

国际标准刊号: ISSN 1946-5564

CSAR

**Chinese Sexuality
Anthropology Research**

2011 年第 1 期

总第 5 期

阿妹白
(王国祥摄)

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

International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologists



ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 3, No 1, January 30, 2011

2011年1月30日 第3卷 第1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
吴瑛 杨国才 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)

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

出版日期：2011年1月30日



目 录

本刊特稿

开展人类性文化系统研究的若干重要问题·····瞿明安 (001)

中国少数民族婚姻制度

全球化进程中的摩梭母系制·····严汝娴 (006)

中国西部少数民族的血缘外婚制·····刘永青 (021)

理性选择与非理性诉求

——哈尼族奕车人包办婚姻研究·····丁桂芳 (035)

中国少数民族的性文化

傣族的生育习俗与生育保健·····王国祥 (049)

我国少数民族歌颂的女阴文化·····黄 灿 (056)

佤族布饶人的害羞与两性关系·····符广兴 (070)

性人类学理论研究综述

文化人类学中的性研究·····章立明 (080)

国内外学术界对婚外性行为的研究综述·····吴 瑛 (089)

性人类学田野调查研究

台湾排湾族性文化调查研究·····简炎辉 (099)

奕车社会情爱关系中的冲突与抗争·····丁桂芳 (152)

艾滋病的性人类学研究

性传播感染率上升背景下的德宏艾滋病防治对策探讨·····金黎燕 (170)

艾滋病污名化研究综述·····张源洁 (179)

中西方性文化比较研究

表现性征的广告如何影响中西方文化·····瞿晓雪 (188)

本刊稿约·····(199)



【本刊特稿】

开展人类性文化系统研究的若干重要问题

瞿明安

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

世界著名美籍华裔性学家阮芳赋教授 1993 年在中国性学会筹备学术会议的闭幕即席致词中曾说：“历史上以说德语的性学家为首，掀起了第一次世界性学高峰；以说英语的性学家为首，掀起了第二次世界性学高峰；由于一些明显的原因，在 21 世纪，将以说汉语的性学家为首，掀起第三次世界性学高峰。”而由刘达临、瞿明安正在组织编写的《人类性文化大典》一书就是为了实现这一世界性学研究的宏伟设想而设计的。该书明确的预期目标，是使其成为人类性文化研究方面具有里程碑式的著作，以及第三次世界性学高峰的标志性成果之一，在国际性学界产生重大的影响。并为世界不同国家的人们全面、客观和正确地认识人类性文化提供权威性、指导性、系统性的科学知识。该书两位主编目前已邀请了海内外数十位著名华人性学家担任学术委员会委员和撰写人，以确保其在国际性学界的科学性和权威性。本文围绕该书编撰计划和大纲中涉及的几个重要问题谈谈笔者的看法，以便为本书的编写确立一些指导性的原则。

一、全方位、多学科地开展人类性文化的综合研究

以往的性学研究虽然也涉及到多科学的知识，如性医学、性生理学、性心理学、性社会学、性教育学、性伦理学、性法学、性文学艺术、性风俗等等，但由于受到学科视角和研究方法的限制，其著述中涉及到性文化的广度和深度都难以达到应有的范围和水平。例如，被誉为中国性学研究里程碑式著作的《中国性科学百科全书》，其内容虽然涉及到与性学和性文化有关的诸多方面，但从目前性学

【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、中国少数民族生活方式与婚姻家庭等。





发展的趋势来看其中仍存在着许多需要填补的空白。最近中国大陆翻译出版的美国学者所著的《人类性学》一书，虽然作者从心理、社会和文化整合的角度来研究性学，可以说是内容十分丰富了，但其涉及到的性学学科群也没有超出以上所提及的范围。与以往的性学研究著作有所不同之处在于，本书是从全方位的角度，对涉及人类性文化的方方面面进行跨学科的综合研究。书中的内容分别涉及到与人类性行为 and 性文化有关的医学、生理学、心理学、动物学、生态学、历史学、社会学、人类学、民俗学、法学、伦理学、宗教学、美学、哲学、政治学、经济学、人口学、旅游学、传播学、考古学、博物馆学以及军事、体育、文学、艺术、语言、文字等诸多方面，横跨自然科学、社会科学和人文科学等三大学科群，形成一个宏大的性文化体系。这就要求作者们具备多学科的基础知识，从多维的角度来开展性文化的综合研究。

二、树立人类性行为的跨文化比较研究视角

跨文化比较通常是指对整个人类以及不同国家、不同民族的文化所进行的对比研究，并以此来认识了解不同文化类型之间存在的差异性和普遍性。以往国外部分著名性学家所写的著作，仅从书名来看似乎涉及到整个人类，如金赛的《人类男性性行为》和《人类女性性行为》，马斯特斯和约翰逊的《人类性反应》以及《人类性功能障碍》等，但实际上只要一看其内容就可以知道书中仅仅是涉及到了美国人的性行为 and 性反应，而不是整个人类的性行为 and 性反应。与这些著作不同的是，本书应全面客观地反映整个人类性行为 and 性文化的状况。但要做到这一点并不是一件容易的事情，因为任何学者都不可能把世界上每个国家、每个地区、每个民族的人们在性文化方面的现象进行全面系统的研究。为了克服这一缺陷，就需要采取跨文化的比较方法来开展研究，本书中跨文化比较涉及的范围具体包括以下几个层次的内容：第一是人类不同社会类型、不同地域文化、不同生态环境条件下人们在性行为方面的比较，如第八章“人类不同社会类型中的性行为”、第九章“人类性文化的地域差异”，第二十八章“人类的性与生境”等内容，其中就涉及到东方国家与西方国家的比较，亚洲国家与非洲国家的比较，狩猎采集民族与游牧民族及工业化国家民族群体的比较，海岛国家与内陆国家的比较，热带地区与寒带地区人们的比较等内容。第二是不同国家人们性行为 and 性关系的跨文化比较，如中国与日本的比较，美国与法国的比较，南非与新西兰的比较等等。第三是同一个国家不同种族、不同民族性行为 and 性关系的跨文化比较，如美国黑人和白人的比较，中国不同民族的比较等等。这一点说穿了就是需要作者们在各个





章节中尽量使用世界上不同国家、不同民族、不同群体的人们与性文化有关的资料，不要将其研究视野仅仅局限在一个国家或一个地区的范围内。通过开展这种跨文化比较来全面客观地认识人类性行为 and 性文化的多样性及复杂性。

三、对生理性的性现象也应进行相关的文化分析

本书除了整体上具有跨学科的特点以外，还要求每一章的内容也应从多维的角度对人类的性行为 and 性文化进行相应的研究，即使是属于纯粹生理性的人类性器官 and 性行为也应进行相关的文化分析。本书的第十章至第十八章，第二十章至第二十七章，以及第三十章至第三十二章等近二十章的内容，基本上是以以往性医学 and 性生理学研究的对象，如性器官、性行为、性反应、性心理、亲密行为、性的多元化、性病、艾滋病、性卫生、性保健、性功能障碍、房中术、性药物、性与性别、性与年龄、同性恋等。对于这些原先属于性医学 and 性生理学研究的内容，除了在前人研究的基础上提出新的观点以外，还应该从文化的角度来进行分析。其实，对属于纯粹生理性的人类性器官 and 性行为开展文化分析，在国内外性学界早已有不少先例。如对女性乳房的研究，普通的性医学 and 性生理学主要侧重于探讨乳房的构造 and 生理功能，而美国学者玛丽莲·亚隆所写的《乳房的历史》一书，则从人类文化发展的角度，分别对“神圣的乳房”、“情色的乳房”、“家庭的乳房”、“政治的乳房”、“心理的乳房”、“商业化的乳房”、“医学上的乳房”、“解放的乳房”、“危机中的乳房”等内容作了全面的分析，涉及到了不少一般的性学家们没有注意到的有关乳房的文化现象。

当然要从文化的角度对属于生理性的人类性器官 and 性行为进行研究，首先就必须了解文化的结构。有关文化的结构目前在学术界大致有二分法、三分法和四分法等几种不同的观点，其中二分法将文化分为物质文化和精神文化；三分法将文化分为物质文化、制度文化和精神文化；四分法则将文化分为物质文化、精神文化、制度文化和行为文化四种主要的构成要素。我本人倾向于四分法，即将与动物不同的一切人类的行为方式、物质构成、社会关系 and 观念意识都视为文化的表现形式。按照这种四分法，本书的作者可以将人类的性器官 and 性行为放在整个人类的文化体系中来研究它们与各种文化要素之间的关系，既研究人类性器官 and 性行为与物质文化、精神文化之间的关系，也研究人类性器官 and 性行为与制度文化及其他行为文化之间的关系，以便从整体上认识人类的性文化。





四、充分利用各种现代信息手段广泛搜集人类性文化的相关资料

由于本书涉及到世界上不同国家、民族和群体人们的性行为 and 性文化，超出了以往一般性学研究的范围，所以各位作者除了本专业的书籍以外，还应尽其所能地查阅和搜集各种中外史籍、传记、民族志、期刊、报纸、网络等方面的相关资料，以便使其所写内容显现出丰富多样的特点。中国大陆目前有几个重要的数据库可以供作者们查阅和参考相关资料提供很大的方面，如超星数字图书馆、中国知识总网等。国外的大学和科研机构也有各种与此类似的数据库。这种数据库最大的特点就是可以及时和比较完整地搜集整理各个不同学科以及相关研究领域的前人研究成果，为作者和读者提供大量第一手的资料。参加本书写作的中青年学者们大概对这些数据库的使用已比较熟练，但也可能有部分岁数大的学者还不习惯使用这些现代的信息手段来搜集资料。可以说，要写好这本书，仅仅依靠原先掌握的传统知识和资料是难以完成写作任务的，只有充分利用各种现代的信息手段，全面广泛地搜集相关的资料和数据，才能使自己的研究处于前沿的领域。当然，这里需要加以说明的是，本书并不是一本资料汇编，也不是一本对世界性文化研究的综述，而是一本在前人研究的基础上对人类性文化进行开拓性和创新性的综合研究成果。这就要求参加撰写本书的各位学者对与人类性文化有关的资料的掌握以及对当代性学和性文化理论方法的使用等方面都要超越前人，这样才能以全新的视野来开展相关的研究。

例如，笔者在《华人性人类学研究》2009 年创刊号上发表的《家庭起源多元论——对人类社会早期存在多种家庭形式的假设》一文，在总结国际学术界有关家庭起源争论的基础上，提出了比较稳定的一夫一妻制和一夫多妻制与不太稳定的一夫一妻制和一夫多妻制在人类社会早期同时并存的观点。而这个观点则是在充分掌握大量动物学、人类学和历史学资料的基础上提出的，仅仅搜集资料就花了一年的时间。又如笔者目前搜集的中国期刊全文数据库中有关婚外性行为的文章就有几千篇，这些文章中仅仅是与本主题有着直接或间接联系的关键词就分别有婚外情、婚外恋、三角恋、非婚性行为、不正当男女关系、外遇、偷情、出轨、通奸、重婚、不忠、背叛、包养、有染、换偶、红杏出墙、戴绿帽、奸情、暧昧关系、沾花惹草、一夜情、淫乱、姘居、第三者、二奶、二爷、小三、多性伴侣、婚外情人、情夫、情妇、奸夫、淫妇、花心丈夫、有妇之夫、有夫之妇、性丑闻、绯闻、桃色新闻、骑士之爱、陈世美、非婚生子、私生子、情杀、捉奸、东窗事发等 46 个。通过这样广泛系统地搜集资料，就可以对人类的婚外性行为有一个全





面客观的认识和了解。这说明充分完整地掌握各种相关资料是开展人类性文化创新性研究的先决条件。

五、对本书书名中“大典”一词的争议及其回应

当笔者将《人类性文化大典》一书的选题计划和写作要求通过电子邮件发给有关学者之后，曾有部分学者对本书书名中的“大典”一词提出了疑义。其中宋书功先生根据古籍中的记载认为：典，有典范的意义，后世把具有典范意义的著作分类汇编称为大典，如明代的《永乐大典》和当代的《中国大典》等等。他认为，本书从所列纲目来看是一部大型的学术论著，但书名是大典，有些文不对题，由此而建议取消本书书名中的“大典”一词或改为其他的提法，否则“名不正言不顺，言不顺则事不成。”为了回应这一种说法，笔者和阮芳赋教授曾对此提出过不同的看法。如笔者在给宋书功先生的回复中认为，这里的“大典”并不是指古代的类书，而是指“具有权威性、系统性和科学性的综合研究成果集成”，以此反映华人性学界的集体智慧；而且本书的书名响亮，可以由此而产生撼动广大民众心理的显性效果。阮芳赋教授针对宋书功先生以及笔者的回复认为，“大典”应被看成是一个多义词。宋先生写的内容只是“大典”的传统意义，而笔者对大典的解析则可以看成是学术界的“现代意义”，是第二解，并认为不需要改名，可以用此现代意义。他认为事实上还有更低标准的“通俗义”，如北京师范大学出版社 1983 年出版的《爱情大典》。针对本书书名中的“大典”一词，也有人认为“大典”一词，应该归类于“大辞典”的范围，与本书不符，建议不用这个词。

根据以上争议，笔者查阅了超星数字图书馆中冠名“大典”的书籍，从中发现命名为“大典”的书籍共分为六种类型。第一种是属于类书的大典，如《中国韬略大典》和《世界名诗大典》。第二种是属于辞书类的大典，如《中国食疗大典》、《孔子文化大典》等。第三种是属于实用性的工具书类大典，如《现代生活禁忌大典》、《人民币纸币鉴藏大典》等。第四种是属于专著类的大典，如《会计大典》、《宝玉石大典》等。第五种是志书类的大典，如分省区的《中国气象灾害大典》等。第六种是属于学术史综述类的大典，如《20 世纪中国学术大典》等。根据以上六种类型“大典”的冠名方式，笔者本人认为，我们原先命名的《人类性文化大典》的书名，正像阮教授所称的是“大典”的现代意义，并非文不对题，而是有事实作为根据的。刘达临教授在看过我们以上几人对大典的争议后也认为本书不需要改名，还是使用原先的《人类性文化大典》为书名，更能反映本书的特点，也符合多数执笔者的愿望。





【中国少数民族婚姻制度】

全球化进程中的摩梭母系制

严汝娴

(中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京, 100081)

说永宁摩梭地区在过去二十多年里发生了翻天覆地的变化不为过分。泸沽湖摩梭文化研究会会长曹建平说：“全球化、旅游发展对我们摩梭文化的冲击，远远大于前两次（藏传佛教和解放后的汉文化）冲击。”^①著名摩梭学者拉木·嘎土萨把摩梭文化在历史上受到的三次冲击总结为建立土司制、藏传佛教传入、商业化和全球化的冲击。二人一致认为，目前正在经历的这一次冲击最重大。这场起自上个世纪八十年代末期的变化大致可以分为几个方面：

一、学术研究及其他

这或许只是时间的巧合，但摩梭地区的巨变的确与学术研究有紧密的联系。六十年代初期，我和当时的同事对永宁摩梭地区进行了较为系统的调查研究之后，学术成果并没有及时与我们所在的研究机构以外的公众见面。虽然在 1964 到 1978 年间陆续内部印行了三本调查报告，我们的学术著作是在八十年代初期才公开发表的。那个时候改革开放正在各个领域展开，对外学术交流逐步增加，越来越多的中国学生获得许可到西方国家自费留学，境外学者包括港台和外国学者也有了到中国大陆参观、学习乃至做调查研究的机会。以文化人类学为研究方向的中国留学生在选择田野调查地点的时候，不少人看中永宁的摩梭地区。港台和外国学

【作者简介】严汝娴（1933 - ），女，中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员，主要从事摩梭母系制和中国少数民族婚姻家庭研究。

① 李思磐《泸沽湖女儿国的摩梭文化》。载《生活新报》：
<http://news.sina.com.cn/c/2009-08-31/145816215632s.shtml>。





生、学者到摩梭地区做研究的也呈上升趋势。目前，国际上研究摩梭人的博士生就有二十多个，分别来自美、德、意、日、法、波兰等国。^①当然还有中国各地包括港台的学者、学生。于是，摩梭人和摩梭地区就被推到了国际人类学研究的前沿。留学西方的年轻一代学者学习了现代西方人类学理论，有我们当年的调查研究做铺垫，又在摩梭地区做了深入的实地调查，用英、法等文字写出了摩梭研究的专著、文章，引起了国际人类学界的重视，实现了我们当年“使摩梭研究在国际学术界有一席之地”的理想。^②

对摩梭感兴趣的人当然不限于人类学者。社会学、妇女学、经济学等等学科的学者，新闻记者、摄影记者、影视界人士、作家、诗人等都到摩梭地区来收集资料，寻求灵感，同时也从各自的角度和理解建构出五花八门的摩梭形象。在受到众多的审视、问询、评介甚至曲解之后，许多摩梭人想“为什么总是别人来研究我们？为什么让那些对我们的文化习俗不甚了解的人不得要领地向外界述说我们的故事而我们自己却总是沉默？……”这些疑问促使一些摩梭人有意识地观察、思考、记录、分析自己的日常生活和文化习俗，开始了自觉的主位研究和探索，并发出了摩梭人自己的声音。2010年初，泸沽湖摩梭文化研究会推出了《本土视野·摩梭文化丛书》^③，是摩梭人自己解读本民族文化的一次尝试。他们的写作不仅使用了第一手资料，而且充满了摩梭人的感情和思考，弥补了其他学术著作缺乏生动性的不足，是对摩梭研究的可贵贡献。更有意思的是杨丽芬在自己的书中，专辟章节记录和评价了几位研究摩梭的学者，让这些学者和读者看到从事田野调查的研究者在自己的工作过程中是如何被观察和被研究的。这证实了人类学的研究绝非一个单向的活动。其研究的对象决定了这种研究永远是一个双向的互动过程。研究者既不可能保持中立，也不可能对被研究者完全不产生影响。因此，研究者必须充分认识到自己的责任。

早期学术著作的发表不仅鼓舞了后来的学子，而且激发了一般群众的好奇心。适逢国内旅游业在八十年代末九十年代的兴起，摩梭人居住的泸沽湖迎来了一波又一波的旅游者。虽然离交通干线较远，旅途相对辛苦，但是受到摩梭独特民族文化特色的吸引，旅游者的热情有增无减。在泸沽湖及周边地区，旅游业终于取代了摩梭人传统的农耕捕渔而成为该地区的重要生产方式。

① 根据摩梭学者拉木·嘎土萨的介绍。

② 翁乃群、施传刚、蔡华等。

③ 见《人民网》：<http://expo.people.com.cn/GB/58536/10950837.html>





二、生产方式

前面谈到，摩梭的生产长期以来是以农耕为主，辅以畜牧和捕鱼，另外有手工业和马帮运输等副业。我们当时着重调查的民主改革之前的状况是，由于土地离村落较远，生产工具又比较落后，母系制大家户及其之间的协作是组织生产最有效的单位。一夫一妻的小家庭往往比较贫弱。人们在生产生活中接触到的人非常有限，因为生产活动大多是在家户内部进行的。少量的合作互助常常发生在邻居、亲戚及走访伙伴的家户之间，打交道的几乎都是熟人。走得远、见识多的首先要数赶马帮的人，其次是寺院的喇嘛。赶马帮的人长途跋涉，与外地外族人交换物产，同时带回有关外部世界的故事和传说。从未离开家乡的母亲和姊妹们只能凭想象把许多故事的片段串连起来以揣测外面的人们怎样生活。合作化到文化革命期间是取消家户界限的集体生产。1982 年包产到户以后，母系制大家户再一次体现出其优越性。但是，在泸沽湖地区这种状况没有维持太久就发生了戏剧性的变化。其周边地区也受到不同程度的影响。

泸沽湖的第一个家庭旅馆诞生于 1989 年。这个有八间偏房，20 个床位旅馆的主人家当年的收入就达到了 4 万元。这在当时是个天文数字。这对其他村民的震动和激励是可想而知的。一时间，那些从未听说过旅游业为何物的村民们纷纷行动起来，在自己经济能力许可的范围内办起了家庭旅馆。1992 年，泸沽湖被国务院正式列为对外开放的旅游区。^①1991 年前，落水村的人均收入只有一二百元。1995 年，人均收入就达到 2000 元，成为丽江市十大富裕村之一。当年的县旅游局长汝亨·龙布还记得，1999 年第一个黄金周时的泸沽湖：旅游局的车上挂着“黄金周值班”的横幅，把泸沽湖边找不到住处的游客一拨一拨地安顿到村民家里，在火塘边打地铺。那一年，落水村每家都能分到 8 万元。^②到 2008 年，落水村就被评为云南省丽江市的首富村了。^③在我们出版的专著中有一些反映六十年代生产活动的照片：犁地、收割、打场、绩麻、织布等等。现在的活动完全不一样了。黎明时分，在街道上可以看到穿着色彩鲜艳的摩梭服装的男男女女，有的扛着浆，有的拉着马匆匆走向集合地点，开展日常的旅游项目。家中，也就是旅馆里，有

① 石高峰《泸沽湖：16 年旅游开发的是与非》，载《中国民族报》2008.7.25，第 10 页。

② 李思磐《泸沽湖女儿国的摩梭文化》。载《生活新报》：
<http://news.sina.com.cn/c/2009-08-31/145816215632s.shtml>

③ 石高峰《泸沽湖：16 年旅游开发的是与非》。载《中国民族报》2008.7.25，第 10 页。





人在给游客做饭，有人取下小卖部的门板，开始一天的经营。湖边的空地上停着大大小小的旅游车辆，窄小的街道上有时常有一连串的车子开过。来自全国各地乃至其他国家的游客几乎充满了洛水村的所有空间。如今，摩梭人单独聚在一起的活动场面基本上看不到了。云南省是全国旅游的热点，而泸沽湖的摩梭人又是云南旅游的一张王牌。2000 年以前，在网上还看不到什么关于摩梭人的信息。现在，只要在谷歌搜索打上“摩梭人”就可以得到三十多万条结果，“泸沽湖”则有八百三十六万条之多，可谓铺天盖地。有关泸沽湖和摩梭人的照片也是成千上万。这些信息和图片主要是通过旅游业的途径来传播的。旅游给摩梭人带来的变化和影响有的一目了然，有的则需要一段时间以后才能够被认识和理解。

泸沽湖畔摩梭人的生产资料从土地、农具、耕牛、渔船变成了旅馆、商铺、载客马、游船。旅馆的规模大小，豪华、舒适程度成了今天显示富裕和能力的载体。泸沽湖摩梭人从农耕到旅游的迅速转换和调适，除去制度和政策的原因以外，与其本身的传统和调节方式分不开。前面谈到，母系制的大家户能够最有效地应付土司制度下的生产方式。一户人家有人去给土司服劳役，有人赶马做生意，有人耕种自家的土地，有人在家中操持家务、养育孩子。另外，由于每一个家户都周到地管好了自家人：老有所养，幼有所教，青年男女的交往与结合自由宽松，社会问题发生的几率非常低，因此对社会管理协调机制的要求也非常低。再加上地理环境的屏蔽和土司有意识的控制，外界因素对摩梭社会的影响亦非常低。于是，这种安宁平和的氛围持续了相当长的一个历史时期。

旅游业的骤然发展在向外界展示母系大家户种种优越性之前就让摩梭人看到了自身社会调控机能欠缺所带来的问题，而这些问题靠母系大家户本身是无法解决的。石高峰在评论泸沽湖旅游开发的是与非时，谈到开始时发生的一些问题。当时客源有限，而村里的家家户户都热切地想要接待他们。由于缺乏互相之间的协商和分配，各户都派出代表坐到进村必经的山丫口去等客人。结果出现了“为了争夺客源，摩梭人之间吵架，甚至斗殴”的状况。同时，为了迁就游客以发展旅游，一些摩梭人的老规矩被打破了。比如说，为了表示对长老和喇嘛的尊重，过去不允许骑马进村。而现在，骑马观村景已经成了一个旅游项目，甚至连本村的一些年青人也骑着马任意穿越村庄，让老年人非常气愤。从 1992 年到 1996 年，洛水村的游客人数猛增，矛盾日益突出，靠自然调节显然是行不通的。这时，村长格则次若站出来行使他的行政职责，成立了 10 人的村民委员会，制定了一系列规章制度和罚款条例，并因此而获得了“罚款村长”的绰号。这些规定中有一条





是关于旅游收入的，即“所有划船、牵马、跳舞的项目由集体统筹安排；每个家户都有一份统一的收入”。也就是说，无论人口多少，每户的收入是一样的。对于这项规定的反应就是，洛水村由13户人家两年之内迅速分解成了73户。“摩梭人以分家闹分裂为耻辱的传统，就在这一拨一算之中分崩离析”。村委会赶快做出相应的决定，“承认现有的73户，但从此以后再有人家分成小家的不算数。”^①洛水村的实践让当事者和旁观者都感受到了亚当·斯密所说的市场经济那只“看不见的手”。洛水村昔日的母系大家户形式上已经不复存在，而这只手还将怎样左右这里的“人间喜剧”以及人们可以如何应对，此时此地并没有明确的答案。

从泸沽湖摩梭人接触到的人员来说，变化也是巨大的。过去生产劳动中，只接触家里人及合作者；当地较大的文化活动中，比如说转山节，温泉浴，接触到的也只是周围村寨中的人。如今是人在家中坐，客从四海来，不仅有中国各省市各民族的旅游者，而且有世界各国的观光客。大家对摩梭的传统文化和生活方式充满了好奇，必然以种种方式向本地人询问与探究。又因为每位游客都在摩梭人的家中吃住若干时日，使摩梭人得以见识这些人的生活习惯、言行举止，从而产生对世界不同国家和民族的一些感性认识。加之经济发展带来的条件改善，这个曾经十分宁静的小村庄在短短的时间里拥有了电灯、电话、电视、手机、电脑、互联网、汽车、摩托……比成亿的中国同胞更早地融入了地球村。那他们的思想观念受这一切的影响而发生变化也是顺理成章的事。何况，许多变化是有益于社区和公众的。比方说，过去公共事务要听长老的。即使他们老到了头脑不清楚的程度也得听。现在的村委会十人中有九人都是年青人。他们虽然不老，但是见多识广，有整体观念，办事麻利。^②我们2006年访问泸沽湖，在里格岛的湖边见到我当年的老朋友阿妈得玛沙搓。她的头脑还十分清楚，但是也把管家的事交给二十多岁的女儿去办了。照她的说法是因为“世界变得太快了，新的事情太多了，搞不懂。还是让他们年青人去办吧。”

杨丽芬在她的书中描述了她在云南民族村的经历。这使我们一方面看到摩梭青年如何离开家乡到外面的城市去上学、求职；另一方面也使我们看到摩梭文化如何以民族村的形式走出故土，向对少数民族文化孤陋寡闻或一知半解的多数人展示自己的风采。在中国，汉族人口中的多数对我们这个民族大家户中的其他民族知之甚少。又受自我文化中心观念的局限，认为跟自己不一样的就是落后的或

^① 本段主要的资料来源于石高峰的文章《泸沽湖：16年旅游开发的是与非》，引号内的是原文。由于分别加注影响行文，故在此一并说明。

^② 拉木·嘎土萨 2010年1月向美国创价大学学生作报告时所谈。





者不道德的。因此，其他民族的讲解员很可能也有与摩梭讲解员类似的不愉快经历，只是涉及的具体民族风俗不同而已。主题公园，包括民族村，说到底是具有娱乐性的商业，也是二十世纪九十年代旅游业在中国大发展的一种表现。游客花钱来这里看他们在他们的日常生活中看不到的人和事。如果他们受到足够的启发和吸引，可能会决定进一步投资，到这些民族生活的村寨去旅游。当然，民族村也起教育和交流的作用。相信总有一些游客可以通过仔细观看展览，认真听取讲解员的介绍，并诚恳地与讲解员交流学到不少关于民族文化的知识，从而变得更加开放与宽容。

三、生活方式^①

在同一本书中，杨丽芬详细介绍了她的一家人，让我们看到了当前摩梭人家庭生活的一个缩影。虽然，每一个家庭都有自己的特殊性，我们还是可以看到一些共同的东西。她是年者家的小女儿，有三个哥哥三个姐姐。现在留在母亲身边的只有二姐和三哥两个人，其余的都在外边工作生活。二姐是父母选定的未来的当家人。大姐先是走婚，然后跟着姐夫一起出去做生意，就成了同居。由于有共同的财产，在一起生活，难免会因为一些琐碎的生活小事小吵小闹。但是，他们用挣来的钱资助过这个母系大家户的每一个成员。下一代到了上学的年龄都住在他们家就近上学。妹妹的孩子也好，弟弟的孩子也好，都一样地关心和照顾。二姐也是走婚，但她和姐夫都选择生活在各自的母亲身边，过着传统的走婚生活。作者描写了二姐和姐夫之间亲密的感情以及姐夫由于不是正式家庭成员而在家庭事务中的“低调”表现。“二姐和二姐夫的经济是完全分开的，各自属于各自的家庭，只在一些儿女的开支上，二姐夫按自己所能给予资助，没有必须的责任，因此他们的走婚关系完全是靠感情纽带去维系”。两位姐姐常常对妹妹们说：“我们的婚姻很简单的，只要我不喜欢你或你有二心了，我们拜拜就完了，你们不一样，你们还有法律的手续，一旦出现什么状况还麻烦。”^②因为很早就在外边工作，三姐选择了嫁给纳西族的三姐夫，与姐夫的家庭相处很好。但她的思想观念还是摩梭人的。过年一定要在母亲的家才对劲。不但给孩子取了摩梭名字，教

^① 这一节中的资料来源是杨丽芬在《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》一书中对她的母系大家庭成员的描写。为了保持行文流畅，除了特别标明页码的直接引语以外就没有一一加注，谨在此一并说明。

^② 杨丽芬《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》云南人民出版社。2009年，第80-81页。





她说摩梭话，而且有机会就带她回摩梭老家。女儿13岁时，在老家按摩梭的传统过了成人礼。杨丽芬自己在丽江工作，跟一个在宁蒗县城工作的摩梭汉子结了婚。由于两个人相距200公里，丈夫只有周末才能回家，她多数的时间是与在丽江上学的姐姐们的孩子住在一起，照顾他们的生活。

大哥在镇上当干部时开始跟大嫂走婚，走了七八年。孩子都在妻子的家里出生成长。孩子六七岁的时候，他到县里工作。为了让孩子受到良好的教育，他征得大嫂家人的同意，把嫂子和孩子接到县城跟他住在一起。在单位他有自己的小家，但逢年过节回家乡探亲时，他们各自返回母亲的家并恢复走婚生活。他在母亲家是一个很好的儿子、哥哥和舅舅，是全家人的主心骨。对于妹妹们的孩子，他是一个有威信、有效率的“严父”。但是他把握不好如何对待自己的子女，因为他们从小生长在妈妈的家里，习惯的是那边的教育和环境，说轻说重都不是。在谈到对待兄弟或者姐妹的孩子时，作者指出“毕竟在孩子心里她们妈妈那边的人才是自己的至亲，所以我们平时对哥哥们的孩子说话要婉转一点儿不能太严厉，如果太严厉孩子不能接受，但对自己姐妹的孩子就可以严厉一些，孩子也能接受，毕竟他们和我们生活在同一个屋檐下”。^①二哥和三哥都是走婚。二哥和二嫂走婚二十多年了，一个女儿一个儿子都在二嫂家生活。女儿在上大学，儿子也19岁了。有时来看看爷爷奶奶，但到了爸爸的家，他们只觉得自己是客人。二哥常年跑车，因二嫂家就在公路边，平常生活起居都在二嫂家。他挣的钱除了还贷以外都用来补贴母亲家的家用，只拿出少部分供孩子上学或者给嫂子孩子买衣服。在嫂子家，他永远都很低调，“他清楚地知道自己该怎么做，也知道自己的责任义务在哪里”。三哥是家里最小的儿子，跟二姐一起在家伺候父母，同时在村子里当村长。他走婚的三嫂家离得很近，接触孩子的时间多，所以也参与三嫂家管教孩子。在家里他是一个非常严厉的舅舅，姐姐的孩子学习不好就会挨他骂。有时候，他把孩子说哭了，二哥就过来哄孩子。两个舅舅就这样配合着教育孩子。

从上面的概括，我们看到以杨丽芬母亲为核心的这个母系大家庭目前的生活状况。他们家在外面工作和学习的人比较多，或许不能代表所有的摩梭家庭。但是，正因为这个家庭处在一个向小型化和向摩梭社区以外发展变动的过程中，她可以或多或少帮助我们了解其他家庭的变化。首先，在父母那一代，年者家是个比较理想的母系大家庭。母亲生了四男四女（一个男孩早夭）。孩子的人数比较多而且男女比例均衡。妈妈是很能干的当家人，孩子长大了里里外外的事都会有

^①杨丽芬《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》云南人民出版社。2009年，第104页。





人做。若不是爸爸在一夫一妻运动中被号召上了门，他们家便是一个很典型的母系亲族。但是，作者这一代的情况就有了很大变化。她们家的变化不是直接受泸沽湖边旅游发展的影响，而是更大的环境变化：教育状况的改善，外出工作机会的增加，和自由选择职业的机会增加。大哥、三姐和作者在政府和教育部门工作，大姐跟姐夫在外面做生意，二哥常年开车，住在走婚对象家。这样，七个兄弟姐妹中，真正留在家里与父母生活在祖母屋的只有两个人。他们的下一代也只有二姐的两个孩子常年住在祖母屋。家户这种物质的存在明显的小型化、分散化。从两性关系来看，两个在外面工作的姐妹结了婚，其余的五个人都选择走婚。虽然走婚的占多数，但是情况又有不同。大哥考虑到工作和孩子的教育，把走婚对象和孩子都接到单位去住；大姐与走婚对象长年累月在外面做生意，孩子也跟他们住在一起。这就类似于前面提到的阿夏同居了。二哥没有另立小家，但是由于他工作的性质，对大家庭的生产生活都参与不多（是否类似赶马人？）。他大多住在走婚对象家并跟自己的孩子在一起。根据杨丽芬的描述，她们家的兄弟姐妹中所有的走婚对象都是固定的；所有的男性包括女性的走婚对象都支付孩子的教育费用，或者全部或者部分。这些都不同于我们六十年代的调查。或许这也是后来发展的趋势。

从持续性的角度来看，传统母系家户仍然有巨大的亲和力与凝聚力。作者在书中生动地描写了两代达布对每一个家庭成员的无微不至的关爱、兄弟姐妹之间的骨肉之情，以及每一个人对母亲和祖母屋的眷恋和向往。不论大人孩子，也不论是否已经建立了自己的小家庭，大家一致把摩梭家乡的母亲的家看作自己的家。只要有可能就会回来，特别是在过年的时候。在外面工作或者做生意的人则竭尽全力帮助家乡的人，经年累月地为他们提供食宿、上学、找工作等等协助。作者在介绍自己母系家户成员时，很自然地涉及到走婚双方家户的往来，男女两性在家内外的不同角色以及孩子对父母双方家户的不同感情等，使摩梭母系制的当代生活有了立体感。

2008年的洛水村的村长格则·旦央甲泽说，“我们村是泸沽湖边母系大家庭最多的，最大的家庭有二十几人”^①。按洛水13户分成73户计算，这样的大家庭一定不多了。或者她们也像年者家一样，虽然实际上分成了小户，在心理上、观

^① 李思磐《泸沽湖女儿国的摩梭文化》。载《生活新报》：
<http://news.sina.com.cn/c/2009-08-31/145816215632s.shtml>





念上还是一家人。而根据我们 2006 年在温泉几个村的问卷调查，那边的大家庭还比较多，可能短时间内也不会有太大的变化。

四、两性关系及家庭角色权利义务的转变

无论其内在的原因是什么，被摩梭两性关系所吸引而心向往之的大有人在。而当他们把神往付诸行动的时候，便成为导致摩梭两性交往传统发生质变的因素之一。相当数量的摩梭青年，特别是女性出外打工已经给当地的走访制造了困难。外来人的介入使情况变得更加复杂。由于全国旅游业的兴起，许多大城市建立了民族文化主题公园以及相应的宾馆酒店等等。摩梭母屋大概是每一个民族村必不可少的一部分，于是摩梭青年就被招到民族村去当讲解员，到饭店当服务员。初、高中毕业的女孩子比较容易在外边找到工作，而男孩子出去的机会就比较少。摩梭女孩不仅长得漂亮，而且性格开朗大方、热情真诚，很招人喜欢，往往就被其他民族的小伙子娶走了。这样，留在当地的男青年就失去了很多走访的对象。即便有些女子因为各种原因回到家乡，外面几年的生活经历使她们对本民族的行为方式产生了隔阂，需要相当的时间来重新整合。我们几年前访问过一位摩梭女子。她的四个哥哥都有工作并建立了家庭，一个妹妹正在上大学。虽然她已经在外地的民族村工作了几年，也比较喜欢那里的环境，但是家中的母屋需要她回来接母亲的班，作当家人。在哥哥们的一再催促下，她回到了家乡。她在镇子上开了一个小卖部，生意不错。在家里，操持家务，接待客人，也很能干。唯一让家里人不安的是，她似乎一直没有建立起正常的走访关系，因此也就无法怀孕生子，产下这个殷实的母系家庭的继承人。

另一方面，带着种种目的涌入摩梭地区的外来人口也给摩梭年青人尤其是小伙子与异性交往的需要带来了补偿和其他的选择。摩梭作者杨丽芬在她的书中描述了这样的情景：

这几年有不少城市的女孩来到泸沽湖边的摩梭村寨，找她们所谓的“感觉”，有的甚至留下来加入摩梭家庭，逐渐破坏了摩梭人传统的“走婚”习俗。更可悲的是，有的摩梭男子跟着有些大城市来的女人，到处游玩，还把那些女人给他交电话费、买名牌衣服、买高档手机、买车的事拿来炫耀。炫耀自己乘过飞机，到过澳门、香港、北京、拉萨等城市。他们占了便宜还卖乖，说都是城市妹自愿的，还说什么城市妹懂得浪漫，摩





梭女孩不懂浪漫。他们对自己的行为毫无顾忌，这样的事，在泸沽湖周围摩梭村子的男孩中间成了一种时尚。^①

杨丽芬还谈到“红灯区”摩梭女提供性服务，摩梭小伙子在那里逗留玩耍；60岁的老人因为不抵外来诱惑而抛弃妻子；一些游客为了寻找刺激和新鲜来到摩梭村子，破坏了原来走婚双方的信任与和谐，造成日益增多的矛盾和冲突。我们可以从许多描写摩梭社会的文章和书籍中看到摩梭十分重视荣誉和面子，轻易不会与家人或外人发生冲突，认为那是没有教养的表现。走访尽管是当地制度化的两性关系，但仍然被看作是个个人隐私方面的事务，既不在公众场合谈论，也不把矛盾公开化。在家户内部，男女关系更是两性亲属之间的禁区。而现在“很多的摩梭女性已经不顾自己的颜面和外地女和第三者发生冲突。现在旅游开发区里为解除‘走婚’关系男女闹纠纷已经不是什么新鲜事”。^②女方的哥哥、舅舅甚至对在“外面乱来的”的走婚对象“大打出手为自己的姐妹出气”。摩梭村寨地处偏僻，过去外面的人很少进入是事实。但来到摩梭地方的男人随乡入俗走访摩梭女子的并非没有。据说，上个世纪二十年代访问过永宁的美国植物学家、人类学家洛克就在这里留下了他的后代。当然那时的情况与现在非常不同。那时外来人是极少数，他们必须按照当地人的规矩办事，对当地的制度和风俗并不造成实质性的影响。如今，每年泸沽湖接待的游客有几十万。如果把游客比作泸沽湖水，当地的摩梭人大约占不了湖心岛那么大的地方。摩梭人并不打算把所有的旅游者拒之门外，而又无法选择只接待对摩梭人和他们的社区不怀杂念的游客。所以随旅游业发展而产生的问题不能不说已经对摩梭文化构成了巨大的威胁。在高度开发的旅游区，摩梭大家户已经小型化，正常的摩梭男女之间的走访关系频频受到干扰，不仅失去了当年的轻松与甜蜜，而且酿成一些让家人和社区都感到痛心与耻辱的行为。

另外，随着受教育水平的逐步提高，在外面找到工作的年青人越来越多。而这些人远离故土进入外面的世界时，男女关系和亲属关系大概是他们最常面临的困惑和最需要解决的问题。外面的人——从知识渊博的学者到街头巷尾的闲人——都很难超越自身文化的限制去看待和评价与自己有着非常不同的文化背景和道德规范的摩梭人。他们往往有意无意地将摩梭人的阿夏关系等同于轻薄的男女关系，错误地认为他们可以顺便与任何一个开朗大方的摩梭姑娘调情乃至上床。在遭到

① 杨丽芬《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》云南人民出版社。2009年，第26-27页。

② 杨丽芬《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》云南人民出版社。2009年，第28页。





拒绝和斥责时，又抱怨她们的虚伪。如果外面的人能够对摩梭的文化和观念有较多的了解，既可以避免使自己落入尴尬的境地，又可以避免给他人造成痛苦和伤害。摩梭女人的真诚、开放使她们很容易吸引异性的注意，也很招人喜欢。当她们进入外面的世界时，不乏其他民族的追求者，也有不少人与其他民族的人结婚。然而，尽管这些文化背景不同的人恋爱时也很甜蜜，结婚以后的日常生活中，异族配偶才发现摩梭人对于“家”的观念与他们所熟悉的那一套大相径庭。摩梭男子对其姊妹的孩子（甥儿、甥女）永无止境的关怀和支持让妻子难以接受；摩梭女子对来自家乡母亲家的亲戚乃至乡亲几乎不间断的接待和照顾让丈夫忍无可忍……于是，有些人的婚姻就难免以离异告终。下面是一个摩梭女子的故事：

母亲年轻时候走婚生下她；“一妻一夫”运动时，母亲带着她嫁了人。母亲不仅带大了丈夫的弟妹，还为丈夫生养了两个儿子。家里家外，全靠母亲这位能干的摩梭媳妇操持。今天母亲老了，可依然在操持着这个家，逢年过节她总会给孩子们捎带家乡土特产，她仍然按照摩梭的平均分配的方法：女儿，孙子，大儿子和小儿子各一份；不会因为孙子小而少；不会因为不在场而无，没到场的人或无法捎去的人的东西，母亲都会给储存好，来日一起给你。

母亲对她道德上要求极严，生活上却放得很松。七，八岁的她除了上学读书，还主动分担母亲的辛劳，全家人的衣服都是她洗。她还拿家里的李子，炒家里的瓜子去街上卖。卖来的钱交母亲帮她存着付学杂费。假期，既是她帮助妈妈做家务：放牛放羊的时候；又是她与三个小伙伴集攒各自学费的好时机。她们在山上砍柴，挖药，打松子；够不着高高的松果，就把镰刀绑在竹竿上，四个女孩齐心协力地将松枝拽下来；她们把柴打成捆，背回家，晒干后到街上卖；所挖的药材：防风等晒干后卖给供销社，七，八角一斤；松子自然也是为了卖的。小小的她们上山时带个小饭团，饿了点上火，把饭团烤热，外焦里嫩，吃得好不开心……她上学的学杂费就这么自己挣来的。

九十年代中期，她考进了大学。去昆明上学前，她不知道丽江和昆明哪个大。上了一个学期后，才知道红绿灯怎么过。那时没有见过世面的她，傻呼呼的。可是她喜欢上学，喜欢读书，喜欢上图书馆。新的知识和新的体验都使她兴奋。同时，她似乎与生俱来的经商能力，在大学





时期发挥得更加出色。她利用每个假期做城乡贸易。这使她在经济上始终都是自立、自足的。

大学毕业，她参加了 1999 年的昆明世博会工作，世博后，她正式下海经商，并与恋人结婚、生子，小日子过得不错。

商场的不断锤炼，使她长大了，成熟了。可她的心一如既往地挂牵着她的母亲湖。家里来个人看病，或村里来个人逛省城，或乡里来个乡亲……她都热情地款待，留宿。在她看来她的家自然就是她的摩梭亲人的家，不就是家里多添几双筷，多加几床被吗？她买了能买到的最大号电饭煲，好几十条被子。有时候，她家的地上都睡满了人……她的这种摩梭民族的生活理念和丈夫的传统家庭观念产生了冲突，为此他们开始发生争执，并导致了最后的分手。

她仍然是一个成功的企业家，并且把她对摩梭亲人和家乡的爱扩展到更大的范围，关注着其他贫困的同胞。她参与昆明佛教界的关爱活动，帮助青海玉树地区的穷困者和在德宏的艾滋病人。^①

这位摩梭女性的婚姻经历是不同文化传统之间的冲突在个人生活中的反映，而不是个人品质的问题，分手后，他们仍然是朋友。我们反复引用的杨丽芬与一位摩梭汉子结为夫妻。丈夫对她自然理解支持，而周围人们的理解就需要一个过程：

我周围的人对我的很多行为不理解，他们认为我过多地考虑家人的感受，可他们哪里会知道那都是我自愿的。1999 年我刚工作，我大姐的大儿子就到我在的学校上学，我一直照顾他读完三年的中专。后来是二姐的大女儿从 2001-2004 年在隔壁学校读了 4 年书。刚刚毕业，2004 年大侄子从部队回来，因为没有找到工作暂时给他在我的学校找了一份工作，并和我一起生活。2005 年大侄子和侄女各自到单位上班，上半年我爸爸住院，在我这里住了半年，下半年我二哥和二嫂在我学校附近办小吃店又和我在一起生活了半年。现在我二姐的女儿考到我在的学校，至少要和我生活 5 年的时间。我已经结婚成家了，我爱人在离我 200 公里的县里上班，只有周末回家，平时都是我和侄女两个人。我自己没有孩子但我带过姐姐们的四个孩子，所以我的同事和邻居经常跟我开玩

① 摘自严汝娴 2010 年对该摩梭女子的访谈笔记。





笑，喊我“实习妈妈”。在我们摩梭家庭里姐妹之间从来没有我的孩子、你的孩子这样的区分。……有一次，我一个朋友问我侄子今后他们会怎么对我，侄子说：“小姨就是我们的小妈妈，我们现在听她的话，以后也一样，今后小姨老了，她自己喜欢跟谁一起过就和谁一起过，我们肯定都愿意。”我朋友听了特别感动。^①

离开家乡到外面去工作和生活的摩梭人一方面由于与“主流社会”不同的传统和观念经历了或面临着种种挑战，同时也用自己的行动增加了外部世界对自身文化的认识。

在永宁的摩梭人内部，情况也在发生变化。典型的摩梭母系家庭孩子生在母亲家，长在母亲家，属于母亲家。虽然有认子仪式，父亲也会给孩子买件衣服之类，但根据制度和传统，舅舅才是孩子的男性家长，承担抚养和教育孩子的责任。父亲也一样，在自己和母亲、姐妹们共同的家中尽舅舅的职责，而对自己与阿夏所生的孩子是没有义务的。今天就不同了。过去农村念书的孩子不多，少数民族地区更是如此。我们1963年在永宁搞调查时，当地摩梭人的第一个大学生还没有出生^②，所以各家各户为教育付出的经费非常少。现在搞全民教育，摩梭上学的孩子越来越多，上大学的人数也增加了。大学收取很高的学费，对一般的家庭来说是很大的负担。摩梭的第一个两性间的诉讼案便是由孩子的学费引起的。以下是这个诉讼案的梗概：

一位母亲有两个女儿，学习都不错。一个已经考上了大学，一年的费用一万多。接着，第二个女儿又考上了。这时候，家里拿不出钱来支持，当然也不愿意让孩子放弃，就请孩子的父亲付一半的费用。男方的经济条件比女方好一些，男子本身也很情愿付这份钱，可是他的姐妹不同意，因为她们也有需要支持的子女。于是，这就作为一个案子提上了法庭。根据中华人民共和国婚姻法，他们属于事实婚姻，孩子的父亲有责任抚养孩子，因此女方被判胜诉。这是涉及男女关系的第一起摩梭诉讼案。判决以后在村子里引起了热烈的讨论。老人们都认为女方有错，不该将此事诉诸法律。两个人之间的感情归感情，互相赠送礼品是可以的，但是怎么能让男方给孩子出钱呢？这简直是敲诈！而年青人由于现

① 杨丽芬《受伤的沉默者：一个摩梭女人眼中的文化研究现象》。云南人民出版社。2009年，第92-93页。

② 摩梭人的第一个大学生拉木·嘎土萨是1963年出生的。





代教育和法制观念都支持女方。双方辩论得十分激烈，最后无果而终。^①

说这场辩论没有结果，意思是双方争执不下，谁也没有说服谁。而事实上，法庭根据国家的法律已经把义务强加进了摩梭走访制的男女之间，从而改变了这个制度“非义务”^②的性质。洛水村在1949年前很少有人识汉字，发展旅游之后，500多人中已经出了四五十个大学生。^③前面的叙述中也谈到了，为孩子提供学费的不止是那位输了官司的父亲。

五、如何面对

综上所述，受商业化和旅游业影响最大的摩梭地区已经发生了巨大的变化。人们的物质生活有了极大的改善，对外部世界的了解更多，民主管理的水平也有所提高。同时，最具摩梭文化特点的母系制大家庭和走访制也面临着显而易见的威胁。当被问到如何看待摩梭人在全球化过程中面临的挑战时，摩梭学者拉木嘎土萨引用英国一位诺贝尔文学奖得主，诗人的话说，“如果说世界上有什么永远不变的东西，那就是‘变化’”。全球化的潮流很难抵挡，不变是不可能的，我们无法制止变化，但是我们可以记录这个过程。他采取了一些行动，从一个学者的角度，为记录和传播摩梭文化做出自己的贡献。比如，主编了《本土视野·摩梭文化丛书》；在家乡搞了一个达巴文化基地，请老达巴给年青人传授知识；要搞一套乡土教材，帮助摩梭儿童了解自己的历史和文化；另外，还准备出一部摩梭语的词典，以便帮助大家学习和研究摩梭语言。^④其他的摩梭人也逐步提高了对自身传统文化价值的认识。一方面，继续努力办好旅游，另一方面则不再满足于给外来的学者、记者充当向导和翻译，而是积极探索记录、保持和发扬摩梭文化的途径。泸沽湖摩梭文化研究会建设起一个介绍摩梭文化的网站“摩梭网”，并且策划了《本土视野·摩梭文化丛书》。20岁就成为当家人的阿客达玛，第一个将自己的家庭旅馆在“阿里巴巴”做了一个网页。两位青年，次仁多吉和翁次·尔青，合伙收集文物，创办了一个摩梭文化博物馆。他们还跟其他人合作拍摄了许多录像，记录自己的历史特别是一些即将消逝的传统。这些摩梭文化的继承人与

① 拉木·嘎土萨 2010年1月向美国创价大学学生作报告时所谈。。

② 施传刚《永宁摩梭》。云南大学出版社。2008年，第46页。

③ 李思磐《泸沽湖女儿国的摩梭文化》。载《生活新报》：
<http://news.sina.com.cn/c/2009-08-31/145816215632s.shtml>

④ 拉木·嘎土萨 2010年1月向美国创价大学学生作报告时所谈。





人类学者合作研究，使研究成果中具有“摩梭视角”。在2009年7月，中国第一次主办的世界人类学与民族学联合会第16届大会上，他们的纪录片《离开故土的日咪（祖母屋）》进入了362部影片中的23部入围影片，“我们要通过介绍真正的摩梭文化来发出自己的声音，”摩梭青年翁次·尔青说：“外人赚了钱就会离开。但我们宁愿现在暂时不赚钱，把我们的传统保护好，环境保护好，因为我们要祖祖辈辈生活在这里。”^①

离开母亲湖，走向外部世界的摩梭人，从对比中更感受到母系文化的亲切与温暖，也看到其优良传统对改善目前人类生存环境，建立更美好和谐社会的重要性。因而，更努力地去维护她，并希望与其他民族分享。于是，摩梭的学者、干部、企业家几乎都从自己的领域出发，以自己的能力、专长维护和传播摩梭的母系文化。前面提到的那位女企业家说，摩梭母系家庭给她的感觉就是温暖。那温暖来自火塘，来自火塘的守护者老祖母。常有汉族朋友随她到老祖母的火塘边，因不习惯火塘的烟常常被熏得眼泪直流，还建议应该改成用电，用煤气……。她意味深长地说：摩梭如果没有了火塘，没有了火塘的灵魂老祖母，母系社会也就难以维系了。现在的年轻摩梭都往外跑，去找钱，去过现代生活，这些都是无可厚非的。然而这样温馨的母系家屋及其人际关系：公平，博爱，照顾你所能照顾的人，承担你所能承担的责任，邻里和睦，物质节约，给人充分的安全感的社会，就因为人去屋空而消失吗？她要以她的方式，帮助故乡的乡亲保住这块土地，让这块土地生财发财，留住摩梭人出外找财的脚步，这样也就保住了摩梭的传统文化。

^① 李思磐《泸沽湖女儿国的摩梭文化》。载《生活新报》：
<http://news.sina.com.cn/c/2009-08-31/145816215632s.shtml>





【中国少数民族婚姻制度】

中国西部少数民族的血缘外婚制

刘永青

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】基于乱伦禁忌的血缘外婚制是中国西部少数民族中普遍存在一种重要婚姻制度。本文从家族、宗族和氏族血缘外婚制、同姓不婚及其变通、血缘群体内部通婚的条件、血缘群体间的联姻、血缘外婚与村落通婚五个方面讨论了西部少数民族血缘外婚制的特点,并分析了在血缘外婚制基础上延伸的各种禁忌规定以及对违反血缘外婚制的处罚。

【关键词】西部少数民族; 血缘外婚制; 乱伦禁忌

中国西部少数民族中普遍存在的最为重要的一种婚姻制度是血缘外婚制。外婚制是指人们必须到自己群体之外去寻找婚配对象的制度。由于血缘关系是人们结成群体的首要基础,因此,基于血缘关系而形成的亲属群体常常不允许本群体成员之间相互婚配,而鼓励他们与群体外部没有血缘关系的人建立婚姻关系,这就形成血缘外婚制。西部少数民族流行血缘外婚制,一方面因为这一制度禁止血缘近亲之间婚配,从而避免人们生育出带有不良基因的后代,保证各民族的后代体质健全,身体健康,世代繁衍;另一方面是因为这一制度能让两个没有亲属关系的群体之间通过婚姻而结成联盟,保证各个民族在复杂的自然生态和社会环境中生存和发展下去。

一、乱伦禁忌的规定

中国西部少数民族的血缘外婚制,其基础是有关乱伦禁忌的规定。所谓乱伦禁忌,其核心是限制父母与亲生子女之间以及亲兄弟姐妹之间发生性行为或建立婚姻关系,在现实中,这种禁忌又可以扩展到限制具有血缘关系的近亲属之间发生性行为或建立婚姻关系。在中国西部民族中,有血缘关系的近亲常常结合起来,形成在家庭之外的亲属群体,即家族、宗族和氏族。家族或宗族是多子女的家庭

【作者简介】刘永青(1973-),女,硕士,云南大学民族研究院人类学教研室讲师,主要从事社会性别、旅游与文化、婚姻家庭与亲属制度的研究,已在公开刊物上发表论文、译文数篇。





在其成员分家后形成的一种社会组织，其特点是本群体内部的成员具有可以追溯并确认的共同祖先，并通过这种共同的血缘认同来加强亲属成员之间的内在联系。而氏族则属于家族或宗族组织的扩大化，其成员仅仅靠传说中无法确认的祖先把上下辈的血缘关系联结起来。一般而言，在西部实行血缘外婚制的绝大部分民族中，家族、宗族和氏族内部的成员都是乱伦禁忌的对象，故这些血缘群体的成员都必须到外部去寻找婚配对象。不过，关于家族、宗族和氏族成员的认定以及乱伦禁忌的具体表现，西部地区的不同民族或同一民族不同地区的人们之间往往存在很大的差异性。

1. 家族、宗族和氏族的血缘外婚

在中国西部少数民族中，基于乱伦禁忌的血缘外婚制古已有之。《后汉书》记载，西羌人“其俗氏族无定，或以父名母姓为种号。十二世后，相与婚姻。”^①十二代以后，氏族之间相互婚配，表明西羌人实行血缘氏族外婚制。古代西部民族的贵族婚姻也表明血缘外婚相当流行。后汉的南匈奴“单于姓虚连题。异姓有呼衍氏、须卜氏、丘林氏、兰氏四姓，为国中名族，常与单于婚姻。”^②辽代契丹“王族惟与后族通婚，更不限以尊卑；其王族、后族二部落之家，若不奉北主之命，皆不得与诸部族之人通婚；或诸部族彼此相婚嫁，不拘此限（汉人等亦同此）。故北番惟耶律、萧氏而姓也。”^③明代蒙古“其酋长之婿名倘不浪，女名哑不害。此两家者，世为婚姻。”^④

据有关学者调查，如今生活在西部的蒙古族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、回族、东乡族、土族、撒拉族、保安族、裕固族、哈萨克族、柯尔克孜族、俄罗斯族、塔塔尔族、藏族、门巴族、珞巴族、羌族、彝族、白族、哈尼族、傣族、佤族、拉祜族、纳西族、景颇族、布朗族、阿昌族、普米族、德昂族、独龙族、基诺族、苗族、布依族、侗族、水族、仡佬族、壮族、瑶族、仫佬族、毛南族、京族、土家族等，历史上都曾普遍实行过血缘外婚制，仅有维吾尔族、塔吉克族、乌孜别克族、傈僳族和怒族 5 个民族曾不同程度地存在过家族、宗族或氏族的血缘内婚。当然，由于各个民族对具有血缘关系的家族、宗族和氏族有不同的称呼和看法，故血缘外婚的具体规定也不完全相同。

由于乱伦禁忌的规定，许多民族都禁止同一家族或宗族内部成员的婚姻。例

① 《后汉书》卷 87《西羌传》。

② 《后汉书》卷 89《南匈奴列传》。

③ 《契丹国志》卷二十三《族姓原始》。

④ 箫大亨撰《夷俗记》。





如生活在云南省兰坪的白族勒墨人，其婚姻禁忌首先是严禁同胞兄弟姐妹结婚，其次是禁止堂兄弟姐妹结婚。勒墨人认为，同胞兄妹和堂兄妹都出自共同的男性祖先，其血是一样的，他们相互婚配，生下的娃娃会呆、会哑、发育不好，死亡率高，人口不能增殖。^① 血缘关系越近越成为通婚的障碍。拉祜族也严禁直系血亲间的婚姻关系，同时不允许从兄弟姊妹及再从兄弟姊妹成婚。

对亲兄弟姐妹和堂兄弟姐妹婚姻关系的禁忌还会延伸至其他亲属。过去，撒拉族社会有着以父系血缘为纽带的近亲组织“阿格乃”。“阿格乃”为“兄弟”、“当家的”之意，可以看出“阿格乃”的成员是被视为兄弟姐妹的，因而内部禁止通婚。

“阿格乃”血缘关系中断后分化组成的“孔木散”，原意为“一姓人“或”一个根子”，是以父系血缘为纽带的远亲组织，其内部早期也是不允许通婚的。^② 20 世纪 50 年代以前的东乡族社会也存在着类似的父系宗族组织。同一男性祖先的后人互称“阿哈勒”或“阿哈教”，同一宗族的父系亲属分为“幅个家伍”，即整个男系的大家族和“亲家伍”，即同胞兄弟已分家的近亲家族。同一个大家族和近亲家族中的男女是不允许相互婚配的。^③ 同样，藏族社会里的“骨系”也严禁着人们的通婚关系。在藏人看来，人是骨和肉结成的，骨传自父亲，肉育自母亲，肉会变，而骨头永远不变，所以如果男女有着源自同一男性祖先的父系血缘关系，即骨系，则永远不能通婚，连非婚的性关系也不能发生，除非是已经不能相认的时候。^④ 布朗族社会的家族称为“嘎滚”，其外婚制除了禁止“嘎滚”内部成员不得结婚后，还规定姑舅表之间不得的通婚。某嘎滚女子只可以嫁给除舅家的嘎滚以外的其他嘎滚；某嘎滚的男子只可以娶除舅家以外的其他嘎滚的女子。若两个嘎滚互娶互嫁，对流通婚，称为“恩烧”。有些地区的布朗人不允许对流婚姻，即甲家族的男子娶了乙家族的女子后，则甲家族的女子就不能嫁给乙家族的人了。^⑤ 彝族历史存在过强大的父系宗族组织—家支。家支实行外婚制，其成员“彼此间禁止通婚，性关系也被认为是乱伦的”^⑥。水族过去是普遍存在氏族外婚制的，但后来氏族不断分裂，形成若干父系家族，于是变为家族外婚制，俗称同宗不婚。^⑦

① 《白族社会历史调查》(二)，云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1987 年版，第 63 页。

② 《青海省回族撒拉族哈萨克族社会历史调查》，青海省编辑组，青海人民出版社 1985 年版，第 99 页

③ 严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 93 页。

④ 《藏族社会历史调查报告》(三)，西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编，西藏人民出版社 1987 年版，第 217 页；严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 194 页。

⑤ 《布朗族社会历史调查》(二)，云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 32、90 页。

⑥ 郑成君《彝族志：血统与根——云南小凉山彝族的生活方式、社会结构与家支制度》，云南大学出版社，2006 年版，第 302 页。

⑦ 严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 453 页。





家族或宗族外婚会扩展为氏族外婚。达斡尔族婚姻制度的最基本原则是同哈拉不得通婚，每个达斡尔人都自觉地遵守这一习惯上的约束，他们认为就算人们不属于同一个莫昆（比哈拉更小的组织），可是往上追溯，仍然是同一始祖的子孙，也就是说有血缘关系。20 世纪 30 年代以来，齐齐哈尔地区的达斡尔族有个别在同一哈拉的不同莫昆之间通婚的，但同一莫昆仍严禁通婚。^① 生活在西北部的哈萨克族、柯尔克孜族、塔塔尔族、珞巴族都不允许任何男子在氏族内部娶妻，而氏族内的女子只能嫁给其他氏族的男子。实行氏族外婚的民族除了强调氏族内部的男女不能通婚外，还会对不同氏族之间的联姻关系做出规定。例如西双版纳勐海乡曼果村的布朗人就不允许氏族之间婚姻的对称流通，即甲氏族的男子娶了乙氏族的姑娘后，则甲氏族的姐妹就不能嫁给乙氏族的人了。^② 德昂族则规定两家联姻只能发生一次，之后不论是姨表、舅表都不能相互婚配。而且，若某村的成员在本村互相婚配的氏族无法找到婚姻对象时，就到外村的氏族去寻找配偶。^③ 独龙族的氏族内部严禁通婚，当地人有句俗语“尔哇尔莫甲尔莫久”，即自家的姑娘不能讨之意。由于实行氏族外婚，独龙族会以氏族为单位进行联姻，形成比较固定的相互婚配的婚姻集团，如甲氏族的女子都嫁给乙、丙两氏族的男子，但是乙、丙氏族的姑娘不能嫁回甲氏族来，而固定嫁给其他氏族的男子。^④

2. 同姓不婚及其变通

对许多民族来说，姓氏往往是家族、宗族和氏族这一类血缘亲属群体的区分标志，同姓意味着同宗，有共同的祖先，属同一个血统，彼此是兄弟姐妹，故而血缘外婚制在历史上就发展演变为“同姓不婚”习俗。西部的民族中，达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、蒙古族、撒拉族、裕固族、土族、锡伯族、羌族、白族、哈尼族、傣族、景颇族、阿昌族、佤族、德昂族、基诺族、苗族、布依族、侗族、壮族、仡佬族、毛南族都不同程度地禁止同姓男女通婚。

鄂伦春族在 20 世纪 50 年代以前同姓（莫昆）间是绝对禁止通婚的，因为鄂伦春人认为既然是一个莫昆，那么在过去也必定是一家子，有血缘关系，一家人间通婚那是不好的。蒙古族同姓为同骨，同骨不通婚，故台吉（又称博尔济吉特，汉姓罗，贵族中只有这一姓）和台吉之间不能通婚。但本旗台吉和外旗台吉之间

① 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组，内蒙古人民出版社 1985 年版，第 192、226 页。

② 《布朗族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 28 页。

③ 《德昂族社会历史调查》，云南省编辑组编，云南民族出版社 1987 年版，第 57 页。

④ 《独龙族社会历史调查》（二），云南民族出版社 1985 年版，第 25 页，第 7 页。





可以嫁娶。台吉和哈刺楚（平民）之间也可以嫁娶。^①

以姓氏直接作为通婚的限制，固然简捷明了，但在现实中却会碰到各种不便的情况，如某姓人口较多，不容易在异姓找到婚配对象，因此不少民族对这一限制做出了变通。

变通之一是规定同宗同姓不可婚配。生活在甘肃的裕固族规定同户族的同姓之间不能结婚，如若是同姓不同户便可以结婚。这里户族，相当于氏族。^②同一地区的土族也实行同姓不婚，其范围规定为同曾祖的血亲，即兄弟姐妹以至堂兄弟姐妹之间不能通婚。远房同姓或无血缘关系的同姓之间的婚姻，虽然不受鼓励，却也可以原谅的，因为土族的姓氏多来自汉族，很多同姓并非同宗，所以相隔较远的同姓成婚，人们也能接受。^③苗族传统上规定同姓不能相互婚配，若姓氏不同，但被认为是同一宗系就不能通婚。不够，慢慢地这个限制也有所放宽，只要能证明不是出自同宗，或虽属同宗，但关系已经久远，便可通婚。学者在贵州台江县调查时发现，当地李子寨的张姓与巫脚交的张姓，相距较近，按习俗彼此不应通婚，但当地人认为这二姓并非是出自同宗，可以不受限制地通婚。^④侗族也有同姓不婚的习惯，相传在历史上曾有过远道结亲习俗，嫁姑娘要走三十天的路程才到丈夫家。由于路途遥远，往返爬山涉水、艰险难行，有的甚至死于路途中。因此，各地寨老聚集一堂共同商议，杀牛立约，决定“破姓开亲”，从此突破了同姓不婚的血缘界限。后来的习俗规定如果不属同一家族，也可成婚。侗族用族谱来记载世系，可区分通婚的界限，同一姓氏，只要不居于同一村寨，不一起过节日，就可结亲。^⑤壮族对同姓婚的态度比较宽松。有些地区允许同村通姓者结婚，只要不是同一宗族即可，有的地区虽不赞成同姓婚配，但某些姓氏同姓不同宗也可通婚。^⑥仫佬族一般不允许同姓结婚，但大姓聚居的地区，往往分为几个大户，形成几个同姓的“冬”（即宗族）。这些不同大户的同姓，彼此可以通婚。^⑦云南大理的白族实行同姓同宗不婚，但同姓不同宗者可以通婚。例如剑川下沐邑村杨姓中的东杨姓和西杨姓便可通婚。^⑧

① 《蒙古族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组，内蒙古人民出版社 1986 年版，184 页。

② 严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 125 页。

③ 《青海土族社会历史调查》，青海省编辑组，青海人民出版社 1985 年版，第 130 页。

④ 《苗族社会历史调查》（三），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。

⑤ 严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 445 页；《广西侗族社会历史调查》，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1987 年版，第 151 页。

⑥ 《广西壮族社会历史调查》第一册，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1984 年版，第 62 页。

⑦ 《广西仫佬族社会历史调查》，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1985 年版，第 192、253 页。

⑧ 《白族社会历史调查》，云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1983 年版，第 93 页。





变通之二是改姓，即原来彼此不能通婚的同一姓氏者，某一方通过该姓便可通婚了。例如，贵州台江县交下乡的巫忙寨原来只有邵姓，后来有人改姓了吴，现在寨子里就有了相互通婚的邵、吴两姓了。^① 云南中甸三坝的纳西族的同姓可以通婚，但必须在祖先牌位和家谱上把“和”写成“禾”，“木”写成“沐”。^②

变通的方法之三便是对世代进行限定，即几代之内不能通婚，几代之外便无限制。世代的限定以三代、五代和七代最为常见。哈尼族奉行同姓不婚，但西双版纳景洪县的哈尼族，七代以后的同一家族成员就可通婚，勐海县西定坝丙老寨则是五代后便可结婚。^③ 拉祜族严禁亲兄弟姊妹或从兄弟姊妹及再从兄弟姊妹间的婚姻关系，同姓者若要成婚，必须要隔三代，有些地方甚至要隔五代。^④ 瑶族的同姓若要婚娶，必须在七代之后，七代之内被视为同宗血族，不能结婚。有些地区的瑶族则规定五代以内是血缘近亲，若五代内的同姓为婚，太亲近，不和情理。^⑤ 毛南族同姓不婚的限制也几经变化。先是谭姓人口曾多，不容找到他姓婚配对象，于是改变为同姓不同“经”（宗族）的可以通婚。但此规定仍不能满足通婚需求，于是进一步改变为同姓者除三代内的直系亲属不能结婚外，其余不受限制。^⑥ 这种变化非常典型地说明，血缘外婚的规则归根到底是为人类自身的繁衍服务的，当它不能满足甚至会阻碍人类这一需求时，人们会适时地进行改变，

3. 血缘群体内部通婚的条件

限定世代的做法意味着人们对于血统和血缘群体的理解会随地区、民族和历史时期的不同而发生变化。理论上，如果遵循继嗣的原则，只要能追溯到同一祖先，那么不论经过多少世代，血缘关系隔多么远，都应该算做是同一血缘亲属群体的成员，但这样的规定过于严格，在现实中往往不具有可操作性，因此每一个民族都会根据具体的历史文化背景对血缘亲属群体的进行认定。这种认定的调整就形成西部一些实行血缘外婚的民族出现血缘群体内部通婚的状况。

新疆的哈萨克族实行部落外婚，他们视部落中七代以内的成员为兄弟，是骨肉至亲。如果部落中同一氏族内的成员要通婚，必须在七代以外，喻为七水相隔。而且，氏族内超出七代通婚，还必须征得氏族部落头目和本氏族成员的同意。^⑦ 白

① 《苗族社会历史调查》（三），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。

② 《纳西族社会历史调查》，云南省编辑委员会编，云南民族出版社 1983 年版，第 61 页。

③ 《哈尼族社会历史调查》，云南身编辑委员会编，云南民族出版社 1982 年版，第 104 页。

④ 《拉祜族社会历史调查》（一），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 49 页。

⑤ 《广西壮族社会历史调查》第三册，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1985 年版，第 85 页。

⑥ 《广西仫佬族毛南族社会历史调查》，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1987 年版，第 152 页。

⑦ 贾合甫·米尔扎汗著，纳比坚·穆哈穆德罕、何星亮译《哈萨克族》，民族出版社 1989 年版，第 72 页。





族勒墨人实行家族外婚，但多数地方规定五服之内的从兄妹禁止通婚，五服之外的从兄妹才通婚。而原碧江县^①四区俄嘎一带的勒墨人，生存环境险恶，山高路险，交通不便，加之人口本来就不多，居住分散，又不能与邻近的怒族通婚，男女之间婚配对象不足，因而只好放宽通婚禁例，允许本家族中相隔三代以上的从兄妹结亲，以作为补救办法，并一直延续下来。^②独龙族实行氏族外婚，有些经过三四代后，也可以通婚，只是比较少见。凉山彝族虽然实行家支外婚，但在甘洛地区的勿雷家内部热洪支和布斯支，在七代之后就互相通婚了。^③

有的民族出现血缘群体内部通婚的状况，是因为在历史的发展演变中，很多限制逐渐被放宽了。藏族虽然严禁各种血亲通婚，但史书中也曾记载，“西藏法律，原禁同族人与在七世中之血族联婚，然已为藏人所蔑视，彼等恒与三世或四世之血族订婚。中如婆波及康伯二种人，婚制尤紊，兄弟可娶姊妹，侄甥可娶叔婶或舅母，即同父异母之兄弟姊妹，亦可互为嫁娶。”^④撒拉族是严禁“阿格乃”和“孔木散”的成员通婚的，只是在近代以来因血缘关系维系已很淡薄，内部可以通婚。永宁摩梭人在人户不多、血统很近也不允许的同姓不允许发走婚关系。但这个界限后来被逐步打破，到了近现代，同姓结成伴侣的，无论在任何一姓人中都已十分普遍。^⑤水族只有古代经过寨老议定的个别宗族才能在一定范围内部开亲，当然这种情况只是少数。

有的民族历史上曾实行过血缘婚，但已经消失，只有相应的习俗保留下来，如基诺族直至 20 世纪 50 年代前人存在着血缘婚的遗俗。基诺族不少村寨仍允许血缘氏族内的恋爱和同居，只是禁止正式结婚而已，因此很多血缘氏族内的伙伴会参加别人婚礼时会举行的泼水仪式，这些伙伴被称为“巴什”。不能成婚的同氏族的“巴什”恋人会互赠誓死成双的信物，表示他们生时因禁止氏族内婚不能完婚，那就发誓到死后的世界去成双，这些信物双方都要珍藏起来，此后结婚的夫妻即使发现了也不加干涉。在传统观念中，氏族内恋人死后有一个相互等待的圣地——九条岔路口。“巴什”恋人死后要合葬在一起。在亚诺（旧称龙帕）寨，甚至还存

① 原中国云南省怒江州州府所在地，1974 年州政府所在地迁往现在的泸水县六库镇。1986 年，碧江县被撤销，所有原碧江县的辖区都规划到福贡县，原碧江只包括现在的知子罗村，属于匹河乡的一部分，隶属于福贡县。

② 《白族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1987 年版，第 63 页。

③ 《四川省凉山彝族社会历史调查》（综合报告），四川省编辑组，四川省社会科学院出版社 1985 年版，169 页。

④ 徐珂编《清稗内钞》。

⑤ 《宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母系制调查》（宁蒗县纳西族家庭婚姻调查之一），云南省编辑组，云南人民出版社 1986 年版，第 358 页。





在着借认干父的办法达到氏族内婚目的的习俗。^①

4. 血缘群体间的联姻

实行血缘外婚制的民族，还常常会出现几个血缘群体之间相互通婚的状况。如哈萨克族几个部落中的大氏族之间是相互通婚的，而西藏墨脱县达木地区珞巴族的“波觉”、“嘎窝”、“雅西”等三个支系之间会互相通婚。^② 内蒙古阿荣旗鄂温克族各氏族之间通行氏族外婚制。杜拉尔、涂克冬、那哈他三个大氏族之间彼此之间通婚关系。那哈他氏族的男人，娶的是杜拉尔和涂克冬的女人，而那哈他的女人嫁给的是杜拉尔和涂克冬的男人，这三个氏族的婚姻是世代代的关系。^③

有些民族对氏族间的相互通婚还有更进一步的规定。云南省金平县金水河地区的傣族禁止同姓通婚，而且其历史上曾有过固定通婚的姓。如刀姓娶李姓家姑娘，高姓娶刀姓家姑娘，罗姓、王姓娶高姓家姑娘。^④ 这种通婚模式在独龙族的氏族外婚制中更加明显。独龙族的氏族一般在人口不多，有时还要迁移，各个氏族人口发展也不相同，因此每个氏族会就比较固定的与两三个氏族进行通婚，只有在通婚氏族的女子不能满足本氏族的婚配需要或者没有适合配偶情况下，才又与另一氏族建立婚姻关系。这些联姻的氏族之间的嫁娶是固定的，形成一种循环的婚姻关系，简言之，即甲氏族的女子嫁给乙氏族，乙氏族的女子不能嫁回甲氏族，而须嫁给丙氏族，丙氏族的女子不能嫁回乙氏族而是嫁给丁氏族，丁氏族的女子则嫁给甲氏族。不够，在实际中，这种环状的通婚关系更为复杂一些。这种单向的嫁娶关系世代代都要维持下去。^⑤

实行家族、宗族外婚的民族也会出现几个集团之间固定通婚。四川凉山的黑彝相信其始祖古侯与曲涅两兄弟的后代是相互婚配的，之后各家支的通婚也应如此。巴普地区的几个主要的黑彝家支据传说都是曲涅的后人，常与传说是古侯后代的家支结亲，互相联姻的两个集团，居住地区也常是邻近的。一些地区的瑶族各宗族间也是世代联姻，几个姓氏之间经常固定通婚，结成婚姻世家。不过，一般这种固定的通婚关系以娶外村外姓为佳。^⑥

① 《基诺族普米族社会历史综合调查》，云南省编辑委员会编，民族出版社 1990 年版，第 17 页。

② 《珞巴族社会历史调查》（一），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组，西藏人民出版社 1987 年版，第 150 页。

③ 《鄂温克族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组，内蒙古人民出版社 1986 年版，第 30、96 页。

④ 《思茅玉溪红河傣族社会历史调查》，云南省编辑组，云南人民出版社 1984 年版，第 137 页。

⑤ 《独龙族社会历史调查》（二），云南民族出版社 1985 年版，第 115 页。

⑥ 《四川省凉山彝族社会历史调查资料选辑》，四川省编写组，四川省社会科学院出版社 1987 年版，第 119 页。





5. 血缘外婚与村落通婚

血缘外婚并非意味着人们可以毫无限制地到本群体之外寻找婚配对象。事实上,若非必要,大多数实行血缘外婚的民族都不愿意与外族通婚,因而在自己居住的村落找不到婚配对象时,倾向于与邻近村寨的同族不同宗的人结亲。土族过去就常常喜欢与邻近村落的同族通婚,一方面可以保持自己的血统和风俗习惯,另一方面维护血缘外婚制度,还可以避免姻亲因住得太近而关系不睦。^①

二、血缘外婚制的延伸性

实行血缘外婚的民族一般都存在通过男系或女系追溯共同祖先、确认共同血统的继嗣制度,而且人们会把能够通过这种继嗣制度而连结在一起亲属视为“真正的”血缘亲属。若通过男系追溯世系,则所有父系亲属是“一家人”,若通过女系追溯世系,则所有母系亲属是“一家人”。当然,中国西部的民族中,以男系或父系继嗣最为普遍。血缘外婚制主要是防止这些文化上确认的“真正的”血缘亲属之间发生婚姻关系而引起乱伦。然而,血缘外婚制并非仅仅禁止父系或母系血亲群体内部的通婚,不少民族往往还会对其他生物意义上的亲属做出规定,甚至是虚拟的亲属。

1. 禁止表婚的规定

实行父系继嗣和血缘外婚的民族是不允许叔伯子女之间通婚的,但对于姨表和姑舅表联姻的态度则差异很大,有些会鼓励表亲之间通婚,有些则禁止。

在一些民族中,同胞姐妹所生的子女就如同亲兄弟姐妹一般,因而姨表间的婚姻被严格禁止。有学者认为,姨表不婚是这些民族历史上曾流行过母系继嗣和母系血缘外婚制的表现。当时世系以女系计算,同一女性祖先繁衍的后代都属于母亲的同一个氏族,所以同胞姐妹的孩子不能通婚。虽然母系继嗣后来转变为父系继嗣,但相应的观念和习俗却保留了下来。

彝族的姨表兄妹和亲兄妹都被称为“麻兹尼姆”,意为哥哥妹妹。他们不能结婚,也不能发生性关系。彝族的谚语里也传达出这样的观念:“姨表兄妹如亲兄妹,差别只是没住在一起”。“再缺粮食,甜荞苦荞不能同吃;再缺衣裳,山羊绵羊皮不能同穿;再缺配偶,兄妹不能结婚。”^② 除彝族外,从江县加勉乡苗族也视姨

① 《青海土族社会历史调查》,青海省编辑组,青海人民出版社 1985 年版,第 129 页。

② 姊妹彝学研究小组编著《彝族风俗志》,中央民族学院出版社 1992 年版,第 129 页。





表兄弟姐妹为同胞兄弟姐妹，彼此不能通婚的。在社交的场合下，一般都以兄妹相待，不能开玩笑，更不能谈及爱情。当地人说：“姐妹的子女好象共一个爹妈一样。兄妹结婚不好看”。但这种限制，只针对姨表兄弟姐妹，姨侄姨孙则不在此例。

① 门巴族对姨表通婚也是严格禁止的。

有些民族不仅禁止姨表婚，甚至连姑舅表通婚都不允许。藏族的通婚制度就比较典型。藏族认为人由骨与肉结合而成，骨出自父亲，肉出自母亲，亲骨肉不能发生性关系，更不用说有婚姻关系了。同属一个父系血缘群体的嫡堂亲之间固然不能通婚，与父母有血缘关系的姑表、舅表和姨表也不在通婚范围之内。不过，和嫡堂亲之间的通婚相比，对姨表和姑舅表的联姻要宽松一些，只要过了九代（或七代、五代），结婚就不再受限制了，因为那么多代过去了，血缘关系发生很多更替，已经十分淡薄了，而且人们计算血缘关系时也不容易记清楚了。②对姑舅表联姻进行限制的民族还有塔塔尔族、哈尼族、布朗族、德昂族、佤族。

2. 不同姓氏之间禁止通婚的规定

血缘外婚的制度要求人们同姓不婚，但这并非就意味着所有异姓男女都能结婚。当人们相信某些不同的姓氏也是源于同一个祖先时，便会禁止他们结亲。例如景颇族禁止石姓和唐姓、董姓和雷姓之间通婚是因为大家都认为他们曾有过共同的祖先。③ 贵州省麻江县的苗族也有类似规定，如大中乡平寨杨姓与对面新寨的潘姓被认为是出自同宗，因而互不通婚。④

某些异姓间可能没有真正的血缘关系，或者说人们并不认为他们真正出自同一祖先，但却因为一起参加某种仪式活动而有了象征性的共同祖先。贵州雷山县桥港乡掌披寨的苗族余姓、莫姓、白姓、向姓、张姓、韩姓并非同宗，但在参加祭祖仪式“吃牯脏”时同属一鼓。在苗族的习俗里，同属一鼓就是敬奉共同祖先的象征。尽管只是象征性的祖先，这些姓氏之间的通婚仍然受到了限制。当然，并不是所有经过同一仪式异姓家族都会被认为拥有象征性的祖先。有些地区的苗族，不同姓氏的人共同“吃鼓脏”的，形式上虽属一鼓，但当地人看来，他们并非同宗，因而他们可以自由通婚。⑤

象征性祖先的思想还会作用于虚拟亲属的通婚关系上。在苗族中，若两个男

① 《苗族社会历史调查》（二），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 70 页。

② 《藏族社会历史调查报告》（三），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编，西藏人民出版社 1987 年版，第 217 页。

③ 《景颇族社会历史调查》（二），云南省编辑组，云南人民出版社 1985 年版，第 43 页。

④ 《苗族社会历史调查》（三），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。

⑤ 《苗族社会历史调查》（三），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。





子结拜为兄弟，其子女虽不同姓，但带有象征性的宗族关系，也不能结婚的。^①土家族几个特定的姓氏，如覃田、彭王、彭白、向李、向尚、向田杨之间，有通婚禁律，原因是相传这些姓氏过去曾是结拜兄弟或从同一个地方迁来，故有相互不得婚配之约。^②

贵州清水江流域苗族的异姓虚拟亲属关系比较特殊。如甲姓娶了乙姓家的女子，甲、乙家便成亲戚。如果乙姓娶了丙姓的女子，乙、丙家也成为亲戚。在当地人的观念里，乙姓成为甲、丙两姓共同的亲戚，因此甲与丙互以兄弟相称，关系也就等于兄弟，其子女间自然不能结亲，但甲、乙二家之间和乙、丙二家之间可以继续联姻。^③

当然，有些民族中的异姓不婚，并非全然是起因于亲戚关系，两个姓氏间历史上的纠葛会波及后代的婚姻。清水江流域苗族出现过这样的情况，两个素有联姻关系家族却因婚姻或其它纠纷涉及诉讼，一方或双方发誓以后两姓不许通婚，其子孙也只得照办。^④凌云县后龙山背篓瑶的一些不同姓氏之间不发生通婚关系，如罗姓与杨、陆、赵姓，赵姓与潘、梁、杨姓不结亲，李姓不与韦、黄姓，均不结亲，原因在于他们的祖先曾发生过仇杀的，因而后代也不得通婚。^⑤

3. 禁止同乳兄弟姐妹通婚

在通婚规则中，还有一类规定可以把没有血缘关系的男女认定为同胞兄弟姐妹关系，这就是不允许同吃一个母亲乳汁的男女通婚。回族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、乌孜别克族都有这种禁制。像哈萨克族就认为吃过同一个母亲乳汁的两个孩子就是亲兄妹。即便是某位妇女因事外出，另一位妇女给她的孩子喂了奶，那么被喂奶的孩子和喂奶的妇女的子女长大后不能成婚。^⑥柯尔克孜族也禁止同吃母乳长大的男女结婚，就算是别的氏族、部落甚至是别的民族也不允许也不能通婚。所以，柯尔克孜族订婚时，要非常细致地了解对方的血统和吃奶的情况。^⑦

① 《苗族社会历史调查》(三)，贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。

② 严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社 1986 年版，第 515 页。

③ 《苗族社会历史调查》(三)，贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 100 页。

④ 《苗族社会历史调查》(三)，贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 96 页。

⑤ 《广西壮族社会历史调查》第五册，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1985 年版，第 11 页。

⑥ 《巴里坤哈萨克族风俗习惯》，新疆维吾尔自治区丛刊编辑组，新疆人民出版社 1986 年版。

⑦ 杜荣坤、安瓦尔著《柯尔克孜族》，民族出版社 1991 年版，第 56 页。





三、对违反外婚禁忌的处罚

血缘外婚制规范着人们的通婚关系，促使人们到自己的血缘群体外寻找婚配对象，保障着各个血缘群体的繁衍和生存。这种制度对于很多民族的生产来说实在是太重要，因而需要有各种相关的社会控制措施来保证人们遵守这一制度，并对违反这一制度者给予相应的惩罚。

保障人们遵守外婚制度的一个首要措施就是建立社会平价体系，对违犯家族、宗族和氏族外婚规范者给予舆论谴责。一般而言，社会舆论会把违反外婚禁忌的行为斥之为下贱。如在藏族社会，如果通婚者或有性关系者是同父系骨系的人，会被视为比吃雪猪的人还要脏，还要贱，人们的碗不能让他们端，而吃雪猪的人是藏族社会最低贱的等级。人们会说他们：踏过草，草就长不出来；跨过的水，水就很脏，不能喝；生出的孩子会长尾巴；发生这种事情要有雪灾。^① 景颇族不允许同姓结婚，若有人违反，则被认为是最下贱的，人们会说他们是“戚赖”（刺猬），猪狗不如。^② 苗族和布朗族若有此类行为，也会被骂为畜生。

另一类社会舆论是认定此类行为对鬼神和祖先不敬，招致天谴。云南思茅西盟县岳宋乡的佤族认为同姓人结婚或私通非常不道德，会触怒鬼神，不仅给当事人带来祸事，还会殃及同族人及整个寨子和地区。当地人，碰到这种情况，“天”就会罚了，雷会打人、谷子长不好，人会死亡，牲畜会不旺，等等。所以，若久旱不雨或霖雨菲菲，人们都会从这方面找原因，在寨里四处侦察，一旦发信即行处理，以平息鬼神之怒。^③ 瑶族社会中若出现此类行为，也被认为会触犯祖先，导致绝子绝孙，还会全村带来灾祸。^④ 而在布朗族看来，近亲通婚会遭雷打，遭虎豹咬。^⑤

鉴于血缘外婚制规定如此重要，人们对违反者除了进行舆论谴责外，自然还要给以其他形式的惩罚。把不按规矩行事的男女强行分开或用权宜之计让他们满足通婚的条件显然是十分有必要的。苗族规定，凡同姓通婚者，若生育的子女死亡，就得离异，若子女仍在，则要满足某些条件后，二人方能在一起。有些地方

① 《藏族社会历史调查报告》（三），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编，西藏人民出版社 1987 年版，第 217 页。

② 《景颇族社会历史调查》（二），云南省编辑组，云南人民出版社 1985 年版，第 191 页。

③ 《佤族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编 1983 年版，第 27、79 页。

④ 《广西壮族社会历史调查》第五册，广西壮族自治区编辑组，广西民族出版社 1985 年版，第 11 页。

⑤ 《布朗族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 28 页。





会强迫当事的一方改姓，找另一对异姓的人为父母。^① 但无论怎样，这样的人总会遭人唾弃。

当然，在很多民族中，对犯事者的人身侮辱和体罚肯定是免不了的，抽鞭、吊打、在身上烙上耻辱烙印、与猪狗同食等等，不一而足。布朗族将姑舅表结婚者和姨表婚结婚者喻作猪狗，即便族人同意双方成婚，也需在婚礼时举行一种叫“同槽吃食”侮辱性仪式，即新婚夫妇婚礼完毕后，同吃一个竹槽或木槽内的饭食。有的地区是用芭蕉叶分装二人饭食，让他们单独去吃，表示这二人不认亲戚，比如猪狗一般。^② 佤族的惩罚措施相比更具侮辱性。同姓结婚者会强迫与猪狗同食，以示与猪狗同类。如果从兄妹、再从兄妹之间相爱，并发生性关系的，则要罚他们在猪圈磕头成婚，昭告天下他们简直象牲畜一样。^③ 藏族对违反规定者最轻的惩罚就是抽鞭，吊打，在面额上盖“狗”的字印记。德宏傣族视同姓结婚为狗，给他们吃草，不允许结婚。^④ 公开的人身侮辱和体罚虽不会危及当事人的生命，但却会让当事人备感难堪，精神上也是一种打击。

除了身体上的伤害，当事者还可能会被抄家或罚款，遭受物质上的损失。苗族发现同宗通婚者，同宗的各寨就要邀约许多“父老”（代表人物），到当事人家兴师问罪大兴问罪之师，强迫当事人双方大量杀猪宰羊向族人赔礼。有的地方会罚当事人杀白牛一头、白猪一只给族人分吃。此举据说是因为白牛、白猪很难找，以此来达到限制同宗通婚的目的。^⑤ 而佤族认为同姓结婚或私通会触怒鬼神，所以有此行为的男女首先会遭到各自族人和寨中老人的抄家，男方近亲男的牲口大多也会被寨人宰杀。不仅如此，还要男女双方还得出牛作为牺牲，以祭祀鬼神。^⑥ 拉祜族则是罚当事人买猪请寨人吃。^⑦

精神和物质的惩罚不能算十分严重，所以有些民族往往还有更为厉害的措施，开除族籍或逐出本部落便是其中之一。达斡尔族禁止同哈拉内通婚的成规，即使官吏也必须恪守，否则要受习惯法的惩处。民间都留传着，清末民国初年，某哈

① 《苗族社会历史调查》（二），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 69 页。

② 《布朗族社会历史调查》（一），云南省编辑组，云南人民出版社 1981 年版，第 58 页；《布朗族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 12 页。

③ 罗之基著《佤族社会历史与文化》，中央民族大学出版社 1995 年版，第 298 页。

④ 《藏族社会历史调查报告》（三），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编，西藏人民出版社 1987 年版，第 217 页。

⑤ 《苗族社会历史调查》（三），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1987 年版，第 94 页。《苗族社会历史调查》（一），贵州省编辑组，贵州民族出版社 1986 年版，第 356 页。

⑥ 《佤族社会历史调查》（二），云南省编辑委员会编 1983 年版，第 27 页。

⑦ 《拉祜族社会历史调查》（一），云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版，第 34 页。





拉的一位男子不听劝阻，娶同一哈拉另一莫昆的女子为妻，结果该男子所在莫昆决定不准其儿子续入本莫昆族谱。该男子虽然是清廷册封的佐领，但也无可奈何，只得乘缮修族谱时杀猪宴请莫昆族众，仍不得通过。数年后下一次缮修族谱时，又一次杀猪备酒，宴请族众并当众认罪，才将其儿子的名字记入族谱。^①鄂伦春族、藏族、佉族、拉祜族、基诺族、苗族、都会对一些违规者施与这种处罚。其实被驱逐出血缘群体，已经意味着对违反血缘外婚制者宣布了死刑。在传统社会中，人们在很大程度上得依靠血缘亲属群体才能生存下去，从婴儿成长为成年人，参加生产劳动，参加政治和宗教活动，与他人交往，婚配和生育，无不是在血缘群体中完成的。离开了血缘亲属群体，人们很难单独生存下去。故开除族籍或逐出本部落也是一种相当严厉的惩罚

对违反血缘外婚制规定的行为，历史上曾有过的最严重的惩罚便是按习惯法处死当事者一方或者是双方。各个民族的处死方式不一样。据说以前藏族发现血亲通婚的行为，若情节严重者，会依法将犯事者装入牛皮口袋沉入江中，而珞巴族是将犯事者县杀死后再丢入河中。水族是把同宗通婚的男女捆绑手脚，塞进猪笼里，扔进深水里淹死。彝族人若发现家支内的奸情，也是将当事人立即处死，有个案说明男子会被勒死，而女子则服鸦片自杀。景颇族对此类行为的处分往往是男子的被杀，女要么也被杀，要么被卖到很远的地方或被赶出村寨。佉族也会将严重违反同姓不婚禁律者处死。鄂伦春族若有违反氏族外婚者要进行劝阻，如不听劝则罚以棍刑，屡教不改者处以绞刑；如果不同氏族的男女有私奔的，则分别由所在的氏族抓回来处罚以棍刑或开除族籍。^②

这些处罚方式往往是交叉并用的，视违规者的情节轻重而酌情使用。当然，20世纪五十年代后，各个民族逐渐步入现代社会，对违反血缘外婚制度者的惩罚也越趋轻微，或渐渐消失。但社会舆论依旧不赞成血缘群体内部成员通婚，这样可在观念上继续维持血缘外婚的传统。

① 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组，内蒙古人民出版社1985年版，第192页。

② 《藏族社会历史调查报告》（三），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编，西藏人民出版社1987年版，第271页；《珞巴族社会历史调查》（一），西藏社会历史调查资料丛刊编辑组，西藏人民出版社1987年版，第33页；严汝娴主编《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社1986年版，第452页；《四川省凉山彝族社会历史调查》（综合报告），四川省编辑组，四川省社会科学院出版社1985年版，第170页；《景颇族社会历史调查》（二），云南省编辑组，云南人民出版社1985年版，第43页；《鄂伦春族风俗志》，韩有峰编著，中央民族学院出版社1991年版，第77页。





【中国少数民族婚姻制度】

理性选择与非理性诉求

——哈尼族奕车人包办婚姻研究

丁桂芳

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 本文对哈尼族奕车人的包办婚姻进行了调查研究, 对以往文献中关于包办婚姻的多种利益动机进行了反思。为年幼子女包办的婚姻在奕车社会中占据很大的比例, 除了尽早结婚, 保障生育等现实需要之外, 出于宗教的考虑, 回避可能存在的危机, 力图维护村寨的良性发展等非理性需求也是促进包办婚姻的重要原因。出于大局考虑, 包办婚姻的行使者及当事人对此表示出必要的理解和宽容, 因此可以在包办婚姻之下形成一套灵活的自由婚配机制, 使奕车人的婚姻呈现出异于他者的特殊形态。

【关键词】 奕车人 包办婚姻 动机

作为人类婚姻家庭的特殊形态, 包办婚姻(包括各种不考虑当事人意愿而缔结的婚姻形态, 如童养媳、童婚等)曾引起过人类学界的广泛关注。学者们以不同的视角对不同文化形态中的包办婚姻进行了研究和分析, 认为其动机除了繁衍子嗣, 建立枝繁叶茂的大家庭之外, 还有益于节省经济开支^①, 融洽家庭关系^②, 保证社会分层^③ 和保障男女基本的婚配权力^④。这些观点影响了近一个世纪关于包

【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 参见 Fried, Morton, *Fabric of Chinese Society: A Study of Social Life of a Chinese County seat* [M]. New York: praeger Publishers. 1953, p41; E. A. 韦斯特马克(李彬等译). *人类婚姻史* [M]. 北京: 商务印书馆, 2002, P 320; 费孝通. *江村经济——中国农民的生活* [M]. 北京: 商务印书馆, 2001, P62; 房学嘉. 关于旧时梅县童婚盛行的初步思考[J]. *嘉应大学学报(哲社版)*, 2003 (1).

② 参见 Wolf, Margery, *Women and the Family in Rural Taiwan* [M], Stanford :Stanford University press. 1972, p189; 费孝通. *乡土中国 生育制度* [M]. 北京: 北京大学出版社, 1998, P152.

③ 参见[美] 马克·赫特尔(宋践, 李茹等译). *变动中的家庭——跨文化的透视* [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1988, P161; 马克思恩格斯选集(第四卷) [M]. P74; 古德(魏章玲译). *家庭* [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1987, P80.

④ 参见 E. A. 韦斯特马克(李彬等译). *人类婚姻史* [M]. 北京: 商务印书馆, 2002, P 330; 孙淑敏. 甘肃赵村娃娃亲的研究[J]. *青年研究*, 2004 (6).





办婚姻的研究取向。随着社会的发展，人类婚姻越来越强调个体自主权和个人情感的表达，包办婚姻逐渐失去了生存的土壤。《婚姻法》的实施和强制执行，国家意志和话语权在乡村社会的渗透，也使包办婚姻在中国乡村社会文化中无处遁形，包办婚姻及其研究似乎已然成为一个历史话题。

实际上，在均质化发展的现代化语境中，依然存在一些特殊的婚姻形态与主流文化相背而行，人类婚姻远没有达到人们所预期的自主。在当今一些社会中，包办婚姻仍然以其既有的方式存在着，甚至在号称自由和民主的美国，缔结婚姻关系时“爱情还很遥远”。^①孙淑敏在甘肃赵村的考察和岳永逸在河北梨村的研究也证实了包办婚姻在当代中国广大农村还普遍存在。^②为探讨包办婚姻在当代中国继续存在的缘由和文化根基，笔者选择奕车人作为研究案例进行调查分析。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 3 千人。奕车人是典型的父系继嗣社会，以梯田稻作农耕为主要生计模式，信仰万物有灵的原始宗教和祖先崇拜。婚姻实行族内婚，禁止与外族婚配，奉行一夫一妻制，家庭结构以小家庭为主。笔者于 2008 年至 2009 年期间深入奕车人聚居的大羊街乡妥垵村委会^③，对奕车人的婚姻制度进行了田野调查，发现在奕车社会包办婚仍然比较盛行，并且包办婚的盛行与自由择配的婚姻习俗之间的矛盾和冲突致使奕车社会离婚率居高不下。^[1]究竟是出于何种原因，父母要费尽心思地为子女包办婚姻？是出于经济的考虑或是寻求家庭和感情的和谐，抑或仅仅是对汉文化一种生搬硬套的模拟？传统的关于包办婚姻的理论可否用于解释奕车社会这种特异的婚姻形态？本文将从人类学的视角对这一现象进行解读。对其文化逻辑与婚姻形态的研究可以为包办婚姻的研究提供一些新的思路 and 理论视角。

一、奕车人包办婚姻的历史与现状

明代西南地区有的少数民族“婚姻不用财举以与之，先嫁由父母，后嫁听其自便，惟三宣稍有别，近华故也。”^[2]哈尼族作为西南夷的一股重要力量，其婚姻

① 参见 Richard J. Gelles, *Contemporary Families: A Sociological view*[M], Sage Publications, Inc. 1995, p15.

② 孙淑敏. 甘肃赵村娃娃亲的研究[J]. 青年研究, 2004 (6); 岳永逸. 传统的动力学: 娃娃亲的现代化生存[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2005 (6).

③ 妥垵村委会距乡政府驻地 2.8 公里，国土面积为 9 平方公里，辖 9 个自然村，11 个村民小组。整个村委会共 541 户，2681 人，全部为哈尼族奕车人（2008 年数据）。该地处于高寒山区，耕地面积 1203 亩，梯田稻作农业是主要生计方式，2002 年农民人均纯收入为 1100 元。农业以稻谷、玉米、小麦、高粱、马铃薯为主。上世纪 90 年代以来，打工逐渐取代农业，成为当地人最主要的收入来源。





形态也历来被描述为“恋爱自由，婚姻包办”，奕车社会也不无例外。因为没有传统文字，包办婚姻在奕车社会的起源已无迹可考，但是在红河哈尼族地区广为流传的哈尼古歌《哭嫁歌》却为这一现象在历史上的真实存在提供了重要佐证，歌中细致表达了待嫁姑娘对父母兄长依依惜别的情绪与对父母包办自己婚姻的强烈抗诉：

“生我养我的父母，家里来了个说亲的媒人，我还以为是来买猪，来商量家门口那头大肥猪的价钱。我以为是来买牛，来讲我们家那头大公牛的价钱，原来是姑娘大了来跟父母说亲……生我养我的父母，女儿还没有想好就订了亲事，女儿还没有同意就收了彩礼……”^{[3] (p63)}

上世纪 50 年代中国政府组织的少数民族大调查为哈尼族研究留下了很多弥足珍贵的民俗材料。其中红河调查组在老博新寨的调查提供了关于红河县域内哈尼族包办婚姻的最早数据：该寨哈尼族的婚姻，99%都是包办婚姻。男女双方在七八岁或十多岁的时候，就由父母包办订婚，甚至有的出生不久就被包办了。^{[4] (p78)} 20 世纪 80 年代，白克仰对奕车人的婚姻状况进行了调查分析，他认为 60 年代以前包办婚姻已经在比较富裕的家庭中存在，但是不普及。解放以后，尤其是 60 年代以来，婚姻包办现象越来越严重。1986 年大羊街乡妥垵乡^①妥垵村某一时段出嫁的 14 个妇女中，10 个是父母包办的，占总人数的 71.4%，自愿结合的只有 4 个，只占总人数的 23.5%。在结婚一次以上的人中，仍然有一部分为父母所包办，不得不违心和别人结合。^{[5] (p12)} 这组数据真实反映了上世纪 80 年代包办婚姻在奕车社会的普遍程度。

那么，时隔二十多年，奕车人的婚姻形态在当今发生了什么变化？尤其是国家严格实行《婚姻法》之后，由父母包办的婚姻是否还能继续存在？在回答这些问题之前，需要对几个概念进行区分和澄清。W·N·斯蒂芬斯将人类的择偶形式分为四类：包办婚姻；自由择偶，须经父母同意；自由择偶，无须父母同意；包办婚姻与自由择偶并存。^{[6] (p147)} 以此为参照，奕车人的择偶大致可归结为包办婚姻与自由择偶并存。包办婚姻以父母意见为主导，具体又区分为全权由父母包办的婚姻和由父母包办，同时征求子女意见的半包办婚。包办婚与半包办婚有比较明晰的时间区隔，通常以 16、7 岁为界，之前由于子女年幼，自主意识缺乏，婚姻完全是父母的事；16、7 岁之后，子女逐渐成熟，自主意识增强，父母为其选择配偶时，不得不考虑当事人的喜恶。具体情况是，父母为子女选中一个合适的结婚对

^① 1988 年改设村公所。





象,在正式商议婚配事宜之前,需向子女告知对方的具体情况,由两人自行见面^①。双方合意,家长便会正式操办婚事;两人相互厌恶,这桩婚姻便不了了之。除非心中另有所慕或者特别的反感,多数情况下子女都会遵从父母的意见,成全这桩婚事。自由择偶的婚姻则是青年人在自由的交友活动中,自行认识、相爱而缔结的婚姻,婚姻中青年具有最大程度的自主性。尽管如此,“配偶的选择从来没有一个地方是完全自由的。所谓自由者,也不过是在某个范围中的自由罢了”^{[7](p129)},青年人的婚姻仍旧受到很多传统婚姻规则的制约。

根据以上分类方法,笔者在妥垵村委会选择了S、X、G、L四个自然村进行婚育情况的全面调查,对四村 94 户人家户主^②的初婚情况进行统计。94 人当中,34 人的初婚全权由父母包办,占总人数的 36.17%,20 人的初婚由父母安排,但获得本人的认可,占总人数的 21.28%。有 40 人的婚姻系自由缔结,但得到父母的同意,占总人数的 42.55%。初婚平均年龄为 18.7 岁^③,其中有 8 人尚不满十岁就被父母包办了婚姻,最小的只有 6 岁。由此可知:

第一,在 21 世纪的今天,在经过现代化洗礼的奕车社会中包办与半包办婚姻并没有消失,仍然在奕车人的婚姻市场中占据很大的份额。只是相比上世纪 80 年代,所占比率明显减低,并呈现不断下降的势头。60 岁以上包办与半包办的婚姻占这一群体的 76.92%,但是 21-30 岁这一年轻群体中这一比率下降到 35.71%。

第二,奕车人的包办婚姻并不完全剥夺儿女的择偶自主权,在他们年纪足以理解婚姻的时候,为了避免代际之间的冲突,父母也会征求其本人的意见,只是这种征求被限定在一定范围之内,而在不谙世事的幼小子女中,父母通常为他们全权包办婚姻。“父母的权利显然基于子女幼小时父母对子女的自然优势以及子女的不能自助。”^{[8](761)}在这种情况下,子女不会也没有能力去反对这种婚姻。

二、包办婚姻中夫妻身份的构建

前已述及,父母通常在子女年幼的时候就为其包办婚姻。但是,如世界上的很多民族一样,“男女之间的真正婚姻生活,并不是从正式宣布结婚或订婚的时候开始,只有到孩子出生或者已明显怀孕时,婚姻关系才算最终确定”^{[8](p72)}。包

① 通常是在青年人群体交友活动中相互观察,或者是男青年去女方的“扭然”(小房子)中探视。这些方式都是奕车青年正常的恋爱交友活动,因此不会对双方造成不必要的尴尬。

② 户主均为男性。为方便分析,其中 17 名寡妇家庭均以其逝去丈夫的信息为统计对象。据不完全统计,奕车女性与男性的初婚状态基本相似,但是女性包办婚姻的比率比男性略高。

③ 比村寨中女性的初婚平均年龄大 1-2 岁。





办的婚姻虽确定了婚约，向社会昭示了夫妻的合法身份，但只举行婚礼的简单仪式^①，待生育孩子，夫妻关系稳定之后才置办酒席，宴请双方亲属。简单仪式之后妻子不能立即定居夫家，仍在娘家居住，奕车人称为“里夏夏”。^②在这期间已婚夫妻保持相对的独立，在居所、着装和行为方面与婚前并无二致，保持未婚时的自由。夫妻之间除了按期探视之外很少往来。那些幼年就被包办的夫妻因过于年幼，年节期间的固定拜访甚至由父母代劳。羞耻感也在很大程度上阻碍了早期夫妻关系的建立。现年35岁的LC8岁就由父母包办了婚姻，但是与其妻缺乏交流。“我小时候太害羞了，她（妻子）一年回来几次我都没好意思和她说话”。同时，除了农忙时期姻亲之间的互助之外，夫妻双方基本不参与对方的家庭及经济生活。妻子的衣食住行完全由娘家支付，甚至在履行探亲义务的时候，也同做客一般，自带午饭和基本生活用品。^③

“里夏夏”期间的年轻夫妇不仅在空间和经济上仍旧保持未婚的自由，在情感上也同样享有未婚男女的同等待遇。随着年龄的增长，那些不懂事的幼童开始成为知晓男女情感的青年，十四五岁就开始了旷日持久的追求异性的活动。奕车社会鼓励青年人多结识异性，青年人之间的交往十分自由，可以在田间地头、年节期间、集市、路上等任意场合自由结识，并邀约同宿。同宿三次以上者缔结一种夜间偶居的情人关系，互称为“车艾”^④，并以车艾数量多为荣耀。青年们，尤其是男青年更是将结识异性当作一种展示个人魅力的手段。那些已经婚配并处于“里夏夏”阶段的青年男女也同未婚青年一样享有同等的待遇，而不会受到特别的避讳。有些已经生育的青年也会加入到这个行列中，但通常以隐秘为多。处于“里夏夏”期间的夫妇的性魅力应向婚姻之外的情人展示，若非妻子自愿，丈夫不能强行与其发生关系，否则一旦传开，就会被社会舆论耻笑为“不成器”。

在这种强调个体自由的婚姻状态中，一方面，婚姻关系中的夫妻关系难以建立，并刻意保持适度的疏离；另一方面，夫妻双方都可以自由缔结婚姻之外的情人关系，以填补婚姻关系中夫妻感情的缺失。正常婚姻之中性与经济两项指标只

① 无须置办酒宴，与汉族的订婚仪式略有差异。举行过简单仪式之后青年男女已获致夫妻合法的社会性身份。

② 即人类学中的“不落夫家”。出嫁而未孕女子仍在娘家居住，按轮（十二天）回夫家一次，尤其是十月年、五月年期间回夫家探望，直至生育才定居夫家。感情甚好的夫妇探视次数频繁，感情不好的则自动取消按轮探视，仅在过年或叫魂的时候才不情愿地前往。

③ 在前往探亲时，妻子要自带两个称为“里夏夏哈叭”和“合嘎托”的篋篓。前者放梳子等随身生活用品，后者装米饭和肉蛋之类的菜肴，以供在夫家生活所需。现代发生了一些变迁，“合嘎托”内的食物不再自己食用，而是转送给婆婆或小姑等人享用。

④ “车艾”哈尼语，亲密的朋友的意思，允许但不一定会发生性关系。





能得到部分满足，甚至完全不能满足，婚姻所需的相互之间的亲密情感也就无法建立，独占意识较弱，夫妻身份大多流于形式。包办婚姻中“不符合心意”的伴侣之间因相互之间缺乏制约，而不会对当事人造成很大的困扰。同时，由于离婚手续十分简单（只需女方退还男方的聘金即可），青年夫妻们可以在婚姻状态之中自由追求喜欢的异性，在条件成熟的时候离婚，然后再婚。当事人及其亲属，乃至整个社会对这种特异的婚姻模式保持很大程度的宽容，导致奕车婚姻具有很大的松散性和不稳定性，S、X、G、L四个自然村离婚率高达32%^①，绝大部分属于初婚被包办和半包办的婚姻。

包办婚姻的当事人与行使者都对离婚表示出恰当的忍让和宽容。22岁的男性村民ZF就认为，“我们这里离婚是很平常的事情，大部分人都离过婚，那些女人越离婚嫁钱越高。所以小的时候父母给我们包办婚事，我们虽然不喜欢，但是没有关系的，父母也不会强迫我们非要和包办的媳妇在一起，到时候找到自己喜欢的，就可以再结婚”。45岁的YH，年幼时被父母包办婚姻，成年以后离婚又再婚。2008年为正在上初中的儿子包办了婚姻。当笔者问他曾经就因为不喜欢包办的媳妇而离婚，为什么还要为自己的儿子包办婚姻时，他回答：不喜欢，他们到时候可以离阿，等他们自己会找的时候就自己找，我不会干涉的，反正钱^②在里面，也不会丢。YH与ZF的观念代表了奕车社会中包办婚的行使者与当事人两类群体中大部分人的看法：尽管包办婚姻包含着父母对子女及早缔结婚姻并保持婚姻稳定的期盼，但是与汉族传统社区力图维护家庭稳定的传统经验相比，奕车人包办婚中体现的父母权威并不强烈，在很大程度上父母允许，子女也试图进行各种解除包办婚姻的尝试。“允许包办婚姻的解除”具有科塞所言的“安全阀”^[9]作用，能够有效缓解由于包办婚姻中夫妻感情失和产生的利益冲突和心理对抗。因此，多数情况下包办婚姻不会对当事人造成巨大的困扰，而其间产生的父辈与子辈的冲突也就相对缓和。

三、包办婚姻的现实与非现实动机

以上的论述形成一个令人困惑的悖论：既然在奕车人的包办婚姻中，因夫妻身份难以构建及父母及当事人对解除包办婚姻的宽容，使绝大部分的包办婚姻注定要以离婚为结局，那么父母为什么还要煞费苦心地在孩子年幼时为其包办那些

① 奕车人的离婚主要集中在“里夏夏”时期，夫妻尚未生育。生育之后社会及个人强调婚姻的稳定和发展，排斥离婚，离婚现象甚少发生。

② 指结婚时男方家庭向女方家庭支付的聘金。





看似无望的婚姻？是什么力量促成了这类婚姻的缔结？对此，需要从源头上对男女双方家庭的利益动机进行考察。

（一）姻亲双方的一致动机

1. 人丁兴旺

中国传统观念中，婚姻的目的是“合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世”。人丁兴旺被看做家庭繁荣昌盛的重要标志，这种子孙满堂大家族的建立，自然要依靠早婚来实现，传统中国文化中的包办婚和童养媳等婚姻形态遂来源于此。奕车人历来人口稀少，力量单薄，致使人口昌盛成为人们世代传衍的人生哲学。同时，相对封闭单一的经济结构也促使发展劳力成为改善发展环境，创造更多生存物质的重要途径。因此，为年幼子女包办婚姻自然可以相对更快更好地实现这一目标。现年 70 岁的 YP 老人去年重孙出生，当上了曾祖父。他的观点可以代表为子女包办婚姻的大部分父母的看法：

小小的就给他们包办婚姻，才能早早抱上孙子。你看我现在重孙也有了。我大儿子十五岁就给他包办（婚事）了，他媳妇那时候十三岁。我女儿十六岁也生孩子了，让他们小小的就结婚，不出 20 岁，肯定能抱上孙子。

尽管包办婚姻存在极大的分解的几率，但是大部分父母仍存在“早生贵子”的侥幸心理，一部分父母甚至能“幸运”地实现这一目标。

对于奕车人而言，家族繁衍，人口昌盛不仅是实际生活的现实需要，更是一种崇高的人生理想。“长享天年，生活无忧，子女双全，儿孙成群，老有所养，寿终正寝”是哈尼族僂尼支系男子人生价值的终极目标。这一目标实现的程度与过世之后的葬礼等级呈正相关联，生育情况是其中最关键的因素[10]。奕车社会也具有类似的价值评价体系：财富和地位并不足以体现一个逝者的价值，其在世之时为这一族群贡献人口的多少才是评价的重要依据。老人过世时，子女尚未嫁娶，其葬礼是最低等级；子女嫁娶并育有孙辈，葬礼上一等级；孙辈嫁娶生育重孙再上一个等级，以此类推，子嗣越多，葬礼等级越高，不仅代表着老人一生福厚圆满，还能泽被后世，保佑家族更加壮大。同时，姻亲越多，参与葬礼的人数就越多，赠予葬礼的礼物也就越多。在这种观念的驱动下，奕车人喜好为年幼子女包办婚姻，尤其在家中长辈患疾，久治不愈的情况下，包办婚姻定然势在必行。

XC（26 岁）12 岁那年，爷爷患染了重病，处于弥留之际。为提升即将到来的葬礼的档次，父母决定为 XC（长孙）求一门婚事。综合考虑之后，选择了一个大 XC 一岁的媳妇。XC 当时上小学六年级，感觉很不情愿，但是迫于家庭的压力和作为长孙的责任感答应了婚事。LQ（27 岁）的经历与 XC 相似，14





岁那年父亲生病，眼看病情没有转机，家人就商议为 LQ（当时大哥二哥已经结婚）娶亲。婚后，父亲的病却并没有恶化，反而慢慢好了起来。

与“敬亲、奉养、侍疾、立身、谏诤、善终”的中国传统孝道相似，奕车人也将“善终”看作是践行孝道的关键一环，因而在长辈临终前，遵从家族愿望缔结婚事自然成为当事人不可推卸的责任。略通事故的少年在这种情况下，尽管不愿，也不会对父母的要求心生怨恨。LC 就认为：父母让我讨媳妇有他们自己的理由，我父亲身体不好，害怕什么时候不在了，在这种情况下，儿子有媳妇是一件重要的事情，可以提升葬礼的档次，这种事情我能理解。

2. 姻亲互助

一桩婚姻的缔结，意示着一个姻亲关系网络的构建。奕车人习惯将姻亲称作“亲家”，“亲家”越多，社会关系网络越大，当事人的社会地位也会随之得到相应的提升。姻亲之间的互助也成为奕车社会包办婚姻的一个重要动因。在奕车社会中，两个十分要好的朋友为维系已有的良好关系，往往会为自己的孩子包办婚姻。双方之间的走动密切而频繁，最大程度地发扬了姻亲之间情感和劳务之间的互补。对于一般的姻亲而言，尽管“里夏夏”习俗会在很大程度上影响双方关系的建立，但是阶段性的礼仪往来和互助也能为对方解决一些实际困难。尤其是每年春耕和秋收劳务密集，劳动力缺乏的时候，姻亲的作用更加凸显。2009 年 JZ 媳妇家插秧的时候，不仅 JZ 本人及母亲过去帮忙，就连 JZ 叔叔家的两个儿媳妇和其他亲人都前往帮忙。JZ 家插秧的时候，媳妇家也派了好几个得力能手过来帮忙。

除了劳务互助，姻亲关系的优势还表现在经济方面。在传统社会中，社会同质性高，贫富分化不明显，经济状况也就不能成为择偶的标准。但是随着社会经济的发展，奕车社会中贫富分化越来越明显，经济条件逐渐成为考量姻亲关系的一个重要指标，姻亲之间从劳力互助慢慢向经济互助转化。即便没有实质的经济往来或者货币赠与，一个富裕的姻亲总能给对方带来更多的安全感。YH 就认为经济比相貌更重要：“我年轻的时候很看重姑娘漂不漂亮，对于经济不太考虑，现在却觉得漂不漂亮不重要，家庭才是很重要的条件。你说亲家家庭富裕，去借点钱或者有什么困难的时候还可以有个帮手。如果对方经济本身就很困难，到时候还靠你呢，那就没意思了”。

3. 禳灾避祸

奕车人实行祖先崇拜，相信灵魂的存在。认为人一旦死亡，其灵魂便会脱离肉体存在，正常死亡的亡灵可以魂归故里，成为祖先神，接受后代子孙的祭拜，





而非正常死亡的亡灵却因无法返回祖先驻地，成为恶灵，人们对这类鬼魂十分畏惧和憎恶。奕车人观念中，婚配过的男女实现了社会身份的转换而成为一个“完整”的人，而未婚男女^①因不具备“完整”的条件，死亡时被归入非正常死亡之列，不能举办正式的葬礼，不能埋入本家族的公共坟山，其灵魂也就不能回归祖先驻地，只能成为孤魂野鬼，时刻准备作祟人类。年轻的未嫁女儿在家中死亡，会变成一种叫做“米曲”的鬼，专门在家中捣乱，为家庭带来祸害。还会幻化成美女，在夜间勾引青年男子。男子梦见自己与美女交欢，就是“米曲”在作怪。轻者头晕体虚，重者甚至会卧床不起。年轻的未娶男儿死亡，也会变成类似的鬼魂，称作“博荡”，去引诱年轻女子。“米曲”和“博荡”因没有自己的孩子，还会去抢夺人类的孩子，造成产妇难产。因此，为防止出现意外，避免家庭产生类似的祸害，也为了自己的孩子在不幸亡故之后能够回归祖先驻地，在缺医少药的时代，为孩子早早的包办婚姻自然是一种较为明智的选择。

4. 炫富攀比

奕车人的婚礼聘金很高，为一个儿子支付的聘金，往往是全家人经年累月辛苦劳作的积蓄。为年幼子女包办婚姻意味着积蓄时间缩短，给很多家庭带来巨大的困扰。因此，在很长一段时间，包办婚姻都是富裕家庭的特权，逐渐演化为一种身份和地位的象征，可以在村社中赢得无形的象征资本。“出于炫富的目的”也是村寨中的旁观者给予包办婚姻最多的评价。笔者每每问及为年幼子女包办婚姻的原因，那些没有类似经历的村民往往会用带有调侃和略微醋意的语调说“人家那些家庭有钱嘛！”。包办婚姻中对于女方家庭的要求，除了好的家庭状况之外，还要有好的相貌。因而对于女孩家庭来说，需要攀比的不仅是家庭的财富和地位，还需要比拼女孩儿的才能和美貌。KY16 岁就被包办出嫁了，其父谈及此事时回答：“不结不行啊，别人家的姑娘都嫁人了，我们家姑娘样样都好，不给她嫁，人家会说闲话的，好像我们家姑娘哪里不正常似的。”为姑娘说亲的人家越多，表明姑娘越受欢迎，身价也就越高。受外来文化的影响，自 2005 年起新娘的陪嫁开始在妥垵村委会流行，有钱的父母会在女儿出嫁的时候送给新人一些基本的家具和电器，婚姻交换从单向支付转向双向流通。尽管如此，相比高昂的聘金，新娘家的陪嫁仍显得太过单薄，远没有达到均衡的状态。嫁妆的根本目的并非出于对新建小家庭的资助[11]（P192-193），而是“炫富”。

（二）新郎家庭的打算

^① 但是 35 岁之后，可以向“完整的人”自然过渡，即使没有婚配，经过相应的仪式，也能举行正式的葬礼，埋入本家族坟山，灵魂也会被送到祖先驻地，接受本家族后代祖先的供奉。





男女家庭由于在婚姻中扮演着不同的角色，需要履行不同的义务，因此，尽管没有明示，在婚姻的缔结过程中，他们分别还有着各自精细的打算。

男方家庭为年幼的儿子包办婚姻更多时候是出于一种储蓄抑或是投资的心理，尽管这听起来有点匪夷所思。这根源于奕车人的聘礼制度和特殊的婚姻分合模式。前已述及，奕车人娶亲需支付高昂的聘金，并且随着时代的发展，聘金的金额呈现激增的趋势，由上世纪 50 年代 100 元左右，60 年代 400 元左右，70 年代 800 元左右，发展至 2009 年 2 万元以上。这笔费用一直是奕车家庭最大也是最重要的支出，因此，必须慎之又慎地对待，一旦父母攒够足以缔结一门亲事的钱，就会迫不及待地将其投入到儿子的婚事当中，以防出现意外挤占而耽误儿子的婚姻大事，他们称之为储蓄。PJ 的侄子很小就被包办了婚姻。从对他的采访中可以窥探出当地人对此类事件的一般看法。

笔者：你侄子还那么小，为什么你哥哥就要为他包办婚事？有什么意义呢？

PJ： 主要是钱的问题。有了点钱就为孩子讨媳妇，钱就存在里面了，不会丢，就像存在银行里一样，如果女方家反悔，还可以翻倍的要回来，一点也不吃亏。

笔者：如果是男方家反悔，那还不是只赔原价，而且钱越来越不值钱就划不来了。

PJ： 不管怎么说，娶了媳妇就是保险，如果存在银行里，家里出个什么意外或者重大的事情，肯定要取出来用，那钱就没有了，以后讨媳妇就麻烦了。但是讨了媳妇就不可能取出来，永远也就在哪里了。

在奕车社会，离婚手续十分简单，女方家庭退还聘金就可以解除一段婚姻。如果离婚由男方提出，女方家庭只需原额偿还男方当初的聘金；若离婚由女方提出，男方就可以翻倍要价，一般以当时本地的聘金金额为参照，有的甚至要求赔偿两倍、三倍。如 SB2007 年被父母包办结婚时的聘金为 13000 元，2009 年 SB 提出离婚，此时奕车社会的聘金已普涨到 2 万以上，只好赔偿其前任丈夫 23000 元。因此，与 PJ 的看法一致，男方家庭将资金投入儿子的婚事当中，婚姻顺利，可以占着一个媳妇，早日抱上孙子；不顺，则可以获得足够的赔偿再重新缔结一门亲事，再不如意，也可以保住“老本”。因此，对于男方而言，这更像是一个“不会吃亏”的交易。

如果一个家庭同时有两个或者多个儿子，聘娶的压力就会倍增。有条件的人家会适时分解这种压力，为其中一个儿子包办婚姻，延长几个孩子聘娶的间隔，





以缓解经济压力。

PN (36 岁) 有两个儿子, 大儿子 13 岁, 小儿子 11 岁。PN 在大儿子 10 岁的时候就替他包办了婚姻, 聘金 9500 元。他认为自己有两个年岁相差不多的儿子, 如果长大后让他们一起娶媳妇, 自己负担不起, 因此, 趁现在打工挣了点钱, 赶紧给老大娶媳妇, 以后负担相应就少很多了。

男方父母将为儿子娶媳妇作为家庭中的头等大事, 家庭积蓄首先被用来满足儿子娶亲的需要, 因此, 儿子的婚期不依其年龄, 而是视家庭财富积累的多寡来决定。一旦攒够足额的聘金, 儿子的婚期便如约而至。家中姐妹出嫁所收获的彩礼也会用作兄弟的聘金被马上支付出去, 因此, 兄弟的婚期也同姐妹的婚期密切相关。

(三) 新娘家庭的目的

1. 避免未婚先孕

奕车谚语言: 牛到三岁屁股上就该背篱笆, 姑娘到十六七岁就该嫁人。这对奕车女性的婚龄有了明确的界定。传统上, 姑娘到了十六七岁还不嫁人, 就会被认为“婚嫁难”, 而受到周围人的耻笑。因此, 做父母的希望在这个年龄到来之前, 尽早把姑娘嫁出去。除此之外, 这期间还有一个更深层次的原因在左右着女孩父母的决定。前已述及, 奕车社会青年人有恋爱交友的自由, 情意相投的男女可以缔结“车艾”关系, 甚至发生性关系。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, 不仅要由女子驱逐出村寨, 而且还要由肇事男子出钱, 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。因此, 为了避免这类祸事的发生, 在女儿发育成熟之前将其嫁出去, 不失为一种明智的选择。已出嫁的姑娘怀孕之后可以到夫家生产, 奕车人视子嗣为一种福气, 即便知道孩子不是自己亲生, 丈夫及其家庭也愿意接纳这种福分。这样, 女孩子们可以在“里夏夏”期间自由缔结车艾关系而不用过分担心怀孕, 父母们也免去了女儿犯错时需要承受的那种罪恶。

2. 缓解经济压力

在奕车传统社会中, 缔结一桩婚姻, 新郎家庭需向新娘家庭支付高昂的聘金,

^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: 主持宗教活动的祭师。





但是新娘的嫁妆除了随身体已和一个米柜之外别无它物。并且这些东西也须等到生育子女，举办婚宴的时候才可以正式搬入夫家。高昂的聘金与几乎可以忽略不计的嫁妆之间的不对等关系使奕车人的婚姻具有买卖婚的性质。父母可以通过出嫁女儿获得一笔数目可观的聘金，在经济窘迫的情况下出嫁女儿成为解决现实需要的一种应对策略。在奕车山寨，与儿子多的人家相比，女儿多的人家经济条件相对富裕已是不争的事实，一户人家降临了一个女儿，周围的人往往会调侃说：“生了两万块”。^①

现年 55 岁的 JN 有一个儿子三个女儿，当初为了再生育一个男丁，夫妻俩冒着被罚款的危险，在生育了一男一女之后，又连续超生了两个女儿。结果，1988 年生二女儿的时候被罚款 400 元，1992 年生三女儿时被罚款 900 元。JN 的媳妇说，“生最小的女儿的时候，被罚了款，房子都被（计生委）砸烂了，还被强迫做了绝育手术。那几年，因为超生的问题，家里经济非常困难，后来有人来说亲，就把当时才 9 岁的大女儿嫁人了，人家给了 4700 块的婚价钱。”

尽管村寨中确实存在因生活艰难而出嫁女儿的案例，但大多情况下，出嫁女儿所收获的聘金并不用于家庭的普通生计。更多时候，是用于支付兄弟聘娶时的聘金。

NH（32 岁）在家中排行老二，有一个姐姐，一个妹妹和一个弟弟。15 岁那年，18 岁的大姐出嫁，收取夫家 3500 元聘金。父母打算用这笔钱为 NH 娶亲，那时候 NH 年纪尚小，不懂事，不愿意听从父母的意见，但是父母十分坚持，说大姐的婚价钱花完以后就没有钱给他娶媳妇了，最后 NH 只好答应。

此外，奕车社会传统上禁止与外族通婚，在人口匮乏的奕车社会中，要为子女选择一个好的配偶和为自己选择一个好的“亲家”，自然也得提前准备，早早为其包办。

四、讨论和总结

综上所述，奕车人包办婚姻的缔结是多种因素复合作用的结果，男女家庭选择彼此作为亲家经过了认真理性的思考和反复的权衡，其中包含了双方共同的利益诉求和各自精细的打算。其动机与传统理论既存在相似的部分也呈现出明显的不同。男方家庭出于经济的考虑而替儿子早早的娶上一个媳妇，其实也是在聘金高昂的社会中用于保障儿子基本婚配权利的一种应对策略。女方出嫁女儿的原因

^① 现阶段奕车人娶亲需支付聘金的一般水平。





在一定程度上也可以归结为寻求经济方面的支持。但是，节省聘金开支、融洽家庭关系和维护社会结构分层的企图，在奕车社会中却找不到可靠的依据。在奕车社会，用于婚礼支付的聘金是随着时代的发展和物价水平的提升不断攀升，而与新娘的年龄无涉，同一时间阶段出嫁的幼小女孩和十七八岁的姑娘在聘金方面的差距并不明显。关于童养媳可以促进婆媳关系的说法也是基于一个基本的事实，即结婚之后媳妇立刻从夫居，在夫家成长。也就能在日常相处中培养与婆婆基本一致的生活习惯，减少冲突。但是在奕车社会，结婚之后不落夫家习俗的存在，使夫妻之间在感情、经济与生活上保持独立和自由，夫妻关系很难建立，更何况婆媳之间的关系了。当然也有相互合意的夫妻在相处过程中增加了解，建立了深厚的感情，但这种情况并不属于常态。而基于保持社会分层而“维护家庭利益”的企图在奕车社会更是没有可以依托的基础。奕车社会没有严格的等级划分，虽然有“摩批、官人和工匠”三类能人因管理和服社会有功，而被赋予了较高的荣誉和地位，但是仍没有特别的权利形成特殊的权贵阶层。解放之前，妥垵村委会一带一共只有 4 个地主，与普通家庭之间也能够正常通婚，因此，在奕车社会，包办婚姻的起因决不能归结于为了维护特殊社会阶层的专有利益。

因此，对奕车人而言，包办婚姻虽然有着父母为子女早日包办婚姻，早生贵子的期望，但这决不是其唯一的企图。其存在的逻辑呈现明显的两极分化：一方面，父母为子女包办婚姻是出于经济、文化和世代繁衍的现实需求，其获益人指向个人与家庭；另一方面宗教的非理性因素也在左右着包办婚姻的缔结，对于未知力量的回避和敬畏是出于一种非现实的需要，其获益人既包括个人、家庭，更强调集体。集体（村寨和族群）是人数稀少，势力单薄的奕车人所赖以生存和发展的力量来源，因此，对于集体利益的维护位于奕车社会发展的核心。奕车人信仰万物有灵，尤其崇拜村寨的守护神灵和护佑家庭的祖先神。认为人类生产的正常进行，生活的平安和身体的健康皆有赖于人与各类神灵的良好关系，而这种良好关系的培育则在于人们对各种神灵的态度。因此，怀着谦卑的心态，尽心竭力地去履行各种宗教义务，维护村寨和家庭的良性发展是奕车人一生无法推卸的责任。在老人即将辞世之际为子女包办婚姻，提升葬礼的档次，不仅是子女孝道的体现，更为重要的是，过世老人的人生角色在此刻即将转变为祖先神灵，成为庇佑家庭的保护神。老人辞世之前的包办婚礼，也就带有明显利己的工具主义色彩，通过对家神的谄媚，达到维护家庭良性发展的目的。对村寨保护神的膜拜，除了每年各种纷繁复杂的正面献祭仪式之外，还要尽可能的避免任何损害村舍利益，引起村寨神灵不满的消极行为。未婚子女死亡和未婚女子怀孕都被认为是村舍和





家庭的重要危机而应竭力避免。因此，早早地为孩子缔结婚事以避免不利的消极因素其实是一种变相的保护村舍利益的有效手段。

基于此，将奕车人的包办婚姻单纯的归结为一种保障经济和个人利益的理性策略显然是不够的，来自社会和群体的力量以信仰危机的方式作用于奕车人的婚姻，使其呈现出一种非理性和非现实的状态。因此，在奕车社会，包办婚姻不像中国传统社会中那样“一婚定终身”，以结婚生育为唯一目的。父母在实施这一行为时，并没有将其看作是一个铁板钉钉的事，在一定程度上，在规避了相应的危机之后，他们允许子女拥有一定的婚姻自主权。子女在不落夫家时期内可以进一步考量自己的婚配对象，合则进一步发展，不合则另寻佳配。父母及社会对此持相对宽容的态度，离婚成为一种较为普遍的现象。青年人在不自由的包办婚姻下可以迂回地找到一条通往自由的路径，因而对包办婚姻的反感并不如其他社会文化中的青年人一般强烈，父辈与子辈之间的冲突相对缓和，也很少出现如丽江纳西族那样为寻求婚姻自主而发生的殉情事件。

参考文献:

- [1] 丁桂芳、黄彩文. 哈尼族奕车人离婚现象的人类学分析[J]. 民族研究, 2010 (4).
- [2] [明]朱孟正. 西南夷风土记[A]. 方国瑜主编. 云南史料丛刊(第五卷)[C]. 昆明: 云南大学出版社, 1998.
- [3] 李期博, 等编. 哭嫁歌[A], 哈尼族习俗歌[C]. 昆明: 云南民族出版社, 2006.
- [4] 云南省编辑委员会编. 民族问题物种丛书, 哈尼族社会历史调查[M]. 北京: 民族出版社, 2009, P78.
- [5] 白克仰. 奕车人畸形婚姻初探[A], 云南省民间文学集成编辑办公室、云南省民间文艺家协会编. 云南民俗[C]. 1989(内部刊物).
- [6] [美]马克·赫特尔(宋践, 李茹, 等译). 变动中的家庭——跨文化的透视[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1988.
- [7] 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998.
- [8] E. A. 韦斯特马克(李彬等译). 人类婚姻史[M]. 北京: 商务印书馆, 2002.
- [9] 科塞(孙立平译). 社会冲突的功能[M]. 北京: 华夏出版社, 1989.
- [10] 张宁. 西双版纳傣尼人的丧葬等级制及其变迁[J]. 民族研究, 2010(1).
- [11] 阎云翔(李放春、刘瑜译). 礼物的流动: 一个中国村庄的互惠原则与社会网[M]. 上海: 上海人民出版社, 2000.





【中国少数民族的性文化】

傣族的生育习俗与生育保健

王国祥（孟翔）

（云南省社会科学院，云南·昆明，650034）

傣族是以种植水稻为主的农耕民族，大部分生活在热带地区，村寨在平坝傍水而居。20 世纪 50 年代初期，滇南傣族尚处于封建领主制社会，滇西傣族已进入地主制社会；无论滇南、滇西的傣族，都保留着农村公社的社会形态，每个村寨是一个村社。云南边疆的傣族信仰南传上座部佛教，同时信仰原始宗教。傣族的生育文化就是在这种自然与社会的环境中形成、发展和变化的。傣族生育文化是其社会总体发展水平的反映，具有许多特点，而且是那么鲜明。傣族的生育文化，建立在政治、经济、宗教、伦理、法律、哲学和医药卫生等上层建筑形态的上面，是傣族在其自身繁衍过程中形成的一系列关于性、婚、育的观念和行为，包括许多方面的内容。本文仅考察傣族生育文化中的生育习俗和生育保健两个方面。笔者根据亲身见闻和收集的资料，对傣族的生育习俗和生育保健措施作了具体描述，本文的研究证明：在傣族传统文化中，蕴含着十分丰富、具有积极意义的部分，对这些部分进行发掘整理，把它与现代科学观念有机地结合起来，充分发挥其在现实生活中的作用，对于提高边傣族人民生育健康水平，大有裨益。

—

在傣族中，一般是以 15 岁作为男女成年的标志。但是，性成熟并非意味着自然地进入到性行为的“自由王国”。因为性是受一定社会和文化法则严格规范的。

傣族女孩一般在 14 岁左右月经来潮。这时她们用植物染黑牙齿，表示成年，可以恋爱、结婚。但是，这时结婚的不多。因为，从生理年龄看，她们虽然告别了少年时代，进入青年行列，而从社会年龄看，她们需要学习技能，学习传统文

【作者简介】王国祥（孟翔）（1937 — ），男，重庆綦江人，云南省社会科学院研究员，主要从事傣学研究。





化知识,完成生物年龄与社会年龄相互统一的人与自我和社会的协调、适应过程。所以,并非所有进入青春期的女孩就享有完全自由的性生活的权力。

云南边疆傣族信仰佛教,男子一般在 10 岁左右进入佛寺接受教育,在佛寺期间不允许公开接近妇女。一般在五至十年后还俗。傣族男子在 15 岁左右虽然在生理上已经进入青春期,但是,由于文化因素的影响,作为社会年龄划分标准上的成年人却是 18 岁左右。有的人做到“都”(比丘)才还俗,那时年纪已经在 20 岁以上。还俗后称“哈览”(现时一般写作“康朗”),能写会算,受社会尊敬,姑娘喜爱的多。傣族男子还俗后便文身,由专业师傅用针在其皮肤上刺规范的花纹,文身后才开始“串姑娘”的社交活动。

傣族青年恋爱,过去和现在都是自由的。他们过去是利用年节、赶摆(集会)、夜间纺线、捕蝉、捞青苔、丢包游戏等机会择偶。用“三轰”(长篇情诗)传情。恋爱成熟时,男子每夜去女家帮助家务,夜深人静时围坐在火塘边低诉缠绵的情话或唱情歌。感情激烈者可以拥抱,但是发生性关系是为家教和礼俗所不允许的。

傣族提倡不在婚前交媾。在西双版纳勐远、勐仑一带,直至 70 年代,还有一种叫“暖温厄”(意译:暖心窝)的考验习俗。这种习俗是:男女相好,女友邀男友到家合衣同寝,互吐衷情。男子若是遵纪守法,不越轨,女子满意其自制力,就起床烧火,在火塘边待为贵宾,互吐倾慕之情,交换定情物品。如果男子胡乱摸弄,女子高喊,女子父母出来把男子撵走,甚至罚款,祭祀寨神。^{①[1](p134)}

人类的性发展史告诉我们:性行为价值观是随人类向文明的阶梯而上的。古代,一些少数民族的性关系具有相对的开放性,傣族在古代亦然。明代钱古训《百夷传》载:“嫁娶不分宗族,不重处女。年未笄,听与男子私,从至其家,男母为之濯足,留五六昼,遣归母家,方通媒妁,置财礼娶之。”^{[2](p95)}随着社会的发展,性关系受到来自社会内部调节机制的严格控制,在更大程度上受到婚姻的制约,提倡以不在婚前交媾为美德,对偷食禁果者并不苛责,但是若未婚而孕则被视为对神灵的亵渎,严厉惩罚。傣族周边的一些山区民族以严厉的习惯法禁止婚前的性行为,而傣族已发展到以成文法规范婚前性行为。“如果未婚的女人生了孩子;这女人应去……祭神。祭神要用猪一口、鸡四只、‘慕欢’^②一桌。”婚前已致孕,结婚未满一年(或 10 个月)即产子者,亦被罚款:“结婚不满一年生孩子的,罚银三钱三分,并用银一钱、或二钱、或五分祭‘龙’^③神。”^{[3](p33)}

① 蒙西双版纳州政协岩罕详告。关于此习俗的报道,另见《西双版纳傣族社会综合调查(二)》,所记仅是勐远地区的习俗,不如岩罕告告诉我的详细。

② 慕欢(mu: 35XYDR55)是置供品的圆几桌,指酒席。

③ “垄”神是地方保护神,即社神(sm55)。





傣族社会中，1949 年以前，每年或每三年举行一次祭祀地方神(即“垄”神)的大典，叫做“灵披勐”(祭勐神)。若有未婚而孕的女子，被认为祭祀时会冲犯地方保护神，地方上因而发生兵乱灾荒。所以在祭祀前夕，土司命令主持全勐祭祀的“摩勐”到所属各村寨查询，是否有未婚而孕的女子。摩勐到各家告曰：“灵勐山的日期快到了，土司为大家清洁，地方安靖，恐怕不知深浅的女孩儿，额上生花，眼角发晕(按：指孕征)，冲犯神灵，特派我等前来查询。若有此种女子，须实言回禀，以便禳解，确保地方平安。”家长答道：“少女游春，向所不禁。但须自爱，使额不生花，眼角无晕。”^{[4] (p62)}

傣族认为，未婚生子是践踏婚姻的神圣性，亵渎了神灵，会给村寨带来不祥；性的随便是猪狗行为，会败坏风气，使村寨蒙羞。傣族称私生子为“鲁档”，译为路边儿女，意译即野种。对未婚生子的人，要罚款，令其向神赎罪，洗寨子。“洗寨子”即游寨告罪，以儆戒后人。届时，犯事的男青年在前敲竹铎或碓锣，呼喊：“哀!哀!”意为：“害羞!害羞!”女青年身着短裙，肩挂一条长约四米的白布，布的两头拖地，在寨中的路上行走，以示扫去污秽。同时牵一头小猪，至村外的林中屠宰献神，煮熟后请寨中人在林中吃。

20 世纪 80 年代中后期，由于受到外来某些不健康因素的影响，傣族青年婚前交媾乃至受孕的人时有所见。现在已不再罚款和“洗寨子”。但是，这种行为仍然被舆论斥之为“不知羞耻”。

傣族过去也有早婚的，在十五六岁结婚。但是，和别的民族比较，傣族早婚现象不甚严重。这是与傣族的文化传统相联系的。云南边疆的傣族过去是全民信佛，男孩入寺为僧，学习文化知识和礼仪，一般在 20 岁左右还俗。15 岁以后是傣族女子学习传统知识和生产生活技能的佳期，她们一般不在 17 岁以前结婚。多数人是在 18 至 22 岁结婚。

傣族认为父母是壮儿之本，当适时婚嫁。早婚必然早育。早育不但不利于自身健康，还连累后代夭折或体质衰弱。所以有傣族谚语说：“早开的章巴花不香，早摘的杧果不甜。”“鸡大蛋大，娘壮儿肥。”傣族和周围一些民族比较起来，生育是比较晚的。

近亲结婚会使种族退化。傣族对此早有认识，所以，在西双版纳地区，过去高悬“哈滚”布告——家族中不许通婚的禁令；一些家族限制三代血缘以内不许婚配，在德宏地区，则有同姓不婚的戒律。

如果说，婚前性行为还罩着一层神秘的面纱，那么，婚后性行为则表现出世俗化的特征。在傣族社会，绝对不允许与已婚妇女发生性关系，因为这涉及一个





家庭、一个氏族的利益。

傣族实行一夫一妻制，通奸必遭严惩。关于通奸的惩罚，有明确的规定，傣族的传家祖训言：“做人嘛，要守住四个‘尖’：嘴、手、脚和生殖器。”^[5] (p206) 祥按：此处，‘尖’可能是意译，音译应为“拜”，字典上有“尖端”之义，或许可以引申为“关口”。傣族中关于性的这四个“关口”，是嘴“拜”、手“拜”、脚“拜”、男性生殖器“拜”。具体说是：“嘴不乱说，手不乱动、脚不乱踩、不乱作奸。……若不守住这四个‘尖’，乱搞女人，将被杀戮或罚款。”^[5]有夫之妇与人通奸被称为“咪罕浪”，意译为浪荡女人，要被罚款。

长辈用谚语告诫这种女人：“出门别随便采路边草，有丈夫的女人别与野汉混。”告诫男子：“不要摸他人妻子的乳房，不要砍树挡路。”有妇之夫与人通奸则要受更严厉的惩罚。禁止通奸是为了建立正常的家庭秩序，保持家庭的稳定，保证男女自身生理和心理的健康，以及子女血缘关系的纯洁性。

和谐的性生活，是人的正常生活的重要组成部分，对于身心健康，提高生活质量，巩固家庭，稳定社会秩序，都具有重要意义。傣族对此是有认识的。

他们在谚语中直率地说：“睡觉不和夫亲热，是留剩饭给夫吃。”剩饭不合胃口，是喻不适宜，提示为人妻者在性生活中当一热情待夫。

“饭席丑，床上好，做鬼的女婿也能在；饭席好，床上丑，做皇帝的女婿也要走。”这是把食和色对比。关于人与性，先哲有过的论。《礼记·礼运篇》：“饮食男女，人之大欲存焉。”《孟子·告子上》：“食色，性也。”上述谚语，从色方面强调了性和谐在稳定家庭中的重要性。虽然生活艰辛，若是夫妻和美，性生活谐调，哪怕岳丈家清贫，这个家庭也是美满的，稳固的；若是性生活不融洽，夫妻反目，哪怕是锦衣玉食，也会食不甘味，即使做驸马爷，也会逃出宫去的。这是因为性生活关乎感情和后代的繁衍。

二

西双版纳热带雨林中有一种藤本植物镰叶西番莲，别名半截叶、锅铲叶，傣语叫“嘿朗榜”，直译是“女刈藤”。为什么这样叫？有故事说：妻不满丈夫的性能力，丈夫外出求医，用这种植物治愈了病，房事猛烈。妻子受不了，要求带她去瞧是何种植物。瞧后，她认为这种植物药力过大，减一半才合适。于是操刀刈去一半。从此以后这种植物的叶少了一半，成锅铲形。这种植物舒筋活络、散瘀活血；是否壮阳，有待研究。但是，这个故事反映了人们对性生活和谐的希冀。

傣族地区的热带雨林里，附生兰丰盛。傣家人相信兰花等植物具有壮阳的作





用。

傣族居住在北回归线南北的地区，地形复杂，高温、湿润、多雨：特别适合动植物的生长。数千年来，傣族在与疾病斗争的过程中，充分利用得天独厚的生物天然资源，积累了因地制宜、简便易行的传统医药知识和保健知识。“出门便是草，草中有百药”、“一篮野菜一篮药”等等谚语都是这些情况的反映。从民间口头广泛流传的谚语，可以看出傣族在生育健康方面的认识和实践。关于妇女的谚语，有：“女人经潮来时痛，红糖姜汤最管用。”“花生沙炒棉花籽，妇女吃了白带止。”关于婴幼儿的谚语，有：“要想小儿安，小小受点饥和寒。”“要想小儿安，三片臭灵丹。”^①“娃娃周生长痱子，苦瓜屁股擦能止。”在民间，流传着药书《雅三西双则》，还流传着 200 多则药物故事。

傣文医典《嘎牙桑哈雅》，第一部分讲述生命的起源和人体的生长发展过程，第二部分讲述人体的基本结构，所述内容与生育健康是血肉相连的。^[6]在傣文医药典籍《档哈雅》中，记录了 1 300 多种药品，关于生育保健方面的药物和方剂在其中占有相当的数量。著名药方五宝药散、亚洲宝药丸、万应药丸，价值万银方、月光宝药等，在妇儿科治疗中经常使用。^[7]

傣族的传统医药和保健知识，在傣族的生育文化中占有重要的位置，是一座尚待发掘的宝库。

傣族对生育的认识是：“日月光照大地，男女繁衍人类。”“花开结果种不绝，婚配生育族不灭。”他们把生育看得很神圣。在漫长的历史过程中，傣族形成一系列的禁忌习俗，包括行为禁忌、饮食禁忌、语言禁忌和性禁忌。这些禁忌往往起到保健的作用。

傣族妇女在孕产期的禁忌是很多的。一些禁忌是趋利避害的行为规范，具有象征意义。如不许食狗肉、蛇肉和猫肉；更不许食生肉，尽管在平时，“剁生”（用牛或猪的生精肉剁细，拌佐料）是傣族筵席上的美味佳肴。因为狗、蛇、猫肉等不是常食的肉类，在怀孕的非常时期，自然不食不平常的肉类；不食猫肉，或许还与“猫姑娘”的传说有关。西双版纳傣族中流传着一部叙事诗，叫《依朗猫》，讲述一位妇女娩出一只猫的故事。主题虽然是歌颂爱情，但是娩出异类的故事毕竟会使怀抱美妙期望的孕妇恐惧，因而不食容易引起联想的猫肉。傣族产后一个月禁吃花猪、白腿猪和死水塘里的鱼。孕期和产后食鸡，一般吃纯色（白或黑）的鸡，不食啼叫的公鸡、花鸡、黄嘴黄脚鸡。因为公鸡啼声会使孕产妇惊悸，毛色不纯正的鸡会给孕产妇带来不愉快。孕产妇不观看日食、月食，以其残缺，惟恐

^① 臭灵丹，傣语叫“拉溜”，意译：粘美丹，菊科植物。





出生的孩子不健全。这些禁止都是为了让孕产妇心情平和，愉悦，生下健美的孩子。产前傣族孕妇还忌食辣椒、姜、蒜，以免遭受刺激。

有些禁忌是受傣族传统生命观念影响而形成的习惯法规。过去傣族妇女都在火塘边分娩，不许在寝室。这时火塘烧的三根柴须是同树种的，常用的是一色的板栗树。在火塘边分娩，不仅因为昔日衣被不干的人家需要火，还因为火塘是家庭的中心，认为火神庇护母婴，火苗预示兴旺。在火塘边，由孕妇的母亲接生，她用锋利的竹片割断脐带。现今已有钢制的刀剪，农村仍然用竹刀。接生时，丈夫往往在旁陪伴。这对安慰和鼓励生产中的妻子是有益的。傣语称胎盘为“龙滚”，意译胎儿之伴。因此对胎盘的处理是慎重其事的。其方法是，装入竹筒，用右手擎出屋外，埋在自家楼梯下面或庭园后面，表示永不离家；也有人携出寨外，挂在两条路交叉处的高树枝上，是向过路人报告婴儿诞生的喜讯，盼望婴儿像树木一样茁壮成材；同时告示过路的鬼，这孩子已经投胎人世，不许你来搅扰！由于胎盘具有神圣性，惟恐胎盘被外人拿去乱处置，医院应当根据这种心理，采取适当的措施，引导更多的产妇到医院生产，以保证母婴健康。分娩后，产妇往往要在火塘边烘几天，据说可以治儿枕痛和产后百病。分娩结束，在楼梯口挂一只“达寮”（用竹篾编织的多角、多眼的器物），不许外人上楼。谁误入，谁就会被孩子认为干爹、干妈。干爹、干妈须送衣物食品。挂“达寮”意在避邪驱鬼，而其实际作用是确保产妇得到充分休息。

千百年来，傣族积累了不少生育保健方面的知识。这些知识在科学尚未昌明的时代，往往被赋予某种象征性或神圣性，使之成为约定俗成的习惯法规，构成傣族生育文化的一个方面。

傣族习惯法规定：妻子在临产的一个月和在“坐月子”（产假）期间，严禁性交，否则遭受神谴。至于夫妻以外的性行为更是为神人所不容。傣谚道：“不借酒啖佛，莫奸淫孕妇。”这一条保障妇女生育健康的戒律，在傣族中，由于披上了神圣的外衣，是被普遍严格遵守的。

当然，傣族的生育保健是从革陋除弊中发展起来的。元代李京在《云南志略》中记述傣族孕妇“尽力农事，勤苦不辍，产方得少暇”。“既产，即抱子浴于江。”^[8]至清代，已是“贵者浴于家，贱者浴于河”。^{[9]（卷二十七）}现今都是用温水在家洗沐，而且用药物加入水中洗浴。常用药方是：取猫尾木叶、艾纳香干品、粉芭蕉根各适量，混合加水煮，取药液洗澡。猫尾木为紫葳科植物，学名 *Dolichandrone stipulata*。艾纳香是菊科植物，学名 *Blumea balsamifera*。粉芭蕉属芭蕉科植物，学名 *Musa sapientum*。在元代及其以前，傣族产妇“三日后以子授其夫，





耕织自若”。^[10]后来产妇静养一些日子成为定例，生女孩休息 30 天，生男孩休息 29 天。分娩后产妇用布带紧束腰部，防止肚腹肥胖庞大。

在傣族传统习俗中，妇女分娩后，按照充分休息、睡眠充足、增加营养、心情愉快等几个方面的要求进行保健。产后二三个月，产妇往往脱发。于是多数产妇剪发出售，将售发的钱贖给佛寺，为新生儿祈福。现今已少有人鬻发。为脱发苦恼是现今傣族妇女的一大心病，值得研究解决。

傣医对于妇女月经、白带、怀孕、分娩和一些杂症(子宫脱垂、阴痒等)的治疗，都有其独特之处。安胎、催产、治疗不孕和习惯性流产，在傣族医学中，不乏有效方剂。^{[11]、[12]}

通过以上研究证明，在傣族传统文化中，蕴含着十分丰富、具有积极意义的部分，对这些部分进行发掘整理，把它与现代科学观念有机地结合起来，充分发挥其在现实生活中的作用，对于提高傣族人民生育健康水平，大有裨益。

参考文献：

- [1] 《民族问题五种丛书》编辑委员会. 西双版纳傣族社会综合调查(二) [R]. 昆明: 云南民族出版社, 1984.
- [2] [明]钱古训. 百夷传[M]. 江应梁校注本. 昆明: 云南人民出版社, 1980.
- [3] 云南省编辑组. 傣族社会历史调查(西双版纳之三) [R]. 昆明: 云南民族出版社, 1983.
- [4] 陶云逵. 摆夷的生命环[M]. 边疆研究论丛第二辑(c). 成都: 金陵大学中国文化研究所编印, 1949.
- [5] 云南省编辑组. 傣族社会历史调查(西双版纳之九) (R). 昆明: 云南民族出版社, 1988.
- [6] 嘎牙桑哈雅(傣仂文) [M]. 昆明: 云南民族出版社, 1988.
- [7] 档哈雅(傣仂文) (z). 昆明: 云南民族出版社, 1986.
- [8] (元)李京. 云南志略[M]. 王叔武校注本. 昆明: 云南民族出版社, 1986.
- [9] [清]范承勋等. (康熙)云南通志[M]. 康熙三十年(1691)刻本.
- [10] 西双版纳州民族医药研究所编写组. 傣族传统医药方剂[M]. 昆明: 云南科技出版社, 1995.
- [11] 西双版纳州卫生局傣医教材编写组. 傣医中专班临床课试用教材[M]. 内部发行, 1988.





【中国少数民族的性文化】

我国少数民族歌颂的女阴文化

黄 灿

女阴文化不仅是人类性文化的重要组成部分，而且是人类文明发生和发展过程中不可忽视的因素之一。它不仅在人类早期对社会的形成、演变和发展产生过不可估量的影响和作用，而且在现代社会中也不可避免地凸现其特殊的文化价值和巨大的影响力。

历史表明，女阴文化在我国传统文化中具有丰富的内涵和一定的文化价值，这不仅反映在汉民族的历史和生活习俗之中，而且在少数民族的生活和民俗文化中也有不同程度的独特的反映。

我国是一个统一的多民族国家，它包括有 56 个民族，同时拥有以汉族为主体的 56 种民族文化，而性文化是其中突出的表现之一，尤其是少数民族的性文化更是丰富多彩，虽然在总体上与人类文明的发展方向和进程同步和谐，却显示出自身独特的表达方式和性文化内涵，尤其是在女阴文化表达的意象和形式方面更凸显出不同民族的心理特征和文化特色。

一、为什么歌颂

少数民族的女阴文化在表现内容和形式上十分丰富而独特，具有很大的人类学价值和审美价值。在他们的生活习俗、生命观念及宗教信仰中几乎都可以发现“女阴”意象的存在和表现，这显然是他们对人类自身生产“奥秘”的独特认识，也是他们的生命意识、性观念和人生价值观念的具体反映。但是，他们为什么要采用各种各样的形式来赞美女阴，歌颂女阴，歌唱女阴？这当然有着深层的历史背景和复杂的社会文化因素，其中最主要的因素就对女阴的顶礼膜拜，而且他们

【作者简介】黄灿，独立性学学者，艺术家，诗人，世界华人性学家协会执委，世界华人性学家协会性文学艺术委员会副主任，《华人性文学艺术研究》主编，主要从事女阴文化及妓女问题研究。





对女阴崇拜的表达形式又是十分独特和丰富多彩，一般通过巫术礼仪、游戏、节日、舞蹈、绘画、雕塑、饰物、器具等多种形式来表现。在这里，我们主要探讨的是少数民族对女阴文化的歌颂内容和形式及其意义，或者说是女阴的“歌唱艺术”的研究，因为“女阴歌唱艺术”是少数民族的女阴文化具体而生动的表征之一。

所有的文化都为生活于该文化之中的人们灌输了各种各样的思维方式、价值观念、行为规范和道德习俗。那么，我们可以说少数民族的“女阴歌唱艺术”是他们精神文化生活的一部分，也是他们的思维方式和价值观念的表达，更确切的说，是他们对生命体认和性意识的自由表达，是他们的情感宣泄和智慧的结晶。更为重要的是，在大多数的情况下，这种“女阴歌唱艺术”是与他们的宗教信仰分不开的。在原始宗教中，信仰观念主要是通过崇拜形式来表现的，少数民族的原始宗教的主要形式有自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜、鬼魂崇拜等，而生殖崇拜和自然崇拜是少数民族宗教的主要内容，也是女阴文化极为突出的表达载体。生殖崇拜主要表现为对生殖力和生殖器象征物的崇拜，它以万物有灵为基础，与祖先崇拜、动植物崇拜密切相关。他们把自然界的许多现象人格化，把自然物视为具有强大生命力的对象加以崇拜。而这种自然崇拜的许多对应物或者说其象征物就是女阴，很多植物都被赋予了生殖崇拜的意义，在民间有很多葫芦生人，葫芦象征母体的神话传说，还有以自然界的岩洞、峡谷、幽泉为母体、女阴象征物的生殖崇拜。比如通古斯民族以“柳叶”为女阴之象征，是生殖崇拜的图腾。^①可以说，女阴崇拜是少数民族宗教信仰及仪式中的主要内容之一。

关于女阴崇拜，在我国古代史籍上也多有记载，尤以四川最多。例如《太平寰宇记》卷76云：“石乳水在州（四川简州）东北二十一里玉女泉山。东北有泉，各有悬崖，腹有石乳房一十七眼，状如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是子，瓦即是女，自古有验。”

张君房《云笈七签》云：“金堂县昌利化圆元观南院有九井焉，……盖醴泉之属。每岁三月三日蚕市之辰，远近之人祈乞嗣儿于井中，探得石者男，瓦砾为女。”这些记载充分反映了民族生息繁衍的生殖观念及对女阴的崇敬心理。

事实上，女阴崇拜是母系氏族社会的产物，其特点是将某些状似女人的山的某个部位或状似女阴的岩穴、石狭缝、沟槽等自然物加以神秘化，进行祭祀。在世界各地的原始文化中，女阴崇拜是无一例外的表现主题。

^① 宋和平：《满族萨满神歌译注》，北京，社会科学文献出版社1993版。序页5。





当然，在我国几乎所有的民族都有不同形式的生殖崇拜，而云南的少数民族大多以类似男女性器官的石头、钟乳石、山、洞穴、洼谷、幽泉等直接作为崇拜对象。有的则雕刻、磨制石头的男根和女阴，或陶制的阳具阴户等，公开供奉崇拜。这充分表达了他们对自身繁衍的渴求或五谷丰收的美好愿望。比如，在云南宁蒗县的永宁区和木里县的屋脚地区与盐源县的前所区交界地方，有座叫“喇孜山”的大山，山腰有一个叫“喇孜尼可”的岩穴，穴内有一尊形似裸体女人的石像，被当地的摩梭人、藏族和普米族奉为“巴丁喇木”女神，以为它可以主宰妇女生育而加以崇拜。摩梭人对女阴崇拜尤为突出，他们往往把山洼、岩穴内钟乳石凹等作为女阴的象征物，还把附近的一幽清泉作为“产子露”（精液）的象征。为了求子，摩梭族妇女常在女阴象征物处烧香、点灯、供奉祭品，叩头祈祷之后，饮几口象征“产子露”的泉水，当夜必与男子同房、以期怀孕生子。

永宁泸沽湖畔的纳西族，视“干木山”（又称“狮子山”）状似包头巾的女人而加以顶礼膜拜；而山脚下的上者波村居民视该村头的一条峡谷为“干木”女神的生殖器，视两侧的山梁为干木女神的两条大腿而加以崇拜。剑川县石宝山有 16 处石窟和摩岩造像，其中石钟寺第 8 窟上层中央一个莲座上有一三角形石头，此石正中凿有一条扁长的石槽，象征女性生殖器而倍受当地白族崇拜，并称其为“阿姨白”。“阿姨”语意为姑娘，“白”意为女人的生殖器。不育妇女常常前往献祭。

在四川省盐源县有一个打儿窝，该洞位于悬崖上，人们在打儿窝前点香上供，然后向洞内投石块，如果投进去就能生儿育女，投不进就不能怀孕。据说此洞有一个地下河流，直通四川木里县屋脚巴丁拉木女神的住处，而打儿窝就是女神的阴部。

在四川省凉山州喜德县泸沽观音岩上，还有一个摸儿洞，里面有石块和沙粒。妇女求育时除照例烧香磕头外，要把手伸进摸儿洞里，摸到石块能生男孩，摸到沙粒则生女孩。

以上所谓“玉华池”、“九井”、“阿姨白”、“打儿窝”、“摸儿洞”等都属于女阴崇拜的范畴，也是女阴文化的经典范例。据有关学者研究，仰韶文化的贝文就是女阴的反映；四川广元县东门的女阴石、湘西辰溪县的风滚岩等，都是女阴的崇拜物和象征。

少数民族的女阴崇拜不仅体现在对自然界的女阴象征物顶礼膜拜上，而且渗透到现实生活中的具体行为活动中。如云南普米族的妇女不孕时要请本族巫师为之施行法术，巫师首先选挖出丛生竹的竹根，制作成女阴状的模型，在其四周涂





以象征月经的鸡血或羊血。然后，念送咒语，祈求竹根女阴模型赐予不孕妇女以旺盛的生育能力。祈祷完毕，巫师拿着竹根女阴模型往不孕妇女下身象征性地擦一遍，表示疏通了不孕妇女阴道的堵塞物，驱除了不孕之症，获得了生育能力。最后，把竹根女阴模型送往竹林中供奉起来。

更为重要的是，少数民族对女阴的崇拜不仅停留在宗教仪式和现实生活行为的层面上，还升华到了艺术形式表达的层面，通过绘画、雕塑、舞蹈和音乐（歌唱）来歌颂女阴。如在云南怒族的民间音乐舞蹈中，有一些具有浓厚的原始宗教生殖崇拜、性交崇拜观念的遗迹。如流行于架究、知子罗、果科、拉洪五都等村寨的舞蹈“你看我，我看你”；生产于知子罗，流行于老母登、桐克等村的“追赶舞”、“找情人舞”等。在广西灵山县一带，仍保留着一种名叫“跳岭头”的舞蹈。舞者为两男，一人持纸糊或竹制的男根，一人持纸糊或竹制的女阴。舞蹈中，持男根者一次次冲向持女阴者，另有人同时将水泼向后者所持女阴。云南奕车人，每逢重大节日就举行聚会，这时，孩子们可以用树枝戳姑娘们的大腿和屁股；成年男子则用木、竹等物做成假阳具悬挂腰间，并且戴上面具，跳舞狂欢，跳舞时扭动腰肢，摆动臀部，作性交状。在跳舞场地上还放着筐、篓、缸等物，口朝上，象征女阴，这些男子则将假阳具不断地迎凑上去，进一步地作性交状，而许多姑娘、老人、孩子则围住他们，笑吟吟地饶有兴味地看着这些性交崇拜的动作。在四川凉山昭觉县博什瓦里岩画中，也发现一幅原始舞蹈的岩画。岩画上部刻有两个裸人，左为女，女阴突出，手舞足蹈；右为男，与女子对舞。这实际上是一种“交媾舞”。^①

可见，在不同发展阶段的各少数民族，都不同程度地保存着原始宗教的内容或残余，也保留着对女阴的崇敬、膜拜和热情歌颂，直至今日。

对于人类来说，因为敬畏生命、为了民族的繁衍和生生不息，所以要崇拜女阴；又因为女阴是生命的源泉，所以要崇拜女阴；因为崇拜女阴，所以要歌颂女阴，而且要尽情地歌唱女阴。

二、尽情地歌唱

如前所述，少数民族对女阴的崇拜和歌颂与宗教信仰有着密不可分的联系。我国少数民族地区的宗教，除流行有传统的儒、释、道三教及伊斯兰教外，还盛行一种古老的巫教，西南地区称之为师（尸）公教、端公教、梅山教、茅山教……

^① 参阅黄灿：《女阴文化与审美发生学》，载《华人性文学艺术研究》创刊号，香港，世界华人性学家协会 2008 年版，第 62 页。





东北地区则称之为萨满教。在这类古老宗教的崇拜仪式里，还大量保留有原始宗教中生殖崇拜和以淫为祀的遗风。因此，在它的祀神歌曲——巫歌里，也同时保存了许多以性为歌颂对象的性文学和性艺术，而对“女阴”的歌颂在其中得到了最为直接而生动的体现。

据侗族作家吴浩先生所提供的材料，侗族送花的宗教仪式是（法师持花簇上，致语。汉记侗音）：

哎呀呀，孝皓乃——利呀共，蕊呀共，蕊样山林，蕊样江河，利利努怕，蕊蕊努亚。

在这里，“利”为侗语“男根”。“蕊”为“女阴”。山林、江河、努怕、努亚，均为形容词。其中努怕、努亚为状态形容词。在这里，将女阴喻为山林、江河，十分形象而夸张。致语之后，法师便向在场的男女村民分发花朵，同时唱“送花歌”。

正月一到百花开，百花开时人人爱；
花开朵朵能结果，送子送上娘身来。

在这里，花朵具有明显的女阴象征意味。唱罢，是一连串带有性挑逗的表演，如牵来一只母猪，法师用法杖与母猪作交媾状的示意动作，边表演边唱（汉记侗音）：

腊罗点点乌底斗，妹努拜扫蕊春溜；
吊送花乃花腊班，妹努累花腊满檐。

侗语春溜脱毛的意思，这是对女阴的形容。此外，还有对男根的赞美，如法师举起法杖，高声唱道（汉记侗音）：

和尚和尚高秃勾，斗萨累努麻拜秃，
和尚和尚孟占斋，戒南戒告国戒蕊。

如果直译成汉语则为：和尚和尚光秃颅，女人见了生爱慕；和尚和尚学吃斋，





戒酒戒肉不戒杯。“杯”若读 Bai，桂林话为女阴之意。可见和尚也不能摆脱女阴之诱惑。

法师的唱词除了这类对男女性器的直接描写与颂歌外，还有许多赤裸裸的性诱惑与性挑逗。如仪式结束时，法师唱道（汉记侗音）：

花斑花灭裂带到，双双十二摆夏台。
想至林林样内罗，时时撑所南瓜斤。

所谓“南瓜斤”在侗语中为“女阴”的代词。歌词大意是，如要你怜爱自己的妻子，你就要时常去和她做爱。^①

我们知道，古代人们以男女生殖器为崇拜偶像，并以生育为每个成员对群体的神圣义务，因此这类唱词在神的面前出现是不足为怪的。

《易·系辞》曰：“男女构精，万物化醇。”所以，在原始的巫教里，男女之间的公开性交活动，竟是整个神秘的宗教活动中不可分割的组成部分。它不仅是一种崇拜仪式，同时也是一种原始的巫术。而淫词艳曲，则成为古代巫教祀神歌曲中的重要组成部分。壮族师（尸）公称之为“粗话歌”。这种粗话歌，还普遍残存于湖南的沅、湘民俗的宗教民俗之中。如湖南湘西梅山教里的《陪梅山》的法事。梅山娘娘是梅山教中的一位主神，而且是位全身裸露高大的女神，据说她和五岳土地神的中岳土地，有一段风流艳史。中岳土地，身材矮小，有一次他搭楼梯爬到梅山娘娘身上去“偷情”，梅山娘娘打了个喷嚏，便掀到床下来了，梅山娘娘到处寻找，后来才发现他躺在梅山娘娘的绣鞋里睡觉，法事中在挪揄中岳土地与梅山娘娘做爱时，四方土地唱道：

上也不齐，下也不齐，
害得娘娘干着急。
中岳土地答唱：
只要中间舂得米，
管他上下齐不齐。

四方土地又唱：

① 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 378-379 页。





一个深来一个浅，
一个大来一个细。
横插竖插都不稳，
害得娘娘抓肚皮。

中岳土地又唱：

一大一小难如意，
加根套管照样犁。

又如湖南湘西土家族的梯满做法事时，坛旁便站有一个年轻姑娘陪祭，她不说话也不唱，只是用插槌不断地插着象征性交的擂钵，梯满则不断地向她调情逗笑，并唱道：

助神擂，助神擂
擂破你的擂钵我不管，
擂断了我擂槌要你赔。

湘西民间“冲傩”时，傩神亦为女性，尸扮傩神唱道：

奴家今年一十五，
天天在家打豆腐。

“打豆腐”为隐语，即性交的意思。尸扮傩神又露骨地唱道：

斑鸠上树把脚担，
叔叔问嫂花要如何探。
嫂嫂道：
你学虾蟆下水伸双腿，
我学鲤鱼扳肚朝天，
上身不动下身掀。^①

① 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 380-381 页。





此外，在许多民族巫师做“法事”中，也都有巫师在神坛前与周围群众打情骂俏的性挑逗的歌唱与表演。如城步苗族自治县内的“打山魑”，巫师唱：

高山点莽篔点篔，郎打眼来妹放灰。
早把工夫做就了，双手搭肩一路回。

又：

妹屋门前一丘秧，秧针溜溜爱坏郎。
晓得秧好早动手，晓得妹好早成双。

又如“打水魑”，巫师唱：

江边杨柳叶排排，分开柳叶等姐来。
你要请我渡河去，两手搭肩，
做个荷叶莲花水上开。^①

细心的读者将会发现，以上唱词中的“高山”、“门前一丘秧”、“秧尖”、“柳叶”、“荷叶莲花”等等，实际上即女阴的象征，而“点莽”、“打眼”、“渡河”则喻示性交之意。

在少数民族的“女阴歌唱艺术”中，以花的形象来象征女阴颇具特色，而且被广泛地运用。事实上，在我国古代华夏文化中，花文化作为一种形象思维，它直接影响着我国古代文学艺术以及衣食住行的各个方面，同时，花文化作为单独的一种文化形态，仍然广泛存在于我国少数民族的宗教与习俗之中，成为这些民族的民族文化中不可分割的组成部分。

在古代原始宗教里，花文化体现于生殖崇拜，更确切地说，是对女阴的崇拜，女阴偶像崇拜。在原始宗教里女阴的偶像，为呈椭圆形的花瓣状物。集瓣成花，故花为女阴，为群女之象，亦即女象，《诗·周南·桃夭》：“桃之夭夭，灼灼其华，之子于归，宜其室家。”就是以夭桃之花，泛指少女的。

花能结果实，果实可以繁殖，故花的引伸义为“子息”，因此由对女性生殖器

① 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 382 页。





官的直接崇拜，演变为对女性生殖器的偶像和象征物的崇拜——花崇拜，是原始宗教生殖崇拜的一种升华。早期花图是只有花瓣而无花蕊（花药），后来才加上花药与花瓣组成一个花的整体，如三江侗族萨庙（祖母庙）前的萨坛，就是由花瓣与花药相间而组成的一种图案，它以瓣象女阴，药象男根，与八卦之组成，异形而同质。

花崇拜的人格化，是“花婆”神的出现，花婆神又称“花林圣母”、“花林祖婆”或“婆王”，它是聚居在湘、桂、黔、滇边区许多兄弟民族所共同崇拜的一位生殖女神、生育女神和妇女儿童的保护神。

由于花有“子息”的意思，故许多兄弟民族有“求子祭”，称之为“求花”、“送花”、“接花”“散花”和“搭花桥”等等，而且在这类祭祀仪式中，还穿插有许多性挑逗、性歌颂的唱词与表演，并扎一个稻草人，将生殖器夸张到一尺余长，顶端裹以红布，对之进行祈祷，又将一块象征女阴的粽子，插上一朵红花或白花，送入主妇房间，安置于床榻之上。

因此，在民俗文化中，花几乎成了女人的象征，可以说，凡与妇女有关的民俗，多冠以“花”字。如侗族之走姑娘，可以称之为攀花，妇女围坐之月堂，称之为花园。汉族中妓女所居之街，称花街，载有妓女之船称“花船”，评定妓女高下文榜称“花榜”或“花案”，有妓女陪饮的酒席称花酒，所收之捐税，称花捐。妇女出嫁所坐之轿称花轿，男女新婚之夜，称花烛之夜。毛南族、壮族妇女聚居之楼称为“花楼”，并有“洒花楼”的宗教歌舞。壮族的“浪花歌”，浪为动词，有玩的意思，浪花，即玩花也，花为女性及女阴之代词，散居在川、滇、黔三省的苗族地区，有“跳花节”，亦同此义。^①

由于花的本身也具有色、香、形等审美特质，所以在民俗观念中，它也被当作美好的象征而被广泛使用。形容一个人有远大的前途，称这为“锦绣前途”，形容一个人的打扮，称之为打扮得“花枝招展”，形容女人的美丽，称之为“花容月貌”、“闭月羞花”等等。这就为花形象的广泛利用，开辟了一个崭新的领域，从而使得许多民族地区的习俗文化，无不带上花的烙印。^②

花作为女人及女阴的象征，还普遍反映在许多少数民族的一些民歌和情歌之中，如白族情歌《花树树旁长青藤》：

花树树旁长青藤，妹妹缠住有心人。

① 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 401-402 页。

② 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 403 页。





不管花椒麻又辣，不怕涩和辛。
半开半露花骨朵，长在半山坡又陡。
哪天把你采到家，把你含在口。
冬天不给霜扎着，夏天给你遮日头。
只要花香春常住，死也不松口。

在这里，不仅表现了情郎对姑娘真挚的爱情，而且，其中的对花的描述具有明显的女阴象征意味。

花儿，是聚居在我国西北高原地区内，回、汉、东乡、土、撒拉、保安和藏等族人民用汉语演的一种民歌。花儿会，是西北地区许多兄弟民族民间的一种文艺聚会，也是这些民族地区“行歌择偶”的一种民俗事象，类似我国南方民族地区流生的“歌圩”。花儿会中所唱的“花儿”，也有荤、素之分，花儿会中的“荤歌”，即情歌，与南方少数民族巫教中之荤歌，同名而异质，因为它不是“粗话歌”，不是以性交为描绘对象的。^①尽管如此，我们仍然可从其中找到女阴象征的痕迹。

撒拉族的“撒拉令”，如《几时修路成个路哩》：

白杨枝子里一根材，
几时（者），长成（个）树哩？
尕妹的大门上万丈（的）岩，
几时（者）修成（个）路哩！

东乡族的“东乡令”，如《一指头指出个水来》：

俏阿哥干活（者）口渴坏，
想你（者）后园里找来。
尕妹妹好像是嫩白菜，
一指头弹出个水来。

回族的“回话令”，如《尕妹是高山的白牡丹》：

高高山上的苦绿蔓，

① 参阅胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 412-413 页。





它长得悬，
根儿扎在石崖尖。
尕妹是高山的白牡丹，
她长得端，
根儿扎在阿哥心里面。^①

以上的情歌中，“后园里”、“嫩白菜”、“白牡丹”具有对女阴的隐喻和象征，纯情而纯美，丝毫没有“淫秽”之意，而且十分形象化。这种丰富的想象力、对自然的感悟力以及对女阴意象的象征表达充分表达了人们对女阴的审美意识和崇敬心理，同时也是少数民族的女阴文化具体而生动的体现。

三、歌唱仍在继续

在这个世界上，有什么能够唤起人类的普遍情感、甚至狂热的关注？那就是人类对自身命运的思索、对生命现象的探求以及由此而表现出来的强烈的生命意识；有什么能够影响人类的宗教信仰并能渗透到生活的不同层面？那就是对女阴的敬畏和崇拜；还有什么能够值得我们付出极大的热情和智慧，并且通过各种艺术形式去表达对生命意识和命运的关注，而不断地赞美、歌颂和歌唱，那就是女阴——女阴艺术。

当然，对女阴的歌颂及歌唱的艺术形式的产生和形成经历了一个相当长的、复杂的历史和文化发展过程，而且与人类自身的生存和发展有着密不可分的关系。普列汉诺夫认为，任何一个民族的艺术都是由它的心理所决定，它的心理是由它的境况所造成的，而它的境况归根结底是受它的生产力状况和它的生产关系制约的。原始人的生产力水平低下，处于狩猎生活阶段，他们对女阴如此重视，而且竟会把它和野牛形象放在一起，这种安排很可能是希望利用女阴作为象征去促进某些食用的动物的繁殖。在他们看来，丰产女神的职责是多方面的，既要保证自然界的丰产，也要保证人类自身的丰产。^②因此，少数民族所残留的原始宗教意识及其表现形态恰恰为女阴文化的表现与女阴艺术的创造和发展提供了一定的空间和可能性，而且不可避免地为宗教和巫术仪式中“女阴”的“在场”提供了“合理”的依据和巨大的“策动力”。“女阴歌唱艺术”仍在继续。

① 引自胡仲实编著：《中国性文化·性文学史纲》，香港，新风出版社 2002 年版，第 414 页。

② 参阅黄灿：《女阴文化与审美发生学》，载《华人性文学艺术研究》创刊号，香港，世界华人性学家协会 2008 年版，第 58 页。





毋庸置疑，在少数民族的民俗文化及性文化中，女阴文化具有十分鲜明而丰富的表达，尤其是对女阴的歌颂及歌唱表现出十分频繁和突出。当然，对任何事物的歌颂与歌唱无疑是人们对所向往、赞美、崇敬的某种事物和意象的情感和愿望的表达，并可以通过绘画、舞蹈、音乐或诗歌等客观艺术形式使主体意识和情感得以再现。在少数民族的女阴文化里，这种对“女阴”的歌唱首先表现为宗教情感的宣泄，然后是对自然事物情感的表达，最终是对女阴艺术审美形式的表达。这种对女阴意象的“表达”可以说是非现实的、非理性的、甚至非科学的，但却合乎人性的，合乎感知与意识的转换及精神自由表达规律的，合乎艺术形式和审美规律的。

对女阴意象的表现是原始艺术的重要主题之一。列维-斯特劳斯在《野性的思维》中曾对原始艺术下过一个极好的定义：“艺术存在于科学知识和神话思想或巫术思想的半途之中。”^①而“女阴歌唱艺术”所包含的宗教和巫术因素以及对自然的神化和对象化恰恰表明了其产生的话语机制和歌唱特性。但是，对“女阴”的歌唱并不总是与宗教和巫术联系在一起，在少数民族的一些民歌里或青年男女相互示爱的情歌之中，对女阴的赞美和歌颂也是十分常见的。

至于我所说少数民族在对女阴的歌颂与歌唱之中所具有的“非现实”因素，是从艺术创作的角度来说的，因为他们这种对女阴的歌颂和歌唱的艺术表达形式是以模仿、暗示、隐喻、象征为特征的，并非对自然现象、客观事物和真实女阴的客观描绘和反映，更确切的说，他们歌唱的内容只是对自然物体和现象的模仿，表达的却是“女阴意象”而非女阴本身。

我所说的“非理性”是指他们在“女阴歌唱艺术”中并不是按照通常的理性和逻辑思维来描述或表达对女阴的认识和情感的，其中包含了不少非理性因素，事实上，这是艺术创作的形象思维的客体化而不是科学思维的精确论证，因此，对“女阴意象”的表达本身也是一个具有非理性因素参与的艺术创作的过程。

至于我说的“非科学”是从现代科学和性学研究的角度来说的，因为女阴崇拜作为原始宗教仪式的主要表现形式之一，是与现代科学关于人类起源和发展的理论相矛盾的，也与人类性学研究中“性”与“生殖”的科学观相违背的，但是，作为一种民俗文化，作为一种人类精神自由发展的表达形式，作为一种文化形态和艺术表现形式，是完全合乎逻辑的，而且不仅是允许的，也是应该发扬光大的。

总的来说，女阴文化在少数民族民俗文化中的具体体现可以说一方面是人类

① 列维-斯特劳斯：《野性的思维》，伦敦 1976 年版，第 22 页。





性观念、性意识在不同文化背景中的必然反映，另一方面也反映了宗教文化对女阴文化的重大影响和有力渗透。少数民族的女阴文化，尤其是在歌唱艺术中，其宗教仪式的作用是十分明显的，当然，我们在以上对宗教仪式中所歌唱的“女阴文化”进行考察时，并不是肯定这些宗教仪式的合理性和科学性，而是我们从中看到了女阴文化在其中凸显出来的文化内涵、艺术价值和人类学价值。

我国少数民族自有其文化传统和对性的观念、认识的思维方式和表达方式，尤其是在对女阴文化的塑造和发挥方面表现出了非凡的创造力、想象力和艺术价值。对于“女阴”的歌唱作为一种艺术形式仍将继续下去。

因此，在我们少数民族的一些民俗文化和艺术之中，“女阴”意象作为一种艺术和文化元素得到了直接、间接、含蓄或裸露、隐晦或明晰、转换或变形、写实或象征的描绘和反映。所以说，女阴文化作为少数民族的民俗文化的组成部分，对我们深刻认识民族文化的多元性、民族性及其独特的文化内涵具有一定的参照价值。而且，少数民族所歌唱的“女阴艺术”又是他们的性文化主要内容之一，为我们认识和理解少数民族的性文化、性文学和性艺术提供了一个客观有效的依据和具体的参照视角。更重要的是，少数民族所歌颂的“女阴文化”丰富和充实了中华民族文化的构成元素，成为人类集体无意识的原型体现。

综上所述，我认为少数民族所歌唱的“女阴艺术”具有以下一些特征和意义：

- 1、对女阴的歌颂以独特的方式反映了他们强烈的生命意识和民族繁衍的美好愿望，在某种程度上可以说是一种民族集体无意识的表现。
- 2、对女阴的歌颂基本上是通过宗教和巫术的仪式的形式来表达的，是“巫术情结”与“女阴情结”的巧妙合一，因此，这在某种程度上表明了宗教文化对女阴文化的形成和发展具有一定的影响。
- 3、对女阴的歌颂是民间性文化及青年男女的“恋爱艺术”的表达方式之一，从他们的民歌和情歌中对女阴意象的表达足以表明“女阴文化”在他们的日常生活和性爱形式上具有一定的影响力。
- 4、对女阴的歌颂通过歌唱来表达是一种具体而独特的艺术形式，丰富和拓展了女阴艺术的表现形式，并具有重要的审美价值和美学意义。
- 5、对女阴的歌颂是民族文化和女阴文化的完美结合，其表现的内容和形式给民俗学、人类文化学的相关研究带来了重要的参照价值。
- 6、对女阴的歌颂对人类的自我反思及文明的解构具有双重意义。
- 7、对女阴的歌颂对性学、艺术和美学理论、心理学及精神分析学等学术研究具有重大的启示和意义。





8、对女阴的歌颂时刻提醒我们从哪里来并应该回想、尊重和歌颂我们曾经的栖息之所。

女阴是生命的源泉，是人类集体无意识的向往和归宿。女阴文化是人类社会文明发展的动力之一。因此，我们必须歌颂女阴，歌唱女阴。

生命不息，歌唱不止。





【中国少数民族的性文化】

佤族布饶人的害羞与两性关系

符广兴

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】害羞是一种较为普遍的文化现象,其背后隐藏着一套关于如何来规范两性关系的社会文化机制,它体现了传统道德观念对于现代人的规控作用,也可折射出当地社区社会伦理与个体道德之间的相互关系。本文基于笔者在一个中缅边境佤族村寨的田野调查,以害羞研究为主线,了解家庭成员之间,亲属之间,村寨成员之间,什么行为会引起害羞,在分析不同的场景中的害羞之后,探寻害羞对于维持家庭内部、亲属之间、村寨共同体的有机团结所发挥的作用。初步发现害羞在当地文化中是一种尊重,体现在晚辈对长辈、女性对男性的尊重态度上。同时与乱伦禁忌、同姓不婚等原生文化因素相吻合。笔者期望通过害羞研究能够理解当地人对于性的态度,男女两性之间交往的规范,害羞观念是如何影响当地人对于婚前与婚外性行为的态度,又是如何来规控性行为的,以期呈现出当地佤族社区的性/社会性别制度,作出一个对于当地佤族文化的深描。

【关键词】佤族; 害羞观念; 亲属制度

佤族是一个跨国境而居的民族,其在我国主要分布于澜沧江和萨尔温江之间的怒山山脉南段展开地带,这里山峦起伏,平坝极少,又称阿佤山区。^①由于佤族居住的地区交通闭塞,与外界的交往很少,且远离内地及中原的文化中心,处于一个相对封闭的空间,从而使佤族保存了较为原始与传统的文化和道德,也形成了自身独特生活方式和文化类型。在漫长的历史发展过程中,佤族形成了一系列的伦理道德及行为规范,即阿佤理。阿佤理是佤族的道德规范体系及社会生活准则的统称,涵括了生产、生活、婚姻、祭祀、管理等各方面。这些祖先留下来的传统规矩,被用以判断、评价日常生活中人们的行为和教育子孙后代,起到了维持社区内部秩序,规范个人和社会群体之间关系的重要作用。^②

个体社会成员内化了这些道德行为规范,即认同了“阿佤理”之后,若自己或者家庭、家族成员做出了违反的行为,触犯了阿佤理,会觉得害羞甚至体验到

【作者简介】符广兴(1986-),男,江西上饶人,云南大学民族研究院2008级民族学硕士。

① 佤族社会历史调查(一) p.2

② 雷响、雷希著 道德的起源 昆明:云南人民出版社1999年





羞耻。

传统上对于触犯阿佤理的人，村寨头人或者有声望的老人会以习惯法来对其进行惩罚，以起到威慑作用，维护村寨内部的秩序。在当今社会急剧变迁的时代背景下，传统伦理道德对于人的约束也在发生着变迁。由以前的习惯法惩罚而演变为通过社会舆论来加之于道德评价。社会舆论在当地佤族社区表现为一致的观点和倾向，认为违反了大家共同遵守的社会规范的人是认不得害羞的人。

笔者将要讨论的就是在这样一个面临着急剧变迁的佤族社区，阿佤理是如何来规范人的，当地人的害羞观念以及哪些行为会引起害羞。

一、田野点介绍及问题的提出

笔者学习和调查的田野点是一个位于中缅边境的佤族村寨，全称为云南省沧源佤族自治县勐董镇永和社区。该社区佤语名称为“Yaong raog”（佤语“yaong”是村寨之意，“raog”是山上、野外之意，意即“山上的寨子，野外的寨子”），共分为上下两个居民区，下设9个自然村11个居民小组。截止2009年12月31日，社区总共有589户，2440人，其中佤族人口占98%。当地佤族自称为“布饶”或“布饶克”，语言属于南亚语系孟高棉语族佤德昂语支的布饶方言，九个自然村寨大多建在山腰或小山巅，且依山势而建，耕地（主要为山地）分布在寨子周围，平坝有部分水田。村寨地处低纬，气候温和，为亚热带季风气候，干湿季明显，6-10月为雨季，其他月份为干季。冬无严寒，年平均气温17.3℃。

二、害羞及佤族两性关系研究综述

“害羞”文化在中国西南的少数民族社会中都普遍存在，如西双版纳傣泐人的“li' ai”就是害羞之意，楚雄直苴lolo人中的“xiedao”也表达害羞，永宁摩梭人的“sud¹³do¹³”文化，洱海白族的“Habersi”文化机制等等。^①

周华山（2001）在摩梭社会从事社会性别研究时，发现永宁的摩梭人有害羞禁忌。例如绝对不能在火塘前或有亲戚关系的人面前提及任何跟性有关的词汇，甚至连“阿夏”、“阿注”、“处咪”、“汗处巴”、“怀孕”、“遗传”、“走婚”等摩梭词也不能。否则会令对方尴尬，也是对老人不敬的行为。而“阿达”一词也不能在其他母系亲属在场时提起，因为这暗示母亲与父亲的性关系，会令母亲尴尬。^②

① 沈海梅. 害羞、朝圣与嘉年华：白族社会“绕三灵”中性的阈限[J]. 华人性人类学研究 2009年第1期

② 周华山. 无父无夫的国度？——重女不轻母的母亲系摩梭[M]. 北京：光明日报出版社，2001





作者在“女男可以在温泉坦然同浴，但不能跟家人提任何跟性相关的话题；接受与多人发生关系，没有处女、私生子或未婚妈妈这些概念，但在家屋里却又连提及性事的词汇也视作极大禁忌”这一看似矛盾的现象中提出摩梭人的“害羞文化”这一概念。

在《无父无夫的国度？——重女不轻男的母系摩梭》一书中，周认为，害羞文化是摩梭避免乱伦关系的文化机制，是针对血缘禁忌而衍生的独特文化机制。害羞文化针对的是乱伦禁忌，避免血缘亲属间的异性关系，起到了维持母系家族稳定和谐的作用。

沈海梅认为每个社会有关“害羞”的具体含义可能有所不同，但是每个社会有关性的组织规则都会包含在“害羞”的文化内涵中。她在研究洱海区域的白族社会Habersi（害羞）的文化机制时，发现与主流不一致的奇风异俗、在白族社会内部不适当的场合表达亲密关系、妇女不适当的言谈、日常生活中的文化区隔、不同族群间的文化接触等都会造成白族人的Habersi。在《害羞、朝圣与嘉年华：白族社会“绕三灵”中性的阈限》一文中，她认为白族人的害羞与性的规范有关，而白族人害羞文化机制中的核心内涵是亲属制度中的“乱伦禁忌”，Habersi反映出白族社会有精细的有关性的组织和安排的文化机制。^①

朱和双、李金莲在《佤族的神灵信仰及其对男女性关系的社会控制》中认为佤族之所以严格禁止同姓成员之间发生性关系，是因为他们认为这种性关系会触怒鬼神，鬼神将因此而对发生这种性关系的同姓人乃至整个村社进行惩罚。婚前或婚外的性关系同样会触怒鬼神而施加各种灾难，男女之间一旦发生违反信仰的性关系，将受到习惯法的严厉惩处。朱等还认为佤族男女的性关系由母系氏族制进入父系氏族制社会以后，开始从相对的开放逐步趋向于具有严格的社会制约阶段。为了保护父系氏族利益，需要排除氏族内婚和严禁同氏族以及婚前发生性关系。^②

三、佤族的害羞内涵

1. 害羞的语义分析

“害羞”在佤语中的单词是“gaig”，它的用意是很宽泛的。涵括的意义也是非常多，可以表示很多的场景。从语义上来看，“gaig”与“mgaig”是有关系的。

① 沈海梅. 害羞、朝圣与嘉年华：白族社会“绕三灵”中性的阈限[J]. 华人性人类学研究 2009年第1期。

② 朱和双 李金莲. 佤族神灵信仰及其对男女性关系的社会控制[J]. 湖北民族学院学报（哲学社会科学版），2003年第4期





“mgaig”在佤语中是“看”的意思，我们可以看出佤语中“害羞”和“看”是有关联的。因为有人“看”，所以“害羞”。“m”就不见了。表示一种你看我，我躲避的状态。也有觉得做错了事情或者做了坏事被人发现了，觉得害羞。

害羞是“没面子”的表达方式。说害羞的时候就是说没面子。害羞，不好意思，不敢见人。在永和佤族地区，人们经常会提到：Ang gaig 不害羞，晓不得害羞，就是没有羞耻感，有点不知羞耻的意思。Ang mai tawng ti gaig。你认不得害羞。Ang lai kwe plak ngai。没脸见人，丢面子了。Plak 是“脸”的意思，ngai 是“眼睛”的意思，在佤族的观念中因为脸和眼睛是一体的，不要脸就是说没有脸和眼睛。Ang yong ti gaig 认不得害羞；Paw keh nang ca 对不起；Ang cao 不好意思；Ang maix koi ceti 你不礼貌；Bu ngai maix 你不要脸；La gaig 怕羞。

2. 害羞是一种尊重

Zimbardo (1977) 认为在亚洲文化中，人们更愿意成为团体中的一员，而不是与众不同的个体，所以害羞往往被当做一种美德，如晚辈对长辈的尊敬、谦逊和低调的举止。^①

在永和佤族地区，村民在日常生活中也形成了比较宽松的关系，彼此间都比较宽容，平时能互帮互助，相互关心。佤族有尊敬老人的传统美德，晚辈在长辈面前，女人在男人面前，都会表现出谦恭的害羞。李艾嘎是当地的一位小学教师，他在讲起害羞时说：“我们讲害羞是出于尊敬，尊重，特别是对老人，这是自己有礼貌，有素质的一个表现吧。打比如，在路上兜着一个老人，让开，头低着，给人感觉他有点害羞，那是在尊重。还有女人当过男人的前面时，你不发现她这种，腰弓着，特别是穿裙子的，她把裙子夹拢，头低着，表现出害羞的样子。”鲍叶娘在谈到害羞时说：“比如我说‘我害羞给你’，其实是在表明我尊重你。”

笔者在田野调查时，作为一个外来人，也能深刻的感受到当地社区的这种害羞。一些年老的佤族女人在路边碰见你，即使在路的另一边都会低头表示尊重。去家里串门时，如果男人在家，女人大多都很少说话。平时一般都是女人来做饭做菜，但是家里面如果来了客人，女人一般都不做饭菜。她们怕自己整的不合大家的口味，害羞。参加村寨的群众会议时，女人也很少发表自己的意见。她们有的说害羞，有的说别人也不会听。中年妇女李叶远说：“我们女人都害羞，平时有什么大的事情都是你们男的去做，去说。我们一个女人就在家喂喂猪，养养鸡，

① [美] 菲利普·津巴多著，段鑫星等译. 害羞心理学[M]. 北京：中国人民大学出版社，2009。





大事情都是你们男的做。我们女的要尊重你们男的。你不见在我们寨子，女人的衣服不能晒在高处，这样子会被人家说，我们都害羞了。”

3. 害羞的内/外之分

笔者通过对当地社区日常生活的参与观察，发现佤族害羞的场景具有明显的内外之分，即家庭内外，氏族内外，村寨内外之分。对于不同的场域具有明晰的区分，他们的公共领域与私人领域的界限很清晰。

(1) 家庭内外的害羞

佤族的家庭大多是一夫一妻制的小家庭，成员包括夫妇和子女，或者包括夫妇、父母和子女。若只有一个儿子，便留在“老房子”（父母的房子），儿子结婚后也不再分家另住。若有两个以上儿子，父母选其中的一个（一般是从长子和小儿子中选择一个）留在“老房子”，其它儿子到了结婚年龄或结婚时，便要分家另住。^①住在“老房子”里的大多有三代成员，我在调查当地佤族社区是否有公公与儿媳、岳母与女婿的回避风俗时，问起村民李俄捆的妻子肖安们和她的公公单独坐在一起是否会觉得害羞，她说：“这有什么好害羞的，都同自己的爸爸一样了。我嫁到这里，就是他们家的人，他们就是我的父母，我就和他们的女儿一样了。”

父母在与子女之间，一般在家里从来不会提及性相关的话题，夫妻之间、男女朋友之间也大多不敢在孩子或父母亲面前有什么亲密的举动。李尼保说：“我们虽然平时和小伴儿在一起会开些玩笑，但是在家里，我们基本上不会讲这些。”李学钧在谈起有关性的问题时说：“包括性教育这些，据我的了解，据我平常的观察，不会有。一个家庭里面，都不会提到。父子啊，面对面的吹，不会有这种事情。现在，比如女娃娃，她来月经的时候，男的一般不问。父亲一般不过问。那么她的生理发展，一般是女的比较注重，平常多看着点。甚至就是说发生男女关系这些，父母都还不有坐在火旁边说给他/她，他会委托他的其他的亲戚，借他们的嘴来教育娃娃，也是不好得自己说。是这样一回事。像比如我了嘛，我的娃娃，是单亲家庭了嘛，娃娃又是个女的。她生理上随着年龄的增长，身体上会慢慢的有所改变了嘛，我不会跟她谈。我要通过我的女同事伴儿问她，葛有那么一回事。给她讲解一下这些事情。是这种。我不会亲自讲，觉得是一种尴尬的事情”。李艾不勒说：“特别是现在电视嘛，花样也多一些嘎，娃娃父母在一起看电视，突然又那么一个镜头，大家都不自然。更严重的还有，如果是有些老人就会骂，调台。搞什么，不要看这种。有些时候大家都不讲话，自己心里面想些什么，各有各的

^① 云南省民族事务委员会编 佤族文化大观 昆明：云南民族出版 1999 年。





想法。反正觉得，自觉一点的要么老人自动走开，要么娃娃自动走开，反正就不能坐在一起看，有点三级啊，电视剧，电影那些。”

(2) 同姓与异姓内外的害羞

佤族同一姓氏的同辈男女都互认彼此是兄弟姐妹，男子们互称“pux aik”，女子则互称“pux o”，对于同一氏族的父辈男子们，若比父亲年长的，称为“keeing ting”（keeing是父亲，ting是大之意），比父亲年幼的称为“keeing iak”（iak是小之意）。这是普那路亚亲属称谓在父系的一夫一妻制家庭和社会中的延伸，它表明了在地缘政治时代，佤族对氏族观念仍极为重视及同一氏族的人们仍存在着较为亲密的关系。在佤族社会中，对一个人来说，外氏族的亲属称谓显得很单纯。除了嫁到外氏族的女性要称呼丈夫的父母“keeing”（父亲）和“miex”（母亲）之外，其余的与自己不处于同一个氏族的父辈男性，无论是舅舅、岳父还是姑父、姨夫和其他与自己没有亲属关系的男子，都被统称为“Baox”（原意指舅舅）；除此之外，就只有女婿（hkeue）、儿媳（mun）姐夫（aig）嫂子（o）之称。^①

通过亲属称谓的比较发现：（1）外氏族的亲属称谓与本氏族中的亲属称谓相比，一是称谓的规模小，二是称谓区别不严格。（2）在自己本氏族内部有长幼区分，在称谓后加上“ting”（大）或者“iak”（小），而对外氏族父辈男子的称谓没有长幼区别，无论其比自己的父亲年长或年幼，都只统称为“Baox”。（详见附录二：佤族亲属称谓）

通过对于佤族日常生活中血亲亲属与姻亲亲属之间的交往活动进行参与观察，笔者发现在同一氏族的同辈青年男女之间经常在一起，互相取闹，开玩笑，彼此都很熟悉。有时在公共场合聊一些关于性的话题时，也大多都可以接受，并没有太多的发现害羞的情况。然而在姻亲亲属或者不同姓的男女亲属之间，却很少会提及性的话题。如村民李赛远告诉笔者，他在与自己妻子的姐妹或者岳哥的妻子，姐妹那边的人单独坐在一起的时候，会觉得有些害羞和尴尬。他的妻子讲到自己和李赛远的大哥单独在一起时会感到害羞。

和自己的长辈老人在一起，由于辈份的差距，基本上不太可能会引发害羞。然而在年龄相仿的姻亲亲属之间或者不是同一氏族的男女，他们之间是可以发生性关系，在使人联想到性才会使人害羞。

周华山在研究摩梭人的害羞文化机制时认为害羞是为了严防血缘亲属之间的乱伦，血缘亲属之间不能谈及性的话题，甚至都不能提及与性相关，使人联想到性的词，这样会使得人比较尴尬。

^① 云南省民族事务委员会编 佤族文化大观 昆明：云南民族出版 1999年。





(3) 村寨内外的害羞

村寨作为一个共同体，内部已形成维护其自身秩序的行为准则。有些行为准则是以禁忌的形式来呈现，一旦触犯了这些禁忌，将会受到习惯法的惩罚。触犯者会受到村寨人的非议和谴责，使自己的家庭甚至家族蒙羞。然而不在这个村寨空间里时，发生这些行为有时并不会引起害羞。

笔者在田野调查期间，刚好遇上并参与观察了一场婚礼。这一对新人在婚前已经发生性关系，（即已经有孕。有些婚前发生性关系但并无身孕者，因为无从知晓，便也无从追究。）按照佤族传统习俗，婚前发生性行为，并有身孕者是要接受洗寨子（lāng yaong，“lāng”意为洗、涮等；“yaong”即村落、寨子）的惩罚。人们认为这种行为使得寨子不干净，婚前有孕的女人是干净的人（Ang si nga）。Ang si nga 在佤语中的含义很多，最初是指洗衣服、洗东西没洗干净，后有泛指女人有点漂，男的乱嫖，小偷手脚不干净，家庭出身不好等等。

传统的佤族男女结婚，即婚前没有发生性行为，干净的人应该在教堂里结婚，接受大家的祝福，用牧师的话讲“要接受神的见证与祝福”。然而在牧师及村民的眼里，她们（婚前有孕的人）是不干净的人，会玷污了教堂的圣洁，不能进去教堂。在整个婚礼的过程中，我能明显的感觉到来祝福新人的村民不多，大多是附近的邻居和村民。明显可以看出新婚夫妇二人也感觉到很害羞，在婚礼的过程中一直都没有表现出来新婚之喜。新娘的舅舅是教堂的牧师，事后在访问他时，他一直不愿意提起他们的事情，后来旁人对我讲可能他自己作为牧师，觉得害羞，不愿意让别人知道这种事情。一个教堂里的执事告诉我，这一对新人在新婚前的一个晚上，偷偷地来到教堂，忏悔他们的行为，祈求教堂的唱诗班给予他们祝福。虽然不能在教堂这样的公开场合给他们举行见证与祝福，但是在第二天的婚礼过程中，唱诗班依然去到婚礼上为这一对新人祝福，在为他们祈祷的过程中也不断地教导新人以后要听话，不要再做这样令人害羞的事情。

在父系制度中，对于女性纯洁的要求，仅仅是男性为了自己的利益而强加于他的女人们的一种所有权关系。^①在这种情况下如果一个男子和一个已婚妇女之间有性关系，那么就是侵犯了他人的财产，他人可以相应地要求惩罚加害者。在佤族地区，与已订婚或者结婚的女子发生性关系，有被抄家的危险，未婚夫或者丈夫则可以从抄家的财产中获得赔偿。惩罚虽大多施之于男方，然而女方若与他人发生婚外性关系，在社区内也会被指为不干净的女人。在谈到这个问题时，李萍说如果发生了那种事情，“你见人家你抬不起头，名声不好，去到哪点人家指指点点，

① 【法】热内·居伊昂 性与道德 李迈等译 张同校 北京：国际文化出版公司，1988。





不好在啊。这种过日子，一辈子被人家指指点点这种日子不好过呢”“害羞，有些你的命不好，你会生病”。

发生婚前与婚外性行为在佤族传统社区会受到强烈的谴责，虽然现在村寨的习惯法已不像过去那样严惩违反者，大多也是象征性的罚款了事，并没有游寨子、抄家等，然而社会舆论加之于个人及其家庭甚至家族身上的道德评价的力量依然强大。

相比于佤族村寨对于人们性活动严格的规控，在县城（街子）上的活动则比较自由。一方面对于在县城或者村寨外面工作的村民，村寨对他没有多大的规控。“像我们这种在单位上的，人家也不管我们不是”“机关上人们不管，就是我们农村管了。”二是在村寨外面发生这种行为，村寨村规也无法规控。村民在村寨外的空间没有传统阿佤理的控制和道德谴责，自然也不会觉得这有什么害羞。

在当地佤族社区，笔者就经常看见一到晚上就有许多年轻人相约去街子玩。喝酒、唱K、蹦迪是当今佤族年轻人热衷的活动。年轻人的传统恋爱方式也在发生变迁，年轻恋人已经不再去对方家里串，而是到街子娱乐。中年男女也去街子冷饮店喝酒跳舞，有些回来的很晚，也有夜不归宿的情况。对于这些现象，老人们大多都说现在时代乱了，我们也管不了了。他们都越来越认不得害羞了。

四、结 论

佤族的害羞观念可以体现出传统的阿佤理对于人们性活动的规控，它涉及到许多传统的伦理道德，其中涉及到性道德、乱伦禁忌、同姓不婚、禁止婚前婚外性行为等禁忌。历史证明这些对于维持村寨共同体的秩序、维护亲属关系起着重要的作用。通过初步的调查发现，佤族的害羞观念体现了一种尊重，同时具有内外之分，仍然在有效地规控着村寨共同体内人们的行为。

参考文献：

- [美] 菲利普·津巴多著，段鑫星等译. 害羞心理学[M]. 北京：中国人民大学出版社，2009
- [法] 让·克洛德·布罗涅著 刘恒永、侯智荣译 廉耻观的历史 北京：中信出版社 2005年
- [法] 热内·居伊昂 性与道德 李迈等译 张同校 北京：国际文化出版公司，1988
- [德] 羞耻心的文化史 赫尔曼·施耐贝尔著 辛进译 生活·读书·新知三联书店 1988
- 刘子恺 「栽新房」(sum nyiex saox)：云南班洪佤族「房子」的社会建构，国立清华大学人类学研究所硕士论文，民国 88 年
- 罗之基. 佤族社会历史与文化[M]北京：中央民族大学出版社，1995年





- 云南省民族事务委员会编 佤族文化大观 昆明：云南民族出版 1999 年
- 雷响、雷希著 道德的起源[M]. 昆明：云南人民出版社 1999 年
- 《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编. 佤族社会历史调查[M]. 昆明：云南人民出版社 1983 年
- 赵富荣编著. 佤族风俗志[M]北京：中央民族大学出版社, 1994
- 周华山. 无父无夫的国度？——重女不轻男的母系摩梭[M]. 北京：光明日报出版社，2001
- 沈海梅. 害羞、朝圣与嘉年华：白族社会“绕三灵”中性的阈限[J]. 华人性人类学研究 2009 年第 1 期
- 朱和双 李金莲. 佤族神灵信仰及其对男女性关系的社会控制[J]. 湖北民族学院学报（哲学社会科学版），2003 年第 4 期
- 云南大学硕士研究生学位论文 张源洁《中缅边境佤族农村社区艾滋病污名化问题研究》

附录一：害羞的分类

(1) 按类型来分：不如别人；做错了事情；家里有人做坏事；遇见陌生人/事物；懒惰；违反道德；被人看见；怕人家说；人家看不起我，取笑我；仪容行为等不符合规范。自己害羞，“替别人害羞”。

(2) 按程度上来分：从不好意思、没有面子到违反了风俗习惯、道德规范，直至道德上的羞耻感。

比如：

a.不如别人：别人盖洋房，买摩托等等，我盖不起，买不起，觉得害羞（没面子）。我家的东西（农作物）长势不好，我家猪、牛等（家禽等等）养的不好，会害羞。你钱比我多，我害羞。发烟时，别人抽的烟比我好，我发给他的烟他不抽，我害羞。（茶也是一样，我家自己摘的茶，人家不喝，觉得不好喝，我也害羞。）自己儿子不找钱，会害羞。我家收拾得不干净，自己衣服脏了不好看了，也会觉得害羞。

b.违反道德:偷盗会害羞，是很严重的事情。女人未婚先孕会害羞。未经老人同意，不拿结婚证就有了小孩。男女通奸会害羞。

c.怕人家说:家里人有人生病时间久了，我也会觉得害羞。汉子或者婆娘刚死不久，去找别人，会害羞。婆娘抽烟，不好看，会害羞。没有招待好客人会害羞。认不得会害羞，比如老师来给我们讲课，我们听不懂会害羞。

d.懒惰：懒，不干好活路，不得吃，肚子又饿，人家养猪、挖地、养鸡、生活得吃，我自己不有会害羞。

e.被人家看不起、取笑:偷东西，不干活，不想找钱，人家看不起你，会害羞。借钱不还害羞。怕见生人，会害羞。家里有人吸毒会害羞。





f.仪容行为等不符合规范：喝酒喝醉了在寨子里大吼大叫，胡乱睡在地上，行为举止不合礼节会害羞。女儿穿的很短很暴露，仪容不合礼数会害羞。走路大摇大摆会害羞。

(3) 不同类型人的害羞

a.青年女性的害羞：见着让人害羞的事情，比如看见有人在公共场所拥抱、接吻这些亲昵的动作；在冷饮店与自己一同去的男伴，只顾与服务员聊天，冷落自己，很害羞；看见一个小男孩光着身子洗澡，恰好一个中年男子经过，自己觉得害羞；觉得自己如果胖了，不好看了，怕人家说自己是猪，会害羞。

b.老人的害羞：你穿的干净，我脏；你洗脸，我不洗；没有招待好你，一样都不得给你吃；去人家家里，人家不招待我们，我们害羞了；不跟人家一样，害羞；做不好的事情，人家说你，说不好听的话也会害羞；说话不礼貌；在老人面前说丑话；乱搞男女关系；什么能力不有，人家想做什么，我们不有能力，样样做不下来；怕人家说我们。

c.小男孩的害羞：偷人家东西会害羞；人家说我们丑话、脏话会害羞；老师在同学面前批评我会害羞；老奶奶在陌生人面前批评我会害羞；打架打不赢别人（多多的人看见）会害羞；别人说我喜欢某个女生会害羞；穿破裤子，昨天没睡好“熊猫眼”，被同学们取笑会害羞；同学说我的缺点，不会背书被同学取笑会害羞；家里有人干坏事被人家议论会害羞；撒谎会害羞；见女同学洗澡，（见不穿衣服），误进女厕所会害羞；姐姐打我，我告诉妈妈，妈妈说打得好，我害羞；身上脏，有味道，会害羞。

d.小女孩的害羞：我经常害羞，很多男生不害羞的我都觉得害羞。

见着陌生人（汉族的男的）会害羞。

综合上面的害羞情况，大致是因为：我自己不如别人；别人做丑事；我做错了事；家里面有人做坏事；人家看不起我，取笑我；自己的仪态、行为方式不当，不合习俗；看见陌生人，陌生的事物；违反道德；怕人家说我等等。





【性人类学理论研究综述】

文化人类学中的性研究

章立明

(云南大学 社会学与社会工作系, 云南·昆明, 650091)

【摘要】本文追溯了文化人类学早期的性研究和当代性研究, 指出借助利奇的人类行为三重性观点, 建构性的多元光谱说, 才能更好地理解身体的同一性。

【关键词】文化人类学 性研究 光谱说

18 世纪, 旅行者在乐园般的美洲新世界发现了原始人奇怪的风俗和习惯, 自那时开始, 性的科学主义受到人类学家的批判, 他们通过跨文化的田野研究, 强调了性是如何被社会建构的, 被象征地使用, 并怎样受到文化的修正的。但是性的意义既不来源于天生的自然本能, 也不是历史决定或者环境决定的被动产物, 它是主体能动性 with 这些外在物之间相互作用的结果。

一、文化人类学早期的性研究

早期人类学的性存在研究以性为切入点, 将性纳入婚姻制度的研究中, 注重研究亲属关系, 关注妇女的地位、性别分工、婚姻制度和继嗣规则等。虽然这里的性并没有表述为性存在, 但是, 正如马林诺夫斯基提出的: “对于性来说, 社会的和文化的压力比起仅仅是两个个体的肉体关系要大得多^①,” 马林诺夫斯基的独特贡献是把性引入身体人类学, 他的两部著名书一本被标题为 “Sex and Repression in Savage Society” (1927) 中文译名《两性社会学》, 另一本为

【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 Anthony Synnott. The Body social: Symbolism, self and Society. Routledge 1993. P250.





“The Sexual life of Savage in north-western Melanesia” (1929)中文译名《神圣的性生活——来自土著部落》，马林诺夫斯基指出，性对个人与社会制度的双重关注，性对于南太平洋的岛民来说，绝非像性对我们那样仅仅是生理的事务，它意味着爱与做爱，它变得象婚姻与家庭等神圣庄严的制度的核心，它遍布于艺术并产生出它的符咒与巫术，它事实上支配着文化的每个方面，所以人类学家必须描述两个爱人间的直接接触，正如我们在大洋州发现的那样，这是由他们的传统塑造的，服从于他们的法则，遵从他们部落的习俗。

马林氏写道：性对于南太平洋的岛民来说，绝非像性对我们那样仅仅是生理的事务；它意味着爱与被爱；它变得像婚姻与家庭等神圣庄严的制度的核心；它遍布于艺术并产生出它的符咒与巫术，它事实上支配着文化的每个方面。我是在其最广泛的意义上，把性作为本书的标题——它是一种社会学的和文化的力量，而不仅仅是两个个体之间的肉体关系。但是这一论题的科学研究，显然要关注其生物学的方面。所以人类学家必须描述两个爱人间的直接接触，正如我们在大洋洲发现的那样，这是由他们的传统塑造的，服从于他们的法则，遵从他们部落的习俗^①。

也就是说，每个社会都有一整套制度，即“在一整套组织安排中，人的性与生育的生物原料既被人与社会的干预所塑造，又在习俗的方式中获得满足，无论有些习俗是多么稀奇古怪^②。”比如说，亲属制度就不完全是一个生物亲属名单，它是个常常与实际的遗传关系相矛盾的有类别和地位的体系。社会界定的亲属地位优先于生物界定的亲属地位的例子很多，比如努尔人的女人婚姻习俗，在努尔人的定义中，以谁的名义赠送家畜彩礼给母亲，此人便具有父亲的地位，于是，一个女人可以同另一个女人结婚，做这个女人的丈夫和她孩子的父亲，尽管她事实上并不是授精者^③。

这些在我们看来相当古怪的习习俗，只是证明了性欲是通过文化干预来表达的，如巴奈尔罗人，社会准许婚姻有几个性伙伴关系，一个女人结婚后，她首先同新郎的近亲朋友的父亲性交，在怀上这个男人的孩子后，她才开始同自己的丈夫性交，她同时还与丈夫的近亲朋友保持习俗规定的伙伴关系，一个男人的性伙

① [英]菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽等译，北京：中国人民大学出版社，2004，第128-129页。

② 盖尔·卢宾：《女人交易——性的政治经济学初探》，王政、杜芳琴主编：《社会性别研究选译》，北京：三联书店，1998，第30页。

③ Evans-pritchard. (1951), Kinship and Marriage among the Nuer London: Oxford University. PP107-109





伴则包括自己的妻子，他近亲朋友的妻子和近亲朋友的儿子的妻子。在玛兰德艾尼姆人中，复式性交的习俗更为显著，结婚时，新娘先同新郎家族里所有的人性交，最后才同新郎性交，每个主要节日中都有一项被称为欧蒂夫邦巴里的活动，在该活动中采集精子作为典礼仪式，一个女人同许多男人性交，产生的精子盛在椰壳桶里，玛兰德男人的初交是多重同性恋关系。在伊托罗人中，一年中有 205 天到 260 天禁止异性性交。在新几内亚许多地方，男人害怕交媾，并认为假如性交时没有有魔力的预防法，就会死掉。通常这类女性污秽的观念表现了女人的从属，但是，象征体系具有内在的矛盾，这种矛盾的逻辑延伸会导致作为一个制度基础的主张倒转，在新不列颠，男人对性交如此恐惧以致男人比女人更怕强奸，女人追逐逃窜的男人，女人是性侵犯者^①。

20 世纪 30 年代，米德撰写的《性别和气质》是男性气质和女性气质文化内涵多样性的有力证据，也就是说：“在人类学中，身体不仅被认为是物理性的而且也是性的^②，如阿拉佩什部落，无论男人还是女人都认为性不是性别的主要差异；在昌布里部落的男人和女人在性方面很有个性，而在蒙都哥莫部落，女性在性生活中处于支配的地位……”

人类学的性存在研究不仅仅包括性交行为，还包括性欲的外部显现，包括一系列可以观察的行为和反应。吉尔伯特·赫特的《长笛的守护者》就是巴布新几内亚的东部高地桑比亚的一种传统甚至保守的民族志文化，核心是男性膜拜和它的入社仪式，入社涉及到新加入的男孩子和年轻的成年男人间持续的性关系，其中要吮吸阴茎，吞下精液，精液被认为是男性气质的精华，必须在男人代际间传承以保证社会的生存，这一信念受整个故事体系和仪式的支持，包含了自然环境，桑比亚的社会秩序和神圣的长笛，用它吹奏的音乐是男性膜拜的一个例证^③。

二、当代文化人类学中的性研究

在过去的 30 年中，西方出现了互相联系的一系列运动——性解放运动、女性主义运动、同性恋解放运动以及人权运动和少数民族人权运动——这些运动改变了人们对现实生活的看法，在这些运动所产生的政治和文化影响下，人类学中的

① 王政、杜芳琴主编：《社会性别研究选译》，北京：三联书店，1998，第 72 页。

② Anthony Synnott. *The Body social: Symbolism, self and Society*. Routledge 1993. P250.

③ [美] R. W. 康奈尔：《男性气质》，柳莉等译，北京：社会科学文献出版社，2003，第 41-42 页。





性研究进入到一个全新的领域，在美国，关于性研究的综述性文章与汇编就有不少，尤其是艾滋病，女权运动和同性恋运动的影响下，有关性的研究越来越多，并开始逐渐显现多元化的趋势。出现了同性恋的民族志研究、身体现象的医学人类学研究和性别身体研究等。

1、同性恋的民族志研究

20世纪50年代后，拉拉和同志成为文化人类学的主要研究对象；80年代后，艾滋病首先在美国的男同性恋社区中出现并蔓延，社会研究转向于更深刻的理解人们间的性角色，性实践和艾滋病的关系，并用更准确的男男性行为者一词来代替男同性恋群体，这样不仅可以更好的制定出遏制HIV性传播的有效策略，而且可以减少艾滋病给男同性恋者带来的污名。

内容主要集中在对异文化中的同性恋研究和美国国内同性恋社区研究。

1981年，G.赫特研究了新几内亚萨姆比亚人同性恋的奉行仪式，1984年出版民族志《美拉尼西亚的仪式化的同性恋》研究新几内亚的男子成年礼和男孩子受精仪式，6-12岁进入青春期的男孩非常重视这样的受精仪式，因为他们认为如果没有男子给他们捐献精液，男孩也不会产生精液。至此，从马达加斯加到西伯利亚之间广阔地区的同性恋，拉美和伊斯兰的同性恋都有研究。

人类学家在都市亚文化研究中，就涉及到美国国内城市社区同性恋研究的诸多细节，如同性恋者是如何猎艳/钓鱼，如何发生性关系的，如1970年，Laud Humphreys的《茶室交易：公众场所公开的性交易》；1972年，Esther Newton的《妈妈营地》；1979年，D.G. Wolf的《女同性恋社区》；1980年，里德的《其他声音：一个男同性恋酒吧的类型》；1986年，M. Davis和E.L. Kennedy的《口述史和女同性恋社区的研究》；1992年，Gilbert Herdt的《美国的男同性恋文化》；1993年，Ellen Lewin的《女同性恋妈妈：美国文化中的社会性别全记录》，研究了女同性恋的亲属关系；1994年，C.S. Bolton研究了公共澡堂和城市里的暗角；1995年，Moshe Shokeid的《美国的一个同志犹太人》，研究了兼具犹太人和同性恋的双重的身份认同现象^①。

2、身体现象的医学人类学研究

^① 王凯、沈海梅：《西方人类学领域的同性恋研究》，《华人性人类学研究》，2009年第1期。





在医学话语和其他话语中身体的再现问题仅仅被看作是对物理世界的自然描述而不是社会思想的象征再现，比如，法国历史学家朱尔·米舍莱则花费了很大气力调查月经，他的全面调查方法就象妇科检查，他在私人日记中用图解的方式详细记载了妻子阿泰纳伊斯的月经周期，包含对月经情况极为细致的观察，内容包括每日出血的颜色，血量，黏稠度，气味以及他本人对出血感觉的分析^①。

这种状况到了1987年后，得到了改变。该年度，玛格丽特·洛克等在《医学人类学季刊》第1期上发表《精神性身体：身体人类学导论》，认为身体具体主体性与客体性的双重性质，也就是生理与文化建构的双重性，因此，应该跳出从生理的自然观点来研究人的身体，而是将身体视为同时能动也同时被动的双重角度来检视，也就是说身体是文化与自然共同展演的结果。用费侠莉的话来表述：“一方面，身体本身不能被认为是客观物体，真正的主体主要是通过时间而不是空间来界定的，通过从出生到死亡的过程而不是通过大小、形状或体积的结构来深刻地刻画具体的且能够发挥功能的人类，但是另一方面，身体的基本功能——月经、怀孕、分娩、哺乳等不能仅仅被看作是通过文化训练可以被认知的语言的产物^②。”就如她以中国的妇科医学为例所研究的，中国的医科医学文化永远与女性的生育功能，如月经、怀孕及产后恢复联系在一起，其中文化因素就包括有意识的再生策略、性规范和性行为实践。

在有些学科中，人们或许会根据常识来想象而不是以身体作为前提来讨论健康问题，但是，在医学领域，对医学知识和医学权力的复杂历史而言，对于身体的理解是何等重要。1987年以后，更多的职业人类学者转向有关身体的民族志作业。比如Megan Jennaway对巴厘岛北部山区的一个中等规模的乡村社区蓬延万吉的人类学研究表明，不结婚的女性不是一种社会耻辱，而且也不是一个明智的策略。未嫁、守寡、离婚都会带来不好的名声。未嫁这个词直译就是老处女，这样的女人被描述为——已过使用期限的物品（字面上的意思是过期物品）。在文化许可的范围以外进行欲望的表达，女人只能以“歇斯底里”的面目出现。歇斯底里病在这里被解读为欲望向身体的移位，这样身体就成为发病的“所在”，也是欲望的栖息之地。尽管借助于歇斯底里症的发作，能够暂时让女人获得压抑后

① [美]比尔·海斯：《血液的故事》，郎可华译，北京：三联书店，2007，第61页。

② [美]费侠莉：《繁盛之阴：中国医学史中的性(960-1665)》，甄橙译，江苏人民出版社，2006年，第12页。





的情感释放，歇斯底里病症成为表达文化中受到限制的那些欲望的一个合法途径^①。

而Paige Padgett的研究则分析了得克萨斯州休斯敦一个非裔美国人为主的社区里关于梅毒（知识）的民间解释。研究显示性病信息的误传和运用不同的模型（民间/医学）可以用于解释感染的风险和预防。在梅毒干预中运用民间解释，能够帮助我们更好地理解社区关于性病的知识和认知，从而更好地为将来的教育和预防项目明确工作重点^②。

3、性别身体研究

大多数女性主义看来，个人的即是政治的，身体在传统社会科学中的缺席，部分地被归因为男性在这个领域长期占有主导地位，在女权主义运动的影响下，有关体现性与身体的女性主义作品不断涌现，如克里斯蒂娃·伊丽加莱一派的法国新女性主义对于女性身体的重新诠释；深受福柯思想影响的巴特勒等美国后现代主义女性主义对于性的身体的强调，这些研究关于“性的身体，尤其是女性之性、性的政治等研究成果，（对于）打破非性化与非性别化功不可没^③”。

性的身体来自人类学的实地研究，法国人类学家考夫曼的《女人的身体，男人的目光》，通过访谈沙滩上各种各样的人，考察了人们的裸乳实践，从一些生活琐事中揭示为什么人们对于他们习以为常的东西难以启齿，他认为女性身体分为三个面相：平常化的不引人注目的身体；性的身体和美的身体，这三个面相具有模糊性，往往交织在一起^④。

此外，缠脚除了被作为身体控制的一个典型例子被历史学家与民俗学家关注之外，通常也被作为性的身体加以研究，比如方宏的缠脚、女性主义与自由，把

① Megan Jenaway, "Displacing desire: sex and sickness in North Bali", *Culture, Health & Sexuality*, 2003, Vol. 5, No. 3, 185-201.

② Paige Padgett "Folk Constructions of Syphilis in an African-American Community in Houston, Texas", *Culture, Health & Sexuality*, 2002, Vol. 4, pp. 409-418.

③黄盈盈：《身体·性·性感——对中国城市年轻女性的日常生活研究》，北京：社会科学文献出版社，2008，第41页。

④[法]让-克鲁德·考夫曼：《女人的身体，男人的目光》，谢强等译，北京：社会科学文献出版社，2001，第218页。





缠脚与女性的性，屈从地位结合在一起加以讨化^①。

再比如，学者探讨了印度孟买新婚的工人阶级青年女性的婚内性经历，性的经历受到社会和集体共享的一些“正常”的实践的影响，通过反复身体经历的规束，新婚们知道何时、怎样和多大程度上配合或者拒绝身体的性体验。女人们了解到身体参与的性经历能够帮助赢得作为好妻子的合法地位和象征性价值。孟买工人阶级家庭中的新婚年轻女子的性经历表明她们是经由具体的性关系的体验而被规束进入成年女人的角色的。这些女人通常在对性一无所知、同时感到羞耻和畏惧的情况下开始自己的性生活的；但是，女人又是务实的，通过在日常的性行为中规束自己的身体，从而实现她们作为妻子和母亲的身份认同。

所有这些研究在不知不觉中破坏了生物学上性爱观点的牢固性，它们提出男性和女性的分类实际上是在各种各样文化实践的过程中发明的^②。

三、走向光谱式的性研究

利奇关于人类行为三重性的观点颇具启发性^③，首先，人体具有呼吸、心跳、新陈代谢等生物行为；其次，人体还有旨在改变外部世界物质状态的技术行为；最后，人体的表达行为，就是使用某一符号或象征对现实世界所处状态有所表述……也就是说，技术行为成为沟通自然和文化的桥梁，也才能清晰地说明，性研究在自然和文化之间的沟通，只有这样，我们才能彻底地抛弃非此即彼的二元论窠臼。

在人类行为中，正由于性是最为多样、普遍的象谜一样的人类经验之一，性同时兼具生物性与社会性脉络，虽然生物性看似一项常数（也就是性当中一项固定且不变的构成要素），便事实上正如同生物特征形塑了人类的性欲取向一般，社会世界也可能模塑了生物性，每个社会都有自己对性的规则，在某些社会里，女人会表现出强烈的冲动，或是在性的过程中显现主动积极的一面；而在其他社会

① 黄盈盈：《身体·性·性感——对中国城市年轻女性的日常生活研究》，北京：社会科学文献出版社，2008，第50页。

② [美]费侠莉：《繁盛之阴-中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙译，南京：江苏人民出版社，2006，第10页。

③ [英]埃德蒙·利奇：《文化与交流》，卢德平译，北京：华夏出版社，1991，第10页。





中的女人则根本不知道什么是性高潮，事实上，如同人类学家在尼泊尔某些地区所发现的，在某些环境中生活的女人，当她们被告知有关性高潮时，甚至不相信那样的事情真的存在，明显地，这当中起作用的是文化而非生物性，因为我们知道，除非是性器官受损，否则性高潮在生理上是可欲的。即使是射精，也同样受到了文化的支配。在某些国家中，很早就开始有射精的经验且多数频繁，被认为是有益健康，而在其他国家，男人则被告诫应节存他们的精子，尽量不要射精。

性并不仅是局限于上述所提及的解释，性既是自然的，也是驯化的，既是一项社会性的行为，也是经由社会所建构而成的，既是历史的，也是历史化的，既是政治的，也是政治化的、法律、医学、言说……等各种力量环绕着性而产生……性是在一论述，信念与实作所构成的复杂网络中，变动不居的轴心^①，因此，性不同于本质主义的生物及演化模型，性不再被视为仅是一种在人们或是动物之间自然发生的现象，当然，性也未如社会建构主义者在堕胎议题上所说的，仅是一社会或政治议题。而坦桑尼亚人认为，性交是两性之间尽情愉悦的一种活动，有时他们又认为性交是男人的权利和女人的责任，尤其是在年长与富有者碰到年轻和贫穷的人时，性交叉成为讨价还价的工具^②。

史华兹认为要对性这一复杂的现象做出理解，整合生物性观点与社会建构论观点，忽视任何其中一方的理论观点都是不足的，因此唯有将二者整合才得以对人类之性事做出整全的描绘与解释，毕竟性的实作立基于特定的生理器官，但也同时受到性发生所处的社会脉络的影响，因为在不同的社会脉络中，同样的性行为却可能因社会对其所下的定义不同，因而被以完全不同的方式而经历，如婚前性行为是被视为常态而受到鼓励，或者被视为禁忌。书中一再强调光谱式的性观点，社会所呈现出的其实是由各种不同性事所形成的光谱连续体分布。

就拿性来说，性的体验和表达可以通过思维，幻想，欲望，信仰，态度，价值观念，行为，实践，角色和关系等方式得以实现，尽管性可以包括以上这些方面，但并非所有这些方面都总能得到体验和表太守，性受到生理、心理、社会、经济、政治、文化、伦理、法律、历史、宗教和精神等诸多因素相互作用的影响^③。也就是说，性的意义来源于主体与情境的互构。既不来源于天生的自然本能，也

①[美]P. 史华兹等：《性之性别》，陈素秋译，台北：韦伯文化国际出版有限公司，2004，导读第1页。

②[英]Martin Foreman. 艾滋病与男人——承受风险还是承担责任？李晓亮等译，云南省生育健康研究会，2000，第51页。

③ www. ids. ac. uk英国国际发展研究所政策简报，2006年第29期





不是历史决定或者环境决定的被动产物，它是主体能动性与此些外在物之间相互作用的结果。

性的变化更多地来源于主体的日常生活实践，而不是单纯的认知或者外力作用。通过反身实践，社会活动塑造了身体并使之具有了历史，在这个过程中身体一直是身体自身，它不会变成话语中的象征，符号或话语中的位置，它的物质性（包括种种物质能力，如产生性别意识，生育，喂奶，行经，张开，插入和射精，是去不掉的，它持续发挥着重要的作用，性别的社会过程包括孩子的生和养，年轻和成熟，运动和性的快乐，劳动，伤害和死于艾滋病等等^①。

性研究的话题主要集中在性行为，性认同（尤其是同性恋研究）艾滋病这些内容，一种更为多元，丰富，逾越二元规范的研究尚比较缺乏。相关思路已被付诸实践，如 Clellan S. Ford 和 Frank A. Beach 所著的《性行为的样态》，就考察了 190 个不同社会的动物物种，从生物学、心理学和社会学三个不同角度比较动物和人类的性行为差异。

必须消除自然-文化的二元对立，实际上所有的二元对立都应该消除，这样我们才能理解身体的同一性。

^①[美]R. W. 康奈尔：《男性气质》，柳莉等译，北京：社会科学文献出版社，2003，第 88 页。





【性人类学理论研究综述】

国内外学术界对婚外性行为的研究综述

吴 瑛

(中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京, 100081)

在人类历史发展的长河中, 作为婚姻附属物的婚外性行为曾普遍存在于传统社会及现代社会中。甚至在西方性禁锢最为严厉的中世纪, 也不乏为人们津津乐道, 争相效仿, 以贵妇人与骑士婚外性关系为主题的“骑士之爱”。记录中国春秋战国历史的《左传》中有 30 多条非婚性关系记载, 其中关于通奸的条目最多, 共 10 余条^①。

婚外性行为广义上可以包括如下类型: (1) 单身异性之间的性关系, 包括同居和婚前性关系; (2) 通奸或婚外恋, 即已婚者和婚外一方之间的性关系; (3) 卖淫嫖娼; (4) 乱交, 即随意选择性伴侣的行为, 性爱的一方往往同时和许多人保持性关系。狭义上则仅指已婚者和婚外一方之间的性关系, 本文的研究集中于狭义的婚外性行为。

婚外性行为在人类社会中的广泛存在, 引起了中外不同科学家的共同关注, 他们分别从人类学、社会学等不同的学科出发来研究婚外性行为, 帮助人们认知、理解这种始终与婚姻相伴随的非婚关系。国内外学者的研究成果主要体现在以下五个方面。

一、对传统社会中单婚多偶现象是否群婚残余的争论

古典进化论学派将传统社会中存在的婚外性行为视为群婚或对偶婚的残存形式。摩尔根在《古代社会》一书中, 系统提出了家庭进化的理论, 推断出人类从

【作者简介】吴瑛 (1974—), 女, 云南昆明人, 中国社会科学院民族学与人类学研究所博士后, 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 汪玢玲《中国婚姻史》, 上海人民出版社, 2001 年版, 第 46-47 页。





杂交经过血缘婚、群婚、对偶婚，直到一夫一妻制。他认为，群婚的形式是排除了兄弟姐妹之间的婚姻关系，在一定家庭范围内相互共夫和共妻，对偶家庭则由一男一女通婚建立，但缺乏独占同居，容易离异。换句话说，摩尔根在研究传统社会时，注意到了一些民族中普遍存在的既包括一男一女通婚建立，同时又缺乏独占同居的现象，并用进化论思想进行分析，将其视为人类婚姻史上曾经经历过群婚的残存证据。在以后的研究中，持古典进化论的中外学者们，也常常将一些古老民族中存在的婚外性行为作为支持婚姻进化论的证据。

另一方面，芬兰著名人类学家韦斯特马克则通过对大量跨文化资料的对比研究，在其代表作《人类婚姻史》中，阐释了群婚与两性共有制（婚外性行为）的区别。韦氏认为，真正的群婚，都是与一妻多夫制相伴生的，是在一定环境下一妻多夫制与一夫多妻制的偶尔结合，而一些民族中存在的数名男子有权与数名女子发生性关系，但任何一个女子都只能正式嫁给一个男子的两性共有制则有其区别于群婚的性质——这种群体性关系对家庭的社会构成没有任何一点影响，它的产生有其具体原因。如楚奇克人缔结“婚姻联盟”的目的在于为外出的人提供床第之欢，相互保护以及求新求异之心，另外，西南非赫雷罗人中存在的“欧庞加”，新几内亚海岸外马蒂岛上居民的“埃里亚姆”等等都与楚奇克人“婚姻联盟”具有类似的特点；而“普那路亚”制度并非群婚，至多是一种“公开的情夫情妇制”。韦氏对澳大利亚最为典型的迪埃里人“皮劳鲁”关系进行的分析也表明，“皮劳鲁”习俗是女性相对稀少和老人自私、专横的结果，同时，已婚妇女在丈夫临时外出时，需要有人给予保护和监护，“皮劳鲁”关系很可能是嫁接到正式的“蒂帕—马尔库”个体婚上的，而并非产生于个体婚之前的群婚形式。最后，韦氏还分析了澳大利亚群婚假说的依据——类别式亲属称谓制，并用反证方法说明，由于没有证据表明类别式制度曾实行于世界各地，群婚或性共有制在过去的普遍性也仍有待证明^①。

二、通过研究性与婚姻的关系探讨婚外情普遍存在的原因

美国著名人类学家默多克在其《社会结构》一书中，通过对 250 个已知社会的对比研究，提出虽然只有 24 个社会自由地或有条件地允许一个已婚男人和一个与他没有亲属关系的已婚女性发生性关系，但是这些证据总结性地说明了性的满足即使在理论上往往不是局限于婚姻关系之内，性关系是一个重要的，但不是

^①（芬兰）E·A 韦斯特马克著，李彬译《人类婚姻史》（第三卷），商务印书馆，2002 年版，第 1128-1165 页。





唯一的维持核心家庭婚姻关系的因素^①。同时他还提到,在巴罗角印地安人中,“在已婚男女或未婚男女之间,甚至在男女儿童之间,都有性的乱交。人们似乎把这当作一种娱乐^②。”

美国人类学家马格丽特·米德,在文化与人格,尤其是性行为的文化制约等方面的研究成绩卓著。1928 年米德的第一部力作《萨摩亚人的青春期》出版。这本书在对萨摩亚人的婚姻关系进行研究时,以心理分析为主,力图找出决定婚姻关系的文化因素。在书中,她阐述到,萨摩亚人在婚前两性关系中,遵守着做爱的习惯,但不相信浪漫的爱情故事,坚信新的爱情会很快消除以前的痛苦。在萨摩亚,一夫一妻制、排他性、嫉妒和忠贞纯属子虚乌有,人们将婚姻视为社会、经济的安排,反复掂量的是财富、等级、丈夫及妻子的技能。由于萨摩亚不存在能够对基于利益关系的婚姻施以影响的种种限制,这就使得用其他因素而不是用忠诚维持婚姻幸福成为可能,适宜和便利成了决定一切的因素。在这个社会中,通奸是被默许的,萨摩亚人在外出时,十分希望他们的妻子当他们不在家时能够找到安慰自己的方法^③。

三、对两性性心理的研究

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。“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他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^④。”

当代美国人类学家海伦·费什博士在《人类的浪漫之旅》中首先运用生物学探讨了性、爱及婚姻的先天因素,并结合 42 个居住、生产、信仰等方式都各不相同的民族过去和现在的民族志中发现的通奸,说明了没有一种文化中不存在婚外情,没有任何一种文化准则或标准能够杜绝通奸现象。然后,海伦博士又分析了婚外情的原因。她认为,从生物学上讲,男性有传播其基因的需要以及存在许多性生活异常活跃的男性同性恋者,因此人们觉得男人比女人对性生活多样化更感

① 乔治·彼得·默多克著,许木柱等译《社会结构》,洪叶文化事业有限公司,1996 年版,第 5-6 页。

② Murdoch, “Ethnological Results of the Point Barrow Expedition,” in Ann. Rep. Bur. Ethn. ix. 419.

③ 马格丽特·米德著,周晓虹、李姚军译《萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》,浙江人民出版社,1988 年版。

④ 埃利斯著,潘光旦译《性心理学》,商务印书馆,2003 年版,第 375 页。





兴趣；同时，从生物学上讲女性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，女性寻求性生活多样化，也许像男人一样频繁^①。

四、对两性婚外性行为的研究

20 世纪中期以来的 50 余年间，对婚外性行为的研究逐渐由人类学领域进入到更广阔的社会学领域，从对传统社会婚姻与性关系的关注转向对传统与现代社会婚姻现象及问题的对比研究与纵向剖析。

1947 年美国动物学教授金西，在对 18, 00 多不同年龄、职业、肤色、地区、文化程度的美国人进行了多达 350 项的有关性的问题的实际调查，以此为基础写出《男人的性行为》（1948）和《女人的性行为》（1953）。调查发现，社会阶层、教育程度的不同会影响到性行为方式的差别。结婚后，低层男性，婚外性行为明显降低，而高层男性的婚外性行为则显示出性禁锢后的回升。低层人 16~20 岁时，婚外性行为的发生率为 45%，是最高峰，到 50 岁时降为 19%；但大学教育程度的人在 16~20 岁时却最低，仅 15%~20%，以后日增，50 岁时达到 27%。男性一旦开始从事婚外性交，就几乎不可避免地结成多重性关系^②。1976 年出版的《海特性学报告》是继《金赛性学报告》后利用问卷调查方法研究当代美国人男女性及情爱生活的又一力作。莎丽·海特在《男人卷》中使用对话形式，描述了男性对婚外性行为的看法。尽管大部分男性肯定地表示爱妻子，但是 72% 结婚两年或两年以上的男人有婚外性行为，而且并不希望这种关系破坏其婚姻。大部分男性对于婚外情很少表示内疚或后悔，同时也不认为其婚外性行为和他们与妻子之间的问题有任何关联，婚外情对他们有好影响，有些人认为婚外情是自我的提升，只有极少数人表示内疚或一时的罪恶感。同样，在男性看来，妻子不知情的婚外性行为对婚姻的影响也大多是正面的，有助于婚姻的运转，使他们守住婚姻，只有少数男人表示妻子发现后，吵着要离婚，或者真的离婚了^③。

国内社会学家对当代中国社会中存在的婚外性行为进行了定量与定性相结合的研究。80 年代末 90 年代初，在刘达临的主持下，中国进行了第一次大规模的“性文明”调查，涉及到 2 万例样本。对婚外性行为进行调查的结果显示，在一般人

① 海伦·费什著，刘建伟等译《人类的浪漫之旅》，海天出版社，1998 年版第 70—96 页。

② 李银河主编《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2002 年版，第 88 页。

③ 莎丽·海特著，林瑞庭译《海特性学报告：男人卷》，未来出版社，1994 年版，第 125-166 页。





口学特征方面，男性婚外性伴侣的比率要高于女性；文化程度与性伴侣数成反比；无论城市或农村职业文化层次较低的人，婚外性伴侣比率较高；无论男女 25 岁以前，56 岁以后的人婚外性伴侣比率略高。在性学特征方面，持性可以与婚姻分离观念的人，发生婚外性行为的比率也较高；性伴侣越多的人，经常产生快感的比率也越大。分析调查结果，现代中国社会逐渐对婚外性行为采取较为宽容的态度，这种状况反映出社会的文明与进步^①。

李银河的研究集中在婚外性活动的行为、态度以及影响因素三个方面。通过对北京市有关的研究发现，我国社会规范对婚外性关系的压抑比发达工业国家要严厉得多，绝大多数人对任何形式的婚外性活动都持相当严厉的不容许态度；承认自己有婚外性行为的人只占 3.7%；影响婚外性关系态度的主要因素是年龄和社会经济地位，年龄与婚外性关系容许程度呈反比，社会经济地位与婚外性关系容许程度呈正比^②。

潘绥铭调查了有过婚外性行为的人数比例，容易发生婚外性行为的人的类型，并分析了婚外性行为的原因与危害。调查发现，在中国 20~64 岁已婚或同居超过半年的人口里，有婚外性行为的人只有 13.1%~13.9%，中国人远远没有乱套；男性发生婚外性行为的可能性是女性的 4.7 倍；年龄和经济能力分别与婚外性关系成反比和正比关系；从职业特征而言，厂长、经理、老板们最有可能发生婚外性行为；进城务工农民中的已婚者婚外性行为百分比超过农村或城市已婚者；从文化程度上来看，具有大专或高中文化的男女是婚外性行为最多的群体。性与爱的相对分离已成为有过婚外性行为男女调适婚姻关系的方法^③。

五、对待婚外性行为的态度和规范

第一，禁止婚外性性行为的态度

英国思想家、哲学家罗素在《婚姻革命》中以人类婚姻的演变为线索，从哲学和伦理学的角度，深刻阐释了人生中爱的位置、人生价值中性的位置等问题，提出改革婚姻制度的设想，并对未来婚姻的发展趋向做出预测和展望。在论述到基督教性道德观时，他谈到无论是罗马天主教或是新教，都是反对一切私通的，

① 刘达临主编，《中国当代性文化(精华本)》，上海三联书店，1995 年版，第 208-218 页。

② 李银河著，《中国人的性爱与婚姻》，中国友谊出版公司，2002 年版，第 169 页。

③ 潘绥铭，[美]白维廉，王爱丽，[美]劳曼著，《当代中国人性行为与性关系》，社会科学文献出版社，2004 年版，第 265-273 页。





都是禁欲的，对性都是持反对态度的，揭示了宗教对性的压抑以及束缚^①。

法国后结构主义性学大师米歇尔·福柯在《性经验史》中论述到婚姻中的独占问题时追述了从古希腊罗马文化—中世纪基督教—现代文化中反应的婚姻道德。他认为古希腊罗马虽然也有严格的婚姻道德，但是允许人们用多样的风格来使道德规范欲望，对欲望和快乐采取适度的控制和适当的运用。而在公元最初的几个世纪中，婚姻道德相当严格，它规定了性关系本质上应该排除婚外性关系；在通奸中寻找各种婚外性关系是违法的；同时普遍将通奸界定为对丈夫权利的损害。福柯的主要论点在于个体可以摆脱主流规训权利的束缚，如中世纪—现代刻板的禁欲伦理学，创造新的欲望和快乐模式来取代现代的主体性模式^②。

第二，公开禁止，私下默许婚外性行为的态度

二十世纪中期持文化功能论的人类学大师马林诺夫斯基在《野蛮人的性生活》中，从构成社会文化的各个要素出发，如种族、民俗、礼仪、道德、生育、性爱、性生理的交合等，记述研究了新几内亚特罗布里恩群岛土著人的两性生活和人类文化。特罗布里恩人婚前两性关系的发展遵循着自然和自由的规则，从童年时代的性游戏到青春期的“布库马图拉”——单身男子和未婚女子同房，他们享受着毫无拘束的性生活，而结婚则意味着性自由的大大缩小和排他性。因此，通奸和性嫉妒是造成该部落婚姻生活紧张的两个重要因素，违背婚姻道德的规范经常被破坏，但都是不公开的，而此类行为又通常容易得到宽恕。

第三，允许婚外性行为的态度

中国社会学与人类学界泰斗费孝通先生早在上世纪 30 年代，就在广西花篮瑶社会中进行了深入田野调查，并撰写了《花篮瑶的社会组织》一书，研究了花篮瑶和坳瑶两性生活的特具形态，即“合法”婚姻与“法外”情人制度的并行，交叉。文中写道：“在公开的婚姻制度之外，花篮瑶还有一种‘半公开’的情人制度。所谓‘半公开’是指大家不足为奇而又不愿为外人知道的意思。情人制度和婚姻制度在实际生活上有同样的重要，二者有时平行，有时交叉，构成花篮瑶两性生活的特具形态”。同时费老还提到，由于这种情人制度是半公开的，婚后情人间的性生活往往不能获得妻子或丈夫的理解，还会引起在幽会时兜捉的趣剧。而坳瑶的情人制度则比较公开。他们可以在情人家幽会、过夜，只要情人的丈夫或妻子不在家。情人若是白天来帮工，这天晚上，他就“有权”同宿，正式的夫妇按规矩要借故让出。从他们的性生活来看，在花篮瑶中婚姻只是一种“合法”的结合，“法

① 罗素著，靳建国译《婚姻革命》，东方出版社，1988 年版

② 米歇尔·福柯著，余碧平译《性经验史》，上海人民出版社，2000 年版，第 474—484 页。





外”的关系是社会所默认的,只要不太公开,谁都不愿来管闲事^①。由于该走访活动往往发生于夜间,情人需点亮火把前往,所以也被称为“点火把”。

汪宁生先生研究了云南永胜他鲁河东岸的他鲁人(彝族的一个支系),他鲁人的婚姻分为两种情况,“尼木勒”——正式结婚关系和“尼查马”——非正式结婚关系。“尼查马”关系不仅可以在年轻时有,正式结婚后仍然可有这种关系。在缔结“尼查马”关系时,对正式配偶要注意回避,但不受社会舆论的谴责,也没有法律的制裁。因“尼查马”关系而生下的子女不受歧视,姑娘未嫁在家生孩子,同样有人来祝贺^②。

同时,他也研究了云南永德县彝族(利米人)的婚姻,并将其基本特征概括如下:(一)利米人享有较大的性自由,不仅婚前而且婚后可以和异性朋友在外野宿(俗称“买牛加”),不受社会非难。(二)利米人正式婚姻实行严格的单偶制,不允许多妻。但婚后享有充分性自由(“买牛加”),由于这个原因再加上其他原因,利米人离婚甚为频繁,一个村寨之中没有离过婚的人在成年男女之中不足 5%。人的一生离婚 3—6 次较为常见。一般要到男女年龄较大婚姻关系才能相对稳固。(三)利米人实行父方居住及父系嗣继制度。一对正式配偶及其未婚子女或加上单身父母(或其他亲戚)组成的核心家庭是利米人的家庭主要形态,儿子结婚后便要分家。利米人的婚姻形态与云南永胜县他鲁人的婚姻形态有若干相同之处(如婚后仍有性自由,离婚之频繁导致家庭经常改组等),但又各有特殊之处(如利米人完全实行父方居住及父系嗣继,而他鲁人有父系和母系交错存在即两可系的迹象)^③。

采百花,白语“都板活”,意为婚后夫妻双方各自找情人偶居,丈夫夜晚出访情人,妻子在家接待情夫^④。民族学者詹承绪、张旭认为,采百花婚俗来源于远古时期白族原始母系制的婚姻家庭制度,它是在对偶家庭已经确立,群婚家庭残余尚浓厚时期出现的一种家庭形式^⑤。上个世纪九十年代中期,白族学者段寿桃对“采百花”的形式、特点、性质进行了相对系统的研究。他认为,采百花风俗既不同于母系家族,也与近代的一夫一妻制核心家庭不同,是人类婚姻史中氏族婚姻向着对偶婚姻过渡性的变异形态^⑥。“采百花”本身具有的丰富内涵,及其与其他社会的婚恋风俗之间鲜明,甚至相悖的行为方式和规则,为探求白族,乃至人类婚

① 费孝通著,《费孝通文集·第一卷》,群言出版社,1999年版,第428—430页。

② 汪宁生《云南永胜彝族(他鲁人)的原始婚姻形态》,《西南民族研究》,四川民族出版社,1981。

③ 汪宁生《云南永德县彝族(利米人)的婚姻形态》,《社会科学战线》,2006年第1期。

④ 陈克进《婚姻家庭词典》,中国国际广播出版社,1989年版,第342页。

⑤ 詹承绪、张旭《白族》,民族出版社,1990年版,第88页。

⑥ 段寿桃《白族风俗》,云南省社会科学院民族文学研究所编,1995年版,第151页。





姻发展过程,明确婚姻形式与社会组织结构、社会生活的协调运行提供了不可多得的研究素材。

除此之外,瞿明安教授对中国近现代的 55 个少数民族对待婚外性行为的态度和观念进行了跨文化比较,认为各个社会对婚姻价值所赋予的意义不同是导致人们对婚外性行为采取不同态度的直接根源:一个把维护夫妻关系和家族群体的利益作为缔结婚姻关系主要价值标准的社会,对婚外性行为往往采取禁止的态度;而一个把缔结婚姻关系仅仅看作是满足夫妻个体性生活需要多种形式之一的社会,则对婚外性行为采取宽容的态度^①。

综上所述,国内外学者们运用不同的理论方法对传统社会和现代社会中的婚外性行为进行了较为系统的研究。在研究传统社会时,国外人类学家们分别采用了进化论、功能论、跨文化比较、心理人格分析等理论方法,并获得了不同的结论。首先,以摩尔根为代表的古典进化论者认为初民社会中婚姻外的多偶现象,是人类婚姻史上曾经经历过群婚或对偶婚阶段的残存证据,当代国内的学者大多持此观点;第二,韦斯特马克和默多克均采用了跨文化比较的方法。韦氏坚持不同的社会条件和运行机制是婚外性行为存在的不同原因,不能用统一的规则来解释不同社会中的婚外性行为。默多克用大量证据说明了性与婚姻之间的非必然联系,即婚姻并非是获得性满足的唯一或必要条件;第三,米德研究了萨摩亚人的心理与人格,发现适宜与便利,而非忠诚,是决定当地人婚姻幸福的因素,从社会文化对心理的影响方面论证了性与婚姻分离的客观存在;第四,马林诺夫斯基则记述了新几内亚特罗布里恩群岛土著人通奸对当地婚姻的影响。

国内对不同民族婚姻与婚外情人的研究,首先是通过大量不同民族婚俗进行了民族志式的详细记述,使不同民族地区在文化涵化中濒于消失的特异人文事象能够以文字的方式传承;第二,运用了进化论与功能论的方法,对比分析了不同民族或居住在不同地域的相同民族婚姻形态的异同,为分析人类婚姻发展史,婚姻与家庭,婚姻状况与社会发展的关系提供了大量的借鉴;第三,值得一提的是,近年来国内学者的研究成果,逐步达到或超越国外同期水平,特别是在理论运用,分析方法方面更是体现出了研究的深入与系统性并进的特点。总之,以上研究有的是在书中某些篇章涉及“情人制度”,如费老对花篮瑶和坳瑶两性生活特具形态的研究;有的以单篇文章形式阐述了正式及非正式婚姻关系,如汪宁生先生对他留人和利米人的研究;有的以跨文化方法比较了不同文化中的婚外性行为,如瞿明安教授对中国 54 个民族的研究。但是尚未出现在长期田野调查基础上,对某一

^① 瞿明安《论中国少数民族婚外性行为与社会文化的相关性》,《华人性研究》,2008 年创刊号。





民族婚外性爱风俗与其所处生态环境、历史进程、社会文化结构及变迁之间的关系进行深入、系统研究的著述。

此外，文献综述中可见前人对婚外性行为研究的争议主要集中在以下三个方面：

1. 古典进化论学派将传统社会中的婚外多性伴侣关系视为群婚或对偶婚的残存形式，而持心理学、功能论、跨文化比较等理论方法的学者们认为应从微观个体心理及宏观社会结构、运行、文化等来解释传统社会中的婚外多偶现象；正如汪宁生先生所述：“像利米人、他鲁人这样的婚姻形态，对中国文化人类学研究领域的意义在于它们提供了实例，有助于人们摆脱至今仍占统治地位的单线进化论的影响。曾由摩尔根首先提出并经恩格斯归纳出人类婚姻家庭的演化模式，即人类婚姻由血缘婚和群婚到对偶婚再到一夫一妻制，与此相适应的原始群到母系家庭再到父系家庭，已有愈来愈多资料表明，这一把婚姻家庭分为几个发展阶段的模式很难成立。关于“血缘婚”和“群婚”问题，全出于由亲属称谓所作推论，在人类社会并无实例可寻，早在上世纪 20 年代已遭到有力反驳^①，动物行为学研究更表明，灵长类动物已有避免乱交的倾向，且在母亲与幼儿之外加入一个成年男性作为“供食者”以利对幼儿的抚育，已形成一定时期内“成对偶居”现象。凡此均为了种群的繁衍，是出于生物进化的要求^②。故现在这两个词汇不再使用。而关于“对偶婚”却是一个有价值的重要概念，值得进行研究和讨论。“对偶婚”被定义为“建立在一对配偶虽已建立婚姻关系，但可随意离异”，“缺乏一种独占的同居”^③。这种婚姻形态远古社会及后进民族之中确是普遍存在的，利米人的婚姻便符合“对偶婚”的概念。但“对偶婚”不必与母系继嗣制度相伴随而形成一个特定的发展阶段。它既可实行母系（如摩尔根描述的易洛魁人），也可实行父系（如本文介绍的利米人），也可能是父系和交错存在即实行两可系者（如他鲁人）。”^④

2. 近、现代的文化人类学家们无论是在对传统社会还是在对现代社会的研究中，都注意到了婚姻与性分离的现象，并主要从分析人类微观性心理来阐释其原因，缺乏从宏观社会组织结构和运行及社会文化对人的心理、思维影响等方面对此进行的深入探讨。

3. 哲学、伦理学、法学对婚外性行为的研究逐步向人本主义靠拢，以人的自

① [美]R. H. 罗维著，吕叔湘译《初民社会》，商务印书馆，1987 年版，第 14—17 页。

② R. 基辛著，于嘉云、张恭启译《当代文化人类学》，台北巨流图书公司，1986 年版，第 80—82 页；[美]D. 莫里斯著，周邦宪译《人类动物园》，贵州人民出版社，1987 年版，第 85 页。

③ [美]L. H. 摩尔根著，杨东莼等译《古代社会》，生活·读书·新知三联书店，1957 年版，第 528—530 页。

④ 汪宁生《云南永德县彝族（利米人）的婚姻形态》，《社会科学战线》，2006 年第 1 期。





然生理和心理为基础，来客观认知一夫一妻制婚姻及其可能出现的问题，从理论认识层面上体现了社会对婚外情人/性行为客观认知度和理解力的逐步深入。但同时存在的问题是，如何缓解 80 年代中、后期以来，因现实生活中大量涌现的婚外情人/性行为对个体造成强烈冲击而形成的系列社会问题。





【性人类学田野调查研究】

台湾排湾族性文化调查研究

简炎辉

(树德科技大学人类性学研究所, 台湾·高雄)

摘要: 本研究对排湾族贵族、耆老及文化工作者进行访谈, 藉由对艺术品及习俗内涵的了解为研究主轴, 进一步探讨其中所含的性意义。以下九点是研究排湾族性文化中重要的发现: (一) 青铜刀: 刀柄以铜铸而得名, 柄上有人头纹或其它纹路图像。对排湾族人来说: 青铜刀是权力的象征。是头目家族的生命、荣誉和至高权利的象征。(二) 陶壶: 在结婚喜事中少不了陶壶, 陶壶可分公、母壶, 公壶其外表上有百步蛇图案, 代表其为头目贵族之后代。母壶上则有女性乳丁的浮塑, 象征女性将担负起孕育新生命的神圣使命。(三) 琉璃珠: 琉璃珠纹案形式有几百余种, 图案纹路颜色不同即有不同名称。珠子是身分、地位与权力的象征, 是婚礼中不可缺乏的礼物。(四) 秋千: 在排湾族结婚对象强调门当户对。婚礼中只有头目或贵族的女儿出嫁才可以荡秋千。如果已经有婚前性行为, 则结婚当天是没有资格荡秋千。排湾人对贞操的重视由此可见。(五) 雕刻: 原住民人形雕像中, 男性雕像会把阴茎, 女性雕像会把乳房特别突显出来。期待家族生命绵延, 反映其内心的期待。(六) 纹样: 纹手是排湾族里妇女血缘与身分地位的证明, 女孩纹手有宣示: 吾家有女初长成以及可开始参与社交活动。男性纹身因政治因素流失。(七) 长辈对小孩: 排湾族认为小孩子是上天及祖先的恩赐。对小孩非常重视与疼爱。孩子哭闹时, 会以手抚弄或嘴巴亲吻孩子的阴部, 以安抚哭闹中的小孩, 除可获得一股神奇的生命力量外并与婴儿有生命的交流。(八) 歌谣舞蹈: 在特定场合和仪式中才有的活动。在交女朋友的聚会结束后, 男生要离开时可亲吻女生手背, 表示对女生的尊重。(九) 其它: 排湾族头目所作所为平民无权过问。婚姻上仍是一夫一妻, 若一方去世或离异, 是否再婚的处理非常人性化。

关键词: 排湾族; 头目; 性文化

一、绪论

(一) 研究动机

研究者因工作地点在屏东县排湾族部落; 因职务上的关系, 必须与部落家长有密切的互动, 所以必须对排湾族社会的文化、习俗与生活中的禁忌需有进一步

【作者简介】简炎辉(1961-)男, 台湾屏东人, 屏东县文乐国小校长, 高雄树德科技大学硕士。本文是在作者硕士学位论文的基础上修改而成的, 学位论文的指导教师为阮芳赋教授、简上淇教授。





的了解。入境问俗以免误触忌讳肇成误解，造成与村民沟通及工作推展上的绊脚石。虽然原住民部落大量受汉化与商业化影响；但排湾族部落因地处偏远且交通不便等不利因素，甚至可说与世隔绝。因而保有较多的传统习俗与传说，在了解过程更需小心翼翼，以免误踏部落禁忌的地雷，造成日后研究与工作推动上的困扰。在初次接触排湾族文物后发现——的排湾族艺术作品中，都会把男生的生殖器（阴茎）或女性乳房刻意裸露并特别突显出来。在部落中行走，不小心还会看到一些性图腾，让人直觉产生疑惑：排湾族性观念和态度怎么这样开放？排湾族原住民对性关系是否很随便？这和以往我所受——谦和含蓄的传统教育迥异；于是引发了研究者兴趣与好奇。希望藉由本研究能协助非排湾族国民能对排湾文化能有进一步了解；减少族群间因文化差异而产生误会与摩擦，促进族群间文化的相互认识与了解。更希望藉由这一研究能协助排湾族年轻一代能普遍了解自己的文化与习俗意涵。让排湾族传统习俗、仪式与礼节不再是头目或贵族们垄断专有的常识，肯定自己的排湾族文化，进而传承排湾族文化，呈现多元文化的价值与实践。

中国人受儒家教育观的影响，对于性事总是避而不谈；总认为性是夫妻床第私密之事，儿女私情，非关国家民族救亡图存之关键，实难登大雅之堂。于是对『性』这件事讳若莫深；能不碰触就尽量不去碰触，纵使有时候小朋友会提出切身相关的疑问，基于传统性观念认为性是神秘、肮脏和龌龊，不值一哂。加上大人本身性知识不足，无法正确的教导，能避免不谈则尽量避免碰触，当非不得已，无法避免时往往所想到的答案大都是：『长大以后就会知道』一语来搪塞。造成小孩子好奇心加剧，想尽办法透过各种不同管道与手段想一窥堂奥，若接触错误讯息，可能造成往后正规性教育教导与执行上的困扰。虽然在孟子一书中提及——告子曰：「食色性也」（孟子·告子上），佛洛伊德（Freud）也认为『性』是人类本能；在日常生活或言谈中，只要一碰到有关性方面议题或谈话内容，必然引起人好奇却又感到尴尬的矛盾情结，若碰上传统的卫道人士，则可能就会被冠上『不正经』、『色狼』、『疯猪哥』等负面的称号。对性一事更是避之犹恐不及，不敢公开讨论。尤其在『性别工作平等法』（2002. 1. 16 公布，2008. 11. 26 修订）通过；自由心证程度提升后，一不小心还会落个「性骚扰」罪名；着实是掩耳盗铃，其目的在在是期盼营造一个无性的社会假象。也希望这个研究能给当下的父母与社会一个省思。

（二）研究目的

人类的学习，经常会从自己已有的认知基模或熟悉的价值观去看待或评判周





遭事物价值。当外在与文化环境改变了，在面对一个自己完全不熟悉的习俗或文化时，更会以自己已有认知模式去评断所见所闻；即以自己习惯的文化观点去论断其它异于自己文化价值的迷思。未能深入了解不同文化形成时的历史背景和周遭环境的因素，甚至否定该文化价值。形成了强势文化压抑了弱势文化，弱势文化逐渐流失，甚至步向消失一途。

排湾族的习俗与文化在这一波汉人强势文化侵袭之下，传统的文化与社会习俗正一点一滴的逐渐流失中，正向附近平地人（客家与闽南）逐渐靠拢中。如传统服饰中逐渐加入了客家服饰——蓝衫的元素。丧礼中，女眷头上所戴的头盖戴孝则明显是受到平地人习俗的影响。这些在在都证明了排湾族弃传统习俗而向强势文化靠拢的趋势。但也展现了族群、文化融合热闹缤纷的一面。

在日益国际化，文化多元发展的今日；本土化意识抬头；重视在地文化，保留与呈现在地文化特色，尊重与欣赏不同族群文化之美变成是一种世界性的礼貌与共同发展趋势。希望透过对在地文化的传承、保留与对外发声，让人能短时间内领略本地文化之美。本研究主要重点是：1、聚焦在传统排湾族文物和仪式在性方面所隐藏的涵义；2、清楚且容易整理出排湾族文物中有关的意涵与性的关系。

（三）名辞解释

排湾族 (Paiwan)：系为台湾原住民，发源于北大武山，目前居住在海拔 1000 公尺以下的山区。各部落的古老遗迹及未被外来政府搬迁的部落，大多位在斜坡上，因此排湾族人自古以来均自称一斜坡上的住民 (kacalisian) (撒古流·巴瓦瓦隆，2006)。日治时代与国民政府光复台湾后沿用的称谓来称呼这群说共同语言型共同习俗的人 (李莎莉，2004；撒古流·巴瓦瓦隆，2006)。据调查分类：排湾人族群可分为两层：第一层是拉瓦尔 (Raval)、布曹尔 (Butsul)。第二层为拉瓦尔亚族、布曹尔亚族、排湾化的鲁凯族人和箕模人 (徐雨村；2006)。

排湾族人以台湾南部为活动区域，分布北起大武山地，南达恒春，西自隘寮，东到太麻里以南海岸。包括高雄县市、屏东县、台东县境内，人口约六、七万余人 (2000 年为 83391 人；内政部户政司)，仅次于阿美族、泰雅族为台湾第三大原住民族，拥有台湾原住民少有的贵族制度。排湾族在比较上深具文化性，除了与其它原住民族一样能歌善舞外，他们有贵族制度，精良的雕刻技术，以及每五年举办一次的盛大的五年祭。

排湾族属于阶级制度，分为头目、贵族、勇士、平民四个阶级。贵族阶级有特殊装饰的专属权，头目与贵族也享有装饰上的特权，例如酷似百步蛇纹的雄鹰羽毛、高贵的琉璃珠、特殊的图案——人头纹、百步蛇纹。贵族阶级对婚姻讲究





门当户对，以同阶级间的联姻为理想的婚姻形式。借着婚姻关系可以扩展自我的领地。阶级低的族人希望能与比自己阶级高的人结婚，藉以提升自己的阶级，因而在婚生子女中会有阶级升降的奇特现象。

头目：是排湾族部落里的领袖，也是地主阶级，拥有土地、河流与猎场，是一个部落的统治者，也是精神支柱的象征。属下的子民为其耕作，并将收获所得纳税予头目。相对的，头目必须负起部落中孤苦无依、生活困苦族人生活上必须之照顾责任（吴燕和，1993）。头目负有主持部落重大事务，如争战、谈判、祭典仪式、部落内部争议排解和与其它部落间的外交工作。头目产生来源有：神所生子女、发现耕地、抵抗外敌保护部落与创立部落生活仪式和制度。（陈枝烈，1997；潘立夫，1997）。

性文化：文化包含了物质和精神文化，是由包罗万象的「复杂的整体」所构成，而必定产生于特定的群体，也就是「社会」。并受到群体内共同价值理念所影响，因而形成社会特有的习惯、习俗（钟金华，2007）。性则离不开人与人之间的繁衍与享乐；生理、心理状态与两性的和谐合作。具有相当稳定性、丰富性、生动性、民族与地域的独特性。不同时代、地区和民族，因自然条件、社会环境、意识形态，决定性态度、性礼仪和婚配形式等方面的风尚与习俗。

性文化的形成与演变可分为：1.自然形成：未经官方命令及舆论强化自然而然形成，并且巩固的性风俗。如民间婚嫁当天须吃汤圆、新娘出嫁丢扇子、泼水...等。2.指令形成：创意者施行，民间沿袭一段时间之后；被官方认可并鼓励推动和强化。如明朝和清朝时代的贞节牌坊

（四）研究范围与限制

1、排湾族散布的位置虽大部分局限于南部与台东，但原住民地区部落道路交通不便，且支系庞杂，复加『十里不同风，百里不同俗』，为因应当地不同地形地貌、气候而产生的差异，无法做大范围普遍的访谈与调查。所获取资料仅以研究者工作地为中心向外延伸与扩张，所做研究局限于三地门乡、玛家乡、泰武乡和来义乡等部分排湾部落，无法遍及整个排湾族。依屏东县排湾族语教材领取，以排湾族语言的差异性来做区分，排湾族概略可做以下的区分：（一）北排湾：、三地门乡、玛家乡、万峦乡、泰武乡；（二）中排湾：泰武乡、来义乡、春日乡、狮子乡；（三）南排湾：狮子乡、牡丹乡、满州乡。

2、「习俗只有在周遭的社会环境都维持在习俗产生之初的状况时，习俗才可能长久维持下去」（李茂兴 蓝美华译，1997）排湾族因分布于狭长的南部地区，受地形与生活条件的限制而发展出不同地区文化与习俗。排湾族大致上可分为北、





中、南与东排湾，习俗上大同小异。但仍有些因地域差异而发展出不同习俗。例如五年祭是来义乡特有的大型祭典。

3、研究者并非排湾族原住民，语言上并无法与排湾族人直接沟通，需依赖受过现代汉人教育的排湾族原住民翻译才能理解。因语言上的差异与传统语言的流失，有一些语言翻成国语可能会有失真，无法准确的表达个中精髓。有一些语词是国语没有的，而有更多的国语语词是排湾族与所没有的。例如：国语中的您好；排湾语中并无相关类似的语汇（排湾族人第一次见面对话语是：你是谁？以方便确认双方辈分与血缘关系的远近）。只好以族语中的：『你还在呼吸吗？』来取代。或因翻译者受现代教育之后，为掩饰其不佳的传统习俗而将其原意掩盖或延伸至其它正向意义，进而丧失其原有意涵。如妇女手背纹样，五年祭中的刺福球仪式等等。

4、排湾族受到没有自己的文字可记载自己文化习俗限制，文化传承全凭口语文学传播。而文化的演变常会随当时社会的政治、经济或环境的限制与氛围影响而有所改变。本研究中的”传统”习俗大部分是指日治时代（有文字记载）当下流传至今的排湾族礼俗与性文化为主。

二、文献探讨

（一）性文化

文化人类学中性不单单只是爱情的产品、娱乐或制造后代的工具，也是促进男女间亲密关系和欢愉的润滑剂，它是整个人类社会中相当复杂的一部份，也是一种社会和文化的现象，其重要性远在其它事情之上。性可以是女性用来加强与他们与男性之间重要得社会关系，也是获得和拥有丈夫的工具，婚外性行为则可用作复仇工具。这种用性交来建立关系或当作策略的方式无法独立于个人所生存的社会以外来看，那些控制性行为模式与规范会随各个社会环境不同而异。

在人类的行为中，男性和女性间的互动关系不仅止于性交行为和食物的分享而已。实际上男女关系已是社会生活大部分核心所在；每个人类社会都发展出适合自己族群或种族认为适合的各种制度来规范男女间关系。而当中最普便的就是家庭和婚姻制度，婚姻制度可（1）规定两性关系。（2）取得社会中合法地位手段。

（3）和社会中其余人关系被决定。（4）小孩取得在社会构造中的地位（陈国钧，1977）。庄英章、许木柱、潘英海（1991）也认为婚姻是一种惯性的交换制度，是用以建立出生婴儿的合法性；并使其成为社会所接受的一份子。这些制度在所有





的社会都可以发现，它们不仅形式互异，扮演的功能角色也不同。

由于人类社会文化与制度受到生活的空间、环境的影响，孕育出不同文化或特殊习俗。也由于文化的差异，对于『性』的看法与态度就迥异。大溪地人对于性态度和欧洲人相差甚远；大溪地当地女性对载来货品与他们交易的船员们投怀送抱是欧洲人无法想象的，深觉大溪地简直就是一个男人的天堂。欧洲人和大溪地人在上述情况下的观念与行为皆指出性关系在社会与文化层面上的本质。他们对欧洲人的行为态度并非格外礼遇。事实上，这和他们的传统好客观念有密不可分的关系 (Howard, 1993)。『性』或许是动物一项原始的生物性冲动，但也受到人类的操纵与控制；性关系深受个人喜好之影响，这些喜好绝非仅止于品味而已，发生性行为的对象、性行为所代表的意义与整个进行过程与方式都会因社会与文化之不同而异。这也揭露了西方社会的民族自我中心偏见，且证明了看似脱轨的非西方式的性行为，事实上也存在着理性道德的架构 (David and Whitten, 1987)。

性冲动和冲动所形成的附属物则是形成人类社会的根本，它是生物繁殖的基础，也是促进社会能紧密结合的力量之一。相同的；任何事物都有其正反两面功能，性冲动也可能带来某些矛盾的功能。它们不仅会增强个人之间结合，也会带来竞争、沮丧和罪恶感。想要避免产生这些混乱现象，惟有建立一定程度的秩序，控制生物冲动，尝试建立一个由社会性来决定而非由生物性来决定的性秩序。

性行为的意识型态很重要的部分是和神权、世俗权力间的关系。在许多社会中都可以看见性、宗教信仰及仪式中的关联。这种关联可分为负面、具威胁性的力量，如台湾妇女月经来时不可进庙宇，罗马天主教强调教士和修女的贞节，但对于一般信徒却鼓励其生育。在许多美拉尼西亚的社会中，对男女之间的性行为多采负面态度，但偶而这些社会中对男性间的性行为抱持正面鼓励态度。这情形广见于男性良师关系的社会习俗中，主要强调男性体液代表的权利 (Herdt, 1984)。Sarakatsani 的牧羊人在性交后会仔细的清洗双手，以免玷污挤下来的羊乳 (Campbell, 1974: 26)。而视为正面者认为可生活富足与生产力提升，澳洲土著 Kunapipi 人以性来做祈求丰年仪式。

权力是影响性伴侣的重要因素，尤其是在地位与财富差别甚大的社会。在 Alabamau 一个贫穷黑人男性要和一个上层社会白人女性发生性关系的机率是少之又少，因为他们生活在不同的社交圈，社会价值观并不鼓励这种关系发生。然而，不同社会阶层间的性关系可以策略性的用以剥削或平衡这种不平等。剥削这种不平等方面：位处社会高权利阶层的男性常能运用他们的社会地位换得某些性优势。





欧洲中世纪贵族会藉贵族合法权利的说法，宣称自己可以和社会地位较低新婚妇女在其和先生圆房之前发生性关系。位于下层社会的人们，性可视为他们获取财富和社会地位的一种方法，如在十九世纪奴隶制度废止前，成为主人情妇是他们脱离农奴之艰困生活少数方法之一。

贫穷国家的经济现代化也会影响性关系，尤其是妇女的地位和一般人看待她们的态度 (Alam, 1985; Mink, 1989)。经济现代化为妇女提供了很大自由及外出工作机会，跳脱男性主宰模式；但也导致削弱了妇女传统支助的来源 (张恭启、于嘉云合译, 1989)。

每个社会对性活动限制的程度、限制范围以及合理性伴侣的定义都不同。然而大部分群体均已针对这些限制订下遵循的制度。有关性限制，就某个极端而言：有些群体订下如僧侣般的制度，完全禁止性行为。新几内亚高地 Maring 族认为：性交会使一个男人的皮肤变松、变皱并且溃烂，使他的肉体消瘦、思想变钝且腹部肿胀。有些男人认为它也会导致咳嗽和吐痰。年轻人担心它会阻碍生长甚至造成体型缩水、落发、皮肤损伤而使它们变得虚弱即失去吸引力 (Buchbinder and Rappaport, 1976: 21)。而中庸一点的则是允许在满足基本的生存需求时方能发生男女之间性行为。较常见的情形是社会对性交的限制只束缚已婚的配偶，并限制一个人终其一生可以完婚的配偶数。这样的限制可能与群体界线的维持或女性童贞的高价值观有关 (Schneider, 1971)。希腊游牧民族像 Sarakatsani，也要求女性婚前维持处女身，甚至连结过婚的女人也须在思想和行为上维持处女形象 (Campbell, 1974: 270)。甚至想羞辱一个家族，没有任何方法比勾引该家族任何一位女性来得有效。

相对于限制性活动，小规模觅食和农业社会的性行为通常比大规模社会较开放；尤其是婚前那一段。美拉尼西亚 Trobriand 岛民，他们性关系在某些特定的限制内还算自由。父母不会小心防止小孩目睹其性行为，从小小孩便开始学习如何巧妙地运用性器官并给予刺激；到了年纪大一点即开始从事实际性交行为 (称为 kayta 游戏)。虽然岛民看待性是轻松自在的方式，但他们对婚外性行为仍持负面看法。通奸是一件很严重的事；谋杀和自尽也常因婚姻的不忠实引起。通奸对个人或家族的名誉是一项莫大伤害。

但也并非所有的社会对婚外性行为都抱持同样负面看法，巴西亚马孙河流域的 Muunduruca 族虽然认为女人应顺从丈夫意思；但通常丈夫对妻子性行为的限制并不大。对婚姻忠诚是例外而非常态 (Murphy and Murphy, 1974: 153)。至于其它一些对婚外性行为采较自由的社会，常强调这是为了加强与扩张社会关系。





排湾族有着严明的阶级制度，但在婚姻上的保守和严谨是一样。男生有交朋友的活动，但必须是集体行动。而女生不能与男生私下相见，所有活动都须在父母监督下进行，否则会受严厉的惩罚。结婚后妇女须持家与生育，若不能生育则可离婚并各自嫁娶。各自嫁娶的两个家庭则成为好朋友，互赠礼物和一起出游（潘立夫，1996）。

卑南族在初鹿、建和等部落有一则戏谑传说：有一位名叫阿布拉斯的人拥有异于常人的长阳具，平常需七、八人抬，也要花时间整理，出门需将之卷起，像消防员背水管一样背在肩上。为了清洗，须走到河流上由将之放下。阳具随河水往下流，虽然没做什么坏事；但仍惊吓到河边洗衣妇女，于是拿起棍棒乱打。族内男人对阿布拉斯拥有这天赋异禀既羡慕又嫉妒，于是想办法讥讽和捉弄，但阿布拉斯最后仍以其天赋异禀解救全村人转而成为部落英雄（林建成，2009）。而相同的神话传说也流传在排湾族的民间故事中；只不过主角换成是沙卡波拉且胡作非为，到处骚扰妇女，最后受到应有的惩罚（陈千武，1999；蔡中涵，1996；达西乌拉弯·毕马，2003）。

在同一社会中，人们在公开场合和私底下对于可接受的性行为看法可能有着很大的差异，特别是那些大规模社会。这样差异会存在个人间，同时也可能存在社会不同部分间，也会随着性别、年龄、宗教、种族或阶级而不同。

（二）性艺术

原始艺术源自求爱与求食，所以一些线条或者纹样大多带有宗教信仰及咒术，少有纯美学的创作；原始艺术象征力量，藉由直觉、感受表达其精神和生活（刘其伟，1995）。排湾族中的青铜刀握柄纹饰、琉璃珠、结婚秋千与纹手就是权力与求爱的展示，也是身分地位的象征。大凡艺术乃存于创造者和大众之间，例如台湾的排湾族和雅美族的陶瓮在同一部落烧制出来，形式上都非常非常类似，大致上都依循传统式样来制作，一旦改变其形式就失去了原有精神。无论何种文化，都存在艺术的要素，每一种文化都有强调其艺术形式的倾向，所谓「艺术气质」是因文化不同而异，与人种的属性差异无关。

木雕是排湾鲁凯族非常引以为豪的技艺，1900 年日本人类学者鸟居龙藏比喻佳兴部落是排湾族最有名的「艺术中心」和「雕刻中心」（杨南郡译，1996）。1924 年日本学者森丑之助指出：佳兴社是排湾族各蕃社中雕刻工艺最发达蕃社。佳兴社有最熟练的雕刻师，制作出来的雕刻品最精美，自用的器具几乎全部是精巧雕刻品（杨南郡译，2000）。1929 年日本人在高雄州潮州郡设立「阿马湾社工艺指导所」指导排湾族雕刻技术，排湾鲁凯族在日据时代经历了一次非常重要改变一





由平面浮雕转变为立体雕刻。在宫川次郎 1930 年出版的《台湾之原始艺术》即提及上述现象；因对写实立体新形势的掌握不够稳定与纯熟，肢体显得僵硬，人体比例拿捏不够准确，推断立体形式作品是排湾、鲁凯族较晚进作品。但从陈奇禄收藏的三十一件木偶整理出多件作品采自佳兴村（陈奇禄，1996）。可见泰武乡佳兴村立体雕刻技术纯熟度优于其它排湾族部落。

台湾原住民普遍拥有嘹亮动听的歌声是大家公认的事实。每一首歌谣就是祖先的一个故事或智慧结晶。但排湾、鲁凯族由于没有文字的记载，所以像歌谣、传说等与语言有关联的艺术有逐渐消失的现象。年少的一辈很早就离乡，本族语言能力每况愈下，而且普遍不关心传统的习俗。许多古老的曲调或说辞唱法，逐渐随老人的消逝而失传（许功明，1991）。而这种困境并不只限于鲁凯族，所有台湾原住民族群皆面临相同的窘境与困难。排湾族因受阶级制度的影响，歌谣分贵族头目的戈与平民的歌二种，一般平民不能唱贵族的歌（黄玲玉，2001）。排湾族歌谣的歌词大部份是即兴的，但旋律有一定型式。传统排湾族音乐反应了族人生命礼俗、祭典仪式及社会生活各方面的经验；排湾是出产情歌最丰富的民族，歌词可以依人情感之抒发而有不同内容，以即兴、自由、隐喻的方式表达个人深沉爱意。演唱方式有独唱、领唱、响应与合唱方式（田哲益，2002）。

在原住民传统上，刀是非常重要的。除了日常生活中用途广泛外，还有许多象征意义。太鲁阁族原住民喜欢在新居落成、生日、退休或成年礼时送装饰用佩刀，当作特殊礼物（林建成，2009）。在排湾族中使用的刀一般分为工作刀、礼刀（勇士之刀）和青铜刀。工作刀不必赘述，礼刀则是在成年礼、婚礼时等重要仪式中佩戴。而其中最特殊的是青铜刀，通常青铜刀的刀柄上刻有各种不同的纹样，代表不同的意义。依排湾对「青铜刀」的说法：意义为「宇宙神的拐杖」，排湾人视青铜刀为宇宙神的器物，属于全部落所有，并由部落头目保管，代表着男性的力量与权威（台湾省政府教育厅，1993；王炜昶，2004）。

原住民中拥有陶器文化的族群有：布农、邹、排湾、鲁凯、阿美和达悟等族。然而并非这些族群都有制陶技术，截至目前为止，并无任何数据足以显示排湾、鲁凯两族，在过去曾经拥有制陶技术。仅由口传知道：陶器是古老祖先流传下来的重要遗物（庄伯和、徐韶仁，2002）。

「陶壶」相传是排湾族祖先在人间居住的地方，是祖先的遗体。撒古流把陶壶喻为排湾族文化的子宫，象征着生命的开始（撒古流·巴瓦瓦隆，2006；高业荣，1997）。陶壶为头目家所珍藏，数量的多寡与好坏（有耳无耳、有盖无盖）象征头目家族的财富与地位。陶壶种类很多，有结婚仪式上使用的壶，祭祀使用的占卜





壶及盛装各种器物的壶，陶壶分阴阳壶、公壶和母壶三种。最早期的陶壶是没有任何纹饰的圆形壶，而后演变成带有简单太阳纹饰的圆形平底壶，进而产生了蛇纹的菱形壶。演进到现代，可以装饰多样纹饰的圈足壶(台湾省政府教育厅, 1993)。

「琉璃珠」象征女性的贞节与美丽。Talikezang 这串琉璃珠排湾语是：「哺育新生命」、「扶助成长」的意思，是所有琉璃珠的母亲，它平时由头目保管，只有再重要的祭典仪式场合才会被配带。琉璃珠有女用单串琉璃珠，三串或四串琉璃珠串组合而成，男女通用的颈饰，通常中央是最大最贵重的琉璃珠（台湾省政府教育厅, 1993）。陶壶象征祖先，青铜刀象征男人，琉璃珠象征女人，陶壶、青铜刀和琉璃珠合称为排湾族三宝。

琉璃珠是鲁凯、排湾族人喜爱的饰物，尤其妇女挂满琉璃珠项链，越显得高贵美丽。传统的琉璃珠约可区分为十大类型，各有不同色泽与图案，外观精致美丽；妇女穿戴有显示身分用意（林建成, 2009）。

排湾族琉璃珠因种类不同意义也不同，综合神话传说至少有下列意义：1. 扮演婚聘角色：如孔雀之珠、绿珠、黄珠与最次级之橙珠。2. 表示某种自然现象：太阳的眼泪。3. 土地权的证明：tsadatsaan（土地权的证明）。就是对土地的优先权或先战原则。4. 指引人生的意义和价值：如手脚之珠、高贵漂亮之珠（许美智, 1992）。

研究台湾原住民文化的中外学者，都认为除了雅美（今达悟）族与布农族以外，其它种族都曾经有过「刺青」的习俗。根据日本学者佐滕文一的调查：「刺青此风俗最早出现在新竹、台中一带的平埔族」。泰雅族妇女通常在上额与双面颊刺上花纹为原则，两者非同时进行，幼儿时期先刺前额，成年后再刺上双颊黥纹。赛夏族妇女仅刺前额，两族刺青年龄相似；男生二十至二十五岁之间，女子则十三至十八岁之间，两族普遍说法是：为了防备未刺青女子与男性有性行为。女子需擅长织布，男子须猎首立功始可刺青（施翠峰, 2004）。排湾族人为了表彰门阀，男子在胸膛及背部，女子则在两手的手背刺青（铃木质原/林川夫, 1991）。

鲁凯和排湾贵族妇女也有刺青纹饰，大致上相同。依鲁凯族习俗：女孩子到十四、五岁，见初红，便认为有出嫁资格；须加紧织布工作技巧到某一程度后，即可在手臂上刺青。男生则须立了大功才可以在前胸后背刺青。大头目为了要表示其崇高地位，会特别在躯体上刺青。在日籍学者森丑之助的「台湾原始民族生活图谱」亦曾提及。

至于艺术机能可分个人和大众的两方面，个人艺术活动是赋予创作感，是自身观念的表白，大众艺术是因环境变迁而来的新经验；彼此沟通或对日常性所养





成习惯给予冲击与刺激。如学者认为：排湾族的人像纹都是祖先和族群英雄化身，木器雕刻大多为宗教信仰和祖先崇拜而施作（萧琼瑞，2003）。换言之，大众艺术功能就是使艺术现象脱离惯常的竞争，使我们把注意力转移到事务隐藏着一部分活动，使艺术有连带性效果。艺术带有身分象征机能如排湾族头目家屋的槛楣、北美印地安人头上的羽饰、古埃及金字塔等就是对社会地位与身份夸示例子（刘其伟，1991，1996）。

排湾族的舞蹈与生活、自然、祭祀、战争、耕作、爱情婚礼、休闲自于相结合，象征勇士狩猎，以威武雄姿出草，驱逐魔鬼。农耕的垦植，繁衍生命的男女求偶，丰年节庆的全族联欢，盛装共欢饮宴，族群的活动方式都以美妙的歌舞方式进行。这种民族文化精神只有舞蹈只有舞蹈才能达成。在瞬息间将人的身心席卷到快乐境界。瓦解人们日常的孤寂与隔阂，把人带到体悟、感恩、律动活跃的生活中。舞蹈另一功用是沟通祖灵消灾祈福（李天民·余国芳，2001）。排湾玛家乡的求婚舞以数人携手排成一列，各自以左右脚交叉移动（田哲益，2002）。五年祭舞称为「斯密安」，舞蹈时携手成圆圈，中间放酒，交叉弯屈膝盖，前后跳动（范纯甫，1996）。

「秋千」从前只有头目家婚礼才可以荡。荡秋千是女性特有权利，结婚当日男方亲友到女方家，相互寒暄称赞，在歌舞声中举行婚礼，女方设宴款待，随即进行荡秋千仪式。新娘坐在秋千上，女伴在秋千周围嬉戏，男子站中央。媒人适时宣告男方聘礼并逐项清点交女家，并制造罗曼蒂克气氛。荡秋千时女方会抓紧秋千，由男方推摇，藉以表达合作无间的爱情（达西乌拉弯·毕马，2002）。

排湾族人生长于大自然之间，敬天畏地崇尚自然，所以忌讳多，祭仪相对也较多。有关农耕的祭仪于一年中二、三、五、九、十二这五个月举行，其它月份则不举行祭祀，且并没有所谓农作物之神，主要以祭拜祖先为中心（古野清人/叶婉奇译，2000）。

艺术是使源于艺术家「孤独的活动」，一方面把社会理解他的艺术，再把理解的那份理念纳入社会组织之中。另一方面当事者对创作和自我实现都能享受到满足感，不论在原始社会或文明社会，大众从艺术中获得新的感动，也丰富了社会全体意识。

三、研究方法 with 历程

（一）研究方法





本研究系引用质性研究 (Qualitative Research) (李美华、孔明祥、李明寰、林嘉娟、王婷玉、李承宇合译, 2004) 之访谈调查为主。即用普遍被使用建立呈现现场文本的方法——就是访谈 (蔡敏玲、余晓雯译, 2003), 也就是访问调查的方法。访问可分为正式访问法和非正式访问法二种。采取主题结构式的访谈, 主要重点是聚焦在传统排湾族文物和仪式在性方面所隐藏的涵义。受访者依其所知、记忆中或目前在执行的传统活动中, 文物所内隐的意义, 由受访者自由依自己所知或印象进行回答。

依据史代纳克维尔所列出来完整访谈过程七个阶段: 1、主题化: 澄清访谈目的及想要探索的概念。2、设计: 展开用来达成研究目的的研究过程, 包括伦理面向的考虑。3、访谈: 确实的进行访谈。4、誊写: 撰写访谈的书面文本。5、分析: 决定所搜集的资料对研究目的的意涵。6、确证: 检视资料的信度和效度。7、报告: 告诉他人你的研究成果 (李美华等合译, 2004)。

排湾族属于阶级制度, 头目则主持部落重大事务如争战、祭典仪式、内部纠纷的排解和与外村的外交工作。祭典、仪式的进行是头目家团特有得任务, 一切礼仪进行程序和需要准备何种物品, 准备物品其所含的意涵皆为头目来解释和认定。所以访谈对象须以部落中的头目及贵族家族为主。因社会工商业化之后, 部落中头目、贵族地位已不如以往那么明显, 甚至以家庭财富来论断地位。为了传承排湾传统文化与习俗, 甚或对排湾传统文化有深入研究者, 因有文化消失的危机感; 不愿让传统习俗变成传说, 故有八位头目、贵族或文化传承使命者愿意接受访问, 并希望藉由访问与研究, 能让年轻一代对传统文化能进一步了解; 并达文化保存目的。依性别及访谈时间定位代号顺序为 M1、M2、M3、M4、M5、M6、M7, M8。

因此在调查访谈过程中, 研究者仍要本着中立客观的无知、无能立场, 费心建构现场文本, 倾听描述并摘录要点, 让受访者在研究者设计的访谈大纲内容的架构内得到充分表达。如约瀚与林洛夫兰的建议: 在进行访谈时, 调查者应采取「社会可接受的无能者」(socially acceptable incompetent) 角色。也就是把自己当成一个完全不懂状况的人, 即使是状况中最基本、最显而易见习俗 (惯) 也必须求助他人 (李美华等合译, 2004)。

最后再综合受访者对文物涵义的描述, 让研究者清楚且容易整理出排湾族文物中有关的意涵与性的关系。

(二) 研究历程





1、访谈同意书、期程

本研究为表示慎重，引用学术界先进使用过的同意书格式（附录一），加以修改以符合本研究需求供受访者签名，以表示他们都是自愿配合协助研究。本研究访谈期程，开始日期自九十八年十月一日至九十九年三月三十一日止，为期六个月时间。

2、受访者背景分析和介绍

受访者的教育程度、年龄、在排湾族社会中的阶级、居住部落所在与家庭概况。

3、访谈问题设计（附录二）、搜集与分析

访谈题目以排湾族现有之文物：如宣称蕴育排湾族生命起缘的陶壶、琉璃珠、木雕作品、结婚时所立的秋千、手背上的纹样、歌谣、传统舞蹈中其意含与性有关的传说，其种类数数量有多少。

除了具体可见的文艺作品外，在传统社会制度下，其婚姻制度如何？结婚对象、次数有无限制？头目在社会中对性是否有什么特权？部落中长辈对新生儿、小孩有没有什么比较特殊的仪式，对青少年教育有没有比较特别的地方？性知识如何来传承？如何来教育年轻一代？

原则上研究者设计访谈过程是希望：每一个受访者都接受录音，每次访谈以九十分钟为一个单位时间，必要时得做调整。之后再经

过一次以上与各受访人调查访谈所搜集到的资料，依次序整理出访谈逐字稿。

基于对受访者尊重原则下，访谈录音带仅由研究者聆听誊写逐字稿。访谈过程中，受访者难免会遗忘或失焦，研究者会再深入追问。

因受访者可能凭着记忆陈述，脑力必会专注入神，不想从中插入话语以免分心。俟其讲述告一个段落之后，才提问和和追问；引导他们正确的针对研究者主题重点说明，提醒他们注重自我经验的建议。

录音纪录到逐字稿的擅写，过程是缓慢且费时费神，所以脑海中的记忆自然会被拉回到访谈现场，缮打过程中脑海里再次的浮现受访人描述过程，心境起伏、语调的高低、认真思考的情景，将于第四章调查结果与分析中呈现这八位受访者因家族身世不同对排湾性文化概念的认识所产生的差异。第五章讨论、结论与建议，研究者将搜集得来的排湾族性文化资料做总结，尚存疑点或差异，留做日后研究的参考或指引。





4、八位受访者背景资料介绍

(1) 七位男性和1位女性在排湾族社会背景资料如下：

年龄方面：介于三十至五十二岁之间；三十一岁至四十岁有1人；四十一岁至五十岁有四人，男性有三人，女性有1位；五十一岁至五十五岁有三人。

教育程度方面：研究所毕业1名，大专毕业四名；唯一的女性是专科毕业，高中毕业二人，国中毕业1名。

(2) 依男女顺序介绍如下：

M1: 高中毕业，是公务人员，曾任村干部，公所课长，现任乡图书图书馆馆长。是部落贵族，也是文史工作者，因对传统文化有有一段失落；积极想填补以往个人在文化上的空缺，对找寻排湾族既往文化十分投入，目前正积极编撰乡志。

M2: 学历为高中毕业，现任国中、国小族语教师。是祭师后代。

父亲原为鲁凯族人入赘排湾族家庭，对排湾族文化的探讨颇有兴趣，对文化的保留颇有使命感。

M3: 所有受访者中学历最高——研究所毕业，目前任职国小校长。其父亲为当地头目的后代（么子），母亲则是当地最大地主的长女，所以父亲就入赘到母亲的家庭中。以家世而言，在当地是十分被重视。

M4: 大学体育系毕业，不懂音乐且看不懂五线谱；目前任职国小教师，父亲也是国小教师，入赘到母亲的家庭，是平民后代，基于对排湾族传统文化研究有1份执着与投入，教学之于努力踏勘与拜访耆老；尤其在传统歌谣教唱与木雕艺术方面有深入的探讨与钻研，目前已有成就。

M5: 学历为国中毕业，目前任职国小服务员，是部落王族（贵族）的后代，曾经与研究者同事过。为人豪放，多才多艺，曾经是举重国手，也是部落中打猎高手之一。

M6: 大学毕业，目前任职国小主任，是贵族的后代。本身除了教学之外，由于对排湾文化的兴趣，一头栽入文化研究和语言保存的工作二十余载；热心部落的文教与弱势孩童关怀工作，曾任教育部族语推行委员，为屏东县第一本排湾





族语教科书编辑。

M7: 学历为专科毕业, 目前任职屏东县原住民部落大学校长。是部落王族后代, 本身被定位在辅佐国王(头目)的任务, 所以自小的养成教育中就包含了礼仪习俗、文化认识、农耕技术、天文地理等各方面知识的学习, 冀望以后能承担起部落中辅助国王角色。目前除规划部落大学课程之外, 正积极把排湾族口述文学转成文字以其保存排湾族特有的文化与习俗。

M8: 因为性别关系, 这是受访者中唯一愿意接受的女性受访人。学历为专科毕业, 目前任职学校族语教师, 为头目家族后代, 在学业告一段落之后回部落, 发现有太多的习俗与文化逐渐消失中; 年轻一带对传统文化学习与了解兴趣缺缺, 基于使命感, 于是投入文化保留与传承等教学工作中, 期盼为排湾文化的保留和传承上能尽一己之力。

四、排湾族性文化调查结果与分析

(一) 调查结果一访谈内容

首先感谢你/你们愿意成为本人论文研究计划的受访人, 有关我要书写的论文题目是:【台湾排湾族性文化的调查研究】, 是否可先知道你/妳们对这题目有何看法或想法?

M1: 我们排湾族的个性是比较温和的, 比较避俗(害羞)的, 所以在这个部分也许你跟某些耆老甚至和一些年轻的朋友有一些接触过, 在这个过程中, 可能没有很正面去谈这个问题, 所以当我知道你要做这个研究的时候, 我真的是很高兴, 因为我们原住民对这个性教育、性文化来讲真的比较含蓄。对于一些性方面的知识, 或者要讲一些有关性的问题的同时, 就不会很直接, 大雨引喻为男人, 天窗为女人, 隐喻男女的性器官。所以真的是非常谢谢你对这部分的研究, 就怕我自己对这部分没办法往下谈。

M2: 其实我们排湾族对性是讲究很严格。但是在一般的故事或者是歌里面很多都是有关性家暴的问题, 像很多故事如「蜥蜴的故事」或者是「就从山上滚下来」都属于性家暴的故事, 所以我听到的故事大概很多都是性的关系, 但是排湾族里面对性是很严格的东西, 不是随随便便。对男孩子来说可以是一种很骄傲的





事情，但是对女孩子来说是一种很羞耻的事情，不是随随便便的。对男孩子好像是一种可以炫耀的东西，但对女孩子来说性东西真的很可耻，而且很讨厌。

M3: 排湾族的性是很公开、很开放的，我们排湾族对于这个贞操的概念没有那么的严谨，只有说有传宗接代，他就认为是达到了目的，所以在我们排湾族来讲这个性方面是比较开放的，没有说什么贞操啦！一个头目他可以娶很多个老婆，一个女孩子她也可以嫁给很多个男人，只要生孩子、传宗接代，这是我们排湾族对性的一个概念。

M4: 在排湾族里面，性东西那么的，我觉得那是一个很尊贵的东西，他们谈论的，虽然说是很平常的事情，但是我觉得他们是用一个很高贵的、对性的一种尊重去表达，所以我看到这个题目之后，这个地方透过这个计划能够明确，再把性的方面能够很清楚的研究出来，或者是在做田调的时候，把这种性方面能够更清楚的记录下来。

M5: 这个我蛮惊讶的，您问我性方面在原住民小区里面，在平地的社区里面应该都很平常、很自然的东西，这种东西您这样子问我，有时候排湾族的性方面是从有史以来到今天，是很尊重神这样子的赐给你这个男孩子，赐给你这个女孩子，所以我们很尊重，很善用神给我们的东西。

M6: 就几个观点来讲，这是一个非常好的题目，因为我不晓得其它的族群，但是就排湾族来讲，对性的观念是非常的封闭的，封闭到近乎苛求，所谓的完全封闭就是说我们这里性的概念，它不是被视为一种必然或者是它不是被视为一种很正常的行为，它是比较不洁净的，偷偷摸摸的这样子。

M7: 经过时代的演进以后，物质文明的进来跟异质文化的推翻以后，我们好像是某种程度上，百年来的执政者，尤其是日本人最怕的是排湾族非常严谨的社会制度，因为他要抵抗你，回到性上面，可能受了很多我们原住民这些艺术家的影响，今天原住民艺术家没有负起很大的历史责任，你们都没有深厚的文化素养，然后你们去做艺术雕刻的这些图腾的呈现，然后你们把这些图腾的伦理破坏殆尽，这个十几二十年来，那一定会来找我，这个本来就是跟我的生活里面多多少少在一起的，所以也没有所谓的不能叫专家，我觉得那不能叫专家，我只是很幸运生活在这个文化里面，但是我有一个家族是很坚持传统的。

M8: 在二十年前有一个机会进到教会，我才开始回到自己的部落。我回到





自己的部落我才知道我只有长相是原住民之外，我里面没有元素是原住民，我发现我跟他们说话、跟他们聊天，那个逻辑的推理、思维的方式完全不一样。然后我就发现到教会里面工作，我是教会的传道人，真正到教会里面工作，我才真正发现一件事：我去学习怎么当一个原住民。

传说中排湾族有三宝，其中青铜刀还看得到吗？为什么会被列为三宝之一？青铜刀代表的意涵是什么？青铜刀有几种？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于青铜刀传说的故事？有无性上面的涵义？

M1：基本上对村民来讲是不会制作，青铜刀是怎么来的，基本上是我们以物易物或者是其它的方式就不太清楚。在结婚来讲，应该算是可以这么说，在我们原住民来讲，在贵族婚礼上基本上会准备刀子，但是那个应该不是青铜刀。就是显现她个人有这种令牌，也就是说她身分地位、社经地位是蛮尊贵的，多少也有一些背景意义。

M2：刀有分两种，一种就是我刚讲的可能是摆饰用的、装饰用的，第二个是到山上用的。青铜刀那个我就不知道。

M3：是欧洲的船沉在那边、搁浅在那边，那么他们这些住在海边的排湾族就去搜括这些东西的时候就发现这个青铜刀，他们就把它拿来放在家里当作宝物，所以我听说大概是这样，后来就慢慢传到我们中排湾、北排湾这里来。青铜刀越多越漂亮越有价值，表示说你这一家拥有更多的财富。

M4：我们讲说青铜刀它是有法力的，就像是一个有法力的武器，把它抛到天空的时候，它就像是一个血滴子，在空中徘徊，把那些来攻打他们的那些族群一个一个歼灭掉，有这个故事。

M5：成年礼以后你都可以配刀，但是你真正可以拥有配刀，就是平常配刀是勇士，刀是有勇士的尊名。可以配上刀的就是成年礼以后，代表说你可以保卫家里、保卫村庄，你有责任了就这样。

M6：青铜刀的母语叫「尔咯吉玛」，它其实是巫婆的法器，它并不是男人的刀，它短短的一截而已，所谓的青铜刀就是说是一个像匕首的形状、小刀，然后它那个匕的部分，它是有刻人头或者是太阳图，那个是法器，不是武器。

M7：青铜刀文献上是看过，但是从来没有人知道青铜刀是拿来做什么的。只



知道它很漂亮，青铜刀不是每一个人都可以拥有，你要有特殊的身份在，因为我们过去是一个阶级制度非常鲜明的族群，都是只有王族才可以拥有，一般平民不可以拥有，那个都是代表着王族的身份跟地位、跟他的生命。青铜刀的造型也确实非常非常的特殊。在原住民过去的刀都是单面的刃，它很少见是双面的刃，它非常的特殊，针对它的刀柄都有雕刻，很精致很漂亮。刀柄雕刻得非常漂亮，因为它有雕刻，所以它的禁忌平民不能碰，因为雕刻的东西过去平民身上不可以有任何图腾，哪怕是几何图形，现在有的人说平民可以穿一些几何图形，其实那都是错误。青铜刀上面的性图腾，那个是一级的王族，他们结婚的时候指定的礼，那个理由一定是代表着最高荣誉，那它会出现。所以我们就一个概念，原来排湾族有生殖器官的图腾都是跟婚姻有关系才可以出现。

M8: 青铜刀，我觉得比较多可能的就是那个我们现在用的礼刀。



来义乡高武安先生（罗发尼耀家族大头目）所保存青铜刀



巫马斯工作室青铜刀



福球、青铜刀

陶壶并列排湾族三宝之一，陶壶代表的意涵是什么？陶壶有几种？陶壶上有什么纹路？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于陶壶传说的故事？有无性上面的引申涵义？



M1: 我们在结婚的时候, 还是需要这项物品, 而且有一个专用的术语—配陶壶, 在别的部落我也听说过, 在我们的部落, 男孩子喜欢女孩子, 那女孩子的要求, 男孩子势必要去满足她的需求, 到最后满足女孩子的需求后, 就表示我的身体会归属于你, 在婚礼上就有这样的术语。

M2: 一般贵族的女孩子嫁人的时候, 都会在用而且我们这里非常重视, 我所讲的是有耳朵的, 陶壶有耳朵的, 那个就是代表贵族的身分, 而且是一个很高尚的公主。

M3: 陶壶的传说是里面装了两颗太阳生下来的蛋, 然后这两颗蛋就放在这个陶壶里面, 旁边有百步蛇在顾它, 所以到了一段时间以后, 这个陶壶破掉了以后生出了一男一女, 很像是我们排湾的祖先。公壶是男人要去娶贵族的时候要用到这个公壶, 因为这个公壶是代表最高的权力, 那么那个母壶是比较次要的。

M4: 陶壶的意义就是在部落里面, 头目掌有权利的一个象征。它还拥有那个头目代表说他在部落里面是属于核心的一个家族, 我们部落是一个圆形的架构, 最中间我们可以讲说位阶最高的。陶壶一般就是说有公壶、母壶, 还有阴阳壶, 一般摆放在家里, 它通常就是摆放最尊贵的东西收藏。陶壶的头就像一个人的颈子, 它可以放一些珠子, 陶壶最上面的那个头是不完整的, 不完整的原因有的是人为造成的, 头目的女儿要嫁出去, 他就是把陶壶上面那个把它剥了一块颈部当礼物送给她, 以后离开了, 它是一个权力的延伸的象征, 剥了一块给她, 它是一个权力的象征。

M5: 它可以当做聘礼。公主要招亲或者是公主要嫁人的时候, 通常会有刀、有枪还有陶壶, 底下有放一颗琉璃珠, 结婚所有的东西都有关系。

M6: 陶壶的文化只有雾台、玛家、三地、泰武、佳兴比较重视, 佳兴以下就不再那么尊重陶壶, 尤其像来义乡这边, 陶壶是有花纹的有图纹, 在这边好像只是被贵族拿来装那个比较贵重的琉璃珠, 甚至于没有图案的部分, 就是我们一般的器皿, 酿酒的器皿, 装凉水的器皿就这样而已。为什么北排会把陶壶当成是嫁娶的信物? 应该是物以稀为贵, 那时候你很珍贵的东西平民不能留在家里, 一定会奉送给头目。

M7: 有耳的比较珍贵那就牵涉到不是公母壶的问题, 那是价值的问题, 同样



一个瓮，同样的名称，但是一个有耳朵，一个没有耳朵，有耳朵的那个是比较贵重，那没有耳朵那就是次级的。

M8: 陶壶对我们原住民的婚祭里面需要这个东西，所以我们会非常重视它们，而且这个陶壶它有看身分。不是每一个人都是可以收到陶壶做的婚嫁的礼物。把陶壶当得这么宝贵的原因就是：有一个传说，就是其实真正应该说是跟生育发生关系一孕育，陶壶是跟孕育发生关系，一个延续，跟人类的生命发生关系。太阳、蛇、陶瓮它们的组合，变成一个孕育排湾族祖先的一个代表。



高武安先生所保存陶壶：人的诞生



排湾族陶壶--公壶（右）与母壶（左）



有耳公壶



有耳有盖公壶

琉璃珠号称排湾族三宝之一，琉璃珠有几种？琉璃珠代表的意涵是什么？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于琉璃珠传说的故事？琉璃珠有无性上面的引申涵义？

M1: 琉璃珠这部分有几种我比较没办法说，因为很多我没有算过，基本上



琉璃珠每一串都不同的颜色、不同的纹路、而且有它不同的名称和背景。

M2: 那是贵族才有的那种, 还有一些比较有身分的也会拥有那个琉璃珠, 那母语叫做「布拉」。但是北排湾好像「姆林姆林但」, 那个可能是少之又少的那种东西。

M3: 琉璃珠的传说应该是欧洲人传进来的, 也就是说荷兰人或西班牙人进来的时候带到我们台湾来的, 他可能用这些琉璃珠来跟我们排湾族的妇女做个交换, 甚至想要跟我们原住民当地比较漂亮的女性来发生性关系, 就用这个来讨好。爱情珠跟性方面就有关系了, 如果说一个排湾族原住民的头目他喜欢一个平民的女孩子, 他送一颗爱情珠给她的话, 今天晚上她可能就要跟他睡在一起。

M4: 外面大部分是十二种, 那十二种有的都是它后来去创新的, 创造出来的, 那现在一般来讲大概是有九种。琉璃珠、青铜刀还有陶壶都是一个权力的象征, 是以前贵族才能拥有的, 用在嫁娶聘礼上, 现在我们看到聘礼都是一长串、一条, 但是以前的聘礼不是这样的, 都是一颗。

M5: 琉璃珠除了可以装扮自己, 最主要它有个意义, 像我们一般男孩子要爱什么样的女孩子都可以, 但是像公主的时候, 你必须要找出那个很古老很古老的那个琉璃珠当聘礼。

M6: 我对琉璃珠的印象只有一种而已, 第一种是男人带的颈饰, 男人带那个颈饰是因为在作战的时候就是以那个喉咙为目标。事实上在来义这边来讲, 没有那么多的分类, 但是它排列是有顺序的。还有一种就是白白的那个叫贝壳, 一般我们讲这些都是统称叫琉璃珠, 以排湾族来讲没有琉璃珠这样的名称。贵族一串一串的, 这个我就确实知道, 那个一串代表一个领地, 所以你看那个头目有多少个领地, 他统领多少个部落。分类是以珠子大小和形状来做分类。不是以色彩啦! 那个贵族一串一串的, 这个我就确实知道, 那个一串代表一个领地, 所以你看那个头目有多少个领地, 他统领多少个部落, 看他的项链就好了。如果他只有一串, 不能一串嘛, 最少三串以上, 两串的有, 三串的有, 表示说一串就是一个领地, 那我最多看到就是十八串, 十八串就是他们日据时代讲的郎乔十八社, 就是麻里巴有一个「旧内文」, 那个家族的的确确有十八个部落, 他们统领十八个部落。有一个故事是女阴部长牙齿, 每一次男生跟她结婚的时候, 第二天男生就死在旁边, 然后有一次就是她妈妈就把她灌醉, 然后把牙齿拔掉, 最后一个男孩子



就可以顺利结婚了。我们这边另一个传说就是有一个公主，头目的女儿，她在旧部落那边荡秋千，在一棵茄苳树底下，用琉璃珠串成秋千那样，在那边荡啊荡，荡得太高整个人就散出去，其中有一个琉璃珠就掉到海里面，就变成现在的小琉球，其他小小的珠子就繁衍她的后代。

M7: 王族的女孩子，我今天嫁人，我未来老公的那个家族，他们应该要给我一块土地，按照我的身份，因为我是第一级，这些女孩子都可以拥有一些土地，但是当我这个男方拿不出土地的时候，有一颗琉璃珠是代表土地，它的价值跟那个土地是相等的，所以我没有土地的话可以用这个珠子代表那块土地。

M8: 琉璃珠本身有那个阶级，有针对男人的英勇，对女人的美，对身分的尊贵就是男女的尊贵部分它都有，在琉璃珠上都有故事。我们认为他们当年可能是用鹿角跟荷兰人换的，他就典喻这个故事。琉璃珠是一种价值，比喻一个女人的价值，所以你给她一颗琉璃珠，什么样的琉璃珠就表示这个女人有多大的价值，所以他是用琉璃珠去算一个女儿、一个女人，她的位阶、她的美，特别是在她们的位阶上，在部落的祭祀。你给我一颗琉璃珠，你就是跟我有这样的一个行为，孕育子女的这样一个行为。在下聘的时候，论到女孩子的身体，摸她、吻她，然后触摸她的身体，一直到跟她发生性关系，这里面每一个你要下的礼数都不同。所以她说：给我你的琉璃珠，配上土地，给我你的琉璃珠，配上酒瓮，然后你就可以跟我有这些亲密的动作。



颈饰琉璃珠，除护颈外，也代表统领辖区的多寡



不同大小、颜色及纹路的琉璃珠

精良的雕刻技术是排湾族的特色,雕刻时有什么限制或忌讳?雕刻创作题材有哪些?为何作品中对男女生的性征及生殖器会特别突显出来?你/妳有没有知道关于雕刻传说的故事?

M1: 一方面有一种性教育的暗示,因为我们比较含蓄的,不会做一些文字的叙述,刻在木头或者是刻在板岩上或页岩上,就直接是性教育的课程了,尤其是结婚的时候这个更可以突显出来,男女性器官是非刻不可,因为繁衍子孙生生不息,部落才会壮大。我们原住民未婚,已经成人,可是还不是个完整的人,须等到我结婚生了小孩才算是一个完整的人。在我们部落给我的讯息是:孩子可以多生一点。实际上较突显雕刻就是大刺刺,就是那么一回事,就是教你怎么做人对了。但在作品会突显出来老人家给我的讯息,最简单的意思就是繁衍子孙,应该就是最快的教育方式。

M3: 雕刻它分阶级的,有分头目阶级,有分平民阶级,头目阶级才可以雕那个生殖器,不是头目的它不能雕刻那个生殖器,他把生殖器雕刻出来,这是教育他们的族人说:我们有这些东西,这些东西我们要利用,我们就是要传宗接代。

M4: 一个就是人生下来就是没有穿衣服的,那个性器官的裸露是表示他是一个男生或者是女生,它是一个很正常的一种表现;另外一种就是会刻得很大,它有一种生命力的表现。那我们讲说胸部刻得很大,然后男生生殖器官刻得很大,他认为说在以前的时代里面,可能生活不是很好,就是饮食啊!还有生活就是很艰困这样子,那你透过;因为人就是要传承嘛!要传宗接代,有一个象征在那个地方会表示说这个民族是一个生命力很强盛的表征在那边。以前都是贵族在雕,然后也只有贵族能够拥有。

M5: 大概是创意竞技,雕东西我们老人家很喜欢,很赞成我们把性器官弄得



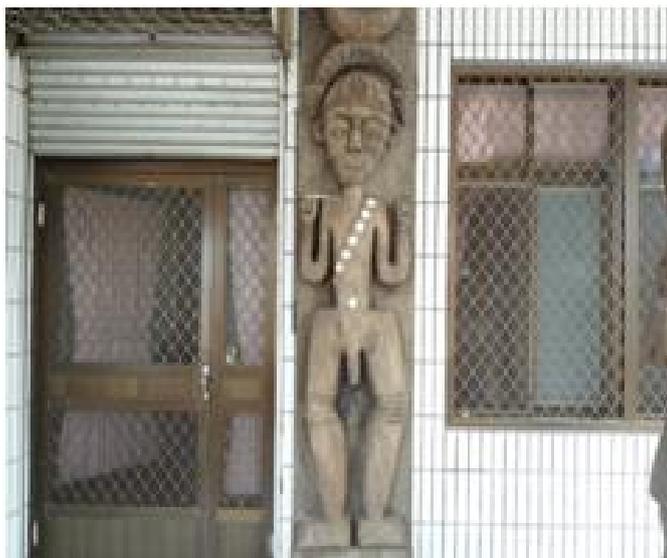
很突显，我们老人家很注重这个宝贵的东西，我们老人家很宝贝我们男性性器官。

M6: 一般最早期、最古老的雕刻，它是附着在生活记录上面的，我们最常看到的是在屋檐底下，它的檐横，我们母语叫做「沙娑以恩」，它是干什么用的呢？它防止石头掉下来，并不是为了要装饰门面把它镶上去的。我们最常看到的是在屋檐底下，它的檐横，我们母语叫做「沙娑以恩」，它是干什么用的呢？它防止石头掉下来，并不是为了要装饰门面把它镶上去的。很多头目的房子那个檐横的部分都会雕，为了区别他跟一般房子的身分地位的不同。排湾族都没有门的概念，只是拿个门板挡着，挡什么，挡野兽。以前雕刻从来不出现生殖器官，日据时代才出现。像那个老七佳他们那个头目，那个图案是原始的，就可以看得到比较多的在打猎，至于旁边那个不是有很多的百步蛇、人头那个，就比较没有猎物，那是比较传统的，所以我们就谈到说，第一个就是说排湾族不是因为艺术而去做木雕啦！第二就是说他那个题材通常分成：第一个当然就是以最尊贵的动物为主百步蛇，就是它有三角花纹的，它是仿百步蛇的。

M7: 像雕刻是日本人进来在万安那边办学校，然后把日本人爱奴族的性文化引进来，这个之前雕刻的部分，你讲的就是浮雕然后没有生殖器或者是胸部特别的去把它呈现出来，在我们的秋千上面才会刻这个东西。我们真正有刻生殖器官是二次世界大战，日本人派了一位小林先生，就在泰武乡的万安旧部落开设了全国第一所雕刻学校，然后扰乱了民族概念跟西化了那些他看到了西洋那些裸体的画面，教导给学生，那个地方叫「姑力姆」。排湾族真正生殖器官的雕刻严格说起来只有在一个地方可以出现，就是秋千的柱子上面。

M8: 木雕作品着重在写实，就在生活当中发生过的故事，他生活当中看见的，他都会雕在这些木头上面。在日据时代的影响，就是他们开始鼓励我们去对生活当中很写实的创作，因为在我们原住民过去的那个年代里面我们没有穿内裤的习惯，他只有穿那个短裙，所以我只能这样说，我们常常修屋顶的时候、男人聚集的时候准备杀猪，老人家不准我们女人，特别是年轻的女孩靠近这些男人，因为他们都没有穿内裤然后都蹲着，所以你就一览无遗。人的活络是在一男一女里面，所以他们现在雕，每一个家族都会很自然的，我觉得这绝对有那个性教育在里面。





立在家门前的裸体木雕



男子裸身木雕



素人雕刻家孟军二先生（85 岁）木雕作品——原始人

结婚立、荡秋千是排湾族特有的习俗,是不是所有结婚的女生都可以荡秋千?有没有其它的限制和忌讳?有什么特别意义?立秋千用的木柱上有没有特别的处理或刻上什么纹路?



M1: 一般在当家还是核心的是可以立秋千, 比较边缘的话要看她的情形, 这个时候血缘一直都没有跑掉。有关秋千这部分, 最主要在呈现的意义是他的社经地位。因为贵族会去注重, 一般百姓是没有的, 所以在秋千会有刻男女一对还有性器。曾经老人家有一个图案, 校长如果我写 69, 您的第一个印象是什么? 可是当时他们在刻这个的时候, 我也没有什么反应啊! 他们跟我说这个是男女。69 是男女, 等于是说一种性交的姿势。就我们从山地、玛家、泰武是有, 那台东那边应该也是有, 我不太清楚, 我没看过台东那边, 应该是有, 但是南排湾和中排那边, 我没看过, 我下去的机会比较少, 但是听闻应该没有, 连来义在我们附近就没有。

基本上, 我们原住民讲求的血脉、血统, 排湾族是有贵族阶级的, 有区分好几种, 他不会因为你参加高考、考博士后, 你回来的血就会不同, 你国小毕业, 正统的血脉就是正统血脉。如果说你的对象一直都没有变, 血缘就没有关系, 换一个角度, 假设我们结婚, 我是平民你是贵族, 我们的身分永远都不会变, 谁会变, 小孩会变, 他降级, 小孩的身分就会降级。这样讲比较快, 米酒跟米酒混在一起仍是米酒; 米酒跟矿泉水混在一起, 它不是米酒也不是矿泉水, 混合了嘛! 一般只有贵族才可以立秋千, 那边缘贵族要看她的血缘也要看她结婚后是不是一直延续着她的血脉, 不会有更动, 是这样。

M2: 在我们中排湾的话是用背的, 所以没有那种东西。中排湾背的话, 你要背新娘, 不是新郎背, 是新郎家族里面叫一个最壮、最厉害的人, 因为那个背是要用背带, 背带一定要用全新的。荡秋千是北排湾跟鲁凯族的, 我们这里没听过有荡秋千。

M3: 秋千上面都有雕刻生殖器, 一定要雕刻生殖器, 表示说这一对新人今天晚上看到这个东西, 他们一定会行这种礼。因为头目有分大小, 大的头目百步蛇、生殖器都可以雕上去, 小的头目他顶多能把生殖器刻上去而已, 但是不能画百步蛇。是要处女之身。如果已经跟人家睡在一起、生孩子那就不能了, 不能立秋千。它四根柱子都雕满了生殖器, 因为头目有分大小, 大的头目百步蛇、生殖器都可以雕上去, 小的头目他顶多能把生殖器刻上去而已, 但是不能画百步蛇。还有人头, 四根都要雕, 高度一般如果这个头目权威越高, 部落越大的话, 它就差不多有四公尺高以上, 就差不多两层楼那么高。





M4: 卑南族也有秋千, 立秋千的方式卑南族也有不同, 他们的秋千是坐着的, 鲁凯族也是用坐着。在排湾族里面立秋千是用站着的。纹样有百步蛇、太阳的图纹都会刻在上面, 我记得很像看过有把男女生的生殖器官也会刻在上面。二十五年前的那个结婚的影片, 他们是用桧木。头目要结婚的时候, 他立这个秋千就是让上面的祖灵、祖先知道说我们的女儿要嫁娶, 然后当他们回来的时候就会在那个秋千的周围, 就是一同参与就对了, 就是会架设在那个头目家。

M5: 就是头目的后代跟头目有血缘关系的贵族, 你今天是一个公主, 你很有名正言顺可以立秋千, 但是一旦你跟你的男朋友已经有了, 有发生关系了, 就不可以荡了。要完完全全是一个处女之身才可以荡。仪式一定要进行就会请她的妹妹或者是表妹、堂妹来代替荡, 一定要有那个仪式。

M6: 荡秋千第一个除了我知道的就是象征身份地位之外, 第二个荡秋千下来之后是一种为了显示这个新娘的尊贵。新娘秋千下来之后, 会有一段时间去跑然后新郎就要去追, 新娘就沿路撒琉璃珠什么东西, 众人去抢的时候就会阻隔那个新郎, 这个是要试探你对我是不是真的, 你如果是真的, 你就要排除万难来找我。中排湾这边更辛苦, 背新娘。平民要三趟, 贵族要五趟。

M7: 有些部落过去秋千不一定是王族才可以, 平民一样有但是他们的装饰很素面, 没有那个尖端上面的树梢要拿掉, 它是光秃秃的。所以他的装饰是依照阶级来划分的, 秋千的柱子, 现在的王族都是过度呈现, 四根柱子全部都雕, 错误。不是四根柱子, 只有三根柱子要雕刻。第一根柱子要雕百步蛇, 代表王族的身份, 百步蛇是象征我们最高的地位; 第二根是那个男性裸体的生殖器官, 第三根是女性的裸体有生殖器官, 这男女要对称代表人类生命的繁衍, 三根雕刻还有一个没有雕, 那个没有雕的是代表什么? 代表部落平民百姓, 那个是代表我们部落的平民百姓, 如果你四根都刻了, 那你王族结婚, 平民百姓你置于何处呢? 王族、贵族可以荡秋千, 这个是它的限制。还有一个很严重的限制, 不是身份而已, 就是一个女孩子在你结婚之前, 就是你当天结婚之前只要你发生过两性之间不应该发生的事情, 只要看过你跟男孩子同进同出, 哪怕是一次, 看过她跟谁两个人走在一起有说有笑, 以过去的标准, 完了(不可立秋千)。婚前的社会价值观就是希望她有一天结婚的时候能够在秋千上面空中飞舞, 代表她的身体, 她不是她一个人的光荣, 是整个家族的荣耀跟光荣。



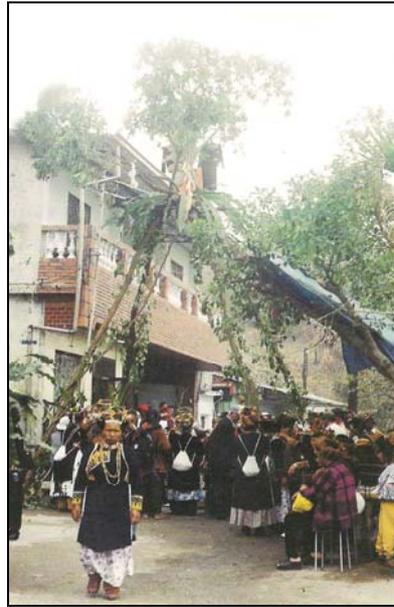
M8: 如果你不是处女, 即便这女孩是头目, 但是她已经先上车后补票的这个状况, 秋千不能立, 就是择别的东西给的。四根秋千立木规定雕三根, 其中有一根是属于村民的, 是属于平民百姓家的, 所以不雕。所以那个东西立起来意思就是我们家的女儿是干干净净嫁出去的, 因为那个秋千有节操非常好的意思。雕三个, 一男一女, 然后有一部落在另外一根会雕百步蛇或者酒瓮、或者太阳。



三根秋千上所刻的图案 (由左至右): 裸女、裸男、百步蛇



头目嫁女儿荡秋千仪式 (取自新唐人电视台)



加藤的秋千支柱（左）约两层楼高的秋千（排湾文明初探贵族结婚扫描影像文件）

传统习俗中排湾族妇女有手背纹样的习俗，纹样图案有几种？甚么人才可以纹手？有无特殊意涵？有无这方面的神话故事或传说？

M1：一般平民基本上是不允许啦！如果是有的话，绝对是特殊原因。譬如说：可能结为类似桃园三结义那种的义父、义子，给人一个身分地位。

M2：大概 15、6 岁吧！因为以前的小孩子大概 15、6 岁纹手，在闽南话就是「转大人」，那时候就开始刺，除了象征她的权威跟她的土地之外，我知道应该没有其它了。

M3：据我祖母说大概都在冬季，因为冬季比较没有细菌，比较冷，雕刻了以后比较不容易产生发炎，在夏季比较不行，因为潮湿、下雨，比较容易发炎。一定要在成年（纹样），我们原住民的所谓成年大概是十六岁。

M4：佳兴的纹样好像大概是有五种。但是这五种上面里面的纹样就很多种，有人形纹、有太阳纹、有土地山川、有挂钩，然后有粘板，大概就是这几个，男生是刺在身上，女生大概是在青春期的前后才刻。挂钩只有一个，这涵义就是说：头目他有纳贡的权利！其它平民都要纳贡，然后这个就是吊猪肉的，这个挂钩就是吊猪肉的。譬如说他们去上山打猎啊！或者是娶亲要杀猪啊什么的，那都要把



肉切给头目。

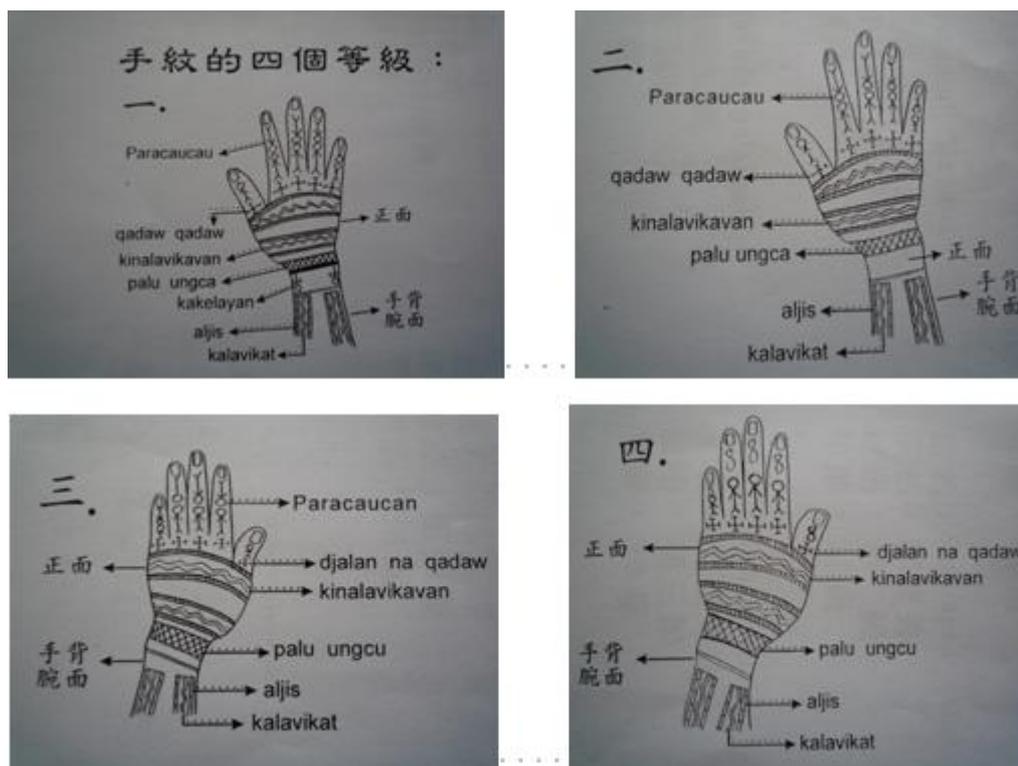
M5: 都纹这里, 手心、手臂跟手腕。代表他的地位跟拥有, 有的纹路有土地, 有河流的, 有权力的也都有, 在他的手臂上。老人家为了要赶快把财产先说明嘛! 其实这位小姐如果她有纹手的话, 不得了。代表她的财产比较多, 身价比较高。

M6: 一般来讲只有贵族才能刻, 刻这个的用意是说爱美、漂亮而已, 第二个是身份地位的象征, 第三个是装饰。

M7: 刺青的部分, 男孩子一定要勇士, 有过大功, 替部落作战或是驱敌有功, 他才可以刺青, 刺纹在背后, 但是那个整个的纹、图腾为你的身分而有所不同, 你可能因为你的部落不一样, 呈现的图腾会不一样, 但是基本上它的价值和精神取向是相同的, 所以为什么我们会看到女孩子还那么多有些部落还有, 为什么男孩子很快就没有了, 因为那些刺青的一天到晚到派出所把日本他们的人头砍掉, 就是身上有画的代表一代武士, 那是勇士的使命, 他一点都不残忍, 那是他的使命, 是我的天, 我今天身上已经被画上去表示我就是部落的守护者, 任何人侵犯到我的部落, 女孩子手上的纹路, 很清楚会道出她的身分。女孩子代表一种完全的结果, 我这个纹刺上去以后, 将来我要完璧之身荡秋千, 所以手纹现在有很多女生刺手纹, 但是你在结婚以后意义不大。

M8: 应该有大概六个阶级, 六个不同的纹样就是说从当家的到他们兄弟姊妹的, 然后到挂钩的, 当家又分两个部分, 有挂钩跟没有挂钩。当女孩子初经来的时候要纹手, 因为他们说那个阶段纹比较不会痛。当妳把这些符号刺在妳的手上的时候, 其实她们就开始有社交活动的时候, 就是可以参加部落年轻人的这些活动, 因为她们是群体性的活动, 妳可以参加部落的活动, 妳不再是小孩子。开始穿裙子的时候就是大概月经、初经来的时候。而且她说比较不会痛。





佳兴部落目前所剩的四种纹手图案

在排湾族传统歌谣中，吟唱的歌词包含了哪些内容？在甚么场合会唱传统歌谣？有无性方面的暗示？

M1: 「姆姆」讲得不是老老的，只是唱个用老老的「姆姆」，实际上他讲的应该是十五六岁、十七八岁的「姆姆」，因为「姆姆」有两种，一个是大的，一个是小的，那「狄姆姆…」就是说小女孩在河边编织，白就掉下来，里面有蜜蜂，蜜蜂刺到她的「卡不刺啦」就是肩胛骨，…它讲的就是刺到小妹妹，结果肚子就胀了起来，实际讲起来就是说男女在做爱（刺到），男孩子就是蜜蜂。

M2: 大概分4个部分。第一部分是属于战歌，因为以前常常会出草，他们割了多少头颅回来，他们就开始报战功，就开始有跳舞、唱歌就是报战功。第二个就是在庆典里面，就是祭，现在所谓的丰年祭，这个真正叫小米祭，丰年祭那是事后我们才叫起来的，另外一个喜宴、结婚的，那就不一样啦！是很快乐又很随性的唱歌，而且歌词里面我们现在有时候听不懂他在唱什么，另外一种的歌是丧



事，那丧事以前不是就一直哭一直哭…，不是这样，老人家的哭法好像在唱歌又在…嘴巴又在念歌的那个词，好像在唱歌其实那个心情的难过跟悲伤都是含在里面，现在这里也没有了。

M3：歌谣第一个当然是男女爱情的对唱，那是最普遍的事，还有是父亲母亲给子女的一个勉励，还有一个就是老人家勉励，长辈勉励晚辈的歌词，男女爱情在对唱的时候最后会谈到这些，唱到最后两个唱得很激情的时候，他们从他们的对唱里面就会很明显的有「我们今天晚上可能会发生性关系」，会有这样的一个表示，「今天晚上我们在哪里见面，我们该怎么做…」，因为那个要双方情同意合的时候，越唱越起劲的时候，可能就会唱到那边去。

M4：歌谣本身内容就很多是传说故事啦！他会把部落的历史，曾经有生过什么事，那个歌曲歌词就是一个故事，你说我可以把每一首歌就是讲出一个故事，那我大概可以讲到一两百种的故事都有可能，因为每一个歌曲就是一个故事，那讲到性的部分一般公开场合都不会去唱有关于性的，其实像很多很多我们小朋友的戏谑的歌反而会唱到有一些就是老人家会觉得很好玩的，就听听是很好玩，但工作的场合男生跟女生就不会去讲到有关于性的部分，男生的话会在男生的聚会里面，可能就会唱一些有关于在性的方面，就是有一个调侃的意思。其实女生也会有（唱），在女生的聚会里面。用隐喻的方式（表达）。孩子的童谣上面就会比较直接，就是童言无忌。不会很直接讲说在性交，可能就是会隐喻说树上被风吹就会摇曳，那种会想到动作的那个描述，就是不会很直接讲出来，比如说像性交，但是她们会知道说那个动作是很明显的，她们会觉得很好玩这样子。

M5：大概会讲说这个部落的范围势力到哪里、他的地位到哪里都会用歌声去讲，像我们平和「吧吧哩」我们拥有至高无上的至尊有如北大武山这样子。像我们男孩子英雄舞歌唱时的第一句，我的枪虽然很细很小，但是到处那个啊！就是到处会打枪的意思啦！

M6：我们唱歌是牵涉的男女之间的追求爱情，我们男方女方不是一个人，是一群对一群。我们欣赏女孩子的时候，就说：「妹妹呀！你的眼泪像似荷叶上的露珠，止我的渴。」这个就有性暗示了，那个歌词是这样写的。这些都算是会在歌谣里面表达自己对性的需求。有一个女孩子，有一年生出来是怪胎，她不是人形，





她长得就像女孩子的生殖器官，所以她一天到晚就放在那边没有手没有脚，然后这个性生殖器官有一天长大了，想要结婚了，她就跟妈妈讲，她妈妈就说：「妳根本没有人的样子，妳怎么嫁出去？」后来她就想办法透过歌声，然后去吸引一些猎人，年轻的猎人注意到她的歌声，有一天有一个猎人听到她的歌声走进来，那个人刚好也很渴要喝水，那么好听的歌声应该有水可以喝，他就进去发现一个女性的生殖器官在那个床上，那个猎人就拿刀子把她切开来，切开来就有一个很漂亮的女生跳出来，然后结婚繁衍后代。

M7：贞节颂是在立秋千要唱的歌，因为过去我们排湾族不是只有结婚才立秋千，男孩子要去求婚，不管会不会成功，一定要先立秋千才能去求婚，没有女人的时候才可以唱（性意涵的歌），那是男人在一起的时候，年轻的勇士当没有女孩子的情况下他们会唱。比如他会唱一首歌就是「我站在一棵刺葱树的上面，左右摇晃着我的头」你知道那代表的是男性生殖器官，但是那个刺葱树就代表着女孩子的生殖器官，当然他是用隐喻的。年轻人在的时候，不可以唱，以示对他们的负责。女人有女人的歌，男人有男人的歌，我们界定得非常的清楚，你们女孩子不能唱这首歌，不宜啊！也非常不雅。

M8：一些歌谣就说，你看到草动了吗？你看到树摇了吗？很多都是在田野间，孩子都是在田野间制造出来的。我觉得在歌谣里面的表现是我听过最露骨的都在歌谣里面，因为他用的很多的语句，譬如说她会隐喻女孩子是门，有一个地名叫「阿 na ven」就是两扇门，所以有一首歌就讲说男人就是男人跟男人之间相互的调侃，昨天我在那个叫两扇门的地方开出了我的枪，这里面就已经隐喻，大家就会回答他，他们就会用这样在歌里面，男人就讲得比较直接。平和的勇士舞里面就有这个歌，它里面就讲到说：我妈妈在地瓜田里工作，突然就有四脚蛇跑进她身体里面。看到树在摇晃，然后它就隐喻男人的生殖器倒挂着的样子，它就是用那个根，就说它摇摆它摇摆。

排湾族舞蹈内容有哪些？在什么场合需要跳舞蹈？有无关于舞蹈的传说或神话故事？

M2：我们排湾族的传统舞蹈里面，大概就是道战功、喜庆、祭典这类的。

M4：一般的丰年祭或者是嫁娶就是一般传统的八步舞这样子，那有关一些些许的不同就是脚的摆动，脚的摆动各部落摆动的方式其实都不同这样子，其实也





是会按照歌曲的不同，他所跳的方式也会有一些不一样，那现在一般学校在推的很多都不是像传统的，传统的舞蹈就是双牵手。以前是我们跳传统舞的时候男女生是分开的。如果有愿意的，家长会主动去拉他过来跟这个女生牵手。以前他们在唱歌的时候，就是晚上在自己的家里面，男生要走之前可以去亲吻手臂，也就是说以前就是亲吻手臂，那是最大最大的限度，而且它是礼貌，但是先决条件是家长我认可这个男生，他可以去做这个动作。亲吻就是要老人家都在场。

M5：对于舞蹈，除了是大家有一种共识，就是一种凝聚，意思就是说今天是他这位朋友的事情，办喜事就等于大家对于舞蹈，除了是大家有一种共识，就是一种凝聚，意思就是说今天是他这位朋友的事情，就等于大家办喜事的意思。

M6：第一种讲到四步舞，第二种舞就是勇士舞。勇士舞就是要去作战之前跳的，那个就没有什么几步几步了，集聚身体的能量往上纵跃。那第三种就是那个比较凯旋，那一般练的凯旋舞，那个是在取笑对方。丰年祭、全族狂欢的时候、结婚歌舞，有一个就是选美的歌舞。

M7：那只是我们生活之中，人类生活之中因为我们精神上的需求，它有了存在，而需要一些歌颂，它有它存在的价值，它还有它文学上的价值，但是你一定要把它归类为文化里面的最深层，不是，它是最表面的。祈日祭（舞），就是祈求太阳能够出现。那个时候灵媒就会在那个「巴拉嘎拉」家，他们外面的那个田园去做法，然后「巴拉嘎拉」这个家族，他们的女孩子站一整排，面向东方，然后她们要不时的去掀裙子跳舞，我就问其中一个女生，我说：「你们家族的生殖器官到底是怎么样？怎么可以引诱那个太阳出来呢？」「你不知道哦！你不会唱那个歌吗？」我说：「会啊！」「那你还问！这里面不是有告诉你吗？我们的是特别厚。」

M8：祈雨在万安是特别的露出女人的性器官，然后她说她只要掀开她的裙子，就会下雨，因为太阳会不好意思就走掉。舞蹈有两只脚这样张开、划动，手放在胯下那个，那是我们看过之后就觉得，我常常在想，这是我想的啦！在过去没有穿内裤的年代，那这样子不会动到别人的生殖器吗？





排湾族传统舞蹈

养育下一代是生命传承的一部份，传统中排湾族的长辈用何种方式来表达对下一代关爱之情？有甚么特别的意涵？

M2: 任何一家孩子指定是那个人的孩子，从来不讲那是你的孩子。是我们的孩子，没有指定那个孩子是某某家的，没有这样，原因在哪里，这个孕妇刚生产的时候，所有在村庄里面正在哺乳小孩的那些妇女，每天晚上都要轮流到这个刚刚生产的家庭，轮流喂这个小婴孩，要轮流，一个晚上或两个晚上喂，因为刚刚生产的这个妇人，她没有乳汁。所以整个村庄的小孩可以说是我们整个村庄的小孩，没有一个人是人家的。那教育的，大家都有权利教育这个人。

M4: 我讲的吻那个生殖器官，我大概只知道这个，那个关爱的方式应该也是很多种，除了说平时的问候之外，以前我不知道是什么样子。

M5: 我们婴儿生孩子生出来的时候，男的女的也好，阿公阿嬷亲朋好友一来，我们第一个是亲他的男的性器官或是女的性器官，才亲脸，我们是这样子。

M6: 一般来讲女孩子到了月经应该来的时候，就会跑去做法，做到她来了为止。

M7: 在排湾族里面，生殖器官还有一个名称叫「那那亚」种子。像那个老人家抱那个婴孩的时候，一面亲他的生殖器官，一面在念念有词。他在讲什么？他说：「我的宝贝，我的种子。」你要知道他的意涵是什么，因为那代表人类生命的延续，排湾族的缘分不是两情相悦结婚就叫缘分、圆满，我们定义不是在那边，



我们对缘分所下的定义就是结婚，然后生了孩子，生孩子的那一天老人家才是真正的缘分，结婚没有生孩子，即便结婚十年没有孩子，那都不叫缘分；我们是生了孩子才是有缘分。回到妈妈（爸爸）的家，他一定是准备年糕到那边去，免不了那个我们的灵媒为他祈福，家族的长老会为他祈福，向祖先、向神明祈福，希望祝福这个孩子健壮、智慧有能力，然后又帮他驱邪，驱邪。老人家当我们在出生的时候，他除了帮我们净身，帮我们祈福的时候，我经常很喜欢过去的一个话题，就是当婴儿出生的时候，刚刚我跟校长讲老人家会亲吻他的生殖器官说：「这是我们的种子。」他同样的对女性、对男性都是一样的，然后老人家会告诉你，男孩子是种子，女孩子是土地。在亲那个女孩子的生殖器官的时候：「哇！我们的财产，我们的土地。」

M8：我们老人家会直接摸我们的下体，然后闻在手里面说：「好棒哦！这是我们的孩子。哇！好棒哦！好香哦！这是我们的子孙！」他就直接摸你的下体，但是他就是触到，手碰到而已。特别是你的阿公、阿妈，他会把孩子抱起来亲吻生殖器，即便还没有洗澡，他会觉得那是一个阿妈对她的第三代关爱之举，她认为她繁衍了，你生自己孩子的时候还没那个感觉，有了孙子之后真的觉得自己有后了，她是直接抱起来就直接亲。特别是「姆姆」级的，妈妈级的还不会，妈妈爸爸级的不会，很奇怪就是那个「姆姆」级的，然后越老就越自然。亲属关系比较远，她就不会去摸你的下体，她是把你的手抓起来亲吻，然后表达对你的敬重，像我们现在这样结过婚的，我们去一些部落，我们一些族里面的长辈遇到我们就是用这种方式亲吻表达他最大的敬意。

未有现代学校设立之前，传统排湾族人在何时？何地？由何人来教导年轻一代？教导内容有哪些？时下最令人棘手的性教育如何教导？如何传递性知识？

M1：「洽卡勒」就是男孩子大概在十几岁一直到未婚都要去那边，那个地方就是说有两个重要，第一个是战争的时候，不用再召集人，人就已经每天随时在那边备战，有耆老会在那边教他们怎么去应战，平常的时候会教他们做一些男孩子怎么样去生活技能；包含他的性教育，那个「洽卡勒」就是一个教育场所。部落以前有一个老人家，很认真工作，他已经适婚年龄了，二十岁，结果他都没女朋友，他爸爸妈妈也很急了，他爸爸妈妈去请媒婆，媒婆就很高兴，就找了一个小姐让他配对，一结婚以后，男孩子一样早出晚归，一年以后婆婆就说：媳妇啊！





再怎么认真工作，我们原住民的习惯，这个时候应该是我们含饴弄孙的时候了，那媳妇不知道怎么开口，因为从结婚到现在一年多，都没有做爱，女孩子当然想要，但是因为避俗（腼腆），婆婆就比较紧张，又去找那个媒人，这怎么办？媒婆就想说：「这到底怎么办？这个竟然不会做事情。」就把他带到河边，媒婆一丝不挂的就跳到溪边，叫男生下来，东西给他弄一弄，给他放进去，他觉得舒服，回去后，他就…听说啦！在我们部落也有这种故事的发生，在我们部落，这种故事就蛮流行的，他回去就吃到甜头了，不到一年就生小孩了。

M2：我听过我舅舅讲一句话，他说：「这种东西不用教你啦！自然会做啦！」因为我家里人认为这种怎么用教的，你长大之后自然而然就会做了。当时有一些笑话：有些人很好奇他的太太生殖器长什么样子，就会拿火把来看，但是后续的动作很多。但是你跟我讲性的知识，家里就讲那个不用教，到时候你就会知道，所以我家里人对性的教育方式没有什么很重大的一些教法，「跟你讲哪里来的，到时候你就知道了」。

M3：每一个部落都有一个青年集会所，那个叫做「恰卡」，只要满十三岁、十二岁以上的男孩子，都可以进入到这个男生的集会所，男生在这个集会所接受训练，接受长辈的调教，教他去山上打猎，教他去山上砍材火，或做什么男人该做的事情，集会所的男生，自然而然这些长辈都会教他怎么结婚，你的东西会站起来了也会教他怎么样，但是会教他不能乱来，你只能对你喜欢的女人，那个女人喜欢你，你才跟她圆房、结婚。结婚的时候这一对男女，如果他们认为还不会的话，父母亲要在他们的主卧房旁边来听，然后这个女生的父母会告诉她你怎么样去应付他，怎么样用语言来暗示。

M4：以前男生还有一个叫「库哇」，那个地方就是男生集会所，那是在还没有结婚之前一种训练的地方，在那个地方也会学习到一些部落的社会规范，然后他也会教导整个打猎的技艺，就是从「库哇」那边去学的。

M5：「恰卡」在一个部落的「嬷嬷嘎邻澜」家里的旁边，意思就是保护这个皇室，十四岁以后你家里就不可以睡，你要到「恰卡」那边睡，然后那边都有功课，不过白天是回家住自己的，是晚上才会过去的，以前都会安排一些活动，像以前还在祭头啊！性教育上老人家在讲的时候，他是直接触摸你，他会说：哦！我看看有没有变大！然后很自然的就讲：你的妹妹啊你的姐姐啊，跟她玩的时候，





姐妹妹妹的这个东西不可以直接接触哦！不可以这样碰哦！老人家都直接这样讲。

M6: 必须要跟着武士团去学习那种围猎的技巧，甚至于去学习作战的方式。

女孩子的话，通常都是妈妈来教导。性知识的传承上如果年轻人不会的话，老人家会暗示啊！有一点比较好玩的就是妈妈会把新娘的衣服用线缝得密密麻麻的，新郎必须用牙齿把那个线咬开来，才能把女孩子的衣服脱掉。

M7: 男孩子我们要回归到排湾族对教育这个东西比较崇尚自然，就是很自然的在环境中去学习，所以我们部落里为什么有耆老的制度，这个耆老就是我们的老师，我们的父母亲就是我们最启蒙的老师。第二个是在田间、田野、农作物，你从小重点是你都还不会做的时候，力量还不够的时候，在老人家工作的时候，你就要在旁边看，老人家就会请你注意看，我叫你做什么你就做那个就是叫你去学习，老人家会讲故事，他会讲制度，他会讲过去很多很多的案例，那个时候就是学习智慧的时候。「恰卡」就是一个青年会所，大概是从你在 12 岁左右，如果你是男人就不可以在家睡觉，白天你要跟你父母亲到田里工作，晚上你不可以睡在家里，你要睡在「恰卡」，「恰卡」里面好像有学长制，长辈的会带，也有耆老，甚至于会有部落的青年领袖在指导你们，我们有所谓的部落青年领袖。哪一天你突然回去睡觉，第二天早上你起来，你家里的门不见，门板不见了，他把门板拿到青年会所叫你记得回家，一大早你会听到声音喊你的名字叫你来拿你的门板，那是耻辱。

M8: 以前佳兴有一个地方叫做「沙市吉惋」(sasekezan)，那个地方我们女人很少过去，我们会距离他们远一点，那个地方是男人到田里工作，有专门的人去打掃，有一些晚辈喜欢听故事的，他就会刻意去那个地方把那个树叶扫干净，然后让说古的老人家就在那个地方用很豪迈的方式讨论。

排湾族传统的婚姻由谁做决定？嫁娶或入赘如何决定？婚姻中如有一方先逝世，另一方要如何处置？

M1: 在早期来讲，在更早期大概就是父母亲在做决定，尤其是门当户对，绝对要找跟自己身份地位一样的人，没办法的话再降一级，再没办法也要找边缘贵族，再没办法，他还是贵族是贵族，另外一个望族，他虽没有身分地位，不具贵族，但家族兄弟姐妹众多且工作勤劳的，我们原住民要看他的社经地位。已经





有后代了，我的小孩可能不允许我这边的家族把我拿回家，就算我自己的家族要把我拿回来，你那边可能会力争到底，因为我的灵魂已经在那边了。如果没有生小孩，即使我们家要留大体，你们家还是要尊重我们家，毕竟这个人没有给你们留个后代，既然她没有在你们家留种，我们还是要让她回来。

M2: 贵族的男孩子喜欢上平民女孩子，而且贵族的男孩子是排在第二或是第三，平民女孩子是长女，平民这边就会要求说你入赘到我家，因为我是长女呀！我不能出去啊！所以这个决定你入赘或者是嫁出去，这个都是双方出去谈判，但是大部分长子和长女对谈的时候就会很棘手。如果说对方的身分哪个比较大也许会倒一边，如果说同时都是贵族或者同时都是平民的话，那又不一样谈法。配偶要守丧多久那是他们的事，我们没办法控制，我姑丈往生我姑妈就开始面壁了，连床铺的门帘都要拉起来，不见任何一个人，然后人出去了，照样要面壁三个月，蹲在房子里面不出来，如果说你这个男孩子爱上了某一个已经丧夫的女孩子，她又比较年轻的话，你就要通知或告知你家族的人，然后带一些物资到这个家族跟她讲说我对你的意思，然后把她所带的孝解除掉，帮她解除这个孝，这个女孩子才有资格跟你谈。

M3: 大部分都是部落他的长者或者是头目，或是他家族的老大（决定）。有两种方式，如果这个女孩子很年轻，刚好这个男孩子有弟弟、有哥哥可以续弦，这是一个方式。第二个方式如果没有这些哥哥、弟弟的话，她可以到外面去找其它的男人。

M4: 由家长或者是由整个家族，家长跟家族，因为以前是要求门当户对和势力范围的巩固，就像我之前讲的整个家族是以他掌握人民数量的多寡，所以她嫁得门当户对，比如说同样贵族娶贵族的时候，同样的会变成我势力范围的延伸，所以以前的婚姻制度几乎都是讲究门当户对的。入赘的那个人还活着，通常我知道有这样的情形就是另组，就是另外一个地方重新生活，那房子就是留给孩子。太太是嫁过来的，那我的太太先过世了，那我再娶，当然我还是留在那个家里，我们部落是这个样子。

M6: 身份地位决定嫁娶与招赘，第一个如果双方都是老大，就看家势背景。第二种情形就是说，只要不是老大，谁是老大就要听他的。有一个原则就是说如果你是贵族，女孩子是贵族或男孩子是贵族，不是贵族的就要过去。续弦啊！再嫁再娶都可以啊！双方父母亲同意就可以了。在这边来讲，结婚是两个家族的事，





不是一个人的事，不是单纯两个人的事，是两家的事情。要嫁娶的时候，之前还要数算，像我们这个部落在这个事情还要清算八代的恩怨。要一件一件算，一般来讲如果说是你要过来，我先赔你，我赔完了换你赔我，这是不能相抵的。一件一件赔完了，我们就是清清白白的家，我们都是干净的背景才能结婚。

M7: 在圆房之前，我们一定要请那个灵媒为这一对新人，洞房以前要净身祈福，在净身祈福当中在过去的时代里面，它是一个非常严肃的事，那一对夫妻要在床铺上有一个仪式一行房祭，灵媒要先祈福就是拿那个叫做屏东铁线树，只有我们屏东有，它的学名就叫屏东铁线树，拿它的叶子从他们俩个人的身上，全身哦！从头到脚这样子为他们净身祈福也祝福他们能够生孩子，多子多孙。这个仪式结束了以后女孩子要跑到床铺上，然后她有两种姿势，可以用躺着也可以用坐着，脚要伸直，在仪式的当中，那个灵媒会叫这个男孩子从女孩子的身上跨过去，这个仪式象征的时候你可以跟这女孩子做，没有这个仪式你不可以行房。婚后男方亡公婆会召集全村讲：「我们的儿子走了，我们的媳妇运势不好，所以从今天开始我们要把她收为自己的亲生女儿，将来我们也帮她找对象，所有的聘礼我们负责，她的婚礼我们就是她的亲生父母。」

M8: 我们就把我的姨丈从屋子里面叫出来，因为原住民的习俗是居丧不到屋外，但是由我们这个我阿姨的娘家，叫我姨丈到外面，那个意思就是说：你不用守。所以我们自动去把这个关系修补起来，我们没有理由叫你为我们的人守，所以我们这些娘家的人我们一定要在最快的日子，让他走出屋外，这样他就可以走出屋外了。等于是说他以后有机会的话，他还可以再结婚。

除了上述的问题外，您还知道哪些日常生活中用品、习俗、祭典仪式、文物或艺术作品中含有性意？能否请您叙述一下。

M7: 我们把焦点集中在图腾的生殖器官的话，我想它好像整个对性观点并不是在图腾里面的呈现，往往在生活中，甚至于在歌谣。我们都会隐喻，就是隐藏的隐，我们通通跟性有关系的都采取隐喻的方式。比如说现在的很多年轻人或是现在的台湾大社会，大家都会说做那个爱爱啊或是炒饭啦！大家都是讲这样子。我们也有啊！我们叫采花生啊！男孩子性器官在唱歌的时候不能直接叫性器官的名称，要叫蜥蜴。通常百步蛇一定要是王族跟贵族的那根东西才叫百步蛇，平民





的要叫蜥蜴。大约在四百年前，有了枪的文化以后，我们排湾族很快的歌谣里面就出现枪就是代表男孩子的那一根东西，跟这个大社会好像某种程度是连结的啊！男人有一件事情是不可以太老实。真的，要不然他会变成什么样？像一种变态一样，不会去碰女色，那在过去原住民早期的社会里面，是不被接受的。因为我们有一个人类来到世上的使命，就是你要传递人类的生命、火苗，你不可以对这个东西是排斥的，甚至于你不可以愚钝到连这个东西都不会。因为过去文化的制度、文化的面向平民不可以过问，这个是要代代相传在王族里面。

（二）排湾族性文化调查分析

排湾族是一个阶级鲜明（头目、贵族、勇士、平民等四个阶级）且阶级会因婚生的关系（新生儿）而有所升降的民族。头目产生来源有：神所生子女、发现耕地、抵抗外敌保护部落与创立部落生活仪式和制度。头目为彰显自己和寻常的差异，于是头目家族会拥有一些与平民百姓不一样的信物。其中典型的有：

青铜刀：刀柄以铜铸而得名，柄上有美丽的人头纹或其它纹路图像，刀刃是双面刃，这在一般百姓家庭用刀是看不到的。对排湾族人来说：青铜刀是权力的象征。是头目家族的生命、荣誉和至高权利的表征；有了权力即拥有一切---部落的土地、财产、生命，甚至是女人或性。青铜刀虽无直接与性有关的传说或故事，但其背后所潜藏是性事的无限延伸。巫师作法时有专属巫师作法使用的青铜刀。可惜的是大部分青铜刀以被日本人搜括带走。留在台湾的数目屈指可数，在三地门「巫马斯」工作室的青铜刀几乎都是看图仿制的。

秋 千：结婚荡秋千习俗盛行于北排湾地区。中排湾以降则以「背」新娘为主。北排湾中也以头目或贵族嫁女才可以架秋千，是属贵族头目家族女孩出嫁的专利，平民家族不可以有这仪式。且只有新娘还是处女才可以上去荡秋千；非处女则只能由家族中的一位处女来替代进行荡秋千仪式。用以维系头目或贵族家族的家威。而头目的女儿出嫁所搭的秋千装饰较为华丽（聘礼比较多、除有雕刻外还有垂丝蕨装饰点缀），贵族小头目架的秋千则较为简单素面，树梢须拿掉。排湾族人认为：人肉体由婴儿来，婴儿肉体的制作由一男一女来，而一男一女能制作婴儿的是男女性器，所以男女的性器非常重要，非常贵重。因此在婚礼时荡秋千的木柱上雕刻着男女性器，男女性器都非常明确雕出，不必遮掩（潘立夫，1996）。

秋千的木柱上甚至还会雕刻着性交姿势，如 69 性交姿势，性教育意味十足。

纹 样：以往排湾族男女都有纹样的传统，但至今流传下来的只有女生手背





图案。以往男生纹样是刺在身上，而有资格纹身者必须是保卫部落有贡献的勇士。在日本统治时代这些勇士对政府威胁很大，所以被日本政府严格禁止。而女生纹手者对日本政府无威胁性，故得以保留下来。在原住民族中，女性可以纹手者必须是头目和贵族家族的女孩，是身份和地位的表彰。而平民女子想纹手除了须大头目同意外，更须是头目女儿的玩伴。图案当然是最低阶的那一个等级。女生纹手一般是在女孩初经来后，代表她已经长大可以参加社交活动，对贵族或头目家则有宣示：吾家有女初长成的味道。

雕刻：以往排湾族雕刻是贵族的事，而且只有男生才可以从事的工作。女生只能从事家事、女红、刺绣等工作。雕刻师将日常生活中所见或图腾用一把刀，以图像记录在木板或岩板上。至于裸男裸女的雕像只有在结婚秋千柱子上才可以看到；其用意有性教育意涵在其中。现在我们所看到的一些裸男裸女的雕刻是日治时代日本人引进日本爱奴文化所影响，融合排湾族的文化与期待，才有今日所见的作品。常见男雕像作品中手握生殖器或把男阴茎女乳房雕得特别大和突出，强调的是对旺盛生命力延续与期待。此类作品颇受原住民及收藏家的喜爱。

1929 年（昭和四年）日本殖民政府设立高雄州潮州郡设综合性蕃地工艺指导所「阿马湾社工艺指导所」（卢梅芬，2007）。亦即在旧佳兴部落设立雕刻学校（佳兴村高富村先生口述），有计划的将佳兴部落塑造为木雕村，教导原住民雕刻裸男裸女，裸男裸女雕刻自此出现在原住民雕刻作品中，成品再运送回日本收藏。所以佳兴村木雕风气兴盛，出名的木雕艺术家甚多，且木雕作品精良远近驰名，被誉为排湾族雕刻的故乡是有其历史典故。

陶壶：在排湾族的婚礼中是绝对不能缺少的礼品。在排湾的传统神话故事中，太阳下蛋在陶壶中孵化出排湾族的祖先；陶壶是孕育排湾族祖先的地方，犹如孕育排湾文化子宫，以陶壶为聘礼象征着这对新婚夫妇受到祖先的祝福而结合，并须负起繁衍后代子孙的重责大任。传说中某一部落有某些人想自己再成立一个部落，但未获原来部落头目的祝福和赠与陶壶，最后迁出去的人建立的部落一直无法兴盛与强大；最后甚至整个部落全部灭亡。一般平民用的陶壶在上面不能有任何图形。而贵族或头目用的则可有已有乳丁或百步蛇图案，一般分母壶、公壶和阴阳壶。陶壶里面装的是一个家庭中被认为最重要的东西，陶壶的多寡象征着头目贵族的财富与地位，也是出嫁女尊贵身份的证明；但随着经济的改善，平民也开始搜集或使用有图案的陶壶，但对陶壶的重视是一样的。

琉璃珠：是一项重要传家宝，除了象征财富、守护、权力和地位也是结婚时必备的聘礼，下聘时已聘礼的多寡来代表这个女孩的身价有多高。在排湾族的传





统婚礼中非常重视是否门当户对，阶级意识非常的清楚。如果门户不相当，女孩是贵族或者是头目的女儿（只有头目或者是贵族才可以提出这样的要求），而男方是勇士或平民，则男方须拿出与女孩相同等值的聘礼来下聘，相传如果拥有一颗美丽高贵之珠--姆力姆力旦（mulu mulin dan），则这门婚事就没有问题了。

但如果双方家世相当则比较不会出现这样的问题。有关性上的意涵如 M8 所说：『用琉璃珠去算一个女儿、一个女人，她的位阶、她的美，特别是在她们的位阶上，在部落的记事。你说有没有这样的暗示，我只能说这是对一个人的价值跟尊重，所以有了这些；譬如像有歌谣就是说：给我一颗琉璃珠，「Ki 系忤」（原住民语）这个字就有性的暗喻在里面，我们不会直接讲说这个，但这个就包括发生性行为，所以那个字就是说，你给我一颗琉璃珠，你就可以；就是跟我有这样的一个行为，孕育子女的这样一个行为。「月牙琉璃珠」相传是从女阴拔下来的牙齿幻化而成的神话故事，旨在告诫年青人对婚前性行为的禁制与对贞操观念的重视。

歌 谣：排湾族歌谣一般分成四种类型：第一是报战功，其次是祭典时所唱；再来是结婚时与丧事，平常生活中所唱的歌谣。经过现代文明洗礼之后，报战功与丧事的歌谣逐渐消失，尤其是丧事的歌谣几乎失传。我们现在所听到的歌谣除了少数报战功的歌谣之外，大部分听到的不是结婚、祭典（小米祭）就是日常生活中所唱的歌谣。

排湾族的歌谣与现今的流行歌曲一样，日常生活中的大小琐碎事情几乎都可以入歌，一首歌就是一个故事，故事中大多是赞美一个人或宣扬某一个家族（团）的家威与势力范围，父母或长辈勉励小孩或后代皆可入歌，唱歌谣时大多需集体行动。例如交女朋友（ki-sudu）时，男生集体到女生家与女生情歌对唱，女生不必表明喜欢哪一个男生。但当男生要离开女生家时，可以拉起女生的手亲吻女生的手背，这是要在女生父母面前且认可才能进行男女接触的最大限度。有关性隐喻的歌谣也只有男人私下聚会时后才会唱，大庭广众或有女性在的时候是不唱的，由此可见排湾族在男女性交往上面是十分严谨与保守。

舞 蹈：排湾的舞蹈一般分为勇士舞、凯旋舞、四步舞与八步舞。勇士舞是要出草或将出去与敌人作战时跳的舞--犹如战舞，一般只有纵情向上跳跃，叫无舞步可言。凯旋舞则是作战胜利回来时跳的舞蹈，舞步旋律有嘲笑对方的意味。丰年祭或者是结婚典礼则以四步舞和八步舞为主。传统的舞蹈就是双牵手，以前跳





传统舞的时候男女生是分开的；家长如果有看中意的男生，会主动去拉他过来跟这个女生牵手。舞步不同就是脚的摆动，脚的摆动会因部落不同而有不同摆动的方式，其实也会按照歌曲的不同，所跳的方式也会有一些不一样，现在一般学校推动的传统舞蹈很多都不是传统的舞蹈，是经过设计与改良过的。

在舞蹈中比较特殊的是泰武万安部落跳的祈雨舞和祈求晴天的舞蹈，舞者排成一列在祭台上对着太阳掀裙跳舞，因以前原住民是不穿内裤的，所以太阳会不好意思而躲起来，天就会下起雨来。相反也可以祈求晴天的舞蹈，只是舞步不同。这是其它部落所没有的。传说：是因为万安妇女阴唇比较厚，所以才会吸引太阳出来或躲起来！

婚 姻：排湾族的婚姻不是一个家庭或个人的事情，而是家族之间的大事，头目贵族间的通婚即是势力范围的扩大。婚姻的决定是由长辈或父母做决定，需要什么聘礼也是由双方家族决定。从议亲到婚礼的举行大约需一年时间，婚前双方家庭需清算两家间的恩怨，一件件清算且不得折抵，清算完毕后双方才算清白的结婚。传统排湾族婚礼繁文缛节非常繁琐大约需费时一周的时间来进行。在婚礼最后一个晚上才是洞房花烛夜，当天晚上为了表示新娘的纯洁无瑕，新娘的衣着从里到外会一件件的用线逢起来如裹粽子一样；男生为展现自己的体贴与诚意，需用嘴巴、用牙齿一件件的解开，绝对不能用任何工具辅助，否则婚礼就必须重来。圆房前会请巫婆屏东铁线数页位新人净身并作法祈福；完毕后新郎需跨过新娘双脚才可圆房。洞房之夜会有老人家在房外或房间地板上监督并指导新人圆房。当晚若无圆房，则男女双方家人带回去再教育；若圆房成功，隔天早上就会煮年糕（阿拜）飨宴亲友，这个婚礼才算完成。由此可窥见排湾族对婚姻的重视与神圣认真的态度。而在婚姻制度中比较特殊的是：大头目随时可以与自己看上眼的妇女发生性关系且不必负任何责任。这或许就是头目的特权！

夫妻圆房之后并不算成人，必须要生育后代才算成人，夫妻才算缘分圆满。一对夫妻婚后经过两期芋头收成，尚未见到婴儿，在传统文化制度是一个死局，双方会设法使男女重新结合、重新婚配。它们把责任归咎到性器的不合作，重新搭配是合理且必要的。男女解除婚约，重新结婚，有时会出现美好结局。男女双方再婚的家有婴儿，这两家会成为友善家庭，双方互赠礼物，携手游山玩水（潘立夫，1996）。结婚后若女方先逝世，男方可选择再娶或不婚，但再娶须取得女方家族的允许。若是男方先逝世，则女方可由公婆帮忙以嫁女儿的方式再嫁，或嫁给丈夫未婚的兄弟，自行另觅对象或终身守寡等方式。这里可看出排湾族婚姻的尊重，以人为本与人性化处理婚姻中衍生问题的态度。





教育：排湾族崇尚自然并重视下一代教育，小孩出生之后就跟着自己的父母学习，女孩会在家随着母亲学习女红和家务处理一直到出嫁。男生在十岁左右就不能住在家里，必须集体住在恰卡（cagale）由部落里的耆老教导制度、农耕、动植物辨识与利用、盖房子、打猎、雕刻、作战……等等日常生活与求生技能，当然这里面也包含性教育知识的传承，并必须负起保护部落安全的重责大任。而成年礼就是对这些年轻人学习成果的考试；男孩、女孩通过了表示有独立生活的能力，但男孩还是不能离开恰卡，必须等到结婚成家后才能再住回家里。在恰卡学习期间如果私自跑回家睡觉，家里的门会被拆并搬到恰卡等跑回家睡觉者来搬回家。排湾族人认为这是莫大的耻辱，而荣誉感与责任感于此产生。这是排湾族在尚未有学校之前对小孩子的教育方式。排湾原住民对下一代教育、强调崇尚自然，与自然和平共处的理念和知识传承的重视可见一般。

对晚辈关怀的表达：排湾社会类似共产社会，所以早期在部落里的孩子就是大家的孩子；部落里的大人负有养育与教导的责任。当婴儿出生的时候，才算是父母缘分的圆满。老人家会帮婴儿净身、祈福；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，甚至会以手摸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。甚至有些老人家会亲男婴阴茎说：我的宝贝，我的种子。对女婴则会亲阴部说：哇！我们的财产，我们的土地。他代表的意涵是代表人类生命的延续。而这些动作会一直持续到小孩第二性征出现才会停止，这也让排湾族长辈对婴儿、后代子孙的关怀与重视不言而喻。

其它：原住民对性的观点不是在图腾中呈现，而是再日常生活中或传统歌谣里实践，并且是采用隐喻的方式表达。像男女间性行为就用采花生、风吹刺葱树摇动、被蜜蜂叮螫……等来隐喻。甚至连生殖器的隐喻也有阶级之分：如头目和贵族男生的阴茎才能称为百步蛇，一般平民的则只能称为蜥蜴。原住民的比喻其实也是与时俱进，当有枪的出现时就被隐喻到男生殖器上。至于同性恋问题则被视为不正常；因为传统原住民观念认为：人类来到世上的使命，就是要传递人类的生命、火苗，你不可以对这个东西是排斥的，甚至于你不可以愚蠢到连性交行为都不会。排湾族头目贵族权力很大，一般文化制度的制定只要头目说了算，一般平民百姓没有置喙的余地。





在访谈过程中研究者发现：有些受访者对部分传统礼仪、仪式与文物的陈述内容似乎与其它受访者不太一样，甚至有的是南辕北辙，造成研究者的疑惑。经过研究者再求证与透过翻译询问部落的大头目发现：

1. 受访者是头目贵族的后代，自幼在原住民地区完成中、小学受教育者，尔后又对原住民文化投入研究者，其所叙述的内容跟传统礼仪、仪式与文物的意涵十分贴近，而且非常地坚持传承、实践，甚至发扬其所知传统礼仪、仪式。只是部落中这样的人不多。

2. 受访者是头目贵族的后代，但自幼就离开部落到非原住民地去完成国民中、小学学业者，对传统礼仪、仪式与文物的意涵仍有所了解，但受到平地强势汉文化的影响，在叙述时会加入平地汉文化的元素、个人观点与价值观。但是，如果在回到部落后，有心再投入原住民传统文化钻研者，对原住民文化的意涵叙述与前者差异不大，缺乏的可能是坚持吧！

3. 受访者如果是平民之后的文化工作者，对访问的问题都能侃侃而谈，但对深入核心的问题可能较无法发挥；除非问题刚好是他有兴趣或曾经深入钻研过的，可谈内容就会比较丰富。

这些现象反映出原住民传统文化保存困境与传承的危机，对于传承人才培养与文化系统化整理与保存，是有待大家共同努力克服的瓶颈。

五、讨论、结论与建议

（一）讨论

初次到原住民地区，可能因不了解排湾族的文化，也许会被原住民裸露的艺术雕刻品所震慑。因为不清楚原民文化深层内涵，而对这样一个赤身裸体的文物呈现，总是让人误认为排湾文化对性是非常开放，进而认为排湾人在这开放的文化熏陶之下，对男女关系一定是非常随性，甚至认为两性关系是非常随便，需要时呼之即来，厌倦时挥之则去；原住民地区一定是男人快乐的天堂、性的乐园。

抱着这种先入为主的观念，进入小区访谈耆老或文化工作者，想作进一步的印证眼睛所看、脑袋所想是不是对的。第一次与一位头目家族中的女性做访谈时，惊觉与我的原先想法似乎是不搭嘎。尤其是谈到有关性问题与性器官时，她害羞的吞吞吐吐无法畅所欲言；与我先前所想的完全不一样。再与耆老或者文化工作者谈论之后，才惊觉我的想法与实际情形有着极大差距。

让大家第一印象就有极大偏差的东西首推雕刻作品，其实传统原住民雕刻师





都是贵族，一般平民是不可拿刀雕刻，有裸男裸女呈现的应该只有在婚礼秋千柱上，而且是十分庄严和神圣的。会有裸体雕刻是日治时代，日本的艺术家用日本爱奴文化引进原住民地区，指导原住民创作，这时学雕刻的人并不限于贵族，一般平民也可以参与雕刻创作；然后再将作品运往日本销售。台湾光复日本人虽然回到日本，但它们的雕刻技术仍遗留在原住民地区并未带回日本。裸男裸女雕刻作品摆在家里，其实是融合艺术与其家族兴旺期待的心理投射，当有平地人到原住民区常会看到，由于对原民文化的不了解，以致以讹传讹，造成大家的误解。

传统的原住民是非常保守害羞内向的，对于男女交往的分际是非常严格且清楚的。交女朋友到女孩子家时必须集体行动，不得单独行动；而且必须有女方家长（长辈）在场监看，过程中会有男女情歌对唱，藉由这个过程男女生相互观察。结束离开时，获得女方父母（长辈）认同的男生可以上前拉起女生的手，亲吻女孩子的手（掌）背（浪漫程度不亚于法国人），这一切都需要长辈在场的场合公开进行；否则需要赔偿女方名誉损失。

跳传统歌舞时一定是男女分开，未婚男女不能直接手牵手跳舞，中间一定要穿插已婚妇女或老人家。未婚女性衣着十分保守，连小腿都需要穿绑腿不能外露，万一外露被男性看到（非礼勿视），那这位男生必须赶紧请家长托媒人至女方家提亲或准备商谈赔偿事宜。所以现在学校推动或文化园区的歌舞表演是经过改良创新，与传统的规范略有出入。传统排湾人对青年男女关系份际是以高道德标准来规范的。

在结婚的新婚之夜，新娘子衣着会像裹粽子一样层层包起来，让新郎用嘴去解开（绝不能用其它工具辅助），除了暗喻新娘的身价外，更希望新郎能好好珍惜新娘。当然这里面还隐含着排湾族纯朴的传统民风。新婚之夜有老人家在门外监督性行为进行顺利与否算是排湾习俗中较特殊的部份。但是深入去了解排湾习俗即可发现：排湾人是非常重视后代子孙繁衍，生儿育女被视为结婚最主要目的。

在现在社会少子化的危机中，由屏东县原住民乡镇强迫入学委员会提供：0-6 岁幼儿人口数统计数据可以发现：原住民地区学龄前人数几乎看不出有减少的现象。传统排湾族人在新婚之夜为什么有此特殊习俗其用意可见一般。

排湾人对小孩子更是疼爱有加，他们认为男生是种子，女生是土地，都是未来的希望。所以当孩子哭闹或长辈傍晚从田里回来，会抱起婴儿并很自然的亲吻或抚摸它们的阴部。血缘越近、年纪越老这个动作越自然，绝无做作，血缘比较远的就不会去亲阴部，会拉起小孩的手亲吻表示对婴儿的敬重。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，这些动作会一直持





续到小孩第二性征出现才会停止，并没有一丝猥亵的意味。排湾人视后代子孙为自己身体的一部份和生命的延续，所以对小孩疼爱有加。

排湾族人对后代子孙的关注是一样的，关心程度没有男女生性别的差异，家族继承是以嫡长子（女）为原则，不会因为性别关系影响继承权利。除非是自己放弃继承权，以现代性别平等观点来看，排湾族人两性平权的概念比其它族群先进太多了。

婚后因为没有生育而离婚的夫妇，即使是各自婚嫁，但两个家庭彼此会结成好朋友，相互送礼或一起结伴出游。除此之外，传统排湾族对婚姻中丧偶的一方采取包容态度，他有自由的选择；可以守寡（鳏夫）、也可以选择再婚，由自己做选择，更温馨的是另一方父母会协助办理婚事。以现代眼光来看可谓十分人性化，这也是在其它族群中少见的。

在排湾族群中，陶壶、青铜刀和琉璃珠都是属于王者身分代表。以往烧窑业和铸铁技术并不发达，一般老百姓光是为三餐而奔波已是劳顿不已，已无余力来进行这些工作。所以这些工作就属于贵族特定从事的工作；传统习俗中平民是不能拿刀，而贵族基于对头目的尊敬，所制作出来最好的成品一定是要进贡给头目，以维护头目威望。所以拥有这些物品者就是拥有权力者。部落中头目的权力是无限大；只要被男头目看上的女性，随时可以要求跟她发生性关系。而被看上的女性也觉得光荣，不避讳地乐于与头目发生性关系（这传统也造成在原住民部落处理性侵案时一个非常大的困扰）。排湾人视这三样为排湾族三宝，代表祖先、男人和女人，显示排湾人对祖先和人的敬重。

结婚秋千的架设也是展示家族家威的重要场合。即使是出嫁公主已非处女之身。但是为了宣扬家威，可从家族中找寻一位未婚的处女替代执行这个仪式。秋千立柱上雕刻百步蛇是代表：排湾族是太阳的子民，百步蛇的后代；男女的裸体雕刻有性教育意涵在其中，教导新婚夫妇如何进行性行为 and 位置以祈顺利繁衍后代。据说从荡秋千过程中可以看出这位公主是否会操持家务、以后是否是一位贤妻良母。当然更重要的是以仪式来禁止婚前性行为，唤醒女孩子对贞操的重视。

女孩子手背纹手，除了身分的宣示之外，也是跟头目家族血缘远近的印记。也是贵族家庭对外宣告吾家有女初长成（大约女孩初经来潮时），这个女孩从今开始可以参加一些社交活动。结婚后除身分的确认外，没甚么其它意义。男生的纹身则有勇士的意涵在内；能成为勇士则须对部落有相当贡献，经过头目或部落的认可才可以纹身。基本上男女生纹样的时间不一样，其背后的意涵也差很大。

至于为什么至今男性纹身不复见只独存女性纹手？根据研究者私底下和一些





老人家闲聊和访谈 M7 中皆提及：日本人为了方便统治原住民，试图以高压统治来挑战头目的威权与地位。但传统排湾族人与勇士只效忠头目，尤其勇士是部落对抗日人统治的最大力量。日本人为消灭部落反抗力量，于是严格禁止纹身，纹身者需处以亟刑，以致勇士纹身文化就此消失。女性纹手对日本人的统治并不会造成威胁，于是女性纹手文化流传至今。但因为时代的演变，头目、贵族权势与影响力逐渐式微，现今排湾族女性已不愿意纹手，除了少数文化工作者具有文化传承使命感外，纹手文化已逐渐凋零。

排湾族头目拥有极大的权利，底下子民对头目所作所为不容有置喙的余地，但相对也须负起照顾部落里残障、鳏寡孤独贫穷者的责任。所以至今到原住民部落看不到乞丐，也没听说有因饥饿而死的人，这是排湾社会中一个值得称许的特色。

（二）结 论

本研究针对排湾族贵族、耆老及文化工作者进行访谈，藉由对艺术品及习俗内涵的了解为研究主轴，进一步探讨其中所含的性意义，期能有助于初次接触原住民文化者迅速的了解原住民文化。以下是研究排湾族性文化中重要的发现：

1、青铜刀：刀柄以铜铸而得名，柄上有人头纹或其它纹路图像。对排湾族人来说：青铜刀是权力的象征。是头目家族的生命、荣誉和至高权利的表征；有权力即拥有一切——部落的土地、财产、生命，甚至是女人或性。

2、陶壶：在结婚喜事中少不了陶壶，陶壶可分公壶、母壶和阴阳壶，公壶其外表上有百步蛇图案，代表其为头目贵族之后代子孙。。母壶上则有女性乳丁的浮塑，象征女性将担负起孕育新生命的神圣使命。

3、琉璃珠：琉璃珠纹案形式有几百余种，图案纹路颜色不同即有不同名称。珠子是身分、地位与权力的象征，是婚礼中不可缺乏的礼物。

4、秋千：在排湾的结婚对象非常强调门当户对。婚礼中只有头目或贵族的女儿出嫁才可以荡秋千。如果已经有婚前性行为，则结婚当天是没有资格荡秋千。排湾人对贞操的重视由此可见。

5、雕刻：原住民人形雕像中，男性雕像会把阴茎，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，反映其内心的期待。

6、纹样：纹手是排湾族里妇女血缘与身分地位的证明，女孩纹手有宣示：吾





家有女初长成以及可开始参与社交活动。男性纹身因政治因素流失。

7、长辈对小孩：排湾族认为小孩子是上天及祖先的恩赐。对小孩非常重视与疼爱。孩子哭闹时，会以手抚弄或嘴巴亲吻孩子的阴部，以安抚哭闹中的小孩，除可获得一股神奇的生命力量外并与婴儿有生命的交流。

8、歌谣舞蹈：在特定的场合和仪式中才会有的活动。在交女朋友的聚会结束后，男生要离开时可亲吻女生手背，表示对女生的尊重。

9、其它：排湾族头目所作所为平民无权过问。婚姻上仍是一夫一妻，若一方去世或离异，是否再婚的处理非常人性化。

(三) 建议

排湾族在各部落的古老遗迹及未被外来政府搬迁前的部落，大多位在斜坡上，因此排湾族人自古以来均自称一斜坡上的住民。日治时代与国民政府光复台湾后沿用的称谓来称呼这群说共同语言型共同习俗的人。传统排湾族一个部落就代表一个王国，语言相通或类似，沟通上或许没有问题，但并不代表风俗习惯上会完全相同或相似。据调查分类：排湾人族群可分为拉瓦尔 (Raval)、布曹尔 (Butsul)、拉瓦尔亚族、布曹尔亚族、排湾化的鲁凯族人和箕模人。本研究比较偏北排湾和部份中排湾的文化习俗，且属大原则性的习俗、性文化的调查研究。虽然在大原则性的习俗、性文化大致上相同，但因亚族较多，加上生活地域差异，有可能发展出不同的细部文化，值得做后续研究，建议后续研究者可继续深入探讨。

其次是在访谈的过程中我们发现：知道这些传说或传统习俗的少数人大多是头目贵族之后，证明礼俗属头目贵族专有。年轻一代知道的只剩有心于文化遗产的头目或贵族之后。社会开放多元之后，头目的影响力已日渐式微，这些传统文化有逐渐流失的疑虑，是值得我们去关心和注意的。

参考文献

中文部份

王炜昶 (2004)。台湾原住民族祭典的盛会。台北市：南天书局。

立法院 (2008 修订)。性别工作平等法

田哲益 (2002)。台湾原住民歌谣与舞蹈。台北市：武陵出版有限公司。

台湾省教育厅 (1993)。排湾族的装饰艺术。屏东：东阳美术印刷厂。

古野清人著/叶婉奇译 (2000)。台湾原住民的祭仪生活。台北市：原民文化事业有限公司。





- 李莎莉 (2004)。排湾族。国立台湾史前文化博物馆。
- 李天民·余国芳 (2001)。台湾传统舞蹈。台北市：国立台湾艺术教育馆。
- 吴燕和 (1993)。台东太麻里流域的东排湾湾人。民族学研究所资料汇编第七期。台北：中央研究院。
- 林建成 (2009)。民族的美感—台湾原住民艺术与西洋艺术的对话。台北市：艺术家出版社。
- 施翠峰 (2004)。台湾原住民身体装饰与服饰。台北市：国立历史博物馆。
- 徐雨村 (2006)。台湾南岛民族的社会与文化。国立台湾史前文化博物馆。
- 高业荣 (1997)。台湾原住民的艺术。台北市：东华书局儿童部。
- 陈国钧 (1977)。文化人类学。台北市：三民书局股份有限公司。
- 陈枝烈 (1997)。排湾族神话故事。屏东：屏东师院。
- 陈千武 (1999)。台湾原住民的母语传说。台北市：台原出版社。
- 陈奇禄 (1996)。台湾排湾群诸族木雕标本图录。台北市：南天书局。
- 许美智 (1992)。排湾族的琉璃珠。台北：稻乡出版社。
- 许功明 (1991)。鲁凯族的文化与艺术。台北：稻乡出版社。
- 黄玲玉 (2001)。台湾传统音乐。台北市：国立台湾艺术教育馆。
- 范纯甫 (1996)。原住民风情。台北：华严出版社。
- 森丑之助著/杨南郡译注 (2000)。生蕃行脚。台北市：远流出版社。
- 达西乌拉弯·毕马 (2003)。排湾族神话与传说。台中市：晨星出版有限公司。
- 达西乌拉弯·毕马 (2002)。台湾的原住民-排湾族。台原出版社。
- 庄英章·许木柱·潘英海 (1991)。文化人类学。国立空中大学印行。
- 庄伯和·徐韶仁 (2002)。台湾传统工艺之美。台中市：晨星出版有限公司。
- 杨南郡 译注 (1996)。台湾踏查日记。台北市：远流出版社。
- 铃木质原 着/林川夫 审订 (1991)。台湾蕃人风俗志。台北市：武陵出版有限公司。
- 撒古流·巴瓦瓦隆 (2006)。祖灵的居所。行政院原住民族委员会文化园区管理局。
- 潘立夫 (1997)。1996 年排湾部落访问及其文明探索。屏东市：屏县文化中心。
- 潘立夫 (1996)。排湾文明初探。屏东市：屏县文化中心。
- 刘其伟 (1995)。台湾原住民文化艺术。雄狮图书股份有限公司。
- 刘其伟 (1991)。文化人类学。台北市：艺术家出版社。
- 刘其伟 (1996)。文化探险—业余人类学初阶。台湾省立美术馆印行。
- 卢梅芬 (2007)。天还未亮—台湾当代原住民艺术发展。艺术家出版社。
- 蔡中涵 (1996)。原住民历史文化 (一)。台北市：教育广播电台。
- 萧琼瑞 (2003)。图说台湾美术史—山海传奇 (史前·原住民篇)。台北市：艺术家出版社。





- 钟金华 (2007)。台湾社会当前性文化暴力之调查研究。树德科技大学人类性学研究所硕士论文。
- Earl Babbie 着/李美华.孔明祥.李明寰.林嘉娟.王婷玉.李承宇合译 (2004)。社会科学研究法。台北市：汤姆生出版：时英发行。
- D.Jean Clandinin,Michael Connelly 合着/蔡敏玲.余晓雯合译 (2003)。叙说探究。台北市：心理出版社。
- Michael C.Howard 着/李茂兴.蓝美华合译 (1997)。文化人类学。台北市：弘智文化事业有限公司。
- R.Keessing 着/张恭启.于嘉云合译 (1989)。人类学与当代世界。台北市：巨流图书公司。

英文部分

- Alam, Sultrana. (1985). Women and poverty in Bangladesh. *Women's Studies International Foru* 8 (4): 361-371.
- Berndt, Ronald M. (1951). *Kunapipi*. Melbourne: Chesire.
- Buchbinder, Georgeda, and Roy A. Rappaport. (1976). Fertility and death among the Maring. In P. Brown and G. Buchbinder (editors), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Campbell, J. K. (1974). *Honour, Family, and Patronage.: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. New York: Oxford University Press.
- Davis, D. L., and R. G. Whitten. (1987). The cross-cultural of human sexuality. *Annual Review of Anthropology*.
- Horwood, Harold. (1969). *Newfoundland*. Toronto: Macmillan of Canada.
- Hough, Richard A. (1972). *Captain Bligh and Mr. Christian: The Men and the Munity*. London: Hutchinson.
- Howard, Michael C. (1993). Contemporary Cultural Anthropology.
- Malinowski, Bronislaw. (1929). *The Sexual Life of the Savages in Northwestern Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mink, Barbara. 1989. How modernization affects women. *Cornell Alumni New's*. III (3): 10-11.
- Moorehead, Alan. (1960). *The White Nile*. New York: Harper and Brothers.
- Murphy, Yolanda, and Robert F. Murphy. (1974). *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press.
- Thompson, J. E. S. (1930). *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago: Field Museum of Natural History.





附 录：台湾排湾族性文化的调查研究（访谈大纲）

- 1.首先感谢你/你们愿意成为本人论文研究计划的受访人，可否请你/妳们先做自我介绍？
- 2.有关我要书写的论文题目是：【台湾排湾族性文化的调查研究】，是否可先知道你/妳们对这题目有何看法或想法？
- 3.传说中排湾族有三宝，其中青铜刀还看得到吗？为什么会被列为三宝之一？青铜刀代表的意涵是什么？青铜刀有几种？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于青铜刀传说的故事？有无性上面的涵义？
- 4.陶壶并列排湾族三宝之一，陶壶代表的意涵是什么？陶壶有几种？陶壶上有什么纹路？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于陶壶传说的故事？有无性上面的引申涵义？
- 5.琉璃珠号称排湾族三宝之一，琉璃珠有几种？琉璃珠代表的意涵是什么？什么场合会用到它？你/妳有没有知道关于琉璃珠传说的故事？琉璃珠有无性上面的引申涵义？
- 6.精良的雕刻技术是排湾族的特色，雕刻时有什么限制或忌讳？雕刻创作题材有哪些？为何作品中对男女生的性征及生殖器会特别突显出来？你/妳有没有知道关于雕刻传说的故事？
- 7.结婚立、荡秋千是排湾族特有的习俗，是不是所有结婚的女生都可以荡秋千？有没有其它的限制和忌讳？有什么特别意义？立秋千用的木柱上有没有特别的处理或刻上什么纹路？
- 8.传统习俗中排湾族妇女有手背纹样的习俗，纹样图案有几种？甚么人才可以纹手？有无特殊意涵？有无这方面的神话故事或传说？
- 9.在排湾族传统歌谣中，吟唱的歌词包含了哪些内容？在甚么场合会唱传统歌谣？有无性方面的暗示？
- 10.排湾族舞蹈内容有哪些？在什么场合需要跳舞蹈？有无关于舞蹈的传说或神话故事？
- 11.养育下一代是生命传承的一部份，传统中排湾族的长辈用何种方式来表达对下一代关爱之情？有甚么特别的意涵？
- 12.未有现代学校设立之前，传统排湾族人在何时？何地？由何人来教导年轻一代？教导内容有哪些？时下最令人棘手的性教育如何教导？如何传递性知识？
- 13.排湾族传统的婚姻由谁做决定？嫁娶或入赘如何决定？婚姻中如有一方先逝世，另一方要如何处置？
- 14.除了上述的问题外，您还知道哪些日常生活中用品、习俗、祭典仪式、文物或艺术作品中含有性意？能否请您叙述一下。





【性人类学田野调查研究】

奕车社会情爱关系中的冲突与抗争

丁桂芳

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 性爱与婚姻是人类学婚姻家庭中的一对经典矛盾。爱情是生理方面的爱和精神方面的爱的统一体, 脱胎于性爱, 却高于性爱, 是发自本能, 不可抑制的强烈情感。而婚姻则是两个群体之间的契约行为, 是以传宗接代为目的, 事关家族兴盛和社会稳定大事。生物性个体对性的自然需求与社会性的群体对性的控制之间存在着无法回避的矛盾, 从而不得不陷入对抗的漩涡。本文在田野调查的基础上, 以哈尼族奕车人为例, 探讨了在长期的压抑和摆布之下, 爱情与婚姻最终爆发的冲突和博弈。

【关键词】 爱情; 婚姻; 冲突

世界上没有任何文化中的择偶和婚姻是完全自由的。这一论断已为古今中外多位人类学家所证实。为了维护社会结构的安定和完整, 社会总是通过各种各样的禁忌和规范来控制人们的婚姻。人作为一种存在, 既是生物性的, 也是社会性的。如果说人类可以完全脱离社会文化和规则的制约, 仅靠本能的意愿来行为, 那么人类就沦为与其他动物毫无差异的物种; 而总是温顺地接受社会文化的安排, 无条件地遵守各种禁忌和规则, 那么就抹煞了人作为生物的存在, 成为单纯的社会机器。人类本身所具有的两面性, 注定其将始终处于矛盾之中。这种矛盾在情爱关系中表现尤其明显。一方面, 为了维护社会的正常运转, “没有一个社会不立下种种规定, 以限制一个人只能在一定时期, 一定场合, 一定范围, 对一定对象发生性行为, 而且一般来说, 为了维护这类规定对越轨行为总是运用了很强烈的社会制裁”^①; 另一方面, 我们也不得不承认, “性爱常常达到这样强烈和持久的程度, 如果不能结合和彼此分离, 对双方来说即使不是一个最大的不幸, 也是一个大不幸, 仅仅为了能彼此结合, 双方甘冒很大的危险, 甚至拿出生命孤注一掷。”

【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 费孝通:《重刊潘光旦译注霭理士《性心理学》书后》, 载(英)霭理士著, 潘光旦译注:《性心理学》, 北京:商务印书馆, 1997版。





①这是人类永恒的矛盾。奕车社会中，青少年时期的包办婚姻，青春期的自由择偶，婚姻中的禁忌和规则使奕车社会中的择偶和婚姻呈现出放纵的自由和严格的限制两种矛盾状态，冲突和抗争不可避免，在这种矛盾冲突中，奕车青年最终能否通过巧妙的策略和不屈的抗争赢得爱情？

一、婚外的秘密往来

婚外的秘密往来是青年在对父母安排的婚姻不满时采取的一种温和的应对策略。在无爱婚姻的前提下，两个相爱的情侣通过私密的往来可以在一段时间之内为爱情赢得独立的空间。“里夏夏”时期的青年夫妇相互不存在独占，也在很大程度上为情侣创造了相处的便利。爱情与婚姻的博弈中，通过婚外关系，爱情得到了暂时性的获益。

BT 的车艾已经婚配，两人相识之后感情十分要好，BT 总去车艾的扭然同宿，车艾偶尔也来 BT 的扭然。车艾虽已婚配，但是与丈夫的关系疏远，很少去丈夫家探视，丈夫也不常往来，致使两个爱侣之间的交往轻松而自在。每次丈夫来，BT 的车艾都会想方设法避免与其同宿。一次农忙，丈夫来车艾家帮忙，晚上在扭然留宿。车艾不愿意与丈夫同居，就故意和他吵架，假装生气跑出去就没有回来，连续三天，车艾都用运用各种巧妙的伎俩和 BT 在一起。18 岁的姑娘 JL，14 岁就被父母包办了婚姻，嫁到妥垵寨。随着年龄的增长，她对自己的丈夫越来越不满意，嫌弃他呆头呆脑，不机灵。于是他拒绝丈夫来自己扭然，却和很多外寨的小伙子缔结车艾关系，并与其中一个车艾缔结了长期关系。在奕车社会，这类婚外的爱情故事每天都在上演。奕车社会特殊的婚恋模式致使大部分真挚的爱情均来自婚外。在没有足够的力量解除现有婚约之前，热恋中的男女更多的选择保持缄默，秘密往来。

一夫一妻制家庭既是特指一个男人与一个女人之间的结合，那么，婚姻外第三人的加入便会破坏原有关系的平衡，使婚姻发生危机。在父母安排的婚姻中，夫妇因缺乏强烈爱恋基础上产生的性嫉妒，而从不干涉彼此频繁的交友活动，但是一旦妻子在婚外拥有了长期的性伴侣（长期车艾），便会激起丈夫的嫉妒和仇恨。这种嫉妒与长期车艾之间的性嫉妒具有本质上的区别。长期车艾对于第三者插入所激起的嫉妒发自本能的性驱动，是“由于失去或担心失去对于作为自己性欲对象的某人的独占权而产生的一种愤恨之情。”^②或者是由于长期经营的情感精神

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1972 年，第 73 页。

② E. A. 韦斯特马克著，李彬等译：《人类婚姻史》，北京：商务印书馆，2002 年版，第 267 页。





联系断裂而产生的仇恨心态。而在奕车社会那些无爱的婚姻中，夫妇之间因缺乏紧密的性联系，使丈夫对于第三人的性嫉妒，更多出于财产所有权被剥夺激起的愤怒。“所有权指的是，某个人或某些人被认可拥有一种对某种财产进行独自处置的权利。所有权源于人们对自己占用或生产的東西所萌生的一种保有与处置的欲望。”^①在奕车社会中，丈夫家庭通过高昂的聘金向妻子家庭购买了妻子身份的归属，妻子成为丈夫家庭的私有财物。妻子频繁而短暂的交友活动并不会影响丈夫对妻子的权威，但是一旦专一的爱恋在妻子和情人间产生，情人取代了丈夫扮演了婚姻中应有的角色，便是分割了丈夫的既得利益，挑战了丈夫的权威。因此，婚外的爱情会受到丈夫的阻挠，造成了婚姻结构性的紧张，往往伴随着激烈而危险的冲突。

HZ 的车艾和自己的妹妹同住一间扭然。一天，HZ 像往常一样去车艾 LB 家同宿。半夜的时候突然有人敲门，姑娘问是谁？门外回答“是我”。LB 一听是自己丈夫的声音，就赶忙从门缝中看出去，果然是自己的丈夫，后面还跟着几个年轻人，一干人气势汹汹。她一惊，知道丈夫来抓人了。马上对 HZ 悄悄地说：“你别说话，快睡到妹妹床上。”HZ 立刻心领神会，赶紧躲到妹妹的被窝里。LB 这才开门，丈夫一进门看见 LB 的床上没有其他的男子，十分尴尬，就让自己的兄弟们先回家去，自己要留在 LB 这里住，LB 故意说：“妹妹的车艾也在这里，你留下来害不害羞”，丈夫心生疑窦，说不信，要看看，用手电筒朝床上照了照，HZ 窝在被窝里，只露出半个脑袋，LB 的丈夫没有看清，只好悻悻地离开。一场危机就如此巧妙地化解了。

青年们经常使用各种巧妙的计策来化解丈夫、妻子、情人之间因情感纠纷引发的结构性紧张。但矛盾导致的冲突却无可避免，并不是所有人都能幸运地躲过这场劫难。SL 的经历就伴随着惨痛的记忆。SL 与妻子的婚姻是幼年时候父母包办的。SL 自懂事起就一直不喜欢自己的妻子，总是出外密达茨，结识了很多车艾，其中与一个哈垵村委会的车艾感情最好。当时那个车艾也是“里夏夏”期间的姑娘。两个人感情要好，很希望能够结婚。但是 SL 的妻子十分喜欢他，天天都去 SL 家看他，不肯同意离婚。妻方不愿意离婚，赔还聘金。SL 也就没有足够的资金去聘娶自己喜欢的姑娘。于是两人的关系只能一直保持原状，持续了几年。车艾的丈夫对他们这种不疼不痒的长期关系十分恼火，于是在某天晚上，趁 SL 在车艾的扭然同宿的时候带领一帮人冲进来，用小铁锤打得 SL 爬在地上起不来，才通知 SL 的家人将其抬回家。SL 由此落下了周身疼痛的病根。

① E. A. 韦斯特马克著，李彬等译：《人类婚姻史》，北京：商务印书馆，2002 年版，第 266-267 页。





在父母安排的婚姻中，丈夫既对妻子没有强烈的情感，在越轨事件发生之后，考虑更多的并不是向当事人寻求情感上的慰藉，或对第三人实施惩罚性的暴力，而是寻求更丰厚的赔偿。

LX11岁那年被父母包办，与妥垵寨的CZ缔结了婚姻。LX性格豪爽，CZ则有些内向。随着年龄的增长，两个人并没有产生感情。平时出外打工也各打各的，两人聚少离多，都分别在外面结交车艾，LX有一个感情要好的长期车艾，据说想要聘娶LX，却迟迟未能兑现，两人一直保持着秘密的关系，CZ也有所耳闻。2009年5月26日，LX的车艾去找她，留在扭然过夜。CZ听说之后，凌晨一点钟前去捉奸，当时两人在扭然睡觉。CZ看见两人在一起，恼羞成怒，打了LX一个巴掌，当场破口大骂，说：“不想过就拿钱来，不拿钱下次我再见到，非把你们都废掉！”并喊来了自己的姐夫，要收拾LX的车艾，其车艾一看情况不妙，在LX的掩护下跑掉了。其姐夫解释，让CZ气恼的并不是妻子在外面有了相好，而是既有了长期的感情，又不愿意拿钱出来离婚。在奕车社会那些包办婚姻中，夫妻因情感的缺失，更多体现为一种占有与被占有的关系，妻子对于丈夫，是私有财产的象征物，第三人与丈夫之间更是赤裸裸的买卖关系，双方具有平等的交易地位，可以商议交易物品的价格，却不能无故侵占。

综上所述，尽管奕车人在“里夏夏”时期有恋爱交友的自由，但是一旦长期稳定的感情在此期间确立，丈夫的力量便会介入，而时时面临着危机。因此，婚姻外的秘密往来虽可以为情侣创造相爱的机会，但并非一劳永逸。为了使亲密的情感获得长相厮守的美好结局，奕车青年必须想方设法将感情放入婚姻之中，得到社会的承认。

二、殉情与私奔

自杀殉情是一种最决绝的抗争方式，青年男女为赢得爱情，在抗争无效的情况下，不得已采取的一种行为。多元的性爱观使奕车青年之间纵然有强烈的爱恋，却不致达到“非你不可”的境地，而甘愿奉献自己的生命。因此，尽管在婚姻阶段，奕车青年遭受到严格限制，却很少产生轰轰烈烈的殉情事件。妥垵村委会唯一的一个殉情案例发生在1978年。20岁的妥垵寨男青年LH在集市上与车普村委会19岁的LS一见钟情，陷入爱河。LS14岁时就由父母包办嫁给了浪堵的一户人家。LH和LS想要缔结婚姻，遭到了LS父母和丈夫家庭的反对，尤其是LS的丈夫坚决不肯放弃LS，没有办法，LH和LS选择了双双自杀殉情以成全自己的爱情。LH和LS的爱情故事受到一部分年轻人的尊重，但更多的人都觉得不值，认为“感





情的事情，没有一个还会有另外一个，没有必要放弃生命”。

喝拇指血是奕车社会更普遍采取的殉情方式。在巨大的阻力下，两个相爱的青年男女若要排除万难，坚决在一起，就会选择喝拇指血。男女双方将各自的一滴拇指血滴进一碗水里，边滴边念“喝拇指滤出来的汤，吃手指滤出来的血”，然后分别喝一口，表示两人从今之后血脉相连，不离不弃。喝过拇指血的青年男女如有一人背弃承诺，与其他人婚配，便会死亡。即使两人结婚，也会对后代不利，更为严重的是，两人婚配之后，其中一人死亡，另一个也会同一天死亡，或相继死亡。这对家族和村寨都极为不利，需通过无数次的消灾仪式才能解除这种危机。上世纪三四十年代，妥龙寨一对情侣，因父母反对不能在一起，于是相约喝拇指血发誓死在一起，父母唯恐危机子女的生命，只能勉强同意俩人婚配。俩人结婚之后活到 60 多岁，丈夫的去世三天之后，妻子也跟着去世了。该事件造成的影响十分深远，奕车社会十分忌讳青年人的这种行为，父母从小就灌输关于这种行为的种种危害，在青年人思想观念中将其固化为一种耸人听闻的危害事件。因此，喝拇指血的殉情方式在奕车社会也非常罕见。

与殉情相比，私奔是一种相对常见的抗争方式。青年男女通过短暂的出逃来使反对者妥协。一方面，私奔充分表达了当事人对爱情坚持的决心；另一方面，失去儿女的悲痛能使父母很容易就原谅子女所犯的过错而达到成全婚姻的目的。36 岁的 JZ 23 岁那年在密达茨的过程中结识了现任媳妇，俩人感情很好，交往了半年，打算结婚。但是姑娘的父母很看不起 JZ，认为他家境贫寒，不想结这个亲家。更重要的原因是，当时也有一个男青年在追求这个姑娘，并答应给其父母 4000 元的聘金，而 JZ 只能给 3600 元。俩人被禁止见面，JZ 没有办法，就带着姑娘私奔，跑到邻乡一个朋友家住了半个月。姑娘的父母见女儿去意已决，不得以答应了俩人的婚事。但是，私奔的方式并不是解决所有难题的灵丹妙药，对那些涉及到通婚禁忌的婚姻，因牵涉村寨和家族利益而不容妥协。同时，在一个传统的乡土社会中，家族群体是个人生存和发展的依托，脱离了家族和村寨，任何人都无法顺利生活。私奔必定是短暂的。而这种短暂的私奔很多都不能换得父母及村舍成员的同情和谅解。

如果两个涉及通婚禁忌的情侣坚决要在一起，又无法脱离传统文化情境，就只能与家族和村寨决裂。63 岁的 QZ 属于“土谷”家族。自己最爱的那个车艾也是同一家族的人，虽然两人相隔了十代，但仍属于禁婚范围。两人恋爱几年，和家人提出想要结婚，遭到家人的一致反对。如果她们像很多同龄的伙伴一样，顺从父母的意见，重新选择婚配的对象，那么他们的婚姻也就不会产生多少波澜。





但是炽热的爱情激起了两人抗争的勇气，他们发誓要在一起，最后不顾众人反对缔结了婚姻。但是，这种勇敢的行为也给他们带来灾难性的后果。所有的家族成员与他们断绝关系，十几年不相往来，面对几乎所有村寨成员的职责和排斥，倔强的 QZ 甚至自己独立成为一个单独寨子。QZ 的勇敢举动并没有赢得大家的赞赏和同情，几乎所有的人都认为他很可怜，遭到了违反禁忌的惩罚，“生了 14 胎孩子，最后只剩下 7 个。”

尽管存在各种极端的方式可以迫使社会力量和家长势力屈服，从而获得青年人期盼的婚姻，但是，正如韦伯所言“只有当遵从规则的利益大于无视规则的利益时，社会行动者才会遵守某项规则。”^①这类极端抗争方式随之而来的无法回避的巨大灾害使很多企图者望而却步。更多时候，极端方式仅仅是子女为赢得抗争胜利而采取的一种象征性行为，或者我们可以称之为“威胁策略”。众所周知，在一场博弈关系中，两个参与人必须站在同一平台上才能形成对话和抗争。在奕车社会，社会和父母由于占据了绝大多数的经济资源和社会资源在子女婚姻选择中占尽优势，使双方之间明显处于不对等关系而无法形成公平的对抗。要打破这种局势，这就要求参与人具有均等的砝码。社会干涉青年的婚姻出于对“社会结构和家族利益遭受损害”的畏惧，那么，女子对抗时采取殉情这种极端方式产生的“损害社会结构和家族利益”的结果就与之相成了一个平衡对，在“同意”与“不同意”都可能产生一致的结果的时候，双方又重新回到对等的关系之中，双方可以重新开始对话，通过各种具体的策略去最大化自身的利益。

三、互动博弈

奕车人自由的恋爱过程和婚姻选择过程都可看作一个特殊的场域。在婚姻场域中，父辈与子辈、夫家与妻家、丈夫与妻子、夫妇与情人等关系相互交错，并始终处于不断抗争的状态。父辈因拥有各种有形或无形的经济资本和象征资本在场域的争斗中处于优势位置，从而掌握了决定子女婚姻的权力。恋爱场域放纵人类天性培养成的自由惯习一旦进入真正的婚姻选择中必然产生一系列“不适的症状”。具有权力的角色对维持现状感兴趣，而服从的角色则热衷于冲破各种限制，于是，一场如火如荼的关于社会文化和人性本能的抗争拉开了序幕。

婚姻中秘密往来和殉情私奔等极端方式只是在社会文化的强大压力下做出的无奈选择，更多情况下，青年人们会运用各种策略与父辈周旋，从而获得自己企

^① [法]皮埃尔·布尔迪厄等：《实践与反思——反思社会学导刊》，中央编译出版社，1998 年，第 157 页。





盼的婚姻。策略是布迪厄场域理论中的一个概念，他认为：“策略是实践意义上的产物，是对游戏的感觉，是对特别的、由历史决定了的游戏的感觉，……这就预先假定了一种有关创造性的永久的能力，它对于人们适应纷纭复杂、变化多端而又永不雷同的各种处境来说，是不可或缺的。”^①布迪厄把婚姻事务看作为“策略的结果”，认为婚姻游戏就类似于扑克游戏，其结果一方面取决于玩者所持有的扑克牌（其价值由游戏规则决定），另一方面取决于玩者的技巧。而任何人想要赢得这场游戏，就必须拥有对游戏的感觉，并在此基础上选择他们所具有的稳操胜券的技术。^②

（一）通过控制经济来控制婚姻

在婚姻场域中，经济是决定各种力量构型的先决条件。父母因其掌握着重要的经济资本，在场域中拥有权威。婚姻的解除除了需要面对父母的经济威慑之外，还必须面对女方丈夫在经济方面施加的压力。因此，要成功地从一桩不合心意的婚姻中解脱出来，必须拥有足够雄厚的经济基础。在奕车社会，很多亲密爱情最终未能修成正果的重要原因正是没有足够的聘金。前已述及，奕车社会聘金高昂，缔结婚姻如果没有父母的经济支持绝对不能实现，父母通过经济手段可以有效地将子女的婚姻控制在自己的意愿之内，而经济则是破除父母束缚的利刃。HZ 正是通过自己的努力各处筹集聘金，在完全没有父母参与的情况下，成功地缔结婚姻。

“1982 年我高中毕业就被分配到这里（妥垭村委会）当文书，当时我已经 20 岁，已经到了婚配的年龄。但是因为家里贫困，拿不出婚价钱而迟迟不敢考虑结婚的事情。有一次乡上来人视察工作，晚上留在村里过夜，我们就把宿舍让给他们住。晚上我出去找地方住，路上碰见一个姑娘（HZ 的现任媳妇），她问我要到哪里去，我说今晚宿舍被占了，要去找地方住。她就说那么去我那里住吧。我就跟她去了，其实我在妥垭工作，平常也见过这个姑娘，也多少了解一些她家的情况，就是没有正式接触过。那天同居后，我觉得她是一个很好的姑娘，就喜欢上了她，想和她结婚。我知道家里不可能拿出钱来为我取媳妇，也没和父亲商量，自己去丈人家商量了婚价钱的数量，就自己想办法筹钱。那时候刚工作不久，手头上基本没什么钱，我就到处找人借钱。村支书待我很好，一听说我急着用钱娶媳妇，二话没说借给我 500 块钱。东拼西凑，总算凑够了 1001 块。我把钱交给丈人之后就领媳妇回家（婚礼的简单仪式，新媳妇拿鸡

① 包亚明：《文化资本与社会炼金术》，上海：上海人民出版社，1997 年，第 62 页。

② 孙淑敏：《农民的择偶形态——对西北赵村的实证研究》，北京：社会科学文献出版社，2005 年，第 152 页。





蛋回夫家), 那天是一个晚上, 谁也不知道我娶媳妇了。我将媳妇领到家敲我父亲的门, 并对着门大声喊‘爸爸开开门, 我领媳妇回家了’, 我父亲十分惊讶, 不肯相信, 说我骗他, 直到他开门, 才发现事情是真的。就这样, 我和我媳妇就成一家人了。娶媳妇的钱花了几年时间才还清。”

HZ 的婚姻并没有遭致父母的反对, 这个案例所要说明的情况是: 只要有足够的资金, 当事人很有可能依凭自己的喜好自行决定婚姻。在案例中, HZ 的成功应归结于其敢做敢为的性格、良好的人脉和固定的还款能力, 从与丈人商讨聘金到筹集聘金直至婚礼的进行完全依凭 HZ 个人的能力进行。父母因为缺乏经济资源, 从而失去了对于子女婚姻的支配权, 沦为这场婚礼中的被动观者。因此, 青年人一旦掌握了资金便在婚姻选择中掌握了主动。

对于已经缔结了婚姻的青年人而言, 最大的经济压力并非来源于父母, 而是来源于女青年的丈夫。因为, 女性的归属在丈夫家庭支付聘金之后已经自父母手中转移到了夫家。离婚就涉及到女性归属的二次让渡。此时, 丈夫掌握着婚姻的主动权, 可以任意要求离婚补偿, 甚至提出多于原聘金数倍的赔偿要求。很多青年的婚姻在女性前夫家庭高昂的赔偿要求下被迫流产, 而拥有足够的赔偿聘金是再次婚姻成功的关键。奕车山寨聘金最高的GL姑娘^①的案例表明, 其丈夫在激愤的情况下提出的 3 万元的聘金赔偿远远超出了一般人能够承受的范围, 但是GL的车艾却能一子不差地将这笔钱偿还给其丈夫, 最终成功地与GL缔结了婚姻。经济在其中起了决定性的作用。事后GL的丈夫也曾表示, 自己是在极端气愤的情况下提出这样的要求的, 只是想吓唬吓唬他, 原本并没想到他会真的做到, 后来他真的做到了, 自己不能翻悔, 只能解除了和GL的婚姻。

(二) 暴力迫使参与者退出

暴力分为行为暴力和冷暴力。在当今社会, 婚姻中的冷暴力已经成为离婚的一大原因。冷暴力, 顾名思义, 它首先是暴力的一种, 是指不是通过殴打等行为暴力解决问题, 而是表现为冷淡、轻视、放任、疏远和漠不关心, 致使他人精神上和心理上受到侵犯和伤害。^②在婚姻中, 施行冷暴力的一方, 通过长期冷漠的行为和言语致使另一方在无法忍受的情况下自动退出婚姻, 从而达到解除婚姻的目的。奕车青年对不满意的婚姻, 也总是采取回避、不合作的态度表明自己的决心, 最终使配偶和父母陷入绝望而不得不妥协。现年 80 岁的HB老

^① GL 与丈夫离婚转嫁相恋的车艾, 在当时奕车社会的聘金水平只达到 2 万的情况下, 被要求偿还 3 万元, GL 由此成为奕车山寨“最昂贵的姑娘”。

^② 百度百科 <http://baike.baidu.com/view/141443.htm>





人的第一次婚姻就是通过这种方式获得解除。

我们那时候，童婚的现象很多，一般有点钱的人家都会在孩子小的时候就给他们结婚。但是没有钱的人二三十岁不结婚的也有。我是 18 岁结婚的，媳妇的哥哥是当地的保长，家里有钱有势，父母觉得和他家结亲家会很好，所以让我娶她。那个姑娘智力有点问题，我一点都不喜欢，但是在父母的强迫下也只能妥协。当时给了 80 元（银元）彩金，在当时算很高了。因为实在讨厌那个媳妇，结婚之后我就偷偷离开家，跑到个旧（当时红河州的州府）去打工，过了一年才回来。回来之后就跑去妻家商讨离婚的事情，我父母觉得既然我的决心那么大，就不好再勉强了，她们家的人也觉得这场婚事结了也等于没结，也答应了。但是他哥哥提出要求，说我不娶，就得为她妹妹重新找一户人家才能离婚。在多方努力之下，找到了蒙子红村的一户人家，把姑娘嫁了过去，我和第一任妻子的婚姻遂告终结，当初送去的 80 元彩礼被一文不少的退回。

HB 的成功，有两个关键的要素：第一，长达一年时间的逃跑回避；第二，为妻子找到新的归宿。通过逃跑回避，HB 充分表达了自己对婚姻的不满和排斥。一年时间，足够使双方父母对于当初结亲的激情一点一点消解，最后陷入绝望，在 HB 重新出现时不得不承认婚姻失败的事实。因为妻子智力有点问题，因此 HB 施行的冷暴力并不特指妻子，而是指向双方父母，出走使 HB 的父母明白了为强迫一桩婚事而失去一个儿子实在是得不偿失的事情，妻方父母在这个过程中也深刻体会了这种有名无实的婚姻对于女儿的幸福生活没有任何意义，从而使婚姻的解除顺理成章。妻方哥哥尽管在政治上拥有权威，也不会出面干涉。为妻子找的新的归属，妻方家庭免除了后顾之忧，自己也消除了良心上的愧疚，为这场离婚划上了一个完美的句号，其结果皆大欢喜。

为了缔结地方语境中看似劣质的婚姻而排斥一桩优质的婚姻就会遭致更多的阻力。尤其在父母权威较大的家庭中，当事人更需要具备百折不挠的坚定决心与勇气，有的甚至还必须承受与家庭决裂的后果。SB 17 岁结婚，婚姻系父母包办，SB 不喜欢自己的丈夫，丈夫却十分喜欢她。结婚之后 SB 就出外打工，在打工的过程中结识了一个伙略扎的小伙子，两人之间萌生了爱情，并相约一定要结婚。他们的事情逐渐被外人所知，SB 请求丈夫和自己离婚，但是丈夫很喜欢她，不肯答应，SB 的母亲知道这事以后，火冒三丈，不允许他们离婚，还阻止 SB 和伙略扎小伙见面。父母认为 SB 丈夫的家家境很好，人也不错，SB 嫁到他们家是很好的归属，而伙略扎则是妥垵村委会最远的自然村，交通不好，经济也落后，嫁到这种地方很吃亏。因此，他们不仅不允许 SB 出门，有两次伙略扎小伙子来找 SB





时还被沙白母亲打。SB 是个倔强的姑娘，在父母的百般阻挠下，仍坚决坚持自己的意愿，不肯妥协。2008 年“扎特特”的时候竟然没有去给丈夫家送粑粑。在突车社会，每年过年给丈夫家送粑粑是媳妇不可推卸的责任和义务，这一行为是夫妻关系和姻亲关系的重要表征。在没有离婚之前，不管夫妇关系如何恶劣，都必须严格履行这项义务。SB 的母亲对此十分愤怒，威胁说如果他们要在一起，就与 SB 断绝关系，SB 就是死了，她也不会掉一滴眼泪。SB 不为所动，还一再表示“我就是死了，也要和他在一起”。父母的压制，反而增强了两人在一起的决心。2008 年底至 2009 年 4 月之间，SB 和情人偷跑出去外地打工三次。笔者也亲历了 SB 的一次出逃，听她的伙伴说她是半夜跑掉的，第二天我看见 SB 的母亲，问 SB 是不是出去打工了，她母亲十分恼火地说“死掉了”。在有情人的坚持下，SB 的抗争最终还是赢得了胜利，丈夫在 SB 长期的回避和冷漠中觉得没有再坚持下去的意义，同意离婚。SB 的爷爷奶奶、爸爸哥哥也都觉得没有办法分开他们，就劝 SB 母亲同意。在众人的调解和多方压力之下，2009 年 4 月，SB 的母亲终于同意了二人的婚事。SB 很高兴，听她的朋友说，以前见她总是很忧郁的样子，现在天天都很爱笑。尽管现在 SB 的母亲还总是对伙略扎小伙表示出敌意，但是对于 SB 来说已经是最好的结果了。

SB 也是几近一年的时间才争取到爱情的胜利，但是比起 HB，她解除婚姻争取爱情的过程更加曲折。尽管 SB 比一般的同龄女孩性格开朗，适应能力较强，但是其学历不高（小学三年级），出外打工只能从事一些简单的农业种植或饭店服务等体力工种，每份工作的时间都不长，不能长期留居外地。女性的身份也决定了 SB 不可能像 HB 一样长期在外面流浪。因此，SB 选择短期出逃的策略并没有达到 HB 长期出逃那样的效果。同时，在 SB 的婚姻选择场域中，她面对的对手更加强大。一方面，由于 SB 想要“放弃一桩优质的婚姻而去选择一桩劣质的婚姻”促使父母（尤其是母亲）的反对更加坚决。SB 母亲性格泼辣，在家庭事务中掌握着绝对话语权，她对于子女的权威决定了 SB 必须承受比常人更强的阻力；另一方面，多情的丈夫使解除婚姻的努力举步维艰。SB 的丈夫是其念书时的同学，对 SB 一直心存爱慕，为了获得 SB 的爱情，缔结婚姻之后虽屡遭 SB 的冷漠对待，仍对爱情抱有美好的幻想，坚决不肯与 SB 解除婚约。在丈夫与父母的里应外合之下，SB 争取爱情的过程一度陷入绝境。但是，SB 也有自己的王牌：第一，亲密爱人的同心协力。伙略扎的情人是 SB 最坚强的感情依靠，对爱情的执着向往使 SB 拥有更大的决心和勇气。情人虽不正面参与 SB 父母的博弈，但一直默默支持，不离不弃。甚至在被 SB 母亲打过几次之后，仍坚持去找 SB。第二，屡次出逃显示抗





争的决心。在与父母、丈夫长期的拉锯战中，SB 选择了不断出逃的方式（并且是与自己的情人一起外出）来向父母表明自己的决心，消磨对手的耐性。甚至做出了“不去丈夫家送粑粑”这种违背传统习俗的忤逆行为，在母亲“断绝关系”的威胁下也毫不示弱，坚决维护自己的立场，使母亲对自己的行为彻底绝望。而其丈夫也在 SB 不断施加的冷暴力之下失去了热情和耐心。第三，亲人的支持。在 SB 的长期坚持下，父亲、爷爷奶奶等家庭内部成员最先妥协，事实上承认了 SB 新的婚姻。反对联盟土崩瓦解，使母亲陷入孤立无援的境地，不得不做出妥协。当然，SB 婚姻的成功还必须有坚实的经济基础，其情人拿出 2 万 9 千元的聘金为他们的爱情赢得了最后的胜利。

尽管案例十分稀少，但是真正的暴力行为也会偶尔发生在这种抗争之中。出轨一方的情人为了获得和爱人在一起的机会对爱人的法定丈夫或妻子实行身体上或言语上的暴力，迫使其妥协。这种暴力出于动物本能的性嫉妒。

我 20 岁的时候交的一个车艾，是车普达垭下寨人，咪达茨的时候认识的，那个车艾当时已经结婚。我们交往了一年，感情很好，两个人的关系还得到了女方父母和爷爷的同意，她的丈夫因为年纪比我小，有些怕我，我几次威胁要揍他，他很害怕，对于我和车艾的交往不敢说什么，离婚的要求也不敢反对。但是他的父母却十分不服气，总是来我家吵，所以一直没离成婚。过了一段时间，我的车艾怀了我的孩子，但是她丈夫的父母还是不同意放人，最后没有办法，还是得回他们家生产，这事就这样不了了之了，之后很长一段时间我见到他丈夫都很生气，有时候碰面免不了打一架。^①

男性在争夺异性时容易实施拳脚暴力，而女性由于身体条件的限制，其暴力行为相对温和，以言语暴力最为常见。SN 与其恋人相恋已久，两人情深谊长，希望能够组建属于自己的家庭。但是，SN 的恋人已经婚配，其妻深受公婆的喜爱，解除这样一桩具有深厚基础的婚姻绝非易事。为了实现和恋人结婚的目的，SN 想尽了办法。有一次，恋人的妻子来丈夫家探视的时候，SN 竟然公然闯入丈夫的扭然（当时其妻正在扭然中），用恶劣的言语逼迫其妻与丈夫离婚，恋人的父母听闻，跑来一同指责 SN “不要脸”，SN 不甘示弱，竟然与老人吵起来，老人很生气，坚决反对同意儿子和 SN 来往。但是，SN 三番五次的公然挑衅让恋人的家人不堪应付，加上 SN 恋人“非她不可”的态度和一如既往的坚持最终让这桩婚姻成为现实。

通过暴力争夺异性资源是人类最原始的战斗。“任何物种的雄性都会谨慎地守

^① 访谈人：ZJ，男，37 岁。





卫着自己的伴侣，所以嫉妒心较强的雄性动物更能保证自己的基因得以流传给下一代；另一方面，哪些赶走其他雌性的雌性动物会得到更多的保护和照顾。”^①如果按照达尔文“物竞天择”的生物学观点来看，ZJ和SN通过暴力手段赢得自己的爱侣理所应当，但是，人毕竟有别于普通动物，其行为受到社会文化的制约而不能肆意妄为。通过暴力行为或言语威胁获取婚姻成功的方式违背了社会伦理，扰乱了社会正常持续，因而受到负面的道德评价，容易激起当事人及普通大众的不满，甚至反抗。在以上案例中，ZJ的行为虽然赢得了对方丈夫的妥协，但却激起了其父母亲属的强烈愤慨，最后不得不以失败告终。与ZJ相比，SN赢得了最后的胜利，但是在抗争过程中引起的愤懑却无可消除，为其之后的婚姻生活埋下了隐患。实际上，结婚二十多年之后，SN的公婆始终对其当初的行为心存芥蒂。

（三）性节制以延长婚姻选择的时间

前以述及，奕车人在青春期拥有广泛的恋爱自由和性自由，但是并不是所有年轻人都能充分享受这项特殊的权利。对于那些有着特定婚配目标的年轻人而言，性生活是必须审慎对待，甚至回避的事情。未婚女青年在青春期交友活动中严格控制性生活，一方面可以避免未婚先孕而沦落到无家可归或仓促嫁人的境地；另一方面可以延长青春期生活，在自由的异性交往中寻找到一个真正倾心的对象。对于已婚并在婚内拥有感情甚笃的情人的年轻人而言，虽然已经排除了未婚先孕的危机，但是为达到与丈夫解除婚姻并与情人结婚的目的，也必须控制性活动。

控制性行为的目的并不在于性本身，而是为了控制生育。“里夏夏”^②时期内，妻子怀孕（不管孩子是否系丈夫亲生）需到丈夫家生产，从此结束自由的恋爱交友活动，在夫家定居，开始正式的婚姻生活。因此，在情人关系中，尚未做好充足的聘娶准备（筹措赔偿聘金、争取丈夫及女方家庭的谅解）之前怀孕生子是一件极其危险的事情，很多情侣关于爱情与婚姻的美好蓝图都在女方怀孕的现实面前分崩离析。

现已年过半百的KB15岁那年由父母包办以400元的聘金出嫁。KB与丈夫没有感情，便在“里夏夏”期间结交车艾，因为不想归家，于是想方设法避免怀孕。KB结识了一个车艾，两人情谊相投想要婚配，但是车艾经济窘迫，没有能力支付聘娶KB的赔偿聘金，两人的关系只能一拖再拖，后来KB不慎怀孕，只能回到丈夫身边。KB经过了九年“里夏夏”才最终定居夫家。与KB具有相同经历的XE说：

① [美]海伦·费什著：《人类的浪漫之旅》，海天出版社，1998年，第171-172页。

② “里夏夏”为哈尼语，实为人类学中的“不落夫家”。出嫁而未孕女子仍在娘家居住，只需按轮（十二天）回夫家一次，尤其是十月年、五月年等重要年节回夫家探望。





“我们奕车女人就是这样，丈夫不同意（离婚），我们也没有办法。”显而易见，“不合时宜”的孩子已经成为冲破婚姻束缚，追求自由爱情的巨大障碍。为了消除这一障碍，一些人不惜铤而走险，狠下良心剥夺孩子的幼小生命。实际上，奕车社会对这种“杀婴”行为讳莫如深，任何人都不肯承认有过这种行为，对于村寨中的各种说法也仅限于推测。^①

因此，在自己和车艾都还没有为婚姻的解除和重新缔结作好充足的准备之前，为了延长“里夏夏”时间，姑娘们必须严守贞洁，防止怀孕，不仅要杜绝与车艾的性关系，而且也要杜绝与丈夫的性关系。除了言辞拒绝和巧妙躲闪之外，奕车女子还可以通过特殊的装扮来限制自己的性生活。奕车女子的短裤“拉八”和“拉朗”前后都订有四股纤细麻线绳，后两股仅长 20 厘米左右，前两股则长达一米许，紧缠腰数道以为裤带，有的甚至缠有九道之多。裤带的缠法奇特，若非姑娘自愿，轻易打不开，那些兴致盎然的企图者也就只得败兴而归。奕车女子通常以这种方式拒绝不受欢迎者（包括没有感情的丈夫）的性要求。两情相悦的车艾，因怀有“彻底生活在一起”的共同愿望，更容易将婚姻中的性节制贯彻到底。HZ 与自己的车艾拥有一段浪漫的爱情，车艾业已婚配。两人山盟海誓，爱得轰轰烈烈，都将彼此视为生命中的唯一，车艾甚至表示宁愿失去生命也不愿与 HZ 分开。HZ 家境贫寒，一直未能筹集够聘娶车艾的聘金，因此，在相恋的三年时间中，两人从未发生过实质的性接触。HZ 说有时候自己提出要求，车艾便会泪如雨下，她不希望为图一时的欢愉而使两人结婚的愿望功亏一篑。看到车艾伤心的泪水，自己便不忍心再提任何要求。

通过性节制控制生育的行为并不能促进相爱的情人真正走进婚姻的殿堂，但它却为这种关系的真正实现创造了有利的条件。第一，婚姻中的性节制是避免不合心意的婚姻成为现实的有效途径。前已述及，奕车人的婚姻真正始于孩子的出生，在孩子出生之前，丈夫和妻子还处在试婚的阶段，仍然拥有恋爱交友的自由，这一阶段的婚姻解除并不会遭致社会舆论的指责。第二，通过对丈夫性要求的拒绝和回避，可以有效消解丈夫对妻子的热情，从而为将来婚姻的解除创造便利。第三，婚姻中的性节制可以任意延长“里夏夏”时间，从而为再次婚配作好充足的准备。

^① 据说一个妇女在婚姻中产下一子，但是为了能和自己的车艾结婚，她在孩子感冒发烧的时候拒绝给孩子治疗，以致孩子生病死亡，自己也最终得以逃脱婚姻的束缚和自己心爱的人结婚。





(四) 综合力量的共同参与

奕车人的婚姻选择场域是一个矛盾的综合体，各种关系错综复杂，相互之间展开着激烈的对抗和竞争。因此，对于大多数人来说，要使爱情之舰真正驶向胜利的彼岸绝非一两个简单的计策便能实现。为了协调好婚姻之中父子之间、夫妻之间、情人之间的各方关系，使其都朝着有益于自己爱情的方向发展，当事人必须进行竞争策略的多种搭配选择，考虑对手的各种可能的行动方案，并力图选取对自己最为有利或最为合理的方案。按照布迪厄的说法，只有那些对游戏拥有良好感觉，并能把握游戏规则与逻辑的人，才能赢得游戏的最后胜利。为了更好地说明青年人对计策的运用关涉爱情战争的胜败，以下将以 PB 和 LF 的案例展开分析。

PB 现年 25 岁，20 岁那年由父母介绍，娶了一门媳妇，聘金 8000 元。PB 生性贪玩，和媳妇也没有深厚感情，婚后常常出去密达茨，媳妇家叫帮忙做事也总是找各种理由推脱，这些行为引起媳妇及其家人的强烈不满。婚后媳妇产下一名男孩，但是出生第二天便夭折。这场婚姻维持了三年，最终以离婚收场。由于双方均互不满意，因此离婚系协商解决，媳妇家赔还 9000 元聘金。^①

结婚之后，一方面是为了争取收入，另一方也为了逃避不满意的妻子，PB 跟随村里的打工队伍一起去元江县打工，在私人种植园中栽树。在打工的过程中与同去的姑娘 LB（已经婚配，处于“里夏夏”时期）相识相爱。两人相处了一年多，PB 觉得时机差不多成熟，就向妻子提出离婚，打算迎娶心爱的姑娘。离婚过程十分顺利，但是在争取与 LB 的婚姻的过程中却遇到了前所未有的阻力。两人的婚事不仅遭到 LB 丈夫家庭的拒绝，也受到 LB 父母的反对。LB 相貌清秀，性格温和，勤劳能干，深得其丈夫，尤其是公婆的喜爱，在得知 LB 要离婚的消息的时候，全家人都十分反对，不肯与 PB 商量赔偿聘金的相关事宜。为了挽回儿子与儿媳的感情和婚姻，LB 的公婆甚至还多次请莫启来为两人叫魂，以使两人感情重归于好。但是在 PB 与 LB 的坚持下，这些挽回措施都不得不宣告失效。除了 LB 丈夫的家庭，PB 面对的阻力还包括 LB 的父母。他们坚持认为 LB 家族的女人嫁给 PB 家族的男子婚姻不好，同时还嫌弃 PB 个子矮小，力气不大，不能干活养家。尽管面对重重阻力，PB 仍固执地坚持自己的决定。最后，LB 丈夫家庭松口，提出 5 万元的聘金赔偿，在 PB 的争取下，最后降到 3 万。即使是 3 万，对 PB 而言

^① 在采访 PB 时，他透露离婚其实另有原因。婚后他一直回避妻子是因为他发现妻子其实一点也不喜欢他，当初嫁给他是因为怀了车艾的孩子，没地方生产。婚后也一直和那个车艾保持联系，离婚后马上就嫁给了那个人。一提起这个事情，PB 就十分的生气。





仍是一个巨大的数额，加上与前妻离婚赔还得的 9000 元钱，PB 想尽办法也只能凑到 2 万元。为了捍卫自己的爱情，LB 也把自己的所有积蓄，一共 5 千元给了 PB，但是 25000 元距离丈夫家庭提出的 3 万还有一定差距，之后 PB 先后多次找 LB 丈夫家庭商议减少赔偿的数额，但是都未能获准，于是这场轰轰烈烈的爱情抗争最终无疾而终。PB 最后娶了自己另外一个情人。

与 PB 一样，现年 24 岁的 LF 追求爱情的过程同样充满了坎坷。LF 与 SS 是在峨山打工的时候认识并相爱的，SS 从小就被父母包办嫁到了妥垵寨，两人希望在一起的美好愿望注定要经历巨大的阻碍。2008 年，相爱 2 年之后 SS 怀孕，两人的婚事已经不能再拖。LF 便去 SS 丈夫家商议离婚的事情，夫家不愿意放弃 SS，尤其此时 SS 已有孕在身，多子多福是奕车人最重要的人生追求，比起媳妇来，他们更不愿意放弃一个即将出生的孩子。因此，LF 的要求受到 SS 丈夫家庭的拒绝，为了使拒绝看起来更加合理，他们提出了 5 万元的聘金赔偿，试图使 LF 知难而退。LF 认为 5 万元的聘金赔偿实在不合理，要求减少赔偿。SS 丈夫家庭却说“我们这是两个人（包括 SS 腹中的孩子），一人 25000 元，合情合理。”面对这样无理的要求，LF 和 SS 都十分气愤，SS 表示自己一定要和 LF 在一起，两人商议，如果按照正常的途径不能妥善解决这件事情，那么她们就把孩子打掉，跑到浙江去打工，五年之后再回来。LF 和 SS 坚定的决心让 SS 的父母首先妥协，随后 SS 的弟弟也加入支持的阵营，并充当和事佬的角色去 SS 夫家谈判。告诫其夫家说，不要这么不讲道理，好好考虑一下，行就提出一个合理的价格，不然后人跑了，最后落一个人财两空，得不偿失。SS 也亲自打电话给自己的公公婆婆，商讨聘金赔偿事宜，表明自己非离不可的决心。多方力量的夹击之下，SS 的丈夫家庭对这桩婚事彻底失去了耐心和信心，最后心平气和地和 LF 商定了 24000 元的聘金赔偿，这在当时也算是十分高昂的赔偿。离婚之后，LF 马上将 SS 迎娶回家，才过了 11 天，他们爱情的结晶——一个漂亮的男孩降生。SS 的前任公婆听闻，还特意打发人来要求为男孩按照前夫家的父子联名娶一个名字，以表示孩子属于前夫家族的子嗣，被 LF 和 SS 拒绝。

PB 和 LF 的案例具有一些相同的特征，在奕车社会，这些特征具有一定的普遍性。第一，当事人双方拥有炽热的爱情和同心协力为爱情抗争到底的坚定决心和勇气。第二，当事人一方或双方处于婚姻中。首次婚姻通常为父母安排，是他们根据自己的意愿，千挑万选出来的“佳配”。因此，当子女提出解除婚姻的要求时，势必会遭到父母的反对。其反对的强度与子女对象的个人能力、家庭条件和是否违背通婚禁忌呈正相关联。第三，处于婚姻中的情侣想要解除既有婚姻的束





缚，重新缔结婚姻，其阻力不仅来自双方父母，更来自其丈夫或妻子家庭。在这场爱情与婚姻的角逐中，主要有三种力量相互制衡：挑战者、被挑战者与支持者。挑战与被挑战的关系特指男性当事人对女性当事人原配丈夫婚姻权利的侵犯而形成的对抗关系。挑战者特指男女当事人。二者具有共同的利益诉求，但根据分工不同，又有显性挑战者与隐性挑战者的区分。男性当事人出面处理各方适宜，为显性挑战者，女性当事人只在背后出谋划策，为隐性挑战者；被挑战者以女性当事人原配丈夫家庭为主，原配丈夫退居幕后，由父母代为表达意愿，因为对他而言，千方百计地去挽回一个去意已决的妻子实在是一件掉面子的事情；支持者指男性当事人家庭与女性当事人家庭。男性当事人的家庭通常会站在男方的立场，但一旦婚姻牵涉家族和家庭利益，也可能站在与当事人对抗的立场。女性当事人家庭拥有多元的利益诉求，促使它既可站在女性当事人前夫家庭的立场，也可以站在女儿及其情人的立场来解决此事。如果挑战者与被挑战者处于天平的两端，支持者就是额外的砝码，争取支持者的支持是这场婚姻拉锯战胜利的关键。

男性当事人是婚姻解除和重新缔结的主要角色，他需要不断地周旋在自己家庭、女方家庭和女方丈夫家庭中，巧妙的运用技巧来获得各方力量的支持，以赢得最终的胜利。PB 和 LF 年龄相仿，家庭环境相似，在争取爱情的过程中遇到了几乎相同的阻力，但结果却有悲有喜。原因在于二者对婚姻游戏的把握水平和运用策略的能力具有明显的差异。

首先，对场域矛盾的把握程度决定博弈成败。单纯的择偶场域中，父母由于拥有经济资本和各种符号资本占据场域中的统治地位，矛盾冲突主要表现在父辈与子辈之间。但在特殊的择偶场域（当事人一方或双方均已婚配），挑战者与被挑战者之间的矛盾和冲突成为主要矛盾，代际矛盾退居二线，成为次要矛盾。挑战者不仅要小心谨慎地防止次要矛盾升级，更要竭尽全力地争取次要矛盾的化解，获得支持者的支持，这就是 PB 失败而 LF 成功的关键。两对情侣在争取婚姻的初始同样遭致女性当事人家庭和丈夫家庭的反对，支持者站在被挑战者一边，挑战者明显处于劣势。但是在抗争过程中，LF 与 SS 赢得了支持者的支持，巧妙地扭转了局势，赢得了最后的胜利。而 PB 与 LB 的婚姻则在 LB 丈夫家庭和父母家庭的双重夹击下被迫流产。

其次，挑战者的性格与态度影响博弈成败。女性当事人是隐性挑战者，按照惯例，通常不出面参与谈判，但是在整个博弈过程仍旧中发挥着举足轻重的作用，其性格和决策深刻影响着博弈的结果。在案例中，LB 和 SS 两个女性的性格具有明显的差异，SS 性格倔强，有着不达目的不罢休的勇气。在与父母和前夫家庭对





抗的过程中，她先以坚定的态度向家人表达了“非 LF 不嫁”的决心，并言明了反对的后果——堕胎并与 LF 私奔，威胁策略发挥效应，家人预见到了不可收拾的恶果，由此博得了对他们爱情的同情。由此成功地将反对自己的家人划归为自己的支持者。之后，SS 通过自己的家庭向前夫家庭施加压力，同时又“多次亲自打电话给公公婆婆”充分表达自己离婚的愿望，使前夫家庭对强留自己失去信心，最终赢得了反抗的胜利。与 SS 相比，LB 性格柔弱，缺乏主见。虽然与 PB 同样拥有忠贞的爱情和相守的决心，但是一旦面对强大的阻力便会不知所措。面对父母及前夫家庭的压力，她并没有向 SS 一样勇敢地站出来替 PB 出谋划策，而是采取回避的态度，因此，尽管 LB 一直在默默支持着 PB，但两人始终无法获得抗争的胜利。此外，男性当事人的态度也深刻了这场博弈的结果。LF 在争取婚姻之时，其爱人 SS 已经怀孕，这就给这场抗争限定了一个明确的时间，增加了 LF 的紧迫感和压力，使其必须马不停蹄地去想方设法争取抗争的胜利。而 PB 却没有这种压力。

最后，谈判策略左右着博弈的成败。这里主要指反抗者与被反抗者的谈判策略。毫无疑问，在寻求婚姻解除的过程中，被反抗者拥有“不予解除”的权力而掌握着绝对主动权。从这一方面而言，双方的博弈实际上是不对等的，反抗者必须小心翼翼地把握商谈的节奏以防触碰被反抗者的底线，使商谈彻底流产。因此，寻求一个可资对抗的砝码成为胜败的关键。在面对 SS 前任丈夫提出的不合理的“五万元聘金赔偿”的要求下，LF 与 SS 没有一味地妥协，而是亮出了“堕胎私奔”的砝码（威胁策略），这一砝码恰好与前夫家庭“不予解除”的砝码形成一个平衡对，使倾斜的天平重新归于平衡。双方可以站在公平的位置上商讨离婚的相关事宜，包括聘金的赔偿。PB 因没有与对方抗衡的砝码，在商讨聘金赔偿的过程中一直处于被动的地位，最后不得不在高昂的赔偿压力下妥协。

五、结 语

各种力量在左右着奕车人的婚姻，将其严格地控制在社会允许的范围内。但是，爱情常常达到这样强烈的程度，使热恋中的情侣为了结成终身伴侣不惜与社会文化对抗。奕车青年争取爱情的抗争方式主要分为三种类型：一是婚外的秘密往来。这是在解除婚姻无果的情况下当事人采取的一种迂回策略。通过秘密往来，爱情赢得了一个暂时性的空间；二是殉情私奔。这种方式通常伴随着当事人无法挽回的惨痛损失而成为象征性的“威胁策略”，通常成为与父母对抗的砝码；三是综合策略。在方式一、二的基础上，当事人通过灵活运用各种策略巧妙笼络各方力量，使爱情最终能够开花结果。这种方式是奕车社会争取爱情的普遍方式，策





略的成败与当事人的个人能力、案例的具体情况具有强相关性。本能的爱情与社会的婚姻之间始终存在着张力与对抗，社会并非缺乏主体性的个人的集合体，个体能够通过具有策略的行动在社会文化的限制下争取个性的解放。





【艾滋病的性人类学研究】

性传播感染率上升背景下的德宏艾滋病防治对策探讨

金黎燕

(云南省社会科学院民族学研究所, 云南·昆明, 650034)

【摘要】德宏是中国艾滋病的第一个暴发流行区, 其艾滋病传播途径一直以静脉注射吸毒为主。但从 2009 年的感染情况看, 德宏州艾滋病流行趋势变化明显, 艾滋病的传播途径与全国艾滋病流行的大趋势一致, 经性传播的艾滋病病毒感染正在普通人群中迅速蔓延。因此, 德宏以往应对艾滋病感染者 80% 通过吸毒感染而制定的防治措施, 在艾滋病流行新趋势下面临完善更新的问题。本文在调查研究的基础上, 对与德宏民族地区艾滋病疫情流行趋势以及民族文化相适应的艾滋病防治对策进行了探讨。

【关键词】性传播 少数民族 防治对策

云南是中国最早发现 HIV/AIDS 集中感染人群的地区, 也是中国艾滋病疫情最严重的省份。自 1989 年首次在边境吸毒人群中发现 146 例艾滋病病毒感染者以来, 截至 2009 年 10 月底, 云南省累计报告艾滋病病毒感染者和艾滋病病人 72939 例, 其中艾滋病病人 14954 例, 死亡 9291 例。全省 129 个县(市、区), 均已报告有艾滋病病毒感染者。其中, 艾滋病疫情较为严重的德宏、大理、红河、文山、临沧都是少数民族聚居地区。虽然经过 2005—2007 年三年的禁毒防艾人民战争, 云南艾滋病疫情快速上升的总体趋势得到基本遏制, 但是云南目前艾滋病感染者数量仍位居全国首位, 是全国范围内艾滋病病毒感染者人数、艾滋病病人人数、死亡人数最多和疫情扩散面最大的省区之一。云南艾滋病的防控形势依然十分严峻。云南的艾滋病传播途径一直以静脉注射吸毒为主, 但在 2009 年 1-9 月报告的艾滋病病毒感染者中, 经性途径传播感染率达 64.5%, 表明性途径传播已成为云南省艾滋病传播的主要途径。结合云南民族地区既往的艾滋病防治措施及新的疫情动向, 就未来的艾滋病防治策略进行科学研究, 对减轻云南民族地区的艾滋病疫情, 对丰富和发展艾滋病防治理论, 给相关部门采取相应措施提供科学研究的决策底蕴, 具有积极的理论意义和现实意义。

【作者简介】金黎燕, 女, 云南省社会科学院民族学研究所副研究员, 主要从事民族文化以及社会文化与健康研究。





本文以艾滋病蔓延流行严重的德宏州个案为例，在调查研究的基础上，探讨与民族地区艾滋病疫情流行趋势以及民族文化相适应的艾滋病防治对策。

一、德宏州艾滋病疫情与既往艾滋病防治措施

1. 德宏州艾滋病疫情

德宏是中国艾滋病的第一个暴发流行区，在 1989 年首批发现艾滋病感染者时就检出 146 例。这里艾滋病早期的传播途径主要是静脉注射吸毒者共用针具，1989 年首批检测发现的 146 例 HIV 感染者均为共用针具静脉吸毒的吸毒人员，其 HIV 的传播途径全为静脉吸毒共用针具。随着时间的推移，德宏艾滋病传播蔓延的形势日益严峻，感染途径从单一的静脉注射吸毒共用针具发展到了性传播和母婴传播三种途径。1990 年在 HIV 感染者的配偶中发现了 HIV 感染者，1991 年在暗娼中发现了 HIV 感染者，1992 年在嫖客中发现了 HIV 感染者，在孕妇中也发现发现了 HIV 感染者、检出母婴传播 HIV 感染婴儿。1990 年德宏便首次报告了艾滋病病例及艾滋病死亡者。截止 2004 年底，德宏州已经累计发现了艾滋病感染者 8124 例，其中德宏州本地居民 6935 例，已经确认死亡 1544 例^①。感染途径已经从血液传播的静脉吸毒共用针具一种增加到了包括性传播和母婴传播三种，但感染的主要途径仍然是静脉注射吸毒共用针具，经这一途径感染的人数占了感染者总数的 70.0%。德宏的艾滋病疫情呈现出三种途径并存和速度快、多渠道、多层面的流行态势，全州累计报告艾滋病病毒感染者数分别占全国和云南省报告数的 7.6% 和 28.6%；病例报告数分别占全国报告数和云南报告数的 3.7% 和 72.8%^②。2004 年，由于德宏的艾滋病已进入了高度流行期，这里被国家确定为全国艾滋病防治的重点地区。

艾滋病在德宏地区的蔓延流行，使居住在这里的少数民族受到了严重的伤害。以景颇族为例来看，在德宏 2004 年的 8124 个艾滋病感染者中，景颇族占了 26.1%^③。这个比例，已经远远高出了景颇族人口在德宏州总人口中占 12.17% 的比例^④。景颇族在这个时期的 HIV 感染的主要途径，与德宏地区整体的感染途径一致，主

① 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》，云南科技出版社，2006 年出版，第 252 页。

② 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》，云南科技出版社，2006 年出版，第 252 页。

③ 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》，云南科技出版社，2006 年出版，第 253 页。

④ 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》，云南科技出版社，2006 年出版，第 246 页。





要是静脉注射吸毒共用针具感染。以景颇族人口聚居最多的陇川县为例来看,2004 年 10 月底,陇川全县登记在册的吸毒人员为 11586 人,实有吸毒人员 8880 人^①,其中景颇族吸毒人员达 4170 人,占当年陇川县吸毒人员总数的 46.96%,占了陇川县景颇族总人口的 9.3%^②。在全县 9 个乡镇 71 个村(居)委会 789 个村小组中,涉毒村寨 599 个,占全县村组数的 75.9%。其中,景颇族村寨几乎无一幸免地为涉毒村^③。

在德宏,毒品与艾滋病是一对孪生兄弟,由毒品泛滥引发的艾滋病的滋生蔓延,使德宏成为了中国艾滋病的第一个暴发流行区。由于毒品的严重危害,陇川县也成为了是全国最早成批发现艾滋病病毒感染者的地区之一。1989 年德宏发现的 146 例感染者中有 17 例发现于陇川。1995 年中国第一例艾滋病母婴传播的报告病例也来自陇川。陇川自 1989 年从静脉吸毒人群中发现 17 例艾滋病感染者以来,疫情呈现逐年上升趋势。截止 2006 年底,陇川累计报告艾滋病感染者 2550 例,其中,景颇族约占 50%^④。

2. 德宏州既往艾滋病防治的措施

德宏州在 20 世纪 90 年代初期就开展了艾滋病的防治工作,由于各种复杂因素,艾滋病防治工作成效不显著。随着艾滋病疫情的逐年上升,为遏制艾滋病流行,根据云南省委、省人民政府关于《云南省防治艾滋病工作实施方案(2004—2006 年)》的要求,2004 年德宏制订了《德宏州艾滋病防治工作方案(2004—2006 年)》,艾滋病防治工作步骤严格按照方案组织和协调开展,艾滋病防治工作从监测走上了全面防治的轨道,艾滋病防治取得了明显成效。在近几年的艾滋病防治工作中,德宏主要采取了以下措施:

(1) 开展“禁毒防艾”人民战争

根据云南省委、省人民政府关于《云南省禁毒人民战争实施方案(2005—2007 年)》的要求,德宏州将艾滋病防治工作与禁毒工作联系在一起进行,并将禁毒防艾工作作为全州的重点工作,2004 年至 2007 年,在国家、省及有关部门的大力支持和帮助下,德宏州组织开展了声势浩大的“禁毒防艾”人民战争,组建禁毒防艾工作队进驻村寨督导开展禁毒防艾工作。仅 2005 年就从州和各县市、乡镇近 400 个机关、部队、企事业单位中选派了 1693 名党员干部组成 359 个工作队,进驻

① 数字来源于陇川县禁毒委资料。

② 数字来源于陇川县禁毒委资料。

③ 陇川县景颇族发展进步学会《景颇族地区毒品与艾滋病问题的深层思考》(打印稿)。

④ 陇川县景颇族发展进步学会《景颇族地区毒品与艾滋病问题的深层思考》(打印稿)。





全州 359 个行政村开展工作。主要工作内容为开展“禁毒防艾”宣传，发动各族人民一起投身“禁毒防艾”工作，从贩毒、吸毒、戒毒等各个环节入手遏制毒品泛滥。与此同时，通过流行病学调查摸清全州艾滋病感染者分布情况，将禁毒、扶贫和防艾工作相结合。

(2) 建立州县乡村四级联动、各部门齐抓共管的工作机制

德宏艾滋病防治工作走上全面防治轨道后，艾滋病防治工作成为了德宏各级党委、政府的重要工作，受到了各级党委和政府的高度重视。州、县（市）两级成立了防治艾滋病工作委员会，核定人员编制，设立了办公室。各乡镇、各部门成立了艾滋病领导小组。在州政府统一协调管理下，县乡村各级党委、政府负责本辖区内预防控制艾滋病项目的实施工作，实行艾滋病防治工作“一把手”负责制、“责任追究制”。艾滋病防治被作为一项系统工程纳入了政府责任目标考核制。防治工作内容包括严厉打击毒品犯罪、杜绝吸毒人员新增、将吸毒人员送戒毒康复农场统一管理教育，美沙酮维持治疗、清洁针具交换，预防艾滋病知识和关爱艾滋病病毒感染者及病人的宣传教育，自愿检测咨询、抗病毒治疗、母婴阻断，娱乐场所人员的管理和宣传教育，娱乐场所及感染者家庭的安全套推广使用，持健康抽检卡领取准生证、结婚证，艾滋病致孤儿童与艾滋病病人及其困难家庭的生活救助及帮扶等。这些防治措施作为相关部门的工作职责被分配到卫生、宣传、公安、司法、民政、教育、人口和计划生育、广播电视等部门和妇联、工会、共青团、红十字会等群团组织，并以每年签订《艾滋病防治工作责任目标书》的方式，层层签订分级责任，落实各项工作措施，年终以打分的形式进行评分考核。州政府协调领导工作小组定期组织督导和检查，负责每年组织一次对实施工作和效果的评价，县、乡级也督导组负责检查督导防治工作。各级疾病预防控制机构负责提供防治工作的技术支持。形成了州、县、乡、村四级联动、各部门齐抓共管的艾滋病防治工作机制。

(3) 建立健全艾滋病监测、干预、治疗为一体的防治网络

全州建立和完善了一个艾滋病确认实验室，16 个艾滋病粗筛实验室，7 个艾滋病自愿咨询检测室。在乡（镇）卫生院及村卫生室设立了 200 余个艾滋病自愿咨询采血点；设立了 34 个艾滋病监测哨点，形成了州、县（市）、乡（镇）、村四级艾滋病疫情监测报告网。在防治艾滋病的系列工作中，探索并建立了以村卫生室为基础、乡（镇）卫生院为依托、州、县（市）医疗卫生机构为技术支撑，以农村和家庭为防治重点的艾滋病病毒感染者/艾滋病病人规范化治疗管理的综合防治模式。逐步建立健全了纵向上以州、县、乡（镇）、村四级联动，州、县医院、





乡镇卫生院、村卫生室进行检测、筛查、治疗，横向上以民政、计生等部门相互配合，疾病预防控制中心、妇幼保健院、计生服务站等多点检测的纵横交错监测检测、干预和治疗为一体的防治网络。

(4) 艾滋病防治工作重心前移

在艾滋病防治工作中，针对感染者数量多、分部广且 90%以上在农村的疫情特点，德宏州对防治工作的工作方式进行了创新，将感染者名单下放到乡、村，由村医进行阳性结果告知，并将宣传培训、咨询、监测检测等九项工作下移到基层，以村卫生室为基础，卫生院为支撑开展农村综合防治工作。实现了乡村医生结果告知和防艾工作重心前移两大突破。

经过几年的工作，德宏州在艾滋病防治方面有了许多创新，积累了不少值得推广和借鉴的经验。

二、德宏州艾滋病防治工作面临的问题及完善建议

1. 德宏州艾滋病防治工作面临的问题

(1) 艾滋病流行新趋势下既往防艾措施面临完善更新

调查发现，目前，尽管共用注射器吸毒仍为当地艾滋病传播的主要途径，但是性传播人数已经快速上升，在部分地区甚至超越了前者，成为主要传播渠道。三种传播途径中，全州共用注射器吸毒感染者所占比例从 1989 年的 100%，下降到 2006 年 8 月的 41.1%，性传播比例从 1989 年的 0%快速上升到 2005 年的 35%。2007 年 1~11 月，瑞丽市新发现艾滋病感染者 527 人，其中静脉吸毒仅占 18.8%，性传播占到 71.3%^①；2007 年陇川县新增艾滋病感染者 215 例，其中，经静脉注射吸毒共用针具传播的 83 人，占 38.6 1%；经性接触途经传播的 123 人，占 57.21 %^②。从总体上看，德宏州艾滋病流行趋势变化明显，艾滋病的传播途径与全国艾滋病流行的大趋势一致，性传播途径正在普通人群中迅速蔓延。因此，德宏以往应对艾滋病感染者 80%通过吸毒感染而制定的防治措施，在艾滋病流行新趋势下面临完善更新的问题。

(2) 防治工作中群众主体性缺失

① 李力《找准根源、全社会参与、可持续发展——云南省德宏州艾滋病流行、防治与救助状况调研报告》。

② 数据来源于陇川县疾病预防控制中心。





调查中我们还发现，德宏艾滋病的防治成效已经充分显现，防治艾滋病的工作取得了阶段性的显著成效，艾滋病防治的社会环境有了很大的改变。在毒品的禁防方面，群众积极地自发行动，形成了许多卓有成效且可推广的民族村寨社区禁毒模式。但是，我们同时发现，在艾滋病防治的某些方面，却存在着群众主体性缺失的问题。主要表现在，民族习俗因素引发的面对艾滋病传播的易感行为仍然广泛存在。以我们在景颇族村寨中调查的情况为例来看。

实例一：在陇川，到民政部门领取结婚证时必须出具进行过艾滋病检测的抽血凭据才能办理结婚手续。这是政府实施的艾滋病防治的控制手段之一。它一方面是政府发现艾滋病感染者的一个途径，另一方面又是实施性传播干预的一个重要环节。我们认为这是一个艾滋病防治工作中很到位的措施。但是这个防控措施在景颇族的村寨中却没有发挥其应有的功能。因为在景颇族的婚姻习俗中，有一套与结婚证具有保护婚姻、财产的法律功能大致等同的传统机制以解决其婚姻关系中发生的问题。举办过客宴，婚姻就已经得到了社会的认可，在绝大多数群众的观念中，领不领取结婚证都无足轻重。所以大多数村民结婚不领取结婚证。但是，景颇族的这套传统机制在面对艾滋病的时候，却没有像政府的这个措施那样的防控功能。政府的这项防控措施在民族习俗的环境中被消解。

实例二：景颇族中存在性关系比较自由的情况，有婚前、婚外性行为的人比较普遍，尤其对于青年人而言。在调查点我们看到这里的年轻人夜不归宿，到县城蹦的、K 歌，据他们介绍其中伴有性消费的行为，或与不用出钱的女性伙伴发生的性行为。据陇川县防疫站的医生介绍，每年目瑙纵歌节后的 2 个月，到计生服务站或私人诊所做人工流产的人数会比平时增多。从访谈资料看，在年轻人的性行为中他们普遍不使用安全套。

实例三：在艾滋病感染者单阳家庭中进行抽血跟踪或推行安全套的使用工作，村医与我们谈的情况是，在汉族中开展工作比在景颇族中开展工作要容易。景颇族村民往往把这些事情看成是帮村医做，而不是帮他们自己做，常常与村医讨价还价。

由于这些脆弱的文化环境因素引发的面对艾滋病传播的易感行为的广泛存在，虽然德宏艾滋病的防治控制工作取得了很大的成果，但是，艾滋病在景颇族中的感染情况依然严重。陇川县 2007 年的疫情分析显示：2007 年新增感染者 215 例，其中景颇族 112 人，占了新增感染者的 52.09%；汉族 63 人，占 29.31%；





阿昌族 8 人，占 3.72%；傈僳族 6 人，占 2.79%^①。景颇族的感染率依然很高。目前，德宏州景颇族的感染情况与 2004 年相比，形势依然十分严峻。

2. 艾滋病防治措施的完善建议

(1) 针对德宏地区艾滋病疫情的新动向，应该加大艾滋病经性途径传播的预防工作力度

在 2004 年禁毒防艾人民战争开展之前，德宏州 80% 的艾滋病感染者是通过吸毒感染的，控制住吸毒高危人群，是艾滋病防治工作的重要环节。因此，在德宏既往的艾滋病防治过程中，主要采取双线作战的方针。首先严厉打击毒品犯罪，将毒源堵在境外，杜绝吸毒人员的新增，将吸毒人员全部送进戒毒康复农场，统一管理教育。经过几年禁毒防艾人民战争，德宏在遏制毒品与艾滋病蔓延方面取得了阶段性胜利。一是，新滋生吸毒人员明显减少。2005-2007 年，德宏州吸毒人员新滋生率控制在 1% 以下。二是，现有吸毒人员明显减少。德宏州现有吸毒人员从 2004 年的 25285 名减少到 2007 年的 15314 名，三年减少近万人。三是，社会面漏管失控吸毒人员减少。通过大规模的集中收戒，以及基层群防群治组织帮教管控措施的落实，社会面上基本没有漏管失控的吸毒人员。四是吸毒人群感染艾滋病的比例逐年减少。2004 年德宏州吸毒人群感染艾滋病的比率占当年报告数的 65%，2005 年占 37.7%，2006 年占 29.89%，2007 年 1-9 月占 25.8%^②。

在由毒品泛滥引发的艾滋病的滋生蔓延的情况得到有效控制的同时，德宏经性传播感染艾滋病病毒的人数却在快速上升。总体上看，德宏州艾滋病流行趋势的变化明显，尽管共用注射器吸毒仍为当地艾滋病传播的主要途径，但是性传播人数已经快速上升，在部分地区甚至超越了前者，成为主要传播渠道。艾滋病正借由性传播途径在普通人群中迅速蔓延开来。针对艾滋病疫情的新的动向，德宏既往应对艾滋病病毒感染者 80% 通过吸毒感染而制定的防治措施，需要跟随艾滋病流行趋势的变化而完善，应该在开展遏制通过毒品传播蔓延艾滋病病毒防治工作的同时，加大艾滋病经性途径传播的预防工作力度。

艾滋病经性途径传播的预防工作在德宏，既往也已经展开。但是，防治工作重点针对的主要是高危人群和高危场所，工作的主要内容是在宾馆、酒店、旅店、旅馆免费摆放安全套或安全套发售设施；对娱乐场所人员加强管理，在商业性工作者中开展同伴教育，推广使用安全套；为感染者和配偶、性病门诊病人免费提

① 数据来源于陇川县疾病预防控制中心。

② 杨团《中国艾滋病防治相关政策分析》。





供安全套等。这些针对高危人群和高危场所推广使用安全套的工作已取得积极进展。但是面向大众进行的艾滋病经性途径传播的防治工作尚欠缺，仅针对高危人群和在高危场所进行的防治工作，已经不能适应艾滋病疫情的新变化。因此，未来的工作重点应该是着力加大开展针对普通人群进行艾滋病经性途径传播的预防工作力度。

(2) 针对艾滋病防治工作中群众主体性缺失的现象，增强群众在防治工作中的主体意识

笔者认为，德宏在艾滋病防治的某些方面群众主体性缺失，与群众对艾滋病传播方式的认识理解程度相关联。他们并未将艾滋病传播方式与他们的日常行为方式相联系。在德宏，由于吸毒导致的艾滋病病毒感染情况严重，以往的艾滋病病毒感染者大多由静脉注射吸毒共用针具感染，因此，在不少少数民族群众的意识中，艾滋病病毒的感染主要由吸毒所致。人们对吸毒带来的恶果有切身的体验和足够的认知。因此，在禁毒防艾人民战争中，在毒品的禁防方面，群众积极地自发行动，在禁毒实践中用他们的智慧和力量，创出了被媒体称为“金木玲”模式的，以某一重要果敢型人物为核心，建立村民禁毒队，再在此核心人物的领导下开展禁毒；成立护村互助队在村社开展群防群治工作；帮助戒毒人员重构人际关系和创造良好的周边环境，而鼓励戒断毒瘾人员分批到毒品危害比较轻的沿海地区打工，达到戒断毒瘾的人际关系重构型禁毒模式，等等这些民间禁毒创举，形成了许多卓有成效且可推广的民族村寨社区禁毒模式。但是对于艾滋病的防治，由于宣传教育过程中，过度将艾滋病的传播归因于吸毒和一些高危行为所致的特殊化的做法，使普通群众尚未引起对艾滋病传播的足够认识，并不认为艾滋病的防治与自己相关。加之，宣传教育中语言种类、宣传方式和专业术语的因素，少数民族群众并不一定都能够真正认识和理解宣传教育的内容，而把艾滋病的传播方式与自己的日常生活联系在一起，把防治观念融入自己日常的行为方式之中。

因此，笔者认为，要增强少数民族群众在艾滋病防治工作中的主体意识，需要将艾滋病防治的宣传教育去特殊化、通俗化和民族化。在宣传教育中应该不过度强调艾滋病传播的高危人群和高危途径，让广大少数民族群众认识到艾滋病的防治与每个个体的行为方式相关。宣传教育中还应该将专业的防治术语通俗化，使少数民族群众能够透彻理解；在宣传教育中还应该注重文化关怀。所谓文化关怀，指的是宣传教育过程中从文化的角度去关心少数民族的受众群体。

对于文化关怀，笔者认为应该从两方面进行。一是语言方面，少数民族群众的汉语水平有限，如果我们仅用汉语汉文进行艾滋病防治的宣传教育，会使他们





在获取相关预防知识和其他信息方面处于极为不利的境地。因此，在宣传教育的过程中应该充分考虑到当地少数民族的文化传统，用他们听得懂的语言、看得懂的文字和他们喜闻乐见的形式来进行。其次，艾滋病的传播是一种社会文化行为，艾滋病在不同社会、不同地区、不同文化和不同人群中传播的机会也是不同的，艾滋病防治对策的制定不能撇开社会文化的复杂背景，艾滋病的防治问题不能脱离社会文化体系。因此，艾滋病的预防和控制不只是靠医疗系统就能解决的医学问题，它需要多部门、多学科通力合作，协同研究，综合多学科的方法和途径，针对当地民族文化中存在的遭遇艾滋病时的脆弱因素，制定相应的艾滋病防治措施和宣传教育活动，才能使艾滋病防治取得预期的效果。

只有少数民族群众真正认识和理解了艾滋病防治宣传教育的内容，把艾滋病的传播方式与自己的日常生活行为联系在一起，把防治艾滋病的观念内化，并把防治观念真正融入他们日常的行为方式，才可能激发出他们在艾滋病防治中的主体意识。





【艾滋病的性人类学研究】

艾滋病污名化研究综述

张源洁

(云南省社会科学院 农村发展研究所, 云南·昆明 650034)

【摘要】污名问题研究于20世纪60年代在美国兴起,自问世以来,各种理论框架、定义和运行机制应运而生,并被用于人类社会诸多现实问题的研究中。在艾滋病这种极具污名和歧视性质的世界性疾病盛行的年代,其相关的污名问题研究成为了国内外学者关注的重点。国外研究者从不同的视角将污名化研究与身心疾病、社会不平等、贫困问题等社会现实问题研究相结合。国内关注艾滋病污名问题的学者则主要是对污名产生的原因、表现、后果及应对等问题进行研究分析。本文试图从国内研究和国外研究两个方面对艾滋病污名化问题的相关研究进行梳理和回顾。在此基础上,从人类学的视角去思考和展望艾滋病污名化研究亟待解决的问题。

【关键词】 艾滋病; 污名; 污名化

一、国外研究综述

“污名化”一词不是中国的汉语词汇,它是从英语单词“stigmatization”翻译过来的。尽管目前国内外学者都关注于污名化问题的相关研究,但国外学者对该问题的研究尚属最早。污名研究大致自20世纪60年代在美国兴起,国外学者对污名问题的研究最初主要从污名的定义、类型、以及污名的形成机制和运行机制等方面进行,之后又从社会学和心理学等不同角度,将污名化研究同身体疾病、心理疾病、社会不平等问题、贫困问题等研究结合起来,拓展了污名化的研究空间,使污名化研究与社会现实问题紧密结合起来。

1、污名概念的研究

1963年,戈夫曼最早提出了污名的概念,他认为,污名是由于个体或群体具

【作者简介】张源洁(1985-),女,云南省社会科学院农村发展研究所研究实习员,专业方向为医学人类学。





有某种社会不期望或不名誉的特征，而降低了其社会中的地位。^①在戈夫曼之后的40多年中，社会心理学家以他对污名的定义为起点，进行了大量有关污名的研究。国内外大量有关污名的研究都是以戈夫曼的“污名”定义为切入点的。

2、污名类型的研究

在戈夫曼提出污名概念的基础上，许多学者又根据污名的表现形式和来源从类型上对污名做出了进一步的研究，其中也包括戈夫曼本人。戈夫曼将污名从形式上分为身体污名(abominations of the body)，如生理缺陷、肢体残疾等；个人特质污名(blemishes of individual character)，如心理疾病、失业、酗酒等；种族身份污名(tribal identities)，如种族、性别、宗教等。^②学者Bharal根据表现形式将污名分为意识性污名(self-stigma)和表现性污名(perceived stigma)两种类型。意识性污名是指个体因自身具有某些不被期望的特征或与特殊人群的联系而在主观上产生的一种被歧视感，表现性污名是指被污名的个体在现实中被公然歧视的过程。^③Herek和Capitanio根据污名的来源，将艾滋病污名划分为工具型污名(instrument stigma)和符号型污名(symbol stigma)。^④他们认为工具型污名是基于对风险及资源的关心而产生的有意歧视，表现为不愿意和艾滋病病人握手、拒绝照顾感染有艾滋病的家庭成员、拒绝给艾滋病病人提供财政帮助等等。而符号型污名则关注抽象的价值观念，主要是对艾滋病病人的道德判断，表现为拒绝给因注射毒品而感染上艾滋病的人和艾滋病的无辜受害者提供相同的治疗，因为前者感染上艾滋病违背了道德原则。研究还发现工具型污名可以通过说服教育等方法改变，而符号型污名则不容易改变。此点对于艾滋病污名的干预具有重要意义，启示我们并不是所有的艾滋病污名都能通过宣传教育加以改变，要针对不同的污名，采取不同的干预措施。

3、污名化过程分析

国外学者Arachu Castro和Paul Farmer最早对污名化进行了分析。他们通过研究发现污名化要经历以下几个相互关联的过程：(1)区别和贴标签以表明差异；(2)主流文化信仰将这些人与社会不期望特征和负面刻板印象联系在一起；(3)被贴

① Coffman E. Stigma: Note on the Management of Spoiled Identity M. New York: Simon & Schuster, 1963.

② Coffman E. Stigma: Note on the Management of Spoiled Identity M. New York: Simon & Schuster, 1963.

③ Mitchell G. Weiss, M.D., Ph.D. and Jayashree Ramakrishna, Ph.D., M.P.H.: Interventions: Research on Reducing Stigma.

④ 行红芳：《熟人社会的污名与污名控制策略—以艾滋病为例》，载于《青年研究》2007年第2期。





标签的人被归入特殊范畴以便于在某种程度上实现“我们”分离成“他们”的过程；（4）被贴标签的人经历着诸如地位的丧失和歧视此类的不公平待遇；（5）污名就会随之完全进入社会、经济和政治力量的获得等各方面，从而导致社会对差异的认可、刻板印象的建立，导致对那些被贴标签的群体的完全否认、拒绝、排斥和歧视。^①这是西方关于研究污名较为经典的一篇文章，对笔者的启发很大，笔者试图将这个过程分析法运用到本研究中，探寻村社艾滋病污名化的形成过程。

4、污名与疾病关系问题的研究

学者除了对污名定义、分类以及污名化形成过程等问题的关注之外，还进一步将其与疾病问题的研究相结合。西方一些文学研究者对疾病污名颇多关注。在 20 世纪 70 年代，西方一位长期从事文艺批评和小说创作的著名学者苏珊·桑塔格就对疾病污名的形成作了研究。她于 1978 年发表的《作为隐喻的疾病》和 1989 年发表的《艾滋病及其隐喻》两篇论文^②就是关于传染性疾病的如何被隐喻化的经典之作。这两篇论文虽然写作时间相隔较长，但主题与处理方式相同，都是考察流行性疾病（如结核病、麻风病、艾滋病及恶性肿瘤病等）如何从“身体疾病”转换成一种道德评判或者政治态度，如何从一种疾病的隐喻进入另一种疾病的隐喻的。作者本人就曾身患癌症，并经历了数年疾病本身的痛苦和加诸疾病之上的那些象征意义的重压，在她看来，后一种痛苦比前一种痛苦致命，它以道德评判的方式使患者蒙受羞辱。

此外，对于污名与疾病关系问题的研究也受到了人类学家的关注。史蒂文·罗宾斯从人类学角度研究南非艾滋病行动主义在重建艾滋病感染者/病人正面身份认同和积极生活态度。他将研究的视角和维度重点放在了“艾滋病感染者/病人身份”在重建新生活中的作用和处理方式上。指出正是晚期艾滋病患者“接近死亡”的绝境体验、以及与这种疾病晚期阶段相连的巨大污名和“社会死亡”，为 HIV/AIDS 的幸存者对“新生命”和社会行动主义的委身提供了平台。^③

国外还有很多有关污名与身体疾病、心理疾病、社会不平、贫困等问题的研究，但由于搜集上的困难，无法全面掌握国外很多经典的污名化研究成果，笔者会尽力在今后的学习和研究中进一步补充完善。

① Arachu Castro, PhD, MPH and Paul Farmer, MD, PhD: Understanding and Addressing AIDS-Related Stigma: From Anthropological Theory to Clinical Practice in Haiti.

② 苏珊·桑塔格著，程巍译：《疾病的隐喻》，上海译文出版社，2003 年 12 月第 1 版。

③ 史蒂文·罗宾斯著，刘琪、黄剑波译：《从“权利”到“仪式”：南非的艾滋病行动主义》，载于《广西民族研究》2007 年第 4 期。





二、国内研究综述

尽管污名研究最早兴起于国外，但国内学者近年来也进行了大量有关污名问题的研究。越来越多的学者之所以将重点放在污名研究上，就是因为现行社会的污名现象层出不穷，疾病污名、身份污名或行业污名等，而且污名的范围正在逐渐扩大，由被污名者个体扩大到他/她的家人甚至朋友。污名不仅危害着被污名个体或群体的身心健康，而且成为社会和谐的不利因素。

国内研究污名问题的学者主要是从社会学和心理学的角度出发，对污名产生的原因、表现、后果等进行研究，以及在此基础上探讨污名形成的社会心理机制。而其中运用的理论框架基本上都引用国外学者的研究。

1、不同人群对艾滋病感染者态度的调查研究

有关不同人群对艾滋病感染者所持态度这方面的研究，公共医学领域关注的较早也较多，方法大多数都采用问卷调查方式。郭欣等人对艾滋病歧视与偏见的研究采用横断面研究方法，意向性选择6个省，在每个省意向性选择1个县，在每个县整群抽样调查对象800人，采取封闭式调查问卷的方式对人口学特征、艾滋病知识和艾滋病相关态度进行了调查。最后发现，性别、户口性质、学历，以及艾滋病有关知识情况的掌握与对艾滋病持歧视和偏见密切相关。最后作者还提出了三条政策建议。^①

孙国梅等关于安徽农村既往有偿供血地区居民艾滋病相关歧视调查也是采用统一设计的调查问卷，内容包括一般情况、艾滋病知识及AIDS 相关歧视形式、歧视的原因、降低歧视的方法。通过调查作者总结出的结论是，通过有偿供血感染HIV的人认为大部分村民同情他们，而对于通过卖淫嫖娼和吸毒途径感染HIV的人认为大部分村民排斥他们。因此，在艾滋病宣传教育中也应强调对艾滋病感染者和患者不论是何种途径感染的，都不应歧视他们。^②

杨翌等对艾滋病病毒感染者生活质量与相关耻辱的关系研究与前两位学者有不同之处，他们将调查对象从非感染者群体转移到了感染者群体，采用研究者对215名艾滋病病毒感染者和病人进行匿名问卷调查，采用量表测定调查对象的生活质量和感受到的耻辱，对其生活质量和艾滋病相关耻辱感进行典型相关分析，最后

① 郭欣等：《对艾滋病歧视与偏见的研究》，载于《中国妇幼保健》2006年第21卷。

② 孙国梅等：《安徽农村既往有偿供血地区居民艾滋病相关歧视调查》，载于《疾病控制杂志》2007年10月第11卷第5期。





得出的结论是艾滋病病毒感染者和病人的负面自我印象越小,生活质量心理方面越好。^①

此外,还有很多学者也从医学角度采用问卷调查法对麻风、精神病、性传播疾病(性病)等引起的污名与歧视问题进行了研究。如池丽俏、潘琳、吴杰的《上海某社区居民对性病患者的污名印象与歧视调查》(《上海预防医学杂志》2008年第20卷第8期);高士元的《精神分裂症病人及家属受歧视状况》(《中国心理卫生杂志》2005年2月第19期);陈熠采的《精神病患者家属病耻感调查及相关因素分析》(《上海精神医学》2000年12月);蒋峰的《精神疾病病耻感形成的相关因素与对策》(《中国心理卫生杂志》2002年第16期第10卷)等,在此将不一一展开。

2、污名、歧视的形成、表现及后果研究

国内学者有关污名的研究大多都是选择一个特定的调查对象,从而分析污名的形成原因、表现形式以及产生的后果。吴玉峰、刘能和曹晓斌可以说是对此问题关注得比较早的学者,但三人的侧重点有所不同。吴玉峰的重点在于分析感染者及其家人这一群体,用“社会排斥”理论分析了艾滋病人及感染者在社会制度、经济和文化等方面的边缘化。^②曹晓斌在分析和阐述歧视产生的原因和表现的基础上,提出艾滋病相关歧视的产生既有艾滋病本身的生物学特征,又有复杂的历史、文化及社会背景,由于政治、经济、文化、宗教信仰、社会习俗等的不同,艾滋病歧视在不同民族、地区、国家中有不同的表现形式。^③但他没有进行具体深入的案例分析。较前面两位学者来说,刘能的研究所关注的对象更广,他将普通村民和艾滋病感染者(即感染者与非感染者)两类人群都作为调查的重点,用问卷调查法收集实地数据,并在此基础上对村庄社区范围内艾滋病流行与社会歧视之间的经验关系进行了定量分析,不但给出了表征当地社会歧视形式和水平的描述性数据,还给出了用于解释当地社会歧视水平的两个回归模型。^④

此外,学者黄家亮则从社会心理学的角度分析了歧视形成的原因及消除歧视的方式。文章的主体部分主要是分析社会歧视如何由社会偏见引起?社会偏见又

① 杨翌等:《艾滋病病毒感染者生活质量与相关耻辱的关系》,载于《中国公共卫生》2005年6月第21卷第6期。

② 吴玉峰:《“双重弱势群体”对艾滋病人及感染者状况的描述》,载于《广西社会科学》2005年第5期。

③ 曹晓斌等:《AIDS 相关歧视产生的原因、表现形式及消除策略》,载于《中国艾滋病性病》2005年6月第11卷第3期。

④ 刘能:《艾滋病、污名和社会歧视:中国乡村社区中两类人群的一个定量分析》,载于《社会学研究》2005年第6期。





如何形成？是什么原因使社会偏见转化为社会歧视？通过分析，作者得出的结论是，由社会偏见到社会歧视是一个在一定社会价值倾向下两个群体政治权力、经济地位、声誉等综合力量的“谈判”。而社会歧视的出现正是被歧视者缺乏“谈判力”，在这一博弈过程中失败的结果。作者在最后的结论部分提出了有效宣传、增加沟通、自立自强等三条有关解决社会歧视问题的对策。^①

阎志华、吴尊友两位学者则从耻辱和歧视对艾滋病综合防治的影响角度去研究，认为艾滋病相关耻辱和歧视会对自愿咨询检测、感染状况的暴露、治疗和关怀、针具交换和安全套推广等方面产生影响，从而得出耻辱和歧视会降低艾滋病综合防治有效性的结论。^②

南开大学社会心理学系的教授管健对污名的研究较为关注，在她一项关于身份污名的建构与社会表征的研究中，以天津的一个农民工生活居住工作区的群体为研究对象，用深度访谈和非参与性观察法，从社会表征的观点出发，将农民工污名的现象放入社会的大环境中去研究，揭示了社会生活中社会污名形成的社会心理过程和机制，并对农民工社会污名与歧视的经验关系进行了分析。^③

笔者认为，对污名的形成原因、表现和后果的研究既要关注承受污名者，也要关注施加污名者，最好能抓住一些具体实际的例子，呈现出一个彼此互动的过程，为艾滋病污名化研究提供更加鲜活的分析案例。

3、污名的控制、应对和干预研究

学者们除了分析污名的表现和后果外，还进一步对污名的控制策略问题做了研究。行红芳、杨柳和刘力三位学者对污名应对问题较为关注。行红芳以艾滋病为例，首先回顾了关于污名的理论，将传统的中国农村社会比作一个建立于血缘和地缘基础上，有明确地域界限，社区内成员有很强认同感的熟人社会，通过对社区成员的访谈调查，分析了在熟人社会里污名的表现（在婚恋，教育和人际交往方面）和后果，以及熟人社会对于污名控制状况的影响因素。这种影响因素包括地域空间、熟人社会的特征、熟人社会和污名地域化导致地域的污名控制策略——地域概化和地域隐瞒出现等三个方面。^④在文章的最后，作者还分析了地域隐瞒这种污名控制策略的利弊。

① 黄家亮：《论社会歧视的社会心理根源及其消除方式——社会心理学视野下的社会歧视》，载于《思想战线》2005年第5期。

② 阎志华、吴尊友：《耻辱和歧视对艾滋病防治的负面影响》，载于《中国艾滋病性病》2005年8月第1卷第4期。

③ 管健：《身份污名的建构与社会表征——以天津N地域的农民工为例》，载于《青年研究》2006年第3期。

④ 行红芳：《熟人社会的污名与污名控制策略——以艾滋病为例》，载于《青年研究》2007年第2期。





杨柳和刘力则是从心理学的角度关注了被污名者的应对策略问题，他们认为污名应对是指被污名者运用不同策略来反抗社会赋予他们的贬低性标签的动态过程，指出这一领域的研究正在从站在污名施予者的立场考察污名的影响转向到强调被污名者作为主动应对者。接着作者回顾了污名应对研究的发展脉络，提出了当前污名应对研究存在的问题和未来污名应对研究的方向。^①

除了污名的控制和应对问题，近年来学者也对污名的干预问题进行了研究。刘颖和时勘的研究首先从归因理论、社会文化理论和道德理论三个角度阐述了艾滋病污名的形成机制，并结合近年来国内外学者有关污名的研究，进一步提出减少艾滋病污名的干预措施，认为要减少污名：首先，要建立被污名者与公众之间平等的接触和交往关系；其次，要摒弃单一的知识宣传，还要用心理咨询的方法改变艾滋病患者的自我观念，帮助其树立信心；最后，作者还提出了未来中国艾滋病污名研究的发展方向，即更多地从社会文化以及道德的角度进行跨文化的量化研究，针对国情制定出适合本国实际情况的减少艾滋病污名的制度和策略。^②

对污名的回应问题研究是近些年来学者们较为关注并重点研究的问题，笔者认为，污名回应要将心理上的和行为上的回应都包括在内，在此基础上再进一步探讨相应的干预措施。

4、污名理论的回顾、成果的梳理

管健从社会学和心理学的互换视角中对污名的理论框架及国内外研究进展作了回顾和梳理，分析了当前污名研究的三种走势：学科整合研究趋势的显现、测量方法走向多样、事实基础上的理论提炼以及本土化研究亟待加强。管健强调在中国研究污名要以影响污名的心理和行为因素为主。^③

杨玲、朱雅雯和李建升则从艾滋病污名的概念、理论、研究方法及干预措施等几个方面回顾了国内外近20年来研究者关于艾滋病污名的研究脉络，在此基础上提到了今后对艾滋病污名的研究要关注艾滋病感染者自身对污名的心理反应，研究他们的内心体验等问题。^④

5、污名与媒体宣传报道

污名与媒体宣传报道之间的关系研究也是学者们较为关注的问题。景军、张

① 杨柳、刘力：《污名应对研究：发展脉络、理论取向与展望》，载于《心理科学进展》2008年第15期。

② 刘颖和时勘：《艾滋病污名的形成机制、负面影响和干预》，载于《心理科学进展》2010年第10期。

③ 管健：《污名研究：基于社会学和心理学的交互视角分析》，载于《江淮论坛》2007年第5期。

④ 杨玲等：《艾滋病污名研究述评》，载于《西北师大学报社会科学版》2007年7月第44卷第4期。





有春、杨惠琼等多位学者曾做过相关研究。景军对2001-2005年五年间新闻媒体对艾滋病的相关报道进行了详细的分析，认为新闻媒体的虚假报道是引起民众对艾滋病产生集体恐慌的原因。^①杨惠琼则分析了2003-2009年六年间媒体关于艾滋病报道的话语，得出了媒体报道中新闻用词、态度和方式的不得当导致了艾滋病的污名这一结论。媒体报道用语的道德化色彩，以及一些带有虚假和伤害性的报道是中国艾滋病报道的深层特征。^②张有春、李晓林则从艾滋病宣传报道中的歧视现象分析得出艾滋病宣传报道不仅无法消除歧视，反而会加剧歧视的结论，认为消除歧视的关键在于正确把握宣传报道的方向。^③此外，董天策和刘姝伶以2009年轰动一时的闫德利“艾滋女”事件为例，论述了当今媒体由于对博客和网站管理不到位，以及浮躁、盲目跟风、恶意炒作的传统媒体作风等对被报道人利益的损害。

三、存在的问题及展望

通过对艾滋病污名相关研究的梳理，笔者发现，尽管近些年来艾滋病污名与歧视问题引起了医学和社会科学的重视和研究，运用“污名”理论对艾滋病歧视问题进行研究的成果也越来越多，但针对歧视与污名的关系、污名化的产生与运行机制、以及在污名化过程中施加污名者与艾滋病感染者群体之间的互动关系等相关问题的系统研究还十分缺乏，几乎没有针对“艾滋病污名化”的系统的人类学分析和论述。大量的文献主要还是集中在“歧视”问题的研究上，这些论述大多是出于减少艾滋病歧视的目的，多是从医学伦理学角度，维护人权（倡导艾滋病病毒感染者和病人应该有平等的权利）、减少歧视性法律和行为、发挥媒体的作用和进行知识宣传教育等角度来论述艾滋病歧视问题。

然而，艾滋病污名化是一个动态的过程，“歧视”这一术语既不具备这种动态的含义，也不能表明艾滋病病毒感染者和病人遭受歧视以后的反应和经历。在污名的理论里，歧视只是作为污名化的结果出现的，是污名化得以发生的重要机制。所以，艾滋病污名化研究应进一步挖掘并呈现出施加者和承受者二者之间的互动博弈画面。首先从施加污名者的语言和行为表现入手，分析污名产生的社会与文化语境。其次，要重点关注承受污名者在面对强烈的污名与歧视时，在心理和行

① 景军：《艾滋病谣言的社会渊源—道德恐慌与信任危机》，载于《社会科学》2006年第8期。

② 杨惠琼：《烙印、他者和道德化色彩—中国艾滋病报道（2003-2009）话语分析》，载于《国际新闻学》2009年第11期。

③ 张有春、李晓林：《艾滋病宣传报道中歧视现象的研究》，载于《中国健康教育》2005年6月第21卷第6期。





为上是如何内化的，内化之后又会采取什么样的应对措施，以及这些应对措施的利弊。

此外，艾滋病的污名与歧视本身就是一个复杂的社会问题，需要包括医学、社会学、心理学、人类学等多学科领域的相互合作，从不同学科视角去分析和探讨，从而对艾滋病污名化问题有一个全面、系统和深入的认识。





【中西方性文化比较研究】

表现性征的广告如何影响中西方文化

瞿晓雪

(美国旧金山州立大学商学院)

在竞争激烈的消费市场中，媒体总是挣扎着想尽一切办法来打开并且拓展市场，因为庞大的消费群体乐意接受新鲜并且引人入胜的事物。在当代社会，媒体不仅将唯美女性的身体暴露在广告之中，而且也把男性身体图像嵌于广告之中，从而使男性逐渐变成可以唤起人们凝视和观看的性物体或者性对象。表现男女性征的广告，不论从商业领域、文化领域、还是社会领域来说，都极大地影响了东西方国家，把男性和女性身体暴露于广告之中是东西方媒体用来吸引消费者的一大战略。尽管这两种不同的社会都采取同样的方法把性征融合到广告中，但这类表现性征的广告就本身而言，确实对东西方社会造成了有差异性的并且是互惠的影响。

西方国家在文化艺术领域的创作中侧重于把人类身体的原始美进行重现。人们通常能看到一些描绘唯美的半裸或者全裸的女性身体出现在极具刺激的电视和杂志广告中，而人们也会被这些广告中的女性模特所展现的成熟魅力和自信所感染。与东方模特对比之下，这些西方模特不仅表现出开放、性感、热情的特质，她们还更加显得激进、独立、自主。西方社会中的女性能更自由地表达她们的言论，因此她们把大众媒体视为可以帮助她们宣扬魅力和提高社会经济地位的重要工具。

然而在东方社会中，女性身体符号以一种不同的方式出现在广告之中，并且人们针对这类表现女性身体的广告也有不同的理解和反应。例如，从中国文化的角度来看，人们更看重穿着整齐的传统女性的温柔特质和她们的含蓄之美。依据《中国消费者对国际广告中的性挑逗的反应：性别角色相符理论实验》的作者耿崔和杨晓燕的观点，中国人更喜欢非性挑逗的广告。西方国家把半裸或者全裸的

【作者简介】瞿晓雪，女，美国旧金山州立大学商学院本科生。





女性身体当作是代表性感和自信的标志，而东方观众却认为广告中高度的女性裸露和情色内容在道德上是不能被社会所接受的 (Geng, Cui 230)。在《日本时尚杂志中的性别图像》一文中，作者用了日本广告作为例子来阐述女性身体是如何在东方文化中以不同的方式呈现的。作者说道：“有关于日本女性形象如何在广告中表现的研究表明：尽管女性角色在日本广告中的描绘已经得到改善，广告中的女性形象仍然表现得顺从和谦卑” (Luther 13)。从这点上，我们可以看到东方广告中的女性身体被呈现出更加含蓄、微妙、保守的一面，并且女性通常表现得消极和依赖。举个洗发水的广告例子。西方和东方广告都表现了一样的产品，但是他们以不同的方式来表现其概念和内涵。在标有“黑头发，中国货”的电视广告中，观众们找不到任何女性的形象。取而代之的是一个著名的男演员，对着镜头说道：“我的梦中情人一定有一头乌黑亮丽的头发，因为我觉得只有黑头发才健康。这是真的，相信我！”在标有“我们的风采源于你的风采”这个西方的沙宣洗发水广告中，人们可以看到一个拥有美丽长发并且充满自信的西方女人出现在电视中。这个美丽的西方女人对着镜头说道：“头发，就像你的身体，反映了你如何生活 and 如何对待自己。”根据《中西方广告的女性符号比较》的作者思岳的观点，在中国的某个广告中，女性拥有美丽的黑头发是为了服务于男人的需要而不是为了自身的需要。这个广告极大地内在化了男性的主体地位，并且加强了女性附属的、次等的、并且顺从的地位。而西方的同类广告则强调了女性自身的价值，而不是去满足男人的需要 (李 94)。这两个颇具特色的广告凸显了东西方文化在描绘女性身体上的显著差异。

西方媒体用不同的方式展现了男性身体。同样地，描绘男性性征的广告也在中西方社会中表现出不同的影响。西方媒体大胆并且频繁地暴露裸体男性身体在广告之中，从而来展现男性强壮的肌肉和胸膛。在《美丽挖掘男性身体》这篇文章中，作者苏森·伯德以她的一个个人故事开头：往常平凡并且宁静的一个星期天被一张在杂志上半裸的男人照片所打破。伯德说这种以商业形式表现的男性照片已经把她的心所捕获并且激起了她的性幻想和青春的萌动。她说道：“与此同时，我眼中的凝视已经被这个富有女性化的男人所勾起” (Bordo 133)。当西方媒体尝试着迈出第一步，把唯美男性身体暴露于广告之中，来唤起人们的凝视的时候，人类社会就已经开始发生了微妙的变化。平时在杂志中、电影中出现的女性身体已经不再是能够被观赏和享受的唯一对象，因为男性的身体也成为了在当代社会被人们所接受的性对象。然而，西方媒体利用它强大的雕刀把人们的外貌和内心感知进行重塑，从而改变人们对美的理解。依据《暴露男性身体在广告之中的影





响》的作者戴尼尔和坦特夫顿的观点，媒体通过电视或者杂志广告频繁地暴露唯美男性身体的这种做法极大地降低男性对自己肌肉的不满意程度，并且最终导致男性具有高度的心理紊乱问题 (Agliata, 12)。媒体在真实和理想的形体之上肆意地划定了巨大的分歧，从而扭曲了人们的视角。人们尝试各种极端的方法来改变他们的外貌或者形体，使得社会凸显出很多消极的甚至毁灭性的行为表象。

西方社会中的男人存在着高度的“肌肉不满”、“饮食紊乱”、“运动紊乱”等现象，但东方国家的男人却极少出现这一类的心理紊乱问题。在《台湾男性和西方男性的碰撞：阳刚之气遇到美男子》一文中，作者提供了很多数据来说明男性性征广告中的东西方差异。数据显示台湾广告杂志呈现的西方裸体男人占一半左右，但是亚洲裸体男性在杂志中仅仅只占5%。从这个数据统计中，我们可以发现东方媒体极少暴露裸体男性身体，因此，广告很难导致东方男性增加心理紊乱问题和毁灭性的行为演绎。除此以外，作者提供的数据表明东方女性和西方女性对男性的择偶标准具有明显差异。现实中男性的体重和理想中完美的男性体重在东方女人的心中只有五磅的差距。相反，在欧洲和北美的女性心中，现实中男性的体重和理想中完美的男性体重则有二十磅之遥 (Yang 266)。不同的文化对男性美的定义不同。西方文化高度重视男性的身体并且聚焦在他们雄健的肌肉上。相反，在东方，肌肉是否雄健并不是衡量男性是否美丽的最重要的标准。这种显著的差异成功地阐释了为什么西方市场上充斥着各种能够帮助男性加速新陈代谢和增长肌肉的合成代谢类产品，而这种情况在东方国家却并不多见。

西方媒体也为同性恋群体创造了不寻常并且引人入胜的广告，并且引领了人类历史和前沿文化的巨变。D & G 手表广告是一个能很好地来解释同性恋群体的形象是如何被嵌在广告之中的例子。在这个电视广告的开头，一个漂亮的女人正在赶着搭乘地铁，而一个英俊的男人正在搭乘计程车去会见某人。观众们都坚信这个女人和男人都在赶着并希望自己能争取按时到达目的地会见对方，因为广告中的男人和女人多次看自己的手表，并且显现出非常焦急的样子。令人意外的是，当他们都到达目的地的时候，本想着他们会拥抱对方，但取而代之的却是他们拥抱并且轻吻他（她）们的同性恋对象 (D&G)。同性恋群体的形象被嵌在广告中的典范还可以通过 CK 内裤广告来进行完美的阐释。伯德高度评价了 CK 内裤广告上的唯美男性身体，她说道：“S 型曲线伴随着竖着的屁股，本来是用来形容女性的身体。眼睛低垂却不闭起，他（CK 内裤男人）释放了一种令人性欲冲动，难耐，隐晦却又无法否认的诱人的潜意识和性挑逗” (Bordo 133)。伯德提到：“CK 内裤广告是第一个发现可以用打开二元市场的方式来使得赚取丰厚利益成为可能的广





告” (Bordo 141)。把男性的男人气概 (男人味) 用图像的方式运用到商业领域中目前正在把更多的消费者卷入其中, 而这些消费者除了有男人本身以外, 还包含女人, 男性同性恋, 女性同性恋。这就是所谓的二元市场, 原本口红广告只是给女人的, 刮胡刀广告只是以男人为市场基础的, 而 CK 内裤广告通过把男性半裸身体运用到商业广告上, 却席卷了整个多元文化市场。CK 内裤广告 (公司) 为开发和开拓市场迈出了第一步, 并且为后来其他公司的发展奠定了基石。“美洲驯鹿” 这个衣服牌子最近也为同性恋群体创造了形象画面, 而这个现象正是一个很好的例子, 来解释自从 CK 内裤广告成功地创造了历史的里程碑后, 其他广告公司是如何跟从的。同性恋群体在表现性征的广告中占有举足轻重的地位, 因此 CK 内裤表现的这种广告引领了历史的巨变和前沿文化的革新。然而, 在东方社会, 目前却没有任何的证据显示东方媒体为同性恋群体创造了这种特殊的广告。

尽管表现性征的广告对东西方文化都造成了巨大并且有差异性影响, 这两个有明显差异性的文化仍然彼此影响对方。西方国家中表现性征的广告极大地影响着东方社会, 并且这类广告有助于东方国家的人们塑造他们的社会意识和人类行为。在过去, 东方国家的女人们被社会道德准则和行为准则束缚, 即使在今天, 当她们谈论起性方面的话题或者她们内心真的想获得性的时候, 她们也感到羞耻和尴尬。按照伯德的话来说, 在过去, “被动”, “消极”, “接受”, “渗透” 这些词都是用来形容女性的, 而女性被认为是劣等的。她说道: “我们生下来就注定被性的需要所控制, 古希腊认为女人 (而非男人), 是与兽性或者动物有关的, 说白了她们只是动物” (Bordo 149)。即使在今天, 东方国家的女人们也处在一个从消极到积极, 从被男人控制到掌握独立自主命脉的过渡之中。在日本, 一个特殊的服务叫做 “人体盛宴”, 这种服务极端地侮辱了女性并且践踏了女性的人格。在一个特殊的餐馆中, 只要男人有能力付得起钱, 他们就能吃到一个躺在桌子上的裸体美女身上的食物。在日本, 很多女性为了能进入色情电影, 牺牲了很多很多。她们被迫做各种动作来迎合男人的需要。甚至我们看到在电影之中伴随着性虐待、乱伦、人兽交之类的极端变态的情景。依据电影《沙漠之花》反映的情形, 在非洲, 千千万万个家庭都相信一个不争的事实: 女孩们如果不接受割礼就是不干净的, 因为在她们两腿之间的那个东西是不干净的, 因此她们的阴蒂必须被切除, 外阴必须被缝合。直到新婚之夜, 丈夫用刀片划开她们的外阴, 才能进入新娘的身体。没有接受割礼的女孩不能结婚, 最终她们将被逐出村子并且当做妓女对待 (*The Desert Flower*)。即使在今天, 很多人们也保持着这种传统, 很多女孩仍然受到身体和精神上的痛楚。毋庸置疑, 这些残酷的社会现象和社会产物都来源于大





男子主义和男女之间的不公平待遇。然而，当我们仔细研究现代描绘男人半裸，甚至全裸的广告时，我们就会发现人类社会正在改变之中，特别是为女性而改变。

西方媒体大胆地暴露男性的唯美身体在广告之中的方式被视为人类历史的分水岭，因为这种大胆的尝试极大地承认了性别、性征的公平性，引领了历史和文化的巨变。媒体这种大胆的尝试，把唯美的男性身体运用到商业领域挑战了人们过去陈腐的想法。过去，女性被一贯地当作性对象被男人所观赏或者玩弄。而现在，男性也逐渐变成了一个可以唤起人们凝视和观看的性物体。同性恋男人和真正的女人都可以获得这种感官或者身体的至上享受，就像过去女人在杂志和电影中被男人当作欣赏和使人愉悦的性对象一样。人们不仅可以享受这空前的视觉盛宴，他们也获得了精神满足，因为这种高度调情并且诱人的图片以一种势不可挡的力量凌驾于人们的心灵、欲望和对生殖繁衍的渴望上。在当代社会，这类描绘男性身体的广告被创作和应用得越多，不论是西方还是东方的女人们就越能拥用同等的权利，像男人一样有这个令人神往的经验。同样，在过去，纹身、同性恋以及其他现象都不能被社会所接受，因为社会道德准则和行为准则束缚了这些想要试图挑战并且打破惯例的人们。然而，在当今的社会，人们逐渐变得能接受这些东西，因为人们学会了如何使他们自己适应于历史变迁的过渡之中，这就是所谓的“趋时更新”。

依据《中国消费者对国际广告中性挑逗的反应：性别角色相符理论实验》的作者耿崔和杨晓燕的看法，目前中国社会已经相对能容忍广告中出现的性挑逗。谈论关于同性恋的话题在今日中国媒体中已经不是件不寻常的事情。在西方流行文化的影响下，具有性挑逗的广告也逐渐在当代中国显现出来 (Geng, Cui 230)。文化传播使得不同文化能够吸收其他有文化中有价值的元素并且运用到自己的文化中。因此东方文化也将会在西方性征广告的巨大影响下逐渐变得开放、兼容、国际化。

东方文化也同样显著地影响着西方文化，而这种影响可以通过西方的性征广告来表现。透过全球化，西方国家的人们逐渐了解了东方文化，他们也在探索东方文化的旅途中寻找并且开拓这片极具潜力的福地。西方媒体倾向于把东方文化元素融于表现性征的广告中，从而激发出一种成功的卖点。因此他们很有潜力来赚取丰厚的利益。“维加斯之道龕”的广告可以被视为是一个能成功解释西方媒体睿智地把东方文化元素运用于表现性征的广告之中的经典范例。“维加斯之道龕”是美国拉斯维加斯最受欢迎之一的餐馆和夜店。“整个夜店被转换成一个美轮美奂的亚洲‘宝塔’。在这里，每一个人都被转移到另外一个未知世界中去和纵





情并且感受从四面八方袭来的气息” (DAO Las Vegas)。当游客们刚到达拉斯维加斯国际机场并且搭乘了计程车之后，他们就会发现一个巨大的广告牌竖立在从机场通往拉斯维加斯市中心的路上。这个广告牌上显现了一个唯美并且全裸的女性身体。人们能够看到她完美的脊背，在她的脊背上，印有“快乐结局”的中国字体的纹身。除此以外，人们也可以在“维加斯之道龕”的官方网站的餐馆主页上找到一个穿着十七世纪中国旗袍，拿着雪茄的中国女性形象。另外一个典型的例子可以通过M.A.C.化妆品公司在旧金山韦斯特菲尔德购物中心的中国人体彩绘展览来说明。在这个展览中，模特看似穿着一身旗袍，实际上是精心的化妆师利用鲜明的颜料在女性模特身上进行彩绘之后匠心独运的完美杰作。M.A.C. 的创新总裁盖格·詹姆斯说道：“‘中国服饰’融合了一丝不苟的艺术创作手法和熟知如何在人体上绘画的化妆师的精湛的艺术才能” (Sweet)。《震惊的人体彩绘：M.A.C. 中国人体彩绘展览》的作者也高度评价了这个令人惊叹的展览并且说道：“人体彩绘，人体艺术，或者人体化妆这种‘立体视觉错差流派’被运用到裸体或者几乎不穿衣服的模特身上从不令人生厌” (Sweet)。从这两个例子来看，我们可以发现东方文化已经极大地影响了西方文化。西方媒体采用不同的策略把东方文化中的精髓部分结合女性身体创造出一种新型的广告。这种充满想象力和创造力的市场工具具有极大的潜力捕获各类消费群体，并且能够吸引更多的公司在全球范围内采取这种策略来捕获更多的消费者。

尽管东西方社会用不同的方式来创造出表现性征的广告，但两种文化在很多方面仍然相互影响着彼此。每一个人都不可避免地被卷入这个多元并且竞争激烈的消费市场中来参与并且享受市场给我们带来的快乐。不同的群体，不管他们和什么性别或者种族根源联系在一起，他们都有相同的机会和权力去关注他们自己的美丽。他们的美丽可以被别人所挖掘，而他们也可以同等地挖掘和享受别人的美丽。就像作者伯德所说的：“只要流行设计者和化妆品市场还在运行，引发新一轮购买风，人们对追求美的理想就会永无止境” (Bordo 172)。只要人类历史还在运转，不论是西方还是东方的人们都从不会停止对美丽之国度的追求的脚步，也不会停止谈论关于美的话题和关于男女平等的话题。

Work Cited

- Agliata, Daniel, and Stacey Tantleff-Dunn. "The Impact of Media Exposure on Male's Body Image" *Journal of Social & Clinical Psychology* 23.1 (2004): 7-22. Academic Search Premier. EBSCO. Web. 3 Nov. 2010.
- Bordo, Susan. "Beauty (Re) discovers the Male Body." *Ways of Reading: An Anthology for Writers*. Ed. David Bartholomae and Anthony Petrosky. Boston: Bedford/St. martins, 2008. 647-662.



Print.

D&G. Advertisement. *Youtube*. 22 Nov. 2007. Web. 20 Nov. 2010.

Geng, Cui, and Yang Xiaoyan. "Responses of Chinese Consumers to Sex Appeals in International Advertising: A Test of Congruency Theory." *Journal of Global Marketing* 22.3 (2009): 229-245. *Academic Search Premier*. EBSCO. Web. 13 Nov. 2010.

李思岳. "中西方广告中的女性符号比较." *西南民族学院学报哲学社会科学版* 21.9 (2000): 92-94. 印刷.

Luther, Catherine A., Carolynn McMahan, and Tiffany J. Shoop. "Gender Images in Japanese Fashion Magazine Advertisements." *Media Report to Women* 37.3 (2009): 12-18. *Academic Search Premier*. EBSCO. Web. 3 Nov. 2010.

Sweet, Laura I. "More Stunning Body Painting: The M.A.C. Chinese Dress Exhibit." Web log post. *If It's Hip, It's Here*. Blogger, 11 Oct. 2009. Web. 20 Nov. 2010.

The Desert Flower. Dir. Sherry Horman. Perf. Liya Kebede and Sally Hawkins. Sleet, 2010. *Youku*. Web. 28 Oct. 2010.

TAO Las Vegas. Advertisement. *Tao Restaurant*. 2003. Web. 20 Nov. 2010.

Yang, Chi-Fu Jeffrey, Peter Gray, and Harrison G. Pope Jr. "Male Body Image in Taiwan Versus the West: Yanggang Zhiqi Meets the Adonis Complex." *American Journal of Psychiatry* 162.2 (2005): 263-269. *Academic Search Premier*. EBSCO. Web. 3 Nov. 2010.





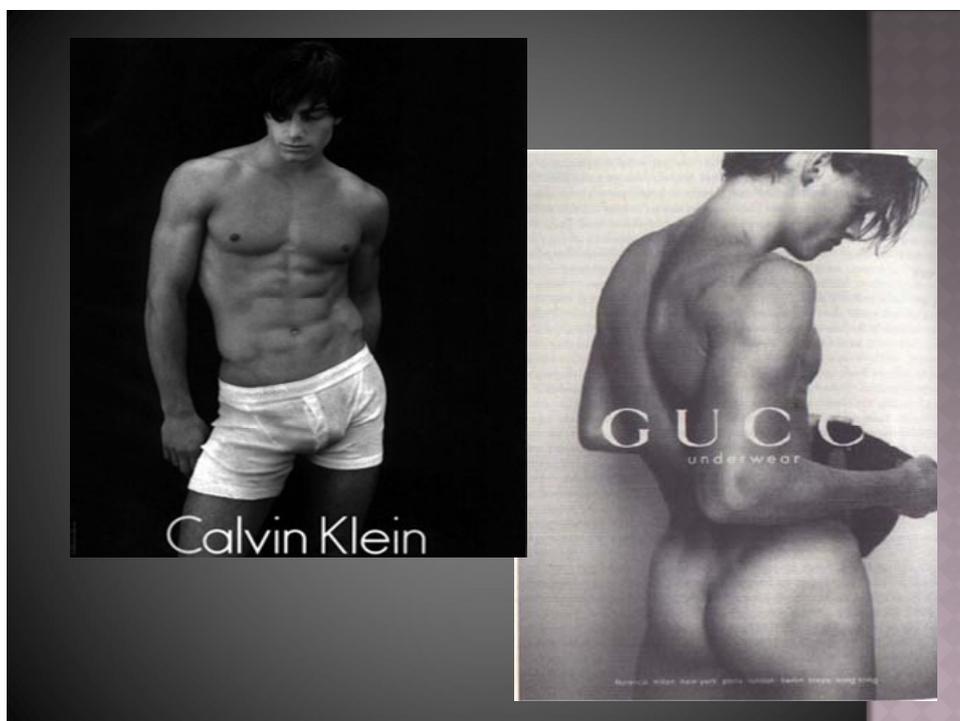
“黑头发，中国货”

在标有“黑头发，中国货”的电视广告中，观众们找不到任何女性的形象。取而代之的是一个著名的男演员，对着镜头说到：“我的梦中情人一定有一头乌黑亮丽的头发，因为我觉得只有黑头发才健康。这是真的，相信我！”

VS

“我们的风采源于你的风采”

在标有“我们的风采源于你的风采”这个西方的沙宣洗发水广告中，人们可以看到一个拥有美丽长发并且充满自信的西方女人出现在电视中。这个美丽的西方女人对着镜头说到：“头发，就像你的身体，反映了你如何生活和如何对待自己。”





M.A.C 的创新总裁盖格·詹姆斯说到：“‘中国服饰’融合了一丝不苟的艺术创作手法和和熟知如何在人体上绘画的化妆师的精湛的艺术才能” (Sweet)。



《震惊的人体彩绘：M.A.C. 中国人体彩绘展览》的作者也高度评价了这个令人惊叹的展览并且说到：“人体彩绘，人体艺术，或者人体化妆这种“立体视觉错觉流派”被运用到裸体或者几乎不穿衣服的模特身上从不令人生厌” (Sweet)。





《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

2011 年 1 月 30 日



大姚白塔(朱和双摄)

华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2011年第1期(第3卷总第5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
封面摄影：王国祥 朱和双
电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn; cxsyrlx@sina.com
出版日期：2011年1月30日