

国际标准刊号: ISSN 1946-5564

CSAR

**Chinese Sexuality
Anthropology Research**

2010年第2期

总第4期



华人性人类学研究

◆ 世界华人性学家协会性人类学委员会主办

World Association of Chinese Sexologists

International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologists



ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 2, No 2, July 31, 2010

2010年7月31日 第2卷 第2期

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

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

Chief Editor: **QU, Mingan**

Editing Officer: **ZHU, Heshuang**

發行人：吳敏倫

社長：鄧明昱

主編：瞿明安

編輯部主任：朱和雙

出版：WACS 系列雜誌社

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

世界華人性學家協會
國際華人醫學家心理學家聯合會

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

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

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

《华人性人类学研究》编委会

总顾问：阮芳赋

主任：瞿明安

副主任：沈海梅 赵捷

编辑委员会委员（按姓氏汉语拼音排列）：

陈玉平 杜娟 方刚 黄灿 胡珍 金黎燕 柯基生
李金莲 吕贞瑶 刘永青 齐晓安 瞿明安 沈海梅 王道还
吴瑛 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7月31日

目 录

生殖崇拜文化研究

略论东巴教所反映的生殖崇拜文化杨福泉 (1)

云南古代性文化论坛

明清笔记文献所见云南徼外诸夷的“嵌珠”风俗朱和双, 李金莲 (12)

明清文学典籍中的“景东人事”考辨朱和双, 李金莲 (24)

明清小说中的缅铃: 女性情欲的想象与建构朱和双, 李金莲 (35)

性人类学研究综述

当代中国性文化研究的特点和重要成果朱和双, 瞿明安 (54)

华语世界中身体与性的人类学研究章立明 (66)

性人类学调查与研究

婚外情人制与婚姻制度的并存

——洱源西山白族“采百花”性爱风俗中的同构现象吴 瑛 (79)

哈尼族奕车人阿巴多酒宴与青春期教育丁桂芳 (95)

人类学视野中的哈尼族奕车人离婚现象丁桂芳, 黄彩文 (107)

艾滋病问题的人类学研究

女性性工作者与艾滋病防治干预工作的研究刘永青 (122)

佤族农村社区艾滋病感染者的污名应对策略研究张源洁 (145)

中外婚恋问题研究

西方婚育习俗发展研究程云鹤 (159)

同性恋的早期状态与自然观念的演变张 杰 (168)

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] 陈洁如 译 (177)

本刊稿约 (182)



【生殖崇拜文化研究】

略论东巴教所反映的生殖崇拜文化

杨福泉

(云南省社会科学院, 云南·昆明, 650034)

生殖崇拜文化是人类社会各民族文化的深层结构之一, 在中外各民族的原始文化中充满了生殖崇拜的观念, 并由此延伸和发展出内蕴丰富的多元文化系统。作为中国文化构架的阴阳哲学, 实际上亦源于原始生殖崇拜。探讨生殖崇拜文化这一深嵌于各民族心理深层的原始文化现象, 将有助于解开许多人类文化之谜, 有助于对人类文化之根的追寻和求索。闻名于世的纳西族原始宗教东巴教, 从多方面反映了原始生殖崇拜文化, 本文对此试作初步探讨。

一、二元交合化生万物的原始宇宙观

在东巴经所记载的卷帙浩繁的神话传说中, 有很多世界本体的二元以及二元交合化育万物的观念, 而创物的二元往往直指或隐喻雌雄两性, 把宇宙和万物的结构归结为两性交合的生殖模型。经书中所载的很多神话开篇都说: 真与实的交合, 出现白天和太阳, 上面的声与下面的气交合, 出现善神和恶神, 假与虚交合, 出现夜晚和月亮。另外有不少天地交合化育万物的描述, 在纳西先民的观念中, 天为雄, 地为雌, 与汉古文献所谓“乾, 天也, 故称乎父。坤, 地也, 故称乎母。”(《易·说卦》) 同为一理。东巴象形符号有这样两句话: 读“美科突哥盘若记, 堆奔希哥开美命金”, 上方为男, 指男由天门边生出, 下方为女, 指女由地上村中生出。^① 还有别的表示天地交合的象形符号, 如: “美能堆众中” 意为天地交接, “象天地交泰之形, 以之化生万物者也。”^② 又如: “美能堆奔包本”, 表示天地交

【作者简介】杨福泉(1955 -), 纳西族, 云南丽江人, 博士、研究员、博士生导师, 云南省社会科学院副院长, 主要从事西南少数民族文化研究。

① 李霖灿:《麽些象形文字、表音文字字典》, 台北, 台湾文史哲出版社, 1972 年, 第 2 页。

② 李霖灿:《麽些象形文字、表音文字字典》, 台北, 台湾文史哲出版社, 1972 年, 第 2 页。





媾^① “奔包本”一词在东巴经中经常使用，原意为交媾，象形文字写如男女交合之意，蛙头标音，ㄱㄱ 为数字符号，意为二人^②。此词又引伸为作巫术变化 (magic change) 生出别物。在东巴经中，“蛙” (读“包”) 一词常用于指男女交合，恐非偶然，中外很多民族学资料都证明青蛙常用以象征女性生殖器，东巴经中有一个指称女子性器的罕见的词，读“阿包” (albaf)^③。永宁纳西族称女子性器为“包夸”，东巴经中记载，纳西族的阴阳五行也出自一个“金黄大蛙”；丽江纳西族过去有在河沟里掬喝蝌蚪之俗，认为喝了蝌蚪后能增强生殖力，看来青蛙是纳西族生殖崇拜文化中一种神秘的象征物。

西方著名的纳西学学者洛克收集的 8559 号东巴经《次抓金母丧仪·后部》中说：天与地交合，生出了阳神“东”与阴神“色” (实际上是半神半人格的人类祖先^④)。6015 号经书《冲包记》 (烧天香) 中说：“天与地中间住着东与色，东是人之父，色是人之母，是他俩使孩子诞生，使谷物生长和成熟。^⑤东巴经中常以繁星满天和青草遍地比喻人丁兴旺，子孙繁衍，并以此作为经书结尾的常用祝福辞。把这具有增殖象征意义的天地物象与阳神阴神联系在一起，把人与谷物的繁殖归因于阳神阴神，反映出纳西先民认为两性相交使人间昌盛的生殖崇拜观念。在洛克收集的 986 号经书中有阳神东与阴神色交媾化生万物的象形符号，东巴教中的男性生殖精灵“伙” (Hoq, 专司男精之精灵) 也是阳神东与阴神色交合生出来的，从中亦可见两性交合化育万物的生殖崇拜观念。

在很多东巴经的开篇都说到，上面的声音和下面的气息交合生出白露，白露又化出湖及生物等。露水在世界很多民族中是繁殖的象征，被视为天之种子，是它使大地的植物和庄稼繁茂^⑥。东巴经中把露水与天地、声气交合化生万物联系起来，也表现了这种生殖崇拜的象征意义。

以人类的生殖行为解释世界本体的原始宇宙观在中国古籍中也有很多反映，《易经》中说：“天地感而万物生”。(《易·成·象》) “天地不交，而万物不兴。”

① Rock, J. F.: *A Na-Khi-English Encycloped Dictionary*, (《纳西—英语百科辞典》, Part 1, Roma 1963, p 281.

② Rock, J. F.: *A Na-Khi-English Encycloped Dictionary*, (《纳西—英语百科辞典》, Part 1, Roma 1963, p 356.

③ Rock, J. F.: *A Na-Khi-English Encycloped Dictionary*, (《纳西—英语百科辞典》, Part 1, Roma 1963, p1.

④ 洛克编纂，雅纳特编辑：《纳西手写本目录》(德国东方手稿目录第七部第一卷)，西德威士巴登 1965 年版。第 209 页。

⑤ Rock, J. F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, (《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》), Roma, Is. M. E. O. 1952. p234.

⑥ 《宗教与伦理百科全书》，第 4 卷，英国爱丁堡 1959 年版，第 698 页。





《易·归妹》“天地合而后万物兴焉。”（《礼记·郊特牲》）“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”“《易·系辞下》）这都是以男女媾合之事隐喻和解释世界的起源。”王明先生曾指出，《周易咸卦》是一组描写男女交合的字谜^①。

东巴经中反映出的二元相交化生万物的原始宇宙观还有一个特点，即以具有繁殖象征意义的自然现象比喻人的繁衍，又反过来以人或动物的生殖行为解释与繁殖有关的自然现象。如前所述，经书中常以繁星满天和青草遍地比喻人和家畜的繁衍，并以此作为经书结尾常用的祝辞，愿本氏族或宗族、家庭的人也繁衍如斯。但又对繁星满天和青草遍地这一有增殖象征意义的自然现象则完全以两性的生殖行为去解释。属“伙本”（祭男性生殖精灵）仪式的经书《冲包记》（烧天香）中说：“已为‘伙’举行了烧天香祭仪，已把阉割的牦牛睾丸里的精子给了天，因此天上布满了星星；地上已犁了七垅地（指犁与土地相交）因此大地将布满青草。”^②这典型地反映了，在人类文化发展的幼稚期，人们根据自己的生活经验、心理、行为去判断自然现象，把自然人格化，视自然过程为有生命意识的过程，把自然现象看作有意识的实体活动。生殖行为是男女双方的行为，因此，被原始初民人格化了的自然界在他们看来也一定存在着双方交合的关系，由此便演绎出天地、山水、声气、犁与土地等二元相交衍生别物的宇宙生殖模式。

以青草和繁星比附人的繁衍，也与纳西族早期的经济生活与生态环境有关。过去，纳西先民曾以畜牧为业，居圆顶毡制帐棚，满天的繁星和广阔的草地是日常起居中接触最多的自然现象，青草的繁茂又与他们畜牧经济息息相关，他们很自然地会从这两种有繁茂众多意义的自然现象联想到人类的子孙繁衍之事，于是，这两种自然现象就被赋予一种有繁殖意义的神秘宗教色彩，并产生了与此相关的巫术性质的繁殖仪式。

二、木石文化中所表现的生殖崇拜

甲骨文中的“祖（且）”字，原不男性生殖器的象形。^③在西安三店村出土的汉代铜且实物以及黄河流域原始文化遗址中所出土的一些陶制和石制的男性生殖器——陶且（祖）证实了这一论断。^④在新石器时代的许多文化遗址中，都曾出土过作为宗教象征的男性生殖器模型。《易·系辞》中的“阳”与“阴”是由两个形

① 见《中国哲学》第 10 辑。

② Rock, J.F. (洛克): The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. 0. 1952. p233.

③ 郭沫若:《甲骨文字研究·释祖妣》, 见《郭沫若全集》(考古编)第一册, 北京: 人民出版社, 1952 年, 第 36、40 页。

④ 黄河水库考古队:《陕西华县柳子镇第二次发掘的主要收获》, 载《考古》1959 年 11 期。





象的生殖符号—（阳）与——（阴）来表示，郭沫若认为“阴阳很鲜明地可以看出是生殖崇拜的孑遗，画一以象男根，分而二以象女阴，由此演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”^①

在东巴经中，“东”（又称美利东阿普）既是阳神，也是人类的第一代祖先，他与其妻“色”独有特地的象形符号^②，象形符号下是音节符号，与《易经》中的阴阳符号相同。东与色这两个半神半人的神人同格体直至近代分别用两个自然呈三角形的白色石头表示，称“东鲁”（意为“东之石”，纳西族家家户户把这两个“东鲁”立在大门外，到每年腊月三十都要向它举行敬拜献祭礼，用以祈吉驱邪，求家庭平安。在东巴经所记载的神话中，每个神、精灵和人类祖先都有自己的“东鲁”。

石头在中外很多民族中都是具有神秘生成力的圣物，所以常被当作是神在大地上的居所，比如印度人相信土地神JOTIBA和他的配偶神YMAAL是住在巨石之中。^③原始的石祖崇拜，在中外各民族中都很普遍，很多民族往往以锥形或三角形的石头作为男性生殖器的象征而顶礼膜拜。在《旧约圣经》中，树立的石块或石柱被视作神圣居所，它被认为是由男性生殖器崇拜衍化而来的。^④性器官崇拜的遗迹在中世纪欧洲基督教中也可以见到，例如，在法国东南部法莱勒（Varailles）的圣芳丁（St. Fountin）小教堂中，于十六世纪时还悬挂着男女性器官的造型。希腊、罗马神里阿普（Priapus）即源出于神话了的男子性器官，印度教在对“湿姿”的礼拜中，十分重视礼拜男性生殖器（Lingam）。^⑤很多学者也认为中国的社祀是从男根崇拜衍化而来的。^⑥东巴教中代表阳神阴神的石头“东鲁”形状为自然三角形，象形符号的形状与甲骨文中表示男子性器的“祖”（且）造字方法大体相同，又有另外两个表示“东鲁”的象形符号俨然是男根之形^⑦。在祭男性生殖精灵“伙”的仪式上，放于竹篓的九块石头代表九个“伙”之子，在该仪式上放于象征生命神“祀”之居所的竹篓里的一块“东鲁”（此处是一块黑石）表示男子及其精子的合

① 郭沫若：《中国古代社会研究，周易时代的社会生活》，见《郭沫若全集》第一卷，北京，人民出版社，1982年版。

② Rock. J. F.: *A Na-Khi-English Encycloped Dictionary*, 《纳西—英语百科辞典》，Part 2, Roma 1972, P54,

③ 王孝廉：《中国的神话与传说》，台湾台北联经出版社，1981年。

④ James G Frazer: *Folklore in the Old Testament abridged ed; Newyork; T. w. Doane; Bible Myths and their Parallels in other Religions, P47, New York.*

⑤ 参见《宗教词典》，上海辞书出版社1983年版，第705页。

⑥ 凌纯声：《中国祖庙的起源》，载台湾《民族学研究所集刊》第7期，1959年。

⑦ Rock. J. F.: *A Na-Khi-English Encycloped Dictionary*, 《纳西—英语百科辞典》，Part 1, Roma 1963, p317.





成体，象征男性生殖力。^①祭天仪式上放置于祭天场上杜松与橡树（枝）前的三块白石代表雄性。^②永宁纳西族妇女有向两个天然石洞投石求母怀孕的仪式，认为石子进去了，妇女就能怀孕，否则不会怀孕。这里，石头总是和男性生殖力联系在一起，从中我们可以推断“东鲁”的原生形态是男性生殖器崇拜。

纳西族神话中的人祖“东”的象征物“东鲁”为男性生殖器之形与汉字“祖”原为生殖器之形都是远古中华民族原始生殖崇拜文化的反映。从中外很多人类学资料中来看，在自然崇拜的初期，人们用跟崇拜对象有联系的自然物或表现神灵作用的象征性物体（如生殖力用近似生殖器形状的对象当偶像）代表某种神灵或祖灵，后来才随着思维的发展进一步根据自己的幻想改变神灵的形体。黑格尔说过：“对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器形状来表现和崇拜的。”^③

原始的生殖器崇拜与原始宗教的精灵观念结合在一起，作为生殖崇拜的象征物就被赋予一种超自然的神秘力量。在东巴经中，每个神、精灵、祖先神都有自己的“东鲁”，用如一种有神秘力量的武器，用以镇压鬼怪和自己的仇敌，洛克编著的《纳西——英语百科词典》上卷里就有近二十个“东鲁”镇压各种鬼怪的象征符号。直至近代，纳西族家家户户在大门外立代表阳神阴神的“东鲁”，也是源于对这种具有超自然神秘力量的灵石的崇拜，如果追根溯源，这种灵石崇拜的文化源流即原始的生殖崇拜，这一点我们还可以结合下文对繁殖礼仪的论述加以探讨。

木在东巴文化中也有生殖崇拜的意义，亦被赋予自然的神秘力量，在各种仪式上和石头一样被用为“性征符号”（sexual symbolism）。如在结婚时举行的“祀字”（请生命神）仪式上，象征生命神“祀”之居所的竹篓里放一根橡木桩“科”，象征男子性器，一段开槽的杜松木表示塔，代表女性之躯体，因塔里面是神的安息处。在祭男精之精灵的“伙本”仪式上，用杜松枝表示女性后裔，石子表示男性后裔，箭表示祖先（根据很多人类学家的研究，箭曾是男性生殖器的象征，弓箭常用以比喻男女交合。）一起放在生命神竹篓里，每有一个儿子娶亲，则增放一段橡木（表示男根）和一段杜松木（表示女体）。^④从现代关于纳西族的民族学资料中亦可看到木与生殖之间的神秘联系，永宁纳西族妇女产前举行一个叫“树保”

① Rock, J.F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. p146.

② Rock, J.F. The Muan-bpö ceremony or the sacrifice to heaven as practised by the Na-Khi, Monumenta, Serica, vol. Xiii, 1948.

③ 黑格尔:《美学》第3卷(上册),商务印书馆,1979年11月版,第40页。

④ Rock, J.F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. p146.





的仪式，事先选好一根果树枝，由祭司达巴用麻秆扎一个圆圈，把树枝插在麻秆圈中央。达巴祝祷道：“这种树，粗壮结实，果实累累，大雪压不弯，狂风吹不倒。现在请它作小孩的保护人。出生以后长命百岁。”最后，由产妇的姐妹或兄弟把麻秆圈挂在房子附近的树枝上。^①

木与生殖崇拜相关是一种世界性的文化现象，在中国古代的“社”祭中，有“社木”，用以象征男子性器，所以在典籍中，社木别名“田祖”或“田主”。^②世界上很多民族都把树木看作能使妇女多子、六畜兴旺的有生命精灵，德国巴伐利亚有些地方放一根青翠树枝于新婚夫妇的屋旁，此俗源于人们相信树木精灵有使人富有生育繁殖的能力。在瑞典和非州，人们认为树木能福佑妇女在分娩时平安易产。毛利人的图霍部族说树木有能力使妇女多生子女。希腊神话传说讲到，勒托在临产孪生子女阿波罗和阿尔忒弥斯之前拥抱过棕榈树、橄榄树和月桂树。^③

在东巴教的观念中，树木不仅具有能使人畜兴旺的神秘力量，也有能为人们驱邪镇恶的超自然力，在“堕肯”（安抚口舌是非鬼）仪式中用一种叫“高巴”的木束，用二至六种树枝扎成，用以镇压鬼怪。“高巴”的象形符号从外形看亦很象一个“性征符号”。^④在东巴教中，木石作为一种巫术性的神秘武器，反映了作为生殖崇拜象征物质实体从它原来所有的单纯生殖上的文化意义延伸到能镇鬼驱邪这一功能范畴，这是原始的生殖崇拜文化在更大的宗教观念领域里的辐射和发展。

在近代的纳西族中，仍可以见到不少体现在木石上的原始生殖崇拜观念。1956年以前，在丽江象山脚下有一块竖立的圆锥形大石头，居住在丽江市东坝子十八个村的白族和纳西族妇女把它当作男性生殖器而崇拜。婚后缺子或替第一个孩子取名字的，都来大石头前祈拜。在泸沽湖地区的纳西族中，至今还保留着浓厚的生殖崇拜习俗，而且表现的形式是带有极浓的原始自然崇拜色彩的生殖器崇拜。永宁纳西族（摩梭人）把当地具有类似性器官特征的自然物如峡谷、山洼、山岗、岩穴、幽泉、钟乳石等都视为生殖神，祭祀男女生殖器官象征物的活动也很多，而且多以公开祭祀朝拜的形式出现。已婚及未婚的女子朝拜祈告男性生殖器的祭仪也名目繁多，左所达牧村的妇女在祭祀时甚至撩起裙子与象征男性生殖器的石祖接触数次，以求神灵护佑自己生儿育女，该村也有少女去搂抱石祖以求具有旺盛的生育能力，这是一种具有模拟巫术性质的繁殖礼仪。永宁纳西族（摩梭人）

① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，昆明：云南人民出版社，1984年，第133页。

② 《诗·小雅·甫田》：“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”《周礼·大司徒》：“设其社稷之坛，而树之田主，各以其野所宜木，遂名其社与其野。”

③ 詹·乔·弗雷泽：《金枝》（上），北京：中国民间文艺出版社，1987年，第180~181页。

④ Rock, J. F.: *A Na-Khi-English Encyclopedic Dictionary*, 《纳西—英语百科全书》，Part 1, Roma 1963, p328.





把达坡村附近的山岗视为男性生殖器；木里县俄亚乡卡瓦村的纳西族视该村北山坡上的岩穴内一尊突起的钟乳石为男性生殖器，盐源县左所区达孜村纳西族（纳人）视村后格姆山腰一具长条石为男性生殖器，这具长条石两侧有两颗圆形岩石，他们视这两颗岩石为睾丸，称为“咕噜”（义为睾丸）。^①上文所举的“东鲁”象形符号与这一民族学实例十分相似。在永宁纳西族祭司达巴的巫术中，大吉日、吉日等用男女性器乃至动物性器及男女交合等符号表示，达巴还主持朝拜生殖神的祭祀，并念诵《潘咪尼直》（祭女性生殖器神）口诵经^②。

从这里也可以看出生殖崇拜的观念在不同纳西族地区原始宗教里的明显反映。把这些反映不同地区纳西族生殖崇拜观念的民族学资料与东巴教所反映的生殖崇拜观念联系起来考察，我们可以从多种角度更清楚地透视纳西族原始生殖崇拜文化的结构和内蕴，东巴教中有明显的男性石祖崇拜表现（如“东鲁”），但没有明显的女性石祖崇拜痕迹，这是因东巴教主要在父系社会结构的丽江纳西族中形成，它的精灵、祖灵崇拜中是以男性为主体的；永宁纳西族中存在着更多的女性石祖崇拜，则是由它的母系制社会结构所决定的，社会结构的不同导致了生殖崇拜文化上崇拜主体的性别差异。

三、从几种繁殖礼仪看生殖崇拜

在东巴教的仪式系统中，有几个仪式典型地体现了生殖崇拜的观念，它们总的社会功能是求子兴旺，人丁繁衍。无疑，这些宗教仪式是在早期民间生殖崇拜文化的基础上形成的。

一个仪式叫“伙本”（Hoqbiuq），象形符号是“伙”，原指银河，后指称男精和男精之精灵（下面的符号是祭木。），这是从银河满布繁星的自然现象推想而来的生殖崇拜观念。洛克收集的 6015 号东巴经中说：“天上布满星星，在天上的星星中，银河是最博大的（星星不计其数），天底下的人不像天上银河的星星那么多，因此人们肩扛银河的木，怀揣银河的石。”^③这里，木石是作为多育的象征。在“伙本”仪式上，九块石头代表男性后代，每块石头上拴一根杜松枝（代表女性后代）木石都胡绳子拴着从屋顶上放下来，然后放进生命神的竹篓里，这表示子孙的繁衍是天赐的。东巴教中以满布繁星的银河比喻人类之种子即男精，与前述诸例相对照，可见原始初民把自然人格化的原始思维特点。一般认为原始先民的天体崇

① 杨学政：《摩梭人的宗教》，载《宗教调查与研究》，云南省社会科学院宗教研究所，1986 年。

② 杨学政：《达巴与东巴教比较研究》，载《宗教论稿》，昆明：云南人民出版社，1986 年。

③ Rock, J.F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. p91.





拜是基于日月星辰、山川河流等对人们生产生活的直接影响。

从东巴教的经书和仪式中，我们可以看到另一个特点，即先民还把天地所具有的自然现象与自己的生命和生活，生育等联系起来，对天地的浩渺博大产生一种神秘感和崇高感。6015 号经书中还说：天上布满星星，地上长满青草，在天上的星星中，银河是最博大的（星星不计其数）；在地上，草是最博大的因为它不计其数；“日月是不朽的，山与谷是无数的，树叶是无数的，水沫是无数的，天底下的人不像天上银河的星星那么多，辽阔的地上没有那么多的‘尼’与‘窝’”。^①

（“尼”“窝”表示男女生殖力，详见下文）。这也就是人们把银河与生殖联系起来，以银河比喻男性生殖力，以星星和青草比喻人口繁衍的原因之一。

在有的东巴经中，则把男性生殖精灵“伙”的起源与人祖的生殖行为直接联系在一起。属“延寿仪式”的 4037 号经书中说：“美利东子”即阳神“东”作魔法变化，生出白泡沫，他把白泡沫直放进银杯，于是生出九个‘伙’子，九个‘伙’女。这里以泡沫喻男精，以银杯喻美利东子之妻次抓金母的性器。^②在属祭次抓金母仪式的 8559 号经书中，则以白锅喻其子宫，从这白锅中生出“尼绕湖”，从这湖中可看到未来的子孙后代。美利东子的九滴精生出九饼酥油（酥油在印度古文献中也象征男性生殖力）。^③精子中生出九个石头（表示后代子孙），他的白色的精子注入白锅之口。^④都是以比喻的方法描写人祖美利东子与其妻交合繁衍后代之事。

举行“伙本”仪式是祈求男精之精灵“伙”保佑男子“生殖之路”畅通，即排精顺利，使之多子。在纳西先民的观念中，男女双方“生殖之路”畅通无阻是保证生育的关键。关于这“生殖之路”的观念，在属于“安抚秽鬼仪式”中的一本经书中有描述，象形符号读“阿斯尼搬日，阿美窝绕日”。“阿斯”意父亲，“尼”指男精，“搬”是迁徙，流动之意；“阿美”意母亲，“窝”指女性分泌液或女性之蛋（卵），“绕”是下降之意。象形文的牦牛（音“搬”）和绿松石（音“窝”为注音符，直译即：父亲流“尼”之路，母亲下“窝”之路。^⑤（“尼”亦指家畜，“窝”亦指宝贵的物件，“尼窝”从以上诸意也引伸出“福泽”之意。）方国喻

① Rock, J. F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. p 235.

② Rock, J. F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. P146.

③ 金克木:《梵语文学史》,北京:人民出版社,1964年版,第79页。

④ Rock, J. F. and Janert (ed): *Na-khi Manuscripts* 《纳西手写本目录》, 2 parts, Wiesbaden, 1965, p209.

⑤ Rock, J. F. (洛克): *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. O. 1952. p91, no. 43.





编撰、和志武考订的《纳西象形文字谱》中有一个表示男性生殖器的象形字：读“爪恩尼绕日”，直译即“好男下‘尼’之路。”^①

在纳西先民的观念中，一旦男女生殖之路受阻，就要影响生育。东巴经《崇忍利恩解秽经》中说：秽鬼堵塞了父亲的“尼”出来之路和母亲的“窝”下降之路（意即堵塞了生殖之路）。^② 洛克收集的 584 号经书《东色的故事》中说：因为秽鬼作祟，东的“尼”被阻，色的“窝”被阻，东不能排精，色不能产生分泌液。^③ “崩本”（安抚绝后鬼）仪式中的“崩”（bbeeq）一词除指经水不绝之妇女外，也有“中断”、“隔断”之意，象形符号为男精在男根里中断之形，也有生殖之路被阻之意。^④ 如果夫妇婚后二至三年尚不生育，就要举行一个叫“窝勒尼本”（祭“窝”与“尼”）的仪式，祈求“生殖之路”畅通，“尼”“窝”下来顺利。

关于这“生殖之路”被阻塞的观念，我们可以和民族学田野调查实例来作比较。永宁和左所的纳人（摩梭人）所朝拜的岩穴内石祖处一般都有一泓幽泉，象征“产子露”（产子露称“伙吉”，意同“精液”，与东巴经中的精液“伙吉”一词同），妇女祭祀完毕，都要手捧泉水饮几口，表示洗涤自己生死器的污晦，疏通闭塞，达到生育^⑤。永宁纳西族（摩梭人）认为，妇女不生育，是因为“女人的生殖器堵塞了”。^⑥ 从这里可以看出认为不生育是因为生殖器官被堵塞是纳西族带有历史性的生殖崇拜观念之一。这一特点也可以在纳西族的邻近民族中看到，如剑川白族把石宝山的一块怪石看作女性的生殖器官，有些不育的妇女往往携带香品前去祭祀，她们以为自己不生育，是生殖器官堵塞了。

早期的先民处于生产力和经济生活条件都十分落后的社会环境中，为求得自己的生存，需要大量的人力。由于生活条件、医疗技术等都处于十分底下的水平，加之部落、部族之间为谋取生活资料、争夺疆域等频繁发生的战争，使得原始人口生产类型形成高出生率，高死亡率，极低的增长率的特点。人成为最重要的社会生产力因素，人类自身的生产即种的繁衍是原始先民最关注的大事之一，氏族、宗族、家庭等社会组织都需要充分的人力，强烈的血缘相承观念又使人们把子嗣继承视为十分重大的事情，在这样的社会基础上产生了强烈的生殖欲望和生殖崇

① 方国瑜编撰，和志武参订：《纳西族象形文字谱》，昆明：云南人民出版社，1981 年版，第 245 页。

② 和芳讲述，周耀华翻译《崇忍利恩解秽经》，丽江县文馆，1964 年石印本，第 3 页。

③ Rock, J. F. (洛克): The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies, 《《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》》，Roma, Is. M. E. 0. 1952. P692.

④ Rock, J. F.: *A Na-Khi-English Encyclopedic Dictionary*, 《《纳西—英语百科辞典》, Part 1, Roma 1963, p 2, p257

⑤ 杨学政：《达巴与东巴教比较研究》，载《宗教论稿》，昆明：云南人民出版社，1986 年版。

⑥ 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，昆明：云南人民出版社，1984 年版，第 131 页。





拜，因而也想方设法探究能多生多育的奥秘和方法。于是在把自然人格化的原始思维基础上产生了对繁星满天和绿草遍地等自然现象繁殖观念上的崇拜，并由此演绎出司生殖的精灵及对它的祭拜仪式。同时，他们也探究人自身的生殖行为与繁殖（多育）之间的关系，上面所述的认为生殖之路受阻，祈求生殖精灵护佑人的生殖之路畅通即这种探究的表现。在 6015 东巴经《冲包记》第 10 页中说：“如果没有恰当的交合，不在恰当的时候交合，就不会产生后代，就会流产。^①也就是在这种对原始初民来讲十分神秘的生育的茫然探索中，产生了司两性交合、怀孕传子的精灵“自”（zeel），并有了祭这个精灵的“自本”仪式，人们为求子孙繁衍而祭祀这个精灵。

精灵观念使人们相信做任何事情都有某个精灵在司掌，自然现象被赋予超自然的成分，而最初人们所崇拜的是与人们生活最有密切联系的自然现象。人类自身的生殖与繁衍作为历史的决定因素之一，处于蒙昧历史阶段的人们必然会在这个关系到种族、氏族和家庭的兴衰的大事情上产生了神秘、敬畏和诚惶诚恐的心情，虔诚地去祭拜求告上述这些司生殖繁衍的精灵，并小心翼翼地从事生殖行为，上述东巴经中所说的“要在恰当的时候交合和恰当地交合”等语就明确地反映了人们对自身的生殖行为所抱的神秘观念。

在强烈的生殖崇拜意识和子嗣继承意识的支配下，人们对不育、绝后等产生极大的畏惧。东巴教的另一个仪式“崩本”就反映了人们在生育观上的这种畏惧心理。

“崩本”（bbeequq）是安抚使人绝后之鬼（亦为导致不生育之鬼）的仪式，“崩”即是使人绝后之鬼，象形符号是来月经的妇女形象，“画女子经水长流遂绝子嗣之状。^②头发直竖为鬼状。该仪式在一个家庭所有的男性成员都死去的情况下举行。人们对这样的绝户十分忌讳，很少有人愿意接收该户的房屋和田地，即使有人购买该户的房地田产，他将把原属该户的一小块土地闲置不用，上面放一些该户原有的农具等。人们以为这样做就是把这块土地给了这绝户已死去的人们的精灵，没有人会来使用这些农具和这片地，人们认为如果谁家使用了，以后这家人也会成为绝户。在新户搬迁进去以前举行“崩本”仪式东巴吟诵《崩鬼的来历》等东巴经。^③如果某户最后一个男子是殉情而亡，则举行“崩拉里肯”（安抚绝户

① Rock, J.F. (洛克): The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies, 《纳西人的“纳伽”崇拜和相关仪式》, Roma, Is. M. E. 0.1952, p233.

② 李霖灿:《麽些象形文字、表音文字字典》,台北,台湾文史哲出版社,1972年,第44页,注[1]。

③ Rock, J.F.: A Na-Khi-English Encyclopedic Dictionary, 《纳西—英语百科全书》, Part 2, Roma 1972, P4122.





情死鬼) 仪式。从这个“崩本”仪式中, 可以看到纳西先民强烈的父亲继嗣观念和对于父系血统绵延中断的恐惧, 它与纳西族传统的重男轻女的生育观有联系, 无疑是在男性为中心的父系制社会中形成的观念和宗教礼仪, 与东巴教的整个神祇系统和仪式系统中重男性的特征也是相吻合的。它与永宁纳西族母系家庭中以女为贵的生育观全然不同, 从中反映出处于不同社会文化环境和不同地域的同一民族所具有的多元文化和生育制度上的不同观念习俗, 对于这些同一民族的文化差异, 有必要历史地进行认真的分析研究, 得出正确的结论, 而不是仅仅简单地以阶段论, 即从母系社会发展到父系社会的发展模式去解释它。

马林诺夫斯基曾说: “人类极其关心的是传种与营养。传种与营养对于宗教的关系时常被人承认, 特别是性, 常被看作宗教底主要根源, 然而实际上, 看看性的力量在一般的生活是多么厉害, 则觉对于宗教的影响未免小得惊人了。”^① 东巴教的仪式和经书中反映的生殖崇拜表现了对于人与自然界的繁殖力量的虔敬态度; 这种繁殖力量, 是社会与文化底生存所系。” 无论是东巴教所反映的生死崇拜观念, 还是汉族古代礼仪(如社祀、高 祭祀等)和古文献(如《易经》中所表现的生殖崇拜), 都是这种人类文化深层结构的表现, 它对后世的历史和文化有很深很广的影响, 东巴教所反映的生殖崇拜文化是纳西族古代文化的重要组成部分, 对研究聚居不同区域的纳西族文化有十分重要的意义, 本文对此仅仅是一个宏观的初步探讨, 其中很多问题, 需做更为细致深入的研究。

① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》, 李安宅译, 北京: 中国民间文艺出版社, 1986 年版, 第 24 页。





【云南古代性文化论坛】

明清笔记文献所见云南徼外诸夷的“嵌珠”风俗

朱和双 李金莲

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】明清时期的文人笔记对于西南边疆“诸夷”风俗的妖魔化书写与华夏文化圈边界的拓展有着密切的关系,有关男子阳物“嵌珠”的传闻大抵起源于元朝初年的对外战争,而流行于明清时期。对于汉化族群来说,暹罗与缅甸作为两个邻近的“异邦”充满了无限的神秘感,尤其是那里的“非我族类”在阳物上嵌珠装饰性器的做法更是匪夷所思。云南徼外诸夷性爱风气的他者建构集中体现了汉化族群对于华夏边缘族群所具有的恐惧心理,正是在这样的历史情境中,“嵌珠”风俗逐渐成为了“淫乱”异邦的文化表征。

【关键词】明清时期; 笔记文献; 云南徼外; 嵌珠风俗; 族群认同

明清时期,有关云南徼外诸夷男子“嵌珠”(即“缅铃”)的各种传闻均未见诸正史的记载,因此民国时期的民俗学者李承祥认为“昔人对于缅甸的一般认识,实多不甚清楚之处。其误解最大而可笑之甚者,则莫若所谓‘缅铃’”。^①几十年后,著名历史学家方国瑜先生主编的《云南史料丛刊》辑录了有关“缅铃”的笔记史料多则,但未作任何考证,并且还有一处将“缅铃”误为“缅铃”,从断句上来说还存在读不通的情况。^②不可否认,长期以来这些描述“嵌珠”风俗的笔记文献似乎并没有引起研究者的兴趣。直到最近,才有旅美华裔历史学者孙来臣博士撰文讨论东南亚的“Burmese bells”对中国情色文化的影响问题。^③令人遗憾的是上述研究或限于资料的匮乏、或囿于个人偏见而容易产生误解,因此往往是自说自话,争论不休。实际上,“缅铃”这一词语并不完全等同于“Burmese bells”,因为它至少还具有男性“嵌珠”(penis insert)这一层含义,绝非仅指明清小说

【作者简介】朱和双(1976-),男,云南保山人,法学(民族学)博士,楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员,云南省彝族历史文化与社会发展研究基地首席专家,近年来主要从事性人类学研究。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。

① 李承祥:《缅铃》,载《文史杂志》第五卷第9~10期,1945年10月,第62~66页。

② 方国瑜主编:《云南史料丛刊》(第六卷),昆明:云南大学出版社,1999年版,第693页。

③ Sun Laichen. “The Burmese Bells and Chinese Eroticism: Southeast Asia’s Cultural Influence on China,” in *Journal of Southeast Asian Studies*, Volume 38, Issue 02, June 2007, pp 247-273.





家所臆造的“女性淫具”(指“阴道球”)。有学者考证,在女性阴道内放入中空的或实心的小球可能最早起源于日本,这些小东西被称作“rin-no-tama”、“ben-wa balls”、“geisha balls”、“Burmese bells”或“Thai beads”等等,专指女性用于自慰的“球型”振荡器。据说这些东西的震动能够引起快感,用棉塞来固定其位置,可以单独或成对使用。有些空球中又含有装了水银的固体小球,在女性活动时这个水银球也会不停地滚动。^①毫无疑问,明清时期一直在通俗小说中盛传的“缅铃”,其原型可能就是这种女性使用的“振荡器”,与男性“嵌珠”风俗并没什么联系。

一、有关云南徼外诸夷的淫乱印象

元代的周致中曾“奉使外蕃者六,熟知四夷人物风俗”,其所撰的《异域志》卷之上“暹罗国”云:“其俗男子皆割阴嵌八宝,人方以女妻之。”^②著名旅行家马可波罗曾于公元 1276 年左右到达云南边地(可能没去缅甸)。据《马可波罗行纪》第一一六章“建都州”载:“此州有一种风俗而涉及其妻女者,……设有一外人或任何人奸其妻女,其姊妹,或其家之其他妇女者,居民不以为耻,反视与外人奸宿后之妇女为可贵。以为如其神道偶像将必降福,所以居民情愿听其妇女与外人交。……客居其家有时亘三四日,与其妻女姊妹或其他所爱之妇女交;客未去时,悬其帽或其他可见之标识于门,俾家主人知客在室未去,家主人见此标识,即不敢入家。此种风俗全州流行。”沙海昂(A. J. H. Charignon)为这段话做注解解释说:“波罗前在本书第五八章曾言哈密居民有此风俗。然今罗罗族颇知羞耻,未闻有此风也。其所指者殆为总名西番之么娑族,今么娑族居金沙、雅砻二江间,昔日约有居民百万,据地五六万方公里,然今已地减人稀矣。”^③在《马可波罗行纪》里充斥着对于“华夏边缘”族群的“淫乱”叙事,如该书第五八章“哈密州”、第一一四章“土番州”也都不遗余力地描述了各种奇异的性风俗,却没有提到云南徼外诸夷“男子皆割阴嵌八宝”的情况。

周达观撰《真腊风土记》之“产妇”记载:“番妇产后,即作热饭,拌之以盐,纳于阴户。凡一昼夜而除之。以此产中无病,且收敛常如室女。余初闻而诧之,深疑其不然。既而所泊之家,有女育子,备知其事。且次日即抱婴儿,同往河内澡洗,尤所怪见。又每见人言:番妇多淫,产后一两日,即与夫合。若丈夫不中

① Vern L. Bullough and Bonnie Bullough, eds. *Human Sexuality: An Encyclopedia* (Garland Reference Library of Social Science), New York: Garland Publishers, 1994. pp 381-385.

② (元)周致中著:《异域志》,北京:中华书局,1981年版,第23页。

③ (意)马可波罗著:《马可波罗行纪》,冯承钧译,北京:中华书局,1954年版,第452~453页。





所欲，即有买臣见弃之事。若丈夫适有远役，只数夜则可，过十数夜，其妇必曰：‘我非是鬼，如何孤眠？’淫荡之心尤切。然亦闻有守志者。妇女最易老，盖其婚嫁产育既早，二三十岁人，已如中国四五十岁人矣。”^①《真腊风土记》之“室女”记载了当地由僧道破处女身的“阵毯”习俗，云：“富室之女，自七岁至九岁；至贫之家，则止于十一岁，必命僧道去其童身，名曰阵毯。……既昏，以轿伞鼓乐迎此僧而归。以彩帛结二亭子，一则坐女于其中，一则僧坐于其中；不晓其口说何语。鼓乐之声喧阗，是夜不禁犯夜。闻至期与女俱入房，亲以手去其童，纳之酒中。或谓父母亲邻各点于额上，或谓俱尝以口，或谓僧与女交媾之事，或谓无此。但不客唐人见之，所以莫知其的。至天将明时，则又以轿伞鼓乐送僧去。后当以布帛之类与僧赎身，否则此女终为此僧所有，不可得而他适也。”据说真腊的女子在“阵毯”之前，“其父母必祝之曰，愿汝有人要，将来嫁千百个丈夫”，而于“阵毯”之后又“任其所之，无复拘束提防”。“至若嫁娶，则虽有纳币之礼，不过苟简从事。多有先奸而后娶者，其风俗既不以为耻，亦不以为怪也。”^②周达观只说到“番妇多淫”，未提到男子“嵌珠”之事。元末陶宗仪撰《南村辍耕录》卷十“锁阳”对一种用来制造春药和淫具的植物有过详细的描述：“鞞鞞田地野马或与蛟龙交，遗精入地。久之，发起如笋，上丰下俭，鳞甲栉比，筋脉联络，其形绝类男阴，名曰锁阳，即肉从蓉之类。或谓里妇之淫者就合之，一得阴气，勃然怒长。土人掘取，洗涤去皮，薄切晒干，以充药货，功力百倍于从容也。”^③但是，陶宗仪在书中似乎并没有提到“嵌珠”这类奇异的性风俗，由此可以推测有关“嵌珠”的说法至少在当时还没有大范围流传开去。

二、郑和随员记录的“嵌珠”风俗

在元末明初，特别是郑和几次出使西洋后，人们开始关注暹罗等东南亚国家有把锡珠、八宝等嵌入阳具的风俗。“嵌珠”大量见于中土文人的笔记史料中，应在郑和下西洋之后。明成祖永乐三年（1405），三宝太监郑和开始七下西洋，当时随员中有一号称“会稽山樵”马欢者，从南洋归来写成一本小书，叫做《瀛涯胜览》，其中就述及男性“嵌珠”的事，而且讲得更为神奇引人。《瀛涯胜览》在讲到“暹罗国”（Siam）时说：“其俗凡事……皆决于妻。其妇人志量果胜于男子，若有妻与我中国人通好者，则置酒饭同饮坐寝，其夫恬不为怪，乃曰：‘我妻美，为中国人喜爱。’……男子年二十余岁，则将茎物周回之皮，如韭菜样细刀挑开，

①（元）周达观原著：《真腊风土记校注》，夏鼐校注，北京：中华书局，1981年版，第105页。

②（元）周达观原著：《真腊风土记校注》，夏鼐校注，北京：中华书局，1981年版，第107页。

③（元）陶宗仪著：《南村辍耕录》，北京：中华书局，1959年版，第127~128页。





嵌入锡珠十数颗皮内，用药封护。待疮口好，才出行走，如葡萄一般。自有一等人开铺，专与人嵌焊，以为艺业。如国王或大头目，或富人，则以金为虚珠，内安砂子一粒，嵌之行走，扱扱有声为美。不嵌珠之男子，为下等人也，最为可怪之事。……民俗器淫。”^① 此处所记似乎是亲历者的见闻，随着郑和下西洋对海外的宣传，中国人被邻近的“异邦”激起了浪漫的性幻想。美国学者李露晔在《当中国称霸海上》一书中写到：“（此时的）中国人也惊奇地察觉到暹罗人走动时，会发出一种像小铃的响声。原因是：上层阶级的男子，到二十几岁时，即将数颗锡珠或数颗内安沙子的金珠嵌入阴囊。马欢说：外观‘如葡萄一般’，是‘最为可怪之事’，但当地自诩有身份地位的人，却以此‘为美’。”^② 实际上，根据马欢所著《瀛涯胜览》记载，暹罗上层阶级的贵族“嵌珠”的部位应是阴茎而非阴囊。

明宣德九年（1434），巩珍撰《西洋番国志》之“暹罗国”记载说：“国王谋议刑罚，下民买卖交易，一应钜细事皆决于妻。其妇人才识亦果胜于男子。若其妻与中国男子情好，则喜曰：‘我妻有美，能悦中国人。’即待以酒饭，或与同坐寝不为怪。……凡男子年二十余，随贵贱以金银为珠嵌饰阳物。……亦甚可笑。……民俗器淫。”^③ 巩珍曾于宣德五年（1430）以随员身份随郑和船队出使“西洋”，往返三年，历二十余国，其所记大多为自己的见闻。对于异族男子在阳物上“嵌珠”这种风俗，明费信撰《星槎胜览》卷一“暹罗国”中并没有提及，只说：“其上下谋议大小事，悉决于妇。其男一听，苟合无序。遇中国男子，甚爱之，必置酒饮待，欢歌留宿。”^④ 明正德十五年（1520），黄省曾博采以上各书编成的《西洋朝贡典录》卷中“暹罗国”云：“其俗事皆决正于妇。……贵者年二十则用嵌砂。”^⑤ 明嘉靖元年（1522），张昇删定的《瀛涯胜览集》之“暹罗”云：“男年二十，阴必嵌珠玉，及富贵者范金盛珠，有声为美，否则贫贱人也。”^⑥ 明嘉靖四十三年（1564年），史家郑晓（1499~1566）撰《皇明四夷考》上卷“暹罗”云：“妇人多智，夫听于妻。妻与中国人私，不为怪。男阳嵌珠玉，富贵者范金盛珠，行有声。”^⑦ 《皇明四夷考》为纪传体史书《吾学编》的一部分，记载明洪武至正德间史事。从年代来看，马欢的《瀛涯胜览》序于永乐丙申年（1416），费信的《星槎

①（明）马欢撰：《瀛涯胜览》，北京：中华书局，1985年版，第29~30页。

②（美）李露晔著：《当中国称霸海上》，邱仲麟译，南宁：广西师范大学出版社，2004年版，第110页。

③（明）巩珍著：《西洋番国志》，向达校注，北京：中华书局，1961年版，第13~14页。

④（明）费信著：《星槎胜览》，北京：中华书局，1991年版，第4页。

⑤（明）黄省曾著：《西洋朝贡典录》，谢方校注，北京：中华书局，1982年版，第58页。

⑥（明）张昇撰：《瀛涯胜览集》，北京：中华书局，1991年版，第6页。

⑦（明）魏焕、郑晓撰：《皇明九边考·皇明四夷考》（合订本），台北：华文书局，1969年版，第507页。





胜览》序于正统丙辰年（1436），而郑晓的《皇明四夷考》序于嘉靖甲子年（1564），较之马欢的《瀛涯胜览》约迟出 150 年，较之费信的《星槎胜览》约迟出 130 年。

三、明清文人传抄的“嵌珠”风俗

明万历二年（1574），严从简撰《殊域周咨录》卷八“暹罗”云：“其国……凡大小事悉决于妇人，其志量在男子，其男一听苟合无序。遇中国男子甚爱之，必置酒饮，待欢歌留宿。男阳嵌珠玉，富贵者范金盛珠，行有声。”^① 明万历八年（1580），罗日褰撰《咸宾录·南夷志》卷之六“暹罗”云：“妇人多智，凡事夫决于妻。妻与中国人交，恬不为耻，反以交多者为荣。男阳嵌铤铃，或一或三，富者金银，贫者以铜，行则有声。”^② 这里将“珠玉”篡改为“铤铃”，“铤”古亦同“挽”，此说离“勉铃”或“缅铃”更近了一步，但说的不是缅甸。明万历二十五年（1597），罗懋登所著《三宝太监西洋记通俗演义》卷之七也写到“嵌珠”的风俗，云：“（爪哇）国俗，大凡男子二十余岁，则将茎物周围之皮，用细刀儿挑开，嵌入锡珠数十颗，用药封护。俟疮口好日，方才出门。就如赖葡萄的形状。富贵者金银，贫贱者铜锡，行路有声。”^③ 罗懋登此说大概是将“暹罗国”误为“爪哇”了。明万历三十七年（1609），慎懋赏撰《海国广记》之“暹罗风俗”云：“凡男女志淫，先私媾而后聘。……既嫁而私外者，犯则出货以赎，然犹蔽罪于男，谓其为乱首也。妇人多巧慧，其上下谋议刑法轻重钱谷出入，凡大小事悉决于妇人，妇人之志量在男子。……日夕三四浴，戏狎不禁。若有妻者私通中国男子，必置酒饮待，欢歌留宿曰：‘吾妻色美，故华人悦之。’凡男子年二十余岁，将茎物周围之皮，用韭菜细刀挑开，嵌锡珠十数颗在皮内，药封疮好，方可行动。如大头目及富家，则以金为空珠，内安砂子，行动有声。不嵌珠者，是下等人也。与人嵌珠者，有专行，最为可笑。”^④ 上述文献中均未将所镶嵌之物称为“缅铃”，只是说“割阴嵌八宝”、“嵌入锡珠十数颗”、“男阳嵌珠玉”（或“铤铃”），且皆说其俗在“暹罗”。

明万历四十二年（1615 年），杨一葵撰《裔乘·南夷》卷之二“暹罗”仅说：“妇人多智，凡事决于妻。妻与中国人交，不为禁，反以多为荣。”^⑤ 杨一葵曾官至云南布政使，按说必有所闻，奇怪的是书中未提及“嵌珠”的风俗。明万历四

①（明）严从简著：《殊域周咨录》，北京：中华书局，2000 年版，第 285 页。

②（明）罗日褰撰：《咸宾录》，余思黎点校，北京：中华书局，1983 年版，第 150 页。

③（明）罗懋登著：《三宝太监西洋记通俗演义》，上海：上海古籍出版社，1985 年版，第 440 页。

④ 郑鹤声、郑一钧编：《郑和下西洋资料汇编》中册（上），济南：齐鲁书社，1983 年版，第 706 页。

⑤（明）杨一葵撰：《裔乘》，台北：国立中央图书馆，1981 年版，第 209 页。





十五年（1617），张燮撰《东西洋考》卷二“西洋列国考”之“暹罗”云：“妇人多智，丈夫事无大小，悉归与妇计之，听其裁决。妇见华人慕悦之，置酒款接留宿，酣狎以为常，夫不能禁也。”又引《吾学编》曰：“男阳嵌珠玉，贵者范金盛珠，行铿然有声。”^①明万历年间的学者徐应秋（？～1621）善于考证掌故，他在《玉芝堂谈荟》卷十之“黄金易五臟”中写到：“暹罗国，男年二十，阴必嵌珠玉，及富贵者范金盛珠，有声为美。”^②明万历四十七年（1619），军事理论家茅元仪（1594～1630）辑成的《武备志》卷二百三十六“占度载·四夷·海外诸国考·暹罗”云：“妇人多智，夫听于妻。妻与中国人私，不为恠。男阳嵌珠玉，富贵者范金盛珠，行有声。”^③明崇祯二年（1629），茅瑞徵撰《皇明象胥录》卷四“暹罗”云：“国中妇多智，夫听于妻。遇中国男子，辄私之。……男阳嵌珠玉，富者范金盛珠，行有声。”^④

到了清代有关“嵌珠”的说法还在继续流传，且多因袭前人。清顺治十年（1653），史家傅维麟（1608～1667）在广搜明代各种遗书的基础上编撰而成的《明书》卷一百六十六“列传二十一”之“四国传二·暹罗”云：“妇人多智，夫听于妻。妻与中国人私，不为怪。男阳嵌珠玉，富贵者范金盛珠，行有声。”^⑤清康熙十一年（1672），另一位史家查继佐（1601～1676）所撰《罪惟录·外国列传》之“暹罗国”亦云：“男子决于妇人，谓其多智。妻有私，则置酒饮其所私，曰妻美中人观也。……男阳周破之，嵌锡珠十数颗。国有嵌焊业，人任呼也。其富贵者范金为空珠，中藏砂子，行则扱扱有声。不嵌珠，人贱之矣。”^⑥康熙二十年（1681），著名诗人尤侗（1618～1704）将“暹罗”风俗谱为竹枝词一首，诗云：“白布缠头青压腰，海貳买卖斛香烧。女儿断事男儿听，偏爱华人夜夜娇。赤眉遗种染腥风，封焊嵌砂僧点红。生日裹身皆圣铁，死时鸟葬海涛中。”尤侗曾参与修《明史》，纂外国传十卷，诗中所写“女儿断事男儿听，偏爱华人夜夜娇”说的就是暹罗“大小事悉决于妇，其夫听命而已。遇中国男子爱之，必置酒欢饮留宿。其夫恬不为怪，曰：‘吾妻美，中国人喜爱也’”；而“封焊嵌砂僧点红”亦是指“男子年二十，茎嵌锡珠数颗，用药封焊。富者嵌砂子一粒，行动飒飒有声”。^⑦清乾

①（明）张燮著：《东西洋考》，谢方点校，北京：中华书局，1981年版，第35页。

②（明）徐应秋辑：《玉芝堂谈荟》第五册，上海：进步书局，1912年版，第65页。

③（明）茅元仪辑：《武备志》（第二十二册），台北：宗青·华世出版社，1996年版，第10050页。

④（明）茅瑞徵、叶向高撰：《皇明象胥录·四夷考》（合订本），台北：华文书局，1968年版，第226页。

⑤（清）傅维麟纂：《明书》，北京：中华书局，1985年版，第3280页。

⑥（清）查继佐撰：《罪惟录》，杭州：浙江古籍出版社，1986年版，第2854页。

⑦（清）尤侗撰：《尤太史西堂全集》（收入《四库禁毁书丛刊·集部》第一二九册），北京：北京出版社，





隆十六年（1751），印光任与张汝霖编撰的《澳门纪略》下卷“澳蕃篇”云：“暹罗……自王至庶民，事皆决于其妇。妇私华人，则夫置酒同饮。”^① 清嘉庆九年（1804），陆凤藻采集群书奇僻典制及奇异名物编辑而成的《小知录》卷之三“四夷”中也提到“嵌珠”的风俗，云：“暹罗，男阳嵌珠数颗，用药封焊。富贵者范金盛珠，行动有声。”^② 清道光九年（1829），王崧（1725~1838）编撰的《云南志钞》卷五“边裔志（上）”之“暹罗载记”引《瀛涯胜览》云：“其国……男年二十，阴必嵌珠玉，及富贵者范金盛珠有声为美，否则贫贱人也。”^③ 清道光二十五年（1845），朱梅叔（1795~?）所著《埋忧集》续集卷一“夷俗”亦云：“暹罗之俗：遇华人与其妇通者，则其夫皆喜，以为荣。或邀之共饮，谓其妻美，故华人爱之也。此一种见识也。又闻暹罗男阳皆镶嵌镜铃珠玉，富贵金银，贫用铜锡，行则琅琅有声。”^④ 值得注意的是，上述笔记中均未涉及与“缅铃”有关的传闻。

四、作为“嵌珠”风俗的“缅铃”

明清史料笔记所见古代暹罗的“嵌珠”风俗与中土普遍迷信的“房中术”相结合，在“镶嵌之物”逐渐演化成为“缅铃”的过程中，又“凭空”不断地添加进去一些新的内容。明清笔记文献所见之“嵌珠”，多为“八宝”、“锡珠”、“珠玉”等，均未强调大小或形状。明万历十六年（1588），朱孟震辑录的《西南夷风土记》首次明确提到“缅铃”：“缅人男女，自生下不剃头发，以白布缠之；阳物嵌缅铃，或二或三，三宣六慰酋目亦有嵌之者。……自阿瓦以下，女色亦多艳丽。”^⑤ 由此可见，朱孟震所说“缅铃”还停留在“嵌珠”的阶段。明人沈德符（1578~1642）在《万历野获篇》卷三十“土司”之“叛酋岳凤”中记载了岳凤和“缅铃”的故事：“甲申年，云南陇川叛酋岳凤擒至京献俘，……凤本华人入缅，性淫侈，装饰诡异，肌肤刻画异锦，如宋人所谓雕青者。阳道亦嵌数缅铃于首，寻为行刑者割去，以重价售于勋臣家。铃本振撼之物，即握之手臂犹摇荡不自制，不如此酋何

2000 年版，第 640 页。

①（清）印光任、张汝霖著：《澳门纪略》，赵春晨点校，广州：广东高等教育出版社，1988 年版，第 47 页。

②（清）陆凤藻辑：《小知录》，上海：上海古籍出版社，1991 年版，第 59~87 页。

③（清）王崧著：《道光云南志钞》，刘景毛点校，云南省社会科学院文献研究所内部印行，1995 年 5 月，第 235 页。

④（清）朱梅叔著：《埋忧集》，熊治祁点校，长沙：岳麓书社，1985 年版，第 237 页。

⑤（明）朱孟震撰：《西南夷风土记》（收入《笔记小说大观》六编·第七册），台北：新兴书局，1983 年版，第 2783 页。





以宁居也。”^① 甲申年即明万历十二年（1584 年），此时才六岁的沈德符不太可能亲身经历这些事儿，而《万历野获篇》三十卷写于明万历三十四年到三十五年间，可知“缅铃”与岳凤的逸闻已流传 20 多年。岳凤性器上镶嵌的缅铃被刽子手割去高价卖给京城的达官贵人家，不知道有什么用？显然不可能是模仿岳凤。华人“入缅”后即“性淫侈”起来，这等于是在诬蔑缅地淫乱。在《万历野获篇》中说“缅铃”握之手臂犹摇荡不自制，这种说法并未见于此前的笔记文献，当然沈德符也不相信“本振撼之物”的“缅铃”能够“镶嵌”在男子的阳具上，认为此非常人可以忍受。可见，沈德符对于男性阳物嵌“缅铃”的事情，也是心存怀疑的。

实际上，“铃本振撼之物，即握之手臂犹摇荡不自制”，这样的说法似乎在明万历四十五年（1617）刊刻的《金瓶梅》（词话本）中曾多次出现过。沈德符所处的时代，《金瓶梅》已经在文人中传抄。谢肇淛（1567~1624）也是一位对《金瓶梅》感兴趣的高层官员，他曾向袁宏道借抄《金瓶梅》。万历三十五年（1607），袁宏道在《与谢在杭书》中曾说：“仁兄近况何似？《金瓶梅》料已成诵，何久不见还也？”^② 可以推测，谢肇淛受到了《金瓶梅》中所写“勉铃”的影响。明万历四十二年（1614），谢肇淛曾任云南布政司参政，他在《滇略》卷三“产略”中记载说：“缅铃，……大仅如豆，嵌之于势，以御妇人。”^③ 接着《滇略》卷九“夷略”亦说到：“缅人有数种，有老缅、得楞子、阿瓦、如猛别、雍会、普澣、洞吾、摆古，皆其类也。……男短衣长裤，势嵌缅铃，行声谩谩然，别有一布护之。”^④ 谢肇淛《五杂俎》卷十二“物部四”中又说：“……缅铃，大如龙眼核，……缅甸男子嵌之于势，以佐房中之术。”^⑤ 明人谈迁（孺木）著《枣林杂俎》之“中集”引《滇程记》云：“缅铃，……大仅如豆，嵌之于势，以御妇人。”^⑥ 方国瑜主编《云南史料丛刊》所录《滇程记》里并没有提及上述有关的内容，谈迁所引疑出自《滇略》卷三“物产”，而误为《滇程记》。明人徐应秋辑《玉芝堂谈荟》卷二十七之“鸦鹑石”里亦说：“……缅铃。大如龙眼，……缅甸男子，嵌之于势以佐房中之术。”^⑦ 此说与谢肇淛所记“缅铃”相去甚远，虽只少一个“核”字。估计是徐应秋本人并没有亲眼见过，传抄中漏掉了最关键的一个字。明崇祯

①（明）沈德符撰：《万历野获篇》，北京：中华书局，1959 年版，第 766 页。

②（明）袁宏道著：《袁中郎尺牍全稿》，上海：南强书局，1934 年版，第 160 页。

③ 方国瑜主编：《云南史料丛刊》（第六卷），昆明：云南大学出版社，1999 年版，第 693 页。

④ 方国瑜主编：《云南史料丛刊》（第六卷），昆明：云南大学出版社，1999 年版，第 779 页。

⑤（明）谢肇淛撰：《五杂俎》，沈阳：辽宁教育出版社，2001 年版，第 256 页。

⑥（明）谈孺木著：《枣林杂俎》（收入《笔记小说大观》第三十二、三十三册合订本），扬州：江苏广陵古籍刻印社，1984 年版，第 138 页。

⑦（明）徐应秋辑：《玉芝堂谈荟》第十二册，上海：进步书局，1912 年版，第 12 页。





六年（1633），包汝楫撰《南中纪闻》云：“缅铃……大如小黄豆，……出缅甸国，彼中三四岁小儿，便将一颗嵌置茎物，俗之淫戏如此，今误呼缅铃为免淫。”^① 清初，董含撰《三冈识略》之“太极丸”条云：“缅铃，……如绿豆大。男子微割其势，纳铃于中，旋复长合，终其身弗复出矣。”^② 清末民国时期的文人笔记中仍可见到关于“缅铃”的传闻，但已与“嵌珠”风俗不同。柴萼（1893~1936）撰《梵天庐丛录》卷三十七“媚药六则”云：“缅铃……此物予在日本尝一见之，大如黄豆，……藏者谓缅甸之淫女及寡妇常以此纳入膻中”。^③

五、西方学者印证的“嵌珠”风俗

从后来发现的西方旅行者和探险家所书写的有关中南半岛的原始记录来看，云南徼外诸夷的男子在阳物上“嵌珠”的做法基本上是可信的。实际上，“嵌珠”这种性风俗可能起源于古代印度，据说在《爱经》（The Kama Sutra）第七卷“春药与魔咒”中详细描写到了印度南方各国存在的“阴茎穿洞”：“就像在我们北方国家中，人们通常都在女儿的耳上穿洞，南方的人则习惯在儿子的阴茎上穿洞。如果一个成年男人想要在自己身上进行这种手术，他就会取一只很锐利的针，把包皮向前拉，倾斜地刺穿它，注意避开血管。……他会把洞口逐渐扩大，先使用细细的藤茎，然后用较粗的，最后使用坚固的铅条蜿蜒穿过，把洞口结成沉重的圈圈。……当洞口完全痊愈，充分张开、不再疼痛，这个男人会塞进阴茎圈，阴茎圈由骨头、陶土、石头或木头做成，他会从大量可以获得的东西中加以选择。两端可能是长型的、圆形的、扁平的；形状像乳钵、花朵、鸟足、多刺的小黄瓜、象鼻；八角形、轮形、三角形；光滑或粗糙：变化无穷。”^④ 如此说来，古代印度的南部也曾盛行过“嵌珠”风俗，其做法与《瀛涯胜览》的记载差不多。根据描述，这种手术听起来还有一定的危险性。根据西方历史学家的研究发现，早期东南亚“妇女权力和自主性的另一个表现，是在男人中盛行通过痛苦的外科手术植入阳具球以取悦于他们妻子的性快乐的做法。例如，在爪哇靠近现今梭罗的地方，两座 15 世纪的庙宇就描绘有植入了 3 个或 4 个小珠子的阳具的图案。”^⑤

①（明）包汝楫著：《南中纪闻》，北京：中华书局，1985 年版，第 22 页。

②（清）董含撰：《三冈识略》，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年版，第 191~192 页。

③（民）柴萼撰：《梵天庐丛录》（收入《笔记小说大观》十七编），台北：新兴书局，1979 年版，第 6283~6286 页。

④（印）华希雅雅那著：《爱经：独一无二的性爱宝典》，陈苍多译，（台北县）三重：新雨出版社，1996 年版，第 244~246 页。

⑤（新）尼古拉斯·塔林主编：《剑桥东南亚史》，贺圣达等译，昆明：云南人民出版社，2003 年版，第 158 页。





古代印度的情色文化对云南徼外地区产生过积极地影响。16 世纪初，葡萄牙派往中国的第一位使者多默·皮列士撰写的《东方志：从红海到中国》中即写到类似“嵌珠”的性风俗：“白古是一个异教徒的国家……所有白古的领主和其他百姓按他们的财力，有一个习惯做法：在他们的私处戴小圆铃。君王戴多达九个金铃，发出美丽的最高音、女高音及男高音，其大小有如我们国家的奥伐尔李子（alvares plums）；而那些穷得购置不起金银铃的人则戴铅和甫舍来拉铃；金银铃比铅和甫舍来拉铃要响亮得多。”^① 白古是缅甸分裂时期由孟族建立的封建割据王朝，统治缅甸南部地区。该书注释部分提到说，巴波萨更详细地谈到了这个奇特的做法，然而最后说了下面的话：“因其猥亵，我不再多谈这事。”高旺（Galvão）也提到它：“他们爱好在他们私部皮肤中戴圆铃，这对国王和宗教人士是禁止的。”在赫山德《杂记》中有这样的诗句：“也有这样的风俗/在白古，人们（彼此之间）竞争/看他们谁在私部有更多的铃/他们把铃嵌在那里/隔开他们的皮肤/这恰好合拢/铃留在其中/他们说因这种做法/他们更得到女人的喜爱”。甚至贾梅士在《露西亚达》中也暗示了白古的这种风俗：“这里人们习惯在私处戴响铃/那是皇后采取的狡计/她发明这种做法/旨在结束可憎的罪过”。皮格菲塔（Pigafetta）对这种做法也有奇特的记述，格外详尽，说那是爪哇的事，他从未到过那里，显然将白古误为爪哇。在此条注释之后作者又附加了一段话，并用方括号录出，其中称 15 世纪时佛罗伦萨人巴赛奥利尼（Poggio Bracciolini）记述威尼斯人孔蒂（Nicolo dei Conti）的印度之旅，其在阿瓦城看到这种风俗并作了详尽的报道，说明它早已有之。^②

英国伊丽莎白女王时代的旅行家拉尔夫·菲奇曾于 16 世纪末在缅甸的掸邦看到过“嵌珠”风俗。他说，男人们“将一串小圆球带在他们的阴茎上……他们割开皮肤以便将圆球放入”。贵族的圆球是银质的，“镀上一层金并且手工非常精巧”，像“小铃铛”一样地发声，比较贫穷的人们所使用珠串中的头几粒也可以响，“但声音小一些”。国王“有时将自己的取下作为贵重的礼物赠送给他手下的达官贵族”。大约 5~6 年之后，佛罗伦萨的商人弗朗西斯科·卡勒里在《我的环球之行（1594~1606）》一书中也曾描述过“嵌珠”的事，这次是在泰国。“这种嘎嘎作响的玩意儿”，他说，“大小如同榛子”，形状呈圆形或椭圆形。将两三粒置于阴茎的皮肤之下，“可以将其增大，这一点任何人都可以想象得出”。根据尼可罗·德·科

①（葡）多默·皮列士著：《东方志：从红海到中国》，何高济译，南京：江苏教育出版社，2005 年版，第 78 页。

②（葡）多默·皮列士著：《东方志：从红海到中国》，何高济译，南京：江苏教育出版社，2005 年版，第 91 页。





提（一位曾于 15 世纪初叶访问过缅甸的威尼斯贵族）的说法，卡勒里补充道，当时那里“有一些专以贩卖这种嘎嘎作响的玩意儿为生的老妪”。卡勒里认为这种铃铛的基本作用是增大阴茎以致“使那些包括男人在内的身体上不适当的部分进行的性交活动成为不可能”——他所指的也许意味着鸡奸——而菲奇则更为含混地指出它们的应用“是阻止阳性的滥用，长期以来对这种丑恶的行为都加以鄙视并很少有人干这种事情”。他考虑的“阳性的滥用”也许是同性恋性行为。可二者均认为，无论其起因是什么，由于女人认为其刺激效果极佳，所以一直延续下来了。^① 对于“嵌珠”的实际功能，东西方人的见解刚好是相反的。在明清文人看来，男性阳具上“嵌珠”的风俗是为了增加性能力，“以佐房中之术”，其目的是为了能够更好地“御妇人”，而西方人却认为“嵌珠”是为了阻止“阳性的滥用”（即同性恋）。

明清时期随着华夏文化圈边界的不断拓展，云南徼外诸夷的“嵌珠”风俗在笔记文献的描绘中被渲染得多了几分神秘气息，人们很容易将“淫乱”的帽子扣在“想象的异邦”上面。大概在元末明初，特别是郑和船队出使西洋后，就有人知道暹罗、缅甸等东南亚国家有把锡珠、八宝等嵌入阳具的风俗。在文人笔记中，这些“嵌于阳道之首”的东西开始越传越离谱。然而，通过捕杀投缅叛酋，看到嵌入阳具的实物，国人大为惊奇，误以为它是对性功能有帮助的淫器，以致纷纷传播，夸大虚饰，愈传愈神，加上小说家想象附会，遂有荒诞离奇之描写。20 世纪初期专门研究中国人礼俗迷信的江绍原曾指出：“汉人似乎总觉得旁地的妇女淫，南北人互贬之外，又常听见汉人说满洲、日本、西洋的女子非常淫，‘难以应酬’。……或许‘淫’之判断在先而所以‘淫’之说明在后，故南人说北女因睡炕而淫，北人说南方女子因近水而淫。”^② 按照这样的逻辑，既然说云南徼外诸夷的女人们已经被想象成为一些“欲壑难填”的“怪物”，那么男人们只有改造自己的性器官才能“驾驭”。明清文人群体性地聚焦异族男性的生殖器状况，多少有些让人莫名其妙。其目的无非就是要把“非我族类”的男性生殖器不断“妖魔化”，使之成为“儒家伦理”塑造的华夏族群“在想象中”就感到恐惧的对象，这种表述也充分体现了汉族文人所具有的“内部东方主义”情结。实际上，“嵌珠”作为一种奇异的性风俗，很难说其对中国人的情欲世界产生过什么影响，因为它与儒家文化的精神相违背。因此，孙来臣博士将“Burmese bells”视为东南亚的情色文化并对中国人产生过影响的见解，似乎也有一些值得商榷的地方。“阴道球”可能

①（美）坦娜希尔著：《历史中的性》，童仁译，北京：光明日报出版社，1989 年版，第 194~195 页。

② 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，第 625~637 页。





真的来自于日本，是中国人将它“诬蔑”给了“异邦的”缅甸，就连“华夏边缘”的云南也受到些牵连。





【云南古代性文化论坛】

明清文学典籍中的“景东人事”考辨

朱和双 李金莲

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】明清时期,在汉族知识分子所书写的通俗文学作品中,充斥着对于华夏边缘“非我族类”的妖魔化想象与污蔑。在这样的本文叙事与历史情境中,遥远的缅甸抑或云南一起成为主流话语中的淫乱之地。艳情文学作品中频繁出现的“景东人事”作为那里的“异文化”表征充满了离奇的神秘色彩,成为汉族文人强加给云南边地族群的一种“性幻想”,同时也体现了明清时期“崇洋媚外”的性爱风气。

【关键词】明清时期;文学典籍;景东人事;云南边地;淫乱印象

在明清文学典籍中有关云南边地的“妖魔化”书写与华夏文化圈边界的拓展有着密切的关系,比如“景东人事”一语就曾多次出现在《金瓶梅词话》等作品中。“景东”乃云南边地司役所,姚灵犀在《金瓶小札》中说:“景东即孟艮,在缅甸,俗呼触器为人事,三五十年前香粉店荷包店有售广东人事者,俗呼为角先生,按人事疑是人势之讹传,王世贞史料后集载,世蕃当籍,有金丝帐金溺器象牙厢金触器之类,执政恐骇上闻,令销之,可知明中叶奢淫之风,此器已盛行矣。”^①这个解释基本上已成定论,研究明清小说的学者们对“人事”的解释争议不大;而对“景东”的解释亦多从姚说,如田宗尧编著的《中国古典小说用语辞典》之“景东人事”条即云:“‘景东’即‘孟艮’,在缅甸。景东出产的人造男性性器,叫‘景东人事’,北平称为‘葛先生’。”^②再如黄霖主编的《金瓶梅大辞典》之“景东人事”条亦云:“景东,今缅甸孟艮。人事,即男女性行为的隐语,此指性器。此指景东出产的性器。”^③查《辞源》之“景东”条有二,其一谓今云南之县名;其二

【作者简介】朱和双(1976-),男,云南保山人,法学(民族学)博士,楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员,云南省彝族历史文化与社会发展研究基地首席专家,近年来主要从事性人类学研究。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。

① 姚灵犀著:《瓶外卮言》,天津:天津书局,1940年版,第160页。

② 田宗尧编著:《中国古典小说用语辞典》,台北:联经出版事业公司,1985年版,第992页。

③ 黄霖主编:《金瓶梅大辞典》,成都:巴蜀书社,1991年版,第975页。





则云：“云南边地土司，即孟艮土府。《庸庵日记》：景东在湄公萨尔温两江中间，为老挝最高处，山耸水陡，皆会于此。又：景东即康东，法人游历日记云，亦名孟艮，所属三十二孟，其地就为缅属”。^①姚灵犀考“景东”即“孟艮”，不知何据？今缅甸并无“孟艮”这一地名，只有“景栋”（Kengtung，曾一度为掸邦首府）。明清文学典籍中出现的“景东人事”如果真产自缅甸景栋一带，应正名为“景栋人事”，可能是后人将“景栋”讹为“景东”；或者因产自缅甸，经“景东驿道”由商人转运至内地，故冠名为“景东人事”。不可否认，“景东人事”被蒙上了一层神秘的面纱，有关云南边地的史籍对“此物”又只字未提，更使后人难窥其“真实面目”。

一、通俗小说中的“景东人事”

明清时期的艳情小说中提到的“景东人事”，估计应是当时流行过的一种助性器具。《金瓶梅词话》第十九回写到：“李瓶儿招赘了蒋竹山，约两月光景。初时蒋竹山图妇人喜欢，修合了些戏药，县门前买了些甚么景东人事、美女相思套之类，实指望打动妇人心。不想妇人曾在西门庆手里狂风骤雨都经过的，往往干事不称其意，渐渐颇生憎恶，反被妇人把淫器之物，都用石砸的稀烂，都丢掉了。又说：‘你本虾鳎，腰里无力，平白买将这行货子来戏弄老娘！我把你当块肉儿，原来是个中看不中吃腊枪头，死王八！’”^②蒋竹山不能使妇人满足，就连“景东人事”这种专为妇人设计的“淫器”也不管用。明代陆人龙作《型世言》第十二回“宝钗归仕女，奇药起忠臣”写王奶奶和余姥姥两个在灯市上闲玩，只见：“东壁铺张珠玉，西摊布列绫罗。商彝周鼎与绒絃，更有苏杭杂货。异宝传来北虏，奇珍出自南倭。牙签玉轴摆来多，还有景东奇大。”王奶奶见了景东人事，道：“甚黄黄，这等怪丑的？”余姥姥道：“奶奶，这是夜间消闷的物儿。”^③可见“景东人事”是由妇人夜间单独使用“消闷的物儿”，在灯市上就能见到，说明当时女性为了解决性饥渴的自慰之具是很容易买到的。从“景东奇大”一语来看，“景东人事”在当时可能是以“大”闻名，只有“奇大”的“景东人事”才会给妇人以巨大的视觉冲击，道出“甚黄黄，这等怪丑”的惊叹！

既然说“景东人事”是妇人“夜间消闷的物儿”，应该是专门为当时那些没有性伴侣的寡居女性而设计的，不然何来“夜间消闷”之说？“景东人事”的主要功能可能就是要代替男人的性器，而且可能是以极为“夸张”的风格再现男人性

① 台湾商务印书馆编审委员会编纂：《辞源》（上），台北：台湾商务印书馆，1984年版，第1011页。

② （明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第213页。

③ 老根主编：《中国古代手抄本秘笈》，北京：中国戏剧出版社，1999年版，第1372页。





器的面貌，肯定不会是“含蓄”的模仿，不然妇人看到后怎么会有“景东奇大”、“这等怪丑的”这样的感叹。晚明白话小说在描写男女性行为方面真可谓花尽了心思，比如收在吴敬所编辑的艳情小说集《国色天香》里的一个短篇叫《风流乐趣》，极尽笔墨游戏之能事，竟然用隐喻方式专门描写性交，以“乌将军”、“毛洞主”等专写市俗男女之事。在“乌将军”剿捕“毛洞主”的讨战词里写道：“吾乃是威镇腰州乌将军是也！今奉腰州毬太保命令，领兵讨伐作乱淫寇。早早下马受降，免遭千戳万捣之苦。若是牙崩半个不字，凭著俺景东人马大披挂的将军，填凿洞口，杀进子宫，拿住你等，刺血饮马，取髓补精，那时悔之晚矣！”^① 整个征战过程写得有条不紊，煞有介事。据考证《风流乐趣》应出现在明万历之前，作者居然把男性的阳具比作“景东人马大披挂”云云，与所谓“景东人事”有异曲同工之妙，“景东”成了当时的流行语。

令人不解的是，《金瓶梅词话》第七十九回写到西门庆与王六儿性交前，有“饮至半酣，见房内无人，西门庆袖中取出来套在龟头下。两根锦带儿扎在腰间，龟头又带着景东人事，用酒服下胡僧药下去。那妇人用手搏弄，弄的那话登时奢稜跳脑，横觔皆现，色若紫肝，比银托子和白绫带子又不同”等语。^② 此处西门庆性器上套着两样东西，龟头下套着王六儿自制的“同心结托儿”，龟头上则套着“景东人事”。如果是前面提到的妇人消闷用的“景东人事”带在龟头上似乎说不通，因为扎在腰间的两根锦带儿拴住的是“同心结托儿”。难道说“景东人事”还有“男用”、“女用”之别？“男用”的可以带在龟头上行事？因为《金瓶梅词话》第十九回记述不详，所以有人推断“景东人事”与“角帽”类似，可套用在龟头上起男根增大器的作用。此说也有破绽，因为蒋竹山所买“美女相思套”大概就具有“男根增大器”的功能，不会与“景东人事”同妙。当然也还有一种可能就是《金瓶梅词话》的作者搞混淆了！因为从上下文来看，“勉铃”放妇人牝内，“银托子”束其根，“硫磺圈”套其首，“白绫带子”拴住根部系于腰间，“相思套”包住整个阳物。西门庆“锦包儿”里的淫器用法各不相同，而套在龟头上的性具似乎只有“硫磺圈”一种，此处的“景东人事”极有可能就是“硫磺圈”之误。从后文中说到王六儿用手搏弄“那话”的情状来看，应该是要强调“同心结托儿”的妙处，龟头带什么“东西”已无关紧要，所以在后来出现的《新刻绣像批评金瓶梅》（即崇祯本）中，“龟头又带着景东人事”这句话被删除了。^③ 看来“景东人事”就是

①（明）吴敬所编：《国色天香》，上海：上海古籍出版社，1990年版，第789~797页。

②（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第1117页。

③（清）李渔著：《李渔全集·第14卷·新刻绣像批评金瓶梅》（下），杭州：浙江古籍出版社，1991年版，第249页。





女性为了解决性饥渴时的自慰之具，并不是由男性带在身上帮助泄欲的东西。

二、传奇剧本中的“景东人事”

综上所述，“景东人事”的确就是当时人工制造的某种“假阳具”的名称。因为是私密的闺中之物，不好公开谈论，除亲眼见到并熟知其使用技巧外，普通人对“景东人事”的了解，大多数只停留在“道听途说”的印象层面，所以就连《金瓶梅词话》的作者也语焉不详，不知这李瓶儿怎么就“干事不称其意”，难道说“景东人事”对李瓶儿根本就不管用？除了艳情小说，明清戏曲中也多处提到“景东人事”。明代戏曲《蕉帕记》写到：“（贴旦）新做兴阳带。（净）好发兴。（贴旦）才干药煮虾。（净）是坚大之物。（贴旦）苏州春画风流杀。（众看介。生）这是唐伯虎的笔。（小生）这是仇十洲的。（净）这是周东村的笔。妙，妙。（贴旦）景东人事春无价。（丑偷看介）呵呀，怕死人。（净）狗才看什么？没有你分哩。（贴旦）岭南蛤蚧梢儿大。（净）蛤蚧寻了两年，再没有真的。（贴旦）相公，这是真的。（净）晓得。我长时犯递拜帖的病，还有甚么久战的药么？（贴旦）更有蟾酥一味抹龟头，通宵弄得婆娘怕。”^① 在这一大堆“淫物”里面独有“景东人事春无价”，颇有些神秘。

明末“无心子”重编的传奇剧本《金雀记》第十三出“唤妓”写到：“碧梧生得苦命，凤姐恁般情性，不肯梳笼留人，只要守清爱净，奴家尝不着鸡脚鱼头，看不见铜钱银锭。最苦是半夜三更，隔壁姐儿淫声难听，急得奴家，只得将八寸景东人事助兴，今日倘有撞寡门的来顾，只得与他厮弄。”^② 此处所说的“景东人事”有八寸长，必是假阳具无疑。寡居的“怨女”半夜三更听到隔壁姐儿因性兴奋发出的淫声浪语，越来越“难听”入耳，再也控制不住春情欲火的妇人急得“无计可施”，终于“只得将八寸景东人事助兴”。看来“尝不着鸡脚鱼头，看不见铜钱银锭”似乎还可以忍耐，唯有内在涌动的欲望得不到满足才觉“最苦”，虽有“景东人事”，妇人仍期盼着“今日倘有撞寡门的来顾，只得与他厮弄”，这里似乎也点出了“景东人事”的局限所在。清初的传奇剧本《四元记》（又名《小菜子》，作者待考）中亦写到：“不必悲号，我这道德无穷日月高。讲究些抽添顺逆，生下个姹女婴儿，还不肯雨散云消。若还静口苦难熬，景东人事真奇妙。夜夜朝朝，一班师弟同□□。”^③ 由此看来，明清戏剧作品连赞赏“景东人事”的话都可谓大

① 黄竹三、冯俊杰主编：《六十种曲评注·第17册》，长春：吉林人民出版社，2001年版，第530页。

②（明）毛晋编：《六十种曲·第8册·金雀记》，北京：中华书局，1958年版，第37页。

③（清）李渔著：《李渔全集·第7卷·笠翁阅定传奇八种》（下），杭州：浙江古籍出版社，1991年版，第138页。





同小异，无非是借“欲女”之口说出“景东人事”的奇妙之处：有过性体验“生下一个姘女婴儿，还不肯雨散云消”的妇人，在那些“难熬”的“夜夜朝朝”难平身体内抑制不住的性饥渴，只有藉此得到一点安慰。

李渔在《连城璧》“申集”中写到吕哉生不愿与新寡的曹婉淑成亲，只托家人送一封书札与一件东西给她。那说亲的媒婆道：“既有东西送来……何不取出来看看，是件甚么东西？”曹婉淑把带回之物取到面前，与他同看。“原来那件东西是有绵纸封着的，约有二寸多阔，七寸多长。又且有棱有角，却像是个扇匣一般。曹婉淑只道是把扇子，或者另有新诗写在上面也不可。谁想拆开一看，扇匣倒是个扇匣，只是匣中之物，非扇非诗，出人意料之外。你说是件甚么东西？”有《西江月》一首为证：“俗号景东人事，雅称角氏先生。锄强扶弱有声名，惯受萎男央倩。常伴愁孀怨女，最能医痒摩疼，保全玉洁与冰清，夜夜何曾孤另。”曹婉淑见了，羞得满面通红，没有存身之地。连那丫鬟使婢都替他惭愧起来，笑得一声，就急急的走了开去。那媒婆道：“他把这件东西送你，还有个伶孤恤寡之意，或者身子被人缠住，不得过来，先央这位先生替他代职，改日还要来娶你也不可，待我明日走去问他，且看是甚么原故？”^①从“俗号景东人事，雅称角氏先生”这一句来看，“景东人事”就是通常所说的“角先生”，可能是因产地或“品牌”的关系才称为“景东人事”。“有绵纸封着”说明是刚买来，还没有被谁拆开过。由于是房中之物，可能在出售时为避免尴尬，购买者也不打开验货，还要装在“二寸多阔，七寸多长”的扇匣里面，可以推测整个销售过程极为保密。因此，就连有过性经验的曹婉淑见了，也“羞得满面通红，没有存身之地。连那丫鬟使婢都替他惭愧起来”，可见时人对“景东人事”欲说还休的复杂心理。值得注意的是，《型世言》里所述却没有提到“景东人事”的包装问题，在灯市上就可以随意见到。

三、边地想象中的“景东人事”

明代中期以后，淫风不败，上行下效，以至于社会中存在的助淫器具非常多，除了市面上流行的，一些人挖空心思制造新奇的玩意儿以取悦于王公贵族。晚明的小说笔记所提到的淫器，如《金瓶梅词话》中的“勉铃”（即缅甸铃）在明清史料笔记中有较详细的记载，似乎跟缅甸和云南都有些关系。既然说“景东人事”产自缅甸“孟艮”（景栋），为什么不叫“孟艮人事”，其名称偏要和云南中西部的“景东”扯上关系呢？据《明史》卷三百十三“云南土司一”记载：“洪武十五年，平

^①（清）李渔著：《连城璧》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第144~145页。





云南，景东先归附。土官俄陶献马百六十匹、银三千一百两、驯象二。诏置景东府，以俄陶知府事，……二十四年，帝以景东为云南要害，且多腴田，调白崖川军士屯守。……景东部皆楚种，性淳朴……土司中最称恭顺。”^① 景东（以在“景董山”之东而得名）当时踞云南要害，从赵州（大理市凤仪镇）有驿道至景东、景谷，进而到达南掌、八百至南部白古的出海口，这是一条极为重要的著名商路。明清文学中的“景东人事”很容易被误解为云南境内的“景东”出产的东西，如霍松林主编的《中国古典小说六大名著鉴赏辞典》之“景东人事”条云：“（景东人事）意为景东所产的助涩器具。景东，县名。又名孟良、康东。明代置景东府。清改为直隶厅。民国时改厅为县，属云南省。人事，男女性交的隐语。此处代指助淫器具。”^② 陈诏著《金瓶梅小考》引姚灵犀《金瓶小札》亦云：“景东即孟良，在缅甸（应在我国云南省中部偏西，县名。明置景东府）。 ”^③ 陈宝良著《明代社会生活史》说“所谓‘广东人事’，俗称‘角先生’，属于一种淫器。小说《金瓶梅》作‘景东人事’，景东就是指缅甸的孟良”，此处将“孟良”误为“孟良”了。^④

在明清时期，“景东”或可作“孟良”、“康东”解。清薛福成于光绪十七年（1891年）所作《滇缅分界大概情形疏》说：“掸人各种，惟康东土司最大，其地与车里相仿佛。”光绪十八年（1892年），薛福成在《出使日记续刻》卷六中又说：“景罕城在南哥克河岸，昔为老挝各部之都会，景迈、景东皆属焉，今则或归暹罗，或归缅甸，即景罕亦有暹官驻扎。”明永乐三年（1405年）在缅蛮夷地界设置的“孟良府”，其府治所在地即今缅甸掸邦南部的古城“景栋”，与云南省西双版纳州及孟连县接壤。“景栋”在当地语言中意为“东加王子之地”，过去一直是土邦的首府。孟良府地自古同中国关系密切，为云南马帮驮运商品至缅甸毛淡棉海港出口的中转站，也是进入泰国景迈等地的必经要道。据《明史》卷三百十三“云南土司一”记载：“孟良，蛮名孟措，自古不通中国。永乐三年来归，设孟良府，隶云南都司，以土酋刀哀为知府，给印诰冠带。时刀哀遣人来朝，请设治所，岁办差发黄金六十两。六年，土知府刀交遣弟刀哈哄贡象及金银器。礼部言：‘刀交尝构兵攻劫邻境，诈譎不诚，宜却其贡。’帝曰：‘蛮夷能悔过来朝，往事不足责。’命赐钞及绒锦绮帛。是后，贡赐皆如例。宣德六年，命内官杨琳赉彩币往赐孟良知府刀光。正统间，孟良地多为木邦所并。景泰中，入贡知府名庆马辣，不知于刀

①（清）张廷玉等纂修：《明史》，长沙：岳麓书社，1996年版，第4613页。

② 霍松林主编：《中国古典小说六大名著鉴赏辞典》，西安：华岳文艺出版社，1988年版，第256页。

③ 陈诏著：《金瓶梅小考》，上海：上海书店出版社，1999年版，第272页。

④ 陈宝良著：《明代社会生活史》，北京：中国社会科学出版社，2004年版，第458页。





氏何属也。……云南知府赵混一尝入其境，待之礼慢，后无复至者。”^①清顾祖禹《读史方輿纪要》卷一百十九“孟艮御夷府”载：“东至车里宣慰司界，南至八百大甸界，西至木邦界，北至孟珰长官司界，自府治北至布政司三十八程，转达于京师。”^②后来孟艮辖地多为木邦所并，嘉靖年间附于缅，渐与明朝疏远，孟艮土酋甚至还对尝入其境的云南知府“待之礼慢”，以至于“后无复至者”。在明清文人的记述中，华夏边缘的“孟艮”无疑就是一个被不断妖魔化的“异邦”，明王宗载撰《四夷馆考·百夷馆·孟艮》称“其土俗与木邦同”。清王崧撰《道光云南志钞》也说“其长……有妻数百”。明代“异邦”朝贡的方物曾一度在中土成为朝野上下关注的话题，“孟艮府”土官自永乐三年至弘治六年（1493 年）派人来朝贡献方物不断，其中是否有“景东人事”，不得而知。

令人奇怪的是，“景东人事”作为一种淫具的名称，怎么就会和一个遥远的地名联系在一起呢？查阅明清时期有关云南的笔记史料，当中并没有发现与“景东人事”有关的只言片语。相反，与“缅铃”有关的记述倒是不可胜举。这到底是怎么回事呢？按常理来说，“缅铃”和“景东人事”都出现在《金瓶梅词话》中，且“缅铃”产于南方的缅甸国，在云南史料笔记中都有记载，而产于云南边地的“景东人事”怎么就与明清史料笔记无缘了呢？这确实让人不得其解，我们只能推测“景东人事”是明人对云南边地“臆想”的结果，说成是一种“诬蔑”也行，就像很多典籍都把“缅铃”的产地误在云南一样。清光绪《永昌府志》卷二十二“物产”条云：“缅铃……诸物皆出外地，有千余里者，有数千里者，贾人裹粮行数十日始至其处，购之甚难，货之亦甚贵，若宝石、琥珀、墨玉之数见尤其贵，且远者。一统志竟指为永昌所产，通志辨之而未详，此盖其永昌而来，实未考其所自出。”“景东人事”并非产于云南边地“蛮夷化”的景东，可能只是从那里转运贩卖到内地来的。限于资料，“景东人事”的产地已不可考，但这种“人事”的名称却强加到了“景东”的头上，却是不争的事实。作为明代淫具的一种新产品，因为和遥远的“异邦”扯上了关系，“景东人事”因此而蒙上了一层神秘的面纱。唯有李渔的《连城璧》一语道破天惊，原来“景东人事”就是“角先生”（雅称）的俗称，属于市井通行的俚语，只不过打着“进口货”的旗号。

即便说“景东人事”就是“角先生”的一种，可问题是明清文学作品为什么要将其神秘化呢？这可能和当时社会对“缅铃”的无限渲染有关。从《万历野获编》等诸多史籍来看，“缅铃”并非产于中土，对明人来说是个“新鲜玩意儿”，这种

①（清）张廷玉等纂修：《明史》，长沙：岳麓书社，1996 年版，第 4618 页。

②（清）顾祖禹撰：《读史方輿纪要》，北京：中华书局，2005 年版，第 5222 页。





奇妙的东西和想象中的“异邦”——云南边地一起被“妖魔化”了，因此将“角先生”附会到“淫乱的异邦”上面，其效果肯定是轰动性的。从地理位置来说，“景东”刚好与缅甸毗邻，明人根本分不清楚两者的区别。专门研究中国人礼俗迷信的江绍原先生早就指出：“汉人似乎总觉得旁地的妇女淫，南北人互贬之外，又常听见汉人说满洲、日本、西洋的女子非常淫，‘难以应酬’。……或许‘淫’之判断在先而所以‘淫’之说明在后，故南人说北女因睡炕而淫，北人说南方女子因近水而淫。”^① 就这样，明代的“孟艮”（景栋）终于和“淫乱”扯上了关系，其名称也被借用来专指“巨无霸型”角先生。因此明清文学典籍凡提到“景东人事”都要称赞“奇大”、“奇妙”或“春无价”，如《金雀记》更称有“八寸长”，《连城璧》也说有“七寸多长”，“七八寸”即约合 24~28 厘米左右，如此“加长版”的“景东人事”足以证明是女性自我解渴之物，于男性毫无用处，在龟头上带这个东西于情理不通。1999 年夏，考古工作者在河南汝州发掘到一枚宋代的“角先生”，中空，形态逼真，通体长 17 厘米，根茎 5 厘米，接近根部右侧有一直径 0.8 厘米的圆孔。^② 福建漳浦出土的明朝中叶的“角先生”形状酷似真阳具，陶制，长 14 厘米，直径 2.8 厘米。^③ 显然，角先生比起“景东人事”要短得多，《连城璧》说“景东人事”有“二寸多阔”，其根茎约合 7 厘米，明显要比角先生粗得多。

四、学术论辩中的“景东人事”

姚灵犀考证“景东人事”是云南边地出产的一种供女性使用的“淫具”，梅节先生校订的《金瓶梅词话》亦称“景东人事”为“女性为了解决性饥渴的自慰之具”，现代学者多从此说。实际上《金瓶梅词话》的读者最难理解的就是“景东”二字的真实含意。王可宾在《“白铜顿罐”与“景东人事”》一文中认为《金瓶梅词话》第十九回提到的“景东人事”就是“春图”，“景”音yīng，即“影”。据《颜氏家训书证》云，“景”原是“影”的本字，晋葛洪《字苑》始于“景”字加“彡”为阴影字。“东”，《宋本广韵》释为“春方也”；《康熙字典》亦谓“东”，《说文》云：“动也。”“阳气动于时为春。”故而俗称春风为东风，称司春之神为东皇、东帝、东君、东后。因此，这里所谓的“景东人事”，则是指影画的春事人物图，也就是俗说的春宫图。《金瓶梅词话》第十三回对此类春图手卷已有描述：西门庆“又

① 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，第 625~637 页。

② 河南省文物考古研究所、汝州市汝瓷博物馆：《河南汝州市区古代遗址发掘简报》，载《华夏考古》2000 年第 3 期，第 31~40 页。

③ 阮芳赋著：《“性”情怡人：阮芳赋性学杂论》，深圳：海天出版社，2000 年版，第 116 页。





向袖中取出一个物件儿来，递与金莲瞧”，道：“此是他老公公内府画出来的……。金莲接在手中，展开观看。有词为记：内府衢花绫裱，牙签锦带汝成。大青小绿细描金，镶嵌斗方干净。女赛巫山神女，男如宋玉郎君。双双帐内惯交锋，解名二十四，春意动关情。”^①

要说“景东人事”就是春宫画似乎也解释得通，因为《金瓶梅词话》始终没有介绍妇人操作“景东人事”的具体做法。蒋竹山买回“景东人事”是为了讨好李瓶儿，“不想妇人曾在西门庆手里狂风骤雨都经过的，往往干事不称其意，渐渐颇生憎恶，……把淫器之物，都用石砸的稀烂，都丢掉了。”这里非常明确地把蒋竹山所购之物称为“淫器”，如果说春宫画为“淫物”似乎解释得通，但说成“淫器”就不合常理了。况且春宫画大概不会被“用石砸的稀烂”，直接用手就可以“撕的稀烂”了。从“往往干事不称其意”这一句来说，估计李瓶儿是用过“景东人事”的，但仍难以得到满足。关于“景东人事”制造的材质问题，明清文学典籍中一直没有交待清楚。从李瓶儿把包括“景东人事”在内的淫器之物“都用石砸的稀烂”来看，“景东人事”应该是用“易碎”材料加工而成，且有一定硬度，需用石块砸才能毁坏。从逻辑上来说，那些柔韧性较好的东西是很难用石块砸成稀烂状的。

还有一个问题需要说明，就是明清文学作品中出现“景东人事”与“广东人事”同为提高男女性欲的淫器，两者是否为同物异名，也没有定论。《醒世姻缘传》第六十五回提到“广东人事”时说：“又将那第三个抽斗扭开，里面两三根明角先生，又有两三根广东人事”，可见“广东人事”与“角先生”并非一物。“广东人事”在古籍中较少记载，只是《株林野史》第七回中有所谓“广东膀”，“有四五寸长，与阳物无异”（比“景东人事”要短得多），其用法也有具体的描述：先要用热水浸泡，使其发硬，然后以绳束其根部，并将绳的两端绑在脚跟上，动其双脚，以手助其出入。看来，作为实体的“广东人事”（“广东膀”）与“角先生”在用法上还是很类似的。奇怪的是《金瓶梅词话》始终没有提到“角先生”，对“景东人事”轻描放过（还误以为套在男性龟头上使用），却大肆渲染“缅甸”对男女的独到之处，不知何故？是因为作为“超大号”的“角先生”无甚妙处，只适合孤寂的妇人独自泄欲，而不适合男女同时“享用”，还是作者对“景东人事”所知不多，或者从没有“亲眼见过”也未可知？“景东人事”与“广东人事”两者虽然同为“人事”，除大小外，其形制、用法、价格、质量与受欢迎的程度是否有相同的地方？这里区别出“景东”与“广东”是因为出产地不同，还是因为销售地

① 王可宾：《“白铜顿罐”与“景东人事”》，载《史学集刊》1991年第3期，第19页。





有差异，是否有“国产”与“进口”之别。由于没有充分的证据，不得而知。如果两地同为销售地的话，那这些“人事”的真实产地又在哪里呢？是否也像神秘的“缅铃”那样，产自缅甸或印度，分陆路和水路从景东、广东两地转运而来。据明季佚名《如梦录》记载，明末开封府就有七家“淫店”，都开在抚按诸署附近，专售“广东人事”。大概因为“景东人事”体形太大反而不实用，故逐渐被“广东人事”所取代。

明清时期女子自慰用的“角先生”品目众多，在《金瓶梅》续书《隔簾花影》第二十二回和《金屋梦》第三十回中均有“没奈何，取出一根三寸长的角先生，替他放在腰里”这样的话，可知“角先生”不及“七八寸长”的“景东人事”，也不能与“四五寸长”的“广东人事”相比。道光十八年（1838年）刊行的《林兰香小说》也说：“京师有朱姓者……，其角先生之制尤为工妙，……以钱之多寡分物之大小。”此外，“景东人事”和“角先生”还有构造上的不同，《肉蒲团》第十五回说：“竟像是个极大的角先生，灌了一肚滚水，塞进去一般。”《姑妄言》卷十三也说：“有一个《西江月》赞他的形状：腹内空空无物，头间秃秃无巾。”而有关“景东人事”的记述中，并没有提到中空且在使用前需加温的说明。另说“角先生”多有龟棱，考究者更刻有螺纹，极尽巧思，如《姑妄言》中铁氏看那童自大购回的事物，“上面还有些浪里梅花”。女子用时将其缚于足跟上，凑对牝口，膝盖弯曲以纳吐之。姚灵犀《思无邪小记》“咏角先生”其三云：“锐钝算来知几度，玉人勾股费推移。”从出土实物来看，“角先生”根部多数都留有小孔，便于穿绳束缚住使用，有关“景东人事”的描写中也忽视了这一方面的情况。不可否认，仅凭文字材料已无法考证“景东人事”的真面目，从“景东人事”明显要比“角先生”、“广东膀”体积大的特点来看，可能“出自异国”，如同“缅铃”一样，是从印度、缅甸等邻国经云南边地流传进来的，而时人俗称的“角先生”方是中国特色，值得注意的是“景东人事”在清代中晚期以后就销声匿迹了。

如此说来，明清文学典籍中提到的“景东人事”好像就是一种“神龙见首不见尾”的稀奇玩意儿，其神秘感甚至比“缅铃”还有些诡异，非想象物何至如此？据说《金瓶梅》中的所有性描写都处在《如意君传》的影响之下，《如意君传》的性描写以男主角薛敖曹的“肉具特壮大异常”为基点。在它的影响下，《金瓶梅》男主角西门庆借助种种淫具和春药达到近似的效果。两个作品的性描写都同正常人的性生活不同。情况表明这些描写离奇而缺乏真实感，大都来自道听途说和拙劣的想象。《金瓶梅》中所有离奇、不正常的性生活描写只有一个解释，就是它来





自辗转相传、以讹传讹或层层加码、愈演愈烈的口头传说。^① 诚如研究中国古代性文化的荷兰学者高罗佩 (Robert Hans van Gulik) 所言: “读者会发现中国人乐于相信这样一种假说, 即所有这些辅助工具都是来自域外。所谓“鞞鞞田地”、“蛮兵”、“缅铃”、“广东膀”(这个词是一位江苏籍的作家所用, 在他看来, 广州并不是中国本土) 之称。我们所说的“French letters”和“Lettres anglaises”是与此类似的现象。”^② 用今天的眼光来看, 明清文学典籍中的“景东人事”或许与众多女性房中之物都一样, 皆为Dildo之属, 可能只有“材质”、“大小”、“外观”、“产地”或“品牌”等方面的不同。如此“名称”各异而“功用”类通的“闺房秘器”, 可能连今人尚且难以分辨清楚, 况古人乎?

① 徐朔方:《论〈金瓶梅〉的性描写》,载《浙江学刊》1994年第3期,第79~82页。。

② (荷)高罗佩著:《中国古代房内考》,李零、郭晓慧等译,上海:上海人民出版社,1990年版,第216页。





【云南古代性文化论坛】

明清小说中的缅铃：女性情欲的想象与建构

朱和双 李金莲

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

【摘要】有关“缅铃”的传闻大抵起源于元初的征缅战争，而流行于明清两代。在通俗小说中，缅铃是一种常见的女性淫具。从明朝中晚期开始，使用各种淫具成为小说中女主人公宣淫的最高境界。“缅铃”作为一种女性淫具，因为它的产地与一个遥远的“异邦”有了联系，而充满了无限的神秘感，其形制、用法与功效等均被肆意渲染。实际上，小说家们对于女性情欲的妖魔化书写与华夏文化圈边界的拓展有着密切的关系，“缅铃”的他者建构集中体现了汉族民间对于华夏边缘“夷化”族群所具有的复杂心理。

【关键词】明清小说；缅铃叙事；女性情欲；叙事结构；文化认同

明清小说中常见的“缅铃”是一个很难说清楚的话题，尽管从 20 世纪 80 年代以来研究《金瓶梅》的学者如施蛰存、吴晓铃、梅节、陈诏、孙家骥、刘以焕、王汝梅、潘建国等人纷纷就此问题撰文进行过讨论，但令人遗憾的是上述研究限于资料的匮乏往往是自说自话，争论不休。而且，用笔记文献来考证明清小说中“缅铃”的真实性可能就是一个误区。实际上，早在 1945 年，李承祥就在《缅铃》一文中进行过颇有说服力的考证，认为“昔人对于缅甸的一般认识，实多不甚清楚之处。其误解最大而可笑之甚者，则莫若所谓‘缅铃’”。^①然而，长期以来中外研究者对此观点却视而不见，直到最近仍有旅美华裔历史学者孙来臣博士撰文讨论东南亚的“Burmese bells”对中国情色文化的影响。^②笔者认为，从明清笔记小说来看，“缅铃”这一词语并不完全等同于英文中的“Burmese bells”，因为它至少有四重含义，也就是说在不同的语境中，“缅铃”一词可以指称“嵌珠风俗”、

【作者简介】朱和双（1976 -），男，云南保山人，法学（民族学）博士，楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员，云南省彝族历史文化与社会发展研究基地首席专家，近年来主要从事性人类学研究。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。

① 李承祥：《缅铃》，载《文史杂志》第五卷第 9~10 期，1945 年 10 月，第 62~66 页。

② Sun Laichen. “The Burmese Bells and Chinese Eroticism: Southeast Asia’s Cultural Influence on China,” in *Journal of Southeast Asian Studies*, Volume 38, Issue 02, June 2007, pp 247-273.





“房中媚药”、“保健器材”和“女性淫具”。毫无疑问，明清小说中提到的“缅铃”是作为“女性淫具”出现的。“缅铃”和“勉铃”、“勉子铃”、“水银铃”、“金丹”、“金铃”、“金丸”等虽然在名称上有些差异，据考证应该都是从东洋日本传进来的，与缅甸和云南并没有什么联系。

一、明清小说中“缅铃”的构造

关于“缅铃”的外形，明清小说的描述有些不尽相同。“缅铃”在《金瓶梅词话》中又称作“勉铃”、“勉子铃”。《金瓶梅词话》第十六回“西门庆谋财娶妇，应伯爵庆喜追欢”中写到：“妇人与西门庆尽脱白綾袄，袖子里滑浪一声，掉出个物件儿来。拿在手内沉甸甸的，绍弹子大，认了半日，竟不知甚么东西。但见：原是番兵出产，逢人荐转在京。身躯瘦小内玲珑，得人轻借力，展转作蝉鸣。解使佳人心颤，惯能助肾威风。号称金面勇先锋，战降功第一，扬名勉子铃。妇人认了半日，问道：‘是甚么东西儿？怎的把人半边胳膊都麻了？’西门庆笑道：‘这物件你就知道了，名唤做勉铃，南方勉甸国出产的。好的也值四五两银子。’妇人道：‘此物使到那里？’西门庆道：‘先把他放入炉内，然后行事，妙不可言。’妇人道：‘你与李瓶儿也干来。’西门庆于是把晚间之事，从头告诉一遍。说得金莲淫心顿起，两个白日里掩上房门，解衣上床交欢。正是：不知子晋缘何事，才学吹箫便作仙。”^①这是明清小说中首次对“缅铃”进行的全面描述。“绍弹子大”到底有多大，也不好理解。台湾学者魏子云先生在《金瓶梅词话注释》中对“绍弹子”解释说：“绍弹子，指弹弓之弹子。以此夸大勉铃。……实则此物不大，大则不能“放入炉内”（女阴的隐语）”。^②如此说来“缅铃”要比“绍弹子”小一些。既然说“缅铃”是放入女性阴道内的淫具，当然要以能放入并便于取出之大小为宜，因此才会“身躯瘦小”。在《金瓶梅词话》第二十七回“李瓶儿私语翡翠轩，潘金莲醉闹葡萄架”中说：“这西门庆一连吃了三钟药五香酒，又令春梅斟了一钟儿，递与妇人吃。又把一个李子放在牝内，不取出来，又不行事。急的妇人春心没乱，淫水直流，又不好去抠出来的。”^③这也说明“缅铃”的大小或许与“李子”相类似。

《绣榻野史》说“枕头边放着一个宋朝金胎雕漆双头牡丹花小圆盒，盒儿里面

①（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第178~179页。

② 魏子云著：《金瓶梅词话注释》（上），台北：台湾学生书局，1984年版，第144页。

③（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第321~322页。





盛着……缅铃一个”。既然说“缅铃”是盛在“小圆盒”里面，估计也不会大到哪里去！《绣榻野史》又说“金氏用手在麻氏阴户外一阵乱摇，只见缅铃在里边乱滚起来，弄得麻氏遍身酸痒，忍不住一动，缅铃滚了出来。麻氏看了缅铃，道：‘圆圆的，怎么在里边会滚动？’”从此处的描述来看，“缅铃”是圆球型的。《醒世姻缘传》第十七回写到：“梁生皮箱内不见二丸缅铃……说都是御府的东西，押来起取。晁源……又掇过一个拜匣开将来，递出那……缅铃……，送在晁夫人手内。晁夫人接过来看，说道：‘别的罢了，这两个金疙瘩能值甚么，也还来要？’正看着，那缅铃在晁夫人手内旋旋转将起来，唬得晁夫人往地下一擦，面都变了颜色。晁老叫人拾得起来，包来放在袖内。可煞作怪，这几件物事没有一个人晓得的。……叫人将……缅铃……用纸包了，俱送将出来。”^① 此处用“金疙瘩”来形容“缅铃”大小，用纸就可包起来。《醒世姻缘传》第六十五回又说：“偷儿喜不自胜，……走进房内……又将那第三个抽斗扭开，里面……一个白绫合包扯开，里面盛着一个大指顶样的缅铃，余无别物。偷儿……把缅铃藏在袖中。”从上下文来推断，这“缅铃”和大拇指顶部差不多大小。^②

《杏花天》第十一回“绣阁设盟联坦腹，花营锦帐遇生狂”中直接将“缅铃”称作“金丹”、“金铃”、“金丸”，说：“（悦生）遂起来披衣，将薰香炉火，取起灯来，向自家皮匣内，原是雪妙娘所遗之物，忙忙取了一丸，放在手中。……珍珠娘即将身子覆睡，果然溜出席上，用手握住。”放在手中能握住的“金丹”也不会太大。《杏花天》第十二回“群花齐属收花生，议叛徵立世充王”又说：“（悦生）忙将枕畔小盒扯开，取金铃二枚，投於珍玉二牝内。”《杏花天》第十三回“悦生舟狎戴一枝，坐列娇娃十二钗”说悦生“酒兴施狂，纵乐心畅。灯下取匣，展开锦盒，查数金铃，刚刚十二金丸，一总交付珍珠娘，给散各妹。每人一丸，送纳牝内，人人受享，爽快无比”。《浓情秘史》第六回“绣阁设盟联坦腹，花营锦帐遇生狎”写到：“奴只说有多大之物”，“其形不及樱桃大”。《武宗逸史》第四章“刺皇上杀手探妹，荒政事欲筑豹房”说：“楚玉似乎仍不满足，伸手从衣衫中摸出一个银球，……武宗拿来观看，只见此铃大如龙眼，四周光滑无缝。”^③ 看来，作为一种放在女阴中享乐的淫具，“缅铃”的大小是很难确定的。然而，《姑妄言》第十一回“宦尊逞淫计降悍妻，侯氏消妒心赠美婢”中却写到两种“缅铃”：“侯捷的大管家私下孝敬了姑老爷两个缅铃。一个，有黄豆大，是用手攥着的。一个有

①（明）西周生撰：《醒世姻缘传》（中），上海：上海古籍出版社，1981年版，第253~254页。

②（明）西周生撰：《醒世姻缘传》（中），上海：上海古籍出版社，1981年版，第929页。

③（清）齐秦野人著：《武宗秘史》，北京：中国华侨出版社，1994年版，第68~69页。





榛子大，有鼻如钮，是妇人炉中用的。”^① 显然，后者与前面说的淫具相类似。“榛子”又称“山板栗”、“尖栗”、“榧子”等，在中国境内也有很多种类，坚果近球形，直径约 1.0~1.5 厘米。“有鼻如钮”这一特征在其他小说中都没有提到。

明清小说对于“缅铃”构造的描述差异较大，并且制造“缅铃”所用的材料也不尽相同。《金瓶梅词话》第十六回说：“妇人与西门庆尽脱白綾袄，袖子里滑浪一声，掉出个物件儿来。拿在手内沉甸甸的。”前面已经说过，《金瓶梅词话》对“缅铃”大小的描述有些“夸张”的成分在内，可知“缅铃”的个头不大，但是“拿在手内沉甸甸的”，肯定是贵重金属所造。后文接着又说“号称金面勇先锋”，说明“缅铃”外面的颜色是金色的。是否就是黄金所制，文中似乎并没有提及，但却说“好的也值四五两银子”，说明极为难得。制造一个“缅铃”殊为不易，因为其内部构造特殊，即“内玲珑”；“得人轻借力，辗转做蝉鸣”，还会有响声，因此才叫铃。所以《金瓶梅词话》通篇虽然有四个不同的地方提到过“缅铃”，但从上下文来看，所指均为李瓶儿从公公花太监手里得到的那一颗，花太监用过后传给了李瓶儿，李瓶儿又传给西门庆，西门庆再传给潘金莲，最后潘金莲则将它转交给了陈经济。

《绣榻野史》卷三对“缅铃”的内部构造作了详细的说明，说“(缅铃)在里边会滚动”，是因为“里边放了水银，外边包了金子一层，烧汁一遍，又包了金子一层，这是七层金子包的，缅铃里边水银流出，震的金子乱滚。”^②《怡情阵》中插入的关于“缅铃”来源、制作和用途的说明，也完全是出自《绣榻野史》。《浪史奇观》卷四第三十九回“锦帐春风，计议归湖”写浪子与两个夫人安哥、文妃轮流做爱前，“便取一个水银铃儿，推进安哥牝内……这铃儿内，却是水银，最活动的”。由此看来，“缅铃”所有的奥秘就在于其内部放入了水银，《醒世姻缘传》第十七回也说“缅铃在晁夫人手内旋旋转将起来，唬得晁夫人往地下一撩，面都变了颜色”。《杏花天》第十一回称“缅铃”为“金丹”，接下来又有“金铃”、“金丸”之谓，都离不开一个“金”字。《杏花天》中还说“(缅铃)果然沉重，嗤嗤的响叫不止”，“非等闲之物，人间少有，而且价值百金。若说穷乏之妇，不能得就。不馀之家，亦不能用此物也。”《姑妄言》第十一回说“侯捷的大管家私下孝敬了姑老爷两个缅铃。一个，有黄豆大，……一个有榛子大，有鼻如钮。”^③ 此处所说“有黄豆大”的“缅铃”制造起来难度肯定不小，而“有榛子大”的“缅铃”有鼻如钮这一点在其他小说中并没有提及。

① (清)曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999 年版，第 583 页。

② 李梦生著：《中国禁毁小说百话》，上海：上海书店出版社，2006 年版，第 281 页。

③ (清)曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999 年版，第 583 页。





《浓情秘史》第六回说“乐声与瑞英一丸拿在手中，嗤嗤响叫”，“其丸嗤嗤响乱响，把瑞英震得浑身酸麻”，“恁般活叫，又是金子响”。小说中有好几处都说到“嗤嗤响”，因为“此宝之名称为‘缅铃’，出于洋缅甸国所产。一鸟名鸲，极好淫欲，在于水上，遇物则媾，其精浮水，被人取来。以赤金为壳。将其精收入。周封数重。此内响叫者，以是精也”。接着又说“此物难以多得。世间稀少。或有之而且价值千金。莫说穷者之妇不能得。即少余之家亦不能遇此物也”。《武宗逸史》第四章说得更为明确：“缅铃，相传属鹏精所制，鹏性淫毒。鹏来，诸牝悉避去。如途蛮妇，辄啄而求合，土人就束草人，缝衣簪花其上，那鹏以为是牝，与之宣淫，精溢其上。采之，裹以重金，大仅为豆。嵌之于势，以御妇人，得气愈劲。但夷不外售，取之始得。有人作伪，裹而摇之跃，但真货不摇自鸣。”^①

二、明清小说中“缅铃”的用法

明清小说中对于“缅铃”用法的描绘颇有些矛盾的地方，因为除了妓女出身的雪妙娘和楚玉，还有那个淫荡的寡妇金氏之外，一般的“良家妇女”对于“缅铃”的奥秘似乎是一无所知的，她们都是在男性的教授或唆使下被动地尝试的，这也反映出女性的从属地位。在《金瓶梅词话》第十六回、第二十七回、第三十八回和第八十三回中都不同程度地提到了有关“缅铃”的用法。第十六回写潘金莲初次见到“缅铃”，问：“此物使到那里？”西门庆道：“先把他放入炉内，然后行事。”^②可知“缅铃”是在性交前放入女性阴道内的淫具，第二十七回说西门庆将潘金莲吊在架上，“先扣出牝中李子，教妇人吃了”，接下来是要“耍个老和尚撞钟”，西门庆“忽然仰身望前只一送，那话攘进去了，直抵牝屋之上。——牝屋者，乃妇人牝中深极处，有肉如含苞花蕊微拆。到此处，男子茎首觉翕然畅美不可言。——妇人触疼，急跨其身。只听磕磕响了一声，把个硫黄圈子折在里面。妇人则目瞑气息，微有声嘶，舌尖冰冷，四枝不收，蹶然于衽席之上矣。西门庆慌了，急解其缚，向牝中扣出硫黄圈并勉铃来。”^③前文虽然没有交代西门庆在性交将“缅铃”放入潘金莲体内，但从后文来看就是这么回事。正是借助着放入女阴内的“硫黄圈”和“勉铃”，西门庆的“那话”也才能够在对方的身体里面“直抵牝屋之上”。从此处来看，放入女阴的“缅铃”在云雨之欢以后，是需要用手抠出来的，就和“李子”差不多。第三十八回写王六儿与西门庆做爱，“西门庆见妇

①（清）齐秦野人著：《武宗秘史》，北京：中国华侨出版社，1994年版，第68~69页。

②（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第178~179页。

③（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第322页。





人好风月，一径要打动他，家中袖了一个锦包儿来，打开里面，……勉铃，一弄儿淫器。那妇人仰卧枕上，玉腿高跷，鸡舌内吐。西门庆先把勉铃教妇人自放牝内，……妇人以手导入牝中，两相迎凑，渐入大半。”^①又如第八十三回写潘金莲、春梅与陈经济三个人在家中“吃得酒浓上来，妇人娇眼也斜，乌云半髻，取出西门庆淫器包儿，里面包着……勉铃，一弄儿淫器，教经济使。在灯光影下，妇人便赤身露体，仰卧在一张醉翁椅上儿，经济亦脱的上下没条丝，也对坐一椅，拿春意二十四解本儿，在灯下照着样儿行事”。^②

《绣榻野史》卷二说：“原来东门生是不会久战的，常常弄过了，只得把这个东西放在戾里边，方才了兴。”此处的“缅铃”也是要“放在戾里边”，但是在性爱之后未尽才需如此，用法与《金瓶梅词话》所说稍有不同。在小说中，“缅铃”还可以由妇人单独使用。《绣榻野史》还详细描述了两个久未与男人交媾的妇女（金氏与麻氏）用缅铃自慰的情景，“金氏把指头伸到麻氏阴户里抠，只见阴户里外都湿透了，就把自家常用的缅铃捏在手里，顺那湿滑滑的阴户一下揪进去。”金氏道：“我有个东西叫缅铃，我自家叫它赛吊儿，这是我受用的，因为你长久不得与男人交媾，才要你好生嵌在阴户里。”“金氏又把麻氏腰儿摇了两摇，只见缅铃一发在里头乱滚。麻氏这时有些难忍。”麻氏道：“罢了！罢了！大嫂弄得我酸杀人了。”金氏道：“有什么妙去处，若男子汉把吊儿放进阴户里，来回运动上千百回，才真叫透骨酸痒。”“金氏用手在麻氏阴户外一阵乱摇，只见缅铃在里边乱滚起来，弄得麻氏遍身酸痒，忍不住一动，缅铃滚了出来。……金氏……又把缅铃弄进麻氏阴户里。”然而此处也暗含着先将“缅铃”放入女体后再与男性性交的乐趣，似乎比单独使用来得更强烈些。

《醒世姻缘传》第十七回写到：“梁生皮箱内不见二丸缅铃、四大颗胡珠，说都是御府的东西，押来起取。……这几件物事没有一个人晓得的。就是梁生、胡旦也并无在晁老面前提起半个字脚。”^③说明御府里的妇人有用“缅铃”的情况，“那缅铃在晁夫人手内旋旋转将起来，唬得晁夫人往地下一擦，面都变了颜色”，晁夫人自然没有用过，而在场的男人对“这几件物事没有一个人晓得的”。《醒世姻缘传》第六十五回提到的“缅铃”和其他女性淫具的主人是有了些年纪的白姑子和她的徒弟，说明她们常用这东西来自慰。^④《姑妄言》第十一回写到两种不同

①（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第458~459页。

②（明）兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》（重校本），香港：梦梅馆，1993年版，第1171页。

③（明）西周生撰：《醒世姻缘传》（中），上海：上海古籍出版社，1981年版，第253~254页。

④（明）西周生撰：《醒世姻缘传》（中），上海：上海古籍出版社，1981年版，第929页。





的“缅铃”的用法，说宦萼“当日晚间便同侯氏试验，叫他手攥着一个，阴户内送进一个。……次早，用丝绵包好，如宝贝一般收贮候用”。^①看来后者与其它明清小说所描述的用法并没有什么两样，可能是同类产品。虽然这种缅铃“有鼻如钮”，但其独特的地方并没有在其用法上体现出来。有意思的是，“黄豆大”的缅铃到底有什么用处，仅仅攥在妇人手里似乎与男女性事无关。《浪史奇观》卷四第三十九回说浪子“便取一个水银铃儿，推进安哥牝内，依旧如前坐了。文妃也依旧坐在怀中，将腰背儿推住铃儿。那时浪子将文妃双脚也依旧竖在肩上，着实抽送。那文妃干得有兴，一个身腰不住的摇扭，这铃儿内，却是水银，最活动的。但是文妃腰儿一动，这铃儿定也在安哥户内，就如麈柄儿不住的摇动”，真的是“也叫你一个不脱空”，此处说到的“缅铃”也是由妇人自慰单独用的。

《杏花天》中写“缅铃”的用法最为全面而详细，比如在第十一回封悦生对珍娘道：“你若允我，我便行之。还有一粒金丹送你，你将此丹放入情穴内，翘麻美快。我若不在，你夜夜自可欢乐，如我之具一般有趣。”珍娘道：“你今日又来骗人了，我不信。”悦生道：“娘子不信，我就取来，放入你牝中试试。”遂起来披衣，将薰香炉火，取起灯来，向自家皮匣内，原是雪妙娘所遗之物，忙取了一丸，放在手中。将他牝中塞进，珍娘等时遍体翘麻，牝内发痒非凡，犹如具物操进一样。珍娘道：“此物如今在内，怎样即出来？”悦生戏道：“我止知进，而不知出。”珍娘慌忙道：“若果常在内，把人即翘麻了也，不要命哩。”悦生道：“此美快事，就放入一年何妨，只是便宜你了。”珍娘被物塞入，翘麻不止，慌言：“冤家，不必取笑了，怎么样出来？”悦生道：“你将身子覆睡，其丸自出。”珍娘即将身子覆睡，果然溜出席上。显然，完事后取出“缅铃”的方法与前面所说有些不同。《杏花天》第四回写封悦生与雪妙娘誓盟相拜之后，妙娘将平生所积攒的钱物和各种宝贝一并交给悦生，其中就包括这些“缅铃”在内，这也证明“缅铃”可由妇女单独享用。当然，使用“缅铃”也可作男女性事的前奏，如《杏花天》第十二回说珍娘众姊妹同事悦生，悦生“忙将枕畔小盒扯开，取金铃二枚，投於珍玉二牝内”，悦生“用手探抚若兰之牝，亦放金丸於内，若兰美快难禁”。小说接下来写悦生分别与珍、玉、若三姐妹性交前，并没提及取出“金铃”之事。因瑶娘是处女身，悦生先与之交欢后，再“手抚其牝，亦入其铃”。“四妹得趣，牝内各各不虚，俱有奇珍而媾。……悦生坐万花谷中，向牝内取出金铃，珍藏于匣。”

《杏花天》第十三回中又说“悦生酒兴施狂，纵乐心畅。灯下取匣，展开锦盒，查数金铃，刚刚十二金丸，一总交付珍娘，给散各妹。每人一丸，送纳牝内，人

①（清）曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999年版，第583页。





人受享，爽快无比。悦生忙吞丹丸立刻起马，先与珍娘云狂雨骤美畅难禁。诸美仰观，情兴大动，幸户中金丸交战，趣畅爽乐。”

看来“缅铃”的用法都差不多，《浓情秘史》第六回乐声对瑞英道：“姐姐可将尊牝崛起。让我放入。”“妳放入牝内。看其有趣。”瑞英慌忙将牝就丸。付乐声谨：“奴不谙，怎么方可放入？”乐声接于手中，伸至牝口，将丸涌指送入牝内。瑞英道：“此物如今在内。怎样取出来？”乐声戏道：“我只知进。而不知出。”瑞英道：“若果然在里边，把人都颤酥死了，不要命了。”从此处来看，有关“缅铃”的用法，完全是照搬《杏花天》而来。再如《浓情秘史》第十一回说“群芳……一齐进入内室……解衣啲玉肌早露，换鞋啲金莲忙钩，登床啲玉山先欹，挨枕啲香腮斜倚。朵朵玉姿，砌于锦衾；点点樱桃，架于鸳枕。众花仰戾，立伺郎淫。乐声酒兴放纵，心畅神逸。灯下取匣，展开锦盒。查数缅铃，刚刚十二金丸，一总交付瑞英。散给各姝，每人一丸，送入牝内，人人爽快受涌，其妙无比。乐声忙吞丹丸，立刻起马，先禽瑞英。云狂雨骤，美畅难言。诸美仰观，情兴大动，幸亏戾中金丸交战。”可见，在某种程度上来说“缅铃”不只是男性阳具的一种替代品，还又可作为一男御众女的绝好“帮凶”。只要有“缅铃”在场，男性就可以战无不胜，哪怕是再厉害的顶尖级的风月老手也会败下阵来，所以《武宗逸史》第四章说“武宗初入豹室，便宿在“乐室”，命楚玉、艳君相伴。……武宗早先与二美胡混，从云儿、彩儿那里学得几招功夫，尽情使将出来，艳君敌御不过，只好让楚玉来。这楚玉也是通秘术的，只几招下来，武宗就败了。……楚玉似乎仍不满足，伸手从衣衫中摸出一个银球，放入胯下，扭动着身体，娇啼声声”。^①明清小说中男女主人公有大量的谈话都是围绕着“缅铃”的用法来展开的，诸如“此物使到那里”、“怎么方可放入”、“怎样取出来”这样的问题成了小说家肆意想象的主要题材。值得注意的是，小说中所有关于“缅铃”用法的描述中，似乎都没有提到“缅铃”有绳拴着的情况。

三、明清小说中“缅铃”的功效

有关“缅铃”的功效问题一直是明清小说家最肆无忌惮进行渲染的部分，因此越传越邪乎，以至于其“妙处”很难用言语来表达，颇有些“只可意会，不可言传”的味道。《金瓶梅词话》第十六回说“解使佳人心颤，惯能助肾威风。号称金面勇先锋，战降功第一，扬名勉子铃”，此处强调说“缅铃”是一种女人“怕”、男人“爱”的东西。男人为什么“爱”，是因为它“惯能助肾威风”，是驾驭妇人

^①（清）齐秦野人著：《武宗秘史》，北京：中国华侨出版社，1994年版，第68~69页。





的“勇先锋”，“战降功第一”；女人为什么“怕”，是因为它比“真实”的男人还要更厉害，能“把人半边胳膊都麻了”。当然，说女人“怕”也不全面，应该是“又怕又爱”才对，因为它对女人同样具有强大的诱惑力。小说特意强调将“(缅铃)放入炉内，然后行事，妙不可言”，所以潘金莲才会用带着嫉妒的口气责问西门庆道：“你与李瓶儿也干来。”“西门庆于是把晚间之事，从头告诉一遍。说得金莲淫心顿起，两个白日里掩上房门，解衣上床交欢。”从上下文来看，李瓶儿和西门庆在性交时自然也是用过“缅铃”的。估计李瓶儿是最先用过“缅铃”的妇人，她先是与自己的公公花太监一起用过。李瓶儿对“缅铃”肯定是喜欢的，不然不会将它继承下来，再传给西门庆。

男人对“缅铃”的态度自不必说，而女人也没有不喜欢的。比如《金瓶梅词话》第二十七回将“缅铃”的神奇功效渲染到“极限”：西门庆将妇人吊在架上，从淫器包儿里取出“缅铃”来放入女人牝内，然后“耍个老和尚撞钟”，“茎首觉翕然畅美不可言”，而“妇人触疼”，“目瞑气息，微有声嘶，舌尖冰冷，四枝不收，蹶然于衽席之上矣”。半日，星眸惊闪，苏醒过来，因向西门庆作娇泣声，说道：“我的达达，你今日怎的这般大恶？险不丧了奴之性命。今后再不可这般所为。不是耍处。我如今头目森森然，莫知所之矣。”^①即便如此，潘金莲对“缅铃”还是心存念想的，不然她不会在西门庆死后将其占为己有。《金瓶梅词话》第八十三回写潘金莲拿出“勉铃，一弄儿淫器”，教经济使。还对吩咐春梅：“你在后边推着你姐夫，只怕他身子也乏了。”结果自然是“经济那话，插入妇人牝中，往来抽送，十分畅美，不可言尽”。^②《金瓶梅词话》第三十八回写王六儿与西门庆使用“缅铃”的情形时说“又被开路先锋把住了他。放在户中难禁受，转丝缰，勒回马；亲得胜弄的我身上麻。蹴损了奴的粉脸那丹霞”，说明王六儿对“缅铃”也颇有些“消受不起”的感觉，而西门庆却是乐此不疲，“妇人以手导入牝中，两相迎凑，渐入大半。……西门庆令妇人，没高低淫声浪语叫着才过，妇人在下，一面用手举股承受其精，乐极情浓，一泄如注”。^③

明末出现的“海陵王”系列小说，如《海陵佚史》、《金海陵纵欲亡身》等均说到“缅铃”。比如《金海陵纵欲亡身》提到崇义节度使乌带“常常不在家，夫人独自一个，甚是凄冷”，因此女待诏替海陵来“牵线搭桥”时，说定哥“该有个得活宝的喜气”，婢女贵哥插嘴道：“除了西洋国出的走盘珠，缅甸国出的缅铃，只

① (明)兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》(重校本)，香港：梦梅馆，1993年版，第322页。

② (明)兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》(重校本)，香港：梦梅馆，1993年版，第1172页。

③ (明)兰陵笑笑生著，梅节校订：《金瓶梅词话》(重校本)，香港：梦梅馆，1993年版，第458~459页。





有人才是活宝。”^①从上下文来看，贵哥说这话的时候还没有过性行为，估计也只是道听途说，她自己并不知道“缅铃”有什么妙处。贵哥与海陵初试云雨后竟感到“如此疼痛，连声告饶”，口里还喃喃的说道：“这桩事有甚好处，却也当一件事去做他，真是好笑。”如果定哥是用过“缅铃”的，但她对“缅铃”的评价却不高。文中说定哥觉得海陵“果然不比我那浊物”，后来又与家奴阎乞儿偷情，可见“缅铃”已完全无法满足她的情欲，“只有人才是活宝”就是最好的证明。《绣榻野史》对“缅铃”的评价也不高，前面说金氏把自家常用的缅铃捏在手里顺那湿滑滑的阴户一下揪进去，只见麻氏梦里觉得阴户里麻痒，又有些酸跳，骚水像撒尿一般流了满床。缅铃在里头乱滚，一发快活难当。麻氏渐渐地醒来，口里只管道：“快活！快活！”金氏道：“我有个东西叫缅铃，我自家叫它赛吊儿，这是我受用的，因为你长久不得与男人交媾，才要你好生嵌在阴户里。”金氏又把麻氏腰儿摇了两摇，只见缅铃一发在里头乱滚。麻氏这时有些难忍。麻氏道：“罢了！罢了！大嫂弄得我酸杀人了。”金氏道：“有什么妙去处，若男子汉把吊儿放进阴户里，来回运动上千百回，才真叫透骨酸痒。”麻氏道：“这东西在阴户里还真爽利。”金氏道：“放在里头正好不要动。”麻氏这时也有五六分遇火，那骚水只管流出来。金氏道：“我们妇人人家生了个阴户，常常和丈夫弄一遭，定弄得快活死了，流出红水来，真个是快活杀了。”麻氏口中不答，却是缅铃又在里边乱滚，又因听了这些淫话，一发动了遇火。麻氏笑道：“如今被你哄得心动，我从没有放进的缅铃这等快活。”这时金氏用手在麻氏阴户外一阵乱摇，只见缅铃在里边乱滚起来，弄得麻氏遍身酸痒，忍不住一动。麻氏笑道：“你一定常用它。”金氏道：“这是个死宝，吊儿才是活宝哩。”看来“赛吊儿”之说是言过其实了。

《杏花天》第十一回悦生对珍娘说“将此丹放入情穴内，翘麻美快。我若不在，你夜夜自可欢乐，如我之具一般有趣”。“珍娘等时遍体翘麻，牝内发痒非凡，犹如具物操进一样”。“若果常在内，把人即翘麻了也，不要命哩。”然而从上下文来看，“缅铃”似乎只是一种辅助淫具，并不能替代“真人”，不然扬州妓院中的风月老手雪妙娘也不会“改良”。《杏花天》第十二回说玉娘不谙，忙道：“珍姐姐，下面被消魂种，用手探挖，又不知塞些甚物件在内，嗤嗤的响叫，你里面可有么？”珍娘道：“一同享之。”若兰被悦生操的摊穰下身，欹于枕畔。悦生用手探抚若兰之牝，亦放金丸於内，若兰美快难禁。忙道：“大姐姐，二姐姐，你看这风流种，又不知是甚物件，放入扉内，嗤嗤响叫，浑身都被震翘了。”珍娘道：“妹妹挟的拢，拢的莫松，有趣。”玉娘道：“若妹其真有趣。”《杏花天》第十三回说

①（明）冯梦龙著：《醒世恒言》，天津：天津古籍出版社，2004年版，第346页。





“每人一丸，送纳牝内，人人受享，爽快无比”，“(诸美)情兴大动，幸户中金丸交战，趣畅爽乐。”《姑妄言》第十一回也说“(侯氏)手攥着一个，阴户内送进一个。侯氏遍体酥麻，乐得哼声不绝。次早，用丝绵包好，如宝贝一般收贮候用。”^①《浪史奇观》卷四第三十九回说“这铃儿定也在安哥户内，就如麈柄儿不住的摇动。当时三个人连浪子也咿咿呀呀；文妃也咿咿呀呀，安哥也咿咿呀呀，三更闹起，直闹到五更方止，三个扭做一堆”，“缅甸”抵得上一个人。

明清小说对“缅甸”功效的描述以《金瓶梅词话》达到极致，后来的小说都是模仿着来推测和想象。比如说《浓情秘史》的情节与《杏花天》几乎一样，只是把人名作了变更，对“缅甸”的功效也没有新的说法。《浓情秘史》第六回说瑞英亦未近身，先已颈竦。忙道：“官人。这是何物？妾身未曾到手。知此美快？”乐声道：“姐姐可将尊牝崛起。让我放入。”瑞英道：“妳可与我一看。是怎么个物件？恐奴啲贱体未必能承受。”乐声随将金丹递与瑞英。瑞英接在手中一看。道：“此是何物。如此有趣？”乐声道：“妳涌手攥住。”瑞英依言而攥。其丸嗤嗤响乱响。把瑞英震得浑身酸麻。忙道：“喜哥。这是何物？其形不及樱桃大。恁般活叫。又是金子啲。奴只说有多大之物。诚恐难当。”乐声道：“妳放入牝内。看其有趣。”乐声将丸涌指送入牝内。但觉牝内乱跳乱震。越发嗤嗤响。把个瑞英拱动情兴。浑身酸麻。口内啧啧哼哼称奇。牝内丢了几阵。瑞英道：“若果然在里边。把人都颤酥死了。不要命了。”《浓情秘史》第十一回也说乐声将十二金丸交付瑞英，散给各姝，每人一丸。送入牝内。人人爽快受涌。其妙无比。诸美幸亏屙中金丸交战，趣畅爽乐。《武宗逸史》第四章说“楚玉似乎仍不满足，伸手从衣衫中摸出一个银球，放入胯下，扭动着身体，娇啼声声。”

四、明清小说中“缅甸”的来源

明清小说关于“缅甸”的产地，有两种很相近的说法：一种认为是缅甸所产，因此而得名“缅甸”；另一种说法认为是云南所产。当然，对于明清时人来说，云南和缅甸并不像现代人分得那样清楚，所以常常出现“云南缅甸国”这样的提法。《金瓶梅词话》第十六回明确说“原是番兵出产，逢人荐转在京。”接着又说是“南方缅甸国出产的”。冯梦龙编《醒世恒言》卷二十三《金海陵纵欲亡身》中也说“西洋国出的走盘珠，缅甸国出的缅甸”。台湾学者田宗尧认为，“走盘珠”亦为女用淫具之一种，可以自己震动。^②而《杏花天》第十一回“绣阁设盟联坦腹，花营

① (清)曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999年版，第583页。

② 田宗尧编著：《中国古典小说用语辞典》，台北：联经出版事业公司，1985年版，第501页。





锦帐遇生狂”写悦生把“金丹”介绍给珍娘时说：“此宝出于外洋，缅甸国所造，非等闲之物，人间少有，而且价值百金。若说穷乏之妇，不能得就。不馀之家，亦不能用此物也。”《浓情秘史》第六回“绣阁设盟联坦腹，花营锦帐遇生狎”写到：“此宝之名称为‘缅铃’。出于洋缅甸国所产。”《武宗逸史》第四章“刺皇上杀手探妹，荒政事欲筑豹房”也写到“缅铃”，说：“夷不外售，取之始得。有人作伪，裹而摇之跃，但真货不摇自鸣。”说明缅铃的真实产地在“蛮夷之地”的缅甸，云南也有人仿造。

《绣榻野史》写到赵大里第一次闯进金氏房中与她幽会，“只见房里靠东壁边，挂着一幅仇十洲画的美人儿，就和活的一般。……枕头边放着一个宋朝金胎雕漆双头牡丹花小圆盒，盒儿里面盛着真正缅甸国来的缅铃一个”。要强调“真正缅甸国来的”这一点，说明其他地方也有仿造“缅铃”的情况。《绣榻野史》接下来有一段话描述两个久未与丈夫交媾的妇女（金氏与麻氏）用“缅铃”进行性娱乐的情形，“麻氏看了缅铃，道：‘圆圆的，怎么在里边会滚动？’金氏道：‘这是云南缅甸国里出产的。’”这种说法让读者有些着实不好理解，“云南”和“缅甸国”是并列关系呢？还是从属关系？前者很好理解。如果是后者的话，说明小说的作者根本分不清楚这两个相邻地方的边界在哪里？这可能是时人普遍的地理概念。比如清代的曹去晶在《姑妄言》第十一回“宦萼逞淫计降悍妻，侯氏消妒心赠美婢”中写到：“宦萼同侯捷饮酒之间说道：‘常听得人说万里云南，我当是离天边不远，不想二哥竟有此一游？可将所见所闻详细向我说一番，我记在心里。一则长些见识，二则后来会着人说云南的古迹，我也好说说天话。’侯捷从北京起身，历河南、陕西到四川，自川至湖广，走贵州上云南，把六省所见所闻的景致说与他听。宦萼听得比每常叫人念鼓儿词还觉有味，所以日日不放。……侯捷的大管家私下孝敬了姑老爷两个缅铃。”^① 此处虽然没有明说“缅铃”的产地在哪里，但从上下文来说，小说作者心目中“缅铃”的产地可能就是在云南。

在明清小说中，“缅铃”的价格是一个值得读者稍加注意的问题。《金瓶梅词话》第十六回说“好的也值四五两银子”。如此说来，缅铃的价格不菲，“四五两银子”在当时是一个丫鬟的身价。“缅铃”不但价格高昂，估计是有钱也难以买到，因为小说在不同的地方写到的似乎是同一个“缅铃”，只是在不同的人之间作为“遗产”不停地传承。小说没有交代李瓶儿和西门庆初次见到“缅铃”时的情状，但从潘金莲、王六儿第一眼的惊讶当中可以想见“缅铃”的来之不易，故有人争相收藏。小说后面特意强调潘金莲“教经济使”缅铃这一点，似乎也是说明妇人未见过

①（清）曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999年版，第583页。





“缅铃”的合理性。在《金海陵纵欲亡身》中，“缅铃”成了一种“可望而不可即”的东西，只闻其名，不见其形。在《绣榻野史》中金氏所藏的“缅铃”如何得来，小说没有交代，却强调说这是金氏“自家常用的”，并且装在“一个宋朝金胎雕漆双头牡丹花小圆盒”里，可见女主人对它极为重视，“一定常用它”。小说中写麻氏一开始并不知道“缅铃”的妙处，金氏道：“这是我受用的，因为你长久不得与男人交媾，才要你好生嵌在阴户里。”麻氏道：“这东西在阴户里还真爽利。”“从没有放进的缅铃这等快活。”字里行间似乎颇有些“依依不舍”的感觉，肯定是“缅铃”得来不易，不然她自己也弄一个以备不时之需。《醒世姻缘传》第六十五回提到偷儿“将那‘先生’、‘人事’丢下，把缅铃藏在袖中”，说明“角先生”、“广东人事”之类不如“缅铃”珍贵。接下来，小说强调“梁生皮箱内不见二丸缅铃、四大颗胡珠，说都是御府的东西，押来起取”，“唬得晁夫人往地下一撩，面都变了颜色”，“这几件物事没有一个人晓得的”，其意图大概也是一样的。

《杏花天》中写到的“缅铃”最多，共有十二颗。小说第十三回提到悦生“灯下取匣，展开锦盒，查数金铃，刚刚十二金丸”。这些“缅铃”是从扬州妓院中的当红名妓雪妙娘那里继承来的。小说第四回写封悦生与雪妙娘誓盟相拜之后，妙娘将平生所积攒的钱物和各种宝贝一并交给悦生，其中就包括这些“缅铃”在内，雪妙娘从何处弄得此物，不得而知。这雪妙娘果然不凡，别的财物暂且不论，单说这“缅铃”已非寻常人家所能拥有。财大气粗的雪妙娘夜以继日、兢兢业业地寻欢作乐，不到一年，便精竭髓枯而亡。封悦生连娶妻妾一十二人，日日车轮大战，刚好每人分得一颗“缅铃”。第十一回提到悦生“遂起来披衣，将薰香炉火，取起灯来，向自家皮匣内，原是雪妙娘所遗之物，忙取了一丸，放在手中”。接着又说“价值百金”，那么十二颗“缅铃”就是价值千金以上了。这雪妙娘是风月中人，自然对“缅铃”津津乐道。然而，小说中的女主人公珍娘和她的三个妹妹第一次接触到“缅铃”的时候，都表现出无比的“纯真”，这也说明“缅铃”在女性当中流传的范围是非常小的。需要指出的是，虽然明清小说都“异口同声”地说“缅铃”是云南缅甸之地出产的，但却根本就没有用个字来描述云南边地的妇女拥有“缅铃”的情况。相反，在小说中使用这些女性淫具的似乎都是些商品经济较发达地方（如扬州、南京等地）的中下层妇女。

尽管对云南这边的事情很关心，但《姑妄言》中的宦萼还是不知道“缅铃”的事情儿。所以当侯捷的大管家私下孝敬了两个缅铃的时候，“宦萼大喜，赏了他二百两银。当日晚间便同侯氏试验”。次早，“用丝绵包好，如宝贝一般收贮候用”。





① 因为侯捷刚到过云南，所以才带回了“宝贝”，这种东西在宦萼的眼里至少都要值“二百两银”。《浓情秘史》第六回说：“此物难以多得。世间稀少。或有之而且价值千金。莫说穷者之妇不能得。即少余之家亦不能遇此物也。”第十一回说的“灯下取匣，展开锦盒，查数缅铃，刚刚十二金丸”与《杏花天》完全一样。《武宗逸史》第四章说皇帝见到妓女出身的楚玉用“缅铃”来尽兴，居然不知道是何物？武宗待她静下来问道：“此为何物？”“缅铃。”楚玉从胯下取出一个银球递给武宗。武宗拿来观看，只见此铃大如龙眼，四周光滑无缝，握在手中，铃自动，切切如有声。“此物如何使用？”“你不是都看见于吗？”“为何此物可自动？”武宗问。艳君也爬起身来观看。“皇上真是少见多怪。缅铃，相传属鹏精所制，鹏性淫毒。鹏来，诸牝悉避去。如迹蛮妇，辄啄而求合，土人就束草人，缝衣簪花其上，那鹏以为是牝，与之宣淫，精溢其上。采之，裹以重金，大仅为豆。嵌之于势，以御妇人，得气愈劲。但夷不外售，取之始得。有人作伪，裹而摇之跃，但真货不摇自鸣。”^② 这样的说法颇有些讽刺的味道，竟然连明武宗这样的人对“缅铃”的趣事也闻所未闻，难道说当时真到过缅甸或云南且有一定经济实力的人确实不多，因此“缅铃”主要是在运河沿线的扬州等地的风月场所里流传。

五、明清小说中“缅铃”的真相

毫无疑问，明清小说中的“缅铃”是一种放入女性阴道内使用的淫具。至于《姑妄言》第十一回所说“有黄豆大，是用手攥着的”缅铃在其他小说的描述中并没有出现，估计是作者照抄清初文人董含撰的《三冈识略》之“太极丸”条而得来的。董含已经注意到明人对于“缅铃”说法前后不一致的情况，遂将“缅铃”细分为三类：为妇人所御的“缅铃”、绿豆大嵌于男势的“缅铃”、大如龙眼的贗作“缅铃”，云：“世称缅铃，为妇人所御。据彼处土人云，缅人觅鹏精，裹以小金，丸如绿豆大。男子微割其势，纳铃于中，旋复长合，终其身弗复出矣。一名太极丸。鹏性最淫，遇牝即合，遗精于地，收之为铃，得暖则跳跃不止，盖气所感也。土人求之、亦不易得。今世所传，大如龙眼，俱系贗作，聊以欺人耳。见《日南杂记》。”^③ 此乃调停之论，却越调越乱，从上下文来看，让人费解的是所谓的“太极丸”究竟是指哪一种“缅铃”，“为妇人所御”也有受明人小说影响的痕迹。实际上，“缅铃”一词最初的含义是指东南亚一带男性的“嵌珠”风俗，始见于元代周致中所撰的《异域志》卷之上“暹罗国”，云：“其俗男子皆割阴嵌

①（清）曹去晶著：《姑妄言》，北京：中国文联出版公司，1999年版，第583页。

②（清）齐秦野人著：《武宗秘史》，北京：中国华侨出版社，1994年版，第68~69页。

③（清）董含撰：《三冈识略》，沈阳：辽宁教育出版社，2000年版，第191-192页。





八宝，人方以女妻之。”^①但在著名的《马可波罗行纪》和元末陶宗仪撰的《南村辍耕录》中并没有提到“缅铃”，由此可以推测有关“缅铃”的传闻至少在元代末年还没有在大范围流传。“缅铃”一物最初见于中土文人笔记中，应在郑和下西洋之后。明初笔记文献所见之“嵌珠”，多为“八宝”、“锡珠”、“珠玉”等，均未强调大小或形状。在“镶嵌之物”逐渐转变为“缅铃”的过程中，又不断地“凭空”添加进去一些新的内容。明万历十六年（1588），朱孟震辑录的《西南夷风土记》首次明确提到“缅铃”一词，云：“缅人男女，自生下不剃头发，以白布缠之；阳物嵌缅铃，或二或三，三宣六慰酋目亦有嵌之者。……自阿瓦以下，女色亦多艳丽。”^②由此可见，朱孟震所说的“缅铃”还停留在男性“嵌珠”的阶段，还没有演变成明清小说中的“女性淫具”。

明人笔记所见“缅铃”的女性化转化与《金瓶梅》在文人中的传抄有密切的关系。据说谢肇淛（1567~1624）曾向袁宏道借抄《金瓶梅》，袁宏道在《与谢在杭书》中曾说：“仁兄近况何似？《金瓶梅》料已成诵，何久不见还也？”^③可以推测，谢肇淛受到了《金瓶梅》中所写“勉铃”的影响。明万历四十二年（1614），谢肇淛曾任云南布政司参政，他在《滇略》卷三“产略”中记载说：“缅铃，相传鹏精也。鹏性淫毒，一出，诸牝悉避也。遇蛮妇，辄啄而求合。土人束草，衣绛衣，簪花其上，鹏翮之不置，精溢衣上，跳跃不休。采之，裹以重金，大仅如豆，嵌之于势，以御妇人，得气愈动。然秘不外售，杀夷取之始得。滇人伪者，以金作蒺藜形，裹而摇之，亦跃，但彼不摇自鸣耳。一云名太极丸。”^④谢肇淛将“缅铃”与“鹏精”生拉硬扯地联系到一块儿，旨在为渲染“缅铃”的特殊功能作铺垫。但此处又说“缅铃”大仅如豆，“嵌之于势”似乎还说得通，但“不摇自鸣”似乎就有些“越说越远”了。因此《滇略》卷九“夷略”接着说到：“缅人有数种，有老缅、得楞子、阿瓦、如猛别、雍会、普澣、洞吾、摆古，皆其类也。……男短衣长裤，势嵌缅铃，行声谡谡然，别有一布护之。”^⑤大仅如豆的“缅铃”居然能够“行声谡谡然”，可能就有些夸大其辞了。谢肇淛《五杂俎》卷十二“物部四”中还说：“今世之所宝者，……皆滇中产也。……滇中又有缅铃，大如龙眼核，得热气则自动不休。缅甸男子嵌之于势，以佐房中之术。惟杀缅甸时活取之者良，

①（元）周致中著：《异域志》，北京：中华书局，1981年版，第23页。

②（明）朱孟震撰：《西南夷风土记》（收入《笔记小说大观》六编·第七册），台北：新兴书局，1983年版，第2783页。

③（明）袁宏道著：《袁中郎尺牍全稿》，上海：南强书局，1934年版，第160页。

④方国瑜主编：《云南史料丛刊》（第六卷），昆明：云南大学出版社，1999年版，第693页。

⑤方国瑜主编：《云南史料丛刊》（第六卷），昆明：云南大学出版社，1999年版，第779页。





其市之中国者，皆伪也。彼中名曰太极丸，官属馈遗，公然见之笈牒矣。”^① 此处说滇中“缅铃”也能够“得热气则自动不休”，似乎与前说“摇之，亦跃”自相矛盾。前说“缅铃”大仅如豆，滇人伪造的“作蒺藜形”，此处却说“大如龙眼核”。按照谢肇淛所说，“缅铃”的产地也发生了变化，“滇中又有缅铃”，且还能“得热气则自动不休”，接着又说“其市之中国者，皆伪也”，不知“蒺藜”与“龙眼核”之大小、外形是否相当。

实际上，“铃本振撼之物，即握之手臂犹摇荡不自制”，这样的说法似乎在明万历四十五年（1617）刊刻的《金瓶梅词话》中就已经出现过。沈德符（1578~1642）也是最早热衷于传抄《金瓶梅》的学者之一，他在《万历野获篇》卷三十“土司·叛酋岳凤”中记载了岳凤和“缅铃”的传闻：“甲申年，云南陇川叛酋岳凤擒至京献俘，……凤本华人入缅，性淫侈，装饰诡异，肌肤刻画异锦，如宋人所谓雕青者。阳道亦嵌数缅铃于首，寻为行刑者割去，以重价售于勋臣家。铃本振撼之物，即握之手臂犹摇荡不自制，不如此酋何以宁居也。”^② 甲申年即明万历十二年（1584年），此时才六岁的沈德符不太可能亲身经历这些事儿，据查《万历野获篇》三十卷写于明万历三十四年到三十五年间，可知“缅铃”与岳凤的逸闻已流传二十多年。岳凤性器上镶嵌的“缅铃”被刽子手割去高价卖给京城的达官贵人家，不知道有什么用？显然不可能再模仿岳凤。华人“入缅”后即“性淫侈”起来，这等于是诬蔑缅甸淫乱。《万历野获篇》中说“缅铃”握之手臂犹摇荡不自制，这种说法并未见于此前的笔记文献，当然沈德符也不相信“本振撼之物”的“缅铃”能够“镶嵌”在男子的阳具上，认为此非常人可以忍受，看来沈德符心目中的“缅铃”确实收到了《金瓶梅》的影响。

在谢肇淛、沈德符之后出现的提及“缅铃”的笔记文献不胜枚举，多数都是越说越离谱，以致使人难以置信。同样，《金瓶梅词话》以后的小说也不可避免地受到了这些笔记文献的影响。比如《浓情秘史》第六回中所说的“此宝之名称为‘缅铃’。出于洋缅甸国所产。一鸟名鸪。极好淫欲。在于水上。遇物则媾。其精浮水。被人取来。以赤金为壳。将其精收入。周封数重。此内响叫者。以是精也”，还有《武宗逸史》第四章说的“缅铃，相传属鹏精所制，鹏性淫毒。鹏来，诸牝悉避去。如迓蛮妇，辄啄而求合，土人就束草人，缝衣簪花其上，那鹏以为是牝，与之宣淫，精溢其上。采之，裹以重金，大仅为豆。嵌之于势，以御妇人，得气愈劲。但夷不外售，取之始得。有人作伪，裹而摇之跃，但真货不摇自鸣”等等，

①（明）谢肇淛撰：《五杂俎》，沈阳：辽宁教育出版社，2001年版，第256页。

②（明）沈德符撰：《万历野获篇》，北京：中华书局，1959年版，第766页。





均可在笔记文献中找到“原型”。20 世纪以来，几乎所有研究《金瓶梅》的学者都用明清笔记文献中的“缅铃”资料来论证自己的观点，实际上这是一个很大的误区，越“考证”越乱。而且令人遗憾的是，民俗学者李承祥在 1945 年写的《缅铃》一文在吴晓铃、施蛰存、魏子云、梅节、陈诏、黄霖、孙家骥、刘以焕、王汝梅、王春瑜、潘建国等人的相关论著中完全被“忽视”了，似乎只有程千帆先生还记得有一篇叫《缅铃》的文章出现在 20 世纪 40 年代，并且已经对诸多“金学家”讨论不休的问题有了一个接近于“真相”的考证工作。^①

笔者认为，汉语中的“缅铃”一词至少有三重含义：即“男性嵌珠风俗”、“女性助淫器具”和“基于性爱巫术的媚药”。或许“缅铃”还有第四重含义，在有些笔记文献中，“缅铃”是作为一种特殊的“保健器材”而出现的。比如清嘉庆五年（1800）曹春林编《滇南杂志》卷十三“轶事七”之“鹊不停”云：“滇南有树，名鹊不停者，枳棘槎枒，群鸟皆避去，不敢下，惟鸚之交也，则栖止而萃其上。精溢于树，乃生瘤。土人断瘤成丸，如鸟卵，近人肌肤，辄自跳跃，就私处益习习然。人或骨节间作酸楚，失舒展，按其丸于骶穴，弹动少时，即苏快而愈。然极难得，故缅人以铜为之，内藏小轮，循环不已，以气温体暖，相感而动，其功用悉如树瘤，名曰缅铃。然亦从西洋海舶来，非缅制也。”^② 结合一些外文材料和明初笔记如《瀛涯胜览》、《西洋番国志》、《星槎胜览》等的记载，作为“男性嵌珠风俗”的“缅铃”是真是存在的，可能源自于印度，后传到缅甸、泰国和印度尼西亚等地；“基于性爱巫术的媚药”则完全是一种迷信说法，是没有什么真凭实据的；而作为一种“女性助淫器具”的“缅铃”虽然主要是出现在明清小说中，不能不信，也不可全信。因为“缅铃”作为一种女性淫具，有提供小说家想象的“原型”存在，这种原型就是早期的“阴道球”。清乾嘉年间的著名学者赵翼（1727～1814）在《檐曝杂记》卷三“碎蛇、缅铃”中说到过这种“实物”：“余归田后，有人以一铃来售，大如龙眼，四周无缝，不知其真伪。而握入手，稍得暖气则铃自动，切切如有声，置于几案则止，亦一奇也。”^③ 赵翼归田的地方是常州府阳湖县（今江苏省武进县），说明当时的江浙地区的确有所谓“缅铃”贩卖于里巷之间。据西方学者的考证，在女性阴道内放入中空的或实心的小球可能最早起源于日本，这些小东西被称作“rin-no-tama”或“ben-wa-ball”。据说这些东西的震动能够引起快感，用棉塞来固定其位置，可以单独或成对使用。有些空球中又含有装了

① 傅杰著：《聆嘉声而响和》，上海：华东师范大学出版社，2001 年版，第 277 页。

②（清）曹春林编：《滇南杂志》，台北：华文书局，1969 年版，第 475 页。

③（清）赵翼撰：《檐曝杂记》，李解民点校，北京：中华书局，1982 年版，第 55 页。





水银的固体小球，在女性活动时，这个水银球也会不停地滚动。^①毫无疑问，明清小说中的“缅铃”，其原型可能就是这种女性“振荡器”，但未必真的产自缅甸或西洋的印度。荷兰学者高罗佩在《中国古代房内考》中认为“勉铃正是日本‘琳之玉’(rin-no-tama)的原型和根源。‘琳之玉’是人工制造供女子用以自慰的工具，……显然中国的‘勉铃’与‘琳之玉’在构造和用法上十分相似。……读者会发现中国人乐于相信这样一种假说，即所有这些辅助工具都是来自域外。”^②然而，此种提法需要倒过来说才对，即日本的“琳之玉”是中国明清小说中“缅铃”的原型和根源。

明清小说中的“缅铃”也有实物作为辅证，高罗佩在《中国古代房内考》一书的注解中引了Richard F. Burton(生平未详)的一段话：“在北京遭劫时，后宫中放有一些小球，样子比旧式步枪子弹稍大，用薄银片制成，内有类似grelot的活动的的小铜丸，女子把它们放入阴唇，在床上上下运动就会感到其乐无穷。”^③1926年，柴萼(1893~1936)撰《梵天庐丛录》卷三十七“媚药六则”云：“(缅铃)诸书所记，不无小异。此物予在日本尝一见之，大如黄豆，握于手中，掌心奇痒”^④看来，日本民间也流传着“缅铃”的说法，竟然还与中国如出一辙，且还有些“添油加醋”的味道。明清小说中的“缅铃”很容易让人想到“阴道球”(geisha balls, 也叫Ben-Wa balls, Burmese bells, Thai beads或rin-no-tama等)，因此孙来臣博士将“Burmese bells”看作是东南亚情色文化对中国人的影响，似乎也有一些不妥之处。“嵌珠”作为一种的奇异的性风俗，很难说对中国人的情欲世界有什么影响，因为它与儒家精神相违背。“阴道球”可能真的来自于日本，是中国人将它“诬蔑”给了“想象的异邦”缅甸，就连云南也受到些牵连。在明清小说的他者叙事中，缅甸和云南并没有什么不同，所以“缅铃”和云南自然有着一些脱不开的干系。为了自圆其说，造成了“缅铃”传闻的多元化局面。汉族文人的这种“内部东方主义”情结，在“缅铃”叙事上面被淋漓尽致地体现了出来。20世纪初期专门研究中国人礼俗迷信的江绍原曾指出：“汉人似乎总觉得旁地的妇女淫，南北人互贬之外，又常听见汉人说满洲、日本、西洋的女子非常淫，‘难以应酬’。……或许‘淫’之判断在先而所以‘淫’之说明在后，故南人说北女因睡

① Vern L. Bullough and Bonnie Bullough, eds. Human Sexuality: An Encyclopedia (Garland Reference Library of Social Science), New York: Garland Publishers, 1994. pp 381-385.

② (荷)高罗佩著：《中国古代房内考》，李零等译，上海：上海人民出版社，1990年版，第216页。

③ (荷)高罗佩著：《中国古代房内考》，李零等译，上海：上海人民出版社，1990年版，第224页。

④ (民)柴萼撰：《梵天庐丛录》(收入《笔记小说大观》十七编)，台北：新兴书局，1979年版，第6283~6286页。





炕而淫，北人说南方女子因近水而淫。”^① 滇缅边地因为有了对于“缅铃”的描绘而增添了几分神秘气息，普通读者很容易将“淫乱”的帽子扣在“想象的异邦”上面。这种表述充分体现了汉民族对于异邦女子的集体性幻想。滇缅边地既然出产这些女用的“宝贝”，那里的女人不用说肯定都是些欲壑难填的“怪物”。正是在这样的情境中，男性镶嵌在阳物上的“缅铃”被慢慢地建构成女用的“助淫器具”，同时也片面地加深云南徼外族群的“淫乱印象”。

① 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。





【性人类学研究综述】

当代中国性文化研究的特点和重要成果

朱和双，瞿明安

（楚雄师范学院 民族学与人类学研究所，云南·楚雄，675000；

云南大学 民族研究院，云南·昆明，650091）

性文化研究是当代中国性科学的重要组成部分，在 20 世纪 80 年代以来的中国性学领域中，性文化研究可以说是较为活跃和已成规模的，众多学者在这一领域做出了卓有成效的工作，并且有许多实实在在的可以昭示的研究成果问世。总结和审视当代中国性文化研究的特点、取得的成就和面临的问题，对于深化中国性科学的研究，提高全民族的性文化素质具有十分重要的现实意义和理论价值。

一、当代中国性文化研究的特点

当代中国性文化的研究起步较晚。20 世纪 80 年代以前，由于受到极左思潮的影响，与性文化研究有关的学术活动都不可避免地受到排斥。改革开放以后，随着国外有关性学、性文化的译著不断问世，中国学者在吸收国外性学理论方法的基础上进行反思和探讨，并尝试着运用相关的理论方法开展性文化方面的实证研究，取得了令人瞩目的研究成果。

1、性文化研究的理论方法

性文化的研究离不开理论方法上的运用和创新。20 世纪 80 年代以来，随着中国性文化研究领域的不断拓展，有关性文化的学科定位、理论构建等问题曾有不少学者进行过初步的讨论。其中刘达临探讨了性文化的内涵和发展问题。江晓源尝试着运用物理学有关张力的理论来研究中国传统社会中表现出的性张力问题。李银河对与同性恋有关的西方酷儿理论作了相应的介绍和回应。张枫等人则重点

【作者简介】朱和双（1976 -），男，云南保山人，法学（民族学）博士，楚雄师范学院民族学与人类学研究所副研究员，云南省彝族历史文化与社会发展研究基地首席专家，近年来主要从事性人类学研究。

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





探讨了与性文化建设有关的理论问题。史成礼认为在性科学体系中应包括性民俗学、性人类学等学科。在阮芳赋的著作中，可以看到他对性风俗和性人类学的关注。他把人类文化中的性态度归纳为两大类：性肯定观和性否定观。阮芳赋指出，由于客观上的复杂性，每一个民族、一个小区、一个社会、一种宗教、一个学派、一种文化，对于性的态度很少会百分之百地持否定观或肯定观，因而判断起来，也会遇到困难，必须多做具体分析，抓住主要的、本质的倾向。

潘绥铭带领的中国人民大学性社会学研究所也非常关注性文化的研究，在潘绥铭的指导下，他的团队开始涉足性文化方面的理论与方法探讨，认为当前对于“性”观念的研究特别是关于当代中国“性”观念的研究，应该充分借鉴社会人类学的研究手段和方法，尤其是经过后现代主义反思的当代人类学理论，甚至在此基础上建立“性人类学”，在具体的社会场域中发掘研究对象，将田野工作应用到研究过程中去，将“性”观念的研究深入基层、深入微观领域、深入常人和边缘人群。人类学研究方法在“性”学研究中的应用，意义在于充分吸纳人类学研究所要求的研究者对现实场景的贴近，在于下移研究者的进入视角，使“性”研究得以获益于其他社会科学的微观研究方法，使人的“性”观念的形成过程及其蕴涵内容的复杂性、多元性、多变性能够充分显现出来，部分地解构其他研究手段可能进行的粗线条式的归纳。宫哲兵认为在所有的社会科学各学科中，人类学对性行为研究有着最长久的兴趣，西方许多性学著作都是人类学家写的。文化在塑造人类性行为方面起关键作用，所以对世界不同民族的性行为进行跨文化比较是很有必要的。跨文化比较是人类学的一个重要研究方法，运用这一方法研究性文化，对于破除性愚昧、性神秘、性有罪等错误认识是有益的。同时，对于建立性健康的观念和行为，也是有借鉴价值的。

在肯定以上成绩的同时也应该承认，当代中国的性文化研究缺乏学科定位和系统的理论探讨，一些知名的性文化研究专家都是从事社会学或医学研究的学者。相比之下，学者们对性社会学的研究要成熟一些。综观当代中国性文化研究的发展历程，主要表现出以下特点：第一，最初致力于性文化研究的学者主要是一些知名的社会学家，如刘达临、潘绥铭、李银河等，而不是文化学者，性文化研究表现出和性社会学结合的趋势，由于性文化研究的发展远远落后于性社会学，社会学家的参与让性文化研究深深地打上了性社会学的烙印；第二，性文化研究受中国传统道德观念的束缚太深，很多研究成果仅仅停留在作价值判断的层面，难以深入挖掘性文化的发展脉络；第三，许多与人类性文化相关的研究和论述大都局限于介绍和延续古典进化论有关人类两性关系的假设，对一些性文化现象缺乏





理性的分析，而简单地认为是“原始性风俗”的遗留，所依据的理论相当刻板；第四，当代中国性文化研究的理论探讨尚处于起步阶段，没有系统的理论支撑，也没有专门的研究队伍出现，很多研究者都是在致力于其他研究的过程中附带涉足性文化理论的研究，至今还没有“性文化学”相关的理论专著出现，更没有“性文化学”的研究方向或学位点。这表明，当代中国性文化的研究在理论构建方面还存在着一定的欠缺和需要拓展的广阔空间。

2、性文化的实证研究

与理论研究上的滞后相比较，当代中国性学界对性文化的实证研究可以说是蔚为大观。这里所说的实证研究，即将不同学科的理论方法运用于与性文化相关领域的调查研究、资料收集、描述和分析并解决实际问题，在这其中既有从社会学角度从事的问卷调查研究，也有从人类学或民族学角度从事的田野调查研究，还有从历史学角度从事的专题研究，形成了当代中国性文化研究的三个重要领域。

从社会学角度开展的实证研究，最引人注目的是刘达临教授于 1989 年至 1990 年主持开展的全国两万例“性文明”调查，这次调查的对象是中学生、大学生、城乡已婚者、性罪错分子，涉及 15 个省市、24 个地区。发出问卷 21500 份，回收 20712 份，回收率达到 96.3%，其中有效问卷为 19559 份，合格率为 94.4%，是当代中国性学界举行的第一次大规模的性文化问卷调查，其最终成果《当代中国性文化》出版后在国内外性学界均引起了极大的震动。之后，在福特基金会资助下，由中国人民大学性社会学研究所潘绥铭教授主持了《中国人的性行为与性关系：2000-2006》的大规模调查，全国共有 6000 多人参与了这次性调查，有效回答率位列世界第一。潘绥铭及其学术团队还对中国部分地区的地下产业、小姐等现象进行了深入的社会调查，取得了不少颇具影响的学术成果。

与社会学家开展的大规模问卷调查相比，人类学家、民族学家开展的与性文化有关的田野调查则主要是个体性或小规模的。从 20 世纪五六十年代开始，部分民族学家就对云南省宁蒗县泸沽湖畔永宁地区摩梭人（当时使用纳西族的族称）不娶不嫁的“阿注婚”、“阿夏婚”、“走婚”、“走访”这一独特的两性关系和相应的母系制度进行了深入细致的调查，其中成果比较突出的有詹承绪、严汝娴、宋兆麟、王承权等人，其调查成果包括 20 世纪 80 年代以后出版的系列性民族志调查报告和部分学术性的专著，其扎实的田野调查资料曾引起了国内外众多人类学家和性学家的关注。而 20 世纪 90 年代对摩梭人走访制这一两性关系进行田野调查并取得相应成就的则有蔡华、施传刚等留学国外的人类学者，其成果在国际学术界曾引起了很大的震动。





从历史学角度对性文化开展的实证研究，既有刘达临、江晓源等人开展的有关中国性文化的综合研究，也有其他学者所进行的中国性文化的专题研究，具体如赵国华等人的中国生殖崇拜文化研究，张在舟的中国古代同性恋研究，施晔的中国古代文学中的同性恋书写研究，史成礼的敦煌性文化研究，宋兆麟的中国生育信仰研究，宋书功的诗经性爱风俗研究，以及其他学者有关娼妓、贞洁观、宦官、后宫制度、生育文化、房中文化、艳情小说、性爱神话、明清性爱风气等的研究，在有关性文化史的不同领域取得了显著的成就。

二、当代中国性文化研究的重要著作

改革开放以后，中国的性文化研究迎来了良好的社会环境，从西方引进的性学书籍开始在国内公开出版。与此相关的还有一大批西方性文化和性人类学著作的中译本，这些书中通常都有相当的篇幅涉及到性的内容。如《中国古代房内考》、《历史中的性》、《性崇拜》、《野蛮人的性生活》、《乳房的历史》等等。这些著作对于国内的性文化研究有很大的促进作用。伴随着“性文化热”催生出来的性文化通俗读物，估计有上千部之多，有些还一度成为畅销书。这些作品虽有“重复”书写之嫌，但对于普及大众的性文化知识还是功不可没的。

1、性文化史研究专著

在当代中国的性文化研究者中，刘达临无疑是影响最大的人物之一。刘达临原来是研究社会学与婚姻家庭问题的学者，在工作中遇到不少问题都与性有密切关系，促使他转而重点研究性文化。他率先主持了全国两万例“性文明”调查，并为收集性文化实物不遗余力地与各种世俗偏见作斗争，先后主编和撰写了几十种性文化研究专著，诸如《中国当代性文化——中国两万例“性文明”调查报告》（1992年）、《中国古代性文化》（1993年）、《世界古代性文化》（1998年）、《性与中国文化》（1999年）、《世界当代性文化》（1999年）、《20世纪中国性文化》（2001年）、《中国情色文化史》（2004年）、《云雨阴阳——中国性文化象征》（2005年）、《探索性文化之旅》（2005年）、《浮世与春梦——中国与日本的性文化比较》（2005年）、《爱经与秘戏——中国与印度的性文化比较》（2006年）、《中国性文化史》（2007年）等等，可谓当代中国著述最丰的性文化研究学者。值得一提的是，刘达临主编的《中国当代性文化》出版后曾被美国《时代》周刊称之为“中国的金赛报告”，在国际性学界产生了巨大的影响。刘达临的另一部著作《中国古代性文化》则对中国古代不同历史时期性文化的特点和演变作了系统深入的描述和分析，是迄今为止国内性学界研究中国性文化史方面规模最大、体系最完整的一部著作。与此





同时，刘达临还对自己收集的性文化实物展开了系统的研究，先后出版了《中国性史图鉴》（2003 年）、《世界性史图鉴》（2005 年）、《世界性文化图考》（2005 年）等一系列论著。由于刘达临在中国性文化研究方面作出了重要的贡献，因此，美国的《时代》周刊曾评价他是引导中国进入幸福的 21 世纪的六个有代表性的人物之一，并被授予“赫希菲尔德国际性学大奖”。

史成礼最初是一位性医学方面的研究专家，他后来对敦煌莫高窟中的性文化实物进行了系统的研究，所著《敦煌性文化》（1999 年）是第一部从性文化的角度研究敦煌的书，书中附了很多的插图。不可否认，刘达临、史成礼等老一辈学者对当代中国的性文化研究具有开创之功。正因为有他们的引导，后来的一大批中青年学者才逐渐摆脱了那些关于性文化研究的“宏大叙事”，并将性文化史的研究往纵深方向推进。

在性文化史研究方面，科学史专家江晓原独辟蹊径在文科和理科的交界处行走，他的性文化史专著有《性在古代中国》（1988 年）、《中国人的性神秘》（1989 年）、《性张力下的中国人》（1995 年）和《性感：一种文化解释》（2003 年）等，总给人耳目一新的感觉。江晓原尝试着运用“性张力”的概念重新梳理中国古代的性文化，并提出了自己的观点，认为中国人对于“性”长期存在着看起来是对立的两极：一极是重生殖、重子嗣、多妻和重人欲的，另一极则是礼教。石方的《中国性文化史》（1993 年）以通史体例书写了中国上下五千年的性文化发展脉络，具有拓荒补白之功。最难能可贵的是作者以严谨的态度，在故纸堆中考证了中国古代每一个时期的性文化现象，甚至对历史上的一些少数民族的性文化也进行了探讨。郑思礼的《中国性文化：一个千年不解之结》（1994 年）则充分展现了作者的古典文学造诣，是一本全面阐释中国古代性文化的理论专著，它完整地展示了构成中国性文化的方方面面及其所包含的文化内核。

早在 20 世纪 80 年代，潘绥铭就出版了《神秘的圣火——性的社会史》（1988 年），该书虽然以社会史的名称命名，但实际上却大量地涉及到性文化史方面的内容，如性崇拜与性禁忌、农业文明中的性道德、古典艺术中性的映像、性与宗教的关系等等，可以算作是一部有关西方性文化史方面的著作。它的出版起到了为国人打开性文化眼界的积极作用。

近年来，在性社会学研究领域非常活跃的李银河在性文化研究方面也有傲人的著作，如《虐恋亚文化》（1998 年）、《同性恋亚文化》（1998 年）、《生育与村落文化》（1994 年）、《性·婚姻——东方与西方》（1999 年）、《性文化研究报告》（2003 年）、《性文化的变迁》（2003 年）等等。李银河对于性文化的研究有其自身的特点，





她将西方性社会学发展的最新理论运用到当下中国的性文化研究之中，逐渐使自己成为一个公共知识分子，她在理论上的大胆探索和创新明显有别于其他注重史料的性文化研究学者。

由吴阶平担任编委会主任的《中国性科学百科全书》(1998 年)，堪称是中国性学界一部里程碑式的著作，其中也涉及到性文化史、性风俗、性文艺、性审美等方面的内容。近年来由张枫主编的《性文化建设概论》(2008 年)，则是当代中国性学界有关性文化建设方面的扛鼎之作，该书对性文化建设的基本原则，以及家庭、学校、单位、社会、个体、境外和广东性文建设的理论与实践进行了全面深入的研究，它的出版对于普及性文化知识，促进中国的性文化建设作出了重要的贡献，以致得到了不少著名性学家的高度评价。

2、生殖崇拜研究专著

生殖崇拜是世界各民族中一种非常古老的文化现象，也是性文化研究的一个重要课题。生殖崇拜具有巨大的文化活力，学术界探索生殖崇拜文化已有百余年历史。近二十多年来，随着国外相关译著如《性崇拜》等的出版，引起了国内学者对中国生殖崇拜文化的极大兴趣。在当代中国学术界，对生殖崇拜进行系统研究的开拓者是赵国华。1986 年，他首次在中国学术界提出生殖崇拜文化的新概念。赵国华的代表作《生殖崇拜文化论》一书(1990 年)，内涵丰富，创见迭出。赵国华阐述了初民以食促进生殖的宗教礼仪，令人耳目一新。赵国华认为，人类的生殖崇拜是遍及世界的一种历史现象，是远古人类乃至上古早期人类的主要精神文化，它包含着现代人类多方面灿烂文化的萌芽。百余年来，中外学术界普遍认为图腾崇拜是人类最早的崇拜。然而，赵国华却认为人类最早的崇拜是生殖器崇拜。他还大胆提出生殖崇拜先后经历了生殖器崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜三个阶段。赵国华指出，若能把产食经济文化与生殖崇拜文化连结起来研究，文化人类学将会发生一场革命；如果把生殖崇拜文化的研究全面深入开展起来，中国和世界早期的文化史都需要重写。

除了赵国华以外、廖明君、杨学政、傅道彬、张铭远等学者也在生殖崇拜方面出版了具有影响的著作。廖明君是当代中国对生殖崇拜进行系统研究的集大成者。1994 年，他出版了《壮族生殖崇拜文化》一书，在此基础上，2006 年，廖明君又出版了新作《生殖崇拜的文化解读》。该书从篇幅和内容来说，都可堪称生殖崇拜研究的大作。廖明君针对生殖崇拜文化所具有的交错混融的特点，以中国各民族的生殖崇拜文化为研究对象，运用民族学、民俗学、宗教学、神话学、文化人类学、考古学、艺术学等学科的有关理论和材料，以无生物崇拜、植物崇拜、





动物崇拜、性崇拜与生殖崇拜文化的内在关联为切入点，既注重理论探索，更注重对中国各民族生殖崇拜进行具体的文化剖析，对生殖崇拜文化进行系统深入的跨学科研究与阐释。

当代中国学者对生殖崇拜的研究情有独钟。杨学政长期从事中国西南少数民族宗教研究，论著甚丰，他的《衍生的秘律——生殖崇拜论》（1992 年）从宗教学、民族学、语言文字学、考古学等角度，对中国西南民族的生殖崇拜和中国佛教、道教中的生殖崇拜进行了研究，探索了其中的文化内涵。2008 年，杨学政在原书基础上修订的《揭秘原始性崇拜密码》又与读者见面。此外，龚维英著有《原始崇拜纲要——中华图腾文化与生殖文化》（1989 年）、傅道彬著有《中国生殖崇拜文化论》（1990 年）、张铭远著有《生殖崇拜与死亡抗拒——中国民间信仰的功能与模式》（1991 年）、王炳华编著有《新疆天山生殖崇拜岩画》（1990 年）和《新疆呼图壁生殖崇拜岩画》（1992 年）、侯光与蒋永志著有《图腾崇拜·生殖崇拜——神秘莫测的原始信仰》（1992 年）、王光普与王辅民编著有《民间传世剪纸纹样——生命生殖崇拜与远古图腾》（2002 年）、刘其伟编著有《性崇拜与文学艺术》（2002 年）等。对单一民族生殖崇拜的研究还有杨甫旺著的《彝族生殖文化论》（2003 年），该书以彝族民间生殖文化现象为基础，在田野调查的基础上集中论述了彝族的生殖崇拜问题。

3、性人类学研究专著

在当代中国学术界，人类学家对一些特殊族群（如摩梭人）性爱方式的研究往往被纳入婚姻家庭的范畴，并倾注了过多的热情进行讨论。他们认为这些族群保留的这些特殊的婚姻形态，为研究人类历史上的两性关系增添了有价值的比较材料。20 世纪中期以后，这种倾向集中体现在对摩梭人特殊的性生活方式——“走访”的研究上。对摩梭人性生活方式进行调查和研究的专著也不断出现，如詹承绪、王承权等人的《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》（1980 年），严汝娴、宋兆麟的《永宁纳西族的母系制》（1983 年），蔡华的《一个无父无夫的社会：中国的纳人》（1997 年），周华山的《无父无夫的国度？——重女不轻男的母系摩梭》（2001 年），宋兆麟的《走婚的人们——五访泸沽湖》（2002 年）与《走婚：女儿国亲历记》（2004 年），施传刚的《永宁摩梭》（2009 年）等等。针对摩梭人奇异的性生活方式，学者们试图从各自不同的视角提出自己的看法。尽管不同的研究者在所收集的材料、依据的理论和提出的观点等方面还存在着较大分歧，但他们都不约而同地指出摩梭人的性生活方式超出了主流社会的模式，呈现出强烈的反差。





在人类极为多样化的性爱方式上寻找差异，几乎成了这一时期性人类学研究的指导思想。正是在这种思想的指引下，人类学家对四川木里县俄亚纳西族保存的兄弟共妻、姐妹共夫的婚姻制度进行了系统的研究，仅是宋兆麟就有《共妻制与共夫制》（1991 年）、《穿越金沙江——走婚与伙婚记实》（1999 年）、《俄亚大村：一块巨大的社会活化石》（2003 年）、《伙婚与走婚：金沙江奇俗》（2003 年）、《融化在金沙江魂魄中的异俗——木里俄亚》（2005 年）等论著先后问世。宋兆麟在大量占有田野调查资料的基础上，展开了广泛的专题研究，并通过民俗学的研究方法对考古发掘中的文化现象做出系统的论证。他的《生育神与性巫术研究》（1990 年）介绍了中国民间性文化，并针对中国民间存在的大量对女性生殖器、男性生殖器及双性人的崇拜进行考察，阐明了生育信仰和性巫术的来龙去脉及其在社会发展中的作用。2005 年，该书再版时书名改为《民间性巫术》，又加入了 150 幅图片，方便读者更加直观地了解中国民间性文化。宋兆麟的另一本重要著作《中国生育信仰》（1999 年）则对我国生育习俗进行了较深入的阐述，该书探讨了生育神话、生育神、性器信仰、产育迷信、性教育与求偶术、求子巫术和生育信仰的文化意义等内容。此外，宋兆麟的性人类学研究著作还有《日月之恋》（1996 年）、《中国生育·性·巫术》（1997 年）等。此外，谢国先凭借自己良好的英文功底对性风俗展开的系统研究，主要体现在其专著《走出伊甸园——性与民俗学》（2002 年）上，在这本书中，他主要以民俗学家的眼光审视全世界与性有关的各种民俗现象，书中荟萃了古今中外众多民族中少见的性风俗，并进行了比较研究。

三、当代中国性文化实物的收集展示

当代中国性文化研究的一大亮点，就是作为实体的性文化博物馆开始出现。对中国性文化实物的收集研究，始于荷兰著名的汉学家高罗佩，他从搜集中国古代春宫画入手，撰写了《秘戏图考》（1951 年）和《中国古代房内考》（1961 年）两部专著。正是在高罗佩等人的影响之下，中国学者开始搜集数千年来遗留下来的古代性文化实物资料（雕塑、图画、书籍等），一些私人收藏家像刘达临等开始创办私人性文化博物馆。收集展示古代性文物是一件十分艰巨的工作，要抵挡住舆论压力不说，还得要花费不少的钱。数十年来，刘达临和他那座被费孝通先生称为“五千年第一展”的中华性文化博物馆，经受住了多蹇的命运，起起落落，与国人“欲拒还迎”的性观念若即若离。

1、刘达临的中华性文化博物馆

毫无疑问，刘达临是中国古代性文化博物馆事业最早的发起者和见证人。他





从 1985 年起就把主要精力转向性学研究，开始关注古代性文化实物。1989 年，刘达临搜集到了第一件藏品——明代后期的“压箱底”，以后一发不可收，并逐渐成了规模。从 1992 年开始，刘达临携藏品先后在上海、沈阳、合肥、广州、杭州、成都、天津、重庆、石家庄等 30 多个城市和港台地区，以及柏林、横滨、墨尔本、鹿特丹、纽约、新加坡等地多次举办中国古代性文化展览，产生轰动效应，得到了舆论的极大好评。1995 年，刘达临举债 30 万元在上海青浦县徐泾镇创办中国第一个性文化博物馆——“中华性文化展览馆”，当时他并没有计划公开展览，只是想把自己搜集来的几千件性文物作为性文化研究的一部分与同领域的研究者进行交流。由于展览馆地址过于偏远，知者寥寥。直到 1999 年 8 月，该馆迁往上海市南京东路步行街附近公开展示，更名为“中国古代性文化博物馆”，展品按内容分为 10 个部分，便于参观者了解古代性文化知识。这次虽然离繁华闹市较近，但位于小巷内的博物馆仍很难吸引参观者。刘达临试图在步行街竖立指示牌，但因涉及“性”字，未得到主管部门的批准。因管理部门不允许挂招牌，博物馆一度陷入困境，经营入不敷出。2001 年，性文化博物馆被迫搬迁至租金较低的上海武定路一间 800 平方米的展览厅里继续展出。

为了实现开办“性文化世界第一馆”的梦想，刘达临没有被困难和挫折打垮，历经周折，中国古代性文化博物馆于 2004 年 4 月从上海迁至江苏省吴江市同里镇落户，并于 4 月 19 日正式对外开放，同时改名为“中华性文化博物馆”，原因是前全国人大常委会副委员长费孝通教授为该馆题字是“中华性文化博物馆——五千年第一展”。搬迁到著名的旅游胜地——江苏古镇同里的性文化博物馆位于古典园林“退思园”东侧，馆址“丽则女校”曾是中国近代最早的女子学校之一，拥有近百年历史，环境幽雅。为建成这个博物馆，同里镇投入 300 多万元修建与改建房屋。改建后的中华性文化博物馆，一部分展区是清末民初的西洋建筑风格，另一部分则是典型的江南古园林风格，展览面积明显扩大。刘达临亲任馆长，执行馆长则由其合作者胡宏霞博士担任。馆内两千件展品全为刘达临等人十余年从国内外各地收集而来，最早的属新石器时代后期，最晚的属民国时期，包括各种性崇拜的实物、民间性具代用品、性知识教育的器物和性风俗实物等。其中，最古老的展品距今 8000 多年，距今 5000 余年的珍稀展品则有 20 多件，包括最古老的女神像、最古老的性工具、最古老的秘戏陶塑、最有传奇性的性文物、最美丽的秘戏瓷塑等八个“最”。展览内容分为四个部分：即原始社会中的性、婚姻和妇女、日常生活中的性、特殊领域中的性，并设有远古文化和性崇拜、婚姻家庭和妇女压迫、宗教和外国性文化等展区。





由于新址提供了很好的人文和地理环境，刘达临立志把这个性文化博物馆办成世界顶尖级的性博物馆，与世界文化遗产“退思园”相映照。为此建成一个“性文化石雕园”，放置六十多座性文化大型雕塑。2005 年 3 月，刘达临与上海外滩观光隧道签约，精心挑选了 500 多件“古代性文化”实物放在那里定期展出，有汉唐时放春药的铜盒、云南的石雕男根、男女身雌雄剑、云南白石女阴雕以及明清时期的秘戏瓷雕和画册等，这些特殊展品为观光隧道赢得了一定的商机。几十年来，刘达临的中华性文化博物馆逐渐誉满全国，走向世界，其中部分古代性文化雕塑、春宫图、书籍等展品曾在中国和世界各地展览，部分展品的图片还收入了刘达临编著的《中国性史图鉴》、《中国情色文化史》等书籍中用以扩大宣传。

2、国内其他地方的性文化实物展示

中国古代性文物很多，其材质有陶器、石器、玉器、木雕、刺绣、纸画、照片等。早期的性文物多数都和生殖崇拜有关，且多以雕塑的形式出现；而晚期的性文物多数属于“房中”秘藏的性工具。目前，发现最早的中国古代性工具是 2000 年前汉代的中山靖王刘胜所设计的钢制“假阴茎”。明清以后，大量散落于民间的“春宫画”成为中国古代性文化的见证。20 世纪 90 年代以来，在刘达临等人的带动下，中国掀起了一股挖掘被埋藏和尘封了几千年的古代性文化的热潮，越来越多的人参与搜集、展览、参观古代性文化实物。在性文化实物的收集研究方面，除了专业性的收藏者之外，一些民俗学者开始关注散落在民间的性文化实物，考古工作者也对地下出土的中国古代性文化实物发生了浓厚的兴趣。汪宁生、王炳华、盖山林、苏北海等研究岩画的考古学家还对反映性文化内涵的图像符号进行了较为系统的解读。

随着地下出土的性文化实物的不断出现，一些博物馆也不时地让这些性文化实物与观众见面。如在 1981 年内蒙古乌兰察布盟出土的辽代契丹女尸的墓葬中，就发现了一件妇女专用的兜档布（即现在妇女的月经带）。高昌王朝墓葬也出土有丑衣（月经带）等个人卫生用具。在云南古代滇文化墓葬的发掘中发现了反映交媾形象的青铜器，而各地考古发现的男根形象的性文化实物更是难以数计。中国少数民族的性文化实物丰富多彩，一些从事文博工作的研究者开始搜集、展出这些东西，比如在云南民族博物馆中就收集并展览有傣族的性文化实物——“阿塑”等各种与性相关的东西。同样，云南大理剑川石窟中保留的独特的性文化实物——“阿央白”也引起了研究者的注意，大理白族自治州博物馆里还专门有“阿央白”等白族性文化实物的复制品展出。藏传佛教中出现的“欢喜佛”造像，也逐渐成为当地博物馆争相收藏并展示的性文化实物。





2003 年 10 月 27 日,北京市首次“性文化实物展览”在北京西郊的石景山区计划生育服务中心开展,展期一直持续到 11 月 2 日。在 400 平方米的展厅内,展出了包括春宫画卷、瓷雕、石雕、挂件及太监的陪葬品等在内的 700 多件展品,都是当时的北京性健康教育研究会副会长马晓年教授从 1993 年起开始收藏的。展览的主旨是“普及性教育、享有性健康、性从远古来”,由于这次是北京市首次举办性文化实物展,所以尽管主办展览的石景山区人口计生委相当低调,但是被京城各大媒体争相报道后,还是引起了不少市民的兴趣。2004 年 11 月 21 日,“长沙首届生殖健康与中华性文化大型文物展”在田汉大剧院静悄悄地开幕。500 多件性文化实物第一次走进星城市民的视野,500 多名市民自费参观了展览。与此类似的性文化实物展在国内其他地区也频频亮相,这类活动对于增强人们的性文化知识起到了启蒙的作用。

3、性文化展和性文化节的接连举办

2003 年,首届全国(广州)性文化节在广州隆重举行,这对性文化研究意义深远。在国家及广东省人口和计划生育委员会的大力支持下,在中国性学会、广东省性学会和共创经济发展有限公司的鼎力协作下,性文化节取得了很好的社会效益和经济效益,实现了双丰收。首届性文化节举办伊始,其影响力和知名度远播海内外,当时有包括《人民日报》在内的 33 家媒体进行报道。全国(广州)性文化节一炮打响,而后每年一届,愈办愈好,品牌也随之确立,并散播神州大地及海外,展现了生机勃勃的影响力和创作力。性文化绝不是黄色文化,那是对性文化的异化,真正的性文化应该是健康的性文化,这为性文化节的举办主旨指明了方向。首届性文化节在广州交易会展馆设立了青少年性教育、防治艾滋病等专题展览,以图片的方式系统介绍了青少年性生理、性卫生和预防性病艾滋病的基础知识。此后,每届性文化节都利用丰富多彩的形式来宣传科学的性知识,引导健康的性观念,促进广大群众的性健康、性和谐。到第二届性文化节举办时,引起的轰动效应较第一届更明显。

为了把性科学传递给普通群众,文化节煞费苦心安排的“古代性文化实物展”、“中国各民族婚俗摄影展”引起了巨大轰动效应,上千件从远古到近代的性文物和各民族颇具特色的婚俗礼仪和家庭婚育生活,突出了中华民族丰富的家庭文化。第三届性文化节的“人体标本展览”由南方医科大学提供了众多人体标本,从人体骨路、内脏到胎儿的发育过程,非常逼真地展示了人体构造和生命的发生发展。这个展览能让观众了解自己的身体构造,增强保健防病意识,养成文明健康的生活习惯。邀请国内外知名性学家做专场性学报告是性文化节的又一大特色,应第





二届性文化节特别邀请，潘绥铭、李银河人都作了专题演讲。每届性文化节都有意识地突出了“以人为本”的指导思想，开展了一系列喜闻乐见的活动，比如专门给残疾人送去改善性生活的保健产品，主动关心大龄青年群体的性问题，安排丰富多彩的情趣内衣表演等，甚至还将关注的目光落到广州市的初中生课堂。性文化节还将预防艾滋病的宣传作为重头戏，不仅有专家们对防治问题献计献策，还通过话剧、专家讲座等形式提醒人们如何预防、消除对感染者的歧视和偏见。计划生育、性与生殖保健用品展销会是性文化节的重要组成部分，性保健品展销会的成交量和规模每年都在上涨，形势喜人。

在广州性文化节的宣传和推动下，中国的性文化研究迎来了又一个美好的春天。每届性文化节上都收到很多高质量的学术论文，学者们围绕当前人们关注的热点问题进行讨论，内容涉及性医学、性文化、性社会学、性教育、成人用品等多个层面。在网络上，与性文化节相关的资讯呈爆炸式上升。与此同时，性学年会的学术论文和讨论议题也借性文化节这个平台呈现出一派繁荣的景象，聚集了一大批国内乃至国际上知名的性学专家，为广东省的性学研究以至全国的性学工作注入了新鲜的活力。中国的性文化节经过几年的打磨已经成为长为一个既有文化内涵，又可承载良好商机的知名品牌，其发展势头具有不可限量的前景。受此影响，其他省市也仿效广州举办了不同类型的性文化节和性文化博览会，性文化的热潮还将继续升温。





【性人类学研究综述】

华语世界中身体与性的人类学研究

章立明

(云南大学 社会学与社会工作系, 云南·昆明, 650091)

【摘要】从上个世纪 20-30 年代开始, 身体成为西方社会科学研究者发现的“新大陆”, 美国、英国、法国、德国、日本等国的哲学、社会学、人类学、宗教学、精神分析学以及女权主义等诸多学科的学者, 竞相登陆这一新的研究领域, 以身体为维度, 衍生出种种有关身体的知识言述: 身体现象学、身体政治学、身体社会学、身体人类学、身体形态学、身体管理学、身体美学、身体叙事学和文学身体学……因此, 梳理华语世界中身体研究的现状, 探讨其转向人类学研究的可能性, 我们将催生自己的身体与性的人类学研究。

【关键词】身体与性; 人类学; 华语世界

身体研究不仅要涉及身体的生理性肉体与心理性的情感、意识外, 还要涉及身体生成所牵涉到的社会族群与历史文化等因素, 身体内涵的丰富性正是身体研究的魅力所在, 同时也是难度所在, 那么, 华语世界中的身体研究发展得怎样, 它们呈现出什么样的形态呢?

一、华语世界身体研究的概况

西方的身体研究侧重于身体的形态、意向、属性以及身体与社会、身体与情感、身体与思想、男性身体、女性身体等方面的探讨, 国内及港台大量的身体研究主要分布在身体与社会、身体与文化、身体与消费等方面, 我们可以大致可以把它们划分为身体生成史、身体民俗化和肉身化消费等内容。

1、身体生成史

身体是一部身体的生成历史, 身体生成指的并不是身体的一种生物性诞生或创造, 而是指在肉体既存的情况下政治、经济、军事、社会或文化对其的建构。

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





仔细观察与分析身体的生成史，就能解读人类赋予身体的社会、文化内涵，就可以理清身体与历史的多重关系。华语世界的身体史论文，主要包括身体政治史、身体医疗史、性别身体史等内容。

(1)、海外中国身体史和港台等地古代身体史研究

身体史理论一经提出，就迅速成为海外中国史研究者研究中国的新视角，著名的专著有：高罗佩的《中国古代房内考：中国古代的性与社会》、《秘戏图考——附论汉代至清代的性中国性生活》、栗山茂久的《身体的表现性与希腊和中国医学的分歧》、贺萧的《危险的愉悦——20 世纪上海的娼妓问题与现代性》、费侠莉的《繁盛之阴：中国医学史中的性别，960-1665》和黎志刚关于近代中国发型《想象与营造国族：近代中国的发型问题》的研究。

身体史研究在台湾、香港等地也颇为盛行，研究领域大多集中在医疗社会史、中国古代的气论、礼教、儒家身体政治观以及近世情欲观等方面。如颜学诚的《修炼与身心互动：一个气的身体人类学研究》、蔡璧名的《身体与自然——以〈黄帝内经素问〉为中心论古代思想传统中的身体观》、黄俊杰的《中国思想史中“身体观”研究的新视野》、杨儒宾的《从生气通过天到与天地同流——晚周秦汉两种转化身体的思想》和黄金麟的《身体、国家：近代中国的身体形成（1985-1937）》等。

身体在古代中国常常作为国家、政治的隐喻，大陆学者张再林的《中国古代伦理学的身体性》和周与沉的《身体：思想与修行——以中国经典为中心的跨文化观照》等。

在身体史研究中，房中术研究和性风俗史研究也占了相当的比重，除海外学者的成果外，大陆和港台学者也多有著述，房中术方面重要的著作有，李零主编的《中国方术概观·房中卷》；周一谋的《中国古代房事养生学》、《马王堆汉墓出土房中养生著作释译》；祝亚平的《道教房中源流考》等，性风俗史方面则有叶灵凤的《世界性俗丛谈》；潘绥铭的《性的社会史》和刘达临的《中国性史图鉴》、《世界性史图鉴》、《世界性文化图考》、《中国古代性文化》和《世界古代性文化》等一系列论著。

(2)、近代社会变迁中的身体史

在近代中国的历史发展格局里，身体的存在究竟处在一种怎样的景况，这个问题一直未有清楚的阐释，现在这一状况已随历史学的发展有所改观，冯尔康在《近年大陆中国社会史的研究趋势：以明清时期的研究为例》一文中专门将“身





体史”列为大陆社会史研究的第九大发展趋势^①，一些身体史方面的研究如服饰与民族形成、身体与国家（发式与现代化、废缠足与妇女解放）的研究多多少少填补了中国近代身体史缺席的空白。关于发式的有，王尔敏等人的《断发易服改元——变法论之象征旨趣》、冯尔康的《清初的剃发与易衣冠》和李喜所的《“辫子问题”与辛亥革命》等；关于缠足的则有，杨兴梅的《观念与社会：女子小脚的美丑与近代中国的两个世界》和杨念群的《从科学话语到国家的控制——对女子缠足由美变丑历史进程的多元分析》等。

(3)、当代社会生活中的身体史

社会性别史研究是近年来身体研究领域内的新兴事物，而且社会性别史与身体史之间甚有渊源，因为身体研究的兴起，很大程度上也得益于女权主义理论在身体的性别、性征等问题上的推动作用，其中女性身体史就是目前西方身体史研究中得到较为充分展现的一个领域。

当代中国社会生活中的身体研究，开始涉及女性的性与情感、生育史、男同性恋史等内容。其中有李银河的《中国女性的性与爱》和《中国女性的感情与性》呈现了中国女性的情感与性的丰富内涵；吕铁力的《生育人生》探索少数民族妇女的生育文化等。由于酷儿理论寻求对身份本身的超越而极富挑战性，激发了两岸三地身体史研究中对性和同性恋问题的关注，重要的著作有：潘绥铭的《当代中国大学生的性观念与性行为》；李银河、王小波的《他们的世界——中国男同性恋群落透视》、李银河的《同性恋亚文化》；刘达临、鲁龙光的《中国同性恋研究》；童戈主持并完成的《中国人的男男性行为：性与自我认同状态调查》；邱仁宗的《艾滋病、性和伦理学》；张在舟的《暧昧的历程》；小明雄的《中国同性爱史录》；刘达临的《中国当代性文化》；潘绥铭的《中国性现状》；周华山的《后殖民同志》；翁嘉声的《身体与政体——身体之社会建构：对希腊 Pederasty 及同性恋之初步探讨》；辜敏伦的《女同性恋的身体——目光凝视与主体位置》，黄宗仪的《瓦解性别差异女性主义论述中扮装——雌雄同体与女同性恋主义之重新嵌入》和童戈的《同性恋人群的性状态》；郭雅琦，童戈的《MSM 人群预防 AIDS 行为干预方法研究》以及毛燕凌等人的《对浴池中男同性恋生活状态的研究》等。

2、身体民俗化

如果说身体研究在史学领域的展布，主要是源于西方身体理论的激活，那么，在宗教、民俗、民族和艺术等中国传统学术领域中从来就不缺乏以身体作为出发

^① 冯尔康著《近年大陆中国社会史的研究趋势——以明清时期的研究为例》，台北《明代研究通讯》，2002 年第 5 期。





点的研究，因为“身体是我们能拥有世界的总的媒介……身体的自然手段最终难以获得所需的意义，这时它就必须为自己制造出一种工具，并籍此在自己的周围设计出一个文化世界^①，于是，自从 1979 年起，身体与食物、服饰、陈设、居所；身体与气功、武术、舞蹈、戏曲、书画、音乐、手艺、杂技、游戏、烹饪、药物等以及有关身体的信仰治疗、迷狂、灵媒、禁忌等内容，就出现在由国家民族事务委员会陆续整理和出版的《民族问题五种丛书》（包括《中国少数民族》、《中国少数民族简史》）和不少专著中。

我们将侧重探讨的是身体民俗化中的身体禁忌等内容。由于身体禁忌大多见诸于社会生活的诸多领域，形成有关月经、胎教、育儿、成年礼、婚嫁礼仪、丧葬礼仪等研究，其中尤以月经禁忌的研究最为多见，如江绍原的《血与天癸：关于它们的迷信言行》；王晓丽的《经血认识中的生殖崇拜与生命象征》；李金莲和朱和双的《中国少数民族的月经禁忌与女性民俗》、《中国传统婚俗中的月经禁忌与民间信仰》与《女性、污秽与象征：宗教人类学视野中的月经禁忌》；马丁的《不洁的中国妇女——经血与产后排泄物的威力与禁忌》；翁玲玲的《女人、不洁与神明——台湾社会经血信仰的传统与现代》；许培欣的《从布、粗纸到卫生棉/条：月经科技和身体经验》（1945-1995）和周子闵的《布衣女性穿越月经循环的生活经验与意义》等。

在婚丧嫁娶和孕育习俗等相关领域也汇集了大量的研究成果，如严汝娴、刘宇的《中国少数民族婚丧习俗》；费孝通的《生育中国》；宋兆麟的《人祖神话与生育信仰》、《生育神与性巫术研究》和《中国生育·性·巫术》等；杨福泉的《论纳西族的传统生育礼俗》；熊秉真的《传统中国的乳哺之道》；江达智的《春秋、战国时代生育及婚丧禁忌之研究》；黄文峰《台湾（台南）地区生育礼俗之探讨——兼论日据时代的风俗习惯》；吴宝琪的《宋代孕育之俗研究》；张大鹏的《古婚姻文化中的优生思想》；以及翁玲玲的《作月子的人类学探讨：医疗功能与文化诠释的关系》、《麻油鸡的迷思：汉人妇女作月子的行为探讨》、《汉人社会女性血论述初探：从不洁与禁忌谈起》以及《汉人妇女产后作月子仪式的行为探讨——两个渔民社区的调查研究》等。

此外，国内外学术界对摩梭人母系制家庭也颇为关注，重要的成果有詹承绪等人的《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》；严汝娴和宋兆麟的《永宁纳西族的母系制》等；20 世纪 90 年代末，摩梭人的走婚模式再度引起学术界的兴趣，代表作有蔡华的《一个既无父亲也无丈夫的纳日社会》、和钟华的《生存和文化的选择

① [英] 布莱恩·特纳著，马海良等译《身体与社会》，春风文艺出版社，2000 年版，第 4 页。





——摩梭母系制及其现代变迁》、翁乃群的《母屋：中国西南纳日人社会性别的象征意义和实践》、周华山的《无父无夫的国度——重女不轻男的母系摩梭》、远藤织枝的《中国云南摩梭人母系社会》、施伟刚的《永宁摩梭：中国西南一个异居制母系社会的性联盟、家户组织、文化性别与民族认同》等。

此外，学术界还对四川木里县俄亚纳西族保存的兄弟共妻，姐妹共夫进行了系统研究，相关的成果有：刘龙初的《四川省木里县俄亚纳西族一妻多夫制婚姻家庭初探》；宋兆麟的《共妻与共夫》等，与此同时，在藏、珞巴、门巴等民族居住的喜马拉雅山麓长期流行的一妻多夫，一夫多妻婚姻形式也成为学术研究焦点，重要的成果有：马戎的《试论藏族的一妻多夫婚姻》和张建世的《康世藏族的一妻多夫家庭》等。

其实在身体禁忌方面，还有一个重要的研究领域——生殖崇拜。二十世纪早期的郭沫若、茅盾等学者都对此有过专门的研究，二十世纪 90 年代以来，这一领域的研究层出不穷，著名的有赵国华的《生殖崇拜文化论》；廖明君的《壮族生殖崇拜文化》等专著，还有大量的期刊论文，探讨了汉族、壮族、满族、藏族等不同民族的生殖崇拜，如陈立明的《门巴族生殖崇拜文化探析》；陈明春的《关于苗族对生命生殖崇拜的含义》；刘志群的《西藏门巴族生殖崇拜及其祭祀活动》；杨甫旺的《彝族石崇拜与生殖文化探讨》；张胜冰的《造型艺术与西南少数民族生殖崇拜》；覃桂清的《苗族古代的生殖器崇拜》和章立明的《大母神的人类学解读》等。

3、身体的肉身化消费

自福柯以来，医学、宗教、艺术、文学和通俗文化等多个领域形成了关于这一内容的研究，并且这些研究都程度不同地运用了福柯的分析框架，如何春蕤的《豪爽女人：女性主义与性解放》和《不同国女人：性别、资本与文化》；纪慧文的《12 个上班小姐的生涯故事：从娼女性之道德生涯研究》；王雅各的《女性身体的贸易——台湾/印尼新娘贸易的阶级、族群关系与性别分析》、张小虹、黄素卿的《性别、身体与意识形态——当代西方女性剧场与社会变革》；王蓝莹的《解析性别权力下的身体情欲表述：以报纸妇女信箱为例》；许郁兰的《台湾媳妇仔制度的社会文化分析——身体管训、主体性与性别权力网络》；蓝佩嘉的《销售的政治——性别化的劳动身体规训，两种化妆品销售劳动体制（百货专柜、传销）的比较研究》等。

布尔迪厄指出与消费主义密切相关的是，人们对身体的审美性质日渐重视了，而这是从长相的角度来强调苗条和自我调控。消费社会形成一整套异化身体的身体控制学，时尚杂志和产品广告中的身体告诉每一个人，身体惟一的真实是欲望、





享乐和消费，具体而言，就是女人身体的性征化。也就是说，对自己和自己身体的享受不再被作为一种非道德的行为而遭到理所当然的谴责，主流文化开始抓住自然性、性诱惑与性的片刻满足大做文章。潘绥铭认为这就是性化，即生活和个人的一切方面，都慢慢和性联系起来，主要表现在“性现象的公开化，给更多的事物和现象赋予性的含义，更加突出性别差异中性的方面^①”。

当然，身体的性化不仅是消费广告和媒体的诉求，就连文学艺术都热衷于将身体改写成一种肉体的欲望叙事。中国年轻一代作家则更是乐于书写欲望故事。因此，消费欲望不仅是我们这个时代的身体伦理，也是我们这个时代的话语伦理。围绕这一身体现象的有关的研究有：郝雨的《女性关于疼痛的述说或尖叫：对近年女性半自传体小说的一些理解及文化心理分析》；董正宇的《当下女性文学躯体写作的意义和误区》；向荣的《戳破镜像：女性文学的身体写作及其文化想象》；廖文芳的《当身体成为标签：兼谈女性文学的危机》；刘传霞的《女性？身体？政治：从三部小说文本看建构女性自主性身体叙事的艰难历程》和胡洪亮的《下半身写作非典型性的非诗歌》等。

二、华语世界身体与性研究转向人类学的可能性

1977 年，约翰·布莱金编辑出版了《身体人类学》一书，指出身体人类学要关注的是“在各种变化的社会互动的背景中，那些成为文化的过程与产物的身体的外在化和延伸^②”，而台湾学者翁玲玲等人对月经、坐月习俗等方面的研究可以说已经涉及到人类学领域，完全可以视其为身体的人类学研究或者是性的人类学研究。

然而，作为身体研究重要一支的身体人类学（性人类学），在大陆学术界几乎处于空白地带。从 1994-2007 年，在中文期刊全文数据库 1504 篇文化人类学论文中，以身体人类学冠名的只有叶舒宪的《身体人类学随想》（《民族艺术》，2002 年第 2 期），而中国优秀硕士学位论文、中国博士学位论文、中国重要会议论文、中国重要报纸皆没有涉及身体人类学研究。虽然在期刊中不时有冠之以性人类学名称出现的论文，但其历史学和民俗学倾向与真正的人类学研究尚有差距，因此断言中国的身体人类学、性人类学命题尚需时日，当然，这并不妨碍我们探讨中国的身体研究和性研究是否具有转向人类学的可能性。

① 潘绥铭著《21 世纪中国：走向性化的时代》，<http://www.sexstudy.org>

② [英] 布莱恩·特纳著，汪民安译《身体问题：社会理论的新近发展》，中国文化研究网站，2006 年 12 月 6 日。





1、身体史成为人类学研究的新对象

身体史的长处在于能够呈现身体的感觉与感受，但是，近代以前身体的生成研究也因此而面临巨大的挑战，如单纯通过史料的遴选与甄别，从书面文本的话语建构来猜测和观察身体的做法，存在着无法回避的信度问题，这其实也是对传统史学考据方法的挑战，因此，引入其他学科的研究方法，如说质性研究方法的深度、开放式访谈、参与观察等，可以弥补单纯以书面文本作为内容分析的不足，使身体史的研究方法更加多元化。例如口述史对于近代身体史的研究来说，就无疑是适合的也具有操作性，只要研究对象的当事人还在人世，他/她的讲述无疑更可信、更能接近真实，因为个人的身体只有本人的感受才算得上是最为真切的，即便他/她对自己身体感受的述说无可避免地遭遇文化及话语建构，如杨扬的《摇晃的灵魂：探访中国最后一个小脚部落》就是一种有益的尝试；而李小江等人对于缠足妇女的访谈，可以看出她们就是要让金莲的拥有者自身来言说缠足的感受，而不向传统的金莲文献那样，由男性文人来代替女性亲历者发言，因为没有谁比那些缠足妇女更有发言权；此外，张跃宏对中国男性阳痿的人类学田野，也包括医院、社区以及社区和医院的人流、物流和信息流，通过与医生、病人、病人亲属、性伙伴、社会上的普通人的交流，阳痿的可见性就在作者的田野中显现出来^①。

对口述史、田野作业等人类学方法上的尝试可以在人类学关于身体与文化关系的传统中得到确认。罗伯特·赫茨表明，身体的右部位在生理学上具有优势；埃文斯-普里查德关于努尔人生活时间的描述，努尔人是如何感受、经历时间的，他们的时间可以随着自身经历的不同而不同，就可以说是一部有关身体的民族志。事实上，一些历史学家也把自己对身体史的探索视为一种人类学的研究，费侠莉就曾经说：“当我以月经与女性血液的文化建构为研究对象时，我几乎成为不折不扣的人类学家^②。”

2、表现隐秘性的民族志写作

当代人类学在研究身体和性时，主要致力于在具体的情境里面来确定身体和性的含义，特别是从主体感受与主体解释方面来研究身体和性的主体意义。因为身体和性是主体感受的，无论生物学给出什么样的定义，只有确实被某个人所感受到的那些东西，才足以构成他（她）的身体和性，也就是说，身体和性是被主体所标定的，它不仅仅是一种可测定的客观存在，更是一种主体依据自己的感受、认知与自我反馈，对于身体和性所作出的种种标定、解释与评价，以及由此而产

① 王铭铭主编：《中国人人类学评论》第1辑，世界图书出版公司，2007年版，第144页。

② [美]C. 费侠莉著，蒋竹山译《再现与感知——身体史研究的两种取向》，《新史学》10卷，第4期。





生的种种日常生活实践等。黄盈盈的《身体·性·性感——对中国城市年轻女性的日常生活研究》就是一个有益尝试，一改以往性研究偏向某些被边缘化的人群如同性恋人群、小姐人群，局限于性行为与性关系等方面，而让性的研究涉及到性欲（包括性偏好）、性行为模式、性关系、性认同、性感受和色情等内容，也就是说，关注普通人群的种种涉性现象，包括谈性、听性、感受性与性感的日常实践等等^①。

由于性是一个历史塑造的敏感话题，如何真正进入研究对象所在的研究现场本身就是一个很大的问题，再比如口述材料的真实性和有效性的检验，如受访者可能并没有说出真情，或记不得实情，或甚至确信他们认为发生过的事情真的发生过；目前性调查的主要形式可能是对调查对象性观念的深度访谈，参与式的性观念相关思想与实践的体验描述，甚至还以研究者本身作为研究对象等^②，如《时差两小时——我的网恋故事》是华中科技大学学生的匿名作业）、《徘徊在爱与痛的边缘：一位大学女生对爱，性，婚姻的困惑》等文章，对这些研究成果本身的表述与文学虚拟杜撰文字如何区分，或者说如何看等非学术身份的作者的文字表述材料，都是需要考虑的问题。

由于性被视为日常生活的高度隐秘，有些研究者决定直接地观察他人性行为的一个方面，来减少那种以被调查者自述为特征的研究方式造成的偏差，观察研究可以在试验室或野外进行。例如，人类学家往往倾向于研究自然状态下的人群反应。1966 年，马斯特斯和约翰逊对人的性反应的研究就是一种最佳的实验观察研究的典范，他们运用各种类型的仪器测量 694 人在受到性刺激的情况下的生理反应，这是第一次大规模的、以系统化的方式观察人的性反应的研究。马斯特斯和约翰逊曾谨慎地指出他们的发现可能并不适用于所有人的性反应，由于要寻找一个适用这种研究的随机样本特别困难，因而往往因为研究范围的狭窄而受到批评，尽管如此，大多数性学家还是接受了马斯特斯和约翰逊以及许多其他观察研究者的基本依据。

我们知道性的人类学田野调查相当困难，即使是未开化民族，性行为的大部分也是秘密进行的，研究者很难参与观察和直接体会，因此，性的人类学研究往往理论探讨多于实地研究，如傅怡文等人的《台湾大学生虚拟性爱经验与态度初探》也只能以社会学调查方法来做，而无法进行深入的人类学研究。其实民族志

① 黄盈盈著：《身体·性·性感——对中国城市年轻女性的日常生活研究》，社会科学文献出版社，2008 年版，第 4 页。

② 陈庆：《当代中国研究中性观念的想象性建构与性人类学》，<http://www.sexstudy.org>，2006 年 9 月 17 日。





在呈现社会事实之外，还是一种发现或建构社会文化的文体，人类学家以长期生活在一个社区的方式来开展调查研究，并把他在现实中、社会中、普通人日常生活中观察的现象呈现出来，从而做到把握一种文化，或者说他借助对于一种文化的认识而呈现一个社会，因此，“如果民族志写作持续进行，一个民族、一个社会在文化上的丰富性就有较大的机会被呈现出来，一度被僵化的，刻板化的，污名化的文化就有较大的机会尽早获得准确，全面和公正的表述，生在其中的人民就有较大的机会由此发现自己的多样性，并容易使自己在生活中主动拥有较多的选择，从而使整个社会拥有各种更多的机会^①”，如对乳癌患者、性工作者、艾滋病患者和男女同性恋者的身体与性的研究，就有利于社会了解她（他），尊重她（他）们和保护她（他）的合法权益。如方刚在深圳一家夜总会进行为期两个月的田野考察，与男性性工作者近距离接触，从而掌握了大量第一手资料，研究男性性工作者的男性气概建构；毛燕凌等人对浴池中男同性恋生活状态的研究，展示了同志浴室中男同性恋者丰富的性活动方式和复杂的人际关系网络。

三、 身体与性人类学的研究领域

由于众所周知的原因，有的身体与性研究呈现历史学研究走向，但是出于对主体意识的强调，避免私密性在转述中产生歧义，当代人类学更关注研究者与被研究者的权利关系，保证身体和性的拥有者发出声音，阐述自己对身体和性的体验与感受，因此，探讨身体和性的人类学研究领域，将有助于拓展该领域的研究空间。

1、 发掘身体与性的词语

身体不仅是被动的接受文化的模塑，更能主动地影响文化概念的产生。从“作为表达和言语身体”的语言入手，人类学能够探讨身体的社会生产、身体的社会表征和话语、身体的社会史以及身体、文化和社会的复杂互动。

在所有社会中，性都受到严重的制约，因此，这是一个测试权力机制运作的很好的领域，但是社会上的性规范并不是一味地否定性活动、压制性的活动，性的话语也肯定鼓励、刺激人们言性的一面。福柯认为：“压抑的形式是多种多样，绝不是禁止说、限制做这一种形式，它还有鼓励言性这一种形式。在人们被鼓励言性，并且以为自己已经因此获得了自由和解放的时候，他们却被权力更牢固的控制起来，受到更深的压抑。它的严重的后果是将争取自由和解放的斗争引入歧

^① [英]维克多·特纳著，赵玉燕等译《象征之林-恩登布人仪式散论》，商务印书馆，2006年版，总绪第4页。





途,使得人们对更深层的压抑习以为常、熟视无睹,反而以为自己已经生活在自由和解放之中^①,不准言性是一种压抑,言性也是一种压抑。

随着文明的进程,性活动逐渐被移置到社会生活的背后,并逐渐局限在一个特定的场域——被婚姻制度认可的家庭内,与此相适应,在人的意识中两性关系也被围上重重帷幕,对性话语的控制逐渐增强,从而对性形成了一堵厚实而严密的墙,羞耻感和罪恶感在此被加强。对此,埃利亚斯有精彩地论述:“性欲是人的一种自然现象,是每个人生活中的一部分……逐渐背上了羞耻和难堪的感受,甚至在公共场合谈论性也越来越受到一系列规定和戒律的限制。人们用仔细拟定的仪式,用特定的、隐讳的和符合社会羞耻水平的话语来掩饰羞耻、难堪、恐惧^②。”

性俚语的产生就与此相关,语言中越是禁忌的词在俚语中的表达方式就越丰富,如美语中对死、性爱、个人隐私、贫穷等敏感话题在词的表达形式方面就有不少。由于性俚语同时兼具做爱及攻击的意味,在英语是属于淫秽的语言,也可以说是脏话,所以,性禁忌语也可以说成four-letter word(四字经),有“不便开口的话”之意。淫秽语言原则上都是针对社会风俗对性压抑的某种反抗或破坏,故淫秽语言的范围与社会文化背景有密切关系,即不同社会文化体系中所说淫秽语言有所不同,一般地说,“社会和习俗对性的压抑越强,限制禁忌越高,淫秽语言的范围越大,其刺激性就越强;反之,社会和习俗对性的压抑越弱,则淫秽语言的范围相对较窄,其刺激性就较差^③。”

因此,不仅把禁忌扩展到性器官本身(使用和功能),而且要扩展到它们的名字,一句话,通过所有可能的手段,阻止由这些器官及其功能所自然引起的强烈欲望。在西方文化的不同阶段,女性双腿的暴露程度也是存在非常明显变化的,上个世纪女性们的腿有很长时间是全部被衣服覆盖起来的,偶尔露出一只脚都被认为是不正经的,在那段日子里,连腿这个词似乎都是不道德的,在有教养的社交圈子中是被禁止使用的,提到腿的时候只能说下肢,就连家里钢琴的腿也要用布包起来,拘谨地称之为四肢,不敢直说是钢琴腿^④。

刘小枫干脆说汉文是一种“肉身性语言”,在汉语言文字中,有太多与身体器官有关的成语、熟语,如果说现有研究,大多解决了“有一个身体(having a body)”和“作用于一个身体(doing a body)”的问题外,那么,从身体词语的嬗变,寻

① 李银河著:《福柯与性:解读福柯的性史》,山东人民出版社,2001年版,第77页。

② [德]诺贝特·埃利亚斯著,王佩莉译《文明的进程:文明的社会起源和心理起源的研究》,三联书店,1998年版,第37页。

③ 刘燕明等编《性偏离及其防治》,天津科学技术出版社,1990年版,240页。

④ <http://www.audly.com/English history /study 005.htm>





求“是一个身体 (being a body)”动态的实证的分析,将成为身体人类学的一块待耕之地,中国有 120 多种少数民族语言^①,此外,汉语中还有众多的方言,这些丰富的语言资源都将是进行身体人类学语言研究的丰富宝藏。童戈的《男男性活动的俚语俗称:折映和分化社会解构的多元性文化状态的鲜活标本》指出,男男性活动俚语俗称具有社会和文化内涵,不只具有表现男男性行为及其活动的中国本土亚文化形态的意义,而且折映着中国社会性文化的伦理文化底蕴和历史演变、当代转型期社会思潮的演变走向;1994 年,台湾的国立清华大学的蔡立中的《中文里关于身体部位器官的譬喻现象》和 1997 年刘秀莹的《身体部位譬喻现象与文化差异——中英语对比分析》等都可视为这一领域的成功之作。

此外,还有流传在各地的性俗民歌也是一个很好的分析文本,可以分析流传地的性风俗和当地人的性行为与性态度,在这方面做出探索的是吴瑛的《西山白族采百花情歌中的性文化象征》一文,就是从情歌角度切入对白族“采百花”性爱习俗的文化分析,当然,在民俗学和艺术人类学中还有大量的民歌文本可以加以分析,从中找到身体与性研究的结合点。

2、展演民俗的身体与性

身体人类学要回答身体史无法回答的一个问题就是,身体是否能够在时空中进行比较?有无超时空的身体?就需要寻找日常生活中的身体实践,日常生活对身体的塑造和身体对日常生活的再塑,如莫斯所说的:“身体的技术这个词是指人们在不同的社会中,根据传统了解使用他们身体的各种方式^②,”正因为身体的孕育、出生、成长、死亡等很多社会实践就是建立在日常生活中,衣、食、住、行;送、往、迎、来等都是活生生的身体的生活空间,而在不同文化中,这种身体实践是多样性的,如不同人群对空间的使用和时间的理解差异极大,通过扎实的人类学田野工作,身体人类学是能够揭示出不同文化中的身体实践,从而增加当下性中人类身体实践选择的可能性。有很大比例的一部分文献讨论了身体的社会文化影响,但在强调社会文化因素时也容易潜在地把社会、文化作为一个似乎有形的客观的外在物单向地作用于人的行为,结果就倾向于从一个宏观的角度泛泛地讨论身体的社会文化影响因素。因此,民俗中的身体与性就是要将一切社会现象放入整个生活系统层面,看看有甚作用,以免不相干的类比观念与无生命的散碎记录。比如通过孟买工人阶级新娘的日常性经历,新婚女人发展出了如何从身体和符号上成为已婚女人的具体的理解和认识,她们的身体经过规束,能够体现文化期望

① 郝时远主编:《田野调查实录》,社会科学文献出版社,1999 年版,第 117 页

② [法]马塞尔·毛斯著,余碧平译《社会学与人类学》,上海译文出版社,2003 年版,第 301 页。





的理想女性气质，为她们赢得文化和象征资本，从而巩固新婚年轻女人在她们婆家的位置。

作为人类学来说，不应该只是将“作为物体的身体”、“身体的体验”、“身体的空间性”、“身体的性别”和“作为表达和言语身体”等田野材料塞入既有的学说中，如果说现在身体史的研究是“几乎所有研究者所提的问题与提问方式都直接或间接地受制于现代西方的相关研究^①”，那么，这一状况在人类学研究中也在所难免，但却是必要的，只有我们深入到习俗、日常生活中的口头文本、身体文本、场景文本、展演(performance)文本中，才能了解社会机制对身体的重构，发现身体如何重构社会机制的事项，提炼出自己的身体问题，才能使身体研究理论呈现“地方化”色彩的企望成为可能。

3、讲述身体与性的故事

所有社会都在以一切形式讲述故事，这已越来越为人们所认识，对身体的解读就是一部部有关身体的故事集，也就是说，人类是通过话语来理解自己的身体感受的，或者是人类是通过对其身体形象的再现来体验自己的身体的，也就是说，身体是不可能存在于话语之外^②。

目前的身体与性的故事主要集中在几个方面，其中主要是女性的身体故事，罗宾·摩根说过，作为女性，我们应该开始重新收回属于自己的土地，最具体的地方首先是我们的肉体，因此，身体在许多女权主义理论中逐渐占据中心地位。

第一，身体拥有者的体验。比如说乳房。从历史的角度来看，女性乳房的情色化宗教完全是由男性一手主导，如果从女人的角度记录下来，可能呈现完全不同的观点，不幸的是，直到最近之前，历史记录里几乎没有女性观点^③。历史上，乳房的意义鲜少透过女人来表达，直到最近，女人才以不同的响亮表述，公开讨论自己的乳房，她们抒发青春期乳房发育时的难堪与骄傲，成年后乳房带来的情色快感，哺育子女的喜悦，以及罹患乳癌的痛苦，她们也宣示了妇女保健的运动决心，驳斥胸罩制造商的宣传，表达身为胸罩消费者的挫折感……再比如说阴道。

《阴道独白》的主题是反对家庭暴力、呼唤男女平等，唤醒全社会对女性的尊重，伊芙采访了 200 多名来自不同群体的妇女，了解她们关于阴道的感受。这些女性包括已婚、单身、女同性恋、演员、专业人士、学者、性工作者、年轻的和年老的女人。第一个片断中，全世界的女人用不同的语言说出阴道二字，首先诉诸于

① 余新忠著：《中国疾病、医疗史探索的过去、现实与可能》，《历史研究》，2003 年第 4 期。

② 苏红军、柏棣主编：《西方后学语境中的女权主义》，广西师范大学出版社，2006 年版，第 91 页。

③ [美]玛莉莲·亚隆著：《乳房的历史》，何颖怡译，华龄出版社，2003 年版，第 105 页。





“说出来”，以此对抗那些隐匿在“神秘”、“羞辱”和“恐惧”背后的性别权力的操控，为此，这次演出拥有一个提示性的副题——“重新想象女性的身体”。

第二，患病者的身体感受。近年来，神经性厌食症已引起了各国学者及专业人员的关注，然而，有关中国厌食病人及其家人关于厌食的主观论述尚未见记载，比如在特定的生活处境中去理解，关注背后的个人经验及家庭经验，那些瘦弱的女孩子或坚决抵制身体康复……还有的研究，就是让子宫切除、产妇和颜面受损者讲述生病及治疗的经验，特别是她们有关身体的主观经验，如陈玟秀的《子宫根除妇女在手术后初期重建身体心像的行为》；李淑如的《初产妇于产后初期对身体变化之认知行为》；周怡君的《化妆实践中女性认同的构成》；林怡欣的《医病互动关系中的身体自主权：以女性乳癌病患为例》和高玉凤等的《破碎的脸：一位颜面伤残患者之身体心像变化及心理反应》等。

第三，性工作者的身体策略。何春蕤提出，如果以合法/非法，道德/非道德，自愿/被迫，陪侍/卖淫等二分法来识别性工作者的话，这样的认识提供了一种迅速理解的可能性，但这样的认识策略却过于简化，因为它“不知觉中当中也抹除了许多人的歧异性与生命现场丰富的现象^①”，因此，只有将她（他）视为行动者，用研究者的眼睛去阅读行动者的生命流转，在什么样的处境与际遇底下，她（他）们挑起了生命的重量，又是在什么样的处境与际遇底下，他们选择了以性作为一种生存策略，而用这份工作来维生，具有什么样的策略性，这样的策略性对于既有的情感，经济伦理，又具有什么样的影响呢？

① 何春蕤编著：《性工作研究》，中央大学性/别研究室，2005年版，第146页。





【性人类学调查与研究】

婚外情人制与婚姻制度的并存

——洱源西山白族“采百花”性爱风俗中的同构现象

吴 瑛

(中国社会科学院 民族学与人类学研究所, 北京, 100081)

自人类进入文明社会以来, 为了维护人与人之间的关系, 促进社会秩序的稳定, 两性关系就成为了所有社会首先要加以控制和规范的对象。作为被社会所认可的两性结合方式, 婚姻自出现伊始就承担起了促进家庭、家族经济发展, 保障家庭、家族人口繁衍的任务。人们普遍对婚姻赋予了性与经济结合体的双重意义, 或者说, 性与经济是大多数婚姻的两大支柱。婚姻制度的理想是从个体层面上将以生物自然属性为主的人类两性关系和以维系、促进家庭、家族生存、发展的社会经济关系协调到同一范畴之内, 并其同时满足人对性的自然生理需求及人的生存、发展所需要的社会、经济保障。然而, 自然人的性需求, 其指向是个体满足, 需要符合个体要求; 社会人对于经济利益的追求则需建立在一定的联盟之上, 需要符合集体规则, 遵循社会运行规律。人的自然性需求和社会经济需求之间的关系就如同矛与盾的关系。矛与盾一攻一防, 当其指向一致时不仅具备了攻击力, 而且还具备了防御功能, 矛盾之间的协同大大增强了战斗实力; 而当其指向相反时, 矛盾之间只会产生相互抵消的作用。由于利益指向的非确定及非同一性, 矛盾之间的关系总是有协同也有相悖。婚姻也是如此, 无论在何种社会、历史条件下, 这一试图将人的自然需求和社会需求统一在同一范畴内的尝试, 客观上由于同时受力于个体与群体不同利益方指向的要求, 总是存在此消彼长的状况, 并且在不同的社会中形成了不同调整个体与群体利益的模式。

云南省洱源西山白族一夫一妻婚姻制度与“采百花”婚外情人制度同时存在, 同时得到社会的认可, 甚至配偶和情人可以同在一个屋檐下共同生活。从社会角

【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, 昆明学院科学发展研究院副教授, 主要从事中国少数民族婚姻家庭及海外华人的研究。





度而言，社会伦理规范既认可夫妻的婚内关系，也不排斥“采百花”婚外性行为。从个体角度而论，婚偶与情人之间通常都能和谐共处，性嫉妒似乎并不存在。婚外情人的制度化存在形式，对婚姻是社会性的经济与个体性的性需求结合而形成的共同体的传统认知，婚姻具有使性行为合法化的功能提出了挑战，也对解释性嫉妒、性独占心理提供了另一个视角。

一、姻亲缔结“娃娃亲”及其引起的问题

洱源西山地区盛行结“娃娃亲”，在谈到这一点时，无论男女老少都会重申它是老一辈人留下的习俗，造成了许多不般配的婚姻。实际上，在“娃娃亲”的后面隐舍的是移民文化为人们带来的人口增长模式失调和社会经济运行规律共同作用的痕迹。

1、人口性别比偏低

婚嫁模式直接影响妇女的生育性别偏好^①，在传统男婚女嫁，社会遵循父系继嗣的模式下，由于女孩成人后一定要出嫁，不能赡养父母，不能传宗接代，只有儿子才能给父母养老送终，才能使家族得以延续和发展，人们从自己最大的切身利益出发，偏好男孩，不喜欢女孩。妇女生育的男性偏好强，女性偏好弱，大都有重男轻女思想；在招赘婚较为普遍的地区，沿袭父母双系继嗣模式，女儿可以招赘上门，终生不必离开父母，照样能给父母养老，女儿生的孩子随母姓，也可以起到传宗接代的作用。同时，因为女儿温顺好带，体贴爹娘，招赘妇女生育的女性偏好就反而强于男性偏好；受招赘婚嫁模式影响而自己仍以嫁娶形式组成家庭的妇女，性别偏好则处于一种均衡状态。也就是说，在招赘婚模式普遍的地区，无论是以招赘形式或嫁娶形式组成家庭的妇女，重男轻女思想相对较弱，嫁娶和招赘模式的共存赋予了男孩和女孩几乎相同的社会功能和社会价值。对于嫁娶和招赘模式并行的洱源西山白族而言，男孩和女孩都可以担负家族延续、发展的责任。

移民到山区后，很多人仍然留恋坝区的生活条件，如果生女儿就有可能凭借女儿找到从山外来的招赘女婿，借此可以了解到“外面的情况”，增加走出深山重返坝区的可能性，还可以有新的血液注入，对帮助整个家庭的发展而言，这无疑有着百无一害的好处。有女儿的家庭，当然也就多了一份寄托，一份期盼。而洱源西山贫苦的生活条件，对于女性而言几乎是没有任何吸引力的，正常情况下没有任何坝区的女性愿意嫁入深山，当地男性择偶的范围就有了很大的局限。只是，

① 严梅福：《婚嫁模式影响妇女生育性别偏好的实验研究》，载《中国人口科学》，1995年第5期。





深山的艰苦生活条件常常也阻断了男性在这儿落脚的念想，能招入外地女婿或将女儿嫁到坝区的情况是较为少见的。但是承载着家族回归故里梦想的女孩偏好，无形中造成了当地人口性别比的失衡，并引起了与之相关的系列问题。

虽然 1662 年英国约翰·格兰特在《关于死亡证书的自然和政治的观察》一书中，通过对出生男婴和女婴数分别为 139782 人和 130866 人的观察分析，首次提出人类出生的男婴和女婴是一个相对稳定的比值（14：13），即出生性别比是 106.81 以及国际社会公认的正常出生性别比为 102~107 等数字可以看出，在自然状态下，出生性别比偏向于男性^①。但是生存在艰苦环境下的洱源西山白族移民对女婴的偏好使女婴在出生后得到了和男婴相同的照顾、抚育，同时受到生物机体因素的影响，女婴的抚养成本明显少于男婴，有助于减低家庭的经济负担。在有限的经济条件和重返故里期盼的共同影响下，几乎稳定的偏向于男性的男、女婴自然出生性别比和最终女多男少的存活性别比之间就呈现出相反的状态。同时，有限的经济条件和重返故里期盼的长期存在，致使西山的人口性别比呈现出了较低的特征，即男少女多。上西山建设村委会九登村，旧称“鸡登”，意为美丽的箐鸡聚集的地方，而箐鸡又是女孩的喻称，所以村名中暗示的意义为女孩子们聚集的村落。村里 30 到 50 年龄段同辈人当中（计划生育前），在 5、6 个兄弟姐妹中，通常只有 1、2 个男性，如果家里人口少，只有 2、3 个兄弟姐妹，至多就只会有一个男性或没有兄弟只有姐妹。下西山团结村委会，2003 年的总人口为男性 851 人，女性 869 人^②，人口性别比偏低为 0.98：1，也呈现出女多男少的特点。面对这样的情况，人们不得不以调整婚龄的方式来解决女多男少形成的婚姻挤压，父母在为子女订婚时，女大男小就成为了常见的情况。建设村委会三岔涧村 50 多岁的老人 Y 刚出生三个月父母就为其在上川孟找到了一户人家，并与其女儿定下了娃娃亲，当时对方比 Y 老人大 2 岁。团结村委会温坡 60 多岁的老人 W，先与草登一女子订婚，该女子大他 7 岁，一直认为他太小，没有话可说嫌弃他。一次在赶集的路上，她结识了一名男子就与其对歌，歌声中两人你来我往，相互之间有了感情，就更是喜欢娃娃亲定下的丈夫，死活不愿嫁入。男方无奈之下只好退婚，幸好当时给女方的定亲礼也就是一壶酒，没有太多的礼物，不涉及财物退还的问题。后来定的亲事是亲戚帮忙说的，因为女方家住的较远，相互之间来往不便，在了解到女方家的情况后（女方有家族精神病史），就退了婚。

2、 女方的忧虑

① 冯玉平，许改玲《出生性别比与婚姻挤压问题分析》，载《西北人口》，2005 年第 5 期。

② 资料来源：团结村委会统计资料。





对于女方家庭来说，嫁女不仅是为女儿找一个婆家，而且更为重要的是尽快与另一个经济条件更好，起码是相当的家庭建立社会关系网络的手段。因此从风险防范心理而言，在人口性别比偏低的洱源西山，父母们早早就计划着为女儿定下一门“娃娃亲”以防范成年之后找不到合适的婚配对象，或可尽早将女儿嫁入婆家，得到对方的彩礼，同时又可减少自己需付出的聘礼。另外一方面，如果女儿到了婚龄才有人来说亲，测算八字认为女方“太阴”或与男方相克，会增加女性的婚配难度。特别是女孩较多的家庭，父母总是想着早早把家中排行在前的女儿打发出去，一方面可以减轻家庭负担，收到一些聘礼帮助改善家中的经济状况并再次开始为次女或次子准备嫁妆或聘礼，同时两个家庭之间也借助姻亲关系巩固了社会地位。特别是在出现利益纠葛问题时，谁家亲戚多邻里关系好谁就可以占到好处；当村里出现纠纷时，支持谁家的人多，势力大谁家就有理。生活在这样社会环境中的西山人，自然不可能不以早结亲家壮大家族为首选目的。

同时，传统习俗规定，女性未婚先孕受到族规惩罚的是父母而不是其本人。西山男女青年之间素有的自由交往中又没有对性行为的明确限制。从对现实的不安全心理而言，由于父母们不能限制女儿成年以后与异性的交往活动，就不可能阻止成年女儿怀孕事件的发生。异性之间自由交往的生活方式影响着父母们对女儿的婚姻决策，早定“娃娃亲”，早打发女儿就可以避免因未婚先孕而受到族规惩罚，同时又颜面扫地。

3、 男方的想法

对于男方家庭来说，用一定的经济财富娶来的媳妇，是家里的新增成员，她不仅是作为一个劳动力加入到家庭里，而且更为重要的是，她是生育后代的工具，以便使血脉相传、香火永存。因此，男方父母在考虑为儿娶媳时着眼点就是女方的健康状况与劳动能力。西山村委会漆树的 M 奶奶，年少时像成人一样头裹大包头，在田里与父母共同劳作。适逢邻村有人走亲戚经过，就因为劳动好而看上了 M 奶奶。从中穿针引线，将她介绍给了建设上川孟的一个亲戚家做儿媳。

“娃娃亲”中较多存在的女大男小状况，与性别比的失衡以及男方家想要通过添媳增加劳动力的想法是不谋而合的。但是，正如《内经·素问·上古天真论》谈到：男子八岁时开始形体和性的发育；十六岁时可有遗精，如男女交合则可能受精生育；三二岁骨坚体壮，肌肉结实；五十六岁后，筋骨活动渐欠灵活，有的有阳痿，精液亦减少。女子的性发育，开始于七岁，十四岁时可出现初经，以后并按月来潮，婚后能受孕生育；二八岁正是青春焕发之年；四十九岁后因冲任脉气血渐衰，可绝经，形体衰老而难再孕育。在提到男女生殖发育差异时该篇明确





指出的，男子性发育迟于女性 1 岁，性成熟年龄男约迟于女 2 岁；在性生理功能及生殖能力衰减上，男子较女子可迟 6~7 年，女大男小的婚配形式并不符合人的客观生理成熟规律。在男孩还很小的时候，有时才刚刚出生几天，就与 5、6 岁甚至十多岁的小女孩定了“娃娃亲”，如果男方家劳动人手不够，还会为孩子早早成亲，让妻子来照看自己年幼的丈夫。“娃娃亲”表面上是为双方家庭的孩子早定终身，实则是在以结亲的方式，联系并加强两个家庭之间的往来关系，从而起到增加家庭劳动力，提高在村落中经济实力，社会地位的作用。但是，由于“娃娃亲”体现的完全是父母的意愿，在孩子成年后男女婚偶之间常常会因为年龄的悬殊而出现婚内性行为极不协调的情况，使婚姻陷入了无性无育的尴尬境地，为了解决这一问题，人们向婚外性行为伸出了求助之手。

二、婚姻内部的不协调现象

“彩蝶恋花：春归画栋燕双飞，花灿银灯鸾双舞”，“喜今日银河初渡，愿他年玉树生枝”，这是在西山白族婚礼上常可看到的贴于新房上的对联。对联寄托了人们对婚姻双方美满爱情的期冀，盼望着新婚夫妻生活和谐，早日添子添孙。一旦被送入新房，一对新人就可以名正言顺开始性生活，共同实现人口的再生产。然而，在实际生活中，生殖却并非总是如人所愿通过夫妇两人之间的性活动而实现。在父母以自己的喜好和父辈们的关系亲疏为出发点，以发展家庭经济为根本的目的下缔结的婚姻，充分地体现了婚姻作为建立社会关系基础的作用与功能。另一方面，却忽视了诸如婚配双方年龄差异、性情差异及能力差异等方面的个体差异，从而为婚姻中性的缺失埋下了伏笔。

1、距离之过——被弱化的性吸引

婚姻缔结完全按照父母的意愿，和儿女的想法毫不相关是西山地区长期以来形成的婚姻规范。对于养女儿的家庭而言，打发女儿出嫁可以了了父母多年养育的心愿。嫁出女儿减少了有限生产资料的分配压力，特别是土地，同时，只需为女儿陪嫁上一些衣物和箱柜就可换取羊群、礼金等不薄的彩礼，可以增加女方家庭的经济实力，便于为儿子结婚做好物质准备。对于夫家而言，一旦媳妇进门，她就可以承担日常家务和农业劳作，大大减轻了公婆的劳动负担。因此，新婚夫妻的年龄差距并不在双方的考虑范围，女大男小或男大女小是经常出现的情况。

在生活条件比较艰苦的洱源西山，通常孩子发育成熟的年龄是在十五、六岁，到了这个年龄段男女两性的身体条件、个人能力都基本上可以体现得淋漓尽致了。因此，如果有十五、六岁还未娶、未嫁的青年男、女，只要身体健康、头脑灵活





的往往都成为人们争相结亲的对象。十五六岁的大姑娘嫁给十岁左右甚至更小的丈夫，十五六岁的小伙子娶了十岁左右甚至更小的妻子，都是屡见不鲜的。新婚夫妇之间的年龄距离，直接导致了婚姻中的性问题。

首先是男大女小的情况。男性的性能力在 18-20 岁时达到顶峰，此时的妻子尚年幼无知，几乎无法与丈夫行房。丈夫 25 或 30 岁以后，妻子开始逐渐成熟，性能力日渐加强，丈夫却与之相反性欲在日渐减弱。年长的丈夫年青时无法从妻子身上满足性需求，年老时却又满足不了妻子的性需求；年少的妻子亦然无法满足丈夫的性需求，同时也无法获得自我的性满足。再来看看女大男小的问题。男性的性欲很大程度上靠视觉刺激，即女性姣好的脸庞、丰满的身材等。然而在艰苦的劳作中，女性脸庞及身材往往在 30 多岁就开始渐渐退化，明显不如年轻时的风韵，到 40 岁以上就明显显出老态。无论出于何种情况，夫妻之间的年龄差距都导致了婚姻中缺乏性吸引，并造成了无性婚姻的普遍存在。

十五、六岁的小伙子，对与自己年龄相仿的成熟、健康女性充满了追求的渴望，劳作之余，常常结伴去探访自己心仪的女性，与之结成情人关系；十五、六岁的女性，同样等不到自己丈夫的成年，在田间地头、赶集路上、红白喜事聚会中，经不住同龄人的追求，吸引，也走到了一块儿。

因父母之间打过老友，建设 A 村的 L，自幼便与胜利 B 村的 W 结亲。W 进门时，已经是亭亭玉立的二八少女，而 L 尚成天与同龄伙伴结伴上山砍柴、沉溺在与同龄伙伴的乡间嬉戏中，与其妻彼此“姐弟”相称。不久之后，天刚擦黑就经常有邻村阿哥来找“阿姐”对调子。开始，阿哥来了以后，“阿姐”就尾随其出门，跟着一群人去玩耍，但从来不会带上 L。大概几个月后，就不见阿哥来对调子，“阿姐”也不出门去耍了，每天都是早早就关门睡觉。一天半夜，睡在外床上的 L 起夜听到有人窃窃私语，就半梦半醒地摸到“阿姐”床边，突然看到黑暗中两个人影，当时就被吓得尿了裤子，哇哇大哭。床上的两个人一下子爬了起来，“阿姐”忙不跌地来哄 L，另一个人影就倏溜一下不见了。之后 L 好奇，询问其妻黑影是什么？妻子回答没有人，L 看错了，同时又警告 L 不要把当晚的事告诉其父母，等其长大自然就会懂了。

婚后夫妻之间的年龄差异减弱甚至消亡了婚姻内两性之间性生活的可能性，同时普遍存在的“采百花”风俗，在婚姻之外为两性提供了自由的性爱舞台，补充着婚姻中缺失的性。





2、优胜劣汰——夫妻间的性博弈

洱源西山的传统婚姻制度更多体现的是父辈之间在构建共同的经济、社会网络维护共同的利益过程中结成的姻亲联盟，而非以达到夫妻双方婚姻生活的协调为目的，因此对婚姻双方的年龄、个性、喜好甚至健康状况等维护、促进两性关系和谐的个体因素往往不在考虑范围之内。这样的情况下，夫妻个体生活中存在巨大差异甚至出现矛盾也就显得在所难免了。就性生活而言，婚姻中的夫妻之间往往因年龄、能力、个性等因素的差异而形成了博弈的状态。

首先因年龄关系而形成的博弈。年长一方婚偶往往较早介入家庭经济生活，较早获得了对生产资料的占有权，在早期的家庭生活中地位较高。这一时期，年幼一方婚偶或因不具备性生活能力，或因自身弱小，而被排除于性生活之外，处于夫妻性生活的弱势方。然而随着年龄增大，这一情况逐渐出现逆转的趋势。年幼一方逐年成长，身体体能不断增强，在家庭经济生活中承担的事务日益繁多，家庭地位也不断上升，一步步拥有了对生活的控制能力及自我的生活空间。同时在繁重的劳作及岁月的流逝中，年长一方的家庭、社会地位随着其外在的身体条件和内在性能量逐渐弱化、消退呈现出下降的趋势。特别在女大男小的状况下，当年幼丈夫成人之后，妻子在外表、身材等性吸引力方面已无法与和丈夫同龄的年青女性相比，同时长期的共同生活，双方对彼此的熟悉也不同程度的降低了因距离而存在的性好奇心理，还有就是年长配偶的示范作用，也告诉了年幼一方可以从婚姻之外去寻找性伴侣。诸多因素的共同作用促使年幼婚偶的性指向表现为婚姻之外的他/她人。

同样是上例中的 L，虽然听从了其妻的话，没有将晚上看到的事告知父母。但是，在上山放羊时，将此事告诉了比他年长 2 岁的同伴。从此，在好奇心的驱使下，夜幕降临之后，两人就开始偷偷跟在对调的青年男女身后去探寻他们的秘密。虽然，每次都因为困倦而无功而返，但是学会了许多年青人对调的唱词，自己觉得似乎也对男女之事似懂非懂了。晚上不愿意再与妻子同房，常常跑到爷爷的屋里同住。

就这样过了三、四年之后，L 逐渐长成个英俊的小伙子。因为以前经常去听年青人对调，也练就了一副好歌喉，吸引了不少的小姑娘。每天只要干完地里的活，吃过晚饭就出门。“二十岁左右的时候，天天对调子，找小姑娘，日子过得很开心，吃不吃得饱都不关心了”谈到年青时候的事，L 这样说。当时，L 的妻子 W 已有 30 左右，因为自嫁入 L 家就承担了许多劳作，家里的主要劳





动分配,经济收支都由她在掌握。自然,L也就可以心安理得地在外“突板活”,而不必为家务琐事牵绊。

由于两人都是附近有名的好嗓子,各自在家庭劳动合作之余有自己相对固定的人际交往圈,两人之间形成了共同劳动,分别过性生活的婚姻模式。

夫妻之间的性关系博弈模式,更多是受到夫妻在家庭中能力,即经济地位的影响。博弈的结果有四种组合:夫强妻强型、夫强妻弱型、夫弱妻强型、夫弱妻弱型。上文中的例子属于夫强妻强型,因为年龄的差异L与其妻W没有婚姻内的性关系,但在婚姻的外壳下,结成了固定的家庭生产关系。同时,双方又都有自己的性伴侣,夫妻之间的生活即有交叉又有分离。“怕老婆,有饭吃”是L表达满足于生活现状的另一种方法。因为夫妻之间存在共同劳动但互不干涉性生活的默契,L与其妻在生活中各得其所。因婚姻而存在的家庭关系为L享有劳动成果提供了保障,保证他在劳动后就可以吃饱、穿暖,不必再为维持家庭关系而付出更多精力;同样,W对家庭经济的掌握权,也保障了她即使不受到L的宠爱也有能力维持自己的生活。在现代婚姻中最不稳定的夫强妻强型结合,在洱源西山白族婚姻中反而是最为稳定的形式。夫妻双方性生活的分离,减少了婚姻矛盾的焦点,使双方具有了平和的心态。同时,在婚姻下结成的经济共同体,因其本身就是当地家庭、社会各种关系平衡的产物,负载着各种的社会经济发展和社会关系黏合功能,人们基本上形成了自觉维护该共同体的惯性。能力较强的夫妻,无论在发展家庭经济、维护婚姻共同体方面,或是拥有独立的性生活方面都具备较强的能力,或者说,他们的婚姻当中多了些合作的机会,少了些摩擦的可能,相应形成的婚姻组合也比较稳定。

与夫强妻弱或妻强夫弱婚姻关系伴随的则是一边倒的情况。能力强的丈夫或妻子不仅是家庭经济的主要支撑者,也是婚外性活动较为频繁的一方。能力较弱的妻子或丈夫往往会抱一种无可奈何、听之任之的态度。洱源西山村委会C村的J自小身体虚弱,父母就为他娶了一个比较能干的妻子。妻子在家几乎承担了所有的农事和家务劳动。但是J却表现得非常压抑,常年寡言少语,但脾气暴躁。同村的人都说,J没本事去找姑娘,只会发肝火。访谈中,在问及J自己是否有情人时,他简单地说:“有过。”再进一步问到其妻是否有情人时,他似乎没有听到,只是自顾自地说:“大家都这样,没办法。”原来,J妻嫁入不久,就有一个与她从小长大的青年男子G经常造访。G常常来帮着J妻下地干活,开荒时,还牵来自家的老牛犁地,两个人在家里出出进进、说说笑笑。开始时,J也和他们一起下地





干活，一起说笑。可是，常常因为身体的原因，只能去放放羊，或在家里做饭，承担比较轻微的劳动。时间长了之后，J 的活动范围就基本上限制在了家里，很少下地，妻子和他的话越来越少。下地回家吃过晚饭之后，就说累了，一个人躲到垛木房中，不太理睬 J。虽然 J 也可以自己出去找别的女人“突板活”，可是总是只能找临时的性伴侣，而没有相对固定的情人，在当地就是没本事的代名词。因为，只有有本事的男人或女人才会得到别人的青睐，结成比较长期的情人。况且，和别的女人交往一次、两次之后，一旦被对方认为是个没本事的人，关系也就会终止。在访谈中，J 并未太多显示出对 G 的不满或厌恶，相反对他的农事帮助显得比较感激。J 的沉默寡言不仅仅来自于妻子的冷落，更重要的是因社会评价及自身认同的双重压力而形成。

在洱源西山夫弱妻弱型的婚姻是比较少见的。夫妻双方能力都弱的情况首先不利于家庭经济的发展，在这样的情况下不仅夫妻难以共同承担、完成农事和家务劳动，而且通常也没有能力吸引婚姻之外的劳力进入家庭劳作之中，帮助其发展，最终的结果有可能是该家庭的消失。胜利的村民 H 与我讲过一个这样的极端例子。

H 的三爷爷，出生后一直不能学会说话，平时父母也觉得这个孩子反应比较迟钝，长到 10 岁时，大、小便还是不能自理。此时，父母也知道这是个有病的孩子了。为了以后能找个人照顾他，父母经过多方打听，好不容易从漾濞娶来了一个 7 岁的哑女，与之相配。去相亲的时候，看着这个女孩虽然不会说话，但身体还是很好的。谁知，进门之后才发现，这个女孩也是呆呆傻傻的，父母只有承担起照顾俩个人的责任。成亲五、六年，两人都不会过生活，也没有子嗣。20 多岁的时候，H 的三爷爷因病去世，哑女则一直由 H 家的亲友帮助度日，直至送终。

米德在对三个原始部落男女社会性别研究的基础上总结道：“看来人类的天性几乎具有令人难以置信的适应能力，”而且，两性间不同的人格特质是“文化的创造——每一代人在这种文化中训练而形成。”^①同理，在以生存为第一要务的社会中，婚姻存在的目的首先是要结成家庭经济共同体满足于生存的需要，其次要解决的才是婚姻中的个体需求问题，如性需求。那么当婚姻外的性既可以为家庭经济发展增加劳动力，又可以解决子嗣问题满足家庭继承要求时，婚外性关系的出

① 许德琦、王汉桥主编译，《人类行为之谜》下册，中国工人出版社，1990 年版，第 365 页。





现及其公开存在也就不难理解了。

三、婚外情人与婚偶的关系

性在人类社会中的作用是至关重要的，无论是人类性欲本能的释放还是人种繁衍的实现都必须或主要依靠男女的性交行为来实现。性的欢愉是上帝给予人类的恩赐，性的冲动是人的自然本能，因此对于普通人来说，无论是达官显贵还是平民百姓无不受性的驱使和左右，所谓人类社会的秩序，首先应该是性的秩序。人类以性为中心建立了社会秩序，这表现在：由性导致了社会分工，由性产生了婚姻和家庭，由性形成了伦理和道德，由性组成了位序和等级，由性的禁忌和规范衍生了法律。正因性对于社会建构的秩序有着基础性的意义，所以性的自由对于个人的自由具有本质上的价值。在传统的权力本位的社会中，社会的秩序往往是和个人的自由对立的，因此社会秩序与性的自由便是最不相容的，统治者欲构建自己的秩序必须先把性行为纳入既定规则的范畴，性一直受到权力机制和各种社会规范的压制。

传统社会对性控制的最主要表现就是将性固定在婚姻的范围内，最为常见的形式就是一夫一妻婚姻制度。有的社会中婚前和婚外性行为在道德上是不能被接受的，在法律上是要受到严惩的。这是因为，传统的社会是秩序至上的社会，家庭是整个社会的基础，血缘和婚姻是社会联系的基本纽带，家庭的不稳定直接关系到国家的安定，血缘的不纯会搞乱基本的财产继承顺序，通奸行为直接对婚姻、家庭、尊卑秩序构成威胁。另外，在传统男权社会中，女人没有独立的人格，她实际上是丈夫或父亲的财产，因此通奸行为实际上是一个男人对另一个男人实施的性盗窃，具体说是侵犯了未婚女子父亲的待价而沽的财产权和已婚女子丈夫的性工具的专有使用权，进而破坏了整个权力机制为性规定的分配秩序。因此，通奸为罪一直是传统社会性犯罪立法的基本内容^①。

然而，一夫一妻制并不意味着忠实。《牛津英语词典》当中对一夫一妻制的解释是：“在同一时间内只有一名配偶的状况、制度或社会风俗。”这并没有涉及伴侣双方在性行为方面应忠实于对方的问题，动物学家詹姆斯·温顿伯格和罗纳德·提尔森用一夫一妻制来指：“一名男性与一名女性之间的一种永久性的、本质上排他性的配对关系。”但是，在这个科学定义中，忠实也不是主要的内容。他们补充说：“通过‘本质上排他性’这个词，我们暗示着婚姻关系以外偶然的私情并

^① 李拥军：《宽容与不容：现代社会法对性调整的特点与趋势以性权利为视角的考察》，《法制与社会发展》2006年第6期。





不影响一夫一妻制的存在。”因此，一夫一妻制和忠实并不是同义词；而且，婚外情经常是伴随着一夫一妻制同时产生的，在这里提到过的其他再生产策略中也有婚外情现象^①。

基于家族共同社会、经济利益而构建的传统西山白族社会婚姻模式，在进行人口再生产，即实现人口繁衍方面存在严重的缺陷，这迫使社会秩序不得不对人们的性需求进行让步。传统意义上违规的婚外性行为多了起来，当这种违规行为变得司空见惯从而融入大多数人的生活之中时，它也就不再是违规的了，因为规则已经不存在了，从事这种违规的行为方式反而成了人的权利。为了满足人口繁衍的需要，自发性的性需求，在这个宽容的社会环境中得到了人为建构。婚姻内的个体可以自由与婚外情人交往，大家都过着婚偶与情人共存的生活。

1、情人与妻子的关系

俗话说：“女子善妒。”这是因为父权制传统社会剥夺了女性主体的存在权利，正如波伏娃所说：“女人完全是男人所判定的那种人……她是附属的，是同主要者相对立的次要者。他是主体，是绝对的，而她则是他者”。^②女性没有独立的人格，由男性的存在而得到界定，幼年时是父亲的财产，成年后成为丈夫的财产。只有通过人身依附关系，女性才能得到必要的生活资料，如果她们试图打破这一点，就得冒与自己相分离的危险。因此，被传统父权制度剥夺了主体性的女性，在面对有可能因得到男性宠爱，而要分割自己既得利益，甚至威胁其生存权的她者时，往往表现出极度的排斥心理。

洱源西山社会则不然，首先丈夫是在白天完成了劳作之后晚上出门寻找情人，作为婚姻共同体一方的丈夫，完成了婚姻共同体为其赋予的发展经济责任。平时，丈夫不会将情人带回家，妻子与丈夫的情人几乎没有机会碰面，基本上杜绝了发生摩擦的可能性。其次，丈夫找的情人通常有两种类型：一、通过对歌而结识，建立在双方共同情感和劳动基础上，情投意合的长期情人；二、丈夫纯粹为了满足性需求、寻找性快感而临时找到的短期性伴侣。就前一种情况而言，妻子一般知道丈夫的长期情人。因为，一旦结成长期情侣，双方都有义务帮助对方料理生产和生活中比较重要的事务，但没有任何分得对方财产的权利。也就是说，长期情侣之间存在因情而生的经济互助关系，但没有财产所有权。所以，对于妻子而言，她不必担心丈夫的婚外情人威胁其家庭财产所有权，相反，整个家庭还会得到来自于丈夫情人或实物或劳务形式的经济支援。

① 海伦·费什著，《人类的浪漫之旅》，海天出版社，1998年版，第55页。

② [法]西蒙娜·德·波伏娃著，陶铁柱译《第二性》，中国书籍出版社，1998年，第11页。





建设 H 村的 F，在参加表姐婚礼的时候，通过对歌认识了胜利 P 村的 V。两人情投意合，加上两村相距不远，只要有时间，F 几乎都会到 V 家过夜。V 的家境较 F 略好，逢年过节 V 都会给 F 送去饵块、猪肉、糖酒等物，作为回报 F 也会多为 V 家承担一些地里的劳动。在礼尚往来中，两家建立了良好的关系，儿女都称呼 V 为“姨”。F 出嫁女儿的时候，其妻专程请来 V 共同为女儿缝被子、嫁衣、准备嫁妆，一家人和和睦睦、亲亲热热。

按照洱源西山的风俗，纯粹因性关系而结成的短期情人，双方之间不存在任何的利益纠缠，要你情我愿就可共度良宵，寻求性爱的快感。因此，做妻子的并不会去关心丈夫外出“突板活”的对象是谁，更不会对其产生嫉妒心理。

2、情人与丈夫的关系

传统父权社会中的丈夫为了维持其血统的纯正，保证财产由其亲生子嗣所继承，往往也要求妻子在性关系方面忠贞不二。婚外性行为常被称为“通奸”，是一个男人对另一个男人实施的性侵犯，损害了只有丈夫才对妻子拥有的性工具专有权，也破坏了家庭、乃至整个社会为性规定的分配秩序。再加上社会为男性性别赋予的暴躁、好斗个性，通常丈夫与情夫之间关系的表现形式更为激烈，双方相遇冲突可以从两人的打架升级为家族的械斗。

然而在这一问题上，洱源西山白族丈夫也显示出其特有的理解和宽容度。受社会风俗影响，已经习惯于在日落后去找外村姑娘谈情对调的丈夫们，并不在意妻子是否有情人来访。对他们而言，妻子的作用是帮助他们劳动、管家，常年劳动中的耳鬓厮磨，早已消磨了妻子对丈夫的性吸引，常常有情人来走访妻子，自己才会有自由寻找性生活的空间。就像自己与情妇生的孩子，归情妇家所有，由情妇一家人抚养长大一样，妻子与情夫生的孩子，也就是自己的孩子，有了孩子就可以增加劳动人手，把家庭经济发展得更好。至于孩子的血统属于谁，倒显得不重要，因为孩子只认养父不认亲父，只有赡养养父的责任，没有赡养亲父的义务。

在这样的一种文化塑造下，丈夫不仅对妻子的情人没有排斥心态，相反还会以宽容、大度的姿态主动邀请其到家里与妻子“共度一晚”。特别是偶尔遇到过路的马帮，或山外来走亲戚的人，只要到了自己家，就会主动将妻子让给对方。一来表达对来客的最高款待，二来也希望来客能与妻子生下一个聪明的孩子，改变家里缺衣少食的现状。在贫困的经济条件下，朴实的洱源西山白族认为生活中最





能为人带来快乐的莫过于两性的交合，而与不同个体交合可以获得不同的性快感。通过对婚内单一对象两性关系的让渡，他们获得了建立多样化性关系的权利，不仅自己可以从中获得快感，而且还可通过妻子的婚外性伴侣得到额外的经济利益。

3、婚偶和情人的性心理

埃利斯在《性心理学》中谈到“据观察，大多数的人，无论男女，是单婚而多恋的。那就是说，他们只愿意有一次永久的婚姻，而同时希望这种婚姻关系并不妨碍他或她对其他一个或多个异性的人发生性的吸引。这种单婚与多恋的倾向，似乎是两性所共有的一个现象，即期间并无性的区别。”^①两性单婚多偶的性心理倾向是婚外性行为的直接诱因，但同时，在婚外性行为受到社会约束的社会中，一旦败露会激起各涉入方的强烈反应。负罪感纠缠着放错一方，使其感到难以解脱；受害的一方则产生怨恨或报复心理。婚外性关系能带来如此强烈的反应很大程度上来源于性妒忌，这是一种你的配偶或情人把本应给你的给了别人的感觉。这和财产所有权有类似的地方。婚外性关系威胁了婚姻中一方的所有权甚至可能夺走这种所有权^②。如上可见，在婚姻试图对家庭经济关系和夫妻性关系进行一元式协调的社会秩序下，性关系在某种程度上被划上了与经济关系等同的符号，婚外性关系的出现意味着家庭经济共同体的解体，直接对婚姻双方，特别是弱势方的生存形成了威胁。诸如此类的社会，使人们形成了基于物质财产独占基础之上的性独占心理，人们企图通过性的独占来达到经济占有的目的。

然而，当生存问题是人们迫切需要解决的燃眉之急，人们需要通过较大范围内相互之间的合作来维系种族繁衍所要求的物质资料时，社会就以秩序重构的方式，将性自由部分让渡于个体，使他们得以在家庭之外以性关系为纽带缔结更为广泛的合作联盟，从而满足社会再生产和人口再生产等基本的生存需要。在个人较多拥有性自由，社会对个体性关系的控制比较宽松的社会中，人们普遍至少拥有一个以上的性伴侣——婚偶与情人，而且婚外性伴侣数量的多寡往往是个体能力的象征。因为只有身体健康、头脑灵活、“有本事”（在乡间拥有一定的社会地位和经济能力）的人才可能结交较多的性伴侣。在与性伴侣的交往中，既让渡自身的生产、生活资料，也加强了个体家庭的物质、人口生产能力，扩大家庭的人情网络体系，提高家庭的社会地位。婚外性关系为当地白族人家而带来的诸多利益，磨灭了建立于物质财产占有、分配关系之上的性独占心理。就如同前文所述，妻子可与丈夫情人和平共处，操持家中事务，同时丈夫也会大度地让出妻子，让

① 李银河主编：《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2003 年版，第 344 页。

② 李银河主编：《西方性学名著提要》，江西人民出版社，2003 年版，第 131 页。





其与情夫相处，同时获得来自家庭外的生产力。

但是这样一种既满足了以家庭为单位的经济共同体稳定发展，又满足了个体多样化性心理需求的近乎乌托邦式的两性模式中是否真的就没有性妒忌？这要分别从两个方面来加以论述。其一，洱源西山白族两性之间的婚姻关系规定了夫妻两性有共同发展家庭经济的责任，同时也维护着夫妻对生产、生活资料的占有权利。配偶可以在婚外自由行使其性权利，但对家庭经济发展、人口繁衍有利的婚外性关系才会得到社会的认可；对家庭经济、人口繁衍产生不利影响的婚外性关系则会受到人们的唾弃。在婚姻网络和社会伦理秩序的共同作用下，夫妻在家庭里的经济所有权和支配权，不但不应因配偶的婚外性关系产生不利影响，而且良性的婚外性关系应起到巩固配偶家庭地位、维护家庭发展的作用。夫妻享有婚外自由的性关系并不会引起两性之间因婚外性关系引起的财产所有及分配关系改变，因此为维持婚内两性经济稳定而产生的性独占心理，即性妒忌，在婚内几乎是不存在的。

另一方面，婚外情人关系，特别是较为固定、长期的婚外情人关系，不仅仅意味着男欢女爱的单纯性满足，两性与情人的交往有个体情感、生理的需求也有社会性需求。女性希望得到情夫的劳动参与并得到双方性爱的结晶——孩子，在完成对家庭的经济贡献和人口繁衍贡献的过程中，保障甚至提高自己的家庭地位，可以说，女性更希望的是建立一种以两性生理关系为基础的社会关系；男性则正好相反，在父权社会中占主体地位的男性，往往以自己的社会资本为交换，易得个体性需求的满足。当然，这样的一种交换关系需是基本对等的，才具有相对固定、长期存在的前提。因此，无论性别如何，人们对相对固定、长期婚外性关系的要求都比较高，既要有个体情感的交流、性的融合，还要自愿为对方承担生产劳动，帮助对方家庭经济。进一步理解，只有拥有相对较多社会资源的优秀男性或具有较为出众外表及家庭管理能力的女性，才会获得相对固定、长期的情人。或以其掌握的社会资源得到性满足，或以其拥有的个体性征优势获得更多生产、生活资料。因此，“采百花”中的性妒忌心理更多是表现在婚姻之外男女两性之间性吸引力方面的竞争，即男性情人与男性情人，女性情人与女性情人之间。为了获得情人的青睐，男性充分施展其灵活的思维能力、幽默的对话技巧，在对歌中针对女方的发问，巧妙作答，目标就是打动对方的芳心，尽享性生活的愉悦；女性则充分发挥其美妙的歌喉、展示其曼妙的身姿将自身的性魅力表现得淋漓尽致，也是为了尽可能吸引个人条件较好、社会能力较强的男性，在与该男性交往的过程中，寻求融合的情感与巩固的家庭地位。





胜利 T 村 L 的母亲，年轻时相貌美丽，身材窈窕，还唱得一口好调子。虽然嫁于了 L 父，但常来对调、采花的人非常多，经过一段时间之后和邻村两个年前伙子 A、B 结成了比较固定的情人关系。两个人都很喜欢她，都想和她结成长期情人。但按照当地习俗，一山不容二虎，在同一段时间中，一个人只能结成一个固定情人。否则，就会遭到周围邻里的指责。为此，两个年青人进行了决斗，结果一死一入狱，两人最终都没有成为 L 母的情人。

上述是一个比较极端的因性妒忌而出现杀人事件的极端例子。首先，A 与 B 自身各方面的条件都较好，在年青人都拥有一定的地位。L 的母亲也是周围年青人都心向往之的美人，大家认为能够与其结为情人，不仅能够享受不一般的性爱快乐而且能够与这样的一个人缔结长期性爱关系，无疑于拥有了超乎常人的性权利，甚至可以作为象征社会地位的资本在同龄人中炫耀。然而，L 母亲在面对这样选择时，迟迟拿不定主意。A、B 之间既夹杂着个体因素又带有社会因素的复杂心理，促使两人之间产生了强烈的性妒忌，为了尽快独自占有 L 母，血气方刚的 A、B，采用决斗的方法试图击退对手，确立自己的性权利及社会地位。

相邻几个村寨中，比较出众的男性与女性总是有限的，而大家往往同时都将目光聚焦在他（她）们的身上。对群体中优异个体的追求，最终必然又是一个优胜劣汰的结果。未能与心仪对象缔结性关系的个体，往往会产生记恨的心理。得到心仪对象垂青的个体，也会担心对方的优秀对自己的占有关系造成的威胁。因此，一旦关系确定之后，不论男方还是女方都会自觉形成一种行为约束，尽量避免参与群体性的对歌活动，在这一方面，男性对女性的约束力要强于女性对男性的。

但是，人的性心理是多变的，身体受到某种自然刺激便会产生异性之间相互吸引的化学反应，特别是当存在于脑海中的完美形象与现实生活中的他（她）对上号时，就可能被对方深深吸引，产生一种强烈的“倾慕感”。海伦·费什认为：爱情的吸引是无法控制的。当你被一个人吸引时，你就可能会不知不觉地变得愚蠢，缺乏判断力，心甘情愿地为他（她）做许多事情，从而对他（她）产生一种依恋。但是，海伦强调从生理上分析，依恋的通常稳定时间只有 4 年，再专一的两性关系对忠诚的时间也是 4 年，4 年之后人们很可能又在不同的场合被另外的异性所吸引，被陌生人所打动。婚姻中的两性关系受到道德伦理、社会、文化等诸多因素的制约，爱情中的“依恋”关系往往会转换为亲情。但是在宽容婚外性关系的社





会中，婚外的关系是不受伦理道德太多干涉的。因此，在调查中发现，所谓的长期情人关系，至多也就是维持 4、5 年。这又使在情人关系中付出较多或尚沉迷于双方关系中的一方，对旧情人缔结的新情人充满了嫉妒之情。幸而，对男女双方几乎平等的开放式婚外情人制度，减轻了失恋一方的心理失落和挫折感。经历了短期的情绪低落之后，失恋一方又会在各种的集体活动中再次觅得心仪对象。在这样一个结构性的过程中，人们虽然会产生性妒忌，但是性妒忌不会在封闭的情境中被长期压抑在个体的心中，导致个体性心理的变态，进而对两性性秩序产生威胁。通常人们从其他性关系中找到心理补偿，因此，性妒忌的表现形式及其所产生的危害后果在这个社会中并不明显。





【性人类学调查与研究】

哈尼族奕车人阿巴多酒宴与青春期教育

丁桂芳

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】 本文通过田野调查, 对哈尼族奕车人青春期的聚会交友活动——阿巴多进行了深入研究, 认为阿巴多虽以青年人为目标群体, 但不能因此将其界定为恋爱聚会。从活动的内容、意义及其对整个社会的影响来看, 阿巴多是一次培养青年人生存理念、生活智慧和性观念的青春期教育。

【关键词】 奕车人; 阿巴多; 青春期; 教育

奕车人是哈尼族的一个特殊支系, 支系名称来源于哈尼族 35 世祖“奕车”之名。从哈尼族父子连名谱系上看, 作为一个单独的支系, 奕车人至今已有八百多年的发展历史。现今主要聚居于云南省红河哈尼族彝族自治州红河县的大羊街、车古、浪堤三个乡, 总人口仅为两万三千人。近些年来, 奕车人因其独特的服饰和民俗不断为外界所知, 阿巴多酒宴便是其中最引人注目的一项民俗活动。阿巴多是青年人的聚会交友活动。“阿巴”是“酒”, “多”是“喝”。顾名思义, 阿巴多有喝酒吃肉的意思。阿巴多的参与者特指未婚的青年群体, 尤其是刚刚进入求偶期的青春少年, 其形式突出表现在对歌上, 青年们通过不断的歌唱来加深彼此的了解。因此, 相关研究人员习惯将其界定为歌与酒的“恋爱宴会”。^①即是以恋爱为主题的青年聚会。这种定位是否精准? 阿巴多在奕车人的青春期究竟扮演着什么角色? 其真实的社会意图是什么? 在接下来的分析中将会作具体澄清。

一、阿巴多习俗与规则

(一) 阿巴多的时间、地点及人员安排

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

① 参见岚峰:《在酒与歌的旋律中——哈尼族奕车男女青年“阿巴多”纪略》,《民族艺术研究》,1998 年第 2 期; 勒黑:《哈尼族奕车青年的恋爱宴会“阿巴多”》,《民族大家庭》,1999 年第 5 期。





阿巴多是以青年为主体的酒宴，每年举行一次，时间依奕车人过年的时间而定，具体为：过年之前的最后一个赶集日邀约，年后第一个赶集日的头一天由男方正式宴请女方“阿巴多”，第二个赶集日的头一天由女方回请男方。

参加阿巴多的青年必须男女配对，因此数量必须一致，最少 6 对，最多 14 对不等。因此宴会的场地必须选择宽敞的处所，才能容纳下参加宴会的青年和周围围观的群众。通常选择公共用房，如学校、磨秋房等集体共有处所。若村寨中没有这类公共用房，也可以选择私人住宅。当然如果空间足够宽敞，男女青年的居室也是酒宴场地的不错选择。

（二）阿巴多的组织程序

阿巴多酒宴主要包括准备、邀约、男方宴请和女方宴请四个主要程序，历时较长，完整举办一届阿巴多须要一个多月的时间。

准备阶段：阿巴多酒宴首先由男方村寨发起，因此准备阶段的活动主要与男青年有关。每年农历十月，是哈尼族过年的月份，在外打工的青年纷纷返乡与家人团聚，准备过年。年轻人聚在一起，就会商量阿巴多的事情。大家合议在青年团体中推举出一名领头人，称作“巴赞”。此人要求能说会道，擅长歌舞，组织力强，全权主持阿巴多期间的所有事宜。青年小群体还要聚在一起商定阿巴多的目标群体，在综合考虑各个寨子的情况和姑娘们的素质之后，选出几个预选村寨，依具体情况再作调整。女方虽然作为被邀请方，前期准备不必过于细致，但是依然要有所准备，选择出一个女“巴赞”来应对可能出现的邀约。

邀约阶段：年前的最后一个赶集日，男女青年都精心打扮到集市赶集。青年们通常以村寨为单位集体出动。在准备阶段有目标村寨的男青年们会在那个寨子姑娘来赶集的方向等待，遇见姑娘就上前搭讪。男青年凑在女青年面前问：你们要不要阿巴多，若女青年喜欢，回答是“多”的时候就可以进行下一步的商议，谈论具体的时间、地点和人数。若女青年已有其它约会，或者不喜欢的时候，男性群体就得即时改变计划，选择其它村寨的姑娘，这时候如果看到中意的姑娘，就可以直接上前搂抱，问是哪个寨子的人，要不要阿巴多？在这个过程中，女青年也可以主动向男青年发出邀请。

议定的人数必须是双数，时间是在下一个赶集日的前一天晚上。男女双方商定之后，要相互赠送定下约会的信物，以示契约的达成。女方通常送男方头帕、手镯等贴身物什，男方回赠的礼物则通常为集市上可买到的商品，如雨伞或者手电。（信物会在阿巴多之后归还，如果一方毁约，则不再退回，但是这种情况通常





不会发生)。

契约达成，男女双方回去就要商定人选，通常巴藏会选择年龄合适并能唱能说的未婚青年，在人选不够的情况下也会邀请已婚青年来补充。选定参加阿巴多的人要凑份子办伙食。阿巴多在年节之后，各家各户的食物资源比较充沛，肉米都可以直接取自家中，以前凑物的情况比较多，现在普遍生活好了，就直接凑钱买。2009 年龙施寨子举办阿巴多每人就凑了 50 元钱。在既定的人数之外，男女青年群体会额外多准备一个人，以备不时之需。这个人属于替补，阿巴多期间的一切费用均无需承担。若客人一方多带了一个人，这两个人就可配对入席，否则不能单独入席。

宴请阶段：进村。阿巴多第一轮是男青年邀请女青年至自己的村寨。当天下午，男青年要派人按照集市上议定的时间去指定的地点迎接女青年，将其迎入寨子后，不立即到用餐的公房，而是到耳房休息，也有的直接将姑娘们引入村寨的广场跳舞。姑娘们一来，寨子中的老老少少都会前往观看，交头接耳，评论姑娘的长相和表现，在这里，任何的玩笑和挑逗都不会引起激愤。

入席。晚宴准备完毕就可以入席。吃饭时的座次也多有讲究，桌子靠正堂的一面为正席，而这一面最右边是最尊贵神圣的位置，巴藏的固定位置就在那里，男女巴赞配对坐定之后，所有男女青年也相继配对入席。

开宴。专门有一个桌外的敬酒人，男青年举办阿巴多就由本寨中一名擅长歌唱的男性中年人充当，女方阿巴多则相反。敬酒要敬六轮，前四轮的水酒相敬，旨在增加男女之间的认识 and 了解；从第五轮开始，敬酒人退场，男女巴藏可以自由选择喜欢的异性敬酒，第六轮敬菜，男女青年自由选择自己中意的异性敬菜。酒席中没有单纯的语言，所有的情感均用歌唱的形式表达，包括戏弄，取笑，快乐、爱慕等等情绪。自我介绍和村寨介绍，酒桌上所有的菜品也同样是众人歌唱的对象。阿巴多酒宴的菜品一般以野味为多，这个时候考察青年对所有野生动植物或者民间知识的了解也会成为酒宴中的主题。因此，阿巴多酒宴对歌唱水平要求很高，如果不会唱歌，在酒宴中酒会显得十分尴尬。

在阿巴多酒桌周围还遍布着围观的群众，男女老少，怀着十分愉悦的心情，观看这场歌唱和智力的角逐，他们往往指手画脚，品评各位男女青年的相貌、才智，为酒桌上的年轻人出谋划策，如果有不会唱歌或者不会参与的青年人，周遭的人就会取笑其笨拙，是哑巴。年长的人会对期间的违规现象进行监督，遇到不合规矩的事情会提出批评，并及时指正。小孩往往喜欢挨在酒桌边要吃的，有时候也会去扯女青年的身上的银铃。整个阿巴多过程觥筹交错，笑语欢声。周围的





观众通常会在午夜相继离开，而参与的青年必须待到翌日清晨。

翌日早上，女青年离开之前，男青年要准备一大包糯米饭和菜供其路上食用。将女青年送至集市上，有心的男青年还会为这次来参加阿巴多的姑娘每人买上一点水果。随着姑娘们的离开，阿巴多宣告结束，众人又开始期待下一轮赶集日头天女方的回请。女青年阿巴多过程与男青年阿巴多一致，仅仅是颠倒了主客。

（三）规则与禁忌

不与临近村寨阿巴多。青年们选择阿巴多的对象必须越远越好，通常步行在两三个小时的村寨为佳，按照当地说法，临近村寨的青年之间认识的机会较多，一起阿巴多没有意思，与远处村寨的青年阿巴多可以认识新的朋友，增加新的见闻。

一起吃过阿巴多的异性不能婚配。地方性知识认为一起吃过阿巴多的青年如若婚配，不仅会对当事人有害，而且会危及子女的生命。这项禁忌的历史渊源已无处考证，但是奕车社会至今仍虔诚地践行着这项禁忌。

阿巴多时不能睡觉。阿巴多酒宴通宵达旦，青年男女即使十分困顿疲乏也不能离开酒桌，偷偷去睡觉。中途去睡觉代表这一方在阿巴多酒宴的歌唱和智力比拼输了，不但会影响本群体的声誉，还会影响本村寨该年的收成，甚至导致村寨内的疾病横行。

二、阿巴多酒宴的生殖象征

在阿巴多——这场歌与酒的宴会当中到处充斥着极富意义的象征符号。宴会的饮食、餐桌上的摆设、青年男女的服饰、行为、言语等等符号统合在一起，组织成一个具有特殊指向的象征系统。阿巴多中，生殖的主题显而易见，尤其体现在饮食方面。“饮食象征文化作为一种非语言的信息传递方式是主体借以表达心理意愿的桥梁，它把人们内在的各种观念意识和心理状态加以浓缩，通过特定的饮食活动作为媒介显示出来，所反映的是人类心灵中具有普遍意义的价值取向，是不同群体和个体人格特征的外化和表露”。^①

那么，人们是怎样通过饮食内容来表达群体价值？瞿明安教授提供了答案，他认为“主体往往通过象征符号在外部形态上的可视性，内在属性上的可知性，特定名称上的可读性以及历史渊源上的传承性等因素，将其与意指对象在某些方面具有的特定内涵形象化地联想起来，从而产生一定的文化意义”^②。具体到阿

① 瞿明安：《中国饮食象征文化的深层结构》，《史学理论研究》，1997年第2期。

② 瞿明安：《中国饮食象征文化的思维方式》，《中华文化论坛》，1999年第1期。





巴多酒宴，“丰富”是其最重要的特色，宴会的主办方必须尽可能地为客人提供丰富而美味的饮食，以彰显其热情。酒宴中，过年的糯米粑粑、酥肉、豆腐圆子和咸鸭蛋等好肉好菜不可或缺。这些饮食除了表达主办方的慷慨和客气之外，重点是突出其实用性。另外一些饮食在阿巴多酒宴上同样必不可少，但是与之前的饮食相比，它们更加强调其表意和象征的功能。

雄鸡。雄鸡是阿巴多酒宴最重要的饮食，摆在酒宴中心显著的位置。选择拥有火红色羽毛，刚刚长大的雄壮公鸡。煮熟之后，将鸡头和鸡脚高高竖起，鸡肾被用鸡肠捆绑在雄鸡两腿之间的显著位置。女方回请时，雄鸡的状态会有所变化，鸡肾不再被悬挂起来，而是放在公鸡的嘴里。刚刚长成的雄鸡精力旺盛，生殖力强，象征着朝气蓬勃的青春男子，鸡肾表示其性及生殖的能力。鸡爪抓合力强，高高竖起向空中舒展，表征男青年求偶得心应手，是一种交感象征。女方回请时对鸡肾的特意安排，也是一种明显的性暗示。

鱼。在奕车人观念中，鱼是最大的动物。这种思想起源于鱼生天地的古老传说。该传说在各地哈尼族地区流传的版本不同，但均视鱼为创世之神。元阳一带的创世神话里，世界之初，只有一条大金鱼“密吾艾西艾玛”。亿万年后，金鱼娘把天地来生养，右鳍一扇，扇出蓝天，留给天神去住；左鳍一扇，扇出大地，留给地神当家。然后，脖子里抖出太阳神和月亮神；背上抖出天神和地神；腰部抖出人神以及大力神。由此，宇宙万物萌芽诞生。^①鱼也因此成为人们膜拜的对象。奕车女子的特定装束必有银制的双鱼须坠，以银链或丝线挂于颈上，左右两大组呈扇形垂挂于胸前。第一重坠饰是一只大银鱼，第二重坠饰是一排小银鱼或银铃，最下面坠许多小银铃或银币，家庭富足的姑娘甚至佩戴二三十条银鱼。哈尼族深刻崇拜“鱼”的原因，在于其惊人的生殖力，阿巴多酒宴中，鱼作为生殖繁衍的象征自然不可或缺。

螃蟹。阿巴多酒宴中，螃蟹也是必备之物。在哈尼族观念中，螃蟹是管理水的神物，在梯田农业的生产发展中扮演着极其重要的角色。同时，哈尼族中也有将男女生育的管道比作水沟水口的说法。古老的殡葬祭歌《斯批黑遮》里有这样的句子：“妻子的水沟畅通了，丈夫的水口不塞了，妻子要的贝出处隔膜没有了，丈夫要的贝出口隔膜没有了”^②。螃蟹也因此成为扫清生育障碍的象征。除此之外，螃蟹多爪这一特性也与鸡爪一样，成为男青年求偶能力的象征。

青年聚会的阿巴多酒宴，关注男女青年的情感交流，为初长成的青年男女营

① 《神的古今》，载《哈尼族神话传说集成》，北京：中国民间文艺家出版社，1990年，第1页。

② 赵呼础、李七周演唱，李期博、米娜译，云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《斯批黑遮》，昆明：云南民族出版社，1990年版，第51页。





造关于浪漫爱情的美好印象。这种印象根据日常生活经验，用食物体现出来。宴会中必有花生（可以用核桃替代）和甘蔗（也可用糖果替代），花生和甘蔗被誉为最香和最甜的食物，象征着爱情，强调感情的香甜。茨菇因其外在形态与日常使用的铁锤相似，在阿巴多中被比作敲打情人的小锤，粉丝则被比作千头万绪的感情线，意指男女情人相处期间的甜蜜和追求感情过程的曲折。还有一些食物具有明显的性象征。阿巴多酒宴中要有一种称作“阿日贝雷”的红色树片，据说是男性补品，吃了能够增强性能力。芋头也因其色泽和形态与男性精液相似，而成为男性力量的象征，是阿巴多酒宴的必备食物。

魔芋和豆芽具有相同的特性，即容易生存，发展多，发展快，意指人口繁衍的力量。生殖与繁衍是奕车社会重要的群体价值，也是阿巴多酒宴的主题。这一主题除了通过饮食，还通过具体的言语和行为表现出来。阿巴多酒宴中的对歌，以歌唱的形式将阿巴多饮食中的各种意义表达出来。行为主要体现在舞蹈上，在酒宴开宴之前，青年群体会在广场上聚会舞蹈，跳奕车传统的男女对舞，具有明显的模拟性交的挺腹送胯的动作。此外，贯穿阿巴多酒宴中的各种猥亵言语和行为也再次强调了宴会的生殖主题。在宴会中，青年男女可以随意搂抱和玩笑，周围的观众也可以对酒宴中的青年男女随意开玩笑，说猥亵的言语，甚至做猥亵的行为，当事人也不能生气。ZH 去参加阿巴多，在扭然里休息时，一位戴草帽的老年妇女前去抓他的阴茎，说“我来摸摸看看你们那边小伙子的那个大小”。ZH 尴尬万分，也不能表现出来。据说，这种摸抓行为可以有效地增强小伙子的性能力。

马林诺夫斯基认为，原始社会的知识系统与低级的文化相适应，它通过“象征的力量”和“引导的思维”来表现知识系统。^①阿巴多酒宴中，奕车社会通过一种轻松活泼的方式，利用象征的表现手法，将青春期必经的关于性与感情的经验传授予在座的青年。并在此过程中，再次重申了崇尚生殖的群体价值。

三、青春期的社会断乳

阿巴多酒宴中，通过食物、言语和行为等象征符号表现出来的生殖主题显而易见，青年们通过阿巴多，接受了一次看似随意却很全面的性教育，为青春期的求偶活动提供了一些有益的信息。但是，一个充满魅力的青年所需具备的素质远不止如此，为了在未来的婚姻市场上获得最佳的位置并扩大在村社中的影响力，他们必须在阿巴多酒宴中接受更多的考验。

^① 参见 Malinowski, B., *Sex, Culture and Myth*, New York: Harcourt, Brace & World, INC., 1962, p. 191.





(一) 智慧与勇气的培养

阿巴多酒宴中的歌舞比拼不仅是才艺的展示，更是一种智慧的表达。青年男女在酒宴中相互敬酒，围绕酒和菜品，提出各类刁钻的问题。以鱼为例，只要是与鱼相关的问题都可以提问，鱼从哪里来？鱼的传说故事？怎样养鱼？怎样捕鱼等等不一而足。对方必须机智作答，若回答不出，便会颜面尽失，当然，也可以顺着对方的话题提出更难的问题来考验对方。酒桌上的菜肴品种多样，因此，对于当事人而言，美妙的歌喉固然重要，但是熟悉日常的生产生活技能、民间礼仪与生态万物，更是生存所需的大智慧。能在阿巴多酒宴中经受住各类问题考验的年轻人，意味着其拥有丰富的生产和生活经验，从而赢得周围人的夸赞和更多异性的亲睐。

在阿巴多酒宴中，与智慧同等重要的就是勇气。具有面对困难的勇气和坚强的决心是成年人置业成家的重要素质。在许多生命礼仪中，“考验”与“受难”是考察和评价“通过者”必须和必备的功力和课业。是社会布置的“作业”，完成了便获得社会给予的入社“通行证”。^①如在伊斯兰教和基督教中普遍流行的割礼，青年人通过忍受巨大的身体疼痛而获得成年的身份。阿巴多酒宴中，这种“考验”和“受难”完全是通过心理上的磨练而实现。阿巴多选择远距离、陌生的村寨作为目的地，年轻人们需要完全脱离自己的村庄和熟悉的环境，经过两三个小时的长途跋涉，去到一个陌生的村寨中，接受陌生人的品评、调侃，甚至戏弄，需要承受巨大的心理压力。首先，对处于性懵懂期的少年而言，要在阿巴多酒宴中克服对异性的恐惧。青少年对于异性具有一种本能的羞涩和畏惧，正如米德在萨摩亚人中观察到的那样，在青春期正式到来的前一阶段，孩子们“尚没有敏锐的性意识，这是两性间的亲属关系在感情上最为淡漠的时期。”^②一位 60 多岁的老人回忆自己十三四岁时，不谙世事，看见女孩子便觉十分害羞，一次遭到一位大姐的戏弄，将其搂抱至怀中，当时就感觉十分害怕。随着年纪的增长，年轻人们开始对异性萌生好感，因此首先得战胜长久以来形成的那种羞涩和畏惧。在阿巴多酒宴中，姑娘小伙们刻意掩盖这种生涩，甚至装出一幅轻松自如的状态，使自己看起来更具魅力。其次，对于初涉社会的少年而言，在阿巴多酒宴中还要克服对陌生环境和陌生人群的恐惧。对于大多数人而言，第一次参加阿巴多酒宴确实也是生平第一次与陌生人群的交际，在克服种种不安情绪的同时，还要尽量表现得礼貌和得体，对很多人来说，不得不说是个巨大的考验。

① 彭兆荣著：《人类学仪式的理论与实践》，北京：民族出版社，2007 年版，第 187 页。

② [美]马格丽特·米德著，周晓虹等译：《萨摩亚人的成年》，北京：商务印书馆，2008 年版，第 69 页。





(二) 个体价值的凸现

青少年在社会结构中属于弱势群体，成年之前，他们没有任何社会地位，很少能参与村社中的群体活动，其社会作用似乎也显得无足轻重。奕车社会中，青少年的成长随性而平淡，没有专门的社团组织可供积极分子发挥其组织和社交的专长。因此，青年的群体聚会——阿巴多就成为青年们充分表现自我，实现个体价值的最初也是最重要的渠道。

1、具有组织才能的“巴赞”

巴赞是组织和协调阿巴多酒宴的重要人物，是自然形成的村社青年领导人物。其组织力强，能力超群，具有一定威慑力等各项素质，决定了他在阿巴多酒宴中的权威地位和特殊价值。其地位通过在阿巴多酒宴中的座次明显体现出来。在酒桌上，巴赞固定坐在靠后山墙最右边的位置，这个位置在正堂中最邻近奕车人供奉祖先的神龛——“侯钩”，因此被誉为最尊贵的位置。日常聚餐或宗教仪式中，这个位置专属于莫启^①，若莫启不在席，则由家中最高长辈入座。坐在这个位置上，巴赞自然成为这场群体聚会的领袖，不仅要代表本群体青年发表感言，组织和协调阿巴多举办过程中的各项事宜，还要应付临时出现的各种困难，监督和惩罚本群体青年的言行。在获得实际领导特权的同时，巴赞也在阿巴多的举办过程中锻炼了自身的组织能力，培养了责任心，为即将到来的成年生活进行了一次实际的操演。实际上，这些巴赞们（尤其是男巴赞）在继续努力之后，一部分确实能够获得村社中的领导职位。当然，如果表现出色，阿巴多过后便能声名远播，获得更多异性的亲睐。

2、具有个人魅力的“受欢迎者”

阿巴多酒宴不仅是巴赞实现自我价值的机遇，更是所有参与者充分表现自我的舞台。阿巴多酒宴公平地为每一个人提供了展示的机会，只要有表现的欲望和特殊的才能，便可轻而易举地从众人之中脱颖而出，成为最受欢迎的人。

个人的外在形象往往是自我展示的最佳手段。出众的外形能够吸引最多的目光而成为酒宴的焦点。因此，在阿巴多酒宴之前男女青年都要悉心装扮一番，以表现出自我的最佳状态。姑娘们穿上传统的民族服饰，戴上母亲赠与的全套首饰，叮当作响的银器为姑娘们平添娇俏的同时，也增强了她们的自信。现年 70 岁的 YS 老人因父母早逝，没有能力准备漂亮的服饰而在年轻时拒绝参加阿巴多。“去参加阿巴多要穿新衣服，戴银饰，我没有母亲，没有人为我准备（这些东西），没

^① 莫启是奕车社会的宗教人士。





有好衣服，也没有首饰，自己觉得不漂亮，不好意思跟着人家去”。

高超的歌舞技艺也是增加个人魅力的重要手段。俗语言：“田地里头唱情歌，争做媳妇的姑娘一大伙。”^①歌舞作为最重要的娱乐活动受到所有山地民众的热爱。能歌善舞的青年容易成为异性仰慕的对象。在歌与酒的阿巴多宴会中，这种趋向表现得更加明显。六轮的酒水互敬过程中，每个人都有相同的机会尽情展示自己的歌艺，巴赞通常会按惯例，将歌唱水平高的青年安排在酒桌四个对角的位置，这些位置更容易受到对方的提问和考验。技艺高超者能在酒桌上游刃有余，从而获得更多异性的亲睐，技不如人者就只能躲在角落暗自着急，

此外，幽默的言语，得体的行为或是豪爽的气度等等个人素质都可以增加参与人的魅力，从而引起众人的关注。尽管一起参加过阿巴多的青年人不能婚配，但是在阿巴多酒宴中表现突出的青年人很容易声名远播，成为远近村寨的名人，在婚姻市场中也就会成为炙手可热的香饽饽。现年 60 岁的 NS，年轻时十分漂亮，同时能歌善舞，热情泼辣，在本地附近村寨就很有名气，参加了 3 次阿巴多后名气更是壮大，成为奕车社会的名人，追求者不计其数，直至现在，说起她的故事，其晚辈们依旧唏嘘不已。

四、社会关系网络的强化和构建

拉德克利夫—布朗认为：仪式的举行，与其说是个人的心理需要，倒不如说是社会和社会制度的需要更为合适。^②阿巴多酒宴是青年人的群体性活动，满足青年群体聚会交友的心理需求，但是在实质上却强化了奕车社会的关系网络，为村寨社区和民族整体的良性发展奠定了基础。

（一）青年团体及本寨社会关系网络的强化

阿巴多活动首先强化了目标群体——同性青年团体的关系。奕车社会没有特定的青年组织，青年们往往三两成群，只与本家血亲的同性兄弟（或姐妹）来往密切，或者是与居住在同一个地缘片区志同道合的人结为朋友。在大型村寨，青年群体的这种小团体分化尤其明显。本寨青年尽管相互熟识，但群体合作的机会并不很多。上世纪 90 年代以后，打工大潮的席卷，青年人们每年要有大半年的时间在外打工，更是挤压了青年团体交往和合作的时间和机会。阿巴多在事实上创造了这种机会。青年群体必须通力合作，相互支持才能圆满地举行一次阿巴多酒

^① 黄世荣：《三个神蛋》，北京：中国文史出版社，2006 年版，第 270 页。

^② 李亦园：《宗教人类学理论的发展》，《信仰与宗教》，台北：台北巨流图书公司，1981 年版，第 174～175 页。





宴。阿巴多以村寨命名，代表着整个村寨，尤其是该村寨青年群体的名誉。一次优质而热闹的阿巴多酒宴可以有效地扩大该村寨青年群体在整个奕车社会的影响力，因此，青年们对一年一度的阿巴多活动分外重视也在情理之中。尽管能够参加阿巴多酒宴的青年只有为数不多的几位或十几位，但是几乎全寨的同性青年们仍然会热烈地投入到阿巴多的组织活动中，为具体的策划和操作献言献策。参加阿巴多酒宴的青年还要凑钱凑物，为客人提供丰富而美味的食物。全寨同性青年在阿巴多酒宴从策划到具体实施一个多月的时间内，加强了了解，巩固了关系。为将来一起团结应对社区中发生的重大事件奠定了基础。村寨中不能组织举办阿巴多则是一种不团结的表现，妥咪寨的男性青年已经有五年没有举办过阿巴多了，现今 20 出头的这一批小伙子很多都没有机会参加阿巴多，村中对此的看法是小伙子们不团结。

前已述及，阿巴多酒宴的举办情况关乎一个村寨的名誉，因此，阿巴多不仅是年轻姑娘或小伙子的事情，更是整个村寨的事情。届时，全寨男女老少都要发动起来，参与这一盛大的活动。青年人的父母必须对子女的这一活动全权支持，还要为其提供物资或资金的帮助。长辈们要为青年们讲述阿巴多的规矩和礼仪，还有各式菜品的意义。在没有公房的情况下，还需要有人提供聚会的场所。有人主动承担烹调的责任。在阿巴多酒宴上，中年男子往往会主动出来维持秩序，防止别寨青年的恶意捣乱。全寨成员的团结合作，才能成就一次高质量的阿巴多酒宴。每次阿巴多酒宴都是所有村舍成员共同的节日，届时，大家聚在一处，评头论足，笑语欢声，在这种融洽而快乐的气氛中，升华了感情，加强了村寨的团结。

（二）奕车社会关系网络的构建

奕车社会主要的社会关系网络由血亲与姻亲组成。“一套亲属和婚姻制度，可以视作是一种使得人们能够在有秩序的社会生活中共同生活和彼此合作的安排。”^①因此，加强血亲与姻亲之间的联系是奕车人日常往来的主要工作。奕车人喜欢临近缔结姻亲，血亲与姻亲通常居住在同一地缘范围内，相互之间的往来密切而频繁。与其他地域范围内的奕车村寨的交往却相对疏远。奕车青年的“咪达茨”与“搓达茨”^②活动也仅仅局限在附近的村寨。但是，奕车人自“奕车”先祖传衍至今近千年历史中所发展出来的各宗支分散各处，遍布区域范围广大，距离遥远，怎样增强相互的理解以强化共同的血缘和情感成为社会交往中的难题。阿巴多酒

^① Radcliffe-brown. A. R. and Ford, Daryll, eds. African Systems of Kinship and Marriage [M]. London: KPI Limited, 1987: 3.

^② 即“玩姑娘”与“玩伙子”的意思，是奕车青年的一种求偶习俗，几个同性青年聚在一起晚上去其他寨子结识异性，也会在当地留宿，一早返回。





宴的举行为这一难题的解决寻找到一条出路。

阿巴多宴客对象的选择规定必须是远处陌生的村寨，相互之间因地理相距遥远而缺乏交流。青年人们通过相互宴请，加深了了解。如在阿巴多酒宴中首先需要相互介绍当地的风土人情，奇闻趣事或者是本宗支先祖迁居的年代。青年人们在这种交流当中，知晓了双方宗支之间的联系，建立了深厚的感情。尽管以后不一定有机会往来，但是在酒宴中建立的感情却不可磨灭。正如奕车人所言：结交八方朋友，冷的时候可以去烤火，饿的时候可以去讨饭（吃）。对于数量稀少，力量弱小的奕车人来说，在强大的外来文化和力量的冲击下，保持本族群体的团结，以应对随时可能出现的危机，既是一种寻求安全的心理诉求，更是一种生存之道。阿巴多酒宴每年举行一次，每次宴请不同村寨的客人，在这种循环往复之中，一个特定的奕车村寨有效地扩大了原有的社会关系网络，使其始终处于整个族群体系之中。

五、讨论与结论

通过以上的分析，我们先前提出的问题便由韧而解。尽管阿巴多过程中充斥着一些恋爱的信息，但是将其定义为青年人的恋爱宴会显然有些言过其实。奕车社会禁止一起吃过阿巴多的青年男女婚配便是很好的证据。实际上，阿巴多酒宴是一种人生经历，是进入成年阶段的一种历练和准备。每个人在青春期都会渴望参与一次这种年轻人的聚会。HZ 是一名人民教师，十几岁就参加工作。70 年代文化大革命甚嚣尘上，禁止有公职的人参加民间传统活动，否则就开除公职，为了参加阿巴多，HZ 想尽一切办法，最后竟然顶替一名傻子去参加了一次，总算如愿以偿。HZ 的例子足以说明阿巴多对于青年的意义。阿巴多经历对于青年人这种“非有不可”的性质使其具有范·盖内普提出的通过仪式的某些特质。即分离——离开村寨，去往陌生的地方；过渡——在阿巴多过程中经受一系列的考验和磨砺；聚合——返回原生的村寨，获得一些新鲜的经验和心理或精神的力量。但是，与通过仪式的神秘性、神圣性和象征性相比，阿巴多酒宴更加注重实际经验的培养和获得。前者通过举行象征青春期过渡的神秘仪式使青年人自然获得了成年的身份和资格，而后者虽已经历了一些考验，但是其成年身份却并非通过一次活动就能获致。因此，阿巴多最切合的定义，应是社会为了获得更加可靠而优秀的成年成员而设置的青春期教育活动。

这项青春期教育活动的目标包括一个成年人所需具备的一切良好素质，包括勇敢、自信、团结的生存理念；生产生活所需的智慧和技能；组织协调的领导能





力；能歌善舞的生活情趣等等。更重要的是，在主流社会将性看作洪水猛兽的时代——奕车社会——这个所谓的偏远落后的少数民族群体，却堂而皇之地将性教育摆在了青春期教育的“课堂”之上，通过象征性的食物、言语和行为，不仅为青年人揭开了性的神秘面纱，还为青春期的性交往附加上一层发展人口，扩大族群的神圣使命。霭理士认为，“性不止是个人的事，也是社会与民族的事，个人有需要，社会与民族也有它们的责成，为这种责成计，青年男女不能没有相当的准备，于是乎一种可以叫做道德教育的训练就不能没有了。”^①从此方面而言，奕车人青春期的性教育可以说是一种具有重要价值的理性选择。

① 霭理士著，潘光旦译注：《性心理学》，北京：三联书店出版社，1987年版，第181页。





【性人类学调查与研究】

人类学视野中的哈尼族奕车人离婚现象

丁桂芳, 黄彩文

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091; 云南民族大学 民族研究所, 云南·昆明, 650031)

【摘要】 离婚作为当代婚姻家庭的重要问题一直是社会学界研究的重点, 人类学界对此关注较少。本文通过田野调查, 从人类学的视角对少数民族离婚现象进行了深入研究。发现离婚问题在不同的文化背景中呈现出不同的特色。奕车社会频繁发生的离婚事件与整个奕车文化及其婚姻制度密切相关, “结婚—恋爱—离婚—结婚”的婚姻模式使离婚成为整个婚姻模式中的一个重要环节, 而固化为一种制度性的存在。但是社会对离婚的宽容具有明显的时间限制, 生育当家之后将通过各种文化力量来控制 and 保证婚姻的稳固和家庭的发展。

【关键词】 奕车人; 离婚; 不落夫家; 婚姻模式

在中国, 高离婚率已成为 20 世纪以来婚姻家庭关系的一个显著特点, 并在 21 世纪呈现出越来越强劲的发展势头, 影响着中国家庭及社会的稳定。诸多社会学者对中国主流社会的离婚问题进行了持续关注, 期望通过探寻中国离婚问题的源头, 提出解决实际问题的方案与对策。大部分学者将其归结于中国经济发展和社会变革引起的思想观念的变化^①, 人们对婚姻质量的期望远远高于上一辈, 一旦结婚后的现实情况与婚前的期望产生矛盾, 离婚是必然选择^②。其中一部分学者对少数民族的离婚问题也进行了特别关注, 尤其对离婚率居于中国首位的维吾尔族的离婚问题从宗教和习俗等方面寻求了解释。但是由于统计数据的缺失, 或者样本数量的缺乏, 中国其他少数民族婚姻家庭中的离婚问题却鲜有人关注, 或将其笼统地归结为“有一套防止婚姻破裂机制”^③的乡土社会, 从而忽略了其离婚的现实性与问题性。

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

① 参见曾毅、吴德清:《八十年代以来我国离婚水平与年龄分布的变动趋势》,《中国社会科学》1995 年第 6 期; 沙吉才等著:《改革开放中的人口问题研究》, 北京大学出版社 1994 年版; 吴建国著:《婚姻选择与稳定》, 黑龙江人民出版社 1997 年版。

② 参见艾尼瓦尔·聂吉木著:《新疆维吾尔族人口离婚问题研究》, 中央民族大学出版社 2009 年版。

③ 参见尚会鹏、何祥武:《乡土社会离婚现象分析——以西村为例》,《青年研究》2000 年第 12 期。





实际上,中国少数民族的婚姻家庭并不都如看上去那样完美,许多民族的乡土社会中存在着严重的离婚问题,并在当地的社会文化语境下呈现出不同的特色。为探讨少数民族社区中婚姻家庭的特具形态,笔者以红河县大羊街乡妥垵村委会为田野点,于 2008 年 12 月、2009 年 3-5 月,2009 年 11-12 月期间对哈尼族奕车支系^①的婚姻制度进行了为期 5 个月的追踪调查。妥垵村委会是一个典型的奕车村落,位于大羊街乡西南部,距乡政府驻地 2.8 公里。国土面积为 9 平方公里,辖 9 个自然村,11 个村民小组。截至 2008 年,全村共有 541 户,2681 人,全部为哈尼族奕车人。该地处于高寒山区,耕地面积 1203 亩。农业以稻谷、玉米、小麦、高粱、马铃薯为主,一年的农业收入不足以提供一家人全年的口粮,需要辅以打工和养殖。2002 年,农民人均纯收入为 731 元,人均有粮 253 公斤。

本项研究采用人类学传统的参与观察和深入访谈法,同时辅以社会学的问卷调查和统计分析。在一个相对封闭和自有一套完整文化体系的乡土社会中,人类学参与式的田野观察和深入访谈相比单纯的数据收集更显必要,只有这样,才能“深刻地了解某一文明对生活于其中的个体所施以的影响”^②,探求其现象的源头。同时问卷调查采集更广泛的数据可以对问题研究提供必要的佐证,从而全面展示哈尼族奕车社会中的婚姻现象。其生命历程中程式化的离婚尝试和婚姻后期对于维护婚姻稳定的各种社会控制机制可以为当代中国婚姻家庭中的离婚问题研究提供一个新的视角和研究思路。

一、地方话语中的“结婚”与“离婚”

奕车人是哈尼族的一个特殊支系,主要聚居于云南省红河哈尼族彝族自治州红河县的大羊街、车古、浪堤三个乡,现今总人口仅为 2 万 3 千人。奕车人实行父系制,从其父子联名谱系图上可看出,奕车这一支系名起源于其 35 世祖奕车,即是以奕车为起点,往后不断发展壮大的部落族群。奕车人历史上没有文字,语言属于汉藏语系藏缅语族彝语支哈尼语次方言里面的浪杂土语。^③民间宗教信仰和风俗礼仪与哈尼族其他支系基本相同,但也在具体习俗方面彰显出本支系别具一格的特色,婚姻习俗是其文化体系中的一项重要内容。

奕车人实行族内婚的氏族外婚,严禁与外族婚配,反对交换婚,女性资源在氏族之间只能单向流动。婚礼仪式较为繁琐,主要区分为两个步骤:简单仪式与

① 为表述方便,本文中统一用奕车人指代哈尼族奕车支系。

② [美]玛格丽特·米德著,周晓红、李姚军、刘婧译:《萨摩亚人的成年》,商务印书馆 2008 年版,第 23 页。

③ 参见戴庆夏、段颢乐著:《哈尼语概论》,云南人民出版社 1995 年版,第 176、187 页。





复杂仪式。二者性质相同，但在内容上前者趋于简化，表征的意义也各有侧重。

从名称上看，在哈尼语中，结婚的简单仪式根据男女双方的身份有“然密必”和“克玛尤”两种叫法，“然密”是姑娘的意思，“必”是给，“克玛”是媳妇，“尤”为拿，两种叫法同汉语中“嫁姑娘”与“讨媳妇”意义相同。复杂仪式中的结婚叫做“哈密收”，“哈密”是媳妇，“收”是领的意思，通常翻译为汉语的“结婚”；

时间上，简单仪式在前，在两人正式缔结婚姻之时举行，复杂仪式则在男女缔结婚姻关系直至死亡之间的任何时候皆可举行，通常在生育之后，夫妻关系稳定时举行。一个人一生缔结过几次婚姻，都要在每次重新婚配时举行简单仪式，而复杂仪式则不管婚配几次，终其一生，只举行一次；

从双方表征的意义来看，简单仪式中的结婚是向世俗社会公开男女双方夫妻关系的一个必须程序，只有通过这样的仪式，男女双方才能获致社会认可的夫妻关系。复杂仪式中的结婚则表征一种神圣夫妻身份的获致，举行复杂仪式时要由莫启^①念诵送嫁咒，将女方灵魂引往男方家，并在男方家庭中得到一个媳妇的位置，两人的关系获得夫方先辈祖先的认可，并在死后得到夫家后世子孙的供奉。

从内容上看，简单仪式是复杂仪式的简化，只需执行两个程序，即给钱和领媳妇回家。具体程序是选择一个良辰吉日，男方家庭派人前往女方家送之前两家商定的聘金，然后于当日领媳妇回家，走时女方用左手紧握一只鸡蛋，直至男方家才能放开，放到火塘上方的火炕笆上。然后象征性地去挑一桶水、砍一根柴，表示成为夫家一员，正式参与夫家的生产生活。而复杂仪式除包括上述两个步骤^②之外，还要宴请本家族亲人，请莫启念咒，所需费用巨大，程序复杂，尤为重要，在复杂仪式中男方家庭要赠予女方家庭一枚至几枚贝币。贝币为古代哈尼族曾使用过的货币，在此象征通过贝币，男方家庭已正式购买了女方的归属资格，包括福气和灵魂。青年男女结婚时举办简单仪式，待往后家庭稳定，财富积累到一定程度时再举行复杂仪式。也有的人终其一生也没有举行过复杂仪式，那么为了死后得到祖先认可，必须在葬礼中增加一项结婚的内容，否则无法顺利到达祖先域地。

从仪式之后的夫妻关系来看，简单仪式之后，男女双方虽缔结了夫妻关系，但由于不落夫家习俗的存在，年轻的夫妻在婚后长期分居，少则几月，多则几年。在此期间，服饰穿着与婚前相同，并且也同未婚男女一样享受交友自由和性自由，丈夫不能实现对妻子的独占，婚姻之中性与经济的功能只能得到部分满足。而复

① 哈尼族奕车人社会的宗教从业人员。

② 即使婚嫁钱在简单仪式中已经支配，复杂仪式中也要由夫家象征性地给一点钱，外加几枚贝币用秤称量，表示将姑娘买走。





杂仪式通常在夫妻之间生育了第一个子女，妻子正式定居夫家当家之后举行。妻子当家哈尼语为“角都当”，当家之后，妻子即要求按照传统在额顶处安上一只用青布制作的独角，称作“俄莫”，这一习俗现已消失，当家与未当家的区别主要表现在头饰的刺绣图案上。当家之后双方关系较为稳定，婚姻之中性与经济的满足达到最大化。

从以上描述可以看出，婚礼被划分为泾渭分明的两个阶段，实际上，简单仪式即是在资源匮乏的情况下对婚姻习俗的一种机动灵活的应对策略，因适应民情需要而逐渐演变为一种固定的民俗习惯。一方面，奕车人娶亲需要花费高额的婚嫁钱，因而无法在同一阶段另行支付一笔费用用于婚礼仪式，举行简单仪式可以暂时避免这种开支，但是其世俗的夫妻身份却能够通过简单仪式确立，得到所有村民的认可，姻亲关系也在这一过程中构建。另一方面，夫妻身份虽然已得到世俗社会的认可，但却还没有告知祖先神灵，媳妇的灵魂也还没有真正跟随丈夫进入夫家，如果将夫妻关系分为世俗与神圣两种，那么没有举行复杂仪式的夫妻还没有获得其神圣的身份。对于一个信仰祖先崇拜的民族来说，前者的身份显然没有后者具有威慑力，按照当地人的说法，举行了复杂仪式之后的媳妇才具有“正式”的身份。在调查中笔者经常被“然密必”、“克玛尤”与“哈密收”的概念迷惑，采访一个明明已经有媳妇的人，却得到还没有结婚的回答，实则是在当地文化语境中两种身份的分离。

相对结婚仪式的繁复，奕车人的离婚仪式则十分简单。奕车语中，结婚时男方家庭给女方家庭的钱称为“哲玛”，即聘金的意思，而离婚则称之为“哲玛达”，即接聘金。顾名思义，离婚即指女方家庭退回男方聘娶时所给予的聘金。如果离婚由男方提出，那么女方只需赔还当初的原价，如果离婚由女方提出，就需由双方商定，赔还比原价更多的聘金，有时甚至会达到两倍以上。若当家定居之后离婚，则两人共同生活期间所创造的财富，包括孩子全部属于男方。具体离婚步骤为，双方谈好价格，选定时间地点，由双方的委托人前往办理，女方退还婚嫁钱，如果女方已经交给男方家象征着女方灵魂的贝币，也要同时退还。退回的钱被认为有晦气，不能马上带回家，要放在屋外待一个晚上，待晦气散尽，才能使用。当晚男女双方都需要由莫启为其举行简单的叫魂仪式，避免灵魂和福气跟随对方而去^①。

二、奕车社会的离婚现状

① 如果女方此时已经由新的归宿，则在当晚前往新的丈夫家，举行简单的结婚仪式，就不用举行叫魂仪式了。





奕车社会离婚事件频发，但是由于社会普遍没有办理结婚证的习惯^①，相关国家机构和权力无法介入奕车人婚姻的缔结与解除，其婚姻的分合只存在于当地文化语境中。在此基础上的相关政府部门的统计数据显然不能说明问题。为收集可靠数据，从全局考虑，对奕车社会的婚姻状况有明晰的认识，笔者选择妥垵村委会的妥咪上、妥咪下、规安和妥龙新四个寨子的婚姻情况进行了入户普查，并进行了相应的统计分析。四寨共有 94 户人家，455 人，250 名已婚男女^②。

表 1、结婚次数统计表

次数 年龄及性别		一次	两次	三次	合计
		60 岁以上	男 8		3
	女 8		11		19
51-60 岁	男 9		4	1	14
	女 10		6		16
41-50 岁	男 15		6		21
	女 11		7	3	19
31-49 岁	男 26		8	4	38
	女 24		11	1	36
21-30 岁	男 27		7	1	35
	女 30		9		39
20 岁以下	男 1				1
	女 1				1
合计		170	69	11	250

从以上图表可以看出，250 名已婚的奕车人中有 170 人只缔结过一次婚姻，初婚成功率为 68%。80 名奕车人缔结过两至三次婚姻，离婚率为 32%。与 1983 年郝跃俊在奕车社会调查的“重新组合家庭占奕车人个体家庭的一半以上”^③相比，这一数据已经有了明显下降。但是鉴于 21 至 30 岁这一阶段有 20 名青年男女仍处于不落夫家阶段，其婚姻仍具有很大的不稳定性，32% 的比率具有较大的上升空间。为进一步对奕车人离婚事件进行深入阐释，笔者在妥垵村委会又随机选择了 50 名不同年龄阶段的已婚男女^④进行深入访谈，以了解其离婚的具体经过及缘由。

① 大羊街乡妥垵村委会 2681 个村民中只有 9 个人办理了结婚证，而且多为有公职的人员。

② 其中包括 3 名鳏夫，17 名寡妇，15 名处于不落夫家期间的女青年，5 名不落夫家期间的男青年

③ 郝跃俊：《奕车人家庭形态初探》，云南省民间文学集成编辑办公室、云南省民间文艺家协会编：《云南民俗》，1989 年，第 9 页。

④ 以年龄为界限划分为五个档次，即 20-30、31-40、41-50、51-60、60 岁以上五档，分别选择该年龄





究竟是什么原因影响了奕车人婚姻的稳定？奕车村落中离婚问题相对汉族社会中的离婚问题又呈现出怎样的特色？

在访谈的 50 名奕车人中，24 名缔结过二至四次婚姻，产生了 59 段婚姻，34 个离婚案例。在 34 个离婚案例中有 22 件系由于夫妻双方感情不合或者一方移情别恋促成的，其中包括 17 个包办婚姻。奕车人普遍盛行的包办婚姻是促成当地社会高离婚率的始作俑者。在奕车社会，父母通常会为年幼的孩子包办第一次婚姻，随着年龄的增长，夫妻双方感情无法构建，最终导致离婚。

案例 1: SB, 女, 20 岁。17 岁时在昆明打工。那一年家里想给哥哥娶媳妇，没有足够的婚嫁钱，就想把 SB 嫁出去，再用她的彩礼给哥哥娶媳妇，SB 不同意。有一次父母打电话来，说家里有事叫她回去，她不知道出了什么事就匆匆赶回家，没想到一回家父母就要让她嫁人，说已经安排男方家来娶亲了。SB 没办法，只好妥协。SB 的老公很喜欢她，但是她却不喜欢自己的老公，结完婚后就马上又跑出去打工。在打工的过程中认识了另一个寨子的小伙子。两人逐渐产生了深厚的感情，虽然两人的交往遭到其父母及丈夫的阻扰，但是 SB 最终还是排除万难离了婚。

案例 2: ZX, 男, 44 岁。17 岁那年由父母包办娶了第一个媳妇，但是 ZX 自己不是很喜欢，而且媳妇又是一个很喜欢玩的人，ZX 经常听说她有很多情人，结婚以后也是这样，也就更讨厌她了。两人一直没有感情，婚姻形同虚设，只差没有办离婚，后来媳妇生育了一个孩子，ZX 认为那个孩子不是他的，而是媳妇玩伙子怀上的，但是因为没有离婚，生孩子还得来 ZX 家生，生完孩子两人就离婚了，孩子归 ZX 养。

17 岁通常是包办婚与自由婚的临界点，17 岁以下的少年自由意识较为薄弱，婚姻以包办婚为多，17 岁以上则大多属于自由认识缔结的婚姻。幼年缔结的婚姻主要依循父母的意见，选择家庭条件较好的人家，而夫妻之间的感情较为淡漠，随着年纪的增长，双方重新结识喜欢的对象，离婚也就在所难免。50 名奕车人中 30 人的初次婚姻为父母包办或半包办，其中，19 人的婚姻最终破裂^①，包办婚的成功率仅为 36.7%。除了包办婚之外，自由恋爱缔结的婚姻也具有明显的不稳定性。处于不落夫家期间的年轻夫妻因具有同未婚青年同等的社交自由，容易在自由散漫的交友活动中产生新的恋情，从而导致离婚。这样的案例在 34 个离婚案例中有 5 例。

阶段的五名男女，共计 50 人。

① 17 人因感情无法建立而离异，一人是不孕，一人则是丧偶。





除了感情不和导致的离婚之外，其余 12 个离婚事件则与非感情因素有关。其原因多样，大多与社会伦理和文化习俗产生了冲突。第一，女人不会生育，产生了 2 个离婚案例。在威斯特马克的研究中，发现“不孕”乃是世界各地婚姻解除最主要的原因。中国封建时代的离婚“七出”^①理由，不孕也位列榜首。在一个信仰祖先崇拜并强调世袭继嗣的社会中，女人承担着传宗接代的历史重任，男女婚姻的缔结实质上是男方通过高昂的聘金向女方家庭购买妻子劳动权与生育权的过程。在确保“传宗接代”和“养儿防老”观念的驱动下，女人不会生育必然在婚姻交易中处于劣势，导致婚姻的破裂。奕车社会不用医学知识来解释不孕，通常只简单地将其归结到女人身上，不孕的女人在婚姻市场中属于最下层，甚至完全没有市场。JL13 岁由父母包办嫁到了龙施上寨，婚后多年仍没有怀孕迹象而被迫离婚。1998 年经人介绍嫁给一个鳏夫，当时村寨中姑娘的聘金普遍为 5000 元左右，但是 JL 因不会生育而导致聘金激降，仅为 1000 元。

第二，夫妻一方患有严重疾病或者死亡，产生了 4 个离婚案例。婚姻中一方死亡并不算严格意义上的离婚，但却构成了离婚的事实，因为双方家庭同样需要举行离婚的仪式，以便丧偶的一方能够重新婚配。在奕车社会，寡妇与鳏夫因为其配偶的死亡而成为“不完整”的不祥人，沦为婚姻市场中的劣等人，正常人不会与其婚配，只能与那些同样处于劣势的人缔结婚姻^②。因而，如果丈夫患染了严重疾病，妻子就会立即提出离婚^③，以防止丈夫死后成为劣等的寡妇，失去其婚姻市场中原有的位置。CF 的第二任媳妇就是在其出外打工染上疟疾的情况下提出离婚的，对于离婚的原因，其妻坦言：“他那时候病得太严重了，我以为他要死了，就马上提出来离婚，不然以后没有办法再成家了”。夫妻一方成为残疾，无法保障正常的农耕生活维持基本生计，从而也成为离婚的原因。LZ 因为在一次事故中腿部落下残疾而由妻方提出离婚。另外两例离婚事件中的婚姻均是因为妻子死亡而宣告终结。

第三，女人懒惰，产生了 1 个离婚案例。勤劳善良是奕车女性的优良品质，女人在一个家庭的运营和发展中扮演着重要角色。尤其在奕车人这样一个靠天吃饭的梯田农耕社会中，妇女不仅需要不断周旋在日常的家务当中，还要在劳动生产分工体系中承担繁重的农业劳作，懒惰的女人因无法维持家户领域的正常生产生活而遭到众人的鄙视和诟病。同时，如前所述，婚姻实际上是丈夫对妻子劳动

① 不育、淫佚、不敬公婆，多言、盗窃、妒忌和恶疾。

② 如不会生育的女人，未婚先孕的女人，四肢不健全的残疾人等等。

③ 奕车社会规定出嫁的女子不允许在娘家死亡，因此，对于男方而言，如果妻子在婚姻期间身患重病也不可能提出离婚。所以这种离婚事件只能发生在男方染疾的家庭中。





权与生育权的购买，向女方家庭提供聘金的意义是“把经济补偿转移到新娘的亲属家是用来补偿他们失去女儿劳务的损失，因为现在新娘的劳务已经归属于新郎的亲属了。”^①而懒惰则意示着劳动权的丧失，从而被婚姻所排斥。

第四、婆媳关系不能维持，产生了 2 个离婚案例。在奕车社会，家庭结构以核心家庭和主干家庭为主。在妥咪上、妥咪下、规安和妥龙新四个寨子的统计调查中，主干家庭有 38 户，占有家庭总数的 40.4%。婆媳关系成为支撑家庭良性发展的一个主要轴心，婆婆掌管着家内一切事务大权，如果媳妇稍有疏忽往往就会引起冲突。二者关系处理不好，家庭就不能稳定。77 岁的 HB23 岁那年与自己第二任妻子离婚。“媳妇是自己选的，长的漂亮，也是自己喜欢的。但是结婚以后，发现她脾气不好，经常和我母亲作对，两人的关系非常恶劣。后来生了一个女儿，妻子提出要和父母分家，我是独儿子，还闹分家，这是件非常丢脸的事情，就是死也不能同意，妻子就搬出去带着女儿自己住了，分了两丘田给她们，平时的农活都是我去帮忙，后来就离婚了”。

第五，双方婚姻不调，产生了 1 个离婚案例。在奕车人的地方话语中，夫妻之间应达到一种和谐，夫妻不调会导致厄运的发生，必须马上中止婚姻。具体可以从以下几方面反映出来。双方缔结婚姻之后两人或者其中一人生病，并久治不愈视为不合；夫妻双方的至亲，如父母兄弟长期生病或者死亡视为不合；两人生育的孩子连续流产或者夭折视为不合；其他在结婚后发生的无法解释的不幸事件都视为婚姻不和。

案例 3: 26 岁的 PJ17 岁结婚，与其妻系由自由恋爱结合，婚后两人关系融洽，感情甜蜜。但是婚后三年内两人连续生育两个孩子，均在出生不久就夭折。当地的莫启认为两人婚姻不合，不能做夫妻，因此只能忍痛割爱，离了婚。

第六，妻子被拐卖，产生了 2 个案例。这是上世纪 90 年代才开始在奕车社会产生的一种离婚情况。这类情况并不常发生，属于特例。CF 的媳妇 1994 年去贵州打工，被人拐卖到安徽，并在那里生育了一个孩子，但是一直思念故乡，便趁机偷跑了出来，路上遇见另一个安徽人，看见其可怜就根据她的描述，将其送还妥垵，之后 CF 媳妇便嫁给了这个安徽人^②。在其失踪的两年中，CF 到处找不到自己的媳妇，婚姻名存实亡。BX 媳妇与之类似，但情况更为糟糕，BX 媳妇被人拐卖到重庆，但具体什么地方却不得而知，至今未归，听说已经结婚生子，留下 BX 和一双幼子独自生活。这两则案例也不能算严格意义上的离婚，但是婚姻终结是其最

① George P. Murdock, *Social Structure*, New York: Macmillan, 1949. p. 27.

② 这是妥垵村委会第一个与外族通婚，并远嫁他乡的案例。





后结果。

总而言之，奕车人的婚姻具有很强的不稳定性，其离婚的缘由名目繁多，但以感情占据主导。除了两次婚姻之外，还有 8 人（占 16%）缔结了三次或四次婚姻。妥垵村委会目前结婚次数最多的老人的一生甚至缔结过 7 次婚姻。这些离婚事件的发生呈现出几个鲜明的特点，即第一，在所有离婚事件中，包办婚离婚的比率最高，是奕车人离婚最主要的原因；第二，离婚的次数以一次最为普遍，离婚两次及以上的人数相对较少；第三，几乎所有离婚事件都发生在 20 岁左右的年轻夫妇当中，他们处于不落夫家期间，并且绝大部分的人尚未生育。34 个离婚案例中只有 11 个是生育过子女的，其中有三例孩子在出生不久就夭折。

三、婚姻早期离异的制度化原因

前已述及，感情不和或移情别恋是奕车社会导致离婚最主要的原因，但是如果仅仅将这些发生在奕车社会的离婚事件简单的归结于感情因素，又似乎太过于鲁莽。那么，在这样一个同质性极高又相对封闭的民族社区中，究竟是什么力量在影响着当地人的感情生活，使其处于泛滥和波动的状态，导致婚姻的不稳定？要彻底解决这一问题，并给出一个令人信服的答案，首先需要对奕车人的整个婚姻模式和社会文化有一个清晰的了解。

奕车人的婚姻模式自有一套独特的体系，父母通常为其子女在幼年时包办第一次婚姻，按照自己的理想模式选择经济条件和自身条件都很好的人家。根据对随机采访的 50 名妥垵奕车人的调查结果，有 30 人的初次婚姻均为父母包办或者半包办，占结婚总数的 60%。其中十岁以下就缔结婚姻的有 9 人。

幼年缔结了童婚，举办了婚礼的简单仪式之后是漫长的“里夏夏”时光。“里夏夏”为哈尼语，实为人类学中常称的“不落夫家”。即出嫁而未孕女子仍在娘家居住，只需按轮^①回夫家一次，尤其是十月年、五月年期间回夫家探望即可。童婚的夫妇因其年幼，年节期间姻亲之间固定的拜访甚至由父母代劳。“里夏夏”期间的年轻夫妇不仅在空间上仍旧保持未婚的自由，在情感上也同样享有未婚男女的同等待遇。随着年龄的增长，“里夏夏”期间那些不懂事的幼童开始成为知晓男女情感的青年，十四五岁就开始了旷日持久的追求异性的活动。奕车人有一种专门的求偶习俗，民间称为“咪达茨”和“搓达茨”，咪达即为姑娘，搓达是小伙，茨则是玩乐的意思。奕车社会鼓励青年人多结识异性，青年人之间的交往十分自由，可以在田间地头、年节期间、集市、路上等任意场合自由结识，并邀约同居。同

^① 每十二天为一轮。





居三次以上者缔结一种偶居的情人关系，互称为“车艾”^①。奕车社会以缔结的车艾数量多为荣耀，青年们，尤其是男青年更是将结识异性当作一种展示个人魅力的手段。“车艾”数量以桌为计，一桌八人，三四桌属于常态，有的人甚至能够缔结上百个车艾。青年人之间缔结车艾关系没有特别的限制，那些已经婚配的，并处于“立夏夏”阶段的青年男女也同未婚青年一样享有同等的待遇，而不会受到特别的忌讳。有些已经生育的青年也会加入到这个行列中，但通常以隐秘为多。

年轻的夫妻各自投入到频繁而热烈的交友活动中，相互之间的独占意识较弱，尤其是那些原本就没有感情基础的包办婚，双方之间从不互相干涉。郝跃骏在上世纪 80 年代在奕车社会进行田野调研时就曾看到“已婚男女各自领着自己的车埃对面走过而互不以为然”^②。青年们可以自由结交异性，并留宿喜欢的异性。青年人们在这种自由的交往当中，往往能够结识喜欢的异性。感情积累到一定程度，便会商议婚配，如果双方的关系没有与传统的婚配禁忌相冲突，并能够如数偿还女方的聘金，那些缔结过童婚的青年就能很容易从先前的婚姻状态中解脱出来，与自己喜欢的人缔结婚姻。这种“容易”从源头上考察，可以归结为三个原因：

第一，夫妻关系无法建立使当事人对婚姻的分合持宽容态度。同样是对初婚生育前特定民族的离婚原由进行探讨，有学者将新疆维吾尔族婚姻解体的原因归结于结婚前后女性角色地位的骤变引发的心理落差。^③但于奕车人而言，则恰恰是婚前婚后始终如一的角色身份阻碍了夫妻关系的建立。前已述及，处于“立夏夏”期间的已婚夫妇在居所、着装和行为方面与婚前并无二致，保持未婚时的自由。双方基本不参与对方的家庭及经济生活，妻子的衣食住行完全由娘家支付，甚至在履行探亲义务的时候，也同做客一般，自带午饭和基本生活用品。^④丈夫与妻子的性魅力应向婚姻之外的情人展示，丈夫不能强行与妻子发生关系，否则一旦传开，就会被社会舆论耻笑为“不成器”。在这种强调个体自由的婚姻状态中，正常婚姻之中性与经济两项指标只能得到部分满足，甚至完全不能满足，婚姻所需的那种相互之间的亲密情感也就无法建立。因此，当事人在面对婚姻解体之时也能泰然处之，不容易产生主流社会中离婚夫妇相互之间的精神伤害，甚至纠纷、争吵和暴力。

① “车艾”哈尼语，亲密的朋友的意思。

② 郝跃骏：《奕车人家庭形态初探》，云南省民间文学集成编辑办公室、云南省民间文艺家协会编，《云南民俗》，1989 年，第 3 页。

③ 王海霞：《农村维吾尔族离婚率变动成因——以库车县牙哈镇为例》，《人口与经济》2009 年第 1 期。

④ 在前往探亲时，妻子要自带两个称为“立夏夏哈叭”和“合嘎托”的篾篓。前者放梳子等随身生活用品，后者装米饭和肉蛋之类的菜肴，以供在夫家生活所需。现代发生了一些变迁，“合嘎托”内的食物不再自己食用，而是转送给婆婆或小姑娘等人享用。





第二，再婚聘金的单向转嫁支付使父母对离婚持宽容态度。聘金是女方家庭出嫁女儿所获得的补偿性收益，与彩礼一样是维系婚姻的重要手段。高昂的聘金是奕车人婚姻的基础，却没有相应的彩礼与之调剂，除了随身体己之外，奕车女人没有任何嫁妆。初次婚姻中，随着新郎家庭向新娘家庭支付一笔高昂的聘金之后，新娘家庭出嫁女儿的行为宣告终结，新娘的归属转移到第一任夫家。以后女方若提出离婚，转嫁他人，续任丈夫的聘金就要支付给前任夫家，以次类推，前任夫家可以索要翻倍的聘金以弥补失去妻子的损失。这样，女方父母因不再参与女儿婚姻支付的活动而放任其婚姻的分合，前任夫家父母也因获得高昂的补偿性收益而不会强迫一段没有期望的婚姻。“立夏夏”期间松散的交往也使双方父母因没有建立紧密的姻亲关系而对婚姻解体持相对宽容的态度。

第三，社会群体价值对离婚的宽容。在倡导自由恋爱的文化氛围中，包办婚姻成为人们追求自我意识最先需要攻克的难关，因而主体社会对此持一种宽容态度，逐渐形成漠视离婚的群体价值观。青年人离婚被普遍视为稀松平常的小事。22 岁的男性村民 ZF 就认为，“我们这里离婚是很平常的事情，大部分人都离过婚，那些女人越离婚嫁钱越高。所以小的时候父母给我们包办婚事，我们虽然不喜欢，但是没有关系的，父母也不会强迫我们非要和包办的媳妇在一起，到时候找到自己喜欢的，就可以再结婚”。离婚之后的人也不会因为离婚而导致身价下跌，离婚的媳妇也同未婚姑娘一样在奕车人的婚姻市场上占据同样的位置，“女子越嫁越值钱”，其婚嫁钱甚至比正常出嫁的姑娘更高。妥咪寨 24 岁的女性村民 GL 的婚嫁钱就在一次又一次的再婚过程中由 4600 元涨到 3 万，成为奕车山寨中最昂贵的姑娘^①。同时，大部分离婚事件中的婚姻均只缔结了结婚礼仪中的简单礼仪，而尚未举行复杂婚礼。简单仪式与复杂仪式显示出婚礼世俗性与神圣性的二元对立，简单仪式仅只是已婚夫妇向世俗社会昭示其夫妻身份的一个条件，在这种关系中，丈夫只获得妻子的肉身，而其灵魂与福气均还保留在妻方娘家。同时，妻子也还没有正式引入夫家的祭祀行列，其身份是游离和不稳定的。此时如果婚姻破裂，因没有牵涉祖先宗族的世袭调整，也不会遭到祖先的责备，影响被降低到最小。这也是人们能够在情感上接受离婚事件的一个重要原因。

如此，奕车社会的婚姻模式与主流文化的婚姻模式产生了巨大的反差，虽然幼年时由父母包办了没有感情的婚姻，但是成年之后却可以在自由的空间和自由

^① 第一次婚姻在其 11 岁时由父母包办，嫁到妥龙村，婚嫁钱 4600 元，在“立夏夏”期间结识了妥垵村情谊相投的车艾，提出离婚，妥垵车艾赔还其前夫 9000 元，结婚三年后，一直没有生育，2007 年又结识了另一名妥垵的车艾，这名男子遂在 GL 第二任丈夫的要求下赔还 3 万。在当时奕车女子聘金普遍为 2 万左右的情况下，3 万的赔偿金额在当地引起轰动。





的文化语境中继续追求自己喜欢的异性。主流文化中现行的“恋爱到婚姻”的婚恋模式在奕车社会却扩展成为“结婚——恋爱——离婚——结婚”的一个复杂过程。在这里，离婚已然成为奕车人整个婚配模式中的一个固定程序，在其中扮演了重要的角色。奕车社会对离婚的宽容直接导致了一个后果。包办婚使整个社会普遍呈现出来的婚姻早期阶段的不稳定状态也深刻影响了那些由自由恋爱缔结的婚姻。自由的择偶习俗形成的多元的性爱观念无疑更加加剧了这种事态的发展。青年的夫妇婚后可以无节制的缔结情人关系^①，导致婚姻对象具有很强的可替代性，如果身边出现更好的可选择对象，那么之前的婚姻也就面临着崩溃。

案例 4: LY, 女, 23 岁。与丈夫是自由恋爱缔结的婚姻, LY 性情温和勤劳能干, 因而深得公婆喜爱。小两口的感情也一直不错, 结婚四年之后生育了一个女孩。其丈夫风流倜傥, 喜欢在外沾花粘草, 经常跟着小伙子们去咪达茨, 虽然按照他本人的说法, 他始终把最重要的感情放在 LY 那里, 但是, 却不慎在咪达茨中导致一个女孩子怀孕, 按照奕车人社会的规矩, 如果一个男人致使一个女人怀孕, 那么这个男人就必须娶这个女人。否则将遭致所有人的唾弃。没有办法, 他只能与 LY 离婚, 聘娶怀孕女子。

案例 5: SB, 男, 55 岁。25 岁缔结第一次婚姻, 媳妇是咪达茨认识的, 交往一个多月就结婚。结婚以后 SB 仍然出去“咪达茨”, 认识了另一个姑娘, 两人暗生情愫, 之后渐渐与自己媳妇的感情发生了疏离, 产生了离婚的念头。和自己的情人交往了一年多之后 SB 最终与自己媳妇离婚, 娶了后来的媳妇。SB 的离婚颇具戏剧性。当他决定要和媳妇离婚的时候, 就开始为她物色合适的对象。他找到一个想要给自己儿子娶媳妇的老人, 说想和媳妇离婚, 问老人如果觉得他的媳妇不错, 就可以将她娶回来。老人问为什么要离婚, SB 回答说自己有了新欢, 已经不喜欢自己的媳妇了。老人又问要多少钱婚嫁钱, SB 也爽快, 说最起码也要把本钱给我 (也就是自己向妻子家庭支付的聘金), 老人表示可以让他儿子去见见。SB 就安排老人的儿子在自家和自己媳妇见面, 没想两人见面后感觉还好, 就同意了。于是, SB 在把媳妇嫁出去的同时也顺利地娶进自己的新媳妇。

以上的案例反映出一个共同的特点, 就是相比之前讨论的那种没有感情的包办婚的夫妻, 这些夫妻一般都具有深厚的感情, 却因为夫妻一方的移情别恋导致婚姻的破裂。SB 的案例更是体现出整个社会文化中的人甚至是离婚当事人自己对

^① 夫妻关系不好, 或者一般的人都会在婚后的“里夏夏”期间和其他异性缔结“车艾”关系, 关系十分要好的夫妻一般不再参与。





离婚的一种淡然的看法。

四、婚姻后期稳定的社会控制体系

尽管婚姻分合频繁，但在奕车社会却并没有发生因离婚事件而导致的家庭结构和社会秩序的混乱，其主要的原因在于社会对“离婚”事件的宽容具有明显的时效性。夫妻是否生育成为一个关键的分水岭。在奕车社会，妻子必须到夫家生产，孩子出生之后正式定居夫家，不落夫家时期结束，举行婚姻的复杂仪式，双方开始正式的夫妻生活，婚姻中性与经济的满足开始不断完善。^①从这个时候开始，维护家庭稳定和社会发展的社会控制体系发挥作用，整个社会文化强调一种与先前的浮躁和不安分相反的稳定与和谐，只有这样，奕车人才能在艰难的生存环境中求得发展，才能世代延续，家族壮大。此时，人们对于离婚的态度发生了重大转变，如果当家之后仍旧多次离婚，就会被认为是当事人“命”不好。在调查过程中每每提起那个缔结过四次婚姻的男性，周围人给与的评价就是“太可怜了，一直都稳定不下来，命不好”。而另一个离婚次数较多的男性，则觉得自己“很丢人，不好意思”。那么，从动荡到稳定，奕车社会究竟采用了何种策略将年轻夫妇泛滥的爱和多情的心彻底转移到家庭中来，成为自动维系家庭稳固和发展的中坚力量？

第一，自由爱基础上的稳固婚姻。离婚既能解除已经破裂的婚姻关系，也能恢复人们重新选择的自由。前已述及，不落夫家期间的青年夫妇能够自由开展旷日持久的恋爱活动，在众多的追求者中重新选择合适的结婚对象，最终将自己从无爱的包办婚姻中解脱出来。在自由的性交往基础上建立的婚姻因相互之间倾注了深厚的感情而使婚姻达到一种较为高质量的稳定状态。

第二，生育当家之后的性禁锢。当家是女子人生历程的重大转折，标志着女子彻底告别自由的少女身分。从这个时候开始，丈夫实现对妻子的独占，要求妻子严守贞操，杜绝任何交友活动，否则将会受到丈夫及村舍组织的严厉惩罚。

案例 6: CN, 女, 56 岁。早年嫁给 KJ, 并生育了四个孩子。当家之后却与本寨的另一名男子缔结了车艾关系, 两人密切往来, 虽竭力保密, 但事迹最终暴露, 引起全寨民众舆论的攻击, 成娘的丈夫将其赶出家门。迫于无奈, 两人只好离开村寨逃到元江定居, 再也不敢回来。

同时地方性知识认为, 生育过孩子的夫妻因完全获致了丈夫、妻子或者成年父母的角色, 从而应避免再参与年轻人的求偶活动, 否则会危及家庭及孩子, 丧失

^① 因为生育孩子意味着稳定的婚姻生活, 因此, 在包办婚姻中那些存在离婚企图的夫妻总是尽量避免性接触, 以延长不落夫家时期, 找寻最合适的伴侣。





孩子的灵魂，轻者生病，重者死亡。这种“危害”意识在很大程度上限制了婚外车艾关系的缔结。笔者在当地那些年轻的朋友在孩子出生之后就彻底断绝了任何与异性的往来活动。

第三，当家之后孩子与劳务的拖累。奕车人实行小家庭制，在四寨 94 户人家当中，核心家庭有 56 户，是全部家庭的 59.6%。夫妻生育当家是另立家庭的一个重要标志。从此时开始，年轻夫妻必须脱离父母的庇护，从原先的大家庭中分离出来自力更生。青春期自由散漫的生活被繁重的梯田农业劳作替代，夫妻必须相互合作，辛勤劳动才能保障小家庭的正常运转。而孩子出生后骤然增加的家庭负担使年轻的夫妇也不得不将所有的精力投入到物质生产当中，生育孩子之后的母性本能也使女性将生活得重心由爱情转移到亲情。

第四，父权制对女性的特权。前已述及，奕车社会的离婚事件通常发生在 20 岁左右的年轻夫妻之间，当家之后离婚案例骤然下降，除了孩子的出生之外，另一个地方性知识在其中也同样扮演着重要的作用。在奕车社会，女性禁止在父母兄弟家死亡，尤其是已婚女性，夫家是其死亡的唯一处所。因此，每一个女性在考虑离婚之前，首先需要为其寻找到新的归属，一个婚姻的终结意示着一段新婚姻的开始，即使在特殊情况下不得不离，也需由男方作出万一女方在未找到新的归属之前死亡，由男方家庭出殡的承诺。在婚姻这场博弈中，女性始终处于劣势。20 岁左右时女方正值花季，处于自由的不落夫家时期，周遭不乏众多追求者，在婚姻市场中处于炙手可热的阶段，可以随意向夫家提出离婚而无所顾忌。但是随着年龄的增长，家累的繁重，使当家之后的女性丧失了婚姻市场中的原有位置，而轻易不敢离婚。对于上了年纪的妻子，丈夫也决计不能随意抛弃，否则会受到村舍舆论的攻击。

案例 7: TB, 女, 51 岁。15 岁时由父母包办嫁到妥咪, 与丈夫生育两女一子。在其 29 岁的时候丈夫由于做生意折本, 欠别人债务无法还清, 离家出走, 从此了无音讯。其间别人曾劝 TB 重新改嫁, 但是 TB 心疼孩子一直没有离开。21 年后丈夫回乡探亲, 却在外面娶妻生子。其丈夫也一直没有与 TB 办理离婚, TB 将来去世出殡也须由夫家操办。

另外, 婚姻之中夫妻共同创造的所有财富和所生育的子女在离婚之后全部分归丈夫所有, 一旦离婚, 妻子只能净身出户, 为了避免辛苦创造的财富白白流入别人的口袋, 妻子们非特殊情况轻易不肯离婚。

五、传统婚姻制度的发展趋向





在图表 1 中, 我们看到奕车人的离婚率并不是一成不变的, 而是随着时代的发展发生着明显的波动。离婚率在不同的年龄段呈现出明显的分层, 逐渐减低。村寨中 60 岁以上奕车人的离婚率为 46.7%, 51-60 岁奕车人的离婚率为 36.7%, 41-50 岁离婚率为 35%, 31-40 岁离婚率为 32.4%, 而 21-30 岁的离婚率仅为 22.4%。婚姻逐渐稳定是奕车人婚姻制度在现代社会发展的总体趋向。

一方面, 奕车人还虔诚地秉承着传统社会遗留下来的全套生产生活方式, 与之相关的婚姻习俗仍旧具有生存的土壤, 因此, 纠结于其中的离婚现象不能彻底杜绝。另一方面, 交通运输的改善, 社会交往的扩大, 尤其是农业的内卷化发展促使人们寻求新的生活方式和生计模式。农闲时期出外打工, 既是农村收入的主要来源, 也是其接触或感觉主流文化的重要途径, 结构性流动造成了奕车人生活观, 价值观, 婚姻观的改变。同时, 教育水平的提高, 使一部分奕车精英体脱离了传统农业生计方式, 彻底从传统婚姻体制的束缚之下解放出来。从上世纪 90 年代开始, 妥垵村委会出现了 20 多例族际通婚, 这在传统奕车社会中是无法想象的。农村普及六年制义务教育, 所有 15 岁以下的少年儿童被要求每天一半以上的时间在学校度过, 社会教育取代了家庭教育, 出产于家庭教育的一整套社会伦理和群体价值自然将被社会教育模式化的主流价值所取代。学校教育也成为推托童年包办婚的借口, 很多家长以孩子要继续学习为由杜绝了包办婚的可能。

然而, 现阶段可预见的足以颠覆奕车社会婚姻制度最关键的因素应归结为国家力量的强行介入。《中华人民共和国婚姻法》已经出台半个多世纪, 尽管早间已作过多种尝试, 要求按照国家规定办理结婚证, 但由于婚姻法诸多条例与奕车人传统婚姻制度存在极大的分歧而遭到当地民众及社会力量的推诿和抵抗。^①截至 2009 年, 妥垵村委会 541 户, 2681 人, 总共仅有 9 个结婚证。但是, 从 2009 年开始, 乡民的盲目推诿将不得不宣告终结。国家新的政策要求结婚证与户口挂钩, 没有结婚证, 其妻子与孩子就没办法上户口, 没有结婚证的婚姻及其家庭将再不能享受社会各项政策提供的优惠。因此, 村公所支书推测, 与往年的侥幸脱逃不同, 今年开始, 妥垵村公所将不得不普及结婚证。以结婚证为代表的新的婚姻制度必将取代传统的奕车婚姻, “结婚”和“离婚”的概念也将会有新的诠释。

^① 奕车人大部分早婚早育, 但是拒绝承认已婚事实, 工作队的人前去询问, 就强词夺理, 乡民相互包庇, 无法获得可靠信息, 后来村委会干部只能根据自己掌握的情况, 填报了一批结婚证, 但由于制作工本费需要 10 元, 村民拒绝交纳, 最后登记工作只能搁浅。村委会后来仅有的结婚证是为了应对上级下派的指标, 由村委会干部及其亲戚承担的。





【艾滋病问题的人类学研究】

女性性工作者与艾滋病防治干预工作的研究

刘永青

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

【摘要】人类学家介入艾滋病研究的时间不长,但却贡献了强有力的理论分析框架。本文是一个人类学个案研究,它聚焦于女性性工作者,在分析女性性工作者人群的文化特点同时,通过解读“高危人群”、“艾滋病”与“安全套”的文化意义,从微观层面考察她们作为艾滋病预防的主体,怎样看待自己的“高危人群”身份,怎样建构关于艾滋病的知识,怎样在具体的环境中选择符合自己利益的行为方式。本文认为,她们的主体性在艾滋病防治干预工作是不可或缺的。

【关键词】女性性工作者; 艾滋病预防; 人类学家; 研究范式

引言

在社会科学领域,最早研究艾滋病问题的并不是人类学家,但是,他们却给艾滋病研究带来了更具有分析效力的理论框架。人类学家的贡献在于,他们从微观、具体是层面考察了宏观的政治、经济、社会、文化怎样影响艾滋病的起源和传播、艾滋病的流行引发的社会经济问题,并把这些因素考虑到预防实践中,为长期有效的行为干预提供依据和指导。

根据高一飞的总结,人类学家对艾滋病的研究主要有三个方面。第一是文化视野中的艾滋病,包括文化与艾滋病的建构、不同文化中的艾滋病传播方式、高危人群的亚文化研究。二是政治经济视野中的艾滋病,包括政治经济与艾滋病流行的关系、弱势国家的艾滋病问题、弱势群体的艾滋病问题。三是艾滋病脆弱性理论。“脆弱性”是指由社会因素影响决定的,对自己的健康状况失去自我控制能力的一种状态。艾滋病脆弱性是由个人、干预项目、社会文化一系列多层次的因素相互作用、共同决定的。^①高一飞认为,对于艾滋病预防的研究,人类学的这

【作者简介】刘永青,云南大学民族研究院人类学教研室讲师。

① 高一飞:《艾滋病预防研究中的医学人类学述评》,载《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》2008年第3期,第56~61页。





些理论分析框架是强有力的^①，因而本文对女性性工作者的考察，同样也遵从了上述人类学的分析路径。不过，本文虽然也试图探讨女性性工作者的亚文化，分析社会文化对艾滋病和高危人群的建构，但本文更强调女性性工作者作为艾滋病预防的主体，怎样来认识自己的身份，认识艾滋病，认识自身高风险行为。

2006 年 1 月—2006 年 6 月，我有幸参与了一个名为“云南省 AIDS/HIV 高危人群行为研究”的项目，对云南的 KM、QJ、WS 三市的女性性工作者进行了调查。在这次调查中，我与其他研究人员一起，对三个城市的女性性工作者进行了半结构式的个案访谈和焦点小组访谈，其中参与个案访谈女性性工作者为 31 人，参与三个城市共三个焦点小组访谈的为 24 人。个案和焦点小组的访谈记录就是本文研究的基础^②。我的这一研究，是希望透过女性性工作者的自己的叙述，来分析女性性工作者作为一个群体的文化特点，分析这些群体特点怎样影响她们看待自己的“高危人群”身份，怎样建构关于艾滋病的知识，怎样在具体的环境中选择符合自己利益的行为方式。从更为微观的角度，把艾滋病高危人群的主观感受、人生背景和社会文化联系起来，这样我们才能厘清在各种文化脉络中怎样呈现自己的主体性，而这种主体性，对于艾滋病防治干预工作，尤其重要。

一、性工作者：她们是谁？

对性工作者的考察必须先从“性工作者”这个概念的界定开始。“性工作”(sex work)一词是由美国妓权力团体 COYOTE (Call Off Your Old Tired Ethics) 的重要成员 Carol Leigh 在 1979 年的妓权运动中制造出来的^③。它广义上是指与性产业有关的各种工作^④，狭义上专指“卖淫”(或性服务、性交易、卖春)，即通过出售性行为，如性交、口交、手淫等有性器官接触的行为，以赚取金钱、物品或服务，是一种有偿性行为^⑤。不过，有学者认为，两个或两个以上的个体之间进行性—商品或物品的交换，并不仅限卖淫活动。例如：“情妇”或“傍大款”做太太

① 高一飞：《艾滋病预防研究中的医学人类学述评》，载《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》2008 年第 3 期，第 56~61 页（第 60 页）。

② “云南 AIDS/HIV 高危人群行为研究”是一个集体合作的项目，笔者承担的部分也是与其它同事和学生合作完成的。笔者亲自访谈的性工作者为 6 人，参与的小组访谈为 KM 和 QJ 两个组。其余的访谈有参与项目的其他研究人员完成并整理。

③ 何春蕤：《自我培力与专业操演：与台湾性工作者的对话》，载《台湾社会研究季刊》第四十一期（2001 年 3 月），第 1~51 页

④ 参见“维基百科”“性工作”条目，出自 <http://zh.wikipedia.org/zh-cn/Category:%E6%80%A7%E5%B7%A5%E4%BD%9C>，2010 年 5 月 5 日

⑤ 参见“维基百科”“卖淫”条目，出自 <http://zh.wikipedia.org/zh-cn/%E6%80%A7%E6%9C%8D%E5%8A%A1>，（访问日期 2010 年 5 月 5 日）





都有性交易的成分在里面^①。因此，美国人类学家 Barbara O. de Zalduondo 将卖淫定义为“一种制度或模式，涉及某种不带个人感情色彩以及/或者有时间限制的交易，在此种交易中，社会意义上无关联的个体之间以双方认可和同意的单价购买和贩卖性服务”^②。这一定义比较符合本文研究对象的特点。所以，本文中的性工作者（sex worker）就专指由上述定义界定的卖淫者^③。本文考察的主体是女性性工作者^④。她们通常被称为“妓女”、“娼妇”、“婊子”。在我们进行调查的三个市，她们又被当地的老百姓称为“鸡”或“小姐”，而用一位性工作者自己的话说，“不就是卖屌的吗？”

提供性服务的女性，身份是多种多样的。她们或是南方人，或者是北方人，或者是农民，或者是下岗工人，或者学生，或者是妻子，或者是母亲，或者是女儿。只有当她们被贴上“性工作者”这一标签时，她们才成为了一个群体。和其他所有社会群体一样，这个群体也有自身的文化特征。其中最突出、最容易观察得到的就分层性。潘绥铭在其研究中就曾按性工作者的地位、收入和性服务方式，将她们分为七个层次^⑤。这七个层次基本囊括目前在全国各地从事性服务的各类女性。不过，本文是一个案研究，所讨论的对象提供的性服务，都是都是短期的或临时性的，而无个人感情色彩的，性服务的对象也都是“社会意义上无关联”的男性。这些性工作者并没有潘绥铭定义的七个层次中的“二奶”和“包娼”，这对于艾滋病的研究更具有分析意义。根据三个调查地的民间话语和知识，以及调查者的观察，本文所涉及性工作者可以分为三个层次。

第一个层次是歌舞厅小姐。这一层次的性工作者通常自己租房屋或宾馆、酒店的房间居住。歌舞厅小姐约晚上六点以后到歌厅、舞厅、KTV、酒吧、桑拿室等高档娱乐场所坐台，即陪客人喝酒、唱歌、跳舞，有了客人后就出台，即和客人到宾馆、酒店开房间，提供性服务。她们的服务费用比较高，有时月收入有上万元。虽说服务费一部分要缴纳给服务场所作为抽成，但收入比较有保障，而且即

① 参见李银河著：《女性权力的崛起》，北京：中国社会科学出版社，第 212—218 页

② Zalduondo, Barbara O. de. 2007. “Prostitution Viewed Cross-culturally: Toward Recontextualizing Sex Work in AIDS Intervention Research”. in Richard Parker and Peter Aggleton, eds, *Culture, Society and Sexuality: A Reader (Sexuality, Culture and Health)*, Second Edition, p. 307-324 (310). Oxon and New York: Routledge.

③ 参见“维基百科”“性工作者”条目，出自 <http://zh.wikipedia.org/zh-cn/%E6%80%A7%E5%B7%A5%E4%BD%9C%E8%80%85>，2010 年 5 月 5 日

④ 为行文方便，如无特殊说明，下文中的“性工作者”皆指女性性工作者。由于本次调查所访谈的性工作者，已经接受了“小姐”这以称呼，所以本文在对本次访谈的性工作者进行具体分析时，会根据语境酌情使用“小姐”一词。

⑤ 潘绥铭：《存在与荒谬——中国地下“性产业”考察》，北京：群言出版社，1999 年，第 23~25 页。





便只坐台不接客，服务场所也会支付给她们相应的坐台费^①。第二个层次是发廊小姐。她们或自己租房间住，或者由发廊或美容厅老板提供住处。有空就到发廊或美发厅等候客人上门，性服务的地点一般发廊或美容厅二楼。有时也会出台，和客人到宾馆、酒店开房，或到客人家里上门服务。她们的收入不如歌舞厅小姐，但比起其他服务行业的普通工作人员要高。第三个层次是站桩小姐。她们自己租房屋住。有空就到客流量较大的公共休闲场所如广场、花园等地拉客，之后在自己住所或小旅社进行性服务。

除了性服务方式和收入的不同外，这三个层次的性工作者在年龄和受教育程度上也有差异。歌舞厅小姐和发廊小姐大多未婚，比较年轻，约在 20-30 岁之间，甚至有些歌舞厅的小姐未满 18 岁。受教育程度以初中和高中为主。站桩小姐的年龄都偏大，约 30-40 岁左右，左右的占多数，有的甚至已经快 50 岁，多数是已婚或离异。受教育程度以小学为主，有的甚至没有接受过学校教育。年龄、受教育程度以及婚姻状况对她们成为哪一个层次的小姐也有很大关系。

我们的调查组在对这些性工作者进行访谈时，很快就注意到她们的流动性。事实上，只要条件许可，性工作者总是愿意选择离开自己的家乡到外地提供性服务。我们访谈的性工作者大多是从外地流动过来的。KM 市和 QJ 市是大城市，性工作者既有来周边的县市的，也有来自邻近的省份的。W 市的性工作者则主要以周边县市和省内各地为主。而且，由于 W 市靠近中越边境，也有越南的性工作流动到该地，呈现性工作跨境作业的特点。三市的性工作者只有极少部分来自本地。社会对性工作者的评价低，这是她们大多选择异地服务的一个原因。一方面可以避免自己的羞耻感，一方面避免本地服务给自己今后生活带来负面影响。性工作者选择与原居住地较近、属于同一地域文化圈的地点，可以缓解远离家乡所带来的陌生感和无助感，还可以给日常生活带来更多便利。除了离开自己家乡外，性工作者并不会特别固定在某个地点提供性服务。我们在调查中发现，性工作属于“门槛低”、易进入的行业，虽然外部需求导致了整个性服务市场的扩大，但这个行业的内部竞争十分激烈。而且，性工作者不仅要面对同行的压力，还得应付诸如歌舞厅管理人员、发廊和美容厅的老板、顾客、警察等多种多样的社会关系，因此，很多性工作者为了选择更易挣钱的机会，或者为了规避风险，在某个地点不会停留的太长时间，经常从一个城市流向另一个城市，或在城市内部的不同场所和地点之间流动。三个层次的性工作者相比较，歌舞厅小姐和发廊小姐的流动范

^① 本次调查中，这一层次的小姐也包括酒店小姐，她们通称通过电话与客人联系，或由专门的中介介绍客人，有时上门服务，有时到酒店宾馆开房间服务。她们有时也会在酒店的娱乐场所坐台，等待客人。她们的服务费和收入与歌舞厅小姐相当，所以划入歌舞厅小姐这一层次。





围更大，距离更远。站桩小姐多局限于自己家乡附近，并且多在一个地方的内部流动。很多性工作者只是将这个行当作为过渡，她们希望积累一定的资金后便改行从事其它职业。这样一来，这个群体不断有新人进入，不断有旧人退出。性工作者的流动性带来一个后果就是这个群体的不稳定性。这并不是说性工作者是一个一个容易消失的群体，而是指某个地方性工作者的内部成员组成极易发生变动。

除了有分层、易流动外，经济是理解性工作者这个群体的又一个重要方面。性工作者这个人群的划分明显是以生计方式为标准的，当然这种生计方式不一定能得到国家或社会的承认。我们访谈的各个层次的小姐选择这一行当的原因可以归纳为三种：一是家庭经济困难，需要补贴家用；二是个人生活突发变故，如父母离异、与丈夫分居或离异、遭受家庭暴力、家人重病等；三是成为农村剩余劳动力，在家“没事干”，想出来“找钱”，见世面。总之，无论她们当初走出家门的想法是什么，当接触到性服务这个行业时，都被它无需太多劳动技能就能挣到钱所吸引。在选择性服务行业之前，她们大多有过打工的经历，所从事的工作以服务人员和销售人员为主，有的还自己做一些小生意。有过这些经历后，她们便能比较各类职业所需要的技能、投入时间和精力以及相应的收入回报，因而在熟人或同乡的介绍下，很容易就进入了性服务行业。

虽然这个“性工作”这个行当对性工作者来说一种赖以生存的“职业”，但一旦选择了它，生活的各个方面也就围绕着它展开。我们调查的性工作者都属于无组织或组织比较松散的，并没有来自组织者的约束。歌舞厅小姐工作时间短，每天大约从傍晚六点到晚上十二点。发廊小姐也可以睡到日上三竿再到发廊等待客人，而站桩小姐“早上 9、10 点起床，梳洗梳洗就 11、12 点了。做点饭就出门。有事就做，没事就回家。”对于我们调查的小姐承认，这样的工作方式比起其他行业要自由得多。即便是与服务场所关系密切的歌舞厅小姐和发廊小姐，也不会受到太多的约束。干多干少，全在于自己的挣钱的动力和意愿，她们自己就说：“要想赚钱，就像桑拿房的那些小姐，把自己都做干了，全靠 BB 油，一个月拿几万不是问题。”在性服务这个生计方式上，发展出来的是她们自己的生活方式。三个层次的小姐日常来往的基本都是圈内人，以所谓的“姐妹”居多。对她们来说，从事同一工作的人才能相互理解，相互支持。若生活中碰到什么困难，也可以请她们帮忙。鉴于自己家乡的性道德严厉，小姐们大多不会告诉家人自己从事的行当，因为她们与家人联络很少，只在逢年过节和家里有要事时才回家探望。要负担家中生活费用的小姐，会定期给家里寄钱。当然，有一些小姐离婚后把孩子带在身





边，这也是她们一个非常重要的亲属关系。除了性工作外，她们平日里的生活以睡觉、打麻将、看电视、逛街、上网、串门子为主。小姐的日常交往范围窄，生活随意，工作缺乏纪律约束，无须按时上、下班，在一定程度上导致了她们对这种工作生活方式产生依赖，下不了决心转入其他行业。当然，不同层次的小姐对这一生计方式的依赖度不同，这取决于她们做这一行的原因、体验以及所能掌握的资源。

在人们对性工作者的认知中，“性”是很重要的一个层面，因此要考察性工作者的文化特征，“性”的问题是无法避开的。性工作者的性应当有两个层面，一层是与顾客之间的性，另一层则是与丈夫或男朋友之间的性。两者的区别在于前者是商业性的，更多是出于经济利益，性行为双方较少投入感情；后者是非商业性，带有很多私人感情，但双方未必就没有经济利益的问题^①。有关性工作者这两个层面往往是联系在一起的，要讨论其中一个，必然会涉及到另一个。

我们此次调查的性工作者，都不约而同地认为自己家乡的性道德和性观念很保守，具体说来就是对男女交往限制颇多、不赞成婚前性行为、不能容忍乱交和卖淫。但与这些评价相反的是，这些性工作者基本都在婚前有过性行为，当然性行为的对象都是自己的男朋友。这种观念和行为的差异说明人们对性的态度正发生着变换。现在，女性与男朋友或未婚夫发生性关系虽不会得到赞许，但却是可以宽容的。所以被访的性工作者并不避讳谈论自己和男朋友的第一次性关系。但是，当话题一转到她们提供性服务的具体行为时，她们便多半语焉不详或模棱两可。她们知道自己的行为触及了社会的道德底线。无论是在性上多么开明的社会，对于用性服务换取钱财和物品总是持贬低的态度。而在中国，这种行为属于不能容忍的范畴，因为它不仅是淫乱，而且是出卖身体。如果说，经济的原因迫使性工作者最终选择了这个营生，那么人们在性这一问题上相对变宽松了一些的态度，减少了她们从事这个营生的道德顾虑。对于性工作的严厉态度则让她们选择异地服务。

性工作者在从事这一行业之前虽然都有过性行为，但是她们的性知识却是非常贫乏的。显然，家人很少和她们谈论这个问题，只是在培养她们树立当地的道德观念的时候提到一些她们必须注意的行为，让她们从中间接了解到少量知识。学校从来没有给过她们这方面的教育。她们的知识普遍来自于自己的生活经验、男朋友的指点、朋友之间交流、看电视，看黄碟。我们的调查表明，这些性工作

^① 在我们的调查中，有一位女性成为性工作者交往了一个男朋友，但男朋友把她的钱骗去炒股票，还赔了钱。从社会意义上来说，性工作者与丈夫和男朋友的性关系更为复杂。





者在青春期基本都没有接受过适当、正确的性知识教育，因而她们第一次和男性发生性行为时都非常年轻，大约在 17—20 岁。而且初次性行为基本都是男性主动要求、甚至是强迫下进行的。她们都没有自我保护的意识，都未使用安全套，怀孕、患病、受伤害的机会大大增加。在进入性服务行业之前，访谈对象都有了性体验，这在某种程度上解除了她们心理上对性道德和贞操观的禁忌，在其他条件的影响下，她们更容易选择小姐这一职业。

从事性工作后，她们的性知识也并不系统，既依靠与“姐妹们”的交流，同样也依靠电视、黄碟和网络。当然，姐妹们除了交流性知识，还交流对付客人的技巧。三个调查地的性工作者，不论是哪一个层次，都只愿意和客人进行阴道插入式的性交，对口交、肛交、多人性交或其他形式的性交都很反感。在提供性服务时，除了会使用安全套外，润滑剂、情趣用品使用很少。在她们们的认知里，这些非阴道插入式的性交都是变态，只有外省性工作者才会做。如果客人有要求，她们认为是“特别服务”，会要求加钱。我们调查的性工作者都表示并不会花钱去接受圈内的“培训”，学习性服务的技巧。这说明，这三个调查地的性工作者对性服务的态度相对保守和被动，同在省外提供性服务相比，“职业技能”相对较低，“职业竞争力”也很缺乏。

以上便是对调查地被访谈性工作者群体的文化特点的一个简单勾勒。只有理解这个群体的这些特点，才能理解她们的行为与艾滋病防治的关联。

二、“高危人群”、“艾滋病”与“安全套”：艾滋病防治关键词的文化解读

人们把性工作者与艾滋病联系在一起，首要的原因是她们与顾客的性行为呈现多性伴的特点。因此，对于这一人群的艾滋病干预工作的重点就在于推广安全套的使用，“对病毒进行物理隔离”^①。干预工作的这一思路，反映出的是传统流行病学的观点：教给性工作者足够多的艾滋病及其防治的知识，教给她们安全套使用的相应技能，她们便能在提供性服务时改变自己不安全的行为。不难看出，针对性工作者的干预工作涉及三个基本概念“高危人群”、“艾滋病”和“安全套”，因而，本文这一节的关注点将是三个调查地被访性工作者对于高危身份、艾滋病、安全套使用的理解。透过她们的理解去解读三个概念的文化意义，及其对艾滋病防治干预工作的制约。

1、高危人群：对污名的抵抗

^① 高一飞：《艾滋病预防研究中的医学人类学述评》，载《广西民族大学学报》008 年第 3 期，第 56-62 页（57 页）





在艾滋病防治的工作中，性工作者被界定为“艾滋病高危人群”。在讨论这一身份对性工作者的意义和性工作者对这一身份的理解之前，我们必须先弄清楚性工作者是怎样被界定为“艾滋病高危人群”的。在流行病学上，高危行为和高危人群的认定标准是疾病的传播途径。目前的医学研究表明，艾滋病的三大传播途径是性接触、血液传播、母婴传播，凡是“与这三大传播途径有关联的并有感染HIV病毒风险的行为均可以称为高危行为”^①。具体到我们的生活中，符合这一界定的行为主要有三类，即静脉吸毒、多性伴的异性性行为、男性同性性行为。因此，有这三类行为特征的人群通常被定义为高危人群或高风险人群。不过，在实际的操作中，高危人群的判定主要依据还是该人群感染艾滋病的确诊病例是否高于其他人群。当然，如果仅从这一点来看，各个国家和地区的高危人群的类型有差别。在中国，除了与上述三种行为有关的人群外，有偿采供血人群也被视为高危人群，这在其他国家是罕见的^②。当然，一个地区的艾滋病高危人群也会发生变化。例如，我们调查地所在的云南省，在艾滋病疫情流行初期，感染者多为静脉吸毒者，而近年来，性工作者中的感染艾滋病毒的人数迅速增加。

医学上界定的“艾滋病高危人群”不过是对某个与疾病有关人群的状态的客观命名，但是当性工作者被界定为“艾滋病高危人群”时，这个称呼所传达出来的是一种负面含义。假如说我们认定有些疾病是由于不健康的行为所导致，那么像性工作者这样的人，把自己置于感染艾滋病毒的风险之中，她们的行为不仅是不健康，而是“放纵”，甚至是“犯罪”^③。桑塔格说过：“艾滋病的性传播途径，比其他传播途径蒙受着更严厉的指责。”^④传统的性行为评价体系认为，美好的、自然的、正常的、受祝福的性行为应当是异性恋的、婚内的、一夫一妻的、生殖性的、非商业性的，而同性恋的、非婚的、非生殖性的、滥交的、商业性的性行为被视为邪恶的、反常的、不自然的、应受诅咒的^⑤。性工作者的性行为显然属于后者，既不正常，亦不道德，更不合法，令人不齿。而这样一种行为居然与令人恐慌的“艾滋病”相联系，就更是病态有罪的，应受责罚和惩处。“艾滋病”与“反常的”性行为被连系在一起时，“艾滋病”被视为对这类性行为的惩罚，而这

① 周家荣、廉永杰：《艾滋病高危行为的伦理分析与公共伦理政策选择》，载《伦理学研究》，2008 年第 4 期，第 21-25 页（第 21 页）

② 方鹏骞、张佳慧、徐娟，《我国艾滋病高危人群定义与范畴的界定》，载《中国艾滋病性病》2006 年第 5 期，第 470-471 页（第 470 页）

③ 苏珊·桑塔格著，程巍译，《疾病的隐喻》，上海：上海译文出版社，2003 年，第 102 页。

④ 苏珊·桑塔格著，程巍译，《疾病的隐喻》，上海：上海译文出版社，2003 年，第 102 页。

⑤ 葛尔·罗宾著，《关于性的思考：性政治学激进理论的笔记》，载葛尔·罗宾等著，李银河译，《酷儿理论——西方九十年代性思潮》，第 15-87 页（第 32-33 页）。





类性行为又让“艾滋病”成为一种不道德的疾病。

“艾滋病高危人群”这样一个身份加诸在性工作者身上时，意味着她们自己感染艾滋病毒的机会多于常人，纯属咎由自取；而一旦她们把感染的艾滋病毒传染给其他男子，无论是有意还无心，她们就应承担全部罪过。在媒体各种关于艾滋病的报道中，常常出现某男子因与性工作者一夜风流而感染艾滋病毒的故事。这些男子平日都是好孩子、好学生、好员工、好丈夫或好父亲，只不过一时糊涂，没有把持住自己，一失足成千古恨。他们购买性服务而感染艾滋病毒，虽有过错，但值得同情，而性工作者是造成这一切的元凶。所以，如果有关部门能好好“管管”这些人，她们便无法“害人”^①。这类故事的含义不言自明，如果性工作者不淫乱，不诱惑，男性都可以维持自己的贞洁，艾滋病也会远离男性。于性工作者而言，“艾滋病高危人群”这个话语已经将她们建构为传播“艾滋病”罪魁祸首，是在她们身上打上一个耻辱的“烙印”。

面对这种关于“艾滋病高危人群”的文化想像，性工作者自身又是怎么来理解呢？一方面，她们显然受到了传统性道德评价体系的影响，对自己从事的行当会有一些程度的羞耻感和罪恶感。在我们的调查中，被访的三个层次的小姐都觉得这个行当“名声不好”，她们不喜欢在自己的家乡从事这个行当，也不愿意告诉家人自己的钱是怎样赚的。不少小姐都有过欺瞒家人的经历。有位小姐就说：

“村里的人、父母都不知道。你看我的头发，我每年回去的时候都重新把头发染黑，我一直都告诉他们说我是在馆子里打工。看我在外面“跳”得很，回家就像猫一样，话也不多说，我怕说多了什么时候会漏嘴，会露马脚。”

而另外一位小姐则是：

“我说我在火车站做相框，自己画，上色。上次我姐来看我，我就去找一个工作做。她走了我就去 KTV。”

虽然被访谈的小姐对自己从事的营生多少有些自卑，但是她们觉得相比其他工作而言，性工作是她们的所能找到的最适合她们的谋生方式。她们最常用的表述是“不做这个还能做哪个”、“钱来得容易”、“挣点本钱再去做其他的”。所以，从

^① 参见《快去管管那些按摩女 一个艾滋病感染者的心声》，出自“中华健康网”，
<http://www.86666.com/health/aids/sex/122498958840.html>（访问日期 2010 年 5 月 10 日）





另一方面看，性工作者在劳动力市场上的种种经历和体验，让她们也在不知不觉对这个行当产生了认同。这在歌舞厅小姐和发廊小姐身上就更为明显，她们都强调了做这个“不累”、“比较自由”。有些小姐性工作者看法还颇具女性主义色彩：

“小姐有什么，是最让人瞧不起的，但是我家里的条件不好，读书也不行，不做这个我还能做哪样。我现在是不管别人怎么看我，反正不偷不抢，总比他们要好。”

在访谈中，当我们问及对她们对自己工作的评价时，有小姐马上回答：

“我们也是靠自己的努力生存，我们扰乱不了社会。说我们是性病、艾滋病的高危人群，但是只要我们自己能把持住，也不会有问题的。”

“我觉得我靠自己的能力，自己挣钱自己花，全都是靠自己，我也不想去害哪个。”

还有一位小姐甚至认为自己从事的是一种“工作”，和其他拿工资吃饭的人没有什么区别：

“我们在纳税的，比如说我们 4 个人在 KTV，200 块一个，另外 40 块是交给酒店的^①，客人要撕发票，我们的钱就是交税。”

如果不考虑小姐们说这些话的情境，我们自然可以把这些话只当作是她们为自己的行为辩护。然而，她们非常清楚，我们对她们感兴趣，对她们进行访谈，完全是因为她们是“艾滋病高危人群”。所以，她们的这翻言论尽管表面是回应“你们怎么看待当小姐这件事情”，但真正的矛头是对准“艾滋病高危人群”这一身份的。这才能够解释，为什么在我们访谈的过程中，有一位小姐会半是玩笑半是抱怨地问我们：

“为什么你们老拿着我们整？为什么你们不去问问那些来嫖的？”

^① 这位小姐工作的 KTV 是酒店经营的。





当我们把性工作者认定为“艾滋病高危人群”，对她们展开种种干预活动时，她们却敏感地发现这种身份后面隐藏的不公平。干预工作显然只能从性工作者入手，因为“嫖客”是一个十分飘忽的群体，虽然他们同样应该被定义为“艾滋病高危人群”。这个事实对外来干预者是理所当然的，但在性工作者眼里，却俨然是种歧视。

人类学对艾滋病进行研究时，发现社会对艾滋病毒感染者和艾滋病患者存在着“污名”的现象。“污名”这一概念出自欧文·戈夫曼的《污名——受损身份管理札记》(*Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*)一书。他对污名的定义是：“看着眼前这位陌生人，他拥有某种特征，这种特征使他区别于他可能成为的其他类型的人，使他变成不太令人欢迎的一类——极而言之，此人要么邪恶透顶、要么十分危险、要么极其虚弱。于是他在我们心中沦落了：一个健全平凡者由此沾上污点、受到轻视。”^①“艾滋病高危人群”本身就是一种“污名”，它的目的是制造一种“艾滋病高危人群”与“非艾滋病高危人群”之间的不同，作为一种标记，它“使带有标记的人成为‘被损坏’(spoiled)的、‘丧失信誉的’(discredited)的人，并且从某种程度上不能构成完全意义上的人，成为比‘正常的’(normal)人评价要低的那种人。”^②

性工作者在面临“艾滋病高危人群”这一污名时，最自然的反应便消弥自己与“正常”人群之间的差别。她们把自己的性交易构建为一种“工作”，虽然这种“工作”的方式似乎违背传统道德，但作为一种“工作”，它的目的是为了养活自己与家人。她们凭自己的本事吃饭，不偷不抢，不存害人之心。而且她们还把自己的性行为描述为干净的，她们每次性交易之后都要清洗身体。她们努力地把自己所作所为建构为是正当的，通过这种方式来对加诸在她们身上的“艾滋病高危人群”的身份做出微妙抵抗。

然而，这种抵抗却引发了一个问题，究竟谁才是“艾滋病高危人群”？我们访谈的小姐，都不愿意承认自己是“高危人群”，但她们总愿意指出谁比她们更危险。在这里，性工作者分层的意义就被凸显了出来。歌舞厅的小姐认为自己最安全，站桩的小姐才会感染艾滋病毒，而站桩小姐也竭力否认自己会得病，转而寻求其他的对象，如吸毒的小姐。她们一方面抗拒着贴在自己身上的“艾滋病高危人群”的标签，一方面却又用这一污名去歧视其他人，似乎这样可以转移自己的社会责任。对污名的抵抗，也让她们失去了对自己处境的清醒认识。

① (美) 欧文·戈夫曼著，宋立宏译，《污名——受损身份管理札记》，北京：商务印书馆，2009年，第3页。

② 张慧著，《污名与歧视：以中国的艾滋病为例》，申请清华大学法学硕士论文，2004年，第56页。





性工作者未必就一定的“艾滋病高危人群”。20 世纪 80 年代末期，世界卫生组织把世界个地区艾滋病流行的情况进行了大致的归类。在北美和欧洲，艾滋病确诊病例主要存在于男性同性性行为活跃的人群以及静脉吸毒者中，在非洲，艾滋病确诊病例主要存在于异性性行为活跃的人群中^①。这一差异说明，只要有一个公平的社会环境，让她们在性交易中有效地实施自我措施，性工作者可以远离艾滋病，艾滋病的传播在性工作者这里就可以得到有效遏制。

2、艾滋病：当我们在谈论艾滋病时我们在谈论什么？

针对性工作者的艾滋病防治干预工作的一个重要内容是让性工作了解什么是艾滋病。我们的调查发现，被访谈的小姐对艾滋病的认识十分模糊，她们要么不知道我们所问的问题，要么回答的东西前后不一致，要么就是对干预培训的内容能倒背如流，但一涉及具体的问题时，却又模棱两可。如果想把这种情形归咎于她们文化程度低，不能很好理解宣传材料和培训课程的内容，或者归咎于她们并不重视对艾滋病的了解时，我们也可以问问自己，是否完全知道“艾滋病”到底是一种什么病？

按照医学上的定义，艾滋病是获得性免疫缺陷综合症 (Acquired Immune Deficiency Syndrome, AIDS) 的简称。它是由人类免疫缺陷病毒 (Human Immunodeficiency Virus, HIV) 引起的，故又称为“人类免疫缺陷病毒病”。HIV 主要侵犯辅助 T 淋巴细胞，使肌体细胞免疫功能部分或完散失，继而发生条件致病菌感染、恶性肿瘤等。^②

这一定义看似简单明了，但如果仔细考察，却问题重重。中文把 AIDS 翻译为“艾滋病”暗示了它是一种疾病，但所谓的艾滋病不过是对“一种导致一系列疾病的临床状态的命名”^③，因此，严格说来，艾滋病“根本不是一种疾病”^④。在大众看来，艾滋病会置人于死地，但按照医学的解释，与各种综合症状有关联人类免疫缺陷病毒，即俗成的艾滋病病毒本身不会直接引发任何疾病，它只是破坏人体免疫系统，让人体的低抗力下降，散失复制免疫细胞的机会，从而感染其他的疾病，并导致各种复合感染而致命。更为麻烦的是，艾滋病是分阶段的，有些阶段患者没有症状，但却有传染性，如窗口期（从患者感染 HIV 到形成抗体所

① Patton, Cindy. 2002. *Globalizing Aids*. Minneapolis: University of Minneapolis Press. pp. xi

② 该定义出自张学军主编，《皮肤性病学》（第五版），北京：人民卫生出版社，2002 年，第 200 页。

③ 苏珊·桑塔格著，程巍译，《疾病的隐喻》，上海：上海译文出版社，2003 年，第 93 页

④ 苏珊·桑塔格著，程巍译，《疾病的隐喻》，上海：上海译文出版社，2003 年，第 93 页。





需的时间)和潜伏期(从感染艾滋病病毒起,至出现艾滋病症状和体征的时间)^①。

对于就连医学界也无法简单明确给出定义的不是一种疾病的疾病,性工作者又会怎样认识呢?我们访谈的小姐,都或多或少听说过“艾滋病”这个词。接受过干预培训的小姐,对艾滋病的知识了解比较多,从其他渠道了解艾滋病信息的小姐,对艾滋病的认识相对少一些,而有少数刚从农村进城、做这一行时间不长、文化程度不高的小姐干脆就仅限于听说过艾滋病这个词。在调查中我们发现,这些小姐们依靠着各种渠道获得的知识,来建构着自己对艾滋病认知。

在小姐看来,艾滋病是可怕的,是无法治愈。当被问道是否知道艾滋病时,小姐们喜欢用一些形容词表明她们的总体印象:“像癌症一样”、“无药可治”、“得了就只有等死”。这些描述抓住了艾滋病的一个重要特质:致命性。把艾滋病与癌症联系在一起,恐怕最首要的原因在于癌症也是致命性的,尽管二者的致命原因并不一样。其实,大多数人,包括我们访谈的小姐,并不十分确切地理解艾滋病这一概念,必须借助自己对其他疾病的认知,才能构建出艾滋病的具体“形象”。认为艾滋病像癌症,这对艾滋病的防治工作来说似乎是有益的,因为可以让小姐们心生恐惧而提高警惕。但是,如果从另一个角度来看,癌症本身也像艾滋病一样,并不是“一种”疾病,而且癌症同样也是一个无法清晰定义的概念。借助癌症来想像艾滋病时,只能让小姐们对艾滋病的认识更家模糊,而把艾滋病和癌症等同起来,小姐们更加看不到其它的特殊性,看不到它与自己的关系。

艾滋病除了致命外,它还是一种性病。小姐们有这样的认知丝毫不奇怪。在介绍艾滋病的传播途径时,各种渠道的宣传材料以及针对性工作者的干预工作都把性接触放在了首位。小姐们接受了这种信息,再加之她们的性行为本来就“有问题”,因此,她们理所当然地把艾滋病理解为一种性病。这就可以解释为什么有的小姐听到艾滋病有哪几种传播途径这个问题时可以毫不犹豫地给出答案,而一旦问题变换为做什么事情会感染艾滋病时,她们却只记得了“性交”、“做爱”、“搞那种事”了。对于小姐们来说,艾滋病和性病的唯一区别就上前者是不可治的,后者是可治疗的。把艾滋病理解为一种性病,这固然可以让小姐们认识到使用安全套可以帮助她们预防艾滋病,认识到日常生活中对自己身体进行保护很重要,但这也带来了一个问题:小姐们会觉得艾滋病也像性病一样,可以通过人身体外部所表露的症状来加以识别。

从上面一个认知衍生出来的,是小姐们试图从一些艾滋病病人身上已经显露出的症状来想像艾滋病的具体表现。有的小姐觉得,艾滋病的症状就是生殖器上

① 张学军主编,《皮肤性病学》(第五版),北京:人民卫生出版社,2002年,第200页。





“长包包”、“有小米米”、“流脓”、“流黄水”。这显然是把性病的症状移植到艾滋病上。当然，有的小姐知道这是性病的症状，她们认为发烧、拉肚子、脸色发白、体重减轻、身上长疮就是艾滋病。当然，艾滋病病人可能会出现上述所有症状，但有这些症状未必就是艾滋病病人，而仅仅感染了艾滋病病毒的人有可能什么症状也没有。当然，也有的小姐知道艾滋病从感染到爆发，是有阶段的，仅仅是感染艾滋病病毒而不发病，是不会有症状的。对艾滋病症状的建构带来了两个问题，如果小姐们根据这些症状去辨别客人是否感染艾滋病病毒，只会让自己陷入受伤的境地；而如果她们无法从症状上去辨别艾滋病，她们又会觉得不知所措。

小姐们对艾滋病的建构，还与另外一个认知分不开，即究竟谁会得艾滋病？尽管被访谈的小姐们非常清楚自己“工作”的性质，也明白艾滋病的一个传播途径是性接触，但是，当谈到这一问题时，她们没有一个人明确地表示自己或是客人很可能会感染艾滋病毒。在她们的表述里，会得艾滋病的都是其他人。歌舞厅的小姐会觉得，站桩小姐感染艾滋病病毒的风险最大，因为“她们说白了就是和男人睡觉才得钱那种”。有的小姐觉得是吸毒的人才最容易得艾滋病。有的小姐觉得嫖得多又不戴套的人会感染。有的小姐会举例说有认识的人得艾滋病或听说有人得艾滋病。小姐们凭借自己的经验来找寻易感者，这些易感者的共同特点是和自己都没多少关系，他们是另一个等级或远离自己生活的人。这样的态度确实与前面所说的对“艾滋病高危人群”身份的抗拒有关，它所带来的后果却是小姐们一边恐惧担心着，一边又觉得自己不会是那个倒霉蛋。

小姐们用自己的方式在整理着各种关于艾滋病的信息，试图从中试图勾勒艾滋病的轮廓，试图把艾滋病这一抽象概念具体化。但这个对艾滋病认知的构建却矛盾重重。艾滋病是致命，但它和其他致命的疾病有何不同？艾滋病与性行为有关，那它只是性病吗^①？小姐的行为与艾滋病有关联，但它离小姐究竟多近？艾滋病既然可以预防，那为什么大家还会如此地恐惧？事实上，这些认知上的矛盾并非是小小姐对艾滋病认识的不全面，它所透视出来的，恰恰是艾滋病这个概念本身的模糊性。我们认为艾滋病是“一种”疾病，可它竟然不是；艾滋病被称为“综合症状”，可这些所谓的症状是其它疾病的；艾滋病可以经由性接触传染，但它和性病又有差异；艾滋病会致命似乎令人恐惧，但传播途径有限似乎不必担心；艾滋病可以预防，但预防措施看上去并不那么安全可靠。艾滋病就在我们身边，但又离我们很遥远。小姐们想像的那个让人不知所措艾滋病其实就是大众头脑里的那个面目模糊艾滋病。

① 在中国，艾滋病被纳入了性病的范畴。





小姐们最为纠结的一个问题是艾滋病究竟有没有症状。有位小姐在被问道是否知道艾滋病的传播途径时，这样回答：

“不要问我，这些做了很多问卷的。每次下来做这些知识的调查每次我答的都是最好的，我都是第一名。”

而同样是这个自称经常从电视、各种宣传材料和干预培训了解艾滋病知识、经常去医院检查、经常使用安全套的小姐，却对艾滋病的症状（或者说对从宣传培训中获取的艾滋病知识）感到疑惑：

只给我们宣传了一下传播途径，对没有给我们讲得了这些病的症状。比如在答题的时候这些我都不知道。比如说艾滋，只晓得有的 3 年 5 年，有的 10 多年才发病。跟我们住一起的一个小姑娘，我们怀疑她有这病。一个月一直发烧，人在消瘦。我们一起感冒的我都好了很久她还在发烧。我们看她还是用套的。

而另一个对艾滋病知识张嘴就来的小姐，也表达了因艾滋病症状的不确定性而造成的紧张：

得了艾滋病的人从表面上看不出来，一般是有点怀疑。象我们当中有个上班的，这个人怎么会突然生病了，发烧发了断断续续的有了一两个月，好了一段时间的，后来又病了，有时高烧，有时低烧，浑身没有力量，大概在一个月內瘦了十公斤，脸色苍白，拉肚子拉了几天。我们又不跟他住在一起，偶尔在一个包房上班，在一起上班的时候，看好自己的杯子，杯子都是一样的，在自己的杯子里放些水果啊、豆之类的，包间里面人太多了，要认得自己的杯子。有的时候坐在一起，也不害怕，但很讨厌。

把艾滋病构建为一种没有症状的不治之症，是如此地不同寻常，它意味着人们不能把它分类，无法清晰地去把握它的本质，不知道对它采取什么样的态度。

艾滋病概念的含混，是因为艾滋病“更像一个被定义或被构建的产物。那种认为艾滋病必定是不治之症的观点，部分取决于医生把什么定义为艾滋病——以





及决定把什么作为艾滋病的早期阶段”^①。艾滋病的概念各种被证实或未被证实的知识充斥着，是各类话语相互竞争的场所。对于这样一个概念，我们能期望性工作者从中能理解一些什么呢？

3、安全套：戴？不戴？

针对性工作者的干预工作，有一个主要的目标，就是提高她们的安全套使用率。这种目标的设定最浅显的理由就是性工作者商业性、活跃的、多性伴的性行为让她们感染艾滋病病毒的风险大大增加。让她们了解了安全套的好处，可以让减小她们患病的几率，从而遏制艾滋病的传播。但是，知道安全套的重要性，并不意味着就会去使用安全套。安全套的使用与否，既有私人的一面，也与社会文化的控制息息相关。因此，考察性工作者使用安全套的情况，必须考察她们所处的具体的文化场境。

性工作者自身使用安全套的意愿，取决于她对安全套重要性是认知，而这种认知却与她们对艾滋病的理解有莫大关系。本文前面已经讨论过，性工作者的艾滋病知识充满了矛盾，这种知识对她们判断客人与艾滋病的关系并无帮助，因此她们需要凭借自己的经验去观察。怎样识别客人也是性工作者们日常交流的一个主要话题。我们访谈的小姐，判断客人是否可以接待，是否需要用安全套的最重要一个标准是“干净”，许多小姐都谈到了她们喜欢的客人是“干净的”或者“不脏的”。对她们而言，什么是“干净”呢？干净第一层含义是指指穿戴的干净，从外表看上去整洁。有位小姐形容得很具体：

不要穿着拖鞋来，衣服么脏兮兮的，外衣也不穿一件，穿件汗衫，然后从裤包里面掏出一匝钱，钱包也不用一个。

在小姐们看来，衣着的干净意味着患病的机会减小，意味着身体内部是干净的。

干净的第二层含义是指客人脱去衣服后，身体表面没有异常，用小姐们自己话说，就是没有“包包”、“米米”、“泡泡”、“钉钉”，没有“流水”，没有“长花”，没有奇怪的“斑”。即便不是生殖器而是身体上出现这些东西，她们认为戴安全套都不能保证不染上疾病。这种判断既来源于她们的性病知识，也来源于普通人对疾病的理解，人有病，身体总会表现出某种症状的。所以，小姐们完全是依据肉眼可用观察到的东西去判断客人有病与否，把表面的干净与否与体内是否存在疾病等同起来。如果外表判断没问题，客人又提出不戴安全套，那么此时小姐自身

^① 苏珊·桑塔格著，程巍译，《疾病的隐喻》，上海：上海译文出版社，2003年，第104页。





赚钱的欲望、性格和喜好就决定着她是否同意不戴安全套。

小姐们从来没有接受过正式的性教育，关于性和性病知识完全是在日常生活中从各种渠道零星地获得，而各种宣传资料资料的艾滋病知识也大同小异，根本不能解答她们心中的疑惑。她们只能依靠自己的经验，去想像艾滋病的模样，去建构对客人的有病与否的分类，并据此来判断是否需要使用安全套。这种建构的危险不严明。例如，歌舞厅的小姐相信自己的客人是最干净的，因为他们“穿西装，身上洒着古龙水”，而其它层次的小姐才需要防范艾滋病客人。这种误解让她们和其它层次的小姐一样，也有面临感染艾滋病病毒的危险。

如果我们就此认为，只要告诉性工作者们外表的干净不代表体内无疾病，请她们一定一定要使用安全套，就万事大吉了，这样也未免太天真了一些。安全套的使用与否，并不完全取决于性工作者本人，因为安全套最终要戴到男性顾客的生殖器上才起作用。戴安全套的过程，完全是性工作者与顾客协商沟通的过程，这个过程反映是作为性工作者的女性与作为客人的男性之间权力的关系。

我们从被访小姐的表述中可以判断，她们的客人大多没有自带安全套的习惯，原因无非有二，一是客人不喜欢戴安全套接受性服务，二是客人觉得小姐们备有安全套，自己无需随身携带，以免被无关的人看到。就我们访谈的情况来看，第一种原因的可能性更大。因为首先提出戴安全套这个要求，大多是小姐。在小姐们的描述中，客人不愿意戴安全套的理由是：“戴着不舒服”、“像穿着袜子洗脚”、“肉都挨不着，有哪样整常（方言，意为：有什么意思）”。在这些男性顾客看来，戴安全套有损他们男性气质，同时有损他们作为出钱购买性服务的一方的地位和权益。骨子里是觉得女性不应当违背他的意愿。

遇到不愿意使用安全套的客人，小姐们会根据具体的情况，选择应对策略。他们首先会试着去“说服”客人。“说服”的方式主要有两种，一是说“怕怀孕”，二是说“怕得病”。有位小姐就谈到依据客人的性格来进行劝说：

“我会跟他讲，怕有小孩，你就麻烦了；我不怕你有病，我要是有了，你回家传给你家里人。一般用嘴帮他戴，这样也都会戴了。很多客人都不喜欢戴套的，就要看你技巧了，一般哄一下，就行了。碰到脾气暴躁、喝了酒的，就跟他说我病了。”

当然，并不是所有客人都认可这两种理由。当客人坚持不使用安全套时，小姐们要权衡是否完成生意更重要。如果认为生意不重要，小姐会提出不提供服务，并





退钱给客人。但这样的条件有的客人能接受，有的客人不接受。碰到强硬的客人时，有的小姐会选择找借口离开，例如给自己打电话说有事，或者让客人去洗澡，自己悄悄溜走。

小姐对是否完成生意的权衡，最重要的一个因素就是小姐自身的经济状况。从我们访谈的可以看出，歌舞厅的小姐坚持不戴安全套就不提供服务的比例最大，而发廊小姐和站桩小姐会视情况而定。这和她们的收入方式不一样有关。歌舞厅小姐的收入相对有保障，只要到歌舞厅坐台，陪客人喝酒就会有收入。而发廊和站桩小姐则必须提供性服务才能赚到钱。小姐们刚入行时多会认为完成生意更重要，因为此时是她们自己的资本积累时期，有了一定的积蓄，经济状况有所改善后多会坚持使用安全套。但是，一旦小姐又陷入经济困境时，她们使用安全套的意愿又会让位于完成生意的意愿。例如，站桩小姐在各种“扫黄打非”的活动中收入会减少，对于以性工作为主要谋生手段的她们，先从客人手中赚到钱才是最重要的事情。

对于已经谈好了的生意，小姐并没有完全的权力说停就停的。在小姐与客人的关系中，客人始终处于强势、主动的地位。如果小姐不能满足客人的要求，有些客人会使用暴力手段。这种局面一旦出现，小姐毫无选择。我们访谈的各个层次的小姐都会面临客人使用暴力的危险，只不过歌舞厅小姐和发廊小姐歌舞厅经营者和发廊老板这一层保护，可以事先拒绝一些自己认为危险的客人，在遇到危险时可以得到一些帮助。有位歌舞厅这样形容了自己的遭遇：

“有次有个男的戴着做射不出来，他说要去了做，我不干，我说退他 50 块就当做快餐，他不干。后来跟我吼，我还叫我老板来。”

站桩小姐处于行工作者的最底层，社会资源非常缺乏，因此遇到暴力时毫无防护措施。一位站桩小姐经历非常典型：

“有个年轻的伙子抢过我，他拿刀子逼的我做，做完了还把我的钱抢掉。”

几乎所有站桩小姐都有过类似的经历。另一位站桩小姐在谈到这个问题，坦承碰到强硬的男人，只能“让他玩一次算了”。自她从事性工作起，便多次遇到男性的暴力威胁：





“我前几天还出了一次台，我本来不想去，那人说家里没人看家，要我一定去，说好给我 50 元钱，后来他给了我 100 元，让我 50 块钱给他，我说我一分钱都没有，他说他也没有零钱，为这个事情，我们争执起来，他很凶，我就说，算了，这钱我不要了，我想起上次哪个小姐的事，只要把命保回来，就行了。又有一次，有两个客人，要我给他们找年轻一点的小姐，然后他们跟我回到我住的地方，他们两个就来摸我的身上，没有摸到钱，其中一个就把我的手机借出去打电话，另一个人不让出房间，手机就被拿走了，我让这个人还我的手机，他不还，想走，我拽住他不放，后来 110 来了，这个男人把我一把推在地上，跑掉了。”

更为糟糕的是，站桩小姐在遭受暴力伤害后，没有办法报警，没有办法获得法律机构的保护，因为她们自己就是法律打击的对象。这种情形下，安全套的使用根本就不可能。

暴力伤害的风险说明性工作者不能完全主导性交易，男性作为顾客，他们付出钱财，而女性作为性工作者，提供身体服务。双方看似对等的交换关系其实隐藏着不公平在里面，钱财损失，并不会危及生命，身体伤害，却有可能有性命之忧。所以在男性的暴力面前，她们只能选择让身体受最小的伤害，安全套使用与否，已经超出她们考虑问题的范围。

与性工作者发生性关系的，并不仅仅只是客人。我们访谈的小姐大多有丈夫或正在交往的男朋友。在小姐看来，和这些作为爱人的男性发生性关系时，并不一定需要使用安全套。使用安全套的小姐，其理由是为了避孕。不使用安全套小姐，理由是相信爱人、不想让爱人不高兴。在性交易的场境中，安全套的意义是“安全”，在与爱人做爱时，安全套的意义转换为“避孕”。与客人的性交易是经济性的，目的是赚钱，与爱人的性关系是感情性的，目的是表达自己的爱。女性的爱需要用这种方式来表达，表明传统性别文化把女子的性也视作男子的附属物，女子的性必须完整奉献给男性。这也能说明为什么有的小姐面对客人所遭受的性暴力，在面对爱人时同样也不能避免。这是由目前的社会性别等级结构所决定的，身为女性，性工作者在安全套的使用问题上，仍然处于被动、从属的弱势地位。

在艾滋病的防治工作中，让性工作者学习使用安全套的确有意义，但是理解性工作者是在何种处境中使用安全套更为重要。这意味着，干预的目标应该扩大，因为性工作者的客人形形色色，各行各业，老少皆有，如果不能让这些男性也了解到使用安全套的必要，那性工作者只能依靠自己的力量，去完成本应该由全社





会担负的责任。

从上述分析可以看出，要让性工作者改变自己的不安全的性行为，不能单纯依靠教给她们足够的防病知识和技能。不改变贴在她们身上的污名标签，不澄清她们对于艾滋病知识的疑惑，不提供她们能自主使用安全套的环境，我们就只能寄希望于她们自身的性格、获取资源的能力这些不确定的因素了在艾滋病的防御中发挥作用。那么性工作者作为一个群体，将永远只是一个被动受教育者，她们没有能力主动去改变自己的行为，去通过自己的行为影响更多的人。

三、反思：我们需要怎样的干预工作？

目前国内针对性工作者的艾滋病防治干预工作重点目标仍然是提高艾滋病知识的知晓率和安全套的使用率，其途径是教给性工作者有关艾滋病防治的各种知识，告诉她们使用安全套的必要性和技巧。这种认为只需要让性工作者获得必要的知识，树立正确的态度，她们就能自己改变自己行为的干预模式已经被证明存在很多问题。从前面的分析我们可以看出，性工作者对干预工作关键内容的认识与干预者的期望有很大差距。当干预者把包含主流社会价值观的知识灌输给性工作者时，她们却把对这些知识进行了能动的建构。她们试图为自己的行为正名，以此主流人群对加诸在她们身上的污名的抵抗；她们不能获得足够多的艾滋病知识，并试图含糊其辞的说法中理出自己的想法；她们在各种与客人的交锋过程中不断调整安全套使用的策略，以确保自己的利益能得到保障。当人类学家重视分析各种社会文化、政治经济因素时，却也忽视了她们身上体现出来的一种在复杂场境中让保护自己不受伤害的能动性。作为艾滋病高危人群，她们才应该是真正的艾滋病防治工作的主体对，但现在干预工作都把性工作者想像成为一个对自己的行为毫无自觉的群体，好像无知的幼儿，需要人们随时指导她们的行为。这种自上而下的干预方式，让性工作者无法体现自己的主动性，无法让她们积极投入到改变自身处境的行动中去。面对这样一群比较自主的性工作者，干预工作应该更加尊重她们的主体性，承认她们的能动性。

事实上，受过干预的性工作者都能不同程度地重复培训知识，但她们并没有真正接受这些知识。她们认为这些知识对社会很好，但这些知识并不能改变她们的生活，改善她们的处境，这些知识于她们自身的利益，并无太多的用处。她们抗拒高危人群的身份，她们对艾滋病的相关知识感到迷惑，她们无法真正按照培训要求去使用安全套。因此，她们也并把这些知识作为其行为的指导原则。在设计干预工作之前，应先了解各个层次的性工作者的问题和困惑，了解她们需要什





么样的知识，了解什么样的知识能够帮助她们改善目前的处境，

每一阶段的干预工作总会培养了一批教育程度高、年龄适合、性格外向、有一定关系网络和威信的性工作者作为骨干。因此，除了要发展新的骨干外，还要想办法保持这些骨干的积极性。可以由骨干亲自组织开展培训活动；由骨干策划各种不同形式的干预活动；让骨干能参与到各种宣传品的策划中；由骨干来完成一些调查活动，这样骨干的工作不仅仅限于召集开会和发放安全套和宣传资料。在底层的性工作者中更应尽力发展骨干，以便形成跟踪干预的网络，减少她们的流动性，加强干预的成效，让性工作者的主体性得到实现。

我们的调查发现，聚集三个城市的性工作者，来自全国各地，背景复杂，即便同样是性工作者，但内容差异也很大。因此，干预工作应根据性工作者群体内部的分层，有针对性地设计干预内容。对于站桩的性工作者，应更多地深入其中，为她们提供更多的帮助，让她们自我保护的能力。在组织干预培训时也应按层次分群体开展活动，这样便于给站桩性工作者更多的交流、发言机会，让她们能真正表达自己的想法。

在对性工作者进行培训的时候，应该采取她们能接受的方式，让她们真正的成为培训的积极参与者，而非被动的聆听者或旁观者。可以尝试由性工作者自己做培训，干预工作人员协助。这样可以让干预工作不再仅仅是发放安全套，而更多的是工作人员与性工作者的交流，促进她们相互之间的理解。

由于性工作者大都受教育程度不高，因此宣传品的文字应尽量简单易懂，多使用图片。如果条件允许，可以制作相应的多媒体产品免费发放，例如制作 VCD 宣传片，宣传片的形式可以教学讲座式的，也可以是生动活泼的动画片，既简单明了，又调动性工作者的兴趣。

歌舞厅小姐和发廊小姐这两个层次的性工作者，与其从业场所的管理者，如歌舞厅的领班、发廊的老板等，都有密切的关系。可以发动这些管理者参加培训活动，让她们也具有性病艾滋病的预防知识，在生活上生意上对性工作者进行帮助。同时，通过与这些管理者加强联系，可以将部分不愿意参加培训的介绍进来，还可以帮助干预工作人员了解性工作者流动状况，一旦有新的性工作者进入该工作场所，工作人员可以及时提供干预服务

目前虽然关于艾滋病、性病的咨询热线或咨询网站已经不少，但专门针对性工作者这一人群的还没有。开通专门针对性工作者的免费咨询电话热线或网站，有针对性地解答与性工作者这一职业有关的性病、艾滋病问题，这样不仅性工作者在遇到问题时，可以获得更多的帮助，而且如果对这一问题感兴趣的性工作者





也可以从中获得知识。

我们调查发现,大部分性工作者使用的安全套还是以自己购买为主,因此在不方便获得安全套的时候,会选择放弃使用安全。因此应该性工作者人群集中的地区多开设免费安全套领取的地点,方便性工作者获得安全套,增加使用安全的可能性。对于站桩小姐集中的地方尤其应当如此。

通过网络、报刊、杂志向公众展示可以把学者的一些研究成果,让公众尽可能地了解性工作者的生存状态、她们困难和问题、她们的理想和现实,尽量为她们创造一个宽松的舆论环境,减少她们的心理压力。同时也可以通过骨干开展一些积极有益的社交及技能培训活动。丰富她们的生活,拓宽她们的视野,为她们以后的生活出路提供一些咨询性建议。树立她们进入新行业的信心。

大多数性工作者在其成长过程中,几乎没有接受过任何性教育,致使她们不知道如何保护自己,不少的危险性行为,对自己的身体也有过伤害。而且,目前有不少在校学生开始涉足性工作者这一行业,使性工作者年龄有低龄化的趋势。因此,青少年的性教育和性病艾滋病防治教育迫在眉睫,尤其是在农村地区,开展此类教育更为重要。加强这一环节的教育,可以做得防患于未然,取得事半功倍的效果。此外,还应有针对性的向性工作者后备人群宣传性病艾滋病预防知识,特别是城市中从事服务业人员、无业人员、农村适龄女青年等,在她们可能会进入,但还没进入时进行相关知识的传播,比她们进入后时行宣传的社会成本要小的多。

目前消费性工作者的主要男性人群为流动工人、商人、政府机关工作人员、学生,因此加强对这些重点人群的教育也十分必要,可以增加男性在消费性服务过程中主导使用安全套的比率。

疾病预防控制中心人力和物力有限,干预范围有限,因此可以在社会上广泛招募志愿者,对其进行培训后,参与性病艾滋病防治教育活动。一方面缓解疾病预防控制中心的困难,另一方面可以加大社会对性工作者人群及其他高危人群的理解。志愿者在进行培训的同时,自身也可以得到教育,无形中扩大了艾滋病防治的宣传和教育。

五、结 语

在艾滋病防治工作中,有一个令人困惑的问题,为什么那些有着不安全行为的艾滋病高危人士,要弃“正确的”知识于不顾,而偏偏执著于“危险的”行为?本文前述的分析表明,高危人群的行为既是社会文化因素影响的结果,也他们与





干预工作进行互动的结果。任何一个被社会界定为“艾滋病高危人群”的人，并不会被动地去接受这个身份，他会对这个身份做出相应的反应，或抵抗，或不认同，或坦然面对。他会关于艾滋病的知识做出自己的思考和理解，并在具体的文化场境中选择自己应该做出怎样的行为。艾滋病防治干预工作应该关注到他们的这种主体能动性，并创造条件，让这种能动性发挥释放出来，引导他们去改变自己的处境。当然，要做到这一点并非易事，它要求承担干预工作这人员首先得理解高危人群的生存环境，得了解她们的生活、体验、感受和对艾滋病相关问题的认知。在这一点上，社会科学的研究方法，无疑能提供更多有启发性的观点。所以干预工作的设计应当有社会科学工作者的参与。

本文的目的并不在于批评以往的干预工作。以往的干预工作虽然有需要改进的地方，但是，其成效也有目共睹。本文试图从微观、具体的层面去考察艾滋病防治干预工作中的问题，并透过这一个案呈现出来的是人类学思考问题的方式和研究问题的方法。本文的研究对象一群特定的性工作者，本文的研究方法主要是个案访谈和口述分析。这种具体而微小的研究可以把性工作者的感受、体验直接传达给读者。虽然调查人员在调查中并没有使用参与观察这个重要的人类学研究方法，致使调查人员不能真切地去感受性工作者的日常生活，也无法观察到她们怎样把自己对世界的理解转化为行动，但是，人类学独特的研究视角和分析方法，对于艾滋病的研究仍然是意义重大。





【艾滋病问题的人类学研究】

佤族农村社区艾滋病感染者的污名应对策略研究

张源洁

(云南省社会科学院 农村发展研究所, 云南·昆明, 650034)

【摘要】痛苦和恐惧是几乎所有艾滋病病毒感染者和病人知道自己患病情况以后的最初反应, 这种恐惧又使大部分的人尽可能的隐藏自己的患病情况。然而, 在面对强大的生活压力和死亡的恐惧时, 对社会救助资源的渴望和对治疗的需求迫使他们不得不暴露自己的病情。而无论是对病情的隐瞒和暴露, 都是艾滋病感染者在遭遇污名时采取的应对策略。本文从人类学视角, 对莱卡佤族农村社区艾滋病感染者在遭遇污名后采取的隐瞒与暴露两种应对策略进行了分析。

【关键词】艾滋病; 污名; 隐瞒; 暴露

一、隐瞒的必要性

污名是一系列复杂的社会文化信念的产物, 从污名的定义中我们可以看出, 作为艾滋病污名产生的结果, 被污名的个人会经历机会和地位的丧失和歧视。也就是说, 他们不仅仅要背负着由艾滋病所带来的负面标签, 在社会交往、资源获得、医疗救治等方面还要承受许多歧视和拒绝。因此, 承受污名的人所经历的痛苦和感情创伤以及采取的应对策略是和别人对于他(她)们的同情、恐惧、厌恶、拒绝和不赞成等等态度相联系的。艾滋病的污名化状况是 HIV 感染者和 AIDS 病人采取隐藏策略的重要原因。

1、自身利益和家庭成员利益的保护

戈夫曼认为, 污名作为一个符号或标记, 使带有标记的人成为“被损坏”的、“丧失信誉的”的人, 并且从某种程度上不能构成完全意义上的人, 成为比“正常的”人评价要低的那种人。^①因此, 污名化的过程就是发生在“被损坏的/丧失

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

【作者简介】张源洁(1985-), 女, 彝族, 云南省社会科学院农村发展研究所。

^① Goffman, Erving, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster, 1986.





信誉的”人和“正常的”人之间，这一过程之中的态度多数都强调他们之间的“不同”，这种强调所产生的结果就是歧视现象的出现。笔者在上一期的两篇文章中已经讨论过，艾滋病被认为是对自己行为不加控制而导致的惩罚性后果。对社会具有潜在的破坏性和危险性。在对艾滋病感染者及其家人的访谈中同样发现，出于对保护声誉和家庭成员利益等因素的考虑，就要隐瞒病情。避免自己和家人成为“被损坏的/丧失信誉的”人。病情一旦暴露，病人及其家人有可能面临社会网络迅速断裂，生存和生活资源受到破坏的境地，所以隐瞒往往是维护自身利益和家庭成员利益的策略。如感染者说：

“我不敢说，说了不仅我自己会被别人看不起，连老婆娃娃都要跟着被人看不起，我现在还在，还可以照顾她们，要是哪天我死了，人家认得我是这个病，就没有人来管他们了。人家都害怕...”

“不说，说了肯定人家都不来我家了，会嫌弃我家了。以后走出去都会被人家说闲话...”

隐藏不仅仅是为了避免由污名带来的信誉丧失，也是使自己和家庭成员免受歧视的目的考虑。艾滋病病毒感染者和病人的身份一旦被公开，他们和他们的家人将会受到方方面面的歧视。

2、延续生命的抗争

污名植根于人们希望生活在一个有效的互动群体里的生物需要，所以一旦破坏了群体的功能——作为人类生存的最基本方面的功能——污名化就会成为对这种破坏的反应。^①当污名严重威胁到感染者群体的基本权利——生存时，他们就将隐瞒作为一种延续生命，获得生存权利的抗争手段。

像其他一些引起患者羞耻感和恐惧感的疾病一样，艾滋病常常是一个秘密。当某人被诊断为患癌症时，他的家人通常向他隐瞒病情，因为担心他有可能因此而想不开，采取极端的手段伤害自己。而被诊断为艾滋病的患者则会反过来向家人和他人隐瞒诊断结果，从而避免遭到他人的歧视。因为一旦他们被诊断为艾滋病，就已经宣告生命接近死亡。虽然抗病毒治疗可以延长患者生命，提高生命质量。但强烈的社会歧视给艾滋病感染者带去的痛苦往往会使得药物也失去疗效。所以，如果能免于外界的歧视，可能会活得更长久，更舒服一些。

在莱卡村，笔者曾接触过一位感染者 ZM（静脉吸毒感染），他因为害怕遭到歧视而长期隐瞒病情，除了他老婆之外，从来没有让任何人知道。他在 2004 年婚检

^① Heatherton, Todd F. & Kleck Robert E. et al ed., The Social Psychology of Stigma, New York: The Guilford Press, 2000.





时被查处感染艾滋病病毒，在随后的五年时间里，他们夫妻两人一直保守着这个秘密。在妻子的支持和帮助下，ZM 五年来一直努力地生活，虽然他也会担心自己的生命可能无法维持很久，但他说：“只要越少的人知道，就不会有那么多人嫌弃我，看不起我，我心里也就会不那么害怕。”据笔者的观察，ZM 的亲戚（大姐、二姐），还有周围的邻居都会经常到他们家里串门，在一起闲聊。ZM 的老婆告诉笔者，这么多年来她从来都没有跟任何人说过 ZM 的病，连她的母亲也不敢告诉。只要别人都不知道，他们心里就会好过些，ZM 也就不会有太大的心理压力。现在 ZM 都能定期做体检，身体状况也还可以，CD4 细胞数量还维持的较好，暂时不需要进行抗病毒治疗。

二、隐瞒的策略

从上述对隐藏原因的简要分析中，我们可以看出承受污名、遭受歧视以及社会网络的破坏都是使 HIV 感染者和 AIDS 病人隐藏病情的重要原因。由于感染 HIV 以后有相当长一段时间的无症状期，从感染艾滋病病毒到发展成为艾滋病病人也可以经过几年或者十几年的时间，艾滋病的这种特性使隐藏艾滋病状况成为可能，大多数艾滋病病毒感染者都选择减少跟朋友的交往、或者用一些其他的病来隐瞒患了艾滋病的事实。为了继续隐藏病情，受艾滋病影响的个体可能运用一系列的策略。

1、不让别人知道

艾滋病病毒感染者 / 患者为了避免遭受污名的伤害，一般都会采用隐瞒感染艾滋病病毒这一策略，不对家人说出感染这一事实，不让医生和自己以外的人知道。

“医生告诉我说感染了那个病，我第一个反应就是不能给别人认得，所以就在想要怎么把这个事情隐瞒。我连我老婆都不敢说，害怕她认得后心里不好在（不好受），或者就是跟着别人跑掉。”（感染者自述）

“这种病说出去不好听，人家都怕。我不想给人家认得，认得了我以后咋个在寨子里生活，连老婆娃娃那些都跟着被人看不起”（感染者自述）

除了感染者本人在极力隐瞒，家人也不得不在无耐之下为其隐瞒。在此仅只能提供笔者与一位感染者（所访谈的感染者中唯一让妻子得知病情的）的妻子的对话，从中我深深感受到作为艾滋病感染者的家人的无奈，而为了避免让感染者受到歧视，妻子也只好选择隐瞒病情。下面是笔者与感染者妻子的一段对话：

问：大哥（感染者）说你是知道他染病的事情的？

答：嗯，结婚时就知道，领结婚证时。





问：那你当时是怎么想的？

答：反正两个人埃伴（相互喜欢）就可以了，我当时就是喜欢他，其它也没有想太多。

问：你了解你丈夫的病情吗？

答：医生就告诉我们回来之后用套（安全套）就可以了，还给了我们很多，说用完可以再去领，其它也没说。他（感染者）现在到是好好的，没什么，以后就不知道了。我心里也是担心，害怕他哪天就丢下儿子和我（低下头，有些痛苦）

问：那你现在怎么想？

答：没办法，既然这样了，能过一天是一天。反正别人不知道，我们不说就行了，我们还是一起劳动，现在他身体好好的，看不出，只要不说就不会有人知道他得病。

问：其他亲戚知道吗？

答：（用力摇头）不敢让他们知道，知道了他们肯定会害怕，会难过呢。肯定也就不会像现在一样来家里坐了。

2、用其他村民认可的疾病代替

在人类众多疾病当中，有些疾病是被人们认可的，而有些疾病则是人们无法接受，甚至是会产生反感、恐惧和排斥的。在莱卡村，村民对一些如感冒、胃痛、头痛、风湿等普通的疾病是认可的，而对于如麻风病、肝炎、肺结核、艾滋病等传染性疾病，就会引起村民的反感和排斥。所以，艾滋病感染者/病人往往用村民认可的其他疾病来代替因艾滋病而引发的病症，从而避免受到污名和歧视。

“她（妻子）一问我去医院医生怎么说，我就说没有什么。后来因为脚疼不能下地干活，我也只好说是风湿疼痛，还好她没有怀疑。”（感染者自述）

“这种病说出去不好听，人家都怕。我不想给人家认得，认得了我以后咋个在寨子里生活，连老婆娃娃那些都跟着被人看不起，所以即使病死也要说是其他病，说其他病人家不会嫌弃，要是说是得了艾滋病死的，连死都没有人可怜。”（感染者自述）

“只是我老婆认得，因为那个时候婚检，医生也就和我们讲了。但是其他人我一个都不敢说，即使是我姐我哥他们都认不得。他们见我身体不好，干不动活路（活计），问起来，我都是说给他们是脚手那些疼，而且他们认得我以前吸毒，进过好几次戒毒所，身体不好也正常。每次医院通知我去检查身体，我都是自己悄悄的去，不敢给他们晓得，怕他们怀疑。”（感染者自述）





“我不想给别人晓得他（自述者老公）有这个病，我连我妈我姐她们都不敢说。说了怕她们难过，也怕亲戚那些以后都不来我家，怕人家会看不起我们。人家有时候问起我家老公咋个会干不动活，我都是说他身体不好。如果人家再问是哪点不好？我都是说他胃不好，吃不下饭，不有力气。我都不敢给人家认得他是得了那个病。”（感染者妻子的自述）

3、在夫妻性生活中不使用安全套

在夫妻性生活中不使用安全套是艾滋病感染者对妻子隐瞒感染事实的一种方式。在莱卡村，有些感染者甚至连自己的老婆都隐瞒病情，所以他们不得不在性生活上也要采取隐瞒策略，而这种隐瞒策略往往是带有很高的风险性的。如感染者肖强说：

“我不敢让我老婆认得，所以从来不用套（安全套），怕她问起我咋个（怎么）突然要用那个，我回答不出来，不仅是因为怕她晓得我得了那个病，还怕她怀疑我是不是出去乱搞得了什么脏病之类的……”

4、很少与他人交往

莱卡村艾滋病感染者采取的第四种隐瞒策略是不出门，避免与人接触。

“我现在都不出去了，自从得了这个病，我基本上从来不去别人家玩，连亲戚家都很少去。害怕别人问起我咋个那么瘦？咋个脚疼？我回答不出来。见人家在小卖部买酒喝，我想喝我都不去了，就是叫娃娃去买一瓶回来，我在家里面喝。不想去人多处，害羞，人家也不喜欢和我们这种人在。我现在就只想在家，一处也不想去了。”（感染者自述）

“以前的小伴（朋友）都不找了，我有这个病自己也觉得害羞，不想出门。在家领领娃娃，去地里面干干活路，其他也不想了。连打工我都是去外地打，在寨子里面，怕突然病起来，人家亲戚朋友那些问起我们也不好意思说。我也不随便去别人家里玩，吃饭，只有我姐姐他们亲戚叫么才会去，其他也很少去”（感染者自述）

5、不去医院定期检查身体

莱卡村艾滋病感染者采取的第五种隐瞒策略是不去医院定期检查身体。他们害怕被人知道，产生怀疑。甚至是因为担心被暴露，所以当他们患有感冒、腹痛、脚疼等病时都不愿意到医院检查治疗，而是到药店买药，自己治疗。

“医生说我要定期检查身体，但是只要给我老婆晓得我去了医院，肯定会担心，所以我就不去。有时候她们问起我咋个会脚疼，我就说是风湿。然后么她就去买药给我吃……”（感染者自述）





“平时感觉哪点不好过,比如肚子疼啊、感冒啊,那些我也是叫我老婆买药回来吃,缅甸那边呢(的)药很管用,也便宜……去医院太麻烦,而且害怕人家会认得我是那个(感染者)……” (感染者自述)

6、保持身体健康、好脚好手的外表形象

在日常生活中,衡量一个人是否健康的标准最直观的就是看他/她是否保持一个良好的外表形象。如精神面貌好、精力充沛、四肢灵活等等。所以,即使身体已经出现不适,但艾滋病感染者仍然要尽力假装自己身体很好,有一个很好的外表形象。

“……脚好点能动的时候我还是跟着我老婆下地干活的,不想给人家在背后说我闲话,虽然以前吸毒,但现在还是能好脚好手的跑着。” (感染者自述)

7、像非感染者一样干活

在农村,靠体力劳动挣钱是最基本的收入来源,也是人们衡量一个人有没有本事(能力)的标准。尤其在莱卡村这样一个佤族地区,人们总是认为一个男人有没有本事就要看他会不会干活找钱。所以,一个男性艾滋病感染者要隐瞒自己的病情,策略之一就是顶着病痛从事体力劳动。

“不能给别人看不起,我们虽然以前吃那个(吸毒),但是现在也干得动活路(活计),这种么人家也就不会多心,你说给是?” (感染者自述)

“我的这个病,心里是难在(难受),一想起来心理就感觉不好在(不好受)。但又怕人家怀疑,被人家嫌弃。所以还是尽量能出去干活的,就去了。虽然不能像人家一样苦多多的钱,但是也不能给别人看不起。反正不说(病)人家也看不出来。” (感染者自述)

8、外出打工

外出打工是广大农村地区在现代化的浪潮下选择的一种新的谋生方式。与其他农村地区一样,莱卡村的大部分村民,尤其是年轻人都选择外出打工挣钱。大多数未婚年轻人都跑到省外的大城市,有些已成家的就在县城或邻近的乡镇。艾滋病感染者也同样选择外出打工的方式,从而得到周围村民的认同。

“我虽然这段时间身体不好在,有些时候会全身发抖,没有力气,但是好的时候还是去外干活路(打工)找钱,去糯良啊,勐角啊(邻近的乡镇),帮人修管子,多少找点钱。不能让别人看不起……” (感染者自述)

9、参加村寨集体活动

佤族村寨的每个成员有互相帮助的义务,村寨内有住户盖房子或有喜事、有丧





事等，大家都要来帮忙。参加村寨集体活动也是村民获得认同的一种方式。为了获得村民的认同，以此证明自己与其他人没有什么不同，一些艾滋病感染者也会尽力参加村寨的集体活动。

“平时寨子里哪家有什么（红白喜）事，也会去帮忙，带点米啊，茶叶啊，送个五块、十块钱的也就去吃顿饭了。我们佤族最注重这些红白事，要是不去人家会在背后说闲话。前两天 6 队和 7 队有两家请客，一家叫魂，一家进新房，我和老婆就分头去。我想只有像这种，人家才不容易乱想……”（感染者自述）

10、死亡

死是最后、最有效的隐瞒策略。面对疾病所带来的生理上和心理上的双重痛苦，“一死了之”就是最好的解脱。

“至于以后就不好说了，以后等我想死的时候再给她认得。如果真是隐瞒不了被人家晓得了，我就去死了算了，死了么我也听不见别人说什么了嘛。”

（感染者自述）

上述资料和分析证明，艾滋病的污名和歧视使艾滋病病毒感染者和病人更多地采取隐藏策略。不管是采取诸如“不说”、“夫妻性生活不带安全套”、“不与他人来往”的方法，还是选择“外出打工”、“强壮出健康的外表形象”，甚至是自杀等等这些所有的策略都是出于隐瞒其病情的需要。但是隐瞒不是一项长期有效的可靠策略，而且隐瞒还需求付出心理和生活的沉重代价。

艾滋病感染者对病情的隐瞒可以从笔者的访谈对象的一些叙述和他们的隐瞒行动中发现，另外也可以从近 40 多万至今不为人知，同时自己也不知情的感染者中表现出来。笔者对于隐瞒的讨论可能是不充分的，因为笔者所能找到的访谈对象更多的是在不同程度上公开的感染者和病人，这些感染者是极少数。而且他们所采取的隐瞒策略需要付出沉重的心理和生活代价，尤其是最终的结果往往还是无法隐瞒。此外，隐瞒还会导致更加严重的污名和歧视，引起村民的盲目恐慌，对感染者自身和社区整体的生活环境都会产生不利影响。

三、选择暴露

暴露身份从某种程度上讲也可以成为应对污名的一种方式。而暴露又分为自愿的主动暴露和非自愿的被动暴露两种。

1、主动暴露

主动暴露是指艾滋病感染者在没有任何外力强迫下自愿公开感染事实的做法。艾滋病感染者在主动选择暴露自己的身份时大多是出于因为想知道自己的病





情，或是想获得一定的医疗救助。而主动暴露也要看场景和交谈的对象，他们大多数情况下只愿意和社区的外来者谈，而且要在没有其他人在场的情况下才会谈。这一点笔者深有体会，当笔者调查期间第一次接触到感染者 XQ 时，他就公开了自己的吸毒经历和感染事实。谈话过程中他始终强调不能让他的妻子孩子知道。一开始笔者也在为“他为什么愿意和我这样一个外来者公开”而感到疑惑。而就在笔者起身离开的时候，XQ 的一句话让笔者得到了答案。XQ 当时说：“我希望你们能帮帮我，即使我以后死了，希望能让我的老婆娃娃好好生活下去。”这一句简单的话让笔者顿时明白，XQ 之所以愿意暴露自己的身份，除了想找个人倾诉一下内心的痛苦，同时也是希望因此而得到帮助。

其次，尽管艾滋病感染者在得知自己的感染事实后会产生消极负面的心理，对生活失去信心，但他们内心深处想要了解病情信息的那种渴望是非常强烈的。只是这种渴望的心理要转化为实际行动却要经过强烈的心理斗争。

笔者在第二次进入田野点调查期间，曾有一段带感染者到县疾控中心检查身体的经历。笔者从中体会到感染者从有暴露身份的想法到暴露行为实施的整个过程中，心理上和行为上的变化。整个过程都是伴随着紧张、胆怯和焦虑的心理斗争。下面是笔者在动员感染者 ZM 去做体检的一段交流实录，从中可以感受到他很渴望得知病情，但又十分担忧因此暴露身份会带来歧视，两者之间矛盾的心理。

.....

问：你有没有想好去医院检查一下呢？

答：（抬起头看着我，表情舒展）嗯，还没有想好啊，你觉得我要不要去？

问：我觉得还是应该去看一下，他们（疾控中心）也打电话给你了，你还是去检查一下，也是为了你身体好。对了，你是不是有好长时间没有去检查过了？

答：（点头）嗯，是呢，去年，2008 年，就是你去年来的前面他们叫我下去查了一次，后来就不有去过了。

（抬起手抓了抓头发，低着头）今年身体感觉不好在啊，认不得是怎么了？

我也是很担心，你觉得我给要去看一下（再一次问）？

（没等笔者回答，他又说）嗯，想是想，但是不好意思下去，我怕人家认得（周围人看到）。

问：这种没有什么关系，你自己也觉得不好在就最好还是去检查一下，这种也是为了你身体好，你也一直说想认得自己身体（病情）到底是个什么情况，所以我觉得还是要去，反正也就是抽血化验一下，没得关系的。





答: (苦笑) 嘿嘿, 害羞啊。

问: 害羞那样?

答: 怕人家见了笑啊, 说不好听呢话, 人家都不得, 就我们得(病)。而且我现在还不想给别人认得我有这个病。

问: 怕什么了, 不消怕嘛, 人家又不会问你。

答: (笑) 嗯, 我也是想认得身体情况, 上几次去医生好像也不有告诉我我的身体是到了什么程度, 也想去问问瞧。

问: 是呢, 去检查了后医生会告诉你的。

答: 但前几次他们好像也没有告诉我。

问: 不怕, 这次记得问就得了, 医生会解释给你听呢, 那样你也放心些。

答: 嗯, 是呢。

问: 那你有没有想好去不去了?

答: (低头不语, 弄了弄火塘里的柴火, 似乎在犹豫)

问: 如果想去的话, 我可以陪你一起去, 到时如果你不好意思问, 我也可以帮你问问医生你的身体情况。

答: (抬起头看着我) 真的吗? 你可以跟我去?

问: 嗯, 肯定嘛, 我明天也没有什么事, 如果你决定了要去我就和你一起去。

答: 好, 就明天下去嘛。(这时我能感觉出他的害怕, 他害怕一个人去检查, 而对于我的陪同却让他感觉似乎有一种依靠和帮助)

问: 好, 那明天你那个时候方便下去?

答: 下午点嘛, 明天我媳妇要去买点东西, 农贸市场。

问: 那我们几点去比较方便?

答: (考虑了一下) 3 点左右嘛

问: 是啦! 到时我来家叫你, 还是?

答: 嗯, 我想还是我先下去, 人家也不会想什么。我在农贸市场门口等你嘛, 我要带媳妇下去, 我先去, 然后我们又找嘛。

.....

答: (点头, 笑) 是啦, 么麻烦你了嘎。

问: 没有, 没有, 不要这样说, 又不是什么大事。

答: 嗯 (看着我似乎要说什么, 但是顿了一下又没说了, 欲言又止)

问: 是不是要说什么 (笑)?





答：嗯，你不要给 XJ 家（感染者的亲戚）晓得跟我去医院嘎？（有些吞吞吐吐，似乎有些担心）

问：嗯，放心，我不会让他们认得呢，我从来都不跟他们说这些。

答：嗯，这种我就放心了，我就是害怕人家说我们不好听的话，我心里也不好受。（语气低沉，脸色变红，有些难为情）

问：嗯，我理解的，不要担心嘎。

.....

从以上的谈话中可以看出，感染者 ZM 一直一来都非常渴望得知自己的身体情况，但又出于害羞胆怯而犹犹豫豫，在去与不去之间徘徊，下不定决心。但是“想知道病情”的心理又使得自己终日不得安宁。而就在笔者提出陪同前往时，他才下定决心。但是又强调不能让别人知道。所以，感染者通常会出于对获知病情的渴望而产生公开身份的念头，但要真正付诸行动，还需要经过反复的心理斗争，有时还需要外力的支持和帮助。

2、暴露中的胆怯与羞涩

前面谈到了艾滋病感染者在选择暴露身份时要经过强烈的心理斗争，而这种心理斗争会在暴露的整个行为过程中一直延续。笔者在陪同感染者 ZM 到县疾控中心检查身体的过程中，就深刻体会到他的那种害羞、胆怯，行为举止都变得不自然。

这一次陪 ZM 去检查身体是笔者第一次到 CY 县疾控中心，所以对里面的部门设置都不清楚，进了院子就不知道该往哪里走？ZM 将摩托车骑到了右手边一幢办公楼前就停了下来。我问他是不是就是这里，他点了点头。停好车后，他跨步上了台阶，到了楼下面的空地上。但这时他却停下了脚步不再往前走了，并且低着头，脸上没有表情，只是小声问我：“现在要去哪？”。他很害羞，不敢抬头，好像是害怕被别人认出来。于是我赶紧说：“上次你来检查时是到哪里还记得吗？因为这里我也是第一次来，不太熟悉。”他一边点头一边指着楼上说：“就在这个上面，好像是二楼，上次来时他们就带我到那点。”于是我们就一起上楼了。他一直走在我的后面，低着头紧跟着，这时他开始留意起自己的仪表来，两只手时不时整理一下衣角。到了二楼，他说：“我记得好像就是这点了。”我抬头看到门头上的牌子写着：“艾滋病预防控制中心化验室”几个字，并答应着说：“嗯，就是这里了，上面写着呢，我们进去吧。”里面的医生可能听到我们的说话声，一个身着白大褂，中等身材，大约 30 来岁的男医生走了出来迎接我们，笑着问我们说：“你们来有什么事情吗？”ZM 听到医生的询问，显得有些紧张，一只手不自然地伸进后裤包似乎在摸什么东西，另一只





手抓着后脑勺，用很小的声音回答说：“他们打电话叫我来。”医生似乎没有听清楚他的回答，迟疑了一下。我立即又解释了一遍说：“前几天疾控中心给他打电话让他来复查身体，所以我们今天就过来了，麻烦你们了。”医生这时明白了我们的来意，于是很热情地招呼我们进化实验室。医生语气一直很谦和，ZM 跟在医生后面进了抽血室……

进了抽血室后，ZM 胆怯地站在墙边，不说话。直到医生让他坐时他才挪动脚步，轻轻地坐下。之后，医生就开始准备抽血用具，一次性抽血针管、试管、棉签等。ZM 见医生准备着，也自觉地挽起袖子，露出手臂，放到桌上。医生随即用橡胶管勒紧他的手，并叫他握紧手掌，然后用手摸索着找到静脉血管，用酒精擦拭消毒后，就将刚才准备好的抽血针管一端插入静脉，另一端就接到存血的试管里。我观察到医生的整个动作都比较细致，一步一步都很小心。在医生插针头的一瞬间，ZM 将头转了过去，闭上眼睛不敢看。医生问他是不是疼，他回答说：“不疼，只是不敢看，我害怕见我的血啊。”

……

之后男医生带我们进了旁边的办公室，办公室还有其他两个工作人员，分别是一个 20 来岁和一个 40 来岁的女医生……ZM 进了办公室有些不自在，站在一旁等待医生的安排。医生们连连招呼我们坐下，然后就开始询问一些关于上次检查时间，哪里人等等基本情况。ZM 眼睛往上看了一下，似乎在回忆。然后告诉医生说：“去年来过一回，你们打电话叫我下来呢。但我记不得具体是几月份了。”那个年轻的女医生接着问：“你是哪点人？”ZM 用比刚才略小的声音说着：“上莱卡”三个字。而在整个对话中，他一直没有对视医生，总是看着办公室其他地方，似乎有些害羞。

之后他们又问了他查出感染情况的时间，以前是不是吸毒等问题，ZM 都一一做了回答。年轻的女医生还问了他的妻子是否检查过？ZM 说去年一起来过，但今年没有。之后男医生询问 ZM 是否有带身份证，ZM 一边点头说带了一边赶紧从包里拿出了身份证递给男医生。之后我才知道原来他们是要透过姓名和身份证号码在电脑记录中查询他的详细资料，结果显示他的妻子去年年底检查是阴性。之后医生告诉他：“你去年检查的 CD4 细胞数是 545，情况还可以，但是今年的要等结果出来才认得。”ZM 听到医生的话有些茫然，除了后半句，前半句“CD4 细胞数量 545”他肯定没有听懂是什么意思。但是他不敢直接问医生，转过来小声地问我医生的意思是什么？……

医生连忙解释道：“这个 CD4 细胞数量就是看你是否需要服药治疗的指标，





如果 CD4 细胞在 350 以下我们就要把你转到医院进行药物治疗,但按照你去年的检查结果,你的身体情况还可以,还没有达到服药的程度。今年的么要等结果出来才认得。不怕,等结果出来我们会通知你的。”在女医生解释的过程中,ZM 听的很认真,也有眼神的交流,因为这是他最关心的问题。直到昨天晚上他还一直和我说很想知道他的身体状况到了什么程度。听到医生的一番话,知道身体状况还可以,他感到很安慰,脸上紧张的肌肉开始有些放松。然后转过头就问我:“小张,这个意思给是说我身体还好的?”我连忙点头说:“嗯,是的,医生说你的身体还可以。”ZM 听到这番话,脸上立刻出现了笑容。

之后,刚才的男医生就把 ZM 领到了之前抽血房间,我也跟着进去。医生问:“你和你老婆平时给用安全套?”,ZM 有些害羞地低头回答说:“用呢,原来他们也给过呢。”,医生接着又问:“给每一次都坚持用?”ZM 一边点头一边答道:“用呢,每回都用呢。”医生听到 ZM 的回答似乎觉得很满意,之后就找了五盒放在塑料袋里递给了他,说:“来,这几盒也带回去,么还是坚持用嘎”。ZM 一边点头一边接过,然后迅速放进了衣服包包里,担心别人看见。然后我们都走出了抽血室回到刚才的办公室,ZM 不知道医生还有什么安排,我也不清楚,所以就都有些不自然地站在一旁等待。突然从外面来了一个中年女人,带着袖套,好像刚忙完什么。她进来就询问其他几个医生刚刚发生的情况。在得知我们是来复查身体之后,她就用低话和 ZM 交谈起来,我听不懂他们在说什么,但从她拿单子填写让鲍去拍胸片的动作中我明白了。原来她也是这个办公室的医生,她觉得 ZM 的情况应该拍一个胸片看看肺部的情况。ZM 听了之后赶忙接过单子后就主动下楼去了……

大约十多分钟 ZM 就回来了,因为楼梯离办公室很近,我能很清楚地听到他迅速上楼梯的脚步声。我想他可能急于想让医生帮他看检查结果,他刚进门那位年轻的杨医生就连忙上前问道:“拍好了给?结果给我吧。”ZM 赶忙递上检查单,然后就站在原地等着医生的解释。杨医生迅速浏览了一下单子便告诉 ZM 说:“没有什么问题,好呢嘎,等血检呢结果出来我们再通知你。”ZM 听到医生的这一番话似乎很欣慰,脸上露出了笑容,并连声说着谢谢。杨医生将检查单放进一个档案袋,告诉我们没什么事了,于是我们谢过所有的医生后便离开了。走出办公室,ZM 开口对我说的第一句话就是:“小张,今天麻烦你了,能认得我身体还好,我就放心多了……

… …

ZM 在看病的整个过程中,时常表现出胆怯和羞涩,言行举止都十分不自然。





它虽然敢于选择暴露自己，但这种暴露的过程是要经过反复的心理斗争的，而且需要一种外力的支撑和帮助。如果没有医务工作者认真热心的工作态度，没有笔者的支持和鼓励，ZM 这次的暴露可能会出现很多难以预料的情况。这样一种“暴露”的经历对 ZM 的心理和意志也是一种锻炼和磨练。

3、被动暴露

为了获取救助资源而主动暴露是感染者的一种自愿选择，没有外界强制力的影响。对暴露者自身来说，也无需承担太多的心理压力，同时还能在一定程度上降低污名。而被动暴露则是指艾滋病感染者的感染事实在非自愿的情况下被公开。而这种非自愿的暴露往往会带来很多负面影响。

艾滋病综合防治示范点和免费治疗的工作方式有时候会使感染艾滋病的状况暴露于众。莱卡村作为 CY 县艾滋病综合防治的示范点，相关工作人员就因工作需要会经常出现，而且会“对着名单找到人”地进入感染者家中。在 2009 年实行村医随访制度之前，这项工作是由县有关部门的工作人员负责的。CY 县疾控中心的工作人员会定期到莱卡村的感染者家中进行跟踪随访，对需要进行药物治疗的病人进行随访，并发放药品。而这种公开的工作方式很容易使感染者的感染事实被公开，会置病人于污名的危险之中。

以下两段自述就充分体现了被动暴露对艾滋病感染者的影响：

“我不想给人家认得，但是现在村里人肯定都晓得我得这个病的事了。医院的人经常开着车来给我送药，有时候还穿着白衣服（白大褂），都来好几次了，这种来来去去人家肯定都认得我病了。而且以前他们打电话叫我去医院，都是打到我亲戚家，人家都晓得了。这种整了我都不好意思出门了，害怕人家会问我这样那样呢，我回答不了。”

“医院打电话说要来家里看看我，我就赶紧说不麻烦他们来了，我自己下去，不然他们一来人家见着，肯定就怀疑了。所以每次我都是自己骑摩托下去，上回（次）去了他们医生还送给我两件衣服穿呢。我和他们说了，只要叫我自己就会来了。他们直接来家里，反而不好，影响不好，那些人来，寨子里面呢人肯定就会晓得我有病，以后都不敢来我家了。”

所以，医院及相关部门的工作人员对感染者/病人的随访管理和治疗的方式很容易就使得感染者/病人陷入被动暴露的危险之中，这种被动暴露往往会导致村里的非感染者对感染者的价值判断和负面评价，进而对感染者自身造成不必要的伤害。





四、结 语

在面对强烈的污名与歧视时，痛苦、自责、以及对未来的恐惧和担忧是艾滋病感染者最普遍的心理反应。然而，他们不承认和不认同自己是艾滋病污名理所应当的承受者，即使他们当中的有些人是因为“不道德”的行为而感染的。他们每个人都在努力的把自己从那个艾滋病污名的泥淖里面摆脱出来，无论是通过言语，还是种种行动，无论行动的成功与否。考虑到自身利益、家庭成员利益、以及对医疗救助资源的需求等因，感染者会依据不同情况采取隐瞒和暴露两种应对策略。而无论是隐瞒还是暴露，都是承受污名者的一种抗争手段，一种出于保护自己，保护家人的应对策略。从中我们可以看到，艾滋病感染者在遭遇污名之后，绝不是一群被动的、毫无反抗力的承受者，而是会用声音、行动去积极应对污名与歧视的抗争者。





【中外婚恋问题研究】

西方婚育习俗发展研究

程云鹤

(东北师范大学 马克思主义学院 吉林·长春 130024)

【摘要】西方婚育习俗源于原始后期，经历了由文艺复兴前婚育习俗、文艺复兴后生育文化和 20 世纪中期以来生育文化等几个阶段的发展，每一阶段上的婚姻习俗、性习俗和育习俗都呈现出不同变化及特点。

【关键词】西方；婚育习俗；研究

一、文艺复兴前的西方婚姻生育习俗

西方婚育习俗发端于原始社会的后期，在古希腊和古罗马有了相当程度的发展。古罗马衰亡后，入侵的北方蛮族在基督教文化的熏陶之下，继承和吸收古希腊、古罗马及其他一些民族的习俗，逐步去除了婚育习俗的野蛮性而形成一种西方早期带有宗教性的婚育习俗。从总体上看，婚姻习俗经历了由父母包办及床昵习俗向爱情、自由婚姻文明程度较高的方向发展；性习俗在演进的过场中摆脱了野蛮原始的陋习，但不幸又丢掉了性自然的内在本性而钻入了宗教禁欲的极端桎梏；生育习俗则经历了自然生育或鼓励生殖到抑制生育的演变，但育的习俗未得到应有的重视。

1、文艺复兴前，西方婚姻习俗的发展

在古希腊、古罗马时期，古希腊、古罗马人已经进入一夫一妻的婚姻模式，从婚姻习俗方面看，在婚前订婚这一程序是必不可少的，总体上是父母包办的婚姻。而且婚姻是被看作一桩买卖，这桩买卖一直到结婚前也很难达成协议，双方为财礼讨价还价，一旦达成就没有必要通知男女双方当事人。但婚后，如哪方违约将失去财礼。到公元 7-10 世纪这种注重财产的习俗又演变为体面的晨礼习俗。

【作者简介】程云鹤（1972—），男，安徽理工大学讲师，东北师范大学马克思主义学院博士研究生，研究方向：马克思主义民族学理论。





根据这种风俗，在达成付给新娘保护人一定聘金和保证新娘婚后生活的契约之后，新郎要在婚礼次日的清晨送给新娘一份礼物。通过选送晨礼，就等于告诉新娘，他对这桩交易感到满意。接到新郎清晨送的晨礼后，这个女人就不能再回到她父母的身边，婚礼至此告成。开始时，是否送晨礼是因人而异的，婚礼通常只是一件小礼品；后来则变成程式化的行动，婚礼也成为较为贵重的礼物。最后，婚礼和娉礼全部合并为诺曼底人的嫁妆。^{[1][1]}中世纪后期无论王公贵族还是平民百姓都对配偶的财产很在意，并进而演变为陪嫁习俗。如“女人带着土地而出嫁”。

这种买卖婚姻的习俗从最初的起源来看，主要是男方补偿女方父母由于抚养女方的生活费用。再后来则是由于西方中世纪时期男尊女卑的习俗使女方婚姻家庭中对财产没有继承权所导致，因为“法律裁定，丈夫在世时。妻子一无所有，不能用自己的钱添置任何东西”^{[2][2]}，即使在丈夫死后继承法也同样把女人和长子以外的人排除在继承不动产之外，^{[3][3]}从而慢慢地转变为女方嫁妆，主要是以备女方在早期由于婚姻破裂没有财产继承权而作为独居后的生活保障。

至古罗马后期婚姻的形成逐步向自由择偶方向发展，流行全球的情人节就是源于古罗马的牧神节。中世纪晚期，在择偶方面，欧洲流行的“床昵”习俗，“床昵”习俗就是一对情人确定婚姻关系之后，可以同床过夜休息，但规定双方在一起时要穿好衣服。由于处于基督教统治时期，各种清教徒激烈反对床昵，以至采取各种措施以防越轨。比如在床板夹缝中安上木板或床中间放上坚硬的垫枕等：按规定床昵只准口与手的接触。这种习俗的结果，常常是在结婚时已经怀孕或未婚生子。在教堂结婚仪式上，教士总是要当面加以训斥，但这种训斥只能在人们嗤笑声中草草了事。

2、文艺复兴前，西方性习俗的发展

在性习俗方面，早期西方流行性自然习俗，在古希腊时期，在性行为方面是比较自由的，并且被认为是美的，从其大量的裸体画和雕塑可以充分说明这点。婚前的怀孕、婚后与情人发生性关系则皆能被接受。如果一女子婚前发现自己不期怀孕，她只需声称宙斯化作天鹅、公牛化成金雨把她覆盖过，或者说她不敢抗拒显成人形的河神的进攻，就不会引来麻烦。在古罗马时期，女子一般能在宴会上能同丈夫的宾客相见而且允许参加绝大多数的室外娱乐活动。当时，有些上流社会的罗马妇女常常滥用这种自由，甚至用礼物勾引男人寻欢作乐而丝毫不感到

① [美]斯图尔特 A·奎因，罗伯特 W·哈本斯坦. 世界婚姻家庭史话[M]，宝文堂书店，第 271-273 页。

② 弗里德里克·波洛克(Frederick Pollock)和弗里德里克·W.梅特兰(Wrederick e.W.Maitland)《爱德华一世时代前的英国法律史》(1911 年)第 432 页，剑桥大学出版社。”

③ 同上，297 页。





羞愧。在骑士制度的时代，上流社会情人成为时尚。一个贵族青年男子如果没有一个到几个青年少妇的垂青，那将受到同伴们的讥笑；一个年青富有的少妇，如果没有几个热烈的追求者，那将使她感到非常沮丧、无地自容；每个家庭成员都在力图阻止（他或她）不要参与“婚外恋”的游戏，而自己则千方百计地“努力奋斗”，去获得另外一位或几位异性的情爱和身体。

公元 5 世纪至文艺复兴前在性习俗方面，既保留了大量的野蛮习俗，同时还有贞节习俗、禁欲习俗并存。西方初夜权习俗是由处女禁忌发展而来。即新娘在新婚之夜，并非和自己的丈夫同房，而是与封建领主同房，领主有与新娘睡第一夜的权利。这种“初夜权”或称“领主权”，在有些地方甚至与封建领主有同等地位的僧侣，也享有与一个新婚女子睡觉的初夜权。这种习俗甚至成为法令，据古代苏格兰的作家记载：与奥古斯都皇帝同时代的埃努斯三世国王曾颁布法令：“每个有姿色的新娘在与丈夫交欢之前，本王和其王位的继承人有与这个女子睡觉的权利。依照这项法令的规定，国家的最高统治着同样有权与其下属诸侯及所属奴仆家的新娘睡觉。”这项法令在长达十个世纪的封建王朝中一直生效，直到圣·马格丽特劝说她丈夫可科尔姆三世国王废除它时为止。自此以后，如果诸侯或奴仆希望让自己的新娘子与国王睡第一夜以提高声望，他就必须交纳一定的税金。在德国，至今沿袭蓄着一种习惯；每个与新娘跳舞的男宾客都得付给她一些钱。教会虽然宣扬节欲，但列日的主教亨利三世竟然有 65 个私生子，教会的神父成了放荡淫乱的典型。

基督教是一直反对性行为的，他们容忍了婚姻内的性行为仅仅是婚姻能给上帝带来圣洁的修女，在基督教教徒择偶中，婚前必须是贞洁的。为在婚前保护好女子的贞操，古代吉普赛人采用束身带和其他紧身衣保护女子的贞操。贫穷人家用兽皮缝制，复有人家的紧身衣借用银锁锁住，直穿到结婚时由丈夫打开。这就是西方的贞节习俗。

基督教徒大力颂扬“婚姻是不道德的，肉体是污浊的。谁在肉体上播种，谁就必然造下罪孽。在人世的上帝王国中，正如在天堂里一样，没有娶亲，也没有婚嫁。”^{[4]①}并非一直就是谦谦君子，如列日的主教亨利三世竟然又 65 个私生子，教会的神父成立放荡淫秽的典型。后来由于 11 世纪教皇格里高利七世发起改革运动，要求所有的教士、修道士和神职人员都要坚持独身主义，情况有所好转。在基督教会统治下单身男子和处女的地位要比丈夫和妻子高，避免结婚和性生活不仅能带来至高的荣誉，而且发誓终身独身的人享有殊荣，独身禁欲习俗由此形成。

① [美]约瑟夫·布雷多克，婚床[M]，三联书店出版 1986，第 167-168 页。





3、文艺复兴前，西方生育习俗的发展

在古罗马时期的生日习俗反映了鼓励生育的倾向。古罗马人对祖先崇拜与宗教信仰，为了将家族世系极其宗教仪式和财产延续下去，他们特别希望生男孩子。在孩子生下来有接纳仪式，生日习俗由此产生。基督教在开始时反对过生日，他们认为婴儿是带着亚当的原罪来到世界的，世界充满罪恶没有必要庆祝生日，只有死亡可能使人解脱。他们认为庆祝生日是异教(埃及人)的习惯。直到公元 4 世纪罗马教会研究耶稣的生日，研究的结果确定耶稣是 12 月 25 日诞辰，决定庆祝圣诞，开创了庆祝圣诞节的活动；以后西方人才有过生日的权利。“生日祝福”这一古代礼俗被西方所接纳。

中世纪时期的洗礼习俗和轻“生”习俗反映抑制剩余的倾向。中世纪的妇女被基督教宣传为有罪的人，她们生的孩子来到人间也带着罪恶。因此，并不鼓励生殖。孩子来到人间的第一个礼仪便是接受基督教的洗礼——出生礼。通过洗礼这个形式象征着把罪孽洗掉。孩子出生前由父母物色教父教母，教父教母都要由品德高尚、为人正派、声誉好，有一定威望的人担任。孩子出生后要施洗。象征着洗去罪恶，成为纯洁的人。洗礼就是入教仪礼。孩子经过受洗，就成了基督教中的一个教徒。洗礼也是命名礼，在洗礼时由教父教母给孩子起名。孩子来到人间被认为是带着母亲女人的罪恶而来，因此，孩子在早期基督教社会中起的作用并不重要，基督教徒普遍轻视家庭生活。他们常常会发问“我们为什么要急于生孩子？”而且一旦有孩子的话，似乎喜欢女儿胜于喜欢儿子。“因为它产生许多修女。”溺婴、弃婴和卖婴现象普遍存在，而且持续了还几个世纪。

文艺复兴前教育多半是不被重视的和非正规的，产生了男尊女卑的性别差异习俗。古希腊、古罗马时期对孩子的教育是相当慎重的。父母从小就开始亲自教育孩子的道德规范、敬神、遵守法律、服从权威以及自力更生等方面的内容。早期一般是由母亲教育。7 岁以后，男孩就得随父亲学习父亲的职业，下地劳动或学习经商、管理。女孩则一直随母亲学习家务。

二、文艺复兴后西方婚育习俗

文艺复兴是欧洲乃至世界的一次划时代意义的变革，它兴起了人本主义。使西方经济社会发生巨大的变化，这种变化反映在习俗上，表现为一种人性自然的回归。婚姻习俗抛弃了父母包办的陋习，转向了以爱情为基础的自由恋爱婚姻；性方面挣脱了宗教的桎梏，甚至出现主张把性与妊娠分开的极端自由倾向；在生的方面体现为理性或自然生育倾向的特征，育在这一时期得到了重视。





1、文艺复兴后，西方婚姻习俗的发展

婚姻习俗表现出了以追求爱轻微的罗曼蒂克倾向。在择偶上，年轻人开始反抗父母包办的买卖婚姻。如《婚床》中提到英国乡村家庭，诺福克地区的富户帕斯顿家族的儿女婚事。1477 年，马杰里·布鲁斯与平庸无聊、满脑子金钱交易的约翰·帕斯顿相爱。她成功地说服妈妈同意她的罗曼蒂克观点。但不是每个人都能说服父母，一些年轻人私奔外逃，既不登结婚预告也不经批准就秘密低的举行婚礼，这种秘密婚姻往往在未被授权的小教堂、甚至在监狱举行。这些私奔的结婚青年是反对父母包办婚姻的开始，婚姻甚至还出现追求以爱情为主的精神恋爱时尚。男女两性之间的“一种精神上的联系”，曾被描绘成一种“不污染灵魂的友情，这种友情是由一系列相得益彰的爱好和情操构成的。”

文艺复兴时期婚姻习俗的另一个结果是宗教性加强。世俗婚姻必须得到教会的认可。16 世纪，整个婚礼仪式必须在教堂举行，否则社会将不予认可。在伊丽莎白时代，婚礼上除了传统的赠送礼物外，剪刀成了婚礼中常见的东西，它意味着如果丈夫不忠于妻子，妻子有权用剪刀绞断夫妻间幸福的纽带。到了维多利亚女王时代，人们在结婚时已公开表示愿意接受金币或银币、铜币作为财力的一部分。婚礼时人们跟着新婚夫妇到教堂作新婚弥撒，在弥撒之前，先由朋友帮忙在教堂门口举行婚礼。婚礼进行时，前往教堂的婚礼队列由新娘和她的侍从领头，一侍从手擎一只装饰又有丝带的金花瓶，里面插着一束香，后面是吹喇叭的乐手，乐手后面是一群身穿与新娘一样服饰的贞女为的是防止魔鬼利用气味与新娘接近，如果新娘的名字碰巧叫玛丽亚，女宾相们则身穿蓝色，与画像中的圣母玛利亚服饰的深蓝色相同。后来人们还往新婚夫妇身上抛撒彩色麦穗，麦穗本来是异教神祇，赋予女神的象征。^{[5]①}

资产阶级革命后的婚姻习俗出现了自由择偶和完婚倾向。经过资产阶级革命的洗礼，一些旧有的、落后的礼俗也因时代的沿革而慢慢的销声匿迹了，现代的婚育习俗逐步发展起来。在择偶方面，英国相继废除了择偶拍卖厅（即原来王室拍卖无家长上网贵族儿女们的择偶权所在）、童婚等带有包办性质婚姻习俗。在美国如果有青年男女愿意结婚，他们有选择伴侣的自由。包办婚姻在新大陆不占主导地位，更没有童婚。父母往往向即将成婚的子女提供一座房子和土地。由于早起生活的艰辛，完婚倾向开始出现。

2、文艺复兴后，西方性习俗的发展

在性习俗方面，由于受英国清教的影响，十六、十七世纪的北美在性习俗方

① [美]约瑟夫·布雷多克，婚床，三联书店，1986，第 127-128 页。





面有严厉的贞洁习俗。对于未婚的女子发生性行为或订婚的人在举行婚礼前发生性行为也被视为“不贞洁”，除督促其结婚外还要受到处罚；对婚内通奸的惩罚更为严厉，最初各地对于通奸的处罚均是死刑。普利茅斯流行一种强迫通奸犯罪的佩带“红 A”标记的风俗以此羞辱违禁者。这种处罚源于性道德，要么做标准的淑女；要么堕落风尘。由于受欧洲大男子主义影响，人们在性问题上持双重标准。男子可将妻子的不忠作为离婚的充足理由，而许多妇女仅凭丈夫不忠还不足以解除婚约。妇女受到的告诫是：不妒忌，不过问丈夫的不忠，在任何情况下都不能指控丈夫的不忠。如果一位妻子千方百计打探丈夫“暧昧行为”那么在人们眼里她比丈夫更卑鄙。倘若为他们当场发现丈夫与别人通奸而大发雷霆的话将被认为是站不住脚的，更会被认为失去体面而遭人耻笑的。

文艺复兴时期的性习俗挣脱了宗教桎梏，表现为性自由。意大利比其他国家开放，一些外国的风流人士，他们来意大利旅游的目的，就是追逐美丽的意大利姑娘。拜伦在他初访威尼斯时所写的家信中，不无得意地炫耀自己的风流韵事。说他结交的意大利姑娘“全都美得难以置信”，有的是出身寒微的姑娘，有的是骄傲的女伯爵，她们在他面前争风吃醋，竞相争宠。“我已陷入情网，深不可测的情网。我的女神虽然只不过是一位威尼斯商人的妻子，但她美得象一只羚羊。”而一度流行起来的束缚女人“贞洁带”贞洁习俗也开始衰败，情人们为了打开“贞洁带”的锁，甚至导致开锁业兴起。

资产阶级革命后特别是工业革命后期，性自由倾向导致色情业的泛滥。有人估计过，在 18 世纪的伦敦，有一度妓女的人数曾达 5 万人之多，这还不包括富人们占有的情妇。在乡村，许多商人和贫苦农民的女儿行为之放荡“令人咋舌”。在每一个村社都有一些非婚生儿童。16、17 世纪，英国婚前怀孕者在 20% 以下，而到 18 世纪上升到 40%，并且出现了性解放倾向。有人主张把性的快乐与妊娠功能分开，公开颂扬性的快乐，黄色书刊充斥伦敦各大书店。

3、文艺复兴后，西方生育习俗的发展

文艺复兴后生育习俗体现了理性或自然生育的倾向。在北美，由于早期人烟稀少，独身遭到反对，是不受欢迎的，甚至是被认为是“抑郁寡欢的人”或被视为犯罪的可疑分子。所有人都被认为应当是家庭群体的一份子，所有成年人都应该结婚，鼓励多生子女。17 世纪中晚期，北美洲每一百人的结婚率为英国的两倍，移民平均每户有 8 个孩子，而英国每户只有 4 个孩子。到 19 世纪末，由于男性的避孕套、女性的子宫托等避孕药具的使用，使家庭生育越来越成为理性的行为。人们不愿意生于更多的孩子，而把主要精力放在孩子的教育上。





文艺复兴后的家庭教育主要是日常生活教育。背诵圣经是孩子们每天的必修课，他们要讲究卫生、注意服装整齐和日常待人接物的礼貌。由于个人主义和自由主义等思想的影响，到 18 世纪，家庭里出现丁温和、亲昵的气氛，“妈妈”和“爸爸”的称呼代替了“夫人”和“老爷爷”之类的称呼，儿女不必在父母面前跪下或垂手肃立以示恭敬。儿童读物以欢快的故事取代了神祇处罚的恐吓。在传统家庭道德和生活礼节教育的基础上，正规教育开始重视起来。社会上有了中学、大学等正规教育机构。人们注意以节育来控制家庭的规模，以便有更多的钱供儿子上学，给女儿做嫁妆。^{[6]①}

三、20 世纪中期以来西方的婚姻生育习俗

20 世纪中期以来，随着科技的发展的日新月异，生产力的飞速进步，人类进入了工业文明最辉煌时期。这种高度的工业文明塑造了人们现代生活方式、价值观念。反映到婚育领域里，其标志就是现代生育习俗的形成并且有了新的变化。这一时期西方的婚育习俗进入了内容丰富、形式多样的崭新时期。在林林总总光怪陆离的婚俗背后体现的是对人性的追求。人们通过不断结婚离婚、各种花样的婚礼形式来寻求自己的最满意的婚姻，这种对满意婚姻的追求是以自我价值的实现为出发点的。在性和生育领域里反映出性和爱情相分离，性和生育相分离的趋势，这宗趋势同样体现了人们对什么是人性、人生的追求。这种倾向是生产方式的进步、科学技术的高度发展，人们在逐步认识自然、社会的基础上对其自身价值意义的探求的表现。

1、20 世纪中期以来的西方婚姻习俗

经过战后几十年经济高速发展和 20 世纪 60 年代的精神的颓废，80 年代后的西方社会逐渐平息下来了。既有传统习俗的回归，又有新兴时尚的出现。

男女自由择偶结合是第一次大战至 20 世纪 70 年代末的西方现代婚姻的主要模式。但并非所有人都能够在有限的范围内找到自己如愿的配偶，于是诞生了“职业红娘”。它是一种专门为男女找配偶的商业性机构。而今在美国，各种婚姻介绍所数以万计，“职业红娘”的从业人数不下 20 万人。其规模也大小不一，最大的是总部设在华盛顿的一家“国际红娘”，它在全国的 50 多个城市设有分所，工作人员达 1000 余人，其中多为女性，每年接待近万名顾客。由于相互竞争激烈各自打出自己的特色。各以其“特种服务”吸引不同年龄、不同种族、不同背景、不同需求的求偶者。

① 戴维·罗伯兹：《英国史：1688 至今》，中山大学出版社 1990 年版，第 32—33 页。





20 世纪中期以来西方仍保留传统的婚礼程序，欧洲的男女青年在经过一段时间恋爱后，都要通过一定的婚姻仪式而结为正式夫妻：他们首先要告诉双方父母和亲朋好友他们订婚的消息，接着在报纸上登载正式通知。在订婚的仪式上，不管是教徒还是非教徒，男方要亲自把一枚订婚戒指戴在女子左手的中指上，作为婚姻誓约的象征。

婚姻合同成为时尚。现代西方人在婚前都主张签订“婚姻合同”。准备结婚的夫妇为了避免有朝一日由于他们的婚姻解体而造成的财产和金钱纠纷，倾向于婚前双双找律师替双方签订一份“婚姻合同”。签订“婚姻合同”最初是那些上了年纪而再婚的夫妇和那些离婚后财产纠纷未了结又结婚的夫妇。前者大多有了第二代、第三代，希望把财产传给各自的子孙。如肯尼迪总统的遗孀杰奎琳同希腊船王阿里斯多托·奥纳西斯结婚时，就签订了一份多达 170 项条款的婚姻合同。后者要首先规定离婚的纠纷必须结束，并且谈妥财产以及赡养方面的问题，然后再涉及再婚双方的财产归属，按各自收入分担家庭开支，准备生育几个孩子和子女的生活费如何分担等具体规定问题。近年来，越来越多的未婚男女倾向于在婚前签订“婚姻合同”，以免离婚时纠缠不清。

多样的婚礼形式。西方战后成长起来的一代年轻人，他们不愿再重复祖辈的生活，婚礼仪式总是喜欢追求时尚，标新立异。他们婚后自立门户，不与父母住在一起，相互联系也不多，一般只在逢年过节才回父母家看看，有的甚至只打个电话问候一下，这种以个人为中心的当代新习俗以美国为最。

2、20 世纪中期以来的西方性习俗和生育习俗

性自由、性泛滥现象严重。第一次世界大战后，在美国，大学生中性混乱达到惊人的程度。过去的贞洁、性忠贞道德也随着战争的硝烟的散去而慢慢淡化了。留下的只是性行为的更加自由私生子的出生率在上升，以至于美国 20 年代被称为“性诱惑”时代。第二次世界大战后，在意大利成千上万在无法与他们的妻子履行正式的离婚手续时与其他女人同居，但社会却强烈反对妻子做同样的事。离婚自由主义使离婚率在在在欧洲国家持续上升。20 世纪 60 年代初开始的“性解放运动”象洪水一样，席卷了整个欧洲，实验夫妻、非法同居逐渐被一些青年人接受。而合法婚姻的人数却在逐年下降。

未婚同居离婚现象严重。性解放观念造成的社会后果是不容忽视的未婚同居。20 世纪 80 年代末，法国未婚同居的伴侣有百万之众，而丹麦 30 岁以下的同居者已经超过了 60%，瑞士则高达 70% 以上，就连最保守的英国的比例也有 25%。在美国从一而终变得越来越少。离婚使家庭破裂，往往衍生出单亲家庭。这种家庭或





缺父或少母，受害最大的是孩子。进入 80 年代以来，平均每年大约有 14% 的孩子是私生子，婚生与非婚生子女的比例大约为 7.1: 1。80 年代末的欧洲共同体里，平均每 5 个小孩便有 1 个不是出自正式结婚。由于不断增长的离婚率，对单亲家庭的孩子的教育已越来越成为将来的社会问题。家庭破裂和父母离婚对孩子的幸福成长和心理健康带来了极大的影响。对孩子们来说最为悲惨的生活中的父母双方都不愿对孩子负责任，这些夫妻都想过没有负担的自由自在的生活。

此外，对传统婚姻与性最大的挑战就是出现了同性恋群体，同性恋者甚至可以合法结婚组织家庭，即使在正常的两性婚姻中也出现了纯粹为感情和性结合的所谓“丁克”家庭。这些都反映了性、婚姻、生育出现分离的倾向。

[参考文献]

- [1] [美]约瑟夫·布雷多克，婚床[M]，三联书店，1986。
- [2][奥地利]雷立柏. 古希腊罗马与基督宗教[M]. 社会科学文献出版社. 2002. 113.
- [3] [美]斯图尔特 A·奎因，罗伯特 W·哈本斯坦. 世界婚姻家庭史话[M]，宝文堂书店，第 271-273 页。
- [4] 弗里德里克·波洛克(Frederick Pollock)和弗里德里克·W. 梅特兰(Frederick. W. Maitland)《爱德华一世时代前的英国法律史》(1911 年)第 432 页，剑桥大学出版社。”
- [5] [美]约瑟夫·布雷多克，婚床[M]，三联书店出版 1986，第 167-168 页。
- [6] 戴维·罗伯兹：《英国史：1688 至今》，中山大学出版社 1990 年版，第 32—33。
- [7] Stuart A .queen and Robert W. Hobenstein. The Family in Various Cultures, Philadelphia and New York. 1967.
- [8] Joseph Braddock. THE BRIDAL BED. The John Cany Compan, New York 1961.
- [9] [美]Michele Hewitson .Marriage celebrants Become more popular .the world of English, general 123(8/1998).
- [10] Billy Haselton .the American way: marriage .the world of English, general 151(12/2000).





【中外婚恋问题研究】

同性恋的早期状态与自然观念的演变

张 杰

(中国国家图书馆 古籍部, 北京, 100081)

【摘要】在人类产生系统哲学思想以前, 无意识的自然主义观念使得早期同性恋是处于一种兴盛的状态, 在这方面中国基诺族情爱文化为我们提供了一个具有普适意义的典型原生态样本。进入传统社会之后, 人类思维变得复杂, 自然规律胜过了自然主义, 对于秩序的过度追求说明人对自己的自控能力缺乏信心, 表现之一就是压制同性恋。当代社会正处在一个否定之否定的阶段, 自然主义开始重又胜过自然规律, 在相信可控的前提下同性恋将会重新兴盛, 能与异性恋和谐相处。

【关键词】同性恋; 自然主义; 自然规律; 阴阳观念; 基诺文化

本文所谓同性恋的早期是指原始社会后期和文明社会初期, 当时的人类思维简质, 率性而为, 同性恋是处于一种自发自然的状态。这种纯粹自然即自然主义与文明社会的人选自然即自然规律相对照, 可以说明人类思维的复杂并不必然就意味着深刻, 现代社会应当通过否定之否定在更高一级的层次上重回纯粹自然的状态。

一、早期状态

依据现代的科学观察, 动物尤其高等哺乳动物中已经存在着同性性行为, 可见人类同性恋的发生有其基因、内分泌方面的原因, 这可视为生物自然的因素。但人与动物有本质上的差异: 人能产生心理活动, 具有丰富细腻的感情。这种感情是由各种社会关系共同培养出来的, 如同族之情、同伴之情、母子之情。尤其男女之间由比较单纯的性的吸引到结为亲密配偶, 从而发展出了感情的最高形式——爱情。而爱情可以外展外化, 由异性之间扩展到同性。在此意义上, 同性恋可以说是产生于异性恋, 如果不能有爱情心理, 同性恋也就无从存在, 只能称之

【作者简介】张杰 (1969—), 男, 河北省霸州市人, 中国国家图书馆古籍部研究人员, 出版有《暧昧的历程——中国古代同性恋史》、《趣味考据——中国古代同性恋图考》等专著。





为同性性行为。至迟到了原始社会后期，父系氏族公社是由一个个异性夫妻的家庭组成，这种异性恋同时也壮大了同性恋的存在。与生物自然的因素相对，这可被视为文化自然。因为异性恋必然会壮大同性恋，必然的就是自然的，而异性恋本身是属于文化的建构

在生物自然和文化自然的共同作用下，早期同性恋是处于一种兴盛的状态。文明社会初期可以《旧约》时代的中东地区为代表，在那里美貌男子公开地在神庙中卖淫。尤其索多玛等城的居民，他们纵肆男风过于无忌，竟敢于侮辱天使，结果受到了上帝的毁灭性打击。《旧约·创世纪》中上帝震怒道：“控告索多玛和哈摩辣的声音实在很大，他们的罪恶实在深重。”由索多玛而来的英文 Sodomy，其含义便是鸡奸。按此事含有不经情节，不可能实际发生，但与索多玛相类似的城市的存在则是可以肯定的。

原始社会后期的情况文献无征，需要借助于文化人类学的调查实例。人类学家对非洲、美洲、大洋洲的原始部落都有过深入的田野观察，美国学者韦恩·戴恩斯在其主编的《同性恋大全》中总结如下：

（一）非洲。在讲班图语的芳（Fang）人中，同性性交被认为是有益于健康的药物；在达荷美（今贝宁），当男孩和女孩长到一定年龄不能再一起做游戏的时候，一个男孩可能会把另一个当作女人，这种同性恋关系有时会终生保持；在刚果的班加拉（Bangala）部落，据报道相互手淫和肛交是非常普遍的，这样的活动只被稍稍认为乃至并不被认为是可耻之事；在南非的聪加（Thonga）部落，男人们常会以男妻：Nkhonsthana 来满足自己的欲望。

（二）南美洲。在亚马孙地区，传教于皮拉帕拉纳（Piraparana）的教士们经常会被当地印第安男子公然的同性恋行为所震惊。巴拉萨纳（Barasana）人认为存在于姐夫—内弟等之间的嬉戏性质的性事是正常的，可以把情伴之间亲近的、互相挚爱、互相帮扶的关系表现出来；塔皮拉佩（Tapirape）人中，有的愿意在进行性行为时充当被使用的角色，以获得其他男性的喜爱。这些人有些已婚，但是到了晚上，在男人公房里他们会允许其他男人来享用自己。

（三）北美洲。北美印第安人并不把性事限制在生殖的目的上，他们认为性是天赐的礼物，人可以从少到老自由地予以享用。同性之间的亲密友谊甚为他们所看重，这就使同性恋有了它的发生环境。土著当中有一类让欧洲移民甚感惊奇的人群：Berdaches，他们穿女人的衣服，乍看起来就像是真的女人。Berdaches 中许多是单身的，不过他们某些人与男性间的婚姻以及其中的同性性行为也并不受人责难，印第安人对这种婚姻的接受和对异性恋的接受是一样的。





(四) 在大洋洲美拉尼西亚群岛、澳洲大陆等地, 初民同性恋兴盛地存在于一些土著人群当中。有些美拉尼西亚部落相信: 男孩仅由自然的生长不可能长成为身体成熟的男人, 他必须经过一个Initiation (加入会社、熟悉规章) 的过程, 其间他必须要接受年长同性的精液。因为精液能够使人成熟, 而男孩自身虽有生精器官却不能自然而然地生出这种物质。就像薯蓣只有先种才能后收一样, 精液也只有先“种”入孩子们体内, 然后他们才能自生自有。^①

美拉尼西亚制度化的同性恋主要存在于新几内亚岛, 当地马林德—阿宁 (Marind-Anim)、埃托罗 (Etoro)、萨姆比亚 (Sambia) 等许多土著部落都在促进孩童成长的理由下进行公开的口交等活动。美国学者赫特曾以数年时间对萨姆比亚人进行田野调查, 他在其著作中曾经详细描述了一群萨姆比亚少男在一个仪式性的Initiation活动中初次接受口交的全过程。^②

在文化人类的相关研究当中, 北美大平原Berdache式的同性恋和新几内亚制度化、仪式性的同性恋尤其受到重视。考虑到北美印第安人是迁徙于亚洲大陆, 类似于Berdaches的人群中国也是会有的。但一则Berdaches人数很少, 二则他们并非全是同性恋者, 所以Berdache式的同性恋只能是同性恋整体的一个小的组成部分。新几内亚呢? 当地恐怕把同性之交发展得有些过分了。这时再看我国, 著名民族、人类学家杜玉亭教授50年如一日长期对云南西双版纳地区的基诺族人进行观察研究, 其新著《基诺族传统爱情文化》为我们提供了一个更具普适意义的同性恋原生态样本。

在20世纪50年代中期前后, 基诺族是处于父系原始农村公社时代, 不同氏族共居于同一村寨。当时在人口近千的巴亚寨, 经过成年仪式后, 未婚男子 (饶考) 集中在公房 (尼高左) 住宿, 发生在这里的同性恋具有如下特点。(1) 多发。少男们在一起共同娱乐、共同劳动, 结交相当便利。有一位饶考曾得到9位同伴的爱恋, 还有一位仅在某一家内就有6位伴侣。(2) 公开。长期或短期的同性恋关系是为周围所知的, 相恋的伴侣可以在公房里同居同睡。过程当中如果发生相关纠纷可以在饶考之间进行讨论, 依理解决。(3) 兼容。未婚少女 (米考) 也会来尼高左娱乐, 在那里结交情人并最终结交到自己的丈夫。饶考们的同性恋经历通常不会影响他们的结婚生子, 同时婚姻也并不意味着同性恋活动的就此结束。妻子对此能够表示理解, 甚至当丈夫的情侣来访时能够主动让出床铺来让二人同

^① W. R. Dynes, ed., *Encyclopedia of Homosexuality*, New York and London: Garland Publishing, Inc., 1990, pp. 22-24, 45, 127-128, 593-594, 937.

^② G. H. Herdt, ed., *Rituals of Manhood*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982, pp. 60-66.





宿。

可以看出，基诺族中存在着一种和谐自然的同性恋文化，它不疾不厉，完全依从人的天性。在不同的年龄阶段人有不同的性心理、性需求，这些不同都得到了充分尊重并使其平稳过渡。笔者认为，上述基诺文化为我们提供了一个鲜活参考，可借以推定中国早期同性恋的大致面貌。但早期没有文献可查，凭空臆推显然属于草率。为此，不妨可以首先确定紧接其下的先秦时期（本文指西周、东周）的同性恋面貌，然后再据以上推。

先秦时期，相关关键记载可以找出 3 处。（1）《战国策·秦策一》曾载：“晋献公欲伐郭，而惮舟之侨存。荀息曰：‘《周书》有言：美女破舌。’乃遗之女乐，以乱其政。舟之侨谏而不听，遂去。因而伐郭，遂破之。又欲伐虞，而惮宫之奇存。荀息曰：‘《周书》有言：美男破老。’乃遗之美男，教之恶宫之奇。宫之奇以谏而不听，遂亡。因而伐虞，遂取之。”荀息生活于春秋前期，他所见的《周书》在更早时就已经出现。从其中所记可以看出，美男和美女并列，“美男破老，美女破舌”^①像是一句俗语，这在一定意义上说明了当时男色流行的程度。（2）《周书》即《逸周书》之《祭公解》，《左传》桓公十八年、闵公二年，《国语》之鲁语下、晋语一，《礼记·缁衣》，《韩非子·说难》等都对女宠与正后争宠、男宠与正卿争权的现象表示谴责，如《左传》闵公二年：“内宠并后，外宠二政，乱之本也。”内宠即女宠，外宠即男宠，前者多有并不奇怪，后者与前者并列，说明后者多有在先秦时期也属平常。（3）《史记·佞幸列传》开头曾谓：“昔以色幸者多矣。”按《佞幸列传》记载的是西汉高祖到武帝时期帝王与宠臣之间的同性恋事例，再据《汉书·佞幸传》，西汉 11 位皇帝中有 7 位明确地喜好男色，3 位稍有表现，最后一位未长成。汉代如此，则“昔”也即汉代以前的情况可知。

先秦时期国君与宠臣之间的同性恋普遍存在，“以色幸者多矣”。大概估计，半数左右的君主有此爱好，著名的如卫灵公与弥子瑕^②、楚宣王与安陵君^③、魏王与龙阳君^④等。虽然君臣同性恋受到了一些指责，但这与同性恋本身关系不大，主要是由于宠臣干政扰乱了正常的政治秩序。而在社会生活的层面上，君臣男风的普遍多发说明社会普通人群之中同性恋也是一种多发现象，只是因为先秦文献是以君主为集中反映对象才造成了普通男风的反映较少。

① 清代学者王念孙认为“舌”当为“后”，两句话的意思分别是嬖爱美男则正卿失权，嬖爱美女则正后失宠。见《逸周书汇校集注·卷二·武称解》，上海古籍出版社 1995 年版。

② 见《韩非子·说难》。

③ 见《战国策·楚策一》。

④ 见《战国策·魏策四》。





在先秦时期，家庭、私有制和国家制度已趋成熟，以儒家为代表的经典文化思想已经产生。据《周易》等哲学典籍，儒家持具一种阴阳主义的自然观、世界观，认为自然万物包括人都是阴阳二气相互作用的产物，阴阳规律存在于万物当中，是自然界最根本的规律，有天就有地，有雄就有雌。并且推物可以及人，阴阳规律也必然是人类社会的最根本规律，君与臣、父与子、夫与妻都是阴阳关系的体现，能够符合阴阳之道。而同性恋呢，显然男性与男性、女性与女性的性恋是阳与阳、阴与阴的关系，与阴阳之道正相违背。这就决定了同性恋不会得到主流社会文化的支持。可现实当中先秦男风男色又是比较繁荣的，其原因主要在于，儒家阴阳主义的侧重点是强调阳尊阴卑，以确立君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的基本社会规范。在性恋问题上，它看重的是男性对女性、丈夫对妻子的支配与控制。而同性相交固然不符合阴阳之道，但在实际生活中这一现象是受到了忽视的，人们对它所采取的除去阴阳主义还有自然主义的一种态度。前者以阴阳为自然，深思熟虑，其实是人为地对自然进行了选择加工；后者以存在为自然，无思而行，顺应现实而不自知。在先秦时期，自然主义的自然观、世界观的存在导致了当时男风同性恋的依旧繁荣。那么由此上推，夏商时期家庭、私有制和国家形态还较粗疏，社会思想也只有初步的展开；原始社会后期更是社会组织极其简略，社会思想几乎无从谈起。因此，早期同性恋所处的时代更是自然主义世界观的时代，同性恋的兴盛是不言而喻的。这时我们再看基诺族群中的同性恋表现，它确实不是特例，而是一个典型例证可以代表早期同性恋的普遍形态。

二、观念演变

经过早期阶段，由文明社会初期继续延展，同性恋进入了它的传统阶段。传统社会的起始标志是系统哲学思想的产生，其在东方的代表是儒学，西方的代表是基督教。面对日趋纷繁复杂的社会结构，其时人类的智思也开始趋于“深化”。之所以对此深化要用引号，是因为深思并未导致确思。问题想到了，却未能给出恰当的答案。在中国和欧洲，儒学和基督教分别最终占据了各自思想领域内的统治地位，借用佛学用语，这两种思想都属于“有”派，过于执著于僵化的唯心主义理念。中国儒学衍进到宋代的理学，西方基督教衍进到中世纪神学，“有”派特征更是达到了登峰造极的地步，将各自理念细密认定为天谕神授的永恒真理。表现在性恋问题上，中国执著于阴阳观念，西方执著于自然规律，虽然程度不同但都对同性恋表示反对。

阴阳规律和自然规律名异实同，都认为只有男女之间的异性恋才能符合天道





人情。而按照前面部分的分析，同性恋的产生和存在本来也是一种自然现实，可传统社会的经典思想却把它定性为反自然。可见，传统思想对于“自然”存在着概念独占现象。异性恋的主流文化越思考就越僵化，将自己视为正统，将自然据为己有以来强化这种正统。而在实际上，所有这些其实都是对自身缺乏自信的表现。首先看理论。自然规律代表着绝对永恒，传统思想以此来认定自己是属于绝对真理。既认之后，它就进入了由上天上帝制造的一个避风港，不必再去做合理性的论证。因此这是一种有目的的主动认定，力图一劳永逸地解决问题，为的就是要避开实践的检验，它害怕失去神圣光环的理论会被其他“异端邪说”所战胜。其次看实践。面对结构复杂的社会现状，传统思想认识到文明社会的首要任务是建立秩序规范，不能如同一盘散沙。这时它从自然规律中寻找依据，所施行的具体措施过于强调秩序，通过收束来求稳定，极大束缚了人的个性自由。它以克制为美德，以享受为堕落，对人的自控能力缺少信心，认为放开就会混乱。其结果就是传统社会的面貌变得刻板而无味，因需求不足而发展缓慢。

就同性恋而言，东西方传统思想都对它表示反对，这被认为是维护社会秩序的一个必要组成部分。但两者也有不同之处，在东方的中国，儒家的阴阳规律侧重于强调男尊女卑，男女授受不亲，女性地位过于低下。而对于同性恋则相对具有一种自然主义的兼容性，即便理学思想控制了社会生活之后，同性恋虽然益趋隐秘不过内里依然还是比较活跃。作为对比，在西方的欧洲，基督教的自然规律完全排斥对于同性恋的自然主义，所有同性恋者都是鸡奸罪犯，甚至可能会被处以死刑。而基督教对于男尊女卑则未侧重强调，男女交际相对自由，妇女的社会地位比较高。由此可见，所谓阴阳观念、自然规律，即便它确实就是真理，其自身也是抽象而宽泛的，在社会实践当中会受到不同的理解。可无论儒家还是基督教，它们都将各自具体的社会规范当作观念规律的唯一现实结果，这在推论上是不合逻辑的。规范越具体越会受到各种环境因素的影响，越具可变性。东西方主流思想都忽视甚至要否定这种变化，虽然因此可以心安理得于自己的选择，同时却也自缚了手脚，看不到其他选择的合理性。

由犹太教而来的基督教其对待同性恋的态度就受到了外部环境的强烈影响。在犹太教形成时期，犹太先民对自己周围的其他“异民”表现出一种强烈的优越意识，自认为受到了上帝的特别选护。既是特选，就要有特色。在当时的地中海东部地区，同性恋曾有比较兴盛的存在，索多玛、哈摩辣诸城的男色“邪淫”甚至引起了上帝的震怒。在这种情况下，如果在自己的教义中把同性恋判定为一种十恶不赦的丑行，确实能使本民族显得道德纯净，别具一格。这就是说，如果从





社会功能的角度分析犹太人对待同性恋的方式态度，则其重要目的是为了加强本民族与其他民族的区别，是发挥了一种区分符号的作用。在此，或然性也就表现得很为突出了。因为可以作为象征符号的举动是多种多样的，对比双方中的一方可以在各种行为方式中任意选择出一种或多种加以实施，这样，一方与另一方的差距就会拉开，一方就会由距离感受到自豪和满足。符号举动选择因种族民族的不同而有异，有的民族会是对某种社会习俗表示厌恶，有的会认为某种特定生物与自己同一，而还有的也可以确立某种食物禁忌。犹太人选择的恰是痛恨同性恋，并把此种痛恨坚定不移地写在了他们的“希伯来圣经”当中。而这就决定了对犹太教有诸多继承的基督教对于同性恋的态度。在《新约·犹达书》中，传播基督福音的宗徒继续强调：“那些没有保持自己尊位，而离弃自己居所的天使，主用永远的锁链把他们拘留在幽暗中，以等候那伟大日子的审判。同样，索多玛和哈摩辣及其附近的城市，因为也和它们一样恣意行淫，随从逆性的肉欲，至今受着永火的刑罚作为鉴戒。”在宗徒和教父们看来，索多玛、哈摩辣等城的居民不但因男淫之欲当时已被上帝从现世消灭，当今正在地狱里受着煎熬，而且等到将来末日来临之际，亦即最后审判的日子，他们还要被重新提审一次，不得救赎而去遭受严厉的永刑。这是对同性恋多么强烈的诅咒。作此诅咒的新的背景因素是：早期基督徒是受罗马帝国的统治，面对古罗马社会以同性恋兴盛为特征之一的所谓骄奢淫逸，处于受损害地位的基督教又一次需要明确自身与所谓异教徒的区分，于是同性恋又进一步地受到了否定。所以，基督教一般地反对同性恋可以说是受到了所谓自然规律的指引，而态度如此严厉则是有其具体原因的，这是它进行文化自立的一种手段。

中国儒家对待同性恋的态度未走极端，但它在两性关系上过于强调男女差异，儒家社会也是一个紧张严刻的社会。考虑到儒文化的发展渊源有自，总体上是属于自我成长，因此可以将其视为人类思维意识演变的一个典型。开始，先秦时期的儒学还是比较质朴的，孔孟先哲以礼教为核心来规范社会，不过他们基本上只是作结论而少论证。到了汉代，公羊学派的董仲舒系统提出了天人合一的思想：“天之副在乎人，人之性情有由天者矣。”^①人是天的副本，人道需符合天道。“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。”而阴阳之道是天道的主要内容之一，故“王道之三纲，可求于天。”^②经过董仲舒的宣扬，三纲五常成为了符合天道的人道，合理性得到了极大“增强”。再到宋代，二程、朱熹等发展出了体系庞大、论证细

① 《春秋繁露·为人者天》，河南大学出版社 2009 年版。

② 《春秋繁露·基义》。





密的理学，将阴阳规律归入无始无终、不依赖天地万物而永恒存在的天理。即如朱熹所言：“天道流行，发育万物。其所以为造化者，阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者，又必有是理而后有是气。”^①自宋元之际开始，理学成为官学，统治中国传统社会长达六七百年。

脱离社会现实的天道、天理从来就不存在，儒家努力将自己的学说挂靠于天，为的是强化其“真理性”，虽无宗教之神却要有宗教之威。由于这一目的论上的原因，他们在一条错路上越走越远，思维愈缜密就愈陷入谬误的泥潭。并且将理论应用到实践时，也是向着严苛的方向发展，通过益趋收束来证明理论的绝对性。程颐讲：“男女有尊卑之序，夫妇有倡随之礼，此常理也。”^②这还说得比较概括，可他还具体言道：妇人“饿死事极小，失节事极大。”^③这在今人读来只会感到冷酷，果然是理能杀人。如此来看，男风同性恋的问题没有专门进入理学家的视野，能够在实践上依然比较兴盛，实在是它的幸运。其实这能说明，理学在异性恋问题上已将“自然”的意义发挥到了极致，女子完全依附于她们的父亲和丈夫，异性间的人欲渠道受到了严重阻遏。结果同性恋就成为了一个宣泄口，使得难以男女相交者转向了男男。

近代以来，尤其进入现当代，人类的思维意识开始发生改变。虽然旧的观念依然还有较大影响，但新的观念终究是越来越为人所接受。新观念同样承认健康有序是社会运行的追求目标，不过秩序只是一个抽象的原则概念，它并不具体指导人们怎样去做，也并不具体规定怎样的表现才是符合要求。这时再看传统的自然阴阳观念，首先，它所规定的正常秩序需是有等差的，发生在阴阳异性之间的。因此，相对于更加普遍抽象的现代秩序原则，它仍然显得具体，同时也就必有局限，它认为平等的、同性之间的关系会对秩序造成破坏。其次，尊崇所谓自然规律的传统观念在上帝或上天的庇护下全部都是借用自然来为现实的具体措施寻找合理性，结果变得保守僵化，不知变通。而现代观念已经否定了自然秩序的普适价值，它当然更不会涉及具体的实施层面。现代的秩序原则非常虚化，它只是指出了一个目标，但并不提供现成的实现方式与检验标准，从而开阔了社会的视野，人们不再株守天定的规矩藩篱。

现代社会完全立足于现实，是用实践作标尺来检验自身的行为选择是否合理有序。与传统社会相比，它的突出特点就是不怕“乱”。依照传统，男女自由交际、婚前性行为、离婚，当然还有同性恋都是乱的表现，会破坏自然已经立下的规矩，

① 《大学或问》上，上海古籍出版社 2001 年《四书或问》本。

② 《周易程氏传》卷第四，中华书局 2004 年《二程集》本。

③ 《河南程氏遗书》卷第二十二下，中华书局 2004 年《二程集》本。





所谓阴阳混淆，纲纪废弛。而在现代，上述行为固然不可妄为，但以平常心宽容对待之后，现实也绝非人人都不结婚，人人都去同性恋。传统为了制“乱”而刻意敛缩，以压抑为高尚，视苦痛为幸福。现代则将所谓的“乱”驾驭为治，将人从虚幻的纯洁中解放出来，让他们去享受实在的幸福。这是人类思维观念发生了质变的表现，是人对其自控能力充满了信心的表现。

最后再具体总结一下本文的中心议题——同性恋问题。在其早期阶段，社会待之以无思无虑的自然主义，同性恋与异性恋能够和谐相处。进入传统社会之后，自然规律胜过了自然主义，同性恋以变态者的身份屈服于异性恋。而到了现当代，自然主义又开始重新胜过自然规律，但这是一种强调可控的自然主义，是对早期状态的否定之否定：开始时不知做深入的思考，然后越思考越多谬误，最后在批判谬误、认真反思的基础上回归起始又高于起始。目前荷兰、加拿大等国已经承认了同性婚姻，在这些国家，同性恋者的行为和情感可以自由表现，这同于早期同性恋。而同性婚姻则非早期人类社会的自然组织形态，不是他们的直观思维所能想到的。但同性婚姻绝非要去取代异性婚姻，同性恋的兴盛绝不意味着社会是要放弃繁衍后代的责任。

当然我们也需看到，传统思维观念的影响力目前依然强大，现代自然主义秩序观目前更主要的是表现为一种趋势，其完全实现是一个渐进的过程。在当今世界，不同地域文化之间对待同性恋的态度还存在着巨大的差异。荷兰等国已由宽容走向支持，而在另外一些国家行为入竟还犯的是死罪。从世界范围看，中国同性恋的社会境遇是处在中间偏上的位置，学界和媒体已不再称之为性变态，公众的理解和接受程度也已提高。不过陌生与疏离依然处处可见，同性恋者还不能光明坦荡地展现自己的性取向。所以自然主义的否定之否定在中国尚未实现，具体地讲，同性恋者所处境遇尚未达到基诺族人的状态水平。这确实具有某种讽刺意味，不仅同性恋，而且基诺人对待异性恋爱、婚姻的合谐自然的态度方式也很值得当代国人学习。一个僻处烟瘴“荒蛮”之地的少数民族，物质条件固然艰苦，幸福感受却很丰富。“文明”社会应当由此进行反思，为何想的多了却是想入了迷途。





【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

第十二章 人类性行为的观点*

在开始的时候我们已经解释,对本书整体背景解释的必要性,主要目的是想要更全面地了解人类性行为,分析中浮现一个基本的参考架构,是来自于我们从三个不同的观点去查验主题的结果。这三层参考架构适合用来帮助我们在任何社会团体中对人类性行为有更完善的了解。

首先是观察跨文化观点的相关证据,只有这个方法,女人和男人在他们所处的任何环境中的行为,才可以被用来做比较和对照。根据跨文化分析的结果,强调一个重要的事实,就是没有任何一个社会的成员,可以完全毫无疑问地有资格「代表」全人类。即便从跨文化中发现他们有很多的相似点,还是同时存在很多的差异,两者都必需在形成有效和完整的描述人类性以前,先去被认出和说明。

本书发展出来的第二个观点,来自于对于人类和低等动物的比较,这种进化或类似动物学的分析,开展了许多类种在性行为上的某些共同存在的因素,包括所有的现代人属类种(Homo sapiens)。人类在性行为型态上完全没有独特之处,在各种不同的人类社会,许多的行为和猿、猴、甚至低等的动物的特征是相同的。

第三个观点是我们很努力去发展的重点,就是关于性行为和生理学之间的关系。性反应是表达根深蒂固的冲动和需要的一部份,同时这种细征表达的行为是被身体组成的机制所构成的。这种神经和肌肉系统结构及其功能上的作用,加上个体对某项活动的特殊喜好与否,决定何种行为可以发生。

一、进化变化生物学的性行为

在大部份的低等动物,性行为都是受精期才会发生,只有少数意外。这点明显

* 本章译者陈洁如(台湾树德科技大学人类性学研究所博士生)。





地和人类不同，相反地，在所有的人类团体，性关系具有生殖之外的各种功能，显而易见这种重大的不同，影响许多的作家，他们认为人类的性和其它物种以生殖为目的的性是完全不同的两码事。但是这样的观点相当的不正确，它的谬误理由马上可以看出来，当一个人去查验这些物种的行为，牠们的进化情形是最逼近我们人类，据知次人类的灵长动物的性交行为不见得要和受精期有关，例如，母黑猩猩有时候要引开即将受到的攻击或为想要得到食物而提供性交。

低等的灵长类哺乳动物性活动的表现是受到雌性受精期的限制，然而，从进化改变的证据看到，从严格跟随雌性周期的性行为改变到相对地不受周期的限制，这种改变不是突然的，而是循序渐进的，以低等的哺乳动物代表一个极端，人类则代表另一个极端，而次人类的灵长动物则居于两者的中间。

性荷尔蒙的重要：人类和其它动物调节性行为在身体方面的差异，最明显及令人印象深刻的是性荷尔蒙对他们的相对重要性。

通常雌性的低等哺乳动物类种，性刺激只有在牠们的卵巢分泌大量的雌性激素，进一步去引发雄性愿意和牠交配时才产生。

猴子和猿的性活动和那些低等的哺乳动物不同，牠的雌性比较不受限于血液中的化学作用。

人类的女性生理的性激发明显不受卵巢荷尔蒙的影响，她在青春期前以及更年期后都可以被性激起，常常看到那些卵巢被移除的妇女，不影响她们对性生活的享受。当这样的手术对她产生影响，往往是由于其它的因素，而不是直接受到卵巢移除的关系。

雄性的性能力对睾丸荷尔蒙的依靠，也是比许多低等的哺乳动物不那么明显，这种证据可以解释，为什么有些被阉的人在失去他的生殖腺多年以后，仍旧可以经验性兴奋以及保持交配的能力。

大脑皮质的重要：当皮质长到一定的尺寸和复杂程度，它对行为的影响就越大，大部份生物体的日常反应受皮质活动影响的程度不一，最低的是啮齿类动物，比较明显的是食肉动物，较确定的是猴子和猿，而人类是极端的例子。性冲动和性反应不例外也是在这个原则内。

二、人类哺乳动物遗传学的后果

到目前为止，我们比照了人的类种和其它动物的不同，但同等重要的是两者有多种相似之处，是由现代人属类种(*Homo sapiens*)的遗传进化而来。

孩童时期的性游戏：有三个普遍通则可以用来支持这个主题，首先，早期的





性游戏多发生在人以外的许多类种。其次，它的频率，多样，以及完整的青春期前的性反应有增加的倾向，从低等的哺乳动物到高等的动物皆然。再次，类种在性行为方面相异的程度，直接和生理的相异有关。

自我刺激：低等的哺乳动物用脚或口去清洁牠的性器官不算自我性刺激，在次人类的灵长动物，玩弄自己的性器官被视为确实是性的记号，也可以归类为自慰。未成熟以及成熟的猿和猴子，有时候会任意地刺激牠们自己的性器官，成熟的雄性有时候达到射精的程度。值得考虑的是这样的情形鲜少发生在雌性的次人类灵长动物类种，即使有看过母黑猩猩自慰，但这是极少数。

不同的人类团体维持宽广且分歧的自慰行为，有些社会习俗根据不同的年龄实施不同的限制，有人宽容甚或鼓励孩童时期的自慰，而其它团体则谴责任何人从婴儿及其以后有这种性表现。绝大多数的人类团体对成人的自慰，多采负面的态度和约束，从轻微的嘲笑和严厉的惩罚都有。即便社会对自慰是如此的责难，在我们的采样中，几乎所有来自不同社会团体中的绝大多数的人都有过自慰的经验，而在每个团体中女性的自慰却显得不是那么平常，这和前面提到的，在次人类的灵长动物中的雌性动物是相仿的。

同性恋行为：同性恋行为在本书中所提到的任何一个社会团体，从来都不是主流，异性恋才是所有的社会团体的成人主流，但是在我们的取样中，所有的社会团体都包含了一些同性恋行为，普遍而论是男同性恋多于女同性恋。

从我们的跨文化比较，我们整理出三个关于人类同性恋行为的推论，首先，不同的社会对这种行为的态度有很大的分歧。其次，无论社会对同性恋行为采取什么样的策略，总是存在有少数的人是同性恋。再次，男性似乎比女性更会发生同性恋行为，为了解释这个事实，需要看相关于动物学和生理学方面的数据。

前戏的形式：雄性用舌头、牙齿、和嘴唇去舔舐雌性的阴户和阴唇是非常平常的事，前脚或手去触摸雌性的阴户和阴唇也是在各种不同的类种中常见的方式，一般都是来自于雄性的探索，但雌性的身体也会清楚的表现出，她被刺激后所引发的性兴奋。

有足够的知识得知，在所有的动物类种中，这种性探索行为雄性比雌性多，即便如此，虽不是全部类种，但也有许多类种的雌性表现出对雄性的性探索和刺激，通常会发生在雌性已经性激发，而雄性对她的性邀请表现缓慢怠惰的时候。

另一个非常平常的性交前奏是扮演的行为，这类的活动是许多人类团体的特征，也出现在次人类的灵长类种，他们有很大的相似之处，有些人需要透过适度的痛感才能引发性激动。





三、人类是学习的动物

不同类种性行为的学习呈现多样化中的两个途径，其一是学习的必要性，为达到成功的性交，学习的必要程度不同。其次是学习的范围，有些学习会造成压抑和改变方向，除此以外，还会修改个人由遗传而来的性吸引倾向。

人类性受两种经验影响：首先是引起性兴奋的刺激能力和刺激的方式，这取决于大规模的学习。其次是由于兴奋所引发的公开行为表现，都大大地依靠个体先前的经验。

人类可以不靠监督而学习，也就是说，他们可以透过尝试错误学习，就如同老鼠横越迷宫或猫开启测验智力的盒子。就某个程度来说，没有导引的考验和错误学习，可能会影响个体性型态的发展。大多数的人在性的领域中，从其它的个体学习如何感觉和怎么做，换句话说，人类在他的社会背景底下学习和适应。因这个理由，学习是对人类性行为的影响最好的理解和参考框架，也就是说，这个影响是源于个体对自己生活的社会团体的学习。

四、人类是社会性的动物

社会结构和文化对个人的性行为有特殊的影响力。

跨文化的相似点源于学习：人类文化在性行为方面有许多普遍性的相似点，有些文化的一致性不能看成是源于类种的遗传因素，相反的，这些相似点该当是来自于个体习得的经验，它普遍存在于所有的社会团体。最显著的例子是，似乎大家都共同禁止乱伦。另一个实例是，几乎大家都共同禁止和月经中的女人性交。

跨文化的相异处源于学习：社会控制学习不只是文化之间相似的原因，也同时是他们之间存在相异的理由。

一般都同意，所有的人类属于同一个大的类种。他们因此将必然地拥有相同类种的遗传。但是不管如何，种族间的基因还是有重大的不同，这会造成对行为的直接影响，这点虽然还是一个争论，但是，没有人会这样说，我们也不相信，不同社会的成员因基因上的不同，他们的性风俗和性习惯的多样化，就可以被解释成全完是建立在遗传上，因此，在这件事上，社会间的多样化和不同，必然是文化对遗传的性冲动的修改结果。

社会学习和经验强力的影响一个男人或女人，如何扮演及享受性关系中的主动或被动的角色。

个体的相异处源于学习：个人的经验来自于学习，这是来自相同的社会团体





的个别成员，会有不同的性实践的一个重要原因，例如许多社会团体都有少数的同性恋人口，即便社会习惯严厉的指责这种行为。

个体对前戏的种类和前戏长短所能达到的满意和刺激，部份是要靠学习，有些美国女人会因为性伴侣在性交前，对她的阴户和阴蒂的挑逗而产生性兴奋，但是另一些女人对于阴户和阴蒂的挑逗的感觉是不舒服的。

男人在性交行为上的表现，不单单是靠他的身体状况，还要看他的情绪态度，也就是他对性的一般想法，特别是对他女性伴侣的想法，这种个人经验造成的结果是，有些男人无法达成勃起或无法维持勃起，或在某特定的情况下无法达到高潮，即使他们在其它环境有性交的能力。

女性的高潮是一个特殊敏感的指标经验，许多女人在高潮出现时，她需要学习去认识它，另外，因抑制学习的结果，她们可能终其一生都没有经验过满意的性高潮。

五、最后几句话

如果我们已经达到我们原本的目标，本书的读者将得到看待性行为所必备的广泛观点，透过跨文化和跨类种的证据，在广泛背景底下，解释人类的任何特殊团体的习惯。

最遗憾的是，如此基本重要的研究，在实务的和理论方面的探讨还是相当不够完整，在此领域犹豫从事基本问题的探究，今天不能辩解为因为公众的压力或道德的限制。到处都有聪明的人热切地想得到这些讯息，想要了解他们自己和那些和他们相关的人的性生活，这个讯息必须被社会学者和生物学者收集和解释。

我们希望目前这本书，做为帮助更进一步的对人类健全性行为发展的了解是有帮助的，它是受到遗传进化的影响，同时也受到他所处的社会环境的影响。

（全书完）

【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





滇文化中出土的二牛交合铜扣饰（藏云南李家山青铜器博物馆）

华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2010年第2期（第2卷总第4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

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn；cxsyrlx@sina.com

出版日期：2010年7月31日