

国际标准刊号：ISSN 1946-5564

CSAR

**Chinese Sexuality
Anthropology Research**

2010 年第 1 期

总第 3 期

图片摄影：刘扬武



华人性人类学研究

◆ 世界华人性学家协会性人类学委员会主办

World Association of Chinese Sexologists





ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 2, No 1, January 30, 2010

2010年1月30日 第2卷 第1期

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

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

Chief Editor: **QU, Mingan**

Editing Officer: **ZHU, Heshuang**

發行人：吳敏倫

社長：鄧明昱

主編：瞿明安

編輯部主任：朱和雙

出版：WACS 系列雜誌社

World Association of Chinese Sexologists
International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologists

世界華人性學家協會
國際華人醫學家心理學家聯合會

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

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

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

《华人性人类学研究》编委会

总顾问：阮芳赋

主任：瞿明安

副主任：沈海梅 赵捷

编辑委员会委员（按姓氏汉语拼音排列）：

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

《华人性人类学研究》编辑部

主编：瞿明安

副主编：朱和双 郑聪铭

编辑部主任：朱和双（兼）

封面设计：黄灿 朱和双

主办机构：世界华人性学家协会性人类学委员会
World Association of Chinese Sexologists(WACS)

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：2010年1月30日



目 录

本刊特稿

《人类性文化大典》提纲征求意见稿……………刘达临, 瞿明安 (1)

中外婚恋问题研究

中国少数民族传统恋爱方式比较研究……………瞿明安 (23)

中国西南地区古代民族的婚姻生育习俗……………方 铁 (59)

希腊神话中的畸形恋情研究……………茆晓君 (70)

艾滋病问题的人类学研究

少数民族女性农民工流动中的艾滋病预防……………杨国才 (76)

少数民族优秀传统文化对遏制艾滋病传播的效用……………杨国才 (80)

人类学在艾滋病防治中的作用……………金黎燕 (91)

少数民族的艾滋脆弱性 ……………张 桔 (100)

纳西族传统文化对预防和控制艾滋病的作用 ……………周爱萍 (104)

傣族传统文化与艾滋防治 ……………何玉桃 (108)

佤族农村社区艾滋病感染者对污名的回应问题研究 ……………张源洁 (113)

歧视对佤族农村社区艾滋病防治及感染者生活的负面效应……………张源洁 (123)

月经禁忌研究

二战以前欧美人类学家的月经禁忌研究……………李金莲, 朱和双 (129)

中国现代民俗学初创时期的月经迷信研究……………李金莲, 朱和双 (139)

性人类学调查与研究

人类学视野中的洱源西山白族“采白花”风俗变迁……………吴 瑛 (150)

古代性文化研究

被工具化的女性: 以社会性别的视角解读中国古代房中术……………李红香 (159)

性人类学的论著选译

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

[台湾] 骆俊宏, 陈洁如, 宋素卿, 游弘祺 译…………… (163)

本刊稿约……………(180)



【本刊特稿】

《人类性文化大典》提纲征求意见稿

为了实现阮芳赋教授提出的“在 21 世纪，将以说汉语的性学家为首，掀起第三次世界性学高峰”的宏伟目标，由瞿明安教授策划和设计，由刘达临教授和瞿明安教授担任主编的《人类性文化大典》一书的初步提纲，于 2009 年 11 月 28 日在“2009 昆明性文化与健康生活博览会”开幕式举行之际，经过两人商量获得认可。后又经过瞿明安教授多次修改补充，形成了下面这一初步的提纲。本期《华人性人类学研究》将此初步提纲发表，意在征求不同领域各位性学家们的意见，以便使其臻于完善，为最终写作和完成本书奠定坚实的基础。凡是对本提纲提出修改意见和建议的学者，我们都将在本书的后记中写上各位的名字以示尊重。

联系邮箱地址：

刘达临：hu-h@163.com

瞿明安： maqu@ynu.edu.cn qmaqu@163.com

上 卷

前 言

第一章 人类性文化的界定

- 一、什么是人类的性
- 二、什么是人类的文化
- 三、人类性文化的定义
- 四、人类性文化的结构
- 五、人类性文化的特征
- 六、人类性文化的类型





第二章 人类性文化的多维视角

- 一、性学的性文化视角
- 二、社会学的性文化视角
- 三、人类学的性文化视角
- 四、历史学的性文化视角
- 五、法学的性文化视角
- 六、伦理学的性文化视角
- 七、教育学的性文化视角
- 八、政治学的性文化视角
- 九、心理学的性文化视角
- 十、宗教学的性文化视角
- 十一、哲学的性文化视角

第三章 人类性文化的理论构建

- 一、古典进化论的性文化观
- 二、马克思主义的性文化观
- 三、精神分析理论的性文化观
- 四、文化功能论的性文化观
- 五、文化人格理论的性文化观
- 六、女权主义的性文化观
- 七、结构主义的性文化观
- 八、后现代主义的性文化观

第四章 人类性文化的研究方法

- 一、性文化的跨文化比较方法
- 二、性文化的田野调查方法
- 三、性文化的问卷调查方法
- 四、性文化的文献分析方法
- 五、性文化的影视拍摄方法





六、性文化的动物类比方法

七、性文化的角色参与方法

第五章 从猿到人的性行为转变

一、灵长类动物的性行为

二、灵长类动物的性竞争

三、灵长类动物的配偶关系

四、人类性行为的生物基因

第六章 人类的起源与性文化的产生

一、远古人类的性行为

二、远古人类的配偶关系

三、远古人类性文化形成的条件

四、远古人类性文化的表现

第七章 人类性文化的演变与发展

一、古代社会中的性文化

二、近代社会中的性文化

三、现代社会中的性文化

四、当代社会中的性文化

第八章 人类性文化的比较研究

一、欧洲人的性文化

二、美洲人的性文化

三、亚洲人的性文化

四、大洋洲人的性文化

五、非洲人的性文化

第九章 人类男性的性器官与文化

一、男性生理性的阴茎

二、男性文化性的阴茎

三、对男性阴茎的羡慕





- 四、男性的生殖器崇拜
- 五、对男性阴茎的恐惧
- 六、对睾丸的文化解释
- 七、对精子的文化解释

第十章 人类女性的性器官与文化

- 一、人类生理性的女阴
- 二、人类文化性的女阴
- 三、对女阴的渴望
- 四、对阴液的期盼
- 五、女性的生殖器崇拜
- 六、对女阴的亵渎
- 七、对月经的禁忌
- 八、人类生理性的乳房
- 九、人类文化性的乳房
- 十、对乳房的崇拜
- 十一、对乳房的亵渎

第十一章 人类的身体与性文化

- 一、身体部位的性文化
- 二、身体动作的性文化
- 三、身体姿势的性文化
- 四、身体裸露的性文化
- 五、身体装饰的性文化
- 六、身体残害的性文化

第十二章 人类性行为的主要对象

- 一、人与人的性行为
- 二、人与动物的性行为
- 三、人与物的性行为





- 四、人自身的性行为
- 五、个体与个体的性行为
- 六、个体与群体的性行为
- 七、群体与群体的性行为

第十三章 人类性交的文化透视

- 一、生殖器对生殖器的性交
- 二、生殖器对肛门的性交
- 三、生殖器对口的性交
- 四、生殖器对乳房的性交
- 五、手对生殖器的性交
- 六、前入位的性交方式
- 七、后入位的性交方式
- 八、人类的性交崇拜现象

第十四章 人类性反应的文化分析

- 一、性兴奋期的文化现象
- 二、性持续期的文化现象
- 三、性高潮期的文化现象
- 四、性消退期的文化现象
- 五、性交时间的文化差异

第十五章 人类的性文化心理

- 一、儿童的性文化心理
- 二、青年的性文化心理
- 三、中年人的性文化心理
- 四、老年人的性文化心理
- 五、人类性欲的表现形式
- 六、人类常有的性幻想
- 七、人类常有的性冲动





八、人类性交中的性心理

九、人类梦境中的性爱

十、人类性心理的障碍

第十六章 人类两性的亲密行为

一、眼对身的亲密行为

二、眼对眼的亲密行为

三、话对话的亲密行为

四、手对手的亲密行为

五、手对身的亲密行为

六、手对生殖器的亲密行为

七、嘴对嘴的亲密行为

八、嘴对身的亲密行为

九、嘴对生殖器的亲密行为

十、生殖器对生殖器的亲密行为

第十七章 人类的变异性行为

一、恋物癖的性行为

二、易装癖的性行为

三、阴部显露癖的性行为

四、偷窥癖的性行为

五、施虐淫的性行为

六、被虐淫的性行为

七、秽语淫的性行为

八、摩擦癖的性行为

九、奸尸的性行为

十、兽交的性行为

十一、排泄淫的性行为

第十八章 人类的性观念





- 一、人类的性贞操观
- 二、人类的性羞耻观
- 三、人类的性禁欲观
- 四、人类的性自由观
- 五、人类的性解放观
- 六、人类的性竞争观
- 七、人类的性交易观

第十九章 人类性病的传播与防治

- 一、人类性病的类型
- 二、人类性病的传播
- 三、人类性病的危害
- 四、人类性病的变迁
- 五、人类性病防治的历史
- 六、人类性病防治的现状
- 七、人类性病防治的未来

第二十章 当代社会中的艾滋病

- 一、当代艾滋病的流行
- 二、艾滋病与性行为
- 三、艾滋病的致病因素
- 四、当代艾滋病的类型
- 五、艾滋病引起的后果
- 六、不同国家的艾滋病
- 七、对艾滋病的防治
- 八、防治艾滋病面临的问题

第二十一章 人类的一般疾病与性行为

- 一、外科疾病与性行为
- 二、内科疾病与性行为





- 三、泌尿生殖系疾病与性行为
- 四、精神疾病与性行为
- 五、残疾人的性行为
- 六、其它疾病与性行为

第二十二章 人类的性卫生与保健

- 一、男性生殖器的卫生和保健
- 二、女性生殖器的卫生和保健
- 三、女性月经期的卫生和保健
- 四、女性乳房的卫生和保健
- 五、性交生活的卫生和保健

第二十三章 人类的性与健康

- 一、性行为与生理健康
- 二、性行为与心理健康
- 三、性行为与体质健康
- 四、不良性行为的副作用
- 五、增进人类性健康的举措

第二十四章 人类的性功能障碍

- 一、男性的性功能障碍
- 二、女性的性功能障碍
- 三、性功能障碍产生的副作用
- 四、对性功能障碍的治疗

第二十五章 人类社会中的房中术

- 一、房中术的特定内涵
- 二、房中术的主要观念
- 三、房中术的形成与发展
- 四、房中术的不同类型
- 五、房中术的效果评价





中 卷

第二十六章 人类的性与生境

- 一、不同气候条件下的性行为
- 二、不同地形地貌中的性文化
- 三、不同地理位置的性文化
- 四、不同动植物类型的性文化
- 五、不同水文条件下的性行为

第二十七章 人类的性与社区

- 一、不同城市社区的性文化
- 二、不同农村社区的性文化
- 三、不同游牧社区的性文化
- 四、不同狩猎社区的性文化
- 五、不同厂矿社区的性文化

第二十八章 人类的性与年龄

- 一、儿童的性行为及观念
- 二、青年人的性行为及观念
- 三、中年人的性行为及观念
- 四、老年人的性行为及观念

第二十九章 人类的性与性别

- 一、男性异性恋的性行为
- 二、女性异性恋的性行为
- 三、男性同性恋的性行为
- 四、女性同性恋的性行为
- 五、同性恋的历史与演变
- 六、男女双性恋的性行为





七、两性人的性行为

八、妇女与性文化的关系

九、男子与性文化的关系

第三十章 人类的性与人格

一、性格开放者的性行为

二、性格封闭者的性行为

三、性格健全者的性行为

四、性格颓废者的性行为

五、精神病患者的性行为

六、性行为反映的国民性

第三十一章 人类的性与人口流动

一、国家间的人口流动与性

二、国家内部的人口流动与性

三、农村的人口流动与性

四、城市的人口流动与性

五、族际间的人口流动与性

第三十二章 人类的性与职业

一、农民的性行为及观念

二、工人的性行为及观念

三、商人的行为及观念

四、军人的性行为及观念

五、演员的性行为及观念

六、政治家的性行为及观念

七、知识分子的性行为及观念

第三十三章 人类的性与社会分层

一、性行为与等级制度

二、性行为与财富分配





三、性行为与资源占有

四、性行为与社会组织

五、性行为与社会分化

第三十四章 人类的性与政治

一、性在政治生活中的存在

二、性与政治权力的运作

三、与性有关的行政机构

四、国家政策对性文化的影响

五、公众活动对性文化的影响

六、政治斗争与性文化

七、政治运动与性文化

八、政治家的性丑闻

第三十五章 人类的性与权力

一、性权力的特定含义

二、性权力受到压制的现象

三、性权力受到尊重的现象

四、争取合法性权力的行为

五、人类性权力的演变

六、人类性权力的差异性

第三十六章 人类的性与战争

一、为抢夺女人而发动的战争

二、人类战争中的性爱生活

三、人类战争中的性服务

四、人类战争中的强奸行为

五、两次世界大战期间的性行为

六、战争对人类性行为的抑制

七、色情间谍的行为活动





第三十七章 人类的性与犯罪

- 一、强奸的类型及其表现
- 二、通奸的类型及其表现
- 三、鸡奸的类型及其表现
- 四、乱伦的类型及其表现
- 五、性骚扰的类型及其表现
- 六、性残害的类型及其表现
- 七、情杀案的类型及其表现
- 八、与性文化有关的犯罪行为
- 九、性犯罪产生的社会后果

第三十八章 人类的性与法律

- 一、习惯法对性行为的调节
- 二、成文法对性行为的调节
- 三、因性文化而打的官司
- 五、与性有关的特殊刑法
- 六、与性有关的处罚方式
- 七、与性有关的法律纠纷

第三十九章 人类的性与伦理

- 一、性行为的伦理问题
- 二、性选择的伦理问题
- 三、性医学的伦理问题
- 四、性科技的伦理问题
- 五、性教育的伦理问题
- 六、临终关怀中的性问题
- 七、性伦理的文化差异
- 八、当代性伦理的变迁

第四十章 人类的性与禁忌





- 一、性行为中的血亲禁忌
- 二、性行为中的辈分禁忌
- 三、性行为中的年龄禁忌
- 四、性行为中的性别禁忌
- 五、性行为中的体位禁忌
- 六、性行为中的人兽禁忌

第四十一章 人类的性与人际交往

- 一、少年儿童的人际交往与性
- 二、青年人的人际交往与性
- 三、中年人的人际交往与性
- 四、老年人的人际交往与性

第四十二章 人类的婚前性行为

- 一、青春期恋爱中的性行为
- 二、人类历史上的恋爱方式
- 三、人类恋爱方式的类型
- 四、不同文化中的恋爱方式
- 五、婚前性行为的多重表现
- 六、婚前性行为面临的问题

第四十三章 人类的婚外性行为

- 一、发生婚外性行为的原因
- 二、历史上的婚外性行为
- 三、不同文化中的婚外性行为
- 四、婚外性行为的主要类型
- 五、婚外性行为产生的社会问题
- 六、对婚外性行为的重新认识

第四十四章 人类的性与婚姻

- 一、婚配形式中的性行为





- 二、通婚规则中的性行为
- 三、婚姻缔结中的性行为
- 四、象征性婚姻中的性行为
- 五、新婚夫妻的性行为
- 六、夫妻离婚后的性行为
- 七、再婚后的性行为

第四十五章 人类的性与家庭

- 一、家庭类型与性行为
- 二、家庭模式与性行为
- 三、家庭关系与性行为
- 四、家庭管理与性行为
- 五、婚后居住模式与性行为
- 六、家庭暴力与性行为
- 七、家庭财产继承与性行为

第四十六章 人类的性与生育

- 一、人类对生育怀孕的认知
- 二、人类生育行为的演变
- 三、人类生育的主要原因
- 四、人类生育方式的类型
- 五、妇女怀孕生育的过程
- 六、人类避孕的多种方式
- 七、借腹生子的文化透视
- 八、亲子鉴定社会效应
- 九、人工受精的文化反思

第四十七章 人类社会中的卖淫现象

- 一、发生卖淫的多重原因
- 二、历史上不同国家的娼妓





- 三、当代社会中的性工作者
- 四、当代社会中的性服务
- 五、部分国家的红灯区
- 六、当代卖淫引起的社会问题
- 七、对当代卖淫现象的重新认识

第四十八章 人类的性与经济

- 一、人类性行为商业化
- 二、人类性交易的不同形式
- 三、人类性产业的历史和现状
- 四、人类性用品的类型与功能
- 五、经济繁荣时期的性行为
- 六、经济萧条时期的性行为
- 七、商业谈判中的性贿赂

第四十九章 人类的性与旅游

- 一、国外旅游场所的性服务
- 二、旅游活动中的异性陪游
- 三、旅游活动中的性表演
- 四、旅游对性文化的影响
- 五、旅游者的各种性生活

第五十章 人类的性与大众文化

- 一、时尚对性行为的影响
- 二、舆论对性行为的影响
- 三、消费对性行为的影响
- 四、娱乐对性行为的影响
- 五、明星对性行为的影响

第五十一章 人类的性博物馆

- 一、人类性博物馆的产生





- 二、人类性博物馆的演变
- 二、人类性博物馆的类型
- 三、人类性博物馆的功能
- 四、性博物馆的发展前景

下 卷

第五十二章 人类的性与服饰

- 一、服装款式与性文化
- 二、服装色彩与性文化
- 三、服装线条与性文化
- 四、服装图案与性文化
- 五、服装搭配与性文化
- 六、服装穿着与性文化

第五十三章 人类的性与饮食

- 一、食物种类与性行为
- 二、饮食方式与性行为
- 三、性保健中的饮食养生
- 四、饮食文化中的性象征
- 五、西方社会的裸体餐馆

第五十四章 人类的性与建筑

- 一、不同类型卧室的性功能
- 二、不同文化中的风月楼
- 三、性交易的旅馆和宾馆
- 四、其他建筑中的性行为
- 五、历史上的贞洁牌坊
- 六、形形色色的厕所





七、建筑文化中的性意象

第五十五章 人类的性用品

- 一、男性性用品的类型
- 二、女性性用品的类型
- 三、床铺上的性用品
- 四、观赏性的性用品
- 五、装饰性的性用品
- 六、摆设性的性用品

第五十六章 人类的性与交通

- 一、牛马车上的性行为
- 二、公交车上的性行为
- 三、私人汽车上的性行为
- 四、汽车旅馆中的性行为
- 五、火车上的性行为
- 六、轮船上的性行为
- 七、飞机上的性行为
- 八、太空船中的性行为

第五十七章 人类的性与礼仪

- 一、诞生礼与性文化
- 二、成年礼与性文化
- 三、婚礼与性文化
- 四、葬礼与性文化
- 五、交往礼与性文化
- 六、庆典礼与性文化

第五十八章 人类的性与节庆

- 一、不同文化中的狂欢节
- 二、不同文化中的情人节





- 三、不同文化中的社交节
- 四、传统节日对性行为的影响
- 五、现代节日对性行为的影响
- 六、性文化节的类型和功能
- 七、人类性行为季节特点

第五十九章 人类的性与体育

- 一、体育运动对性行为的影响
- 二、历届奥运会期间的性行为
- 三、各种体育活动中的性文化
- 四、运动员的性行为和性观念
- 五、增强性功能的健身运动
- 六、裸泳的类型及其功能

第六十章 人类的性与文学

- 一、神话传说中的性关系
- 二、爱情诗歌中的性描写
- 三、艳情小说中的性文化
- 四、散文中对性爱的讴歌
- 五、报告文学中的性关系
- 六、民间口头的性爱故事

第六十一章 人类的性与艺术

- 一、岩画中的性意象
- 二、春宫画中的性描绘
- 三、雕塑中的性意象
- 四、戏剧中的性关系
- 五、电影中的性关系
- 六、电视剧中的性行为
- 七、剪纸中的性意象





八、书法中的性意象

第六十二章 人类的性与审美

- 一、性审美的特定内涵
- 二、性爱美学的主要观点
- 三、历史上的美女与文化
- 四、当代社会中的选美活动
- 五、性审美的当代变迁

第六十三章 人类的性与语言

- 一、语言中的性交暗语
- 二、性爱语言面面观
- 三、性爱的谜语俗语
- 四、性爱的歇后语
- 五、生活中的下流话

第六十四章 人类的性与文字

- 一、刻画符号中的性暗示
- 二、古文字中的性表述
- 三、现代文字中的性表述
- 四、特殊文字中的性表述
- 五、电脑文字中的性表述

第六十五章 人类的性与宗教

- 一、基督教中的性文化
- 二、佛教中的性文化
- 三、伊斯兰教中的性文化
- 四、道教中的性文化
- 五、印度教中的性文化
- 六、其他宗教中的性文化

第六十六章 人类的性与神秘文化





- 一、人类的巫术与性行为
- 二、人类的算命与性行为
- 三、人类的看相与性行为
- 四、人类的占星术与性行为
- 五、人类的梦境与性行为

第六十七章 人类的性与哲学

- 一、人类的阴阳观与性行为
- 二、人类的价值观与性行为
- 三、人类的生命观与性行为
- 四、人类的人生观与性行为
- 五、人类的宇宙观与性行为

第六十八章 人类的性与教育

- 一、家庭中未成年人的性教育
- 二、学校中小学生的性教育
- 三、学校中中学生的性教育
- 四、学校中大学生的性教育
- 五、社会上成年人的性教育

第六十九章 人类的性与科技

- 一、女性美容技术的发明
- 二、女性丰乳技术的效果
- 三、女性处女膜的修复
- 四、男女性用具的技术含量
- 五、性交座椅的发明
- 六、现代性爱床的出现
- 七、性爱机器人的出现
- 八、当代新的避孕技术
- 九、当代变性术的发明





十、与性文化有关的摄影

十一、与性文化有关的摄像

第七十章 人类的性与传媒

一、电影传播的性信息

二、电视传播的性信息

三、报纸传播的性信息

四、杂志传播的性信息

五、书籍传播的性信息

六、光碟传播的性信息

七、广告传播的性信息

八、信件传播的性信息

九、电话传播的性信息

十、手机传播的性信息

第七十一章 人类的性与网络

一、网络对性行为的影响

二、网络社会中的性交易

三、网恋活动及其性行为

四、网吧中的性行为

五、网络中的虚拟性爱

六、东西方的色情网站

七、对色情网络的控制

第七十二章 人类的性与学术活动

一、有关性文化的研究机构

二、有关性文化的学术团体

三、有关性文化的学术会议

四、有关性文化的文化交流

五、有关性文化的考察活动





- 六、有关性文化的专家学者
- 七、有关性文化的研究成果
- 八、学术活动对性文化的影响

第七十三章 人类的性与全球化

- 一、经济繁荣对性文化的影响
- 二、商业贸易对性文化的影响
- 三、传播媒介对性文化的影响
- 四、文化交流对性文化的影响
- 五、族际互动对性文化的影响

第七十四章 人类的性与文明

- 一、人类的性与文明的关系
- 二、人类性文明建设的内涵
- 三、人类性文明建设的条件
- 四、人类性文明建设的方向
- 五、人类性文明建设面临的问题
- 六、人类性文明建设的多样性

第七十五章 人类性文化的发展趋势

- 一、人类性行为的发展趋势
- 二、人类性选择的发展趋势
- 三、人类性观念的发展趋势
- 四、人类性心理的发展趋势
- 五、人类性科技的发展趋势
- 六、人类性教育的发展趋势
- 七、人类性文明的发展趋势

后 记

2009 年 11 月 28 日





【中外婚恋问题研究】

中国少数民族传统恋爱方式比较研究

瞿明安

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

恋爱作为男女之间为获得爱情而追求异性的行为活动, 在不同民族乃至同一民族内部的人们中都存在着较大的差异性。由于社会文化背景和个体需要的不同, 人们对恋爱的性质和作用往往有着不同的价值评价和行为取向。对有的民族来说, 恋爱是青年男女择偶和结婚的前奏, 人们通过结交异性的各种恋爱活动, 从中选择自己中意的对象, 并逐步由恋爱关系转变为婚姻关系。而对另外有的民族来说, 恋爱与择偶和结婚之间并没有必然的联系。要么是某些民族中存在着允许青年男女自由恋爱而结婚却由父母来包办的婚俗; 要么就是某些民族的长辈把恋爱视为缔结婚姻关系的畏途, 反对甚至禁止青年男女之间婚前的恋爱活动; 或者是某些民族中的部分群体和个体仅把恋爱作为自身的一种生活方式, 而不真正打算结婚。尽管各个民族群体和个体的人们对恋爱性质和作用的评价有着截然不同的态度和取向, 但由于恋爱行为本身符合青年男女之间正常的生理和心理需要, 因此, 无论哪一个民族的青年男女都对恋爱充满着新奇的感觉和向往的态度, 那怕家庭和社会反对这种行为也是如此。而那些社会允许自由恋爱的民族, 则青年男女无不千方百计地寻找一切机会来寻觅自己的理想伴侣, 并在与异性交往的过程中充分地感受恋爱所带来的温暖和快慰。当然, 青年男女的恋爱活动并非是一种单纯的个体行为, 而是一种带有高度社会化特征的群体行为。因为任何一个民族中青年男女的恋爱活动都与自己本民族特定的人际交往、闲暇娱乐、消费方式、价值观念、伦理道德和社会结构有着千丝万缕的联系。而且恋爱活动本身也包括着多方面的内容, 如恋爱的空间和时间, 恋爱的不同形式, 恋爱中青年男女的互动关系, 以及恋爱过程中的各种行为规范等等。只有符合本民族的文化传统和社会规范, 青年男女的恋爱方式及其结果才会得到家庭和社会的承认。

一、中国少数民族传统恋爱交往活动的空间和时间

青年男女的任何一种恋爱交往活动都需要特定的空间和时间, 空间和时间的选择是恋爱交往活动得以开展的基本条件。而恋爱交往活动的空间和时间往往形成一定的结构关系, 影响着青年男女之间谈情说爱的频率、规模和效果。恋爱交往活动的空间结构包括自然形成与人为形成的场所, 户外型与户内型的场所, 以及固定化与非固定化的场所等多种不同的组合

【作者简介】瞿明安(1960 -), 男, 云南大学民族研究院教授, 研究员, 博士生导师, 《华人性人类学研究》主编, 主要研究对象人类学、性人类学、中国少数民族生活方式与婚姻家庭等。





形式。这些不同的场所，一方面为青年男女开展恋爱交往活动提供了广阔的空间，另一方面也使其恋爱交往活动形式本身呈现出较多的自然色彩和人文色彩。恋爱交往活动的时间结构则包括自然形成的白天与夜晚，社会规定的劳动时间与闲暇时间，习俗形成的开展群体性社会生活活动的特定时间，与青年男女根据双方需要而选择的其它自由时间等等。恋爱交往空间和时间的选择，虽然有青年男女个人的喜好等因素在起作用，但社会的总体要求和规定也是不可缺少的。无论青年男女结交异性的热情多么高涨，也得在社会允许的特定空间和时间中来作出选择，否则就是违反了社会既定的规范，青年男女将会为此而付出相应的代价。可以说，恋爱空间和时间的有机结合，是各个民族生活方式的具体反映，并与其社会结构的正常运行有着紧密的联系。这种现象在中国少数民族青年男女的恋爱交往活动中得到了充分的体现。

1、传统恋爱交往活动的空间场所

从青年男女活动的空间场所来看，在中国少数民族社会中分别存在着户外型和户内型两种主要的恋爱交往活动场所。其中户外型的恋爱交往活动场所，是指青年男女根据本民族的传统，选择某些自然形成的山野、草原、平地、森林、沙滩、湖畔、河边、泉边、箐沟边，人为形成的田野、圩场、集市、路途、井边以及村寨内外固定化与非固定化的空旷地点作为谈情说爱活动的空间场所（表 1）。而户内型恋爱交往活动的场所则完全是人工建造的各种房屋建筑。一般来说，户外型恋爱交往活动的场所具有面积大、公开性和自然色彩突出等特点，而户内型恋爱交往活动的场所则具有面积小、隐蔽性和人文色彩浓厚等特点。这些不同的空间场所为少数民族青年男女开展形式多样的谈情说爱活动提供了有利的条件。

表 1 恋爱交往的户外场所

具体内容	相关民族
山野	部分彝族、白族、哈尼族、傣族、苗族、布依族、侗族、瑶族、仫佬族
水边	部分藏族、白族、傣族、傈僳族、纳西族、普米族、京族
田间	部分白族、哈尼族、傣族、纳西族、普米族、阿昌族、壮族、瑶族、侗族、布依族、仫佬族、黎族、畲族
牧场	部分蒙古族、哈萨克族、柯尔克孜族、藏族
集市、圩镇	部分傣族、阿昌族、苗族、布依族、侗族、壮族、瑶族、仫佬族、土家族、畲族
居住地附近的固定场所	所有自由恋爱的少数民族

在中国少数民族户外型恋爱交往活动最具有普遍性的空间场所是广大的山野。中国南方山区面积广大，绝大部分少数民族居住在山区或山间盆地，其生产生活活动与山区的自然生态环境有着密切的关系。山上树木繁茂、鸟语花香、环境优美、空气清新，是青年男女开展谈情说爱活动比较理想的场所，加上少数民族某些盛大的节日娱乐活动也选择在山上举行，这就为初恋和热恋中的青年男女追求异性提供了不可多得的机会，由此成为青年男女最乐于选择的恋爱场所之一。中国古代一些少数民族的青年男女就分别在山坳或山箐中谈情说爱，





清代八排瑶“少年男女，唱歌山坳。”^①有的彝族“居山密箐，男吹笙，女弹口琴，唱和相调，悦而野合。”^②青年男女在山野开展的恋爱交往活动分别有节日期间规模较大的集体性对歌和游乐活动，以及日常闲暇时间中青年男女小群体的谈情说爱活动两种主要的形式。近现代中国少数民族青年男女节日期间规模较大且以山野为空间场所的恋爱交往活动，比较有代表性的如白族的剑川石宝山歌会和端午游山、苗族的爬坡、布依族的玩山、侗族的赶坳、仡佬族的走坡等等。这些节日期间规模较大的集体性活动一般都选择在远离村寨的山野地带举行，届时各个不同地方的人们都纷纷汇聚到山野间开展各种娱乐和交游活动，青年男女常利用这种良好的机会寻觅自己的恋爱对象，并在山野间的森林、草地、高坡等僻静处约会谈情。云南怒江白族那马人端午节期间，青年男女结伴到雪门坎、韭菜坪等几处高山举行一年一度的游山活动。贵州苗族青年男女社交的“爬坡”节日活动都选择在较高的岭岗上举行。贵州乘凉、玉京一带布依族青年男女的玩山活动通常集中在当地的毛栗坡进行。侗族青年男女节日赶坳的坳场主要选在丛林苍翠、风景优美、空气清新的山坳。仡佬族过后生节期间，青年男女则要到野外山陌林间走坡。日常闲暇时间中青年男女小群体以山野为空间场所的恋爱交往活动就更为频繁。南方山区少数民族居住的村寨周围，要么是古木参天的深山老林，要么是长满杂草或光秃的山坡，这种特定的自然生态环境为人们谈情说爱提供了良好的条件，青年男女往往在日常闲暇时间中相约一些要好的朋友到森林中、山坡上或山麓间开展追逐异性的恋爱交往活动。哈尼族每个寨子都有一二处专门串山游玩的地方。寨子小家族不多的一般只有一个游山的地方，寨子大且家族宗支复杂的地方，就有几个固定串山的地方，也有些村寨没有固定的地方，青年人满山遍野到处游玩。彝族青年男女跳月的地点多选择在村寨外幽静的山坡陌间。茶山瑶未婚青年男女在劳动过后常集中到村外的山坡上去谈情。居住在平坝地区的傣族青年男女则相约到附近的山间野外聚会唱情歌。山野间独特的自然生态环境使得青年男女之间的恋爱交往活动显得轻松愉快，充满浓厚的山野气息。

广袤的山野间固然是青年男女追求异性的理想空间场所，但流水潺潺的河边、溪边、池塘边、箐沟边、井边、湖畔以及波涛冲击着的沙滩上同样不失为青年人谈情说爱的好去处。居住在南方山区和平坝地区的某些少数民族村寨周围往往遍布着大大小小的河流、沟溪、湖泊、池塘以及人工开凿的水井，这些地方风景宜人，充满着清新的气息，青年男女往往利用各种集体活动的机会或日常的闲暇时间前往那儿幽会谈情。青海湖周围的藏族、大理洱海周围的白族、宁夏泸沽湖周围的普米族和摩梭人通常在碧波荡漾的湖畔开展追逐异性的活动。云南泸水六库沿怒江两岸有 18 塘温泉，每逢春节期间，居住在周围的傈僳族都要跋山涉水，从四面八方相继赶来赴汤泉会，青年男女利用温泉这一特殊的场所和周围的环境通过对歌来寻觅理想的伴侣。西双版纳傣族赶摆期间，姑娘们乘黄昏到井边担水与别村寨的小伙子相会成为一种特定的习俗。广西北部湾三岛海边的沙滩则成了京族青年男女在户外开展恋爱交往活动最重要的空间场所。而有关民族的青年男女在河畔、小溪旁、箐沟边谈情说爱的现象就更为普遍。

中国从事农耕的少数民族除了以上述自然空间作为恋爱交往的场所以外，还选择在广阔的田野间开展追逐异性的社交活动。田野是农耕民族从事生产劳动的重要场所，田野往往会因农事活动的安排而显现出不同的景象。插秧之后，田野中长满了嫩绿的幼苗，呈现出郁郁葱葱、空气清新的感觉，青年男女往往利用这一时机在相距不远的田埂上开展对歌等娱乐活

① 《连阳八排风土记》（10 卷·清康熙 47 年刻本）。

② [清]檀萃辑：《滇海虞衡志》。





动。收割季节，田野中零星地摆放着成堆的稻谷，这时青年男女又可以选择在空旷的田野间开展近距离的追逐、嬉戏、对歌等恋爱交往活动。清末云南壮族“遇佳节或赶街，男女各携烟品，约会野田草露间，携手并肩歌唱舞蹈以为乐，名叫吃草烟。”^①有些地方的苗族赶场时，场坝周围的男女青年往往三三两两散布在田埂边，开展追逐异性的“游方”活动。毛南族的习俗是男女青年不能在家里谈情说爱，青年人寻觅对象要在户外田野之间对唱山歌。中国南方一些种植水稻的农耕民族都充分利用田野这一特殊场所开展追逐异性的恋爱活动。与农耕民族相反的是，游牧民族则在广阔的草原上开展各种形式的谈情说爱活动。草原面积广大，绿草成茵，既是游牧民族放养牲畜的天然牧场，同时也为这些民族的青年男女追逐异性提供了空旷的场所和条件。

南方部分少数民族还以从事商品交易的集市、圩镇或街道作为青年男女进行恋爱交往活动的重要场所。集市或圩镇往往分布在人口比较稠密的地方，相对于一般的乡村而言，集市上商品比较丰富，可以购买到许多家庭中缺乏的物品，因此每逢赶集的日子，来自远近各个不同地方的人们都纷纷汇聚到这里从事商品交易，互通有无。对于那些居住在农村偏僻地方的少数民族青年男女来说，集市或圩镇周围的环境则成了他们结交异性，开展谈情说爱活动的理想场所。在傣族等 10 余个少数民族中都存在着青年男女在集市或圩镇上通过赶街寻偶的现象。新平傣族通过赶花街来觅偶，赶花街时的歌场设于街头巷尾空旷处，成为青年男女聚会开展社交活动的重要场所。湖南湘西苗族青年男女常借助逢集赶场之机进行社交活动，并以此作恋爱的主要方式，这种在墟场等场所附近公开进行恋爱活动的形式，当地汉语习惯称之为“边边场”。布依族多数地区每逢场期，男女青年成群结队的赶往场坝，主要动机不是为了赶场，而是找恋爱对象。少女们到达场坝后，往往以一个村寨或一方去的熟人分别聚集在一起。小伙子们则三五成群环绕着姑娘们站立的角落，巡回选择对象。贵州侗族地区的天柱石洞有一条远近知名的“姑娘街”，它是连接周围三县的重要集市。每逢赶场天，青年男女打扮一番，从四面八方接踵而来，成为各地青年男女交往聚会的重要场所。云南广南壮族青年男女则有赶“花街”的习俗。“花街”又名“歌街”和“转转街”。所谓“歌街”，是因为相互对歌，寻觅知音；所谓“转转街”，则因为一街换一个地方，使来自方圆十几里乃至数十里的壮族青年男女都有结识的机会。广西南丹白裤瑶居住的大瑶寨有 4 个圩场，它是青年男女互相认识，谈情说爱的好场所。除了集市或圩镇等固定的场所以外，人们赶街或从事生产劳动来回的路途也成了青年男女恋爱交往的临时地点。

在中国南方盛行自由恋爱的一些少数民族社会中，为了让年轻人结交异性朋友，谈情说爱有更多的机会和条件，人们还在村寨内外选择一些固定的地方作为青年男女开展交际活动的重要场所。其中苗族青年男女游方和踩秧堂的场所就具有一定的代表性。在苗族地区每个寨子都有一、二块有树木点缀的、可以容纳一、二十人蹲坐闲谈的草坪，这种草坪叫做“游方坪”或“游方坡”，是游方的正当地点。其场地可以稍为偏僻，但必须是一个公开的、任人看得到的地方。通常是在寨子的后面或侧面，一般是靠着小土坡又近通寨子的道路，自由恋爱第一个阶段的活动必须在这些公认的地点上进行。^②与村寨外面的游方坪不同的是，贵州从江苗族男女青年进行集体恋爱活动的户外场所，最主要而又最经常的则是村寨里的“秧堂坪”，以供踩秧堂时使用。较大的村寨有一二个，为全寨所共有，小寨则没有。面积约宽四到五平方公尺，地点比较适中，并无特殊设备，每到农闲时，青年男女都集会于此，通过吹芦笙、

① 罗凤章纂修：（光绪）《罗平州乡土志》卷 5。

② 贵州省编辑组：《苗族社会历史调查》（3），贵州民族出版社，1987 年版。





跳舞谈情说爱。^①另外, 壮族青年男女开展集体对歌活动的歌圩也有固定的场所。除了有固定场所的村寨以外, 在某些少数民族居住的村寨中还形成了一些不固定但却约定俗成的户外谈情场所。某些苗族村寨中并没有固定的游方坡, 游方只能在女家的门口或村内的桥上、大树脚下等开敞的地方进行。还有的地方白天和夜晚游方的场所也不相同。如贵州台江巫脚交苗族白天游方在规定的游方坡上进行, 夜间游方时, 情侣们都就近集中在紧沿着寨子边沿的几座空屋的墙脚边、或寨子旁边可以挡风的石坎下, 这些地点就变成夜间的游方场。^②其他一些少数民族的村寨中也有若干约定俗成但却不固定的户外谈情场所。西双版纳傣族男青少年的“要布少”即串姑娘活动, 地点是村寨的旷地, 也有的在村寨内的竹凉台上。广西龙胜花瑶和红瑶山区, 每逢串村走寨时, 青年男女们分别邀集到村旁的竹林间或门前的大树下举行对歌活动。毛南族男女青年们则在节日期间或农闲时相互邀约在村头巷尾等地方对歌。从村寨内外这种固定与非固定的社交场所可以看出, 中国少数民族青年男女的户外型恋爱交往活动具有较多的随意性或可选择性。

一般来说, 户外型恋爱交往活动的空间场所分别包括各种自然形成的景观和人为形成的场地, 而户内型恋爱交往活动的空间场所则主要包括各种公共建筑和私人房屋, 分别包括村寨中的公房、父母为儿女专门建盖的小屋, 女子家的房屋、别人家的房屋以及仓库、碾房、牛栏乃至神庙等无人居住的房屋等各种特定的户内场所(表 2)。在近现代的中国少数民族中分别有 14 个民族存在公房制。所谓公房制, 就是社会允许未婚的青年男女在特定时间聚集到村寨建盖的公共房屋中去结交异性朋友, 谈情说爱, 这种行为受到公众舆论的保护, 并形成某些相应的规范和要求, 是户内型恋爱交往活动中具有集体性且规模较大的一种方式。而在中国少数民族中, 青年男女聚会的公房又分别有按性别居住的公房和和一般性的公房两种主要的类型。其中按性别居住的公房在部分珞巴族、彝族、纳西族、景颇族、苗族和壮族中存在着。在珞巴族诸部落中均设置有公房, 为婚前男女青年集体居住的地方, 男青年居住的称为“邦哥”, 女青年居住的称为“雅胜”。云南弥勒西山彝族阿细未婚青年男女按规定都要到“闲房”里去睡, 是男女青年谈情说爱的地方, 其中男有男闲房, 女有女闲房。瑞丽景颇族每个村寨中, 都特别建盖了两间房子, 一间给男青年居住, 称为“晚只”, 一间给女青年居住, 称为“绍胆”。广西武鸣壮族供青年人住的“青春屋”, 一个自然屯建两间, 男女青年各一间, 相隔甚远, 互不干扰。除男女分开居住的公房以外, 一些少数民族中还单独有供女子居住的公房。黔、滇两省交界处的苗族由女性单独居住的公房叫“花房”或“姑娘棚”, 花房只接待其他村寨的未婚男性。高山族中的平埔人、泰雅人、阿美人和卑南人到了婚龄的女子, 可以住女子专用的公廨或会所。其他少数民族中的公房则大多不分性别, 仅仅作为青年男女开展各种恋爱交往活动时使用的公共场所。清代贵州黑苗“各寨于旷野之处均造一房, 名曰‘马郎房’。晚来未婚之男女相聚其间。”^③近现代黔东南苗族的公房“楼脚”或“寨房”, 一般设在村寨边上的空房里赫章苗族的“玩长房”也是一种以公房为场所的恋爱交往活动形式。黔东南侗族青年男女行歌坐月的时候, 一般都喜欢聚集在寨子中间的“月堂”, 即不经过装饰的一幢低矮的吊脚楼, 是寨子的公房。广西、贵州侗族地区的“鼓楼”更是青年男女结交异性的公共房屋。广西茶山瑶居住的村里设有公共娱乐场所, 名“正月屋”, 定期开放, 是青年男女公开交际, 言情说爱的好场所。景颇族的公房外形和长屋相似, 是专供村寨内未婚青年谈

① 贵州省编辑组:《苗族社会历史调查》(3), 贵州民族出版社, 1987 年版。

② 贵州省编辑组:《苗族社会历史调查》(3), 贵州民族出版社, 1987 年版。

③ 引自李汉林著:《百苗图校释》, 贵州民族出版社, 2001 年版。





情说爱的公共建筑物。潞西德昂族的公房既是村寨集体活动的场所，更是未婚青年集合的地点。金平拉祜族黄苦聪未婚青年男女们通常聚集在寨内空屋中谈情。公房制的实行为以上这些民族的未婚青年男女开展集体性的恋爱交往活动提供了良好的条件。公房除了供人们谈情说爱之用以外，也是青年男女接受传统知识教育，交流技艺的好场所。在实行公房制的民族中，公众舆论对青年男女到公房中开展恋爱交往活动都持肯定的态度，尤其是当事者的父母更是鼓励自己的子女去公房结交异性朋友，如果青年男女到了规定的年龄还不到公房居住，往往会被人们视为无能的表现。公房制的实行反映了所在社会对未婚青年男女开展恋爱交往活动的重视程度。

表 2 恋爱交往的户内场所

具体内容	相关民族
公房	部分珞巴族、彝族、哈尼族、傣族、傈僳族、纳西族、景颇族、德昂族、独龙族、苗族、侗族、壮族、瑶族、高山族
父母为儿女专门建盖的小屋	部分彝族、白族、哈尼族、傈僳族、瑶族、黎族、高山族
未婚女子家的房屋	部分裕固族、藏族、哈尼族、傣族、佤族、纳西族、景颇族、布朗族、阿昌族、德昂族、基诺族、苗族、布依族、侗族、壮族、高山族
村寨里别家人居住的各种房屋	部分哈尼族、白族、傈僳族、拉祜族、景颇族、基诺族、苗族、布依族
各种非人居住的房屋	部分哈尼族、傣族、拉祜族、景颇族、侗族、瑶族

中国少数民族社会中供青年男女谈情说爱的另一种户内场所是父母为儿女专门建盖的小屋。而这种父母为儿女结交异性专门建盖的房屋又分为女子单独居住的小屋，男子单独居住的小屋，以及男女双方分开居住的小屋等三种不同的类型。其中比较普遍的一种是女子单独居住的小屋。在恋爱交往活动中，姑娘与小伙子相比显得相对腼腆、胆怯和被动，需要给予相应的照顾和保护，故有些少数民族的家长在女儿进入青春期后就为其建盖专门用于居住和接待男青年的小屋。三国时期的高句丽人“其俗作婚姻，言语已定，女家作小屋于大屋后，名婿屋，婿暮至女家户外，自名跪拜，乞得就女宿，如是者再三，女父母乃听使就小屋中宿。”^①这是有关父母为青年女子单独建盖小屋的最早记载。近现代的部分少数民族也有类似的房屋。民国时期的黎族“女至十五六岁，其父母辄为另建小屋于僻静之地，任其独居，随意结交，父母绝不过问。”^②高山族平埔人“女及笄，构屋独居，番童有意者，薄篋祈而环其端，承于近梢弦下，末叠系于弓面，咬其背，爪其弦，自成一音，名曰‘突肉’。意合，女出，而招之同居，曰‘牵手’。”^③怒江白族那马人姑娘成年后，要与父母分开另居。经济富裕的人家，往往在主宅旁为女儿盖一个小房子，让她单独居住，称为“南毫”。傈僳族家庭富裕的人也为女儿盖一间小房子，以便在里面接待情人。以上这些民族女子单独居住的小房通常与父母居住的正屋分开，而有的少数民族中未婚姑娘单独居住的小屋则与父母居住的房屋连成一体，并形成相对独立的空间。广西金秀茶山瑶一般的房屋都有二层以上，并设有不很高的吊楼。当姑娘到了谈恋爱的年龄，父母亲就安排她到吊楼里去住。小伙子来谈情说爱时，不是直接

① 《三国志》卷 30《乌丸鲜卑东夷传》。
 ② 《琼崖志略》(5 章·民国 36 年上海正中书局铅印本)。
 ③ 《高雄县志稿》(11 卷·1958 年至 1969 年铅印本)。





从大门进屋再沿楼梯进吊楼内，而是从吊楼下的巷道里攀爬而上，这种恋爱方式叫做“爬楼”。男女双方分开居住的小屋则在哈尼族和黎族中存在着。未婚的哈尼族奕车人家每凡盖大房时，多在大房门外建盖一两间小屋，称“扭然”，专为自家逐渐成熟的儿女夜间谈情说爱使用。儿女们一般到十五六岁就应自动搬出大房，表明他们已迈进寻求爱情生活的门槛，取得了成人资格。到十五六岁的男子或女子若仍留宿于父母身旁，则将被世人和父母视为不成器的人。“扭然”成了奕车男女青年夜间社交活动的中心。^①黎族的“隆闺”（有的称“寮房”）是青年男女结识情人的地方，也是定情的小屋，专用于男女青年睡觉、对歌、玩乐器。黎族男子和女子，从十四、五岁起就不跟父母同住。男的自己上山备料盖隆闺，女的由父母帮助建造隆闺，隆闺都建在父母居住的屋旁，从正面或侧面开一道门。隆闺有大小和男女之分。^②勐海哈尼族中还有单独为男子结交异性而盖的小房子。这种父母为未婚子女建盖的小屋虽然在建筑形式和运作规则上与公房有着一定的区别，但其为青年男女结交异性牵线搭桥或联络感情的社会功能却是基本一致的。

户内型恋爱交往活动场所中最具有普遍性的还不是以上两种房屋，而是未婚女子与父母共同居住的房屋，男青年通常在夜晚前来女方家串姑娘。南方亚热带地区少数民族居住的干栏式竹楼中都设置有专门的火塘，火塘除了可以用于煮饭、煮猪食以外，更是全家日常生活和接待客人的中心，夜晚则成了男青年前来串姑娘时的聚会场所，姑娘们不用出屋就可以在这里接待前来相串的小伙子。熊熊燃烧的火焰使得坐在火塘边谈情说爱的青年男女更增添了几分温暖和惬意。西双版纳傣族男女相爱后，男方可以在女家火塘边留宿，由于已先得到姑娘父母的默许，所以火塘边就成了女儿同男友恋爱交往的地点。在景颇族长屋内有专供自己家女儿和情人谈情说爱的火塘，姑娘是不出庭户而在家里等候男友的。德昂族青年男女交往的形式多是男青年晚上到姑娘家谈恋爱，男女相会的地点一般是女家的内火塘。潞西阿昌族青年男子串姑娘不在野外，而是在家里围着火塘，边嚼烟、唱歌，边相互倾吐衷情。而佤族、拉祜族、布朗族、苗族、壮族等民族女方家的火塘或火坑边也是青年男女聚会的主要场所。与前面几种户内型恋爱交往活动场所不同的是，男青年到女方家里串姑娘时，面临着与女方父母或其他家人进行直接接触的可能，在这种情况下女方父母或其他家人对男子的态度往往起着十分重要的作用。而女方父母或其他家人对小伙子的态度则有几种不同的表现形式。一种是女方父母见中意的小伙子来串姑娘时主动回避或提早睡觉，以便让自家的姑娘与其无拘束地谈情说爱。潞西德昂族男青年晚上到姑娘家谈恋爱，姑娘的父母和兄弟得知小伙子来串，应主动避开或早些睡觉，让他们安心谈爱。另一种是女方父母对男青年的到来不加以回避，而是在院子或房屋中做自己的事情。有的佤族小伙子串姑娘时，姑娘的父母兄妹等人不必回避，他们可以走下竹楼，坐在院子里一边漫不经心地做些活计。第三种是女方父母在男青年来串自己的女儿时通过非语言的信息传递方式表示欢迎或拒绝。布朗族小伙子经常到自己喜欢的姑娘家中串门玩耍，倾诉爱情，当双方感情已深笃，而女方父母亦中意男青年，小伙子来到姑娘家时，父母便把火塘里的柴火烧得通红，表示欢迎小伙子来与姑娘谈爱。有的小伙子来串姑娘时，姑娘的父母往往在屋里佯装睡觉，倾听女儿的谈话。若他们不满意这个青年，就发出咳嗽或直接出门来解便，男青年获得这种不祥的信号即颓然离去。若姑娘的父母也喜欢这个青年，他们便不吭声，听之任之。贵州有的苗族女方父母或其他家人对小伙子的态度则兼有以上几种不同的形式。从中显现出父母对前来自己家中找女儿谈情说爱的小伙子的喜

① 毛佑全著：《哈尼族文化初探》，云南民族出版社，1991年版。

② 王国全编著：《黎族风情》，广东省民族研究所，1985年。





爱与否。

由于某些特殊的原因，中国部分少数民族的青年男女还选择村寨中别家人居住的各种特定房屋作为户内型恋爱交往活动的场所，分别包括由青年组织集体选定的某家的房屋，寡妇家的房屋，新婚夫妇住的房屋，已婚夫妇而无父母的房屋，某家为儿子预备结婚后分家用的房屋，无子女的老人家的房屋，子女年龄小的人家的房屋，邻居姑娘住的房屋，老年人外出且住到地里搞生产的人家的房屋，以及外来客人留宿于某家人的房屋等十种不同的户内场所。基诺族青年社团组织饶考俄聚会的户内场所尼高佐是经过选择的某一人家的竹楼，其条件是房主人热情友好，房子大且人口不多，由中年夫妻及其已成年子女组成的家庭。勐海哈尼族未婚姑娘往往相约住于寨中某寡妇家，或住于已婚夫妻但又无父母的家里，以及家中无子女或子女年龄小的家里。景颇族和苗族青年的恋爱活动有时也在寡妇家进行。傈僳族一般是利用村寨里某家为儿子预备结婚后分家用的房子，或是到新婚夫妇的家里。景洪哈尼族到求偶阶段的男女成员，有的到没有子女的老人家里，他们常常结成小组集体居住。怒江白族那马人经济贫困的人家，无力盖小房子的，姑娘长大后，有的到邻居姑娘住的小房子陪住。金平拉祜族黄苦聪婚前男女社交较为自由，每到傍晚，青年男女们便聚集在老年人外出且住到地里搞生产的人家。布依族遇着办喜事时，寨中男女青年在夜晚分别到外来客人留宿的人家去唱歌。这些不同类型的房屋为青年男女谈情说爱提供了多种多样的户内空间场所。

除以上几种房屋以外，还有一种户内型恋爱交往活动的场所是村寨中某家的仓库、牛栏，公用的碾房乃至神庙等非人居住的房屋，这种类型的户内场所对于那些想单独相聚且隐秘私情的青年男女来说最为合适。景洪哈尼族家中的男孩一般十四、五岁就到房屋外面的仓库去住，因为仓库有走廊可供未婚男女居住。景颇族富有的人家在自己居住的长屋之前侧另筑一间土壁有楼的谷仓，专用作储藏谷子之用，在雨天的夜里，这些谷仓往往成了青年男女谈情说爱的场所。广西通道侗族男女青年行歌坐月的风俗称为“坐仓楼”，这种仓楼是侗家放置谷物和杂物的偏房，比较宽敞、安静，青年男女常在这里唱歌言情。景颇族牲畜多的人家有专门的牛栏，牛栏建筑简单，分上下二层，楼上储放饲草。这些楼和谷仓一样，也成为青年男女谈情说爱的户内场所。德宏有的傣族青年男女恋爱交往活动的场所是在夜间的碾房里。这些地区每一个村寨外面都有一二个水碾房，每户人家一到夜里，便由妇女们把翌日食用的谷米携到碾房中碾净。青年男子们常隐蔽在碾房的四周，和着流水和碾杆转动的声音，唱出抑扬的情歌，用来挑动碾房里少女们的情意，并进入碾房里与少女对歌谈情。^① 还有的少数民族以村寨中或附近的神庙作为恋爱交往的户内场所。清代广东八排瑶地区“岁仲冬十六日，诸苗至庙为团闾，悉悬所有金帛衣饰相夸耀。僇目视其男女可婚娶者，悉遣入庙，男女分曹地坐，唱歌达旦。”^② 近现代有的拉祜族青年男女开展社交恋爱活动无固定的场所，有时深夜也到寨庙里对唱情歌。

以上划分的户外型和户内型两种不同的恋爱交往活动场所，在各个少数民族中并非孤立存在，而是被青年男女交叉使用，即碰到什么样的场所人们就根据需要采取什么样的恋爱交往活动形式，在许多情况下，这两种不同的恋爱交往活动场所往往在青年男女结交异性的同一过程中分别或同时出现。即有的青年男女要么先到户外场所交往异性，待关系融洽之后转为户内场所谈情说爱，或先在户内场所集体结交异性朋友，然后再由情浓意切的青年男女转到户外场所单独交往；要么先从户内到户外，再由户外转到户内，或先由户外到户内，再由

① 江应梁《傣族史》，四川民族出版社，1983年版。

② [清]屈大均撰：《广东新语》卷七《人语·僇人》。





户内转到户外；以及户外场所与户内场所同时使用等多种不同的表现形式。其中户外场所与户内场所同时使用的典型实例是贵州青瑶和广西白裤瑶的“凿壁谈婚”形式，这是一种户外与户内同时进行的恋爱交往活动形式。未婚青年女子睡卧在屋内的床上，而小伙子站立或坐在户外屋檐下，两者之间通过墙上开凿的“谈婚洞”进行直接的语言交流和情歌对唱是这种恋爱交往方式的显著特点。有的苗族青年在游方时，男的在女家门外而女的在自家门内互相对歌，也属于户外场所与户内场所相结合的恋爱交往方式。

2、传统恋爱交往活动的时间安排

在中国少数民族社会中，除了青年男女恋爱交往活动的空间场所以外，恋爱交往活动的时间安排也形成了一定的结构关系，分别包括农忙季节与农闲季节，白天与夜晚，开展节日庆典、婚丧嫁娶、宗教祭祀、逢圩赶街、走村串寨等群体性社会生活活动的特定时间，与青年男女根据双方需要而选择的其它自由时间等不同的表现形式（表 3）。这几种类型的恋爱交往活动时间并非绝对的分隔，有时往往相互交叉，在同一种恋爱交往活动的过程中表现出来。正是由于时间安排上存在着的分离与整合，再加上空间场所的差异与相似等因素，才使得中国少数民族恋爱交往活动的形式呈现出多样性与统一性相并存的特征。

表 3 恋爱交往活动的时间安排

具体内容	相关民族
农闲期间	所有自由恋爱的农耕民族
生产劳动	部分蒙古族、哈萨克族、柯尔克孜族、藏族、赫哲族、门巴族、傈僳族、拉祜族、普米族、怒族、独龙族、基诺族、侗族、壮族、瑶族、土家族、畲族
节日庆典	部分蒙古族、土族、俄罗斯族、藏族、门巴族、彝族、白族、哈尼族、傣族、傈僳族、拉祜族、纳西族、阿昌族、苗族、布依族、侗族、水族、壮族、瑶族、仫佬族、毛南族、畲族
逢圩赶街	部分傣族、阿昌族、苗族、布依族、侗族、壮族、瑶族、仫佬族、土家族、畲族
婚丧嫁娶	部分土族、哈萨克族、彝族、傣族、傈僳族、瑶族、畲族
宗教活动	赫哲族、俄罗斯族、藏族、白族、傣族、哈尼族、苗族、瑶族、土家族、畲族、高山族
走村串寨	所有自由恋爱的农耕民族
日常闲暇时间	所有自由恋爱的少数民族

中国少数民族恋爱交往活动的季节性特征非常突出，农忙与农闲的二元对立是这种季节性特征最显著的表现。农忙季节是农耕民族从事生产劳动的重要时间，农忙季节的农事活动主要包括开荒、播种、插秧、中耕、收割等多种不同的内容，这些农事活动的安排要求非常严格，人们只有遵守农时，开展相应的生产劳动，才可能按季节的时间顺序完成所规定的农事安排，否则一旦耽误了农时，庄稼的生长发育乃至收获就可能受到严重的影响。农忙季节的农事活动不仅非常频繁，而且比较繁重，需要家庭投入大量的人手且倾其全力才能应付。在这种情况下，作为家庭中重要劳动力的青年男女必须服从家长的安排，从事各种相应的生产劳动，为粮食的丰收做出自己应有的贡献。农忙季节的时间和劳动力安排使得青年男





女谈情说爱的活动受到相应的约束。在农耕民族中,限制甚至禁止青年人在农忙季节开展规模较大或集体性的恋爱交往活动是一种十分普遍的现象。许多拉祜族地区的村寨,在农忙季节不仅禁止吹芦笙跳舞,而且也不允许青年男女谈情说爱,否则会被认为是一种伤风败俗的行为。贵州苗族青年男女之间的游方不是终年随时可以进行的,尤其是到插秧或秋收农忙时,游方坪上连人影都不见。广西十万大山山子瑶男女青年十四、五岁以后,就可以相互约会唱歌叙情。但农活忙时,各人白天在深山里劳动,很少见到其他村子的人,社交活动处于中断状态。在一些信仰南传佛教的少数民族中,农忙季节与开展宗教活动的时间正好吻合,这种双重的因素使得青年男女正常的社交活动受到严格的限制。傣族在农历 9 月 15 日关门节至 12 月 15 日开门节的 3 个月内,是宗教活动的主要时期,又是农事活动繁忙季节,习惯上不允许青少年谈情说爱,且禁止订婚和结婚。德昂族串姑娘有一定季节,凡在耕种、收割、关门节、开门节等宗教节日和农忙时都不能进行。这种现象反映出农耕民族对农事活动的重视程度。

虽然农耕民族在农忙季节禁止青年男女开展规模较大或集体性的恋爱交往活动,但利用农忙季节从事生产劳动的时机而开展的某些追逐异性活动则不在限制之列。一些农耕民族中的青年男女常在插秧、中耕或收割等农忙季节在田野间一边劳动一边借机谈情说爱。农忙插秧期间,怒江白族那马人的青年男女喜欢在一起插秧,举行泼水的活动。每户人家都要留下一丘水田暂不插秧,让男女青年互相泼水嬉闹。在广西三江侗族山乡,各个村寨数量相等的姑娘和小伙们从 3 月 3 日开始,便在一定的日子通过集体上山开荒种地,互相认识,增进感情,自由恋爱,这种活动被称为“月堆华”。3 月 3 是“月堆华”的约定日,4 月 8 为下种日,5 月 5、6 月 6、7 月 14 日分别为除草、松土、施肥日,8 月 15 日是收获日。在这些时间中,男女们早晨结队而来种地,边劳动边唱情歌;午间大家席地而坐,姑娘和小伙们在一起共进午餐;傍晚则作伴同归,在同一个寨子里行歌坐夜。男女青年之间的爱情伴随地里的庄稼下种、生芽、出土、成长、成熟。^①广西十万大山瑶族青年男女的恋爱和他们的经济活动也有关系。有些共耕单位是由几个村联合起来的,这给青年人创造了对歌的条件。青年们在一起劳动,有时窃窃私语,或说一些相互挑逗的话。中午,人们吃了午饭都在树阴下休息,年轻人便在树阴下摆歌台,你唱我答,十分活跃。青年们在这种场合,既可以看哪位有歌才,又了解他们的劳动态度和人品面貌,物色自己的恋爱对象。^②还有一些少数民族的青年男女在农忙季节某些特定的农事活动忌日期间也可以开展相应的恋爱交往活动。侗族青年结识朋友、谈情说爱的赶坳日期一般是“四大土黄戌日”,大戌日,侗家忌动土,不能动镰锄,正好休息一天,去唱歌会友。此外,在其他一些农耕民族中也存在着青年男女在从事农业生产劳动中谈情说爱的现象。游牧民族多利用放牧劳动的时机结交异性。从事渔猎活动的赫哲族青年男女则在捕鱼打猎等生产劳动过程中结交意中人。

与农忙季节长时间停止与生产劳动无关的集体性恋爱交往活动相反,农闲季节则是各个农耕民族青年男女谈情说爱的好时机,人们纷纷利用农闲期间的各种机会开展集体性且形式多样的社交恋爱活动。哈尼族奕车青年男女的社交择偶活动多选择在秋末和冬春季节进行。傣族未婚男女青少年,每年从农历 12 月 15 日“开门节”起,至来年 9 月 15 日“关门节”的 9 个月期间,都可开展“要布少”的社交活动。德昂族秋收后到泼水节是盛行串姑娘的时间。贵州台江苗族从农历 9 月到第二年 2 月的农闲时间是游方最活跃的季节。侗族青年男女谈情说爱的社交活动形式玩山主要是在农闲期间开展的。桂西左右江一带壮族的歌圩每年都有固

① 吴存浩:《中国婚俗》,山东人民出版社,1986 年版。

② 广西壮族自治区编辑组:《广西瑶族社会历史调查》第 6 册,广西民族出版社,1987 年版。





定的日期，一般是在旧历三、四月。仫佬族男女青年以歌为纽带的社交方式走坡的季节为春、秋二季。广西十万大山山子瑶的山歌一年四季都可以唱，但青年男女社交唱山歌的时间是在旧年的 11、12 月至新年的正月 15 止。在这段时间里，当年的农活已干完，新的农活尚未开始，处于农闲状态，这正是小伙子和姑娘们进行社交的黄金季节。毛南族青年男女常在农闲期间开展集体对歌等交往活动。一些少数民族不同村寨青年男女之间集体性的走村串寨活动大多是利用农闲时间开展的。独龙族遇农闲季节，青年男女可采用各种方式，集体到其他村寨找姑娘们谈情。广西金秀花蓝瑶未婚男女公开交际的机会多在冬闲和旧历正月，他们不仅可以成群结队地在村里村外唱歌，有时还可以到同族系的邻村或数十里以外的村庄去找唱歌的恋爱对象。

除了农忙季节与农闲季节的区别以外，许多少数民族在开展节日庆典、逢圩赶街、婚丧嫁娶、宗教祭祀等群体性社会生活活动的特定时间开展的恋爱交往活动，与青年男女根据双方需要而选择其它自由时间开展的恋爱交往活动之间也存在着明显的差异。节日庆典是各个民族重要的群体性社会生活活动形式。每当节日庆典来临，举行节日庆典活动的地方往往人山人海，热闹非凡，青年男女通常选择这种特定的场合寻觅自己的意中人，并开展各种相应的社交恋爱活动。蒙古族的那达慕大会，土族的新年，藏族的藏历年，门巴族的旭独龙节，哈尼族的十月年，傣族的泼水节，傈僳族的春节，阿昌族的浇花水节，毛南族的分龙节，俄罗斯族的旧历年、清明节、复活节、圣诞节、主领洗手节，彝族的火把节、插花节、密支节、跳公节、朝山会，白族的绕三灵节、端午节、石宝山歌会，拉祜族的火把节、新米节、春节，纳西族的春节、黑龙潭会、火把节、骡马会，苗族的花山节、踩秧堂节、吃姐妹饭、闹冲、爬坡节、春节，布依族的三月三、四月八、六月六、七月半、九月九、春节，侗族的播种节、春节，水族的端节、卯节、采花椒节，壮族的三月三歌会、春节、中秋节，瑶族的达努节、春节、过小年、三月三、六月六和七月半，仫佬族的依饭节、后生节、春节，畲族的春节、中秋节、分龙节、六月初一、七月七、八月十五、九月九等节日庆典期间都是这些民族的青年男女结交异性、谈情说爱的绝佳时机。节日期间青年男女的社交活动具有规模大、接触频繁等特点。怒江白族那马人五月初端午节，青年男女少则数百多至上千人，举行一年一度的游山活动。毛南族节日对歌是男女青年物色情人的时机，这种歌会往往众达数千人。贵州从江苗族男女青年节日性的恋爱活动主要是一年一度的踩秧堂节，踩秧堂的规模较大，参加活动的男女人数多，接触的面也较广，有的达到一两百对以上，其中有的青年远自百里以外赶来。拉祜族传统年节期间是青年男女们寻觅伴侣、谈情说爱的高峰时期。水族最隆重的节日是端节，一个村寨过端节这天，四村八寨的亲友以至不相识的人都到过端的寨子里去作客吃酒，青年人把端节看成是物色对象的好机会。壮族的“吃乡会”在春节期间举行，届期，村寨相距遥远的男女老幼互相交往，也是青年男女社交的良好时机。畲族特别是春节和八月中秋节期间，几乎村村寨寨每夜都有对歌会。有些少数民族的家长平时限制青年男女之间的恋爱交往活动，但在节日期间则不加以过多的干预，以便他们寻觅异性朋友谈情说爱。

与节日期间规模较大的恋爱交往活动相似，农耕民族每当逢圩赶街的日子来临时，青年男女们也会欣然出动，纷纷从四面八方聚集到集市或圩场上相逢，通过对歌、互送礼物等活动寻觅自己的恋爱对象。新平傣族赶花街一般在旧历春节后，共赶三个街子，十天一次，前后一个月。赶街的日期各地不一，有的地方街期是逢丁，也叫丁街；有的地方街期是逢午，也叫午街；还有的地方的街期是逢巳，也叫巳街。街期成了青年男女寻偶谈情的重要日期。云南富宁壮族的赶风流街通常固定在三月的某一天举行，有些地方则分别举行两天、三天或





四天，还有的地方无固定日期，在赶前先在街期打锣通知，未婚男女青年多通过赶风流街缔结同年。

有些少数民族举行婚丧嫁娶活动时也是青年人择偶恋爱的好机会。婚丧嫁娶也称为红白喜事，是各个民族带有浓厚社会特征的生活活动形式，一旦举行这类活动时，通常整个家族乃至整个村寨或部落的人们都纷纷前来道喜或致哀。这种人群集中的特定场合为不同家族以及不同村寨的青年男女寻找佳偶提供了不可多得的机会和条件。北朝时期的突厥举行葬礼时“男女咸盛服饰，会于葬所，男有悦爱于女者，归即遣人聘问，其父母多不违也。”^①广西南丹白裤瑶的“砍牛”是举办丧事的一种隆重仪式，也是青年男女们进行恋爱活动的机会。十万大山瑶族村中有人结婚办喜事，各村的青年都来喝酒，他们与其说是来吃饭，不如说是来唱歌谈情。彝族在婚丧丧葬期间，男女青年的交往要比平日随便和自由得多。每当婚丧祭的夜晚，篝火燃起，男女青年便会寻找自己的伴侣，互诉心曲。傣族婚丧嫁娶等集会场合，都是青年们相互接触、相互了解，建立感情、谈情说爱的好机会。此外，土族、哈萨克族、傈僳族、畲族等民族的青年男女也利用举行婚丧嫁娶的时机结交异性。

有的少数民族青年男女还利用开展宗教活动的时机寻觅佳偶。宗教活动虽是一种带有神秘色彩的社会活动，但为了适应当地人们的现实生活需要，促使众多的人们皈依宗教，有些民族中的宗教组织并不反对青年男女利用开展宗教活动之机结交异性朋友。清代广东瑶族在十月祭都贝大王时通过跳舞来寻觅恋爱对象。藏族每逢宗教节日，是男女青年交往的极好时机，人们虔诚地向菩萨还愿、磕头，念经之后，便尽情地唱山歌、跳藏舞，互相追逐，选择情侣。白族在“绕三灵”期间，要以同村亲缘家族为单位，结队到大理的神都、佛都和仙都举行盛大的祭祀活动。来自不同村寨的青年男女，在行路、唱歌、跳舞之中交流感情，寻觅情侣。清朝乾隆年间土家族的“摆手堂”碑文载：“每岁于三月十五进庙，十七日园散。男女齐集神堂，击鼓鸣钺歌舞之，名曰摆手。以为神之欢，人之爱也。”摆手成了青年男女恋情最自由的活动，所谓“摆手堂前艳会多”，他们在此期间谈情说爱，无拘无束。^②高山族阿美人“丰年祭”的一个内容就是成全部落里的少男少女，使他们喜结良缘。此外，赫哲族的跳神、俄罗斯族的教堂祷告、傣族的赶摆、哈尼族的祭龙、苗族的打嘎、瑶族的迎神赛会、畲族的祭祖等宗教活动也是青年们谈情说爱的好时机。

除了以上群体性社会生活活动的特定时间以外，青年男女还根据自身的需要在日常的闲暇时间中开展各种形式的恋爱交往活动。而这种日常闲暇时间中开展的恋爱交往活动又大多集中于夜间进行。其中夜间在户内场所开展的恋爱交往活动最为普遍。实行公房制的民族，青年男女几乎全是在夜晚入内开展追逐异性的活动，公房本身成了青年男女夜生活的中心和临时住宿的场所。儿女单独居住的小屋大多在夜晚才接待异性朋友。黎族青年男女到寮房中谈情说爱的“放寮”一词，黎语译成汉语是“走黑夜路”或“夜游”。其原因在于这种活动于夜晚进行。青瑶、白裤瑶的男子通过“谈婚洞”与青年女子谈情的时间则选择在半夜女子睡熟时进行。而男青年到姑娘家谈情说爱的活动，如傣族、佤族、布朗族、阿昌族、景颇族、德昂族、壮族的“串姑娘”，苗族日常性的“游方”和“付娘”，布依族在家中的“浪哨”，侗族的“吃扁米”，瑶族的“爬楼”等日常闲暇时间中的恋爱交往活动大部分都是在夜晚进行。部分少数民族青年男女分别到别人家或无人居住的房屋里谈情说爱的时间也多选择在夜里。除了户内的恋爱交往活动大多选择在夜晚以外，有一部分少数民族某些日常闲暇时间中开展

① 《北史》卷97《突厥》。

② 杨昌鑫编著：《土家族风俗志》，中央民族学院出版社，1989年版。





的户外交往活动也选择在夜间进行。俄罗斯族青年男女在星期六晚上举行舞会、聚餐等活动。彝族的“跳月”是一种在夜间开展的集体性交往活动。傣族冬春季节男青少年到村寨旷地或竹凉台上的“要布少”活动通常安排在晚上。景颇族的“干脱总”即串姑娘活动有时于夜深人静时，在村寨附近的山坡上、丛林中或竹篷内进行。怒族男女青年幽会一般在晚上。黔西北苗族的“踩月”是平时男女社交和谈情说爱的一种方式。不论春夏秋冬，凡是有月亮的晚上，小伙子们都要到邻寨去找姑娘们玩。毛南族通过集体对歌中意的情侣离开集体社交活动而单独进行幽会，因多选择在夜晚时到野外中谈情说爱，因此又称为“坐夜”。苗族村寨对青年男女在白天与夜间开展的恋爱交往活动还作了相应的安排。但总的来看，青年男女在户外场所开展恋爱交往活动的时间以白天为主、夜晚为辅，而在户内场所开展恋爱交往活动的时间则以夜晚为主、白天为辅。但也有一些少数民族安排在户外场所或户内场所的恋爱交往活动并无白天与夜晚之分。

二、中国少数民族传统恋爱交往活动的形式和内容

恋爱交往活动与其它交往活动的显著区别，表现在交往的主体是正处于青春期过程中的青年男女，交往的目的是寻觅异性朋友或理想的伴侣，互相表达爱慕之情则是交往过程中自始至终的主要话题。恋爱交往活动的本质属性使其自身的活动形式和内容显现出浓厚的感情色彩，通过开展某些能够激发恋爱双方情感和情绪的闲暇生活活动并互送礼物来牵线搭桥成了青年男女恋爱交往形式的一个显著特点。能够激发恋爱双方情感和情绪的闲暇生活活动，在中国少数民族中既包括对歌、吹奏乐器、跳舞等文艺活动，也包括赛马、叼羊、斗牛、丢包等竞技娱乐活动，还包括共同进餐、举行恋爱宴会等特定的饮食活动（表 4）。在这些不同形式的闲暇生活活动中，青年男女充分显露各自的特长，要么以婉转动听的歌声和琴声激起对方的爱恋之情，要么以优美的舞姿和超群的技艺赢得异性的芳心，或者以独具特色的聚餐形式促进双方之间的密切接触。与各种闲暇生活活动相联系的是情人之间互送具有象征意义的礼物和无字情书，形态各异的非语言象征符号隐含着恋人之间的深情厚意，成为青年男女传递爱情信息的重要媒介，在双方从初次相识到情浓意深乃至终成佳偶的过程中发挥着关键性的作用。

1、形式多样的恋爱交往活动

在中国少数民族恋爱交往的诸多形式中，青年男女之间的唱歌是一种最为普遍的调情活动。唱歌既可以抒发内心的火热感情，也可以显现个体高超的表演技艺，还可以反映青年男女非凡的聪明才智，是打开恋爱双方心扉最具有外显性的娱乐活动形式。青年男女之间的唱歌形式和内容多种多样。从唱歌的规模来看，有集体性的对歌与个体性的对歌；从唱歌的场所来看，有户外型的唱歌与户内型的唱歌；从唱歌的时间来看，有定期开展的歌会赛歌、节日对歌与日常闲暇时间中的对歌；从唱歌的内容来看，有试探性的对歌与缔结百年之好的对歌；从唱歌与其它娱乐活动形式的关系来看，则有单独的唱歌与歌舞相伴或歌乐相伴的唱歌等等，显现出多样化的特点。会唱情歌对许多少数民族青年来说，既是他们与自己的恋爱对象交流思想、表达爱慕之情不可缺少的媒介，也是其显露聪明才智获得异性好感的重要手段。彝族善于唱情歌的小伙子必先得到姑娘的爱情，超群出众的女歌手，更能使小伙子倾心。苗族俗话说“男长到 20 不坐妹，不算好男人；女长到 18 没有青年来唱歌，就不算是聪明伶俐





的女人。”^① 善于唱情歌成了少数民族青年男女吸引异性乃至喜结良缘的一种有利条件。

通过唱情歌来寻找恋人的现象在中国古代少数民族中已比较普遍。其中有些少数民族的青年男女在夜晚聚会时以唱歌为媒介来互结情意，如后汉时期的高句丽“暮夜辄男女群聚为倡乐。”^②有些少数民族的青年男女在特定的社交活动中对歌取乐，如北朝时期的突厥青年“男子好擗蒲，女子踏鞠，饮马酪取醉，歌呼相对。”^③有些少数民族贫穷的良家女子在路途中通过自唱情歌来求偶，如金代女真“贫者以女年及笄，行歌于途。其歌也，乃自叙家世、妇工、容色，以伸求偶之意。”^④有些少数民族的青年男子在夜间边吹乐、边唱情歌，以获得异性的芳心，如元代白人“少年子弟，号曰妙子，暮夜游行，或吹芦笙，或作歌曲，声韵之中，皆寄情意，情通私耦。”^⑤有些少数民族的青年男女在举行宗教祭祀的过程中载歌载舞，并以其独特的歌词互表爱慕之情，如清代傣人“岁以十月朔祭都贝大王，男女杂遶，连袂歌舞。歌皆七言，取义比兴，以致慕悦之意。”^⑥有些少数民族的青年男女在对歌过程中各自夸耀自己的特长，以获得对方的青睐，清代八排瑶少男少女对歌时“其歌男炫以富，女夸以巧，相悦订婚。”^⑦还有一些少数民族的青年男女在赶圩的过程中对唱情歌，并以歌词的内容传递爱慕与否的信息，清代滇、黔的苗、侗等民族“每春月趁圩唱歌，男女各坐一边，其歌皆男女相悦之词。其不合者，亦有歌拒之，如‘你不爱我’之类。”^⑧通过对歌寻觅到理想伴侣并最终缔结婚姻关系的现象在一些少数民族中并非少见，如元代苗人“娶妻答歌相合，遂为夫妇。”^⑨清代侗人“婚姻以歌唱私合。”^⑩近现代通过对歌来谈情说爱的少数民族就更为普遍。

在中国少数民族以歌为媒介的恋爱交往活动中，集体对唱情歌的现象最为盛行。无论是节日庆典、婚丧嫁娶、宗教祭祀、生产劳动、逢圩赶街、走村串寨等开展群体性社会生活活动的特定时间，还是青年男女根据双方需要而选择的其它闲暇时间，不论在户外的各种天然场所还是在户内的各种房屋建筑中，都存在着青年男女集体对唱情歌的现象。集体对歌的一个显著特点是人多势众，无论男女都可以放开胆量主动与异性对唱，同时还具有较大的可选择性，使得青年男女有可能通过对歌在众多的人群中寻觅到自己的理想伴侣。青年男女集体对歌的形式在不同民族中有不同的表现。有的少数民族盛行大型的赛歌会或具有比赛性质的对歌，如土族定期举行的“花儿”比赛大会、傈僳族的温泉赛歌会、白族的剑川石宝山歌会、壮族的歌圩中都有青年男女的集体对歌比赛。在这种对歌比赛中，优胜者往往受到人们的赞扬，并成为异性青睐的对象。土族每年定期举行民歌“花儿”比赛大会，届时四方男女盛装赴会。唱得拔尖的就摆下擂台向众人挑战，也任人盘唱。上台对唱不分男女，败者就自动让开，最后的优胜者称为“花儿王”而受到群众的赞扬。这种花儿比赛大会成为年轻人进行社交和选择恋爱对象的重要桥梁。在怒江傈僳族的温泉赛歌会期间，既是各路歌手们赛诗比歌，大显身手的好机会，同时也是男女青年们谈情说爱、选择配偶的大好时机。有的少数民族在日常走村串寨或举行节日庆典的过程中，青年男女们互唱情歌，男问女答成了集体对歌的一

① 广西壮族自治区编辑组：《广西苗族社会历史调查》，广西民族出版社，1987年版。

② 《后汉书》卷85《东夷列传》。

③ 《北史》卷97《突厥》。

④ 《大金国志》卷39《婚姻》。

⑤ [元]李京：《云南志略》《诸夷风俗》。

⑥ [清]黄钧宰：《金壶浪墨》卷5。

⑦ 《连阳八排风土记》（十卷·清康熙四十七年刻本）。

⑧ [清]赵翼撰：《簞曝杂记》卷3《边郡风俗》。

⑨ [元]周致中著：《异域志》卷下。

⑩ [清]李熙龄纂修：（道光）《普洱府志》卷18。





种重要形式。与女子相比，男子在社交恋爱活动中更具有主动性，因此在集体对歌过程中往往由小伙子们先唱，以挑动姑娘们的情思，然后再由姑娘们以歌对答。佤族男子每晚去串姑娘时互相唱情歌，一般是男子先唱，女子答唱。拉祜族唱情歌时，男问女答，女的不同意则不答。黎族小伙子到女子的寮房中进行集体唱歌，一般由男的先唱，女的跟着和之。仡佬族走坡开始时，一般由男方主动用山歌来邀请女方对歌，女方不管男方认识与否、不管同意不同意，都要用歌来回答。但也有一些民族是女子先唱情歌引起男子的注意，再互相对歌。广西南丹白裤瑶在赶圩的月场上，凡姑娘遇见了中意的男子时就唱歌吸引对方，如男方也中意就唱歌回答。通过一唱一和，互探传情。还有一些少数民族则无论是男子还是女子都可能先唱情歌以吸引对方的注意。土族男孩子在野外看见他们喜欢的少女们，必高歌挑逗，继而互相唱和。有时少女们在田间看见有男青年经过也自动高歌以暗示，男子耳闻，必相唱和。阿昌族青年串姑娘时，会唱情歌的尽情唱情歌，男唱女答，女唱男应。青年男女往往在这种互相对唱情歌的过程中寻觅到自己的梦中情人。

集体对歌由于参加的青年男女较多，人群关系比较复杂，如果谁到谁唱，毫无章法，势必会影响对歌的效果。因此，为了使得对歌能够有条不紊地进行，有的少数民族集体对唱情歌时还须有领唱者，以指挥或协调青年男女集体对歌的整个进程。彝族青年男女跳月对歌时，女歌手领唱，其余姑娘合应；男歌手酬答，其余小伙随声。新平傣族赶花街时，男女双方均要举出各自善于唱的代表。对歌开始，男女分群而坐，对歌者用花毛巾蒙面，并聆听对方的应唱，谓之“蒙面情歌”。布依族赶表集体唱歌时先由本寨的人带头唱二、三首，客人谦逊一番以后，也就跟着唱起来，以后就彼此对唱。仡佬族“走坡”对歌开始时，主要是集体对唱，男女双方各推选两名歌手，其余的人或旁听、或参谋、或轮流当歌手。与一般个体性的对歌不同的是，集体对歌由于人数众多，为了让所有前来的青年男女都有机会参加对歌，往往要持续较长的时间。广西环江壮族每逢赶圩时对唱山歌，有时一连唱一两天。毛南族青年人自由相邀对歌，可以唱个通宵，有的甚至连唱几夜。布依族青年男女在家中进行的均为集体对唱“浪哨”歌，要唱个通宵达旦乃至三天三夜。通过较长时间的对歌，有的青年男女由刚开始时的被动状态转为积极主动，有的青年男女由初恋逐渐转为热恋，有的则由恋爱关系转变为缔结良缘。

集体对歌仅仅是青年男女挑选恋爱对象的一种桥梁，当青年男女通过集体对歌确定自己的恋爱对象之后，往往就会由集体对歌转为个体间的对歌或约会。由集体对歌转为个体对歌或约会的形式在不同地方的人们中分别有不同的表现。在户外各种场合进行集体对歌的青年男女，要么在集体对歌结束时，要么在各自挑选恋爱对象后中途双双离开集体对歌的场所，选择比较僻静的地方单独对歌或幽会，将集体对歌时没有充分表达的情意，或当着众人之面不便唱出的歌词，私下向自己中意的情侣尽情地倾诉。新平傣族蒙面对歌仅起搭桥铺路的作用，唱一、二小时即告散场，散场后男女青年即单独偕对象另寻去处聚会。普米族待集体对歌进入高潮时，篝火旁的年青人便双双对对走进林子里，相互倾诉衷肠，互表爱恋之情。布依族青年男女赶表唱歌时，如找到了原已相识的姑娘就迳自相偕到场外去唱歌。如果看中了不相识的对象，且姑娘同意了，他们就可离群出来一前一后向场外的田间或山麓唱歌谈情。仡佬族走坡过程中，如其中某男看中某女或某女看中某男，又经过互相对歌，彼此已有所了解且才华相当，情投意合，便可离开集体单独约会。那些在户内进行集体对歌的青年男女，当恋爱对象确定之后，相互钟情的恋人有的双双走出公房或小屋到野外去单独对歌或幽会，有的则待其他的青年男女离开时继续留在屋内单独对歌，互诉钟情。云南彝族支系撒尼和阿





细青年男女在公房中围着火塘尽情欢乐，谈情和歌。若男女情投，便双双携手走出公房，各自寻找幽会的山头陌间去谈情。黎族男子到女寮房去唱情歌，如果女子有意亦唱歌答和，一唱一和使双方有了感情，便离开寮房，向野外走去。哈尼族奕车青年住的“扭然”里经过集体对歌，欢乐的声浪逐渐平息，只留下相约配对的男女唱情歌，以歌为媒，相互对答，将双方在集体对歌时未充分表达的爱慕之情当着恋人的面尽情地宣泄出来。

除了集体性与个体性相结合的对歌以外，一些少数民族青年男女恋人之间单独幽会时还存在着个体性的对歌。俄罗斯族小伙子向姑娘求爱的一种独特方式，是在夜幕中小伙子来到姑娘窗前唱歌，如果歌声能使小伙得到姑娘的青睐，那么两人就有希望结成美满的一对。彝族青年男女的单独约会对歌，是处于热恋阶段的情侣在幽会时进行的。花前月下，小伙子和姑娘在情歌互答中度过良宵，表达爱情的忠贞。在单独对歌的过程中，有的青年男女因心理紧张而可能有怯阵的现象，在这种情况下，由一些具有对歌经验的伙伴相陪，并给予相应的指导，就成为青年男女个体间对歌的一种形式。勐海拉祜族对唱情歌都不是由谈爱者双方直接唱，而是请第三者代唱。佤族唱歌往往二人对唱，在刚开始恋爱时，男女双方都邀约一位歌伴作为恋伴，既作掩护也为自己壮胆，还作为亲密的参谋。京族青年男女双方有情意，便分别去找中间人“蓝梅”来，将各自想好的一首情歌，请她代为传唱给对方。通过歌伴或中间人的协助，使得青年男女单独对唱情歌能够顺利地进行。

表 4 恋爱交往活动的主要形式

具体内容	相关民族
对唱情歌	满族、土族、裕固族、哈萨克族、柯尔克孜族、塔吉克族、俄罗斯族、塔塔尔族、藏族、门巴族、珞巴族、彝族、哈尼族、白族、傣族、傈僳族、佤族、拉祜族、纳西族、景颇族、阿昌族、普米族、德昂族、怒族、苗族、布依族、侗族、水族、壮族、瑶族、佤族、毛南族、京族、畲族、土家族、黎族、高山族
吹乐弹琴	达斡尔族、佤族、拉祜族、阿昌族、德昂族、彝族、傈僳族、苗族、布依族、壮族、高山族
跳 舞	土族、俄罗斯族、塔吉克族、彝族、傣族、藏族、布朗族、苗族、土家族
体育竞技活动	赫哲族、蒙古族、哈萨克族、塔吉克族、柯尔克孜族、彝族、苗族
丢包、抛绣球	傣族、基诺族、布依族、侗族、壮族、瑶族
宴饮活动	哈尼族、苗族、侗族、瑶族

与对歌的形式相似，中国少数民族青年男女对歌的内容也是丰富多彩，而这些内容与恋爱交往活动的进程又有着直接的关系。青年男女之间的恋爱交往活动是一种形式多样、内容丰富的人际互动关系，恋爱双方的心理状态会随着相互之间感情的变化而发生相应的改变。当双方进行初次接触时，都不可避免地会面临着试探对方，了解对方个人和家庭情况的问题；当双方在对唱情歌时被对方的歌才和相貌所吸引时则会迸发出强烈的爱恋之情；当双方坠入情网之后则会整天呈现出欢乐愉快的心情；当恋人离别而暂时不能见面时，则会产生无穷的思念；当恋爱双方碰到家长的反对而不能成婚或出现其他不顺心的事情时，则会陷入无尽的忧愁之中；当青年男女双方因某些特定的原因而被拆散或不得不分手时，双方或一方又会遭受极大的痛苦。这些不同阶段的恋爱心理状态在少数民族的各种情歌中被发挥得淋漓尽致，成为情歌的主要内容，在青年男女对唱情歌的过程中明显地反映出来。布依族青年男女的浪





哨活动,随着各种程序的进展,有着各种不同内容的歌,如初识、试探、赞美、热恋、盟誓、思念、送郎、苦情、逃婚等。壮族交情依大都以歌引路,彼此以赞美、求情、愁情、劝情、嘱情等歌,通宵达旦地对唱。畚族情歌比较流行而又有名的有“拦路歌”、“交情歌”“付娘歌”、“付郎歌”等,而大量的却是没有歌名,随兴填来的情歌。有些少数民族青年男女所唱的情歌内容随着每一个恋爱交往活动程序的进展而发生相应的变化。贵州榕江侗族的情歌“嘎报”有一定的程序。如果姑娘闺房的窗户禁闭,得先唱“感窗歌”,让歌声叩开姑娘心灵的窗户。闺窗开了,小伙子就搭起木梯和姑娘倚窗对歌。开始唱“初相会歌”;唱到双方情投意合的时候,又唱“求爱歌”,把埋在心底的爱情奉献给对方。为了表示自己对爱情的忠贞不一渝,双方还要唱“生死恋歌”;爱情加深了,双方就唱“定情歌”。^①黎族从对歌结情到短歌失谊共有 8 个礼节,其中有 6 个礼节须用对歌来完成。如男子“夜游”到女子的“隆闺”门口时,要站在门外唱“请开门歌”。女子在“隆闺”里把歌对,以表明欢迎或不愿意。男子进入“隆闺”里,不能乱坐,要对唱见面歌和请坐歌。男子进入女子“隆闺”请坐后,要唱来意歌,表明是来找情侣还是来求婚的。女子对歌表明是否已有情人。“隆闺”里的姑娘多,男子要唱试情歌,通过对歌选定情人。在“隆闺”里,男女情人以对歌来表达爱情的忠贞,以至情投意合相亲相爱。一对情人不能继续维持下去,就得互唱断情分离歌。^②贵州苗族游方的歌词内容更为复杂。青年们在到达“游方场”的前后所唱的“飞歌”带有信号的作用,使姑娘们知道他们已经来到,姑娘们应邀而出时也唱一些“飞歌”,表示对来客的欢迎。青年男女初次见面后,互相以“恰嘎老”问答,彼此进行了解。有了初步了解而有意结交时唱“恰榔窝”,表达相互爱慕和称赞,借以引起对方的好感。在建立了一定程度的友谊后,开始唱“恰慎些”这一类歌词,以憧憬美满的婚姻生活为主要内容。当夜深人静情侣们感到瞬息即将分离时,则唱“恰东榜”表达相互间的留恋。当农历二月正是桃花开的时节,情侣们用“恰良窝”曲配合着春光明媚、爱惜青春内容的歌词来互相唱和,尽情欢乐。当男女双方发觉对方对自己有所欺骗,或婚姻遭到父母的反对,以至爱情不能进一步发展时,则用“恰倒先”曲调,把懊悔、苦恼、悲愤等心情通过歌词倾吐出来。唱了这种歌调以后,双方就此断情,不再往来。^③以歌词内容的不同来反映恋爱交往的曲折过程和酸甜苦辣的心理状态。

与对唱情歌密切相关的是青年男女通过吹乐弹琴来表达爱慕之情。对于某些少数民族来说,会吹乐弹琴与会唱情歌一样是青年男女恋爱交往过程中不可缺少的一种特殊技能,能吹奏出优美乐器声的青年人往往比较容易获得异性的好感。与对唱情歌不同的是,吹乐弹琴不是靠直接的语言交流来传情达意,而是以特殊的声响或优美的旋律来吸引或打动对方,使得所追求的对象从中感受到异性传递的爱情信息。以乐器声响或旋律来传情的方式分别有不同的表现形式。其中男青年通过吹乐弹琴来引起女子的注意或邀约对方到屋外来谈情说爱是青年男女恋爱交往过程中的一种普遍现象。唐代南诏“少年子弟慕夜游行闾巷,吹壶芦笙,或吹树叶,声韵之中,皆寄情言,用相呼召。”^④清代彝族支系阿保“婚姻悉听男女自择,含口琴,吹唱相悦,即为夫妇。”^⑤在近现代的少数民族中,青年男子通过吹乐弹琴来引起异性注意或邀约女子外出相会的现象就更为普遍。当青年男子来到姑娘家屋外想邀约姑娘出来谈情时,吹奏的乐声或琴声往往是向自己属意的姑娘发出的一种特殊信号,姑娘听到男青年吹

① 刘柯编著:《贵州少数民族风情》,云南人民出版社,1989年版。
② 王国全编著:《黎族风情》,广东省民族研究所,1985年。
③ 贵州省编辑组:《苗族社会历史调查》(3),贵州民族出版社,1987年版。
④ 《云南志》卷八《蛮夷风俗》。
⑤ 汤大宾修:(乾隆)《开化府志》卷9。





奏的乐声或琴声且有意时，就会溜出家门与男子到屋外约会。耿马佧族小伙子每逢月明星稀的夜晚，便带上心爱的小三弦，去邀约自己心中的姑娘。初次去，小伙子不进姑娘家的竹楼，只是向姑娘住房掷小石子或土块。姑娘若在家，便要出声询问，小伙子在树丛后面躲起来，弹起心爱的小三弦唤姑娘的名字。姑娘听出弦声是唤自己，便借故出屋和小伙子相会。贵州苗族进行游方时，男回应。阿昌族青年晚上串姑娘时，小伙子吹着葫芦箫，当姑娘见到自己心爱的人吹着悠美动听的箫时，就出来迎接小伙子，将其迎到堂屋火塘边坐下谈情说爱。德昂族小伙子到自己选定的青年们来到女方家附近，往往以木叶吹奏“飞歌”曲，姑娘们听到这种信号后就会应声而出。有的苗族青年则在冬季用一种洞箫来代替树叶，当地称为“夜箫”。青年男子们吹着“夜箫”徘徊于姑娘们住所附近，代表向她们宣告客人的来临。布依族在浪哨时，只要是月明星稀的夜晚，后生们就三五成群地抱着月琴，来到姑娘们的竹楼下，叮叮咚咚地弹起一首首发自心底的动人心曲。姑娘们听到了优美的琴声，知道情人来了便走出竹楼赴约。高山族平埔人一旦男子看中女子，便日夜在女家门前吹奏口琴表示求爱，若女子同意则约定日期幽会。当青年男子想到女子家与自己心爱的姑娘谈情说爱时，有的也要先吹乐弹琴向对方传递信息，以引起女子的姑娘家附近吹芦笙、弹口弦来引动和探听姑娘的心意，若姑娘开门出来招呼，并在火塘边烧火、送草烟接待，那就可以进行谈情说爱。而在青年男女正式缔结情谊的过程中，相互之间吹乐弹琴则成了双方进行直接交流以表达爱慕之情的重要方式。达斡尔族男女青年表达爱情的独特方式是弹奏“木库连”。“木库连”是达斡尔族妇女爱玩的一种民间乐器，它发出的声音似流水潺潺，悠扬悦耳。每当夜晚来临，年轻美丽的姑娘们弹起心爱的“木库连”，把悠扬的琴声送向寂静的夜空，飘到意中人的耳边。一曲弹罢，钟情的小伙子立即弹奏起“木库连”，用美妙的音乐语言来表达自己对姑娘的爱慕之情。^① 傈僳族青年们在幽静之处用琵琶、口弦琴来向对方倾吐衷情。澜沧拉祜族小伙子多以吹芦笙、四空箫等向姑娘表示爱情，姑娘串寨则以弹口弦表示爱情。壮族“坐姑娘”的夜晚，青年男子手提琵琶、二胡相邀到女子家，男的弹琵琶、拉二胡，女的唱歌，互相表达爱慕之情。通过相互之间吹乐弹琴，青年男女的心随着音乐的旋律紧紧地连在了一起。

在中国少数民族的社交恋爱活动中，青年男女通过跳舞来选择恋爱对象的现象也比较普遍。如果说在青年男女交往的过程中，对唱情歌和吹奏乐器主要是靠听觉来感受异性传递爱情信息的话，那么跳舞则是通过体态或舞姿来表达爱慕之情。与唱情歌和吹奏乐器不同的是，跳舞是一种距离的交际方式，在舞场上青年男子与女子既可以手拉手、肩并肩或面对面地跳舞，也可以互相配合着跳舞，这种近距离的接触，使得青年男女有机会直接观察对方的相貌、个性和能力，并且比较容易感受异性的火热感情，以便在众多的异性青年中挑选自己中意的对象。青年男女之间为选择恋爱对象的跳舞有时单独进行，有时则是唱歌与跳舞同时进行。古代有些少数民族的青年男女在夜间或其它闲暇时间中通过歌舞活动来寻找恋爱对象，如三国时期的高句丽“其民喜歌舞，国中邑落，暮夜男女群聚，相就歌戏”。^② 清代卡愔“喜歌舞，男女多苟合。”^③ 有些少数民族的青年男女则在宗教祭祀活动中通过跳舞来寻觅理想的伴侣，宋代瑶人祭都贝大王时青年“男女各成列，连袂相携而舞，谓之踏摇。”^④ 还有的少数民族则在某些特定季节通过跳舞来谈情，清代苗族“跳月者，及春月而跳舞求偶也。”^⑤ 花苗于“春

① 吴存浩：《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年版。

② 《三国志》卷30《乌丸鲜卑东夷传》。

③ （雍正）《云南通志》卷24。

④ [宋]范成大著：《桂海虞衡志》。

⑤ [清]《峒溪纤志》。





夏之交，男女未婚者有跳花之会。预择平地为花场。及期，男女皆妆饰而来，女则团聚于场之一隅，男子于场中各吹芦笙，舞蹈旋绕。”^①近现代的少数民族通过歌舞来开展恋爱活动的现象更为普遍。土族过新年或在亲戚家参加婚礼时，青年男女聚于一家宅院里，围绕嘛呢旗杆且歌且舞，常夜以继日，通宵达旦。其舞队的排列，常以一男一女相间，未婚青年男女在舞队中最受欢迎。俄罗斯族到了晚上，青年男女就聚会在一起尽情地欢乐，有时则在家里跳起轻快的踢踏舞。塔吉克族在歌舞集会上，小伙子会向自己心爱的姑娘抖动着双肩，他忽而抬起双臂如雄鹰展翅，忽而落下双臂像落鹰收翅，这英俊表达了小伙子对姑娘的一片炽热的情感。彝族插花节期间，小伙子们以跳舞的步点去寻觅意中人，如试跳几步合了脚，双方就在跳的过程中寻找通感，如一方认为不中意，抽身走开即可，此即民间情歌所言：“合脚合得脚跟前，合步合得心通心”。^②傣族外寨小伙子前来串寨子的夜晚，男女青年们都聚集在熊熊的篝火旁，踏着象脚鼓欢乐的节拍，跳起舞姿优美的孔雀舞。孔雀舞跳得最欢乐的时刻，为表示自己爱情的纯真和专一，小伙子会从舞圈中走出来，向自己所爱的姑娘表白。另外，藏族的跳藏戏、布朗族的跳象脚鼓舞、土家族的跳摆手舞也是青年男女选择情侣时经常采取的娱乐活动方式。

在中国少数民族恋爱交往的过程中，通过行为体态来结交异性的闲暇生活活动，还包括摔跤、射箭、赛马、叼羊、姑娘追、斗牛、荡秋千等带有竞技性质的体育活动形式。体育竞技活动的一个显著特点是参加者通过体力上的强壮优势和技巧运用上的娴熟程度来决定胜负，在双方进行较量的过程中，青年人外在的体力和内在的聪明才智都有可能充分地表现出来，从而给人留下一种美的感受。在众多参加体育竞技活动的人群中，那些身强力壮、机智勇敢的小伙子往往会得到美丽姑娘的青睐，而技艺超群出众的青年女子同样会成为小伙子们追求的对象。中国少数民族通过体育竞技活动来寻觅恋爱对象的形式多种多样。赫哲族青年男女通过摔跤、滑雪、射箭等活动选择和结交意中人。蒙古族那达慕大会上分别开展摔跤、赛马、射箭等体育竞技活动。那些勇冠全场的摔跤手、骑手、射箭手具有无限的吸引力，往往牵动着少女们的心。哈萨克族的“姑娘追”是男女青年最喜欢的一种马上娱乐活动。很早以来，它就是草原上的男女青年们自由恋爱的一种方式。一对对未婚的青年男女通过“姑娘追”互相认识、互相了解和加深感情。有许多青年男女就是通过这种戏谑性的追逐，而萌发了爱情并结成终生伴侣的。塔吉克族在叼羊场上，如果哪位叼住羊的获胜者，看中了围观的某个姑娘，小伙子会踌躇满志地绕场一周，在众人的欢呼声中，将自己胯下的羊丢在姑娘面前，向其表达爱慕之情。柯尔克孜族荡秋千者多为青年少女和少妇。当姑娘们荡到情酣意浓的时候，一些小伙子也会挤上秋千架，与姑娘们比翼双飞，欢娱良霄。秋千架下，不仅是姑娘们争强斗胜进行胆量与技巧竞争的疆场，而且是他们选择如意情郎的理想境地。彝族火把节白天的节目主要是摔跤和斗牛，竞争者多半是青年小伙子，他们力图表现自己的勇猛和机智，以便赢得胜利，也赢得姑娘的爱情。除了以上比较普遍的体育竞技活动以外，有的少数民族青年男女还开展某些独特的竞技娱乐活动来寻觅理想的伴侣。贵州苗族“春日立竿于野，男女饶竿，择配谓之跳鬼竿，女得所悦则奔之。”^③广西隆林苗族的“跳坡”是青年人选择恋爱对象的又一种竞技娱乐活动。通常在坡场上立有一根高柱，上面挂有一壶酒和一块肉，青年人谁有本事的，就爬上喝完酒倒滑下来。第二天又爬上去继续显示技艺。有这种本领的人

① 《平远州志》（20 卷·清光绪 16 年刻本）。

② 姊妹彝学研究小组《彝族风俗志》，中央民族大学出版社，1992 年版。

③ 《皇清职责图》卷 8。





是姑娘心目中最理想的人。

在中国少数民族通过闲暇娱乐活动来寻觅恋爱对象的诸多形式中，通过丢包或抛绣球来传情达意的活动独具特色。丢包或抛绣球是青年男女开展的一种集体娱乐活动形式，通常由双方选择花包或绣球这两种象征物作为媒介，小伙子与姑娘各站一边，相隔一定的距离，面对面地相互丢掷嬉戏。在丢包或抛绣球的过程中，青年男女的聪明才智和炽热感情都得到充分的显现，许多青年男女就是在这种特定的闲暇娱乐活动中寻觅到自己的理想伴侣。明代的岷人“男女好抛球相谑，偶意者奔之，谓之偷香。”^①清代的布依族卡尤仲家“每岁孟春，聚会未婚男女于野外，跳月歌舞。以彩带接球，谓之‘花球’。意洽情钟，彼此抛球，遂私焉。”^②近现代通过丢包或抛绣球来传情达意的少数民族就更多，而且所丢掷的花包或绣球还包含着特定的象征意义。傣族的花包是用花布逢成内装棉花籽的布包。基诺族的花包是用彩色布缝成的四方形荷包，还系着飘带。布依族的花包是用彩色花布缝成且内装棉籽的小袋，边缘缀有“耍须”，上边有提绳。大的花包重约一斤，都是姑娘自制，每人一个。据说姑娘最喜欢的是棉花，而棉花要有面料才能生长。用棉籽装在花包里，青年男女玩了，感情就像春天种棉花一样地发芽、生长、茂盛。^③瑶族的绣球是姑娘们精制的，有六条彩穗，穗上用彩珠串着，十分美丽。里面装有玉米、高粱或黄豆之类的东西，成为青年男女爱情的传递物。丢包或抛绣球的具体方式在以上有关民族中各具特色。傣族青年男女丢包时，小伙子们由乃冒率领排成一行，另一边是由乃少带领的姑娘也排成一行，他们相距十余米。先由男青年们发球，将花包抛向女方，接着为胜，失误为负。一连数日，双方逐渐熟悉，如果小伙子对某姑娘真正种下了爱情的种子，便在包内放有赠物，姑娘如愿与对方相爱，便从人丛中离去，找一僻静之地解包观看，小伙子即尾随而去。如姑娘不接受爱情之意，就立即将包抛回表示谢绝。如姑娘对小伙子主动求爱，便故意将包向意中人又高又远地掷去，让他接不着而使其认输，并向他索取礼物。通过丢包过程中的这种互动行为来建立恋爱关系。^④布依族丢花包，一方通常有五、六人至二十来人，但双方人数不一定相等。甲村的小伙子或姑娘，愿找乙村的姑娘或小伙子丢花包，即推举一人去联系。同意了就各排成一路纵队，相隔数丈开始投掷。彼此有意就可以约期赶表。壮族抛绣球时，许多姑娘手持绣球排列成行唱山歌，男子来了之后，女的中意谁就将绣球抛将过去，男方接过后，认为合意的就在抛绣球上缚上手帕抛还给女方。瑶族姑娘们则在生产劳动时把绣球带到地头，与小伙子边唱边抛绣球玩。通过丢花包或绣球把青年男女的心紧紧地拴在了一起。

除以上娱乐活动和竞技活动以外，部分少数民族还通过某些别开生面的宴饮活动来寻找恋爱对象。饮食作为一种特定的消费方式，与人们的社会生活活动有着广泛的联系，无论在婚丧嫁娶、宗教祭祀、节日庆典，还是在人际交往过程中都存在着形式多样的饮食活动，并产生不同的社会功能。饮食活动具有一定的亲和力，通过举行共同性的聚餐，既可以结交朋友，密切双方的感情，还可以化解矛盾纠纷，解决人际关系过程中碰到的种种棘手问题。在青年男女恋爱交往的过程中，饮食活动更是具有促进青年人相互了解乃至牵线搭桥的媒介作用。在青年男女刚刚开始接触的时候，通过举行共同的聚餐活动，可以为人们选择恋爱对象提供不可多得的条件。而互结情意的恋人用特定的食物招待对方，则可以使得平时隐藏在内心深处的火热感情尽情地宣泄出来。饮食活动具有的交际功能在中国少数民族青年男女谈情

① [明]田汝成撰：《行边纪闻·蛮夷》。

② 李汉林著：《百苗图校释》，贵州民族出版社，2001年版。

③ 贵州省编辑组：《布依族社会历史调查》，贵州民族出版社，1986年版。

④ 严汝娴主编：《中国少数民族婚姻家庭》，中国妇女出版社，1986年版。





说爱的过程得到了充分的显现,其中比较有代表性的如哈尼族的“阿巴多”、苗族的“吃姐妹饭”、侗族的“吃扁米”和瑶族的“吃同年”等多种不同的形式。哈尼族奕车人的“阿巴多”意即喝酒,但不是普通的喝酒,也不是普通人家的酒宴,而是一种酒与歌的宴会,是一次奇妙的情与爱的交流和聪明才智的比试。“阿巴多”人数可达一二十人,有的多达三十余人。到约定的夜晚,在举行“阿巴多”的空屋里,久经考验的伙子头和姑娘头配成一对,带头入席就宴,其余男女各自相约配对,顺序穿插围坐在八仙桌四周。在伙子头和姑娘头的协调和示范作用下,双方青年男女通过敬酒和对歌互结情意,整个宴会沉浸在一片敬酒歌声和欢笑声中,一直持续到第二天东方欲晓宴会方告结束。^①贵州台江苗族“吃姐妹饭”时,男子集中到寨旁预定的地点,姑娘捎来饭菜酒肉摆在地上让男方用餐。待每人喝完两三碗酒以后女的才加入,男女互相灌酒或唱酒歌劝酒。酒喝完即转入吃饭,彼此用手抓饭菜喂到对方嘴里,直到喂饱为止。酒足饭饱之后就尽情地歌唱、嬉戏。青年男女通过“吃姐妹饭”这一特定的饮食活动建立起恋爱关系。^②黔东南侗族在摘禾的季节里,男女青年“吃扁米”好似逢年过节,热闹非凡。这期间,侗家姑娘们都在暗暗地物色自己的心上人。如果中意了某个男青年,她白天便邀约几个要好的姑娘,到意中人家的田里去摘取几卡禾把,挑到家里来制好扁米,焦急地等待着心上人的到来。如果男青年看中了这位姑娘,晚上便邀约几个要好的同伴,背上几斤糯米酒,提着琵琶和牛腿琴来到姑娘家里吃扁米。他们边吃边对歌,相互倾吐爱慕之情。^③广西元宝山瑶族的“吃同年”是青年人爱情角逐的一种活动,未婚的青年男女是此活动的主角。在饮酒的过程中,爱慕某位姑娘的后生们捧酒去敬她,姑娘对不是意中人的酒只是略舔一舔,只有意中人的酒才一饮而尽。这时,别的后生都来祝贺那位幸福的小伙子,别的姑娘都来恭喜那位甜美的姑娘,大家为他俩干一杯。爱慕着那位姑娘的别的小伙子和爱慕着那位后生的别的姑娘们,都自动地退出这爱情的角逐圈。“吃同年”的宴席,成了当地瑶族有情人向社会公开其爱情关系的场所。^④

2、恋爱中的非语言信息传递

恋爱交往活动无论形式多么复杂,都不可避免地要面临着青年男女之间互相表达爱慕之情这一核心问题。而怎样表达爱情则在不同历史时代的人们中显现出巨大的差异性。在现代社会中,青年男女之间除了近距离地直接表达爱情以外,还可以借助书信、电话、手机、电子邮件等现代通信设备进行远距离的联系,要么是向自己所爱的对象初次表白爱慕之意,要么就是向自己久恋的情侣倾诉千言万语。而在传统社会中,由于缺乏现代的通信设施,青年男女除了对唱情歌或直接用语言表达爱情以外,还利用各种非语言的象征符号来向自己中意的对象传递爱情信息。在中国少数民族社会中,这些非语言的象征符号分别包括各种服饰、身上用物、装饰品、食物、植物、货币、生活用品以及无字情书、约会标记等诸多的形式(表5)。当双方或一方钟情于对方时,赠送某些特定的礼物来表达爱慕之情就成了打开对方心扉的钥匙。清代苗、侗等族的青年男女若两情相悦则“彼此各赠物以定情,订期相会”。^⑤民国时期的苗族“男女相悦即交换信物,订偕老之盟。”^⑥所送的礼物多种多样。仅仅通过这种互送礼物的行为而不费一言一语就把两颗跳动的心紧紧相连。而那些已经进入热恋阶段的青

① 毛佑全著:《哈尼族文化初探》,云南民族出版社,1991年版。
② 贵州省编辑组:《苗族社会历史调查》(1),贵州民族出版社,1986年版。
③ 刘柯编著:《贵州少数民族风情》,云南人民出版社,1989年版。
④ 蒲朝军、过竹主编:《中国瑶族风土志》,北京大学出版社,1992年版。
⑤ [清]赵翼撰:《簞曝杂记》卷3《边郡风俗》。
⑥ 《三江县志》(10卷·民国35年铅印本)。





年男女则通过互送礼物或无字情书将原先建立起来的恋爱关系继续保持下去。当然，在所追求的对象拒绝自己的求爱时，也无须直接开口表示，不接受或退回对方所送的礼物就是最好的回答。青年男女通过这些爱情信物传递着用语言难以直接表达的信息，成为沟通双方情意的重要媒介。

在中国少数民族青年男女互相赠送的各种爱情信物中，服饰占了较大的比例。服饰作为一种特定的物化象征符号，除了能够御寒护体、遮羞避丑以外，还具有审美悦情、分辨族群、增强历史记忆、确定社会角色以及传递爱情信息等多种不同的社会功能。服饰也是各个民族群体和个体创造力及精神气质的外在表现，服饰的工艺技术和色彩图案反映出服饰制作者的艰辛劳作以及对美好生活的追求。服饰所具有的社会功能和包含的象征意义使其成为青年男女互相表达爱慕之情时可供选择的重要信物。中国少数民族作为定情信物赠送恋爱对象的服饰主要包括头饰、鞋子和衣服三大类。有些少数民族恋爱中的青年男女以互送头饰作为传情媒介，如门巴族小伙子给姑娘送小帽，佤族男青年赠给女青年斗笠和草帽，毛南族男青年送给女青年花竹帽，黎族男青年给女子赠送笠帽和头巾。女青年若倾心，除了接受男子送的头饰以外，也会将自己的头饰赠送给男子，以此互表情意。与上述男子主动送头饰给女子的现象相反，有的少数民族则是女子主动送头饰给男子，如塔吉克族女子送红头巾给小伙子，傈僳族姑娘送包头给青年男子，瑶族姑娘送给小伙子花帽圈或头巾。白裤瑶青年的定情物是花帽圈，这种花帽圈四周均匀地摆布着五朵米字形的黄花。其中帽圈正面的那朵最大，其余 4 朵较小。大的象征情郎，小的象征情妹，意思是情妹永远跟着情哥。有些少数民族的姑娘则赠送自己精心制作的鞋子或鞋垫给中意的男子，所送的鞋子或鞋垫包含着丰富的象征意义。佤族姑娘送给相爱小伙子的鞋叫“同年鞋”，这种布鞋精工细做，非同一般布鞋，鞋底洁白，鞋底的底线都用长线，表示爱情长久如一，穿的针密，意味着终身相依。有的布依族姑娘在选中终身伴侣后，一般都要向对方赠送自己精心刺绣的刺字鞋垫。这种刺字鞋垫，双双都必须精心选料，刺上 8 个表示爱情的文字，空隙处绣上同鸟飞、并蒂莲等象征爱情的动植物。还有一些恋爱中的少数民族青年男女互相赠送衣服给自己的情人，以此作为建立恋爱关系及将来结婚的凭证。傈僳族男女青年为了表达爱情，有时把自己的上衣送给对方穿，以示双方定情。贵州有的苗族女青年如有意与对方结婚时，即以自己中等的衣服一件赠给男方，男子也把身上衣服脱上一件作为交换。广西融水壮族女青年则把自己身上穿过几次且半新的衣服脱下来赠送自己中意的男子，赠送穿过沾有女方气息的衣服，表明女方对男方的一片真诚。清代有的少数民族男子还通过抢女子的衫带并与自己的进行度量之后向女子求爱。广东罗旁瑶青年男子“欲娶妇，入山见樵采女，辄夺其衫带以归。度己之衫带长短相等，乃往寻求其女负之，女父母乃往婿家使成亲。”^① 八排瑶的少男少女也是“会度衫带，长短相同，遂为婚。”^② 由此可以看出，服饰在中国少数民族青年男女传情达意的过程中起着十分重要的媒介作用。

除了服饰以外，有些少数民族的青年男女还互送烟荷包、挎包、筒帕、腰带、手巾、绑腿、肚兜等身上用的纺织品给自己属意的对象，以表达内心的爱慕之情。这些物品既是传递爱情信息的媒介，也是青年男女寻找机会再次约会乃至将来缔结婚姻关系的信物，包含着丰富的象征意义。达斡尔族、傈僳族、佤族的姑娘送荷包或烟包给小伙子。达斡尔族当姑娘对某位小伙子有了深刻的了解，且愿与其结为终身伴侣时，她会在春节舞会上，趁人们不注意的时刻，把自己亲手精制的烟荷包偷偷地送给自己的情人。小伙子得到象征着姑娘一颗纯洁

① [清]屈大均撰：《广东新语》卷 7《人语·僮人》。

② 《连阳八排风土记》（10 卷·清康熙 47 年刻本）。





的心的荷包，会把荷包即刻藏到怀里，让姑娘的荷包拌着自己的心跳动。佉族、布朗族、德昂族、独龙族、基诺族、瑶族的姑娘们将自己精心制作的绣花包或筒帕送给小伙子，以表达爱慕之意。耿马佉族每当小姑娘深深爱上小伙子的时候，总喜欢把自己精心编织的花筒帕赠送给他，表达自己对小伙子的一片深情。土族、彝族、傈僳族、苗族、布依族、畲族、黎族的姑娘和小伙子通过互送腰带作为定情信物。清代花苗青年男女跳月跳毕时“解锦带以为质。”^①或“女视所欢，或巾或带与之相易，遂订终身。”^②布依族赶表中的青年男女如感情很深，一定要结为夫妇，即把所送的腰带打开，二人各持一边，撕破为两半，并发誓不能翻悔。另外，土族、塔吉克族、仡佬族、畲族的青年男女互赠手巾或手帕。基诺族、独龙族男女送绑腿布。土族和侗族青年男女还送肚兜。侗族姑娘如果真正爱上了某个小伙子，会把自己精心绣织的绣荷兜作为定情礼物交给小伙子，定下恋情，许下终身，并双方发誓象绣荷兜上的鸳鸯那样，永远在一起，海枯石烂不变心。

有些少数民族青年男女互相赠送各种装饰品作为定情信物。作为美化生活的一种物质条件，身上所佩带的装饰品对恋爱中的青年男女显得异常珍贵。在一些少数民族中，人们所佩带的装饰品有的用银、铜等较为昂贵的金属制作，有的则用珊瑚及其它贵重石料加工而成。青年男女互相赠送装饰品，一方面体现了人们爱美的天性，同时也是显示男方或女方富有的一种象征符号。青年男女谈情说爱时送的装饰品种类颇多，其中送手镯的有佉族、德昂族、阿昌族、怒族、基诺族、苗族、布依族和瑶族。送项链或项圈的有哈尼族、佉族、布朗族、德昂族、阿昌族和苗族。送戒指的有蒙古族、土族和布依族。送耳环的有布朗族和德昂族。另外，哈尼族、德昂族、阿昌族、瑶族、傈僳族、怒族、高山族等民族的青年男女还分别送银牌、银烟盒、银针、珠子、珊瑚等其它装饰品给自己的情侣。高山族雅美人“男子青年交际自由，定情时男送女方琉璃珠一颗。”^③赠送的这些礼物包含着青年男女之间的深情厚意，并形成了一定的交换规则。基诺族的男女相爱，小伙子送给姑娘一对铜手镯，铜手镯戴在手上不会生锈，象征着两人的爱情永远不变。阿昌族男女互相同意会面时，姑娘会温情脉脉地把自己心爱的银手镯或项链取下，亲自戴到小伙子的手上或颈上。到了幽会的时候，小伙子又把银手镯或项链取下来，亲手给姑娘戴上。通过这种互换礼物的形式把双方的恋爱关系确定下来。瑶族青年男女在各种社交场合相识后，双方在歌伴的催促下，男方拿出银镯，女方拿取出银针，同时双手递给对方，对方也是双手来接。将互换的信物带回家后，双方用绣花头巾把信物包起来珍藏在木箱里，每天劳动回来开箱看一次，表达对情人的亲切思念。除了直接赠送对方装饰品以外，有的少数民族还盛行由男子抢走女子的装饰品来向对方表示求爱的习俗。沧源佉族小伙子看中了某个姑娘后，便伺机抢走姑娘的项圈、项链、手镯等装饰品，表示向姑娘求婚。这时，即使姑娘心里非常喜欢小伙子，也要大嚷大叫，故作反抗，表示不满意。姑娘的装饰品被小伙子夺走后，过两、三天不去索取的话，就算表示接受了小伙子的求爱。

在中国少数民族青年男女社交的过程中，各种不同的食物也是传递爱情信息的象征符号。食物具有种类多、味道可口，形状易于改变和用途广泛等物质特性，其本身不仅容易携带和为人们所乐于接受，而且还包含着丰富的象征意义，可以借此表达人们内心深处各种隐秘的情感和欲念，以至成为青年男女建立恋爱关系过程中带有普遍性的非语言信息传递方式。清

① 《永宁州志》（12 卷·清道光 17 年刻本）。

② 《平远州志》（20 卷·清光绪 16 年刻本）。

③ 《台东县志》（卷 4·1963 年至 1969 年铅印本）。





代花苗跳月过程中“苗女各以饮食食其所欢之男。”^① 突出地表现了食物在男女交往时的信息传递作用。

表 5 各种传情达意的象征符号

具体内容	相关民族
头 饰	部分塔吉克族、门巴族、瑶族、仡佬族、毛南族、黎族、傩傩族、佤族、拉祜族、苗族、壮族
鞋子或鞋垫	部分纳西族、苗族、布依族、侗族、仡佬族、壮族、瑶族、仡佬族、毛南族、京族
衣服或裙子	部分苗族、布依族、壮族、瑶族、傩傩族、佤族、纳西族、德昂族、黎族
身上用的纺织品	部分达斡尔族、土族、彝族、傩傩族、佤族、布朗族、基诺族、布依族、侗族、瑶族、仡佬族、畲族、黎族
装饰品	部分满族、蒙古族、门巴族、彝族、哈尼族、傩傩族、阿昌族、苗族、布依族、瑶族、黎族、佤族、布朗族、德昂族、怒族
带有粘性和甜味的食品	部分满族、彝族、傣族、纳西族、苗族、侗族、布依族、壮族、瑶族、仡佬族
槟 榔	部分傣族、傩傩族、佤族、拉祜族、基诺族、壮族、黎族、高山族
烟	部分蒙古族、彝族、哈尼族、傩傩族、佤族、拉祜族、纳西族、景颇族、阿昌族、德昂族、壮族、瑶族、高山族
鲜花等植物	部分满族、门巴族、柯尔克孜族、基诺族、布朗族、仡佬族、壮族、京族
货 币	部分哈尼族、傩傩族、佤族、阿昌族、布依族、黎族
日常生活用品	部分彝族、傩傩族、独龙族、基诺族、仡佬族、黎族
无字情书	部分傩傩族、景颇族、基诺族、傣族、塔吉克族
约会标记	部分傩傩族、纳西族、苗族、侗族、水族、瑶族

某些少数民族青年男女互送的食物中包括带有粘性和甜味的食品，如糯米饭、糯米粑粑、糍粑、年糕、月饼、粽子等等。这些具有粘性和甜味的食品之所以成为青年男女的传情媒介，其主要原因在于这些吉祥食品的特性和味觉与人们期望获得的爱情具有某些相似性，经过人们进行类比联想，使得两种本来没有直接关系的东西在恋爱过程中组合起来，成为传递爱情信息的象征符号。在具有粘性的吉祥食品中最富象征意义的传情媒介是糯米饭和糯米粑粑，它们那粒粒相粘的特性和洁白的颜色被人们借用来类比爱情的牢固和纯洁。广西彝族支系白彝人在情人节中，由姑娘送净白糯米饭给小伙子以表达爱情，白彝人崇尚白色，以净白的食品送给相爱的人，表明心地的纯洁和爱情的真挚。在侗族中糯米饭被喻为爱情的象征，人们常用“糯米饭能捏成团”来比喻爱情的忠贞不渝。并在青年男女谈情说爱的过程中成为红娘，在坡节等社交娱乐节日中由姑娘将糯米饭送自己的情郎。新平傣族赶花街时，姑娘们要携带特制的篾饭盒送给自己的男朋友，篾饭盒除装糯米饭外，还要装美味的腊肉，最讲究的篾饭盒还要装在特制的布袋里，送给最心爱的男朋友。有几个亲密的朋友便带几盒，他们认为带

① 《永宁州志》（12 卷·清道光 17 年刻本）。





的饭盒愈多愈光荣。贵州侗族喜爱吃粑粑，小伙子在选择对象时也常把姑娘会不会做粑粑作为一种标准。每逢赶坳节日，姑娘与小伙子常以粑传情，结成伴侣。姑娘送给男朋友的粑粑不多不少共 12 对，象征一年 12 个月思念不断，情意绵绵。侗族男方送女方的同年饼是用米制成的糖饼。同年，原为同年出生的意思，侗族把同年引申为朋友或情侣。同年饼比喻为爱情象饼那样甜蜜。接过甜蜜的同年饼，姑娘的心如饼一样甜蜜。还有一些少数民族如瑶族和纳西族的青年男女则直接通过送糖或蜜糖来传情达意。

除带有粘性和甜味的食品以外，某些具有象征意义的水果也被人们用来作为传递爱情信息的媒介。《诗经》中曾有古代女子以梅、木瓜、木桃、木李等鲜果投其所悦之士，传递爱情信息的记载，表明这类以果实传情的现象有着悠久的历史。在中国少数民族使用果品来作为传情媒介的交往方式中，槟榔这一亚热带棕榈科植物的果实具有一定的代表性。傣族青年男女互赠槟榔是一种别开生面的传情方式，通常先由小伙子把装有槟榔的精致小篾盒庄重地递给姑娘，意思是“姑娘，我把心交给你。”姑娘把装在荷包里的槟榔羞涩地递给小伙子，意思是“你把心交给我，我的心你也拿去，让我们永远在一起。”^① 基诺族女向男送槟榔吃，表明姑娘已答应小伙子的追求。嚼槟榔是先苦后甜，越嚼越有味，象征他们的爱情也需经历先苦后甜的过程。黎族在吃槟榔时唱的歌词内容有：“两人订约心准准，咬破槟榔两口吞，槟榔红红味儿香，哥妹两人心不变”。槟榔除果味香甜外还有固齿作用，人们把它作为心心相应结同心的象征，是自由恋爱的硕果。^② 此外，佤族、基诺族、壮族等民族的青年男女还使用芭蕉、橄榄、甘蔗及其它野生鲜果来表达爱情。

在各种非粮食类的吉祥食物中，烟被有关少数民族的青年男女当作传情媒介的现象也比较普遍。烟作为一种特殊的食物，不是通过咀嚼消化来满足人的口腹之欲，而是通过吸或嗅来感受烟所发出的气味，对人产生一种刺激作用，以满足人们的生理需要。烟除了具有这种特性以外，还在各种社交场合中被许多民族的青年男女作为传递爱情信息的媒介，这是烟的社交功能在人们谈情说爱活动中的具体表现。青年女子通过赠烟来向男友表达爱慕之情是所有这类以烟为传情媒介的社交活动中最具有代表性的一种表现形式，男子爱吸烟而女子以烟相赠正是异性之间表达爱意的一种有效方式，它通过赠与受这种互动关系来加强双方心灵的沟通。高山族中的“阿美青年表达爱慕，男以槟榔赠女，女以烟草赠男。如被拒绝，则另物色；接受赠物即开始联络，在山野或部落偏僻之处约会，互通情愫。”^③ 广西巴马瑶族青年男女谈情说爱的主要媒介和信物是相思烟。女子在恋爱过程中为了表示对男方的尊重和留恋，每天都要给男朋友留下一截烟叶。这截烟叶用两张同样大小长短的烟叶编成绳索样，然后用一张叶子包扎好。等到下次会面时，女方就用一张绣有各种彩花的黑头巾包上这些烟截成为一个小包，外面用红线绑住，双手敬赠给自己的男朋友。当男朋友打开这份厚礼时，不用一言一语，不费一歌一曲，女友的一片心意尽在此烟中。^④ 充分表达了姑娘对小伙子的深情厚意。

在赠送情人的各种爱情信物中，比较普遍且具有鲜明特色的还有鲜花及其它特定的植物。鲜花是大自然赐给人们的一种不可多得的特殊植物，鲜花的种类、颜色、形状和生长特点使其具有多重的象征意义。对于恋爱中的青年男女而言，鲜花象征着纯洁和美丽，男子把鲜花送给女友表明自己对恋人倾注着无限的深情。乌苏里、黑龙江一带的满族青年男女求偶时，

① 刘锡诚、王文宝主编：《中国象征辞典》，天津教育出版社，1991 年版。

② 全国民族院校文艺理论研究会主编：《民族风情与审美》，红旗出版社，1988 年版。

③ 《花莲县志》（20 卷·1973 年至 1980 年铅印本）。

④ 南宁师范学院民族民间文学研究室编：《广西少数民族风情录》，广西民族出版社，1984 年版。





定情的一种标志是男的给女的头上插五彩野花，中间那朵是白的，白色是日、月、星辰的本色，这是最富有生命的年轻的脸色。门巴族钟情男女互送信物，小伙子送给姑娘的是从山坡河谷采来的一束鲜艳的花朵。勐海布朗族如青年男女双方都愿意即赠送鲜花，通常由男青年爬上树去折下一种名为白桂花的香花交给自己的妹妹送给他所中意的姑娘。除鲜花以外，一些少数民族的青年男女还互相赠送其它包含着爱情信息的装饰花和树叶等植物。基诺族的男女相爱，姑娘送给小伙子一朵插在包头上的装饰花，这花用红豆子穿成，下面吊着绿壳虫的翅膀。红豆子颜色鲜艳，质坚不变色，绿壳虫的翅膀呈椭圆形，金黄色闪着绿光，像金属一样坚硬不易打碎，红豆子和绿壳虫的翅膀永不褪色，象征着两人的爱情坚贞不渝。柯尔克孜族青年荡秋千时，技艺高超的姑娘用嘴咬下的绿色秋叶是她的“爱情之箭”，小伙子谁要是得到它，谁就会得到姑娘的芳心。姑娘当众将树叶送给自己选中的小伙子，是当众宣布她已有意中人，避免其他小伙子们再来纠缠。仡佬族小伙子和姑娘你有情我有意之后，便摘下厚实的榕树叶，用角帕包着抛向对方，以此表示爱情象榕树那样万古长青，感情象榕树叶那么厚实。

还有一些少数民族青年男女在谈情说爱的过程中由男方送货币给女方，以表明自己的经济实力以及对姑娘的关心爱护。恋爱是一种带有高度感情色彩的交往活动，从物质生活上关心爱护对方是获得恋人好感的一种有效方式。而男子在物质生活上对女子的关心爱护除了直接送吃穿的东西以外，还表现在送货币给对方，以便让姑娘根据需要购买自己所喜爱的各种物品。哈尼族男子向女子求爱时赠送滇铸银币半开 3 到 4 元。傈僳族男方向女方赠送半开 5 元到 10 元不等求婚。阿昌族青年男女互赠信物时有些男的给女的 20 元至 60 元钱。在恋爱交往的过程中，有的少数民族形成了男方送钱给女子而女方回赠其它礼物给男子的交换关系。布依族青年人玩山赶表时，当一个小小伙子看中了某个姑娘，就把两枚铜元请本村的一个小伙子或一个姑娘带去征求对方的意见。对方愿意时即接钱并同他赶表。然后，姑娘送给小伙子一双上了底的线袜，男方则回送钱。送钱多少要看对方送的东西多少而定。还有的少数民族形成了男子在恋爱过程中不断送钱给女子的习俗，表明男方在感情投资上毫不吝啬，成为双方保持长期恋爱关系的一种信物。云南文山壮族交了情依的后生，必须心怀宽广，毫无吝啬。每逢歌圩、中秋节和春插等都要送节日礼物和钱给自己喜爱的女子。黎族放寮时，男子找到放寮对象，要送钱给女方，如果双方放寮的关系保持较久，男子还要不止一次地给女子送一些钱或其他礼物。使得双方的感情得以日渐加深除以上物品以外，还有一些少数民族青年男女互相赠送对方需要的日常生活用品。各个少数民族的青年男女在日常生活中都有一些属于自己喜爱和经常使用的物品，恋人之间在开展人际交往的过程中送某些投其所好的东西，必然会引起对方的兴趣和好感。傈僳族小伙子给姑娘送羊骨针筒、响篾、口弦。独龙族小伙子送姑娘细竹篾背篓。基诺族男子多赠女子刀把、烟袋锅、竹轴、木轴、竹烟盒、饭盒、槟榔盒、背箩、篾饭盒等各种日常生活用具。仡佬族的定情信物大都是小镜子、雨伞之类的随身物件。黎族男方送给女方的礼物中有织布工具、藤编品、桶、刀篓、竹背篓等物品。红河哈尼族支系白宏人小伙子送给姑娘背绳的股数多少，包含了小伙子对姑娘感情深浅的程度。姑娘接到小伙子赠送的 10 股小绳组成的背绳，表明小伙子与姑娘超越了一般朋友关系，结成了特殊的情人关系，但不一定以后会成为夫妻。而 12 小绳集成的背绳，表明小伙子深深钟情于姑娘，姑娘和小伙子的感情非同一般，他们可以生死与共。接受 12 股小绳集成背绳的姑娘，最终成为赠送背绳人的爱妻。^①青年男女通过送这些日常生活用品来获得对方的好感，使其建

① 毛佑全、傅光宇、李期博编：《哈尼山乡风情录》，四川民族出版社，1992 年版。





立起来的恋爱关系能够延续下去，并终成眷属。

在部分少数民族青年男女恋爱交往的过程中还使用一种特殊的无字情书——树叶信。其显著特点就是人们用相应的树叶包裹进一些特定的物品，通过不同实物的组合或搭配来表达恋人之间微妙而复杂的心理状态。在这种树叶信中每一种特定的物品都包含着特定的象征意义，人们可以从中明确地洞察到恋人心理状态的变化情况以及感情的强弱程度，是一种更为典型的非语言信息传递方式。陇川傈僳族有小伙子送姑娘“来苏”的习俗，“来苏”是在芭蕉叶里面包有两截同样长短的茅草、一头完整的大蒜，槟榔、草烟各一点儿，嫩绿的树叶两片，并把它们面对面地包在一起，外面用红线扎起来。这些东西都有它们的含义：两根茅草代表他们两个人各方面条件差不多，比较般配，在许多姑娘中惟独选上了你；大蒜的含义是像一头大蒜一样牢固地拢在一起，象征团结不分离；槟榔和烟草象征着热辣辣地爱着你，想把你含在口中；绿叶表示相好结婚；红线表示相爱并红起来。接到“来苏”的姑娘若同意交友来往，就以同样的内容外加芫荽，外面改用白线扎起来送给小伙子。这里的芫荽是表示愿意与你相好，而白线表明姑娘自己是清清白白的。如果姑娘不想和这小伙子来往，就把“来苏”里的两片叶子反转过来，使叶片背对背地放里面，加木炭一块。表示拒绝的话，还要加一截辣椒。小伙子接到了这些东西后，就不能再去追求或纠缠这个姑娘了。^①景颇族姑娘与小小伙子的恋爱，除用歌声表达心迹外，另一种方式便是用树叶信在两人之间传达情意。当一个小小伙子爱上一位姑娘，最普通的方法是用树叶包上树根、大蒜、火柴，用线很讲究地捆扎好，请人带给姑娘。树根表示想念姑娘；大蒜是请她好好考虑他俩的事情；火柴则表示无论姑娘走到哪里，小伙都要去寻觅，直到成为伴侣。姑娘收到信，如果她喜欢小伙子便会将原物带回，表示她与小伙子有相同的想法。如果姑娘拒绝小伙子的求爱，就在原地上加上碳，表示收到信非常恼火。倘若姑娘还需要考虑，就加上奶浆草，小伙子收到后，会再回封两片嫩栗树叶面对面地合在一起的表示想和姑娘生活在一起的信。若再加上玉米、豆子、谷子，则表达了和姑娘建立家庭的强烈愿望。若提出结婚要求，则在信中放上一种象征婚礼的棒升草。姑娘同意就再送点草烟做为回礼。若婚姻遭到父母的阻挠，姑娘会用叶子包上刺、含羞草、火药枪弹送给对方。小伙子接信后，若要约姑娘私奔，就给她送去蕨叶尖；姑娘愿意，就再加上茅草叶送回，嘱咐小伙子不要声张，悄悄地走。通过多种物品的组合可以形成一封具有完整含义的无字情书。^②基诺族的树叶信是把树叶扎成不同的形状，放在特定的地方送给相爱的人，不同的树叶和不同的编扎，寓意各不相同。扫把苗叶是对生形态，一枝柄上生有两片叶子，所以用扫把苗叶扎成的树叶信表示情深似海，人各在一方但心紧相连。用头发和线扎成一束苦马草，是与情人约会的树叶信。用头发和红线把香茅草扎成一对耳环送给情人，表示对情人的深情。娇苗花红芯白瓣，芳香四溢，扎一对娇苗花给情人，表示要成双成对。滴飘叶叶子稀疏，用它作成的树叶信表示两人关系要疏远。^③苗族姑娘在姐妹节中送给情人的饭篮里悄悄放上竹钩、春芽、树枝、蒜苔等植物来传情达意。傣族青年男女则互送花草情书和花树情书来表达爱意。通过以上这些无字情书既充分地表达了恋人之间爱恋、期待和愿意私定终身的各种火热感情，同时也向自己不中意的追求者表示了婉言的谢绝，起到了用语言难以直接表达含义的作用。

还有一些少数民族的青年男女会在谈情说爱的过程中使用茅草、树枝、竹子乃至石头等

① 斯琴高娃、李茂林编著：《傈僳族风俗志》，中央民族大学出版社，1994年版。

② 金黎燕：《树叶信与草桥》，云南教育出版社，1995年版。

③ 陈平编著：《基诺族风俗志》，中央民族学院出版社，1993年版。





非语言的象征符号来作为双方约会的特殊标记。青年男女之间的约会是一种带有隐秘性质的人际交往活动，为了使得自己表达爱情的亲昵行为尽量少受外界环境的影响，无论是男子还是女子都希望双方约会的时间和地点不轻易被其他的人所发觉。因此，使用某些带有象征意义的特定符号来传递约会的信息自然就成了部分少数民族青年男女交往过程中采取的一种方式。水族把青年人的谈情说爱看作是比较秘密的事情，男女青年在谈恋爱时所约会的时间和地点是不让寨上的父老长辈和兄弟姐妹们知道的。为了做到既要保守秘密，又能很快找到自己的恋人，所以他们在恋爱中常常用“草标”作为传递爱情信息的标记。所谓“草标”是男女青年用巴茅草打成各式各样的疙瘩，放在路边作为通知对方的标记，使一对对恋人通过“草标”而相会对歌，谈情说爱。所以水族人民把这种“草标”称为多情的“信物”。每当晚霞西沉、夜幕降临的时候，一对对小伙子和姑娘，便悄悄地走出家门，到寨子附近的路上寻找自己恋人留下来的“草标”，然后按照“草标”上留下的相会地点走去，对歌谈情，欢度良宵。^①傣族青年男女一般采取秘密约会的方式，用吹树叶，折树枝，打草结，摆石块，放竹筷等办法，预先向对方传示幽会的时间和地点，以便按时见面。象折一杈尺余长的树枝，放在情人经常走的路边、土墩或岩石上，上面压上一块石头，以暗示幽会的地点和方向。遇到一方失约，另一方就会在约会的地点结草疙瘩，作为失约的证据，下次约会时要失约者说明理由。在公众聚会的场合，如在参加婚礼的酒席上，男女双方如有爱慕之意，可把一双筷子交叉起来，或以倒置的特殊形式搁在碗上，用筷子的头向，即指示幽会的方向。^②纳西族青年男女经过一段时间的接触，感情成熟之后，两人单独约定地点会面。他们通常在十字路口用石头或插一树枝作特有的标记，指引对方赴会。通过这些神秘的标记来向恋人传递双方约会的信息，成为青年男女之间密切交往，进一步沟通感情的象征符号。

三、中国少数民族传统恋爱交往活动的过程和规范

恋爱交往活动是一种多重的人际交往关系，它既涉及到青年男女双方的生理、心理、能力、爱好、性格等个体因素，也涉及到价值观念、民族心理、社会组织、行为规范等群体因素。群体因素对青年男女恋爱交往活动的影响，在恋爱主体的互动关系、集体活动的运作规则以及社会规范的调节机制等诸多方面都表现得比较突出。任何一个允许自由恋爱的民族都形成了具有自身特色的人际互动关系，青年男女在恋爱交往过程中不可避免地会碰到男女之间谁主动邀请对方，谁先表达爱情，情人之间怎样约会，是否有恋爱交往的中间人，以及是否允许三角恋等复杂的恋爱心理问题。这些问题既是青年男女之间个人的私事，同时也是所在社会群体价值观念的反映。青年男女的恋爱交往活动除了有个体与个体之间的互动关系以外，还存在着个体与群体，群体与群体之间的互动关系。人们开展什么样的集体恋爱交往活动，在什么时间和地点开展这些活动，这些活动由什么人来组织和参加，参加这些恋爱交往活动应遵守何种禁忌规范等等，都属于恋爱交往活动中个体与群体，群体与群体之间的互动关系。各个民族中群体因素的影响以及由此而形成的多重人际互动关系，使得青年男女之间的恋爱交往活动具有显著的社会化特征。

1、恋爱中的人际互动关系

① 刘柯编著：《贵州少数民族风情》，云南人民出版社，1989年版。

② 王恒杰著：《傣族》，民族出版社，1987年版。





从恋爱主体的角度来看,在中国少数民族青年男女恋爱交往的过程中分别形成了多种不同的人际互动关系,其中既有男子主动追求女子的情形,也有女子主动追求男子的状况,还有男子与女子双方在追求异性时都具有主动性的现象。这种现象与所在社会群体价值观的引导无疑有着密切的关系。在那些流行男子主动拜访女子或主动表达爱情的社会中,男子追求异性的人格特征和行为方式通常受到社会舆论的肯定评价和鼓励,而在女子主动邀请男子或主动表达爱情的社会中,女子追求异性的主动性也会受到人们的尊重和理解。当然,除了社会价值观的引导以外,青年男女个体人格特征和素质的差异对其恋爱交往活动中的人际互动关系也会产生一定的作用,使得男子追求女子或女子追求男子的现象有可能在形成某种特定价值取向的社会中同时并存。

在中国少数民族青年男女恋爱交往的过程中,男子主动上门拜访女子或邀请女子出外开展交往活动的现象最为普遍,而这种现象又具有多种不同的表现形式。在盛行男子到姑娘家屋内或姑娘单独居住的小屋以及公房中谈情说爱的民族中男子的主动性表现得非常突出。无论是傣族、哈尼族、佤族、布朗族、阿昌族、景颇族、德昂族、基诺族等民族的“串姑娘”,苗族的“付娘”、“赶月亮”、布依族在女子家中的“浪哨”或“玩表”、侗族的“行歌坐月”、壮族的“坐姑娘”、茶山瑶的“爬楼”、青瑶、白裤瑶的“凿壁谈婚”、黎族的“放寮”等形式都是男子主动到女子住处去追求对方,女子集体相约或单独在房屋内等待男子的到来,形成了男子主动登门拜访而女子迎接来客的对应关系。除了在户内开展的恋爱交往活动中男子具有主动性以外,绝大部分户外的恋爱交往活动也是男子主动寻找女子谈情。其中一种现象是男子主动到女方村寨内外某些固定的场所寻找等待在那儿的姑娘们谈情说爱。苗族户外游方的一种方式通常是外姓的青年男子到某家族为青年女子设置的游方坪或游方坡与姑娘们相约对唱情歌。贵州一些地方的苗族每个家族至少必须为本家族的姑娘保留一个游方坪。每逢节日,当甲家族的男子来到乙家族的游方坪上时,乙家族的青年妇女们就去到那里和他们游方,集体地或个别地对唱情歌。青年女子们一般都只能在自己的游方坡上活动,不能到别姓的游方坡去,因为游方是男子居主动地位,只有男青年到女方村子的游方坡去,而不会有姑娘们跑到外村去找男青年们游方的。^①傣族小伙子通常主动到女方村寨内的空旷地点、姑娘家竹楼外的凉台上或女方村寨外的井边寻找自己的恋爱交往对象。白族那马人则是小伙子主动到女方家的某块农田中寻找正在那儿劳动的姑娘们开展嬉戏对歌等特定的恋爱交往活动。另一种现象是由男子主动邀请女子出外谈情说爱。彝族青年男女夜间在郊外开展的跳月,侗族青年男女到郊外进行的玩山,壮族青年男女赶圩时开展的对唱情歌活动等都属于男子主动邀约女子出外谈情说爱的现象。还有一种情形是男子在开展恋爱交往活动的途中主动邀请路过此地的女子谈情,苗族“闹冲”和“爬坡”过程中男青年于路途中邀请女子对歌的现象就具有这种特征。

与男子主动登门拜访或主动邀约女子出外谈恋爱的现象相反,在某些少数民族中,由于传统习俗的规定,也有部分地区的青年女子在社交场合中显现出一定的主动性,形成了女子到男方居住地方串小伙子或主动邀约青年男子前来谈情说爱的现象。红河哈尼族奕车人的社交古风规定,男女初次相邀,第一天晚上成群女子先到男方串小伙子去,男子不能先到女方串姑娘,女子处于主动地位。苗族吃姐妹饭,是以家族的女青年为中心而邀请其他家族的男青年参加的一个节日性活动。女青年成了吃姐妹饭这一特定社交活动的发起者和组织者,青年男子往往作为客人被邀请前来参加,与自己喜欢的女子谈情说爱。有些实行母系继嗣制度

① 贵州省编辑组:《苗族社会历史调查》(3),贵州民族出版社,1987年版。





的拉祜族女青年常在黄昏后集体结伴到邻村，用歌声邀请男青年相会。男青年听到歌声，集体结伴而出。在山坡上燃起篝火，大家唱山歌、吹芦笙、弹口弦，互诉衷情。与前面男子在谈情说爱过程中具有主动性的方式存在着较大的差异性。

除了男子主动拜访女子或主动邀约女子出外谈情说爱，以及女子主动拜访男子或主动邀约男子开展恋爱交往活动以外，在有的少数民族中还存在着男女双方都主动拜访对方或都主动邀约对方谈情说爱的现象。这种现象在某些少数民族青年男女互相串寨子的过程中显现得比较突出。金平拉祜族黄苦聪若有外寨青年男女来到本寨，则年轻人的社交活动显得活跃多彩。傍晚，本寨的小伙子们主动去拉外寨来的姑娘，本寨的姑娘们也主动去拉外寨来的小伙子，拉到空屋内之后，小伙子们和姑娘们就尽情地玩到天明。布依族有的地区在农闲探亲访友时是赶表的好机会。一到晚上，寨中男女青年就分别到这些外来客人留宿的人家去唱歌。少女到男客住的地方，小伙子到女客住的地方。云南广南壮族一个寨子的小姑娘或小伙子往往在夜晚相约到另一个寨子找小伙子或小姑娘唱歌。广西十万大山山子瑶到了冬季农闲，婚嫁、节庆活动频繁起来，小伙子和姑娘们乘机相会。他们三三两两地走出家门到别村串寨，找那儿的姑娘和小伙子谈情说爱，于夜间通宵达旦闹歌堂。畚族春节和八月中秋节期间举行对歌会，若是村寨中来了小伙子，就由本村姑娘们出阵对歌，若是来了姑娘，就由本村小伙子们陪伴盘歌。这些活动使得青年男女之间的人际交往呈现出双向的互动关系。

在中国少数民族青年男女恋爱交往的过程中，除了群体与群体之间相互邀请对方参加某些社交活动以外，刚刚建立起恋爱关系的情人之间还存在着个体性的约会。情人之间的约会是一种以加深感情为目的的人际互动关系，凡是刚刚萌发爱情的青年男女对与自己中意的恋人约会总是抱以极大的热情。而参加约会则不可避免地会涉及到双方约会的时间、地点以及哪一方主动等具体问题。从约会的时间来看，在中国少数民族中分别有固定化的时间和非固定化的时间两种表现形式。贵州凯里苗族青年们通过赶场等场合结识并生产爱情以后，双方即约定日子，这时约的多是子、午日。经过几次约会之后，互相之间已逐渐了解，如果没有多大感情则逐渐疏远，如果感情越来越深，则在子、午日外的日子，也有的约在夜间，因为这些日子或夜间没有其他青年小伙子或其他姑娘来干扰，双方可以好好进一步的谈心。^①从约会的地点来看，分别形成了经常性的约会地点和临时性的约会地点两种形式。某些少数民族青年男女之间的约会形成了经常性的地点。纳西族青年男女感情成熟之后，两人单独约定地点会面，地点多选择在村外。有的壮族姑娘与后生相会的地点大都在少有行人过往的高坡草坪、溪边泉头、榕荫竹映处。还有一些少数民族青年男女在集体逢圩赶街等场合找到自己的意中人后选择临时性的地点进行约会。布依族青年男女集体赶场时，小伙子与他喜欢的姑娘可离群出来一前一后向场外的田间或山麓唱歌谈情。相会的地点离场坝和道路有相当的距离，在一个稍为僻静的地方，但总在人们的视线以内。他们在适当的地点停留下来后，两方相隔四、五尺的距离，或立或坐，男的就主动唱出对女方企慕的歌调。有的壮族地区每逢圩日，在街口两旁分别簇拥着男女青年，从早一直到太阳落，静静地隔街相望，不招呼也不对歌，双眸频视，各寻意中人。偶有切切私语，和同伴商量心事。如两人眉目屡屡传情，便悄悄退出，到路上边走边谈，结下交情。集市上的马路成了青年男女临时约会的地点。从约会的主体来看，则有女子提出约会时间和地点以及男子提出约会时间和地点两种不同形式。有的少数民族由女子提出约会的时间和地点。傣族青年男女初识且有意者，多由女方告诉家住哪村哪寨，竹楼的方位，庭院的特征，请小伙子夜间去约会。贵州台江苗族日常游方的地点

① 贵州省编辑组：《苗族社会历史调查》（2），贵州民族出版社，1987年版。





和时间不固定，通常是男女在路途相遇或者是在头次游方时预约的。如果女方同意则告诉男方时间和地点，届时男方邀集同伴前往。有的壮族姑娘在赶圩日子和其他场合主动与后生商定相会地点和时间。而有的少数民族则由男子提出约会的时间和地点。怒族青年男女恋爱多半通过幽会的形式进行。当男子择定了配偶后，就寻找一切机会同女子单独接触，男方主动提出幽会并取得女方同意后，男方立即说出会面的时间和地点，并恳切地同女方商定。约会在某种程度上是一种对恋爱当事者进行考验的方式，恋爱的双方都应该遵守自己的诺言，在约定的时间和地点与意中人相会，如果一方不守信用，有意不来约会，那么双方的恋爱关系就有可能面临危机。布朗族青年男女如果在约会时间有一方不到，即表示有一方已不愿意，爱情便不能发展下去；如果在约定时间双方都如期到达，表示双方都愿意进一步交往。怒族青年男女到了幽会的时刻，姑娘总是信守诺言，按时来与男方幽会。使得双方的恋爱关系得以延续下去。

青年男女之间单独的约会是选择恋爱对象的一个重要途径，经过多次约会之后双方的感情日渐加深，于是邀请居住在别村或较远地方的对象到自己家作客或住宿就成了恋爱交往过程中的又一个新阶段。在中国少数民族中分别有女子邀请男子到家中作客或住宿，男子邀请女子到家中作客或住宿，以及男女双方分别邀请对方到自己家中作客或住宿等三种不同的互访形式。而这种互访与双方准备建立婚姻关系又有着直接的关系，其显著表现就是除了到对方作客或住宿以外，男女双方还需为对方做一些象征性的家务劳动，成为双方家长考验未来女婿或未来儿媳妇的一种方式。其中女子邀请男子到家中作客或住宿的现象以基诺族和瑶族为代表。基诺族青年男女交换信物之后，女方可以请小伙子到自己家住。小伙子帮助女方父母背水、烧水、煮饭和舂米，其时间从一年到二、三年。男女的关系公开后，男女双方在生产上还可以互相换工，一般一家一天，按平均主义方式进行。^① 广西巴马瑶族青年结成情人后，女方每年邀请男方到家作客 4 次，一般每季度或半年 1 次。每次男的到女方家住上三五天，帮助女方家种山、砍柴。女方家的父母热情款待，杀猪、杀鸡设家宴，宾主共同进餐，边喝酒边谈心，互相介绍双方的家庭情况。^② 有的民族则是姑娘随小伙子到其家去作客或住宿。贵州赫章苗族青年男女通过玩长房的交往活动之后，如果互相爱上了姑娘就随着到小伙子家去。还有的地方男女双方都可以互相邀请对方到自己家去作客或住宿。贵阳苗族青年男女在“牵羊”活动结束后回家时，原来“牵羊”的男女青年，就互相邀请到自己家里作客。谁先到谁家没有定规。但头天如男到女家，次日女即被邀到男家。客人到家后，自己的父母总是热情地以酒肉招待。女方如不邀请即默示不愿同男方来往，朋友关系就此断绝；男的如届期不去也是表示断绝朋友关系。^③ 双方之间的互访成了青年男女由恋爱关系转变为婚姻关系过程中不可缺少的一个重要环节。

在实行自由恋爱的少数民族中，青年男女追求异性的热情和个性都得到了充分的体现。但是由于本身缺乏社交经验，加上在社交场合中存在着一定的羞怯心理，所以某些民族的青年男女在恋爱交往的过程中，除了自己寻找恋爱对象以外，有的人还需邀请与自己要好的友伴相陪，以起到牵线搭桥的作用。西双版纳傣族青年男女在互相来往增多，关系进一步密切之后，有时各自还邀请自己的好友参加，以希望通过好友协助促成。这种邀请好友帮助选择对象的方式十分普遍，特别是男青年到外村去寻找对象，通过好友从中协助是更为不可缺少

① 云南省编辑组：《云南少数民族社会历史调查资料汇编》（1），云南人民出版社，1986 年版。

② 南宁师范学院民族民间文学研究室编：《广西少数民族风情录》，广西民族出版社，1984 年版。

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





的。拉祜族小伙子看中了一个姑娘后，晚间约集一伙男青年相陪着，到女方寨子邀请姑娘出来相会，姑娘也由女伙伴陪同。纳西族经过一段时间的接触，如双方属意，就各自邀二、三个亲近的朋友，陪伴自己去对方相会。布朗族男青年跟着姑娘回到她居住的寨子，那个被小伙子看中的姑娘，把客人们领进寨子后，就要忙着去找姑娘来相陪。广西隆林壮族恋爱初期，男方若看中了某姑娘，起初几次都是邀约一批伙伴同去拜访，后来觉得姑娘也对自己有所表示，就一人单独去访问。阿昌族小伙子看中某个姑娘，并取得姑娘的同意后，小伙子就要邀请他的朋方在约定会面时间地点时，男女都各有伙伴来帮助传送物件，传递信息，并探听情况，了解对方态度或别的行为，是否有多角恋爱等，或在山谷幽会时，为他们送饭。布依族青年男子赶表如果看中了不相识的对象，他就去寻找本村的姐妹或自己熟悉的一位姑娘来介绍。青年男女恋爱交往中的伴友或中间人与婚姻缔结过程中的媒人既有共同的特点也有着明显的差异。共同点在于两者都承担着为青年男女双方谈情说爱或建立婚姻关系进行牵线搭桥的义务。不同之处在于恋爱交往中的伴友几乎全是由当事者自己邀请，且大多是自己要好的同龄人，所涉及到的只是青年男女之间个人的感情问题。而婚姻缔结中的媒人则主要是由男方或女方父母邀请，其岁数比婚姻的当事者要大得多，其中既涉及到青年男女之间的感情，也涉及双方家庭在缔结婚姻关系过程中的各种经济利益，与恋爱交往过程中的伴友存在着一定的差异性。

恋爱交往是一种复杂的人际互动方式，由于传统习俗的影响以及青年男女萌发的生理和心理冲动，在恋爱交往过程中往往会出现多个男子追求一个女子或多个女子追求一个男子的现象，以至产生多重的恋爱交往关系。对于青年男女之间形成的多角恋爱现象，有的民族采取宽容的态度，有的民族则采取排斥的态度。在中国部分少数民族中曾不同程度地存在着允许青年男女之间多角恋爱的现象。在这些民族的观念意识中，处于青春期过程的姑娘和小伙子们都开始萌发对异性的好感和眷恋，任何人都可以在社会允许的条件下自由地向各自爱慕的情侣或异性充分表达感情，无论是自己主动去追求对方或被对方追求都是十分正常的现象。而青年男女中那些被众多小伙子追求的姑娘，以及为众多姑娘所喜爱的小伙子，都是他们这个群体中的佼佼者。有的姑娘因美貌聪慧和技艺超群而赢得男性的爱慕，有的小伙子则因机智勇敢和身强力壮而赢得女性的青睐，被异性追求得越多的青年男女越加显现出其自身的价值，而没有多少异性来追求的青年男女则说明其本身存在着某种不为人所认同的缺陷。正是这种特定的价值观念使得这些少数民族中的多角恋爱现象成为一种特定的时尚，并为当地的社会规范所认可。青海藏族热恋中的男女，藏语称为“日花”，即“异性朋友”或“情侣”的意思。青年们结交“日花”可以是一个，也可以是几个。一个小伙子或姑娘，在婚前有较多的“日花”，从某种意义上讲，是他或她才貌出众的体现，不会招来什么非议。青年男女往往要在几个“日花”当中去选择自己最钟情的人。^①未婚的哈尼族奕车青年男女享有充分的社交、恋爱自由，他们称恋人为“车艾”。男女双方都享有多角相爱的权利，不受他人干涉，也不知嫉妒为何物。例如某女今晚与男甲相恋，明晚可与男乙相恋，三晚又与男甲或男丙相恋。男子恋女子亦然。恋人越多越荣耀，表示身价高贵。但是，在众多恋人之中必有一位是“中心”恋人，其余均属“外围”者。当然，“中心”与“外围”随时都有相互更替的可能。无论男女一旦确定了较为稳定的“中心”恋人之后，便将其余“外围”恋人逐渐淡忘。^②布依族青年男女赶表时，一个姑娘可同时有几个男朋友，这些男朋友们互见时不会争吵。广西

① 仇保燕著：《青海藏族风情丛话》，中国旅游出版社，1987年版。

② 毛佑全著：《哈尼民族文化初探》，云南民族出版社，1991年版。





金秀茶山瑶在婚前男女有公开的社交自由，青年男女的恋爱对象同时可以有多个的现象。而云南永胜彝族他鲁人、宁蒗永宁摩梭人和海南黎族中青年男女有的恋爱对象则达到数十人，个别突出的女子或男子甚至先后与一百多个异性建立过情人关系。以上这些少数民族青年男女多角恋爱的现象对性爱在本质上具有排他性的观点提出了挑战。

2、恋爱交往中的社会控制机制

青年男女的恋爱交往活动不仅关乎当事者个人之间的感情交流和未来的婚姻缔结问题，而且与社会结构的正常运转也有着千丝万缕的联系。作为社会成员的组成部分，青年人在社会化过程中，一方面享有开展各种有利于身心健康的娱乐和恋爱交往活动的权利，但另一方面也必须履行自己对所在社会承担的责任和义务，使得自己的行为活动符合群体的价值标准和行为规范。在某些存在青年组织的少数民族中，青年男女的恋爱交往活动与青年组织本身的运作机制则和各个个体的需要组织青年男女开展各种集体性的恋爱交往活动，使其成为整个社会结构运转不可缺少的一个重要环节。更为重要的是，社会中长期形成的禁忌规范对青年男女违反群体有着直接的关系，由众人选举或由村社长老任命的青年头目，往往根据青年组织内部的基本原则和各个个体的需要组织青年男女开展各种集体性的恋爱交往活动，使其成为整个社会结构运转不可缺少的一个重要环节。更为重要的是，社会中长期形成的禁忌规范对青年男女违反群体需要的恋爱交往活动加以监督和控制，尽量减少青春期过程中少男少女的冲动与社会价值体系之间的冲突。

在中国部分少数民族中存在着某些与恋爱交往活动有关的青年组织，对青年人开展集体性和个体性的恋爱交往活动起到组织、协调和监督的作用。这种青年组织内部形成了较为完整的组织系统，男女都有自己的头目，负责管理青年组织内部的日常事务。男青年与女青年的头目在不同的民族中有不同的称呼。勐海哈尼族未婚男青年头头叫“扎达阿尤”或“扎枯阿尤”，女青年头头叫“米达阿尤”。西双版纳傣族男青少年的头目叫“乃冒”，女青少年的头目叫“乃少”。“乃”有头目或首领之意，“冒”是未婚男青少年的统称，“少”是未婚女青少年的统称。瑞丽景颇族男女青年中都各有几个头头，男青年头头称“冒户”，女青年头头称“绍户”，是以景颇语法借用傣语称呼，据说“冒户”、“绍户”是从傣族那里学来的。潞西德昂族类似附近的傣族和景颇族，在未婚男女青年中有“胡牟”、“胡绍”，其中“胡牟”是未婚男青年头头，“胡绍”是未婚女青年头头。而镇康德昂族的男青年头头则叫“搜包脑”，女青年头头称“搜包别”。基诺族只有未婚男青年组织而没有女青年组织，男青年组织饶考俄的首领多称为“阿朔”，有些地方其首领分别有一正一副，正者叫“波绕阿朔”，副者叫“达扫”。与前几个民族分性别的青年组织首领有着显著的区别。青年组织头目的产生在不同民族中也有各自的特点，分别有选举产生，头人或长老任命，以及兼有选举、任命和其它形式等多种不同的类型。德昂族青年组织的男女头头“胡牟”和“胡绍”分别由各自青年中选举产生。与德昂族不同的是，景颇族的青年组织头目“冒户”和“绍户”都由山官头人指定。而在基诺族中，男青年组织饶考俄首领产生的方式则分别有选举式、禅让式、任命式、兼有选举和任命的二元式以及多元式等 5 种类型。能够担任青年组织头目的条件在各个民族中也不相同。有的民族由未婚青年担任。如哈尼族奕车人的青年头目一般由年龄稍长、恋爱经验丰富而未婚的男女青年充当。德昂族选举青年组织男女头头的条件之一也是未婚青年。而有的民族则已婚青年或未婚青年都可担任头目。如傣族“乃冒”、“乃少”通常由已婚青年充任，也有由青年中选任的。基诺族青年组织饶考俄通过选举出来的首领除了未婚以外，还必须具备能讲道





理, 有组织能力, 办事公道等条件; 而通过长老任命的青年组织首领则由有经验的已婚男子担任。形式多样的青年组织成为这些民族整个社会结构的一个有机组成部分, 在社会运转的过程中发挥着特殊的作用。

从主体活动的规模来看, 恋爱交往分别有集体性的恋爱和个体性的恋爱两种主要的活动形式。个体性的恋爱交往活动大多只有当事者两人单独约会, 而集体性的恋爱交往活动则有数量较多的青年男女共同参加。由于人员众多, 关系比较复杂, 因此需要某些特定的人物从中加以组织协调, 使得正常的恋爱交往活动得以顺利进行。在有青年组织的民族中, 青年组织头目的责任之一就是组织协调本村寨与外村寨的青年男女开展集体性的恋爱交往活动。哈尼族支系奕车青年组织的头目负责组织、带领、指教本村小青年的社交活动。男女青年初次涉足社交多以集体方式进行, 这种集体恋爱活动, 先由双方头目在节日相逢或途中相遇中说定。男方以礼貌、委婉而含蓄的言词试探对方心意和村名。经一番试探问答, 知道了彼此的心意和村名, 女头目便代表村里姑娘, 定下女方应邀的人数, 男头目答应某日黄昏时分迎接的地点。这样, 集体约会恋爱的协议就算达成。^① 使得这种集体性的恋爱交往活动变得井井有条。在德昂族以村寨为单位的串姑娘活动中, 男女青年组织头头承担的职责和任务之一是负责接待外村寨男女青年。若甲寨男青年要来乙寨串姑娘, 甲寨男头头先与乙寨男头头约定日期, 由乙寨男头头转告本寨女头头通知所有姑娘准备茶水、草烟, 擦好地板, 招待食宿事宜, 由乙寨男青年伴着前来, 参加唱调子、吹芦笙; 如甲寨女青年来玩时亦先与乙寨女头头约定日期, 由女青年通知男青年头, 事先给男青年做好招待准备。^② 青年组织头目除了直接负责组织本村寨与外村寨的青年男女谈恋爱以外, 还对别村寨到本村寨寻找恋爱对象的男青年加以相应的监督。勐海哈尼族男青年到外寨交游, 谈恋爱, 要经过该寨男青年头头扎达阿尤和女青年头头米达阿尤的同意, 还要向扎达阿尤送花。西双版纳傣族男青少年到外村物色对象, 必须经过乃冒同意, 不然会被该村男青少年撵走。瑞丽景颇族当外寨的男青年来逛姑娘时, 一般都要先通过冒户, 再由冒户指定女青年出来陪伴。基诺族甲寨举行过成年礼的男青年组织成员饶考俄到乙寨须向乙寨饶考俄敬酒, 即表示作为乙寨的饶考俄成员, 才能获得在乙寨的恋爱权。经过青年组织头目的组织协调, 村与村之间青年男女集体性或个体性的恋爱交往活动都得到了有效的管理。

在青年男女谈情说爱的过程中, 由于双方缺乏恋爱经验, 不懂得情场上可能出现的风风雨雨, 有的人往往会做出一些违反社会规范的行为举动来。因此, 青年组织头目的另一个重要责任就是对违反社会规范的青年男女进行相应的教育和处罚。哈尼族支系奕车青年组织的头目除了负责组织、带领、指教本村小青年的社交活动以外, 还调处爱情纠纷, 教育或惩罚违反奕车人传统两性道德标准的成员。西双版纳傣族青年组织的头目乃冒、乃少, 在恋爱交往方面教育男女青少年遵守有关男女活动、选偶、求婚的习惯法则, 处理男女青少年违反正常社交活动的规矩。瑞丽景颇族当外寨的男青年来逛姑娘时, 本寨受指定的女青年一般都得听从冒户的分配来陪伴。如果女青年几次无故不听从分配, 轻者可由冒户罚其出酒, 情节严重的可以开除其住公房的资格。镇康德昂族男女青年头目, 有权处理男女青年违犯习惯法和调解纠纷之责。凡本村寨青年犯有奸情、偷盗、斗殴等不正当行为, 即由青年头召集所有男女青年大会, 对违反习惯法者, 视情节轻重分别给予罚款或批评教育。查处男女违例同居则是基诺族青年组织饶考俄的重要职守。通过采取教育和处罚措施, 让部分违反社会规范的青

① 毛佑全著:《哈尼族文化初探》, 云南民族出版社, 1991 年版。

② 云南省编辑组编:《德昂族社会历史调查》, 云南民族出版社, 1987 年版。





年男女得以及时纠正自己的行为,使得个体的恋爱交往活动能够符合整个社会群体的需要。

如果说,青年组织及其本身的运作机制对青年男女的恋爱交往活动主要起到有形的组织、指导和监督作用的话,那么社会中长期形成的某些禁忌规范则对各个民族青年男女在恋爱交往活动中的行为举动起到无形的控制作用。这些禁忌规范分别包括禁止具有血缘关系的青年男女在一起谈情说爱,禁止已婚男女到公开场合参加未婚青年的恋爱活动,禁止未举行过成年礼的少男少女参加与恋爱有关的社交活动,以及青年男女在恋爱交往过程中尽量避免男女双方的兄弟姐妹等亲属成员。这些禁忌规范成了刚刚涉足情场的青年男女在社交场合中必须铭记在心且严加遵守的恋爱规则,青年人一旦违反了这些禁忌规范,就有可能为此而付出沉重的代价。

禁止具有血缘关系的同宗族青年男女谈情说爱,在中国少数民族社会中是一种非常普遍的现象。乱伦禁忌作为人类社会一种通行的禁忌规范,其显著特点就是禁止具有血缘关系的近亲属成员之间的通婚及其性关系。作为青年男女诸多社交方式中最具有鲜明特色的恋爱交往活动不可避免地要受到乱伦禁忌规范的约束。与一般同性别的人之间或老年人与青年人之间的社交方式不同,参加恋爱交往活动的主体是那些正处于青春期发育过程中的少男少女,性本能的冲动会使得他们之间的人际交往不可避免地涉及到异性之间性的接触。如果对具有血缘关系的同宗族青年男女之间的社交活动不加以一定的限制,那么一旦超越了正常交往的界限,就有可能出现乱伦这一受到社会排斥的失范现象,以至引起严重的后果。因此,许多民族都对禁止具有血缘关系的同宗族青年男女参加恋爱交往活动作了严格的限制。云南彝族支系撒尼和阿细人青年男女的交际活动一般都在公房中进行,参加者必须是不同宗族的青年,同宗的男女即使相隔八代也不能到一个公房中对歌。哈尼族奕车人男子到小屋扭然中来谈情时,本村的姑娘们,一般是不会到这里来玩的,因为这里有她们的血亲兄弟,而且她们另有自己的迎乐场所。傣族在村寨的公房内禁止亲兄弟姊妹在一起玩耍。景颇族青年男女的婚前性生活极为自由,但是大家也必须遵守一些严格的原则,即同胞兄弟姐妹,从兄弟姐妹,姨表兄弟姐妹,同姓之内的男女青年,以及有关不能缔结婚姻的姓氏的青年男女,都不能在一起串姑娘。黎族放寮范围和通婚范围是一致的,凡可互相通婚的集团人们便可放寮,同血缘关系的男女则绝对禁止放寮,否则在人们的观念中会遭到祖先鬼的惩罚。为了避免具有血缘关系的青年男女进行接触,有的民族在进行恋爱交往活动时,要么以家族或宗族为单位,让本家族或本宗族的青年男女分开活动,要么就是青年男女在刚开始结交异性朋友时先问清对方的姓氏,有的甚至将恋爱交往活动的范围有意划定在与村与村之间。红河哈尼族游山的原则是同家族的异性青年人要回避,不能在一起串玩。因而大寨子宗族多的地方,姑娘们会自然地以家族分为几部分串山,以方便不同家族的小伙子来游玩。贵州苗族在踩花场上,初遇时如不相识,男的先询问女方姓氏,这主要是避免同姓相玩,只有异性才可唱歌。仡佬族青年男女在坡场上交往时,同村同姓的异性之间不能对歌,只能与外村异性唱歌传情。广西壮族农村歌圩中对歌有一定规矩,每逢歌圩日,方圆数十里的男女青年自成一队一群,互找别村寨的男女青年对唱山歌,同村寨的男女青年是不能对歌的。通过采取这些无形的隔离禁忌,使得青年男女的恋爱交往活动符合群体的要求,以防止出现乱伦等违反社会规范的现象。

除了禁止同宗族的青年男女谈情说爱以外,已婚男女不能参加未婚青年的恋爱交往活动,也是部分少数民族社交场上的一条禁规。恋爱与婚姻有着本质的区别。恋爱主要以追求爱情和选择配偶为中心,它虽然涉及男女双方的感情,但所建立起来的情人关系并不需要得到法律的认可,恋人之间对对方也不必履行什么明确的义务和责任。热恋中的情侣一方或双方即





使与其他的异性另外建立恋爱关系,即使有纠纷也仅仅属于男女双方个人的私事,而不会过多地受到社会的责难和惩罚。与恋爱不同的是,婚姻是一种男女双方签定的契约,无论是男方还是女方都必须承担相应的义务和责任,尤其是在男女性关系方面,绝大部分的社会都禁止夫妻婚外的性行为,对发生婚外性关系的行为往往要加以严厉的惩罚。正因为如此,那些禁止婚外性关系的民族对已婚男女的谈情说爱活动大都加以禁止,并形成了某些特定的伦理规范。云南彝族阿细人玩公房的原则仅限于未婚男女,已经婚嫁的男女为寻他欢而冒昧地混进公房,就会遭到未婚青年的攻击,还会遭到村寨其他人的冷嘲热讽。广西金秀茶山瑶青年“爬楼”的规矩是严肃的,已经结婚成家的人均不得参加“爬楼”活动,已确定终身大事的“依姣”也不允许其他人再来“爬楼”。佤族坡场上的道德规范规定,已婚者不能与异性对唱情歌。但在有的少数民族中,仅禁止已婚的女性参加异性之间的恋爱交往活动,对已婚的男性与其他异性谈情说爱则没有过多的限制。这种现象在部分羌族、彝族、哈尼族和景颇族中都存在着。在存在成年礼的民族中,未举行过成年礼的少男少女也被禁止参加恋爱交往活动。基诺族对于新参加青年组织饶考俄的人来说,他取得的首要的基本权利就是恋爱权。未经成年礼仪式者无恋爱权,违者要受到习惯法的惩罚。另外,在存在成年礼的大小凉山彝族、普米族、摩梭人、瑶族和高山族中也禁止未成年人参加恋爱活动。

在有的少数民族社会中,青年人谈恋爱时还必须避开男女双方的兄弟姐妹及其他某些亲属成员。青年男女谈情说爱时会出现一些亲昵性的行为举动,这种现象会往往在男女双方的兄弟姐妹中产生某种性的嫉妒和失落感,如果当着男女双方兄弟姐妹的面公开调情或显现出过于亲昵的行为举动,势必会给对方兄弟姐妹的情感造成一定的伤害。因此,在社交场合有意回避男女双方的兄弟姐妹成了部分少数民族青年必须遵守的恋爱规则。民族学家林耀华先生调查过的凉山彝族“兄弟不能在姊妹之前向其他女子调戏,虽然彝家男女恋爱是常见不鲜之事。其他男子更不能在兄弟之前向其姊妹调情,否则兄弟必举拳击之,事情扩大之时,或至引起打怨家。”^①苗族在任何游方的场所,女方的亲兄弟决不能在场。如他在场女方必须回避。两兄弟一般不在一起游方,若哥先在弟即回避,弟若先在兄即回避。贵州布依族赶表时,有的人看见别的小伙子同自己的姊妹或表姊妹赶表,也要干涉甚至打架。丽江纳西族青年在恋爱交往过程中,如果姑娘知道自己的姊妹有了情人以后,感到这是对自己的侮辱,往往会寻机找姊妹的情人殴打。西双版纳傣族如果一家有几个姊妹,她们谈情会分散在不同的火塘边;同样,如果一户有几个兄弟,他们找对象时也不会在一个火塘边相遇。布朗族青年男女在交往过程中,外出求偶的兄弟要互相回避,即使兄弟间偶然在同一个姑娘家相遇,也要彼此互让。除了回避对方同辈的兄弟姐妹以外,有的民族在恋爱交往过程中还须回避对方异辈的某些亲属成员。土族所唱“花儿”的内容多是情歌,所以对唱要回避父母。布依族赶表一般必须避开女方父母、兄弟,避开长者和男青年,如有冒犯就会受到兄长乃至家长的责备和处罚。水族恋爱方式较为隐秘,要避开女方同宗的父兄。苗族青年在游方过程中,舅甥不在一个场中游方,一般娘舅避外甥。如舅在场不知外甥来,外甥先发现则先走开。这也反映了婚姻上不同辈份的禁忌。通过采取这种回避制度,尽量减少某些因性嫉妒而可能产生的社会冲突现象。

① 林耀华著:《凉山彝家的巨变》,商务印书馆,1995年版。





【中外婚恋问题研究】

中国西南地区古代民族的婚姻生育习俗

方 铁

(云南大学 西南边疆少数民族研究中心, 云南·昆明, 650091)

【摘要】包括今滇、黔、桂三省区与川南地带的古代西南地区,是自然环境复杂、社会发展滞后的多种民族聚居区。这一地区古代民族的婚姻生育习俗,有复杂多样、源远流长、保存较完整等特点。西南地区曾流行血缘群婚,兄妹相婚为常见形式之一。上世纪前半叶,一些山地民族仍保存血缘群婚的少量实例。西南古代民族流行过族外群婚,子女知其母不知其父的现象十分普遍。上世纪 50 年代,一些少数民族有同姓不婚的习俗,为氏族外婚制的残余。在对偶婚制初期,婚姻关系常采用丈夫拜访妻子的形式,这种称为“望门居”、“不落夫家”的婚方式,在广西僮人等民族中长期存在。从生育健康的角度来看,其制度弊大于利,但这一习俗上千年间行不少衰有其深刻的原因。群婚制与对偶婚制的遗俗,在西南一些民族中长期保留,大致有以下类型:妻姊妹婚和夫兄弟婚;排除妻姊妹婚和夫兄弟婚在外的一妻多夫与一夫多妻;“收继婚”或称“转房”。古代西南一些民族有“产翁制”与产子临水的习俗。由于受恶劣生存条件的限制,一些古代民族有节制人口的意识,并总结出若干有效的方法。西南古代民族的婚姻生育习俗,其内涵极其丰富。这些习俗的长期存在,既与自然环境、生活方式等因素密切相关,也有文化传统、社会发展等方面的深刻原因。一些习俗还含有进步合理的因素。

【关键词】中国西南;古代民族;婚姻生育习俗

本文所说的中国西南地区,主要指今中国的滇、黔、桂三省区和川南地区。因受不同的地理气候条件、生产方式和社会发展程度的制约与影响,西南各地的古代民族,在生活方式、传统习俗等方面,往往存在很大的差异。在古代社会,西南各地社会发展的速度普遍缓慢,一些地区长期滞留在人类社会发展的初期阶段,即便发展较快的地区,在相当长的时间内,也不同程度地保留了前一发展阶段的思想意识和生活习惯。

研究西南古代民族的生活习俗,对我们进一步了解其文化传统的形成与演变,有十分积极的意义。

—

目前中国有 55 个少数民族,西南地区有 27 个。至于古代有自称,上世纪 50 年代进行民族识别时,被归并到 55 个少数民族中的民族群体,则在 10 个以上(如贵州地区的佯黄、木佬、仡佬、龙家、宋家等)。古代西南地区少数民族的情况十分复杂,主要表现在居住平地、

【作者简介】方铁(1949-),云南大学西南边疆少数民族研究中心教授、博士生导师。





山地、高山、河谷地区的少数民族，分别属于不同语言的系属，其生产生活状况、文化传统及其影响，相互之间的差别很大。

婚姻生育习俗是传统文化重要的组成部分。它不仅是古代西南地区社会发展、文化嬗变的生动写照，而且反映出古代民族对自身繁衍规律认识的过程。西南古代民族的婚姻生育习俗，迄今在西南各民族中仍留有深刻的印痕，成为影响她们人口增长与素质改善的一个极为重要的因素。研究传统婚姻生育习俗，分析其形成的原因及对人口繁衍所产生的利弊，对西南各民族生育健康水平的进一步提高，也具有重要的价值。

西南古代民族的来源，大致可分为两类。一类是土著民族，另一类如汉、回、蒙古、满等民族，是不同时期从外地迁入的。本文以前一类居民为主要的研究对象。西南地区古代民族的婚姻生育习俗，其形态和内涵均极为丰富。因篇幅所限，本文重点探讨史籍记录较多，且与生育健康关系较为密切的一些习俗。

在原始人群阶段，婚姻形式为男女之间无任何限制的杂婚。在血缘家族产生之后，群婚遂成为普遍的婚姻形式。在群婚制的初期，流行的是血缘集团内部同辈男女之间的婚配，这种婚姻称为血缘群婚。

一般认为血缘群婚在世界上早已绝迹。人类历史上存在过血缘群婚，是美国民族学家摩尔根在研究了夏威夷群岛残存的马来人亲属制以后，于上个世纪 70 年代提出来的。摩尔根的看法，得到了马克思和恩格斯的肯定。百余年来，对摩尔根提出的血缘家庭学说，一直存在赞同与否的争论，有人甚至认为马克思和恩格斯并不同意摩尔根的观点。但若仔细阅读马克思、恩格斯有关的论述，人们不难发现，这种说法并无根据。针对瓦格纳《尼见龙根》歌词对古代婚姻的曲解，马克思曾指出：“在原始时代，姊妹曾经是妻子，而这是合乎道德的”。^①恩格斯更明确地说：血缘家庭“这种家庭的典型形式，应该是一对配偶的子孙中每一代都互为兄弟姊妹，正因为如此，也互为夫妻”。^②可见马克思、恩格斯对摩尔根存在过血缘家庭的观点持赞同态度，当无疑义。

在中国西南地区，也有不少有关血缘群婚的记录，证明这种婚姻方式，古代在这一地区曾经流行。最早的记载见于汉代。据《后汉书·南蛮传》：黄帝的后裔高辛氏与犬戎作战，得神犬盘瓠之助获胜，遂以女配盘瓠，盘瓠与高辛氏女生 6 男 6 女，“盘瓠死后，因自相夫妻。”有关盘瓠蛮婚配的记载显系神话传说，但可视为盘瓠蛮历史上曾流行血缘群婚的反映。另据记载，宋代居今广西地区的僮人，“有举洞纯一姓者，婚姻不以为嫌”。^③至清代，今广西桂林一带的僮人，仍是“婚不避同姓”。^④明初，居今云南德宏地区的百夷，“嫁娶不分宗族，不重处女”。^⑤明代后期，除土司家族外，德宏一带的百夷仍是“同姓自相嫁娶，虽叔、侄、弟、妹，有所不计”。^⑥今川、湘、鄂相连地带的仡佬，明代“婚姻则累世为亲”。^⑦清康熙年间，贵州地区的仲家，还有“即同堂兄妹皆可为婚”的习俗。^⑧民国初期，今云南中甸一带的磨些人，“最喜血族结婚，除同胞之兄姊妹稍回避外，同胞弟足所生之子女，即为结婚之第一条件，次为姑舅姨表之子女，再次为同曾祖之弟妹姨弟，再次始及同族，亦必由亲而

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 32 页。注(1)，人民出版社，1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 32 页。

③ (宋)范成大撰：《桂海虞衡志·志蛮》，齐治平校补本。

④ (清)汪森撰：《粤西丛载》卷二四。

⑤ (明)李思聪、钱古训撰：《百夷传》。

⑥ (明)朱孟震撰：《西南夷风土记》。

⑦ (明)曹学佺撰：《蜀中广记》卷三八《边防记·酉阳宣抚司》。

⑧ (清·康熙)《贵州通志》卷三〇《蛮僚》。





疏，最后始及异姓。”^①

兄妹相婚，在血缘群婚中是一种常见的形式。在群婚制的初期，兄妹相婚在各地均属常见，远古时代的华夏族，就有过兄妹相婚的情形。传说华夏族的祖先是伏羲和女娲。伏羲与女娲是兄妹，同时又是夫妇。其后裔递相繁衍，形成了华夏族。河南、山东、四川等地出土的汉代的画像砖，上面就有伏羲、女娲交媾的图像。古代西南地区的居民，也有兄妹相婚的习俗。据调查，民国初期，云南中甸一带的古宗，也有“兄妹结婚制”。^② 纳西、彝、哈尼、基诺、苗、瑶、壮、布依、傣等民族，在本世纪 50 年代，还有人类起源于一对婚配兄妹的传说。^③ 这一传说，可视为这些民族对古代西南地区流行过以兄妹婚为常见形式的血缘群婚的某种追忆。

人类发展史上存在过血缘群婚，其最具说服力的证据，是在本世纪前半叶，西南一些山地居民还保存了少量血缘群婚的实例。如前举民国时期中甸的磨些人“最喜血族结婚”。1949 年以前，居住广西大瑶山岭祖一带的茶山瑶人，尚有“婚姻不仅不避同姓，就是同胞兄弟子女，也可结合”的习俗。^④ 直至 1956 年民主改革以前，在云南省永宁县一带，还存在包括等辈血缘婚和非等辈血缘婚两种类型血缘群婚的若干实例。^⑤

血缘群婚把婚姻关系限制在同辈男女之间，排除了祖辈与子孙之间以及双亲与子女之间的婚配关系，较之杂婚是一个重要的进步，它折射出人类防止近亲婚配最初的理性之光。但是，血缘群婚是以同一血缘群体内部为通婚范围的，尚未彻底摆脱近亲结婚的桎梏。随着人类社会的发展，血缘群婚必将被更高级的婚姻形式所代替。

应该指出，古代有近亲婚配习俗的西南各地民族，随着时间的推移，后来都不同程度地有所改变，并对一些陋习进行了改革，表明这些民族对近亲婚配在种族繁衍方面的危害，逐步有所认识。如：据《百夷传》，记载，明初云南德宏一带的百夷，“嫁娶不分宗族，不重处女”。本世纪 40 至 50 年代，原有的习俗有了很大的改变。据调查，德宏地区的傣族百姓，普遍奉行同姓不婚的原则。青年男女谈恋爱时，必须探知对方的姓氏。若同姓男女结婚，将被社会舆论所谴责，甚至受到族规的惩罚。有姑舅表、姨表关系的男女因不是同姓，虽允许其结婚，但一般认为血缘关系趋近，因此有以上亲戚关系者联姻的也不多。傣族社会允许未婚青年有社交自由，但若婚前发生性关系，则会遭人鄙视。未婚先孕者必被处罚，而且不能举行正式的结婚仪式。^⑥ 类似的情况，在其他民族中也不少见。

约在新石器时代的中晚期，族外群婚逐渐取代血缘群婚成为人类婚姻的主要形式。族外群婚的特点，是人们只能在血缘集团之外寻找配偶，禁止集团内部男女之间的性交关系，即某一血缘集团的男子，只能以另一集团的女子为妻，同时，不同血缘集团的男女之间，又存在共夫与共妻的关系。

关于族外群婚出现的原因，目前还有不同的看法。一些研究者认为禁止血缘集团内部的联姻，是为了防止集团内部因争夺配偶而诱发冲突，还有人认为族外群婚是为了加强与邻近部落的经济联系而产生的。前苏联学者 C·托尔思托夫，第一次把族外婚的发生与性禁忌的出现联系起来。我们认为，族外群婚的形成，有多方面的原因。在原始社会生产力极其低下的

① (民国)段绶滋撰：《中甸县志稿》卷下。

② (民国)段绶滋撰：《中甸县志稿》卷下。

③ 参见严汝娴等著：《永宁纳西族的母系制》，第 26 页注⑥，云南人民出版社，1983 年版。

④ 《广西大瑶山瑶族社会历史情况调查(初稿)》。

⑤ 参见《永宁纳西族的母系制》，第 6 页。

⑥ 云南省编辑组：《德宏傣族社会历史调查》(三)，第 136 页，云南人民出版社，1987 年版。





情况下,在与自然环境、野兽和疾病的斗争中,体质强健的程度,常是血缘集团能否继续生存的关键。人们从切身的体验中逐渐认识到,优胜劣汰是不可抗拒的规律,而后代体质的强弱,又与父母的交媾行为有关。基于这种朴素的认识,人类产生了性禁忌,在性禁忌的基础上,发展为禁止同一血缘集团成员之间的婚配。简言之,在原始社会的后半期,人类初步认识到近亲婚配的危害,开始有意识地对近亲婚配进行限制乃至禁止,这应是族外群婚出现的最主要的原因。而社会生产力的发展,各血缘集团之间交往的扩大,又为族外群婚的普及,创造了必不可少的前提。摩尔根也说:从血缘群婚发展到族外群婚,“这一改革,为自然淘汰原则的作用,提供了极好的例证。”^①

族外群婚排除了血缘相近男女之间的婚姻关系,这对减少后代因近亲婚配导致的遗传性疾病,发挥杂交优势,提高人类自身的素质水平,具有极其重要的意义。

摩尔根对族外群婚作过深入的研究。他认为族外群婚的特点是一定范围内的共夫与共妻,在这种婚姻形式下,丈夫之间不再互称兄弟,而是称“普那路亚”,意为亲密的伙伴。摩尔根还指出,普那路亚婚在世界各地普遍存在过,而且是氏族制度产生的直接原因。

从记载来看,在西南古代民族中,亦曾流行过普那路亚婚。据汉代史籍记载,居住在今云南保山一带的哀牢夷,其祖母沙壹生有 10 个儿子。10 子长大后,与牢山下一对夫妇所生的 10 个女儿结为夫妻,遂繁衍为哀牢部落。10 子以后数代传至禁高,始有世系。^②看来,在禁高以前,哀牢夷中盛行普那路亚婚,并处于母系社会的阶段,这与摩尔根认为族外群婚流行于父系氏族社会之前社会发展阶段的看法,也是吻合的。

近代西南地区的一些少数民族,还存在同姓不婚的习俗,这一习俗实际上是过去流行的氏族外婚制的某种残余。在景颇族中,同姓之间,以及虽不同姓但有兄弟关系的家族之间,均不能通婚。若违反这一原则,不但其婚姻无效,当事人还会被讥讽为“戚赖”(即刺猬,意指猪狗不如的东西)。^③四川凉山地区的彝族,也奉行家支外婚的原则。近百年来通婚的范围有所扩大,但出自同一家族的男女,亲戚关系在数代之内者,社会舆论仍不许结婚。彝语说:“九代是家门,十代是亲家”,即为凉山彝族家支外婚制观念的反映。^④居住在云南西盟地区的佤族,也实行氏族外婚制,并认为同一氏族的成员如果通婚,将遭到鬼神的惩罚,氏族成员会死亡,庄稼会歉收。违反通婚规矩者将被逐出村落,甚至被处死。哈尼族的婚姻,也必须遵守氏族外婚和同姓若不同宗可通婚的原则。云南瑶族的婚姻,亦以氏族外婚制为主。云南大理等地的白族,在 1949 年以前,还仍实行同姓不婚的氏族外婚制。^⑤由此可见同性不婚习俗在西南诸族中影响之深远。

族外群婚排除了血缘亲属之间的婚配,但一定范围内的共夫与共妻比较常见。此外,在群婚之后对偶婚的阶段,各地仍不同程度地保留了群婚制的残余,因此,在族外群婚流行以及这种婚姻形式逐渐消亡以后很长一段时间,子女知其母不知其父的现象十分普遍,在古代的西南地区,有关这一方面的记载不少。

东汉时,居今保山一带的哀牢夷,相传其祖母名沙壹。沙壹捕鱼水中,“触沉木若有感”,遂怀孕,产男婴 10 人。宋代大理国的建立者段思平,传说亦不知其父。其母过江触木,生段

① (美)摩尔根著:《古代社会》,杨东莼等译,商务印书馆,1977 年版,第 425 页。

② 《后汉书》卷八六《西南夷列传》。

③ 云南省编辑组:《景颇族社会历史调查》(四),云南人民出版社,1986 年版,第 96 页。

④ 《彝族简史》编写组:《彝族简史》,云南人民出版社,1987 年版,第 220 页。

⑤ 参见宋恩常著:《云南少数民族研究文集》,云南人民出版社,1986 年版,第 460 页,488 页,496 页,537 页。





思平。这一类记载言母亲触沉木有孕或于竹林中得婴，实际上是氏族社会时期子女知其母不知其父情形的写照。据记载，宋代大理地区的白蛮，已进入一夫一妻制阶段，关于段思平诞生的传说，意指其为上天所赐而非凡人，同时也反映了白蛮在历史上经历过子女知其母不知其父的阶段。还有一些记载，则明言子女不知其父：据晋代《永昌郡传》：永昌郡（治今保山）西南有尾濮，婚姻无嫁娶，“各随宜野会”，所生子女“犹知母，不复别父”。^① 在封建社会的后半期，子女知其母不知其父，在西南地区已不多见，但在一些民族中，则演绎为某些习俗。如，元代云南地区的罗罗，“子生十岁，不得见其父”。^② 明代仍有此俗：爨蛮（罗罗）“夫妇昼不相见，生子十岁，乃见其父”。^③

二

随着人类社会的发展，婚姻制度从群婚制过渡到了对偶婚制。对偶婚制产生很早，在新石器时代的前半期可能已经出现，在母系社会中晚期趋于流行。对偶婚的主要特点是婚姻建立在配对配偶的基础之上，但还不是独占性的同居，婚姻关系亦很不稳定，极易被婚姻的任何一方撕破。对偶婚中由一对男女组成的对偶家庭，亦无独立的家庭经济，依赖于女方的母系大家庭共同生活。在对偶婚时期，流行男嫁女娶，男从女居，男女双方地位平等，并无歧视妇女的现象。

对偶婚是更高社会发展阶段的产物，因此较之群婚制更文明、更进步，恩格斯指出：群婚、对偶婚、一夫一妻婚这三种婚姻形式，大体上与人类发展的三个主要阶段相适应，“群婚制是与蒙昧时代相适应的，对偶婚制是与野蛮时代相适应的”，而一夫一妻制“是与文明时代相适应的”。^④

对偶婚的出现，是受氏族制度影响的直接结果。在氏族制度下，氏族内部禁止通婚，随着氏族人口的增长，氏族的分支不断增加，致使通婚的范围越来越小。首先排除了亲属通婚，随后是血缘关系较近的，再后是血缘关系越来越远的，终于使群婚在事实上成为不可能，于是，便只剩下了配对但结合还不牢固的对偶婚。简言之，对偶婚是人类社会发展的必然产物，是在氏族制度的推动下实现的，但其普遍流行深层次的原因，却是越来越严格的禁止血缘通婚。对偶婚一旦成为占主导地位的婚姻形式，便标志着血缘婚在这一阶段的社会中将被取缔。就人类繁衍过程而言，这是一次具有伟大意义的胜利。

在对偶婚制的初期，夫妻各自居住在自己的母系氏族中，婚姻关系通常是采用丈夫拜访妻子的形式，研究者称这种形式的婚姻为“望门居”。据《史记·秦始皇本纪》：秦国统一天下后，秦始皇亲巡各地，至浙江会稽地区刻石立法：“夫为寄豸，杀之无罪。”《索引》注：“豸，牡猪也。言夫淫他室，若寄豸之猪也。”“夫淫他室”，有研究者认为当指丈夫访宿妻子，古人称之为“寄豸”，秦始皇认为会稽越人的这一婚俗不合封建宗法，乃下令禁止，这是关于东南越人流行“望门居”婚俗最早的记载。对偶婚还有一种常见的形式，即丈夫搬到妻方居住，研究者称之为“从妻居”。隋代游牧于漠北草原的铁勒诸部，就存在“从妻居”的习俗。据记载：“铁勒丈夫婚毕，便就妻家，待产乳男女然后归”。^⑤ 可见，不但在南方，在北方草原

① 《太平御览》卷七九一《四夷部》引。

② （元）李京撰：《云南志略·诸夷风俗》。

③ （明·天启）《滇志》卷三〇《羁縻志·种人》。

④ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第70页。

⑤ （唐）杜佑撰：《通典》卷一九九《边防十五·铁勒》。





地区，古代也曾通行对偶婚制。

中国西南地区的一些少数民族，过去长期流行“望门居”、“从妻居”，以及受其影响而形成的婚后一段时间内妻子仍住娘家、“不落夫家”的习俗。据记载，明代广西僮人“婚姻以豪汰相尚，婿来就亲，女家于五里外，结草屋与居，谓之‘入寮’”。“半年后而归夫家”。^①清代贵州地区亦有此俗。当地六洞夷结婚，送亲者“携新妇同归母家，”“新郎每夜潜入内家，与妇同宿，及生子后，方过聘而归夫家”。^②直至近代，贵州、广西等地的苗、瑶、壮、布依、水等民族，以及云南的哈尼、纳西、白、景颇等民族，还不同程度地保留着妻子“不落夫家”的习俗。

根据史籍记载和近现代民族学调查的材料，在对偶婚成为主要婚姻形式的情况下，夫妻双方的地位比较平等，当事人对离婚有较多的自主权，对所生子女，社会通常无性别和嫡疏方面的歧视。另一方面，流行“不落夫家”婚俗的民族，一般结婚年龄都偏小，十一二岁便结婚，婚后丈夫为尽快结束夫妻分离和家庭不稳定的状况，常把尽早生育作为努力的目标，因此早育亦属常见。在一些地区，妻子在“不落夫家”时期，还允许有一定的婚外性自由，并经常因此导致夫妻感情不和，加之“不落夫家”的婚姻，多半由父母包办，因此，家庭破裂、夫妻离异，在这一类婚姻中占了相当大的比例。由于以上原因，在广西、贵州一些地区残存的“不落夫家”习俗，现被当地群众视为陋俗而进行了改革。

“不落夫家”的婚俗，在西南少数民族地区的影响十分久远。从生育健康的角度观之，其制度弊大于利，已见前述。但这一习俗在不少地区上千年间行不少衰，当有深刻的原因。“不落夫家”习俗一个明显的特点，是规定在妻子生育以后，夫妻才被允许正式同居，意即最终组成了家庭，一些地方甚至在生育后方才(或正式)为这对夫妇举行婚礼。如：明代广西的瑶女，既婚即返父母家，“私通及有娠，乃归夫家”。^③桂东一带的僮人，“娶其女即还母家，与邻女作处，间与其夫野合，有身乃潜告其夫，作栏以待，生子始称为妇也”。^④清代贵州福泉一带的木佬，“娶妇异寝，生育后乃同室。”贵阳等地的西苗，“新娶，必别寝私通，孕产后乃同室”。^⑤居今黎平一带的六洞夷，婚后妇归母家，“新郎每夜潜入内家，与妇同宿，及生子后方过聘而归夫家”。^⑥云南维西一带的那马人，“女嫁而养子者，悉从，夫喜之，谓其妻贤而有色，人怡悦之也，养三四子嫁者，夫尤喜之”。^⑦直至近代，西南地区的一些少数民族，仍有这一习俗的某些遗迹。如：本世纪 40 年代，云南的布朗族和景颇族，婚后夫妇仍被允许有一定性自由，非婚生子女亦较常见。^⑧

笔者认为，“不落夫家”的习俗，起源于对偶婚制。但这一类习俗在西南少数民族地区长期盛行不衰，则与这些地区社会经济极其落后，生存条件恶劣等因素有关。西南少数民族居住地大部分是山区和半山区，交通闭塞，在古代社会发展十分缓慢，长期处于贫穷落后的状态。加之缺医少药，导致产妇和婴儿有极高的死亡率，分娩经常成为产妇难以逾越的“鬼门关”。在这样的情况下，妻子顺利分娩，甚至生育数胎之后，才有可能被夫家正式接纳。至于所生婴儿是否是丈夫的嫡血，私有观念淡薄的夫家并不计较，实际上也无多少财产可让子女

① (明)田汝成撰：《炎徼纪闻》卷四。

② (清)李宗昉撰：《黔记》卷三。

③ (明)王士性撰：《桂海志续》。

④ (明)邝露撰：《赤雅》卷上。

⑤ (清)罗尧典撰：《黔南职方纪略》卷九《苗蛮》。

⑥ (清)李宗昉撰：《黔记》卷三。

⑦ (清)余庆远撰：《维西见闻记》。

⑧ 参见宋恩常著：《云南少数民族研究文集》，第 446 页，456 页。





继承，他们最为关心的是增加了家庭的劳动力。简言之，妻子生育后才被夫家所接纳，实际上是贫困山区民族在长期发展过程中，逐渐形成的一种有利于种族繁衍的自我保护机制。

一些流行“望门居”习俗的民族，还有妻子分娩前必须回到娘家的规矩。这与“不落夫家”情况下妻子的生育一样，寓有产妇在娘家易获得妥善的照料，以确保母、婴安全的用意。随着社会的发展，流行“不落夫家”习俗的一些民族，如壮族、布依族、白族，其生产力水平有了较大提高，但受意识形态变化滞后于经济发展这一规律的支配，这一类习俗在这些民族中仍不同程度地有所保留，至于古代盛行“不落夫家”习俗的地区，则大都是经济不发达的地区。如桂东僮族地区，在明代还处于“冬编鹅毛，夏衣木叶，抔饭掬水，以御饥渴”的状况。^①近代还流行“不落夫家”习俗的西南少数民族，大部分社会经济亦相对落后，这也是显而易见的。事实上，古人早已注意到了“不落夫家”的做法，在贫困地区寓有利于人口增殖的作用。明人王士性说：桂东一带僮人的长子，大都“皆他人所生，故夷无无子者，其种类不绝以是也”，^②其看法是颇有见地的。

三

由于社会发展普遍缓慢，经济文化发展极不平衡，群婚制以及对偶婚制的某些遗俗，在中国西南地区的一些民族中长期保留，这些遗俗主要有以下几种类型。

其一，妻姊妹婚和夫兄弟婚。据清代乾隆时的记载：云南维西、德钦地区的居民，“兄弟三四人共妻一妻，由兄及弟，指各有块，入房则系之门以为志，不紊不争”。记录者认为其人之所以共妻，是因当地天寒地瘠，不产五谷，经济贫困所致。^③另据民国间记载，中甸地区的居民，婚嫁也有弟兄共妻，姊妹同夫的方式。此外，一些地方还流行“无论有多子或无子，均送入大寺为喇嘛，而赘入一婿，以延宗嗣”。撰写者段绶滋认为当地有以上习俗，是因为居住地区高寒，生产力水平低下，遂以此法“减少其生育，以期供求平衡”。^④近代四川木里一带的摩梭人，还有姊妹共夫和兄弟共妻的习惯。这种婚姻与“阿注”婚姻（初期对偶婚的一种形式）不同，是通过举行隆重的结婚仪式，姊妹同嫁一夫或兄弟共娶一妻。据调查者分析，木里摩梭人存在这一习俗的原因比较复杂，有为继宗嗣、继承财产、增加男劳力、减免聘礼等方面的因素。^⑤

其二，排除妻姊妹婚和夫兄弟婚在外的一妻多夫与一夫多妻。从记载观之，古代流行一夫多妻的（主要指平民），大都是在气候炎热的南方地区。唐代，居今缅甸克钦邦一带的“裸形蛮”“多女少男”，“或十妻，五妻共养一丈夫。”^⑥据《云南志略》的记载，迄至元代，这一情形仍无改变。宋代广西一些地区“小民皆一夫而数妻，妻各自负贩逐市，以瞻一夫”。“群妇各结茅散处，任夫往来，曾不之较”。^⑦明代云南德宏一带的百夷，“虽庶民亦有十数妻者，无妻妾之分，无嫉妒之嫌”。^⑧古代以上地区流行一夫多妻制，一个重要的原因是男少女多。性别比例出现严重失调，可能与南方地区气候炎热等因素有关。古人已指出了这一点。

①（明）邝露撰：《赤雅》卷上。

②（明）王士性撰：《桂海志续》。

③（清）余庆远撰：《维西见闻记》。

④（民国）段绶滋撰：《中甸县志稿》卷下。

⑤ 参见《永宁纳西族的母系制》，第 314 页。

⑥（唐）樊绰撰：《蛮书》卷四《名类》。

⑦（宋）周去非撰：《岭外代答》卷一〇《十妻》。

⑧（明）李思聪、钱古训撰：《百夷传》。





《新唐书》说：居今川南与黔、桂相连地带的南平僚，“俗女多男少，妇人任役。婚法，女先以货求男，贫者无以嫁，卖为婢”。^① 宋人周去非说：“南方盛热，不宜男子，特宜妇人”，“余观深广（指今广西）之女，所其多且盛也产”。^② 上述地区的妇女，社会地位普遍低下，终年劳苦，甚至产后也难稍得休息。这些现象的存在，除有社会制度等方面的原因外，与女多男少和盛行一夫多妻制也有较密切的关系。

一夫多妻制还有另外一种情况，即一些地方民族的首领利用权势，广纳妻妾。据元代记载，云南罗罗酋长多娶妻妾，其正妻称“耐德”，只有耐德所生子有权继承父位。^③ 直至清代，贵州大方地区的罗罗，娶妻仍有定例：“酋长三人，次二人，平民一人。”^④ 明代百夷首领收纳的妻妾，甚至达数百人之多。

除一夫多妻制外，一妻多夫制古代在西南地区也存在过。宋、元时期，西南一些地方有属一妻多夫制遗迹“以妻女待客”的习俗。据记载：宋代广西、海南等地的黎人，如商人宿其家，黎女可与之交媾，“父母反对邻里夸之”。^⑤ 元代今四川西昌、云南大理一带，居民允许妻女与客人同宿。西昌地区的居民还以与客人同宿过的妇女为贵，据说是认为这样可使神灵降福于己。^⑥

其三，中国古代的一些民族，还有父死子娶后母，兄亡弟纳寡嫂或弟死兄收弟媳的习惯，研究者称之为“收继婚”，俗称“转房”。这一习俗在北方古代民族中比较普遍。西汉时的匈奴，“父死，妻其后母，兄弟死，皆取其妻妻之”。^⑦ 汉代乌桓、突厥亦有类似的情形。西南古代的一些民族，也有此俗。如明代的罗罗，“父死，收其后母，兄弟死，则妻其妻”。^⑧ 广西地区的瑶人，“兄死，弟妻其嫂，弟死，兄亦如之”。^⑨ 转房分两种情况，一种是继纳者尚未娶亲，因此不属于一夫多妻制，另一种情况是已有妻者再继娶之，如清代维西的西番：“婚丧信佛，与么些无异。惟兄弟死，嫂及弟妇归于一人”，则具有一夫多妻的性质。转房属于群婚制的残余。但进入阶级社会以后，转房又具有新的涵义，即亡者之妻被当做家族的财产，为死者的亲属所收继，以防家财外溢。在封建礼教看来，转房违背了封建宗法制度和“尊尊、卑卑”的封建等级观念，因而是大逆不道。但从生育健康的观点来考察，转房婚姻除某些情况下配偶年龄悬殊过大，于优生不利外，姑且排除一些转房婚属姑舅表婚的情况不论，大部分转房婚婚配双方并无明显的血缘关系，因此所生子女体质的强弱，与转房婚配方式应无直接的联系。

作为族外婚制的某种遗留和发展，在西南一些民族中，还流行入赘（上门）的习俗。据记载，清代云南蒙自一带的罗罗和土僚，“最喜赘婿，即三四子一女者亦然”。^⑩ 民国间中甸一带的居民，习惯将亲子送入佛寺为喇嘛，“而赘入一婿，以延宗嗣”。入赘在明清时最为盛行，甚至被人称为“滇俗”，可见包括迁入的汉族在内，云南的不少民族，都不同程度地受到入赘习俗的影响。据记载：“滇俗，凡有女无子者，多赘异姓子为婿，即以子；其同姓之子，

① 《新唐书》卷一二二下《南蛮下》。

② （宋）周去非撰：《岭外代答》卷一〇《十妻》。

③ （元）李京撰：《云南志略·诸夷风俗》。

④ （清）徐珂撰：《清稗类钞·大定府》。

⑤ 《岭外代答》卷二。

⑥ （元）《马可波罗行纪》一一六、一一七章。

⑦ 《汉书》卷九四上《匈奴传》。

⑧ （明）田汝成撰：《炎徼纪闻》卷四。

⑨ （清）李宗昉撰：《黔记》卷三。

⑩ （清·宣统）《续修蒙自县志》卷一二。





若昆弟及从昆弟，虽多子，弗以为后，家产亦弗得过问也。”“其尤可怪者，已有子，使之出赘他姓，而别赘他姓子以为子”。^① 直至近代，云南边疆地区的一些民族，仍有喜招赘的习俗。如景颇族中招婿上门为常见之事。上门女婿可不付任何身价钱。^②

由记载来看，古代西南地区的入赘，赘婿在家中的地位通常与其妻的兄弟相同，并可继承岳家财产，赘婿的子女一般也不受歧视。在汉族封建社会，虽亦有入赘，但情况与西南民族地区大相径庭。汉代贾谊说：“秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。”颜师古注：“赘，质也，家贫无有聘财，以身为质也”。^③ 所言揭明了在内地汉族地区，赘婿家贫无力娶妻才入赘，实际上是在岳家质身为奴，赘婿及其子女社会地位之低下，由此可以想见。

应该指出，在婚姻制度以及性、繁衍后代这一类问题上，西南地区古代居民的观念及做法，在不少方面与内地汉族有明显的差别。汉族文明以农业经济为基础，在封建社会，其上层建筑的内核是宗法制度。封建宗法制度规定了家庭的每个成员均有亲疏、尊卑之分，在家庭中有明确的责任和义务，混淆和逾越这些区别将被绳之以家法或国法。应该说，封建宗法制度与创造出高度文明的中国农业社会相适应，并对稳定封建社会起了很大作用。较之奴隶社会而言，封建宗法制度的确立，也具有进步的意义。

但是，人类进入阶级社会，相伴的就是男女两性间的不平等。封建宗法制度进一步规定了男尊女卑，并把婚姻、生育异化为家族的社会行为。在中国封建社会，男女的结合基本是父母包办或受媒妁的操纵，婚姻的惟一目的是生育以延续宗嗣，在生育方面奉行的是以男婴为中心。^④ 而性被看作仅是实现生育的手段，性爱和性行为则被认为是放纵与肮脏。因受封建思想观念的影响，不少人视性为邪恶，导致了夫妻间的隔阂与疏远；由于为实现传宗接代而片面追求生男孩，生女婴的妇女常受到歧视乃至迫害，溺害女婴亦成为封建社会司空见惯的现象。同时，礼教对婚外男女交往的严格防范，使广大妇女深受其害，出现大批终身守寡和为保持“贞洁”而自残、自尽的烈女节妇。人的本性受到严重的压抑和扭曲，妇女的身心也因此受到极大的伤害。从这个意义上来说，封建社会广大妇女生育健康的状况，是有明显缺憾和很不正常的。

与此形成对照的是，西南地区古代的居民，其对婚姻、生育和性的态度，更具有自然和朴素的特点，而较少人为的压制与歪曲。诚然，在西南古代居民中流行的许多与婚姻、生育有关的习俗，属于一夫一妻制之前婚姻制度的范畴，就其整体而言，它不过是历史过客的遗留，必将随着社会的发展而逐渐消失。但是，应该指出，流传于古代社会的某些观念和做法，至今在西南地区一些少数民族中仍有不可忽视的影响，牵制甚至左右着他们的婚育行为。

另一方面，边疆地区传统婚姻生育文化中的某些内容，如自由恋爱和在自愿基础上的结合，离婚与再婚较尊重当事人的权利，在大多数情况下，妇女生育的意愿较少受到外来的干涉，生女孩、男方到女方家落户等较少受到歧视，以较自然和正常的态度看待性，而不是敌视和片面讳言性，等等，今天仍具有借鉴和继承的价值。可以说，在返朴归真，以实现人类正常健康的繁衍以及重视生活质量本身这一基本点上，现代科学观念与西南古代居民的上述做法，不啻是不谋而合，殊途同归。

无庸讳言，西南地区古代居民在婚姻、生育方面的一些做法，如近亲结婚、多性伴、早

① (清)杨琼撰：《滇中琐记》赘婿为子条。

② 云南省编辑组：《景颇族社会历史调查》(四)，第 94 页，云南人民出版社，1986 年版。

③ 《汉书》卷四八《贾谊传》贾谊上陈政疏。

④ 参见方铁：《对中国人生育健康观变迁的历史考察》，载《以妇女为中心的生育健康》，中国社会科学出版社，1995 年版。





婚早育、生育无节制等，带有落后、愚昧的色彩，对当事人的生育健康也有很大的危害。对这一类情况，我们不仅要指出其消极作用，而且应寻找这些现象产生和遗留的根源。只有这样，我们才能正确全面地认识这些社会现象，并对不同程度上保存这些落后习俗的少数民族，进行充分说理和以理服人的教育，并由他们自己对这些陋习进行改革。

四

在长期的历史发展过程中，西南地区的古代民族也逐渐形成了一些与生育直接有关的习俗。与婚姻习俗相类似，在这些习俗中，既有迷信愚昧因素，同时又不乏宝贵经验的总结并与科学原理暗合的成份，尤应指出的是，古人的一些做法今天看来不可理喻，对这些问题，应进行深入具体的研究，避免武断地下结论。这里我们可以列举“产翁制”和产子临水的习俗为例。

“产翁制”在古代西南一些地区是常见的习俗。元代马可波罗曾至云南，据他说，居今德宏地区的金齿蛮，其妇产子，在河中洗净后裹以襁褓，产妇即起床劳作，其夫则抱子卧床 44 日。^① 元人李京亦言：金齿蛮妇女勤苦不辍，“及产方得少暇”。分娩之后，即携婴浴于江，“归附其父，动作如故”。^② 明代德宏地区仍有此俗，钱古训说：金齿蛮妇女产婴，“贵者浴于家，贱者浴于河”，数日之后，产妇将婴儿交给丈夫照管，自己“服劳无倦”。^③ 广西、贵州的一些民族，古代亦有“产翁制”习俗。据唐代记载：居今广西地区的僚人，其妇产子即起，“夫惫卧如乳妇”。^④ 另据清代李宗昉说：贵州威宁一带的郎慈苗，产妇分娩后“即出入耕作”，其丈夫则“另房，不逾门户，弥月乃出”。^⑤

据文献报道，美洲印第安人和欧洲比利牛斯山地区的居民，过去也流行过“产翁制”。“产翁制”是家庭制度演变的产物，它反映了在对偶制家庭向一夫一妻制家庭过渡的时期，父亲模仿妇女生育和哺乳的姿态，以达到确认与所生子女的血缘关系和强化父权的目的。从生育健康的角度来看，产妇分娩后未得到应有的休息与恢复，便被迫参加体力劳动，对产妇身体的健康十分不利。古人早已知道这一点。写作时间不晚于宋代的《南楚新闻》说：“南方有僚，妇生子便起，其夫卧床褥，饮食皆如乳妇。稍不卫护，其孕妇疾皆生焉”。^⑥ 迄今边疆地区的一些少数民族妇女，患子宫脱垂症等妇科疾病的不少，究其原因，与这些地区妇女分娩后不注意休息和调理、过早参加重体力劳动有关。“产翁制”现今在西南地区已经绝迹，但其消极影响及其对妇女健康的危害，仍不可忽视。

另一方面，亦应指出，流行“产翁制”的古代居民，其所具有的产妇应尽早下地活动的意识，仍有其一定的合理性。现代医学观点认为，产妇在分娩 24 小时后可下床活动，产后 2 周左右产妇可护理婴儿和干一些轻家务活，1 月以后可基本恢复正常生活。过去封建社会片面强调孕产妇的孕期保胎和分娩后的调养，又走到另一极端，形成了一些不利于孕产妇健康的做法。例如：规定孕产妇只能在床上静养，甚至大小便都不能下床，为避免患“月内风”，产妇不得洗头洗澡，盛夏亦须关门闭窗，蒙盖棉被。有鉴于此，我们认为，西南古代民族所具

① 《马可波罗行纪》一一九章。

② (元)李京撰：《云南志略·诸夷风俗》。

③ (明)李思聪、钱古训撰：《百夷传》。

④ (唐)房千里撰：《异物志》，引自《文献通考》卷二二八《四裔五》。

⑤ (清)李宗昉撰：《黔记》卷三。

⑥ (宋)李昉等撰：《太平广记》卷四八三引。





有的产妇应尽早下地活动的观念，仍可给我们以有益的启示。

古代西南地区的一些民族，还有分娩后以婴儿临水，以检验其体质强弱的习俗。晋人张华说：居今川南一带的僚子，妇人妊身七月而产，临水生儿，便置水中，浮则取养之，沉便弃之，然千百多浮。^① 正常情况下妇女怀胎 10 月分娩，7 月而产，当为早产儿。僚人对早产儿用沉水法检验，沉水婴儿体质弱，便弃之。清代居今滇南、滇东一带的土僚，亦有类似的习俗：“生子置水中，浮则养之，沉则弃之，今俗亦渐革矣”。^② 从记载来看，凡所生婴儿，土僚均临水检验，留强汰弱。一些流行“产翁俗”的古代居民，也有分娩后产妇抱婴浴于江的做法，但是否“浮则养之，沉即弃之”，则不可得知。无独有偶，生子临水，以沉浮与否来决定是否留养的做法，还流行于公元前 9 至前 6 世纪的斯巴达人中。斯巴达人以强悍而著称，其对儿童的教养和训练有一套极为严格的方法。据说凡婴儿出生，有专门的官员负责检验，把婴儿置于水中，浮者判定为强壮继续抚养，沉者则认为体弱而抛弃山谷。

近据报道，在欧洲有科学家发现孕妇在水中分娩更为便利，亦证明婴儿坠地即接触水，至少是无害的。古人用临水法检验婴儿体质的强弱以决定去留，是当时生存条件恶劣，强壮者方可存活的时代条件所决定的。至于斯巴达人采用此法，是藉此来挑选强壮的战士。无庸赘言，对婴儿的临水检验法，毕竟是特定历史条件下的产物，今天已不应采用。同时，亦应指出，在古代科学很不发达、原始型和自然型生育模式还主宰着人们的情况下，西南地区的古代居民在自身繁衍的问题上，能有留强汰弱和追求种族强健的意识，实属难能可贵。而且，这一做法尽管不近人情，且是出于无奈，却是当时为提高种族平均身体素质所采取的一种行之有效的有效的手段。

最后，还应指出，西南地区古代民族的婚姻生育习俗，其内涵丰富的程度，远远超出了我们的想象，我们可以从中汲取无穷的知识与养料。试举一例。不少研究者指出，在西南边疆地区，古代流行的是生育无计划无节制，生育数量多多益善（当然死的也多）的模式，一般说来，这种看法是对的。同时，也必须指出，由于受生存条件的钳制，一些古代居民也有节制人口的意识，并总结出了若干有效的方法。如在本世纪初就有人提出，云南中甸一带之所以流行弟兄共妻和姊妹同夫的习俗，是当地居民巧妙地利用了妇女生育期有一定间隔和男性性能力有一定限度的特点，以达到“减少其生育，以期供求平衡”的目的。据研究，藏、彝、傣等民族，很早就知道某些药物有避孕的效果，并使用之。1935 年民族学家费孝通在广西瑶山调查时发现，居住当地的瑶族，因粮食常不够吃，便限制每对夫妇只允许生两个孩子，为减少生育，他们有一些行之有效的办法，包括服用自制的避孕药。费孝通感慨地说：“这些土法我们不懂，没有调查出来。要有懂医学知识的人去研究，那就很有用处了”。^③

由此可见，历史事物往往不像我们初想的那样简单，在某些情况下，在亟待深究的传统文化面前，我们常常只不过是小学生。当然，只要抱着虚心和实事求是的态度，锲而不舍地探求，对我们研究的对象，我们总会从知之不多到知之较多，而最终达到真知其精髓的境界。

① (晋)张华撰：《博物志》卷二《异俗》。

② (清·道光)《云南通志》引《清职贡图》。

③ 《费孝通民族研究文集》，民族出版社，1988 年版，第 30 页，291 页。





【中外婚恋问题研究】

希腊神话中的畸形恋情研究

茆晓君

(上海大学 文学院, 上海, 200444)

【摘要】希腊神话中的畸形恋情具有丰富的内涵。从畸形恋情多样性出发,到畸形恋情产生原因的分析,比较其他各种神话的畸形恋情,从而明确全世界神话中之所以存在乱伦的情结,是人类历史中确实存在这样的情境,而今仍在发生。揭示神话是一种“再现”,也是一种“创造”。并非对客观情境的客观而细致的描述,而是一种自然超越。是对特定群体心理特征、思维方式、价值取向和文化好恶的全面展现。

【关键词】希腊神话;畸形恋情;乱伦;爱情;弗洛伊德

产生于公元前十二世纪至公元前八世纪之间的希腊神话是欧洲最早的民间口头作品,作为人类神话中的经典,其地位是无容置疑的,马克思指出:希腊神话是“一种规范的和高不可及的范本”^[1]。长期以来,很多专家学者都从社会历史、文学价值、艺术审美、叙事学等方面对希腊神话进行了深入探讨。神话作为希腊思想文化的有效载体,既是氏族公社向国家过渡的时代缩影,又承载和孕育着丰富的历史信息,留下了珍贵的标本和素材,使我们由此可以解读古希腊神话思想发展轨迹。爱情作为神话中不可或缺的因素,更让希腊神话魅力四射。在希腊人的文化叙事中,他们为我们展示了一幅幅爱情观念图。而耐人寻味的畸形恋情更成为希腊神话的一朵奇葩,内涵的爱欲疯狂因子显示了爱情的强大而魔幻的魅力。

一、希腊神话中畸形恋情多样类型

希腊神话中较多的出现违反伦理和道德的各式恋情,希冀去除观念道德的束缚来展示纯粹的人性爱欲,超脱集体、超脱社会,摆脱个人狭小空间,而追求身体和思想的极度满足甚至放纵,达到个性解放和个人自由的境界。

(一) 父女恋

1、父女恋最著名的莫过于“厄勒克特拉”情结,也称为“恋父情结”。阿迦门侬的女儿厄勒克特拉幼年目睹母亲联合情人杀死自己的父亲,待成年后她联合弟弟,为父亲报仇杀死了母亲。

2、塞浦路斯国王的王后夸赞自己的女儿密耳拉能与阿佛罗狄忒女神媲美,女神闻后大怒诅咒密耳拉将对父亲产生无法阻挡的恋情。密耳拉靠母乳的迷惑与父亲喀倪拉斯同床十二天,最后一晚父亲知道了女儿欺骗的行为,执刀砍向女儿,众神出于怜悯将密耳拉化为一棵没药

【作者简介】茆晓君(1979—),男,江苏常州人,上海大学文学院讲师,人类学博士,研究方向为法律人类学、文化人类学。





树，十个月后，从树干间生出了阿多尼斯。

3、阿耳戈斯国王克吕墨诺斯垂涎女儿的美貌将其奸污后诞下一子。女儿将儿子杀死做成菜肴给克吕墨诺斯吃，以此报复，最后父亲杀死女儿，自己也自缢而亡。与这则神话相似的是：父亲酒后将女儿库阿涅奸污，随后全城发生瘟疫，神示说：只有犯有乱伦之罪的人死去才能平息灾祸，乱伦父女不得以自杀来结束罪过。

4、迈锡尼国的堤厄斯特斯为和兄长阿特柔斯争夺王位继承权而被兄长迫害，堤厄斯特斯求得神谕：他只有同女儿佩罗庇亚生的儿子才能替他报仇。于是堤厄斯特斯强奸了自己的女儿，其子埃癸斯托斯出生。多年后，实情浮出水面，佩罗庇亚在羞愧中自杀身亡。

（二）母子恋

1、最为人们熟知的母子恋是“俄狄浦斯情结”，也称为“恋母情结”。忒拜国王拉伊俄斯因为没有儿子而去请求神示，神预言他的儿子将杀父娶母，儿子俄狄浦斯出生后，拉伊俄斯竭力避免杀父娶母悲剧的发生，但是一切都无法避免。俄狄浦斯知道真相后没有自杀，他在女儿安提戈涅的陪伴下到处流浪，以选择更为艰难和痛苦的道路来赎罪。

2、地母盖亚与其子蓬托斯结合生下五个儿子，阿佛罗狄忒女神使地母的六个儿子发起疯来，都想要占有母亲，结果儿子们都被海王波塞冬用三叉戟打倒。

3、两性神阿格狄斯提斯和女仙娜娜生了儿子阿提斯，后来阿格狄斯提斯被众神阉割，使他成为女性，她爱上了自己的儿子并追求他，阿格狄斯提斯担心阿提斯爱上别的女子，便使他发疯，最后阿提斯阉割自己而死。

（三）兄妹恋、姐弟恋

1、杰出的勇士琉喀浦斯受到阿佛罗狄忒的诅咒，使他对妹妹产生了不可控制的爱欲，在母亲的帮助下，他成了妹妹的情人。之后事情败露，父亲要惩罚他，琉喀浦斯在慌忙中误杀了自己的父亲，惨遭流放。

2、玛卡瑞俄斯和他的姐姐卡那克乱伦生下一个孩子，卡那克的佣人装作出去扔东西的样子，打算把孩子丢掉，但不巧的是孩子哭了起来，事情败露后，两姐弟的父亲叫人拿孩子去喂狗，送给卡那克一把剑叫她自刎，玛卡瑞俄斯也自杀身亡。

3、特洛曾的女儿欧俄皮斯对自己的兄弟有意，被别人告发给父亲后，羞愧难当，自杀而死。

4、天神宙斯与天后赫拉也是姐弟恋中的典型。与宙斯有染的仙女不计其数，而赫拉妒忌成性，残酷无情，她憎恨和迫害宙斯的情人和她们的孩子。

（四）同性恋

1、山林女仙卡利斯托发誓愿意永远守在狩猎女神阿耳忒弥斯的身边做侍女，终身不嫁。而宙斯对她一见钟情，但卡利斯托躲避所有的男子，宙斯就变作阿耳忒弥斯的样子与她结合，卡利斯托为宙斯生下了阿耳卡斯，阿耳忒弥斯发现后，严厉地惩罚她。

2、忒拜国王拉伊俄斯来到伯罗奔尼撒，在那里他爱上了美丽的少年克律西波斯，并将他带回忒拜，对他百般虐待。克律西波斯不堪忍受在羞辱中自杀。

3、忒萨利亚姑娘开尼斯长得很美，但她不愿意出嫁。波塞冬在海边看到她并强行占有了她，作为回报，波塞冬按照开尼斯的意愿将她变成了男子，更名为开纽斯。开纽斯在波塞冬的帮助下成为一位在战争中刀枪不入的男子。

（五）人兽恋

1、克里特岛国王弥诺斯向海神波塞冬许愿，将深海中最初浮上物献给他。波塞冬将一头健美无比的公牛升出了海面。弥诺斯见后，极为喜欢这头牛，不惜反悔誓约，将此牛混在自己的牛群里，以另一头公牛作为替代献给海神。海神识破后非常气愤，他使公牛发疯，破坏克里特岛，并使国王的王后疯狂地爱上了这头公牛。工匠代达罗斯为王后制作了一头木牛，





王后躲在木牛里面，以这种方式与公牛交配，生下了牛头人身的怪物弥诺陶洛斯。弥诺陶洛斯被囚禁在迷宫中，以没有交配过的人肉作为食物。

2、提坦神克洛诺斯追求菲吕拉，菲吕拉感到害羞，将自己变成一匹母马，而克洛诺斯也将自己变成一匹公马将她占有，他们的第一个儿子就是最好的马人：喀戎。

3、北风神玻瑞阿斯把自己变成公马后与达耳达诺斯的母马交配，生下了十二匹飞马。

二、希腊神话中畸形恋情分析

（一）从地理环境看畸形恋情产生

希腊是一个多丘陵的山地国家，许多的山脉连绵不断，地上到处都裸露着巨大的山岩，耕地面积少，只有大概五分之一的土地可供耕种。作为近海国家的希腊拥有狭长的海岸线，在陆地无法满足他们的生产生活时，向海洋发展是希腊人的必然选择。希腊的天空湛蓝，阳光明媚，海天相接，人们可以赤身裸体地躺在草地上嬉戏玩耍，享受自然。并习惯性舒展自己的形体、放纵自己的性情，让人的性情也如希腊的气候一样敞亮，不带有神秘和阴霾。当然，在古希腊人与自然相处的过程中，也会有博弈过程，但希腊人用一种协调、温和的方式使得自然人格化，而其自身也此熏陶下展露自己本真的面向。希腊人对健美体型的崇尚、对个人自由的追求、对心理欲望的表达，对美丽自然的爱恋使希腊神话的恋情充满了独特魅力。在神话中，人神对爱情勇往直前的追求，对爱意的表达都是体现人的本真性，希腊神话中直白、炽烈、疯狂的恋情表现也使神话中的畸形恋情呈现多样化。

（二）从希腊神话产生的时空坐落看待神话中畸形恋情的产生

希腊神话是古希腊人对自然和社会力量的无限憧憬和幻觉游戏，是民族童年的集体记忆。反映了血缘婚、族外婚等古朴婚姻遗俗，也反映了人类孩童期无限制的群婚杂交关系。从混沌中分离出来的地母盖亚与儿子乌刺诺斯结合生下了第一种族：十二个提坦神，这实际上是母子婚配。接下来的宙斯与赫拉是姐弟婚配，他们是在血缘关系中发生的按照辈份进行的婚配，这是婚姻关系的一个进步。希腊神话中开篇的神话故事中充满了很多乱伦的行为和思想，大量的神都是在这种关系下延续后代，并且对这种乱伦并不进行过多的辩解。之后，故事中这种乱伦情况开始有所减少，并且这种乱伦关系不再是那么毫无顾忌的描述，一般都有合理的解释：爱神嫉妒而产生惩罚、酒后乱性而产生冲动等等。对乱伦故事叙述的变化体现了希腊人伦理道德观的转变和婚姻形式的发展。

在生产力低下的蒙昧时期，希腊人没能够完全走出自然状态，人们身上还带有深刻的自然的印记，人与动物间在那时没有严格明确的区分，人的自我意识不够突出，人性处于野蛮未开化的时期。这一特点使希腊神话中出现了以描写人兽之间关系的神话故事，克里特岛的王后帕西淮爱上波塞冬的公牛并与之交配生下怪物弥诺陶诺斯就是一个很好的例子。然而，随着人类文明的发展和进步，这种在特定历史环境下产生的特定的恋情已逐渐消失了。

（三）从两性起源神话故事看畸形恋情的产生

阿里斯托芬与柏拉图在宴会上所讲的神话中以故事的形式描述了两性的起源颇有趣味。阿里斯托芬讲到：远古“人的本性”不是现在的两个，而是男人、女人、男女的结合体三个。男女的结合体拥有男人女人各自的特征，他们的名字叫“安德洛基诺斯”。这种第三类人“本是浑圆的，其后背与侧体构成一个圆圈，有四手，四足，一颗头上有一前一后两张脸，圆圆的脖子，四只耳朵，两个生殖器官，…他既可以像现在这样直立行走，…翻着跟头前进，可





以滚得很远, 当他想跑快的时候总是如此。”他又讲到三种人的来源: “日、月、地球是三个, 男人本是太阳之子, 女人本是地球之女, 两性相结合的体则是月亮的后代, 因为月亮是由太阳和地球合成的。他们都是圆乎乎的, 像父母一样滚来滚去”^[2]。古希腊哲学家恩培多克勒进一步从天文学的角度将这三类人与宇宙间的联系进行了解释, 男人代表太阳, 女人代表地球, 月亮位于太阳和地球之间, 月亮“他吸收太阳的光芒, 又像太阳那样照亮地球。居中的位置与传承功能使月亮变成对立两极的调和地”^[3], 那么二者的结合体身上所具有的两性特征恰好也是男女两性调合在一起的反映。

阿里斯托芬的神话中所描述的男人、女人和男女的结合体都是两个生命共享一个完整的生命体, 而每个完整的生命体又是由两个个体组成。由于宙斯的惩罚他们被分开。这样的话, 一个完整的男/女性生命体被一分为二后, 就变成了两个男/女性个体, 这样的所有男/女性个体都会去寻找自己的另一半的男/女性。而男女的结合体则被分成两个性别不同的个体: 一个男性个体, 一个女性个体, 这样剖出的所有男性个体都爱慕女性, 同样剖出的所有女性个体都爱慕男性。因此, 男同性恋者来源于原始男性生命体分离出的男性个体; 女同性恋者来源于原始女性生命体分离出的女性个体; 两性恋情中的男性角色来源于男女结合体分离出的男性个体, 女性角色来源于分离出的女性个体。

阿里斯托芬的神话故事对两性起源的描述, 是用于表达人们对爱情婚姻的解释, 借助神话来完成在精神上与相爱的人永远合为一体的渴望。异性间的结合以及同性间的结合都体现了人的本性, 没有分别。希腊神话要表明同性恋与异性恋并不是对立的关系, 同性恋作为恋情的一种形式应与异性恋一样被平等对待, 因为男男结合、女女结合与男女结合都是先天自然的, 并非突兀, 而是正常的恋情表达而已。

三、比较其他神话中畸形恋情

(一) 其他神话中的畸形恋情

世界范围内的各地神话都在传递自我民族情感, 并在试图破解这个神秘的情感谜团。神话故事描述人类内心或生活中存在过的种种多样式的恋情, 并通过神话的语言对这些情感做精妙而不失深刻的理解。复杂的多样性情感具有专属于人的本质属性, 世界范围内的其他神话也同具希腊神话多样化的特点。大量的其他神话体系中, 创世时期的神话更多更集中地表现出乱伦恋情和人兽恋情, 这样的神话中所描述的性关系原始和复杂, 与希腊神话有异曲同工之妙。

1、印度神话中的传世男神大梵天创造了宇宙, 之后又生出了男女神各一个, 大梵天与自己的女儿性交后诞下了“人”, 因女儿美丽动人, 大梵天还长出另外的头来专门欣赏女儿的姿色。这个神话中大梵天不仅雌雄同体还有乱伦的情结。

2、希伯来的再生神话中两个女儿为了给父亲传宗接代, 将父亲灌醉, 与父结合生下后代。

3、在亚述神话描写的主神比布鲁斯的家族中, 不单有主神的儿子杀父娶母的故事, 家族中的很多成员都有乱伦的情况: 兄妹婚、父女婚、侄媳婚。

4、日本诸岛的形成也流传了一些神话, 例如, 土佐国幡多郡的农夫有一对儿女睡在小船上, 海水涨潮时小船被冲到南部海域的岛上, 兄妹二人在此成婚, 结合生子, 成为日本土佐冲岛的祖先。

5、古埃及的创世神话叙述世界上最初只有水, 太阳神拉从水中诞生, 拉与自己的影子相抱生出了孪生兄妹: 空气神舒和雾女神泰芙奴忒, 这对兄妹神结婚之后又生下大地之神和天





空女神。

6、中国神话中女娲和伏羲兄妹二人结婚的神话故事也是人类起源神话中兄妹婚的体现，“唐代《独异志》说：‘昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，而烟悉和；若不，使烟散。’于烟即合。其妹即来就兄。乃结草为扇，以障其面”^[4]。

(二) 现实生活中的畸形恋情

希腊神话中所描述的乱伦情况并没有随着时间的流逝和文明的发展而完全消失，它仍然存活于当今社会，是现代生活中正常两性关系之外的异类。“据调查统计，世界各地乱伦案总体上说是相当罕见的，具体到各个不同国家或地区，情况又有不同。‘据瑞典的统计，每年每百万居民中乱伦的发生率为 0.73% 例。而美国 1910 年 1.2/100 万人；1920 年，1.9/100 万人；1930 年，1.10/100 万人。据美国学者金西 1953 年的报告，在他对 1.2 万个取样调查中有 5% 的乱伦出现率，而在 1965 年对 3500 个被监禁的性犯罪者调查则发现有 30% 的乱伦出现率。当前在美国，据不完全统计，每年被揭发的父女间的乱伦案件大约又 5 万起。乱伦犯罪占性犯罪总数的 2.6%~6.3%。……并且 40% 的罪人是父母、继父母、养父母。在研究中发现兄妹乱伦五倍于父女乱伦，母子乱伦则较罕见。’”^[5]。奥地利警方 4 月 28 日宣布，乱伦案中的犯罪嫌疑人、现年 73 岁的奥地利男子约瑟夫·弗莱茨勒已被逮捕。他被指控囚禁以及性虐待亲生女儿，并使其生下 7 个孩子。^[6]现年 58 岁的哥伦比亚父亲阿赛比奥·艾瓦雷兹从女儿艾芭·尼迪娅 9 岁时起，就对她进行了性侵犯，在过去 26 年中，艾瓦雷兹总共与女儿乱伦生下了 11 名儿女，其中 3 人死亡。^[7]

从世界范围来看，同性恋在人类历史上和各民族文化中，都作为一种行为模式存在。古印度和古埃及的后宫，每个女人都有同性的亲密友人。甚至于古埃及人将男性间同性恋的行为看作是神圣的。著名的玛雅文明记录了同性恋现象，玛雅人对同性恋采取宽容的态度。他们认为，成年人之间的同性恋行为是天然的，是人性的使然。古代的美索不达米亚、非洲北部的迦太基、巴比伦等民族都有同性恋现象。希腊神话中作为正常恋情现象存在的同性恋在当今社会也还存在，在少数欧洲国家还将这种恋情合法化，允许同性恋者结婚。

(三) 畸形恋情分析的意义

爱恋存在一如既往，跨越几千年的历史，仍然在今天的人们身上充满生机地发生着，对于这种不断延续的古老的情感，从古至今很多人都对这个问题做了各自的理解，来探求恋爱持久的魔力。

从社会秩序建立分析，希腊神话中的畸形恋情产生后，无一不是悲剧结尾。这说明理性思维的萌芽，理性是对自然和社会的有序化处理。“判决”“神谕”“惩罚”这些强调因果的词汇正是体现建立正义、井然的秩序世界，世界也必然从混沌无序走向明晰有序。

从孩提时期分析，幼儿在哺乳阶段总是分不清自己和外界的区别，母亲的乳房是幼儿接触的第一个外部对象，“乳房本身包含着幼儿对性对象的最初选择—原始的、以满足自身需求的对他人的占有”^[8]。幼儿对第一个外部对象的依恋逐渐增强，并希望与之合为一体，没有将外在的父母和自身区分开来，幼儿在这个阶段体验到了依赖的性本能。在结束哺乳期后，幼儿会寻找乳房的替代品，幼儿是在寻找他的对象爱。成年之后，人们对异性的爱恋也是重新发现对象爱的行为，而这种行为是源自于人们的幼儿时期。寻找一个哺育他的女人或者一个保护他的男人，两者交替地保持替换者的连续性。弗洛伊德提出“自居”的概念，认为“自居”是与他人情感联系的最初表现形式。幼儿表现出要与他人相像的愿望，而这个最初的人





就是母亲，幼儿对母亲不是占有，而是希望与其相像，并将自己的感情与母亲融为一体，在与母亲的联系当中体会到自己行为从母亲那里反映回来的感觉。这种情感是愉悦的，是延展于外界的，“这种母亲身体对幼儿追求快乐的持久性的感受”，就是弗洛伊德所称之为的“无限制的自恋”。^[9]

很多民族神话中都讲述了乱伦的情况，神话寓意是天上诸神世界中所发生的一切反映了人类世界中所发生的一切。全世界神话中之所以存在乱伦的情结，是人类历史中确实存在这样的情境，而今仍在发生。神话拥有能够言说和记录这种情境的权力，以供他人评价。值得注意的是，其他神话中讲到类似的这些非常态恋情时，都和希腊神话一样反映了同一个特点：乱伦都有报应。在神话中，很多禁忌都能够通过神话来表达，也使得现在的人们能够穿越几千年的光阴触摸到这些由来已久的神秘情感。由于神话的混沌性和综合性，其已经成为人文科学的源头和原点。探究神话的隐喻，并非是猎奇，而是深入一个民族的精神实质，揭开民族的集体意识和集体记忆。神话是一种“再现”，也是一种“创造”。并非对客观情境的客观而细致的描述，而是一种自然超越。是对特定群体心理特征、思维方式、价值取向和文化好恶的全面展现。

【参考文献】

- [1] 马克思、恩格斯. 马克思恩格斯选集(第二卷)[M]. 北京: 人民出版社. 1972.
- [2] 柏拉图对话录[M]. 长春: 吉林人民出版社. 2003. 57.
- [3] 吕克·布里松. 古希腊时期不确定的性别——假两性畸形人与两性畸形人[M]. 候雪梅译. 桂林: 广西师范大学出版社. 2005. 90.
- [4] 李传龙. 性爱神话美学[M]. 北京: 社会科学出版社, 2006, 401.
- [5] 楚云. 乱伦与禁忌[M]. 上海: 上海文艺出版社. 2002. 108.
- [6] http://news.xinhuanet.com/world/2009-03/19/content_11037101.htm
- [7] http://news.qingdaonews.com/content/2009-03/31/content_8021436.htm
- [8] 欧文·辛格. 爱的本性——从柏拉图到路德(第一卷)[M]. 高光杰、杨久清、王义奎译. 昆明: 云南人民出版社. 1992. 20
- [9] 艾布拉姆森. 弗洛伊德爱欲论——自由及其限度[M]. 陆杰荣、顾春明、都本伟、王本浩译, 沈阳: 辽宁大学出版社, 1987. 30





【艾滋病问题的人类学研究】

少数民族女性农民工流动中的艾滋病预防

杨国才

(云南民族大学 人文学院, 云南·昆明, 650031)

【摘要】 流动人口的艾滋病控制与预防问题已成为全社会关注的问题。从社会性别的视角, 对少数民族妇女农民工在流动过程中的健康问题, 特别是艾滋病的易感性进行分析, 从而针对少数民族女性农民工在流动中的艾滋宣传与预防提出相关建议与对策。

【关键词】 少数民族女性; 农民工; 社会性别; 艾滋

近 20 多年来, 流动人口一直是一个备受关注的群体, 流动人口问题成为社会各界关注的热点、焦点和难点。对这些问题, 学术界已经做了大量的调查研究, 取得了不少研究成果, 并向政府提出了各种政策建议, 产生了一定的实践效应。关于流动人口问题, 社会学、人口学、人类学 and 经济学等学科都有过许多实证调查和理论探讨。在社会学领域, 李培林的《农民工——中国进城农民工的经济社会分析》(2003)、蔡昉《中国人口流动方式与途径》(2001) 等著作对这一问题进行了深入研究。然而对流动人口中的妇女, 特别是少数民族妇女流动的研究还比较薄弱。

一、少数民族女性农民工问题研究的缘起

关于流动人口中的少数民族群体, 金春子的《城市少数民族流动人口与城市民族工作》通过对少数民族流动的动因、特点和影响的研究, 提出了对少数民族流动人口进行管理和服务的建议, 以引导和帮助少数民族流动人口适应城市生活和融入城市。张继焦的《城市的适应——迁移者的就业与创业》从少数民族流动人口城市适应的特殊性出发, 用人类学等多学科的理论与方法, 对少数民族流动人口的城市适应问题进行了多角度的研究。陈进/陈昌文的《西部民族宗教地区社会流动问题及其前景》分析了西部民族宗教地区社会流动的问题及其前景, 认为社会经济发展是第一属性问题, 而民族宗教是第二属性问题。

针对少数民族流动人口中的妇女群体, 一些学者也做了探讨, 如冯莎等的《凉山彝族妇女外流情况调查报告》、董皓的《少数民族农村妇女外流现象的实证研究》、云南社科院社会学所的跨境妇女拐卖问题研究, 但这些研究都是从局部或某一方面入手。因为, 少数民族人口流动, 在总体上遵循一般人口流动规律的同时也不尽相同, 并且少数民族之间有其自己的特殊性, 也因社会、政治、经济发展参差不齐而有差异; 就是同一民族之中的不同地区也有不同特点, 同一民族的不同时期也有不同的特征。随着少数民族妇女研究视角的开阔及领

【作者简介】 杨国才(1954 -), 女, 白族, 云南大理人, 云南民族大学教授, 研究方向为女性社会学。





域的扩展,一些研究由女性研究发展成为性别研究。

但是,关于少数民族妇女农民工流动的研究仍然比较薄弱,特别是少数民族女性农民工的健康问题、子女教育问题、权益保障问题、生存与发展等问题。如今,伴随着城市化的进程和社会主义新农村建设而出现的少数民族妇女流动问题日益凸显,从社会性别的视角,对少数民族妇女农民工在流动过程中的健康问题,特别是艾滋病的易感性已成为当代女性学关注的焦点。

因为,少数民族妇女流动是改革开放和市场经济下各民族人民在城市化进程中的相互融通、共同发展的必然趋势,但在这一过程中,也出现了少数民族妇女在异域他乡、适应城市生活所面临的种种困难和问题。尤其是少数民族女性农民工的艾滋易感性。因此,对这一现象及其所伴随的相关问题的研究,有助于提升少数民族妇女的整体能力;有利于少数民族儿童的健康成长;有利于影响各级政府关于少数民族妇女流动中的政策;有利于少数民族地区经济的发展和社会的稳定;有利于推动中国乡村现代化和社会主义新农村建设的进程。

云南是中国少数民族主要的聚居区。在云南居住有 52 个少数民族,人口在 5000 人以上的少数民族有 25 个,跨境而居民族有 13 个。因此,以云南为例对少数民族妇女流动进行女性社会学研究不仅有典型意义,其研究成果在全国也具有代表性和示范性。

同时,对少数民族妇女流动的艾滋预防研究将丰富女性社会学的研究内容。而进行少数民族女性社会学研究,不仅对小康社会的建设、贯彻男女平等基本国策、建设社会主义新农村、构建和谐社会有重要意义,而且对繁荣和发展哲学社会科学也具有重要的价值。

二、少数民族妇女流动的特征

1982 年我国的流动人口大概是 3000 万左右。到了 2004 年是 1.1 亿。根据 2005 年最新的人口抽样调查,中国的人口流动大概接近二亿,这说明大概有 15%左右的人口在不断地流动。流动人口中最多 80%-90%是从农村流动出来。他们的流动更多的是为了就业。而在这支流动大军中,一半以上又是女性。而且少数民族女性的流动也在逐年上升,并且有自己的特点。

(一) 人口学特征

1、从年龄看,青年人是流动人口的主体

流动人口对年龄具有很大的选择性。在乡—城流动人口中,15~35 岁的人口占 64.65%。25~29 岁是进入城镇的峰值年龄组。一些流入人口集中的地方,年轻人占的比重更大,如 2000 年广东省 15-39 岁的流动人口占 85.79%,其中 20-29 岁组占到 48.54%。14 岁以下和 40 岁以上流动人口分别占 6.13%和 8.08%。由此可见,流动人口年龄结构年轻,青壮年人口占绝大多数。这与是年轻时迁移成本低有关。

2、从性别看,女性占较大比重

流动人口总体上女性多于男性,性别比约为 90.9。但在不同年龄组的性别结构差异明显,在 0~15 岁与 30~65 岁阶段,男性多于女性,而在 15~30 岁及 65 岁以上则是女性多于男性。在 15~30 年龄段的流动人口中,有近 60%是女性,其原因一方面是女性在这一阶段的婚姻迁移比例较大。在中国传统中,女性有通过婚姻来改变命运的文化传统,在婚姻迁移中,有 88.9%的比例是女性,其中 15~24 岁年龄段的婚姻迁移中女性高达 96%以上。婚姻迁移占整个人口迁移的比例为 12.02%。[2]另一方面,是寻找职业方面的原因,年轻女性更容易在第二、三产





业，特别是服务行业中找到工作。沿海及经济发达地区改革开放以来，发展最快的正是第三产业。

少数民族人口流动从总体上也遵循一般人口流动规律。表现在：从职业上看，由农业劳动转向经商务工；从地域上，由农村走向城镇。

（二）少数民族妇女流动的作用和影响

1、对流入地的影响

少数民族妇女是现代化建设的骨干力量之一；她们从事的商业、餐饮、家政等工作为城镇提供了经济运转和日常生活不可缺少的各种服务；扩大了城镇劳动力的来源和商品的市场需求；推动了城市多元文化的发展；改变了城市人口的民族结构。同时，盲目地流入，造成“城市病”，阻碍城市的健康发展，影响社会治安和市场秩序；增加流入地计划生育、社会保障、教育、医疗的负担。

2、对流出地的影响

少数民族妇女的流动促进了民族地区政治、经济、文化的发展，改变了民族地区的传统观念；减轻农村的就业压力，缓解“人多地少”的矛盾，提高农业劳动生产率；增加农村收入，提供新的资金来源，改善生活水平；为民族地区的发展引入了新的技术，加强了城乡交流。但是，女性劳动力的流失，造成劳动力结构和性别结构比的失调。目前，在云南各民族中，性别出生比例为 100: 104~108，但由于大量的少数民族女性的流动，造成流出地婚姻挤压。这种现状逐年凸显，严重影响了民族地区家庭婚姻，制约了民族地区的发展。

三、少数民族女性农民工流动中的艾滋脆弱性

由于不同个体和群体之间存在差异、各具特征，在艾滋病脆弱性方面，一些个人和群体相对于另一些个人和群体往往更显脆弱。由于传统文化的建构和社会性别的差异，导致了女性在社会、经济、文化中的弱势地位，也加深了少数民族女性在艾滋病的传播和预防中的脆弱性。

（一）艾滋脆弱人群特点

艾滋脆弱性的提出，使人们能够重新反思某些公共卫生领域内的重大疾病，使人们除了寻求治疗的措施和方案之外，还对导致这种疾病的社会、文化因素进行分析和探索。所以，从流动中进一步给予少数民族女性以关注，对预防和控制艾滋这场人民战争无疑是具有现实意义和积极作用的。

“艾滋病脆弱人群”是指：由于社会、文化、政治、经济等多种因素的作用，造成艾滋病病毒更容易感染社会中的某些群体，如妇女、青少年、流动人口、男男性行为者等。[14]

从健康的角度来看，脆弱基于社会因素而产生并负面作用于个人对于自己健康的控制能力。涉及艾滋，脆弱性与个人的风险意识，以及那些通过危险行为发生使人们暴露于艾滋病病毒感染风险中的各种决定性因素相联系。同时，它还包括艾滋病病毒感染者由于不能获得足够的优质健康服务和社会服务而无法得到适当的治疗/关怀和支持的情况，而这种情况又往往由文明、政治、经济、社会、文化等因素所决定[11]。

（二）少数民族女性的艾滋易感性





根据有关研究, 妇女在生理上比男性易于受艾滋病病毒的感染: “与男人相比, 在没有保护的阴道性交中, 妇女感染艾滋病病毒的危险性是男人的 2-4 倍。妇女还(比男人)更加容易感染上性传播疾病。”^[1]这是由于生理原因导致女性在艾滋方面的生物易感性。

然而, 妇女所处的不利的文化和社会地位更易于使妇女比男性遭遇艾滋病病毒/ 艾滋病侵袭。与男性相比, 妇女的资源少, 社会地位偏低, 这些不利因素更多地影响其自主性, 使她们不得不选择“危险”的行为。因此, 分析妇女个人行为即“危险性”背后的社会原因更为重要。尤其是少数民族妇女在流入城市后, 就业比较困难, 多从事清洁、家政等工资低、待遇差的服务行业。“一些妇女被迫进行性服务, 或不得不选择将性作为流通的货币, 用来购买生活的机会, 以脱贫致富。由于缺乏有关艾滋病及其预防知识, 以及在性交易中的地下地位, 为满足买方她们不得不从事无保护的商业性性行为, 暴露在潜在的感染中。”^[2]

在医疗卫生市场化的过程中, 少数民族妇女由于无法支配对她们来说昂贵的医疗开支, 影响了她们获得保健的机会, 使她们易于感染生殖方面的疾病而得不到及时的治疗; 受到感染的贫困妇女难以支付防治艾滋病的医疗费用; 这些都增加了少数民族妇女对艾滋病病毒的脆弱性。

总之, 由于在社会上处于不利地位, 妇女感染艾滋病的速度正以快于男性的趋势迅猛增长, 男女感染比例逐渐缩小。

四、少数民族妇女农民工预防艾滋病的措施

1、在社会性别主流化过程中, 应特别注意到少数民族妇女在原有社会性别机制中的不利地位及其带来的对艾滋病传播的易感性。

《关于艾滋病毒/艾滋病问题的承诺宣言: “全球危机-全球行动”》(2001 年 6 月 27 日) 特别“强调男女平等和赋予妇女权力是减低妇女和女童感染艾滋病病毒/艾滋病的易受伤害性的基本要素”。为此, 应在艾滋病干预中不仅注重对少数民族妇女素质的提高和个人行为的改变, 而更应该注意增强少数民族妇女农民工在预防感染艾滋病病毒/ 艾滋病的权利, 增加少数民族妇女接受教育的机会, 使妇女获得更多的预防性病和艾滋病的知识, 提高少数民族民工流动妇女支配自己生活和谋生的能力。加强对感染艾滋病病毒/ 患艾滋病少数民族妇女的保健和医疗照顾, 给她们提供更多的经济和社会支持。

2、采取积极有效的措施, 为少数民族流动人口尽快适应城市生活提供良好的服务。

在社会资源的分配和占有方面, 要对她们倾斜, 她们的劳动权、居住权、子女受教育等政府要保障, 使共享有与其他社会阶层共有的平等权利。同时利用社区的丰富资源, 保障少数民族流动人口的权益。

3 弘扬少数民族优秀传统文化, 规范少数民族流动人口的行为

不同民族的文化差异和对性的不同观念, 而拥有不同的世界观和社会性别观念, 应通过弘扬少数民族优秀传统文化中的优秀伦理道德, 乡规民约、家训、族谱中的相关规定, 来规范和约束人们的行为, 使外出务工的农民工能够自我约束、自我保护, 免受艾滋的影响。

[1] [2] 杜洁《社会性别与艾滋病》, 中国艾滋病监测网。

[3] 翁乃群《艾滋病传播的社会文化动力》, 中国艾滋病监测网。





【艾滋病问题的人类学研究】

少数民族优秀传统文化对遏制艾滋病传播的效用

杨国才

(云南民族大学 人文学院, 云南·昆明, 650031)

民族学中的优秀传统文化对有效预防和控制艾滋病传播的危险行为, 有其自己独特的方法和特点。因为, 中国是一个统一的多民族国家, 长期以来, 各民族在自己的生存和发展进程中, 形成了丰富多彩的优秀民族传统文化。而将各民族的优秀传统文化资源运用到公共卫生领域, 对在少数民族地区遏制艾滋病危险行为, 同样能发挥重要作用。然而, 在过去很长一段时间里, 由于民族传统文化的失范, 少数民族优秀传统文化一直没有引起政府和学术界的足够关注。而少数民族地区预防和控制艾滋病传播的工作主要由公共卫生工作者来承担, 但其又往往缺乏民族学的相关知识和背景, 缺乏对各民族优秀传统文化资源中人们的行为规范、生存环境、社会组织结构和健康、疾病之间关系的认识和理解。因此, 本文将对少数民族优秀传统文化对人们行为规范的约束作用、少数民族地区艾滋病传播高危行为的现状, 以及运用少数民族优秀传统文化的教育和传承, 有效预防和控制艾滋病在民族地区的传播进行分析。着重探索如何利用少数民族优秀传统文化资源, 改变导致艾滋病传播的行为方式, 探索行之有效的预防、控制艾滋病传播的途径。

一、少数民族优秀传统文化的内涵和功能

中华民族优秀传统文化, 是中华民族世代相传的共同生活及其行为的准则和规范, 是约束和调整人们行为的尺度。中国是一个统一的多民族的文明古国, 优秀的传统文化是中国各民族多元文化的统一体。长期以来, 勤劳、智慧的各少数民族开发了祖国广袤的边疆, 创造了丰富多彩的具有鲜明民族特色的文化, 充实了中华文化的宝库, 不断推动各民族社会政治经济的发展和进步。因为, 每个民族, 为了生存和发展, 为了社会的安定, 保障正常的生产和生活秩序, 就要求对人与人、人与社会、人与自然之间的关系进行必要的调适, 对人们的行为加以规范和约束。这种要求, 在原始社会是靠维护民族整体利益的传统习俗实现的; 在阶级社会, 除依靠政治、法律手段外, 还表现为依据一定的群体利益来调整人们之间关系的行为规范。而这些行为规范一旦产生, 也就成为一种善恶是非标准, 既通过村落社会组织和教育方式, 影响人们的心理, 制约人们的行动; 也通过社会舆论、村规民约、族谱家训、风俗习惯的方式, 成为各个民族在不同社会发展时期约束人们行为的准则。今天, 面对艾滋病的严重威胁, 挖掘少数民族优秀传统文化资源的内涵, 并发挥其功能, 以应对少数民族地

【作者简介】杨国才(1954 -), 女, 白族, 云南大理人, 云南民族大学教授, 研究方向为女性社会学。





区艾滋病的蔓延，是抗击艾滋病的一种重要方式。

(一) 少数民族传统社会组织文化对人与人之间关系的调适

众所周知，中国少数民族在长期的生存发展过程中，形成了各具特色的社会组织及其文化，并在村落组织活动中，以质朴的信念、诚挚的情感和各种行为方式体现出来，调节各民族成员个体之间以及同一民族整体之间和其他民族之间的关系。

1、少数民族村落社会组织文化及其作用

少数民族村落社会组织形式多样，文化内涵丰富。尽管民族不同，社会组织方式不一样，可都反映了各民族文化形态的民俗性、社会组织结构的封闭性、文化传统的相对完整性；虽然社会组织形式不同，但都集中体现出民族精神的内聚力。各民族的社会组织又与宗教组织和文化密切相联系，如历史上不少民族均有老人会、念佛会、老人房、公房、族长、乡坤等组织、机构或设置，以规范和监督成员的行为。晚清至民国年间，水族还保留了一种叫“阿卡”的组织，一个“阿卡”由几个或二三十个村寨组成，其职能是对外防范匪盗袭击抢劫，对内实行自治，制裁破坏生产、乱伦等不轨行为。为此，“阿卡”议定该组织成员必须遵守的规约，如三都水族自治县三洞乡板告村一带，在光绪二年（公元 1876 年）成立的“阿卡”组织所立的“椿例碑”写道：“俗仁里设村大小寨……一议偷牛、马、家盗、赌博，解送官府；一议偷田禾谷、草并杂粮、瓜、棉花、辣椒子，私开田，伐竹木，所有捉得罚银……”“阿卡”议定的规则对于各种不同的偷盗行为、打架斗殴、赌博、虐待老人、性乱伦等，都制定了相应的惩处条款。新中国成立后，一些水族地方仍然利用“阿卡”社会组织，维护本民族社会内部的治安，规范人们的行为，确保村落里人们行为不越轨，使得水族社会秩序安定和谐发展。

又如鄂温克族具有家族公社性质的生产集团和独立经济单位的社会组织“乌力楞”，每个公社都有自己的族长和公社的会议，并通过选举年长的男人担任族长——“新玛玛楞”（意为公道人、正义者），族长管理公社的生产和生活。若内部遇到重大问题，就要通过由老年人组成的“乌力楞”会议来决定。所以，“乌力楞”拥有村落组织内部最大的权力，调适着本民族内部人与人之间的关系，也协调与外部各民族之间的关系，使人们的行为符合规范。至今，有的地方仍然沿用，使其在民族内部继续发挥作用。

2、少数民族宗教信仰和宗教文化的作用

中国少数民族除信仰世界三大宗教外，都信仰原始宗教，而且许多民族还有自己本民族宗教。因此，共同的宗教信仰不仅成为许多民族的天然纽带，而且成为民族意志、情感、行为的集中反映。可以说宗教活动是各民族生活的一种重要形式，宗教组织是各民族社会组织结构中对人们精神、观念具有很大影响力的组成部分，在人们的社会生活中发挥着特殊的作用。一些民族的宗教道德和宗教戒律是全社会共同遵守的行为规范，布道传教活动成为一种重要的民族文化遗产和社会教育机制，宗教寺庙成为人们进行精神活动的重要场所，宗教教义、故事、典籍成为民族文化中最珍贵最重要的历史文化遗产，而万物有灵论的世界观成为人们思维方式的重要准则。可见，宗教信仰的影响和作用可以说在民族文化中无处不在，无时没有，几乎渗透到人们社会生活的一切领域，切入到每个人的生活之中。具体表现在，西南少数民族中纳西族信仰东巴教，彝族信仰毕摩，傣族则信仰南传上座部佛教；白族除信仰佛教外，还信奉儒教、道教、原始宗教，还有本民族宗教“本主”，在白族人的观念里，“本





主”便是本乡本土的主宰者，白族称之为“老公尼”、“阿太尼”，总称“本任尼”，或“兜波尼”。“老公尼”指男性始祖，“本任尼”指女性始祖，而“本任尼”或“兜波尼”就是始祖之意，具有鲜明的祖先崇拜的特征。这种特殊信仰贯穿于白族人民的社会生活之中，凡白族村寨均有本主庙。初一、十五白族男性老人的洞经会和白族老奶奶的莲池会（老奶奶会）均在本主庙中进行，人们除了演奏洞经音乐、念经拜佛活动外，还处理一些村落中的人与人、个人与集体、人与自然环境的关系。每当有村民不孝敬老人、邻里纠纷、青年人行为越轨、吸食毒品或贩卖毒品等不道德行为发生时，均会受到批评，严重者还受到习惯法的制裁。同时，在白族村落中，若哪家男孩吸毒，那就很难娶上媳妇；哪家人行为不检点，都在众人的视野中。于是，长期以来，在少数民族社会，宗教信仰的力量发挥了重要作用，人们的行为不敢越轨，否则在村落中难以生存。

在中国，信仰佛教的少数民族有藏、蒙古、土、裕固、纳西、普米、门巴、傣、德昂、布朗等，佛教要求人们的道德行为必须向善弃恶，并要求按照“十善”的宗教信条来规范自己的行为。与之相适应，佛教又制定了十条戒律，要求人们必须做到：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒、不涂饰香鬘、不听视歌舞、不坐高广大床、不非时食、不蓄金银财宝。^①与“十善”、“十戒”相对应的是“十恶”，即佛教所说的十项罪业：杀生、偷盗、邪淫、诬语、两舌、粗恶语、杂秽语、贪欲、瞋恚、邪见。^②

中国少数民族除信仰世界三大宗教外，都信仰原始宗教，而且许多民族还有自己本民族宗教。因此，共同的宗教信仰不仅成为许多民族的天然纽带，而且成为民族意志、情感、行为的集中反映。可以说宗教活动是各民族生活的一种重要形式，宗教组织是各民族社会组织结构中对人们精神、观念具有很大影响力的组成部分，在人们的社会生活中发挥着特殊的作用。一些民族的宗教道德和宗教戒律是全社会共同遵守的行为规范，布道传教活动成为一种重要的民族文化遗产和社会教育机制，宗教寺庙成为人们进行精神活动的重要场所，宗教教义、故事、典籍成为民族文化中最珍贵最重要的历史文化遗产，而万物有灵论的世界观成为人们思维方式的重要准则。可见，宗教信仰的影响和作用可以说在民族文化中无处不在，无时没有，几乎渗透到人们社会生活的一切领域，切入到每个人的生活之中。具体表现在，西南少数民族中纳西族信仰东巴教，彝族信仰毕摩，傣族则信仰南传上座部佛教；白族除信仰佛教外，还信奉儒教、道教、原始宗教，还有本民族宗教“本主”，在白族人的观念里，“本主”便是本乡本土的主宰者，白族称之为“老公尼”、“阿太尼”，总称“本任尼”，或“兜波尼”。“老公尼”指男性始祖，“本任尼”指女性始祖，而“本任尼”或“兜波尼”就是始祖之意，具有鲜明的祖先崇拜的特征。这种特殊信仰贯穿于白族人民的社会生活之中，凡白族村寨均有本主庙。初一、十五白族男性老人的洞经会和白族老奶奶的莲池会（老奶奶会）均在本主庙中进行，人们除了演奏洞经音乐、念经拜佛活动外，还处理一些村落中的人与人、个人与集体、人与自然环境的关系。每当有村民不孝敬老人、邻里纠纷、青年人行为越轨、吸食毒品或贩卖毒品等不道德行为发生时，均会受到批评，严重者还受到习惯法的制裁。同时，在白族村落中，若哪家男孩吸毒，那就很难娶上媳妇；哪家人行为不检点，都在众人的视野中。于是，长期以来，在少数民族社会，宗教信仰的力量发挥了重要作用，人们的行为不敢越轨，否则在村落中难以生存。

① 参见《俱舍论》、《沙弥十戒法并威仪》、《沙弥尼戒经》等。

② 《法界次第初门》卷上之下。





(二) 乡规民约对人们行为的约束

在成文法出现之前,少数民族社会的有序运行,主要依靠风俗习惯和村规民约来规范和协调人与人、人与自然和社会之间的关系。例如壮族许多村屯都订立有维护公共利益的屯规村约。这些规约是由各村屯群众选出贤能、公正的父老公议,后经过村民大会通过而形成的。凡该村屯的人,必须恪守村屯规定的公约,不得违抗,违者受罚。而执行监督和处罚的是各村屯推出的三五个父老组成的小组。这些规约,大致内容是:禁止偷盗,凡偷牛马、谷物者,令其退回如数赃物,并罚款;禁止赌博,凡聚众赌博者,罚款;禁止烧山,凡烧山、或不慎失火烧山者,均被罚款;禁止奸淫,犯者罚款,强奸者除罚款外,若妇女当场发现将奸夫打死无罪;牛马损害庄稼,照量赔偿。^①上述这些条款,对于维护社会公德保护生产、维持社会秩序、规范人们的行为曾经发挥了应有的作用。

布依族村寨过去一般都制定有属于习惯法规性质的“议榔”条款或乡规民约,要求大家共同遵守。“议榔”是一种群众性社会组织,其头人由群众直接选举产生,不称职者亦由群众罢免。“议榔”条款或乡规民约的内容,包括有保卫村寨的安全,保护个人生命财产不受侵犯,禁盗禁赌,要求人们团结互助,不乱伦,等等。如清代同治元年(公元1862年)在册亨县乃言、坝江地方立的一块乡规石碑写道:“尝闻,强盗出于赌博,命案出于奸情。故绝盗源,须除赌博;欲混民命,须除奸情。”又说:“凡于寨中,……出入相友,守望相助,男无凯觐,女思贞节,革旧重新,使其路不拾遗,狗不吠盗之风也,不亦置乎!今日后,倘若何人效往,乡党不睦,三心二意,互相串同,昧刁暗引,面生歹人、不熟之流,窝藏宓坐,专赌为望。……倘有,等日后查出,庄目立严禁,乡党寨老遵依。或闻众户,同情协力,共心捉获,而呈官究,理法不容。倘若何人强硬不依,合齐……”^②这些规约对于维持社会治安,使人们形成良好的行为规范,遵守社会公德,起了重要作用。

纳西族人昔日各村各寨都有一些维护公共利益的乡规民约,吴泽霖先生在谈到纳西村寨中时说:“对于村民应遵守的规约,向有传统的规定,一般人恪守唯谨,不敢或违,此种乡约,每寨设有一人监督,倘或违犯者,可以执行处罚”,“普通所常见的村约大概如下列所示:一、不孝父母者;二、不尊敬长者;三、奸淫妇女者;四、聚众赌博者;五、营业不正者;六、窝留土匪者;七、践踏禾苗者;八、破坏公物者;九、污染井水道路者;十、会议不来者。以上十条,由本村绅老公议分别轻重处罚。”^③各村或联村设有山林、水利、庄稼等的管理人员,负责管理和协调有关公共利益及各家各户各村之间的一些事宜,使人们按照乡规民约所规定的规则办事,使社会有序发展。

二、少数民族文化的沦落与艾滋病的传播

在全球化背景下,少数民族优秀传统文化在民族地区逐渐消失,由于缺乏传承机制和传承场,少数民族文化不断沦落,从而使得人们行为失范。一些民族地区早已灭绝的现象又开始死灰复燃,吸毒、贩毒、卖淫、嫖娼、拐卖妇女儿童开始在民族地区出现,随之而来的各种流行性疾病也在民族地区传播,时下,少数民族地区成了流行性疾病感染区,少数民族成

① 高发元主编:《中国少数民族道德概览》,云南民族出版社,1992年版,第341页。

② 高发元主编:《中国少数民族道德概览》,云南民族出版社,1992年版,第325页。

③ 吴泽霖:《么些人社会组织与宗教信仰》,载《边政公论》第4卷。





为艾滋病易感人群。

(一) 少数民族地区艾滋病流行的现状

中国是统一的多民族国家, 虽然少数民族在总人口中的比例只占到 8%, 但在登记的 HIV 阳性病例中, 少数民族却占了 36%,^①其中, 艾滋病病毒感染者报告最多的省份为云南、新疆、广西、广东、四川等省、自治区。这里除广东外, 均为少数民族聚居区, 因此, 少数民族中艾滋病病毒感染者所占比例远远高于汉族, 仅在 1999 年云南省监测的结果中, 中国居民有 1517 例 HIV 感染者, 汉族占 61.4%, 傣族占 18.6%, 景颇族占 7.5%。目前, 傣族和景颇族是艾滋病病毒感染者率最高的少数民族, 云南是全国 HIV 感染人数最多的省份。

1989 年云南省首次发现 146 名缅甸输入的艾滋病感染者。在经历了传入期、扩散期后, 于 1998 年进入快速增长期。呈现出快速度、多渠道、多层面流行的态势。截至 2005 年底, 云南省累计报告艾滋病感染者已达 40157 例, 病人 2200 例, 死亡 1541 例。据专家估计, 全省实际感染总数已经超过 8 万人。当前, 云南省艾滋病流行形势十分严峻, 主要表现在: 流行范围不断扩大、感染者人数不断增加, 各类人群感染率不断上升, 在职业构成上农民比例逐年下降, 而城市无业者所占比例至 1998 年已达 50%, 在艾滋病病毒感染者中人口性别比例到 1998 年男女为 3:1, 近年来女性艾滋病病毒感染比例不断上升; 1998 年在暴露因素中因吸毒感染的占 73%, 性传播占 13.6%; 静脉吸毒哨点 HIV 流行率云南省年均均为 24.4%, 暗娼为 2~4%、性病哨点为 1.6%、孕产妇哨点为 0.2%, 15~49 岁成人 HIV 流行率为 0.15%。如今, 高危人群高危行为普遍存在, 感染者发病和死亡高峰逐渐到来, 2004 年底, 仅德宏州的盈江、陇川和瑞丽 3 县就有死亡报告病例 1000 多例; 许多少数民族艾滋病感染者和病人急需治疗和关怀。而从艾滋病传播途径看, 在少数民族地区, 艾滋病三种传播途径并存。在云南 2005 年新发现的 11266 例感染者中, 血途径传播占 53.2%, 性途径传播占 18.6%, 特别是思茅市孟连、澜沧两县部分少数民族妇女在 2000—2004 年间, 盲目跨国外流从事性服务而感染艾滋病。^②母婴传播占 0.9%, 不明原因占 27.3%。而从地区分布看, 云南艾滋病病毒感染地区至 1994 年底, 相对集中在三个地州, 1995 年以后, 明显向中部地区蔓延, 目前已遍及全省 16 个州市、128 个县。2005 年新发现的感染者主要分布于德宏 (占总感染人数的 17.9%)、昆明 (15.1%)、红河 (10.8%) 大理 (10%)、临沧 (6.2%)、曲靖 (5.1%)、文山 (4.5%)^③。

根据对新疆地区的调查, 吸毒人群、感染者及其病人基本处于隐秘状态, 社会排斥和受歧视现象较为普遍。伊犁地区的 HIV 感染者数位居新疆首位, 从 1997~2001 年 8 月对伊犁地区 HIV 检测结果看: 共计实施 HIV 监测 18378 人次, 检出 HIV 感染者 26 人, 累计人群感染率为 0.142%, 感染率较高。而检出的 26 例 HIV 感染者中维吾尔族占 92.31%、20~29 岁年龄段占 88.46%、静脉吸毒人员占 88.46%, HIV 感染者人群构成呈现维吾尔族高于其他民族、20~29 岁年龄段高于其他年龄段, 静脉吸毒可能是主要传播途径。^④另有一项对伊犁地区某医院的调查, 对从 1999 年 9 月~2000 年 9 月来院就诊住院, 医生疑为 AIDS 的病人 (170 人) 血清进行了抗 HIV 的初筛实验, 检出抗 HIV 阳性患者 60 人, 42 例抗 HCV 阳性的患者。AIDS 合并丙型肝炎的感

① 于欣:《HIV/AIDS 相关的精神卫生问题》, 北京大学精神卫生研究所主办, 2001 年 www.xinqiao.net。

② 云南省妇联艾滋病调研小组调研报告 2004-12-30。

③ 陈觉民: 关于《云南省艾滋病防治条例(草案)》说明, 2006—9—25。

④ 丁宝、吴祥瑞、李惠杰等:《新疆伊犁出入境检验检疫局 1997—2001 年出入境人员 HIV 检验结果分析》, 《第一届中国病艾滋病防治大会论文集》, 第 65-67 页。





染率为 72%，其中维吾尔族 39 人，回族 2 人，汉族 1 人。^①而四川省凉山州在 1999 年登记在册的吸食、注射毒品人员有 7741 人，其中大部分为彝族，同时部分吸毒者是艾滋病病毒感染者。由此可见，艾滋病流行已严重危及到各少数民族的生命安全，严重影响到少数民族地区社会政治、经济的协调发展。

(二) 少数民族地区艾滋病流行的原因

造成少数民族地区艾滋病流行的根源很复杂，原因是多种多样的，但其中历史、文化、贫困、教育、医疗卫生及市场经济的影响是重要的因素。

1、历史的原因

众所周知，在历史上许多少数民族都有种植和吸食毒品的传统。新中国建立之前，四川凉山彝族和云南边境上的少数民族都有过种植、贩卖、吸食毒品的历史。新中国建立以后曾一度消失，但在边境，尤其是跨境而居的民族中却并未绝迹。20 世纪 80 年代改革开放后，原来绝迹的现象又死灰复燃，一些民族不仅吸食，而且又偷偷贩卖毒品从中获利。再加上鸦片有止痛作用。于是，种植、吸食、贩卖毒品又重新在边境少数民族中兴起，并逐渐从边境到内地，从乡镇扩大到城市。

2、文化的原因

在少数民族文化传统中，为了生存和繁衍，一些民族中普遍存在婚前性自由的习俗。如白族，唐樊绰《蛮书》在谈到唐代南诏婚姻家庭时说：“俗法：处子、孀妇出入不禁。少年子弟暮夜游行闾巷，吹葫芦笙，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。”《新唐书·南诏传》也说：“女、嫠妇玮人乱，不禁，婚夕、私相送，已嫁有奸者，皆抵死。”是说南诏时期，白族的未婚男子和寡妇出入不禁。青年男女在婚前有相当的社交自由，甚至发生性关系也被社会所允许，故嫁娶之夕，“私夫”都来相送亦为人之常情，然而在婚后却有严格的行为准则和道德规范。到大理国时期及稍后的元代，青年男女婚前仍有很大的自由，寡妇也无须守节，李京《云南志略·诸夷风俗》白人条说：“处子孀妇出入无禁，少年子弟号曰妙子，暮夜游行，或吹芦笙，或作歌曲，声韵之中皆寄情意，情通私耦，然后成婚。”说明白族历史上曾存在性自由。而且在许多民族历史上也曾有多个性伴侣的特点，如傣族、拉祜族、普米族、布朗族、摩梭人有婚前性自由，哈尼族支系叶车人有“不落夫家”习俗。这些习俗在旅游中被炒作并扩大化，为艾滋病在少数民族中传播埋下了隐患。

3、贫困的原因

中国少数民族主要聚居区分布在边疆、山区，仅云南边境上就有 13 个民族跨境而居，而且很多少数民族聚居区又分别是高寒山区，有高山大河的阻隔，气候恶劣、山高路远，生产方式粗放，生产结构单一，自然生态环境严重影响着各民族的生产和生活。加之，少数民族地区往往又是自然生态环境保护区，各民族靠山吃山、靠海吃海使资源受到破坏，许多民族失去赖以生存和发展的基本资源，仍然处于绝对贫困之中，故现在全国贫困县多为少数民族聚居区；而物质生活的贫困，又使个别少数民族群众铤而走险，利用边界或人烟稀少的偏僻之路贩卖毒品，如大小凉山的彝族就是典型例子。

^① 安瑞芬、文艳、肖剑等：《新疆伊犁地区 AIDS 合并丙型肝炎二重感染情况的调查分析》，《中国性病艾滋病防治》，2001 年 5 期。





4、教育的原因

许多少数民族的学校教育在新中国成立后才起步，相对于汉族，少数民族学校教育起步晚、水平低，受教育程度也比较低。例如在对四川西昌凉山吸毒贩毒在册登记人员的统计中，文盲占总人数的 48.7%，而在吸毒人员中，小学以下文化程度占总吸毒人数的 80%。^①同时，在预防和控制艾滋病宣传教育中，又缺乏运用民族语言、文化，或符合民族文化特点的宣传教育。造成人们对艾滋的认识仍然严重匮乏，这样，使少数民族被进一步边缘化。

5、缺医少药的原因

少数民族地区不仅贫困程度高，教育程度低，而且缺医少药，卫生条件差，长期以来性病等传染病统计率比较高，加上医疗卫生服务机构不健全，医务人员技术能力低，许多民族地区人畜混居，饮用水不达标，有的地区没有厕所，随地大小便，还存在一些不卫生的习惯。至今在部分少数民族山区，尤其是牧区，妇女来例假，不会使用卫生纸和卫生巾，滥用灶灰、烂布垫，结果造成生殖道感染。这些地区不仅卫生知识匮乏，而且卫生防疫工作也相对滞后，给流行性疾病和艾滋病的肆虐以可乘之机。

(三) 少数民族地区艾滋病流行的特征

从少数民族地区艾滋病流行的现状可以窥视其流行的特点，它不仅有曾种植和吸食毒品的历史渊源，同时由于地处边境，直接受境外毒品和艾滋病传播的影响。在少数民族地区，起初艾滋病主要以吸毒注射血液感染占主导，且男性多于女性；但由于民族地区通常都是风景秀丽的地方，人们为了利用自然资源，不断扩大旅游开发力度，吸引大批游客，在旅游业迅速发展的同时，同时性服务也随之出现，大批少数民族女性加入到旅游行业，如著名风景区石林是彝族撒尼人聚居区，丽江是纳西族聚居地、迪庆藏族、大理白族、红河元阳哈尼族，西双版纳、德宏是傣族，桂林是壮族，新疆是维吾尔族等等。随着旅游业的发展，流动人口的增加，无疑给少数民族地区带来经济的增长，同时也带来了巨大的威胁，增加了少数民族旅游区高危行为人群感染艾滋病病毒的危险。同时，由于流动人口的不断增加，特别是跨境流动从事性服务的民族女性，回到民族社区后造成交叉感染。因此，艾滋病在少数民族地区的传播已从国外输入到部分地区传播，少数地区流行进入快速扩散增长期，从高危人群向普通人群传播的严峻时刻，因此，如何有效控制艾滋的传播已迫在眉睫。

三、优秀民族文化对预防控制艾滋病的作用

怎样应对少数民族地区日益严峻的艾滋病蔓延和流行，中国政府已予以高度重视，制定法律法规，采取多种措施对目标人群进行防治与关怀。法律法规的制定，可以说对艾滋的立法已经历了从 20 世纪 80 年代的拒绝禁止，到 90 年代的排斥打击，再到 21 世纪初的重视关注的转变，形成了具有中国特色的艾滋病立法。从无到有，从拒绝到承认，从分散到系统，从惩罚到关怀，取得了较好的绩效，初步形成了具有中国特色的艾滋病法律法规体系。还及时制定了防治艾滋病的年度、中期及长期规划。如《中国预防和控制艾滋病中长期规划（1998—2010 年）》。《规划》根据我国艾滋病流行及防治工作情况，提出建立综合性防治体系和全社

① 中英性病艾滋病防治合作项目办公室：《中—英性病艾滋病防治合作项目备忘录》，2000 年，第 20-24 页。





会普及防治知识的总目标，阻断艾滋病病毒经采供血途径传播、遏制经静脉吸毒传播的迅猛势头和降低性病发病上升幅度；提出到 2010 年我国成人的艾滋病病毒感染数控制在全球较低水平，并建立健全领导管理体制；全民普及防治知识，减少人群危险行为；改善卫生保健服务能力；加速应用性研究和完善艾滋病防治法规体系五个方面的工作指标，作为各级政府、有关部门和全社会的共同任务，要求各地、各部门结合当地与本部门的实际情况，制订实施计划。同时还制订了《中国遏制与防治艾滋病行动计划（2001—2005）》，指出中国将采取七大措施控制性病艾滋病的蔓延，保证血液及其制品安全，阻断艾滋病病毒（HIV）经采供血途径传播蔓延；加强健康教育，普及艾滋病性病防治知识和无偿献血知识；针对高危行为开展干预工作，减少人群的危险行为；完善卫生服务体系，提高对感染者和艾滋病患者的预防保健和医疗服务质量；建立健全艾滋病性病监测体系、信息系统和评价体系；加强艾滋病性病防治知识与技能的培训；开展艾滋病防治基础和应用研究。这些法规性文件对艾滋病的防治与管理及其立法发挥了重要作用，从而形成了防治艾滋病的若干管理制度与政策。如强制戒毒和检测，加大宣传教育，加强协调会议及疫情监测等规章制度，出台了行为干预、自愿检测、社会救助和四免一关怀政策。在少数民族感染艾滋病的重灾区云南，还制定了“一工程六办法”，颁布了云南省艾滋病防治条例。中国还签署了若干件国际公约。如《巴黎艾滋病首脑会议宣言》、《经济、社会、文化权利国家盟约》等。这是中国艾滋病立法与国际接轨的重要体现。

此外，还加强了国际合作，如中英性病艾滋病防治合作项目和中美艾滋病防治合作项目等；同时加大了防治艾滋病宣传教育的力度，广泛开展禁毒扫黄、保障用血安全及医疗管理，企图遏制艾滋病在中国的流行和发展。

目前，艾滋病法律法规存在的一个缺陷是考虑文化因素不够，一些法律法规的内容是少数民族的禁忌，这在一定程度上影响了相关法规的执行。因为在中国，性文化是一个封闭的、不开化的奢侈品，又是一个十分敏感的话题，基于这个传统习惯，人们往往不愿公开讨论性知识和性行为。由此，人们很自然地就会对具有性病特征的艾滋病产生一种排斥、歧视、拒绝。在这种文化背景下，艾滋病立法当然就会遭遇重重阻力。加上对艾滋病本身缺乏足够的认识，是导致艾滋病立法滞后的又一个重要因素。艾滋病在中国经历了传入期、扩散期与增长期三个发展阶段，人们对艾滋病的认识也走过了同样的历程。在传入期，人们认为艾滋病是外国传来的一种性病，在扩散期，人们开始知道艾滋病的传统途径不单是性行为一种，血液传播、母婴传播也是重要的途径；在增长期，人们才猛然认识到艾滋病对我们每个人乃至全社会所造成的严重性和危害性。

在我们现有的立法体系中，缺少针对少数民族地区、少数民族文化多样性的特点而制定的适合少数民族防治艾滋病的政策和法律法规。对艾滋病在少数民族地区广泛流行的危害性的认识还很不足，对少数民族目标群体现状的监测力度也还有所欠缺；大众传媒针对少数民族地区预防艾滋病的宣传也不深入。所以，面对少数民族地区艾滋病流行形势的不断严峻，寻找少数民族地区传统文化资源以应对艾滋病的传播势在必行。

近年来，中国各级政府、学术机构、民间团体，在利用少数民族优秀传统文化资源，如村落社区组织文化、乡规民约，规范人们的行为以有效遏制艾滋病的传播，做了一些有益的探索和尝试。

（一）利用社区组织文化，构筑民族地区艾滋病防线





面对艾滋病在少数民族地区的流行给少数民族传统文化带来的巨大冲击,民族社区的老人协会、妇女组织等积极行动起来,运用民族传统社区组织文化资源,成立禁毒协会、帮护队、防暴队,提高各民族群众对毒品的认识。如景颇族妇女在禁毒、防艾人民战争中为了捍卫自己的家园,成立妇女攻心队、妇女护村互助队等组织,向毒品和艾滋病宣战。以盈江县二坤社、陇川县上坝寨等为代表,开展以妇女为主体的各种群防组织,以自救互助、办戒毒学习班,帮助吸毒人员戒断毒瘾,对戒断人员进行帮教。她们还自编自演许多富有本民族特色的文艺节目,宣传毒品和艾滋病的危害,激励吸毒人员戒断毒瘾发展生产。

将艾滋病防治工作的重心前移到乡镇、农村基层组织。以陇川县广宋村卫生室为例,他们通过扩大监测面,依托村医开展抗病毒治疗;协调由乡卫生院工作人员、村医、村计生宣传员、工作队员组成的高危人群行为干预工作组,对吸毒人员、HIV 感染者及配偶、孕妇等高危人群进行行为干预和依从性思想工作;建立以村民小组为单位的联保互助组,用联保管理制度开展关爱工作,取得了良好效果。

陇川县巴达村成立护村互助队,在村社开展群防群治工作。护村互助队对戒吸人员实行“教育、挽救、帮助、说服”的有效感化帮教,监督教育吸毒者,从生产、生活上挽救,关心和帮助愿意痛改前非、重新做人的吸毒者;他们通过组织村民成立巡逻队,维护村社社会治安,严厉打击吸贩毒等违法行为,捣毁零星贩毒窝点;关心、帮助有觉悟的受毒品和艾滋病危害的家庭和贫困家庭解决实际困难。

戴特研究所利用景颇族传统文化资源(青年组织)在湄公河次区域跨境山地民族农村社区开展吸毒、妇女拐卖和 HIV/AIDS 的预防控制研究,让懂景颇族历史文化的老人向青年组织中的年青人讲授本民族历史文化、组织结构及管理能力,最后服务于本民族。

盈江傣族聚居区的各村社制定了对戒断人员的帮教措施,遏制艾滋蔓延的联防制度,形成以盈江户回帮教措施、贺哈的三级群防、允冒的分片联防机制。从盈江户回村“三帮一”帮教体系的建立,逐步完善,制定了“三帮一”、“五帮一”等以基层组织、亲戚、邻居、家属为主负责对吸毒人员进行帮教的体系。其中贺哈的三组群防模式为:将全村村民按年龄分层,分为老年、中年、青年 3 个组,每组成员中一旦发现吸毒人员则立即将其隔离,直至帮助戒断毒瘾;允冒的分片联防机制则是按村社居住巷道划分,将全村 3 个巷道划分为 3 个片区,并规定村里的公益活动和禁毒联防任务都以片为单位,一旦发现吸毒人员,立即将其赶出该片区,对容留吸毒人员隐瞒不报及零星贩毒的,按村规民约从重处罚。这些措施使吸毒或贩卖者处于大家监督中,从源头上切断艾滋病病毒的传播。

瑞丽市户岛村利用本民族传统文化资源,成立村民互助小组,组织动员村中剩余劳动力和部分戒断毒瘾人员外出打工,同时还组织春节回家的外出打工人员、在家青壮年中戒断毒瘾人员召开座谈会,鼓励戒断毒瘾人员,分批到毒品危害比较轻的沿海地区打工,达到戒断毒瘾增加收入的目的。

(二) 结合少数民族宗教信仰遏制艾滋传播

针对艾滋病在民族地区的蔓延,结合少数民族宗教信仰中的戒律、规范约束人们的行为,在民族地区的禁毒防艾中,也有一些成功的尝试。

西双版纳傣族、布朗族信奉南传上座部佛教,佛教在人们生活中有很高威望和影响,结合各少数民族虔诚信仰,并利用特殊的僧侣队伍开展艾滋防治工作。首先,对僧人、宗教干部和管理人员进行培训后,各级佛寺僧侣采取以傣语、傣文为主,汉文、布朗语为辅的宣传





方式，编印关于艾滋病的傣语宣传手册，艾滋病传播途径傣语宣传画，编写傣语的艾滋病防治歌曲，利用傣历新年沐浴法会、“守戒”法会、结夏会、解夏大会、礼佛日、祭塔等活动向群众进行宣传。其次，以佛寺为单位，结合守持佛教“五戒”，即一不杀生、二不偷盗、三不淫邪、四不妄语、五不饮酒（吸毒），对群众进行艾滋病防治的宣传教育。建立了结合“五戒”的宣传和弘扬佛教慈悲精神的“佛光之家”，专门负责为群众提供艾滋病、吸毒等预防宣传教育信息，并开展对 HIV 感染者的咨询、关怀、帮助、转介服务平台等帮助服务；同时，对 HIV 感染者及其家属、朋友进行预防宣传教育、咨询、关怀、护理和治疗的综合干预，为 HIV 感染者营造出一个宽松的生存和治疗环境。迄今为止，西双版纳“佛光之家”的成员由原来的 1 个，发展到了有 15 处长期固定接受关怀的成员，每一次培训和咨询活动，都有很多感染者和病人前来参加。经过一年多的经验积累，“佛光之家”除了举办活动，把病人及家属请到“家”里来座谈等，还每月组织一次关爱工作人员和病人一起进餐，拉近了与病人的心理距离。同时还召开各种形式的座谈会，让病人了解国内外治疗艾滋病的最新信息。随着工作的深入开展，“佛光之家”的工作人员们还利用手中现成的事例和材料，多次进行了大规模的艾滋病反歧视宣传，让更多的人了解艾滋病的防治知识，正确对待艾滋病，收到了良好的效果。

大理白族利用一年一度的本主宗教节日，组织各村落进行文艺活动，在舞龙耍狮子、农家乐的表演中，加进了禁赌、禁毒、防治艾滋病的内容；还在大本曲歌词中增加了劝人遵纪守法不进赌场、不沾毒品、远离艾滋的歌词。这些文艺活动不仅在村落的本主庙或文化室中表演，还到各家各户院子里演出，做到“不让黄赌毒进我家”。

可见，宗教参与艾滋病的宣传教育和关怀救治活动，为拓宽少数民族地区艾滋病防治宣传教育的渠道，增强广大群众的艾滋病防患意识，最终控制艾滋病的传播起到了积极的作用。

（三）村落社区家庭相联系，是抗击艾滋病的力量源泉

家庭是社会的细胞，家庭又由男女两性组成，而家庭又是家族或家支的重要组成部分。面对艾滋病的流行，尽管在少数民族地区存在性别不平等现象，但许多民族中妇女地位相对较高，在抗击艾滋中，妇女表现出惊人的毅力，她们不仅是把家庭和社区结合起来的力量，而且在抚育子女和照顾家人中发挥了重要作用；同时她们在社区组织、家族组织、宗教活动中也和男性一样产生影响，她们可以影响村落社区劳动场所、家庭活动和民族节日等，从而在与艾滋病的斗争中，尤其是在与艾滋病相关的侮辱和歧视斗争中做出贡献。

如云南省妇联组织的“创建五好文明家庭，不让黄赌毒进我家”活动，在少数民族地区引起强烈反响。玉溪红塔区妇联在防治艾滋病“面对面”宣传教育工作中，以“五好文明家庭”创建活动为平台，结合少数民族风俗习惯，组织妇女利用民间传统活动，如米线节等民族传统节日，表演民族歌舞，如彝族的烟盒舞、大三弦等，宣传禁毒防艾知识；同时发挥彝族妇女在夫妻关系上忠于伴侣、热爱家庭的优良传统，从源头上遏制艾滋病的传播，保住家庭这片净土。

又如凉山彝族，他们把彝族村落社区文化应用到艾滋病防治工作中，成立了民间禁毒协会，依靠社区村民自治开展工作，利用传统节日、盟誓大会的契机，宰牛、打（杀）鸡，请“毕摩”做仪式，发誓赌咒。盟誓的组织者中，由本民族家支中德高望众者为会长，协会成员由离退休干部、村社干部、家支头人组成。每个家支的头人都是戒毒协会会员，家支头人主要负责监督教育本家支中吸毒和贩毒的人，责任相当于家长。禁毒协会下面分设宣传队、帮护队、防暴队，经过各职责分队的工作，不断提高了社区村落和家支内人们对毒品危害的





认识,同时挖掘了彝族家支内互相帮助的优良传统,使社区群众一方面对吸毒贩毒深恶痛绝,另一方面并不歧视吸毒、贩毒及艾滋病感染者,认为艾滋病不过是一种疾病,“生病了就应同情他,帮助他。但如果累帮不改,继续吸毒,危害家人,影响家支声望,人们还是由同情到厌恶。”

综上所述,事实证明,面临艾滋病威胁的少数民族在与艾滋病的斗争中,能够运用本民族的文化资源,起到任何外人无法替代的、有价值的作用。因为少数民族有自己特殊的生存环境、有其独特的文化传统和资源,各民族能在所属组织文化或有关组织内产生影响,可以影响劳动场所、村落组织、各种节日文化活动,从而在与艾滋病的斗争中,尤其是在与艾滋病相关的侮辱和歧视斗争中发挥作用。少数民族社区各个组织及其领导人均在本民族中有一定影响,他们在民族内部能够促进团结,引导人们从善弃恶,并具有一定的权威性,帮助人们不断认识到艾滋病的危害性,并对艾滋病感染者和患者不再抛弃、侮辱、歧视,并利用少数民族文化中的内聚力帮助他们打开一条通向希望、知识、预防和关怀的途径。所以应当动员和发动民族中的头人、有威望者组织动员本民族成员参与到预防和控制艾滋病传播的工作中来,在其所在的民族社区和组织内,进一步激发人们的工作干劲,应对艾滋的侵袭。

因此,在少数民族地区预防和控制艾滋病中,利用少数民族传统文化中对人们行为的规范和约束,能发挥其他方式不能替代的作用。行为干预作为降低艾滋病风险的方式之一,具有成本低,能从源头上遏制的特点,它与整个环境的改变并不对立,而是相辅相成的。如果离开艾滋病传播的民族文化环境,再加上缺乏少数民族地区艾滋病病毒感染者、患者和边缘化、易受伤害的各民族的信任与合作,控制、降低少数民族地区艾滋病的传播是很难做到的,而要赢得少数民族的信任与合作,首先必须要尊重少数民族的文化,尊重少数民族选择的宽容性和倡导,利用其优秀传统文化资源中的社会组织、宗教信仰、家规家训的作用是独特而不可低估的。以前,中国政府习惯于采用强制手段和从上至下的管理模式,会使少数民族地区的艾滋病感染者和患者在艾滋病防治中处于边缘化状态。由于缺乏政府与少数民族民间文化的合作与互动的社会文化氛围,国家防治艾滋病的政策在民族地区的推进还存在一些难度。所以,充分利用少数民族自己的文化,挖掘少数民族文化中优秀的文化资源,考虑少数民族的利益,以关注少数民族为本,探索民族地区预防控制艾滋病流行的方式,重视政府、非政府组织、非营利组织和民族地区艾滋病病毒感染人群之间的合作,开展多学科、跨学科的艾滋病研究,扩大少数民族中村落社区组织、宗教组织、家族组织的行动空间,探索出适合少数民族抵御艾滋流行的途径,才能真正有效地推进少数民族社会的和谐发展。





【艾滋病问题的人类学研究】

人类学在艾滋病防治中的作用

金黎燕

(云南省社会科学院 民族学研究所, 云南·昆明, 650034)

引 子

艾滋病是破坏人的免疫系统的疾病。从生物医学技术看, 艾滋病在众多传染病中是较容易预防的一种。但自 1981 年艾滋病首发于美国以来, 仅 20 多年时间, 它在世界的传播蔓延却日趋严重, 已经成为了当前世界最大的社会问题之一。有的学者认为, 艾滋病在世界的传播迄今未能得到遏制, 重要的问题不在生物原因, 而在于致使其在不同地区传播的社会、历史和文化背景未能得到认识和改变^①, 致使在现实社会中对它的预防变得特别困难。因此, 艾滋病的防治不是单纯的生物医学问题, 更是与社会文化密切相关的问题, 需要多部门、多学科通力合作, 协同研究, 综合多学科的方法和理论去关注其传播的社会、历史和文化背景, 才能对艾滋病的社会文化建构及其变化过程有深刻的认识, 才可能制定出更有效的遏制艾滋病流行蔓延的措施。人类学所具有的学科理论和方法, 对揭示艾滋病流行的社会文化因素、遏制艾滋病蔓延流行以及应对艾滋病带来的问题、减轻艾滋病带来的伤害都具有积极的作用。因为“人类学在认识人的社会行为、理解社会文化背景方面具有其它学科不可取代的位置。”^②

一、人类学理论给艾滋病防治提供新的视角

人类学是关注于描述、解释社会中人们行为的科学。它以人为终极目标, 试图全方位地、整体地研究人与自然、人与社会和人与自我这三大关系, 并在此基础上构成了人类学的基本理念以及基本概念。强调对人的关怀, 强调文化相对观、整体观和比较观, 以求对人的全面了解。人类学的这些理论观点对艾滋病防治具有一定的启示和借鉴作用, 能给艾滋病的防治提供新的视角。

1. 整体观视角: 艾滋病的蔓延流行与社会文化因素密切相关

在人类学的理论中, 人类社会的不同部分是有机地结合, 研究一种人类文化或者行为时,

【作者简介】金黎燕(1961 -), 女, 云南省社会科学院民族学研究所副研究员, 主要从事景颇族社会文化以及社会文化与健康研究。

① 翁乃群:《艾滋病传播的社会文化动力》,《社会学研究》,2003 年第 5 期。

② 李冬莉:《甘肃戒毒所调查》,2003 年 4 月《社会科学与中国艾滋病防治工作研讨会论文集》(内部版), P101。





应该采取一种整体的观点, 对不同方面之间的相互关系进行细致入微的观察。这种关于整体的观点人类学称为整体论。整体观是人类学理解事务的核心态度之一。整体观强调, 对一个特定文化的研究, 不仅要对这个文化的各个方面进行研究, 还应该把这个文化的各个方面与更大的生物环境、社会环境结合在一起进行研究。只有这样才能认识到这种社会现象或文化现象在整体社会中的关系, 由此建立一种全面而深刻的认识, 使我们可以更全面的看问题, 减少片面性, 或产生错误的认识^①。

从整体论的观点来看人类的疾病, 就会看到疾病与人的生活方式以及人和社会的相互联系有关, 即疾病与社会文化有密切的关系, 生物、社会、文化与环境压力等因素都会影响到疾病的产生过程和疾病的分布。有的美国学者估计, 只有 10% 的疾病是由微生物引起的, 另外有 10% 是遗传性的, 30% 起源于环境因素, 而 50% 却与人们采取的生活方式有关, 也就是说与文化有关。

从整体论的视角关注艾滋病问题, 我们发现, 艾滋病既是一个由病原体引发的疾病, 同时艾滋病的蔓延流行又与许多社会文化因素密切相关。下面试以云南艾滋病高度流行区德宏州景颇族的感染情况为例来看。

德宏是我国最早成批检测出艾滋病毒感染者的地区, 在 1989 年首批发现就检出了 146 例, 这些人全是静脉吸毒共用针具感染。十余年来, 德宏州的艾滋病状况日趋严重, 截止 2004 年底, 全州已经累计发现了艾滋病感染者 8124 例, 其中德宏本地州居民有 6935 例, 已经确认死亡 1544 例^②。感染途径已经从血液传播的静脉吸毒共用针具一种增加到了包括性传播和母婴传播三种, 其中感染的主要途径仍然是静脉注射吸毒共用针具, 这种途径感染的人数占了感染者总数的 70.9%^③。德宏州的艾滋病已经进入了高度流行期, 这里被国家确定为全国艾滋病防治的重点地区。居住在德宏的景颇族, 由吸毒导致的艾滋病蔓延流行情况也相当严重。在德宏 2004 年的 8124 个艾滋病感染者中, 景颇族占了 26.1%^④。这个比例, 已经远远高出了景颇族人口在德宏州总人口中占 12.17% 的比例^⑤。通过调查研究, 我们认为造成景颇族艾滋病感染严重的原因复杂多样, 既有区位、历史的因素, 也有社会发展现状和文化的因素, 有外来的影响因素, 也有民族内部文化存在的脆弱因素。

(1) 靠近毒源地

造成景颇族艾滋病感染严重的重要原因之一, 是景颇族居住的德宏州靠近毒源——世界第二大毒品生产基地缅甸的金三角。德宏州下属的 5 个县市中, 有 4 个与缅甸接壤, 国境线长达 503.8 公里。德宏现在有 2 个国家一类口岸, 2 个二类口岸, 有 9 条公路、64 条通道、28 个渡口与缅甸相通。德宏与缅甸这些地区接壤的地段村寨相接, 山水相连, 边境无天然屏障。在毒品泛滥的情况下, 也给毒品的堵截设防带来了困难。国境内外的贩毒分子利用这些便利的地理条件, 不断变换手段和方法, 轻而易举就能将屯集境外的毒品大量走私贩运进入我国

① 石弈龙:《应用人类学》, 厦门大学出版社, 1996 年版, 第 14 页。

② 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》, 云南科技出版社, 2006 年出版, 第 252 页。

③ 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》, 云南科技出版社, 2006 年出版, 第 253 页。

④ 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》, 云南科技出版社, 2006 年出版, 第 253 页。

⑤ 云南省中英性别艾滋病防治合作项目办公室编《云南省州市级艾滋病防治战略规划汇编》, 云南科技出版社, 2006 年出版, 第 246 页。





国境。德宏成了境外毒品渗透进入我国毒品消费市场和借道进入国际毒品消费市场的最主要通道。由于景颇族跨境居住，国境线边缘一线有不少景颇族村寨分布，有的村寨国境两边的田地连成一片，这种情况也使毒品流入十分便利，毒贩轻而易举就能进入我国境内，吸毒者也非常容易就能够到缅甸获取毒品。除得到毒品容易以外，由于靠近毒源，德宏地区的毒品价格很便宜，致使吸毒群体人数巨大。2002 年在笔者调查过的一个景颇族村庄，曾经有 39 个艾滋病毒感染者，其中 34 人是吸毒者，占全村艾滋病感染者的 87%；占全村吸毒人员的 52%。

可见，靠近毒源的特殊区位，使德宏成为了遭遇毒品的前沿，也使居住在德宏边境地区的景颇族遭受到了毒品和艾滋病的严重危害。

(2) 有种植和吸食鸦片的历史

中华人民共和国建立前，德宏曾是著名的鸦片产区之一，景颇族百姓在历史上就有种植和吸食鸦片的情况。资料显示，“清代嘉道年间，鸦片罌粟从缅甸传入滇西等地，部分景颇族受到影响，有所种植，‘滇西夷地多种鸦片烟’”^①。根据部分材料粗知景颇族地区各村寨在 1956 年民主改革前的罌粟种植面积约占全部耕地的 25%^②。在种罌粟的景颇族农户中，鸦片收入约占农业收入的 25%，占全部收入的 20%^③。由于烟土体重小、便于携带、保质期长、运输方便、销路好，“具有换取外来商品的作用，因此大烟具有显著的商品作物的性质。一般景颇族群众都很重视，甚至作为财富储存起来”^④，还被作为用来交换盐巴、布、农具等物品的等价物，在景颇族经济生活中占有重要的地位。在景颇族传统的意识中，认为鸦片有能够治病、能够解除劳动疲劳的功效。因此，在种植罌粟的同时，部分景颇族群众也吸鸦片。据调查，在 1956 年民主改革以前，吸食鸦片的景颇族占景颇族总人口的 10~15%，个别寨子则达到了全寨人口的 20%^⑤。而且在吸食鸦片的人中，贫穷者的吸食现象比较突出。例如在潞西东山弄丘寨的 21 名吸毒者中，相当于贫农、雇农阶层的人就占了 81%^⑥。

解放后，党和政府非常重视禁毒工作，采取了一系列措施，做了大量的艰苦工作，取得了一定成效，虽然仍然有部分老人吸食鸦片，但是吸食鸦片的人数大量减少。改革开放后，由于特殊的地理位置，随着边境口岸的开放，德宏在成为我国面向东南亚、南亚主要陆路口岸的同时，也成了“金三角”毒品向国内渗透的大通道，德宏再次成为毒品危害的重灾区，毒品渗透、吸毒的势头不断蔓延。在曾经有过种毒、吸毒历史的景颇族中吸毒又死灰复燃，而且吸毒人数比过去增加。更为严重的是，在面对新型毒品海洛因时，很多景颇族群众并不知道海洛因的毒性和成瘾性比鸦片厉害，不少人仍然以鸦片能够治病、能够解除疲劳的传统认识来对待海洛因，这样往往在不经意间尝试后便陷入了依赖成瘾不能自拔的深渊。

(3) 毒品危害宣传教育滞后于毒品的蔓延流行

从笔者对一个景颇族村寨的调查情况看，改革开放后毒品在这里死灰复燃的时间是 1976 年，那时村寨中出现了吸食鸦片的男青年，1987 年出现了吸食海洛因的人。1989—1993 年期间毒品在该寨严重泛滥，这个时间段染上毒品的人很多。而且村寨中在 1989 年就出现了第一

① 秦和平：《西南民族地区的毒品危害及其对策》，四川民族出版社，2005 年版，第 85 页。

② 秦和平：《西南民族地区的毒品危害及其对策》，四川民族出版社，2005 年版，第 89 页。

③ 秦和平：《西南民族地区的毒品危害及其对策》，四川民族出版社，2005 年版，第 92 页。

④ 《德宏傣族景颇族自治州社会概况》（景颇族调查材料之三），1958 年 3 月，第 19 页。

⑤ 《德宏傣族景颇族自治州社会概况》（景颇族调查材料之三），1958 年 3 月，第 19 页。

⑥ 秦和平：《西南民族地区的毒品危害及其对策》，四川民族出版社，2005 年版，第 89 页。





例吸毒死亡的人。也在这一年，该寨吸毒者中出现了静脉注射方式吸毒的人。从 1989 年德宏一次就在吸毒人员中检出 146 例艾滋病感染者的情况来看，在 1990 年以前，吸毒在德宏以及景颇族村寨中已经相当严重了。但是，国家对毒品问题的重新重视是在 1990 年以后。因为从 1950 年 2 月，政务院颁布《关于严禁鸦片烟毒的通令》并在全中国范围内开展了声势浩大的群众性禁毒运动以来，中国的禁毒运动取得了非常显著的成果，使 2000 万吸毒者戒除了毒瘾，在很长一段时间里，中国已经被国际赞誉为“无毒国”。到了 1990 年，全国人大常委会通过《关于禁毒的决定》，承认中国重新遭到了毒品危害的现实，并制定法律手段从重惩处，从这以后禁毒工作才开始重新逐渐受到重视。这时毒品在德宏已经很严重了。对吸毒导致的艾滋病的宣传教育也滞后于艾滋病在德宏的蔓延流行。笔者认为对毒品以及吸毒感染艾滋病的宣传教育滞后于毒品泛滥和艾滋病的蔓延流行，也是导致景颇族遭受艾滋病危害严重的原因之一。

(4) 以毒代药

鸦片内含吗啡因、海洛因、可待因等多种成分，具有镇静止痛、振奋精神、减轻疲劳等功能，是强力镇痛药，在医药上常用于作为急救的必备药品^①。中国历史上就有把鸦片作为药物施用在病人身上，把鸦片作为药物使用的传统。在边远的景颇族地区，由于医药卫生和经济条件的限制，生病就医有困难，不少人在遇到感冒、发烧、咳嗽、腹泻、牙疼、风湿疼时，常用吞或者吸鸦片来治疗。

笔者在 P 村做田野调查时，一个景颇族妇女说，她的丈夫有严重的肾病，经常住院，不仅不能劳动，还给家里造成了严重的经济负担，听别人介绍吸鸦片可以减轻丈夫的病情，家人就买来鸦片给他吸，致使他走上了吸毒之路。P 村有 3 个 60 多岁的老年吸毒者，也都是因为身体有病，希望通过吸食鸦片减轻痛苦，而慢慢成瘾。因为鸦片在能够治疗疾病的同时，也具有非常大的副作用，长期吸食，会给人体带来生理和心理上的依赖性，也就是人们常说的“瘾”。吸食时间长了，一旦停止就会产生头晕、恶心、呕吐、肌肉疼痛、抽搐、失眠、食欲减退、性情焦躁或精神忧郁等症状。如果要使这些症状消失，就要吸食鸦片。这样开始是为了治病，治病后产生了毒瘾，消除毒瘾又要吸毒，就形成了恶性循环。但是，对鸦片的成瘾性和毒害作用，笔者调查接触过的景颇族村民普遍认识不足。在不少人的观念里都认为鸦片的危害不大，吸鸦片的人寿命比吸海洛因的长，认为海洛因才是真正的毒品。有人说：“从小到大吃鸦片的人都不会死，吃了还能做活，黑烟（指鸦片）对人的影响没有白的（指海洛因）大，白的是真正的毒品”。有一个村民的儿子吸海洛因，他让他的儿子改吸鸦片，他说：“我让他断掉 4 号（海洛因），吃黑的（鸦片）寿命长。我都买给他吃”。还有一个吸毒者的妻子介绍说，她也曾经让她的丈夫改吸鸦片，她说：“我告诉过他，你吃黑的我会好好管你，如果再去吃白的，吃死了，我也不管了”。由于不少景颇族农民对鸦片可能导致的毒害作用认识不足，以毒（鸦片）代药的情况今天依然普遍。在鸦片价格越来越贵的情况下，有的人改吸价格相对鸦片便宜的海洛因而来缓解毒瘾。以毒代药，也是导致景颇族遭受毒品艾滋病危害严重的原因之一。

(5) 传统文化中存在遭遇毒品危害的脆弱因素

除以上导致景颇族遭受毒品危害严重的因素之外，笔者发现，在景颇族的传统文化中也存在有遭遇毒品和艾滋病时的脆弱因素。从文化的角度看，喜欢群体行动是景颇人的生活习

^① 《简明不列颠百科全书》，中国大百科全书出版社出版，第 9 册，第 166—167 页。





惯，在日常生活中，无论上山打猎、下坝子劳动、外出串亲访友，人们都喜欢结伴行动。景颇族是一个群体意识非常强的民族，这种群体意识在其民族节日目瑙纵歌大型舞蹈中得到了充分的体现。景颇族的群体意识和群体行为在景颇族的日常生产、生活中具有很多积极的作用。但是，在遭遇毒品之际，在人们对毒品认识不清或抵抗不住诱惑的情况下，这种群体的意识和群体的行动在抵御毒品的侵袭方面便具有了一定的脆弱性，甚至成为了毒品蔓延、扩散的温床。笔者调查发现，景颇族同龄人有聚在一起玩耍的习惯，因此当同龄伙伴中有人染上毒品，就很容易影响同龄伙伴。笔者调查过的一个寨子，吸毒者的吸毒行为，多数就是在与伙伴一起玩的过程中沾染的，而且吸毒者的吸食活动常表现为一种群体的行为。

在日常生活中，一个景颇人如果有很好的的人际关系、有很多朋友、伙伴的话，就会感到十分体面。所以景颇人也非常注重与朋友之间的关系。在这样一种文化背景下，在一起玩的伙伴中，如果有人吸毒很容易就会带动其他的伙伴，结成吸毒群体。在调查中不少村民告诉笔者，如果不受朋友的诱惑，不与他们有相同的行为，就会失去这些经常在一起玩的朋友。一个 40 多岁的男村民告诉我们，他以前有 2 个要好的朋友，但是他们后来吸毒了，他们叫他吸，他胆子小，害怕不敢吃，所以以前的好朋友都不跟他玩了。在一起玩的伙伴之间有着共同的行为，这种共同的行为是使同龄伙伴群体凝聚的一种纽带，一个人只有与其他成员保持一致性才能在同龄的伙伴群体中有自己的位置，如果一群同龄伙伴都吸毒，个别不吸毒的人就会承受巨大的同伴群体的压力甚至会被孤立。为了和大家一样，不少青少年步入了吸毒人员的行列。

景颇族还有很浓厚的“公有”意识，在家族弟兄之间，你的东西也就是我的东西，我的东西你可以用，你的东西我也可以用。这种公有意识给吸毒过程中共用针具吸毒提供了一定的文化基础，从文化习惯上给艾滋病的传播提供了一定的土壤。在 P 村的调查中笔者发现，在几个兄弟都采用静脉注射吸毒的家庭，兄弟几个都是感染者的情况比较突出。笔者认为这与上述的文化因素有一定的关系，景颇族传统文化中存在着遭遇艾滋病的脆弱因素，这也是造成景颇族艾滋病感染严重的重要因素。

(6) 青少年受教育程度低，过早进入社会

景颇族每万人口中的受教育程度在云南全省 26 个民族中处倒数第八位，每一万人中的高中文化程度人口只有 454 人。在调查中我们发现，很多景颇族的吸毒人员是在 14、15 岁至 20 岁之间第一次沾上毒品的。这个年龄应该是在中学阶段读书的年龄，但是，这个年龄沾染上毒品的景颇族吸毒者绝大多数都已经离开了学校，他们当中大多数人都是受社会上吸毒人员的诱惑和影响才吸食上毒品的。景颇族中在这个年龄段还在学校读书的人已经非常少了。在一个景颇族聚居的县，每年有 3000 人初中毕业，但是，只有 300 人能够升入高中。严重的辍学失学，使大量的景颇族青少年过早进入社会，大量离开了学校的景颇族青少年，由于受教育程度低，进城找不到工作。但是，他们中的很多人由于从小读书，已经不习惯也不愿意参加生产劳动，不甘心过农民的日子。不少人一时找不到生活的目标。而且由于他们年纪尚小，还不需要承担太多的家庭责任，所以不少人无所事事。贩毒分子为了扩大贩毒市场，吸毒分子为了赚取毒资，常常把这些过早进入社会的青少年作为他们进行非法活动的目标，进行拉拢和腐蚀，他们当中不少人正是受到社会上贩毒、吸毒人员的诱惑和影响吸上了毒品。因此，我们认为，受教育程度低、高中教育的缺失、青少年过早进入社会，也是景颇族遭遇毒品、艾滋病侵袭严重的一个重要因素。

从景颇族的例子我们可以看出，艾滋病虽然只是一种疾病，但是它的致病因素是多种多





样的，它与许多社会文化因素是密切相关的。艾滋病是一个生物医学的问题，同时也是一个复杂的社会问题。从整体论视角思考艾滋病防治，得到的启示是：艾滋病防治工作不能脱离社会体系，应该对艾滋病的社会文化致病因素进行关注，在综合考虑项目人群生活的社会、自然环境、生活方式、文化背景等前提下开展相关的防治干预活动，把艾滋病防治为一个社会系统工程来对待，“而不只是归结到就事论事或头疼医头，脚疼医脚的对应行动”上，防治工作才能取得预期的效果。

2. 文化相对论给艾滋病防治带来的启示

关注艾滋病传播的社会文化背景，才可能制定出更具针对性的遏制艾滋病蔓延的措施。

文化相对论是人类学的另一个重要原则。文化相对论认为，每一种文化都是一个独立的体系，都有自己的特征、个性。不同的文化是在特定的自然和文化环境下形成的，每一种文化都有其存在的理由；文化不分优和劣，任何文化在价值上都是平等的，研究者对异文化要充分尊重，不能够以一种文化为普遍、共同、绝对的标准去判断和评价其他文化。文化相对论的观念，并不意味着我们要全盘地接受或者赞成接受某一特定人群的一切作为和想法，而是要将文化行为放入具体的历史、环境、社会中进行评估。文化相对论认为，只有在具体的环境中成立的文化或者文化事项，而没有脱离了具体的、历史的环境而存在的永恒不变的文化或者文化事项。

文化相对论是直接涉及文化价值判断的方法和理论，是人类学的核心理论。文化相对论中的不进行价值评判的观念，对艾滋病防治有一定的积极作用。在艾滋病防治中，去获取特殊社区或人群的信念、价值观、世界观等，通过这些人群的眼光去试图理解特定的社会现状，对这个人群的信念和行为采取中立态度，这是国外艾滋病防治中一条很好的经验。美国艾滋病防治中的“减少伤害运动”，正是运用了人类学的文化相对理论，在针对特殊人群开展干预工作的时候，不采用道德化的方式去敦促人们去彻底除去这些危害，而是认识到人们可能不愿意或没有能力去断然戒免一些危险行为（例如解毒），但是鼓励他们去逐渐减少危险，比如对性工作提供安全套，为静脉注射者提供清洁的注射器。帮助这些高危人群在他们能够做到改变自己的行为之前，保护自己的健康，减少伤害^①。

此外，运用文化相对论的理念探讨与艾滋病传播相关的各种社会文化因素，对开展针对不同人群、不同文化的防治工作也具有重要意义。文化相对论可以帮助我们在艾滋病防治过程中看到文化的差异，更好地理解异文化。云南是个多民族的地区，民族文化多元多态，相互间差异很大。面对不同民族的艾滋病问题时，应该特别注重从文化相对的角度去关注不同民族文化现象中存在的与艾滋病传播相关的易感/脆弱因素。只有对不同民族中有可能给艾滋病传播提供土壤的文化致病因素进行深入的研究，才可能制定出具有针对性的遏制艾滋病流行蔓延的有效措施。在艾滋病防治中，对不同文化人群的社会文化基础（行为特点、文化、习俗等）进行深入细致的研究，对克服影响艾滋病防治宣传工作效果的文化障碍因素，具有积极的意义。

二、 人类学方法能为艾滋病防治研究提供新的工具

^① [美]Michael Duke, 李江虹著：《论艾滋病综合流行现象和中美医学人类学》，林敏霞译，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2006 年第 3 期。





运用人类学方法对艾滋病的社会文化因素进行调查研究，能够为艾滋病防治工作提供具体、详细、全面、可靠的社会文化背景材料。

1、主、客位研究法对制定有针对性的防治对策具有帮助作用

主位指被调查者自己对事务的看法、分类和解释，有的人类学家把主位研究法称为自观研究法，即站在局内人的立场对待所研究的文化；客位指调查人员等外来者对该事务的看法、分类和解释，客位研究法称为他观研究法，即站在局外人的立场对待所研究的文化。主位和客位是两种截然不同的研究立场。人类学研究包容了这两种立场的同时存在。在实践中，不少人类学家采取在研究时调查和记录以主位为主，以真正了解当地的文化；在为了解决某一社会问题探寻其原因时，多兼顾主位和客位两个方面，采取对主位的资料进行客位的科学分析，提出相应的对策。

在艾滋病防治中，主位与客位的研究方法，能够帮助研究者通过被调查者的眼光去理解他们为什么以不同的方式思考和行动，从中去发现问题，有针对性的进行干预。

2、使用当地语言开展工作，对克服影响艾滋病防治宣传工作效果的文化和语言障碍因素具有积极意义

人类学强调，研究异文化要学习当地人的语言，用当地人的语言进行交流、调查。使用当地语言进行艾滋病防治具有积极的作用。笔者在一个民族自治州调查时，曾经听过两个关于某个少数民族妇女在计划生育过程中使用安全套的笑话。一个笑话说，当地的计划生育机构到某民族的村寨去培训农村妇女怎样使用安全套，在培训中他们把安全套套在香蕉上做使用的演示。后来，一个来参加培训的妇女怀孕了，计划生育干部问她为什么不使用安全套，她说用了，每次与丈夫过性生活的时候都把香蕉套上安全套放在旁边了。另一个在当地流传的笑话说的是：计划生育干部到民族村寨入户宣传使用安全套，在一户村民家，告诉该户的主妇，要坚持用安全套才能起到节育的作用。不久，这个主妇怀孕了。在回答计生干部“为什么不坚持用安全套？”的问题时，这个主妇回答：“我已经用油煎吃了，但是还是没有作用。”

透过这两个所谓的笑话，我们应该深刻反思：“为什么会造成这样的结果？”云南艾滋病的重灾区主要分布在少数民族地区，艾滋病防治工作必须要兼顾到不同文化背景中的各个行为主体，开展宣传、培训、普及艾滋病知识等防治工作，需要使用民族语言，才能使当地人听懂，才能使我们的工作真正取得成效。在艾滋病防治中，使用当地语言进行艾滋病宣传教育，对克服影响艾滋病防治宣传工作效果的文化和语言障碍因素具有积极的意义。

3、参与观察，对理解艾滋病病毒传播的复杂性具有重要意义

参与观察是在田野调查中主要依靠调查者参与当地人的生产、生活活动，对他们的各种文化现象和社会问题进行直接的观察，或调查者居住于当地社会之中，对当地人的实际生活进行体验的一种方法。它是人类学最重要的田野工作方法之一，也是使用最广泛的一种搜集资料的方法。参与观察法使研究者可以亲眼目睹实际发生的事情，而不是不加分析的认同报告人所提供的实际情况。

人类学强调对事务进行具体的、系统的观察，这对于理解艾滋病病毒传播的复杂性有重要的意义。例如：在美国，大多数注射毒品的人，都知道共用注射器的危险。在问卷调查中，他们大多数声称从不共用针筒。但是通过仔细观察吸毒者的注射行为，民族学家发现，有的





行为可以使艾滋病在不共用针具的情况下传播。比如，用针尖去把海洛因搅拌在水中，然后两个或更多的人共享这个溶液。如果搅拌的针是一个艾滋病毒携带者用过的，那么，其他一起吸毒的注射者就有被感染的可能性。没有对吸毒行为的仔细观察，这样的信息是很难获得的^①。

再例如，在访谈中，我们得到这样的信息：“我们买了毒品后就回家一起用。他一半，我一半”。从这句话里我们得到的信息是有限的，我们还应该知道毒品买来时是怎么样包装的，包装是怎么样打开的？他们分毒品时把毒品放在什么地方？用什么东西搅拌毒品和水，水是从哪里来的？水是怎样包装的？毒品溶液在吸入针管之前用什么东西过滤过吗？谁的针接触过这个过滤用品、容器以及毒品溶液？这个针之前是否被人用过？被谁用过？等等。所有这些细节中都可能存在传播艾滋病病毒的可能。这些对理解危险行为很重要的细节，可以很容易通过参与观察来获得^②。

此外，生活在村庄里，实际参与了当地的一些活动之后，慢慢会被当地的人们所接受，给我们提供与被研究者建立信任关系的契机，这一点对调查研究艾滋病这一敏感问题非常重要。因为不介入被调查者生活的短期考察，是不可能被调查者建立起信任和友谊关系的，没有这种关系，你就不可能了解到被调查者的内心世界，就很难得到比较深层次的材料，也很难与当地的人们建立一种合作的关系。

4、访谈法，能为艾滋病防治工作提供有益的资料

访谈法是调查者与被调查者之间，直接、深入、面对面地对话。这种方法能够提供大量有血有肉的材料，能了解被调查者的思想感情及其他对客观世界的看法、信仰的观念，并且能够核实参与观察所获得的资料。

在艾滋病问题调查中运用访谈的方法，能够让我们了解到不少珍贵的资料，例如感染者感染艾滋病的途径和过程、感染艾滋病后身心遭受的痛苦、折磨、他们对今后生活的态度、艾滋病感染者家人的感受；人们对待艾滋病的态度、艾滋病知识、以及他们赋予艾滋病的文化意义等材料。这些材料对我们开展相关的预防关怀、反歧视等工作，都非常有益。

4、口述史方法，有助于艾滋病防治关注到常规分析所忽略的方面

口述史是人类学深入访谈的一种方法。指通过当事人的口述，将储存在当事人记忆中的各个时期、各个历史事件、自己或他人的各种经历，用口头表达的方式，采取记录、录用、录像等手段经过整理形成文字材料。这种方法，能够给一些被隐没的群体以发言的权力，同时还为展现这些人所特有的经历提供了一个机会，尤其是那些容易被常规分析所忽略的方面，而这些方面的经历，往往是我们了解当地相关情况的关键所在。

在艾滋病问题调查中，口述方法的运用，能够给吸毒者、性工作者、艾滋病感染者等弱势的、被隐没的群体以发言的权力，同时还为展现这些人所特有的经历提供一个机会，尤其是那些容易被常规分析所忽略的方面，而这些方面的经历，往往是我们了解当地艾滋病感染相关情况的关键所在。用这个方法，请当地的吸毒者、性工作者、艾滋病毒感染者口述他们的经历，从中发现吸毒的诱因、感染艾滋病毒的途径和潜在的危险行为。

① [美]Michael Duke, 李江虹著：《论艾滋病综合流行现象和中美医学人类学》，林敏霞译，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2006 年第 3 期。

② [美]Michael Duke, 李江虹著：《论艾滋病综合流行现象和中美医学人类学》，林敏霞译，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2006 年第 3 期。





4、亲属关系图，可为艾滋病防治工作进一步了解更深层次的信息奠定基础

亲属关系图是人类学在调查研究亲属制度时所使用的一个工具图谱，这个图谱用线条和不同符号表示不同人之间的亲属关系。运用这个工具，除了能够收集到亲属关系方面的资料以外，还可以用来收集很多信息，比如村民之间的亲戚网络，婚姻圈范围及变化，人口结构、文化结构、人口流动情况等方面的资料。在不同的情况下使用，可以收集不同的信息。

在艾滋病调查中使用这个工具，可以收集具体的相关人员、了解他们的文化程度，高危行为发生的时间、方式，死亡的情况，流动的情况，潜在的艾滋病的传播范围等等。可以为艾滋病防治工作的进一步推进，了解更深层次的信息奠定良好的资料基础。

综上所述，艾滋病防治不是单纯的生物医学问题，艾滋病的流行与社会文化密切相关，人类学的理论和方法对艾滋病防治有积极的作用。人类学所具有的广阔视野，深刻的理论，多样化的研究方法，对艾滋病防治工作的有效开展很有帮助。能够在揭示艾滋病流行的社会文化因素、遏制艾滋病蔓延流行以及应对艾滋病带来的问题、减轻艾滋病带来的伤害方面做出应有的贡献。





【艾滋病问题的人类学研究】

少数民族的艾滋脆弱性

张 桔

(昆明医学院 健康与发展研究所, 云南·昆明, 650011)

中国自 1985 年首次报告艾滋病病例以来, 艾滋病的流行呈快速上升趋势。在中国的少数民族地区, 由于经济发展水平相对落后、少数民族受教育程度低以及贩毒、吸毒长期存在等因素, 某些少数民族地区成为艾滋病高发区, 少数民族构成了艾滋感染者和发病者的主体。中国的少数民族在总人口中的比例只占到 8%, 但在登记的 HIV 阳性病例中, 少数民族占 36%。傣族和景颇族是两个艾滋病病毒感染率最高的少数民族。历年来, 艾滋病病毒感染者报告最多的省份中云南、新疆、四川均为少数民族聚居区。有关资料显示, 我国少数民族中艾滋病病毒感染者所占比例高于汉族许多。例如, 1999 年云南省监测的结果中, 中国居民有 1517 例 HIV 感染者, 汉族占 61.4%, 傣族占 18.6%, 景颇族占 7.5%,^{[1](P74)} 少数民族 HIV 感染率比汉族高出许多。

当前, 针对我国少数民族在艾滋病流行中呈现出来的脆弱性, 有必要从少数民族文化以及社会性别差异中去探索少数民族易受艾滋感染的原因, 从而提出解决的方法与策略。

一、少数民族艾滋脆弱性的原因

中国的弱势群体包括农村中长期不能脱贫的赤贫人口、城乡残疾人口、由于企业改革而出现的下岗工人、生活在边远地区的少数民族、在农村失去土地权益的已婚妇女、从农村到城市打工的流动人口、由于各种因素从事性服务行业的年轻妇女、吸毒人员以及同性恋群体。从另一方面来说, 少数民族在面临某一风险时比汉族更容易受到伤害, 更缺乏回避风险、减少风险之危害以及排除风险的能力。

贫困。贫困是造成少数民族脆弱性的一个重要指标。少数民族中绝大部分同时又是农民, 贫困使少数民族面临艾滋病的侵袭时更脆弱。有资料显示, 由于贫困和缺医少药, 以及文化观念的不同, 历史上, 云南有些少数民族长期以来性病流行率就比较高, 直接导致性传播途径感染艾滋病病毒的比例上升。

市场经济与传统民族文化的冲突。少数民族由于受语言和教育程度等限制, 相对于汉族发展的机遇更少, 有些地区即使出现发展机遇, 但由于少数民族自我保护意识和能力不足, 发展同时也带来负面效应。在发展经济的同时, 传统民族文化对个人的自我教育与约束功能也相对弱化。例如少数民族男女青年外务打工时, 由于缺乏预防艾滋的相关知识, 往往发生

【作者简介】张桔(1978 -), 女(白族), 云南大理人, 昆明医学院健康与发展研究所讲师。





高危行为的几率较大，而在艾滋流行中处于弱势地位。

受教育程度低。少数民族受教育的机会相对汉族较低。使得少数民族在获取预防艾滋的相关知识方面，能够掌握、运用的信息和知识较少，自我保护意识不足。例如，在云南许多少数民族社区里，由于不能较好的掌握汉语，对相关的宣传画和宣传知识不能很好的学习和理解。

医疗卫生条件落后。由于少数民族地区所处的地理位置等因素，少数民族地区的医疗卫生整体状况处于滞后状态。少数民族地区医疗卫生长期落后与性病、艾滋病相关联。在许多少数民族地区未实现基本的医疗卫生服务，医疗卫生机构不健全，医务人员的素质和器械均达不到标准。同时少数民族的传统医疗与现代医疗存在矛盾，医疗卫生事业发展缓慢。

污名 (stigma)，被看作是一种社会性状，这种社会形状将使得其拥有者在其他人眼中丧失其社会信誉或社会价值。社会学家戈夫曼在对那些遭受污名化经历的人们，如精神病患者、残疾人以及其他社会越轨者进行研究的基础上，提出了一个核心的概念“受损的身份” (spoiled identity)，用于描述遭受了污名化体验的人们被贬低的社会地位。因此，污名化就是目标对象由于其所拥有的“受损身份”而在社会其他人眼中逐渐丧失其社会信誉和社会价值，因此受到排斥性社会回应的过程。^{[2] (P129)} 艾滋病携带者/感染者就拥有这样一种“受损身份”，因为这一身份，给非感染者带来了两种主要的情绪体验：恐惧和歧视。这两种体验都足以使非感染者对艾滋病携带者/感染者实施歧视和社会隔离。

而长期以来，少数民族由于经济、文化等发展的制约，在艾滋的预防中处于边缘和弱势地位。加之少数民族受感染的人数增多，人们便对少数民族这一群体的“受损身份”产生了同样的情绪和心理体验：恐惧和歧视。认为少数民族就是感染艾滋的高危人群，而忽视了社会文化制度对少数民族的负面影响和制约。所以，人们习惯于将艾滋病的流行和感染归咎于少数民族不洁的生活习惯和个人行为，由此而带来的社会歧视也是制约艾滋宣传和教育的社会因素。由于这些情绪体验和社会反应，都足以使艾滋病携带者/感染者采取相反或极端的行。一方面，由于艾滋病携带者/感染者害怕改变自己的行为，导致非感染者的怀疑并最终知晓其感染的事实，而继续其不安全的行为（如无保护性行为、静脉注射），导致感染的加剧和扩散；另一方面，由于从事高风险的高危人群担心遭受到各种各样的社会制裁，因而不愿意接受检测和咨询，导致预防措施的低效果或失败。

二、社会性别建构下的艾滋病

当代大众健康问题不单源于个体的生物或生理特性而是特定的社会历史和疾病的社会建构 (social construction) 的产物，这已成为不争的事实。^{[3] (P40)} 在艾滋病的社会建构的历史进程中，无论男性还是女性艾滋感染者/携带者都是受害者，但是传统社会性别分工使得男性享有更多的资源，传统文化和道德也对男性相对宽容。而随着女性感染人数的快速上升，女性在其中无疑受到来自角色刻板印象、责备、污名、歧视及沉默等各种伤害。

无论女性还是男性都对艾滋病有易感性。然而，由于社会性别分工和权力结构的影响，男女感染艾滋病的途径和方式不同。与男性相比，女性由于在经济和社会中的不利地位相对地更易于遭受艾滋病病毒侵袭。

女性艾滋病携带者/感染者中最脆弱的是少数民族妇女。少数民族女性往往更有可能生活在吸毒、多性伴发生频率较高的贫困少数民族地区。一些结构性因素如经济发展水平低、受





教育程度低、文化适应力弱、性别差异都直接导致了与艾滋有关的风险行为。由此可以更加全面分析少数民族女性易感艾滋的原因。

一是生理的易感性，二是流行病学的易感性。除此之外，便是社会因素的影响。社会文化和经济上的边缘地位也影响到少数民族女性艾滋的知识、态度与行为。传统的社会性别文化中，少数民族女性受到了来自社会性别角色期待、适当的性行为、对于性 / 性行为话题的禁忌以及文化适应的压力等社会文化上的障碍。她们通常得不到预防艾滋的相关知识和信息。^{[4] (P42)} 传统社会性别文化中，男性被鼓励外出务工的经历，对男性多性伴的行为相对宽容，而女性则更多归属家庭，从事农业生产和家务劳动。反映在性行为方面往往影响缺乏经济实力和相应政治地位的女性与男性建立平等的性关系，使以男性为中心的性行为模式在现阶段依然不可动摇，并成为普通女性经固定性伴感染性病 / 艾滋病的重要原因，从而降低了她们改变风险行为的动机及坚持安全性行为的能力。

少数民族女性由于家境贫困、受教育程度较低，在劳动力市场中处于劣势地位。通常只能选择报酬低、无保障、劳动环境差的服务、家政、建筑等行业。由于当地旅游业的发展和因此带来的巨大经济利益，在不断对外宣传和保护当地少数民族文化的同时，也使少数民族女性成为宣传的附属品，一些少数民族女性被迫从事商业性服务行业，以次来改善生活的窘境，她们既要背上来自本民族社区道德和舆论的巨大压力，为了回避这一类的舆论谴责和社会歧视，于是她们不得不远离熟悉的社区，成为艾滋宣传和预防中很难触及的一个群体。另一方面，她们不得不从事无保护的商业性行为，暴露在潜在的感染和危险中。当她们因此缺乏家庭和社会支持的时候，感染了艾滋病对她们无疑是雪上加霜。

在医疗卫生市场化的过程中，贫困的少数民族女性由于无法支配对她们来说昂贵的医疗开支，影响了她们获得健康保健的机会，使她们易于感染生殖方面的疾病而得不到及时的治疗；受到感染的贫困妇女又因为难以支付防治艾滋病的医疗费用；这些都增加了妇女对艾滋病病毒的脆弱性。

少数民族女性常常在家中担负着多重的责任和角色。如果家中增加了男性艾滋病病毒携带者 / 感染者，她们便是家中主要的照顾者，成为家庭经济来源的主要承担着。如果她们本身就是艾滋病患者，那么家中的老年父母（特别是老年妇女）、亲戚都加入对艾滋病病毒感染者 / 病人的护理行列中。在因艾滋病致贫的家庭中，由于交不起学费和需要劳力，以及社会的歧视，艾滋病病毒感染者 / 艾滋病病人家庭中子女的辍学问题严重。在资源短缺的情况下，女童辍学和健康问题更加突出。^[5]

三、针对少数民族艾滋脆弱性的建议

1. 社会性别为艾滋病的防治提供了新的视角，应强化政府在制定预防与控制艾滋病法律政策中的性别意识，能够注意到女性在传统的社会文化和性别制度中处于不利的社会地位，及对艾滋的易感性，从而制定相应的对策。

2. 应提高对艾滋这一传染病及其相伴的社会耻辱和歧视的认识和理解，相关政策决策者、医疗服务人员除了在应对艾滋中注重对艾滋知识的传播和宣传、个人行为的改变之外，还应注重增加妇女接受教育的机会，使妇女获得更多的预防性病和艾滋病的知识，提高妇女支配自己生活和谋生的能力。加强对感染艾滋病病毒 / 患艾滋病妇女的保健和医疗照顾，给她们提供更多的经济和社会支持。





3. 在社会性别平等主流化的进程中, 加强两性艾滋防治知识的宣传教育, 提高妇女的自我保护意识以及安全性行为的能力, 以及提高男性在安全性行为中的责任意识, 要在全社会宣传男女平等的先进性别文化和开展生殖健康教育。

4. 在应对艾滋的危机中, 应对少数民族这一群体给予特别关注, 相应的改善少数民族群体生存环境、促进民族经济发展、提高当地医疗服务水平等政策措施应向少数民族地区倾斜。

5. 应充分认识到少数民族在应对艾滋危机中的脆弱性, 无论是外出务工的男性农民工, 在家务农的少数民族妇女, 还是从事商业性服务的少数民族女性, 应避免对这些特殊人群先入为主的羞辱与歧视。应从政策、法律去保障这一类脆弱人群的合法权益, 并赋权给他们。尤其对艾滋病感染者和患者提供法律保护是得到补救的有力途径, 从而减轻权力关系和社会的不平等和排斥问题。

参考文献:

- [1] 余慧芬, 安晓静, 贾曼红. 云南省 1999 年 HIV/AIDS 监测报告[J]. 中国性病艾滋病防治, 2001 第 2 期.
- [2] 陈映芳. “农民工”: 制度安排与身份认同. 社会学研究[J]. 2005 年第 3 期.
- [3][4] 胡玉坤. 社会性别化的风险、经历与反应——对美国妇女与艾滋病的探讨. 人口与经济[J]. 2001 年第 4 期.
- [5] 杜洁. 社会性别与艾滋病. 中国艾滋检测网.





【艾滋病问题的人类学研究】

纳西族传统文化对预防和控制艾滋病的作用

周爱萍

(云南民族大学 学报编辑部, 云南·昆明, 650031)

医学研究表明: 艾滋病的传播途径有三种: 性传播、血液传播、母婴传播。目前艾滋病是不可治愈的, 但怎样从源头上消除传播途径中的黄、毒、赌, 切断传播源头必须加强各民族传统文化中对人的行为规范的教育, 以唤起民众改变不良行为方式, 建立文明卫生的生活方式和习惯, 从而达到有效预防和控制艾滋病的目的。

一、艾滋病病毒感染与行为

“中国是一个拥有 13 亿人口的发展中国家, 由于广大群众对艾滋病相关知识知晓不足, 防范意识薄弱, 而艾滋病存在易感染性, 如果社会各界不加大预防控制力度, 后果将不堪设想。正如联合国艾滋病规划署 2004 年全球艾滋流行报告中指出的那样, 如果不采取有效的措施对艾滋病传播加以控制, 到 2010 年中国将有 1000 万人感染艾滋病。届时, 中国近 20 年改革开放所取得的成果将毁于艾滋病的侵扰, 对个人而言, 则将是家破人亡的惨境。”^[1]目前中国艾滋病的流行现状具有四大特点: 发病速度快、贫困地区疫情严重、主要传播途径为静脉吸毒, 但性传播途径也呈上升趋势, 青壮年群体受威胁最大。由于艾滋病主要侵袭最具有活力的青壮年人, 如果不加以遏制, 将会造成劳动力的缺失, 进而会影响社会生产力的发展。如此恶性循环, 中国将会陷入“艾滋泥潭”。为了积极预防和控制艾滋病, 我国政府采取了一系列的措施, 但艾滋病防治工作仍存在许多问题, 由于中国人口众多, 大多数人特别是农村居民对艾滋病知识毫无了解或知之甚少, 对艾滋病流行以及带来的严重危害缺乏正确的认识, 公众严重缺乏艾滋病防护知识, 显然艾滋病防治工作困难重重, 基于以上诸多问题, 笔者认为, 在目前尚没有能力去干预和控制他人行为之时, 最佳办法就是管好自己的行为。所以来自于纳西族社区, 从小受纳西族传统文化熏陶的笔者提出以下的观点: 在少数民族社区, 具体到纳西族社区, 必须加强民族传统文化教育, 让人们自觉信奉和遵从纳西族传统文化中对人们行为的规范, 并结合纳西族文化中优秀传统伦理道德规范每个人的行为。对艾滋病防治知识进行宣传教育, 提高人们自我防范意识和自我保护能力, 竭力抵制艾滋病进入纳西族社区, 从而有效预防和控制艾滋病在纳西族社区的传播。

二、纳西族传统文化对行为的规定和约束

【作者简介】周爱萍, 女(纳西族), 云南丽江人, 云南民族大学学报编辑部编辑, 主要研究社会性别。





“所谓传统文化是指保持在每一个民族中由历史上流传下来的文化，是每一个民族的本土文化。任何民族的传统文化都是在历史进程中形成和发展起来的，都有其特定的内涵。传统文化包含着有形的物质文化，但更多体现在无形的精神文化方面，在价值观念、生活方式、风俗习惯等方面表现得尤为明显。”^[2]纳西族是一个自强不息、进取向上、勤劳智慧的民族，在长期的历史发展进程中形成了尊老爱幼、团结和睦、崇敬祖先以及爱国爱乡等一系列共同遵守的传统道德规范。

（一）乡规民约对纳西人行为的约束

作为维护公共利益、维系个人与社会关系的行为规范，在纳西人中历来是非常受重视的，也是每个村寨或社区的人们必须信守的。这些规范大多以约定俗成的方式由长者言传身教给后辈，并见诸文字形成了乡规民约。著名民族学家吴泽霖先生在《麽些人社会组织与宗教信仰》一文中列举了当时纳西族村寨的一些乡规民约：“一、不孝父母者；二、不敬尊长者；三、奸淫妇女者；四、聚众赌博者；五、营业不正者；六、窝留土匪者；七、践踏禾苗者；八、破坏公物者；九、污秽井水者；十、会议不来者。”若出现违规者，本村寨的绅老会议可视轻重，分别予以处罚，并由村寨中专设的监督人员执行处罚。对于关系到全村寨各家各户利益的山、水、田、林、路等则往往设有专人管理，发生违规的事或遇到宗族与家族之间的纠纷，亦请德高望重、秉公行事的长者出面决定处罚或调解。

以上这十条乡规民约看起来似乎与艾滋病没有直接的关系，而且其中有些条款已经与现代社会不相适应。在纳西族传统的乡规民约中确实没有提到，也不可能提到“艾滋病”三个字，因为当时艾滋病并不存在。经过几代人的历史变迁之后，纳西族的这些乡规民约逐渐被人遗忘，而艾滋病也接踵而至，难道这两者之间没有一定的关系吗？然而从艾滋病传播途径着眼，就可以看出纳西族乡规民约中对预防和控制艾滋病有着不可低估的作用。如奸淫妇女便是行为越轨，就会感染疾病。所以重拾本民族的优秀传统文化，规范自己行为对于遏制艾滋病有一定的作用。

（二）“笃”道德观念对人的行为的规定

社会道德与人类有着同样长的历史。人类社会是靠秩序维系的，而社会道德是社会秩序的一个重要组成部分。纳西族向来以“正直善良，诚朴忠厚”为自己立身处世的基本原则，并以此作为评价别人，教育后代的最高道德规范，可用纳西语和汉语的语义兼容的一个“笃”字作为衡量人的伦理道德标准。所谓“笃”的内涵是十分丰富的。在个人“修身”方面，“笃”要求每个人都诚实守信，重义轻利，好学上进，时时处处使自己的言行符合道德规范，无愧于自己的良心，并受到亲友和邻里的好评。在“齐家”方面，“笃”要求人们在家庭中做到尊老爱幼，勤劳节俭，谦恭忍让，和睦融洽，尤其是应注重言传身教，并创造条件使每位孩童都有机会接受教育。在人际交往与社会活动中，“笃”又体现为讲信用，不计名利作奉献，对朋友以诚相待，宁可自己吃亏也不损害别人的利益。

HIV 的传染途径有三种：性交、血液感染及母婴传染，也就是说，性交、吸毒等行为在纳西族“笃”的道德观念中，是被认为极不道德的，甚至是罪恶的行为。既然知道艾滋病不可治愈而且还危及人们的生存与发展，那就应该未雨绸缪，规范和约束自己行为。因为艾滋病不像其它一些流行性疾病，会通过空气传染，从艾滋病的传播途径来看，人们是可以有能力预防和控制其传播的，可为什么会恶化到今天从高危人群向普通人群传播呢？其最主要





原因是人们传统道德观念淡化，认为传统的东西就是陈腐的、落后的，进而盲目追求所谓的开放。而在纳西族“笃”的道德观念中则一再强调规范人们的行为，行为规范又通过教育传承，故纳西族长辈要创造一切条件让小孩（不论男孩和女孩）接受学校教育，这也是为什么从古到今纳西族妇女受教育程度一直较高。这样一种传统的道德观念为纳西族社区预防和控制艾滋病起到了间接的重要作用。

（三）纳西族传统婚恋观中对性的约束

在纳西族一夫一妻制的父系家庭中，离婚的情况是不多见的。因为普遍都认为这是极不光彩的事情，不到万不得已绝不会这么做。离婚后女方再嫁的情况也是很少见的，按照传统习俗，年轻坚持守寡的妇人受人敬重。社区要求纳西族男女洁身自爱、遵守性道德，禁止婚前性行为，婚后忠于自己的配偶，禁止婚外性行为，这是最高的道德准则。女性不卖淫，男性不准嫖娼，如果有人违背了传统的伦理道德的约束，就会受到社区舆论的激烈谴责和歧视，甚至被驱逐出纳西族社区。

现代社会人们性观念急速改变、婚前婚外性行为增多、买淫卖淫现象的存在，与纳西族传统道德规范是不相符的。因为历史上纳西族有殉情史以此维护和遵守性道德。故丽江曾被称为“殉情之都”、“亚洲自杀王国”。20 世纪 50 年代前的丽江，常有数对情侣一起殉情的惨剧发生。其原因是纳西族青年有恋爱自由而无婚姻自由，相爱的青年男女在无力主宰自己婚姻时为彼此守住纯洁的爱情而选择自杀。婚姻悲剧各个民族都有，但随之而来的不全是殉情，只有在纳西族及个别民族中，殉情才成为一种普遍现象。纳西族传统婚恋观在今天抵制艾滋病、性病传入西族社区可以起着不可替代的作用。

三、在艾滋防治中加强纳西族社区传统文化教育

随着丽江由一个“被遗忘的王国”成为一个令人举世瞩目的旅游胜地，旅游业在带来可观的经济效益并大大改善了基础设施条件的同时，也对纳西族传统观念及生活生产方式产生了极大影响。近几年丽江旅游业快速发展，流动人口迅速增加，而流动人口又是受艾滋病威胁的易感染人群之一，甚至是人口流动加快了艾滋病病毒在社区传播，这就使得在纳西族社区预防和控制艾滋病带来一定的难度。所以，结合艾滋病防治知识宣传，加强纳西族传统文化教育迫在眉睫。但是，教育总要通过一定的形式来实现，关键在于人们的家庭教育、学校教育和社会教育，并通过这几种基本形式的教育，从而进一步规范 and 约束人们的行为。

（一）家庭教育对人的行为的规范

“家庭教育主要是指以家庭为单位，由家庭组织中的成员（主要是成年人）自觉地、有意识地按照一定的要求，通过自己的言传身教和家庭社会生活实践，对未成年子女施以一定影响的社会实践活动。”^[2]在小孩接受学校教育以前，家庭教育在开发智力、传递文化、掌握生活技能、形成一定的世界观时，就要教育小孩行为要端正，长大后行为才不会越轨。

纳西人在幼童时起就要听家中父母和老人讲本民族的故事，吟唱优美的歌谣，通过故事和歌谣，让小孩在潜移默化中接受本民族的传统文化，知道什么事情可以做，什么事情不可以做。童年时代所接受的家庭教育会对其一生的言行举止产生非常重要的影响，在日常生活中大人们要通过言传身教，逐渐将道德观念灌输给孩子，让他们从小养成一种健康的生活习惯





和行为方式。

(二) 学校教育对预防艾滋的作用

当小孩长到六岁以后就逐渐离开家庭接受学校教育，虽然没有完全脱离家庭教育，但此时学校教育逐渐超过了家庭教育的作用，而成为最重要的教育形式。纳西人都是在纳西族社区完成幼儿园到小学到初中高中阶段的学校教育，这就为开设纳西东巴文化课程提供了条件。

结合艾滋病健康教育，在纳西族社区学校对青少年进行传统文化教育无疑对艾滋控制有非常重要作用。艾滋病防治知识宣传让青少年了解艾滋病的传播途径，那么传统文化教育的加强使纳西族青少年从小就养成规范和约束自己行为的知识，远离和摒弃不良行为。

(三) 社会教育对预防艾滋的作用

在相同文化社区内生活的人们，生产活动、风俗礼仪、宗教信仰在很大程度上基本趋于一致。纳西族历来对社会教育十分重视，日常的生产生活、宗教祭祀、婚丧礼俗以及节日喜庆等活动，使青年一代受到潜移默化的教育，并让本民族的传统文化与优秀伦理道德能够一代又一代地传承沿袭下去。

当艾滋成为人类不可回避的灾难时，人们应该反思自己的行为。应该注意到自己的生活方式及行为影响着患病的可能性。“艾滋病战略学家认为，由于我们没有治疗艾滋病的方法，也没有能够抵抗艾滋病的疫苗，我们有必要告诉公众，尤其是年轻人，艾滋病毒是怎样感染的，也要劝说他们适当规范自己的行为。”^[3]很显然，艾滋病与人类行为紧密相关。

在高度文明的今天，人类似乎敢于所谓的挑战自我，挑战传统文化，然而也就是在这样一个现代文明高度发展的今天，人类面对艾滋威胁却手足无措。在这关键时刻，许多人开始重新认识传统文化，直视自我行为。然而，面对艾滋并广泛传播，个人的力量是微弱的，我们不能控制他人的行为，可是民族的力量是强大的，个人的行为在本民族社区会受到约束和规范。如果所有的社区都把本民族的优秀传统文化加以弘扬，自觉规范自我行为，并以社区舆论监督，规范社区成员的行为，那么没有艾滋病的传播就没有立足之地，人类社会也将更加谐。

参考文献：

- [1] 张开宁主编：《应对艾滋危机的公共管理与公共服务》，中国人口出版社，2005年2月。
- [2] 郑杭生主编：《民族社会学概论》，中国人民大学出版，2005年7月。
- [3] 戴维·波普诺著：《社会学》，李强译，中国人民大学出版，2004年8月。





【艾滋病问题的人类学研究】

傣族传统文化与艾滋防治

何玉桃

(大理学院 学生处, 云南·大理, 671003)

一、云南傣族地区艾滋病感染现状

1989 年, 云南省疾控中心在傣族景颇族聚居区——德宏州瑞丽市检测出 146 例 HIV 感染者, 自那时起, HIV 迅速地在云南傣族地区扩散。至 2004 年年底, 云南省傣族感染者比例已占全省感染者总数的 13%^{[1] (P32)}, 一些傣族村寨出现了“艾滋村”的局面, 造成了这些地区青壮年死亡率大幅度增长、人口平均预期寿命降低, 甚至导致了人口负增长以及大量艾滋孤儿出现, 严重影响了傣族地区的经济增长和全面发展。

从云南省傣族地区来看, 艾滋病病毒主要是通过静脉吸毒 (IDU) 方式感染 (澜沧江流域尤为突出), 其次为性传播以及吸毒与性共同作用而不断扩散。造成这一严重局面的原因一方面是因为地理位置的特殊性, 云南傣族聚居区 (西双版纳、德宏) 均与缅甸、老挝接壤, 靠近毒品源; 另一方面, 由于历史、文化的因素, 这些地区的居民在缺医少药、交通不便的条件下, 通常把鸦片作为缓解病痛的灵药, 因而在毫无防备的情况下便染上了毒瘾, 加之受市场经济和现代文化的冲击, 使得传统优秀文化在部分群体的思想意识领域中日渐淡化, 传统伦理道德对人们行为的约束功能逐渐减退, 有些边境居民经受不住市场暴利的诱惑, 参与贩卖毒品并以贩养吸。上述原因最终导致了云南傣族地区的高吸毒率及高 HIV 感染率。

目前, 医学和科学尚未能彻底攻克艾滋病, 而不同地区的艾滋病又有着不同的感染途径和渠道。因而艾滋病的防治工作, 必须一方面充分发挥政府的主导功能, 另一方面也应调动全社会各阶层的积极力量, 针对不同地区的具体情况, 从多角度、多渠道出发, 探索出符合自身情况的有效的防治措施和模式。因此, 对云南省傣族地区艾滋病感染现状和具体情况进行分析, 寻求解决问题的有效途径是具有重大现实意义的。本文基于对云南边境地区傣族艾滋病传播的现状进行分析, 提出发掘民族传统文化的优秀成分, 充分利用其中的能动因素, 加强社会主义精神文明建设, 调动全民力量, 积极参与到禁毒防艾的人民战争中来。

二、傣族传统文化对其成员行为的约束

【作者简介】何玉桃(1982-), 女, 云南大理人, 大理学院教师, 主要研究方向为少数民族地区社会问题与民族文化。





少数民族文化中的伦理道德是各少数民族在改造自然和改造社会的过程中所形成的以善恶为评价标准、以社会舆论、传统习俗和内心信念为维系工具的用以调节人与人、人与社会、人与自身关系的行为准则和伦理意识、生活风范的总和。^{[2] (p356)}它渗透到少数民族人民的日常生活与社会活动中，对人们的行为和社会关系起着极大的规范和调适作用。因此，在防治艾滋病的过程中，弘扬少数民族传统文化中的优秀文化，逐步摒弃与时代发展不相适应的部分，将有着重大的现实意义。

傣族历史悠久，与壮、侗、布依、水等壮侗语系诸族及泰国泰族、老挝老族、缅甸掸族等民族同源于古代的“百越”族群，是云南省特有的十五种少数民族之一。在民族融合与分化的过程中，傣族人民创造了灿烂辉煌的文明，形成了独具特色的傣泰文化。其中，传统伦理道德是其民族文化的有机组成部分，它具体表现为少数民族的英雄史诗、民间文学、宗教戒条、习惯法以及现在的村规民约等形式。它是一种内化了的的社会控制机制，通过非正式手段对傣族人民的思想行为起到规范和约束的作用，并对维系傣族地区的社会稳定和发展产生重大影响。因此，在傣族地区防治艾滋病的过程中，通过增强其民族成员的传统伦理道德意识，充分发挥傣族传统文化的精华，以此达到调节其社会成员行为的目的，将会对该地区艾滋病的预防与控制起到积极的推动作用。本文以澜沧江流域云南省内的傣族为研究主体，分别从民间文学、宗教及习惯法等方面来对其传统伦理道德进行分析。

（一）民间文学中体现的伦理思想及其对人们行为的规定

傣族的民间文学是其传统伦理道德的主要载体之一，有诗歌、故事、传说等多种形式，其内容涉及歌颂先民敢于探索的进取精神以及为实现美好理想勇于奋斗和献身的高尚情操；颂扬男女间纯洁爱情；揭露和鞭挞封建贵族对百姓的残酷剥削和压迫；褒扬劳动人民的淳朴勤劳、机智勇敢及他们间团结互助的可贵精神等。

这些民间文学中体现的伦理道德思想通过口头传承和傣文记载两种方式世代流传下去，不断地教育、陶冶、感奋着一代又一代的傣族人民，对于凝聚傣族人民的民族精神、民族情感和民族性格、规范人们的行为起着不可替代的积极作用。

（二）宗教伦理观念对人们行为的规范

“宗教观念对各民族的文化习俗和心理状态有着广泛而又深刻的影响。一般地说，各少数民族的道德意识、道德行为、道德原则和道德品质、道德情感等，常常与各自所崇奉或从事的鬼神崇拜、巫术活动、宗教信仰相融混……他们基本上都把现实社会生活中的世俗道德同各自所崇拜、所信仰的宗教道德融为一体，有些宗教禁规、戒条、律令，实际上就是社会道德规范。”^{[3] (p175)}云南省境内澜沧江流域的傣族主要信奉南传上座部（小乘）佛教和原始宗教，其原始神灵信仰对男女婚前性行为有着严格的控制作用。傣族有“公房”和“串姑娘”习俗，但这并不等同于“婚前性混乱”、“性自由”。“公房”、“串姑娘”的内容往往是姑娘、小伙用歌唱、音乐交流思想、表达感情。傣族青年恋爱自由，但严格禁止婚前发生性关系，婚前有性行为则被视为神所不容，未婚先孕更被看作是一种触犯鬼神的现象，将受到村寨头人“洗寨子”、“祭寨神或勐神”、“神罚”等各种惩罚。^{[4] (P28)}

除了原始神灵信仰之外，傣族人民还普遍信仰小乘佛教。据史料记载，早在公元 7 世纪，小乘佛教便经缅甸传入我国傣族地区并臻完善，后傣族地区几乎全民信仰。傣族男性在其幼





年时期必须进入佛寺学习经文才能为社会所认可。从某种程度上可以说，小乘佛教的戒令就是傣族地区的道德规范，直接地影响着傣族人民的生产生活。

小乘佛教对傣族人民的行为约束一方面体现在其戒条和律令上，包括五戒、八戒、十戒等，涉及不杀生、不说谎、不玩女人、不吸烟喝酒等内容；另一方面，小乘佛教还有着一系列的经典、教义、佛事活动等，以此来约束傣族人民的行为，从而对人民的生命周期、教育、社会化、社会角色规范等造成了深远的影响。

（三）习惯法及成文法对人们行为的约束

澜沧江流域传统傣族家庭、村寨用不成文的法律即习惯法来规范和约束人们的行为，久而久之，便用文字的形式将其书写下来，成为成文法。

云南傣族习惯法的内容极其丰富，不同时期和地区包括的内容也不尽相同，其中较为稳定的主要有：寨子里有事要叩拜“寨神”；公共事宜（包括佛事）全寨子老少都要出钱出力，否则予以处罚；乡里邻居家中事每户都要有人要去帮忙；偷窃行为分情节轻重处以罚款或洗寨子；有夫之妇及有妇之夫发生不正当关系要从严惩处等。

此外，云南傣族地区还有一系列完备的成文法。其内容涉及对杀人、伤人以及斗殴、破坏公共财产、偷窃、强奸、通奸等行为的惩罚。再者，还有一些行为规范以道德训条的形式存在，如西双版纳四大道德训条即《土司对百姓的训条》、《爷爷教育子孙的训条》、《父亲教育儿子的训条》以及《教育女人做媳妇的训条》被称为西双版纳傣族四部伦理道德教科书。

这些习惯法和成文法着重于对整个傣族社会提供一种伦理道德观念和行为习惯的教导，其约束功能的对象包括老人、小孩、未婚男女青年、已婚男女、佛爷和尚、百姓和官家等，对澜沧江流域傣族地区产生了巨大的规范教育作用。

总之，傣族是一个善良、温厚、诚恳友好的民族，长期以来形成一家有事全村帮忙的良好风俗。具体而言，其传统文化中体现了重人伦、讲道德的特征并体现了如下道德规范：扶危救困、互济互助的准则，传统伦理道德要求傣族人民互相关爱，彼此扶持，尤其是对于处于困境中的弱者，要施予援助之手；崇尚正义，提倡通过自己的辛勤劳动获取成果，排斥一切采取非正义手段的行为。傣族地区曾有“路不拾遗，夜不闭户”等优良传统，这都应归功于传统伦理道德对人们的教导规劝作用；提倡爱情忠贞，严格地规定了男女两性在婚前婚后的性行为。男女青年婚前不可发生性行为，两性结合必须通过祭神来得到认可，已婚男女都应忠诚于对方；佛爷及僧侣阶层的特殊地位。由于特定的历史文化原因，佛爷、僧侣在云南傣族地区享有极高的声望与权力，他们对于傣族地区可造成举足轻重的影响。

针对当前突出的毒品、艾滋病危害严重的现象，可倡导将传统文化中的优秀思想推广到预防艾滋病、戒毒、禁赌、举报贩毒这些重大事项上。虽然在信息化、市场化的今天，这些传统的伦理道德对人们的行为规范作用正逐渐淡化，民族文化面临着极大的挑战。但是，“法律管辖的是光天化日，而伦理道德除了光天化日之外，还主宰着阴暗角落”。伦理道德是人类精神信念中的最根本成分，也是人之所以为人而区别于其余动物的标志。因此，在傣族地区防治艾滋病的过程中，通过弘扬傣族传统文化的优秀精华，充分发挥传统伦理道德的积极作用，将会起到积极的预防和控制作用。

三、民族文化在艾滋病防治中的实践





艾滋病的防治，已不仅仅是医学和科学工作者的责任，而是一项综合的社会工程。只有从多学科、多角度出发，汇聚各种社会力量，动员全民参与，才能有所成效。在这方面，国内外都已经有过尝试并积累了一些值得我们借鉴的经验：

（一）泰国经验

泰国是一个旅游业和性服务产业发达的东南亚国家，也正因为如此，它一直饱受 HIV 肆虐之苦。近年来，泰国通过如下途径抗击艾滋病并取得了显著成效：在性服务从业人员中 100% 推广使用安全套；HIV 感染者及 AIDS 病患者主动参与防治艾滋病，社区工作方式等。其中，最值得我们参考的经验有：佛教寺院、僧侣阶层的积极参与，泰国僧侣通过多渠道宣传、普及与艾滋病相关的知识并长期为 AIDS 病患者举办募捐活动，建立佛教联盟社区，不断成立艾滋关爱中心，通过这些举措，有效地降低了泰国的 HIV 感染率，这一特殊社会阶层在艾滋病的相关知识宣传和对病人的关爱中取得了显著的成绩。

（二）西双版纳“佛光之家”

西双版纳是云南傣族聚居区之一，与缅甸、老挝接壤，随着其旅游业日渐发达、人口流量逐渐增大以及对外交往的日益频繁，艾滋病对其造成的威胁也日益严重。

2004 年 7 月，由联合国儿童基金会提供经费，云南省艾滋病防治办公室协调，西双版纳佛教协会具体组织实施的“希望与帮助”艾滋病预防与关怀项目正式启动。该项目充分结合了西双版纳傣族信奉小乘佛教的实际情况，利用僧侣队伍资源，建立了结合“五戒”的宣传和弘扬佛教慈悲精神的“佛光之家”，专门负责为群众提供艾滋病、吸毒等预防宣传教育信息，并开展对 HIV 感染者的咨询、关怀、帮助、转介服务平台等服务。同时，对 HIV 感染者及其家属、朋友采取预防宣传、教育、咨询、关怀、护理等干预措施，为 HIV 感染者营造了一个宽松的生存和治疗环境。

傣族地区是艾滋病疫情较为严重的地区之一，结合该地区的感染现状、国内外相关经验及现有资源，应从以下几个方面着手开展该地区的艾滋病防治工作：

1. 弘扬优良传统道德，加强精神文明建设。

“中国的艾滋病病人不是死于 HIV，而是死于旁人的白眼和歧视。”这是中国艾滋病病人的最大悲哀，由于深受封建传统思想的影响，感染 HIV 与行为不检点、作风不正派联系在一起。傣族地区也不例外，AIDS 患者往往被认为是咎由自取，而对感染者及患者的排斥和歧视则为 HIV 的传播创造了更有利的条件，并将这一弱势群体推向更窘迫的生存困境，致使社会付出更为惨重的代价。

因此，在澜沧江流域傣族地区防治艾滋病的过程中，我们应充分利用其传统伦理道德对人们行为的规范和控制作用，发扬其中的互助互爱、扶危济困，崇尚正义，忠诚不渝等优良作风，利用其社会控制功能约束好社会群体的行为，并形成正确的对待艾滋病及艾滋病患者的态度，关爱好患者及其受影响群体，这将是艾滋病预防和控制取得成效的关键；此外，在少数民族社区加强社会主义精神文明建设，提高人民受教育水平及综合素质也将会对防治艾滋病起到积极的推动作用。

2. 利用小乘佛教及僧侣阶层在傣族地区的特殊地位和作用，整合一切可获得的社会资源积极抗击艾滋病。至今，小乘佛教和寺院僧侣在澜沧江流域傣族社区仍然享有极高的声望和地位。因此，在这些地区的艾滋病防治工作中应密切结合实际情况，充分发挥佛教伦理对傣





族人民行为的规范作用及僧侣阶层的经济作用，可以通过建立类似“佛光之家”的关爱机构，借助寺院僧侣的力量，全面参与到傣族地区的艾滋病防治工作中来，如对相关知识的宣传教育和对患者及其亲属的关爱救助等，都可以借用这一特殊团体的社会力量，发挥其有效作用。

3. 在少数民族地区开展工作，尤其要注意紧密结合当地的传统民族文化，在傣族社区防治艾滋病也是如此。首先，在宣传教育过程中，可采取“双语”或使用傣语的方式以及使用傣文编印宣传资料的方式，这样做，不仅可以使当地人获取到更多的消息，还可以迅速消除工作人员与当地人之间的隔阂，尽快取得他们的信任；其次，还可以充分利用当地的资源，如，傣药的使用及傣医的参与，可以大大地增加医疗资源对患者的可及性。

艾滋病的防治是一项全球性的艰巨任务，对于边远偏僻的少数民族地区来说，这更是一场任重道远的战役。在这一漫长的过程中，我们要做的，不仅仅是努力配合主流化的、普遍性的各项方针策略，如严厉打击贩毒吸毒行为、建立美砂酮替代站点、普遍使用一次性针具、严格规范采血用血……除此之外，还应充分结合当地特色，挖掘利用可及的社会资源，尤其是发挥少数民族传统伦理道德对民族社区人们行为的隐性规范控制作用，整合一切积极的社会力量，只有这样，才能有效地遏制住艾滋病在少数民族地区的扩散和蔓延。

参考文献:

- [1]季北兹，詹尼弗·张，撒拉·帕尔玛：《中国的艾滋病危机》，《社会学》，2005年第7期。
- [2]熊坤新：《民族伦理学》，中央民大出版社，1997年12月版
- [3]熊坤新：《民族伦理学》，中央民大出版社，1997年12月版
- [4]朱和双：《傣族的神灵信仰及其对婚前性行为的社会控制》，载《楚雄师范学院学报》，2005年第1期。





【艾滋病问题的人类学研究】

佤族农村社区艾滋病感染者对污名的回应问题研究

张源洁

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 艾滋病污名所带来的严重后果和影响已经远远超过了病毒本身的生物学破坏力。当社会将艾滋病相关污名附加在某些个人身上后, 这些人完全可能接受污名的暗示, 并按社会为其附加的污名行动。艾滋病感染者不仅在心理上内化污名的所指, 行动上也难以摆脱污名的影响。艾滋病感染者和病人作为被严重污名的群体, 他们从情感和行为上对污名的回应能让我们更深入的理解艾滋病被作为“道德标签”而引发的负面影响和严重的歧视, 以及对感染者及其家人生存境遇的威胁和破坏。笔者采用人类学的研究方法对一个佤族农村社区艾滋病感染者对污名的回应问题进行深入分析, 发现该佤族社区艾滋病感染者对于污名不仅有羞愧、自责、痛苦和恐惧的内心回应, 同时出现了自闭、主动与社会隔离的行为回应, 甚至出现更为严重的消极越轨行为。

【关键词】 艾滋病 感染者 污名 回应

一. 研究点及艾滋病感染情况

M 村位于云南省西南部中缅边境, 是一个以佤族为主体民族的行政村, 佤族人口占总人口的 99%。该村距离省会昆明 887 公里, 乘车需要 13 个小时。M 村分为上下两个居住区, 上 M 村坐落在中缅边境线上, 距离缅甸 SP 镇 20 分钟的车程。下 M 村靠近 R 县城边。

佤族源于古代“百濮”族群, 是云南省境内的土著民族之一, 具有悠久的历史与文化, 主要分布在以阿佤山为中心的滇西南边境地区。M 村的佤族自称“永饶”。

R 县是云南省 Y 市的一个少数民族边境县城。Y 市是云南省艾滋病四个高流行地区之一, R 县艾滋病感染者人数在 Y 市名列第三, 在 2006 年的 516 名感染者中, 佤族占 69.57%, 女性感染者占 56.20%。而 M 村是 R 县感染艾滋病人数较多的社区, 且大多数都是因吸毒公用注射器感染。2009 年该县防艾办的统计数据显示, M 村艾滋病感染人数已达 47 人 (其中死亡 7 人), 占全村总人口 (2400 人) 的 1.96%。

二. 佤族农村社区的污名

【基金项目】 本文系 2007 年云南省哲学社会科学规划重点课题“云南艾滋病应对的健康社会科学研究”——“医学人类学”子课题的阶段性成果之一。

【作者简介】 张源洁 (1985-), 女, 云南大学民族研究院民族学专业硕士研究生, 专业方向为医学人类学。





污名是指人们赋予那些具有社会不期望特征的个体或群体的贬低性，侮辱性标签。被贴该标签的人有一些为他所属文化不能接受的情况、属性、品质、特点或行为，这些属性或行为使得被贴标签者产生羞愧，耻辱乃至犯罪感，并导致了社会对他们的不公正的待遇。^①污名是一种社会耻辱性“烙印”，它将越轨者同“社会的正常人”区分开来。而艾滋病作为人类众多疾病中的一种，由于其感染途径的特殊以及受社会文化背景的影响，患者往往被贴上各种带有特殊含义的负面标签。

在生物学意义上，艾滋病仅仅是一种病症的名称，是由于感染了人类免疫缺陷病毒（英文名称为Human Immunodeficiency Virus, 缩写为HIV）而造成的以免疫系统损害和感染为主要特征的一组综合症。其中文名称叫获得性免疫缺陷综合症，英文名称为Acquired Immunodeficiency Syndrome, 缩写为AIDS）。然而，艾滋病感染途径的特殊性以及病症的不可治愈性足以导致人们对它的恐惧。艾滋病病毒在侵害人类生理健康的同时，也逐渐破坏了人们的心理健康。作为一种严重危害健康的传染性疾病，艾滋病与被社会认为不道德的行为相连并更多的被认为是感染者自身的责任却对污名的产生和维持起到了更为核心的作用。此种现象在M村可见一斑。很多村民把艾滋病说成是“吸毒病”、“不好的、不洁的”、“活不久的”、“无药可救的”“不得好死的”，甚至是“报应、活该”。而这些说法本身就是一种对行为的道德评判，带有主观歧视和羞辱的性质。

艾滋病在佤语中叫做“Saex Ram”，Saex 是病的意思，Ram 在佤语中有几种解释：1. Groux yum “等死”；2. Uik uik “一切都完了”；3. Ang pu lai cu “救不出来了”；4. Hoit uik “没有了，结束了”。这四种解释都有“不好的、没有希望的”的含义。当地佤族除了将艾滋病叫做“Saex Ram”之外，在日常用语中，当笔者问到村民“艾滋病是个什么病”时，村民时常会有几种回答，如 Saex ang cu ti pai (M 村方言,)“医不好的病”；Saex keut duk “会传染的病” Saex ang hmom “不好的病（常指男女越轨性行为），不洁的病”。

此外，M村的佤族一谈到艾滋病，还会与当地的“Kaik”联系在一起。根据佤语“Kaik”一词的含义，佤族人创造了丰富多彩的“害羞文化”，这种文化成为了规范和衡量人们的伦理道德观以及行为取向的标准。佤语“Kaik”在汉语里译作“害羞”，“Kaik”一词的用法在当地佤族文化里的用法是很宽泛的，涵括的意义也非常多。深入分析佤族的“害羞文化”，可以从中了解到佤族艾滋病污名的文化背景。“Ang kaik”意为“不好意思，晓不得害羞，没有羞耻感，不要脸，有点不知羞耻”。“Ang maix tawng ti kaik”就是说一个人“你认不得（不知道）害羞”，“Ang maix tawng”是“你认不得（不知道）”的意思。“Ang lai kwe plak ngai”（不要脸）中Plak 指“脸”，ngai指“眼睛”。而在村民看来，感染艾滋病的人往往就是做了“Ang lai kwe plak ngai”（不要脸）的事情之后的下场。在佤族的观念中因为脸和眼睛是一体的，“不要脸”就是指一个人没有脸和眼睛，就等于是一个不完整的人了。

三. 艾滋病感染者对污名的内心回应

1、羞愧和自责

艾滋病污名对感染者内心的伤害远远超过疾病本身带来的生理痛苦。从前面的分析可以

^① Coffman E. Stigma: Note on the Management of Spoiled Identity M. New York: Simon & Schuster, 1963.





看出，艾滋病被看作是诸如“等死的”、“没希望的”、“吸毒病”、“不洁的、不好的”、“不要脸的”、“害羞的”等等带有负面色彩的疾病是引发大规模艾滋病歧视与恐慌的重要原因。由艾滋病产生的负面标签会在人群中产生显著的影响，而且污名和种种文化上和心理上的刻板印象相联系，还会意味着一个人的所有本质都将以这一污名作为代表。艾滋病相关的污名性标签以一个强而有力的印记表明了施加与承受双方之间的差异，并将承受方的行为与刻板印象相联系在一起。这种带有道德评判的污名最明显也是最迅速的后果就是艾滋病感染者内心的强烈羞愧和自责。艾滋病感染者将污名所指联系到自己的行为。觉得“我就是那样的人”、“我真的是罪有应得，活该”、“我就是不正常，和别人不一样”等等。

首先是感染者因受到他人的歧视和偏见而自己歧视自己，自己看不起自己，把社会上普通民众对艾滋病患者的看法和态度附加在自己身上，并将其内化，认为感染艾滋病是自己的原因，自己应该负全部的责任。艾滋病患者产生自我排斥往往要经历一个过程，在个人感染艾滋病信息公开初期，艾滋病患者会受到外界部分人的歧视和排斥，在这种歧视和排斥的影响下，艾滋病患者会慢慢产生自卑感，认为周围的人甚至是整个社会的人都在歧视和排斥他，这一感觉使艾滋病患者在内心产生羞耻感，当这种羞耻感发展到一定程度时，艾滋病患者就会自己看不起自己，自己歧视自己。

有的感染者说道：“害羞啊，得了这种病，人家都说这种病都是做了见不得人的事，吃了连人都不吃的东西。害羞啊，自己也觉得是自找的，以前家人让自己不要吸毒不听劝告，落到现在的下场自己都觉得不好意思见人了。你看，就因为以前吸毒把家里值钱的东西都卖光了，又不找正经活路（生计）干，现在家里什么都没有，人家得看好电视机，我们家没有。一个大男人没本事出去挣钱，确实害羞。尤其是我们佤族，男人不会找钱是要被人家看不起的。现在想想都后悔，后悔当初不听话，不好好出去干活路挣钱，现在得了这种病，真的就像人家说的活该啊。有时候连门都不好意思出，怕人家问起来自己咋个身体越来越差时，都解释不了。”

另外有的感染者也说：“现在很后悔，后悔当初贪玩，跟着别人去吸毒，还打针。因为吸毒，家里连一个像样的房子都盖不起，你看，人家家家盖起瓦房，我们家只能住用竹篾围起的屋子，下雨天就漏雨。自己身体不好干不了活，难过啊。人家都讲得了这个病的人活不到几年就死了，想想这些心里就难受，当初确实不应该做那些事情。对于人家说我们得吸毒病，得癌症，自己也不好意思再说什么，毕竟人家说的都是事实，我们是因为吸毒才得了这种病的，也是活该。你看，现在手上的血脉都看不清，就是以前打针打的了。唉，现在终于晓得了，真是后悔啊，世上又不有后悔药吃，你说给是？”

以上是莱卡村两位静脉吸毒的艾滋病感染者与笔者交谈时的自述。虽然笔者是单独访谈，但两个被访者在整个交谈过程中的言行举止有着惊人的相似。他们总是低着头，很少与笔者有眼神的交流。而且行为拘谨，总是坐在一个位置上动也不动。说话的声音很低沉，还时常皱起眉头露出十分苦恼的表情。两人都是由一开始的被动少语，经过两三次交流之后才逐渐变得主动多言。

对于害羞，感染者还有更多的行为表达。记得在感染者 BM 病重的那一次，笔者陪同导师去家里看望过他。刚一进门，就看到 BM 蜷缩着身体躺在堂屋里，他一见我们就立刻用被子把整个头捂住，转过身子背对着不愿意让我们看到。旁边的村民说那是因为他害羞。当村民准备将他送往医院，把他从屋里抱出来扶上拖拉机的整个过程中，BM 将自己的头部严严实实地藏进了被子里，不让别人看到他的脸。那时的他虽然因为病痛发作无法控制自己的行为，不





停的嚎叫，但他意识里还是始终会感到害羞。并不断“用被子捂住头”的行为来遮掩那种发自内心的害羞。

2、痛苦和恐惧

当因疾病引起的极度心理折磨蔓延到身体每一个部分时，痛苦和恐惧开始在感染者内心肆虐。苏珊·桑塔格曾这样描述过：“我们染病的时间是为有关疾病的猜疑、怀疑和忧惧而提前痛苦或过度苦恼知识，是在我们能够说自己患病之前；我们不能肯定我们是否患病；我们一只手去号另一只手的脉息，我们的眼睛审视着我们的尿液，我们该怎么办……我们因疾病而饱受焦虑之苦，在疾病真正到来前，我们就已经支撑不住了……”^①艾滋病病毒的攻击显得如此令人毛骨悚然的原因，是其污染被看作长期存在的，因而被感染者不得不永远处于脆弱中。即使感染者的病在初期没有显示出任何症状，但被感染者承受的痛苦以及对未来的担忧却会一直处于较为活跃的状态。尽管艾滋病的生物学病症会逐步侵害人体的正常机能，无可治愈的现实又使得感染者深陷在痛苦和折磨之中。但是由艾滋病污名所引发的对一个人道德的猜疑和判断对感染者和家人所可能或已经产生的重要影响是引发艾滋病病毒感染者和病人痛苦和担忧的更进一步的原因。从下面这个感染者的叙述中我们可以看到这种对一个人道德的猜疑和判断可能产生的影响有多么强烈，这种痛苦和担忧甚至有可能先于艾滋病病毒成为夺去生命的恶魔。

有的感染者自述道：“心里面每天很害怕，有时候晚上睡觉都不敢闭眼睛，害怕一闭上第二天就睁不开了。每天都感觉心里不好过，但又不敢讲出来。不敢告诉老婆，现在我老婆还在为我把那个戒了（戒毒成功）而高兴，害怕一说出来她受不了这种打击，也害怕别人知道会在背后说闲话。现在我这个脚也不行了，疼啊，有时候就像没有脚一样，干不得活路。家里人问就只能说是风湿。吃药也吃不好。其实我也还是想让老婆和娃娃去检查检查，如果有病就早点吃药医。现在家里穷，还有老人，要是全家人都病了，这个日子就没法过了。我现在连门都不想出了，只想在家。唉，有时候都不敢去想，一想起心里就难受，有时候真的不想活了，等到哪天真是不想活了，想自杀算了，那个时候再把病的事告诉我老婆，我不想等到病到晚期死了，其它人知道我是因为这个病死的，人家会害怕，会看不起我家人呢……”

另外有的感染者也说：“我是那年和我老婆去领结婚证的时候做婚检查出来的。因为当时我还没有电话，医院就打电话给我的一个住在下 M 村的表哥，让他通知我去医院。我一听说医院通知心里就有点明白是怎么回事了，因为我曾经吸过毒。但又不确定，最后去了医院，医生就说我感染了。还给我讲了怎么注意，发了避孕套给我。我当时一时间脑子一片空白，什么也说不出。怎么就偏偏是自己，和我一起去检查的其他几个曾经一起吸毒的小伙伴都没有问题，却偏偏是我，真的很难接受。我老婆就更难过了，当时知道后就在表哥家大哭，哭得晕过去，倒在沙发上就起不来。我能感觉到她心里实在难受，比我自己还痛苦，毕竟那个时候我们才刚刚领了结婚证。我们基本上接连一个星期都在家里不出门，虽然老婆没有和我吵，和我闹，但我心里还是不好受，我每天要抽三四包烟，抽得满屋子都是烟味。直到老婆怀孕了才好点。自从晓得了之后，我和我老婆一直都不敢告诉任何人，包括我姐家，哥哥家那些亲戚。担心人家知道了就不来家里玩，嫌弃我们。人家说我们这个病活不长，最多就是几年，你看，我现在娃娃还小，才一岁多。老人身体也一向都不好，如果我真有事，家里怎么办？房子也是破破烂烂的，以前还想着要好好出去找钱把房子盖盖，让老婆娃娃有个像

① 苏珊·桑塔格著：《疾病的隐喻》，上海译文出版社，2003 年 12 月版，第 109 页。





样的房子住。但现在得了这个病身体有时候会不舒服，所以不敢去远处做活。但在村子里，人家都知道我们以前是吸毒的，没什么本事，也找不着活干，做生意又不会。唉，难过啊，想着以后就害怕。”

其次，对家人和后代的影响也是艾滋病感染者深感恐惧的重要原因。尤其在少数民族农村地区，由于亲缘与地缘关系较为紧密，文化对患者所加的病痛标签是如此有力，它影响患者的全部关系。在 M 村，麻风病和精神病的烙印如此有力，它不只与病人本身，还与他们的家属相关联。M 村侏族传统的观念认为，如果一个人感染了麻风病，可能他的后代也会遭到同样的下场。如果一个人精神有病，他的祖辈无疑也染患了。而对于麻风病和精神病患者来说，几乎他的所有家庭成员都要共同分担这个所谓的“道德污点”，承受这种污名带来的影响，被排除在正常人群之外，艾滋病也是如此，在 M 村，笔者遇到的艾滋病感染者和病人都表达了这种担心。

有的感染者自述道：“人家都说这个病不是好病，很难听的。就是去胡乱搞啊、去街子嫖娼啊、吸毒啊，很难听的。反正一想到艾滋病就是不好的病。除了我们自己被别人看不起，老婆娃娃自然也会跟着受罪。要是我以后病死了，他们的日子就会更难过，没有人和小娃娃玩，在学校读书时可能会被其他人欺负。老婆就更是可怜了，要是人家知道我得了那个病，以后我死了，会被人家说一辈子难听话。要是她有什么重要事情需要人家帮忙，人家也不敢来帮...”

另外有的感染者也说：“家里只有我和我老婆知道，别人都没告诉。我们家里人基本上全部都住在这个寨子里，生怕他们也跟着一起难过。我母亲岁数比较大了，已经七十多岁，而且身体不好，你看，天天都是睡着，走不动路了。不想让她知道，虽然她不懂这个是什么病，但只要病总归是不好的。我现在还好有老婆在身边，她对我一直都很好，如果没有老婆娃娃支持我，我一点活下去的想法和勇气都没有了。现在就是尽量不让其他更多的人晓得，我们农村人对这些病不了解，一听就很恐慌，背后对你指指点点不算，连老婆娃娃都会被人嫌弃。”

从以上分析和病人陈述中可以看到，艾滋病原本是一个连名称都不明确的流行病，其病毒是“人类免疫缺陷病毒”，而结果是给人带来“获得性免疫缺陷综合症”。而公众眼中艾滋病的社会与文化意义却不断地张扬着道德化和妖魔化力量。结果是病人惧怕的不仅仅是艾滋病对其生命的威胁，而且惧怕艾滋病对其和家人社会存在的威胁。作为经过不断建构的文化和社会结果，污名和对污名的恐惧对于艾滋病感染者来说比艾滋病本身更可怕。污名以及对污名的恐惧所产生的社会影响直接打击着病人个体和病人家庭。它们不但造成家庭内部的紧张关系，而且带来公众对艾滋病感染者的怀疑、冷漠、以至于歧视甚至厌恶与躲避。这些结果都使得艾滋病感染者越发孤立、越发企图隐瞒自己得病的事实。

3、内化——“我们”和“他们”不一样

当施加污名者成功完成了贴标签（即污名），并将被贴标签者与社会不期望特征和负面刻板印象联系在一起之后，便开始进入了下一个阶段，即被贴标签的人被归入特殊范畴以便于在某种程度上实现“我们”分离成“他们”的过程。当承受污名者已经无力反抗主流群体施加的压力，便开始内化污名，将标签所指与自身行为相联系。认为“我们”和“他们”不一样，承认并内化这种差异。不仅心理上认同差异，而且其言行也表现出强烈的认同。





Corrigan认为,污名是自我污名与公众污名相结合的统一整体。^①公众污名是指社会群体对那些具有社会不期望特征的个体或群体产生的负面刻画印象、偏见及歧视。自我污名是当人们内化公众污名时产生的自尊和自我效能感的丧失,指的是受污名群体成员将污名态度指向自己而产生的反应,又可称为内化的污名(internalized stigma)或感知到的污名(perceived stigma)。^②内化污名会导致低自尊、低生活质量、持久的抑郁、社会关系受损,使感染者的心理和生理健康受到极大影响。艾滋病感染者在强烈的社会歧视和污名之下,把自己看成是社会正常人以外的人,不敢与正常人交往,怕受到他们的歧视和排斥,而渐渐把自己局限在“我们”的生活圈内,认为“我们”与社会的正常人的“他们”格格不入,“我们”的行为是异常的,与社会基本伦理道德背道而驰的。“我们”的行为带来了严重的后果,破坏了社会正常秩序,使“他们”的生活陷入了危险之中。为了免于遭到“他们”的歧视,“我们”就要主动保持与“他们”的距离,慢慢与“他们”的世界隔离开来。

案例一:(与感染者交谈)

问:“你平时去不去和村子里的那些男人一起打牌啊、喝酒聊天之类的?”

答:(摇头)从来都不去。

问:为什么不去?是你自己不想去还是其他原因?

答:嗯,不想,他们不会喜欢和我们这种人在一起,他们看不起我们。

问:为什么你会这样认为呢?

答:我们以前是吸毒的,人家嫌我们没本事。而且现在得了这种病,就更害怕了。人家会看不起我们,害怕我们。我们这些人和他们早就不一样了,过的生活都不是一样的。

和他们在一起玩,我自己感觉害羞,他们心里肯定也觉得不舒服。你说不是这样吗?

污名导致的这种“我们”与“他们”的区分体现在感染者群体主动脱离社会,主动回避与社区主流群体的交往。而这种“我们”与“他们”的区分是由感染者这个“我群体”所谓的“他群体”的带有歧视性的心理和行为导致的。这种“我们”和“他们”的称谓和所指在艾滋病感染者群体(承受污名者)与普通村民(施加污名者)之间互换。对于两个群体而言,“我们”和“他们”之间是有着严格的区别和清晰的界线的。普通村民这个“我们”眼中的“他们”始终有着与我群体不同的价值观念和为活动。笔者引用了一段访谈内容来加以说明:

案例二:(与普通村民的交谈)(注:该村民BJ是感染者BM的邻居,从小与BM一起长大,知道BM的病情)

问:你们平时会和BM他们在一起玩,比如聊天或者一起去缅甸吗?

答:不去,小时候倒是经常在一起玩,一起去打鸟,放牛等等。后来长大了,特别是现在就基本不在一起玩了。

问:后来是为什么不在一起呢?

答:后来他们吸毒,我不吸,渐渐地彼此之间就不往来了嘛。那时他们吸毒,家里面的人也就不准和他们在一起玩了。我也不想学坏,他们那个不会有好结果啊。你看,他现在身体也不好,家里也没有钱,自己也没有本事。

问:你们原来既然是小伙伴,那么现在如果他有困难时来找你,你会不会帮帮他?

① Corrigan PW, Matthews A K. Stigma and disclosure: Implications for coming out of the closet (J). Journal of Mental Health, 2003(12): 235-248.

② Corrigan PW, Kerr A, Knudsen L. The stigma of mental illness: Explanatory models and methods for change. Applied and Preventive Psychology, 2005, 11:179-190





答：（摇头）从来都不会，他们也不会来找我，因为他们自己也认得，人家不可能敢把钱借给他们，那是借给他们去买毒品，买烟吃啊。借了就拿不回来了。而且我们现在都是有家的男人，要干活路挣钱，也没有时间去帮他们。尤其是像BM那种人，连自己的老人和娃娃都不管，只会去吸毒，去偷别人东西的人，帮他搞什么？可怜他搞什么？我们佉族的男人要是连活路都干不动，连老婆娃娃都养不活，是害羞呢，是会被人家看不起的。所以他现在这样也是他自找的。就像你们汉族讲的“自作自受”。他们那些人就是应该早死早好，活着还折磨人。让我们这些人也觉得不安宁，害怕他啊。

问：怎么会害怕他呢？

答：难道你不害怕，得了那种病（艾滋病）的人你不害怕吗？他们那些吸毒的人什么都做得出来，什么都不怕。万一哪天想不通来害我们，害我们家人，那就遭殃了。

自主、平等和相互尊重是关系维持的重要因素，只有关系双方在平等与尊重的基础上相互交往，关系才能够得以维持和发展，当互动双方之间存在不平等和歧视时，关系就会发生变化，甚至会断裂，相互之间不再来往。从村民BJ的话语中可以看出，他与感染者BM之间已经有清晰的“我们”和“他们”的区分。尽管两人是从小一起长大的，但由于之后双方选择的人生道路不一样，处于强势的一方对另一方存在主观色彩的价值评判时，那种亲密关系也就随之破裂了。

四. 艾滋病感染者对污名的行为回应

意识会影响并主导行为取向。艾滋病感染者对污名的内化不仅表现在心理的认同，而且这种内化和认同往往通过行为表现出来。污名会在两个层面上造成不利影响，分别是公众污名和自我污名。公众污名是大多数社会群体对受污名群体持有刻板印象、表现出敌对行为的现象。而当公众污名的程度和范围不断加深时，自我污名就开始产生了。自我污名也就是承受污名者对污名的内化过程。在承受污名者内化污名的过程中，开始用行为表达对污名的认同。污名内化会导致自我歧视、自我封闭、自我效能降低，甚至主动脱离社区群体，与社会隔离。

1、自我歧视与自闭的产生

自我歧视与自闭的产生可以说是艾滋病感染者在内化污名，认同“标签”之后最初也是最强烈的反应了。这种自我歧视和自闭源于艾滋病感染者心理上的羞愧和自责。因为对导致感染病毒之行为的自责，对艾滋病标签所指的污名而感到羞愧。在疾病的生理性痛苦和社会施加污名的双重压力下，自我歧视就随之产生了。自我歧视就是自己对自己产生偏见，觉得自己真的存在“标签”里有违伦理道德的事实，自尊心开始下降甚至丧失。而自闭则是伴随着自我歧视产生的，正因为自己觉得低人一等，和他人没有共同之处，所以自我封闭，不与外界交流。

艾滋病患者产生自我排斥往往要经历一个过程，在个人感染艾滋病信息公开初期，艾滋病患者会受到外界部分人的歧视和排斥，在这种歧视和排斥的影响下，艾滋病患者会慢慢产生自卑感，认为周围的人甚至是整个社会的人都在歧视和排斥他，这一感觉使艾滋病患者在内心产生羞耻感，当这种羞耻感发展到一定程度时，艾滋病患者就会自己看不起自己，自己歧视自己，也就是自我排斥就产生了。自我排斥产生的后果是非常严重的，例如，艾滋病患





者不愿意与外界交往，往往把自己封闭在一个狭小的范围内，把自己同外界孤立起来，形成非常孤独的心理倾向。在调查中笔者也发现了许多类似的情况。

如有的感染者自述道：“我现在只想在家里，不想出去，出去人家会问我怎么那么瘦，我回答不来，害羞。”

“得了这个病，我也不想出去了，出去了怕别人瞧不起我，觉得我没本事，害羞啊。”

“人家本来就不愿意与我们相处，我也不出去找人家，人家都看不起我们，我们又何必出去呢。”

“唉，得这种病，害羞啊，不好意思出去了，人家有好电视机，我没有，人家有钱买酒喝，我没有，害羞啊，还是不出去好。”

“我都是只在家里，即使出去也是去外国那边，不在我们寨子，寨子里不好在，没有人可以在一起玩。”

“打工我都是远远地去了，不想在我们寨子，不想让人家见到我这种样子。”

BM 和 BZQ 是笔者在调查期间接触时间最长的两位感染者，他们两人自从得知自己的病情之后的几年里，除了县城和邻近的缅甸 SP 镇，没有到过其他地方。而且基本上不参加任何村寨集体活动，将自己的生活圈子大大缩小。感染者 BZQ 在 2008 年 7 月到 2009 年 7 月一年之中，一次到景洪打工 20 天，另一次到 Y 县另一个乡做短期工 10 天以外，其余时间都在家。而两次打工经历之所以非常短，一是因为自己身体不好无法承担重体力劳动，而是由于 BZQ 不愿意和人沟通，在工地上与别人的关系不融洽。而 BM 则基本上不出门，自从得病之后，就每天在家看电视，喝酒。即使出门，也不在寨子里活动。在 2009 年 6 月 20 日到 7 月 20 日的一个月里，BM 只有十天是呆在寨子里的，其余时间都是跑出去缅甸，只有晚上睡觉才回来。因为在缅甸很少有人知道他是艾滋病感染者，不需要承受在村子里那样强烈的污名。而一旦回到寨子里，他基本上就躲在家里不出门，也不愿意见人。

2、自我效能降低——“无用论”

艾滋病病毒对感染者身体机能的生物学影响往往是长久性的，但污名却比病毒本身有着更猛烈的攻击力。长期生活在艾滋病污名的压力下，感染者的自尊会降低，会更加抑郁和消沉。最后导致自信全无，自我效能降低，产生“无用论”的心态。尤其是那些处于生活贫困、劳动力丧失、亲人远离等多重遭遇下的感染者，这种现象就更为突出。“社会角色是指与人们的某种社会地位、身份相一致的一整套权利、义务的规范与行为模式，它是人们对具有特定身份的人的行为期望，它构成社会群体或组织的基础。”^①每个人在社会中都会扮演一定的社会角色，一定的角色会赋予其相应的权利、义务，这种权利和义务会带来地位和尊严。但是当社会不承认个人的社会角色时，相应的权利和义务就会丧失，也就得不到应有的社会地位和起码的尊严。在农村社区也一样，当社区不认同个人的角色时，个人很容易就产生了心理负担，认为自己对家庭、对社区都是多余的，自我否定，认为自己是没价值的。于是就开始自我放弃，不仅不参加社区的集体性活动，连自己家里养家糊口的基本生产劳动也不承担。

感染者因受到他人的歧视和偏见而自己歧视自己，自己看不起自己，把社会上普通民众对艾滋病患者的看法和态度附加在自己身上，并将其内化，认为感染艾滋病是自己的原因，自己应该负全部的责任。认为感染艾滋病是自己“做了坏事”、“吃别人不吃的东西”、“做了不道德的事”的一种报应。在他人主观偏见的影响下，艾滋病感染患者会慢慢产生自卑感，

① 郑杭生主编：《社会学概论新修》，中国人民大学出版社，2003 年版，第 107 页。





认为周围的人甚至整个社会的人都在歧视和排斥他，这一感觉使感染者在内心产生羞耻感，当这种羞耻感发展到一定程度时，他们就会自己看不起自己，觉得自己“一无是处”，“没有本事”，“低人一等”。慢慢地就对未来的生活丧失信心，在行动上不作为，从此绝望消沉。

五. 消极回应的后果——污名的再次固化

在承受污名者面对社会强烈的污名与歧视而无力反抗时，不仅会内化污名，承认自己具备污名的特征，而且还会做出一系列与污名所指内容一致，甚至更严重的消极的回应。所谓“你们既然认为我是道德缺失的人，那么我就行道德缺失之实”。承受污名者不仅在心理上变得消极，还做出了如“逃避家庭责任、懒散糊混、小偷小摸”等消极行为。

有的感染者自述道：“我现在连家都不想回，一回家就烦，看着家里什么都没有，人家可以看好的电视机，我没有，人家有钱买酒喝我买不起。做活计也做不来。身体不好，脚疼，医生给吃的药好像也没有效果，都好久不吃了。医院打电话来叫去检查身体，我也不去。没有用，反正也不会好。我现在就想天天在外面串，连觉都不想回家睡。有时候连娃娃叫我，我都不想答应，烦啊！我连自己都管不了啦，还怎么顾得上他们。现在老婆也出去打工了，也没有人管我了，我也就是过一天算一天了。我们寨子也不好，钱找不到。人家也懒得见我们这些人，我真想哪天跑出去就不回来了。”

以上是感染者BM在笔者时隔八个月后再一次访谈他时的自述。与八个月前相比，他明显消极了许多。而这种消极是艾滋病感染者内化污名的结果。污名具有心理暗示与认同作用，承受污名者会逐渐接受社会对其本人的不良评价，进而被迫与所谓的“道德缺失”为伍，进行更加严重的消极，甚至出现越轨行为。而这种消极回应的后果又会进一步加深污名，使污名再次固化。

紧挨BM家住而且与BM也是亲戚的BYB说：“BM啊，自从他老婆出去打工之后，就开始乱混。老人不管，娃娃不管，有时候娃娃哭了，他也没有反应。养猪也不会，煮饭也不会，一天就是往外跑。这段时间基本上十天半个月的在外面。也不知道是去哪里？只有半夜三更，一两点了他才回来，那时候是拿着东西回来呢。”

BYB的儿媳接着说：“BM是三只手啊，你知道什么是三只手？就是去偷东西。我们随时都听得见他大晚上拿着小鸡、小狗那些回来煮了吃。唉！害怕啊。我们都不敢说他。”

BYB的儿子BJ也凑上了几句：“BM那个人是偷东西成习惯了，以前吸毒时候就偷，寨子里的人都怕他。连自己家的东西都偷偷拿出去卖完了。谷子、小猪等，拿去人家给十块、二十块，他又拿着钱去买那个吃。家里谷子卖完连他家人都没有吃的，实在没有办法，他在下莱卡的妹子又上来把他家的谷子拿去管着，吃一点又送一点上来，不然早就饿死了。前几天他去偷了我们下面那个寨子的小狗，好像就是你们城里面的小哈巴狗那种，后来就被人家发现，那家人就追到我们寨子来，找到他家来闹。BM么吓了跑去躲着，后来还是我爸爸出面去说情么，那家人本来要300块，后来说说他家的情况，赔不起，最后人家同意赔150块。这样才把事情解决了。反正现在寨子里的人都害怕他，家里的东西都要管好。也没有人和那种人玩，又有病，又偷东西，又没有本事...”

BM不仅丢下自己年迈的母亲和年幼的孩子不照管，不承担作为儿子、丈夫和父亲多重身份应该承担的家庭责任，而且在村子里肆意盗窃他人财物，扰乱社区正常的生活秩序，让村民的财产安全受到危害。这不仅使得村民对他的“污名”合情合理，而且还使“不务正业”、





“小偷小摸”、“好吃懒做”、“不顾老小”等负面形象再一次在村民的心中固化，加剧了原有的污名，导致更为强烈的社会歧视。

六. 结语

尽管所有的疾病都会带来一定程度的污名，但艾滋病是目前诸多疾病中最具污名特征的疾病，污名对艾滋病感染者的危害是最为深刻和彻底的。污名使得艾滋病感染者在他人眼中丧失了应有的价值和信誉，成为了有道德缺失的群体。污名绝不仅仅只是贴上一个负面标签那么简单，更重要的是对拥有污名者的心理健康和行为取向产生负面影响。污名首先击垮艾滋病感染者的心理防御，之后又逐渐渗透，使其内化，达到控制其行为的目的。面对强烈的污名，艾滋病感染者产生了一系列羞辱、自卑、痛苦和恐惧的心理回应，并逐步内化污名，产生自我歧视，主动与社会隔离，自我封闭。甚至会按照污名的所指，出现更为严重的越轨行为，使得污名再一次固化。由此看来，与艾滋病相关的污名与艾滋病病毒一样，二者对人体的侵蚀都是持续性的。尤其是在人口集中、地域范围较小，亲缘和地缘关系较为紧密的少数民族农村社区，污名的影响就更为突出。





【艾滋病问题的人类学研究】

歧视对佤族农村社区艾滋病防治及感染者生活的负面效应

张源洁

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 艾滋病是一种被严重歧视的世界性疾病。自从医学界鉴定出艾滋病病毒那一刻起, 它的不可治愈性和传染性就使人类陷入了极度地紧张和恐惧之中, 与艾滋病相伴而来的一系列不同程度的歧视则对艾滋病的预防和治疗以及艾滋病感染者和病人的生活造成了严重的负面影响, 极大地增加了艾滋病给社会生活带来的潜在压力。艾滋病歧视问题不仅存在于人口密集的汉族城市, 在边远的少数民族农村地区同样突出。笔者以云南中缅边境一个佤族农村社区为例, 采用人类学的研究方法对歧视给艾滋病防治以及感染者生活的负面效应进行分析研究。

【关键词】 艾滋病 歧视 负面效应 佤族

一. 研究点概况

笔者的研究点是云南省西南部中缅边境地区一个以佤族为主体民族的农村社区—莱卡村。当地佤族自称“永饶”。佤族源于古代“百濮”族群, 是云南省境内的土著民族之一, 具有悠久的历史与文化, 主要分布在以阿佤山为中心的滇西南边境地区。

莱卡村分为上下两个居住区, 共有 11 个村民小组。上莱卡位于中缅边境线上, 与缅甸 SP 镇仅一山之隔, 下莱卡则靠近当地县城。截至 2008 年, 该村共有人口 2389 人, 总户数 547 户 (其中: 上莱卡 171 户、740 人, 下莱卡 376 户、1649 人) 其中佤族人口占总人口的 99%。辖区总面积 23.6927 平方公里, 耕地面积 1902 亩 (其中: 水田面积 1578 亩, 旱地面积 324 亩), 人均耕地面积 0.8 亩。主要粮食作物是水稻、玉米; 主要经济作物是甘蔗、茶叶、蔬菜、养殖等。

二. 莱卡村艾滋病感染情况

莱卡村所属的 M 县是云南省 Y 市的一个少数民族边境县城。由于 M 县地处中缅边境, 复杂的国际环境和毒品犯罪的威胁地区, 给艾滋病的流行和传播创造了条件。该县自 1990 年开

【基金项目】 本文系 2007 年云南省哲学社会科学规划重点课题“云南艾滋病应对的健康社会科学研究”——“医学人类学”子课题的阶段成果之一。

【作者简介】 张源洁 (1985-), 女, 云南大学民族研究院民族学专业硕士研究生, 专业方向为医学人类学。





展艾滋病监测工作, 1996 年发现首例感染者, 2000 年发现首例病人, 截止 2006 年 12 月 31 日止, 通过开展艾滋病自愿咨询检测和重点人群艾滋病筛查等工作, 共计检出艾滋病病毒感染者 516 例, 其中佤族占 69.57%, 女性感染者占 56.20%, 感染者人数居全市第二位, 全县 10 个乡镇均有分布。而莱卡村正是 M 县艾滋病感染较为严重的社区, 2009 年该县艾滋病防治办公室的统计数据显示, 该村艾滋病感染人数已达 47 人(其中死亡 7 人), 占全村总人口(2389 人)的 1.96%。大多数感染者是因为吸毒共用注射器感染, 近年性传播感染逐渐增加。

目前, 莱卡村艾滋病相关的歧视和排斥已经渗透到宗教活动、村寨集体性活动、婚姻生活、政治生活和其它日常生活之中。对艾滋病综合防治工作的开展, 以及感染者和病人的生活造成了严重的负面影响。

三. 歧视对艾滋病综合防治的负面效应

预防与控制艾滋病的感染是全社会关注的一项系统工程, 而对艾滋病患者的社会歧视问题则不同程度地妨碍了这一工程的有效运行。^①日益严重的歧视对佤族农村社区艾滋病自愿咨询检测、抗病毒治疗、村医随访管理和社区关爱体系的建立都造成了一定的阻碍作用。

1、对自愿咨询检测的影响

歧视是社会对那些具有令人厌恶的、使人丢脸的, 社会不期望或不名誉特征的个体或群体采取的贬低、疏远、敌视等不公正待遇。^②严重的艾滋病歧视会阻碍自愿咨询检测工作的开展。自愿咨询检测(英文简称VCT)是鼓励有过风险行为的人进行自愿的艾滋病病毒检测, 通过检测可以尽早确定他们是否感染艾滋病病毒(HIV), 促使他们减少风险行为, 采取和保持安全行为, 帮助HIV感染者获得社会的支持, 科学的治疗, 以保护家人和朋友。^③但在莱卡村, 很多人担心遭到歧视, 不愿意进行自愿咨询检测。在 2009 年举行的一次艾滋病病毒自愿咨询检测中, 整个莱卡村共计 2700 多人中至少应该有 1000 人进入检测, 但最终只有 700 人进行了检测, 而且大多数是老年人, 年轻人基本上没有, 尤其是有高风险行为的人群未参加检测。社区内应该进入检测的人群未能进行检测, 这就使得县级有关部门很难掌握社区真实的感染情况和具体人群, 对艾滋病综合防治、关爱行动和抗病毒治疗的开展十分不利。在笔者随后的访谈中发现, 很多村民之所以不愿意进行检测, 是担心别人看到后会认为自己行为不端, 产生怀疑, 甚至看不起自己。而一些已经进行检测的村民大多数都表示不想知道结果, 认为如果得知了结果(阳性)会给自身造成巨大的心理压力, 思想混乱, 还会受到歧视。还有部分已经确诊为HIV阳性的感染者则表示:“其实还不如不让我晓得(结果)的好, 晓不得我还不会胡思乱想, 不会难过。现在晓得了反而觉得难受, 脑子都是一片混乱。”

由于很多人不愿意进行自愿咨询检测, 使得一些曾经有过高风险行为的人不知道采取保护措施, 加大病毒传播的风险。即使经过检测需要进行治疗的人群因为害怕遭到歧视也未能得到治疗。

① 朱敏贞, 胡志:《对艾滋病患者社会歧视问题的理性思考》,《中国公共卫生管理》,2005年第3期。

② Coffman E. Stigma: Note on the Management of Spoiled Identity (M). New York: Penguin Books. 1963. 1-10.

③ Janssen RS, Holtgrave DR, Valdiserri RO, et al. "The Serostatus Approach to Fighting the HIV Epidemic: Prevention Strategies for Infected Individuals" (J), American Journal of Public Health, 2001, vol191 (7): 1019-1024.





2、对抗病毒治疗的影响

歧视不仅阻碍自愿咨询检测的开展,使得社区内真实的感染情况和具体感染人群无法得到掌握和监测,还会严重影响抗病毒治疗的开展。需要接受治疗的艾滋病病人为了免于遭受歧视,不愿意到医院进行治疗。在莱卡村所属 M 县疾控中心规定,凡是 CD4 细胞低于 250 的患者就必须进行抗病毒治疗,服用抗病毒药物。而如果一旦接受治疗,就等于病情会在一定程度上被公开。因此,一些艾滋病患者拒绝接受药物治疗,任其病情恶化。莱卡村一位患者说:“他们医院每次一来给我送药,都是开着车,有时候还穿着医生穿的那种白衣服来,人家一看就认得是怎么回事,都害怕我了。我现在都不想给他们来了,影响不好。”

此外,正在服用抗病毒药物的患者因为害怕遭到歧视,遇到如服药后身体出现恶心、乏力等不良反应,或需要更换药品等问题都不敢主动向医生咨询,既危害患者的健康,又影响治疗的效果。

3、村医随访工作难以开展

艾滋病感染者和病人的跟踪随访管理是 M 县防艾办从 2009 年开始实施的艾滋病综合防治重点工作。主要是将社区感染人群的管理下放给村医具体负责,做到对感染人群的定期跟踪随访,从而详细掌握感染人群的病情和需求,并督促其定期体检和抗病毒治疗的情况。自村医随访工作开展以来,莱卡村的村医就对社区内 40 多名感染者和病人进行了逐一登记管理,但社区内严重的歧视使得村医的艾滋病跟踪随访管理工作也受到阻碍。村医金医生说:“现在我们的工作难开展,很多感染者可能担心我们村医会把他们的病情泄漏出去,拒绝我们村医的随访,有些远远地看见我们去就把大门关上,有的甚至还威胁我们村医,警告我们说以后不要再来,不然的话我们也没有好下场。”

村医与感染者之间本来可以有更好的沟通和交流,避免如汉族医生与佤族患者在语言上的障碍,但歧视却成了他们之间的难以消除的屏障。

4、社区关爱体系难以建立

社区是以一定地理区域为界线并有着共同意识、共同利益,并有着密切交往关系者组成的社会群体。^①社区是艾滋病感染者和病人赖以生存的重要场所,是艾滋病综合防治的主战场,也是为感染者和病人营造健康、良好生活条件的空间。如果在社区建立一个艾滋病关爱体系,有利于改善和提高感染者及病人的生活质量,有助于他们的心理健康,树立积极的生活态度,从而也有利于社区内艾滋病预防和控制工作的顺利开展,促进整个社区生活的健康、安定与和谐。然而,由于社区内很多感染者害怕遭到歧视而不愿意暴露身份,心存戒备,自我隔离,主动脱离社会,从而使得社区开展的各种关爱艾滋病的活动无法将其包括在内,很多资源无法到达感染者和病人手中。联合国教科文组织 2009 年 6 月起在莱卡村实施了一个有关艾滋病关怀与支持的项目。项目主要是通过社区建立学习中心开展抗病毒治疗教育,从而提高受艾滋病影响人群获得关怀和支持的可达性及其质量,营造一个健康、持续的社区学习中心,培养村民的健康意识。但是由于社区内存在严重的歧视,重点需要参与这个学习中心的吸毒人群、艾滋病感染人群以及他们的家人很难完全参与进来。他们担心自己或家人因为参与了

^① 张胜康等著:《不同文化人群艾滋病问题的社会学研究》,成都:四川大学出版社,2008 年 12 月版,第 158 页。





学习中心而被暴露，被他人排斥。而作为项目实施方的负责人也有这样一种担心：因为艾滋病感染者的身份的暴露必须是自愿，而莱卡村的大多数感染者又出于担心而不愿暴露，那么学习中心将这一部分人包括进来，也就有可能增加他们暴露的风险，给他们带去不必要的伤害，进而就要充分考虑和协调各方面的因素。可见，在莱卡村这样一个存在着严重歧视的社区建立艾滋病关爱体系是有很大困难的。

四. 歧视对艾滋病感染者和病人生活的负面效应

1、人际交往权利的丧失

社会交际网络在人的生存和发展中起着至关重要的作用，是社会成员获得社会认同的一种重要方式。歧视使艾滋病感染者和病人，甚至其家人失去了人际交往权利，被归入了有行为缺陷的群体。感染者一旦失去了社会交往权利，就会失去社会认同的机会。社区内普通村民拒绝与感染者交往，是对感染者人际交往权利的一种剥夺。在莱卡村，歧视对人际交往的影响主要表现在日常交往、红白喜事等事情上，笔者试节选几段田野访谈资料加以说明：

一位 30 来岁的男村民陈说：“要是我认得村里哪个得了那个病(艾滋病)肯定不会跟他相处，肯定不和他玩了。”

一位 40 来岁的女村民说：“要是听说哪家有这种病人，我就不敢去他家玩了。如果是亲戚那就去家里探望一下，但不敢去他/她床边。平时就不会和他有太多来往了，那些人不是吸毒，就是乱搞，怕人家看见了说闲话。”

一位 29 岁的女村民说：“要是得知哪家大人得了艾滋病，都不准让自家小孩和他家小孩玩，小孩免疫力低，容易得病，何况是那么可怕的病。”

一位 43 岁的女村民说：“以后我家姑娘找对象只要是吸毒的都不准要，不要说谈对象，就是交朋友也不允许，那些人说不定就是艾滋病人，吸毒的人坏，正经活路不干。”

一位 40 来岁的男村民说：“要是我们认得哪个得了艾滋病，我们就会去和组长说，组上有哪家办事请客，不准他去帮忙。要是他去，我们大家都不敢去了。”

一位 50 来岁的女村民说：“不要说不敢去他家，就是遇着他们请客都不敢去家里吃饭了。”

在以上几位村民的回答中我发现，一些村民表示不愿意和感染者有频繁的往来，有的村民不愿意让自家小孩和感染者家的小孩玩，有的老人表示不愿意到感染者家吃饭，有的认为如果和感染者交往过多会给自己带来负面舆论。感染者 BM 的妻子曾在 2008 年时摆过一个小摊卖包子馒头，但村民因为知道她的老公是感染者，都不愿意去光顾。结果维系了不到一个星期，就经营不下去了。

总之，艾滋病歧视通过日常生活的诸多事件使得感染者逐渐丧失了很多基本权利，这种权利的丧失更多的是一种被剥夺的过程。

2、社会资源的不可获得

艾滋病歧视使得许多社会发展资源和救助资源与感染者擦肩而过，使感染者失去了社会资源的获得权。当地是一个少数民族边境地区，经济发展的滞后和生活的贫困加剧了感染者生存条件的恶化，如果有社会资源的救助和支持，感染者的生活质量会得到改善和提高。而歧视却使得他们失去了获得社会资源的权利，社会资源需要全社会共享，而因为艾滋病感染





者已经失去了社会认同，被排斥在原有社区主流成员的身份之外，进而也失去了共享社会资源的机会。由于艾滋病感染者害怕受到社会歧视，不愿意公开自己的身份。不愿意用自己是“艾滋病感染者”的身份去争取国家和社会的救助。而且由于现行社会保障制度在艾滋病感染者身上的缺失，即制度性歧视。即使感染者公开了病情，他们仍然不能以“艾滋病感染者和病人”的身份享受到如“农村最低生活保障”的救助。

感染者 BM 说：“得了这种病自己都害羞，原来政府问过我需要什么帮助？但我也没说，不好意思，毕竟得这种病不光彩，反正我也不会出去做危害社会的事。”

感染者包强说：“帮助是肯定需要的，家里这么穷，但是说不出口，毕竟自己得了这个病。反正现在还好脚好手呢，就自己劳动。而且现在人家领低保那些都要符合一定的要求，我们又不可能说我们是因为那个病（艾滋病）去和社区干部说要拿低保，人家也不会给。”

感染者 BM 的姐姐说：“我家兄弟有病（艾滋病），身体不好，干不动活计，但是人家好像也没有给我们什么补贴。我的妈妈因为脚残疾，领着 50 块的低保，我去和社区主任说想叫他们给我家多拿点低保，但是好像我们不符合条件，还是只给 50 块。”

3、心理健康受到威胁

艾滋病歧视严重威胁艾滋病感染者的心理健康。艾滋病感染者在得知自己病情之后，最大的反应就是“后悔”和“害羞”，因受到他人的歧视和偏见而自己歧视自己，自己看不起自己，把社会上普通民众对艾滋病患者的看法和态度附加在自己身上，并将其内化，认为感染艾滋病是自己的原因，自己应该负全部的责任。艾滋病患者产生自我排斥往往要经历一个过程，在个人感染艾滋病信息公开初期，艾滋病患者会受到外界部分人的歧视和排斥，在这种歧视和排斥的影响下，艾滋病患者会慢慢产生自卑感，认为周围的人甚至是整个社会的人都在歧视和排斥他，这一感觉使艾滋病患者在内心产生羞耻感，当这种羞耻感发展到一定程度时，艾滋病患者就会自己看不起自己，自己歧视自己。

艾滋病病毒对感染者身体机能的生物学影响往往是一劳永逸的，但歧视对感染者的心理摧残却比病毒本身有着更猛烈的攻击力。长期生活在艾滋病歧视的压力下，感染者的自尊会降低，会更加抑郁和消沉。最后导致自信全无，自我效能降低，产生“无用论”的观念。尤其是那些处于生活贫困、劳动力丧失、亲人远离等多重遭遇下的感染者，这种现象就更为突出。

4、采取盲目的隐瞒策略

强烈的社会歧视还会加剧艾滋病感染者身份的隐蔽性，而这种隐瞒往往是盲目且带有风险性的。艾滋病感染者为了避免社会歧视，会努力隐瞒自己的身份。在莱卡村，艾滋病感染者都不愿意公开自己的身份，为了避免遭到周围村民的怀疑，他们用强体力劳动来掩盖自己的病情。而这种盲目的做法反而会使得本来就被病毒侵害的身体造成巨大负荷。感染者本来免疫力就低，在强体力的压迫下，身体会受到不同程度的伤害。

其次，一部分感染者对自己的老婆也保密。他们为了不引起老婆的怀疑，依然和对方过着没有任何安全措施性生活。这就在一定程度上加大了家人的感染风险。有的感染者因为害怕自己的家人受歧视，不敢带自己的妻子、儿女到医院进行检测，从而使得家人的健康得不到保障。

五. 结语





自二十世纪 80 年代以来，歧视就伴随着艾滋病病毒的产生和发现席卷了整个社会。歧视所造成的影响甚至远远超过病毒本身。歧视比疾病本身更加可怕和难以控制，它的破坏力以人们无法估计的速度在蔓延。在艾滋病防治的几十年时间里，人们不仅与病毒作斗争，也同时在与歧视和冷漠作斗争。通过对一个边远侏族农村社区艾滋病歧视问题的分析，可以折射出整个宏观社会环境下，歧视给艾滋病综合防治及受艾滋病影响人群的生活所造成的严重后果。歧视的存在，使得艾滋病不仅是一个单纯的“医学疾病”，还是一个复杂的“社会心理疾病”。





【月经禁忌研究】

二战以前欧美人类学家的月经禁忌研究*

李金莲 朱和双

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】在不同的社会中, 妇女月经的相关知识、处理方式以及看待正常与否的标准具有很大的差异性。从弗雷泽开始, 不同派别的人类学家都曾关注过月经禁忌的跨文化研究, 并把注意力集中到对月经污染问题的争论中。随着人类学田野研究的不断深入, 月经禁忌的普世性问题受到了质疑。为了抗衡精神分析学派固有的偏见, 人类学家对月经禁忌的研究范式和理论建构都明显受到了女性主义的影响。

【关键词】二战以前; 欧美人类学家; 月经禁忌; 研究范式

第二次世界大战以前, 尽管非殖民化浪潮不断兴起, 但整个世界仍然是依据西方与非西方、文明与野蛮的差异, 形成了中心与边缘的格局。这一时期的欧美人类学家大多怀有对涉及人类存在的所有问题展开探索的雄心, 尤其是对“非西方”的野蛮风俗保持着浓厚的兴趣。关于部落社会存在的月经文化现象一直是人类学关注的焦点, 传统的民族志报告揭示出许多不同族群在对待月经期妇女和经血的态度上具有十分相似的倾向。许多文化同时可见一些相似的禁令或方式, 来对月经期妇女进行隔离与控制。因此, 人类学家大胆臆测所有人类族群都明显地有着某种程度的“月经禁忌”, 并且普遍认为月经期的妇女是一个象征“污秽”的系统。这两种现象之所以那么普遍和明显, 是各族群均普遍认定男性优于女性的刻板印象, 以及来自原始族群毫无理由和根据的非理性思维。另一方面, 随着人类学研究的深入, 那些没有(或淡化)月经禁忌的文化也被报告出来, 激发了人类学家的研究兴趣。

一、月经禁忌资料的收集整理

在地理大发现以后, 欧洲人的文化视野逐渐扩大到了全球的范围。对于那些早期的探险家和旅行者来说, 野蛮社会区别于欧洲文明社会的一切都让他们无比的好奇。不可否认, 随着社会文明的进步, 欧洲人对于女性月经现象的认知也开始靠近科学的轨道, 尽管欧洲“文明人”的祖先也曾有过月经禁忌, 况且这种禁忌仍没有被消除, 只是部分地淡化了。值得注意的是, 对于非西方的野蛮社会的大量文字记载中, 就充斥着月经禁忌的离奇描述, 这也成

* 本文为云南省“两院”立项课题“人类学视野下的云南少数民族妇女月经期护理行为研究”和楚雄师范学院科研骨干项目“女性、污秽与象征: 泛文化视野中的月经禁忌与女性民俗研究”的阶段成果。

【作者简介】李金莲(1975-), 女, 云南昆明人, 楚雄师范学院民族学与人类学研究所副教授, 主要从事女性人类学研究。朱和双(1976-), 男, 云南保山人, 法学博士, 楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员, 主要从事性人类学、宗教人类学和比较民俗学研究。





为早期人类学家研究月经禁忌的基础。人类学家对女性月经禁忌现象的研究有着较长时间的历史传承，早在 19 世纪下半叶人类学初创阶段，古典进化论学派就曾有研究月经禁忌的学者，其中比较突出的代表人物是英国著名人类学家弗雷泽（James George Frazer, 1854—1941）。弗雷泽对月经禁忌进行研究依赖的是浩如烟海的史料文献，以及来自世界各地的调查报告。弗雷泽一生的研究尽在《金枝》（*The Golden Bough*）一书，第一版出版于 1890 年，两卷。1915 年第三版出版的时候，已经扩充到十二卷。今天无论谁想对月经禁忌问题进行探讨，《金枝》似乎都是没有办法回避的参考文献。该书共有三个章节论述到月经禁忌问题：即第二十章“禁忌的人”第三节“妇女月经和分娩期间的禁忌”、第六十章“天地之间”第三节“少女月经初潮时必须隔离”和第四节“少女月经初潮时必须隔离的理由”。弗雷泽从世界各地的探险家、传教士和旅行者那里，搜集到了当时看来最详实的月经禁忌方面的文字资料。弗雷泽指出月经禁忌在原始民族中是相当普遍的，“那些被月经期中妇女触摸过的东西也会致人死亡”。他发现在世界上许多地方有关行经时的女人和神圣的君王的风俗习惯有惊人的相似之处，月经中的女人“危险而神圣”，“因为神圣所以危险”，行经时的女人和神圣的君王所具有的强大神力（非人格的力量）似乎都是为了保护人们。^①

弗雷泽在充分占有材料的基础上，考察了世界许多地方几十种文化在少女月经初潮时的相似做法，最后得出的结论是：女孩到了月经开始来潮时必须遵守两条禁忌，即不得接触地面，不得看见太阳，或二者之一。弗雷泽认为，少女月经初潮时普遍受到许多限制和幽闭，其原因在于原始人对于月经出血极端恐惧，妇女月事来时需要隔离的目的正是要化除其危险影响。“原始人对于月经出血总是害怕，特别是第一次月经来潮，所以少女首次月经时比平常出现这种神秘的流血时应遵守的禁戒更为严格”。为了论证自己的观点，弗雷泽几乎搜集了当时他可能见到的所有例子来进行说明，这些材料多数来自“原始的未开化民族”。月经禁忌并非原始初民的专利，为了说明这个问题，弗雷泽写到：“围绕妇女生理上的这一神秘现象而产生的许多迷信，在欧洲文明民族中也不亚于原始的未开化民族。现存最古的百科全书——普林尼的《自然史》——中列出有关因妇女月经而忧虑的危险远比任何未开化民族提出的要多得多。”所以，可以说妇女月事来时需要隔离的目的正是要化除其危险影响。对于第一次月经来潮的姑娘特别小心严格隔离的原因，就在于人们认为其危险特大。^②

在大多数社会中，人们在妇女月经期间都对性行为存在着某种节制。1891 年，芬兰人类学家爱德华·韦斯特马克（E. A. Westermarck, 1862—1939）在《人类婚姻史》（*The History of Human Marriage*）中讨论了月经期间的性交禁忌，“每月之中，做丈夫的都必须同妻子分居一段时间。”在文明发展的较低阶段上，月经期内的妇女是迷信恐惧的对象。由于对月经的实质毫无所知，因此，有不少人就以为出现经血，是因为被什么超自然的动物咬伤了，或是被什么怪物和妖魔奸污了。人们还认为，月经期内的妇女对周围的人构成了一种危险，于是，就给她们规定了种种禁忌，例如不能给别人做饭，不能碰别人吃的饭，不能同丈夫一起吃饭，甚至必须完全与周围的人隔离。“在澳大利亚西部金伯利地区的土著中，女性在月经期间就要实行自我隔离，为期一周，其间必须特别注意，不能让任何男子碰见。据里德利讲，曾有一个澳大利亚土著人，因看到妻子在月经期间躺在他的毯子上，于是就把妻子杀了；而且，两周以后，他本人也因恐惧过度而死。”至于同月经期间的女子性交，自然就更被视作危险的事

① [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著：《金枝》，徐育新等译，北京：大众文艺出版社，1998 年版，第 314～317 页。

② [英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著：《金枝》，徐育新等译，北京：大众文艺出版社，1998 年版，第 839～854 页。





了。阿劳坎人以及英属中非约翰斯顿堡附近的部落就相信，谁要是同经期中的女子性交，谁就会染上某种不治之症。难怪在很多民族中，夫妻生活在女方月经期间都必须中断。但是，并不是所有的民族都有这一禁规。例如，东非的阿坎巴人就是反其道而行之。“丈夫在妻子来月经的那天晚上，要与她同居。人们以为，这样，妻子就能怀上孕。”^① 1920 年，美国人类学家罗维（Robert Heinrich Lowie, 1883—1957）在《初民社会》（*Primitive Society*）一书中也认为，野蛮社会隔离女性或者说是敬畏女性的观念可能来自于对于女性月经的认识。1924 年，罗维在《初民宗教》（*Primitive Religion*）一书中也写到：“即便不是大多数，至少也有相当数量的初民认为：月经对于男子所具有的超自然力是有害的。”^②

弗雷泽的《金枝》发表之后，西方学者关注月经禁忌的热情有增无减。1898 年，法国著名的社会学家涂尔干（Emile Durkheim, 1858—1917）在《乱伦禁忌及其起源》一文中较为详细地论述了月经禁忌：“当青春期的最初迹象开始出现的时候……年轻的女孩子不能与氏族的其他成员相交往，甚至也不能接触其他成员所用的东西。人们把她尽可能严密地隔离起来。她不能碰触其他男人踩过的土地，也不能让阳光照射到她……但是，并不是只有在青春期，女人才遭到这种排斥而远离男人的。只要每个月又出现了相同的表现的时候，同样的现象就会发生……无论在哪儿，性交往都是被严格禁止的……。”涂尔干认为外婚制即起源于对血的禁忌，以此批驳其他人类学家的理论。他用大量例证说明性禁忌不限于近亲，并分析了月经期间的隔绝行为，总结出乱伦禁忌的真实起源，指出：“首先，有一个事实是可以肯定的：整个这种禁忌体系都紧扣着原始人有关月经或经血的观念。因为所有这些塔布全是从青春期才开始的；而每到月经初来的时候，塔布都最为严厉。我们还知道，在有些部落中，这种塔布到绝经以后便予以解除。”^③ 涂尔干认为每个氏族成员肌体中都存在着一个图腾神，神栖身于血液中，血成为神圣物，血流而神散，所以禁止流血，血成为塔布；妇女有不断出血的现象，血所唤起的情感应用到妇女身上，女人也成为塔布。而外族女人图腾不同，血不具有图腾灵魂的神圣性，因此不忌讳异族女子流的血，异族性关系才被允许。

涂尔干强调了原始社会中月经禁忌的普遍性。按照他的逻辑，因为原始人尚无法理解女性在月经期间的流血现象，只观察到流血常常意味着死亡，是不吉利的象征，由此产生了月经危险和不洁的观念。躲避危险最好的办法是远离危险，因此禁止和月经期的妇女性交甚至接触，就演变成了月经禁忌。法国人类学家列维-布留尔（Levy-Bruhl）以研究原始思维而著名，他用“互渗律”来解释与月经期妇女接触导致传染的观念。在研究了大量的人种志学和民族学资料之后，布留尔发现原始人把“原逻辑”的神秘性作为思维活动的“最高的指导与支配原则”。他通过研究证实，原始人的思维只“关心神秘的属性和关系”。因此，他把能够充分体现这种神秘性特点的，原始人类思维活动的集体“表象的关联和前关联的原则”，概括为思维的“互渗律”。列维-布留尔所说的“互渗”，是指原始人的一种信仰。这种信仰认为在两件事物和两种现象之间，不管它们在空间和时间上有没有联系，相互之间都有一种直接的影响。或者说，两者之间始终存在着某种同一或部分同一。用列维-布留尔的话来说，“互渗”就是“在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式

① [芬兰] 韦斯特马克著：《人类婚姻史》第 3 卷，李彬译，北京：商务印书馆，2002 年版，第 996~997 页。

② [美] E·A·霍贝尔著：《初民的法律——法的动态比较研究》，周勇译，北京：中国社会科学出版社，1993 年版，第 270 页。

③ [法] 爱弥尔·涂尔干著：《乱伦禁忌及其起源》，汲喆等译，上海：上海人民出版社，2003 年版，第 43~50 页。





同时是它们自身，又是其他什么东西。它们以差不多同样不可思议的方式发出和接受那些在它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘力量、能力、性质、作用。”^①

欧美现代人类学的功绩之一，就在于不断地重新发现“正常人”的内涵。精神分析学派的创始人弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）也试图解释月经禁忌起源这一重要的问题。为此，他广泛阅读了当时可能看到的有关原始民族的人类学资料。弗洛伊德在 1913 年发表的《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*）一书中，把对处女的禁忌与普遍奉行的月经禁忌联系起来考察，认为“穿破处女膜意味着流血，由于原始民族把血视为生命的源泉，自然十分畏惧流血。这一点可以作为我们对这种禁忌的第一个解释。这种流血禁忌（blood taboo）在性交之外的其他方面也保留着种种社会规范。事实上，它乃是“不可杀人”这样一个禁令的基础，代表着对原始人的渴血情操和杀人狂欲的禁止和防备。处女禁忌，还有处处可见的月经禁忌，都受这样一种观念的支配。原始人面对着这种月月必来的神秘流血现象，免不了会怀疑有什么东西在残害她们，所以他们把行经（尤其是初次来经）解释成是由于某种精灵鬼怪的撕咬所致，有些干脆就认为是与某种精灵性交的结果。有些资料中提到，许多原始人认为这个精灵就是她的某个祖先。还有些资料提到，经期中的女孩常常被人认为身上附着祖先的魂魄，所以令人敬畏，被作为‘禁忌’对待”。^② 弗洛伊德派人类学家认为，月经禁忌这种习俗源于男子的阉割焦虑，这从某些文化制度中可以得到间接的证明。

二、月经禁忌的田野调查发现

俄罗斯人类学的奠基者史禄国（S. M. Shirokogoroff, 1887—1939）是现代人类学的先驱之一，他通晓多种语言（包括许多通古斯语言），是通古斯研究方面的权威，长期执教于中国的北京大学和中山大学。史禄国从 1915 年开始研究“中国领土内”的满族及其他通古斯民族，后又研究“南满及北京”的满人。史禄国对满族的月经禁忌进行了较为详细的调查与研究，1924 年，他在《满族的部落制社会组织研究》（*Social Organization of the Manchus: A Study of the Manchu Clan Organization*）一文中写到：“以为女子的一切生理的机能中含有不净、毒害和危险之见解，在满洲人中颇占优势，和在许多旁的民族系中一样。妇女在青春年少，月事已行的一时期，本族有几个宗教典礼，她不得参与；男子的衣服若挡了她的路，她不得跨过；她不得踩着男子；又她的鞋不得脱在大炕之旁，神主、家谱等物都存放在那里之故。如有此等情事，就必须在那染了污秽的人或物之旁烧香，不甚重要时，则置之于烟炉或柴堆上亦可了事。这一切限制，都是女子们足以染污和危及男子及神灵嫌厌女子们之一概念表现于行事。月事来潮的期间，以上种种限制尤其严。……假使经水特别多，则在大腿间骑布；此布用过之后须用特备的盆洗涤，不用时须埋在室外，每个女子有她的定所。月事后，女人必须清洗身体和被褥。在此期间，她是 jatka，此字可译为不净、禁忌。俗称月经为 jatka diha，译云 jatka 来了。”史禄国注意到了满族把妇女的月经看作不净之物的迷信现象，并给予解释，指出女子在此期间为不净之一见解以及怕月经血之心，在全世界上传布极为广远，“此种情调，或许来于月事期中容易受怪胎及传染疾病之观察（此诚系尚未完全证实之说）。然就满洲人而论，则其忌讳月事中女子之行为不如说只是一种幻想所造成——幻想月经来潮有神秘意义与异常效果。满人深信男女若在此期间交媾能招致各种病痛。至于女子为什么都这么可怕，他

① [法] 列维-布留尔著：《原始思维》，丁由译，北京：商务印书馆，1985 年版，第 70 页。

② [奥] 弗洛伊德著：《性爱与文明》，滕守尧译，合肥：安徽文艺出版社，1987 年版，第 240~241 页。





们所下的解释极其杂乱，而且他们避去不谈。”^①

二战以前欧美现代人类学家对妇女月经现象的关注与研究给后人造成的刻板印象，似乎就是为了证明月经禁忌存在的普遍性。如果不是全部那么至少也是大多数的原始人都认为月经对于人们的超自然的权利是不利的，因此把有月经的妇女参加的仪式看成是不干净的，甚至是危险的。但是，美国著名的人类学家玛格丽特·米德（Margaret Mead, 1901—1978）却执意要寻找到“没有月经禁忌”的文化类型。她早年对南太平洋玻利尼西亚群岛萨摩亚人青春期少女的田野研究中，即注意到了女性月经方面的文化现象。在《萨摩亚人的成年》（1928）一书中，米德详细描述了青春期少女的生活方式。萨摩亚姑娘和世界上每个角落的姑娘一样在青春期要经历同样的身体发育过程，“她们月经初临，步入豆蔻之年”。然而，不同的是，女孩生理的变化并没有伴随着明显的心理变化，那种在别处会出现的青春期的不安和压力在这里消失了。对萨摩亚姑娘而言，青春期和生命中的其他任何时期别无二异，甚至会因为可以自由的谈情说爱而显得更加美好。不可否认，米德在田野中也发现萨摩亚人还是有月经禁忌的文化现象，她报告说“在波利尼西亚的大部分地区，所有女人，尤其是正值月经期的女人，都被认为是有害的、危险的。对于一个既不能容忍其危险的成员自由放纵，又看重她们的充分价值的社会来说，对那些危险的成员实行长期严格的社会监督是必不可少的。而在萨摩亚，一个姑娘做有害事情的能力是非常有限的。她不能做“tafolo”，这种面包果做的布丁只能由年轻的男子来制做，月经期间也不能酿制卡瓦酒。月经期间，她不必到特定的住处休息，不必单独吃饭，但不能接触也不能看任何污浊的东西”。^②

玛格丽特·米德对萨摩亚妇女月经现象的调查并没有达到她预期的目的，因为在一般态度上，她们同其他民族毫无区别。尽管如此，米德还是写到：“刚刚提到的这些小姑娘的第一次月经是几个月前刚来的。谁也没有举行任何礼仪以标志这两个群体的姑娘有何区别。人们对姑娘们的社会态度并不因其月经是否来临而有所不同。人家告诫她们来月经时不要做卡瓦酒。但是，虽然别人禁止她们这样做，但她们从以往的经历中知道，做一点也无妨。她们中的有些人在青春期前做过卡瓦酒，有些人没有做过。这完全取决于酋长叫人做卡瓦酒时，旁边有没有闲着的姑娘或小伙子可以替换。但在最难受的几天中，姑娘却不能做卡瓦酒，也不能结婚，要等经期过去才行。但为了图方便原先的那种禁令后来却很少有人严格执行。经期中的姑娘一般不会感到有什么疼痛；倘若痛得厉害的话，她们可以大声叫唤，以让大家知道自己已及豆蔻之年。所有姑娘都反映有腰痛或腹痛，但这些疼痛都微乎其微，很少影响到她们的正常活动。当然，也有少数姑娘月经来临时疼痛难熬，不能从事正常工作。但这些个案与我们文明社会中痛经的剧烈程度是不可比拟的。她们并没有经历过头晕、昏厥、或足以使人呻吟或扭动的疼痛。当萨摩亚妇女听到我向她们进行这番描述时，她们都觉得这样的疼痛既稀奇古怪，又滑稽可笑。人们对经期中的姑娘从不予以任何特殊关照，无论是心理上的还是生理上的。她们从外国医生的告诫中知道了月经期间不能去洗澡，因此母亲有时会吩咐女儿不要去洗澡。就青春期而言，没有什么可羞耻的，因而也不必遮遮掩掩。”^③

为月经初潮的少女举行的仪式，是田野考察的焦点之一。各社会对少女的月经初潮和随后的经期给予的关注也有很大不同，有时会将少女们隔离于行经小屋中，让她们了解各种应

① 江绍原：《〈血与天癸：关于它们的迷信言行〉导言》，载《贡献》1928年第7期。

② [美]玛格丽特·米德著：《萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》，周晓虹，李姚军译，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第65页。

③ [美]玛格丽特·米德著：《萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》，周晓虹，李姚军译，杭州：浙江人民出版社，1988年版，第115~116页





该遵守的禁忌。据说在人类学家调查的世界 150 种文化中,有 70 种文化在少女初潮时要举行相应的礼仪。^① 作为“民族志之父”,马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884—1942)“客观”记载的田野调查报告也注意到土著人妇女月经“每月的来潮和去潮”,特罗布里恩德人简单地用“血”(Buyavi)这个词表示有月经,“没有明显例子反映男人不喜欢或厌恶经血。一个男人在他妻子或情人来月经期间便不与她同居,但他仍留在这个屋里,共同吃饭,只是控制不睡在一张床上。女人在月经期间,每天都在同一个大水塘清洗身体,目的是为了保持清洁。而全村人也从这个大水塘取水喝,平常,男人也在里面洗澡。到这时为止,还没有实行特殊的沐浴仪式。女孩子月经初潮时,也不举行任何仪式;女人在月经期间也没有特别的装饰。她们除了一直穿着较长的裙子外,在性差别上没有感到特别羞怯的地方。”^② 拉德克利夫-布朗在《原始社会的结构与功能》中讨论禁忌时也提到:“若要提示上述父母亲忌用某些食物的意义,我们参考使用探讨名字避讳的方法。悼哀者、月经中的妇女及青春期中男女也都遵循着相同的规则。但要充分揭示这个问题,我们就必须考虑食物在整个澳大利亚仪式中所处的位置。欲要对此进行研究,我还必须提及前面我已谈过的问题。”^③

三、对月经禁忌的跨文化比较

为了比较人类对待月经现象的多样性文化态度,1934年,美国著名人类学家鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)在《文化模式》(*Patterns of Culture*)一书中举出了反证的实例。她将不同文化对于男孩与女孩成年礼重视程度的差异进行比较,尤其是针对女孩成年礼中的月经观念(包括初潮),得出的结论是以女孩青春期为中心的习俗(包括各种仪式)通常与人们对月经的看法有关。本尼迪克特以不列颠哥伦比亚的搬运工印第安人(Carrier Indians)与阿柏奇人(Apaches)两个印地安部落对于女孩月经初潮的态度,来讨论月经的象征意义、月经禁忌与社会性解释之间的关系。她报告说搬运工印第安人“对女孩青春期的害怕和恐惧达到了登峰造极的程度。女孩在被隔离的三、四年中,一个人孤独地生活在荒山野地里,居住在远离人间足迹的小茅屋内,人们称这一时期的生活为“埋葬活人”阶段。在这段时期里,女孩对任何一个瞥她一眼的人都构成一种威胁,甚至连她的足迹也会玷污一条小道或河水。人们用一块兽皮制成的大头巾将她的脸、胸部和脚都遮盖起来,她的手臂和大腿则用强健肌肉的带子抱着,以驱除她身上充满着邪气。女孩本人处于危险之中,而她对其他所有的人来说都是一种不祥的根源。”搬运工印第安人视女孩月经初潮为极具危险的不洁,而在有些部落内,女孩的初次来潮被看作是一种强大的超自然的恩赐,如阿柏奇人就把女孩的月经初潮视为具有超自然的佑护力量,族内的祭司透过伏跪爬行于前并接受少女的触摸来获得福佑,所有的婴儿和老人也都必须来到姑娘们跟前祛病驱邪。在这些部落内,月经初潮后进入青春期的姑娘并不被看作是祸害的根源而被隔离开来,相反她们是神灵赐福于人的直接源泉,因而成了人们献殷勤和追求的对象。这也说明女性成熟过程虽有明显的生理变化,但赋予此自然现象的各种文化性解释,其决定因素毋宁说是社会性的。^④

① [日]祖父江孝南等编著:《文化人类学事典》,乔继堂等译,西安:陕西人民出版社,1992年版,第198页。

② [英]马林诺夫斯基著:《神圣的性生活:来自土著部落的报告》,何勇译,北京:知识出版社,1998年版,第120~121页。

③ [英]A. R. 拉德克利夫-布朗著:《原始社会的结构与功能》,潘蛟等译,北京:中央民族大学出版社,1999年版,第163页。

④ [美]本尼迪克特著:《文化模式》,张燕等译,杭州:浙江人民出版社,1987年版,第27~28页。





本尼迪克特比较了不同的文化类型对妇女月经现象的态度，以印第安人为例进行说明。无论是搬运工印第安人还是阿柏奇人，他们为进入青春期的女孩们所举行的各种仪式都是建立在他们对月经的看法的基础上的，因此这些仪式并没有扩及到男孩们。至于男孩们的青春期，人们则很少加以关注，而且也只通过非常简单的考验来证明他们的成人。本尼迪克特深入印第安人住地考察后发现，新墨西哥州的普韦布洛人“对待妇女月经的所作所为尤其令人惊讶。他们周围的所有部落在每个营地都设有小屋，专供月经来潮的妇女使用。通常她必须善食自理，餐具独用，与其他人彻底隔绝开来。甚至在家庭生活中，一经他的接触，任何东西也都被染污了，要是她碰了猎人的工具，那么它们便毫无用处了。普韦布洛人不仅没有月经草屋，而且在妇女月经期，他们也并不如何小心谨慎地叮嘱她们。在一个妇女的生活中，月经期与平时并没有什么不同。”^① 本尼迪克特注意到了少女月经初潮的问题，对于多布人来说，“抓住环境和生命周期所提供的任何一种场合，并利用这种场合确立表达一般各不相关的目的途径，乃是一件十分简单的事情。人们对事件的个别特性也许只作如此轻描淡写的描绘，……一个女孩的初次月经意味着一个部落所有实际财产的重新分配。”^②

1935 年，玛格丽特·米德在《三个原始部落的性别和气质》(*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*)一书中分别对居山区的阿拉佩什人(Arapesh)、居河边的蒙杜古马人(Mundugumor)和居湖边的德昌布利人(Tschambuli)的各方面生活进行比较，以探究是文化还是性别等生物因素决定男女各自的气质，同时也探讨了社会中正常行为和不正常行为的区别。通过讨论，米德否认了认为男女的不同气质是由性别等生物因素造成的说法，指出气质乃是由文化塑模而成的，并认为人们通常所谓的不正常行为主要是指那种与该社会文化规范所期盼相违的行为。因此，她特别指出考察一种行为是否正常，应着重从文化方面对其加以考察，而不是单纯去考虑它的生物性原因。玛格丽特·米德报告说在阿拉佩什人中，女孩月经初潮即被隔离，听从告诫进行一系列的仪式。经过一段时间，仪式完结，方许与丈夫圆房。“女孩的月经初期及接踵而来的仪式一般在丈夫家里举行，但她们的同胞兄弟是这场仪式中不可或缺的角色。倘没有同胞兄弟，那么就请她的表兄弟代替。兄弟们动手给她建造一间行经的小房子，这间房子比年长的已婚妇女的要结实和气派得多。已婚妇女的锥状形行经房是由她们自己草草搭成的，显得十分寒碜而又狭小，更不用说防雨和御寒。而这些新建的隔离房特意铺上了地板。女孩听从告诫，谨慎地坐在地板上，把两腿向前伸直，决不能盘腿而坐。……这样做是因为想要割断她与过去之间的种种联系，而不是因为人仍觉得自己会受到什么污染。……行经的头二天，不准女孩进食，也不准喝水。”^③ 后来，她在《文化与承诺》(*Culture and commitment*)一书中写到：阿拉佩什人“妇女可能从一个部落被掳往另一个部落。村子里总有几个来路不明的陌生女人，她们大多是在月经期独居于“行经小屋”时被这个村子的男子抢掠来做妻子的，因此她们必须学习现在的丈夫所属部落的语言。这同样是生活的组成部分。这样阿拉佩什的年轻人也就懂得了每一个女人都可能有失踪的一天。小伙子们知道他们的妻子有可能不见；而姑娘们也知道她们随时可能离开这望，去新的部落里学习另一套习俗和语言。这种生活同样是这个亘古如斯的世界的组成部分。”^④

① [美]本尼迪克特著：《文化模式》，张燕等译，杭州：浙江人民出版社，1987 年版，第 114 页。

② [美]本尼迪克特著：《文化模式》，张燕等译，杭州：浙江人民出版社，1987 年版，第 232 页。

③ [美]玛格丽特·米德著：《三个原始民族的性别与气质》，宋践等译，杭州：浙江人民出版社，1988 年版，第 84 页。

④ [美]玛格丽特·米德著：《文化与承诺：一项有关代沟问题的研究》，周晓虹，周怡译，石家庄：河北人民出版社，1987 年版，第 33 页。





欧美人类学家关于月经禁忌的研究，也给后人留下了一系列争论的话题，最明显的一个反驳是源于人类学材料的准确性问题。关于月经禁忌的范围，人类学材料的不准确性会降低所有观察到的相关性的水平，因而增加错误的可能性。不仅如此，这些不准确性还增加了“系统性的错误”，因而能使研究者误入歧途。这种错误反映了人类学家的偏见，任何相关性仅仅反映了源初观察者隐含着的理论。早期人类学家使用报告——如没受过人类学训练的殖民地种植者的报告——而不是参与观察作为他们研究资料的来源，甚至人类学中最受尊敬的研究也出现了问题。玛格丽特·米德的著作《萨摩亚人的成年》一再强调那里青春期的男孩女孩总是无忧无虑，充溢着性的快乐。有人批评说这本书之所以在西方影响广泛，部分的原因就在于它描绘了读者想听到的某些东西。德里克·弗里曼（Derek Freeman）对萨摩亚人的再研究同样涉及到了少女月经初潮时的特别限制，在《米德与萨摩亚人的青春期》（1983）一书中，弗里曼指出：“萨摩亚的姑娘从她第一次来月经时起，‘就受到了严密的看管和保护’。特别是塔乌坡乌，她要受到奥亚卢马（一群主要由一个村落里父系亲属中性成熟的未婚女子组成的监护人）的保护。她一旦处于奥亚卢马之中，就受到这群人中年长的妇女们的热情的陪伴，这些人就像西班牙少女的保姆一样，‘每时每刻’都与她形影相随。”^①

四、月经禁忌研究范式的转变

人类学家对于月经现象的跨文化研究，多半都是以普世性的“月经禁忌”（menstrual taboo）为讨论对象，并经常与“污秽”（pollution）、“禁忌”（taboo）等概念结合在一起，进而把这种认知阐释为是男性畏惧社会结构中具有模糊性的女性力量的表现。在有关月经禁忌的话语表述中，男性成为社会建构的主体，而女性经常性地被视为不洁且具有污染特质的力量来源。经血、在经期中女性常被其自身所处的文化视作具有危险性、破坏性的一种污染的象征。在人类学田野调查文献中有大量关于月经的忌讳，比如将事主隔离在村庄边缘的小茅屋里，这一习俗几乎盛行于一切原始的社会。月经禁忌就是用来孤立、限制女性的行为模式。由于人类学家的偏见和疏忽，不引人注目的女性的活动容易被忽略，在对关于不洁的观念的考察方面，出于视女性的月经和生孩子等为不洁的社会在民族志中比比皆是，所以伊里安岛的居民认为“男子的精液是不洁之物，而月经具有好的作用”的观念常常被忽略。^② 二战以后，随着非殖民化运动的高涨，欧美人类学家部分地告别了异邦的“田野”，重新回到“书斋”继续他们的研究。和专注于“发现”取向的现代人类学不同，当代人类学家将更多的注意力放到了“解释”不同的文化现象上面。正是在这种情况下，月经人类学（Anthropology of Menstruation）作为一门新的分支学科应运而生，并吸引了众多的研究者。

法国著名的结构主义人类学大师列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908—2009）用“无意识模式”来解释与妇女月经有关的文化现象，他在《宴会餐桌摆设的起源》一文中分析了蜂蜜与女人月经的相似关系，指出：“蜂蜜有益于健康，但也可能有害。女孩在普通状态中相当于‘蜂蜜’，这和月经之时分泌毒液正好相同。”他从两者诸多现象中找出类似关系，即甜蜜和有害；蜂膏对人是甜蜜有益健康的，但它也有害处，妇女也是这样，平时像蜂蜜，而月经却是分泌的秽物。根据这种推理深入下去，立刻就会明白，不仅蜂蜜和月经两者有相

① [澳]德里克·弗里曼著：《米德与萨摩亚人的青春期》，李传家、蔡曙光译，北京：光明日报出版社，1990年版，第211~212页。

② [日]吉田禎吾著：《宗教人类学》，王子今，周苏平译，西安：陕西人民教育出版社，1991年版，第215页。





似的关系，任何具有两面性的事物，都能说明它们是彼此类似的。^① 用精神分析来解释月经禁忌的理论部分地受到了人类学家的批评，但也有支持者提供了他们的证据。1961 年，威廉·N·斯蒂芬斯 (William N. Stephens) 在《月经禁忌的跨文化研究》(*A cross-cultural study of menstrual taboos*) 一文中，对恋母情结 (Oedipus complex) 进行了大量跨文化研究。按照她的观点，阉割焦虑体现在普遍存在经期禁忌这一现象之上。斯蒂芬斯指出，一种社会中月经性交禁忌的长短反映了那一社会阉割焦虑的程度，并推论说女性生殖器流血的概念诱发了通常被压抑的阉割焦虑。由于斯蒂芬斯使用了来自 72 个社会样本的材料，这对阉割情结——历来被称为弗洛伊德的“臭名昭著的错误”——的普遍性构成极好的检验。由于在人类学报告中没有直接测量阉割焦虑，所以斯蒂芬斯考察了有可能引起阉割焦虑的儿童抚养程序。他测量了每一社会中月经禁忌的程度。如果弗洛伊德理论是正确的，那么在月经禁忌的长短和相关的儿童抚养程序的事件之间应该存在正相关。^② 1965 年，弗兰克·W·杨和艾伯特·巴克达杨 (Albert Bacdayan) 在《月经禁忌和社会的严格度》(*Menstrual Taboos and Social Rigidity*) 一文中提出：月经禁忌和男性支配以及社会规范的严格程度有关。^③

随着人类学研究领域的不断拓展，不同的人类学流派在研究月经文化现象方面实现了高度的整合，其代表人物就是玛丽·道格拉斯 (Mary Douglas, 1921—2007)。1966 年她的《洁净与危险》(*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*) 一书出版，为月经人类学的理论建设开了先河。为了对《洁净与危险》一书进行补充，她在 1970 年出版的《自然的象征》(*Natural Symbols: Explorations in Cosmology*) 一书中思考了有关月经污染观念的存在或缺失的问题，她关于月经污染的论述也是从静止的比较开始的。道格拉斯列举了两个非洲小规模狩猎-采集社会的例子：莫布提人和哈德扎人。像大多数这类社会一样，这两个例子中的社会群体都是不稳定的，因此在理论上二者都不应对污染表现出的界限显示出关注。莫布提人与此相符：他们没有污染观念，但是哈德扎人则表现出对女人经血的恐惧。道格拉斯并未将这一点同社会群体联系起来而是把它同性属界限联系起来。在哈德扎人中有明显的性分隔 (division)，对污染的恐惧反映并维护了这种分隔。哈德扎丈夫在妻子经期隐居时会实施一种拟媾 (couvade)，以此强调他和妻子的联系。^④ 月经被纳入了洁净与污秽的分类体系，随着民族志资料的不断发掘，女人与污秽的关系在人类学界已累积了相当的研究成果，且绝大多数都是将焦点集中在月经潜在的危害问题上。道格拉斯的象征结构分析是最常被引用来讨论女性经血与生产污秽的理论架构。在研究范式和理论建设方面，月经人类学都明显地受到了女性主义思潮的影响。1988 年，美国人类学家托马斯·巴克莱 (Thomas Buckley) 和阿尔玛·哥特里布 (Alma Gottlieb) 在《鲜血法术：月经人类学》(*Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*) 一书中批判了用于解释有关月经思想的“还原的理论框架”，他们指出生物文化研究方法的优点，认为强调“月经禁忌”是弄错了地方。月经是一个更复杂的现象，它的意义比禁忌论述所承认的意义更宽泛。他们弃绝了那种认为月经禁忌纯粹被用于压迫妇女的一般性的理论，也弃绝了认为月经禁忌只建立于精神病形式的基础之上的思

① [日] 绫部恒雄主编：《文化人类学的十五种理论》，周星等译，贵阳：贵州人民出版社，1988 年版，第 134~135 页。

② Stephens, W. N. (1961). "A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboos." In *Genetic Psychology Monographs*, 64: 385-416.

③ Young, F. W. and A. Bacdayan (1965). "Menstrual taboos and social rigidity." In *Ethnology*, 4: 225-240.

④ [美] 安德鲁·斯特拉桑著：《身体思想》，王业伟，赵国新译，沈阳：春风文艺出版社，1999 年版，第 28 页。





想。他们也拒绝那种认为月经血实际上对人有危险的（由于月经毒素的存在）或猎物实际上闻到月经味道就跑掉了的理论。相反，他们倡导一个整体的研究方法。^①

随着人类学对自身研究的不断重视，妇女医疗中的月经问题逐渐成为月经人类学的重点，对月经禁忌的跨文化研究也逐渐将文明社会纳入分析的视野。在一般的认知上，月经是女性的代表，被认为是很隐讳、不好的东西。1975 年，美国人类学家马丁（Emily Martin Ahern, 1944—）发表的《“不洁”的中国妇女——经血与产后排泄物的威力与禁忌》（*The Power and Pollution of Chinese Woman*）一文指出汉人妇女同时具有掌控生死的能力，经血的力量有安全与危险的双重意涵，同时是具有生育男性子嗣或是选择破坏男性认为理想的家庭型式的双重意义，经血的威力可视为妇女社会角色的一种反应或表现。^② 由于人类学近年来的研究重点逐渐转向女性的生活，这类研究开始出现不同的声音，比如对于停经的研究。新的资料显示所谓确定明显的现象其实相当模糊，而且这些现象在族群与族群间甚至同一族群内部都有相当多样的表现，所谓普遍的现象可能其实随各文化而有不同。另一方面，人类学除了文化因素外，也逐渐开始重视生物学方面的研究，开始考虑月经文化现象是基于人类生理特性（如生殖能力等等）的可能。在医疗人类学（Medical Anthropology）的几个基本而重要的概念中，与妇女月经有关的议题占有相当的位置。1992 年，费侠莉（Charlotte Furth）和陈淑月（S. Y. Ch'en）的《现代台湾中医和月经人类学》（*Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan*）问世，成为月经人类学讨论妇女医疗问题的开山之作。^③ 1999 年，费侠莉在她的医学人类学名著《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》（*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History*）一书中详细讨论了月经与中国古代的女性医疗问题。^④ 对月经的重视本是中医诊断的常规，但经过费侠莉所做的解释性说明，在一个普通读者的阅读反应中便多少产生了温故知新的感觉。对月经的叙述直接影响了具体的诊断，月经在女性的医疗身体上有了隐喻的性质，作为一种征象，它在医生的诊断过程中暗示了患者体内那些说不出来、看不见乃至无法知道的异常状况。

① [美]安德鲁·斯特拉桑著：《身体思想》，王业伟，赵国新译，沈阳：春风文艺出版社，1999 年版，第 89 页。

② Ahern, Emily M (1978). "The Power and Pollution of Chinese Women." In *Studies in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press, 269-290.

③ Furth, C. & Ch'en Shu-Yuen (1992). "Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan." In *Medical Anthropology Quarterly*, 6 (1): 27-48.

④ [美]费侠莉著：《繁盛之阴——中国医学史中的性（960-1665）》，甄橙主译，南京：江苏人民出版社，2006 年版，第 65~67 页。





【 月经禁忌研究 】

中国现代民俗学初创时期的月经迷信研究*

李金莲 朱和双

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】在二十世纪早期,江绍原是最先引进国外人类学方法系统研究月经礼俗迷信的拓荒者,他对中国人“天癸观”的研究特别引人注目。在中国现代民俗学运动的影响下,一大批宗教学家、历史学家、医学家和文学家也先后参与讨论过与月经迷信言行有关的话题。这些研究旨在说明,妇女月经现象虽属常见,但人们很缺乏这方面的科学知识,因而对月经的性质、功用和意义产生了诸多迷信的说法。

【关键词】现代中国;民俗学运动;月经迷信;研究范式;社会影响

五四运动以后,在西方人类学理论的影响下,中国现代民俗学者开始了科学研究月经迷信问题的尝试。在这一方面,江绍原独辟蹊径,其开创的中国人“天癸观”的研究取得了令人瞩目的成就。其后,一大批人文学者也曾涉足这一领域并留下了各自探索的足迹。不可否认的是,中国早期民俗学家关注月经迷信方面的问题,明显地受到了《金枝》(The Golden Bough)的影响。另一方面,他们对于月经迷信问题的研究并不是单纯地为了研究而研究,更不是钻进去做研究对象的奴隶,而是有着明确的为社会文明进步服务的功利目的。

一、江绍原的月经迷信研究

江绍原(1898~1983)是我国著名的民俗学家和比较宗教学家,是我国最早引进国外人类学方法较系统、科学地研究我国礼俗迷信的学者,也是月经迷信研究最初的实践者之一。江绍原对中国现代民俗学的贡献,在于把不登大雅之堂的现象,纳入了学术殿堂。江绍原早年专攻比较宗教学,1923年夏天回国后在北京大学任教,其研究重心开始转移到民俗学并广泛征求民间习俗,其中就包括与天癸(月经)有关的迷信。在民俗学运动中心的江绍原还担任了北大研究所国学门“风俗调查会”的主席。在荣任“礼部次长”之后,江绍原在《语丝》上发表了一系列以《小品》命名的礼俗迷信研究论文。从1926年3月8日起,江绍原研究月经迷信的最初成果《中国人的天癸观的几方面》在《晨报副刊》上分四次连载。江绍原写到:

* 本文是云南省“两院”立项课题“人类学视野下的云南少数民族妇女月经期护理行为研究”和楚雄师范学院科研骨干项目“女性、污秽与象征:泛文化视野中的月经禁忌与女性民俗研究”的部分成果。

【作者简介】李金莲(1975-),女,云南昆明人,楚雄师范学院民族学与人类学研究所副教授,主要从事女性人类学研究。朱和双(1976-),男,云南保山人,法学博士,楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员,主要从事性人类学、宗教人类学和比较民俗学研究。





“这次我又要借《晨报副刊》的篇幅，来报告另一种更奇特、更荒诞、更可晒——而且也更饶兴趣——的思想：中国人的天癸观。”关于月经迷信的研究，的确是令人耳目一新的。江绍原指出：“我国人历来对于这件赤色的物事，说也有趣，又是分为友敌两派的：有些人把它看作最可怕的污秽，极力的躲避它；又有些人却许为至宝，靠它奏种种奇功，连打倒帝国主义和成仙都在内！”^①总结起来看，江绍原对中国人天癸观的研究，他解释为以下几点：第一，天癸是一种污秽之物，与疾病、生产、性交及死尸类似；第二，天癸具有使鬼魅和邪术家都畏惧的污秽力量；第三，经血与经衣能解毒治病，例如两性病、急病、受毒等；第四，天癸（特别是第一次的天癸）被视为人身的一种精华，与乳汁、大小便等相同，可与其它“人元”及天地精华合制成丸散丹膏（红铅）而服用，小之壮阳补血，大至益寿延年。可见，经血不仅有实际做药的成效，亦是方术家用以辟邪的利器。这些结论，均非士大夫式的趣味使然，而是带有较强的忧患感，说是对国民陋俗的批判，也是对的。

为了使自己的研究更有说服力，江绍原先把几种非中国而曾传入中国的天癸观，就他所知道的情况进行了梳理，专门把“犹太教”（基督教）、“回教”（伊斯兰教）和佛教典籍中有关妇女月经迷信的论述作了归纳，认为“非中国的天癸不净观影响过中国人”，但是“我国和以上三宗教发生关系之前，自有相类似的思想；而且中国的天癸观，在某一部分人中，后来发展成了与原始的不净观相违反之新观念。”^②在收集整理中国人的天癸（月经）迷信方面，江绍原的基本研究范式是查阅古代文献和到民间去搜集资料，他说：“中国本土的天癸观，有两个研究途径是一般重要的：第一，从种种书籍里去搜集过去时代的事实，第二，从社会调查现存的民俗。”而“这两种相辅而行的工作，我都没好好做过。今番不过是把两月来独力搜集所得的一点点材料写下，做将来详尽研究的开端而已。借《晨报副刊》的地位发表出来，或者又能够引起旁人的兴趣，并且使我得到我很需要的种种帮助。”^③的确，江绍原说的也是大实话。他虽然在月经迷信研究方面有首创之功，也努力地“从种种书籍里去搜集过去时代的事实”，但用“两月来独力搜集”显然会挂一漏万，况且“从社会调查现存的民俗”这一方面则主要倚赖于他的夫人朱玉珂女士。江绍原在《中国人的天癸观的几方面》写到：“关于上次所说的妇女在行经期内有许多事不许参与或者看见，今天吾妻供给我一些材料”，这些材料总结了禁止经期妇女出现的五种场合，即蚕室、腌冬腌菜或作酱、摺或烧纸钱、泡豆芽菜、小儿出痘疹。^④所谓“到民间去搜集资料”多是采用通信来完成的，“我在北京时，一位通信者告诉我一个治花柳病的秘方，其中主要‘药物’，是妓女的月经。”^⑤江绍原对于读者寄来的资料，很谨慎地查阅文献尽量寻找言行的起源和原因。

在现代民俗学初创的时代，社会动荡，研究月经迷信确实面临着很多想象不到的困难。1927年4月到6月，应鲁迅之邀，江绍原往广州中山大学任教。在鲁迅的大力支持下，江绍原为国文系学生开设了一个从没人敢讲的新的功课，名叫“迷信研究”，还编了一百二十多页的讲义。按照他自己的想法，“我的计划，不过想把世界上各民族间现在和从前流行的迷信以我所知者为限，分门别类，略略叙述，并且要把本国的迷信，也就我个人见闻所及者（以及从书本上看来者），随时点明，作为将来更仔细的研究（这里所谓更仔细的研究，我在堂上说明是指历史的与心地的研究而言）的一个起头。……每讲完一个题目之后，我便将所讲的东西的

① 江绍原：《中国人的天癸观的几方面（一）》，载《晨报副刊》1926年3月8日。

② 江绍原：《中国人的天癸观的几方面（一）》，载《晨报副刊》1926年3月8日。

③ 江绍原：《中国人的天癸观的几方面（续）》，载《晨报副刊》1926年3月10日。

④ 江绍原：《中国人的天癸观的几方面（续）》，载《晨报副刊》1926年3月13日。

⑤ 亚介、招勉之、周作人、江绍原：《七十岛的宗教行为及其他》，载《新女性》1928年第6期。





纲目用英文写出付印，并将所看见的汉文文献(大半是关于本国的迷信的)(注：而且大半是那两个月间临时找到手录的)，附于其下。”^① 那时江绍原的兴趣已经集中于收集中国的迷信，当然也包括月经迷信方面的资料。在中山大学那个学期的授课结束后，江绍原乘暑假之机到杭州“闲居”，准备专门从事著述而糊口。在 1929 年重返北京大学任教之前，他开始计划并写作《血与天癸》一书拟由上海开明书店出版，“我正在整理几篇旧稿，想把它们增订一下并贯穿起来成为一本小书，名《血与天癸：关于它们的迷信言行》。”1928 年 4 月 11 日，江绍原在杭州写成了该书的《导言》部分寄《贡献》(旬刊)发表。

在杭州下板儿巷十五号“闲居”的江绍原写作《血与天癸》的道路并不顺畅。1928 年 1 月 24 日，他在写给周作人的信中说：“‘血与天癸’不瞒您老人家说在修改，进行颇慢，非我懒也，常发见(现)困难点也。”这一时期，江绍原在月经迷信的研究上并没有什么重大发现，可能与资料匮乏有些关系。他大概只是到杭州浙江图书馆分馆去看一看，但收获并不大，只能看到“纽约一个书店编印的新书目录”。1928 年 4 月 11 日写成的《血与天癸·导言》说“如有错误，印书前自当修改”，“辑录的若干种书籍杂志而拼凑成的几千字，断章取义，就易避难，既芜杂，又凌乱，诚不足以当介绍科学之名。”^②从内容上看，《血与天癸·导言》大量列举了科学界关于月经的新学说与新发现，大多属于自然科学方面的内容，似乎与迷信研究关系不大。江绍原只是在资料收集上做了些补充，他辑录了英国赫勃脱夫人(Mrs. S. Herbert)著的《性的故事》(Sex Love)中有关月经迷信的内容，依据的是松涛翻译的汉文版本(上海开明书店 1927 年印行)。此外，他也注意到俄国民族学者史禄国关于满族月经迷信的研究内容。^③日本学者关于月经迷信的论述，则是周作人抄译给他的。本来江绍原在月经迷信研究方面曾有很大的抱负，成书之前就利用文化界的朋友造舆论。1928 年 4 月 7 日，钱玄同致江绍原的信中提到：“岂明说，你以前来信要我写《血与天癸》之封面，兹附上，乞察收。如已不及用，请把它扔在它应该去的地方可也。”^④1928 年 7 月 4 日，他在写给周作人的信中说：“血与天癸第二章，不久便可寄贡献发表。先生如高兴，请题几个字，文为‘古代的衅礼’。第一章本托伏园转恳鲁迅先生一题，不知是他没去还是去过而未生效。第三章(‘血祭’)预备请沈尹默先生给写，您猜他会答应吗？末章讲月经，非找个女士题字不可。”按照计划，“末章”还要讲到月经，但这一部分始终没有完成。1929 年 3 月 8 日，江绍原写给周作人的信中说：“《血与天癸》至今未改完。”^⑤1930 年 5 月 11 日，江绍原致信周作人说：“开明有信来催‘血与天癸’，但非等到暑假实无以应也。”^⑥

令人遗憾的是，江绍原后来放弃了继续研究月经迷信的工作，他的《血与天癸——关于它们的迷信言行》原拟由开明书局出版单行本，结果是不了了之，以致读者难窥其月经迷信研究的全貌。尽管如此，对江绍原在月经迷信研究方面的大胆开拓，时人还是给予了较高的评价。钟敬文在《数年来民俗学工作的小结账》中说：“江先生的工作，也是数年来中国民俗学垦荒期程中一个非常可纪念的！三数年来，江先生在北京、上海各种杂志、小报上所发表的“小品”，想大家都已见过，闻说现在已把那些民俗学的好材料，汇印成两册集子，名《发、

① 江绍原著：《中国礼俗迷信》，天津：渤海湾出版公司，1989 年版，第 56 页。

② 江绍原：《血与天癸·导言》，载《贡献》1928 年第 7 期。

③ S. M. Shirokogoroff: *Social Organization of the Manchus: A Study of the Manchu Clan Organization*. R. A. S., North China Branch, Extra Vol. III, Shanghai, 1924, pp. 110-111.

④ 钱玄同：《钱玄同致江绍原信》，载《鲁迅研究月刊》1998 年第 1 期。

⑤ 张挺、江小蕙笺注：《周作人早年佚简笺注》，成都：四川文艺出版社，1992 年版，第 390 页。

⑥ 张挺、江小蕙笺注：《周作人早年佚简笺注》，成都：四川文艺出版社，1992 年版，第 407 页。





须、爪》及《血与天癸》。江君的工作，虽只在采集和整理材料上，而研究的结果尚未多见到。但这是此刻中国学术界必然的现象，因为材料尚未得到或整理过，谈到研究，乃是荒唐的事。”^①叶德均在 1931 年 4 月 25 日《草野》5 卷 3 号发表之《中国民俗学研究的过去及现在》一文中说，江绍原先生“专研究礼俗迷信的影响很大，在那时写了《礼部文件》几篇。由《礼部文件》的玩笑遂产生了数百则的“小品”，一方面又根据《礼部文件》两篇底稿写了《发须爪》及《血与天癸》的两部大著”。^②江绍原的月经迷信研究，揭示了原始民风中的“假知识”、“糊涂心思”对人的思维的影响，那也是迷信产生的原由之一。读这类文字，的确会让人觉得“五四”前后的知识分子，在精神走向上曾是那样的相近。

二、黄石的月经迷信研究

黄石（1901~?），原名黄华节，是中国现代民俗学研究的重要人物。20 世纪 20 年代初，他开始投身宗教学、人类学及民俗学的研究。黄石研究民俗的切入点与江绍原相同，都是宗教，而且他研究的主要方面也在礼俗迷信。在月经迷信问题研究领域，黄石的研究特点在于既注重利用文献资料做历史的考察，也注意尽量使用现代民俗学或人类学的田野调查方法；既注意吸收国外相关学科的理论，又专注于对中国本土民俗的研究。自 1928 年至抗战前这一时期，黄石发表了大量关于礼俗、民间传说、妇女习俗的学术论文，其中的《性的“他不”》（载《新女性》1928 年第 7 期）、《关于性的迷信与风俗（一）》（载《新女性》1928 年第 10 期）、《关于性的迷信与风俗（二）》（载《北新》1930 年第 11 期）等论文，均不同程度地涉及到了月经迷信方面的问题。在《性的“他不”》一文中，黄石专列了“月经的妇女”、“初成年的少女”两部分讲述妇女月经禁忌方面的事情。按照黄石自己的话说，该文是 1928 年 5 月 22 日草于广州协和大学图书楼，他在完稿的《性的“他不”》一文中提到：“听说江绍原先生不久就有一本《血与天癸》在开明出版，我相信里面一定搜集不少的材料，供我们研究。我打算把这种工作让给他，此刻只略举一两个例，聊以充数而已。”^③当然，充数这只是黄石极为谦虚的说法，相比较而言他的研究比江绍原更为大胆。江绍原在涉及到月经问题的两篇小品文中，均使用“天癸”这一月经隐语作标题，也让人嗅到了些许“保守”的味道，而黄石的研究直接使用的就是“月经”一词，似乎更少些不必要的顾忌。

黄石对月经迷信的研究更侧重于译介国外人类学家的研究成果，并将它和中国的资料作比较。由于黄石广泛阅读国外人类学、民族志和民俗学方面的著作，对他们的理论和方法比较熟悉，使他的研究从一开始就具有职业民俗学家的特点。黄石所写的研究论文除了引据中国古代的文献资料和他自己实地调查的材料之外，还大量使用国外有关著作中的材料，比如在《性的“他不”》一文中有关月经迷信的资料，就有大部分内容“取材于弗来泽（Sir Frazer）的《金枝》（The Golden Bough），余外参考《宗教伦理百科全书》、《大英百科全书》和耶芳斯的《宗教史概论》（An Introduction to the History of Religion）”，而且从注释部分来看，引用的《金枝》英文书还是 1927 年刚出的新版本，这在同时代的民俗学家中是不多见的。相比较而言，江绍原在月经迷信问题的研究中所引用的参考文献，似乎并没有提到《金枝》一书中有关月经禁忌的论述，这可能就是江绍原自身的局限了。别说是在中国现代民俗学初创时期，就是在今天，如果想对月经迷信的问题进行探讨，弗雷泽的《金枝》似乎是没有办

① 钟敬文：《数年来民俗学工作的小结账》，载《民俗周刊》第 1 期（创刊号），1928 年 3 月 21 日。

② 王文宝著：《中国民俗学史》，成都：巴蜀书社，1995 年版，第 315 页。

③ 黄石：《性的“他不”》，载《新女性》1928 年第 7 期。





法回避的参考资料。《金枝》出版于 1890 年，后又经过多次修改增补，形成几个不同的版本。从后来出版的汉文全译本来看，该书共有三个章节论述到月经迷信的问题：即第二十章“禁忌的人”第三节“妇女月经和分娩期间的禁忌”、第六十章“天地之间”第三节“少女月经初潮时必须隔离”和第四节“少女月经初潮时必须隔离的理由”。^①

黄石对国外人类学、社会学、民俗学理论与方法的应用，以及大量使用世界各地的有关例子来进行比较的研究，都是建立在他的外语能力优势以及开拓性的知识结构的基础之上。在他关于月经禁忌问题的研究中，无不大量举出诸如澳洲的黑人、登尼人（Déné）以及美洲部落的大多数、哥斯达黎加（Costa Rica）的布赖布赖印第安人（BriBri Indians）、澳洲南部 Encounter Bay 的部落、澳洲中部的 Dieri 人、Wakelbur 部落人、托列斯海峡群岛的 Muralug 人、新几内亚之西的 Galea 人、苏门答腊的 Minangkabauers 人、南亚非利加的布西曼人、南非洲的牧畜部落、Baganda 人、英属东非洲的 Akikuyu 人、英属哥伦比亚的 Stseelis 人等野蛮民族或半开化人之中的不成文的月经禁律；至于写在典册上的有关月经的戒律，则举出了古代希腊、罗马、埃及、小亚细亚等地的古老条文作例子来说明，并把它们与在中国文献及现实习俗中发现的类似例子相比较，最后总起来加以解释。黄石对于月经迷信方面的研究资料，有着浓厚的收集兴趣。在《关于性的迷信与风俗（一）》中，黄石又专门谈到了“印度对于月经妇女的禁制及去秽礼”，他自己也说：“关于月经妇女的禁戒，我在‘性的他不’一文，已经列举了不少的实例了。但所举的大多数限于野蛮，或半开化的部落，对于所谓‘文明国’也者，只略略提及。现在请举述为东方文化代表之一的印度对于行经妇女的禁制，以补前篇的省略。”^②由此可见《性的“他不”》发表后，黄石仍在孜孜不倦收集月经迷信方面的资料，不到半年时间（1928 年 5 月到 10 月）他就又搜集到大量资料。

尽管黄石对月经迷信的研究思路主要是寻找不同文化中的共性，很少寻找差异并对差异进行深层的解释，但却反映出他对人类学方法的应用，因为人类学就是在比较的基础上对文化现象做出跨文化的解释和概括。黄石在接下来的时间里（即从 1928 年 10 月到 1930 年 6 月），又将收集到的月经迷信资料写进了《关于性的迷信与风俗（二）》一文中，“关于妇女月经的迷信，从前我已报告了不少的实例了。兹再有所得，因随笔续记之。”在“妇女月经的法力”这一部分所讨论的月经迷信材料，是黄石亲自收集来的。他调查了广东民间婚俗中迷信的“上轿红”、“入门红”、“坐床红”等说法，指出“民众至今仍牢牢的迷信着女子的月信，有超常的异能”。倘使女子出嫁之时（或出嫁途中）忽值月经来潮，而婚期又不便更改，新娘不得不带经入门。但凡遇到这两个场合，照旧俗新娘或女家应示意女宾相通知男家。男家也有一种对付禳解的方法，这就是拿红纸铺盖大门及厅堂的门域，让新娘在这上面走过。其意以为“你红，我更红”，以红御红，即以更危险的东西，抵抗危险物，是“以毒攻毒”之意。黄石分析说“这种风俗，是认定女子的月经是污秽、危险的。但有一部分人，却以为‘上轿红’和‘入门红’，都是吉兆，主生贵子。二说未审孰是。据我的推测，也许后者以为红是吉利之物，故以“月红”为吉兆。更有一种叫做，即新娘已入夫家，而月信来潮。有人也以此为吉兆；也有以为不祥的。抵拒之法，此刻我尚未调查清楚。”^③

黄石对月经迷信问题的研究往往针对中国民俗事象，但却总是利用世界各地的民俗资料进行比较研究。所以，黄石照例列举了其他民族有关“月经的法力”的资料，如南洋群岛之

① [英] 弗雷泽著：《金枝》，徐育新等译，北京：新世界出版社，2006 年版，目录部分。

② 黄石：《关于性的迷信与风俗（一）》，载《新女性》1928 年第 10 期。

③ 黄石：《关于性的迷信与风俗（二）》，载《北新》1930 年第 11 期。





耶布岛、英属奴式尼、非洲南部和澳洲北部某部落的女子“遵照血的‘他不’”的种种迷信做法。黄石除了梳理民俗的历史演变之外，也结合亲身的经历和实地调查，因而其成果比较成熟。在《关于性的迷信与风俗（二）》一文中，他还写到了“两种颇通行的（月经）迷信”，第一种是民间说的“撞红”，即指男女性交时忽值妇女月潮突涨；第二种迷信，是月经可治白浊的怪方。黄石从学术的角度集中对月经迷信的研究，在当时的社会环境下仍然需要有相当大的勇气，特别是由此开辟了一个前人较少问津、直到今天研究也相当薄弱的女性民俗研究领域。我们知道，在中国民俗学初创时期，许多传统的卫道士对研究月经这些不登大雅之堂的东西是嗤之以鼻的。黄石亲自调查月经方面的习俗，也有可能遭到人们的讥笑，说这是猎奇或者耽于不经，更被某些人视为诲淫诲盗。但是从黄石的研究论文中可以清楚地看出，其动机是绝对学术性的，是很严肃的，看不出丝毫搜奇猎艳的痕迹。尽管他的研究还比较初步，较多历史的探索，也难以在田野调查的基础上进行这个领域的研究，但他的这些工作无疑启后人在民俗学这个领域内，在更大的深度和广度上继续开垦这块处女地。^①

三、朱云影的月经迷信研究

在 20 世纪早期中国现代民俗学初创阶段，朱云影（1904~1995）是第一个系统研究月经迷信问题的历史学家。1929 年 4 月，他考取官费，留学日本，入读东京高等师范学校。1934 年 3 月，于东京高等师范学校毕业。1934 年 4 月升读京都帝国大学，专攻东洋史、亚洲史。1936 年，朱云影在对欧美、日本和世界各地的性生活方式进行较为系统研究的基础上，编写而成的民俗学著作《人类性生活史》由南京正中书局出版。该书第一章“性与原始思想”第三节“月经”专门讲述原始族群对妇女月经的迷信问题。朱云影指出“科学发达的今日，固然已不视月经为奇，但是原始人，觉得月经简直是不可解的谜，因为不可解，所以认为危险不吉利，他们从月经联想到恶魔，以为经血是恶魔惹起的，其中藏着种种的毒害”。在原始人看来，妇女月经的流血现象是他们的原始思维解释不了的，于是便产生了极大的敬畏心理。为了论述原始未开化民族对月经禁忌的态度，朱云影搜集了有关非洲刚果（Kongo）加蓬（Gaboon）的土著人、加拿大某地的土著人、特拉华（Delaware）人、阿拉斯加（Alaska）托伦基的印第安人（Tlinkit-Indians）、斯瓦希里（Swahili）人、新不列颠（New Britanua）人、昆士兰（Queensland）人、越南人、柬埔寨（Cambodia）人的资料来加以说明，因为在这些族群里都以月经期间的女子为不洁的危险物，必须设置一定的距离加以防避，令经期妇女服一定的禁律，或幽闭于特别的秘密室或人迹不到的深山，杜绝与他人来往。

在原始人类“不能解释的秘密里面，难保不藏着祸害，所以他们无时不战战兢兢地怀着莫大的恐怖。因此，便发生种种‘禁忌’”。未开化民族认为月经女子的身体寄附恶魔，她的眼睛发散毒害，看看天天也会碎，看看镜镜也会变色，伤也不易痊愈，因此便有了“月经小屋”这种普世性的风俗。他收集了温哥华（Vancouver）岛的土人、阿拉斯加的印第安人、南非土人和新爱尔兰人隔离月经期女子的资料来给予说明。为了进一步强调这种隔离风俗的普遍性，朱云影还提供了《旧约圣经利未记》、普林尼（Plinius）的《博物志》（*Historia Naturali*）、十六世纪初的医学家巴拉塞尔士（Paracelso）和古代印度人的记述来说明文明社会里的月经禁忌问题。与此同时，朱云影还论述了原始民族有关月经的另一种迷信做法——月经巫术，“古代因为经血是发散毒害的女人的排泄物，也有以毒攻毒，利用它治病的。这不仅为民间医生采用，并有堂堂一代的硕学也不惜推荐。……古代又将经血应用于种种咒术，尤其是处女的

^① 赵世瑜：《黄石与中国现代早期民俗学》，载《北京师范大学学报》（社会科学版）1997 年第 6 期。





初潮血更为珍贵。”为了说明月经巫术的问题，他同样也举出了大量的例子来论证自己的观点。朱云影“将古人关于月经的原因的解释略加以叙述”，书中列举出了古代印度人、新西兰的毛利族（Maolis）和阿拉伯人关于妇女为什么每月都会来月经的民间传说，同时也归纳了希腊医学对月经的看法，并提供了亚里士多德（Aristotle）、希波克拉底（Hippocrates）和盖伦（Galenos）等人有关月经起源的说法供读者参考。^①

作为一个专攻世界史研究的学者，朱云影无疑接触到了很多古代文明史的文献资料，对欧美各国有关“原始民族志”的描述自然也不会陌生。从书中所列参考论著来看，他有关月经迷信的研究主要依赖的是日文和英文资料，这刚好也是朱云影所擅长的领域。这一点和江绍原、黄石倚赖英文资料的研究稍有不同，江、黄二人有关月经迷信的研究除了参考中国古代的有关描述外，引用的多为英文资料，这可能与他们精通英文有关。朱云影的日文造诣颇深，书中所列日文参考书是英文参考书的两倍多，有《人类性生活史》（巴陵宣祐）、《世界性的风俗史》（矢口达）、《人类性文化史》（西村真次）、《性的神三千年》（齐藤昌二）、《日本性生活史》（高桥桂二）、《世界性业妇制度史》（泷本二郎）、《初夜权》（二阶堂招久）、《卖淫》（喜多壮一郎）、《支那的卖笑》（中野江汉）、《原始时代之研究》（日本国史研究会）等，甚至他所引用的英文书用的还是日文译本。值得注意的是朱云影所引英文书中，并没有提到弗雷泽的《金枝》，这刚好和其他的研究者对《金枝》中有关的月经迷信资料的重复引用有明显的差异。应该说由于“术业有专攻”的缘故，朱云影收集的月经迷信资料对普通读者来说都是全新的，更加具有说服力。稍有不足的是，他始终忽视中国方面的资料。

四、医学界的月经迷信研究

中国现代民俗学家对月经迷信问题的研究，也引起了医学专家的瞩目。在中国古代社会，与月经有关的话题，大多都属于医学的领域。因此与职业民俗学家（江绍原、黄石）和历史学家（朱云影）不同，医学家所关注的月经迷信问题自然也有其特点。20 世纪 30 年代，医学家祝枕江所写的许多医药民俗小品都在尝试运用散文形式表现科学题材，他编著的《处女及其他》（上海开明书店，1931 年 6 月初版）一书内收《西医鼻祖希卜克拉德斯的生涯和学说》、《西洋人的中医观》、《名人的疾病》、《原始古代人的疾病与死亡观》、《独身主义》、《才子伟人的性生活》、《处女》、《月经奇观》、《耻毛观》、《文身考》等 18 篇短文，所讨论者虽均系关于医药疾病及生理上的种种问题，但绝非深奥之专门著作。在《月经奇观》一文中，他论述了规避月经妇女这种宗教的迷信：“总之经血腥秽，最容易诱致蜈蚣、蜥蜴、蛇虫等物。所以对于经期中的妇女施行隔离，与卫生上裨益不浅，而且在这时期中有了别居的习惯，可免男子滥行性交，这于女子的身体上也很有益处……，印度、日本、犹太等国，对于临经的妇女认为不洁之身，严行隔绝，这是出于宗教的迷信，并无别种深意含蓄在内。但是对于隔绝的习惯，世界到处都有，……要之隔离经期中的妇女，不问是否出于迷信，其目的不外谋清洁就是了。”^② 祝枕江套用现代文明社会的理性思维来说明妇女行经时所以要独居的原因是为的谋清洁，这种认识显然也是有一定的局限性。

关注月经迷信问题的另一位医学家是王君纲，他 1934 年毕业于圣约翰大学，获医学博士学位，后执教于苏州东吴大学。作为现代民俗学家，王君纲曾采录、收集和整理出了《吴歌丙集》（载《民俗》1931 年第 8、9 期），此外还编著（译）有《月经的传说和迷信》（上海良

① 朱云影著：《人类性生活史》，南京：正中书局，1936 年版，第 8~15 页。

② 祝枕江著：《处女及其他》，上海：开明书店，1931 年版，第 154~155 页。





友图书印刷公司, 1933 年版)、《妊娠的传说》(上海良友图书印刷公司, 1933 年版)、《性的决定》(上海女子书店, 1933 年版)、《避孕技术》(上海良友图书公司, 1935 年版)、《月经的传说》(良友图书公司, 1935 年版)等著作。20 世纪 30 年代, 王君纲还是上海《女子月刊》的特约撰稿人。王君纲的《月经的传说和迷信》探讨了“古时对月经的迷信”、“行经妇人的不洁和禁忌”问题, 认为月经血之被古人视为神秘物, “也许是因了月经的血, 有特殊的气味缘故吧!”^① 王君纲注意到了中国流行的月经妇女不可性交的迷信思想, 并从自己身边熟悉的环境入手, 对苏州传统婚俗中的月经禁忌的问题做过一番调查。王君纲注意到苏州一带有着此等“迷信”的信念: “另一方面, 即关于临嫁时行经的情形, 凡新嫁娘在结婚时, 适有月经, 乾宅以后必蒙不利。所以凡新嫁娘, 这是必设法用种种酸性液, 来阻止月经的责临, 倘使不能, 在结婚时, 伴娘必须于新娘出花轿时, 叫着: ‘新小姐, 是骑马来的’。来破除这不幸, 这迷信盛行于苏州一带, 因月经带, 每俗称为骑马布。”^②

1937 年, 著名医学史专家萧叔轩发表了《民俗的医药——月经妇女之性的禁忌》。他从中国古代医学文献研究入手, 讨论了妇女月经期间避免性交的禁忌及其产生的原因。除了参考同时代人关于月经迷信的论述外, 萧叔轩还参考了大量的外文资料, 包括人类学家弗雷泽的《金枝》和宗教学者耶芬司(F. Byron Jevons)的著作, 文中也引用了《利未记》、《创世纪》中关于月经迷信的大量内容。萧叔轩的这篇文章在综合前人研究观点的基础上, 集中讨论了“月经期中的‘搭布’(Taboo)”、“妇女月经期间同房的祸害”、“妇女行经时禁绝房事的规条”等月经迷信问题。作为医史方面的专家, 萧叔轩“及冠之年, 即留意方书, 有志于此。居恒患今之为旧医者, 但热中于名利, 不知世间有学问之事。乃发愤欲遍搜古今方书, 探赜索隐, 致远勾深”。^③ 萧叔轩大量查阅了中国古代的医籍文献, 如《黄帝内经》、《巢氏病原》、《千金要方》、《保元护命方》、《本草纲目》、《医宗金鉴》等论著中有关妇女月经的描述资料, 并结合一些野史笔记, 详细考证了中国古代妇女月经期间禁绝房事的各种有趣做法, 甚至对中国古代诗歌中出现的月经隐语词汇也进行了详细考释, 颇见功力。^④

五、文学界的月经迷信研究

在五四新文化运动以后, 由江绍原等人开启的月经迷信研究在文学界产生了巨大的影响。现代文豪鲁迅先生也很赞同江绍原关于写作《血与天癸: 关于他们的迷信言行》的计划, 在他看来, 江绍原立足于人类学思路对中国乡土习俗的研究于认识吾国吾民意义甚大。鲁迅在 1927 年 11 月 20 日给江绍原的信中说: “关于要编的两种书的计划, 我实在并无意见。《血与天癸》……, 我想, 大抵有些人看看的; 至于《二十世纪之宗教学研究》, 则商务馆即使肯收, 恐怕也不过是情面。尚志学会似乎已经消声匿迹了。其实, 偌大的中国, 即使一月出几本关于宗教学的书籍, 那里算多呢。但这些理论, 此刻不适用。所以我以为先生所研究的宗教学, 恐怕暂时要变成聊以自娱的东西。无论‘打倒宗教’或‘扶起宗教’时, 都没有别人会研究。”^⑤ 江绍原自己回忆说: “后来, 我计划编写《血与天癸》、《二十世纪之宗教研究》两本书, 鲁迅先生认为前者作为民俗学的一种著作抑或有人看看, 后者因为这种理论不合时宜, 是不会

① 王君纲著:《月经的传说和迷信》, 上海: 良友图书印刷公司, 1933 年版, 第 13 页。

② 王君纲著:《月经的传说和迷信》, 上海: 良友图书印刷公司, 1933 年版, 第 41 页。

③ 萧叔轩:《重印医籍考序》, 参见[日]丹波元胤著:《医籍考》, 郭秀梅、[日]冈田研吉校译, 北京: 学苑出版社, 2007 年版, 第 678 页。

④ 萧叔轩:《民俗的医药——月经妇女之性的禁忌》, 载《中西医药》1937 年第 2 期。

⑤ 魏韶华著:《中国现代文学史论》, 北京: 社会科学文献出版社, 2007 年版, 第 126 页。





有人关心的。”^① 鲁迅对当时宗教研究的冷落局面表示了强烈的不满和慨叹，所以当江绍原拟撰写《血与天癸：关于它们的迷信言行》征求他意见的时候，就有了上面的评论。鲁迅在《狂人日记》中早就写到：“去年城里杀了犯人，还有一个生痲病的人，用馒头蘸血舐。”这一意象深深刺痛了鲁迅的艺术灵感，一年之后终于不能自抑，以此为基本情节构思创作了小说《药》。这篇小说向我们展示的仍然是一个野蛮“未开化之处”的“原始思想”，揭示了原始野蛮只能把鲜活的生命送入荒冢。这里隐含的仍然是对文明的呼唤。人血馒头治病的迷信正与“毛发爪甲可以补血”一样野蛮。这也正是鲁迅赞赏江绍原创作《血与天癸：关于他们的迷信言行》的原因。因为在鲁迅看来，江绍原对中国原始禁忌及迷信的人类学、民俗学研究于启发及观察“中国社会状态及心理方面”是大有益处的。

研究月经迷信时期的江绍原和现代新文学巨擘的关系密切，但因相同的性情爱好，尤亲近于周作人（1885~1967）。周作人是“五四”新文化运动的重要人物，他积极翻译介绍当时西方先进的民俗学理论，在现代民俗学研究领域也有其独特的建树。据说民俗学这一概念，正是周作人从日文中引入，后来被学界所广泛接受的。在“五四”的思想改造已经转变为周作人所不熟悉的实际的政治操作后，他在这一阶段经过深思熟虑后的选择是：偏离知识者的启蒙立场，退守主流文化以外的民间，从学术研究和学科建设的角度继续他在“五四”时期被暂时搁置的事业，他感兴趣的工作只是“关于歌谣、童话、神话、民俗的搜寻”。^② 因此，周作人非常关心江绍原对月经迷信问题的研究。随着江绍原和周作人通信佚简的整理和出版，他们之间曾经有过的密切关系和对月经迷信的共同爱好也逐渐浮出水面。在中国现代文学史上，周作人无疑是一个极有才气的人，语言天赋超人，未正经进过什么专门语言学校，他却先后学会了英语、古希腊语、梵文，而日语几乎和母语一样熟练。他自小读书极多，博闻强记，几乎是无书不读。有关月经迷信方面的著述，他自然也是很了解的。据说江绍原第一次看到弗雷泽的《金枝》一书，也是从周作人那里借来的。^③ 江绍原后来在《中国古代旅行之研究》之《序》开头部分写到：“今日执笔为序，忽想起弗来日的名著《金枝》”；把周作人所赠节本之“自序头几句抄出而改易若干字，……便可以都叙明了。”^④

不可否认，跻身“苦雨斋四大弟子”之一的江绍原，与周作人的思想交流对其民俗观的形成起了很大的作用。1928年1月13日，周作人在致江绍原的信中说：“‘血与天癸’不知何时付印？不佞亦颇有意给他戴一顶小‘冠’，倘若不即要，疑古公之题字则已转告了。”^⑤ 信中提到的“给他戴一顶小‘冠’”，是指周作人有意为拟出单行本的《血与天癸》写篇序文。而“疑古公之题字”是指钱玄同为拟出单行本的《血与天癸》一书的题签，后来江绍原在《贡献》上刊发《血与天癸·导言》时，篇头用的就是钱玄同的题字。1928年2月13日，周作人在给俞平伯的信中说：“因绍原要出第二册书，《血与天癸》，我曾答应给它戴一顶小帽子也。礼拜四下午可以请来谈天，我当比兄早一点钟下课，可早进城，在苦雨斋奉候也。”^⑥ 周作人约俞平伯来一起磋商为江绍原关于民俗研究的系列论文《血与天癸》作序的事，其关切之情溢于言表，甚至还亲自为江绍原查找资料。1928年3月2日，周作人致江绍原信中说：“今日

① 潘德延：《走访江绍原同志》，载《鲁迅研究文丛》第1辑，长沙：湖南人民出版社，1980年版。

② 颜浩：《〈语丝〉时期的苦雨斋弟子》，载《鲁迅研究月刊》2001年第12期。

③ 孙郁著：《周作人和他的苦雨斋》，北京：人民文学出版社，2003年版，第61页。

④ 江绍原著：《中国古代旅行之研究》，上海：商务印书馆，1935年版，序言部分。

⑤ 张挺、江小蕙笺注：《周作人早年佚简笺注》，成都：四川文艺出版社，1992年版，第50页。

⑥ 商金林：《诗人·红学家·教授——俞平伯》，载萧超然主编《巍巍上庠，百年星辰：名人与北大》，北京：北京大学出版社，1998年版，第449页。





偶阅日本田中祐吉所著（去年出版）‘变态风俗之研究’，其中有‘月经俗称考’一文，其中或有足供参考的地方，今摘抄如别纸，祈察入，匆匆不一。”^① 田中祐吉是日本民俗学家，当时江绍原正写作系列论文《血与天癸》，故周特摘译《变态风俗之研究》内《月经俗称考》有部分寄江参考。后来，江果将译文录入《血与天癸·导言》中。

现代作家著文讨论月经禁忌的问题，曹聚仁（1900~1972）似乎是独有的一位。他以师友视周作人，周作人亦引为知己。曹聚仁写到：“月经，目可得见，口不可得言，笔更不可得而写，其势然也。摩登仕女高跟托托，旗袍飘飘，应乐声能作狐步之舞。然谈及月经，未有不面红耳赤者，其观念与烧纸锭被不祥的车夫并无分别。”在中国不成文的普遍信条里，月经属于不祥秽物之类。曹聚仁谈到了中国人对月经禁忌的种种情状：月经既行，秤、尺、斗等应用物品绝对不许女人跨过；某车夫因为车垫给女客污染了，洗涤以后，再烧串纸锭以被不祥。月经的污血会随处传播不祥，曹聚仁注意到月经巫术的问题：“破红衣炮的唯一妙物，就是女人的月经布；满城高挂，炮弹不飞，炮身自裂，相传效验如神。”“月经又可以避雷，……取秽布盖头，雷不敢击。”曹聚仁还写到有关月经起源的荒诞传说：“我们的老祖宗在洞里住的时候，夜黑风大，躲着不敢出来。遇到天晴月圆，才出洞舒散舒散，久而久之，影响到女人的月经，跟着月亮的圆缺，非每月行一次不可。”曹聚仁对当时中国社会仍存在的月经禁忌表示不满，指出“自五四运动以来，妇女运动喊得振天价响，丝毫没有效果，人不解其故。……只要看月经仍保持神秘的意义，即不到城隍庙看密司拜菩萨，已可断定妇女运动的命运了！”^② 他将是否存在月经禁忌视为社会进步的一个重要标志。

六、余 论

在中国现代民俗学初创时期研究月经迷信的人，多少是有过留洋经历的，像周作人、江绍原、朱云影等均属于这种类型。而黄石、王君纲等人可能并没有真正的留学经历，却是当时中国的教会大学培养的学生，黄石曾到过暹罗（泰国），后来又在广州白鹤洞协和神科大学跟随校长龚约翰博士（Dr. John S. Kunkle）研究宗教史，据说还进过燕京大学，而王君纲更是圣约翰大学培养的医学博士，他们的共同点是外语方面的造诣非常高，所以和国外学术界交流频繁。研究月经迷信的这批人当时所接受的学术思想，大致可以说是很西化的。由于受当时盛行的人类学思潮的影响，他们的治学非从形而上入手探究学理，而是植根于民众生活的细处讨论问题。虽然他们在月经迷信研究方面有许多共同的特点（比如说有着良好的外语基础，对人类学资料和方法的利用等），有时甚至在资料的选用上还有一些重复的地方（比如对《金枝》、《利未记》和普林尼的《博物志》等著述的引用），但总体来说都能够发挥自己的专长，以致在学术研究上得到差序发展的机会。相比较而言，在月经迷信研究方面，江绍原的影响似乎要更大一些，这可能与他那夭折的《血与天癸》名声太大亦有些关系。江绍原发表的月经迷信研究论文，从时间上来说要早一些。当时的文化界对《血与天癸》一书的期望值过高，是否也是其夭折的原因？尽管王君纲后来也出版了月经迷信研究的专著，但其学术影响却并不高。不可否认，当时处于民俗学运动中心的江绍原，在某种程度上具有了研究月经迷信问题的“合法性”，他和鲁迅、周作人、胡适、钱玄同、沈尹默、徐志摩等人的交往对他的学术声誉似乎也有些影响。黄石、朱云影等人更多的是做了些翻译的工作，他们对月经迷信问题的论述似乎总是些支离破碎拼凑的结果。后来的医学家王君纲、萧叔轩他们从事

① 张挺、江小蕙笺注：《周作人早年佚简笺注》，成都：四川文艺出版社，1992年版，第58页。

② 聚仁：《无题》，载《申报·自由谈》1933年6月4日。





的月经迷信研究，同样也给今天的学术界留下了相当范围的拓展空间。

五四运动后，以宗教学与民俗学相交叉对月经迷信问题的研究，取得了令人瞩目的成就。在江绍原、黄石等人的影响下，一大批民俗爱好者也开始涉足月经迷信方面的话题，相关的著述不断出现。1934 年，方纪生在其编著的大学教本《民俗学概论》中专门写到“民间医药”中的月经迷信，“土耳其及德国以经血治相思病，印度以经血壮阳，希腊人以经血为媚药”。^①此外，还有林孟愉的《月经之话》（载《东方杂志》1933 年第 11 期），郭涛的《羞坏了兰英——一月经的故事》（载《解放日报》1942 年 9 月 15 日），萧叔讷的《月经的迷忌》（载《大众文化》（江西赣县）1946 年第 3 期）等，社会上掀起了一股破除月经迷信的风潮。从这一点来看，我们今天的研究视野如果不是有所退步，至少也没有明显的进步。因为直到今天，也还会有人对妇女月经这种东西的研究嗤之以鼻，轻则以为这等微末小事，与国计民生无关，不值得研究，重则斥之为低级无聊，而不知为什么这种东西在古人眼里是极不洁的，是需要避忌的，甚至有破“妖法”之功能的，不知这些观念是何种心态的反映。中国早期民俗学开启的月经迷信研究，目的正是寻根溯源，祛邪扶正，为新文化建设服务。

① 方纪生著：《民俗学概论》，北京师范大学史学研究所资料室，1980 年内部印行，第 43 页。





【性人类学调查与研究】

人类学视野中的洱源西山白族“采白花”风俗变迁

吴 瑛

(中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京,)

【摘要】 上个世纪五十年代民主改革前, 盛行一夫一妻制的云南洱源西山白族传统社会中, 婚姻之外普遍存在着公开的恋爱风俗——“采白花”。在特殊的生态环境和社会文化背景下, “采白花”风俗与当地婚姻、家庭结构之间形成了紧密的同构关系, 共同调适着这一群体生存和发展的内部关系和外部条件。五十年代民主改革后的近六十年间, 政治制度的巨大变革、商品经济的巨大影响以及婚姻文化的剧烈震荡, 对当地人固守了几百年的“采白花”传统恋爱风俗产生了强烈的冲击。通过对“采白花”风俗变迁的分析, 本文力图从人类学的角度阐释社会变迁过程中当地人恋爱心理、行为变与不变之间的冲突与适应, 进而探讨文化变迁与文化传统博弈过程中两性关系模式被持续解构和重新建构的机制。

【关键词】 采白花”风俗; 传统与变迁;

“文化的生命力就在于维持一定社会结构下成员之间的秩序, 以及他们与外人之间的秩序。它必须激发成员持续生存下去并参加持续生存所必需的各种活动。”^①

20 世纪 50 年代民主改革以前, 云南大理洱源西罗坪山区白族中普遍公开存在传统的父母包办婚姻与婚外追求自由爱情的“采白花”风俗并存的两性关系模式。位于奔腾不息的黑惠江、连绵不断的罗坪山之间的西罗坪山区与世隔绝, 再加上地广人稀的村落分布状况, 构成了西山白族赖以生存的自然生态和社会环境。在由平坝地区向深山迁移过程中, 恶劣化的生活环境和落后化的生产条件, 使得当地白族的物质生活赤贫化, 社会认同、社会控制边缘化, “苦荞粑粑不算饭, 西山姥姥不算人”。在生存压力下, 增加家庭劳动力, 促进人口再生产两个问题成为家庭和村落生活的重中之中。民主改革前, 当地 90% 以上的婚姻为“娃娃亲”, 人们在“男孩能跨过门杠, 女孩能背起半升糠糶”时就为儿女缔结“娃娃亲”婚姻, 建立起为当地社会所认可的一夫一妻制婚姻家庭。以缔结物质生产共同体和人口繁衍共同体为出发点而缔结的婚姻, 婚配双方之间不仅普遍存在年龄、性格、行为方式上的差异, 而且缺乏恋爱经历, 多数配偶并不存在男女之间的感情, 而是在“娃娃亲”夫妻双方长大成人后, 各自另

【作者简介】 吴瑛 (1974—), 女, 云南昆明人, 中国社会科学院民族学与人类学研究所博士后, 昆明学院昆明科学发展研究院副教授, 主要研究中国少数民族婚姻家庭。

① [美] 威廉·A·哈维兰著, 瞿铁鹏等译《文化人类学》, 上海社会科学院出版社, 2006 年版, 第 53 页。





寻情人——“采白花”，以满足情感寄托以及爱情生活的需要。在塑造两性关系模式的过程中，“采白花”风俗与一夫一妻婚姻制度共同维持着当地社会需要与个体需求之间的平衡关系。一方面，当地婚姻制度没有将恋爱行为严格限制在婚姻之内的规制，过分强调社会需要，使人感到过分的压力；同时，“采白花”风俗又为个体自由追求爱情规定了行为准则，没有过分放纵人的个体要求，危害社会利益。因此，使得传统的父母包办婚姻与婚外追求自由性爱的“采白花”风俗并存的两性关系模式在当地长期存在。可以说，“采白花”风俗长期存在于大理西罗坪山区，是白族地区传统生殖崇拜信仰、两性自由恋爱交往传统，以及坝区白族向山区迁移过程中自然生态条件变化和社会生活条件改变等力量共同交织塑造而成的特殊历史文化现象，也是当地民族传统信仰、生态环境、社会结构等内在力量在相互作用的过程中，在个体行为及群体习俗之间产生的同构关系。

一、遮蔽：社会变迁对“采白花”风俗的解构

20 世纪 50 年代民主改革以后，随着政治制度的变革而出现的社会文化转型，以及经济体制变革而产生的商品经济飞速发展，不断对西罗坪山区白族的劳动和生活模式产生强烈冲击，传统的“采白花”风俗也经历着不断被解构的过程。

1、解构之一：“采白花”风俗公开存在的基础条件转化

在民主改革后五十余年间的社会变迁中，随着交通、教育条件的改善、各级行政管理机制的建立和完善，当地白族“采白花”风俗赖以存在的制度性、区域性、认识面以及社会运行机制等因素都发生了根本性的变化，撼动了传统“采白花”风俗存在的物质基础。

第一，教育条件改善。20 世纪 50 年代民主改革时，国家先后派遣了大约百十个具有一定文化水平的外地人到洱源西山从事相关的管理、技术及文教工作。1950 年，国家开始在洱源西山办学校，当时整个区设立了五所小学，学生共 100 多名，大部分老师都从外地派入，1957 年办高级社时，会计都是政府派来的^①。以后，担任干部或文教工作的人员相继来到了洱源西山，6、70 年代，国家培养少数民族干部，一些当地白族青年被派往昆明各级院校中去学习提高，新的思想方式和观念逐步渗入到当地人的日常生活中。

第二，交通条件改善。民主革命后的 1952 年到 1982 年，由于地域封闭、山高路陡，没有可供车辆行驶的道路，西山一直延续着人背马驮的运输传统。在有关部门领导的支持及西山公社领导指挥下，1978 年 11 月 25 日，挖下了建设西山公路的第一锄。西山公路全长 40 多公里，横跨黑惠江，翻越座座山梁，路经条条壕沟，建设工程量大，难度也很大。在历经了三年半的建设之后，1982 年 4 月底完成了西山公路全长 43.45 公里的毛路工程，实现了西山历史上第一次通车。西山公路毛路的修通，又将解决公路桥梁问题提到了日程上。横亘在西山和炼铁间的黑惠江旱季可以从多处涉水过河，而雨季面对巨大的水流量，就只能撑船渡河，许多人在滚滚江水中葬送了生命。黑惠江阻碍了西山人和外界的联系，同时也阻碍了西山的经济、文化交流与发展。从 1982 年 8 月建桥指挥人员就职到 1984 年 11 月底，全长 92.624 米，桥宽 8 米（内宽 7 米），桥高 19.18 米，大孔跨径 59.88 米，负重量 190 吨的西山大桥基本完成。至 1985 年，从炼铁通往西山的公路基本建设完毕，为西山打通了经济发展、文化交

① 董建中《采取积极措施改变山区民族教育的面貌——洱源县洱源西山区教育调查报告》。





流的命脉^①。

第三，乡土关系转化。20 世纪 50 年代以来公社化造就了一套自上而下的行政控制体系，使得国家权力对乡村社会的渗入和控制达到了前所未有的规模和深度，乡土关系逐步改换成权力与农民的关系。这种情况在偏僻的西山白族社会中也不例外，因地广人稀、居住分散而长期存在的社会控制弱化问题，也逐步发生着变化。

2、解构之二：“采白花”风俗公开存在的文化意义转化

1958 年大跃进紧跟其后的三年自然灾害，至 1966 年的文化大革命。从 50 年代末期至 70 年代初期，在国家不断改造人们的意识形态及社会结构之时，偏居一隅的西山除被拆了几座本主庙，开了几次批斗会之外，“采白花”风俗习惯并未受到根本性的冲击，人们仍然在自己熟悉的环境中，日复一日重复着习以为常的生活。但是，文革中后期，各地都开始对传统民族文化遗产进行摧毁，“破四旧”销毁了很多民间的文学、史实资料。从 1975 年到 1979 年，当地政府在西山全社（当时的西山乡成为西山公社）范围内，颁布了“四立”“六不准”破旧立新的统一标准。

这一标准直接指向的主要目标之一就是改变人们业已形成的婚姻习俗，其中提到：“每办一台（婚事），所需劳力不得超过十五人，由生产队统一安排；所有亲友，由队委确定，有请才去，不请不来，主客不得超过五桌。……让社会主义思想占领农村阵地。在举行婚礼时，组织电影晚会，唱革命歌曲。放收音机、留声机等。……婚礼中不准骑马、人背、吹唢呐、打锣、磕头、压箱底、要彩礼、银玉戒以及唱黄色小调，跳旧舞、打歌……”长期因地域偏僻，生产力低下而缺乏动力滚滚向前的文明战车，在人的发展中终于将用“现实原则”取代以动物性的内驱力为基础的，隶属于“较古老的过程”仅仅只追求获得快乐的“快乐原则”了^②。这同时也代表着，文明的发展向着压抑人性的方向迈出了步伐。罗玉香老书记在其《十年奋斗》中写到：

要使老西山逐步改变面貌，靠国家照顾吗？实践告诉我们，国家照顾既不是长久之计，也不是根本办法和出路。主要靠西山人民自己，自力更生，因此，我们把希望寄托在西山人民的力量上。而我们要组织一切力量（包括物质力量）进行建设的时候，千百年来遗留下来的婚、丧、嫁、娶的旧风俗要和我们争劳力，争财力，因此，不仅使我们的农田基本建设这样的伟大奋斗受到严重影响，而且给我们的人民增加了很多困难和负担^③。……

在发展的过程中，文明必将借助于“合理化”的统治，实现对个体的异化（将人在背叛其个体生物本能的过程中引向对群体生产性劳动的认可），使人们在异化中工作。这一操作过程，将人纳入了“正常”的发展中，让个体“自由地”受着压抑，使他和其他人的劳动活动无休止地持续下去，并将爱欲操作纳入社会操作^④。

随着破旧立新工作的深入，公社集中了一些“采白花”的人（主要是公职人员），并要求他们的情人亲手将其捆绑起来以示惩戒。平日温柔可人的情人一夜之间变得陌不相识，甚至

① 资料来源：西山乡前党委书记罗玉香所著，内部刊印《十年奋斗》。

② 李银河主编《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2002 年版，第 429 页。

③ 注：该段所用之资料只做历史史实加以引用，绝无对历史事件的任何评价之意。

④ 李银河主编《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2002 年版，第 433 页。





成为了敌人，惩戒以后随之而来的就是被开除公职。文明这架机器，一旦开动起来就变得势不可挡。个人的快乐在文明的摧毁下，瞬间灰飞烟灭。强大的破旧立新政策，始于公职人员却实实在在地震撼了广大老百姓的心灵。震惊之余，人们似乎突然意识到生活中习以为常的“采白花”原来是一种陋俗，是对人的婚姻家庭、前途乃至生命产生致命威胁的因素。社会权利运用强制的手段让人们从认知上否定了“采白花”。因此，提到“采白花”人们至今对那段经历记忆犹新：“文革时候，政策管得严，谁有作风问题就会被开除，没有（采白花）。”当地民间的“采白花”现象，得到了有力的控制。以致于从没有离婚之习的西山，80年代初的时候出现数起离婚纠纷，其原因多是婚偶一方“作风不正”。

3、当代婚姻文化遮蔽下的“采白花”

在 20 世纪 50 年代到 80 年代近 30 余年间的社会变迁中，“采白花”不断经历着主流文化的改造，社会为当地传统两性自由恋爱的风俗增添了不同的附加意义。“采白花”逐渐隐身到了婚姻的后面，这首先与主流政治文化中的禁欲倾向有关。

像所有最初因理想而聚集起来的党派群体一样，共产党成立之初也是十分强调其道德力量的。而道德领域中的一个关键问题就是性规范。为了显示和保持其道德力量，共产党选择了一种严格的性规范，革命者群体内部有着极为严格的禁欲倾向^①。

这一倾向在文化大革命中得以淋漓尽致地展现。如前所述，在那个荒谬的年代人们因为“采白花”被开除公职，导致生产资料所有权被剥夺。被社会文化烙上愚昧、落后、甚至是道德败坏标志的性，带着深深的屈辱被挤压到了暗处。

同时，现代婚姻文明的确立，打破了传统的婚姻模式，“采白花”风俗赖以存在的、公开的制度性基础随之消失。1950 年颁布的《中华人民共和国婚姻法》规定：男 20 岁，女 18 岁始得结婚。通过自由恋爱而结为一夫一妻的观念，逐渐替代了父母包办婚姻而缔结“娃娃亲”的旧俗。原先在社会中普遍存在，并为社会规范所允许的“采白花”与当代主流社会中“一夫一妻”的婚姻观念及伦理的冲突，使得“采白花”风俗的意义发生逆转。以显性形式存在的两性自由恋爱风俗，在主流舆论的压力下，开始退居幕后而悄悄存在着。“纳秘珈”偷偷地，不能让别人知道，“采白花”潜入了人们生活的隐私领域。为了尽量避免卷入在现代文明机制下形成的负面评价中，当地的女人们对“采白花”又爱又怕。当有男性来追求时，未婚女性通常以被人看见，嫁不出去，或是一旦怀孕，无法处理等原因加以拒绝。已婚女性则最怕被丈夫知道，如果知道不仅有可能遭到丈夫的一顿拳脚，还有可能导致家庭破裂，失去生活依靠。情侣之间避讳同时在公众场合出现，互相之间在家庭方面的互助也逐渐减少。“采白花”的功能向满足生理需求方面偏重，原先对促进人口繁衍及双方家庭经济互助的传统功能被弱化。

随着交通、教育和信息条件的逐步改善，忠实于配偶的当代一夫一妻制婚姻文化以前所未有的规模和深度渗入到了当地人的道德评价体系中，与“采白花”风俗之间产生了冲突。受教育程度较高的个体，思想上形成了夫妻彼此忠诚的价值观，但长期囿于传统生活方式中的个体，行为中仍然有明显的传统特征。曾就读于云南民族学院的洱源西山某白族男性，谈到妻子与异性缔结“采白花”情人时，充满了无奈与苦闷。因为家乡年迈的父母需要有人照

^① 李银河著：《性的问题·福柯与性》，文化艺术出版社，2003 年版，第 30 页。





顾，不能与妻子离婚，而内心却无法接受妻子的行为。教育为当地人带来了新型婚姻文化价值观念：两性应该通过恋爱在感情的基础上结合，并应该忠实于配偶。但长期形成的传统却又一时难以消失殆尽，在传统与现代价值观的冲突中，“采白花”风俗由公开走向了隐蔽。

“采白花”风俗逐渐被遮蔽的过程，还伴随着一个重要方面，即商品经济对传统恋爱文化的异化。20 世纪 80 年代初期，在大规模木材开采过程中，大量的外地伐木工人，运输司机涌入西罗坪山莽莽原始森林中。单身在外的伐木工人和运输司机都是男性。长期在荒山老林中与豺狼野兽为伴，缺乏亲情的慰藉，也没有任何娱乐场所和设施供他们打发闲暇时间。当地白族“采白花”的传统风俗，像神秘的潜行者，激起了他们的好奇心，引导他们不断去了解认知。开始时，每逢夜幕降临，一群群伐木者就尾随当地人回家去做客，在男人们的玩笑中了解“采白花”风俗。当时的政治气候已渐渐开始放宽，西山调不再被作为“黄色小调”加以禁止，西山人世代热爱的调子又在人们中间传唱起来。每逢年节或喜庆，被邀去做客的伐木工总有机会听到西山白族发自内心的烂漫之音，感受西山白族男女淳朴而快乐的情感生活。同时，外来者们以自己习以为常的经济方式尝试并逐步涉足当地人的情感世界。虽说这一变化仅仅发生在与经济活动联系最紧密的极少数木材开采人群中，但性与经济的直接互动，完全背离了传统以情相交的“采白花”规范，进一步贬低了“采白花”在社会评价体系中的位置。

经济发展过程中的社会开放使得一个民族的文化产生和其他民族文化交流的机会，同时也使其他民族的文化融进这个民族的文化之中。在这个过程中，不论是本民族文化产生了什么样的反应，对其他民族的文化完全不接受是不可能的。只要和其他的民族文化交流，那么不论是接受其他民族文化还是产生文化上的对抗，都会引起本民族文化的变化，甚至使一个民族的文化发生变迁。因为经济发展过程而带来的文化交流和传播，使当地“采白花”风俗与经济发生了联系，商品经济对“采白花”风俗的异化，进一步将“采白花”从当地人生活的公共领域遮蔽到了秘而不宣的隐私领域。

二、彰显：社会变迁中被固守的“采白花”风俗

20 世纪 90 年代以后，全球化的大趋势借助越来越便捷的交通和信息交流方式使文化的走势从一元迈向多元。国家主流文化从主导、支配民族文化走向了对多元文化的理解和尊重，并采取种种政策保护民族文化，促进各民族文化大发展。推动民族文化变迁的动因已经不再是一元化的制度文化影响，多元化的因素对民族文化走势共同发挥作用，各民族得以在较为广阔的空间中选择发展及文化模式。

这一过程唤醒了大理西罗坪山区白族的“文化自觉”意识。为适应新环境新时代文化选择的自主地位，文化自觉的承载者——当地人推动了本地传统文化价值的再发现、再发掘，推动了文化重组。具体而言，随着作为民族民间艺术而被深入发掘的洱源西山调的再次兴起，曾经在实践过程中被遮蔽的“采白花”风俗又一次发生了变化。传统的“采白花”风俗由婚外两性关系模式逐步转变为婚前、婚外两性关系模式并存。同时，为了符合当代主流社会对道德的价值评价标准，个体在家庭生活中既要避免让配偶知道自己的“采白花”行为，以免引起家庭口舌之争；但另一方面，当地人在传统行为方式和对现代化的认同和渴望双重影响下，也具备了较高的抗心理冲击承受能力，在固守传统的同时主动适应着文化的现代化转型。

1、“采白花”风俗在个体生活领域中的彰显





不论在任何社会中，性对个体的影响力永远是巨大的，它总是以其极大的内驱力和诱惑力促使个体产生各种难以控制的无序化能量^①。以 1950 年颁布的第一部《中华人民共和国婚姻法》为特征而建构的当代婚姻文化，在当地人生活的公共领域中遮蔽了“采白花”风俗，使其逐步隐身于人们公共生活的幕后。只是，没有了娃娃亲障眼，使得婚前性行为的问题凸显出来。按照当地传统风俗，婚前性行为受到严厉禁止，有了“非生”^②的女性不但几乎不可能找到满意的婆家，而且在社会中遭人白眼。幸而，在上个世纪 6、70 年代的集体经济组织下，大队和生产队对民众行为有较强的监督能力，社员之间也容易形成互相制约的氛围^③，婚前性行为的问题并不严重。

1980 年 9 月修订的《婚姻法》，对法定结婚年龄又有了调整：结婚年龄，男不得早于 22 周岁，女不得早于 20 周岁。晚婚晚育应予鼓励^④。按照法律规定，男女在其性成熟的 14、5 岁不可以即刻涉足性行为，因为只有按照法律程序登记的婚姻中，双方的性权利才可以得到保障。政府提高法定婚龄、进行婚姻登记的目的是为了“免除早婚之害”，认为“早婚对男女双方本人、子女和整个民族的健康都有害处”^⑤然而，法律规制的初婚年龄延迟，并不能杜绝长期存在的自由恋爱习俗。

在人是性的存在的意义上，它（注：性行为）无论在生理上还是心理上都是有利于健康的，因为人的迫切需要不可以被拖延至成年期，人从进入青春期到成年期还有大约 10 年的时间。有些人结婚更晚甚至不结婚，很难要求他们保持童贞。（Gebhard, in Armytage et al, 48）^⑥。

伴随着法定婚龄的调整，90 年代中、后期该地区出现大量未婚先孕的女性，人们不仅使用传统煎服“栗树根”等的方法，还通过药物、手术进行堕胎。老人们时常抱怨：“我们那时条件很差，吃都吃不饱，可生孩子都是顺顺利利的。现在的人都不知怎么了，不是不会怀就是留不住（流产）。”被固守的传统“采白花”自由恋爱风俗，以婚内生育困难的形式彰显于人们的个体生活中。

在受传统“采白花”恋爱风俗影响的洱源西山，法定婚龄延迟客观上使青年男女之间发生婚前性关系的可能性增加了，再加上当代社会道德评价体系对婚外两性关系的否定为夫妻纷争埋下了伏笔。

“那年刚刚问过亲，女方就催着过门。不到一年，感觉都没有就生了大儿子。有时，我忍不住想，儿子是不是我的？想起的时候，心里总是有些苦闷。”

在个体性力驱动下，男人们不惜打破社会规范，不遗余力地追逐、诱惑年轻女人。另一方面，对因自身行为而导致的婚姻童贞丧失表现出强烈不满，甚至对婚姻中的生育产生怀疑。

① 郑思礼著：《中国性文化：一个千年不解之结》，中国对外翻译出版公司，1994 年版，第 11 页。

② 注：婚前生子。

③ 王跃生著《社会变革与婚姻家庭变动》，三联书店，2006 年版，第 75 页。

④ 《中华人民共和国婚姻法》（1980），《中国人口年鉴》（1985），第 73 页。

⑤ “中央人民政府法制委员会有关婚姻问题的若干解答”（1953 年 3 月 19 日），见《中国人口年鉴》（1985），第 68 页。

⑥ 李银河著《性的问题·福柯与性》，文化艺术出版社，2003 年版，第 30 页。





将自己无法控制的婚前性能量释放之果，强加在女人身上，并从婚姻伊始就为女人冠上了“不忠”之名。从性刚刚成熟的 14、5 岁到风韵日盛的 30 多岁，女人最好的年华中总会看到男性活跃的身影。他们将懵懂无知的怀春少女“开了花门”（初次性交），与风情万种的成熟女性“鸾颠凤倒”。并以配偶“不忠”为名，理所当然地为自己构建了多性伴合理化的心理机制。

“刚结婚时我很喜欢，可因为在外工作，不能常常回家。后来就听说有村里的男人常常去找她，我也就找了自己的情人。”

商品经济过程引发的婚内两性从地域到时间上的分离，成为引发“背叛”与“不忠”之争的重要原因。20 世纪 80 年代以来，当地农业生产力的快速提高，将男性更多地从土地上解放出来，农闲时间他们结伴外出打工或做生意。离开了当地社会和妻子的控制范围，男性流连于五光十色的城市生活中，以“背叛”妻子来表达对乡土生活的背离。同时，在家的妻子“采白花”也“楞楞多”（越来越多）。在无法通过直接控制限制配偶婚外性行为情况下，女性以“不忠”作为回应，维持婚姻心理的平衡。

2、“采白花”风俗在社会生活领域中的彰显

人们的生活空间，在一个自由的社会，会大于在一个不自由的社会。性是没有任何一种权力能够忽视的资源。当然，权力，从来都不仅仅指国家权力，不是属于某一个群体的有固定边界的东西，它是弥散的、无处不在的。它并不是集中在某一群人或某几个人手中，它在普通人的头脑之中运作，压制并不仅仅来自国家，而且来自我们自己^①。

有的知情者说：“山区大家平日很少见面，遇到街天，年青男女就在一块儿谈笑，在街上就会搂搂抱抱地去‘突板活’^②。农历九月十五，九月会的时候，我到街上开餐馆卖米线，他们来到餐馆里就男男女女抱在一起。我拿了几个石头打过去，说：‘你们要做什么出去做，这儿有老有小，太粗鲁了。’他们也害怕，就走了。”

公众领域历来是主流权利牢牢控制的阵地，对性的控制强弱又是体现社会权利力度的直接指标。民主改革五十多年来，在现代婚姻文化的渗透下，当地人对“采白花”风俗的观念经历了从“社会公开认可”到“私下默许存在”的过程，从“大家都这样，你突（偷）他的老婆，我突（偷）你的老婆，并没有什么想不通的”转变到“妻子是我的，你要用就用了，可是不要叫我看见”。传统两性交往模式仍然根植于每个人的心灵深处，但现代文明通过文化渗透的方式冲破传统，在人们的思维中植入“花心”与“放荡”的价值观念，实现对性的“隔离”。但这并不意味着“性”会在压抑中被消磨殆尽，在性彻底陷入权利体系的扩张之中时，也受到了扩张的重建，它再一次走向了本身固有的内在原则所决定的活动秩序^③。

占据了绝对社会资源的男性（从对汉语的掌握上即可见一斑，35 岁以上能以汉语交谈的农村女性在当地乏陈可善；男性则无论长幼基本能用汉语进行交流），自如地掌控着运用资源的权利。庞大的社会机制为他们搭建起了“花心”的基础，女人们为了争取社会权利而表现出的软弱，更使他们得以理直气壮地继续“采白花”。“花心”并不为辱，某种程度上还表征出男性的优越，“我人才好，女人们当然会喜欢我”、“我虽然生得黑，但说话女人喜欢听”、“只

① [法]福柯著《性史》，上海科学技术出版社，1989 年版。

② 白语：采白花

③ [英]安东尼·吉登斯著《现代性与自我认同》，政体出版社，剑桥，1991。





要有钱，吊女人很容易”……同时，“花心”男人的招数也应运而生，原来为了获取女人的欢心而送出的手表、毛巾、糖果等，现在变成了免除女人后顾之忧的避孕药。从男人们淋漓尽致表达的自信中，可以看到“采白花”原本追求男欢女爱的轨迹，然而在“花心”背后隐藏的“放荡”，却需要勇气来面对社会的责难。

失去传统幼婚保护壳的“采白花”，残酷地将毫无自觉保护意识的女性置于性后果中。因为怀孕，她们要承受的不仅是身体摧残（堕胎），还有社会的指责。

“说来也可怜，这些小姑娘长期住在山区生活太单调，一年到头只有会期（赶街）或冬季有人结婚时，才有机会唱唱调子，增加一些生活的内容。要不就只能一年四季不出门地你在我家做活，我在我家做活。这些从山上下来的小姑娘，一个比一个打扮得漂亮，可如果遇到坝区专门来吊女人的男人，怀孕后都不知道是谁的。”

“败巫”，烂女人，放荡的女人，人们指责有多性伴关系的女人作风不正。同时，这样的指责更多地来自于女性群体的自我评价。女性们不自觉地相互孤立着自己的同性，因为女与男之间“一对多”的关系在群体中引起了伴随个体关系集中化而产生的利益极化，一些人的多性伴必然意味着另一些人在性关系上的“赤贫化”。

“有个男的和村里很多女人‘突板活’。他妻子知道后，有个晚上就带着几个姐妹，手里拿着竹片，打着火把，堵到那一对男女。用竹片打那女人，往她身上吐吐沫，嘴里骂着：‘巫得嫫’，你这发情的老母猪，勾引我丈夫’。”

女人与女人之间的战争因男人而起，只是在争斗中，似乎又与男人脱离了关系。为了维护家庭、保障个体利益，女人只会对威胁自身利益的同性发起猛烈攻击，而不会也不敢太多追究利益共同体中的丈夫。

妻子与情人骂架时，男人也多会向着自己的妻子：“我有钱你就跟着我，其实我又不喜欢你。”把情人骂得一文不值。可是，伤心情人的满腔怨气往往也就是伴随着几句：“我和你约会，你妻子来骂架，你都不帮我”就结束了。在强势的男权面前，女性认识到唯有柔弱、迂回的方式，才有可能为自我赢得生存空间。

个性较为内敛的女性甚至只会用上吊的方法来要挟丈夫，从而达到维持婚姻的目的。“男人以四海为家，女人以家为四海”被沉重束缚在土地上的女人，婚姻就是她们的一切。没有了丈夫、没有了家庭就意味着年老以后失去基本的生存条件。因此，在围绕着“花心”与“放荡”、“不忠”与“背叛”所产生的一切两性纷争中，最后败下阵来的几乎都是女性。在最初的激怒与纷争之后（2、30岁年青人的家庭中争吵最为常见），因为“不愿离婚”，男性在妻子与情人之间寻求平衡；因为“不敢离婚”，女性往往以沉默和放弃来结束现代文化塑造下对爱情理想的追求，退守到古老传统之中。

在专偶的当代婚姻价值观与多偶的“采白花”传统风俗之间，当地人不得不重新寻求两性间的平衡关系。

作为宇宙间永恒存在的主题，二元对立的性将永远是人类要不断面对，不断调适的问题，两性关系模式的变迁体现着群体婚姻制度与个体性行为的博弈，它发生在两个层面。首先，主流文化或曰制度对个体性行为的控制，表现为性需求与性压抑之间恒常存在的张力机制。而该张力机制的核心是文明内在发展动力的本身需求与推动文明发展的外在社会控制力之间此消彼长的关系。多数社会中的两性行为规则告诉我们：文明内在的发展动力强，则外在社





会控制力弱，人们的性行为较为自由；文明内在的发展动力弱，则外在社会控制力强，人们对性的控制较为严格。洱源西山白族社会是个特例，在这儿，受制于生态条件和生产条件，当地农耕文明内在的发展动力对人的性行为约束力微弱；同时在广袤山区非常分散的居住状况，使当地的人口无法聚居到足够程度以形成相应的社会控制体系，表现为外在社会控制力也弱的状态。因此，在性需求与性压抑构成的张力结构中，力量明显偏向于性需求的一方，进而出现婚外自由恋爱与婚姻制度并存的“采白花”风俗。其次，在一定群体、地域中由个体行为产生的亚文化与隶属于更大群体、更广地域范围内的主流文化之间形成了结构与反结构的过程。通过构建制度性结构，即婚姻规则，文明引导人的性心理结构变化，并达到控制性的生物存在之目的，文明对性的控制过程直接体现在对性的社会层面控制过程中。然而在实际生活中人们往往以反结构的行为方式对社会控制规定的婚姻结构进行反抗。不仅超越了婚姻结构，也为社会控制与个体需求之间的张力找到释放的途径。在结构与反结构之间调节社会与个体关系，使个人行为和社会秩序渐趋和谐。





【古代性文化研究】

被工具化的女性：以社会性别的视角解读中国古代房中术

李红香

(贵州大学 人文学院, 贵阳 550025)

【摘要】中国作为四大文明古国之一,其有关性的研究也走在了时代的前列,产生了不少优秀的古代房中术著作,在笔者感叹其拥有许多科学的性学精华同时,笔者亦在其严重的男权中心话语表征中看到了其糟粕一面:在性生活中女性沦为了男人延年益寿的养生工具和为男人传宗接代的生产工具,女性应有的作为人的性快乐等性权利被漠视甚至无情剥夺。哀痛之余,本文试图以社会性别的视角来解读它,探析其女性被工具化的具体表现,以期能引起人们的警醒和反思,正视女性作为人而非物的独立存在,尊重女人所拥有的同男人一样高贵的人格和平等的性权利。

【关键词】女性;工具化;性生活;性权利;社会性别;古代房中术

中国是一个有着悠久历史文明的国度,有关性科学的研究亦由来已久,其中产生了不少优秀的古代房中术著作,笔者仔细研读以后,顿觉大开眼界,深感自己以前对有关古人性无知的种种臆测是多么无知可笑。然在感叹其含有许多科学的性学精华的同时,同样也让笔者看到了一个沉痛的事实:在他们的眼中,女性只不过是男人通过采阴补阳以求延年益寿的养生工具和为男人传宗接代、维护男权统治万世永昌的生产工具。悲痛之余,笔者试图以社会性别的视角来解读中国古代房中术的思想内核,探析其女性工具化的具体表现,以期望能引起我们今人的警醒和反思:女人不是物化的工具,她们拥有和男人一样高贵的人格和平等的性权利,在性生活应给予女人应有的人格的和性权利的尊重。

一、房中术的由来和发展历程概况

“房中术”又称房中,主要是有关性交的知识,然古人有关这方面的研究并非为了对性本身的研究,更多的是为了研究男人如何通过性交而达到益寿延年的养生功效等医学方面的研究。春秋时杰出的思想家老子历来被推为中国养生学的祖师,他认为平和无欲、惜精爱气、厚如赤子、节制房事是人养生之根本,他的这种思想也是后世房中养生家研究房中养生术的基本思想,从 1973 至 1974 年发掘的马王堆墓中的资料来看,可大致了解从人类有史以来直到春秋战国就形成了古代性科学的轮廓。传说最早的房中养生专家是见诸史料的容成子,史载他是黄帝之臣,道家的采阴补阳之术就谓本于他,有《容成阴道》二十六卷,然著作今已失传,只能从散见出土的医书中窥其真谛。此处“阴道”是有关性生活的原则和规律之义,其提出的主要养生观点除了人要顺四时天地阴阳变化而生以外,一个核心的观点就是在夫妻

【作者简介】李红香(1985-),女,湖南郴州人,贵州大学人文学院 2008 级研究生。





性生活中男人要“固本补身”——通过性交吸收女子的精气来补养自己，而自己的精气要牢牢守住，不容外泄，留于自己受用。这种损人利己、剥削女性的性价值观几乎影响了整个奴隶和封建社会^①。

在许多房中术失传的情况下，战国时的另一本房中术《素女经》却流传了下来，其中有关素女的身份传说不一，但古文献中多记载其为性爱女神，熟悉男女之道，据传在黄帝时代黄帝就常和她探讨男女如何性交的问题。《素女经》中提到了性交与身体强弱相互影响、性交频率、体位和方法、怀孕、优生、延年益寿、性心理、男女共享性快感等，初看觉得其思想很开明，居然还注意到了女性性快感的需要，但细看才知其仍然是为了男性服务，让女性达到性快感的最终目的是为了让她释放更多的可供男人吸收的阴精，而其它方面的描述基本都以男性为主体，女性只不过是客体，是被异化的敌人，“素女曰：御敌家，当视敌如瓦石，自视若如金玉…御女当如朽索御奔马，如临深坑下有刃，恐堕其中，若能爱精，命亦不穷也。”^②其鼓励男子应有性自信无可厚非，但却是以贬损女人的身体和精神为前提的。从其所做的比喻足可见出它歧视、贬低女性、抬高男性、自视男性高于女性的大男子主义和男权思想。

这两本书作为中国性学研究的开山之作，对中国古代房中术后来的发展和人的性思想观和性行为观产生了深远的影响，汉代的《白虎通》、《十问》、《合阴阳》、《养生方》、《杂药方》、《胎产方》、葛洪的《抱朴子》、《黄庭经》、陶弘景《养性延命录》、褚澄《褚乐遗书》、巢元方的《褚病源候论》、唐孙思邈《千金药方》、《医心方》、《玉房秘诀》、北宋《元笈七签》、南宋《医说》、《妇人良方》、《养生类纂》、元《三元延寿参赞书》、明《既济真经》、《修真演义》、《养生四要》、《养生余论》、《遵生八笺》、《类修要诀》、岳甫嘉《种子全篇》、洪基《摄生总要》、《素女妙论》、清《产科心法》、《妇科玉尺》、《女科要旨》、《勿药元诠》等房中术，虽然表述不一，但其基本思想与前类似。房中术从其在先秦前萌芽、魏晋南北朝建立、汉唐时盛行至宋以后走入地下，不管时代如何变迁，对性的规范和控制如何严，如何忌讳谈性，它都能巧妙智慧地生存着，从未真正消亡过。它为何有如此顽强的生命力？笔者认为有两个原因：一它符合人性的需要，“食、色，性也”，只要作为一个正常的人，他都有正常的生理需要，不管政府和出于何种政治目的和需要对人们的性加以管束和控制，终无法控制和管束一个人内心的欲求，此外一个最很重要的原因就是它的思想符合统治者、男权统治和男性群体的利益所需，当权者明里控制管束，暗地里却把这些房中术奉之为珍宝，或说以禁欲、节欲之名行纵欲之实，试图从女性的身体上攫取更多“宝典”中所宣扬的令其延年益寿的东西，为其生产出更多压榨女性、维护男权统治的男嗣，古代的女性在性生活中就这样沦为了男权社会下男人的压榨剥削的性奴和工具。

二、古代房中术里的女性工具化

1、男人“采阴补阳”益寿延年的工具

在中国古代文化里，人是由精、气、神构成的，有精、气、神的存在，生命才存在。古代的房中术一致认为男人的精气是有限的，所以应固守，而女子的阴精是无穷无尽的，因此应多多吸收女子的阴精，和多个女人性交。陶弘景在他的《养性延命录》里说：“精动而正，闲精缓息，瞑目偃卧，导引身体，更复可御他女。欲一动则辄易人，易人可长生。若御一女，阴气既微，为益亦少。又阳道法火，阴道法水；水能制火，阴亦消阳；久用不止，阴气吸阳，

① 刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003年版，第184页。

② 刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003年版，第188—193页。





阳则转损，所得不补所失。但能御十二女子而复不泄者，令人老有美色；若御九十三女而不泄者，年万岁。”^①估且不论其是否有科学道理，但其强调御女多人，以阴补阳，明显地反映出男权社会中对女子的态度，打上了当时的房中术为统治阶级的淫乐与长生欲望服务的烙印。

使房中术大会为流行、在中国影响深远的道家就更是如此，道家十分讲究修炼，一为炼气，即吸取天地之精华，其二就是利用吸取女子阴精的方法来修，谓之“云雨”，两者有共通之处，第一种修炼之法还有一定科学道理，而第二种则太强调男子的滋补、加强，而不顾及女子的利益，他们完全把性交当作男子延长生命、返老还童的手段，为了吸取大量的阴精，道家研究了一种特别的性交方法或人工方法使处女的润滑液从阴道中排出，而且用很多很残忍的方法作试验，这种方法一直在汉代的男女修士及师父与女弟子之间进行。同时，有些术士以利用女性的初经等来炼长生不老丹，当时颇能博得一些王公贵族的信任，但更多的人是如前所述直接通过性交来采集所谓“长生的秘药”。

明代，由于封建礼教的盛行与强大压力，使房中理论曲折地发展，但是，却存在一个奇迹般的例外，这就是洪基的《摄生总要》，他的有关采阴方法还有点特别，还应先择女：“夫安置炉鼎者，乃广成子黄帝补虚之法也。炉鼎者，可择阴人十五六岁以上，眉清目秀，齿白唇红，面貌光润皮肤细腻，声音清亮，语言和畅者，乃良器也。若元气虚弱，黄瘦，经水不调，及四十岁上下者不可用也…夫上采舌者，谓之天池水；中采乳者，谓之先天酒；下采阴者，谓之后天酒。崔公云‘先天气，后天气，得之者，常似醉。’…依法采其三次，若其阴实不过，候其情甚快唾其舌，退龟少出，如忍大便状，则其阴精自泄矣。此法巧妙，功用极大，不可轻传，以泄天机。慎之慎之！”^②其中的“炉鼎”、“良器”、“不可用”是明显地把女性物品化、器具化，反映了古代方士把女子视若玩物和工具，其津津乐道不可泄的天机更是说明了他的自私与无耻，把女性完全视为其淫乐和养生的工具。

二、为男子传宗接代的生育工具

不仅如此，在古人眼里，女性在性生活中还扮演了一个更为重要的角色——传宗接代的生育工具。“男儿不孝有三，无后为大”，在奉行男主女从、男人为天、女人为地、夫为妻纲的等级秩序森严的中国传统的宗族社会中，两性的结合不只是两个人的事，更是整个家族甚至宗族的事，结婚与其说是男人娶了一个妻子，倒不如说是这个家族又增加了一个成员。我们知道中国的宗族是很有排外意识的，那又是什么力量让他放弃这种排外思想而引入一个外人呢？只有一个理由够充分，那就是为了本宗族的家族繁荣昌盛而必需的传宗接代。关于这一点，在我们古代的房中术里有很好地体现。房中术里有相当部分讲述如何受孕得子等生育方面的知识，这可上溯到《素女经》，“素女曰：‘求子法，自有常体：清心远虑…以妇人月经后三日…同其快乐，却身施泻…有子贤良而老寿也’”，明代的张介宾在他的《景岳全书》中《宜麟策》里曾说：“男女媾精，万物化生，此造化自然之理也。亦无思无为之道也。故有人道即有夫妇，有夫妇即有子嗣，又何乏嗣之说？…弗子者无后难堪”^③，此后的基本每本房中术里都有有关怎样求得子嗣，如何优生、胎分男女等求子方面的知识，笔者在为我们古代就有如此先进的生育知识而感自豪的同时，更为其拥有的明显歧视女性、男尊女卑的思想而感到寒

① 刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003 年版，第 358 页

② 刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003 年版，第 848 页

③ 刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003 年版，第 838 页





心。生育原本是一件很自然的事情，但却侵入了太多的封建思想观念，更为可笑的是晚清的时候，有许多的近代的所谓“有识之士”在寻求晚清的衰微的根源时，不从自身和国家的积弱根源找原因，反倒从生育方面找原因，认为是种子的积弱造成的，然即便这种看法成立，可笑的是也未从种子的根源男人身上去找原因，相反认为是女子的裹脚（这又是男权社会残害女性的又一大杰作）造成的，因而提出了从解放女人的脚开始女性的解放，如此的解放女人应该高兴还是？不论如何他的本意绝非为了解放女性，而是为了生出一个优良的后嗣。在末代最为严酷的封建礼教的重重压制下，防性如防猛虎，然而其间的有关“种子术”的房中术却大为流行，真是奇哉！

三、男子玩乐的工具

即便上述的两个性交目的都没有，只为纯粹的性快乐享受，那也只是男人的。综观历朝历代的房中术著作，都是以男尊女卑、男权为中心的思想为指导，女性在性中是被动承受的，根本没有主动追求性自由和性快乐的权利。房中术里除了大量篇幅用来描述男人如何通过采阴补阳以求益寿延年的养生法和如何尽最大努力生得一个优秀的男性后嗣的种子术外，剩下的绝大部分是讲述男性性生理和性心理的，余下的很少一部分才用来描述女性的性生理和性心理，然并未单独成篇，其描写女人也是为了更好地服务男人，诸如什么样的女人不利生子或不可用、不利于益寿延年等。远至华夏之初、近至末代王朝，上至三皇五帝、下至凡夫走卒，都是把女性当作男性玩乐的工具、视作私人的财产，不仅供己享用，亦赏赐他人。

四、结论

性，原本大自然赐予人类最美好的礼物，它是自然的、生物性的，包括男人和女人在内的每一个人都有权满足其正常的内心欲求。然而随着私有财产的出现（女性被当作其私有财产的一种）、父亲身份的确认和父权时代的开始，女性就被视作了低男人一等、卑微的第二性了，女性的身体和性也就被当作男人的私有财产而受到了男权的严厉控制，性关系也就如福柯所说变成了一种性权力，而在古代中国掌握这种性权力的就是掌握权力的男人。

中国很早就进入了私有社会，又是一个今人称这为文明程度比较高、关系复杂、等级森严的宗法制社会，女性也因此沦为了更卑微的地位，古代中国的男权制度和文化更是在奴役女性精神的同时奴役女性的身体，使女性的身心倍受压迫。除了官方的阳春白雪在奴役和规训女性的身体和精神，不太被官方认可的、藏着掖着的被认为上不了台面的下里巴人——中国古代房中术也是奴役女性身体和精神的工具。它无视女人作为一个人在性生活中应享有的性权利，把女人视作男人压榨和剥削的对象，把女人和女人的身体当作男人益寿延年的养生工具、传宗接代的生产工具、男人贪淫享乐的玩乐工具，而最可怕的是它影响了中国几千年，甚至在现代化、高度文明开放的今天还仍有不少余毒，如果我们今天的国人不清醒地认识到它的毒害，仍然把它奉若科学、神明而全旁吸收，那么我们今天的中国女性的性权利和性自由又在哪？女性身体尚未解放又何来精神的解放？又何来最终的妇女解放？最基本的性权利都没法平等，真正的男女平等又从何谈起？

参考文献：

刘达临：《中国古代性文化》（珍藏版），宁夏人民出版社，2003年版。





【性人类学研究论著选译】

性行为的样态

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

第九章 自我刺激*

前面章节是描述不同型式的行为,包含两个个体之间的关系。同时我们希望可以分析「人或动物」自己可以满足的性活动。举例来说,自慰是自己一个人可以做的行为。由于这个原因,这个章节将会讨论自慰,即使在几个个体聚在一起时,同样的反应经常发生。

自慰

我们定义自慰(masturbation)是任何一种因生殖器兴奋所造成的身体刺激,包含:触摸(handling)、摩擦(rubbing)、口含性器官(mouthing)、或把性器官接触其它异物。多数成人谴责自慰,企图避免小孩有这种行为,但是这种行为还是很普遍。

美国男人

Kinsey、Pomeroy 和 Martin 报导 92% 的美国男人一生中至少,一次自慰到性高潮的程度。自慰促成多数美国男孩第一次射精的经验,也是青少年早期主要的性发泄途径(sexual outlet),平均大概每周 2.4 次。虽然一生可能持续这种行为,但这种方式在青少年晚期阶段会减少。Kinsey 和他的合作伙伴发现 69% 大学毕业的人偶尔会自慰,教育程度较低的人,在青少年某个时期会停止。只有受小学教育的人比大学毕业的人更早有异性恋性行为(heterosexual intercourse),据说他们有不同的性满意度(sexual satisfaction)来源。Hamilton 认为 60 岁的男人比 40 岁前,更会有自慰的行为,这种说法和 Kinsey 和他合作伙伴的看法不同。截至目前为止,最普遍的自慰方法是用手刺激阴茎。少数人会把异物放入尿道或肛门,当作自我刺激的方法。Kinsey 和他合作伙伴的研究中,1% 的男性能够把阴茎放进嘴巴引起射精。

美国女人

在 295 位美国女人中,54% 的人偶尔会自慰,至少一星期会有一次这种行为。多数在生命早期开始自慰,但在成年后对异性恋有很大兴趣时,就会停止自慰。Hamilton 发现一群已婚妇女中,72% 的人曾经自慰过。Dickinson 发现超过 40 岁的寡妇自慰情形很普遍。Davis 检视 1183 位大学毕业未婚的女性中,发现三分之二的女性偶尔会自慰,很多人并没有以这种方式达到性高潮。美国男人的自慰会因为自我刺激被异性性行为取代而停止自慰,但女性并非完全如此。Davis 分析 300 位曾经有自慰但已经放弃这种行为的未婚女性。在这个群体中,230 位女性曾经有高潮,65 位说她们没有,最常解释这两组女性的现象是她们害怕生理或心理恶

* 台湾仁德医护管理专科学校护理科助理教授暨树德科技大学人类性学研究所博士生骆俊宏译。





化的结果, 另一种原因可能是「耻辱感和厌恶感」。这种特殊的解释很少提及没高潮的女性。相反地, 没高潮的女性说她们已经「不需要」这种刺激, 或者已经「不渴望」它。高潮 (orgasm) 的不重要性, 成为停止自慰的一个决定性因素, 可能是骗人的。我们怀疑经历真正高潮是否真的会产生羞耻感而停止这种活动。另一组声称不在渴望高潮的女性, 可能代表她们无法利用这种方式达到满意的高潮。虽然很多女性用自慰达到高潮, 但可以相信的是以这种方式达到高潮, 仍可以持续增加自慰的可能性。

在 Davis 的研究中, 这群持续自慰的组别中, 有 91% 的人有高潮的经验, 然而放弃自慰的另一组人中, 只有 78% 的人有高潮。也有其它证明高潮是影响自慰的因素。如果没有高潮的经验, 48.8% 的人在自慰开始的一年内就会停止这种行为。虽然有些女人没有经历高潮, 但从自我刺激得到足够的满意, 使她们持续这种行为一段时间。Davis 描述六位没有高潮的长期自慰者, 与两位不确定是否有高潮的长期自慰者, 发现她们自慰的时间持续 4 到 27 年。

美国女人自慰的方法以刺激阴蒂为中心, 再来摩擦阴唇。在 419 位女人中, 67% 的女性偏好这种方法。3.2% 的女性偏好阴道的敏感, 并以异物放入这个器官来唤起这种感觉。11% 的女性刺激尿道口 (尿道外部的开口) 达到自慰, 2% 则把大腿有节奏地压在一起。自我刺激的方法和自慰发生的关系, 目前并没有证据。不过可以预知是最被使用的方法, 可能是最令人满意的自慰方式。这些发现需比较第二章和第七章有关同性或异性恋阴蒂敏感 (clitoral sensation) 的重要性。

其它社会的态度

跨文化证据显示其它社会的成年人, 很少有自我生殖器刺激的行为。事实上有些社会压力反对自慰。受访者几乎会低估频率或否认这种会遭到社会谴责的行为。对很多民族而言, 自慰代表一种较低阶的性活动, 所以成年人不会从事这种行为。甚至一些社会虽然性观念较自由, 但成熟的人自慰行为, 被认为令人讨厌的。Lepcha 男人不曾自慰, 他们认为「精液是一种污物」。Crow 印地安人诠释成人的自慰, 是承认无法获得一个爱人, 所以是一个男人或女人应觉得可耻的事。Malinowski 是如此描述 Trobrlanders: 「自慰是一种公认的笑话行为。当地人认为这种行为只有傻瓜会做的... 或是一个不幸的白化病人会做的, 换句话说, 只有那些不能获得女人青睐的人, 才会做的行为。」, 这代表一个男人没有尊严与价值, 女性自慰也同样被如此认为 (Malinowski, 1929, pp. 475-476.)。很多社会对年轻人和青少年自我生殖器刺激, 有不同于对成年人的态度。她们相信年轻男孩和女孩的自慰行为是自然和正常的。早期生命中自我生殖器的刺激, 会渐渐被其它性活动取代。

其它社会的自慰行为

尽管社会不同意, 一些社会的成年男性有时会自慰。Trukese 的男人据说偷偷地自慰, 特别在他们看女人洗澡的时候。虽然 Dahomeans 谴责男人自慰, Dahomeans 男人仍然会偷偷自慰。Marlanas 当地的男人会自我刺激, 但因为害怕社会嘲笑的眼光, 他们也是偷偷自慰。数据显示: 有些社会的女人偶尔会自慰, 虽然社会多半不会认同这种行为。在一些例子中, 于阴道塞入阴茎代替物会比操纵阴蒂更普遍。非洲 Azande 女人用木头作成的阳具自慰, 但是如果被她的丈夫发现, 她可能会被严重处罚。在 Siberia, Chukchee 女人用驯鹿大的小腿肌肉自慰。澳洲的 Aranda 女人似乎经常会用手指刺激阴蒂。Lesu 女人生活的社会似乎没有禁止女性自慰: 一个女人如果性兴奋而且没有一个男人可以满足她的时候则会自慰。她会坐下来, 右脚弯曲, 让她的后脚跟压在她的生殖器。即使年轻的六岁小女孩也会这种动作, 这么做是不可耻的。这是一种女人常做的姿势, 并且从小就会。她们不会用她们的手自慰 (Powdermaker, 1933, pp. 276-277.)。有时同样的行为, 也在美国社会发生。在 Dickinson 描述某些性器官外表变化特征自我刺激的证据, 他表示偶尔会有令人疑惑的例外。他认为阴唇变大是一个自慰习惯的迹象, 但是有些女性病患否认她们有触摸性器官或在阴道塞入任何东西。解决这个问题很简单, 比如说, 一个病患经常有性高潮, 但她没用手指、大腿或枕头, 最后她被发现坐在她的脚跟上 (Dickinson, 1949, p. 55.)。





雄性动物的自慰行为

很多动物会从事刺激她们自己性器官的活动。一些动物自慰是为了产生性高潮之特别目的。特别是一些次人类的灵长类，例如：一些受控制的雄性猿猴。他们会用手或脚操纵阴茎，或把阴茎放入嘴里。Kempf 所观察的猴子会对着地板摩擦阴茎直到射精发生，以解决企图性的性行为，通常这些行为会伴随性高潮的外在迹象，例如：轻微的抽搐。

Hamilton 描述成年猴子的自慰行为，但是认为这种行为是不正常的。当 Carpenter 观察自由生活的恒河猴，他认为自慰的行为在特殊的情况下才可以看见。「可以观察到单独的雄性或不成熟的雄性恒河猴自慰…。然而在这个研究里，有三个联想雌性并自慰到射精程度的成年雄性！」(Carpenter, 1942, p. 152.)。至少一些有很多机会和雌性交配的雄性，有时仍然会自慰。Zuckerman 研究所有雄性动物中，自慰的情形相当普遍，这种归类不只适用「单身汉」，也是想和雌性交配的雄性动物，Yerkes 相信成年自慰是代替性行为。当成熟的个体可以自由接近异性时，这个行为便会消失。

很多次人类种的雄性哺乳类动物会以前掌或口操纵阴茎。有时他们会用非生命体的物体刺激生殖器。例如性兴奋的雄豪猪会用三只脚走路，前掌摩擦生殖器。第三个特征性响应是，一个受控制的雄豪猪：「他的前掌会握着一根很长的棍子，而这根棍子很快地累积他尿液和腺状分泌物的味道，这是一种自然性刺激的来源。」(Shade, 1946, pp. 159-160)。雄性大象会用树干操纵半勃起的阴茎。性交前后的雄性狗或猫会规律性的舔阴茎。雄性啮齿类动物会坐在后腿上，并用前掌和口操纵生殖器；雄性鼯鼠在每次性交后会采取一种坐姿，强迫把阴茎收回他的包皮内。

一些没有适于抓握附属器官的雄性哺乳类动物，会刺激自己的生殖器。McBride 和 Hebb 纪录一群被囚禁的海豚有自慰的现象，其中一只海豚在吸水的喷口中握住自己勃起的阴茎，其它个体会在贮水池的地板摩擦肿大的性器官。红鹿有一种不寻常的自慰行为，雄性红鹿的鹿角在春天会脱落，在夏天长出一附新的鹿角，在发情的季节里，硬的鹿角会构成很敏感的性欲带。以下是 Darling 描述雄鹿的自慰行为：他们这种行为首先会先低下头，在牧草上轻轻来回拖曳鹿角。然后在 5 到 7 秒时他们的阴茎会勃起和突出，阴茎几乎不会突出或收回，骨盆也没有摇摆的动作，勃起 5 秒后会射精。这个行为前后共花 10 到 15 秒。之后他们在几秒内以背后全身力量，用鹿角碰撞另一只雄鹿的鹿角。这个器官有时会非常敏感，但是下一秒可能又会没感觉。(Darling, 1937, p. 181.)。Darling 又描述，即使有一群随时可以交配的母鹿，一只雄鹿在一个早上有三次这种行为，且每次间隔一个小时。

雌性动物的自慰行为

多数次灵长类的雌性哺乳类动物，比雄性少有自慰的行为。在繁殖季节里，有些雌性动物会对着物体摩擦肿胀的阴阜或用前掌和口操纵阴唇。有些雌性动物用竹竿沿着阴阜拖曳，已产生吸引或使雄性兴奋有气味的物质。此外，如果她们会利用抓握器官刺激生殖器，有 11 只雌性动物会用不寻常的方式摩擦生殖器。例如：恒河猴用其中一个前掌握着棍子直立跨坐于竹竿走动，另一端碰触地板的竹竿会震动，这些震动可以传达到她的阴阜，这些行为是回应生殖器的刺激。似人类种的雌性灵长类有三个特征性的归类，第一是他们自慰的频率比雄性少。第二是这种女性生殖器的刺激，不会像雄性有明显高潮的结果。第三是次人类灵长类（特别是猩猩）比人类灵长类，更像女人自我刺激的活动。

自我生殖器操纵，在雌猴内是比较少的。Hamilton 说，他的一只雌性猴子原本看似在自慰，最后变成她沉浸于部分，因为月经精血排出，造成生殖器敏感且搔痒的反应。根据 Zuckerman 相同的行为也会发生在其它种类的猴子，雌性狒狒可能会被发现他们用手指检视自己的生殖器部位，但是他们不是真的在自慰。(Zuckerman, 1932, p. 230.)。不过，被单独囚禁的沸沸可能偶尔会自慰。Zuckerman 观察到在一只灰面颊雌猴发情时，她习惯性检视自己肿胀的会阴，且经常会对着附近表面摩擦她的会阴部。自我刺激也很少出现在野生的雌猴身上，雌性蜘蛛猴有时会用尾巴操纵她瘦长的阴蒂，但是反应不频繁也不持久。虽然 Carpenter





观察到野生雄性恒河猴会自慰，不过很少看到雌性有同样的行为，尽管他观察的纪录中有 40 只雌猴和 45 个发情期。雌性大猩猩的自慰行为也比雄性大猩猩少，但是她们偶尔仍会有这种行为。如果自慰发生时，雌性大猩猩使用的方法和女人很像。

以下是 Bingham 对自己收集证据之独白。性未成熟的雌性猩猩有时会有一些导致生殖器刺激的行为。例如：一只动物会对着笼子，把生殖器用力压在笼子的格子图案。另一只青春期的猴子会用盒子的一角摩擦性器官部位。另一只尚未成熟的动物会蹲坐在一个里面有球的盒子上，她的阴阜碰触这个球。这只猩猩摇摆身体，使球产生来回震动摩擦她的生殖器。成年雌猿猴有时候会努力得到阴阜的刺激。首先，一只成熟的猩猩把芒果放在她的外生殖器，她似乎并不满意这个结果。接着，她把芒果放在地板上，坐在上面，用手转动、扭动和摩擦芒果，并不断改变姿势，「就像改进摩擦生殖器的技巧。」然后猩猩一直仰起和弯下身体，对着地板碰撞芒果。最后，她用手指探测阴道并把一个小石子塞入阴道口。不过以下的叙述是最复杂，但也许是最有效的自慰方法：在另一个情况中，Malapulga 把树叶的叶柄放入她的阴道里，然后背对着笼子来回摇摆。叶柄从一个栏杆到另一个栏杆会产生震动，这个震动会传达到她敏感的阴道内壁 (Bingham, 1928, pp. 150-151.)

人类自慰的诠释

从很多哺乳类动物自我生殖器刺激行为来看，人类自慰的行为不能完全说是「不正常」或「变态」的。这种性表现 (sexual expression) 在演化的根原里似乎是很正常且合适的生物趋势，来检视、操纵、清洁和刺激外生殖器器官。当学习能力提高以及个体经验和实验变得逐渐重要时，采取这种反应坦白说是正常的。对很多雄性猿和猴以及少数雌性猩猩而言，自慰是性交的另一种补足或替代方式。借着把自慰和幻想联想在一起，人类使用象征行为的能力，增加自慰方面的看法，但是这种基本潜力是生物遗传的一部分。

自发性高潮

「自发性高潮」(spontaneous orgasm) 是指一种发生于没有第二个体或参与者的性反应，这个名词加上引号表示要证明这种行为没有外在刺激是困难的。虽然有些人说他们只借着性幻想 (sexual fantasies)，就可以达到性高潮，但是「自发性高潮」普遍只有夜间射精或「梦遗」(wet dream)。不过，不能完全排除生殖器或多或少可能会受到床或睡衣的刺激，但是这种程度的刺激不足以解释这种现象。第十二章会显示脊椎严重受伤的男性夜间射精的行为。这种情形和下神经中心有关，而非和大脑有相关。比较可能的是，和生殖器反射有关联的性梦会发生于肿大阴茎的一种神经感觉。根据 Kinsey、Pomeroy 和 Martin 是 83% 的后青春期男性一生，至少在睡觉时射精一次。接近 20 岁的人平均四星期射精一次。超过 40 岁之后，便会渐渐减少这种情形。不过很少女性睡觉时会有性高潮 (sexual climax)，但是「自发性高潮」会发生于成年女性身上，有些是因为性幻想造成，但是有不少是发生于女性吗啡毒瘾者受勒戒的时候。其它社会的男人也有夜间分泌物 (nocturnal emissions) 的情形，但是有关发生频率的数据很少。一些社会认为青少男第一次梦遗经验，代表他进入成熟期 (见第十二章)。几乎每个社会认为男性性高潮发生于睡觉的时候，但很少提及有关女性性高潮的梦。

雄性哺乳类动物在睡觉时会完全勃起，特别在他侧躺或被躺时发生。以下是 Pearson 描述短尾鼯鼠的生殖器分析：有些雄性鼯鼠在交配季节经常会勃起，特别在他侧躺或被躺的时候。首先，他的阴茎会勃起。接着，这只动物会不停摇动，且后脚会有抽搐的移动，虽然他没有完全醒来。几秒后他会有射精，随后伴随后脚扩张如同真正的性行为。鼯鼠醒来的时候会重复二或三次，半小时内会有好几次这种行为。无疑地，鼯鼠这样的行为接近男性人类夜间射精的行为。真正的射精行为会在某些动物睡觉时发生。Aronson 观察家猫在睡觉时，生殖器肿胀部分经常伴随着骨盆的移动，且从阴茎顶端可以收集到精液。

摘要

本章节我们讨论了满足于只有个体不同性行为的型式。这些活动包含自慰和自发性高潮。





尽管社会对自我刺激有不同的看法，至少一些社会的确有自慰这种惯例。普遍来说，男性比女性更有此行为。跨文化的检视显现自我刺激，在很多次人类的哺乳类动物发生。一些其它的灵长类的自慰行为确实与性有关。雄性猴子和猿猴有时会藉由自慰产生射精和性高潮。尽管野生的雄性灵长类有很多异性交配的机会，这种行为还是会发生。雌性猴子和猿猴刺激自我生殖器比雄性较少发生。

在低度演化 (lower mammals) 的哺乳动物中【原文为 lower mammals，由于一般翻译为「低等」哺乳类有误导之嫌，故使用「低度演化」的哺乳类。事实上，演化不应高低之分，而对于所谓「lower」的物种，反而可视为较早获得演化成功的物种。取自：http://www.sciscape.org/news_detail.php?news_id=524】，细咬、舔和用爪子抓生殖器是很普遍的。然而这种行为在演化等级里，属于「自我清洁」(self-cleaning)，而非「自我刺激」(self-stimulation)。不过低阶哺乳动物操纵生殖器可能构成灵长类动物真正的自慰型的原型。至少一些低阶雄性哺乳类动物在睡觉时，生殖器有时候会完全勃起。交配活动可能会伴随这种反应，且至少有一种种类这种反应，还包含射精。基本哺乳类动物的自我刺激，似乎足以证明人类自慰行为是一种正常和自然的性表现。不过，多数社会仍然认为自慰是令人讨厌的。我们相信社会条件造成成年人很低的自慰频率。如果排除了文化因素，这种行为可能更会发生，这些归类特别适用于男性。低频率的女性自慰可能有演化或生物原因。我们将在第十二章讨论这个议题。

我们已经看了成年人和动物，不同种类的性行为。异性性行为是人类和次人类哺乳动物最主要的性表现。同时我们也指出哺乳类动物阶级导致同性恋行为、自我生殖器刺激和性活动的基本趋势。成年显示这些活动的频率和型式，一部分是遗传后果，一部分是生命早期发展出来的结果。下一章我们会讨论成长中的个体性习惯的发展。

综观，自慰是一种宣泄性冲动的行为，至目前为止，并没有任何的研究，能显现与证明自慰，对于个人生理健康，会造成负面的影响（吴嘉丽，2003）。相对而言，藉由自慰能充分的掌握自己身体的快感。在独自一个人的时候，就可以自在的探索自己的身体，感觉自身的完整性，这对于自我身分的认定，亦具有相当大的意义。再者，自慰也说明了「性的本质」，无论社会如何想要操控，性的渴望，都可以这样或那样的方式表现出来（Centerwall, 2001）。进一步，大部分的女人是透过手淫而达到性高潮，所以大部分的女人在生理上是喜欢手淫的，但是我们的文化却告诉女人不应该手淫，使得女人手淫在心理上觉得孤独、自私、愚蠢、以及变态…。Hite 认为，女人必须要知道如何在手淫中获得性高潮，这样女人才可以控制自己的性高潮。如果女人和一个男人分享性的欢愉是一种美妙的体验，那为什么与女人「分享」就意味着男人必须「给予」女人性高潮呢？为什么女人不能使用她自己的手来达到性高潮呢？女人控制对自己身体的刺激，象征着拥有自己的身体，这是迈向自由非常重要的一步。

参考数据：

吴嘉丽 (2003). 现代社会与妇女权益. 台北：国立空中大学。

Centerwall, E. 着/何亚晴译 (2001). 复数的性. 台北：女书文化事业有限公司。

第十章 个体的发展*

本章主要是从人类和哺乳动物的其它类种的雄性和雌性的发展，探讨个体发生学的性习性。人类直到目前为止发展的比率和方向，可能受到个体成长的团体社会密码影响很深，然而，先不管文化的熏陶，性反应的种类有可能是受制于生理方面的因素。

* 本章译者为陈洁如（台湾树德科技大学人类性学研究所博士生）、宋素卿（台湾长庚技术学院护理系讲师暨树德科技大学人类性学研究所博士候选人）、游弘祺、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）。





生理的成熟

性成熟的第一个步骤是增加脑垂体的功能，第二是性腺的成长和成熟，两者既作为性荷尔蒙的来源也作为繁殖胚芽细胞的生产场所，第三个阶段是由身体对生殖腺释放出的性荷尔蒙的多种响应所组成。个体的某些变化是内在并且是看不见的，除非是实验者和医生才会看到，其它外在的变化则是在每个社会团体中大家所熟知，甚至可能被看成是个人社会身份改变的记号。

最主要的性征是性腺，在雌性中是卵巢，在雄性中是睪丸，第二性征就很多了，而且在物种与物种间呈现多种变化。

性荷尔蒙负责辅助及它对第二性征架构方面的发展变化的影响，证据是丰富的。许多和青春期相关的现象，可以经由施予适度的性荷尔蒙，出现在人类和低等动物中。最后，许多的附属及第二性征，透过接受在个体性腺以外的其它来源的性荷尔蒙的影响，可能导至早熟的现象。

事实上雄性的第二及附属的性结构，对于适度的荷尔蒙注入会有反应，即便是未成熟的睪丸也会，这表明在正常的情况下，发生在青春期的正常改变是由于男性荷尔蒙的性腺。同样的情况也发生在小女生身上，那些提早在三或四岁就成熟的女孩，在这种情况下，其它第二性征倾向认定为成人的状态。这些孩子长大后多有卵巢肿瘤的困扰，起因于性腺在小孩时的过度分泌。

性成熟的最初段(puberty)与性与心理成熟青春期(adolescence)的差异

puberty 这个字源于 pubes，意思是毛发，第一个用于指称长在性器官部位的毛发，它象征性成熟的开始。

adolescence 是从 puberty 到生殖完全成熟的阶段。adolescence 会持续好几年的时间，在一些物种中，这时期多个器官和器官系统会产生系列复杂的变化，不同部位的生殖系统在生命周期的不同阶段达到它们最大的效力，严格来说，adolescence 是指所有的构造和程序达到可以受精、怀孕、妊娠、哺乳都成熟才算完成，这样复杂的成熟过程可以展延长达十年或更久。

一些低等的动物成熟比人类快很多，也有一些比较慢，实验室观察到的老鼠从出生到可以交配繁殖大约只要两个月的时间，一些饲养的狗生殖成熟大约是八个月，而恒河猴要三年，黑猩猩母的要九年，雄的要七年半，大象则需要十三年，少数比较大的哺乳动物成熟很慢，像犀牛要到第二十年才能生殖交配。

不同社会团体的青春期仪式

相较于 adolescence 的阶段特征，逐渐发展的变化，puberty 的突然开启在许多的社会团体引起注意，他们会用特殊的仪式来标记这个阶段的个人生命。

女孩

月经的开始给女孩子提供一个明显及戏剧性的迈向生理成熟的信号。在许多的社会团体，初经多少都是一个庆祝的事件，在各种不同的仪式中，其中有一个共同点是女孩隔离独处，特别是不能让她和男人有任何接触，这种隔离独处，有时候只有几天，有时候却可能持续好几个月。

女孩子在隔离独处时，通常会从年长的女人接受关于性和婚姻方面的相关教导，包括怎么做才符合社会的期望和规范，有时候会透过手势行动（非语言的）教导怎么做爱，教导夫





妻如何相处，避孕的方法，以及要如何孕育孩子。在某些社会团体，迈入青春期的女孩，在隔离独处时必须经历某种特别艰辛的考验，她可能被奸(deflowered)或外阴被割损，耳朵被穿破，皮肤被刺青或刻痕，毛发被截断，牙齿被锉或被变暗。最后常常是以跳舞和庆祝来结束这个阶段，而这个女孩则是在净身之后，经过一定仪式，在众人面前穿戴代表成年女人的衣服。

在某些团体，女孩子的成年礼表示这个女孩可以开始有性交了，如果这个女孩在成年礼前已有性交，那么她的成年礼表示她可以结婚了。

男 孩

若干社会团体给男孩子入门的礼规，有些文化采用的只是成人的象征，比如 Truk 族，当男孩的阴部和脸部的毛足够让人注意的时候，他只是接受一条红腰布，然后搬去住男人的寝室。但是也有一些人的男孩子成年礼很繁复，时间也很长。男孩子没有像女孩子那样有月经的初潮可以判定他已迈入青春期，光从他外型的改变和毛发的生长，有时也以第一次的梦遗做为基准，来决定成年礼的时间，但是时间有时候并不是那么的必然，因为有些团体会集合足够的人数时才一起举行成年礼。

大多数的社会团体，男孩子的成年礼也有一段隔离独处的时间，这时间他作为一个新手，要经过严峻的考验，并接受性事的教导。有些要行割礼，包括割包皮或划刻痕，有一个团体(至少是 Ponapeans)，要割去一个睪丸作为他们成年礼的一部份，在少部份的团体，鸡奸也是他们男孩子成年礼的一部份。一般男子的成年礼，女人是不可以参加的，都是避开女性秘密进行的。

人类性行为的发展

神经和肌肉的结构和性兴奋是有关连的，它明显的表现在生理学的遗传因子的相互关系系统中，它们适切地被划分成非常重要的元素，这些元素必须在生殖能力出现前成熟。

反射的成份 (Reflexive Components): 针对行为的结构，有些是反射的，其它则是学习和练习的结果。比如，男人不必学习如何让他的阴茎充血才能勃起，但他却需要学习如何交配。

一个成熟的男人性高潮和射精通常都是同时发生，但不必然要在一起，就这样的事实，报告指出婴孩可以出现性高潮，不管是男孩还是女孩。Kinsey, Pomeroy, 和 Martin 都宣称，一岁以下的男婴对人为的性器官刺激，按压骨盆肌肉的动作会有反应，如果动作持续，也会变得迅速，充满活力，然后达到性高潮，它痉挛的现象和大多数成人达到性高潮的特征类似。

这个证据显示，人类的神经肌肉系统在出生时已有传递的功能，至少有两个最基本的反射型态，日后会被交织到性行为中。但是成人的性行为型态组成的因素比性器官和骨盆的反射多更多，那么它还牵涉到其它什么结构？以及它怎么发展？什么时候成熟？一个简单经遗传而来的反射动作，如何转化成不同的社会团体的成人如此复杂和易变的性表达特征？对这些问题一个令人比较满意的回答是，只能透过大量地对各种不同文化背景，及不同年龄的小孩的性游戏研究才能得知。

严谨的社会 (Restrictive Societies): 我们有足够的信息显示，少数的社会团体，成人试图拒绝年轻孩子的任何型式的性表现，这个下面还会再说明，这也是美国社会的普遍的态度，即便在实际行为和理想的道德标准间有相当大的差异。

关于对小孩子性方面的严重约束和违反时的惩罚，每个社会团体都不同。大部份严谨的





社会团体的共识是，反对小孩获得和性相关的任何知识。大人极尽能力避免孩子看到成人性交，这样虽然可能避免小孩子们和比他们大的人在眼前发生性交，但事实上这种对性的压抑，私底下的效果有多大是另一回事。

在本书范例中所提到的大部份非洲社会的男孩，都很严厉地被禁止在成年礼前发生性交。他们认为控制年轻人性活动的最好方法是把两性分开，并且要持续不断地监控女孩子。

大部份用男女分隔及伴护^①来控制青少年发生性行为的社会团体，一般来说对男孩子的看管都比较宽松，无论如何，有些事例看到他们还是能躲过监督，这样的结果显示，他们的婚前性行为一样不是那么少见，Hopi族就是一个很好的例子，而女孩子在事情发生怀孕时都是被责怪的一方。同样的情况在新几内亚的Kiwai Papuans也可以见到。

有些社会更严厉，发生婚前性行为是要被处死的，有些是双方都要被处死，如 Gilberts 族。有些是男方要负起责任，如 Vedda, Keraki, Chiricahua, Sanpoil 族。有些是男人如果和未婚的女孩谈话，会被女孩的亲戚杀死，如 Vedda 族。即便如此，大部严谨的社会，在违规的事件发生时，女孩子还是要背负最大罪名和责任的一方。如此严厉地限制青少年婚前性行为的理由，就是想保有女孩子的童贞。

美国社会：关于小孩子以及未婚的青少年的性行为在美国，绝对是属于严谨管制的社会，Kinsey 和他的同僚在他们的研究统计中显示，即便成人的态度是严谨和管制的，但是小孩子还是自由地行使各种型式的性活动。根据 Kinsey, Pomeroy, 和 Martin 的研究，超过百分之八十的美国男人，在他们二十岁以前都有拥抱和接吻的经验，到了二十五岁左右，人口中的三分之一的男性，已达到有高潮的经验。

半严谨的社会：严谨与半严谨并没有一条清楚的界线，成人根据小孩的性别和年龄，试图要加给未成年团体的性规范也不尽相同。无论如何，有很多的社会团体，成人对于小孩子的性游戏，或青少年的婚前性行为，即便是正规所禁止，却明显没有严格地施行。在这种情形下，性活动是隐秘在进行，不会招到惩罚，即便父母都知道他们在做什么，像安達曼人 (Andamanese)，婚前的杂交行为很平常，父母通常不会反对，只要把这些爱事隐秘保护好就好。

宽松的社会：少数宽松的社会，成人会参与婴孩和小孩的性激发活动，Hopi 和 Siriono 族的父母常常手淫他们的小孩，在这样的社会团体，孩童早期的自慰行为不会有人注意，在青春期前的任何性活动成人的态度都是宽松和接纳的，其中 Kazak 族的成人和小孩一起玩，特别是和小男孩，摩擦和玩弄他的性器官使他兴奋，Alorese 人的女性在喂奶时也会抚弄婴孩的性器官，男孩在他的孩童时期的自慰行为是自由的，有时候还会模仿成人和小女孩作爱。

波里尼里西 (Polynesia) 的 Pukapukans 人，成人对小孩的性活动全完是忽视的，男孩和女孩可以公开在公众面前互相手淫。Nama Hottentot, Trobriand 族也都一样。大部份这样的社会团体也会许可小孩观看成人性交，并且可以讨论性事，像 Alorese 人，年纪小的孩可以取得完全的性知识，在五岁时所有和生殖相关的知识和细节他们都被教导告知了。

比人类低等物种的性行为发展

没有社会规范的团体，许多类种的幼小动物的性行为和宽松的人类社会的表现类似，特别表现在其它的灵长类，像类人猿、大猩猩、猴子。

次灵长类：系统地观察黑猩猩的婴孩和青春期，可以看到他们从事很多的性活动，虽然

① 即青春期后未婚的女孩有年长的妇女陪伴。





他们的生殖成熟要到八岁或八岁以上才完成，三岁的黑猩猩表现很多的自慰、同性、异性的性反应。

低等的哺乳动物：许多的次灵长类的哺乳雄性，离成熟还很早以前，就时常作出部份成熟时性交的样态，比如他们在互相打闹捉弄、扭打拉扯、或尾随追逐那些有青春前期特征的动物时，年轻的雄性就会爬上去，像作爱一样插动一两下才跳下来。相反地，在雌性哺乳动物，最明显的是她并没有在青春期前表现出任何的成熟雌性的性行为样子。

早期性游戏对性功能的重要

性游戏在许多类种的年轻动物和人类的小孩是常见的事，这不禁令人要问这样的现象到底代表什么意义？它会不会是成人性行为表现的一种预备？是不是每一种动物都要学习求爱和交配呢？

答案端赖它的种类和个别的性别来决定，就目前而言次灵长类的哺乳雌性动物的答案是明显的，她们在青春期前并没有表现出任何的成熟雌性的性行为样子，当动情一旦出现，她们就可以性交了，她们不必学习。实验观察的结果也证明，次灵长类的哺乳雄性动物也不必经过学习就可以成功的性交。

而灵长类的性行为则比低等的动物需要学习，成熟的猴子和黑猩猩如果没有异性性经验，常常无法和动情的雌性性交。没有经验的雄性也许可以性勃起，当有机会的时候也会试图去交配，不过即使雌性一方已完全地能接受，雄性这一方似乎就是不知道如何去扮演他的性角色。

动物学假设的伴侣训练角色练习推论，首先，个别经验在高等哺乳动物比低等动物重要。其次，在次人类的哺乳动物中，雄性的异性性经验的学习比雌性更重要。

第十一章 女性生殖周期*

这个章节在于描述在成年期后生理因素仍持续影响欲望与性活动的的能力。其中女性性腺是最明显与最有力的生理控制力量。

女性生理性周期 (Physiology of the female sex cycle)

周期性的月经发生于人类、黑猩猩及部分猴子种类中，它的节律性分泌是由某些荷尔蒙(hormones)所控制。月经周期节奏的最原始动力是由脑下垂体前叶 (anterior pituitary gland) 的两种荷尔蒙所调节。经由脑下垂体荷尔蒙刺激，卵巢会产生并释放雌激素 (estrogen)，更正确应是雌素酮 (estrone)，此会产生子宫壁一连串的改变。在雌激素的影响下，子宫内膜会增厚并且充血。卵巢荷尔蒙的分泌是一个循环性的事件，周期约 28 天。

黑猩猩的月经及旧世界的猴子在女性生理上有相同的状况发生。新世界的猴子身体外在并没有呈现出流血的情形，但是身体内在却有规则节律的血流发生。似人猿灵长类的周期长度因种类不同而有差异，最多从三周至三十天都有。排卵期发生在经期中间，有些灵长类外在性器官的性皮肤会伴随有明显的肿胀。性皮肤的刺激是因为雌激素的增加，在排卵期 2-3 天后，雌激素明显降低，肿胀的性皮肤也消退许多。Zuckerman 建议当这个区域肿胀及充血时，神经末梢会受到压力而刺激，此感觉会导致动物直接注意到其生殖器。另外，阴道的运动神

*本章译为陈洁如（台湾树德科技大学人类性学研究所博士生）、宋素卿（台湾长庚技术学院护理系讲师暨树德科技大学人类性学研究所博士候选人）、游弘祺、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）。





经也反射兴奋，此触发强直性的增加及肌肉壁的运动。

进化低于灵长类的哺乳动物不会发生月经，但是仍保留卵巢周期的特征。猪、鼠、牛、狗及其它低等哺乳动物的卵巢分泌雌激素并渐进式增加量以等待排卵期来临。之后黄体激素（progesterone）分泌。如同其它较高等的哺乳动物，黄体激素让子宫准备好状态让受精卵植入。

人类女性及其它灵长类在一整年中表现规则的卵巢周期并且在任何季节受孕。但某些物种如恒河猴（rhesus monkeys）在温暖的夏季通常是没有排卵周期。在一些驯养的动物中也会缺乏明显的孵卵季节。母牲畜会进入一年中性欲冲动周期，但除了怀孕时。因为此期卵巢会产生成熟的卵并分泌大量的雌激素，牛约会有 19 或 20 天对性是特别能接受的。根据 Asdell，播种生育的季节是全年，除非她正处于怀孕或哺乳期，否则发情期会每 19-24 天发生一次。Marshall 及 Hammond 指出母驴（mare）、山羊（goat）、母羊（ewe）皆属于多次发情的哺乳动物。某些野生动物也是多次发情的哺乳动物。例如母狮子一年中会不规则出现性欲冲动，但在春天出现较高的频率。

性行为的节律（Rhythms of sexual behavior）

次等哺乳动物（Lower mammals）

母猫及母狗一年中会有两次的发情期。在这段期间性腺会分泌大量的荷尔蒙，雌激素会增加，母猫母狗对公猫公狗就会非常具有性的吸引力，她们也在这段时间会主动寻找性伴侣并进行性交。在一些物种例如珠鸡猪（guinea pig）、栗鼠（chinchilla）的阴道口平时是由上皮组织膜所覆盖住，只有在发情期时才会打开。故在其它时间阴道无法进入，唯有卵巢荷尔蒙分泌足够量引发性欲才有可能进入。同时，卵巢含有成熟的卵，可以让母性动物性交完后受孕。多数母性动物接受性取决于荷尔蒙的节律，而不在于繁殖期的配对。多数性交行为多在此期间完成。少数母性动物会在性交后数小时或数天失去性欲，在这段时间她也会停止吸引会挑逗公性动物。例如母猫若没有完成配对，牠会停留在性欲冲动期达数天之久，但若性交完后，牠会最多有将近 12 小时不与公猫性交。另外性交欲望冲动期非常短的物种有鼯鼠（shrew）、豪猪（porcupine）、阿拉斯加海豹（Alaskan seal）。

次人类灵长类（Subhuman primates）

就像次等母性哺乳动物一样，黑猩猩及猴子表现出非常明确的性欲节律（rhythm of sexual desire）。母性灵长类在排卵期逼近时会表现强烈的性欲与吸引力，此其性交会导致受孕。然而灵长类动物比起次哺乳动物而言，在生理上的生殖期与性行为并非有绝对的关系，她们在非发情期仍会有性交活动。母性 mangabey 黑猩猩的女阴在卵巢周期期间会膨大。根据 Zuckerman，这类物种会在周期的任何时间点发生性交，但在雌激素升高外阴膨胀时特别频繁，此期也易于受孕。Bonnet 猴子（bonnet monkey）、穆尔猴子（moore monkey）、猪尾猴（pigtailed monkey）在母猴周期的任何阶段皆会发生性交活动，但在发情期特别明显与频繁。

人类女性（Human females）

人类之于猴子与黑猩猩在进化发展上特别明显不同是在于非生理因素的重要性。事实上，操控人类女性的性反应因素中，很难将生理因素与社会影响分开来谈。在美国社会中的美国女性多数会经历规则的性欲周期，此与卵巢荷尔蒙分泌的节律有关。不同调查发现，近百位已婚妇女表示在月经前与月经后可以认知到性欲是最兴奋的时段。某些人则表示性欲反应有





两段时间，分别为月经前与月经后。少数妇女则表示在两段月经期中间最能感受到性的满意，此期排卵最可能发生，卵巢也分泌大量的雌激素。

怀孕的影响 (Effects of pregnancy)

次人类动物的行为 (Behavior of subhuman animals)

孕期中雌激素仍会升高，故某些物种在此期仍会有性行为发生。怀孕中的老鼠 (mice & rats)、兔子、猫、母羊、母驴、牛有时会允许公性动物与之性交，但这样的行为是不规则及不可预测。而且也不能与欲望冲动期作比较。有很多物种是否在孕期发生性行为则尚不可知，唯有透过更多照片等信息才能知道生理因素在孕期是否控制性活动。次等人类灵长类的怀孕周期以人类短。恒河猴 (rhesus monkey) 在受孕后最多约五个半月即生产，在受精后一天或之后，母猴即表现出性趣缺缺，但在三或四周后预期排卵期即将到来时，未怀孕的母猴会出现明显的性反应。根据 Ball 数据显示在怀孕期间性兴奋会逐较消失或减少，而不会再增加。根据 Zuckerman 指出有一对在伦敦动物园的猪尾猴 (pigtailed monkeys) 在母猴怀孕期间仍是自由地性交，请在分娩前六小时仍发生性交。狒狒的怀孕期最多约六个月 (平均 169 天)，此期母狒狒纵使因为公狒狒要求性交，但机率仍是很少。被关起来的长臂猿 (gibbons) 已知在孕期仍会发生性交行为。

人类的行为 (Behavior of human beings)

人类伴侣在妇女怀孕后仍时常继续发生性行为。根据研究发现美国社会多数在孕期仍发生性行为。根据 Davis 研究 1000 位美国已婚妇女后发现，只有 11.6% 表示在孕程中从未发生过性行为，约有 62% 在孕程某一阶段曾经发生过性行为，超过 1/4 表示在整个孕程中皆发生过性行为。很多医学专家同意在第一孕程经由练习也可以有很安全的性行为，在第三孕程则必须非常小心过度的性行为，尤其对妇女腹部造成过度的压力。在美国以外的其它社会中对于怀孕期间的性行为呈现不同的变异性。有的社会禁止孕期发生性行为，有的则是鼓励整个孕期发生性行为。Ifugao 及 Tanala 对于已婚伴侣在孕期发生性行为没有限制，只要妇女觉得没有不适感都可以与她的丈夫发生性行为。在查摩洛人 (Chamorro)、Kurtatchi、列普恰人 (Lepcha) 及 Pukapukans 社会，一直到分娩前都持续有性行为，但男人会被要求在孕程最后几周间，必须小心勿将体重压在孕妇身上。有些社会则规定孕期性行为只能发生在有婚姻关系的伴侣身上。例如南非班图族人 (Tswana) 妇女若与其它男子发生性行为，则会发生小孩生病或母亲与爱人两者死亡情形。

分娩后的性行为 (Sexual behavior after parturition)

根据现代观点，分娩后性交行为并没有生理上的禁忌，只要阴道与子宫颈组织修复及回复强健度都可以发生性行为，通常这必须经过五至六周时间。生产后数周妇女的生理与怀孕前与怀孕中有非常大的不同，尤其母亲喂母乳时。在怀孕后期哺乳腺已经在为分泌乳汁而作准备，但须等到生产后才会发生效果。Stewart 及 Pratt 研究 900 位英国妇女后发现约有 87% 在分娩后 15 天可以供应适当的乳汁。虽不是绝对的，但有许多喂母乳的妇女表示可预防月经来临。母黑猩猩 (chimpanzees) 约在产后至少四周才会出现月经，此期她们很少愿意接受性行为。Yerkes 研究发现当一只公猩猩、一只母猩猩与一只婴儿猩猩在一起时，孕程期间或分娩后前四周没有观察到发生性交行为，但这不能保证没有发生其它性关系。另外在 Zuckerman 指出这类物种在美国宾州动物园中曾经发生分娩后四个小时即有性行为发生。





少数动物包含牛及珠鸡猪 (guinea pig) 在哺乳期即有发情周期及配对行为。多数的低等母性哺乳动物会等到断奶后才会有正常的性欲接受表现, 但此情形不包含单一产后发情期。因此哺乳幼儿的行为会影响到母亲的状况。因为经由幼儿动物吸吮而引发的神经刺激, 可预防前脑下垂体腺 (anterior pituitary gland) 分泌促性腺荷尔蒙 (gonadotrophic hormones), 此导致卵巢无法产生性荷尔蒙, 以产生配对行为。

总 结 (Summary)

在这一章中收集了许多低等母性哺乳动物在生殖期与性关系之间僵化、明显区隔关系的证据。这样的关系主要是受制于卵巢荷尔蒙周期性的分泌所致。生殖期与性接受度的关系在次等人类灵长类中较不明显, 在人类女性中则是完全没关系。此建议进化的改变包括了控制女性性本能的荷尔蒙已逐渐的不具有控制力。

第十二章 性行为的其它生理因素*

前一章节是在讨论血液中的化学成分与性行为之间的关系。本章节会总结其它有关女性性征化学控制的证据, 并检视一些男性性活动中可以比较的来源。最后, 我们会着重于「大脑和其它中枢神经系统」, 如何造成人类与次人类哺乳动物的性反应 (sexual responses)。

有关卵巢荷尔蒙的其它证据

因为第十一章包含很多有关女性荷尔蒙对行为的影响, 所以第十二章会从其它有关问题的资料开始。

移除或退化卵巢的影响

卵巢荷尔蒙会影响「低度演化哺乳类」动物的性成熟 (sexual receptivity)。移除卵巢会立刻并永久停止这些雌性动物的性行为, 使他们不在吸引雄性或展现任何性接受的行为。移除成年黑猩猩的卵巢会减少她性反应的周期, 以及大大地减少性交频率。她们没有发情的时候有点像正常的猩猩。不过偶尔雄性猩猩还是可以和她们交配, 这只会发生在性默许 (sexual acquiescence) 是避免生理受伤的方法。在讨论移除人类卵巢的影响之前, 我们需要检视有关发生在更年期卵巢自然退化功能的证据。更年期通常在 50 岁这个阶段发生, 它会使卵巢功能停止。月经停止仅是一种内部复杂变化胜于外部迹象。更年期的过程通常是逐步的, 月经周期不再排卵的趋势。最后, 女性的生殖腺完全停止排卵和分泌荷尔蒙。卵巢分泌物消失会伴随先前刺激性线的脑垂体物质增加。在我们社会更年期的症状, 包含: 紧张 (nervousness)、早晨呕吐、流汗、头痛、疲劳等。

有些女人说她们的性欲 (sexual desire) 和能力并不会因更年期而改变; 有些女人则完全失去所有的性反应。我们认为比较可能是非荷尔蒙因素所造成, 在更年期后对「性」较没有反应。一些经历更年期手术的女性, 似乎使上述结论更有证据, 不过结果没有完全一致。前面提到的更年期症状在手术后很快出现, 这个「失去性欲是普遍」的归类可能使人误解, 因为只有 11 位病患被询问手术前后是否失去性欲。Filler 和 Drezner 认为移除卵巢部, 会减低对性的敏感度。他们观察卵巢被移除的女人中, 85% 有更年期的症状, 但是她们的性欲并没有减低。Mansfeld 指出移除卵巢偶尔会增加享受性交的欲望。

如果说更年期仍可以保留完全的性反应, 怎么还会说卵巢的移除和退化, 会使性欲降低? 我们认为这种解释需要依赖些微迹象的影响, 以及生理改变不会包含卵巢的衰退。Daniels 和 Tauber 描述心理治疗可以帮助恢复对「性的感受度」, 代表荷尔蒙的改变, 是造成性沮丧的主要原因, 其中一位女性在婚后第一或第二年觉得有性欲, 但他从未达到高潮。虽然五年

* 本章译者骆俊宏 (台湾仁德医护管理专科学校护理科助理教授暨树德科技大学人类性学研究所博士生)。





后她发现她的丈夫对她不忠而停止性行为两年，随后性关系 (sexual relations) 恢复，不过她仍然很少达到高潮。

在她移除两个卵巢后，她对性的反应全部都找回来，包含半小时的前戏与 1 至 1.5 小时的性行为。这个例子展现几个重点。第一：完全性反应在一位生理正常的女人，没有足够的性经验前不一定会出现。第二：对性刺激的正常反应，如果没有明显的生殖的生理机能，可能会消失。此外，多数对性没有反应的女人，多因为负面的情绪条件作用，而非不正常的生理结构。以及第三：尽管缺少卵巢荷尔蒙，完整且令人满意的性关系，还是会在女性出现。

提供卵巢荷尔蒙的影响

如果对失去卵巢的猫或狗施打雌激素，她们就会变得非常吸引雄性。例如：割除卵巢的狗在 10 到 14 天内，会保持强烈的性欲。这些发现说明对低度演化雌性哺乳类动物来说，性腺分泌的荷尔蒙控制她们的性行为。Ball 报导切除卵巢的猕猴和猩猩在施打雌激素后，可以恢复性反应。不过我们要记得失去卵巢不会完全减低性行为的能力。如果人类和低度演化哺乳类动物都依赖荷尔蒙，性反应低可以利用施打适量的雌激素来提高性反应。不过多数例子显示，这个结论不够可靠。我们不禁怀疑这些正面结果的一部分，主要是因为些微迹象的结果。移除卵巢后正常性欲的存在、一些生理正常女人性反应低、以及雌激素分泌和性欲周期之间缺乏直接关系，施打卵巢荷尔蒙不能有效治疗性刺激的减弱。

睪丸荷尔蒙的重要性

雄性的性周期。一些野生的啮齿类动物在交配季节外，不制造精子和荷尔蒙。只有在睪丸活跃和荷尔蒙分泌程度高的时候，这些雄性动物才会接受雌性的唤起，并发展和她交配的能力。人类和被驯养的动物则有不同情形。这些成熟雄性动物的性需求，且随时都可以交配。他们比雌性动物更稳定的分泌荷尔蒙，但这代表雄性动物之性反应没有变动。例如：夜行性动物在晚间比白天更可能会交配。人类如果身体太劳累或长期死气沉沉，会明显抑止性冲动和性交。

雄性性腺 (sex glands) 退化。在此我们将着重雄性睪丸永久退化的问题。有些临床学家相信男性也会经历像女性更年期的生命改变。一般来说睪丸荷尔蒙分泌物会渐渐减少。然而衰退的睪丸不像卵巢会完全停止它的功能，微生物细胞仍然可活跃发展。精子到男性死亡之前，比较可能会持续地减少。不过这和男性的情形不一样，男性的性功能 (sexual functions) 是一个从出生稳定前进到死亡的过程。我们社会中，很多男性随年纪老化而阳痿。

多数美国男性的性活力 (sexual vigor)，从十几岁到非常老的年纪会逐渐降低。Kinsey 和他的合作伙伴发现，20 岁的男性平均每星期有 4.8 次的性高潮，到了 70 岁只剩下 0.9 次。随着年纪增长，勃起所需要的时间和刺激都会变多。多重高潮的频率也会逐渐减少。所有功能的曲线代表从青少年后会稳定下降，但是很少有性能力突然停止的迹象。有些个体确实会完全阳痿，不过发生的年龄和个体不同有关。有些人在 30 岁就开始有阳痿的情形，但是也有 80 岁的人仍然可以有高潮。我们社会中 5% 的 60 岁的人和近 3% 的 70 岁的人会完全阳痿。没有可靠的数据显示雄性动物和次人类动物较大的年纪会影响性表现。不过，很多实验和观察处理阉割 (castration) 对雄性动物交配行为的影响。

移除睪丸的影响。阉割的行为因种类和个体在何时接受这种手术有关。在婴儿时期被去除性腺的次人类哺乳动物的性进取 (sexual aggressiveness) 程度，不会正常发展。不过，青春前期的雄性次人类哺乳动物确实有性反应，在婴儿时期被去除性腺的雄性次人类哺乳动物也有一样的行为。但是青春期前被阉割的灵长类哺乳动物，不会发展成年的性行为反应。在这里说被阉割的雄性比被去雌的雌性动物更活跃，因为后者没有展现雌性的性反应。在成年阉割的影响是不同的。这些如兔子以及其它啮齿类动物一开始会丧失射精反应，接着勃起的能力会消失。在异性面前发情会兴奋并爬到她们身上的趋势不会完全消失。阉割手术前多





数的动物，会有插入的行为，但是手术后插入行为下降，不过交配的企图仍然存在。因此，去除性腺并不会减低性唤起的能力，但是它会大大降低交配能力。据说如果在一些农场动物成熟后，实施阉割手术不会影响他们展现交配反应。一些雄性的狗在移除生殖性腺后，性进取能力不会降低。虽然有一些雄性狗似乎不太能够交配，但是没有一只狗无法这么做。虽然有关被阉割的次人类雄性灵长类的性能力数据不足，但是在雄性荷尔蒙丧失时，这些高阶的动物比低度演化哺乳动物更活跃。一只完全成熟的雄性猩猩在婴儿期就被阉割，这个个体的行为发展正常。他有自慰 (masturbation) 等之性活动，也学习如何交配。他和其它猩猩一样有强烈的性唤起和交配动作，除了他没有射精的现象外，交配次数比正常猩猩还多。

阉割行为对人类性行为的影响，会随接受手术的年龄而不同。在青春前期接受阉割手术的人，几乎完全没有性反应。不过 Perloffs 说有些睾丸没发育成熟的男人，尽管没办法射精，还是可以经历高潮。性腺荷尔蒙对性反应的影响，会随演化的进展而降低。荷尔蒙分泌物对低度演化哺乳类动物的性反应很重要，但人类即使没有睾丸荷尔蒙至少在一些例子里，可以和一个女人同居且在性行为时达到高潮。成年男人的阉割行为会因不同病例而异。有些病人说性能力和欲望逐渐减低；有些则说虽然性能力减低，性唤起仍旧持续发生；还有人说性欲和能力在手术后可以持续 30 年，这些差异反应心理因素在人类正常的性本能中的重要性。我们也相信有些男性在手术前，认为阉割会降低他们的性能力。虽然有些男人性腺产生正常的雄性荷尔蒙之分泌量，他们也可能阳痿。Tauber 有些病人在检查出雄性荷尔蒙分泌量正常后，立刻可以有性表现。众所皆知，正常生理的男人可能会因为情绪被严重干扰而丧失所有的性能力。在这种情形，心理治疗有时可以帮助他们恢复性能力，虽然这种方法没办法提高他们荷尔蒙的量。

施打男性睾丸荷尔蒙

低度演化哺乳类动物清楚表现了雄性荷尔蒙，可以增加性欲和表现。阉割的雄性无法勃起，和可接受的雌性在一起时无法插入。三组雄性老鼠在接受阉割手术前有 90% 至 100% 可以和发情的雌性交配。在进行手术之后，有一组雄性老鼠被注射五百万分之一公克的雄性荷尔蒙；另一组被注射百万分之二十五公克；第三组则没有获得任何荷尔蒙。获得百万分之二十五公克老鼠的性反应变差。没有获得任何荷尔蒙的老鼠，则是对可接受的雌性没有反应。九个星期之后，注射最多荷尔蒙的老鼠被除去任何的荷尔蒙帮助，他们的性表现立刻下降到比较低的程度。没有获得任何荷尔蒙的老鼠，即使只有被施打百万分之一公克的雄性荷尔蒙，却有相当可观性表现的成果。有些狗在阉割手术后的性表现下降，这种类型的狗如果接受雄性荷尔蒙注射，就可以达到手术前的性活力。一只被阉割的猩猩在接受雄性荷尔蒙注射后，射精反应重新出现。最重要是在这些情况下性活动的真正频率降低。这种反应会随着性高潮之后而异。因为没接受治疗的猩猩没有射精或达到性高潮，他可以一直交配而不觉得累。一旦他可能有高潮，每次性交活动因性高潮而停止，且随后有一段对性刺激没反应的期间。对男性施打睾丸荷尔蒙的效果也都不同。Pratt 描述一个性腺从未发育的男人对雄性荷尔蒙治疗的反应，这个男性在他 30 多岁初期第一次接受治疗。第四天阴茎大概每一小时勃起一次……几天没接受治疗后，生殖器肿大的情形马上衰退且勃起变少。可以注意到的是，勃起明显受荷尔蒙剂量的控制。病人服用药片 12 到 36 小时内会有精液射出……接受治疗之前他对异性不太感兴趣。他一年内只有五次约会，和异性接触绝对不会感到刺激……在接受治疗期间，他对女性伴侣的欲望增加，但这不全然根据一个造成几乎没有间断的约会的性假设。这个病人享受「搂抱及爱抚」，亲密接触也造成他勃起和精液射出 (Pratt, 1942, pp. 460-462.)。这种型的实验中，总是会借着偶尔在病人不知情的状况下施打安慰剂，以控制些微现象的结果。有些例子表示雄性荷尔蒙的效果并没完全依赖病人有增加性欲望的期待。不过，也必须知道一点生理的性能力增加并不代表是这种治疗唯一或最重要的观点。注射大量的雄性荷尔蒙，使他勃起时间持久，但是却没有增加他对性行为的欲望。我们相信男性比女性更容易受荷尔蒙的影响，这个影响只适用于显著地生理功能。此外，男性和女性一样，非荷尔蒙因素



也非常重要。最后，人类部分依赖睾丸荷尔蒙，代表演化改变进步的结果。

荷尔蒙和性倒错 (sexual inversion)

当初发现男性和雌性荷尔蒙时，有些人认为同性恋是由于男性的雌激素量不正常，女性的雄激素量不正常。但是这种同性恋和「正常」人的区别不可靠，且在很多情形下未发现这种不同。当大量雄性荷尔蒙施打于同性恋病人身上时，他们的同性恋接触频率增加。这种治疗类型的错误在于这种性腺荷尔蒙，是决定人类性活动的不正当概念。企图诠释和治疗同性恋就像是生理偏向，是来自对这种现象的误解。当我们了解某些社会有百分之百的男性有同性和异性联姻，我们社会的男女可以同样对同性或异性发展关系，以及同样情形也发生在灵长类时，我们就不应该认为同性恋和异性恋是对立的。认为同性恋是荷尔蒙不正常的观念，因为不能了解性表达习惯形成的方式。我们可以从一个有正常身体构成，但受文化和个人条件作用，而造成唯一同性恋的男性或女性开始探讨。

性腺荷尔蒙绝对是唯一会影响性行为的化学物质。此外，任何促成健康身体的过程，可以被认为是帮助正常的性功能。相反地，新陈代谢不足往往会影响性的能力。Stone 表示雄性老鼠如果营养不够，在正常年纪时，不会有交配的行为。最近研究显示半饥饿状态会大大地干扰「性」的过程。Keys 和他合作的伙伴，发现这些人的自慰行为和对异性的兴趣会丧失，有些实验和临床发现，某些毒品可以增加性能力，而有些则不会的观点。酒通常被认为是生理的性镇静剂。对雄性狗，施打适量酒精可以提高他们勃起和射精反射的门坎。不过过多的酒精剂量，会完全抑制任何性反应。相同情形也发生在人类身上，因为酒精往往减少社会所抑制性倾向的表现，所以一般人都会认为酒精是性兴奋剂的错误观念。因吗啡和海洛因，会减低性反应。因此，突然停止吸毒可以使雄性毒瘾者，引起生殖器勃起和射精，并使女性毒瘾者有自发性高潮。不过，毒瘾的雄性猩猩和人类不一样，它们似乎须要施打吗啡作为性刺激。此外和施打吗啡步骤有关的东西，对这些雄性猩猩来说有性的意义。

在很多社会里，某些物质被认为能够增加性活力和治疗阳痿。我们社会就相信干斑螫粉或西班牙苍蝇有催欲的功能，这种物质被农田动物的养育者拿来唤起这些动物的交配反应。干斑螫粉部分包含对生殖道的刺激。虽然造成生殖器敏感可以增加动物交配的趋势，不过这个证据从科学的观点来看，完全不令人满意。Yohimbine 这种从一种非洲数目榨取出来的物质，有时也被用来当催欲药。但是很多证据反对一个认为这种物质可以用来刺激荷尔蒙分泌的理论。专家们持不同的意见，不过就这种物质对行为的影响来说，只有刺激作用的证据无法令人信服。事实上，没有一个令人满意的证据，来说明任何一种药剂可以增加性唤起和表现。目前没有一个总论能证明可以增加健康的物质对性有正面的影响，任何降低性高潮的化学物质会降低性功能。

神经系统的功能

人类和其它动物不同或类似的性行为，可能是演化改变的产物。为了诠释生理对性反应演化的改变，我们必须了解不同的神经系统，促成性活动的出现。有些基本的性反射 (sexual reflexes) 是由脊椎神经的神经中心控制。雄性勃起和射精依赖神经冲动，从脊椎和自律神经节排出，且可以没有受大脑的高阶中心控制。这些反应没有限制于分离的反射。受枪伤或有肿瘤的年轻男人，会持续有夜间勃起和射精的情形，因为枪伤和肿瘤干扰他们的脊椎神经。这种类型的男人有强烈的肌肉经挛，这个情形被称为「脊椎性反射」，这种行为是自发性的。这些男人无法控制受伤的肌肉，而且他们无法从被影响的身体部位得到感觉。

大 脑。大脑在任何一种正常的哺乳类动物之性行为，扮演一个重要的角色。上述的临床观察显示在不正常的情况下，整个模式部分由大脑以下，简单的神经机制完成。一个非常重要的部位是丘脑下部，它促成雌性啮齿类和食肉动物的交配反应，这个部位受干扰会减低一些雌性动物的性交表现。原始的脑皮层组织首先在爬虫类出现。鱼和两栖类没有这个构造。低度演化哺乳类动物的脑皮层构造简单，但是分界很清楚。人类大脑和其它哺乳类动物不一样的地方，在于人类大脑的脑皮层非常大且复杂。所有高阶的心理能力，例如：思考、记忆、



以及想象依赖这个部位的运作。大脑脑皮层发展迟缓,会造成先天性智商不足,严重受伤会明显影响行为。若把低度演化哺乳类动物的大脑脑皮层移除,不会造成致命的结果。受过这种手术的雌性老鼠、兔子、猪、猫和狗,在性欲强烈仍可以展现交配行为。不过雄性的这些动物手术后却对性变得不活跃,他们似乎完全对性刺激没反应,且对接收的雌性动物没有兴趣。

从上述例子来看,大脑脑皮层对低度演化雄性哺乳类动物比雌性更会影响有效率的交配。我们相信大脑在低度演化两性哺乳类动物的差异,直接造成与他们同样演化等级的雄性和雌性的大脑影响差别。举例来说,男性比较容易受陌生的环境和之前失败的性经验而被抑止。有时男性会被正面控制,对原本没有性意义的刺激,勾起强烈的性唤起。当雌性低度演化哺乳类动物完全接受时,她非常可能会和任何一个活跃的雄性交配,常常会展现较多的歧视。男性比女性更有性的学习和社会条件作用的过程。因为大部分是依赖大脑脑皮层,所以这种差异显示大脑脑皮层,在男女两性交配行为扮演不相等的角色。年轻的雄性次灵长类动物比雌性,普遍有青春前期的性游戏。这种差异指出一个事实,即雄性荷尔蒙呈现于年轻的雄性,而卵巢荷尔蒙直到雌性青春期时,才会呈现在她们身上。不过,年轻雌性动物常常在青春前期,有男性般的交配反应,这暗示了不管是雄性或雌性所表现的雄性模式,即使没有睾丸荷尔蒙还是可能发生,然而雌性交配反应,比较依赖性荷尔蒙。我们相信大脑脑皮层对男性的反应贡献较多。没有证据指出雄性和雌性灵长类动物的大脑脑皮层,对哪个性别的影响较大。不过雄性猿猴如果没有经验的话,常常不能有效率地交配,而雌性却可以,这种差异可以被认为是因为脑皮层功能,影响雄性和雌性行为的不同程度。

男性和女性的生理差异

在结束这个章节以前,我们要来探讨男性和女性之性唤起和性满意的不同基础。重点是在于能够以不同的解释形容自我刺激。第九章告诉我们男性比女性更会刺激自己的性器官。不过即使是同性的其它灵长类动物也有差异。部分解释这种差异的原因,在于男性生殖器的形状和位置使他们比女性更会自我刺激。他们比女性容易找到像性行为一样生殖器的感觉。女性必须找到一种可以塞入阴道的阴茎替代物,来达到这种效果。我们大致相信因为以异物塞入阴道的行为,不能导致性满意,所以灵长类很少有这种习惯。观察的结果显示女性的性满意依赖她们和男性重复的亲密和有活力的接触。雌性通常遗弃感到满意的雄性动物,以寻找精力更充沛的配偶。她们会一直从事性交,直到她们精疲力尽或不在发情。虽然有些女性借着阴蒂刺激达到性高潮,不过很多却不会。即使利用这种方法达到高潮的女性,也觉得感觉不够完整,因为性行为还可以包含其它型式的刺激。另一个女性低频率自我刺激的原因,是她们性生活中,人和人之间关系的重要性。多数的女人似乎非常依赖性伴侣真实的存在和行为。

同性恋行为

同性恋在男性中比女性普遍。虽然男性同性恋的生殖器比较容易被刺激,不过这不是一个完整的解释。女性低频率的同性恋情形,对大部分的女人来说,性满意需要较简单的生殖器刺激。性满意通常依赖和一个男性伴侣之间关系复杂的型态。不过有些女同性恋者宣称她们偏爱比男性更体贴的女性伴侣,这点强调生理高潮对女性是不足够的。一个重要的事实是,就生殖的性行为而言,雄性的性高潮是重要的,因为雄性性高潮和射精有关,但是女性未必需要性高潮。Pussep 研究性行为伴随的生理改变,他测量雄性狗和雌性狗在性交前后的血压。雌性狗的血压在雄性狗舔她的阴阜和阴茎进入阴道时会上升,直到雄性狗停止这些行为。雄性狗的阴茎进入雌性阴道后会射精,勃起持续半个小时,且在这段期间插入行为持续。雄性狗的血压在射精和性高潮后,马上恢复到几乎静止的血压值,但是只要插入行为持续,雌性狗的血压维持很高。因此我们可以结论雌性的生理反应,包含一个性唤起较稳定的状态,这个状态不受任何高潮事件的影响,主要只依赖阴道刺激。

Boas 对男性和女性的心跳纪录与上述例子很像。男性在性交前戏和阴茎插入的时候心跳





变快。射精和性高潮时心跳会极度地加速，不过随后射精和性高潮的功能明显立即下降。对女性而言，心跳在阴茎插入立刻改变，且在阴茎收回之前，会维持很高的心跳速度。这里再次说明了女性主要的性兴奋刺激，来自阴茎插入和持续插入。如果男人和雄性的狗一样，在射精后会保持勃起，那么人类的心跳记录会像（图 16）的曲线。在这里我们先只保留男性的曲线。这两个人类和狗的纪录显示雄性的心脏功能和性高潮有相连，女性的情形则主要受插入行为持续时间的控制。我们需要解释女性心跳图中四个高峰，她认为这高峰和性高潮主体感觉有巧合，这反应出经验和学习。女人了解到这种生理改变叫作性高潮。虽然男性也必须透过学习，但是他们明显和容易观察到射精的发生，可以促使他们较容易了解性高潮。男女两性不同的生理附随物，也造成其它两性之间的差异。其中一个女性较大的多重高潮（multiple orgasms）能力。很多女人由于受性刺激的时间不够，所以认为她们没有能力连续达到好几个高潮。一个没有婚前性行为的女人和一个在一至两分钟内有性高潮的男人结婚后，她很容易达到第一个反应的高峰，不过因为他的伴侣，随后没给她任何刺激的来源，使她没有在达到任何一个高峰。所以她很容易以为她在一次性行为中，只会有一次高潮。因为身体些微改变有时可以称作是性高潮，所以我们不会对很多高潮而感到讶异。此外，我们可以了解到，有些女人不确定性高潮到底有无发生。最后，有些女人即使没有强烈的性高潮，也会觉得性行为很愉悦，尽管可能完全没有高潮这种现象反应出刺激能够唤起，一个稳定生理反应的重要性。这里提供对男女两性生理差异的诠释，从最高程度来说是纯理论的。当这个现象有更令人满意的解释时，我们会修正这些诠释。我们主要的目的是呈现一些之前没有放在一起考虑的证据给读者。

摘要

这个章节着重于包含人类和低度演化动物的性的行为的生理因素。除了更深入讨论卵巢荷尔蒙以外，我们也讨论睾丸荷尔蒙的重要性。人模拟次人类灵长类的较不会依赖性荷尔蒙，而低度演化哺乳类动物比次人类灵长类更不受荷尔蒙的控制。因此我们可以提出，随着演化的过程，愈上阶种类的性行为，愈不受荷尔蒙的控制。

这些发生在哺乳类演化过程里大脑结构的改变，显示这个结构对灵长类和人类的重要性及复杂性。特别是大脑脑皮层，它可以控制所有行为（包含性行为）和解释为何动物在演化的过程中，逐步缓和了荷尔蒙对性反应的控制。同时，脑皮层对性表现的主导地位增加，造成更好的性学习能力和修正。人类性行为差异度大且容易受学习和社会条件作用的影响，因为在我们人类中，这种性行为大部分依赖大脑的部位。

【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。





《华人性人类学研究》杂志稿约

Chinese Sexuality Anthropology Research

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编辑出版：《华人性人类学研究》编辑部

创刊日期：2009年1月

出版周期：半年刊

语 种：中文

版 本：电子杂志

《华人性人类学研究》(Chinese Sexuality Anthropology Research)是由世界华人性学家协会(WACS, World Association of Chinese Sexologists)性人类学委员会主办的全球第一份刊载“性人类学的理论与方法、不同族群的性生活方式比较、有关性的民族志田野调查报告、有关性的人类学研究评论”等内容的专业性学术刊物，以现代高科技电子杂志的形式出版，面向全球发行。

本刊以发表原始的性人类学研究论文和有关性的民族志田野调查报告为主，期许精练，着重洞见。热忱欢迎相关的性人类学研究论文，如：(1)性人类学研究的学术史回顾、性人类学研究的理论与方法探讨；(2)汉族与少数民族性生活方式、海外华人的性生活方式、族际婚姻中的性生活方式、特定族群的性禁忌、特定族群的月经禁忌、特定族群的性教育、特定族群的非婚性关系、特定族群的性病/艾滋病、民间有关生育控制的地方性知识、民间有关性器官的信仰与习俗等；(3)诸如性风俗、性实物、性崇拜、性禁忌、性巫术、性教育、性伦理等方面的跨文化比较研究的稿件；(4)国内外相关性人类学研究论着评介，如：马林诺夫





斯基、玛格丽特·米德、弗里德曼、福特和比奇 (Ford & Beach) 等的性人类学研究论着评介或中外学者关于摩梭人性生活方式的研究论着评介等；(5) 相关性人类学的第一手实物资料图片。

投稿细则：

- 1、来稿欢迎自愿附上作者本人照片及简介，有无均可，真名或笔名署名自便。
 - 2、来稿范围包括：田野调查报告、论（译）文、性实物资料图片、书评等。
 - 3、文稿以 5000~10000 字为宜，请一律采用 word 格式的电子文本，插图请独立于文本另以 JPEG 格式传送，图片要求画面完整、清晰，不含版权或有争议的政治内容，图片的分辨率需达 300 像素或以上。表格必需转换为 JPEG 图像。
 - 4、注释请一律采用尾注。采用中文繁体写作的作者，请将中文繁体转换成中文简体，文稿要采用“全角的中文标点符号”（如：。，；“”），不要用半角的英文标点（如 ., ; " "），否则转换时会出现乱码。
 - 5、请大陆作者避免在文中使用“中国台湾”，直接用“台湾”便可，请台湾作者避免在文中自称“我国”、“我省”或“中华民国”等词语。
 - 6、本刊不收发已在其它出版物上发表过的稿件；本刊不收任何版面费等费用，也不支付稿酬；稿件在本刊发表后，可以在其它刊物或书籍中再发表，不受本刊版权限制。
 - 7、稿件不拘形式，欢迎作者亲身调查、体验、经历、现场直击的作品。
- 请将稿件直接EMAIL给主编瞿明安（大陆）(maqu@ynu.edu.cn)或副主编兼编辑部主任朱和双（大陆）(zhuheshuang@cxtc.edu.cn或cxsyrlx@sina.com)及副主编郑聪铭（台湾）(cik736109@yahoo.com.tw 或 milton9a9@yahoo.com.tw)

《华人性人类学研究》编辑部

2010 年 1 月 30 日



泰国芭堤雅街头的性感广告牌（朱和双 摄）



华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2010年第1期（第2卷总第3期）

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编 辑：《华人性人类学研究》编辑部

主 编：瞿明安

副 主 编：朱和双 郑聪铭

执行编辑：朱和双 李金莲

封面摄影：刘扬武 朱和双

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

出版日期：2010年1月30日