

CSAR

创刊号

Chinese Sexuality Anthropology Research

2009 年第 1 卷第 1 期



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 1, No 1, January 30, 2009

2009年1月30日 第1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
吴璞 杨筑慧 尹伦 章立明 赵捷 郑聪铭 朱和双

《华人性人类学研究》编辑部

主编：瞿明安

副主编：朱和双 郑聪铭

编辑部主任：朱和双（兼）

封面设计：黄灿 朱和双

主办机构：世界华人性学家协会性人类学委员会

World Association of Chinese Sexologists(WACS)

通讯地址：云南大学民族研究院民族学与人类学研究所

Ethnology and Anthropology Research Institute

Academy of Ethnology Studies,

Yunnan University

2 North Cuihu Road, Kunming,

Yunnan 650091,P.R.China

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

出版日期：2009年1月30日



《华人性人类学研究》发刊词

瞿明安

人类学作为一门学科从其诞生之日起,就开始关注整个人类及其不同族群的两性关系,许多人类学理论学派的大师都分别对人类的性行为和性文化做过深入的研究,并提出了不同的理论假设。如在乱伦禁忌方面就分别有泰勒的社会合作理论、摩尔根的近亲繁殖理论、韦斯特马克的儿童亲密理论、弗洛伊德的精神分析理论、马林诺夫斯基的家庭破裂理论以及涂尔干的图腾理论。一些人类学大师的重要著作如摩尔根的《人类家族的血亲和姻亲制度》、《古代社会》,韦斯特马克的《人类婚姻史》,涂尔干的《乱伦禁忌及其起源》,罗维的《初民社会》,马林诺夫斯基的《两性社会学》、《野蛮人的性生活》,玛格丽特·米德的《萨摩亚人的成年》、《三个原始部落的性别与气质》,默多克的《社会结构》,列维-斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》等等,都分别对整个人类或不同族群各种不同形式的两性关系进行了全面深入的研究。

人类学对性行为进行研究的第一个鲜明特点是采取参与观察的田野调查方法,对人类社会不同族群的两性关系模式进行深入细致的研究,从中发现不同族群性关系模式的多样性和复杂性,以增强人们对人类不同群体性行为的认识和理解。如随着西方人类学家对非洲、大洋洲和亚洲太平洋地区有关族群性行为多样性的微观研究,世界上一些特定族群独具特色的性关系模式逐渐为人们所知晓,其中比较有代表性的如非洲达荷美人的“女丈夫”,阿赞德人的“男妻”,努尔人的“鬼婚”,澳大利亚迪埃里人的婚外情人关系“皮劳鲁”,印度纳亚尔人的“仪式性丈夫”,托达人确认父亲身份的“献弓仪式”等等。尤其值得一提的是美国人类学家凯瑟林·高夫对印度纳亚尔人“仪式性丈夫”的追踪式调查,复原了这个已经消失了的纳亚尔人的性关系模式的原型,并在此基础上提出了有关婚姻定义的非常规性命题,对人类婚姻家庭和性关系模式的多样性研究提供了新的认识视角。中国人类学家对摩梭人走访制的研究也引起了世界人类学界的广泛关注。

人类学对性行为进行研究的第二个鲜明特点是采用跨文化的比较研究方法,



对世界上不同国家和地区各种类型社会或族群中人们性行为的多样性进行比较研究，从中发现影响人类性行为的文化法则。如 20 世纪 40 年代，美国人类学家默多克通过创立“人类关系区域档案”而进行的全球性跨文化比较，往往以几百个社会作为样本，采取统计学的方法，对人类婚姻家庭和性关系模式的多样性与社会文化之间的相关性进行宏观的比较研究，从而概括出某些带有普遍性的规律或法则。默多克的《社会结构》就是具体运用这一方法对世界上 250 个社会进行跨文化比较研究的代表作，其研究婚姻家庭和性关系模式多样性的观点和相关统计数据曾被众多的学者所广泛引用，在国际学术界产生了重大的影响。以此类似的是，有的西方人类学家还对世界上 42 个民族的婚外性行为进行过比较研究。

人类学对性行为进行研究的第三个鲜明特点是采用动物学的研究方法，通过对现存高级灵长类动物的群体结构和两性关系进行长期观察和分析，以此来类比和认识人类早期的性行为。进化论的鼻祖达尔文在《人类的由来及其性选择》一书中最早用高级灵长类动物的性行为来类比人类早期的性行为，而人类学家韦斯特马克在《人类婚姻史》一书中则通过运用高级灵长类动物性行为的资料来论证自己的一夫一妻制理论。美国人类学家威尔逊的《社会生物学：新的综合》一书则是运用动物行为学原理来研究人类性行为的代表作。本期刊中所连载的译著《性行为的样态》一书更是涉及到了人类不同群体及动物性行为之间的各种复杂问题，为人们从动物学的角度来研究人类性行为提供了新的观察和认识视角。

在世界进入 21 世纪的今天，加强对性人类学的研究具有重要的学术价值和现实意义。首先，性人类学研究提供了人们认识人类性行为多样性的独特视角和分析方法。人类学长期形成的文化相对观、整体观和客观性，以及人类学者经常采用的参与观察方法和跨文化比较方法等等，有助于人们全面深入地认识和了解人类自身及其各个群体形成的日常性生活、同性恋、非婚性行为、私生子、性骚扰、卖淫、恋物癖、偷窥、自慰等各种性行为和性心理，以及它们与各种文化要素和自然环境之间的相互关系。其次，性人类学研究对于当下普遍存在的世界性的性病和艾滋病也有独到的见解，通过人类学家的研究可以发现和了解导致这些性病和艾滋病产生的各种社会文化因素，对于调整人们的性行为，为防止和避免各种性病和艾滋病的蔓延、扩展发挥积极的指导作用。

可以预计，通过华人世界开展广泛深入的性人类学研究，其丰硕的研究成果和独特的认识视角将为迎接人类性学研究的第三次高峰增添新的光彩。

2008 年 1 月 16 日



目 录

人类性生活方式研究

- 摩梭人的阿夏制严汝娴(1)
- 基诺族同性爱情例说.....杜玉亭(10)
- 害羞、朝圣与嘉年华:白族社会“绕三灵”中性的阈限.....沈海梅(15)
- 论布依族“赶表”习俗.....陈玉平(25)
- 性爱与婚姻的博弈
- 洱源西山白族“采百花”性爱风俗的人类学研究之一.....吴 瑛(33)

性爱与婚姻家庭研究

- 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.....瞿明安(45)
- 性爱的和谐与现代家庭的危机.....黄 灿(63)
- 父系社会底纹上的“走婚”
- 对云南省永宁乡四个普米族村寨的人类学调查.....丛云飞(71)
- 基督教信仰下傈僳人的婚姻与性
- 对盖尔·卢宾(Gayle Rubin)“性/社会性别制度”的再研究.....卢成仁(78)

性人类学理论与方法

- 进入“天体沙龙”:全参与观察法的实践与反思.....方 刚(90)
- 西方人类学领域的同性恋研究.....王 凯 沈海梅(97)

性生殖崇拜文化研究

- 象征人类学视野中的乳房和阴道瞿明安(102)
- 西双版纳傣泐村寨中的男根崇拜章立明(109)



人类性教育比较研究

学校性教育对大学生性观念与性行为影响的实证研究

——以云贵川 10 个少数民族为例……………胡 珍 王进鑫 程 静 吴银涛 (112)

奕车人青春期纪事 ……………丁桂芳 (125)

人类性禁忌文化研究

中国各民族忌见蛇交配的泛灵信仰及其禳解仪式……………朱和双 (130)

阿昌族妇女身体观念与经期护理方式的现代变迁

——以梁河县九保阿昌族乡丙盖村为例 ……………李金莲 (145)

性人类学的名著选译

性行为的样态 ……………[美] Clellan S.Ford, Frank A.Beach 著 Robert Latou Dickson 序

[台湾] 宋素卿 游弘祺 陈洁如 骆俊宏译 (162)

性人类学著作与评论

一本研究摩梭走访制的新著

——简评《永宁摩梭》……………刘永青 (177)

少数民族爱情文化研究的奠基之作

——评杜玉亭先生的《基诺族传统爱情文化》……………杜雪飞 (180)

《华人性人类学研究》杂志稿约……………(183)



【人类性生活方式研究】

摩梭人的阿夏制

严汝娴

(中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京, 100081)

【摘要】本文作者在进行长期田野调查的基础上,对云南省宁蒗县永宁摩梭人的主要性关系模式——阿夏制的表现形式,如无固定居所的临时行乐,有固定居所的私密走访和公开走访;走访制在永宁地区盛行的程度;阿夏关系的特征,如遵守血亲性禁忌,建立简便、解除自由,以单纯的性生活需要为基础,阿夏关系的不稳定性,缺乏独占性,以女子为主体,子女属于母亲等现象作了相应的分析。为人们了解永宁摩梭人的两性关系提供了一个典型的民族志个案。

【关键词】摩梭人;阿夏关系;走访制;母系亲族

“阿夏”是永宁摩梭人性伴侣之间的互称,意思是“共宿者”。它赤裸裸地把双方关系的实质:在一起过性生活挂在了嘴上。由此不难看出此种类型的两性关系在当地摩梭人中占据何等重要的位置。让我们用统计数字来说明这一点。

20 世纪 60 年代初,在我们调查的 389 户,1749 位男女成年人中,终身不娶、不嫁只找“阿夏”的共 1285 人,占 73.5%。这无疑说明“阿夏”制在当地两性关系中占据了主流的地位。而建立这样的关系并不困难。无血缘关系的男女之间,在方便的场合随时可以询问“阿夏做不做”,只要对方首肯,当夜就可以过偶居生活。在一般情况下,这个互称只在私下使用,不登大雅之堂。在公开的场合,男女之间多使用泛称的“朋友”一词。有一个古老的词“主若主咪”,被阿夏之间公开用作互称。一般的同姓或异性朋友也可以使用,意思是朋友或亲密的伙伴。深究起来,这是一个很形象的词。“若”意为男,“咪”意为女,“主”是绳子打的结,直译是男男女女连在一起的意思,象征着一群男女的结合。本世纪初永宁摩梭人与普米族之间阿夏关系频繁起来。普米用“阿注”——朋友——一词称呼阿注双方。此词也是一个泛称,对同姓或异性的友人均适用,又较“主若主咪”简明。所以,晚近以来,永宁摩梭人也乐意借用这个词,在公开场合普遍使用这个称呼,而“阿夏”则是走婚双方私下的昵称,是其他词所不能代替的。至于走婚,则是摩梭人自己对阿夏之制的汉释。它生动地揭明,有这种关系的双方分居异处,只有通过“走”才能实现“婚”。需要特别说明的是,这个“婚”,并非婚姻的意思,只是性伴侣和性朋友的关系,同居之意。我在过去的专著和文章中就是在这个意义下使用走婚一词的,同时使用本民族的专称“阿夏”。为避免望文生义的误解,本文使用阿夏、阿夏制和走访制来称呼摩梭人的性朋友关系。

【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。





阿夏关系的实现有两种形式：一种是无固定居所的即时行乐。另一种是男子到女方母系亲族走访。以后一种为普遍的形式。下面分别介绍：

一、实现“阿夏”关系的形式

1、无固定居所的临时行乐

阿夏是性朋友，不是夫妻。结交阿夏是为过性生活，不是结婚成家。这一点在所有摩梭人中都是清楚的。不论是一时的交往，还是几十年的走访，双方关系的性质都仅仅是性朋友，不会因时间的延长而有变化。

年轻人用很直率的语言来介绍阿夏关系，他们说那是“耍玩意”，与结婚成家不是一回事。所以愿意与谁交阿夏，交多长时间，愿意经常走访还是隔三叉五走访，愿意找一个，还是找几个，都依个人的条件和愿望为转移。在他们的观念中，找阿夏是一种享受青春的行为。年轻人以广交阿夏为荣。只要是非血亲的男女之间，两相情愿，在方便和可能的场所，就可以结交阿夏。诸如摩梭人一年一度的祭木干山、转泸沽湖的庆祝活动，其他年节集会和农闲季节跳锅庄的篝火晚会等都是青年人选择和建立阿夏关系的良机。秋季收割稗子也是青年人欢乐的时刻。他们身着盛装，欢庆一年辛苦的丰收。入夜，许多人露宿在场坝上，过自由的性生活。在温泉乡的热水塘，男女相邀同池沐浴，入夜双双就地野宿。行人到此，绕道而行，互不干扰。这些都是我们在 60 年代初期调查时耳闻目睹的亲身经历。至于在田野里，在田棚中，劳动间隙的偶然相聚，甚至专门相邀到田棚偶居，都是不少年轻人的切身体验，也是他们乐于向我们介绍的浪漫经历。

也有借婚丧等公共活动的机会，几个男女青年在一个屋里行乐的事。如忠实乡尤米瓦村·拉寨家有次办丧事，附近村子的男女都去帮忙。有阿乌米·纳主、阿衣美·纳吉和尤米·尼池三个女子住在该家的草楼上，被高格·高若、巴阿厄乌和阿纳鲁若三个小伙子发现，他们三人立即相约前往，各自以一个女子为对象，共同在草楼上偶居了一夜。天未晓，六个男女便悄然分手，扬长而去。

2、女方居住的走访制

走访又分两种形式：开始阶段总是男子悄悄来到女阿夏处，这是开始找阿夏的年轻人普遍的经历。我们访问的不同年龄段的摩梭人，都饶有兴味的向我们介绍这段往事。一般情况是：一对青年男女经一定交往，两相情愿建立阿夏关系，女方把自己的住所告知男方，并约定、开门的暗号。走访之初总要避人耳目，男子总是在夜深人静之时才走到女家，按约定的方式如往女子住的房间顶上丢石子，或按一定节奏轻轻敲门等。女子闻声会立即主动来开门，将男子引到自己住的小房间。把门一关就是两个人的天地。女方家人即使听到声响也决不会出面。次日天未明，男子又悄悄离去，以避免与女方家人相遇。也有的人把这个阶段叫做翻“木罗子”。摩梭人的住房是用原木堆叠而成，称“木罗子”。身手敏捷的年轻人，在交阿夏之初，并不都等待女阿夏开门，而是自己翻木罗子来到姑娘房中，给两人的幽会凭添几分浪漫和刺激。此种走访时间的长短，依每对阿夏的具体情况而有所别。可以是几天，十几天，以至数月不等。有些年轻人，同时与几个异性交阿夏，只能长期采取这种走访的方式。

经过一段时间的走访，双方情感有进一步发展，彼此有相对稳定关系的要求，又得到女方母亲及其他亲人的支持，一对阿夏的关系就可以由秘密走向公开。也有从开始就是经人介





绍，又得女方长辈同意，不经翻“木罗子”而直接登堂入室的。前一种走访并无定规，摩梭人自己也无这种分类，更无专门词汇。秘密走访与公开走访，或短与长均是研究者的分类而已。

3、登堂入室的走访

公开走访的阿夏关系有一个程序：即由女方的女亲长邀请男方到正房“一梅”共进一次晚餐。此时男方要向女方长辈和女阿夏送礼品。

上世纪在 60 年代，送女方长辈的礼品是：若干斤盐、茶和红糖。送女阿夏的礼品是：头帕、粗工皮鞋^①、灯心绒上衣等。女方也要回赠男方一条自织的麻布裤子和麻布腰带，其特点是女方赠男方之物全是手工自制。而男方送女方之物则是由市场购买。女方宴请的主菜为鸡肉和猪膘。此后，女子就会把男方所赠的衣物穿戴出去，表示已有正式阿夏。女方的母亲往往把男方送的红糖敲成小块送给邻居的小孩，这也就等于向邻里公开了女儿的阿夏关系。

至八、九十年代，男方给女方的礼品依男方经济能力而多样化，送现钱的也不少。女方已经不织麻布，回赠之物也从市场上买来，也相应地多样化了。

在三种偶居形式中，第一种随意性极大，甚至有临时邂逅就发生关系的，事后也不再往来，当然更没有互送礼品的必要。第二、三种都是男至女家走访。女子是主人，男子是过客，双方间有一定的礼尚往来。但数量都有限。而不论哪种形式都基于双方自愿，当地从未有强奸妇女的情事发生。谚云：“走过这村有人家，走过那村也有人家，到处都有男人和女人。”意思是只要去找，不愁没有“阿夏”。

这样一种两性关系，是与母系亲族终生相依为命相适应的。我的老师傅懋绩教授在当地调查时就指出：阿夏^②制的流行是由于：“女不出嫁，男不娶妻，可以基本保证母系家庭（即母系亲族）的女系血亲代代相传”。即是亲族选择了阿夏制，而非个人兴趣使然。

表一：永宁区六个乡性关系形态统计表

地区\比例\项目	总户数	成年人数	阿夏制		阿夏同居		正式结婚		无性生活	
			人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
温泉乡	81	393	334	85	18	4.6	19	4.8	22	5.6
八株乡	71	284	210	74	30	10.6	40	14	4	1.4
开坪乡	95	461	321	69.6	60	13.1	37	8	43	9.3
忠实乡	88	364	253	69.5	50	13.7	35	9.6	26	7.2
拖之乡	34	152	105	69.1	13	8.5	24	15.8	10	6.6
洛水乡	20	95	62	65.2	11	11.5	13	13.7	9	9.6
合计	389	1749	1285	73.5	182	10.4	168	9.6	114	6.5

二、走访制的盛行

走访制在泸沽湖地区占有多大比重呢？我们虽然作了长期的调查，但尚未达到普查的程度，因而，这是不易确切回答的问题。但是，有一点是很明确的，即在他们的一生中，绝大

① 摩梭妇女不会做鞋。丽江纳西族皮匠的牛皮粗加工制成的圆口鞋在当地大受欢迎。多户皮匠相继迁居永宁，形成于市，至今仍是当地商业中心。

② 傅懋绩：《永宁纳西族的母系家庭和亲属称谓》，载《民族研究》1980 年第 3 期。





多数人都经历过走访生活。

现在以我们 1963 年调查时^①永宁区六个平坝乡为例，对有性生活者的两性关系模式作一统计（见表一）。当时永宁地区公路未通，我们从丽江下车后在崇山峻岭中跋涉十日方能到达，当时还完全没有旅游业。我们看到的基本上是传统的面貌。^②

从表一的统计可以看出：第一，阿夏制是当地最盛行的性交往方式。

永宁区六个平坝乡的统计数字表明，各乡过阿夏生活的人所占的比例均在百分之六十以上，超过阿夏同居和正式结婚人数的总和一倍左右。这是走访制占优势地位的力证。

其实，当地走访制的真实比例不止此数。一是各种性关系形态的比例是以成年人为基数，其中包括一定数量不过性生活的人，如果扣除这些人，走访制在有性生活者中的比例还要大。二是在阿夏同居和正式结婚者当中，不管其家庭类型如何，他们的全部男子和绝大部分女子，都曾经有过走访的经历。当我们调查时，这些男子也不以有同居阿夏或妻子为满足，仍然明里暗里寻找临时性的阿夏。不难发现，除了不能过性生活的人而外，所有已婚者都少有例外地卷入或曾经卷入走访制。只是时间长短，阿夏人数多少有所差别而已。

这些事实告诉我们，走访制是当地最盛行的性生活形态。尤其在青年人中间是很普遍的，几乎人人如此。它在现实生活中的比例，要远远超过统计数字。

另外，在永宁 6 个平坝乡中，终身过走访生活的人数是不平衡的。温泉乡居首位，占 85%；八株乡居第二位，占 74%；开坪乡、忠实乡和拖之乡又次之，各占 69% 以上；洛水乡最少，占 65%。

这种不平衡现象，主要是由母系亲族^③和母系父系并存家庭的多寡决定的。其中温泉乡和八株乡母系亲族最多，所以过走访生活的人数也最多。走访制的优势地位，又进一步巩固了母系亲族或母系父系并存家庭的存在。值得注意的是，开坪乡母系亲族数量远不如忠实乡和拖之乡多，但过走访生活的人数却超过这两个乡，这是因为开坪乡母系父系并存家庭较多。同时，当地是马帮必经之地，商品经济较发达，曾一度造成走访生活的畸形发展。洛水乡母系亲族最少，过走访生活的人数也最少，这说明走访制与母系亲族是成正比例的。

加泽乡摩梭人将情人关系称为“惹宿”。但是男女多是在婚前建立惹宿关系，性生活自由，不受干涉。如油米、树枝和茨耳三村有二十岁以上的女子 94 人，其中过惹宿生活的占百分之六十；男子有 92 人，过惹宿生活的占百分之六十五。一般都是在本村或者邻村建立惹宿关系，也是男去女家，不送礼。最初是秘密的，往往到一个僻静处过夜。时间久了，女子公开地把男子领来，带上行李，交换礼物。惹宿关系是纯粹的性生活关系，没有共同的经济生活。解除也随便，但是也有发展为夫妻关系的。结婚以后，无论丈夫或妻子，仍有与他人建立惹宿关系的，只是不如婚前自由，处于秘密状态而已。

第二，多数人的两性生活都经历了一个较长的走访制阶段。

为具体了解各种年龄的人所经历的走访生活，现在以开坪乡开基格瓦、开基木瓦、纳哈

^① 现永宁已改为乡，下为行政村。

^② 此次调查的同志编写出以下报告：严汝娴、刘尧汉：《云南省宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母权制的调查报告》（材料之三），内含温泉、八株两乡，1964 年铅印。王承权、周裕栋、詹承绪：《云南省宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母权制的调查报告》（材料之二），内含忠实、开坪两乡，1977 年铅印。严汝娴、刘尧汉、周裕栋、詹承绪：《云南省宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母权制的调查报告》（材料之四），内含拖支、洛水、拉伯、加泽等乡，1978 年铅印。本文所用各份材料即出自以上调查报告。

^③ 母系亲族是摩梭人基本的生产、生活单位，纯由母系血亲构成就像一个小小的母系氏族。由于亲族的解体，各种形式的家庭才演变出来。而一旦某一家庭中的男不婚，女不嫁，一个纯血缘的母系亲族又被复制出来。





瓦、嘎拉村、甲布瓦、格沙瓦等六村为例，把已有性生活者分为三个年龄组，将各组人数以及过阿夏生活的人数列表统计如表二。

表二调查的 241 个过走访生活的人，共有阿夏 1777 人，每人平均 7 人以上。其中临时阿夏 1164 人，每人平均 5 人左右；一年以上的长期阿夏 613 人，每人平均 2.6 人。这是总的情况。如果按年龄组划分，各组结交阿夏的情况又有相当差别。如第一组每人有长期阿夏 1 人，临时阿夏 4.5 人；第二组每人有长期阿夏 2 人以上，临时阿夏增加不多。两个长期阿夏中有一个是他们在前一个年龄组期间就有的，这说明人们二十五岁以后，就进入阿夏生活比较稳定的时期；第三组每人有长期阿夏 3 人以上，临时阿夏没有再增加。说明临时阿夏多发生在青年时期，他们年纪轻，精力旺盛，结交阿夏多且更换频繁。成年以后，尤其进入中年以后，临时阿夏减少，长期阿夏盛行，关系趋向稳定。

青年时期的性交大多采取临时阿夏的形式。每个人一生中绝大多数的阿夏，是在青年时期结交的。不少人反映，无论男女青年都不满足于一个阿夏。温泉乡瓦布亲族 21 岁的小伙子色塔，已经有八个阿夏了。他说：“如果一个人一生只有一个阿夏，就好比乌鸦守死狗——没出息。”女青年也如此。

随着年龄的增长，临时阿夏减少了，长期阿夏增加了。在金沙江边的拉伯乡，还出现了歧视临时阿夏的舆论，说年轻人没有长期阿夏，热中于临时阿夏，朝三暮四，这种人不合群，没良心，他想娶老婆也没人愿意嫁给。说明这里临时阿夏已经走向衰落，逐渐被较固定的关系取代。

表二：开坪乡阿夏关系统计表

村名/项目	性别	18—25 岁				26—35 岁				36—50 岁			
		人数	阿夏类型			人数	阿夏类型			人数	阿夏类型		
			临时	长期	合计		临时	长期	合计		临时	长期	合计
开基格瓦	女	9	10	14	24	12	42	30	72	17	43	61	104
	男	5	12	4	16	9	22	13	35	13	36	37	73
开基木瓦	女	11	18	38	56	10	31	48	79	14	15	49	64
	男	6	4	7	11	6	5	12	17	6	5	29	34
纳哈瓦	女	8	19	18	37	8	39	23	62	12	112	75	187
	男	5	2	6	8	5	10	8	18	3	1	5	6
嘎拉村	女	5	123	5	128	5	111	5	116	3	20	5	25
甲布瓦	女	7	25	6	31	2	12	7	19	6	158	24	182
	男	6	29	3	32	5	12	11	23	4	12	7	19
格沙瓦	女	7	68	12	80	3	9	10	19	2	30	6	36
	男	6	40	6	46	6	28	13	41	2	9	3	12
合计	女	47	263	93	356	40	244	123	367	54	378	220	598
	男	32	107	27	134	34	86	58	144	34	86	92	178
总计		79	370	120	490	74	330	181	511	88	464	312	776





三、阿夏关系的特征

1、建立阿夏关系有一定范围

看似极其自由的阿夏关系，其实有着严格的界限，即严禁母系血亲之间建立此种关系。据说，最初的限制更严，同一个尔（氏族）之内的男女之间不能有性交往，而是在不同的尔之间交往。也就是说，外氏族的男子到本氏族找女子过性生活，本氏族的男子到外氏族寻找配偶。

随着尔的发展，每个尔又分裂为若干“斯日”——女儿氏族，性交往的范围也随之发生了变化，出现了斯日外性交往。同一斯日的男女不能有性交往。凡是不同斯日的男女之间，都能偶居。

近百年来，斯日分裂频繁，在分居超过四、五代人以上的亲族之间，也有发生性交往现象的。但是，母系血统近亲必须严格禁止。人们从少年时代起，就知道谁是一个根骨的人，应该保持严肃。这些规矩代代传授，由母传女，或由舅传甥。

在同一斯日的母系近亲间，凡长一辈的都是母亲和舅舅，长两辈的都是母祖和舅祖，同辈都是兄弟姐妹。这些人之间不管是同住一屋还是已经分居异处，都是休戚相关，祸福与共的。凡同血缘的男女成员在一起，总是长幼有序，亲情融融。凡男女之事均不能谈论。这是从小就由长辈教导儿童的母系制的道德规范，是必须遵守的血亲性禁忌。

禁止未成年人的性交往则是一项保护未成年人的性禁忌，是全社会成员必须严格遵守的。摩梭人儿童在十三岁举行成年式前着男女无别的麻布长衫。举行成年式后，姑娘着裙，小伙子穿裤，他们才拥有了参与社会活动的权利。在此之前，他们被视为儿童，既不承担社会和亲族的责任，也不能参与成年人的社交活动。摩梭人热爱儿童，我在当地常年的田野观察中，未见儿童遭大人责打虐待之类情事，更从未听说有猥亵儿童的下流行为。这些母系制的道德规范，对当今自视文明而在对待儿童的态度上颇多不文明的人们，应该有所教益吧！

2、建立简便，解除自由

青年人何时找阿夏，开始过性生活，并不由母亲决定，而是由自己做主的。一般根据个人身体的发育和性成熟的程度来决定。按习惯，十三岁举行成年仪式后，就可以找阿夏了。但在实践上，总要晚一些。据调查，一般女子早于男子。有少数女子，十五、六岁已有阿夏走访，大多数从十七岁左右开始，男子多要到十八、九岁以后。但在金沙江边的拉伯等乡，由于地处河谷，气候炎热，人发育成熟较早，有的少年举行成年仪式后就卷入走访生活之中。近些年，摩梭青少年入学的比例越来越高，能到县城读高中是不少人的追求。为了学习，一些青年有推迟找阿夏的趋势。

建立阿夏关系没有固定的仪式，也没有什么手续。男女双方在山上砍柴、田间劳动、路上相逢时，或参加宗教活动、节日集会中，只要双方中意，谈话投机，立刻就可以建立阿夏关系，晚上男的到女的家中或到另外的地方偶居。

一般说来，阿夏关系不受经济因素和等级差别的约束。最高等级的土司女儿与最低等级的男子也有互相结交阿夏的。但是，每个人体态的美与丑、聪明与愚笨、年轻与衰老、健康与残废等因素，对建立阿夏关系有重要影响。

交阿夏多是年龄相近的男女，但是也有年龄差几岁、十几岁甚至更多的。不过，年龄大了，身体条件变化了，阿夏关系也自然稀少了。民歌说：“青松已经枯黄，鹦哥也迁了新居。”这是年纪较老的妇女的怨歌。个别也有年龄虽然悬殊，但是彼此情感还是好的。黑吉古村的





日布扎马，她 17 岁时与同村年已 50 岁的拉乌米采尔建立长期阿夏关系。日布扎马 28 岁生第一个孩子，起名为“六十一”，因采尔 61 岁。后来两人又生三儿二女。1960 年，采尔死，年 83 岁，扎马悲痛不已。这种关系的稳定，与采尔较富、能干和身体强壮有关。但是，在两人建立长期阿夏关系期间，扎马还交往过六、七个临时阿夏。

两相情愿是确立阿夏关系的主要因素，不必事先征得母亲、舅舅的同意。尽管在结交阿夏时母亲、舅舅的意见起一定作用，但他们并不主动进行干涉。

阿夏生活刚刚开始时期，一般男子都是秘密走访女子，尽力避人耳目。因而，男子来访时都事先与女子约定时间、地点，或者利用一定的暗号，由女子引进客房。次日天明，男阿夏要匆匆离去，避免与女方其他成员相遇。有些年轻人则在野外某个场所度过欢乐的初夜。经过一段时间相处后，阿夏双方愿意维持下去，女方老人又不反感，男子就带上行李，公开搬到女方居住下来。但是，白天照例回到自己的亲族生产、生活，晚上公开去女方走访、居住。有时，也参加女方亲族的一些劳动。这时，女子则把男阿夏送给的衣服、装饰品穿戴起来，公开亮相，在众人面前炫耀自己已有长期阿夏。从此阿夏关系进入公开阶段。

阿夏关系由秘密到公开以后，女方依然住在自己的母系亲族，男子晚上到女方家走访时也先到正方中陪长辈聊聊天，然后才与女方同回卧室。

阿夏关系的解除，原因是多种多样的，归纳起来，主要有：（1）双方感情不合，吵嘴打架；（2）双方有一方远走他乡；（3）有一方结交新阿夏；（4）双方性生活不协调；（5）一方有病；（6）一方母亲，舅舅或姊妹的坚决反对；（7）男方不按常规送礼；等等。在上述原因中，双方当事人起决定性的作用。但客观因素的影响已愈来愈大。如男方送的礼品少，引起女方及其长辈不满，而解除阿夏关系的事，晚近以来，随着商品经济的发展，与日俱增。

建立阿夏关系十分简单，解除阿夏关系也很自由。如果是女方主动提出散伙，只要她对男方说一声“明天你不要再来”就行了。对于这种逐客令，男子是无可奈何的，只能一去不返，这是相当体面的处理方法。有些女子也可以把男子的行李置于客房门外，或者，让他吃闭门羹，生硬地把男子轰走。在这种场合下，劝说或者哀求都是无济于事的。因为这是妇女的权利。不过男子也有同样的权利，他们想主动解除阿夏关系，可以在与女方最后一次共宿时说明，或者次日把行李搬走。有些男子甚至不辞而别，不再来访。妇女对男子的离弃，也并不介意。“旧的去，新的来”，自然会有别的男子来走访。至于抚养子女，向来是母系亲族的义务，与男阿夏毫无牵扯，因此妇女无经济上的后顾之忧。

在过阿夏生活的青年人中间，离异是正常的、普遍的现象，大家已经习惯了，彼此都能泰然自若。他们既没有忧伤，双方也没有纠缠。旧的阿夏关系的解除，就开始孕育新的阿夏关系。男子可以主动去寻找新的阿夏，女子坐在客房也有新的阿夏来走访。

3、以单纯的性生活需要为基础

阿夏关系的基础就是性生活的需要。当然，外貌、年龄、健康状况以及个人的能力等等，对建立阿夏关系都有一定影响。年轻、能干、漂亮的人物阿夏就多。如妇女中有名的美人：纳哈瓦的阿瓜补池、瓦窝直马采木；嘎拉村的汉官阿扎、采尔；瓦拉片的衣都猜马；八株村的司沛纳吉报庐古马；忠实村的巴阿高若等人，阿夏都在数十以至百人以上。反之，长相差或身体有缺陷者，找阿夏就困难，甚至没有阿夏。

在阿夏之间，感情当然很重要。两人性情投合，谈话融洽，互相帮助，阿夏关系就长久。容易发生争吵，就必然导致阿夏关系的破裂。

阿夏双方没有共同的经济基础，彼此分属于不同的生产、生活单位——母系亲族。他们





没有共同财产，生产和生活都是分开的。但是，互相间仍有一定的礼尚往来。

永宁摩梭阿夏之间的礼品，已经形成了一定的规格。妇女多送给男子以裤子、带子；男子多送给女方以包头、手帕、衣裙和装饰品。这种赠礼起初是平等的、相互的，在某些阿夏间也有不送礼物的。晚近以来，阿夏间的经济联系增加了，如男子帮助女阿夏干些农活，双方亲族建立依底（伙耕）关系。同时，在礼品中也出现了货币。经济因素的增长，对阿夏关系有一定稳定作用。但是，任何一方只要不愿意，哪怕生了子女，阿夏关系也可以立刻解除。因为上述经济联系远未达到一方依附于另一方的程度，也就是说，还不能作为独占对方的经济条件。

4、阿夏关系的不稳定性

由于阿夏之间既没有共同的经济生活，又不是建立在以终身相许的性爱基础之上，仅是一种性生活的关系，因此具有不稳定性，也属正常。

人们在一生中，都有较多的阿夏。以巴旗村为例，过阿夏生活的女子 21 人。其中，有二至四个阿夏的 11 人；五至九个阿夏的 5 人；有十个以上阿夏的 5 人。该村过阿夏生活的男子 18 人，其中有一至四个阿夏的 13 人；五至九个阿夏的 3 人；十个以上阿夏的 2 人。

这里的统计数字都是比较保守的，因为绝大多数的调查对象，是说少不说多，说长期阿夏不说临时阿夏。一般说，人们在 17 岁至 27 岁期间，阿夏反复多变，往往一年或数月就几易阿夏，有十几个或几十个阿夏者不在少数。

阿夏关系破裂后，也有破镜重圆的。俗语说：“山是不会转弯的，人是可以转弯的。”“原来有对不起的地方，现在在一起都忘了。”“三年不见，三句话还在。”这就是离而复合的阿夏们用以解冻的语言。

5、缺乏独占性

阿夏制的另一个特点，是缺乏独占性。即某一个男子可以断断续续分别与多个女子偶居，这些女子也可以同其他男子偶居，谁也不能独占谁，谁也不允许别人独占。

即性的非独占性是对两性而存在的。永宁摩梭人的走访制，已经不是这一氏族的女子为另一氏族的男子所共有，但是，他们仍保持性的非独占性。只要不是同一母系血缘的男女，见面互有好感就可以提出性的要求。有一句谚语说：“我的阿夏是你的阿夏，你的阿夏也是我的阿夏。”

这是性的共有制的真实自白。正因如此，一般临时阿夏的双方，对于对方交多少阿夏，与谁交阿夏，是无权干涉的，也没有必要过问。他们是容忍的，缺乏嫉妒的心理。因为性生活是自由的，不是父权制下的独占形式。

6、以女子为主体

阿夏制的形式，决定了交往双方有主体和客体的关系。在这里，女子是主人。女方住在自己屋里，有专门的客房，男人是来走访的客人，随前者居住。因此，妇女处于有利的主导地位，有相当的主动权。在摩梭语言中，至今把男女称为“女男”；大树称母树，小树称男树；大篮称母篮，小篮称男篮。以女为大，这是该族长期保留母系制的痕迹。

男阿夏夜里出去走访女阿夏，清早要归回，这就决定了彼此多住在同村或邻村。拖之村走过走访生活的 61 人中，有较固定的阿夏 148 人，其中本村 106 人，住在附近阿拉瓦、拉丁古、开基、忠实、巴旗等两、三里路内邻村的 26 人，远村的才 6 人，此外是临时路过偶尔交往的人。





民族志资料表明，一些母系氏族社会的男子是出嫁给女方氏族的。然而，永宁摩梭人早已是封建社会，两性关系中确存在走访制，即配偶双方仅仅在一起过性生活，而在生产、生活方面彼此分开，这与父权制下的嫁娶含义有根本差别。阿夏关系显然不是婚姻。

7、子女属于母亲

由于阿夏双方不组成家庭，没有共同的经济生活，彼此又常离异，即使是长期阿夏也只是夜里的偶合，白天双方不生活在一起，所以子女与生父的关系淡漠。他们是母系亲族的成员，由母亲、舅舅抚养。生父没有抚养子女的义务。

在摩梭人的词汇中，“父亲”一词出现较晚，即使正式结婚的家庭，子女对父亲也以舅舅相称。更不要说走婚的生父了。当走婚的子女与生父相遇时，态度是一般的，有的甚至视若路人。这与舅甥间的亲密关系是不能比拟的。甲布瓦的格洛扎石，生父是开基木瓦的不洒格洛。格洛有点夫权思想，几次请扎石去玩，可是扎石无动于衷，当作耳旁风。后来，格洛开门见山地说：“扎石，你是我的儿子，为什么不来耍一耍？”扎石心里很不高兴，生气地说：“我是你什么儿子？你不要乱叫，再叫我要打你的。”这种子不认父的事例，并不属个别。子女只承认他是母亲的子女，这种观念与父权制下的父子观念截然不同。

走访制在其他民族中也有遗迹可寻。我国内蒙古阿拉善旗有些居民，流行指物为婚的风俗。即姑娘成年后，将她嫁给某物，如烧火棍、马鞍子、火塘等，从此就可以过性生活。子女随母亲，男配偶不固定。青海省互助县土族的“戴天头”也与此相似，即十五六岁的姑娘，由父母包办，在旧历年除夕，与天结为夫妻，从此蓝天就是姑娘的丈夫了，姑娘此后就可以随便接纳任何男子，开始过性生活，生育的子女归自己抚养。

这与永宁摩梭人的阿夏婚颇为相似。这些例证说明，永宁摩梭人的走访婚并不是孤立的现象，在国内外都有类似例证。

以上所述，是据上世纪 60 年代的调查所得。后来又多次到摩梭地区调查。每一次均有所变化。主要是：

第一，固定配偶走婚有相当的发展。在四川盐沅，曾要求走婚也要登记，办结婚手续。

第二，云南永宁落水村，因旅游业蓬勃发展，家家盖起了家庭旅馆，成为丽江地区收入最高的村庄。走访制是最引人入胜的热点，但摩梭女子仍坚守非情之所钟不会接纳。一个新的风景是有专为羡慕走访而来的多情外来女子，有些也找到了自己的所爱。

第三，有人担心走访制的变异。我想变化是难免的，但相信伟大的母性和人性的精华仍会长期留存！





【人类性生活方式研究】

基诺族同性爱情例说

杜玉亭

(云南省社会科学院 民族学研究所, 云南·昆明, 650034)

【摘要】据调查, 基诺族社会中曾见闻过不少同性恋现象。同性恋被称为“考卜拉”, 即性错位者。同性恋的多少与基诺山寨社区的大小有关, 男性化女同性恋者们的同性爱是终生性的, 从未与男性性接触。仪表非凡与农事超凡的帅男, 是众多女性化男同性恋者的追求对象, 但他们又娶妻生子即具有双性恋的自由度, 而女性化男同性恋者却不能如女同性恋者般终生相伴。从同性恋侵权案的意见分歧中可以看出, 基诺族在处理同性恋事件上是有一定法理标准。近年来, 基诺族社会同性恋现象已在文化剧变中时过境迁。

【关键词】基诺族; 同性恋; 社会性别; 婚姻家庭

基诺是旧称攸乐的汉文音译异字, 意为尊崇舅舅的民族, 共有 20899 人(2000 年全国人口普查数), 其中 1.1 万人聚居在西双版纳景洪市基诺山基诺族乡。该乡地理位置为北纬 21° 53' 11" 至 22° 9' 58", 东经 100° 53' 33" 至 101° 14' 45"。平均海拔 1016.25 米, 亚诺山岩海拔最高达 1482.5 米, 巴卡河谷最低为 550 米。基诺乡面积 622 平方公里, 山区被热带季雨林与热带阔叶林覆盖, 土地肥沃, 雨量充沛, 其中动物类数以百计, 植物类数以千计。本文涉及的范围就限于基诺山基诺族乡。1950 年代中基诺族尚处于原生农村公社时代, 村寨是地缘组织, 土地公有, 小部份私有。作为基诺山世居民族的基诺族, 创造了丰富多彩的热带山区丛林文化, 本文论述的是其中的同性爱情。同性恋在这里被称为“考卜拉”, 即性错位者。

50 年基诺田野中笔者曾见闻过不少同性恋现象, 许多事例令人印象深刻, 但由于历史的原因, 没有深入考究。然笔者仍在 1990 年出版的《基诺族社会历史综合调查》中, 特意插入同性恋的以下情节: 巴亚寨“米考”(即举行成年礼后的未婚姑娘, 以下不再加引号)白腊什(卓巴氏, 其父为傣族土司任命的老乍, 因白腊什同名太多便习称乍什, 即老乍的女儿白腊什, 以下从习称), 与另一个米考子都是同性恋, 其中子都与一名叫票腰的“饶考”(举行成年礼后的成年求婚小伙, 以下不再加引号)有爱情关系, 但乍什每天晚上早早地占据子都, 致使票腰无法与子都同居。虽然在传统习俗中乍什与子都二人同性恋同居并不违法, 但票腰蛮可以按照礼俗去子都处, 巧妙地赶走乍什, 只因票腰胆怯, 不敢独自面对, 无奈中一再向“饶考俄”(成年未婚男子社团, 以下不再加引号)首领车代(达斋氏族, 1933~2007 年)求助。首领为票腰的哀求打动后, 做出了乍什侵犯饶考正当爱情权的决定, 才派十多位饶考去处理。众饶考到了子都家门口时, 白佳林首先冲着子都的闺房说: “乍什, 你该起来了,

【作者简介】杜玉亭(1935 -), 男, 云南省社会科学院民族学研究所研究员, 主要从事基诺族研究。





饶考们来看你来了！”乍什见事不妙，立即穿好衣服走了出来。饶考们见她没有反抗，仍向她宣布：“你不让票腰和子都同居，我们要罚你 12 个铜毫！”乍什答：“我没带钱，回家向我阿爸要。”接着，饶考们跟着乍什回家取钱，票腰当晚就睡在了子都家，但饶考们等了很久，乍什并没有出来交钱，最终看在乍什的父亲拉乍车是知名头人的面子上，饶考们只有不了了之（原曾说乍什交了钱，后经核实并未交钱）。

这件事是笔者基诺好友宝者、白佳林和阿车三人 1953 年共同参与的一项公务，年过古稀的他们依然终生难忘。对这次费了半夜时光一文钱未得的公务，饶考们也有不同看法。宝者一直认为，此事处于是否违法的两可之间，本可不必查处，应属于饶考俄首领的处理失当。原因是乍什虽然有错但得到饶考的警示后马上改正，就不应受罚，况且与米考巴里即同性恋同居，也属于她的爱情权。原告票腰告发乍什侵犯他的巴里同居权只有一半的理由，因为根据巴亚寨爱情三阶段的法俗，他也有维权的自由，如果他胆子大而不是胆小怕事，也不会害得众饶考辛苦半夜一无所获。从这件同性恋侵权案的意见分歧中也可看出，饶考们在处理同性恋事件上是有一定法理标准的。与此案类似的还有以下同性恋事件，也曾引起饶考们之间的法理之争。

饶考者不勒与饶考白腊约是同性恋，常睡在“尼高左”（成年未婚男女夜晚聚会后饶考们的住宿处，以下不再加引号）白腊先家的一个固定位置，人们都习以为常。按爱情三阶段（即眼睛传情、互赠礼物、恋人同居）的礼俗，这类似异性爱情的恋人同居。有一天，另外一对男同性恋布鲁木拉与约卜拉（他出生时的巫师命名白腊约，因同名太多，他的男性女性化特征明显，便与同性恋专称“考卜拉”相连，简称为约卜拉，即同性恋者白腊约）抢先占了他们的位置。者不勒稍后赶到，顿时大怒，立即将布鲁木拉拉出，不让他们睡。布鲁木拉不服气，将此事告知叔叔白佳林。白佳林平日能言善辩，通晓爱情法理，于次日晚饶考俄集会时向首领波先告发，要求以强拉人违法对者不勒罚款。但这时，宝者却提出完全相反的意见：“者不勒是卓勒（即家长），他常与约卜拉睡在那一个老地方，‘夫妻’关系密切，老地方被人占了生气。拉人不应该，但也不能罚。布鲁木拉虽有 15 岁，因 16 岁的叔叔白佳林在饶考俄，按 1 家只能有 1 个饶考参加饶考俄的法理他就不能举行成年礼，因此，他私自在尼高左睡也不合法，所以要罚的应当是布鲁木拉。”饶考们听后，认为宝者说的有道理，没有罚者不勒，但因他强拉人也有错，最后双方都没有处罚。由此可见，这一同性恋案件虽也引起了争论，但它与前者不同的是有了一个法理上的是与非。还应在此一说的是，宝者在本次爱情侵权案的辩论中，一直称一对男同性恋的关系为“夫妻”

时光匆匆，至近年可以对基诺同性恋现象进行研究时，它已在社会剧变中时过境迁，因主要当事人作古，难以恢复原貌了。以下只能根据当时尚处于饶考时期的基诺好友宝者（卓生氏族，1936 年生，曾任基诺区区长）、沙车（卓巴氏族，1935 年生，曾任基诺乡文化站长、全国政协委员）、白佳林（卓生氏族，1935 年生，曾任基诺区副区长）三位的所知，及他们陪同作者对 10 多个山寨的调研结果，作以下解说。

1、同性恋的多少与基诺山寨社区的大小有关

有些人口少的寨子，如巴坡、巴朵，就没有同性恋。

有些较大的寨子如札果、司土等寨，虽有“考卜拉”，即性错位的同性恋，但寥寥无几，不成社会性气候，也没有同性爱情的社会规范习俗。

巴卡与巴洒是人口仅次于巴亚的两个大寨子，老人们说没有巴亚寨似的“考卜拉，”也没有同性恋人间的爱情习俗。其原因值得研究。

惟有人口近千的巴亚寨，同一时代具有数十个同性恋者，并有一套传统爱情礼俗予以规





范。因此，这里只有以构成社会性爱情之一的巴亚寨同性恋进行论证。

2、女性同性恋事例

巴亚寨长老宝者、白佳林说：上述乍什，是女同性恋的代表人物，她终生的说话习性都从男性，依照男子的社会分工会竹编，会抬枪打猎等。她从未与男子有性接触。她曾与两个女同性恋者同居多年，第一个是上述被饶考以侵权案查处过的子都，但子都于 1958 年后离开乍什去结婚。第二个女同性恋者名法耶，1960 年代末病故，此后她就与父母及侄儿一起生活，1990 年代 60 多岁时去世。

现仍健在的一对女同性恋人是白腊则（1933 年生，乃俄氏族）和白腊耶（1935 年生，乃俄氏族），其中白腊耶是男性化女性，在二人的关系中扮演“丈夫”的角色。她们成年礼后就同居，一生从未与男性性接触。1958 年大跃进包括文化大革命的历次政治运动，她们都没有受到冲击。1998 年笔者曾到她们同居的草顶式竹楼看望，2006 年看望她们时已因年迈多病，与白腊则的弟侄们住在一起。这说明，她们半个多世纪的同性“夫妻”同居，一直得到社会的认可和尊重。这里还要附说一下的是，由于历史的原因，70 多岁的二老一直羞于见外地人，2006 年节笔者向基诺乡党政领导说：同性恋是世界性的客观存在，一些西方发达国家现已通过法律确认他们的合法地位，所以基诺族尊重同性恋不是“落后”。分管妇女工作的乡党委郭慧芳副书记（基诺族）去看望她们时，二老竟提出“杜老师敢与我们一起照相吗”的问题。当然，笔者不日就实现了她们的要求。此后她们就不再拒绝媒体，还因确有疾病以资助医病的名义收一定费用，也好。

以上事例说明，男性化女同性恋者们的同性爱是终生性的，从未与男性性接触。

3、男同性恋实例及其与女同性恋者的差异

男性同性恋的爱情有的是从少年开始，直至终老。白佳林的同性恋者先卜拉（卓巴氏族，1938~2003 年，出生时的巫师命名白腊先，因其男性女性化习称先卜拉，即同性恋者白腊先），自幼的言行性格乃至长相如同女性，被白佳林（以下简称白）称为自己的“青梅竹马”，在一起玩耍的时间胜过任何小姑娘。最让白终生难忘的是额头左上角的一块小伤疤，就是在少儿打仗游戏时为保护先卜拉留下的。那是在 11 岁多时，白所在的“阿退”即巴亚寨脚的少年向“可帕在”即寨边的少年下了“战书”（用火炭画了一个黑色圆圈的竹笋壳，如原物退回为休战，在竹笋壳黑圈上吐唾沫、撒尿便是应战），结果对方向“战书”上撒了尿，双方由此便隔着一条干沟展开了石头战。石头战对打了约半个小时，白所在方的少年有 10 多人，对方约八九人，结果人多的一方得胜，对方败阵而逃。就在这次石头战中，先卜拉作为白的伙伴，追随其左右，为白拣石头助阵，正呐喊中，一块石头朝着先卜拉的头部飞来，白眼疾手快，一把将先卜拉拽到自己身后，但这石头正中白的额头，顿时血流满面。幸好这是一块风化石，打到头上即刻粉碎，不然会伤到骨头。这头伤经巴亚寨草医治疗后痊愈，仍留下一点难以消失的印记。白自幼喜爱唱歌，特别对《巫师神女》情有独钟，十二三岁后就开始玩巫师与神女举行婚礼的游戏，伙伴中有很多少男少女，但白偏偏请先卜拉作为自己的“新娘”，而让自己的堂妹白腊委作为祭司扮演者切伯的新娘。成年礼后白与先卜拉换工时，角色如同一对男女，先卜拉给白献的鲜花与口嚼槟榔胜似姑娘，先卜拉的小手锄等农具则由白背到自家磨好后再于第二天早上面交。白 1955 年 1 月至 1957 年 12 月在云南民族学院学习 3 年后，1958 年被任命为基诺区副区长，不久结婚生子，但与先卜拉的同性恋情从未中断。先卜拉 1958 年后结婚（据说其时有同性恋男人不结婚就要去当兵的谣传，致使不少同性恋男子匆忙结婚，





不然先卜拉也不一定与异性结婚), 与白的双性恋依然如故。村社喜庆宴会时二人并肩而坐, 先卜拉如妻子般侍奉白, 入夜时竟会睡在白的腿上。二人花甲之年后依然以男女互称: 先卜拉称白为“尤胞”(妻子对丈夫的尊称), 白称先卜拉为“尤卡”(丈夫对妻子的尊称)。白去巴亚中寨时住在先卜拉家, 先卜拉就向妻子说: 我的“尤胞”来了请你到正厅睡, 其妻则主动给他们让出床位。2003 年先卜拉去世时, 白本想去哀悼的, 终因怕哭得过度伤心, 特别是唱哀歌时的身份定位困难(既不能称妻子又不能称兄弟, 唱得阴差阳错容易得罪鬼神), 只好请人带上礼物代祭。但年过古稀的白佳林谈起先卜拉时仍感慨万千地说: “如果他是女人, 我一定同他结婚。”

白腊车(1925~2000 年, 乃俄氏族)身高约 1.7 米, 体魄强健, 面目英武, 两眼有神, 又是山地农业能手, 可谓巴亚寨标准的帅男, 因而得到以下 9 个女性化男同性恋者的爱情: 先资(乃俄氏族)、先卜拉(卓生氏族)、白车(卓巴氏族)、达者(卓巴氏族)、沙车(科卜洛氏族)、者不勒(乃俄氏族)、周卜拉(卓生氏族)、少者(卓巴氏族)、左它杰(卓生氏族)。依异性爱情三阶段, 其中初级中级阶段者居多, 但他与科卜洛氏族的沙车却是终生性情人。尽管如此, 白腊车不属于巴亚寨性错位的“考卜拉”, 他 20 岁后与白腊则(卓巴氏族)结婚, 因而得了一个与岳父老达连名的习称: 达车。上述达车的 9 个女性化男同性恋者中, 终生未婚者有以下 2 人: 先资, 达者, 而达者是白腊车妻子白腊则的叔叔, 属于前辈人, 但年龄与叔侄的辈份并不影响白腊车的双性恋, 人们记得换工劳动时达者献给白腊车的槟榔与鲜花比其妻子还勤还好, 而白腊车则在收工时将双性恋人的锄草弯刀一起装入自己的大筒帕, 当晚磨好后次日再带到地里一并交给双性恋人使用。

以上事例说明, 仪表非凡与农事超凡的帅男(白佳林是白腊车的五弟, 二人都生的帅, 白佳林还是知名歌手), 是众多女性化男同性恋者的追求对象, 但他们又娶妻生子即具有双性恋的自由度。而白腊车的女性化男同性恋者中则有二人终生未婚, 他们却不能如女同性恋者般终生相伴。这是他们与上述女同性恋者的不同点。

4、女性化男同性恋奇才的情感领域

沙车(1919~2000 年, 科卜洛氏族), 是巴亚寨难能可贵的奇才, 他的记忆力与语言能力超群, 因其所属的科卜洛氏族主管巴亚寨外事, 故粗通傣语与汉语, 成年礼后的他又悉心礼仪, 18 岁后便被选拔为“观察”即巴亚寨政界小头人(解放后曾任景洪县政协委员), 又因他熟知各种传统长歌, 既是知名歌手又是巫师、祭司等神性阶层的候选人(他已有多次预兆因 1958 年的历史原因而未果), 他还擅长基诺传统草医, 医好过一些顽症因而曾任人民公社时期的赤脚医生多年。从现代人角度讲, 他称得上通晓基诺族政治、文学艺术、宗教、医药、农事的全才。但无阶级无文字社会的这位身高 1.7 米的俊秀男子, 却又是一位女性化男同性恋者: 他不仅会女子分工的纺织、刺绣、缝补, 且具有女人的言行习性, 特别是他一生专唱女声, 其唱腔之婉转动人无人可及, 因此, 他就得到了许多男性的爱。巴亚寨长者们说, 以异性爱情三阶段讲他的男性恋人难以计数, 仅白佳林一家就有以下 6 人: 册不勒(白佳林大哥, 与沙车同年龄段)、册温(白二哥)、白腊车(白三哥)、白腊切(白四哥)、白佳林、不勒木拉(白佳林大哥之长子), 其中三哥白腊车是沙车的终生性同性恋者。尽管沙车 20 岁后与白腊都(卓巴氏族, 1922~2001 年)结婚, 与男子的双性恋并行不悖。然社会上却公认他是一位标准的考卜拉, 即女性化男同性恋者, 而与他同性恋的多数男子又结婚生子, 不称为考卜拉故被视为正常男人。看来, 沙车众多同性恋人对他的同性爱情中, 有不少成分是爱他的多才多艺。





沙车早在饶考时期就曾创作了如下一首短歌：

难看的黑女人啊，
我要提起你的脚头朝下放在碓窝，
然后把你像糯米一样舂碎。
我要像踩黄色的牛头刺果一样，
一脚把你踩炸、踩扁。
我要像切冬瓜一样，
一下把你从头破到脚。
我要一脚把你从巴亚寨踢到少妞、洛特（两个寨名）岔路口，
然后把你从少妞、洛特岔路口一脚踢到杰主（先祖居住的旧址），
再从杰主一脚把你踢到亚它亚妞大山石岩（基诺山的一个高峰）。

这首歌词生动简洁，形象地反映了沙车对其同性恋恋人接触某个黑皮肤米考的极度愤恨。由于它的曲调动人，曾在 20 世纪 40~50 年代之间广为流传。宝者等基诺长者们说，女性化男同性恋者的嫉妒程度不亚于异性爱情，他们不仅限制对方与米考接触，甚至对其友好的米考进行讽刺嘲骂。

沙车饶考时还曾创作了一首流传巴亚寨的情歌，名为《你的眼睛像太阳花》，这首歌词虽大量引用了基诺人心中美女的形象比喻，但又引用了汉族、傣族的一些比喻，如“汉家悦耳的铜铃”，“翡翠珠宝”，“傣家种的白甘蔗”，“前边看胜似傣家美女”，“背面看胜似汉家女郎”等等，则反映了作为巴亚寨主理外事小头人沙车的心目中，即在女性化男同性恋者沙车的心目中，还含有对傣族、汉族美女的向往。

沙车和笔者也有多年的友谊。2000 年基诺年节前，沙车两次托人给昆明的笔者来电话，说是要见上一面，不然就难以相见了。于是我在当年 2 月 6 日基诺年节前去巴亚中寨看望了他，见面后双方都很高兴。但不久后的 2 月 24 日下午三时许，突然得到他病危的电话，我立即与阿车、白佳林一同赶到巴亚中寨去探望，见他已处于弥留之际，闭上了眼睛。阿车贴耳高声说：“杜老师来看你了……”他居然慢慢地睁开了眼睛，嘴微微动着已讲不出话，但看到面前的笔者后仍缓缓地地点头致意。其子女把他扶坐起来，阿车边打开椰子汁边说：“请你喝杜老师带来的奶水……”阿车一勺一勺地喂，他竟喝下了大半瓶椰子汁。接着阿车又打开带去的八宝粥，一勺一勺地喂了他几口。带去的方便面煮好后，阿车又用筷子喂了他几口……。稍后他在子女扶助中慢慢地躺下，我握着他的手，看着他黯然无光却含有深情的眼睛，默然无言。约一个小时后，他停止了呼吸。随之，亲属们的哭声大起，不久就转变为有节律的哀歌。笔者亦随其亲属如例献礼，为之祝福的扇子与毛巾布满全身，令人肃然起敬。事后，阿车、白佳林和宝者三位好友向我说：“他一定要见你一面才断了最后一口气，是把你看成了他的恋人，因为多年来你们关系很好，经常互赠礼物，如果留你在他家居住时同床，而不是各住一床，那就是爱情第三阶段的情人了。”当然，这是基诺朋友的爱情观。笔者与沙车虽无同性恋人的情结，但对这位基诺绝代歌手与人文大家的卓越才华，特别是他对笔者多年田野工作的帮助，理应钦敬并依基诺人文传统深致谢忱。而对于沙车来说，则是由对一位基诺人识别者的崇敬（作为汉族的笔者 1958 年进行基诺人识别，1977 年的识别报告于 1979 年被国家确认，基诺人由此成为中华民族大家庭的第 56 个兄弟），逐渐演化为女性化男同性恋者的终极移情。





【人类性生活方式研究】

害羞、朝圣与嘉年华：白族社会“绕三灵”中性的阈限

沈海梅

(云南大学民族研究院民族学与人类学研究所, 云南·昆明, 650091)

【摘要】在人类学看来,两性之间的情感具有一定的社会组织和文化意义,任何一种文化都有控制性关系的文化规则。本文围绕白族社会“绕三灵”盛会及其它与生育有关的朝圣活动的研究,在田野研究和文献研究的基础上,讨论洱海区域白族社会朝圣仪式过程中的性的阈限。论文认为白族社会日常生活中性的组织通过害羞的文化机制得以传达,但在一些朝圣的宗教仪式过程,则表现出通过仪式所具有的阈限阶段的特征,性的行为也在朝圣的仪式过程处于阈限的状态。弥漫在“绕三灵”中嘉年华般的狂欢气氛,模糊了本主神与人之间的界限,人可以来做神所做的越轨性事不但不会害羞或有负罪感,反而充满神圣感,突破了白族社会在日常生活中建立起来的一系列等级和秩序,包括人与神的等级界限,婚内的性与婚外的性间的界限,甚至还蕴含非婚生子合法继嗣与婚生子合法继嗣间的界限。这种“阈限”的机制将“性”处理为一个独立体,将神与人,男人与女人“性”的越轨、性的让渡和叛逆有条件地合法化。当三天的朝圣结束时,人们的性行为又回复到害羞的文化机制中。白族社会中性的“阈限”机制表现出性的非节制特点,这是白族人在特定历史过程中被结构出的行为逻辑。白族社会“绕三灵”中性的阈限提供了人类社会文化中宗教与性的组织机制的案例。

【关键词】白族;“绕三灵”;性;阈限

一、白族社会 Habersi (害羞)的文化机制

人类学学者周华山在宁蒗泸沽湖的摩梭社会做研究,发现这个社会存在着“害羞”(sud do)的文化机制,“传统摩梭人可以在温泉男女坦然同浴,性模式多元开放;但在另一方面,不论任何场合,只要血缘亲属在旁,绝对不能提任何跟性相关的话题,甚至连‘处咪’(妻子)与‘汗处巴’(丈夫)也绝对不容”。^①其实,这种与特定语汇、场景和亲属关联在一起的“害羞”文化不只是摩梭社会独有,西双版纳傣族人中“li'ai”就是害羞之意,楚雄直苴lolopo人中的“xiedao”也表达害羞。因而,“害羞”文化在西南中国的少数民族社会中都普遍存在,也是中国少数民族甚至包括汉人在内都具有的一种社会文化机制。

害羞的文化机制一方面要求所有社会成员具有合符规范的社会行为,包括言谈、举止和性的行为;另一方面通过害羞这样的共同文化心理,对不符合全体成员都应遵循的行为,则

【作者简介】沈海梅(1968-),女,云南永仁人,历史学博士,云南大学民族研究院民族学与人类学研究所教授,主要从事社会性别、族群关系研究。

^①周华山著:《无父无夫的国度?——重女不轻男的母系摩梭》,北京:光明日报出版社,2001年版,第150页。





会使相互间都处于尴尬的状况，严重的行为后果甚至会在公众面前失去声誉，体验惶恐、自疚的心理过程。只不过每个社会有关“害羞”的具体含义可能有所不同，但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。

洱海区域的白族人用“Habersi”来表达害羞的情形，在白族社会中有丰富的社会文化含义。田野研究中，碰到适当的访谈时机，便向不同年龄、不同性别的村民提及“你什么情况下会 Habersi”的问题。70 余岁的建标奶奶说：

结婚时已经解放了，不会 Habersi 了。以前结婚是不直接叫对方的名字，现在是叫的。新媳妇如果说：“我家的那个去哪里了？”别人故意逗她：“你家里的哪个？”媳妇就会 Habersi 了，她就说“就是我家的那个了。”有时女的在一起说话，男的来了就不会说了。这个就是思想不开放。

现在年轻人两个交往好了，才给父母说，父母知道了也不会 Habersi，有小娃娃的也有。以前没有结婚就有小娃娃的是不行的，要打掉才能结，是会 Habersi 的。现在是孩子生出来才结婚的也有，不会 Habersi 了。以前还没有结婚打掉娃娃后，有的男的就另外去找了，这种是害了女的了。现在两方父母知道还没有结婚就有娃娃的，也会好好商量结，一方知道了不同意就会打掉娃娃”。

从这位老年妇女不连贯的谈话中，我们试图理出白族社会里发生 Habersi 的一些可能情形以及在发生的变化。第一，与主流不一致的奇风异俗会对让白族人 Habersi。传统白族社会青年人在求偶时有一定性的自由，唐代樊绰《蛮书》卷八《蛮夷风俗》第八有“俗法处子孀妇出入不禁。少年子弟暮夜游行闾巷，吹壶卢笙，或吹树叶。声韵之中，皆寄情言，用相呼召。嫁娶之夕，私夫悉来相送”之记载，这些婚俗一直被视为愚昧的奇风异俗，经历明清和民国时期的多次社会改造后，白族社会婚前求偶的方式在逐渐趋同于汉人媒妁之言的婚姻缔结标准。因而建标奶奶所言“解放了，不会 Habersi 了”，是在表明解放了，社会也在倡导自由恋爱，白族人的婚俗符合时代标准了，就不会 Habersi 了。年轻人可以自己选择配偶，父母也通常能接受子女的选择，也即自由恋爱在白族社会里不再因差异而 Habersi。除了求偶，正如美国学者那培思（Beth Notar）所看到的，在与汉人接触时，白族人对自己的喜“啖食生肉”之俗也会 Habersi。

第二，在白族社会内部，在不适当的场合表达亲密关系会 Habersi，如日常生活中当众表现出私密的亲昵关系会 Habersi。夫妇间不能直呼对方的名字，也羞于当着其他人的面提及配偶的名字，尤其是新婚夫妇。名字对于新婚夫妇有着亲昵的含义，这种亲昵的关系应该是隐晦的、私密的。两性间的亲密通常也被许多文化作为性的一部分加以约束。

第三，妇女不适当的言谈会 Habersi。妇女当着男人的面说话会 Habersi。妇女间的言谈交流都不能公开进行，只能在私下里为之。这意味着妇女在公共场合只能保持习惯性的缄默。解放了，社会越开放，妇女会觉着 Habersi 的情形减少了。

第四，白族人的 Habersi 与性的规范有关。求偶阶段有性的自由，但女方不能在结婚前怀孕，也不能在女方怀孕期间举办结婚仪式。未婚先孕不仅会 Habersi，也是年轻人交往中的严重的问题，关乎许多人的声誉。但现在人们的性观念变得更包容，婚前怀孕也因发生的几率增多而不得被社会接受。对于年轻人，对 Habersi 的认识和感受也有许多新的体验，有意思的是，年轻人同样感受到了害羞文化机制中的性禁忌，一白族小伙子说：“公公和儿子媳妇平时说话少，坐也要坐得远点，不会坐在一起。岳母和女婿就要看岳母的脾气要好，少一点 Habersi，没有结婚的女婿去见岳母也会 Habersi”，尽管被访者尚未结婚，他们仍对公公





与儿媳，岳母与女婿之间的 Habersi 有清楚的认识，这类亲属制度中具有“乱伦禁忌”意义的害羞，应当是白族人害羞文化机制中的核心内涵，是每个社会成员濡化中必须习得并可得到传承的文化。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。

第五，日常生活中的文化区隔也会产生害羞心理，一位年轻人还说“有很多人的时候老开我的玩笑就会 Habersi。我们相互不太熟悉，在谈论自己时就会。坐客时不太熟悉也会。衣服破了，没有穿好，拉链没拉好，穿反了也会 Habersi”。白族社会的集体意识有一定力量通过社交活动给年轻人途径融入社会中，Habersi 就反映学习进入社会时的年轻人在与陌生人交往时的紧张和焦虑。而穿着的好坏所反映出的经济状况，以及人们在着装上的品味都会将人区隔出来而产生 Habersi。一位 80 岁的老奶奶说：“喜洲街上解放前穿旗袍是有的，海边这些江上就没有了”。可想见，海东修通公路前的很长时期，当 geduzi（海东伙子）或 gedunie（海东妞）们踏上海西的喜洲，从穿着与别人比、与海西人对比中感受到贫富差异，穿着的差异所表现出的品味与惯习一样会让海东人有集体的 Habersi 感受。

第六，不同族群间的文化接触也是白族人害羞文化中的内容，具有族性的意义。一年年轻人谈到：“别人说汉话时没有听懂自己也会 Habersi”，文化接触中听不懂别人说的话或语言使用不妥当，尤其是与主流文化接触时就会 Habersi 了。80 余岁的建云奶奶现在居住在海东的高兴村，是喜洲人，因她的丈夫在昆明卷烟厂工作而在年轻时随丈夫居住在省城昆明，谈到 Habersi，她说：“对不起人就会 Habersi 了，开玩笑也会。在昆明穿长衣就会 Habersi 了。白族妞和汉妞说话不一样了，穿衣也不合。在昆明不穿长衣，没有人穿嘛。”长衣指的是妇女所穿着的白族服装，与旗袍等汉式女装相对，像建云奶奶这样有与异文化接触的白族人来说，族群间文化接触，在主流的文化中表明自己有差异的族性身份也是会害羞的。王明珂在羌族社会所看到的，许多妇女不愿意出远门，“因为穿的不一样，出去没有多远就到别人的地方了”。因而，在王明珂看来，可将服饰视为一种“‘社会认同与区分体系’（a system of social identity and distinction）的反映——服饰是个人身体的延伸；利用此种延伸，个人或一群人强调自我认同以及与他群间的区分。穿某种服饰或不穿某种服饰，都是在特定社会情景中的一种身体或文化展示”。^①作为少数民族身份表述主体，害羞文化机制赋予了白族妇女在身体和族群身份表述方面人群区分的意义。

从上文白族人可能发生害羞情形的分析可看到，白族人害羞文化具有丰富的社会文化内容，从日常生活中的品味、区隔，到与主流文化有差异的奇风异俗和不同人群间具有族性意义的参照对比力；从两性间亲密关系的行事到婚前的性关系，都被组织进有关白族人“害羞”的社会文化机制中。

二、“绕三灵”与朝圣

透过 Habersi，让我们看到白族社会这套精细的有关性的组织和安排的机制。像许多社会那样，白族社会中的性的组织和安排强调婚姻内一男一女之间的性才是符合标准的，以鼓励婚姻中的男女生育出世系和财产继承的合法后代，因而白族社会也会主张限制婚姻外的性，《蛮书》中有“嫁娶之夕，私夫悉来相送。既嫁有犯，男子格杀无罪，妇人亦死”的记载，^②通过惩戒能有效限制婚外性行为发生的普遍程度，以维护婚姻的稳固，这是白族社会性的组

① 王明珂：《羌族妇女服饰：一个“民族化”过程的例子》，转引自“民族史论谈网”（<http://www.ethnichistory.cn/html/tszs/renleixueyanjiu/20080507/248.html>）。

②（唐）樊绰著：《蛮书》卷八，《蛮夷风俗》第八。





织机制中体现出的正功能。但白族民间社会对婚姻外的性并没有采取绝对的排斥，相反，民间社会对婚外的性表现出对某些特定场合发生的婚姻外的性或某些特定人群间发生的婚外的性表示公开和半公开的默许，在性的组织中通过一种“阈限”（liminal，来自拉丁语limen或threshold）机制，来处理社会成员中存在的婚前就已发生的性如何在婚后仍然获得与相关性伴保持一定程度性关系的问题，并使这样的性关系具有民间意义上的合法性。因而，婚姻外的性，被包容在白族社会有关性的组织机制中，作为一种反功能同样在发生作用。

在人类学中“阈限”的概念意指所有间隙性的或模棱两可的状态，维克多·特纳（Turner）认为，“阈限或阈限人的特征不可能是清晰的，因为这种情况和这些人员会从类别的网状结构中躲避或逃逸出去。阈限的实体既不在这里，也不在那里；他们在法律、习俗、传统和典礼所指定和安排的那些位置之间的地方。作为这样的一种存在，他们不清晰、不确定的特点被多种多样的象征手段在众多的社会之中表现了出来。在这些社会里，社会和文化上的转化都会经过仪式化的处理”。^①因而，在特纳看来，阈限使个体处于“社会文化上没有身份、不存在的地带”^②。许多学者对此概念有不同的理解，玛丽·道格拉斯（Douglas）认为指生命礼仪的通过仪式或者指附属、污染、反常、越轨等社会结构中的现象。马科斯·格拉克曼（Gluckman）认为通过仪式中还“伴随着不规则的反抗和叛逆行为”，^③特纳（Turner）、格拉克曼（Gluckman）等学者对“阈限”的理解有助于认识白族社会中的性的组织与安排。

“士女如云郭外游，红颜白面两风流”，民国时期前清举人赵冠三的《“绕三灵”竹枝词》描绘了白族“绕三灵”期间男欢女爱的情景。绕三灵又称绕山林盛会，白语叫“Kurx safnad”，意即“去三个地方走走逛逛”。每年四月下旬农闲时候举行，从四月二十三日开始到二十五日结束，为期三天。据白族社会历史调查资料，“绕三灵”路线第一天从大理城东龙母太婆本主庙开始，顺着苍山脚绕到苍山五台峰下的喜洲圣源寺神都本主庙。第二天绕到喜洲洱海海边的河湓城洱河灵帝段赤诚本主庙。第三天沿洱海边到马九邑本主庙散去。^④显然这是白族社会非常普遍的本主信仰中“朝圣者的旅程”，^⑤参加走逛的男女，除了拜神朝圣，也可得些乐子，或为结识新欢，有不同的诉求，个中滋味也只有自己去体验，如白族调子所唱：“北朝门口跳跳舞，南朝门口谈谈情，绕到喜洲唱调子，绕到湾桥歇一歇。绕到南门吃雪梨，绕到北门吃酸角，绕到城里吃米线，一天吃几回”。^⑥

参加走逛的村落，各村拥奉着本主，自由成队。领队的两巫覡手执杨柳枝，装扮妖艳，边走边舞，口中唱“花柳曲”，极戏谑之能事。一曲名为《绕三灵》的花柳曲唱道：“三月里来三月三，四月里来绕三灵，三绕园来四绕潭，一年绕一回。绕朝南，绕出火一塘，绕朝北，绕出水一潭。吾妻上已约过了，小妹你上没约过。小妹若想尝个味，年年约你去”。^⑦唱曲中显然有性的暗示和勾引，这些唱曲要在平时有亲戚朋友长辈在旁边都不会唱，唱了就要害羞

①（美）维克多·特纳著：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第95页。

②（英）奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林著：《社会文化人类学的关键概念》，鲍文妍、张亚辉等译，北京：华夏出版社，2005年版，第197页。

③（英）奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林著：《社会文化人类学的关键概念》，鲍文妍、张亚辉等译，北京：华夏出版社，2005年版，第197页。

④ 杨宪典、杜乙简、张锡禄等：《大理白族节日盛会调查》，载云南省编辑组编：《白族社会历史调查》（三），昆明：云南人民出版社，1991年版，第154页。

⑤（美）维克多·特纳著：《戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为》，刘珩、石毅译，北京：民族出版社，2007年版，第205页。

⑥ 王富：《鲁川志稿》，大理：大理白族自治州南诏史研究会编印，2003年，第180页。

⑦ 王富：《鲁川志稿》，大理：大理白族自治州南诏史研究会编印，2003年，第180页。





了。但在此情景中不仅不会让参与的老少感到Haberssi, 还激发了人的情欲。绕三灵场面宏大, “参加的群众成千上万, 穿得花花绿绿、浓妆艳抹的青年男女和老老少少排成十多里的长蛇阵”。^①庆洞的村民说绕三灵是仅次于大理三月街的一个盛会, 每年参加会的有五、六万人, 可以说是白族的狂欢节、情人节。农历四月二十三日, 在庆洞神都香火很旺, “人站满, 香插满。考虑到安全这天禁止到庙中烧香, 村中的莲池会接人家送来的香火都接不完”。绕三灵历时三天, 第一天晚上就歇庆洞神都, 第二天晚上歇喜洲或河湟城洱河灵帝本主庙, 第三天从马九邑散去回家歇息。发生在白族社会中如carnival (嘉年华) 般的三天的欢娱, 足以让离开家人的男女心中被抑制的情欲获得释放。就如杨庆昆在《中国社会的宗教》中所讨论的: “生辰庆祝活动将持续三天三夜。在这段时间内, 情绪的亢奋、宗教的氛围以及某些道德戒律的废弛为参加仪式的人们营造出别样的心理感受。他们不再局限于自己从前的小群体中, 也没有什么传统和禁忌需要顾虑, 他们忘却了平常生活的琐碎, 转而投身于一个更大群体的氛围和活动中去。在这一新的情景的引导下, 当地民众的社会意识必然会更加深刻和牢固”。^②

河湟城村是绕三灵第二天的朝圣地和歇息地, 村中一段姓老人谈到对“绕三灵”中结 jiani (情人) 的看法:

情人关系被村里人知道了议论得不得了。这种事情多得很, 凤仪的、大理的、下关的, (绕三灵的时候) 情妇就带来了, 老婆就放在家里了嘛。特别是现在四、五十岁的也很多。绕三灵最中心的内容就是, 以前你已经结婚了, 好几年没有娃娃, 然后去一次香火, 回去就怀孕了。主要是为了这点。每个寺庙去磕头烧香, 说好话, 供给他好肉好鱼, 然后嘛就在外面怀上了, 家里面也晓不得。以前是专门有一条路, 万花溪那里, 专门就叫绕三灵路。以前刚开始有这个节日的时候, 人很少, 山里虎豹也多, 你在山里面嘛就方便于你搞这些事情了嘛。她做了这些事情就不回去说, 把佛门口的香火就带回去一包, 就是说赏给我儿子了嘛。家里就把这包香灰灰供起。

参加绕三灵的女人多, 男人也去, 反正男人去的话都是有点二姨妈性的, 他会唱一点, 会哭一点。没有男子汉气质的。你表面上看着花花绿绿, 一样都不晓得。一个是唱点情调, 两个人唱拢掉么就好说话, 主要就是在调子里把对方给勾引过来。

可以看到, 无论从文献记录到亲历绕三灵的村民, 都反映出结情人是一些人绕三灵中的重要内容, 其中所隐含的婚外的性也成为白族人内部心照不宣的事实。在民间, 绕三灵又被称为“风流会”, “那些‘老信信’和‘老妈妈’会在这个节日里‘birt sait bairt vux’, 意思是‘搞私事’”。^③绕三灵之“风流”的含义实与中央本主段宗榜和马九邑的卖酒少妇“偷情”的故事密切相关。被供奉在神都的中央本主段宗榜有“五百神王”之称, 然在一些民间故事中, 其身世有多种说法, 其中之一说他是“大姑娘所养”, 即无父亲的私丫子。后来他立了战功, 死后成了本主神, 被南诏王封为“灵镇五峰建国皇帝”, 正要到庆洞去就任神都的大本主, 但他的弟弟比他狡猾, 先到神都当了本主。段宗榜只有做了上阳溪的本主。^④民间故事还说做了本主的段宗榜与马九邑的卖酒少妇有一段风流韵事, “从前, 马九邑有个人材美貌、

① 杨宪典、杜乙简、张锡禄等:《大理白族节日盛会调查》, 载云南省编辑组编:《白族社会历史调查》(三), 昆明:云南人民出版社, 1991年版, 第154页。

② (美)维克多·特纳著:《戏剧、场景及隐喻:人类社会的象征性行为》, 刘珩、石毅译, 北京:民族出版社, 2007年版, 第198页。

③ 梁永佳著:《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》, 北京:社会科学文献出版社, 2005年版, 第163页。

④ 杨政业主编:《大理丛书·本主篇》下卷, 昆明:云南人民出版社, 2004年版, 第583页。





性格开朗的卖酒少妇，她天天背着酒坛走村逛寨去卖，几乎走遍了大理三百六十多个村寨。后来，她卖酒只跑上阳溪，别的村寨再也不去了。原来她和段宗榜暗暗相好了，天天眉来眼去，舍不得离开他。可是，卖酒少妇天天跑上阳溪，生怕别人觉察，惹出是非。两人便约定，每年农历四月二十三‘绕三灵’会期间，由段宗榜光明正大地到马九邑和卖酒少妇相会一次。因约会时间相隔太长，两人心里老是相互惦念着”。^①后来段宗榜帮马九邑村降雨解旱灾，被村民接到马九邑村作本主，与卖酒少妇就天天相处在一起，也不再牵肠挂肚了。正是这一神与人之间的“偷情”规定了绕三灵的路线要从中央本主所在的庆洞神都到卖酒少妇所在的马九邑，也确定了绕三灵中结“jiani (情人)”的基调。

实际上，白族民间社会中如“绕三灵”般可以表达情感诉求的carnival式的节日还有许多。在二月八日开始的一年一度的“接金姑”盛会，需行至巍山的金姑庙，为三公主换上新衣，迎回庆洞的神都。会期长达十日，人们成群相伴游走。上文《绕三灵》花柳曲中提到的“三月三”，又被称为“开曲头”，这天人们聚集苍山云峰唱调子，大姑娘、小伙子都尽情歌唱，尽情欢娱，谁也不能制止。“三月三”在保和寺也有盛会，是未婚青年男女的对歌、换香、换蜡烛的日子。男的见有姑娘跪在佛前，就立即上去同跪。如女的跑掉，就是不合心；如果女的不动，男的主动与她交换香烛，双方有意，而结成“huogen”（白语情人之意）和夫妻。这天保和寺周围树林男女对歌通宵达旦。村民对这些节日中的内容也是心知肚明，沙村一杨姓奶奶说：“找不到老婆要三月三去menhuo（找情人）”。每年三月十三、十四、十五三天，在鹤庆石宝山有朝山盛会，主要活动有拜神、对歌和求子。灵山庙附近男女唱调子，传情达意，夜宿山顶。在白衣阁来求子和已得子来还愿的少妇络绎，聚集了许多香火。鹤庆石宝山的朝山会歌罢，到农历七月二十七至八月初一，剑川石宝山的传统歌会又登场了。朝山的人弹着弦子，满山遍野，参加对歌。碰到好的对手，唱几天几夜，发生感情，难舍难分。有的旧友重逢，用对歌来畅叙离情别怨。^②石钟寺的女性生殖器石雕“阿央白”，被求子的人膜拜，也是唱情歌的热闹地。

在海东尽管没有海西那么多热闹的歌会，但青年男女会在劳动中建立感情，有《挖药》曲唱：“三月三到九月九，茄子花开五花落，相约去挖药。哥抬锄头朝前去，妹背香袋朝后跟。干草逗足一百样，药到病断根”。另一首《背柴背到哥家中》唱：“背柴背到哥家中，约你吃晌午。我叫妻子做晌午，我叫母亲陪你吃，蛋花煮成绣球花，肥肉切成眉毛样，小妹你若不想吃，小哥喂给你。晌午吃了你回去，丈夫咋知道？”^③海东大成、高兴一带，离鸡足山较近，朝鸡足山也成为男女交流感情的时机，白曲《朝山》调唱道：“今年小妹要朝山，明年小哥要朝山，等上我一年。小妹背上香袋去，小哥背月琴上山，边行路来边弹琴（谈情），欢乐过时光”。^④

三、朝圣过程中性的阈限

白族民间社会中通过特定的节日和祭神的活动，生产出一种机制，让婚姻中的男女可以暂时自愿撇开各自的家庭或者配偶，在仪式和节日活动中传情达意，成为性组织中的“阈限”机制。“阈限”作为“介乎两个物理空间之间的或介乎两种社会状态之间的地位”在人类学中

① 杨政业编：《白族本主传说故事》，昆明：云南人民出版社，1999年版，第141~142页。

② 杨宪典、杜乙简、张锡禄等：《大理白族节日盛会调查》，载云南省编辑组编：《白族社会历史调查》（三），昆明：云南人民出版社，1991年版，第174页。

③ “吃晌午”在一些民间俗语中有偷情之意。

④ 王富：《鲁川志稿》，大理：大理白族自治州南诏史研究会编印，2003年，第185页。





有重要意义,^①正如人类学家特纳(Turner)所指出的“阈限的实质,是由法律、习俗、集会和庆典所指定、配置的。正因如此,它们的模棱两可的和不确定属性,在许多社会中由那些将社会和文化过渡仪式化的极其丰富多样的象征表现出来。”^②作为白族社会中性的“阈限”机制,“首先,这一机制规定婚姻外的性只能在特定的时间中发生,而且贯穿在与本主神有关的仪式过程中,体现出白族社会性的组织和安排与宗教间的结合。在白族人有关本主的故事中,有许多故事涉及本主神的“偷情”,如洱源河溪江的《白官爷》、鹤庆《风流的东山老爷》等,其中上文所述有关中央本主段宗榜的故事最具复合性,具有象征意义。故事将私丫子的身世、婚姻外的性等被白族社会惩戒的事件都复合到这为最大的中央本主神身上,赋予他可以施法术降雨和与少妇偷情的特殊能力与身份。故事的隐喻传达出本主神可以不受时间限制与未婚的、已婚的异性人或神发生“jiani(情人)”关系,而人却不能像本主神那样在任何时间都能与婚外异性发生“jiani(情人)”关系。但白族社会性的“阈限”机制规定在绕三灵游神仪式的特定的时间内,神能为之,人亦可为,而且人只能在此特定时间内发生婚外的性。因而,第一天拜神都,来参加绕三灵的众信男善女到了庆洞神都叩拜了这位风流的中央皇帝就如进入了通过仪式,意味着可以从婚姻内的性进入到婚姻外的性阶段,就如人的通过仪式,从一个生命阶段进入到另一个阶段。随着绕三灵仪式过程中时间与空间的转换,日常生活中被排斥、禁止的婚姻外的性转换为社会认可的性,通过这一特定的仪式时间与空间,个体与婚姻内的性发生分离,与人的属性发生分离,表明人可以来做神所做的越轨性事不但不会Habersi或有负罪感,而充满神圣感。婚外的性被组织为间隙性的发生,社会和成员个体对性的控制处于一种模棱两可的状态。阈限阶段是仪式过程中的核心所在,因为它处于“结构”的交界处,是一种在两个稳定“状态”之间的转换。

其次,这一机制规定婚姻外的性可以在特定人群身上发生,如婚后不能怀孕的妇女,也包括尚未育出儿子的妇女或者希望多生育子女的妇女。这意味着与生育和继嗣有关的性可以从婚内延伸到婚外。对白族社会,男女两性间发生的性关系更重要的是要为满足农业社会对子嗣、姓氏、宗族香火的延续。出于生育和子嗣考虑,性的组织在白族社会是与其它相关的招赘、过继等婚姻、继嗣制度相互配合加以运用的多种机制之一部分。白族社会有众多掌管生育的祀神,庆洞神都的阿太、三霄圣母,海东高兴村的老太圣母,以及九天卫房圣母,送子娘娘、子孙娘娘等,许多掌管生育的祀神遍布每个村落的本主神庙中,满足白族社会对子嗣的诉求。绕三灵需经过的桑林谷“自然形势非常像女性的生殖器”,^③绕三灵游神中的两名巫覡,手执柳枝,戏谑逗唱,还要边走边舞,桑林舞中的“脚勾脚,心合心,背靠背,胯合胯等肢体动作表现出交媾状。手执的柳枝是男根的象征,柳枝上用红线绸拴挂着多籽的葫芦象征母腹和子孙繁衍,而红绸则象征潮红”。^④从唱曲子到跳桑林舞,都有性的暗示,在求子嗣的前提下,这些性暗示可以表达出来。从大理坝子到鹤庆、剑川,白族聚集地可以求子的节日从正月到八、九月不间断,足以让妇女获得受孕机会。所有的求子活动都与拜神联系在一起,绕三灵所经的河溪城有仙都之称,村中的龙母祠,还有附近的八母庙,都是掌管子孙

① (英)菲奥纳·鲍伊著:《宗教人类学导论》,金泽、何其敏译,北京:中国人民大学出版社,2004年版,第189页。

② (英)菲奥纳·鲍伊著:《宗教人类学导论》,金泽、何其敏译,北京:中国人民大学出版社,2004年版,第194页。

③ 李正清:《白族“绕三灵”的起源和性质》,载杨政业主编:《大理丛书·本主篇》下卷,昆明云南人民出版社,2004年版,第521页。

④ 赵寅松主编:《白族文化研究》(2002),北京:民族出版社,2003年版,第227页。





的神。沙村的杨姓奶奶说：“生孩子前要去河矣城敬，要去“破育”，生孩子的时候就会顺利一点。”石宝山的阿姨白膜拜，更具有赐子孙的生育意义，石宝山歌会当地人美其名曰“白王纵民三日”。

这些以求子嗣为主旨的仪式也同样具有“阈限”功能，正如特纳（Turner）所界定的“阈限常常是与死亡、受孕、隐形、黑暗、双性恋、旷野、日食或月食联系在一起”。^①对于男女社会成员来说从青春期、结婚、生育到死亡，人生多种角色的多次转换须经历多次通过仪式的阶段，生育儿女成为人父、人母也是通过仪式中重要的一环。若婚姻内的性丧失生育功能，不能保证香火的延续，就需要有一机制让不能生育的性获得让渡。参加求子仪式的女性在膜拜阿姨白或其它生育神后，进入“阈限”阶段，得以与婚姻内的性发生分离，进入到性归属的模糊状态，经过“阈限”阶段从没有生育能力的性对有生育能力的性的让渡，使参与求子的女性得以实现从未怀孕到受孕生子的转换，也意味着妇女完成从为人妻向为人母的新的生命仪式过程，获得新的社会角色。

四、Carnival（嘉年华）般的“绕三灵”

作为一种性的“阈限”机制，绕三灵仪式在特定的时间（三天）和空间（沿游神路线）中发生，历时几夜，许多活动安排在晚上进行，是“‘时间之内或时间之外的片刻’，以及世俗的社会结构之内或之外的存在”。^②这一机制允许社会成员离开自己日常生活的家屋空间，在本主庙或其他地方过夜；人们可以全家夫妻、子女一同参加游神，也有可能离开家人，回到婚前的情人身边，或者结识新的“jiani”，表现出分离阶段带有象征意义的行为，即个人或群体从原有的处境——社会结构里先前所固定的位置，或整体的一种文化状态（称为旧有形式）中分离出去的行为。^③同时，绕三灵和朝歌会等活动中弥漫着carnival（嘉年华）般的气息，当地人说绕三灵就是白族的狂欢节、情人节，老老少少狂欢三天。语言的戏谑，狂欢的氛围，放纵自己，表现出如马科斯·格拉克曼（Gluckman）等学者在“阈限”中所看到的“在激烈的狂欢和无法抑制的行为当中，存在对正常礼节和等级的叛逆”，^④突破了白族社会在日常生活中建立起来的一系列等级和秩序，包括人与神的等级界限，婚内的性与婚外的性间的界限，甚至还蕴含非婚生子合法继嗣与婚生子合法继嗣间的界限。^⑤这种“阈限”的机制将“性”处理为一个独立体，将神与人，男人与女人“性”的越轨、性的让渡和叛逆有条件地合法化。

更有意义的是，这些叛逆仪式“代表着重建日常分层关系的前奏”，^⑥“阈限”之后，人们

①（美）维克多·特纳著：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第95页。

②（美）维克多·特纳著：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第96页。

③（美）维克多·特纳著：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第95页。

④（英）奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林著：《社会文化人类学的关键概念》，鲍文妍、张亚辉等译，北京：华夏出版社，2005年版，第197-198页。

⑤ 以往海东一带有“打得子”之俗，凡生有长子之家，正月间背着新生儿，带上供品，到本主庙、崇佛寺和高兴村的弦德圣母庙了愿。再拜谢寿高德重的老人，手握拳头轻轻向跪着的孩子生父背上打三下，祝多子多福。而村落中的年轻人则用松果、柏果等追打得子的男人。白族社会婚前求偶文化中的性对于婚姻内的子嗣合法性是一严重威胁，“打得子”之俗要解决的是婚前的性和所生子女如何得到合法继嗣的问题。通过一个公众惩罚的象征仪式，获得子嗣、财产继承的可被集体认可的契约。

⑥（英）奈杰尔·拉波特，乔安娜·奥弗林著：《社会文化人类学的关键概念》，鲍文妍、张亚辉等译，北京：华夏出版社，2005年版，第197-198页。





又回到了有秩序的社会生活常态中，所产生出的结果，无论是对神的虔诚、男女间的情感，或是生产出的子嗣，都被重新整合进白族社会文化体系中。可以确定的是，“一个经历过通过仪式的人，前后已经不完全一样了。通过仪式是一种‘过程’的戏剧，而不仅仅是些循环的事件。它们标志着时间的延续，以及既往传统和一代代的延续”。^①白族人将性的“阈限”机制与社会常态下的结构很好地整合，并将其制度化和固定化，人们在仪式与性的阈限机制中获得了共同的情感。无疑，白族社会的绕三灵和求子的许多活动，已经具有了阈限过程应具有的三个主要要素：第一，圣事的交流。第二，奇拼怪凑的组合游戏。第三，培养共同的情感。

当然，白族人不是特纳笔下的恩丹布人，或是西方基督教的圣本笃修道会社区中的人群，会在“阈限”阶段表现出性节制，^②与此相反，白族社会中性的“阈限”机制却表现出性的非节制特点，这是白族人在特定历史过程中被结构出的行为逻辑。历史上白族社会有关性的组织和安排形成与汉人相异的文化机制，一直被汉人的主流文化视为“奇风异俗”而要加以改造。清代张泓《滇南新语》记录了剑川沙溪、甸尾一带土著夷民的夜市，“悄悄长昼，烟冷街衢，日落黄昏，百货乃集，村人蚁附，手燃松节，曰明子，高低远近如萤如磷。负女携男，趋市买卖。多席地群饮，和歌跳舞，酣斗其常，而籍此以为桑间濮上，则夷习之陋恶也已”，包含性越轨可能的夜市和狂欢，是不识衣冠礼义的夷人的陋恶之俗，是有关风化之大事。经过官员们的努力，“乃首禁之，立为调教，示以男女有别，出作入息之义，及远近之罚，逃各里矜耆之方正者，家喻户晓之。民初不以为便，愈月而夜市绝，日中尽列闾闾矣。乃为之劝垦种，广树畜，易田畴，疏泉源，开陂堰，兴陶冶，经营五年，贸易者多归安其业，而城市妇女之迹遂鲜”。^③明代以来，性的组织一直是汉人文化政治的一部分，与汉人有差异的性行为方式和性机制，都是汉人文化政治加以改造的内容，在这样的历史情形下，谁又能说绕三灵没有经历如同剑川夜市般被改造的命运呢？因而，在明清以来的历史文献中难以见到相关记录，直到清末民初，白族文人杨琼不仅亲历其中，且留下的《滇中琐记·绕山林》描述了绕三灵之盛景，被白族学者视为不可多得的“近古、近真的记录”。^④可看到在汉文化主导之下白族人的性被组织为受抑制的性，白族社会先前固有的性只能作为“阈限”的内容，组织进社会群体的共同历史记忆中，作为自己文化身份的标识，一直隐约闪现在一年一度的绕三灵和朝歌会、求子等白族民间社会活动中，在对中央本主神、生育神的膜拜掩盖下仍然被有限度的存留下来，得以一代代实践，表述了洱海区域的白族人对自身传统文化体系的集体性认同。正如特纳（Turner）所认为的“朝圣为每一位香客准备了足够的空间，使他能够短暂地远离自己与生俱来的各种社会限制和义务，但这一空间也只是一个向公众展示的舞台，朝圣者必须借助这一舞台并通过自己的言行向更为广泛的宗教、政治和经济秩序当众表示自己的忠诚和敬意”。^⑤

访谈中，庆洞的前任书记赵书记谈到：“这里原先文化大革命时神像都被毁掉了，现在要以绕三灵为主申报文化遗产。绕三灵就是大理的狂欢节了嘛，你唱也好，跳也好，拜佛也

①（英）菲奥纳·鲍伊著：《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，北京：中国人民大学出版社，2004年版，第189页。

②（美）维克多·特纳著：《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第104~108页。

③（清）张泓《滇南新语》。

④ 李正清：《白族“绕三灵”的起源和性质》，载杨政业主编《大理丛书·本主篇》下卷，昆明：云南人民出版社，2004年版，第520页。

⑤（美）维克多·特纳著：《戏剧、场景及隐喻：人类社会的象征性行为》，刘珩、石毅译，北京：民族出版社，2007年版，第210页。





好，都有。唱情歌也好，对情歌也好，随便。大理人不分大小，狂欢三天”。改革开放以来，白族人对自己有差异的传统风习更坦然了。随着大理地区旅游工业的兴起，这些仪式和有差异的性组织方式，获得了更大的表演诉求空间，并有可能再次作为少数民族“他者身份的展示”，^①就如加拿大学者Komlosy在西双版纳傣族社会中发现的，泼水节carnival式的狂欢被赋予了当地人与游客和其他外来者的区分能力。白族社会贯穿在绕三灵等活动中的性的“阈限”无论是作为一种历史记忆或是文化展演，都在强化与汉人和外来者的区分，从而也具有了族性的意义。

^① Anouska Komlosy, Procession and Water Splashing: Expressions of Locality and Nationality during Dai New Year in Xishuangbanna, *Royal Anthropological Institute* 2004. *J. Roy. anthrop. Inst.* (N.S.) 10, 351-373.





【人类性生活方式研究】

论布依族“赶表”习俗

陈玉平

(贵州民族学院 西南雒文化研究院, 贵州·贵阳, 550025)

【摘要】赶表是布依族青年男女社交、娱乐、择偶的方式,是布依族婚姻习俗的重要组成部分。类似的习俗普遍存在于我国南方其他少数民族中。本文认为,当前学术界对赶表涵义的理解存在两大分歧:一种观点认为,赶表即“谈情说爱”;另一种观点则认为,赶表既是社交、娱乐的方式,又是自由择偶的方式。本文针对上述分歧和理解对“赶表”的内涵进行辨析。赶表与布依族婚姻具有密切的关系。布依族包办婚姻最先是受汉族婚姻礼制的影响而产生的,这种缔婚方式最迟于后汉传入布依族地区,清朝、民国年间是它的鼎盛时期。其主要形式有姑舅表婚、姨表婚和其他亲戚之间的通婚。它们多与早婚互为表里,但是赶表仍然是青年男女缔结婚姻的重要媒介,它与包办婚姻发生了时而矛盾对立、时而协调统一的关系。后一关系表现为:由当事人通过赶表自由择配,父母按传统礼制操办婚事。这种缔婚方式显得相当完备,既符合当事人意愿,又顺应了社会的婚娶习惯。男女自相结合是由赶表引起的一种缔婚方式,即女子不经媒聘而私自与所爱男子结合。但事后或生育头胎后往往补行婚礼,其婚姻得到男女双方家庭的认可。

【关键词】布依族;赶表;恋爱习俗

引言

赶表是布依族青年男女社交、娱乐、择偶的方式,是布依族婚姻习俗的重要组成部分(婚前习俗)。关于这一习俗,明代始有文献记载,当时以“跳月”称之,如檀萃《说蛮》就说“仲家(布依族的旧称——引者)孟春跳月……”;清代《黔记》、《黔书》、《黔南职方纪略》等均沿用此称呼。“跳月”本是苗族习俗,因当时以苗族统称贵州少数民族,所以用“跳月”指称布依族赶表习俗也就很自然了。清末民国年间,虽然布依族仍被称为苗族或苗夷族,但人们已注意把它与苗家、水家、仡佬等区别开来,开始出现“赶表”、“打表”、“领表”、“换表”等称呼,同时,“打马郎”、“摇马郎”等外族称呼也混杂其中。^①

当代赶表习俗的名称复杂多样,而且有了汉语名和布依语名之分。汉语名有“唱歌”(贵阳、龙里、贵定等地。注:文中出现的地名除特别说明外,均属贵州省)、“赶表”(都匀、

【作者简介】陈玉平(1967-),男,贵州民族学院西南雒文化研究院教授,主要研究少数民族文化。

① 吴泽霖、陈国钧等著:《贵州苗夷社会研究》,贵阳:大夏大学社会研究部出版,1940年版,第199页;黄元操著:《贵州苗夷丛考》(第八章),1935年手抄本,中央民院图书馆藏。





镇宁等地)、“打老表”或“赶老表”(独山等地)、“玩表”(平塘、惠水、长顺等地)、“闹门墙”(荔波等地)、“坐表”(南北盘江流域)。^①有人认为这些名称均属他称,其实它们大多或是布依语称呼的汉译,或是布依族本身就使用的。布依语对赶表的称呼也因地而异,但较普遍地称为nanghsaul或nanghsaul nanghmbaaus(布依语,nangh即坐,saul即姑娘,mbaaus即小伙子),汉语音译写为“浪哨”、“浪哨浪冒”,另有许多异写,如囊哨、朗绍朗貌等,不一而足。鉴于赶表习俗名称使用的混乱状况,本文采用“赶表”一名,因为此名称曾被解放前后的许多学者使用,而且族外人士也较容易理解。

类似赶表的习俗普遍存在于我国南方少数民族中,在此不妨把它们列举出来(一些名称是针对男方而言):

- (1) 壮族 “歌墟”
- (2) 仫佬族 “走坡”
- (3) 瑶族 “耍歌堂”
- (4) 黎族 “放寮”
- (5) 苗族 “游方”、“跳月”
- (6) 侗族 “行歌坐月”、“走寨”、“走姑娘”
- (7) 水族 “玩月”
- (8) 彝族 “吃火烟草”(约姑娘玩耍)、“玩场”(均流行于云南红河州异龙湖畔一带)
- (9) 德昂族 “毫味尼别”(串姑娘)
- (10) 阿昌族 “作捏勤”(串姑娘)
- (11) 景颇族 “干脱总”(串姑娘)
- (12) 拉祜族 “串姑娘”、“串小伙子”
- (13) 佤族 “飞玉”(串姑娘)
- (14) 傈僳族 “黑搓花”(串姑娘)
- (15) 傣族 “约骚”、“串卜绍”(串姑娘)
- (16) 哈尼族 “哈迷沙”(串姑娘)
- (17) 布朗族 “邀贯”(串姑娘)

.....

虽然这些习俗名称不同,但其性质及表现形式却大致相同:第一,它们都是原始社会氏族外群婚的遗风。^②一般都是集体性活动,而且不能在同姓同宗男女之间进行,这与氏族外婚制的规则一致。第二,对歌是这类习俗最重要的活动方式,是男女结识、交往的媒介,并由此逐步加深了解,以确定择偶对象。现代,对歌具有择偶与娱乐的双重功能。第三,进行这类活动的男女大都是未婚的青年(流行“不落夫家”习俗的民族,也有在婚后至男女双方共同生活之前进行的)。这类习俗的原始功能是为婚姻缔结服务的,它是开放性的择偶习俗。第四,前列民族历史上经济、文化都远落后于中原汉族,他们的择偶习俗大致处于同一文化层次上。这些民族主要分布在广西、海南、贵州、云南等省区,其地理环境接近,生产方式相似。

① 韦廉舟编著:《布依族苗族风土志稿》,贵州省黔南州民委、黔南州文艺研究室合编,1981年。

② 莫俊卿:《壮侗等民族母权制残余研究》,载《民族学研究》第一辑,北京:民族出版社,1981年版,第160~161页;向熙之:《从婚姻习俗看苗族史前婚姻家庭发展的轨迹》,载《吉首大学学报》1990年第1期;蓝鸿恩:《论歌圩》,载《民族艺术》1985年试刊号等。





一、“赶表”的涵义

“赶表”的涵义是一个争议较大的问题。学者们至少有这样两种解释：

第一，“赶表”是布依族青年男女的自由择偶方式。明、清以来有关文献所记述的赶表习俗都持这种看法。“仲家（布依族旧称——引者）孟春跳月，编花球视所欢者掷之，在室奔而不禁，嫁乃绝之”^①。“卡尤仲家在贵阳、安顺、兴义、平越、都匀等府。每岁孟春，聚会未婚男女于野外跳月歌舞，彩带结球，抛而接之，谓之‘花球’。意既洽，彼此互掷，遂私焉。”^②《皇清职贡图》^③、乾隆《贵州通志·苗蛮》^④等书也有类似的记载。岑家梧先生曾于抗战期间到贵州对布依族社会作过调查，他认为赶表是布依族春季集会时男女二人的恋爱行为：“男女未婚者，若果一见钟情，即约定赶表的时间与地点，届期，男子吹木叶或口琴，女子唱歌相会，或则情歌互答。情投意合，便至发生性的行为。也有第一次赶表时只作普遍的应酬，必须经过第二、三、四多次赶表之后，始达到最后的目的。若第一次赶表时，双方情意未合，则自此断绝来往，所以赶表是双方交情的试验。”^⑤吴定良先生认为，赶表是布依族青年男女恋爱的媒介，他说：“青年男女于赶场时或其他场合相遇，如彼此有意，密订时间与地点举行赶表，亦有双方经亲友介绍而订期赶表者。……初则彼此互唱情歌，歌词愈丰愈能，博得对方之同情。其词多为宿构流行于社会者，善歌者更能按对方唱辞临时酬答，倘第一次赶表两情相悦则另订期会……反之两情不合则不再订期赶表。不仅未婚男女，即已订婚或已嫁娶而未生子女者亦有资格举行；惟不能使其未婚夫、亲夫、或夫之亲友看见耳。”^⑥汛河先生编著的《布依族风俗志》更是明明白白地把赶表定义为“谈情说爱”，并认为赶表的主要方式是唱歌，“通过唱歌来互相认识，互相了解，建立感情，进而挑选自己情投意合的伴侣。”以上观点既有古人的，也有今人的，他们的共同点是：只注意到赶表的择偶功能，静止地对待历史传承中的赶表习俗而忽略了它的发展和演进；仿佛男女青年的每次赶表都以寻找配偶为其惟一目的，这就将赶表丰富的文化内涵简单化了。无可置疑，在赶表习俗形成和发展过程中，最初的功能是单一的，但随着布依族社会的发展，赶表习俗的内容也在不断丰富和扩大，特别是文化娱乐功能的渗入，使赶表成为一种复合文化。

第二，赶表既是一种择偶方式又是一种娱乐方式。如陈国钧先生认为赶表是“青年男子追求女子的过程”，同时又把赶表看作青年男女之间的娱乐方式。^⑦韦廉舟先生在《布依族苗族风土志稿》一书中认为，无论结婚与否，赶表是青年男女的公开社交活动；它有别于谈恋爱，但又不排除这一因素，因为一般的谈恋爱只限于未婚青年男女，而赶表却不限于此——对已婚的男女来讲，如双方对婚姻满意，便属于社交娱乐性质；如一方对婚姻不满，则又是对封建婚姻制度的控诉；如双方都是未婚者，则又是爱情的起点。^⑧韦氏在与人合作编撰的

① 明·檀萃：《说蛮》。

② 清·李宗昉：《黔记》。

③ 《皇清职贡图》：“促家每岁孟春编五色布为小球，男女跳舞，视所欢者掷之，奔者不禁”。

④ 乾隆《贵州通志·苗蛮》卷七：“（仲家）每岁孟春跳月，用彩布为小球，谓之花球，视所欢者掷之，奔而不禁”。

⑤ 岑家梧撰：《西南民族文化论丛》，岭南大学西南社会经济研究所，1949年版，第185页。

⑥ 吴定良：《贵州仲家赶表风俗与其流弊》，载《现代学报》1卷1期，1947年1月。

⑦ 吴泽霖、陈国钧等著：《贵州苗夷社会研究》，贵阳：大夏大学社会研究部出版，1940年版，第312、195页。

⑧ 韦廉舟编著：《布依族苗族风土志稿》，贵州省黔南州民委、黔南州文艺研究室合编，1981年，第29~30页。





《布依族民俗志》中对赶表的解释也基本沿用上述观点。^①此外,王伟先生等人在《布依族》一书中虽把赶表释为“会朋友”,并说“它是布依族男女青年公开社交的传统习俗”,但在对赶表具体分析上与上述观点有很多相似之处。^②这类观点承认了赶表的复合功能,但对“娱乐”和“恋爱”的划分仍值得商榷,如韦廉舟先生认为,对未婚男女来说,赶表就是恋爱;对已婚男女则为娱乐。事实上,娱乐功能渗透了赶表的整个过程,不能以结婚与否作为择偶与娱乐的“分水岭”。

论者对赶表的解释之所以发生差异,不仅在于对其功能的不同理解,还在于他们只注意自己时代的赶表习俗而忽视它的历史演变形态,或者只注意到赶表习俗的个别现象而忽视它的整体性,包括忽视地区的差异性。鉴于此,笔者认为有必要对赶表的内涵作如下辩正:

赶表的性质:首先是一种男女青年的社交方式,然后才是一种择偶方式。前者是后者的基础和必要条件,后者不可能脱离前者而单独发生。社交与择偶二者在总体上呈连续性的递进关系。范围由广而狭。社交方式可作娱乐方式观,但作为择偶方式,其中亦不乏娱乐成份,只是不占主要地位而已。

赶表的方式:历史上曾以抛掷“花球”(即丢花包、甩糖包)为主要媒介,近代以来则以集体对歌为媒介。一男一女的赶表(即恋爱)是通过交谈和低声吟唱进行的,而一些研究者把集体对歌与谈恋爱混为一谈,缺乏对赶表习俗本质的认识 and 具体分析,被表面现象所蒙蔽。实际上对歌属娱乐性质,并非都带有求偶目的。虽然在对唱过程中有炽热爱情的表达,但那是传承性的、集体性的和模式性的表达方式,并不是个人特殊情感的吐露。

赶表的人数:就男女的接触而言,开始总是集体性的,而且有时自始至终都是集体性的(男女双方须两人以上)。只有在认识和初步了解之后,人数由集体缩小到一男一女,一对男女之间情投意合,经多次约会,才可能发展为恋爱关系。

赶表的次数:以对歌为主的赶表,次数不限,只要符合赶表条件,男女双方每方二人在一起,便可进行;而一男一女的赶表(即恋爱)次数极少。而且前一种赶表是暂时性的,后一种赶表则是较长久的。一些学者把赶表的过程简单化和理想化,似乎每次赶表都进行一场恋爱,并与某一异性在短时间内建立了坚贞的爱情。这种观点有失偏颇。

赶表的时间和地点:一般在节日集会,定期的乡场上,或在办喜事的人家和村里村外。节日集会赶表产生最早,后两种场合的赶表,是前者的推广和延伸。它们有一个共同特点,即都是在社会群体聚集的氛围中进行。

婚后赶表:布依族女子婚后“不落夫家”已是广为人知的习俗。在女子正式到夫家同住之前,男女双方仍可参加赶表活动。这种赶表活动可分为两种情形:一种是因婚姻受父母包办(包办婚姻绝大多数是早婚),违背自己的意愿,便企图通过赶表寻找情投意合的伴侣。当然,找到后能否结为眷属则另当别论,因为在封建包办婚姻势力的强盛时期,恋爱对象与结婚对象不统一是屡见不鲜的事,所以常有“恋爱自由,结婚不自由”之说。这种情形大多发生在清代及民国年间。另一种情形是男女双方通过恋爱自愿结婚,婚后的赶表便纯属娱乐性质,即仅仅参加一些集会上的集体对唱活动,而不深入到一男一女的单独赶表层次。可以说,婚后赶表是“不落夫家”习俗造成的。假如没有这一习俗,受父母包办婚姻的男女,婚后在各方面压力下必须立即开始共同生活,这样,他(她)们另寻佳偶的条件和机会就完全丧失了;即使男女双方是自愿结合的,其婚后的娱乐也会是另外一种形式,而不是与异性对

① 黄义仁、韦廉舟编撰:《布依族民俗志》,贵阳:贵州人民出版社,1985年版,第158页。

② 王伟、李等福、陈秀英著:《布依族》,北京:民族出版社,1991年版,第77页。





歌赶表了。

赶表的地区差异：赶表开始时的集体对歌娱乐活动各地布依族都是一致的，但由集体赶表分化为一男一女的赶表则有所不同。北盘江流域，即普安、晴隆、兴仁、六枝、关岭、贞丰、镇宁、册亨、望谟等县需要有中介人，这个中介人是男方的姊妹或从姊妹等。但在长顺、惠水等县一带则没有这种角色的人物，青年男女通过对歌认识后，第一、二次约会都是集体性的（人员均为初认识时参加对歌者），以后若双方有意便自行约会，以便更深入地了解。

赶表的层次性：可分“相识层”（浅层）、“友谊层”（中层）、“恋爱层”（深层）。前者指男女双方曾在某时某地对歌或有过其它方式的接触，双方只是相识，甚至仅仅是当时相识，以后再无任何接触；次者指双方接触时间较长或接触次数较多，曾互赠纪念品（称为“丢把凭”或“放凭器”，不一定是“爱情的信物”），双方的感情联系比前者更进一层；后者指两个男女在经历了相识层和友谊层后，建立了深厚的感情并希望结为夫妻。根据赶表的层次性，我们便可发现在“赶表”与“谈情说爱”之间划等号是不确切的。

二、赶表择偶与包办婚姻的对立和统一

包办婚姻是私有制社会的产物。从父系制时期开始，人类的婚姻便从对偶婚转向一夫一妻制，有了独占的同居，婚姻关系牢固而持久，男子为了保证子女与自己的血缘关系，保证严格的父系继承制，开始实行从夫居，女子出嫁到丈夫的氏族，并受丈夫的支配。包办婚姻具有买卖的性质，男子必须交足一定数目的资金或物品才能娶到妻子；婚姻大权由父母或家族主宰，一切都必须服从家庭和家族的利益，如经济利益、阶级利益（包括阶层利益）等。

无从考察布依族包办婚姻具体始于何时，但有一点可以肯定，它最先是受汉族封建婚姻礼制的影响而产生的。各种研究表明，布依族源于古骆越，当汉人进入越人居住的岭南一带时，当地的社会生产力十分低下，“不知牛耕”，尚处于共同劳动、共同消费的原始共产主义社会中，未分化出对立的阶级。^①从秦始皇统一岭南开始，历代封建王朝一方面在骆越民族中全面推行中原的社会政治制度，一方面实行移民实边的政策，这就使中原的生产技术和精神文化在布依族先民骆越人中得到推广和传播，导致他们的社会组织结构、经济生活、婚姻制度等都发生了深刻的变化。从文献上看，布依族先民最迟于后汉即接受了汉族的婚姻礼仪。据《后汉书·南蛮西南夷传》卷86载：“光武中兴，锡光为交趾，任延守九真，于是教其耕稼，制为冠履，初设媒聘，始知姻娶，建立学校，导之礼义。”但这种现象在当时的条件下不会很普遍，何况西南夷人大多生活在崇山峻岭中，而且居住分散，这给汉族婚姻礼仪的传播造成了很大障碍。从三国到元代，有关布依族先民的婚俗几乎不见载籍，但随着布依族私有制的确立和发展，中原汉族的婚姻礼制便不可避免地逐步渗入布依族先民的婚俗中。尽管如此，由于布依族人民所处的特殊地理环境和经济、文化的落后，原始的赶表择偶习俗仍有着极强的生命力。

布依族的包办婚姻主要有姑表婚、舅表婚（有时是双向姑舅表婚）、姨表婚和其他亲戚关系之间的通婚。这种婚姻常和早婚互为表里。早婚是解放前布依族社会的一个普遍现象。男孩一出世或长至数岁，父母便为之延媒求聘，俗称“娃娃婚”。清代“荔波方村等地，娶必求姑家之女，名曰‘要回’，其聘礼或以牛或以银。”^②而在民国年间，订婚年龄为5、6

^① 周宗贤：《骆越历史初探》，载中国西南民族研究会编：《西南民族研究》，成都：四川人民出版社，1983年版。

^② 清·爱必达：《黔南识略》。





岁。^① 解放初期,据有关人员调查,惠水县么雪寨28家的男女孩的订婚年龄为:1-5岁占18%;6-10岁占29%;11-15岁占10%。在15岁以前订婚的共占了57%,而且家庭愈富有,订婚的年龄就越小。^② 在宗法制度下,婚姻最重要的目的便是传宗接代,父母总希望子女早早结婚,早早生子,所谓“早开花早结果”。由于婚姻当事人年龄幼小,其婚姻必然要受到绝对的支配。

但是,即使在包办婚姻制度最盛行的地方和时候,布依族古老的赶表习俗也未曾湮灭。赶表择偶习俗的存在必然要与包办婚姻发生矛盾对立。一旦被包办了婚姻的小孩长大,参加了赶表活动,大多不满意父母为之选择的配偶,待他(她)们找到了意中人,便设法与原配决裂。这常导致婚姻悲剧和男女双方家庭或家族恶性事件的发生。于是经子女同意或子女自行选择、父母延媒说合并操办婚事便成了较通行的婚姻缔结方式,这使赶表择偶与包办婚姻的矛盾在很大程度上得到了协调和解决。这种婚姻缔结方式最早见于明代,“歌唱相悦者,然后论姿色妍媸,索牛马多少为聘礼。”^③ 民国年间更是盛行各地:“婚姻多自主,男女……互通情愫,自相择配后,始通媒妁。”^④ 吴泽霖先生解放前在对布依族苗族婚姻作深入调查后指出:“(布依族苗族)对于订婚一事都很重视,由父母作主的婚姻固然重视订婚仪式,即就由‘摇马郎’(苗族‘游方’的旧称——引者)或‘赶表’而成立的自由恋爱的婚姻,也得正式通过订婚的手续,才可正式结婚。”陈国钧先生也有相同的看法。通过这种方式而结婚的男女,年龄男子一般二十一二岁,女子十八九岁。^⑤

当代绝大多数的婚姻仍是采取男女自由选择、父母操办婚事的方式。小伙子在赶表时结识某位姑娘,经过多次约会,两人情投意合便私订终身,然后男方请媒到女方家征得女方父母的同意,并形式上完成婚姻缔结的各种程序,方可举行婚礼。不过这种情况多是男女双方居住地距离不太远,而且容易找到男女两家都认识或熟悉的人作月下老人。有的男女之间住地距离甚远,无人作媒,往往由女方私奔而来,事后或生子后补办婚礼,或男方亲自到女家求婚。也有另外一些特殊情况,不得不实行包办婚姻,如有的青年由于各种因素不善赶表,在征得本人同意后,父母为其办理婚事。有的男青年虽是赶表的“老手”,但因过分挑剔、要求太高而贻误时机,以致不得不靠父母为之央媒说亲。

这种由当事人自行选择或经当事人同意,父母操办婚事的婚姻缔结方式具有许多优点:对当事人来说,配偶是自由选择或经自己同意的,符合个人意愿,双方感情比较融洽;对父母来说,他们希望自己的儿子或女儿“明媒正娶(嫁)”,这样,既有“脸面”(名誉),又顺应了当前社会的婚娶习惯。而且,在结婚时,双方父母都要为他们准备各种生产和生活的必需品(包括嫁妆、家具等),为日后建立家庭奠定了物质基础;对社会来说,举办婚礼使男女双方的夫妻关系得到社会的广泛承认和法律(或习惯法)的保护。而父母绝对包办和男女双方完全自由结合(女子私奔)的婚姻都没有上述通婚方式的优点,前者对当事人的情感、意愿置之不顾,后者则在双方建立家庭时没有足够的日常生活的必需用具,一切都得靠自己置办。总之,这两种婚姻都各有自己的缺陷,当二者协调、统一起来时,婚姻就变得更加完备。而当二者发生激烈冲突时,许多布依族青年男女便义无反顾地选择了后者。

① 黄元操著:《贵州苗夷丛考》(第八章),1935年手抄本,中央民院图书馆藏。

② 贵州省编辑组编:《布依族社会历史调查》,贵阳:贵州民族出版社,1986年版,第3页。

③ (明)弘治《贵州图经新志》卷一。

④ 民国八年《关岭县志访册·风俗》和民国二十五年《册亨县乡土志略·风俗》。

⑤ 吴泽霖:《贵州苗夷族婚姻的概述》,陈国钧:《苗夷族中的“摇马郎”》,载吴泽霖、陈国钧等著:《贵州苗夷社会研究》,贵阳:大夏大学社会研究部出版,1940年版,第224、275、278页。。





三、赶表与男女自相结合

男女自相结合在汉族封建文化语境里，称为“私奔”。私奔者，女子私往就男子也。一般仅针对女子而言，即女子不经媒聘而私自与所爱男子结合。这种婚姻方式常被叫作“私奔婚”。我国当代一些学者认为，私奔婚亦即逃婚，指相爱男女为避父母或其他人的反对而离家出走自相结合的事实婚姻；一般在婚姻极不自由的情况下发生，是对包办婚、买卖婚、幼年订婚、交换婚等非自由婚姻的反抗；已婚者因离异困难而外逃与他人结合亦属此类。^①这与韦斯特马克的观点极其相似，韦氏曾说：“女子在未得两亲同意，或违两亲意见，不能得到彼所心愿的良人的场合，则以相与私奔为达到此种目的的极普通的手段。”^②以上两种观点所指的私奔是指相爱男女共同外逃成婚的情况，即私奔者是男女双方，这与我国古代的理解有很大差别。其实，女子单方面私奔至所爱男子家里也是私奔婚的一个重要方面，而且私奔不都是在婚姻不自由的情况下发生的。

男女自相结合的习俗普遍存在于世界各地，有的民族把它视为正常的婚姻，而更多的民族则视为特殊的婚姻。^③在我国周代，每年仲春时节都有男女集会的节日，“于是时也，奔者不禁”。《诗经·王风·大车》中的女主人公还向她的情人提议私奔以达到俩人结合的目的（“岂不尔思，畏子不奔”）。在漫长的封建社会里，私奔现象不绝如缕。各少数民族中也多有此俗。

布依族把女子私自到男方家成婚的方式称为“走地方”或“走方”，当代许多布依族民俗志称为“逃婚”。明清时代，布依族把这种男女自相结合的方式视作一种正常的通婚方法，这从前面已引述的《说蛮》、《黔记》、《皇清职贡图》、乾隆《贵州通志·苗蛮》中所说的通过赶表“奔者不禁”的情形即可知道。清末至解放初期，是布依族实行包办婚姻的鼎盛时期，这期间因婚姻由父母绝对包办而导致女子私自逃往男家成婚的现象经常发生。^④这种结婚方法是在父母违背当事人意愿、为当事人缔结婚姻或父母对当事人婚姻自主权进行干涉的情况下发生的。

布依族逃婚有两种情况，一种是未婚男女通过赶表，双方情投意合，但女方父母不同意，女方私奔到男家。这样的私奔极为普遍。男方家对女子的私奔前来大多持欢迎态度，因为这既节省了聘娶所需要的经济开支，也避免了繁缛的婚姻手续。不过对于女方父母来说，女儿的悄然离去，不独心理上毫无准备，而且因未经任何正常的手续而觉脸上“无光”。所以由私奔缔结的婚姻在名誉等方面不及聘娶婚，“私奔仅仅是表示当事者两人相互的同意，在结婚手续上不能称为完备。”^⑤因人们心目中占正统地位的是聘娶婚，所以女方私自到男家成婚后，男家仍要备上酒肉及礼物到女家“赔礼”，有的还要补行婚礼，以弥补因女子“走地

① 陈永龄主编：《民族词典》“私奔婚”条，上海辞书出版社，1987年版；陈克进主编：《婚姻家庭词典》“私奔婚”条，北京：中国国际广播出版社，1989年版。

② [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻史》，王亚南译，上海：上海文艺出版社影印，1988年版，第103~104页。

③ 陈建光、张鹏编：《世界风情录——恋爱婚姻篇》，重庆：重庆大学出版社，1988年版，第133~136页；陈克进主编：《婚姻家庭词典》，北京：中国国际广播出版社，1989年版。

④ 吴泽霖、陈国钧等著：《贵州苗夷社会研究》，贵阳：大夏大学社会研究部出版，1940年版，第224页。

⑤ [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻史》，王亚南译，上海：上海文艺出版社影印，1988年版，第103~104页。





方”而给女家带来的名誉损失。另一种情况是：女方因在年幼时受父母强制已与他人订婚或结婚，后来通过赶表找到如意郎君后私自到男家成婚。这种结婚方式也较为普遍，但经常引起矛盾纠纷甚至斗殴事件。冲突的双方有时是女家与先来求婚的男家，有时是两个男家。先来求婚的男家已向女方交付大量聘礼，姑娘私奔后，要向女家索人或索赔聘礼，甚至邀集族人到姑娘私奔去的男家夺人。接纳私奔而来的女子的男家，往往有强大的家族力量作后盾，以便随时抵抗原求婚者家族的“进攻”。当然，赔偿原求婚者的经济损失是必不可少。

改革开放后，男女自相结合的现象相当盛行，而且大多数出于自愿，因婚姻自主权受到干预迫不得已私奔的情况越来越少。男女双方通过赶表建立深厚的感情，姑娘不经媒妁、不行婚礼便私自往男家成婚，在生育头胎办“满月酒”时补行婚礼。

布依族男女自相结合是赶表的直接结果，无论是文献记载还是现实情形，男女自相结合与赶表总是紧紧地联系在一起。

结 语

关于赶表习俗，目前还有一些问题需要进一步研究，首先是从十一届三中全会以来，布依族社会出现了崭新的面貌，经济逐步繁荣，人民生活水平不断提高，一些农村逐步走向城镇化或非农化，青年男女也源源不断地离开世代耕作的土地，涌入城里谋生，这使得赶表习俗与解放前及解放初期相比发生了很大变化，而现在我们见到的调查材料绝大多数是五六十年代的，所以要获得对赶表习俗的新的认识，就必须对它作新的而全面的调查。其次，随着通俗歌曲、影视等娱乐方式在布依族地区的流行、普及以及布依族人民文化素质的提高，赶表习俗受到了严重的冲击。再次，赶表及南方其他少数民族的类似习俗都是同一类型的民俗事象，这一民俗类型反映了南方少数民族在社会历史发展过程中的许多共性，而以往对这一课题的研究都缺乏系统性，这有待于我们在多民族这类习俗的研究成果的基础上作进一步的探讨。





【人类性生活方式研究】

性爱与婚姻的博弈

——洱源西山白族“采百花”性爱风俗的人类学研究之一

吴 瑛

(昆明学院, 高教研究室, 云南·昆明, 650031)

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

【关键词】白族; “采百花”; 性爱; 婚姻; 人类学

在人类社会中, 尽管曾形成了各种不同的婚姻形态, 但是以人口繁衍为目的的生殖行为从来都被赋予了神圣的使命, 并总是以婚姻的核心堂而皇之地存在着。而生殖的源泉, 与饮食并列的人类本性——两性性行为, 长期以来却在婚姻中被烙上了卑微的印记, 只能以生殖手段的形式委身于婚姻之后。尽管不同社会中制度化婚姻的具体表现形式多种多样, 但多数都具有通过一系列的性道德、性规范对性行为加以规制的功能——将性限制于婚姻之内, 从而维护家庭结构的稳定和社会组织的良性运行。然而, 在世俗生活中, 性的身影总是穿梭于制度化的婚姻内外, 在不同语境中扮演着或高尚、或猥琐、或神圣、或世俗的角色, 与婚姻制度之间时而形成相互依存的共生关系, 时而又形成此消彼长的对抗状态。以生物性为基础永恒存在的性需求, 穿越了一定社会文化基础之上建立的婚姻制度, 与婚姻之间形成了巨大的张力, 使得婚姻与性爱之间的博弈, 显现出异彩纷呈的多样性。

即使是对性行为规制得最为严厉的中国封建社会与欧洲中世纪时期, 也分别普遍存在着与婚姻制度相伴随的娼妓制度及骑士之爱。虽然绝大多数社会通过婚姻制度从道德规范上对婚外性关系形成了严格的约束及惩戒制度, 然而婚外性行为在事实上的普遍存在, 也揭示了具备生物性的个体对性的自然需求与充满社会性的群体对性的社会控制之间不可避免的矛盾及相互之间的调适。其结果表现为, 在不同类型的社会中, 婚姻外的性行为不仅以人们所熟

【作者简介】吴 瑛 (1974 -), 女, 昆明学院高教研究室副教授, 主要研究中国少数民族婚姻家庭。





悉的被严格规制的状态而存在，同时还以半公开甚至是公开的制度化形式存在着。如 20 世纪 50 年代民主改革前的云南大理洱源西山白族传统社会中，就不存在对婚外性行为的严格规制，社会和个人对婚外性关系都不加以干涉，夫妻之间寻找婚外情人甚至无须回避自己的配偶，由此而形成了公开的情人制度——“采百花”性爱风俗。作为与婚姻制度同时并存的“采百花”性爱风俗，不仅本身具有丰富的内涵，还形成了当地人都能接受的行为方式和社会规范，以制度化的方式运行着，成为婚姻制度之外的有益补充。这一公开情人制度的事实存在，为我们讨论学术界对婚姻的本质为性与经济关系的结合，婚姻制度规定了婚内性行为的合法化，性心理具有排他性特点等主流论断，提出了新的思考。促使我们从文化对既定社会组织秩序的结构适应性层面去分析和思考婚姻的本质特点、性爱的合法化及性爱排他性存在的基础。并通过分析婚外性行为规制与放纵二元标准形成的社会机制，阐释以文化为基础构建的婚姻与作为个体生物存在不可缺少的性爱在不断博弈的过程中，通过结构与反结构的过程而形成的二元对立及二元调和的组合形态及其存在的意义。

关于白族“采百花”的记述，最早可见于元代意大利著名旅行家马可波罗的《哈刺章大省和省会大理》一文中：“土人对自己的妻子和别人发生肉体关系而是出自妻子一方心甘情愿的话，便不看成是对自己的侮辱”^①书中的哈刺章大省就是今天的云南省，元初云南的省会在大理，土人指的就是大理白族。明朝以后中原文化不断渗入到洱海周围地区，在封建社会传统三从四德伦理观的影响下，妇女被要求严守贞操，夫存不得与人相往，“生是夫家人，死是夫家鬼”，“采百花”习俗在坝区逐渐绝迹。但是在 20 世纪 50 年代民主改革前传统的“采百花”性爱风俗仍然存在于洱源县西山乡的白族中。

为了对洱源西山白族传统社会中的“采百花”性爱风俗的全貌和细节进行深入的了解，笔者从 2004 年 11 月至 2008 年 7 月，先后 7 次到云南省大理州洱源县西山乡白族地区进行长期的田野调查，调查范围涉及到西山、建设、团结、立坪四个村委会，以当地白族中的 40 多位中老年人作为访谈对象，进行点面结合的回顾性调查。经过在 4 年期间累计近一年时间的田野调查，终于触及并较全面地认识了解到了在洱源西山白族传统社会中普遍盛行而在现代社会中却日渐隐私化的“采百花”性爱风俗及其与此有关的运行规则和发生机制。正如美国人类学家凯瑟琳·高夫通过调查、记录老人的口述史，复原了印度纳亚尔人社会中已经消失了的“仪式性丈夫”习俗，并对不同社会对于婚姻的理解和实践的巨大差异提供了经典的人类学个案一样，本文将力图系统地对目前已经失去其本来面目的洱源西山白族传统社会中事实上存在的“采百花”性爱风俗进行复原性的研究，为探求白族婚姻制度与个体生理和心理需求、家庭稳定、社会组织结构以及社会生活的协调运行提供不可多得的研究素材。通过研究“采百花”性爱风俗与其他社会婚俗之间具有的鲜明甚至相悖特点，为从事人类婚姻家庭研究的学者提供又一个典型的民族志个案，并在此基础上对性爱与婚姻的博弈关系进行反思。

一、洱源西山白族“采百花”性爱风俗的个体运行机制

西山乡位于大理北部洱源县西北，奔腾不息的黑惠江、延绵不断的罗坪山形成的天然屏障使位于其间的西山与世隔绝，成为县域内最为偏僻的地区，也使西山乡成为洱源县开发最迟的山乡。据史料记载，大约在五百年前当地才有人居住。明朝屯田，大量的汉人进入到洱海区域定居，当地居民被迫搬迁到深山老林，形成了地广人稀的村落分布状况。当地老人至今还能说出是从大理坝、邓川坝、凤羽坝某村搬迁而来的，在村寨附近的墓碑中，发现最早

① [意]马可·波罗著：《马可波罗游记》，陈开俊等译，福州：福建人民出版社，1981 年版，第 145 页。





的有“洪武皇帝”、“洪武十三年”等字样。在由平坝地区向深山迁移过程中，受到恶劣化的生活环境和落后化的生产条件的强烈冲击，洱源西山白族的经济生活状态走向了贫困化、社会存在状态走向了边缘化。婚姻低龄化就是人们在巨大的生活环境和生产方式变动影响下采取的一种应对措施，“男孩能跨过门杠，女孩子背起半升糠糶”时，就由父母包办来履行缔结婚姻的一切手续，包括举行隆重的婚礼，为儿女之间建立起为当地社会所认可的合法原配夫妻家庭组织，同时以姻亲缔结的方式加强社会关系网络。幼年完婚的夫妻长大成人后，常常会意识到原配偶夫妻组成的家庭，只起到了联系日常劳动、生活中男女合作的纽带作用，夫妻之间并不存在男女之间的感情，婚姻仅仅流于形式。而当地社会中存在的“采百花”性爱风俗，却既能弥补婚姻中的情感、性爱空白，也能促进男女情人在生产劳动中的相互帮助和经济物资上的相互支援。因此，在“娃娃亲”夫妻双方长大成人后，为了寻找情感寄托，追求幸福，他们就各自另寻情人——“采百花”，找到称心如意的人即可结为情侣。情侣双方虽然没有正式组成家庭，但只要心意相合、感情相通，就可以按照大家所普遍遵循的“采百花”运行机制，建立起相应的情人关系。

（一）“采百花”性爱风俗的地方性表达

在人类社会中，人们总是依靠语言或非语言形式来表达自身对存在的认知，同时又使用它对存在现象进行思考而形成思想乃至适合一定社会运行机制的规范，地方性的表达方式往往构成了一定的社会生活文本，为揭示地方性知识起着积极的中介作用。因此，本文首先从当地人日常的语言和非语言表达方式开始，来了解“采百花”性爱风俗在洱源西山白族中的存在状态。

“采百花”，白语称为“突板活”，“活”是白语“花”的发音，同时也指女性的生殖器，白语“突板活”的字面意思就是“进入女性的生殖器”，即发生性交。白语“突板活”一词，大胆而直率地点出了男女性爱的主题，反映出当地白族对性爱所持有的朴素认识观——男女性器的交合。男人们上山放羊，在静寂而空旷的野外，几个人相互比较性器，粗鲁地相互开玩笑，在性嬉戏中渡过漫长的一天。每有节庆、婚嫁，同龄男性相聚畅谈，“突板活”一定是大家最津津乐道的话题，在热烈的气氛中男人们不仅言辞直露、豪放地嬉闹、玩笑着相互比较情人数量，相互分享性经验，从个体生理特征、对女性的占有数量及驾驭能力的相互比较中显示其男性气质及男性优越感，并通过比较过程实现着个体在群体中的相互认同及地位确定（情人多，性经验丰富的男性往往在群体中居于较高地位）。女人们则欲盖弥彰地喜欢着“突板活”，一方面迫不及待地向亲密伙伴坦言与情人的浪漫情事，同时对与情人渡过的难忘春宵则显得谨慎小心、欲言又止，但又心存牵挂，多“以人论己”，避免自己落入“烂女人”的困境中（男性以性伴侣多、性经验丰富为荣；女性则正好相反，有多个情人会受到同性鄙视及异性的轻薄）。特别是在人比较多时，话题只会围绕着对别人的议论，尽量避免论及自身。因此，“我么就不喜欢（突板活），可是某某怎样、怎样”往往是女人在交谈时最常用的语句。她们对性经历多的同性往往给予负面评价，力图将自己的性经历与情感相联系，竭力避免以性论性，或以性代情。另一方面，因“突板活”对性交的率直表述，也使它成为一句被禁忌的粗鲁话。当地存在一家有老有小同时在场，隔代相聚时，不能提及“突板活”的规矩。如晚辈不慎提及，则会遭到长辈的严厉斥责，或长辈径直拂袖而去；长辈谈论时被晚辈碰见，也会颜面尽失，羞愧难当。与“突板活”相近的性交话语还有“废掉”、“开花门”、“上你”、“nie”（即汉语“日”之意，有戳入、推进的意思，也是性交的直接代名词）等不同的表达方式。





可以说,性及性爱用词充斥在洱源西山白族社会生活的方方面面。在没有受到过多传统汉文化因素制约的日常生活中,性并非难以启齿之词。人们往往将性信手拈来,既表现愉悦的享受和对性的美好追求,也表达与美好情感完全对立的憎恶、仇恨之情。人们为性赋予的双向度意义,扩大了性在人们生活中的存在范畴,从不同层次上强化着它对人们生活的影响力。或者说当地人根据自己的需要,以性话语为工具,经过不同的言说行为,达到满足自我需求或发泄不满的双重目的。

(二) “采百花”性爱风俗的表现形式

“只要你喜欢我,我也喜欢你,我们就去‘突板活’”。这是洱源西山白族已婚男女双方“采百花”的基本原则,即性爱的基础是相互之间的爱慕之情。洱源西山地广人稀,居住分散,青年男女大都只能以赶集、节日、婚庆活动为契机,相互结识后谈情说爱表达痴情男女间的爱慕之情。为了表达婚外情人之间的真挚感情,世代代的洱源西山白族男女,从外部世界和内在世界里自由地采集丰富的动听声音和生动的形象做代码,编制出了许多形形色色的言情象征符号,从而极大地丰富了当地地域性文化的内涵,并扩展了它的外延。洱源西山素有“民歌之乡”,“仙女撒歌的地方”之美称,作为“采百花”习俗文化的传承载体,洱源西山白族情歌中蕴涵着丰富的性文化象征。情歌随着“采百花”的产生而产生,随着“采百花”的发展而丰富,情歌中各种各样的物象含而不露地折射了当地人的性文化体系,表达着当地人性爱生活的方式、规范、知识和艺术审美,从而构成了一个质朴而巧妙的性文化象征体系。除了对唱情歌以外,婚外男女情侣之间还通过赠送绣花荷包、草鞋等信物来传情达意,并通过“压搞”(指明方向的植物)、“把滔”(插叶子)、“得绍之”(丢沙子)等“情标”来相互约会。“采百花”中的性行为则分别包括野合和垛木房内的同居两种主要表现形式。

在区位偏远、处于文化边缘的洱源西山白族地区,“采百花”中蕴涵的野合习俗一直延续至民主改革前都很普遍。“采百花”婚外性行为通常表现为人们在外出劳动、逛街赶集、婚庆聚会等场所的偶然相遇,男女双方互通心意,同时也就在野外实现了交合。封闭的地域环境恰如一道屏障,将传统汉人社会中“男女授受不亲”等一系列封建礼教的禁锢隔绝于大山之外。文化的束缚力远远不足以抑制人们自然而然发生的性欢愉。男女相遇相互喜欢时,性行为就是体现相互爱慕的直接手段,也是必然结果。“舍妞忒,我喜欢楞叻,我们去雀充?”(小姑娘,我喜欢你,我们玩一玩吧!)男人们用直接的语言向对方发出性爱邀请,只要女方愿意,劳作的野外就是发生性爱的最佳场域,既没有家人的监督,也不必担心被“羊儿”窥见。野外交合一般是临时或短期情侣最常采用的方式。洱源西山女性头上的大包头,通常用长约数丈的黑布制成。野合时,只需将包头取下,铺在地上就在天地之间搭成了一张临时的床铺。另外,男性外出与情人相会时通常也会随身带一张毡子,到时只需将毡子铺开,爱侣也就有了栖身之所。

如果情人之间相互已经比较熟悉,同时相互来往比较有规律,形成了相对稳定的关系,那么“采百花”则多数发生在女方家的垛木房中。垛木房是洱源西山白族的传统住宅,它用六棱六面的“圆木”做墙体,在墙角搭接的地方上下各砍出一个马鞍形的砍口,作为搭接垂直方向叠垛而来圆木的榫口,形成交叉相扣的接头,同时留出八寸左右的出头,以增加其榫部的牢固性和整座房子的稳定性。当地白族往往在成家之前父母亲就要为其建好一方垛木房,甚至有的人家,在男孩或要招赘的女儿刚满周岁时就为其建好一方垛木房,一旦结婚房子就由新人终生居住和使用。各幢垛木房的外观并无多大差别,内部的设施布局也大同小异。进





了垛木房左边就是家庭活动的中心——白灶。实际上，白灶是一个宽约 150 厘米到 160 厘米，被高高架起的四四方方的大火塘，火塘正中支一个大铁三角，家中的一切用火行为都在这里进行。值得一提的是，垛木房中男女主人各有自己的就寝之处。白灶左边有一个木梯样的遮挡物，后面留有约长 160~170 厘米，宽 70—80 厘米左右的空位就是大床，也被称为女床，是女主人就寝的地方。与女床成直角相连接着白灶靠右墙的是小床，也叫男床，这是一整块的木板，既供男主人就寝也是招待客人的坐处。白天床上都不放被褥，而要叠放在箱子里，客人来了就上小床就坐，一般情况下，无论男女都不能坐到大床上。因为大床除了提供就寝的功能外，还是女主人生育之所，甚至在她年老去世殓尸时也在这张床上。对于女主人而言，大床是记载她一生经历的写照，无论从对生育的崇拜还是对生死的敬畏而言都具有特别的意义。男女主人分居分床的居住模式，实际上揭示了洱源西山白族婚姻最显著的特点，那就是性与经济的分离。婚内夫妻共同承担家庭劳作，维持家庭经济，而婚外情人才是双方各自性爱的对象。女主人的大床，在日常生活中是真正具有使用价值的私人空间，一般外人不能闯入，而男主人的小床则更多只具有象征意义，从其实际用途上已被归于公共空间，供客人起坐。孩子在断奶后，通常就和爷爷、奶奶共同居住，夫妻则单独住在另一间垛木房中，便于晚上情人来访。

（三）“采百花”中的两性行为角色

洱源西山白族“采百花”的行为，曾形成了男性以积极主动为特征的“走访”，女性以消极被动为特征的“待客”模式。

通过对歌而认识了情人之后，男子不会忘记的是要打听好女方所住村寨。入夜，男子就点上用松明做成的火把，不管有多远都要赶到情人的家中与其相会。由于垒成垛木房墙壁的木楞之间通常有较大的空隙，到了情人的家门外男子就用火把向里面照一照，如果该女子一人在里面，就推门进去。如果屋内已有两人，就继续找另一个情人，直到找到为止。有些时候，如果没有事先约定，男子一天晚上可能要走五、六家，洱源西山白族的居住非常分散，为了“采百花”一晚上走几十里山路也是十分常见的事。甚至在未能找到熟悉情人的情况下，只要获得女方的许可，男子会随便找一个独居的已婚女子与其同居，这被称为“讨野花”。男子进入女方家垛木房时的举动为双方临时性的同居增添了几许神秘的感觉：

“晚上去突板活时，先敲敲门，问：“喜不喜欢和你睡？”“喜欢就进来。”开门时，如果垛木房会响，就先往门边撒泡尿，开门时它就不会响了，这叫做“shinisuodehanban”。如果附近有狗叫，就喂它一张饼，这样它也就不叫了。”

仅仅只是性活动的协调，还不足以成为男性长期走访的原因。长期封闭枯燥的农耕生活，对两性心理及情感形成了桎梏，同时更在人的心理中产生了排解生活压力的需求与向往美好的内驱力。男性对婚外情人的要求不只是性欲的满足，同时也带有情感的需求。如，温和、善良、善解人意的女性，能耐心地倾听男性的言谈，减轻男性的心理负担；聪明、能干的女性富有想象力，能为男性的生活带来新奇与活力，主动帮助男性排解生活中遇到的难题。情人间的情感交流，对男性与情人关系的维持有着同样重要的作用。同时建立在爱欲与性欲满足基础之上的情人关系，更加符合男性“采百花”的需求，也更能长久维持。

受到“男主外，女主内”农耕社会思维模式的影响，女性的活动范围基本集中在家庭及其周围，她们的工作就是带孩子、做家务以及一些辅助性的农活。农耕的社会背景规定了每





个人应该遵循相应的男性和女性不同角色行为举止，也就是性别角色。社会化的过程熏陶和培养了女性娇弱和依赖的个性，从而也促使她们在与婚外情人交往的过程中，只能居于被动消极的地位，等待着男性的来访。这样的情人交往生活方式一直在当地延续，以至于人们心安理得地接受着这样一种性别角色的安排，而且按照这样的安排各自塑造着自己的形象，因此，女性待客的模式已经内化为一种心理特征积淀下来。同时，由于婚外情人交往过程中女性的主动权受到文化的限制，在一种要求内敛的氛围中即使是性格外向、感情强烈的女性对情感的表达也只能更多地隐藏在内心。对情人交往活动几乎没有控制能力的女性，只有被动地承受感情发展。如果情人经常来访，她们的欢欣会溢于言表，甚至会成为她们在同龄人中所谓“高人一等”的资本；如果情人朝三暮四，她们就只能独自承担痛苦却无法改变现状。

“让客一晚”是“采百花”性爱风俗的另一个重要方面，即在有与妻子年龄相当的陌生男性来访时，按照当地的风俗，丈夫要主动离开，将妻子让与陌生人同宿。《汉书·地理志》载：“古之燕地宾客相过，以妇侍宿。”这是对客人慷慨好客的表现。也有些民族把妻子、女儿、姐妹或侍女用于款待客人，那是因为在他们的观念中，外来者都有巫术，招待不好就可能是潜在的祸患之源。无论出于何种考虑，用自己妻子招待客人的行为方式，实际上反映的是将女性视为个人私有财产的观念，被视为丈夫财产的妻子，当然也只可能以拥有类似物的使用功能而存在的价值。“让客一晚”习俗，典型地体现了作为丈夫财产的女性被社会赋予的使用价值。畏生心理是一种普遍存在的心理现象，特别是对柔弱的女性而言，但是在有外客来访时，女性却要被迫接待与自己并不熟悉的陌生人。在与陌生人的交往互动中，完成家庭要求她达到的生殖繁衍后代、缔结社会关系以及祈望消灾免害等目的。社会通过思想濡化，使女性认为完成这一系列任务是她们天生的职责，甚至还以完成这一系列任务能得到家庭社会的认可而感到自豪。洱源西山白族父系社会通过灌输思维方式，主宰了女性的社会行为方式，让她们自愿以男性世界使用工具的状态而生存着，并主动以达到其使用价值作为自我实现的主要方式。

洱源西山白族传统社会虽然存在婚外自由性爱的传统风俗，但是由于这是一个封建父权社会，男女两性之间的交往仍然受到一定规则的制约，特别是女性，从思想到行为都受到约束。如果女性主动与男性接触，或有对异性感兴趣的表露，便会被视为淫荡，遭到别人的非议。女性只有权利被动地等待着男性的追求，以得到众多追求者为个人社会地位的证明并因此而提高个人的社会价值。女性与情人的关系，更多表现出社会性，体现为女性在争取社会地位过程中的趋利型行为取向。其具体表现形式即女性在选择长期交往的情人时，注重其体质特征与劳动能力。身材魁梧，体型高大的男子，通常意味着较强壮的遗传基因与劳动能力，这一类的男性比较容易得到女性的青睐，女性会尽量施展自我的个人魅力以吸引情人不断来访。情人的常来常往不但增加了女性的受孕机会，使她能够以家庭继承人孕育者的身份在家庭中取得不可忽视的一席之地，同时情人对家庭生计活动的参与，实际上也提高了女性在家庭中的经济地位。因此，作为女性的长期情人必不可少的一点，就是要通过劳动参与，表现出对女方的爱情，同时获取与女方长期交往的可能性。与此形成对照的是，女方在选择婚外情侣时所注重的“歌唱能力”，在长期情侣的维系过程中失去了原来的地位。具有悠扬歌喉的情人，虽然能深深打动女方的心灵为女方提供精神上的依托，然而在实际的生活中，他们常常因缺少可靠性而只会成为女方短期的情人。

（四）“采百花”中的性心理

在“采百花”过程中，男女通过自由恋爱而缔结婚外性关系，虽没有也不需任何形式的





婚约来维持情人关系，但按照习俗每个男女在一段时间内只采一人，有些甚至会维持终生，情人结成之后不能轻易改毁。“我们的那个（指性器官）没有长在膝盖上，不会随便的。”在自由选择时，就必然要考虑对方的人才相貌，年龄相合，本事较好，感情相通等诸因素，方才结合。一旦结成情侣，互相之间就有“独自占有”的义务，要求对方坚守贞操；如若发现情侣有不道德行为，或另起坏心，或有第三者插足，情夫有权加以处罚。特别是对感情较为深厚的情侣而言，任何一方的背叛都会导致另一方的强烈情感逆转，由爱生恨，最终变为冷漠。忠于一人的性心理根深蒂固地规范着情侣的行为。

当地白族对情人有多种不同的称呼，从最一般的“客尼”（转称用语）到双方互称表达亲密感情的“阿哥”、“阿姐”、“neguo”（娃他舅）乃至亲人一样关系，非常喜欢的“neye”（你爷，爷在白语中是父亲之意）、“nemo”（你妈）。“客尼”除了情人之意以外，还有客人的意思。报告人在此用“客尼”称呼自己的旧情人，将旧情人与客人等同，言语之中蕴含着对旧情的彻底舍弃之意，辜负了情意的情人，永远不值得留恋。同时，对于偶发性的、仅限于性交行为本身而不涉及情感体验的“突板活”，则男女双方都不会对对方其余的性伴侣产生妒忌。“萝卜拔了，叶叶还在”我走了，你还可以和其他人性交。在纯粹的性关系中，两性都以游乐的态度对待对方，不会对对方产生强烈的独占欲望。

生物界中为了博得交配权而存在的同性竞争，也存在于人与人之间的关系中。性能力较为强盛的男女，为了争取更多的性交机会，往往具有吸引异性，让异性得以接近的外貌及行为特征，如姣好的女性容貌、高大的男性身材、能言善辩的交谈、充满风情的举手投足等等。这一切都是同样想要吸引异性且为其余多数同性可望而不可及的个体条件，在竞争劣势下，只有借助群体的力量对性力突出的个体给予负面评价，从而进行集体攻击。在洱源西山白族中，性伴侣多的男人被称为“shangxiang”（意为随便）的人，性伴侣多的女人被称为“wudemo”（老母猪，指责女性像发情的老母猪一样，勾引男人）。纵使在相同的负面评价体系下，评价多性伴侣男性的中性词，与评价多性伴侣女性的贬义词，也明显表征出两性社会地位的差异。有时，人们也用一个略带艳慕语意的词“多情种”来指称受女人喜爱的男人。这个词暗示了女人因为知晓男人的性情而不会与其发展情爱的理智，更表达了女人对多情郎的爱慕之意，又一次印证了男性的社会角色优越性，这表明将男性托起的不仅仅是社会权力本身，更有着女性的主动协助。

二、洱源西山白族“采百花”性爱风俗的群体社会认同

民主改革前洱源西山白族的婚姻制度，体现出传统农业社会中，在艰苦的生活条件，落后的生产方式制约下，人们为了实现个体生活的正常化，采取了一系列维持社会结构完整、加强人际网络关系的措施。在这一过程中，婚姻双方更多地表现为屈从于家庭制度的约束，为满足家庭经济发展被动接受婚姻安排的特征。然而，在贫乏生活中寻求美好愉悦性需求的追求，在无常世界里延续家庭生命永恒的理想，却被夫妻之间过大的年龄差距、性格差距甚至是生理差距，隔出了巨大的鸿沟。当因性力释放不足对个体带来的压抑进一步影响到社会组织赖以存在的个体婚姻，使婚姻关系出现结构性紧张，或当性无法积极地发挥其生育功能之时，人们普遍意识到生育率长期保持在一个较低均质水平，对群体的发展有害而无利，群体内部在迫切的人口繁衍需求下以生殖及性力崇拜为起点，逐步形成自由性爱的规则——“采百花”风俗。这一性爱风俗开始于神圣意识形态中本民族原有的白石生殖崇拜，又





受到藏传佛教阿吒力性力崇拜的强化，是当地白族夫妻间在维持家庭结构完整的前提下，满足个体的生理性需求，为家庭带来更多的生育机会，既满足个体夫妻对性爱的需求，又提高家庭、家族群体在村落及村落网络中社会地位和经济实力而形成的特定风俗。

（一）社会对“采百花”的认可

人与人之间的关系是决定一项制度是否在特定社会中有存在必要的重要依据。洱源西山白族的婚姻制度有着明显汉族封建社会嫁娶婚的特点，即只重视家族利益的联盟，而完全忽视了婚姻当事人双方的适配度。夫妻年龄、体型、性格等各方面的巨大差距，造成了婚内夫妻性生活的“真空”，并直接对族群繁衍造成了极大的威胁。夫妻之间性生活的缺失或不协调，使洱源西山白族社会需要“采百花”这种性爱风俗来弥补传统婚姻缔结中对夫妻性关系适配性的忽略而导致的生育力低下等问题。尽管男女对婚外情人的需求都有着明显生物学上的意义，但是由于生物因素在任何一个民族、任何一个社会中都具有持续的稳定性，在此就不将其纳入社会性的制度范畴进行讨论，而是从客观的人与人之间的社会关系方面，通过人们的行为表征来呈现洱源西山白族传统社会在日常生活中对“采百花”性爱风俗的认可。

1、“采百花”制度化形式的表征之一：婚姻与生育的同构性

性交会导致受孕并生育的自然结果，这结果显然并不是一件轻松愉快的事情。尤其对于承担生育任务的女性来说，可能意味着生理健康的极大损失，甚至付出生命的代价。如果性交的结果得不到社会许可，甚至会带来惩罚，那么自由性爱的愉悦必然在未发生时就已大打折扣。在该过程中有一个必不可少的步骤——婚姻，只要拥有了这个社会性“许可证”，婚姻这一程序规则介入了性交与生育，便与性交和生育形成了一种复杂的同构关系，婚姻的缔结意味着后两者的必然发生，否则便不被社会所认可。因此，无论婚配双方是否真正或已经具有了性交的条件，只要结婚，就代表因性交而受孕的行为可以受到社会的保护，其后紧随而来的抚养问题，也可以通过家庭的方式加以解决。也就是说，在洱源西山白族传统社会中婚姻就如同一个宣布人们可以开始自由性生活的仪式，在婚姻之门打开的同时，无论婚内、婚外的性生活也就同时获得了合法的地位，性生活的结果——生育在该过程中则起到了确认婚姻的作用。如果缺少了生育这个环节，在社会群体舆论环境的作用下，夫妻双方可能会有一定的遗憾，并遭致一定的抱怨，因此，等待受孕生育机会的问题就迫切地放在了夫妇的面前。在婚内不具备可行的性生活前提下，通过婚外性关系来弥补性交这一环节，使生育成为可能，整个的家庭关系链条就可按照婚姻——婚内/婚外性交——生育的形式连接起来，成为当地人解决婚姻中因性关系缺失而导致生育问题最直接的弥补方式。

2、“采百花”制度化形式的表征之二：家庭继嗣关系

绝大多数社会中人们对婚外性行为，特别是女性婚外性行为要采取严厉措施进行惩罚的主要原因之一，便是婚外性行为所导致的生育往往会为家族继嗣关系带来不安和混乱因素，导致继承权的旁落和家族财产的分散。而在生产力水平极为低下的洱源西山白族地区，除了日常生活必须之外，人们几乎没有可用于分配的多余财产，他们首先考虑的是如何通过增加家庭人口来提高生产力，以人多势众来巩固自己的社会地位。因此，受到社会传统鼓励的妻子女子们，在丈夫还未发育成熟之时，就可以在家接待与自己年龄相仿、兴趣相投的情人，特别是赶马帮路过的马锅头更被当地人视为贵宾来接待。情人少则来往两、三次，多则来往数年，但无论时间长短，所生育的孩子都归女方所有，称女方的丈夫为“阿爷”（白语父亲），拥有继承权。即使孩子知道自己的亲生父亲，通常也不会萌发父子之情，按照传统也不会离开养父，会担负起赡养养父的责任。在生产力和生殖繁衍水平低下条件下产生的“采百





花”，由于具有了调整人们不协调的婚姻关系，保障了家庭人口繁衍的功能，因此它就能以制度化的形式为当地社会所接受，并且以相关的继嗣制度来保持婚姻制度和婚外情人制度之间的共同运行。

3、“采百花”制度化形式的表征之三：个体在社会网络中地位的价值判断

生殖的意义对于迁移到洱源西山的白族而言具有关系到族群生存与发展的重要价值，又受到本民族原始宗教生殖崇拜和佛教阿吒力性力崇拜的双重影响，个体在社会关系网络中地位的首要价值判断标准就成为了生育能力，或者说就是“采百花”结交婚外情人的能力。因为很明显的是多与情人结交一次，就意味着多了一次生育的机会。体格健壮、身材魁梧的男性容易得到女性的青睐，相貌姣好、身段婀娜的女性也是男性竭力追逐的对象。同年龄阶段关系比较亲近的男性，特别是青年男性，聚集在一起时话题的焦点就是议论各自的“采百花”经历，交流“采百花”的方式，回味“采百花”的愉悦。这时，经历最多的男性往往就是谈话的中心人物，他不无夸张地描述一次次“采百花”经历，得意洋洋地回顾经历中的细节，使听者越来越对“采百花”心生羡慕，对“采百花”的高手心生敬佩。人们在无意识的交流过程中，建构了“采百花”地方性知识的传承体系，而“采百花”高手，也因其在该传承体系中占据的主导作用而受到了大家的尊重与敬佩。同时，女性也通过“采百花”以另外一种方式，确立并巩固着自己在家庭和社会中的地位。遇有情人来“采百花”时，女性往往要大张旗鼓，梳洗打扮焕然一新，东家找核桃，西家借荞面，为的就是让左邻右舍都知道有情郎要上门。因为当地白族妇女虽然以矫健、实干而著称，但在父权社会中，要想证明展示个人的魅力，确立个人社会地位，首先就要得到这个社会中的优势群体的认可。上门的情郎越多说明女子越有吸引力，同时也更多占据了这个社会人们最为重视的生育机会，有了更多为家庭发展增加劳动力的可能。所以，“采百花”的多寡实际上也成为女性确立其社会地位的重要方式。

（二）家庭对“采百花”的认可

在任何社会中，婚姻中的经济关系都不仅仅是以个体家庭形式独立存在的，在姻亲网络中它或多或少地呈现出复杂的多边、多元结构，因此在多数严厉禁止婚外性关系的社会中，人们往往有一个常识性的判断：夫妻感情轴心偏移必然导致婚姻关系稳定性的下降，其最终结果就是家庭经济关系的解体。婚外性关系不仅是婚姻本身也是姻亲网络中各利益方的共同大敌。然而，大多数社会对婚外情人关系赋予的这一普遍性特征，却并不适用于洱源西山白族传统社会。这个社会通过联姻的形式，确定了男女及其姻亲集团之间的经济、社会关系，却没有解除这种关系的机制。这就意味着在与恶劣的自然条件相对抗的过程中，人们形成了相互联合才能共同生存的发展理念，分崩离析、各奔前程的思维模式在这个社会中是行不通的。因此，人们在原有的生产、生活条件下，通过对原有制度的补充，不断地协调着人与人、人与自然的关系。“采百花”婚外情人制度就是在此背景下产生，作为当地社会关系网络构建的主要途径——婚姻制度的人性化补充，它的存在从实际上加强了婚姻双方的经济纽带，维持了家庭关系的稳定。

1、长辈对夫妻“采百花”持有的宽容态度

实际上在传统的汉族社会中，也存在着公开的非婚性关系——娼妓制度。但是在封建教化的规制下，只有男性可以堂而潢之地出入于各种声色场合，若发生婚外情的是妻子一方，往往会受到非常严厉的惩罚。男女之间巨大的经济、社会地位差异，直接导致了社会对夫妻





不平等性权利的规定。虽然受到了汉文化的影响，但自古信奉“以右为大”，“以母为尊”的白族，在意识形态深处仍然在很大程度上承认女性的社会地位。最为明显的一点就是，洱源西山白族一旦结婚后，父母很少干涉夫妻的私生活。丈夫出门“采百花”，婆婆就会和儿媳一块在家纺麻织布、聊家常；暮色降临以后，公公婆婆都会早早回到自己居住的垛木房，主动回避，把时间和空间留给儿媳或女儿（招赘婚）在家接待情郎。由于“采百花”是社会公认的行为模式，长辈不会就“采百花”行为本身去责备儿女，除非年轻人因为贪欢而耽误了出工，才会受到长辈的责怪。但这样的事通常很少发生，因为无论是儿子出外“采百花”还是情郎与媳妇来相会，都是夜合晨离，他们非常注意尽量不去影响其他家庭成员的生活，也不耽误农活，否则就会受到别人的嘲笑。总之，只要不影响到家庭生产、生活的正常进行，不影响到家庭的经济活动，长辈对“采百花”是持理解态度的，如果生育状况不太理想，长辈甚至还会鼓励儿媳“采百花”。

2、配偶在“采百花”中的主动配合

“采百花”情郎来与妻子同宿时，如果是丈夫的熟知，他就会拿出好酒、好茶来款待对方，两人均以兄弟相称。酒过三巡，丈夫会主动起身，并对来客说：“阿舅，今晚在我家好好休息，我要去串亲戚就不陪你了。”话毕，丈夫就会离开家去找自己的情人同宿。丈夫晚上要出门“采百花”，妻子要为他准备好出门照明的松明，御寒的毡子及防身用的砍刀，希望丈夫在外平平安安，并叮嘱丈夫要按时返家参加第二天的劳作。大家都将“采百花”视为正常生活的一个组成部分，仅仅是一种男欢女爱的性行为，它会为家庭人口增殖起到促进作用，夫妻共同维持家庭的想法不会因此而变化，情感的暂时移位不会引起以家庭为主要经济活动中心的移位，婚外生子的明确养育权也为继嗣制度正常施行提供了保障。

3、子女对长辈“采百花”的态度

传统农业社会中的父子关系表征着社会最小组织结构——家庭中最基本的权益分配关系，因此社会遵循以“以父为大”、“以长为尊”的古训。为了巩固长者的权威地位，人们会掩饰自我人性的一面，特别是性关系，以此实现对子女的社会教化。因此，严肃的长辈不会在子女面前讨论“嬉皮笑脸”的“突板活”情事，子女也不会去蓄意了解、干涉父母的性生活。实际上，无论夫、妻如果有了长期的“采百花”情人，互相之间在日常生活中往往也会结成相互关照的社会关系。双方经常地你来我往，彼此就如同亲戚朋友一样。年龄较小的子女和自己父母的情人之间很容易建立起亲密的信任感；年龄较大的孩子则会以对长辈的尊重来对待父母的情人。因此，只要“采百花”情人们按照婚外情人制度的规则，不去试图打破由婚姻关系建立起来的经济关系和社会网络，他们就可以在子女的默认下继续彼此之间的关系。但如果长辈试图超越原已建构好的婚姻、家庭关系，则会遭到来自儿女的强烈反对。

（三）“采百花”的社会规范

人们的性行为对社会的存在和发展产生着影响，同时也受到社会的制约。不同社会往往通过不同的性伦理来规范人们的性行为从而使其符合社会发展的需要，同时也通过性伦理来规制违反社会规范要求和延缓社会发展的性行为，尽力避免对社会产生有害影响的性行为。在偏远而封闭的洱源西山白族地区，人们不仅要维护父权社会的统治权，更为重要的是要在野兽经常出没的深山老林中，向艰苦的自然条件争取生存权，而提高生育率以人多势众来对抗生存压力理所当然地就是最直接的生存发展之道，也为“采百花”情人制度的存在提供了宽松的环境。在生育率和生产力都极为低下的洱源西山白族地区，人与人之间并不存在显著





的经济差异和社会地位差异，社会组织管理中为了维护个人财产和地位而形成的一系列“私有”观念，即隔绝了人与人之间互动的壁垒并不是很浓厚。相反，为了生存人们更认同人与人之间之间的紧密合作互助。这一点体现在性规范上，就是人们对性行为认同的着眼点首先是两性交合所产生的生育结果，只要有了生育就意味着在同大自然的搏斗中人又多了一份胜算。人口繁衍不仅仅可以通过婚内性行为而达到，婚外性行为也是人口繁衍的重要途径。在这个社会中，婚外性行为不会因为破坏了所谓的“私有”体系而影响正常社会秩序运行，实际上它在粘合男性与女性的过程中为不同个体家庭的发展提供了劳力支持，在性活动过程中为当地社会发展提供着源源不断的人口支援。基于人口繁衍和人际黏合原因，“采百花”才得以公开的面目出现在当地社会中。同时，为了真正达到以上社会目的，人们对“采百花”加以一定的规制，通过规范来引导并约束婚外性行为，使其不至于因过分的随意、泛滥对人们的正常生活和社会的发展起到不利影响。因此，当地白族社会中形成了一整套与“采百花”相关的行为规范及知识体系，并在人们的实际生活中口耳相传。

1、“同姓不采”——对血亲关系的规定与限制

由于公开存在的“采百花”婚外情人制度受到当地社会认可的的决定性因素即人们对性交与生育之间存在必然性的认同，所以“采百花”性规范自然有满足生育目的的痕迹，它要求人的性行为符合生育目的，并为人的性行为标上了明显的社会文明烙印以有异于简单的以发泄性欲为特征的生理性性活动。自迁移到洱源西山，当地白族就以同姓的方式聚居生活，一个村庄的人几乎都有相同的祖先以及共同的姓氏。由于人们认识到同姓者结婚在生理上所带的危害性，因此，同姓之间的婚配是被严厉禁止的。相应地，“采百花”中对于“同姓不采”的规定，其内容实质上就等同于“同姓不婚”，表达了人们早已具有的优生观念，对于血亲婚配的禁止避免了遗传疾病的高发生率，提高了人们的体质状况也延长了人们的生存寿命。人们将在“突板活”中乱伦的人称为“毛驴 (seme)”或“长耳朵”，取义毛驴见到任何一匹母马都想去性交，不听话、不分大小。遇有这样的人，大家就只会表面上和他/她保持来往，私下却对其指指点点，歧视这样的人。而那些有七、八十个“突板活”对象的人，大家相反不会对他有不好的印象。“qinduohuodode”，“亲的搞不得”，辈分不同的人之间不能“突板活”。禁止血亲之间的性交，对发生性行为的对象进行限制，在生产工具落后，生活条件恶劣的洱源西山地区，对白族的生存和延续提供了基本的保障。

2、“同村不采”——对地域关系的规定与限制

“采百花”风俗严守“兔子不吃窝边草”的规则，本村本寨的人不能互相结成情侣。当地人认为，“同村不采”与“同姓不采”的原因一脉相承，都是为了避免因血缘相同或相近的人们之间发生性关系而带来不利生育的影响。“采百花”的对象多是已婚女性，实际上同村已婚女性多数是从外村娶入，和嫁入村寨的男性并无直接的血缘关系。显然，“同村不采”的真正原因并非由血缘禁忌所引起，实际上人们通过规定结交婚外性伴侣的距离与地域范围，以空间距离加大了“采百花”实现过程的难度系数，限制了人们性行为发生的频率以避免着无度的性行为。另外，“同村不采”的规定体现了同一聚居群体或家族群体内部对于群体内混乱性关系的规避，从而达到维持本村寨家庭和家族关系稳定的目的。“你摸我的老婆，我摸你的老婆，关系不好处”。人们不至于因群体内存在的混乱性关系，而混淆了家庭、家族的财产关系和继嗣关系，产生动摇家庭基础的不利因素。当然“同村不采”最重要的原因还是为了打破家族孤立存在的状况，不同村寨之间人们缔结婚外情人关系，其实质是借助两性





关系的缔结,来实现家庭、家族社会网络的扩张,增强家庭、家族的生育机会以及经济聚合能力,最终实现家庭、家族生存发展能力的强化。

3、对婚姻状况及年龄的规定与限制

洱源西山白族的习惯法规定,不能寻找未婚女子“采百花”,如与未婚女子交欢,有了私生子,待孩子落地时就要称其重量,然后,按照孩子的重量赔偿相应重量的银子。除此之外,还要给保甲长杀羊请客谢罪,由于经济惩罚相当繁重,除极个别情况外,当地几乎都没有婚前私生子。对婚前交欢至孕的严厉禁止,是为了明确并维护父系继嗣,杜绝继承关系不清甚至混乱而对社会组织结构带来的不安定因素做出的限定。在该规定的限制下,“采百花”的对象大都是已婚女性,在婚姻的屋檐下,怀孕生子当然是一件最自然不过的事情,而且能为家庭添丁,增加劳动人口,都被全家人视为值得庆贺的喜事一桩。在婚姻掩体的作用下,“采百花”的子女为婚内夫妇所共有,归属于名义父亲的家族,有义务和自己母亲家庭的双亲共同劳动发展家庭经济,同时也有权利继承名义父亲的财产。

此外,“采百花”对年龄也有一定的限制。一般情况下年轻夫妇“采百花”是天经地义的事,大家都对此持理解甚至支持的态度。“30 多岁的女人,都有这方面的需求,大家都可以理解。”随着孩子年龄长大、数量逐渐增多,“采百花”的频率就会相应降低。这一方面与两性本身的性生理活动规律有关,随着年龄的增加,人的性活动能力会随体力下降而减弱,特别是女性,“一般女人到了 45 岁以后,突板活的就很少了”;另一方面就是儿女长大成人后,父母要忙于为其准备嫁娶的财物,精力在很大程度上要投入到家庭事务处理中,无暇顾及到个人的性需求,导致其性活动强度的相应降低;还有就是,在儿女成人明白了性活动的内涵之后,为了显示出长辈的风范、维护长辈在儿女面前的尊严,“采百花”行为也受到了无形的限制。但是,对于性能力较强的男性而言,他们可以不顾及到年龄的因素,甚至到了七、八十岁,也还在自由自在地“采百花”。总之,“采百花”对于婚姻状况及年龄限制的规范,体现了社会性和生物性共同对人的性行为发生规范的作用。

另外,一定的经济互助也是“采百花”情侣关系延续和发展的基础。经济互助增加了双方家庭劳动人力的投入,分别为对方家庭的物质生活创造和积累奠定了基础,为情侣关系的稳定和发展提供了物质条件的保证。在共同的经济互助中,情侣双方浪漫与美好的爱情理想一点点在现实中付诸实现。相对于情感上的满足,物质生活的追求虽然是低层次的,但也是更基本的方面。有了经济互助的保障,情侣双方就有了更多条件维系和发展情人关系。首先,情侣双方在互助劳动和共同商量解决家庭事务的过程中可以有更多的机会增进双方之间的感情。虽然人们的生活水平低,为维持家庭生活不得不辛苦劳作,然而相互在生产生活中的支持,使他们的感情不断得到升华。其次,经济互助所引起的经济状况改善,为孩子抚养、老人赡养等问题提供了重要的解决途径,由此引发的家庭认可,也加强着情侣之间的情感投入。总之,以情感为基础而缔结的婚外情人关系,情侣之间的经济粘合力越强,双方的幸福感也就相应增强。男女情侣,特别是缔结了长期交往关系的情侣,虽然没有承担孝敬对方老人的责任,拥有对方家庭的财产继承权,但却要维持劳动和经济的无偿援助。在男女情侣维持婚外性行为的过程中,性生活无形中被与经济生活结合在了一起,且相互交织、互有消长。

(未完待续)





【性爱与婚姻家庭研究】

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

瞿明安

(云南大学 民族研究院民族学与人类学研究所, 云南·昆明, 650091)

【摘要】本文在评述国际学术界有关家庭起源诸理论的基础上, 运用多线进化的理论, 提出了人类社会早期存在多种家庭形式的假设: 即比较稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭与不太稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭均同时并存于原始社会早期。作者认为, 从高级灵长类动物的性与社会, 当代现存狩猎采集民族的婚姻家庭形式, 以及一夫多妻制家庭和一夫一妻制家庭产生的初始原因均可证明它们是在人类社会早期存在的家庭形式。作者还进一步论证, 有关学者所说的对偶家庭与一夫一妻制家庭并不是两个历史时代的产物, 而是同一种家庭制度在不同自然环境和社会文化背景条件下产生的不同表现形式。其它类型的家庭形式均是在以上几种家庭形式的基础上产生和发展起来的。

【关键词】婚姻家庭; 起源; 多线进化

有关家庭起源的研究, 历来是人类学、民族学理论中比较重要但又争论不休的学术问题。由于历史久远, 且缺乏有文字记载的可靠资料, 人们对早期人类生活的认识往往是模糊和肤浅的, 对家庭起源的探讨也不可避免地带有推测的成份。尽管探讨家庭的起源面临着诸多困难, 但它仍然引起了众多学者的广泛关注。这个问题之所以重要, 最根本的原因就在于不弄清楚家庭的初始状态, 就不可能认识后来乃至现代的各种家庭是怎样演变而来的, 也难以对与家庭起源有关的其它问题作出合理的解释。只有搞清楚家庭是怎样产生的, 才可能全面把握家庭发展的整个历史过程。而要探讨家庭的起源首先就得了解关于家庭起源研究的状况, 尤其是有关家庭起源的主要理论观点。正如对人类起源的认识存在着诸多不同的见解一样, 人们对家庭起源的看法也是众说纷纭, “其中有些显然是幻想, 有些具有象征的意义, 还有一些则有历史资料和其它的根据。”^①由于人们所持的理论方法和依据的资料不同, 因而在家庭起源这一古老的问题上产生了极大的分歧, 以至形成了各种不同的学说和流派。作者在对其几种具有代表性的家庭起源学说进行评述的基础上, 提出另外一种有关家庭起源的假说。

【作者简介】瞿明安(1960 -), 男, 云南大学民族研究院民族学与人类学研究所教授, 研究员, 博士生导师, 《华人性人类学研究》主编, 主要研究对象人类学、性人类学、中国少数民族婚姻家庭。

① [美]斯图尔德 A·奎因、罗伯特 W·哈本斯坦著:《世界婚姻家庭史话》, 卢丹怀等译, 北京: 宝文堂书店, 1991 年版。





一、国际学术界有关家庭起源的争论

1、父权制家庭起源说

19 世纪中叶以前,在西方社会占统治地位的有关人类早期家庭形式的学说,是由古希腊哲学家柏拉图尤其是亚里斯多德提出的父权制理论。柏拉图认为,在远古时代家庭按其实质来说与当时古希腊罗马的家庭并没有什么区别,即把男子统治的家庭看作是最早的社会基层单位。而亚里斯多德则进一步地阐述了这种父权制家庭的实质和特征。他认为由奴隶和自由人组合成一个完全的家庭,其基本要素包括主和奴、夫和妇、父和子这三种关系,家庭成为人类满足日常生活需要而建立的社会基本形式。家庭管理由一个君主式的家长掌握,各家家长以君臣形式统率其附从的家属,在家庭中男女间的关系是统治和被统治的关系。他还借用荷马史诗中古代圆眼巨人族男子统率着他的儿女和妻子的例子来论证这种原始的家属关系。^①不过对父权制理论阐述得最完备的还是 19 世纪中叶英国的法学家梅因。梅因在 1861 年出版的《古代法》一书中从比较法学的角度提出了一个较为全面的父权制理论,是父权制家庭说的代表。梅因认为原始社会的基本集团是因共同从属于最高的男性尊长而结合起来的家族,而氏族、部落和国家等以后的一切社会组织都是在家族的基础上形成的。家族成员包括具有血缘关系和收养关系的人们以及从属于族长的奴隶。这种最古社会的家族组织显示出父亲或其他祖先对卑亲属的人身和财产有终身的权力,其中罗马的家父权是这种原始父权的典型。如父对其子有生死之权;可以任意变更其个人身份;既可以为子娶妻和将女许嫁,也可以令子离婚;还可以用收养的方法把子女转移到其它的家族中去,甚至出卖他们。^②除了梅因以外,菲斯泰尔·德·库朗热在《古代城市》、阿特金森在《原始法》和弗洛伊德在《图腾与禁忌》等书中也主张父权制家庭是人类最古老的家庭形式。

从 19 世纪中叶开始,父权制家庭说受到了古典进化学派的批评。批评者认为主张父权制家庭是最古老的家庭形式和社会组织的学者,片面地把这种家庭看作是一成不变的形式,忽视了家庭发展的历史过程。如摩尔根认为沿着父权制家庭是最古形态这种线索进行研究不可能对高级野蛮社会以前各个文化阶段的情况及其它们之间的联系有所了解,并断言在家庭发展史上父权制家庭只是一种晚期出现的家庭形式,在它之前还有更古老的家族形式存在。^③恩格斯对这一问题也有相似的看法。有的批评者认为父权家族的组织及系统严明的血统关系是以心力很发达的观念为基础的,这决不是原始人所能达到的,而且古罗马的父权以祖先崇拜为根基,其社会生活状况也比原始时代进步得多。^④前苏联的学者认为在古典进化学派有关家庭史的著作问世以后,父权制理论就再也不能以自己的原初形态复兴了。^⑤

2、血缘家庭起源说

19 世纪 60 年代,随着古典进化学派有关家庭史研究的开始,由巴霍芬、麦克伦南和摩尔根等人提出的人类社会早期存在乱婚或杂乱性交以及家庭进化的观点,对原先占统治地位的父权制理论提出了挑战,其中摩尔根关于家庭起源和进化的观点最具有代表性。摩尔根在 1877 年出版的《古代社会》一书中提出了一个家庭进化的模式。他认为在人类社会形成之初盛行

① [古希腊]亚里斯多德著:《政治学》,北京:商务印书馆,1965 年版。

② [英]梅因著:《原始法》,北京:商务印书馆,1959 年版。

③ [美]摩尔根著:《古代社会》,北京:商务印书馆,1977 年版。

④ [美]顾素尔著:《家族制度史》,上海:上海文艺出版社,1989 年版。

⑤ [苏]谢苗诺夫著:《婚姻和家庭的起源》,北京:中国社会科学出版社,1983 年版。





毫无限制的男女杂乱性交，人类社会形成之后则依顺序相承先后出现了五种不同的家庭形态。其中最早的家庭是排除了亲生父母与子女之间的婚配，而由亲、从兄弟姐妹集体相互通婚所形成的血缘家庭（或血婚制家族）。能够证明存在过血缘家庭的主要根据是以夏威夷为代表的马来亚亲属制以及夏威夷社会中存在的兄妹通婚现象。紧随血缘家庭的是排除了亲兄弟姐妹的婚姻而在从兄弟姐妹之间实行共夫共妻的普那路亚家庭（或伙婚制家族）。第三种是由一男一女相婚配，但无独占的同居，双方可以自由离异的对偶家庭（或偶婚制家族）。第四种是在父权之下把自由民与奴隶包括在内，以其家长为酋长的父权制家庭（或父权制家族）。第五种则是以财产的占有和子女的继承权为标志，在夫妻之间实行绝对的独占同居，丈夫处于绝对支配地位的一夫一妻制家庭（或专偶制家族）。^①

摩尔根有关家庭起源和进化的学说受到了马克思、恩格斯、科勒、费勒克、缪勒利尔、哈登等人不同程度的肯定。当代绝大多数中国学者也赞同此说。但这种学说却受到西方其他各派人类学家以及前苏联学者的批评。批评者的意见主要集中在以下几个方面。首先，摩尔根依据夏威夷亲属制推断出的血缘家庭完全是臆想出来的结果。早在摩尔根提出这一假说的同时，就有麦克伦南和达尔文等人对其提出过批评。^②以后的人类学家如里弗斯、罗维以及前苏联的学者均认为夏威夷亲属制不是最古老的亲属制，而是晚近才产生的历史形式。^③新进化论的代表人物之一莱斯利·怀特认为亲属称谓反映的是人与人之间的行为和态度问题，而不是血亲和姻亲问题。^④当代的人类学家普遍认为，即便亲属称谓体系与社会体制有着紧密的联系，这种联系也并非像摩尔根指出的那样简单。用同一个词汇来称呼几种不同的亲戚，这并不意味着不能区别他们。因而亲属称谓所展示的格局不能以摩尔根采用的那种方式将其作为婚姻制度的证据。^⑤其次是摩尔根依据传教士提供的不可靠的资料错误地估计了夏威夷人所处的社会发展程度，并把特殊的王室乱伦现象误认为是普遍的婚姻规则。根据现代人类学调查的资料得知，在欧洲人到达之前，夏威夷土著居民在知识上已很发达，有了进步的社会组织和政治组织。主要实行一夫一妻制，兄妹间的婚姻只限于皇族的家庭，一般的平民则禁止同姐妹结婚，也不准同任何有血统关系的人结婚。^⑥关于这种特殊的王室乱伦现象，有的学者认为除了宗教方面的原因以外，更主要地还在于可以减少围绕王位继承权问题所发生的冲突，维持王室统治的稳定。同时也可以保证王室的财产不分散，以便集中更多的财富维持王室的权力。^⑦除了夏威夷以外，类似的王室乱伦例案只存在于古代的印加、埃及、巴比伦、波斯等为数很少的几个国家，因而是一种特殊的例外。正是由于摩尔根所提出的有关血缘家庭的假说缺乏任何事实根据，所以它早已被西方学者和前苏联的原始社会史学家所否定，近二十多年来也有一部分中国学者对其持批评的态度。再次是摩尔根有关人类早期存在杂乱性交的推断同样缺乏证据。达尔文认为在灵长类动物中表现有强烈的嫉妒的感觉，公的全都懂得争风吃醋，与这些动物类似的早期人类同样具有嫉妒心，因此在自然状态内乱交是极不可能之事。^⑧据现代对动物行为的研究，已经充分证实灵长类中的猿猴都在避免近亲属之间的性关系，母

① [美]摩尔根著：《古代社会》，北京：商务印书馆，1977年版。

② 见摩尔根著：《古代社会》第六章附录及达尔文著《人类的由来》两书。

③ 见里弗斯著：《社会的组织》及罗维著《初民社会》两书。

④ [美]L·A·怀特：《摩尔根生平及〈古代社会〉》，载《民族译丛》1979年2期。

⑤ [英]莫里斯·布洛克著：《马克思主义与人类学》，北京：华夏出版社，1988年版。

⑥ [英]里弗斯著：《社会的组织》，北京：商务印书馆，1990年影印本。

⑦ [美]康拉德·P·科达克著：《文化人类学概论》，成都：四川民族出版社，1990年版。

⑧ [英]达尔文著：《人类的由来》，北京：商务印书馆，1983年版。





子间绝无性交行为。^①韦斯特马克认为在过去被看做是古代两性乱交状态残余的初夜权、借妻、婚前性自由等风俗中也没有一种可以证明以往曾经有过这种乱交状态的存在。^②在现代的任何一个社会均不存在杂乱性交的现象，即使在最原始的民族中也形成了乱伦禁忌限制着人们的通婚关系。故杂乱性交或乱婚本身成了一种不可能的假说。^③

3、一夫一妻制家庭起源说

从 19 世纪中晚期开始，伴随着对古典进化学派有关人类早期实行杂乱性交和血缘家庭学说的批评，一批西方学者在掌握民族志资料的基础上提出了人类最早的家庭是一夫一妻制家庭的理论。这种家庭起源学说成了 20 世纪西方学术界占统治地位的理论。最早提出这一观点的是丹麦学者斯塔克，他在 1888 年出版的《原始家庭及其产生和发展》一书中，通过实际材料得出结论，认为氏族在原始时代人们的生活中意义不大，也不存于当代最落后的族体集团中，而家庭作为经济的基本单位，是全部人类社会发展的基础。男人娶妻并不是作为性的伙伴，而是作为劳动力，并希望有小孩，所以原始的婚姻是一夫一妻制。^④如果说斯塔克主是从经济的角度来解释一夫一妻制家庭的起源，那么芬兰学者韦斯特马克则从生物学的角度对这一问题作了更详尽的论证。韦斯特马克利用动物学的资料，认为在鸟类中雌雄同居一处，雄鸟与雌鸟彼此都有着爱护对方和幼儿的强烈本能。而在灵长类动物中也有不少种属如大猩猩和黑猩猩等，两性之间的结合较为持久，雄性必须与雌性和幼儿同居，并对它们进行保护和照顾，这也是被一种本能驱使的结果。然后他把高级猿类与人类进行观察对比，认为在最低级的未开化人和最高级的文明人中家庭都是由父母和子女组成的，而且父亲是家庭的保护者和供养者，这种家庭对他们来说要比黑猩猩和大猩猩更为不可或缺。因此家庭可能是从作为类人猿和原始人之共同祖先的高级灵长类原种那里继承下来的遗产。^⑤自 20 世纪以来，有更多的西方学者也从不同的角度论证了一夫一妻制家庭是人类最古老和最具有普遍性的社会组织。其中比较有代表性的如罗维、施密特、爱尔乌德、鲁妥努、罗素、马林诺夫斯基、拉德克利夫·布朗、林顿、列维-斯特劳斯、乔治·默多克、莱斯利·怀特、朱利安·斯图尔德、洛夫乔伊等等。罗维认为在原始社会中丈夫妻子和未成年的子女到处都构成一个单位。并把一夫一妻制家庭形式看作是以后所有家庭形式的起点。^⑥莱斯利·怀特认为除了在文化最低的民族中一夫一妻制占优势以外，对非人类的灵长类的社会生活的研究，加上有关灵长类（人和非人）的性的生理学和心理学知识，已能断定家庭在人类的祖先前人的社会中已经存在，因而人类社会一开始就必然有这个制度。^⑦

主张人类社会最早的家庭形式是一夫一妻制家庭的学说，也同样受到了许多学者的批评。批评者的意见包括以下两个方面：首先是主张一夫一妻制家庭的早期代表人物韦斯特马克引用了不可靠的动物学资料与人类进行简单的类比，从而得出了错误的结论。恩格斯认为鸟类方面的牢固的一夫一妻制例子，对人类丝毫不能证明，因为人类并非起源于鸟类。而韦斯特

① 李树青著：《人性与社会》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1985 年版。

② [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻简史》，北京：商务印书馆，1992 年版。

③ 芮逸夫主编：《人类学》（云五社会科学大辞典第 10 册），台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1980 年版。

④ [苏]C·A·托卡列夫著：《外国民族学史》，汤正方译，北京：中国社会科学出版社，1983 年版。

⑤ [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻简史》，刘小幸、李彬译，北京：商务印书馆，1992 年版。

⑥ [美]罗维著：《初民社会》，吕淑湘译，北京：商务印书馆，1987 年影印本。

⑦ [美]L·A·怀特：《摩尔根生平及〈古代社会〉》，载《民族译丛》1979 年 2 期。





马克关于类人猿一夫一妻制的断语，也远不能作为证据。^①新西兰学者布里福特所著《母亲》一书，则利用动物学的资料得出了与韦斯特马克根本对立的结论。他认为一切当前的材料都是完全推翻大猩猩具有单婚习惯的假设。美国学者开鲁窝顿根据动物学家提供的材料，认为黑猩猩、长臂猿与猩猩均无单婚形式，故人猿也不是单婚的。^②事实上，经现代动物学的研究，无论是韦斯特马克还是以上两位批评者有关灵长类动物婚配形式的观点都被证明是错误的。其次，有的学者认为在远古时代个体家庭不可能依附于群体而存在。前苏联有的学者认为，原始集体中存在着共产主义关系的最早形式，家庭常常完全退到后面，甚至不能作为消费的单位出现。即使承认前人和正在形成中的人们那里存在小家庭，这种小家庭也不可能是独立的联合体。这样的联合体必然是不稳定的。联合体任何一个成年成员的死亡，都会使联合体的其余部分变得没有能力再生存下去。因此在早期前人那里小家庭作为独立的统一体存在是不可能的。^③

4、对偶家庭起源说

伴随着对西方学者有关一夫一妻制家庭理论的批评，前苏联的一些学者提出了关于家庭起源的第四种学说——对偶家庭说。最早提出对偶家庭这个概念的是摩尔根，不过在他的家庭进化模式中对偶家庭只是一种后来才产生的家庭形式。真正把对偶家庭看作是人类社会最早的家庭形式的主要是前苏联的学者。前苏联的大多数学者在否定摩尔根有关血缘家庭和普那路亚家庭的同时，普遍承认他关于从乱婚经过群婚走向对偶婚姻和一夫一妻制婚姻的思想。^④他们认为社会调节两性关系的最早历史形式是外婚制的两合氏族群婚。这一最古老的婚姻形式意味着禁止本氏族成员间通婚；要求固定的两个氏族彼此通婚；要求共夫共妻。^⑤历史学家谢苗诺夫则认为，所谓两合氏族群婚是指两个结成联盟的不同氏族各自的男人集团成员与对方女人集团成员之间的性交关系，但这种性交关系并不赋予他们各个个体之间的任何权利和义务，因而它是一种脱离经济关系和经济单位的婚姻。这种群婚出现时还没有产生单独养育子女的家庭组织，氏族是唯一存在的经济和社会的有机体，同时也是保养下一代的组织。随着两和组织在空间上的接近，它们之间的关系也得到了进一步的巩固，这就使得成对配偶有可能组成。他认为成对配偶是个体婚姻产生的必要条件，但个体婚姻的出现却是起源于原始社会中社会经济关系体系的一定进展。其中使配偶之间原已存在的礼品交换转变为不完全相等的产品再分配关系，是对偶家庭的出现所必不可少的。由于这种分配关系的形成，丈夫逐渐成为妻子的孩子的供养者，因而产生了由丈夫、妻子和妻子的孩子组成的基层经济单位，即对偶家庭。在对偶家庭中，夫妻双方无论是经济关系还是其他关系都是平等的，所以谢苗诺夫把对偶家庭称为原始的财产平等家庭。由对偶家庭转变为一夫一妻制家庭的基础则是阶级关系的形成，只有到了成熟的阶级社会，古典形态上的一夫一妻制家庭才能确立起来。^⑥

有关对偶家庭形成之前曾存在过乱婚和群婚的观点也同样受到了西方学者和部分前苏联学者的批评。美国人类学家默多克认为群婚作为一项文化规范在人类社会似乎从来不曾存在

① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1972年版。

② [美]开鲁窝顿：《近代人类学与阶级心理》，引自马林诺夫斯基著：《两性社会学》一书附录，北京：中国民间文艺出版社，1986年版。

③ 苏联科学院民族研究所著：《原始社会史》，蔡俊生、马龙闪译，杭州：浙江人民出版社，1990年版。

④ [苏]谢苗诺夫著：《婚姻和家庭的起源》，蔡俊生译，北京：中国社会科学出版社，1983年版。

⑤ [苏]阿列克谢耶夫等著：《世界原始社会史》，汪连兴等译，昆明：云南人民出版社，1987年版。

⑥ [苏]谢苗诺夫著：《婚姻和家庭的起源》，蔡俊生译，北京：中国社会科学出版社，1983年版。





过。从他收集的大量资料显示,经常为人们引用的群婚个案,如巴西的凯因甘族、西伯利亚的朱克奇族、以及澳大利亚的戴以利族,都只是偶尔把性特权加以扩大到某一群人,并不牵涉到任何经济上的义务,后者才是成立婚姻的条件。^①有的学者认为这种超出家庭外的性交权利,实有特殊的情形引伸而成,可是这种制度是有个人婚姻的先在状态与之并行的,故群婚不是原本的,而是派生的。^②一部分前苏联的学者也否认乱婚和群婚是对偶婚姻之前的阶段,只承认对偶婚姻和对偶家庭以及一夫一妻制婚姻和一夫一妻制家庭是家庭婚姻关系发展的不同阶段。他们从当代一些原始部落的婚姻组织出发,以被视为一个较大经济群体中最小经济单位的对偶家庭为起点,来追溯家庭婚姻的历史。一些考古学家也指出,早在旧石器时代就已出现了不大的单独住宅。^③这种最小居住空间是小家庭的居住地,因此对偶家庭是旧石器时代后期中原初的社会基层单位。^④即使是不赞同上述观点的前苏联学者也认为,至今也没有掌握有关群婚在历史上曾占主流的直接、无可争议的证据。^⑤

进入 20 世纪下半叶,随着家庭史研究的深入,部分西方学者在继续保持原先对古典进化学派有关家庭起源学说进行批评的同时,对原先一直坚持的一夫一妻制家庭说也进行了反思乃至修正。他们认识到家庭的起源绝不像过去肯定的那样只是一种单一的形式,而是一开始就表现出多样化的特点。如有的美国学者认为:“我们假设所有的家庭结构正处于演变之中,它们从不同的形式中产生,又向其它不同的形式变化。然而,没有任何令人信服的材料可以证明,发展中的家庭全部经历了或者必须经历过一系列单一的、不变的模式。”^⑥结构主义人类学大师列维-斯特劳斯在 20 世纪 80 年代中期为法国年鉴派史学家合著的两卷本巨著《家庭史》一书所写的序言中更进一步地指出:“人们再也不会相信家庭是从最古老的形式开始(这些古老的形式,将来人们再也看不见了)沿着唯一的一条线向其它形式演变(这些形式已突出表现出来,而且每一种形式都是一种进步)的了。相反,人类强大的创造精神早已经将几乎所有的家庭组织形式设想出来并且摆在桌面上了。这倒是很有可能的。我们视之为演变的,只不过是众多可能性之中一系列的选择罢了,是在已经画出一张网的限制之内向各个方向上运动的结果。”^⑦以上这些学者在否定古典进化论有关家庭起源学说的前提条件下,均认为人类早期的家庭存在着多种不同的形式,而在历史发展过程中人类的家庭形式又总是不断地发生变化,但不论怎样变化都与原先的家庭形式存在着或多或少的联系。虽然以上这种观点认识到了家庭起源和发展的多样性,但对最早的家庭究竟是什么样的表现形式?它们与后来产生的家庭有何区别等问题并未作出明确的回答,也没有对所提出的假设进行详尽的论证。

从以上争论可以看出,有关家庭起源的几种学说都存在着这样那样的缺陷,至今为止还没有任何一种家庭起源学说为绝大多数的学者所普遍承认。尽管以上几种有关家庭起源的学说还不能完全令人信服,但它们毕竟为研究家庭的起源开辟了道路,要研究家庭的形成和发展,就不可避免地会与上述这些学说发生或多或少的联系。

① 转引自谢剑:《试论云南永宁纳西族的阿注婚姻》,载《社会科学战线》1980 年 3 期。

② 黄文山著:《中国古代社会史研究方法论》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1982 年版。

③ [苏]谢苗诺夫著:《婚姻和家庭的起源》,蔡俊生译,北京:中国社会科学出版社,1983 年版。

④ [苏]布朗利:《苏联民族学中的原始社会问题》,载《民族译丛》1989 年 2 期。

⑤ 阿列克谢耶夫等著:《世界原始社会史》,汪连兴等译,昆明:云南人民出版社,1987 年版。

⑥ [美]斯图尔特 A·奎因、罗伯特 W·哈本斯坦著:《世界婚姻家庭史》,卢丹怀等译,北京:宝文堂书店,1991 年版。

⑦ [法]安德烈·比尔基埃等主编:《家庭史》,袁树仁等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998 年版。





二、对家庭起源的再探讨

笔者认为,家庭的起源与人类的起源一样古老,家庭作为一种特定的社会集团早在人类社会形成之初就已经产生了。但人类最早的家庭并不是某种单一固定的式样,而是具有多种不同的表现形式,具体表现为比较稳定的一夫一妻制家庭和不太稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭相并存。以后其它不同形式的家庭如一妻多夫制家庭、主干家庭及扩大式家庭等等都是在原先早已存在的这些家庭形式的基础上产生和发展起来的。这里所说的多种家庭形式并存,主要是指这些不同的家庭形式均能同时存在于人类社会早期,只不过在有的地方以某一种家庭形式为主,而在别的地方又存在其它的家庭形式。当然在一个特定的地方或人群中同时存在多种家庭形式的可能性也是有的。以上这些不同的家庭形式之间虽然存在着一定的联系,但每一种家庭形式本身却有着鲜明的个性特征,即使是同一种家庭形式也会因某些特定条件的不同而显现出一定的变异现象。这种家庭形式的多样性特征并非像以往人们认为的那样是到了某些特定的历史阶段才逐渐形成的,而是一开始就存在于人类早期的家庭生活中,只不过这种多样性特征在当时还未显现得比较突出,仅仅是处于初始的状态。随着人类文化的不断积累,在以后的历史发展过程中它们才逐渐趋于明显,并形成相对固定的模式。因此可以说,人类的家庭生活早在人类形成之初就在各种因素的相互作用下,以多种不同的形式出现,并沿着多轨道的路线不断演变而来,以后出现的新的家庭形式都可以视为是原先各种不同的家庭形式在特定历史条件下产生的变异和传承。从历史和现实两个方面来看,这种多线进化的家庭起源说,无论比前面提到的父权制家庭说和血缘家庭说,还是一夫一妻制家庭说和对偶家庭说都要显得更为客观。因为人类赖以生存的自然生态环境和人类创造的文化,使得人类本身的家庭生活受到不同程度的影响,而这正是人类早期家庭生活存在着差异性并以多种途径发生变化的重要根源。人类栖身的地球是一个有着多种不同自然生态环境的星球,生活在不同类型区域的人们总是形成了适应所在地区自然生态环境的文化模式。不同的文化适应模式又会影响到人们的家庭生活。即使是生存环境相似,不同群体人们的文化适应模式也不可能完全一致,人们的家庭形式往往具有各自的个性特点。而这种家庭形式的差异性早在人类由动物演变为人的过程中就已经初步形成了。人脱离动物的一个根本标志就是创造了文化。动物只是被动地适应环境,而人类则利用自身创造出来的文化主动和有效地改造利用自然条件,适应不同的生态环境。人类的文化又是丰富多样的,并且依条件的不同而有所差异,处于不同自然生态环境和不同文化背景条件下的人们往往形成不同的生活方式,而不同的生活方式必然又会影响到人们的婚姻家庭,以致形成多种家庭形式并存的状态。下面将从动物学和人类学的角度对以上这种人类社会早期存在多种家庭形式的假设进行具体的论证,以期对家庭的起源有一个新的认识。

1、高级灵长类动物的性与社会所提供的启示

自从达尔文创立进化论以来,有关人类与非人类的灵长类动物存在着亲缘关系的观点已逐渐为当今的动物学家、人类学家和历史学家所普遍接受。所不同的只是哪些灵长类动物与人类的亲缘关系更为密切,不同种属的灵长类动物具有哪些相似和相异的生活习性,以及它们的性行为是否能用于类比或怎样类比人类早期的两性关系等等还存在着深刻的分歧。如前所述,在研究人类婚姻家庭起源的过程中,曾有韦斯特马克用大猩猩和黑猩猩等灵长类动物





的资料来推测人类早期的婚姻家庭形式，但这种方法受到了恩格斯的批评。而布里福特和开鲁窝顿则用相同的动物学资料得出了与韦斯特马克完全对立的结论。之所以出现这种状况，最主要的原因就在于当时的人们仅仅依靠土著猎人或过客提供的有限资料来对大猩猩和黑猩猩等灵长类动物的生活习性作出估计。由于没有对这些动物作长期而深入的观察和研究，缺乏这方面的专业知识，因而当时人们所能掌握的资料大多是相互矛盾的。而依据这些不可靠的资料来对人类早期的两性关系所作的推测自然只会得出相互对立的结论。因此不论哪一种观点都难以客观地反映有关灵长类动物的真实情况，也经不起时间的考验。这反映了 19 世纪末和 20 世纪初人们利用灵长类动物的资料来推测人类早期婚姻家庭形式的研究所具有的肤浅性。然而，这种状况在二十世纪 70 年代以来却发生了巨大的变化。随着当代生物科学的深入发展，有关灵长类动物行为的研究取得了惊人的突破。其中一个显著的特征就是不少科学家进行野外作业，通过对处于天然状态下的高级灵长类动物进行几年甚至长达十余年的深入观察，获得了大量日臻详实和比较可靠的资料，为人们作进一步的分析研究创造了良好的条件。通过以上这些活动，人们对灵长类动物形态和行为的认识日益加深。学者们普遍认为，灵长类动物不仅在体质特征方面与人类有着许多相似性，而且在群体结构、个体的相互影响、游戏、信息交流、居住区、父母的行为以及学习、制造和使用工具等社会行为方面有着更加惊人的相似性。过去一直认为人类才有的很多特征，灵长类动物在一定程度上也是具有的。^①因此对现代灵长类动物的社会行为与社会组织的研究，可以给我们提供一些线索，用于探索早期人科类社会行为与社会组织的大致状况。^②由此也可以说，对灵长类动物的婚配关系与群体结构进行系统考察，对探寻人类家庭的起源和初始形态是很有帮助的。^③下面将利用动物学家提供的资料，对与人类有着亲缘关系的黑猩猩、大猩猩、猩猩和长臂猿等四大类人猿在群体结构和性行为方面的特征作一初步的比较。

生活在非洲丛林中的黑猩猩以松散的群体形式生活着，雄性和雌性常分散活动，有时也相聚一处。在其群体结构中联系最紧密的是母亲与子女的关系，幼儿依母亲为生，母亲对其给予悉心的照料。小黑猩猩不仅享受着母爱，也受到比自己年长的哥哥姐姐的爱抚。这种母亲与子女以及兄弟姐妹之间的密切联系可以一直保持终生。英国著名黑猩猩专家珍妮·古多尔把黑猩猩这种特殊的血缘关系视为黑猩猩群体的细胞，并认为黑猩猩中产生的亲子之爱、手足之情以及丧母之痛与我们人类非常相像。^④在黑猩猩中未发现有母子之间的性行为，兄妹姐弟之间的性交也极为罕见。母黑猩猩虽然在发情期间与其他众多的公黑猩猩有性行为，但也存在着与其中某一特定的公黑猩猩保持相对持久的性关系并进行某些共同生活活动的现象。而且母黑猩猩还可能有意躲避某些为自己反感的公黑猩猩的追逐。公黑猩猩为与母黑猩猩交配而互相争斗的情况很少发生。^⑤与黑猩猩相反，非洲的大猩猩生活的群体比较稳定。在每个群体中至少有一只年长且背部长白毛的银背大猩猩是该群体权威的统治者，群体中的其他成员还包括一到几个曾与银背大猩猩共同生活多年或时间较短的雌性以及她们的后代，过着一雄多雌的生活。银背大猩猩只允许一、二只可能是他的儿子的年轻的雄性留在群体中，他们将在银背死后接管这个群体，而其余年轻的雄性则离开群体到处游荡，过着没有配偶的

① [美]威廉·A·哈维兰著：《当代人类学》，王铭铭等译，上海：上海人民出版社，1987 年版。

② [美]D·匹尔比姆著：《人类的兴起》，周明镇、周本雄译，北京：科学出版社，1983 年版。

③ 王玉波：《家庭的产生和历史分期探讨》，载《社会学研究》1991 年 4 期。

④ [英]珍妮·古多尔：《黑猩猩之家》，载郑开琪、魏敦庸编：《猿猴社会》，上海：知识出版社，1982 年版。

⑤ [英]珍妮·古多尔著：《黑猩猩在召唤》，刘后一、张锋译，北京：科学出版社，1980 年版。





独身生活，直到他们在邻近的群体中获得雌性并使其成为自己较长期的配偶为止。而银背大猩猩则只与他自己群体中已成为自己配偶的几个雌大猩猩发生性关系。^①大猩猩母子之间的关系也是很紧密的，一般要维持几年甚至母亲在世的整个时期，母子间的感情显得更强烈、更持久。^②而银背大猩猩也常常随便地从母亲怀里抱走婴儿，喂东西给婴儿吃，尽着做父亲的义务。体格强壮的雄大猩猩对自己的配偶和后代给予保护，使其处于比较安全的状态。^③生活在亚洲丛林中的猩猩，其群体结构远比黑猩猩和大猩猩松散。除了雌猩猩带着自己的小猩猩作伴以外，其余的猩猩几乎都是独身的，只是在异性之间进行交配繁殖时才存在着相互之间的联系和影响。当雌雄猩猩结成配偶时绝对不允许另外的雄猩猩在场，以至雄猩猩之间为获得雌猩猩而进行的竞争异常激烈。通常是那些体格强壮且凶猛的雄猩猩在争斗中获得雌猩猩，而成年雌猩猩也宁愿选择强壮的雄猩猩作为配偶并与其繁殖后代。彼此交配的雌雄猩猩虽然不会作长久夫妻，但是有的结合仍比较稳定且持久，时间维持一年乃至几年的现象都是有的。由于雄猩猩和雌猩猩在性关系方面存在着嫉妒，因此它们这种配偶形式具有强烈的排他性。^④与前面几种类人猿不同的是，生活在中国和东南亚的长臂猿在群体结构方面显得最为稳定。通常是一对成年猿带领几个子女生活，以 4 至 5 只的群体最为常见。每一家庭都有固定的活动领域。雄性成年猿是当然的一家之长。接近性成熟的青年猿慢慢脱离家庭，过着独居的自由生活，直到遇到同样独居的异性猿，结成配偶建立新的家庭，这样又形成一个新的群体。^⑤国外有的学者认为，长臂猿这种一夫一妻的习性通常被视为雌性不受发情期的限制所致，即和人类一样在所有时刻都能接受性，因此雄长臂猿经常只要选择一个伴侣即能满足它的性需要。^⑥在长臂猿的这种配偶制中，雄性担负着保护雌性和后代及警戒的任务，还可使雌性及后代免于同其他雌性间的食物和夜宿点的竞争。除了一般的长臂猿实行一夫一妻制以外，在黑长臂猿中则分别存在着—夫—妻制和一夫多妻制两种配偶制度。^⑦

通过对以上四大类人猿社会行为的描述可以看出，它们相互之间在群体结构和配偶关系方面存在的相似性和差异性都是极其显著的，而某些相似性和差异性也是人类所具有的特征，完全可以看作是人类从作为动物的古猿身上遗传下来的生物性因素。从相似的方面来看，绝大多数类人猿对长期共同生活并具有血缘关系的成员之间已形成了强烈的认同意识，尤其是产生了以母为核心的亲情关系，在具有血缘关系并长期生活在一起的亲属成员之间已避免发生性行为。而大多数成年猿在性成熟时从本群体转到其他群体中寻找交配对象的活动，则为避免近亲属之间发生性行为创造了有利的条件。在性行为方面，除了黑猩猩以外，其余所有的类人猿都已产生了明显的嫉妒心理，雄性与雌性发生交配时具有排他性，以至在绝大多数类人猿的雄性与雌性之间已结成比较稳定或相对稳定的配偶关系。由于所有类人猿的雌性怀孕期和幼儿哺乳期都比较长，因此凡是结成长期配偶关系的雄性和雌性均对彼此双方及其所

① [英]阿列克桑德·哈尔考特、开雷·斯特瓦尔特：《群猿姻缘——对黑猩猩和大猩猩群体生活的一些比较》，载郑开琪、魏敦庸编：《猿猴社会》，上海：知识出版社，1982 年版。

② [美]威廉·A·哈维兰著《当代人类学》，王铭铭等译，上海：上海人民出版社，1987 年版。

③ [英]黛安娜·福斯埃：《大猩猩，我的朋友》，载郑开琪、魏敦庸编：《猿猴社会》，上海：知识出版社，1982 年版。

④ [美]比鲁特·加尔茨卡丝：《猩猩——印度尼西亚的森林居民》，载郑开琪、魏敦庸编：《猿猴社会》，上海：知识出版社，1982 年版。

⑤ 韩联宪：《我国的长臂猿》，载《大自然》1993 年 3 期。

⑥ [美]蕾伊·唐娜西尔著：《人类情爱史》，李意马译，昆明：云南人民出版社，1988 年版。

⑦ 蒋学龙、马世来、王应详等：《黑长臂猿的配偶制及其与行为、生态和进化的关系》，载《人类学学报》1994 年版。





生的幼崽给予特殊的照顾。从这些相似性可以看出，在类人猿中已具有了家庭的雏形。由于这些类人猿与人类出自于共同的祖先古猿，相互之间有着类似的遗传基因，因此可以说，人类的家庭早在处于动物状态时就已经萌生了，并随着人类社会的形成逐步由初始时单纯的动物家庭演变为后来生物性与文化性相结合的人类家庭。另一方面，通过对四大类人猿及其中不同的种类在配偶关系方面的差异性进行比较，也可以为我们认识人类早期的家庭形式提供一定的启示。四大类人猿在群体结构和配偶关系方面虽然存在着某些相似的特点，但相互之间的差异性也是十分明显的。如黑猩猩的性行为较为自由，但在某些个体之间已出现暂时的对偶关系。猩猩在性关系方面的自由度比黑猩猩有所下降，部分雌雄猩猩已形成了相对稳定和持久的对偶关系，但还未形成统一的模式。大猩猩的配偶关系比较固定，维持时间也较长，形成一夫多妻的配偶制。长臂猿的配偶关系最为稳定，形成一夫一妻制的统一模式。也就是说，以上四大类人猿在配偶关系方面存在着多种不同的表现形式。

类人猿这种差异极大的两性关系使得人们用来推测人类早期家庭形式的假设也相应地呈现出多样性。如有的学者提出长臂猿和人类最接近的观点，因为早期人类若建立了类似长臂猿的家庭生活，那和我们的现代家庭就很相像了。^①有的则认为，对高等灵长类动物生态学的考察结果表明，类人猿群的相互关系是按照通常被称为一雄多雌家庭的形式组织起来的。因此人类早期的原始群既能由一个，也能够由若干个一雄多雌家庭组成。^②还有的学者认为人类的祖先很可能存在过半树上半地上的黑猩猩那样的组织形式。^③如果按照以上这些观点，仅仅用某种单一的类人猿在两性关系方面的特征来类比人类早期的配偶形式，那么其本身存在的弱点就自然是不可避免的了。正如有的学者指出的那样，主张早期人类建立类似长臂猿家庭生活的论点有个致命伤，即在人类有记载的 5000 年历史里，绝大多数时刻一夫多妻或一妻多夫制比一夫一妻制更为普遍。^④当然对主张一妻多夫制具有普遍性的观点我们同样持否定的态度。而认为原始人群由一夫多妻制家庭组成，每个家庭中有一个成年男人和几个女人，犹如猩猩中的山魈的群中有一个雄性和几个雌性一样的观点也是不大可信的。^⑤另外，仅仅单独用黑猩猩在两性关系上具有不稳定性的特征来推测人类早期社会组织观点，同样不可能解释为什么与人类有着亲缘关系的大猩猩和长臂猿早已存在比较稳定的家庭形式，而比大猩猩和长臂猿进化程度更高的早期人类在两性关系方面反而倒退到没有家庭的地步。征对以上这些情况，有的人类学家颇有卓见地指出：“不能把一种灵长类和人作直接的类比，只有通过许多种非人类灵长类进行比较研究，而不是只对大猩猩和黑猩猩作比较研究，我们才能研究出决定它们行为和形态的主要原理。这些原理是我们理解人类行为的生物学基础和人类行为进化的钥匙。”^⑥笔者认为，利用与人类有着亲缘关系的四大类人猿在群体结构和性行为方面的差异性，以及人类有史以来曾经出现过且具有普遍性的婚姻家庭形式作为依据，来推测人类社会早期同时存在着比较稳定的一夫一妻制家庭和不太稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭的假设，比上述那些用某种单一的灵长类动物在群体结构和性行为方

① [美]蕾伊·唐娜西尔著：《人类情爱史》，李意马译，昆明：云南人民出版社，1988 年版。

② [苏]弗·普·阿列克谢耶夫：《人类与社会的产生》，参见别尔什茨主编：《原始社会》，庄孔韶等译，北京：中央民族学院出版社，1987 年版。

③ [苏]谢苗诺夫著：《婚姻和家庭的起源》，蔡俊生译，北京：中国社会科学出版社，1983 年版。

④ [美]蕾伊·唐娜西尔著：《人类情爱史》，李意马译，昆明：云南人民出版社，1988 年版。

⑤ [苏]勒·阿·法因别尔格《氏族社会的形成和发展》，参见别尔什茨主编：《原始社会》，庄孔韶等译，北京：中央民族学院出版社，1987 年版。

⑥ [英]阿列克桑德·哈尔考特、开雷·斯特瓦尔特《群猿姻缘——对黑猩猩和大猩猩群体生活的一些比较》，载郑开琪、魏敦庸编：《猿猴社会》，上海：知识出版社，1982 年版。





面的特征来类比早期人类社会组织的推断更具有说服力。因为这些不同的家庭形式既是从动物那儿继承下来的遗产，同时也是人类进化和文化发展的必然结果。

人类与其它灵长类动物虽然存在着同源共祖的关系，但人类在体质特征和社会行为方面毕竟与其它灵长类动物还存在着本质的区别。如在对婴儿的养育方面，非人类的灵长类所花的时间通常比其它低等动物要长，而人类又比非人类的灵长类动物所花的时间更长，婴儿对母亲的依赖性高于其它的动物，要是没有男性配偶给予相应的照顾和保护，那么母亲和婴儿不仅难以维持简单的生活，而且还可能面临着野兽和其他原始人群的侵害，这就使得人类比其它动物更需要建立家庭来维持生存和繁育后代。而人类女性发情期的消失，在性接受能力方面具有不间断性，则使得在生理上占有优势的男性有可能与一个或几个女性结成相对稳定的配偶关系并繁殖后代。另一方面，由于自然生态环境和文化背景不同，在某些特定的人群中，建立起一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭的人们，其配偶关系也会处于不稳定的状态，使得相似的配偶制具有不同的表现形式。这种造成家庭形式上单配偶与多配偶，稳定性与不稳定性相并存的原因，在非人类的灵长类动物中基本上是出于不同种属之间的生物差异和个体的适应性，而在人类群体中则除了生物因素以外更主要地还在于受到文化因素的影响，是人类文化的多样性特征在家庭形式上的具体反映。下面将从人类学角度来进行跨文化的比较研究，以便为人们认识人类社会早期存在的多种家庭形式提供新的视角。

2、对婚姻家庭起源的人类学跨文化比较及其分析

有关一夫一妻制、一夫多妻制和一妻多夫制在人类社会中究竟哪一种形式最早产生并具有普遍性，以及这些不同婚姻家庭形式形成的原因等问题，学术界历来存在着分歧。为了阐明一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭是人类最早产生和具有普遍性的观点，这里将先从一妻多夫制和一夫多妻制在人类社会是否具有普遍性的争论入手，然后运用世界民族志的跨文化比较研究资料来进行验证，并对一夫一妻制和一夫多妻制形成的机制进行探讨。

最早提出一妻多夫制在人类社会中具有普遍性的是麦克伦南，他认为杀女婴足以使一妻多夫制在乱婚之后上升为普遍流行的形式。这种观点受到摩尔根的批评，认为麦克伦南似乎根本不知道这些多夫制形式不过是例外情形。^① 摩尔根的这一批评意见已被以后的跨文化比较研究资料所证实。继摩尔根之后，恩格斯则更进一步地认为多妻制和多夫制这两种形式只能是例外，称其为“历史的奢侈品”，且都不能成为普遍通行的形式。^② 恩格斯有关一夫多妻制和一妻多夫制是婚姻家庭形式中特殊例外的观点，自十九世纪末以来的很长一段时间中曾得到了许多学者的普遍肯定。然而，随着人类学田野调查的深入以及相关资料的不断积累，到了20世纪中叶，美国人类学家默多克等人收集和分类民族志资料建立的人类关系区域档案，为人们进行婚姻家庭方面的世界性比较创造了必要的条件，有助于对以往提出的假设进行验证。通过跨文化比较研究资料得出的结果，一方面证实了原有某些观点的合理性，但同时也对过去某些长期延续下来的结论提出了挑战。如默多克在1949年通过对世界上238个社会所作的研究发现，有193个是一夫多妻制，占81%，有43个是一夫一妻制，占18%，有2个是一妻多夫制，不到1%。^③ 以后默多克又在更大范围内对同一问题作了进一步的研究。结果表

① [美] 路易斯·亨利·摩尔根：《驳约·弗·麦克伦南先生的〈原始婚姻〉》，参见[美] 路易斯·亨利·摩尔根著：《古代社会》第三编附录，杨东莼、马雍等译，北京：商务印书馆，1977年版。

② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年版。

③ [美] 乔治·默多克著：《社会结构》，纽约：麦克米伦出版社，1949年版。





明,在对世界上 554 个社会类型的抽样调查中,一夫多妻制是 415 个社会,占 77%,一夫一妻制是 135 个社会,占 22%,实行一妻多夫制的社会仅有 4 个,仍不到 1%。^①以上统计数字虽然还不完全一致,但有一个共同的特点,就是一夫多妻制比以往人们估计的比例要高得惊人,以至有的学者认为,一夫多妻制是全世界流行最广的一种制度。^②通过以上跨文化比较研究资料,虽然显示了一夫多妻制、一夫一妻制和一妻多夫制各自所占的比例,但仍然不能据此就说一夫多妻制在每个特定社会中就一定比一夫一妻制显得更为普遍。正如许多学者所认为的那样,即使是实行一夫多妻制的社会也不是所有的人都能娶几个妻子,只有富有和有权势的人才能负担得起几个妻子的生活,而大多数人只有条件娶一个妻子。因此,通过世界民族志的跨文化比较研究资料,只能说明一夫多妻制并非像以往人们通常认为的那样只是一种特殊的例外,而是一种能够与一夫一妻制同时并存,并且在绝大多数社会中都具有广泛适应性的婚姻家庭形式。只有一妻多夫制才是人类社会一种特殊的例外。

既然确定了一夫一妻制与一夫多妻制在人类社会中具有普遍性,那么这两种婚姻家庭形式是否是最早产生的?形成这两种制度的初始原因和后天原因是什么?它们两者之间存在着何种内在的相互关系?这些就将是下面所要重点探讨的问题。由于前面把一夫多妻制视为与一夫一妻制同样具有普遍性的婚姻家庭形式,而这种形式在以往众多学者的观念中又通常被认为是后来才产生的,所以有必要先从这种婚姻家庭形式产生的时间谈起。较早对一夫多妻制产生的时间作出推测的是摩尔根,他认为一夫多妻制产生于野蛮社会初级阶段和中级阶段实行对偶婚的时期。恩格斯更明确地认为一夫多妻制“显然是奴隶制度的产物。”^③即阶级社会形成以后才产生的一种婚姻家庭制度。甚至连在家庭起源方面与摩尔根和恩格斯持完全对立观点的韦斯特马克也说:“在文明发展的最初阶段,一夫多妻制尚未实行。”^④而主张对偶家庭说的前苏联学者谢苗诺夫同样认为:“一夫多妻制多半出现在前阶级社会发展的很晚的阶段上。”^⑤也就是说,尽管以上学者有关婚姻家庭起源的看法迥然不同,而且对于一夫多妻制产生的具体时期的提法也还存在着某些差异,但有一点却是基本一致的,即他们都认为一夫多妻制是后来才产生的一种婚姻家庭形式。这种观点被以后的大多数学者所接受,至今仍占据着统治的地位。事实上,持以上观点的学者大多是根据产生一夫多妻制的后天原因来推断其出现的时期,而忽视了产生这种婚姻家庭形式最初的原因。笔者认为,从当代现存狩猎采集民族实行的婚姻家庭形式,以及产生一夫多妻制的初始原因等方面,可以推断出一夫多妻制是人类最早形成的婚姻家庭形式之一。

现代人类学研究的成果表明,人类出现在地球上的 2 百万年至 5 百万年的 99%的时间都是靠采集狩猎和捕鱼来获取食物的。而到 20 世纪初,仍有 163 个社会属于狩猎采集社会。到 80 年代还有将近 25 万人主要通过狩猎、打鱼和采集维持生存。在某些方面,这些现代猎人和采集者也许与史前人类相差无几。^⑥因此对现存为数不多的狩猎采集群体的研究,有助于我们理

① 转引自[美] S·南达著:《文化人类学》,刘燕鸣、韩养民编译,西安:陕西人民教育出版社,1987 年版。

② 童恩正著:《文化人类学》,上海:上海人民出版社,1989 年版。

③ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编:《马克思恩格斯选集》第 4 卷,北京:人民出版社,1972 年版。

④ [芬兰]韦斯特马克著:《人类婚姻简史》,刘小幸、李彬译,北京:商务印书馆,1992 年版。

⑤ [苏]谢苗诺夫著:《婚姻和家庭的起源》,蔡俊生译,北京:中国社会科学出版社,1983 年版。

⑥ [美]F·普洛格、D·G·贝茨著:《文化演进与人类行为》,吴爱明、邓勇译,沈阳:辽宁人民出版社,1988 年版。





解过去当所有的人类都是狩猎采集者时的生活情况。^①当代狩猎采集民族的社会组织并无固定的模式，往往视其所居的自然环境而定。绝大部分社会的基层组织是家庭，密切相关的家庭组成一个群体，居住在特定的营地，其成员大约在 25 至 60 人之间。个别大的群体有的达 200 人，包括近 30 个家庭。狩猎采集民族的群居模式具有松散性，即有的家庭很容易因某种原因从一个群体迁移到另一个群体，群体的构成总是处于不断的变动状态。其婚姻家庭形式既有单独的一夫一妻制，也有一夫一妻与一夫多妻并存以及以一夫多妻为主的现象。如非洲的布须曼人、卑格米人、桑达维人、肯迪加人、博尼人、米疆人、多罗博人、曼卓人、泰索人、霍屯督人和科伊桑人，既实行一夫一妻制，但同时也有多妻的现象。而桑涅人则普遍实行一夫多妻制。^②除非洲以外，在其他地区的狩猎采集民族中也同样存在这种类似的现象。居住在澳洲东南的塔斯马尼亚人，被公认是世界上最原始的民族，大多数人实行一夫一妻制，但多妻也是允许的。^③南美大陆的希瓦罗印第安人实行一夫多妻制，拥有 3 到 5 个妻子的情况比较普遍。^④亚洲孟加拉湾的安达曼岛人普遍实行一夫一妻制，间或也有一夫多妻的现象。^⑤虽然现存的狩猎采集民族在婚姻家庭方面与早期人类不可能完全相同，但由于狩猎采集民族的生活状况是远古时代人类生活状况的折射反映，两者在狩猎采集活动以及生活方式的其它方面存在着许多相似性，所以通过对当代狩猎采集民族的婚姻家庭形式进行考察，再加上其他原因，可以推断出一夫多妻制与一夫一妻制均是人类社会最早形成的两种婚姻家庭形式。

有关一夫多妻制形成的原因，不同的学者有不同的看法。其中流行最广的一种观点，就是认为财富的积聚和权力地位的尊贵是产生一夫多妻制的主要原因。主张这种观点的人包括摩尔根、恩格斯、顾素尔、马林诺夫斯基、里弗斯、谢苗诺夫以及其他一些学者。^⑥爱尔乌德则认为一夫多妻制产生的原因是战争中掠夺妇女作为奴隶的行为。^⑦不过，对一夫多妻制形成的原因阐述得最完备的主要还是韦斯特马克。他将其归纳为以下几条：由于达到结婚年龄的女子多于男子；男子必须在妇女产后定期节欲；年轻美貌的女性对男子的诱惑；男子的喜新厌旧；作为生育子嗣和获得众多子嗣的手段；男子可得助于诸妻的劳动而享有舒适的物质生活或增加财富；以及可以提高男子的社会地位、声誉和威望。韦斯特马克将以上具体原因概括为间接原因和直接原因，其中女多于男的性别比例失调是一夫多妻制形成的间接原因，而男子追求多偶的欲望则是导致一夫多妻制的直接原因。^⑧以后的有关学者也对一夫多妻制产生的原因作过研究，但都没有超出以上所提及的范围。^⑨笔者虽然赞同以上这些产生一夫多妻制的具体原因，但却认为应该把产生一夫多妻制的初始原因和后天原因有所区别。所谓初始原因即最早产生的原因，从初始原因中可以推测出一夫多妻制产生于何时。而后天原因则是到

① [美]C·恩伯-M·恩伯著：《文化的变异——现代文化人类学通论》，杜杉杉译，沈阳：辽宁人民出版社，1988 年版。

② 葛公尚、曹枫编译：《非洲狩猎民族与游牧民族》，北京：中国社会科学院民族研究所世界民族研究室，1982 年内部印行。

③ [美]乔治·彼得·穆达克著：《我们当代的原始民族》，童恩正译，成都：四川省民族研究所，1980 年内部印行。

④ [美]爱德华·韦尔著：《当代原始民族》，刘达成，杨兴永等编译，成都：四川人民出版社，1989 年版。

⑤ 刘达成、蔡家麒、李光照编译：《当代原始部落漫游》，天津：天津人民出版社，1982 年版。

⑥ 参见摩尔根著《古代社会》、恩格斯著《家庭私有制和国家的起源》、顾素尔著《家族制度史》、马林诺夫斯基著《野蛮人的性生活》、里弗斯著《社会的组织》、谢苗诺夫著《婚姻和家庭的起源》等书。

⑦ [美]爱尔乌德著：《文化进化论》，钟兆麟译，上海：上海文化出版社，1989 年影印版。

⑧ [芬兰]韦斯特马克著：《人类婚姻简史》，刘小幸、李彬译，北京：商务印书馆，1992 年版。

⑨ 阮昌锐著：《中外婚姻礼俗之比较研究》，台北：中央文物供应社，1982 年版。





了一定历史发展时期才逐渐形成的原因，从后发原因中可以看出一夫多妻制产生之后发生的变化程度以及影响所及的范围。笔者认为，在以上论及的有关一夫多妻制产生的所有原因中，只有男子在性本能方面倾向于多偶的欲望和女多于男的性别比例不平衡才是一夫多妻制产生的初始原因，它们既可以产生于史前时期的原始社会，也可以存在于有史以来的阶级社会。而其它有关一夫多妻制产生的原因则可以视为后发原因。尤其是男子为获得财富、地位、声誉和威望而倾向于多偶的欲望以及战争中掠夺妇女作为奴隶等原因，则必定是到了阶级社会才产生的，由这些因素产生的一夫多妻制才可能视为一定历史发展阶段的产物。

一夫多妻制产生的最初始的原因是男子在性本能方面倾向于多偶的欲望，而这种倾向是直接来自人类的祖先处于动物状态时就继承下来的遗产。男子为什么比女子更倾向于多偶，这可以通过社会生物学的研究结果作出解释。据国外从事社会生物学的科学家对动物性细胞的研究，发现在所有动物中雄性的性细胞比雌性的性细胞要小，但数量却多得多。在生殖过程中，为了生养后代，雌性要花费更大的代价，然而其生殖量要低于雄性的最大生殖量。在这种情况下，雄性倾向于一夫多妻制。而人类是适中的多配偶物种，在性伙伴关系中，以男人造成的变化为最多。从纯粹的生殖意义来讲，男子作为父亲不费什么力气，而女子当母亲必须付出重大的代价。因此男子可能比女子更倾向于和尽可能多的女子发生关系。^①由于人类属于灵长类中的人科类，而与人类有着亲缘关系的某些灵长类动物如大猩猩及猩猩中的山魈等就存在着一雄多雌的配偶制，故有的人类学家认为人类的一夫多妻制产生于灵长类一般喜欢占有很多女性的迫切愿望。^②当然，仅仅说男子在性本能上倾向于多偶的欲望，还不能完全解释为什么有的男子有几个妻子，而另外的男子则只有一个妻子。笔者认为，在承认性本能上倾向于多偶的前提下，有的男子之所以比别的男子多有几个妻子，在人类社会初期主要取决于这些男子在身体的强壮和简单生存能力方面强于其他的男子。他们强壮的身体和高于别的男子的生存技能使其有可能使较多的女性投入他们的怀抱，并成为他们的妻子，而他们则为这些多个妻子及其所生的子女提供有效的保护和照顾。相反，那些体力较弱和生存能力差的男子在与同性竞争女子的过程中往往处于下风，以至只能拥有一个妻子，有的甚至独身。实际上，早在 19 世纪下半叶达尔文就对这种现象作了初步的推测，他说：“根据人和低于他的动物而加以推断，他在当时，不是和一个单一的母的在一起，便是一个一夫多妻者。其中最有力和最能干的一些公的会在争取美好的母的努力中得到最大的成功。”^③但达尔文的这一推断在当时并未引起人们的重视，而这一推断与当代社会生物学的研究结果却是不谋而合的。因此可以说，男子在性本能方面倾向于多偶的欲望，以及某些个体在体质和生存能力方面具有的优势，是产生一夫多妻制最初始的原因。从产生这一原因的历史条件来看完全可以将之追溯到人类社会的早期。

一夫多妻制产生的另一个初始原因是女多于男的性别比例不平衡，而这一原因也同样可以追溯到人类从事狩猎采集活动的原始社会。人们普遍认为，男女之间的社会分工在人类社会早期就已初步形成，其中男子主要从事狩猎活动，而女子则主要从事采集活动。这两种早期的生产活动对人类社会的形成起了重要的促进作用。因为男女之间互相提供各自所需的食物，有助于双方建立相对稳定的配偶关系，使得家庭这一社会集团对于男子和女子而言都成

① [美]威尔逊(Welton, E.)著：《新的综合——社会生物学》，阳河清编译，成都：四川人民出版社，1985 年版。

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

③ [英]达尔文著《人类的由来》，潘光旦、胡寿文译，北京：商务印书馆，1983 年版。





了其维持自身生存和繁衍后代所必不可少的基本条件。但这两种生产活动对于男女双方生命安全形成的保障机制却有着较大的差异性。女子从事采集活动的范围一般比较小，地点相对固定，由于要生育和抚养婴儿，所以其生活空间受外部环境的影响不大，加上得到男子的保护，其生命安全相对于男子得到更多的保障。而男子从事狩猎活动的范围则比女子从事采集活动要大得多，往往要到离居住地较远的地方捕猎野兽动物，并且经常随猎群的奔跑不断地转移活动地点。在远古时代，野兽动物的种类和数量比现在多得多，各种猛兽随时出没于原始森林中。这种状况一方面为人们提供了充足的捕猎对象，但同时也可能对从事狩猎和采集的人们发动袭击，对人们的安全构成极大的威胁，因而经常被猛兽咬死和吞吃的情况几乎不可避免。据国外有的学者通过对北京猿人骨化石以及有关动物骨化石的重新研究，推断洞穴中的北京猿人骨化石可能是食腐肉的虎、鬣狗等猛兽将咬死后的人的尸体拖入洞穴食用后留下的。^①这一推断是否成立当然可以讨论，但有一点却是可以肯定的，即北京猿人时期的猛兽极其众多。在人与兽的搏斗中，人打死猛兽和猛兽吃掉人的现象都是可能存在的。虽然被猛兽咬死和吃掉的人既可能是男子也可能是女子，但从男子主要从事远距离的狩猎活动，在狩猎过程中要冒着极大的生命危险，而女子主要局限于居住地附近从事采集活动并抚养儿童的特点来看，男子被猛兽咬死和吃掉的人数要超过女子则是肯定无疑的。有的人群中由于有男子死亡较多的现象，女子相对过剩，这就使得一夫多妻制的形成具有了一定的客观条件。加上男子在性本能上倾向于多偶的欲望，以及某些男子在体质和生存能力方面强于其他的男子，因而有可能比别的男子拥有更多的妻子。另外，男子比女子死亡的人数较多，还可以从不同原始人群之间发生的战争作出推测。在远古时代，人们为了生存不仅要与自然界中的猛兽进行搏斗，而且在人与人之间也存在着你死我活的争斗，不同的原始人群之间为了争夺猎物 and 居住地而发生的冲突极其频繁。在战争中总是男子参加械斗，而女子则较多地留守在原来的居住地，因此男子在战争中的死亡率要明显高于女子，这也是原始人群中女子多于男子的又一个重要根源。据国外有的人类学家利用跨文化比较研究资料得知，在性别比例不平衡，妇女人数居多的社会里，往往既实行一夫多妻制，同时出现男性在战争中大量丧生的现象。与此相反，性别比例平衡的社会既实行单偶婚，同时男性在战争中丧生的人数也较少。^②这种现象也可以用来推测远古时代性别比例的不平衡与实行一夫多妻制之间的相互关系。通过以上分析，可以对一夫多妻制产生的初始原因有所认识，由此可以推断出一夫多妻制并非是在阶级社会形成之后而是在人类社会早期就已经产生了。只不过到了阶级社会，随着财富的积聚和社会阶层的分化等后发原因的影响，才使得早已形成的一夫多妻制具有了阶级社会的特征。即某些男子凭借着自己在财富、权力和地位等方面的优势，而娶有比其他男子更多的妻子。其极端形式就是出现了国王或皇帝一人拥有数十甚至成百上千嫔妃以及众多子嗣的现象，使得一夫多妻制的发展达到了顶点。

有关一夫一妻制形成的时间和原因，在学术界一直存在着根本对立的观点。为了客观地认识这种婚姻家庭形式形成发展的过程和机制，这里先把两种对立的观点及其同一学派中不同流派的分歧作一些概括。主张一夫一妻制是人类最早产生的西方学者，在关于这种婚姻家庭形式具体形成的时间上分别有不同的看法。有的认为在南方古猿那里已经存在由雄性、雌性和幼仔组成的集团；有的认为这种小家庭是与能人一起产生的；还有的则把这种小家庭的

① 参见毛振奇：《北京猿人并非群居洞穴》，载《自然与人》1986年5期；任石：《北京猿人至今还是一个谜》，载《自然与人》1986年6期。

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





出现与直立人的过渡联系起来。^①而主张一夫一妻制是人类婚姻家庭发展过程中晚期出现的学者,在这种婚姻家庭形式产生之前曾经出现过的其它婚姻家庭形式上也存在着分歧。如摩尔根认为一夫一妻制家庭产生之前曾出现过血缘家庭、普那路亚家庭、对偶家庭和父权制家庭,而前苏联的大部分学者则认为不存在血缘家庭和普那路亚家庭,在一夫一妻制家庭产生之前只出现过对偶家庭。根据以上分歧,考虑到有关学者在论述以上这些家庭形式时使用的概念不同,并联系人类学田野调查的某些实例,笔者认为,除了血缘家庭和普那路亚家庭没有任何事实根据,以至应加以否定以外,在以上学者讨论的对偶家庭与一夫一妻制家庭两种不同形式之间存在着极其相似的特征,有必要对其进行一番重新认识。

首先是主张旧石器时代晚期存在对偶家庭的某些前苏联学者的观点与主张人类社会开始就有一夫一妻制家庭的西方学者的观点存在着很大的相似性,即他们都认为家庭是随着人类社会的形成而产生的,所不同的只是对家庭形式的具体称呼以及某些特征的认识还存在着不同的意见。其次是主张对偶家庭在旧石器时代晚期就已产生的前苏联学者与主张人类社会一开始就是一夫一妻制家庭的西方学者,在利用人类学田野调查资料来阐述各自观点的过程中也存在着很大的相似性。最明显的例子就是对当代世界上最原始的狩猎采集民族,如澳洲的塔斯马尼亚人、非洲的布须曼人、卑格米人以及从事初期农业的特洛布里恩德群岛土著居民现存家庭制度的考察,前苏联的学者均认为是对偶家庭,而西方学者则认为是一夫一妻制家庭。同样都是特洛布里恩德群岛土著居民的家庭形式,马林诺夫斯基认为是一夫一妻制家庭,^②而谢苗诺夫在论证自己的观点时则将其视为对偶家庭。^③即同一时期同样一个民族现存的家庭形式经过不同学者的利用被人为地放在两个不同的历史时代。由此可以看出,无论是前苏联的学者还是现代西方学者在论证各自主张的对偶家庭和一夫一妻制家庭时所使用的人类学田野调查资料都是大致相同的。再次,从产生对偶家庭和一夫一妻制家庭的某些具体原因来看,在以上两个相互对立的学派之间也存在着某些相似的特征。如主张对偶家庭的前苏联学者认为,对偶家庭起源于由抚养者和被抚养者之间形成的产品再分配关系。^④而主张一夫一妻制家庭的西方学者也认为这种家庭形式起源于抚养儿童,以及男女之间互相供给对方所需的食物和其它物品。^⑤即无论是主张最早产生对偶家庭的前苏联学者还是主张最早产生一夫一妻制家庭的西方学者,双方都承认对子女和配偶的抚养是家庭形成的基本原因。第四,即使是最早提出对偶家庭这一概念的摩尔根本人,也认为这种家庭是建立在一男一女相婚配的基础上,因而具有若干一夫一妻制家庭的特点。所不同的只是前者缺乏独占的同居,双方离异比较自由,家庭关系不稳定。而后者则因确定了子女与父亲的关系,并形成了财产继承权,所以家庭关系比前者更为牢固。也就是说,虽然两者还存在着某些差异,但在配偶结合的形式上以一夫一妻为显著特点却是基本相似的。

根据以上几个方面的相似性,笔者认为对偶家庭与一夫一妻制家庭并不是两个历史时代的产物,而是同一种家庭制度在不同自然环境和社会文化背景条件下产生的不同表现形式。这两种家庭形式之所以被不同的学者放在两个不同的历史时代完全是人为因素造成的结果。有大量的人类学田野调查资料可以证明,婚姻家庭关系的稳定与不稳定并不完全取决于所处

① 苏联科学院民族研究所著:《原始社会史》,蔡俊生、马龙闪译,杭州:浙江人民出版社,1990年版。

② [英] B. 马林诺夫斯基著:《野蛮人的性生活》,刘文远等译,北京:团结出版社,1989年版。

③ [苏]谢苗诺夫著:《婚姻和家庭的起源》,蔡俊生译,北京:中国社会科学出版社,1983年版。

④ [苏]谢苗诺夫著:《婚姻和家庭的起源》,蔡俊生译,北京:中国社会科学出版社,1983年版。

⑤ [美] 爱尔乌德著:《文化进化论》,钟兆麟译,上海:上海文化出版社,1989年影印本; [美] 罗维著:《初民社会》,吕淑湘译,北京:商务印书馆,1987年影印本。





社会的发展程度,在很大程度上是由特定社会的群体需要和道德规范不同而造成的。同样都是当代的原始民族,其婚姻家庭关系的稳固程度并不完全一致。有的民族对夫妻之间和父母之间的认同意识比较强烈,社会中形成的风俗习惯和行为规范也有利于夫妻关系的协调,那么婚姻家庭关系就比较稳定,夫妻离异的现象很不常见。如在锡兰的维达人、安达曼岛人、苏门答腊的马克人和阿基特人,以及马来半岛的塞曼人等狩猎采集民族和初级农业民族中,终身婚姻十分普遍。^①而在其他一些狩猎采集民族和初级农业民族中,其社会规范对婚姻家庭关系的控制不甚严格,夫妻之间及父母与子女之间的认同意识相对淡薄,离婚是经常发生的事情,婚姻只能维系很短的时间。^②据美国人类学家默多克对 40 多个无文字社会的统计,除印卡人以外,其他的社会都存在着关于家庭解体的制度化规范,在四分之三的社会中男女两性享有平等的离婚权。在这些无文字的社会里离婚率高于美国的占 60%。^③不能说越是古老的社会人们的婚姻家庭关系就越松弛,而越是现代的社会人们的婚姻家庭关系就越稳定。因为婚姻家庭关系稳定与不稳定的现象在当代狩猎采集民族和初期农业民族中均可以同时并存,而这种现象在很大程度上是由人们特定的群体需要和道德规范决定的。这正是人类在两性关系方面与其它高级灵长类动物之间存在的一个根本区别。即其它高级灵长类动物仅仅靠生物本能来调节与异性之间的性行为,人类则除了生物本能之外还利用特定的伦理规范来调节两性关系,使得相似的配偶制可能在不同的人群中具有各自的个性特征,以至出现婚姻家庭关系稳定与不稳定同时并存的现象。由此可以说,对偶家庭就是不稳定的一夫一妻制家庭,它与比较稳定的一夫一妻制家庭虽然存在某些差异,但从本质上来看都属于同一种家庭制度在不同自然环境和社会文化背景条件下产生的不同表现形式,是人类早期家庭形式呈现出多样性的具体反映。这种稳定与不稳定同时并存的现象不仅反映在一夫一妻制家庭方面,而且对于一夫多妻制家庭也是相适应的。

既然一夫一妻制有可能出现于人类社会早期,并且一开始就具有不同的表现形式,那么它与后来阶级社会中的一夫一妻制又有什么区别呢?笔者认为,一夫一妻制的形成和发展也具有初始原因和后发原因,并经历了一个漫长的历史演变过程。最早的一夫一妻制产生于原始社会初期,那时的人类全都从事狩猎采集活动,男女之间之所以结成配偶关系,除了满足性爱的需要以外,更主要地还在于双方能根据简单的劳动分工互相提供各自所需的猎物及果实等食物,以维持基本的物质生活,并在妇女怀孕生育后抚养孩子,使其人口得以繁殖。尽管男子在性本能上倾向于多偶,并且在当时的条件下有可能存在女多于男的性别比例不平衡现象,但即使是在这种条件下也不是所有的男子都拥有几个妻子,故除了多妻的现象以外还普遍存在着—夫—妻的形式。而在人口性别比例相对平衡的地方,一夫一妻制则比—夫—多妻制更占有优势。在原始群时期,无论是一夫一妻制还是一夫多妻制都只能依附于原始群。几个不同的一夫一妻制家庭或—夫—多妻制家庭组成一个松散的群体,在从事狩猎采集活动中相互配合,并随着这种原始群的游动不断地改变居住场所,家庭生活活动具有很大的流动性。在这种特定的条件下,结成夫妻关系完全出自于双方的意愿,既不存在婚姻礼仪,也不受政治和宗教等因素的影响,家庭中男女的地位相对平等。在不同地区的人群中,夫妻关系的稳定与不稳定主要取决于群体的特殊需要和道德规范,而不仅仅是单纯的经济因素。到了氏族形成之后,家庭开始转为依附于氏族。在氏族社会中,由于政治和宗教等因素的影响,人们

① [芬兰]韦斯特马克著:《人类婚姻简史》,刘小幸、李彬译,北京:商务印书馆,1992年版。

② [芬兰]韦斯特马克著:《人类婚姻简史》,刘小幸、李彬译,北京:商务印书馆,1992年版。

③ [美]马克·赫特尔著:《变动中的家庭——跨文化的透视》,宋践、李茹等编译,杭州:浙江人民出版社,1987年版。





的家庭生活变得相对复杂。继嗣规则的产生,使得家庭中夫妻的角色地位开始形成明显的差异,即分别出现以男子或妇女为主的家庭生活模式。并出现了相应的婚姻礼仪。家庭的利益与氏族组织的群体利益更加紧密地结合起来,违反群体规范的婚姻关系和夫妻行为模式将会受到社会的谴责甚至处罚。农业的出现,还使得人们从原先居无定所的游猎生活开始向相对稳定的定居生活转变,出现了适应农业社会的家庭模式。而在适应畜牧业发展的地区则产生了具有游牧特点的家庭生活形式。到了阶级社会,随着财富的不断积累和阶级的分化,才出现了具有不同阶级特点的家庭模式,使得一夫一妻制和一夫多妻制的发展进入了一个更加复杂和具有多样化的历史时期。由此可以看出,一夫一妻制和一夫多妻制都不是一成不变的,它们往往随着各种自然生态环境和社会文化因素的影响而发生相应的变化,并在原有的基础上产生出其它不同的家庭形式,使得人类家庭的形成和发展呈现出多样化的倾向。

笔者虽然强调人类社会早期存在多种不同的家庭形式,但仅仅限于比较稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭与不太稳定的一夫一妻制家庭和一夫多妻制家庭,而没有包括一妻多夫制家庭、主干家庭和扩大式家庭等其它的形式。因为人类社会早期不具备产生一妻多夫制家庭、主干家庭和扩大式家庭的基本条件。首先,存在一妻多夫制的社会在全世界不到总数的 1%,表明它只是一种特殊的例外。其次,实行一妻多夫制的民族如印度的托达人、斯里兰卡的僧迦罗人以及中国西藏的藏族等主要是农耕民族和游牧民族,表明它是一种适应农业社会和游牧社会的家庭制度。再次,在高级灵长类动物中无一妻多夫的现象,表明它的产生缺乏生物学的基础,而纯粹是人类的一种文化创造。第四,从产生一妻多夫制的具体原因即男多女少、限制人口增长、生活贫困、男子时常离家在外以及盼子之心等等来看,也可得知它是一种后来才产生的家庭形式。^①如男女人口不均在某些实行一妻多夫制的地方是因杀女婴所致;^②限制人口增长的目的有效地继承土地和财产,是农业发展到一定程度的产物;生活贫困是受所处险恶自然环境的限制;男子离家在外则与从事游牧、贩运、狩猎、作战或四处谋生有关。^③多是农业社会和游牧社会具有的经济和社会活动。根据以上几种情形,笔者认为一妻多夫制家庭是人类发展到农业社会和游牧社会才产生的一种家庭形式。同样,主干家庭和扩大式家庭也不是在人类社会早期就开始形成的。主干家庭和扩大式家庭通常由三代人或四代人组成,这需要以人们寿命的延长作为基本条件。但在人类社会早期,由于生存条件险恶,人们身体所需的营养素严重缺乏,其寿命极其短暂。根据有关学者的研究,中国夏代时期人们的寿命还不到 20 岁。在原始社会的早期人们的寿命就更为短暂。在这种特定的条件下,由一家三代人或四代人组成的主干家庭和扩大式家庭是不可能存在的。只有当社会发展到一定程度,随着物质生活条件的改善,人们所摄取的营养素增多,人的寿命有所延长,主干家庭和扩大式家庭才可能在原先一夫一妻制家庭或一夫多妻制家庭的基础上逐渐形成。

① [芬兰]韦斯特马克著:《人类婚姻简史》,刘小幸、李彬译,北京:商务印书馆,1992 年版。

② [美]R·M·基辛著:《文化·社会·个人》,甘华鸣等译,沈阳:辽宁人民出版社,1988 年版。

③ [芬兰]韦斯特马克著:《人类婚姻简史》,刘小幸、李彬译,北京:商务印书馆,1992 年版。





【性爱与婚姻家庭研究】

性爱的和谐与现代家庭的危机

黄 灿

人类曾经历过地震、瘟疫、疾病的恐怖，也曾经历过各种灵魂上的苦闷。可是，在过去、现在、将来，无论什么时候，他最痛苦的悲剧，恐怕要算是婚姻悲剧了。

——托尔斯泰

—

几个世纪以来，西方一些社会学家就断言，家庭已经过时了，它正在日益瓦解，随着生活河流的潮起潮落，这种看法越来越被人们普遍所正视，并且不得不承认，家庭不再仅仅是为了满足传宗接代的需要，而且还是实现自我价值、体现自我存在的一种表现形式，是寻欢作乐、享受人生的合法途径。随着科学技术的飞速发展，避孕、堕胎成为很方便的事情，造成了性享受与生育的分离，同时，试管婴儿的出现，则进一步提高了性享受在美满婚姻生活中的地位，可以毫不夸张地说，婚姻与家庭正在面临着现代文明的巨大冲击。然而，在现实生活中，几乎每一个心态正常的人，到了一定的年龄都要不可避免地建立婚姻与家庭，谁也无法逃脱对婚姻与家庭的选择，这似乎是人类无法走出的怪圈。

由于家庭关系是所有人类经验的一个组成部分，也是成人态度形成过程中的一股强大的力量，因此，它始终是人们关注和讨论的一个主题。人们从古老的神学教规，从经典著作、法律和哲学的角度来研究这些不断变化着的各种形式的家庭关系。在欧洲启蒙运动时期，人们对这一问题的关注变得活跃起来了，然而，直到19世纪末，这种关注才促进有关家庭形态的广泛比较研究。人们提出了各种奇异的理论，旨在重新构建人类的历史，说明貌似真实而实际上是毫无意义的风俗习惯存在的原因，并说明非欧洲人中间使用的一些奇特的亲属关系的专门术语。巴霍芬(Bachofen)假定了一个从杂交经由母权和女性占统治地位的漫长时期，到父权和父权制的社会发展过程，他试图说明母系继嗣制的公认的世代相传的重要性，以及母性的普遍重要性。20世纪初，英国的马林诺夫斯基(Malinowski)有关奥地利和美拉尼西亚家庭的研究是一项有关原始母系的研究，他试图证明，即使在生理繁殖过程中对男子所起的

【作者简介】黄灿（1963 - ），男，独立性学研究者，艺术家，现任珠海市性文化研究院院长，世界华人性学家协会执委，《华人性文学艺术研究》执行主编，主要从事女阴文化及妓女问题研究。





作用一无所知的地方，核心家庭也自然而然地出现了。他在对特罗布里恩德群岛的一项研究中声称：当一种精神进入一个妇女的躯体，她就开始怀孕了，而性交仅仅是人们为了彼此间的满足的问题。男人们同他们的妻子和孩子们发展了重要的社会关系，尽管他们并不认为他们之间存在着任何生物学方面的联系，马氏对这一事实留下了深刻的印象。他认为，核心家庭是一种普遍的制度，但它并不总是呈现出如西格蒙德·弗洛伊德(Freud, 1856~1939)理论所提出的恋母情结的情感结构；更确切的说，这倒是一个取决于“一个社会的结构和文化的功能结构”。

作为有关资本主义及其制度结构的发展的研究结果，马克思和恩格斯也对家庭的发展表示关注，L·H·摩尔根发表的《古代社会》一书则对这种研究起到了推波助澜的作用。马克思阅读了这本著作，并作了详细的注释，而恩格斯则在马克思逝世以后，于1884年发表了一本有关该书的评著，题为《家庭、私有制和国家的起源》。在这本著作中，他把马克思有关社会经济史的通论同摩尔根有关亲属体系的思辨历史结合起来。这本著作的一个最概括性的结论是：由男性权威支配的和由法律规定和支持的稳定的一夫一妻的家庭制度实际已经发展成为一种使私有财产制永存的一种手段。这一结论被很多人曲解成恩格斯是反对任何种类的家庭关系和在社会主义社会必须消灭家庭。相反，恩格斯指出，当财产的考虑因素不再进入家庭时，家庭关系中的情感和性爱因素才能成为至高无上的。因此他认为，无产阶级只有在互相吸引的基础上结成或解除婚姻关系，而在资产阶级婚姻中，夫妇双方甚至在相互之间没有爱情的情况下，或可能在同其他的伙伴进行通奸的同时，却不能分解地结合在一起。恩格斯写道：“现代的性爱，同单纯的性欲，同古代的爱，是根本不同的。第一，它是以所爱者的互爱为前提的；在这方面，妇女处于同男子平等的地位，而在古代爱的时代，决不是一向都征求妇女同意的。第二，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，直至拿生命孤注一掷，而这种事情在古代充其量只是在通奸场合才会发生。最后，对于性交关系的评价，产生了一种新的道德标准，不仅要问：它是婚姻的还是私通的，而且要问：是不是由于爱情，由于相互的爱而发生的！”^①显然，现代性爱包含着情爱的内容，伴随现代性爱而产生的评价两性关系的新的道德标准只有完全消灭了私有制的、高度文明的社会里才能真正的充分实现。

二

两性关系永远是生命力量与人类活动最基本的也是最高级的形式。萨特在1965年5月回答美国《花花公子》杂志记者的提问时这样说：一个男人同一个人的关系总是包含着一种性的因素。美国美学家乔治·桑塔耶那也曾认为：性的本能在人类的情感生活中起着非同小可的作用，假如大自然无需分化为两种性别就解决了生殖问题，那么人类的情感生活就会根本不同。正因为如此，从原始时代的自然选择原则和社会生产力的作用，从内婚制进入外婚制，从群婚进化到个体婚，从血缘家庭经普那路亚家庭和对偶家庭发展到一夫一妻制家庭，性一直是其发展过程中潜在动力和联接环节。然而，正像摩尔根学派的一位大民族学家、新西兰人布里福所指出：没有社会传统对生物学本能的不断监督，就不可能有人类社会。即是说，纵使在乱婚和群婚的时代，人类的性关系，也不可能乱得毫无节制，必定有一种来自自然选择

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1972年版，第73页。





和社会制约的力量使人类社会得以避免因乱婚而带来的危险。苏联民族学家谢苗诺夫把这种制约力量叫做“非性关系禁规”。所谓“非性关系禁规”，简略地说，就是一定人类集团内部的性关系禁规，它是一种调节两性关系的社会规范。禁规存在的本身，说明存在着潜在的危险，一旦禁规被违反，潜在的危险就要变成现实的危险，不仅威胁着犯禁者本身，同时也威胁着犯禁者所在的整个群体。随着社会的发展，有的禁忌被淘汰，有的禁忌发展成为法规，成为强制性的控制手段。人类在性关系的调节上，大致经历了三个阶段：自然选择→性关系禁规→法规。也就是说，经历了由自发的到自觉的再到强制性的这样一个过程。

然而，恩格斯说：“杂婚制和任何其他社会制度一样，也是一种社会制度；它使旧时的性自由继续存在，以利于男子。在实际上不仅被容忍而且特别为统治阶级所乐于实行的杂婚制，在口头上是受到非难的。但在实际上，这种非难决不是针对着参与此事的男子，而只是针对着妇女：她们排除出去，被排斥在外，以使用这种方法再一次宣布男子对妇女的绝对统治乃是社会的根本法则。”^① 远古的性自由到了中古时期，似乎大势已去，但是中国几千年的封建社会中，相对的性自由却一直没有停息过，这主要存在于男性中间，而卖淫只是作为克服男人有性自由而女人没有性自由的矛盾的手段。男人的性自由不只表现在充当嫖客的身份上，还体现在法律所规定的男性特权上，中国自汉唐至清，历朝法律都有一夫一妻的规定，如男子有妻再娶或女子有夫再嫁，法律要追究其重婚罪而科之以刑。这只是表面上的，实际上，中国封建社会的性法规只是对庶民的，至于帝王和贵族，其荒淫程度，举世罕见。他们不仅可以按门阀高下享有纳妾的特权，实行起来又常常超出法定的范围。如春秋淫乱，漫及战国，所以孟子才有“食前方丈，侍妾数百人，我得志弗为也”之感叹。可以说，整个封建社会是对平民和妇女的性压抑，对贵族阶级和男人的性开放，这是我们在研究封建社会的婚姻制度时必须看到的深层结构。

现代西方所出现的性自由浪潮似乎是一种向远古的复归，但它无论在形成和内容上都显示了时代的特征。现代性自由(在西方又称“性革命”)是随着女权运动的产生而产生，随着女权运动的高涨而高涨的。在某些口号上，承袭了文艺复兴时期“性自由”的遗绪。文艺复兴时期，人文主义者针对中世纪经院哲学和教会势力禁欲主义的长期黑暗统治，宣称人的自然性欲并非需要抑制的罪恶，而是应该得到满足的正当要求，男女之间的性爱也不是需要加以隐讳的丑事，而是应该受到歌颂和赞美的人生最宝贵的爱情。这些在但丁的诗集里和薄伽丘的《十日谈》中得到充分的反映。由此可知，文艺复兴时期的“性自由”实际上是向封建主义发起的一次革命冲击，从而举起了婚姻自由和妇女解放的大旗，其深远影响一直波及到以“自由、平等、博爱”为标帜的18世纪法国资产阶级大革命。1793年，法国国民议会发表了具有世界历史意义的《人权宣言》，却遭到了法国早期女权运动者的反对，她们抨击这个宣言要求的只不过是男子的人权，从而又提出了《妇女权力宣言》，为此，女权运动的领袖古杰走上了断头台。这些，表明了女权运动从此登上了历史舞台。不久，又出现一批专门研究妇女心理和两性关系的所谓“婚姻改造先进者”的性道德专家，其中有约翰弥尔、爱伦凯、梅列德、斯托加、勃兰、福莱尔等人。他们把妇女解放与性解放混为一谈，反对传统的性道德和性禁忌，曾风靡一时。至19世纪末和20世纪初，又出现了霭里斯那样著名的性心理学家，在性学领域，霭里斯所奠定起来的基石，具有划时代的意义。而西格蒙德·弗洛伊德所创立的“潜意识”理论体系和精神分析学说，曾一度成为崇尚“性自由”的人们的圭臬。

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1972年版，第62页。





现代性自由由于上世纪60年代西方进入“后工业化社会”后再次掀起高潮，它以享乐主义为原则，主张“连续多偶制和不生育的性结合”。但是，这是否意味着这种现象正是“婚姻现代化的标志”，抑或为“家庭结构革命”的开始呢？纵观人类婚姻之目的，大致有三：1. 以生殖为目的；2. 以经济为目的；3. 以享乐为目的。在远古性自由的乱婚时代，生殖是婚姻的唯一目的；在奴隶社会和封建社会中，婚姻与经济的联系表现得非常紧密；而在现代社会中，性的享乐在婚姻与家庭中越来越显示出其突出地位及特殊的意义。因为“人恰恰是在其满足中，特别是其性欲的满足中，才成为一种高级存在物，并遵循高级的价值标准，性欲因爱而获得了尊严。”^①

三

所谓性爱，是以性欲为基础的对异性的倾慕、亲近的感情体验。性爱 and 情爱都是构成爱情的必不可缺的成分，但性爱更多地属于自然属性。性爱有四个特点：第一，排他性：指排斥其他人对自己性爱对象予以任何的亲近，要求自己的性爱对象对自己专一不二。恩格斯指出：“性爱按其本性来说就是排他的”^② 排他性的形成，一是生物本能，二是社会影响，后者是决定性的因素，排他性是随着个体婚制代替群体婚制而产生的，并随着个体婚制的发展演变而发展演变。排他性的积极面是专一、执着。消极面是自私、嫉妒、猜疑和占有欲。第二，冲动性：指对性爱对象表现出强烈的亲近欲望和行为驱力，由于对性爱对象存在着难以控制的爱的激情，使冲动性带有非理性的色彩。这种冲动是不持续的、短暂的，具有不稳定性。导致人们喜新厌旧的心理基础就是性爱冲动性所派生的不稳定性。但是，“为了减轻生活中的辛酸和悲伤，人类情欲的价值，远胜于理性的价值。”^③ 第三，直觉性：指对异性的爱慕依靠直接感知而产生。这种直觉性可以给人以自觉、自愉的美好感觉，是一见钟情的心理基础，但往往带有片面性、盲目性，因而给家庭的危机带来了潜在的种子。第四，隐曲性：指对异性的爱慕显示出隐蔽不宣、不让人知、不让人见的特点。这种隐曲性是人类文明化的标志之一，它使人们的性爱显得更含蓄神秘而富有诗意，但也能被人利用来隐瞒不正当的性爱。以上这四个方面既是构成性爱和谐的基本环节，也正因其自身的矛盾性使和谐的性爱遭到破坏。

由此可见，性对家庭作用所产生的影响，使得人类的性欲特点更显得特别。美国W·古德指出：“由于性关系是一种欢乐的源泉，人们为此而举行仪式，重视爱情的象征，甚至甘愿承担繁重的家务，性关系已成为人类经常使用的一种‘诱饵’，以成百上千种方式作掩盖，不幸的是，性冲动一旦传入大脑，人们或是抑制，或想法满足其欲望，或产生各种异常行为，所有社会都对纯粹的享乐主义表示不满，并制定一些社会规则来限制人们的放纵行为。……另一方面，由于人类的性驱动力很强，社会施加的限制并不那么成功。”^④ 随着现代工业文明的发展，和谐的性爱在家庭生活中变得越来越重要，现代性爱是现代文明的产物，它作为一种文化现象而影响着家庭的发展和演变，同时，它更是一种人类生物化过程的显示。因为

① [美]赫伯特·马尔库塞著：《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》，黄勇、薛民译，上海：上海译文出版社，1987年版，第147页。

② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社，1972年版，第78页。

③ 参见爱拉斯漠：《疯狂颂》，载北京大学西语系资料组编：《从文艺复兴到十九世纪资产阶级文学艺术家有关人道主义人性论言论辑》，北京：商务印书馆，1971年版。

④ [美]威廉·J·古德著：《家庭》，魏章玲译，北京：社会科学文献出版社，1987年版，第36页。





人体的生理状态决定了人的一部分个性、性别行为和社会行为，因此，我们可以认为由社会经验所引起的行为很可能是生物过程引起的。正如古德所说：“家庭是将生物体转化为人的唯一社会机构。另一方面，人类是一种非常特殊的动物，它是经过千百万年进化发展的产物，文化制度和社会模式并非简单地涂抹在人类身上的一层淡淡的文明色彩，人类作为一种富于激情的高级动物，最初是以类似猿人的狩猎者面目出现的，仍保留了一些动物的特征。”^① 正因为如此，两性差别在扮演家庭角色中表现出以下特性：第一，妇女有月经、能怀孕、喂奶。第二，男子有双重性征，男子的力气更大，更雄心勃勃。第三，如要让妇女怀孕，男子就必须处在极度兴奋状态，一般说来，女子性交能力更强。第四，男女的死亡率有别。如此等等。

显然，性的内容比社会所指定的或其名称所包含的要更为丰富，我们在自身的肉体中感受它，在我们的幻想中排遣它。的确，性并非是我们肉体的真谛，它也不是我们常常感受到的不可制止、不为理性控制的无情力量；但是，它又必须建立在生物的本能和人体的潜力之上。在奥地利心理学家威廉·赖克 (Reich, Wilhelm 1897~1957) 看来，里比多 (Libidinal force) 是一种生物力，个人和社会健康的关键就是里比多的完全释放和性高潮的能力。里比多就其性质而言，内在地具有生殖器和异性恋的特点，因而历经口唇、肛门和生殖器阶段的发展是一个自然的、而非弗洛伊德所说的充满冲突的过程。自然的男人和自然的女人是赖克理论的核心，这样的男女的性渴求基本上是以异性恋和生殖器为特征的，并在本质上是互补的。在这里，男人性功能的最高体现是一种给予行为，他把他自己、他的性器官给予女人。在进入性高潮的时刻，他把其精液赋畀她。只要具备性交能力，他就不能不给予。对女人来说，这一过程有所不同，且情况更为复杂，她同样也给予付出，奉献自身：她敞开了通向女性幽境的大门，她获取之时也即她给予之时。^② 这样自然的性爱观念正是现代文明的结果，它从根本上反映了人类的生物学过程以及对性知识的缺乏，它是社会和文明对本能压抑的一种反抗。由此，在追求性爱和谐的同时造成了性爱的偏离以及性爱与社会道德、家庭的分离。正如弗里德里希·达马斯科在《禁果》中所写道：“正如许多形形色色丑闻报告所证明的那样，性狂欢、已婚夫妻间交换配偶、朋友与相识圈子中色情娱乐、隐秘关系以及为寻找刺激而使用麻醉品等，几乎成了消费社会公民不可缺少的组成部分。”^③

现代性爱作为一种家庭的纽结，应该是一系列因素 (包括夫妻双方各自的性别角色、性观念、性动机、性意向、性心理、性行为、性技巧及性交过程等) 的和谐统一体。只有和谐性爱，家庭才得以巩固完善和发展。因为，从最根本的深层角度来说，性爱是家庭的基因、也是家庭的归宿，反之，如果这种性爱的和谐遭到破坏或出现变异 (如出现阳痿、早泄、性高潮障碍、性交困难、性欲倒错以及婚外恋、同性恋、易性癖、恋物癖、恋童癖、乱伦、露阴癖、窥阴癖、施虐狂、受虐狂等等性偏离)。

四

所谓家庭危机状况，是指离婚、子女教育恶化、未成年子女违法、酗酒、临界神经精神紊乱加剧、性生活不谐调和身心疾病 (胃溃疡、支气管炎、高血压、神经性皮炎等)，而在一些情况下，还企图自杀。

我们应该认识到，毫无冲突的夫妻生活根本不是什么理想，更谈不上是婚姻职能的准则。

① [美] 威廉·J·古德著：《家庭》，魏章玲译，北京：社会科学文献出版社，1987年版，第23页。

② [美] 弗罗姆著：《弗罗姆文集》，冯川等译，北京：改革出版社，1997年版，第352页。

③ [德] 奥·科勒著：《男论》，刘福文译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1988年版，第119页。





夫妻关系中总隐含着冲突的种子。一位学者将婚姻和谐区分为5种成份：物质的、文化的、肉体的、性的和心理的；但他不得不承认，还有第6个因素——心平气和，即爱。它会消除其他成分之间的不和。不言而喻，无所不能的因素“心平气和”是人的完整性、感情的不可分割性的象征。

正如专家们所指出的，“尽管物质和经济因素在家庭活动中具有无可争辩的意义，但它们是通过心理因素对夫妻生活起作用的。”^① 夫妻失和的明显表现是不适应——共同生活准则遭到破坏，夫妻关系破裂，性关系中断，病态反应——神经官能症、自杀行为等。

研究夫妻童年时的教育条件和社会交往，对于理解家庭危机的关键问题能够提供大得多的信息。调查过程中确定，很大一部分男人(55%)和女人(43.8%)童年时是在父母不全的家庭中受教育的，或者是跟着祖母长大成人(由于父母经常发生纠纷或是母亲再嫁)。所有接受调查的夫妻的性意识形成期都是适时的，即在5、6岁时，没有发现性欲倒错(对异性)和雌雄间性(性别不明确)的情况。在性心理发展的下一个阶段(11-13岁)，偏离正常发展的情况相当严重。这一阶段所特有的男女行为准则的培养受到最近环境——学校和家庭两方面的阻碍：学校的方针是培养学生某种一般化的、无性别的行为模式，家庭则害怕一些会激起性欲的东西。结果，男孩子养成了某些“女人的”特点：敏感、爱幻想、对两性关系有一种田园诗般的感受；女孩子则相反，在某种程度上养成了“男人的”性格特点：果断、大胆、独立思考、事业心强等。性关系被作为卑鄙龌龊的东西而加以拒绝。

在性心理发展的完成阶段(13~18岁)，所有接受调查的夫妻的性心理定势即理想伴侣形象的形成也都受到阻碍，其原因是缺乏从人际交往和日常生活中吸取的经验。例如，40.2%男子和70.8%女子最基本的性接触经验仅局限于从电影里看到的完全禁绝性接触活动的跳舞。在与异性关系准则形成时期，禁止青年接触色欲的东西往往导致欲望分裂。他们一方面感到对女朋友的温情脉脉的眷恋，另一方面又情愿与有丰富生活经验的女人打交道。至于有的患者，他们承认感到禁止性欲的压力，通常不得利用外国电影的信息来“构建”理想伴侣的形象。无怪乎后来，当家庭生活中特别是人际关系中发生不可避免的复杂情况时，男人产生通奸的需要，而女人则深信，丈夫距她心目中的那个浪漫蒂克的形象很远，值得指出的是，随着人的知识经验的获得，伴侣缺乏男子汉气质或是女人气质会激怒每一个丈夫或妻子。甚至有一位性冷淡的女人，与丈夫在一起长期达不到高潮，竟被一暴徒强奸时，在神魂颠倒之际叫出：“啊！你比我那无能的丈夫强得多！”^②

发表于上世纪50年代的著名的《金西报告》指出，26%的女人承认自己有过婚外性生活，而男人有50%承认自己有婚外性生活，通奸的比例中最高的人是30~40岁，那么促使女人发生婚外性生活是什么呢？艾尔弗雷德·金西(D·Alfred Kinsey, 1894~1986, 美国动物学家，后来研究人类的性行为)本人研究了每一个例子，并得出结论说，婚外性关系是在“她们同新的、性欲丰富的性友在一起可使性生活多样化”方面引诱着一些女人。正如一位妇女说过：“我在夫妻生活中，从未感到过性满足，这个说我不爱丈夫的女人真该死。我不想同其他任何男人生活了，我要为他生孩子，我要爱抚这个人。如果这不是爱情，是什么？多年来，我一直瞒着丈夫，同一个小时的朋友相爱，他给了我的丈夫所不能甜美地给予我的东西。”^③ 可见，家庭内的夫妻性爱的不和谐是导致婚外恋和通奸的根本原因，而这种婚外恋的现象正

① [苏] A. Г. 哈尔切夫著：《苏联的婚姻和家庭》，莫斯科：《思想》出版社，1979年版，第224页。

② [荷]伊恩·布鲁玛著：《日本文化中的性角色》，北京：光明日报出版社，1989年版，第66页。

③ [德]奥·科勒：《女论》，朱福铮译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1988年版，第158页。





是现代家庭危机的直接契机。正如金西指出：“往往婚外性生活导致了有害于合法夫妻之间性生活的情感关系的建立。这种情况会使某些婚姻失去情感和产生不和。”

当然，我们还必须指出，性爱的不和谐的原因来自于多种因素，其中有男女双方生理的因素、心理因素，也还有社会文化、道德观念、教育以及民族世俗习惯等因素，其具体表现于女人的性欲冷淡症、性交困难，男人的阳痿、早泄、性高潮障碍等等。我们认为，导致性爱的不和谐的因素大致表现为以下几个方面：第一，男女的心理生理结构不同，当一种性需要往往使男人在做爱前产生性欲时，女人却希望在性欲反应和开始做爱之前，先当情人。第二，女人的性欲冲曲线与男人的不同，男人的这条线是一条直上直下的线，而女人的则是一条缓缓上升而缓缓下降的线，所以双方很难在同一交叉点上达到性欲高潮。第三，女人的月经周期与性欲能力之间存在某种关系，女人往往在月经期正中，即卵子形成，受孕率最高时，性欲最旺盛。而男人的性欲能力基本上没有周期性变化。第四，大多数夫妻对做爱采取不过是惯例和完成义务的态度，性交体位单一，男人只想自己的解脱和满足，完全不考虑做妻子的存在和满足。第五，夫妻做爱时的主动性与被动性存在分歧，有些男人喜欢女人较主动，而有些女人则喜欢占有男人，而不是被男人所占有。第六，夫妻做爱时，其中一个人总是受到粗暴对待，缺少性爱前奏(fore-play)，没有前期快感(fore-pleasure)，因而不能达到性欲上的完全满足。第七，女人的担心怀孕心理及男人体外射精或性交中断将严重影响女人的快感高潮。第八，女性性欲冷淡症与其童年的遭遇，第一次做爱心理创伤，以及对性的恐惧和犯罪感有关。第九，性能力必然受教育环境、或早或迟的爱情经历、性冲动、夫妻感情等因素所决定，因而夫妻双方存在性能力差异。第十，性爱的和谐与性交的实践程度和性交的技巧的多样化有着密切的联系，性技巧的完善和多样化有利打破以往那种单调泛味的性爱方式，激发夫妻双方的性欲，从而导向性欲高潮。反之，性爱的和谐则将遭到破坏。此外，性爱的和谐与性交的频率、做爱时间、环境布置、光线效果、以及饮食和身体的疲劳程度等等也有着很大的关系。

通过以上的分析，我们可以看到，性爱的和谐在夫妻生活中并不是单方面的，而是双方的相互配合和合作的结果，并且必须解决以上那些复杂的矛盾和问题，在理解的基础上，使性爱达到高度的和谐统一。诚如一位性欲问题专家，西柏林著名精神病科医生L·H·舒尔茨在《性、爱情、婚姻》一书中所说：“性问题的许多优秀作者都正确地指出，通常女性并不满足于生殖器官简单的交合，女性的精神越丰富、性欲越旺盛、想象越奔放，两性之间难以名状的做爱就应当以多种多样的性欲享受为前奏，让心灵的交融将两性推上欢合之巅。当两人真正相爱时，最为普遍的接触都可以将欲火点燃；握手，双肩相触、含情一瞥，爱慕的微笑，都可使他们获得比情欲冲动更多的幸福。真正的爱，要求两性在朝着相互征服、奉献出全部性欲之乐的接近中不断升华，从而使神奇的婚姻达到灵与肉的和谐统一。”^①

事实上，在许多情况下，未来家庭解体的原因从一开始就看得出来，其中包括：未婚妻急于结婚，目的在摆脱在父母家庭中的不愉快的处境，使怀孕合法化，摆脱由于缺少魅力、害怕孤独等造成的困境。最危险的是取代的和补偿的动机：着眼于婚姻的功能方面(物质享受、生活舒适)或是企图消除由于丈夫不忠而引起的痛苦，向他报复并捍卫自己被人喜欢和被人爱的权利。事实上，在这一切表层下面，隐藏着一个真正的最根本的原因：即性爱的冲突与变异。

在我们现实生活中，许多夫妻之间合法的性得不到满足，导致婚外性行为，由此引起夫

① [德]奥·科勒：《女论》，朱福铮译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1988年版，第99页。





妻之间的怀疑、嫉妒、不信任、争吵以及性病的发生，最终造成离婚。据《南方都市报》2001年10月29日刊载的一项调查显示，性生活不和谐已成为城市居民离婚的主因，其中，在广州城市居民离婚案中，其比例已超过60%。又据《深圳商报》2001年4月4日刊载的文章说，上海社科院“中国离婚调查”对上海500对离婚人士进行的抽样调查显示：在70多种离婚原因中，婚外性行为名列第一，有40%以上的离婚人士称配偶的婚外性行为使自己深受侵害。

值得注意的是，男性勃起功能障碍（ED）已成为影响家庭稳定的突出问题。据《南方都市报》2001年10月29日刊载的一项调查显示，全国25%~28%的男性不同程度地受到ED的困扰，而45岁以上的男性占的比例则更大，达52%~55%。在性生活不和谐的家庭中，男性性生理、性心理的不健康已直接影响家庭幸福，导致夫妻感情破裂。此外，男性较女性更容易参与不健康的性活动，因而更容易染上性病、艾滋病，其后果除了危害男性的性和生殖健康，甚至使生命受到威胁外，还会殃及妻子，影响家庭稳定。《南方都市报》2001年10月29日刊载的文章说，据中国性学会统计，全国离婚的家庭有70%左右是与“性”有关。

在农村和一些边远地区，性教育的欠缺和性愚昧是导致夫妻性生活不和谐的主要成因。有对结婚多年的夫妻终于鼓足勇气到医院要求咨询，为什么妻子没有怀孕。经过检查，男方一切正常，而令医生大吃一惊的是，妻子的处女膜仍完好无损，而尿道却红肿发炎。还有一位丈夫外出打工，临行前，他用铁锁锁住妻子的生殖器，待丈夫回来后，铁锁已经生锈，只好用铁锤砸开。可见，由于缺乏性知识，夫妻双方不了解男女在性欲上的差别和不同要求，有无法得到正确的指导，彼此互相埋怨，导致性厌恶、性冷淡等性生活的不和谐，结果不是强自压抑、忍耐，就是另觅新欢，从婚外性行为中寻求满足，以致父亲离异，家庭破裂，甚至酿为惨案。

现代家庭危机是一种沉重的疾病，往往带来致命的结果；况且这种病难于诊断，因为表面上的“症状”与其说揭示不如说掩盖它的真正原因。除此之外，这种毛病还难于治疗，它要求在每一个别情况下采取特殊的疗法，要求时间、忍耐和治疗者的技能。一门相当年轻的科学——性病理学，可以为研究家庭和谐问题作出重大的贡献。

最后，我们必须指出，和其他一切生物一样，家庭也需要不断增添动力和资源才不会瓦解；当然，最终还是会的，没有不散的筵席。在美国，每年大约有一百万对夫妇正式离婚，而另一些家庭则是摇摇欲坠，年复一年地长期不和；尽管有些家庭坚如磐石，最后也会人亡家散。从这个角度来说，所有家庭都会走向灭亡，不过或早或迟罢了，这样，我们就可以把家庭破裂看作是人间正道。

（注：本文于1991年3月在中国艺术研究院研究生院攻读硕士研究生时所作，现略作修改和资料补充）





【性爱与婚姻家庭研究】

父系社会底纹上的“走婚”

——对云南省永宁乡四个普米族村寨的人类学调查

从云飞

(厦门大学 人类学研究所, 福建·厦门, 361005)

【摘要】“走婚”是一种源出于母系社会的婚姻形态, 其典型代表是云南省境内泸沽湖畔的摩梭人。在与摩梭人相邻的普米族人中, 也存在着大量的走婚现象, 但他们在传统上却是父系社会。本文即以具有父系继嗣背景的四个普米族村寨为例, 分析其走婚的特点, 及其与摩梭人的走婚的差异。

【关键词】父系社会; 普米族; 走婚

在人类婚姻家庭多样性的研究中, 云南省宁蒗彝族自治县永宁乡是一个颇为著名的地方, 其原因是那里居住着至今仍实行走婚制的一群人。作为一种文化特例, “走婚”(tisesese)这一婚姻形态已引起诸多的人类学者关注, 他们发表了不少相关著述, 但所研究的对象多为摩梭人, 尤其是永宁乡泸沽湖畔的摩梭人。值得注意的是, 同样隶属永宁乡的部分普米族村寨, 近百年来也一直实行“走婚”。由于普米族传统上是一个父系社会, 作为一种非原生、非主流的婚姻形态, 他们的走婚有自己的特点, 而与近邻的摩梭人有所不同。

一、从结婚到走婚

笔者所调查的比奇、八家、瓦都、拖其这四个普米族自然村隶属永宁乡温泉行政村, 位于滇西北与四川省交界处, 海拔 2700 至 2800 米, 距永宁乡政府所在地约 15 公里, 距泸沽湖大约一小时的车程。四个普米族村寨之间相互距离 5 至 10 公里不等, 它们都坐落于半山区的山脚下, 背靠青山, 面临平坝。村寨实行以农业为主、畜牧业为辅的半农半牧经济。村落的东面, 是大片的农田与群山, 以及面积正日渐缩小的牧场。自 1949 年新中国成立以来, 这里受外界现代工商业的冲击不大, 几乎没有发展现代工业, 商业也不发达, 一直维持自给自足的自然经济状态, 直到 2002 年才陆续开始通电。近二、三十年来, 部分村民陆续外出打工, 但其收入尚不足以构成家庭经济收入的主体。四个村寨的村民以普米族为主, 同时有少数彝

【基金项目】本文依据的民族志资料来自施传刚先生由美国国家科学基金赞助的研究课题《家庭制度及其人口学含义: 对中国四个民族的人类学研究》(获奖编号: 9985041)。笔者有幸作为研究助手在施传刚先生的指导下参与资料收集工作并得到施传刚先生的特许在本文中使用该课题的田野资料。笔者在此特向美国国家基金和施传刚先生表示衷心的感谢。本文的分析结果和表述方式未经施传刚先生审阅, 责任一概由笔者承担, 与美国国家基金或施传刚先生无关。

【作者简介】从云飞(1976 -), 女, 汉族, 陕西西安人, 厦门大学人类学研究所 2004 级博士研究生, 主要从事文化人类学与婚姻家庭等方面的研究。





族、纳西族、摩梭人、傈僳族等，这些其他民族村民的加入，多源于婚姻关系。

四个普米族村寨的家户和人口数量增长一直比较缓慢。据 1963 年 4 月底一些学者对温泉村进行的调查，温泉乡（即现在的温泉行政村——笔者）“共有彝族、纳西、普米、汉四个民族，共三百一十九户，一千四百六十七人。其中普米族有五十七户，三百零八人，分布在中瓦都、八家、比奇、拖其四个自然村内，全系本民族聚居村落。”^①在笔者调查的 2003 年 4 月，这四个村子共有 76 户，556 人。与 40 年前相比，增加了 19 户，248 人，户均人口从 1963 年的 5.4 人增加至 2003 年的 7.3 人。

这里的普米族村民并非世居于此，而是由西藏迁来。最初，他们与别处的普米族一样实行结婚，家户由父系传承。据文献记载，直到 100 多年前，在当时实行走婚的永宁土司府当权者的介入下，^②他们的婚姻形态中才出现了走婚并逐渐盛行，同时家户传承的继嗣规则也渐渐由父系向母系转变。从村民所能记忆的家户传承（即其家户究竟是由父系还是母系传承下来的）的情况看，这个时间是基本吻合的。一位 60 岁左右的村民家向上追溯祖先的线索为：（上一代）女性——（上二代）女性——（上三代）男性——……他告诉我们，他的上三代是以父系传家的，其曾祖（母亲的母亲的父亲）出生于 1878 年，上二代、上一代则转为母系继嗣。另外一户人家回忆说，他们的一位祖先（生卒年不详）已经开始走婚，生育有二女六子，其中一个女儿出生于 1887 年。同时，这位祖先又与同村的一位普米族女子结婚，育有三子，分别出生于 1882 年、1886 年和 1889 年。由此可以看出，在 19 世纪 80 年代，该地的普米族已经开始实行走婚。

大约到 20 世纪 20—30 年代，村民选择走婚与选择结婚的比例相当。比奇村一位 40 岁左右的村民告诉我们：“走婚是从我爷爷那一代开始的，那时也才是一半走婚、一半结婚。”他家是从“奶奶（即他的父亲的母亲，生于 1905 年，卒于 1975 年）的父亲这一支继承下来的”。也就是说，在他家，向上追溯三代为父系继嗣，发展到上二代时即转为母系继嗣。及至他父亲这一代，由于只有兄弟三人，没有女性姐妹，只好再次选择父系继嗣。

如今他们的主要婚姻形态为走婚，只有少数人选择结婚。在这两种婚姻形态的选择过程中，另外还有两种特殊的情况：一种是最初选择走婚后来结婚；另一种是先走婚后结婚，最后又恢复走婚的。2003 年，四个村寨有婚育史的妇女共 156 人，其中 118 人始终选择走婚，2 人经历了走婚与结婚，最后仍然选择走婚。真正始终主动选择结婚的仅 12 人，不足 8%。而且在选择结婚的人当中，居处模式不仅有女子出嫁从夫居，还有婚后男子到女方家来生活的。

① 中国少数民族社会历史调查资料丛刊《基诺族普米族社会历史综合调查·永宁温泉乡普米族婚丧习俗调查》，北京：民族出版社，1990 年版，第 187 页。该资料为王树五、严汝娴调查整理，调查时间：1963 年 4 月 20 至 28 日，整理时间：1963 年 5 月 1 日至 10 日。

② 据说，距今一百多年前（即 1862 年），瓦都村杨家姑娘名叫八珠的，出嫁给八家村的郭顶巴为妻。后来，瓦都伙头马扎梅利用权势，多次胁迫、勾引年轻美貌的八珠与之私通。第二年，八珠生下一小孩。郭家视这个新生婴儿为小杂种，不是郭家血统，要按古规砍死后丢弃大河中。杨八珠的娘家不答应，双方打起了官司。郭家向土司总管衙门告状，要求严惩破坏他们夫妻关系的男子，并杀死私生婴儿。当时执政的老总管骆左若把（人称大喇嘛）认为普米族的习俗不利于人口繁殖，所以对普米族百姓说：“像你们这样生一个，杀一个，死一个，丢一个的，人的根根也会绝掉的。”又说：“你们是土司的百姓，永宁土司的亲戚家门都不杀私生子。你们的人多了吗？要听土司的话，把她（指私生婴儿）养起来。如果你们不要，那可以给我来养。今后你们的妇女不愿嫁人就算了，对她们生下的私生子不要再杀了。”老总管骆左若把之子阿夺奇继任总管后，也曾下过一道类似的命令。在土司总管的怂恿支持下，普米族地区也开始出现婚外的私通关系，并仿效永宁纳西族实行“走婚”制。从此，以“望门居”为特点的阿注婚姻开始在瓦都、八家、比奇、拖其的普米族中盛行了起来。参见中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《基诺族普米族社会历史综合调查·永宁温泉乡普米族婚丧习俗调查》，北京：民族出版社，1990 年版，第 194 页。





二、走婚及其家庭结构

走婚是源出于母系社会的一种婚姻形态，配偶双方都只对自己的母亲家负有权利和义务，他们无需共组家庭，也没有经济上的密切联系，只是夜晚男子到女方家偶居，清晨又回到自己母亲家，所生子女由女方的母系大家庭抚养。走婚与结婚的不同主要体现在男女双方当事人的生活居住模式、经济关系、子女归属问题，及他们人们生活于其间的家庭模式等各个方面。

与走婚相伴随的家庭体制为母系制大家庭。在这种家庭中，最高的家长为女性，家庭成员均为其具有血缘关系的后代，所有成员都可从其母亲追溯至一个共同的女性祖先。以一个五代的母系家庭为例，该家庭中辈分最高的女性为 E，家庭成员包括：E 和她的子女 (D、S)，E 的女儿的子女 (DD、DS)，E 的女儿的女儿的子女 (DDD、DDS)，E 的女儿的女儿的子女 (EDDDD、EDDDS)……同时还包括 E 的同辈兄弟 (B) 姐妹 (Z)，以及 E 的姐妹的子女 (ZD、ZS)，E 的姐妹的女儿们的子女 (ZDD、ZDS)，E 姐妹的女儿的女儿的女儿们的子女 (ZDDDD、ZDDDS)……(其中，“B”表示 E 的兄弟，“Z”表示 E 的姐妹；“D”表示女儿，“S”表示儿子，均可为复数)。用图表简单表示如下：

母系大家庭成员结构简表

第一代	E				Z				B
第二代	D			S	ZD			ZS	
第三代	DD		DS		ZDD		ZDS		
第四代	DDD		DDS		ZDDD		ZDDDS		
第五代	DDDD	DDDS			ZDDDDD	ZDDDDS			
……	…				…				

在这样的母系家庭中，负责“开枝散叶”、延续家户的是女性，上下几代家庭成员之间的联结者也是女性。虽然在日常生活和各种礼仪活动中，男性成员占据着相当重要的位置，但他们在大家庭的世系传承中并非举足轻重，甚至他们有无子女也不是人们关注的重点。在一个母系大家庭中，看不到男性成员的子女是很正常的。当然，这些男性成员并非真的没有子女，可是为何这些子女都没有跟随父亲共同生活？究其原因，在走婚中，女性处于一种相对稳定的位置，男性则是“走”动的、活跃的，相对不稳定。子女幼年时需要较为稳定的抚养与照顾，在以母系血缘为中心的家庭结构中，子女跟随母亲生活可以充分照顾到这一点，因此才会形成这种适应母系大家庭、适应走婚的居住模式。也因为如此，母系大家庭的家庭制度与走婚的婚姻制度之间，长期维持着一种动态的平衡。

与四个普米族村寨的主体婚姻形态从结婚向走婚转变的，是母系制大家庭的普及和子女归属原则的变化。无论是父系还是母系继嗣，“家户不能断绝”的观念始终不变，改变的只是在具体操作过程中担任传承者的性别选择。从最初的父系制家庭中由男性后代传承家户，逐渐转变为现在以女性为传承的中坚，人们对生育子女的性别期待越来越倾向于女性化。在这里，母系继嗣家庭不同于父系继嗣家庭的是：在母系家庭中，并不要求每个进入生育年龄的成员都必须有自己的亲生女性后代来延续香火，因为所有姐妹的女儿都可以当作自己的女儿来传承家户。这些孩子对母亲和母亲的姐妹们的称呼，也不同于父系制家庭中区分明确的“妈妈”、“姨姨”，而一概称之为“妈妈”，只是在前面加上“大”、“小”以示区别，





如“大妈妈”、“小妈妈”。

至于子女的归属问题，由于普米族的传统婚姻方式是结婚，不同于摩梭人的长期走婚，而且他们的婚姻形态并非整齐划一的走婚，所以与家户传承密切相关的子女归属问题也分为几种不同的情况：

实行走婚的，子女归属于母亲所在的家庭，由母亲所在家庭进行抚养、教育。同时，子女对母亲所在的家庭负有责任和义务，他们有义务维系母系家庭的传承与利益，成年后对母系家庭中的老人、亲属有赡养、照顾的义务。在母系家庭中，每个成年男性成员对其外甥（女）有抚养义务，但是对自己的亲生子女却不需要负责。当他们年老时，则由他们的外甥（女）赡养。假如违反这项规则，当事人的处境就会相当为难。例如，拖其村有一位六七十岁的男性村民与外村一位摩梭女子走婚，由于更喜欢自己的亲生子女，年轻时他将主要心思、精力都放在走婚对象和子女身上，等到年老时，按照走婚制度，应该照顾他的外甥（女）不理他，亲生子女也不理他，他只好搭个小房子自己照顾自己。

在实行结婚的家庭中，子女归属问题则分两种情况。如果夫妻双方是“女到男家”的嫁娶婚，无论丈夫家里其他成员是走婚还是结婚，这对夫妻所生子女归属于男方所在家庭，对男方所在家庭具有相应的权利与义务。子女年幼时，由父亲所在家庭抚养；成年后，则对父亲家庭中的成员进行赡养照顾，并继承父亲家庭的家名，使这个家庭的香火得以传承，不至于“断根”。如果夫妻双方是结婚后“男到女家”的从妻居居住模式，则子女归属于女方所在的家庭，对女方所在家庭具有相应的权利与义务。

三、普米族与摩梭人走婚的差异

尽管选择了走婚，并且家庭结构也渐渐同摩梭人一样成为母系家庭，然而这些普米族人的内心深处仍然保持着父系社会制度和婚姻习俗的社会记忆。由于社会历史文化等方面的原因，尽管普米族人的走婚和摩梭人的走婚在表面上极其相似，但其内部却有相当的差异。具体表现为以下几点：

（一）对女性的态度差异

众所周知，在摩梭人中，女性拥有很高的地位，根本谈不上对女性的歧视问题。然而在四个普米族村寨中，尽管村民大都选择了走婚，并且也接受了母系大家庭制度及相应的伦理价值观，但男尊女卑的观念仍然在一定程度上存在。

在村中，人们普遍认为，无香火传承人而“断根”的家庭是最糟糕的，他们甚至不愿意提及这样的家庭。因为崇尚母系制大家庭，所以导致家庭规模变小的分家行为也会遭人非议。但也有特殊的例外，例如八家村女性某甲，1949 年出生于一个母系家庭，达到婚龄时，恰逢“一妻一夫运动”，当地人被要求废除走婚，改为嫁娶婚，于是她嫁给了本村的某乙。婚后某甲从夫居，生育了三个儿子。1983 年，丈夫去世 2 年后，她带着孩子们返回娘家居住。她的儿子告诉我们：在普米族中，嫁出去的女儿如同泼出去的水，即使由于某些原因返回娘家，也不允许在娘家的正屋居住。如果回来，只能在正屋外修一个小屋住，死后也只能从门缝里抬出去，其晚景很是凄凉。某甲作为母系大家庭中的一位女性，由于她被迫选择了出嫁，所以其地位并未受到家人的尊崇。迫不得已，在 2 年后的 1985 年，她只好再次带着她的三个儿子和她的母亲，分出来另立一户。分家时，她的娘家还有 13 人。

拖其村的男性某丙，出生于 1970 年，上过两年小学，二十一二岁时被家人送去永宁学喇嘛。1 年后，他自己不想学了，便回到家里，与瓦拉片村的一名摩梭女子走婚。在当地，喇嘛





具有较高的社会地位，如果家里有一个喇嘛，整个家庭在社区的地位都会因此提高。培养一名喇嘛需要花费较高的成本，由于当地的商业不发达，人们主要依靠土地农耕和小规模畜牧业的收入过活，一般家庭很少有多余的积蓄，要培养一名喇嘛十分容易，只有富裕的家庭才能送孩子去学喇嘛。因此，当某丙回家不肯继续学喇嘛时，家人都非常生气。事隔 10 余年，当我们问起此事时，他的家人还非常气愤地说：“读喇嘛的时候，瓦拉片的那个女娃就来勾他。”现在某丙经常住在这位女子家。从家人的语言中可以看到，普米族人中还多少存在着“男权至上”、“有错都是女人错”的“红颜祸水观”。

（二）婴儿父亲的身份确认过程不同

摩梭人的婴儿在出生后一个月内，男人包括孩子的父亲都不能来探访。“婴儿的满月甜酒只容妇女参加，最特别是孩子的父亲不必亲赴女家，可以由母亲与姐妹带鸡、鸡蛋、甜酒、酥油及婴孩衣服赴宴，令满月酒可能出现全女班而孩子父亲‘缺席’的场面，个中的原因异常重要：妇女才是家屋的根、生命的本原，虽然没有父亲就没有孩子，但从文化层面看，孩子出生象征母系家屋的延续，因此，关键人物是母亲和她的姐妹，不是父亲或丈夫。”^①

普米族走婚者的第一个孩子出生后，同样要举行“一呀里”（yiyali，在普米语中是“看娃儿”的意思）的仪式。不同于摩梭人的是，头胎孩子满月时，孩子的父亲需要出席。在婴儿即将满月前，他必须和他的母亲、姐妹一起来女方家看孩子。来时，须带一只绵羊、鸡、猪肉、菜、烟、酒、茶等，到女方家所在村子的亲戚家请客。期间，他得帮忙做些事情，3 天后才回到自己家中。等到女方生育二胎以后，孩子再过满月时，男方就不必亲自前来，只要他的姊妹们带上礼物（但不用带绵羊）来看孩子即可，也不用再请客。

可以说，走婚者举行婴儿“满月酒”的过程，其实就是确认婴孩父亲身份的一个仪式。在这个仪式中，摩梭人可以由女性亲属代表参加，而在普米族人中，则必须由婴孩父亲亲自到场。

（三）对有多个走婚对象的认同与否

摩梭人并不隐讳他们有多个走婚对象，甚至认为越多越能证明自己有魅力。摩梭人的“感情关系根本不在乎时间的长与短、数量的多与少，纯粹看双方感情的内涵与意愿”，“有本事就多找几个，管他情人多或少、感情长或短……你能干漂亮，情人由竹筐来背也背不动。你啥都不行，想花心也花不起来”。^②

普米族则不然。在调查中，大部分多偶者都只愿意为我们的调查提供一个走婚对象。在所调查到的 48 位多偶者中，只有 2 人是自己主动告诉我们他或她自己的各位走婚对象的情况；1 位女性多偶者是在犹豫之后，才提供其与多位对象走婚的情况；9 人是由其家人提供的，但资料不完整；其余占四分之三比例的 36 位多偶者均只告诉我们其中一个走婚对象的情况。由于他们走婚的范围大多是在四个普米族村寨中，在我们的调查范围内，所以在比照参考之后，经过回访，我们才确认了他们的其他走婚对象。

这在一定程度上表明，尽管四个村寨的普米族人选择了走婚，但他们并未全盘接受摩梭人的走婚观，而是有所取舍。对于摩梭人的“多偶走婚”，他们在内心深处尚未完全认同。当然，或许他们在社群内部已经认同，但由于害羞或是担心外界对此有负面看法，所以才在

① 周华山著：《无父无夫的国度？——重女不轻女的母系摩梭》，北京：光明日报出版社，2001 年版，第 34 页。

② 周华山著：《无父无夫的国度？——重女不轻女的母系摩梭》，北京：光明日报出版社，2001 年版，第 167 页。





面对我们的调查时有所隐瞒。

（四）对于喇嘛走婚的认可与否定

这里的摩梭人和普米族均信奉喇嘛教，喇嘛在他们心中具有崇高的地位。喇嘛教由西藏传入永宁后，被摩梭文化本土化。周华山在讨论永宁摩梭人的走婚时提到，西藏僧人严格戒色，认为色欲不过是空相，不应沉湎逸乐。但过去永宁僧人到西藏、青海、印度学法前，会举行盛大的欢送礼。出发前，在开坪乡的日月潭搭帐篷露营，与情人度过“最后一夜”，视之为如意吉祥的祝福。文革破除“迷信”后，摩梭僧侣原则上不能走婚，但实际上仍有僧人偷偷走婚。^①这种能够公开“搭帐篷露营”的行为，说明永宁摩梭人当时并不认为这种行为有何不妥，是得到公众认可的，后来由台上转为地下主要是因为政府的干预。

但四个村寨的普米族则一致认为，喇嘛是不能有婚史的。虽然由于处在被摩梭文化包围的社会环境中，总有个别喇嘛去走婚，但他们的行为都属于偷偷摸摸，“不足为外人道”，他们自己都会刻意隐瞒这段经历。

有一位学过喇嘛的普米族村民也选择了走婚。但当他告诉我们他的走婚对象时，并没有提及他曾经学过喇嘛，只是在后来谈及别的事情时才引出他的这段经历。这从另一个侧面说明，普米族人认为喇嘛是不应有婚史的。即使自己不是喇嘛，而只是曾经学过喇嘛，在谈及自己的婚史时，也应尽量避免将“喇嘛”与“走婚”、“对象”、“结婚”等字眼连在一起。

普米族人对喇嘛走婚持反对的态度，他们不仅从语言、精神的层面加以禁忌，而且在现实中亦予以限制。喇嘛们不事农耕，生活收入主要靠替别人做祈福祛灾法事或通过仪式等所获得的赠与。在四个普米族村寨里，还在公开走婚的村民中没有喇嘛。如果哪个喇嘛公然走婚，就不会有村民来请他主持或参加各种仪式，他的收入来源就会被切断，他的喇嘛身份也就形同虚设。曾经去西藏“进修”过的喇嘛甲（瓦都村人，出生于 1976 年）和喇嘛乙（比奇村人，出生于 1980 年）告诉我们：“喇嘛一般是不允许结婚的，在他下决心做喇嘛时就不能再想这种事。如果是父母强迫而非自愿（学喇嘛），或是自愿学，但学了几年又中止了，而且没有受过戒，这种人可以结婚，不受惩罚。受戒一般都是在西藏，受过戒的人结婚就要受惩罚，被西藏寺院除名。人们也认为他破戒了，不再相信他，不会再请他做仪式。”

四、小结与思考

婚姻是一种达成人口繁衍和社会交往的制度体系，是人类社会诸多文化因素中极为重要的一项。不同时期、不同地区的婚姻形态虽然各有不同，但都有一个共同点，即均与其所共存的文化背景枝连蔓结、有机结合，形成一套完整的运行机制，使得这种婚姻制度适应其文化环境，并在相当程度上维持社会的平衡与秩序。

制度是人们为了使生活更有序而制定出来的，各种制度始终处于一种不断调适、修改的状态当中，并非一成不变。只有那些有利于人们生存并能维持可持续发展的制度才会长久存在，假如不合时宜，这个制度就会遵循“适者生存”的定律发生改变，四个普米族村寨婚姻形态的历史变动即体现了这一特性。

普米族人的传统婚姻形态为嫁娶婚，其前面三四代的祖先都以结婚为主要婚姻形态。一方面，由于受更强势的摩梭人的影响，另一方面，人们也发现，一直实行的结婚不若走婚更

^① 周华山著：《无父无夫的国度？——重女不轻女的母系摩梭》，北京：光明日报出版社，2001 年版，第 48 页。





适合当地的环境：在这个经济欠发达地区，走婚不会给家庭经济增加额外负担，并且在成员之间都有血缘关系的母系大家庭中相处得更融洽，19 世纪 80—90 年代开始，人们逐渐接受了摩梭人的价值观，逐渐开始实行走婚，家庭结构也相应地转变为母系大家庭。

普米族的走婚是一种父系社会底纹上的走婚，尽管其家庭继嗣已逐渐转变为母系继嗣，但其父系继嗣的痕迹依然在一定程度上保留着，由此导致他们的走婚与摩梭人的走婚之间存在着细微的差异。这种差异表明，文化制度的全面转变是缓慢的，即使历经上百年，一些传统的文化因素仍然存在于社会内部，并对他们的现实生活造成影响。





【性爱与婚姻家庭研究】

基督教信仰下傣傣人的婚姻与性

——对盖尔·卢宾 (Gayle Rubin) “性/社会性别制度”的再研究

卢成仁

(中山大学 人类学系, 广东·广州, 510275)

摘要: 基督教是云南怒江傣傣族的主体信仰。本文对基督教在娃底村傣傣人社会婚姻仪式中的作用进行梳理, 在与历史过程的比较中, 呈现其对于娃底村傣傣族社会的深刻影响。并在民族志资料的基础上, 借鉴由盖尔·卢宾所发展出来的“性/社会性别制度”概念考察娃底傣傣人的婚姻家庭观念, 对在“中秋会”中所透露出来的娃底村傣傣人性观念进行深入的阐述, 从而提出娃底傣傣人社会中存在的“性/性别平衡机制”。以此作为分析基督教信仰背景下娃底傣傣人性与社会性别状况的一个解释框架, 期以与盖尔·卢宾的分析概念进行一个有创意的对话与讨论。

关键词: 基督教、傣傣族、婚姻、性爱

傣傣族是一个跨境而居的民族, 国内总人口共约 60 多万, 主要集中在滇西北及川西南地区, 居住在怒江地区的傣傣族人口共有 491772 人^①, 是傣傣族的主要聚居区之一。娃底村所属的福贡县, 位于碧罗雪山与高黎贡山之间的怒江峡谷中段, 西与缅甸接壤, 北与贡山县邻接。娃底村南距福贡县城上帕镇 8 公里, 位于怒江西岸的一个台地上, 海拔 1240 米, 地形和村子呈线性聚落, 傣傣族是其主体民族。村内现有住民 149 户 579 人, 信仰基督教的人数有 508 人, 其中男性 266 人, 女性 242 人, 受洗人数 302 人, 基督教信徒人数占全村人口的 87%^②。基督教于 1940 年左右传入娃底村, 在娃底村近 70 年的传播进程中, 已经成为本地傣傣族的主体信仰。

2006 年 12 月, 在娃底村民阿有的结婚典礼中, 当女方的亲属们将新娘送到阿有家时, 男女双方亲属都在他家门口前, 分别排成两行, 在老人们的带领下唱了三首赞美诗之后, 女方的亲属们与站在门前男方亲属们依次握手鱼贯而入。关于基督教信仰对本土社会婚姻家庭的影响, 目前已有相当多的研究, 以往的研究多关注基督教一夫一妻制的教律要求与本地社会信仰转化的冲突与调适, 近来则开始关注基督教信仰对于信徒群体婚姻家庭观念和日常生活的规训。但对于婚姻家庭观念和生活的规训在整个社会生活中的影响, 及婚姻家庭观念在当

【作者简介】 卢成仁 (1980 -), 男, 中山大学人类学系博士研究生, 主要从事山地少数民族与社会人类学、社会性别研究。

① 政协怒州委员会文史资料委员会编:《傣傣族》, 昆明: 云南民族出版社, 2002 年版, 第 172~173 页。

② 这项资料来自与娃底村教会于 2004 年所做的统计。





地社会制度中所具有的位置、地位并没有一个深入的探索和研究。阿有的结婚仪式无可疑议的具有某种“基督化”的色彩，本文中我将对教会在娃底傩傩人婚姻仪式中的作用进行梳理，并在与历史过程的比较中，提出其对于娃底傩傩族社会所带来的深刻影响。文中我也将借鉴盖尔·卢宾所发展出来的“性/社会性别制度”来考察娃底傩傩人的婚姻家庭观念，并对在“中秋会”里透露出来的娃底人的性观念进行一个深入的描述，从而提出娃底傩傩族社会中存在的“性/性别平衡机制”，期与盖尔·卢宾的分析概念进行一个有创意的对话与探讨。

一、教会与婚姻仪式

在阿有结婚之前，还有一个议婚的过程，阿有要写一封“求婚信”请教会的人带给女方家^①，娃底人管这一过程叫“带信”。带信是教会职事受男方家的委托向女方提亲，如果没有教会的带信，求婚人和他的家庭就会被认为品行有亏，所以教会不会为之带信。村里的信徒人家也不会接受没有教会职事在场的私下求婚。“求婚信”也必须要用老傩傩文来写，有固定的格式，由于娃底村里精通老傩傩文的人较少，求婚信也都由带信的教会职事代写，一般都是教会的“马扒”来写^②。在教会受到男方家的请托后，一般都由“密枝扒”、“马扒”或“密枝妈”和男方家的父母，及求婚者本人一起去到女方家，有时男方也会请教会中有名望的老人一起去（这些老人一般也都是教会的前职事），由求婚者本人将求婚信当场交给被求婚的女方本人。在这个过程中教会也会适当的说明一下求婚人家庭和他本人的情况，请女方本人和她的家人斟酌考虑。不管女方本人是否愿意，都必须到场，因为“求婚信”必须由求婚者本人当场交给女方本人。如果在三天之内这封求婚信被退回男方家，那说明女方家不答应这门婚事，信一般都是由女方父亲或母亲送回男方家，以表尊重；如果三天之后女方家没有退回这封信，那就表示女方家答应这门婚事了。在娃底村里让教会“带信”的方式“带”一家就结为夫妇的情况经常有，而“带”三家或者四家才最终结为夫妇的情况也有存在。因为有的人在教会“带信”之前，私下已经有恋爱关系了；而有的男女方之前并没有恋爱关系，所以一般都要经过教会两三次带信才能结成婚姻。在文章开头所提及的阿有，是在教会带信之前，就已经跟这家的姑娘有恋爱关系了。有必要说明的是，教会并不会为村里每个求婚信徒“带信”，那些离过婚、私奔、有过婚前性行为的男性，教会都不会为之带信；而这些教会不会为之带信的条款，也是决定能否在教堂内举行婚礼的主要条件。

在送出求婚信的第四天中午，没有收到退信，阿有家就杀了一头小猪，带上必要的佐料，和亲戚们一起抬到女方家去；女方家也叫来亲戚朋友，以及隔壁邻居一起吃饭；在这个时候，男方也找来当时带信的教会职事一起吃饭，如果当事职事不在，其他教会职事也会被邀请参加。这一次会面主要是为了商议双方婚期、财礼，及其他婚礼的具体事项。饭后，双方家的长辈和父母开始围坐在一起，女方家对于求婚的“同意信”也在这个时候回给阿有，由女方本人亲自交给阿有；这封回信同样由教会职事用老傩傩文来写。在正式的商议开始之前，双方亲属首先对准新郎阿有进行“婚前教育”，希望他能改正毛病、缺点，好好信教；结婚以后就是个大人了，要为家庭负责任等。在说完阿有之后，双方大人正式开始商议婚礼的事，婚礼中所有的大小事务都要在这次商量中定下来。因此这次商议，不仅需要双方亲属的参加，也需要教会职事的参加，因为婚礼还要在教堂里举行，教会需要为此作出相应的安排。在娃

① 娃底的傩傩人将男方求婚的文书称之为求婚信。

② “马扒”、“密枝扒”是教会中傩傩语的职位称呼，翻译成汉语就是“教师”和“执事”；“执事”管教会中的具体事务（俗），“马扒”管与信仰相关的事务（神），如对圣经的解释等，是傩傩族教会中两个主要的职位。“密枝妈”是女执事，主要管教会与女性信徒有关的各种事务。





底村，婚礼不是相关的男女双方家的事情，而是与教会有关的三方的事务。

阿有的婚礼就定在这次商议后的第五天举行，在举行婚礼前两天，阿有家的兄弟姐妹分别出去通知住在其他地方的亲属；而阿有和他的准新娘阿达，则在结婚前一个晚上要走遍娃底全村各家各户，通知他俩的婚礼，请村民们来参加。阿有也顺带着请了明天需要来家里帮忙的人。因为在婚礼结束以后，新郎家要请全村人吃饭，所以煮饭、找柴火、却猪肉，都需要人们的帮忙，请来帮忙的都是阿有家的亲戚和他比较要好的朋友。不过，最重要的是，要找一个合适的伴郎，因为伴郎不仅要懂得结婚的全套礼仪，因为结婚时来的客人全都要伴郎帮忙招呼应对；而且，还要有一身好力气，除此之外刀功也一定要好（这一点我们下面将会讲到）。伴娘一般都是由新娘的朋友或者表姐妹来做，因为伴娘不用像伴郎那样负责那么多的事情，所以伴娘一般都是未婚女生，新娘阿达的伴娘就是她未婚的朋友。

在这些事情准备妥当之后，第二天早上就出现了上面我们说的女方亲属把新娘送到阿有家的场景，在唱完赞美诗后依次握手进入新郎家，新郎家就招待这些客人以糖水和肉汤。在娃底村家庭祷告会中，一般都用可乐或果汁来招待参加祷告的人。但在结婚时不用可乐招待客人，而要用糖水或者肉汤，糖水是白糖泡开水，象征新郎新娘甜甜蜜蜜；肉汤是煮猪肉剩下的汤加入红糖搅拌而成，一方面象征新郎家的富足和待客的诚意，一方面也象征着甜蜜。

客人们在阿有家小坐一会儿之后，在 12 点之前，男方和女方家的亲属们一起把新娘和新郎送到教堂，在教堂里举行正式的结婚仪式。整个仪式可以分成三个阶段，进入教堂前；教堂中的仪式；以及仪式结束后离开教堂。在进入教堂之前，由教会里的年轻人组成的唱诗班就已经列队站在教堂门口，他们为这对新人唱三首赞美诗。这时新郎新娘和新郎家的父母在教堂门口排成一排，与进入教堂的亲友们握手致谢。然后，新郎新娘与伴郎伴娘缓缓走进教堂，已经进入教堂坐候的亲友开始起立鼓掌。新郎新娘以及伴郎伴娘走上教堂“祭坛”^①，在祭坛右边事先摆好的长条椅上坐下，新娘伴娘坐在左边，新郎伴郎坐在右边。结婚的仪式和讲道由村长老主持，讲道也由村长老负责（主持结婚仪式既是村长老的权利，也是村长老的义务，而教会的职事们一般都坐在下面见证）。但是，在结婚仪式上更重要的是要请一个为新郎新娘祝福的人，这一角色的重要性类似于我们在城市教堂结婚仪式中所见到牧师的角色，所以结婚仪式中“祝福人”都要请村里有名望的老人家来担任。阿有请的祝福人是迪局，他是娃底教会新时期的首任职事，是村里最早信仰基督教的人之一。祝福人是由新郎家自己邀请的，一般由男方家邀请祝福人，教会一般不会在人选上干涉。

在村长老的主持下，一般先由教会的“密枝扒”或“密枝妈”为新人在胸前挂花，先由新娘挂起，然后再挂新郎。在挂花礼之后，由唱诗班为这对新人唱颂赞美诗，然后就由“祝福人”迪局上台行祝福礼，首先迪局会询问新人是否愿娶以及愿嫁，然后在耶稣基督的名义下，祝这对新人白头偕老、百年好合。这些仪式的元素与城市教堂中的结婚仪式并没有差别；所不同的是，娃底村中婚礼仪式中的讲道人和祝福人并非一个人。在村长老讲完之后，唱诗班再次为新人唱颂赞美诗，婚礼仪式基本结束。与进入教堂时男方全家在教堂门口与亲友握手礼仪不同，这时先由这对新人和伴郎伴娘走出教堂，由新郎新娘站在教堂门口，与参与结婚仪式的人一一握手，表示感谢。这一方面象征着一个新的家庭的诞生，另一方面，在教堂前亲友与他们的握手礼也表示一种社会承认的仪式。

在结婚仪式结束后，男女双方的亲友把新郎和新娘送回家，教会的唱诗班也会在新郎家

^① 在基督教的仪式用语中，大多用圣坛称呼之。但在娃底村，人们大多称为祭坛。为了描述的方便，我遵循娃底人的称呼。





的邀请下同去，为他们唱赞美诗。传统上傈僳族结婚时都要请全村人吃饭，当阿有与阿达结束教堂的仪式回家的时候，为请客而准备的饭菜也已经由新郎的家人和邀请的帮手们准备好了。这些饭菜按照村里每家的人口数分出份量，装在塑料袋里送给各家各户。饭菜品种包括：白米饭、肥瘦相间的猪肉、和着肉汤煮的青菜。全村每户人家（但不包括村中新娘家亲戚）也都会给结婚的人家一些礼金，村里人称之为“挂礼”，一般都是送钱，少的五块，多的二十，关系比较好的人家会送三、五十。

与传统上结婚请全村人吃饭不同，在娃底村并不是所有结婚的人都可以请全村人吃饭，也不是人家请吃饭村里的人都会接受的。只有在教堂中举行结婚仪式的人才有请全村人吃饭的权利，私奔的、有婚前性行为的、再婚的人，教会不会为他“带信”，他也不能请全村人吃饭；即便他家大开宴席也不会有信徒去参加（在我调查时就听到村里的信徒们对一户人家的非议。起因是这户人家的女儿与村里一个非信徒私奔结婚了，村里的信徒们都没有参加他们的婚礼，但这户人家都去参加了。）

娃底村的傈僳人有早婚的习俗，一般结婚都早于法定的年龄。虽然，教会规定不到结婚年龄的不能在教堂里结婚，但教会对此也采取了变通方法，未到结婚年龄的人只要到村委会开个证明，就可以在教堂里举行结婚仪式。而一些平常被认为是信仰比较虔诚，在村民中有好口碑的小伙子虽然没有到法定结婚年龄也没有村委的证明，教会也为他破例，起奴就是一例。起奴的妻子只有 19 岁，显然未到法定年龄，但教会还是为他们在教堂中举行了婚礼。由此可见，不管是否在村委会开过证明，只要能够在教堂里举行婚礼，都意味着这段婚姻得到了村落社会的一种承认。

在教堂里举办结婚仪式代表着婚姻在教会和村落中得到正式的认可，没有在教堂举行结婚仪式的信徒，不但引来村落性的差别对待，在教会内也会有相应的惩罚，即停止其教徒的权利。这些权利包括，不能领圣餐、生病或家庭有事时教会不会为之祷告、教会内信徒也不会对他（她）说“花花”。在娃底村傈僳语里，“花花”有三种意思，一种是见面互相问好，一种是分别时再会的意思，第三种是平安的意思。在教会里，人们不对你说“花花”，等于不承认对方是信徒，这种不承认或者说是否认，意味着在整个村落的宗教生活以及社会生活中将对方置之其外，是一种非常严厉的惩罚。

这时，没有在教堂举行婚礼的人为了挽回教徒资格和权利，就会向教会“请罪”。“请罪”由信徒自己向教会“密枝扒”或“马扒”提出，然后由他们安排“请罪”的时间。三年前，娃底教会重新修正了“请罪”教律，规定在提出“请罪”之后，要先在本村教会“请罪”一个星期；然后再到同属一个行政村的其他五个村教会内转流“请罪”，结束之后，才能恢复教徒权利。村里的教师普生和他的妻子是“私奔”结婚的，他在向教会“马扒”提出“请罪”申请后，教会先安排他在娃底本村请罪；每周在星期三、六，和星期天的晚礼拜结束前，跪在教堂祭坛下的奉献箱前“请罪”。这时礼拜仪式尚未结束，村民信众看着普生站起来走到祭坛前请完罪后，才开始按序走出教堂。在本教会一个星期的“请罪”结束后，普生拿着“马扒”写的一封信，开始在行政村内各教堂请罪，一般都是星期日下午参加其教堂的礼拜之后，开始“请罪”。请完罪后由这一教堂的“密枝扒”或“马扒”写一封回信给普生，让他带回给娃底教会“马扒”，在那个星期天晚礼拜结束后，普生就会把信拿给“马扒”。普生说：“有的教会会让你跪在十字架前面，有的教会会让你面对大家请罪”，每个教会在具体的请罪方式上都不一样。

不过，教会对于具体的请罪人也有不同规定，如果男女方在结婚前都未信教，那么在信





教后就不需要请罪；如果男方在结婚前有信教，而女方未信教，则男方需要请罪，女方不用请罪，反之亦然；如果男女方结婚前都信教，那么两方都要请罪。请罪是娃底教会对信徒的一种严厉惩罚，也是对娃底人婚姻行为和仪式一种重要的规训，通过请罪这一仪式性行为，加强了教会在村落社会中的组织性和权威性，因为教会对村落公共领域生活具有某种“守门人”式的角色扮演，通过对这种公共生活准入的把握，使得未到教堂中举行结婚仪式的人不能请全村人吃饭，这种限制使他们不能有效的参与村落社会生活，并在之后受到一系列的惩罚。同时，“请罪”也是对信徒的信仰进行控制的一种方式，在“请罪”中信徒不但需要重申自己的信仰，也会在仪式性的行为中增加自身的罪感和耻感，从而坚定自身的基督教信仰。但更重要的是，请罪这一仪式本身，维护的是父母的权威和权利，与基督教教义中对于父母权利的尊重相一致，同时也与傈僳族传统社会对于父母权利的认可，特别是子女婚姻时父母的重要作用相契合。

二、婚姻观念与基督教信仰

傈僳族传统的婚嫁仪式，“不用媒妁，亦无选婚，最早有子之家探见何户有女，由家长邀请亲戚数人，携带酒一缸、牛一头、猪半口前往求亲，女家应允，即收物招待，石（协）商财礼，不允者栽石于门以示不能别嫁之意，故男家至女家提亲无不允许者。其财礼完全用牛与干牛两种，干牛即以锅瓶三角等物抵充，每件抵牛一头，大致每次财礼活牛六七，干牛十余头，布则两三件，猪酒多少不一有之，女家则制银耳珊瑚及麻毯等物为奁具到男家，贫困其财礼须赖亲族赞助尚不能一次交足，及至生儿育女尚有不能清者。…男则抬木女则割草，另造住房，与父母分房即成家矣”^①。这种结婚的礼仪方式在 20 世纪 50 年代的傈僳族社会历史调查中仍然有着较多的记录^②。由这些记载中我们可以看到，傈僳族的社会基础是一夫一妻的核心家庭，娃底傈僳人的规矩是小儿子留在家中与父母同过，负责父母的生活，而其他儿子都在结婚后一年以内与父母分家另过，因而一夫一妻制的婚姻家庭也是娃底傈僳族社会的基础。在基督教的教义教律中，一夫一妻制的婚姻家庭是其重要的基础之一，因而基督教在娃底傈僳族社会的传播中，一夫一妻制度的婚姻家庭是她能够在娃底社会中生根发展的基础，也是她对娃底傈僳族社会适应和改良的基础。

现在的娃底村，财礼的形式已经发生了较大的变化，娃底教会不提倡买卖婚姻，一直要求在婚姻的过程中不需付出彩礼，因而在娃底人的婚姻仪式中会象征性的给女方父母 1000—1500 元钱，然后再给女方本人 200—500 元钱作为买衣服或其他物件的费用。女方家也不送嫁妆，结婚时女方带着自己衣服和生活用品来男方家，家里经济情况稍好的女方父母会买一些被套等物品，送给新人。像阿有结婚时床上铺的枕套、被单、床单等，都是新娘父母送的。去除财礼减轻了人们负担的同时，基督教也在娃底人的婚姻仪式中获得了更大的话语权。与传统的婚姻由男女双方亲戚共同商议婚姻事务不同，教会开始成为婚姻商议中的第三方，而且是重要的一方，婚姻的提议必须由教会出面来做，仪式的举行必须在教堂中进行，否则将会受到教会严厉的惩罚。不过，基督教信仰对于娃底傈僳族社会婚姻观念更为深刻的影响，则表现在其婚姻观念中渗透出来的傈僳族社会的“性/社会性别制度”，或者说基督教信仰是如何影响、组织娃底傈僳人的“性/社会性别制度”。

^①《纂修上帕沿边志》（本书系手抄本，藏福贡县图书馆，抄本中没有明确提示编纂者与出版单位，以下类同），第 21~22 页。

^②《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编：《傈僳族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社，1981 年版，第 100~101、121 页。





“性/社会性别制度”是盖尔·卢宾在 1975 年提出的一个理论概念，她借鉴了马克思政治经济学、列维·施特劳斯结构主义人类学、弗洛伊德—拉康精神分析学概念，从社会建构论的角度批判了生物论的观点，认为“一个社会的‘性/社会性别制度’是该社会将生物的性转化为人类活动的产品的一整套组织安排，这些转变的性需求在这套组织安排中得到满足”^①。从卢宾的观点出现，我们可以发现“性/社会性别制度”是一个社会婚姻家庭观念的基础，而婚姻家庭观念和方式的形成，其背后无不深深的刻着“性/社会性别制度”的影响。

在娃底傈僳族亲属称谓中，岳父、岳母没有独立的称呼，与舅舅、舅妈使用同一个称呼，与傈僳族社会中普遍存在的舅权有着一定的关系，因为舅舅在子女与父母的分家起重要的作用，而且也跟以前傈僳族实行的舅表婚有着密切的关系^②。娃底傈僳族的亲属称谓中，嫂子与弟媳的称呼是一样，这跟傈僳族传统上的妻兄弟婚有着密切的关系^③，在娃底老年人的婚姻也还存在着这样的个案，批利的第一个妻子就是他哥哥的老婆。这种区别亲属关系的称谓制度，按照列维·施特劳斯的说法，它的精髓在于男人之间对于女人的交换。传统的傈僳族是如何进行女人的交换呢，“普通女及笄接回同住，全系步行，向无轿马。女到男家有自然接配合者，有经父母强制锁一房仍不能配合者。傈怒风俗男女必须配合后，男家始煮酒宰畜邀请双方亲友群集宴会，男女数十分班唱舞，名曰跳锅椿，欢饮一昼夜始散。…其不能配合之妇往往同他男子逃隐匿山中，再由三面家庭理论身价，其牛多则五六十头，少则十余头，干牛活牛均有，必待理论清楚，牛物交付始出面饮酒，名曰和气酒”^④。傈僳族社会中女人的交换以男人强制力量作为基础，由男人来进行女人的交换，如果女人不愿意选择这样的婚姻，可以有强制的手段压迫她服从；即便发生女人逃婚的事件，男人依然是女人交换谈判中的话语和权力主体，并以物品作为女人协商的代价。女人只是男人的女人交换中一个有着某种属性的半客体，在交换中可以用某种等价物进行衡量^⑤，但又不完全是等价物衡量的目标，因此男人对女人有着明确的权利要求，而女人对男人难以实施这样的权利要求。

在这样一种以女人交换为基础的“性/社会性别制度”下，由这一制度所构成的傈僳族的婚姻观念也以男性为主体，女性为客体，只有发生女人逃婚的事情，从来不会有男人离家出走的事情发生。基督教对于“性/社会性别制度”影响，也主要表现在对于以女人交换为基础的傈僳族社会婚姻家庭观念的影响上。通过对彩礼的去除，女人交换的等价物在一定程度上被停止，女人的价值不再通过等价物来体现，而由其自身完全的价值来确定。基督教传播以后对于彩礼的去除，在一定意义上将男人交换女人的过程中，女人作为礼物的半客体状态消除了。上述阿有的新娘阿达，就是和阿有私底下谈了恋爱以后，才通过教会“带信”缔结婚约，他们的婚姻一定程度上反映了阿达作为社会人独立的意志和愿望。。彩礼去除以后，娃底傈僳族家庭的父母对于女儿谈恋爱的行为也不再加以过分严厉的干涉，因为没有彩礼的大小攀比，女儿嫁给哪方男人都是一样；对于娃底的傈僳族男人来说，彩礼的去除使他们可以以一个约定的方式得到妻子。因而在一定程度上，基督教对于彩礼的去除，使女人作为主体出现在了婚姻市场中，并在这一基础上成为传统一夫一妻制家庭中重要的一极，而不仅仅只

① [美]盖尔·卢宾：《女人交易——性的“政治经济学”初探》，载王政、杜芳琴主编：《社会性别研究选译》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998 年版，第 24 页。

② 《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编：《傈僳族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社，1981 年版，第 114 页。

③ 《傈僳族简史》编写组：《傈僳族简史》，昆明：云南人民出版社，1983 年版，第 117~118 页。

④ 《纂修上帕沿边志》，第 21 页。

⑤ [美]盖尔·卢宾：《女人交易——性的“政治经济学”初探》，载王政、杜芳琴主编：《社会性别研究选译》，北京：三联书店，1998 年 8 月，第 65~71 页。





是附属，娃底村里管家的女人渐渐增多就是一个明证。基督教对于女人在婚姻中地位的提升，是基督教对于传统傩傩族婚姻家庭观念重要的影响之一。但基督教真的完全在娃底傩傩人婚姻家庭观念中达成了男女平等，从而完成对傩傩族传统的“性/社会性别制度”的改造，这是一个问题。从一般意义上讲，基督教文化本身就是一种父权制体系^①，有时基督教的仪式就像是一种强化仪式，赋予傩傩族的婚姻制度化的因素，从而将傩傩族传统上松散的婚姻形式变得更为制度化。

现在娃底村的离婚事件中大部分都是女人提出的，教会对离婚的态度非常明确——“劝合不劝离”。在 2007 年 8 月中旬的一次教会对迪恒夫妇离婚事件的劝解中，教会的态度始终劝解女方娜生不要离婚，把日子过下去，最后在娜生的突然离场下，教会的劝解行动才告结束。同时，教会对离婚的惩罚也非常严厉，对于离婚又再婚的人教会不会为之带信，在离婚的双方中如果哪方先再婚，那再婚的一方就要向教会请罪，否则就会停掉其教徒的权利。在私奔的事件中，也都是女方私奔到男方家，教会对男女方私奔的行为也是禁止的，私奔的男女双方无论是否发生婚前性关系，都不能在教堂内举行婚礼。而私奔的男女，都有各种各样的原因，一个最经常的原因就是因为家里穷困，负担不起结婚的费用，而采取这样的权宜之计。教会对于私奔跑婚的原因，显然了然于心，因而并不苛求，只要来请罪的一般都会马上进行安排。但即便如此，教会对于私奔跑婚的态度依然严厉禁止。在这些教会所禁止的诸多事项中，虽然有基督教教义教律的规定，但也有娃底教会地方化性格在其中发生影响。

从犯行的大部分都是女人这一点来说，如果我们运用在社会性别研究中所发展出来的批判性视角来看待这一现象的话，那么娃底教会对于这些事项的明确禁止，其实是对父权和夫权的维护，其实质就是对男性社会的维护，教会在娃底傩傩人的婚姻仪式上的一整套严格的规定，其实也是维护傩傩族传统男性在婚姻过程中的主体地位。女性虽然在基督教对娃底傩傩族婚姻家庭观念的影响下获得了一定的地位和较大的个体空间，但在基督教对于娃底傩傩族婚姻家庭观念的平面影响下，并不能改变组织这一婚姻家庭观念的傩傩族社会的“性/社会性别制度”，基督教对于这一制度的适应就是把这一制度的原则应用到教会的组织与行为中去，从而为教会在娃底社会的生根发展提供基础。从教会对于私奔的态度和作为来看，教会和娃底传统傩傩族社会的“性/社会性别制度”是一种共存、共谋的关系。娃底傩傩族社会传统的“性/社会性别制度”作为一种元制度，仍然存在于当代娃底社会中。

三、性观念、基督教规训与“中秋会”

2007 年 9 月 25 日是农历中秋，也是娃底傩傩族年轻人一年一度“中秋会”的时间。向晚的时候，普副和他伙伴们，背着事先买好的花生、瓜子、月饼、小蛋糕等食物，拿着吉他，抬着音箱去村北边已经割完稻子的空地上联欢。不过，和普副他们一起去的还有他们事先就已经约好的村中女伴们，有些是他的同学，有些是认识的朋友，不过她们会迟一点才到普副他们选的场地上来。普副的妹妹阿娜，今天晚上也会和她伙伴们一起出去，但不是和普副他们在一起，她有自己的伙伴。七点半以后，村北的田埂上年轻人渐渐的多了起来，但分成不同的群在各自活动，其他群的人也都是事先约好的。普副他们这群有八九个人，四个女生，他们弹吉他、唱歌、吃东西，高兴的谈论着，其他群的人也都在高兴的喧闹着。这一活动一直持续到夜里十一、二点才散，晚的话要到一两点，有的则彻夜狂欢不回家。不过，普副爸

^① 曼纽尔·卡斯特著：《认同的力量》，夏铸九、黄丽玲等译；北京：社会科学文献出版社，2003 年版，第 155~156 页。





爸是教会职事之一，家里管得严，他回到家的时候，也已经是十二点半了。

在中秋会的时候，娃底村年轻人不仅在村北田埂上聚会，没有参加集体聚会的年轻人也会约着朋友，在村公路边和江对面的公路上，三三两两的散步，男生们如果没有事先约好的女伴，他们就会在公路边上寻找自己中意的人，娃底人管这种方式叫“钓姑娘”。另外，有一些在私底下谈恋爱的人，为了僻静也会走到山上散步。不过，娃底年轻人过中秋会的地方不仅限于娃底村，普前和他的两个伴到娃底村北面的布拉底新村和他的朋友们一起过中秋会；阿此也没有在娃底村过中秋会，他到鹿马登乡去玩，乡上的朋友请他在迪吧玩了一个晚上。普副说，今年的中秋会因为有很多年轻人在外面读书、打工，所以没有回来，去年他们在的时候，村里的中秋会更热闹。

在 20 世纪 50 年代的傣族社会历史调查中，傣族村寨中普遍实行“公房”制，“公房各村都有，但不是专门修建，而是利用空房…。十二岁以上的青年穿上裤子，无论男女都到公房住宿，不去公房，父母还认为没本事。每到天黑，村里的未婚男女，都到公房里住”；“群婚残余表现在‘公房制’这一习俗，即十二岁以上青年男女，由父母替他们盖一间小屋，独自去住，青年男女可以自由的谈爱，直到正式结婚才停止这种放任的男女生活”^①。虽然，公房形制各异，但在公房制中透露出来的傣族的性观念，是比较自由、宽松的，青年男女在村落公房中可以自由交流、选择。基督教在傣族地区传播以后，公房就渐渐消失了，取而代之的是一整套严格的社交观念。娃底村基督教因为有“神召会”的背景，因而不允许年轻人婚前谈恋爱，更不允许人们发生婚前性关系。在教会内部，婚前谈恋爱的信徒，是不会获得好评的。起奴的新娘因为未到法定年龄，不能在教堂结婚，但教会最终同意他们在教堂内结婚，一方面是因为起奴个人信仰的虔诚，另一方面也是因为起奴没有与其他女生谈过恋爱，在教会内口碑较好。在教会内部，年轻人不论是礼拜前的短暂相处，还是在唱诗班的排演中，都必须谨慎相对，不能有亲密的言语和动作发生，否则就会招来别人的闲话。但在这一套以有距离的社交规则为基础观念的基督教规训的背后，娃底傣族也做了契合自身传统的适应和巧妙的回应。年轻人的中秋会就是在这种规训之下，娃底傣族社会所做出的一种巧妙回应。

娃底村傣人开始过中秋节的时候较早，批叶老人说：“中秋节国民党的时候就过了，礼一下拜”；起山也说：“中秋节以前是没有的，我们以前在人家家里礼拜的时候，到中秋节的时候会讲一下，月亮特别圆嘛”。但这时中秋在娃底傣族社会并不作为一个严格意义上的节日来过，虽然村里老年人和中年人说法不一，但中秋节这一概念在娃底社会中的衍生，与基督教的传播有着一定的关系则是肯定的。但中秋节变成年轻人的中秋会，则是 80 年代以后的事情，得迪认为：“中秋节啊，都是他们年轻人过的，以前也没有，好象 83 年开始的吧。我初中不读回来也过了。就是小姑娘小伙子带起点零食，在村外边公路上，或者山上聚会。有的一群一群，也有两个人”。中秋会的产生虽然与汉文化在傣族社会中的流布有着一定的关系，但与 20 世纪 80 年代基督教在娃底村的再次传播，有着直接关系。基督教在娃底再次传播以后，其教义教律对于性的规训也重新开始对傣族的社会实行，而作为娃底人在传统基础上的回应，中秋会也在这个时候开始产生。

在中秋会的时候，晚上回不回家，变成了在家长和年轻人、教会和年轻人之间拉锯的一个话题。家长和教会希望年轻人在中秋会的时候尽早回家，但年轻人认为好不容易大家在一

^① 《民族问题五种丛书》云南省编辑委员会编：《傣族社会历史调查》，昆明：云南人民出版社，1981 年版，第 20、121 页。





起游玩，希望能玩得尽兴，能不回去就不要回去。在娃底村，人们对男孩晚回或不回较为宽容，但家长对于女孩子都会要求其回家，如果十二点后，女孩还不回家，那么有些家庭就会出去寻找了。不过，也有一些家庭对此持比较宽松的态度，认为没有必要去管。教会与年轻人之间在回不回家的这个话题上的拉锯，主要还是基于对年轻人性观念和性行为的规训上，但作为一个已经为教会所默认，也为娃底傣人集体所承认的年轻人的节日，中秋会已经很难为教会和家长所控制。教会“密枝扒”在说到中秋会时，口气也略显无奈：“他们小伙子小姑娘出去玩嘛，也没什么，只要不喝酒不抽烟，不打架斗殴，不做出格的事，那也不管他们，教会对这个事情，不提倡也不反对，只要他们自己不要去‘试探’（发生性关系）就行”。

事实上，娃底教会对于婚前性行为的规定，指的是与结婚对象不能发生婚前性行为的规定，但是与其他姑娘发生婚前性行为关系的人，仍然可以在教堂里结婚。像阿有在阿达之前，就谈好几个女朋友，也有发生过性关系的，但他跟阿达没有发生婚前性行为，因此他跟阿达可以在教堂里结婚。在中秋会上，年轻人并不必然会发生关系，但中秋会的存在，使村落中小伙子小姑娘的交往的可能和机会，变得大大的多了起来，尤其是中秋会并不仅限于村落内部自己单过，娃底人也跑到外村寨去过，外村寨的人也会到娃底来过，中秋会使年轻人在村寨的日常生活中的交往空间和地域扩大了许多。不过，事实上中秋会存在的更大作用，是喻示着傣族传统的存在，是传统上宽松的性观念和性行为在村落基督教氛围中相当程度的存在。

今年十九岁的力奴，现在的女朋友是娃底南边的施底村人，他们是在找猪草的时候认识的，力奴说到他的恋爱经历时，口气很平淡，“谈了十多个女朋友，十五岁开始谈起。他们有些十二岁就开始谈了，我们十五岁才开始谈。发生性关系的有五六个吧，第一次是十五岁，她十四岁，那时候读六年级，她不是我们学校的，我们出去玩的时候认识的，她是江东达普洛那边的”。娃底年轻人的恋爱生活普遍都很早，十五、六岁时发生性关系在娃底的年轻人中很平常，而女朋友（女伴）变动的频繁也是年轻人中经常发生的事情。十七岁的普副今年初中刚刚毕业，他在学校里跟他同学谈过恋爱，“我是十六岁，她不是我同学，是初一的，写信写信认识的，那时候我初二，我们是在学校里搞的，在乡上开了房间，那时候很紧张。我读初三的时候就分掉了”。已经结婚的阿有的经历也跟力奴和普副一样，但比他们更早，“我四年级就给人写情书，这个嘛谈了很久，她嘛嫁过去辽宁了。我在贡山打工时也谈了几个，都是她们找我的，过几天就一起睡了，睡了她们就害羞不理我了，我去找她们，她们也不理我，我都很奇怪，想想算了，可以再找一个的”。娃底村年轻人在性观念和行为上的宽松和自由，与 20 世纪 50 年代傣族社会历史调查的记录有着一定的相似^①，但不同的是那时候傣族村寨中有公房，而现在娃底的基督教信仰几乎是村落中的全民信仰。

虽然在娃底年轻人中性的观念和行为较为宽松，但是娃底的年轻人对于与结婚对象的婚前性行为还是非常谨慎。阿有曾经说到：“我们这边结婚之前不允许有性生活的。有了别人怎么知道？像山上有个人，也是有了性生活后进教堂结婚，后来那个男的就从电线杆上掉下来摔死了。这里有好几个人都是这样的，有性生活后进教堂结婚，都死了。有时候不得不信！婚前不能有性生活意思是说，在上帝面前结婚的是纯洁的人。如果结婚前有性生活，但不是跟要结婚的那个人，是可以进教堂的”。从这里我们可以看出，基督教信仰对于娃底年轻人的性观念和性行为虽然没有发生很大的影响，但对于婚姻的规训，通过村落里口头流传的传说，对于婚前性行为控制却有着相当的实效，也在一定程度上对娃底年轻人性观念和行为产生影响。不过，中秋会的存在，以及在中秋会的背景下，娃底年轻人宽松和自由的性观念

① 《傣族简史》编写组：《傣族简史》，昆明：云南人民出版社，1983 年版，第 115 页。





和行为,也说明了娃底人在基督教信仰的接受上,并不是“涵化”意义的全盘接受,而是在其传统基础上作出的适应和“创新”。而中秋会就是娃底傩族人在村落整体的“基督教”氛围下,对传统习惯的一种文化和制度的安排,可以说是对传统的一种“创新”。

不过,“中秋会”虽然是娃底傩族社会在基督教背景下,建基于其传统的一种“创新”,但其中所透露出来的基督教对于性的组织和安排与傩族社会存在着相当的差异则是非常明显的。事实上,“性/社会性别制度”其实质就是任何一个社会都有的一套关于性的组织和安排,而存在于娃底村年青人中众多的婚前性体验,也说明了基督教对于娃底傩族社会“性/社会性别制度”的影响并非有力。实际上,通过“中秋会”这一制度安排,娃底傩族传统的男权制与基督教的男权制达成了一种共谋,从而在“中秋会”的体制下,维持了傩族传统的性组织。

四、“性/性别平衡机制”与基督教信仰

正如上述所言,“性/社会性别制度”是盖尔·卢宾在批判借鉴了马克思、列维·施特劳斯、弗洛伊德、拉康等人学说之后提出的一个突破性的理论概念,认为在剩余价值论、亲属制度论、前俄狄浦斯论之外,人类社会还存在着一个交换女人的“性/社会性别制度”。本节我将借鉴卢宾的这一理论视角,试图对娃底傩族社会在基督教信仰下,所出现的“性/性别平衡机制”进行说明。所谓傩族社会的“性/性别平衡机制”一个简易的定义就是,傩族男性和女性们在基督教信仰的背景下,所作出的有利于自身的、为自身文化所允许的行为选择,这一行为选择往往带有某种制度性的特征。

在娃底村,男女的性别分工是“男主外女主内”的模式,男人在外找钱,女人在家里照料小孩和其他的家庭事务;男人是家庭面对外界时的代表,女人只能在家户领域内默默劳作;男人在家里掌握着家庭大权,有时女人甚至连家里的有多少钱都不知道,得友就曾说起他家的情况都是他说了算:“我家是我管钱,我老婆不知道家里有多少钱,赚了多少钱。给我家妈、她家妈的钱都是我来给,她不知道,她是家里油没有了,盐巴没有了,跟我讲,我去找”。娃底的家庭一般都是男人管钱,女人负责家庭事务,煮饭洗碗煮猪食大都由女人干。

不过,娃底的已婚女人除了到外面打工找钱稍弱于男人外,在土地里的劳动量和时间与男人并没有界限分明的差别。农忙时与男人一起在田里耨秧栽秧,收获时和男人一起把包谷和谷子从田里和山上背回家里;农闲时出去找猪草、上山找柴火,干得活儿一点也不比男人少,而且如果女儿还没有长成能帮忙干家务活的时候,农忙时不但要在田里劳作,还要煮饭、煮猪食。因而我们也可以说,娃底村的妇女干的活有时甚至要超过男人,干的活虽然多,但妇女在家庭和村落社会生活中并没有多少话语权,主持、主导家庭和村落社会都只是男人。这可能应了卢宾所说的,性别分工并不是生物性的专门化,而是将男女两性分成两个独特的类别,从而创造出社会性别的禁忌^①。因而在性别差异明显的娃底傩人家庭中,妇女虽然与男性同工,但在权利上有着明显的不平等,从而也使得妇女逃婚现象经常发生。

不过,在讲逃婚现象之前,有必要对逃婚作一下界定,一般认为逃婚是妇女跟着情人出逃才是逃婚,而在娃底傩族社会中将妇女跑回娘家,由娘家父母兄弟再嫁出的也将之叫作逃婚;同时,妇女跑到外地打工,而不与夫家联系的,娃底人也将之叫作逃婚(因而在本节中所指逃婚现象,遵从娃底人对逃婚的地方性理解)。“其不能配合之妇往往同他男子逃隐匿

^① [美]盖尔·卢宾:《女人交易——性的“政治经济学”初探》,载王政、杜芳琴主编:《社会性别研究选译》,北京:三联书店,1998年版,第41~46页。





山中，再由三面家庭理论身价，其牛多则五六十头，少则十余头，干牛活牛均有，必待理论清楚，牛物交付始出面饮酒，名曰和气酒。故怒傣婚俗男子则以自能诱哄妇人为贵，女子则以逃婚再行理论，多值身为荣，从一之节茫然不知”^①，由这则记载中我们可以看到逃婚是传统傣族社会经常发生的现象。在这一记录中逃婚的理由主要是妇女与情人感情逃婚，或因为家里太穷而逃婚，但在 06 年和 07 年两年里娃底村发生的四个逃婚的个案中，除一位老人三婚的妻子因为性格不和而逃回娘家外，其他的三个个案全都是因为妇女受不了夫家的苛待而逃婚；同时，以前逃婚案例中往往可能引起家族与家族、村落与村落之间械斗，并在陪牛、陪款中结束争议，但现在逃婚事例大部分以离婚作为收场，而没有陪牛、陪钱这样的事情发生。

如娃底村的娜丽与普力是五年前结的婚，生了一个女儿，但是去年娜丽逃了婚，她跑到县上的一个石场里帮人煮饭去了。因为她娘家也在娃底村里，普力的家人去娜丽家要了好几次人，都被推说不知道，两家大大的吵了一架，但娜丽还是不回普力家去。普力的表弟跟我说，普力和娜丽感情也还好，不吵架，主要是普力的妈妈很厉害，家里的什么活都要娜丽干，自家的小女儿一点活都不用干，娜丽干得晚一点，普力的妈妈就要骂，娜丽受不了才跑的。村里人对于这一逃婚事件，大多也对娜丽表示同情，都认为是普力的妈妈逼的。而此奴的姐姐也是逃婚回来娘家的，她嫁在施底下面的一个村里，老公喝酒就会打她，娘家人已经劝了好几次了，他都不听，她回来时嘴角上还有伤痕，虽然已经生了两个小孩子，但此奴的家人这次也不打算让她再回去了。村里另一个逃婚的女人，因为生了肝病，夫家认为会传染，而很小心防备她，她受不了后也跑回娘家来了，虽然夫家来人叫过，但她坚决不回去。不可否认，在娃底妇女逃婚的例子中，都有娘家人的支持因素在里面，甚至前两年有些逃婚回家的人被家人再次嫁到了山东、河南去，但是在逃婚的个例中，妇女个体还是起主要作用的。

妇女逃婚是娃底村以男性统治为主体的傣族社会中一种性别平衡机制，给予了妇女一定的社会空间，从而维持了傣族社会性别制度持续运行，降低社会因为两性对抗而带来的社会成本。因而娃底傣人也大多能够容忍妇女逃婚现象，并且对妇女逃婚给予一定的同情和理解。同时，娃底这种妇女逃婚行为在一定程度上，也是妇女在男性占主导地位的社会情境下，对于自身自主权的一种曲折表达，也是对家庭与社会中女性作用的一种间接提醒。一夫一妻制婚姻和家庭的稳定是基督教发展传播的社会基础，因而娃底教会对于信徒的逃婚现象是严厉禁止的，但是教会的职事们也都知道逃婚也是妇女们不得已而为之的事情，都有自身的苦衷，所以对于妇女逃婚并不过于苛求。像娜丽逃婚的事情，教会基本上是置身事外，一方面因为缔结婚姻的两家在教会中都有一定声望和地位，另一方面教会职事们也对娜堂逃婚的理由了然于胸，村落社会议论也大都同情娜丽，因而也没有更多作为的空间。另外，在妇女逃婚行为中，对于妇女社会空间一定程度的扩展，与基督教会对于妇女事工和妇女群体的重视在一定意义存在着某种交集，这也是娃底教会愿意容忍妇女逃婚的一个原因。

不过，在我们所讲的娃底傣族社会“性/性别平衡机制”中，更为重要的是，对于性的运作的平衡机制，这种性的运作的平衡机制就是中秋会。中秋会是娃底傣人，特别是男人，在基督教对性观念和行为有着严格的规定下，所做出的符合传统并在传统的基础上的一种适应和创新。中秋会中，主动约女生一起出去游玩的都是男生的，而在中秋会这一形式下所隐藏的傣族传统的性观念和行为中，也都是以男性为主体，事实上男性群体主导着这一性的过程。得力在说到与女朋友的关系就曾说过，“当然是我主动。都是男人骗来的”；第一个

① 民国《纂修上帕沿边志》，载《怒江方志通讯》1988 年第 1 期，第 21 页。





与普副发生关系的女朋友，也是普副主动提出分手的。如果说妇女逃婚是对娃底傩傩族以男性为主体的社会状况的一种性别平衡的机制，那么中秋会就是娃底男性群体在传统的性制度和性安排的基础上，对于基督教信仰中严格的性观念和性行为规训的一种平衡机制。

在盖尔·卢宾的“性/社会性别制度”理论中，“性/社会性别制度”是与其他政治经济制度相类似的人类社会的元制度之一，不但具有组织社会性别、区分两性特质、联结社会生活的作用，也有性别刻板印象再生产的功能，因而“性/社会性别制度”对于一个社会的组织和运作具有非常重要的基础性作用。娃底傩傩族社会传统的“性/社会性别制度”，在村落整体的基督教氛围中，仍然是组织傩傩社会的基础之一。但在基督教的影响之下，女人和男人们按照各自的利益与处境发展出了一套独特的“性/性别平衡机制”，这种“性/性别平衡机制”无疑会受到傩傩族传统的“性/社会性别制度”影响，但是娃底社会中的这一整套“性/性别平衡机制”更主要的是傩傩人对基督教信仰的一种积极适应和回应，是在其传统基础上的一种文化发明。





【性人类学理论与方法】

进入“天体沙龙”：全参与观察法的实践与反思

方 刚

(北京林业大学 人文社会科学学院, 北京, 100083)

摘 要: 在全参与观察中, 研究者对作为当事人一员的自身所做的“自我观察”并不会影响学术的中立性与观察结果的客观性, 相反却可以提供多元视角。不公开研究目的的全参与观察的伦理考虑经常被淡化, 而只有在在不伤及当事人任何利益的情况下, 这种观察才是可取的。人类学者应该具备的良好的人际交往能力在学术界很少被提及, 而这是全参与观察成功的保证。

关键词: 天体主义; 全参与观察; 自我观察; 伦理

2003 年 1 月至 3 月间, 我以全参与方式介入了北京一个天体爱好者组织的活动。天体, 意为“天生之体”、“天然之体”, 未加任何掩盖的人体。天体爱好者信奉人体是大自然中最美的事物, 重视和追求生命的美好与自然, 主张以裸体的方式亲近自然, 摆脱工业社会对个人和个性的压抑, 重返人类的自然状态。^① 天体主义运动在欧美已有一个多世纪的历史, 二十世纪初在中国也曾有闻, 但自从抗日战争起, 中国便再未有这样的正式组织与运动的报道。^②

一、全参与观察与“自我观察”

“北京天体沙龙”最初于 2002 年底开始于一位男青年在互联网设立论坛(BBS), 召集志同道合者。他在互联网上检索到了我关于天体主义的几篇文章, 便写来电子信件交流。从某种意义上讲, 自那时起, 我便开始了自己的“全参与”。

Danny L. Jorgensen 认为有四类研究对象特别适用于参与观察法, 而我所面对的这个天体组织几乎同时具备了这四类对象的特性: 人们对该现象所知极微; 圈内人和圈外人的观点有重大差距; 该现象对圈外人为晦涩不明; 该现象非为公众可见。^③ 其中第二条特别值得一提, 天体爱好者视自己在追求一种圣洁的信念与理想, 而圈外人更多从性的角度对他们加以揣测。

【作者简介】 方刚(1968 -), 男, 天津人, 中国人民大学性社会学博士, 北京林业大学人文社会科学学院心理学系讲师, 性与性别研究所所长, 中国性学会理事, 主要从事性社会学与性别研究。

① 《中国大百科全书》编辑委员会编:《中国性科学百科全书》, 北京: 中国大百科全书出版社, 1998 年版, 第 411~412 页。

② 关于哈尔滨太阳岛有天体爱好者活动的报道近年间出现过多次, 但均体现着负面的偏见。媒体间亦偶尔可见对某地个别天体爱好者活动的猎奇性报道。虽然 2000 年在黑龙江和四川均有旅游部门出于经济考虑成立了所谓男女分开的“天体浴场”, 但媒体的报道也均出自猎奇眼光, 更强化了大众对天体运动的负面认知。

③ Danny L. Jorgense 著:《参与观察法》, 台北: 弘智文化事业有限公司, 1999 年版, 第 18 页。





在进行此项研究的过程中，我也专门收集了圈外人的观点，发现此种偏见根深蒂固，即使对于许多受过高等教育的“开明人士”也不例外，因篇幅所限本文专门谈方法论，其它研究将另行论述。

具体到当前中国的天体组织这一研究对象，我认为还可以补充一点采取全参与观察的必要性：天体爱好者深知主流社会对他们的偏见与排斥，所以对冒然出现的研究者或“局外人”将更有可能采取拒绝的态度，即使接受访谈，在主流舆论的作用下也难以保证其所谈客观。所以，只有作为“自己人”，在暂时不透露研究目的的背景下进入研究情景，才可能获得一个组织或运动从酝酿到成长的全部客观资料。

如果说以上是基于主观权衡的话，还有一个客观的原因也注定了我采取全参与观察法，这便是：我自己也是一名天体主义者，对天体主义的信念推崇备至。我曾经专门走访传闻中哈尔滨太阳岛的天体营，还在我作版主的 BBS 里组织过两次关于天体的讨论，写过多篇相关文章，极力宣扬天体主义理念。在生活中我一直向往参加天体活动，去实践天体理想。

因此，可以说我便是我自己的一个研究对象，我首先是圈内人，然后才是正进行全参与观察的一个研究者。从这层意义上，我又是一个“自我观察者”。

在我与同业谈及“自我观察”这个概念的时候，曾受到质疑：研究者是否可以将自己作为研究对象？

Jorgensen 说，“通往真实最直接的途径，便是让研究者亲身体验目标研究现象——也就是成为目标研究现象。”^① Rambo 曾是一位脱衣舞娘，她以此来赚取大学学费，后来她使用这样的经验作为正式研究的基础，包括后续的参与观察研究；Kotarba 因为背疾而进行针灸治疗，后来以此经验完成研究报告，并进而进行了对于慢性疼痛及保健业人员的广泛参与观察研究；Hayan 在他对于扑克玩家所做的参与观察研究之中，成为一位专业的扑克玩家，成为受到研究的现象。^② 中国学者张晓也将自己人生经历的回忆列入苗族妇女口述史当中。^③ 但问题是，他们或者在最初“进入情景”的时候并未明确自己要做研究，或者是在开始研究后才成为“圈内人”的，而我则先是“圈内人”。那么这是否会影响我判断的客观性？我的整个田野工作又是否还有价值？

我的看法是，至少对于像天体运动这种存在很大争议的领域，从来不可能存在绝对客观的研究者，研究者总会抱持这样或那样的倾向进入研究情景，关键的问题是，当他开始研究的时候，是否尽可能持一种客观的立场，也就是说，尽可能避免先入观念对研究的干扰。我将自己列入研究对象，不仅在于这是我可以最有效地读解的一个对象，更在于我可以充分考察我与其他人的互动，从而更准确地把握整个情景以及情景中的人群。

真正引起我注意的是这样一个问题：当这个既是研究对象又是研究者的人对某一概念的解读与其他研究对象不同时，他听从自己哪一个身份的声音。“圈内人对真实的概念，无法直接转移给外地人、圈外人或非成员。最初，他们都得以陌生人的身份体验这些概念。”^④ 而我的不同是，本身作为一个天体主义者，我对于将接触的概念并不陌生，而且，我是带着一套比较成熟的概念进入的。

这时我面临的挑战是，当我对某概念的解读不同于其他圈内人时，作为一个自认为真正

① Danny L. Jorgense 著：《参与观察法》，台北：弘智文化事业有限公司，1999 年版，第 40 页。

② Danny L. Jorgense 著：《参与观察法》，台北：弘智文化事业有限公司，1999 年版，第 30 页。

③ 张晓著：《西江苗族妇女口述史研究》，贵阳：贵州人民出版社，1997 年版。

④ Douglas, J. D. and P. K. Rasmussen, with C. A. Flanagan. *The Nude Beach* [M]. NEW YORK: Beverly Hills. CA: Sage, 1977





了解天体主义的圈内人，我会本能地捍卫自己的解读，批评别人以便维护我所热爱的天体主义的纯洁性。然而，这与作为观察者的我的身分发生了冲突，作为观察者，我最重要的任务便是学习用圈内其他人的语言来读解意义，因为说到底我要研究的还是其他人，我自己可能仅是十分之一、百分之一。在面对这种二难选择时，一个理性的研究者便必须让作为圈内人的自己退出了，而认真去听取其他人的声音。只有这样，才能够保证“自我观察”与“全参与观察”不相冲突。

比如，在正式聚会之前，我浏览了沙龙召集人在网上建立的“天体相册”，坦白而言，这些照片给我留下的感觉并不好，有违我对于天体的理解。我认为其中有些颇显暧昧。我当时的处理方法是，在网上的讨论区直言了我的看法，也认真纪录了召集人的自辩，同时站在他的立场进行了分析。第一次聚会时，我特意带上了从中国人民大学性社会学研究所借出来的几本欧美天体画册，那里面的照片完全符合我对天体的解读：自然，纯净，使人感到放松，而绝对不会产生性的联想。这几本画册在当天的到场者中传阅，我也由此进一步陈述自己对于那些网上图片的看法，我说我担心这会导致浏览者对这个组织的误解。事实也证明我的担心并非多余，后来一位女网友的来信证明了这一点。

当我将自己对意义的读解对其他圈内人陈述时，并不应该算作违背全参与观察的规范。因为我本身是其中一员，在促进着圈内人的互动，我所说的也是部分圈内人想说而因种种顾虑未说出来的看法。即使单纯从观察的目的，我也可以由此观察到圈内人对意义发生不同读解时的反应。但与此同时，作为研究者的我，仍然在努力读解召集人何以对那些图片有不同的意义解读，以及这后面又有怎样的内涵。比如，我在看过那些图片之后的第一个想法是他对天体主义有误解，但是经过几次接触与观察，我发现并非如此，那些照片出现在那里很可能是由于网络搜索的不便，具有很大的偶然性。

“自我观察”并不意味着我们放弃了全参与观察所要求的规范，只意味着我们又多了一个补充的视角与观察对象。

二、全参与观察面对的伦理挑战

当一项全参与观察需要隐瞒研究者身份与研究目的之时，难免面临来自伦理角度的质疑，它被认为伤害了被研究者的知情权，甚至可能伤害他们包括隐私权在内的人权。

美国学者Douglas进行天体海滩研究时，一方面当天体者，一方面又加入了反对天体海滩的屋主协会^[1]。这方法曾受到推介^①，但在我看来这是对研究对象的极大不尊重，构成了一种潜在的情感伤害，利用两面的信任结果是愚弄了两面。即使不考虑道德问题，只从研究方法讲，也是颇多疑点的：第一，这是一种危险的游戏，随时可能暴露，而一旦暴露则注定研究工作会前功尽弃，任何一方都不会再接受一个对立阵营中的人作为“圈内人”；第二，研究者不断转换完全对立的身份角色，真的能够都做得很成功吗？如果很成功，还算真正投入其中的全参与观察吗？在对立面间太轻易的转换，便意味着没有对任何一方真正投入地“全参与”。

当然，像这样极端的例子并不多见，大多数研究者需要面对的问题只是在观察对象的知情权与保证观察结果的客观性之间做充分权衡。问题在于，许多时候如果研究者公开他们的意图，将无法排除观察结果即使是无意间被更改和操纵的可能性。人们面对一个圈内人的闲聊，与面对一个研究者的访谈，表达有所差异是在情理当中的。

① Danny L. Jorgense 著：《参与观察法》，台北：弘智文化事业有限公司，1999年版，第21页。





学者们普遍的共识是：只有在既不伤害、影响研究对象，又能够保证学术研究客观的前提下，隐瞒研究目的的全参与观察才是可行的。研究者在进行研究的过程中，还应该努力将对研究对象的影响降到最低，而对于涉及到隐私的研究，更要信守不披露被研究者身份的准则，事后更要“努力去真地忘记所有人的真名实姓。”^①

即使如此，也是有可以质疑之处的：是否受到伤害，是否对其构成影响，只有被观察、被研究者自己才最有发言权，研究者有进行这样的评定的权利吗？或者，即使真的未伤害、未影响，当事人的知情权是否同样是一个无法逾越的问题呢？Jorgensen认为对此大可不必多虑，他解释说：“参与观察者在日常生活的一般情境下和人们进行互动，就和任何一位参与者相同。参与观察者对于研究尽管各有不同的兴趣，这些兴趣却都和人们对于互动关系的某些特殊兴趣相似。因此，对于研究过程中所遇到的人，参与观察者所背负的道德义务，就和他们在日常生活中的道德义务完全相同。……研究者却不一定得将自己的研究意图告知研究对象，甚至不一定得帮助研究对象避开可能发生的有害结果。”^②

我同意 Jorgensen 这段论述的基本观点，但对“有害结果”也视而不见则不敢苟同。观察一个犯罪团伙，明知无辜者要被杀害了，是报警，还是继续冷漠地“观察”，我认为略有良知的研究者都应该选择前者。任何学术研究的最终目的都是为了人类的幸福与进步，如果与此相悖，便是伪学术。

基于以上种种考虑，对天体沙龙采取怎样的观察方法，让我颇费了一些脑筋。我最后决定不公开研究目的，基于以下伦理考虑：

1. 我首先是一个天体主义者，其次才是一个研究者。研究是第二步的，进行天体活动是第一步的，研究是潜在的，实践天体是明确的、首先要开始的行为。即使不做研究，我也要参与这个组织的活动。从这层意义上讲，我与沙龙其他成员间的互动同其他成员间的互动并无二致。

2. 天体活动不属于隐私，它是一种集体活动，而且追求在公共场所获得活动的权利。虽然在今天中国主流社会对天体爱好者极多偏见的情况下，这个沙龙在初始阶段并未试图采取公开的活动方式，但这并不意味着参与者本意拒绝公开，更并不意味着会对我这样的同为天体主义者的人士拒绝公开。

3. 在进入研究场景之始便获得每个圈内人的许可，不仅是难以实行的，而且当事人也将很难明确我的研究意图，更何况，我在初始阶段主要目的是建立与其他成员的亲和感，尚无明确的理论研究目标，也就是说，我的研究是潜在的，“可能进行的”。但我可以做到在将来的研究成果公开发表之前，给所有乐于阅读我的论文的圈里人看那论文，并获得他们的许可再发表。

4. 我确信至少部分圈内人不会反对我的研究。3月底之前沙龙共有两次小型聚会，第一次聚会的参与者女A^③是我的同学，便确切知道我希望做一项关于天体爱好者的研究，另一位参与者女B则曾主动配合我的另一项多伴侣性行为者的研究，提供她的真正属于“隐私”级的

① 潘绥铭著：《生存与体验》，北京：中国人民大学性社会学研究所，2000年版，第10页。

② Danny L. Jorgense 著：《参与观察法》，台北：弘智文化事业有限公司，1999年版，第41页。

③ 此项研究的观察与论文写作中，我会将观察对象按性别及其在我对这个天体沙龙的关注中出现的次序进行编号，如第一次聚会时，我与一位女性成员在约会的茶舍门口见面，她在我的编号中便是“女A”；召集人是我最早知道的这个组织的成员，男A自然非他莫属；而我自己因为他的来信才成为这个组织的成员，是我所“观察”到的第二个对象，所以我是“男B”；第一次聚会时我进到茶舍见到了另一位男性成员，便是“男C”……。





个人信息；第二次聚会的参与者女 C 则是我特意邀请去的朋友，邀请之初我便讲了自己在这类天体主义者中的另一层身份：观察者。我表示希望她成为我的助手，借助她的视角进行多元观察。

特别值得一提的是，我曾邀请沙龙成员访问我作板主的网上讨论区（BBS）。成员男 E 看了我置顶的帖子“多性伴侣研究寻求志愿者”后，当天便写信给我，说愿意配合我的研究，成为志愿者。我有理由相信，对于自己的性伴侣这种绝对隐私行为都愿意提供给我进行研究的人，至少对我是信任的，很大的可能性也将乐于配合我的天体研究。

但是，仅仅以上的自我认知还远远不够，可能是因为在这方面有过失误的关系，我对研究中的道德问题特别敏感^①。在进入研究场景前后，我一直注意尽可能做得更周全一些。

女 A 曾在闲谈中得知我将进行天体研究后，表现出去“看看”的兴趣。但她说自己只是好奇，不是天体主义者。我特意打电话给沙龙的召集人男 A，说明实情，他表示欢迎，我才通知女 A 去的。

在第一次聚会中，我谈到了自己现在进行的人类学的学习，以及研究方法，我需要沙龙里的人了解我的治学方法与性质，使得日后需要他们了解我的研究时，可以更自然与顺畅地接受和配合。

还是在第一次聚会中，我和女 A 聊及她的研究课题时，借这个话题很自然地间在场的其他人：如果有人写一本研究天体的书会如何。男 A 说：“学术研究没有问题。”

另外，从一开始我便以真实姓名和身份参与这个沙龙的活动，到三月底为止，我也是唯一这样做的人。我还将家里的电话号码告诉了几乎所有沙龙成员。我希望以我的自然与“坦白”，慢慢建立起圈内人之间的信任。

而且，鉴于沙龙中所有人都知道我以前的纪实文学作家身份，我曾明确表态，自己已转入学术界，早已不进行纪实文学的写作，更不会私自发表关于沙龙活动的纪实报道。事实上，男 A 一直在对沙龙活动进行“报道”，两次聚会之后，他都写了“日记”，在沙龙的论坛和我的论坛里公布。有一次一位网友还复贴说：方刚应该拍些照片，留作历史纪念。我见到后立即做了公开回复：我不会拍，我也不会让别人拍我。男 A 也回复贴子说，如果要拍照，也将由专人负责，并且在征得所有人同意的情况下进行。

我可以肯定地说，在所有涉及到他人权益及沙龙利益的时候，我都一直是站在被观察者的立场，一个真正圈内人的立场，而从来没有站在一个观察者、研究者的立场，更没有站在一个猎奇或新闻报道者的立场。

因此，我认为观察者以什么样的身份进入场景并不是最重要的，你对观察对象采取什么态度，才是重要的。我们需要时刻反省自己。

作为一个社会学的研究者，我所身处的整个社会，我的全部社交圈子，从某种意义上讲都是我的观察对象，我今天的偶然经历，便可能成为我明天进行思考与研究的对象。但如果我要对每天遇到的每个人都讲一遍：“你有权保持沉默，但你今天所说所做的一切，都可能在未来不确定的某一天，成为我思考与研究的对象。”这不仅是不可可能的，而且也是滑稽的。

^① 1994 年，我进行纪实文学《同性恋在中国》（吉林人民出版社，香港天地图书公司，1995 年）的采访时，曾以医生的身份采访多位同性恋者，这在此书出版后受到诸多批评。1999 年，我更是被书中提到的一位当事人以“侵犯名誉权”告上法庭。对于 10 年前自己年轻时工作方法失当而给被采访者造成的伤害，我一直深为自责，十分内疚的，并曾在多部书中对此进行反省与道歉。





三、致力于成为“最可信赖的圈内人”

应该说，参与观察法仅仅是从事学术研究的一种手段，而不是学术研究本身，不可能直接带来理论上的成果。“参与是一种策略，让我们得以进入以其他方式均无法进入的人类生活和经验范畴。……特别适合探索性及描述性的研究目的，其却仍然可用于产生归纳结果，进而用来形成新理论或检验既存理论。”^① 我清楚自己将来真正的研究还将是通过全参与观察而进行理论的研究，但这将是一个相当长期的过程。

在一个北方城市成立的天体沙龙这样的组织，一年间可以组织聚会的时间和次数都是极为有限的，而且刚开始的时候成员相互间互不了解，缺少信任，所以在进入观察场景初期，我所能致力于做的只是：真正成为这个群体中一个可以信赖的、受到普遍欢迎的成员。此外，我只需要记录下对这个组织创立之始的观察与感受便可以了，而不急于设定一个理论目标进行有明确针对性的访谈。

“成为一个值得信赖的圈内人”并非易事，确实需要我们真诚地付出努力。在我看来，全参与观察研究者不仅需要学术能力，还需要具备良好的人际交往能力。这种能力在学术界难得被提及，而且也是学者们的“短项”，却正是优秀新闻工作者的长项。

在从事学术研究之前，我曾多年从事新闻工作，特别是针对隐秘人群的采访经验对我的田野工作极具启发。二者在获得圈内人信任与支持，获取客观信息方面的目标是一致的。社会学界通常看轻新闻界的工作方法与工作成果，这除了学科话语断裂所造成的不了解以及偏见之外，还与我们通常所能接触到的几乎所有“新闻作品”都远未体现出新闻采写工作的艺术、魅力与价值有关。我以为，在当前中国内地尚未见一本专门讨论同全参与观察对象建立良好人际关系的著述的背景下，研究人员如果去读一些新闻采访学的专著，以及世界著名记者的传记，无疑会对我们的工作有很大帮助。对全参与观察法成功运用确实可能成为一门艺术。它需要观察者具有细心、爱心、耐心，需要头脑清楚，反应敏捷，应变有度……天体沙龙为我提供了一次练习和揣摩这艺术的机会。

我在面对内心道德情感方面所做的种种努力，同样也是为了使自已成为一名“可信赖的圈内人”，如果没有在伦理问题上“过关”，我与其他圈内人的关系便是危险的。而在沙龙成立初始，我更是要求自己时时处处都格外小心，不要无意中哪怕仅仅是伤及别人瞬间的感觉。

第一次沙龙聚会之前，我便做了认真的准备，读了几本英文版的天体图书，更准确了解了天体运动的历史缘源，以及一些不同观点的主要论争情况，甚至记下了一些天体运动中的著名口号。这样，在第一次聚会的时候，我便得以充分展示自己对天体的了解，参与讨论大家共同关心的话题。显然我的这些背景知识引起了其他人的兴趣。我还特别将中国人民大学性学资料中心的地址与外借时间告诉了所有人，将那里收藏的几本天体图书的书号提供给他们。而两次聚会中，我都带去不同的天体画册供大家传阅。但我也时时提醒自己把握度数，给其他人留下充分的言说空间，不要试图成为“领袖”。

作为一个真正的天体主义者，我的上述做法有助于促进我和我的同伴的共同成长；作为一个全参与观察者，这些做法也有助于我获得其他人的好感、信任与接纳。二者并不冲突。

第一次聚会主要是为了大家相互认识，是着装的，聚会的茶舍是我推荐的，主要从环境、费用两方面考虑，我还事先去做了勘察，将情况通报给召集人男 A，全参与观察者必须清楚

① Danny L. Jorgense 著：《参与观察法》，台北：弘智文化事业有限公司，1999 年版，第 33~34 页。





的是，当你努力为集体做事情的时候，集体成员也会更容易接纳你。

男 A 通知大家，所有开支均为 A A 制，我迟疑了一下，想自己支付全部费用来，通过“请客”来与其他成员建立亲近感。但一方面因为受身为学生的经济局限，另一方面也担心初次见面便请客给别人过于张扬的感觉，反而起负作用，所以便认同了 A A 制。

第二次聚会是不着衣的，受气温所限（3 月底），只能在女 B 的家中，每人各带去食品。我在准备食品时特意多备了一些，避免出现到时候自己拿出的食物太少的尴尬。类似这样的错误是绝对应该避免的。遗憾的是，当几名成员在厨房做饭的时候，不谙厨技的我只能旁观。

全参与观察者应该真正以组织一员的身份，为组织的发展着想，出谋划策。沙龙创办初期，最大的困难是响应者冷落。我便积极介绍成员，特别是先后介绍了三位女性成员参与。

在我介入这个沙龙活动之前，男 A 已在自己家中组织过一次有六位男士参与的室内天体聚会。我介入后，便积极主张也应该有异性参与。在这个问题上，沙龙已有男性成员内部存在一些并不严重的分歧。约一半人认为女性可有可无；另四分之一认为不应该有，主要理由是“没必要”，“莫非有别的图谋”。对于后一种质疑，作为圈内人的我认为是对天体主义理解不透，作为观察者的我则认为有必要列入今后的深入观察与研究的范畴。

最后四分之一的人认为，应该同时具有男女两性才是真正的天体营，我属于此类。在第一次聚会时，我陈述自己的观点：正因为天体不是为性的，是为追求自然，抛弃所谓文明的束缚的，所以有异性参与才是正常与自然的，因为当我们回避异性的时候，我们还是背离了天体的初衷，承认我们有性的意念。只有当两性都赤裸着相对，仍然能够自然自如地相处之时，才能够真正体会到天体的美丽。天体不仅仅是让皮肤享受阳光，还要让心灵享受没有性的介入的纯净。这对于在“文明”中生活惯了的人来讲才是最具有挑战性的。

女 A 对天体充满好奇，女 B 对一切“边缘”事物都感兴趣，女 C 则早在两年前我的 B B S 里讨论天体主义时候，便一再明确地表明自己对天体的向往与渴望。正是在这一背景下，我将她们介绍进沙龙，事后证明，效果很好。女性的参与不仅被所有男性成员愉快而自然地接受，在聚会中没有任何与天体主义相违背的现象出现，而且促进了这个组织的成长——这些将在以后的研究中涉及，本文只限谈全参与调查方法。

介绍女性进入这一沙龙，也有助于我的研究。我需要多元视角，无论是作为男性面对女性的视角，还是作为女性面对男性的视角，以及女性本身对天体的视角。没有女性的介入，天体沙龙是不完整的，我未来的研究也是不完整的。这再一次说明，作为天体主义者的我，与作为全参与观察者和研究者的我，是不冲突的。





【性人类学理论与方法】

西方人类学领域的同性恋研究

王 凯¹，沈海梅²

(1. 美国国际人口服务组织; 2. 云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

摘 要: 西方人类学领域的同性恋研究已有百年历史, 主要包括对西方都市同性恋社区的研究, 和对非西方文化中存在的同性恋现象的研究。本文把人类学对同性恋的研究放置在西方的社会背景下, 回顾了理论范式的转变, 梳理并评论了此领域研究的重要主题和论争。介绍了学术机构的成立对学科的发展促进作用, 并做出了同性恋研究对人类学学科理论和方法的反思与展望。

关键词: 人类学; 同性恋; 本质论; 社会建构论; 跨文化; 同志社区; 反思

一、西方人类学对同性恋问题提出的社会背景

人类学是一门系统的研究人类的社会、文化的多样性及人类行为意义的学科。传统的人类学包括四大分支: 社会文化人类学、考古人类学、语言人类学、体质人类学。人类学有一系列独特的研究方法, 最重要的是参与观察和深入访谈, 就是人类学家和某个社群的人一起生活, 学习他们的语言, 参与他们的日常活动, 倾听他们的讲述和解释, 了解他们的生活方式、行为和文化, 最后以“民族志”的形式对文化进行深描并做出意义的阐释。人类学早期是研究非西方文化的, 研究西方殖民者没有触及的原始部落, 关注的是微型社会的政治、经济、文化模式。随着全球化时代的到来, 人类学开始探索一些较大的社会实体, 如中国、印度、阿拉伯社会等, 研究宏观的社会, 研究西方社会内部, 研究城市中的少数群体。

人类学对同性恋的研究根据时代背景和学术背景的不同大致可分为两个时期, 以 20 世纪 50 年代为分界线。50 年代以前, “同性恋”作为“客体”是被非同性恋专家定义、表述的阶段。宗教领域、医学领域、心理学领域、精神分析领域都在给“同性恋”现象及成因一个“科学”的定义和表述。人类学在这种学术背景的影响下, 也在从宗教人类学、法律人类学、医学人类学的角度来认识和研究不同社会文化中的同性恋现象。在 50 年代以后, 同性恋者认同自己的性身份后进行自我表述的阶段。二战后在西方有越来越多的同性恋者公开自己的身份, 同性恋社区和同性恋亚文化在美国的大城市渐渐形成。许多同性恋者不满于各种歧视, 开始意识到自己是“少数族群”(Ethnic Group)而不是作为“犯罪者”、“性倒错者”、“流浪者”

【作者简介】王凯, 硕士, 美国国际人口服务组织 (PSI) 研究助理; 沈海梅 (1968 -), 女, 云南永仁人, 历史学博士, 云南大学民族研究院民族学与人类学研究所教授, 主要从事社会性别与族群关系研究。





而存在，意识到为摆脱污名而自己研究自己的重要性。于是在人类学界许多同志人类学家开始研究自己的社区，发出同性恋族群作为“主体”的声音。

1、20 世纪 50 年代前：对异文化（非西方文化）中的同性恋的研究

早在 19 世纪末 20 世纪初，人类学还在“摇椅时代”就把“性” (Sexuality)^①作为它的一个研究领域，当然包括同性之间的性，即同性恋 (Homosexuality)。“性”不仅仅指的是性交行为，还涵盖性欲的外部显现，包括一系列可以观察的行为和反应。人类学离开摇椅进入田野时代后，强调面对面的接触，很自然的同性恋也进入了人类学家的视野，通过跨文化比较来对“性”进行研究。人类学对同性恋的研究在社会科学中都算比较早的，但同性恋研究在人类学早期的研究中一直处于边缘状态，没有成为中心议题。

2、20 世纪 50 年代后：同志人类学的研究 (Lesbian and Gay Anthropology)

西方同性恋社区的形成始于二次世界大战前的社会动员，“二战期间的社会动员颠覆了日程生活模式，大量的男女处于非家庭状态，造成了新的‘性性状’ (Erotic Situation)”^②。战争结束后，许多有过同性性经历的男女无法再回到传统的家庭生活中去，许多男女同性恋者战时的经历成为战后生活的基础。同时美、苏意识形态的长期对立，使人们相信价值观念都是相对的，人们有选择自己的文化价值的自由。战后美国的经济发展为同性恋社会的形成创造了良好的物质环境。经济的发展促成了大都市的形成，人们在大都市中有可能按照自己的意愿选择自己的生活方式。都市的发展又促使了对自我的强调，政治忠诚的减弱，对传统的文化价值观念的质疑和反叛。随着这些思想观念和社会形态的急剧变化，以同性恋酒吧为主的西方同性恋社区迅速形成。

在 60 年代末，美国爆发了一系列新的社会运动 (New Social Movement)。包括黑人权力运动、第二次女权主义运动、新左派运动、反主流文化运动和 1969 年以“石墙暴动”(Stonewall Riot)^③为起点的同性恋权利运动。这些运动“不再是以阶级为基础进行斗争，而是聚焦在宗教、种族、性别、族群认同为基础的一系列社会价值上；不再是以政权的更迭为目标了，而是以改变深层的生活方式为目标”^④。因此六七十年代被美国社会称为“反叛的年代”。

60 年代末美国国内的民权运动变得白热化的同时，也伴随着社会科学中对同性恋的研究的复苏，人类学首当其冲。作为一门学科人类学也在随着时代的前进而发展，变得越来越激进，越来越具有挑战性。在美军越南战争期间，许多人类学家成为美国政府的智囊团，同时也是战争的同谋。这促成了人类学家对殖民主义的批判性反思。就在这个反思的时代，女性人类学的重要性逐渐增加，并提出社会性别和性角色的分析是理解社会结构的关键。就像女权主义运动推动了女性人类学的发展一样，同志人类学 (Gay and Lesbian Anthropology) 也在同性恋解放运动的政治氛围的推动下逐渐形成。

70 年代以后，伴随着同性恋解放运动，同性恋者变得越来越开放，有的公开自己的身份，并开始意识到要自己研究自己，研究同性恋在历史和文化中是怎样被表述的，社会性别和性取向是怎样被分类和建构的。

① “性”对应的英文是 Sexuality，与不加引号的性 (Sex) 相区别。

② 赵庆寺、王启华：《20 世纪 60 年代美国同性恋运动兴趣的历史考察》，载《安徽史学》2003 年第 2 期。

③ 石墙暴动：在 1969 年的一夜警方对一家纽约的叫“石墙” (Stonewall) 的同性恋者和跨性别者 (Transgender) 聚集的酒吧进行了例行突袭，这些同性恋对警方进行了五夜的公开抵抗。

④ Claude：《对美国同性恋运动及其对立面斗争的分析》，www.douban.com，2006-12-27





80 年代后，艾滋病首先在美国的男同性恋社区中出现并迅速蔓延，越来越多的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。在艾滋病研究时，用更准确的“男男性行为者 (MSM)” (men who have sex with men) 来代替“同性恋族群”。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和误解。

二、人类学对同性恋研究的理论模式的转变

人类学对同性恋的研究总的来说经历了四种理论模式的转变，分别为：本质主义模式、文化影响模式、建构主义模式、以解构主义为基础的酷儿理论。

本质主义模式下的人类学研究，把同性恋当成生物性的，是由基因决定的，人身体内的一种本能的驱动力。卡彭特 (Edward Carpenter) 在他的《原始人类中的中间类型》中认为同性恋“是介于正常男人和女人间的一系列中间类型，例如，身体可能是女性的，但思维和感觉可能是男性的”^①。同时期还有欧洲的人类学家罗姆布洛索 (Cesare Lombroso) 在其著作《犯罪的人》(Criminal Man) 从解剖结构的角度、易冰 (Richard Von Krafft-Ebing) 从心理学的角度分别研究了同性恋。论证了行为有生理基础，同性恋是人体内的一种故有状态，是人天生就有的一种变态形式，根深蒂固，无法选择。人本来的生物驱动力，同性恋者也无法违抗。人类学的研究为反对西方的传统观念提供了很有利的证据。受宗教的影响，西方传统观点认为同性恋是堕落的、颓废的、邪恶的。而人类学的研究却认为同性恋是生物性的、自然的、普遍的，其它物种也有，其它文化中有更自由、更宽松的空间。虽然“本质论”的观点比“邪恶说”更进了一步，但“本质论”陆续受到了后继人类学家的挑战。建构论的扩张的同时，但由于 90 年代艾滋病的流行和泛滥，本质论又有回潮的趋势。性的研究又落入了生物医学的模式和话语中，在公共健康和卫生的话语下，把“性看成一种客观的、价值无涉的，但事实上讨论的却是性道德、社会性别、社会秩序。同时把性少数群体进行了严格的界定，贴上标签，把身份实体化，把部分人边缘化、他者化”^②。

“文化影响模式” (Cultural Influence Model) 这一概念是由万斯 (Carols S. Vance) 提出的。这一模式反对本质论的框架，强调把同性恋放置到文化背景中去考虑，强调文化对性行为 and 性态度的作用，认为文化对遗传得来的性的表达起到鼓励或抑制的作用，比如说有的社会中心性恋是罪恶的不道德的，但在有的社会中心却是高尚的纯洁的。马林诺夫斯基、本尼迪克特 (Ruth Benedict) 和米德 (Margaret Mead) 虽然并没有直接论证同性恋的问题，但她们的研究论证了社会性别不是以生物的性为基础的，在有些社会中女人是易怒的，在性上是主动的，男人是被动的、顺从的。“性”的“文化影响模式”的优势是很明显的，通过对性的多样性的发掘，质疑了欧美社会主流的性规范，削弱了医学和心理学把性简单的看成一种生理功能的机械论理论，在反对本质论的道路上往前迈出了很大一步。但是这种模式并没有与本质论完全决裂，依然认为“性”的基础有赖于生物的性冲动。同时这种模式忽视了性的主观认同和性行为之间的差别，即发生了同性之间的性接触和性行为就称之为“同性恋”。很显然“同性恋”作为一种身份是西方工业社会的产物，是具有西方种族中心主义的概念。在这一模式下进行研究的人类学家，接受了“男人”和“女人”，“同性恋”和“异性恋”这

^① Edward Carpenter. *Intermediate Types Among Primitive Folk: A Study in Social Evolution*, New York: Mitchell Kennerley, 1914, P9.

^② Carols S. Vance. *Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment..* In: Richard Parker, Peter Aggleton. *Culture Society and Sexuality*. London: UCL Press, 1999. 39~54





样的普遍的分类框架和概念，并没有对此进行过多的质疑。

自从 1975 年以来，建构论模式逐渐形成并流行开来。通过对如此多样性的同性恋进行研究，发现同性恋不是贯穿历史、横跨文化、铁板一块的定义，同性恋是以特殊的历史、文化为载体的。开始考虑像“同性恋”“异性恋”这样二元对立的概念都是西方特殊历史文化下的产物。进一步让人们反思哪些“性”是正常的，哪些“性”是变态的，哪些“性”是合乎道德的，哪些“性”是堕落无耻的。再进一步理解这些划分是怎样被建构的，怎样被运作的，怎样强加给人们，怎样改变人们的行为的。建构论模式比文化影响模式在反本质论的道路上更进一步，至少没有把“性”看成像“橡皮泥”一样的基本材料让“文化之手”加以塑造。但是万斯 (Carols S. Vance) 发现建构论有一个很明显的漏洞，就是：“信奉建构论的人在具体什么可能被建构上意见不一致，有明显的层次区别。比如说，性行为、性欲望、性取向、性认同、甚至性概念、性差异，到底在哪个层面上是被建构出来的，还众说纷纭”^①。

“酷儿理论”更是异军突起。酷儿理论首先是由罗利蒂斯 (Teresa de Lauretis) 于 1991 年在“差异”杂志上提出。酷儿指所有与主流的、占统治地位的社会性别规范与性倾向不符的人。酷儿理论向一切“正常”、“常态”发起了挑战，它既反对同性恋被异性恋同化，又反对被主流的同性恋文化同化。它反对“存在”和“本质”，强调“行动”和“建构”。坚持用“经验”和“行为”来说明同性恋者，而不是使同性恋成为一种“分类”和“标签”固定下来，成为衡量人的“本质”或“身份”。酷儿理论是在女权主义理论和同性恋相关理论上发展起来的。酷儿理论从解构主义理论中汲取了大量精华，包括德里达对二元对立结构和语言结构的解构，包括福柯的知识、话语与权力。解构主义论和建构论并不冲突，是建构论更进一步发展的结果。“葛尔·卢宾 (Gayle Rubin) 有两篇里程碑式的文章，《妇女的交易：性的政治经济学笔记》(1975)、《性的思考：性政治的激进理论笔记》(1992)。她的理论中有一点对同性恋研究非常重要，即：性差异和社会性别差异是相关的，但并不一样，在社会性别和性的生产中存在着‘强迫的异性恋’”^②。福柯 (Michel Foucault) 在 1978 年《性史》中拒绝承认任何形式的性是自然的、正常的。福柯关注的是宏达的图景：“性”和性欲包涵着一套差异极大的实践、策略、制度、话语、知识，它具有历史的偶然性，在一个弥散的权力的领域展开。建构论将同性恋视为西方社会历史的产物，而非具有全球普遍性，将同性恋身份视为社会标签和自我认同互动的结果。酷儿理论将建构论推向了高潮，把“男人”、“女人”、“同性恋”、“异性恋”这样的身份、快感、欲望全都看成是社会建构的，因此拒绝一切主流规范和身份的限制。

三、人类学领域对同性恋研究的重要主题

1、性行为的跨文化调查和比较

许多在人类学领域从事男女同性恋研究的人类学家致力于在异文化社会中找寻同性间的“性”和多元化的社会性别的证据。在二十世纪上半叶出现了几次大规模的资料收集和调查。韦斯特马克 (E. Westermarck) 1906 在《同性爱》中概述了上一个世纪的同性恋。性学家金西 (Alfred Kinsey) 在临床模式以外，同样也应用了人类学的民族志方法，在性学领域进行

^① Carols S. Vance: Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment. In: Richard Parker, Peter Aggleton. Culture Society and Sexuality. London: UCL Press, 1999. 39~54.

^② Craig Kaczorowski, Gay, Lesbian, and Queer Studies. http://www.glbtq.com/social-sciences/gay_lesbian_queer_studies,2.html, 2004.





了开创性的研究，也研究了同性恋的生活。于 1948 年和 1953 年出版了两卷畅销书。他认为很少有人会在性行为上绝对是异性的，大量的男性和女性在自己的人生历程中都会与同性发生性反应或性关系。人类学家福特和比奇 (Clellan Ford and Frank Beach) 于 1950 年也承担了人类关系区域档案 (Human Relations Area Files) 的世界性文化多样性的调查。

2、跨文化背景下的同性恋

赫特 (Gilbert Herdt) 1978、1981 年在新几内亚研究了“奉行仪式的同性恋”——萨姆比亚人 (Sambia) 随后出版了一系列的研究著作和文章，最具代表性的是 1984 年出版的民族志《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“男孩受精仪式”。那儿 6-12 岁进入青春期的男孩就要接受受精仪式。他们非常重视这样的仪式，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。

散卡尔 (Andrea Sankar) 1986 年中国广州抵抗婚姻的女性团体。葛尔 (Judith Gay) 1986 研究了非洲南部莱索托青春期女孩中同性恋的“妈咪-宝贝”关系。新思琪 (Bret Hinsch) 1990 在民族志《断袖的历史：中国男同性恋的传统》中研究了中国的男同性恋。杰克逊 (Peter Jackson) (1995) 《亲爱的郭叔叔：泰国的男同性恋》。木瑞 (Stephen Murray) 1992、1995、1997 分别编著了《海洋上的同性恋》、《拉丁美洲的男同性恋》、《伊斯兰的同性恋》，研究了从马达加斯加到西伯利亚之间广阔的太平洋上的同性恋、拉美的和伊斯兰社会的同性恋，1998 年和罗斯科 (Will Roscoe) 合著的《男孩妻子、女性丈夫：非洲的同性恋研究》。

格林伯 (David Greenberg) 1988 年在《同性恋的建构》对男同性恋做了概述。布莱克伍德 (Evelyn Blackwood) 1986 《人类学和同性性行为》对女同性恋做了很好的概述。维斯坦 (Kath Weston) 1993 在“人类学领域中的男女同性恋研究”一文中把男女同性恋合在一起做了总结

3、美国国内的同性恋社区

人类学家也从事都市亚文化的研究，详细的研究了各种细节，如同性恋者是如何“猎艳/钓鱼”、如何发生性关系的。里斯 (Albert Reiss) 1961 年研究的青少年男性卖淫者。汉佛来 (Laud Humphreys) 1970 年民族志《茶室交易：公众场所公开的性交易》研究圣路易斯城市公厕内的同性恋的性交易。牛顿 (Esther Newton) 1972 年出版的《妈妈营地》 (Mother Camp)，是研究芝加哥和堪萨斯城 60 年代中期的易装女王。沃尔夫 (D.G. Wolf) 1979 《女同性恋社区》研究了美国的女同性恋社区的生活。里德 1980 《其他声音：一个男同性恋酒吧的类型》研究了同志酒吧的活动。戴维斯和肯尼迪 (M. Davis, E.L. Kennedy) 1986 《口述史和女同性恋社区的研究》研究了美国女同性恋中的“T”和“P”之间的关系。罗宾 (Gayle Rubin) 1991 年年研究的性虐恋者俱乐部，提出在文化和政治分析中“性”与“社会性别”的重要性。赫特 (Gilbert Herdt) 1992 年《美国的男同性恋文化》。列文 (Ellen Lewin) 1993 年《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。波尔屯 (C.S. Bolton) 1994 年研究了公共澡堂或城市里的暗角。韶凯特 (Moshe Shokeid) 1995 年的民族志《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。

都市人类学研究下面还有一系列更细微的主题：主要是对男女同性恋家庭的关注，包括小家族社区的核心家庭 (“Chosen Families” of Friends)，男女同性恋组织家庭的承诺仪式，男同性恋和女同性恋的孩子等等。“性”中的社会性别，“性”中的年龄，同性恋生活中情感与性的结合与分离，性关系中的不平等性、暴力与强迫，性关系中的结构，“性”的地理学，什么构成公开的和隐私的，娱乐文化和猎艳文化，同性恋社区的发展，“性快乐





是天性的还是文化的”意识形态的转变。后现代都市社会中一系列广泛的性的欲望和行为，如：特殊表演、恋物情节、身体和生殖器、皮肤颜色、情趣玩具等等”^①。

4、跨性别 (Transgender) 研究

北美的博黛西人 (Berdaches)、印度的西吉拉人 (Hi jra)、泰国的人妖 (Katheoy) 他们虽然具有男性的身体，但却具有女性的角色，可以和另外一个有男性角色的男人发生性关系。在一些社会中，社会性别是多样的，除了男性、女性之外，后天的文化还赋予了类似于“第三性”这样的、更多的社会性别位置。还是但在这些文化中，社会性别往往不是静态的分类，而是在不同的场所中可以表演，具有倾向的可变性。学者们不禁要问，他们究竟是同性恋还是跨性别 (Lesbian Gay or Transgender)？从 80 年代中期以后跨性别研究逐渐成为一个热门的主题。

威廉姆斯 (Walter Williams) 于 1986 年《灵魂与肉体：美洲印第安文化中性的多样性》研究了博黛西人。罗斯科·威尔 (Will Roscoe) 于 1991 年《祖尼部落的阴阳人》、1998《改变类型：北美土著人中的第三种、第四种社会性别》分别研究了美洲印第安的阻尼人和博黛西人。南达 (Serena Nanda) 1990 年《非男非女：印度的西吉拉人》研究了印度的西吉拉人。库里克 (Don Kulick) 1998 年《滑稽的装扮：巴西的库性别卖淫人群中的性、社会性别、文化》研究了巴西跨性别者。最近两年人类学界开始关注以前曾忽略的女跨男的跨性别者。

5、行为与身份认同的研究

人类学家早期做田野调查的时候，他们会把同性伙伴间的亲密行为和异装当成同性恋的一种标志，当没有这些外显的特征出现时，他们会认为没有同性恋。这就让我们不禁会问，到底什么是同性恋，是不是同性恋谁说了算？一个人看起来像同性恋，感觉起来像同性恋，那么他就是同性恋？到底应该怎样定义同性恋呢？威克斯 (J. Weeks) 就提出了“‘同性恋行为’ (Homosexual Behaviour) 和‘同性恋身份’ (Homosexual Identity) 的差别，即‘我在做什么’和‘我是谁’”^②的差别。

蓝斯特 (RN. Lancaster) 1988 记录了尼加拉瓜的马奇斯塔斯人 (Nicaraguan) 中的男男性行为者，但这些人虽然有发生了男男之间的性行为，但他们自己并不自己是同性恋。墨翟 (TD. Moodie) 1989《南非的移民与男性性行为》中研究了南非矿工中的同性性行为。

80 年代中期以后，从事艾滋病研究的人类学家也更好的区分的行为和身份认同的差别，提出了男男性行为者的 (MSM: Men Who Have Sex with Men) 的称法，导致艾滋病传播的是无保护的插入式的男男性行为，而不是同性恋这种身份认同。

四、古老的论争

1、同性恋的成因

社会文化人类学家无需为此问题费神，他们在建构论的理论范式下，认为情欲、去想、身份都是社会赋予的，像“同性恋”、“异性恋”这样的概念也都是西方社会历史的产生。

^① Hekma, Gert: *Queering Anthropology*. Published in Theo Sandfort e. a. (eds) *Lesbian and Gay Studies*, London/NY, Routledge, 2000.

^② Kath Weston: *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, *Annual Review of Anthropology*, 1993, 22:337~367.





工业社会以前有的只是同性间的性行为，而没有同性恋这一类人。建构论者还认为“男人”、“女人”这样二元对立的概念也是人类社会的产物，没有了“男人”和“女人”这种二元对立的分类，所谓的“同性恋”和“异性恋”也就无需讨论。建构论者反对本质论，认为像生命科学等“纯科学”也不是完全客观的，也摆脱不了“西方中心主义”、“男性中心主义”、“异性恋中心主义”等意识形态中心主义的范畴。

但生物人类学家仍未这个问题茶饭不思。以前的观点认为同性恋的生物成因有三种假说：“激素说、基因说、大脑结构说”^①。在建构论极力扩张的时候，生物人类学家仍致力于同性恋多大程度上是由后天建构的，多大程度上是由生物因素决定的。

2、同性恋的普遍性

一种是社会建构论的立场，认为同性恋是近代西方发明的，是西方社会历史文化的产物。因此有人认为同性恋是西方的产品，对于非西方世界来说，是被迫植入的。有些非西方的男女同性恋者也很讨厌人类学，认为人类学是西方殖民主义的产物，讨厌把自己变成“土著人”，讨厌自己在未知情的情况下就被贴上了标签，一夜之间由和其他人没有区别的人变成了“同性恋者”、“跨性别”“变性人”等等。在某些国家，反同性恋和反西方的情绪搅和在了一起。中国也曾经把同性恋当成资本主义堕落的标志，虽然中国曾经出现过“余桃”、“断袖”等，但以前从来没有过因为“性”而成为一类族群。

另外一种观点反对极端的建构论，是认为同性间的性欲望和性行为在人类文化中是很普遍的。现在男女同性恋身份存在于全世界，各地的同志酒吧的生活和全球的同志生活都大同小异，一个来自北京的男同性恋者很容易能够识别出一个纽约或者曼谷的男同性恋者所发出的暗号。这种观点认为是深深的欲望或者地方文化发展的结果。但社会建构论者认为同志文化源于西方，特别是美国，通过同志网络、性旅游业、人员流动、媒体传播到世界各地。

六、学术机构的成立与学科的发展

正如女权主义运动推动了女性人类学的发展一样，同志人类学（Gay and Lesbian Anthropology）也在同性恋解放运动的政治氛围的推动下逐渐形成。在不断的酝酿下，一个专业的组织“人类学对同性恋的研究集团”（ARGOH: Anthropology Research Group on Homosexuality）于 70 年代初诞生了，于 1978 年举行了首次正式会议，并在 70 年代由人类学家出版了一系列的书。第一本是伊斯特·牛顿（Esther Newton）于 1972 年出版的《妈妈营地》（Mother Camp）。

随着时代的发展同志人类学也取得巨大的进步，地位持续升高。“1987 年，‘人类学对同性恋的研究集团’改名为‘同志人类学家协会’（SOLGA: the Society of Lesbian and Gay Anthropologists），并于 1998 年成为美国人类学协会的一个重要部门。语言人类学家更加关注同性恋是怎样通过语言来建构并表达自己的身份的。这样的研究在 1993 年开始的‘薰衣草语言与语言学年会’（the Annual Conference on Lavender Languages and Linguistics）上达到了巅峰”^②。20 世纪 90 年代，为了更好的尊重同性恋内部社会性别与“性”的多样性和差异性，同性恋研究也越来越多的被称为“GLBTQ”研究（GLBTQ: gay lesbian bisexual transgender queer 即：男同性恋、女同性恋、双性恋、跨性别的人、酷儿）。

① 李银河著：《同性恋亚文化》，北京：中国友谊出版公司，2002 年版，第 23 页。

② Mattew D. Johnson, *Anthropology*. <http://www.glbtq.com/social-science/anthropology,3.html>. 2004.





六、同志人类学的反思与展望

1、主位和客位的把握

人类学对同性恋研究在方法论上也有一些很有意义的反思。通常在西方做同性恋研究的都是同性恋者，准确度说应该是 GLBTQ，即或是男同性恋者、或女同性恋者、或双性恋者、或跨性别者、或酷儿。他们认同自己的身份，研究的是自己群体。正如其他在自己家乡做田野的人类学家一样，同志人类学家在研究中怎样把握好主位和客位的差别？怎样从一个“局外人”的角度来看自己的群体？怎样不被自己的个体经验所蒙蔽而看到这个群体内其他人的经验？研究者的“性”和“社会性别身份”会对他们的田野工作有什么影响？在同志人类学家进入同志社区做田野的时候，主位和客位的界限是模糊的。他在异性恋的大环境下长大，受到的是异性恋的社会化过程，因此他了解异性恋的价值尺度和标准。他自己却是同性恋者，因此他也知道同性恋内部的主流规则。他作为自己人群的一员使他有容易被同性恋者接受的优势，但他怎样才能克服自己经验所带来的先入为主的偏见？在资料分析中，怎样把握好从客体思考和从主体思考的分寸？

2、研究者的介入与性的隐私

过去人类学家在撰写民族志的时候可以用幕后的身份，对自己的情况保持沉默，用第三人称来完成民族志的写作。但是近年来的民族志强调反思，强调研究者的个人背景、精力、体验对研究过程和研究对象的影响。所以同志人类学家在做同性恋研究的时候，必须让读者知道研究者的同志身份是怎样影响到研究主题的选择，研究者在做田野的时候和田野中的同性恋者是什么关系。这样对研究者有点尴尬，尤其是对第三世界的研究者来说，不透露自己的情况不能完成一份很好的民族志作品，透露自己的情况就公布了自己的身份和性的隐私，在相对比较保守、持有偏见的国度里，甚至要承受来自社会的、亲友的想象不到的莫大压力，甚至有可能使研究夭折。

3、学术话语与霸权

我们在做研究的时候无法跳出西方现成的学术概念、分类框架和话语体系，我们必须要用到男同性恋、女同性恋、酷儿、跨性别这样的词语，用西方的这种分类标签帖到研究对象的身上一定合适吗？当我们的研究对象自己都不知道自己的身份的时候，你去对他们做同性恋研究或跨性别研究合适吗？比如说，“泰国的人妖（Kathoey）就把自己看着成“女人”，但我们做研究的时候却把她们称为‘易装女王’、‘变性人’或‘跨越社会性别的同性恋’，是不是有问题呢？”^①当被调查对象在研究者面前无力抗拒而不得不接受这些标签和身份时，这又是不是一种人类学学科所带来的殖民主义或霸权呢？

4、民族志中同性恋者的声音

正如女性主义者在民族志中会展现女性的资料，发出女性的声音。同样的在历史的长河中，在世界纷繁的文化中，难道同性恋都消失了吗？民族志文本中同性恋的声音在哪里？那么在民族志的资料收集，如何打破这个沉没，去收集同性恋的资料，让同性恋在民族志文本中得到呈现呢？

^① Andrew Matzner: Ethnography, http://www.glbtq.com/social-sciences/ethnography_ssh,2.html 2004.





【性生殖崇拜文化研究】

象征人类学视野中的乳房和阴道

瞿明安

(云南大学 民族研究院民族学与人类学研究所, 云南·昆明, 650091)

【摘要】从象征人类学的角度来看,女性的乳房和阴道不仅仅是女性身体的显著标志,而且是女性在整个人类文化发展史上最具有鲜明特点的象征符号。中西方文化对乳房赋予的象征意义存在很大的差异,反映了不同的审美需要和价值取向。女性的阴道则因其本身具有生育的功能而被东西方许多传统社会中的人们视为人类生殖繁衍的摇篮或生命的源泉,与阴道有关系的处女膜成为一种标志女性贞洁的象征符号往往有一定的社会文化背景作为基本条件。

【关键词】象征; 人类学; 乳房; 阴道

在女性的身体结构中,最能够代表女性特征的是乳房和阴道,即与男性有着最大区别的身体代码。从象征人类学的角度来看,女性的乳房和阴道不仅仅是女性身体的显著标志,而且是女性在整个人类文化发展史上最具有鲜明特点的象征符号,它们与女性在人类社会不同历史时期、不同文化背景中所处的特殊位置、发挥的重要作用以及人们对其产生的种种观念意识和心理状态都有着密切的关系,是人类文化在女性身体上的折射反映。另外,由于乳房和阴道与女性的性爱、婚姻和家庭有着紧密的关系,因此,它们两者也自然而然地成了每个女性在人生道路上经历悲欢离合和凶吉祸福的历史见证。

一、乳房的象征意义

在女性的身体外部结构中,乳房给人的感官印象最为深刻。乳房既是哺育婴儿的工具,同时也是女性身上最具有性感特征的部位。女性乳房具有的生理功能使其从遥远的古代开始就受到人们的崇拜,而且产生了最神圣的宗教情感和象征。^①并成为众多艺术家、宗教领袖、政客、医师、商人和学者们共同关注的重要对象。美国斯坦福大学女性与性别研究所的资深学者玛莉莲·亚隆在其所著《乳房的历史》一书中,从人类文化发展史的角度,对不同历史时期“好乳房”和“坏乳房”的象征意义作了深入的分析。她认为,乳房作为女性身体的象征,自古以来,便有“好乳房”与“坏乳房”的不同分别。当“好乳房”的形象占优势时,重点都放在它的哺育功能,甚至成为宗教灵性与政治需要的来源。而当“坏乳房”的形象当道时,乳房则成为诱惑与侵略的象征。^②她还对不同社会角色的人们对乳房赋予的多重意义

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

① [美] O.V. 魏勒著:《性崇拜》,历频译,北京:中国文联出版公司,1988年版,第262页。

② [美] 玛莉莲·亚隆著:《乳房的历史》,何颖怡译,北京:华龄出版社,2001年版,第4~5页。





作了高度的概括：即乳房在婴儿眼中代表了食物，在男人眼中代表了性。医师眼中只看到了乳房疾病，商人却看到了钞票，宗教领袖将它转化为性灵象征，政客要求它为国家主义的目的服务，精神分析学者则认为乳房是潜意识的中心。^① 这种观点为人们全面地认识了解女性乳房的象征意义提供了多维的视角。

与西方文化中乳房成为人们关注的焦点绝然相反的是，在中国和其他地区的某些文化体系中，代替女性乳房受人关注的恰恰是西方文化所不重视的女性身体的其他部位，如中国人迷恋小脚，日本人喜欢女人的颈背，而非洲与加勒比海地区的人则执迷于女人的臀部。这表明乳房是性感的装饰品和女性气质的象征的观点并不是放之四海而皆准的想法。^② 在中国文化中，人们对女性乳房所持的态度与西方迥然不同。据有的学者研究，除了新石器时期出土的女性雕像中突出乳房的肥硕以外，就文字记载而言，乳房归入隐私而很少提及。上古描写美女的诗文基本都遗漏了乳房。在华夏文化中，乳房没有成为审美的对象。乳房在上古和中古性爱生活中都显得无足轻重。^③ 与此相适应的是，中国妇女禁忌裸露体肤，尤其禁忌裸露乳房。而男人则禁忌看视女人的乳房，其中的原因不单单是性诱惑的畏惧，甚至还包含有注视乳房会导致女人怀孕的信仰在内。^④ 这种现象表明，在中国人的象征体系中，女性的乳房不是受人崇拜的吉祥象征，而仅仅是被人们视为禁忌而加以防范的一种特定符号。

当然，这里所说的中国人对乳房所持的偏激态度，其实只是专门针对中国人口最多的汉族而言的，生活在中国西南的某些少数民族对女性乳房所持的态度和行为则与此迥然相异。在云南亚热带地区的某些少数民族中，女性的衣着打扮刻意地显现女性富有性感的胸部和乳房，以作为美的象征。西双版纳傣族青年妇女的对襟圆领窄袖衫极力突出女性身材的窈窕和胸部的魅力。红河哈尼族奕车人少女的左胸常常被遮掩得很严实，右胸却是半袒露的，它显示着奕车少女青春的健美。西盟岳宋佤族已婚妇女习惯赤裸着上身，其裸露的乳房成了当地女性显示身体美的一种标志。女性裸露乳房且受到人们崇拜的现象在太平洋岛屿、非洲和其他地区的某些土著中曾广泛存在着。如美拉尼西亚特罗布里恩德群岛土著女人的乳房具有特殊的重要性，结实而发育良好的乳房，是女人的骄傲。^⑤ 非洲卡菲尔人和霍屯督人很着迷于当地女性长垂的乳房；在中非约翰斯顿附近的土著居民中，人们对高耸的乳房十分羡慕；在巴布亚的民间传说中，美女的显著标志便是一对挺立的乳房。^⑥ 表明人们对乳房赋予很高的审美价值。

二、阴道的象征意义

与女性乳房紧密相关的身体部位是阴道。阴道作为女性区别于男性的第一性征，其基本的生理功能包括排泄、性交和繁殖三个方面。在东西方某些传统社会中，阴道的生理功能经过人们的想象和夸张，往往与一定的价值观念相联系，并被赋予浓厚的象征意义。当然，由于学科背景不同，不同的学者往往对阴道的象征意义作出各自相异的解释。有的英国学者曾

① [美] 玛莉莲·亚隆著：《乳房的历史》，何颖怡译，北京：华龄出版社，2001年版，第371页。

② [美] 玛莉莲·亚隆著：《乳房的历史》，何颖怡译，北京：华龄出版社，2001年版，第3页。

③ 萧春雷著：《我们住在皮肤里：人类身体的人文细节》，天津：百花文艺出版社，2006年版，第120~122页。

④ 任骋著：《中国民间禁忌》，北京：作家出版社，1991年版，第62页。

⑤ [英] 马林诺斯基著：《野蛮人的性生活》，刘文远等译，北京：团结出版社，1989年版，第216页。

⑥ [芬兰] E·A·韦斯特马克著：《人类婚姻史》第二卷，李彬译，北京：商务印书馆，2002年版，第493页。





从结构主义的角度对西方社会历史和现实中女性阴道的象征意义作过研究，认为阴道有七个关键的象征：即相对于阴茎，阴道是低级的；阴道是缺陷的；相对于阴茎，阴道如同静止的容器；阴道如同不完美的性别；阴道是令人讨厌的；阴道是脆弱的和受虐的；阴道是危险的。同时还探索了在这些象征中的性和生殖健康的含义。^①有的中国学者在同意其主要观点的基础上，对其某些具体的看法提出了不同的意见，如认为阴道是快乐的，阴道象征着性欲的唤起，象征着女人的被唤起，象征着性的健康和善良。^②

以上两种观点虽然都涉及阴道的象征意义，但由于受学科背景的限制，仍然不能全面客观地反映人类文化发展史上各个特定时期以及不同社会文化背景中女性阴道的象征意义。从象征人类学的角度来看，女性的阴道因其本身具有生育的功能而被东西方许多传统社会中的人们视为人类生殖繁衍的摇篮或生命的源泉，这是阴道最基本也是最重要的象征意义，普遍存在于世界各地的生殖崇拜现象就充分地反映了这种倾向。直接崇拜阴道的现象在中西文化中都表现得非常明显。中国古代的《老子》曾将“玄牡之门”即雌性的生殖器视为生生不绝的天地根源。与《老子》相类似的是，《圣经》将女阴称为“通向子宫之门”。在西方古代宗教中，常以阴门作为女人最显著的特点，并以此来象征整个女人，这是对母性生殖力崇拜的一种表现。^③美拉尼西亚特罗布里恩德群岛的土著不知道男性精液的遗传力量，他们认为女性之所以会怀孕，是因为孩子的灵魂通过女性阴道的孔洞进入子宫，阴道成了孩子灵魂或身体出入的重要通道。^④凸现出阴道在繁殖人口方面的重要性。在生殖崇拜文化中，阴道往往具有双重的含义，它既是能指又是所指。一方面，女性的阴道本身就是人们崇拜的对象，被人们视为生命的摇篮。另一方面，人们为了增强阴道的生殖功能，又极力地模仿女性阴道的形状和特征，将许多与阴道相似的石头、植物、动物、器物和其它物品赋予生殖的象征意义。其中形似女阴的石头如石岩裂口、裂缝、石凹、有洞的石头、石洞；形似女阴的植物有树叶、竹子、花卉、葫芦等等，它们都因自身的形状和特征与女性的阴道相似而被人们赋予生殖繁衍的象征意义。阴道由此而成了这些生殖崇拜象征物最基本的原型。

除了象征人类的生殖繁衍以外，不同社会文化背景中女性的阴道还具有其它不同的象征意义。由于阴道能降生孩子或繁殖人口，在有的民族看来，这是一种神奇无比的伟大力量，因而往往对其赋予神圣的象征意义。巴姆巴拉人把女阴委婉地叫做“伟大而美丽的母亲”，它象征通向秘密的财富和知识的门口。他们在谚语中甚至把女阴比作神，即“神就像女人的生殖器；他强大，有力，耐劳；同时，他诱人，贪婪，而且放任。”^⑤埃及，由于男人认为妻子的性部位是他最神圣的只能独自占有的财产，所以女性阴阜的三角形成了最神圣的象征，代表着生活中一切神圣、纯洁、贞洁和真实的东西。^⑥在中国古代社会中，女阴还具有一种奇特的功能，人们认为女阴有压邪、克敌的作用，这种观念一直保持到清代。^⑦以上这些现象表明，在许多传统社会中，人们对女性阴道的象征功能给予了较高的评价。

与阴道紧密相关的是，位于阴道内的处女膜也因其特殊的作用而被人们赋予相应的象征意义。有的学者认为，在身体符号学里，处女膜是一种符号，它可能是过去那些好嫉妒、占有欲强的男人性选择的结果，他们想要借以保证女人的贞操。就跟乳房一样，处女膜并不只是身体的一个部位，它可以代表某种意义，可以是某种肉体的指标。处女膜标示了处女，新

① Braun & S. Wilkison: 《阴道的社会文化象征》，胡佩诚、黄菊山译，载《中国性科学》2002 年第 1 期。

② 侯跃英：《正确认识女性躯体及其阴道的社会文明含义——读〈阴道的社会文化象征〉有感》，载《中国性科学》2002 年第 4 期。

③ 易思羽著：《中国符号》，南京：江苏人民出版社，2005 年版，第 200 页。

④ [英] 马林诺斯基著：《野蛮人的性生活》，刘文远等，北京：团结出版社，1989 年版，第 132 页。

⑤ 编写组：《世界文化象征辞典》，长沙：湖南文艺出版社，1994 年版，第 1016 页。

⑥ [美] O. V. 魏勒著：《性崇拜》，历频译，北京：中国文联出版公司，1988 年版，第 243 页。

⑦ 易思羽著：《中国符号》，南京：江苏人民出版社，2005 年版，第 202 页。





婚处女象征婚前没有不贞洁的行为。^① 笔者认为，处女膜作为一种象征符号往往具有一定的相对性。在一个禁止婚前性行为的民族中，处女膜的文化价值显得异常珍贵，一般情况下，处女膜的破除象征着女子在婚姻关系上有所归属。在非洲的某些特定社会中，还专门形成了婚礼中新郎当众捅破新娘处女膜的仪式活动，以此来确信这个姑娘是贞洁的。而在特殊情况下，处女膜被非丈夫的其他人所破除则象征着该女子在性行为上的不贞洁，有可能受到社会的非议和丈夫的处罚。与此相反的是，在一个允许婚前性行为的民族中，处女膜是否破除则没有任何象征意义，对该女子将来缔结的婚姻关系也没有任何影响。由此表明，处女膜成为一种标志女性贞洁的象征符号是有一定的社会文化背景作为基本条件的。

通过以上分析可以看出，由于身体是人们开展一切生活活动的生理基础，而人的生殖繁衍和对性爱的渴望又是人的所有需要中最具有生理特征的内容，以致在人的身体结构与生理需要之间建立了最直接的互动关系。如阴道本身就是性交和生殖的器官，乳房则是哺育婴儿的工具和性感部位，这种身体部位与生理需要之间的直接关系，使得它们很容易成为人们用来表达生育意愿和性爱需要的象征符号。

① [美]琳·马古利斯、多雷昂·萨甘著：《神秘的舞蹈——人类性行为的演化》，潘勋译，北京：中国社会科学出版社，1999年版，第157~158页。



【性生殖崇拜文化研究】

西双版纳傣泐村寨中的男根崇拜

章立明

(云南大学 公共管理学院社会学系, 云南·昆明, 650091)

在云南省西双版纳傣族自治州的傣族有傣泐、傣雅、帕西傣、旱傣等众多支系, 本文是以其傣族的主要支系傣泐作为研究对象。按照弗洛伊德的说法, 塔、柱、桩等直立状物件都可视为男根的象征物, 那么, 在云南省西双版纳傣族自治州的傣泐村寨, 这样的象征物随处可见。由于傣泐是一个信仰南传上座部佛教的民族, 有些象征物如塔等属于外来文化影响的产物, 那么, 傣泐本土的原始宗教中是否有男根崇拜呢? 答案是不言而喻的, 因为每个傣泐村寨都会在寨子的中心位置垒起一个台子, 把台子中央的一根桩状物视为寨心, 用来象征村寨的灵魂, 这根桩状物就是一具勃起的男根, 随着社会变迁, 傣泐村寨中的男根形制有了很大的变化, 从木制-水泥制-砖制, 从具象-抽象, 种种不一而定。围绕寨心形成的祭寨心仪式, 既有祈求人畜平安, 五谷丰登的显性功能, 也有强化村民地域和性别身份认同的隐性功能, 成为傣泐村寨最重要的民间祭祀活动之一。

傣泐村寨的男根崇拜与中国古代巴濮荆越一带的南方民族的柯崇拜有异曲同工之处, 或者可以说是刊木的遗风, 如《尚书·禹贡》说: 大禹治水的时候, 每到一处, 就要“随山刊木”, 祭奠高山大川, 其实从柯崇拜到刊木再到刻木为祭, 可以说是一脉相承的。黑格尔说: “东方所强调和崇拜的往往是自然界普遍的生命力, 不是思想意识的精神性和威力, 而是生殖方面的创造力。更具体地说, 对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的”。^①

黑格尔把生殖崇拜与东方文化特征挂钩的观点是偏颇的, 因为生殖崇拜在世界范围内是个普遍现象, 不独为东方文化所有。魏勒就曾经说过: “我们的各种形状和尺寸的塔和尖顶, 全都无意识地保留了原始的男性生殖器石柱的直立形式……圣路易斯的圣维森特教堂的塔, 最初是相当逼真的男性生殖器形状, 但在 1896 年的飓风摧毁了



【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 [德]黑格尔著:《美学》第3卷上册, 朱光潜译, 北京:商务印书馆, 1979年版, 第40页。

过去的尖顶之后，新的尖顶不再能显示出所有尖顶最初的动机”。

男根崇拜起源于何时已不可考，但是一定经过人们长期的观察，才在男子与新出生的婴儿之间建立起因果联系，也就是说如果男子不同女子交配，女人就不会生孩子，公元前 450 年的阿那克萨哥拉最早表述了这一观点，即男子对创造一个新的生命享有完全的荣誉。他认为，胎儿完全是由父亲的种子形成的，母亲只为它的发育提供了一个场所，就象一个植物的种子植入大地生长一样，也就是说“他使她有了孩子”。^①

在傣泐村寨中传统的木制寨心桩的确体现了这一生殖功能，以图 1 的木制桩为例，其直径约为 20 公分，底部埋在土里，露在地面的部分约为 40 公分，除了主桩之外，围绕主桩的还有四根小桩，即父桩（阳性）与大地（阴性）所孕生的子桩（阳性）。与其他文化中的男根崇拜不同的是，傣泐村寨中的

寨心桩不是为不孕妇女祈求子嗣而准备的，也不需要妇女对寨心桩顶礼膜拜，因为寨心桩绝对禁止任何人触摸，更不用说用脚踏或坐站，象其他生殖文化中的求子嗣活动一样。傣泐是植稻最早的民族之一，稻谷在其生活中无比重要，也就是说寨心桩的功能主要是繁殖自身和为了使谷物扬花



受孕。祭祀寨心柱，目的就是祈祝谷物丰产，如果田里的稻谷长不好，便要举行祈祷-供奉祭献-送鬼神的祭寨心仪式，每年傣历三月（公历一月），由每户的男性户主参加祭祀活动，此外，如果村寨发生天灾人祸时，还要进行不定期的重立寨心、洗寨心等仪式。

那么，除了这一丰产的显性功能之外，寨心桩是否还有其他隐性功能呢？从傣泐村寨的布局来看，村寨大致由寨心、竜林、水井、干栏式民居、佛寺等部分组成。村民们先立寨心，后竖寨门，定边界（竖木桩），立寨墙（牵草绳），再建住房，四个寨门相连，形成街道，住房成组成片地修建，使村寨布局呈现主次分明，先后有序，分区明显的空间形态，也就是说寨心桩也有强化村民的地域身份的认同功能。

为什么傣泐在建寨之初，要确立寨心呢？村民们认为“万物均有肉体 and 灵魂两部分，肉体又分为外壳和心脏……宰曼就是村寨的心脏”。^② 如勐捧曼广寨立寨心，就是先选中一处定为寨心，再挖见方尺许的坑，深约 1 寸，坑内以米粒摆成圆形，每粒米代表一种生命，



① [美] O.V. 魏勒著：《性崇拜》，历频译，北京：中国文联出版公司，1988 年版，第 207 页。

② 蓝鸿恩、王松主编：《中国各民族宗教与神话大词典》，北京：学苑出版社，1990 年版，第 80 页。



如男人、女人以及牛马牲畜、鸡鸭家禽等等，最后，以碗覆盖。第二天，去揭碗看米，米粒依然如故，说明这里选为寨址最适宜。^① 选定寨心后，就在寨心位置树起柱状物，由安章（祭师）与宗教管理员负责维护与管理。

此外，寨心桩还生产与再生产了村民的性别认同。在傣泐的原生宗教中，村民们崇拜的勐神、寨神与家神，都是男性的化身，傣语说“召很歹兵帝娃拉很，召曼歹兵帝娃拉曼，召勐歹兵帝娃拉勐”，男人死后成为家庭的守护神，村寨的首领死后成为寨神，地方上的首领死后成为一个地方的守护神，其中强烈的男性权威色彩不言而喻，如以男性为祭祀对象，由男性主祭、男性参加的以男根为象征物的祭祀仪式。当然，随着社会变迁，外出打工挣钱的青壮年越来越多，参加人员的性别也在发生变化，这一重要活动只能是从简，流于形式。由于我在三个傣泐村寨做过田野，我请了三位老人来谈他们村寨里是如何祭寨心桩的，以资对比。^②

“1999 年 12 月，祭寨心仪式是由召曼主持搞（的），一家出一只鸡和 5 块钱。早上（祭祀当天）由召曼、大佛爷和波章把一束白棉线拴在寨心（柱）上，然后由一家一个男的把线牵到各自家里，要在寨子四周围上草绳，然后，波章杀一只鸡把血洒在寨心（四周），请来 7 位大佛爷一起念经（祷告），保佑一起好好在（平安）。念完经后，各家把拉到自家的白线剪断，就留在家（里）。一家再派一个代表（男性），拿着锅、碗，拎着在家杀好的鸡到秀旺（神树）去煮食，吃不了的各人抬回去给家里人吃。祭寨心时。召曼要杀一只鸡用血淋在寨心柱四周，祷告后，再拿去煮给大家吃”。（曼刚人，男，65 岁）

“我们地方上是傣历年的时候祭寨心，一家要去买一斤猪肉交到莫弄家，大佛爷主持祭寨心，在寨心旁边的空地上用莫弄家的大锅煮肉，等到大佛爷念完经，就把肉抬到寺里给大佛爷和小和尚吃，其他人不得吃。”（曼安人，男，62 岁）

“我们的寨心柱本来是木头做的，众人嫌麻烦多，（19）98 年就改成了水泥的。每年 11 月要祭寨心，家家都要拿蜡条、糯米饭和肉去拜，然后分着吃。这个事嘛是由莫弄（寨主）专门领着人搞的，其他人搞就不灵了，神不会去吃（供品）。我们地方么，老人、小孩子不去，每家的男男女女一家去一个。”（曼陇匡人，男，65 岁）

由于三位老人年龄相仿，我请他们谈谈现在祭寨心与从前相比最大的不同在哪里，曼刚和曼安人都说从前和现在搞的都是一个样，曼陇匡的老人则说，最大的变化就是以前祭寨心是男的去，现在女的也可以去，因为男的有时不在家，如果男的在家，还是男的去的多。

① 朱德普著：《傣族神灵崇拜觅踪》，昆明：云南民族出版社，1996 年版，第 201 页。

② 2000~2007 年在西双版纳田野调查所得。





【人类性教育比较研究】

学校性教育对大学生性观念与性行为影响的实证研究

——以云贵川 10 个少数民族为例

胡 珍 王进鑫 程 静 吴银涛

(成都电子机械高等专科学校 四川性社会学与性教育研究中心, 四川·成都, 610031)

【摘要】本文以社会转型期学校性教育的社会化功能弱化为背景,考察了云贵川 10 个少数民族大学生 10 年来接受学校性教育状况的变化。从大学生的视角,定量与定性地分析了学校性教育的对大学生性观念与性行为的影响,强调了加强学校性教育的重要性。

【关键词】大学生; 学校性教育; 实证研究

一、问题的提出及数据来源

针对我国大学生群体性知识掌握贫乏、性责任感薄弱、与性有关的事件不断涌现的现状,国内学术界分析了作为青少年社会化主体之一的学校方面的原因:

万正维(2004)认为学校性教育存在以下几个主要误区:在教不教的问题上,存在观念方面的误区,如无师自通、封闭保险和谈性可耻;在教什么的问题上,存在内容方面的误区,如理解狭隘、某些内容的教育只能针对某些年龄的学生;在怎么教的问题上,存在方法方面的误区,如认为性教育是个别教师个别学科的事,与其他教师其它学科无关;遮遮掩掩、含糊其词;诚惶诚恐、满口道德^①。

朱爱胜等(2007)比较中外高校性教育发现,我国的高校性教育目前存在着无师自通论、封闭保险论和救急论等几种误区;性教育对象的范围只是某些大的高校的学生;内容和组织形式不够系统和完善,性教育内容支离破碎,不完整、不深刻;形式单一化,主要采取讲解式的方法,学生的参与程度很低。师资队伍力量薄弱,性教育途径混乱^②。

尹红新(2006)认为我国的高校对性教育的长期忽视表现在:性教育在我国教育体系中长期缺席;高校的大学生性教育存在一些误区,如无师自通论、教唆论、主观害怕论和弱需求论;零散的性教育“点缀”,形式呆板,内容陈旧和单一。并提出,高校应成为大学生性教

【基金项目】本文系 2005 年国家哲社基金课题“社会变迁中的青少年问题研究——转型西南少数民族大学生性文化变迁的实证研究”(项目编号:05XSH019)的阶段成果之一。

【作者简介】胡珍(1956-),女,成都电子机械高等专科学校四川性社会学与性教育研究中心主任,教授;王进鑫(1975-),男,成都电子机械高等专科学校四川性社会学与性教育研究中心副主任,副教授。

① 万正维:《浅析学校性教育的误区》,载《成都教育学院学报》2004 年第 10 期。

② 朱爱胜、胡维芳:《中外高校大学生性教育比较研究》,载《青海社会科学》2007 年第 5 期。





育的主渠道^①。

季成叶(2005)认为我国高校性教育存在的问题有:各地出版的教材水平良莠不齐、合格的师资队伍严重缺乏、目前性教育领域尚存在一些空白,如对一些变态性行为的早期纠正和治疗。并提出:学校性教育是以学校为主要场所,以学生为目标人群,有组织开展的系列性教育活动。其目标包括传授科学性知识,帮助青少年建立健康的性观念;为终生健康奠定基础;科学性教育是精神文明建设的需要^②。

谷来有等(1996)认为,这和学校有关管理者缺少忧患意识;缺少师资和专业人才;缺少教材和科学的教学方法有关。建议在我国必须形成一个符合中国国情和社会发展的学校性教育体系,使学生具有较高的身心素质迎接未来的挑战^③。

上述研究或起源于对大学生性知识、性道德观念状况的考察,或起源于当前某些大学生的性罪错事件、或起源于国内外高校性教育状况的比较等,其结论也主要是对学校性教育的地位和作用、是否开展性教育的观念、教学方法、教学手段、师资等情况的建议等。而从学生视角来评价学校性教育的研究相对较少。学生在学校获得什么样的性教育?他们怎么评价学校的性教育?学校性教育对学生有什么影响?这些是我们要关注和回答的问题。本文试图以西南少数民族大学生为研究对象,考察民族地区学校性教育的状况。

本文的实证材料来源于 2000、2003 和 2005 年三次少数民族大学生同期群研究。三次数据均按照整群抽样的方法在云贵川三省六所大学(阿坝师专、康定师专、西昌师专、西南民大、云南民大和贵州民大)抽取,最终有效样本为:2000 年 769 人,2003 年 847 人,2005 年 2417 人。包含的少数民族有傣族、白族、彝族、苗族、布依族、土家族、侗族、哈尼族、壮族和藏族等 10 个主要的少数民族。2005 年,还分别对 10 年前在校 64 名大学生和目前在校的 76 名少数民族大学生进行了结构访谈。

二、研究的主要结果

(一) 定量对比分析

1、青春期学校提供的感情支持及性知识

(1) 来自学校的感情支持随时间推移而降低

96%以上的少数民族大学生不与老师讲心里话。能与教师说心里话的西南少数民族大学生平均比率仅占 3.0%;2003 年的最高比率也仅占 6.75%,且这种状况还呈下降的趋势。老师成为学生“知心人”的比率在家庭成员、老师及同龄人中所占比率最低。

初遗/初潮向老师请教的比率呈下降趋势。西南少数民族大学生向教师请教初遗/初潮的平均比率仅占 1.72%,且这种状况基本呈下降的趋势。老师在学生请教初遗/初潮问题的对象中(父亲、母亲、同学朋友、老师、及其他年长者)所占比率最低。且学校及老师无论在为男生还是女生提供青春期指导和帮助方面,几乎无所作为。

(2) 对中学提供青春期性教育的评价

从生理卫生课知晓初遗/初潮的比率下降。虽然在初遗/初潮前,西南少数民族男女大学

① 尹红新:《大学生性教育缺失的原因剖析及对策探讨》,载《山西高等学校社会科学学报》2006 年第 9 期。

② 季成叶:《学校性教育的性质、目标和任务》,载《中国学校卫生》2005 年第 7 期。

③ 谷来有、刘启富、迟叔艳:《对学校性教育困厄因素的思考》,载《中国校医》1996 年第 5 期。





生知道“初遗/初潮是正常生理现象”的途径居首位的仍然是“生理卫生课”，但是，其比率基本也不到五成，且均呈下降趋势；从同龄人（兄弟姐妹、同学）获得初遗/初潮知识的比率逐次上升。

综上所述，西南少数民族大学生在青春期将老师视为知心人的比率如此之低，表明大部分教师没有与学生建立起良好的“亲师”关系；学生对教师的不信任，阻碍了他们在青春期之前向老师请教很隐秘的、性生理发育（初遗/初潮）的知识。学校开设的生理卫生课在男女生青春期来临前也发挥了一定的知识储备教育作用，但是，不佳的“亲师”关系致使学校性教育的功能由同龄人替代。

中学性道德教育等内容比率趋低。比较西南少数民族大学生在中学接受的性教育内容可见：性的生理发育知识（包括生命的来源）在学校提供的性知识体系中有减少的趋势，青春期的心理、友谊与爱情、男女交往等越来越多，而性道德和性法律的知识一直都最少（见表 1）。

表 1: 男女大学生接受过的中学性教育内容的历史性变化（可选三项）

接受的性教育内容	2000	2003	2005
性的生理发育知识	60.7	48.8	43.0
生命的诞生	38.7	32.7	30.6
青春期的心理	66.5	71.2	76.9
男女交往的方式	14.1	22.3	18.8
人口问题与计划生育	23.0	38.1	35.8
友谊与爱情	28.8	45.0	48.8
性病的传播	11.5	11.5	17.2
性道德与性法律	10.5	5.8	7.9
N	191	260	1183

对我国性教育内容“太保守”的评价呈上升趋势。调查数据显示，在三次调查中，每次调查中西南少数民族男女大学生男女生认为“太保守”的比率都最高，且呈上升的趋势。尤其是西南少数民族女大学生对我国性教育内容评价为“太保守”的比率从 45.71% 上升最高达八成强；认为“太开放”的比率一直最低。

从现实看，西南少数民族地区学校性教育的开展肯定比 10 年前更好，他们也客观地评价老师提供的“（最）丰富有用的性知识”比率上升。但是，他们评价我国学校开展性教育“太保守”的比率在 10 余年间的四次调查中也逐次上升。分析认为，随着人们观念的改变，西南少数民族男女大学生渴望学校传授性知识的要求也更高，他们日益感到学校对他们在性知识方面的“解惑”远远不够，因而，他们对目前我国性教育状况的评价更为不满。

2、学校性教育对大学生性观念的影响

许多研究表明，开展了性教育的老师，与学生建立起“亲师关系”的比率高。我们认为，学校性教育对大学生性观念的影响，主要通过进行性教育的老师与学生建立的亲师关系表现出来。因此，我们通过学生把来使作为知心人、获得丰富有用性知识的情况，与大学生的性观念进行交互分析，了解到学校性教育对大学生性观念的如下影响：

(1) 亲师关系对学生性观念的影响





视老师为知心人的大学生摒弃贞洁观的比例最高。那些视老师为知心人的大学生认可“贞洁对男女双方都至关重要”的比例，明显低于那些视家庭成员或同龄人为知心人的大学生；同时认为贞洁观念是“封建观念，应摒弃”的比例也明显高于对比组（见表 2）。

表 2 知心人对学生“贞洁观”影响的交互关系

对贞洁的看法	知心人			
	家庭成员	老师	同龄人	Total
对男女双方都至关重要	47.28	37.27	47.93	47.43
是封建观念，应摒弃	11.66	19.09	7.47	8.82
对女人重要，对男人无所谓	14.32	15.45	14.29	14.34
只要有感情，就不存在贞洁问题	25.35	26.36	29.51	28.44
只要能满足自己的性欲，贞洁可以不管	1.39	1.82	0.80	0.97
N	789	110	2,491	3,390
Pearson $\chi^2(8) = 34.9727$ Pr = 0.000 Cramer's V = 0.0718				

由此可见，作为教育者，我们希望学生摒弃封建的“贞节观”，还是只有通过教育才能达到我们的目的。教育对学生的引导作用显而易见。

视老师为知心人的大学生坚决反对高校设置安全套自动售货机的比例更高。从表 3 可见，对高校设置安全套自动售货机这一事件，那些视老师为知心人的大学生坚决反对的比例更高，认为那是大学生人格的侮辱的比例也更高，可见，那些视老师为知心人的大学生更排斥高校设置安全套自动售货机。

表 3 知心人与对“高校设置安全套自动售货机”看法的交互关系

对高校设置安全套自动售货机的看法	知心人			
	家庭成员	老师	同龄人	Total
坚决反对	8.63	18.58	7.17	7.90
是对大学生人格的一种侮辱	17.26	23.89	6.77	9.80
是对校园里性行为的默许	25.89	20.35	32.01	30.19
是对校园里禁而难止的性行为的补救措施	48.22	37.17	54.05	52.12
N	788	113	2,468	3,369
Pearson $\chi^2(6) = 129.4501$ Pr = 0.000 Cramer's V = 0.1386				

无论在高校设置安全套自动售货机的是非争论有多少，我们分明已经看到学校教育对大学生性观念的影响作用。

视老师为知心人的大学生认同同性性行为的比率更低。从表 4 可见，那些视老师为知心人的少数民族大学生认为同性之间的性行为是正常行为的比例更低，而认为是不道德行为的比例更高。可见，视老师为知心人的大学生对同性性行为认可度更低。

此研究结果表明，亲师关系对大学生同性之间性行为看法的影响，学校性教育在青少年性取向向上的引导作用显而易见。



(2) 老师提供性知识情况对大学生性观念的影响

老师提供了(最)丰富有用性知识的大学生赞成婚前性行为的比率最低。表 5 的数据显示: 那些认为老师提供的性知识“最丰富有用”的大学生有条件的接受婚前性行为的比率更低, “反对”和“赞成”的比率在对照组也更高; “反对”的比率远高于“赞成”的比率。

表 4: 知心人与认同同性性行为的交互关系

对同性之间的 性行为的看法	知心人			
	家庭成员	老师	同龄人	Total
是少数人的正常行为	33.59	18.02	38.20	36.47
变态性行为	46.77	47.75	48.39	48.00
不道德行为	16.73	28.83	12.04	13.68
罪恶行为	2.92	5.41	1.36	1.86
N	789	111	2,492	3,392
Pearson chi2 (6) = 58.9771 Pr = 0.000 Cramer's V = 0.0932				

表 5: 老师提供性知识与大学生婚前性交行为态度的交互分析

对婚前性交行 为的态度	老师提供的性知识				Total
	最丰富有用	丰富有用	很少	无用	
有条件的接受	74.16	80.33	81.22	83.57	80.36
反对	16.75	17.62	14.95	13.04	15.72
赞成	9.09	2.05	3.84	3.38	3.92
N	209	488	756	207	1,660
Pearson chi2 (6) =22.6290 Pr = 0.001 Cramer's V =0.0826					

(3) 性教育对大学生恋爱动机的影响作用显著

表 6 的数据表明: 接受过性教育的同学谈恋爱的目的更多选择“建立和培植专一的爱情”, 而以“满足性欲的需要”和“填补空虚, 逢场作戏”为目的的同学少于没有接受过性教育的同学。也就是说, 接受过性教育的同学谈恋爱的目的更符合社会的主流要求。

表 6: 谈恋爱的目的/是否接受过性教育的交互分析 (%)

谈恋爱的目的	是否接受过性教育		
	接受过	没有接受过	Total
建立和培植专一的爱情	68.83	63.86	66.29
建立家庭	16.67	18.14	17.42
满足性欲的需要	4.95	5.69	5.33
填补空虚, 逢场作戏	9.55	12.32	10.96
N	1,434	1,494	2,928
Pearson chi2 (3) = 9.4814 Pr = 0.024 Cramer's V = 0.0569			

3、学校性教育对大学生性行为的影响

(1) 亲师关系对大学生性行为的影响

视老师为知心人的大学生自慰发生率最低。从表 5 可见，视老师为知心人的大学生有四分之三强的表示没有自慰行为，明显高于对比组。

表 5: 知心人与自慰发生率的交互关系

有过自慰吗	知心人			
	家庭成员	老师	同龄人	Total
没有	70.88	75.47	64.78	66.37
有	29.12	24.53	35.22	33.63
N	498	53	1,718	2,269
Pearson $\chi^2(2) = 8.4473$ Pr = 0.015 Cramer's V = 0.0610				

分析认为，将教师作为知心人的大学生，能得到老师关于自慰“不染为上，适度无方，过度有害”的引导，其自慰发生率低于对照组，减少了因为有过自慰而焦虑，也不会因为无此行为而担心，更有利于青少年性生理的健康发展。

(2) 学校性教育内容对大学生性行为的影响

表 7 的数据表明，认为学校性教育内容“很适当”的大学生发生过性交行为的比率最小，反之，认为学校性教育内容“太保守”的大学生发生过性行为的比率的最大。

表 7: 对我国性教育内容评价与性行为发生率的交互关系

对我国目前性教育内容的评价	是否发生过性交关系		
	没有发生过	发生过	Total
很适当	24.36	17.82	22.58
太保守	70.83	77.06	72.53
太开放	4.80	5.11	4.89
N	2,040	763	2,803
Pearson $\chi^2(2) = 13.5920$ Pr = 0.001 Cramer's V = 0.0696			

该研究结果表明：西南少数民族大学生认为很适当的学校性教育内容，对大学生婚前性交行为的发生率起到很大的影响作用。教育者关于性交行为真相的内容越是遮遮掩掩，青少年去尝试的可能就越大；反之就越小。

表 8 的数据亦说明，认为学校性教育内容“太保守”的大学生有恋人的比率更高；认为“很适当”和“太开放”的大学生有恋人的比率都较小。

也就是说，我们要想青少年更成熟一些再进入恋爱的话，学校性教育内容中关于恋爱内容的教育就应该更加适当。还是那句话：“回避激发好奇，真相引导思考。”性教育应该以开明开放的态度指导。

学校性教育内容越“保守”，经常/喜欢谈性的大学生越多。表 9 的数据表明，认为学校性教育“很适当”的大学生“从不谈性”的比率最高；反之，认为“太保守”的大学生则“经常谈性”和“非常喜欢谈性”的比率更大。

表 8: 对我国性教育内容评价与是否有恋人比率的交互关系

对我国目前性教育内容的评价	是否有恋人			Total
	现在有	曾经有过	没有	
很适当	18.34	23.01	24.10	21.62
太保守	77.95	71.77	69.72	73.43
太开放	3.72	5.22	6.18	4.95
N	1,238	1,130	1,004	3,372
Pearson chi2(4) = 22.8152 Pr = 0.000 Cramer's V = 0.0582				

表 9: 对我国性教育内容评价与“谈性”比率的交互关系

对我国目前性教育内容的评价	和同学谈性的问题				Total
	从不谈	偶尔谈	经常谈	非常喜欢谈	
很适当	25.69	23.58	12.10	13.27	21.65
太保守	64.58	72.05	81.19	77.55	73.02
太开放	9.72	4.37	6.70	9.18	5.33
N	288	2,472	537	98	3,395
Pearson chi2(6) = 59.8814 Pr = 0.000 Cramer's V = 0.0939					

上述研究结论再次表明，西南少数民族大学生不能从学校性教育的内容中得到需要的性知识，他们当然只有在同伴教育“谈性”获得性知识，学校的教育功能下移给了同龄人。

(二) 定性访谈研究

1、教师在青春期知识传授的缺位影响了“亲师关系”的建立

我们通过对 10 年前以及现在在校大学生的结构访谈，进一步了解到西南地区少数民族大学生对青春期学校性教育的评价。

(1) 10 年前中学生理卫生课的“放任自流”导致学生性无知。我们国家的学校性教育开展得不好，当时老师给我们上这门课的时候，就不讲，叫我们自己看 (YBF04)。我最早了解到性的知识还是从生理卫生课的生物书上，生理卫生课老师只讲那么一点点 (XBM01)。我们国家当时的性教育非常严，但是，实际上这种“严”得不到好效果，我们这辈人在如何对待两性问题上很无知 (MBM03)。我第一次遗精之前应该算是晓得这件事。是看书、报纸，杂志上了解一些。因为当时也没有网络，只有自己看书了 (DBM03)。我看的课外书上说女人怀了孩子之后就不会来月经了，那个时候我才知道月经，我就跟同伴们说：女人怀孕之后就不会来月经了，她们说：是啊，这个事情你都不知道，你真笨啊！但我真的不知道 (MBF08)。

(2) 目前在校学生对青春期性教育的评价仍然不高。谈性色变的心理，让许多西南少数民



族孩子“羞于听课”。在中学，我获得性知识的途径主要不是通过课堂上。因为老师也只讲一点点，自己又不好意思太认真听（YNF12）。我们中学阶段性教育内容本来就有限，还把男女同学分开上，效果太差（DNF02）。我们虽然在生物课本上也学到过女孩子月经初潮的知识了，但是，并没有从生理现象、心理反应等讲清楚。所以，第一次来月经时还是没有反应过来，很恐慌（XNF04）。

（3）自学成才——成为 10 年前后大学生性知识的“求知路”。我是从小说这（性）方面的描写中得到在性方面的知识。就喜欢在外面的租书店借黄色小说看（ZBM01）。我没有从学校接受过任何性教育。第一次看到有性描写这方面的内容，是在初中看的电影《被爱情遗忘的角落》，第一次知道了什么叫亲吻（YBM02）。避孕方法是在发生性行为后才去了解，主要通过看书，因为根本没人说的。实际上当时我看书都是躲躲藏藏的看，当时买书的时候，拿了书就跑，找了我好多钱都不晓得。回来还要在没人的时候，把门关好，窗户关好，才看，看了后还要把书藏起来（XBM04）。我们现在都结婚了，对什么叫性高潮还是不十分清楚。我主要是从书上看到的，一些是通过正常渠道，还有大部分是非科学渠道知道的（DBM03）。

我的性知识主要是看色情小说。对男女两性的身体结构不是很清楚。对流产的了解只晓得这样对女性的身体不好。这些知识也是在大学的时候才知道（ZNM02）。由于学校性教育的现状很落后，父母也不会讲这方面的知识。有些女生就是看小说，男生有时就是网上看黄片（色情录像），或者搞 A 片看来获得性知识。有的同学知道一点这方面的情况就乱吹牛，性知识都是我们摸爬滚打获得（XNF06）。我从小学到大学，学校里都没有这样的（性教育）课程。我是听朋友说、听收音机得到与性有关的知识，《大学周刊》时会有关于这方面的内容（MNF07）。

（4）性教育缺位导致“亲师关系”缺乏，孩子们的知心话无处倾诉，他们的无助“老师和家长绝对不知道”。我们不能从学校的课程上学到性生理发育的预备知识，在同学们的谈论当中有许多错误的东西。如在初一的时候，女同学间相互交流着这样的信息：来月经的时候不可以和男生走太近了；男孩子坐过的板凳不要去坐；不要和男孩子亲嘴、拥抱等等，说拥抱了就要怀孕。当时就把我吓惨了，与男生交往非常小心，那时对怀孕也不懂。有一对学习成绩非常优秀的同学因无知怀了孕，悄悄打了胎，老师和家长绝对不知道（ZNF01）。

社会转型 10 年来，学校性教育仍然没有满足西南少数民族大学生对性知识的渴望。自学成才、“同学朋友”的“道听途说”仍然是青春期西南少数民族青少年的“求知途径”。但是，同伴间的“谬误信息”却让许多孩子在误导中“惶惶不可终日”。

霍理士曾精辟地指出过人们千方百计减少青少年对异性“性”的好奇心的结果：“我们用尽法子来减少男女儿童对于彼此形态上的好奇心，但总是落空。无论做家长怎样讳莫如深，也无论他们用什么转弯的方法，把这本小说藏过，把那本笔记放开，总不能把儿童们这一类的好奇心压抑个透不过气。全部人类的思想史例，离奇诡变的部分不为不多了，但什么都比不上把男女青少年在这一方面所用的种种出奇制胜的心思，任你用天大的秘密，他们总有法子来刺探。只要他们自己刺探到什么，那刺探到的东西，对于他们的想象，便无异火上添了油一半，越发不可收拾。”^①

无论是学校的生理卫生教育、还是家庭的性教育，只要我们科学、系统正确的性知识不去为青春期孩子提供寻求满足好奇心的途径，孩子们就会从其他旁门左道、非科学的、谬误的渠道去获取性知识，那样的后果不言而喻。教育者成不了孩子的知心人，我们让孩子“学会做人”的教育就会失去效果。

① [英]霍理士著：《性心理学》，潘光旦译注，北京：商务印书馆，1997 年版，第 540 页。





2、对大学性教育的评价

(1) 10 年前的大学生多从总体效果评价学校性教育。我们国家当前对青少年的性教育滞后于他们的发育程度，很多大学生对性方面的知识一知半解，有些人从网络上啊、或者听同学那里听过，但是系统接受这方面教育非常少。有些女生因为谈恋爱导致怀孕了都还不知道。出现这种情况，说明性教育在大学里属于一个空白点啊 (BBM04)。我从小学到大学没有接受过任何性教育，现在都结婚了，对避孕的知识也是从最近几年才了解的，大学时根本不知道 (MBM07)。大学性教育一般是通过思想品德课程里面的“树立正确的恋爱观”来讲解。以前可能隐晦些，现在像我们贵州民院上课就会讲得直白些，直接提到性的问题。大学一年级，讲到两性交往，包括性行为，我一向都很直白地告诉学生们应该抱着什么观念。但是完全正规的、科学的、系统的、专门的性教育课程还是没有 (BBM02)。

作为过来人，10 年前的许多西南少数民族大学生已经认识到，性教育的缺乏将影响到对下一代的教育。我们国家的性教育非常缺乏，我们从小学到大学根本没有在学校接受过性教育。现在的孩子模仿性很强，我的孩子 7 岁，为了让我的孩子在这方面不再是文盲，我就会看这方面的资料，帮助我对他进行性教育 (MBM08)。

(2) 目前在校生更多从具体事例上评价大学的性教育。我们国家的社会性信息一方面盲目效仿国外，太开放了；另一方面国家对性教育这个不太重视，进了大学也不进行性教育。许多大学生根本不懂基本的性知识，女生竟然自己怀孕了都不知道，我觉得太傻了，很无知，现在大学里要找处女处男都很难。例如，有个女同学失恋了又因为失去了贞操而跳楼自杀。还有就是十个精神病有八个可能都是因为性方面的东西导致的 (BNF01)。

(3) 性教育直接影响到大学生的性观念和性行为。10 年前大学生能从观念对行为影响、以及政府职能的高度提出学校性教育改革的建议。我觉得我们国家的性教育在中小学还涉及了一部分，但是在大学里好像就是空白了。大学生在生理上和心理上有了这样（性）的需求，如果不对他们进行教育，发生婚前性行为的就比较多，这种后果比中小学不教育更严重 (YBF03)。在我国，一方面是学校性教育的缺失，一方面是开放的性观念导致的大学生性行为的放纵，国家、社会、家长和大学生都在呼吁学校性教育的开展，但是，具体主管行政部门的官员还是没有真正把这件事做起来。除了事情要表现学校在重视性教育，也有做秀的嫌疑。另外就是涉及到老师，老师还是对开展学校性教育也有抵触的心理 (YBM02)。我们国家在学校性教育这方面也有了一定的进步，在性的表达上更为大胆了，可以说这是我们民族的一个进步。比如说现在电视上我们可以看见了关于避孕套的广告，在十年前是难以启齿的问题。性教育这是一个很复杂的工程，在城市发达的地区和不发达的地区存在很大的差别，政府的教育主管部门应该结合本地的经济、文化发展统筹考虑。像我们云南地区，如果不抓好性健康教育，性病、艾滋病的传播是很可怕的 (YBM01)。现在社会媒体的性信息量很大，大学生现在可以通过很多途径找到这些资料，导致现在的大学生在性这块过于开放，道德意识比较淡漠，缺少责任观念。虽然，绝大多数少数民族大学生对恋爱还是抱着美好的愿望，但事到临头他往往很难控制住自己，往往会害人害己 (BBM02)。

目前在校生则直接将大学生的性行为现状归于性教育的缺失。我们八十年代出生的大学生中学阶段接受的性知识特别少，进了大学还不进行系统的性健康知识教育。我觉得大学生很盛行谈恋爱的现象，也是学校、家庭性教育缺乏的结果 (DNF03)。我们国家的大学生性教育都是躲躲闪闪的，不像在美国，甚至会在青春期以后教你怎样避孕，有发避孕套之类的措施。我觉得现在大学生、甚至中学生堕胎、人流的人越来越多，与缺乏这方面的教育有关





(MNF09)。

(4) 学校性教育意义重大。无论怎样, 呼吁尽快开展系统的、科学的、有章有法的性教育, 已成为西南少数民族大学生的一致期望。现在在校的土家族男生 TNM03 甚至把性教育的开展上升到“关乎民族的水平、人口的素质”的高度。我觉得我国目前性教育应该说很棘手, 青少年性行为的低龄化问题不可回避。西方性文化的渗透挑战中国的传统性道德。要想提高我们民族的水平, 人口素质, 所以就要进行性教育 (TNM03)。我觉得在大学生里开展性教育是必要的, 因为大学生正处于一个树立世界观、人生观的阶段, 或者说是一个转型的阶段, 学校不应该谈性色变, 而应该坦然的让学生去接受性知识和性教育。上大学以后学校还对这个问题避而不谈, 大学生在实践中来学习的代价太大, 往往在受伤害后才获得真知 (MBF01)。

经过 10 年的社会转型, 个别西南地区的大学已经将大学生性健康教育作为人文素质课程纳入了公共选修课, 或者开设了一些性健康讲座。受到西南少数民族大学生的好评。我们在大三的时候, 开设了性教育选修课, 才开始接触性知识。我觉得从这门选修课上我的收获还是比较大的, 了解到了很多过去不知道的性知识 (ZNM04)。我不怎么了解我国现在性教育的情况, 但是, 我们学校开设了性教育选修课, 人还挺多的, 可见大家都非常需要性健康保护知识 (BNF02)。

3、对开展学校性教育时间的建议——各个阶段开展均有利弊

总的来看, 西南少数民族大学生对学校性教育在各个阶段开展的利弊见仁见智, 概括起来有以下几点:

10 年前后学生的共识——初中阶段开展性教育。我觉得这方面 (被访者为某大学的教务处主任, 仍然羞于直接用“性教育”等词汇) 教育应该从初中开始。因为社会的发展 (太快), 我小的时候的观念和现在中小学生的观念都有很大的不同。我们总觉得他们不懂, 但他们说出的话来让我们十分的惊奇。我想, 从中学生就开始进行性教育, 初中生就开始有一种好奇心理, 就要从这方面来正确的引导, 毕竟他们此时的思想还没定型 (XBM03)。我觉得初中开始就应该进行这个预防 (性) 教育了, 发育早的孩子进中学前就开始发育了, 最主要的是在学生受到重大的伤害之前, 带来严重后果之前, 现在经常报道中学生怀孕这样的事情, 对生理和心理都是很大的打击, 所以说应该是越早越好, 不要等问题出来了再“消防” (MBM07)。目前在校生认为: 现在的小孩儿特别聪明, 这方面发育比较快, 思想也比较成熟得快, 他们对性的关注开始很早, 所以, 至少应该在初一开始 (BNF03)。性教育应该从初中一年级开始比较好。因为现在的孩子都较早熟, 中学已经懂事了。尤其是少数民族女生, 由于读书交完, 在小学就来月经的不在少数 (MNF10)。初中早恋的孩子很多, 这个时候就应该直接一点讲性知识, 如果你把性教育搞成“朦胧美” (神秘化), 他反而更好奇 (XNF06)。我认为很有必要来对小孩子进行性教育。因为我们地处落后的民族地区, 缺少这方面的知识, 性弄得蒙蒙胧胧地反而很好奇, 了解透了可能更好一点。生理课在初二上已经晚了, 应该还早一点 (MNF09)。

从小学开始性教育也不算早。我觉得从社会发展的角度来说, 从小学高年级, 就应该开始性健康教育。我儿子就读 3 年级, 他就说, 他长大了工作了, 要找个自己喜欢的人结婚。我就说, 那要是她不喜欢爸爸妈妈呢? 他就说, 那我就跟她离婚。我问他你知道什么是离婚吗, 他说, 离婚就是叫她出去住, 不住在这里。所以早期进行性教育很重要 (XBF02)。我认为就现在的情况而言, 学校性教育小学五年级就应该开始了。现在的孩子早熟, 接受性文化的途径也比较多, 我家邻居的孩子, 在小学二年级就会给别人写情书了 (MBM06)。





许多目前在校生也建议从小学阶段开展性教育。如果从小学开始性教育比较好。越小孩子就会觉得这些根本就不是什么奇怪的事，就不会像我们一样性无知。根据我们中国的发展来看，12岁就有生育能力了，他们进初中之后可以避免一些盲目的行为（TNM01）。我认学校的性教育应该在小学3年级左右开展比较合适。因为这时刚好进入了青春前期（YNM01）。很多小孩都会问爸妈我是怎么来的，大部分父母至少是用善意的谎言来对他们讲，这时就开始性教育最好（YNM07）。

从幼儿园开始——一张白纸好画最新最美的图画。我觉得性教育不仅应该从小学开始，实际上从幼儿园大班就可以开始。像我儿子现在三岁半，他已经有了性别意识，提出疑问：“为什么男孩子跟女孩子上厕所不一样，为什么男孩子要站到那个台子上撒尿？”等等问题。所以我觉得从幼儿园就可以开始性教育了，但每个阶段的内容应该不一样（BBM01）。我觉得在儿童的时候，幼儿这块，还是应该讲一点简单的性知识。但是，我觉得父母讲比学校讲好（BBF02）。

4、对学校性教育内容的建议

(1) 10年前的大学生强调性观念和性道德教育。绝大部分10年前在校生，都把性道德、性的责任教育，作为学校性教育的首要内容。而且很多人都强调：性道德教育比性知识教育更重要。学校的性教育内容，性道德教育比性知识教育更重要。因为性知识在很多方面都可以得到，性道德需要教育者的引导（YBF09）。我觉得初中阶段的性教育内容首先是改变对性的那种神秘感，以一种科学态度来对待。对大学生的性教育内容应该是建立生活态度问题，一是知道如何正确对待性；二是性意识萌发的相关知识（TBM04）。我觉得大学生性教育应从培养他们树立一种更高层次的道德观与人生观这方面去考虑，在性问题方面，也只能以引导的形式进行教育。我们不赞成很开放随便的性行为，作为大学生，有文化、懂道理的那种，在这方面应更好的把握自己（XBM02）。

(2) 目前在校生希望得到实用的性知识教育。我认为性教育应该主要是进行性生理知识教育，因为，这方面的教育我们从小就缺乏，各种途径得来的又不系统、不完善，还有很多谬误的东西（DNM01）。我觉得大学里的性教育内容应该多告诉大学生一些自我保护的性知识，而且是比较科学的性知识，在大学现在很多的同居现象，大学里的性教育应该侧重性的安全、性的保护。因为，在大学生中，性行为已经很普遍了，比如预防性传播疾病、避孕（YNM02）。应该把性行为的严重后果给大学生说出来，让他知道性行为后果的严重性。例如：人工流产的后果呀、会带来什么性病呀、生理卫生疾病呀、心理方面的障碍等等。主要强调性行为的后果，从后果来告诫，让他们明白什么该做什么不该做（MBF07、TNM03）。

三、结 语

本研究通过定量调查数据分析，得出了如下研究结果：1、亲师关系影响到西南少数民族大学生向老师请教隐秘的性问题；2、视老师为知心人（或获得老师提供性知识）的西南少数民族大学生其性观念和性行为更符合教育者的主流要求；3、对学校性教育持否定评价的西南少数民族大学生其性行为越开放。

此外，通过个别访谈资料的定性研究，在映证补充定量研究结论时，还有如下的结论。

（一）西南少数民族大学生对性教育的需求增加而现实不足

西南少数民族地区的大学生充分肯定中学的青春期性教育已经比社会转型的10年前的“放任自流”有了显著改善。但是，由于西南地区青少年的性成熟的提前，他们对性信息的需求量增加，现实中，学校性教育在此方面的提供的性知识，与他们对性知识的需要之间存





在明显的“供小于求”的矛盾。其结果：他们从“旁门左道”获得性信息的比率逐次上升；对学校性教育的评价不满足的大学生越来越多。

10 年间西南少数民族地区学校性教育“供小于求”的矛盾症结来自两个方面：一是老师成为青春期西南少数民族大学生知心人的比率下降，孩子们向老师请教青春期知识的比率随之下降，学校性教育的功能更多地被同龄人代替；二是西南少数民族大学生已经清醒地认识到，同龄人和社会各种途径提供的性信息其科学性和系统性明显不足，他们对社会上各种途径提供的性信息的良莠难辨，一些错误的信息已经误导了他们对性的认识。

本研究表明，西南少数民族大学生接受的学校性教育与他们获得正确性知识成正相关；获得良好的学校感情支持和学校性教育的西南少数民族大学生，摒弃贞洁观的比例最高、反对高校设置安全套自动售货机的比例更高、认同同性间性行为的比率更低、其自慰发生率也最低、其性观念和性行为更具有积极的意义。

因此，西南少数民族大学生更加渴望学校担负起在性知识方面“传道、授业、解惑”的职责。他们对中学的青春期性教育要求日趋全面和人性化：应注重青春期“早练”的引导，避免“惩处”；提供全面的性生理与性道德、性安全与性保护的系统知识。

（二）大学性教育已有起色，学生的期望符合主流

西南少数民族大学生在定性访谈中自述：一些大学已经将大学生性健康教育作为人文素质课程纳入了公共选修课，或者开设了一些性健康讲座；在“大学生心理健康”课程中，因不可回避的性心理健康内容，让他们多少接受了一些性教育；他们对大学与性教育有关的“恋爱观教育”评价最高。由此可见，大学阶段的性教育虽然还没有长足的发展，但已经有了起色。

但是，许多大学生指出：大学恋爱观教育不能脱离性教育。要让恋爱观教育、思想品德教育取得实效，教师自身性知识的学习和教学艺术的提高、性观念的转变非常重要。开展大学生性教育的学校应着力在教师的理论教育和学生的实际需要之间探索有效的教学方法，建立“以人为本”的导师制度。

西南少数民族大学生已经认识到：当人在脱离了动物界成为人以后，性欲生殖都已不是纯粹的自然本能，而成为了社会文化现象。性的科学文化素质与其它科学文化素质一样，不是先天具备、与生俱来，不能“无师自通”，必须通过后天的教育和长期的学习才能获得提高。性文化素质的提高，离不开性教育。性教育应是学校教育的组成部分，也是大学生这一青年知识分子群体的必不可少的科学知识教育。教育者要抓住这一契机，在提高整个西南少数民族大学生文化素质过程中，使性文化素质也得到提高。

（三）对学校性教育的建议

西南少数民族大学生建议：学校要加强基本性知识的教育。要让学生了解性病于艾滋病的病症、传播途径、预防措施，增强防范意识，保护大学生性生理的健康。

大部分 10 年前后的大学生建议少数民族地区的学校性教育应该从小学阶段开始。过去，大多数的研究成果以及性教育的专家均认为：越是落后地区的学校性教育，越应该滞后于发达地区。本研究从受教育者的角度得出的结果却颠覆了上述结论。由于偏远山区的特殊情况，许多孩子上学读书的年龄较大，在小学阶段就已经开始青春期发育的孩子不在少数。但是，由于教育的落后，信息的闭塞，孩子们在此之前毫无任何青春期知识的储备，不乏手足无措、心理恐慌、采取错误的方式处理的事例。对此，本研究的结论是：在落后地区的学校性教育更应该尽早开始，最佳时期是在小学阶段的中高年级。解决西南地区学校性教育的关键在于：





编写符合西南少数民族地区文化特色的性教育教材和教辅资料，为各个中小学大力培训能胜任性教育的师资。

关于性教育的重要性、如何进行更具科学性，还是经历了“社会教育”的过来人、经历了社会生活实践的 10 年前在校生才能更透彻、更全面地认识到它的重要性。他们对性教育内容的建议全面，与国家人才培养的目标高度一致；在大学开设性教育方式上，必修课程的呼声最高，且有上升的趋势。目前在校生进入大学后，在高校恋爱浪潮的冲击下，他们期望学校能进行异性交往、恋爱择偶的指导，帮助他们建立正确的性观念；他们甚至希望学校能早指导他们“推迟性交行为”方面有所作为。他们建议进行“性安全教育和性生理卫生教育”等纯粹性知识教育的现在在校生多于过去生，而且男生远远多于女生。这更多与男生对“避孕”和“预防性病”的需要有关，却少有从人流对女性生理、心理、乃至女孩子未来家庭幸福的影响来说明理由。从这个意义上看，学校性教育中还应加强性行为的性别平等和责任意识教育。

被访者编码说明：以 ABC03 为例：A：表示民族（Y-彝族，M-苗族，D-傣族，B-白族，T-土家族，Z-藏族，X-布依族等等）；B：表示在校时间（B-10 年前，N-女）；C：表示性别（M-男，F-女）；03：个案编号。





【人类性教育比较研究】

奕车人青春期纪事

丁桂芳

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

偏居中国西南一隅的奕车人是哈尼族的一个特殊支系, 是哈尼族先民在自北向南的长途迁徙中遗落在民间的一颗珍珠, 现今在全世界的人数仅为 2 万多, 主要聚居在云南省红河县大羊街、浪堤和车古三个乡。从哈尼族的父子连名谱系看, “奕车”这一支系的名称来源于哈尼族 35 世孙奕车之名, 传至今日, 整个奕车支系的谱系连名已过 70 代, 意即从奕车先祖开始, 若以 25 年为一代计算, 奕车作为一个特殊的支系, 至今已近千年历史。

奕车人有自己的语言, 属于汉藏语系彝语支, 与红河南岸其他各支系的哈尼语大同小异, 相互之间可以自由沟通。但也同其他哈尼支系一样, 奕车人没有文字, 千年的历史辗转在舌尖。不老的规矩和先祖的遗训至今还规约着这个民族的生产和生活, 整个社会平稳而有序, 安详而和谐。

一、展露身体的服饰

奕车人为世人所知, 在于其独特的服饰。爱美是奕车女子的天性, 她们丝毫不会掩饰自己怒放青春和美好的身体。简单而言, 奕车女子着藏青色短衣、短裤而赤脚。头戴白色的头帕, 称“常帕”, 呈簸箕状, 倒戴在头上, 简洁明快, 为奕车女子平添一种娇俏之美。服饰上衣统称龟式服, 分内、中、外三种。内衣称“雀帕”, 贴身对襟内褂, 无扣, 无领, 圆口; 衬衣称“雀巴”, 无领, 尖口, 下摆圆如龟状, 左右两襟下截稍宽, 搭于胸前, 并以细线将左襟系于腋下, 交叉成剪刀状; 外衣称“雀朗”, 为靛青色对襟正摆短衣, 圆口无领, 袖长及肘部, 对襟两边通常钉有装饰的排扣, 在布料上涂一层清淡的牛皮胶水, 坚挺而不皱。奕车女子以多衣为贵, 故中衣和外衣通常由数件衣服重叠组成, 有时竟能达到 15 件之多。纵是多衣, 独特的剪裁和制作, 在使少女左胸遮掩得极为严实之际, 饱满的右胸却若隐若现, 展露于世人面前, 独特的青春魅力也由此显现。奕车有说法: 女人的左胸属于丈夫, 右胸则属于车艾^①。左胸与右胸之间泾渭分明, 不仅体现了女人作为妻子和恋人的两种角色, 同时禁闭的左胸与开放的右胸也表现了婚姻的独占与恋爱的共享之间的二元对立。

奕车女子下身赤足裸腿, 一年四季仅穿一条紧身贴体的藏青色短裤, 短裤分两种, 即“拉八”和“拉朗”, 两种短裤裤腰前后都订有四股纤细麻线绳, 后两股长 20 厘米左右, 前两股

【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 “车艾”, 哈尼语, 意为亲密的朋友。





则长达一米许，紧缠腰数道以为裤带。短裤根据自己的身材特点自行剪裁缝制，以能紧束臀部为好。短裤长仅及大腿根，以下全部裸露，使奕车女子健美的臀部和修长的大腿暴露无遗，不论严寒酷暑，刮风下雨，上山下地，奕车女子的大腿就如其脸面一样，毫不避讳地骄傲而自信地展露着。奕车社会流传着一种说法：梯田是小伙子的脸，大腿是姑娘的美。评价一个奕车女子美的标准，就是看其大腿是否结实与修长。

二、青春期来临

奕车人是一个对生命和生活有着极深感悟和热情的民族，与中国汉族和其他一些少数民族的“非性”社会相背道而驰，这个民族毫不掩饰男女之间的性征，在勇敢的展露自己身体的同时，也毫不忌讳自身对于情与爱的激情与渴望。青春期的男女享有充分的社交自由，没有特别的仪式来表征男女青春期的到来，但是孩子长到十四五岁，开始出现朦胧的性意识的时候，父母就开始在大房的旁边为孩子建盖属于他们自己的小房子——扭然^①，有几个成年的孩子就需在院落中建盖几间扭然，没有条件的人家也会让几个同性孩子住在同一个扭然中。扭然只是孩子的居所，通常很小，有的仅仅只能容纳一张床。

孩子从扭玛中搬进属于自己的扭然，标志着青春期的到来，而搬离的过程则是一种非正式但极富意义的过度仪式。进入扭然以后，通常母亲们会为少女准备一把白色的雨伞，一个土布织成的背包^②，还有手镯和些许银饰，旨在增加少女社交的魅力而吸引更多的异性。专辟出来的私人空间，既是家庭对于孩子居住空间的延展，更是对其社会关系的拓展。从现在起，孩子不再是父母眼中的“然谷”，而是异性心中的“咪达”和“搓达”^③了。

三、集体约会

男女青年相约去结识异性，称作“咪达茨”或者“搓达茨”，用汉语又称玩姑娘或者玩伙子，男女两性在选择异性方面有着同等的权利。只因青春的少女较为含蓄，因而“咪达搓”在奕车社会更为流行。年节期间的公共场域、劳动场所、集市、甚至乡间路上都会为男女青年创造结识的机会。尤其在每六天一次的集市上，姑娘小伙精心打扮一番，娉娉婷婷地从各个村寨涌入集市，左顾右盼，只为寻觅意中人。小伙子看中某个姑娘，可以径直走过去将其搂入怀中，姑娘也绝不会发起责难。有时候碰到自己的恋人，搂搂抱抱怕熟人看见，姑娘就会撑起自己的白伞，专辟出一个属于两人的私人空间，而外人不以为奇。

集体约会是青春期男女约会的主要形式。年龄相仿的男青年会在夜幕降临之际相约一起去其他村寨玩姑娘。约会的场所通常选在女方村寨外面的小树林中，届时，歌声、乐器声不断，男女青年通过歌声互诉衷肠，选择伴侣。最具特色的集体约会是农历三月的“仰阿娜”节。^④这是春种之后，万物休养生息的一个特殊节庆，同时也是青年人结识异性的重要时机。节庆期间，所有奕车青年都会相邀到海拔 2125 米的孟子红都山上去谈情说爱。据称，在过去，男女青年在节庆期间见面，均以摸乳以示友好，现今这种习俗已不复存在。奕车青年另一个特殊的集体约会是“阿巴多”酒宴。“阿巴多”在哈尼语中是喝酒的意思，但在此却特指青年

① “扭”即房子、住屋，“然”是孩子的意思，扭然即小房子，在哈尼语中大房称作“扭玛”，即母房。

② 哈尼语中成为“罗比”，雨伞和罗比是少女赶集必须的物品。

③ “然谷”，哈尼语，即小孩子的意思，没有性别的区分。“咪达”、“搓达”即姑娘、小伙，是恋爱期间男女青年相互的称呼。年少或者年长的人如若这样称呼青年异性，则会被视为下流、无聊，不懂规矩。

④ 哈尼语中“仰”意为众多，所有，“阿”为玩乐，“娜”是休息。





男女之间相互结识和交往的宴会。“阿巴多”每年举行一次，时间在十月年过后。完整的一轮“阿巴多”包括两个部分：一是男方邀约女方在男方寨子举行的酒宴；二是女方回请男方在女方寨子举行的酒宴^①，每次酒宴都有邀约、迎接、入席、送客四个程序。参加酒宴男女数量必须一致，以偶数为多^②，入席时男女相配对而坐，席间亲热搂抱也不足为怪。“阿巴多”酒宴的费用由邀请方青年共同承担，菜式越丰盛表示越有诚意，所有菜品中最不可少的是摆在酒席正中用一双筷子支撑的整只雄鸡，鸡肾与鸡肠缠绕于雄鸡头顶。象征着男性、繁衍和生殖，是奕车人对生命与性最直白的表达。入席的青年男女既是“阿巴多”酒宴的主角，又是这个智慧与歌唱竞技场上的演员，届时，除了男女青年，村寨中的男女老少都会涌入“阿巴多”聚会的场所，观看和评论男女青年的外貌和表现，各种戏谑的言语层出不穷，其中也不乏对男女性征与性的调侃，但在这个特殊的环境中，所有的言语都被认为是一种娱乐而被接受。这场歌与酒的盛宴在机智的应对和众人的欢笑声中持续到翌日破晓，青年们才依依不舍的告别离去。

四、结交车艾

姑娘小伙若情谊相投，便会交换信物，相约同居，即使是第一次见面，不是特别生厌，也会给对方一个同居的机会，公共的恋爱活动转入私人的个体交流中。传统上，姑娘会送给小伙子事先准备的“帕常”，而小伙会送姑娘市面上流行的东西，一般会手镯或者手电，但是现在年轻人交换信物的已经越来越少。第一次同居通常是小伙去姑娘的扭然，来去都要避免别人碰见，尤其是父母，因而时间要选在夜深人静，月上云稍之时，小伙子才能悄悄来到姑娘的扭然。两人相互介绍，相谈至深夜，第一次同居有特定的睡规：女方在内，男方在外，据称这是为了防止女方挡住男方的福气。两人相对而眠，女方的胳膊必须垫在男方颈下有凹槽的地方。而两人的之间的距离视关系的亲疏而定，十分亲密的男女会脸贴着脸，感情越生疏二者之间的空间就越大。女方不愿把胳膊垫在男方颈下表示关系冷漠，而若两人相背对而睡，则是关系恶劣，今夜过后将不会再有往来。总之，初次同居只是结识和了解异性的一种方法，其目的在于交流，而不会真正发生性关系。若有人在初次同居时欲图不轨，就会被对方赶出扭然，之后其拙劣的名声也将在村寨中流散开来，从而影响其正常求偶。在乡土社会中，民间的舆论监督和控制往往是社会机制得以良好运行的最强有力保障。

两人第一次同居感觉良好，就会相互走访，姑娘也会到小伙子的扭然里去同居，来去三次以上便结成车艾。车艾之间同居时可以相互抚摸，但不一定发生性关系，有的车艾甚至同居数年也没有发生过实质的性接触，有的年轻人不喜欢对方的时候也去对方扭然同居，其目的仅仅是为了找一个住宿的处所。因而车艾的数量和青年人性对象的数目并不能笼统地划上等号。车艾之间不具有独占性，男女都可结交众多车艾，相互之间也不会刻意去打探对方的车艾。奕车青年结交车艾以多为傲，车艾越多表示此人越有魅力，没有车艾或者车艾很少的年轻人会被其家人视为不成器，也会被村舍内其它年轻人耻笑。车艾通常以“桌”为计，一桌为八人，最多的可达到四五十人。结交车艾的时间可长可短，关系不好的，几次同居便告终结，关系好的可达数年，若因为特殊原因不能婚配，那么结婚以后也依旧会秘密往来。

车艾的主要对象是未婚青年，同时也不排斥年轻的已婚人士。已婚但仍处于“里夏夏”

① 时间相隔一个赶集天，即六天。

② 通常最少的有 6 对，最多的可达 14 对。





①时期的青年男女，虽已婚配，但在奕车社会中仍可以享受充分的社交自由。奕车社会现今依旧存在童婚，即父母给未成年孩子结婚，有的孩子七八岁就已婚配，这类婚姻的缔结在上世纪八九十年代最为盛行。因为孩子尚幼，其“里夏夏”时期就比成年结婚的更为漫长，而且在其成年之前也不必履行每轮探亲一次的义务，夫妻之间的感情无法建立，造成了婚姻和感情的空档，因此，除非有配偶的直接干预，否则这类青年还是会非常热衷于恋爱活动，并且不会招致社会的非议。

五、结婚生子

原则上说，经历长期同居的车艾，感情逐渐深厚，或达到谈婚论嫁的地步，才可以发生性关系。但在实际的同裘共枕中，青年男女往往不能自持，而胡乱地偷食了禁果，这在社会的容许范围内。但却有一个绝对的前提，就是要避免未婚先孕^②。未婚先孕的女子不仅意味着其放纵的性生活，招致名誉的损坏。更为严重的是因其触犯了古老的族规，辱蔑了社会的伦理，从而将给家庭和村社带来巨大的灾害。届时，不仅要将被女子驱逐出村寨，而且还要由导致女子怀孕的男子出钱，由摩批^③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，奕车人貌似开放的性生活，其实有着一套沉重的规约机制。在具体的车艾关系中，青年女子往往承受着巨大的精神压力，性生活变得稀少和谨慎。其女性家长也在平常的言传身教中不断灌输禁止怀孕的思想和具体的避孕措施，并在子女具体的恋爱关系中扮演着参谋的角色。不过，现今各类避孕工具在村寨内的广泛流行在很大程度上避免了这类事故的发生。值得一提的是，已婚女子（包括童婚）相比未婚女子享有更大的性自由，即使与车艾发生关系导致怀孕，因其处于婚姻关系中，不仅不会遭到社会的责难，其生育的子女也具有合法的身份与地位，只要孩子的社会父亲即女子的合法丈夫能够接受，男孩依旧可以与其社会父亲连名，并继承其财产。大部分父亲尽管心有不甘，但在子嗣繁盛，家族强大的心理驱使下不会排斥这类弱小的生命。

未婚先孕的女子通常会有两种结局，一是结婚，二是被驱逐出村寨^④。感情稳定的车艾一旦发现女方怀孕，便会商议婚事，在保证妻子夫家生产的同时，也为未来的孩子提供一个完整的家庭。若女子行为放纵，同时与多位车艾发生性行为，导致怀孕时血缘混乱，无法辨别其生物父亲，或者是男性车艾不愿负责任，坚持否定与孩子的血缘关系，那么在发现怀孕的第一时刻，怀孕女子的所有亲属将会为孩子及其母亲寻找一个归属：一个能够容纳母子二人的家庭。寻找适龄青年结婚似乎是首选，但是机会并不多见，最惯常的做法是托人四处打听，寻找无法生育的家庭^⑤，不管其是否婚配，只要能给女子提供一个生产的场所，为将要出生的孩子提供一个社会性的父亲，那么男子只需一点微薄的彩礼就可以将女子迎娶进门，待女子生产后可以马上离开，而孩子则归男方家庭所有。生产之后的女子依旧回到自己的扭然中居住，以未婚女子的身份加入青年人的恋爱集会中。

① “里夏夏”实为人类学中常称的“不落夫家”。即出家而未孕女子仍住娘家，只需按轮（每十二天为一轮）回夫家一次，尤其是十月年、五月年期间回夫家探望即可。

② 奕车人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。

③ 摩批：奕车人主持宗教活动祭师。

④ 生完孩子之后，若将孩子送予外人抚养，还能重新回到村落中生活。

⑤ 无法生育而愿意接受孩子的家庭通常都是年老无嗣的家庭。





六、告别青春

已婚女子一旦怀孕，在夫家生产之后便要定居夫家，“里夏夏”时期自由的少女生活落下帷幕，婚姻生活从此开始。其标志是一个特殊的安独角仪式，生产以后的女人，必须把姑娘时代的大发辫除去，在额前安上一支用自织青布卷裹而成的奇妙独角，奕车语谓之“俄莫”，安角仪式称“俄莫莫”。安独角是女人人生中重要的过度仪式，标志着奕车女子身份的转换。角套是哈尼族的古规和伦理，象征着哈尼妇女所承担的责任和义务，角套套上头，象征着肆意的青春一去不返，青年男女开始正式进入妻子或者丈夫的角色^①，婚姻中夫妻之间的独占和嫉妒，加之当家之后承重的劳务和家累，使之前自由的恋爱生活宣告终结，纵使还有大胆的人试图保持与亲密车艾的关系，其活动也不得不由公开转为私密。

^① 安独角这一仪式现今在奕车社会已经消失，判断一个已婚妇女身份转换的实际标志已成为第一个孩子的生产。





【人类性禁忌文化研究】

中国各民族忌见蛇交配的泛灵信仰及其禳解仪式

朱和双

(楚雄师范学院 地方民族文化研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】中国各民族以自然物候占卜吉凶的方法不胜枚举,而忌见蛇交配是其中一种非常普遍的民俗文化现象,甚至在一些偏僻的少数民族地区,至今仍有此种习俗存在。按照迷信的说法,人们平常间目睹两条蛇的交尾是不祥之兆,要倒大霉,往往要焚香化纸才能禳祓。相交的蛇还被赋予了巫术的功能,蛇交配所产生的精液成了非常奇特的灵物,民间常取蛇的精液或正在交尾的蛇与它物制成神秘的“恋药”。中国各民族对蛇交媾产生的泛灵观念,反映了先民悖于生殖的性交禁忌和源于生殖的性交崇拜两者的辩证统一。

【关键词】中国;汉族;少数民族;蛇交禁忌;泛灵信仰;禳解仪式

中国汉族及诸多南方少数民族地区几乎都有遇见蛇交配不祥的动物征兆,许多古书中也有此种讳俗的记载,如《山海经》、《左传》、《史记》、《汉书》等典籍中所云“两蛇”、“两龙”之“斗”或“一身二首”之语,均为交尾之蛇的曲笔。蛇的出现是泛灵世界中最具有恐惧力量的一种信号,伴随着对蛇的神秘感的不断深化,民间也流传着许多关于蛇交的说法,有的至今仍在流行。比如说见到正在交媾的蛇,不能打扰也不能多看,不然会有不良报应;看见蛇交要脱下衣服盖上,而且不能看,如避之不及就会遭横祸;甚至还流传说如果有人见到两蛇交尾,那么要不了几天这个人必然会莫名其妙地死去。农村人说遇到“蛇打扁”(即蛇交媾)这种事情属大凶,要用手扁弄衣角化解(意即“你扁我又扁”)。在人们的意识形态中蛇交尾象征着灾祸、禁忌甚至死亡。很多地方都有遇见两蛇相交属大禁忌,不但不吉利,反而可能遭受灭顶之灾的说法。在民间社会以生殖为主导的观念世界中,对蛇交的禁忌与崇拜实际上反映了人们的性交禁忌(悖于生殖)与性交崇拜(源于生殖)的辩证统一。

一、历史文献记载的蛇交禁忌与禳解仪式

在中国民间,凡无意中见到蛇交尾的情况,更多的是向人昭示灾异的降临,几乎很少有祥瑞出现。蛇的进一步神秘化便升华成龙。《山海经·海内经》说南方苗民之神延维“人首蛇身,长如辕,左右有首”,所谓两头蛇实为两蛇交尾状态的曲解。《国语》及《列女传》说,有一雄一雌两龙在夏的朝廷上交尾,是夏朝将覆灭的不祥之兆。《国语·郑语》曰:“夏之衰也,褒人之神化为二龙,以同于王庭。”韦昭注:“共处曰同”。“同”即“通”,交合之意,即

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





雌雄二龙交于庭上，此乃夏朝即将崩溃的不祥之兆。而《论衡》则将此事说成是“二龙战于庭”。从古籍的记载来看，先民们迷信的说法，白昼见雌雄龙公开交媾则预示着不祥之事，如《国语》以及《史记》均说雌雄龙白昼在朝庭上公开交尾为夏朝将亡的先兆就是这样。蛇与龙是一回事，《左传》、《史记》、《汉书》等古籍也常将二蛇在大庭广众之下公开交尾，写成“二蛇之斗”（其实“斗”与“战”都是交合的曲笔），同样也都预示着不祥。雌雄龙或雌雄蛇的交媾又往往表述为“虹霓昼降”，袁珂《山海经校注》就说“虹双出色鲜盛者为雄，雄曰虹；暗者为雌，雌曰霓。虹霓之见，古人以为阴阳交”。古籍中亦多有虹霓白昼“同于王庭”而预兆不祥的记载，如《后汉书·杨震列传》曰：“光和元年，有虹霓昼降于嘉德殿中，帝恶之……春秋谶曰：天投霓，天下怒，海内乱。”在甲骨文中也把虹霓的出现与祸祟联系在一起，于省吾先生《甲骨文字释林·释虹》中说：“甲骨文以有崇与出虹连文，以为虹能作祸祟。”总之，在古籍中无论是虹霓双出还是二龙、二蛇之“同”、“战”、“斗”等，均是不吉、“有悔”之兆，《坤》卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”亦此类之例。^① 虹是蛇的变形，是古人想象中挂在天上的龙。《山海经》说虹有两头，两头也是雌雄虹交配的意思。虹霓的出现使古人战栗不安，这在甲骨文中就有反映。《南阳汉代画像石》中的虹霓图，呈半圆的桥拱形，两端分明雕刻成龙头。对虹的禁忌也很多，《后汉书》记载虹霓白天降落在宫殿上，这里所说的与《国语》里两龙在宫廷上交尾的事情显然是一回事。

龙的主干是蛇，这从《鲁灵光殿赋》中“伏羲鳞身，女娲蛇躯”的记载，或《独异志》中女娲兄妹相互为婚的传说，抑或从出土的东汉武梁祠石室画像中两个蛇身人交尾的图像来看，都可以得到证明。民间普遍认为蛇有着非常贪婪的本性，所以人们在日常生活中都极力避免看到它。长此以往就逐渐形成了许多有关蛇的禁忌，忌见两头蛇就是其中最重要的一种。有人说看见一条蛇长了两只头，实为误解，不知蛇交尾时头并头、尾接尾像麻花样编结在一起。汉族民间忌讳见到两头蛇，《新序》、《列女传》、《贾谊集》、《论衡》等书中都有不能杀两头蛇、见两头蛇者死的记载。闻一多在《神话与诗》里论证“两头蛇”时说道：“《山海经》等书里凡讲到左右有首或前后有首、或一身二首的生物时，实有雌雄交配状态之误解或曲解”，凡蛇“谓之两头者，无论是左右两头，或前后两头，不用说，都是两蛇交尾状态”。^② 中国古人便认为，谁见到两头蛇就会死去，孙叔敖与两头蛇的故事就反映了这种观念。据说楚人很厌恶蛇，尤其忌见两头蛇，即正在交媾的两条蛇。《新序》卷一“杂事”中记载：“孙叔敖为婴儿之时，出游见两头蛇，杀而埋之。归而泣，其母问其故，叔敖对曰：‘闻见两头蛇者死，向者吾见之，恐去母而死也’。其母曰：‘蛇今安在？’曰：‘恐他人又见，杀而埋之矣。’其母曰：‘吾闻有阴德者，无报以福，汝不死也。’及长，为楚令尹，未治而国人信其仁也。”我们来分析一下杀死两头蛇这件事，孙叔敖在孩提时代就已经知道看见两头蛇的人会死去的说法，证明这种观念在那个时代非常普遍，而且影响很大，这显然是一种群体性的信仰。民间忌见两头蛇，认为看见两头蛇的人会死去，说明人们认为两头蛇对他们来说是一种危险的东西。两头蛇其实是两蛇交尾，缠在一起乍看是两个蛇头。湖北清江一带有俗话说“打蛇埋蛇，当作朝华”，意为见到蛇打死它，并把它埋掉，不使人见，其功德好比朝拜了华庙里的菩萨，这与孙叔敖打死蛇并埋之颇相似，民间忌见蛇交之俗于此可见。^③

古代先民对蛇的敬畏和崇奉与蛇的一些自然属性可能有较大的关系，因为两蛇交媾的时

① 赵建伟：《说“乾”》，载《中国人民大学学报》1997年第3期。

② 闻一多著：《神话与诗》，北京：古籍出版社，1956年版，第15页。

③ 吴一文：《楚俗与苗俗比较举隅》，载《贵州民族研究》1996年第3期。





间往往很长。中国民间普遍有遇到蛇交配不吉的迷信思想，忌讳见到蛇交配，也禁忌将这种事情告诉别人，谁说谁死，谁先听说这种事情谁也最先死亡。即使是对植物说，植物也要枯死。这一点似乎是和图腾有关，和人们忌讳谈性也有关。古人在观念上，总是以谈性器官（尤其是谈性行为）为莫大耻辱。龙的原型是蛇，作为华夏民族的图腾，谁也不愿将自己图腾的羞耻之事告之于人，公之于众。雄蛇的性器入雌腹交即退去，这是自然界正常的现象。但在古人眼里，蛇一旦毫无顾忌地把它们的交配行为暴露于人们的眼前，便是图腾对人们的一种羞辱，一种谴责，一种不祥的预示。《武经总要》后集卷十六说：“军行忽见蛇交者，主将凶”。唐朝段成式的《酉阳杂俎》明确地说：人“见蛇交，三年死”。六壬典籍《大六壬寻原》之“分类占断”云：蛇顺去则吉，道来凶。倘见蛇交者，视天罡，加孟官病，加仲同姓妇人灾，加季吉，加在水火交界处主口舌。据《千镇厌法经》卷三“禳人见蛇相盘”云：“凡人见蛇相盘者，主口舌，病疾争讼，书此符或贴或带，大吉”。^①民间还专门有造梦祈问宅内蛇交吉凶之法术：宅内蛇交，欲知吉凶，可造梦祈问于家堂神。法于深夜，谨以香烛，叩祷于家堂神曰：某某于某月某日，目睹两蛇相交，未识是凶是吉。祈请我神颁垂梦境，以示朕兆，不胜感戴之至。祷毕以符粘贴当心而卧，必获梦兆，详之吉凶立判矣。南方人遇见蛇交尾（双头），视为大凶。在有些农村甚至传说：碰上蛇交或蛇长脚，不死也要掉层皮。

二、汉族民间信仰的蛇交禁忌与禳解仪式

汉族民间普遍认为，若路遇蛇交媾，就像见到了“恶鬼”一样的东西，回家后必须采取相应的禳解办法，否则人便会生病。按照阴阳家的说法，见蛇相附（交配），主有不明之事。汉族民间流传说“一月莫捡枪打鸟，二月莫捡花手巾，三月莫见蛇相附，四月莫见两个人（交媾）……”，一直讲到十二月份，这是禁忌。万一犯忌，处置的方法是当即站定，脱光衣裤，随手指一棵树，说：不是我，是它。那么灾祸就可以转嫁到树身上，树代替人受罪，不死也要脱层皮。汉族民间有“蛇相附，脱掉裤；莫缠我，找屠户”的顺口溜，即是禳解见蛇交配的土办法之一。为了生命的安全，羞耻也就顾不得许多了。如某人从堤下经过，无意中发现草坡上有两条大蛇像扭麻花一样紧紧缠绕在一起，双头吐出的芯子搅动得很欢，一定会吓出一脑门冷汗，倒不是害怕蛇咬，在这种情况下蛇一般是不咬人的，因民间传说看见蛇交配的人会的，大不吉利。湖南衡阳市郊区也有忌见蛇交配的习俗，以免遭厄运。^②在湖南武冈一带，小孩子们去野外玩，大人们会告诉说不能随地乱坐，特别是半大的女孩子，尤其要特别注意。大人理由很简单：野地里蛇多，怕小孩坐在“蛇相附”的地方。据说如果小女孩坐过“蛇相附”的地方，肚子里就会长小蛇。武冈人还流传一句民俗谚语：“蛇相附，快脱裤！”他们认为见到蛇相附可不是好事，要是不把蛇打死，这人三年不幸运的！

关于“蛇相附，快脱裤！”这个民俗谚语，湖南武冈流传着这么一个典故：据说是邻村的一个青年嫂子，大清早拿着把镰刀背着个筐上山去割草，看到一丛茂盛的嫩芭茅草，就用镰刀去割，哪知道镰刀尖一挑，竟挑出两条蛇来。当时把这妇人吓呆了，镰刀也不要了，筐也不要了，没命似的往家跑。见了婆婆把事情一说，婆婆好紧张，一再问她到底是看到一条蛇还是两条蛇。她肯定地说是两条巴得紧紧的蛇。她婆婆说：“坏了，你遇到蛇相附了，要倒霉运的！蛇相附，快脱裤，当时你应该把长裤脱下来顶在头上才行！”这媳妇哭丧着脸说：“娘啊，我当时都吓得不行了，哪能这么冷静？就算我冷静，把外面的长裤脱下来顶着，那

① 江绍原著；陈泳超整理：《民俗与迷信》，北京：北京出版社，2003年版，第63页。

② 湖南省衡阳市郊区志编纂委员会编：《衡阳市郊区志》，长沙：湖南出版社，1997年版，第543页。





我不就只剩下里面那条三角裤了么？这怎么行呢？丑死人咧！”婆婆摇摇头，想想也是，可到底要出口气，就把儿子从外面叫回来，对他说：“崽，你叫你婆娘带你去那里看看，说不定那相附的蛇还在，你们把两条蛇打死了，就可免灾了。”儿子信了娘老子的话，抄起一把锄头带着媳妇就去那地方寻，果然，两蛇真的还在忘生忘死地享着蛇世极乐呢！儿子手起锄落，立时就将两蛇捶了个稀巴烂，算是出了心中的一口恶气。过了不久，她家养的一头壮猪好好的突然生病死了；又过了两年，婆婆好好的身体却又突然生了次重病，在床上整整躺了一二十天，这些怪事都和见“蛇相附”联系到一起，越传信的人也越多！^①

民间常把蛇的性器误解为足，蛇交尾时性器会露出体外，这个东西远一看就以为是蛇的脚，所以民间忌讳看到蛇长脚。民间传说玄而又玄：碰上蛇长脚不死也要掉层皮，正所谓“见龙莫见角，见蛇莫见脚”。湖南益阳一带的汉族民间则说“二月不看蛇相绞”，“绞”指蛇交尾。当地人认为在某些时间或季节里看到两蛇交尾是很不吉利的，必定背时破财。湖北建始县把蛇交配叫做“蛇起雾”，民间有“三月忌见蛇起雾（交尾）”的说法，这是谁也不愿看到的场面。山里人都知道见了这种场面是最倒霉的事，如果手脚利索将两条蛇同时打死也许没什么大灾。假如有一条蛇逃生，不出百日此人必会大难临头，所以两个人打架，骂得红了眼睛时就会骂对方：“明儿就让你看到蛇起雾”或“一会儿就让你看到蛇起雾”。湖北鹤峰县也有“三月莫看蛇戏雾”的说法，这是不吉利的情景，谁看了谁就不吉利，要“背时”（倒霉）、害病甚至死亡。所以在偶然见到后，必须马上用一行为加以解脱，比如当某人看见蛇戏雾（交配）时，马上将自己的衣服脱下，挂在树上或其它什么上面，立刻呼叫：“树呀树，快来看，蛇戏雾”，用这种办法将不吉利转嫁到这棵树上。据说这棵树不死也要枯黄。湖北西部宣恩县民众俗信见蛇“相晤”（交配），不死也要脱层皮。如果给谁说了，谁就要倒霉。所以谁见到蛇相晤，绝对不能对别人说。据老人传，此事对某树说了，某树也要死。^②

每到春天是野外蛇交配频繁的季节，它们大多在冬眠后出洞寻找异性交配。因蛇的交配时间较长，且雌雄蛇交缠扭曲在一起，身下的草丛有被成片、成瘤压倒的痕迹。福建闽南一带由于气候温和湿润适宜各类蛇繁衍生息，若在家中发现蛇是不能打死的，人们认为蛇是祖先派来巡视平安的，进了谁家，就预示谁家平安。要是在路边发现几条蛇盘在一起，就要赶紧揪掉身上的某一颗纽扣丢去表示忏悔，然后走开，当作没有看见。据说这是蛇交配，观者为大逆不道。福建泉州一带的汉族民间信仰蛇交合兆灾，以为看到雄雌蛇交配有祸事加身，所以当地人忌见蛇交尾，认为是凶兆，应予回避。如不小心遇见，常用拔根头发、吐口唾液或摘颗纽扣禳解。^③福建省漳州一带忌在路上看到蛇交尾，万一碰见了就要赶快吐一口唾沫，拔下一根自己的头发或扯掉衣服上一颗纽扣，据说这样才可逢凶化吉。广东徐闻县民间的生活习俗认为，两蛇交配，不能观看，谁人看见就要倒霉。^④广东兴宁一带见蛇性交，俗以为不吉，但也有禳法：即由见者到各邻家去乞米，每家二三勺，乞够一二合了，便走到堆前去煮粥，煮好，即在堆前戴着敝笠吃掉。可是法子虽然是这样行，据说仍不可靠，因为行了之后，仍不免有凶事发现。^⑤旧时安徽省西部的霍山县民众俗信行路人的预兆：“正月就怕鹰打鸡，二月就怕人成双，三月就怕蛇结印（蛇交尾），四月就怕黄鼠狼，遇到豹三年倭，遇到虎

① 舟子：《“蛇”事儿（6）》，发表于“武冈文学-武冈人网”（<http://www.4305.cn/Article>）“散文杂记”栏目，2008年6月10日。

② 刘吉清，郭大新编著：《宣恩风情概览》，武汉：湖北人民出版社，2006年版，第253页。

③ 王明元：《中国南方的蛇俗文化》（下），载《泉州晚报》2001年7月31日。

④ 刘志文，严三九主编：《广东民俗》，兰州：甘肃人民出版社，2002年版，第303页。

⑤ 江绍原著；陈泳超整理：《民俗与迷信》，北京：北京出版社，2003年版，第62页。





三年苦”，还有“鸟雀落算身上不吉利”，有“不死要脱层皮”的说法。南方客家方言中有不少避讳语，如广东省东北部梅县的客家话便把蛇交配称作“驳尾”。^① 忌见蛇交配是客家民间的信仰禁忌之一，视之为污秽事。如遇到，则赶快拔一根头发，摔掉一颗纽扣，再吐一口口水，以禳除。^② 赣南的客家人出门忌见蛇相交配，如遇则三年受穷。

按照吴越地区的风俗习惯，蛇是人的祖灵，故蛇的交媾是人不应该看到的。万一看到了要马上在地上拔一根草，衔在嘴里（表示人是牲畜），才无禁忌。七岁以下的小孩看到无禁忌，但一定要剃去头发。据说剃头是“断发”的一种衍变，当地还流传着两种类似的说法，其一：在古代，北方来了二位客人，带帽留发，穿着整齐。路见二蛇搓（交媾），北方人不懂敬蛇习惯，不但不拔草衔嘴，反而拾起枯树把二蛇挑开，顿时狂风骤起，天昏地暗，二蛇失遁（不见）。二客当即肚痛难忍，并在胸腹部渐渐出现黑色的蛇纹，二客取帽断发，肚痛虽愈，而身上蛇形不退，故无法再回中原。后蛇念其断发之忠，暗中保佑，二客渐成上人。人们效法，都在身上纹以蛇形，表示对蛇的虔诚，后见蛇搓必断发。另一个传说：在洪荒年代，洪水遍地，人民十死八九。有二兄弟，抱着大树漂流北方，遇救。十几年后，洪水退去，二兄弟已入北俗，衣冠峨带回到南方来，见二蛇交配，因幼小外出，不懂规矩，用棒将二蛇分开（后面的内容同于前说）。以上两则传说，结合吴越地区忌见蛇交媾的风俗，可以追溯到越人“文身断发”的起源，而“断发”在中原人看来是极为不孝的行为。《东观汉记》说“身体肤发，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”。剃头是古代对犯人的一种刑罚，称为“髡”。《礼记·内则》说：除了出生三月择日剪发外，一生都不能再剪剃，除非犯罪被处“髡刑”。毁发既失孝又重孝，在“人生百善孝为先”的古老观念支配下，见蛇交媾而“断发”，说明人已经因“失孝”和“犯禁”受过刑，甚至另换新人，从中可见对蛇的虔诚。^③

汉族民间有“见蛇交尾手绢盖，打杀灾难叠叠来”的说法，如碰到了蛇交是很晦气的场面，要赶快拔掉一根头发，立即解开衣扣摔掉一颗纽扣，再吐一口口水，据说这样做之后才可以制邪，驱除“晦气”。浙江南部山民在路上遇见蛇交配，看作晦气。有谁碰到蛇交配，要立即解开衣扣，以此制邪，驱除“晦气”。^④ 西南地区茶马古道上的马帮有许多禁忌，其中也包含忌见蛇交配这一条。^⑤ 旧时，滇西北鹤庆马帮在行途中忌见蛇交配，认为这是会危害马帮和赶马人的先兆。^⑥ 云南昆明人俗信见两蛇相盘，目击者必死无疑。在云南宜良县民间的禁忌中，尤忌见蛇交配，谓百日内当死也。^⑦ 云南新平汉族把遇蛇交视为不祥之兆，信者多为中老年人，青年人对此信仰趋于漠视。^⑧ 云南通海汉族把见蛇交尾视为不祥之兆。^⑨ 云南元阳一带也把见蛇交配等非寻常现象视为不吉利的事，认为将会有灾祸发生。^⑩ 四川夹江县

① 温昌衍编著：《客家方言》，广州：华南理工大学出版社，2006年版，第218页。

② 黄马金著：《客家妇女》，北京：中国妇女出版社，1995年版，第179页。

③ 余麟年：《“虫”、“足下”、“三”——关于蛇文化的寻根与探源》，载上海民间文艺家协会编：《中国民间文化——民间稻作文化研究》，上海：学林出版社，1993年版，第132页。

④ 吴真：《大山里的鬼神世界——浙江南山区信仰民俗调查》，载上海民间文艺家协会编：《中国民间文化——民俗文化研究》（第二集），上海：学林出版社，1991年版，第90页。

⑤ 杨增适：《茶马古道上的云南马帮》，载《西藏民俗》2000年第1期。

⑥ 章天柱：《鹤庆马帮及习俗》，载鹤庆县政协文史资料委员会编：《鹤庆文史资料》第3辑，1994年内部印行，第159页。

⑦ 郑祖荣著：《文化宜良》，昆明：云南民族出版社，2006年版，第418页。

⑧ 新平彝族傣族自治县民族事务委员会编：《新平彝族傣族自治县民族志》，昆明：云南民族出版社，1992年版，第160页。

⑨ 云南省通海县史志工作委员会编：《通海县志》，昆明：云南人民出版社，1992年版，第632页。

⑩ 元阳县民族事务委员会编：《元阳民俗》，昆明：云南民族出版社，1990年版，第249页。





民间忌讳遇到蛇交尾，兆倒霉，须解裤带投河中，意思是找替代物来承受不祥的征兆。^①四川木里县项脚居住的汉族忌见“蛇相晤”（蛇交配）。^②四川旺苍县有看见“蛇交”要生病的说法。重庆人见到蛇交配都惊恐至极，见者要大声呼叫身边的树、草，或者身边随便什么东西，民间的说法叫“寄”，即把自己即将要受到的惩罚转移到其它东西身上。贵州省西部水城县民间忌遇蛇交配，谓“大难将临头”。^③在重庆三峡地区，蛇交尾被叫做“绞麻花”。如果有人撞上，这个人也要遭到报复。^④直到现在，重庆市九龙区走马镇工农村的居民仍熟知许多关于蛇交配的忌讳：不能看见蛇交配，因为那是祖先在交配，看见者则会害重病，甚至死亡。看见蛇交配也有一取代之法，就是喊别人的名字，他若答应，灾难则降临在他身上；也可喊“对面山上那棵柏树儿”，过几天，那柏树便会枯干，代你而死。^⑤

在陕西、甘肃一带的秦陇文化中，有河神禁忌：认为河中有蛇交媾者，忌于河洗澡三日，犯禁者，其妻生蛇。^⑥按照陕西户县一带民间的风俗，出门在外或者在野外忌讳见到蛇交尾（当地方言把蛇交尾叫做“长虫拧绳子”）。户县人认为一旦见到蛇交尾，将会大难临头，因为蛇属于毒虫，会降灾给人的。万一见到蛇交尾，把两条蛇打死即可消灾免祸。^⑦位于汉水上游的紫阳县有许多禁忌，其中最忌讳的一条就是不能看见蛇交配，俗称不能看到“蛇生雾”。如果看到了蛇交配，就会有灾难。如果不巧看到了，就要当机立断找个替身。这时候只要你喊别的什么东西就能化解。比如，喊山，山就是你的替身；喊树，树就是你的替身；喊石头，石头就是你的替身。这时候山也不是山了，树也不是树了，石头也不再是石头了，而是能够替代人消灾的“神”了。^⑧在甘肃天水一带，“蛇”名不能直呼，而通称为长虫，民间至今仍有看见蛇交尾要回避的习俗，并且不能同其他的人说。辽宁鞍山一带的农村忌讳提及蛇，因为蛇与“除”谐音，而变称为“长虫”，平日忌见双蛇出现。据说台湾人若无意撞见此情，须即刻拔下头发一根，摘掉纽扣一颗，并吐口水，以资禳解。^⑨台湾新竹一带民间相信在路中或田园见两蛇交尾或两蛇都是凶兆，要将其捕杀才能幸免。^⑩

三、中国南方民族的蛇交禁忌与禳解仪式

在中国民间，蛇与许多神秘的现象联系在一起，与性沾边的物象大多有邪秽之意，见蛇交尾即属于不详之兆。忌见蛇交的信仰其实是源于人类自身的性禁忌。至今，在一些南方民族观念中，遇见两蛇相交仍属大禁忌，可能遭受灭顶之灾。中国少数民族以自然现象卜吉凶的方法很多，从《除崇经》可以知道彝族认为凶兆的祸祟中就包括蛇交尾，这些凶兆都是彝族所忌讳的，在做除祸崇仪式时，不管这凶兆对主人是已然的或未然的，巫师必须一并诵

① 四川省夹江县编史修志委员会编纂：《夹江县志》，成都：四川人民出版社，1989年版，第655页。

② 唐亮：《木里县项脚汉族调查报告》，载《中华文化论坛》2002年第4期。

③ 水城县地方志编纂委员会编：《水城县志》，贵阳：贵州人民出版社，1994年版，第891页。

④ 杨爱平：《三峡人食物获取中的精灵世界》，载《涪陵师专学报》1998年第2期。

⑤ 王倩予：《工农村村民的信仰状况》，载中国民间文艺家协会编：《山高水长：长江流域民族民间文化保护和发展研究会论文集》，上海：上海科学技术文献出版社，2005年版，第133页。

⑥ 武文著：《永不板结的黄土地——秦陇文化论》，北京：人民出版社，1995年版，第156页。

⑦ 孙立新：《户县人的“计较儿”和忌讳》，载邢向东主编：《西北方言与民俗研究论丛》第2辑，北京：中国社会科学出版社，2006年版，第306页。

⑧ 王雄著：《汉水文化探源：一个河流守望者的文化手记》，北京：中国青年出版社，2007年版，第78页。

⑨ 史仲文，胡晓林主编：《中华文化大辞海》，北京：中国国际广播出版社，1998年版，第717页。

⑩ 丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》（下），北京：书目文献出版社，1995年版，第1497页。





出禳解，念到一个阶段时便将最上的一杯酒泼向门外，意为献给那些鬼祟；这时候另出一人抱一只雏鸡及几棵秧草，从主人所供的神堂扫起，一直扫遍全牲畜圈栏。此为扫除各处所附的祸祟。彝族如果发现了某些异兆，就以为不吉，先行占卜。卜之为凶，即请毕摩作禳拔。蛇现于屋前或入室，途遇双蛇盘结，途见蛇吞蛙或门前草堆中发现蛇交配，均要请毕摩断口嘴，这些禁忌发现了便是有鬼。^①解放前，雷波小凉山彝族依动物异象来断不祥之兆：丑日看到蛇交媾，必有人来买牲口；寅日看见蛇交媾，有亲鬼，六天后要送菩萨，若不送，要死人，但若发现怪血就不怕了，不过族长的儿子要得病；酉日看到蛇交媾，土司必要杀人。^②凉山彝族如遇邪事怪事必请毕摩做“邪兆占”，若遇到蛇交配现象发生，则须翻阅《竖非嘿》（即《解邪经》）以卜吉凶。布拖县彝族认为不吉利的“署非”（可译作“凶兆”、“倒霉”、“不吉利”等）就包括“看见蛇交尾”，这是神灵通过一些具体事物和异常现象向人预示即将来临的灾祸，谁遇到了蛇交尾，谁就要倒霉，轻则不走运、破财或遇到其它麻烦，重则受伤、生病、死亡，必须请毕摩诵经、请神、作法，以驱走鬼邪，祛除不祥。^③

彝族民间往往把偶尔发生或少见的现象看作凶兆或祸祟，如出外行事目睹蛇交尾即不祥的征兆，可能会有灭顶之灾。每当遇到这种现象，就要请巫师做“百解”法事驱除祸秽，方得平安，否则灾害、病魔就会降临到人的身上。^④楚雄彝族忌讳见到蛇交尾，如果遇到就要吐口水或“打醋炭”以除祸祟，当地认为见蛇交尾的凶兆是祖灵鬼邪作祟，需祭祖灵，驱凶降吉。对楚雄彝族来说，看见蛇交还是要生病的兆头。两蛇交尾等奇异物象的出现是精怪妖孽降临的象征，彝族医学也把蛇交尾的怪异现象看成超自然的致病因素。云南永仁和武定等县的彝族称异象凶兆为“鲁刀”，可译为祸秽凶兆，是不该遇见的事情，如果不幸遇见了“鲁刀”，它就会害你。“鲁刀毕”为彝语音译，意为“除祸秽凶兆”。彝族认为蛇交尾即属鲁刀，如果人不幸遇到将会受其害，须驱邪除秽以保平安。^⑤彝族普遍迷信鲁刀，碰撞了鲁刀就必须驱邪除秽。居住在云南永仁县中和乡直苴村和猛虎乡箐头村等地的彝族俚颇人也认为蛇交尾是祸秽凶兆，忌讳见到以免招来灾祸。如果人们不幸碰见须作法驱除，先祭祖宗神，请祭司毕摩念《驱邪经》，再用秧草（一种野草）编成绳，并扎一个个活扣套在当事主人脖颈上，由毕摩引着来到村外野地，自上而下解开秧草绳并把它拴在路径两边，拦住别人去路，认为过路人无意中弄断秧草绳，祸秽就会跟随而去。拴毕，主人弃鞋跣足归家。^⑥

忌见蛇交的观念早已深入到各地彝族群众的民间信仰体系中。在 1950 年以前，武定县彝族视见蛇交尾为凶兆，往往要举行家祭驱鬼。^⑦武定彝族毕摩绘画《签卜图》诠释：得四十六签者，是野物之兆，见蛇交尾，财粮受损，有白虎作祟，要驱白虎，否则耕种畜牧受干扰，祭祖宴客不利，外出做事不利，婚嫁不利，毒咒睹咒干扰，要早早的根治。武定县猫街镇石板河村彝族把解除邪魔的法事叫做“查勒”，当地认为看见蛇交尾是主人得了邪魔，既然得了

① 吕大吉主编；何耀华等编：《中国各民族原始宗教资料集成：彝族卷·白族卷·基诺族卷》，北京：中国社会科学出版社，1999 年版，第 292 页。

② 徐益棠著：《雷波小凉山之罗民》，成都：私立金陵大学中国文化研究所，民国三十三年（1944 年）四月印行，第 87~90 页。

③ 阿措色子：《彝族的原始宗教》，载布拖县政协文史资料委员会编：《布拖文史资料选辑》第 4 辑，1997 年内部印行，第 123 页。

④ 陈国光：《彝族毕摩与占卜》，载戴庆厦，岭福祥主编：《中国彝学》（第一辑），北京：民族出版社，1997 年版，第 81 页。

⑤ 杨学政主编：《中国原始宗教百科全书》，成都：四川辞书出版社，2002 年版，第 161 页。

⑥ 杨学政主编：《中国原始宗教百科全书》，成都：四川辞书出版社，2002 年版，第 421 页。

⑦ 武定县志编纂委员会编：《武定县志》，天津：天津人民出版社，1990 年版，第 126 页。





邪魔，若不解除，就会发生灾祸，所以必须请巫师来解邪。^① 武定白路乡矣侈腊所属的中村彝族忌讳很多，比如看见蛇交配，认为是凶兆，要先对树说。^② 大姚县华山彝族认为自然界中许多生物的“灵魂”随时随地都可能作祟于人，如在“正月看见鹰打鸟，二月看到狗相交，三月看见蛇交配”会非常畏惧，认为不吉，人会倒霉，要请“朵西”念经祛灾。^③ 云南宁蒗小凉山的彝族也忌见蛇交尾。精灵崇拜在永胜彝族支系他留人中较为普遍，他留人认为各种不好的现象如两条蛇绞在一起，这是鬼在作怪，为不祥之兆。这些鬼没有完整的形象，也没有专门的名词。经占卜确认是鬼作祟，就要请尼卜来驱鬼安神。^④ 永胜彝族支系他留人宗教文化的承袭者——“铎系”用的铎系文总体分为吉祥与忌讳两类，而吉祥符号与忌讳符号是相对应的，即某种事物当它完好无缺时表示吉祥，而当它出现缺陷、有毛病或附有异物时，视为不吉，即应忌讳。忌讳中就有一类是碰见蛇交配，认为不吉。^⑤ 大理州彝族纳苏、腊罗、摩擦、葛泼等支系在生活中也忌看见蛇交配。^⑥ 怒江州彝族在生活中见到蛇交配，认为不吉利或是不祥之兆。凡是遇上或见到这种现象，就是预兆家里要死人，或不吉利。^⑦ 云南永德县乌木龙乡的彝族支系俐侎人认为，在山中遇到蛇交尾，属怪异现象，会有大凶，需要驱邪解除，一般要请“朵希”（经师）诵《纪日》（大约相当于“怪异”）。^⑧

云南新平的彝族各支系也相信接触某些物象，如遇见蛇交尾即为不吉，将遭厄运，故严加禁之。举凡祭祀、饮食、劳作、出门、谋事、经商、械斗、婚丧等等，无不与禁忌相联。老厂彝族毕摩普明所藏的《鲁哒苏》（即“改禁忌书”）中就记载有遇蛇交尾不吉的禁忌。石林彝族支系阿彝子人忌蛇交尾，视为凶兆。彝族撒尼人忌见蛇交配，认为是灾祸将要降临的象征，要请毕摩来家中驱邪。石林县土瓜黑村有一手抄本彝经记录了各种凶兆的特点，如“见蛇绞成绳样”曰：十二道路旁，见蛇绞成盘，蛇绞成绳样，三条六股拧。缠后自紧拧，自绞自丧生。这也是勺啊，这也是夺啊！驱邪毕摩哟，赶快驱勺夺！这里的“勺”、“夺”均为彝语音译，意指“邪气”。^⑨ 红河州的彝族专门有除灾星晦气的方法，认为在村外遇到奇异的事物如两蛇性交等，即为不吉利，撞上了灾星晦气，这就要除灾星晦气：到山上采栗树、松毛等七种叶子铺在大门外坎脚，用七种叶子编织七个树叶碗，整齐地放好。杀一只鸡，未煮熟时先放在叶子上献一会，然后将鸡身拆开，头做头，脚做脚，身子也撕成几块，拿去煮熟，每个部份切下一小块，放到七个叶子碗中，进行第二次献，之后将叶碗、叶子及食品翻过去，倒在地上，标志着灾星晦气已经“翻”过去了，不在人的身上了。^⑩

① 李世康著：《彝巫列传——禹步，巫步；步虚声，巫歌声》，昆明：云南人民出版社，1995年版，第78页。

② 杨和森：《武定彝族凤氏土司改流的流亡者彝村社会调查》，载云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编：《彝族文化》1985年年刊，第123页。

③ 杨甫旺：《县华山彝族的原始宗教》，载楚雄州政协教科文卫文史资料委员会编：《楚雄州文史资料选辑》第11辑，1994年内部印行，第208页。

④ 简良开编著：《神秘的他留人》，昆明：云南人民出版社，2005年版，第66页。

⑤ 简良开编著：《神秘的他留人》，昆明：云南人民出版社，2005年版，第205页。

⑥ 吕大吉主编；何耀华等编：《中国各民族原始宗教资料集成：彝族卷·白族卷·基诺族卷》，北京：中国社会科学出版社，1999年版，第295页。

⑦ 云南省怒江州志编纂委员会编：《怒江傈僳族自治州民族志》，昆明：云南民族出版社，1993年版，第190页。

⑧ 李国文，施荣著：《彝族俐侎人民俗》，昆明：云南大学出版社，2004年版，第127页。

⑨ 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《普兹楠兹——彝族祭祀词》，昆明：云南民族出版社，1986年版，第124页。

⑩ 孙官生：《红河彝族原始宗教的遗存调查》，载云南省社会科学院民族学研究所编：《民族学》1992年第2期。





贵州省毕节龙场驿三官寨的彝族习俗，如果一个人梦见或遇见了蛇交尾的事情，就必须请巫师解身驱邪。^① 云南楚雄、大理交界地一带的彝族、汉族、苗族、傈僳族等也忌讳看见蛇交，滇西的渔泡江流域是两州（楚雄、大理）三县（姚安、大姚、祥云）的交界地，这一带以彝族为主，还有汉族和少量苗族、傈僳族等，他们最忌讳看见蛇交。云南西部的阿昌族对性讳莫如深，就连平常间遇到动物的交配也视为不吉，往往要焚香化纸禳祓。在阿昌族社会，遇着交尾的蛇也被认为会倒霉的。阿昌族民间的俗语说：“正月不见鹰打鸟，二月不见蛇打交，三月不见人打交”。阿昌族认为二月份见到交尾的蛇缠在一起的话，见者必死。其他时候如遇着交尾的蛇缠在一起的话，见者不死也会生些莫名其妙的病，还会掉头发。据说寨子里面就发生过这样的事情：有的人生病了，问起来才说自己的确在水田里见到过蛇交。假如只是见到两条蛇互相追逐，则是不吉利的预兆，可能预示着见者将会生病，或有其他的灾祸发生。如果见到的只是一条蛇（不管是什么蛇）的话就不忌讳，即使把蛇打死也不会有什么不好的事情发生。梁河阿昌族民间认为在水田里看到蛇交媾，会生些莫名其妙的病；谁看见蛇交不能离开，要坐下来等其他的蛇来把相交的两蛇分开才行，这样做后就可以化解给人带来的灾祸；老人们说看见蛇交要脱件衣服把蛇盖住，然后坐下来等着由其他的蛇抬着一小丝草爬过来把相交的两条蛇分开，这样才能解除蛇交配给见者带来的晦气。

苗族的出行禁忌中，也包括有忌见到蛇交配这一条。他们认为，如果某人为求财而出门，在路途上凡是见到蛇交媾、蛇挡路等怪异现象，则预示着失败，须停止出行求财或改做其他事。^② 贵州省从江县加勉乡的苗族忌在坡上或途中见到蛇交媾，他们认为两条蛇出现在人面前交尾是一种怪异（即“蛇怪”，苗语称“明低柳”，“妖怪”之意），是鬼神作祟的结果，相传见之，必主不详，回家后要请“鬼师”退送，还须念经去邪，否则就要生病。^③ 有些地方的苗族遇到两蛇交尾时，十分惊恐，认为是大难临头的凶兆，要当即拾起什么东西插于土中，作为自己的替身，而本人念咒语后才能走开，只有这样做才能转危为安。^④ 黔西南的苗族出门忌讳遇到蛇交尾，若不幸遇到，必须杀一条狗，请先生念咒驱邪。贵州安顺的苗族认为在野外见两条蛇缠在一起，将大难临头。黔东南苗族忌见两条蛇在一起交尾，如果见了，进家前先进厕所，或请巫师念咒禳除，否则会把此怪带进家门。榕江县苗族认为遇两条蛇交尾系凶兆，应拣起一块长形石块，将其一端埋于土中，并念咒语道：“你呀，你要留在这里，我走我的，你不能走，要好好地在这里守着”，这样才能平安无事。西江苗族也忌讳看到二蛇交尾。据台江县革东镇糯午寨一位苗族老人诉说：他幼时与一群朋友外出玩耍，其中有一人见到正在交尾的两条蛇，当他见到蛇时，早已分开。若见此情况，将蛇打死便可化凶为吉。据说，不久那见蛇交尾的人几乎病死。^⑤ 祭德费是贵州东南地区苗族祭鬼活动之一，在传统信仰观念中“德费”是些凶恶的女鬼群体，其作祟于人则致病，且会逐渐加重，惟请巫师施以不同级别的祭仪才能禳解。若患者遇见蛇交尾，则要祭“十六费”，所用祭品除用一只鸡或鸭、十六份祭肉和十六杯酒外，牺牲还须加上一条狗、一头猪。^⑥ 湘西苗族把蛇交尾称作“蛇相鬲”，专用于骂仇人的长辈。凤凰古城的苗族认为自然界存在许多精怪，遇到两蛇交尾，即属

① 李世康著：《彝巫列传——禹步，巫步；步虚声，巫歌声》，昆明：云南人民出版社，1995年版，第135页。

② 伍新福著：《中国苗族通史》（下册），贵阳：贵州民族出版社，1999年版，第1092页。

③ 全国人民代表大会民族委员会编：《贵州省从江县加勉乡苗族调查资料》（贵州、湖南少数民族社会历史调查组调查资料之七），1958年5月内部印行，第9~10页。

④ 岑秀文著：《苗族》，北京：民族出版社，1993年版，第66页。

⑤ 吴一文：《楚俗与苗俗比较举隅》，载《贵州民族研究》1996年第3期。

⑥ 杨学政主编：《中国原始宗教百科全书》，成都：四川辞书出版社，2002年版，第298页。





出现了相应的精怪。湘西永顺苗族风俗，禁止把看到蛇交配的情况告诉别人，因为这是不祥之兆，对人见人死，只能先对树木说，据传对树说了树也要枯萎。云南马关一带的苗族习俗，无论何人，也不管在什么地方见到两条蛇在一起交配，都是不吉利的凶兆，认为见到者必定会大难临头，需要请巫师杀牲来驱除邪气。云南金平县铜厂乡大塘子的苗族认为，在山中遇见蛇交配是不吉利的，要请人解危。^①重庆市东南部酉阳县的苗族和土家族不准把见到蛇交媾的情况告诉别人，若见到了这种情况，要先对树木说，不对人说（认为这是不祥之兆，看见的人不死都要脱层皮，对谁说谁就倒霉，对树木说树木也枯萎）。^②

蛇与人的生活密不可分，这引起了人们对它的崇拜与畏惧。有些地方对蛇忌直呼其名，而改叫“小龙”、“卷龙”等。土家族对蛇有崇拜心理，认为蛇是祖先的化身，因此忌打杀之，也忌讳看见蛇交媾，生怕不慎碰到引来灾祸。土家族忌把蛇交配的情景转告他人，万一撞见了这种情况，要先对树木说，而不能对人说，因为这是不祥之兆，看见的人不死也要脱层皮。在土家族民间，遇见蛇交媾给人听是一种嫁祸于人的巫术，因为这将会移祸于人。若先对谁说，闻者必倒霉，不死也要脱层皮；对树木说了，树木也会枯萎。土家族民间有“正月不看鹰打鸟，二月不看狗连档，三月不看蛇晒雾，四月不看人成双”之说，见到的人不死也要脱层皮，对谁说谁倒霉，若不慎看到了必喊周围物体看，使厄运转移。湖北建始县土家族则有“正月莫看鹰打鸟，二月莫看狗联档，三月莫看蛇戏雾，四月莫看人成双，五月莫看蛇脱壳，六月莫看牛冒栏，七月莫看猪打圈，八月莫看羊起群，九月莫看猫喊春，十月莫看蛇吞象，冬月莫看鸡打水，腊月莫看马挂窝”的说法，“打鸟”、“联档”、“戏雾”、“成双”、“冒栏”、“打圈”、“起群”、“喊春”、“打水”、“挂窝”等词语均指动物交配。^③湖北恩施土家族有“三月不见蛇交媾”的说法。湖南常德一带的土家族禁忌见蛇交配，认为不死也要脱一层皮。^④湖南龙山县土家族平时见到两蛇交配，认为是很不吉利的事，决不能喊别人观看，因为谁看了，谁就要倒霉。如果喊别人观看，则是转祸于人，别人会把你看作起心不良。^⑤湖南张家界一带的土家族忌见“蛇相缠”，所谓“蛇相缠”即蛇交尾，相传人若见之必遭灾祸。其禳解之法有二：一是赶快将自己外面的一条长裤脱下，罩于自己的头上或罩于蛇缠处；二是嫁祸于人，若有同伴，立即呼唤同伴姓名，若对方答应了，则灾祸将降临于应者之身。然而一般情况是见者用石头或木棍将两条蛇打死，即可消灾；也有不打而用语言化解，词曰：“祝你成仙上天庭，祝你绞绳穿铜钱”或“是龙的升天，是蛇的钻草，是人的发财”。

侗族忌在野外碰见蛇交尾，不小心碰到会恶疾缠身，不治而亡。贵州锦屏的侗族出门做事忌见蛇交配。广西侗族认为遇见蛇交尾是惹祸损财的凶兆，要祭祖才能逢凶化吉。瑶族最忌讳看见蛇交配，外出途中见蛇交尾视为不吉，日后会使个人或家庭招灾遇难。谁看见了要想办法把蛇打死，最终才会免除；如果蛇未被打死而跑掉，就要即时请巫师占卜、走阴，祈求神鬼和祖先保佑，免除灾难。然后杀点鸡、取若干鸡蛋和几张草纸，请巫师念经后交给神鬼和祖先之灵。送怪仪式在家中的神坛前举行，先用稻草做一艘船，然后在船内置放鸡毛、鸡血、纸钱、木炭。师公（巫师）手持神剑念咒之后，用脚把神剑踢出门外。最后将草船送

① 高发元主编；殷永林分册主编：《云南民族村寨调查·苗族——金平铜矿乡大塘子村》，昆明：云南大学出版社，2001年版，第148页。

② 白新民主编：《酉阳——酉阳土家族苗族自治县成立纪念》，1983年11月内部印行，第138页。

③ 中国民间文学集成湖北卷编辑委员会编：《中国谚语集成·湖北卷》，北京：中央民族大学出版社，1994年版，第525页。

④ 满大启，罗祚韩主编：《常德地区志·民俗志》，北京：中国文史出版社，1994年版，第145页。

⑤ 王本亮：《龙山土家族的风习》，载全国政协文史资料委员会编：《中华文史资料文库》（第十八卷）“民族宗教编”，北京：中国文史出版社，1996年版，第325页。





出村外烧毁。旧时壮族忌见蛇交尾，在说亲、狩猎、经商、出远门时尤忌讳遇蛇交配。据说若谁在野外碰到两条蛇交配时，就是命运不佳，目击者不是病死，也会病得头发脱落，或其家将有灾有难。故须将蛇打死，还要备好“三牲”祭祀祖宗，祈求祖宗保佑。如果两条蛇都不能打死，就须回家换一套最破烂的衣服，拿着个烂碗出门去讨“百家饭”，讨完后将破衣服和烂碗全都丢弃，认为这样可以禳解灾难。若目击蛇交者为孩童，则令其到社王庙那里屏声息气跑三圈，才准进村，否则怕其将秽气带入村中。^① 忌见蛇交配也是广西壮族的动物禁忌，碰见蛇扭绞交配，认为不吉利，是遇难征兆，大祸即将来临，死、残、伤、大病必有其一。遇事者为解凶兆应立即把身上的钱丢在路上或把好衣服挂在路边，让过路人拿走，灾难便可随物移转。^② 广西百色的壮、瑶等民族在日常生活中亦忌见蛇交配。^③

云南省贡山县的傈僳族认为遇见两蛇交配不吉利，必须与别人交换衣服或者改变名字，以免除灾难。^④ 而云南省武定、元谋两县的傈僳族则认为：年龄在 30 岁以上的人见到蛇交尾是不吉利的，家中的老人必死无疑，若无老人则自己会死。禄劝县屏山镇的傈僳族看见蛇交尾也认为不吉利。哈尼族民间的宗教习俗认为见到蛇交尾是凶兆，要叫魂。云南省红河州的哈尼族认为上山遇蛇交媾会带来霉气，要采取视而不见的态度，立即走开，或双双把它们打死，以解晦气。^⑤ 云南墨江大平掌村的哈尼族民间盛行以自然界客观事物的特异现象和特异变化预测未来的习惯，称之为“物占”。比如在野外看见蛇交尾，预示着村中要死人。遇有此种情况，要把蛇打死，挂在树上或放在石头上，同时说一句：“你不要责怪人，去责怪树，责怪石头”。据说被挂蛇的树会死，石头会裂。把蛇作如此处置后，可解除见者的灾难，否则见者会患大病，头发会脱落，会死。^⑥ 拉祜族忌讳看见蛇交配，这预示着将有人死亡或要发生其他重大的灾难，要是谁见到蛇交配，就要立即把蛇打死，灾难才可免除。如果蛇没被打死反而跑掉了，就要及时请巫师占卜、走阴，祈求鬼神和祖先保佑，免除灾祸，然后杀鸡等祭献鬼神和祖灵。云南的苦聪人（拉祜族支系）如果在路上看见蛇交配，见者要很快地把衣服上的一对纽扣扯下来并丢给蛇，以此免除灾祸，否则见到的这个人或他家里的人不死也要生一场大病，脱一层皮。普米族的习俗认为看见蛇相互绞缠或雌雄两蛇交配，是不祥的征兆，必遭亡人之灾。^⑦ 白族人也把碰见蛇在草丛中交尾视为不祥的征兆。湖南桑植白族认为在任何时候都不能看到蛇交配，否则不害大病也将遭大难。若不幸碰上，可用两种方式解脱：一是立即将蛇打死；二是高声呼叫一个人名或有生命的动物名，即可免除厄运。^⑧ 云南新平的花腰傣认为路遇蛇交配不吉。四川康定的藏族忌讳看到蛇交配。广西的京族青年男女订婚、结婚期间，女方及其家人忌见两蛇交配，如果遇及此事则认为不吉利，婚事兆头不佳，须请降生童（巫师）作法化解。^⑨ 台湾的高山族也忌遇蛇交尾，以为眼见为凶。

① 蓝鸿恩，王松主编：《中国各民族宗教与神话大词典》，北京：学苑出版社，1990 年版，第 781 页。

② 潘其旭，覃乃昌主编：《壮族百科辞典》，南宁：广西人民出版社，1993 年版，第 386 页。

③ 百色市志编纂委员会编：《百色市志》，南宁：广西人民出版社，1993 年版，第 855 页。

④ 吕大吉，何耀华总主编；和志武等分册主编：《中国各民族原始宗教资料集成：纳西族卷·羌族卷·独龙族卷·傈僳族卷·怒族卷》，北京：中国社会科学出版社，1999 年版，第 774 页。

⑤ 李期博主编：《红河哈尼族彝族自治州哈尼族辞典》，昆明：云南民族出版社，2006 年版，第 418 页。

⑥ 吕大吉，何耀华总主编；张公瑾等分册主编：《中国各民族原始宗教资料集成：傣族卷·哈尼族卷·景颇族卷·孟—高棉语族群体卷·普米族卷·珞巴族卷·阿昌族卷》，北京：中国社会科学出版社，1999 年版，第 288 页。

⑦ 毛公宁主编：《中国少数民族风俗志》，北京：民族出版社，2006 年版，第 1438 页。

⑧ 詹承绪：《桑植白族的生活习俗和宗教信仰》，载中国社会科学院民族研究所编：《南方民族的文化习俗》，昆明：云南人民出版社，1991 年版，第 200 页。

⑨ 杨学政主编：《中国原始宗教百科全书》，成都：四川辞书出版社，2002 年版，第 273 页。





四、中国民间忌见蛇交的宗教人类学解释

蛇在人面前交媾是对人的羞辱和谴责，预示着不吉利的事情发生，这种观念看来早已根深蒂固。蛇是远古时期羌人姒姓部落崇拜的图腾，考古工作者在甘肃发现的“人面蛇身，首尾相交”的形象是早期伏羲女娲神话的图画表现形式，是古羌人蛇图腾的物证。岷江、涪江上游的羌族人对蛇仍有许多禁忌与传说，这是“蛇祖”信仰的反映。羌族人尤其忌讳见到蛇交尾，视之为污秽事，必有灭顶之灾，如遇则赶快吐口水以禳解，或是把它们一起打死，这也是古羌人蛇图腾的遗风。中国古人对性交的事讳莫如深，惟恐避之不及。试想，看见祖先交媾是多么大逆不道的事啊！羌族人家中发生了不正常的现象，便认为是出了怪物，须请“释比”（巫师）做法驱怪，演唱“日堵”（驱家怪）经。经文大意中说到：“村前村后有了怪，出门便见蛇绞绊”（“蛇绞绊”就是两蛇交配，即象征不祥）。谁出门遇见“蛇绞绊”这种不自然的现象，就是遇见“怪物”和不祥之物，必遭祸患。为防止村寨出怪事招来祸患，须请“释比”做法禳解，并演唱“勒”（送怪物）经。经文内容唱到：“本寨家人不顺遂，各种怪事累发生……出门遇见蛇绞绊……从此寨人得安宁，吉祥如意无灾难！”^① 今北川羌人有种种关于蛇的禁忌与传说，如看见正在交媾之蛇，则必将其打死或将其所视之“罪过”转嫁于某动物或植物体上。如果其蛇逃掉，哪怕是追上几沟几湾，也要将其打死。如想尽办法仍不能将交媾之蛇打死，则须请巫师作法消灾免祸（或请端公跳神作法驱灾祛邪），以避免看见蛇交媾的罪过和因此而带来的种种灾难。^② 由于不了解各种自然现象发生的原因，四川理县的羌族把一些不常见的自然现象均视为怪事，当中即包括忌讳见到蛇交配。^③

从文化人类学的角度来说，蛇交禁忌的出现是相当古老的，它可能源自于远古时代的生殖崇拜。许多民族的神话传说和近现代以来发掘的考古材料都证明，蛇的生殖行为曾被视为相当神圣的事情。在人们认识到性行为与人类繁衍之间存在着某种关系之后，出现了对性行为的崇拜。历史上，交尾的蛇曾被人们当作男女交媾的象征。在各地出土的古代实物中有许多蛇交配的图像，如山东沂南县北寨汉墓出土的“三人合抱图像”砖，图像中即有两蛇交尾图。云南晋宁石寨山出土的青铜器中，也有一件吹笙人杖头上铸有相交之蛇。1992年在江川李家山第二次发掘中出土了一件二牛交合扣饰，表明当时的人们已经观察到了动物的性行为。楚雄万家坝墓葬M72号出土一件二蛇交尾图纹饰的铜矛，铜矛较端有双耳，两侧的纹饰为一双手拥抱两条缠结交尾的蛇。^④ 这件青铜矛上的二蛇交尾图及人的纹饰，说明人与蛇的关系十分密切，二蛇交尾象征着男女媾精繁殖出人类来。《南诏图传》上的西洱河图是整幅画卷中最末尾的一幅，画面上绘有西洱河（即洱海），河的正中有二条蛇，作交尾状，左边之蛇首高高吊起，右边之首微低，作屈从状，中有鱼和螺丝各一。《南诏图传》上的二蛇交尾图具有特殊的社会意义，那就是反映了古代的繁殖巫术。^⑤ 上述资料可以明显地看出所谓蛇交媾形象实际上是一种繁殖巫术的反映，是根据相似律而产生的巫术。

古代的蛇交配图案是一种模拟繁殖巫术的反映，民间造型艺术中也常见交尾的蛇。人们

① 吕大吉，何耀华总主编；和志武等分册主编：《中国各民族原始宗教资料集成：纳西族卷·羌族卷·独龙族卷·傈僳族卷·怒族卷》，北京：中国社会科学出版社，1999年版，第524、544页。

② 王清贵编著：《北川羌族史略》，北川县政协文史委员会内部印行，1991年10月，第15页。

③ 王荣山：《羌族禁忌俗》，载理县政协文史资料委员会编：《理县文史资料选辑》第1辑，1997年内部印行，第128页。

④ 云南省文物工作队：《云南楚雄县万家坝古墓群发掘简报》，载《文物》1978年第10期。

⑤ 田怀清：《从洱海图看南诏大理国时期的生殖崇拜和图腾崇拜》，载《东南文化》1993年第2期。





对于蛇交配这种自然界容易见到的现象产生出来的泛灵崇拜观念，并不是只限于某个地区、某个民族才有的个别现象。雌雄蛇的交配活动有很多地方都是人难以理解的，正是这种不理解才产生了各种迷信的说法。生物学上达到性成熟的蛇，大多在每年冬眠初醒第一次蜕皮后开始交配。交配前，大多是雄蛇主动寻找雌蛇，雄蛇寻着雌蛇皮肤和尾部性腺释放出的气味寻找到雌蛇后，缠绕雌蛇。雌蛇常伏地不动与雄蛇进行交配。交配结束后，雌蛇立即离开原地返回蛇洞，雄蛇则寻找别的配偶。每次交配时，雄蛇仅使用其两侧阴茎中的一条。在交配季节，雌蛇只与雄蛇交配一次，而雄蛇可以和多条雌蛇交配。蛇的交配持续时间长短不等，短的仅数分钟或数小时，长的可达 24 小时以上。交配时，蛇较平日更有攻击性，若受到外来惊扰会进行猛烈攻击。雌蛇交配后，并不一定立即发生受精的作用，精子在雌蛇的输卵管内可存授四五年。雌蛇交配一次后，可以连续 3~4 年产出受精卵。蛇交配后留下的遗液也被赋予了各种神奇的说法，据（南宋）张杲所撰的《医说》记载：有一人患了脚疮，冬天安然无恙，到了夏天便溃烂臭秽，疼痛难以忍受。后来遇见一位道人，对他说道：“由于你在草上行走时，沾上了蛇交的遗液，疮中有小蛇。冬天小蛇伏藏，所以疮在冬天便不发作，不溃不痛；到了夏天，小蛇活动，因此夏天便溃烂臭秽。”急用蛤蟆捣烂，敷在疮上，一天换三次，连续三天后，一条小蛇从疮中出来，用铁钳夹去后，疮就逐渐愈了。^①

民间普遍认为，蛇精淫气最重，人若误沾，即难自制。据说蛇的嗅觉特别灵敏，闻到异性的气息，就会大老远地赶来“赴约”。只要趁蛇交尾时采集遗下的粘液作“诱子”，就能起到吸引异性的作用。雌雄蛇交配的时间很长，一般需要几个小时，甚至一连几天都不歇。从相似律的原理出发，民间认为食蛇肉能有效地使男女性生活的时间延长。雌蛇交配之后又不一定马上受精，雄蛇的精子可以在雌蛇的输卵管里保存几年，雌蛇在此后三四年内即使单独生活，还是可以逐渐受精，产下受精卵。由于蛇在性方面的独特之处，民间也流传着很多有关相交之蛇的泛灵信仰。在南方民族中间曾悄悄地流传一种“恋药”，即用药物来迷惑对方以达到吸引异性或使夫妇和睦的作用。据说“恋药”的制作很神秘，需用正在交尾的蛇或蛇的精液与它物烧制而成，暗中给自己想占有的异性吃。吃过这种药的人便会一心一意恋着施药者，即使走到天边也要追寻回来。有些民族以交尾之蛇取为媚药，据宗教学者张桥贵对云南武定、元谋两县彝族所作的调查说：当地风俗认为三十岁以前的青年男女看见蛇交尾是件好事，这时用自己的衣服或帽子往蛇身上擦三次，往上三次擦是恋药，往下三次擦是解药。此后男女谈恋爱，据称你瞧中谁就在谁面前转三圈，他（她）就迷上你了；但三十岁以后见着蛇交尾是不吉利的，家有老人则必死，若无老人则自己会死。^②云南武定和元谋两县的傈僳族民间也有相同的说法。另说白族的“爱药”也有用蛇的精液或交尾之蛇风干磨碎成的，据说白族女子有一种称为“尚古妖”的媚药，是取雌雄蛇交配时沾有其精液的一种草配制而成。俗信将此药暗中抹在所爱的男子身上，或涂在食物上让对方饮食下肚，对方就会如醉如痴地迷恋自己。^③剑川马登的白族老人讲“恋药”系由见蛇交尾的人用它物沾上蛇的精液后，将该物烧成粉末制成，或将正在交尾的蛇打死风干并磨碎便可。暗中给异性吃，异性不知吃着这种药后便紧追给药的人不放，一心一意地爱着施与者，要想赶走他都赶不走。有的还说曾有一个伙子误将这种药给家中的老母猪吃了，结果老母猪紧跟着他，寸步不离，只得将老母猪宰了。^④云龙县漕涧的阿昌族也认为见到两条蛇缠在一起是好事，当地流传着用相交的蛇

① 高宪红编：《中医奇人奇术奇方趣闻录》，海口：海南出版社，1993 年版，第 3 页。

② 张桥贵：《楚雄州彝族支系调查》，载云南省民族研究所编：《民族调查研究》1991 年第 1 期。

③ 唐祈，彭维金主编：《中华民族风俗辞典》，南昌：江西教育出版社，1988 年版，第 571 页。

④ 张桥贵：《剑川县马登区白族的民间信仰调查》，载《云南民族学院学报》（哲社版）1988 年第 4 期。





和山上的某些草制成“相好药”，给思恋的异性吃了以后就会对自己好起来。

有关蛇交的泛灵观念产生出来的信仰习俗实际上是繁殖巫术的反映，人们认为蛇交配所产生的精液具有某种神秘的力量，用正在交尾的蛇或蛇的精液与它物烧制而成的“恋药”极为神秘，暗中给自己想占有的异性吃，吃过这种药的人便会一心一意地恋着施药者，即使走到天边也要追寻回来。苗族认为交尾中的蛇具有旺盛而神奇的性力，因而搜集这些物类碾成粉末，制成药丸，用以激发男女的性力，并作为性激药使用。这类“爱药”的秘方不轻易外传，只限于某男女贪恋某男女，而又得不到她或他的性爱时，才诱使对方服下这类性药，使之达到与其交媾的目的。阿塑是德宏傣族青年恋爱时期所用的致爱巫术的重要载体，据说最为灵验的是蛇阿塑，特别是遇到正在交尾的蛇，将其打死后剪下两条蛇尾，晒干念咒后洒上香水，再将之放入红布缝制的小兜中。青年男女求得阿塑后，一般都不让对方知道，将阿塑随身携带或放在家中，不久之后对方即会对自己产生爱慕之情。^① 交媾行为虽是动物的自然禀性，但蛇的交媾被赋予了交感的意义。据说人类两性的自然吸引，都是蛇的作用所致。汉代帛画中的伏羲和女娲也是两条蛇交尾的形象；有些少数民族的洪水神话说：洪水退后只剩姐弟二人，弟见到两条蛇交尾，告诉姐姐，二人才懂得结为夫妻。傣族神话《巴塔麻嘎捧尚罗》说，英帕雅创造世界后，用纤条搓成两个人；他俩仿效蛇交媾，成了夫妻。

蛇交媾时所产生的精液是非常霸道的淫物，取用蛇交配时的身体或精液可以制成“媚药”。中国民间普遍认为看到蛇交尾还有一个避祸且可得福的办法：你只要用手绢轻轻苦住蛇体，然后悄悄离去，从此你不但无祸，反而要得到许多异性的强烈追求，从此将有非常之艳福。汉族民间就有利用蛇精来迷惑妇人的迷信思想，江苏珠江角镇一带流传说：在旷野里游玩，倘使看见了两条蛇正在交媾，那么可以把自己的手帕或是短衫裤子等放在两条蛇的身上，最好一个人独做，不要被旁人家看见。放后隔了一会揭开来时，那蛇据说已经是不见了；于是把方才放上去的手帕或是短衫裤子等物收藏起来，放在身边。假使有这东西的人，看中了外间的一个美丽的女子，不论是认识或是不相识的，只要把这手帕等，轻轻地在她的身边一拂——但不要被她知道，到了晚上睡觉的时候，把手帕放在枕下，那么稀奇的事情来了！到他熟睡了以后，忽然梦中有两个仙童——就是二条蛇的化身——领了日间所看见的那个女子，走到床上与其睡觉、交媾，直到兴尽，那二仙童方才把那女子领回去。及至天明醒来，不过是昨夜梦中遗精，湿淋淋的还遗留在被褥之间。据人说，就是被看中施术的女子，也同样的在那夜间，和那不相识或相识的男子，做这一回奇怪的事。要施术的那件东西——手帕等物要永久地放在身边，不可失掉。倘是失掉了，那就要死的。又有人说，只能施一二次的术，否则就为老天所不容，要遇到雷击天谴，所以许多人不敢轻于一施。^② 相传，玩蛇的人把两蛇交媾时遗下来的精虫，炙成灰，放在一个不透气的瓶中，可以在应用的时候拿出来施法，很是灵验的：在一个盛大的男女杂座的酒席上，有蛇精灰的人，倘使看中了一个美貌的女子，只要把这灰，轻轻地放一米粒在那女子的酒杯中或是饭中，那个女子吃了以后，便昏昏然如醉了一般，在没有旁人的时候，自然地和他亲热，而且肯听他的指挥。随便你要和她接吻、拥抱，甚至于交媾，她都服服帖帖，跟着他走，但到了一交媾之后，她就大梦初醒了。一般淫荡的女子就将计就计地和他发生关系，长久地做着露水夫妻。^③

中国民间各种神奇的与蛇交配有关的迷信说法还在不断流传，满足着人们谈论“性与物”

① 方晓鸾，吕静：《德宏傣族原始宗教实物——阿塑》，载《云南文物》2003年第2期。

② 江绍原著；陈泳超整理：《民俗与迷信》，北京：北京出版社，2003年版，第58页。

③ 江绍原著；陈泳超整理：《民俗与迷信》，北京：北京出版社，2003年版，第59页。





的好奇心理。中国民间认为看见动物交配是非常不吉利的，见者将大祸临头，这反映了先民图腾崇拜的原始遗风。正是出于对龙蛇图腾的敬畏，所以看见蛇交尾就将受其惩罚。不可否认的是，中国民间也有见蛇交媾能带来财气和官运的说法和故事，明人张岱《夜航船》卷十九“物类相感”曰：“凡见蛇交，则有喜。遇蛇会，急拜，求富贵必如意。遇蛇脱壳，急脱衣服盖之，凡谋大吉。”李时珍所撰《本草纲目》卷四十三“诸蛇”条注释中亦引李廷飞云：“人见蛟交，主有喜。”直到解放前，四川雷波小凉山地区的彝族人还相信：子日见到蛇交媾，主有财喜。^① 见蛇交媾会带来福分的观念，在中国出土的实物与民间故事中也是经常出现的，这可能与远古人类的生殖崇拜及种族繁衍的愿望有密切关系。“蛇”除了是“不死”的象征外，其交尾之状往往又被视为生殖图腾，亦常常与男根形象相联系。蛇是一种爬行动物，有冬眠的习惯。蛇出洞穴的季节，正是春暖花开寻偶的时节，这时人们见到的蛇又多为正在寻偶或正在交尾的蛇，而见到这种正在交配的蛇便被视为生殖的象征。蛇的交配虽是一种自然禀性，但却被赋予了交感的意义。在中国民间以生殖为主导的信仰世界里，忌见蛇交配实际上是图腾崇拜与性污秽观念相结合后出现的产物，也是图腾崇拜的遗风。中国民间忌见蛇交配的观念反映了先民对图腾动物的敬畏，也是性污秽观念的具体表现。中国民间有关蛇交配的泛灵观念产生出一系列的迷信思想，各种说法不一，大概因为蛇分吉凶好恶，见好蛇交主有喜，恶蛇交则不吉。不管出于哪种说法，在民间信仰中交尾的蛇是极易被人们异化的动物。在日常生活中，肯定会有人无意中见到蛇交配的现象，这是难以避免的，有关见到蛇交配会给人带来不祥或将临福祉的各种说法，随着社会文明的进步也在逐渐发生变化。

^① 徐益棠著：《雷波小凉山之罗民》，成都：私立金陵大学中国文化研究所，民国三十三年（1944年）四月印行，第87页。





【人类性禁忌文化研究】

阿昌族妇女身体观念与经期护理方式的现代变迁

——以梁河县九保阿昌族乡丙盖村为例

李金莲

(楚雄师范学院 地方民族文化研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】本文从村落视野的角度讨论阿昌族妇女身体观念与经期护理方式的变迁问题。在禁欲主义的影响下,阿昌族社会性别歧视的现象非常明显。女孩被认为是圣洁的,而女人则是肮脏的。乳房发育和月经来潮是女孩子迈向成熟女性的信号,因此妇女不愿彰显自己的身体特征,而是力图掩饰它。阿昌族村寨普遍存在经血不洁等错误观念,并因此形成了许多针对经期妇女的禁忌。阿昌族妇女由于月经禁忌的限制而采取的诸多不恰当的护理方式,极大地损害着她们的身心健康;另一方面,很多针对经期妇女的行为限制在客观上也有利于妇女的健康。在与经期病痛长期作斗争的过程中,阿昌族妇女在经期护理中积累了很多行之有效的地方性知识。改革开放以后,阿昌族妇女的身体观念和经期护理方式逐渐发生变化。

【关键词】阿昌族妇女; 身体观念; 经期护理; 现代变迁

阿昌族集中分布于云南省西部地区属高黎贡山向西南逶迤延伸的余脉地带,主要聚居在德宏傣族景颇族自治州陇川县的户撒阿昌族乡和梁河县的曩宋、九保两个阿昌族乡以及河西、杞木寨等地。此外在潞西市江东乡的高埂田、盈江县的盖达、龙陵县河头乡的芒达、腾冲县新华乡的小浦川和云龙县漕涧镇仁山村等地也有少量阿昌族分布。根据 2000 年第五次全国人口普查,云南省共有阿昌族 31800 人,陇川县共有阿昌族 12254 人,其中 94.2% 的阿昌族人口居住在户撒阿昌族乡;梁河县有阿昌族 11938 人。梁河县位于德宏州东北部,东北与腾冲县接壤,东南与龙陵县交界,南与潞西市、陇川县毗连,西与盈江县为邻。九保阿昌族乡位于梁河县中部,是全国仅有的 3 个阿昌族乡之一,是县城近郊乡,乡政府驻地九保距县城 2.5 公里,全乡辖九保、丙盖、勐科、横路、安乐、勐宋 6 个村民委员会。

一、丙盖阿昌族村寨的基本情况

【基金项目】本文是 2007 年度国家社会科学基金项目“阿昌族巫蛊信仰的现代变迁研究”(项目批准号 07XZJ010)、2008 年度云南省民族研究院项目“人类学视野下的云南少数民族妇女月经期护理行为研究”、2006 年度云南省教育厅科研基金项目“云南少数民族女性青春期性教育研究”(批准号 06Y250G)、2006 年度云南省教育科研“十一五”计划立项课题“云南少数民族的性教育研究”(批准号 11510947)和楚雄师范学院首批院级科研骨干研究项目“女性、污秽与象征:泛文化视野中的月经禁忌研究”阶段性成果之一。

【作者简介】李金莲(1975-),女,云南昆明人,楚雄师范学院副教授,主要从事女性人类学研究。





丙盖村位于梁河县城东北方向 4 公里，地处梁河坝子中部偏东的鳖山中段二台坪子，海拔 1180 米，距九保阿昌族乡政府驻地 2.2 公里，有公路接保瑞公路。“丙盖”为傣语，意为鸡坪，傣语“丙”为平地，“盖”为鸡，意即野鸡坪，因野鸡成群得名；阿昌语称“喇盖洼”，“喇”为手，“盖”为能干或有技能，“洼”为村，意即出能人的村。现为丙盖村民委员会驻地。聚落沿山因平地呈点状分布，1761 年建村。^① 丙盖村挨山就水，气候宜人。村东山势雄峙，林木茂密；南有曩滚河冲积而成的窄长形小坝子；西有肥沃的平坦田畴；北边以香菜洼为界与丙岗村近邻。2007 年末，全村 117 户人家，538 人，农民人均纯收入 1035 元，是一个以阿昌族集居的村寨。丙盖村现有水田 494 亩，旱地 235 亩，适合农耕，主产水稻、甘蔗及茶叶，农副业有鱼、藕等。当地并有在田中养鱼的习惯，栽秧以后，即将原先储存的鱼种放入田中，待秋收撤水时，以竹兜接于水口捕捉，在靠近河水的地方不放鱼种也会有鱼，田里养鱼有一定的收入，特别是河边，每户可收一、二十斤，二、三十斤不等，据说过去有一家人，曾收入到百十斤，这些鱼除自吃一部份外，也拿到附近街上出卖。另外，每年八、九月间，常有人去丙盖九保一带河中捕鱼，主要是解决自己家的菜肴，没有更大的生产意义。捕鱼只用笼子或手，没有网等其他渔具。每年农历十月左右在田中挖鳝鱼，一直挖到第二年正、二月，每家都要挖十多斤，甚至几十斤出卖。丙盖村一带制酒也比较普遍，会制的人较多，以米为原料，平时做白酒，过年过节煮烧酒，但没有专门从事煮酒为业的人。

昔日的丙盖是一个小村落，周围全被竹树遮掩着。在解放前丙盖村属南甸土司管辖的直隶散寨，是有名的瘴疫肆虐地，有人形容丙盖“连狗都会打摆子”。村南的秧田洼，坳深草莽，芦苇密匝，到处是烂泥塘。传说夏天从泥塘里冒出一股股“黑乌稍”（蛇名）吐出的黑色瘴气，人们稍有不慎，就会染上哑瘴摆。要是出白黄鳝，喷出红绿瘴气，村人就要遭疟疾之苦。有的人从栽秧发疟疾，一直挨到谷子黄。由于缺医少药，很多人被病魔夺去了生命。1953 年 5 月，省民族工作队第三大队到达梁河。丙盖分队于 6 月初进驻丙盖村。1955 年土改后，农民成了土地的主人。1958 年开始种甘蔗花生，甘蔗种在村边的草山坪子，有 30 来亩，因是一片肥土地，长势茂盛。最近几年，由于粮食充足，杂交稻又逐渐被常规品种替代。1984 年推广种藕，亩产最高达 2 吨。1985 年开始推广种植杂交包谷，年种植面积均在 70 亩以上。目前，全村农户的经济支柱仍是甘蔗，经过淘劣更新品种，2001 年种植面积 265 亩，蔗田亩产达 7~12 吨，旱地亩产达 4.5~7 吨，年总产 1185 吨。油菜种植达 205 亩，总产为 174 吨。村中仔猪饲养户年纯收入 8000~11000 元。有 11 户养鸡户，户养 500~1500 只。稻田池塘养鱼效益好的有 12 户，年总产为 160 吨。种藕面积为 50 亩，总产达 125 吨。个体户种植石榴 350 棵，长势良好。丙盖村共青团支部种植的 11 亩板栗，现已挂果。2001 年粮食总产 17.8 万公斤，人均 331 公斤；经济总收入 575100 元，人均纯收入 1169 元。

梁河阿昌族在同一家族里通常有家会组织。家会组织有两种情况：一种为组织比较严密者，另一种为松散型家会组织。丙盖阿昌族家会即紧密型家会，设有正副族长、总务、管事、纠察、财务、文化、监察、文书等职，有成文的家会会章，共十章四十三条，包括定名、宗旨、会员、职员、会员大会之职权，以及职员职权和各项职务，会员之权利与义务、会议、家规、信条等条文。1950 年梁河和平解放，阿昌族贤达人士赵启国带领丙盖百姓到遮岛欢迎解放军和军政代表团进驻梁河。丙盖这个村落就像一株破土而出的幼苗，由于有了从共和国心脏引来的“活水”的滋养，便迎着印度洋吹来的季风节节拔高，茁壮生长。20 世纪 50 年代中期，丙盖是阿昌族自治乡人民政府驻地，直到 1959 年撤县并腾冲；1962 年恢复了丙盖乡建

① 吴志湘主编：《德宏州志·综合卷》，潞西：德宏民族出版社，1994 年版，第 522 页。





制：“文革”中归入遮岛公社，后又下属于九保公社丙盖大队；1988 年成立九保阿昌族乡时，改为丙盖村公所；2000 年村改委，又是丙盖村民委员会。丙盖村始终是农村基层办事机构的驻地。丙盖这个处于阿昌族中心地带的村落，自从民族工作队来开展工作以后，着实有几回热闹非凡的景观。《德宏团结报》曾多次报道丙盖村的发展变化。县长张正洪多次来丙盖村“支农”。国家民委调研组、省民委副主任木楨曾来丙盖村巡视过……。

丙盖村曾经是梁河县阿昌族年轻一代成长的摇篮。解放前村中赵启国、赵启禄、赵启金曾请来汉族老师办过几次私塾，因时办时停，总是不景气。至 1950 年，村中只有 1 名腾越简易师范毕业生，2 名九保小学的高小毕业生。1953 年赵启国力主在丙盖办了阿昌族第一所完全小学，后来冠名为“阿昌族中心小学”。赵安石、赵安林等老师到关璋、弄丘、沙坡、芒展、勐科、湾中一带动员阿昌族子女入学。国家对贫困家庭的子女，实行供给制。学生最多时有 130 多人，教职工 7 人。一批批责任心强的汉族老师，使丙盖小学成为一所生气蓬勃的育人场所。20 世纪 70 年代，丙盖小学还办过附设初中班。现在州、县工作的阿昌族干部，大多数启蒙于丙盖小学。从丙盖小学走出的莘莘学子中，属丙盖村人就有大校军职 1 人、县处级干部 3 人、副科级以上 5 人、副教授 1 人、中教高职 1 人、小学教师 11 人、各级行政工作人员 12 人。有大专以上毕业生 8 人、高中毕业生 48 人、初中毕业肄业生 111 人。现在村中有老年人活动中心、青年妇女之家、青年妇女歌舞表演队。丙盖村还是梁河县“计划生育新风进万家”的试点。阿昌族的大型“阿露窝罗节”多次在丙盖村举行。村里有参加过全国少数民族文艺体育表演获奖的张立旺，有到北京民族文化宫工作过的杨叶茂。往昔，阿昌妇女只是光脚擦板钻山箐，今天村中先后已有 3 名“高包头”上北京城风光过。^①

二、丙盖阿昌族妇女的身体观念

在阿昌族村寨，性属被强加到人们的身上，这种性属要么是男性的要么就是女性的。不同性别的人必须隔离，除了小孩和夫妻以外，所有的男女均分室居住。性不只是单一的生理活动，同时也是社会建构的过程，关于性的文化同时参与建构并强化了性别的平等，这种不平等尤其体现了对女性的压迫。跨文化的研究表明一个社会中女性的权力与男性的权力越接近，女性就享有越多的性自由；女性的权力越小，她们的性自由就越受到禁制。

1、丙盖阿昌族妇女的性别意识

在普通老百姓看来，女人身体上最能体现女性特征的部位是胸部，它们也是一个女人视为神圣而不愿暴露于人前的部位。对成年的男性来说，身上最能体现男性特征又随便就能看见的地方是下巴上的胡子，最容易看见的部位才具有编故事的价值，所以女人的乳房和男人的胡子便成了先民们编造故事的灵感源泉。在阿昌族的神话传说中已经出现了明显的性别分化，阿昌族史诗《遮帕麻和遮米麻》就讲：天公遮帕麻胸前吊着两只山一样的大乳房，为了给人类造出居住的地方，他用右手抓下左边的乳房，变成一座太阴山；又用左手撕下右边的乳房，变成一座太阳山，两座山一样高，高达十万八千丈。遮帕麻舍弃了自己的血肉，从此以后男人就没有了乳房。在天公造天的同时地母也开始织地。地母遮米麻刚诞生的时候，裸露着身体，头发和脸毛都很长，长长的脖子上长着一个比芒果还要大的喉头。遮米麻摘下喉头当梭子，拔下脸毛织大地，从此以后女人就没有了喉头，也没有了胡须。阿昌族民间有妇

① 梁河县政协编：《梁河阿昌族今昔》，昆明：云南民族出版社，2003 年版，第 235~247 页。





女“蒙心帕”服饰及来历的传说，大意是女人比男人聪明，男人惧怕她们的聪明，才送她们一节青布筒裙围在胸前，蒙住心眼，青布筒裙便成了流传至今的阿昌族妇女服饰。^①阿昌族认为过去妇女比男人聪明能干，自系上围裙后才变得不如男人了，只能系围裙做家务，这多少体现出父系社会中女子地位一落千丈的痕迹。阿昌族经常举行大比武活动，据说在一次比武中一位阿昌族女子以高超的武艺和勇敢独占鳌头，使所有参加比武的男子都甘拜下风，这位女子在习武时，总是系着黑色毡裙、系黑色头巾和穿黑布鞋，人们便竞相仿效。

梁河阿昌族社会也有男女性别角色互换的情况，婚礼上要由小伙子男扮女装展示女方的织布技能，梁河一带的阿昌族有玩春灯的习俗，当中也有男扮女装。阿昌族的戏剧都是由男性来表演的，在跳春灯的表演者中全部为男性，仙女也是由男性扮成女性进行表演，村中角色不足还可到外村邀请。男性被选入春灯队整个家庭都会感到很荣耀。玩春灯的活动还伴有原始宗教的色彩，若村寨中出现村民非正常死亡或者发生牛死马遭瘟，便到寨庙向灯神（即狼神）许愿，祈求人丁平安，六畜兴旺。阿昌族耍狮玩春灯有诸多禁忌，如灯具有固定的放置处，耍灯人不能谈情说爱口出秽语，女性不能触摸灯具等。丙盖一带的阿昌族安谷期时，男主人要扮成老妇模样装成老姑太蹲在榜争（老姑太的拐杖）旁，然后由活袍带着助手祭祀。活袍着男装，助手着女装，还要请两男或四男扮成男女各半，跟活袍绕着祭品“跳谷期”。当某家有人患眼疾长期不愈时，便请活袍占卦，若确认是“谷期”（使庄稼丰收的主神）鬼魂危害，就要祭献。祭时选两三对未婚男女青年，让他们在活袍念经时舞蹈。如患眼疾者为男性，则让他扮成老姑娘，蹲在屋角祖灵位置下，让青年们围绕他舞蹈。阿昌族巫师不论用哪种方式卜卦都得先请师，然后神灵来附体才会说出神的话，巫师在施法的过程中充当几个角色，充当女性角色时说话声音像女性，充当男性角色时说话声音便像男性。

梁河阿昌族的活袍都是男性。阿昌族认为神灵喜欢清秀的东西，妇女烧香的时候必须要洗手。年轻的妇女身子不清秀，不能替人看卦，只有月经干净了的妇女才能看卦。在丙盖一带的阿昌族村寨，哪个妇女的阴部被别人看到了，就会认为自己吃了亏，这种观念在村落里早已根深蒂固，虽然妇女自己并没有受到任何损失。阿昌族村寨都修建了专门的公共厕所（分为男厕和女厕），虽然卫生条件不是太好，但一般的人都会到厕所方便。有些远点的人家自己也有厕所，自己建的厕所通常都是在房背后，所谓厕所也就只是简单地遮一下算了，有些人家利用大房子之间的自然空间做厕所，这种地方平时很少有人去，但那些顽皮的小男孩会满世界乱跑，有时候会撞见正在那里方便的人，遇到男的倒还没什么，如果遇到的是妇女脱下裤子在那里方便，男孩们会害羞地跑开，而妇女也会觉得受到了“侵犯”，会大声地骂这些男孩为“短命鬼”。在寨子里面据说还发生过这样的事情：有个十三四岁的小伙子某天睡午觉起来去上厕所，不小心闯进了女厕所里，解完小便后才听到有个中年妇女正在用脏话骂自己，原来在他进去时刚好有个妇女在里面蹲坑。这种尴尬局面的出现跟那个厕所的建造也有关系，因为这种厕所是由一个门进去的，进去后才分左右两边各进男女厕所，而男女厕所的构造完全一样，只有那种蹲坑（中间没有隔板），也没有小便池，平时去上厕所跟着同性进去绝没有问题，无人陪伴单个人进去的话，不小心就出现了上面提到的事情。事情发生后，这名中年妇女出来后就一直骂个不停，她认为自己被那个男孩看到了就是吃了亏，所以骂尽了他家的十八代祖宗。不管是否真的看到，男孩子也觉得再没脸面为自己申辩。该妇女的儿子（十七八岁）认为男孩子占了母亲的便宜，结果硬是找了几个人一起狠狠地揍了男孩子一通才算。在现实生活中，很多阿昌族妇女不敢到医院生孩子，去了也尽量争取让女医生来给自

① 赵俊臣主编：《云南农村妇女地位研究》，昆明：云南人民出版社，1992年版，第346页。





已诊断或接生，就是害怕自己的阴部让别人（尤其是丈夫以外的男人）看见。

村落视野中的男人们多数都被固定在一个大家庭里，女人则要从一个家庭转换到另一个家庭，在这过程中妇女所充当的角色也要发生变化。妇女在娘家是一个“非性”的角色，在她结婚前所处的生活环境并不关注她作为女人的特质，虽然在她生活的圈子里也有男人，比如父亲、哥哥或弟弟，但这些男人全部都是不能与之婚配的，她在这些男人的眼里是女儿或姐妹，而不是性意义上的女人。与他们相处不会产生特殊的男女之情。在结婚后新的环境才突然关注她作为女人的特质，使得她作为女人的特质特别醒目。妇女从原来“非性”的角色突然变成“性”的角色，从而使她对他的男人（即性行为对象）采取回避的态度并产生强烈的羞耻感。同样由于妻子的突然到来使原来无“性色彩”的男人突然有了“性”的色彩，被推向了“性”的角色。^①阿昌族妇女在出嫁前长期生活在“非性”环境里，完全没有自如地担当“性”角色的心理素质。当一个少女突然成为新娘，被抛在一个完全陌生的环境之中时，她会感到窘迫，更何况在这个环境中她充当的角色是一个她陌生的引以为耻的角色——性角色。整个村落中的人都知道，她是作为某某人的妻子被讨来的，而作为某某人的妻子也就意味着作为某某人的性对象。当她作为性的一方与另一方结合时，双方“性”的色彩就太凸现了，人们就要联想。在这个新的环境里，她作为女性的特质完全被赤裸裸地展现在人们面前，因此她在这些和她没有任何血统关系的男人和女人的眼皮底下感到害羞。如果说是性让她感到羞耻，那么这种羞耻感的背后就是一种罪恶感，她会尽量回避男人（尤其是那些与她年龄相仿又属同一辈分的男人），因为她在这里的任何不恰当的言行都有可能引起有关于性的猜忌或联想，她更需要回避的是自己的男人，因为她作为这个男人的性对象不管出现在哪里，人们只要发现她和自己的男人在一起就会联想到性，并且认为是丑恶的行为。

性是在男女之间发生的，但男人往往表现出性与自己无关的样子，比如说妇女生孩子的时候丈夫就不在场，那丑陋的形象就完全让女人担待了。为了避免受到社会舆论的指责，一切有可能引起嫌疑的行为统统都要回避，男人可以做得好，而女人则不行，怀孕后肚子变大起来也就露馅了。阿昌族妇女认为自己的性器官见不得人，这种心理从小就形成了，因为不同性别的小孩子撒尿时的情形是不一样的，男孩可以不分场合地把生殖器亮出来随便尿，似乎那生殖器也是一种骄傲；如果是女童的话则躲之不及，认为这很丑，这也反映出男人生殖器美而女人生殖器丑陋的审美观念。女孩从小就在这种环境中生活，必然会受到大人审美观念的影响。久而久之女人也就真的觉得性行为和生孩子都丑陋，总之一切与性有关系的东西都是丑陋不堪的。在阿昌族传统的观念里，性交实际上全是罪恶的，至少是极其丑陋的，在任何情况下都没有什么“美”可言，是人类为了生育才不得已而为之。如果有什么方式能使男女间没有性接触便能生孩子，并能确保这孩子是那女人的丈夫的血统，那就宁可采用这种方式。在这种观念的影响下，夫妻间的性行为当然是越隐蔽越好，最好是隐蔽得让不懂得这码事的人压根儿就不知道有这回事，所以夫妻间必须装出分居的样子自欺欺人。性的生殖功能虽然被视为一种义务，但性的欢愉功能则被视为一种罪恶，夫妻同房必须等到半夜三更才能在黑灯瞎火中悄悄地进行。既然性行为如此这般丑陋，男女都做出自己没有那回事的样子，就连平时夫妻俩如果调情亲热，或者哪怕是同出同进、眉来眼去就统统都是罪恶。

2、丙盖阿昌族妇女的第二性征

阿昌族传统社会对未婚姑娘的性控制得非常严格，认为未婚姑娘的性和一个家族的名声

① 张晓著：《西江苗族妇女口述史研究》，贵阳：贵州人民出版社，1997年版，第92页。





密切相关。在阿昌族村寨，成年人从不在公共场合赤身裸体，在自己的孩子面前也尽量避免裸露身体。人们直观地认为最能区别男女性特征的是乳房和生殖器，进入到文明社会以后生殖器便被遮掩起来，女性的乳房也难逃厄运。在丙盖，姑娘的乳房决不能让外人看出来，但生育以后的妇女，乳房再大也不会被人讥笑。以前的妇女在身体发育成熟以后，便将女性特征隐蔽起来，未婚女子要把胸部压平掉，使乳房变得像男人的胸部一样平平的，让乳房的形状根本就看不出来，尤其注意的是不能让乳头的形状给露出来。妇女把月经露出来也会被人讥笑，但不如乳房天天被人看见，被人笑的程度也不一样，有的女子生怕被男人看出胸部打整不好，所以一般不敢去男人旁边走动。如果哪个未结婚的小姑娘打整不好，哪怕只是让人看出一点点乳房耸起来的样子，别人家的小媳妇就会私下议论说哪家的姑娘不会害羞，让奶子也露出来勾引男人。这种讥笑都是当着不笑背后笑，如果哪个未婚的小姑娘穿着不注意把乳头的形状给露了出来，看到的人就会议论，她本人没听到还不要紧，听到了就会脸红，非常地不好意思。被讥笑的姑娘的母亲听到人家在议论自己的女儿，回家以后就会大骂自己的姑娘：“收拾规矩，别逗人家笑话”。姑娘的母亲也会给女儿施加压力，叫她尽量做得神不知鬼不觉。反过来如果哪个小姑娘把乳房压得好像男孩的胸部一般平，让人看不出任何痕迹，就会被别人夸奖，说哪家的姑娘会打整，胸部收拾得巧，像个男孩子一样精干。

束胸的目的是不让别人看出自己的乳房，小姑娘的乳房会在青春期开始发育，要想办法把它掩盖起来。在六七十岁的老人那一代，女人十六七岁就开始穿内衣，必须把胸部勒得紧紧的，而且在外面必须穿宽松一些的衣服，尽量地把乳房的形状给掩盖起来，不要让人看出来，如果哪个女人做得不好，就会被别人笑话，说那个姑娘不会收拾，让奶晃来晃去地不知道害羞。阿昌族认为妇女的乳房有三种，一种是小奶，另一种是中等奶，还有一种是口袋奶。每个村寨只有一两个妇女的奶是口袋奶，妇女生育过几胎以后乳房就会下垂，有些妇女的口袋奶够长到摆放自如，以至母亲在走动、坐下和睡觉时都能容易地就将乳头送达孩子的嘴巴里。怎样把胸部压平的方法并不是由母亲教给，有些中老年妇女说她们那个年代的人，小衣服（指束胸衣）都是自己做的，怎么做小衣服的方法是由小伙伴教给的，那时的小衣服完全就是平平的一件内衣，没有罩杯，就像后来穿的背心一样，只是才有半截。这种小衣服有一排钮扣在胸前便于把奶压平，如果压不平就可以把钮扣往里紧。如果自己做的小衣服不够好，没能把乳房很好地掩盖住，或者小衣服做得不合身让别人看出来，就会被外人耻笑，认为是没本事、不会打整自己的表现，所以很多小伙伴都是尽量地掩盖住自己发育不久的乳房，尽量不让别人看出来。阿昌族妇女认为她们的内衣是见不得人的，尤其不能让男人看到。在合作社的时候，干活之余姑娘人都会聚集起来做些针线活，缝制简易的奶罩，去时或回来的时候，要用手帕包起来不让男子看见，合作社的时候干完活休息时姑娘人就拿出来做，伙子人通常不和姑娘人坐在一起，如果伙子人在旁边，姑娘人就会自动离开而另找地方。

在丙盖村，年轻妇女在日常生活中的衣着被赋予了较多的性涵义。以前妇女在生孩子前必须把胸部压平让人看不出来，不然就会被讥笑为“邈扎婆”。未婚姑娘如果让奶甩着吊着的话，就会被说成是生了私伢子，这种话不光是女的会说，男的也会私下议论说哪家的姑娘不正经，奶大大的吊着甩着，肯定是想勾引男人生死伢子。哪家的儿子找媳妇的时候也会暗中打听，如果姑娘让奶吊着甩着的话，人们就会议论说哪家的姑娘是个邈扎婆，自己不会害羞，奶子吊着甩着不会打整，这样的姑娘根本要不得。妇女的束胸衣一般都要准备两件换着用，据说以前在丙盖有个从昆明来下乡的男知青会用缝纫机，经常帮别人缝衣服，当时队里有一台缝纫机，妇女们都说他比较开朗，不会害羞，甚至还帮姑娘人缝小衣服。在合作社的





时候上面派妇女干部下来做宣传，告诉妇女们不要穿太紧的小衣服，说是太紧的衣服会让乳头下陷，以后会影响给小孩子喂奶，但阿昌族妇女多不能接受，因为她们认为束胸也不会影响以后的喂奶，妇女们都说还没有发现哪一个妇女因为束胸而没有奶水的情况。如果不穿束胸衣的话会害羞，怎好意思让乳房的形状给露出来。妇女的内衣在洗晒时也要避开旁人，只能晒在隐蔽的地方，不然男人看见的话妇女自己也会非常害羞。阿昌族妇女生完小孩以后要喂奶，就可以不用穿小衣服束胸了。妇女给小孩喂奶的时候，即使奶掉着用着来回晃动也不会被人讥笑，甚至还可以将整个乳房暴露在光天化日之下，只要没有需回避的男性亲戚在场即可。有些中老年妇女乳房像口袋一样吊来晃去，人们司空见惯也不会说什么。

阿昌族妇女的乳房被遮掩得极为严实，但改革开放以后在大势所趋、人心所向的情况下，妇女内衣的变革往往以“土洋结合”的形式出现，原来穿着的小衣服被市场上购买的针织品乳罩所代替，以便遮掩胸部。最初使用乳罩的阿昌族妇女并不多，这当中也隐含着她们的审美价值观念。由于传统意识和旧习俗的制约，穿着乳罩生怕被他人非议。20 世纪 90 年代初期，丙盖村的阿昌族妇女开始到街上买做好的乳罩，但第一个戴起胸罩的人受到了村民们的私下议论，就像现在议论作风不好的女人一样，因为他们从来没见过哪个女人的奶会挺得那样高。老年妇女们更是给家里面年轻的女儿、媳妇们施加压力，所以很多妇女暂时放弃了戴乳罩的想法。不过后来戴乳罩的妇女却越来越多，只是没有哪个妇女敢买衬有海绵的乳罩，即使戴着很薄的乳罩也要在外面套上一件深色的外衣，绝对不敢让乳罩被别人从外面看出来。在洗晒的时候也必须要小心，要用小物件掩盖起来。丙盖有个 45 岁的阿昌族妇女说她们那一代妇女无论如何都不敢把乳头形状给露出来，最初穿的小衣服是由去过芒市的小伙伴传进来，扣子在侧面，就和伙子人穿的小马甲或背心差不多，每个妇女都必须穿，不穿的话会被别人笑。小衣服做起来也比较容易，自己做的小衣服主要是白色，穿起来不太舒服，因为没有弹性。到 20 世纪 90 年代中期以后街上就有做好的乳罩卖了，刚出现的时候还比较贵，要卖十二块钱一件，她一次买了四五件换着用，比较好穿，用到现在还没有坏，还要继续用。她们这个年纪的妇女比较喜欢买粉红色或白色的乳罩，黑色的一般不会买。她们一般都不会买衬有海绵的乳罩，因为会把整个乳房的形状给露出来，高耸耸的让自己的男人见了也不喜欢。即使不知道买着衬有海绵的乳罩，她们也会开个小口子把里面的海绵抽掉。

现在戴乳罩的阿昌族妇女逐渐增多，年轻妇女内衣的现代化趋势已日益明显，但中老年妇女至今尚处于“半土不洋”的过渡阶段。中年妇女几乎都戴乳罩，外加半透明的衬衫，特别是在夏天，经常能够透过衬衣看到里面的乳罩，完全改变以前妇女束胸怕羞的局面，但中年妇女还不敢戴衬有海绵的乳罩。现在阿昌族寨子里的老年妇女很少戴乳罩，她们认为要把隆起的乳房压平才是妇女应该做的，至少也要让男人看不出来，而乳罩的功能却是把乳房突显出来。她们对年轻的小媳妇把胸部衬得老高而嗤之以鼻，认为现在的小媳妇不安本分。丙盖一个 35 岁的妇女说她们这一代人穿小衣服的话乳头就会露出来，走路的时候也会来回晃动，会让其他的男子用异样的眼光来看，自己也会不好意思。她说自己十六七岁就开始戴乳罩了，那时她还在九保上中学，和街上的人不同，街上的姑娘人戴的要迟些，要等发育完全了以后才穿。农村姑娘乳房发育了就会晃动，干活时会被别人看出来。她们一般要买三四件，也不敢买衬有海绵看起来较厚的乳罩，只敢买薄一些的，刚好紧紧地贴着身子，用一段时间就丢掉。现在商店里多是妇女卖货，买起来比较方便，不会觉得不好意思。以前阿昌族妇女穿小衣服的目的是压平胸部使乳房的形状尽量不露出来，尤其不能让男人看出妇女乳房的形状，这跟很多都市女性穿戴乳罩衬高胸部的做法完全不一样。随着社会时尚的不断变化，这





两年常有大姑娘戴着衬有海绵的乳罩把乳房的形状衬得老高老高，老人见了就会说“奶比碗还大，丑死了”，老人说这样的话并不能改变年轻妇女的审美观念，很多年轻媳妇甚至在寨子里面洗晒乳罩的时候也不用刻意地回避男子，随意把乳罩晒在什么地方都行。

在丙盖村，产妇要亲自给婴儿哺乳。妇女生完孩子大部分都有奶，生头胎孩子奶水少，二、三胎奶水就多了。小孩出生后的第二天有要开口奶的习俗，生女孩就去生男孩的人家要，生男孩就去生女孩的人家要，要上几滴回来给孩子吃，认为吃了开口奶以后才敢开口叫人，敢跟别人开口找借东西。产妇不能吃腥味的东西，比如说鱼、黄鳝等，吃了会影响奶水的质量。产妇不能多吃红糖，据说是因为糖会过奶，大人吃了后就会把热通过奶水传给小孩。如果母亲不幸奶水不够吃，现在有奶粉，以前则用米面做“米布”（米粥）给婴孩吃，一般不吃别人的奶。阿昌族认为正在怀孕的妇女进产房里和产妇说过话，就会把产妇的奶踩掉，产妇就会没有奶，只能等怀孕的妇女生完孩子以后要些奶来喂，奶水才会正常。民间也有给妇女催奶的土办法，丙盖阿昌族常到山上挖一种被称为“土人参”的草药，据说土人参的根和茴香根差不多，用来煮鸡给产妇吃后就可以催奶。以前的妇女给孩子喂奶的时候，忌讳让男人看见自己的乳房，必须用衣服盖住乳房让外人看不出来。有些妇女抱着小孩，不声不响把小孩喂饱了外人都不知道。儿媳妇不能当着公公的面给婴孩喂奶，否则认为是对公公不尊敬。其他男性如叔叔、伯伯、兄弟在的话，妇女也不能当着他们的面给孩子喂奶，必须背过身去或者到边拐角喂，还要用衣服盖住乳房，或者干脆到房里奶孩子。现在的产妇给婴孩喂奶的时候不用再特意回避外人的视线，甚至可以当着男人的面露出乳房给孩子喂奶。

三、丙盖阿昌族妇女的经期护理

妇女的月经是村落中一个特别忌讳的话题，阿昌族妇女并不直接称呼月经，而是有一些相关的委婉语。阿昌族妇女在交谈时，如果涉及到与性相关的问题，则往往会使用一些特殊的性别语言，比如丙盖阿昌族老人不会喊“月经”，老一代妇女经常说“身上回来了”或“身上回着”来指代月经，“身上回的走掉了”即指绝经；一些妇女私下里也称呼月经为“红的”，每当别人问起“红的来了没有”，即指月经；有的妇女则用“三号”来指代月经。由于有经血肮脏的观念，妇女来月经的时候也常说“身体不干净，邋遢着”。解放以后，经常开妇女会宣传，阿昌族妇女才知道月经，后来妇女们就会用“卫生期”来指代月经，说身子“不有了”、“干净了”即表示绝经，这些都是不会被第三者特别是男性听出来的隐私话。

1、丙盖阿昌族妇女的月经认知

梁河一带的阿昌族妇女对月经的认识很特别，认为月经来的早也就去得早，来得晚也就去得晚，这是她们根据经验得出的结论。一些老人说她们十多岁就来月经，四十五岁以前月经就走掉了。丙盖有些妇女认为，精灵些的姑娘和愚笨些的姑娘来月经的时候不一样。精灵些的姑娘月经来得早，憨一些、脑子笨一些的姑娘月经来得晚，有的憨姑娘七八岁才会来月经，但这种事情是命中安排好的。在老人那一代，最早也要十四岁才会来月经。月经来得早是好事，这样的姑娘就比较灵巧，痴呆些的姑娘月经来得晚，不会来月经的姑娘就不正常了。她们认为妇女到一定时候都会有月经期，地主家的小姐会来，1958年前后喝米汤也会来月经。阿昌族认为妇女没有月经不行，当地把没有月经的毛病叫“干癆病”，据说患有这种病的人会死，不过这种人极少。阿昌族认为那些不会来月经的妇女，长得不饱满或者很干瘪，





还表现在身体以外，在脸上的表现就是脸色不润、不滑溜、不水灵，她们的脸色跟月经正常的妇女是不一样的，这也是阿昌族妇女对不会来月经的女子观察的结果。老一代阿昌族妇女对月经的看法很奇特，认为这个东西必须得来，不能没有，如果没有的话就是有什么病症，小姑娘长到十七八岁的时候还没有来月经，则认为有毛病，必须想办法看。

阿昌族认为经血很脏，但也没有办法，因为缺了它也不行，所以就只好对付和处理。在阿昌族妇女的意识里，月经和生小孩是联系在一起，如果一个女人没有月经的话，那她就不会生孩子，必须想办法医治。一些老年妇女认为生孩子的时候出的血（产血）和月经血是一样的，认为这个时候月经血理所当然地要比平时多，如果没有这么多就是不正常或有病的表现。因为她们认为怀着孩子的时候妇女都没有月经，这个时候（怀孕九个月）月经都是在肚子里面养着孩子，九个月的月经血积攒在一起（在子宫里面），应该会有很多。等到生孩子的时候，九个月积攒在一起的月经血就会从阴道里面流出来，所以生小孩的时候，流出来的月经血会比平时多得多。如果生孩子的时候流的血不多，那就是血被堵在肚子里面了，必然会出问题，生完孩子以后必须到医院去看。虽然阿昌族认为经血和生育之间有相互关系，认为经血是正常妇女的标志，没有月经的妇女是不健康的，但另一方面却又认为经血是见不得人的东西，必须要掩盖起来，不能让外人看出来。阿昌族妇女平时不谈论与月经相关的事情，一些老人至今也不知道母亲那一代人是怎样处理月经的，妇女之间不会过问这样的事情，觉得和月经相关的问题会很害羞，不敢跟别人提起，当然她们必须把月经处理得神不知鬼不觉，不能让任何人看出来，尤其不能让男人看出来，那是非常忌讳的事情；也不能让别的妇女看出来，不然就会遭到其他妇女的嘲笑，说这个妇女太邋遢连月经都不会处理或处理不好，妇女的自尊心会因此而受到伤害。由此可知，当地阿昌族对妇女的月经是非常忌讳的，不光在男人面前忌讳，在女人的面前也是非常忌讳的，不能让其他的妇女看出来。

阿昌族认为女孩子在月经初潮以前和男人没有什么两样，月经来了就算做姑娘人，就有些特别的行为方式，妇女不能去神灵所在的地方，但十二岁以前（还没来月经）的女娃娃可以去。受大环境的影响，阿昌族妇女自己也认为经血太脏，腥里腥臭的，四五十岁以后更觉得经血脏，心里面更加讨厌这个东西。如果哪个妇女刚好来月经，就不能去一些地方，别人约着就说“我这几天身子沉者”。小女孩长到一定年龄，就说“已经变成姑娘，身体不干净了”。阿昌族认为如果妇女在月经期间闯进家来，会把人家的财门踩破掉，但妇女年龄到了已经绝经的时候，就说“身子变得像男人一样”，哪里都可以去了。对于每个阿昌族妇女来说，绝经都是人生中不可避免的事实，尽管它常常给人以老之将至的痛苦预感。据 1987 年对 34 名已绝经妇女的调查得知，她们中最小绝经年龄 41 岁，最大绝经年龄 53 岁，平均 46.95 ± 3.57 岁。^① 有些妇女认为娃娃生得密，月经就走得快，每隔两年就生育的妇女月经会走得早。一些老年妇女讲述了绝经时的感受，说月经走的时候（即绝经）肚子会疼一阵子，一般会持续一两天的时间，之后就走掉了。丙盖阿昌族妇女知道，绝经就意味着妇女丧失生育的能力。以前的妇女一直要生育到四十多岁，等最后的孩子出世后不久月经就走掉了，从此就不会生孩子了。绝经后的妇女将多数时间用在处理家务和照看孩子方面，妇女在绝经期后所担负的社会角色在不断扩大，以前对行经妇女的一些特殊禁忌也自动取消了。

① 骆毅主编：《云南德宏傣、景颇、阿昌、德昂族先天性遗传性疾病及健康情况调查研究》，潞西：德宏民族出版社，1990 年版，第 132 页。





2、丙盖阿昌族妇女的月经初潮

阿昌族未婚少女比起已婚妇女来说，初潮年龄稍微有所提前，据 1987 年云南省计划生育技术科学研究所对 209 名阿昌族妇女的月经情况进行的调查得知，在 36 名未婚女性中，初潮年龄最小 12 岁，最大 16 岁，平均 14.06 ± 1.24 岁；在 173 名已婚妇女中，初潮年龄最小 10 岁，最大 20 岁，平均 14.87 ± 1.92 岁。在 40 岁以前与 40 岁以后妇女的月经初潮年龄比较中却无显著差异，说明阿昌族妇女解放前后月经初潮年龄并无较大变化。^① 一些阿昌族老年妇女说，月经初潮的事情在小姐妹之间可以说，但不好意思（有些是不敢）跟母亲说。丙盖有个 70 多岁的老妇人说自己十多岁的时候第一次来月经，血从大腿流出来，非常害怕，因为母亲从来没有告诉过相关的知识，她本人以为是干活时不小心被蚂蟥咬伤了，才导致流血。她不敢向母亲诉说此事，只敢跟小伙伴说，小伙伴就告诉她这是女人正常的生理现象，让她不要害怕，并教会她如何处理月经。母亲在以前没有跟她说起过相关的情况，等她月经来了以后母亲也从来不向她说点什么。她嫁到婆家以后，婆家人也没有向她说起过此事。丙盖另一名老妇人 1940 年出生，现在已经 68 岁了，在四五十年前她们那一代，十多岁就来月经，来的时候不告诉母亲，只求助于小伙伴，也不敢跟母亲说，母亲也不会提前告诉，完全没把这当回事，而是由小伙伴教给怎样缝制卫生带，用的是比较粗糙的草纸，用的时候还要用手搓揉一下，不然就太硬了。缝制卫生带的方法由小伙伴教给，自己缝制，母亲根本是不管的；自己缝制得不好，带子露出来或者经血的颜色露出来，别人都会认为这个小姑娘太邋遢，不会收拾，不会处理，小姑娘自己也会害羞，会遭到别人的笑话，所以要留心不要让别人看出来。整个过程母亲并不知道，等到月经来了很多次后母亲才会在不经意中发现女儿已经来月经了，但此时的女儿已经完全从小伙伴那里学会怎样来处理月经了。有个 50 岁左右的妇女说，她们这一代人月经来的时候母亲没有告诉，她们自己也不兴问母亲，只是在年龄相当的妇女中间偶尔会提及月经的事情，女儿来月经的时候她也没有跟女儿讲。

中年妇女们也说母亲不会告诉关于月经的事情，丙盖有个四十多岁的阿昌族妇女说，她们以前初次来月经的时候，父亲不可能告诉给，母亲根本不会说，自己也不会问母亲，一般都是娘娘或者其他的小伙伴交给怎么处理。等到大一点的女性伙伴已经来月经以后，就会问年小的女孩说“你月经格走着了”，如果小姑娘还没有来月经，一般也就听不懂这话是什么意思，于是就知道小姑娘还没有来月经，一般也就不再往下说了。如果女孩已经来月经了，就会听得懂大一点的伙伴们问的话，就会如实地禀报，她们就会一起讨论处理月经的问题，大的女孩会教给一些处理的办法。如果小女孩还没有来月经，她就会奇怪伙伴们的问话，之后她就会留意与此相关的问题，隐隐约约中似乎懂得了一些。有些女孩会因此跟大一点的女伴讨教，大一点的女伴就会教她，告诉她一些基本的常识，包括月经来了怎么处理，怎样做卫生带，怎么买卫生纸，怎么折叠卫生纸。怎么处理月经不让别人看出来，怎么清洗和晾晒卫生带以及月经期间应该注意的诸多问题。另一个 40 来岁在外面工作的阿昌族妇女说，母亲从来不会告诉她“月经”是怎么回事，不过这个问题难不倒她，她是在厕所里了解到月经的情形的。阿昌族的厕所一般都设在屋后的园子里，女人最隐密的东西在那时农村的厕所里全都暴露无遗，所谓厕所也就只是茅坑，中间没有挡板，上厕所的时候经常会看到妇女们刚换下来的月经纸，上面还沾有鲜红的血迹。在上小学的时候，学校的女厕所总是人多坑少，就

^① 骆毅主编：《云南德宏傣、景颇、阿昌、德昂族先天性遗传性疾病及健康情况调查研究》，潞西：德宏民族出版社，1990 年版，第 129~131 页。





得站在那个蹲坑的人面前守候。女人上茅房的全部操作过程都被别人看到，谁也休想在厕所里保持住自己的尊严和体面，那个时候经常看到女老师蹲在那里，鬼鬼祟祟地鼓捣着手里的带子。接着身边的女同学也一个接一个地在厕所里摆弄起那个带子，有的不好意思，躲在最靠边的茅坑上，脸扭到墙的方向去捣弄，动作慌张，好像做了亏心事一样。

老辈子的时候做母亲的不教给女儿怎样处理月经，现在的中年妇女也没有教过女儿怎样处理月经。很多青年妇女说她们在月经初潮前并不知道关于月经方面的事情，第一次来月经的时候非常害怕，也不敢去跟母亲讲，只是偷着母亲或姐姐的卫生纸用，那个时候还没有卫生巾出售。等到母亲或姐姐奇怪自己的卫生纸怎么用得那么快的时候，才知道她已经来月经了，但一般也不会说些什么。有些小姑娘是来月经以后跟母亲要钱买卫生纸，母亲追问起来，才说出来要钱到底干什么。丙盖有个 25 岁的女孩子当初月经初潮的时候，不敢跟自己的母亲讲，因为她认为是自己做了什么不好的事情才会下身流血，因此特别害怕，只能跑去跟自己的奶奶讲。奶奶就告诉她不要害怕，这是女人必须有的，没有才是不正常的。奶奶亲自拿点钱，让孙女到商店去买纸回来，并帮她缝制了第一条卫生带，还教给她如何处理月经的方法。当这个女孩子在 1994 年第一次来月经的时候，寨子里还没有卫生巾用，月经来的时候还用卫生带和卫生纸。结果这个女孩子用完以后不知道该怎样处理，就把用过的卫生纸用袋子装着放在床脚，后来被母亲发现了，可母亲也没有说什么，只是告诉她用完应该丢掉。近几年来随着卫生巾广告的狂轰滥炸，连小孩子也知道妇女月经方面的事了。

3、丙盖阿昌族妇女的月经禁忌

阿昌族认为妇女的月经是见不得人的东西，每次行经的时候首要的工作就是保密，要尽量做到不能让任何人看出来，不管男人还是女人看出来都不好。来月经的时候必须小心翼翼，如果哪个妇女打整不好，让经血渗透出来流在裤子上或者卫生带露出来，被好心的人看见了会提醒说换丢掉，那些怀有恶意的人看到了表面上不说什么，但私下里就传说不好听的话。如果男人看到也会私下传说某某的婆娘太孬（没本事），是不是“憋包”，连自己的身子都打整不好。妇女的丈夫听到这样的议论简直无异于受到奇耻大辱，认为是婆娘人丢了自己的脸面。丈夫脾气好一点的话会对自己的媳妇好好地说，如果丈夫脾气不好，因此而打骂媳妇的情况也有。过去由于妇女的隐蔽工作搞得很好，什么时候来月经连丈夫都不知道，顶多只是知道姑娘人会来月经，但什么时候来或者来月经的时候怎样处理，丈夫根本不知道，顶多只是在要求发生性关系的时候被妻子拒绝，才会隐隐约约地感到妻子来月经了，但也不会过问妻子是不是月经来了。男人对月经的事一般都很回避，据一些中老年妇女说，有的男人甚至连妻子的卫生带是什么样子都不知道。以前的阿昌族妇女认为月经期间使用的卫生带很脏，不能跟其他的东西在盆子里混合着洗，所以往往先洗其他衣物，等最后剩下的水才用来洗卫生带。那个时候自来水还没有通，卫生带只能拿到外边洗，不然家中或邻居的男人都可能无意中碰见。洗的时候连自己的母亲或姐妹也不让发现，否则也会非常不好意思，特别是有外人在的时候会非常地尴尬，妇女自己也会被别人私下里议论。如果哪个妇女在清洗和晾晒卫生带的时候，哪怕只是带子不小心露出来让家中的或其他的男人看见了，都会被别人笑话，别人会说这个妇女不会打整。拿出去洗时也忌讳被别人看到，必须要用其他衣物（比如用筒裙）包起来或者盖住。因为在路上怕男子看见会害羞，一般都是在人少的时候洗，尽量避开其他的人。洗的时候虽然并不回避妇女，但一般也要在女人少的时候比如中午或晚上去洗。洗的时候还不能在井边，不能从井里打出水来洗，只能用从井里流到小沟里的水洗。





由于担心洗好的卫生带让人看到，所以只能晾晒在旁边不起眼的地方，不能让人从底下经过。有些人家由于条件的限制，比如说住房比较拥挤，家中的兄弟姐妹比较多，洗好的衣物也只能在极为有限的一小点地方晾晒，这种时候妇女必须要非常小心，尽量避免自己清洗过的卫生带不要让别人看出来，为此她们经常要采取很多保密措施，比如说把卫生带藏在别的衣物中，据说连放在衣服裤子下面也不敢，必须要把卫生带折叠起来再放入裤子的口袋里面和裤子一起晒干，从外面根本看不到卫生带的影子。如果家中的男人在收自己的衣服时，不小心把妇女的卫生带给拉扯出来，他们也会装作没有看见，并且还会主动地离开。这些事情就像没有发生过一样，而妇女如果刚好撞见了这种场合，不管那晾晒着的卫生带是不是自己的，都会非常地不好意思，还会非常地害羞，当然这种令人尴尬的事情是极少发生的。卫生带晾晒好了以后，必须等别人（尤其是男人）不在的时候秘密地收藏起来，放在别人不容易发现的地方，整个过程极为隐秘，所以很多男人从来没有看见过妇女卫生带，妇女们也能够把这类东西保密好而自豪，不然的话是会被别人笑话的。现在的妇女来月经的时候，每天晚上都会清洗下身，如果不清洗的话就会很不舒服。阿昌族居住的地方气温比较高，白天会出很多汗，不清洗的话下生殖道是很容易感染的。清洗下身的时候，必须等到别人都睡了以后或者别人都不在家时才能进行，通常是在自己的房间里洗，洗过的水必须趁门外没有人的时候找地方倒掉或者从自家的排水沟里倒出去，整个过程尽量不让人看见。

妇女在月经期间要发生流血，经期妇女常被看成是充满危险的人。平时妇女都不能到男子面前串，在来月经的时候更是不能到男子的面前串。如果谁到男子面前串就会被骂作不害羞，而且经期妇女在男子面前可能会被男子发现异常的情况，所以经期妇女必须远离男子在的地方，根本不能到男子的跟前去。在合作社一起干活的时候，来月经的妇女被认为特别臭，大家都不愿意在她旁边干活，会离她远远的。妇女经期用过的卫生纸必须收藏好，出去干活的时候挖个坑卖掉，或者丢在“汗坝”（稀泥）里再用脚踩一下。用过的月经纸如果不方便丢到远处，也可以在园子里面挖个坑埋起来，过一段时间就烂掉了。有的婆娘人不小心，把用过的卫生纸乱丢在园子里，被鸡、猪或小狗盘得到处都是，有时候还被小狗抬到家里来，妇女人见到了就骂：“哪家的婆娘，邋遢死了”。梁河阿昌族认为，在月经期间死亡的妇女不能直接入土，要放入棺材在专门的火葬场上薰起来，风烂掉以后才能火化入土。由于担心经血会发生污染，因此通常要遵守复杂的回避措施，男子禁止与经期的妇女发生性关系。阿昌族妇女在月经期间不能和丈夫同房，这些知识老人都会传授。在妇女会上也宣传月经期间不同房，说是不注意的话就会得妇科病。如果丈夫在月经期间要求发生性关系，妇女就会向丈夫摆手，表示这个时候正在来月经。如果伙子人讲理，比较体贴妻子的话，一般就会自动地离开，不会强求妻子同房，但也有些像牛马一样的伙子人根本不管妇女处于特殊时期，依然要强行发生性关系，这种时候夫妻间就会经常发生冲突，也使一些妇女患上了妇科方面的疾病。阿昌族认为和经期中的女女性交是危险的，如果一个男人胆敢这样做，他就是在亵渎风俗，也可能就因此而得什么疾病。男人非但不能和月经期妇女有性关系，甚至被月经期妇女触摸过的东西也被看作是能招致人死亡的巨大危险物。如果抛掉月经禁忌中的迷信因素不说，在女子月经期应避免性交，当中也包含着一些保障妇女身心健康的科学成分。

在阿昌族村寨，妇女尤其是月经期的妇女不能坐别人家堂屋的门槛，也不能从对着家堂的门槛正中跨过，必须从侧面跨进去，不然就会把人家的“财门”踩破，会使家里面的诸事不顺。经期妇女大清早不能去别人家串门，到了太阳出来以后才能去别人家，犯禁就会踩破别人家的“财门”。这种事情一般的人家都会比较注意，不会经常发生。如果哪家鸡、猪、





鸭莫名其妙就死亡，人也生病或者做事情不顺，这个时候就会去请师娘婆瞧卦，或者抽签看手相，别人就会告诉说是被经期妇女把门踩破掉。这种时候要用刚开口叫的红公鸡重新开财门，要请师娘去家里拿活着的红公鸡对着大门念咒语“开开财门，大吉大利”之类的话，还要请师娘在一块红布上画八卦挂在大门上，在七日之内忌姑娘人进家，七日之后财门就重新打开了。姑娘人看到挂着新鲜的红布一般就不进去了，实在有事只能在外面叫，或者由伙子人喊出来，姑娘人进去的话，财门就白开了。阿昌族妇女在经期忌参加各种祭祀神灵的宗教活动，也不能进祠堂或寺庙。看卦的师娘供着的神位，月经期妇女也不能乱摸，甚至接近都不可以。经期妇女在家里也不能祭家堂，不能去家堂上烧香、点烛、摸祭品。阿昌族并不禁忌来月经的妇女去结婚的场所，但月经期的妇女不要坐新娘的床，在凳子上坐没事。阿昌族妇女来月经期间不能结婚，这也是长期以来村寨里的一种婚俗经验。新娘在出嫁之日如恰逢月经来潮便是犯了禁忌。阿昌族将女子月经视为不祥，所以月经期间的妇女不能举行婚礼。新婚“撞红”（就是来月经）是不吉利的，婚期的选择如果刚好碰上新娘的经期，要用各种民间偏方使经期提前或推后，或者干脆在选定婚期时从几个吉日中与夫家商议选一个避开新娘经期的吉日，这样做就是怕新娘在结婚那天来月经。有些地方在举行婚礼前，男家必须索要新娘的“小日子”（即预先问妥新娘经期），以便选择嫁娶日子时避开那几天。

丙盖一带的阿昌族认为经期妇女不能采摘果实，桃、梨、李、苹果等果树的果子已经结在树上但还没有成熟的时候，非常忌讳被月经期间的妇女采摘，否则果子还不成熟（是生果子）的时候就会从树上掉下来，不掉的果子也会变烂或者生蛆。阿昌族人家也最恨月经期间的妇女碰果树，如果让月经期间的妇女不小心摸过，即使只摸过一下，那么整棵树上未成熟的果实就会烂掉，不烂也会从树上掉下来，来年果实的心也会变黑或者变硬，根本吃不成。哪家的果树出现了上述情况，就怀疑肯定是有月经期的妇女采摘过这棵树上的果实，但根本无法知道是谁在月经期间采摘了果实。很多妇女都知道来月经的时候连小瓜都不能摸，如果月经期间的妇女摸了，小瓜就会不肯长。月经期的妇女不忌讳摘小瓜，只是不能摸，要摘就一下子摘掉，这样不会对其他小瓜造成伤害。阿昌族老人会对小孩讲这些事情，做母亲的也会说给自己家里的姑娘人在月经期间不能采摘果实。如果发现自家栽的果树掉果子，有三种方法可以破解：第一种破解的方法就是在端午节的时候，把粽叶子拴在果树上或者放在果树的树丫上，还可以用煮粽子水泼到果树的根部，这样就可以减轻月经的污秽来年对果树造成的侵害，从而减轻损失；第二种破解的方法是在每年过火把节的时候，用火把熏果树的枝丫，熏了后来年果子就不会掉了；最后一种破解方法是在春节的时候给每一棵果树挂红，具体的做法是用红布或者红纸挂在树上，认为这样做后也能够减轻果树来年的损失。

4、丙盖阿昌族妇女的经期护理

在丙盖，处理月经是每个妇女都必须学会的最基本的能力，如果连月经都处理不好，就会受到村寨舆论的压力。现在的老年妇女并不太知道自己的母亲或者更老的那一辈女人是怎样来处理月经的，因为她们不会向自己的母亲诉说或讨教月经方面的任何问题，也从来没有看到过母亲或其他年长的妇女是怎样处理月经的，母亲或其他年长妇女也不会主动地告诉她们。丙盖有个 70 多岁的老妇人说自己来月经的时候从没有用过纸，草纸也没有用过，后来虽然出现了草纸，但她们不敢用。老人年轻时来月经的时候，只是比平时多穿了几条裤子。平常时候只穿一条裤子（外面罩着筒裙），来月经的时候一般都要穿三四条裤子，里面的裤子最短，然后一条比一条长，外面的裤子最长，但长度不能超过男人裤子的长度。来月经的时候，





必须把裤子扎得紧紧的，让经血直接流到裤子上。如果扎得不紧，血就会顺着大腿直接往下流到地上，这样就会让别人看到经血。发生这种情况，自己会非常地害羞，也会被别人笑话，说这个姑娘不会打整，不清秀，所以来月经的时候要特别地小心，尽量使裤子紧贴着大腿，不让经血顺着大腿流出来让人看见。如果注意得好，经血一般不会渗透到最外面的裤子上，只会渗到最里面的两条。最里面的那条裤子由棉布做成，很厚，一般的妇女都有好几条备用。来月经的时候，每天都必须把最里面的那条粘有经血的裤子换下来洗，还不能白天去洗，不能让伙子人看见（姑娘人看见倒是没事），必须在晚上没人看见的时候到小沟边洗。这种内裤洗干净后拿回来必须晒在边角处不容易被别人发现的地方，不能晒在正堂对着的地方，也不能晒在别的人可能经过的地方，而且还不能晒在男子衣服的上方，只能晒在比男子衣服低的地方。如果发生了上述情况，伙子人看见了之后，就会把妇女的内裤扯下来丢出去。晒干后就要悄悄地收起来，整个过程像做贼一样，很不会被伙子人看见。

以前，丙盖一带的阿昌族妇女来月经的时候使用破布（穿烂、穿破的旧衣服撕成条状）来处理经血，或者就直接让经血流在裤子上，不晓得用灶灰包着处理经血的方法。以前的阿昌族妇女用灶灰洗经期穿过的裤子，偷偷地用脏裤子包一包灶灰出去洗，洗过之后连痕迹也很有。在合作社的时候经常开会，上面有妇女来宣传怎样用卫生带，怎样用纸，那时候卫生带街上已经有卖的了。各级卫生组织宣传妇女的经期卫生保健知识，提倡使用卫生带。从成立农业生产合作社实行集体劳动以后，各生产队设有妇女队长，负责帮助妇女社员做好经期的卫生保健。丙盖有个 65 岁的阿昌族妇女说她使用过卫生带，先是自己学着做，后来就到街上买来用。月经来的时候用的都是草纸，但前后用的草纸有粗细之分，原先的草纸很粗糙，当地叫“草纸头”，比较硬，也比较粗糙，颜色比较暗，不像现在的卫生纸是白色的。这种“草纸头”街上就有卖的，一个“草纸头”只需四角钱，有很多张。妇女们一般到市场上每次买好几个，每次月经来的时候用两个草纸头就可以了，草纸头是正方形的，边长差不多有一尺左右，用的时候折叠起来就行，一般是折叠成长条状，往那边折都可以。来月经的时候，每天换两三次，每次用一张草纸头。妇女来月经的时候，晚上不能弄到床上，因为流量不多，一般只需在睡觉前换上新的草纸头，或者在内裤里也垫上一张草纸，这样就不会弄到床上或被子上。使用草纸头的时候，卫生带都是自己用花布做，先看一下别人的式样，然后自己学着做，或者由大一些的伙伴教给，母亲不会教。自己做的卫生带没有什么讲究，什么颜色都可以，白色、红色、黑色、蓝色的都行，看自己的喜好或者根据手边布料的情况。妇女来月经的时候，晚上睡觉要小心地用纸垫着，把经血弄到床上也会被认为是邋遢的妇女。从卫生带上换下的月经纸，一般都丢在厕所里面，如果是在家里换卫生纸，必须用小塑料袋装好，偷偷地丢到厕所里面，用过的卫生纸也忌讳被别人发现，不然当事者会害羞。

差不多到 20 世纪 70 年代初期的时候，供销社才有做好的卫生带出售，市场上销售的卫生带颜色只有两种：白色和红色，不像自己做的那样颜色多，式样和自己做的也差不多，只是布料更好一些，比自己做的更加柔软一些，用起来更舒服。市场上出售的卫生带价格比较便宜，一般只需五六角钱就能买到一个。妇女用的卫生带一般情况下都是自己到市场上去买，或者也可以让小伙伴帮自己买，一般一次买两个，颜色主要看自己的喜好。因为女孩子对于月经的问题和小伙伴之间是没有什么秘密可言的，她们之间经常交流彼此的经验。但关于月经的事情，却不能对自己的母亲诉说，结婚以后也不会对自己的丈夫说起月经的事情。那个时候只有供销社才出售卫生带，而出售卫生带的多数都是男性售货员，妇女买卫生带的时候由于害羞，一般不会说自己要买卫生带，只是用手指一下说：“我要一个或两个。”售货员





也心领神会，一般并不言语。那个时候卫生带是串在一起挂着卖的，一般挂在柜台的上方，男售货员便解下卫生带，然后收钱，当中并不言语一句话。据说有个男子到供销社买东西的时候，把“皮裤带”发音成“屁股带”，售货员就拿妇女用的卫生带给他，结果闹出笑话。街上有卫生带出售以后，妇女基本上也就买着用了，因为很便宜，一个卫生带用旧了以后（不一定用烂），自己觉得不舒服了就可以丢掉重新买一个。有卫生带出售的时候市场上也有细纸（卫生纸）卖了，比草纸白，比较柔软，一元钱可以买一斤，形状是长方形的，折起来会更厚。很多中年妇女说她们小时候用的草纸特别硬，结婚后才有柔软的卫生纸。

在丙盖一带，年轻的阿昌族媳妇们刚开始来月经的时候多数仍使用卫生纸，而目前基本上都改用卫生巾了，哪个寨子的小卖部里面都有卫生巾出售。不同年龄的阿昌族妇女接受卫生巾的情况也不一样，丙盖一个 65 岁的老人说她十多年以前月经就走掉（绝经）了，她没有用过卫生巾，但她知道卫生巾，最先是在厕所里看到别人用过的卫生巾（当地妇女用过卫生巾以后一般都是丢到厕所里面）。她说家里的儿媳妇和孙女都已经改用卫生巾了，但都不会让她看见，她只知道卫生巾是长条状的，而不知道卫生巾在商店里面是一个一个地卖还是一包一包地卖。虽然在商店里面常有卖的，但由于老人不识字，在商店里面见到了也不知道是什么东西。丙盖寨子在十多年前就有卫生巾出售了，但往往放在柜台的最下层，不留心看的话一般是不会发现的。据说刚开始用卫生巾的时候，男人还不知道卫生巾为何物，有些场合妇女口袋里装着卫生巾，不小心弄掉了出来，被男人从地上捡了起来，问妇女这是什么东西，是用来干什么的。每每讲到这件事情，往往会引起妇女们的哄堂大笑。这说明很多男人还不知道妇女使用的卫生巾，或者是因为家中的妇女还根本没用过卫生巾。

卫生巾用起来方便，不用洗又舒服，一包可以用好几次，买回来可以自己用，也可以分给女儿、儿媳一起用。用完了以后就可以扔在厕所里面，现在寨子里的厕所都有男女之分，男子也看不见，即使看见了也并不觉得害羞。丙盖村赵某的儿子媳妇今年五十多岁，月经还没有走掉，她用过草纸头，也用卫生纸，自从市场上有卫生巾卖之后，她就开始用卫生巾了。她说和自己差不多岁数的妇女，有些还没有用卫生巾，原因主要有两个：一是习惯问题，用卫生巾在当地是新鲜事物，有些妇女接受新鲜事物的速度要慢一些，不敢用卫生巾，这些妇女一般都是用卫生纸。不用卫生巾的第二个原因就是嫌卫生巾太贵，家里的经济条件不太好，买不起卫生巾，一包卫生巾的钱可以买一大包卫生纸了，觉得用卫生巾不划算。丙盖寨子里面有四个小卖部，主要分布在寨子内的主干道上，所出售的是几种不太常见的牌子（分别叫“真开心”、“舒柔美”、“特日欣”），很多卫生巾外包装上都没有厂家的地址。一般都卖二元钱一包，要比九保街贵着一两毛钱，买的人并不多，实在紧急的时候才会在寨里的小卖部买。一般的人家都是到九保街上一提一提地买回来，可以便宜得多，一提十包卫生巾，贵一点的十六七块，便宜一点的十块钱左右就可能买到。去买卫生巾的时候，如果商店里面是伙子在卖的话，一般就不好意思买了，实在非买不可的时候，就用手指指一下，交了钱拿着就走。回来的路上还不能用手拿着，必须用围腰或者衣服的下摆包起来。买来的卫生巾拿回来放的时候必须注意，一般都是和自己的内衣裤放在一起，不会让伙子人看到。

5、丙盖阿昌族妇女的经期不适

解放前，阿昌族妇女的身心健康无人过问，每至月经期间使用未经消毒的草纸、破布垫、灰包塞或任其自流，还得照常下田上山做活。很多老年妇女都说“当然要干了，在农村不干怎么行呢”，经期妇女只有在出现严重不适反应时才会休息。梁河一带的阿昌族种植水稻，





为了抢时间抓生产，妇女在来月经的时候仍然要栽秧，在阿昌族社会男人是不兴栽秧的，不坚持栽的话就误了农时。有些妇女说，栽秧的时候碰上来月经，如果田离得比较远，要送饭到田里吃，如果男人刚好在场的话，连换片卫生巾的机会都没有，经血会顺着大腿往下流，但栽秧是一刻也不能停的。在砍甘蔗的时候，也会碰上来月经，但照砍不误。

阿昌族妇女来月经的时候用冷水洗下身，不论冬天还是夏天都如此，据说六十岁以上的老人平时都不清洗下身，只是等月经完了后才用冷水清洗一次，没有用过温水洗。阿昌族妇女在经期的饮食结构也会影响身体健康，一些老年妇女说在闹三年饥荒时没有吃的，妇女的月经期就不正常，经常会腰酸肚子疼，月经量也非常多。后来开妇女大会宣传月经期间不要干重活，不要喝冷水，要注意卫生，月经来时的注意事项也兴讲。妇女来月经的时候吃着凉的东西，比如喝了冷水就会凉着肚子，使肚子疼个不停，经血也会非常多。妇女在月经期间不能吃酸辣的东西，吃了的话肛门和会阴部容易痒。月经期间干着重活也会肚子疼，阿昌族妇女在月经期间虽也不会休息，但也不敢挑很重的东西。阿昌族认为，经期妇女挑着重担就会挣着肚子，导致的结果是月经的流量会非常多，这种情况会被她们认为是干重活伤到血管了，因为她们认为月经血是由血管来的，月经量多就是干重活伤到血管了。有的妇女劳累过度会一个月来两三次月经，这种现象当地叫“回幌了”。这种时候妇女会很害怕，就去找老人说“我这个月怎么来了两次”，别人就会出主意，或者吃草药或者去看医生。一些老人说月经正常的话要五六天才完，如果来月经没几天就流完了，这也是挑重东西挣伤掉的反映，一般的妇女都会注意这些问题。过去的阿昌族妇女来月经的时候，也不会跟自己的丈夫讲，即使非要挑担子不可的时候，也只是对自己的男人说其他方面的原因，而不直接说是月经来了，顶多也只是说自己身体不舒服或者其他方面的不适，让丈夫挑较重的担子。

阿昌族认为来月经是正常妇女的标志，但是来月经的时候肚子疼、腰疼就是有病。有的妇女不懂事，月经期间夫妻也同房，因此而得月经不调的毛病。要治疗月经病，民间的办法是吃一些山上找的草药或者去乡里的卫生室看。在长期的生活实践过程中，梁河阿昌族发现了一些专门治疗妇女月经病的民间秘方，比如用适量的大头簪根（一种草药）加一定数量的大枣，配上适量米酒炖热之后内服，可医治妇女痛经。^① 丙盖阿昌族妇女在月经期间肚子疼的话，据说还可以用草药来医治痛经的毛病，但一般的人都不知道怎样用草药，顶多只会用藿香炖鸡蛋和红糖吃，可以在行经的时候吃，也可以等月经干了以后再吃。妇女碰上经期肚子疼或腰疼，据说吃了地母草煮的水就会好起来。过去的小姑娘，即使月经期间有什么不舒服，也不会去医务室看病，因为小姑娘害羞，哪个小姑娘去看月经方面的病，就会被人私下议论，说这个的小姑娘还没有结婚就去看这种病，肯定是有问题，这种事情也不敢跟小伙伴们说，只会告诉自己的母亲。哪家小姑娘经期不适的话，自己的母亲知道后就会用藿香、胡椒煮鸡蛋给她吃，或者用胡椒冲水给她喝。阿昌族认为，如果月经的周期变化太大，比方说两次月经来潮相隔的时间太短，干净了十多天以后月经又来，这种情况就认为是有病的预兆，必须要去医院找医生才行，但一般只对医生说自己不舒服，请医生帮看一下，并开一些药。痛经很厉害的话也要到乡里去找医生看，但必须等月经干净了以后才行。

① 萧家成、孙家申：《阿昌族酒文化调查》，载《民族研究》1995年第2期。





四、结 语

过去，阿昌族村落中男女的性别角色有非常明显的规定，如果哪个成年人被认为按照异性的方式生活或者做了严格属于异性应做的事情，那是一件令人感到羞辱的事情。孩子们在性别认同方面很少有个体化的机会，男孩子长到一定岁数就有自己所属的性别群体，女孩亦然。如果哪个女孩跟着男孩子一起玩或者男孩子跟着女孩玩都会受到别人的嘲笑。阿昌族素有“男龙女凤”的说法，男人喜欢把自己打扮成龙一样矫健，女人喜爱把自己打扮得像凤凰般美丽。阿昌族认为“酒罐里淌出来的是女人的眼泪，酒碗里斟满的是男人的太阳”。在山寨偶尔也有妇女会喝两三口酒，但绝大多数妇女都只酿而不饮。阿昌族妇女喜欢嚼芦子，时间长了会将牙齿染成黑色，嘴唇染成红色，她们视之为美的标志。丙盖阿昌族妇女不仅不能过问诸如土地买卖等经济方面的事，而且作儿媳或弟媳的不能和夫家长辈男子如公公或夫兄等同坐一起，更不能与之开玩笑。妇女的社会地位低于男子，不能担任社会公职，也不能参与公共事务的讨论或处理，只能从事家庭之内的各种生产、生活劳动以及田间劳动，并负有养育子女的责任，宗教祭祀的神职由男性担任，这反映了父权制下的男女不平等。

阿昌族在禁欲主义社会心理的影响下，性别歧视的现象是非常明显的。性的规范是通过社会化作用于个体的，传统性道德规定了好女人与坏女人的划分，青春少女在日常生活中表现出对性的无知、羞涩或排斥便被认为是好女孩应该有的反应。女孩子被认为是圣洁的，但女人则是肮脏的，因此妇女不愿彰显自己的身体特征，而是力图掩饰它。乳房发育和月经来潮通常是女孩迈向成熟女性的信号，阿昌族妇女对第二性征的恐惧和厌恶，表明她们希望停留在女孩阶段，不愿成为女人的心理倾向。从调查结果看，女孩子对于性的学习途径和过程是各色各样的，学习的困难无疑会加重她们对性的神秘感和罪恶感，使她们或者觉得这件事非常重要、非常神秘、非常好；或者觉得这件事非常可怕、非常肮脏、非常坏。与此同时她们或多或少失去了对这件事的平常心，至少在潜意识里面觉得性是和其他的事情不一样的。比如村落中的阿昌族女孩子通过压制月经以压制性，她们对母亲采取了一种永远保持童身的态度，很多事情表明年轻的女孩子拒绝性的成熟，比如尽量对母亲隐藏自己的月经初潮，隐瞒月经是为了否定性欲并因此保持童年的天真，或者尽量把自己发育了的胸部压平或穿着宽松的衣服，只要不让第二性征表现出来，那她们就是“纯洁”的。现在阿昌族传统的妇女身体观已受到冲击，随之引起了社会性别角色的重大变迁。现在，阿昌族社会中男女的性别角色已经发生了很大的变化，年轻的小媳妇可以和男子坐在一起打牌、打麻将，也可以和男子很自由地说笑，甚至可以不用裹包头，而男子背着小孩干活的情况也是很常见的。





【性人类学的名著选译】

性行为的样态

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

[台湾] 宋素卿, 游弘祺, 陈洁如, 骆俊宏 译

前言

这本书与 Kinsey、Pomeroy 及 Martin 无论是在时间点上或重要性上对人类性生活层面有相同的贡献。它从不同层面及大量的前人经验中集合了精湛的数据, 合并同感的理解及对科学采取分开而保守的陈述是值得注意的。

我们从 Beach 教授身上得到五十几篇科学性的研究报告及更早期的书籍; 从 Ford 教授得到描述没有文字前人们的一个长期性的学术论文报告。藉由两位教授与伙伴合作的研究上, 发现了我们性行为广而深的进化证据。而这本书应用了他们的经验, 脱出偏见及教条式的陈述, 以自由的方式模塑一个属于我们的性的比较性验证。

这个文本即是在环视及真实的分析最原始的罪。以一种主动对性的自觉态度从六千年到数百年一直前进, 描述着如达尔文进化论的身体功能。作爱一直在道德的书写上以动物或野兽这样的名词来贬抑, 而宗教也独裁的将性行为加以分类。大量的规则却无视于现实, 也无法使人信服及启发。我们可以选择对重要却模糊的原始提出质疑, 我们可以否认任何的进化, 我们可以对相关的族群采取拒绝的认知态度。又或者我们可以从事关心性行为不同样貌的研究。因为我们的社会对性的特色即是阻碍与限制, 唯有开放心胸的方式才能来做评价。

虽然希腊及罗马时期, 精巧的性文献及印度雕塑、日本人优雅多样而没配对的照片不论是在结果/格局或亲密性上被忽视, 但的确曾经大量的出现在欧洲文学作品中。这本书量不多但会回顾及包涵这些文物的历史。

对性的态度以不同的方式在急速改变中, 而我们也被迫必须重新省思我们自己。对于避孕的技术我建议倾向于大胆单一的方式进行。同时我认为有效的降低性病的方式是必须透过现代化卫生方式合并不让人害怕的性教育方式及学习自我控制来进行。然而, 除非我们了解进化观点下的性实践, 否则我们现在将无法从激烈改变中的性状态中去理解进化的元素。

藉由发展科学性的研究方法, 道德可以建立在常态上, 理论可以调整生理学, 切实可行的伦理规则可以与性有合乎情理的理解。

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





第一章 任务及方法

这本书是在描述有关人类与次等动物的性行为。人们与 190 几个不同的社群接触，而这些社群遍及全世界，从北极圈到澳洲最南边都有。大部分我们描述的动物为哺乳动物，他们表现许多不同种类的行为，从老鼠到最接近人类的猩猩都有。

◆ 三个观点的发展

生物学家考虑性行为的角度是在一个基本特征上，因为它引导物种的绵延不绝及生命的连续性。心理学家发现性冲动是经营人类的泉源，储存在深处的动机是驱使男性与女性在他们日常生活中具有行动力与提供驱力的力量。社会学家认知到性的整合与凝聚功能，因为它对于家庭的稳定性贡献，所以可以扩及到整个社会组织。对于道德家而言，男人是持续不断的尝试去调解他的性的基本倾向与道德标准及他所属社群的期待，而呈现出一个原始问题。一个在性行为上客观的兴趣是不应该被专家所限制的，对主体有广大的理解是对于每个人在他本身的生命都是一种睿智的方向与因应。

性行为 (sexual behavior) 在不同人的身上即是代表不同的事情。这名词在这本书的使用上，“行为”包含器官的刺激与兴奋。另外，异性恋的性交是如何在不同族群中连绵不绝，在性之间如何交配都是本书的核心。此外在发生性行为之前的行为也是重点。这些包含不同型态的前戏，以促进性的唤起及引发伴侣间进入性交关系的程度。最后，我们对性行为的考虑涵括其它类型的性行为，如同性恋活动、动物间或人兽间及自我兴奋的行为等。

在生物遗传上，男女并没有发展出属于他们独自的性行为型态。在基因与染色体的决定下人类的性反应并不是本能。相反的，性在小孩从出生的第一年起即被教导，不同社会教导不同的内容。有的文化教导小孩性要避免，任何表达有关性的行为是错的；有的文化教导小孩性活动是被允许的。因早期生命经验中的不同教导方式，其结果是成人期在不同社会中对于与性相关的行为事物，什么是适当或正常、什么是不道德或不正常都会有不同的看法。

在我们社会中的男女若要了解自己的性倾向或嗜好，是不能仅靠自省来达到这个目标的。他们可以藉由学习了解这个社会其它人对性的感受与信念而尊重性。对于这层的理解，Kinsey 及其伙伴还有 Pomeroy 及 Martin 皆有严谨的访谈研究报告。但是这些美国人的研究报告并不足以理解全人类的性，因为人类的性生活深受不同社会频道及个人经验影响，因此不同的社会状况会有不同的形式。因此，有关人类性行为型态的描述必须在大量相异的文化社群间分析及认知“性”规则的相似与相异处之后，才能真实的呈现与具有有效性。沿着这样的方法概念之下，科学家发现男性性反应的观点是受训练与经验来决定。如同我们注意到一个跨文化的研究显示了不同社会间有不同的地方。但主要是从这些不同处却发现人们的性行为深受所属社会所控制。因此，在全部的社会中也有其相似处。而这些相似处似乎也反映出不论何处的男女都从他们过去的经验中学习一些性的课题。因此，全部的人类属于共同的种类，而一些在行为上有着相似的共同文化可经由不同社群间的人们分享得知。人类性行为的通则形式是来自共同的学习经验，而这些是因为来自基因控制的生物倾向，此有助于我们去验证次等动物求爱与交配的证据。因为「他」是一个动物，所以男人分享着许多其它物种的基本行为特征。当我们从不同社会中获取人类的性行为型态后，发现也典型于猩猩及猴子的物种时，我们可以猜想这共通的因素是因为来自共同的遗传。





例如自慰的习惯。就我们的认知，不管他的社会赞成或反对，自我刺激是许多社会中的人类会有的习惯。观察许多灵长类也跟人类男人一样都会有这种倾向，这样的结果建议了我们性反应是一种原始且出现在人类的阶级制度反应中。

公和母的猩猩及猴子在小时候也都会自慰，到了长大后都还会有。这个行为显露了它不能被分类为不正常与反常的模式，即使是在其它我们所关心的动物身上。而涉及于人的分类，也只有在特定的道德与法规下才有意义。当我们坚称这些像是自慰的习惯必须被看做一种预期的性的表达方式时，人们所关心的部份并不是要去称它是引起欲望后的响应。但我们去争论那些做为对反对解释的告诫，就像一些不自然的现象。对在雄性与雌性的许多动物种类间，这也是不太值得的一种性关系。在人类的男女行为中贴上同性恋的标签后，会在我们的社会被看做是高度令人不愉快的事。不管社会对同性恋的态度是向往或是不可取，我们可以说在动物学上的基础，人们同性恋倾向是有明确的生物学基础的。此外且重要的是，这些倾向对某些变异的个体来说是受限制的。它们反而存在大多数的两性之中，虽然他们不被辨认出且这样的行为不会发生。在这里提到一些是为了有关于那些接近人类的动物。

在本书的某些章节对性行为的解释是用生理学的基础。在人类与其它动物的性行为上有些相同处并可由生理学上因素分享，而那些不同物种的不同处，从另一方面来说，则可解释在包含生理学上控制的自然进化改变结果。这也是为什么我们简短地去描述影响性行为的神经系统与各种内分泌腺。

到现在为止的摘要，我们已经将关于其它不同社会的人类的性行为与动物的亲密关系之证据做一整合。我们必须将这些性行为中的生理因素知识加上，看他们在不同种动物间的相对重要性。这就是提供三个观点或背景的目的，为了在可被分析与了解的特别社会中的成员或物种的性生活。对照与对比人与其它动物，用尊重他们的性行为和生理因素，并且以欣赏的态度来面对这些性活动中基本的生理学上的倾向。并且考虑到在不同的社会文化情况下，人类性样态的相同与不一样的地方，还有经由个体的经验、性格来更改承继的证据。

◆ 社群与物种的识别

这本书并不打算成为一本百科全书。我们也无企图去将我们所知的人类与动物的性生活放在一起。我们包含进去的数据已经被选取，因为他们执行那些增加的规定，藉由我们任务中的自然。也就是描述人们基本的性行为模式与和他们接近的动物的。

◆ 人类社会

为了提供对性行为跨文化观点的了解，包含不同社群及其不同文化下有关性行为的信息是必要的。社会的多样性因着环境、社会组织、宗教符码和道德学习，人类性行为会在不同经验下而有所不同。人类学家将地球上的人们以身处于不同社会下来分类，每个社会有其明显的文化样态。这大部份是常见的知识，但这些通常较少被知道的部份，是在这些社会中占大多数的，且是他们和其它社会很不同的范围。今日大概只有三、四千人的文化是被视作特别，且以独立的单位为考虑。

在许多社会中人们有大量关于性行为的信息是可以利用的。人类学家藉由田野调查所累积的文献包含了不同文化模式下社会行为最完整及可靠的数据。专家经过观察人类行为多年的训练，收集多数同时期社会在习俗、习惯、与传统上广泛且详细的资料。这本文献最大的





优势即在直接的观察与发现上。

人类学家通常会与他们所研究的人一起住上一年或更久的时间，学他们的语言，和他们交谈并观察他们的行为，在某些情况下也参与相当程度的社会生活。因此，他们会得到第一手的信息且有机会可以一再检查他们的观察与结论。此外，很多社会已由许多受过田野训练的工作者进行过独立研究，而这让他们可以独立对行为模式进行描述与解释的确认。人类学家会去调查一些离群索居的小部落，像是西玻利维亚的希里奥诺人，他们是少于一百人的游牧民族，时常在一个大的区域为了寻找食物而徘徊。而与他们对比的是非洲的阿赞得人，他们有超过两百万的黑人，精于农业和工艺，是一个高度发展的社会与政治组织。因此，人类学家必需观察到许多不同社会的代表典型。

许多被人类学家研究的人们是尚无文字的，这些社会通常起源于原始的，而他们的地位通常是被选择的。他们对我们来说并不是过时的例子，而应该是在相对于高度进化欧洲人来说。文化的进化在不同的国家被带往不同的方向。代替专长于科技，我们会用其它的装饰来称呼它为“文明”。大部份有文字前的人们在文化的其它方面好好发挥。澳州的阿瑞安达人就拥有天然的超级科技，但他们的亲属关系系统之复杂，却远胜于任何一位欧洲人或美国人可以理解的部份，即使他被训练为一个人类学者。除此外，对性行为的人类学信息来说，在古老社会中存在着一个由人们建造的巨大身体，就像巴比伦人、希腊人和罗马人一样。然而对这些人的文化，我们从被训练的发现者得来的并非是第一手的研究资料。

他们现行性行为的知识，来自于从古代流传至今的零碎的记录。也已经没有办法去估计这些在古代对于性行为描述的可信度与典型。阶级的形成可以辨认出历史的文明让它可能发生的部份，而这些对行为来说有价值的信息，也是专门为了更上层的社会阶层而出现的。特别是从活在那个时代里的人所写的东西。举例来说，像是撰写的伟大文艺作品的荷马，这一类少数受过教育的精英份子，他们提供的信息就有可能影响到他们社会中的平民。为了这样的理由，我们就不能将古文明对于性行为的描述放在本书之中。

当一个人企图去使用可行的数据在复杂的现代社会中，像是英国、德国或波兰时，会造成比较上的困难。因为资料是来形容我们的社会这个例子上。美国主要在性习惯上有特别的困难是因为我们的社会是一个复杂的社会，并且由种族、宗教与社会来作阶级分层。当相较于少数人口时，美国人的行为普遍化是少具意义的。所以多数在美国的性行为数据，是比较没有差别的。这个空缺金赛、Pomeroy 和 Martin 提供了部份的解决。这些作者试图将他们的研究结果藉由宗教、收入与教育阶层来分类。即是明白指出了构成我们社会和性行为特征的每一个部份，但是对于改善仍遗留一些考虑。对于分析复杂的现代社会的数据是困难的，在我们的样本中我们只包含了一个，即是我们的社会「美国」。但我们有其它 190 个民族，所有属于这些民族的数据，我们都是第一手的数据，如果整个世界分成五大洲，我们将这些民族与社会做如下的分类。

在这本书里面所列的条目和项目，总共加起来有上万个，必须花很多年的时间做调查，再分开检视个别的资料来源，然后找寻有关性行为在不同的社会团体里的证据，这是本书所做的工作，很幸运的是，我们可以拿到人类关系领域档案出版品 (Human Relations Area Files)，这是之前耶鲁大学所做的跨文化调查，这一些档案包括 200 个以上不同的社会团体，信息非常的清楚，可以找到在不同社会群体中，与文化相关的各种面向，因为这些资料，使我们的工作简单许多，详细的参考书目都会放在这本书的最后面。

几乎在这本书所提到的动物，为我们大部份的人所熟悉的，但是读者还是需要具备基本





的物种进化知识。比如，习惯上当我们谈到猴子和大猩猩时，我们会知道牠们是「人类最相近的亲戚」，我们会把其它的动物看成与我们的类种距离比较远，本书的方法和标准是根据演化的相关程度，作为讨论的基本依据。

人、猿（大猩猩）、猴子连合起来，就是我们所知道的灵长类动物进化的秩序，灵长类的意思就是说它是哺乳动物。哺乳动物是热血动物，是脊椎动物，和其它灵长类的区分是，因为它们是喂奶的动物。就团体来说，灵长类的动物是最高的进化哺乳动物，人类很清楚地和牠们也有关系。我们跟那一些次灵长类哺乳动物，像狗、猫、马甚至是啮齿动物，距离比较远。

哺乳类的次团体在我们这里被称为尤西亚（Eutheria），包括那些类种，需要在母亲腹中孕育的动物，尤西亚还分成很多的种类秩序，我们最熟悉的是以下几个类种：

- 食虫目（例如：鼯鼠、鼯鼯）
- 食肉目（例如：猫、狗、黄鼠狼、熊）
- 单蹄目（单指有蹄的动物，例如：马、獾、犀牛）
- 偶蹄目（双指有蹄的动物，例如：猪、骆驼、鹿、牛）
- 长鼻目（例如：象）
- 啮齿目（例如：海狸、松鼠、小老鼠、大老鼠、剑猪、天竺鼠）
- 兔目（例如：兔子、野兔）
- 翼手目（例如：蝙蝠）
- 鲸目（例如：鲸鱼）
- 无齿目（例如：犭狨、树獭）
- 灵长目（例如：人、猿、猴）

最早的灵长目祖先大概出现在古新世时期，差不多是七亿五千万年以前，这类型的哺乳动物被称为 Prosimian，超过六亿年前，最主要的进化支派是来自于 Prosimian 的属类，到了三、四亿年前才分成不同路线进化，然后就是今天我们看到的猿，它包括大猩猩、黑猩猩、猩猩、长臂猿、合趾猴。猿猴因此是人类最近的亲戚，但就估计人类祖先的时间来说，这个关系出现相当远，从最初的属类就分开了，差不多出现在三千万年前。

现在我们来看看在古新世时期另一个分开的支派，早期进化的灵长类，后来进展成人类和猿猴的支派，在这一条在线的进化最后成为某种特定的灵长类种，就是旧世界的猴子，牠们包括狒狒、猕猴，还有其它很多的类种。旧世界的猴子和人类的关系比猿少很多，但是和另外一个族群比较近，就是新世界的猴子。

新世界的猴子是出现在古新世时期，牠们的进化是在今天的中非和南美，因为牠们的来源和人类，和猿猴属于不同的支派。旧世界的猴子也是一样，牠跟我们的种类相差更远，即便如此，牠们绝对是灵长类，在特征和形状以及解剖学和行为特征上，与人类相似。

在本书中提到的，人类之外的灵长类可以分为下列三大组：

- 猿（大猩猩）：黑猩猩、大猩猩、猩猩、长臂猿、合趾猴





- 旧世界的猴子：狒狒、猕猴、猪尾猴、绿猴、摩尔猴
- 新世界的猴子：好乐猴（Howler monkey）、蜘蛛猴

人之外的动物性行为相关的数据，是 Beach 教授花了差不多十五年的时间收集而成，很多的资料来自于他个人的研究，还有来自各式各样的数据摘要，包括应用科学的期刊、书本、博物学家的田野调查，还有商业动物饲养员的叙述，以及那一些研究被关在动物园的动物学家的报告。可参考 Simpson 教授在耶鲁大学出版的《进化的意义》一书。

◆ 研究限制

本书面对两种研究限制。第一种是那些我们蓄意想要达成的册数范围，但自己知道无法达成的决定。其中最明显的就是避免价值判断（value judgments），我们一贯地回避讨论任何特定样态性行为之正当与不正当性，这本书没有评价道德的部分。另外，需于自我限制的范围内允许自己去探讨所涉及的理论解释，例如：这本书大部分内容皆以心理分析（psychoanalytic）和精神病学理论（psychiatric theory）来加以探讨。我们避免进一步地谈论这些问题的含意，因为我们认为此任务应该要由训练有素的心理学家来诠释会比较安全。

我们应注意有大量不同文化下相关性象征论（sexual symbolism）的信息被我们所忽视。当我们社会的文献涉及到性的层面时是充满着迷失、神奇、以及梦幻。因此，去理解人类性行为的信息及意义毫无疑问是伟大的，但在评估此方面的意义确是艰困的。我们的社会在解释人们之间的性象征是极为困难的，当试图分析一个人的生活时，碍于文化的差异、不同的语言、以及不同基本价值体系的运作，因此问题变得颇为复杂且难以解决。许多的设限是不可避免，所以我们需要加强实证。在许多情况下，是令人失望、找不到答案且不完整的。但基本现实问题的原因，似乎有两种类型：第一种为我们希望获得的讯息是缺乏的，因为观察上的困难，例如：在野生动物栖息地几乎是不可能观察到的一些行为，当然在人类社会中之性行为也同样难以直接观察到，因为性行为是非常隐私且保密的。第二种原因取决于实证，研究者未能提出确切的实证，某些意见或许会觉得进行得比较容易。例如在人类社会中的研究，人类学家可以随时查阅清单及分析男人和女人性伴侣最迫切需要的身体特征。

我们在人类方面的讯息是有落差的，因为几乎缺乏任何有关的实验性资料。但这是可以理解的。因为很少人愿意成为实验的主角，更别说涉及到性行为的问题。在这本书中，我们认为因缺乏实验性资料，故跨文化（cross-cultural）取径（approach）的方法更加重要。文化的多变性是由不同社群特征所呈现，这就是一种自然的实验特点。若有人想要学习在婚姻忠贞度之上的婚前性行为下社会所容许的影响，他不可能在社会中做一个实验并且找到答案，但他可以比较在人们文化中，对于婚前性自由权（sexual liberty）行为的容许与否。所以可以肯定的是，不同社会的经验多样性还没有出现计划性方向及经由控制实验程序的结果。但是，在人类性行为中这些自然的“社会性实验”带给我们一些观点，而这不是目前任何单一社会所能呈现的架构。

◆ 意 涵

这本书在未来研究人类及动物的性行为上具有实际的实践意涵。其中，重要的是人类性行为调查员可以从研究野生动物领域的协同工作者身上学习很多的知识。人类学家若能熟悉





灵长类动物的行为问题所在，并运用其观察结果去研究灵长类动物的行为，他将获得更好的实证研究。反之，若其已有自我的主观与框架，这将会明显的出现于其广义的研究结果，并会以动物行为去衍生推论人类行为的意义及问题。这本书在以下几章会详细讨论理论贡献的部分，他们主要从广泛背景之下，充分了解性行为，例如：经由欣赏灵长类动物、以及其它哺乳类动物的基本声音，是加以分析人类性行为模式最好的基石。例如，普遍存在于哺乳动物小孩的性游戏（例如：抚弄性器官）中，但在我们社会中是限制儿童及青少年有此性方面的活动。另外，在以生物为基础的性行为知识演化上出现变化，所以哺乳类动物比灵长类动物更加仰赖性激素（sex hormones），大大增加我们对人类性活动的理解。同时，因着荷尔蒙控制性变小，而增加大脑皮质在指挥和控制「性」行为角色的重要性。此一发现所涉及到的结论是：在控制灵长类动物的行为上，学习及经验是比较低等之哺乳类动物更具强而有利的意义。尤其是人类，学习是最主要的。此外，人类从他们的社会中所学习到的东西，并非是单独的实验，而是透过思考与观察其它成员的行为而来。最后，人们在社会中自然的生活，是明显扮演着模塑人类性行为样态的重要部分。

事实上，很多社会在他们的态度、信仰及道德上有很大差别，这些可以协助去解释在文化间人类性行为样态的不同。此种差异对成员间的性活动是最好的解释。同时藉由观察各种社会性活动的相似之处，可以提供人类社会成员之间性行为文化普遍性的框架，此增加哺乳类动物生活传承学习经验的结果。最后，综合上述观点，参照框架内可以提供作为分析任何人性行为之用。此作为哺乳类人类分享这个类别性行为基本样态的代表。也是每个人反映了基于生物因素影响性行为演化改变的代表。身为人，因此生存于社会中的普遍性文化样态及所属特定族群的社会架构与传统规则。因此。在不同的社会体系每个人皆有受到一定的机会与限制，而塑造出自己性行为的特定模式。有鉴于此，具体的行为模式可以经由个人特定的生物遗传（biological）及生活经验（life experiences）来分析与展现。

第二章 性交的自然状态

本章所要呈现的是异性性交行为的真实面貌，亦即在不同社会团体的各种不同种类的成熟雄性和雌性动物的性交。交配行为的多样形式见诸于不同的动物社群团体，也见诸于不同的人类社会团体，但同时某程度上，它存在着一种基本的相似点，比照这些相似点后，指出性交在所有的社会团体的所有哺乳动物中，所存在不可缺少的共同点。

◆ 最为大家所认定的性行为形式

关于异性性交有两点最为大家所认定，一就是我们所知道的，它是在所有的人类团体大部份成人所实行的性行为模式。二是它曾经罕见地成为唯一被许可的性行为方式（type）。异性性交优于其它的性形式很可能起因于两个因素，就是生物学的因素跟社会学的因素，这两个因素不能分开独立存在。从纯粹的假设条件下我们相信，当没有任何社会形式的控制，雄性与雌性的性交，会是最常使用的性行为方式。人类以外的动物的性行为比较少受到其它个体的看法和行为所影响。人类以外的其它动物，异性性交是牠们最常使用的性行为模式。在所有动物种类，除了异性接触，没有其它更好的性行为替代模式。





◆ 性交的解剖学复杂要素

雄性性交器官最敏感的部位是阴茎头，阴茎头的四周充满了很多的神经末梢，很容易透过触摸或是挤压而感到兴奋，根据 Dickinson 人类阴茎大小的变化并不会因为他的高度和重量而改变。

雌性的阴蒂就是男性阴茎的相对物，有时候它也会勃起，阴蒂是在尿道口的上方，尿道口是在阴道的上方，大部份的女人阴蒂和尿道口的距离是少于 1.5 吋，会有个别差异，对有些研究者来说，他们认为太高的阴蒂在性行为时比较不容易达到高潮，但有些研究者不一定同意这样的看法。

旧世界的猴子并没有大阴唇，但小阴唇和阴蒂是凸出显著的，新世界猴子的阴蒂很大，在发情的时候它会变大。大的阴蒂被 Zuckerman 和其它的专家们视为是在物种类史中，上古物种的特征。

◆ 性交的姿势

不可怀疑的，对大部份的女性来说阴蒂是重要的性刺激部位。

1、刺激阴蒂

阴蒂有肥而像小丘般的组织，当不做面对面的性交姿势的时候，刺激阴蒂的机会就大大的减少。

2、人类比较喜欢的性交姿势

在我们的社会团体，最被常使用的性交姿势是女人在下男人在上面对面的姿势，根据 Kinsey 跟 Martin 的研究估计，大概有百分之七十的美国夫妇从来没有试过其它的方式。如果有其它的替代方式，只有一种男人在下，女人在上的面对面的方式最常被使用。有很多女人认为这种方式很容易达到满足。

人类团体对性交的偏见是男人主动，女人被动，如 Chiricahua 人，女人不只完全不能主动，还要在性爱过程中不能有任何的表情。但是像 Hopi, Turkese, 和 Trobrianders 就不要求女人被动。

3、其它灵长类的性交姿势

牠们的基本姿势是雌性背对雄性，因为她的阴道口比人类的阴道口还后面，后插是最容易和简单的方式。

4、低等哺乳动物的性交姿势

到目前为止，所有的次灵长哺乳动物的性交形式绝大多数是相似的，都是用后插入的形式。

◆ 性交维持的时间

1、人类群体

根据 Dickinson 对 362 对的美国夫妻的研究，从开始性交到丈夫射精的平均时间：少于五





分钟的占百分之四十；五到十分钟的百分之三十四；十五到二十分钟的百分之十七；三十或三十分钟以上的百分之九。有百分之三的人（十一个丈夫）说他们可以控制性交的射精的时间，想多长就多长。

Kinsey 和 Martin 关于性交时间的研究，有四分之三的美国男人想要延长射精时间超过两分钟，但是没有办法做到，还有很少的一部份在一分钟或一分钟之内就射精的。

2、人类以外的类种

人类以下的大部份类种，通常比人类团体维持的性交时间短，很少超过三十秒钟的。最长的哺乳类交配出现在鼬和黑貂，从插入到抽出来长达八个小时。

第三章 性刺激的类型

在许多人类社会与动物之间，身体的刺激是在整个与异性性交的过程中不可或缺的私密部份。性刺激从最基本的刺或搔抓对方，或是到高度社会化的为对方的身体做装饰，在人类社会与低于人类的生物间都可以看见其之分布。不同于其它动物，人类整年都有性的觉醒，所以人类没有专门的交配季节。给与适当的性刺激，就可以到达性高潮。

◆ 多样化与持久的前戏的不同

在我们的社会里有许多特有的前戏。事实上一些男人与许多女人并不只做插入性交。一些伴侣会用口去刺激对方的性器官，像是女为男口交的 *fellatio*；男为女的 *Cunnilinctus*；还有 69 式。Kinsey 和 Pomery 与 Martin 三位学者去研究美国丈夫们的教育程度与他们在婚姻关系中采用的性行为的关系，结果发现，会用手口去刺激伴侣的生殖器和女性乳房的男人，大多是上过大学的。研究结果也发现，雌性的动物常被雄性同类在发情期诱发性刺激。而猩猩通常在受到刺激后牠们的性器官会涨大比平时 1/4~1/2 的尺寸。

◆ 功能性的含义

大部份人类在性交前的准备行为通常包括了符号层次与语言所组成的响应。大部份的行动需要空间与时间的同步，才能让性交从开始到最后都是相互且对等的。现在人类虽然不完全清楚其它动物如何进行性交，也觉得牠们不一定和人类一样是在有意识的情型下进行性交的，但肯定这些动物在性交的过程中也享受到其乐趣，像是狗、海豚与灵长类的动物如黑猩猩最为明显。

◆ 装饰与抓虱子

在性关系开始间，装饰自己与对方的身体及为对方的身体做类似灵长类动物抓虱子的动作都是常发生的。通常会花上好几个小时为彼此的身体做打扮。就如同灵长类的动物会像人类一样对彼此的身体做装饰打扮；人类在发生性关系前也会有和猴子一样抓跳蚤的动作。

◆ 女性乳房的刺激

人类的男性除了会用手刺激女性的乳房外，也会用舌头吸吮或轻咬女性的乳房。





有些太太会觉得这样被吸吮乳头，会产生不用性器官接触也能产生的高潮。

◆ 亲吻与 mouthing

亲吻通常是指用嘴唇触碰另一个人。在现代西方文化中，亲吻是一种常见的表达爱意的方式，是指两人的嘴唇互相接触，但其实这是一种经过学习的行为，是人类从其它动物学习而来的行为，许多灵长类动物也有亲吻的行为。

亲吻具备了嗅取荷尔蒙的原始生物意义，在彼此熟识的两个人之间，相互亲吻也代表是见面打招呼或者说再见的方式。通常，这种亲吻表现为短暂地用噘起的嘴唇触碰脸颊，或是只是单单用脸颊互相接触。在欧洲和拉丁美洲，这是男女之间和女人与女人之间常见的打招呼方式。长辈和孩子之间也可以通过亲吻来表达感情。

作为一种爱情或者性欲的表达，亲吻表现为两人嘴唇与嘴唇的接触，通常会更加强烈，并且持续更长的时间。热情的情侣或配偶可能会吮吸彼此的嘴唇，或者将舌头放到对方的嘴里（法式舌吻）。带有性意味的亲吻可以是一个人亲吻另一个人身体的各个部位。在浪漫和性感的亲吻中，身体感觉是最重要的。

◆ 伴侣生殖器的刺激

两性共同性刺激反应：

- 呼吸频率提高
- 血压升高
- 肌肉紧张
- 心跳加快 (心动过速)
- 皮肤充血
- 或多或少的瞳孔放大 (尤其女性如此)
- 乳头勃起 (特别是直接刺激时)

女性性刺激反应：

- 乳房变大
- 阴道变湿，有润滑液
- 阴道壁充血
- 阴蒂肿胀或勃起
- 乳房上的静脉血管看得见更多
- 子宫上移，阴道拉长
- 大阴唇和小阴唇大小和形状发生变化

男性性刺激反应：

- 阴茎充血肿胀或勃起
- 睾丸上升
- 阴囊拉紧上升





◆ 带来痛觉的性刺激

有拧、捏、抓、搔、咬、嚙。有些人因此增加性刺激与兴奋的程度，有些人则因此产生性刺激或兴奋快感。

◆ 补充资料：SM（施虐与受虐）

SM 全名是 sadomasochism，即施虐与受虐。指称对于与羞辱、绑缚或造成痛苦之行为有关的性活动之癖好。偏好接受这些性刺激的人称为受虐者；反之则是施虐者。他们借着由施虐与被虐两种过程中，获得兴奋。

虽然纯粹的施虐与受虐有单独存在的情形。惟最常见的是两者并存于同一人身上，祇是当事人较「偏好」何者而已。施虐者在扮演受虐的角色时，也能获得性快感；反之，受虐症者由被动变为主动时，亦能获得性满足。

从施虐或受虐中获得满足，施加或接受痛苦的方式，通常是鞭打、咬、针刺等，惟强度因人而异，有的纯粹靠幻想，有的则需付诸行动，厉害时，可能造成身体的伤害，甚至性凶杀案。此时，有些精神分裂病患或性心理变态者，因内在控制的崩溃及思想扭曲，虐待式的性行为亦会成为他恪遵的一种“仪式”。

第四章 性交的环境

在每个人类的社会与动物族群间，其性交都发生在某些环境中，并因不同社会与动物族群而有不同。所有人类社会和动物种类的性行为，会在某些情况中出现，而在其它情况下，性交行为很少或完全不会发生。特殊情形的重要性因每个社会和动物种类而异。本章节我们将调查不同人类社会与动物族群中其性交发生的环境。

◆ 发生的地点

人类社会

美国夫妻普遍在房间行房。有婚前和婚外关系的人，会就适宜程度来选择不同的地方，但是这些情形下，对隐私的基本渴望因为保密需求而被维持或甚至增加。性交有时候在户外发生，但是性交发生在室内更常发生。在大多数其它社会中，情侣通常寻找隐蔽的地方而从事性交的行为。但是亦有例外。如果附近没有小孩，当地人在夏天会在户外公开性交。虽然情侣通常独自从事性交行为，但是他们亦会在户外任何一个地方性交，似乎不在乎其它人在场。

有些社会和我们一样，住宅是提供夫妻性交所需要的隐蔽场所。但是在大多数的民族中，热衷于不合法私通的男人和女人，宁愿溜到灌木丛或树林里，亦不要冒着在室内被发现的风险。举例来说，已婚的 Lesu 人会在室内从事性交，而情侣则在灌木丛里，Pukapulcans 和 Trukese 亦表现这种相似的性交地点分别，只有在婚前和婚外情的情况下，性交才会在户外出现。某些像 Hopi、Lamba 和 Lango 的民族坚持住宅是性交行为唯一合法的地方。不过不管双方关系是否合法，Lepcha 的人因为舒适的原因，而偏好在室内从事性交行为。有些民族生活的区域是在住宅的性交行为无可避免地变成公开事件。在这种情况下，惯例的性交地点是在可以确保有一些隐私的措施的户外。Holmberg 是这样描写 Siriono 的人：

在灌木丛里的性交行为比起住宅发生的更多。主要的原因是，在一个挂着五十个吊床的





五百平方呎空间的简陋小屋里，几乎不可能得到隐私。此外，一个男人和他妻子的吊床离岳母的吊床不到三呎。甚至因为年幼的小孩通常和父母亲一起睡觉，所以单独一个吊床里就挤着四或五个人。除了这些情形，人们几乎整个晚上到处哄小孩安静、炊煮、吃饭、大小号。总之，住宅里的性行为条件不太适宜。因此，性交比较常在树林里较隐密的角落发生。

但于 Holmberg (1946, 页 183) 的书中提及：有关于南美洲的 Siriono，大部分的人性交发生在灌木丛中的比例胜于在屋子里面。原因是在屋子里根本谈不上隐私，因为在一个五百平方呎的小屋中就有五十个吊床。加上婆婆/岳母睡在距离三英尺的地方，父母与小孩通常睡在一起，一个吊床通常有四或五个人挤在一起，一个晚上就有不同人在进行上床/下床的动作、安抚小孩、煮饭、吃饭、尿尿与排便等，这样的情境是不适合性交。因此，相对于屋子，森林中某些僻静的角落更能满足性交所需要的环境。已婚者最理想的性交是发生在傍晚时刻的灌木丛中、靠近水源处或溪流，并有帐篷驻扎。傍晚时刻已经完成晚餐，在歇息前，伴侣会到水源处或溪流处洗澡，洗完澡后则会进行性交。未婚伴侣及潜在婚姻关系者会尽量寻找机会，满足于性交的情境则是在玉黍蜀成熟时，靠近帐篷处是方便且僻静的选择，分别说明如下：

1. 其余相似于 Siriono 的社群有 Rucuyen、Witoto、Marshallese、Semang 和 Taulipang 皆习惯且经常性交的地点在户外及灌木丛中，理由是房内太拥挤了。

2. 有两个部落 Gond 和 Yurok 习惯于森林甚于住屋内的理由比较异于其它部落与奇怪。这些人们都是以单亲家庭形式居住，他们认为在屋内性交会导致贫穷。Yurok 部落认为性活动会对财富的累积产生不好的影响，Gond 部落则认为财富女神是居住在屋内，故会受在性交的两人所困扰。

3. 另外有个有趣的部落 Kiwai，早期他们居住在没有隔间且有多重家庭的屋子，但是性交时则规则选择在灌木丛中。今日他们则是单一家庭居住，婚姻内的性交亦都在屋内进行，且成为一种惯例。

4. 不论是选择户外或是屋内，「隐密」都是其考虑。作者依据其调查 25 个社群后的结果，整理后如下表一。

表一：25 个社群性交的位置选择

	隐私性的家庭居住 或者有隔间的房间	无隔间且多重家庭居住
户外	3	9
屋内	12	1

其它种类

似乎只有人类有性交隐密的渴望。其它雄性和雌性动物似乎不受其它个体在场影响，且他们不管单独或在群众之前都会马上交配。事实上，他们的行为经常显示出，性兴奋因其它动物在附近而被提升而非被抑制的，特别是其它动物亦正从事性关系的行为。例外是当雄性和雌性之间的关系受第三者干扰。如果一个可能的对手企图介入交配关系，这对动物会移开来避免进一步的干扰。这并非说生理环境对次人类动物的交配反应没有影响。相反地，环境中某些方面是非常重要。相对于人类渴望于隐私，其它男女配对的动物并不受第三者存在的影响。事实上，他们的性活动在有其它动物在场时是兴奋甚于干扰，特别是在其它动物亦在性交时。不过，若是其它动物名显是在干扰时，则性活动的动物则会离去。

但对于有些动物地点的选择对于性活动是非常重要的一件事。有些动物必须要确定找到





一个适当的地点后才会开始有求爱及配对的行为出现。例如鱼、两栖动物及鸟类，她们的受精期均在找到适切的环境地点后才会发生。有些动物在生理上准备要生产的情况须在地点适合交配后才会发生。例如有些鸟类，像是北极的燕鸥，须先筑巢才会进行性交配对。若是下雪覆盖了鸟巢，则性交行为会一直延迟到鸟巢修复好才会进行。但有些动物对于地点的选择则是在于习惯，例如陆地哺乳动物建立与维持他们的所有权是在于特殊的地理区域。例如荒凉地带的母水貂独自居住在靠近河或水源的洞穴中，多年避免与其它动物见面，但是在她繁殖期时则会出现她的洞穴口，男水貂则会巡逻水道并与他们所看到的母水貂进行交配。有些动物对地点的选择，是在于考虑先前进行性活动的地点觉得满意下而作选择，有些则喜欢新的及奇怪的环境。

◆ 发生的时间

人类社会

对我们社会中多数情侣来说，性交经常在晚上发生。这些作者表示这个差异是由于男性和女性的性反应神经组织的基本差异。据说多数男人比多数的女人，会因为看到和性有关的东西而被唤起性欲。因此，男性应该比女性会觉得在有光线的场所性交比较刺激。不过这个解释不受跨文化或动物学证据支持。兹分别说明如下：

1. Kinsey、Pomeroy 和 Martin 研究显示美国男性对于性交的时间较喜欢白天，女性则偏向晚上。这些作者认为这样的差异是因为神经组织包含阳刚与阴柔特质的性反应所致。但此结果无法推论到其它文化或动物界。

2. Alorese、Kwakiutl、Hopi 和 Crow 偏向喜欢晚上，因为白天不好意思及太危险。

3. Cuna、semang 和 Lango 性交只发生在晚上。

4. 非洲的 Masai 性交只在傍晚，因为害怕若性交在白天，则男人的血液会流入女人的子宫，只剩下水在他们的血管中。

5. 有些社群则对白天或晚上没有明显差异，例如：Pukapukan、Trobrianders 和 Carolines 原住民。

6. Rucuyen 和 Yapese 偏向白天到晚上

7. Siriono 习惯在傍晚喜完澡后进行

8. Chenchu 认为晚上危险，因为他们相信小孩若晚上受孕，则会产下眼盲的孩子。

其它种类

观察完动物界后发现人类对于夜间时间的选择在于其学习及文化压力。兹分别说明如下：

1. 类人猿猩猩：晚上，他们清醒于早晨，休息于夜间。

2. 猴子：白天睡觉，夜间搜寻性交或交配。此情况适用于鸟类、爬虫类及鱼类。

3. 鼠、猫头鹰：夜行性动物，白天睡觉，傍晚时开始活动。因为其生理周期节奏，所以夜间较有性反应与性兴奋。

4. 其它日间性动物，如企鹅、鸡、及日间活动的鸟类，性活动在白天。

5. 鳟鱼、鲈鱼及其它鱼类：取决于发现食物的视线能力，倾向于日间进行及产卵。

6. 鳗鱼、鲶鱼及其它鱼类：较少依赖视线，较多依赖化学及触觉敏感度在夜间进行交配。

由动物界证据显示人类性行为应会发生在且日间进行，除非有操作性因素影响。对于偏向夜间性行为的因素则是因为隐密，此在多数人类社群中因惯例及法律因素愈显重要。但部份夜





间性交是因为易于达到性满足。在昏暗环境下亦易于使人引发刺激及促进性冲动与反应。

◆ 发生的频率

对于人类性行为频率不能从单一两人的准备度、欲望或潜力来看，相反的，每个社会反而是限制伴侣的性活动及在不同期间予以限制其性欲望反应与性的执行力。有些场合是限制性交活动。有些社会对于另一个伴侣去世后，活着的人是限制数天至数年不行有性活动。但时间取决于活着的人的性别。寡妇通常被要求限制时间较长，分别说明如下：

1、Siriono 夫妻联系性较脆弱，故活着的人只避开两天至三天。

2、Kongo 取决于丈夫社会地位，寡妇需服丧一至两年。而鳏夫允许尽快再婚，并且在其死亡配偶完成埋葬时完成再婚。

3、Ashanti 寡妇会避开性交一年，因为担心死去的丈夫再回来找她、与她睡觉，造成她不孕或死亡。相对的，鳏夫在其中一位妻子死亡后，数星期内不行与其它妻子性交，直到葬礼结束。否则鳏夫的婴儿看起来会像是腐烂状。

4、其它社群则限制若有人生病则不行有性交活动。例如 Chewa，若家族中有任何一人生病，其它人都不行以性交活动。Bena 头领则可因为传染病流行而宣布禁止性交。Bali 对于生病的人或畸形的人均有性交的禁忌。Ponape 对于身上有伤口的人亦限制不行沉溺于性交。

5、某些仪式、筵席及舞会在某些社群中对于性活动亦有相关。打猎、捕鱼、农业养殖时期，性活动亦许会发生在之前或之后。例如：Kiwai 在打猎前的性交是被限制住的，因为会担心因此让厄运包围。

6、美国：Dickinson 访问了 526 位已婚伴侣后发现，性交频率以每周 2 至 3 次最多，但是这项研究却无分析年龄的因素。因为在 Kinsey、Pomeroy 和 Martin 研究发现年龄是一个影响性交频率的重要因素。在他们研究中男性在 15 至 20 岁时性交频率最高，到 30 岁则降至 3 次，40 岁时则每周 2 次，60 岁时则平均少于 1 次性交及高潮。但是这样的研究亦显示样本间对于年龄分布与性交频率的差异性是很大的。

7、相对于美国，其它社群少于美国的有 keraki 一般一周一次，Lesu 则是每周 1 至 2 次，Chiricahua 和 Trukese 则是每周 2 至 3 次。Hopi 印地安人则是每周 3 至 4 次，但是 Crow 印地安人则少于此次数。东岸波利维亚的 Siriono 原住民则是每天一次。在大部分的社群中，月经期间的性交是被允许的。

8、部分社群则是性交频率较多的，尤其在年轻男女身上。例如澳洲 Aranda 经常是每晚 3 至 5 次，每次性交间会有睡眠时间。菲律宾的 Ifugao 钦佩一夜可以多次的男人，但这些男人在性交前须避开连续性交或性交前需要睡眠。非洲的 Thonga 可以一晚 3 至 4 次亦不稀奇，Chagga 男人则是一晚 10 次亦不怪异。

◆ 总 结

这个对不同人类社会和动物种类性交发生情况的调查，显示几个重要的事实。大致来说，如果所有动物在其它方面都活跃时，他们倾向在白天或晚上从事性关系行为。夜行性动物在晚上交配，而日间性动物则在白天。很多人类社会，尽管人类主要是日间动物，性交经常在晚上发生。这种偏好的改变可能反映出文化控制的影响。人类大致偏好隐密的性交，而且在夜间黑暗的地方从事这个行为会帮助性交隐密的目标达成。另外，有一种可能性是说，透





过经验和学习，人类情侣逐渐发现夜间性交比较令人满意。

人类对隐密的渴望或许是透过满意的经验发展出来的偏好，此也帮助解释为什么一些社会性交惯例发生在户外，而另一些社会则发生在室内的差异。如果室内可以有隐私，人们比较喜欢在室内从事性交，但是假如室内无法让他们有隐私，性活动常常会在别的地方发生。就生理能力而言，在生命的黄金时期，男性和女性比较有力量经常每天性交一次至三或四次，但重要的是必须承认个体有很大的差异存在。更重要的是，人类性关系的频率很少只受参与者的生理条件决定。

不管性交关系的欲望和能力，每个社会都有对某些个体在某些时间禁止性活动的社会规范。有些限制在这个章节已被讨论。举例来说，有些社会中，男人不能在打猎或战争前后从事性交活动。他们被要求在种植或收成农作物之前的一段特定时间避开性交。女人甚至更被限制，特别在经期、怀孕和哺乳期等这些期间的广泛限制。由于上述不同的社会规范，性交于上述期间在人类社会里较不常发生。就婚姻关系而言，我们自己的社会是其中一个最宽厚的社会。它可以媲美 Siriono 和几个其它民族，因为这些民族只在妻子经期之间和她生小孩几个星期后要求成年的性节制。除了在哀恸过世的配偶的那段期间以外，性交行为在我们的社会没有构成所有多数社会特征之特殊场合的限制。

似人类动物的性关系频率非常依赖雄性和雌性的生育。生理节奏所运用的控制已在第十一和十二章讨论过。因此，我们在这里考虑在雄性和雌性皆性方面准备好，且能够繁殖的时候的性交频率。在这个情形下，对多数种类来说，雌性的能力似乎明显地超越雄性的能力。这适用于所有似人类灵长动物，且亦适用于很多低阶哺乳动物。我们认为这个差异可能部份因为雌性的次人类种类动物明显没有性高潮的现象。一个明显性活动的发生需要现存一个合适的性伴侣。下一个章节将讨论雄性和雌性之性方面是如何互相吸引。

【著者简介】

Clellan Stearns Ford (1909~1972) 美国耶鲁大学人类学家。在美国耶鲁大学获得化学和社会学博士学位后，参加了斐济岛的民族志田野调查。1937 年帮助默多克和怀亭开始了“跨文化研究”的工作。1940 年开始到加拿大不列颠哥伦比亚省温哥华岛调查当地的夸扣特尔印第安人，之后受聘为耶鲁大学的助理教授。1946 年成为耶鲁大学副教授，并负责“跨文化研究”的工作。在其领导之下，“跨文化研究”被发展成为著名的“人类关系区域档案”。1951 年，他与 Frank Beach 合作出版了《性行为的样态》一书，探讨人类和动物的性行为。该书考察了 190 个不同的社会和许多动物物种，从生物学、心理学和社会学三个不同角度研究了动物和人类学的性行为。1972 年 6 月，Clellan Stearns Ford 逝世，享年 63 岁。

Frank Beach (1911~1988) 美国耶鲁大学心理学教授，美国著名的心理学家，在比较心理学领域有突出贡献，其研究包括大脑的心理生物功能、哺乳动物的性行为以及内分泌学。

【序者简介】

Robert Latou Dickinson (1861~1950) 美国妇科专家及性研究的先驱者之一。1890 年代末他开了间诊所，以妇产科为主，病人中包括许多社会名媛。1920 年代初退休，便开始第二桩事业：担任性学研究者；他也是医学界鼓吹生育控制的影响人士。于 1932 年发表的名为《一千种婚姻》的调查报告，成为 20 世纪著名的性问题研究杰作之一。





【性人类学著作与评论】

一本研究摩梭走访制的新著

——简评《永宁摩梭》

刘永青

2008 年 8 月，美籍华人学者施传刚著的《永宁摩梭》（中译本）由云南大学出版社出版。摩梭人是生活在中国西南部云南、四川边界的泸沽湖畔及其周围地区（主要包括云南省宁蒗彝族自治县永宁乡、四川省盐源自治县左所地区的沿海乡、前所乡以及木里藏族自治县屋脚乡）的族群，人口约 3 万余人，自称“纳”或“纳日”（由于生活在云南省的摩梭人被划为纳西族的一个支系，所以早期的一些研究把摩梭人称为“永宁纳西族”）。摩梭人有一种特殊的性生活模式，即成年男子夜晚到成年女子家中访宿，清晨即回到自己家中。这种性关系制度有别于主流文化的主体汉族和其他少数民族的婚姻制度，因此备受学者关注，相关的研究成果颇丰。2008 年由云南大学出版社出版的《永宁摩梭》一书，是继詹承绪等人的《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》、严汝娴、宋兆麟的《永宁纳西族的母系制》及周华山的《无父无夫的国度？——重女不轻男母系摩梭》之后，又一部关于摩梭文化的力作。该书由云南籍留美人类学博士施传刚的博士论文翻译而成，并以“中国西南一个母系异居制社会的性联盟、家户组织、社会性别与民族认同”为副题。虽然该书是从历史、婚姻与亲属制度、社会性别、宗教仪式等角度来全面阐述摩梭文化，但也深入和细致地分析了摩梭人的特殊性关系制度及与此相关的制度。

对于摩梭人特殊的性关系制度，作者首先提出了一个问题，即如何称呼它？在以往的中文作品中，摩梭人特殊的性关系制度被称为“阿注婚姻”或“走婚”。作者认为，“阿注婚姻”中的“阿注”一词仅表示“朋友”之意，和“性伙伴”并无关系。而“走婚”的“婚”字则表明摩梭人特殊的性关系制度是一种婚姻，只是比较特殊。然而，“婚姻”一词并非仅仅是性行为本身。因此，用“阿注婚姻”或“走婚”来称呼摩梭人特殊的性关系制度显然都不妥当。作者在书中选用了摩梭人自己的用语“*tisese*”一词来表示这种特殊的性关系模式。这段关于如何称呼摩梭人特殊性关系制度的讨论，也反映了国内学者如何看待这种性关系制度。凡是认为这种制度是一种婚姻类型的会用“阿注婚”、“阿夏婚”、“走婚”、“走访婚”等词加以称呼，而不赞同这种制度是婚姻的一般采用“走访制”或“走访”来进行表述。在本文中，笔者为行文方便，选用“走访”来表述摩梭人这种特殊的性关系制度。

作者认为摩梭人特殊的走访关系并非婚姻，但它从过去到现在都在摩梭人的生活中占支配地位，大多数成年人都通过这种关系来满足自己的性需要。作者归纳了这种关系有几个重要的特点。首先，走访关系是非契约性的。一桩走访关系的存在，唯一的先决条件男女双方

【作者简介】刘永青（1973 - ），女，硕士，云南大学民族研究院民族学与人类学研究所讲师，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。





都同意对方与自己发生性关系，建立和解除这种关系不需要举行任何仪式，也不涉及任何的礼物交换。走访关系也是非义务性的。在走访关系中，男女仅是性伙伴，并不结成经济联合体。他们各自在其母系家户中劳动和消费。虽然男方可能不只是在夜间到女方家访宿，他还会时常到女方家吃饭，帮女方家干活，送礼物和钱给女方和女方家人外，但这些这并不是维持走访关系的必要条件，而且没有哪一方通过这种关系强迫另一方承担义务。走访关系还是非独占性的，男女中的任何一方都可以同时与多个伴侣发生性关系。男女双方不会因为对方同时与其他人保持走访关系，而视对方为背叛和犯罪，也不会报复对方的单偶制。走访关系不是一种独占的单偶制，摩梭社会也不会把排他的忠贞不渝视为一项法律条款或社会规范。同样，社会也不要求走访伴侣从一而终，走访关系并非持久性的，走访关系维持时间的长短完全取决于男女双方的感情。当双方关系破裂后，他们所生的孩子通常属于其母亲的家户。与周边的汉族和许多少数民族不同，在传统摩梭社会的走访关系是没有地位和阶层的限制的。不仅上层社会的男性可以自由地到下层的女性家中走访，而且上层社会的女性也可以不受约束地接纳下层的男性为自己的情人。当然，摩梭社会的走访关系也并非百无禁忌。母系近亲，即同一女性祖先的至少三代之内的后裔之间是不能有性关系的，这是建立走访关系的唯一限制。同父异母的孩子则不受此禁忌的限制。

走访制并非一种孤立的制度，与其相适应的是母系继嗣和大家户制度。摩梭人认为生母对孩子来说是命中注定、无可取代的，而生父则是偶然出现、可以替换的，既然只有与母亲的联系才是牢不可破的，那么母亲有着同样血缘的人才是最亲近、最可信的。要实现并维持家户的和睦，最自然、最合适的方式就是和那些与母亲有同样血缘的人组成家户。在这种观念的影响下，摩梭人的继嗣是按母系血统来推算的，家户是与母亲有共同血缘的一群人组成的，两性的性伙伴都来自自己的家户之外。在此原则下，摩梭社会存在两类亲属群体，一个是作为社会组织单位的家户群体“衣社”，一个是作为祭祖集团的继嗣群体“斯日”。由于摩梭人都与自己的母系亲属住在一起，因此一个摩梭大家户通常包括三至四代母系亲属，即母亲的母亲及其兄弟姐妹、母亲和母亲的兄弟姐妹以及母亲的母亲的姐妹的孩子、自我和自我的兄弟姐妹以及母亲姐妹的孩子、自我这一代所有女性的孩子。而家户的居住安排也会为女子接待自己的走访伴侣提供方便，尽量给性能力处于活跃期的女性每人一个房间。当家户人口增长或家户成员希望和自己的性伴侣住在一起时，家户就会分裂。摩梭社会有适当的机制保证了家户分裂后，新家户和老家户都能正常运转。显然，走访制、母系制和大家户制在摩梭社会是相辅相成的，有了母系制和大家户制作为保障，走访制也才能一直存续下来，发挥着自身的作用，一方面圆满地完成了摩梭人繁衍和获得性满足的任务，一方面又成功地避免了其它社会里由婚姻带来的社会、经济和心理难题。

当然，除了走访制外，摩梭社会也存在“婚姻”。摩梭人将其称为 *zhi-chi-ha-dzi*，其字面意义为“喝酒和吃饭”，它不只包括一种约束双方、让双方婚后同居并进行经济结合的法律效力，还包含了精心设计和铺张浪费的婚礼。在盛行走访制的永宁坝子地区，实行婚姻的意义一方面在于通过大操大办婚礼为家户赢得声望，另一方面在于引进人口、延续家户。而在金沙江沿岸的山区，由于地形的险峻和崎岖，摩梭人不可能实行走访制，只能选择婚姻。无论是哪个地区的婚姻，实际上都是摩梭人的一种适应性选择。

摩梭走访制的确是一种有别于“婚姻”的特殊制度。在《永宁摩梭》中，作者举出了人类学家为婚姻所做的种种令人叹为观止的定义。这些定义尽管已经极尽可能的兼容并包，但都不适用于摩梭走访制。因为这些定义始终都视婚姻为整个人类社会具有普遍性的法律制度。如果坚持婚姻是一种法律制度的观念，那么我们只得承认，摩梭走访制并非婚姻。在人类学的历史上婚姻定义的问题一次次被提出，又一次次无果而终。作者借用马文·哈里斯的观点





点出其中的原因。马文·哈里斯认为，如果我们不用“婚姻”一词去称呼男女之间的相配关系，那么这些关系就会被视为不正当或不光彩。所以人类学家不愿意把男男结合、女女结合、走访制式的男女结合说成不是婚姻，否则就意味着诬蔑了。人们用民族中心主义的思维方式来界定婚姻一词，使这个词在漫长的文明史中被神圣化了。

由于婚姻一词并不能囊括人类社会所有的制度化的性关系模式，所以作者提出了“制度化性联盟”这一概念。“制度化性联盟”是指一种得到某个社群宽容的性伙伴关系。“宽容”(gracious sanction)是指性伙伴双方不会因建立此关系而招致制度性的歧视或惩罚，而且在此关系下诞生的或收养的孩子自动享有同等社会阶层的孩子所享有的与生俱来的权利。制度化性联盟总括性的概念包含婚姻以及得到社群许可或容忍的其类型的非契约性性关系，但并不一定具有能够定义婚姻本质的那种法定约束力。这一概念同时把有关社群反感的通奸或非法姘居关系区分开来。对于具有婚姻性质的制度，我们就将其称为“婚姻”；对于虽然“得到社群宽容”但却没有合法的婚姻地位，我们就把它们称为一种制度化性联盟模式。作者希望，通过引入“制度化性联盟”的概念，能改变人们对婚姻一词的理解，让人们不再尝试着对婚姻进行定义或再定义。

摩梭走访制的个案对于人类学“婚姻”定义的讨论的确有重要意义。不过，《永宁摩梭》一书对走访制与社会性别制度之间的关系，也有着有趣的讨论。例如，作者敏锐地观察到摩梭独特的走访制及其价值观，让摩梭女子在性和生育上享有绝对的自主权。无论是女子的兄弟，还是女性母亲的兄弟，对她做出的与性有关的决策和行动都没有发言权，而且女子及其伴侣对双方的关系拥有平等的控制权。女子在性生活方面得到了其母亲和家中其他女性的照顾与支持，母亲和家中其他女性会亲自对她们进行指导，教给她们有关性生活的知识和文化价值观。而男子的性知识是零星获得的，他们的性生活完全依靠性冲动的激发。此外，在家户的居住安排上，女子是处于家户的中心位置，而男子则是被边缘化的。女子年纪尚小时就待在大火塘的旁边，当她能过性生活了，家里会保证她有自己的房间，在生命的最后阶段，她又回到家户的中心；而男子还是小孩时，他是在正房内圈中长大的。当他长大成年、能过性生活时，要么去伴侣家访住，要么就呆在草料房里上过夜，直到他年纪已大、性能力不再活跃时，才会在正房的外圈里拥有一个自己的位置。走访制、母系制和家户制显然保证了女子在摩梭社会处于中心位置。

性行为与人类自身的繁衍密切相关，因此人类社会都制定了相应的文化机制对其进行规范和限制。这些机制或许与我们熟悉的“婚姻”并不相同，但只要它们在自己的社会中得到认可，能够完满地发挥其功能，它们就应该与婚姻一样，也是体面的和正当的。对于已经习惯了用“婚内”、“婚前”、“婚外”来划分性关系的类型的人来说，摩梭走访制的意义也在于此。

【著者简介】

施传刚，云南大学历史学学士（1982），美国斯坦福大学人类学硕士（1986）、博士（1993）。获得博士学位后曾在密西根大学（安娜波尔）、伊利诺大学（厄班纳-香槟）、加利福尼亚大学（伯克利）等院校从事研究或教学工作并长期与云南大学密切合作，现任教于佛罗里达大学人类学系。从1987年开始到摩梭地区从事人类学研究至今。题目涵盖家庭结构、制度化性联盟、文化性别、民族认同、民族史、民族关系、文化对人口形态的影响以及在多民族文化生态中作为少数民族生存的汉族等。论著散见于美国、法国、瑞士、中国大陆及台湾地区的学术期刊和文集中。施传刚是迄今为止获得美国国家科学基金事业奖（NSF CAREER Award）的两位美国文化人类学家之一。本书的英文原著是其博士论文。其新著《追寻和谐：摩梭社会传统的性联盟与家庭生活》一书将于近期由斯坦福大学出版社出版。





【性人类学著作与评论】

少数民族爱情文化研究的奠基之作

——评杜玉亭先生的《基诺族传统爱情文化》

杜雪飞

杜玉亭先生的《基诺族传统爱情文化》一书于 2008 年 10 月由云南人民出版社出版，这是一部倾注了作者 50 载心血的著作，这本书的出版，将引领着中国的少数民族爱情文化研究走向新的征途，并将在人类学界引起巨大的反响。本书的主要特点表现在以下三个方面。

一、原创性

放眼今天的中国人类学研究，成果可谓汗牛充栋，但不论从选题来看，还是从结论来看，属于原创性的成果却寥寥无几。往往是某一类型的研究成为主流后，一时间，学术界大量充斥着同一类型的研究，运用相同的理论框架，选取不同的田野地点，得出相同或类似的结论；或是一窝蜂似地回顾过去，似乎人类学研究已经进入“盖棺论定”的历史阶段。这类研究成果往往让人们显现“审美疲劳”。幸好，今天还有这样具有原创性的作品——《基诺族传统爱情文化》出现，它的问世一改人类学研究的沉闷，用它突出的原创性来吸引我们本已疲乏的眼球，使我们身心一振。

爱情是人类最伟大的情感之一，但在国内的人类学研究中，对这个问题的研究并不深入且无规范。以往研究中最值得注意的是对摩梭人情感文化的研究，但它是在对其亲属制度的关注下产生的。如果谈及对该领域的有影响的专门研究，则可谓少之又少。可以说《基诺族传统爱情文化》是第一本在该领域进行深度研究的著作，特别是其中提到的特色爱情和成年终礼都是其他学者从未论及或语焉不详的研究领域。

1、特色爱情

杜玉亭先生书中的特色爱情包括神性爱情、同性爱情和巴什爱情。

神性爱情指的是发生于基诺族人间恋人与巫师神女、铁匠神女和祭司神女之间的爱情，这种奇异的爱情在传统社会中甚至会举行婚礼，并得到社区的公认，而基诺族人间恋人也会由此而尊重并认可这种特殊的爱情。这种爱情在此前的民族学研究中几乎从未有人提及或引起人们的关注，只有在杜玉亭先生的书中，它才被较深入地加以研究，书中对此不仅记录有相关文学色彩浓郁的史诗，而且还有许多具体而微的实例加以论证。这些史诗和实例既揭示了基诺族传统社会中的神秘爱情文化，同时又使得人们对许多著作中都提到的村民在大病后自然而然地成为神性人物的过程有了更加深入的了解。

基诺族的同性爱情在杜玉亭先生的笔下也有鲜明的特色。不仅有女性化男同性恋、男性化女同性恋，甚至有关于他（她）们之间的爱情、“婚姻”的故事和习惯法的相关裁定，也就是

【作者简介】杜雪飞（1975 - ），女，法学（民族学）硕士，云南省社会科学院助理研究员。





整个传统文化对其产生的观点和看法。这些实例大大拓宽了目前性学界对同性恋文化的深入认识。这是发生在并非汉文化背景下的特殊文化现象，而且由于它在基诺族社会中和其它爱情形式一样受到尊重和保护，因此更加自然和生动地接近于它的原生状态，其学术价值也就更加突显。

书中提到的基诺族的巴什爱情也颇具特色。所谓巴什爱情，指的是氏族成员之间的爱情，由于它受到外婚制的反对，或痛苦放弃或历经艰辛终成正果。这种爱情形式即使在今天的少数民族地区可能也是非常鲜见的。杜玉亭先生的著作详细地记录了这一特定的文化现象，不仅对于研究人类性爱史具有重要的价值，而且也使人们对书中的“特色爱情”一词有了更深的了解和认识。

2、成年终礼

成年礼在以往的人类学研究中比较多，而杜玉亭先生则不仅在本书中将基诺族的成年礼进行了较为深入的描述，而且还发展出了新的研究领域：成年终礼。

成年终礼指的是基诺族的“依勒”仪式，该仪式在恋爱双方决定结为终身伴侣时发生，男方需为女方家庭劳作一段时间，才能娶到女方。只有依法“依勒”后，他们才能离开饶考俄（成年未婚男子社团），进入婚姻的议程，并取得“巴邦”的身份，也才被整个社会视为完全的“社会人”。这种成年礼在前人的研究中几乎是从未被发现的，杜玉亭先生认为“对它的进一步研究可以丰富西学的过渡礼仪经典，使其更为完善”。杜玉亭先生还详细地记录下了不同村寨“依勒”的差异，其间发生的具有典型意义的事例等相关具体内容，使读者对这一文化现象有比较深入的认识。

作者在此研究的基础上总结了基诺族的爱情实质，认为其爱情特性的自由展现与社会礼俗的和合、爱情形式的多样性与社会宽容共处、爱情人权的平等共享与社会总体和谐，成为基诺族传统文化建构爱情的三个主要特点。

二、科学性

纵观目前的中国人类学界，像杜玉亭先生这样 70 以上高龄还在从事研究甚至田野调查的人类学者可谓屈指可数，而能有幸参加建国初期的民族大调查并坚持不懈地研究某一个特定民族达数十年之久的学者更是凤毛麟角。这些特殊的经历使得杜玉亭先生所撰的本书具有重要的历史价值，并体现了非常鲜明的科学性。

1、长期的田野调查

熟悉杜玉亭先生的人都知道，从 20 世纪 50 年代开始接触基诺族以后，杜先生就一直坚持深入地研究该群体。基诺族之所以能成为国家承认的单一民族，杜先生功不可没。然而杜先生并没有就此停住研究的脚步，而是在已经有大量著述的基础下，还坚持每年都到当地去调查 1~2 月的时间，他走遍了基诺族所在地区的山山水水，即使现在已经年近八十，仍然坚持每年春节都和基诺族同胞一起过，与当地村民结下相当深厚的友谊。正是这种毫无功利的长期深入调查，才成就了这本卓尔不群的《基诺族传统爱情文化》。请看《基诺族传统爱情文化》中的相关记述：“笔者从 1958 年至今 50 年，在基诺山调研凡 30 次，950 日，作为报告人的基诺山长者们数以百计”（第 234 页），这对于一个已经高龄的老专家来说，笔者惟有感动和敬佩。

2、细致入微的个案调查

从书中的大量个案调查中可以很清楚地看出，作者与报告人之间的关系是如此亲密无间，





他获得资料的深入、真实和详细都无人可望其项背。作者在描述基诺人的爱情过程时，非常详细具体，甚至当事人说话时的语气和表情等都历历在目。特别是涉及到报告人的很多隐私，如果没有深厚的友谊，是不可能被作者获得的。很多人说到田野必须和当地人喝酒才能获得真实的资料，但杜先生却是靠对基诺族 50 年如一日的关心、靠学术良心和责任感来拉近与报告人之间的距离，这样获得的资料最为深入生动，也最为真实可靠。

三、严谨性

其实这一点在前面已经有所体现，如前述“细致入微的个案调查”，这不仅是科学性，也是严谨性的表现。但由于该书严谨性非常值得一提，不得不将其单独列出，希望读者给予高度关注。

1、“细化实名制”

与人类学传统的隐匿作者具体姓名的做法不同，杜先生的书采取“细化实名制”，就是将所有被调查人物的具体信息给予记录，其原因有二：“基诺族男女传统常用名只有十几个，重复的名字太多，简单的实名难以说明事实真相，所以本书多在人名后注明其所属氏族与年龄等，以便于考据。”第二个原因在于基诺族“传统信仰要求忘记去世者，求其不再与现世人间交往”，为了传承文化，“基诺山各寨长老与乡村干部们一致同意并建议采用实名制，以便让他们无文字记录的人文历史保留、认知与传承得更加真实。”“但因 50 年时代变迁后的基诺族传统爱情已成历史，故其中的实例多采用细化实名制，成稿后还念给主要当事人听，得到他们的赞同”（见第 4 页）。

做过田野调查的人都知道，这样的做法极大地增加了研究的难度。但作者坚持将这个原则贯穿始终，源于对自己研究的自信和对研究对象的高度熟知，也在于对研究对象的高度尊重。这样的做法在学术空气浮躁的当下，更有非比寻常的“教科书”式的意义。

2、突出同一文化事项下的细微差别

众所周知，正如同一地域的汉族村寨之间的习俗乃至语音存在微小差别一样，少数民族地区的同一地域不同社区间也存在一定的文化差异。但是大多数的人类学著作中并没有明显地突出这一点，往往是以点代面或以偏盖全的阐述。去民族地区 1 个月甚至几天，就可以写出大部头的学术著作。很多报告动辄就写为“该民族”如何如何，在未经核实和验证的情况下就完全典型化，其科学性值得置疑。而杜先生的著作则一改以往的浮躁学风，同一民俗事项在不同村寨、不同人群（男女或年龄大小不同）中的细微差别被详细地描述。如著者在书中认为基诺山巴亚寨的成年礼是基诺成年礼仪的典型，但因每个村寨的成年礼仪各有特点，巴亚寨仍不能完全代表任何一个村寨，所以将巴亚寨和其它村寨的细微差别一一列出。这种研究弥补了很多学者可能想做又没有做的空白。

总之，不管是在研究内容，还是在研究方法，甚至是学术态度上，杜先生的《基诺族传统爱情文化》一书都开创了一个新的高度，势必在人类学界引起巨大影响。特别是在爱情文化研究领域，杜玉亭先生的书可以被认为是少数民族爱情文化研究的奠基之作。

【著者简介】

杜玉亭，男，汉族，1935 年生于山东省茌平县，云南省社会科学院资深研究员，基诺族识别者。1958 年开始从事民族学田野调研，在基诺族、彝族、蒙古族与元史学研究等方面颇有建树，著述丰硕，新说迭出。《基诺族传统爱情文化》一书是对文字前基诺族社会 50 年人文求索的重要成果之一。其主要著作有：《元代罗斯史料辑考》、《基诺族简史》、《探索历史法则的足迹》、《基诺族文学简史》等。





《华人性人类学研究》杂志稿约

Chinese Sexuality Anthropology Research

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编辑出版：《华人性人类学研究》编辑部

创刊日期：2009 年 1 月

出版周期：半年刊

语 种：中文

版 本：电子杂志

《华人性人类学研究》(Chinese Sexuality Anthropology Research)是由世界华人性学家协会(WACS, World Association of Chinese Sexologists)性人类学委员会主办的全球第一份刊载“性人类学的理论与方法、不同族群的性生活方式比较、有关性的民族志田野调查报告、有关性的人类学研究评论”等内容的专业性学术刊物，以现代高科技电子杂志的形式出版，面向全球发行。

本刊以发表原始的性人类学研究论文和有关性的民族志田野调查报告为主，期许精练，着重洞见。热忱欢迎相关的性人类学研究论文，如：(1)性人类学研究的学术史回顾、性人类学研究的理论与方法探讨；(2)汉族与少数民族性生活方式、海外华人的性生活方式、族际婚姻中的性生活方式、特定族群的性禁忌、特定族群的月经禁忌、特定族群的性教育、特定族群的非婚性关系、特定族群的性病/艾滋病、民间有关生育控制的地方性知识、民间有关性器官的信仰与习俗等；(3)诸如性风俗、性实物、性崇拜、性禁忌、性巫术、性教育、性伦理等方面的跨文化比较研究的稿件；(4)国内外相关性人类学研究论著评介，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著评介或中外学者关于摩梭人性生活方式的研究论著评介等；(5) 相关性人类学的第一手实物资料图片。

投稿细则：

- 1、来稿欢迎自愿附上作者本人照片及简介，有无均可，真名或笔名署名自便。
 - 2、来稿范围包括：田野调查报告、论（译）文、性实物资料图片、书评等。
 - 3、文稿以 5000~10000 字为宜，请一律采用 word 格式的电子文本，插图请独立于文本另以 JPEG 格式传送，图片要求画面完整、清晰，不含版权或有争议的政治内容，图片的分辨率需达 300 像素或以上。表格必需转换为 JPEG 图像。
 - 4、注释请一律采用尾注。采用中文繁体写作的作者，请将中文繁体转换成中文简体，文稿要采用“全角的中文标点符号”（如：。，；“”），不要用半角的英文标点（如 ., ; " "），否则转换时会出现乱码。
 - 5、请大陆作者避免在文中使用“中国台湾”，直接用“台湾”便可，请台湾作者避免在文中自称“我国”、“我省”或“中华民国”等词语。
 - 6、本刊不收发已在其它出版物上发表过的稿件；本刊不收任何版面费等费用，也不支付稿酬；稿件在本刊发表后，可以在其它刊物或书籍中再发表，不受本刊版权限制。
 - 7、稿件不拘形式，欢迎作者亲身调查、体验、经历、现场直击的作品。
- 请将稿件直接EMAIL给主编瞿明安（大陆）(maqu@ynu.edu.cn)或副主编兼编辑部主任朱和双（大陆）(zhuheshuang@cxtc.edu.cn或cxsyrlx@sina.com)及副主编郑聪铭（台湾）(cik736109@yahoo.com.tw 或 milton9a9@yahoo.com.tw)

《华人性人类学研究》编辑部

2009 年 1 月 30 日





双柏县小麦地冲彝族支系罗罗人在石虎前祭祀的男根形象（朱和双摄）



国际标准刊号：ISSN 1946-5564

华人性人类学研究

半年刊

Chinese Sexuality Anthropology Research 2009年第1期

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编 辑：《华人性人类学研究》编辑部

主 编：瞿明安

副 主 编：朱和双 郑聪铭

执行编辑：朱和双 李金莲

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn；cxsyrlx@sina.com

出版日期：2009年1月30日