批评性的言论或行动，那么从其一贯性的相关反应中，便不难看出他或她对该政策的态度可能并不赞同或不尽同意。态度常被用来与信念意见立场看法等名词互换使用，这些名词都隐含一个人对其所反应的主题在心理趋向上指向某种价值（如好恶程度）（葛树人，1997）。

社会学辞典（1991）解释，「态度」为对某些有关的对象或情境以一致的方式来行动的倾向，而张氏心理学（1989）指出，态度具有下列几点特性：

1. 个体对人、对事、对周遭的世界所持有的一种具持久性与一致性的倾向，此种倾向可由个体的外显行为去推测，但态度的内涵并非单指外显行为，一般承认态度包含认知、情感、行为三种。
2. 态度必有其对象，其对象可以是具体的人、事、物，也可以是抽象的观念或思想。
3. 态度有类化的倾向，也就是说，对某一单独对象持正面的态度者，其对同类的对象也倾向持正面的态度。
4. 态度的形成与文化传统、家庭环境、学校教育等因素有关，一般相信态度是学习的人格特质。余兴全（1984）则认为，广义的态度是一种复杂的心理历程，是由认知、情感和行为倾向三个层面组织而成的。认知层面，包括对「态度对象」的知识和信念，也就是对「态度对象」的了解情形、认知程度和看法；情感层面，包括感觉和情绪，也就是对「态度对象」的喜好或厌恶，而行为倾向层面则是指个人对「态度对象」所采取的行为准备。

Campbell（1947）的研究说明了社会态度内在成分的协调一致性，但J. H. Mann（1960）及Wrightsmann（1962）的研究却进一步发现态度之认知-情感-意向三成分之间的相互关系程度并不完全相同。情感与意向的相关高于意向与认知，或情感与认知的相关（引自李美枝，1990）。

由以上可知，『态度』是个人对「态度对象」的认知、情感和意向，而情感与意向的相关高于意向与认知，或情感与认知的相关。因此在认知层面包括对「态度对象」的知识和信念，也就是对「态度对象」的了解情形、认知程度和看法，而『观念』则是指个人在客观环境中经验后所形成之对某相关事、物的个人认知与信念，因此，本研究中之『性观念』可以说是『性态度』三个组成层面中，个人对「性」的认知层面，即是以认知为基础的态度；而本研究中之『性态度』则是指个人对「性」的情感和意向层面，即是以情感和意向为基础的态度，包括同性恋、婚前性行为、使用保险套、网络性爱、自慰、援交等六个面向。

国内有关性态度的研究如：陈九五（1990）针对五所大学655位大学生调查其对AIDS的态度发现，学生对AIDS的态度为中等偏负向（平均140.11分，满分252）。

魏慧美（1993）调查171位高雄师大三年级学生性态度发现，学生的性态度为开放正向且积极，其中以「性教育」、「知己知彼」、「性别角色」、「性、爱与婚姻」等态度最为积极开放，且男性较女性正向积极；同年，郭雪玉（1993）对彰化师范学院参加「两性教育活动」的422位大学生调查其性态度，结果发现其平均分数为78.63分（满分100）是中立趋于保守的，且女性较男性保守。

陈九五（1995）针对高中职及护专二年级学生进行调查，发现学生对婚前性行为的容许度是介于中立及不同意之间，对采取避孕行为的态度多持认同。

郑家如等（1996）调查388位台南师院初教系1-4年级同学之性态度倾向，结果显示学生学生的性态度趋于中等，而男性较女性正向；同年，陈丽丽等（1996）针对1524位民国79年与1136位民国81年之成功岭暑训新生之比较调查发现，79年之成功岭暑训新生与81年之成





功岭暑训新生在性态度方面并无差异，均为中等。

陈明珠（1997）调查70位修习「性与婚姻」课程之专科学生发现，其性态度得分为95.6分（分数范围为30-150分），较为中庸，其中以「人工流产」、「同性恋」方面之题目最为开放，以「性行为」、「自慰」最为保守，同年，李文懿（1997）针对台北县市411位大学生调查发现，性态度得分为2.97，为中立的表现，其中以「性教育」方面得分较高（3.15），较为开放，而男性的性态度较女性积极。蓝育慧等（1997）调查461为某医专二专一年级及五专一、四年级学生发现，在「同居」方面选择『相爱』即可同居的男生比女生多，且有统计上的意义。

林秀娟（1999）调查嘉义以南801位大学生之性态度趋向，平均分数为2.62-3.37分，可知学生之性态度趋向正向积极，且男性较女性正向积极，但其中以「性压抑」、「性伦理」方面较为保守。许龄臻、陈泓劭、林松甫（2003）调查台中师院的学生520人之性态度属持中偏保守。陈妙兰（2004）调查362身心障碍大学生，其对「婚前性行为」方面，男青年比女青年有更为开放的态度。

国外有关性态度的对象以大学生居多，其次是青少年。不管大学生或青少年，性态度都有渐渐开放的趋势（Nutt & Sedlucek, 1974; Sneddon & Kremer, 1992）。在国外早期的研究对两性之间的性态度存有道德双重标准，对男性的标准较女性宽松（Hobart, 1972），但是近年的研究对男女道德标准已趋于一致。另外对婚前性行为态度在国外早期就已经是开放的态度，不过必须有条件是感情相当深厚才可以，演变至婚前性行为态度仍是开放但视为是自然正常的一件事，反而没有婚前性行为是件很奇怪的事（Nutt & Sedlucek, 1974; Sneddon & Kremer, 1992）。Torois & Offer（1979）发现女性涉及性关系时，常有内在心理冲突与忧虑，男性则少有类似的困扰。而社会文化因素袭来的双重性标准使得社会普遍对男性性行为容忍度高于女性。

Sorenson（1999）以13至19岁的青少年为对象，发现有59%的受试者赞成应涉法律来禁止同性恋；42%认为女性应保持处女之身一直到结婚，76%的认为只要男女双方以坠入情网，婚前发生性关系是被允许的；76%的受试者相信现今社会大部份女孩已有婚前性交经验；81%认为现今社会大部份男生已有婚前性交经验。

Sulanowski（1998）研究马拉威的大学生在性态度、性行为的状况，研究指出马拉威是一个HIV（human immunodeficiency virus）的高危险地区，当地HIV知识虽普遍，却因性行为时学生甚少使用保险套而造成疾病蔓延。此研究以340位马拉威大学生为样本，结果发现，多数大学生对AIDS和家庭计划都有一定程度的认知，其性态度都很开放且性行为频繁。

另外，台湾的宗教信仰因宪法的保障呈现多元的现象，信徒人数最多的依次为道教、基督教、佛教、天主教、一贯道、回教等，见表2-3-1。而原住民的宗教信仰，在台湾光复以前，主要是泛灵信仰、祖先崇拜、巫术及占卜与禁忌等，如今绝大部分都笃信基督教（田哲益，2001）

西文早在《圣经》中，就把自慰看成是要被上帝杀掉的严重罪恶，因此有

“onanism”的罪恶说，犹太教对自慰负面态度更进而影响基督教对自慰的恐慌。中国的性学根植于儒家思想与道教传统，根据儒家的性哲学观强调生殖与社会秩序，至于性欢愉与婚姻外的性行为在男女两性皆被禁止。而道家房中术认为精液乃是活力的来源，男性遗精或自慰会导致阳精的损失，自慰与性行过度被认为会引起男性患病，乃因他们过度浪费精液（王素女、陈宗田、吴娟娟，2005）。





黄羨斐(1999)指出宗教是大学校园,女学生婚前性行为观点与态度的影响来源之一。侯静里(2001)也指出大学生有宗教信仰之婚前性行为的发生比率高于无宗教信仰者。胡素玲(2004)在针对 900 位台湾地区四技大一学生堕胎知识、态度及行为意向之探讨指出,堕胎态度及行为意向看法受宗教信仰影响。李雅惠(2005)在大学生同居态度、同居经验与心理福祉之研究发现,宗教信仰影响同居态度,其中基督教信仰之大学生对同居之态度比无宗教信仰、佛教、道教以及民间信仰之大学生来的显著保守。

综整上述的研究发现,国外男性青少年至青年的年龄层其性态度较女性开放,而国内的性态度则较国外保守,惟随着年龄增长性态度亦有逐渐开放趋势;男性性态度比女性积极开放,而根据林秀娟(1999)的调查发现,男性在「性压抑」方面比女性开放积极,这或许可以解释女性性态度较男性保守的原因。而根据文献,宗教信仰对于性态度确实有其影响,但有关原住民大学生性态度的现况究竟如何,实为值得注意及深入探讨。

(三) 大学生的亲密关系

Hatfield(1984)指出亲密的人际关系有三种重要之特性:包括认知、情感和行为上的。所以,把「亲密」界定为是我们尝试与他人建立亲近感的一种过程,在此过程中,会思索彼此在思想上、情感上和行为上的相似或差异性。

Wynne & Wynne(1986)指出多数伴侣视亲密为一种对对方的信任,愿意与对方作深度的自我坦露,分享其个人内在私密情感,而对方也能给予同理响应,此种亲密分享的过程乃是基于双方相互依赖的感情,并不一定在乎那一方说的多,那一方说的少(引自蔡素妙,1999)。

曾文志(1996)认为「亲密」是存在于个体相互之间,那份心灵整体契合的感受,包括彼此的信任、开放、分享、接纳与彼此支持对方;而认知、情感与精神上的亲密,是构成亲密关系的最基本内涵。

Scharf & Mayselless(2001)认为亲密涉及到关系的特性:信任、自我揭露、关心。为了达到亲密,人们首先必须评价和寻求亲近(closeness)为目的。第二,人们必须承认、领会到认真的情感,是能同时拥有逃不掉的紧密关系及能自由地分享情感的经历。最后,人们一定能够自我揭露、共同互惠,并保有对另一个人感情的灵敏性,关心另一人的幸福。此外,强调一个成熟的亲密关系,同时也涉及自治、独立和分离的能力。

余沛玲(2004)认为「亲密」是属于个体内在的层次,是一种在情感上与他人内在亲近的内心感受,它给人的感觉是幸福的、满足的与快乐的,是维持与发展彼此关系的重要因素。

由以上研究可知,两性亲密关系的建立对于处于青年时期的大学生来说,有其心理发展上的需求,学习在稳定关系中给予爱及接受爱,则是大学生情侣之间情感交往的重要课题。而每位学者对于亲密均有不同之诠释,但也有其共通性。本研究则认为亲密是人们与他人建立一种特殊联系关系,不只在身体上与他人亲近,并在心理上及认知上也互相亲近,彼此互相信任、开放、分享与接纳。

亲密的关系不但是多样貌的,对于每个人来说,它所代表的意涵也不同。Olson 在 1975 年对七个亲密类型的描述为:1. 情感的亲密(emotional intimacy): 感受到一种亲近的感觉; 2. 社交的亲密(social intimacy): 有共同的朋友和类似的社会网络的经验; 3. 认知的亲密(intellectual intimacy): 分享想法、观念的经验; 4. 性的亲密(sexual intimacy): 分享一般的情感或性行为的能力; 5. 休闲的亲密(recreational intimacy): 分享自己喜欢的嗜好及共同参加休闲活动; 6. 精神上的亲密(spiritual intimacy): 分享内心最关心的事的体验,感到有相类的生命意义及宗教信仰; 7. 审美的亲密(aesthetic intimacy): 对于美的





体验很类似。Olson 把亲密的概念定义分为这七种型态，着重于亲密过程的观点，于是区分为亲密的经验和亲密的关系，亲密的经验是一种亲近的感觉或者是和另一个人分享七个区中的一个或更多的区域。一般而言，亲密的关系是一个人分享亲密经验的数个区域 (Schaefer & Olson, 1981)。

之后 Schaefer & Olson(1981)在发展个人亲密关系评估量表 (Personal Assessment of Intimacy in Relationships, PAIR) 时，只有情感的亲密、社交的亲密、认知的亲密、性的亲密、休闲的亲密等五个区域被测量，因为精神亲密及审美亲密是较概念性的，以经验为根据不容易被了解与评估。

曾文志 (1996) 的婚姻亲密度，根据 Olson 等多位学者的理论将婚姻亲密分成：情感亲密、社会性亲密、身体上亲密、精神上亲密、休闲的亲密、性亲密、认知上亲密等七种亲密类型。

陈秀菁 (2002) 综合 Schaefer & Olson (1981) 及曾文志 (民 85) 等相关文献，修订其「亲密关系量表」，把亲密感的内涵分为情感的亲密、认知的亲密、社交的亲密、休闲的亲密、身体的亲密、精神的亲密等六种亲密类型。

余沛玲 (2004) 综合 Schaefer & Olson (1981) 及曾文志 (1996)、陈秀菁 (2002) 等人之相关文献，将亲密关系区分为：情感、认知、社交、休闲、身体、精神等六个层面，并将「性」加入在身体的亲密内涵中。

蔡素妙 (1999) 指出，我们以沟通坦露等为亲密的主要定义时，女性伴侣会视之为理所当然，但持此标准来期待惯用性工具性表达的男伴也要以情感性的语言来表达时，反而易形成彼此的压力与冲突。

Larson 等人 (2000) 认为性别在亲密上有可能发生差异。在性亲密方面，男性和女性性愉悦经验的差异性，在于女人从接吻、握手、抚摸比性交得到更多的愉悦，并觉得亲密在于相互了解彼此的感觉和想法；男人则觉得亲近伴侣比言词的表达更重要。

Mackey 等人 (2000) 认为男女的亲密沟通经验有差异性。性别在某种程度的基本差异，可归因于发展经验。因为男性和女性自小就接受不同角色的社会化，使得男性与女性的心理亲密在友谊和爱情关系是完全不相同。

Knox 等人 (2001) 研究发现男性想要和对方交往，基本条件在于对方身体的吸引力，然而女性决定和对方交往会考虑到较多因素，包括感情/情爱 affection (他爱我吗?)、承诺 commitment (他是否有兴趣延续我们的关系)、社会经济的资源 socioeconomic resources (他有钱吗?)。另外，男性认为性亲密是任何种类的性活动，尤其是性交和口交；女性认为性亲密不仅是任何种类的性活动，还有着情感上的相互缠绕。

余沛玲 (2004) 认为，男性和女性对亲密看法有其差异性，女性比较着重在心理方面的亲密，如爱和情感上表达，男性则认为亲密就是身体或生理方面的互动。

Hatfield & Rapson (1996) 认为男性和女性对「亲密」的定义有些许不同，女性比较着重在爱和感情 (love and affection)、温暖感觉的表达 (expression of warm)，她们较少提到性；对男性来说，亲密的要素主要在性和身体的亲近。男性和女性在亲密关系互动的相关研究中指出，女性比男性倾向透过关系获得意义感 (陈秀菁, 2002; 蔡淑玲, 民 2002)。柯淑敏 (民 2001) 指出，男性认为亲密是在一起帮忙做事或帮忙解决问题，女性认为亲密是要在一起分享、沟通。

林宜旻、陈皎眉 (1995) 针对 126 对 18 至 35 岁，交往半年以上的未婚男女为研究对象，





发现男性的忌妒与关系满意度呈显著负相关，但女性则无显著的相关。而且无论男性和女性的关系满意度上，「相似配对组」个关系满意度都显著高于「相异配对组」。

曾文志(1996)研究指出在成年早期对于婚姻的实际感受中，男女性别在「情感的亲密」、「精神上亲密」、「性亲密」、「认知上亲密」等四层面上，有显著性的差异，男性的亲密感大于女性。也就是男性在婚姻的满意度高于女性的倾向。也发现女性在「身体上的亲密」、「休闲的亲密」、「认知上的亲密」层面上，女性较男性有较高的亲密期待；而男性则对于「性亲密」较女性有较高的期望。

Larson、Peterson & Birch (2000) 从情感亲密、性亲密、认知亲密来探讨 754 位大学生的约会关系，结果发现性别不能预测情感上的亲密。性别和性亲密有显著相关，女性比男性有较高的性亲密，这可能由于男性和女性对于性亲密的经验不相同，女性时常觉得接吻、抚摸、握手比性交更令人愉悦。

Knox、Sturdivant & Zusman (2001) 对一所综合性大学的 99 名大学生性亲密态度之调查。其性别所占人数比例，女性 79%、男性 21%，平均年龄 19 岁，结果发现对于性亲密的态度，在性别上有显著差异，男性显著比女生可能和刚认识三个小时的人交往；在六个小时内和二个不同的人交往；和某人交往时他们没有爱，没有良好的关系，也就是男性比女性较属于快乐主义，同时在乐意与人交往缺乏关系的考虑。

Mackey 等人(2000)针对 108 对共 216 位的伴侣，平均关系维持 30 年的异性恋与同性恋，采用半结构式的访问调查发现，异性恋伴侣知觉及评价自己和他们伴侣心理亲密有差异，也就是异性伴侣之间的心理亲密方式有明显的性别差异。

Moore 等人(2001)调查 80 对异性伴侣，其中有 10 对同居，有 56 对是夫妻，结果证明亲密和男女双方的适应有很强相关性。较高的亲密度和男女双方的调适度有关，它们的关系可能是相互的，也就是每个变项会影响另一个变项。然而不同关系型式的两个变项间不是有很明确的关系。在亲密观点或关系因素的评价，没有性别差异，男性和女性一样在人际关系是忠诚的，也发现女性的人际焦点和男性的人际焦点可能是相对的、不一致。有婚姻关系的夫妻比同居的伴侣有较高层次的亲密。

利翠珊(2000)在大台北地区调查 575 位已婚男女的婚姻亲密情感的性别差异，其研究中发现，男性在婚姻中所感受的亲密情感较女性为多，特别是感激之情，男性明显地高于女性。

陈秀菁(2002)以台湾地区的公私立大学、独立学院、科技大学、技术学院就读大一到大四有恋爱经验的男女大学生 425 人为研究对象，发现不同性别大学生在整体亲密感之间虽有显著性的差异，但不同性别大学生在各个亲密感的层面并无明显差异性。

林素妃(2002)研究发现不同性别、性别角色类型的大学生在亲密关系满意度上无显著交互作用，但性别、性别角色类型分别具有显著主要效果。

苏美榕(2003)利用「亲密关系量表」与「知觉父母婚姻关系量表」以大学生为研究对象，探讨学生之个人背景变项、知觉父母婚姻关系与异性亲密关系三者间的关系，发现大学生亲密关系的五个面向「情感亲密」、「社交亲密」、「沟通亲密」、「身体亲密」、「精神亲密」，整体而言对异性亲密关系的各面向皆偏正向。性别不同对异性的亲密关系有显著差异，女大学生在「情感亲密」、「沟通亲密」、「身体亲密」、「精神亲密」等面向的感受高于男大学生。

余沛玲(2004)的研究结果显示，不同性别的大学生在整体亲密互动层面并没有显著差异，但不同性别的大学生在情感亲密、休闲亲密有显著不同，女性比男性较能感受到情感亲





密及休闲亲密，尤其是在休闲亲密方面。大学生的认知亲密、社交亲密、身体亲密、精神亲密，在性别上并无差异。

从以上的各学者的研究发现男性和女性的亲密经验有其差异性，但是也发觉到约会关系中，女性亲密的感受度比男性高；在婚姻中男性比女性有较高亲密层次的感受。曾文志（1996）认为在婚姻中，男性所要求或认知上的亲密不像女性来的细腻，可能是造成女性对于亲密的实际感受性都较低的原因。

综合以上各位学者的观点，本研究所要探讨的原住民大学生之亲密关系分为情感、认知、社交、休闲、身体、性、精神等七个层面，并结合原住民大学生之性观念及性态度，共同探讨相互之间的关系。

（四）原住民大学生的性观念与性态度

根据行政院原住民族委员会（2007）的最新统计，至民国96年4月底止台闽地区原住民总人口数为477,710人，男性有237,172人，占了49.64%，而女性有240,538人，占了50.35%。其中，平地原住民有224,943人，占47.08%，山地原住民有252,767人，占52.91%。因此，原住民人口对台湾二千三百万人而言，是相对的少数。遍布台湾地区的原住民，依行政院核定的族群有阿美族、泰雅族、排湾族、布农族、鲁凯族、卑南族、邹族、赛夏族、雅美族、邵族、噶玛兰族、太鲁阁族及撒奇莱雅族等十三族，分布于台湾原住民部落与兰屿岛中（行政院原住民族委员会，2007）。

而有关于原住民性观念、性态度与亲密关系的研究相当少，其中如许秀月等对原住民学童性知识、性态度及性行为的调查研究显示，原住民学童较都市学童之性征表现较早，但性知识的得分偏低，在性态度的得分且看过黄色书刊的比率也较都市学童为高（许秀月、刘长安、林燕卿，1997）。另台北市政府原住民事务委员会针对台北市原住民与非原住民所进行的分析比较中也发现，大学阶段原住民已发生性行为的比率较汉民族为高（台北市政府原住民事务委员会，2002）。

张耐、魏春枝（1999）对都市原住民的国中学生进行调查发现，都市原住民在两性交往上趋于「早熟」与「热情」，有七成三的原住民青少年写过情书，而三成五曾有接吻经验，然坦承不敢对异性表达情感者也有四成，代表原住民对于「性」及与「异性」交往相当好奇及有兴趣。罗幼莲（1998）在桃园县国小原住民与非原住民学生性知识来源、性知识与性态度之研究中指出，桃园县国小高年级学生性知识程度不高，性态度倾向正向且积极。在整体性态度方面，非原住民学生较原住民学生正向且积极，女生较男生积极且正向，不同居住区及不同家庭社经地位的学生其性态度则没有显著差异。沈满华、张玉婷、罗淑芬（2004）则于原汉国中生性知识、态度、行为及性教育需求之探讨中发现，原汉学生性态度具有显著差异，且汉族学生整体得分高于原住民学生。

综合以上研究，有关原、汉学生在性态度之间的差异在国小、国中大致以非原住民学生较原住民学生正向且积极，但亦发现原住民学童较都市学童之性征表现较早，大学阶段原住民已发生性行为的比率较汉民族为高。其中有关探讨原住民大学生的性观念、性态度及亲密关系的研究相当稀少，值得加以探讨研究，也正是本研究的主要研究目的。

三、研究方法及工具

（一）研究架构



根据研究目的，本研究架构如图1 所示。

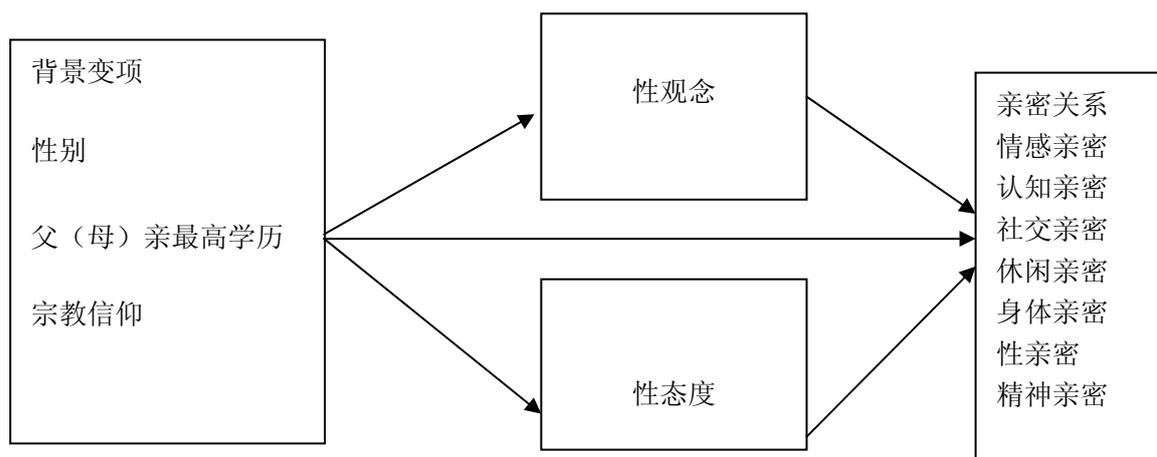


图1 研究架构图

(二) 研究问题

- 一、于屏东县就读之原住民大学生目前性观念、性态度与亲密关系之现况如何？
- 二、不同背景之原住民大学生其性观念、性态度与亲密关系有何差异？
- 三、原住民大学生之性观念、性态度与亲密关系有何相关性？

(三) 研究对象

本研究以屏东县七所大学校院之四技及二技大学生为研究母群体，根据屏东县七所大学校院所提供之数据，大学生共约 26532 人，其中原住民大学生共 866 人，非原即为本研究之母群体。

依据 Krejcie 和 Morgan (1970) 所提之根据母群体数决定样本数之公式

$$S = x^2 Np(1-p) \div d^2 (N-1) + x^2 p(1-p)$$

S 为样本数

N 为母群数

$$x^2 = 3.841 \text{ (自由度为 1)}$$

$$P = .50$$

$$D = .05$$

因此母群体数 N 在 95% 信赖度，而估计误差界限订为 0.03 以内时，所需要的样本数原住民大学生 n1 为 269 人。

(四) 正式样本结构

本研究正式施测时共计发放720份问卷，经回收后，扣除无效及作答不完全之问卷72份，最后共计有效问卷648份，其有效率为90%。本研究问卷一共收集720份，有效问卷648份，无效问卷72份，有效样本基本数据人数分配，见表1。



表1 受访对象的背景数据分析

背景资料		人数 (N)	百分率 (%)
性别	女	128	47.6
	男	141	52.4
	总和	269	100.0
父(母)亲之最高学历	国小	42	15.6
	国中	61	22.7
	高中职	85	31.6
	专科	24	8.9
	大学	56	20.8
	硕士以上	1	0.4
	总和	269	100.0
宗教信仰	天主教	32	11.9
	基督教	154	57.2
	佛教	13	4.8
	道教	29	10.8
	回教	1	0.4
	其它	40	14.9
	总和	269	100.0

根据上表,有效样本中在性别部分,女生有128人,占47.6%、男生为141人,占52.4%。在受试者父(母)亲最高学历部分,国小42人,占15.6%、国中61人,占22.7%、高中职85人,占31.6%、专科24人,占8.9%、大学56人,占20.8%、硕士以上1人,占0.4%。在宗教信仰部分,天主教32人,占11.9%、基督教154人,占57.2%、佛教13人,占4.8%、道教29人,占10.8%、回教1人,占0.4%、其它40人,占14.9%。

(五) 研究工具

本研究根据上述文献探讨,研究者选择模拟问题的反应评量方式,以自编之「性观念量表」、「性态度量表」情境问卷及修订之「亲密关系互动量表」结构式问卷做为研究工具,在问卷编制过程中,研究者先从相关理论的分析着手,探讨性观念、性态度、亲密关系三大核心概念的意涵及结构向度,并依本研究之目的编制成问卷初稿。研究问卷除了「个人基本资料」外,包括「性观念量表」、「性态度量表」、「亲密关系互动量表」等三部分。

由于相关情境问卷量表付之阙如,本研究采用专家内容效度,邀请了解实务的主题专家(subject matter experts, SMEs)来协助建构仿真问题以及设计可行选项。研究者选择模拟问题的反应评量方式,以自编之「性观念量表」、「性态度量表」情境问卷及修订之「亲密关系互动量表」结构式问卷做为研究工具,为了了解本研究所使用的问卷是否有信效度,便须事先做一量测。

信度 (Reliability Analysis) 信度是指测验所得到的结果之一致性或稳定性。当一份问卷所问的项目相关系越高,则信度越高。通常以Cronbach's α 系数为探讨信度之主要方法。

效度 (Validity Analysis) 系衡量一份量表是否能真正测量到研究者想要测量的问题,也就是能达到测量目的的量表才算有效。在此利用建构效度来衡量问卷能测出构念的程度。





以因素分析去抽取共同因素，而此共同因素与理论架构之心理特质甚为接近，则可说此量表具有建构效度。

Cronbach's α 系数的参考标准根据学者 Devellis (1991) 建议以下列范围作为信度是否足够的参考依据：

Cronbach's α 系数	可信程度
$\alpha < 0.6$	不可信
$0.6 \leq \alpha < 0.65$	勉强可信
$0.65 \leq \alpha < 0.70$	可信
$0.7 \leq \alpha < 0.8$	很可信 (最常见)
$0.8 \leq \alpha < 0.9$	很可信 (次常见)
$0.9 \leq \alpha$	十分可信

为了量测本研究所使用的问卷是否有信效度，兹将整个量表编制过程、内容及预试结果说明如下：

1、性观念量表

研究者自编的「性观念量表」包含一系列反应性观念的「状况问题」及面对该状况的「可能反应选项」，量表编拟完成之后，选取50名受试者进行预试，搜集实证数据之后，透过探索性因素分析及内部一致性分析来建构量表信、效度。量表计分方式以 Likert 的五点式量尺计分，每一个状况问题搭配五个的「可能反应选项」，让受试者以直觉来选择其「可能反应选项」。五个「可能反应选项」中，非常不赞成给1分，不赞成给2分，无意见给3分，赞成给4分，非常赞成给5分。性观念量表总共有16个问题项，在经过预试及主题专家的建议后修改成12个问题项，包含同性恋、婚前性行为、保险套、网络性爱、自慰及援交6个概念，其中第5题、第9题为反向计分，分数愈高则表示性观念愈趋向赞同。根据结果，每题因素负荷量都在.6以上，各因素解释变异量都在50%以上，总量表 α 系数在.7以上，性观念量表信效度以在可接受范围。

2、性态度量表

研究者自编的「性态度量表」包含一系列反应性态度的「状况问题」及面对该状况的「可能反应选项」，量表编拟完成之后，选取 50 名受试者进行预试，搜集实证数据之后，透过探索性因素分析及内部一致性分析来建构量表信、效度。量表计分方式以 Likert 的五点式量尺计分，每一个状况问题搭配五个的「可能反应选项」，让受试者以直觉来选择其「可能反应选项」。五个「可能反应选项」中，非常不能接受给 1 分，不能接受给 2 分，无意见给 3 分，接受给 4 分，非常可以接受给 5 分。性态度量表总共有 18 个问题项，在经过预试及主题专家的建议后修改成 12 个问题项，包含同性恋、婚前性行为、保险套、网络性爱、自慰及援交 6 个概念，分数愈高则表示性态度愈趋向开放接受。根据结果，每题因素负荷量都在.6 以上，各因素解释变异量都在 50% 以上，总量表 α 系数在.7 以上，性态度量表信效度以在可接受范围。

3、亲密关系互动量表

亲密关系互动量表目的在了解受试者和交往对象实际相处互动的情形，此量表主要是引用余沛玲 (2004) 参照陈秀菁 (2002) 和 Schaefer and Olson (1981) 的「人际关系中个人的亲密诊断量表」(Personal Assessment of Intimacy in Relationships, PAIR) 及曾文志



(民85)「成年早期婚姻量表」修订而成的「亲密关系量表」。本量表共分为七个面向：情感亲密、认知亲密、社交亲密、休闲亲密、身体亲密、精神亲密及性亲密，总共有35题，其中情感亲密6题、认知亲密4题、社交亲密6题、休闲亲密5题、身体亲密5题、性亲密3题、精神亲密6题。

量表计分方式以「没发生过」给1分、「几乎很少」给2分、「有时」给3分、「常常」给4分、「几乎总是」给5分。根据受试者在各项目上得分越高，表示和伴侣间的互动越亲密，其中第9题及第20题为反向题。根据结果，每题因素负荷量都在.6以上，各因素解释变异量都在60%以上，总量表 α 系数在.9以上，亲密关系互动量表信效度以在可接受范围。

由于本研究之研究工具问卷三个构面「性观念」、「性态度」、「亲密关系」之信效度分析结果，皆达到该有的标准值，因此我们可以说问卷变量可达到有效衡量及可信的程度，此份问卷可成为本研究正式测验之工具。

(六) 数据处理与统计分析方法

问卷回收后即进行整理、校对及剔除无效、不完全问卷的工作，并进行计算机编码(coding)，于民国96年5月中旬开始，以SPSS/PC统计软件包第10版进行资料分析工作。统计方法计有：叙述性统计分析、独立样本单因子变异数分析 One-Way ANOVA、皮尔逊积差相关分析。

根据研究目的之设定，说明所采用之统计分析方法：

1. 叙述统计

针对有效问卷进行样本基本数据(个人背景变项)整理，利用统计量数来呈现与汇整所搜集的数据，以了解问卷样本分布情形。

2. 推论统计

(1) 独立样本单因子变异数分析 One-Way ANOVA：独立样本单因子变异数分析是探讨数个变项平均数之间是否有差异的检定方法，分析个人背景变项(性别、父母亲教育程度、宗教信仰)及原住民与非原住民大学生在性观念、性态度及亲密关系之差异。在进行单因子变异数分析的同时估计关联强度 η^2 ，以便了解分析解释量。

(2) 皮尔逊积差相关(皮尔逊积差相关 product correlation)：分析「性观念」、「性态度」与「亲密关系」之间的相关性。

四、研究结果与讨论

(一) 原住民大学生性观念、性态度及亲密关系之现况

根据统计分析结果，原住民大学生性观念、性态度及亲密关系之现况如下：

1、性观念现况

原住民大学生的性观念在同性恋项目各有23.1%及21.2%赞同，无意见者为63.6%及65.1%；在婚前性行为项目各有59.9%及35.3%不赞同，无意见者为30.5%及51.7%；在使



用保险套项目有88.1%及95.5%赞同；在网络性爱项目有78.8%及63.9%不赞同；在自慰项目有49.8%及39.8%赞同，无意见者为37.2%及48.0%；在援交项目有89.2%及89.9%不赞同。

另从平均数分析，原住民大学生的性观念在包含同性恋、使用保险套、自慰等3个方面平均数均达6.0以上，而婚前性行为、网络性爱及援交等3个方面之平均数则在6.0以下。

综合以上，显示目前原住民大学生的性观念在同性恋方面是中立趋赞同；在婚前性行为方面是中立趋不赞同；在使用保险套方面是趋向赞同；在网络性爱方面是趋向不赞同；在自慰方面是中立趋赞同；在援交方面则是趋向不赞同。

2、性态度现况

原住民大学生的性态度在同性恋项目各有64.7%及33.1%接受，无意见者为21.6%及40.1%；在婚前性行为项目各有39.4%及35.7%不接受，无意见者为37.2%及41.6%；在使用保险套项目有84.0%及54.3%接受；在网络性爱项目有50.2%及48.7%不接受；在自慰项目有32.4%及36.8%接受，无意见者为53.9%及48.3%；在援交项目有78.8%及90.0%不接受。

另从平均数分析，原住民大学生的性态度在包含同性恋、使用保险套、自慰等3个方面平均数达6.0以上，而婚前性行为、网络性爱及援交等3个方面之平均数在6.0以下。

综合以上，显示目前原住民大学生的性态度在同性恋方面是中立趋开放接受；在婚前性行为方面是中立趋保守和不接受；在使用保险套方面是趋向开放接受；在网络性爱方面是趋向保守和不接受；在自慰方面是中立趋开放接受；在援交方面则是趋向保守和不接受。

3、亲密关系之现况

原住民大学生的亲密关系在情感亲密方面以有时发生的百分比最高；在认知亲密方面以常常发生的百分比最高；在社交亲密方面以有时发生的百分比最高；在休闲亲密方面以常常发生的百分比最高；在身体亲密方面以常常发生的百分比最高；在性亲密方面以没有发生过的百分比最高；在精神亲密方面则以有时发生的百分比最高。

另从平均数分析，因各次项题数不同，不能直接以各次项得分总和来比较，因此分别计算各次项亲密关系的结果如下：

原住民大学生的情感亲密平均数为20.78分（满分为30分，平均值18）、认知亲密14.10分（满分为20，平均值为12）、社交亲密为16.20分（满分为25分，平均值15）、休闲亲密为21.08分（满分为30分，平均值18）、身体亲密为16.49分（满分为25分，平均值15）、性亲密为7.77分（满分为15分，平均值为9）、精神亲密为20.13分（满分为30分，平均值为15）。根据研究结果，原住民大学生的亲密关系的分项中，情感亲密、认知亲密、社交亲密、休闲亲密、身体亲密及精神亲密均有较好的亲密互动关系，性亲密的互动关系则较差。

综合以上研究结果原住民大学生的性观念及性态度在包含同性恋、使用保险套、自慰等3个方面趋向赞同、接受，而婚前性行为、网络性爱及援交等3个方面趋向保守不赞同、不接受，其原因有可能是原住民大学生对于性信息及知识有普遍的认识，也较有正向的观念和态度，但对于有关身体直接接触的性爱活动仍是较保守、不赞同和不接受，显示大家对身体的保护还是相当的重视。





而原住民大学生的亲密关系在情感亲密、认知亲密、社交亲密、休闲亲密、身体亲密及精神亲密等方面均有较好的亲密互动关系，性亲密的互动关系则较差。显示目前原住民大学生的亲密关系普遍来说都还不错，但在性亲密方面，有可能是因为性较为隐私难以说出及性亲密是伴侣间更为深入的关系，有些伴侣尚未有性经验，故而在性亲密方面的互动呈现较少的情况。

(二) 不同背景之原住民大学生性观念、性态度及亲密关系之差异

从性别、父（母）亲之最高学历和宗教信仰等背景因素来分析原住民大学生的性观念、性态度与亲密关系结果如下：

1、性 别

根据研究结果，在原住民大学生中，性别在性观念、性态度及亲密关系方面并未有显著差异。此结果显示原住民大学生中，男女生在性观念、性态度及亲密关系方面较趋向一致。

2、父（母）亲之最高学历

(一) 性观念

根据研究结果显示，原住民大学生的父（母）亲之最高学历在性观念、性态度及亲密关系方面并未达显著差异。

3、宗教信仰

根据研究结果显示，原住民大学生的宗教信仰在性观念方面有婚前性行为、网络性爱、自慰、援交等方面有显著差异；在性态度的项目有援交有显著差异；在亲密关系方面有休闲亲密达显著差异。

综合以上，虽然原住民大学生的宗教信仰在性观念方面有婚前性行为、网络性爱、自慰、援交等方面有明显不同，在性态度的项目有援交有明显不同，在亲密关系方面有休闲亲密有明显不同，但因临床显著性及效果量不高，又缺乏实征性的研究左证，加上本研究为一初步探索之横断性研究，在样本的选取上，如原住民大学生中信仰佛教者仅13人，实不宜过度推论宗教信仰在性观念、性态度及亲密关系方面有明显的差异。

(四) 原住民大学生大学生性观念、性态度与亲密关系之相关

相关分析原住民大学生与非原住民大学生之性观念、性态度与亲密关系的相关性，利用皮尔逊积差相关系数解释，原住民大学生的性观念愈开放则性态度亦愈开放（ $r=.284$ ），但性观念与亲密关系并无显著的相关性（ $r=.005$ ），而性态度与亲密关系之间则有相关（ $r=.134$ ）。

虽然在原住民大学生中性态度与亲密关系有相关，但因相关系数并不高，换句话说即解释量并不大，其原因有可能是抽样误差或测量误差所造成，故而不宜过度来推论在原住民大学生中性态度与亲密关系会互相影响。有关原住民大学生性观念、性态度与亲密关系之相关性有待后续研究继续加以探讨。

五、研究结论与建议





(一) 结 论

原住民大学生的性观念及性态度在包含同性恋、使用保险套、自慰等3个方面趋向赞同、接受，而婚前性行为、网络性爱及援交等3个方面趋向保守不赞同、不接受；原住民大学生的亲密关系在情感亲密、认知亲密、社交亲密、休闲亲密、身体亲密及精神亲密均有较好的亲密互动关系，性亲密的互动关系则较差。

(二) 建 议

1、建立长期数据库

建议国内研究单位对于相关背景变项能建立长期数据库，进行数据探勘 (Data mining)，追踪调查这些背景变项，以厘清这些背景变项是否稳定会造成影响。

2、对行政院原住民族委员会之建议：

国内对于有关探讨原住民大学生本身及原、汉大学生之间的性观念、性态度及亲密关系的研究相当稀少，建议原民会可宽列经费提供学术单位从事此类相关研究，俾让社会大众对于原住民有更正确的认知。

3、扩大研究对象

本研究以屏东县公私立大学院校日间部原住民大学生为研究对象，进行初步的实证探讨经立意取样方式选出269位样本，故研究结果仅能推测到屏东县公私立大学院校日间部学生，因此，建议未来研究者，除可扩大研究对象以了解我国其它县市或地区原住民大学生的性观念、性态度及亲密关系现况外，亦可针对原住民大学生父母的性观念、性态度做深入研究。

4、精进评量工具

本研究所采用的「性观念、性态度与亲密关系量表」，题目内容涉及个人隐私的问题，因此施测误差会较其它方面问卷大，故而是否适用于其它对象，仍有待未来研究进行所谓的测量不变性 (measurement invariance) 来进行确认。

5、进行复核效度检验

虽然本研究主要研究变项性观念、性态度与亲密关系的验证性因素分析都出现可信之良好的结果，然此现象是否由于特异 (idiosyncratic) 样本造成，仍需未来研究进行复核效度 (cross-validation) 考验反复验证。

6、增加研究变项

着眼相关实证研究文献支撑，避免毫无依据的考验，本研究所探讨的性观念、性态度及亲密关系，其它个人背景变项，如：性别、父母亲教育程度、宗教信仰等，未能涉及可能影响性观念、性态度及亲密关系的父母管教、同侪互动、家庭结构…等等重要变项。凡此种种，皆可以增加研究变项，赅续搜集更多的实证资料来加以厘清。

7、搜集质性资料深度解析

本研究结果显示原住民大学生大学生在性观念、性态度及亲密关系等构面仅有少数显著差异，对于这些量化分析的结果之诠释，未来研究可以考虑纳入质性研究数据的搜集与梳理，以便进一步深层理解与诠释，进而提供更具建设性的建议。

参考文献

中文部分





- 王素女、陈宗田、吴娟娟 (2005)。自慰有害论的起源和恶性发展。**台湾性学学刊**, 11 (1), 77-92。
- 台北市政府原住民事务委员会 (2002)。台北市政府原住民两性及性侵害防治教育探索性研究。台北市政府原住民事务委员会九十一年度工作计划。
- 田哲益 (2001)。台湾原住民的社会与文化。台北: 武陵。
- 朱岑楼编 (1991)。社会学辞典。台北: 五南。
- 行政院原住民族委员会。原住民人口数统计资料。民国96年5月20日取自 http://www.apc.gov.tw/chinese/docDetail/detail_TCA.jsp?docid=PA000000001018&linkRoot=4&linkParent=49&url=
- 行政院原住民族委员会编 (2004)。台湾原住民族统计年鉴. 九十一年 /。台北市: 原民会。
- 余沛玲 (2004)。探讨大学生亲密关系满意度之研究-以某科技大学为例。树德科技大学人类性学研究所硕士论文。
- 余兴全 (1984)。国中环境教材及学生环境知识与态度之研究。国立师范大学教育研究所硕士论文。
- 利翠珊 (2000)。婚姻亲密情感的内涵与测量。**中华心理卫生学刊**, 12 (4), 29-51。
- 李文懿 (1997)。台北市大学生亲子沟通、同侪互动与性知识、性态度及性行为为关系之研究。中国文化大学生活应用科学研究所硕士论文。
- 李美枝 (1990)。社会心理学—理论研究与应用。台北市。大洋。
- 李雅惠 (民 2005)。大学生同居态度、同居经验与心理福祉之研究。国立台湾师范大学人类发展与家庭学系硕士论文。
- 沈满华、张玉婷、罗淑芬 (2004)。原汉国中生性知识、态度、行为及性教育需求之探讨。**慈济医学杂志**, 16 (5), 325-334。
- 林秀娟 (1999)。南区大学生依附类型与其性知识、性态度、性行为之关系研究。高雄师范大学辅导研究所硕士论文。
- 林宜旻、陈皎眉 (1995)。爱情类型、嫉妒与关系满意度之相关研究。**教育与心理研究**, 18, 287-311
- 林英豪 (2006)。大专生性知识、性态度、性行为相关研究-以嘉义以南五专三至五年级为例。树德科技大学人类性学研究所硕士论文。
- 林素妃 (2002)。知觉父母婚姻关系、性别角色与亲密关系满意度之分析研究—以大学生情侣为例。国立彰化师范大学辅导与谘商学系硕士论文。
- 林琬馨 (2002)。大学生网络使用情形及其性态度、性行为之研究。国立嘉义大学家庭教育研究所硕士论文。
- 侯静里 (2001)。台北地区大学生自我概念对爱情关系适应与婚前性行为影响之研究。中国文化大学生活应用科学研究所硕士论文。
- 柯淑敏 (1996)。亲密关系分手研究。**学生辅导**, 43, 108-115。
- 胥兴春、刘电芝 (2005)。大学生1638名性行为 and 性观念状况分析。**中国学校卫生**, 26 (9), 745-746。
- 胡素玲 (2004)。台湾地区四技大一学生堕胎知识、态度及行为意向之探讨。国立台北护理学院医护教育研究所硕士论文。





- 张春兴编（民78）。**张氏心理学辞典**。台北：东华。
- 张耐、魏春枝（1999）。**发现与协助—都市原住民青少年的两性交往**。师友，45-48。
- 许秀月、刘长安、林燕卿（1997）。屏东地区原住民国小高年级学童性知识、性态度及性行为之探讨。**护理杂志**，44（2），38-50。
- 许龄臻、陈泓劭、林松甫（2003）。师院生性态度与性行为之相关性调查研究—以台中师院为取样分析。**社会科教育研究**，8，91-134。
- 郭雪玉（1993）。国立彰化师范大学学生「两性教育」知识、态度之研究报告。**学校卫生**，22，15-22。
- 陈九五（1990）。大学新生对艾滋病之态度调查。**公共卫生**，17（1），47-59。
- 陈九五（1995）。高中职及护专二年级学生对怀孕及避孕的认知、态度及行为意向之初探。**台湾性学月刊**，1（2），3-13。
- 陈宇芝（2003）。大台北地区大学生性知识、性观念与性行为之相关研究。中国文化大学生生活应用科学研究所硕士论文。
- 陈妙兰（2005）。大专院校身心障碍学生对性知识、性态度和性忧虑之调查研究。树德科技大学人类性学研究所硕士论文。
- 陈秀菁（2002）。大学生的共依特质、人际亲密能力与亲密感之相关研究。国立台湾师范大学教育心理与辅导学系硕士论文。
- 陈明珠（1997）。某专科学校学生性知识、性态度之探讨。**中台学报**，10，39-64。
- 陈丽丽、周承瑶、郭宪文（1996）。79 年与81 年暑训大学新生性知识、态度和行为之比较。**中国医药学院杂志**，5（1），55-61。
- 曾文志（1996）。成年早期婚姻亲密量表的编制及影响婚姻亲密之因素探讨。国立高雄师范大学辅导研究所硕士论文。
- 黄羨斐（1999）。婚前性行为内在冲突之分析研究—以大学校园女学生为例一。国立台湾师范大学教育心理与辅导研究所硕士论文。
- 葛树人（1996）。**心理测验学**。台北市：桂冠。
- 董媛卿（1992）。为什么智能不足学生之性教育更重要。**学生辅导通讯**，19，37-41。
- 樊蔚、刘冰（2004）。大学生性观念及其性教育的缺失。**湖南师范大学教育科学学报**，3（3），81-83。
- 蔡秋桃（1992）。学前幼儿性观念发展在亲职教育上之涵义。**幼儿教育年刊**，5，127-142。
- 蔡素妙（1999）。伴侣与亲密。**谘商与辅导**，163，11-14。
- 郑家如、沈珠帆（1996）。台南师院初教系学生性知识与性态度之调查研究。**台南师院学生学刊**，17，13-27。
- 谢旭洲（2000）。使用情色传媒与大学生性态度之关联研究。**民意研究季刊**，102-128。
- 简维政（1992）。青少年性态度及性行为影响因素研究。文化大学儿童福利研究所硕士论文。
- 蓝育慧、林昭卿、吴佩玲（1997）。中部某医专在校男女学生性知识、态度、





行为现况与相关因素。弘光医专学报, 29, 101-124。

魏慧美 (1993)。高中学生性格及性知识、性态度、性行为对其性教育需求之调查研究。高雄师范大学教育研究所硕士论文。

魏慧美 (1993)。高师大学生性知识与性态度之调查研究。教育文粹, 22, 45-71。

魏慧美 (1994)。高中学生性教育需求之调查研究。高雄师大学报, 5, 59~73。

罗幼莲 (1998)。桃园县国小原住民与非原住民性知识来源、性知识与性态度之研究。花莲师范学院国民教育研究所硕士论文。

苏美榕 (2003)。大学生个人背景变项、知觉父母婚姻关系与其异性观密关系之研究。国立台湾师范大学人类发展与家庭学系硕士论文。

英文部分

Bender, S. J. ; & Sorochan, W. D. (1989). *Teaching Elementary Health Science*. 3rd ed.

MA: Jones and Bartlett Publishers, Inc.,

Hobart, C. W. (1972) . Sexual permissiveness in young English and French Canadian. *Journal of Marriage and the Family*, 34, 292-303.

Knox , D., Sturdivant, L., & Zusman, M.E. (2001). College student attitudes toward

Sexual College Student. *Journal*, 35, 241-243

Krejcie, R. V., & Morgan, P. W. (1970). Determing sample size for research activities.

Education and Psychological Measurement, 30, p. 607-610

Larson, J.H., Peterson, D J., & Birch, P. (2000). The relationship between perceived

dys functional family-of-origin rules and intimacy in young adult dating relationships. *Journal of Sex and Marital Therapy* , 26, 161-175.

Mackey, R.A., Diemer, M.A., & O'Brien, B.A. (2000). Psychological intimacy in

the lasting relationships of heterosexual and same-gender couples. *Sex Roles*, 43(4),

201-208.

Moore, K.A., McCabe, M.P., & Brink, R.B. (2001). Are married couples happier in

their relationships than cohabiting couples? Intimacy and relationship factors. *Sexual*

and Relationship Therapy, 16(1), 35-46.

Nutt, R. L., & Sedlacek, W. E. (1974). Freshman sexual attitude and behavior. *Journal of College Student Personal*, 15, 346-351.

Schaefer, M., & Olson, D. (1981). Assessing intimacy : The PAIR inventory.





Journal of Marital and Family Therapy, 7, 47-59

Sneddon, I. & Kremer, J. (1992). Sexual behavior and attitude of university students

in Northern Ireland. *Archives of Sexual Behavior*, 21(3), 295-312.

Sorenson Andrew S. Phillips , Carolyn P. (1999). Hurdles : An activity for homosexuality education. *Journal of Sex Education & Therapy*, 20(3), p198-203.

Sulanowski, B. k (1998). Coorienting Gender Groups to Sex Norms : *A Study of Attitudes, Perception, Consensus and Sex Communication among College Students in Malawi*(HIV, Immune Deficiency)。

Torois, Offer (1979). *Social Cognitive Theory*. Glanz, K. , Lewis, F. M. & Rimer, B. K. , Health Behavior and Health Education.





【性人类学调查与研究】

台湾原住民族对性关系态度之访谈

——以泰武乡排湾族为对象

[台湾]简炎辉

一、前言

告子曰：「食色，性也。」（孟子·告子上）佛洛伊德（Freud, 1856~1935）也认为『性』是人类本能，与吃、喝、拉、撒、睡一样是日常生活的一部分。但因各个民族或族群因为生活环境、成长空间与信仰、传统传说的不同而衍生出各种不同的性文化、习俗或禁忌。其中有一些以现在的眼光看来可能是无稽之谈，甚或饶富趣味，不一而足。这也印证俗谚云：『十里不同风，百礼不同俗』。

排湾族（paiwan）为台湾十四原住民族（行政院原住民族委员会，民 98）之一，主要分布于屏东县和台东县山地地区，其中以屏东县为最主要居住地。排湾族人口数仅次于阿美、泰雅为台湾地区第三大原住民族。因屏东县地形南北狭长，依地缘来区分可分为北排湾（含雾台、三地门、玛家乡）、中排湾（泰武、来义、春日乡）、南排湾（狮子、牡丹乡）。其主要传统活动、风俗习惯大致上相同，但深入去了解却发现其中仍有许多歧异。例如：各乡镇办理一年一度丰年祭约都再国历七、八月份。但来义乡每五年则会办一次『五年祭』，其它乡镇则无此仪式。因各有差异，仅以个人工作地附近部落（泰武乡）作为调查地区及访谈对象。

二、艺术上的呈现

排湾族人因长期徜徉于青山绿水之间，长期与大自然为伍；故其孕育出来的艺术与文化大致上是脱离不了山水、飞鸟、走兽与生活、狩猎文化。配合原住民的传统神话传说来丰富部落族群文化内涵。

（一）陶壶：相传排湾族祖先是百步蛇于陶壶中孕育、蜕变而来。所以陶壶加青铜刀与琉璃珠称为排湾三宝。尤其在结婚喜事中更少不了陶壶与琉璃珠，陶壶可分公壶和母壶，公壶其外表上会有百步蛇图案，母壶上则有女性乳房的浮塑图案，象征女性即将担负起蕴育新生命的神圣使命，但其性意涵并没有那么强烈。

（二）琉璃珠：琉璃珠纹案形式有几百余种，因古老琉璃珠为纯手工制作，图案纹路随制作者当下情绪状态而定，图案纹路颜色不同即有不同名称。珠子分成好几种等级，是身分、权力与地位的象征也是忌讳的提醒，更是婚礼中绝对不可缺乏的礼物。其中有一种琉璃珠 *muli mulin dan*（美丽高贵之珠）价值不菲，想娶贵族的公主只要有那一颗珠子即可搞定，甚至曾

【作者简介】简炎辉，台湾树德科技大学人类学性学研究所研究生。



有传说女方家长宁可要琉璃珠而不要七百万的聘金。



排湾族陶壶--公壶（右）与母壶（左）



不同颜色及纹路的琉璃珠

关于琉璃珠有一则传说故事：相传有一位女生结婚之后行房的第一夜，先生就过世。死因肇于男生阴茎被剪断而亡。之后两三任丈夫也都相同死因。后来女孩的母亲才发现这女孩的阴道长了牙齿，在性交时会把男生阴茎咬断。女孩的妈妈把牙齿拔掉之后牙齿就变成琉璃珠（此琉璃珠被称为「月牙」琉璃珠，adisoakuchi），此后这女生结婚之后就与丈夫白头偕老。所以琉璃珠就变成结婚时男方必备的聘礼之一。这也充分显现传统排湾族人对婚前性行为 and 婚礼的禁忌。（许美智.排湾族的琉璃珠.86~87）

（三）秋千：在排湾的结婚对象非常强调门当户对，阶级观念在排湾族里是根深蒂固，不容易更改。婚礼中只有头目或贵族的女儿出嫁才可以荡秋千。秋千须立在两方家庭中阶级较高的一方家庭院广场；我至原住民学校服务就曾经碰到同事的婚事因双方家长对哪家的头目阶级地位高？秋千要立在谁家广场而争执不下！导致婚礼一延宕就是六年，庆幸的是一最后双方还是修成正果；只是女孩在男方家庭地位一直无法提升。



头目嫁女儿荡秋千仪式（取自新唐人电视台）

婚礼中的秋千是由四根柱子立起来，四根柱子上必须敦请部落中的长老举行祈福仪式，然后在请部落中的雕刻艺师在柱子上雕刻图案。而四根柱子中有两支柱子必须刻上男女生的性器官。其用意除了向排湾祖先及其祖灵昭告这对男女即将结为夫妻外，更表示即将担负起繁衍后代子孙重责大任。雕刻的图案和文字更具有性教育的功能。甚至艺师会在柱子上刻上 69 这个象征吉祥数字。后来经受访长者解释才知道这是教导年轻夫妇性交姿势，真是令人开了眼界。但虽为贵族的女儿，如果已经有性行为（非处女），则结婚当天是没有资格立秋千和荡秋千。排湾人对贞操的重视由此可见。

（四）雕刻：作品中充满了性和生命意涵。由于早期原住民生活十分困苦，可食用材料不多，生命质量并不丰厚，期望自己能拥有丰沛的生命力想法投射在雕刻作品上。所以我们所看到的原住民人形雕像中，男性的雕像会把阴茎，女性雕像会把乳房特别的突显出来。期待家族生命绵延不绝、茁壮强大并有源源不绝的食物供养家族中的每一个成员，以满足其内心的殷切期待。



矗立在家门口的雕像

另一说法是—原住民早期不分男女都穿裙子且不着内裤，工作地点几乎都在山坡地上，对于男女生殖器官早就司空见惯，所以把性器官和乳房刻意把它凸显出来只是事实的写真，并没有特殊意涵。还有一种说法是：揶揄某一个人，于是将生殖器雕刻得比较大，然后暗喻这是某人。



排湾族石雕



排湾族木雕



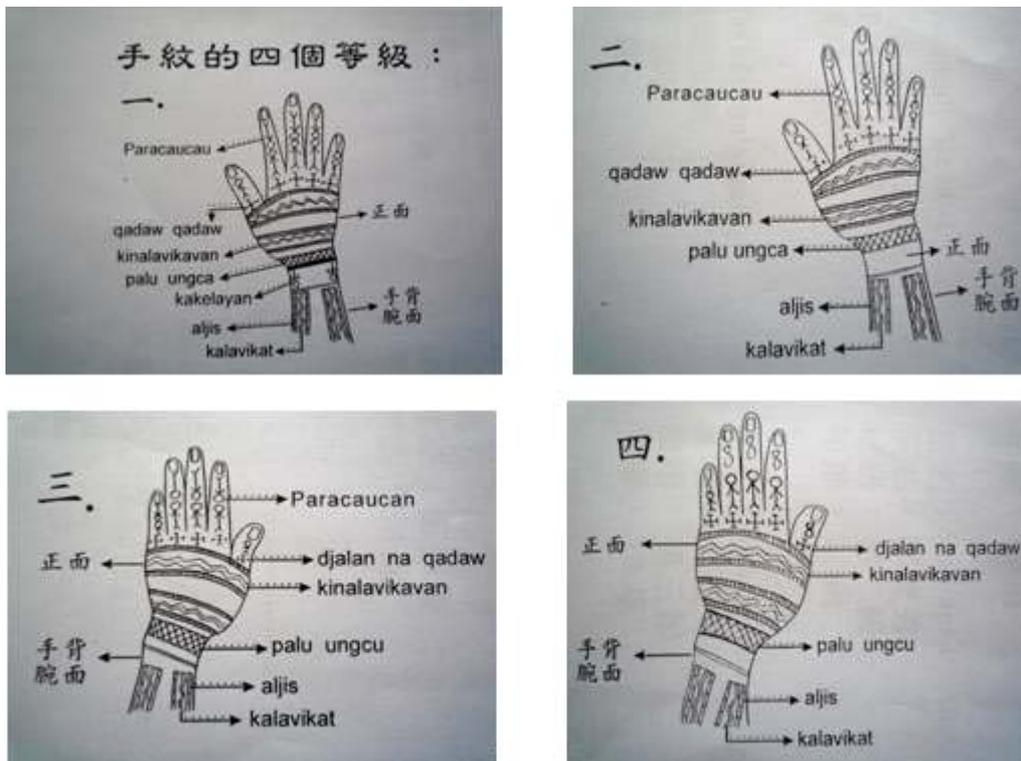
强调生殖器的木雕作品

有关雕刻另一个传说故事是：以前有一位年青人每天很努力工作，获得许多女生的青睐，后来也跟一个心仪的女生结婚。但过了一两年女生一直都没有怀孕的迹象。男方父母即于抱孙的心情下只好找来媒人去问媳妇；结果所获得的答案是：他们夫妻俩晚上只有睡在一起而

已，并没有做其它的事。年轻媒婆只好教这个媳妇晚上睡觉时全身脱光光、双脚张开躺在床上等待丈夫上床性交。没想到丈夫无知，看到阴唇以为老婆下部受伤而裂开；为了追查是被何种刀械所伤，于是将每一种工具都拿来比对一下。最后拿出斧头比对竟然吻合，于是大喊：我老婆下面被斧头砍了一道裂痕。媒人一看没办法，只好自己亲自上阵教导；于是约男子隔天脱光光到溪流里找她。男子依约到溪流后媒人亲自上场实做教导，男子终于开窍学会了性交行为。一年后也如愿当了爸爸；而排湾祖先为了怕这性教育失传、但又羞于启齿。于是用木雕把人的性器官表现出来，以利于往后性教育的教导。

（五）纹手、歌谣、舞蹈：纹手是排湾族里妇女血缘与身分地位的证明。除了证明是贵族头目后代之外，更说明了与贵族或头目血缘的远近。相传纹手是耆老将来与祖先相见时的印记；纹手的纹样需经长辈及大头目的协商才能决定。象征荣耀、尊贵、美丽和勇敢。女孩纹手时间是初经来后，有宣示：吾家有女初长成的意涵。

至于歌谣方面则有比较多有关性方面的内容，举凡歌词中有枪、蛇之类的都有性的隐喻。排湾族因全家同居一卧室，晚上睡觉时做爱并不隐密，于是趁着夫妻一起下田时空档做爱。所以当小朋友问伊娜（妈妈）我从哪里来时，伊娜会回答：是在田里工作，然后有蛇爬进裤管中，然后伊娜就怀孕你（妳）了。另一个意义是证明排湾族是蛇的后裔。至于枪的隐喻可能是男人射精时情况和枪发射子弹时情况类似而被引用。



舞蹈方面在万安部落有妇女跳掀裙舞求雨的仪式（传统原住民是不着内裤）；相传太阳神看了之后满意了就会同意下雨解除旱象。

三、长辈对小孩

在排湾族里，认为小孩子是上天及祖先的恩赐；也是种族生命传承的重要指标。对小孩



非常重视与疼爱，对婴儿更是有过之。当每天从田里工作回来之后，会抱婴幼儿起来逗弄，当孩子哭闹或别扭时，甚至会以手或嘴巴亲吻孩子的阴部，以安抚哭闹中的小孩或婴幼儿。老人认为亲吻小孩子阴部可获得一股神奇的生命力量并与婴儿有生命的交流，没有一丝猥亵的意味。

四、排湾族的教育

传统排湾的教育约从少年时期开始；少年排湾男子必须集中在他们部落的教育训练所，原住民语叫 chakar（恰卡）的地方居住与学习。若有不愿意到那里居住与学习者会被强迫带到那边居住与学习，直到男孩结婚为止才可以离开那里。平时白天在那里的

男孩子由部落的长老负责教导他们耕种、狩猎、生活教育、性知识…等等，生活上种种知识几乎是无所不教。晚上这些年轻人就负起部落安全巡逻工作。天灾来时这些男生则须肩负起部落救灾与重建工作。亦即在教导适应未来部落生活为其主要目的。

五、部落头目的特权

排湾族中头目是部落中的领袖，拥有部落的一切权利。含土地、族人生命、财产……等的所有权；头目虽然已经结婚，但当头目喜欢上哪一个部落中的妇女（不论是贵族或平民妇女），都可以与她发生性关系（甚至是强暴），但不一定得娶他为妻或跟她结婚。因排湾族也是奉行一夫一妻制度。而这些妇女与头目发生性关系后如怀孕生产，则为头目后代，孩子可以以头目家族的名字命名，并赠予背巾，头目则算责任完了。即使这一妇女再嫁，孩子还是由后任丈夫负起养育责任。但孩子长大后结婚，一切仪式仍须以贵族仪式进行。在排湾族传统文化中如果贵族、头目之后嫁平民如五代没再嫁回贵族、头目家族则降为平民，其身分地位与待遇是不可同日而语。

六、新婚之夜重处女

传统排湾族婚礼新婚之夜新郎必须在女方家过夜，当晚新娘家必须准备年糕（当晚食用）迎接新郎。新婚第一个晚上新郎和新娘是不能单独相处过夜。洞房花烛夜新郎和新娘中间必须睡着伴娘；旁边则有媒人、耆老看守，闲杂人等不得进入，此种仪式排湾语叫巴苏里（basuli）。在房内男方如果想靠近一点新娘睡觉，有时就会拿一些小礼物贿赂伴娘，伴娘收了贿赂之后就会识相的睡到旁边，但还是没有机会进行性行为。尤其新娘在新婚之夜会多穿几件衣服；甚至穿裙子与上衣刻意缝起来的服饰。因为他们认为太容易给新郎得手是会被瞧不起，另一方面是考验新郎的耐心；认为太容易得到的东西是不会被珍惜的。等到第二天新郎将新娘背回家（由新郎和部落中专门背新娘的族人轮流将新娘背回新郎家），整个结婚仪式才算结束。但新郎和新娘行房的日子是由长辈决定。行房时由耆老或媒人在旁指导与观看，除确保性行为顺利进行外，更重要是确认这女孩是否仍为处女只身。因为女孩子是否为处女跟她结婚时的聘金礼物多少有关；亦即……如果是处女其家族要求的聘金和礼物可以多一些。

七、结婚对象的限制

排湾族也禁止近亲结婚。但因生存环境及择偶条件不佳的情形之下，也有三代或五代即可通婚的例外习俗。

在家境及财力无法负担的情形之下，兄弟的孙女可嫁给兄弟的儿子，好似大人娶小女孩，





排湾族与称为 dimorda。而兄结婚后死亡，若弟弟尚未娶，而女子也获得家族肯定，则可以娶兄嫂为妻，继续繁衍下一代子女。排湾族与称为 kisaruau。

以往在部落与部落之间有战争情况时，为了繁衍后代不得不有这些变通方法，但经过了现代教育与文明洗礼之后，这种状况几乎已不复见。

八、结 论

排湾族有许多有关于性方面的传说与故事，如果以现代的眼光、社会道德标准或法律制度来检视；会让人感到有趣，甚至会令人觉得荒谬、不可思议甚或愚昧，但这也是他们可爱的地方——让族群生命能够延续才是最主要的目的。虽然有些不太符合现代的社会观感，但在当时的排湾族社会却有一定的教化、约束与警惕的功能，甚至有也可能是当时排湾族社会制度或遵循的规范。

很可惜的是——受到汉民族儒家思想教化影响，这一些有关性的传说或神话被弃之如敝屣而渐渐失传了。基于社会的道德规范与约束，大家几乎都抱着可以不谈、不碰触就不涉及，以免被投以异样的眼光，企图营造一个无性的社会。在访谈的过程中我们发现：知道这些传说或传统习俗的人大多是年约七十岁以上的老人。而年轻一代知道的只剩有心于文化遗产的头目或贵族之后，且已是凤毛麟角。这些传统文化的逐渐流失更是值得我们去关心和注意的。

(感谢屏东县泰武乡图书馆主任鄞武松先生、屏东县泰武乡武潭村王清珠女士、屏东县泰武乡泰武国小林文章主任、屏东县来义乡丹林村查马克·法拉屋乐、屏东县泰武乡佳兴村邱霄凤老师等人接受访问与协助!)

参考数据:

1. 行政院原住民族委员会官网, 民 98
2. 许美智 (民 84) 排湾族的琉璃珠 稻乡出版社





【性人类学调查与研究】

性爱与婚姻的博弈

——洱源西山白族“采百花”性爱风俗的人类学研究之二

吴 瑛

(昆明学院 昆明科学发展研究院, 云南·昆明, 650031)

【摘要】在绝大多数社会中,婚姻制度是社会为男女两性结合制定的运行规则,它不仅是性与经济的结合,也是性关系合法化的主要途径。但是,在盛行一夫一妻制的云南大理洱源西山白族传统社会中,婚姻之外则普遍存在着公开的情人制度——“采百花”性爱风俗。本文作者在进行长期田野调查的基础上,对洱源西山白族传统社会中“采百花”性爱风俗的个体运行机制、群体社会认同以及所具有的社会功能作了全面深入的研究,为探求白族传统婚姻形态与个体生理和心理需求、家庭稳定、社会组织结构以及社会生活的协调运行提供了不可多得的个案实例。并通过分析婚外性行为规制与放纵二元标准形成的社会机制,阐释以文化为基础构建的婚姻与作为个体生物存在不可缺少的性爱之间在不断博弈的过程中,通过结构与反结构的过程而形成的二元对立及二元调和的组合形态及其存在的意义。

【关键词】白族;“采百花”;性爱;婚姻;人类学

三、洱源西山白族“采百花”性爱风俗的社会功能

文化的生命力就在于维持一定社会结构下成员之间的秩序,以及他们与外人之间的秩序。它必须激发成员持续生存下去并参加持续生存所必需的各种活动。^①每一种文化在塑造性行为时,必须使社会需要与个体需要之间保持平衡,既不能过分强调社会需要,使人感到过分的压力,也不能过分放纵人的个体要求,危害社会群体的利益。作为文化的专偶婚,其存在既有自然生理基础,也是农耕经济发展过程中生产资料和产品逐渐向男性集中,男性社会地位日益突出的产物。正如人同时具有互相联系又互相冲突的生物性和社会性一样,专偶婚制度也游离在基于生物基础上人对性的多样化需求与基于社会基础上文化对性关系的规范与管制之间。事实证明,无论是一夫一妻还是一夫多妻和一妻多夫的婚姻制度,都不可能消除人作为生物个体对性的多样化需求。作为专偶婚的补充,以各种不同形式存在的婚外性行为是古今中外社会中普遍存在的现象。在性与经济分离的洱源西山白族婚姻制度以外,“采百花”性爱风俗发挥着调节人与人之间的社会经济关系、性欢愉和人口繁衍等诸多重要社会功能。

【作者简介】吴瑛(1974-),女,昆明学院昆明科学发展研究院副教授,主要研究中国少数民族婚姻家庭。

^① 威廉·A·哈维兰:《文化人类学》,瞿铁鹏等译,上海:上海社会科学院出版社,2006年,第53页。





(一)“采百花”的社会整合功能

作为功能学派的代表人物之一,拉德克利夫-布朗强调社会结构的研究,认为社会人类学是研究群体的行为或与群体有关的个人的集合体。布朗从整体的角度对结构进行了定义,认为“结构这个概念是指在某个较大的统一体中,各个部分的配置或相互之间的组合。”^① 社会结构是由相互联系的个人的配置而组成的,是人与人之间社会关系的总和。拉德克利夫-布朗在对社会结构进行研究时,“首先,把人与人的一切社会关系都看成是社会结构的一个组成部分。……其次,按各自所扮演的社会角色而做的个人和阶级分类也包括在社会结构之内,……研究社会结构时,所关注的具体事实是那种实际存在于某一时期,把某些人连结起来的一整套关系。”^② 拉德克利夫-布朗的结构功能观点强调局部促成整体的整合与协调,认为功能是局部活动对整体所做的贡献,局部活动是整体活动的一个组成部分。“采百花”性爱风俗在洱源西山白族传统社会中得以长期存在原因,首先就在于其从个体心理、夫妻关系、村社互动等方面有效调节着当地的婚姻结构,缓解了因社会结构性紧张而产生的不利社会发展的潜在因素。

个体和社会健康的关键在于作为生物力量的性欲(力比多)的完全释放,而同时因社会经济不平等形成的性压抑文化又会构建对健康生物本能压抑的潜意识。^③ 为了摆脱经济压抑中形成的孤独感,人与人的结合就成为内心最强烈的追求。性爱的力量可以使人克服孤独感,在保持自己个性的条件下与他人合二为一。在以消除生理上的压力以及同另一个性别相结合要求的共同驱动下,两性之间形成了强烈的吸引力。

“苦荞粑粑不算饭,西山姥姥不算人”,民主改革前洱源西山白族的生活极端困苦。男人们穿着自制的麻布衣裤,女人多数也只能穿麻布衣光着脚板,最多穿着草鞋,年复一年延续着“种一坡,收一瓢”的简单物质生活。在低下的生产力条件下,人们主要以荞麦、包谷为生,有的家庭一年也不可能尝上大米的味道,甚至不时被迫外出逃荒。极度困顿的生活条件,对个体心理造成了强烈的压抑,同时也催生了人们对性的需求,他们试图在性爱中缓解空腹之痛所带来的困境。

另外,在当地社会中为谋求社会关系网络构建和经济利益共享而结成的婚姻客观上抹杀了人进行性选择的自由,造成了人们性心理的压抑与逆反。

“很小的时候,父母就订下了这门亲事。在结婚之前,从没见过对方,喜不喜欢都要接受,想到从小一起长大感情很好的伙伴(情人),结婚的时候我心里也很难受。结婚以后发现,他也有自己喜欢的情人,所以我们就白天共同劳动,晚上各自与情人相处。”

在这样的情况下,即使两人原本有可能缔结良好的性爱关系,往往这种可能也被婚姻的强制力所抹杀了。而婚外性爱空间的存在,正好为双方婚偶提供了另一种摆脱心理上孤独与压抑的途径。

性的吸引力部分来自于外貌与身体,在一段时间的婚姻生活后,人们会对此产生由熟悉到厌倦的心理过程。特别是在生育之后,男性通常不再将女性视为性感的对象,子女的存在

① 拉德克利夫-布朗:《社会人类学方法》,夏建中译,济南:山东人民出版社,1988年,第140页。

② 拉德克利夫-布朗:《原始社会的结构与功能》,潘蛟等译,北京:中央民族大学出版社,1999年,第215页。

③ 李银河主编:《西方性学名著提要》,南昌:江西人民出版社,2002年,第216页。





同样限制了夫妻的亲密行为，一切都与人们认为性应当总是激动人心和充满浪漫情调的认识相违背，而这也是一个导致个体心理压抑的重要因素。因此，丈夫开始不断找机会出门，妻子在丈夫留下的“开放空间”中，频频与情人约会。在有限的时间中，双方都只顾及到对方的好处，偷偷的“突板活”激动人心，令人兴奋异常。同时，大家都知道他们不会因为“突板活”而永远生活在一起，这种关系所具有的新鲜感，使“突板活”更具有刺激性，让人们的性能力得以更为彻底地释放。

在家庭、亲属、村社层层关系及重压下缔结的婚姻，彰显其社会性的同时却往往遮蔽了两性之间的性吸引与性和谐对维系婚姻中两性关系的核心作用。因此，人们通过缔结“采百花”情侣关系，来取代婚姻中的性缺失，将夫妻双方生活矛盾的焦点从性不足或性焦虑中转移开来。换句话说，既然婚姻是群体意志的产物，在实际生活中它也只需满足作为群体的家庭或家族发展需要。对于个体的性需求，可通过社会中普遍存在的婚外性行为得以满足。“采百花”从事实上卸下了婚姻为满足个体性需求所承载的重负，将夫妻关系简单化至“伙伴关系”而非“伴侣关系”，只要求夫妻共同维护家庭的良性运转，而不必苛求两性之间的身心交融。因距离（无论是年龄、地域、生理、心理）的存在而在婚偶之间客观形成的性缺乏，在婚外性行为中得到了满足，避免了两性之间的性冲突。同时，在朴素的性互换观念影响下，人们在自我实践婚外性行为的同时也默认婚偶的婚外性行为，为彼此提供了自由性爱的广阔空间，从而减少了夫妻双方对对方提出的性要求，降低了彼此的期望值，实现了平淡生活中的和平共处。

拉德克利夫-布朗认为：“一个人与其亲属间的实际社会关系在一定程度上总是由亲属所属的范畴或类别来确定的。”^①在大多数传统社会中，人与人之间的行为主要是在亲属关系基础上加以规范，并通过每种认定的亲属关系形成一种固定的行为模式来实现的。亲属关系是传统社会中社会关系的主要组成部分，与一定的权利与义务或特定的行为模式联系在一起，并且根据社会意义来认可。同时，亲属间的社会关系往往体现出“远疏近密”的特征。所谓的“远近”关系，除了基于生物学的血缘关系之外，还有居住地域远近及人际互动疏密的影响。人与人之间的社会关系往往是获得一定社会利益的前提与保障。亲近的社会关系为人们规定了相互之间更多的责任与义务，疏远的社会关系则相反。为了从社会中得到更多的利益，人们倾向于和更多的人缔结“亲密关系”。

对于有同一家族聚居于同一村落传统的洱源西山白族而言，人们的血缘关系和地缘关系基本上是重合的，那么人际互动则成为决定村社中人与人之间社会关系“疏密”的最重要因素。“采百花”情人关系也顺理成章地成为人们增添社会关系，加强社会互动的途径之一。虽然人们在意识形态中认为同村“你摸我的老婆，我摸你的老婆，关系不好处”，但实际上，因为丈夫长期外出，而与同村异性长期保持“突板活”关系的人不在少数。邻近的地域条件，为两性在日常生活中的相互了解认识提供了良好基础，缩短了走访的距离障碍，同时也加强着两性的往来互动联系。“今晚我丈夫不在，你来歇一晚。”“今晚我丈夫还要回来，你只能歇一会会儿。”外出劳动的路上，情人之间很容易就互通了信息，避免了与丈夫相遇潜在的冲突。“这几天要收稻谷了，你又不在家能不能请某某来帮忙啊？”妻子借劳动人手不够，主动向丈夫提出邀请情人共同劳动的请求。在这样的情况下，劳动结束，丈夫还会给妻子的情人付一些劳动报酬。在情人的相互走访与互助劳动中，家庭与家庭之间加强了相互联系并形成相

^① 拉德克利夫-布朗：《原始社会的结构与功能》，潘蛟等译，北京：中央民族大学出版社，1999年，第66页。





互关照的互助关系。关系特别好的家庭之间甚至还结成了彼此之间都知晓的换偶关系。

(二)“采百花”的娱乐功能

马林诺夫斯基主张将文化同人类的生活需要联系起来进行功能分析,认为“文化是在特定环境内,人类机体和群体为了基本需要的满足和生活水准的逐步提高而充分适应环境所逐渐发展出的体系”。^①“所有文化因素,最终都被视为满足个人的生理上的基本需要,然后满足‘制度上的需要’(如法律制度、教育制度)以及“整合上的需要”(如宗教艺术等)”。^②

人类最原始的快乐就来源于最本能需要(“饮食”和“男女”)的满足,^③但随着文明的出现人们越来越深刻地认识到混沌的两性性关系,阻碍了人类自身及社会的发展。因此,以自然生理需求为主的两性性关系便不断随着社会的发展而受到规范调整,从乱伦禁忌到一夫一妻婚姻制度无不充满着社会规范为两性性行为打下的印记。越是组织结构严密的社会对性行为的控制力就越强大,原本隶属于自然生理需求的性行为被遮蔽于社会规范之下。社会财产的私有化以及男女两性因生理构造差异而产生的社会地位差别,更是为人的个体占有心理及因此而产生的嫉妒心理提供了社会支撑。也就是说,在社会文化的教化作用下,人们具有了性独占及性嫉妒心理。然而,在生产力低下、私有财产观念淡薄社会中,人们更多要面对饥饿、寒冷和野兽侵袭的危险而非社会财产占有、分割关系的时候,对两性性关系的认知也更多停留在对性交快感的直观感受上,性交带来的如痴如醉神奇感受就如同饥饿后的一顿饱餐给他们带来了无限欢愉。尽管在主流文化的影响下,这些社会中也盛行一夫一妻婚姻制度,然而这样的婚姻制度却不一定能完全规制婚外性行为,在日常生活中两性的婚外性行为仍然得到社会规范的许可并与婚姻同时并存。

洱源西山白族在大山深处的生活,将当地男性的精力限制在那些让他远离真实感受的日常琐事中,在每天上山放羊、砍柴,下地耕种,日复一日的单调生活中,使他极力渴求性的刺激来舒缓疲惫的身心。只有强烈性快感的舒缓让他能再次找到自我的真实情绪,放飞已渐趋麻木的心灵。性欲是男人原始生存本质的一部分,但是,男人必须透过碰触女人的身躯,以及女人给予的愉悦回应来感受这种本质。当男人碰触到女人柔软的胸部、平滑的腿部和湿润的阴部时,他会立刻感觉到欲望与爱意结合的刺激感受。透过接触这些温柔的女性特质,男人开始感受到他对女人难以抑制的激情和相伴而来的柔情。

“遇到喜欢的女人,心里会有控制不住的冲动,想要拉拉她的手,摸摸她的脸,找个僻静的地方和她玩一玩。如果她也同意,大家一起‘突板活’,那就好受了。”

对男性来说,性欲满足带来的不仅仅是一种快感经验,更是一种对爱情的深刻体验。在情人的爱抚中,男人渴望抚慰与被抚慰的欲求得到满足,他的心灵感受能力就会自然而然的增强。而当他的心灵感受觉醒时,一股巨大的活力能量就会涌现出来,此时,他将会再次体会到喜悦、关爱与平和的感受。

“经常,在我和情人从‘突板活’中得到了美妙的感觉之后,才想起身边山林中的树木

① 马林诺夫斯基:《科学的文化理论》,黄剑波等译,北京:中央民族大学出版社,1999年,第128页。

② 容观龛:《关于结构功能分析——文化人类学方法论研究之六》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)1999年第3期。

③ 刘达临、胡宏霞:《云雨阴阳——中国性文化象征》,成都:四川人民出版社,2005年,第15页。





是如此青翠，早晨起身回家的路上，呼吸清新的空气，仍然无法克制住身体中的兴奋，一天的劳动也变得轻松了很多。”

女人们的丰富、甜美和多彩多姿填补了男人们心中贫瘠的生活图像。藉由和情人的完美性爱，男人们找到了对生活的敏锐感受，完美的性爱帮助他们暂时忘却苍白的日常生活，沉浸在烂漫的情欲世界中去体会路旁花朵的芳香。

“我们不喜欢的男人，无论他怎样纠缠，都不去接触。如果男人要强行闯进垛木房，我们就会说：‘你出去，我不喜欢你’，‘我男人来，打死你’，或者是‘我不喜欢你，你来强奸我，要判刑的’，把那个男人吓走。如果是喜欢的男人，就会接受他。有些女人喜欢她的男人相当多，她往往就同时和几个男人交往。开始交往时，男人会送一点点礼，如毛巾、糖果、绣花线等等，但交往过程中主要还是情的因素占多数，不讲财物的。”

女人因“情”而“性”，女性自主选择婚外情侣的权利，成为了保障她们拥有幸福、美满性生活的前提。甚至，有些女性养成了诱惑男性的习惯，她们觉得诱惑可以为生活带来动力，可以在对男性的诱惑中彰显个人的存在价值，只因为诱惑是一个既微妙又刺激的游戏。

“有一个女人，生的并不抢眼，但举手投足之间颇具魅力，她那明朗的微笑、洁白的牙齿和专注的眼神，令人过目不忘。在和不同男人交往的过程中，她都不自觉地施展魅力用诱惑来证明自己的存在，力图征服眼前这个男人。问她是不是都爱那些男人，她的回答有些含糊，想了想，说应该是爱的，但因为不可能跟任何一个情人过上一辈子，不断地引诱不同男人才能让她觉得生活没有白过，而且有很多的情人，才能让她在同性中引以为豪。”

或许是山区过于平淡的生活使诱惑总让人最近距离地看到希望，虽然这个希望也许最终会破灭。对于一些长期处在黑暗中的人来说，即使是鬼火，他们也会以为看到了光明。再就是诱惑总伴随着刺激和兴奋一起到来，女人也意识到她们的一成不变的生活，需要不断有新的兴奋点。

（三）“采百花”的繁衍功能

长期以来白族社会的发展受到人口增长对生产力增长形成的制约，并在此基础上形成了与汉人社会崇父文化不尽相同的母性文化根源。白族以“母”为大，剑川、兰坪一带称天为“亥嫫康”，洱源、大理一带称天为“亥嫫乘”。“亥嫫”意为天母。“康”与“乘”是量词“块”的不同称法。白族不仅称天为“天母”，在白族天地观念中，地也是“母性”的形象，称为“纪嫫”，由此形成了白族的“母性文化”。

在刀耕火种的洱源西山白族中，女性不仅要承担生育和抚养儿女的责任，而且还要履行采集、制作、分配食物的任务，起到维系一个家族生存和壮大的作用，于是在家庭内部女性的实际地位被置于了与男性几乎相等的位置，享有与男性不分上下的权利。在自然环境恶劣，生产工具简陋，生活条件无保障，人的生命往往处于自然灾害、饥饿、疾病威胁的情况下，人口死亡率很高，特别是儿童缺乏抵抗力，繁衍后代就自然而然地成了增强家族力量和弥补死亡唯一的途径。同时，一个家族的强弱与这个家族生育的多少也有着密切的关系。为了生





存, 只有靠足够的人力, 去对付随时可能发生的自然变化和野兽的袭击, 因此多生育的愿望在当地人中也是非常强烈的。主要承担生育任务的女性, 在家庭中的地位就与其生殖力有了直接的成正比关系。

而在洱源西山白族社会中普遍存在的女大男小或男女未及成熟就婚配的传统婚姻模式则与缔结婚姻的主要动机和目的——生儿育女、繁衍后代之间存在着明显的错位之虞。年龄过于悬殊, 生理条件成熟的一方等不及懵懂的配偶发育, 就先有了性生活。双方都过于年幼, 比如四、五岁就成婚的配偶, 天天耳鬓厮磨, 要么长大成人后长期过于亲密的距离使双方之间丧失了性神秘感或性吸引力, 难以履行“周公之礼”; 要么长大成人后, 因其中一方生理上的先天缺陷暴露, 或成长过程中因生病未能进行及时治疗而落下的残障, 如耳聋、哑巴或微弱痴呆, 使健康一方在心理上对配偶产生排斥心理, 从而影响双方的正常性行为。在调查涉及的老年人中, 几乎没有一对按父母之命缔结婚姻的夫妻没有婚外性伴侣, 他/她们以不同的原因诉说着各自的“苦衷”。^①

访谈中遇到以传统婚姻模式缔结的家庭, 其性别年龄结构都是以女大男小为主, 年龄相似的大多是父母订的娃娃亲, 很少看到在原配夫妻中有汉人社会那种常见的男大女小情况。除了上述从性别比较低的客观角度分析之外, 我们不由对形成当地婚姻性别年龄结构女大男小状况的文化因素发生了兴趣。“老人喜欢(给儿子)娶年龄大的媳妇”。洱源西山白族就用如此简单但却非常坚决不容质疑的一句话, 解答了我们所有的疑问。他们用质朴的思维、简单的语言, 描述了在艰险的自然环境下, 人们依据经验而形成的生存之道。在物质条件极为恶劣的条件下, 人们只有遵循投入最小、利益最大的经济原则, 才能满足自我的生存需求。

在儿子长大后, 为她娶进年龄小的妻子, 不但要为妻子的长大付出抚育成本, 还存在劳动力不够, 对家庭日常劳作帮助有限的问题。除此之外, 更为重要的是人们太需要通过人口繁衍来增加家庭劳动力, 年幼的妻子往往不具备立即生育的成熟条件, 夫家还要为此而付出时间成本。而娶进成年妻子, 除了聘礼之外, 夫家可以不付出任何抚育成本就得到一个成熟的劳动力; 同时“采百花”习俗的普遍存在, 使夫家可以在缩短抚育儿子成长的时间成本基础上, 实现人口的再生产。坦然地接受生理成熟的儿媳和情人的孩子, 夫家就可以增加家庭劳动力, 发展家庭经济。

至于财产是否能传给与自己血缘相同的继承人以防止其外流, 则显得不太重要。因为在极端贫乏的物质生活条件下, 人们的财产并无太大差距, 主要就是田地和垛木房。只要有劳动人手, 田地可以通过开荒而得到, 垛木房伐木建盖即可。劳动力是创造一切生存条件和物质条件的根本。按照大山里的生存经验, 女大男小是较优的夫妻年龄结构。只有男方非常贫困, 为了少付聘礼才会为儿子订下年龄相当的娃娃亲。这样一来, 在人口再生产和物质再生产方面都会出现时间成本的增加, 致使家庭的发展出现滞后的情况。

古人很早就知道远缘婚配是提高人先天素质的基本条件, 也是人类“自然选择”的基本要素, 因此出现了同姓不婚、不娶母姓、不娶一国的婚姻规范。洱源西山白族的一夫一妻婚姻制度, 虽然有对婚配双方同姓不婚、同村不婚等限制, 但实际上, 由于人们的交往、接触范围狭窄, 多囿于相邻村寨的亲戚、朋友之间, 同时也存在姑舅表优先婚的传统, 婚配双方的血缘关系通常较为接近。长期近缘婚配所造成的体力、智力等先天素质的不断下降会减缓

^① 该处用“苦衷”二字, 是因为作者调查中涉及的老人多在上个世纪四、五十年代出生, 他们几乎都在当地传统社会习俗影响和强烈主流社会思潮的冲击下渡过童年时光, 从他们身上可以明显感受到两种不同意识的巧妙融合——汉文化的外壳中盛满的是对传统文化的认同。在表述“苦衷”的时候, 少了许多迫不得已的无奈而多了几分对过往生活的眷恋。





族群的发展速度，甚至使其在生存竞争中被淘汰。当地人也意识到了这一点，他们往往认为西山土生土长的人笨，想通过与血缘关系较远的人之间的性关系，改善人口的先天素质。可是，婚姻的对象只可能有一个，婚偶的选择权又掌握在父母的手中，对于父母而言构建姻亲之间的社会和经济互动网络能有助于解决一些现实问题，而血缘关系较远的人，居住地域通常也较远，双方人际互动机会不多，不利于两个家庭之间的交往互动。婚姻缔结主要为了满足两个家庭发展的现实需要，较为长远的提高人口素质问题则被纳入了“采百花”情人关系范畴中。在明朝改土归流时，不得已迁入大山的洱源西山白族，脑海中依然存在着对坝区相对富足生活的回忆。只要有山外的人进入村子，被拜访的一家就成为整个村寨的焦点，无形中提高了这家人在村中的社会地位。同时，山外的来客，特别是男性，为整个村寨带来的不仅是新鲜的见闻，也为村寨带来了摆脱极度艰苦生活状况的希望。

“采百花”情人关系的建立，既不以双方家庭的社会地位也不以经济基础为条件，全凭双方各自的外在身体条件和内在个人能力。姑娘喜欢的是英俊魁梧的小伙，小伙喜欢的是漂亮窈窕的姑娘。无论是男方先看上女方，还是女方先喜欢男方，都要通过对调子来测试对方的头脑是否灵活，心肠是否善良。脑筋灵活、聪明的人不仅调子多，唱的内容也时而兴高采烈、时而忧郁婉转，每一句都能唱到对方的心里；天生愚钝、资质不好的人对调要么结结巴巴、要么东拉西扯只会让人扫兴而归。只要一对上调子，人和人之间就立刻显示出能力高低。最聪明的男子总能找到心仪的女子，最出众的女子也总能吸引优秀的男子。在歌声中，人们自由地找寻性爱的归属，实现优育的愿望。

四、洱源西山白族“采百花”风俗中性爱与婚姻的博弈

本文所涉及的是一个地域条件非常封闭、生产力水平极端低下的白族传统社会，这个社会的人们习惯了依靠群体力量获取基本生活资料的经济生活方式，无疑两个家庭之间的通婚就是满足这种需要最直接、最可靠的途径。因此，人们往往亟不可待地为儿女早早订下娃娃亲，以便加强相互之间的社会关系网络互动并形成互利关系。同时，荒漠化的精神生活，使人们对生活中能享受到的每一点愉悦都如获至宝，因此隶属于生物反应与繁衍生息天然伴随的性愉悦理所当然地被人们推上了前台，形成了人所共知的“采百花”性爱风俗和与之相适应的一整套伦理规范，使得传统主流社会控制对“采百花”风俗规制与压抑的实效性大为削弱。最终这个社会中的婚姻变成了一扇“无扉之门”，它不仅无力规制婚外性行为的非理性，而且还从事实上充当了婚外性行为的掩体，助其完成了合理性的过程。

费孝通先生在《性心理学·后记》说：“人类必须依赖两性行为的生理和心理机能来得到种族的绵续、社会结构的正常运行、以及社会的发展，但又害怕两性行为在男女心理上所发生的吸引力破坏已形成了的人际关系和社会结构，不得不对个人的性行为加以限制。这就是社会对男女关系态度的二重性。”^① 费孝通先生的精辟之辞，一语道破了社会对人与生俱有的性本能与性行为宽容与控制之间的两难选择。而本文所展示的正好是与文明的发展是基于社会对性控制日益强化，在对性的压抑中实现的另一面——社会对性的宽容。通过结构性适应的过程，性在与文明博弈的过程中获得了一席之地，成为与婚姻制度并存的风俗。下面将结合洱源西山白族的“采百花”性爱风俗，对与性爱和婚姻博弈有关的两个理论问题加以讨论。

① 埃利斯：《性心理学》，潘光旦译，北京：商务印书馆，2003年版，第780页。





（一）性需求与性压抑之间的张力

张力是指当某一事物因同时受到两个相反作用力时而产生的内部相互牵引之力，如一根两端受力的绳子内部就存在张力。以生物性为基础而存在的个体性需求及以社会性为目标而建构的群体性规范之间，因需满足各自不同的主体诉求而形成了张力机制。二者之间性张力的一极是作为个体的两性具有多偶的性需求，另一极是代表群体的社会性规范具有对个体禁欲的特征。历史上，白族传统文化中重人欲的一极源远流长，礼教的作用则是随着明、清以后的大规模汉族移民与当地民族的融合而来的。性张力也是在明、清以后才逐步加强，执此观点就不难认识，洱源西山白族“采百花”性爱风俗的存在实际上是缓释性需求与性压抑之间紧绷的张力以求平衡的途径。

人类性需求的多样性可以通过生物学和心理学的解释找到依据。从达尔文的观点来看，很容易解释为什么男人——从本性上——对多名异性感兴趣。如果一名男子和一个女人生了两个孩子，从基因上来说，他已“再生产”了自己；但是如果他与多个女人有染，并幸运地又生下了两个孩子，那么他对下一代的贡献就增加了一倍。因此，如果从生物学上解释，那些与多名异性接触的男人就会有更多的孩子，这些后代生存了下来，并且一代一代地传下了男性总是想“尝鲜”的传统。“尝鲜”一词是拜伦在描述男人在性方面总是需要不同女人时所用过的。^① 社会生物学家唐纳德·西蒙斯认为，男女两性择偶模式上的重大差异，与人类性行为的进化密切相关，是由两性生殖行为策略不同造成的。但从本性上说，男人比女人对性生活多样化更感兴趣。^② 威尔逊同样指出人类轻微一夫多妻倾向有其动物生理学和行为学的依据。雄性在争夺雌性上的竞争性越强，则身材高大者获胜的可能性越高，而由身材较大所引起的不利影响也越小。按照猿类和猴类以及其它许多哺乳动物中共有的雄性个体大于雌性个体的特征预测，每一个成功的男性可以有三个以上的女性配偶，这种预测与事实很接近。^③ 上述这些依据可用于解释身材魁梧、一表人才、精力旺盛、活跃主动的男性，即用洱源西山白族中的一句话概括“人材好”的男人，为什么有更多的性伴侣、更容易得到女人们的亲睐。优越的生理特征决定了他们有更强的生理机能，成为更有利于基因复制、存活的先决条件。有的人类学家认为，从生物学意义上讲，女性对性生活多样化感兴趣的原因是，她们有得到更多保障和更多保险措施的需求，女性需要她们的后代有更好的或更多样的DNA，女性的性反应非常强烈而且持续时间很长，在没有性的双重标准的社会里女性通奸的比例非常之高，这一切都表明女性经常寻求性生活多样化，也许像男人一样频繁。^④ 与生物学上的解释相似，心理学方面的研究也表明男女两性都有着性需求的多样性。英国著名性心理学家埃利斯在论述一夫一妻制婚姻时认为，两性都有单婚与多恋的倾向，他说：“据观察，大多数的人，无论男女，是单婚而多恋的。那就是说，他们只愿意有一次永久的婚姻，而同时希望这种婚姻关系并不妨碍他或她对其它一个或多个异性的人发生性的吸引。这种单婚与多恋的倾向，似乎是两性所共有的一个现象，即其间并无性的区别。”^⑤

按照两性性需求的生物学和心理学解释，从不同的古籍文献记录中，如元代李京《云南志略》有关“处子孀妇出入无禁。少年子弟号曰妙子，暮夜游行，或吹芦笙，或作歌曲，声韵之

① 海伦·费什：《人类的浪漫之旅》，刘建伟等译，深圳：海天出版社，1998年，第85页。

② 海伦·费什：《人类的浪漫之旅》，刘建伟等译，深圳：海天出版社，1998年，第85—87页。

③ 张敦福：《从兽性到人性》，济南：山东人民出版社，2004年，第143—144页。

④ 海伦·费什：《人类的浪漫之旅》，刘建伟等译，深圳：海天出版社，1998年，第91页。

⑤ 埃利斯：《性心理学》，潘光旦译，北京：商务印书馆，2003年，第375页。





中,皆寄情意。情通私偶,然后通婚”的记载不难测知,明、清以前传统的白族社会中并不存在对两性的双重标准,在个体性需求与社会性规范的张力机制中,群体一极的作用力尚小,性张力相应较弱。人们的性心理也比较坦荡,因此直到现代社会中,大理周城、鹤庆甸北一带白族仍保留有这种物色情人的习俗。^①“采百花”风俗中与婚外情人的野合、同居乃至“待客一夜”的形式,恰好反映了女性生存本能的需要。她们不仅得到更加多样化的基因,增强了自身的繁殖能力,同时也为家庭创造了更好的生存条件。

在人类社会中,文明的发展与社会对性的控制表现出内、外双向度的特征:发展阶段的文明,内部具有强大的发展动力而外部尚未形成维护并推动自身发展的完备保障体系,文明的发展不需要以将个体从自身性力释放中分离出来并使其投入到群体性的“异化劳动”中而实现。因此,这一阶段的社会性控制表现出力量薄弱的特征。成熟阶段的文明内部形成稳定发展的机制,外在于该机制而存在的个体行为被其强大引力自然纳入机制运行之中,社会以无形之手控制着人们的性行为。社会对性力控制的增强发生在文明发展本身的需求中,表现为内化过程而非外化形式。衰落阶段的文明逐渐失去了凝聚生产力的内在发展机制,文明的外部发展受阻,生产关系日渐涣散。社会从对人与物之间关系的关注转移到对人与人之间关系的审视,非物质生产领域的个体性力释放进入到社会控制范畴,并成为其中心视域。文明开始以严格的道德规范、行为准则甚至惩罚机制最大程度地限制、压抑个体性力,试图从个体性力中剥离出更多能为社会生产所用的劳动力。

当然,这只是社会建构性控制的一般规律,只涉及到文明发展的内在动力与推动文明发展的外在动力之间的互动。内在动力强则外在推力需求低,社会性控制的程度就相应低;内在动力弱则外在推力需求大,社会性控制的程度相应也就高。无论农业还是工业文明发展的历程都可用于证实这一点。实际上,并非社会控制范围内的每个区域都处在完全相同发展水平下,文明的发展与社会对性控制之间双向度的力也不可能完全处于此消彼长的均衡状态。因此,即使在相同的文明中,不同地区也会表现出不同的性控制。

明清以来,在大理白族地区,由于汉文化的传播,人们通过规范婚姻和家庭制度,社会用一系列繁琐而细致的礼仪道德、行为规范为民间长期以来存在的自由性爱套上了枷锁,也加强了张力另外一极的作用。强大的张力作用促使人们找到缓解以求平衡的途径。在迁入深山之前,崇尚性爱自由的洱源西山白族就开始接受汉人社会礼教的改造背上了性压抑的沉重负担。社会控制企图在复杂而繁琐的婚礼过程中通过群体参与、家庭互动的方式,将隶属于个体行为的性纳入到社会控制体系中。而婚姻实际上就是为限制两性性行为,明确合理(合法)或不合理(不合法)的性而设置的规则。家庭既是履行婚姻规则的载体,也是监督婚姻规则的主体。另一方面,迁移所带来的地理边缘化直接引起社会控制的边缘化。人们接受了婚姻的形式,却抛弃了它的管束。契约式的婚姻仅仅是组织农业劳动力的手段,并不是以彼此间的性魅力为基础。在永不停息以艰苦劳动为特征的生活中,不可能有性激情。人们急切渴望得到“快乐”,极力要求从那种容易与“快乐”产生冲突的日常生活俗务中分离出来。强劲的“激情之爱”具有一种只能存在于宗教迷狂中的魔性,它为人们带来了世间万物无比新颖的感受。^②在“激情之爱”中,人们摆脱了思想或生活的压抑,仿似获得了新生。同时,对爱恋对象的获得不以结成互助劳动关系的婚姻为目的,对已有婚姻或家庭没有任何威胁。在“激情之爱”中,性张力的钟摆趋向中位。

① 杨艺:《元明清时期白族风俗探析》,《云南民族学院学报》(哲学社会科学版)1997年第3期。

② 安东尼·吉登斯:《亲密关系的变革》,陈永国等译,北京:社会科学文献出版社,2001年,第50页。





(二) 文化同构中的婚姻内外之性爱

著名社会学家齐美尔认为：“性是纯朴自然的行为，而婚姻却不是，它的真正内核不只是结合，而是对这种结合的公开认可和批准。这是法律与契约上的事，即使在那些不存在成文法和成文契约的社会中也是如此。”^① 不仅仅传统意义上的婚姻具有契约性质，就是现代以自由恋爱为基础的婚姻也同样具有契约性质。婚姻契约力图通过性控制，将人的个体能量限制在社会组织的最基本单位——家庭中推动社会发展。婚姻之中两性的经济合作关系，家庭之中两性的各自地位无不体现着婚姻契约的力度，然而这一制度在性控制方面却差强人意，似乎显得本末倒置。

性控制的对象是有生命、有知觉、有情感、有思维的活生生的人，是受着生命原动力驱使，拥有强烈的情欲并具备实现这种情欲的个体，而实现这种情欲的行为、获得、条件、环境一般情况下并不困难。相反，其简易可行并具有相当的私密性质。社会要实现对性行为及活动的控制非常困难。^② 婚姻机制至少限定了男女两性明确的性行为对象及性行为地点。但是社会生活及社会劳动方式决定了两性接触的对象不仅仅限于配偶，性行为的地点也不仅仅限制在家宅之内。实际上，婚姻机制只是一种社会对性控制的理想。

通过社会最基本的组织形式——家庭中的婚姻来控制性看来是靠不住的了。想要通过庞大的社会机构、组织来进行控制，又面临着统一协调之难及控制信号衰减、变样乃至变质之困。同时，实施抽象社会控制的，必将是具体的人。他们一方面代表社会施行对性的控制，另一方面则作为个人接受这种控制。为社会性控制带来了本质上的深刻矛盾，控制——反控制、施控——受控。这种内在的冲突使社会对性的控制处于纠缠不清和分裂冲突的境地。^③ 处于社会最底层和最高层的少数人往往游离于控制之外（最底层的人从社会中很难得到社会资源，他们不会被社会规范所牵制；最高层的人掌握了社会资源，他们不会因此而受到社会规范的制约），而中间的多数人才是真正被控制的对象。但这部分人常常会流动于上、下之间，带来不大不小的异文化，使得社会对性的控制越显困难。以致于人类学家海伦·费什提到：“通奸是每个民族中都普遍存在的现象。这些民族有的住在洞穴里，有的住在草房里，有的住在木棚里；有的种植稻米，而有的从事商业；有的民族很富有，而有的民族很贫困；有的民族信仰基督教，而有些民族信奉的神则以太阳、风、岩石和树这样的意象作为象征。尽管他们的婚姻传统不同，尽管他们关于离婚的习俗不同，尽管他们关于性的道德准则千差万别，但是他们的社会里都存在通奸行为——即使是那些通奸要被处死的民族中间也存在着婚外情现象。”^④ 只是大多数社会通过广泛而无处不在的社会组织和婚姻机制，特别是内部发展趋于衰颓的社会，将婚外之性遮蔽于日常生活之中，不容许它有丝毫的显现。而本文所涉及到的洱源西山白族的“采百花”婚外之性，则在社会抑制弱，个体欲望强的张力之中得以存在和显露。

在洱源西山白族地区那种“种一山坡，收一瓢”的低下生产力条件下，农事活动所需生产力没有对个体性力释放产生影响。同时，在低质均衡的农业文明中也没有出现土地的高度集中和明显的财富差距，文明尚不具备对性的控制力并形成控制体系。人们在相对自由的生

① 参见罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕迺基译，北京：商务印书馆，1991年，第79页。

② 郑思礼：《中国性文化》，北京：中国对外翻译出版公司，1994年，第12页。

③ 郑思礼：《中国性文化》，北京：中国对外翻译出版公司，1994年，第12页。

④ 海伦·费什：《人类的浪漫之旅》，刘建伟等译，深圳：海天出版社，1998年，第84页。





活状态下,尽情享受美好性爱。同时,在了解了性爱能带给人欢愉、生育和更为持久的社会关系基础上形成了相应婚外性行为规范,创造了谈情说爱的方式,并以口传的“西山调”实现了性爱规范、方式、知识等方面的传承,充分发挥婚外性行为对婚姻、家庭生活中不足方面的补充作用,在事实上维护了婚姻及家庭的完整。从而在当地实现了婚外性行为的“刚性化”过程,使其得以在社会对性严格控制的面具下与婚姻制度同时并存,共同构成当地白族两性生活的基本形式。与此类似的现象在广西金秀茶山瑶和坳瑶“点火把”的性爱风俗中也同样存在着。坳瑶夫妻双方都可以通过唱山歌、家谈、路遇等方式找情人,男女都可主动。情夫到家,有佳肴款待,与丈夫同桌吃喝,丈夫还端洗脚水给妻子的情夫洗脚,晚上让情夫与自己的妻子同宿,自己则离开家,到自己的情妇家里去,也会得到同样的待遇。因情夫到情妇家,总是在夜幕中打着火把行动,故俗称“点火把”。这种因两情相悦而发生的性爱愉悦,替代了对人们日常生活不满的负面情绪,缓解了沉闷生活对人的心理压抑。在“采百花”和“点火把”过程中,人们想要的只是两性之间心心相印的情感交流,与性交后酣畅淋漓飘飘欲仙的快乐,无需顾及因耽于性爱而导致的损失,更不会理会双方的家庭背景、经济条件等社会性因素。

从两性之爱发展历程而言,纯粹两性关系中得到的“激情之爱”仅仅是洱源西山白族“采百花”性爱风俗的开端。从短暂而充满激情的生理愉悦中,人们将自我从枯燥无味的日常琐事中解放出来。基于本能性欲的“激情之爱”,在不断发展过程中逐渐有了理性的因素。人们开始把将性愉悦与从对方身上发现的美好品德相联系,这是一个对两性而言都有特别意义的转变,爱从性中升华出来。“浪漫之爱”将从前宇宙命运的观念和瞻望开放未来的姿态相融合,直接把自身纳入自由与自我实现的新型纽带中,成为控制未来的潜在捷径。^① 洱源西山白族“采百花”性爱风俗也随之有了超越生物性的社会存在性质。男性在“浪漫”的表达中,彰显个性魅力,得到女性垂青,从而满足了其自我认同的心理要求;女性在“浪漫”的情感氛围中,得到升华的情感体验,同时获取更多生活资源。伴随浪漫之爱而来的,还有一种长期的依恋之情,它避免了与“激情之爱”相伴随的暂时性与随意性,更趋向于两性在理性爱慕后产生的稳定关系。就如“采百花”风俗中有忠于一人的规范,遵守的人被传为美谈,违反的人遭致谴责。源于两性内在需求的“浪漫之爱”实际上产生了比外在僵硬社会控制更为有效的性控制力度。

文明对性的控制过程直接体现在对性的社会层面控制过程中,通过构建制度性性结构,引导人的性心理结构变化,并达到控制性的生物存在之目的。从历史上来看,在明清时期大规模的屯田中,大量汉人进入大理白族地区。随着汉族移民的大规模涌入及汉族人口超过当地白族人口,白族文化从代表当地主体民族的文化、位居当地文化的中心走向与汉文化的相融共处。汉文化渗入了白族风俗习惯之中,要求白族维系一夫一妻婚姻制度,同姓同族不通婚,婚礼要按照“六礼”的要求。女性要严守贞操,夫存不得与人相往,夫亡应为夫守节等等。宋朝以后在汉人社会中形成的礼教,在“云南府、州、县学校,宜加兴举。本处有司,选保民间儒士堪为师范者,举充学官,教养子弟,使知礼义,以美风俗”^②的文化教化中,以习汉书、读汉文的白族知识分子为媒介传播到了广大的白族地区,并将其固定为社会制度,完成结构化过程,实现了社会对性社会层面的控制。然而,在远离主流社会控制的洱源西山白族地区,人们虽然从性的社会层面上接受了汉文化对婚姻制度的规定,然而性心理或意识

① 安东尼·吉登斯:《亲密关系的变革》,陈永国等译,北京:社会科学文献出版社,2001年,第53页。

② 方国瑜主编:《云南史料丛刊》第四卷,昆明:云南大学出版社,1998年版,第559页。





形态上还仍然停留在本民族崇尚性自由的传统之中。在洱源西山白族“采百花”性爱风俗中，人们以反结构的行为方式对社会控制规定的婚姻结构进行了反抗。不仅超越了婚姻结构，也为社会控制与个体需求之间的张力找到释放的途径。在结构与反结构之间调节社会与个体关系，使个人行为和社会秩序渐趋和谐。





【人类性风俗比较研究】

西南民族女性生殖崇拜管窥

杨筑慧

(中央民族大学 民族学与社会学学院, 北京, 100081)

自从人类诞生以来, 对于生命起源的思考与探索似乎从未停止过, 石生人, 水生人, 植物生人, 蛋生人, 土生人, 上帝造人, 人源于猿, 等等。无论是科学的或非科学, 理性的或非理性的, 都反映了人类对这一问题的艰难求索。

在人类发展初期, 由于生产力极端低下, 对于自然界的许多现象和人自身生命情态的运动缺乏科学而理性的认识。大自然是一个有生气而又变化无常的世界, 日月运行, 昼夜更替, 电闪雷鸣, 风雨交加, 山崩地裂, 雪落霜降, 江河湖海奔流, 植物荣枯, 禽翔兽走, 生死无常。它一方面赐予人们生存的各种物质, 带给人们衣食之源, 另一方面又无时不在威胁着人们的生存, 带给人们不可抗拒的灾难。在自然面前, 人类显得那么无助, 那么脆弱和渺小, 遂逐渐产生出对自然的神秘感、依赖感和敬畏感, 并认为大自然有一种至高至强至大的力量在操纵, 它和人一样有灵魂, 也有喜怒哀乐, 但其力量远远高于人类, 可以赐福于人, 也可以降祸于人, 只有对它进行膜拜, 向它贡献, 才能消灾弥难, 才能获得护佑。于是, 与人类生存相关的诸多自然现象成为人类膜拜的对象, 如日月星辰、风雨雷电、山河湖海、动植物、火、石、天地等等。可以说, 宗教观念的产生是人类基于自然与自身存在的互动关系思考的结果。

同样地, 在人类自身繁衍和生命运动的过程中, 早期的人类也并不知解生与死的奥秘。生命源于何处? 人为什么能生育? 一个个幼体为何成长? 人为何会形容枯槁? 鲜活的生命为什么瞬息消失? 一个个的困惑迷茫着在今人看来似乎并不智慧的头脑。然而, 对生的渴望和对死的恐惧, 对自身之谜求解的欲望和执着激发了早期人类朴素的想象力和思考力, 并以一种复杂的心情倾注到宗教形式下的精神创造活动中, 从而催生出生殖崇拜这一重要的人类文化事象。

生殖崇拜是生育文化的重要内容之一, 它是人类发展初期低下的社会生产力、无理性的生命认识、社会生存对人口祈望下的产物。由于人类社会漫长的发展历程以及对生命现象和结构认识上的偏差, 生殖崇拜也表现出多样的形式和内涵。换言之, 生殖崇拜内容不断丰富过程是人类不断知解生殖奥秘的过程, 也是人类社会由母系社会向父系社会不断演进的过程, 反映在生殖崇拜的形式上, 即女性生殖崇拜向双性同体或性交崇拜、男性生殖崇拜发展。女性生殖崇拜的首先产生, 与女性在母系社会时期的生产地位有关, 与女性显现的生育能力

【作者简介】杨筑慧(1966 -), 女(侗族), 贵州榕江人, 法学(民族学)博士, 现为中央民族大学民族学与社会学学院教授, 民族学系南方民族教研室主任, 主要从事南方民族妇女及其生育文化研究。





和生育表象有关，这一奇妙而伟大的生殖过程使人们把女性神圣化，并将其生殖器官和与之关联的象征物当作生殖之神予以崇敬。随着社会生产的发展，母系社会向父系社会的过渡、对偶婚制和一夫一妻制的先后出现，人类对生殖这一生理现象也越来越了解，并逐渐意识到子女的生育是两性结合的结果。但随着男子在生产和社会中的优势地位愈来愈显著，男子在生育中占有关键作用意识逐渐出现，男性生殖力及与之关联的象征物也成为人们膜拜的对象，并为父权制和父权家庭的巩固起到了一定的作用。

在西南民族地区，生殖崇拜的现象极为普遍，无论是形式还是仪式、解释，生殖崇拜的内容都十分丰富。既有生殖力、性交形式，也有生殖器本体，还有与生殖器相关联的象征物，以及其它与生命孕育关联的载体。它不仅表现为古老、质朴的原始风貌，而且还涉及到人们的思维方式、审美观念、民间文学创作、价值取向、经济活动等社会生产生活的诸多领域。其中流传较广、影响较深的主要是与女性生殖崇拜有关的象征物及其本体，本文即对西南民族的女性生殖崇拜现象进行初步的探讨。

一、生人的葫芦

在西南民族中，几乎一半以上的民族都有关于人类起源于葫芦的神话传说，如壮、彝、怒、白、哈尼、纳西、拉祜、傈僳、阿昌、景颇、基诺、苗、瑶、水、侗、傣、布依、布朗、仡佬、德昂、佯等民族。他们的葫芦生人传说主要表现为两种类型：一是人类由葫芦孕生，一是葫芦使其祖先在洪水中再生。人类由葫芦出来时，有的是多个民族先后从葫芦中走出，如佯族传说，从葫芦中走出了佯族、傣族、汉族以及西方白人；布朗族传说从葫芦中走出了布朗、佯、傣等民族。在侗、壮等民族中，传说在洪水中乘坐葫芦而生存下来的兄妹俩，在神的旨意下结为夫妻，但生下的是肉团，不过这些肉团被砍碎后就变成了人类；拉祜族最有名的创世史诗《牡帕密帕》有“厄莎造人”的传说：很久以前，宇宙没有任何东西，是“厄莎”创造了地球和自然界，但没有人类，“厄莎”觉得寂寞，于是种下葫芦。葫芦成熟后，走出来一男一女，男的叫“扎笛”，女的叫“娜笛”，两人长大后，“厄莎”使两人结成夫妻，并繁衍了人类。而拉祜族姑娘送给小伙子的彩带、挂包等爱情信物上，也常常绣上葫芦或葫芦花纹图案，小伙子也常在三弦或赠给姑娘的爱情信物针筒上，精心雕刻上类似葫芦、葫芦花一样的图案。至今，在澜沧拉祜族自治县政府的大楼前还伫立着一个大大的葫芦，象征着拉祜族的源流。这些神话传说既反映了各民族先民对人类起源的探索，也反映了人类对生殖过程的认识。有意思的是，为什么他们不约而同都选择了葫芦作为育孕的工具呢？的确耐人寻味。传说，是民间文学的一种形式，它的产生并非无源之水、无本之木。马克思指出：“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力、支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”^①拨开扑朔迷离的层层迷雾，我们可探寻到葫芦传说赖以产生的自然、社会及思想根源，以及其中深刻的寓意。

葫芦又称瓠、悬瓠、匏、壶和蒲芦，为茎蔓生草本植物。其叶互生、心脏形，花白色，果实中间细，象两个球连在一起，表面光滑，极易繁殖。葫芦嫩实可食用，干燥的果实加工后可做成多种容器，巨大者还可作舟楫。葫芦的这些特性，为人们的生活提供了不少便利。另外，在世界一些地方，如海地，葫芦还曾身价百倍，一度成为市面上的流通“货币”。在今

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社，1972 年，第 113 页。





南亚、非洲、美洲的中部和南部、大洋洲的岛屿上及欧洲个别地区，葫芦依旧受青睐，它们或被制成食器，或用作水具、酒具，或加工成乐器，或用作渔具的漂子，有的甚至作为车轮等，^①足见葫芦之妙用。

葫芦在我国南方的种植历史十分悠久。1973 年和 1977 年，我国考古工作者曾先后两次在浙江余姚县河姆渡村发掘出距今 7 千年的原始母系氏族社会遗址，其植物遗存里已有葫芦；唐代樊绰《云南志》，是记载当时云南民族社会文化较详细的一本书，该书中也有葫芦的记载。遍及西南民族地区的葫芦生人传说可能是文化传播的结果。究其源头，有些学人认为出自古代印度。公元前四世纪的印度史诗《罗摩衍那》说：在喜马拉雅山中，有一个古国，它的国王名叫萨竭罗。萨竭罗和两个皇后苦行一百年，感动了大仙苾必力瞿。苾必力瞿以恩惠相许，说两个皇后可以选择生子。于是，大皇后挑选了生一子接代传宗；二皇后是金翅鸟的侄女须摩底，她要生六万个儿子。“须摩底呢，虎般的人！生出来一个大葫芦，人们把葫芦一打破，六万个儿子从里面跳出。”^②这则神话是否就表明了它是葫芦生人神话的最原始源头，已不属于本文考据的范围，但却说明了该类文化现象的世界性。

葫芦之所以与人类的源发产生联系，是有其物质基础和思想基础的。物质基础是指葫芦在人们日常生活中的用途，如可食，可作诸多用途的器具，如瓢、碗、渡河的漂浮物、装酒容器、乐器等；思想基础是指思维特点，尤指原始初民的思维特点，它主要表现为“极端感觉论”，即他们对客观事物的认识及把握往往凭借直接的感觉和印象，并随着活动范围的扩大而不断丰富其感觉量，积淀其印象，同时分解、粘合表象的能力也在不断发展，从而逐渐形成了不但能够把各种表象联系起来，而且能够对表象进行加工改造的想象力。在这种思维方式下，他们常常把在逻辑上毫不相关的事物联系起来，使它们之间存在着某种想当然的关系。葫芦生人的神话传说就是其中的一种表现。从表象上看，葫芦浑圆而又饱满的外形同孕妇高高隆起的腹部极为相似，而葫芦中空多子的内涵又与女性孕育、生子产生了联想，从而推断出人源发于葫芦的故事。《诗经·大雅·绵》就有“绵绵瓜瓞(葫芦属瓜之一种)，民之初生”之言。

由于葫芦生人的神话广为流传，以致于一些作品将巨腹丰乳的妊娠期妇女外化为葫芦。^③《金瓶梅》第四回将女人的子宫称作“葫芦”，其缘由也不言而喻。云南一些彝族在婚礼上有“破壶”习俗，认为摔破葫芦是人从瓜出和子孙昌盛的吉兆。该俗与以往东北、华北民间在姑娘出嫁时的织物上所绣的“子孙葫芦”作法，同样具有祈望子孙蕃衍，如同瓜瓞绵绵的意义。葫芦在佤族社会也往往与子嗣的繁衍联系起来。如一些佤族地区有“修正婚”的求子习俗。如果“婚礼”在男家举行，只要按过去那样再举行一次即可。如果在女方家举行，婚仪中不仅有以葫芦比喻生儿育女的话语，还有女家送葫芦籽给不育夫妇栽种的习俗，并视葫芦长势来判定是否有儿女。基诺族有一个向女神“丕嫫”求子的仪式，仪式中不可缺少的器具之一是装有不见太阳的水（清晨不亮时接的水）的葫芦、装有米和蛋的葫芦瓢（基诺人认为万物都出自葫芦，象征繁衍和众多）。这里显然昭示了葫芦与女性、且与女性生育的关系。贵州布依族常在石棺石碑上刻双鱼形图案，有两种形式：一种是双鱼圆月图，即在圆月里有两条对称交尾鱼；另一种是中央为凹腰葫芦，两侧为对称的两尾鱼。据该族解释，对鱼表示交尾、交媾，而葫芦象征多产。苗族有一种蜡染床单，是供新婚夫妇用的，中央为一面铜鼓，

① 参见《葫芦的妙用》，载《人民日报》（国际副刊），1989 年 10 月 15 日，第 7 版。

② 唐楚臣：《葫芦、向天坟及昆仑新解》，载《思想战线》1996 年第 1 期。

③ 李子贤：《傣族葫芦神话溯源》，载《探寻一个尚未崩溃的神话王国》，云南人民出版社，1991 年。





周围有四组对鸟，在各组对鸟之间又各有一对蛇抱一个葫芦，在对鸟和蛇之间又各飞翔一只蝴蝶。据该族老人解释，蝴蝶是祖先，葫芦代表多产，而对鸟、对蛇则象征交媾。在德昂族传统民居中，有的还用草扎成若干个葫芦形草结，装饰在弧形屋脊上，以示对葫芦的崇拜。有的学者甚至认为，佤族、德昂族传统民居屋顶的弧形状，也是葫芦的造型，表达了他们对葫芦的崇拜和对子孙绵绵的祈求。^①一些地区的彝族还禁止挖祖灵葫芦里的种子，认为每颗种子代表一个子孙，挖出一颗就会减少一个子孙。

以瓜求子的现象不独是葫芦，在一些民族中，一些多子的瓜类也多被视为子嗣繁盛的象征。如都匀一些村寨的布依族在中秋节时，中、老年妇女喜玩“送瓜添子”的游戏。届时，她们在长形南瓜上画上人脸，用西红柿和红辣椒做成男孩子的生殖器，然后用背带背到不育夫妇家。当走到门外时，大家七嘴八舌地高声喊到：“给你家送崽来罗！”“恭喜你家得个胖娃娃罗！”有的还学婴儿啼哭。进屋后，就将“娃娃”放到床上，说些吉利话。主人家则连连表示感谢，并拿瓜子等果品热情招待。“送崽人”说笑一阵后就离去，以此来促使不育夫妇早生贵子。湘西花垣一带的苗族于中秋之夜也流传着一种古老的求子习俗。这天晚上，人们将一个大冬瓜偷来，在冬瓜下端抠一个小眼，灌入一些泔水，再用红辣椒塞住小眼，之后送到新婚夫妻或者久婚不育的夫妻家里。人们向夫妻二人恭贺节日之喜后，便将冬瓜塞到主人怀里，抽掉辣椒，污臭的泔水便撒在主人身上，接着有人学婴儿的哭闹声，众人于是大笑。主人也不怪罪，反而笑咪咪收下冬瓜，随即又拿出瓜果、糖、月饼等招待客人，酬谢客人送子的美意。

瓜是自然造化的产物，与众多的自然物一样，它们都是客观存在而无何特定的、超越它们存在的更高层次意义。但由于它所具有的功能及其表象，对具有“极端感觉论”的原始初民来说，想象的翅膀又找到了飞翔的天空，而被粘合进人们的思维方式里，与人产生了微妙、奇特的非逻辑关系，获得了某种文化意义，在女性生殖崇拜的寓意里找到了归结。葫芦让我们再一次感到人类智慧之灵妙。

二、出人的洞穴

山洞、石洞、树洞是大自然沧桑变化留下的景观。远古时期的人类在营建人工住所前，是利用天然的洞穴作为生活的主要场所。《礼记·礼运篇》云：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居巢。”《太平御览》卷七十八引项峻《始学篇》说：“上古皆穴处，有圣人教之巢居，号大巢氏，今南方人巢居，北方人穴居，古之遗俗也。”及至人类能用双手为自己营造庇护之所后，穴居生活的记忆仍朦胧犹存，且得出人类源于洞穴的臆测。如土家族有关于其祖先巴人源于洞穴之说，“巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、覃氏、相氏、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤、黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生黑穴。”^②直至近现代，世界上还有不少民族视洞穴为出子处，如湖南常宁东桥乡和城步清溪乡盘石村的“求子洞”、河南淮阳人祖陵显仁殿台基石东北角的“子孙窑”，人们以种种巫术手段求洞赐子；又如日本，女神多以天然的洞窟或凹形的自然石为其象征，最有名的是佐长冈郡介良村朝峰神社背后的洞窟，深丈余，形似女子生殖器，有许多妇人前往祈求怀胎、安产。^③美国学者魏勒在《性崇拜》中写道：“在希腊和罗马人中，海洋为父，大地为母，江河为子，”而“洞穴、洞室等成

① 《残留在民居中的“生殖崇拜”》，www.chinesefolklore.com 2005.5.10

② (南朝宋)范晔：《后汉书·南蛮西南夷列传》。

③ 朱云影着：《人类性生活史》，上海社会科学出版社，1988年，第15页。





了子宫的象征；拱门、洞穴或墓穴的入口成了‘子宫门’即阴门的象征；”即使是“在现代，把处女同洞室联系在一起是众所周知的，例如法国卢尔德洞室。”^①视洞穴为女阴，并求之赐子嗣的现象在西南民族中也十分普遍。

居住在云南中甸县三坝白地的纳西族，凡不育夫妇，很多都到白水台石壁上有一个形象似女性生殖器的石洞前烧香、磕头、许愿，祈求赐予儿女。每年农历二月初八，去求子的最多。^②四川盐源县前所崖石上有一个石洞，名曰“打儿窝”，传说为巴丁拉木女神的生殖器。当地各民族不育妇女多去朝拜，向洞里投石块，进者为怀孕之兆，不进为不孕之兆。四川喜德县观音岩上有一“摸儿洞”，洞内有石块和砂子，前去求育的妇女除去烧香叩头外，还把手伸到洞内，摸得石块有子，摸得砂子有女。四川木里县大坝村有一个鸡儿洞，里面供了一个 30 厘米高的石祖。当地普米族妇女为了乞求生育，经常到该洞里烧香叩头，向石祖膜拜，最后拉起裙边，在石祖上坐一下或蹲一下，认为这样和石祖接触后才能生儿育女。贵州毕节农场黄泥村有一个山洞，被当地彝族视为女阴，不育妇女也常去投石求子。住在西双版纳小勐仑观音洞附近的傣族人，新婚妇女或久婚不孕者，常用糯米做成男根样带入洞中，在形似男根的钟乳石上磨擦，沾些水，并将糯米吃掉，然后再放些红绿蓝布条在男根石上，并认为此举可怀孕生子。又如在四川北川县禹里羌族乡一带还有一种古老的求子习俗：即不育妇女到禹穴沟内的禹穴、剝儿坪、洗儿池、禹母床、血石等“圣迹”处坐一坐、睡上一宿，或是摸摸血石，他们相信如此就能怀孕，也有助于催生。湖南城步清溪盘石村也有一个山洞，当地叫“求子洞”。不育妇女前来拜洞求子，由于洞顶往下滴水，求育妇女祭神求子后，须仰头饮用滴落之水。诸如此类的洞或穴，还有贵州大方县白腊花若乡的“阿若迷”（打儿洞）、云南昭通市郊的“大龙洞”^③，等等。

居住在西盟地区的佤族有一个广为流传的神话——“司岗里”。据 1957 年和 1980 年邱锸锋、聂锡珍的记录、整理材料记载道：“利吉神和路安神造了天和地。利吉神是辟地的，路安神是开天的。起初天和地相距很近，天地造成后，天在上面，地下面。当时还没有我们（人类），只有扫哈（一种长嘴大鸟）。以后顺序造了水牛、黄牛、马和骡……。造了我们人后，又给了太阳和月亮。造了人后，就把人放在岩洞里。……我们人不能从岩洞里出来，在里面觉得难以生活。……我们人在司岗里看见很多动物来凿岩洞，有扫哈神、马大头鸟神用嘴啄岩洞，有老虎神、熊神来凿，但都凿不开。……慕（木）依吉神告诉我们，让小米雀把长刀磨快，用黑线缠嘴，再去啄司岗，于是司岗就开了。……蜘蛛和佤族先从岩洞出来，汉族跟随在后面，拉祜族继之，傣族又在后，最后是散族（疑为掸族）。我们一起从岩洞里出来到地面上。”^④

在云南元谋县老城乡老者格村公所以北的一个山凹里有一巨石，当地彝族称为“二月八摩”，意为二月八母石。石前靠地面处，有一深约 0.5 米的洞，被视为女阴，当地人在母石附近杀鸡宰羊祈求母石赐予子女。昭通城北 10 公里处也有一山洞，当地彝族人称为“龙洞”或“蒙泉”，并根据洞石的大小、凸凹、高低等外观，分为母石、子石等，认为母石象征女性生殖器的各个部位。“二月八”过节时，除祭龙、插花外，主要活动就是求子。那些已婚未育的

① (美)O·A·魏勒着，史频译：《性崇拜》，中国文联出版公司，1988 年，第 249 页。

② 杨知勇、秦家华、李子贤编：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社，1988 年，第 206 页。

③ 参见宋兆麟着：《两性同体与繁殖巫术》（油印本），中国历史博物馆，1988 年；《生育神与性巫术研究》，文物出版社，1990 年；《中国生育信仰》，上海文艺出版社，1999 年，第 179-180 页。

④ 《佤族历史故事“司岗里”的传说》，载《佤族社会历史调查》（二），云南人民出版社，1983 年，第 159-164 页。





妇女要到龙洞泉水底摸小石(认为是由母石腹中流出的),所摸之石称为“乞生石”。^①

看来,将洞穴与女性生殖器联系,去膜拜、去求子,决非偶然现象。它给我们提供这样的信息:若非洞穴的表象与母体孕育的形象产生联想或加以类比,人们岂会视之为出人处?!瑞士学者荣格认为:“石洞也可能是‘大地母亲’子宫的象征,成为转变和再生可以出现的神秘地方。”^②这表明,早期的人类曾将栖息的洞穴与其繁衍联系起来,一是因为洞穴是他们生活的主要场所,二是因为洞穴与繁衍人类的母体有某些相似处:浑圆、中空、可出人。前苏联宗教学家约·阿克雷维列夫认为:“在原始人那里,想象的发展是在他所特有的极端感觉论这一范围内进行的。所谓极端感觉论,意指其癖性完全相信自己的感觉和印象,而不能靠更大范围的生活实践来加以检验,也不能凭批判性的思考来加以取舍。在原始人的意识中占支配地位的,是由极端感觉论制约的粗陋的朴实实在论。据此,他对于自己的一切感觉和印象,连幻觉、错觉、梦境、噩梦在内,往往信以为真。这样,想象不单取材于跟现实世界相符的客观经验,同时也取材于乖谬的主观感觉和印象。”^③在这种“极端感觉论”下,原始人推己及物,将自然物人格化,洞穴于是被想象为母体,或子宫或母腹,具有生殖功能,是人类源发之所,繁衍之处。

洞穴被想象为母体,并受到膜拜,一方面是由于原始人生存条件所致,另一方面则是对女性生殖过程无知的结果。远古人类的生存环境并不如我们想象的那么诗情画意。在变幻莫测的大自然面前,人类既受到来自猛兽巨兽的威胁,又受到自然灾害、疾病的肆虐,还会遭受人类自身的攻击。他们常常食不果腹,衣不蔽体,生命得不到保障。据估计,原始社会人口的死亡率高达 50%。旧石器时代世界人口百年增长率不超过 1.5%,新石器时代世界人口百年增长率不超过 4%。^④与此相伴的是原始人寿命极短,平均只有二十多岁,人口自然增长几乎呈现停滞状态。因此,原始初民对人口的繁衍尤为重视。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言中指出:“根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍。”^⑤这就是说,人类要生存、发展,必须进行这两种生产,而人类自身的生产又具有特殊的意义。但由于生产力的低下,人类对自身生产的奥秘缺乏科学的知解,而女性孕育生命的种种表现,使原始初民相信女性被神秘的力量所操纵。在对人口强烈追求和向往的驱动下,原始初民对女性的生殖力产生了膜拜,且将这种膜拜扩及与之相关或类似的其它自然物。

因此说,人们将洞穴视为人类的源发之所,对洞穴进行膜拜、求子嗣,实际就是女性生殖崇拜的一种表现。前面曾提到过土家族有关于其祖先源于赤穴、黑穴的说法,据一些学人研究,实为母腹生殖崇拜的表现。^⑥对于侏族的“出人洞”,不少学人也认为是女性生殖崇拜的一种表现。如王敬骝、胡德扬从语言学的研究角度出发,得出了“司冈是女性生殖崇拜”的结论。^⑦又如刘小幸认为:“把崇拜‘司冈里’看作是女性生殖器崇拜,这有一定道理,但

① 杨甫旺:《彝族生殖文化论》,云南民族出版社,2003年,第56页。

② (瑞士)荣格等着,张举文、荣文库译:《人类及其象征》,辽宁教育出版社,1988年,第277页。

③ (苏)约·阿克雷维列夫着,王先睿、冯加方等译:《宗教史》,中国社会科学出版社,1981年,第13页。

④ 吴申元着:《中国人口思想史稿》,中国社会科学出版社,1986年,第9页。

⑤ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编:《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1972年,第18页。

⑥ 向柏松:《土家族洞穴崇拜初探》,载《中南民族学院学报》(哲社版)1995年第6期。

⑦ 王敬骝、胡德扬:《侏族的创世神话——司冈离研究》,载《民族学研究》第7辑,民族出版社,1984





还未能揭示其深层的内涵。……只有母体崇拜才能体现‘司冈里’的深层内涵。”^①再如尼嘎认为：“‘司岗’并非石洞或山洞，而是佉、德昂民族赖以衍生和崇拜的女神。如同道家所讲的玄牝之门，或者英语所讲的earth womb(大地子宫)一样，司岗隐喻万物生命的总根源。它是奥妙母体的繁衍能力与衍生器官。”^②笔者也认为，“司岗”的原始寓意是为女性生殖崇拜的一种表现形式：母体崇拜。在今一些佉族地区的婚礼祝辞中，有的把新娘比作“生莲之水，出人之井”。这里的“井”与“洞”一样幽深、中空，都暗示了生殖、繁衍的含义，亦表现为女性生殖崇拜。

三、生殖器崇拜

德国哲学家尼采说：“真正的生命即通过生殖，通过性的神秘而延续的总体生命。所以对希腊人来说，性的象征本身是可敬的象征，是全部古代虔敬所包含的真正的深刻意义。生殖、怀孕和生育行为中的每个细节都唤起最崇高最庄严的情感。”^③的确，新生命在给这个世界带来生机、活力的同时，也唤起了我们崇高庄严的情感，虔敬之情油然而生，生命的价值和意义似乎也找到了某种归宿。然而，在原始社会特殊的历史条件下，人类改造世界的能力和认识自身的水平还极其低下，面对生命的孕育和娩出，原始初民经常表现出茫然无知和无能为力。但女性孕育生命的种种显着特征又使他们敏锐地感觉到女性的神秘性。于是女性成了创造人类、启明人类的始祖，她孕育人类的胴体和生育胎儿的“门户”也受到了尊崇和膜拜。在欧亚一些地区，考古学家们发掘出所谓的“维纳斯系列”，如法国洛赛尔出土的“少赛尔维纳斯”、莱斯皮出土的“莱斯皮格维纳斯”，奥地利出土的“加加里诺维纳斯”，乌克兰出土的“科斯丹克维纳斯”等。在我国的考古发掘中也发现不少女性造型的文物，如中国北部的辽西和燕山周围地区的红山文化和兴隆洼文化都出土许多立体式的裸体女性造像，辽宁省喀左县东山嘴祭坛出土两件小型孕妇陶塑像，还有大型孕妇陶坐像残块，辽宁省建平县、凌源县交界的牛河梁“女神庙”遗址出土大型的女性群体泥塑坐像，已发现的残块分属五、六个个体，河北省滦平县金沟屯后台子遗址发现女性裸体石雕像共计 6 尊，均呈坐姿等，^④这些女性的共同特征是裸体、肥臀、腹部隆鼓、躯干丰满，有的乳房突出，阴部特征明显。如果按照西方系列维纳斯的称法，我们可以称之为“中国的维纳斯”。^⑤这些“维纳斯”均没有迷人的眼睛，动人的嘴唇，相反有的是现代审美观中毫无美感可言的丰乳、肥臀及突出的腹部。这些充满自然野趣的形象被置于神圣的地位，除了表现人们对女性生殖的崇拜、对生命绵延的祈盼，还会有什么更深的意义呢？！“生殖崇拜是人类生存本能的观念表现。人和动物一样，不管自己意识到与否，都在不断地生殖，繁衍后代。可是，对于人类来说，生殖不只是一种纯自然的、动物性的行为，而是性的社会属性进一步发展的表现。因为在原始社会不存在固定的婚姻与家庭形式的条件下，社会团体的整个生活运行是以女性为中心的。这样一来，对生殖的崇拜不仅是个人的自发行为，而是整个氏族延续发展的整体社会利益的表现。”^⑥

年。

① 刘小幸着：《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》，云南人民出版社，1990 年，第 33 页。

② 尼嘎：《佉族木鼓祭辞》，载云南民族研究所编《民族学调查研究》1993 年第 3 期。

③ (德)尼采着，周国平译：《偶像的黄昏》，光明日报出版社，1996 年，第 100 页。

④ 郭大顺、张克举：《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984 年 11 期；辽宁省文物考古研究所：《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986 年 8 期；承德地区文物管理所等：《河北滦平县后台子遗址发掘简报》，《文物》1994 年 3 期。

⑤ 傅彬着：《中国生殖崇拜文化论》，湖北人民出版社，1990 年，第 6 页。

⑥ 李远国：《原始初民的性崇拜》，WOMEN. SOHU. COM, 2004. 4. 22。





与上述葫芦、山洞不同，生殖器崇拜不是对女性或男性生殖力象征物或其它物化形式的崇拜，而是对人的身体和与生育相关联的某些部位或器官的崇拜。在中国古代的语言文字中，常用“阴”、“根”泛指男女的生殖器，如女阴、男根。人们或以一些肖似人体或生殖器的自然物为崇拜对象，或是雕刻制作彰显的胴体或生殖器，赋之以神力并加以膜拜，这种现象在西南许多民族中并不鲜见。

在云南武定县环州村以南三公里外的“来子山”上，有一个“母石”，彝语称为“阿么特砾”，意为“女人变的石头”，具有明显的女性特征。人们在其底部垫了一块很大的方石，并在象征阴道的部位凿了一个小洞，里面放有一个小圆石和一个小方石，专供求子者们伸手进去触摸。求子如先摸到圆石，即预示着得男孩；如先摸到方石，则预示着得女孩；如果什么也没有摸到，说明他们的祭祀没有感动母石，求子失败，^①来年再来祈求。

“阿央白”为白语，又称“白乃”，意思是婴儿的出生处，即女阴，是位于大理剑川县城西南 25 公里的石钟山 8 号窟的一个女阴外观石雕（系从南诏到大理国时期数百年间逐步开凿而成的，距今已有 1100 多年的历史）。每年农历七月二十六至八月初一，前来参加石宝山歌会的妇女们都要到此跪拜，祈求护佑。平时那些无子的妇女或已怀孕的妇女也到这里来求子或祈求顺产。由于年代久远，到此跪拜的人不胜枚举，渐渐在女阴石雕前的石板上留下了深深的凹迹。

木鼓是佤族的神器，佤语称为“格罗”，或写作“格弄”、“戛龙”等，为该民族独创独有之鼓，具有宗教、报警、娱乐等功能，被视为“通天之物”。通常由质地坚硬的黄葛树或红桤树制成，一般长 2.0 米左右，直径约 0.5 至 1.0 米。在 1958 年以前，佤族村寨几乎都建有木鼓房，每个木鼓房一般放置两个木鼓，个别大寨更多。佤族较大的姓氏都有自己的木鼓房，同姓氏的人也聚居于本姓氏的木鼓房附近。按照佤族习俗，新建一个寨子，一要有好水源，二要选好建木鼓房地址。佤族格言说：“生命源于水，灵魂求于鼓。”说的是万物生命与灵魂来自雨水和木鼓。关于木鼓起源，佤族民间传说与女性胴体或生殖器有关，而其木鼓内部的形制也肖似女性生殖器，实际上表达了佤族先民对女性生殖器的崇拜。^②一些学人经考证研究后也指出：“木鼓就是女阴的象征物。……（它）体现了对神圣的女性及其生殖力的信仰和尊崇。”^③而佤族传统民居厚重的木板门扇上，也有女性生殖器图案的雕刻。

西藏东南部错那县勒布有一处名叫“白嘎让琼”的悬岩，意为“隐藏着私密处”。悬岩上有天生自然显现的男性和女性生殖器：女阴较大，岩面凹进处两边略呈人体大腿根部衔接状，凹槽中心上端有个石瘤状物，看来很象阴蒂，阴蒂下边大致是个竖橄榄形的小凹洞，象征女性阴门。在女阴岩石的左侧斜上方，从竖平面岩石处伸翘起一个小石桩，长约 10 公分，直径 2 公分，很象勃起的男子阴茎，与人体本身的比例大致相当。据当地人介绍，门巴族结婚怀孕后，要求生男或生女，都要到这里来祈求祷告，要男孩者在石阳具上献挂一条哈达和一些染色羊毛，向它祭洒茶酒。并合掌与之碰额头祈愿；要女孩者在女阴旁突出的岩石上献挂一条哈达和一些染色羊毛，向它祭洒茶酒，也要合掌与之碰额头祈愿。^④

从我们现有的道德准则出发，或许认为这种赤裸裸的性器张扬是一种低俗的表现，但文化的相对意义就是此认为合理的彼却不认为如此。那时的人们希望通过这一表现形式以求得

① 巴莫阿依嫫等编著：《彝族风俗志》，中央民族学院出版社，1992 年。

② 尼嘎：《佤族木鼓祭辞》，载《民族学调查研究》，1993 年第 3 期；西盟佤族自治县文化局编：《西盟佤族民间舞蹈》，国际文化出版公司，1989 年，第 16-17 页。

③ 温益群著：《木鼓中的母性之魂》，云南教育出版社，1995 年，第 4-5 页。

④ 刘志群：《门巴族生殖崇拜及其祭祀习俗》<http://info.tibet.cn> 2005.5.10





子孙昌盛、五谷丰登、人畜平安，此为生存要务，所谓的“道德”在他们的意识里显得苍白或无效。按朱云影的说法，“性器崇拜有两个目的，都是于人类生存有直接关系的，一是为了祈祷人类生存不可缺的食粮——五谷的丰收，一是为了祈祷继承各族的子孙的繁荣。”^①“如果我们考虑到最初创造宗教的人具有很低的道德标准，是迷信、残忍、不文明和粗野的，我们就会懂得他们不可能产生比他们自身具有的更高的道德水平的宗教。起初，性崇拜在意图上是纯洁的，完全不具有我们的宗教所具有的不纯洁或诲淫的观念。原始人实行的这些礼仪在我们现在看来无异于下流，但他们实行时却没有任何不纯洁和不虔诚的念头。”^②这也是为什么在西南一些民族中，直至近现代仍保存着性器崇拜子遗的缘由。

四、丰产巫术

《易·系辞下》曰：“天地媾媪，万物化醇；男女构精，万物化生。”《老子》说：“玄牝之门，是谓天地之根”，从女阴的生育功能引申出天地阴阳学说。儒家也认为“夫妇之道，取法于天地”，在天地、阴阳、男女之间建立起某种逻辑关系，天人合一，男女的交合与天地的交合一样，才能化育万物，使其生机盎然。这种思想与早期人类将其生殖力延续到植物的生长和丰歉上有异曲同工之处。在世界一些民族看来，男女的生殖力不仅能增殖人口，而且能影响到庄稼的收成。因而，常在农事活动中施予某种巫术行为，以促进农业的丰收，将“性”与“生殖”在生存的空间中进一步张扬和扩散。

在一些西南民族中，常有以女性来掌管谷种的传说或由女性主持祭祀谷物的仪式。云南佤族传说，最早的谷种是由小米雀衔来，是叶柳奶奶保管的，并由其女儿们一代代保存下来的。云南有的地方彝族，浸种和撒种均由妇女担当，施行浸种巫术时祭酒焚纸，祈求谷种不要腐烂，其撒秧、插秧仪式也是由妇女主持，用糖水饭、鸡蛋、香、松毛祭秧田，祈求五谷丰收^③。在一些哈尼族地区，全村要在同一天撒秧，撒头次秧时，要祭祀谷种。栽种时，先由一老年妇女在祭祀田中央栽一丛秧苗，然后各家才能栽秧。德昂族在耕种季节，男人犁旱地，妇女整地，然后全村人装饰一新，挨家挨户去地里播撒谷种，由妇女在地间齐声祈祷：“谷魂归来！谷魂归来！看守旱地，不要让野物践踏我们的庄稼。”其秋收和尝新仪式，亦由妇女主祭。正式开镰时，妇女还要登上谷垛，手持供品呼唤谷魂回归。打完谷子，妇女身背谷箩，其上放置一个竹篾小房，作为装谷魂之处，边走边喊：“谷魂，跟我们回家去吧，这是你住的房子。”佤族在播种时节，要由妇女播撒第一粒种子。景颇族的尝新仪式，由盛装老年妇女收取尝新所用稻谷并亲自制作祭品。^④这实际也是对女性生殖力崇拜的一种表现形式。

联系到女性的生殖力，以女性司职植物生长的现象，在世界许多民族中俯拾皆是。《礼记·礼运》云：“饮食男女，人之大欲存焉。”饮食与男女是人类社会赖以存在、发展的主要基础。但生产力的低下、思维的局限性使原始初民没有认识到草木秋黄、万物轮回的自然规律，而女性生殖一代又一代生命的能力却使他们相信女人与大自然万物的茁壮成长有着同样的逻辑法则，人的旺盛生命力可以普及扩张自然万物的繁育能力。当然，以女性来掌管农作物的生长，也必定能获丰收。恰如英国人类学家弗雷泽在《金枝》中言及的那样：奥里诺科的印第安人让他们的女人怀抱婴儿，顶着烈日在地里播种，当天主教神父对此提出指责时，男人们回答说：“神父，您不懂这些事，所以您才生气，您知道女人们是惯于生孩子的，我们

① 朱云影《人类性生活史》，上海社会科学院出版社，1988年，第12—13页。

② 魏勒：《性崇拜》，中国文联出版公司，1988年，第204页。

③ 云南省编辑组：《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年。

④ 宋恩常编：《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1985年。





男人却不行。要是女人们去播种，玉蜀黍的杆上将结出两三个穗，丝兰花的根将有两三篮子的产量，所有的东西都会成倍增产，为什么呢？因为女人们既然知道如何去生孩子，当然也会知道如何使她们播下的种结出果实。让她们播种吧！我们男人们对这些事不如她们懂得那么多的。”^①又如在东普鲁士，妇女要裸体到田里去播种；日尔曼人的播种工作由已婚妇女，而且最好是孕妇担任；还有些地方，甚至把母乳直接倒入地里以求丰收。这显然使用了以女性生殖力来促使农作物生长的“丰产巫术”，人们希望植物生长和繁茂如同妇女的生殖力一样生生不息。

陈文华在《新石器时代的农事崇拜、祭祀和宗教萌芽》一文中引用了不少考古资料，并对一些绘画和器具的形象给予了阐释，其中不乏“丰产巫术”的例证。如文中谈到：“……甘肃省天水市师赵村马家窑半山——马厂类型遗址出土一件彩陶罐，也有人体造型，陶罐肩部塑突起的面孔，五官俱全，鼻突出，双眼及嘴镂空，神态安详。人体腹部彩绘成圆鼓状，腹内绘有象征丰殖的叶脉纹。在南方的遗址中也偶有发现，如浙江省嘉兴市大坟遗址出土一件崧泽文化的人像葫芦瓶，整体呈三节葫芦形，上小下大，顶部塑一女性人头，头顶留一小孔。面部五官俱全，鼻子突起，双眼和嘴为凹窝状，双耳有垂系饰物穿孔，后脑有外凸微上翘的发髻，颈部修长，神态端庄。人头下方胸部隆起并开一椭圆形口，整体造型如一体态雍容身孕沉重的母性。”“上述两类女性塑像的陶器虽然都着重表现孕妇的形象，都有祈求人口繁殖、农业丰收的宗教或巫术的意义……。”^②此外，他还说：“在一些史前岩画中，也可以看到类似性质的现象。如山西省吉县柿子滩新石器时代的岩画中，有一幅画面绘一正面裸体女性，双臂平举曲肘向上，右手似举一物。躯干丰满，袋状乳房向两侧下垂，双腿肥胖，下腹部与两腿连接处留一圆孔未涂色，象征女性生殖器，除双腿用红色线条绘出，各部位均用赤铁矿粉涂抹。其头部呈弧形分布七个红色圆点，双腿下及两侧分布六个圆点，应是谷粒的形象。另一幅岩画是以红粉涂抹，共计四人，左侧二人均扮饰为鹿类动物形象，右侧二人一个佩戴角饰，一个无化装，四人共持一筒钵状物，作撒播状，下方分布若干圆点。据研究，前一幅岩画表现的应是谷神或生殖神形象，正在发挥其特异的生殖力，孕育丰硕的谷种。人们要对其顶礼膜拜，并伴之祈殖巫术。后一幅岩画表现的是播种仪式，参与仪式者经过化装，鹿类动物应是氏族部落的图腾或保护神。人们将孕育过的神种播入大地，经过触染，激发土地的生殖力，并且希冀氏族保护神佑助农业丰产。”可见，早在史前时期，人们已将人类的生殖力联系到祈求丰产的巫术中，以促进农业的丰收。换言之，人口增殖和粮食丰产同样是人们生存的必须，这一点也应证了恩格斯所说的“两种生产”理论在人类社会的发展过程中所起到的推动作用。

此外，在西南一些民族社会中，还有其它一些女性生殖崇拜的象征物，如鱼、蛙等。

鱼是西南民族常见的水生动物，也是民间饮食中重要的蛋白来源之一。但它在社会生活中意义已超出了其本体，而具有了生殖文化的寓意。不仅苗族、侗族、水族、布依族等稻作民族，鱼也往往是一种生殖崇拜的指归，且与女性生殖崇拜相联系。从表象来看，因为鱼（更准确地说是双鱼）的轮廓，与女阴的轮廓相似；从内涵而言，鱼腹多子，繁殖能力非常强。在“极端感觉”下，想象的翅膀又有了飞翔的空间，从而形成了许多民族特有的“鱼文化”现象。闻一多在《说鱼》一文中，援引《诗经》、《周易》、《楚辞》、古诗、民谣以及其它资料，

① (英)詹·乔·弗雷泽着，徐育新、汪培基、张泽石译：《金枝》(上)，中国民间文艺出版社，1987年，第44页。

② 陈文华：《新石器时代的农事崇拜、祭祀和宗教萌芽》，《农业考古》2003年第1期。





指出中国人从上古起以鱼象征女性,象征配偶或情侣。^①当代学者赵国华侧重于从考古学的角度,针对中国多处母亲氏族社会遗址出土的陶器上绘着或刻着的鱼纹符号,多方论证后认为,这些符号是女性生殖器的象征,鱼在这里是女性生殖器的象征物,鱼纹上体现着女阴崇拜的内涵。^②

居住在云南红河一带的哈尼族流传着鱼化生的神话:洪水泛滥之后,人们无衣无食,正发愁之际,鸟儿告诉他们鱼腹中,藏有万物的籽种,人们受蜘蛛结网的启发,结大网促住了巨鱼,获得了籽种,从而得救。^③一些学者认为:“鱼腹中藏有籽种使人类得以繁衍是其主题,我们认为在这其中蕴含含有哈尼族生殖崇拜的内容。腹中有籽种人类得救与人自女阴产出后世得延续,都涉及到人的生殖,二者在思维结构上有着惊人的相似之处,表现出相似律的特点。”^④侗族也是南方一个稻作民族,不仅擅长种稻,也精于养鱼、做鱼、吃鱼,且鱼在民间社会生活中还有特定的文化寓意。如待客、求亲、喜宴、婴儿三朝礼等,鱼都是不可缺少的食物之一,有着“年年有余”和“祈盼生育”之意。与侗族一样,水族也是一个崇拜鱼的民族,一些学者认为鱼是水族的“图腾”,其后所隐藏的寓意仍是生殖崇拜。^⑤一些学者认为,纳西族传统民居建筑的“悬鱼”,也是以鱼作为象征物实行生殖崇拜留存于民居建筑上的一种抽象化表现,蕴涵着纳西族对种族繁衍的热切祈望。^⑥

对青蛙的崇拜在我国很多地区都曾存在,具有很长的历史。俗话说“农家无五行,水旱卜蛙声”,表明蛙在稻作生计方式的影响。蛙不仅与天气的雨晴有关联,而且在一些稻作民族中,还将它视为图腾,对其旺盛的繁殖力也产生了联想,注入了生命绵延的色彩。正如一些学者所指出的那样,“蛙纹(或蟾蜍纹)应是中国母系氏族社会文化遗存中的第二种基本纹样,与其笼统地说它们是古代所谓图腾的象征,不如说它们是原始先民生殖崇拜观念的反映更为确切。从表象上看,蛙的肚腹和孕妇的腹部形态相似,都有浑圆而庞大的特征;从内涵上说,蛙产子繁多,有很强的繁殖能力;所以蛙便被原始先民作为女性生殖的象征。如果说彩陶上的鱼纹展示的是对女阴的崇拜,蛙纹体现的则是对女性怀胎子宫的崇拜了,可以说这是人类生殖崇拜母题发展进程中的一个写照,也反映了原始社会先民对女性生育功能和繁殖过程认识的深化。”^⑦这种将蛙与女性生殖相互关联的抽象意识,在西南民族地区也有所反映,如铜鼓上的蛙形图纹、壮族民间对蛙的崇拜等。

铜鼓是许多西南民族历史上或现在仍在使用的—种器具,既是神器,也是乐器,被水、瑶、壮、苗等民族视为极重要的神器。在一些铜鼓的纹饰中,累蛙或叠踞蛙非常突出。累蛙中有大蛙背负小蛙,也有大蛙背中蛙,中蛙背小蛙的情形。这其中有两种含义:—为交媾蛙,—为母蛙背负仔蛙。这两种情形都暗含着生殖的抽象意识,即将蛙的生殖力延伸至人的身上,以达到人口蕃衍的期望。

壮族崇敬蛙,民间有蚂拐节、蚂拐舞。蚂拐即青蛙。节日包含了一系列的活动,如找蛙、掇蛙、葬蛙、对歌等,其过程同样注入了女性生殖崇拜的内涵。^⑧

彝族还崇拜马樱花,视之为女性生殖器的象征。一些地方有祭马樱花求子的习俗,还有

① 闻—多:《闻—多全集》第—册,《说鱼》,开明书店,1948年。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第167-169、180-181、256页。

③ 李子贤、胡立耘:《西南少数民族的稻作文化与稻作神话》,《楚雄师专学报》2000年第1期。

④ 王翼祥:《简论我国稻作文化中的生殖崇拜内涵》,《贵州民族研究》2002年第1期。

⑤ 王翼祥:《简论我国稻作文化中的生殖崇拜内涵》,《贵州民族研究》2002年第1期。

⑥ 《残留在民居中的“生殖崇拜”》www.chinesefolklore.com 2005.5.10

⑦ 黄剑华:《金沙遗址出土金蛙之寓意探析》,《东南文化》2004年第1期

⑧ 王翼祥:《简论我国稻作文化中的生殖崇拜内涵》,《贵州民族研究》2002年第1期。





的在给孩子取名时念诵《生育经》，其中有“先祭马樱花”之语。^①这大概与其枝叶繁茂、果实丰盈相关联之故。

生殖崇拜是人类社会特有的一种文化现象，所反映的是人类对自身和对自然的朴素认识，既与人类社会发展历程有关，也与人类对繁衍后代的渴望和对五谷丰登的祈盼，而这也正是人类社会发展的两个重要基础。

① 杨甫旺：《彝族生殖文化论》，云南民族出版社，2003 年，第 106—08 页。





【人类性风俗比较研究】

哈尼族奕车人的车艾制度

丁桂芳

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 车艾制度是云南红河哈尼族奕车人的一种婚前半隐私, 婚后隐私的性关系模式。本文作者通过田野调查, 对奕车人车艾制度的概念、内容与形式进行了分析, 并概括了车艾制度的公共性与独占性、隐秘性与公开性、开放性与保守性三个主要特征。认为车艾制度的长期存在, 一方面促进了婚姻的发展, 但在另一方面却影响了婚姻的稳定。同时, 作者还从发展的视角探讨了奕车人车艾制度在现代社会的变迁。

【关键词】 奕车人 车艾制度 婚姻

奕车人是哈尼族的一个特殊支系, 主要聚居于云南省红河哈尼族彝族自治州红河县的大羊街、车古、浪堤三个乡, 现今总人口仅为 2 万余人。从奕车人父子联名谱系图上可看出, 奕车这一支系名起源于其 35 世祖奕车, 即是以奕车为起点, 往后不断发展壮大的部落族群。作为哈尼族的一个支系, 奕车人同样经历了从北方不断南行的迁徙历史, 对北方的先祖驻地怀有深厚的感情。历史上没有文字, 语言属于汉藏语系藏缅语族彝语支哈尼语次方言里面的浪杂土语。^①奕车人民间宗教信仰和风俗礼仪与哈尼族其他支系基本相同, 但也在具体习俗方面彰显出本支系别具一格的特色。车艾制度就是奕车人婚姻制度的一个重要方面, 并以其独特的形式和内容成为奕车文化的一个重要表征。

奕车人婚前享有充分的交往自由和性自由, 青年男女在自由的交往中建立起一种亲密的同居关系, 即车艾关系, 并以制度化的形式延续下来。本文的研究基于对红河县大羊街乡妥垵村委会^②的田野考察, 通过对 50 名不同性别、不同年龄阶段的奕车人的深度访谈和统计, 从纵向和横向两个方面绘制出奕车人车艾制度的完整画面, 为中国少数民族婚姻家庭的多样性研究提供了一个典型个案。

一、车艾制度的传统概念

车艾, 哈尼语意为“亲密的同居伙伴”, 双方关系的建立基于同居的事实。传统上, 男女双方同居三次以上便可互称为车艾。但是同居一词须与现代意义的男女同居区别开来。第一, 车艾之间的同居系同枕共眠, 允许但不一定会发生性关系; 第二, 车艾同居是一种走访性质

【作者简介】 丁桂芳 (1982 -), 女, 云南大学民族研究院博士研究生, 主要从事象征人类学与哈尼族婚恋习俗研究。

^① 戴庆夏、段颢乐著:《哈尼语概论》, 昆明: 云南人民出版社, 1995 年版, 第 176、187 页。

^② 大羊街乡是奕车人主要聚居乡镇, 辖 6 个村公所 63 个自然村。妥垵村委会是大羊街乡人民政府的派出机构, 在乡境西南部, 面积 9 平方公里, 驻地妥垵, 辖 9 个自然村, 共 541 户, 2681 人, 全部为哈尼族奕车人 (2008 年数据)。





的夜间偶居，实行男女两可居，暮和晨离，双方之间没有任何经济或义务上的往来；第三，车艾关系是一种半隐私状态的情人关系，其同居的事实一般不让外人知晓。

按照时间的长短和感情的深厚程度可将车艾关系区分为临时车艾与长期车艾^①，临时车艾相处时间较短，以三五日为多，相互之间没有太多的感情。从数量上看，临时车艾占车艾总量的绝大多数，因为数量太多，很多人甚至无法记起这些车艾的相貌和名字。同时也因为相处时间较短，临时车艾之间并不一定发生性关系，但可以肢体接触。与临时车艾相对，长期车艾的相处时间少则三五月，多则几年，相互间倾注了深厚的感情，并存在缔结婚姻的可能。

奕车人生命历程最重要的三个阶段都与车艾关系有关，结婚之前的少年阶段，结婚之后的“里夏夏”^②阶段和生育孩子之后的当家阶段。前两个阶段青年男女都属于自由身份，拥有同等权力，可以任意结交车艾，并以结交车艾数量多作为一种荣耀。车艾数量通常以桌为计，一桌为 8 人，车艾数量多者竟有十桌之多。后一个阶段女性沦为个体家庭的私有财产，丧失结交车艾的权力，如果当家以后还继续结交车艾就会受到社会舆论的责难。男性则长久地保持了这种权力，而不会受到婚姻状态或者年龄的限制。但是为了维护当家后家庭的稳定和发展，这一时期的车艾关系从青年时期的半隐私状态转为完全隐私。

二、车艾制度的内容与形式

（一）车艾关系的缔结

奕车青年在十三四岁，开始出现朦胧的性意识的时候，父母就要在大房“扭姆”旁边为其建盖一间“扭然”，奕车语为小房子的意思。小房子的建盖标志着一种身份的转换，意即从搬进“扭然”那一刻开始，少年便获致了成年人的身份，可以自由结识异性，并与其发生性关系，实则是一种变相的成年礼仪。家中有多少成年的孩子，在条件允许的情况下，需要建盖同样数量的“扭然”，以确保其交往的自由和隐私。在“扭然”中，成年的青年男女可以自由接待异性同居。

选择标准 车艾制度是一种处于半隐私状态的偶居制度，与最终婚姻的缔结没有绝对的联系，车艾关系的缔结只有当事人自己或少量亲密的朋友知道，父母亲属并不会多加干涉。因而选择车艾的标准与婚姻关系中的择偶标准显示出明显的趋异性。因此，尽管奕车社会在择偶方面有着这样那样的多种诉求，但在实际操作中，繁复的择偶禁忌和规则^③在车艾关系中并不成立。车艾关系中更加突出当事人的外貌和性格，在“良好性格”这一共同的指标下，男性更加看中女性美好的外貌体征，而女性更加钟情于“能说会道，能逗人开心”的男性气质。对于外在的指标，按照奕车人的标准，不论男女，均以身材高挑匀称，肤色白皙为美。对于惯着短裤的女性而言，笔直的、结实的、白皙的大腿成为男性为之着迷的重要条件。民间甚至有俗语：“梯田是小伙子的脸，大腿是姑娘的美”。

主要场合 车艾关系的缔结十分简单，劳动的田间地头，赶集的集市，逢年过节的公共场合，甚至是路上都可以为青年男女的结识创造良好的契机。在妥垵 50 名奕车人的 95 个车艾

① 奕车人并没有这样的区分，是笔者为了阐述方便，根据车艾关系的特性做出的一种划分。奕车人都统称为车艾，只是偶尔会强调那些“想过结婚的人”，即笔者概念中的“长期车艾”。

② “里夏夏”为哈尼语，实为人类学中常称的“不落夫家”。即出嫁而未孕女子仍住娘家，只需按轮（每十二天为一轮）回夫家一次，尤其是十月年、五月年期间回夫家探望即可。

③ 如与本家族的人不能婚配、与祖先结拜过兄弟的家族不能婚配、与本家族结仇的家族不能婚配、舅舅家族不能娶外甥家族的女性、一起吃过阿巴多的女性不能娶、不会生育的女人不能娶、寡妇和鳏夫不能嫁娶等等。





关系案例^①中, 37.9%的车艾关系产生于“咪达茨”与“搓达茨”^②。居于车艾缔结场合的首位。“咪达”和“搓达”是青年男女用来指代潜在恋爱对象的特定词汇, 也即可以发生性关系的男女。“咪达茨”与“搓达茨”是青年男女夜间的一种走访, 通常以群体为单位, 男女双方事先约定时间、人数和地点, 在夜幕降临之际前往目的村寨相聚玩乐, 以小伙找姑娘为多。传统上姑娘和小伙子在扭然中相聚, 并唱叫做“阿甲白”的情歌, 或吹奏各种自制的乐器。有时候也会在寨子边的小树林中聚会, 唱一种两人合唱的“欧勒姑”情歌, 歌声悠扬绵远, 撼人心魄。

第二, 田间地头劳动场合中结识, 占车艾案例的 11.6%。一部分人是在农忙时节前往亲戚家帮忙, 在劳动的场合相识。在奕车社会, 青年们喜欢在农忙季节相互串寨帮忙, 不仅是对有限劳动力的一种调剂, 同时也是一种车艾资源的村际交换。此外, 青年男女在自家田地中干活常常也会引来异性的目光。

第三, 熟人介绍也是缔结车艾关系的一种方法, 占 10.5%的比例。车艾关系主要是青年男女的自由交往, 较少需要他人介绍, 在这里占据比较大的比例, 主要是笔者将由车艾关系转变为婚姻关系这部分案例也归结到这里, 需要人介绍车艾并婚姻对象的现象通常出现在择偶困难的人群当中。

第四, 本寨熟人, 占 9.5%比例。本寨的车艾通常会出现在第一次的车艾关系中, 据调查显示, 奕车人缔结第一次车艾关系的年龄集中在十五岁以下, 占有案例的近 50%。这一时期因为年幼, 在没有克服对异性的恐惧感之前, 奕车少年通常会选择与自己身边的人缔结车艾关系。

第五, 打工认识, 占据车艾案例的 8.2%。这是上世纪 90 年代之后才出现的一种新型的缔结方式, 并在 21 世纪开始显现出越来越强劲的势头。青年男女会由统一的工头带出打工, 在打工期间缔结车艾关系。

第六, 路上偶遇, 占 7.4%。路上偶遇并缔结车艾显示了这种关系的随意性, 通常由男性主动对女性搭讪, 也有少数案例是女性主动搭讪男性。

第七, 赶集天相识和看电影相识同时排在第七位, 占 4.2%。赶集天相识主要是老一辈奕车人缔结车艾的主要方式, 通常是在集市上遇见姑娘, 就上前去搂抱搭讪, 姑娘同意的情况下约定偶居的时间和地点。现在的年轻人们则相对更加青睐“咪达茨”。看电影是上世纪七八十年代非常盛行的车艾缔结方式。国家为了丰富农村人民的业余生活, 在村寨之间播放流动电影, 看电影成为那个时代人们最喜欢的一项娱乐活动。青年人们会跟随电影播放队走村串寨, 在播放影片的寨子结识新的异性。

第八, 年节期间结识, 占 3.2%。六月年、十月年等各种节庆日子都是年轻人结识异性的重要场合, 尤其是青年人的节日“仰阿纳”和十月年后“打石头架”等活动更是以结识异性为主要目标。除此之外, 走亲访友也可以为青年人的结识创造机缘。青年人的一种独特聚会“阿巴多”, 即喝酒的宴会也是青年人结识性的一个重要渠道, 但是由于阿巴多通常选择路程很远的村寨, 青年人即使喜欢也会因为遥远的路程望而却步, 如此缔结的车艾案例数量稀少, 并且都是临时车艾关系。

① 除了身体残疾的人之外, 基本上所有人都有过车艾, 有的车艾数量太多, 因而在采访过程中访谈对象不可能尽数列举, 只能选择印象较深的几个案例, 但是基本上可以反映出奕车人车艾关系的全貌。95 个案例中包括 42 个最后通过车艾关系缔结婚姻关系的案例。

② 奕车语, 咪达是姑娘的意思, 搓达是小伙子的意思。“茨”意为玩耍, 因而咪达茨和搓达茨译为玩姑娘和玩伙子。





主要范围 奕车人通行族内婚，车艾关系只在本民族中缔结。禁止本家族的异性之间缔结车艾关系，女性也不能与自己舅舅家的男性缔结车艾关系。但是，正如前所述，车艾关系并不与婚姻关系直接相连，因此，本文所要讨论的车艾选择范围主要表现在地域上，妥垵奕车人对于车艾的选择以邻近为原则，范围以本村公所 9 个自然村为基点，逐渐向外辐射，越往这个基点的外围，车艾缔结的几率就越小。在关于妥垵奕车人车艾关系的 53 个样本案例中，本村公所的车艾占总数的 50%，其次是在地域上紧邻妥垵村公所的车古乡的哈垵等村寨，占 22%，再次是同属于大羊街乡的车普村委会的村寨，占 14%，之后是浪堤乡与妥垵较近的村公所村寨，最后是大羊街乡的新村村公所、妥捺妥捺村公所，他们分别只占了很少的比例，按照当地人的说法，就是路程太远了，每天来回走不动。当地人以徒步走路所花费的时间丈量路程的远近，这些地方步行路程均超过了一个半小时。除了上述这些村寨，同属大羊街乡的大羊街、红土坡、俄期等村公所均超出了缔结车艾的路程范围，而没有出现相应的车艾案例。

（二）车艾关系的维护与断绝

车艾制度是一种夜间走访制，即在夜间偶居，清晨分离。缔结车艾关系的男女之间没有任何经济或者义务上的往来，因而维系男女双方关系的主要手段就是暮合晨离的同居和在同居过程中产生的感情。男女青年如果在见面时情谊相投，便可相约同居，同居实行两可居，主要的处所就是男女青年的扭然。男方可到女方扭然同居，女方同样可到男方扭然同居，传统上两种同居模式的比例相等，但现代以女方居为多。妥咪村的男性村民 Qi Zhou 就抱怨说：现在咪达茨都不好玩了，女人们都不会来我们的扭然，每次都只能是我们过去。车艾关系是一种半隐密的情人关系，因而两人在交往过程中必须避开周遭亲人的耳目，否则会十分害羞。青年们只有在夜深人静，长辈进入梦乡的时候才可以悄悄来到车艾的扭然同居，清晨鸡叫头遍，大约凌晨四五点钟就得起身返程了。通常青年们回到自己扭然会继续睡回笼觉，直至日升三杆。

奕车人的同居自是有一套特定的规则，第一次同居有特定的睡规：女方在内，男方在外，据称这是为了防止女方挡住男方的福气。两人相对而眠，女方的胳膊必须垫在男方颈下有凹槽的地方。而两人的之间的距离视关系的亲疏而定，十分亲密的男女会脸贴着脸，感情越生疏二者之间的空间就越大。女方不愿把胳膊垫在男方颈下表示关系冷漠，而若两人相背对而睡，则是关系恶劣，今夜过后将不会再有往来。总之，初次同居只是结识和了解异性的一种方法，其目的在于交流，而不会真正发生性关系。若有人在初次同居时欲图不轨，就会被对方赶出扭然，之后其拙劣的名声也将在村寨中流散开来，从而影响其正常求偶。^①同居三次以上，两人感情日渐深厚，便可自愿与自己的车艾发生性关系。

车艾之间会相互赠送定情物，女青年在成年的时候会为自己准备很多白色的“帕常”^②，遇上喜欢的车艾便将帕常送给他以作定情之用。男青年通常会送给自己的车艾小镜子、手表、手电筒等集市上可买到的物品。车艾之间的礼物交换稀疏而不频繁，对于维系车艾关系的功用仅只是一种象征意义，而非经济意义。

成年的男女青年可以自由结交车艾，并以多为荣，因而以感情维系的车艾关系常常会因为其中一方的移情别恋嘎然而止，分和自由，对方也不会多加责难，但需要退回相处期间赠送的一切定情之物，表示人离物离，相互之间不再有任何牵扯。也有行为十分恶劣者会将离

① 丁桂芳：《奕车人青春期纪事》，载《华人性人类学研究》2009 年第 1 期。

② 奕车人女性服饰的头饰，白色尖顶小帽。





开的车艾的物品损坏以示抗议。妥垵村路边可见的破碎镜子或者村口路边树枝高高悬挂的“帕常”就是被遗弃车艾无声的责备。

(三) 车艾关系中的禁忌

感情甚笃的车艾可以自由发生性关系，不受社会舆论的责难，但却有一个至关重要的前提，就是禁止未婚的女青年怀孕^①。未婚先孕的女子不仅意示着其放纵的性生活，招致名誉的损坏。更为严重的是因其触犯了古老的族规，辱蔑了社会的伦理，从而将给家庭和村社带来巨大的灾害。届时，不仅要将被逐出村寨，而且还要由导致女子怀孕的男子出钱，由摩批^②主持，杀猪宰牛，举行清寨仪式，旨在将怀孕女子所犯的罪孽都归咎在其一人身上，从而使整个村寨免遭祸害。这项禁忌无疑为奕车青年自由的性关系套上了一副沉重的枷锁。奕车有俗语：有制造“查然”^③的床，没有生“查然”的房。如此严厉的规定使性行为成为一项必须审慎对待的严肃事件。根据对 50 名奕车人的访谈，男女青年初次结交车艾大多集中在十五岁以下，这一时期女性身体发育并不完全，怀孕的几率很小，因而这一时期的女性容易和车艾发生性关系，但是随着时间的推移，少女身体日渐丰腴，增加了怀孕的可能性，这时候除非感情十分深厚，并存在结婚可能的车艾，才会发生性关系。

奕车人虽没有科学的避孕常识，但是地方性知识却可以通过梦境来预测怀孕。如果女青年梦见自己在摘果子，并且满心欢喜地把摘来的果子放在自己的包里或者衣服里，或梦见自己在喝山肚子里流出来的清泉水，并且感觉清冽香甜，回味无穷；或梦见自己在洗澡，水源充沛并一直往外溢出，出现以上情况的梦境，就表示该女子将要怀孕，这个时候女子就会拒绝车艾的性要求。

此外，尽管没有被特别提示出来，家中有女孩子的父母为其女儿缔结童婚，也是一种防止未婚先孕的有效手段，使其在青春期能够自由结交车艾，而不用担心生育孩子的处所。这种方式不仅保护了女孩子，也维护了整个家族，甚至整个村落的利益。

(四) 车艾关系中的性爱观与贞洁观

在车艾关系中，奕车人表现出具有多元特征的性爱观，自由的车艾制度使奕车青年普遍享受交往或者性生活的自由而不必赋予对方太过强烈的感情。众多的车艾，或频繁的更迭也使固定的情感模式趋于消解。“鸭子的肠子有七排长，汉子的心有七颗多”，和“姑娘的心是干树叶，风吹到哪里飘到哪里”等民间谚语，就是这种多元感情的典型写照。在访谈的过程中，笔者多次问到，如果自己的车艾有其他的情人，自己会不会生气？100%的被访对象都表示没有关系，认为这个车艾走了，自己还会有其他的车艾，自己的情感位置上永远不会存在空缺。在这种多元性爱观的驱动下，即使在婚姻关系中，感情甚好的夫妻如果一方提出离婚，另一方感觉难过，也不会太过悲伤，而会马上投入下一段感情。

此外，由于很早就尝试性活动，奕车人对于贞洁没有太强烈的观念。普遍认为“没有被人摸过的女人是不存在的”。奕车社会流传着一个故事，据说以前策窝的大地主羊甲有一个儿子，从小养尊处优，对任何事情都特别挑剔，他对于奕车山寨青年男女之间的交往十分不满，长大到了婚配的年纪，立志找一个没有被人摸过的姑娘做媳妇。可是寻遍九村八寨，都没有找到这样的人，从此悲伤绝望，拒绝结婚。羊甲心里着急，但是没有办法。一天羊甲和儿子

① 奕车社会严厉禁止女子在父亲及兄弟家生产，而未婚先孕则意味着女子没有合法的生产场所，这样会给家庭和村落带来巨大的灾害。

② 摩批：奕车人主持宗教活动祭师。

③ 哈尼语，意为非婚生的孩子，即没有来源的杂种。





路过田间，看见一田的水藻，密密麻麻，布满了整块田，羊甲心生一计，将一块石头投入水中，问儿子可看见水，儿子说看见，随后水藻又恢复了原状，羊甲又问儿子，现在的水藻和先前的水藻可有两样，儿子说一样。羊甲解释，女人和这水田一样，即使与别人有过接触，也是原来那个女人，没有两样。儿子顿悟，回家立即娶妻生子。这个故事的寓意形象深刻，反映出奕车社会对于女性贞洁的普遍意识，即没有处女和贞洁的观念。这还可以通过奕车女子的婚嫁钱反映出来，除非是因为不会生育或者丧偶，女子初婚和二婚的婚嫁钱处于同等价位，即使在上一次婚姻中生育了孩子也不会影响女子出嫁的价格。

三、车艾制度的特征

(一) 公共性与独占性

这两种特性分别体现在临时车艾与长期车艾关系中。临时车艾之间由于没有产生深厚的感情，因而不具有独占，也不发生嫉妒，突显出公共的特性。奕车社会鼓励青年多结识异性，民间有谚语：姑娘是公共的，猫咪是公共的^①。将青春的女性比喻为一朵初绽的鲜花，任何男人都想去嗅一嗅，采一采。尤其相貌出众的女性更是所有男性心中的玫瑰。

“我们年轻的时候，哥们们聚在一起，就会讨论哪家有漂亮姑娘，美好的姑娘谁都想去看一看，摸一摸。”

每当夜幕降临，男青年们就开始走村串寨，看见哪里有扭然就前去探询是否有姑娘，如果被允许就进入扭然，便竭力争取赢得姑娘好感，留下同居。男青年的足迹几乎遍及所有奕车山寨，对村寨中的女性资源廖若指掌，在访谈过程中有多名男性明确表示附近村寨的年轻姑娘他们都睡过。在奕车社会，这种公共性不仅体现在女性资源上，男性资源对于女性来说同样也具有公共性。

[案例一]

55 岁男性村民 SeBa：我年轻那会儿，车艾很多，有的时候一个晚上也会到两个姑娘的扭然睡觉。有时候和一个车艾睡上一两个小时，却想去另一个车艾那里，大概夜里一两点钟就会借口说天亮了，自己得趁天黑回家，不然害羞，这样姑娘也不好意思留你，你就可以抽身离开了，当然之后还可以再去敲另外车艾的门，再睡后半夜。

[案例二]

58 岁女性村民 NianSe：我同时结交过两个车艾，如果一个车艾先来了，在扭然里，那么后来的那个车艾就不会进来了，不过有的时候后来的车艾也会直接把我从扭然里拉出去。他们碰在一起心里会有些不舒服，但是不会很在意。也有的男的同时有几个女性车艾，遇到不巧碰在一起的时候，女孩子们就会让男人自己选择那个晚上跟谁在一起。

男女两性都可以主动追求异性，但通常男性表现的更为主动，因而也赢得相对更多的异性资源，但是在整个性别资源库中，男女都具有同等的机遇。临时车艾之间不会把对方视为自己的私有物，其中嫉妒的表现也微乎其微。

在临时车艾的基础上，深厚的感情逐渐建立，形成长期车艾关系。长期车艾时间相对较长，短者二三个月，长者三五年不等，很多最终会缔结婚姻。如果说临时车艾关系是游戏和不严肃的，那么长期车艾关系则因投注了感情的因素，从而增加了其责任感和严肃性。长期

① 澜清著：《丰饶——哈尼族奕车人的亲属关系》，云南人民出版社，2009 年版，第 67 页。





车艾关系中，独占突显到了一个重要的位置，甚至具有攻击性。谙熟其中玄机的男青年会尽量避免与拥有长期车艾的女性缔结车艾关系，而拥有长期车艾关系的女性有的甚至也会紧闭大门，不再结交新的车艾。

【案例三】

58 岁女性村民 NianSe：曾经有一个自己本寨的车艾，对 NianSe 十分迷恋，两人也互相喜欢，缔结了长期车艾关系。在与他相好的同时，NianSe 还结交其他车艾，因此引起他的强烈不满，总是要出面阻止。每当有小伙子来 NianSe 的扭然，他都会前来捣乱，把他们都赶出去。NianSe 去其它寨子找小伙子，他就在路上堵着不让去。

【案例四】

21 岁女性村民 SaBai：有一个要好的长期车艾。有一次这个车艾来 SaBai 的扭然找她，看见门口有一群走村串寨咪达茨的小伙子，就十分生气，不理 SaBai，任凭 SaBai 怎么解释也不肯听。

（二）隐秘性与公开性

前已述及，奕车人车艾制度是一种半隐蔽的情人制度，青年通常在夜间与自己车艾偶居，并尽量避免碰见亲属或熟人。家长对青年人结交车艾似乎也是任其发展，不管不问。青年人对于自己的感情通常只与自己的亲密朋友交流，对于其结交了多少车艾，都是什么寨子的人，外人并不得而知。尤其是临时车艾，关系的临时性和短促性，使别人跟本无从知晓，有的甚至连当事人自己也完全不记清自己有多少个临时车艾。长期车艾如果保密工作做得好，也可以始终处于地下，而不被公开。至于已经婚配并生育过子女的成年男女来说，尤其是女性，车艾关系更需要保持隐密。

【案例五】

48 岁男性村民 HuoZhuo：有一个长期车艾，感情十分深厚，但是由于 HuoZhuo 还不想结婚，也不想公开这段感情，仅对十分亲密的同性朋友提过，并要求其严守秘密，因而其车艾关系维持了三年，竟鲜有人人知晓。

与车艾关系的隐秘性相对应的是其公开性。并不是所有车艾关系都能保持秘密。一方面是当事人的自愿倾诉。车艾的选择市场是一个争夺优秀资源的竞争市场，为显示个人的魅力和气质，男女当事人在结交到优秀的车艾时，愿意向周围的朋友炫耀，以赢得无形的象征资本。另一方面，尽管当事人有保密的诉求，但是在农村这样的熟人社区中，人情关系结成一张封闭的大网，将所有人笼罩其中，只要有一人知晓，便会顺着各种枝枝蔓蔓延伸，最后所有人都知道。尤其在当长期的车艾关系足以达到缔结婚姻的情况下，男女双方如果触及奕车社会的择偶禁忌，这种信息的传递更会愈加迅速，变成众所周知的秘密。此时，家长就会出来制止。很多具有良好感情基础的车艾关系就是在这种公共的舆论压力下被迫分手。

【案例六】

35 岁男性村民 ZeGe：ZeGe 咪达茨的时候认识了一个姑娘，两人缔结了车艾关系，姑娘长得十分漂亮，ZeGe 和她相处了几个月，产生了娶亲的念头，但是没想他们的关系被村寨内不知什么人告诉了 ZeGe 的父母，遭到其父母的强烈干预，要求 ZeGe 与姑娘断绝车艾关系，更不要将其娶进家门，原因是村寨里的人都流传说姑娘的手脚不干净，平时喜欢小偷小摸。ZeGe 虽然对姑娘十分爱慕，但是因为没有得到父母在经济上的支持，最终也只能放弃。





[案例七]

33 岁男性村民 YangHou: YangHou 十六七岁的时候有一个特别要好的车艾, 姑娘寨子的田地离 YangHou 家的田地很近, 那时候她经常在田地里干活, YangHou 也会去自己家田里干活, 有一次去看水, 她在那里, 就去搭讪, 就这样认识了。两人相处了两年多, 感情越来越好, 眼见可能缔结婚姻, 却没想父母知道了 YangHou 与姑娘的关系, 便出面干涉, 要求 YangHou 和她断绝关系。原因是当地凭经验长期积累下来的地方性知识认为 YangHou 家族的男性娶姑娘寨子的女性会产生厄运, 轻者损害夫妻健康, 重者生育不出后代。

(三) 开放性与保守性

奕车社会对车艾之间的性接触持开放的宽容态度。奕车女子服饰以其独特的剪裁和制作, 在使少女左胸遮掩得极为严实之际, 饱满的右胸却若隐若现, 展露于世人面前。奕车甚至有说法: “女人的左胸属于丈夫, 右胸则属于车艾”, “男女车艾见面摸乳以示友好”。车艾之间在大街上搂抱也不会遭致别人的非难。长期车艾通常会发生性关系, 临时车艾尽管不一定会发生实质性的接触, 但是搂抱和抚摸在可允许的范围之内。在奕车人的扭然中, 经常可以看到成双成对的青年男女搂抱在一起促膝长谈。车艾关系彰显出一种开放的性意识。

但是车艾关系的开放仅表现在青年人这一年龄层上, 除此之外, 在很大程度上具有保守性。男女青年可以在集市或年节期间的群体聚会中搂抱, 但不允许在本家亲属面前作亲密状, 甚至不能提到任何与恋爱或性有关的词汇。“咪达”、“搓达”、“车艾”等词汇更是严禁在异性长辈面前提及, 否则会被视为不懂礼貌和不知廉耻。笔者曾试图采访一位 60 多岁的老年妇女关于青春期的事情, 却被向导一口回绝, 原因是老嫗与向导属于亲戚关系, 在异性亲戚面前, 提起这些事情将会十分害羞。

在这种开放与保守的双重观念影响下, 奕车人形成一种既开放却又含蓄的性格, 行为表现上有时会让人瞠目结舌, 但在思想观念上却又显示出超乎寻常的羞涩感。

四、车艾制度与婚姻的关系

调查资料显示, 车艾制度是一种婚前半公开和婚后秘密的情人制度, 奕车人结交车艾的初始目的并不在于婚姻, 但其在实质上与婚姻制度之间千丝万缕的联系, 客观上对婚姻制度造成了巨大的影响。

车艾制度促进了婚姻的缔结。奕车青年通常以游戏的心态参与车艾关系的缔结, 仅仅将其看作一种结交朋友和调剂生活的手段。当是在实际接触中, 不乏有一见倾心或日久生情的情况产生, 从而促进了婚姻的缔结。这种情况与马林诺夫斯基在特罗布里恩德岛土著中发现的情况相一致, 马氏认为青年人婚前自由的性生活是其走向婚姻殿堂的前奏。在长期的交往当中, “一种专一的恋情产生了, 并且确切无疑地开始夺去其它风流韵事的光彩”, “男人开始考虑通过婚姻来把众多的私通伴侣之一合法化了。”^①在奕车社会, 青年人们通常由父母包办缔结第一次婚姻, 但是可以在自由的“里夏夏”期间尽可能地寻找自己喜欢的异性。在条件允许, 或不触犯古老的通婚禁忌的情况下可以自由选择二次婚姻的配偶。在调查当中, 50 名奕车人共缔结了 81 次婚姻, 其中有 42 次是通过车艾关系发展而来, 占二分之一强的比例, 因而车艾关系是缔结婚姻的一个重要途径。

车艾制度影响了婚姻的稳定。车艾制度作为婚姻制度的附属品, 在促进婚姻的同时, 也

^① [英] B·马林诺夫斯基著, 刘文远等译:《野蛮人的性生活》, 北京: 团结出版社, 1989 年版, 第 46 页。





在很大程度上成为扼杀婚姻的刽子手。奕车人在青春期自由散漫的恋爱尝试所形成的多元性爱观，为后来的婚姻关系埋下了隐患，而初婚盛行父母包办的传统习惯则更加增强了婚姻的不稳定性，致使奕车社会离婚事件频发。前已述及，妥垵 50 名奕车人初婚成功率仅有 50%^①，25 人缔结了两次及以上的婚姻，50 人总计缔结了 81 次婚姻，平均每人结婚 1.62 次。结婚两次者占离婚人数的绝大多数，此外还有结婚三次，四次的人^②。这样的比例显示，除了没有感情的包办婚促成的离婚之外，那些自由缔结的婚姻也同样面临着离异的危险。

[案例八]

35 岁男性村民 XiaSa: XiaSa 结过两次婚，25 岁缔结第一次婚姻，媳妇是咪达茨认识的，交往一个多月就结婚。XiaSa 风流倜傥，结婚以后仍然出去咪达茨，认识了第二任妻子，两人逐渐产生深厚的感情，XiaSa 渐渐与自己媳妇的感情发生了疏离，另外结婚一年还没见媳妇怀孕，于是有了更加合适的借口与自己前妻离婚，离婚之后马上将新结识的车艾娶进家门，第一段婚姻仅仅维持了一年。

[案例九]

18 岁女性村民 Jianle: 14 时由父母包办缔结了第一次婚姻，随着年纪的增长，Jianle 越来越不喜欢自己的丈夫，不让丈夫来自己的扭然，却和其他寨子的小伙子玩。并且总在父母面前抱怨丈夫不合自己的心意。后来 Jianle 找到一个关系十分好的车艾，便向父母商议结婚的事情，父母见事情没有转机就同意了。Jianle 缔结第二次婚姻之后，她的另外一个车艾还常常到她的扭然去找她，Jianle 的父母说女儿已经结婚了，劝他放弃，他却表示没有关系，说：就是结了婚，我还是有机会娶她的。

[案例十]

56 岁男性村民 SaJu: SaJu 现年五十六岁，已经当了爷爷。与同村的一个已婚女人缔结了车艾关系，由于两人都已当家，其车艾关系也一直保持秘密，却在偶然的情况下被村民知晓，SaJu 的车艾被丈夫驱赶出家门，无处可去，SaJu 没有办法，只得为其重新找了一个住处，两人同居在一起。SaJu 虽然还没有与前妻离婚，也没有和车艾结婚，但是实际上他的婚姻已经名存实亡。

类似的案例还有很多，由于篇幅所限，不能一一列举，奕车社会中离婚事件通常主要集中在还没有生育的夫妇当中，这个时期因为处于夫妻分居的“里夏夏”期间，男女双方都能够自由结交车艾，社会对这种情况持最大限度的宽容。因而离婚事件很多，如以上的案例八与九。夫妻生育之后，“里夏夏”时光结束，妻方必须回到夫家生活，双方的自由受到很大的限制，奕车社会对当家后的男性结交车艾持宽容态度，却对女方严厉禁止。同时地方性知识也认为家中有幼小儿童的父母如果出外结交车艾，便会对孩子健康不利，也从某种程度上限制了婚姻中车艾关系的缔结。纵使这样，由于车艾关系导致的离婚事件在村寨中仍屡有发生，如以上案例十。

五、车艾制度的现代变迁

时间是文化变迁的催化剂，随着时代的发展，任何社会文化都不可能保持原貌，尤其在

① 由于样本数量相对较少的原因，这一数据与奕车人自己的估算有些出入，根据深刻知晓妥垵村委会全部概况的村总支书记的估算，奕车人一婚成功率可能在 43%左右。

② 在妥垵村委会，结婚次数最多者竟达到 7 次之多，但属于特殊案例，不在笔者调查统计的范围之内。





当今全球一体化的冲击下，那些所谓“封闭的、异域的文化”也必然会受到全球信息浪潮的裹挟，有的民俗文化在这种冲击下失去了生存的土壤，逐渐消失在人们的视野中，有的则在交流中重新整合，以另外一种面貌呈现出来。哈尼族奕车人的车艾制度也在现代社会中呈现出新的特色。

车艾制度的观念变迁。车艾的定义从实质上发生了变化。传统上，不管是否有深厚的感情，青年男女之间同居三次以上便可以称作车艾，由此出现了四十岁以上奕车人有几十个车艾的盛况。但是随着奕车人出外打工机会的增多，接触到很多主流文化的信息，新兴一带的青年人喜欢将主流文化与奕车文化相提并论，逐渐将车艾关系定义为主流文化中的男女朋友，投注了深厚的感情，并将其视为潜在的结婚对象。车艾关系的时间界限也从两三天延长至几个月，甚至更长的时间。因此，在调查中 30 岁以下的年轻人普遍只有一两个乃至三四个车艾的情况也不会让人觉得惊讶了。但是，车艾定义的转变并不意味着奕车社会中长期车艾占据了临时车艾的全部市场，临时车艾仍然大量存在，只是失去了“车艾”的名分，只称做“咪达”和“搓达”了。

车艾定义的转变增强了车艾之间的独占意识。投注了深厚的感情，并将其看作结婚的目标人选，使缔结车艾关系的机会成本增加，青年之间的车艾关系再不如往常那么“无私”和“慷慨”了。几乎所有的车艾关系都产生了传统上长期车艾中那种具有攻击性的独占意识。

车艾制度的形式变迁。车艾定义的变迁并经济意识的增强，使车艾的选择标准也发生了实质性的变化，车艾之间原本单纯的情人关系渗入了经济因素。为了未来婚姻生活的质量，青年男女，尤其是女性，通常会把经济情况作为自己选择车艾的一个重要指标。

车艾缔结的场合中，传统的田间地头的劳动场合、年节期间的公众场合、赶集天的热闹场合中缔结车艾的几率下降，“阿巴多”、“仰阿娜”等恋爱集会再也不见年轻人的踪影，民族传统文化体系被破坏，传统习俗失去原有的功能与意义。“咪达茨”成为缔结车艾关系的主要场合，“搓达茨”则基本上完全消失。传统上“咪达茨”需要事先与姑娘约定的规矩也被破坏，通常情况下，小伙子们走村串寨，直接到陌生姑娘的扭然，而不会事先打招呼。除此之外，打工地点也逐渐成为缔结车艾关系的一个重要场合，打工收入目前已成为农村的主要收入，为了保证正常的生活开支，奕车人每年必须有三分之二的时间出外打工^①，从而为打工期间的车艾关系缔结创造了条件。

车艾的选择范围也逐渐扩大。随着道路设施的完善和交通工具的不断更新，男青年“咪达茨”的活动范围明显扩大，以往需要行走两三个小时的“不可到达”的村庄利用摩托车就可以在很短时间内到达。

车艾关系中的民间艺术逐渐消亡。传统上，歌舞和乐器常常成为评价一个车艾的重要标准，能歌善舞的青年总能受到更多异性的青睐，因而催生了丰富的曲艺文化。但是如今这些民间艺术已经面临绝迹，充满浓情蜜意的“阿甲白”^②再也没有人唱起，为青年人性魅力加分的笛子、三弦、二胡、哩露、达厄、车介等传统乐器再无人能识。

① 奕车人受教育水平普遍偏低，出外打工一般从事农业种植、建筑等手工劳动，并且由村寨内的工头统一带出集结劳动，大量奕车人会共同集中在一个地方劳作。

② 阿甲白是扭然中男女青年演绎的一种情歌。





【人类性风俗比较研究】

永胜他留人“过七关”婚俗的文化分析

熊远方

【摘要】本文是一篇研究他留人“过七关”婚俗的论文，文章用象征人类学、婚姻家庭与亲属制度的研究方法分析“过七关”的过程、象征意义和功能。文章共分三个部分。第一部分，分析“过七关”主体资格的获得、场所和过程，强调“过七关”是对婚配对象性情和性能力进行考验的过程。第二部分，论述“过七关”的象征意义，并指出“过七关”象征的多义性。第三部分，论述“过七关”的功能。指出“过七关”婚俗具有很强的调节功能。

【关键词】他留人；婚俗；“过七关”；象征；功能

引言

在某些特定的民族区域中，当少男少女到了一定的年龄，生理发育较为成熟时就要举行成年礼，他们通过仪式的举行而获取与成年人一样的社会权利和义务，成年礼成了族群中的成员获得成人资格的一种仪式，只有举行过成年礼的族群成员才有资格进行恋爱活动。在成年仪式的活动过程中，族群中的长者会以适当的方式，通过特定的方式传授生产和生活方面的知识，尤其是与异性交往的经验。进行过成年仪式之后的青年男女即可进行恋爱活动，这种交往活动因各个族群文化传统和价值观念的不同而表现各异，但这些恋爱活动都是婚前的一种准备，是一种寻找婚配对象的活动，甚至可以说是婚前的性检验，一种试婚方式。永胜他留人“过七关”婚俗就是这样一种青春期过程中的恋爱活动，一种婚前特定的仪式，对于他留人婚配对象的选择以及婚姻的缔结具有直接的决定作用。他留人的“过七关”婚俗是一套系统的仪式，表达了他留人的婚姻观念和婚姻特点，反映出他留人的文化传统、价值取向和民族情感，有着很强的象征意义。“过七关”从强化性行为的角度巩固了他留人的婚姻、家庭和亲属关系，使他留社区人际关系达到和谐，并使他留族群得到发展，“过七关”仪式并没有使他留人产生冲突，反而对于社区的稳定和社区中人际关系的和谐产生了积极的作用。

他留人，在他留语中意为外路人，从远方来的人，从中可以看出他留人的祖先是从外地迁徙来的。他留人，又称为他傈人、他谷人，他们自称他鲁苏，在建国后的民族识别中划归为彝族的一个支系。他留人现大多居住于丽江市永胜县六德乡的玉水、营山和双河三个村委会(统称他留山)，现有人口 5000 余人。他留先民在明朝洪武年间进入澜仓卫(今永胜县)后居住于永胜程海边进行戍边和屯田活动，其后他们又被调往他留山守关隘，正是由于这种特殊

【作者简介】熊远方，云南大学人类学系 2005 届民族学专业本科生。





的两次调卫促使他留人和他留文化的形成和发展，这是一种既有少数民族文化痕迹又保留了一些汉族文化成分的少数民族文化。他留山是古时南方丝绸之路的关津要道，过往马帮甚多，经济和文化交流频繁，他留山可称作是多民族融合的交汇地，又因当地居民是民族融合的后代，因而才使他留文化多姿多彩，也才使他留婚俗具有更多自由的象征。他留山现有他留古城堡遗址和他留坟林，尤其是他留坟林较为集中且保存完好的墓就有 6000 多座，是他留先民勤劳和具有创造力的见证，也是他留民族融合的产物，有较高的学术研究价值。他留人“过七关”婚俗反映的是整个他留社会的文化，是他留人精神面貌的集中体现，从他留人举行的成年仪式到“过七关”活动场所和活动过程，都表现出他留人独具一格具有高尚情操的文化情趣。对他留人而言，“过七关”婚俗并不仅仅是表示一种简单的婚姻形式，而是凝聚了他留人智慧、情感和文化价值的载体。在他留社区中，“过七关”婚俗具有重要地位，是他留人生活的重要组成部分。正因为如此，本文试以“过七关”这个切入点来了解和研究他留人的文化，并就“过七关”的婚姻问题作一些象征人类学和婚姻家庭亲属制度方面的分析和探讨。

2004 年 7 月至 8 月，我由亲戚介绍利用假期到他留山实习，在六德乡政府杨如刚老师的指导和帮助下，就他留人“过七关”婚俗作了一个月的民族学田野调查，对他留人“过七关”有了比较实际的了解，有了一些田野调查资料，为这篇论文的写作奠定了田野基础。近几年来，由于丽江旅游业的发展，交通条件不断改善，他留人也利用“粑粑节”等节日吸引游客，但外界知之甚少，因而游人较少，对他留人生活和文化价值观念的影响并不大，他留“过七关”的婚俗还没有遭到破坏，还是原汁原味的，可说是民族学研究特定婚俗的一个很好的案例。

一、他留人“过七关”过程的文化分析

“过七关”是他留人婚姻习俗中最为复杂和特殊的一个部分，是他留区别于其它群体婚姻的关键所在，可以说“过七关”既是他留青年男女恋爱交往活动的一个组成元素，也是其婚俗的集中反映。“过七关”是一个复杂的过程，由他留少男少女举行成年礼开始，经由女子住进“夜各阳”及男子串“夜各阳”，直到他们各自找到自己的意中人一起住在“夜各阳”谈恋爱直到结婚为止，此外还包括他留人离婚后重新开始的“过七关”活动。“过七关”是他留人在一定的社会历史、自然地理环境和特殊文化背景下形成的一种文化适应机制，是他留人对生存、文化和环境三者作出协调之后的一种选择，体现了他留人的价值理念和民族情感，具有一定的象征性，也在一定程度上体现了他留人的婚姻家庭观念。

(一) 成年礼——他留人“过七关”主体资格的获得

他留少男少女到了性成熟可以与异性交往的年龄时必须举行成年礼，通过成年仪式他(她)可以获得成人的资格，这是他留人生中的一个重要仪式。“成年不仅仅是一个生理过程，更是一个社会过程，是充分享有人生权利和社会义务的一种身份认定。……在奉行传统习惯法的亲族礼俗社会里，成年的标志便不仅仅是年龄界限，而是必须通过一种叫做成年礼的民俗仪礼，获得成年的象征标志，从而得到亲族社会认可。成为社会组织的正式成员”^①。他留人进行过成年礼后就意味着他(她)已经成为一个完全的人，有了“过七关”选择配偶的资格，他留成年礼是“过七关”资格获得的一种仪式，这既是对成员资格的确认，同时也象征着

① 居阔时，瞿明安主编：《中国象征文化》，上海：上海人民出版社，2001 年版，第 297 页。





对其成员能够“过七关”能力的肯定。他留人的成年礼包括洗礼、换装易服、祈祷和祭祀仪式等活动。

他留成年礼从换装易服开始，他留人的服装主要是火草制成的白色或者是蓝色、黑色的麻布衣服，他留服装在一定程度上体现了其族群特征，是他留人个性的象征，反映了他留人特定的生存环境，体现出他留人的历史文化传统和心理素质。他留山盛产火草和各种麻类植物，他留人就以当地的火草和麻丝为原料制作衣服。火草和麻丝制作成本高、价格也较贵，他留人之所以选择火草和麻丝，除了其质量好之外，更多的是因为火草和麻类制出的丝较柔韧而不易断，他留婚恋男女之间的关系缠缠绵绵亲密而不易破坏。因为火草已经是一种文化象征物，在一定程度上已经是他留民族情感与民族凝聚力之所在。以前他留人有着亲密关系的男女两个人在夏秋时节到山上去采摘火草，而且要在山里过夜，他留人通过这种特殊的共同劳动方式增进男女之间的情感。他们在这一过程中要完成采摘火草的任务，人们通过任务完成的成效可以分析出这一男女是否合适，是否勤劳以及预测出他们在一起是否能完成以后的生产劳动，因而采摘火草过程是对他留男女生产劳动能力的一种检查，这种检查对于他留社会男女婚配是否合理以及社会的稳定都具有重要意义。同时，他留青年男女一起采摘火草也使他们体验到了共同生产劳动的快乐，增进了他们的情感交流，这有利于他们日后婚姻家庭稳定。现在，采火草一般都是成年女子成群结队而去，但采火草仍是他留人增进人与人之间情感的重要途径，而火草则是他留亲密爱情的象征物。

他留人的服饰象征着他留人的婚姻特点，是他留人文化价值取向和民族情感的反映，他留人的换装易服仪式是具有一整套他留婚姻特点和婚姻观念的象征仪式。他留青年男女的换装易服仪式是有区别的，女子的换装易服仪式较为繁杂，服饰也比男子的复杂。他留女子在未进行成年礼之前穿的是麻布白衣白裙，头发梳成一条辫子，头戴一白色的小扎布帽，腰缠白绿相间的狭小布带。在他留人的观念中，白色的麻布衣服和裙子象征着他留女子“素身”是不接近男性的，一条辫子象征他留女子还未成年不能找男性为伴，白色小布巾表示他留女子还没有性能力，白绿色小布带则是他留少女尚未成年还是处女的象征物。未成年的他留女子服装饰物以白色为主调，象征着未成熟的他留女子是他留男子不可接近而且需要群体中的成年人去保护她成长的对象。在他留人的意识中白色是神圣的象征，他留男子不会对穿白色裙子的女子提出性方面的话题和要求，因为白色是他留人观念中与性绝缘的象征颜色。他留少女的换装易服仪式是在她月经初次来临之后进行的，在换装易服仪式之前要由她的母亲主持进行洗澡仪式，这是换装易服仪式的一个关口。他留少女洗澡过程中，她的母亲要为她讲解一些生活常识尤其是性方面的经验，以及一些与男性交往的经验。由于这一时期母女之间的关系是亲密而最为直接的，因而传授这些知识是很实际也很实用的，可见他留少女洗澡的过程作为一种仪式，象征着母亲已养育女儿成人，女儿可以为她自己做主与男子交往，通过这一仪式，性对于少女来说已不再是禁忌。他留少女洗澡仪式之后，由她的母亲为她换上麻布蓝色上衣和黑色裙子，头上辫子梳成两条，头巾改为黑色盖头布，腰带改为宽大的白色麻布腰带。这些服饰的改变也有很强的象征意义，蓝色麻布上衣意为他留女子已经成熟和成年，可以和男子交往谈婚论嫁，黑色裙子则象征着女子月经已经来临，已具有生殖能力，可以和成年男子发生性接触，两条辫子则象征性成熟，可以和男子谈恋爱成双成对，黑色的盖头巾则是表示父母对女儿性成熟的认可，少女可以和男子交往而不受父母的约束，宽大的麻布腰带既是女子对其腹部(子宫)的生殖崇拜的象征，也在一定程度上象征着女子对于其意中人的爱恋的情感寄托。





他留男子的换装易服仪式在他第一次遗精具有性能力之后举行。他留男子的洗澡仪式由他的兄长主持，在这一过程中男子要认真听其兄长为他讲述的生活知识和与女性接触时应注意的事项，以及性方面的经验和怎样与女性进行性接触。他留男子通过洗澡洗去身上的污垢意味着他少年时代的结束和青春期的来临。他留男子洗澡仪式之后就要举行换装仪式，他留男子要穿上火草织成的白色麻布上衣，头包一块六尺黑布。与他留女子的换装仪式相比较而言，他留男子的换装具有较深的社会文化象征意义。火草织成的白色麻布上衣反映的是他留人这一群体人与人相互之间的关系，白色象征着男子交往中要相互帮助和团结，在申“夜各阳”的时候不能起矛盾和发生冲突，麻布则是群体凝聚力和民族情感的象征物，而头上戴的黑色布盖巾则体现了他留男子个人，象征着男子性的成熟，是男子已经成年的标志，在一定程度上黑色头巾也是男子身份和地位的象征。

他留男女通过换装易服仪式向群体中的其它人表明他(她)已经成年，生理已经成熟具有了生殖能力，他留人的换装易服代表“再生”、“换岁”，意味着他留人已经成为一个完全的人，享有社会的各项权利和义务，象征着他留人对生殖的追求和向往。“服饰，在特定的群体意识和传统观念中，早就是一种具有文化承诺意味的象征符号了。……更深层次的文化——心理因素，是对认同于特定社会规范的各种角色韵文化承诺。”^①此外，他留人的换装易服仪式也象征着“变人”，服装改变之后，他(她)不仅仅在生理上已经成熟，而且在心理上已逐渐成熟，是他(她)从心理上成为一个社会的人，身上穿的衣服也时刻提醒着他(她)必须要按照对成年人的要求说话和办事，对于女性更是如此，换装易服也明显地标志着她少女时代的结束和成年的到来，表现出他留少女对于生殖能力的殷切希望。换装易服是他留人成年礼的重要环节，也是他留人“过七关”开始的重要仪式，换装是“再生”等文化内容的象征。

在他留人的成年仪式中，当进行洗礼仪式和换装易服仪式之后，接着就要举行祈祷和祭祀仪式。仪式安排在自家的堂屋，先进行祈祷，他留男女在其父母或者兄长的引导下，跪在祖先牌位前烧三柱香磕三个头，并且由他(她)的长辈为其祈祷，祈求祖先和神灵保佑，并聆听长者的教诲和祝福，“向受礼者施以各种有关本民族历史、社会规范、成年人应尽的责任及享有的权利、乃至各种从事生活和战争方面的才能等传统文化的教育”^②。在这之后有少男少女的父母请来的“把师”(他留人的祭司)进行跳神活动，为举行成年礼的人驱邪避灾。通过祈祷祭祀活动，“求神灵和祖先保佑他们无疾无灾，快快成长，身体强壮；另一方面，长者也要以各种方式向他们施以必要的社会化熏陶，以期他们逐步了解所属群体内的种种社会规范，获得各种成年后需要具备的品格和能力。”^③可见，他留成年礼中的祈祷和祭祀仪式也是长辈对晚辈传授生产和生活知识及经验的方式，传授的主要是与人相处的经验和生产劳动的常识。同时，祈祷和祭祀活动也是一种人神交流的方式，他留人通过这一祈祷和祭祀的动作和方法祈求祖先和神灵的保佑，使他留人和他留文化能够世代相传下去。

他留成年礼是他留人的人生过程中的一种重要仪式，也是“过七关”之前的一种重要的仪式，他留人通过洗礼和换装易服仪式，使他留少男少女由“不完全的人”成为合格的“过七关”的主体，“在人生礼仪中，仪礼活动的各种细节内容也都具有仪式象征的具体涵义。”

① 居阅时，瞿明安主编：《中国象征文化》，上海：上海人民出版社，2001年版，第600页。

② 王亚南，郑海着：《生-死：永恒的诱惑与恐惧——云南少数民族人生礼仪研究》，昆明：云南人民出版社，1991年版，第57页。

③ 王亚南，郑海着：《生-死：永恒的诱惑与恐惧——云南少数民族人生礼仪研究》，昆明：云南人民出版社，1991年版，第60页。





^①通过他留人举行成年礼的象征仪式，可以分析出他留人的文化理念以及他留人深层次的民族情感和价值观。

(二) “夜各阳”和他留人“过七关”仪式过程的文化分析

“夜各阳”是他留语，亦即青春棚、公房，是进行了成年礼的未婚男女交往谈恋爱的场所，为一间只容得下一张床和一个柜子的能提供三四个人活动的较为狭小的房子，建在大门旁，方便他留青年男女交往。这种小房子在云南许多少数民族中都存在过，也都是为了方便青年男女交往而建的，只是没有能够象他留人一样完整的保留到现在，而且这些民族中也没有存在过与“夜各阳”一起产生的“过七关”婚俗。“在原始民族的思维中，由于心与物那不分化的一体感和神秘混沌性，物象和观念往往合而为一，他们总是借用某些具体的物象来暗示某些特征上相似或相联系的概念”^②，“夜各阳”是他留人为其成年的女儿建造的小房子，是他留女子接待夜里来串棚子的男子的场所，只有举行过成年礼的未婚成年女子可以住在里面，在一定的形式上可以说是象征着他留女子的生殖系统，是女子性器官扩大化的更为直接和形象的象征物。他留女子进行成年礼之后即可住进“夜各阳”与男性交往“过七关”。

“夜各阳”是完成“过七关”整个婚恋过程的房子，少女举行成年礼住进去之后要到结婚才能回到正房，在以前的他留社会里，如果离婚或者是丈夫长期外出女子也可以重新住进“夜各阳”，这使得他留男子婚后一般不敢外出，这种婚俗对女子的性是比较放任的，但是有利于女人身心的健康和他留人婚姻家庭及亲属关系的稳定。因而“夜各阳”有着一定的禁忌，不同辈份、同一宗族以及近亲是不准出现在“夜各阳”的，并不是每个他留人想进就可以进去的，对于性的选择有着较为原始的神圣性。“夜各阳”是提供青年男女恋爱的场所，他的出现反映出他留人在以前男女交往的困难，由于在日常的生产和生活中没有接触异性的机会，就出现了“夜各阳”，同时，这也是他留青年男女不受父母约束自由恋爱的象征，在一定程度上象征着他留人对人性的纯朴的渴望表达。

他留人“过七关”仪式男女是有区别的，其过程十分复杂，以下分别就他留女子和他留男子“过七关”仪式作一些文化分析。他留女子举行成年礼之后便住进“夜各阳”与男性交往“过七关”谈恋爱。他留女子住进“夜各阳”之后，由她的姐姐或者是与其关系较好的女性为她选择七个男子与她过夜，这七个男子的选择需要得到这位女子的同意，如果她不同意则她可以在该男子来串“夜各阳”的时候不给他开门，在七个男子选择好并得到这个女子的同意之后即可进行“过七关”仪式。此外，七个男子的人选之中对于第一个与女子过夜的男子的要求还较为严格，这个男子不仅需要得到该女子的同意，其本身也要有较强的人际交往能力，熟悉“过七关”程序和要求，能够较好的完成其传授给该女子与异性相处和谈恋爱的方法和经验，由于他是第一个与这个女子过夜的男子，因而他的言语和行为要让该女子非常满意。这些“过七关”的男子的主要任务是传授给女子与异性相处和与异性发生性关系的经验，并在实际过程中帮助女子掌握这些经验，另外，这一活动不仅仅只是性和爱的传授的过程，而更多的是一种互动和相互检验的过程，即男女人际关系的一种互动过程。“过七关”的第一个晚上，那个有较强人际交往能力和有着较为丰富性经验并且懂得女子心理的未婚成年男子，在天黑之后就可以来串“夜各阳”。男子来到房子之前轻敲房门，女子听到之后就让男子进来，男子进入“夜各阳”之后就与女子一起坐在床边，要说一些让女子放松的话题，做

^① 居阅时，瞿明安主编：《中国象征文化》，上海：上海人民出版社，2001年版，第627页。

^② 居阅时，瞿明安主编：《中国象征文化》，上海：上海人民出版社，2001年版，第635页。





一些开导女子的事，让女子觉得这男子是个可以相处的人，先让女子平静下来，然后才进入正题聊一些与人交往的话题，传授女子与异性相处的方法和经验，对答吟唱“抒嘟”。抒嘟是一种自编的相互考验、表达爱慕或是传授情爱经验的曲子，当这个男子觉得可以传授一些性的知识而不会为女方拒绝时就要讲些性方面的知识。到了深夜的时候，这名男子就可以根据情况和女子同床而眠，只要男女双方都愿意而发生性关系也是很正常的，对此他们是不用负责的，而且这也是“过七关”的一个重要组成部分和比较主要的任务。到第二天早上的时候，这名和女子过夜的男子才离开。到了第二天夜晚“夜各阳”又会迎来第二个“过七关”的男子，基本过程也和第一个晚上的情形相同。但是这个男子的作用已经没有第一个男子那么重要，任务也没有那么明显，而这个时候该女子已经经过初夜而对于异性有了一定的了解，对于如何与男性相处也有了较为初步的认识，因而这个时候的女子虽表现的比较羞怯，但已经不象原先那么紧张，他们可以有更多话题。除了男性还要传授给该女子有关男女两性的生理知识之外，对于男女两性交往经验的交流也开始产生，女子对于两性交往也开始产生初步的看法，而他们对于性行为的话题也已经不是那么神秘，男子在传授性知识时比较容易，到了深夜的时候发生性关系也是比较容易的事。通过与两个男人的相处，该女子自然会对这两个男人作一个比较从而对这两个男人的人品和能力作出分析，这将有利于她加深对男人的认识，也有利于她在“过七关”结束后选择出满意的婚配对象。就这样，到第三个夜晚的时候这个女子的“夜各阳”来了第三位串棚子的男人，这个时候该女子已经不是很害羞，他们之间的话题也更加广泛，对于男女两性交往经验的交流逐渐增多，男人同样还有传授女人与异性交往经验的任务，而对于性话题的展开也较为容易，男人也还要传授性知识，而性行为也不需要男人作很多的引导，通过与第三个男子的交流该女子对于男人又有了新的认识和看法，这同样有利于她对于其意中人形象的产生和确认。第四个夜晚“夜各阳”迎来第四个男人，其过程基本相同，这个时候女子与男人交流的时候已经比较自然，男子继续传授与异性相处的经验，关于两性交往经验的交谈也有了一定的深度，男子还要给女人传授性知识，而两个人对于性经验的交流已经有了一些深化。这样与四个男子的交流之后，这个女子对于男人的认识已经初步形成一个体系。第五个晚上女子“夜各阳”来了第五个男人的时候，这个女人已经对于男人有了想去接近的想法，男人来了之后自然要传授与异性交往和性爱的经验，并且与这个女子交流，这个女子对于这些方面也已经有了一些经验并和男子交流。到第六个晚上又来了另外一个男人，他的任务也是一样的，这时的女子在与异性交往和性的经验方面都已经较为成熟。而到“过七关”的最后一个晚上来了第七个串棚子的男人，他也有传授女子性经验的任务，而这时候的女子也有了非常丰富的与异性交往和性爱方面的经验，因而到了第八天的早上这个男子便把这名女子领去交给她的姐姐完成“过七关”的仪式。由于不同的他留男子其性格、个性和经验是不一样的，所以，当该女子分别与七个男子相处过夜之后，她的有关与异性交往的经验就较为丰富，对于自己的意中人也有了较为明确的定位，因而，“过七关”仪式完成之后，她就可以自由而较为正确的选择自己的婚恋对象，她可以在这七个人中选择也可以另外选择而不受限制，只要有了意中人就可以夜夜住在“夜各阳”直到结婚。在这一次“过七关”仪式中没有被选中的男子可以进行另外一个女子的“过七关”仪式活动直到找到自己的恋爱和婚配的对象，这样，虽然“过七关”的男子有七个，女子在一次“过七关”仪式中只有一个，但由于成年的男女数量上是相等的，所以“过七关”时并不会发生冲突，相反，由于男女有了亲密的相处，双方都有了很深的了解，即使不被女子选中也不会引发社区中男女关系的紧张。





与女子不同的是，他留男子的“过七关”仪式是在串“夜各阳”的过程中完成的。他留男子举行过成年仪式之后，由他的兄长把他领到一个端庄持重而富于与异性相处经验的女子的“夜各阳”开始他的“过七关”活动，这个夜晚“过七关”的男子就和这个女人过夜，第二天早上才离开。这个与“过七关”男子过第一夜的女子负有较为重要的责任，她要引导男子学会如何与女子相处，教男子怎样与异性进行性方面的交流，她的责任大体上与第一个与女子过夜的男子是一样的，此外，她还有为这个男子寻找另外六个与男子过夜的女子的责任。到了第二个夜晚，这个男子就随第一个与该男子过夜的女子来到她介绍女子的“夜各阳”，由她把这个“过七关”的男子介绍给第二个女子过第二夜，第二个女子也有教他与异性相处经验的任务，同时，与第一个女子不同的是她可以与这个男子谈恋爱。到了第三个夜晚也是由第一个与他过夜的女子领他去第三个“夜各阳”过第三个夜晚，以此类推，直到第八天的早上他过完第七关，再由第一个与他过夜的女子把他送还给他的兄长为止，这个男子的“过七关”活动才宣告结束。这个男子串了七个女子的“夜各阳”与七个女子过夜之后，他就获得了丰富的与异性相处的经验和谈恋爱的方法，他对于女人也有了比较全面的认识，在“过七关”过程中，也对于自己所喜爱的女子形象有了较为理性的认识，当他“过七关”仪式完成之后，如果已经有了意中人并且被这个女子选中就可以去找自己的意中人过夜直到结婚，如没有找到意中人或者是女子不同意，则他必须要去串“夜各阳”直到找到意中人成婚为止。

通过对他留人“过七关”仪式的文化分析，我们可以看出他留人“过七关”就是他留男女在婚前进行的一种非常亲密的接触，“过七关”是对婚配的对象进行较深入了解的一个过程，是对婚配对象的人品和性情进行了解的过程，也是对婚配对象进行严格性行为考验的过程。在性行为的基础上加强了他留男女的交流和认识，有了共同性行为的认同他们才开始正常的交往，这就使他留人在婚前有了可靠的性的保证。因而，他留人在婚后基本上不会因为性关系不和谐而离婚。即使离婚后，男的也可以重新串“夜各阳”，女的可以住进“夜各阳”接待男人开始谈恋爱找婚配对象。

二、他留人“过七关”的象征意义

他留人的“过七关”婚俗是一套系统的仪式，表露了他留人的婚姻观念，反映出他留人的文化传统、价值取向和民族情感，有着很强的象征意义。他留人在“过七关”的过程中要给对方送一些小礼品，如手帕、镜子和麻布腰带，就代表着他留人很深的情感，但是这些物品所象征的意义不象汉文化中的那样，它们既不是定情物，也不表示这两个男女之间已有婚事，因为男的还可以去串另外的“夜各阳”结交新的女人，女人也可以一直住在“夜各阳”里接待别的男人，这些物品只是象征他们之间有“过七关”的行为，象征着他们对另外一方让他或她“过七关”的一种谢意或者是表示纪念，有着调节人际关系的作用。

他留人之所以是要“过七关”而不是“过六关”或者是“过八关”，有着较深的象征意义，“神秘的数获得了一种范畴的面貌，在这个范围中必须包含集体表象的内容。”^①数字“七”有着重要的意义，在当地的他留人中关于“过七关”有个比较形象的比喻：“其一好比过独木桥，过不去就会掉下深渊；其二好比两支筷子夹豌豆，夹不住就是一场空；其三好比火塘里的三角架，犹如三角恋爱，争风吃醋要倒霉；其四好比织布机的四只脚，遥遥晃晃时间长了会散架；其五好比葫芦笙的五根管子，长短不一，音调各异；其六好比纺纱车的六片叶，叶

① (法)列维-布留尔着：《原始思维》，丁由译，北京：商务印书馆，1981年版，第213页。





片受摇柄摆动而旋转不能自制；其七好比秋千架，两头各有三只脚撑着一根横杆，一荡秋千便用来荡去不能长久；其八则是象征八福寿禧，吉祥如意。”他留人在与七个不同的异性相处过夜之后，他们有关与异性相处的经验已较为丰富，有关性的经验以及对性能力的判断也较为成熟，对于自己意中人的形象也有了比较明确的定位，在这种情况下选择的婚配对象才具有很强的适应性和稳定性，他留人在“过七关”之后选择的婚配对象一般都是性情比较好，性能力与自己相匹配的异性，象征着他留人婚配对象的选择既有理性又符合人情标准，使他留人的“过七关”婚俗有了比较实在的象征意义。因而，在他留人的观念当中只有“过七关”之后而不是“过六关”或者是“过八关”选定的婚配对象才能幸福持久，才能使婚后生活稳定。而且，“过七关”还有另外的象征意义，“神秘的数字七获得的范畴是与女性、生殖、生命、丰饶紧密联系的，同时还有爱与美、完满的象征蕴意，因此，数字七就被视为女性生殖的象征数在众多的习俗中作为女性的表征保留下来”^①，而且“‘七’的神圣性应当源于人类在认识时间的过程中对生命节律的把握而不是源于对空间方位的认识，数字七’被视为女性的象征，与女性具有怀孕、生殖和养育的秉性有关，对七的崇拜实际上就是对女性生殖力的象征。”^②所以，“过七关”象征着婚姻的美满、生活的幸福和家庭的稳定以及社区中人际关系的和谐，体现了他留人的生殖观念，是他留人对生殖崇拜的一种象征。

在他留人“过七关”的婚俗中还有其它的象征意义。“过七关”是他留人实行族群内婚制的一种标志，是他留社区内婚制的象征。他留人到了婚配年龄要进行成年礼，然后女子住进“夜各阳”，男子串“夜各阳”，开始“过七关”活动，其过程是复杂多样的，在“过七关”仪式中串女子“夜各阳”的男人必须是由该女子的姐姐介绍，而且要得到该女子的同意，一般情况下只有那些既与该女子有较好的情谊又和这个女子的姐姐有着较好的人际关系的他留男子才有机会，因而路过的马帮或者是客人是不可能去串“夜各阳”的。他留人就用“过七关”实行严格的族群内婚制，使“过七关”成为他留人族群内婚制的象征。他留人之所以实行族群内婚制有着很深的历史原因，“实行种族内婚制的主要原因，显然在于种族或民族的自豪感，在于对异族人缺乏认同感或感到嫌恶，因此，在观念、习俗乃至整个文化上存在巨大差异的种族之间，这种内婚制尤为常见。”^③由于他留人是少数民族和汉族融合而成的，又经历两次调卫，以至在他留人的文化和观念当中，他们既无法接受周边其它少数民族的价值观和生活方式，也不能认同汉族的文化，基于这种情况使他留人产生了特殊的文化适应机制，而他留人“过七关”也以族群内婚制的象征形式存在。即使到了现在，他留人的婚配范围也很少超出本族群的范围，只有在外工作的才有人在别的地方寻找婚配对象，但这些人到了婚配年龄也会先回到他留社区举行“过七关”仪式，如果子女和本族群之外的人成婚，其父母也会感到难过，认为他们的子女已不是本族群的人，可见，“过七关”作为一种习惯代表着他留人的思想情感和价值观念，在一定程度上是他留人族群凝聚力的象征。他留人“过七关”限制婚配范围于本族群内，在一定程度上使他留人得以繁衍下来，也保证了本留族群的纯正性。

“过七关”是他留人试婚的象征。“过七关”是他留人在婚前为了检验婚配对象而实行的一种试婚方式，他留人“过七关”是其观念当中的一种检验婚前性能力的象征形式，也是检验婚配对象人品和性情的象征事象。他留人在“过七关”的过程中，不仅要完成传授与异性

① 刘婷：《生命的礼赞——神秘数字“七”与女性》，载《思想战线》2002年增刊，第419页。

② 刘婷：《生命的礼赞——神秘数字“七”与女性》，载《思想战线》2002年增刊，第419页。

③ (芬兰) E·A 韦斯特马克着：《人类婚姻史》(第二卷)，李彬译，北京：商务印书馆，2002年版，第520页。





相处的经验和有关性爱的知识，而且要在这一过程中发现和了解自己的意中人，并检验意中人的品行和能力。通过“过七关”与七个不同异性的相处，他留男女基本上可以了解到异性的个体相异之处，从而选择自己所需要的最佳婚配对象。他留人只要找到意中人并经过一段时间的相处试婚，如果觉得合适就可以举行婚礼成家生育后代，他留人在这一试婚的过程中已把“过七关”看成是与他们的婚姻家庭无法分开的一种试婚象征形式。他留人的“过七关”是一种试婚的行为，而这种试婚以“过七关”仪式开始直到成婚这一时期为止，以至在人们的观念中把整个试婚过程都说成是“过七关”，以“过七关”代表试婚，“过七关”已经是他留人意念中试婚的代名词和象征事象。

“过七关”也是他留青年男女自由恋爱、婚姻自主的象征。他留人在向外界讲解“过七关”婚俗的时候总是喜欢说“夜各阳”是他留青年自由恋爱的场所，“过七关”是他留人自由婚姻的方法。他留青年男女在举行成年礼之后就成双成对在“夜各阳”谈恋爱而不受父母的约束，也不会遭到社区中其它人的非议为难，可以说“过七关”是他留青年男女自由婚恋的象征。

“过七关”仪式还象征着他留人对于生殖能力的崇拜。他留人在“过七关”的过程中男女要相处过夜，对于性是比较随便、放任的，不过，由于“过七关”是一种青年男女在正式恋爱之前的仪式，它具有一定的象征意义，“在仪式上放任性，并不只是纵欲，乃是表现对于人与自然的繁殖力量的虔敬态度”^①，可见，他留先民们之所以会实行“过七关”的婚俗，是出于对人类生殖能力的恐惧和崇拜的心理，他留人通过性在一定程度上的自由来实现人类的生殖以繁衍后代，因而，“过七关”有着很深的民族传统意识，在一定程度上反映了他留人的生殖观念，更是他留人生殖能力旺盛的一种仪式，是他留人生殖崇拜的象征。

通过对他留人“过七关”象征意义的分析，我们可以发现“过七关”的象征具有多义性。“过七关”中的数字“七”就有祝福婚姻美满和追求女性生殖能力等象征意义，“过七关”又是他留人实行族群内婚制、试婚、追求自由婚姻和生殖崇拜等他留文化的象征，具有很强的象征性。人类学家维克多·特纳在他的象征人类学理论中提出象征具有多义性，一个事物能够代表多重意义，他留人“过七关”仪式以及其中的数字“七”就是如此。分析他留人“过七关”婚姻习俗可以使我们能够很好地认知他留人的婚姻特点和婚姻观念，也可以了解他留人的文化传统、族群情感和价值取向。

三、他留人“过七关”功能的分析

他留人“过七关”婚俗之所以能够长久的存在下来，是因为这一婚姻习俗的存在，在很大程度上满足了他留人性、婚姻、家庭乃至他留社区稳定发展的需要，“过七关”已经成为他留人生活中不可缺少的重要组成部分。

(一)“过七关”选定婚配对象，稳定婚姻关系

“过七关”的首要功能便是稳定婚姻关系，建立婚后和谐的性关系，为生育后代而选择婚配对象。由于从前他留山地处南方丝绸之路的要道，过往马帮很多，留在他留山过夜的也不少，而相比较而言他留人口较少，他留人为了保持其族群的纯洁性，实行内婚制并且用“过七关”这种严格的择偶方式使他留女子在很大程度上只能依赖他留男子并且嫁给他留男子，

^① (英) 马林诺夫斯基著：《巫术、科学、宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年版，第232页。





也使他留男子不敢长期外出而只能在家里守着妻子。他留人正是运用“过七关”的文化适应机制使他留家庭保持了稳定性，在他留山独特的社会文化和自然地理条件下，为他留人的纯正性提供了保证。

为了保证婚姻的稳定，他留人通过“过七关”仪式严格选择婚配对象，实行一夫一妻制，他留人在历史上和现在都不存在一夫多妻或是一妻多夫的现象。他留人实行和拥有较为自由的性权利，婚前又有“过七关”试婚，因而婚姻较为稳定。在他留人社区，一夫一妻制是唯一一种婚姻习俗或者是法律所允许的婚姻形式。“这可能是出于一种习惯势力；也可能是出于这样一种观念，即不能让有的人占有很多妻子，而使另一些娶不到妻子；还可能是出于一种情感，即感到一夫多妻制是对女性的冒犯；或者是出于对淫乱的谴责。”^①一夫一妻制是人类婚姻的自然形式，他留社会由于男女两性的人数几乎是相等的，促使了一夫一妻制的产生。他留人之所以实行一夫一妻制还有一个原因就是由于顾及到了女人的情感需求，由于他们是通过“过七关”严格的步骤试婚出来的，具有很深的感情，使他们只能选择一个女人。

除了顾及女人的感情之外，“性爱本身中的某些因素也会促使男子至少在一段时间之内专心于一个女人……人类的兴趣是扩散型的，但是最强烈的爱情则只会专注于一个人。”^②“如果性爱中包含了从精神素质所产生的同情心和情感，夫妻之间就会出现一种精神的纽带，正是这种纽带导致了持久的一夫一妻关系。”^③通过“过七关”建立的夫妻关系，他们的感情是深厚的，“过七关”对于他留人婚后婚姻生活的稳定起了积极的作用。

(二) “过七关”建立和谐的人际关系，有利于社区的稳定

由于他留人“过七关”寻找婚配对象的机会是均等的，青年男女的数量大体上是相等的，所以他留人“过七关”时并不会起冲突，相反，由于男女之间有了亲密的接触，双方都有了较深的感情，即使没有最后成为夫妻也不会引发社区中男女关系的紧张，他留人通过“过七关”仪式建立的青年男女之间的较为亲密的关系，使他留社区中人与人之间的关系较浓而不冷淡，这方便了他们在日后的生活和生产中相互帮助共同发展，对于经济较为落后的他留社区的稳定和发展起了积极的作用。在以前他留山地处交通要道，然而他留山上的经济并不发达，农业生产水平很低，人们的生活条件较差，在这样的生活环境中，他留人就形成了结婚时仪式简单，而且不用送嫁妆和聘礼的婚姻习俗，也使他留人的婚姻缺少了坚实的经济基础。在这种情况下，出现了“过七关”的文化适应机制，通过“过七关”严格的性行为的检验，使他留人的婚姻有了性的保障。他留人在选定正式的婚姻对象之前要跟七个不同的异性过夜，因而他留人对于婚配对象的性能力是很清楚的，其婚配对象的性能力在很大程度上和自己的要求是相符合的，这对于婚后婚姻、家庭乃至社区的稳定都有积极的作用。没有嫁妆和聘礼等财产经济关系制约的婚姻关系是较为脆弱的，如果再没有严格的性行为的保障，他留人的婚姻关系将会是极不稳定的，对于社区的稳定也将会很不利，进而影响到社区的发展和他留人整个群体的繁衍。而且，他留人“过七关”仪式中七个男人或是七个女人的确定，也具有一定的特点，这些人一般都是与举行“过七关”仪式的他留男子或是女子及其亲属或者是朋

① (芬兰) E·A 韦斯特马克着：《人类婚姻史》(第二卷)，李彬译，北京：商务印书馆，2002 年版，第 1027 页。

② (芬兰) E·A 韦斯特马克着：《人类婚姻史》(第二卷)，李彬译，北京：商务印书馆，2002 年版，第 1024-1025 页。

③ (芬兰) E·A 韦斯特马克着：《人类婚姻史》(第二卷)，李彬译，北京：商务印书馆，2002 年版，第 1026-1027 页。





友有着较好关系的他留人，这些人与举行“过七关”仪式的人原先就有着较好的人际关系，因而，在进行“过七关”仪式之后，不仅这些人与举行“过七关”仪式的人及其亲属朋友的关系更加友好而亲密，而且会使这些人之间也会产生友谊，由于有了共同的经历和话题，也会使这些人之间的人际关系更加和谐，可见，“过七关”仪式对于他留社区人际关系的调节以及社区的稳定都有良好的作用。

他留人“过七关”的实行有利于社区中人与人之间和谐关系的形成和发展，“过七关”对于每个成员都是平等的，任何一个人在实行成年礼之后都会和七个不同的异性相处过夜，只有过了七关之后才有资格正式恋爱，因而，他留社区中同龄人的关系是非常牢固的，而且人人都是如此，正基于此，他留社区中人与人的关系是融洽的。他留男女只要“过七关”找到意中人即可缔结婚约，男女之间婚姻关系的确立并不是由双方的近亲及双方所属群体决定的，只要婚配双方愿意就可以，女子在遇到男子的求婚时，可以根据自己的意愿进行取舍。此外，在他留婚俗中，基本上都是无偿地允诺一桩婚事，在婚嫁中既不要聘金和彩礼，也不送嫁妆，而只是送十斤左右的“粑粑”，象征两人成婚后永远在一起，就象粑粑一样牢固，坚不可破。这是一种很自由的婚姻习俗，这种婚姻总的说情感的成分较多而缺乏相对应的约束和保障机制，容易因婚姻的脆弱出现离婚的现象。所以他留人才实行“过七关”严格的婚姻习俗，试图以性行为的强化来弥补因缺乏经济基础而导致的婚姻关系的脆弱性。

(三) “过七关”婚姻习俗较好地解决了私生子问题

他留青年女子“过七关”的具体时间是有选择的，她们一般都会选择在月经期进行“过七关”仪式，在很大程度上降低了女子怀孕的可能性，因而避免使他留社区中因为“过七关”而产生私生子问题。另外，在女子举行“过七关”仪式之后女子住进“夜各阳”的时间也都是选择在她们来月经的时候，穿上黑色麻布裙子住进利，进而影响到社区的发展和 he 留人整个群体的繁衍。而“过七关”的出现则是从强化性行为的角度巩固了他留人的婚姻、家庭和亲属关系，进而使他留社区人际关系达到和谐，并使他留族群得到发展。“过七关”仪式并没有使他留人产生冲突，反而对于社区的稳定和社区中人际关系的和谐起了积极的作用，这正是“过七关”婚俗得以一直存在下来的原因。





【人类性风俗比较研究】

宋元明清艺伎佐酒概述

秦 莹

(云南农业大学 人文社会科学学院 云南·昆明 650201)

【摘要】宋元明清是中国饮食娱乐文化蓬勃发展的时期，艺伎佐酒成为一时风尚。依艺伎佐酒的场合不同，大致可分为宫廷贵族艺伎佐酒、民间富豪艺伎佐酒和酒肆商家艺伎佐酒。以艺伎佐酒的方式，则分别有音乐佐酒、歌曲佐酒和艺妓佐酒三种形式。

【关键词】艺伎；陪酒；音乐；歌曲

饮酒之趣既得于酒之醇美，也取之佐酒的情致，而且后者为许多嗜酒者所极力追求之目的。自古佐酒不离艺，抚琴弄乐、浅吟低唱皆为雅士所好，说唱卖艺、艺妓陪酒成全了宾客也成就了商贾。饮酒赋诗向来是文人雅士之所好，而酒令、艺妓佐酒则为寻常百姓趋之若鹜。

宋辽金元时期的饮食娱乐文化除了上承古时（尤其是隋唐）的一些风俗习惯外，由于契丹族、女真族、蒙古族等民族习俗的交融，使这一阶段的饮食娱乐文化呈现多样纷呈的状态。在一些比较轻松的场合，宴饮一般不能用雅乐，而用清乐。宋代流行的清乐，从形式上看，一是“小唱”，艺人们手执拍板，唱些慢曲、曲破之类，声调重起轻落。北宋晚年，东京市井间最出名的“小唱”，当数李师师，这得益于风流皇帝赵佶对她的缜缛，把她的身份抬高到了难以复加的地步。除李师师外，还有徐婆惜、封宜奴与孙三四等。二是“嘌唱”，艺人敲着小鼓唱些短小的歌曲，与“叫果子”（模仿市井的叫卖声加以提高）“唱耍曲儿”融为一体，音调曲折柔曼。如果不上鼓面，只敲杯盏的，叫做“打拍”。嘌唱歌星有张七七、王京奴、左小四、安娘和毛团等。三是“唱赚”。王国维说：“赚词者，取一宫调之若干曲，合之以成一全体。”^①实际上它囊括了慢曲、曲破、嘌唱、耍令、番曲以及叫果子等多种音乐成分，成为最难的一种演唱形式。南宋理宗景定年间以后，以唱赚而出名的歌手有濮三郎、扇李二郎、时春春、向大鼻、朱伴伴等 36 名。

依艺伎佐酒之场合不同，可以大致分为三种：一是宫廷贵族艺伎佐酒；二是民间富豪艺伎佐酒；三是酒肆商家艺伎佐酒。

《宋人轶事汇编》卷十六引《玉音问答》描述了宫廷贵族之艺伎佐酒之情景：“隆兴元年（公元 1163 年）五月三日晚，（胡）铨侍上于内殿之秘阁，蒙赐金凤笏、玉管笔、龙脑墨、风味砚。唤内侍厨满头花备酒。上御玉荷杯，铨用金鸭杯。令潘妃唱《贺新郎》，兰香执玉荷杯，上自注酒赐铨曰：‘《贺新郎》者，朕自贺得卿也。酌以玉荷杯者，示朕饮食与卿同器也。’”

① 《宋元戏曲考》之 4。





①

沈括《梦溪笔谈》卷九记载了一则民间富豪艺妓佐酒之景况：“石曼卿居蔡河下曲，临有一豪家，日闻歌钟之声，其家僮仆数十人，常往来曼卿之门。卿曼呼一仆问豪为何人？对曰：‘姓李氏，主人方二十岁，并无昆弟，家妾曳罗绮者数十人。’曼卿求欲见之，其人曰：‘郎君素未尝接士大夫，他人必不可见，然喜饮酒，屡言闻学士能饮酒，意亦似欲相见，待试问之。’一日，果使人延曼卿，曼卿即著帽往见之，坐于堂上，久之，方出。主人著头巾，系勒帛，都不具衣冠，见曼卿，全不知拱揖之礼。引曼卿入一别馆，供帐赫然。坐良久，有二鬟妾各持一小盘至曼卿前，盘中红牙牌十余。其一盘是酒，凡十余品，令曼卿择一牌；其一盘肴饌名，令择五品。既而二鬟去，有群妓十余人，各执肴果乐器，妆服人品皆艳丽灿然一妓酌酒以进，酒罢乐作。群妓执果肴者萃立其前，食罢则分列其左右，京师人谓之‘软盘’。酒五行，群妓皆退，主人者亦翩然而入，略不揖客。曼卿独步而出。曼卿言豪者之状，懵然愚昧，殆不分菽麦，而奉养如此，极可怪也。”^②

更多的还是各种酒肆中的艺妓佐酒。宋代饮食业发达，大型酒店造酒兼卖酒，称为正店，北宋汴梁有名称的正店就达 72 家，东京的白矾楼，又称樊楼，为宋代规模最大、最著名的酒店。此楼“后改为丰乐楼，宣和间更修，三层相高，五楼相向，各有飞桥栏槛，明暗相通，珠帘绣额，灯烛晃耀。初开数日，每先到者赏金旗，过一两夜则已。元夜则每以瓦陇中皆置莲灯一盏。”^③一片灯火辉煌，成为“京师酒肆之甲，饮徒常千余人”^④。刘子翬有诗赞道：“梁园歌舞足风流，美酒如刀解断愁。忆得少年多乐事，夜深灯火上樊楼。”^⑤；至于那些称为脚店的小酒家，则难以胜数。酒肆除讲究门面经营，还常以艺妓吸引顾客。孟元老《东京梦华录》卷二《饮食果子》谓东京“诸酒店必有厅院，廊庑掩映，排列小阁子，吊窗垂花竹，各垂帘幕，名妓歌笑，各得稳遍。”绍兴年间，临安的茶肆酒以鼓乐吹《梅花引》曲来出售梅花酒。此后，一致用“敲打响盏歌卖”^⑥，“朝歌暮弦，摇荡心目”^⑦。更有一些饮食点为了“勾引观者，留连食客”，还往往利用妓女为顾客佐酒助兴。如官府开办的大酒楼，每库都设有官伎数十人^⑧，利用她们吸引顾客，时称“设法卖酒”。王楙《燕翼诒谋录》卷三描述道：“新法既行，悉归于公，上散青苗钱于设厅，而置酒肆于谯门，民持钱而出者，诱之使饮，十费其二三矣。又恐其不顾也，则命娼女坐肆作乐以蛊惑之。小民无知，争竞斗殴，官不能禁，则又差兵官例杖以弹压之，名曰‘设法卖酒’”。而一些私营的大酒楼，每处也皆有私名妓数十辈，“皆时妆袿服，巧笑争妍，夏月迷离盈头，春满绮陌。凭槛招邀，谓之‘卖客’。又有小鬟，不呼自至，歌吟强聒，以求支分，谓之‘擦坐’。又有吹箫、弹玩、息气、锣饭、歌唱、散耍等人，谓之‘赶趁’”^⑨顾客在酒店内，可以“随意命妓歌唱，虽饮宴至达旦，亦无厌怠也”^⑩

① 参见徐海荣主编：《中国饮食史》卷四，上海：华夏出版社 2001 年版，第 267 页。

② 《梦溪笔谈》卷九。

③ 《东京梦华录》卷二《酒楼》。

④ 《齐东野语》卷一一《沈君与》。

⑤ 《屏山集》卷一八《汴京纪事》二十首之十八。

⑥ 《梦梁录》卷一六《茶肆》。

⑦ 《武林旧事》卷六《歌馆》。

⑧ 周密《武林旧事》卷六《酒楼》载道：“和乐楼（升阳宫南库）、和丰楼（武林园南上库）、中和楼（银翁子中库）、春风楼（北库）、太和楼（东库）、西楼（金文西库）、太平楼、丰乐楼、南外库、北外库、西溪库，已上并官库，属户部点检所，每库设官伎数十人，各有金银酒器千两，以供饮客之用。”

⑨ 《武林旧事》卷六《酒楼》。

⑩ 《梦梁录》卷一六《分茶酒店》。





以艺妓佐酒之方式可以分为以音乐佐酒、以歌曲劝酒和以妓佐酒。^①

以音乐佐酒：江少虞《宋朝事实类苑》卷六十二转引欧阳修《归田录》云：“燕王（即宋太祖次子赵德昭）好坐木马，坐则不下，或饥则便就其上饮食，往往乘兴奏乐于前，酣饮终日，亦其兴之异也。”又，《宋人轶事汇编》卷九引《诗话总龟》：“江临几喜饮酒、鼓琴、围棋。通判庐州，有酒官善琴，以坐职不得出，江旦旦就之。”

以歌曲劝酒：《词苑丛谈》载刘改之得以妾，“爱甚，赴试在道，赋《天仙子》，每夜饮，辄使小童歌之。至建昌，游麻姑山，屡歌至于堕泪。二更后，有美人执拍板来，愿唱一曲劝酒，即赓前韵云：‘别酒未斟心已醉，忽听阳关辞故里。扬鞭勒马道黄都，三题尽，当际会，稳跳龙门三汲水。天意命吾先送喜，不审军侯知得未？蔡邕博识爨桐声，君抱负，却如是，酒满金杯来劝你。’刘喜，与之偕东，果擢第，调荆门教授。”

以妓佐酒：利用妓女陪酒的现象在宋代极为普遍，这在文人士大夫阶层中尤其如此。周密《齐东野语》卷二十《张功甫豪侈》载：“张磁功甫，号约斋，循忠烈王诸孙，能诗，一时名士大夫，莫不交游，其园池声妓服玩之丽甲天下。尝于南湖园作驾霄亭于四古松间，以巨铁絙悬之空半而羈之松身。当风月清夜，与客梯登之，飘摇云表，真有挟飞仙、溯紫清之意。王简卿侍郎尝赴其牡丹会云：众宾既集，坐以虚堂，寂无所有。俄问左右云：‘香已发未？’答云：‘已发。’命卷帘，则异香自内出，郁然满座。群妓以酒肴丝竹，次第而至。别有名姬十辈皆衣白，凡首饰衣领皆牡丹，首带照殿红一枝，执板奏歌侑觞，歌罢乐作乃退。复垂帘谈论自如，良久，香气，卷帘如前。别十姬，易服与花而出。大抵簪白花则衣紫，紫花则衣鹅黄，黄花则衣红，如是十杯，衣与花凡十易。所讴者皆前辈牡丹名词。酒竟，歌者、乐者，无虑数百人，列行送客。烛光香雾，歌吹杂作，客皆恍然如仙游也。”

金元时期同样有艺妓佐酒之宴饮娱乐方式存在。在今山西繁峙岩上寺曾发现绘于正隆、大定间的壁画，其中绘有一座酒楼，楼内座客满堂，有饮酒品茶的，有说唱卖艺的。楼外则有叫卖饮食的小贩，或手把，或肩挑，或摆摊，或推车，等等。酒楼外酒旗高挑，上写“野花攒地出，村酒透瓶香”，十分诱人。^②元代的大都，“茶楼酒馆照晨光，京邑舟车会万方”^③。大都中心齐政楼（鼓楼）以西有西斜街“临海子（即积水潭——引者），率多歌台、酒馆。”^④名诗人赵孟頫的诗《海子上即事与李子构同赋》：“小姬劝客倒金壶，家近荷花似镜湖。游骑等闲来洗马，舞靴轻妙迅飞凫。”^⑤就是描写海子边的酒楼，饮酒之外还有舞蹈表演。大都有南、北二城，北城是元代新建的，海子即在北城内。南城是金代中都所在地，亦有不少酒楼。^⑥诗人、书法家鲜于枢“一日宴客，呼名妓曹娥秀侑尊”^⑦。鲜于枢是个中等地位的官员，由他的行为可知当时宴会常有妓女作陪。^⑧

明代中后期至清代，宴饮崇尚奢华，每逢重大节庆活动，上自帝王将相，下及平民百姓，都有与之相应的宴饮娱乐活动。艺伎佐酒同样为明清时期有闲人士饮酒作乐之喜好，诗言：“酒店新开在半塘，当垆娇样幌娘娘。引来游客多轻薄，半醉犹然索酒尝。”民谣亦道：“席中若

① 参见徐海荣主编：《中国饮食史》卷四，华夏出版社 2001 年版，第 199-200 页。

② 张亚平、赵晋樟：《产系繁峙岩上寺的金代壁画》及潘絮兹《灵岩彩壁动心魄——岩上寺金代壁画小记》，载《文物》1979 年第 4 期。

③ 马臻：《霞外诗集》卷四《都下初春》。

④ 《析津志辑佚·岁纪》。

⑤ 《赵孟頫集》卷四，浙江古籍出版社 1986 年版。

⑥ 参见徐海荣主编：《中国饮食史》卷四，上海：华夏出版社 2001 年版，第 774 页。

⑦ 杨瑀：《山居新语》“鲜于伯机”条。

⑧ 参见徐海荣主编：《中国饮食史》卷四，上海：华夏出版社 2001 年版，第 779 页。





有一点红，斗筲之器饮千钟；席中若无红一点，江海之量不几盞。”

高级酒楼是艺伎佐酒的主要场地。明代士大夫们好去酒楼聚会，而且往往选择高级的酒楼聚会。如福禄楼、会仙楼、泰和楼、丰乐楼等。这些高级酒楼门前有名人题字匾额，门口有衣冠鲜丽的侍者，楼内有美酒佳肴、歌伎舞女，还有专供文人墨客饮酒时题诗的诗牌。这些酒楼、酒肆不仅是饮酒享乐的最佳去处，而且还是人们社交生活的重要场所。^①

明代的一些文人士大夫大风流成性，视“狎妓”为雅事。除官妓外，尚有私妓。南京教坊司所属官伎十四楼，史籍记载甚详。北京私妓汇聚之处，则在西河沿，为一处“斜狭”。南京私妓汇集之处，叫勾栏，分为两处：一处是在武定桥东，一处是在会同桥南。南京秦淮河的河房，别具一格。河房雕栏画槛，绮窗丝障，十里珠帘。河房之外，家家有露台，朱栏绮疏，竹帘纱幔。河房便寓，便交际，便淫冶。画船箫鼓，去去来来，周折其间。夏月浴罢，杂坐露台，两岸水楼中，茉莉风起，香飘四溢。女客团扇轻纨，缓鬓倾髻，软媚动人，煞是一派艳景。^②开封的“富乐院”，三间黑大门，上面匾曰“富乐院”。内有白眉神等庙三四所，“各家盖造居住，钦拨二十七户，随驾伺候奏乐。”^③后来发生了变化，富乐院中渐渐多了出奇美色妓女，而且善诙谐、谈谑，至于抚操琴丝、撇画、手谈、鼓板、讴歌、蹴圆、舞旋、酒令、猜枚，也是无不精通，于是富乐院也就成了王孙公子、文人墨士买俏追欢的场所。^④明代姚旅曾对南京、北京、湖广、山西的妓女风格作了如下品评^⑤：“南部妓文雅，口不谈刀错；北都妓高价而俗；楚妓丽而多情；晋妓伙而太受卑抑。”从这一比较中，显然可以看出南京之妓与北京之妓的差别，一个是“雅”，虽然“妓爱俏，妈爱钞”，是此行中风行的普遍准则，但南京之妓，还是可以做到“口不谈刀错”，以免满嘴的铜臭，而是与客人谈谈诗文、书画、琴理，或者说些风情话。而北京的妓女就俗了，所谓的“高价而俗”，其背后蕴含的意思就是开口就谈价钱。即使房中的布置，也是俗不可耐。既无几案，以放香炉，即使是其中的“雅者”，也不过是“沉香在汗巾角，就火盆，挟片炭于盆檐（炆热）之。”^⑥

明代中晚期，受宴饮奢靡之风影响，士大夫们为使饮酒更富情趣，往往加入了一些助兴的游戏。而以伎乐侑酒更是明代中后期士大夫饮食生活的特色之一，不仅江南才子风流雅致，即使西北士大夫，亦是“饮酒皆用伎乐”^⑦。

南京的秦淮河与杭州西湖都是士大夫们的消闲之所，他们或在秦淮河租舟买船，狎妓赏灯，或在西湖边营构别墅，楼船箫鼓，过着一种纵欲奢华的生活。《板桥杂记》记载了艺伎佐酒之景：“金陵都会之地，南曲靡丽之乡。纨茵浪子，萧酒词人，往来游戏，马如游龙，车相投也，其间风月楼台，尊壘丝管，以及娉童名优，献媚争妍，络绎奔赴，垂杨影外，片玉壶中，秋笛频吹，春莺乍啭……”^⑧嘉兴文人姚壮茗曾用十二楼船在秦淮河召集四方应试知名人士一百余人，每船邀名妓四人，纵歌饮酒，灯火笙歌，成为一时盛事。明代各地有许多名妓，她们或擅长歌舞，或精通诗文，酒席之间或妙舞清歌或诗词吟唱，成为名士追逐的对象。《板桥杂记》记载：“顾媚字眉生，又名眉，庄严靓丽，风度超群……当时江南奢靡文酒之宴，

① 参见徐海荣主编：《中国饮食史》卷五，上海：华夏出版社 2001 年版，第 153 页。

② 张岱：《陶庵梦忆》卷 4《秦淮河房》，第 30-31 页。

③ 佚名著、孔宪易校著：《如梦录·街市纪》第 6，第 49 页。

④ 参见陈宝良、王熹著：《中国风俗通史（明代卷）》，上海：上海文艺出版社 2005 年版，第 417-419 页。

⑤ 参见陈宝良、王熹著：《中国风俗通史（明代卷）》，上海：上海文艺出版社 2005 年版，第 42 页。

⑥ 姚旅：《露书》卷 9，明天启刻本。

⑦ 何良俊：《四友斋丛说》卷一八《杂记》。

⑧ 余怀：《板桥杂记》。





红妆与乌巾紫裘相间，座无眉娘不乐。”^①在一些士大夫中，还有自蓄伎乐以助酒的风气。如山东李中麓家就有“戏子二三十，女妓二人及女僮，歌者数人”^②。松江王西园也喜欢歌乐，在家里教妆几名戏子，同时还在家中蓄养侍姬若干人。^③各家声伎也常被唤出见客陪酒，冶游为乐。如包涵所在西湖创造了三船之楼，大小三号，头号置歌筵，储歌僮，次载书画，再次侍美人。这些声伎“都令见客”，“靓妆走马，嬖姍勃窣，穿柳过之，以为笑乐。明槛绮疏，曼讴其下，摩箏弹箏，声如莺试，客至则歌童演剧，队歌鼓吹，无不绝伦。乘兴一出，佳必浹旬，观者相逐。”^④可见当时的盛况。^⑤

万历时，山阴（今浙江绍兴）张家所蓄的声伎号称“前世无之”，有可餐班、武陵班、梯仙班、吴郡班、苏小小班，平子茅苑班，“主人解事日精一日，而僮伎亦愈出愈奇”^⑥。祝允明擅书而好酒色、六博，行为放诞，常敷粉黛，与优伶于酒间度新声，醉后则留宿妓馆青楼。彼时，允明声名鹊起，求书画者络绎不绝，他却托病不见，只有通过贿赂妓女才能得到他的字。士大夫们的这种生活正如徐于所描绘的：“花晨月夕，诗坛酒社，宾朋谈宴，声伎翕集。”^⑦

清代也同样有艺伎佐酒之俗^⑧，如北京南城的饭馆“天然居、如松馆，皆在观音寺。此二处专为招伶人、妓女侑酒之所”。“达官大贾及豪门公子挟优童以赴酒楼，一筵之费，动至数百金”。^⑨所以也有竹枝词说：“饭馆倡窑次第排，万家灯火耀花街。”词后还有解释说：“八大胡同为京师名花渊藪，饭馆多设其左近，生意遂发达异常。灯火楼台，万家繁盛，金钱如水，洋溢是乡。”由于两种地方离得很近，所以“宴客酒楼，凡招伎者，手书红签，一呼即至”。^⑩

美酒配佳人，品了纯酿之美味，赏了佳人之技艺，乐了消闲之人士。

① 余怀：《板桥杂记》。

② 茅溱：《四友斋丛记》卷一七、一八。

③ 茅溱：《四友斋丛记》卷一七、一八。

④ 张岱：《陶庵忆梦》卷三《包涵所》。

⑤ 参见毛佩奇主编：《岁月风情》（中国社会生活史），南宁：广西教育出版社 2000 年版，第 661-662 页。

⑥ 张岱：《陶庵忆梦》卷四《张氏声伎》。

⑦ 茅溱：《四友斋丛记》卷一七、一八。

⑧ 参见赵世瑜：《腐朽与神奇——清代城市生活长卷》，长沙：湖南出版社 1996 年版，第 223 页。

⑨ 《燕京杂记》。

⑩ 《京华百二竹枝词》。





【性人类学研究论著选译】

性行为的样态

[美] Clellan S.Ford, Frank A.Beach 著, Robert Latou Dickson 序

[台湾] 骆俊宏, [台湾] 宋素卿, [台湾] 陈洁如 译

第五章 吸引性伴侣

前 言

第二章和第三章是在描述男女交往后,会出现的行为,以及他们准备进入性关系 (sexual relations)。第五章则详细描述性行为可能发生的情况。这个章节考虑吸引两性在一起的因素,并检视两性彼此吸引的方式。换句话说,这个章节着重在异性恋 (heterosexual),在第一次性接触 (sexual contact) 前的早期阶段。

外表特征的重要性

人类社会。外表在人类性伴侣关系的建立,扮演一个重要的角色。所有民族中,性吸引 (sexual attraction) 的条件部分,是根据外在特征。我们的社会认为美丽的女人和英俊的男人比外表丑的人更性感,尽管他们其它条件和别人一样。但是个人品味有很大的不同,整体而言,大部分美国人可能会同意某些人对多数异性而言是比较吸引人的。举例来说,往往较年轻且娇柔的女性,会引起男性的注意。相对于,阳刚的女性常被认为比较没有吸引力,以及肥胖或秃头通常会减低一个人所具有的性吸引力 (sexual attractiveness)。

跨文化 (cross-cultural) 证据显示,性吸引几乎没有统一标准。相反地,能引起性吸引力的外表特征,会因社会而有所差异。一些社会认为瘦的女人比丰腴的女人更有吸引力。此外,在不同文化之间,关于造就美丽的器官和特征也有很大的不同。对一些民族而言,眼睛的形状和颜色是非常重要的;而其它民族认为耳朵的形状才比较重要。一个有趣的归纳是在大多数的社会里,女性美丽的外表比英俊的男性得到更明显的考虑。男性的吸引力主要因他的技能和英勇而定。就一般体格来说,这些认为女性外表比男性外表更重要的社会觉得丰腴的女人比苗条的女人更具吸引力。Chukchee、Hidatsa、Pukapukans 和 Thonga 相信一个漂亮的女人,应该又高又壮。The Dobuan 则认为肥胖很恶心, Tongan 认为女人必须保持纤细的身材,因为她们如果腹部太大,会被认为非常没有吸引力。我们多数社会的样本里,偏爱有大骨盆和臀部的女人。Yakut 是一个例外,因为他们特别不喜欢女人有这些特征。

【译者简介】骆俊宏,台湾仁德医护管理专科学校护理科助理教授,台湾树德科技大学人类性学研究所博士生;宋素卿,台湾长庚技术学院护理系讲师,树德科技大学人类性学研究所博士候选人;陈洁如,台湾树德科技大学人类性学研究所博士生。





有些人们指出外生殖器 (external genitals) 是性吸引力最重要的部位。这些社会中, 生殖器被认为是性前戏重要的性感带。一些社会认为瘦长的大阴唇很性感, 所以拉长年轻女子的阴唇或阴蒂, 以提升她们成为性伴侣的价值是一个习俗。在 Nama 认为女人中「大阴唇」是美的标准, 甚至早期白人探险家称之为「Hottentot Schurzen」。Dickinson 的观察认为延长并经常操控阴唇 (labia), 可能会增加这个部位的神经敏感度。所以肥大阴唇的女人较敏感, 在性行为之前及过程对生殖器的刺激会有比较强烈的反应, 成为特别吸引人的性伴侣 (sexual partners)。此外, 在一些文化中, 女人胸部的大小和形状是性吸引力的重要标准。形状从小又挺的乳房到长又下垂的胸部被偏好。很多社会成员则认为头发和体毛比较重要; 有时候鼻子、眼睛或耳朵引起特别的注意, 且很多人认为嘴巴的形状更为重要。以下的摘录帮助我们了解不同社会对性的兴趣和品味的差异: Masal 认为理想的[女性]外表美丽在于好体格和稍微丰满的苗条身材。和很多黑人有很大的不同……, 一个 Masal 美女不应该肥胖, 四肢应恰好足够丰腴。其它, 美丽的特征还包含: 一张鹅蛋脸、白牙齿、黑牙龈、尽量白皙的肤色、突出的臀部、强壮的大腿、以及深肚脐。嘴唇形状和颜色不应该突兀, 所以小又暗色的嘴唇是美丽的……, 女子则强调瘦骨头、小又纤细的手脚、以及坚挺呈半球面的胸部 (Merker, 1904, p. 123.)。

对于 Wogeo [For the Wogeo] 个子娇小的女子, 比个子魁梧的女子更不具美感, 因为每个被称赞的女子都有一点魁梧……有着宽阔的臀部和有力的四肢。大部分女子不好看的内翻膝, 一定会受谴责, 以及窄小的骨盆能把衬裙撑得好看。「但是膝盖并没有那么重要」, 有人这么对我说, 「一个大女人比小女人更强壮。」, 如果一位年轻女子胸部下垂就像「老祖母」, 且被认为是不幸的——她们的胸部应该坚挺, 乳头要朝上而不是朝向地上 (朝下)。此外, 皮肤微黑的男人通常会偏好黑发及浅黑肤色的女子, 而肤色较白的人会选择与她们同肤色的伴侣。欧洲人不特别羡慕他们白皙的颜色, 因为这种颜色让人想到白化病者 (albinos)。所以 Juna 说如果他是白皮肤, 他也会觉得很可耻, 并尽量穿很多衣服来遮盖其肤色。Juna 可能在表达多数人对白皮肤的看法。

霍姆伯格 (Holmberg) 写到西里奥诺 (Siriono) 「玻利维亚东部的南美印第安人, 居住在贝尼 (Beni) 省东部和北部热带密林中——取自 Britannica (大英百科全书)」。除了年轻以外, 一个值得向往的性伴侣, 特别是女人, 应该也要肥胖。她应该要有大臀部且令人满意结实的胸部, 以及足够肥厚度的性器官 (sexual organs)。除了上述的条件外, 某些高的人比矮的人较受偏好; 脸部相貌应该正常; 眼睛要大; 耳朵、鼻子或嘴唇则较不受到注意。体毛是一个不令人喜欢的特征, 虽然有些人认为阴毛可以增加性行为的趣味。一个女人的阴阜应该有而肥厚, 而男性的阴茎应该尽可能大。以下从 Malinowski 的文章指出主要的性兴趣注重在人类的「头」和「脸」。在美丽魔法的客套话、人类吸引字汇的装饰里, 人类的脸——眼睛、鼻、牙齿和头发都作为先例。头在魔法里扮演一个令人赞美的重要部位, 而不是情绪性的所在地, 因为这些愤怒是被放在腹部的下方。女人的胸部和男人的体格, 以及他们的肤色和肤质是最重要 (Malinowski, 1929, pp. 295-96)。多数人类社会 (human societies) 对某些生理特色感到性厌恶 (sexually repulsive)。在我们的社会里, 丑、不整洁、以及太多粉刺等特征, 往往会让这些人的后代不具吸引力。很多社会也认为脸色不好看是性厌恶。肮脏对多数民族似乎是令人讨厌的, 所以很多社会都强调身体的整洁。有些民族觉得黝黑的肤色不吸引人, 但是一些社会却不喜欢白皮肤的人。Woveo 表示他们皮肤较黑的人, 比较不吸引人; 相反地, 皮肤较白的人, 则偏好和他们肤色较接近的人。人类是唯一一种会建构「美、丑或性吸引」这些抽象观念的动物, 但是其它动物种类的行为, 有时明显地表现出偏好某些型态的性伴侣。所以借着观察经常被选择成为性伴侣, 以及常被避免的型态, 人类学家即使不知道某个种族的语言, 还是可以稍微知道这个种族对「吸引与厌恶」的标准。

多数脊椎动物只在一年某几个季节产下一代。很多这些动物在交配的季节来临前身体外表, 会有明显的改变。通常他们的第二性特征 (secondary sex characters) 会变的很明显, 而这个新的特征会提高个体的性吸引力。Darwin 提出雌性鸟类偏好颜色最鲜艳的雄性鸟类的



理论。虽然随后的实验没完全支持这个理论，但是在交配季节颜色鲜艳可以吸引未来的性伴侣，也许可以被归类成性催化的功能。好几个次于人类的灵长类雌性动物，在她进入发情期会大大改变她们的外表。某些在阴阜附近的表皮区域被称为「性皮肤」(sex skin)。一些猿类和猴子的性皮肤会肿的很大，有些则会加深颜色，这些性皮肤可以被归类为性吸引特质 (sexually attractive trait)。此外，除了第二性征的情形外，某些雌性猩猩的整体行为会吸引雄性猩猩，这些行为代表性交的迹象。雄性猩猩似乎依赖雌性猩猩整体的移动、姿态和姿势，或者是她脸部的表情。有些雄性猿猴如同人类一样比其它同种更具有选择能力。一些雄性猩猩会立即和接受他们的雌性猩猩交配，有些则会选择特定的个体，且等到他仔细检视这个雌性猩猩，并满意她的情况后才会接受她。

Carpenter's 对自由生活的猕猴进行研究，证实生理准备就绪 (physiological readiness) 是决定雌性猕猴吸引力的重要因素。当一雌性猕猴第一次进入发情期，她只会和社会地位较低的雄性猕猴交配。在发情期的中期时，同样的雌性猕猴则会和较有支配力的雄性猕猴交配。在发情期的末期，她的吸引力逐渐变小，她又和较没支配力的雄性猕猴交配。有统治权的雄性猕猴可以和任何他想要的雌性猕猴接触，且偏好与最具接受性的雌性猕猴。此外，生殖的情形不仅是会影响雌性猕猴的特征。就某些情况来说，其它生理外表也很重要。Tinklepaugh 报告这种例子，他描述雄性猕猴和雌性猕猴，在两种情况被短暂分开，当这两个动物被分开几个星期时，雌性猕猴的眼睛、额头和脸颊上的毛发会变的够长，且已完全改变她的外表。当他们重聚后，雄性猕猴会拔出或咬断这些长的毛发，因此大大改变雌性猕猴的外观。在拔除这些毛发时，他经常会观察这个雌性猕猴，就像在评估他自己的成果 (Tinklepaugh, 1931, pp. 430-431.)。这个观察者让一只雄性猕猴和两只雌性猕猴同居。在其中一只雌性猕猴所有猕猴的周期里，这只雄猕猴经常和她交配。他只有在另一只雌猕猴有动情期时才和她交配，其它时间都忽略她。这显示雌猕猴在发情期 (estrus) 最有吸引力，同时其它因素也让没有动情期的雌性体比其它雌性体更适合。进一步，雌性灵长类动物会展现一些有识别力的行为，显现雄性体对她们性吸引程度不同。Yerke 指出对多数雌猩猩来说，最阳刚性伴侣的阴茎最长、交配的时间最久，且在每次交配有最多次数的推力。对伴侣有很高度选择性的雄性猩猩对雌性猩猩而言较没有吸引力。在同物种里，如果雄性对雌性太侵略或太具支配力，他们的魅力则会减低，其它物种也会有相反的情形。Zuckerman 的结论是，有明显支配力的雄性体会非常有吸引力，这和猕猴也很类似。Carpenter 发现可接受的雌性偏好和最有支配力的雄性配偶，于演化等级中在灵长类之下的哺乳类动物可能有「性选择」(sexual selectiveness)，但客观数据有限。Marshall 和 Hammond (1943) 指出经常服侍黑母驴的种马偶尔拒绝和白母驴繁殖，用在培育骡种的公骡，不允许和西班牙种的小马交配，因为这不可能产生驴子。根据 McKenzie 和 Berliner，有性经验的公牛，有时十偏好特殊颜色的母牛。整体来说，所有雄性哺乳类动物偏好完全性兴奋的雌性。

寻求异性性行为的方法

生殖器暴露。一些社会里，女性故意暴露生殖器给男性观看，是很普遍的现象。在 Lesu 的女人会展现她的性器官 (sexual organs) 来诱惑一个男人。以下是 Blackwood 描述 Kuitatchi 的情形：「一个想和男人有性行为的女人，会在他的面前躺下来并双脚分开，这个姿势被认为是没有礼貌的…。如果一个女人在睡觉时，暴露她的生殖器，任何一个热情被唤起的男人，都可能利用这个机会。一个女人正确的行为应该是坐着或躺着，且两脚在她前面伸展开来，双腿并紧紧并在一起 (Blackwood, 1935, p. 125.)」。

进一步，暴露生殖器已成为人类社会中普遍社会控制的一种现象。女人穿着衣服是避免不小心暴露，以免煽动男人的性骚扰 (sexual advances)。其它身体部位，如胸部可能「会」或「不会」遮盖，但生殖器一定要遮掩起来。Trobriander 认为没适当遮盖身体是「可耻、淫荡的」，而且每当翻身或快速移动身体时，女人必须仔细优雅地控制裙子，唯恐衣服无法完全遮盖身体。Kwoma 规定女性应该遵守避免暴露生殖器的礼节规则。当她们经过男性时，根据习



俗他们应该站在一边，避免直接看着女性。Azende 相信女人故意对男性暴露生殖器，会使男人受伤害。观察这些跨文化的观点 (cross-cultural perspective)，隐蔽女人的生殖器部位比遮盖男性的性器官更普遍。虽然有些文化规定两性都要遮住生殖器，但是没有一个民族坚持男性遮蔽生殖器，而女性可以暴露生殖器之部位。可接受的女性暴露生殖器是性邀请 (sexual invitation) 的一个共通型式。除了用特别的手势、声音，雌性猿猴和猴子会背对雄性体并弯腰，臀部往前，使性部位引起注意【延伸阅读→性邀请 (sexual invitation) 是指在向对方表达性需求 (sexual desire)，而性邀请可以是语言与非语言的，明示或暗示的；由于沟通的困难和风险，性邀请经常是以暗示方式进行，其中又以「非语言暗示」最为常见。】。虽然很多次灵长类雌性体的生殖器比猿猴较不显著，但是在这种情形下，交配前的行为包含将雌性骨骼置于雄性体仔细观察身体的移动和姿势。完全接受的母牛生殖器，会靠近公牛鼻子并一直站在他前面。雌性啮齿类动物在雄性体靠近时会远离，然后停下来，等到他再次接近她们。因为雄性体跟随雌性体，所以雄性体会自动从后面靠近雌性体，增加雌性体的生殖器是它第一个接触部位的可能性。【延伸阅读→啮齿类的特征是它们的牙齿，如：门牙与兔子不同，而是上下各一对、没有犬齿，而且门牙和臼齿中间有很大的空隙】。气味是很多哺乳类重要的性引诱剂 (sexual attractant)。女性生殖器分泌物、尿液在发情期有特征味道。雄性狗会辨别有无发情期的尿液，猴和猿会用鼻子或舌头去寻找雌性体的生殖器。使用乐器、歌曲和声音，以及唱歌和弹奏乐器是一个情色的主动表示。Crow、Menommi、Oto、Western 和 Apache 的男人会吹笛子使女子，因着迷而遇见他们。Lhota 会以简单的笛子曲调作象征，男性则演奏这个曲调，得到心仪女子的喜爱。Eastern Cherokee (东部地区之却洛奇族) 的年轻男子，在半夜会到他喜爱的女子家唱歌，这个女子就会梦见他，变得会渴望他，并在下次碰面时无法抗拒他。人类情歌和很多动物的性鸣叫 (sexual calls) 也有相同功能。雄性短吻鳄在繁殖季节会出现周期性吼叫，有些蟾蜍的交配鸣叫会吸引雌性蟾蜍，并且增加其它雄蟾蜍的兴奋。

几千年前早已被认出，雄哺乳类动物的发情鸣叫 (rutting calls)。准备交配的雄性麋鹿和大象，会发出特别的声音，这些声音不属于未成熟或没在交配季节的个体。有些灵长类会用声音手势来代表性邀请。想交配的雄性或雌性的 howler 猴的舌头，会有节奏性的移动，如张嘴不断吐出舌头，并快速移动它。雄性咆哮猴在四十多呎响应结果的声音。有意的恳求显示行为总会朝向潜在的配偶，且这个行为只针对另一个正在看他的个体。Carpenter 深信此舌音的手势是与性有关的，因为它意指另一个异性体的强烈动机，所以另一个体的舌头会产生相同的移动，然后他们就会交配。声音对其他几种猴子也是性兴奋，接受的雌猕猴用挑起的眉毛、突出鼻孔部分和典型的表现来接近它的伴侣。同时它的舌头也会做出节奏性的移动。雄性体维持在同一种行为，似乎这个行为是一种邀请或刺激雌性体，进行性行为的方法。雄性和雌性的狒狒以一系列快速的牙齿喀嚓恳求性行为，这种喀嚓声把舌头放在牙齿的上面，然后很快把它拉开。Bingham 在一只雄性狒狒面前产生这种声音，雄性狒狒会很快勃起，寻找他的伴侣并交配。Zukerman 对狒狒牙齿喀嚓声形成一种「友善与性」的活动，这些声音是初步手势和性行为的伴随物。

赠送礼物。不管是赠送食物或礼物，代表性利益 (sexual favors)。Siriono 提供食物为礼物是男性要求性行为的代表。Hopi 给女人货品、钱和珠宝。Tikopia 会把一些烟草或槟榔果实塞入心目中伴侣的手中，这种行为并非买卖之性交，而是一种像美国社会追求伴侣，会送给伴侣花或糖果的步骤。Yako 会托同年龄的朋友带礼物，给他喜欢的女子，并且代替这个男孩称赞此女子的美丽。在很多社会中，食物和其它礼物伴随着性行为的模式，这些社会相信食物和性之间的关系，所以 Tikopia 认为性行为，宛如女性的生殖器吃男性的器官。不只是人类会利用礼物赢得伴侣，「求偶喂食」也是一些鸟类的模式。雄性杜鹃在交配时会喂食雌性杜鹃。雄性燕鸥在追求伴侣和交配前会给伴侣小鱼。鸟的性习惯和人类行为的演化诠释不太一样。例如：次人类的哺乳类动物常用和前述类似的性行为。整体而言，这种证据不存在，众所皆知雄性猿猴在它的雌性猿猴发情时，会与其分享食物。事实上，雄性黑猩猩除了发情





期以外的其它周期阶段，雌性黑猩猩并不能先选择食物。然而，赢得性伴侣包含非常简单和直接的步骤。

其它象征的邀请。人类最重要的性主动引诱行为 (sexual solicitation) 是语言，语言邀请是开始性行为前的活动和随后交配的主要工具。Bali 认为男人对喜欢的女生，可以直接要求和她有性行为，但女生则不可以先提出。在 West Central Caroline 是男人邀请女人进行性行为，如果女生同意，她的手会由额头朝脸部往下移动。此外，情书也是一种邀请性行为的方式，举例来说，一个 Yukaghir 女子把信写在白桦树皮上，并送信给她向往的男孩，寻求他的殷勤。象征物品也可以被用来传达一个人的心愿给他喜欢的人，也是性行为的邀请。Yungar 男人送一个一边涂着黄土的雕刻木棍。在太平洋的民族，男生在白天拿着一根属于自己的雕刻木棍，到了晚上他会溜进他喜爱的女子睡觉的房间外面，用棍子推动她。借着辨别棍子上的雕刻，她可以接受或拒绝这名男子。在很多人类社会，自由使用语言象征来做为性活动的刺激相当受到限制。特别在聚会时，对话应该避免口头直接谈论到「性」。在我们样本里，在异性面前人们是不说性活动和生殖器。

爱情魔法。爱情魔法已广泛在人类社会发展，例如：爱情毒液、魔药、魔法或仪式，男女都可以用这些方法寻找得到特定伴侣的青睐。使用魔法代表间接地刺激某一个异性，进行未来的求偶活动，但是对经常使用直接恳求的民族而言，这种方法较没有在他们的社会中发展。例如：Lepcha 虽然知道爱情魔法，但他们很少使用它，因为在这个民族里使用语言要求，就能够获得异性的喜爱。以下例子是一些社会使用爱情魔法的差异。Chewa 男孩左手臂会手腕会配戴两片木头组成的爱情幸运符，当他和喜爱的女子说话时，男孩们会用右手摩擦爱情幸运符。Bali 男孩如果成功地喂一个女子某一种上面刻着有大阴茎神像的叶子，这个女子就会爱上他。Siwan 男人把精子隐藏在给女子吃的食物里，相传这是最有效的爱情魔药。根据 Trobriander 所有成功的爱，是来自魔法。给女子的食物或槟榔叶被施展魔法，或者是男性可用一种芳香的药草在女子身上摩擦，特别是在胸部，或戴上花让她闻。大体来说，虽然女性也可以使用爱情魔法，但是男性比女性更常使用这些方法。

主动性邀请的分配

根据一些人类社会的礼节，性骚扰应该是男性先采取这种行动。若谈到正确的性行为，男性是扮演较主动的角色。男人主动寻找或一夜情式的性爱 (sexual affair)。在 Manbuda 的女子不可以表现出，她对一个男孩的爱慕，不然的话这是可耻的。然而在很多社会里，女子仍会寻找和男人的性联系 (sexual liaison)，例如：Bali 的女子会鼓励害羞的男孩。在 Goaliro 的仪式舞蹈里，女人可以和一个男人轻快跳舞。几乎每个 Lepcha 男人第一次性经验的对象是和他哥哥或叔叔的妻子，而通常这是女人先邀请的。有些社会对哪个性别先开始恋爱事件没有一定的分别。在 Trobrianders、Lesu 和 Kurtatchi 的男孩和女子都可以被允许先采取性行为的主动，但也有一些社会的女子先开始所有爱情活动。Kwoma 的男孩害怕先邀请女子，因为女方的亲戚会生气。万一他先向一位不喜欢他的女子示爱，他可能会被认为强暴她而被严重处罚。Maori 女人较多情，她们会捏或抓喜爱的人，引起他们的注意。

多数雄性动物被认为能够完全掌控交配情形，且在性交前的求偶较主动。Yerkes 和 Elder 研究猩猩的交配行为定义是指一种动物进入另一只动物的笼子，他们发现当雌性动物在发情期且性皮肤变肿，她再所有交配活动采取 85% 的主动，在其它的性周期里，她只采取 65% 的行动，「我们印象最深刻的是在实验交配里，雌性猩猩总是主动接触雄性猩猩……。」(Yerkes and Elder, 1936, pp. 25-28.)。例外的情形是当雄性体不寻常地侵略性，以及雌性体没有很大的接受度，或者当这两性没有协调时。近一步的观察显示有一些雌性猩猩似乎很胆小，虽然她们可能高度接受，但从来没有主动采取性行动。在大部分的情形里，如果雄性体太慢响应雌性的主动邀请，雌性猩猩会变得非常主动，不断使用一些刺激的活动，来唤醒伴侣的性兴趣。Bingham 观察到黑猿猴交配的主动分配随着重复许多次的性关系而改变。一开始是雄性先接近雌性，但在几次交配后，雌性对求偶回应变得比较主动。Carpenter 观察咆哮猴也有相同





的发现。

目前我们能确定的是，没有一种哺乳类动物的性主动是雄性或雌性先会采取的行动。在啮齿类动物和有蹄类哺乳类动物接受能力期间里，如果雄性动物没有有性的响应，雌性动物会生理性地刺激他，增加他的兴趣，最后唤起他从事性行为的企图。

摘要

在这个章节我们讨论一些会促成男女在一起性行为的前驱因素。外表在人类社会扮演重要的角色，特别是女性。然而跨文化观点没有个性吸引的标准。许多雌性次人类的灵长类在发情期时，外表会有特征性的改变。雄性猿猴偏好这些显示性接受 (sexual receptivity) 的身体改变。对雌性来说，雄性的一般行为和他在族群里的地位比外表更重要。虽然外表在两性间有影响力，但这个因素在低阶哺乳类动物里还是很难决定。所有人类社会和人类的动物中，和特定性伴侣有先前的熟悉度，在接下来的吸引里扮演一个重要的因素。

进一步，故意暴露性器官来暗示雄性进行性行为，似乎是雌性哺乳类动物的一般模式。一些人类社会认为这是一种性邀请的型式。但是多数民族觉得这种行为非常不适当，穿着衣服是为了避免不小心暴露生殖器部位，以免造成性骚扰。一般来说女性比男性更要遮蔽生殖器部位。次人类灵长类和其它低阶哺乳类动物，最常会暴露生殖器来招引雄性的注意力。味道于哺乳类动物中也是一个重要促成吸引力的因素。人类社会使用香水和香味有点难决定，因为这些物质也有其它广泛的功能。不过有些味道被认为会冒犯人的，所以最好是用一些比较好闻的味道来覆盖之。此外，味道这个角色在低阶动物里比人类更重要。

人类特征吸引性伴侣的方法，包含：歌曲、口头要求、情书、以及爱情魔药。这些方法类似其它低阶动物的交配鸣叫和简单的口头回应。不过在多数人类社会中以口头方式直接要求性交是相当不恰当的。相反地，男人或女人应该以另一种拐弯抹角的方式对性伴侣表示自己心意。证据显示多数哺乳类动物的主动性平均分配给两性。除非对这种行为模式施加特定的压力，女性和男性一样也会经常主动献殷勤。在考虑吸引两性在一起的因素中，我们忽略了性伴侣的选择，可能会因为社会的控制而受限制。下一个章节就是检视我们如何在一个社会群体情境中选择性伴侣，以及这个伴侣关系本质的发展。

第六章 性伴侣

第五章讨论了男女（雌雄）在一起是引发性交欲望的重要因素，然而这并不是单一决定人类性关系的理由。无论性行为的双方知道不知道，其实还有其它重要的因素在左右着两个个体的性交行为的产生。没有一个人类社会可以宽容毫无章法的杂交。每个文化对于个人选择一个或多个伴侣，都有它的惯例和规则，每个社会对于伴侣的数目也有不同的看法和理由。第六章就是针对人类和其它动物伴侣的选择，以及不同社会团体和文化所衍生的各种规定所做的讨论。

定义

性伴侣一般可分成两种，一种是配偶关系的性伴侣，另一种是私通关系的性伴侣。配偶关系的性伴侣就是一般我们所了解，并被社会所认可和接受的婚姻关系，不管是多偶或单偶。而私通性关系通常是指婚前或婚外的性伴侣关系。

人类的配偶关系

人类配偶关系大致可分成四种：一夫一妻制、一夫多妻制、一妻多夫、多夫多妻制（两个或以上的男人和两个或以上的女人组成的配偶关系）。这些不同形式的配偶关系，是根据不同的文化背景和习俗，在不同的社会团体被制定和采用的婚姻制度。在我们从 185 个社会团体所选出的男性研究对象，有高达 84% 表示，如果他能力足够的话，他所处的社会是许可他多偶的。





其它动物类种的配偶关系

对于野生动物配偶结构一般说来比较不易了解，观察豢养的动物固然轻易许多，但也因为经过人类的豢养，可能对于牠们原始的配偶关系性行为形式产生改变。无论如何，属于灵长类的次人猿或猩猩，多是「一夫多妻」的，也就是说牠们通常是一只雄猩猩会和许多母猩猩在一起。但长臂猿就大不相同了，牠们似乎是严格的「一夫一妻」制，除了配偶双方和自己所生的后代，不许可其它的第三者靠近。但牠们都不能代表其它的种类，因为不同的种类，各自有不同的表现。

人类社会中的私通性关系

在人类社会中，最不被接受的私通性关系是近亲的相奸，包括亲子间和兄弟姊妹近亲关系间的相奸。虽然无可讳言地，事实还是发生，但它是不被一般社会所认可。近亲相奸不见容于社会的理由，明显是文化习俗的理由多于生理学或生物学的理由。无论如何，所有的社会团体都延伸了对近亲相奸的规范，而各社会所设定范围和类别也有它们不同之处。

除了近亲相奸之外，其它类型的私通关系，无论是公然或私下的私通行为，如纳妾或其它婚外情，比较能见容于社会团体，即便表面上它是不被许可的。

其它动物类种的私通性关系

近亲相奸在野生动物的世界，有时候因动物自己形成的组织所产生的社会控制形态，自然而然地避免了，这和牠们近亲间是否彼此有性吸引并没有直接的关系，当牠们在安全的情况下，就不会有这些限制了。对于野生动物近亲间形成配偶关系的比率并没有明确的数据可供参考。以豢养的动物为例，母子或父女或兄弟姊妹间配对繁殖，并没有严格的忌讳。简而言之，无论野生或家中豢养的动物，近亲间的性关系当然和受文化习俗规范的人类大为不同。

本章所讨论的主要是针对异性之间跨文化及跨类种的配偶性行为关系，然而异性性行为只是性行为种类的一种，下一章主要是针对同性间的性行为作讨论，当然它一样包含了跨文化和跨类种的观点。

第七章 同性间性行为

这一章将稍作报告同性间的联盟关系、频率、所采取的形式、不同社会间对他们的态度。在美国，Kinsey、Pomeroy 及 Martin 调查 5000 位男性后发现，约有 37% 青春期后的男性至少曾有一次与同性发生性接触并得到高潮。但若是未婚并且是 35 岁前的男性则高达 50%。他们并统计约有 30% 经由同性男子口交可得到高潮。约有 4% 是绝对同性恋未曾在青春有过异性恋接触。在美国男性的同性间性行为的发展经常是始于外生殖器官的展现，约有 2/3 的美国男孩的同性性行为是先彼此握触对方的阴茎，只有 16% 的人是使用肛门及大腿间的性交。在女性方面，我们的社会对女性间的同性性行为一样采不尊重的态度。早期美国许多州对男性间性行为皆是严重的法律刑责，但只有少数几州对女性是一样的法律刑责。Katharine Davis 对这样的差异认为是女性间的亲密是倾向一种臆断。她进一步补充女性化不同于男性化的同性恋，她们对感情与情绪上的亲密甚于身体上的吸引力。Davis 调查 1200 位未婚女性发现超过 1/2 的人报告 (51.2%) 曾与其它女性发生过强烈的情感关系。这其中约有 15 位表示包含身体上的表达，例如相互自慰或外阴部接触。

其它社会对同性恋的反对

本篇收集约 26-28 个社会对同性恋活动的讯息。简译如下：大部分社会对成人同性恋的活动是表示没有存在、极少或是秘密不能说。但事实上它是预期存在的而且数目也比官方数





字多，那是因为同性恋行为一直是被诅咒的行为。在某些社会中对同性间的性行为表现或倾向从儿童时期即强烈抑制。Cuna 的儿童被严格禁止玩有关同性间性的游戏。Trukese 男孩若在其它同性前自慰则会被鞭打。Chiricahua 小孩若被发现参与异性或同性性的游戏则会被严格处罚。Sanpoil 则会大声痛打玩任何倾向有同性性游戏的小孩。

次等动物的同性性行为

G. V. Hamilton 曾观察公猴间有同性间性行为，曾观察到肛门间的性交发生。他进一步描述在猕猴(恒河猴)公猴间的同性性关系中，成猴与幼猴间常有鸡奸、相互拥抱情形，并且是由成猴展现对幼猴的社会性保护。当成猴公猴与另一母猴配对后即会与幼猴分开；当幼猴重新被围住时其同性恋关系被重新界定，纵使成猴已有异性性行为，但对幼猴的同性性行为也未减少。Carpenter 报告猕猴公猴间攀在对方身上是一种很随性的生活方式。只有 Kempf 及 Hamilton 少数作者观察到公猴间完整的肛交。他们的发现代表着一种丰富的理论性重要性证据来被重复检测。有大量证据显示许多哺乳类雄性动物都有攀在同性对方身上并企图与对方性交，但是阴茎真正的插入除了人类男性外，在其它动物间则尚未被描述过，这是未来我们需要进一步查明的。

第八章 不同物种间的关系

这个章节的性行为样态主要针对「兽交」(bestiality)，意即人类与动物间的关系。我们检测了兽交种类、发生频率及人们对于这类群体的态度。此外，我们也关注我们自己与次人类物种的男女相似行为的发生。

兽交自古就在社会中遭受责难。希泰族(Hittite)的礼教习俗在旧约圣经及塔木德经(Talmud)均对这一类的行为有特定的限制，对于违法者则会有死亡的强加性处罚。人类与动物间因交媾行为者的罪恶，已由中世纪法庭的判决死刑来证明，在某些案例中两者都会被判处死刑。因此，与动物的共谋关系已由合法的意义来决定。

在欧美对于处罚违法者死刑的方法是让他慢慢死。Evans 表示 Vanvres 城在 1750 年有位 Jacques Frron 的人因为与母驴子交媾而被吊死，但是动物被宣告无罪，因为它被认为是暴力下的受害者且无法表达它的自由意志。因为当地的女修道院及几座城市皆签下证明，声明她们认识母驴子已有四年，它不论在家或在外总是表现出它的贞洁，而且也没有与其它人发生过丑闻。这份文件在法院判决时具有决定性的影响。Cotton Mather 在公元 1662 年 6 月 6 日有份记录，上面记载着美国康涅狄克州哈芬市有人因为与动物有性关系而遭判决，并且在执行派决时强迫他必须目睹曾经与他发生交媾的动物一只母牛、两只小母牛、三只羊、两只猪被杀死。

Evans 指出一项自相矛盾的事情，即基督教制法者反对野兽性交时是采取犹太人的法典，并且将它扩大至与犹太人本身。若基督教徒与犹太妇女同居者必须承受与动物鸡奸一样的罪。属于这一类范畴有一样条例的政府有土耳其及阿拉伯国家(Evans, 1906, P153)。

美国社会

Kinsey、Pomeroy 及 Martin 发现在美国有 8%表现阳刚特质的男人，至少有一次曾经与动物或其它类有过性接触。这样的性活动群体在全部群体的性活动中是少于同性恋、娼妓或其它夜间射精行为。而城市中的男性也比较少案例，原因是比较少机会。大约 40-50%在农场的





男人曾与其它物种有过性活动，其中有 17%曾有过高潮。这类性活动在青少年时期最常发生，但在之后 20 年比较少出现，但它也提供少数成年男子一个重要的情欲出口。在某种程度上，男孩或男人也许会变得对某种动物有强烈的依附，并且发展出情感的连结，彷如两个人类间性的连结。相反地，动物会因为与这个男人有重复性的性连结，而对此人有强烈依附。Kinsey 及同伴指出人类帮公狗自慰并对人类产生性反应后，对母狗则会没有反应。

在美国，阴道性交是人类与其它动物最常发生的形式。其它替代途径还有口对生殖器（经常是幼小的小牛）、肛门性交、男孩或男人与动物的身体做磨擦、人类帮雄性动物吮吸阴茎、人类帮雄性动物自慰。

其它社会

在其它社群间有关人兽交只存在于民间传说。大部分的故事都有很明显的道德目的。动物接触在旧时代也许存在过，但他们一般会受某种形式的处罚。Wogeo 的传说提到女人曾经与狗有过性交，不过这被认为在真实生活中是一个未知。在非洲的 Bena 传说中，若男人与母狗发生性交，倘若被人发现他会被杀死。若母狗最终生下人子，小孩会被告知不可吃狗肉或者他会变得很虚弱。

在 Lakher 的传说是女祭司与蟒蛇性交，而女人怀孕，妈妈与小孩皆会死亡。Kiwai 的巴不亚人有几则有关于人兽交的传说。经常是男人与母猪、母狗或母乌龟性交，每个动物都生出人类的小孩。Kiwai 并没有反对这样的行为，这可能与这样情况生下来的小孩社会依然接受有关。在其它社会中，对与动物性接触的人是需被责难也遭受严厉处罚。巴里岛人很少有人跟动物性交，因为原住民认为这是一件对小区心灵健康造成非常可怕的犯罪行为。若发生，人与动物都被丢到海中。今日则是动物被杀，人被关进监狱中。巴里岛人解释这样的行为是因为人类的视觉被蛊惑，以致于会将动物看成是一位美丽女子。在 Hopi 的印地安人认为人兽交是很普通正当的事。曾经报导男人与驴子、狗、马、羊甚至鸡性交。Kusauan 的男人比较少用牲口做性交的对象，Masai 的老年人则会有与母驴子性交这样的惯例。

似人猿动物间的配对

所有的行为都描述人类间或人与动物间的性都是由人类的伴侣扮演最初与控制的关系，但是事实不然。有一个例子，即似人猿与男人或女人也会有非常有特色的性交。虽然不常发生，但仍有大量证据显示雄性及雌性动物都与似人猿有过性关系。Yerkes 在他名为母猩猩的心思 (The mind of the gorilla) 这本论文中就曾提到这样的案例。报告中描述有个叫 Congo 的未成年母猩猩会对母狗及公狗有性反应，对雄性表现特别的偏好。女猩猩也会对人类男性表现出性的兴趣，若被允许，牠会握男人的手并且将手去触碰牠的外阴部，藉由手动作的移动来达到自慰。在另一个场合中，Congo 会采取阴道性交姿势，露出牠的外阴部给人类观看。Yerkes 也指出这样的行为也发生在黑猩猩 (chimpanzee) 身上，牠也会将男人的手当自慰的物体。Zuckerman 也描述当灰颊猴 (gray-cheeked mangabey) 外阴部膨胀时，也会发生相似的行为。Bingham 指出当有人类男性存在时，未成年母黑猩猩 (chimpanzee) 会表现出性的兴奋，雄性黑猩猩对人类女性更有反应。根据 Hamilton 记载当人类男性即将到达他所居住的地方时，有些母猕猴 (macaques) 会上演性表演及含住嘴唇的刻板式性邀请。

这类行为观察也许是迷信行为的众多来源，这被认为是人类为了对灵长类保持性吸引力所致。Buffon 于公元 1775 年出版的「自然历史」(natural history) 一书包括了数起因轻信而受骗的几则人类与动物的同居故事。例如非洲大猩猩 (apes) 与当地男土著偶然相遇时会毫





不迟疑杀了他们。但在情欲期，动物们会将美丽的女人绑架，他们为了狂欢愉悦而不停喂食这些女人。同样作者也描述一只被拘禁的狒狒表现了无耻的淫荡，牠露出牠的屁股给观众看多于露出牠的头，尤其是在女人面前特别放肆无礼，坦率的表现出牠无节制的欲望。

在大自然环境中，每个物种应该会毫不犹豫与他同种的族群配对。但有几个物种的猴子会被捉来囚禁，但做物种间的交配并不常见。Zuckerman 观察到年轻雄性猩猩(orangutan)会重复地尝试与未成年母猩猩(chimpanzee)性交。G. V. Hamilton 纪录居住在距离他住处一码的地方，雄性猕猴(macaques)与母狒狒(baboon)时常性交。雌性表现出贪得无餍的欲望，可想而知，根据 Hamilton 纪录因为猕猴的阴茎比成年狒狒要小很多。

跨物种的性关系在次等灵长类中是不常见。第一是对女性有刺激价值且最有反应的是同物种的雄性，对其他物种的雄性伴侣则比较少有兴奋。第二是大部分物种解剖学上的差异阻碍或使任何性交互动的满足表达困难。然而，部分或完成交配会发生在不同物种间的雄性与雌性动物。有时这些行为反映的是对性伴侣的种类是没有能力去区辩。例如，若将不同栖息地饲养的不同种类的蟾蜍放置在同一个环境中，则也许会出现繁育出杂种的蟾蜍。

跨物种性交是少见并且少于想象力。墨西哥刺状鱼(swordfish)与扁平鱼(platyfish)栖息于同一个河流，但却从来没有杂交过。然而，若将同种族的雄性鱼群放置在水族馆中，并给予不同物种的雌性鱼群，那么会产生性活动并生产出下一代。但若是给予同种族的雌性鱼群，这些雄性鱼群会与同物种鱼群性交，而忽略异族的鱼群。

不同种类的低等动物的经验与学习会影响牠们对另一伴性的反应倾向。根据 Whiteman 纪录，斑鸠若由企鹅喂食，也许会拒绝与同物种配对。但很快地鸟类伴侣会归属于同物种，就像是牠们的养育父母。雄性哺乳动物已经习惯接受同一个牢笼中的雌性动物，但若摆在一般环境中，则容易被唤起性而会与不同物种间进行交配。

总 结

这个章节我们呈现出不同社群对兽交不同的标准与涉及到的礼仪。与其它动物的性活动有些人接受但也受其它人严格限制。对这类与低等动物的性活动出现截然不同的态度，反映了学习与社会管道的有关。合并动物的与跨文化的证据后建议，对广大范围的兴奋与潜在伴侣的性反应是受限于男性的生物能力。但一旦个体成熟，性的兴趣会焦点于原始的异性恋活动，大部分的性交是与其同物种发生。

【著者简介】

Clellan Stearns Ford (1909~1972) 美国耶鲁大学人类学家。在美国耶鲁大学获得化学和社会学博士学位后，参加了斐济岛的民族志田野调查。1937 年帮助默多克和怀亭开始了“跨文化研究”的工作。1940 年开始到加拿大不列颠哥伦比亚省温哥华岛调查当地的夸扣特尔印第安人，之后受聘为耶鲁大学的助理教授。1946 年成为耶鲁大学副教授，并负责“跨文化研究”的工作。在其领导之下，“跨文化研究”被发展成为著名的“人类关系区域档案”。1951 年，他与 Frank Beach 合作出版了《性行为的样态》一书，探讨人类和动物的性行为。该书考察了 190 个不同的社会和许多动物物种，从生物学、心理学和社会学三个不同角度研究了动物和人类学的性行为。1972 年 6 月，Clellan Stearns Ford 逝世，享年 63 岁。

Frank Beach (1911~1988) 美国耶鲁大学心理学教授，美国著名的心理学家，在比较心理学领域有突出贡献，其研究包括大脑的心理生物功能、哺乳动物的性行为以及内分泌学。





【性人类学研究论著选译】

作一个快乐的无性恋者

[台湾] 陈洁如 译

无性恋 (Asexuality) 是指一些不具有性吸引倾向或者宣称自己没有性倾向的人，即不对男性或女性，任一性别表现出性吸引倾向的一种人，不过无性恋是否是一种性倾向到目前为止都还有争议。世界无奇不有，译者在 NewScientist 网站找到这篇报导《Glad to be asexual》，觉得值得将它翻译出来，做为性学研究的参考。

在一个无法想象极其炎热的午后的圣路易斯市，它位于美国中西部，这个城市最出名的是它的烤肉和带着忧郁的音乐。我开车绕着市中心西区边陲，心里想着这里将来会不会成为众所周知的革命发源地。

不到一个小时，我就要见它的领导者，一个年轻的男士，我们虽已透过电话谈了好几个月，但至今未曾谋面。我知道我并不是那么热切地想私下见他，好像说终于可以看见他到底长得怎样一样，但再说一次，他和你每天可看到的人不一样，他是一个百分之百对性没兴趣的人。在这个淫欲随处可得的世界，无论是透过药物或以肌肤为工具的买卖，要当 David Jay 是不容易的。他已经二十二岁了，从来没有性经验，没有对任何人产生过性吸引，而且相信永远都不会。

同样的故事还很多。他们不了解为什么每个人好像都对约会、接吻、抚摸那么有兴趣，经验着寻求配偶的不可或缺的仪式。

常见的标签

直到最近这些人还感觉到自己是孤立的，从不敢想有人和他们一样。但是现在，感谢 David Jay 成立的在线讨论，使他们透过共同的标签找到彼此和认出自己。他们称自己为无性吸引倾向者，而且开始对父母和所爱的人表达真相，争取他们的无性吸引倾向就如同异性恋或同性恋者一样，是另一种性倾向。

他们制作 T-shirts 和小册子，也讨论“A-自豪”概念，讨论什么叫做“A-性感”的意思。他们在向世界发声，告诉大家他们不是坏了的或残缺的，或是性无能之类。而是他们有一个实实在在的性主体身份，不容大家继续忽视。

几个月之前极可能还很容易被忽视的这些人，做为一个局外人，拜当代搜寻引擎之赐，

【译者简介】陈洁如，台湾树德科技大学人类性学研究所博士生。





给这些人建立了一个平台，将这些人聚合在一起，成为一个团体。不管怎么样，一个小小的关于啮齿目和羊的研究提到无性吸引倾向的行为在哺乳动物中并不是那么的不寻常。就这个八月，有一个人类性学的研究者发表了第一篇研究，试着算出人口中无性吸引倾向人口所占的数目，这个研究指出，他们的人数或许有可能和同性恋者一样多。

这样的计算促动了被压抑而蠢蠢欲动的灵魂，处在泡沫边缘的地下少数开始冒地表面上来，我们准备好见证无性吸引倾向的革命了吗？

出 柜

发觉我们的性，我们被教导说这是完全正常的过程，而且是必需被庆祝的。我们或许想驯化它，但从来没有想否定它。把它和独身生活或禁欲等同看待，在不明确的假设上费工夫，说我们是很慎重地拒绝了性。医生告诉我们，如果我对性失去了兴趣，需要去看医生。

不令人奇怪地，David Jay 说：最困难的一件事就是无性吸引倾向本身要去说服别人，告诉他们无性吸引倾向不是什么问题。如果你在街上告诉一个人说你是无性吸引倾向的人，人家会用不相信的眼睛盯着你看。他们也会立即的假设你是比较晚熟罢了。

一个有力的例子可以来说明，人们是怎么在这篇出现在一本美国修道生活圣召年会的年刊杂志《愿景》(2002)，叫做〈修道生活的八个神话〉文章中的反应，当被问到：「你要怎么指称一个无性吸引倾向的人？」答：「不是人」。无性吸引倾向的人不存在。性是上天给的礼物，因此它也是人之为人的基本要素之一。

但是现在在无性吸引倾向团体之外的人，开始质疑这种假设。加拿大多伦多大学圣三学院的院长 Elizabeth Abbot，她是极少数在学界中注意到这个议题，并相信这是一个真实现象的人，在她的那本《独身生活的历史》的书，在 1999 年发表之后，她收到如水般涌进的信件，那些人告诉她，就如同独身生活一样，他们没有性。他们和宗教的独身生活唯一不同的是，那不是他们的选择，他们就是不想，就这么简单。

这使她觉察到无性吸引倾向的人存在的这个事实。Abbot 说：「无性吸引倾向的人可能就是某人的丈夫或妻子，因社会压力把大部份的无性吸引倾向的人封闭起来，他们必需这么做，因为我们是处在一个高度性化 (highly sexed society) 的社会里」。想象一个人，他就是一点都不想要性，没有性对他们也不是什么问题，但是却没有人可以谈这样的情况。

某些事不一样

根据 David Jay 说的，最大的困境之一是要说服别人，说这样的感觉是对的，很多无性吸引倾向的人发现这种倾向是在青春期就有了，而且无性吸引倾向好像某种东西一直和他们在一起一样。

Aspen (匿名)，住在麻州的 Worcester 一个十七岁温文儒雅的女孩，有一双大大的蓝眼睛，在一个夏天吃完中饭后，她告诉我她在十五岁那一年就在字典上找 asexual 这个字，想要找到一个合乎她看待自己的定义，但是没有一个定义是合适的，所以她在她的日记上写说：我是什么？就像之前我说的一样，我不是任何一种可以用一句话来说的东西，至少…如果有一个字什么的…我开始想，我是那个…不该一不像 homosexual, heterosexual, bisexual, transsexual 都有 sex 这个字在里面。我是某些不一样的东西。

Kate Goldfield，一个从缅因州来的二十岁的大学生，她提供了一个模拟的方法来描述她的感觉，她说：对我而言几乎就像是一个外星的经验，好比说有人告诉你“当你十八岁时，





我们会带你去坐航天飞机，我们要到火星去”。

Angela (匿名)，一个住在麻州四十岁的作家，她作如下的描述：我一辈子对性都没有一点兴趣，就如同是代数学一样，我知道它的概念，但没有一点兴趣，我对它没有强烈的感觉，除我之外的世界都爱。

我终于在我住的旅馆大厅和 David Jay 面对面见面了，他闪灿着自信的笑容，坚实的和我握手，如同他已经认识那神秘的，期待一个怪人的我，他喜欢直来直往地对待我。David Jay 不是 Calvin Klein 型的，但也不是不迷人，实际上他有点小肯尼迪的味道，高、修长，加上一对深邃温暖的眼睛，希腊神般的嘴唇，想象那是年轻女孩都很想一吻的唇。

更多亲密

如果你以为无性吸引倾向的是因为他们找不到，没有任何机会，那就完全错了，他就是一个活生生的见证。我问他是否有人试图想要归化他进入有性的王国，他告诉我那是一定的。事实上正是我辨别出某人‘snogged’的时候(That’s actually the time that I made out with [snogged] someone.)。这对他并没有起什么作用，但他最后是和一个女孩建立了关系，当然，这个女孩是个无性别的人(a sexless one)。我们是有肉身关系的，在许多方面我们有更多的亲密，我们常常相互拥抱。

David Jay ‘喜欢女孩子’，这是我策划想了解的事实之一，透过和他们讨论到最亲密的细节，我学到无性吸引倾向的人的生活。无性吸引倾向的人就是说，一个人从来都不会感觉需要和其它的人接近，也不必然只是没有性行为而已，他们自称是喜欢孤独的人。但某一些无性吸引倾向的人，像 David Jay 这类型的，他喜欢和男性或女性接触，有些人将它界定为一种倾向，只是这种接触是纯粹感情上的。

他们的想要找到一个伴，这个伴可以分享兴趣共度时光，但不俱有任何方式的性行为。David Jay 曾经忧虑他可能没办法感受爱，但现在他知道他可以。事实上，这是一种没有性感觉负担的爱，他相信他的更为强烈，是没有负担形式的爱。有一些无性吸引倾向的人有勃起经验，他们可以勃起并有些人会自慰，即使是这种短暂经验的生理勃起，他们也从来不会有想和别人做爱(do anything sexual with another person)的冲动。还有的是说他们看色情影片或照片的时候就某方面来说是迟钝的，无法和它产生联结，也就是说我感受到感觉…但是我的身体从来不会要我的心理连结到我想要去做它。

彼特 Pete (匿名)，一个高中生，他有一个没有性行为的女朋友关系。我会勃起，但当它勃起时是令人讨厌的，因为对我而言，勃起是没有目的的，但我却不能控制它(不勃起)。

没有定义

无性吸引倾向人的多样化经验和程度是令人惊讶的，他们缺乏性吸引背后的原因也是非常的不一样。有些无性吸引倾向的人也许很简单，就是一种绝对的没有性欲望，不管是男或女，是与生俱来的倾向。其它无性吸引倾向的人可以把它分成四个类型的性倾向：异性的无性吸引倾向、同性的无性吸引倾向、和双性的无性吸引倾向。这是指称他们对任何性别都没有性的吸引，即便他们有正常的性欲。Anthony Bogaert，心理学家同时也是人类性学专家，他在 Brock University in St. Catherines, Canada 研究无性(asexuality)。他说：「到目前为止还没有正式的定义来界定无性吸引倾向，若是要定义它，上面提到的种种现象都要被





关注到」。

Brian (匿名), 是一个住在维吉尼亚州的海军老兵说:「我们划出来的界线就是有没有和别人有性(交)的互动」。当涉及到要不要有孩子的议题, 有些无性吸引倾向的人说, 他们会想要有小孩, 但大多数宁愿用试管受精来避免性交。

所谓的团体它很大的意义是指, Brian 和其它的人建构的虚拟的邻居, 在这里他们集结无性吸引倾向身份的人, 这些人持续保持联络。Brian 说:「这也大大的提升我们互相找到对方的管道」。

有一个讨论网站叫做 AVEN (for Asexual Visibility and Education Network at www.asexuality.org) (让无性吸引倾向看见及教育网站), 这是 David Jay 在 2001 年设立的网站, 它提供关于无性吸引倾向的广泛信息并且有讨论室。开始的时候只有少少的五十个会员, 但是现在宣称有一千两百个会员, 全世界都有人造访这个网站, 像沙特阿拉伯、日本、古巴。

说服怀疑论者

在学术圈对无性吸引倾向的讨论实际上是不存在的, 无性只是针对植物、蠕虫或其它低等的怪物。Nicole Prause 是一位在 Bloomington 印地安那州大学的研究生, 他说:「它就是不存在的, 还没有任何关于它的记载」。他是率先研究这个主题的人之一。

理由是大量的人类性学的研究都把注意力放在因性行为而造成的问题上, 例如性传染疾病和青少年怀孕。来自威斯康森迈得逊 (Wisconsin-Madison) 大学的人类性学专家 John DeLamater 说: 关怀那些问题是因为可以找到研究的经费。即使研究者真的研究不做爱的人, 也都是以问题为出发点, 不做爱是一个要解决的问题。性欲低 (Hypoactive sexual desire) 是被列在心理障碍诊断及统计分析手册第四版上的 (DSM-IV), 这个手册是心理学家和精神病学家的圣经。手册说它会发生在青春期, 也可能一辈子都这样, 如果造成个人的痛苦, 就视为是一种偏差。David Jay 争论说: 性欲低 (Hypoactive sexual desire) 这个标签缺乏对那些快乐健康, 但一辈子厌恶性, 同时对男人和女人都没有兴趣的人。就是这个在人口中的子集份子, 他们的性身份还没有被承认。

雷达之下

伊利诺伊州芝加哥大学的社会学者, 他也是最顶尖的性学专家之一的 Edward Laumann 说:「这是一个还没有被社会大量制作的类别, 还处在雷达之下」。Abbot 则说:「需要等到有人准备好可以接受无性吸引倾向这个与生俱来的事实, 就像接受人有一双蓝眼睛一样的自然」。DeLamater 也说:「这就像是小说的观点, 但不是没有理由的, 性亲密和动机有关, 一个可以把它标成零到极高的尺度, 很有可能有些人就是在零的末端」。

问题是这个零代表一小碎片或一片实际的切片。对无性吸引倾向哺乳动物有限的研究中显示, 这种无性吸引倾向行为, 在其它动物研究事实上并不是那么的少见。例如在 1980 年代对鼠和沙鼠的研究发现证明, 在总数上, 有达到百分之十二的雄性对雌性没有兴趣。把牠们叫做「无用的」, 在学术用语上就是指无性。因为雄性很有攻击力, 所以没办法把牠们关在一起去了解, 牠对雌性没兴趣是否是因为受到雄性的吸引。





羊的研究

不管怎么样,在 1990 年代在美国有三组各自分开的羊实验所,爱达荷州的 Dubois, 奥立冈州的 Corvallis, 奥立冈州立大学, 和在 Portland 的奥立冈健康与科学大学, 着手研究这个问题。在一个研究中, 把年轻性成熟的公羊放在十八个不同的场合中, 和其它的母羊关在一起, 用以观察牠们的伴侣喜好倾向。正如预期地, 大部份的公羊都性意盎然地和母羊们交配, 但约有百分之十的羊没有爬上母羊, 也看不出有什么「性」趣。后来把这些公羊分别和两只公羊或两只母羊关在一起, 做行为检测, 记录牠们表现「性」趣的次数, 无论是踢、发声、闻、或试图爬骑到任何性别一方的动作。约有百分之五到七的公羊对其它的公羊表现出试图爬骑或闻的「性」趣。有趣的是, 其它约有百分之二到三的公羊, 表现对无论是公羊或是母羊都没有「性」趣。从奥立冈实验所来的 Fredrick Stormshak 说:「牠们就是对于交配没有半点兴趣, 他们显出百之百的无性吸引倾向」。

实验过了一年之后, 这种无性吸引倾向一直还持续着。Stormshak 认为这些无性吸引倾向的公羊, 提供了一个了解无性吸引倾向哺乳动物的很好典范。例如, 他们可以被用来了解是否牠们的荷尔蒙成份或浓度和其它的有什么不同。

没有性行为

虽然这些研究对于人类的无性吸引倾向提供了洞察力, 但羊相较于人类还是有争议的, 用在人类身上还是需要相当的谨慎。人类无性吸引倾向的最接近的研究, 大部份的调查都是来自于那些宣称没有性行为的人, 很明显地, 这不是只有那些自认为他们是无性吸引倾向的人, 还包括那些因为年老或疾病无法作爱的人。但是, 这些研究调查还是提供了一些有趣的线索。Laumann 在 1994 年出版了一份最为人所知的性调查(性学的社会机构: 在美国的性实践, Laumann 和其它人, 芝加哥大学出版《The social organization of sexuality: sexual practices in the United States, by Laumann and others, The University of Chicago Press》), 这个调查立基于全美国, 三千五百位从事各种不同行业的人的详细的回答。

这的研究调查显示差不多有百分之十三的回答问卷的人说, 他们一年之内都没有性行为了, 这些人中有百分之四十认为自己虽然没有性行为, 但是很快乐, 或是非常的快乐。根据卢面(Laumann), 这个研究同时也显示出, 占母体数的百分之二的成人, 从来没有性的经验, 但这并没有告诉我们这些人是否有想过要有性行为。

最近性学的研究才开始减少对行为注意力, 多一点把焦点放在人们的想望, 做为对人的性偏好更好的测量。Bogaert 刚出炉的也是第一篇用这种概念所做的研究, 估计无性吸引倾向在人口中的普遍程度, 它的结果是有趣的(性研究期刊 The Journal of Sex Research, vol 41, p 279)。

同性吸引

在他的分析中, Bogaert 检视另一个在 1994 年出版, 在英国做的 18000 人的性实践的调查。虽然它不是针对无性吸引倾向的研究, 但在某一部份中包含了性吸引的问题, 其中有一个选项是这样写的: 我从来没有感到对其它人有一点点的性吸引。Bogaert 很惊讶地发现有很高达百分之二的人选择这个回答, 这个比率和同性的吸引很接近, 现在相信可能达到百分之三





的比率了。

Prause 在她的研究中，采取了不同的方法研究无性吸引倾向的人（还未出版）。她决定通过网络征求无性吸引倾向的人，以代替查询旧数据，问这些人关于他们的性经验，他们的勃起能力和欲望程度。

她发现（虽然她强调这只是她的最初步的结果而已），那些自称为无性吸引倾向的人（四十一位回复这个研究）和其它（没有自称为无性吸引倾向的人）的回复者一样，似乎有类似程度的性行为，他们常常在没有想要有性行为的情况下有性行为。更重要的是，她的研究显示，无性吸引倾向并不是一种什么疾病，这些人视为是他们的性倾向。

A 自豪

如果无性吸引倾向事实上是一种性倾向形式，也许 A 自豪不久就会吸引更多的注意力。AEN（让无性吸引倾向看见及教育网站）的网络商店卖的物品是针对，促进对无性吸引倾向的察觉和接受：有一件 T-shirt 是这样写的：「无性吸引倾向，它不再只是只有变形虫有」，有一条皮带上写着：「它只不过是内衣，克服它」。

David Jay 已经很认真地从事于提升察觉的行动，讲演、透过网络和其它机构交流，把无性吸引倾向的议题放到媒体。他想无性吸引倾向行动主义事实上正开始在联合成为一个政治运动。David Jay 说：「有趣的是因为我们在同性恋权利运动的阴影之下，真的，它现在是非常的不同过程，因为我们有一些东西可循可用，同时有一个比过去任何一个文化时代，已经准备好要接受性的多样化，透过 AVEN 网络募集款项之后，David Jay 设计、印制、并且分发了五千份的教育册子，册子的封面写着：「不是每个人都对性有兴趣」。

积极正向的身份

DeLamater 说：「他在这个波动的行动中看到和始于 1970 年代的同性恋革命好些相似之处」。就这个意义而言，他们很像发生在男同性恋和女同性恋，以及变性者团体一样，一群人开始时视自己是奇怪，或不正常，或不适合任何地方，这些人慢慢地聚合起来，根据他们的特征创造出自己的正向积极的身份。

转变的例子就是说人们实际上出柜了，Pete 说：「我实在很兴奋，我终于找到了自己，我刚才出去告诉我的少数几个朋友，它好像就这样传开了」。有些无性吸引倾向的人，像来自科罗拉多州二十三岁的 Esther Dail，因为找到这个正向积极的身份，终于可以向所爱的人公开这件事，她甚至可以按照传统的社会角色，去和一个有性的人结婚。她说：「他并没有催促我」，她和他并没有性交，在和她的丈夫约会的时候，她就告诉他关于她的无性吸引倾向事实。Bogaert 和其它学者认为，当无性吸引倾向运动的发起在即，但它的影响力和发展动能比照同性恋革命的话，可能会小一点，因为无性吸引倾向的概念没有争论性。Abbot 它并没有使人反感，只是没有引起别人的兴趣。但是谁知道也许从现在算起的十年之后，我所住的世界是一个完全冷酷的“A”人类呢，到时候做一个“快乐的单身”也不再被视为是一个矛盾的语病了。





【性人类学研究论著选译】

帝国的隐私——中国东南的婚姻、解放与社会主义主体

[美] Sara L. Friedman 著 赵红梅 译

【摘要】婚姻是一项强有力的制度，借助这项制度，国家法律与性规范得以调和，进而使个人欲望与国家目标联系起来。在社会主义中国，婚姻改革已经成为政府教化民众之举措的一部分。在此，笔者集中关注拥有奇特婚俗的中国沿海地区，探讨这一地区社会主义政权的巩固与发展过程，并特别指出，其发展的前提是建立在当地女性对新式婚姻关系的虚假认可之基础上的。虽然诸如此类的新式理念是在热火朝天的毛泽东时代被引入的，但似乎只有到了后毛泽东时代（post-Mao era），即市场改革开放与户籍制度（人口控制政策）放松之后，当地人才对这些理念有所认识。本项研究说明，不同的政权形式与经济结构在同时规范个人政治觉悟与主体意识时，具有不同的能量。甚至当政治精英们成功地塑造了其臣民的隐密欲望与关系时，他们也未必制造出了臣服于最高国家使命的顺民。

【关键词】婚姻；个人；政权；市场改革；妇女；主体意识；中国

在现今这个时代，婚姻已经成为一项核心的合法制度，政府通过婚姻制度规范并控制人们的私生活。

—— Michael Warner, 1999

正如当代美国的米切尔·沃纳（Michael Warner）在批驳同性恋婚姻时所断言的那样：婚姻，决不是一个中性词，也不是一次单纯的选择或权利；相反，他认为，婚姻是一项制度，国家法律与性规范籍之得以调和，进而使个人欲望与国家目标联系起来。本文将把中国东南沿海的惠安县城作为考察对象，关注其东部地区存在的、与沃纳如出一辙的国家法律与个人隐私之间的辩证关系。自 1949 年中国的社会主义政权建立以来，惠安女婚后不情愿与丈夫同居的现象已促使政府连连发起与之相关的整改运动。通过分析国家政权与个人生活之间的关系，我希望达到两个目的：一是希望展示当惠安女的婚姻体验与期望发生巨大变化时，当地的社会主义法制建设是如何与培养新型社会主义公民的目标相结合的；二是探究政治规划及其不如所愿之结果的局限所在。

【译者简介】赵红梅（1974—），云南师范大学旅游与地理学院，人类学博士，研究方向：族群关系与旅游人类学。





近年来, 学者的研究旨趣由国家研究转向对政权与社会组织之关系的研究。受葛兰西式 (Gramscian)^① 的阶级权力、霸权研究热潮以及福柯的“政府性 (governmentality)” 概念的影响, 本文将首先追溯现代政权的出现, 因为现代国家政权将创造与规范公民, 最终使其逐渐学会自行管理 (Hansen 与 Stepputat, 2002; Foucault, 1983, 1991)。通过对国家权力本质的过滤 (denaturalizing), 本文的主体部分将会超越“国家是一个凌驾于社会之上并对社会的一举一动发号施令的、连贯的、统一的实体或机构”的一般认识 (Abrams 1988; Li 1999; Mitchell 1911)。然而, 正如 Philip Corrigan 与 Derek Sayer 在对英语国家的政权形式做研究时所进行的睿智辩论一样, “‘国家’的巨大力量不仅仅是外在而客观的, 它同样也是内在而主观的, 它将作用于我们每个人。它通过无数种方式傲然俯视一切, 将社会中的个人、集体或如实、或讹传地予以表述, 千方百计、无时无刻地‘激励’、哄骗、而最终是强迫我们进行或真、或假的自我表述” (1985: 180)。

恰巧是国家权力所具有的“内在性与主观性”维度, 构成了本文的主要关切点。社会主义法制在惠安东部的发展进程, 则部分地是通过“诱骗”个人去认同与再造明确的公民身份的方式。与福柯对“顺民”的抽象表述不一样的是, 这类公民身份是自然公开产生的, 因为地区的文化差异正好体现在妇女身上, 由此, 她们就注定属于最需要被解放的那拨人。这种对女性解放的特殊表述是建立在女性与众不同的婚俗及其“落后的”政治觉悟、繁重的劳动负担、生活的悲剧色彩之间的历史链条之上, 而它们之间的联系被认为是可感可知的^②。从过去“压迫”她们的“封建”家庭、经济与政治势力中, 惠安女被解放出来, 她们要正确地展示出开放而先进的思想与行为模式, 以扮演好被解放之后的新身份。妇女的私人关系, 尤其是其婚姻关系的彻底转变, 形成这一地区女性解放的重要表征之一。换句话说, 要将东部惠安女打造成为被解放的社会主义公民, 需要政府首脑重新界定其婚姻行为的形式与意义。

国家权力的隐私

“亲密、亲昵”行为经常被视为一种人性的确认, 它通过彼此间的认可而获得。这种行为通常产生于正追求炽热强烈之私人关系的男女之间 (Benjamin, 1988; 也参见 Giddens, 1992)^③。然而, 在主体的主观追求层次上, 两性亲密关系亦需要更宽泛情境的认可—比如像社区、法院或民族-国家这样的社会实体与政治实体的认可。最近某个学术机构的研究显示, 即使是在自由、多元文化的社会里, 亦经常拒绝认可某类“弱势”群体的婚姻选择 (比如妇女与少数民族), 而这样做的目的, 恰是为否认在两性亲密关系中已获得认可的人性 (Berlant 1997, 1998; Grayson 1998; Povinelli 2002; Wiegman 2002)。这种做法是将两性亲昵关系视为情感纽带的制造工具, 它使个人或群体成功地嵌入 (或失败地嵌入) 更大的国家链条里, 正如 Lauren Berlant 所暗示的那样, 两性关系“提出一个范畴问题, 即: 将个人生活的不稳定性纳入集体

① 安东尼奥·葛兰西 (1891-1937), 意共创始人、英勇的反法西斯战士, 又是列宁逝世后富独创性的马克思主义理论家。他相当长时间是在狱中度过。其代表作《狱中札记》(Prison Notebooks) 是一部庞大、散乱无章且未完成的著作, 但却是当代的一部经典, 从此角度而言, 葛兰西堪做社会科学研究者的表率, 他的狱中札记应该是在毫无参考资料的情况下写就的。—译者注

② 这种联系同样包括妇女繁琐的衣服及其装饰风格, 这些都被视为她们受压迫的物质表征。欲进一步了解服装缝制方法之改革对创造被解放的社会主义新人的作用, 请参见弗里德曼, 2004 年。

③ Jessica Benjamin 的根本关注点是: 这种“主体-主体”间的相互认可是如何轻易地被转变成一种“主体-他者”间的控制与服从关系, 而且她借用女权运动的余威对这种趋势做了心理分析式的批评; Anthony Giddens 却倾向于将这种民主解放力量当作两性生活中平等关系的源泉。





的轨道”。

在当代世界，使个体亲密关系获得较大群体的认可的能力，显而易见是倍受争议的话题，因为两性关系的被认可程度呈现出地域上的不均衡状况，依然残留着民族国家与后殖民国家之等级制度的痕迹—某些族群否定两性亲昵关系而从其他人身上获得对这种关系的满足（Povinelli, 2002）。在惠安东部，国家政权对夫妇亲昵关系进行培育可视为诸如此类的更宽泛效应与权力圈的组成部分。然而国家政权的目標及其行为效应亦受到特定的社会文明意识与族群层级意识的影响，而后者对惠安这个沿海地区有着丝丝缕缕的影响。为促使夫妇关系走上以情感为纽带的正轨，社会改革者们试图将婚姻与更大范围的亲属圈分离，而过去的婚姻关系曾一度深深嵌入这个巨大的亲属圈里。他们亦试图削弱这个以父系亲属网、妇女自身的非亲属、同性别的人际关系圈为中心的、表面上的封建纽带的影响力量^①。同时，他们也热切希望将惠安女（据说这些妇女原本就属于汉族群体）带入被认为适合大多数汉族人的标准婚姻模式中。这些多重目标使得惠安东部的夫妻关系隐私权日益走向终结，婚姻“情感”的培育，成为“培育建设性的、被解放的新人”这一更大举措中的一小步（虽然是受到批评的一步），因为这些被解放的新人将形成社会主义国家中的更包罗万象的“熟人”社区。对这场夫妻生活再定义运动的参与，意味着一种标志，换句话说，就是惠安女被认同为社会主义中国的被解放了的汉族，并且能接受这个主体民族所要求的生产集体所有制与大公无私的理念。

然而，在上个世纪五、六十年代的毛泽东政权下，政府横暴权力试图将妇女情感源泉引向夫妻关系，而这种由民族-国家进行的情感规范运动最终大面积地宣告失败，反而是延伸的亲属关系、同性伙伴与村民社区在继续引导着妇女，以适宜的婚姻抉择和情感期待进入以市场改革为核心的后毛泽东时代（从 1979 年到现在，见下文）。当 20 世纪 90 年代的年轻妇女开始热切渴望几十年前那些社会主义改造者们所倡导的夫妻关系时，她们已经有能力去实现那些渴望了，因为社会政治图景已然与过去迥异不同，市场力量（亦催生出自我实现的理念）与计划生育政策成为一体，创造出一派社会开放与国家严格规范婚姻、人口再生产的双重气象。因此惠安妇女婚姻生活的变革委实应归功于国家新政策与市场力量的双重作用，而非旧时的婚姻改革举措，这同时意味着不同的政治面貌与经济政策在规范个人情感、主观性与婚姻、政治之间的关系时，有着不同的容量与能量。这个结果同时也引发一个问题：国家是否按照初衷成功地塑造了其臣民的婚姻或隐私生活？因为，现实是，当惠安妇女开始像当初社会主义改造者所谆谆教诲的那样去满足自己的情感欲望时，她们采用的方式并不仅仅是婚姻关系，还包括更多形式的浪漫关系。在遵循多数妇女的婚姻准则的同时，她们也产生出新的亲密模式，这在无形中又破坏了当前社会主义政权人口生产与再生产的计划^②。

在本文以下部分，我将追溯这些相互联系又冲突的婚姻关系，以及国家权力与市场力量的轨迹。首先，简单介绍惠安地区概况及其与众不同的文化特色；接着大致回顾毛泽东时代（尤其是二十世纪五、六十年代）的婚姻改革状况，及其与培育社会主义新人运动之间的联系；在转向描述伴随着市场改革的后毛泽东时代翻天覆地的变化时，我将 20 世纪 80 年代这

① 空间的限制阻止我在此接触更多的细节，但是毛泽东时代的改革者们明显地试图使妇女们的亲密关系纽带从同性网络那里转向其丈夫。改革者们指责这些同性“窥视者”以其嘲笑口吻破坏了夫妻关系，并攻击她们是引发这一地区妇女集体自杀的导火索。更多的细节探讨，请参见弗里德曼，付印中。

② 我之所以对政府干预国民私密生活之功效上持批驳态度，部分地是受到 Tania Li 对印度尼西亚发展规划的分析的影响。在讨论作为政府理想版本的“准则之规划（the project of rule）”与使准则得以（未得以）完成的各种关系、话语、实践之间的区别时，Li 警告说不要“高估‘政府’的能量，无论是其在选择术语塑造或呈现自我方面，还是在其完成以培育准则关系为目的的规划方面”（1999：315）。





头十年作为过渡时期进行分析，在此期间，与夫妻关系有关的社会理念正开始与市场力量所衍发的两性理念相互交织；然后我将分析发生在 20 世纪 90 年代的婚姻行为与价值观的转变，并尤其注意以下主题：不断扩大的经济契机、年轻人的休闲活动是怎样与人口政策相互作用，并使得这种转变成为可能的；结语部分，从惠安地区的两性关系与国家权力的合力中，我将提炼出几点不为人所意识的后续效应。

东部惠安的问题

惠安县位于中国福建沿海之半途，直接对峙台湾海峡。如果你到这个县城东部（又名惠东）旅行，会看到一条主干道将惠东一分为二，沿途多是由浅灰色花岗岩修砌的村庄与乡镇，四周环绕着深绿色的甜薯地与花生地。过去十年，我一直频频造访这一地区，亲眼目睹它从一个偏远的、不名一文的沿海小城发展成为一个欣欣向荣的工业与旅游城市。曾满是深深车辙印的尘垢道路渐渐让位给人、车分行的高级公路，现代的高层住宅与商业用房取代了灰暗、低矮的建筑，曾被精耕细作的农田亦逐渐失去与那些如巨穴似的、光线昏黯的石刻工厂分庭抗礼的能力，而后者已是该地区新的经济增长点。

历史上惠东非常贫穷，经济以渔业为主（男人们常为此连续离家数月），还有少许农业，由妇女在沿海的沙地上耕作。然而，直到 20 世纪 90 年代中期我开始在最东边的崇武镇做调查时，早在十年前由政府主导的市场改革的序幕才刚开始在这个封闭的地区拉开。镇领导趁此机会使一家地方石刻工厂完成了机械化生产，到 1995 年，已有几百家跨镇企业开始为海外市场制作碑石与墓区装饰物。点缀在这一片区域的积满尘灰的工厂为年轻男女们提供了有利的就业机会，使他们免于像其他农村地区的年轻人那样过着颠沛流离的生活，并且创造出一种工作环境，使年轻男女可随意会面与交际。随市场改革而来的是消费至上主义的升华与对个人需求、自我实现意识的凸显，因此石刻工厂亦戏剧般地改变着社区生活的面貌。日益增长的消费机构成为男女混合工作场所的补充，并培育出一种由薪金支撑起来的活力四溢的青春文化。

并非是惠东长期的贫穷或是其近期的繁荣浪潮使之有别于周围其他地区，而是其传统婚俗（学术语言称为“长住娘家”，或是婚后长期居住在其出生地）远近闻名，伴随着这种婚俗的是具有独特风格的妇女服饰与女性网络的强大力量。在多数汉族社区，妇女们传统上都是婚后随夫居住，并且在婚后亦明显地表现出对新家庭的义务与忠贞；而惠东妇女却相反，她们婚后并不与丈夫住在一起，婚礼举行没几天，她们就回到娘家居住，只是定期拜访夫家，而且通常是在其婆婆或小姑子千呼万唤的情况下才去。在这段不落夫家的时期里，已为人妇的女方依然被认为是其娘家的成员：她们为娘家劳作并上缴劳动收入，甚至参与娘家各种祭祀与祖先祭祀活动。因为做妻子的直到怀孕生子后才应该和丈夫生活在一起，而大多数年轻妻子都希望延长在娘家的自由生活，于是她们尽量避免去夫家，以防怀孕^①。

即使是在过去的十年里，惠东善林村的已婚妇女在生育头胎之前仍然长住娘家^②。在 20 世纪 90 年代早期，这个地区的多数婚姻都是父母之命、媒妁之言，而且通常为娃娃亲或早婚。

① 在整个 20 世纪早期，广东省南部的珠江三角洲也存在与此相似的婚俗与女性关系网络（Sankar 1978；Siu 1990；So 1986；Stockard 1989；Topley 1975）。20 世纪 30 年代末由于日军的侵略与经济的衰退，导致 20 世纪中叶此婚俗的衰减。迄今为止，我尚未在珠江三角洲找到任何文字材料，记录此地区在中国共产党当政后曾发生过与惠东类似的婚俗改革运动。

② 善林是个编撰的假村名，1995 年至 1997 年，我曾在此调研了 18 个月，1998 年、2000 年与 2002 年的夏季亦多次到访。本文中出现的所有人名都为假名字。





妇女如果在结婚头几年表现出与丈夫情投意合并经常同居一处，那么她就会招致其同伴与其他村民的嘲讽与指责。因此并不奇怪，在几乎整个 20 世纪，善林村的夫妻们在婚后基本上都与丈夫分居至少四至六年。

如果在 1949 年解放后，惠东人在民族识别中被视为中国众少数民族中的一个，那么其独特的婚俗不会如此引人注目。然而，他们被社会主义中国识别为汉族—中国的主体民族（他们自己亦如此认为），借用 Brackette F. Williams 的一个恰当的说法，就是“民族转喻化”（metonymize the nation）。政府认为，作为国家主体民族的正式成员，惠东村民应该在新的社会主义层级秩序中追求能够反映其“文明”身分的生活方式，以示其与其他少数民族的区别—这些少数民族的婚俗（除却那些因“原始”或“野蛮”而被摒弃的）从一开始就受到政党—国家的保护。然而，由于惠东的婚姻模式、妇女的服饰与同性（女性）社交网络都类似于某些少数民族的习俗，当地妇女逐渐在这种社会主义层级秩序中占据着一种“似汉非汉”的模棱两可的地位。于是妇女的婚姻生活开始接受强大国家政权的监督，因为改革者们竭力想将她们塑造成荣获重生的汉族妇女的形象一样。换句话说，汉族礼仪、社会主义改造与某种夫妻关系模式联系起来，而此关系模式却与现行的惠东婚俗极度相左。

作为国家文明工程的婚姻改革

为什么国民的婚姻对中国的社会主义政权关系如此重大？在所有政治体制中，婚姻是公共而又隐密的事务，它将个人、社区与国家连成一条公共纽带，政府因此得以利用婚姻与家庭政策，来改善其国民形象，并增进民族归属感（Borneman 1992; Cott 2000; Kendall 1996）。当然，20 世纪五、六十年代毛泽东政府下的改革者们的论调就是在强化婚姻的公共性这一面，因为这一点明显是与社会主义体制下婚姻的特定涵义相一致的。由于深受 19 世纪的人类学家路易斯·亨利·摩尔根（Lewis Hendry Morgan）的影响，中国共产党将婚姻视作界定族群演化与族群身分的一个关键特征（McKhann 1995:43-44）^①。通过把不同种类的婚姻模式与科技发展水平联系起来，社会主义新政权将婚俗、家庭结构与社会发展程度相匹配，使婚姻成为政府构建社会主义文明工程的中心任务。于是，将婚姻的内涵与形式固定化，使之成为如 John Borneman 所言的一种手段，一种政府藉以将其国民重新命名与分类的特殊手段（1992: 203）。同时，通过对国民婚姻的介入，社会主义改革者们亦试图制造出被解放的社会主义新人。

这种将婚姻作为一种发展之标志的理念则进一步以如下思想为假设前提：即如果施以适当影响，族群能够转变其婚姻理想，向全面的社会主义解放事业进发。因此，当改革者们遭遇到非同寻常的惠东婚俗时，他们就从摩尔根的社会类型中得到了启迪，将当地妇女视为落后、封建发展阶段中的异端（参见 Lin, 1981）。在社会主义政权第一部国家法—1950 婚姻法的支持下，外派工作组与惠东地方干部开始着手根除这种封建婚姻体制中的压迫因子，并以文明的社会主义婚姻模式取替之。婚姻法运动以消除包办婚姻为焦点，向社会灌注自主择婚的风气，鼓励妻子们婚后与丈夫同居一处，并且为自己的小家庭劳动，以此将婚姻改革整合到整个惠东的社会改革中去。婚姻改革的目的并非只是简单的妇女解放或父权制的破除（虽然这些目标并非没有意义），它亦旨在塑造一类获得解放的社会主义公民，他们是构成这个社会主义大厦的基础，此举可使其国家文明的力量重新得到认可。转变妇女婚姻行为的举措成

^① 中国共产党是通过弗里德里克·恩格斯的著作《家庭、私有制与国家的起源》（1972）得以接触摩尔根的思想；因为恩格斯的这本书的思想源泉直接来自卡尔·马克思对摩尔根《古代社会》（1964）一书的读书笔记。





为“雕镂国民 (body politic)”^① (Cott 2000:5) 的一种手段, 然而, 这个塑造结果却远不及当初所料想。在 20 世纪 50 年代婚姻法实施的高峰时期, 尽管相关的改革运动频频发生, 但在妇女们坚守本地风俗的执着面前, 婚姻改革运动经常是屡战屡败, 而且更加剧了当地这种不落夫家的婚姻模式。

女人, 回婆家去

在 20 世纪 60 年代的新一轮思想热潮中, 县政府与公社的官员又一次展开了对惠东封建婚俗的斩草除根运动, 号召妇女—即 Tani E. Barlow 所谓的“毛泽东-共产党政权下的登名造册的国家妇女 (1994: 345)” 摒弃落后的婚后长住娘家的习俗, 充分意识到自己的生产潜力, 去履行无产阶级革命事业所赋予的职责。以“女人, 回婆家”为口号的声势浩大的运动开始于 1964 年, 一直持续到文革前 (1966 至 1967 年), 这是这一地区所开展的最后一次这种类型的运动^②。地方干部领导小组、妇女共青团员以及妇女民兵分散在本县最东边的公社, 追捕那些还未住到婆家的年轻妻子, 鼓励她们去尝试婚居生活。一些村民小组自行成立夜校, 以课堂参与的方式监控这些新妇的婚后生活, 并教给她们婚后合居的好处。官员亦组织集体会餐或是安排工作任务, 使这些妇女及其劳动付出与她 (他) 们的婚后居住地挂起钩来。据一位我曾采访过的前妇女干部的回忆, 她在善林曾帮助组织过这类活动, 她说: “只有安排了工作, 她们才肯留下来; 当开始形成一个集体后, 她们才慢慢适应。”

然而, 尽管这次运动有一定强度与影响范围, 仍然有几十位年轻妻子不情愿与丈夫长期住在一起。许多人需要组织者多次上门劝说, 才肯搬回夫家, 另一些人住在一起几天后就逃回娘家。比如素华 (Soehua), 就是在 1965 年, 即正值此次运动的高峰期时, 从这个公社的另一个村嫁到善林的。事隔三十年, 当我们坐在阳台上聊起这次运动时, 素华描述了她刚结婚没几天时, 共青团成员及其团支书是怎样上门来催促她搬家的。她回忆说, 当时她们村所有不住夫家的年轻妻子年龄都不大, 非常害怕离家与陌生人和婆婆住在一起, 没有同性伙伴的帮助支持, 还要承担更多的劳动。“我们在 17 岁时并不想接受这种离娘家而居的做法”, 素华申明道。大概是借着夜校带来的这股暂时的宁静, 或是趁着文革中的嘈杂气氛, 那些尚未怀孕的年轻妻子很快就抛弃新的工作岗位, 逃回到娘家去了。素华自己就是直到 1971 年, 生下第一个孩子后才搬到善林村夫家长期居住的。

为什么诸如此类的运动不能改变此地的婚俗呢? 正是这类运动的周期性导致其自身的失败, 政府干预政策的时冷时热使青年妇女及其长辈对此漫不经心, 或只服从干部与工作组的要求, 因为她们知道一旦运动结束, 生活就将回复原样。Tania Murray Li 描述过印度尼西亚人对政府发展规划的类似反应, 这种反应是人们深谙“政府遵守承诺的有限性 (1999: 316; 亦参见 Herzfeld, 1997)” 之后的必然结果。同样, 对社会主义改造运动的熟悉亦将惠东人拽入某种表面上的国家社区里, 这种社区应官方宣传或大规模群众运动而现, 但运动的时效性同时又使人对这种塑造新时期国民的政策产生怀疑。结果, 尽管有大量反对旧婚俗的宣传, 惠东人婚姻习俗中最富特色的传统因素依然行之有效。

许多在解放后 (1949 年) 头十年结婚的善林人都声称, 《婚姻法》强调婚姻自由、自主, 而这一点对当地的包办婚姻传统几乎没什么影响。他们回忆说, 最大的改变就是年轻人婚前

① 指在一个政府领导下组成一个政治集团的人民。—译者注

② 本部分以对曾参与此运动的善林当地人的访谈为基础, 兼参考当年被下派到社区发起运动的工作组遗漏的文件记录。尤其参见“妇女-工作 (Woman-Work 1966)”。





可一睹其准配偶相片上的容貌，或准许有一次简单的会面，即得到一次“拒绝对方”的有名无实的权力。传统习俗禁止同姓通婚，这又为自由择偶设置了另一道障碍，使年轻人更难以觅到意中人。如果遵行随夫居的规范，异姓通婚的传统又迫使许多妇女与外村人通婚，最后不得不嫁到其他社区而远离父母。所有这些因素：早婚、包办婚、异姓婚与随夫居，共同创造出一种情境，使妇女婚后宁愿长住娘家，而不情愿住在夫家。到 20 世纪 50 年代中后期，轰轰烈烈的“婚姻法”运动就开始让位给农村经济的集体化运动了，这产生出新的压力，亦破坏了已初见成效的婚姻改革运动。不像传统农业地区那样，农田的集体所有制为没有血缘关系的男女提供了定期见面与一起工作的机会 (Parish and Whyte, 1978; Yan, 2002)，惠东的渔业、农业与手工劳动的集体性强化了一种分性别劳动的模式，将年轻男女在日常劳作中分开，有时青年男子还会因此离家数月，甚至数年。结果，青年女子探访、或能够探访丈夫的时机就大为减少，进而又延长了其住在娘家的时间，在有些情况下，甚至延长了其婚后别夫而居的时间^①。

因为改革运动没有彻底改变这些潜在的影响条件，所以最终其在当地的婚俗改革上无甚大的作为。然而，在运用一系列宣传工具来重新界定婚姻自身的意义上，在将夫妻生活整合成一股全民力量来建设繁荣的社会主义社会上，这次改革运动无疑是成功的。宣传性歌谣与运动口号都传达着这样的信息：社会主义婚姻将不遭受胆怯、强迫与羞耻的束缚—这些东西都是被压制的社会关系与屈辱妇女的潜意识中的虚假产物，相反，社会主义婚姻是在培养一种公认的“感情”。在此，改革者们为“感情”或“情感”找到个标准术语，使之浸透政治化的内涵，从而可为社会主义建设规划所用。20 世纪五、六十年代传唱在惠东的民歌就是在力促青年夫妻们要“建立感情”，夫妻同心，携手并肩，即可使家庭和睦、生产力提高 (参见 Dong Zhou 1952)。换句话说，这些试图根除婚后分居以“建立感情”的努力，其实也被牵引到“塑造挣脱封建家庭与经济力量束缚的社会主义新人”的道路上。

运用这样的方式，20 世纪五、六十年代毛泽东旗帜下的改革者们似乎显得一门心思地在为惠东人的婚姻培养感情，从而使村民们能够在这种感情的认可过程中来维护自我的身分 (Povinelli 2002)；这个“自我 (subject)”并不是自由人文主义者所谓的“自我 (self)”，而是为社会主义建设事业无私奉献的积极的社会主义主人翁。结果就是，这种由运动宣传所营造的婚姻情感形象却使婚姻中的夫妻双方远离了婚姻的现实内容，被引向更为抽象的集体主义理想中去。在我看来，“培养 (building)”这一术语的使用，就是一种不得要领的选择，它使人类关系成为生产工具的一部分。这种机械的婚姻改革方法将“情感 (feelings)”当作生产关系的螺栓与螺帽，并且认为村民们会合理组装这些配件，以此创造出一种挣脱束缚的社会主义婚姻形式。而这样一来，村民就不得不认同这次婚姻改革计划，并且在“承认”自己是这次改革的“收信人” (Gal and Kligman 2000:117) 的同时，意识到社会主义解放与自身的婚姻渴望之间的联系^②。

最终，毛泽东时代收效甚微的婚姻改革运动证实了这条纽带的铸造过程并不容易：“解放

① 对集体化政策的尖锐批评，以及其对婚姻改革的负面影响等，可于 1959 年一位村民给惠安县妇联的一封信里找到线索。 ([Lin Bin] Youth 1959)。

② Susan Gal 与 Gail Kligman 对政治话语与社会主义国家的社会身分之间的联系有些评论，这些评论值得长篇引述，因为他们确信，政府将国民作为特殊类别的主体来进行塑造的尝试，是一种华而不实的行为。Susan Gal 与 Gail Kligman 声称：一方面是从日常生活实践与模式中发展而来的主体性，另一方面是政治运动与国家机构话语中的身分类别，这二者之间并不存在天然的联系纽带。政治话语只有当人们认可自己为“收信人”时，才能成功动员他们。这样的认可必须被主动地创造出来，当此举获得成功时，这种认可的构建过程在日后就会以一种有效的方式被模糊化了。





妇女”自身的内涵就不那么清晰明确，改革者们很草率地将妇女婚后长住娘家的习俗定为阻碍社会生产力的封建残余，并且鼓励年轻妇女过自己想要的生活。这样一来，改革者们就无暇去考虑妇女为什么如此笃守这种婚俗，并且忽视此习俗的潜在力量——它给女人时间去适应崭新的、令人恐惧的、甚至是毁谤丛生的新生活状况，并使她们得以维系她们视为自由的娘家生活。而改革者们却维护丈夫的需求，女人们因此争辩说，这种“反常的”婚姻关系会使男人变得风流放荡，就像逛窑子、赌钱一样，不是什么好品性（Summary 1952；亦参见 Lin 1981:259）。在重申其“妇女婚后应住夫家”的观点上，改革者们主张女子应归属夫家，并且经常借用简单的修辞语言，比如像“妇女，回婆家”运动中，用“回（return）”之类的词语来描述一个已婚女人的归宿。似乎只有当女人与丈夫住在一起时，她才算正确履行了自己的双重归属使命：即培养文明的社会主义婚姻；创造建设性的社会秩序。总之，毛泽东时代的婚姻改革就旨在缔造符合国家文明与发展目标的社会主义主体的“性方式”，在全民建设社会主义事业的大背景下培养出婚姻情感。

后毛泽东时代的“改革与开放”

为使妇女与丈夫建立感情与亲密关系，从而成为社会主义的新型妇女，改革者们做出很大努力，但惠东女人大都没有认同这种主人翁地位，亦没有相应改变她们的婚姻习俗。因此在 20 世纪 80 年代，即后毛泽东时代的头十年结婚的善林人，依然在描绘着与其上辈人惊人相似的婚姻蓝图。年轻人依然默许父母的包办婚姻，而且经常当他们还是半大孩子时，就和自己从未说过话、或只是远远一瞥的人成婚了，20 世纪 80 年代妇女结婚年龄在 15 至 16 岁的并不少见。实际上，伴随市场改革而来的以激励为基础的酬劳制与家庭联产责任制，使村户得以积攒足够的财物为儿女操办嫁娶之事，而且儿女的嫁娶年龄有日益年轻之势，远远低于 1980 年婚姻法所规定的女性 20 岁、男性 22 岁的适婚年龄标准^①。善林人婚后分居的旧俗仍然存在，它继续成为善林人夫妻之间亲密关系的障碍：在我所统计的于 1977-1989 年间结婚的 120 对夫妻中，36%是婚后四至六年才住到一起的，29%是七至九年，6%分居达十年或十年以上，只有 17%是在婚后三年内住到一起的^②。

然而，现实再一次证明，毛泽东时代试图重新界定婚姻的努力并未完全失败，因为正如全国其他地方的政治代理人一样，改革者们在引入一套共享的框架方面无疑是成功的，正是通过这不得要领的框架，一些关键术语与概念才得以建立，继而引发今后数十年对婚姻行为与理念的争论与奋斗（参见 Joseph 与 Nugent 1994: 20；Roseberry 1994）。时至 20 世纪 90 年代，当类似于“同志”、“阶级斗争”之类的言语已被当作落伍过时的话语时，善林的男男女女还在继续将此类官方话语编织进他们自己的语言里，同时也开始和当时的社会主义改革者一样，对一些习俗进行申讨，并且支持倍受推崇的关于女性温柔的地方标准。他们将长住娘

^① 1949 至 1966 年之间，善林人的平均婚龄始终徘徊在男性 20 岁、女性 18 岁这个法定年龄附近，但这大多可能是因为贫穷的缘故，而非国家强制力的作用（参见 Diamant 2001: 462）。妇女的平均婚龄在文革时期（1966-1976）有略微的下降，但到了 80 年代，妇女平均婚龄前所未有地低到 16.8 岁，当时在各地考察的学者曾记录了与善林类似的未到法定年龄的婚姻的普遍性，并将之归咎于经济的繁荣、同村通婚和家庭承包责任制的影响（Davis and Harrell 1993: 10；Greenhalgh 1993: 233-235；Selden 1993: 159-160；Yan 1997；Zheng 1995: 133-134）。

^② 这些数据来自于我 1995-1997 年在善林做田野时的访谈与调查，以及后续的回访调查。我所记录的婚姻包括出生在善林的妇女与从惠东其他村庄嫁入善林的妇女的婚姻；文中所列举的百分比是不完整的，原因在于我没有能力去确认这一时期的所有家庭的最终结局。多数妇女会在婚后四至九年搬到夫家居住的趋向与我早期的发现是一致的。





家的女人及此婚俗视为封建与落后，批评不情愿与丈夫住在一起的行为是“封闭保守”思想的产物，奚落那些扭扭捏捏不去探望丈夫、或不敢与非亲属异性交往的年轻女人，用方言讥讽她们是“pai se”，意即羞口缩脚、未见世面或羞涩的^①。当我请那些 20 世纪 80 年代结婚的人为我复述他们的婚姻经历时，我被他们广泛使用的诸如此类的批驳言语所震惊，特别是当发现这些词也出现在并未亲身经历过那场轰轰烈烈的社会主义改革（正是这场改革为当时的民众带来了这类特殊表述语言）的一拔年纪人之口时。简言之，就是当地人仍然在利用 1949 年后的领导政权所构建的符号框架，来表述自己及其婚俗，而全然不顾及这样一个事实，即这样做无疑是在强化其作为不彻底的社会主义被解放新人的身分。

与此同时，这类官方话语并未与其最初的目标保持着直接联系。正如 William Roseberry 所言，“国家，从未停止过说话…，而它一直拥有大量的听众，他们听到不同的声音；他们将这些声音复述，抚慰其他听众、并改变其用词、声调、用意与内涵”。在后毛泽东时代成婚的村民的表述中，对恐惧、害羞、羞耻与保守等思想意识的看法正是毛泽东时代改革者们所欲表达的，因为他们当时认为这些思想与社会主义主人翁身分不相符。然而，到了 20 世纪 90 年代，善林人将这些社会主义词条用在了不同思想的表达上，这亦深刻说明了国家话语的灵活性与脆弱性。这种脆弱性本身就是置疑国家代理人的能力：他们是否有能力通过修改一个模糊的框架来制造特殊形式的社会主体，并使之产生出具有政治与社会双重意义的婚姻亲密行为？

秀德 (Siuden)，一个苗条且活泼的善林人，她对自己婚姻的回忆就提供了典型的例子：即村民是怎样是用婚姻行为的国家话语来描述自身的经历的。秀德是 1986 年，也就是她 17 岁时，与父母选定的一个外村人结婚的。她丈夫是养子，这样的身分并不是理想的择偶对象，因为人们会认为他与亲身父母关系不亲密，或是不能享受一般亲身父母所能给予孩子的支持帮助。秀德结婚四年后（这在善林是个相对标准的婚后分居年限）生下第一个孩子，从那以后就与丈夫住在一起。当我于 1995 年与秀德碰面时，她和丈夫、三个孩子在本村的老片区内租房子住。怀着对生活状况与丈夫支撑家庭能力的不满，她颇有兴致地向我描述了自己新婚当晚，第一次与丈夫会面时的恐惧心理，“我坐在床沿，别转脸，拒绝看他。天晚了，所有的门都关上了，我根本就不认识他”。即便是和一个本村人结婚也不会使秀德舒服多少，她尽可能地避开他，“如果我去港口无意中撞见他，我的心就加速呼呼直跳，害怕得要死去；如果他是和一群人在一起，我会撒腿就跑”，秀德还补充说，“在那些日子里，都是那样的，人人都害怕，每个人都害羞 (pai se)”。

秀德叙述中的恐惧、羞耻与逃避相互交织的情愫，正是当年改革运动试图以思想的解放、亲密的婚姻关系来取而代之的东西。然而对秀德而言，类似的情感并非其内心意识（封建或保守思想）一像外驻工作组与地方干部经常申称的那样——的简单反映；它们是确实存在的东西，秀德强调说，新婚之夜当她呸地一声关上门时，突然袭来的恐惧与孤独感使她禁不住全身发抖。对于像秀德那一代人，或是她们的上一辈人来说，人们期望女人应该有的品性导致其产生相应的行为模式，比如，一见到未来的公婆就逃开；在夫家尽量少干活，一大清早就逃离夫家；在夫家一整晚靠墙而立或坐在椅子上，拒绝与陌生的丈夫同床共枕。表面看来，这种婚俗是对妇女的压迫，而政府的任务就是要通过界定一种新的婚姻关系模式，将妇女培养

^① 善林人操一口闽南方言，这种方言分布在福建省南部与中国台湾省。我曾将中华人民共和国的标准闽南方言与《普通话闽南方言字典》（厦门大学，1982）进行对照，将部分闽南方言词语翻译成罗马语。在此，这个引语是闽南方言，而本文前面引用的都是普通话，是中国的官方语言。





成为社会主义社会的主人翁。但是诸如以上所述的期待成为一种规范力量，笼罩着整个毛泽东时代，使政府试图解救这些妇女的努力付之东流。甚至当 20 世纪 90 年代的善林妇女使用类似的革命性词条时，她们也很少表现出对当年婚改运动的心悦诚服之情。事实上，就如秀德的例子一样，这样的批语话语可能只是用来表达对丈夫及其养家糊口能力的不满。

然而，并非所有的新婚妻子对“羞涩、逃避”等社会期待有相同的反应。到 20 世纪 80 年代时，由于受改革开放时代的快速商品化与个人主义思潮的影响，自由婚姻的社会理想开始与人们对婚姻关系的期待不谋而合。后毛泽东政权强调发展与开放，此政策不仅刺激着经济发展与国际贸易，而且也使人们对恋爱、婚姻模式的多种要求与欲望开始“蠢蠢欲动”（参见 Farrer 2002）。在善林，是年轻男人们首先抓住了这经济与个人得以会合的契机，因为他们早就对缺乏感情的现行婚姻心存不满。

任崽（Zinzai）是在 1984 年，19 岁时和一个比他小两岁的善林女结婚的。他的婚姻是媒妁之言，婚期是任崽外出时由其父母择定的良辰吉日，小两口在新婚之夜才初次见面。尽管妻子不愿与他同床，甚至不愿看他，任崽说，他还是在妻子默许探婚的日子（这样的日子也很稀少）里，尽量好言相劝。在 1997 年冬天的一系列访谈中，任崽向我描述了那些探婚的经历：

嗯，你知道，有的时候天气很冷。我能看出她有多受罪，这让我愠怒。我就对她说，“不管怎样，你睡在这儿天也不会塌；如果你实在不想睡，哪怕是坐在床边，也比站在那里舒服，这根本没什么关系的”。但是她不敢，就只是站在那里，冷得全身发抖，鼻涕泗流。我气极败坏，自己也睡不着。

任崽早年对妻子的沮丧之情弥漫在他的回忆中，也暴露出他们在结婚头几年的紧张关系。他对“那个寒冷冬夜里她瑟瑟发抖、靠墙而立不愿与他同床”的生动描述，在我脑海里被强化成一巨幅类似的许多男女的新婚之夜图，让我心中一阵刺痛：一个年轻、保守的妻子，她的冷淡、害羞与对身体接触的惧怕，都让其丈夫难以接受。任崽自己在回忆时就不时被妻子当年的冷漠所激怒，他说，“我愤怒极了，根本不想去看她。我好心好意地叫她，没有任何不可告人的目的，结果是毫无反应。那个年代，人们的思想都不公开，农村妇女没有那么开化的，她们都害怕被耻笑，或是难堪”。

从任崽的描述中不难看出，开放是羞耻、难堪与恐惧等保守品性的对立面。据任崽所言，开化的妻子，就是在探婚期间愿意与丈夫同床共枕，陪他出现在公共场合，一起去村戏台看电影，或是一起去某个沿海城市旅游。但即便是此类关于开放的话语在 80 年代的惠东村庄已广为流传，惠东人的婚姻习俗也几乎没什么改变，秀德与任崽的经历就明确地说明了这一点。正如早些年政府主导下的社会主义改造一样，20 世纪 80 年代的后毛泽东政权实行的“改革开放”政策，在将整个国家推向市场经济的同时，也同样不能创造出使善林人婚姻发生质的飞跃的条件来。阿兰（A Lan），在倾听她丈夫描述她做新娘时的情景时，她为丈夫希望她当时有截然不同的表现而愤怒无比，于是她反驳道：“那个年代谁会那样做？”明显地，单是市场经济力量的引入，并不足以说服像阿兰这样的妇女去接受新的婚姻行为，而对于九十年代结婚的较年轻一代人而言，使婚姻行为发生变化的转折点正是在市场经济的动力与政府新出台政策的会合点上，这两种力量的配合，最终使年轻人意识到上辈人婚姻的缺乏情感基础的缺陷。

“开放”婚姻





到 20 世纪 90 年代，善林人的婚姻突然日益看起来像三、四十年前社会主义改革者们所倡导的那种自由婚姻了，青年男女开始重视婚姻行为中的“开放”因素。随着石刻工厂的兴起和市场经济的日益繁荣，一个更自由的社会随之而来，年轻人相信“开放”就是这个自由社会赋予婚恋行为的一个必须要素。然而，对于后毛泽东时代的年轻人而言，这种亲密的婚姻关系并不是为了实现早期社会主义解放的国家目标，或是为提高生产力，而是为了实现与时下整套的工业场所、日益丰富的休闲活动相匹配的，男女间相互包容、彼此吸引的情感理想。这些新追求导致年轻人在交往方式上、婚姻关系上的巨大变化，进而决定了他们是如何将自我界定为开放、上进的社会主体的。阿兰继续她的长篇大论来反驳丈夫的说法，她拿她那一代人的婚姻形式与九十年代年轻人的婚姻做了个对比，下结论说，“那个时候和现在截然不同。现在的年轻人结婚前满世界跑，还一起住旅店”。

如果与善林村根深蒂固的长住娘家的婚俗相比，现今婚恋行为的变化的确触目惊心，难怪阿兰一触即发。与当年羞涩的、不敢和配偶直接对话的、极少与对方家人一起吃饭或外出的新娘（经常也包括羞涩的新郎）形成鲜明对比的是，90 年代的年轻夫妻非常积极地在感情、爱好与共同活动中发展、培养关系。一起住旅店显然是最具争议的行为之一，此举象征着与“拒绝和丈夫同床的新娘形象”的决裂。年轻人这种一起在外为寻求愉悦而旅行的能力，本身就是国家与市场力量变化融合的产物，它包含着不再严厉地监控、干涉公民行为的国家机器的力量，以及年轻人在薪酬经济体系中获得独立收入的能力。在阿兰眼中的所谓“婚前”旅行，同样也是日益得到强化的婚姻登记制度的产物，正如下文所述，婚姻登记制度制造出婚姻的国家认同，而非社区认同。

当今善林年轻人推崇的开放、进步的婚姻理念有几个关键特征。许多青年人争辩道，婚姻关系中最重要的东西是两个人之间的感情，也就是当年改革者们所推崇的，建立在亲密关系基础上的社会主义自由婚姻的核心—情感因素。毛泽东时代的官员曾强迫上一辈的善林人在婚姻中“培养感情”，而现在 90 年代中期的年轻人开始主动强调“培养感情”的必要性。“培养（cultivation）”就是对这种关系自身的奉献，是两个人通过长时间的相互熟悉与理解而建立的纽带；“培养”使年轻人将注意力重新集中在创造更具个性的婚恋关系上，通过参加一些诸如海边漫步、下馆子、唱卡拉 OK、去附近城市旅游这样的休闲活动来培养彼此间的感情。乍一看，这样的婚恋关系是脱离了父母与社区的干预，而且显然也与集体目标和国家调整政策没有关系。

对于像阿萍（A Ping）这样年轻的善林妇女来说，培养感情是不断涌现的婚姻目标中的关键一环。阿萍是 16 岁时被父母及祖父母包办结婚的，那段时间正是干部们忽视未成年婚姻，而各家又倾向于让子女早婚的时期。1996 年我们碰面时她正好 20 岁，阿萍还没有孩子，因此仍然住在娘家。当我请阿萍讲讲她与丈夫的关系时，她坦承自己并不十分了解他，因为结婚后他大多时间总是漂泊在外，在他父亲的深海船上打捞金枪鱼。当丈夫偶尔在家时，阿萍也曾尝试着他培养感情，但包办婚姻的阴影总是为她换来诉不尽的辛酸。

阿萍也将婚姻的不幸归咎于与婆婆的不和谐关系。她说婆婆待她像外人，经常当众贬斥她和她的家人。在我认识她的头一年，阿萍与婆婆的定期冲突曾使她萌生离婚的念头，但是她也承认，虽然总的来说，父母是支持她的，但他们不会允许她先提出离婚，因为这样娘家需要支付一大笔赔偿金^①。一个寒冷的冬夜，我留宿在阿萍家，与她彻夜长谈，她流露出绝望

① 村里的风俗是，提出离婚的一方应该支付给另一方赔偿费。在 1995-1997 年间，赔偿金为 5,000 元至 15,000 元（相当于 600 到 1,800 美金），这对于阿萍家来说是个天文数字，她们家主要是靠父亲的打鱼





的情绪，说，“现在我不得不等待；什么都会改变，除非我丈夫从外海打鱼归来。我们俩都还年轻，都饱尝包办婚姻的痛苦。我只想找一个我能与之相处，并能勾通交流的人”^①。

阿萍经常提到，比有一个通情达理的婆婆更重要的是两个人之间的感情，一种必须通过长时间的相互交流才得以培养的东西，而这正是她自己的婚姻所缺乏的东西。善林人甚至想要在包办婚姻中培养感情，他们想重新界定自己的婚姻纽带，以更接近开放、进步婚姻关系的理想。然而，像阿萍她们，实际上可能永远实现不了这种理想，因为她们认同了包办婚姻，就等于放弃了另一种被广泛认可的选择——自主择偶。自行选择配偶曾是 20 世纪五、六十年代婚姻改革运动中的主要条款，此条款亦在宣传性民歌里与官方评论中得到大力倡导，其核心是要扔掉封建的枷锁，将妇女从压迫人的长住娘家习俗中解放出来。但是只有到了 20 世纪 90 年代中期，年轻人的目光才开始越过早期政府培养感情的诸多努力，在逐渐实现自由婚姻的理想。在浪漫爱情影视片中流行银屏形象的感染下，亦在来自于工业场所的男女社交自由之新文化氛围的激励下，越来越多的人解除了父母包办的娃娃亲，或是告别了不合适的婚姻关系^②。这些来自于市场经济的趋势得到新一任政府的支持，因为就在 1994 年，政府开始强制实行法定婚龄的规定，于是妇女的平均婚龄上升到 22 岁（男性的平均婚龄亦是如此，或是长几岁）。现在年轻人有了更多的婚前时间，许多人开始任意公开寻觅伴侣，但也有些人允许父母与亲人介绍，不过他们坚持要在充分了解对方之后，才做最后决定。

从阿萍的例子可以看出，新的文化既为她改变包办婚姻带来了可能，又无形中增加了新的障碍。像许多 90 年代的年轻人一样，阿萍生活在一个男女参半的社交群体中，新石刻工厂建成后，她也可以光顾随之而来的休闲与消费场所。虽然她已经结婚，但她长期住在娘家，丈夫又长年在外，这些都使得她过着与其未婚同伴类似的社交生活。然而与那些伙伴不同的是，阿萍需要面对婆婆与大姑子们的冷嘲热讽，她们会抱怨每天晚上在阿萍商店驻足停留的年轻男性，或是指责她去像饭馆、卡拉 OK 厅这类暧昧的社会场所。阿萍试图在保全自己生活的前提下缓和她们的怨气，她以更中庸的方式去探婚，不再像以前那样主动去探婚，正如 90 年代中期多数女人那样，要等到婆婆或小姑子来叫她才去。阿萍婆婆主动叫她的行为，反映出这位老派妇女自身对早期那种新娘不情愿探婚的婚姻模式的认可，不过这种模式正迅速消失在这个社区里。

虽然阿萍的努力获得了婆家的安抚，但是当 1997 年她丈夫回家后，在母亲的压力下，丈夫突然通知阿萍说他想离婚。离婚谈判迅速恶化成双方家庭的公开敌对，使阿萍处在一个已婚却独居的尴尬状态里。那一年在不断的催促下，离婚事宜终于得到解决。当我于次年夏天再次见到阿萍时，她告诉我说，她如果要再结婚，一定要找个住得很远的人，躲开那些专门窥探别人隐私的人。1999 年，当她终于写信告诉我说，她已经找到一个新男朋友，是她在当地石刻厂的同事，当我听说他来自崇武而非善林时，并不觉得吃惊。是感情和共同爱好让阿萍最终选择了她，阿萍的解释是，“有两、三个同事追求我，但是我没有接受。我男朋友追求我很长时间，对我一直很好。他对感情很真诚，所以我选择了她”。

收入为生。

① Yunxiang Yan 在分析北方一个村庄的情感表述时（2003：73-75），也描述了 90 年代人的一致共识，就是将“有共同语言”，即“有话说”，视为两性关系是否亲密与包容的一个标志。

② 到 20 世纪 90 年代时，年轻人的爱情理想已经深受大众媒体的影响了。村剧院上演的电影、或是随处可得的影碟经常刻画出浪漫的爱情遭遇；1997 年上映的电影“泰坦尼克号”深得像阿萍这一代人的欢心；流行歌手用普通话和闽南语的浅吟低唱，表达着长期以来，被国家倡导的集体主义所否定的情感实现与自我意识等主题（Gold 1993；Yang 1997）；乡镇电视台每天有金曲播出时间；为年轻人提供的卡拉 OK 雅座或包间里的影碟片，经常带来爱情与悲剧主题的视觉冲击（参见 Abulughod 1986：258）。





调整中的政府

Yunxiang Yan (1997, 2003) 曾指出, 目前在中国的农村地区, 一对夫妻的核心家庭已逐渐取代了父系的家长制家庭结构, 进而使年轻人有更大的自由, 相比之下, 以夫妇为核心的家庭比几代同堂的主干家庭更有优势。虽然善林在 90 年代中期也明显出现类似趋势, 但善林产生这种变化的力量则不同于 Yan 在中国北方所发现的变化动力。他将北方农村家庭的变迁归因为毛泽东时代婚姻政策与集体化的作用, 他认为正是这些政策慢慢消蚀了长老制与亲属圈的势力基础, 并重新对理想家庭进行了定义。然而, 在惠东, 类似的政策并未使当地婚俗与家庭组织产生预期的变化, 在当前这个强烈重视人口素质的时代, 却是市场经济的动力与政府人口控制政策的双重作用, 巩固了惠东人家庭与经济之间的联系 (Anagnost 1995, 2004; Sigley 1996)。为培养适应市场经济需求的社会主义公民, 后毛泽东时代的官员们再次关注婚姻, 将之视为社会生产与再生产的核心内容, 认为可以借此将个人欲望与政府提高公民素质的目标结合起来。然而正如下文所示, 对婚姻的再次关注, 虽然在某些方面成效显著, 但仍然在人口控制及其素质提高方面发生了未曾预料的后续效应。

20 世纪早、中期, 计划生育政策一落实到政府权力的末梢—村级组织, 地方干部就发动了一场新运动, 将农村人的生活弄了个“水落石出”(Scott 1998; 同样参见 Diamant 2001)。他们开始实行婚姻登记, 密切监控结婚年龄, 这些措施都是为实现晚婚、优生的人口控制目标 (参见 Greenhalgh 1993: 228)。虽然在 80 年代和 90 年代早期, 政府曾间或地实行过人口控制政策, 但是只有在 1994 年政策的推动下, 乡镇干部才行之有效地将婚姻法与控制善林人口增长的计划结合起来。

再不能漠视政府机构的要求, 亦不能像阿萍的父母那样随心所欲地主宰儿女的婚事, 善林人顷刻间有一大堆的规则要去遵守。首先, 父母们必须确定自己的孩子确实已到法定婚龄, 这个年龄得按实际出生日期来算, 而不是按传统方法来估算^①。一旦年龄得到核定, 夫妻俩就得照张合影, 这早在 20 世纪 50 年代就是婚姻登记政策中的一项主要内容^②, 然后带上村委会开的居住与年龄证明文件、结婚照和少量钱, 一对年青人就出发去乡镇或县政府, 女方还要接受超声波检查以确定是否怀孕。验明证件, 检查无误后, 就发放结婚证和准生证, 如果要生孩子, 这两证必须齐全。

结婚登记的执行使官员可以将行政命令更广泛地普及到个人与社会, 将政府对人口、身体方面的管理进行细化, 或许这就是福柯 (1978) 所谓的“生物力量 (biopower)”。然而如果片面地审视政府借用这种登记手续来掌控惠东人社会的方式方法, 就会忽略同样重要的由此登记手续所引发的后续效应。通过实行法定婚龄与婚姻登记等措施, 官员们为村庄里的年轻人提供了改变其婚姻体验与期待的时间以及来自官方的认可。年轻人自己亦同意, 要到法定

① 按中国传统的年龄估算方法计算, 孩子一出生就算作一岁, 按农历每过一年就长一岁, 称为“虚岁”; 而“周岁”计算法则根据孩子的实际出生日期来计算, 即孩子出生后一年才算一周岁。

② 婚姻登记政策在 20 世纪 50 年代得到贯彻实施后, 夫妻合影就经常制造出高度紧张的气氛, 因为很多夫妻是第一次见面。虽然一些宣传歌曲总是鼓励年代夫妻勇敢地迈出脚步, 大胆地去照相, 但年老的村民回忆说, 新娘总是要千哄万哄才肯与新郎亲密合影, 好多女人都是一照完就匆忙逃走。在婚姻登记政策在全国实行后不久, 荷兰学者 M·H·Van der Valk 曾写过一篇文章, 他不无悲观地下结论说, “婚姻登记手续在一段时间内可能会暂时成为一个奋斗理想, 一个只有经过长期的大量宣传、劝诫与教育才能达到的目标 (1957: 353)”。当历史进入 1994 年, 我们来审视政府认为有必要再次实行类似措施的想法时, Valk 的悲观论调无疑会是一种警告 (参见 Fazhi Ribao 1994)。





婚龄才有权去培养男女感情、建立彼此包容的关系，而此二项都曾是早期社会主义政权所呼吁之婚姻关系的基石。正如上述，由官方登记提供的合法认可，亦使许多年轻男女大胆地外出旅游，在县城或附近城市入住宾馆，而正是此类行为，使阿兰、任惠的妻子如此义愤填膺。

虽然登记过的男女是在国家的认可下合法地结婚了，但他们缺少婚礼所赋予的社区认可（Kendall 1996:9）这一环。地方话把这种法定登记仅看作“订婚”，是与结婚有明显区别的阶段，而结婚是以适宜的婚礼及其传统过程为标志的。婚姻登记的严格执行正开始重新界定上述这种区别，因此，婚礼过程就离传统的仪式之规越来越远。譬如，1999 年阿萍给我写信后不久，她就和男朋友在乡政府登记结婚了，阿萍与男朋友及他的家人住在一起。小两口没有遵守早期包办婚姻的习俗，而是过上了传统的婚姻生活，包括同住同宿（参见 Yan 2002），而且在举行婚礼以获得社会认可之前，阿萍就怀上了他们的第一个孩子。

然而只有部分女人像阿萍一样在婚礼前坚持与丈夫长期住在一起，另外一部分只是调整定期探婚的行为，以适应登记结婚带来的新的婚姻过程。年轻女人拒绝过去那种长住娘家的习俗，这可能表示她们怀孕了，或是想比上辈人更早搬到夫家去住，甚至有些初次结婚的妇女在婚礼仪式举行前就已怀孕。父母与亲戚们比较容易原谅这类行为，而且由于法定婚龄的严格执行、本地区婚后别居的旧习俗的延续、人口政策的不断变化，许多父母都已开始提前操心其孙辈的婚姻、生育之事。既然村里的年轻人开始自由交往，甚至在婚前或是婚礼举行后马上就有性行为，长辈们亦逐渐认可这种新现象，因为这样有可能早早地怀孕生子。我于 1994 至 1997 年间（法定婚龄与婚姻登记手续正被严格执行的时期）追踪调查的 15 对夫妻的情况亦反映了以上所说的这种趋势，他们中的一大半在婚礼举行后三年内就有一个孩子，并住到一起。

官方对婚姻的新一轮操控，同样亦导致了两性亲密关系的概念与力量的变化，对年轻女人与地方官员都产生出意想不到的效应。市场经济孕育出的隐密的婚姻关系，如今与一种公共隐私交织在一起：女人的子宫和生育被政府详加盘查，被社区严密监控。换句话说，虽然年轻人的两性关系被内在地导向到婚姻中，亦符合他们自己的需求与欲望（与社会主义建设的国家总目标相悖），但是这种两性亲密关系同时也是被一个制造高素质的文明人口的集体规划所启动与支撑着^①。女人们在将人口政策的限制效应考虑进自己的婚事中时，就尤其需要去适应夫妻亲密关系与国家条令之间的关系。2002 年，当我最后一次返回善林时，我发现虽然阿萍对第二次婚姻也不满意，但她已经没心劲去结束它，因为担心以后不能再结婚了。她现在关注的不是将来的夫妻和谐与感情（与她上次婚姻一样），她在意的是她已经有孩子，而且是个儿子，这些都使她将来的生育状况要屈从于国家政策的反复无常，她自己想另为人妻的愿望也因此变得不那么确定。

同时，这种对政府条令的强化显然束缚着夫妻关系的自由发展，然而，它也使人们之间的亲密关系超越了狭窄的婚姻范畴。婚姻登记手续的强化使社交行为、性行为成为可能，从而使善林人开始拥有他们自己的生活。只要一对年轻人已经登记结婚了，官方与老一辈都逐渐接受他们同居或公开交际的行为，这样的行为开始漫延到那些未及婚龄的青年恋人身上，

^① 我对个人隐私与公共隐私的论述受到 Blant 对当今美国的“隐私公开”之观点的启迪。据她所言，“美国现在的隐私公共圈是将公民关系描绘成一种由个人行为与价值观所产生出来的社会成员关系，尤其是那种源自家庭圈或直接影响家庭圈的行为”。Blant 关注的是，积极的公共群体与国家政策是怎样被核心民族保守派的复兴行为所抽脊换髓的，而这核心民族则是由传统白种人对家与家庭的概念来界定的。我对公共隐私的注意是突出一种与之类似的矛盾，即为何夫妻关系中的人性会与显得不那么公开、却在事实上不乏强制性的国家目标相互交织在一起。





他（她）们的性行为已然处于政府的视野之外。到 90 年代中后期，越来越多的青年男女在未到法定年龄前就已确立关系，但并非所有人会就此顺利走向婚姻，甚至当他们存在性关系时，地方干部也无法追究他们，甚至无法监控因此而怀孕的女方，这显然是因为政府的性观念只针对婚姻中的生育行为所致（Friedman 2000）^①。只有当未成年少女怀孕时，政府官员才会介入。因此，尽管政府控制的范围在加大，力度在增强，其试图规范婚姻（进而控制生育）的努力还是产生出一系列的预期外影响效应。部分影响潜在地破坏了人口政策的目标，而另一些影响则令人对这种理想的性、婚姻关系中的人性提出置疑。

结 语

写这篇文章的初衷是缘于一个疑问：为什么铸造以感情与自由选择为基础的婚姻的能力与愿望不是出现在社会主义改革运动时期——也正是此运动带来了婚姻关系的特殊模式，而是来自市场经济力量与政府调整政策合力之下的预期外影响效应？正是这种合力——包括旨在控制生育与婚姻的政府干预力量、市场经济、男女混工与休闲活动，以及社会开放的氛围——最终营造出一种环境，在此环境中，亲密的婚姻关系得到广泛的社会接受。从此角度看，单是政府主导下的改革，或单是市场动力，都不足以在惠东人的隐私生活中制造出如此绵长持久的变化。

Erik Mueggler 曾声称，在后毛泽东时代的中国，“当国家权力日益进入隐私生活”时，它也就“变得更难捉摸、更古怪、更难以把握与理解（2001：287）”。但是 Mueggler 关注的是，被边缘化的少数民族成员是怎样想象与体验一个国家的权力，而这个国家显然并非一个实体。而我揭示的是，善林妇女是怎样逐渐使政府精英们长期以来所谆谆教导的行为与理想加以具体化并“笑纳之”。在本案例中，当代的年轻女人们认为其婚姻愿望并非来自于早期政府所描绘的夫妻关系蓝图，而是由一种与市场经济、消费热情联系在一起的开放与发展之理想所致。然而，政府在这种因果关系上明显的含糊性，使其忽略了先前改革运动带来的挥之不去的影响。既然 20 世纪 90 年代的年轻妇女是在情感与自主的基础上培育婚姻，那她们无意中也就契合了国家几十年来欲努力创造的社会主义主人翁的形象。

然而，政府协调政策与市场经济的合力也同时在惠东产生出一系列反效应，削弱了官方管制这一简单模式。虽然政府对年轻妇女的身体、性行为及婚姻的监控，使地方官员得以空前地进入个人隐私生活，同时亦激发出新的性理想与亲密关系模式，但这显然威胁着国家关于人口控制目标的实现及其政令的执行。农村青年培养亲密关系的方式是以市场经济的果实——薪金收入与男女混工场所——为肥料，且亦激发出新的消费与休闲模式，而这又与政府致力于培养高素质的社会主义文明公民之导向相悖。鉴于这些内在冲突的存在，惠东年轻男女的体验与欲望可能将继续受到一股力量的影响而偏转方向，这股力量就是与婚姻、亲昵关系的效应及其内涵相抗衡的搏击力。

现代国家权力明显地既作用于内在，又作用于外在，同时运用监控边界（monitoring borders）、税收与法律来形塑公民的主体性与欲望。然而也只是到最近，学者们才开始探索国家权力与隐私、亲密关系在创造能够整合进国家实体之主体方面的联系。一个文学机构调查

^① 除了青少年的性行为外，这种婚外关系还包括那些离异者。那些未到法定年龄就结婚并离婚的年轻人，现在就必须等到了法定年龄才能结婚，即使他们已另觅佳偶。如果离婚未到村委会登记，那么计生员会继续去监控这个离异妇女的生育情况。2000 年 Friedman 曾论述过法定婚龄与人口控制政策的实行是怎样影响善林青少年的性行为的，请参看之。





了资本主义市场与工业劳动对婚姻与家庭组织的合力作用，调查范围从以资本主义自由效应为假设前提的现代化理论 (Collier 1997)，到探询隐藏在“现代”爱情关系后的欲望与动机的著作—这些著作彻底地将这种爱情关系分析成“传统”纽带 (Collier 1997)。资本主义社会的家庭、婚恋研究倾向于强调经济方面的影响因素，而社会主义国家的类似调查经常突出的是国家政策与政府官员的作用，或许对此我们不该感到吃惊。通过对这两种方法的综合，本文揭示出，市场与政府的力量是怎样召唤个人通过转变两性生活来将自己塑造成社会主义新人的。同时，这股市场与政府的合力亦提出了更宽泛的两性关系概念，一种内外都得到塑造的关系，它是理解不同体制中的政府官员为什么，是怎样激情四溢地去界定本国公民的两性行为与欲望的基础。

在自由的多元文化社会里、在社会主义体制下，经常是那些边缘的、或是从内部威胁着主体民族的人群的隐私生活，要面临公共舆论的否定或需要去改变。在此背景下，当色彩斑斓的同性愉悦模式威胁到实行异性恋的民族时 (Blant 1997)，当土著被强迫着按照白人的后殖民方式去界定自己的亲属关系时 (Povinelli 2002)，或者，在本文的案例中，当汉族妇女表面上并未按国家意志表现自我，而是拒绝与丈夫同居同宿时，性、生育、欲望、亲密就开始极其明显地与公民权、民族归属、国家主体的支配性形象交织在一起。当然，并非只有边缘化人群才尝过这种否定感情的无人性苦果，那些处在边缘上的人群同样缺乏倾诉与表现其欲望的渠道。但是他们的经历使整个过程清晰无误，进而影响着所有族群，虽然影响程度有所不同。通过质问某种亲密形式是怎样被认为是“规范的”或“期待中的”，人类学者可以开始理解这种将隐私生活与较大集体圈 (比如民族-国家) 联系起来所产生的诸多力量，亦同时可识别这些创造性的方式：即个体在这些力量的作用下，创造出的一系列琳琅满目的隐密欲望并满足之。

【感谢】 本篇论文的研究由对华学术交流委员会 (the Committee for Scholar Communication with China) 与 Wenner-Gren 人类学研究基金会慷慨资助，康耐尔大学东亚研究项目的“莱姆之家 (Lam Family)”则为之提供旅费补助。本研究成果的早期译本是在香港中文大学、哈佛大学东亚研究费尔班克 (Fairbank) 中心完成的，为此我要感谢 Brian Axel、Elizabeth Remick、Siumi Maria Tam、Rob Weller 与 Honming Yip，以上这些学界同仁们的评论与意见不无裨益；Gardner Bovingdon、John Bowen、Susan Brownell、Rob Culp、Stevan Harrell、Smita Lahiri、Rebecca Lester、Beth Povinelli 与 Li Zhang 则为本论文的最终告罄提出了宝贵建议；除此之外，位于维吉利亚多明戈 (Virginia Dominguez) 的“美国民族研究 (AE)”不知名的评论家们与编辑亦对本文贡献不菲，当然，疏忽与错误在所难免，本人将对之负主要责任。在中国，厦门大学的同仁与师长的帮助与支持使此次研究变得切实可行，我将最诚挚的谢意送给善林 (Shanlin) 的居民们，他们的热情与大度使我得以融入他们的家庭与生活。

本文摘自 American Ethnologist, Vol.32, No.2, pp.312-327, ISSN 0094-0496, electronic ISSN 1548-1425.





《华人性人类学研究》杂志稿约

Chinese Sexuality Anthropology Research

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编辑出版：《华人性人类学研究》编辑部

创刊日期：2009 年 1 月

出版周期：半年刊

语 种：中文

版 本：电子杂志

《华人性人类学研究》(Chinese Sexuality Anthropology Research)是由世界华人性学家协会(WACS, World Association of Chinese Sexologists)性人类学委员会主办的全球第一份刊载“性人类学的理论与方法、不同族群的性生活方式比较、有关性的民族志田野调查报告、有关性的人类学研究评论”等内容的专业性学术刊物，以现代高科技电子杂志的形式出版，面向全球发行。

本刊以发表原始的性人类学研究论文和有关性的民族志田野调查报告为主，期许精练，着重洞见。热忱欢迎相关的性人类学研究论文，如：(1)性人类学研究的学术史回顾、性人类学研究的理论与方法探讨；(2)汉族与少数民族性生活方式、海外华人的性生活方式、族际婚姻中的性生活方式、特定族群的性禁忌、特定族群的月经禁忌、特定族群的性教育、特定族群的非婚性关系、特定族群的性病/艾滋病、民间有关生育控制的地方性知识、民间有关性器官的信仰与习俗等；(3)诸如性风俗、性实物、性崇拜、性禁忌、性巫术、性教育、性伦理等方面的跨文化比较研究的稿件；(4)国内外相关性人类学研究论着评介，如：马林诺夫





斯基、玛格丽特·米德、弗里德曼、福特和比奇 (Ford & Beach) 等的性人类学研究论着评介或中外学者关于摩梭人性生活方式的研究论着评介等；(5) 相关性人类学的第一手实物资料图片。

投稿细则：

- 1、来稿欢迎自愿附上作者本人照片及简介，有无均可，真名或笔名署名自便。
 - 2、来稿范围包括：田野调查报告、论（译）文、性实物资料图片、书评等。
 - 3、文稿以 5000~10000 字为宜，请一律采用 word 格式的电子文本，插图请独立于文本另以 JPEG 格式传送，图片要求画面完整、清晰，不含版权或有争议的政治内容，图片的分辨率需达 300 像素或以上。表格必需转换为 JPEG 图像。
 - 4、注释请一律采用尾注。采用中文繁体写作的作者，请将中文繁体转换成中文简体，文稿要采用“全角的中文标点符号”（如：。，；“”），不要用半角的英文标点（如 ., ; " "），否则转换时会出现乱码。
 - 5、请大陆作者避免在文中使用“中国台湾”，直接用“台湾”便可，请台湾作者避免在文中自称“我国”、“我省”或“中华民国”等词语。
 - 6、本刊不收发已在其它出版物上发表过的稿件；本刊不收任何版面费等费用，也不支付稿酬；稿件在本刊发表后，可以在其它刊物或书籍中再发表，不受本刊版权限制。
 - 7、稿件不拘形式，欢迎作者亲身调查、体验、经历、现场直击的作品。
- 请将稿件直接EMAIL给主编瞿明安（大陆）(maqu@ynu.edu.cn)或副主编兼编辑部主任朱和双（大陆）(zhuheshuang@cxtc.edu.cn或cxsyrlx@sina.com)及副主编郑聪铭（台湾）(cik736109@yahoo.com.tw 或 milton9a9@yahoo.com.tw)

《华人性人类学研究》编辑部

2009 年 1 月 30 日



云南少数民族地区常见的姑娘房（朱和双 摄）



华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2009年第2期（第1卷总第2期）

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编 辑：《华人性人类学研究》编辑部

主 编：瞿明安

副 主 编：朱和双 郑聪铭

执行编辑：朱和双 李金莲

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn; cxsyrlx@sina.com

出版日期：2009年7月30日