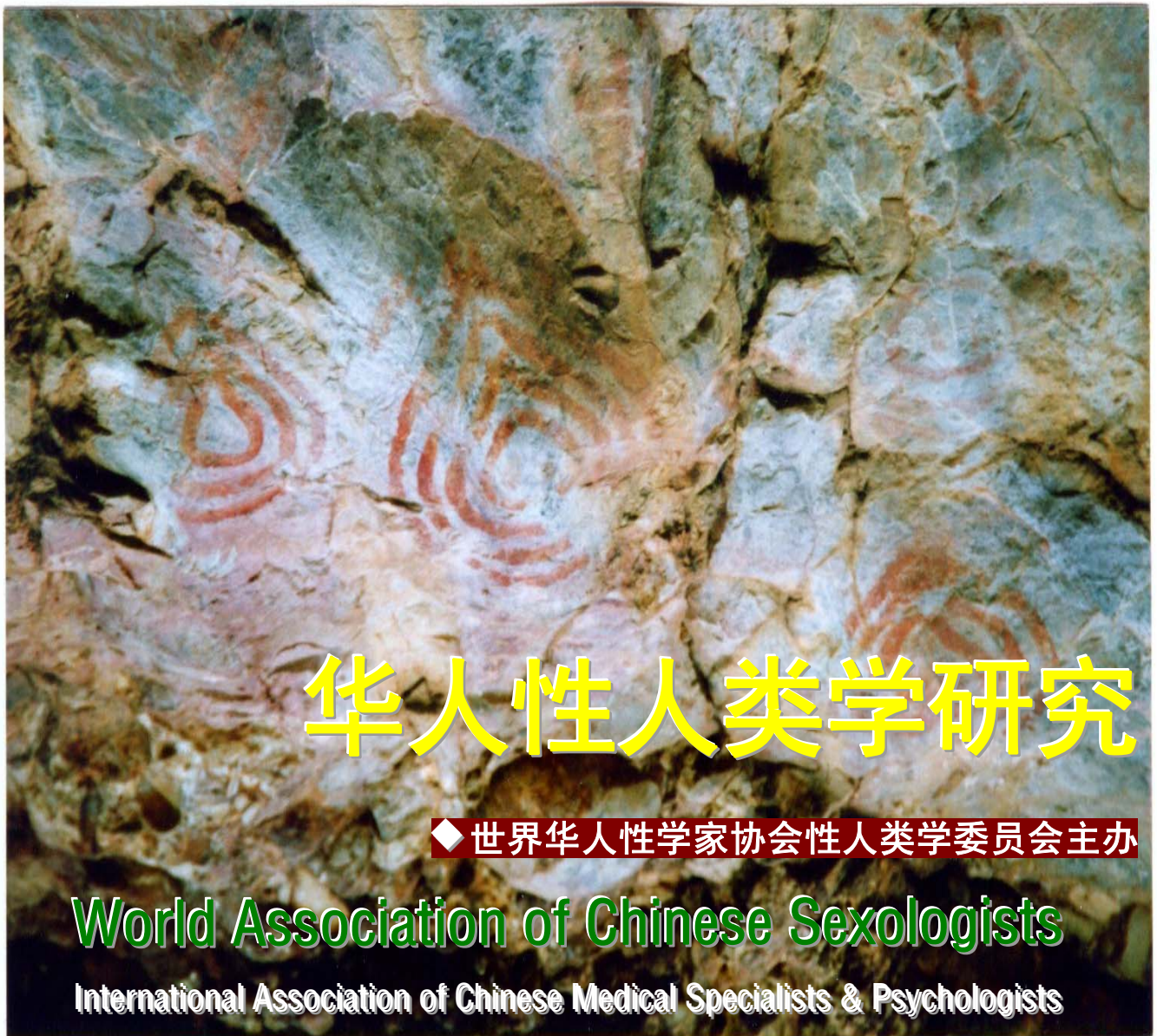


国际标准刊号: ISSN 1946-5564

CSAR

Chinese Sexuality 2011 年第 3 卷第 2 期
Anthropology Research



华人性人类学研究

◆ 世界华人性学家协会性人类学委员会主办

World Association of Chinese Sexologists

International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologists



ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 3, No 2, October 31, 2011

2011年10月31日 第3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 丁桂芳 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：朱和双 黄灿

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

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn, cxsyrlx@163.com

出版日期：2011年10月31日



目 录

本刊特稿

《人类性文化大典》编委会纪要……………瞿明安整理; 刘达临, 阮芳赋修订(001)

性博物馆与性文物研究

性文化与博物馆……………胡宏霞(010)

滇文化墓地随葬祖柄器的功能与民族意匠……………朱和双(026)

中国少数民族婚姻家庭

贵州苗人的婚姻外谈情与调情……………简美玲(041)

“伙伴关系”取代“一夫一妻”……………阿 海(050)

社会文化制衡中的哈尼族奕车人婚姻……………丁桂芳(057)

人类身体与同性恋研究

人类的身体与性……………章立明(068)

人类社会中的同性恋……………张 杰(095)

西双版纳基诺族T村同性家庭个案调查……………邹珍珍(129)

性人类学的理论与方法

玛丽·道格拉斯对月经人类学研究的理论贡献……………李金莲(137)

性人类学的影视拍摄方法……………徐 茵(146)

本刊稿约……………(151)



【本刊特稿】

《人类性文化大典》编委会纪要

瞿明安¹整理；刘达临²，阮芳赋³修订

(1. 云南大学 民族研究院，云南·昆明，650091；

2. 中华性文化博物馆，江苏·吴江，215217；

3. 树德科技大学 人类性学研究所，台湾·高雄，800)

为了顺利完成《人类性文化大典》一书的编写任务，2011年6月29日至30日，本书主编刘达临教授、瞿明安教授，学术委员会主任阮芳赋教授以及责任编辑张立先生等四位学者，在中国江苏省吴江市同里镇的“中华性文化博物馆”举行了一次有关本书编写的小型会议，对本书编写过程中出现的若干重要问题交换了意见，形成了以下一些共识，特将此整理成文字发给各位作者参考。

一、本次会议上的重要决定

1、本次会议确立了撰写《人类性文化大典》一书的宗旨，即“以性医学为基础，以性的人文社会科学为重点，正确维护和使用人的性权利，走向高度的性文明。”这一宗旨以1999年通过的世界性权宣言为标准，指出了当代性学研究的方向和追求目标，使之成为编写本书的指导方针。

2、在本次会议上决定，除了原先德国的欧文·J·黑伯乐教授、美国的米尔顿·戴蒙德教授和中国香港的吴敏伦教授之外，再邀请世界华人性学家协会名誉会长、中国广东省政府副秘书长张枫先生担任本书的学术顾问。

3、本次会议上强调，本书所聘请的学术委员，应是在性学或相关研究领域有重要影响的知名学者，以确保本书的权威性和科学性。本次会议上对原先广州会议论文集有关本书选题计划暂定的学术委员作了相应的调整，具体名单附后。

4、为了确保本书的写作质量和水平，本次会议决定，除了原先设立的学术委员以外，将邀请性学相关研究领域的部分专家学者作为本书每一章内容的具体审稿人，重点是纠正错误、补充欠缺，并提出具体的修改意见和建议。书稿中将注明审稿人的姓名，审稿人的具体名单待相关章节的初稿写出之后再决定。

【作者简介】瞿明安，云南大学民族研究院教授，博士生导师，世界华人性学家协会执委，《华人性人类学研究》杂志主编；刘达临，中华性文化博物馆创始馆长，亚洲大洋洲性学联合会副主席；阮芳赋，世界华人性学家协会名誉会长兼监事长。





5、为了使得本书的章节编排显得更加合理化,并便于出版发行,将在原先设计大纲的基础上,将本书分为上、下两个分卷,并对部分章节的顺序、内容和作者作了相应的调整,详见后面的一级提纲。

6、为了扩大本书的国际影响,将在本书出版一两年之后出版经过压缩的一卷本中、英文精华本,将其推到其他非汉语国家和地区发行。

7、为了减轻出版社在经济上的压力,并给本书的审稿人支付相应的酬劳,本书将在部分章节中穿插一些相关内容的略带广告意味的图片或文字(但全书不会出现明显的广告页或广告篇幅),以使上述问题得到理想的解决。

二、本书写作过程中应加以注意的几个重要问题

1、写作风格的通俗易懂

学术性、资料性和可读性相结合是本书的一个鲜明特点。本书在立足学术研究的基础上,特别强调文字表达的生动活泼和所引资料的引人入胜,要求作者将深奥难懂的理论方法和学术取向,通过具体生动的事例和通俗流畅的语言表述出来,以产生雅俗共赏的效果。在每一章的篇幅中,资料性的内容至少要占总字数的 60%,其余的内容占 40%。即使是每一章节的具体目录也应设计得通俗易懂。不要出现生僻的字眼和拗口难懂的语言,从题目到内容都应尽量避免从概念到概念的过分专业化或晦涩难懂的文风。

2、学术研究的开拓创新

学术上的开拓创新,是本书达到选题计划预期目标的一个重要条件。这就需要各位作者在充分把握国际性学研究最新成果的基础上,提出新的观点或概念,并使用新的资料来加以说明,以充分反映 21 世纪世界性学研究的发展趋势。对于那些在国际学术界早已被证明是错误的观点和看法(虽然在执笔者所在地还在流行着),应尽量避免将其用来作为写作相关章节的主要内容。

3、价值判断的客观公允

客观公允地评价与性学和性文化有关的事件和内容,是本书得以立足的又一个重要条件。在写作过程中,作者要坚持真理,对学术负责,尽量遵循世界性学会性权宣言的精神(至少不要正面违背这一精神),但同时也要兼顾相关国家和民族的具体情况,对于在该地来说很敏感而易引起纠纷且不可能作出结论的问题,应该避免写进本书。

4、涉及范围的广泛性

本书是一本有关人类性文化的综合研究成果,这就需要作者将研究的视野划定在世界不同国家、地区和民族的范围内,既可以在每一章的同一节中涉及不同国家、不同地区、不同民族的性文化现象,也可以在某一章的不同小节中分别涉及到不同国家、地区和民族的性文化现象,但切忌在某一章中只单独写某一个国家、地区和民族的内容,以免研究范围过于狭小,影响全书的总体布局。

5、章节内容的图文并茂

图文并茂是本书的又一个鲜明特点。本书除了正面附有数十张图片以外,还要求每一章都应紧紧围绕所写内容配上相关的图片或照片 6—10 张,所附图片和照片应要求高度清晰,达到出版要求,图片下面需简明扼要地标明具体内容。





6、避免重复前面的基本概念和内容

本书每一章的内容都应将其范围限定在所涉及的框架内，凡是书中前面所涉及到的主要概念和内容，如“性文化”概念的定义或界定等，其他章节的作者就无需再去进行过多的解释，而是应围绕自己负责的相关章节内容来作文章，对此每位作者应该注意，最后主编也可调节。

7、具体章节内容的字数限制

由于出版社对本书的总字数规定为 250 万字，这就需要各位作者严格按照原先选题计划中每章 3 万字左右的要求来安排字数，个别作者所写的章节若突破或少于 3 万字，最多也只能超出或少于 3 万字的 20%，否则难以接受。

8、各个具体章节提纲设计的要求

本书每一章具体节的数量要控制在一定的范围内，过多或过少都会影响篇章的安排。一般情况下，每一章的节数为 3—5 节，原先设计提纲时若超过此数量的作者都要进行归并，否则将会影响全书篇章的统一风格与面貌。

9、修改程序

各章初稿如未达到要求，可由主编和审稿人提出意见，由作者修改；或由主编直接修改，如果稿件与本书的总体要求有重大差距，难以修改，将由二位主编与学术委员会主任共同商量来决定最后的取舍。

10、交稿时间的最后期限

为确保顺利完成本书的编写任务，负责各章内容的作者最迟应在 2011 年 9 月 30 日以前将自己设计的三级提纲发给主编，原先已交三级提纲的作者则应根据本次编委会纪要和主编的要求对其进行相应的修改。书稿文字和照片(图片)最迟应于 2011 年 12 月 30 日以前，以 word 格式的电子文本和 JPG 的格式发给本书两主编之一的瞿明安教授。

电子邮箱: qmaqu@163.com maqu@ynu.edu.cn

手机: 13759576205 电话: 0871-8329789

附件一：经过修改调整的《人类性文化大典》选题计划

一、选题意义和运作机制

1、国际著名美籍华裔性学家阮芳赋教授 1993 年在中国性学会筹备学术会议的闭幕即席致词中曾说：“历史上以说德语的性学家为首，掀起了第一次世界性学高峰；以说英语的性学家为首，掀起了第二次世界性学高峰；由于一些明显的原因，在 21 世纪，将以说汉语的性学家为首，掀起第三次世界性学高峰。”本书就是为了实现这一世界性学研究的宏伟设想而设计的。本书明确的预期目标，是使其成为人类性文化研究方面具有里程碑式的著作，以及第三次世界性学高峰的标志性成果之一，在国际性学界产生重大的影响。并为世界不同国家的人们全面、客观和正确地认识人类性文化提供学术权威性和系统性的科学知识。





2、本书站在人类文化发展的高度，从跨学科的角度出发，对人类性文化的种种表现形式进行全方位的阐述和分析，为人们认识了解人类性文化的形成和发展提供全新的理论视角和思维框架。全书分为上、下两卷，共 80 章，约 250 万字左右，并配有数百张与书中章节内容相关的照片(图片)，可以说是迄今为止国内外性学界对人类性文化研究的集大成者，亦是华人性研究的一个突破性的进展。

3、本书的设计突破了以往人类性学和世界性文化研究的一般框架，力求对人类性文化进行开拓性和创新性的研究，书中相当一部分章节的内容，在一般性学研究的概论性著作和性文化研究的综合性著作中都没有涉及，如人类性文化的多维视角、理论构建、研究方法，以及性与环境、性与社区、性与职业、性与人格、性与经济、性与权力、性权利、性与旅游、性与战争、性与体育、性与科技、性与交通、性与消费、性与娱乐、性巫术、性与公众形象、性与语言文字、性与网络、性文化与全球化、性文化的发展趋势等等，可以说是一部在人类性学研究领域中填补空白的著作。

4、本书已邀请世界著名性学家德国洪堡大学的欧文·J·黑伯乐教授，美国夏威夷大学的米尔顿·戴蒙德教授，世界华人性学家协会会长、中国香港大学的吴敏伦教授，世界华人性学家协会名誉会长、中国广东省政府副秘书长张枫先生担任顾问，由世界华人性学家协会名誉会长兼监事长、美国旧金山高级性学研究院阮芳赋教授担任学术委员会主任，并邀请海内外数十位知名性学家担任学术委员会委员和撰稿人，以确立本书在国际性学界的权威性和科学性。

学术委员会顾问：欧文·J·黑伯乐、米尔顿·戴蒙德、吴敏伦、张 枫

学术委员会主任：阮芳赋

学术委员会成员：(按中文姓氏笔画排列)

文荣光、方刚、刘达临、刘新芝、邓明昱、阮芳赋、江晓原、吴敏伦、何春蕤、李银河、张金钟、张枫、张北川、张玫玫、宋兆麟、林燕卿、郑丞杰、胡佩诚、胡宏霞、杨鸿台、宫哲兵、晏涵文、徐天民、徐计秀、黄灿、黄效德、谈大正、陶 林、简上淇、彭晓辉、薛福林、瞿明安

二、写作原则

1、充分体现“全人类、全方位、全性别、全年龄”这一第三次世界性学高峰的基本特征，使其成为引领 21 世纪世界性学研究方向的奠基作。

2、关注和总结人类性学和世界性文化研究领域的前沿成果，力争使其研究内容和质量达到或接近国际性学同类研究成果的最高水平。

3、注重人类性文化研究的创新性和开拓性，力争在前人研究的基础上提出新观点，使用新资料，对各种与人类性文化有关的现象尽可能提出科学、合理的解释。

4、所撰内容应具有跨文化的视野，充分反映人类历史上和现实生活中不同国家、不同民族、不同群体的人们在性文化方面表现出来的相似性和差异性。





5、各章内容中所举例子应具有一定的典型性和代表性，尽量使其成为认识和了解人类性文化的经典个案或范例。

6、具体写作时，应做到基本概念表述准确，文字表达通俗易懂，深入浅出，内容力求显得生动活泼、引人入胜，尽量不要出现生僻的字眼和难以理解的句子，拗口难懂的古文要加以适当的解释，不要使用半文不白的文体。

7、注重学术性与资料性的有机结合，凡是涉及人类性行为的内容，即使是属于生理性方面的问题也应从社会文化的角度对其进行描述和解释，以便区别于一般的性医学和性生物学。

8、在涉及人类性文化的历史演变时，应改变以往研究中带有教条化和模式化的古典进化论倾向，强调人类性文化形成发展过程中的多样性和复杂性。

9、凡是引用的研究成果和文献必须注明出处，实行文责自负，坚决杜绝剽窃、抄袭等学术不端行为。本书的注释采取脚注，详见以下格式：

- ① 潘绥铭：《性社会学基本命题的实证》，《社会学研究》2004 年第 6 期。
- ② 阮芳赋：《性的报告：21 世纪版性知识手册》，中医古籍出版社 2002 年版，第 504 页。
- ③ [美] 贺兰特·凯查杜里安著，胡颖翀等译：《性学观止》，世界图书出版公司 2009 年版，第 769 页。
- ④ Karl-erik A., Gorm W. Physiology of Penile Erection. *Physiological Reviews* 1995;75(1):191.
- ⑤ [汉]司马迁：《史记》卷八《高祖本纪》，岳麓书社 1988 年版，第 108 页。

10. 本书使用简体中文字，自然段之间间隔 0.5 行间距。为了便于编辑、排版和阅读，电子版稿件的编排需要规范：其中“章”使用三号粗体字、宋体、居中，“节”使用小三号粗体字、宋体、居中，“小标题一、二、三”等使用四号粗体字、宋体、左对齐，“二级小标题（一）（二）（三）”等使用小四号粗体字、宋体、首行空两格；正文和“三、四级小标题 1、(1)”均使用五号字、宋体、首行空两格；注释为宋体小五号字(详见上述脚注)；数字、英文及其他符号统一使用 Times New Roman 字体；凡是直接引用较多的原文且标明双引号的内容采用仿宋体字。具体举例如下：

第六十一章 性与体育

第一节 世界杯与性文化

一、历届世界杯的性观念

（一）第一次世界杯的性观念

1、

（1）

第一次世界杯举办时间为 1930 年 7 月 13 日到 7 月 30 日。

英文使用字体：





Karl-erik A., Gorm W. Physiology of Penile Erection. Physiological Reviews

长段引文使用字体:

国际著名美籍华裔性学家阮芳赋教授 1993 年在中国性学会筹备学术会议的闭幕即席致词中曾说:“历史上以说德语的性学家为首,掀起了第一次世界性学高峰;以说英语的性学家为首,掀起了第二次世界性学高峰;由于一些明显的原因,在 21 世纪,将以说汉语的性学家为首,掀起第三次世界性学高峰。”

为保证本书各章的书写样式具有高度的统一性,在章和节的标题之下一般应有几十到几百字的开头,字数多少作者可根据具体情况而定。

11、根据本书的总体要求,全书分为上、下两卷,80 章,共 250 万字,每一章的字数为 3 万字左右,并且可根据需要附加与内容相关的彩色或黑白照片(图片)6—10 张,所用照片(图片)必须没有版权争议。除了具有学术价值以外,照片(图片)的分辨率需达 600 万像素以上,以确保其印刷的质量。

12、本书的目录按三级提纲即章、节和一级小标题的顺序来进行排列,目前设计的提纲只是一个提供参考的指南,各个作者都可以围绕一级提纲即章的内容自行设计更加合理、科学和全面的二、三、四级提纲,但其风格特点应与本书目前设计的提纲大体保持一致,且四级提纲即二级小标题(一)、(二)等只在具体的章节内容中出现。全书标题及各级提纲的编号为:章、节、一、(一)、1、(1)。

13、由于本书涉及到世界上不同国家、民族和群体人们的性行为 and 性文化,超出了以往一般性学研究的范围,所以各位作者除了本专业的书籍以外,还应尽其所能地查阅和搜集各种中外史籍、传记、民族志、期刊、报纸、网络等方面的相关资料,以便使其所写内容显现出丰富多样的特点。

14、根据阮芳赋教授的建议,为扩大本书在国际性学界的影响,在出版本大典之后应出版一卷本的中、英文精华本,所以各位作者所承担相关章节内容的专有名词一定要附注英文,以减少翻译时的困难。

15、本书内容在学术观点方面的问题,欢迎各个作者尽可能地各抒己见。本书写稿、修改、出版过程中所发生的问题,双方都应以友好协商、以事业为重的态度及时联系并加以妥善解决。

附件二: 经过调整的《人类性文化大典》一级提纲和作者名单

上 卷

序一
序二

欧文·J. 黑伯乐
米尔顿·戴蒙德





序三	吴敏伦
序四	阮芳赋
序五	张 枫

第一篇

前言	刘达临
第一章 什么是性文化	刘达临
第二章 性文化的多维视角	瞿明安
第三章 性文化的理论构建	瞿明安
第四章 性文化的研究方法	瞿明安 徐菡
第五章 人类性文化的形成	瞿明安
第六章 性文化的历史演变	瞿明安
第七章 东方的性文化	刘达临
第八章 西方的性文化	刘达临
第九章 非洲和大洋洲的性文化	刘达临

第二篇

第十章 男性的性器官与文化	刘达临
第十一章 女性的性器官与文化	黄 灿
第十二章 性与身体	章立明
第十三章 性行为的主要对象	彭晓辉
第十四章 性交的文化透视	郑丞杰
第十五章 性反应的文化分析	胡佩诚
第十六章 性文化心理	邓明昱
第十七章 两性的亲密行为	黄 灿
第十八章 性传播疾病的传播与防治	徐计秀
第十九章 艾滋病	张北川等
第二十章 性行为与疾病	徐计秀
第二十一章 性卫生与保健	徐计秀
第二十二章 性与健康	胡佩诚
第二十三章 性功能障碍	徐晓阳
第二十四章 房中术	胡宏霞
第二十五章 性与药物	胡宏霞





第三篇

第二十六章 性与年龄	张玫玫
第二十七章 性与性别	刘永青
第二十八章 同性恋	张 杰
第二十九章 性与人格	韩忠太
第三十章 性与环境	高宜君
第三十一章 性与社区	黄效德
第三十二章 性与人口流动	吴 瑛
第三十三章 性与职业	林宛瑾
第三十四章 性与社会结构	瞿明安
第三十五章 性与权力	瞿明安
第三十六章 性权利	赵合俊
第三十七章 性与战争	朱和双
第三十八章 性犯罪	杨鸿台
第三十九章 性与法律	谈大正
第四十章 性伦理	张玫玫
第四十一章 性禁忌	朱和双

下 卷

第四篇

第四十二章 性与公众形象	陶 林
第四十三章 性与人际交往	彭晓辉
第四十四章 性与爱情	文荣光
第四十五章 婚前性行为	朱和双
第四十六章 性与婚姻	刘永青
第四十七章 婚外性行为	瞿明安
第四十八章 性与家庭	刘永青
第四十九章 性与生育	杨筑慧
第五十章 性交易	朱和双
第五十一章 性与经济	瞿明安
第五十二章 性用品和涉性用品	方 刚
第五十三章 性与消费行为	杨 柳
第五十四章 性与服饰	李金莲
第五十五章 性与饮食	瞿明安





第五十六章	性与建筑	居阅时 孙玲
第五十七章	性与交通	林宛瑾
第五十八章	性与娱乐	陶 林
第五十九章	性与礼仪	朱和双
第六十章	性与节庆	朱和双
第六十一章	性与体育	方 刚
第六十二章	性与旅游	李金莲

第五篇

第六十三章	生殖崇拜与性交崇拜	刘达临
第六十四章	性与宗教	刘达临
第六十五章	性巫术	宋兆麟
第六十六章	性观念	彭晓辉
第六十七章	性与哲学	简上淇
第六十八章	性与文学	刘文荣
第六十九章	性与艺术	黄 灿
第七十章	性审美	简上淇
第七十一章	性教育	林燕卿
第七十二章	性与科技	方 刚
第七十三章	性博物馆	胡宏霞
第七十四章	性与语言文字	刘达临
第七十五章	性与传媒	刘文利
第七十六章	性与网络	潘 海

第六篇

第七十七章	有关性的学术研究	阮芳赋
第七十八章	性文化与全球化	阮芳赋
第七十九章	性文化建设	张 枫
第八十章	性文化的发展趋势	吴敏伦

参考文献

后记	瞿明安
----	-----





【性博物馆与性文物研究】

性文化与博物馆

胡宏霞

(中华性文化博物馆, 江苏·吴江, 215217)

从 20 世纪后期开始, 世界不少城市逐渐建立了性博物馆, 它们名称不一, 但都是以性文化为主要内容。这些博物馆的建立, 是全世界性文化研究到了一定阶段所必然出现的新气象, 也是性文化研究继续发展的一个里程碑。但是作为一个新生事物, 它的成长和发展还面临不少矛盾、困难与问题, 需要加以分析研究。

一、建立性博物馆的前奏

世界不少城市的性博物馆大量出现于 20 世纪 90 年代, 它的出现是有一定的历史条件的。人类的现代性学研究起源于 20 世纪初的欧洲, 那时无无论是欧洲还是美国, 性的风气还相当闭塞, 性学研究还像幽灵一样在到处游荡, 经过不少性学先驱们的不懈努力, 前赴后继, 竭虑殚精, 在 20 世纪五六十年代可以说初步打开了局面, 到了 20 世纪 60 年代西方出现了“性革命”, 尽管这个疾风暴雨式的浪潮引起了一些社会混乱, 到了 20 世纪 80 年代又出现了“性回归”。但是性学研究和性文化研究的道路已经开通, 坚冰已被打破, 方向已经指明, 以后性博物馆就是在这个基础上陆续建立的, 而它的征兆与萌芽则在 20 世纪性学与性文化的整个发展过程中已经多次出现了。

进行任何科学研究都要有资料, 如文字、照片、数据等, 研究性文化则还需要以文物来佐证。将这些文物与资料集中起来就是资料室, 资料室的规模大了, 并且公开展示, 就是博物馆。

德国是世界现代性学研究的故乡, 在 20 世纪初, 在德国与邻近国家有一些精英人物, 赫希菲尔德 (1868~1935) 就是其中之一。他是一个德国学者, 是最早的性学研究组织者, 是世界第一个性学学会的奠基人之一。1919 年, 他在柏林成立了世界上第一个性学研究所, 除了开展研究工作以外, 还提供临床服务 (包括婚前指导) 和医学法律帮助。他还建立了一个颇具规模的性学图书馆与资料室, 设备齐全, 藏有 20000 卷书籍、35000 幅照片和许多有关艺术品, 还有 40000 份自传体实例材料, 这个图书馆与资料室每周定期向公众开放。可是, 在纳粹掌权以后, 由于他的犹太血统和同性恋的身份而惨遭迫害, 他的研究所被一群暴徒洗劫, 所有的资料都被当众付之一炬。所幸那时他本人正在法国, 得免一难。他以后一直流亡国外, 足迹遍及美国、日本、中国、印度等地, 最后客死他乡。

【作者简介】胡宏霞, 中华性文化博物馆馆长, 博士。





和性文化研究的关系更为密切的是高罗佩（1910-1967），他是一个外交官，曾任荷兰驻中国、日本、印度和东南亚一些国家的使节，最后的职务是荷兰驻日本的公使。他热爱中国文化，起中国名字，写毛笔字，娶中国女子为妻（水氏），还热衷于搜集中国古籍、古玩、字画、乐器等，会弹奏古琴，作格律诗，还擅长鉴赏珠宝，对中国古乐与书法都有相当造诣。他一生收藏了中国古籍 2500 种，约一万册。他还以英文写以中国唐代的名臣狄仁杰为背景的侦探小说《狄公案》，使他名噪一时，获得广泛的声誉。但是，更有影响的是他从搜集中国的古代春宫画入手，研究中国古代性文化，成为世界上研究中国古代性文化的第一人。他出版了《秘戏图考》、《中国古代房内考》，这两本书的出版使他变为西方学术界研究中国性文化史方面的权威。他对性文化研究的态度极为慎重，用拉丁文写作，因为一般只有受过高等教育的人才能读拉丁文。他选出一些所收藏的中国古代春宫画印了 50 本，分送世界上 50 个大图书馆保存，原件与其他一些相关文物则秘不示人，最后则毁于海难。

还有 20 世纪中期的世界性学权威金赛（1894~1956），是美国印第安那大学的教授，有一次他受聘为大年龄的女生开设性与婚姻的课程，在备课时发现人类对自身的了解还不如对昆虫的了解，这些事促使了他决心开展对人类性行为的研究。他借用对黄蜂研究时的分类方法，并创造了一种直接面对面交谈的调查方式，以揭示一个人的性生活的实际状况。他与助手们花了整整 10 年时间，完成了对 17000 例美国人的性调查，其研究成果反映在 1948 年出版的《人类男性性行为》和 1953 年出版的《人类女性性行为》这两部大型著作中，开创了现代性社会学的研究方法，也标志着现代性学研究的发展进入了成熟阶段。金赛在他的性学研究中还十分关注东方的性文化，搜集了不少有关东方性文化的图书资料与性文物，都有很高的水平，仅是到了 1951 年，他就搜集到东方性艺术的图书五十多本。他为东方的性文化而着迷，开始是对日本性文化，以后又逐渐转向中国性文化，因为他认为性文化是全人类的，而不仅是美国民族的。他创立了金赛研究所，保存了大量性文物和性学资料，当有人问他哪一件藏品是他的至爱或云“镇山之宝”时，他拿出了一本中国明朝万历年间的性学古籍《素娥篇》，这是目前世界上硕果仅存的孤本，是 1948 年一个华人捐赠给他的。

1956 年，金赛英年早逝，要不然他也会像高罗佩那样致力于东方性文化研究并获得丰硕成果的。可是他的事业在延续，到了 21 世纪初，金赛研究所已传到了第五任所长（第一任所长是金赛），所里的同仁们都继承金赛的遗志，研究在继续，金赛研究所的图书馆、档案馆、展示厅都在不断地发展、丰富，从 20 世纪 90 年代初开始，由一位华人周炼红女士担任图书馆与档案馆的馆长，2004 年金赛研究所的部分藏品还在纽约的性博物馆作了公开展示。这实在是一个不叫“性博物馆”的博物馆，而且其水平之高、质量之好是世界上一般的性博物馆所难以企及的。

以上都是近 100 年来的事情，其实，科学研究和展出的关系可以回溯得更早。17 世纪欧洲的一些科学家不断地探索阴茎的秘密：它是怎样构成的？它怎么能够勃起？它起了什么作用？人们从科学的、哲学的、宗教的不同角度对之争论不休，具有代表性、也有卓越成果的是几位荷兰科学家如格拉夫、勒伊斯和那位发明了显微镜从而探索出精子的秘密的列文虎克。勒伊斯继承与发展了格拉夫的研究成果，用格拉夫所发明的注水器和自己独创的秘密注射液探索阴茎的内部结构，制作了像蜡一样的身体各器官的模型，这比以往更彻底地揭示了阴茎的结构和它的活动方式，彻底地清除了阴茎勃起是由于充了气的谬论。他用了一些“奇品柜”放置了人类几乎所有的内脏模型，首先在他的实验室里向科学家们展出，无疑，这个房子是一个人类内脏博物馆或是展览馆。当时，欧洲的一些君主对此都十分好奇，俄国的彼得大帝





还买下了勒伊斯的全部收藏。由此，也可以看到展出对科学研究与推广的重要作用。

二、性博物馆是博物馆的一个特殊形态

博物馆是一个国家、一座城市文化的底蕴和象征。在欧洲和美国的一些大城市，每个城市各种内容、大大小小、国营民营的博物馆可达三四百座以上。博物馆都是通过收藏、保存、展示起到了弘扬文化、传播知识的作用，同时，它还是一个研究基地与教育基地。

博物馆有着自己的发展规律，世界的发展在这方面也看得很明显。

1974 年，国际博物馆协会第十一届大会通过章程，明确规定：博物馆是一个不追求营利的、为社会和社会发展服务的、向公众开放的永久性机构，为研究、教育和欣赏的目的，对人类和人类环境的见证物进行搜集、保存、研究、传播和展览。在西方国家已经达成共识，博物馆已逐渐从主要为专业人士服务的研究机构演变成了为大众服务的开放性学习、娱乐场所。随着人们对开放式学习模式的探索，“教育”在博物馆众多职能中的地位日益凸显。

在现代博物馆起源的英国，博物馆已经成为绝大多数人一生中最重要的文化体验场所。英国有约 2500 家博物馆，在英国中小学教育中是不可或缺的一环。参观英国的一些绘画艺术博物馆的时候，人们经常可以看到一组组的中小学生在老师的带领下围坐在名画周围对大师的作品进行临摹。

意大利可以说是一个博物馆的王国，如果加上具有博物馆性质的城堡、教堂和名人故居等，总数可达到惊人的三千多家。意大利的博物馆通过各种手段来吸引民众，其中包括延长开放时间、不定期免费开放、举办展览、与学校合作开展相关教学课程、推出家庭和团体优惠套票、出版相关书籍和组织学术研讨会等等。此外，许多博物馆还拥有自己的网站，公众在足不出户的情况下也能够对博物馆的历史、藏品等进行比较详尽的了解。

法国最负盛名的几大博物馆均为国立博物馆，一般不免费，但门票收入远不及运营和修缮费用，卢浮宫每年门票收入为 8000 万欧元，但经营、维修费用却达到 5.6 亿欧元，因此政府财政支持和商业开发是主要经济来源。

在极其重视市场原则的美国，博物馆却独树一帜推行政府和民间共同赞助的双轨制。在美国，博物馆是货真价实的非赢利公益机构。美国政府通常会提供财务政策上的优惠，博物馆每年会收到捐款，只要向国税局提供合理的说明，这些收入不必交税。许多博物馆销售藏品的复制件、高品位的礼品等，多数州法允许这些商品免交或少交营业税。

上世纪 80 年代，英国政府一度有意让博物馆自食其力。但到了新世纪，思路却 180 度大转弯。英国文化大臣曾经表示，国家博物馆与美术馆免费开放，是政府关于“建设一个更美好的英国”的承诺之一，“我们想要每个人都能够免费享受我们国家博物馆和美术馆里的伟大收藏。”

英国政府大概提供了 70% 的资金支持大英博物馆。剩下的 30% 来自于博物馆经营的商店、餐厅，还有捐赠，大英博物馆摆了一个箱子在门口争取募捐。此外还有会员制度，会员主要由捐献者组成。对于重要捐献者，会把他的名字写在墙上。其中一些捐赠来自一些艺术基金会。

国外博物馆的资金来源一般是通过基金会、财团和私人捐赠获得，跟中国的博物馆相比，它们比较注重从各个层面收集社会资金。博物馆毕竟是个特殊行业，世界上没有任何一家博物馆能靠门票自养的。欧美博物馆当然会利用自身资源做一些商业经营，但这些活动更可以看成是博物馆文化教育功能的延伸。





以上这种发展势头当然很好，中国的博物馆也在这样的国际发展形势下，大踏步地前进，在 2010 年前后，也宣布了全国的博物馆、展览馆、美术馆对公众免费开放，对于一个非赢利的公益机构，国家当然要把它养起来，博物馆对公众免费开放，这是社会发展、文化发展的一个标志。但是，这一切对于性博物馆来说，还似乎是一个一文不名的乞丐眼巴巴地望着食品店橱窗挂着的香喷喷的烤鸭，它是那么近，又是那么远，看得见，但是够不着。

这是因为，全世界的性博物馆目前都还处于民营阶段，不可能得到政府的资金支持，因此他不可能真正地成为“非赢利的公益机构”，向公众免费开放，否则就会饿饭、关门。国外的性博物馆往往还有富人大笔捐款，基金会的资助与纳税方面的特殊优惠。可是在中国，性博物馆还在商业大潮中苦苦挣扎，就像“夏天的最后一朵玫瑰，它寂寞地开了又枯萎”，只要不触上“涉性”的地雷，不被查封就不错了。

造成这种现象有许多原因，自身的发展不成熟是个重要原因，而传统观念和保守思维的阻力是个最大障碍。性本来就被人看成是不可告人、接近淫秽的东西，即使是当今社会开放了，在许多人、包括不少官员的思想深处，仍由把它看成是一个危险兮兮的东西，性科学、性教育还多少有一些“另类”的味道，更不要说是性博物馆了。资助它、负担它、把它纳入政府运行的轨道，从目前情况看，还只是一个遥远的美好梦想。

所以说，性博物馆是博物馆的一个特殊形态。

三、性博物馆存在的必要性和发展的不同方式

有一句名言：“存在的就是合理的”，性博物馆面临那么多困难，为什么还会诞生、存在与发展呢？

这是因为，一般的博物馆都有保存、弘扬研究文化和教育民众的功能。而性博物馆除了发挥以上这些功能以外，还有一个观念改革的功能，这是其他博物馆所一般不具备的。世界上许多国家、许多民族都经历了一个漫长的性禁锢的时期，对性这一人类生活中最自然、最普通、最正常的事情，在认识上却被弄得混乱不堪，正如美国学者艾迪所说：“人世间没有第二件事再比性的问题更能激动人心，更能影响人们的祸福；同时，再没有第二个问题，它的内容中充满着愚昧、缄默和谬误”，这就使人们对性感到神秘、污秽、下流加以禁锢，或是单纯地追求快乐而纵欲，总之是压制与扭曲了人性，不能得到真正的幸福。举办性博物馆的一个重要目的，就和研究性科学、提倡性教育一样，就是要把被颠倒了的事物再颠倒过来，引导人们以自然、健康、科学的态度对待性，使人性得到健康的发扬，社会更和谐，人类更幸福。

由中国性学家刘达临创建的中华性文化博物馆自 1995 年建立以后，接待了观众几百万人次，实践证明是能够起到以上这些作用的。参观了这个博物馆以后，中国的观众普遍反映：“见所未见，闻所未闻，上了一堂生动的历史文化课。”“没有想到中国五千年前的老祖宗对性都是这么开明，我们现代中国人更不应该有什么保守和落后了。”2003 年，有一个在大学工作的 41 岁的女知识分子，一个人来中华性文化博物馆参观了四个小时，最后和这个博物馆的负责人长谈，诉说她们夫妻性生活不和谐，已经十多年了，过去都是由于对这个问题羞于开口而默默忍受，现在参观了性文化博物馆，改变了观念，认识到性是一件光明正大的事，也是人的一种权利，不能再这样下去，一定要采取措施加以改变了。参观性文化博物馆的人群中，中老年人占很大的比例，中华性文化博物馆的观众，年龄最大的女性为 93 岁，年龄最大的男性为 101 岁，由于时代的限制，他们这一辈子没有得到“性福”的满足而有“白首之叹”，现





在虽然老了还要“补课”，同时还要教育儿孙，使后代过得更幸福。

外国观众参观了中华性文化博物馆以后，普通反映：“我们更加了解了中国，中国不仅有丰富悠久的历史，性文化也是丰富而悠久，决不是愚昧落后的。”还反映：“从中国性博物馆的建立，可以看到中国改革、开放前进的步伐。”由此可见，性博物馆不仅引导人们了解人生，发扬人生，而且和人们端正对一个国家、一个民族的认识也是大有帮助的。

但是，正因为性博物馆具有观念改革的功能，它就必然要处于新旧观念冲突的风口浪尖上。建立一般的博物馆不会受到什么非议，而建立性博物馆的困难就会大上一百倍，风险就会大上一千倍。这些困难包括政治上的压力、经济上的拮据和舆论上的非议。在中国的“文化大革命”中和“文化大革命”前，如果建立什么性博物馆，那必然会被打成牛鬼蛇神。在现代的一些阿拉伯国家，如果要办什么性博物馆，那无异于又出现了天方夜谭。在 20 世纪四五十年代的美国，金赛教授组织大型的性调查，大规模地搜集性学资料，许多人攻击他，诽谤他，法院调查他，洛克菲勒基金会中止了对他的经费资助，他们创办的研究所摇摇欲坠——须知，现在世界上还有一些国家性开放的程度还远不及上个世纪四五十年代的美国呢！

性博物馆的建立有着以下这些不同的性质与道路：

1、内容是世界的还是本土的

目前全球约有性博物馆近三十个，其内容包罗万象，在欧、美等地建立的性博物馆所展示的内容多是以世界的为主，以本国的为辅，因为他们的本土文化并不丰富悠久，只有展示世界的，博物馆的内容才能丰富起来。而中国的性博物馆情况则不然，文化悠久，所以展品以本土的为主。当然，希腊、罗马、埃及、印度也有十分悠久的历史，但是现代还没有建立性博物馆。

展品的年代也有很大差别，有些性博物馆的展品多为文物，而有些性博物馆的展品多为艺术品、复制品、仿制品，这也和该地区、该民族的文化是否悠久有很大关系，历史不够悠久的，文物当然不会太多。不过应该看到，性博物馆内展品的价值并不是它的年份越久越好，它不是在展示文物，而是在展示文化，有些展品从它们的文物价值和经济价值来看，并不是很高，而它们的文化价值很高；有些展品属于民俗用品，还称不上是什么文物，但是它们比较罕见，能说明问题，文化价值也很高。此外，展品的个体价值和群体价值是不同的，譬如说，光是一件展品并不能说明一种性的历史现象，而几件展品组合起来就能充份说明一个问题，那么这些展品的总价值就决不是几个一的简单相加了。

博物馆展品内容的面应该是很广的，但有时也只限于一个点、一个人。例如，在柏林有“赫希菲尔德纪念馆”，纪念这位伟大的现代性学创始人；在加拿大的蒙特利尔有“毕加索纪念馆”，展示这位画家的艺术，其中后期的作品多与性有关。这些馆实际上是不叫性博物馆的性博物馆，但是也十分有意义。

2、是国营的还是民营的

全世界的博物馆，绝大多数都是国营的，因为只有国家来办，才有强大的财力去继持它，发展它，才有一届接一届的专业人员把这个事业延续下去。例如故宫博物院的藏品数以百万计，这显然不是哪个人、即使是富豪中的富豪所能具有的。

可是，文化的内涵，无论从时间或空间来看都实在是太广袤而近于无限，即使是举政府的全部力量，也不能使博物馆面面俱到，搜齐普天下之物，所以还要“藏宝于民”。因此，民间收藏，包括收藏到一定程度以后在有些项目上要办博物馆，这都是一个必然的发展趋势。民办博物馆是国家博物馆的必要补充。民办博物馆常常是专题性的，有些专题似乎很小，如





筷子博物馆、算盘博物馆、明信片博物馆、火花博物馆、匙锁博物馆等等。题目虽小，但也很有意义，“春风未度玉门关”，国家的力量还难及这些小角落，于是发展民间的力量来弥补，那也很好，这是民众生活水平和生活质量提高的一个标志，也是社会发展进步的一个标志。

性博物馆的建立也是同样。有些国家性风气刚从禁锢走向开放，人们对性的看法还不一致，在许多方面性文化和黄色淫秽的界限还划分不清，百废待兴，在这种情况下要政府来操作，显然是不太可能的。目前全世界约有性博物馆三十家左右，没有一家是国营的，以上情况也可能是一个重要原因，政府能够允许性博物馆的合法存在，已经是一个划时代的进步了。

民办博物馆的存在虽有它的重要作用，但是也有许多困难。由于只是民营，没有强大的经济后盾，所以发展甚至维持都有困难；而且，一个民办博物馆以兴衰往往系于个人，如果后继无人，就不能延续了。例如，上海原有个海螺博物馆，由于馆的主人去世了，它的存在就发生极大的困难。有些民办博物馆由于经费困难，不得不屡次搬迁，甚至变卖所藏，甚至不得不从事商业活动以赚点钱。丹麦哥本哈根的性博物馆建立了近二十年，在国际上也有一定影响，后因经营问题于 2009 年关了门。日本有一有最大的性博物馆——宇和岛的凸凹神堂，主人是久保凸凹丸，他和父辈两代人苦心搜藏，建立了这个馆，但是传到了第三代手中，年轻人不懂文化，只是简单地买卖门票，展品杂乱无章，虽未关门，却已经大大地衰微了。

3、举办性博物馆的动机与目的

举办性博物馆的动机与目的不同，工作方法与工作效果也各有不同。

第一种动机是出自社会责任。为了挖掘与传播文化，为了光复人性，为了改革观念，为了抢救被愚昧与偏见大量毁坏的性文物，来建立性博物馆。这种动机与目的是高尚的，为了这个目的去做，能够排除万难，锲而不舍。

但是，抱有以上动机与目的的人只是极少数，大多数搞收藏的人是出自个人兴趣。收藏者或收藏家往往有这样一个规律：开始时什么都喜欢，什么都收藏；以后逐渐有了专攻，重点收藏某一个领域的东西；最后，收藏到一定的规模以后就建立博物馆。有收藏兴趣是十分重要的，有谁会费财费力地做一件没有兴趣的事呢？即使是建立性博物馆的动机出自社会责任，也要有一定的兴趣，这种兴趣来自对自己所从事的事业的意义的深入理解，以及社会与民众对这件事的崇高评价。多数人的兴趣还是比较稳定的，少数人的兴趣也可能会改变、转移，知难而退。

第三种动机是为了赚钱，赚钱有直接与间接的两种。例如，有人是对这个项目进行投资，不断地搜集某个方面的文物，行情大幅度上涨了以后再卖出去，这种方式就和买卖房地产与股票一样，的确有暴利。另外，有的看到办性博物馆挺红火，观众很踊跃，于是也“东施效颦”，进行仿效了，但是不肯下真功夫，一看这个“生意”做起来并不那么容易，就匆匆“收摊”了。还有一种是为了间接地赚钱。例如办一个性博物馆来点缀一个集休闲、旅游、疗养为一身的庄园，或是配合一个行业，例如性保健行业，现在在国内外有些商人都这么做，以点缀商业，形成一时之风。1996 年在柏林建立了一个“比亚特·乌莎”性博物馆，坐落在动物园大街一座大厦的三楼与四楼。楼下是个很大的性保健品与性用品市场，二楼有一个餐馆与电影院与之配套，三楼和四楼则是性博物馆。这个馆的展品比较丰富，从设计到建成的过程也比较快，因为“比亚特·乌莎”是一个国际性的大的性保健品与性用品的集团，很有钱，它的总裁是个 80 岁的老太太，她以“不可抗拒的”价格（可能高于原价是几十倍的价格）从慕尼黑性博物馆和几个收藏家手中买了大批性文物与性艺术品，就以很快的速度把这个性博物馆建成了。钱能通神，当然，钱买得到展品但是买不来文化与学问，一些只是为了谋利而





哄起的小性博物馆，往往内容十分单薄，光有“性”，没有文化与学问。

4、是文化的还是娱乐的

建立性博物馆，主要是为了发扬文化，可是，即使是搞文化也不能自作清高，曲高和寡，也要有趣味性；至于把建立性博物馆看成是一种商业行业，则更要以趣味性、娱乐性来招徕顾客了。

国外的性博物馆大都重视商业、娱乐性，例如丹麦哥本哈根的性博物馆辟出一个小房间，昏暗的油灯，不洁的床褥，一个男人和女人正在进行“男上位”的性交，身体用一个破麻袋覆盖着，还一耸一耸——这是显示 17 世纪丹麦的妓院。还有一个比较大的类似“走马灯”、“西洋景”似的东西，内有许多性交场面，转来转去。到了夏天，丹麦有些女大学生到这个博物馆来打“义工”，裸体地服务，身上还挂了一个牌子：“Look me, but not touch me”，意思是，看我，但是不要碰我。

丹麦的蜡像世界闻名，在哥本哈根就有个著名的蜡像馆，性博物馆里也有不少蜡像，栩栩如生，增添了不少情趣。在荷兰阿姆斯特丹也有两个性博物馆，其中的一个座落在火车站前的中央大街上，里面蜡像也很多，而且会动。例如，有一个妓院的场景，有个入口的门，门外还有个“服务员”招呼客人进去，当观众走近时，这个发“妓院”二楼的窗户会突然打开，一个半裸的女人（模型）会探出身来，并且发出声音：“Come in, Please”（请进）；还有一个穿了风衣、戴了礼帽的男子模型，当观众立在它的面前时，由于光电效应，这个“男子”就动起来了，它大吼一声，跨前一步，然后双手掀开风衣，露出一个大阳具，真是把人吓了一跳，原来，这是个露阴症者，当观众离去时，它又自动退回去了。阿姆斯特丹的性博物馆还有这样一个场景：一个女子模型，趴在地上翘起了她的白白肥肥的臀部，一个男摄影师（模型）则在后面用一个以三角架支撑的老式照相机为她拍照。观众一走进这个场景，闪光灯就一亮……

以上这些场景都很有趣，观众总会为之一粲，引起观众的兴趣总不是坏事，再好的事情如果要对外宣传，良好的包装、调味品与“噱头”总还是需要的。但是，这个“噱头”“噱”到什么程度，则要视国情而定。依中国目前的形势，举办性博物馆已经是一种十分边缘的行为，如果再搞点什么“噱头”，就会引起很大的非议，甚至跌跤了。中华性文化博物馆开辟了一间“妓女房”，里面的傢俱、陈设多为旧时妓院所用，有一张专供高级妓女使用的半封闭式的大木雕床，床幔低垂。为了烘托气氛，这个馆放了一个女模特塑像在床上的被子里，床内红灯荧然，颇有韵味。但是后来不止一次地有人反映：“看到一个人躺在床上，吓了一跳。”最后在领导劝说下把这个女模型撤走了。

包装、“噱头”固然能起到一定的以趣味化促进宣传的作用，但是，文化内涵毕竟是最根本的。是偏重于文化内涵，还是偏重于趣味性、娱乐性，这是中国的性博物馆和西方的性博物馆的一个重要区别。要使观众在参观了性文化博物馆后心有所悟，而不仅是哈哈一笑。那么，怎样才能增加其文化性呢？首先，又展品要有选择，要选择有意义的加以展示，在西方不少性博物馆内的展品，性交雕塑太多，不仅有各种不同体位的阴茎——阴道性交，还有手交、肛交、口交、群交等等，像是一个“性交大观园”、“性交大杂烩”，把文化淹没了。第二，展品的陈列要有体系，系统地说明人类性文化发展的一些道理，不能光是“摆旧货摊”。例如中华性文化博物馆的展品陈列就是按照原始人的性、性崇拜、婚姻制度的演变、女子社会地位的沉沦、日常生活中的性、性文艺、性教育、性和宗教、同性恋、性偏离等系统来展示的。第三，对性文化的总体要有配有照片的说明，对展览的每个部分要有说明，对一些文化含量





较高的展品也要有说明。某一件展品或每一组展品，其中往往有一个故事，或是反映出当时的某种社会现象，或是反映出古人的一种性理论观点，都要加以揭示。中华性文化有个特点，就是比较储含蕴籍，粗粗一看，并不了解它是什么意思，有了说明，才会恍然大悟，“原来如此”，从而获得一些文化与知识的熏陶。

5、是为了公益还是为了私利

现在，世界与中国都产生了不少富豪，有不少富豪的财富是天文数字，有些富豪用这些财富来扩大再生产，有些富豪用这些财富来花天酒地，挥霍浪费，而有些富豪则用他的一部分财富来搞收藏，甚至建立博物馆。中国香港就有几位富豪同时也是大收藏家。在“福布斯”榜上名列世界第二的大富豪、墨西哥电信大亨斯利姆在 2010 年一年就增长了 205 亿美元的财富，有人估算他每小时可以收入 270 万美元。他的个人生活十分简朴，事必躬亲，手上戴着塑料手表，远离珠宝，有一次在意大利买领带还用了两个小时讨价还价，把领带砍低了十块钱。可是，他对艺术品的投资却是一掷千金，还把他所收藏的艺术品盖了一个博物馆，这个博物馆以他的妻子索玛娅命名，纪念亡妻，因为妻子对他事业的成功做出了重要贡献。他向社会承诺，这个博物馆可供墨西哥市市民免费参观，永远开放。

当然，富人办博物馆也有不同的动机，有人是出自公益心，想为社会做一些贡献；有人则出自个人兴趣，反正钱用不完，搞一点文化“玩玩”，这也是投资，不会浪费；而更多的富豪则是为了附庸风雅，扬扬名，跻身于文化之地，提高“档次”。不过，不论出自以上什么动机，或者是几种动机的混合，这种行为后果对社会有益无害，蓄文物总比蓄“二奶”强。

不过，搞收藏、建博物馆也要有点学问。中国有个富豪，自诩收藏了一万多件文物，而且在他的“领地”上盖起了博物馆，他的朋友私下里说，这些收藏绝大部分都是赝品，有些人看他有钱，就想方设法地骗他的钱。可是，这件事还不能戳穿，以免使这位老板不高兴，这就有些像“国王的新衣”了。

再有，富豪们盖博物馆再多，也没有发现有谁去盖性博物馆，因为性博物馆处于观念改革的风口浪尖，毁誉不一，有风险，为了附庸风雅，为了扬名，何必走这一条路呢？

四、中国的博物馆和性博物馆的发展

性博物馆是在整个博物馆的基础上发展起来的，它是整个社会文明发展的一种标志。

2011 年 3 月，中国国家博物馆新馆开放，改扩建后的国家博物馆，展厅 49 个，藏品达 106 万件，面积近 20 万平方米，成为世界上建筑面积最大的博物馆。可是，中国的国家博物馆的历史却可以追溯到百年前。

1912 年 1 月，南京临时政府成立，出于发展民国教育的目的，北京的一些文化名流开始奔走呼吁兴建博物馆。当年 6 月，教育总长蔡元培提出筹建国立历史博物馆，时任教育部社会教育司佥事的鲁迅开始奔走筹备，还将珍存的古物赠送给博物馆。7 月 9 日，“国立历史博物馆筹备处”在国子监成立，胡玉缙任主任，这个馆址是鲁迅亲自考察选定的。中国早期的博物馆大多借用前朝遗存的厅堂庙宇等，极少有专设的场所，远没有如今高大威严的宏伟建筑。与简陋的馆舍相比，藏品的来源更加单调贫乏，博物馆接收的太学器皿和一些内阁档案奏折等 6 万件文物，成为这里最初的馆藏。而这些档案装有 8000 多条麻袋里，被凌乱地摆放在端门洞里。

1918 年，当时的教育部长傅增湘嗜好藏书，常命鲁迅等人运来数十麻袋到教育部分类整理。工作期间，官员时常找借口将整理好的文物拿走，送还时必定少了很多。有些人干脆在





现场直接往口袋里塞。

1921 年，北洋政府财政窘迫，工资难以支付，政府部门只得自筹款项维护开支。当时的教育部就把这些麻袋中的东西当作废纸，卖给了西单一家纸店，价格是每块银元 40 斤。这家店铺以 4000 银元的价格购得约 15 万斤“废纸”，其中一些流入了古籍市场，剩下的送去造纸厂。后来北洋政府财政好转又盘算收回这些档案，此时这些文已经辗转经过了很多人的手，每个买主都依据自己的爱好和判断挑拣，最初的 15 万斤所剩不过五分之一。后来鲁迅将这件事写成了《谈所谓“大内档案”》一文，文中各色人物围绕这批珍贵档案资料粉墨登场，读者在惊叹历史的精彩之余，不得不长叹中国文物保护的脆弱。

对于旧中国文物的最终结局，鲁迅有句精辟的描述：“中国公共的东西，实在不容易保存，如果当局是外行，他便将东西糟蹋，倘是内行，他便将东西偷完。” 时逢乱世，筹备处的工作开展一波三折。1926 年 10 月，国立历史博物馆才正式开馆，后又数度更名，在战乱与经费困难中惨淡经营。

1949 年 10 月 1 日，新中国成立的同一天，博物馆更名为“北京历史博物馆”，隶属文化部。社会各界人士纷纷向博物馆捐赠文物，极大丰富了馆藏。著名学者吴晗、邓拓、齐燕铭、翦伯赞、侯外庐、贾兰坡等都参加了馆内的研究工作。

1958 年，为了迎接建国 10 周年，中共中央书记处北戴河会议决定，在规划中的天安门广场东侧，兴建中国历史博物馆和中国革命博物馆建筑。中国的博物馆开始开辟自己的天地，不再依存于旧式建筑。

在热火朝天的建筑工程上马的同时，一场全民参与的文物大征集也开始了。除了民间征集，全国有 77 个单位支援文物，先后调用和借用文物 3 万余件，著名的四羊方尊和司母戊方鼎等国家一级文物都是在这一时期进入历史博物馆的。

时任文物局博物馆处处长于坚回忆说：“当时强调全国一盘棋，革命博物馆也好，历史博物馆也好，需要什么东西，列出单子，由中央开信调文物，去了就拿回来，一般都是开了柜门说‘你拿吧’。光是故宫就支援了 20 多件，都是一级文物啊！”

革命博物馆收藏了自 1840 年鸦片战争以来近现代革命历史文物 12 万件，列为一级品的就有 2224 件。历史博物馆的“中国通史陈列”，上起 170 万年前的元谋猿人，下至 1912 年中华民国建立。“文革”开始后，1969 年 9 月，两馆合并为中国革命历史博物馆，许多展览停办。

“文革”结束后，1979 年 10 月 1 日，革命历史博物馆在基本陈列修改后重新开放，按历史本来面目反映党史。1983 年，两馆重新分开，恢复各自独立建制。

上世纪九十年代，博物馆建筑老化日益凸显，遂建新馆。2010 年新馆建成。除了国家博物馆外，到了 2010 年，全国共有各级博物馆 2970 个。回顾这一段百年史，从中国没有国家博物馆，到民国初年创办国家博物馆，到北洋军阀时代的乱七八糟，视文物为草芥，再到蒋家王朝覆亡时国宝的一分为二（分存于大陆和台湾），再到新中国建立、“文革”动乱、中华腾起，实在是多灾多难，它是紧随国家的发展、社会的文明进步而前进的。

这当然是中国性博物馆发展的时代大背景和基础，但是，由于性博物馆的特殊性，它还密切相关到中国的改革开放和性学研究、性教育的兴起。

20 世纪 80 年代，我国随着改革、开放政策的推行，社会在阔步前进，但是，社会上一些新问题——性问题也出现了：青少年的性早熟、夫妻性生活不和谐、婚前性行为、婚外性行为等大量出现，离婚率大幅上升，卖淫死灰复燃、性病重新出现，性犯罪几乎是年翻一倍。这些问题开始引起了社会的注意，一些社会学家、心理学家、医学工作者排除了世俗偏见，





勇闯禁区，成为中国现代性科学的前驱。

1983 年，我国著名学者吴阶平教授等翻译出版了《性医学》，1985 年北京医科大学的阮芳赋教授出版了《性知识手册》，都引起了社会的很大轰动，发行量以百万计。由于深感性学研究数据之不足，从 1989 年到 1990 年上海大学的社会学教授刘达临发起并组织了全国两万例性调查，这是当时世界上最大规模的性调查，调查者们克服了千难万苦，取得了成功，1992 年和 1995 年调查报告分别于上海和纽约以中文、英文公开出版。

这个调查的对象是现代中国人。通过这个调查，得出许多新的结论，其中的一个新发现是现代中国人有许多性观念、性行为受传统文化的影响很深，中华性文化自有其特色，可是首先研究中华性文化的竟是一个荷兰人高罗佩，在中国没有人进行这方面的全面研究，不了解中国的昨天就不能更好地认识中国的今天和明天，于是，素来爱好文史的刘达临教授又在研究中国当代性文化的基础上，再接再厉，研究中国古代性文化。

在研究过程中，他偶然搜集到一件明代后期的性教育工具“压箱底”。这是一个桃形瓷合，揭开盖子，内有一对体交合状的瓷塑男女。本来，这是一个平时置于箱底的压邪工具，女儿出嫁前，母亲就把它拿出来，揭开盖子给女儿看，暗示她以夫妻之道。刘达临教授由此对性文物产生了极大的兴趣，一发而不可收，倾其所有，陆续搜集。

在初始阶段，刘达临教授搜集性文物只是为了研究，可是在搜集过程中遇到不少事，又使他产生了强烈的抢救意识。例如，1991 年他得悉上海市公安局在“扫黄”过程中“扫”出来两大袋涉性文物，其中有些文物十分珍贵，甚至有仇英名画，但是有关领导却认为是“黄”而决定销毁。刘达临苦劝不果，无力回天，只能在销毁前在朋友的帮助下，于深夜潜入公安局加以拍摄，留作资料。

再如，1995 年香港名导演李翰祥找到刘达临，因为他也搜集了大量性文物，拟邀刘合作拍摄一部性文化的电影。不料在此后不久，李翰祥在导演拍摄电视剧《火烧阿房宫》时，中风过世，他的妻子认为这都是他所藏的性文物“阴气”太重所致，竟销毁他的全部收藏，毁了两天两夜。

此外，刘达临还多次发现，有些人家家传的性文物，本来是压邪镇宅用的，传到现代子孙手里，由于怕“涉黄”、惹祸，就把它销毁了。古玩市场偶尔出理一件珍贵的性文物，价格较高，刘达临一时买不起，后来竟被外国人买走了。

这些经历，使刘达临产生了越来越强烈的抢救意识。在这个商品经济社会，如果套用前述鲁迅的话，那就是：对于这些文物，外行糟蹋它，毁坏它，内行卖光它，中国没有了，子孙后代没有了。——这种抢救意识使他更加努力去搜集性文物，他要以性文物来证明中国人的老祖宗在性方面也不是保守与落后的，中国有丰富、悠久的历史，也包括丰富、悠久的性文化；也要用它们来证明，性决不是什么神秘和肮脏的东西，它是生命繁衍之必需，十分自然而正常，应该以科学、健康的态度来对待它。

刘达临搜集性文物的资金来源是他的全部积蓄、全部稿费收入，还多次变卖了家里的红木家具。他搜集的途径是借讲课、开会、旅游之机，在国内外到处奔走，还设立了几个点；另一个方法是我们和几个不大的古玩商交朋友，委托他们在进货时代为留意。

1992 年 9 月，刘达临教授受组织委托，承办了我国第一届国际性学研讨会，在这个大会上，他组织了三个展览：一是世界现代性学发展的图片展，二是中国 10 年来出版的性学图书展，三是当时他所搜集的近三百件文物展。这第三个展览在国内外与会的 400 名学者中引起极大的轰动。次年 10 月在上海科技节举办时，他又第一次地将 400 件性文物向社会公开展出，





成为当时轰动上海的一件大事。以后两年，他又先后赴无锡、沈阳、大连和台湾展出，1995 年他在上海郊区的徐泾镇借钱买了一幢小楼，建立了性文化博物馆，但不对外公开开放。

这扇“门”打开以后，备受国内外的媒体关注。1999 年，他与辞去公职而投入性文化领域的胡宏霞博士和南京路上一个商家合作举办对社会公开开放的第一个性文化博物馆。

在这以前，这项工作可谓一帆风顺，向社会公开开放后，问题就接踵而来了。

南京路本是一块黄金宝地，但是办馆后，地区管理部门却以“性产品不能做广告”、“性字不宜出现在中华第一街上”为由，不准这个博物馆挂招牌，于是许多中外观众都找不到地方了。有些官员来检查，少数官员很挑剔，例好南京路所属的黄浦区区委宣传部部长来看了以后，竟对一幅结婚证书指责说：“这上面写了‘中华民国五年’，‘中华民国’的提法不好，台湾现在也自称‘中华民国’，你们应该把它改为公元几几年。”这种意见真使人听了瞠目结舌。在这种政治压力下，有些展品只好暂时撤除，有些较为暴露的展品另辟一室只限“中级职称以上人员”参观，整个馆不对未成年人开放。

在这种压力下，即使地处“黄金宝地”也很难经营得好，合作方眼看不断亏损，就提出分手，在南京路建馆 20 个月后，刘达临教授和胡宏霞博士就把这个馆迁至上海武定路。

武定路属于上海市静安区。这个区的一位副区长微私访，认为这个馆“文化品味很高”，在两次区的工作会议上都提出要大家多关心、支持这个馆，于是，政治压力没有了，但是经济问题又出现了。由于是独家经营，经济负担很重，一千多平方米的场地，月租就要五万多元，三年租赁期满后月租还要涨到八万多元，这个自负盈亏的性文化博物馆虽有发展，虽然在社会上享有盛誉，但是在经济上寅吃卯粮，实在难以支撑了。

2003 年 6 月，邻近上海的江苏省吴江市同里镇的党委书记和镇长来这个性文化博物馆参观，深感这个馆有意义，有品味，针对这个馆目前存在的问题，他们决定将它引进，置于这个古镇的一个园林之中，而且花了三百多万元装修，不收房租。现在这个馆展品丰富（有 1700 多件，总藏品为 4000 多件），环境幽雅，甚得好评，但是在经营管理方面和经济问题并没有得到根本解决。

国外学者普遍认为，这个馆“是全世界文化品味最高的性文化博物馆”。美国金西研究所的第三任所长琼·瑞丽西在《金赛是谁·序言》中写道：“自从金赛于 1956 年英年早逝之后，很多科学家和学者都为金赛的事业所激励。这之中，中国的刘达临教授最完整地继承了金赛的事业。他不仅完成了一个全国性的性调查，而且还搜集保存了性艺术品、性制品等人类性行为相关的物品，并且为之建立了博物馆。从这些物品上，可以看到历史上人类对性的兴趣以及性在人类生活中所扮演的重要角色。就像金赛一样，刘教授从事研究和教育，还保存了那些对人类性行为至关重要的东西。金赛在 20 世纪开始了性的科学研究，更多的科学家比如中国的刘达临教授还有其他各国的同事们紧紧跟随，为揭示更多的基于事实的信息而奋斗，这些信息跟性这个敏感主题相关，这个主题则跟人类的幸福、快乐、家庭和自我意识紧密相连”。

这个馆的创办人刘达临教授和胡宏霞博士从 1994 年至 2007 年主要为此四次获得国际大奖。

由此可见，举办性文化博物馆的意义重大，它的文化品味越高就越有生命力。但是，作为民办博物馆，特别是“涉性”，还有很多阻力与困难需要解决。

五、掌握性博物馆的发展规律





性博物馆是博物馆的一种，它的发展规律也是一般博物馆的规律，但是要有性文化的特点，这些特点又因国家、民族的不同而有些区别，例如，在欧美一些较开放的国家，性文化博物馆可以而且需要带有较大的娱乐性与商业性，在中国这种传统文化的影响很强、又是在开放过程中的国家，文化性应该更强，掌握分寸，多考虑社会的接受程度。

1、建立性博物馆的目的

建立性文化博物馆的目的应该是保存、研究、教育与欣赏。

保存，就是从愚昧落后的观念对性文物破坏的情况下，抢救、搜集与保存性文物。研究就是了解历史，通过了解性文化史来更好地认识现在，指导未来。历史、包括性的历史是有一定的发展规律的，认识这种规律，对社会发展具有十分重要的意义。例如，人类性文化的发展有一个从原始社会的性开放，发展到后来的性禁锢，再发展到现代社会的性开放的过程，这也是一个“否定之否定”的发展规律，了解这种规律，可以认识到性开放是社会发展的必然，但是现代社会的性开放又不同于原始社会的滥交，而应该充满着科学与文明。为了使人们了解这种“开放——禁锢——开放”的规律，性文化博物馆的展品就应该既有历史的精华，也有历史的糟粕，所谓糟粕，例如古代的妓院用品，又如女子的贞操带、缠足用具等。在中华性文化博物馆建馆之初，也有人怀疑：“你们陈列这些东西干什么，难道还欣赏它吗？”其实，展出不一定就是欣赏，正如在军事博物馆展出的日本侵略者的军刀并不等于就是宣扬军国主义，而是要让人们了解一段侵华史，展出那些文物是为了让人们了解那一段侵华史，展出那些性文物是为了让人们了解人类历史上存在过的女子受压迫、受剥削的苦难。

长期以来，许多人对性有神秘感，参观性文化博物馆往往带有强烈的好奇心：“性文化是什么？”“性能还展览？”有好奇心并不是坏事，好奇心也是一处求知的动力，有些人总认为“性”就是男女上床，“干那个事”，参观了性文化博物馆，才了解到这才是真正的文化啊，从而走向科学与文明。

这样，就潜移默化地达到了教育的目的，这种教育，不是上课，不是耳提面命，而是春风化雨，水到渠成。当然，性文化博物馆不可能“毕其功于一役”，一参观就把什么性问题都解决了，但是至少可以解决两个问题：一是性是人类的一种本能和自然现象，决不是什么神秘和肮脏；二是要走向性文明，性文明是文明人、文明社会的一个重要表现，所以，观念要改革，法律要完善，知识要发展，习俗要进步。

所谓欣赏，就是“寓教于乐”。许多人来参观博物馆，并不是直接地为了来“受教育”，而是一种休闲与消遣，当然这是一种有文化品味的、比较高雅的休闲与消遣。既然是这样，博物馆从内容到形式都要使人感到丰富、有意义，感到有艺术性，感到美，从而加以欣赏，喜闻乐见，这样才能使博物馆收到最佳的传播效果。

2、性博物馆的定位

所谓定位，就是如何立足，向什么方向发展。性文化博物馆的定位大致有这几个方向：

(1) 基本理念定位

使观众了解什么是性文明——既要自由地去享受性，把它看成是一种人性与人权，又要自律，由此去追求幸福的、健康的人生。

(2) 观众群体定位

可以是专供成年人参观，也可专门配合青少年的性健康教育，也可以是对全民开放。

(3) 展示内容定位





既有传统符号，又融入现代因素，古为今用。但是，性文物、性民俗用品应该多一些，因为对一般观众来说，现代性艺术品和“黄色淫秽”有些划不清界限，而“老祖宗留下来的东西”则更容易被接受。展示内容也要因观众而异，不能自然主义地一古脑儿什么都展示，内容要符合主题要求，也要根据主体观众的状况而略加调整，例如，如果观众定位是成人，展示内容则可以放开些，如果观众定位是青少年，则展示内容不能过分暴露，直接涉及性交的内容要少一些。

(4) 展示方式定位

力求做到雅俗共赏，大小结合，学术性与娱乐性相结合。一些大型展品是必要的，因为它们能烘托气氛，但是还是要以中、小型的展品为主。像阿姆斯特丹与哥本哈根性博物馆的那些动态的蜡像、模型还是有用的，能给观众一个惊讶，使观众引起兴趣，但是不能太多，太庸俗，否则就变成“大世界”的“哈哈镜”了。对特别宝贵、特别有意义的展品要作为“亮点”，单独放置，打上强烈的灯光，配以较详细的说明，或再加上旋转等设施，以引起注意。

(5) 说明引导定位

在博物馆内，文字与音像说明很重要，要使观众了解展品的年代、来源与意义。中国的许多性文物含蓄、蕴籍、外藏内露，说明更要到位。如果没有说明，那么展品杂陈，可能只能起到一个“摆旧货摊”的作用。但是，文字说明切忌冗长，主题说明一般不超过 200 字，展品说明每件一般不超过 30 字。如果还有音像说明则更好，音像说明也要科学、简明、有趣。人们常说博物馆陈列的最大特点是让展品说话，其这，展品说话是有限的，而是由展品中蕴藏的信息在说话，它通过文字或音像说明表达出来，观众最感兴趣的也在于此，教育意义也来于此，所以必须把它做好。但是，对有些展品的意义不一定要说得太明，太明太具体反容易有局限性，可以点到为止，让观众自己去体会，文字说明切忌摆出一副“我教育你”的面孔来灌输，“引而不发，跃如也”。

3、展览方式的演变

在世界上，早期博物馆陈列特征一般为没有分类系统的良莠杂陈，乱糟糟，现在国外有商业性太强的性博物馆和国内的几个小的性博物馆大抵如此，还是几百年的水平，其原因或是因为展品不全面，无法分类，或是由于管理者学术与文化水平不够，缺乏这方面的能力。

1735 年，瑞典博物学家林奈发表了《自然系统》一书，提出了把生物的种按双名法以拉丁名命名，对推动世界万物的系统分类起了思想上的启蒙作用。1836 年，丹麦考古学家汤姆森史前三时期学说的分类法首先在哥本哈根大学的考古展示中心加以应用，开辟了展示中应用分类法的先河。汤姆森把欧洲史前人类及现代人类技术上的发展划分为石器时代、青铜器时代和铁器时代，这种被称为“三纪”式的陈列方法，揭开了展示中应用分类法的序幕。

但是这时期的展示只是把性质相同或类似的藏品放在一起，这时的博物馆只是文人雅士孤芳自赏的场所，这样的展示只有专家学者才能看懂，对绝大多数的外行人来说仍然有如隔岸观火，不能得到更多知识。

以后，主题单元陈列异军突起了。主题单元陈列是指在设计陈列时主题要突出，观点要明确，即设计者非常明确展出的根本目的是什么，要向观众交代什么观点。在一个主题下，把陈列又细分为若干个单元。

设计者从思想上摒弃传统的博物馆陈列以“物”为主的思想，千方百计地以各种手段使主题鲜明、观念集中。老式的博物馆是名副其实的陈列馆，只要把一些贵重的藏品陈列的安全、美观就可以了。但从 20 世纪 60 年代以后，日益进步的传播技术把世界缩小于方寸之间，





对于不少的“物”可以从电视等途径看到，而博物馆是信息的载体，人们渴望从博物馆得到更多、更新的文化科学信息。人们已似乎越来越多地失去了对实实在在的“物”的兴趣，而多迷于网上信息，在这种情况下也出现了所谓“网上博物馆”，但是“网上博物馆”还是要以实实在在的博物馆为基础。

主题单元陈列还摒弃传统上以严格的学科为陈列主题的观念（如我国许多自然历史博物馆的陈列都分为动物、植物、古生物、古人类），要采用多学科的综合表现，这样才能更接近自然的真实和人类生活的真实。性文化的内容广泛，涉及生理、心理与社会中的各种现象，可以把各种主要现象作为展览的主题单元，如性崇拜、婚姻制度的演变、女子地位的沉浮、性文化、性教育、性保健等等。

20 世纪科技的高速发展迅速的改变了人类的思维方式与生活方式。特别是进入信息社会后，人们迫切地需要从亲身体验中学到在人才竞争中作为一个人必备的最新的科学文化信息，陈旧的博物馆的展示手段已不能满足社会的需要，从科技博物馆派生出来的科学中心应运而生。

它一改以物品为导向的传统博物馆的模式，而代之以观众的自娱自乐为导向，因而出现了观众参与的触摸展示，这就在博物馆界造成了巨大的冲击波，一开始，就使囿于传统的博物馆工作者目瞪口呆，大骂破坏了博物馆的传统，但参观博物馆的绝大多数观众则希望通过自己的视觉、听觉、触觉、味觉甚至嗅觉亲自体验每一件展品或展项的科学文化内涵。这样的展示手法符合教育心理学的原理，因此迅速在全世界范围内普及。性博物馆也不例外，例如哥本哈根性博物馆的“妓女房”外还听得到女性在做爱过程中呻吟的声音；柏林“比亚特·乌莎”性博物馆中观众走近正在拍女子裸体照片的“摄影师”，照相师的闪光灯就闪亮一次。在中华性文化博物馆内有一个大型的非洲孕妇人身木雕，它的肚脐有一个孔，与阴户的孔是相通的，双脚中间有两个凹坑，一方一圆，人们塞一个小纸球进肚脐眼，小球会从木雕下身的孔中落出来，掉进凹坑，如果掉进方坑，则生男，掉进圆坑则生女，据说这也是非洲当地人测试孕妇生男还是生女的一种风俗，观众也可为之，似乎很有意思。在中华性文化博物馆里，还有一个象牙雕，是一个孕妇在分娩，把这女子的发髻一按，女子下身会掉出一个象牙雕的婴儿出来，这个性玩具有趣地说明了“人是从哪里生出来的”问题。还有一个清代喜轿，观众可以坐进去拍照片，而对展厅中的其它展品，是禁止拍照的。

现代的博物馆还很提倡“活体展示”，这意思是让人身历其境，例如有些海洋博物馆就让观众似乎置身水中，四周都是大玻璃柜，灌满了水，有各式各样的鱼在观众的头顶、左右、脚下游弋。哥本哈根有个著名的蜡像馆，其中有一层都是监狱、刑场等恐怖场面，观众步行其中，常会毛骨悚然，感受到从未有过的刺激。不过，性博物馆进行“活体展示”似乎并不容易，中华性博物馆有一个“妓女房”，房内都是古妓院陈设，似乎有些类似；这个馆有两个花园，放置了近百座性文化石雕；还有韩国济州岛的性博物馆，可说是很有一些氛围；墨尔本有一个澳洲华人博物馆，主题是 19 世纪华人劳工飘洋过海到澳洲来开发金矿的情况，底层是当时的华人劳工的生活状况，他们大都居住在船上，参观的人们走在这一层，似乎还能感受到行走在船上的浪摇与颠簸；有几个船舱，窗口灯光荧然，还可以听到窗内传外的叉麻将声或狎妓传出的呻吟声，同时听到喇叭里传出一个低沉的声音：“在我七岁的时候，随父亲来到了澳洲，就住在了这个船上……”此情此景很使观众有一番感受，当然，这个博物馆并不是性博物馆。

博物馆可以配合以巡回展览。巡回展览，因其具有弥补基本陈列的不足，是博物馆展线





的延伸，具有投入小，见效快、制作周期短、拆装便利、运输方便、针对性强等诸多优点，所以是一种非常受欢迎的宣教形式。有人曾把它形象地称为“博物战线上的轻骑兵”。中华性博物馆自成立近 20 年以来，在中国大陆举办巡回展览 57 次（1992~2011），在我国的香港、台湾举办 6 次，还在国外举办 6 次，大都效果很好。

4、性博物馆的“依靠”

性博物馆由于涉性，容易引起误解，不太容易得到政府和有关方面的有力支持；又因为都是民营，没有政府的经费补助，所以只能自力更生，苦苦支撑，政治上的限制（如不准做广告或不能大力宣传）、经济的窘迫，往往阻碍了性博物馆的发展。

所以，性博物馆要能够顺利发展，应该找到“依靠”，这个“依靠”，一是学识，二是资金，三是经营。

首先当然是学识。建立性博物馆既然是为了保存文化、弘扬文化、研究文化、改革观念，那么创办者、管理者就必须要有眼光、学问和水平，它表现在性文化的理论、展览的系统设置、展品的选择与说明以及展示方式的定位等方面，而不是随意地搜罗一些性文物（许多还是“冒牌货”）哗众取宠。

因此，对博物馆的工作要求很高，对性博物馆也是如此，而现在还是远远不够的。

2009 年，国家文物局对全国 2300 多家博物馆的问卷调查显示，中国庞大的博物馆从业者中只有 10.6% 的人拥有全日制大学本科或以上学位，其中毕业于博物馆专业的更是寥寥无几。根据约 2000 位馆长的回复，中国近 90% 的博物馆工作人员的学历是大专、中学甚至小学毕业，而这些人从事的都是核心的博物馆工作而非后勤服务。

这种现象在国外是不可想象的，欧美等国都在博物馆工作者的教育背景方面设定了严格的门槛。低于硕士研究生水平的人一般都无法从事博物馆核心工作的，馆长基本上都有博士学位。

对于性博物馆，水平更差。纵观全世界的性博物馆，很少由专业学者来创办和指导，工作人员中也很少有一定学历的人，而绝大部是商业行为。在中国也是同样，除了第一家性文化博物馆是由专业学者创办以外，其他大多数都“玩玩”、“装个门面”、“找一条赚钱的路”，这样当然办不好，当然不能摆脱“摆旧货摊”的局面。

二是要有一定的资金支持，在经济方面有一个“靠山”或“拐杖”。这个“靠山”或“拐杖”可以是政府，但是如果争取政府支持，不但要做得文化品味好，堂堂正正，获得社会好评，还要显得对社会很“有用”，能和政府某项具体工作紧密结合，例如把性博物馆设计成“青少年性健康教育展览”，配合性健康教育的课堂教学，如果被政府有关部门认可了，不但可能获得一些经费资助，还可能由有关部门下通知，使中小生源源源不断地前来参观，观众盈门，同时也会进一步引起家长、教师与其他社会各界的重视。

“靠山”或“拐杖”也可能来自社会，如得到基金会或企业的支持。在国外，民办博物馆往往有富豪、企业家们给基金会捐款，再由基金会来支持博物馆等事业。政府有政策，捐款可以免税，于是双方有利，皆大欢喜。有些富豪，建立博物馆是为了图名，有的企业是以博物馆配合它的经营，如德国的比亚特·乌莎国际性保健集团就是以建立性博物馆来宣传自己、配合经营的。中国目前也正在朝这些方向发展。

所谓资金，不仅是开发时的一笔投入，而且包括日常开支。一次性投入也许尚好解决，而日常开支都要靠人“喂奶”与“输血”，是不太现实的，自己要能“造血”，而这就是经营。博物馆的日常开支是很大的，除了日常行政开支以外，维护费用也大得惊人，据台湾故宫博





物院院长周功鑫介绍，他们的展品除了登录工作外，花了大力气做材质维护，展厅的温度、湿度都很讲究，像书画维持在 50% 的相对湿度，温度则保持在 21 ± 1 度，有二三十个人专门做这项工作，随时检测展厅和仓库的恒温恒湿，每天都要去检查，光是以上这项工作花费就很大，在中国大陆很多国家博物馆还达不到这个要求，更不说是性博物馆了。

博物馆的一个主要经济来源是门票收入，为了增加观众，当然要做好宣传工作，但是一般的博物馆如果只靠门票来维持开支，是十分困难的，必须还要有副业收入。例如办巡展，巡展如果办得好，可以有所收益；还可以在仿制品、纪念品、相关的书刊资料方面进行开发；也可以以博物馆为基地，衍生出“养生文化基地”这样一些产业来，结合性保健是性博物馆发展的一个很好的途径，当然，要会经营，也要付出许多艰苦努力。





【性博物馆与性文物研究】

滇文化墓地随葬祖柄器的功能与民族意匠

朱和双

(楚雄师范学院 民族学与人类学研究所, 云南·楚雄, 675000)

摘要:近年来考古工作者对云南昆明羊甫头墓地随葬“祖柄器”的关注和研究受到了普遍流行的泛生殖崇拜理论的影响,这种倾向性明显操控着发掘者对 M113 腰坑出土漆木器的定名,接下来开展的类型学研究并没有能跳出男根模拟物的潜在标准。不可否认,这种放大局部而忽视整体的做法让研究者忽视了古滇先民的智慧早已经超越认知自身的蒙昧阶段。如果我们能将好奇的目光从特殊的把柄部位挪开而去认真凝视那些造型各异的动物意匠,便不难理解当时的滇国贵族为何更需要象征身份与地位的稀罕物品。

关键词:昆明羊甫头墓地;随葬祖柄器;泛生殖崇拜;文化象征;民族意匠

昆明羊甫头墓地的发掘与研究极大地丰富了滇文化的内涵,对于梳理邻近地区考古学文化的谱系也有着重要意义。从 1998 年至 2001 年间该遗址共发掘了三次,被国家文物局评选为“1999 年度全国考古十大新发现”之一。2005 年 7 月,《昆明羊甫头墓地》(以下简称《墓地》)公开发行,全面介绍了发掘过程和采集资料的情况。学术界普遍认为羊甫头最吸引人的是那些装饰华丽、保存完好的生活用具、纺织工具以及各类漆木雕工艺品,尤其是编号为 M113 的腰坑中出土的大量精美漆木器向世人展示了滇池地区鲜为人知的文化魅力,对于研究漆器的制作工艺、装饰造型提供了实物依据。不可否认,这些漆木器中最引人注目的是一组形象生动、造型各异的“祖形器”(考古工作者的这一提法明显不准确,故下文将改用祖柄器),形态逼真,色彩艳丽。《云南昆明羊甫头墓地发掘简报》(以下称《简报》)将那一件漆木跪坐形女俑(从服饰上来看也应当是贵族)归入“祖柄器”的范畴,认为是“一妇人跪坐于鼓形座上,双手放在膝上。鼓形座顶部饰一周联珠纹,中间束腰并饰斜线纹,后侧横立一兽腿,形似马蹄。妇人头顶一小铜鼓,高鼻深目,银锭型发髻束于脑后,身着对襟长衣,衣饰水波纹。”^①关于这件特殊的漆木漆,宋兆麟先生笼统地将其归入“滇文化性具”^②的行列,李昆声先生则称作“跽坐女俑形木祖”^③。值得注意的是《墓地》没有再将其认作“祖形器”,只是说:“为贵妇跪坐鼓上形象,身后横立一马腿。贵妇头戴鼓形帽,发扎银锭结,上着长衣,下短裙,内穿贴身汗衫,均有纹饰图案”^④。在《昆明羊甫头墓地:滇汉文化的融合》^⑤一文中

【作者简介】朱和双(1976 -),男,云南保山人,法学(民族学)博士,楚雄师范学院地方民族文化研究所副研究员,云南彝族历史文化与社会发展研究基地首席专家团成员,主要从事性人类学研究。

① 云南省文物考古研究所等:《云南昆明羊甫头墓地发掘简报》,载《文物》2001 年第 4 期。

② 宋兆麟:《阳具信仰研究》,载《民族艺术》2001 年第 3 期。

③ 李昆声:《考古材料所见生殖器崇拜考——以云南史前及青铜时代为例》,载《云南民族大学学报》2003 年第 4 期。


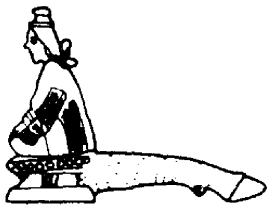


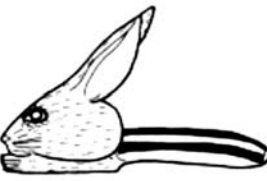

④ 云南省文物考古研究所等编著:《昆明羊甫头墓地》,北京:科学出版社,2005 年版,第 246 页。





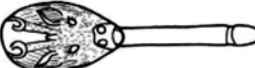




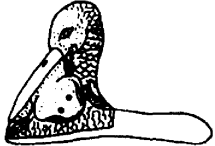




则出现了“漆木雕跪坐女巫”的说法。从M113 中随葬品的组合方式来看，该墓主人肯定有较高的社会地位，在腰坑内发现的人头骨很可能就是“人殉”的结果。


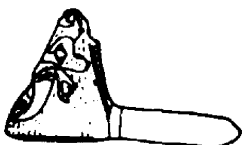







一、随葬“祖柄器”定名的标准问题

在《简报》中最初出现的“祖形器”这一提法，具体描述如下：“此组器物除一贵妇形象外，其余多为动物形象，少数为人头，除贵妇身后横立一马腿外，其余均雕刻一祖形器于后。器身髹黑漆为底，用棕红色漆勾勒形象及毛发，祖端髹棕红色漆。”从上文看发掘者对“祖柄器”的认识缺乏清晰的界定，比如说“其余均雕刻一祖形器于后”纠缠的仍是器物的局部特征，并没有将整件女俑雕像放到“文化现场”中去考虑。笔者认为我们应该将整件的漆木工艺品理解为“祖柄器”，而不再把局部的男根状部分“放大”。由于考古工作者狭隘地将“祖柄器”解释为是对男性生殖器的直接模仿，尴尬的跪坐女俑（M113:381）到了写作《墓地》时就没有被归入“M113 随葬漆木祖”的行列，而仅作为“M113 随葬漆木器”同那些无法分类的“木雕附件”亲密相伴。这样的处理极有讽刺意味，因为跪坐女俑身后的那根柱状物明显不像男性生殖器的模拟造型。这根怪物在《简报》中就出现了不同的说法，先是被视作贵妇身后横立的“马腿”，紧接着就演变为“兽腿，形似马蹄”的东西，而在《墓地》中又再次变回“马腿”。这种反复无常的结论反映了考古工作者以男根为潜在参照系的某种尴尬处境，尽管没有人会怀疑这批随葬漆木祖的“写实”风格，但并非所有男根模拟物都能同生殖崇拜联系起来，这中间显然还需要一些其他的环节，比如说刻意对某些女性特征作夸大性的描绘，至少也要将该民族的精神结构同男性生殖器原型的对应关系考虑进去。

昆明羊甫头墓地随葬祖柄器的名称及编号	测量数据		考古工作者绘制的线图
 跪坐形女俑 (M113: 381)	通长	24.6 cm	
	通高	19.0 cm	
 兔头形木祖 (M113: 388)	通长	22.0 cm	
	通宽	9.50 cm	
	通高	15.0 cm	
	质量	882.0g	

① 杨帆：《昆明羊甫头墓地：滇汉文化的融合》，载《中国文化遗产》2008年第6期。

 <p>鹿头形木祖 (M113: 386)</p>	通长	28.0 cm	
	通宽	11.4 cm	
	通高	14.0 cm	
	质量	712.0g	
 <p>人头形木祖 (M113: 384)</p>	通长	23.0 cm	
	通宽	9.20 cm	
	通高	12.0 cm	
	质量	672.0g	
 <p>水鸟形木祖 (M113: 382)</p>	通长	26.0cm	
	通宽	12.0cm	
	通高	19.0cm	
	质量	1227g	
 <p>猴头形木祖 (M113: 385)</p>	通长	24.0cm	
	通宽	9.30cm	
	通高	11.0cm	
	质量	764.0g	

 <p>牛头形木祖 (M113: 378)</p>	通长	24.0cm	
	通宽	9.7cm	
	通高	13.0cm	
	质量	701.0g	
 <p>“鹰爪形木祖” (M113: 350)</p>	通长	27.0cm	
	通宽	11.0cm	
	通高	15.0cm	
	质量	706.0g	
 <p>猪头形木祖 (M113: 387)</p>	通长	25.0cm	
	通宽	12.4cm	
	通高	15.5cm	
	质量	789.0g	

据负责发掘工作的云南文物考古研究所副所长杨帆介绍,羊甫头墓地出土的“木祖一端是呈勃起状的男性生殖器,大小尺寸与男根相仿,光滑逼真”;漆木祖的出土说明滇人已认识了生殖原理,制作和随葬漆木祖是对男性生殖器崇拜的体现,可能还有祭祀巫术等含义,象征着对五谷丰登、人丁兴旺的企盼。^①这种说法看似合理,但完全漠视古人的智慧。不可否认,生殖崇拜有着巨大的文化活力,学术界探索生殖崇拜现象已有百余年历史,弗雷泽、马

① 可能是受到田野考古报告写作体例的限制,杨帆执笔的《云南昆明羊甫头墓地发掘简报》并没有很直接地将“祖柄器”和生殖崇拜联系起来,但在他接下来写作的《云南最大的抢救性文物发掘——官渡羊甫头墓地发掘纪实》(与王咏刚合作,载云南省政协文史委员会编:《云南文物保护记》,昆明:云南人民出版社,2001年版)、《云南昆明羊甫头墓地》(载国家文物局主编:《1999中国重要考古发现》,北京:文物出版社,2001年版)、《文化融合的见证——昆明羊甫头墓地》(载李文儒主编:《中国十年百大考古新发现(1990—1999)》,北京:文物出版社,2002年版)和《昆明羊甫头墓地:滇汉文化的融合》(载《中国文化遗产》2008年第6期)等纪实性质的文章中就逐渐表露出泛生殖崇拜的倾向。此外,昆明市博物馆的胡绍锦在《羊甫头滇墓》(载龙东林主编:《昆明历史文化寻踪》,昆明:云南科技出版社,2008年版)中尽管也采用了“祖形器”的说法,但他同时又提出诸如“马足状”、“舌状柄”和“棒形柄”等新概念。



林诺夫斯基等人类学家以及中国的闻一多、郭沫若等学者都曾对此进行过卓有成效的研究。当代中国学者更是集中探讨了生殖崇拜的问题，在这方面的论著以赵国华的《生殖崇拜文化论》、廖明君的《生殖崇拜的文化解读》、杨学政的《衍生的秘律——生殖崇拜论》等为代表。改革开放以来，学术界普遍将生殖崇拜视作不同民族历史上都存在过的一种心理体验。生殖崇拜不仅成为一个重要的课题研究方向，并且还有不断泛化的趋势，即把很多不相关的文化现象都牵强附会地解释成生殖崇拜，这种趋势很快便蔓延到了文物与考古研究领域，比如说《原始生育信仰》^①、《施甸陶祖和古代男性生殖崇拜》^②、《阳具信仰研究》和《考古材料所见生殖器崇拜考——以云南史前及青铜时代为例》等均没有摆脱这种影响。

为了进一步彰显昆明羊甫头墓地出土的“祖柄器”与生殖崇拜之间可能存在的联系，学者们不厌其烦地列举滇国青铜器上反映男女交媾的图像作为旁证。彭长林认为：“有些祭祀场面和装饰品上有‘男女媾合’的图像，很可能是一种祈求人丁兴旺、粮食丰收、牲畜旺盛的仪式。在羊甫头M113有数件人头、水鸟头、兔头、猪头、鹿头、牛头、猴头和鹰爪形漆木祖，也应具有祈求兴旺繁荣的意思。这种以男女媾合和生殖器崇拜祈求粮食丰收和人口繁荣的祭祀活动在南方地区常见，也是农业民族的一大特点。……以上祭祀内容说明本区的农业祭祀与氏羌族群差距较大而与百濮和百越族群关系密切。”^③有关人头形木祖的话题甚至还出现在文学作品中：“这件漆木祖上的人头顶束发，张口露齿，下颌前突，底部绘甲虫形图案，祖呈多棱形。有水鸟衔鱼形、鹿头形、猪头形、兔头形、鹰爪形、牛头形、人首形、猴头形等。这只是其中一件，滇人的木雕工艺在这组祖形器上得以充分体现。关于这套祖柄器的用途，多数学者认为是生殖崇拜的表现。最初人们的生殖观念源于图腾感生神话，当性生观念形成后，对男根、女阴的崇拜，对男女交合等生殖崇拜便应运而生了。滇国青铜器上，有多处反映男女媾合的图像，有的出现在祭祀场所，有的作为装饰品供人悬挂。巫师掌管这些祖形器并进行某种宗教活动，沟通众神……。”^④上述这些有关生殖崇拜的说法完全就是臆测之辞，因为在晋宁石寨山 13 号墓出土的干栏式房屋模型内，“最特殊者为屋右后角上之二人，作倚墙拥抱交合之状”^⑤，尽管冯汉骥先生认为“屋宇之右边柱后，有二人似在立而交合”是一种孕育仪式^⑥，但这种情况同时也表明古滇人已将性爱纳入污秽范畴。

不知什么原因，考古工作者拍摄的照片大都让祖柄器呈倒置状态，这样做的后果是部分地隐藏了它们作为盛酒器具的潜在功能。滇文化中的漆木器绝大部分都出土于M113的腰坑内，并且多数是作为兵器或生产生活用具的木柶出现的，这是考证祖柄器功能的一个重要环节。大致说来，出土于M113腰坑内的漆木器按用途可分为漆木柶、漆木用具和木雕漆器三大类，虽然田野考古报告将全部祖柄器归入木雕漆器的行列，但是我们仍可将男根状的把柄视作一种特殊的漆木柶。至于这套“祖柄器”的相关测量数据，《简报》和《墓地》有细微差异，这是因为羊甫头墓地出土的全部漆木器直到 2002 年 7 月才由湖北省荆州博物馆文物保护中心修复完毕。《简报》只是注意到了整件器物的高度和长度，还没来得及对男根状把柄作专门描述，仅说“此组器物……通长 21.6~27.2、通高 13.2~18.8 厘米”，即使按照把柄和动物头雕像各占 1/2 的标准来衡量，木祖长度也有 10.8~13.6 厘米。在新中国建立初期，兰州的性学家

① 宋兆麟：《原始生育信仰——兼论图腾和石祖崇拜》，载《史前研究》1983 年创刊号。

② 耿德铭：《施甸陶祖和古代男性生殖崇拜》，载《云南师范大学学报》1990 年第 2 期。

③ 彭长林著：《云贵高原的青铜时代》，南宁：广西科学技术出版社，2008 年版，第 221 页。

④ 霸道人生著：《复活 I——王者归来》，北京：中国文联出版社，2009 年版，第 81 页。

⑤ 云南省博物馆编：《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》，北京：文物出版社，1959 年版，第 93 页。

⑥ 冯汉骥：《云南晋宁石寨山出土铜器研究——若干主要人物活动图像试释》，载《考古》1963 年第 6 期。





史成礼用两年时间测量中国成年男性的阴茎值数据，得出的结论是健康男性青年阴茎勃起时的长度为 9~16 厘米，平均勃起长度为 12 厘米。^① 按照这个标准来推测，漆木祖展现的应该就是生殖器勃起时的状态，比如鹿头形木祖（M113:386）可以清晰地辨认出龟头的部位，在猴头形木祖（M113:385）和猪头形木祖（M113:387）的顶端位置似乎还能见到未完全勃起时的包皮，因此谁也不好否认这种特殊的“漆木秘”就是艺术家对形态各异的生殖器造型的直接雕塑，甚至连它们勃起时的颜色变化也进行了生动模拟。

二、随葬“祖柄器”潜在的象征功能

毋庸讳言，即使在古滇人最初的象征与分类系统中，不同动物所能代表的深层文化内涵肯定也会有差异，作为木雕工艺品出现的祖柄器最大的特点就是在视觉上给人整体的震撼，因为在当时的历史条件下这些“小精灵”是很难被复制的，比如说有几件漆木器的祖柄部分明显有拼接过的痕迹，这完全是由原材料的情况来决定的。从造型风格和制作理念来看，跪坐女俑（M113:381）与八件一套的漆木祖柄器可能存在着某种分离，也可能是不同雕刻者在工艺技法上的偏好所致。在羊甫头墓地还出土了一件编号为 M113:327 的长方形带柄铜铲^②，据说也是西汉时期的遗物。考古工作者因不太清楚它的具体用途，故将其归入“杂器”类（而不是依仗器、生产工具或生活用具）。整件器物通高 40.2 厘米，最宽处 15.6 厘米，铲底刃部平直，肩部及铲身两侧有卷沿；通体无纹饰，铲柄作圆雕男性生殖器状，造型生动、逼真。这件铜铲的特别之处就在于手柄是一个典型的男性生殖器形状，因此有学者认为此物系滇国贵族在春播仪式上盛装种子的器具。这种强调仪式功能的猜测完全没有考虑到祖形柄铜铲可以大规模复制的技术问题，很难说连整个阴囊都造型逼真的“倒模”男根丝毫没有激发情欲的潜在功能。如果将铲部完全忽略不计，剩余部分至少也有 20 厘米，或许刚好可以作为女性私密的自慰工具。2009 年 11 月 27 日至 12 月 6 日在昆明国际会展中心举办的“昆明性文化与健康生活博览会”（简称性博会）上，民间艺人们就选取了部分能够代表古滇人性文化的出土实物制作成复制品参展，其中就有这一件祖形柄铜铲和各种造型的漆木祖。在性博会上展示的各种祖形实物引起了参观者的广泛兴趣，但令人遗憾的是几乎所有新闻媒体的报道都强调“这些实物表明滇人已认识了性文化”，因为每件木祖的手柄都像男性生殖器，所以这是对人类始祖的崇敬，是西汉时期的滇人对始祖的欣赏和崇拜，也是对人类的繁衍生息进行深刻的表情达意。从人类学的角度看，不同族群的性生活方式及其对性问题的认知态度有极强的可塑性，可以肯定出土的男性生殖器模拟物并不都能同生殖崇拜联系起来。

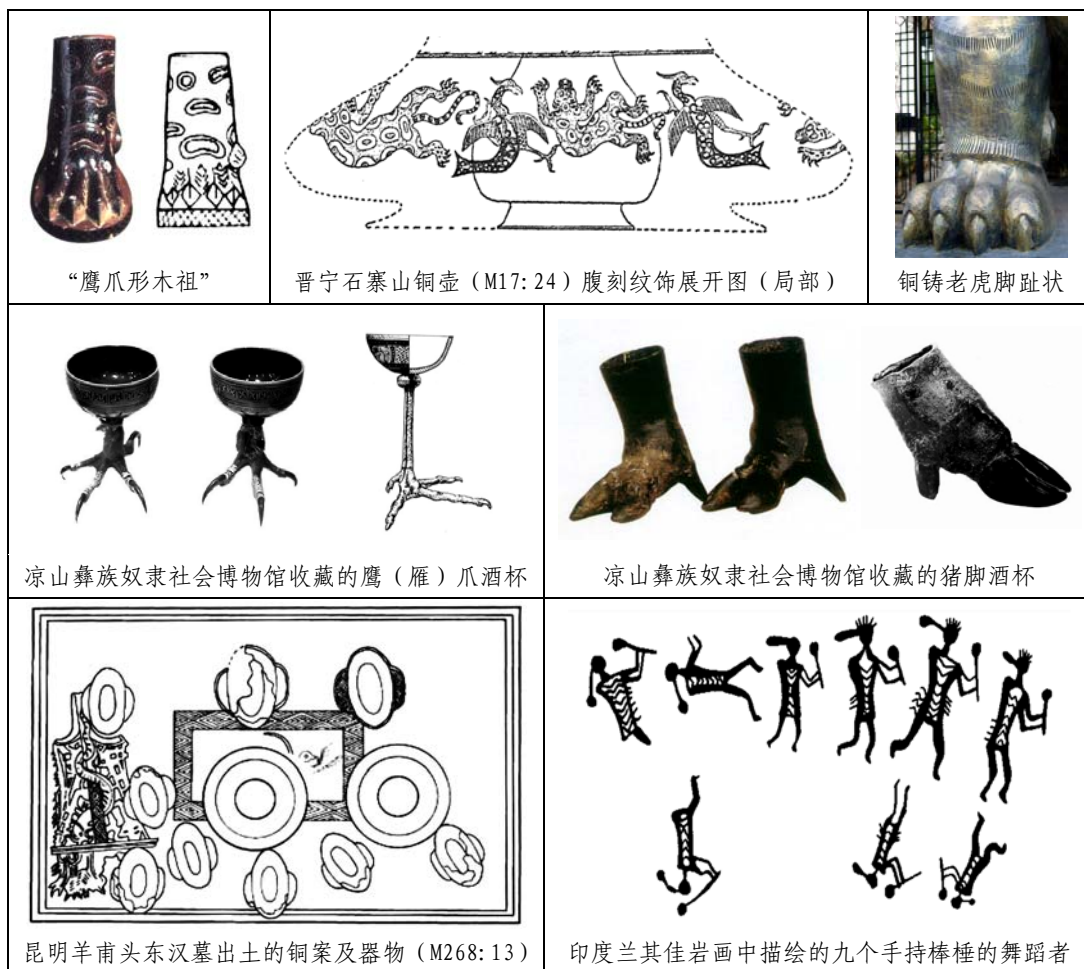
昆明羊甫头墓地出土的铜勺（M113:306），勺体呈空心半球形，棍状柄，柄端卷曲成环形，这种造型同李家山墓地出土的铜勺和目前凉山彝族地区仍在使用的漆木酒舀子都有一定的相似性。目前，考古工作者对这批漆木器的命名尚有不够成熟的地方，比如说水鸟形木祖最初被定名为“水鸟戏鱼形木祖”（亦称“鸭形木祖”），而人头形木祖原来的名字则是“人面形木祖”（亦称“人形木祖”）。从图像资料来看，所谓的“鹰爪形木祖”（即《墓地》中提到的“脚形木祖”，虽然《简报》中说“木祖一端为一直立的鹰爪，足短而粗壮”，但从彩绘的椭圆状圈纹来看更像是金钱豹脚部的特征，这种图像在晋宁石寨山编号为 M17:24 的铜壶腹刻纹饰中就能清晰地辨认出来，其他青铜器上也不乏这样的豹纹符号）提供了一个重要信息，就是它

① 阿凡著：《性爱物语：一位性学家 50 年心路历程》，广州：南方日报出版社，2002 年版，第 32 页。

② 在通常情况下，考古工作者定名的铜铲都是作为生产工具出现的，其体积总不会太过于小巧。楚雄州博物馆在当地征集到的“彝族木撮”同这件带柄铜铲在造型上倒是极为神似，估计功能上也差不多。



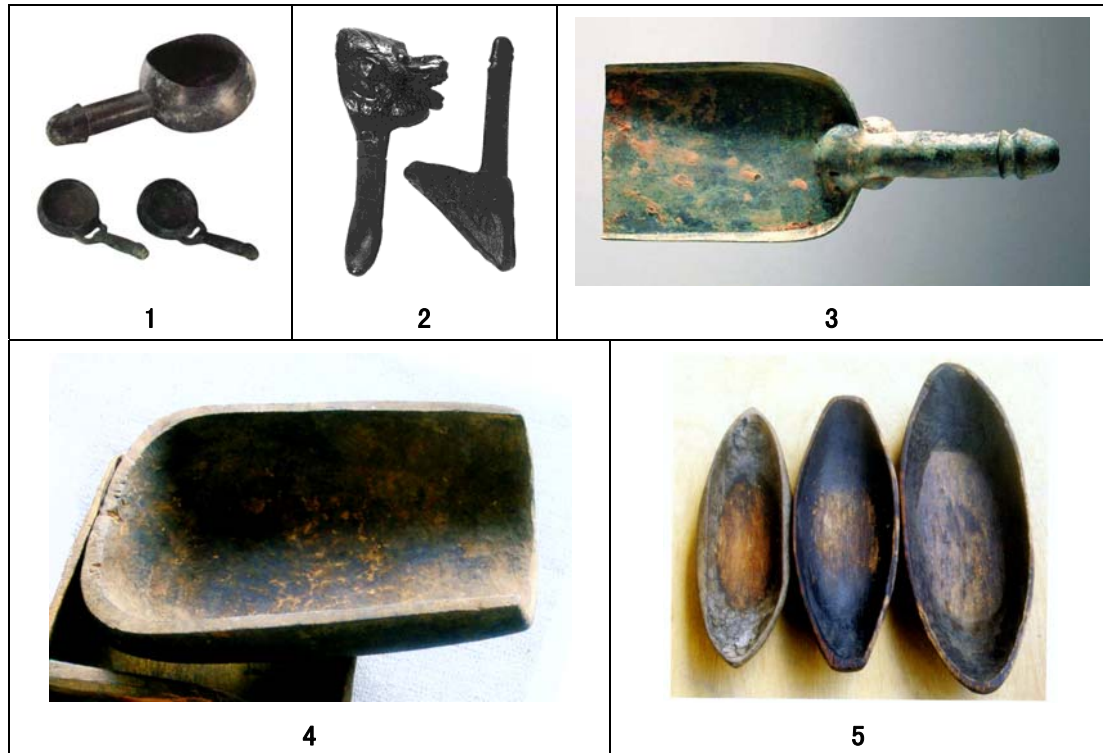
同凉山彝族奴隶社会博物馆收藏的形态各异的猪脚酒杯之间存在着相似性，而流传至今的彝族鹰（雁）爪酒杯在造型上却没有多少联系。这件漆木器的顶端也是平的，完全可以翻过来倒置，因为底部有清晰可辨的四个脚趾，而彝族鹰爪酒杯也是如此，估计这就是考古工作者出错的原因所在，殊不知滇文化中的虎豹图像常见有四个脚趾的情况。



从高度和造型上来说，跪坐女俑都明显迥异于其它八件祖柄器，如果将这件跪坐女俑放置在中间，再将其余八件祖柄器围绕着排成一个圆形，完全能够看到彝族漆木酒具的组合效果。笔者推测，这套“祖柄器”可能就是一种特制的祭祀或生活用具，而不该轻易视作古滇人生殖崇拜的文化载体。因为石寨山和李家山等墓地均有滇国自造的深壁铜杯出土，且器形和大小都基本相同。张增祺在《滇国与滇文化》中说：“当时滇国饮酒风气特甚，无论男女都能用大杯喝酒，甚至连小孩都喝得迷迷糊糊，卧床不起。”^① 不管是《简报》或者《墓地》似乎都没有强调作为贵族墓葬的M113有大量酒具被发现的情况。从出土物的体积来看，跪坐女俑（通高 19cm）可能就是一件具有象征性的酒器，就像铜鼓的多少完全可以作为贵族的代名词，把柄的不同也恰好表明使用者的身份贵贱。同样，水鸟形木祖不光在高度（同样为 19cm）和长度上占尽优势，其脱水后的质量仍有 1227 克。这两件漆木器的制作工艺从选料、雕刻一直到纹饰的彩绘等方面都更加考究，估计是墓主人夫妇的专属用品（即男主人使用水鸟形木

① 张增祺著：《滇国与滇文化》，昆明：云南美术出版社，1997 年版，第 155 页。

祖，而女主人使用跪坐女俑，这可能就是后者把柄不像男根的原因)。在凉山彝族奴隶社会博物馆收藏的“东汉金马碧鸡碑”中就明显存在对“禽鸟类”的推崇。^①清代绘制的不同版本的《百苗图》中都提到了“傩女官”的情况，看来女主人的身份和地位也是相当高的。明万历年间纂修的《贵州通志·地理》载：“(傩及各乌蛮)其俗尚鬼，故又名罗鬼。蜀汉时有济火者，从武侯破孟获有功，封罗甸国王，……自济火以来，千有余年，世长其上，勒四十八部，部之长曰头目。其头目，其等有九，曰九扯，最贵者曰更直，不若不拜，赐镂印鸠杖，凡有大事取决焉；次则慕魁、勺魁以致黑乍，皆有职守。”昆明羊甫头墓地出土的漆木祖柄器刚好也是九件，或可印证乌蛮头目“其等有九”的等级制度。



1. 战国时期内蒙古地区的东胡族遗留下来的挹取酒具“青铜祖柄勺”；2. 昆明羊甫头墓地出土的猴头形木祖和鹿头形木祖；3. 昆明羊甫头墓地出土的祖柄铜铲 (M113: 327)；4. 楚雄州博物馆在当地征集到的“彝族木撮”；5. 楚雄州博物馆在当地征集到的木制舟形“彝族种子盆”。

昆明羊甫头东汉墓葬中出土的铜案及相关器物 (M268:13) 的摆放位置使得上述推测带有一定的合理性，因为在此铜案上除了两个圆型的盘子外共有九只耳杯，其中正上方的那两只 (靠边的那只明显有纹饰，从摆放位置来看应该是女主人用的) 不光体积要大一些，还有意同盛食物的盘子和其他耳杯隔开一定的距离。从铜案中央隐隐约约出现的鸟形动物来看，男主人必定更倾向于用“水鸟形木祖”来饮酒。至于其他七件造型各异的祖柄器，笔者认为极有可能就是仿制兽头青铜匜的杰作。最近，在江川李家山第二次发掘中即出土一件铜制有盖筒形杯 (编号M68:362，通高 8.8、口径 5.5、底径 6.2 厘米)，盖隆起略作半球形，顶部铸有一立体蛙，昂首前视，蹲踞欲跃之势，盖后沿平伸出略呈球形的扳钮^②，这样的造型同羊甫头

① 凉山彝族奴隶社会博物馆编：《凉山彝族文物图鉴》，成都：四川美术出版社，2004 年版，第 41 页。

② 云南省文物考古研究所等编：《江川李家山——第二次发掘报告》，北京：文物出版社，2007 年版，第 91 页。



墓地M113中的漆木祖柄器非常相似。值得注意的是,李家山第二次发掘出土的两件铜匜(编号M69:189,平面略呈圆形,敞口,浅腹,微外弧,前端出方形流,后端有一半环耳)在造型上同耳杯非常相似。^①耳杯常用于饮酒,也可以盛装食物(晋宁石寨山墓地出土的一件较大的漆耳杯内还有一架鸡骨,楚雄州博物馆在彝族民间征集到的木制舟形“种子盆”从造型上来看与耳杯也很相似)。毫无疑问,我们可以把剩下的七件漆木器编成两类(因为从大小比例和造型风格来看,完全有进一步分类讨论的必要),其中的猪头形木祖(通高15.5cm)、“鹰爪形木祖”(通高15cm)和兔头形木祖(通高15cm)为一组,而鹿头形木祖(通高14cm)、牛头形木祖(通高13cm)、人头形木祖(通高12cm)和猴头形木祖(通高11cm)则作另一组,如果说不同高度的漆木器所代表的身份地位可能有差异,那么使用第一组漆木器的人必将坐在男女主人旁边的三个位置(在男主人旁边的是猪头形木祖),而使用第二组的人只能坐在对面的四个位置(最靠边的应该是猴头形木祖)。当然,从印度兰其佳岩画中描绘的九个手持“棒槌”的舞蹈者来看,这批漆木“祖柄器”倒像是某种祭祀活动时用的宗教器具,奇怪的是人物排列亦呈现“三对六”的模式,估计绝不会是偶然的巧合。

不同的人物造型和动物肢体的雕像可以象征贵族的等级制度,这是一种完全有可能出现的情况,因为相同高度的漆木器只有两组。漆木器在用材上被鉴定为两种阔叶材——樟属和杜鹃属及禾本科竹亚科植物,红色颜料有部分样品经确认为朱砂。令人叫绝的是那套十分罕见的漆木祖柄器主要采用树木粗结头部分(俗称树疙瘩)雕凿而成,雕刻者巧妙地将枝丫的上段处理成动物或人的头像,并将水平段加工成祖形柄,各种彩绘纹饰均以黑漆为底,然后再用棕红漆勾勒出来。尽管很多学者都主张说滇人肯定有“祈盼人丁兴旺,家畜繁衍的生殖崇拜”,但这批祖柄器上所透射出来的真实文化内涵还是有待于专家们做进一步的探究,甚至连那些已成“定论”的看法也值得商榷。笔者认为,不应该轻易否定祖形柄铜铲作为挹取酒具使用的可能性,比如说在内蒙古地区发现的青铜祖柄勺(战国时期东胡族留下来的遗物)就是由勺头和勺柄两部分组成,勺头呈圆底罐型,平口无沿,勺腹侧铸柄,呈男性生殖器勃起状,柄部中空,前端龟头下侧有方型小孔。整件器物造型生动,执握方便,适用性很强。然而,这并不是普通宴会使用的酒器,而是被赋予特殊含义的祭祀用品。据说早期东胡族的祭司们手执器物将酒洒向天空,祭祀万物,祭祀天神、山神和祖先,这是他们特有的古老习俗,后来北方草原的骑马民族都有此习俗,而且至今在蒙古族中仍然部分地保存着。^②昆明羊甫头墓地出土的这一堆动物肢体与贵妇人的漆木雕像,不排除有特殊的祭祀功能。日本民族学者白鸟芳郎和中国考古学家张增祺等人经研究发现,在滇国青铜器和北方欧亚草原游牧民族(如斯基泰人)的造型艺术中能够找到某种相似性,比如骑马猎手、动物格斗等图像就如出一辙,而通过杖头铜饰和带柄铜镜展现出来的文化信息也有遗传的因素。^③在印度岩画中出现的那九个手持棒槌的舞蹈者或许也是将酒洒向天空来祭祀主宰万物的神灵。

① 云南省文物考古研究所等编:《江川李家山——第二次发掘报告》,第91页。

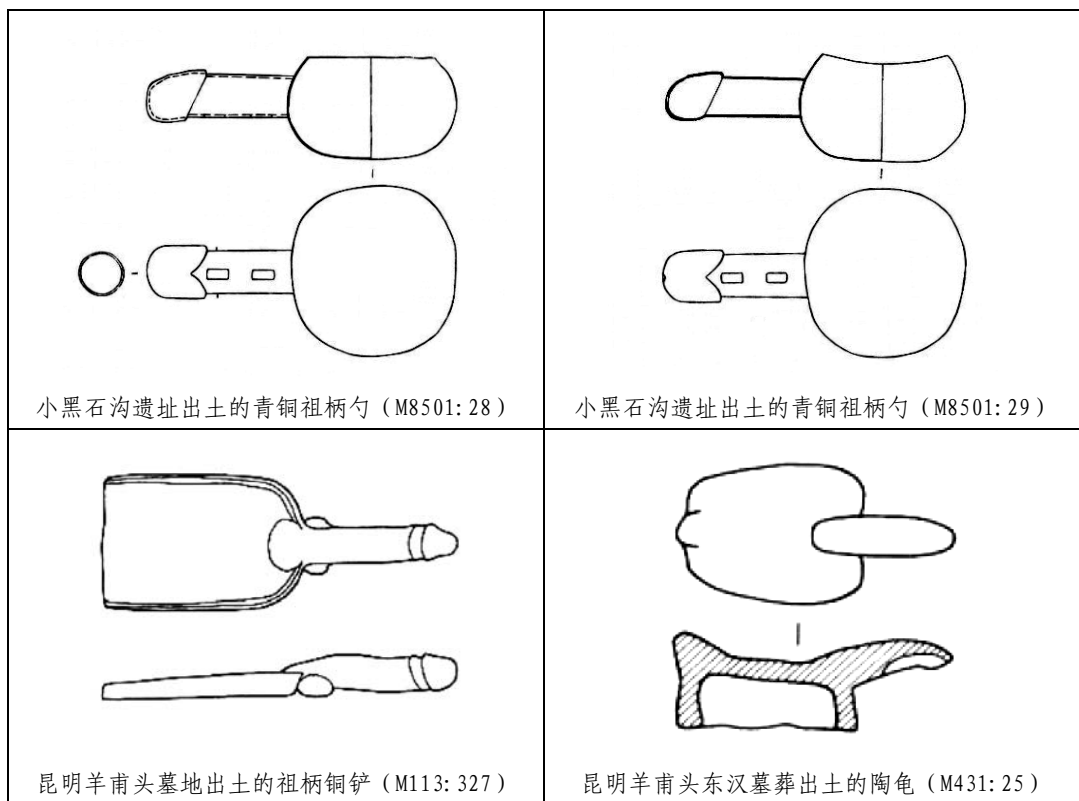
② 张慧媛著:《北方少数民族的酒文化》,呼和浩特:内蒙古大学出版社,2008年版,第124页。

③ (日)白鸟芳郎:《从石寨山文化中看到的斯基泰文化的影响——种族、民族的交流及其途径》,青山译,载《世界民族》1980年第4期;(日)白鸟芳郎:《从石寨山文化看斯基泰系统文化的影响》,载《云南文物》第10期(1980年);(日)白鸟芳郎:《石寨山文化的承担者——中国西南地区所见斯基泰文化的影响》,朱桂昌译,载云南省民族研究所编:《民族研究译丛》第1辑,1982年10月内部印行;张增祺:《云南青铜时代的“动物纹”牌饰及北方草原文化遗物》,载《考古》1987年第9期;张增祺:《再论云南青铜时代“斯基泰文化”的影响及其传播者》,载《云南青铜文化论集》,昆明:云南人民出版社,1991年版。



三、随葬“祖柄器”体现的文化差异

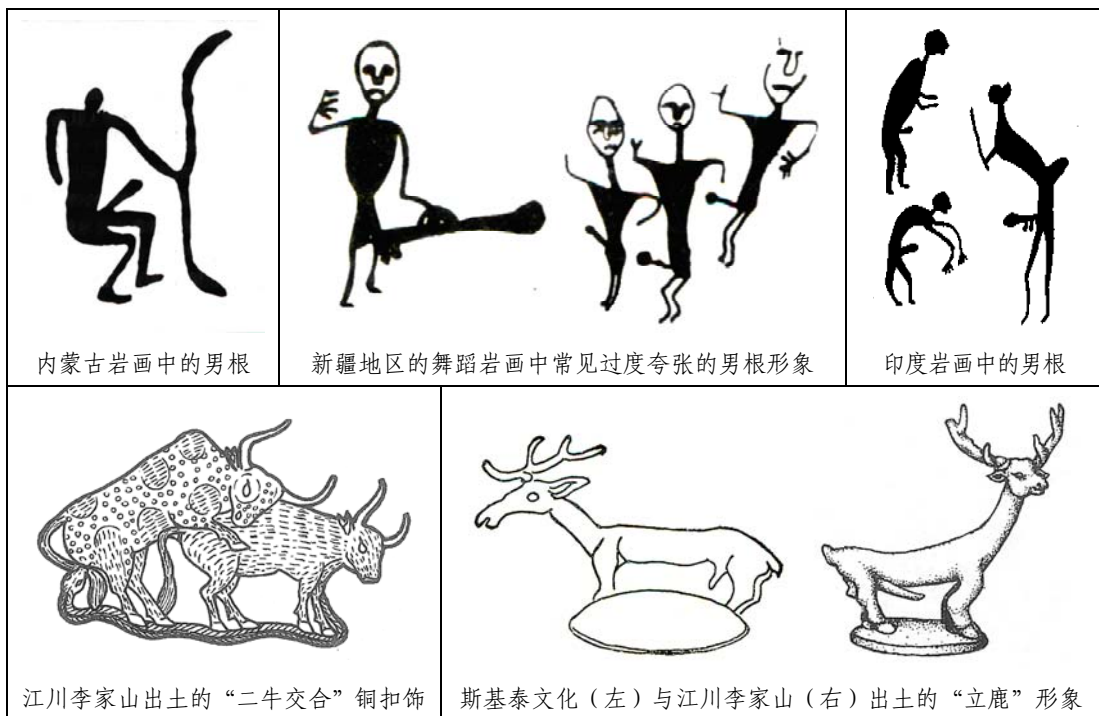
昆明羊甫头墓地M113 随葬的祖柄器在造型风格上有一些不容忽视的细节,就拿最具男根造型的鹿头形木祖来说,虽然顶端龟头的部位清晰可见(其他七件均没有直接对这一特征进行描绘),但其周径与根部相比并没有明显增大的倾向,这一特征也体现在祖形柄铜铲的造型理念中。2001 年 4 月,考古工作者在云南永仁菜园子新石器时代晚期遗址中发掘出一枚陶制的龟头形饰件(编号为T5052③: 20),通长仅 9 厘米,从直径看龟头反而比柱体部分要小得多。^①在中原地区的墓葬中发掘的青铜祖往往有意识地增大龟头部位的体积,却忽视对包皮皱褶的刻画,包括河南汝州出土的酱黄釉瓷祖也是这样。由此可见,古滇人对男根模拟物的造型风格绝非外来因素影响所致。在江川李家山采集的“男女交媾”浮雕扣饰(高 6.7、宽 2.5 厘米)中一位长发齐肩的青年男子正双手抱着他的性伙伴,整个勃起的阴茎被描绘得惟妙惟肖,就连根部的毛发亦清晰可见。既然古滇人并不刻意隐藏自己在造型艺术上的大胆与直率,那为什么不将所有的“把柄”都雕刻成完全写实的祖形柄呢?这是一个需要提出来重点讨论的话题,因为按照“泛生殖崇拜”的逻辑来推理,古滇人不仅要雕刻出造型夸张的男性生殖器模拟物,他们更应该展现女性在生殖功能上赖以存在的大乳房或者是明显隆起的腹部之类,谁都不会怀疑古滇人竟会缺乏这样的造型能力。从出土实物来看,滇国妇女的性别特征(比如胸部)几乎是一个完全被忽视的审美对象,显然这是与所谓的生殖崇拜相背离的地方。



尽管跪坐在铜鼓上的女俑衣着华丽,色彩鲜艳,发型高贵,但其面相丑陋,呲牙咧嘴,

^① 云南省文物考古研究所等:《云南永仁菜园子、磨盘地遗址 2001 年发掘报告》,载《考古学报》2003 年第 2 期。

倒是与常见的镇墓俑有些相似（只是没有伸出来的舌头）。在西南少数民族地区，人和动物的头部作为祭祀品一直保留到近代，但衔鱼的水鸟和“豹脚”到底与祭祀有什么联系呢？据说在楚国的漆器中也有一件“凤豹纹矢箛面板”^①，为木雕动物所组成，中部透雕一鸟，鸟头朝下做俯冲状，嘴咬住豹的前足；鸟的左右有凤与豹各一只，上为凤，下为豹，凤作站立状，豹作踞伏顾首状，可见禽鸟类的文化象征地位比猛兽还要高。如果从生殖崇拜的角度看，这几种雕像出现的频率完全赶不上蛇、蛙等水生动物。因此，随葬的祖柄器所要表现的核心内涵肯定与生殖崇拜无关，不同的造型特点受到原材料的限制，而作为把柄出现的“漆木祖”首先要考虑的就是实用性。即使有部分确实反映出“男根”的构思，那也仅停留在“写意”阶段，把柄顶端适当增大的特征可能是防滑所致，就像兔头形木祖和人头形木祖的把柄需要处理成棱柱形那样，或许跪坐女俑身后的“马腿”也有同样的效果。



1985 年，在内蒙古宁城县小黑石沟石椁墓中出土两件青铜祖柄勺，“一件稍残，另一件勺身呈圆底罐形，平口，腹侧接一把，勺把作男性生殖器形，‘龟头’下侧有两个方形圆孔，中空，通体素面，勺高 8.5、通柄宽 26.5 厘米。”^② 最近整理出版的《小黑石沟：夏家店上层文化遗址发掘报告》将其定名为“A型勺”，并有更加详细的介绍：“M8501:28，祖柄，中空，勺部为敛口，圆弧腹，圆底。柄背侧存有两个长方形穿孔。通长 26.3 厘米，柄长 12.5、宽 3.9 厘米，勺口径 11.3~12.5、高 9.2 厘米。M8501:29，形制基本相同，勺口透视呈弧状，通长 25.4 厘米，柄长 10、宽 3.6 厘米，勺口径 10.6~14.6、高 8.4~9 厘米。”^③ 从考古学角度看，小黑石沟遗址的主要文化内涵同中亚早期的骑马民族亦有密切联系。前面已经提到过，北方欧亚草原的斯基泰文化曾对云南青铜时代的造型艺术有过显著的影响，昆明羊甫头

① 陈善钰：《凤豹纹矢箛面板》，载《江汉考古》2004 年第 1 期。

② 项春松、李义：《宁城小黑石沟石椁墓调查清理报告》，载《文物》1995 年第 5 期。

③ 内蒙古自治区文物考古研究所、宁城县辽中京博物馆编著：《小黑石沟：夏家店上层文化遗址发掘报告》，北京：科学出版社，2009 年版，第 273~274 页。



墓地出土的青铜祖柄器和漆木祖柄器可能就是这种影响的结果。当然，滇文化中的男根模拟物在造型上还是有着百越民族的特色^①，比如说对“龟头”部位作更加写实的处理，而不是像北方岩画中常见的“交媾图”那样去有意夸张勃起的男性生殖器顶端，新疆呼图壁县康家石门子舞蹈岩画中描绘的男根几乎同印度岩画中舞蹈者手拿的“棒槌”差不多，可是印度鸠拉岩画中的男根却要相对含蓄一些。^②在滇国青铜器上能清楚看到性器的动物只有江川李家山出土铜针筒上的“立鹿”，就连“二牛交合”铜扣饰也没有肆意夸大动物生殖器的倾向。虽然鹿头形木祖在长度上占尽优势，龟头后端还有刻意雕凿的褶皱，但其太过于细长的整体特征还是有些像鹿的生殖器。昆明羊甫头东汉墓葬出土的陶龟（M431:25）从造型来看与祖柄器无异，然而在青铜时代并没有发现滇人对“玄武”有特殊的顶礼膜拜。

如果不是有意隐瞒真相，我们至少得承认迄今为止在云南境内仅发现一件“狭义”的男根模拟物（即“祖柄铜铲”，其他的“祖形器”可能都是想象出来的），然而在其他地区的墓葬中却发现很多写实风格的青铜祖形器。考古工作者证实，至少在西汉时期就已经有作为性工具出现的男根模拟物，比如说 1968 年在河北满城中山靖王刘胜的墓室中就发现三件随葬祖形器，其中一件为银祖（仿男性生殖器状，中空，后端有一近似圆形的套环，长 16.5 厘米），另外两件均为双头连体型铜祖（由两根相连的男性生殖器模型组成，包括阴茎和中空的龟头，阴茎根部相连，两龟头朝外约成 67 度角的磬折形），形制相同，一粗一细，细的直径为 2.3 厘米，粗的为 3.4 厘米，出土时较细的那根铜祖附近还有两个小石卵，恰似男性的睾丸，有学者据此推断汉代宫廷中可能存在着同性恋现象。在当时陪葬祖形器不仅是诸侯王的权利，普通贵族大概也有这样的需求，1982 年在西安三店村西汉墓中就出土了两件铜制祖形器，其中一件有浅龟陵，中空，根部有双榫，长 15 厘米、直径 4.2 厘米；另一件与满城汉墓银制祖形器相仿，长 17.5 厘米。1987 年在西安某公司仓库工地的西汉墓中又出土一件铜制祖形器，中空，根部有外侈之唇，上有三孔，长 13.2 厘米，直径 2.2 厘米。2001 年在湖北荆州高台汉墓中也发现有 7 件形制各异的铜祖随葬，最近在江苏盱眙大云山汉墓中也有随葬的铜祖。这些按照个人喜好特制的祖形器物实在与整个族群的生殖崇拜没有什么必然的联系。虽然在墓中随葬祖形器不排除有性崇拜的因素，但是每一个地区或族群的性观念随时都可能改变，不同时期出土的男性生殖器模拟物具有完全不同的潜在内涵，尤其是在性污秽观念产生以后更需要研究者作谨慎的分析。1999 年盛夏，考古工作者在汝州市公安局建筑工地发掘到宋代的夯土台基，夯土层中发现瓷祖 1 件，施酱黄釉，形制逼真，在接近根处有一圆孔，径 0.8 厘米，通体长 17 厘米，根径 5 厘米。因为这件瓷祖的完整无损，所以发掘报告推测它“是筑夯过程中有意放入的，其用途可能与奠基或宗教信仰有关”。^③陈星灿认定这就是古代实用的“角先生”，然而“这埋在夯土中的角先生，是单纯仪式性的镇邪之物，还是把实用之物用作镇邪之用，确是不甚明了”。用角先生寻乐在古代似乎是一个不争的事实，随着角先生实物的出土，说明古代春宫画中描写的场景基本上是真可信的，接下来的问题是为什么要把角先生埋在夯土中用于辟邪？原来这是古人逻辑思维的产物，在他们那里，尽管使用角先生的行为不会

① 台湾树德科技大学人类性学研究所的江华如、简上淇和阮芳赋三位学者合作撰写的《生殖崇拜与近代台湾性图腾》（载《历史月刊》第 259 期，本文最后所附的四张图片均采自该文）讨论了从台北、彰化等地收集的男根模拟物的图像资料，值得注意的是台湾彰化县四面佛寺的木雕“生命之神”是从泰国引进的。从造型理念来看，百越民族的男根模拟物似乎更接近湖北荆州高台汉墓中出土的那种青铜祖形象，即龟头部位的周径比阴茎体大不了多少，尤其明显的是台北县万里百花宫内的“阳神爷”和“有求必硬”的木雕男根。

② 李森、刘方编绘：《世界岩画资料图集》，北京：中国工人出版社，1992 年版，第 86 页。

③ 河南省文物考古研究所等：《河南汝州市区古代遗址发掘简报》，载《华夏考古》2000 年第 3 期。



让他们比现代人更感到多么难堪，但那毕竟是与污秽和不洁联系在一起的，而污秽正是镇鬼祛邪的法宝。比如中国近代的用寡妇祈雨，世界各民族给孩子取诸如粪堆、猪狗甚至流氓等等的名字，对庄稼说污秽的话等等，都不过是这种心理的反映。如此说来，那埋在夯土中的不洁的角先生或许正是某人解欲的实用品吧！^①



考古学家将出土精美漆木器最多的 M133 确定为西汉中晚期的贵族墓，因为陪葬铜祖的墓主人在当时多为非王即侯的刘姓子嗣及其家属（经过专家论证，江苏盱眙大云山 1 号墓的主人为第一代江都王刘非），可见长眠于滇池东北岸的墓主人可能就是某位“隐形埋姓”的汉王室成员。据唐代樊绰撰《云南志·云南城镇》记载：“晋宁州，汉滇池故地也。在柘东城南八十里晋平川，幅员数百里。西爨王墓，累累相望。”众所周知，在晋宁石寨山 M6 中出土了金质的“滇王之印”，而在曲靖珠街八塔台墓地则出土有“辅汉王印”，看来汉族大姓势力渗入滇池周围地区所创造的历史可能要比人们想象的更加复杂。既然 M133 存在人殉（在腰坑内有人头骨），那么造型各异的祖柄器亦可看作是墓主人钟爱无比并执意要将其陪葬的“漆木俑”。根据人口考古学的测算方法，即墓葬与现实人口的比例为 1：5，以此测算残存的昆明羊甫头墓地所代表的聚落人口数大致为 4000 余人，而环滇池地区类似的 10 个墓葬区所代表的聚落人口数就能达到 4 多万人（这应当还是一个保守的估计）。昆明羊甫头墓地有明显的规划性，这是公共权力存在的证明，墓葬的层级化已能清楚地反映其社会的复杂程度以及公共权力分配和集中的程度。据说，在中国古代太监死后都有陪葬瓷（或陶）制男根模拟物的做法，以求让其完尸有面目去见列祖列宗，这种观念的产生和阉人的出现有脱不开的干系。如此说来，至少也不应当完全排除 M113 的男主人作为太监的可能性，因为搜寻滇国存在宦官制度的证据

① 陈星灿著：《考古随笔》，北京：文物出版社，2002 年版，第 134~138 页。

是一个极其漫长的过程，就像证明滇池周边地区曾经存在过奴隶制度或人殉那样。无论如何，“泛生殖崇拜”的理论并不能够解答人们心中的疑虑，比如说在明清文学作品中经常提到的“緇铃”或“景东人事”这类性器具，说不定哪天就碰巧从某地的墓葬中被人们发掘出来，显然这并不能够当作古代云南人曾有过生殖崇拜的铁证。



1. 云南永仁菜园子遗址出土的龟头形陶饰件(T5052③: 20); 2. 江川李家山采集的男女交媾铜扣饰线图; 3. 贵州苗族祭祖时制作的木雕男根模拟物; 4. 湖北荆州高台汉墓出土的青铜祖; 5. 台湾台北县万里百花官内的“阳神爷”; 6. 台湾彰化县四面佛寺内用大理石雕刻的“生命之神”(局部); 7. 台湾彰化县四面佛寺从泰国引进的木雕“生命之神”; 8. 台湾台北县万里百花官内“有求必硬”的木雕男根模拟物。

生殖崇拜在人类文明的早期阶段曾作为普世价值表现出不同的类型和特征，但它绝不会被某些特权阶层所独享或垄断。即使在滇文化墓地陪葬男女交媾的青铜扣饰，其传播范围也是非常有限的，这些造型各异的青铜扣饰多出土于大中型墓葬，在小墓中极其少见，表明它们是一种高级装饰品，主要被当时滇国的王侯贵族所拥有。同样，漆器在汉代是作为奢侈品出现的，在河北满城汉墓、江苏盱眙大云山汉墓和湖北荆州高台汉墓中都有大量漆器，这些大墓中随葬的铜祖肯定也属于不可多得的“宝贝”，因此不排除诸侯王妃或贵妇人争相收藏的可能性。李昆声先生也认为昆明羊甫头墓地随葬祖柄器的宗教意义与“祖”并不相同，因为属于“滇文化”的一大批墓葬（在晋宁石寨山已发掘过 86 座，江川李家山发掘过 86 座，安宁太极山发掘过 17 座，还有呈贡天子庙等）中从未出土过“祖”或“祖柄器”。昆明羊甫头清理“滇文化”墓葬 495 座，而“祖柄器”全部出于M113 的腰坑内，该墓随葬器物丰富华贵，其主人当系大贵族无疑。奇怪的是，众多“祖柄器”都集中出土于这一座大墓，而别的数百座墓内均未出土过这种器型，可判定这种“祖柄器”没有普遍意义，合理的解释只能是墓主人即这位大贵族的个人爱好，但这些器物又制造得那么逼真，那么惟妙惟肖，因此不排除有



类似于现代的“性工具”和“性用品”的用途。^① 昆明羊甫头墓地并没有发现其他可以辅证生殖崇拜的实物。从出土情况来看，祖柄铜铲和整套漆木祖柄器都是在M113 的腰坑最底部被发现的，这一细节说明它们是最先被人放进去的，足见其珍贵和不可多得。当然这批祖柄器也不排除是私自制作或跨地区贸易的结果，肯定不好轻易示人，即使在滇国贵族阶层内部也难以推广。遗憾的是M113 在发掘前就已被盗，主墓室四周的椁木均被破坏，墓室内仅残存少量陪葬品，墓主人相关信息的缺失对于揭开祖柄器之谜造成了极大困难。从文化传播的角度来说，滇国王室及其家族成员并没有在墓室中随葬祖柄器的嗜好，这种做法可能直接受到了外地葬俗的影响，这就是昆明羊甫头东汉墓葬中很难再现地方特色的原因。长期以来云南史学界曾就“庄蹻王滇”的真伪展开激烈争论，考古学家对此普遍持谨慎态度，因为他们没有在滇池周边地区的古墓葬中发现可以证明“楚文化”在场的证据。不管怎么说，昆明羊甫头墓地出土的祖柄器或可算作一种全新的陪葬制度，而且从民族意匠来看早已融合了欧亚草原斯基泰文化与南方濮越民族造型艺术的婉约风格。真不知道“敏感”的祖柄器能不能连接起滇文化与楚文化之间沟通的桥梁，这是在今后的研究中值得继续关注的问题。

① 李昆声：《考古材料所见生殖器崇拜考——以云南史前及青铜时代为例》。





【中国少数民族婚姻家庭】

贵州苗人的婚姻外谈情与调情^①

简美玲

(台湾新竹交通大学 人文社会学系)

摘要: 贵州东部苗人的游方, 可能为人类的婚姻与情感的关系, 提出另类的解释观点。因为他们所形成的谈情天地, 能在宽广的社会约束里, 让每个人的一生有较长时间, 可在特定场合持续拥有表达个人情感与情欲的自主性。在苗人村寨的日常与仪式的脉络里, 游方突显为两种类型。其一是长期游方: 不受婚姻局限, 而能维系一辈子的谈情关系; 其二是短期游方: 谈情以婚姻终结。本文探讨苗人如何在一个高度结构化与制度化, 以及在社会身份、年龄与性别有清楚分类的社会, 通过情歌等口语艺术的展演或亲密、戏谑的肢体语言展示, 一方面再现交表亲的联姻关系, 同时也穿透已婚与未婚的界线, 以及称谓与系谱的辈份关系。换言之, 苗人游方的制度化谈情, 除了成就婚姻与社会认同, 也在心理面向确认情感与情欲是个人认同的重要形式。

关键词: 婚姻; 制度化谈情/调情; 苗族; 西南中国

一、引言

不会有任何一个社会的女人对她们伴侣婚外的风流韵事毫不关心。^②即使是对于两性的性采取双重标准的社会, 大多数女人面对她们的伴侣与另一位女人发生性关系, 仍会焦虑不安与忿怒。多数的女人认为, 即使是一段偶然短暂的性关系, 亦有可能逐渐地破坏婚姻的束缚。因此, 无休止的警戒是必要的。大部份婚外风流韵事的研究, 都只着重于所在社群对此的反应态度。本研究注意到有些双重标准的社会里, 男人牵涉到风流是被容许的, 然而女人则否。有些文化则是将感情与性的牵涉作了区别。例如, 发展心理学家发现美国女性清楚地区别了感情的出轨与性的出轨之间的差异。对于美国女性, 婚姻中情感消逝或其它关系的威胁, 大于伴侣与陌生人偶然的一段性关系。概括而言, 美国年轻男性较为在意伴侣在性方面的忠贞, 相对的, 美国女性较为重视伴侣在情感上的忠贞。^③然而, 仍少有文献探讨女性如何看待伴侣在正式或非正式场合与他人的谈情或调情。^④

【作者简介】 简美玲, 人类学博士, 台湾新竹交通大学人文社会学系副教授。

① “Extramarital Court and Flirt of Guizhou Miao”, *European Journal of East Asian Studies* 8.1 (2009) 135-159, 論文初稿曾於第十六屆世界人類學與民族學大會“人類婚姻家庭的多樣性與文化變遷專題會議”中宣讀, 現已收入瞿明安、施传刚主编的会议论文集《多样性与变迁: 婚姻家庭的跨文化研究》一书中, 即将由知识产权出版社出版。

② Jankowiak, W., M. D. Nell and A. Buckmaster, *Managing Infidelity: A Cross-Cultural Perspective*, *Ethnology*, Vol. 41, No. 1 (2001), pp. 85-101.

③ Shackelford, T. K., M. Voracek, D. P. Schmit, D.M. Buss, V. A. Weekes-Shackelford, and R. L. Michalski, *Romantic Jealousy in Early Adulthood and in Later Life*, *Human Nature*, Vol. 15, No. 3 (2004), pp.283-300.

④ Buss, D. M., *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating* (New York: Basic Books, 1994).





Fangf Bil是一个苗族村寨，位于贵州清水江上游处的山腰上，形成黔东中央苗族北方群的一部份。^① 当地居民自称为Hmub，与Hmong为同族源的分支。这个村寨在 1998 到 2003 年之间由超过三百三十个家庭组成，约一千五百人。它被区分为十一个小寨 (vangf)。每个小寨的居民都归于某个父系宗族底下后裔的一部份，并共享一个普通的中国汉姓氏(如张或唐)。1998 至 2000 年我到此进行民族志田野研究，当我第一次听说这个寨子的男女谈情或调情是可以出现在婚姻之外时，十分疑惑当丈夫刻意地在晚间与其它女子谈情或调情时，男人的妻子是否会感到忿怒或嫉妒。不过寨子里的叔伯妈跟我说：「不会的，我并不会因为丈夫在夜晚唱歌给别的女人听而生气，因为有女人要听他唱歌，表示他有副好嗓子。」在这篇文章我以谈情或调情这两个词汇来解释Fangf Bil村寨的游方。我将会在本文详述细节，说明游方在当地如何被定义与使用。简略而言，游方对于寨子的苗人来说，能够穿透未婚与已婚的界线，创造一个婚姻外谈情或调情的区域 (flirting zone)。苗族的婚外谈情文化与西南中国的另一支少数民族拉祜(Lahu)形成明显对比。拉祜族伴侣间的亲密关系，与一夫一妻制婚姻为同一事物。爱情表现在婚姻中夫妻两人的和谐与相互配合。^②虽然苗人村寨的婚姻也是行一夫一妻的专偶制，尤其夫妻关系一直持续至往生(这可以从苗人在各种生命仪礼都以成对公婆来喊祖先的信仰与行动看出)。但是一夫一妻的专偶关系似乎与制度性的婚姻外谈情与调情并不冲突。我在这篇文章将指出贵州苗人的游方，可能为人类的婚姻及情感的关系，提出一种特定的解释。因为他们所形成的谈情或调情的习俗，能在村寨整体的社会约束里，让每个男人或女人的一生有较长时间，可在特定场合，持续拥有将个人的情感乃至情欲，予以自主的表达。换言之，在日常及仪式脉络里，苗人游方突显为两种类型或特性。其一是不受婚姻局限，而能维系一辈子的谈情关系。其二则是短期的谈情：后者所指的就是游方的伴侣结为夫妻的婚姻关系。相对的，呼应前者的则有游方情歌对唱的歌词所展现的婚姻与谈情/调情非一对一的对应性；以及亲密的身体语言互动背后，游方男女的系谱网络为已婚与未婚可交错并置的交表姻亲身份。本文探讨苗人如何在一个高度结构化与制度化，以及在社会身份、年龄与性别有文化上之清楚分类的社会，仍能为个人私密的情感与情绪创造一个共享且独特的天地。换言之，苗人游方的制度性谈情与调情，除了指向婚姻，并也是一种社会机制，让苗人对自我的认同，不只是社会人（这是亲属与婚姻的古典文献主要探讨方向），同时也是心理人。亦即游方除了成就婚姻与社会认同，也在心理的层面确认情感与情欲是形成与维系个人认同的重要内容。

二、谈情与婚姻

就美拉尼西亚西北部原始族群之性生活，人类学家Bronislaw Malinowski注意到「性」这样的主题，必须放诸所属的习俗制度的背景里来探讨^③。在早期的人类学文献，谈情多半未被认为是个重要的习俗。Malinowski是少数的例外。他认为，爱、情欲、巫术与神话，共同形塑特定的谈情文化。然而，他的理论尚未涉及谈情在人群的社会生活里是否自成其特有的完备性。Malinowski表示：「谈情是一个阶段，婚姻的准备阶段，而婚姻又仅是家庭生活的一个层面^④」。即使Malinowski强调谈情的功能性，他总是将之视为较大社会建构的一部份，而不认为谈情在社会功能之外还有独立存在的项。谈情的社会功能往往被过于简单的连系到婚姻的缔结。另有一些对美国谈情文化的研究也发现，尽管年轻的美国人在挑选伴侣时相对自主，但「在遇见未来伴侣前，他们平均只经历两段亲密的关系^⑤」。根据这项发现我们或可说，^①

① 杨庭硕，人群代码的历时过程：以苗族族名为例，贵阳：贵州人民出版社，1998），页 99。

② Du, S. S., *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality among the Lahu of Southwest China* (New York: Columbia University Press, 2003) .

③ Malinowski, B., *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. (London: Routledge & Kegan Paul, 1982[1932]), p.xx.

④ Malinowski, B., *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, p.xx.

⑤ Cate, R. M., and S. A. Lloyd , *Courtship. Sage Series on Close Relationships* (London: Sage Publications,





美国人的谈情与婚姻，与美拉尼西亚人的谈情与婚姻，并无太大的差异。

相对于前述人类学或社会学的文献，主要讨论谈情为婚姻的准备阶段；以叙事或展演为主的文学研究则指出谈情的不同面向，以及谈情与婚姻非必然关联的特性。这些文学作品探究谈情与婚姻之间纠缠的关系^②。如Ellen Rothman透过分析日记、书信等史料档案，强调个人经验和谈情的叙事性，并指出「谈情并非线性进程，而是一种参杂期待、经验、习俗的混合物[……]谈情的本质抗拒着确切的解释。爱情的变化、配偶的选择和面对婚姻时人们的决定，这些对局外人而言总是神秘且不可思议」^③。

着重于伊丽莎白时期的语言与文学研究，Catherine Bates也研究谈情所展现的修辞性。她认为谈情具有「高度微妙且异常复杂的文学与政治的过程」^④。用她的话来说「谈情是纤弱、忧虑、危险的过程。依赖着真诚表象的有效性与细心的算计。谈情需要持续不断的保持其慎重、机智与敏锐」^⑤。如同一个高度系统化的体系，谈情使真诚与欺骗，处于戏弄、纠结并置的模式^⑥。有了对谈情的这般了解后，在Bates的作品中，就不难理解她指出谈情与婚姻之间的矛盾性：

无论谈情被认为完全地存在于婚姻之外，或者被视为婚姻的序曲，重要的是，谈情绝对与婚姻不同。谈情代表着一种与婚姻之间独特矛盾的，且含混的关联性。由于它延续了「初步的程序」一指在婚姻之前，或配偶单位之外发生的事，因而在象征婚姻的法律之外，暂时性地存在着^⑦。

“如果你坚持在谈论热情时讨论婚姻，我们很快地将停止了解彼此”（引用自Comtesse de Carigliano in Balzac, “At the Sign of the Cat and Rocket”）^⑧。婚姻和男性与女性个人幸福的矛盾，即是*Husbands, Wives and Lovers*一书的主题^⑨。Patricia Mainardi在这本书讨论十九世纪法国艺术与文学所再现的缺憾中的婚姻。Mainardi由通奸的争议检视婚姻与个人情感之间的矛盾性(contradiction)，并通过史学叙述，与文学、艺术的再现，探究现代社会中个人的幸福所涉及的男性与女性之间的理想关系^⑩。

经由前述的文献回顾可知，谈情与婚姻被视为功能性的关系，是早已存在于文献的描述中¹¹。部份文献认为人们通过谈情，从单身转移到已婚状态，在身份上是单一的线性发展^⑪，

1992), p. 32. Robins, E. and T. L. Huston. 1983. ‘Testing Compatibility Testing. Paper presented at the National Council on Family Relations Annual Meeting’, St. Paul, MN.

① Cate, R. M., and S. A. Lloyd, ‘Courtship’, in S. Duck (ed.), *In Handbook of Personal Relationship* (New York: John Willey, 1988), pp.409-427.

Cate, R. M., and S. A. Lloyd, *Courtship*, p.3.

Lloyd, S. A. and R. M. Cate, ‘The Developmental Course of Conflict in Premarital Relationship Dissolution’, *Journal of Social and Personal Relationships*, No.2 (1985), pp. 179-184.

② Rothman, E., *Hands and Hearts: A History of Courtship in America* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1984).

Bates, C., *The Rhetoric of Courtship: In Elizabethan Language and Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Mainardi, P., *Husbands, Wives, and Lovers: Marriage and Its Discontents in Nineteenth-Century France* (New Haven: Yale University Press, 2003).

③ Rothman, E., *Hands and Hearts*, p.5.

④ Bates, C., *The Rhetoric of Courtship*, p.2.

⑤ Bates, C., *The Rhetoric of Courtship*, p.2.

⑥ Bates, C., *The Rhetoric of Courtship*, p.2.

⑦ Bates, C., *The Rhetoric of Courtship*, p.19.

⑧ Mainardi, P., *Husbands, Wives, and Lovers*, p.213.

⑨ Mainardi, P., *Husbands, Wives, and Lovers*, p.213.

⑩ Mainardi, P., *Husbands, Wives, and Lovers*.

11 Malinowski, B., *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*.





部份则指出谈情与婚姻为对话与缠绕的关系，也因此谈情的制度或习俗并非通往婚姻的明确路线^②。我认为前述文献所探讨的谈情与婚姻之间的关系，无论是线性的关联，或对话的关联，都在理论化谈情的严肃性。而本文所探讨贵州苗人游方的独特处在于他们以制度性的两种谈情或调情的形式，长期的游方与短期的游方，展现谈情与婚姻间不同关系的并置。

三、苗人的婚姻

婚外游方的存在，与苗人婚姻(at *khait*)的三大结构密切关联：双边交表婚制(bilateral cross-cousin marriage)、村寨内婚 (village endogamy) 和婚后双居住制 (duo-local post-marital residence)，也有文献称之为延迟让渡婚姻)。这个村寨的亲属称谓体系，与南亚的Dravidian 称谓体系相似，结合了指定型的双边交表婚的理想与实际。^③就类推型的亲属关系，Fangf Bil 的妇女至今仍和类推的母方交表亲，以及类推的父方交表亲属进行联姻。也就是，父亲姊妹的女儿嫁给母亲兄弟的儿子(FZD/MBS)，或母亲兄弟的女儿嫁给父亲姊妹的儿子(MBD/FZS)。^④不过，交表婚制的实行，与Fangf Bil亲属家族如何分类相关。这是一个清楚区别近亲与远亲的社群。因此，双边交表婚的对象通常不是系谱上真正的FZS或MBS，而是相隔几代远的父方或母方的交表姻亲；亦就是，他们之间互相有关的，是称谓上的等同。不论是FZHBS，FZHFBS，或FZHFFBSSS，在称谓上都等同于FZS。同样的，不论是MFBSS，或MFFBSSS，在称谓上都等同于MBS。与交表联姻平行的，是Fangf Bil村寨的二元体制。全村寨的村人区分为*gad ghat* (以父系为中心的结群或称主人)和*khait* (姻亲或称客人)。前者的成员之间禁止内婚，后者成员则是优先婚的对象或团体。在Fangf Bil村寨内，以*ghat* 和*khait*为人群之间的核心关系，标示着亲属关系在此社会的重要性。

村寨内婚亦是考察此村子交表婚姻实践的另一项重点。Fangf Bil 总人口数中的百分九十为张家与唐家两个可相互通婚的婚姻集团。这两个婚姻集团相互通婚的比率远超过与外面村寨的婚姻；而两个婚姻集团内的六个小寨，大多数的娶妻皆相互依赖。简言之，这两个通婚群组似乎组成了近似明确的二元结构。最终，多数的婚姻经由双方交表婚制的类别系统发生在村寨内。

婚后双居住制为影响长期的谈情制度化的第三个习惯因素。大体而言，苗人村寨的新娘并不会在婚礼后与新郎同居，反而立即返回娘家与其所出的亲属同住。这个居住习俗被称为 *niangt zix*，逐字译为在家坐着，或者在家停留。妻子唯有在节庆期间，或欲帮忙丈夫家农事才会来拜访丈夫的家，直到第一胎孩子出世为止。这段期间，妻子仍穿着未婚女子的服饰。无论是白天参与农务，或者夜晚参与游方活动，这些妻子大多与其它未婚女子，亦或其它已婚且同是在娘家停留的女子，相聚渡过。^⑤ 在婚后双居期间，妻子与丈夫皆可自由地、独立参与任何游方活动。妻子待在自己双亲家中时，仍可单独与夜晚在其房间窗外的男性谈爱或戏谑玩笑。投入于婚外的游方(extra-marital courtship)，妻子私人的闲聊时间与个体的情感不受婚约拘束，直到她自己成为母亲并与丈夫同居。在苗人的村寨里，多数的妻子在结婚

Cate, R. M., and S. A. Lloyd, *Courtship*.

① Rothman, E., *Hands and Hearts*.

② Bates, C., *The Rhetoric of Courtship*.

Mainardi, P., *Husbands, Wives, and Lovers*.

③ Chien, M. L., Relationship Terms, Cross-Cousin Marriage, and Gender Identity: The Fanpaizai Miao of Eastern Guizhou. The Workshop on Kinship and Economy on the Yun-Gui Plateau. Institute of Ethnology, Academia Sinia, Taipei. May 19, 1999.

④ FZD 指父亲姊妹的女儿；MBS，母亲兄弟的儿子；MBD，母亲兄弟的女儿；FZS，父亲姊妹的儿子；以下为本文所采用的亲属称谓的缩写符号：F=father, M=mother, B=brother, Z=sister, G=sibling, E=spouse, S=son, D=daughter, P=parent, C=child, e=elder, y=younger, ms=man speaker, ws=woman speaker, etc.

Barnard, A. and A. Good, *Research Practices in the Study of Kinship*. (London: Academia Press, 1984), p. 4.

⑤ 她们相互为远房的堂姐妹。





后一至两年即会成为人母，极少数在娘家待五年以上。无论妻子或丈夫的年纪多大，若尚未生孩子，他们仍然被认为是年轻女子与单身男子；他们之间婚姻的状态是模糊、不明显的。大致来说，交表婚制与村寨内婚的结合，持续一代接一代地，创作出一个小世界，并藉由婚后双居保留了一个区域，一个穿透谈情与婚姻之界线的区域。除了制度的方面与制定的规则，我们需要以社会行动者的角度来看苗人的婚姻。

部份 Fangf Bil 村寨的婚姻可能有相当时日的游方谈情，但也有不少婚姻就是发生在一段短暂的游方之后(短则从相识、谈情到嫁娶仅仅三、四天)。婚姻可以是公开的婚姻(*ghaif zix bat mongf*—逐字译为新娘由双亲送离开家)，或者私奔(*at dlius mongf*—逐字译为悄悄地离开家)。近年来多数的婚姻，无论是公开婚或私奔婚，主要由年轻人自己决定。核心家庭—包含一对伴侣与他们未当家(未婚且未育子)的孩子，是苗人村寨最常见的家庭形式。

进行物的生产与人的再生产，互相分享见解、知识、情感和合作，是每对已婚伴侣日常生活中的显著面。夫妻在家经常谈话，尤其在进餐时间。他们讨论农事和家务的分配，交换如何解决家庭问题与养育孩子的想法，分享在村寨内流传、耳闻的消息、笑话、谣言、丑闻八卦等或争议。我在 Fangf Bil 进行民族志田野时，时常有机会在家屋内听到夫妻聊天，但有时亦会听到夫妻大声争吵，或偶尔目睹夫妻打架。夫妻在家里的互动似乎很平常；但他们在户外空间对彼此刻意的冷淡，却使我印象十分深刻。无论是上坡工作、参与仪式活动或走访亲戚，在这些场合夫妻必然分开走出家门，并分别与同性的本家亲属偕同前行。一对已婚的伴侣在家外、村内走在「一起」，是被认为不礼貌且不妥当的行为。相反地，在公众的目光外，苗人实际上追寻着私下的偶然会见，使他们能投入情感的满足，且与异性间亲密的互动—也就是游方(*courtship* 或 *flirtation*)。

四、游方谈情

在许多社会里，*courtship* 是很平常的一种以婚姻为目的的习俗。就 Fangf Bil 苗人而言，在游方期间，男性与女性花费相当长的时间相处，藉由谈话、唱歌与亲密而非(必然)关乎性的身体接触，以及私人感情的表达。然而，游方却并非如此必然与单纯。

1、长期与短期

Fangf Bil 存在着两类不同期程的谈情与调情：长期的游方和短期的游方。长期的游方可说是持续一辈子的时光，而短期的游方则以分离，或者进入婚姻为其结果。不过无论长期或短期，谈情或调情的构成特征都是相似的：它们有别于专属、排他的浪漫情感。可是，长期与短期的游方的差异，却没有被当地观点严密或明确地表达。Fangf Bil 苗人将「年轻人」定义为，青少年至成年人，包含完婚数年仍未育有小孩的中年男女。简言之，未婚男女(不论单身或离婚)，和已婚未生子的男女，皆被认定为年轻人。他们被允许自由地参与游方活动。不过已婚男女参与游方存在着一些不同的规定：已婚的女人可与任何男人游方直到她成为人母，已婚的男人直到成为人父仍然可继续参与游方活动，直到他的孩子进入十来岁的青少年为止。

村寨里年轻女孩手工编织的花腰带，或者母亲编织与手工缝制的苗衣，通常是游方场合的男女作为象征长期游方情感的交换物。男人通常保留着两到三条从前爱人所赠的花腰带。直到他的女儿长到二、三岁，能够穿着传统苗族服饰时，就将先前爱人所送的花腰带系在女儿的围腰上。如果爱人所送的整套苗衣是两人分手的纪念品，无论男人或女人都会将爱人送的苗衣保留着，直到自己三十至四十岁以后，年纪渐长了就穿在自己的身上。由这种花腰带与苗衣的交换物的文化表征，我们看到了长期的游方关系可延续一辈子之所在。

Fangf Bil 苗语的 *iut fub*，字面上译为游方，指到处去走村寨与随处游荡。不过游方所衍生的语意有性的暗示，所以通常这个苗语语汇，是不会出现在苗人日常对话中。尤其在谈话时，有与说话者不同性别的长辈在座时，更必须严格谨守语用上的回避法则。村子里的人无论男女通常以 *at zot* (闹着玩)、*lof vud* (休息一会)、*god* (相聚一块)、*niangt* (坐着)等日常用





语来表达游方。游方是苗族社会生活中不可避免的部份，具有特别安排的时间与空间，和特殊分类与识别的个体。平常的日子里，游方可每晚为年轻人举行。晚餐后，老年人与小孩早早就寝，整个村寨进入黑暗与寂静的状态，除了每个家庭窗口露出的微弱灯光。经过了一段寂静后，在夜晚不被限制、精力充沛的口哨声(*kot ghait*)响起，配合着脚步声，与低声的谈话。男孩先呼声邀女孩进行游方交流。因此，唐家家族的男孩忙着赶往张家家族的小寨，反之亦然。当脚步放慢，男孩轻敲女孩房间的窗邀她谈话。假若女孩打开窗，他们也许轻声交谈。但若是一群男孩挤在一个女孩窗前，他们的谈话必然吵闹地参杂着诙谐的言辞。

想游方的男孩们亦试图找出一群女孩聚集的场所，并加入女孩们的聚会谈话。午夜后原先成群的谈话，则转为一对一的谈情，称为 *ib laik del ib laik* (一个喜欢一个)，通常持续至夜半，直到鸡啼一次或两次，甚至破晓时分。

如同前几段论述，被认定为年轻人的苗人可参与游方谈情。不过，年龄和身份(已婚或单身)的严格限制并不存在。不同婚姻状态(已婚与未婚)和年龄的男性女性间的游方亦会发生。年轻的女性与非同年龄群组的男人谈情时，明显地表现较为抑制。例如，有一次在少女们聚会型的游方活动中，我听见一位年轻少女称一位将手放在她肩膀的男子：*daid nenk* (MB, 远房的母系姻亲)，并试图推开他的手。另一晚，我观察到一位十七岁的未婚少女，兴奋地与一位中年男子相谈。这男子已有一位十岁的儿子，她称呼他为 *but* (姐夫)。第三个例子则是在 *nenk ghait lingf* (姐妹节)期间，一群未婚女孩，邀请了一群已婚且为人父的男子，一同到村寨附近的小坡游方。这群女孩称呼这些男子为 *Dand* 的父亲，或 *Zent* 的父亲。*Dand* 或 *Zent* 为男子们最年长儿女的名。无疑地，这些女孩是可以在这种场合公开的表达她们对于这些成年男子们的兴趣，不过这仅是短暂的谈情。同样的，对于这群已婚的中年男子，这也是短暂的谈情，但却是婚后的游方。

游方时穿着类似的女性可能为未婚或已婚。女性婚后住娘家时，她的穿著打扮相似于其它未婚女孩，同样地盘起头发、配戴花朵、首饰与穿 *ut Diuf* (汉族的服饰，指在街庄市场买的成衣)。再者如同未婚的女子，她可自由地在夜晚参与游方活动。藉此，制度化的游方聚会开放给任何人。女性的穿著，象征流动性的符号，掩饰两种形式游方间的界线。

2、身体与亲密

如同前述女人的服饰，游方里的身体与亲密的交换，也同样在模糊长期游方与短期游方的界线。在苗人的游方文化里，公开地表现亲密，或调情的肢体接触是很平常的。一位游方的伴侣，可被允许将手放置在她的肩膀、腰部或腿上。在游方的适当时间、场合下，男女间谈情或亲昵的身体接触，是可被接受的。若年轻人违反这些规则，会受到年长者的斥责。身体与亲密也会跨越婚姻的界限。我曾在一个婚宴后的返程亲眼看到新郎握着新娘的好友并也是父系平行的堂表姊妹的手调情。无论这女孩喜不喜欢被这新郎拉手调情，只要这姑娘未婚(严格说是未当家)，他是允许公开地触碰姑娘的手或身体(如肩膀或腰部)。这在苗族社会是很平常的。这样公开展示的身体与亲密的交换所联结的人群关系，可以看成是对于村寨双边交表婚的积极响应。参与村内游方的男性女性，彼此都是姻亲。游方的男孩可能是姑娘的内兄弟，姑娘可能是男孩的嫂子或弟妹，或者侄子与外甥的妻子。在游方聚会中，可以听见姑娘称呼男孩为 *but* (姐夫)、*daid nenk* (舅)、*bad liut* (大伯，丈夫的哥哥) 或者 *bad yut* (小叔，丈夫的弟弟)。这些亲属关系的词汇，显示出不同世代游方男女之间交表姻缘的关连。这套亲属称谓分类下的人群，完全不违背游方中亲密的身体接触。换言之，游方中有意在道德上回避性的身体与亲密的交换，所公开展示的谈情或调情，同时满足了个人的情欲，以及创造双边交表联姻的社会理想。

3、情歌对唱

身体之外，情歌二重唱则以诗韵语言的形式与内容，细腻的铺陈长短期程游方与双边交表婚姻所并置的复杂与对话关系。如下所述的表演与听众所集聚的场景，与对歌的内容仿佛跳着同步的舞曲。首先，我以 1999 年春天的一场大型的情歌对唱为例，介绍歌者与听众的背景：





Fangf Bil 村寨的两位女性歌者，与两位来自附近不远村寨的男性歌者，说着相同的苗语方言，穿着相同的苗服饰。两位男性歌者约四十岁左右，已婚并为人父；其中一位女性歌者未婚约二十岁，另一位约二十五岁，已婚未成为人母，尚居住在原生家中。两位女歌者属于同一父系继嗣群，但不知她们与两位男性歌唱者确实的宗谱关系。不过，男女歌者在演唱中间休息时与对歌结束后，我们听见男与女歌者彼此以交表亲人的称谓互称。除了唱歌的这四位男女外，有两群观众，一群为 Fangf Bil 的女性，另一群为来自其它村寨的男性。如同歌者之间为交表姻亲关系，男女观众也来自可通婚的姻亲团体。

有关于情歌的描述与歌词的分析我在另处曾作过讨论（参简美玲 2007 与 2009）。^①在此我将只讨论在这种长篇的情歌故事主轴所再现的婚姻与游方谈情的对话性。我在 1999 年所采集与听写的情歌，唱的是两男两女在游方场合遇见。男女皆表达出参与游方的羞涩，与愉悦的情感。但也互相戏弄自身与对方在婚姻与游方间复杂与缠绕的关系。在语言里游方的长期与短期并置。一方面唱着：

我的交表亲呀，人们若思念着彼此就来半路休憩。姑娘们欲坐下来与男孩们谈话，因而来半路休憩。无论真实与否，我们会说男孩们已有妻子。若是你们已有妻子，男孩们呀，那就回家照顾她们吧！无论真假与否，我们会说男孩们已有妻子，回家并与妻子们分离吧！那么我俩将会愿意与你俩为伴！

在此情歌二重唱展现出婚姻与游方相互独立存在的本质，与男女不情愿对婚姻付出完全的承诺。明显地，许多苗人愿意投入这类的浪漫玩乐，以使他们自身所欲具有正当性。这样的欲望，无疑地造成个体与其婚姻的配偶间抵触的关系。

另一方面与前主题相反的，其它情歌的歌唱诗句突出婚姻与游方间缠绕的关系：

男孩如同言辞字句。男孩与姑娘一同谈话唱歌，就像鸭子水中欣喜地嬉戏。我俩不知为何总是坐在你俩身旁，不知陪伴着的是他人的丈夫。（女歌者唱）

姑娘们面貌姣好、谈吐优美，但却有着两颗心，如同丰饶之地每年生产两回黍稷。一颗心伴随着她们的丈夫，另一颗心伴随着我们。（男歌者唱）

这两段歌曲诗句，通过修辞学创造出相对且戏剧化的隐喻，铺陈出婚姻与游方的对话关系。这样的诗歌语言揭露了婚姻与游方之间流动与对话的关系。我认为在游方所创造出的情感中，婚外谈情是用来调和个人的浪漫与法定的双边交表婚姻制度对于个体的终身约束。在某种程度上，两种形式的游方，面对着社会也面对个人：短期的游方导向婚姻，长期的游方则指出了身为人的存在，也包含着以性作为自我肯认的一部份。

4、婚外游方的当地评论

无论在婚姻与婚后双居的制度与实践，以及通过苗歌等诗韵语言、身体与礼物的交换，都共同参与了苗人婚外谈情文化创造的一部份，它们的意义同时也涉及从浪漫的与情感的行动，来响应一个在称谓分类上所展现的一种法定的双边交表婚制。然而如果婚姻外的游方是一个集体的社会理想，个人又是如何来因应？我在 2004 年的民族志田野研究，通过访谈 Fangf Bil 男女对于婚外游方的态度，初步寻得了在地人对于婚外谈情的说话观点。这对于我们在本文从亲属的社会结构、文化分类、仪式交换所描述的游方，作一个脚注。好几位中年或年长的妇女表示，她们并不会感到嫉妒。一位年老的妇女说：「不。我并不会忿怒，我为他在游方时的那副好嗓音感到开心。他不过是去玩（参与游方）。」也许因为感受到我对于她们回答的不确定态度，她们甚至唱了首苗语的民谣，试图在访谈过程中说服我。

^① 简美玲，你俩是我俩一辈子的丈夫：苗人情歌语言的两性意象与结伴理想，《历史人类学》，第 5 卷第 2 期(2007[2008])，页 115-149。

简美玲《贵州东部高地苗族的情感与婚姻》，贵阳：贵州大学出版社，2009 年版，第 78-116, 268-303 页。





妈妈已变老，因为她生了宝宝。爸爸出门去与其它少女游方。
爸爸独自地出门去谈情，他的情爱风流韵事是他自个儿的事。

如同这首歌所叙述的，这些年长的女人也强调，无论是徒步至田地，或参与其它仪式活动，丈夫与妻子极少一起伴随彼此出门。「伴侣在外公开地出现是被认为羞耻的事情」她们强调着。「若是丈夫欲外出(去游方)，就让他去吧。那是他自己的事情」这些女人以愉悦且带点好玩的语气告诉我。类似的议论在与村内年长的妇女谈话时很常见。虽然并非如年长的女人如此轻松愉悦地谈论着婚外的游方谈情，两位年约三十岁村寨内的年轻母亲也说，她们会让自己的丈夫夜晚外出与其它女孩游方谈情，直到他们的孩子开始上学(也就是说，当孩子长大后，父亲将无法自由地在夜里出去游方)。我问她们对于丈夫夜晚外出游方，是否会感到心碎或生气？其中一位说：「不。我并不会感到心碎或生气。就算妳感到心伤或忿怒，妳也无法改变任何事情。」另一位强调：「尽管妳会对他生气，妳也不能在卧房以外的地方斥责他。如果让其它村人知道妳这样的事发怒，会引起议论惹人笑话的。」被夹在集体意识形态的约束与个体的差异之间，一位村内的中年男子告诉我，多数村子里的男性，对于婚外游方实际的想法：「若你想在夜晚与其它女孩游方或对唱情歌，就悄悄的背地里外出。别让你的妻子知道。要是她不知道就没事，一旦知情，她也许会生气。」他也提及「有些女人是通情达理的，她们不会为这样的事而恼火；但有些则否，她们会因此发怒。」

五、讨 论

概括而论，游方经由该社会对地点、时间与人群的安排，逐渐制度化。首先，它符合婚姻结盟的规范：所有一同谈情的男女，皆为彼此的姻亲。其次，游方一方面创造出一套并置、固定且二元的交表婚制度；另一方面又与婚姻、婚后双居，共同展现出流动性的形象。此外我们从贵州苗人的游方也发现，courtship文化的二元性：其一为重视courting的courtship，其二为注重flirting的courtship，我认为两者的相似性与差异性皆值得深入探究。首先，不论courtship是否直接为婚姻的前兆，courship场域(类似英文zone的概念)都被视为一个令人愉悦且轻松的情感区域。这个特性对于诠释苗人如何将他们的社会，着重在制度化的婚外调情是重要的。换言之，这个现象指出人不仅仅只是社会人，同时也是心理人。再者，无论courtship(或flirtation)的行为，都应定义为严肃的事情。例如Nancy D. Donnelly对于二次战后移民美国的Hmong社会的研究，指出婚前性行为的实行，并不一定是以婚姻交换为必定目的，而是具有个人社会网络，与令人愉快的心理和情感经验的重要社会含意。^①也有社会在道德及社会的约束下限制婚前性行为，不过courtship或flirtation仍有其严肃性。Jane Collier以西班牙的民族志例子指出，courtship所维持的时间可持续十年，并且为了尊重女性与她们家庭，避免与长期的courting伴侣有任何性的接触。^②我在本文主要探讨的贵州苗人，则是同时具有短期的婚前courtship，与长期的婚后通过花带、苗衣、身体、语言等交换建立富有浪漫想象的flirtation。并且贵州苗人还简洁一致的对照着亲属称谓的分类、村寨内的双边交表婚，与双居婚后居。本文提出了伴随着个人社会网络与地位的长期与短期的游方并置是严肃的社会互动。以多元的沟通模式—言语、身体、社会习俗与制度化行为，贵州苗人游方习俗不只为年轻人情感创造出一个独一无二的表达场域，亦为已婚的成年人展现出一个制度化的flirting场域，在此同时也瓦解了courtship(或flirtation)与一夫一妻专偶制婚姻间的线性结构。大多数的人类学文献将

^① Donnelly, N. D., *Changing Lives of Refugee Hmong Women* (Seattle: University of Washington Press, 1994)

^② Collier, J., *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village* (Princeton: Princeton University Press, 1997), pp. 67-112.





courtship描述为婚姻导向,但有些则强调courtship与婚姻间的不必然关联,或者是两者间的缠绕关系。这些矛盾显示了courtship与婚姻的复杂性。贵州苗人同时采纳两者。正式的courting过程,和成人间的日常互动中,确实存在着责任,尤其对于公开的已婚夫妇(不包括私下的)。在较宽广的社会约束下,苗人有着一个谈情与调情的天地,可延续个人欲的表达。这与十九世纪清朝(或其它阶层社会)的城里人光临妓院有何不同?前者在公开场合极其正式,私下则非常个人。独特的是,平权主义(egalitarian)的苗族,在社会与经济上都不是一个阶序或阶层社会。然而,私人的亲密区域则重要且显著地保持着。在确认人类、社会、心理上的性的自我,平权主义的苗人可说是一个特例。苗人所作的同时也是西方社会所论述之社会阶层、个人主义与浪漫爱情外的另一种选择。

六、结 语

最后我们也许可以问,男女之间谈情之乐与情爱欲望是否与婚姻无关连?贵州苗人的游方活动,以结合社会面的法定制度(所谓的分类系统、双边交表婚制、婚后双居住制)与语言及身体的交换与展演,突显个人的情感、欲求与婚姻之间缠绕的对话关系。藉由分析苗人游方文化的婚外谈情,我探究了这个特定文化中,婚姻内和婚姻外情感表达的界线。经由探究婚后游方与婚姻制度在对话关系下如何也能作为一个整合的社会结构,使婚姻外谈情或亲密存在的流动场域,能够更严密地被检视。再者游方文化和婚外谈情的民族志,也突显「不贞」(“infidelity”)的概念是文化所定义的。^①也就是说,不论是言语或身体的交换,Fangf Bil村寨的个人如何在心理与情感上回应制度化的婚外情爱?Fangf Bil村民是否认定这样婚外的情爱事件为不贞?年轻的母亲,对于她中年的丈夫参与游方活动的情爱会面,是否会感到嫉妒、生气、或沮丧?这类的问题涉及性、爱、婚姻这三个社会范畴区别的本质。我认为制度化的婚外谈情,补偿了过度正式的婚姻与家庭的安排。私底下的「婚姻外」虽充满亲昵言语和行为,但很难以正式的论点来探索。Fangf Bil苗人则少作些逃避,相对的保留更多从年轻到成年人都可戏耍与浪漫想象的场域。在那里,人在面对婚姻时,不仅是为法定的双边交表婚理想所约束的结构人,也是具有性之吸引力的个人。也或许,在我们人性里,这样的欲求比我们所愿意承认的还更强烈。或许,这也是性产业掘起与持续存在于人类文明的主要原因。是的,性的需求是存在的,但除了只有性的解放,其它需求亦该被满足。Fangf Bil苗人的游方不涉及性这件事,而是供给了承认性是可以正当进行浪漫想象的活动场所。且更重要的是,他们透过公开地展现情爱的谈情,表露了人际交流场域的重要性以及最终也达到了人存在的交流。这让我想到专长于儿童心理的精神分析学家Adam Phillips对于flirtation所下的一个脚注:「调情让事物可以处于游戏的氛围,藉此我们才能够从不同观点了解这些事物」^②。我认为苗人的制度化谈情,显示婚后游方扮演个体、个人内在深处情感表达的出口。相对地,这也表示已婚伴侣公开情感表现的缺乏。

^① Jankowiak, W., M. D. Nell and A. Buckmaster, 'Managing Infidelity: A Cross-Cultural Perspective', pp. 85-101.

^② Phillips, A., *On Flirtation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)





【中国少数民族婚姻家庭】

“伙伴关系”取代“一夫一妻”

阿海

(泸沽湖摩梭文化研究中心)

摘要：泸沽湖摩梭母系家族是一个古老文明的原生态家族版本，近乎完整地记录着人类远古文化，蕴含着古朴的人道主义精神、性别平等与浓厚的人权意识和可持续发展的生命力，对于推动第三世界弱小民族的发展，促进性别平等、构建和谐社会提供借鉴作用。本文就摩梭社区妇女地位与两性关系，多种婚姻、家庭形态并存不悖、又可相互自由转化，充分体现人性化的和谐社会进行调查和描述，揭示男不娶，女不嫁的“阿夏（情侣）走婚”所呈现的“神秘、奇异、古朴、现代”与性和谐的奥秘。针对当今世界性别歧视、婚姻解体、家庭破碎等正困扰人类良知的时刻，提出并弘扬摩梭人“伙伴关系”取代“一夫一妻”的现实与模式，或许将有助于启迪另一种美好的婚姻与家庭替代形式，引领未来两性关系、婚姻家庭走向与社会角色的选择与革命，提供一条清晰的视野与线索。

关键词：摩梭人；母系家庭；走婚；婚姻；家庭；性别平等

中国川、滇两省间仙境般的泸沽湖，是一个美丽和谐、古老诱人、没有痛苦、没有忧伤、悠远虚幻的梦想世界，它就是摩梭人的故乡。她们围湖而居，人口近 3 万人。摩梭人以母系家族为生产、生活单位。一家之长是女主任，家庭的未来属于女孩。这个人、地、天系统均被女性特征所笼罩的独特环境里，没有父权主义和以男性为中心的文化背景，盛行既原始古朴，又现代浪漫的“走婚”制。走婚，走出了一个性和谐、爱情保鲜的领地；走出了一个无父无夫的家庭；走出了一个婚姻自主、性权力平等的自由世界；走出了一个女人当家作主的社会，有“女儿国”之称。

一、摩梭人的两性关系与社会模式

1、摩梭人的婚姻家庭

泸沽湖畔摩梭社区现存在三种婚姻，即：男不娶，女不嫁，男女双方终身各居母亲家庭的“阿夏走婚”；阿夏关系维持在一年以内的为临时阿夏；阿夏同居婚，即一夫一妻。与之相适宜的三种家庭，即：母系家庭、母系父系家庭、父系家庭。三种婚姻与三种家庭和谐并存，相互不排斥，按实际家庭和个人意愿自由选择。不论选择哪一种形式，都不会遭到非议，更不会出现干涉。其中最具代表性的是“母系家庭”和“阿夏走婚”。

母系家庭，通常由一个始祖母所生的几代兄妹住在一起。大都三、四世同堂，二三十人

【作者简介】阿海，泸沽湖摩梭文化研究学者。





不等。她们的血缘按母系计算，子女随母而姓，财产为母系家庭共有。这种家庭所生的子女都由女方抚养，与“生父”无涉。生父在自己母亲家里承担起“舅舅”的天职，掌管礼仪，并和姐妹们共同抚育侄儿侄女。同样，他的孩子在另外的母亲家庭里由别的舅舅行使相同的职责。这种抚养关系“舅舅”替代了“父亲”的责任和义务。由于家庭中并无父亲这个角色，母亲理所当然成为家庭中心。作为一家之长的母亲用心灵的雨露浇灌家庭每一个成员，大家彼此关怀备至，团结和睦、尊老爱幼。家庭由一德高望重的妇女任总管，摩梭人称“达布”。白天总理家务事，晚上又接待男阿夏来访。

走婚，代表着这个民族的主要婚姻形式，结成阿夏的男女双方终生各居母家，不是对方家庭成员。他们的性生活，晚饭后男子离开母亲家去与女方同居，次晨回母亲家生产、生活。走婚的双方互称“阿夏”，仅是性朋友的关系而不是夫妻。这种走访婚，女子总是在夜间自己的“花楼房”里接待男阿夏，主动权在女方，不存在男子对女子的统治与虐待。此种婚姻关系没有经济联系，合散自由。只要一方不愿继续同居，婚姻关系即告终止。他们的结合没有任何心里负担，无需征得母亲或舅舅的同意；也不受门弟观念及法律的约束；没有贫富的隔阂，没有年龄的悬殊，只有心灵的碰撞。这种婚姻无需喧哗和繁杂的仪式，只有双方阿夏对爱情的承诺；没有媒人牵线搭桥，只有天地作证。阿夏婚姻以女方意愿为主，以感情为取舍。有临时的，也有长久的。结交方便，解除容易。在节庆跳舞或日常生活中，一旦看上对方，无论是女或男都有权发出走婚的信息。一般来讲，青年时期，以临时或短期的居多，随着年龄的增长，阿夏关系逐渐趋于稳定、长久。他（她）们一生结交多个或四五十个不等；少的两、三个。最多或最少属于个别现象。摩梭人家对于儿女私情，从不包办与干预，一切遵从自由、自主，充分尊重儿女各自的选择，并为他们创造条件，使走婚族从小受到良好的性教育，成人后又随着走婚伴侣的增多，不论在时间上，还是在地点和做爱方式上不断更新，性知识与技巧自然提高，使双方都感到不断充实与激情。母系大家庭为他们提供了最佳性爱场所—花楼房，使走婚双方都能无忧无虑地、全身心地进入造物主赐给人类特有的情感世界的高潮。因此，摩梭人对阳痿、阴冷、抱二奶、第三者及情杀等现象感到好笑，不理解。

摩梭人拥有和保持主流文化所没有的这份初恋般的美好和纯真，走婚双方之间不是传统意义的男女关系，而是超脱了朋友与夫妻的“心灵知音”。走婚纯洁，不与经济挂钩，剔除了婚姻中的“原罪”，即物质和利益。而且严禁血缘走婚，人的个体自然质量有了保障，这是存在与发展的前提条件；摩梭人的走婚最符合自然选择，体现自由、自主、人性化，爱情保鲜即性和谐，这是走婚的本质特征。走婚没有离别的伤感，只有对明天的向往。正因为有了这一系列古老而行之有效的规俗，虽历经人世沧桑，摩梭人延续了几千年前一个个母系家族的血脉，从而进一步巩固并促进走婚的习俗。由此可见，目前阿夏们极力维护的，不仅是传统的母系家庭，而更重要的是走婚的婚姻形态。

为了揭开“母系制家庭”与“走婚”的关系及其奥秘，国内外许多学者从人类学/民族学等领域进行深入广泛地调查与研究，但奇怪和遗憾的是，一个多世纪以来，却无人涉足摩梭文化的核心，即性文化。这自然是与人们思想观念中的性禁锢密切相关。因此，长期以来一直是学术界所关注和研究而不得其解的难题与奥秘。本文从人类学/民族学和性社会学多学科角度研究，揭开了摩梭人走婚与性和谐及爱情保鲜的奥秘。

俗话说，距离产生美，美使爱情保鲜。摩梭人的走婚与性和谐有科学依据。美国一家妇女杂志从 2000 张调查答卷中分析表明，选择游泳、骑车或散步等“适度运动”，体内会释放一种内啡肽物质，它能使人产生和提高性欲旺盛、愉悦感而改善性生活质量。夫妻日日相伴，





双方的激情只能保持三年新鲜感。三年后爱的激素逐渐消失，容易出现情感危机。夫妻终日厮守在一起，双方都不许有个人隐私或领地，夫妻间反而失去应有的吸引力，情爱逐渐淡化，对对方的性要求仅出于义务而被动的接受，久而久之就难碰撞出激情的火花。摩梭人夜合昼离的走婚习俗，双方阿夏始终保持在一个空间与时间距离、阴阳界限明确的动态平衡状态，其神秘感与爱情保鲜由此而生。

2008 年 3 月，德国医学《大脑皮层杂志》报道，漫步能使大脑中大量释放内啡肽，内啡肽与情绪变化有联系。该项研究数据显示，这些内啡肽进入大脑与情绪有关的脑边缘区和脑额前区时更为明显。摩梭人的走婚，若即若离，客观上存在通过“走”才能实现“婚”的目的。因此，每当夜幕降临，他们都得启程踏上情感的征途，去与花楼房女阿夏幽会。次日拂晓，又匆匆赶回母系大家庭中生产、生活。这种马拉松式的爱情，实质就是一种终身运动。无疑，对增强体质大有好处，而且每次出发都是追逐幸福的起点，催人奋进。如此暮去晨归，象一块飘动的云彩，似一只漂泊的船，没有固定的港湾，永远是女方家中的客人。相敬如宾，如浴情之海洋，爱之春风，情义绵绵，柔情似水，始终处于“久别如新婚”、那样炽热，那样甜蜜，那样激情，那样潇洒，那样浪漫，那样迷人。这就是摩梭人走婚与性和谐的奥秘及其从古延续至今的内因。

走婚，开辟了天使般的生活，它让人心灵纯洁无杂，是人类性爱领域最清新的空气，是“原生态的爱”，并以“爱”作为婚姻的唯一纽带，追求以“人”为本，实现人的自我完善。无爱或爱情淡薄便分手。虽然存在频繁更换伴侣，爱却如纽带，主导并贯穿了他们“爱”的一生，是世界上最美好的婚姻，与“结婚是恋爱的坟墓”形成生动与鲜明的对比，是爱情保鲜的婚姻天堂。

走婚不仅是摩梭人历史的选择，也为人类未来婚姻家庭走向提供启迪。它让当今文明社会不得不反思“一夫一妻制”终结的结论，必将作为恋爱婚姻的艺术将书写未来人类婚姻家庭的新篇章。

2、走婚与人口及健康

一提到“走婚”，自然有人想到“性乱”、“污泥婚姻”、“健康问题”……

摩梭人走婚外乱内不乱，实行族外婚。血缘按母系计算，这与父系社会是同工异曲。严禁与近亲走婚及乱伦行为，符合优生优育的科学原理。有人调查 5000 名摩梭人却无一例先天性疾患，与内地人的想像迥然有异，相去甚远。

要说明这个问题，还得从动物说起。一些动物如公牛、雄狮、猴子争夺交配权的争斗异常激烈，非常残酷。为什么？这就是自然法则规律。胜者为王，有交配权。从科学原理分析，配偶的争夺实质就是基因的选择，竞争的结果繁衍了种群的兴旺。而人是高级“动物”，由一定的道德规范约束，使人人享有性爱的权力。然而人的个体自然质量就难以保障了，如近亲结婚所导致的智障、耳聋、哑巴等先天性疾患，千千万万，不计其数。

以走婚占主导的摩梭婚姻，以感情为取舍，高度自由，但走婚，必须通过“走”，才能实现“婚”的目的，年老体弱者则难胜任这一夜去晨归的马拉松式的终身运动；个体素质差，形象丑陋者更难获女子的芳心。走婚，实际就是优胜劣汰的自然规律。此外，阿夏双方始终处于“久别如新婚”、那样炽热，那样甜蜜，那样激情，始终保持在一个空间与时间距离。不言而喻，卵子受精都是在父母身心极佳状态下形成的，而非像一夫一妻终年厮守，对对方的性要求仅出于义务而被动接受形成的结果。根据优生学的原理，无疑，对后代健康大大有利。而且，摩梭人的规矩，一旦怀孕，女阿夏就离开花楼房，搬到母屋，与母亲一起居住。男子





自然心知肚明，望而却步。这样一来，胎儿在子宫里安然无扰，避免了因频繁性交将细菌带入宫内造成宫内感染，影响胎儿发育，以致流产、早产的发生。此外，这个“走婚”民族看似非常自由，却又有许多道德规范约索其行为，如严禁血缘通姻，避免了近亲走婚及乱伦性行为，又和当地普米族、藏族、汉族等其它民族走婚，血缘混杂，后代素质良好，个个美丽健壮，人人身材高挑，长寿者居多。

据统计，1978年、1979年摩梭人口自然净增率为7.8%，低于中国人口出生率的最低水平。现在，泸沽湖畔摩梭总人口仍与改革开放前基本持平。原因是摩梭人松散的两性关系和摩梭女思想解放、乐意接受避孕措施外，根本原因是摩梭母系大家庭里，重女不歧男，无论生女或生男均是母系家庭的宝贝，都会受到无微不至的关怀。同样，他们长大成人也不分亲生母亲或母亲的兄弟姐妹，都一视同仁，不会厚此薄彼，如同老人抚育孩子一样赡养孝敬长辈。这种子女共有的理念，源于财产共有的思想。使摩梭女不必个个追求多生子女，只要有其它姐妹生育子女，她们就会如同自己所生尽心尽力共同抚育，理所当然自己也会老有所依，老有所爱。此外，摩梭女拥有婚姻、性爱和生育的自主权。她们敢爱、会爱，善爱，不仅是家庭的中心，也是性爱的主角。她们追求的是一种感情上的满足而非稳定；只求曾经拥有，不求天长地久。不存在主流文化的结婚离婚所带来的悲欢离合与伤害。相反，阿夏越多越光荣。因此，晚生、少生或不生能使青春永驻，追求来访的阿夏就越多。这就是摩梭人人口自然增长率低的根本原因。

3、家庭和睦，社区和谐

母系家庭与走婚的关联性、合理性不仅在于它非常科学地避免了性爱与家庭的矛盾，而且没有因财产私有而巧妙地回避了婚姻中不可避免的婆媳、妯娌、姑嫂、叔侄之间的纠纷与矛盾，回避了父母离异带给孩子的心灵创痛等始终困扰父权家庭并造成其离心趋向的种种难题与矛盾。相反，在无父无夫家庭里，作为家长的母亲和当家人“达布”，用深厚的母爱如涓涓溪流，浇灌每一位家庭成员的心田，大家彼此关怀备至，情同手足、团结和睦、尊老爱幼，与主流文化一夫一妻制形成鲜明的对比与反差。

摩梭母系家庭这种纯朴、包容、亲善的人际关系处理准则，对于泸沽湖畔摩梭社区母系父系并存家庭和父系家庭也有着潜移默化的影响，甚至起主导作用。据调查^①，388户摩梭家庭中，母系家族191户，占49%；母系父系并存家庭171户，占44%；父系家庭26户，占6.7%。可见，母系家庭在当地仍占主导地位。由它孕育的社区美德，在泸沽湖起“统治”地位，影像很大。不仅家庭和睦，而且教派（达巴教与佛教）也和谐共处、社区安宁与团结互助；恋爱自由、婚姻自主、性权力平等，避免了性饥渴而发生性犯罪行为发生。这里没有被遗弃的孤寡老人、残疾人和乞丐，没有溺女婴，处处体现母爱博大无私的良好风尚蔚然成风等许许多多人类古代文明在母系家庭发扬光大，在走婚下延伸。或许这正是人类苦苦寻求的“理想家园”。这对于促进人类进步与性别平等、自由与民主、婚姻与性和谐，构建和谐世界提供借鉴作用。

二、一夫一妻制模式的弊端

1、婚姻解体，家庭破碎

崇尚自然，追求自由与平等已成为时代的主旋律。在西方国家男性的绝对权威已因近代妇女解放运动的兴起而受到挑战与动摇，随之出现的单亲家庭、独身主义者或超越一夫一妻





限制的另类生活, 似如雨后春笋, 蓬蓬发展, 形成和孕育着婚姻解体, 家庭破碎。随之而来的情感与亲戚危机等问题令社会学家措手不及。据报道^②, 美国已婚夫妇家庭比例从二十世纪 50 年代的 80% 降至今天的 50.7%, 8600 万余人选择了单身生活, 美国近一半的人是单身家庭或独身主义者。英国《泰晤士报》报道, 英国 2001 年人口普查, 已婚者家庭比例 1971 年为 68%, 1981 年为 64%, 1991 年为 55%, 2001 年为 45%。2006 年 5 月 10 日, 《2006 年欧洲家庭状况报告》公布, 在欧盟成员国中, 西班牙人婚姻最长, 但平均也才 13.8 年。近 10 年来离婚人数也上升为 59%, 仅次于葡萄牙和意大利之后。澳大利亚国家统计局调查, 澳洲每年有 10.6 万对男女结婚, 由 5.2 万例婚姻破裂, 离婚率高居美国、英国之后为世界第三位。瑞典非婚子女占每年新生婴儿总数的 30%。2008 年 1 月 15 日, 法国《巴黎人报》报道, 法国结婚、非婚子女出现颠倒, 非婚子女占出生总数的 50.5%。2007 年 2 月 11 日, 俄罗斯《共青团真理报》报道, 莫斯科传统家庭走向崩溃, 不婚主义在莫斯科高达 30%。57% 的家庭不要孩子。2007 年, 莫斯科有 8.8 万对结婚, 而 4.4 万对离婚, 而且离婚率还在持续升高。阿根廷《民族报》2003 年 12 月 7 日报道, 单亲家庭在所有家庭中所占的比例已从 1980 年 9.4% 上升到 1999 年的 16.1%。被称为“421 家庭”的中国, 一对独生子女结婚生子后, 其家庭结构为 4 个父母、1 个小孩和他们两人。这样由四世同堂式家庭“金字塔”演变为“倒金字塔”家庭结构的出现, 从而使中国传统家庭关系将被颠覆或解体。

2、性别歧视与虐待

一夫一妻制是封建社会的产物, 目的是要确定子嗣, 以便继承个人财产。但这种夫权制, 只约束女人。几千年文明史却是用男性对女性的压迫、占有、掠夺的血和泪写成的, 尤其是男性为中心的性交模式压抑着女性的性权利和愿望。这种性的不平等关系, 造成了性生活的不协调和性功能障碍等一系列负面因素, 成为人们追求美满与和谐高质量性生活的绊脚石。以男性为中心的性交模式, 掌握和操作整个性行为过程, 如建立感情到性交, 男人都是主导者, 剥夺了上帝赋予女性应享有的性权力与快乐。特别是儒家“男尊女卑”思想浓厚的漫长的中国封建历史, 创造了一系列系统的“男性为中心”的理论和文化, 至今阴魂不散。“女人死是小, 失贞洁事大”的悲剧一幅幅演绎。强权女皇武则天也难以推翻压在女人头上的封建婚姻的精神桎梏。据资料记载, 武则天称帝后虽然享有性自由的环境条件与权利, 但仅与张易之、张昌宗兄弟和沈南谬、薛怀义等数人有染, 却被渲染与臭骂为有“面首三千”、“风流女皇”的不实之冤。而男人, 除唐僧是童子身外, 其它人都不算会事, 甚至有的三妾四从, 皇帝“三宫六院”、“佳丽三千”, 妃子林立却天经地仪。如今包二奶、三奶布满大江南北、长城内外的每一角落。

中华人民共和国成立以来, 消除童养媳、妇女买卖, 实行男女平等, 妇女地位在社会的各个领域与层面获得了空前的提升。但在修改婚姻法做调查统计资料显示, 中国有 40% 以上的家庭还存在暴力。俄罗斯《晨报》2008 年 3 月 14 日报道, 超过 90% 的俄罗斯女性遭受到丈夫或情人的拳脚, 每半小时有一名妇女死于殴打; 美国每年有 2000-4000 名妇女被殴打致死, 平均每天约 4 人被丈夫或男友打死; 路透社东京 2008 年 3 月 13 日报道, 2007 年日本家庭暴力增加 15%, 有 2.1 万起之多。法新社巴黎 2008 年 4 月 4 日报道, 世界卫生组织首次对全球各个地区的家庭暴力作调查, 访问了 2.4 万名女性。指出, 妇女遭受家庭暴力是个全球性的问题。该调查显示, 男性伴侣对女性造成的伤害将持续相当长的时间, 除导致流产或妊娠疾病、妇科病或胃肠紊乱外, 还伴随压抑、焦虑、恐惧和乱用药物, 甚至产生自杀的念头是一般妇女的 3 倍。

全世界特别是发展中国家, 性别歧视仍根深蒂固, 在全球 10 亿文盲人口中 2/3 为女性; 弃





女婴时有发生，拐卖妇女儿童屡禁不止。利用B超等高科技在性别上做手脚，导致世界男女人口比例失调。印度男女人口比例为1000比927，中国婴儿男女性别比例为116.86:100，其中海南省135.64:100，居中国之首。据专家预测，到2020年中国将有5000万处于婚育年龄的男性无妻可娶，平均5个男性中就有一个找不到配偶。随之而来的买卖婚姻、拐卖妇女、性暴力犯罪等问题将日益突出，影响和谐社会的建设与稳定。路透社布鲁塞尔2008年3月6日报道，国际工会联盟研究表明，在2007年，女性劳动参与率为52.5%，男性为78.8%；女性的失业率为6.4%，男性的失业率为5.7%。日本女性比男性收入低33.4%，韩国低31.5%，美国女性比男性低22.4%，加拿大低27.5%，巴拉哇位1.3%。中国江苏省妇联的一项调查显示，80%的女大学生在求职中遭到性别歧视。妇女遭受歧视和虐待依然是世界性的难题。1999年联合国《人类发展报告》中指出，世界上还没有一个国家实现男女之间的完全平等，实现男女平等尚需千年。人类进入文明已几千年，但至今还没有找到一种理想的、性别平等的、合乎人性的婚姻制度。现代人性别平等的出口在何方？

三、“伙伴关系”取代“一夫一妻”

20世纪已远去。这一百年间发生了翻天覆地的变化，人类婚姻、家庭、情爱领域也不另外。人的本性总是求新、求异、追求多样化。单调、机械、终而复始地单一的夫妻生活，久而久之，使人感到索然无味，会让婚姻生活变得刻板而生硬，没有温柔与新鲜感，失去相互应有的吸引。从而发生性冷淡、另寻新欢、对爱情不忠甚至背叛等，是出现家庭危机与色情业经久不衰、屡禁不止的始作俑者。而这种现象将伴随“一夫一妻制”的存在而存在。换言之，有一夫一妻制就必然有妓女，有偷情。这就说明一夫一妻制度不是一个完美无缺的制度，实行这个制度，并不等于拥护这个制度，接受但未必满意。一夫一妻制度造成的家庭人员之间的矛盾已成为社会的一大顽疾，必须正视和研究。

性的多样化，包括婚姻家庭的多样化，各民族、种族的性风俗多样化，性交模式多样化，性交技巧不断翻新等。多样化的性会使夫妻性生活和谐、美满，家庭稳固，富有色彩，充满活力与生机。摩梭人缔造的“伙伴关系”取代“统治关系”能纠偏主流文化一夫一妻制的弊端。摩梭人一切遵从自然，体现自由，允许让那些对恋爱、婚姻与家庭关系具有不同要求的人，作出各自的选择。发展性别优势，实行性别互补是摩梭人的一大发明。盛行“走婚”外，也有入赘和正式结婚等形式。与之相适宜的除母系家庭外，母系父系并存家庭和父系家庭。而且，随着家庭人员结构、经济状况和社会影响而不断地相互转化，并且对当地其它民族也发生了深刻的影响，如不少纳西族、普米族、藏族、汉族、甚至外国人也加入了走婚的行列。在“文化体验”的美丽包装下，或多或少怀着憧憬走进仙境般的泸沽湖，幼想浪漫动人的走婚情趣的游客来自四面八方、天涯海角。

性平等是衡量妇女彻底解放不可或缺的天然标准。摩梭人的两性关系与社会模式，既不是男人统治女人，也不是女人屈从于男人的，更不是对远古母系社会的回归与崇拜，而是与男性共同承担与分享一切社会责任、权力和义务的新型的伙伴关系。它不仅在政治、经济、文化生活中实现了男女平等，而且在性行为的始终握有主动权，与男性完全完全实现了性的和谐与平等。这不论佛教文化的渗透、“极左”时期的冲击与破坏、改革开放与经济的影响或与现代文明的同化，始终“我自岿然不动”，走自己的路。无疑，最为悠久、最为坚固、最具显著历史特征的性别平等，妇女解放的领地，而且具有极强的生命力与时代感。

泸沽湖摩梭母系文化是一部史书，一个活的社会历史博物馆，一个典型的中国古代文明





的原生态家族版本，近乎完整地记载着远古人类婚姻家庭的演变，又记录了摩梭人的两性关系与社会模式的创立与发展，如“伙伴关系”取代“统治关系（一夫一妻制）”在泸沽湖成为现实，证明人类社会在无婚姻制度与家庭组织情况下，不仅能存在与发展，而且社会运行机制良好事实，说明摩梭人的社会模式与两性关系存在与发展的合理性、文明性与必然性，而且正从许多方面重塑和启迪人类未来婚姻与家庭的走向。它使我们见证人类某些未曾书写的历史，弥补世人对人类社会认知的某些缺失，开启人类婚姻家庭起源与文明史，展望未来两性关系与婚姻家庭走向的一把钥匙/或指路明灯，启迪与揭示出另外一种美好的婚姻家庭的替代形式，引领未来两性关系、婚姻家庭走向与社会角色的选择与革命。这或许是摩梭人的现实价值。

人类虽然已进入充满希望地 21 世纪，然而，一夫一妻制造成的家庭人员，特别是夫妻之间的矛盾随着经济的发展、时代的进程日益突出，不断冲击婚姻家庭与人的观念。因而不可避免会出现婚姻家庭、子女、老人抚（瞻）养、家庭财产纠纷、性别歧视如弃女婴时有发生，拐们卖妇女儿童屡禁不止，婚姻解体、家庭破碎，民族与宗教纠纷此伏彼起等一系列社会问题。而摩梭人的社会模式与两性关系却能在较大程度上解决了当今世界难以解决的弊端。因此，重新审视父系社会与夫权制下的的家庭结构势在必行。我们需要对比，更需要希望。三万多摩梭人在全球 58 亿人口中微乎其微，但其所折射出令人惊奇的世界。它或许不是什么救世主，但古老的摩梭母系文化有许多闪光点值得借鉴。她们开创了太多的传奇，幻化了太多的人生，见证和驾驭了漫长而瞬间即逝、丰富与变化无穷的历史。人类文明史的源头在这里尚存、闪光并延伸。这对于尊重各自的选择与婚姻家庭的多样性，促进人类进步与性别平等，构建一种自然、平等、自由、超脱、潇洒的婚姻与性和谐、多元文化互动与并存的和谐社会，无疑有着深远的意义。





【中国少数民族婚姻家庭】

社会文化制衡中的哈尼族奕车人婚姻

丁桂芳

(云南民族大学 人文学院, 云南·昆明, 650031)

摘要: 婚姻是两个群体之间的契约行为, 是以传宗接代为目的, 事关家族兴盛和社会稳定的大事。婚姻的性质决定了婚姻的选择不能依凭当事人的喜恶自由决断, 得不断受到社会文化的规范和限制。本文在田野调查的基础上, 探讨了奕车社会对青年婚姻的控制。通婚禁忌和婚育禁忌是社会控制奕车青年婚姻的有效手段, 同时, 社会文化的固守者——父母还通过更为具体的策略左右着子女婚姻, 以防溢出规范的行为。

关键词: 奕车人; 婚姻; 禁忌; 控制

奕车人是哈尼族的一个特殊支系, 主要聚居云南省红河县的大羊街、车古、浪堤三个乡, 现今总人口仅为 2 万 3 千人。其社会类型是典型的父系继嗣社会, 以梯田稻作农耕为主要生计模式, 信仰万物有灵的原始宗教和祖先崇拜。婚姻实行族内婚, 禁止与外族婚配, 奉行一夫一妻制。奕车人有一套特殊的婚恋模式, 青年人享有恋爱交友自由, 可以自由选择恋爱对象缔结车艾^①关系, 而不会受到家庭及社会文化的干涉。但是这种自由的状态并非可以一直持续到婚姻之中, 奕车人在长期的车艾关系中形成的生理与心理相结合的那种默契和爱恋一旦涉及到婚姻, 就得从私密的状态一下子暴露在公众文化的视域下, 接受社会规则的监督。“婚姻并非单独的个人之间的关系, 而是两个群体之间的契约行为。当婚姻作为群体间的契约时, 社会生活中的各个层面, 如经济、政治、法律、宗教等, 都嵌入婚姻制度之中。”^②从各个方面对婚姻进行限制和规约, 社会文化总是想方设法地把原先给予青年人的那些自由一点一点地剥夺回来。本文将以大羊街乡妥垵村委会^③的田野资料为基础, 来分析奕车社会对青年婚姻的控制策略, 展示婚姻怎样在社会文化的规范下从一种单纯的私人生活方式转变为一项基本的社会制度。

【作者简介】丁桂芳 (1982 -), 女, 云南民族大学人文学院讲师, 主要从事象征人类学与哈尼族婚恋习俗研究。

^① 车艾, 即亲密朋友的意思, 奕车青年互相邀约同宿, 夜间偶居, 早上分开。同宿三次以上便可称为“车艾”。车艾之间没有任何经济或义务上的往来, 允许但不一定会发生性关系。

^② 庄英章:《惠东婚姻制度初探: 以山霞东村为例》, 载马建钊、乔健、杜瑞乐主编:《华南婚姻制度与妇女地位》, 南宁: 广西民族出版社, 1994 年。

^③ 本文的田野点妥垵村委会, 隶属于大羊街乡, 位于乡境的西南部, 面积 9 平方公里, 驻地妥垵, 辖 9 个自然村, 共 541 户, 2681 人, 全部为哈尼族奕车人 (2008 年数据)。





一、通婚禁忌

(一) 禁止族际婚

贝克尔认为“完全相称的婚配——同类人的婚配是最佳的。”^①这里的同类人可以指同一社会阶层，同一地域，同一族群，同一文化等等。同类人之间最起码语言要能够沟通，价值观彼此相同，相互之间能够相互理解。因此，为了保障最佳的婚姻，异族，甚至是不同支系的哈尼族因与奕车文化表现出差异而被排除在通婚可允许的范围之外。

奕车人实行族内婚，禁止与外族婚配，尤其是汉族。哈尼族的历史是一部凄苦的迁徙史，在漫长的迁徙历史中遭受了无数次异族的侵略和驱赶^②，被迫一次次离开美好富足的家园。悲苦的历史记忆逐渐形成了哈尼族惧外排外的群体意识。“傣家的话相当别扭不像人的话，汉家的话不真不假听不清楚”，在哈尼族思想意识中，以汉族为代表的异族人非我族类，通常以负面形象出现，代表着邪恶和狡诈。因而严格禁止与异族通婚，民间甚至有说法，与汉族通婚的人，去世之后会死不瞑目，眼睛无法合上，其灵魂也无法到达祖先居住的故地，从而成为孤魂野鬼。在这种灵魂观念的警示下，奕车人严格恪守族内通婚的规则，不敢逾越。在上世纪 90 年代之前，奕车山寨从来没有出现过与汉族婚配的情况。90 年代之后，随着第一批高中生、中专生走出山寨到外地工作，开始出现了受过高等教育的男性与外族女性通婚的案例。但是这种情况在村寨中仍属特例，屈指可数。那些为数不多的和异族婚配的企图通常在社会文化的强大压力下不得不放弃。33 岁的 ZQ，是从山寨走出去的优秀奕车青年，现在个旧市工作定居。在个旧念中专的时候结交了一个同校的汉族女朋友，两人关系十分要好，毕业后都留在个旧工作。两人的关系被 ZQ 父母知晓后遭到其强烈反对，母亲多次以死相逼，在母亲的强烈阻挠下，ZQ 只得忍痛放弃了这段感情。后来经人介绍，认识了一个在个旧打工的浪堵村委会的奕车姑娘，勉强缔结了婚事。24 岁的 PN 中专毕业，小时候就被父母包办了婚姻，还生育了一个女孩，但是 PN 不喜欢自己的媳妇，就跑出去打工，在打工的过程中结识了新的女朋友，回来就和自己前妻离婚了。离婚之后他又在外连续交了几个女朋友，带回家过两个，都不是奕车人。父母很生气，不肯同意 PN 要重新结婚的想法。PN 的女朋友不会听哈尼话，他父亲就直接用哈尼语骂她。直至现在，PN 父子俩的关系仍旧得不到缓和，PN 也一直待在外面，不肯回家。

本族青年相互婚配不仅加强了团结，巩固了奕车社会关系网络，更保证了民族传统能够在最大程度上保持原貌，代代相传。笔者对妥垭村委会的妥咪上、妥咪下、规安和妥龙新四个寨子 285 名成年人的调查都涉及到“能否同意自己的孩子与汉族通婚”的问题，回答分为两个层次，35 岁以上的 90% 回答不同意，尤其是女性大多认为与外族通婚传统的习惯就没有办法延续。35 岁以下相对较年轻的这一群体的回答则含糊不清，“不知道”、“看孩子自己的决定”，人们对外族人的认识开始有所改变。大部分人认为“和其他民族通婚，风俗和自己不同，很难生活在一起”。实际上，文化之间难以调试是禁止族外婚的一个重要原因，但不是关键因素，父母们固执地要求自己的子女与本族婚配，实际上是为了奕车社会传统父系制度的完整和传统。BS 的案例就很清晰地反映这个问题。BS 中专毕业被分配在红河州建水县工作，后调

① [美] 加里·贝克尔著，彭建松译：《家庭经济分析》，北京：华夏出版社，1987 年，第 79~80 页。

② 异族对于哈尼族的迫害在很多哈尼族民间故事中多有反映。在“阿波仰者”的故事中，仰者带领族人在肥沃的元江坝子定居的时候，仰者的两个妹妹嫁给了两个逃难来的汉族（也有说是傣族）。汉族觊觎哈尼族的地盘，使用骗局将仰者及其族人赶走，霸占了土地，仰者及其族人被迫到处流浪迁徙。





职到昆明，在念中专的时候结交了一个瑶族女朋友，两人感情很好，工作之后 BS 多次向父亲表达娶亲的意愿，均遭到拒绝。在多次征求父亲回应未果的情况下，BS 自己做主与姑娘领了结婚证，其父知晓之后大发雷霆，拒绝来昆明参加婚礼，村寨中的亲朋好友无一人参加，之后生育一女，孩子满月也同样没有一人道贺，以父亲为代表的亲人都劝 BS 离婚，重新娶一名奕车媳妇。2009 年父亲去世，举行人生的最高礼仪——葬礼，BS 家在此时遭遇了前所未有的尴尬，因为媳妇是瑶族，老家在遥远的文山市，既不能像奕车姻亲一样赶着牲畜前来奔丧，也不会像奕车媳妇一样哭丧，最后只得聘请了一个奕车妇人来扮演媳妇这个角色。同时，BS 只有一女，没有儿子，孙女不能在爷爷的碑刻上留名，只好让 BS 的一个侄儿子来当自己的继子，接自己的代，表示家族仍旧延续。BS 的媳妇对此十分不满。

（二）禁止同家族的婚姻

“在本氏族内不通婚，这虽是一项否定性命题，但却是基本命题。”^①人类这种特殊的婚姻制度曾经引起过很多人类学家的好奇心和探索欲，他们从人类生理和心理等方面对其进行了深入细致的探讨。韦斯特马克将所有人类学家关于这个规则的起源归结为三组事实的相互关联：即各种外婚制规则，自幼一起长大的男女之间的性厌恶，以及近缘繁殖的有害后果。^②奕车人的血缘家族 (qibessa) 是从氏族分化出来的由一个共同祖先传下来的血亲所组成的团体。按其亲缘关系来说，比氏族还要亲密。因此，家族之间禁止婚配也是婚姻关系的一项基本要求。妥垵村委会一共有十个家族，家族之间是禁止婚配的，每个奕车人在尚未成年之前就在繁复的仪式和祭礼过程中辨明了各种亲属关系，自由恋爱期间由于情人关系多属于私密，由此可能存在与自己本家族异性发生性关系的事件（这种关系通常也在两家虽属于同一家族，但相隔已经超过十代），但是，一旦涉及到婚姻，这种关系就成为危害而非禁止不可了。很多年轻的爱侣就是因为同属于一个家族而被迫分开。

33 岁的 TN14 岁时结识第一个车艾，那时候年纪小，车艾也是自己寨子里从小一起长大的男孩。相恋了两三年光景，两人逐渐长大，开始明白事理，也知道两人属于一个家族，不能婚配，于是分手。

结拜成为兄弟的两个家族虽不具有血缘关系，但属于社会亲族，同样也不能婚配。在奕车社会，结拜为兄弟的两个人或家族之间互称为“突出车艾”，“突”是石头，“出”是栽，全意为立下石碑盟约的亲密关系。两个人在结拜时要一起埋下一块石头，象征两人的关系象石头一样永恒不朽，若非“天崩地裂”不会分开。并要为这块石头取一个名字，名字一般是以立石当日的属相为多。两人还要在石头旁边杀一只鸡，饮下鸡血。歃血为盟之后，两个人的家族要世代修好，亲如一家，老人去世要前往奔丧。妥垵村委会的“土谷”家族和“强柒”家族都有过结拜兄弟的经历，“羊其”家族甚至通过结拜的方式接纳了彝族的兄弟，成为一家人。结拜过兄弟的两个家族之间虽没有血缘关系，但是具有同家族成员一般的地位和亲密情感，因此绝对不允许婚配。“强柒”家族的 PB 十一二岁的时候就结交了第一个车艾，车艾是邻村的，从小一起放牛就在一起，好了四年，PB 想和这个车艾结婚，但是本家族的人都说不能结婚，因为 PB 这个家族和 PB 车艾那个家族以前结拜过兄弟，是一家人。

（三）禁止交换婚

奕车社会禁止交换婚姻（哈尼语谓之血缘不能倒流）。所谓交换，即两个家族妇女的双向

① [美]摩尔根著，杨东莼等译：《古代社会》，北京：商务印书馆，1997 年，第 72 页。

② [芬兰]E. A. 韦斯特马克著，李彬等译：《人类婚姻史》，北京：商务印书馆，2002 年，第 677 页。





流动。家族与家族之间的婚姻，永远是单向流动，不能出现回流。A 家族的女子嫁给 B 家族的男子，那么 A 家族的男子就不能与 B 家族的女子婚配。强柴家族的 23 岁的姑娘 RN 想要嫁给羊厄家族的 LB，却遭到家人的反对。原因是 RN 的婶婶就是羊厄家族的人。RN 和 LB 结婚就涉及交换婚。但是两人执意要在一起，最终在家人劝说未果的情况下两人缔结了婚事。结果两人成婚之后，RN 怀孕流产，至今四五年仍然没有孩子。RN 也因为流产身体一直不好，终年疾病缠身，家人都说这是交换婚的惩罚。

优生学的概念显然不能用于解释奕车人禁止交换婚的行为。需要从文化本源上来进行探索。实际上，很多奕车人都曾明确地表示过他们这种行为的现实功能。奕车人将自己本家族的所有人都统成为“一家人”，而所有姻亲都是“亲戚”^①。前已述及，团结与合作是人数稀少，力量弱小的奕车人的生存之道，“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。”^②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。“亲戚”越多，社会关系网络就越大，能够团结的资源也就更丰富。再以上的 AB 两个家族为例，A 家族为 B 家族输送了一个女子，如果 B 家族同样交换来一个女子，那么 AB 两个家族的姻亲关系网络没有扩大。但如果 A 家族向 B 家族输出一个女子的同时，也要从 C 家族娶进一个女子，那么 A 家族就同时拥有了 BC 两个家族的姻亲，其所达到扩大社会关系网络的实效一目了然。正如人类学家克劳德·列维斯特劳斯所言，婚姻“并不是建立在男人与女人之间，而是借助女人建立在男人之间。”女人不过是建立这种关系的媒介而已。^③男人们通过相互之间的姐妹交换，达成了密切的联系。

禁止交换婚还有益于维持原有的亲属秩序。一套完整有序的亲属制度是一个社会得以正常运行的基本前提。在亲属制度中，每一个人都处于特定的位置，拥有特定的称谓，扮演特定的角色。但是，婚姻的交流很可能破坏原有的这种和谐。以舅甥关系为例，在奕车社会，舅舅是一个重要的社会角色，“天上雷公大，地上舅公大”，舅舅的地位可见一般。奕车社会“舅舅叫三代”，舅舅的儿子乃至孙子都得称作小舅舅。舅甥之间有明确的定位，外甥每年“库扎扎”和“扎特特”的时候要给舅舅送祭品，以达到强调舅甥关系的目的。奕车人出生礼、婚礼和葬礼三大人生礼仪都与舅舅关系密切，尤其是葬礼，外甥过世，除了通知莫启之外，得第一个通知舅舅（大舅舅已去世的情况下，也可以请舅舅的儿子或孙子），舅舅前来奔丧，要给外甥一套衣服和一头羊。葬礼上每杀一条牛，都要将牛腿送给舅舅。举行最高葬礼仪式“莫搓搓”时，丧者的棺槨必须从堂屋后山墙正中挖开的一个洞抬出去，这个洞需由舅舅开挖。舅舅不来或不愿意配合各种仪式，葬礼就无法进行。因此，对于奕车人而言，没有舅舅或与舅舅关系不好是一件非常严重的事情。舅舅的角色不容颠破，交换婚因会混淆舅甥之间的关系，破坏原有正常的社会秩序，而非禁止不可了。

（四）其他禁止婚姻

因某个事件交恶，发誓老死不相往来的两个家族之间禁止婚配。我将这种婚姻称为“罗密欧与朱丽叶”婚。在强调团结与合作的奕车社会，这种情况并不多见。两个家族的子女因前辈先祖的仇恨而永远失去了婚配的权利。强柴家族的人不能与小车古的人结婚。原因是其中一名先祖曾经娶了一名该地的媳妇，后来两亲家之间产生了巨大的冲突，发

① 这是奕车人用汉语指代的血亲和姻亲。

② Radcliffe-brown. A. R. and Ford, Daryll, eds. African Systems of Kinship and Marriage. London: KPI Limited, 1987, p.3.

③ [美]库茨著，秦传安、王璠译：《婚姻简史》，北京：中央编译出版社，2009 年，第 34 页。





誓其后世子孙不能婚配，否则将遭不幸。直至现在，这个诅咒依然在规约着强柴家族的人，姑娘小伙在年少时就知道两家人的关系，成年后尽量不接触，因此没有出现违背这项禁忌的案例。

（五）劣等婚姻

婚姻配偶的选择原则，主要是为了维持家庭的某种限定形态和组织原则，因此限制自然的生物的或生理的趋向。^①以上的婚姻形式因会对奕车社会的既有结构造成影响，而必须严格防止任何溢出规范的行为，村寨内的所有成员均有相同的义务进行监督和防范。还有一些婚姻，虽没有涉及奕车社会体制的根基——家族制度，却会限制小家庭的良性运转，因此属于劣等婚姻。青年人们在试图缔结这种婚姻的时候，总会遭受来自父母（而非所有亲族成员）的干涉和阻挠。“传统村落社会中的婚姻具有实际、理性和慎重的特点。这种婚姻更接近商品交换，即在正式缔结婚姻关系前，总是像买卖东西一样仔细掂量双方条件的各个细节。”^②

两个家族从历代通婚经验总结下来，如果婚姻多不幸，出现丧偶、无法生育等情况就被认为两个家族之间的婚姻犯冲，应尽量避免。32 岁的 LH 十七岁的时候有一个特别要好的车艾，是哈垵村委会备启寨人。LH 幼年时就被包办了婚姻，因此想与前妻离婚，娶备启的姑娘。姑娘的家人也很喜欢 LN。但是 LN 的父母知道儿子的意图后却坚决不同意，告诉 LN 自己本寨的男子不能娶备启寨的姑娘，否则会损害夫妻的健康，还会生不出孩子。于是在父母的百般阻挠下，LN 与姑娘只得忍痛分开。

与人丁不旺的家庭婚配也会受到父母的阻止。奕车人将家族或家庭的人口繁衍看作人生的一项重大目标。子女稀少，或没有儿子的家庭被看作人丁不旺而被婚姻所排斥。48 岁的 HZ 自幼丧母，家境贫寒，娶了一个没有兄弟^③的姑娘。HZ 坦言，娶这样的姑娘，一般很多家庭都会反对。第一是因为没有兄弟，赡养老人的负担比较重。第二也是最重要的原因，这类家庭通常被认为人丁不旺，有损家族的繁衍和扩大。但是因为自己家境的原因，还有自己兄弟也很多，娶这样的姑娘，父亲也没有反对。

婚姻对象之间的距离远近也是决定婚姻能否成功的一个重要原因。婚姻的地理边界不仅仅是地理意义上的距离远近问题，而是一个文化问题，它决定着由婚姻而形成的姻亲关系的交往成本、互动频率、姻亲地位，也反映出主体的社会活动空间、情感维系和心理调适能力。^④在奕车社会，姻亲是一项重要的社会资源，每年各种大小节庆，姻亲之间都要相互往来，在农忙时节，姻亲互助更是不可或缺。女性近距离的婚嫁圈有利于婚姻社会功能的发挥，从而实现情感慰藉、养老育幼、发展生产等各种婚姻效益。基于这种考虑，家长们十分反对子女远距离的婚配。妥垵寨的 LB 有一个浪堵的情人，两人十分要好，已经到了谈论论嫁的地步。但是两人的婚事却遭到 LB 父母的反对，他们认为自家只有两个女儿，没有亲生的儿子，如果 LB 嫁到浪堵，就会照顾不到家庭。45 岁的 LN 19 岁那年和姐妹们到妥咪寨串寨子，结识了现在的丈夫，两个人相处了半年多，约定结婚。当时 LN 的父母很反对这场婚事，认为路途太远，斥责 LN “妥咪那么近，那么好的地方你不在，偏要跑到那么远，环境又不好的地方去。”

经济因素也是缔结姻亲时需要考量的一个重要因素。“择偶梯度”理论认为，男性倾向于

① [美] 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，北京：华夏出版社，2002 年，第 16 页。

② 尚会鹏：《中原地区村落社会中青年择偶观及其变化》，《青年研究》，1997 年第 9 期。

③ 没有兄弟指没有亲兄弟，而并非没有通过收养、过继的方式前来接代的兄弟。HZ 的媳妇家也有一个收养关系的兄弟。

④ 尹旦萍：《当代土家族女性婚姻变迁》，北京：社会科学文献出版社，2009 年，第 90 页。





选择与自己社会地位相当或者比自己地位稍差的女性为伴侣，而与此相反，女性往往更多地要求配偶在教育、薪金收入和职业阶层等方面高于自己，也就是婚姻中常说的“男高女低”模式。^①父母们总是倾向于为女儿选择经济条件较好的人家，一旦女儿的婚姻对象经济窘迫，就势必遭致父母的反对。85岁LD23岁结婚，媳妇是浪堤一个大户人家的女儿。当时LD在浪堤当工，回家时路过姑娘的寨子，姑娘就看上LD了。两个人相爱由于地位悬殊，遭到姑娘家人的强烈反对。家人认为LD家境贫寒，连房子和田地都没有，不能嫁到他家。这种“男高女低”的择偶模式还反映在年龄上，在很多社会，妻子的年龄比丈夫大很多被认为是不合适的。现年71岁的SH老人，其妻比自己大五岁，结婚的时候遭到父母的反对：“我15岁和我媳妇认识，那时候她来我们寨子帮忙干活，我就看上她了，后来两人相处了一年就结婚了，因为她比我大五岁，所以我们结婚的时候我父母很反对，但是我就是很喜欢，不顾家人的反对要和她在一起。那时候我家家境也不好，能娶个媳妇不容易，我父母也就没有过多坚持。”

还有一些是个人素质的原因，被家长认为是不适宜结婚的人，排斥在婚姻之外。25岁的JZ，与伙略扎寨一个身材娇小，甜美可爱的姑娘相恋。JZ的父母认为姑娘身材矮小，不能适应高强度的梯田农业劳作，小家庭的生活很难维系，因此强烈阻止两人结婚。后因姑娘怀孕，不得不将其娶进家门。NE的婚姻也招致父母的反对，他们认为NE的爱人生性风流，不适合结婚。NE的母亲甚至提出如果NE一定要和他结婚，就脱离母女关系。此外，不会生育的女人、鳏夫和寡妇、拿魂婆^②等等婚姻市场中的“劣等人”都属于不婚之列。包办婚姻因是根据父母意愿选择的最佳婚配对象，因此有过包办婚姻的青年在试图解除婚姻时或多或少都会受到父母的干预。

二、婚育禁忌

通婚禁忌通过各种各样的条例和规定，将婚姻对象控制在社会和家庭认为安全的范围之内。为了进一步保障婚姻和家庭的正常运转，以达到维护社会正常秩序的目的，还必须对已经进入婚姻之中的人的行为加以监督和控制。

（一）通过生育禁忌控制性关系

将孩子控制在婚姻范围之内。在奕车社会，孩子的出生必须有明确的归属，即属于某一个特定的男性家族，男孩能获得与父亲名字相承的父子联名，从而在家族的世袭谱上得到一个明确的身份和位置。孩子的这一特定身份不仅决定了父子关系，还牵涉着一系列亲属关系。一个没有父亲的孩子在父系制度中的所有关系均是空白。“社会往往将私生子看作一种负担，人们认为私生子不会给母亲或父亲的亲属带来什么好处，因为私生子对父母双方的亲属究竟会承担什么义务是不明确的。”^③因此，在奕车社会，未婚先孕被严厉禁止，生育必须与婚姻严格捆绑在一起。车艾在交往之中导致怀孕，必须马上结婚。因之，奕车人看似自由的性生活被套上一副沉重的枷锁，青年人们必须慎之又慎地对待。若非真心相爱，同时存在极大的缔结婚姻的可能，青年们不敢轻易尝试性生活。在奕车社会，丈夫家庭是分娩的唯一场所，孩子的诞生意味着母亲将彻底告别自由自在的不落夫家生活，定居夫家。在子嗣繁盛、家族

① 莱斯利：《社会脉络中的家庭》，北京：华夏出版社，1982年，第196页。

② 云南哀牢山一带的哈尼族称“蛊女”为“拿魂婆”，这些女子往往长得十分漂亮。据说，她们会经常出现在多个男子的睡梦中，还会摄去别人的灵魂，从而给整个寨子带来灾难。拿魂婆具有遗传性，其生下的女儿也是拿魂婆。因此被诬为“拿魂婆”的女子虽漂亮，却没有人敢娶。

③ [美]W·古德著，魏章玲译：《家庭》，北京：社会科学文献出版社，1987年，第50页。





强大的心理驱使下，婚姻之中的孩子不管与女子的丈夫是否具有血缘关系，都能得到丈夫家庭的接纳，接受丈夫家族的联名，继承其财产。生育了孩子之后的夫妻，不管双方是否建立深厚的感情，都应生活在一起，共同负担起照顾子女的责任。与此同时，婚姻中夫妻之间的独占和嫉妒，加之当家之后沉重的劳务和家累，使女人，包括很大一部分男人，不得不放弃青春期自由的恋爱活动。因此，为了延长自由的恋爱时间，或者防止在未找到自己合意的结婚对象之前，被迫前往夫家生产，缔结事实的夫妻关系，姑娘们总是尽量避免与车艾性接触，社会也由此实现了对青年的性关系及性爱基础上产生的情感的控制。

（二）通过婚姻禁忌控制婚姻稳定

生育了后代的夫妇具有了当家的资格，随即将从大家庭中搬离出来，建立包括丈夫、妻子和孩子的小家庭，承担所有家庭事务和祭祀责任。妇女在当家之后举行安独角仪式。安独角是女人人生中重要的过渡仪式，标志着奕车女子身份的转换。角套是哈尼族的古规和伦理，象征着哈尼妇女所承担的责任和义务。角套套上头，象征着肆意的青春一去不返，青年男女开始正式进入妻子或者丈夫的角色。当家之后的女子必须保持对家庭及丈夫的贞洁，应遮掩所有的性魅力。因此，生育成为奕车人婚姻生活的一个重要分水岭。伴随着第一个孩子的出世，稳定成为婚姻的主要诉求，一系列保障婚姻稳定和独占的规则和禁忌也随之接踵而来。

生育当家之后，妻子正式定居夫家，并举行仪式将妻子的灵魂和福气转移至夫家，并告之夫家祖先，使其成为家族的正式一员，参与夫家全部生产生活，乃至家族继嗣。憾于祖先灵魂的威慑力，这一阶段的夫妻若非特殊情况，不会轻易离婚。同时，当家之后发展生产、繁衍子嗣成为家庭生活的主要诉求，奕车人的葬礼标准以子嗣的多少成正比例相关，子嗣越多，辈分越长，其葬礼的规格也就最高，为死后魂归祖先驻地时得到更多的荣耀，人们在生育后往往能够保持本分，自觉维护婚姻的稳定。

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。

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，CN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。

同时本土信仰认为，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。

当家之后孩子与劳务的拖累。奕车人实行小家庭制，在笔者调查的妥咪上、妥咪下、妥龙新、规安四寨中，核心家庭占全部家庭的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来自力更生。以婚姻为基础的个体家庭是社会经济的基本单位，具有组织生产的重要功能。与绝大多数的中国农村家庭一样，此时的核心小家庭“就像一个椭圆，钱和粮是它的两个圆心，一切社会生活都围绕着它们旋转。”^①青春期自由散漫的生活被繁重的梯田农业劳作替代，夫妻必须团结合作，辛勤劳动才能保障小家庭的正常运转。现年35岁的NP，年轻时候吊儿郎当，虽是家中的长子，

① [美]亚瑟·亨·史密斯：《中国人的性格》，北京：学苑出版社，1998年，第172页。





却不肯担负家庭的责任，“出外打工也不会攒钱，总是花得一分不剩回来”^①，结婚生育之后仍旧恶习不改。父母觉得儿子既然成家生育，就不应该再依赖父母过日子，决定和NP分家。“我一直都懒散惯了，听我父亲说要分家，不知道以后的日子该怎么过，生活重担压下来，很害怕，坚决不肯同意，哭也哭过，闹也闹过，但最后还是分了。”PN分家除了分得0.8亩水田，2亩旱地之外，还有一头80多斤的猪（约240元钱）、两只火鸡（约90元），七袋米（每袋80斤，约值560元）。分家之后，PN和子女仍旧住在PN的扭然里，只是在旁边重新搭建了一个厨房。分家不久，PN的奶奶去世，葬礼花费5000元，PN的父亲与伯伯各承担2500元，PN也从父亲那里分得1250元的债务。至此，PN一下子从一个闲散浪荡的青年变成了一个身负债务和家庭重担的家长，生活担子变得无比沉重。为了维持小家庭的生计，PN不得不将闲散多情的心收回来，全身投入家庭生产。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的重心由爱情转移到亲情。

XE，女，40岁。16岁的时候，父母就为XE安排了婚事，她觉得丈夫木纳，又不爱说话，一点也不喜欢他，平时就很少理会他，自己去结交其他的车艾。后来XE在车艾交往中不慎怀孕，丈夫知道孩子不是他的也坚决不肯离婚，随着产期的临近，XE也慢慢断了离婚的念想，定下心来和丈夫过日子。

父权制对女性的特权。奕车社会离婚率很高，但离婚事件通常只是发生在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，已婚女性已脱离父亲家族归属丈夫家族的继嗣行列，将来去世后与丈夫一并成为丈夫家族的祖先神灵，接受后代子孙的供奉。因此，夫家是出嫁女死亡后的唯一处所（死后出殡的各项事宜也必须由丈夫家庭承办），禁止在父母兄弟中死亡。已出嫁的女儿在娘家死亡是十分忌讳的事情，其灵魂因没有明确的归属而四处飘零，经常会去祸害本血亲家族的成员，甚至自家的姻亲。社会以强大的无法预知的宗教力量与无法回避的灾难性后果严格地规约着人们的行为，使其试图跨出规范脚不得不紧紧收回。为了避免已出嫁的女儿去世时没有为其出殡的夫家，女方家庭严格禁止出嫁的女儿随意解除婚约，这种压力不仅来自父母，也来自女方的兄弟。因此，每一个女性在考虑离婚之前，首先需要为自己寻找到新的归属，一个婚姻的终结意味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，处于父系制度中的女性始终处于劣势。20岁左右时女性正值花季，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优势，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，社会通过无形的宗教力量和负面的道德评价将当家之后的夫妇紧紧地捆绑在一起。在这种社会规范下，奕车社会甚至出现了变异的一夫多妻制度。

51岁的TB15岁时由父母包办嫁到妥咪，与丈夫生育两女一子。在其29岁那年，丈夫由于做生意折本，欠别人债务无法还清，离家出走，从此是生是死了无音讯。别人曾多次劝TB重新改嫁，但是TB心疼孩子一直没有离开。21年后丈夫突然回来，却已经在外面娶妻生子。TB丈夫回来的时候带着现任妻子，TB尽管心中不满，仍尽心竭力地照顾两人，把自己的卧室也腾给两人居住。丈夫回家十多天又离开了，两人的婚姻仍具有合法效应，丈夫承诺TB将来

① HN叔叔的评价。





死亡出殡将会由自己家族承担。

在丈夫出走了二十几年之后，面对其早已娶妻生子的事实，TB 纵然十分无奈，却也只能默默承受，一方面，多年辛苦支撑的家庭早已习惯了没有丈夫的状态，现在三个子女业已结婚生子，TB 坦言“已经满足，没有更多的奢求”；另一方面，年近花甲的 TB 在婚姻市场上已经没有任何位置，离婚之后不可能找到合适的伴侣，并且还要承受没有地方归终的压力，保持婚姻现状是最好的选择。而对于 TB 丈夫而言，也同样面临着尴尬，既不能抛弃现任家庭，也不能舍弃 TB，只能保持现状，构成了变异形式的一夫多妻。

此外，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，妻子们非特殊情况也轻易不肯离婚。

三、社会控制的具体策略

不管是通婚禁忌，还是婚育禁忌，都旨在通过一种社会规范的力量来限制人们的行为。但是，要使这种规范发挥应有的效应，就需要社会及家庭孜孜不倦的努力，将规范固化为当事人的自我意识，或通过其它强制的手段使其顺从。奕车人的婚姻选择过程可看作是一个具有特定范围的场域，那么在这一场域中占据一定位置的行动者凭借其所拥有的资本可以对其他行动者进行抗衡或控制。布迪厄将资本分为三种：经济资本、社会资本和文化资本。后来又补充了象征资本。在他看来，一个人拥有资本的数量和类型决定了他在社会空间中的位置，也就决定了他的权力：“资本……意味着对于某一（在某种给定契机中）场域的权力，以及，说得更确切一点，对于过去劳动积累的产物的权力（尤其是生产工具的总和），因而，也是对于旨在确保商品特殊范畴的生产手段的权力，最后，还是对于一系列受益或者利润的权力。”^①在奕车人的婚姻选择场域中，父母及社会正是通过对各种有利资源的有效占有和严格控制来达到限制子女婚姻的目的。

父母，尤其是父亲，是传统惯习的重要代表人物，也是社会制度最坚实的维护者。在可允许的范围内，他们往往凭借着社会规范、社会压力，以及在经济上对多数资源的控制，来规范子女的行为。通过自小到大潜移默化的熏陶和严格的教育来使子女的思想意识符合社会文化发展的轨迹，使“其文化的习惯就是他的习惯，其文化的信仰就是他的信仰，其文化的不可能性就是他的不可能性。”^②在子女社会化过程中不断强调正常的行为与出轨的行为，而伴随其上的快乐的赞扬和痛苦的惩罚使子女们对这些规范记忆犹新，逐渐固化为自身行为体系内的自然反应。青春期择偶不仅关涉小家庭的利益，还与整个社会的良性发展息息相关，因此，除了家庭之外，社会也同样承担着教育和监督的责任。“裁定”是社会或它的大部分成员对某种行为方式作出的反应，因而一种行为方式可能受到赞许（正面裁定），也可能受到责难（负面裁定）。“裁定之所以奏效，首先是因为个人具有通过获得同伙赞许、避免责难，来赢得社会给予的奖励和避免惩罚的愿望；其次是由于个人与其同伙一样，知道以赞许或责难的判断对具体的行为方式作出反应，从而他是在根据一种或多或少与该社会主流标准相一致标准，瞻前顾后地来权衡自己的行为。”^③如未婚先孕的行为会给村寨与家族带来了巨大的恐惧和灾难，由此，社会成员对此行为作出了负面裁定，其中包括严厉的惩罚和

① Bourdieu P. Language and Symbolic Power. (ed), Tompson J. B. , Cambridge: Polity Press, 1991. P 230.

② [美]露丝·本尼迪克特著，何锡章译：《文化模式》，北京：华夏出版社，1987年，第2页。

③ [美]A·R 拉德克利夫-布朗著，潘蛟、王贤海、刘文远、知寒译：《原始社会的结构与功能》，北京：中央民族大学出版社，1999年，第230~231页。





无可挽回的道德批判。灾难性后果对出轨行为也具有强烈的警示作用。如果有人违反禁忌,某些类型不明的厄运或不幸将会降临到这个人头上。人们相信,这种违反禁忌的行为会导致某种不同寻常的和难以接受的结果。^①尽管并不是所有的越轨行为都会导致传闻中的灾害性后果,但是一旦出现不良影响的案例,村寨舆论就会将其不断夸大,造成事实影响。

内在控制和社会舆论使大部分青年人的婚姻都能符合社会的安排,但仍会出现一些“勇敢者”不受传统的束缚,企图挑战父亲和社会的权威。此时,经济成为控制这类行为的最佳手段。埃默森在其理论中指出,如果某人为了资源依赖于某行动者,该行动者就拥有权力。行动者A之于行动者B的权力取决于行动者为了他所珍视的资源对A的依赖程度,反之亦然。^②依赖是权力之源。青年人对父母经济的依赖使其始终处于父母的控制之下。

奕车社会缔结一门亲事的聘金高昂,往往是全家经年累月辛苦劳作的所有积蓄,绝不是靠单个人的能力就能完成。尤其对于初入社会的青年人来说,要筹集一笔可作为聘金的资金更是“不能完成的任务”。掌握了经济,父母便有了对自己子女的婚姻指手画脚的权利。很多年轻人正是缺乏经济的支持,而不得不遵从父母的意愿,违心与不爱的人结婚。NH 十五岁时父母就为他包办了一门婚事,聘金 3500 元。HN 与妻子联系较少,两个人并没有建立深厚的感情。十六岁那年, NH 结识了一个非常要好的车艾。两人相恋两年,感情越来越好,就商议婚配。NH 的车艾是处于不落夫家时期的姑娘,对于聘金的要求很高,需要 5500 元钱其丈夫才会同意离婚。NH 要求父亲为他提供一些经济援助,父亲本来就中意原来包办的婚姻,不同意 NH 离婚再娶,便威胁 NH 如果要重新结婚,他们绝对不会多出一分钱。十八岁的 NH 平日只是偶尔出外打些临工,又不懂得积蓄,完全没有能力支付这笔聘金。所以,尽管当时车艾已经怀了 6 个月身孕,也只得忍痛放弃。四个月后车艾也不得不去其丈夫家生产,定居夫家。这段浪漫的爱情故事最终不得不彻底画上了句号。在奕车社会,一桩婚姻的成立是以雄厚的聘礼为支撑。高昂的聘金对于几近赤贫的青年人而言是完全不可能完成的任务。因此,其婚姻必须有赖于父母兄弟的支援,而支援的结果就是父母完全掌握了子女婚姻的话语权和支配权,没有他们允许的婚姻绝对不会发生。

聘金是青年人对父母经济最大的依赖,但是对于那些尚未独立的少年而言,父母日常的经济支援也必不可少。HL 是家中最小的孩子,16 岁时父母就为他包办了婚姻。当时 HL 已经有了一个要好的车艾,并且父母安排的妻子才 11 岁,年幼不懂事,HL 很不喜欢,拒绝同意这门婚事。但是 HL 的父母认为 HL 是家中的幼子,以后要继承家业,履行各种民俗礼仪,媳妇的事情马虎不得。在强烈要求未果的情况下,HL 的父亲开始断绝对他的经济支持。HL 在经济压力之下,慢慢妥协。HL 说:“以前每次要花钱都可以从父亲那里要来,但是不同意结婚之后,就要不到了。没有办法,只得同意他了。”

此外,青春期自由的恋爱习俗所形成的多元的性爱观在某种程度上缓和了婚姻控制中父代与子代之间的矛盾,使父母对于子女婚姻的干预更加顺理成章。前已述及,奕车人在青春期享受自由而广泛的恋爱和性交往,形成了多元的性爱观。“鸭子的肠子有七排长,汉子的心有七颗多”,“姑娘的心是干树叶,水流到哪里就飘到哪里”就是这种多元性爱观的真实写照。男女之间不相互独占,一颗心可以同时分给不同的人。车艾关系分分合合,具有明显的不稳定性和可替代性。面对爱人的背叛,当事人即使心有不甘,也能泰然面对,重新寻找新的对

① [美]A·R 拉德克利夫·布朗著,潘蛟、王贤海、刘文远、知寒译:《原始社会的结构与功能》,北京:中央民族大学出版社,1999 年,第 158 页。

② [美]乔纳森·特纳,邱泽奇等译:《社会学理论的结构》(上),北京:华夏出版社,2001 年,第 332 页。





象。米德在萨摩亚社会中也同样发现：缺乏专门化的两性感情，使萨摩亚人能够在基于厉害关系的婚姻中毫不费力地进行婚姻调整。^①一方面，多元的性爱观曾对一夫一妻制家庭的稳定造成了威胁（父系社会已通过各种文化力量和现实手段对其进行了规约）；另一方面，这种观念的存在也在某种程度上为父系社会的婚姻安排减轻了阻力。面对不符合自己心意的婚姻安排，在性本能的驱动下，当事人纵然会有一定程度的反抗，但反抗的力度却因为多元性爱观的影响而大打折扣。在奕车社会，没有什么人是非得必须在一起的。这也是奕车社会虽有严格的婚姻控制，却不会出现如丽江纳西族普遍的殉情事件的一个关键原因。我年轻的朋友KY的亲身经历使我对奕车人感情具有可替代性这一事实深信不疑。22岁的KY与丈夫十分恩爱，但是由于结婚多年没有生育，丈夫家庭便要求两人离婚，重新再娶。KY丈夫迫于压力，与KY慢慢疏远。2009年打工回家也没有来扭然找她。听其丈夫的一位朋友说他已经有了一个龙施寨的车艾。KY对我说，这件事情她也很清楚，丈夫还同她商议过，龙施寨子姑娘的聘礼要两万五千元。等他们一离婚，就会将那姑娘迎娶进门。对于这件事情我感觉非常不解，我问KY：男人那样，你不生气吗？她回答：“有什么办法，都这样了，生气也没用啊”，随后话锋一转，满脸喜悦地说：“不过我也有一个新男朋友了，是浪堵的，比我小一岁，他总来我的扭然，我们相处一个多月了”。原来在KY与丈夫商议离婚之时，就已经开始为自己将来的生活寻找新的归属了，在多个追求者中挑选了一个合意的对象，以应对随时可能到来的离婚。让我惊讶的是，爱情的逝去，虽曾一度让她很伤心，却能很快调整过来，积极勇敢地面对未来的生活，继续恋爱。爱情悲剧里惯常出现的那种寻死觅活、歇斯底里的弃妇心态并未在她身上出现过。爱情对象的可替代性也深刻影响了奕车人的婚姻生活，在家庭和社会强烈阻止一段禁忌的爱情时，大部分当事人尽管心有不甘，仍能很快调整心态，继续生活。

四、结语

“配偶的选择从来没有一个地方是完全自由的。所谓自由者，也不过是在某个范围中的自由罢了”。^②爱情一旦涉及到婚姻，其自由便不得不大打折扣。为了保障社会的正常运转和小家庭的良性发展，父母及社会总是千方百计地将青年人的婚配对象限制在其认为安全的范围之内。由此出现了名目繁多的通婚禁忌和择偶禁忌：控制族际通婚，以保障奕车文化的完整和永续发展；禁止同一家族内异性的婚配，以保障父系制度的正常运转；禁止交换婚姻，明晰亲属结构，以维护社会结构的完整。为了保障社会的细胞——一夫一妻制小家庭的稳定发展，夯实社会文化的根基，婚姻中一系列性控制机制也随之出现。社会主要通过当事人的内在控制和社会舆论监督促使青年人自觉遵守各类婚姻禁忌，当出现溢出规范的个人和行为时，经济的手段开始发挥作用。奕车人的爱情和婚姻被划分为泾渭分明的两种状态，自由的爱情强调人性本能的好恶，而婚姻则是文化形塑的一种重要的社会机制，强调其社会性，需要以各种文化或经济的手段不断进行规范和限制。

① [美]玛格丽特·米德著，周晓红等译：《萨摩亚人的成年——为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》，北京：商务印书馆，2008年，第145页。

② 费孝通著：《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社，1998年，第129页。





【人类身体与同性恋研究】

人类的身体与性

章立明

(云南大学 社会学与社会工作系, 云南·昆明, 650091)

性作为生物个体的基本功能之一, 与人类身体的关系尤为密切, 无论是身体的涉性部位还是非涉性部位都具有丰富的性含义; 文身、装饰和服装等身体装饰发挥着性成熟和性别区隔的功能; 拔牙凿齿、女性缠足、两性割礼和现代女性隆胸等身体残害也是一种性诱惑的表达; 此外, 求偶舞蹈和性交合仪式等身体动作也传递出强烈的性信息。

一、身体部位的性含义

从最直接的性快感到抽象的爱和依恋, 再到生殖崇拜的仪式与活动, 要表达性就无法忽视身体的存在。“身体是个复杂的结构, 它的不同部分的功能及其相互联系, 为其他复杂的系统提供了象征的源泉”^①, 也就是说, 身体无法在文化之外, 而性也无法外在于身体, 否则的话, 我们就难以理解台湾排湾族人的做法, “当每天从田里工作回来之后, 他们就会抱起婴幼儿逗弄, 如果孩子哭闹或别扭时, 有些老人家甚至会以手摸或嘴巴亲吻孩子的阴部来加以安抚, 对男婴说: “我的宝贝, 我的种子”; 对女婴说: “哇, 我们的财产, 我们的土地”^②。本节将展示在异文化中, 人们如何使用与理解身体, 并赋予身体的涉性部位和非涉性部位丰富的性含义。

(一) 涉性部位的性含义

埃里希·弗罗姆说: “人的冲动器官乃是构成社会过程基础的自然条件之一”^③, 男根、女乳、女阴和女臀无疑具有最强烈的性含义, 在世界范围内围绕这一生殖三角区形成若干的做法或仪式。如毛南族有毛南女人亮丑(亮臀和阴部)之说, 说女人脱了裤子能治瞎风(类似龙卷风), 还能扑灭茅屋的大火; 古罗马女性的臀部成了被赞美和被崇拜的对象, 在一种神圣的仪式中, 会邀请一个姑娘参与并让许多男子亲吻她的臀部; 在中世纪欧洲的许多地区过牧神节时, 女人们要光着身子跑, 而男人则抽打她们的臀部, 认为这有利于她们的生育; 而

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

^① Douglas, Mary(1976) Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Landon and Henlert: Routledge and Kegan Paul. P.115.

^② 简炎辉: 《台湾排湾族性文化调查研究》, 载《华人性人类学研究》2011年第1期。

^③ 转引自陆象淦主编: 《男人的气味》, 北京: 社会科学文献出版社, 2006年, 第12-13页。





每年的万圣节前，“俄国丈夫要用桦树枝抽打妻子的臀部和家里雌性家畜的阴部，说是为了保证女人和母畜有生育的力量并且临盆顺利”^①。

1、男 根

在埃及的埃得孚神庙里，神对法老说：“我给你生殖器，为的是扩大你的家庭”^②，在确保有子嗣的家庭传承中，男性作为传种者的角色十分重要，而一旦人类把男人与新生命的诞生联系起来，阴茎就不再只是一个单纯的身体器官，它开始了自己作为世界创造者的神奇书写，尽管人类知晓阴茎与生殖关系的时间肯定晚于对女阴与生殖的认识。

有关阴茎是世界创造者的最古老说法可在艾力都城遗迹中找到证据，在那些公元前 5000 年的楔形文字中，可以看出苏美尔人是相当推崇水神恩基的，他是人类命运的决定者和宇宙的主宰，因为没有河水的灌溉，人类将无法生存，而能够赐予河流生命的，就是恩基的阴茎。

在苏美尔人的古诗中，是这样描绘恩基阴茎的创世功能的：

“恩基张开眼睛看到幼发拉底河

他像蓄势待发的公牛，充满欲望地站起身来

他举起了他的生殖器射精

幼发拉底河的河水暴涨湍流”

接着，在相隔六行的文字中，恩基面对底格里斯河也是如此

“他举起了他的生殖器官

他带来了新生礼物

像伟大的野牛，他直注底格里斯河的中心

赋予新生命”

而且恩基还用他的生殖器挖掘出全世界第一条灌溉渠道，发明人类的有性生殖，孕育了人类第一个婴儿，之后，他欢欣高呼：“让我的阴茎受到崇拜”^③！正因为如此，阴茎崇拜等同于生殖崇拜，因为英语中的生殖崇拜（Phallus）一词的词根就是希腊文里的阴茎（Phallos）一词。

虽然不同人群对阴茎的感受与体验，因文化与时代背景的不同而迥异，但是对大阴茎的追求却有着高度的一致性。一些先民部落曾有这样的传统——通过显露生殖器来吓退敌人，但

① 刘达临：《世界古代性文化》，上海：三联书店，1998年，第166-167页。

② [法]安德列·比尔基埃等著，袁树仁等译：《家庭史》，北京：三联书店，1998年，第220页。

③ [美]戴维·M·弗里德曼著，陈紘德译：《那话儿》，台北：蓝鲸有限公司，2002年，第7-8页。





前提是那必须是个大家伙。“在英格兰境内的多塞特，有一座深深地刻在白垩山丘上，经年不褪的圣巴斯巨人像，其阴茎就长达 26 英尺，把男性的勃起器官以一种让人叹为观止的方式呈现出来”^①。虽然在许多社会中，评价男性气质的外在标准是男性宽肩窄臀的倒三角形体型，但男性气质与阴茎的相关性也是一个隐晦的判断。在美国社会中，担心阴茎的长度不足是通常导致性焦虑的最主要原因，“市场上有各种各样的辅助性工具在出售——通常是吸管类的一一目的在于增大阴茎型号”^②。

除了生殖功能外，阴茎勃起的长度和硬度之所以是男性气质的另一指代物，还在于勃起状的阴茎其实是意味深远的，是男性自豪感与内心野性的象征，“我是个男子汉！”荣格学派的分析家尤金·莫尼克认为，“所有与雄性有关的意象都以阴茎为其注解的。肌肉、决心、果敢、穿透、直立、坚硬、力量——阴茎让这些意象跃然纸上，阴茎乃是雄性根本的标志、印记和盖戳”^③。

正因为男性的自信心很大程度上是建立在他的生殖器表现上，从中国的房中术到全球各地千奇百怪的食补与药补方法，重视男人生殖器的表现成为各种文化的共识。虽然有关男性欲望和欲望唤起方式的所谓标准并不存在，每个人都有着与众不同的身体节奏和欲望冲动，但是“成功勃起，既坚且久，是每个男人梦寐以求的事，这也很好地解释了为什么像伟哥这样的药品会成为人们的新宠。与之相比，生殖器的大小就显得不那么重要了”^④。因为在现代社会里光有大尺寸的阴茎还不行，还得保证有尽可能长的勃起时间，这就是神奇药片伟哥的存在空间，每年全球 1500 万男性受益于这种神奇的小药片，2000 年 2 月，伟哥的销售量就占到美国辉瑞药厂利润的 90%，估算年营业额将可达到 10 亿美元^⑤。

2、女 阴

早在 16 世纪，人们就归纳了有关女阴的 38 种名称^⑥，从最初的“裹住”，到“永不停歇的生命之源”不一而足，女阴与生殖的关系是人们可以观察的经验事实，因而诞生了种种与之相关的活动与仪式，如叙利亚的奈扎莱斯教派在庆祝子宫节时，全体教徒们集合起来，男人们跪在裸体女人面前，拥抱她们的大腿，颤抖地、虔诚地亲吻她们的腹部和阴部，他们被称为“子宫的敬慕者或崇拜者”^⑦。

除了生殖功能外，女阴在性活动中的愉悦功能也为人们所熟知，因此产生了女性割礼（详见第三节身体残害）和人工放大大小阴唇及阴蒂来提升婚姻中的相应体验与感受的做法，而且后者是“越放得大，越是令人艳羨”^⑧。在乌干达巴干达民族中盛行的青春期丛林访问制度（Ssenga），就是一个持续了数个世纪的旨在对初潮来临之前的 9-12 周岁的少女进行性启蒙

① [澳]金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007 年，第 25 页。

② Edgar Gregersen (1994) .The World of Human Sexuality.Behaviors.Customs.and Beliefs.Irvington Publishers,Inc.New York.P.102.

③ [澳]金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007 年，第 23 页。

④ [澳]金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007 年，第 19 页。

⑤ [美]戴维·M·弗里德曼著，陈紘德译：《那话儿》，台北：蓝鲸有限公司，2002 年，第 315 页。

⑥ [澳]金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007 年，第 21 页。

⑦ 刘达临：《世界古代性文化》，上海：三联书店，1998，第 46 页。

⑧ [英]H. 霏理士著，潘光旦译：《性心理学》，北京：三联书店，1988 年，第 66 页。





的机制。具体说来，就是从父亲的许多姐妹中选择一位姑姑来对其姪女们进行社会化，让女孩们学习如何成为一名好妻子，包括如何坐与走、怎样尊敬老人与如何展示厨艺等，但是最重要的是让女孩们学习如何满足她们未来的丈夫，如情欲技巧和性工具、药草和春药等催情剂的使用等，而核心内容就是学习如何拉长她们的小阴唇。也就是说，这些巴干达女孩们在一两周的时间里，每天都要学习如何拉长她们的小阴唇来为将来的性活动做准备，“一个巴干达女人如果不拉长她的小阴唇会受到蔑视，被认为是长了一道沟，如果新娘被发现没有拉长自己的小阴唇，她就会退回给她的父母，这是一件很丢脸的事情”^①。

现在这种有意识拉长小阴唇的做法，已经从当地班图语社区的一种民间制度转变为非洲现代城市的一项商业服务，在乌干达的首都坎帕拉商业性的 Ssenga 服务和有关 Ssenga 的栏目和电话咨询随处可见，大街上也有售销 Ssenga 内容的小册子；而且接受这种部落性教育做法的主体已从当地土著民族传播到欧洲人当中，一些欧洲人后裔开始寻找商业的 Ssenga 服务来拉长她们的小阴唇，欧洲人成为城市里 Ssenga 消费的主要群体。

3、女乳

在英语当中，女性的乳房获得了非常多的绰号，至少有 74 个之多^②，每个时代之所以都会产生一些对女性胸部的特别叫法，是因为女乳兼具生物学上的哺乳与性愉悦的双重功能。

当然，备受人类文明推崇的是乳房的哺乳功能，因为在人类历史上出现母乳替代品是较晚近的事情，在很长一段时间内，新生儿的存活完全依赖母亲的乳房，犹太法典更是明文要求妇女，对于“新生儿必须哺乳 24 个月……不得提前断奶，以免婴儿饿死”^③。正因为乳房攸关人类生存，成为人类繁殖和存续的象征，从豪乳的史前维纳斯，到迈诺斯克里特文明的裸乳持蛇女神，到胸前挂着 20 个乳房的阿蒂米丝女神莫不如此。在《旧约圣经》的希伯来世界里，女人最重要的角色是母亲，夏娃是众生之母，自称是夏娃后裔的人都曾吸吮过她的乳汁；在《新约圣经》时代里，人们则崇拜神奇的母亲玛利亚，因为她孕育了耶稣基督，拥有神奇乳房的玛利亚是信徒们都能接受的女性形象；在犹太教与基督教传统里，乳房是制造乳汁的器物，攸关着希伯来子民与基督徒的生存，圣母乳子的形象成为滋育信徒灵魂的象征，因此，哺乳时的圣母对于最严格的基督徒来说也不算作是冒犯，母亲就是授乳人的观念得到进一步强化，在 13 世纪的一篇论文中，母亲被定义为“捧着乳房哺育小孩的人”^④。

但是不能否认的是，除了哺乳功能之外，乳房的性愉悦功能即使在《旧约圣经》里也有表现，《雅歌》就描绘了肉体各个部位的美丽所带来的愉悦，乳房就是其中的关键，女性的乳房被比喻为双塔、小鹿、果子和葡萄，成了男欢女爱两情相悦时的性感表征。

“我的佳偶，

① [英]安德瑞·科沃尔等主编，魏伟译：《性很重要》，高雄：万有出版社，2008 年，第 157 页。

② [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，北京：新星出版社，2006 年，第 210 页。

③ [美]玛莉莲·亚隆著，何颖怡译：《乳房的历史》，北京：华龄出版社，2003 年，第 34 页。

④ [美]玛莉莲·亚隆著，何颖怡译：《乳房的历史》，北京：华龄出版社，2003 年，第 41 页。





你甚美丽！你甚美丽！

你的两乳……

好像在百合花中吃草的一双小鹿。” 3. 4. 5

“你的身量好像棕树，

你的两乳如同其上的果子累累下垂。

我说我要上这棕树，

抓住枝子，

愿你的两乳，

好像葡萄累累下垂” 5. 7. 7-9

正因为乳房是性刺激的源头，具有极大的性唤起意义，所以，出于对性感的回避和控制，在有些社会里就会采取强制措施压制那些散发着女性魅力的胸部曲线，比如清教徒们强迫女性穿上非常紧身的衣服，使得那些即便是发育成熟的女性，乍看上去也如同胸部还没有发育的孩子一样；而在 17 世纪的西班牙，“年轻女性必须把盘子紧压在自己的胸部，从而阻止胸部的进一步发育”^①，当然，这与消费社会中对大胸的追求是不可同日而语的，后者催生了身体残害中的隆胸（详见第三节身体残害中的女性整形）。

（二）非涉性部位的性含义

除有与生育相关的生殖三角区外，身体上的其他部位本身并非是性器官，异文化赋予了它们在性吸引力和性唤起方面的独特魅力。

1、女性耳朵

耳朵指的是用来包裹耳孔四周的皮肤，在异文化中则成为性交与生育的象征物。迈克尔·西蒙斯在《亚当的肚脐》一书中写到：“女性的耳朵被认为是对性器官的近乎下流的模仿——弯由曲的耳廓酷似阴唇的形状，而隐密的耳道则让人联想到女性身上的另一外通道……从耳孔里诞生出生的故事并不鲜见”^②，因为一些著名的文化或宗教故事中的“英雄就是通过耳朵怀孕或者是从耳朵里降生的”^③，在一则云南少数民族歌谣里，也有耳朵怀孕且从中诞生出某一民族的类似说法。

“阿培阿达埃

① [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女-女性身体的美丽与哀愁》，第 218 页。

② [澳]金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007 年，第 53 页。

③ Albert Ellis and Albert Abaranel(1961).The Encyclopedia of Sexual Behavior.Hawthorn Books, Inc Publishers.New York.p.585.





明月夜兄妹门前坐

肩并肩头靠头

耳鬓厮磨亲昵呢

妹妹的耳朵怀了孕”^①。

数个世纪以来人类已建立起来耳朵与女性性器官的联系，如早期德语学校的分析家们常常把耳朵写成阴户，特别是在进行梦的解析时更是如此；在南斯拉夫，对阴户的粗俗说法就是“两腿之间的耳朵”；在某些人类文明中，女性的耳朵会遭到刻意的损毁，如在古代埃及，“奸情败露的女子将被利刃割掉耳朵”^②；在亚洲的部分地区，处于青春期的少女必须参加某种仪式，仪式过程中女孩们的耳朵上会被钻洞，佩戴上各种饰物，作为女性割礼的替代。

其实除了视觉上的相似外，女性耳朵之所以被当作性器官也有其生物学基础，因为肉肉的耳垂就是从人类性行为的演进过程中发展出来的。在性爱过程中，耳垂会随着情欲的提升而觉醒，变得充血和肿胀，吮吸和亲吻耳垂都能产生强烈的性刺激，因此“有些女性甚至在耳垂被连续刺激的情况下就能达到性高潮”^③。

2、女性嘴唇

在马林诺夫斯基笔下，特罗布里恩德群岛的情侣们是用嘴唇来表达他们的情欲的，“我拥抱她，我用我自己的整个身体抱紧她，我用鼻子摩擦她的鼻子，我们互相吮吸对方的下嘴唇，我们已经热情如火，我们吮吸对方的舌头，咬对方的鼻子，咬对方的下巴，咬对方的颧……”^④因为在女性身体上最重要的 10 个接触点中，嘴唇是最能唤起女性性欲的，特别是在调情与性爱的前戏阶段更是如此。

其实性爱中的嘴唇不仅具有高度灵敏的触觉功能，还因其视觉效果上的形状、纹理和色彩都能找到某种隐秘的对应物，如医学上的阴唇（labia）一词在拉丁语里就是嘴唇的意思。当人类女性处于性冲动状态时，她的阴唇会变红并且肿胀，与此同时，在她脸上的嘴唇也会肿胀，并且变得更加红润和敏感，这些改变是同步发生的，它们是伴随着极端的性冲动而产生的生理上的巨大改变。也就是说，血液从深层的器官当中向人体表面奔涌，处在性冲动状态的个体，其皮肤表面开始发热并产生光泽，因为皮肤表面的小血管都会随着血液供应的增加而被撑大，被撑大的血管使得嘴唇和阴唇都变得更加显著，“越来越深的红色也让嘴唇与周围的皮肤形成越来越大的反差”^⑤。其实，女性变红的嘴唇与性爱之间的联系早在公元前 3000 多年的古埃及时代就已建立起来，因为当时的妓女已经懂得用红色的赭石来加深嘴唇的颜色，通过增加自身的性魅力来让自己在性爱市场中获得更多收益。而在《雅歌》（4：3）里也有这

① 西双版纳勐海县民族事务委员会编：《西双版纳哈尼族歌谣》，昆明：云南少年儿童出版社，1989 年，第 43 页。

② [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 57-58 页。

③ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 53 页。

④ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 100 页。

⑤ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 118-119 页。





样的诗句，“你的唇好像一条朱红线，你的嘴也秀美”。

3、两性毛发

人类的体毛和发毛是与生俱有的，依据不同种族和其生活区域，它们的色彩浓淡，数量多寡不一而足。在性爱活动中，人类从来都不缺乏对异性头发的欣赏与赞美，诸如“一个英俊男人有一头好头发”^①；“他的头像至精的金子。他的头发厚密累垂，黑如乌鸦”^②；“你的头在你身上好像迦密山。你头上的发是紫黑色。王的心因这下垂的发辮系住了”^③等说法比比皆是，因为头发是最外在鲜明的性别符号，特别是人类文化还对不同性别的头发长度也进行了明确限定，如女性留长发与男性留短发，“自然法则告诉你，如果一个男人留有长发，这是他的耻辱！但是如果一个女人留有长发，那是她的荣耀：因为她的长发给予她遮掩”^④。正因为长发与女性的对等性，因此长发成为情欲的符号，为了防止女性媚惑男性，“中世纪的欧洲女性会被禁止以任何一种方式展示她们的头发，她们被勒令必须遮盖或者罩住头发，在进入天主教堂的时候，必须戴上帽子或者头巾”^⑤；而在有些社会文化中，把女性的头发剃光通常意味着一种惩罚，而在古代腓尼基，女性如果在参加悼念仪式时没有剃光头，就意味着她自愿沦为娼妓。

相比于男性的头发来说，男性的胡须传递了更多的性信息。霍皮克批评利奇没有足够的证据证明头发与男性生殖器之间恒常的联系，认为头发是两性共有的，并且是与生俱来的，而胡须则不同，它是男孩子长大成人后才长出来的。从在组织结构来说，胡须更相似于男性在第二性发育时才长出的阴毛，因为“男青年在发育后长出胡须以及体毛”^⑥，当然，体毛还包括胸毛等，所以，男性的胸毛也被认为是男子气概的标志和性感的象征之一，“如果一个 33 岁正常男人没有胸毛就会感到羞耻，因为他也想像其他小伙子一样”^⑦。

4、日本女性的后脖颈

“世界上所有地方的男人，都眼巴巴地希望女人前面的衣领放低一些，只有日本男人，是盯着女人的后脖子看的”^⑧，日本和服文化建构了对艺伎身体的偏好，艺伎和服的正面领子很高照例是要裹到其喉部的，但和服的后领子却拉得很低，要裸露出着装者身体的一部分。

这不仅是和服穿着使之然，而且也是化妆术使之然。传统艺伎在扑粉时会故意在自己后颈的发际线下面留下一小块裸露的皮肤，这一小块没有受到化妆粉掩盖的皮肤起到了画龙点睛的作用，不仅强调了她的整个妆容，同时还能诱使男性更多地注意到她的后脖颈。这一块

① Joyce E.Salisbury(1991).Sex in Middle Ages (A Book of Essays), Garland Publishing, Inc. New York & London.P.13.

② 《雅歌》，5： 11。

③ 《雅歌》，7： 5。

④ 《哥林多前书》，12： 14-15。

⑤ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 23 页。

⑥ C. R. 霍皮克著：《社会之发》，史宗主编：《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海：三联书店，1995 年，第 219 页。

⑦ Anthony Synnott(1993).The Body Social:Symbolism, Self and Society.Routledge. P.113.

⑧ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 151 页。





“没有化妆的肉体，诱人的蟒蛇舌头”^①形似V字形符号，对男性而言形成一种暗示，“你们正在窥视的这块裸露的皮肤，是女性的隐私部位”^②。为了描述艺伎后脖颈的这一V字形部位，日本人还专门发明了一个短句“komata no kereagatta hito”（一个带有可爱生殖器的艺伎）^③来影射那块V形部位与女性生殖器形状的对应，正是日本文化的含蓄色情赋予了这一身体部位的特殊含义。

二、身体装饰的性功能

没有一种文化会听任人体一无装饰，对于头、胸、肩、腰、腿、足的装饰构成了身体装饰，包括身体表面的黥面、鬃痕、刺纹等；暂时连系到身体表面上的缨、索、带、环、坠子和颈环以及作为身体延伸的帽、衣、鞋、裙、裤、袜等。人类装饰身体的理由很多，最初的动因则是因性吸引而激发的，如“尼日尔中部地区的乌达比男人们在参加求爱仪式之前要进行复杂的化妆，他们用淡黄色的粉末涂脸使肤色变浅，再搽上浓重的黑色眼影去衬托牙齿与眼球的洁白，还要画一条从前额到下腭的线条，希望使鼻子看起来长一些，如此精心地准备不过是为了在求爱或者说求欢的竞赛中胜出”^④，所以，身体装饰的功能之一就是标识性成熟度并对两性身体做出区别。

（一）铭刻在身体表面的装饰

相比于用粘土、油脂或植物汁液来涂抹身体的临时装饰而言，在面部或身体的其他部位绘制、黥刺和割制线条或图案的文身算得上是永久的身体装饰了。文身曾在世界范围内普遍存在过，从非洲的布须曼人、新西兰的毛利人、非洲的印第安人和马来西亚岛屿的土著居民，再到国内的黎族、独龙族、傣族、德昂族、佯族、怒族、基诺族、彝族、苗族、布朗族、珞巴族、景颇族、布依族、壮族、台湾原住民等，特别是这些民族的老年人身上至今还留有文身的印迹。

从《山海经》开始，在《礼记》、《后汉书》、《百夷传》、《滇志》、《西南夷风土记》、《皇清职贡图》等史籍和志书中均有大量的黥面或文身记载，如《礼记·王制篇》说：“东方曰夷，被发文身……东方曰蛮，雕题交趾”；《庄子·逍遥游》说：“越人短发文身”；《战国策·赵策二》说：“被发文身，错臂左衽，瓯越之民也；黑齿雕题，鯀冠林缝，大吴之国也”；《后汉书·南蛮传》说：“哀牢夷……种人皆刻划其身，像龙文”。为什么要文身呢？有各种各样的说法，如图腾徽记说、秉承祖宗遗制说、成年标记说、避除邪害说和繁殖人类说等，本节从文身年龄与文身部位入手，认为它是性成熟的标志进而是为了获得婚恋身份，而且具有强化性别区分的功能。

1、文身是性成熟的标志

① [英] 史蒂芬·贝利著，余世燕译：《两性生活史》，北京：中国友谊出版公司，2007年，第142页。

② [英] 戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第151页。

③ [英] 戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第152页。

④ [澳] 金·凯特罗尔著，刘雅娇译：《性商》，北京：中国妇女出版社，2007年，第50页。





什么时候文身？是一个关键问题，从中可以看出文身者的年龄。虽然不同族群不同支系的文身时间各不相同，如海南黎族女子最早是从 6 岁起开始文身，大多数是在 10-15 岁之间文身，而最晚的也就是在 16-17 岁之间必须黥纹^①；傣族男子的文身时间是在 11、12-20 岁之间；台湾原住民的文身年龄也大抵是与青春期同步的，如“泰雅族男子为 15-20 岁，女子为 14-17 岁；赛夏族男子为 14-21 岁，女子为 14-15 岁；鲁凯族男子为 19-20 岁，女子为 15-18 岁；卑南族男子为 15-17 岁；排湾族男子为 20-25 岁，女孩子为 13-18 岁，除排湾族男性可在婚后施术外，其余均为婚前完成（文身）”^②，由此可见，选择与青春期性成熟同步的时间来文身，是大多数民族的通行做法，或者说，在婚前文身是个普遍现象，文身意味着文身者的生理机能发育已经成熟，文身后可以拥有一个社会成员该有的各种权利，尤其是性权利即获得婚恋身份。

（1）与生理成熟同步的女性文身

因性别不同，文身者的文身时间也有很大差别，一般来说，女子文身的施术时间较早，大致与月经初潮同步，如台湾布农族和排湾族的女子从 10 来岁月经初来的第二天即开始刺纹；而独龙族女子一长到 12、13 岁时，就要纹面，“布谷鸟叫了就要播种，姑娘长大了就要在脸上绣花朵”^③；海南黎族也认为女孩子到了 12、13 岁，就算成年了，父母家人都要劝其文身，范成大的《桂海虞衡志·志蛮》里提到：“妇女绣面……乃吉礼，女年将及笄，置酒会亲属，女伴自施针笔，涅为极细虫蛾花卉，而以淡栗纹遍其余地，谓之绣面女”；周去非在《岭外代答》卷十中也指出，“海南黎女以绣面为饰……女年及笄，置酒会亲旧，女伴自施针笔，为极细花卉飞蛾之形，绚之以徧地淡栗纹，其绣面也，犹中州之笄也”；台湾鲁凯族的女孩子到 14、15 岁，见到初红，便认为有出嫁资格，须加紧织布来提高工作技巧，当这一水平到达某一程度后，即可在手臂上刺青，“过去女孩子能熟练纺纱、织布等女红，便在面部刺青作为表彰。一旦女孩有了月经来潮，就被认为长大成人，即在额头上刺青，结婚后再在面颊两边刺青”^④。

就文身部位来说，台湾鲁凯族与排湾族女子刺颊是处女的标志，在未刺颊以前，绝对不准与男子私通或缔结婚姻，也就是说，防备未刺青女子与男性有性行为，刺青就意味着可以谈婚论嫁。如台湾平埔女子皆以文身求婚媾，在水沙莲花港，女子将嫁时，两颐要用针刺如网巾纹，“绕长吻皆刺之”，又叫“刺嘴箍”，不刺者则男不娶。张庆长在《黎歧纪闻》也说：“黎女将嫁，面上刺花纹，涅以靛，其花或直或曲，各随其俗，盖夫家以花棒予之，照样刺面上以为记，以示有配而不二也”，即在出嫁之时举行特定的文身仪式标志该女子的身体归属，因为她身上所要文刻的花样，是由夫家所要求和规定的，而且还要由其未来的丈夫在她的阴处进行特别的刻刺，以作为他的属物标记，因此，一旦依照夫家要求的样式举行了文身之后，她就正式成为了夫家的成员。

（2）与社会成熟相关的男性文身

如果说以月经初潮来认定女子的性成熟，而进行文身的话，那么，认定男子的文身时间大多是以其能否建功立业相关的，即有文身资格的男子，大多是在经济生产和社会活动中有突出成绩的，如首猎成功或猎头等。如台湾泰雅族男子在首猎成功以后，“可以在额头上刺青，被族人公认为成年男子”；鲁凯族与排湾族男子是以勇武砍得外人首级为标准，就可以

① 马沙：《黎族文身研究》，北京，中央民族学院出版社，1993 年，第 252 页。

② 张崇根：《台湾世居少数民族研究》，北京：民族出版社，2002 年，第 178 页。

③ 罗荣芬：《独龙纹面女》，《山茶》，1995 年 1 期。

④ [日]铃木质著，吴瑞琴编校：《台湾原住民俗志》，台湾：台原出版社，1992 年，第 74 页。





在额头与下颚处刺纹，“鲁凯族男性须立了大功才可以在前胸后背刺青”^①；傣族男子也在“学僧”（入寺为僧）时候，才在胸、背、额际、腕、臂、脐和膝等部位，以针刺出种种形式……也就是说，男子的文身时间并非与其性生理成熟时间重合，而是以其掌握某项技能，获得某种社会身份的时间相一致，当然，一旦男子能在其皮肤上做出特定的记号，也象征着他们获得了婚恋和生育的性权利。

正因为如此，对于男子来说，文身才是必不可少的。“有的台湾原住民男子成年后，要用自己设计的花纹刻刺于手脚，就是为了易于引诱异性的注目”^②；台湾赛夏族也视男子面纹为成人标志，若男子无面纹，就会被人轻视，女子没有一个肯嫁给他；在“金齿百夷……男人文身”的傣族地区，“不黥脚者，则众皆嗤之曰：‘妇人也，非百夷种类也’”，民间谚语里说：“有花是男人，无花是女人”之说；“石蚌、青蛙的脚都是花的，哥哥的脚不花就不是男子汉”；“豹子、老虎都有花纹，男人没有花纹怎么行呢？”只有文了身的男子才被视为成年的男子，才有资格享受男人的性权利，没有文身的男人，是不能谈婚论嫁的。

2、从文身部位看性禁规与性别区隔

其实文身符号代表的不仅只是当事人获得性权利，其实也是对性交往或者适婚对象的限定，其中既有对外婚制的适应，也有区隔两性的作用。

(1) 区分族属种群的外婚制

我们知道不同民族的文身部位不相同，如绣脚蛮、绣面蛮所说的就是区分族属，如樊绰的《蛮书》卷四提到，“绣脚蛮则于踝上腓下周近刻其肤为文彩，衣以绯衣，以青色为饰，绣面蛮初生后出月，以针刺面上，以青黛博之”；而《新唐书·南蛮传》则有“绣脚种，刻踝至腓为文；有绣面种，生逾月，涅黛于面”的记载；陆次云的《峒溪纤志》里也说，“哀牢夷，其人有数种，有刺面者，曰绣面蛮，有刺足者，曰花脚蛮，八百媳妇，刺花鸟于眉间以为饰”。以上文身在于区分族属，而不作性别的区分，即不同性别者均刺同样的花纹，如康熙《永昌府志》卷廿四载，“车里宣抚司……男女皆刺花样眉目间为饰，老窝车里亦如此，车里额上增一旗”；乾隆《丽江府志略》上卷的《官师略·附种人》说：“怒人……男女十年后，皆面刺龙凤花纹”；余庆远的《维西见闻录》说“怒子……男女披发，面刺青文，首勒红藤”。

还有就是在同一族群不同的支系文身图案不同，是为了建立严格的族外通婚规则，即有相同文身图案者不婚，通过文身图案来标示和区分族外婚姻集团。如独龙江上游的独龙族女子，在头面、鼻梁、两颧、上下唇均刺花纹；而独龙江下游一带的则只刺上下唇，只刺鼻尖一圈或者只在下唇刺二三路花纹不一而定。

海南黎族、云南傣族和台湾原住民中均有文身起源与性的禁规有关系的说法。如有关海南黎族女子文身的传说是这样的。“上古之时，天翻地覆，世界万物，尽被掩埋，人类同遭此厄，仅遗一姊一弟，相依为命。然姊弟虽情深手足，终不能互为婚媾，于是姊觅夫，弟觅妇，分道扬镳，各自东西，久之，各无所遇，终乃姊弟重逢，如此者再。雷公知其事，化为人身，下凡谓弟曰：今予在此，汝二人可结为夫妇。弟曰：姊弟不可以婚姻，否则必遭雷打。雷公曰，我即雷，决不打汝。弟仍坚持不可，重出觅妻。于是雷公将姊之面画黑。无何，弟再遇姊，不识为谁，以为必非己姊，可以求婚，于是姊弟结婚，繁衍生殖，而得今之黎人”^③。

① 简炎辉：《台湾排湾族性文化调查研究》，载《华人性人类学研究》2011年第1期。

② 许良国等：《高山族民俗志》，北京：中央民族学院出版社，1988年，第128页。

③ 黄惠焯：《从越人到泰人》，昆明：云南民族出版社，1992年，第155页。





(2) 强化两性差异的性别区隔

从许多围绕某一性别特定文身的神话传说中,还可看出文身者其实是特定知识的传承者,比如说,文身代表着女性的奥秘,她们的集体被杀代表着剥夺她们的知识传承权,目的在于建立男性统治的新秩序。如美洲的印第安人“在这个时代,女人们独自生活在村落里,而男人们居住在森林里,女人们单独庆祝扬基斯节盛典;男人们有时出席庆典,却不知道跳舞的是女人,因为彩绘和面具掩盖了她们真实的躯体。一天,有个名叫佩皮的青年偷看了正在封闭的仪式场所制作面具和调制涂料的女人们……他诱惑了其中一个姑娘,双双坠入爱河……男人们定居在村落里,立即杀死了所有女人,只留下年幼的小姑娘,他们夺取了各种面具、猎号和涂料”^①,类似的说法还见诸美拉尼西亚、澳大利亚、火地岛等土著民族的神话中,文身成了传递某一专属知识与价值的象征,发现文身秘密表示着打破这种垄断,获得对文化的重新解释权。

不同性别的文身,主要也是为了表明某种性别区隔,特别是在那些只是某一性别的人才文身的人群中更是如此,比如瑶族、独龙族和黎族只有女性才文身。陆次云的《峒溪纤志》载:“瑶,一名大车客……妇人黥面成花”;台湾泰雅族妇女通常在上额与双面颊刺上花纹,两者非同时进行,幼儿时期先刺前额,成年后再刺双颊,赛夏族妇女仅刺前额;黎族女性文身的部位主要是脸、颈、胸、手臂和腿 5 处,图案主要包括实物图案纹饰,似字非字的符号性纹饰和点线圆等几何类纹饰,而且依据不同年龄和婚恋状态进行不同部位的刺文,如“如十二、三岁时先涅面部;十六、七岁时已出嫁者,则先涅胸部;二十许时为丈夫所溺爱者,则为之涅私处”^②。

在男女均文身的情况下,因性别不同而强调不同的文身图案和文身部位。台湾的鲁凯族与排湾人族的文身,男子文在额与颞部位,女子文在额与颊部位;彝族男子在两腿、脐部及其周围刺以圆形或椭圆形花纹,中间刺各种动物图案,而在胸部和背部则刺以虎或龙形;四川昭觉的彝族女子,多刺纹于手背和手腕处,伸手便可显露于众;“金齿百夷,男女文身”的傣族地区,男子在四肢和躯干上以针刺的花纹,包括鳞刺(鱼鳞状)、蕨刺(蕨菜嫩尖状)、字刺(傣文字母、符咒格言状)、形刺(虎、豹、狮子、大象、塔和花卉状)居多,而且文身的部位越多,花纹越繁密清晰越好,“男人要文身,越黑越好,女人要搽粉,越白越好”^③文身成了区别性别的重要标志,因为女子大多只在手腕处文上咒语即可。

(二) 外在于身体的装饰

除了文身外,身体的头部、躯干和四肢都可悬挂各种佩饰,如角、爪、牙、骨、羽毛等动物饰品;用来采集植物、剥取兽皮或缝制衣物的锥和骨针等工具性饰品和帽子、盖头、耳环、项圈、手镯、臂镯、腰箍、脚箍等专有饰品,使用这些身体饰品的目的就在于区分佩戴者的婚恋状态,让其成为性别和年龄的身份标识。

1、头部装饰

文化人类学告诉我们,没有一个民族不重视头部装饰,《后汉书·西羌传》载:“被发复面,羌人因以为俗”;《百夷传》说“妇人则绾独髻于脑后,以白布裹之”;《云南志略》

① 陆象淦主编:《男人的气味》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第5页。

② 黄惠焯:《从越人到泰人》,昆明:云南民族出版社,1992年,第155页。

③ 胡玥:《勐海傣族文身调查报告》,中国社会科学院,2003年。





也说“金齿百夷……妇女红帕首，馀发下垂”等，可见发式变化与发上装饰能够传递出丰富的有关年龄与性别的信息，特别是女性的头部装饰更是如此。如彝家少女一满 15 岁，就要举行一种换裙子、梳双辫和扯耳线的“沙拉洛”仪式，将 15 岁以前梳的独辫改梳成双辫，戴上绣满彩花的头帕，再将穿耳的旧线扯掉，换挂上银光闪闪的耳坠^①。

(1) 反映婚恋状态的发式变化

西双版纳傣族的《哇摩》里唱道：“瞧瞧男人、女人、大人、小孩的头发吧，洗了又洗，梳了又梳，一个有一种样子——这是祖先教的呀，那是智慧的形状，为了一看头发就分辨得出不同的人”，即不同的发式是与性别、年龄和阶层等相关联的，通过披发、辫发、盘发和剃发四个种类的发式变化，从而区分出族属、阶层、性别和性成熟度，特别是识别同一族群、同一性别人群的不同婚恋状态。

以女性头发的不同梳法为例，辫发或者盘发常常是作为女性未婚或已婚的标志，如满族妇女在婚前只梳一根单辫垂于脑后，辫梢上缠一根红头绳，前额剪成刘海；已婚妇女绾发盘髻，中间横插一根银制的扁方，称“高粱头”，或将头发束在头顶，编成“燕尾式”。剃发或者留发反映的也是女性的婚恋状况，如辽代契丹女子均是在未出嫁时髡发，而出嫁后则开始蓄发，高髻盘顶，《鸡肋篇》云：“契丹凡仕家女子，在家时皆髡首，至出嫁时方留发”；拉祜族男女过去均喜欢剃光头，但未婚女子不剃，婚后妇女要在头顶留一绺“魂毛”，以示男女有别，婚否有别。

其实单纯以发辫数的多少，是多辫还是单（双）辫，也可以表示其幼女、少女或已婚媳妇的身份。如蒙古族、鄂温克族及新疆地区的各族姑娘，婚前以长发为美，要梳十几条细发辫，有的姑娘的辫子可多达百条；已婚妇女的辫发则简单得多，一般只梳两条长辫，辫梢散开，头上别上新月形的梳子，或将发辫盘系成发结。正因为不同的发式反映不同的婚恋状况，使得人们依发称呼成为可能，如福州早年对依嫂和依妹的称呼，就是根据她们所梳发式的不同来称呼的，已婚妇女梳髻，未婚姑娘打辫子，梳髻的尊称依嫂，打辫子的昵称依妹。

(2) 从发饰延伸的头部装饰

男女两性都在装饰着自己的头发，男性常用豪猪的牙、熊皮、牦牛尾、野鸡毛等，如《蛮书·名类第四》说：“寻传蛮……持弓挟矢，射豪猪，取其两牙双插髻旁为饰”；景泰《云南图经志书》卷五说：“境内多蛾昌蛮，即寻传蛮……男子顶髻戴竹篦，以毛熊皮饰之，上以猪牙、鸡尾羽为顶饰”；《新唐书·南诏传》载：“望苴蛮者在澜沧江西……市鳌者皆插牦牛尾，驰突若神”；《云南志略》“金齿百夷……男子文身，去髭须鬓眉睫，以赤白土傅面，采缯束发”；康熙《永昌府志》卷二十四“种人”说：“野人……首戴骨圈插野鸡毛，缠江藤”；湖南的白裤瑶直至近代，男子仍梳发髻，发上再缠几圈红布巾，斜插一支野雉翎等。

与男性相比，同一族群的女性发上装饰物显然要丰富得多了，畚族《云霄县志》记载唐代畚族先民“椎髻卉服”，到明清时期则是“男女椎髻跣足，衣尚青蓝色，男子短衫，不巾不幅，妇女高髻垂纓，头戴竹冠蒙布，饰纓珞状”；天启《滇志卷三十》上也记载：“富尼或

① 毕坚：《云南少数民族奇风异俗录》，广州：广东旅游出版社，1988 年，第 31 页。





曰翰尼，男珥跣足，妇花布衫，以红白棉绳辫发数绺，续海贝杂珠盘旋为螺髻”；景泰《云南图经志书卷四》中则说：“州之西南，有和泥者……妇人头缠布，或黑或白，长五尺，以红毡索约一尺余续之，而缀以海贝或青绿药玉珠于其末”。

有的时候即使是同样梳发辫，因为发上的装饰不同，也可以区分女性是未婚还是已婚的身份。如俄罗斯姑娘梳独辫时，要把彩色发带和小玻璃球编在辫子里，长辫子可以露在外面；已婚的妇女梳双辫，要把它盘于头顶，用头巾或帽子罩上，不能让头发露在外面。

作为发上装饰物的延伸，不同性别的头部装饰也各不相同，以蒙古族女子的头戴为例，可以分为发箍、后屏、护耳、垂饰、马鬃、耳坠六件，其中耳坠是代替耳环用的，面颊两旁各一个，纯银制作，指头粗细，重近 1 斤；马鬃是年轻女性戴在发箍前面覆盖额头的部分，由各种颜色配置的璀璨夺目珠子制作而成，年过 40 岁者则不再佩戴^①。

以土族青年女性的头饰“干粮头”为例，其形为圆饼状，上面镶嵌着五色珠串和海螺、贝壳等，额前垂吊着许多束紫红色的流苏，头饰的背后垂吊着两束红色的棉线绳子^②；而“凤凰头”则是将前额的头发分成左右两股，发圈合成辫子，向后系于银质圆盘形的“章卡”上，“章卡”正面雕刻着花鸟图案，发圈上用一条绿色的带子，先从前向后、再交叉绕回将两端在前额打成结，在头顶上部从前向后饰戴 9 颗由圆形铜泡连结成的饰物，铜泡凸面上嵌缀着 10 个珍珠似的圆点，在头顶部平插横竖两根铜制的簪子，前面一端伸出额前，形似凤凰首部。

云南南涧的彝族妇女常在后脑上高高插三枝花，作为头部装饰，也叫“遮包花”。遮包花是用红绿等色的丝绸做成的，鲜艳夺目，每个遮包花在一字摆开的横条上伸出三枝，每枝的顶端又有三朵盛开的鲜花，中间的花朵较高较大。佩戴“遮包花”是彝族妇女的已婚标志之一，而未婚的年轻姑娘常顶一块蓝色方巾作为包头，只有订婚或者结婚后，除蓝色方巾外，还要在后脑上加一个“遮包花”，“无论去打歌或朝山，都要把它戴在头上，表示自己的已婚身份，以免小伙子们误会”^③。

哈尼族妇女头部后面也要戴一种叫“欧丘丘”的装饰，表明她已满 17 岁了，可以谈婚论嫁时；如果也留了鬓角，表明她芳龄 18 岁了，可以出嫁了；“如果她在“欧丘丘”上包上黑布，则说明了她已有归属”^④。

2、身体其他部位的装饰

“50 万年以前山顶洞人的装饰品包括研孔的小砾石、钻孔的石珠、穿孔的狐或獾或鹿的牙齿、刻沟的骨管、穿孔的海蚶壳和钻孔的青鱼眼上骨等，用那些精制的小砾石、小石珠、牙齿等串连起来装饰自己的身体……特别是这些磨制的人工装饰品多用于耳部、颈项等部位”^⑤，当然，远古人类用来装饰自己身体的饰品大多是因地制宜，就地取材。

虽然两性都在装饰自己的身体部位，其中尤以女性的身体饰品最多，人类的身体装饰史可以说是一部女性身体的装饰史。在唐代樊绰的《蛮书·卷四》载：“妇人联贯珂贝、巴齿、

① <http://tieba.baidu.com>,2007-1-11.

② 李友楼等：《青海土族的古老头饰扭达》，《民俗》画刊，1990 年第 2 期。

③ 毕坚：《云南少数民族奇风异俗录》，广州：广东旅游出版社，1988 年，第 24 页。

④ <http://baidu.com>,少数民族服饰，2008-03-04.

⑤ 贾兰坡：《北京人的故居》，北京：人民出版社，1958 年，第 41 页。





真珠、斜络其数十道”；《北史·室韦》也称：“俗爱赤珠，为妇人饰，穿挂于颈，以多为贵”；《马可波罗游记》中说：“所有这些装饰品，她们都戴在颈项上或身体其他部位，由赠品的数目显得最多的女子，就被视为最受男子注目的人，因此也最受求婚男子的尊敬”，在出嫁的那一天，“（女子）将这些赠品陈列出来，她的男人把这些看成是他们的偶像，是她能取悦于男人的证据。”

以近代土族女子的身体装饰为例，她们除了有繁复的发上装饰外，还要再戴上一副银簪和一双垂到胸前的由红珊瑚、绿宝石装饰的金、银、铜制的耳坠，其中最讲究的要数“上七下九”或“上五下七”的银耳坠，用数串五色彩珠把耳坠连在一起，珠串长长地垂在胸前，此外，颈项上也要佩戴一条用二十多枚海螺圆片制作的“索尔项圈”，十分艳丽夺目。

苗族民谚有“无银无花，不成姑娘”之说，苗族的银饰更是遍布全身。头饰包括银角、银扇、银帽、银围帕、银飘头排、银发簪、银插针、银顶花、银网链、银花梳、银耳环和银帽饰；胸颈饰包括银项圈、银压领、银胸牌和银胸吊饰等；手饰包括银手镯和银戒指等；衣饰包括银衣片、银围腰链和银扣等；背饰包括银背吊和银背牌等；腰坠饰包括银腰带、银腰吊饰和脚饰等^①。

除了人工打制的饰物外，有的民族还采用藤、蔑等物来装饰身体，增强身体曲线的吸引力。在云南红藤缠腰的民族除了佤族、布朗族外，还有哈尼、基诺、景颇，纳西、怒族等。清代李翰汀编著的《维西县志》卷二中，曾记述道：“麽西……妇髻向前，顶束布勒如菱角，耳环粗藤，缀以龙眼，铜铃为之”；王崧等改写的《云南通志》卷一百八十五也有以下记述：“卡墮男女穿青布衣裙裤，红藤腰箍缠腰”；卷一百八十七记述：“三撮毛……男以红黑藤篾缠腰及手足”；卷一百八十四载：“怒人……男子编红藤勒首披皮”；康熙《台湾府志·风俗》也说台湾原住民：“男女约十四五岁时，编藤围腰，束之使小”等。近代以后，缠腰的藤已为腰带所取代，如傣族女装的传统样式是窄袖短上衣、短褂、长裙曳地，银带束腰使得女性曲线毕现，下肢修长更显得身姿苗条。

（三） 作为身体延伸的服饰

自人类着衣开始，服饰就构成了人体装饰的重要组成部分，包括服（头衣、冠、帽、包头等物）、体衣（上衣、衫、下裳、裙、裤等物）和足衣（鞋、袜、绑腿等物）等，构成了身体的延伸，它既强化了性别身体的差异又突出了这种差异，并且通过文化建构了生理身体的社会差异。

1、与性别身体有关的服饰

究竟服饰的出现源自被唤醒的羞耻感，还是羞耻感产生于服饰的使用，曾经有过激烈的论争。由于人类学的证据表明，并不存在普遍的羞耻观，即衣着并不仅仅是为了掩盖身体的某些部位，而是通过突出身体的某些部位让其变得更加有性的吸引力，尤其是涉性的身体部位更是如此。

^① <http://baike.baidu.com/view/834880.htm>.2011-05-27。





(1) 夸张的男性腰饰

在原始的人体装饰上，最有趣味的部分要算腰部的装饰，就是因为它要么特别的丰富或别致，包括从腰带上下垂的一块东西以外，人们还采用树叶、布遮掩性器官；要么就是腰间一丝不挂，什么也没有，比如“希腊人在任何情况下，只要觉得衣服不必要、累赘或是不可得，就会一丝不挂，也不用布条或其他东西遮住私处”^①，而这两种情况在人类学中都不缺少例证。

其实腰饰所要修饰的特殊部位就是男子的性器官。当人类祖先刚刚开始直立起来，他们在接近自己同伴的时候，就不可避免地会把身体的正面全部暴露出来，而在此之前，当他们还是四足行走的时候，生殖器是被完全掩盖起来，并且得到了有效保护的，因为以前当需要展示出生殖器时，还必须做出特别的姿态才行，但是直立行走之后，生殖器却无刻不被暴露在外，为了改变这种难堪局面，腰饰就产生了。当然，其优势表现在三个方面：“首先，在与性无关的公开场合，它的存在削弱了穿着者的性别展示力；其次，在与性有关的私密时刻，将其取下的动作强化了性的诱惑；第三，它负担着对精密的生殖器区域进行保护的职责，使其免受恶劣的自然环境的侵害”^②。

韦斯特马克说：“一个大家都通行裸体的地方，裸体是不足为奇的，因为我们每天看见的东西，就不会有特殊的印象，但当男女们一用光亮的流苏加在上面时，不论是一对斑驳的羽毛，一串小珠，一簇叶子或一个发亮的贝壳，就不能逃避同伴们的注意，这小小的衣饰，实作了很强烈的可以没法引起的性感的刺激物”^③。

原始部落中的男性，都非常在意于用各种饰物来凸现和夸示自己的阴茎，他们或者在阴茎上挂上铃铛，或者套上牛角之类饰物，或者裹上令人瞩目的植物，如“巴西的印第安人通常裸体，只是在舞蹈时穿衣服，但是也还要把人造的性器模型挂在衣服上”^④。

新几内亚的土著赤身露体，但他们的男性在青春期后，都要在阴茎上套一根阴茎鞘，以细线悬在胸腹之间，走起路来一耸一耸地如此，行动不方便可想而知。

吐比克瓦希普人男人身上惟一的服饰是遮阳盖，用木针和植物线把野生香蕉叶子制成，套的办法是把包皮拉长穿过护阳套的开口，免得它脱落，而且包皮拉长的张力使阳具维持挺起的态势，每个男人都戴这种护阳套，如果有人把护阳套弄掉了话，便会立即把包皮扯长挂在他用做腰带的绳子上面^⑤。

南美印第安的博罗人男女装束是不同的，除了阴茎包衣外，男人们一丝不挂。阴茎包衣(Bã)是由巴西棕榈的枝条制成，它们被用绳子系在一起而成冠状，新入会者要整夜把它戴在头上……“新入会者后者先是暂时装戴，继之是永久装戴……”^⑥

在欧洲中古时代，男子的服饰有时候特别要在性器官的部分加些功夫，如“文艺复兴时

① [德] 汉斯·利希特著，刘岩等译：《古希腊人的性与情》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第75页。

② [英] 戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第299页。

③ [德] 格罗塞著，蔡慕晖译：《艺术的起源》，北京：商务印书馆，1983年，第71页。

④ 朱云影：《人类性生活史》，上海：上海社会科学院出版社，1988年，第30页。

⑤ [法] 列维-斯特劳斯著，王志明译：《忧郁的热带》，北京：三联书店，2000年，第454页。

⑥ [法] 列维-斯特劳斯著，周昌忠译：《神话学：生食和熟食》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第58-65页。





期的男装要在裤裆的位置戴上一个鼓鼓的布囊，好象阳具随时都在勃起似的，以此突显男性特征”^①，因此，有些男人出门在外会在阳具处装上颜色鲜艳的护具，好象永久勃起的阴茎，它被称为“战士的第一片武装盔甲”。

(2) 诱惑的女性腰（胸）饰

人类男性采用树叶、布片来遮掩腰部的做法，也同样盛行在女性人群中，当然，其身体掩护的首先目的是一种装饰，而这种装饰又和其他大部分的装饰一样，为的是要帮助装饰人得到异性的喜爱。

在澳洲土著社会中大部分时候女性都是完全裸体的，只有未嫁的少女时常穿着围裙做遮盖物，她们一旦结了婚，就会把围裙扔掉；而有的时候，妇女的腰部或者说全身都毫无什么掩饰，只在参加猥亵的跳舞时，她们才用鸟羽制成的腰带，一直挂到膝部，以此来装饰自己。如果说这样的装饰真是与生俱来的羞耻感引起的，那么，只能说适得其反，因为这样的遮掩并不适于转移对这个部分的注意，倒反容易引起对于这个部分的注意，也就是说，这许多的装饰显然不是要掩藏些什么而是要显露些什么，如“明科彼妇女在赴同样目的的跳舞时，要装一张特别大的叶子”^②。

就女性来说，需要装饰的还有胸部。早在希腊、罗马时代，女人已经开始穿着遮掩乳房的内衣，中世纪末紧身褙诞生，到了 19 世纪中叶，工厂开始批量生产紧身褙，便宜的紧身褙才得以上市，而到了 20 世纪初专为乳房设计的胸罩才诞生，“价格便宜得各个阶层的女人都能穿得起”^③，而胸衣、胸罩、饰带和流苏等都在性感胸饰中找到了自己的位置。由于内衣设计总是迎合各个时期对完美胸部的需求，20 世纪 20 年代流行扁平男孩身材，50 年代流行炮弹般性感乳房，胸罩的设计也跟着变化，它要么压抑隐藏乳房，要么夸大乳房“将它拥挤托高成苹果与鱼雷”^④。

不管是在过去还是现在的文化中，没有任何一种女性饰品能像紧身胸衣那样，体现出一切服饰的矛盾心理，“通过客观上对身体的压制来强化性禁忌，与此同时，另一面又通过主观上突出身体来打破这种禁忌”^⑤，即在遮掩身体的同时又强化和展示了它。

2、服饰建构的性别身体

T. 特纳的《社会的肌肤》表达就是服饰建构性别身体的思想：“人生而裸露，但是无论哪里的人都穿着衣服……身体的修饰是一种中介，这种中介与如何把个人建构成社会的、文化的主体相联系”^⑥。除了涉性的身体部位需要突出或遮掩，身体的其他部位也都需要着装，特别是包括上衣、衫、下裳、裙、裤等物的体衣，自然也是文化建构性别身体的主要物件。

① [德]爱德华·福克斯著，富强译：《欧洲情爱史》，北京：华文出版社，2006 年，第 193 页。

② [德]格罗塞著，蔡慕晖译：《艺术的起源》，北京：商务印书馆，1983 年，第 70-72 页。

③ [美]玛莉莲·亚隆著，何颖怡译：《乳房的历史》，北京：华龄出版社，2003 年，第 12 页。

④ [美]玛莉莲·亚隆著，何颖怡译：《乳房的历史》，北京：华龄出版社，2003 年，第 12 页。

⑤ [英]乔安妮·恩特维斯特尔著，郇元宝译：《时髦的身体：时尚、衣着和现代社会理论》，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 249 页。

⑥ 转引自黄盈盈：《身体·性·性感：对中国城市年轻女性的日常生活研》，北京：社会科学文献出版社，2008 年，第 24 页。





比如说不同性别的人是按着装要求分着不同的体衣，并形成相应的规范，服饰起到区分性别的作用，也就是说，服饰对于男女两性身体来说是赋予其不同意义，使其成为一个生产意义的通道，即“服饰产生性别的身體”^①，如《圣经》的申命记说：“女人不应该装扮成男人，男人也不能穿着女人的衣服”^②；法律也明确规定跨性别的着装是非法的，防止男人和女人穿着对立性别的衣服，假如一个妇女为了与众不同，穿着男人的衣服，或者剪短她的头发象男人一样，就要给予她相应的惩罚，如轻者流放（流放出国三年），对男人而言，也面临着同样的惩罚；再假如一个妇女穿着一件大开领露出乳头的衬衫，就象男人一样，也将面临同样的惩罚，而且这“两种情况都将导致离婚”^③。

16 世纪西班牙殖民政府明确规定在秘鲁社会里，任何印第安人男人穿着印第安女人的衣服，或者任何印第安女人穿着印第安男人的衣服……市长就应该逮捕他们并给予相应的惩罚：第一次他们将被鞭打 100 下，然后当众把他们头发剪掉；第二次他们将被绑在市场的柱子上示众 6 小时；第三次他们将被押送至州治安长官，接受法律规定的制裁。

除了宗教的训诫和法律的规定外，其实民俗中也有围绕性别身体的种种着装仪式，其实也可视为是一种性别身体实践，在云南滇西北民族中实行的穿裤子和穿裙子仪式，就是把体衣中的裤子和裙子与相应性别对应起来的做法。如普米族人不论男女，在 13 岁以前一般不穿裤子或裙子，仅穿麻布长衫，腰系一条布带，当他们满 13 岁那天，要举行改变装束和穿戴仪式表示他们已成大人了，具体而言，就是“男孩的上身着右襟短衫，下体着长裤；女孩上衣为右襟短衫，下身为百褶裙，腰系腰带，头上缠牦牛编成的假发结”^④。摩梭人也有类似的做法，即在新年第一天，为 13 岁的男女孩子举行穿裤子或穿裙子仪式，届时男孩子站在火塘左侧，女孩子站在火塘右侧，用脚踏在猪膘和用簸箕盛着的一袋白米上，向老人和在坐的人磕头，并由巴达巫师用最美好的语言祝福少男少女们，“今天是好日子，太阳好，月亮好，星星好，什么都好，你穿上裤子（裙子），愿你长寿百岁，丰衣足食”^⑤。

由此可见，裤子和裙子已经成为两性的身体屏蔽与性别符号，早在《百夷传》时代就有这样的记载：“男子皆衣长衫宽襦而无裙……妇人身穿窄袖白布衫，皂布桶裙……贵者以锦绣为桶裙”；如在湟水流域居住的土族，男子穿长袍子、束腰带、戴毡帽；女子则常穿两袖用红、黄、绿、紫、蓝五色彩布缝制成的花袖长衫，左衽大襟，外套以黑色、紫红色和镶边的蓝色坎肩，腰部用一条宽而长的彩带缠若干圈，彩带的尾部垂在腰部右下方，上绣缀着五彩鲜艳的花鸟蜂蝶和彩云图案，下身穿着镶白边的绯红色的百褶裙……即使是那些男女两性都同样着裤装的社会里，女裤也较男裤艳丽许多，比如说在黑、蓝、青色的家织布的裤脚边上镶嵌花边或者绣上几何纹、植物纹和动物纹的各种图案。

① Kim M.Philips and Barry Reay(eds) (2002) . Sexuality in history:A Reader, Routledge: New York, London.P.76.

② 《申命记》22: 5。

③ Joyce E. Salisbury. (1991) Sex in the Middle Ages . A book of essays. Garland publishing .Inc. New York & London.,P.9.

④ 毕坚：《云南少数民族奇风异俗录》，广州：广东旅游出版社，1988 年，第 242 页。

⑤ 毕坚：《云南少数民族奇风异俗录》，广州：广东旅游出版社，1988 年，第 65 页。





三、身体残害的性表达

范·盖内普认为，“在任何社会中，出生、结婚、怀孕、为人父母个体的生命就是一系列的过程，在个体的社会转化中，身体是怎样被象征使用的，仪式和象征因文化的不同而不同”^①，这一仪式往往都是通过身体装饰（如断发文身、梳头冠笄或更衣换装等）和身体残害（如拔牙凿齿、女性缠足、两性割礼和女性隆胸整容等）来表达的，特别后者通过损毁身体某一部分表达了强烈的性诱惑意味。

（一）与性成熟相关的拔牙凿齿

这里所谓的拔牙凿齿指是成年以后拔去的恒齿，而并非幼年时期拔除的乳牙。最早在山东大汶口考古发现的成年人拔牙凿齿现象，也见诸于《山海经》中的“有人曰凿齿”等文字记载，此后，古籍志书中开始频繁出现类似记录，如《淮南子》说：“凡海外三十六国……自西南至于东南方……曰凿齿民”；张华的《博物志》卷二说：“荆州极西南界至蜀，诸民曰獠子……既长，皆拔去上齿各一，以为身饰”；《郡国志》中说：“庞人洞人去其两齿为饰”；《通典》也说：“赤口濮在永昌南，其俗折其齿”；《太平寰宇记》卷七十七提及：“夷獠生子，长则拔去上齿，加狗齿各一，以为身饰”；又说钦州“獠子……椎髻凿齿。”其实除了中国外，拔牙凿齿在世界范围内也曾普遍存在过。从绳纹时代和弥生时代的日本，到澳大利亚新南威尔士的部落社会，到非洲莱索托地区的黑人部落，再到尼罗河畔的努尔人游群，不一而足。

那么，为何要拔牙凿齿呢？只有了解什么时间拔牙凿齿以及拔去什么牙才能清楚其中的奥秘。残害身体的拔牙凿齿也是与性成熟有关的，因为拔牙凿齿的时间大多与青春期性成熟的时间同步，更准确地说在未婚时进行的，如台湾的泰雅族、赛夏族、布农族等打牙的年龄，一般在 12、3 岁至 15、6 岁，李景的《云南志略》也说：“土獠蛮……男子十四、五，则击去两齿，然后婚娶”；拔去的牙齿是健康的恒牙，即一旦被拔除后不能再度萌发，因而也被作为终身固定的永久性标志，有的族群视其为男性的成年礼。如在非洲尼罗河畔的努尔人少年，在换齿后的下牙再长 6 年时，即击碎它，而少年男性只有把前面的门齿和犬齿去掉，才能进入青年人的级别，有资格承担成年人的义务和享受成年人的权利，如性社交的权利。在澳大利亚土著部落中，举行成年仪式时，“把一个男孩的门牙敲掉一个或更多乃是常有的事，这种仪式是每个男性成员在其享有一个成年人待遇和特权之前都必须接受的”^②。

那么，是否有针对女性的拔牙呢？现有的民族志资料把这种出嫁女要在婚礼前拔去上颌或下颌的第一颗白齿，称为备嫁拔牙。也许珞巴族神话故事《斯金金巴巴娜达明与金尼麦包》中的阴生齿故事可以解释这种女性婚前拔牙的起源。“姐弟俩初次交欢，金尼麦包觉得斯金金巴巴娜达明的下处象有牙齿在咬他似的，疼痛难忍，他不理达明，生气地跑走了。达明在后面紧紧追赶，追上了麦包，告拆他要想办法搞掉自己下处的牙。达明骑在一棵倒地的树干上，磨掉了自己下处的牙齿。后来，达明实在是疼痛难忍，也生气地跑走了。麦包又在后面紧紧追赶，追上了达明后，告诉她要想办法使她不再疼痛。麦包采来了“百枯巴帮”草，捣烂以后敷在达明的下处，他们又和好了”^③。在美洲印第安人部落和特罗布里德群岛土著居民

① Anthony Synnott. (1993). *The Body social: Symbolism, self and Society*. Routledge. p.247-248.

② [英]弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》，北京：中国民间文艺出版社，1987 年，第 58 页。

③ [Http://www.tibet-web.com/2011-05-06](http://www.tibet-web.com/2011-05-06)。





的神话传说中也有类似的女性阴生齿的说法。

从三国沈莹的《临海水土异物志》载：“女以嫁，皆缺去前上一齿”开始，古籍与志书中有关女性拔牙记载渐次多了起来，特别是有关古代仡佬族的，如南宋朱辅的《溪蛮丛笑》记：“仡佬妻女，年十五六，敲去右边上一齿”；《苗俗记》说：“打牙仡佬，剽悍尤甚，女子将嫁，必折其二齿，恐妨害夫家也”；《贵州通志》卷七说“打牙仡佬在平越黔西，女待嫁，必先折两齿，恐妨碍夫家，即所谓凿齿之民也”；到了清代，关于仡佬族打牙的记载更多，如康熙《诸罗县志》卷八记：“女有夫，断其旁二齿，以别处子”；光绪桂筱乡的《黔南苗蛮图说》说：“打牙仡佬……女子将嫁，必折去门牙二齿，以遗夫空，谓恐妨害夫家，即古所谓凿齿之民也”。

在台湾原住民的女性中也有拔牙做法。如明代陈第撰的《东番记》载：“女子年十五六，断去唇两旁二齿”；康熙蒋毓英修《台湾府志》也说：“女有夫，去其一齿”；乾隆范咸修《台湾府志》记：“成婚后男女俱折去上齿各二，彼此谨藏，以矢终身不移”；时至 20 世纪初，泰雅族、赛夏族、布农族也还保留着用人工方式把健康的恒牙去掉的做法。

（二）腿的诱惑与足的损毁

在西方文化中，女性双腿的暴露程度关乎性道德的评价取向，如 19 世纪女性们的腿有很长一段时间是全部被衣服覆盖起来的，偶尔露出一只脚踝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，或者其他隐语”^①，然而禁止反而强化了男性对女性腿足的迷狂。性心理学家指出，从心理实质上看，男人对女人脚的特殊敏感是由于文化原因造成的一种性欲倒错，“男人对女性的脚与脚相关的鞋、袜有一种特殊的兴趣，其极端者可称为足恋或拜足狂”^②；特别是在英国性学家卡纳看来，“拜足狂是男性被虐待的一种潜在方式，在对女人身体的最低下的这一部分的眷恋与膜拜中，深深地潜藏着男性的自卑情结或一种被异性践踏的欲望”^③。

说到对女性腿足的痴迷，不能不提到 1949 年前中国持续了上千年的缠足之风，人们以为女人的性魅力主要在于小脚，脚越小越美，因迷恋小脚而产生对天足的损毁，或者说是对损毁的女足的迷恋。当时的女孩 4、5 岁时被迫穿上尖头鞋，限制脚的自然成长，6-8 岁时又被迫用布条将 4 个小脚趾裹向足心，层层紧缠，针缝密裹，昼夜不松，使得足骨变形，移位成畸形，而成为粽子小脚，又被称为“金莲”。在李渔笔下是这样描写这种畸形小脚的：“瘦软无形，越看越生怜惜，此用之在白者也；柔若无骨，愈来愈耐抚摩，此用之在夜者也。”女性的小脚成为有别于男性的最重要身体部位，是女性最隐秘的地方，是比起胸乳、腰臀更神秘的性感部位，以至于明清的春宫画中有画出女阴、女乳的，却没有画出赤裸小脚的，“女人身体的这一部分是严格的禁区”^④。正因为如此，一个男人只要触及女性的小脚，依照传统观念就是性交的第一步，《水浒传》中的王婆向西门庆传授如何勾搭潘金莲的“十光”计中就有“捏其小脚，以试其反应”之说，而且小脚与性的关系也附丽于小脚上的足饰，女袜和女履成为当时男女传情、定情、示爱的最重要物件，如果女子以自制的罗袜与弓鞋密赠郎君，那么便可衍生出一幕幕因爱传情、生仇、生恨的人间悲喜剧，如《聊斋志异》中的《胭脂》、

① [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女-女性身体的美丽与哀愁》，施棣译，北京：新星出版社，2006 年，第 346 页。

② [英]H. 霭里士著，潘光旦译：《性心理学》，北京：三联书店，1987 年，第 210 页。

③ [英]卡纳著，方智弘译：《性崇拜》，台北：台湾国际文化事业有限公司，1985 年，第 118-119 页。

④ [荷兰]高罗佩著，李零等译：《中国古代房内考》，上海：上海人民出版社，1990 年，第 286-287 页。





《阿宝》、《莲香》、《青凤》等，以及《醒世恒言》中的《陆五汉硬留合色鞋》等。

从唐代至宋代，缠足的风气逐渐蔓延。《辍耕录》记：“元丰以前极少缠足，宋末遂以大足为耻”；特别是元、明代以后，缠足风气益盛，从官宦、富豪到平民百姓，从城镇到穷乡僻壤，士女名妓无不以缠足为美；到了清代，在顺治二年(1645)和康熙元年(1662)，朝廷都曾两度下诏禁止缠足，但收效甚微，而且旗人也纷纷效仿汉族进行缠足，缠足之风风靡全国，渗透到每家每户的日常生活中。在缠足时代，小脚成了女性获得社会地位和家庭地位的法宝，因为当时的提媒和相亲，首要看重的不是女性容颜的姘妍而是其脚的大小，“锦帕蒙头拜天地，难得新妇判姘妍，忽看小脚裙边露，夫婿全家喜欲颠”。诗文中出现的大量描述反映的就是当时社会的恋足情结，客观上这也加剧了三寸金莲的普及化，“纤妙者立邀高誉，戚朋以为赞，翁姑以为慰。拜堂后，新郎已睹真象，小则安，大则戚，爱憎立判焉”^①。

当然，缠足时代的缠足只是女性的专利，如浙东丐户、水上疍民和客家女子是不用缠足的，特别是疍民女子“匪惟不缠，且喜赤露”；而在男子中的一些特殊人群则是要缠足的，如当时的戏剧表演中，在男女不能合演的情况下，男演员要扮女角，为了与生活中的女性形象形似就需要把自己的脚缠裹得如女性一般，“缠足如女子”和“弓其足如女子”，除此之外，“注定要成为男妓或被成年同性恋者收养的男孩子，他们也需要从小就裹脚”^②。

（三）两性的割礼

从盖内普到特纳，对于生命周期仪式所做的分析，都认为成年礼标志着个人从一种角色进入另一种角色，这一过程往往与损伤两性生殖器的割礼相伴而行，也就是在身体上留下难以抹灭的印迹，如“切割男性的睾丸、阴茎和包皮，女性的乳头、乳房和阴部突起部分”^③。

1、男性割礼

最早关于男性割礼的文字记载，是公元前 2400 年古埃及的一段对话：1889 年在尼罗河西岸塞加拉出土的墓地里发现一座男人跪在男孩子面前的雕像，孩子的手被男人的助手从背后架住，刽子手的左手握着男孩子的阴茎，包皮外露，男人的右手抓着一把小刀。“抓住他，他可能会昏倒。”男人的助手说，“做好你的工作”。刽子手说^④。

其实割礼的起源更早，可以上溯到原始游牧民族的部落时代，这些民族以为割去包皮，这一性的肉身替代物，就意味着舍弃不洁，这与几乎所有的宗教仪式在举行前的净身要求是相吻合的。因此，从澳大利亚的土著民族、巴西的塔古那印第安人、犹太人、回教徒和基督教徒等不同的种族都必须施行割礼，特别是以色列人不仅牧师必须施行割礼，每个以色列男人出生后的第 8 天，都需要施以割礼，“你们族人的每个男性都将施以割礼，你们的包皮都要割除，这就是你我的约定”^⑤，《旧约·创世记》把男人、阴茎与上帝选民之间的关系固定下来，并加以神圣化。

① 高洪兴：《缠足史》，上海：上海文艺出版社，2007 年，第 199 页。

② [英] 史蒂芬·贝利著，余世燕译：《两性生活史》，北京：中国友谊出版公司，2007 年，第 65 页。

③ [美] 戴维·M·弗里德曼著，陈紘德译：《那话儿》，台北：蓝鲸有限出版公司，2002 年，第 41 页。

④ [美] 戴维·M·弗里德曼著，陈紘德译：《那话儿》，台北：蓝鲸有限出版公司，2002 年，第 11-12 页。

⑤ [美] 戴维·M·弗里德曼著，陈紘德译：《那话儿》，台北：蓝鲸有限出版公司，2002 年，第 13 页。





其实除了宗教献祭外，现代社会中的割礼主要是男性的成年礼，众多的民族志作品描绘了世界范围内的割礼，如澳大利亚土著部落男子的成年礼的高潮部分就是一个实施割礼或敲落一颗牙齿的身体手术；曼盖亚的男孩子在进入成年时，要举行一个隆重的割礼，他们的割礼比较特殊，不光要切除包住龟头的包皮，还要在阴茎上留下很多伤口，再由专门的医生用特殊方法来治疗；恩登布人的割礼则是“取走受割者的阴茎包皮，使其龟头展露在外，余下的包皮会卷回去”^①，而接受割礼者的年龄通常是与青春期的来临重合的，“一般是 8-10 岁，很少超过 14-15 岁”；割礼强调了受割者在性方面的成熟，是其获得男性资格，也就是具有完全性能力的标志，“一个没受过割礼的人永远都是小孩子……没有女人会和他发生性关系”。

在巴利笔下多瓦悠人的割礼十分恐怖，男孩子的整个阴茎都要划开来……多瓦悠男子从 10 岁到 20 岁间都可能接受割礼……没接受割礼者被视为“拥有女性污点，包皮过长，散发女性阴部臭气，他们被禁止参加所有男性活动，死后也只能与女性埋在一起”，更糟的是他们不能举刀发誓，该刀就是男孩子割礼之刀，威力强大，可以砍伤女巫，并杀死女人……“割礼仪式通过死亡与更生，让男孩子从呱呱坠地的不完满形态，蜕变成一个完整的男人”^②。

2、女性割礼

女性割礼即女性生殖器切除术 (Female Genital Mutilation, 简称FGM)，实际上，女性割礼包括对女性生殖器实施的三种类型的手术，即法老式切割术或阴部扣锁术 (Infibulation or Pharaonic)、伊斯兰教规切除术 (Excision or Clitoridectomy) 和环割术 (Circumcision or Sunna)。第一种指的从割除阴蒂到切除整个女性外阴，或者封闭部分的阴道口（在男性需要性交时用外科手术打开或者撕开，在女性生完孩子后重新封闭，直到男性有再次性交欲望时再打开）；第二种指的是把女性阴蒂的顶端割掉；第三种指的是切除整个女性外阴。弗洛伊德早在《处女的禁忌》一文中指出，“对女孩子的阴蒂及小阴唇的割礼，要比对男童施行的割礼残酷得多，因为后者并不伤害其性能力，而前者对性能力的破坏却严重得多”^③，这种做法给女性带来的后果是极端严重的，相当多的女子会因此“死于失血过多、休克、细菌感染、尿道或肛门受损、破伤风、膀胱感染、败血症、艾滋病等，以及此后生产时由于受损组织撕裂而死等”^④，当然，还包括降低乃至完全丧失性生活中的敏感度。

为什么要实施女性割礼呢？这从实施割礼的时间中可以看出端倪。一位割礼操刀者这样说，“首先我要仔细地检查（女孩子），如果她们的阴蒂是突出的，并且在与内裤的摩擦下开始处于性唤醒的状态，那就是我应该下手割掉它们的时候了”^⑤，正好说明这种切除女性外阴的外科手术是在女性性成熟之前进行的，目的在于减少女子的性欲以保持其贞操，而且“割礼在亲属群体所有成员的心理上都起到了这种作用”^⑥，如肯尼亚马赛人的女孩子在第一次月

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》，北京：商务印书馆，2006 年，第 217 页。

② [英]奈杰尔·巴利著，何颖怡译：《天真的人类学家——小泥屋笔记》，上海：上海人民出版社，2003 年，第 72-73 页。

③ [奥地利]S·弗洛伊德著，滕守尧译：《性爱与文明》，合肥：安徽文艺出版社，1987 年，第 241 页。

④ [美]威廉·A·哈维兰著，瞿铁鹏等译：《当代人类学》第十版，上海：上海社会科学院出版社，2006 年，第 406 页。

⑤ [英]戴尔蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女—女性身体的美丽与哀愁》，第 314 页。

⑥ 宁骚：《非洲黑人文化》，杭州：浙江人民出版社，1993 年，第 84 页。





经来潮后要割除阴蒂，否则，“将来不准结婚和继承遗产，也不准和他人共舞”^①；受过割礼的女孩子在婚前不是去挑选婚纱准备嫁妆，而是要到未来的婆婆面前接受检查，看看被缝合的阴部是否原封不动，女子只有在被确认为是处女之后，婚礼方能顺利进行，如果验明新娘已非处女之身，她的命运就此改变，轻则被休回娘家永远别想嫁人，重则被处以极刑。西非门德人的女孩子，一旦开始月经来潮，就将从社会中分离出去，幽闭几周甚至几个月，然后割除阴蒂和部分阴唇，这样做的目的是为了增强其生育能力。

在非洲大陆的“努比亚人、蒂格赖人、古拉格人、索马里人、安哈拉人、吉布提人、伊萨人和阿法尔人等的部族社会中广泛盛行着割礼”^②，西非门德人的女孩子，一旦开始月经来潮，就将从社会中分离出去，幽闭几周甚至几个月，然后割除阴蒂和部分阴唇，据说这样做的目的是为了增强其生育能力……其实，割礼的真正目的在于，“通过降低女性的性快感，能够更好地让她们对自己的男性配偶表示服从”^③，换言之，割礼能使女性从作为妻子和母亲的角色中找回自己的社会地位和经济保障，这也就是受过割礼的母亲往往会说服自己的女儿接受割礼。

虽说非洲是女性割礼的发源地，据冈比亚不同来源的统计显示，“超过 80-90% 的女性接受过割礼，达到了调查对象中的 97%”^④，现在割礼早已传入中东和东南亚，在巴林、阿曼、也门和阿联酋、马来西亚甚至印度尼西亚等亚洲国家也普遍存在，据估计在目前的世界人口当中，至少有 1 亿名女性接受过这种残酷的手术，在那些早已将女性割礼宣布为非法行为的国家中，割礼依然猖獗，如“埃及政府本来已将女性的割礼视为非法，但却没有起有任何效果，反倒是在 1997 年被一名狂热教徒告上法庭，结果政府败诉，于是原有的禁令只好被彻底推翻”^⑤。

（四）消费社会中女性的身体整形

由于女性的性感和美丽更多是和身体联系在一起的，每一种文明都会对女性的腰、腹、肋骨、乳房、颈部者腿脚提出一个统一的模式，在消费社会中女性身体的某些部分更是需要大力改正、突出或压缩的，因此，切割、填充和雕刻身体的女性整形术成为现代社会中时尚消费的新趋势。

霍华德·津恩在《20 世纪：一个民族的历史》一文中引用 20 世纪 30 年代的一篇杂志的文章中说，“一个普通的美国妇女有 16 平方英尺的皮肤，接下来是一长串每个妇女每年的美丽需要清单，60 年后，这个美丽工业复合体变成了一个价值数十亿的产业，它将女性的身体分割成若干部份，并批量化地生产出身体商品和供身体使用的商品……其中最为有名的莫过于有关乳房的整形”，虽然乳房长在女人的身上，但是男人创造了对乳房大小和形状的崇拜，因为“乳房属于他者”^⑥。尽管乳房在过去历史里并不乏商业价值，却是在这 100 年中才被资本主义充分利用，成为商机无限的物品。19 世纪后，在商业利益的推动下，广告和媒体密集轰炸女人，刺激她们购买各式各样的丰胸产品，如紧身褙和衬垫胸罩，乳霜和乳液等来增大

① [美]R. H. 罗维著，吕叔湘译：《初民社会》，北京：商务印书馆，1935 年，第 96 页。

② 李毅夫：《世界各国民族概览》，北京：世界知识出版社，1980 年，第 161 页。

③ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 314 页。

④ [英]安德瑞·科沃尔等主编，魏伟译：《性很重要》，高雄：万有出版社，2008 年，第 133 页。

⑤ [英]戴斯蒙德·莫里斯著，施棣译：《裸女：女性身体的美丽与哀愁》，第 315 页。

⑥ 王政、杜芳琴：《社会性别研究选译》，北京：三联书店，1998 年，第 119 页。





自己的乳房；整形外科医生、女性杂志和医院不厌其烦地告诉女性，通过硅胶填充物来隆胸是安全的，通过增强胸部线条能够提高她们的生活质量，如吸引男人从而保住她们的婚姻，或者被社会所接受而保住她们的工作等。

从 1960 年起，隆胸就成为美国仅次于抽脂的第二位整形手术，做隆胸的妇女多达 100 万至 200 万，这个数字后面潜在的市场，更是庞大无比。选择隆胸的 70% 的人是为了让自己更年轻和更性感，填充植入手术能让女性胸部的曲线美一劳永逸，填充物五花八门，从 1890'S-1910'S 的石蜡注射，1920'S-1930'S 的脂肪移植，1965 年的盐水包，1980'S 的泡沫包衣，1992 年美国药管局下达了停止使用矽胶的禁令以后，引发了研究替代植入物狂潮，诸如花生和大豆油，糖和淀粉混合物等都被考虑过^①，2008 年，中国药监局终于决定撤销聚丙烯酰胺水凝胶(简称 PAAG) 的注册证，即日起全面停止该组织填充剂的生产、销售和使用，而在过去的两年间，中国已有近 50 万妇女注射了 PAAG，因此而产生不良反应的约为 12%。香港这两年也有 53 名妇女注射了 PAAG，陆续出现不良反应，其中 6 人更要切除乳房。

近年来，消费社会中的身体整形已经涉及到隐秘部位的装饰，如对完美阴道的追求和可以使之完美的美化生殖器的外科手术就十分流行，比如阴道收紧、阴唇缝合、阴门脂肪注射和处女膜再造等，这些整形实践把女性生殖器建构成为一个有问题的，但可以进行美化和正常化的场所，“有关阴道尺寸的建构创造了审视女性身体、用于控制女性的另外一个场所”^②。在西方的俚语和喜剧关于阴道大小的社会文化建构中，“紧绷的”的阴道被认为是好的，而“松弛”的阴道则是不好的，关于完美阴道的观念和引申出来的不完美但是可以加以弥补的整形实践，说明残害女性身体的整形术已经延伸到私人隐秘的领域。

四、身体动作的性信息

朱迪斯·巴特勒揭示了“日常习惯性和学习的行为是基于女子气和男子气文化规范的一种表演……（是）被建构和重新建构起来的性与性别的方式”^③，在岩崖画和民俗活动中的若干身体动作传递出的“性与性别”的信息是十分丰富的，因为“人类自身的生产，即种的蕃衍，也是历史中的决定因素之一”^④。

（一）岩崖画中的身体动作

在 3 万多年以前，欧洲、非洲、亚洲、澳洲和美洲都发现了旧石器时代晚期的岩崖画，主要表现狩猎、放牧、征战、祭祀和舞蹈等生产和生活内容，其中大多数场景又与性交等内容交织。如贺兰山岩画中，有一幅左边二人在性交，右边的一个人似有额手称庆的意思，另一幅是两人在性交，上下都有弧形图案，似有受神灵保佑之意，下方还有几个点滴，象征射精；在内蒙古的阴山岩画中，性交也与放牧活动交织在一起；此外，新疆呼图壁县天山深处的岩画、闽南仙字潭岩画、广西左江崖画和沧源岩画中，大多表现了狂欢活动中的祭祀、狩

① <http://eladies.sina.com.cn/nx/1448162074.html>, 2005-05-24。

② 可臻完美的阴道：尺寸大小很重要。性、健康与文化。[Http://www.sexstudies.org.2008-03-09](http://www.sexstudies.org.2008-03-09)。

③ Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge.

④ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编：《马克思恩格斯选集》（第四卷），北京：人民出版社，1972 年版，第 2 页。





猎、舞蹈和性交等内容，其中主要是以身体动作来表现的，而其中既酬神又娱人的舞蹈是其中最为常见的身体动作，如沧源岩画中既有部落成员围绕着神树翩翩起舞，祈求即将开始的狩猎大获成功，可以猎取更多的野兽供部落成员们享用；还有身穿兽衣的人群，围绕在一个佩戴环首刀的首领的周围，双臂斜举，两腿弯曲，忘情地踏歌而舞……

格罗塞在其《艺术的起源》中说过，再没有别的艺术行为，能像跳舞一样的转移和激动一切人类的，因为“这种跳舞大部分无疑是想激动性的热情。我们更可进一步断言，甚至男子的跳舞也是增进两性的交游……一个精干而勇健的舞者，也必然是精干和勇猛的猎者和战士。在这一点上，跳舞实有助于性的选择和人种的改良”^①，也就是说，跳舞既为人类筋肉活动的主要形式，也是求爱泄欲的主要手段。

其中以对舞最为常见，即男女成双捉对的舞蹈，《广輿胜览》载清代贵州的芦笙舞就是男女对舞，“每岁孟春，择平地为月场，男吹芦笙，女摇铃，盘旋歌舞，谓之跳月。苗人所跳笙之舞，男的是边舞边吹芦笙，女的则相伴对舞。”由于对舞是“舞者大多手拉着手臂连着臂，手臂搭肩，从中可以看到女子炫耀身姿的舞技，男子倾心爱慕之态，亲昵关系一目了然”^②。如四川凉山昭觉县博什瓦里岩画、阴山岩画^③和乌兰察布岩画反映的就是男女亲昵连臂，足尖相对而舞的场景，其中男性双腿劈开，阴茎显露，呈兴奋勃起状。

在新疆呼图壁县康家石门子岩画上，表现了一出大型的集体舞场面，画面宏大，在面积达 120 多平方米的整个岩壁上，刻画有 2-300 个大小不等、身姿各异的舞蹈人物。画面的主体是一队身材修长、形体秀美的女性，她们两臂上下舞动，当右臂平伸、右手上举时，则左臂平伸，左手向下，手指伸张，反之亦然，随着身体的摆动，她们的双脚交替轻移舞步，姿态优美，动作舒缓；而男子的手部动作，或如女性，或双手上举，或双手作扶持生殖器状，两腿动作则相当激烈，极富张力，身体作出或前仰或后俯的姿势，向女性求欢示爱。此外，还有一个斜卧的躯体涂朱的男性，手持勃起状的生殖器，直指对面站立的女性人物方向……“画面下部还有数十小人的集体舞蹈队伍，动作整齐划一，躬身曲体，作十分整齐划一的舞蹈状，似在庆贺交媾和生殖的成功”^④。

这种在野外举行的集体舞蹈，又往往是性交前的预备活动，参加祭祀活动的男女，先是模仿性交动作热烈地甚至疯狂地跳舞，祭仪结束后则以群交来表示谢神，并寄寓对人口繁衍的愿望，如《礼记》中记载，中国上古时代的“高禘”之祭或“桑林”之祭，仪式的最核心内容就是狂欢式的男女交媾”^⑤，从交感巫术的原理来说，在野外交媾也可以直接影响作物的收成。

（二）民俗活动中的性交媾表演

如果说，在现存的岩崖画中保留的只是性舞蹈的身体动作片断，那么，在许多民俗活动

① [德]格罗塞著，蔡慕晖译：《艺术的起源》，北京：商务印书馆，1996 年，第 170 页。

② 纪兰尉等：《中国少数民族舞蹈史》，北京：中央民族大学出版社，1998 年，第 10 页。

③ 盖山林：《阴山岩画》，北京：文物出版社，1986 年，第 76 页。

④ 王炳华：《呼图壁县康家石门子生殖崇拜岩雕刻画》，载《新疆文物》1988 年第 2 期。

⑤ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，北京：中国社会科学出版社，1990 年，第 228 页。





中性舞蹈的整个表演过程，其中的性交媾意味十分明显，如模仿嬉闹和调情的前戏活动，并且再现各种各样的性交动作，如贵州威宁遗存至今的傩舞中还有表现性交的场景；贵州省台江地区的舞蹈模仿的就是两性身体从“兴奋—高潮—松弛”的整个过程。

二十世纪中国的民族学、民俗学调查资料中还保留有大量的有关性交媾内容的信息：

如苗族的板凳舞，妇女手持小木凳踏歌而舞，当双凳合一时，表现的就是交媾和孕育^①；

麻江苗族在吃满月酒时，有一种“迎外婆骑马”仪式，用一木棒、扫把、萝卜之类夹于表演者的腿间象征男性生殖器，并作出互相拥抱的房事状，狂欢跳舞，不避生人，若有生人路过，舞者即迎上前作手语：“左手拇指和食指握成圆圈，右手食指反复插入，象征性交”^②；

广西融水苗族春节期间要跳芒篙舞，表演者脸戴木雕假面具，身上用稻草灰涂得乌黑，一声鼓响，“芒蒿”们精神抖擞地冲出来，故意去撵那些穿节日盛装的男女青年，特别是追逐女青年，并对她们做性交的象征动作^③；

湖南湘西土家族的摆手舞也有交媾的动作。由男性打扮成一个老毛古斯和若干小毛古斯，每人身披树叶，头戴草帽，腰上捆一根草扎的粗鲁棒，象征男性生殖器。跳舞时每人双手捧着男根，有“打露水”、“撬天”、“搭肩”、“挺腹送胯”、“转臀部”、“左右抖摆”等表现性交媾内容的动作^④；

湘西江水县的瑶族举行还盘王愿时，有一项由师公跳狗绊臀舞的求子活动。由两个师公扮一男一女，并用一根红布带从胯下穿过，每人系一端，背相对，手撑地，以腿勾结，边跳边淫逗^⑤；

云南西南部红河州有一种“若独独色色舞”，也是一种交媾舞，人们以树叶、棕片遮身，展示男女嬉戏、追逐和性交的整个过程^⑥；

云南白族在进行绕三灵活动时，两名巫覡要手执柳枝，戏谑逗唱，边走边舞，要用脚勾脚，借助心合心，背靠背，胯合胯等肢体动作表现出交媾状^⑦；

云南兰坪普米族在死者坟上要跳压土跳舞，两名男子一人于腿上画象征男性生殖器的图像，另一人则画象征女生生殖器的图像，舞蹈中以两个图像相碰来表示性交合，跳时妇女不能在场。此外，拉祜的葫芦笙舞、藏族和土族的傩戏、侗族的天公地母舞、满族巴拉人的野人舞等都有求子、交媾的信息^⑧。

在广西天峨县六排布鲁村至今每年的春节期间要办蚂拐节，其中的繁衍舞就是模拟性交动作的。如果妇女不育，在塘房村一代人中就采用这样的方式，由丈夫、妻子带上各种供品

① 陈明春：《关于苗族对生命生殖崇拜的含义》，《黔东南民族师范高等专科学校学报》，2004 年第 10 期。

② 宋兆麟：《生育巫术对艺术的点染》，《文博》，1990 年第 4 期。

③ 杨锡国：《论原始宗教村民俗的影响》，《贵州民族研究》，1988 年第 1 期。

④ 向渊泉：《摆手舞探源》，《北大民俗通讯》，1986 年第 14 期。

⑤ 端书等：《巫、我与神话》，长沙：湖南文艺出版社，1988 年，第 218 页。

⑥ 宋兆麟：《生育神与性巫术研究》，北京：文物出版社，1990 年，第 16 页。

⑦ 赵寅松主编：《白族文化研究》，北京：民族出版社，2003 年，第 227 页。

⑧ 史红：《原始舞蹈的性表现》，《华人性文学艺术研究》，2009 年第 1 期。





上山求花，在山上，主家请来的道公要手拿象征生殖器的道具，边吟边舞，认为这样“才会有另一个灵魂住在体内”^①。

彝族的“西波”仪式就是在女性老人葬礼中进行的性交媾表演，参加者仅限于死者的成年男性子孙参加，妇女和儿童回避。仪式前备好白酒、红酒、甜荞、苦荞、一头母绵羊、一头公猪、一根代表男性生殖器的木棍（称为“古吉”）。在仪式中，毕摩和他的徒弟（毕惹）将猪尸骑放在绵羊尸臀部上，作性交状，胯间放上考妣灵柩，当毕摩吟诵《交媾繁殖经》时，毕惹用“古吉”顶住猪的生殖器，不停地耸动，同时，还要将白酒和红酒，甜荞和苦荞，白蛋和黑蛋（染成双色以区别公母），针公和针母，白线和黑线，白毡片和黑毡片等阴阳物相触碰、相掺合在一起作出种种交媾表演，在场的人们在毕摩的带领下并声诵道“耸啊阿爷耸，接啊阿婆接；阿爷射银水（精液），阿婆射金水（卵子）”。交配完毕，烧一撮猪毛薰考妣灵柩，这时，人们叫“休息了！休息了！阿爷阿婆交配已足，不再进行了”^②。

其实，汉族地区也有类似的性舞蹈。在河南东南部的淮阳，祭人祖（伏羲、女娲）时，要跳“担花篮”。舞者穿镶边的黑衣服，以黑纱包头，后垂于地，肩上担着龙凤小花篮，由四人组成一组，其中一人打经板，三人边歌边舞，歌词大意是：“老盘古安天下人烟稀少……上天神只留下兄妹二人。他兄妹下凡来万古流传，眼看着一场大祸就要来临，多亏着白龟仙渡到昆仑，无奈何昆仑山滚磨成夫妻，时间长日子久生下儿女百对。”表演时，队形呈“剪刀服”，一人在前，两人随后穿插而过时，要背靠背，使背后下垂的黑纱相互交合，象征伏羲和女娲的交尾动状。这种舞蹈只能由妇女跳，传女不传男^③。

当然，以性舞蹈来象征性交，也是一种具有世界性意义的文化普遍现象。比如，美洲的欧玛哈斯人的wache一字就有跳舞与性交的意义；巴西的莫拉斯人在月下跳舞唱歌时，男女就做性交的姿势；澳大利亚华昌族的卡罗舞，则在甘薯成熟之后第一轮新月出来的时候举行，男子们先进行饮宴，然后，围绕着以灌木装饰的凹地跳跃起舞，同时把手中的枪捣刺凹地，用最野蛮和最热烈的体势发泄兴奋。苏族男人们则假扮成野牛的样子，表演野牛发情时的狂态，女祭司把公牛的生殖器高举在手……直至 20 世纪，非洲、澳洲、夏威夷以及南美洲的一些土著民族，仍盛行这种带有浓厚性交意味的舞蹈，男女对舞，扭动臀部做性交的迎送状，在舞蹈过程中男子有时还掀开腰间悬挂的遮羞布，露出赤裸裸的阴茎来。霭理士指出，“在许多原始民族的舞蹈里，第一性征往往成为可以艳羡的对象，在许多原始民族的舞蹈里，男子性器官的卖弄有时候是一个很鲜明的节目，原始的舞蹈又往往本来富有性的意义，这一类的卖弄自属在所不禁^④”。

中美洲墨西哥有些部落所行的太阳舞中也有类似的情形。魏勒在他的《性崇拜》一书中指出，美国的霍比人在新火典礼时，要有九天活动，由四个团体参加，用钻木取火的方法，取出圣火，并拿着生殖器模型，进行交媾性表演……古代叙利亚人在过子宫节时，女人裸体，男人尾随以木棍触她们的腿，吻她们的腿甚至阴部，男女混杂，狂舞不已……其实，这种情

① 吕铁力：《生育人生》，北京：华夏出版社，2002 年，第 122 页。

② <http://club.china.com/data>。凉山彝族传统性文化论述。2011-07-14。

③ 史红：《原始舞蹈的性表现》，《华人性文学艺术研究》，2009 年第 1 期。

④ [英]H. 霭理士著，潘光旦译：《性心理学》，北京：三联书店，1988 年版，第 66 页。





况即使在现代文明国家也有存在，在舞蹈中多少还保留一些性挑逗的动作，只是不那么赤裸裸地而已。例如，盛行于中东、中亚、埃及的古老的肚皮舞就是通过舞者的骨盆、臀部、胸部和手部的旋转以及令人眼花缭乱的胯部摇摆动作，塑造出优雅性感柔美的舞蹈语言……而西班牙的弗拉明哥舞则是从肚皮舞演变过来的，仍然具有十足的性感意味。





【人类身体与同性恋研究】

人类社会中的同性恋

张 杰

(中国国家图书馆 古籍部, 北京, 100081)

同性恋是古已有之的一种社会现象, 由生物和文化因素共同作用而成。但何谓同性恋? 不同定义之间体现着事实判断和价值判断的差异。本章第一节谈同性恋的概念定义, 认为同性性行为以及比例不大的单纯同性性心理就是它各种表现形式的最大公约数。第二节谈男性同性恋的历史与现实, 由于男同的社会表现明显比女同活跃, 因此男性同性恋在事实上经常可以作为同性恋的代表。第三节谈女性同性恋的历史与现实, 从中可以看出男同、女同之间的共性与差异。本章第四节从自然观的角度讨论同性恋的社会境遇, 认为现代同性恋应在批判传统自然规律的基础上, 通过否定之否定重回自然主义的状态。第五节从空有观的角度讨论同性恋的权利争取, 认为同性恋应当增有, 异性恋应当增空, 异性恋的观念改变有助于同、异平等的实现。

一、同性恋的概念定义

同性恋的英文 Homosexuality 由希腊文前缀“相同”和拉丁文“性”组合而构成, 它是 19 世纪后半期西方近代性学研究的产物。1868 年匈牙利作家科特伯尼 (Karoly Kertbeny) 首先使用此词, 德国性学家赫希菲尔德 (Magnus Hirschfeld) 使它在德语国家流行开来, 而英国学者霭理士 (Havelock Ellis) 则将其引入了英语世界。在此之前, 西方称之为鸡奸即 Sodomy、Buggery, 或者宽泛地以反自然之罪、不可言之罪来代替。中国古代对同性恋不做如此严厉的价值批判, 不过同样也不把意思明确地说出, 而是称之为男风、男色, 或以典故如分桃、龙阳、断袖来代替。自从出现了“同性恋”, 这一延自远古的社会现象才有了科学性质的概念表达。在当代社会, 同性恋已经不再让人感觉陌生, 人们不假思索地在随时使用着这个词。但有一点, 在对此词的使用上目前存在着一个概念独占的现象, 这时, 有些人虽然发生了同性性行为, 却不被认为是同性恋。他们果真不是吗? 看来仔细分析一番还是有必要的。

(一) 现代同性恋的概念定义

2003 年以来复旦大学开设的《同性恋健康社会科学》是中国第一门同性恋主题课程, 多

【作者简介】张杰, 中国国家图书馆古籍部副研究员。





位授课专家都表达了同样的一个意思，他们认为：“行为上的和心理上的是两个概念，有的人只是行为上的，只是一个具有同性性行为的人。我认为一个人的性心理指向同性，这样才能够认为他是一个同性恋者。”“在防艾中，我们比较喜欢用MSM（men who have sex with men, 男男性接触者）这个名词。相对来说，MSM不一定是同性恋者。”“我发现大量的青少年当中发生着同性性游戏，都只能说是MSM即男男性行为，而不是同性恋，同性恋是一种性取向。另外，境遇当中他究竟是不是同性恋？不是，他不是一种性取向，只不过是同性性行为而已。”“他所需求的就是一种感官刺激，用性取向来给他戴帽子是不合适的。这种人就属于男同性性行为者，习惯的说法是男男性接触者。”^①

按照上述观点，同性恋是指具有绝对同性性取向的男性或女性的行为交际方式，境遇型、青春型的同性性行为不能用此称谓。笔者认为，这就是概念独占的具体表现。名词是代表实体的符号，普遍存在着的各种实体现象应当有相应的名词概念来表现，否则我们说话就会觉得啰嗦。如果需要把“他是一个人”说成为“他是一个能制造工具并使用工具进行劳动的高等动物”，我们之间的交流会是何其困难！所以名词的作用就是将各种社会现象、自然现象简洁化，以便于人与人之间的信息交换。不可否认，目前社会上尤其关注的是绝对型的同性恋，这样的同性恋者是同性恋的发声主体。不过同性恋的研究者、一般的社会大众在考虑同性恋时能够避开境遇、青春型的同性恋吗？当然不能。但请注意，有学者会认为上面这句话是用词不当，他们认为境遇型、青春型的“同性恋”是不存在的，那只能被称为同性性行为。而若如此，这时就出现了一个表达上的困难：“同性恋”这3个字的组合很简捷，是一个精炼易读的名词用语。而“同性性行为”固然也是一个名词，但它不简洁，实际用起来会觉得很不方便，谁会说“他在部队里是一个同性性行为者”、“他俩年轻时具有同性性行为的关系”？口语里这样讲显然很拗口，学术文章当中倒还可以用，但学术研究讲求严谨，没有一位同性恋研究专家会对同性性行为视而不见，如此一来，他就应当被称为“同性恋和同性性行为”研究专家，他的论文、论著当中就会四处出现“同性恋和同性性行为”这一复合名词，这时不但读者无法卒读，恐怕专家自己也早已经不耐其烦了。而就社会、政府和公众而言，他们在许多情况下其实关注的就是性行为，并不管同性恋是“真”还是“假”。近些年来美国军队曾经执行一项著名的“不问不说”政策，禁止公开性取向的同性恋者在军中服役。何谓公开？该军人的同性性行为只要被人知道就算公开了。这时美国军方不会费力去考虑此人是绝对型同性恋还是因欲望积聚而偶一为之，直接会以退伍处理的。这就是美军的“同性恋”政策，没有人会说“同性恋和同性性行为”政策。

“同性恋”使用上的概念独占不但会造成表述困难，更需注意的是，这会导致一种价值歧视。在将同性恋和同性性行为并列比较时，两者之间存在着价值判断上的差异：前者带有感情色彩，行为双方是相互依恋乃至爱恋；后者则没有感情色彩，行为双方只是在发泄积欲。也就是说，对于当事人来讲同性恋的价值体验要高于同性性行为。而在实际上，到底何为“性恋”、“性爱”？笔者认为，“性”的本质就是“恋”和“爱”，通常情况下有性就会有情。即便在一夜之交 419（For one night）行为当中，看似双方第二天就变成了陌生的路人，但那一夜里两人却是激“情”澎湃，简直胜似异性的夫妻和同性的夫夫。在释放积欲的同时，对对方身体、气质的欣赏，寂寞感的暂时消减等感情活动都是“恋”的具体表现。更何况青春期少年伙伴之间，或者军队、船员里的成年同性之间，他们不是 419 而是 4N9，这个“N”短则一月两月，长则一年两年。既然发生了身体上的性关系，双方同时也就具有了心理上的恋关

① 高燕宁主编：《同性恋健康干预》，复旦大学出版社 2006 年版，第 71、151、388、415 页。





系，总会比一般的同性朋友要更加亲密。所以，将同性恋与同性性行为并提并列，所显示出的是“同性恋”的一种自我优越感，认为只有自己才配得上称“恋”。这当然是一种概念独占，独占就是将本应共享的内容擅自据为己有。

当然，确实有一些所谓的异性恋直人（Straight）在发生了同性性行为之后信誓旦旦地讲：“我可不是同性恋！”对此该怎样理解？首先，目前同性恋在许多人的眼里仍然不是一个正面词汇，既发生了这种行为又对这种行为做负面理解的直人比绝对型的同性恋多了异性恋这样一个挡箭牌，他当然要好好加以利用，以表明自己的主流性取向终究还是“健康而正常”的。同时，所谓“不是同性恋”的真实意思应是“不是绝对型的同性恋”，言者在此只是承认绝对同性恋是目前同性恋的主要代表，不是“同性恋”并非就不能“恋同性”。这一表述只是表达出了“不是”什么，那么不是同性恋的同性之恋“是”什么？我们总要找到一个名词来对这一现象进行概括。找来找去，最后的结果仍然只能是“同性恋”，再具体一些是与异性恋能够兼容的相对型同性恋，也即双性恋。当然，相对同性恋也可以称之为相对异性恋。

（二）同性恋的成因与分类

同性恋成因与分类直接关乎其概念含义的确定。关于同性恋的成因，现代研究总体上可分为两个方向，（1）对先天生物学原因的探讨。有些自然科学家从基因、内分泌、大脑的组织结构等方面进行检测，发现孪生兄弟同为同性恋的比例比较高，同性恋男子体内的睾丸酮水平比较低，而他们大脑中与性取向有关的组织不同于异性恋男子却与女性较接近。虽然上述研究结果尚存诸多疑问，但多种社会调查都已证实，不少同性恋者在少年时代的普通生活环境里不自觉之间就体会到了自己独特的性取向，并且能够保持终生不因外界影响而改变。通俗地讲，有些人的同性恋是天生的，并且是绝对型的，显然，这能证明生物学因素的客观存在。（2）对后天社会学原因的探讨。这包括特殊的家庭生活环境、青春期的特定性经历、缺少异性存在的特定境遇等。人们比较容易地就会想到，男孩如果得到母亲的过度溺爱，他可能对女性整体都怀有一种敬爱心理而难以产生性爱；他的初期性行为若是发生在同性之间，这会给他带来难以磨灭的快感体验，沉溺于中，乐不思蜀；而在军队、监狱、海船这样的单性环境里面，同性恋更是有其不得不然的发生理由。当然，同性爱恋的促发环境还有更宏观的表现，例如在中国明清时期，禁欲主义的理学严密控制着社会生活的方方面面，两性交往的渠道非常狭窄，这就使得同性交往变得紧密起来，这也可以说是一种境遇型的同性恋促发因素；再如在古希腊时代，两性关系虽少限制，但紧密的同性关系当时是一种社会风气，少年男子如果没有成人伴侣，他会自觉羞愧，认为自己缺少魅力。古希腊的多数男性都会有过同性恋的体验，可见他们所处的社会文化本身就是一种促进同性恋的宽松环境。

同性恋心理与行为的产生应当是多种条件因素综合作用的结果，当然就具体个人而言起作用的主要因素会各有不同。这里有一点需要注意，我们在考察相关各种分析时会看到一种倾向，即它们对于条件因素的影响程度缺乏强调，给人的印象是各自所谈原因所产生的基本都是绝对型同性恋者。可实际情况并非如此简单的，就绝对型而言，他可能完全决定于某种生物学因素，也可能是生物因素与社会因素相结合的结果，还可能主要是由强烈的社会环境因素促成的。也就是说，任何人的性取向都存在着生物学的背景因素，一部分人天生就是绝对的同性恋或异性恋，而多数人则是处在两者之间。并且他们并非是被固定在性取向的一个点上，而是因受外部影响的不同而有一个变化范围，在不同的年龄阶段、不同的生活环境里性取向可以发生某种程度的改变。极端情况下，某一阶段的绝对同性恋在另一阶段会变成为





绝对异性恋。

上世纪四十年代，美国著名性学家金赛（Kinsey）通过对当时同性恋现象的深入实证研究，提出了性行为连续统的理论，他指出：“许多人的性行为并不是非此即彼。当然有绝对异性性行为者和绝对同性性行为者，但是人口中相当多的一部分是两类性行为都有。”^①为了便于说明，金赛设计了一个从 0 到 6 的 7 级式等级量表，0 级为绝对异性性行为者，6 级为绝对同性性行为者，1 至 5 级则是属于程度不同的双性行为者。金赛量表侧重于反映性行为，不过从性恋的角度看，它表明同性恋确实可以简单地分为绝对、相对两种。通常情况下，绝对同性恋较多是由生物因素所决定的，但它也可能是产生于社会心理因素，因此它与生理型同性恋有些区别，后者指的是天生的绝对同性恋者。而在相对同性恋的概念之下，境遇、青春、利益驱动以及古希腊式的社会促发型同性恋固然应当包括在内，不过这几种形式因素未始就不能导致绝对同性恋的产生。

如果认为相对同性恋只是一些单纯的同性性行为，那么这一概念既然无“恋”就无法存在。反之，如果认为同性性行为就是同性恋的行为表现，那么绝对、相对同性恋的划分就能够成立。前一种认识是属于同性恋使用上的概念独占。

（三）古代同性恋的概念定义

关于同性恋的概念独占，这不仅是一个现实问题，而且还是一个历史问题。法国后现代主义思想家福柯（Michel Foucault）是现代著名的“同性恋”理论家，这里之所以同性恋要加引号，是因为福氏对这一概念的内含有着严格的限定。他认为：“鸡奸——古代民法或教会法中的鸡奸——是一种被禁止的行为，鸡奸者只是法律主体。19 世纪的同性恋者成为了重要人物，他有自己的性格与生活方式，还有一种轻浮的体态和神秘的生理现象。我们不要忘记，在确立同性恋的心理学的、精神病学的和医学的研究范围时，人们不是通过一种性关系，而是借助性感受的某种特性、颠倒男女性别的某种方式来规定同性恋的。当同性恋从鸡奸行为转向了一种内心阴阳人、一种精神阴阳人时，它就成了性经验的诸多表现之一。过去鸡奸者只是个别的异端，而现在同性恋者则成了一个种类。”^②在此，福柯是将 19 世纪末 20 世纪初西方医学与心理学意义上的同性恋与中世纪法律意义上的鸡奸进行比较。前者主要描述的是一种绝对型同性恋，他们有独特而不变的心理特征；后者的侧重点则在其反自然的行为，是对上帝尊严的严重冒犯，就连异性之间的肛交也要包括在内。但因此中世纪就没有同性恋吗？笔者认为，古今不论任何时代、任何文化，绝对型同性恋都有其比例较小的存在，而相对型则以较大的比例存在着。在中世纪，鸡奸者的“违性之罪”是主流社会着力打击的目标，他们为了掩蔽自己必须结婚，于是绝对混在了相对当中而以相对为代表；在近代，出于研究的目的绝对者成为了社会的关注重心，而随着现代同性恋解放运动的兴起，绝对同性恋者摆脱社会污名的意愿最为强烈，行动最为有力，于是他们从相对者中显露了出来，成为了同性恋整体的形象代表。所以古今区别确实是存在的，但这只是相对表面的表现，古今本质上的一致才是同性恋的内在特征。虽然特定此词出现得很晚，但同性恋终究是古已有之的一种客观社会现象。就像人的概念只有几千年的历史，远古与当今的人类也确实差异显然，但我们决不能因此就说几千年前没有人类。

① [美]金赛著，潘绥铭译：《金赛性学报告》，海南出版社 2007 年版，第 189 页。

② [法]福柯著，余碧平译：《性经验史》（*Histoire de La Sexualite*），上海人民出版社，2005 年版，第 28-29 页。





在对中国历史进行研究时可否使用“同性恋”也是一个问题。美国汉学家韩献博（Bret Hinsch）在其 1990 年出版的《断袖之情》中曾经指出：“古代汉语缺乏可与‘同性恋’相比拟的名词概念。汉语相关名词不强调先天的性本质，而是着意于行为、倾向和喜好。换句话说，中国作者经常会讲某人与谁‘相似’，或他‘做了’什么，‘喜欢’什么，而不去讲他‘是’谁。中西之间无论抽象的概念还是实际的性实践都是有区别的，因此我们在对待中国的相关情况时必须非常小心。”^①虽然如此，韩氏毕竟也用同性恋来对中国古代的男色男风进行表述。而既然认为古代没有同性恋的身份认同，否认其存在的观点主张我们也时常可见的。如谓：“许多现代历史著作高频率地使用‘同性恋’、‘同性爱’字眼，而这些字词的概念却是移植自西方现代的‘同性恋’性取向概念。于是指称古人有‘同性恋’其实有的只说明了某种同性性行为，有的只描绘出色欲身份。不但会造成古今文字的脱误，也可能已导致过当的推论。”^②“用现代的‘同性恋’概念讨论古代中国男人与男人之间的恋爱和性关系并不恰当。‘同性恋’是一种人种身份，强调‘性’的倾向。不过，古代的社会关注的主要是行动、癖好或倾向，而不是内在的性别本质或性意识。换言之，古人缺乏‘同性恋’的自我认同，这些观念上的差异是绝不可忽略的。”^③确实，在中国古代一个男子只要能娶妻成家，他的男色之好是可以相对受到宽容的，人们看到、想到的都是已经或将要结婚生子的顺从主流道德规范的双性恋。但绝对同性恋能够没有吗？清代小说《连城璧》中，书生许季芳“把妇人看得冰冷，生性以南（男，男色）为命，与北（女，女色）为仇”。成年娶妻之后，他“夫妇之情甚是冷落，一月之内进房数次，其余都在馆中独宿”^④。在另一部清代小说《杏花天》中，少年傅贞卿“恁龙阳（娈童小官）如漆投胶，遇女色倒窟拔蛇。常自言道：‘我今无拘无束，终日迟归晚回，包小官作龙阳，岂不快畅？何苦要这浑家（妻子）何事！’”^⑤许季芳和傅贞卿显然都是典型的绝对同性恋，他们在内心当中对自己性取向的定位都是明确而坚定的，并因此对各自的婚姻生活都产生了破坏性的直接影响，这种内在的身份认定才是具有本质意义的。这样的人物事例告诉我们，中国古代的双性恋那只是社会的感觉和同性恋者的对外表现，不但假双性恋即绝对同性恋深知自己的性身份，即便真双性恋即相对同性恋者也同样明白自己性取向的特殊性。他们无论真假确实都表现出了对于异性恋的认同态度，那是由于在夫权社会里他们有权漠视妻子的性需求，可以既认同婚姻又伤害婚姻。而就社会态度而言，虽然同性恋依顺恭和，但主流异性恋文化也并非就看不出它的真面貌，并未将它接纳进来，而是与其做有区割的。严厉的批评态度，如一首《男色》诗写道：“配合原为正理，岂容颠倒阴阳？污他清白暗羞枪，自己声名先丧。浪费钱财无算，戕生更自堪伤。请君回首看儿郎，果报昭昭不爽。”^⑥调侃式的诋侮，如蒲松龄在《聊斋志异》中的一篇笑判：“今某从下流而忘返，舍正路而不由。云雨未兴，辄尔上下其手；阴阳反背，居然表里为奸。……宜断其钻刺之根，兼塞其送迎之路。”^⑦在对批评诋侮的默默感受当中，古代同性恋者更加明确了自己独特的性身份。

① Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, Berkeley: University of California Press., 1990, p.7.

② 吴瑞元：《古代中国同性情欲历史的研究回顾与几个观点的批评》，见何春蕤编：《从酷儿空间到教育空间》，台湾麦田出版股份有限公司 2000 年版，第 192 页。

③ 何大卫：《中国古代男色文学研究》，台湾大学中国文学研究所硕士论文，2006 年 5 月，第 12、146 页。

④ [清]李渔著：《连城璧》外编卷之三，大连出版社 2000 年影印日本抄本。

⑤ [清]古棠天放道人著：《杏花天》第一回，台湾大英百科股份有限公司 2000 年版，第 33-34 页。

⑥ 明善书局编：《邪淫法戒图说·戒淫冰言》，民国二十一年（1932）上海明善书局石印本。

⑦ [清]蒲松龄著：《聊斋志异》卷三《黄九郎》，人民文学出版社 1989 年版，第 313 页。





（四）对同性恋概念问题的总结

由以上分析可以看出，同性恋问题也是一个语言学的问题。两千五百年前孔夫子就已经指出：“名不正则言不顺，言不顺则事不成。故君子名之必可言也，言之必可行也。”^①名词不仅仅是代表符号，它同时还包含着事实判断和价值判断，选择使用时不可以不考虑周全。这其中的首要原则是不能将具有普遍意义的概念特殊化，强要限定它的内涵与外延。同性恋的古今之间、绝对与相对型之间存在着明显区分，对这些区分的深入探究有助于理解当代同性恋的来之不易，但这决不能成为将“同性恋”予以特殊化的理由。它的字面含义很清楚，就是对于同性的性欲与爱恋，同性性行为以及比例不大的单纯同性性心理就是它各种表现形式的最大公约数。如果一定要将“同性恋”等同于 19 世纪以来的绝对型，笔者认为这是在标新立异，故作高深，不必要地将简单问题复杂化了。

当然我们也应当看到，在现实社会当中绝对型同性恋是目前同性恋形象的代表，因此在诸多具体语境下此词指的就是绝对型，如谓：“我是同性恋，我不想结婚。”而在进行列举时，同性恋也可以与双性恋并列来表示一为绝对一为相对，这并不会引起理解上的混乱。目前国际上通用 GLBTQ 来表示非异性恋的各种性样态人群，G 即 Gay，男性同性恋；L 即 Lesbian，女性同性恋；B 即 Bisexual，双性恋；T 即 Transgender，跨性别人士；Q 即 Queer，酷儿，GLBT 的统称。另外就表达交流而言，同性恋这个词理性有余感性不足，过于直露，不大适合于口语对话。因此近年在中国，同志逐渐成为了同性恋的代称，并且中国同志也很愿意将原意为快乐的 Gay 直接取用过来。这两个词经常是指绝对同性恋，而在需要区分时，绝对同性恋者可以称为纯同志、纯同、纯 Gay、纯的，相对同性恋者可以称为双同、双的、双。

二、男性同性恋的历史与现实

依照性别进行划分，同性恋分为男性同性恋和女性同性恋两种。男女性别差异的存在是一个客观事实，其文化上的支撑基础是男权夫权制，男子被认为是外向的、主动的、阳刚的，人类的历史主要是由男性表演和书写。同性恋也是如此，不管受到的是批判、镇压还是欣赏，男同都是主要的表演者和被关注、记载者。因此本节在谈论男性同性恋时经常是直接使用同性恋一词，前者是后者的主要代表。当然，本节中的“同性恋”有时是泛指，也可以包含着女性同性恋，不过女同的成分显然要少于男同。

（一）原始社会后期与文明社会初期的男性同性恋

同性恋的历史可谓悠久，是生理与文化共同作用的产物。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。但是如果纯粹由生物自然发挥作用，同性性行为会明显地少于异性性行为。而随着人类的不断进化，人与动物逐渐形成了本质上的一种差异：人能产生心理活动，具有丰富细腻的感情体验。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

① [春秋]孔丘述：《论语·子路》，中华书局 1980 年《十三经注疏·论语注疏》本，第 2506 页。





义上，同性恋可以说是产生于异性恋，如果不能有爱慕心理，同性爱恋也就无从可言。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身。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·戴恩斯主编的《同性恋大全》一书总结如下：

1、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。

2、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开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。

3、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*，他们身着女人的衣服，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。

4、大洋洲。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。就像薯蕷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，当地萨姆比亚（Sambia）、马林德—阿宁（Marind-Anim）、埃托罗（Etoro）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

^①W.R.Dynes,ed.,Encyclopedia of Homosexuality,New York and London:Garland Publishing,Inc.,1990,pp.22-24、45、127-128、593-594、937.





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。^①

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。这时再看中国，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，其专著《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：

在上世纪五十年代中期前后，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宿。

可以看出，基诺族中存在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，可借以推断中国早期^②同性恋的大致面貌。但早期没有文献可查，无法确切稽考。为此，不妨可以首先确定紧接其下的先秦时期的同性恋面貌，然后再据以上推。

先秦时期，相关关键反映可以找出 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，而惮官之奇存。荀息曰：‘《周书》有言：美男破老。’乃遗之美男，教之恶官之奇。官之奇以谏而不听，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”^③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·缙衣》，《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，最后一位未长成人。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

① G.H.Herd, ed., *Rituals of Manhood*, Berkeley: University of California Press, 1982, pp. 60-66.

② 在此是指原始社会后期和夏商时期。

③ 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。见黄怀信等著：《逸周书汇校集注》卷二《武称解》，上海古籍出版社 1995 年版，第 87 页。





君主有此爱好，著名的如卫灵公与弥子瑕^①、楚宣王与安陵君^②、魏王与龙阳君^③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。

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。

（二）中国古代的男性同性恋

自先秦以后直到宋元时期，中国同性恋的面貌是处于一种平缓延续的状态。汉代的佞幸很明显就是先秦的外宠，汉高祖、惠帝、文帝、武帝、元帝、成帝、哀帝都有男色之好。文帝是历史上有名的节俭皇帝，可他却将蜀地的一座铜山赐给宠臣邓通，允许他自铸铜钱，结果邓氏钱布遍天下。武帝文治武功，广收博爱，女宠中出名的有李夫人、王夫人、钩弋夫人，男宠中士人有韩嫣，宦者有李延年，就连卫青、霍去病这两位功勋显赫的战将也曾内廷承幸。**【插图 断袖图】**而汉帝中最著名的同性恋君主则非汉哀帝莫属，他的宠幸对象是出身一般的内侍董贤。董贤“为人美丽自喜”，某日“传漏在殿下，哀帝望见，说其仪貌”，遂加恩宠。君臣而似夫妇，寝食不离。“尝昼寝，偏藉上裯（袖）。上欲起，不欲动贤，乃断裯而起。其恩爱至此！”^④“断袖”成为了中国同性恋史上最著名的一个典故。

魏晋南北朝时期，史书中出现了同性恋在社会上普遍流行的记载。《宋书·五行五》：“自咸宁、太康之后，男宠大兴，甚于女色，士大夫莫不尚之，天下皆相放效。或有至夫妇离绝，怨旷妒忌者。”咸宁、太康为晋武帝年号，公元年份是 275 至 289 年，上距东汉结束五十余年，下离隋朝建国近三百年。如果讲这一时期一直是男宠甚于女色，这显然显得言过其辞，不过大体上男风一直处于一种活跃状态应是必定的事实。像北魏汝南王元悦因好男色而“轻忿妃

① 见[战国]韩非著：《韩非子·说难》，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本。

② 见[汉]刘向编：《战国策·楚策一》，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本。

③ 见[汉]刘向编：《战国策·魏策四》，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本。

④ [汉]班固著：《汉书》卷九十三《董贤传》，中华书局 1962 年版，第 3733 页。





妾，至加捶搯”^①。陈文帝陈蒨对“容貌美丽，状似妇人”^②的韩子高也是特加宠幸，后世由此演绎出了男王后故事，子高改作女装被立为了正宫王后。关于男色之美，晋·张翰《周小史》诗吟咏道：

翩翩周生，婉娈幼童。
年十有五，如日在东。
尔形既淑，尔服亦鲜。
轻车随风，飞雾流烟。
转侧绮靡，顾眄便妍。
和颜善笑，美口善言。^③

隋唐五代时期的同性恋记载数量既少且皆系个案，由此推断，一种倾向性的观点认为隋唐等时期的男风比较衰落。在笔者看来，这一问题的关键之处在于必须首先弄清某些朝代同性恋史料之所以缺乏的具体原因。如果史料缺乏并不是由男风衰落引起的，那么上述观点最好不提，至少对所谓兴盛衰落的幅度必须加以严格的限定。仔细考察一下应该看出，隋唐时期是自有一些特殊之处的。第一，正史中少有对同性恋的反映。这是因为某些正史作者对同性恋这种次要社会问题的了解和重视程度不够，而且有人还认为对包括同性恋在内的明显关涉到性的问题应当加以避讳。查阅史籍，不但《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》，而且《后汉书》、《梁书》、《宋史》、《元史》、《明史》、《清史稿》等书中有关同性恋的记载都是缺乏的。第二，少见像明清的笔记小说那样着重描摹平民日常人情百态的史料。隋唐笔记小说因年代较久远发展不充分而本来就存世数量少，同时内容上又具有尚奇尚贵的特点。由于以上两方面的原因，隋唐时期既未曾像其以前的朝代那样主要由正史也未曾像其以后的那样主要由笔记小说使自身的同性恋问题得以较充分地反映，从而有关记载也就比较缺乏了。这种同性恋事件的缺乏并不是由反同性恋力量的特别强大引起的，我们并不能找到可以表明上述朝代曾对同性恋普遍进行严厉惩处的史料。因此，即使在有限的意义上可以认为隋唐等朝的同性恋活动可能比较少，这也必须以认清以上朝代同性恋史料的缺乏原因为前提，必须明确隋唐时期的同性恋在面貌上与其前后时代是基本连贯的。

对宋元时期男风面貌的记述在数量上也是不多，但却反映出当时甚至已经出现了职业性质的男妓。北宋初期陶穀曾谓：“今京师鬻色户将及万计，至于男子举体自货，进退恬然，遂成蜂巢巷陌，又不只烟月作坊也。”^④宋末元初周密曾谓：“闻东都（汴京，今开封）盛时，无赖男子亦用此以图衣食。政和（宋徽宗年号）中始立法告捕，男子为娼者杖一百，（告者）赏钱五十贯。吴俗此风尤盛，新门外乃其巢穴，皆傅脂粉，盛装饰，呼谓亦如妇人，以之求食。败坏风俗，莫甚于此。然未见有举旧条以禁止之者，岂以其言之丑故耶？”^⑤

元杂剧《张生煮海》第三折中张生的家僮曾戏言：“不如我收拾了这几件东西，一径回到寺里，寻那小行者打■■去也。”“打■■”为方言俗语，指同性性行为。

上述几条引文反映了宋元时期同性恋在社会基层的存在状况，由此可以想见当时男风的

① [北齐]魏收著：《魏书》卷二十二《汝南王悦传》，中华书局 1974 年版，第 593 页。

② [唐]姚思廉著：《陈书》卷二十《韩子高传》，中华书局 1972 年版，第 269 页。

③ [唐]欧阳询编：《艺文类聚》卷第三十三，北京图书馆出版社 2004 年影印宋刻本。

④ [宋]陶穀著：《清异录》卷上《蜂巢巷陌》，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本，第 1047 册第 846 页。

⑤ [宋末元初]周密著：《癸辛杂识》后集《禁男娼》，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本，第 1040 册第 58 页。





活动范围与程度。

明清时期中国同性恋的面貌出现了一些新的情况。儒家的僵化形态即程朱理学在宋代已经形成，不过它对社会生活产生实质影响是从明代开始的。这种唯心理论宣扬“存天理，灭人欲”，是一种禁欲主义的克抑敛缩的思潮。而同性恋也是属于人欲的范畴，又与生育繁衍无关，由此它开始受到较多的负面评价。有些评论的语气也是很严厉的，如谓：“女淫以人学豕，男淫豕所不为。”^①豕即猪，这句话的意思是：异性淫乱是以人学猪，同性淫乱则猪都不如。不过同时，在禁欲主义的社会环境下，异性之间的交往接触受到了严格控制，男女授受不亲，结果同性之间的交往联系转而增多起来。例如在社会的娱乐活动中，官妓逐渐被取消，女优日益在减少，男女优伶不能再同台合演。这种情况下，官僚士大夫们也就不得不把他们的目光和欲求转向于男性优伶，士优之间程度不同的断袖之恋故而在明清时期有了较大的发展。对于类似现象，理学在理论上是不予支持的，但对现实实际也未曾多加干涉。所以说，宋元以后中国同性恋的活跃程度和以前相比区别不大，但是相对来看它变得不那么比较自然了，趋向于更加暧昧。

明代帝王中进行同性恋活动的有正统、正德、万历、天启等人，清乾隆帝、同治帝在这方面也有一些记载传闻。有关正德帝的相关反映最为详尽，他宠幸八虎、钱宁、江彬，所收义子在百人以上。在淫窟豹房里面，他醉后常会以钱宁的身体做枕头。百官不晓皇帝起居，一见钱宁则就知道圣驾将出了。高官当中，明嘉靖朝首辅严嵩之子严世蕃在小说《十二楼》、《海公大红袍全传》里面曾经阉割美男以为男宠，又曾骗奸亲王内侍、府署幕宾，活脱脱一个骄纵恣肆的淫魔形貌。当然，世蕃之得咎主要是由于他做官为人上其他方面的过恶。而有名士宦如袁中道、陈维崧、郑燮、袁枚、毕沅等，他们官品文才都甚出色，所以虽也好男风但却并未因之受到多少相关讥诮。

当时对主仆之间、士人之间、市人之间以及僧人、道士等的同性恋活动都有许多反映，此不详述。关于社会底层的相关表现，明末沈德符曾谓：“罪囚久系狴犴，稍给朝夕者，必求一人作偶。亦有同类为之讲好，送入监房与偕卧起。又西北戍卒贫无夜合之资，每于队伍中自相配合，其老而无匹者往往以两足凹代之，虽可笑亦可恨矣。”^②另外如《萤窗异草·白衣庵》中有对于乞丐，《品花宝鉴》第四十七、五十八等回中有对于剃头徒弟同性恋活动的反映，男色面貌之一斑由此可见。至于娶男子为妇、以男色骗财、祭祀司男色之神、土地老爷也有男宠等情况，这些就都是同性恋的诡异表现了。

辛亥一役，清室覆亡，古代意义上的男风同性恋也随之走下了历史舞台。

（三）西方古代的男性同性恋

与中国古代同性恋的平稳状态形成鲜明对比，在西方欧洲的历史上，同性恋的境遇表现曾经发生过数次明显改变。古希腊是欧洲文明的发源地，时间上它与中国先秦时期正相对应，而同性恋的表现恰也可谓东西交相辉映。自然享乐主义支配着希腊人的性爱观念，城邦之间以及希腊与波斯等外敌之间的频繁战争又使同伴情谊受到了高度赞赏，这就使得同性恋的地位与男女之间的异性恋几乎不相上下，甚至在情感体验上还高过了后者，后者的重要性更多是体现在生育繁殖上面。在希腊诸神中，主神宙斯化身为鹰将美少年伽倪墨得斯(Ganymede)带到天界，宠幸他，让他作了侍酒的童子，而波塞冬与珀罗普斯，阿波罗与雅辛托斯，赫耳

① [清]孙念劬编：《全人矩矱》卷二，清道光二十三年（1843）京都许氏刻本。

② [明]沈德符著：《万历野获编》卷二十四《男色之靡》，中华书局1959年版，第622页。





墨斯(Hermes)与卡德摩斯,狄俄尼索斯(Dionysus)与安普罗斯等也都是情人关系。在荷马史诗中,英雄之间的情谊时有超越常格之处。阿喀琉斯深切地爱着普特洛克勒斯,后者被赫克托耳杀死后,阿喀琉斯陷入了万分悲痛之中,发誓要为爱人复仇,不过这并未妨碍他后来对安提罗科的慕恋。就现实的希腊社会而言,同性恋的首要表现是被称为Pederasty的成年【插图 古希腊男风彩陶画】男子对青春期少年的爱。这种爱强调对少年品德的培养,以期漂亮的外表能与高尚的内心相结合,也即“身心皆美”。古希腊的各界精英如梭伦、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、品达、索福克勒斯、阿里斯托芬等都是少年之爱的赞美乃至参与者。苏格拉底在少年之时为其老师阿基劳斯所爱,后来则被亚西比德(Alcibiades)等美男所吸引。不过,他的学生柏拉图通过记述师言提出了精神恋爱的学说,却将肉体与心灵对立起来,这是哲学家在理论上为了高自位置而不食人间烟火的典型表现,不能代表当时的社会实践。希腊人认为同性之爱是智慧与勇气的催化剂,对于城邦的巩固和发展大有裨益。斐德罗在柏拉图的对话集中就曾经讲到:“我说不出有什么幸福能比得上做一个温柔的有爱情的人,或者对有爱情的人来说,做被他所爱的青年。再说,一个城邦或一支军队如果不是全部由相爱的人组成,它又如何能有一种很好的统治,使人人相互仿效,弃恶从善呢?这样的人会并肩作战,他们人数虽少,但却能征服全世界。”^①在底比斯城邦有一支由年轻相爱者组成的军队,他们都出身高贵,在爱情的激励下战斗力极强。公元前 371、362 年,以这只圣军(Sacred Band)为核心,底比斯在留克特拉(Leuctra)、曼提尼亚(Mantineia)战役中打败了不可一世的斯巴达人。只是这时北方马其顿的势力正在兴起,前 338 年,底比斯圣军在喀罗尼亚(Chaeronea)战役中悲壮失利,300 勇士全部光荣战死。马其顿国王腓力二世在战斗之后巡视战场,“知道这是爱人同志所组成的队伍之后,流着眼泪说道:‘任何人要是对他们的壮烈牺牲有丝毫怀疑,不仅心地卑鄙而且会受到天谴。’”^②当然,希腊人的同性恋也有其肉欲色情的一面。饮酒畅谈是他们社交生活的主要内容,在这样的场合,侍酒少年的周到服侍会使气氛变得更加活跃。当时在神庙里不但女子而且少年男子也有卖身的情况存在,妓院、旅馆、浴室当中也晃动着他们的身影。许多男妓都是战俘出身,来自伊利斯的斐多是他们当中最出名的一位。他被卖入雅典的妓院,在苏格拉底的帮助下才获得了自由。苏格拉底在狱中服毒自杀前曾与前来探望的斐多等人就灵魂不朽的问题进行过一次深入的对话,为后世留下了他的最后思考。

古希腊与古罗马共同构成了西方历史上的古典时代。相对而言,古罗马文化比较现实实际,在如何看待同性恋的问题上,它未像古希腊那样赋予其太多的道德和美学价值,因此Pederasty式的少年男风并未受到重视,而地位轻贱的奴隶则成为了主人性欲享乐的重要对象,主人在性关系中的支配、进入地位凸显出了他们自身的阳刚男性气概。尼禄(Nero)时代的佩特罗尼乌斯(Gaius Petronius Arbiter)在其小说《萨蒂利孔》(Satyricon)中描述了男风弥漫的各种生活化表现:朋友二人共同玩弄一位美少年,妻子因丈夫喜爱妾童而吃醋,家庭教师猥亵地勾引漂亮小伙,浴客们津津有味地围观一位下体突出的男子等。男妓是广泛存在的,他们不仅能满足客人的欲望而且还为国家提供税收,甚至每年 4 月 25 日还成为了男妓们的节日。政治方面,多位罗马统帅、皇帝包括凯撒、庞培、奥古斯都、提比略、卡利古拉(Caligula)、尼禄、图密善、哈德良等都有同性恋方面的记载。公元 54-68 年在位的尼禄以淫乱著称,曾经荒唐地“娶”了男宠斯波鲁斯,又将自己“嫁”给了多律弗路斯。而 117-138 年在位的哈

① [古希腊]柏拉图著,王晓朝译:《柏拉图全集·会饮篇》,人民出版社 2002 年版,第 214 页。

② [古罗马]普鲁塔克(Plutarch)著,席代岳译:《希腊罗马名人传》(The Live of the Noble Grecians and Romans),吉林出版集团有限责任公司 2009 年版,第 534 页。





德良在同性之恋中则是表现出了真感情，为了纪念早逝的挚爱安提诺乌斯（Antinous），哈德良皇帝在帝国境内四处为他树立塑像，将他奉为了神明。文学方面，大诗人卡图卢斯（Valerius Catullus）、维吉尔、贺拉斯等身为同性恋者在他们的诗歌中都对男风男色进行了赞美描写。卡图卢斯曾经写道：

你甜蜜的眼睛，尤文提乌斯，
如果谁能允许我一直吻下去，
我就会一口气吻三十万次，
而且，我永远不会知道满足，
即使我们收获的吻彼此偎依，
比晒干的玉米穗还紧，还密。^①

随着古罗马帝国的兴盛与衰落，起始于犹太教的基督教由被压迫逐渐变为了被崇信。古罗马的性道德是基督教着力攻击的对象，后者认为包括纵肆鸡奸在内的“放荡淫乱”是导致前者社会失序的重要原因。早期基督教神学的代表人物奥古斯丁（Aurelius Augustinus）曾经写道：“凡违反天性的罪行，如所多玛人所做的，不论何时何地都应深恶痛绝，即使全人类都去效尤，在天主的定律之前，也不能有所宽纵，因为天主造人，不是要人如此自读。天主是自然的主宰，淫欲玷污了自然的纪律，也就破坏了我们和天主之间应有的关系。”^②公元 4 世纪，基督教成为了罗马国教，克劳迪乌斯（Constantius）、狄奥多西（Theodosius）等皇帝都将同性鸡奸定为死罪。476 年，西罗马帝国灭亡，欧洲进入了被称为“黑暗时代”的中世纪。中世纪人们的精神世界完全被禁欲斥性的基督教所统治，从相互手淫到口交、肛交，各种同性性行为都受到了严格禁止，所受惩罚从时间不等的苦修直到阉割、处死。生活于 13 世纪中后期的托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）是与奥古斯丁齐名的神学大家，他认为包括鸡奸索多玛之罪在内的反自然之罪是各种淫佚当中最大的罪，原因：“在任何一类的事上，破坏为其他一切所系的源头或原则，是最坏的。所以，既然人在犯相反自然的罪时违反自然关于性行为所定的规则，这种罪恶在这样的事上是最重大的。”^③

不过阿奎那所处的时代已经是中世纪后期，以商业的发展、城市的恢复为背景，人们厌倦了生活的严苛乏味，虽然不大在理论上对教义教规进行否定，但在实际行动上却是越来越倾向于人文主义的享乐追求，从而以意大利为中心中世纪逐渐为文艺复兴所取代。文艺复兴崇尚古典的希腊、罗马文化，同性恋风气也出现了渐兴之势。伟大诗人但丁是从中世纪到文艺复兴的过渡时期最有代表性的作家，在创作于 14 世纪前期的《神曲》中，但丁曾因鸡奸而在地狱受罚的老师勃鲁内托（Brunetto Latini）谁是他最著名的伴侣，勃鲁内托答道：“其中有几个值得知道。简言之，他们大概是牧师，学者，和知名之士；他们在地上的时候，都犯了同样的罪。”^④薄伽丘创作于 14 世纪中期的世情小说《十日谈》（The Decameron）则写道：罗马教廷“中的每一个人，从上到下无不沉湎于最恶劣的好色淫荡，这不仅发生在男女之间，而且鸡奸行为也司空见惯。他们这样做，是因为他们已毫无顾忌和羞耻之感，于是高级妓女

① [古罗马]卡图卢斯著，李永毅译注：《卡图卢斯〈歌集〉》第四十八首，中国青年出版社 2008 年版，第 137 页。

② [古罗马]奥古斯丁著，周士良译：《忏悔录》卷 3，商务印书馆 2009 年版，第 47 页。

③ [意]阿奎那著，周克勤等译：《多马斯·阿奎那〈神学大全·论美德与节德〉》，台湾碧岳学社、中华道明会 2008 年版，第 11 册第 318 页。

④ [意]但丁著，王维克译：《神曲》地狱第十五篇，人民文学出版社 1997 年版，第 66 页。





和漂亮娈童们就可以用自己的肉体来换取他们的欢心。”^①到了 15 世纪，同性恋看来已经成为了公开的秘密，罗马、威尼斯、佛罗伦萨作为意大利的中心城市当时也是同性恋的中心。文艺复兴的代表性艺术家波提切利、达·芬奇、米开朗基罗都有男风之好，其中米氏在对男性裸体的表现上成就最高，俨然可见他对男色的欣赏态度。

文艺复兴时期教权与君权的矛盾非常尖锐，罗马教庭凭藉其精神权威不断侵夺世俗政权政治、经济等各方面的权利，最终在 16 世纪上半期引发了波澜壮阔的宗教改革运动，欧洲北半部摆脱了教廷的控制，基督教分裂为天主教和新教两部分。路德(Martin Luther)、加尔文(John Calvin)等新教领袖深厌天主教会的腐化堕落，重新在行为上落实对教徒的贞洁要求，结果鸡奸同性恋又开始受到严厉的惩罚。以英国为例，1533 年亨利八世下令鸡奸是属于死罪，1553 年其女玛丽废除了此令，而在 1562 年，他的另一个女儿伊丽莎白又将这一敕令恢复施行。在天主教方面，面对信徒大量改宗的严重现实，它也开始切实严守教规，通过召开特伦特会议(Council of Trent)等行动重申了对通奸、鸡奸等非婚性行为的严惩态度，结果意大利、法国等地都出现了火烧鸡奸犯的严酷场景。这其中在 15 世纪末叶才刚刚彻底战胜了穆斯林势力，宗教热情极为高涨的西班牙人表现尤其突出。作为最早的殖民国家，西班牙将火烧同性恋的做法带到了海外各地。吕宋即今菲律宾是其在亚洲的殖民重点，明万历年间张燮曾记：“吕宋最严狡童之禁，华人犯者以为逆天，辄论死，积薪焚之。”^②普通同性恋者发现后竟受火刑，在中国人看来这是不可思议的。而在中南美洲，“西班牙人对同性恋习俗的压制，其状残忍。1513 年，探险者巴尔博厄把约 40 个有异性装扮癖性的人扔给他的狗（活活吃掉）。在秘鲁，西班牙人烧死鸡奸者，他们以此恐吓他们。”^③

(四) 伊斯兰国家、印度与日本的男性同性恋

伊斯兰文化产生于中东阿拉伯地区，这里本来是男色兴盛之地，在古埃及，“差不多四千年以前，也把男色式鸡奸的行为看作相当神圣，而认为霍禄士(Horus)和塞特(Set)两尊神道便有过这种行为。”^④在地中海东岸到两河流域，神庙当中从事卖身的既有女子也还有男子，《旧约·列王纪上》曾经严厉指责道：“犹大人行了上主视为恶的事，他们境内还有为神卖淫的男男女女，完全仿效了上主从以色列前所驱逐的异族，做了种种可憎恶的事。”不过到了公元 7 世纪，先知穆罕默德创立的伊斯兰教其对待同性恋的态度与犹太教、基督教则是相似的。伊斯兰教反对同性恋，其事实基础也是男色罪民的被消灭，《古兰经》之《高处》章中鲁特曾经指责他的宗族：“你们务必要舍女人而以男人满足性欲，你们确是过分的民众！”《呼德》章中真主对鲁特宗族所在的市镇做出了如下惩罚：“当我的命令降临的时候，我使那个市镇天翻地覆，我使预定的连续的陶石像雨点般地降落在他们身上。那些陶石是在你的主那里打上标记的，它并非远离不义者的。”^⑤《圣训》是对先知言行所做的记录，经典地位仅次于《古兰经》，其中认为鸡奸大罪会使真主的宝座震动不安，因此鸡奸者只要被发现就应被处死，他们在坟墓里将会变成猪。不过伊斯兰教分布于从北非到东南亚的广大地区，对教规的执行不可能四处一致，兴盛的同性恋表现在某些地区也是存在着的。在埃及，“西万人(Siwans)期望所

① [意]薄伽丘著，陈世丹译：《十日谈》，长江文艺出版社 2007 年版，第 30 页。

② [明]张燮著：《东西洋考》卷十二，清光绪二十二年（1896）刻《惜阴轩丛书》本。

③ [美]哈维尔（William A.Haviland）著，瞿铁鹏等译：《文化人类学》，上海社会科学院出版社 2006 年版，第 138 页。

④ [英]霭理士著，潘光旦译：《性心理学》，三联书店 1987 年版，第 283 页。

⑤ 马坚译：《古兰经》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 116、169 页。





有男性都有同性恋关系，实际上，是由父亲们把自己的未婚儿子送给某个上了年纪的男人进行同性恋的。据报道，几乎所有的男子在孩童时代都有过同性恋关系，以后当他们长到 16 至 20 岁的时候，就与姑娘结婚”^①。而在中国新疆的叶尔羌（今莎车）地方，清代一首竹枝词描写道：“绿鞦妖媚俨明妆，殊俗风如闽粤狂。漫说余欢难蔽席，前鱼未解泣成行。”^②诗中“蔽席”、“前鱼”都是同性恋的典故，福建、广东在明清时期则以男风兴盛而闻名，这首诗的意思是说叶尔羌地方的男风可与闽粤相比并。进入现当代，伊斯兰世界中同性恋的境遇状态有了新的特点。由于政治方面的原因，伊斯兰社会与西方社会存在着诸多隔阂。当代同性恋的话语表达是由西方掌握的，伊斯兰教为了表示对西方的不满，于是加强了对自身文化传统的维护，在全球化的今天它对同性恋的态度依然严厉，俨然成为了文化自立的一种手段。这不禁让人想到，两三千年来犹太教的厉禁鸡奸其原因之一就是为了与中东地区的异教男色文化相区分。

宗教形态的多样性是印度文化的突出表现，艳欲主义与禁欲主义的并存统一则是其性文化的主要特点。同性恋方面的情况，在佛教律典《四分律》中，包括肛交、口交、相互手淫在内的各种形式的出精行为均为僧人的禁忌：“比丘有淫心，向一切人、非人、畜生男女、二形、黄门，于大便道、小便道及口中，入如毛头许，即得波罗夷^③。若持他根，或持自根，著自口中受乐，得本罪。若教他比丘作，教者粗罪^④，受教者本罪。”^⑤在婆罗门教暨后来印度教经典《摩奴法典》中，第 11 卷第 67 和 174 条分别规定：“伤害婆罗门，嗅因恶臭而不该嗅的物品或酒，欺骗，鸡奸，都被认为导致种姓的丧失。”“再生族（婆罗门、刹帝利、吠舍种姓，被认为有来世，可转生）的男子不论在何处和男子纵欲的，在牛车上、在水内或日间和妇女纵欲的，应该和衣入浴。”这两条规定的内容表述有模糊之处，惩治力度差异较大，不过婆罗门教对于同性恋的反对态度由此是显然可见的。婆蹉衍那（Vatsyayana）所著《爱经》反映了公元 5 世纪前后印度日常社会中的性生活习俗，他曾细述同性口交的方式方法，认为：“博学的婆罗门、掌控全国商务活动的大臣或名誉良好的男人，不应从事口交。这是因为，虽然《爱经》允许这种行为的存在，但没有给足一定要实施的理由，只称其可在特定场合下施行。”而人们对肛交的评价大概要差于口交：“南部各邦的男女喜欢肛交，但大多数的人认为它过于低俗，因而受到有教养人士的唾弃。”^⑥印度古代性文化赋予了两性之交以宗教上的独特价值，异常重视，大致来看同性之交是处于一种受忽视的边缘位置。自 12 世纪以后，伊斯兰教进入印度，同性恋所受到的反对力度加强。自 18 世纪以后，印度逐渐成为了英国的殖民地，维多利亚式的清教道德进一步对同性恋进行了否定，从而使它成为了社会上的一个禁忌话题。

古代日本社会受到了中国文化的巨大影响，在男色同性恋方面两国之间也有较多的可比性。就相关史料都很丰富的明清暨战国—德川时代而言，几种已经模式化的同性恋类型两国是比较相似的，不过彼此的相异之处也值得我们细加玩味。（1）僧人同性恋。日本僧人的戒律比中国宽松，1549 年和 1596 年，两位做有亲身观察的耶稣会传教士谢维尔（Francis Xavier）和卡布拉尔（Francis Cabral）分别写道：“这些和尚们陷入了违背自然的罪行，他们自己也

① [美]C. 恩伯(Carol Ember), M.恩伯(Melvin Ember)著, 杜彬彬译:《文化的变异》, 辽宁人民出版社 1988 年版, 第 274 页。

② [清]福庆著:《异域竹枝词》卷一, 清嘉庆间南汇吴省兰听彝堂刻本。

③ 极恶、根本之罪, 犯者将被剥夺僧侣资格。

④ 波罗夷罪的未遂罪。

⑤ [明]释弘赞释:《四分戒本如释》卷二, 民国间刻本。

⑥ [印]婆蹉衍那著, [英]理查·伯顿英译, 寒川子汉译:《爱经》, 内蒙古大学出版社 2007 年版, 第 63、53 页。





并不否认。更有甚者，这种罪行是如此地公开，以致无论男女老幼，日本人对此都习以为常。”“在日本，邪恶的习惯（鸡奸）反而成为了时尚。有社会地位的男人会将他们的儿子委托给和尚，去学习这方面的事情。与此同时，和尚们的色欲也得到了满足。”^①而中国明清时期尤其是明末，僧人男风也很引人注目，在小说、戏曲、笑话里面，淫僧所好绝不只是女色。《肉蒲团》第二十回：“不是借指头救急（自慰），就是寻徒弟解纷，这两桩事是僧家的方便法门。”（2）优伶同性恋。德川幕府初期，由留发美少年表演的若众歌舞伎过于魅惑迷荡，卖身色彩明显，结果导致了官方在 1652 年的取缔。以后歌舞伎演员虽然不能再留前发，对表演的内容与形式也进行了革新，但女性角色依然是由男性扮演，从而优伶男色以相【插图 日本男色春宫图】对收敛的状态继续兴盛。中国明清时期，优伶男色是以北京为中心，明代称之为小唱，清代称之为相公，他们在演唱之外私下里会陪笑、陪酒乃至陪宿。相公多数扮演的都是旦角，恰似歌舞伎中的女形。（3）主从同性恋。在日本，武士文化培养出了一种近于极端的同性情谊，侍童小姓时刻准备着要以死卫主，其中的同性恋是恩宠—效忠关系的体现。在中国，自宋代以来武人势力不断受到抑制，明清时期都是典型的文人社会，主仆之间就是一般的雇佣关系。主仆同性恋固然属于多发，不过那只是主人的一种生活享受，未被赋予额外的“忠”之价值。（4）伙伴同性恋。即便是关系比较平等的同性情侣，日本人对个中三味的体会有时也比较曲折细致。在武士道经典《叶隐闻书》卷二中，作者山本常朝曾经言道：“恋之至极，是为忍恋。爱恋一生，秘埋于心，为爱情焦思而死，才是忍恋的本意，也才是恋之为恋的道。”山本所言有些像是古希腊柏拉图的精神恋爱。确实，日本与中国的同性恋和古希腊与古罗马的同性恋有可比之处，前者更注重内心的精神体验。当然，至少就日本而言，过多的礼节与过多的放浪是同时并存的，像它的男色浮世绘就比中国的男色春宫图更显肉欲的纵肆。

（五）西方近现代的男性同性恋

19 世纪以来，西方社会政治上的民主化与经济上的工业化都有了较快发展，同性恋的社会境遇呈现出逐步改善的态势。最明显的表现是法律规定的改变，1810 年拿破仑称帝期间《法国刑法典》制定颁布，该法典是法国大革命的产物，它以《人权宣言》为指导，不再将成人之间私下进行的同性恋行为定罪，法国周边国家如意大利、荷兰、比利时等国受此影响也不再以同性恋为罪。而在依然定罪的国家，英国通过 1861、1885 年的两次刑法改革，同性鸡奸由死罪变为了轻徒刑。1895 年发生了轰动欧洲的王尔德案，著名唯美主义文学家奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde）因与年轻的道格拉斯勋爵的私情而以猥亵罪被判处两年监禁，而在几十年前，王尔德可能会被判处死刑的。在德国，1871 年统一之后制定的《德国刑法典》规定：“所犯反常的性行为，不论是男性之间或者男性与动物之间，都可判监禁，还可以宣判剥夺公民权。”这就是著名的德国刑法第 175 条，它的量刑相对也是较轻的。法律规定是道德面貌的直接体现，基督教道德观对同性鸡奸的性质认定并未发生多大变化，而实际态度却是多有缓和，可见理论与实践并非唯一对应的关系，多种实践方式可以对应同样的一种理论认识。

成为性学研究的重要对象是近代同性恋的一件大事。近代性学以 1886 年奥地利精神病学家克拉夫特—埃宾（Richard von Krafft-Ebing）《性心理病》（Psychopathia Sexualis）的出版为标志，在此书当中，埃宾认为同性恋者多是一些先天的性变态，是由遗传造成的性的功能退

^① Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York: Viking Penguin Inc., 1984, pp. 224-225.





化，他们欲望过剩同时又神经衰弱。奥地利心理学家弗洛伊德是精神分析学派的创始人，他提出了著名的俄狄浦斯情结即恋母情结和性欲固滞说。弗洛伊德认为，如果男孩所在的家庭父亲软弱散漫，他与母亲的关系过于亲密，则他长大之后就会“将自己认同于这一女性，并把自己当做性爱对象。也就是说，他们起始于自恋基础，追寻像自己一样的年轻男人”^①。弗洛伊德还将人的性心理发育分为口欲期、肛欲期、阳具崇拜期等不同阶段，认为同性恋是肛门性欲的固滞或回归。埃宾、弗洛伊德的研究将同性恋由罪态变为病态，认为其发生存在着个人无法自主的内外因素，这在一定程度上可以减轻同性恋者所面临的社会压力。对于同性恋的定性当时很流行的一种观点是中间性态说或两性同体说，身为同性恋者，德国乌尔里克斯(Karl Heinrich Ulrichs)认为同性恋是男性肉体里住进了女子的灵魂。近代著名性学家赫希菲尔德和霭理士也都提出过类似主张，赫希菲尔德具有同性恋的个人身份，霭理士对同性恋充满同情，在他们眼中中间性态是与男女两性并列的一种正常性态，霭理士曾经指出：“我个人的立场一向以为逆转（即同性恋）是一个变态，而不是病态。希尔虚弗尔特（即赫希菲尔德）认为即使逆转现象里有一些神经病态的基础，那病态的成分普通是很小的，对希氏这见解我们可以表示同意。”^②中间性态固然可被视为非病的性少数，但就像生理两性人也可以被视为性别的一种一样，当时社会上的大多数人却不会这样看的，他们认为与通常状态不一样就是属于病态。而这种认识上的差异正能体现霭理士等学者的领先时代，其主张可谓当代酷儿理论的先声。赫希菲尔德是近代性学家中对同性恋贡献最大的一位，他既是学者又是社会活动家，撰写了《同性恋》、《异装癖》等多部著作，先后组织成立了科学人道委员会(Scientific Humanitarian Committee)、性科学研究所、世界性改革联盟，积极主张废除刑法第 175 条，教育公众客观认识同性恋现象。1933 年纳粹希特勒上台，赫希菲尔德被迫滞留国外，同性恋者在德国受到了严酷镇压，他们在纳粹集中营中佩戴粉红三角的标志，许多人悲惨地死去。

第二次世界大战以后，美国成为了世界同性恋研究的中心，其最显著的标志是 1948 年在金赛主持下《男性性行为》的出版，其中所公布的同性性行为者在总人口中所占的比例之高超出了一般人的想像：“在美国所有青春期开始以后的男性人口中，有过同性性行为经历的人至少占 37%。在青春期开始以后，35 岁以下的未婚男性中，几乎整整 50% 的人有过同性性行为经历。”金赛由此指出：“有人主张对任何有同性性行为倾向的人都加以治疗或者隔离，我们的数据表明，如果照此办理，至少要隔离 1/3 的男性。即使真的实现这一计划，人们也没有丝毫理由相信它的发生率会在下一代中有任何实质性的降低。这主要是因为它是人类拥有多种能力的一种表现，而这样的多种能力正是人类的安身立命之本。”^③上世纪五十年代，胡克博士对 30 名同性恋者与 30 名异性恋者进行心理比较，发现前者的心理健康状况与后者并无区别，即便是专业的精神病学家也无法将两者区分开来。她由此得出结论，认为同性恋者的所谓病态其实是社会压制的结果。之后在六七十年代，玛斯特斯(William Masters)与约翰逊(Virginia Johnson)夫妇又对同性恋者和异性恋者的性行为特征进行测验比较，发现双方对于性刺激的反应能力和反应周期亦无不同，同性性行为并非人类性动力异常的表现。

在西方国家中，秉承清教主义传统的美国对待同性恋的态度是最严厉的，二战以后它的多个州仍对鸡奸犯判处长期徒刑甚至终身监禁。1950 年代的麦卡锡主义又将同性恋者与共产主义者联系在一起，这就使得同性恋处境艰难。在这种高压态势下，同性恋群体的抗争意识

① [奥]弗洛伊德著，车文博主编：《弗洛伊德文集·性学三论》，长春出版社 2010 年版，第 14 页。

② [英]霭理士著，潘光旦译：《性心理学》，三联书店 1987 年版，第 289 页。

③ [美]金赛著，潘绥铭译：《金赛性学报告》，海南出版社 2007 年版，第 184、193 页。





相应地也得到了激发。1951 年，马特辛协会（Mattachine Society）由亨利·黑（Henry Hay）等人在洛杉矶创立，这是美国第一个重要的同性恋组织，后来又出现了北美同性恋组织大会（North American Conference of Homophile Organizations）这样的全国性机构。五六十年代被称为同性恋权利运动时期，同性恋群体的目标是争取主流社会的认同，所采取的行动是比较和缓的。而随着 1969 年石墙事件的爆发，美国同性恋进入了解放运动时期，这一运动不是单纯孤立的，它受到了黑人民权运动、反战运动、女性主义的激发，而略后于异性恋性解放运动的发生。1969 年 6 月 28 日，在位于纽约格林威治村的石墙酒吧，同性恋顾客们因为不【插图 石墙酒吧】堪警方长期的骚扰与羞辱，而对警察进行了暴力反抗。以此为导火索，美国各地的同志们纷纷走上街头表达抗议，以政治手段要求获得平等权利。石墙运动显示了同志的集体力量，他们不再伪装自己，而是亮出身份展现自豪，使得主流社会不得不正视他们的诉求，调整自身的态度。1973 年，美国精神病协会（American Psychiatric Association）投票确认同性恋并非属于病态，并将这一结论体现在了 1974 年出版的《精神疾病诊断和统计手册》第 2 版（DSM—II）当中，标志着主流文化的科学代表终于将同性恋视为了正常。

二战以后，欧洲同性恋运动的表现与美国不尽不同。在法律上，1957 年英国沃尔芬登报告（The Wolfenden Report）发表，该报告指出，传统上认为同性恋是属于犯罪的几个论点都是不能成立的，在私人道德的领域中，社会与法律应当给予个人必要的选择及行动自由。受此报告影响，1967 年以后在英国成人之间私下发生的同性性行为终于不再为罪。此后在 1968、1969 年，民主德国和联邦德国分别修改了各自刑法中的第 175 条，成人私下的同性性行为也不再为罪。两德统一后，这个臭名昭著的象征着偏执与压迫的第 175 条终于彻底被废除。西欧各国具有深厚的社会民主主义传统，两次世界大战的惨痛教训使得人权观念深入人心，同性恋者以较平和的方式获得了超过美国的各项权利。这其中引领潮流的是荷兰、丹麦等夹在英、法、德之间的西北欧中小国家，1989 年丹麦通过了民事伴侣关系法案，给予了同志伴侣以近于异性夫妻的各种法律保障。2001 年，荷兰成为第一个接受同性婚姻的国家。目前世界上承认同性婚姻的国家共有 10 个，分别是荷兰、比利时、西班牙、加拿大、南非、挪威、瑞典、葡萄牙、冰岛、阿根廷。法、德、英等二十余国赋予同性恋的是不同形式的民事伴侣权利，同性伴侣之间虽无婚姻之名，不过他们所享有的各种法律保障等同或接近于异性夫妻。而在美国，通过了同性婚姻或民事伴侣法案的州不足 20 个，包括马萨诸塞、加利福尼亚、华盛顿特区等。

在世界范围内，1990 年 5 月 17 日世界卫生组织发布《国际疾病分类标准》第 10 版，明确规定同性性取向本身并非属于心理疾病，这标志着同性恋的非病理化得到了国际医学界的正式承认。现在每年的 5 月 17 日被定为世界不再恐同日（International Day Against Homophobia & Transphobia, IDAHO），而为了纪念石墙事件，每年 6 月被定为同性恋者自豪月，6 月的最后一个星期日被定为了同性恋者自豪日。柏林、阿姆斯特丹、旧金山、悉尼、圣保罗等城市的同志自豪游行成为了展现多元性文化的盛大舞台。在旧金山、洛杉矶、柏林等城市，同性恋社区已经形成，专为同志服务的酒吧、旅馆、健身房以及生活、健康、权利争取等方面的各种同志组织纷纷出现。由赤、橙、黄、绿、蓝、紫 6 色组成的彩虹旗自上世纪七十年代末出现以后被确定为了同志运动的标志，它象征着多元与包容。国际性组织如国际同性恋者联合会（International Lesbian and Gay Association, ILGA）、国际同性恋者人权委员会（IGLHRC）将世界各国的同志积极分子整合起来，而世界同性恋自豪周（World Pride）、世界同性恋运动会（Gay Games、Outgames）等则成为了各国同志文化、体育方面的展示盛会。





学术研究方面,法兰克福学派的重要思想家马尔库塞在《爱欲与文明》等著作中基于对资本主义工业化社会扭曲人性的批判,将同性恋视为反抗生殖秩序的一种积极力量,认为其中体现着性的快乐原则,可将性感的主体从生殖器官扩展到身体的其他部分,从而丰富了人类的爱欲体验。法国后现代主义思想家福柯在《性经验史》等著作中对同性恋、性变态的由来进行了深入的剖析,揭示出了同性恋境遇中所体现着的权力关系。他认为同性恋文化发展出了情感与性感更加强烈的一种新型人际关系,异性恋主流对此感到恐惧,于是便以一种霸权的姿态对同性恋进行打压。自 19 世纪以来,同性恋由罪态变为了病态,这固然是一种宽容的体现,不过“治病”过程中的监督和控制仍然是一种权力技术,只是看起来比较隐蔽而已。在对以古希腊为代表的古典性文化的研究中,福柯发现当时并不存在异性恋与同性恋的身份划分,人们看重的是性感而非性别,是超越男女两性的更高层次的对于美的追慕,这就为性爱的多重体验创造了条件,现代社会应当由此受到启发,改变僵硬的对于性爱取向的传统认知。而身为同性恋者,福柯对虐恋行为的极限体验也颇具哲学象征意义。上世纪九十年代以来,在福柯、德里达等人影响下,由巴特勒等人所阐发的酷儿理论日渐流行。酷儿是英文 Queer 的音译,原意为怪异,曾经是对同性恋者的蔑称。酷儿理论将此词取用过来,以 Queer 自居,用一种解构策略赋予各种非主流文化如同性恋、虐恋、跨性别以正面的价值。它的价值取向是流动不居的,不但反对男性与女性、异性恋与同性恋的两分结构,而且反对僵化的同性恋“主流”形态。Queer 所表现出的是一种反抗的姿态,是对异性恋正统的长期压迫的因应。当然从长久的眼光来看,同性恋与异性恋应当是一种和谐共处的关系,同志不能总是自外于主流,他们应当努力去改变主流认知,最终是要和异性恋融洽无间。要有信心实现异性恋的酷儿化,也即全社会的酷儿化。这时酷儿观成为了观事品人的一种普通态度,其核心特征是对变化和差异的认同。酷儿拒绝为自己确定一种身份,不过只有当它消解了自己的对立力量时,这一目标才能真正实现。同时我们还应注意,认同变化并非一定就要变化,更不能百无禁忌地随意而变。至于如何把握,这不是理论所能讲明的。酷儿还是要立足于实践,尊重社会的秩序与活力原则,不要变成无源之水,无根之木。

同性恋运动发展到当代,一种特色独具的崭新亚文化在西方社会已经初具形态。它对主流异性恋文化至少可以提供两点重要启示,(1)至爱关系的多样性。人的生存意义就在于与他人建立各种关系,在相互交往中获得感情、心理的支持与满足。这其中男女之间的爱情、父母与子女的亲情是最真挚的,相互之间可以做到完全利他,因而感情体验最为深刻。西方当代法律对同性伴侣、同性婚姻的承认表明,同性之间也可以获得爱情体验,这就增加了人类至上幸福的种类,增强了全社会的整体幸福感。(2)爱情关系的新模式。异性婚姻制度为爱情附加了很多的物质考虑,对其专一性提出了极高要求。而同性爱恋由于是起始于社会打压的环境,所以更多地是侧重于追求身体与精神上的性爱欢愉。一位同志的典型生活经历是:年轻时爱恋的性欲色彩较浓烈,他会与不止一人产生数段感情;年过而立之后,他的嬉戏之性减退,便开始寻找长期稳定、可以相倚终生的爱侣,但即使如此也可能并不要求爱侣的绝对忠诚。这样的一种爱恋模式可以让人获得性与情的更充分满足,分合容禁之间人对感情的体验会更加深刻。爱情模式可以不止一种的,忠贞不渝的爱恋当然值得赞美,但对有些异性夫妻而言这种不渝并未带来深爱,无非是相互绑缚而已。他们若能由同性爱情模式受到启发,则驾驭感情的能力能够获得提高,不至于生活平淡而不自知。当然同性伴侣也不会不关心财产、子女等方面的问题,不过由于特质已经形成,即使在获得了财产承继、子女收养权之后,他们也不会走传统典型异性婚姻的老路的。





（六）中国近现代的男性同性恋

中国同性恋进入近代的时间是从 1912 年民国建立开始的。传统同性恋的两个基本支柱即等级身份制与男权夫权制自此逐渐受到削弱，西方的性学理论和性道德观念开始传入进来，其与中国的阴阳观念相结合，“变态”成为了对于同性恋的定性。中文在翻译英文 Homosexuality 时参考日语最早是译之为同性爱，上世纪二十年代，“性学博士”张竞生在其《性史》中曾经写道：“我们恳求世人供给我们普通的性材料外，并且特别地供给我们一些专件，如手淫、男色、同性爱、兽交及各种变态的事情。”张竞生是中国近代最著名的性学家，在当时被视为离经叛道的色情狂，可对于同性爱他的评论却是：“把阴户讲究得好，不但男女得到交合的和谐，并且可以铲除这个变态的、臭味的、非人道的、甚至鸟兽所不为的后庭巴戏。”^① 1944 年著名社会学家潘光旦所译霭理士《性心理学》出版，书中使用的是同性恋。而变态在此书当中的含义是通常状态的改变，并无贬义。因此，变态在近现代的通行含义其实是人为限定其内涵的结果，“态”被理解为了“正常的状态”而非一般意义上的“状态”。1936 年，国立编译馆编订的《精神病理学名词》由商务印书馆出版，Homosexuality 即同性恋收入其中，这可以视为同性恋在中国被病理化的一个标志。新中国成立后，性道德的严肃规矩不言而喻，同性恋人群只能是小心翼翼地在暗中活动。关于其法律地位，1957 年 4 月，最高人民法院批复黑龙江省高院，指出：“关于成年人之间自愿鸡奸是否犯罪，有待立法解决；在法律尚无明文规定前，你院所提情况（两位劳改犯之间自愿鸡奸）我们认为以不办罪为宜。”大致来看，两位成人之间的同性恋关系如果是长期固定的，那么谈不上是犯罪。但许多同性恋者显然难以做到这一点，他们的性伴会有多位，会与青少年发生性关系，而这样的行为就要触犯流氓、猥亵罪了。即便名义上不为罪，由公安机关即可决定的劳动教养也会使他们实际上处于罪犯的地位。文化大革命期间法制全无，因“鸡奸”而被处死的情形也是存在的。八十年代中期声势浩大的严打则是中国同志遭遇到的最后一次寒冬，1984 年 11 月最高人民法院和最高人民检察院联合发布《关于当前办理流氓案件中具体应用法律的若干问题的解答》，指出：“鸡奸幼童的，强行鸡奸少年的，或者以暴力、胁迫等手段，多次鸡奸，情节严重的”均属流氓犯罪。不过在实际执行当中，一个人只要是与多人进行“鸡奸”，即使不以暴力也有可能受到刑处。

当然，改革开放以来性观念的日渐宽松终究是社会发展的必然趋势。这主要还是体现在异性恋方面，不过社会对待同性恋的态度也是在向着宽容的方向发展。1997 年新刑法取消了流氓罪，一般同性恋者再也不必担心触犯刑律。2001 年《中国精神障碍分类与诊断标准》第 3 版（CCMD—3）不再将自我悦纳的同性恋列为性指向、性心理障碍，这标志着医学、心理学领域与国际的基本接轨。当代著名性学家阮芳赋、刘达临、潘绥铭尤其是李银河教授都对同性恋现象进行了深入研究，李银河的《同性恋亚文化》、《虐恋亚文化》、《福柯与性》等著作为同志群体既提供了理论指导也给予了情感支持，她关于同性婚姻的法律提案虽然近期无法实现但却具有引领方向的启发作用。目前在学术界，同性恋的变态论已经没有什么市场了。就现实状况而言，有两个重要环境因素与当代同性恋密切相关，（1）艾滋病。艾滋病在中国的流行有不断扩大的趋势，多种调查统计都已表明同性恋者是属于易感人群。社会由此加强了对他们的关注，他们自己也因此而更加关注自身。同性恋群体及其友好人士抗击艾滋病的努力是非常突出的，以张北川教授及其朋友项目为代表，在防艾过程中诸多同志草根组织成长了起来。并且在防艾的同时，生活情感帮助、同志环境改善也越来越成为同志团体的工作

① 张竞生著：《张竞生文集》，广州出版社 1998 年版，下卷第 417、405 页。





内容，有的团体已经是以此为主。(2) 互联网。近十几年来无线互联网的迅速普及深刻改变了中国同性恋者的生活方式和精神面貌。此前，公园、公厕是他们的主要交友场所，交往范围很小，自己的感觉就像是一叶孤舟。而在网上，足不出户就可以在当地、本省乃至全国、全世界的范围内结交同伴，获取各种同志信息。网上生活增加了同志的幸福感和自信心，增强了他们的身份意识，为同志权益的进一步争取创造了条件。

向亲人、社会公开也即出柜的范围与程度是衡量同志生活境遇的一个关键性指标。虽然出露的趋势已经显现出来，但目前中国同志的大多数仍然是在柜中生活，仍然要与异性结婚。这种无奈的选择是违背同志内心意愿的，对于一时无法明显改变现状的他们而言，单身状态下的自由时光如何度过也就显得尤为重要。有人显然一直是生活在痛苦之中，既抱怨社会的歧视又哀叹真爱的难得。如此心态没有任何积极意义的，在困境当中体验快乐应当成为同志的一项基本心理素质。例如对于难以持久的同性情恋，就可以一段一段地去加以享受，为自己能够经历不止一次的新感情而感到欣悦。不要因性而迷失了感情，不要因分手就去怨恨曾经的伴侣。至于异性婚姻，当然还是尽量规避为好。爱情并不必定需要形式上的认可，同性二人在或长或短的时间内相倚相随，没有结婚证却能胶漆眷恋，这种事实上的婚姻更能体现出爱情的真谛。

三、女性同性恋的历史与现实

在现代社会以前，女性同性恋无论发生数量还是实际影响都不能与男性同性恋相比。这其中生物学上的一些原因，更主要的还是由社会文化因素所决定的。在男权夫权制的时代，女子对于自身的性缺乏自主权，她们的性别价值主要是为男子提供服务。因此，排斥男性参与的女性同性恋其最突出的一种表现就是缺乏表现，历史上的相关反映严重缺乏。原始社会里男女比较平等，但虽如此，“关于前文明社会里女同性恋者的性行为我们所知甚少，部分是因为人类学家很难进入女性的私生活中。实际上，很可能女性的同性性行为较不普遍。福特和比奇分析的 76 个社会里，17 个社会报告有女同性恋行为，但缺少细节”^①。当然人类学家在做深入田野调查的时候，他们也能观察到女同性恋的一些活跃表现。上世纪二十年代，美国学者米德在南太平洋萨摩亚人中看到，虽然“姑娘之间随意的同性恋关系决不会长久地发展下去”，但这也未曾受到什么直接的限制。“对那些在一起干活的正经历发育的姑娘或那些成年妇女来说，这种随意的同性恋关系只是一种愉快而自然的娱乐而已，稍带一点淫秽的色彩。在那种异性关系如此随便的情况下，对同性关系是没有任何制约可言的。”^②中国学者杜玉亭在与基诺人的长期交往中，也观察到了一些女性同性恋现象，当事人并未受到歧视，其中一对爱侣是终生同居，俨如夫妇。

(一) 中国古代的女性同性恋

东西方社会虽然都压迫女性，不过相对而言，西方女子的社会地位和活动自由度要高于东方，女性同性恋因此在东西方之间存在着一些差异。东方社会包括中国、日本、印度、阿

① [美]凯查杜里安 (H.A.Katchadourian) 著，胡颖翀等译：《性学观止》，世界图书出版公司 2007 年版，第 385 页。

② [美]玛格丽特·米德 (Margarete Mead) 著，周晓红译：《萨摩亚人的成年》(Coming of age in Samoa)，浙江人民出版社 1988 年版，第 117 页。





拉伯等国家和地区都实行一夫多妻制，这必然会造成妻妾的性饥渴，于是在宫廷、家庭之内女性同性恋也就成为了一些人的替代性选择。在中国西汉时期，陈皇后曾经很受汉武帝的宠爱，后因故失宠，她便将女巫楚服召入宫中，两人相爱如同伉俪。在当时，宫内女子之间的同性恋称为对食，她们“自相与为夫妇，甚相妒忌也。”^①后来明清时期又出现了一个名词【插图 假具互慰】磨镜，此词形象反映出了女子之间的性行为方式。明清时期距今较近，相关记述相对比较多一些。在当时的艳情小说当中，我们可以看到几种模式化的同性恋表现：为男女之交做铺垫的两女之交、受到男女欢会的刺激而两女欢会、两女成事之际一“女”忽变为男、因寂寞难耐而两女成欢。这几种表现所反映的女同性恋都不是自发性的，在男性作者看来，这些行为无非是女人在取悦男人，是女人在得不到男人宠爱时的暂且为之，主要目的是为了消解身体内的积欲，只有情欲过盛的女子才会有此偏好。而既然女子的同性恋活动无非是如此而已，为了使一夫多妻的家庭关系得以稳固，适当的宽容就需成为一种必要。丈夫们会认为家庭中的女同性恋不易发展得如何深刻，女同性恋者不易全身心地投入其中以致对男性产生恶感。于是，有的男性家主对家中妇人间的昵爱之谊就并不刻意追究，而在和睦妻妾的意义上，此谊甚至还能得到家主某种程度的赞许。明代房中书《素女妙论》曾经讲到一种“鱼咬式”的性交方式：两个女子先进行互慰，等情欲激发起来之后，旁边的男子再与二女交媾。已故荷兰汉学家高罗佩据此认为：“这段话使人觉得家庭中的女眷搞同性恋不仅是完全可以容忍的，而且有时甚至受到鼓励。”^②家庭中的女性同性恋表现为“鱼咬式”，这深刻反映出了男女之间性和社会关系的不平等。在一个明中暗里一直在宣传“一夕御十女”的环境里，有些放荡的家主对于此式是很感刺激的，女人们便就此去博求男人的欢心，女性同性恋竟能成为异性淫欲的奴婢。

清代民国年间，广东珠江三角洲地区出现了引人注目的金兰契现象。清末张心泰曾记：“广州女子多以拜盟结姊妹，名金兰会。女出嫁后回宁，恒不返夫家，若促之过甚，则众姊妹相约自尽。此等弊习为他省所无，近十余年风气又复一变，则竟以姊妹花为连理枝矣。且二女同居，必有一女俨若薰砧（丈夫）者。又谓之拜相知，凡妇女定交后情好绸缪，逾于琴瑟，竟可终身不嫁，风气坏极矣。”^③未婚女子为表示终身不嫁，会将头发梳成已婚妇女的髻式，她们因此被称为自梳女。若从自发还是非自发的角度看，自梳女与不落家现象最主要的发生背景是婚姻不能给女性带来她们所希望和应得到的幸福，反而却造成了许多痛苦和不幸。除去因关系不平等而得不到丈夫的充分关爱外，还有因地位低下而经常遭受公婆的虐使等。因此，自梳女和不落家现象根本上讲是非自发性的，并且它已经超出了夫妻问题的范围。当事妇女不是在婚姻之内为了消解孤独而搞同性恋，而是竭力乃至完全对婚姻不予接受。这种非自发就比依从于婚姻的女子同性恋的非自发情形在程度上显着还要严重。而在同时，当自梳女和不落家现象在珠三角地区形成为一种风气后，本地一些女子不自觉之间便会觉得没有丈夫的生活产生一种向往，她们为了达到目的而采取各种手段，让外人初次闻听时会觉得难以思议。这就又使她们的行为带有了一种自发自愿的表征。所以我们可以说，自梳女和不落家中的同性恋是非自发基础上的自发性的同性恋。

（二）西方古代的女性同性恋

① [汉]班固著：《汉书》卷九十七下《孝成赵皇后传》，中华书局 1962 年版，第 3992 页。

② [荷]高罗佩著，李零等译：《中国古代房内考》，上海人民出版社 1990 年版，第 365 页。

③ [清]张心泰著：《粤游小志》，清光绪十七年（1891）上海著易堂铅印《小方壶斋舆地丛钞》本。





基于犹太—基督教的文化传统，西方社会实行一夫一妻专偶制。由于不存在妻妾成群的家庭结构，西方的女性同性恋主要是发生在活动自由度相对较高的各类女伴之间^①。古希腊尚未受到基督教的影响，其性文明带有较多的自然主义色彩。柏拉图在《会饮篇》中通过阿里斯托芬之口讲了一个性恋如何产生的故事：最早的人类由男人、女人和男女合体的人组成，后来宙斯将他们都一分为二，于是原先男女合体者变为男人追求女人，这就是异性恋；原先的男人、女人变为男人追求男人，女人追求女人，这就是同性恋。在此，从形式上看女同性恋与男同性恋、异性恋在地位上是平等的。希腊诸城邦中斯巴达妇女的社会地位比较高，据普鲁塔克的记载，那里“同性之爱受到赞许，连那些贞洁的贵妇人也在少女当中寻找对象”^②。而生活于莱斯波斯（Lesbos）岛的诗人萨福（Sappho）显然是女性同性恋中最著名的一位，她才艺超群，身边有许多女学生追随。在写给她们的诗中，萨福真切表达出了一种热烈情感。虽然我们不能绝对肯定实际生活中的她曾与同性具有肉体关系，不过自 19 世纪以来她在西方世界已经成为了女同的代表，由莱斯波斯而来的Lesbian其含义就是女性同性恋。

由罗马帝国后期进入中世纪，女性同性恋在基督教文化的高压下境遇明显改变。《新约·罗马书》中，宗徒保罗对男女同性恋是同时进行彻底的否定：“天主任凭他们陷于可耻的情欲中，以致他们的女人把顺性之用变为逆性之用。男人也是如此，放弃了与女人的顺性之用。男人与男人行了丑事，就在各人身上受到了他们颠倒是非所应得的报应。”对此，早期教父安布罗斯，中世纪神学家安瑟伦、阿伯拉尔等都做有明确的解释。奥古斯丁在其《书信集》中告诫他发过圣誓的妹妹，修道女子之间的爱不应当是肉体上的。阿奎那在其《神学大全》中则将男男、女女之间的交媾都视为反自然的罪行。所以在理论上，基督教对于女性同性恋和男性同性恋是一体对待的，均予严厉禁止。不过就实际惩罚而言，绝大多数案例显然都是针对男性鸡奸的，据统计，“在中世纪和近代早期的欧洲，由世俗法庭和教会法庭审理的即使未达数千件也有数百件的同性恋案例中，几乎没有一件涉及到妇女之间的性关系”。这表明男权文化里女性已经内化了对性的自我克制，女同性恋很少见，不曾受到社会的重视，不值得被认真对待。当然，少见与少发还是有区别的，女性同性恋经常是在女伴闺情的掩护下进行，外人只是难以知悉而已。随着道德面貌的变化，她们和男同一样也面临着社会对待同性恋的宽严起伏，在古代欧洲，中世纪之后的文艺复兴时期是她们相对自由的时期。而在此之后，她们可能面临的则是死刑。1532 年，神圣罗马帝国皇帝查理五世的法令宣称：“任何女人同女人犯了不洁之罪，就必须丧失其生命。并且根据惯例，将处以火刑烧死。”^③除去宗教上的原因，从世俗的眼光看，男性认为女人的性本该是为他们服务的，而两女相恋却否定了男人对她们的性占有，这难免会引起男权社会的恼怒。当然，女同如果刻意压制她们的性表现，将相互关系表现为一种浪漫友情，则社会也能给她们留有一些活动的空间。18 世纪后期，英国贵族女子 Sarah Ponsonby 和 Eleanor Butler 的忠贞依恋就曾获得了时人的普遍尊重。

（三）西方近现代的女性同性恋

进入 19 世纪，与男同性恋社会境遇的改善同步，女同处境也发生了改变。在法律层面上，

① 从本质主义的角度来看，在中国古代自发性的女性同性恋——尤其是存在于闺中少女之间的——并不会少于非自发的，但人们显然更易想到后者，不希望前者发生。

② [古罗马]普鲁塔克（Plutarch）著，席代岳译：《希腊罗马名人传》（The Live of the Noble Grecians and Romans），吉林出版集团有限责任公司 2009 年版，第 99 页。

③ [美]布朗（Judith C. Brown）著，王挺之译：《不轨之举》（Immodest Acts），商务印书馆 1995 年版，第 3、11-12 页。





不但法国、意大利、荷兰等国，即便在男同仍被定罪的英国和德国，女同实际上也已不再受到刑事追究。在自由浪漫的花都巴黎，女同性恋者的社交小圈子已经形成，仿佛是莱斯波斯小天地的再现。就代表着“科学”的医学、心理学而言，虽然研究重点是在男性同性恋方面，不过埃宾、弗洛伊德等人对女同也给予了一定关注。和男同的女性化形象相对应，女同性恋者被认为是男性化的女人，她们厌拒自己的女性身份，情感和行为都是属于倒错变态。这一方面支持了女同的非罪化，一方面又将她们病理化了。浪漫友情掩饰下的暧昧关系被明确起来，如果女同不采取行动来维护自身权益，她们的处境可能就反而还不如前代。这时，基于民主政治和工业化大生产的历史背景，有利于女同境遇改善的新因素确实出现了，这就是女权主义。女权主义思潮和妇女权利运动开始于 19 世纪的欧美国家，第一次世界大战前后形成了第一次高潮。经过持续不断的努力争取，妇女终于获得了基础性的选举权、受教育权和工作权。女权主义是妇女自我争取权利的思想，数千年来一直在性别关系中深受压迫的她们终于发出了自己的声音，积极主动地培养独立自主的自我意识。在此过程中，女同性恋也开始主动地有所表现，因为同性恋女性除去性别还受着性取向的压迫，她们在看问题时也就更具深度，视角独特。伍尔夫（Virginia Woolf）是 19 世纪上半期英国著名的女性主义作家，身为双性恋者的她在《达洛卫夫人》中将男女的婚姻生活与少女之间的爱情生活作对比，提示出男权威势之下女性同性恋的可贵。伍尔夫为情伴维塔（Vita Sackvill-West）创作的小说《奥兰多》（Orlando），更是对自由快乐的女同之爱进行了曲折的赞美与颂扬。而英国作家霍尔（Radclyffe Hall）在《寂寞之井》（The Well of Loneliness）中则对女同性恋进行了另一种形象的塑造，反映了变态定义下“女性倒错者”的痛苦与追求。

二战结束以来，现代和平社会中的女性同性恋在新一轮妇女权利运动的推动下继续向前发展。在美国，继《男性性行为》之后，1953 年金赛博士又出版了《女性性行为》一书，据书中统计，女子同性性行为的发生率要比一般人想像的高，不过要比男子低：“女人的累计发生率为 28%，而男人的都达 50%。由此达到性高潮的比例，女性为 13%，男人却达 37%。”^①而继马特辛协会之后，1955 年女同组织“比利蒂斯的女儿”（The Daughters of Bilitis）也在迪尔·马丁（Del Martin）和菲丽斯·里昂（Phyllis Lyon）的领导下成立，她们出版《梯子》杂志，以社会同化主义的立场为同志争取权益，不过吉丁斯（Barbara Gittings）等人曾与男同一起以小规模游行示威的较激烈方式向社会去表达同志的诉求。在六七十年代的女性主义新浪潮当中，有些同性恋女性主义者表现出了最为积极的姿态，她们认为妇女只要与男子共同生活就必然会受到他们的压迫，男人是不可救药的，所以妇女应当摆脱与他们的性、婚姻和生育关系，为此就需女女相恋，只有女同性恋者才是真正的女权主义者。这种看法虽属过激，不利于不同性取向、不同性别人群的和谐相处，但也足以让男权主义和异性恋霸权主义者进行反思，看到自以为是的压迫会导致怎样强烈的反抗。进入九十年代以来，在酷儿理论的研究中，女性学者罗丽蒂斯（Teresa de Lauretis）具有概念开创之功，巴特勒（Judith Butler）、塞芝维克（Eve Kosofsky Sedgwick）、罗宾（Gayle Rubin）等人则是属于中坚人物。在《性别麻烦》等著作中，巴特勒通过对重复（Repetition）与戏仿（Parody）、表演（Performance）与操演（Performativity）等概念的深入分析，打断了异性恋霸权由生理性别到社会性别再到性取向的推理链条。她认为异性恋不断重复的性别操演人为制造出了一种“理想的”性欲体系，将阴茎与阴道的结合强制性地自然化、普遍化。而在实际上，男性与女性并不是非此即彼的二分关系，异性恋的身份特征只是一种假象，其行为表现并非本质身份的自然流露。人若具

① [美]金赛著，潘绥铭译：《金赛性学报告》，海南出版社 2007 年版，第 381 页。





有酷儿意识，就不必将自己的性身份限定住，而应在流动变化中发现性实践的广阔空间。

虽然现当代女性同性恋的权利争取已经取得了长足进展，不过她们参与运动的广度和深度与男性同性恋相比仍有一定差距。而在个人表现当中，女同相对而言更加注重感情的体验和长久关系的保持，性交易和性犯罪在她们当中少有发生。女同与男同的比较相似于女性与男性的比较，男女之间的不同或者说女性偏于稳定、保守、内向的特征表现在多大程度上是由生理原因决定的？在多大程度上是由社会文化建构的？这是当代女性主义和女性同性恋所面临的一个核心问题，对这一问题的不同认识导致了女同面貌的不同形态。从原则上讲，笔者认为差异是社会活力的动力，男女两性以及男同与女同的过于趋同将会使社会生活变得单调乏味。因此绝对等同与刻意压迫都是不可取的，我们应当为男女两性提供自由发展的平等机会，在此基础上就不要再刻意消灭性别差异。

（四）中国近现代的女性同性恋

近代以来中国的情况，和男性同性恋一样，1911 年辛亥革命之后女同面貌也发生了深刻变化。男女平等的宣传与实践消灭了传统一夫多妻制下消解孤寂式的女女之恋，女同的身份意识提高了。二十年代在丁玲、庐隐、凌淑华等人的小说如《暑假中》、《丽石的日记》、《说有这么一回事》中出现了一些自发相爱色彩比较明显的同性恋女子，她们“搂抱女友，互相给予一些含情的不正经的眼光，狎昵的声音，做得没有一丝不同于一对新婚夫妇所做的”^①。不过在传统婚姻面前她们还是败下了阵来，或者嫁为人妇，或者抑郁以终。新中国成立之后，取得了成功的革命虽然追求平等但却反对“变态”，这就使得女同必须小心谨慎地掩藏自己，在社会上几乎无所表现。而改革开放以来多种性禁忌渐趋被放宽，1991 年在安徽无为，两位女子相恋同居，公安部就此批复安徽省公安厅，指出：“什么是同性恋，以及同性恋的责任问题在目前我国法律没有明文规定的情况下，你们所反映的问题原则上可不予受理，也不宜以流氓行为给予治安处罚。”近十几年来的互联网时代也是世界一体化的时代，中国女同的表现日益活跃起来。她们自称为拉拉、蕾丝边，这是由英文的Lesbian音转而来；关系双方中相对处于主动位置的称为T，这是英语假小子即Tomboy的首字母，而相对被动者称为P，则是出自汉语的“婆”即Po。女同与男同关系融洽，在同志活动中经常共同参与。面对家庭与社会强大的结婚压力，中国同志中还出现了特色独具的形式婚姻，也即男同与女同在法律上结为夫妻，却在生活中互不干涉，财产不相混并。显然这只能是一种过渡状态，女同志和男同志一样只有出柜才能获得完全的自由，她们前进的道路并不平坦，还有诸多困难需要克服。

四、同性恋的社会境遇

境遇也即处境待遇，同性恋的社会境遇也即社会对待同性恋的态度方式。前面本章第二节已经谈到，在同性恋的早期阶段即原始社会后期和文明社会初期，人类思维简质，率性而为，同性恋是处于一种自发自然的兴盛状态。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。下面接续自然主义对自然规律进行展开分析，用以考察同性恋社会境遇的变迁历程。

^① 丁玲著：《暑假中》，河北人民出版社 2002 年《丁玲全集》本，第三卷第 84 页。





（一）古代同性恋的社会境遇

同性恋经过早期阶段，由文明社会初期继续延展，也就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。而按照本章第二节开始部分的分析，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。这时它从自然规律这一人为选定的自然中寻找依据，所施行的具体措施过于强调秩序，是以收束来求稳定，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【插图 淫色秽气图】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·犹大书》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形态。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，不过他们基本上是只作结论而少论证。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，人之情性有由天者矣。”^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。”^③自元代开始，理学成为官学，统治中国传统社会长达五六百年。

脱离现实的天道、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，夫妇有唱随之礼，此常理也。”^④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。”^⑤这

① [汉]董仲舒著：《春秋繁露·为人者天》，中州古籍出版社 2010 年版，第 131 页。

② [汉]董仲舒著：《春秋繁露·基义》，河南大学出版社 2009 年版，第 161、162 页。

③ [宋]朱熹著：《大学或问》一，台湾商务印书馆 1986 年影印文渊阁《四库全书》本，第 197 册第 218 页。

④ [宋]程颐著：《伊川易传》卷之四，北京大学出版社 2009 年《儒藏·二程全书》本，第 972 页。

⑤ [宋]程颐著：《河南程氏遗书》第二十二下，北京大学出版社 2009 年《儒藏·二程全书》本，第 326 页。





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。

（二）近现代同性恋的社会境遇

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—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，所谓阴阳混淆，纲纪废弛。而在现代，上述行为固然不可妄为，但以平常心宽和对待之后，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。

这里不妨概括总结一下同性恋社会境遇的变化历程。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，不过这是一种强调可控的理性自然主义，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、瑞典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方式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前面所提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，精神享受却是丰富。“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。

（三）反应性应对与同性恋的社会境遇

关于同性恋的社会境遇，除去受到自然观念的深刻影响，其兴衰交替还有自身的一个反应性的变化规律。在西方，从古罗马、中世纪到文艺复兴、宗教改革清教主义再到现代的性解放，同性恋的兴衰起伏明显有迹可寻。这其中基督教的自然规律和现代理性自然主义是属于文化意识方面的影响因素，而从实际应对的角度看，当包括同性恋在内的各种性表现显得活跃放任之时，公众就会认为社会已经混乱，道德已经堕落，于是就要紧缩收束。收束的结果是生活变得无趣味，清冷孤寂，这时就又需松弛放开。这种收放紧松是属于反应性的应对改变，并不必然伴随着文化意识的质的变化，例如文艺复兴时期，基督教信仰其实依然是人们精神生活的核心内容。现代性解放之所以发生，很重要的一个原因就是清教社会的无味清寂再也让人无法忍受。人们对此既有亲眼的观察也有亲身的感受，即使没有理论指导，基于对客观现实的体认巨变也是会发生的。

不过现代社会的特点在于，基督教神学所确立的自然规律在相当程度上已经被打破，人们是以一种实践理性的态度看待同性恋现象。这种态度认为包括同性恋在内，各种性表现的恰当与否不需要先天的理论预定，只需根据实际情况进行具体的调整即可。宽则严之，严则宽之，但宽严都不能走入极端。上世纪七十年代的同性恋解放运动确有其过火的一些表现，在美国旧金山等地，同志浴室、俱乐部里的放纵乱交令人瞠目结舌，结果促发了艾滋病的迅速流行。不过令人欣慰的是，同性恋的组织和个人在抗击艾滋病的联合行动中变得成熟起来，懂得了什么是必要的克制，什么是对社会必须承担的责任。而社会由此也加深了与同性恋群体的互信，并未因艾滋病而疏离他们，反而赋予了他们更多的权利，最突出的就是多个国家对于同性婚姻的承认。可以预见的是，今后在西方社会里同性恋的境遇调整仍将不断继续，不过通过对数千年历史经验的总结，传统基督教由《圣经》所规定的戒条再也不会具有先验的权威性了。

中国同性恋的情况，在历史上其境遇表现总体上一直是处于比较稳定的状态，没有大起也就没有大落。当然小起小落还是有的，例如明朝末年在奢下效的社会氛围里，男风男色与其前后相比就确实更显活跃。时人曾经感叹道：“男子生得标致，便是惹贱的招头。世至今日，一发不堪说了。未及十二三岁，不消人来调他，若有两分俏意，便梳油头，着艳服，说俏话，卖风骚，丢眼色，勾引孤老朋友。甚至献豚（臀）请■，有淫妇娼根所不屑为者，■然为之，不以为耻。弄得一个世界，衣冠虽存，阴阳剥尽，妾妇载道，阴霾烛天。”^①由此造成的结果是，清人认为淫靡放浪是明朝衰亡的重要原因，于是对理学又进行了趋严的理解，男风同性恋变得不那么招摇了。而在当代，通过对近百年来变态定义下同性恋状况的反思，更主要的是通过对过去整体的斥欲文化的反思，主流文化在一定程度上已经意识到唯有宽容才能增加个人的幸福，严苛的道德要求制造出了太多的人生不幸，不应当提倡。当代中国的同性恋和西方一样也是建立在回顾过去痛苦的基础之上，正处于一个上升放松的阶段，并且社会同样也在逐渐接受理性自然主义的性观念。当然就现实比较而言，中国同志的实际境遇比起西方来尚存一定差距。这是由具体国情所决定的，需要一步步地去加以改善。

① [明]醉西湖心月主人著：《宜春香质》月集第一回，巴蜀书社 1995 年《明代小说辑刊》本，第 720 页。





五、同性恋的权利争取

本节从空有观的角度来谈同性恋者的权利争取。所谓空有观是价值观的一种具体说法，“空”的意思是说现实的各种价值追求本质上并无意义，至少意义并不像自身所体验到的那样大。“有”的意思是说如果不赋予价值体验，则现实生活会缺乏追求，平淡乏味。更简单地讲，“空”即放弃，“有”即获取。双方构成了一个矛盾统一体，存在于社会生活的方方面面。异性恋与同性恋的相互关系是社会生活的一个独特组成部分，从空有观的视角来做相关分析，有助于同异双方处于一种理性的关系状态，同应当增有，异应当增空。

（一）异性恋的性取向压迫

由于性和感情的表达方式迥异，作为社会主流的异性恋容易将同性恋视为异类，要对其进行压制。压制可以分为不同的程度，最严厉的是根本就不允许同性恋者的存在，在肉体上对他们进行消灭，然后程度逐步减轻，当承认了同性恋的平等地位时，压制也就不存在了。前者是绝对的有，后者是绝对的空。到目前为止，异性恋对同性恋的态度一直是介于绝对的有与空之间，因时代、地域不同而有、空之间的比例不同。

作为强势主流的一方，异性恋掌握着社会话语权，他们不会把自己的行为态度称为压制，而是要转称为仁爱。这种仁爱首先是针对同性恋的：同性恋者的行为方式违背自然规律、损害人伦道德，惩罚他们是为了让他们回归常态，转恶为良。同时也是针对全社会的：同性恋如果任其发展，将会不利于子孙后代的繁衍，将使国家社会变得衰弱混乱，惩罚同性恋是为【插图 火烧鸡奸犯】了避免此种危险的发生，为了保持社会生活的健康有序。这两点理由实际都不能成立，简单地讲，（1）人要遵从所谓的“自然规律”，就如同理学家尊崇所谓的“天理”，客观唯心主义，根本不值一晒。（2）繁衍后代是本能性活动，人有充分的心智可以将性态的多样性和社会运行的积极良好统一起来。

可为什么不值得一驳的说辞却能够深入人心，成为了主流异性恋文化反对同性恋的强大精神武器？这里面有更深层次的原因需要加以强调，亦即：主流文化反对同性恋，心理上的内在原因是不愿意看到同性恋的“异态”表现，认为其存在是对自身尊严的挑战，所以要进行压制压迫。但压迫又不便公开去讲，于是就提出了一些借口性的反对理由。这些理由为人相信，不是由于论证有理，而是由于对人有利，既信之后人就可以心安理得地去贬抑同性恋。贬抑的目的达到了，信者便会忽略或回避对理由的严格论证。结果，深层原因隐蔽了起来，借口托辞走到了前台。而被反复强调之后，托辞真得就变成了真理，异性恋以此去压制压迫同性恋，他们所持的“有”会力量更大一些。

（二）同性恋的性权利争取

再看同性恋，他们属于弱势支流的一方，能够被异性恋平等对待已经是最高的目标，这是他们绝对的有。而完全对异性恋表示遵从，彻底抑制自身的性爱取向则是他们绝对的空。到目前为止，同性恋的社会表现也是介于绝对的有与绝对的空之间，因时代、地域的不同而有与空之间的比例不同。

既然受到了压制，同性恋在追求自身的有时，所提出的口号便是平等，他们不可能把“仁爱”施与异性恋。如果说异性恋将压制转为仁爱是仗势夺理的话，那么同性恋将平等视为普





适真理则是一厢情愿。不问具体情境的平等也是一种“天理”，和适用于全人类的“自然规律”一样都属于客观唯心主义的范畴。等差可以消灭吗？如果一切平等，人群之间的高低比较将不会再有，那些原来是处在高位的群体其固有的优越感也就将会丧失，这是他们所愿意看到的吗？这个疑问可以上升到哲学层面，具有普遍意义，并非只是针对异性恋和同性恋的关系而发。一般来看，平等是弱势者执著的追求，差等是优势者坚定的保守。具体的差等可以变成平等，但在宏观上双方矛盾长存，是谁也消灭不了谁的。具体到性恋这一方面，同、异平等的前提是异性恋放弃根深抵固的“我执”，这需要空有观的一场革命，岂可易言。古语有云：“己所不欲，勿施于人”^①，这是弱者一方的理论，无懈可击，强者表面也会表示接受甚至赞赏。“己所不欲，可施于人”，这是强者一方的理论，过于霸道，强者不会四处去讲，但却会实际去做。同性恋与异性恋是弱与强的关系，前者如果用抽象的“己所不欲，勿施于人”去要求后者，他们所做的就是理念的同性恋政治，是在不切实际地加大己方的有。

同性恋政治是一个西方社会学词汇，在目前中国的现实语境中，“政治”一词有些言重，笔者在此姑且借用，指同性恋人群表达自身诉求、争取自身权益的各种活动。在抽象理念的指导下，同性恋政治会单方面地强调平等权利的天赋性质，这会导致如下几种心态的产生，（1）过于自信。既然己方掌握着真理，那么将真理讲出讲明之后，对方就应当惭愧，应当改正，平权时代的到来还会远吗？（2）过于愤怒。这么简单的道理对方却视而不见，依然故我。难道压迫也能有理？看来需要做出激烈的反应方可。（3）过于哀怨。人心如此隔阂，现实如此冷酷。看来改变是做不到的，自己只能是龟缩起来，小心翼翼地苟且生活。这三种心态都属于“过”，不利于同性恋群体对现实境遇的把握。

冷静沉稳的认知应是：同性恋的追求平权是合乎情理的，而异性恋的压制压抑同样也有其内在的动因，两种思路各说各话，各怀目的，在实践上将会长期共存。同性恋群体应需正视现实，审时度势，以一种积极可控的稳健心态提出己方的诉求。既不要怨恨现状，也不要回避现状，在把握好火候的前提下现实中能够得到的就要努力争取。这样的一种态度方式与理念的同性恋政治相对应，可称为实践的同性恋政治，它要求既有信心又不冲动。

（三）异性恋的观念改变与同、异平等

当然，除去踏实的因应，同性恋群体也有可以主动求变的新领域。笔者认为，通过宣传如下三点认识，异性恋群体的观念意识将会发生一些改变，从而有利于改善同性恋的社会存在环境。

第一，明确异性恋对待同性恋的态度就是一种压迫。在任何情况下，压迫都不是一个正面的概念，异性恋一方面享受着压迫的满足一方面绝不会承认压迫的现实。因此，从理论上阐明异性恋凭藉强势而做出的概念转换，就是在打开天窗说亮话，破除其反对同性恋的托辞，让双方直面问题的根本，这将有助于双方关系向着理性化的方向发展。如其不然，异性恋出于自身感情好恶，一方面压抑了同性恋一方面却还要充当拯救者的角色，仿佛所言所行全是为了同性恋好，是为了让他们变得有道德，去过一种健康正常的生活。这让人不禁想到了古代的烈女，她们夫死身殉，或者吞金投缳或者绝食赴水。古今在做怎样的评价？是节烈、荣光还是可悲、无谓？那些烈女的“冰操玉节”是男性压迫女性的产物，而同性恋者的“违性背理”则是异性恋压迫同性恋的产物。当意识到己方的行为态度并非为公为他而是为私为己之后，异性恋群体将会做出一些反躬自省，他们对同性恋的压迫强度能够有所减轻。

① [春秋]孔丘述：《论语·卫灵公》，中华书局 1980 年《十三经注疏·论语注疏》本，第 2518 页。





把视野更加放宽，例如在考虑古代思想问题时，应当通过深入的阐发让人们认识到中国古代思想最为深刻的哲人不是孔子而是庄子，因为庄周曾经讲过：“圣人不死，大盗不止。”这句话准确概括并预测出了古代中国的基本面貌特征，它在政治生活中的体现就是“窃钩者诛，窃国者为诸侯”^①，它在社会生活中的体现不妨由笔者用白话来代讲，那就是：有德的人太多，所以无德的人才会层出不穷。这一结论在当代当前仍然适用，许多社会现象本来是美好的，至少也是中性的，但在道德君子的眼中却被视为伤风无德。也就是说，有德需要与无德相对而生，没有后者就不会有前者。而古代社会以至当代一直存在着一种道德扩大化倾向，将无德的范围划得过宽，惟其如此，才能愈发彰显那些道德家们的岸然道貌和宅厚仁心。在此意义上，我们可以认为德能杀人，善能杀人，那些鼓吹至善的社会反而却可能是施行至恶的社会，那些所谓“有德”者的精神满足很可能是靠着蛮横压迫“无德”者来获得的。中世纪的欧洲曾经火烧“邪淫”的同性恋，明清时期的中国曾经浸死私通的异性恋，当时那些施刑者绝对认为自己道德高尚，是在为社会除恶，而在当代人的眼里，谁敢这样做谁才是邪魔巨恶。相对于古代，当代社会的道德宽容度确实有了很大提高，但是，如果在宏观的观念意识上不能充分认识到善与恶、有德与无德的共生及转化关系，即便程度较轻，假善与假德仍会继续存在，仍会人为地给社会制造出隔膜和痛苦。

第二，认清压迫同性恋反过来也会有伤于异性恋。这主要是体现在对于婚姻家庭的伤害上面。中国社会无视同性恋者的内心欲求，想当然地将结婚视为天经地义。在古代，传统的性别制度将妇女置于权力关系的底层，妻子对于同性恋丈夫虽然不满但缺乏力量去加以制约。在现代，妇女地位明显上升，她们对爱情和性的权利要求提高了，也变得敏感了。但同性恋丈夫终究对她们不能产生爱意，婚后还要想尽办法去暗地寻欢，这时妻子反而是更加感觉痛苦。

记者：“比如说你想跟他很亲密的时候，你表达出来他会什么反应？”小雯（同志妻子）：“我觉得他经常很本能地把身体缩成一团，就很害怕的样子，很害怕，很厌恶的那种样子。”记者：“那你当时什么感觉？”小雯：“挺自卑的，那种感觉就是觉得可能是自己真是没有吸引力吧。”^②

我是个 27 岁的女人，现在怀了 9 个月的身孕。本来我是怀着幸福心情憧憬宝宝降临的，可就在几天前我知道和确定了我的老公是同性爱者，我一下子从幸福的顶端坠入到痛苦的深渊。刚开始知道这件事时我都不想活了，可是我又可怜还没出世的孩子，我现在不知该如何面对丈夫。^③

绝对型的同性恋者本来是不想结婚的，可他们又不得不婚，结果婚姻变成了互相伤害。总的来看，结婚给他们造成的痛苦和他们给配偶儿女以及父母社会造成的痛苦不相上下，所以同性恋群体同样也是受害者，害人则害己。

同时，压迫、否定同性恋还会导致异性恋者幸福体验的缺失。金赛博士曾经指出：“如果没有社会的禁忌和个人的内心冲突，同性性行为本来会比异性性行为多得多。一个男人在十几岁和二十几岁时，总会遇到一些外来的性试探，其中来自男性的比来自女性的更多。社会禁止同性性行为，也禁止公开谈论它，这使得大多数人否认或忽视了结成同性性关系的渠道和机会实际上非常之多，这是同性性行为实施频率很低的首要原因。”^④金赛所言实际是双性

① [战国]庄周著：《庄子·胠篋》，中华书局 2010 年版，第 150 页。

② 中央电视台新闻调查栏目：《以生命的名义》，2005 年 8 月 9 日。

③ 张北川等编：《朋友通信》第 53 期，2006 年 10 月，第 19-20 页。

④ [美]金赛著，潘绥铭译：《金赛性学报告》，海南出版社 2007 年版，第 187 页。





恋的问题，这一爱恋形式将异性恋和同性恋结合在了一起，是人类具有丰富感情潜能的一种独特表现。那些极具道德感的“异性恋”者深厌同性恋，殊不知他们中的许多人如果遇到适宜情境自身就能体验到同性恋爱的幸福。可以获得而不自知，这就如同中国古代的那些道学先生，他们面目严肃，规步矩行，弄得自己形容枯槁，暮气沉沉，却还以为是在做着淳风化俗的善业。

第三，认清观念意识的独立能动性。如果做一个中西对比，中世纪时代中国和欧洲对待同性恋的态度显然是宽严有异的——中国是倾向于中立的一种反对，欧洲则是坚决反对。而中国宋代前后自身对待同性恋的态度也并不相同——之前相对比较宽松，之后变得相对比较抑制。面对上述差异，我们难以用中西方的绝对真理来做解释。如果依照抽象的推导，既然中国的阴阳观与西方的自然观对同性恋的定性一致，那么双方的具体态度就也应一致。可事实并非如此，这就说明在同样或近似的真理信仰下，存在着多种态度方式可供选择，观念态度的存在是具有独立性的，其形成是具有偶然性的。前面本章第四节已经谈到，基督教的前身犹太教其厉禁鸡奸同性恋的目的之一是为了实现文化上的自立，为了与周围“异民”相区分。那么，如果犹太人的周围民族不是特好同性恋呢？如果犹太人选择的是其他文化区分符号呢？因此，犹太教和基督教并非必定会对同性恋极端严厉，并且实际上，中国的儒家也并非必定会对同性恋比较宽容。

可古人却不会这样看问题，无论华儒讲理还是欧哲讲经，他们都认为自己所持的道德标准和行为态度是世人的最优、唯一选择，并且具有永恒性，绵亘古今而不变。今人虽然开始放弃如是观，可有人却又认为现实的标准是特定社会物质环境的产物，环境不变则标准也不变，这其实仍然是一种僵化的决定论。笔者认为，社会环境可以影响社会观念但不能把它固定住，同一环境之下仅凭意识的能动性就可以改变看待问题的态度。中国改革开放以来特别是近年以来，社会公众对于同性恋的评价较前有了明显改观，公开地把同性恋称为性变态的言论已经变得少见。这是由于自身社会环境的改变吗？当然有这方面的因素，不过很强的变动力其实是来自于外部观念的影响。欧美学术界早已把同性恋视为常态，相关歧视是属于“政治不正确”，有些国家甚至已经承认了同性婚姻。面对世界的如此潮流，中国如果还固守旧规，就会内里缺少底气，所以变多变少总是要变的。

在认识论上如能明确观念意识的独立能动性，整个社会的群体意识就可以变得灵活和实际，不再拘泥于僵滞的理念，也不会被所谓“现实的客观物质条件”所束缚。中国古代对待同性恋的态度一直都相对比较开明，近代以来因受西方影响而丧失了自己的诸多特点，改变的话也是随着西方变却又落后几步。不过西方社会毕竟仍还存在着基督教的原教旨主义，固守《圣经》原典者对同性恋仍然是坚决排斥。这是一个结构性的障碍，极难克服。中国不必顾虑及此，因此在对待同性恋的态度方式上由追随变为领先是有可能的。果能领先，我们社会的整体和谐度也会是处在一个较高的水平。

从空有观的角度看，以上三点认识都是在增加异性恋的空，减少其对同性恋的有：异性恋是在压迫同性恋，其自身由此也会受到伤害，而这种压迫的理论推导既是虚妄的也是可变的。有了如上认识，异性恋会发现原来他们所坚持的“有”在伪装剥尽之后只剩下虚骄的“压迫”这两个字，那么他们还能拯淫救溺、真善自居吗？善是谈不上的，如果说真那就只能是回归到本真，在内心深处确认自己的满足难免会要造成他人的痛苦。这样的本真体验直露冷峻，不再有掩饰托辞，许多异性恋者接受不了或不能完全接受，这时他们对待同性恋的态度就要发生改变了，由歧视转为赞同或比较赞同，也即弃有持空或减有增空。这样的异性





恋者越来越多，同、异平等的和谐社会便能离我们越来越近。虽然从宏观上讲，差等也即有永远存在，但具体的差等还是可以变为平等也即空的。同异平等确实需要异性恋放弃根深抵固的“我执”，需要空有观发生一场具体的革命。那么就让同、异双方都来直面“压迫”吧，让它来直击人心，击破人心深处傲慢和无知的壁垒。

最后，本文不妨借用孙中山先生的著名教导来作结语：“革命尚未成功，同志仍需努力。”





【人类身体与同性恋研究】

西双版纳基诺族 T 村同性家庭个案调查

邹珍珍

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

在 2009 年第 1 卷第 1 期《华人性人类学研究》中杜玉亭先生就撰写了基诺族同性爱情的文章——《基诺族同性爱情例说》。文章不仅涉及到基诺族男性、女性同性恋，还分析了它们之间的差异，提供了基诺山同性爱情丰富和生动的实例。可正如作者所言，近年来，基诺族社会同性恋现象已在文化剧变中时过境迁。的确，与作者文中提到的同性恋相比，现在社会中的同性恋已经发生了很大变化，具有不同的特点。

笔者在进入 T 村一对由中年女性组建的同性家庭后，通过与她们“同吃同住同劳动”，即用参与观察的方法进入到她们的同性家庭，获得了第一手调查资料。笔者通过日志的形式记录她们每天的生产生活，以下择取了其中十天日志的部分内容以呈现同性家庭的个案。

一、田野十日——同性家庭生活日志

1、2011 年 3 月 2 日（星期三）晴

今晚是我第一次正式进入包与吕的同性家庭，进门时她俩正坐在客厅的沙发上看电视，接过行李，安排好房间后，我们一起看起了电视剧。

包，除了纤瘦的身体外，极具男性气质与特征。皮肤黝黑，短发，男式衬衣塞入男款淡蓝色的牛仔裤内，外系一条棕色皮带，裤子扣处挂着一串钥匙。

吕，长发，被扎成一把束于脑后，着白色宽松 T 恤衫和七分裤，脖子上戴有一串白金细项链，与包相比略显发福。

两人各执一支香烟，包手托着脑袋横躺在沙发，吕端坐在另一张沙发上出神、投入的沉浸在电视剧《夏家三千金》中，她们偶尔点燃一支甲天下香烟并不时往沙发跟前茶几上的玻璃烟灰缸内弹几下烟灰。吕从茶几的下方拿出一个笔记本和一支笔，从电视柜中取出一堆歌碟放在茶几上，把电视关掉开始播放流行音乐，两人坐在沙发上一同挑选并记录要下载的歌曲。随后，两人一起出客厅洗澡。

洗完澡吕穿一套粉红色睡衣，包穿一件格子短衬衫和一条灰色的裤子，衬衣被塞在裤子

【作者简介】邹珍珍，云南大学民族研究院硕士生。





内，进客厅后点燃一支香烟继续横躺在客厅靠墙的沙发上看电视。吕穿着睡衣，双手托着下巴，身体前倾端坐着，偶尔用基诺语谈论电视剧的情节和自己的感受。

2、2011 年 3 月 3 日（星期四）晴

早晨房子右侧鸡棚的公鸡开始打鸣，约莫 07:00，天蒙蒙亮，村里的一切都被大雾笼罩。包从卧室走出来将音响打开放起音乐，出客厅洗漱而吕依然熟睡在床。包洗漱完毕后将音像的声音调高，此时吕才起床，两人各点燃一支香烟出客厅。由于清晨气温偏低包穿一件黑色马甲坐在炉子前生火并切好菜，吕在洗澡间洗漱，一切准备妥当后，吕开始炒菜，包在腰间挂了一把砍刀出了门。几分钟后吕把饭菜整齐地摆放于篾桌，包扛着一颗树干回到家。饭后两人都换上了劳动时穿的衣服和鞋子，包用芭蕉叶包好饭，把水和刀等物装进各自的筒帕^①内，把放置在客厅门口的男士大摩托车推了出来，带着吕一同上山找蝌蚪和螃蟹。

中午，吕吃完饭点了支烟，包在吃饭时发现了装在瓶子内的螃蟹和青蛙爬了出来。

“考毛^②吕，考毛吕，Q luo^③爬出来了”包朝门外喊，然后继续吃饭，等着吕进来。

吕将爬出的螃蟹和青蛙用手按了进去并把瓶内的水到出来了一部分，防止螃蟹再次爬出来。

晚上两人坐在沙发上看电视，正投入，突然停电，两人点亮蜡烛坐在沙发上等候。借着微弱的烛光，吕帮包把抓蝌蚪时划伤的拇指挤出淤血。不久她们在村口卫生室工作的医生朋友来家里聊天，包和朋友尽兴地谈论着本村和其他村子的怪事，吕则更多的在倾听偶尔插几句话，随后三人拿出扑克牌边抽烟边玩起了斗地主。

3、2011 年 3 月 4 日（星期五）晴

早晨 05:30 包起床，在黑暗中骑着摩托车背着喷洒硫磺的机器去给橡胶树喷洒硫磺粉以防止白粉病的发生。07:00 吕起床，点了支烟并生火炒菜、洗漱等包回家吃早饭。期间邻居年轻人过来邀请她们参加女儿的生日宴会。吕抽着烟坐在板凳上修理着摘茶叶用的竹篓。包回到家，钻进洗澡间洗去硫磺粉发出的刺激性气味。饭后两人带着竹篓、水，骑着摩托车到茶叶地摘茶叶。到了地里，吕戴好手套和草帽并帮包把被划伤的拇指包扎起来以防止被茶树扎伤。包在吕的强烈要求下戴上了手套，可没几分钟包嫌戴手套不方便，摘下手套赤手空拳的摘起茶叶来。吕要求包帮自己把手机的音乐打开，两人边听音乐边摘茶叶。

吕：我特别喜欢听歌，我以前很喜欢唱歌，唱的很好的，现在老了，嗓子不行了。

问：为什么这么喜欢听歌？

吕：难过的时候就特别喜欢听歌，听听歌就好多了。以前年轻的时候歌唱的很好的，现在不行了。

下午，临地村民也过来摘茶叶，包与女村民大声的聊起天来，主题是该村民孩子的婚姻打算，吕只是偶尔说几句话。直到下午 18:00 太阳未落山，她俩已经把这片茶叶地的茶叶全部摘完，包背起茶叶，吕背着竹筐和水及草帽等紧随其后，把茶叶放在摩托车上后，两人一起回村卖茶叶。她们每次都把当时的茶叶称好重量并记好具体的金额，等到所有的茶叶地摘过一遍后才结账。回到家里，包放好车进入客厅放起音乐。

包：她（吕）过年时候都不让放音乐！

① 筒帕即基诺族编织的背包。

② 考毛，基诺语，意为妻子。

③“Q luo”，基诺语，即蝌蚪。





吕：我是怕大家都到家里来玩。

包：过年的时候不放，什么时候放？过年时候一定要放！

饭后俩人将前几天列出的歌曲下载清单和手机内存卡拿到村口商店处下载歌曲（一般都是年轻人帮忙下载），在下载歌曲的时间内，她俩与商店的老板娘和村里一位年轻的小伙子玩起了扑克牌。

4、2011年3月5日（星期六）晴

今天因为邻居家女生过周岁生日，要好的村民集聚到这里一起喝酒、聊天，一位年轻的小伙子拿起酒瓶给自己到了一塑料纸杯的酒。

小伙子周白对吕说：“姨妈，来，我敬你！”

（吕拿起酒瓶和周白碰了下，喝了一口放下继续和身边的村民聊天）

周白对着包：“姨妈、姨妈”（叫了两声后，包在身边人的提示下，才知道有人叫自己）

周白：“姨妈，不！应该叫姨爹，我敬你！”

（在坐的村民均笑了起来，包与吕笑而不语，包拿起酒瓶和周白喝了一口酒，也继续和其他的村民吃下酒菜、聊天）

两人和其他村民一起喝酒聊天至深夜，吕喝多了，一反常态，回到家把平日里的不痛快一吐为快并与包发生争执。主要是关于以后的生活和养老问题等，包觉得吕从来不为她们以后的生活着想，并对吕过一天算一天的生活态度非常不满。包：“人不能过的这么糊涂”。吕在酒后也把内心话全说了出来，她认为自己想了也去做了，新房的建盖就是在为将来做打算，为了以后老了有个比较舒适的住处。吕：“我在心底一直努力让自己比包的前夫家过得好，让自己的哥哥姐姐看到自己过的比较好，这样的话自己两个人在面子上也过得去”

5、2011年3月6日（星期日）晴

由于吕昨晚喝多了些酒尽管她声称自己会早起，在包起床淘米蒸饭时吕依然昏睡在床。摘茶叶期间两人聊了起来。

“下辈子我要做男人，就算不能投胎人，投胎猪、鸡也要做公的”，包笑着说。

吕：人哪有下辈子？

包：反正我要做男人。

此后两人又陷入沉默，边听着手机音乐边静静地摘着茶叶。

午饭时，包从房子旁边的鸡棚中拿出了七八个被母鸡孵过的鸡蛋，在水龙头前洗了洗放在电磁炉上用白开水煮。吕在桌上摆好饭菜，包把鸡蛋端到桌上，每敲开一个都发现已经呈黑色几乎不能食用了，只有两个还是黄色两人舍不得丢掉，放在碗里蘸着盐巴和辣椒吃。

包：ne a bia bia^①（基诺语即小气的意思）

吕：如果不这样怎么能盖得了房子？

晚上村里的小伙子来家里玩，遥控器完全由小伙子们掌控，看得都是搞笑和娱乐类节目。吕偷偷进入房间休息，包与他们一起看电视、喝酒，直到小伙子主动离开。

6、2011年3月7日（星期一）晴

茶叶地里，包边摘茶叶边回忆起自己和吕的过去。

① Ne，基诺语，即你。A bia bia，基诺语，即小气、吝啬。





包：我和你家阿嫫^①是在 79 年参加扫盲班的小学毕业考试认识的。那时候，村里有电影队，我们经常跟着一起去看电影，看电影的时候就可以碰到了。每次她来这里我给她搬板凳，我们一起看。我去了她那里，她搬板凳，有时候太晚了，就直接在那里睡，第二天自己回来。再后来，我 86 年 1 月份结婚了，她 12 月份结婚，结婚以后我们就不联系了。

问：后来，怎么又走到一起了？

包：97 年她叫我到她寨子去过年，这是我们的再认识，以后我们就经常走动了，她过来帮我，我也经常过去帮她。02 年我离婚了，她是三个月以后知道的。后来到了 03 年，我自己盖房子，她过来帮忙，还给了我 1000 块钱，说不用我还。后来她得到甲亢，丈夫又不管他，都是我一直在照顾她，后来她就常在这里住，不回家了。她丈夫和儿子来过两次，要她回去，她不回去，他丈夫就把她的行李全都搬来了。他们来家里狠骂我，还把家里的一只碗都摔碎了。

7、2011 年 3 月 8 日（星期二）晴

今天是三八妇女节，尽管地里有活要做，为了过节包与吕特意给自己放一天假。两人带着过年时织好的布到乡上的裁缝店做衣服。

“给她先量”，包指着吕说

裁缝拿着尺子给吕量袖长、胸围和腰围等，并记在本子上。

“给她做两件，再给你阿妣^②做一件”，包继续说。

吕：一件就可以了，我一件你一件。

裁缝：要什么料子（材质）的？

吕：两件光的（布料光滑的）因为光滑布料的比棉布便宜 5 块钱。

包：一件棉的，一件光的，两件可以换着穿。

反正做了我也不穿。我要等到明年织男人布的时候再做，我喜欢穿男的衣服，不喜欢穿女的衣服，包补充道。

傍晚，包开始准备晚饭，烧开水、磨刀、洗盆子、杀鸡。吕打扫客厅、房间和厨房以迎接客人的到来。包把洗净和切好的鸡肉放到锅内吕削冬瓜皮做冬瓜炖鸡。此刻包在砧板上做起了鱼剁生，吕把切好的冬瓜放到锅内和鸡肉一起炖。直到此刻包突然想起来自己忘记蒸米饭，两人相视而笑，吕赶紧进厨房拿米煮饭。朋友来了才开始吃饭。晚饭比以往都要丰盛：冬瓜炖鸡、炒豆腐、鱼剁生。

饭后，她们放起了音乐，村民开始陆陆续续地集中到家里喝酒和唱歌，其中除了自己家里准备好的两件啤酒外，来玩的村民中有人又买了一箱酒。人越来越多，近 20 人，以女人为主，年龄最大的五十余岁，最小的也有 25 岁，中年妇女居多，还有一些年轻的小伙子，客厅挤满了人。在年轻人的提议下，由劲歌转成热舞，年轻人把歌碟换成动感的 DJ 舞曲，大家在客厅中央投入和疯狂的摆动着，没有一点儿拘束和羞涩。不跳舞的人坐在沙发或板凳上聊天和喝酒。吕尽情地喝着酒，和年轻人一些跳舞，包靠着沙发坐在地板上玩手机。人越来越多也越来越热闹，包端出晚上做的鱼剁生和早晨买的瓜子、桔子，吕拿出过年时买的糖果。客厅地板上都是瓜子皮、橘子皮，偶尔有人打翻了啤酒尽管用抹布擦拭却仍旧是湿漉漉和黏糊

① 阿嫫，基诺语，即妈妈。

② 阿妣，基诺语，即奶奶。





糊的。客人走后吕坐在客厅的沙发上与站在客厅地板上的包争执起来，主要为了跳舞和早起。

包：我不想早起！

“我要在六点钟起床”，吕有些不悦地说。

包：你就不会跳舞。

“谁不会跳舞？我只是不喝酒就不跳”吕有些动怒。

包：只有喝酒才会跳，你就是不会跳。

吕：你就不会玩，一点意思都没有！

吕生气的进入卧室，包睡在客厅的沙发上，睡前还在不停的争辩，包在客厅的沙发上开着灯哼着小曲儿对吕表示抗议，不几分钟与吕针锋相对的包关掉客厅的灯笑嘻嘻地进入卧室上了床。

8、2011 年 3 月 9 日（星期三）晴

早晨在茶叶地。

包：盖了房子之后，家里就不安全了。

吕：不能把钱放在家里了。

包：钱都是由你阿嫫背着呢。

“有什么贵重的东西不要放在家里”，吕再次强调。

由于昨晚睡眠时间不够，两人像打仗一般吃完午饭，用一分钟时间在饭后抽了根烟，连碗都顾不上收拾便进入客厅午睡。醒来，两人坐在门口抽烟。几分钟后换好衣服、鞋子，拿着茶水和袋子去了地里。这是家里五片茶叶地中的最后一块，按照计划每摘完一轮才会结账，在村里收茶叶处算好帐，包按手印，吕拿现金，一共是 534 元。两人骑着车在岔路口停下浏览和分析彩报从中摸索出中奖的数字，吕凭着直觉花 4 元买了一注彩票。回到家，吕立马拿出自己的账本。

问：阿嫫每次都记账吗？

吕：一般茶叶价格好，橡胶的价格还可以的时候，就把一轮茶叶和橡胶割第一刀记下来。价格不好，钱太少的时候就不想记也不记了。吕边说边记着这次的茶叶收入，上面还记着前两次的收入。

在聊天时，吕说起了自己盖新房的情况。

吕：建这个房子的时候，为了防止他们（包工队）偷工减料，就再辛苦也是半包工。

问：什么是半包工？

吕：不是包工队全部负责，各种建材都是我们去买。都是二手的。新的门一个就要 1000 多，这三个门加起来才 550。

9、2011 年 3 月 10 日（星期四）晴

在茶叶地，包讲起了一个有趣的故事。一次她带着吕到巴奎^①一个朋友家玩。

“大姐、大姐”屋内有人叫，当时屋里面有很多人，就是没有人答应。我自己坐在房子门口，包说。

“大姐、大姐”，那人过来拍了一下我的肩膀说：“大姐，叫你怎么不答应呢？”包一脸茫然，这才知道“大姐”原来叫的是自己。

“我们都叫她大哥，吕才是大姐”屋内有人解释道。

① 巴奎，基诺山的另一个寨子的名称。





那人有些尴尬的笑了。

“在他们那边都叫我大哥，叫你阿嫫大姐，她是刚嫁到那边的，还不知道”包笑着解释。

下午包骑着车子去卖茶叶，吕在岔路口下车去领昨天中奖的 200 元钱并认真地看着散在地上的彩报，几分钟后包卖完茶叶把车子停放坐在门口也和吕一起看起彩报来。今天她们想趁热打铁，吕买了两注，包则买了一注，因为钱都吕管理，买东西的钱都由吕付。晚饭后两人正洗澡，村里的小伙子搬着两件啤酒来到家里，包括包的儿子和侄儿子在内 5 个人。包的儿子说自己没有吃饭进来就跑进厨房找吃的。小伙子们打了招呼后就自己坐在客厅看电视喝酒。包与吕从洗澡间出来后与小伙子们一起看电视喝酒。期间村里的另外一名小伙子送来防火队的名单，明天轮到家里防火。

问：他们（小伙子）经常来家里玩？（小伙子离开后）

吕：以前没有盖这个新房子的时候，经常过来。现在盖了房子了，他们很少来了。

“好像这个房子不欢迎他们”，包补充。

包：明天我去摘茶叶，你留在家里查火。

吕点头不语。

10、2011 年 3 月 11 日（星期五）晴

早晨天色未亮，包起床生火，接好水管洗衣服，洗衣机洗衣服期间自己开始蒸饭择菜。半小时后吕起床洗漱吃饭，饭后吕留在家里，执行村中安全防火查巡工作，包一人骑着摩托车下地去了。

中午包卖完茶叶回到家，吕已经做好备好了饭菜。由于只有一人劳动，今天的茶叶明显少了很多。

午睡后，吕继续留在家里，包下地。由于这片茶叶地剩下的茶叶不多，17:00 太阳未落山就已经全部摘完。卖完茶叶包没有直接回家而是到村口的商店处看彩报，由于昨天买的注数较多但均未中，她决定就此打住，今天仅看看而已就不再买了。回到家，包又骑着车带着砍刀到橡胶地看橡胶树的情况，已经喷过硫磺粉的橡胶树是否患上了白粉病并从胶树的叶子判断割胶日期。包：这个叶子还可以，再过十天就可以割了。包用砍刀把被风吹倒且已风干的橡胶树砍成小段，整齐地堆放在摩托车后座上用绳子捆好回家当柴火烧。由于受儿子的委托，回家前包骑着车子用问吕要的一块钱到朋友开的卫生所给自己的儿子买了一支治疗皮肤病的药膏。回到家里放好东西就开始生火，蒸饭炒菜，吕洗澡。期间有人来收购废酒瓶，邻居家把自己的一箱瓶子也搬了过来要求包帮着一起卖掉，包在不知价格的情况下，把所有瓶子以不到 1 角的价格卖了出去，吕出来后核算发现不对。有些抱怨包，并说平时都是自己卖的，一角五一个。包把钱给了吕，之后开始缝补衣服。

饭后吕洗碗烧茶水，包洗澡，然后一起看电视抽烟。边看边讨论着下午卖瓶子的事情，吕责备包粗心大意，吕进入房间贴上一张面膜躺在沙发上看电视。

二、同性家庭个案调查拾零

包与吕组建了自己的同性家庭并且能够与村民和睦相处，在村寨内自由的生产生活，与她们所处的环境密切相关。其中家人的态度和村寨的管理是她们立足和生存的直接相关因素。

包与吕从 2003 年正式组建自己的同性家庭至今，并非绝对地一帆风顺。包与吕在结婚前





便是要好的“玛昌”^①但在婚后中断了联系。直到 10 年后才恢复联系，且关系日益友好、亲密。恢复联系后，由于交往过密，曾遭到家人的不满和干涉，她们并未因此而止步。起初自己的家人并不理解与接受，更遭到村民的议论与指点。这些近似于同性恋的“出柜”过程，总避免不了有一些挫折与压力。包非常认同自己的观念和行为，毅然与丈夫离婚，而吕在经历一些事情后，也离开了丈夫和包住在一起。

现在包的家人已经完全接受了她们。

包：她们已经把你家阿嫲当成了自家人，每次阿妣、舅舅和你阿姨给什么东西的时候，都是给两份的。她一份，我一份。

包与前夫同住一村，他与包的相处还有一些印记可查。他知道包的情况后尽管不乐意但并没有采取极端做法。面对包对婚姻生活的厌倦，与吕的交往过于频繁而不着家，忽略了自己的婚姻生活，除了偶尔的小争吵外，唯一外显的发泄方式是在自己房子前面的柱子上用砍刀刻了一个“忍”字。包依然觉得无法继续自己的婚姻生活，生活中的繁重压力和空虚感让她在一次和丈夫小吵之后坚决地选择了离婚。离婚后，丈夫曾要求复合并没有得到包的同意。至今，包仍然不后悔自己的选择甚至后悔进入了婚姻生活。离婚后，除了一对儿女归丈夫抚养外，其他一切财产均平均分配。包在村内落户并建盖了自己的房子。第二年，吕离开自己的丈夫和儿子常年与包住在一起直到现今。

包、吕均脱离了自己的婚姻家庭，但她们与儿女的关系并未割断。包的女儿在结婚前与包一起住了两年，每年年节会回家串亲戚。包的儿子有时会跟着村里小伙子来到家玩。遇到自己不便做的事情还会请包帮忙：

布鲁笑：妈妈，你看看我的手。布鲁笑把右手伸给包看，接着说：很痒。

包看了看：什么东西，什么时候长的？去买点儿药擦一下。

布鲁笑：我不好意思去，你去帮我买吧。

包点点头。

包现在的家里有一些重要活动时，他们都会过来参加。如 2010 年年底，包与吕花光了所有的积蓄并在乡政府的信用社贷款建盖了一座小平房。年底上新房时，自己的儿女均来参加和祝贺。

经过几年时间，村民对她们的态度已从起初的评头论足演变到现在的欣然接受。他们也把包与吕视为“一对夫妻”、“两口子”。

一次在邻居家喝酒、聊天：

小伙子周白对吕说：“姨妈，来，我敬你！”

（吕拿起酒瓶和周白碰了下，喝了一口放下继续和身边的村民聊天）

周白对着包：“姨妈、姨妈”（叫了两声后，包在身边人的提示下，才知道有人叫自己）

周白：“姨妈，不！应该叫姨爹，我敬你！”

（在座的村民均笑了起来，包与吕笑而不语，包拿起酒瓶和周白喝了一口酒，也继续和其他的村民吃下酒菜、聊天）

虽然这是在非正式场合的非正规称呼，但从他们有些戏谑的称呼中我们可以看出人们视她们为夫妻。并且男性化的包是丈夫的角色，而吕相当于包的妻子。

一次村寨性的活动笔者来到村长家。

① 玛昌，基诺语，即朋友。





问：她们两个作为村里的一户怎么管理？

阿宝（村长）：跟其他的人一样管呐，别人做什么她们也要做什么。跟别的两口子一样来管理了嘛。

问：吕在这里有没有户口和土地？

阿宝：她的户口还在原来的寨子，没有迁过来，所以还没有土地。

村寨内各项公众活动她们也作为一户积极参与，除了上面提到的村寨防火查巡工作外，其他的活动亦是如此。村寨内公共卫生的打扫、旱季轮流用水管到森林抽放生活饮用水、道路的清理与维护等工作，他们与其他家庭一样，积极、共同参与。上层派发物品时，如给每户发放一件厚重的皮衣为秋冬季节早上割胶时御寒，包和其他村民一样领取了一件皮衣，只是过于厚重仅穿过一次。

包与吕组建的同性家庭虽然在中国社会的大环境内，遭受着和其他同性恋一样的命运——他们不可能和异性恋一样，通过法律确定自己的婚姻关系，组成合法的家庭。但她们比起其他绝大多数同性恋的优势在于，他们组建了得到社会习俗认可的同性家庭，并且能够跟村寨内的异性恋家庭共同生活、和睦相处。现在有越来越多的学者和专家呼吁社会对这部分人群给予更多的宽容、理解和支持，而包与吕组建的同性家庭不仅没有遭受到来自各方面的歧视、压制，反而生活在一个相对自由的空间内，她们不失为同性恋研究的一个生动案例，在某种程度上对当前的同性人群及同性恋研究有着一定的启发和借鉴作用。





【性人类学的理论与方法】

玛丽·道格拉斯对月经人类学研究的理论贡献*

——试析《洁净与危险》中的女性身体及其符号象征系统

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: 当代从事象征分类与身体研究的英国著名女人类学家玛丽·道格拉斯的著述对其他学科的冲击比对人类学的冲击更大, 特别是在其成名作《洁净与危险》问世之后。值得注意的是, 该书奠定了月经人类学研究的理论基础, 尽管这可能并不是玛丽·道格拉斯的初衷。为了说明“肮脏”绝不是一个单独的和孤立的事件, 玛丽·道格拉斯详细论述了身体用做社会的和宗教的符号的各种方式。在她的影响下月经人类学方面的研究成果不断出现, 彻底颠覆了医学唯物主义和精神分析学派对月经禁忌的理论假说。

关键词: 玛丽·道格拉斯; 身体象征; 社会秩序; 月经禁忌; 理论预设

Mary Douglas Made Great Contributions to Anthropology of Menstruation: An Analysis on Women's Body Symbolic System in *Purity and Danger*

LI Jin-lian

(Institute of Ethnology and Anthropology, Chuxiong Normal University, Chuxiong, Yunnan, 675000)

Abstract: Mary Douglas is best known for her writings on the classification system and human body in symbolism. Especially the book *Purity and Danger* is considered a key text in anthropology. She was considered a proponent of structural analysis, with a strong interest in comparative religion. Unfortunately we left out her role in creating the cultural theory of menstruation which may be the oldest, the most profound, the most universal of all symbols. Sigmund Freud and medical materialist argued that menstrual taboo had been oppressive to women. But Mary Douglas found that everything which existed outside of the bodies had its analogue within them after a logical and philosophical analysis of dirtiness. Menstrual taboo is also not a separate and isolated event, it will often be strengthened and the structure of social rules will be seen as the fundamental basis of symbolic or religious phenomenon. We constantly create meaningful models from our individual and collective experiences.

Key words: Mary Douglas; body symbols; social order; menstrual taboos; theoretical supposition

* 基金项目: 云南省 2008 年度“两院”立项课题“人类学视野下的少数民族妇女月经期护理行为研究”。

作者简介: 李金莲 (1975 -), 女, 云南昆明人, 楚雄师范学院民族学与人类学研究所副教授, 主要从事女性人类学研究。





在第二次世界大战结束以后，随着人类学研究领域的不断拓展，不同的人人类学流派在研究月经文化现象方面实现了高度的整合，其代表人物就是英国著名的女人类学家玛丽·道格拉斯（Mary Douglas, 1921~2007）。道格拉斯早年在牛津与克拉克曼（Max Cluckman）、福特斯（Meyer Fortes）和埃文斯-普里查德（E. E. Evans-Pritchard）研究文化人类学。她在中非（前比利时刚果）的勒勒（Lele）人中所做的田野调查，构成她后来著名的关于分类系统与畸形论述的基础。在道格拉斯有关宗教和社会结构的研究中，她把埃文斯-普里查德的结构-功能主义、社会人类学的英国学派和列维-斯特劳斯的结构主义以富有成果的方式结合起来。1966 年，玛丽·道格拉斯出版了奠定其地位和荣誉的《洁净与危险》（*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*），该书的副标题为“对污秽和禁忌概念的分析”。玛丽·道格拉斯奠定了月经人类学的理论基础，尽管这可能并不是《洁净与危险》一书的初衷，相反与月经有关的论述所占的比例是很容易被研究者忽视掉的。在玛丽·道格拉斯看来，几乎所有的人类学家——除了自己的老师埃文斯-普里查德——对污染行为的解释都是“零敲碎打”的结果，“后来我到刚果做田野工作，那里的文化也有很高的污染意识。这时我发现自己不能再接受零敲碎打的解释。我把任何仅限于一种污垢或一种情境的仪式性污染的解释算作是零敲碎打。我最要感谢的就是使我产生这种成见的来源，它促使我寻找一种系统化的方法。没有哪套特定的分类象征可被孤立地理解，但我们仍然有希望，即在所研究的文化中通过其与总体分类结构的关联来找出这些分类象征的含义。”^{[1][致谢]}

一、弗雷泽阐释的月经禁忌

玛丽·道格拉斯在《洁净与危险》一书中关于污秽与传染观念的论述，彻底颠覆了先前的人类学家对于月经禁忌所做的“刻板”理解，她的观点的要旨就是要强调：“我们切不可说一个客体（如猪）因为肮脏而脱离原位，而要说它因为脱离原位而是肮脏的。”月经禁忌也并不是在每种文化中都存在，经血本身无所谓“洁净”或“污秽”，而是因为它“离开了身体”才会造成肮脏的印象。^{[2][P103]}从 19 世纪末到 20 世纪前期，关于部落社会存在的月经禁忌一直是人类学家关注的焦点，传统的民族志报告揭示出许多族群在对待月经期妇女和经血的态度上具有十分相似的倾向，许多文化同时可见一些相似的禁令或方式，来对月经期妇女进行隔离与控制。1890 年，英国著名的人类学家弗雷泽（James George Frazer, 1854~1941）所著的《金枝》（*The Golden Bough*）就是这一方面的集大成者，他集中讨论了“妇女月经期间的禁忌”和“少女月经初潮时必须隔离”以及“少女月经初潮时必须隔离的理由”这三个问题。弗雷泽从世界各地的探险家、传教士和旅行者那里，搜集到了当时看来最详实的月经禁忌方面的资料，他指出月经禁忌在原始民族中是相当普遍的，“那些被月经期中妇女触摸过的东西也会致人死亡”。他发现在世界上许多地方有关行经时的女人和神圣的君王的风俗习惯有惊人的相似之处，月经中的女人“危险而神圣”，“因为神圣所以危险”，行经时的女人和神圣的君王所具有的强大神力（非人格的力量）似乎都是为了保护人们。^{[3][P314-317]}

作为古典进化论学派的代表，弗雷泽的研究依赖的是浩如烟海的史料文献以及来自世界各地的调查报告。值得注意的是，欧洲人对于非西方的野蛮社会的大量文字记载中，就充斥着月经禁忌的离奇描述，这也成为早期人类学家研究月经禁忌的基础，他们大胆地臆测所有人类族群都明显地有着某种程度的“月经禁忌”。1920 年，美国人类学家罗维（Robert Heinrich Lowie, 1883~1957）在《初民社会》（*Primitive Society*）一书中也认为，野蛮社会隔离女性或者说是敬畏女性的观念可能来自于对于女性月经的认识。1924 年，罗维在《初民宗教》





(*Primitive Religion*) 一书中也写到：“即便不是大多数，至少也有相当数量的初民认为：月经对于男子所具有的超自然力是有害的。”^{[4][P270]} 玛丽·道格拉斯批判了这种流行的观点，她认为“禁忌有赖于某种形式的团体性共谋。团体中的成员如果不遵守它，这个团体就不能存在下去”，“单个儿地看一条条的禁忌，我们会发现它们都是如此地稀奇古怪，以至于任何一个有理性的人都很难对它们产生信任。我因此而称之为共谋。人们之所以相信是因为他们共同地想要相信”。^{[1][序言]} 弗雷泽认为“野蛮人并不知道圣洁与污秽肮脏的界限”，这一结论受到了玛丽·道格拉斯的严厉批评，“当弗雷泽完成对巫术的研究之时，他实际上只是将在何种条件下，一事物可以象征另一事物作了一个说明。如果他不是深信野蛮人的思维方式完全不同于我们，他可能就会满足于将巫术作为不折不扣的有象征意义的行为来看待了。这样的话，他可能会与涂尔干和法国社会学学派携起手来。”^{[1][P28]} 玛丽·道格拉斯甚至对弗雷泽表示了愤怒，“我们很难原谅弗雷泽的这种自鸣得意和对原始社会毫不掩饰的轻蔑。……但是在英格兰，弗雷泽毫无疑问地大获全胜了。……这一部分原因是因为他的观点十分简单，还有一部分是因为其超人的精力产生出了一卷又一卷书，但是最重要的是其出众和高雅的写作形式。这一形式使他的著作得以在很广泛的范围内流通。在几乎所有的针对古代文明的研究中，你都无疑能够不断发现它们对原始性（primitiveness）以及其准则、巫术式的非道德性迷信的征引”。^{[1][P31]} 总而言之，“弗雷泽的影响是十分负面的。他引用的是罗伯特逊·史密斯（Robertson Smith）这位学者最为站不住脚的说法，并且使宗教与巫术之间并不高明的划分流传下去。他散布了一个错误的假设，即在原始人看来，宇宙是由机械象征来操纵的。他还散布了另外一个错误的假设，即原始宗教不知道道德为何物。”^{[1][P35]}

二、布留尔与涂尔干的理解

作为一个罗马天主教徒，玛丽·道格拉斯花了大量的时间和精力去研究《圣经》的诸多主题，她并不相信处于月经期的女人被隔离的做法仅仅发生在非西方的人群中，比如《圣经》的《利未记》就有“女人行经必污秽七天，凡摸她的必不洁净到晚上”的说法。大多数常见的月经禁忌是禁止和一位处于经期的女性发生性关系，同样在《利未记》中也有：“男人若与那女人同房，染了她的污秽，就要七天不洁净；所躺的床也为不洁净”。玛丽·道格拉斯反对将人类的经验孤立地切割开来，《洁净与危险》这本书“是人类学在 20 世纪四五十年代与种族主义斗争中打出的又一记迟到的重拳，它的直接靶子是有关原始人心智（primitive mentality）的观念”，“我们有必要纠正那些误解，并且重估仪式性不洁和禁忌的价值”。2002 年 2 月，玛丽·道格拉斯在“Routledge 经典文丛版序言”中写到：“关于原始心智的种种理论如今不再适用。时间飞逝，我希望当年写作本书要为之辩护的那项事业已经取得了胜利。”玛丽·道格拉斯指出“那种认为原始宗教充满恐惧以及认为这种恐惧会阻断头脑机能的观念，显然都是理解这些宗教的旁门左道”。^{[1][P2]} 因此，她很欣赏法国人类学家列维-布留尔（Levy-Bruhl）对泰勒（Edward Tylor, 1832~1917）和弗雷泽进行的批判，但却认为“他将自己的精力更多地投入了大量的文献罗列，而不是投入到更多的分析中去”。

布留尔以研究原始思维而著名，他用“互渗律”来解释与月经期妇女接触导致传染的观念。在研究了大量的人种志学和民族学资料之后，布留尔发现原始人把“原逻辑”的神秘性作为思维活动的“最高的指导与支配原则”。他通过研究证实，原始人的思维只“关心神秘的属性和关系”，“当与我们自己的思想模式相比较时，所有的原始人都呈现出统一的思想模式”。布留尔指出，原始人相信在两件事物和两种现象之间，不管它们在空间和时间上有无联系，





相互之间都有一种直接的影响。^{[5][P70]} 布留尔注意到了有些时候经血会引发危险观念，比如毛利人（The Maoris）把经血看作一种有缺陷的人类。如果这些血液没有流出来，它本该变成人，因此经血就具有了未生过的死人那种事实上不可能的身份。玛丽·道格拉斯强调说，“所有的边缘地带都有危险”，那些对于月经不洁的看法并不是基于憎恶，而是关于规则的精细理智结构的一部分，这个规则结构认为“月经是离开身体的血”，因为它越过了“身体的边界”，所以对整个系统来说就是危险的，“将身体的边缘从其他边缘中鼓励出来是研究者的错误”，因为“在有些仪式中，月经的污染被看作一种致命危险；而在其他仪式中就根本没有关系”。

^{[1][P151]} 玛丽·道格拉斯注意到澳大利亚中部的瓦尔布里（Walbiri）人没有关于性污染的信仰，“他们甚至不回避经血，没有观念认为接触经血会带来危险”。^{[1][P174]}

即使对专业的人类学家来说，玛丽·道格拉斯在《洁净与危险》中所表达的这种逻辑结构还是有些“晦涩难懂”，为此她特别强调说：“我的中心论点之一是理性行为都离不开分类。分类的活动是一种普同人性。在这方面，我参照了涂尔干（Durkheim）和莫斯（Mauss）关于分类的论文。这篇论文对我这一代人类学家来说无疑是经典。他们清楚明白地论证了分类为组织所固有；它并不是自娱自乐的认知操演。我自认为已经对这个假设作出了明晰的解释：组织需要分类，而分类又是人类协调的基础。但事实上我的这个阐释还不够清晰，以至于还是有读者认为我是在说任何形式的含糊不清都会带来普遍强烈的认知不适。”^{[1][序言]} 玛丽·道格拉斯认为月经期的妇女是一个象征“污秽”的系统，因为“污秽从来不是孤立的。只有在一种系统的秩序观念内，它才会出现。因此，任何企图以零星碎片的方式解释另一种文化有关污秽的规则都注定失败。使得关于污秽的观念可以讲得通的唯一方法，就是将它与一种思想的整体结构相参考，而且通过分离仪式（rituals of separation）才能使污秽观念的主旨、范围、边缘和内部线索得以相互联结”。^{[1][P52]} 对法国著名的社会学家涂尔干（Emile Durkheim, 1858~1917），玛丽·道格拉斯也表达了应有的尊敬。涂尔干早在 1898 年就在《乱伦禁忌及其起源》一文中较为详细地论述了月经禁忌的问题，认为外婚制即起源于对血的禁忌。

涂尔干坚持神圣领域与世俗领域必须彻底分离，他认为每个氏族成员肌体中都存在着一个图腾神，神栖身于血液中，所以禁止流血；但是妇女却有不断出血的现象，血所唤起的情感应用到妇女身上，女人也成为塔布。外族女人因图腾不同，血不具有图腾灵魂的神圣性，因此不忌讳异族女子流的血，异族性关系才被允许。为了批驳其他人类学家的理论，涂尔干用大量例证说明性禁忌不限于近亲，并分析了月经期间的隔绝行为，总结出乱伦禁忌的真实起源。涂尔干指出：原始人尚无法理解女性在月经期间的流血现象，只观察到流血常常意味着死亡，是不吉利的象征，由此产生了月经危险和不洁的观念。“整个这种禁忌体系都紧扣着原始人有关月经或经血的观念。因为所有这些塔布（taboo）全是从青春期才开始的；而每到月经初来的时候，塔布都最为严厉。我们还知道，在有些部落中，这种塔布到绝经以后便予以解除。”^{[6][P43-50]} 躲避危险最好的办法是远离危险，因此禁止和月经期的女性性交甚至接触，就演变成了月经禁忌。道格拉斯认为“涂尔干所提倡的社会共同体观点在整体上说是过于单一化了。我们应该首先承认共同生活是一种比他阐述的那种情况更加复杂的经历”，涂尔干“将巫术与道德和宗教一刀两断，从而留给我们一大堆关于巫术的混乱观点”。^{[1][P27]}

三、精神分析学派的支持者

玛丽·道格拉斯称赞精神分析学派的创始人弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）是“欣赏原始仪式执行者的模范”，因为他试图解释月经禁忌起源这一重要的问题，曾广泛地阅





读了当时可能看到的有关原始民族的人类学资料，并于 1913 年发表了《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*) 一书，他把对处女的禁忌与普遍奉行的月经禁忌联系起来考察，认为“穿破处女膜意味着流血，由于原始民族把血视为生命的源泉，自然十分畏惧流血。这一点可以作为我们对这种禁忌的第一个解释”。弗洛伊德认为，这种流血禁忌 (blood taboo) 在性交之外的其他方面也保留着种种社会规范，事实上它乃是“不可杀人”这样一个禁令的基础，代表着对原始人的渴血情操和杀人狂欲的禁止和防备，“处女禁忌，还有处处可见的月经禁忌，都受这样一种观念的支配。原始人面对着这种月月必来的神秘流血现象，免不了会怀疑有什么东西在残害她们，所以他们把行经 (尤其是初次来经) 解释成是由于某种精灵鬼怪的撕咬所致，有些干脆就认为是与某种精灵性交的结果。有些资料中提到，许多原始人认为这个精灵就是她的某个祖先。还有些资料提到，经期中的女孩常常被人认为身上附着祖先的魂魄，所以令人敬畏，被作为‘禁忌’对待”。^{[7][P240-241]} 如果我们再往前追溯的话就可以发现，弗洛伊德关于月经禁忌的理论明显受到了涂尔干的启发，但弗洛伊德派的人类学家却认为月经禁忌这种习俗源于男子的阉割焦虑，这从某些文化制度中可以得到间接的证明。

用精神分析学说来解释月经禁忌如何起源的理论预设部分地受到了人类学家的批评，当然也有弗洛伊德的支持者提供了他们的新证据。1961 年，威廉·N·斯蒂芬斯 (William N. Stephens) 在《月经禁忌的跨文化研究》(*A cross-cultural study of menstrual taboos*) 一文中，对恋母情结 (Oedipus complex) 进行了大量跨文化研究。按照她的观点，阉割焦虑体现在普遍存在经期禁忌这一现象之上。斯蒂芬斯指出，一种社会中月经性交禁忌的长短反映了那一社会阉割焦虑的程度，并推论说女性生殖器流血的概念诱发了通常被压抑的阉割焦虑。由于斯蒂芬斯使用了来自 72 个社会样本的材料，这对阉割情结——历来被称为弗洛伊德的“臭名昭著的错误”——的普遍性构成极好的检验。由于在人类学报告中没有直接测量阉割焦虑，所以斯蒂芬斯考察了有可能引起阉割焦虑的儿童抚养程序。她测量了每一社会中月经禁忌的程度。如果弗洛伊德理论是正确的，那么在月经禁忌的长短和相关的儿童抚养程序的事件之间应该存在正相关。^[8] 1965 年，弗兰克·W·杨 (Frank W. Young) 和艾伯特·巴克达杨 (Albert A. Bacdayan) 两人在《月经禁忌和社会的严格度》(*Menstrual Taboos and Social Rigidity*) 一文中提出了相反的解释：月经禁忌和男性支配以及社会规范的严格程度有关。^[9]

很多人类学家都会同意列维-布留尔的晚期结论，即不同的思维方式普遍地存在于所有的人类群体之中。与日常现实和经验形成对照的科学的思维方式，对技术进步来说是极为重要的，而比较“神秘的”或非逻辑的思维模式，则是通过隐喻和类比来理解人类经验的复杂性。在实践中，这些方式并不是彼此明确区分的，或许是在同一情境中共同起作用的。^{[10][P280]} 因此在玛丽·道格拉斯看来，那种将月经禁忌与原始文化联系起来的做法是不妥当的，虽然个人的先见确实与原始仪式有关，但这种相关性并非精神分析学家想象的那么简单。毫无疑问，道格拉斯是主张人类有着心理统一性这种观点的强有力的支持者，她认为无论“原始的仪式”还是“世俗的仪式”，都是用来集中某种机制或记忆的，是控制经验的一种手段。在那些非理性的（仪式的、神秘的）行为中也有着实践的、理性的结果，过于严格地区分不同的思维模式会误解人类的心理和理性。作为比较的正确基础是坚持人类经验的统一性，同时又坚持它的多样性，只有关注差别才能使比较显现出价值。玛丽·道格拉斯指出，思维模式的最主要的差别之一是个人的与非个人的，而不是“原始的”与“文明的”。





四、道格拉斯的探索与发现

人类学家对于月经问题的研究，多半都是以“普世性”的月经禁忌作为讨论对象。为了比较人类对待月经现象的多样性文化态度，美国著名人类学家鲁思·本尼迪克特（Ruth Benedict）在《文化模式》（*Patterns of Culture*）一书中已经举出了反证的实例，她将不同文化对于男孩与女孩成年礼重视程度的差异进行比较，尤其是针对女孩成年礼中的月经观念（包括初潮），得出的结论是以女孩青春期为中心的习俗（包括各种仪式）通常与人们对月经的看法有关。本尼迪克特以不列颠哥伦比亚的搬运工印第安人（Carrier Indians）与阿柏奇人（Apaches）两个印地安部落对于女孩月经初潮的态度，来讨论月经的象征意义、月经禁忌与社会性解释之间的关系。她报告说搬运工印第安人“对女孩青春期的害怕和恐惧达到了登峰造极的程度。女孩在被隔离的三四年中，一个人孤独地生活在荒山野地里，居住在远离人间足迹的小茅屋内，人们称这一时期的生活为‘埋葬活人’阶段。在这段时期里，女孩对任何一个瞥她一眼的人都构成一种威胁，甚至连她的足迹也会玷污一条小道或河水。人们用一块兽皮制成的大头巾将她的脸、胸部和脚都遮盖起来，她的手臂和大腿则用强健肌肉的带子捆着，以驱除她身上充满着邪气。女孩本人处于危险之中，而她对其他所有的人说都是一种不祥的根源。”^{[11][P27-28]} 在有些部落里，女孩的初次来潮被看作是一种强大的超自然的恩赐，如阿柏奇人就把女孩的月经初潮视为具有超自然的佑护力量，族内的祭司透过伏跪爬行于前并接受少女的触摸来获得福佑，所有的婴儿和老人也都必须来到姑娘们跟前祛病驱邪，在这些部落内月经初潮后进入青春期的姑娘并不被看作是祸害的根源被隔离。

由于人类学家的偏见，不引人注目的女性活动容易被忽略，在对不洁观念的考察方面出于视女性月经和生孩子等为不洁的社会在民族志中比比皆是，所以伊里安岛的居民认为“男子的精液是不洁之物，而月经具有好的作用”的观念常常被忽略。^{[12][P215]} 玛丽·道格拉斯从她的老师那里知道了努尔（Nuer）人“无需繁琐的性污染信仰就能组织自己的社会制度。诚然，他们也保护自己的牲畜，让它们远离月经期的女人。但一个男人即使接触到经期的女人也无须净身。男人只需避免与经期的妻子性交，这种注意的规则据说是为了表达男人对他尚未出生的孩子的关心。”^{[1][P176]} 相反，恩伽（Enga）人最为恐惧的就是经血：“他们相信接触到经血或者与月经期的女人接触，如果没有适当相应的魔法帮助，就会使男性生病，并且导致持久的呕吐，会‘杀死’他的血液，把血液变黑，会污染他的重要体液。这样一来，他的皮肤颜色变深，肌肉逐渐消失，皮肤打褶，还会永久性地使他的头脑变得迟钝，最终导致慢性衰弱和死亡。”^{[1][P180]} 另外，居住在尼亚萨（Nyasa）湖的北岸的尼亚库萨人也认为污秽来源于月经的血液。这些东西都被看作是令人厌恶的、危险的。接触经血对男人来说是危险的，对武士来说尤其如此。因此，月经期给男人做饭的女人要遵守十分严格的限制。^{[1][P215]}

在大量关于月经禁忌的话语表述中，女性经常被视为不洁且具有污染特质的力量来源。玛丽·道格拉斯曾做过深入的田野，在《洁净与危险》的第九章“系统自身的交战”中，她写到：“勒勒人对性行为的态度是一个混合体，其中有享受，有对生育能力的渴望，也有对危险的认识。……一个月经来潮的女人不能为她的丈夫做饭或是把炉火挑旺，以免他生病。她可以准备食物，但不能接近火焰，只能叫一个朋友来帮忙。这些风险都是男人要冒的，而其他的女人或孩子就没有这些禁忌。最后，如果一个月经来潮的女人进到森林里，她就会被视为会给整个社群带来危险的人。她的月经不仅仅会毁掉自己可能在森林中所做的一切工作，而且人们还认为她会给男人带来种种不幸。在此后的很长一段时间，狩猎会变得十分艰难，





而那些以森林植物为基础的仪式也不会产生任何效果。”^{[1][P185]} 玛丽·道格拉斯认为“世界上并不存在污垢这种东西。如果不存在一种特定的分类系统，所有不适合这个系统的东西就不会被视为肮脏”。《洁净与危险》预先假设任何人都普遍觉得污垢令人厌恶，“我仍要坚持这个观点。但是什么东西会被算作污垢？这依赖于我们所用的分类。……一个人生活中的某些领域必须保持干净整洁，而在另外一些领域，人们会愉快地容忍肮脏和混乱”。

妇女月经的相关知识、处理方式以及看待正常与否的标准在不同社会中具有很大的差异性。从弗雷泽开始，不同派别的人类学家都曾关注过月经禁忌的跨文化研究，并把注意力集中到对月经禁忌问题的争论中。毫无疑问，玛丽·道格拉斯用来解释月经污秽问题的理论部分地受到了法国著名的结构主义人类学大师克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908~2009）的影响。列维-斯特劳斯曾经用“无意识模式”来解释与妇女月经有关的文化现象，他在《宴会餐桌摆设的起源》一文中分析了蜂蜜与女人月经的相似关系，指出：“蜂蜜有益于健康，但也可能有害。女孩在普通状态中相当于‘蜂蜜’，这和月经之时分泌毒液正好相同。”他从两者诸多现象中找出类似关系，即甜蜜和有害；蜂膏对人是甜蜜有益健康的，但它也有害处，妇女也是这样，平时像蜂蜜，而月经却是分泌的秽物。根据这种推理深入下去，立刻就会明白，不仅蜂蜜和月经两者有相似的关系，任何具有两面性的事物，都能说明它们是彼此类似的。

^{[13][P135]} 二战以后随着非殖民化运动的高涨，欧美人类学家部分地告别了异邦的“田野”，重新回到“书斋”继续他们的研究。不同于专注“发现”取向的传统人类学，当代人类学家将更多的精力放到了“解释”不同的文化现象上面，因此月经禁忌的普世性问题受到了质疑。在这种情况下，月经人类学（Anthropology of Menstruation）作为一门新兴的分支学科应运而生，并不断吸引着众多的研究者。为了抗衡传统人类学家所固有的偏见，月经人类学在研究范式和理论建构等方面都明显受到了结构主义思潮的影响。

五、月经人类学的研究实践

如同那些最优秀的人类学家一样，玛丽·道格拉斯的功绩就在于重新发现“正常人”的内涵。为了对《洁净与危险》一书进行补充，玛丽·道格拉斯在 1970 年出版的《自然的象征》（*Natural Symbols: Explorations in Cosmology*）一书中思考了有关月经污染观念的存在或缺失的问题，她关于月经污染的论述也是从静止的比较开始的。道格拉斯列举了两个非洲小规模狩猎—采集型社会的例子：莫布提人和哈德扎人。像大多数此类社会一样，这两个例子中的社会群体都是不稳定的，因此在理论上二者都不应对污染表现出的界限显示出关注。莫布提人与此相符：他们没有污染观念，但是哈德扎人则表现出对女人经血的恐惧。道格拉斯并未将这一点同社会群体联系起来，而是把它同性属界限联系起来。在哈德扎人中有明显的性分隔（division），对污染的恐惧反映并维护了这种分隔。哈德扎丈夫在妻子经期隐居时会实施一种拟娩（*couvade*），以此强调他和妻子的联系。^{[14][P28]} 月经被纳入“洁净”与“污秽”的分类体系，随着民族志资料的不断发掘，女人与污秽的关系在人类学界已累积了相当的研究成果，且绝大多数都是将焦点集中在月经潜在的危害问题上，同时象征结构分析也是最常被引用来讨论女性经血与生产污秽的理论架构。在玛丽·道格拉斯的影响下，与月经人类学有关的研究成果不断出现，彻底颠覆了传统人类学家对月经禁忌的理论阐释。

月经人类学的跨文化研究逐渐将文明社会纳入分析的视野。1975 年，美国人类学家马丁（Emily Martin Ahern, 1944—）发表的《“不洁”的中国妇女——经血与产后排泄物的威力与禁忌》（*The Power and Pollution of Chinese Woman*）一文指出汉人妇女同时具有掌控生死的能





力, 经血的力量有安全与危险的双重意涵, 同时是具有生育男性子嗣或是选择破坏男性认为理想的家庭型式的双重意义, 经血的威力可视为妇女社会角色的一种反应或表现。^[15] 1988 年, 美国人类学家托马斯·巴克莱 (Thomas Buckley) 和阿尔玛·哥特里布 (Alma Gottlieb) 在《鲜血法术: 月经人类学》(*Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*) 一书中批判了用于解释有关月经思想的“还原的理论框架”, 他们指出了生物文化研究方法的优点所在, 认为强调“月经禁忌”是弄错了地方。月经是一个更复杂的现象, 它的意义比禁忌论述所承认的意义更宽泛。他们弃绝了那种认为月经禁忌纯粹是被用于压迫妇女的一般性的理论, 也弃绝了认为月经禁忌只建立于精神病形式的基础之上的思想。他们也拒绝那种认为月经血实际上对人有危险的 (由于月经毒素的存在) 或猎物实际上闻到月经味道就跑掉了的理论。与此相反, 他们倡导一种整体的研究方法。^{[14][p89]} 在一般的认知上, 月经是女性的代表, 通常被认为是很隐讳、不好的东西, 但在医疗人类学 (Medical Anthropology) 的几个基本而重要的概念中, 与妇女月经有关的议题占有相当的位置。妇女医疗中的月经问题逐渐成为月经人类学的重点。1992 年, 费侠莉 (Charlotte Furth) 和陈淑月 (Ch'en Shu-Yuen) 的《现代台湾中医和月经人类学》(*Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan*) 问世, 成为月经人类学讨论妇女医疗问题的开山之作。^[16]

1994 年, 人类学家 Brian du Toit 对南非印度妇女的月经体验进行了访谈, 向我们展示了南非印度文化和美国的主流文化之间跨文化的一致性, 同时也向我们展示了跨文化的不一致。^[17] 1999 年, 费侠莉在她的医学人类学名著《繁盛之阴——中国医学史中的性 (960~1665)》

(*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History*) 中详细讨论了月经与中国古代的女性医疗问题。^[18] 实际上对月经的重视本是传统中医在妇女疾病诊断中的常规, 但经过费侠莉所做的解释性说明, 在普通读者的阅读反应中便多少产生了温故知新的感觉。对月经的叙述直接影响了具体的诊断, 月经在女性的医疗身体上有了隐喻的性质。作为一种象征, 月经在医生的诊断过程中暗示了患者体内那些说不出来、看不见乃至无法知道的异常状况。玛丽·道格拉斯坚信: 身体的象征、对污染的信仰和特定社会的性质之间确实存在着某种并列关系, 因为仪式的洁净将一个群体与另一个群体区分开来, 而人体的边界是群体边界的一种隐喻。对身体之物质边界的关注显示了对社会边界的渴望, 假如一个群体或社会力图控制物质的身体, 那它显然要想方法来控制和确定群体的洁净与认同。运用人体来象征社会并非独一无二的方式, 比如在某些社会里月经的污染是令人畏惧的, 对于月经期的妇女有许多复杂的规则; 而在另一些社会里, 月经实际上被视而不见, 几乎没有什么象征意义。

人类学家研究发现, 只要习惯和风俗允许, 几乎任何事物 (包括妇女的月经) 都可以作为一种象征。每一种文化内部都必定有着关于脏脏 (pollution 或 dirty) 和污染观念的界定, 它们与正面结构的看法相对立。目前, 女人洁净 (purity) 与肮脏的关系在人类学界已经累积了相当的研究成果, 绝大多数都是将焦点集中在月经的污染问题上, 而玛丽·道格拉斯的《洁净与危险》是最常被引用来讨论女性身体与月经污染的一部论著, 她将女人的污染物质模拟于象征的或社会秩序之异常, 污染物质亦象征代表着对社会秩序的威胁, 具有危险的象征。玛丽·道格拉斯认为必须通过秩序来研究肮脏, 因为肮脏所涉及的绝不仅仅是卫生学领域的问题。肮脏与社会生活糅合在一起, 超越时代和民族的界限。在《洁净与危险》一书的影响下, 中国人类学家对妇女月经问题的研究成果也不断涌现, 其中以翁玲玲女士为代表, 她的《女人、不洁与神明——台湾社会经血信仰的传统与现代》(1997)、《汉人社会女性血余论述初探: 从不洁与禁忌谈起》(1999)、《产妇、不洁与神明: 坐月子仪式中不洁观的象征意涵》





(2002) 等均是这方面的杰作,集中探讨了台湾汉人文化视野中的月经观念。在研究方法上,翁玲玲以田野调查为主,文献查阅为辅。2004 年 3 月,翁玲玲参加了在马来西亚举办的“第二届新世纪文化文学研究的新动向研讨会”,提交论文《汉人社会不洁观的建构与变迁:以女性血余不洁为例》,她在论文中除了详细描述女性血余在汉人社会中的多重面貌之外,在分析上则侧重于与传统研究的对话,并根据现有资料所表现的特性,提出了不同于传统研究的论点,还从社会秩序及经济结构来分析经血不洁在汉人社会中的象征意涵和男女两性在女性血余论述的建构中所扮演的不同角色。此外,周子闵的《布农女性穿越月经循环的生活经验与意义》(2007) 则对台湾原住民布农人的月经文化进行了分析。

为了响应国际人类学界对妇女月经问题研究的兴趣,我们希望能建构新的月经人类学研究范式,就像江绍原、黄石和王君纲等人类学前辈那样去梳理中国人自己的“天癸”迷信与传说,因此在《云南少数民族对月经的认知与妇女经期护理》、《论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》、《女性、污秽与象征:宗教人类学视野中的月经禁忌》、《中国民间的月经隐语与文化变迁》、《阿昌族妇女的经期护理方式及其现代变迁》、《阿昌族民间的月经禁忌与信仰习俗》、《试论〈语丝〉时期江绍原的“天癸观”研究》、《走出禁忌:月经人类学研究在中国的早期实践》和《中国现代民俗学者的月经禁忌研究》等论文中,我们将月经禁忌和相关问题纳入“地方性知识”和中华民族多元一体发展的框架下进行讨论。当然,这项薪火相传的研究工作需要更多人类学者参加进来。

[参考文献]

- [1][英]玛丽·道格拉斯著,黄剑波等译. 洁净与危险[M]. 北京:民族出版社,2008.
- [2][美]R. 沃斯诺尔等著,李卫民、闻则思译. 文化分析[M]. 上海:上海人民出版社,1990.
- [3][英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新等译. 金枝[M]. 北京:大众文艺出版社,1998.
- [4][美]E·A·霍贝尔著,周勇译. 初民的法律——法的动态比较研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,1993.
- [5][法]列维-布留尔著,丁由译. 原始思维[M]. 北京:商务印书馆,1985.
- [6][法]爱弥尔·涂尔干著,汲喆等译. 乱伦禁忌及其起源[M]. 上海:上海人民出版社,2003.
- [7][奥]弗洛伊德著,滕守尧译. 性与文明[M]. 合肥:安徽文艺出版社,1987.
- [8]William N. Stephens, “A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboos”, *Genetic Psychology Monographs*, Volume 64, 1961, pp. 385-416.
- [9]Frank W. Young and Albert A. Bacdayan, “Menstrual taboos and social rigidity”, *Ethnology*, Vol. 4, No. 2, April 1965, pp. 225-240.
- [10][英]菲奥纳·鲍伊著,金泽、何其敏译. 宗教人类学导论[M]. 北京:中国人民大学出版社,2004.
- [11][美]本尼迪克特著,张燕等译. 文化模式[M]. 杭州:浙江人民出版社,1987.
- [12][日]吉田禎吾著,王子今、周苏平译. 宗教人类学[M]. 西安:陕西人民教育出版社,1991.
- [13][日]绫部恒雄主编,周星等译. 文化人类学的十五种理论[C]. 贵阳:贵州人民出版社,1988.
- [14][美]安德鲁·斯特拉桑著,王业伟、赵国新译. 身体思想[M]. 沈阳:春风文艺出版社,1999.
- [15]Emily Martin Ahern, “The Power and Pollution of Chinese Women”, in Arthur P. Wolf (eds.), *Studies in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1978, pp.269-290.
- [16]Charlotte Furth and Ch'en Shu-Yuen, “Chinese Medicine and the Anthropology of Menstruation in Contemporary Taiwan”, *Medical Anthropology Quarterly*, Volume 6, Issue 1, March 1992, pp.27-48.
- [17]Brian M. du Toit, Menstruation: Attitudes and experience of Indian South Africans. In B.M. du Toit (ED.), *Human sexuality: Cross-cultural readings*. 3d ed. New York: McGraw-Hill, 1994, pp.11-25.
- [18][美]费侠莉,甄橙主译. 繁盛之阴——中国医学史中的性(960-1665)[M]. 南京:江苏人民出版社,2006.





【性人类学的理论与方法】

性人类学的影视拍摄方法

徐 菡

(云南大学 民族研究院, 云南·昆明, 650091)

性具有隐私性,这几乎是全世界性文化的一个普遍特点。特别是在各种性文化内容中的性行为很难被研究者直接观察得到,除非人类学者以本人的私人性实践与经验为调查研究对象,否则,很难参与进去;此外,由于个人的和道德上的冲突也对人类学者与报告人之间的关系也会产生潜在的影响,因此,作为一个不带有任何私密性的非参与者,想要进入、记录和理解有关调查对象的性实践经历是难以想象的。人类学田野工作的“参与观察”方法在面对面性行为研究时,人类学者希望通过直接观察或直接访谈的方法深入了解被研究对象几乎是寸步难行,而且相关的影视拍摄更是难上加难。然而,在最近有关性文化的人类学影视拍摄的实践经验中,人类学者针对不同的性文化研究内容采取不同的方法进行研究与拍摄,无论从研究内容上还是方法上均取得了良好的效果。

一、人类学观察式拍摄方法

观察式方法被认为是民族志电影拍摄的基本和典型的方法,它是在人类学参与观察与电影拍摄的基础上形成的电影制作方法,由著名电影理论家科林·杨于70年代在美国加州大学洛杉矶分校电影学院最早提出并运用于教学。随后,科林·杨(Colin Young)将观察式电影的方法和理念带到英国国家电影电视学校的民族志电影制作之中。观察式电影关注的是去解释特定的电影制作技术如何去表达生活的特定方向,也就是将观察式电影理解为对生活的尊敬和谦逊态度,通过这个视角,在电影制作者、拍摄对象和观众之间建立了一种新的关系,因此,科林·杨认为观察式电影的精神在于一部影片中的结构体现出的电影制作者与拍摄对象之间的亲密和谐的关系,^①它并不是一种标新立异的新方法,而是作者视角的变化。由于观察式电影体现了人类学田野工作的基本方法与态度,它逐步成为西方欧美国家人类学民族志电影及其制作的主要方法与理念。在观察式电影的方法指导下,人类学家在拍摄电影之前,首先与研究对象建立良好地关系,了解研究对象的生活与文化,在此基础上,才开始影片拍摄。

观察式方法比较适用于一些普遍存在的性文化现象的拍摄,例如,妇女生孩子过程。曾荣获各类国际影视人类学及民族志电影节大奖的影片《杜卡的困境》(Duka's Dilemma, 2001),拍摄了一位非洲哈马尔妇女生产一名男婴的完整过程。影片导演、英国人类学家Jean

【作者简介】云南大学民族研究院讲师。

① Grimshaw, Anna(2001) 'Teaching Visual Anthropology. Notes form the Field', Ethnos, 66:2, 237-258





Lydall从 70 年代起便对影片中的拍摄对象——非洲埃塞我比亚的哈马尔人 (Hamar) 有长期深入地调查研究,并于 1979 年出版了民族志《The Hamar of Southern Ethiopia》,这部影片由她的女儿Kaira拍摄并剪辑完成。影片中的杜卡是一位有五个孩子的称职母亲,但是,让她接受不了的是她的丈夫又迎娶了第二位年轻美貌的妻子。善良的杜卡不知所措,每天郁郁不乐,但却在这位新妻子临盆之时出手相助,帮助她的“敌人”产下一名男婴。整个婴儿诞生的过程被摄影机完整拍摄下来,观众看到的不但是哈马尔妇女生孩子的过程与有关习俗,而且在无比震撼的孩子出生的过程中,体会到了新妻子的痛苦无助和杜卡的宽容善良、豁达乐观。在电影中,整个孩子出生部分是一个完整的长镜头,摄影机跟随整个事件的发生,不仅仅是简单地交待孩子怎样生出等信息,而是让观众从摄影机的镜头中看到了杜卡和其他妇女是怎样帮助产妇,怎样悉心照顾产妇。影片运用的是典型的人类学观察式电影的拍摄方法,首先,摄影机紧随事件的发生而不干扰事件和人物的进程,这个段落是杜卡一家人冲突发展的最高点,被认为是“迄今为止,民族志电影中最震撼、最具有冲击力的片断”。^①其次,摄影机并没有把作者自己的主观意图放在首要位置,而是让摄影机跟随事件发展去展现人物之间的冲突,显然,影片作者的在场,并与杜卡有非常良好的关系,但作者并没有因此而偏袒她,而是让丈夫、婆婆、第二个妻子在镜头前表达各自的观点,让观众作出自己的判断。杜卡非常欢迎她的朋友拍摄这部关于她和她的家人的影片,她的唯一要求便是希望观众喜爱这部影片。而在另一部影片《诞生》^② (Born, 2008) 中,作者Andy Lawrence以相同的人类学观察式方法拍摄了当代英国婴儿的诞生,影片反映了两对英国夫妇在遭遇婴儿诞生时的不同经历,这是作者花了三年时间与助产士Judith Kurutac共同合作完成。在观察式电影的方法下,婴儿整个出生过程的拍摄不止是一个展示过程,作者通过近距离和无间断的摄影,从安稳、平静的画面中引出的是对现代社会组成部分——“诞生”这道文化风景的凝重思考,直刺观众内心深处并引起共鸣。由此可见,使用观察式电影的拍摄方法在拍摄有关性文化的内容时,不但可以使观众了解拍摄事件和人物的有关信息,更要重的是,它能够展现拍摄者与拍摄对象和观众三者之间的关系,通过这种新的关系的建立而将作者和拍摄对象的理解和情感传递给观众,产生共鸣,实现三者之间的沟通与交流。总之,观察式电影在拍摄性文化方面的内容时,也遵循相同的民族志电影拍摄方法与原则:第一,长期的田野调查,第二,与拍摄对象建立良好的交流关系。第三,摄影机面对世界的谦卑态度。

二、“民族志-虚构”的电影拍摄

一直以来,传统观点将表演性视为与民族志电影所要表现的“真实性”相违背,主张民族志电影拍摄时应该捕捉现实而不是模仿或者表演现实。例如,弗拉哈迪在影片《北方的纳努克》(1922)中使用了搬演的方法而成为后人的众矢之的。然而,著名影视人类学家让·鲁什认为摄影机的作用不仅仅限于客观的记录,它还应具有触媒的作用,因为摄影机能够激发被拍摄者在摄影机前的自我表演,由于这种自我表演是基于被拍摄者日常生活经验的表演,所以,观众从这种所谓“不真实”的表演中可以发现拍摄对象真实性的元素。让·鲁什在《夏日记事》中开始通过在交流中的刺激和挑逗等方法,请拍摄对象在镜头面前进行此类“即兴表演”,以展现拍摄对象的内心世界。后来他将这种方法成功的运用于电影《美洲豹》与《我,

^① 庄孔韶主编:《文化之眸:国际人类学与民族学联合会第十六届大会影展》,云南大学出版社 2009 版,第 4 页。

^② 参见影片网址: <http://born.birthtites.org.uk>





一个黑人》的拍摄制作之中，并成功地反映了六十年代非洲移民对城市生活想往及西方文化对非洲移民造成的影响，让·鲁什将其称之为“民族志—虚构”（Ethno-fiction）电影。^①人类学家在摄制有关性文化主题的影片时，希望借助这种合作方法，通过摄影机的触媒作用，使拍摄对象不但能够在镜头面前比较轻松自如地展现自己，而且能进一步表露自己的内心世界，因此，“民族志—虚构”方法并不是用摄影机简单地去抓住真实，而是运用摄影机去创造真实。

由英国曼彻斯特大学 Johannes Sjoberg 于 2008 年拍摄的博士毕业的电影作品《Transfiction》通过表现性文化的变性者主题，是对让·鲁什“民族志—虚构”的一次尝试和探索。电影关注的是巴西圣保罗的变性者在日常生活中的认同及其所遭受到的社会歧视，报告人 Fabia 通过扮演一个变性者的美发师而折射了她自己的真实生活，而另一位报告人 Savana，她是圣保罗众多的变性工作者之一，她在影片扮演的角色讲述她正打算离开妓女这个行当去争取其他的活路，这也正是她本人的日常生活和工作。从风格上讲，这是一个虚构电影，但是，从研究方法上讲，它基于研究者 15 个月的民族志田野调查，可以说，这是一部带有实验性风格的民族志电影，即参与合作者与人类学电影制作者一起去在即兴表演的状况下，执行他们自己的或是其他人的生活经历，扮演他们自己的文化知识。

“民族志—虚构”来自法语词“Ethno-fiction”，是由影视人类学家让·鲁什在他 50 年代的西非民族志电影拍摄中首次提出界定，让·鲁什的电影思想受到弗拉哈迪、吉加·维尔托夫和超现实主义的强烈影响，影片作者在拍摄影片时，遵循了让·鲁什民族志虚构的五个原则来完成影片的拍摄制作：第一，民族志的电影制作方法。影片拍摄采用了典型的民族志电影制作方法，即基于长期的民族志田野工作，并且影片拍摄小组与拍摄对象有非常亲密的关系。第二，即兴表演的摄影机。对让·鲁什来说，电影拍摄过程是一个“电影—出神”的恍惚状态，他认为，在摄影机、他本人与其环境之间并没有什么不同之处，电影拍摄是被刺激下激发出来的灵感，影片中的人物对话是电影作者跟随着他的报告对象进入一个无计划的电影过程中产生出来的，电影拍摄的过程是拍摄对象发现他自己本身的过程，随着拍摄对象的行动发展，故事也会被创造出来，让·鲁什将摄影机作为一种触媒，去激发出其他方式难于揭露的对话和行动。第三，即兴表演，影片中的拍摄对象在摄影机前出演自己的文化知识，这是在民族志调查上形成的主题，并基于报告对象自己的生活经验与环境印象进行的即兴表演。让·鲁什将这些即兴表演与心理戏剧相比较，所谓心理戏剧便是通过小说和戏剧的方式形式投射自己的经验，而报告对象作为民族志研究的投射器，揭露了他们文化的某些方面。^②第四，分享人类学。影片是在民族志电影作者与研究对象的合作精神下创作出来的，他们在影片创作中通过提出自己的想法的方式积极地参与，报告人的反馈提升了民族志的方法，也提供了民族志研究结果的第二个观点。第五、反思性（Reflexivity）。让·鲁什是提倡纪录片制作反思性的先锋者，他常常参与进他自己的影片当中与报告人对话，在这部影片中，使用了第二台摄影机来表现电影作者与拍摄对象反思性的对话。

在影片的制作过程中，变性者 Fabia 和 Savanat 和其他的同性恋者、变性者通过即兴表演的方式表达了他们在变性认同上的观点及在巴西圣保罗被受歧视的现状。虽然，这是一部虚构电影，但是，它是作为一部民族志纪录片拍摄出来的，因为影片中的故事和对话不是事

^① Henley, Paul (2009) *The Adventure of the Real: Jean Rouch and the craft of ethnographic cinema.* University of Chicago Press. pp.355

^② 影片网址：<http://www.centreforscreenstudies.manchester.ac.uk/transfiction.htm>





先编排好的，而是在拍摄时才同时在摄影机拍摄过程中被激发出来的，导演和摄影机的工作是刺激和激发拍摄对象，并在纪录片的拍摄过程中使拍摄对象的内心深处的情感世界迸发出来，与此同时，也完善了电影中的虚构情节。作为一部民族志虚构影片，民族志田野工作里的报告人在摄像机前的即兴表演下扮演他们自己的文化知识，而且，从中所释放出来的文化的某些方面是很难用传统的人类学研究方法能找到或取代的。

除此之外，作者还于 2005 年拍摄的民族志纪录片《戏剧女皇》，本片展现了生活在巴西的两位变性者 Bibi 和 Fabia 在一个名叫 Os Satyros 的剧院的舞台前后生活，而这个剧院正是附近变性者社区的重要聚集点。他的另外一部影片《罗马，开放沙龙》拍摄于 2006 年，影片仍然以 Fabia 为主要拍摄对象，讲述了几位变性者和同性恋者在一家叫“罗马沙龙”的美发厅做头发的故事，由于 Fabia 轻松自如的表演以及她的美发师职业，顾客们在她面前谈论了他们来到圣保罗成为变性者或同性恋的不同经历，表露了关于变性者认同及歧视的看法，从影片人物在美容店里的对话中，观众看到了拍摄对象他们自己在圣保罗的生活。

三、感觉媒体的民族志方法

随现代媒体技术的飞速发展，感觉媒体的方法(Sensory Media)受到越来越多的人类学者的欢迎，受视觉和声音艺术的启发，它将照片、视频、声音记录等方法综合运用于人类学的田野调查研究之中，不仅如此，在多媒体技术下，研究者通过对图像、声音批判性地运用和解释进而去理解一系列的社会论题是如何相互关联在一起，通过对影像和声音的解释和经验性的再造，感觉媒体的民族志得以完善和实现，因此，它即是人类学家田野工作中一种有效方法也是一种新的民族志成果。借助现代媒体技术的便利，人类学研究者也将互联网运用于田野工作中与报告人建立联系并收集资料。由于现代新媒体方式的介入，人类学者在对性文化的研究领域的田野调查及成果取得了传统民族志方法难以获得的效果。

由英国曼大人类学系学生 Michael Atkins 的硕士论文及其感觉媒体作品^①探讨了曼城男同性恋者在公共场所的性邂逅中身体的模糊性与自我维持，作者力图呈现的是：有助于性行为的身体表演和地点选择是如何的黑暗、充满障碍及模糊。^②针对论文中性文化主题和同性恋研究对象，作者使用参与观察、互联网、感觉媒体等方法，对此类难于介入并变化莫测的男同性恋性行为进行了为期六个月的调查研究。

作者综合运用了很多媒体方法进行研究，首先，互联网的运用。由于性的隐私性使人类学家难于进行直接地参与观察或访谈，然而，人类学家却发现互联网对性行为研究有极大潜力，因为互联网提供了一个安全且匿名的虚拟空间，使得人们可以自由地在相关论坛、聊天室或通过电子邮件结交朋友、交流有关性的话题甚至视频，而且人们可以在网络上扮演自己在现实生活中渴望的却不能实现的角色。互联网使性行为的个体摆脱了去体现社会真实性时的束缚而自由地表达自己^③，它也提供了在用语言表达性意图或性爱介入时的困难的解决方法，提供了有关的模糊认同与文化知识能够被确定的某种真实。^④作者在进行田野调查时，通

① Michael John Atkins 硕士毕业论文: Objects that look:How is ambiguity of body and self maintained in the public sex encounter? (2007) 以及硕士毕业感觉媒体作品: Just Walking Through

② 参见网址:

<http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/visualanthropology/archive/sensorymedia/>

③ Ardevol 2005:3 Mclelland 2002, Joinson 1998, Bargh et al 2002

④ Objects that look:How is ambiguity of body and self maintained in the public sex encounter? 2007, Michael John Atkins





过网络在线的解释和联系以及自己的参与观察，他对曼城的男同性恋的性行为研究基本建立起一个相对完整的图景，进而去探索这些无法进入的社会现象。所以，互联网成为性文化研究，特别是对同性恋的性行为研究一个有效的调查工具和研究方法。其次，感觉媒体对调查环境的多媒介表达。就本研究而言，男同性恋邂逅者的模糊性、匿名性以及非法性使得研究者对主体认同的解释成为一个棘手问题，研究者还考虑到，如果在调查的同时使用照相机或摄影机的话，将会给报告人和研究者自己带来很多的麻烦甚至是危险，同时也使自己受到道德良心上的谴责。所以，在研究方法上，作者尝试使用感觉媒体的方法，并将其他方法统合在一起进行研究。例如，作者对男同性恋公共聚集地点的环境进行展现，这主要是位于曼城市中心的一条废弃的运河两岸，作者拍摄了相关运河周边环境的照片，录制了周围环境的聲音，包括河水声，汽车声，人声、噪音等等，并绘制了运河的环境地图，作者还与报告人也一起在河道两岸行走，通过身体体验进一步认识和理解这些环境氛围。其三，男同性恋者的人物素描。为了能够回忆下观察到的情景以及自己的感受，作者用素描的方法记录下当时的场景和自己的感觉。虽然素描的方法在人类学研究中并不是什么新事物，但它能够有效地描绘出不能通过影像的方式获得的图像。同时，由于素描能传递出研究对象在不同环境下被激发出的想像和观点，它能够从民族志证词里形成的定位中提供给读者对所想像的情景进行自由发挥。^①这使素描能够将抽象的和意识形态的概念化，能够视觉化地去表征象征意义及超越现实主义去描绘现实。^②在人物素描的建构下，通过视觉媒体的方法，报告人与作者突出了“不可视的且动态的”社会并对其进行整合。最后，感觉媒体的图像与声音编辑。作者使用 Photoshop 软件将体现记忆的素描片断安放在表现环境的照片中的适当位置，并通过 PowerPoint 添加环境声音并处理画面。作者发现，这样的拼贴大杂烩创造出了意想不到的效果：通过将他人的身体放置在一个重要的情景之下，原来作为记忆工具的照片与素描失去了其标识地点的作用，却在文本描述上成为与文字有紧密联系的视觉组成部份。作者通过使用直接的真实片断和自己记忆的虚构去视觉化地再建构自己的经验，而这些图像又被放置在一个更大的环境地图之中，再去给予性行为的地区进行新的意义和解释。

综上所述，研究者在对性文化的相关内容进行拍摄之时，虽然面临调查对象或报告人有关性隐私难于介入等的极大困难，但是，随人类学理论范式与现代技术的不断发展，人类学者不是简单地将影视拍摄作为研究的内容，相反，也将其视为是研究的方法，因而，影视拍摄即可以是人类学研究的内容也是研究的媒介。对性文化研究而言，人类学研究者不但希望通过影视拍摄的方法获得研究对象的相关信息，同时，作为一种具有丰富潜力的研究工具，影视拍摄本身成为一种生产新知识的途径和手段已被更多的研究者接受和欢迎，它创造了新的人类学知识，有关性文化内容的影视拍摄方法也成为发展人类学田野工作方法时不可多得的机遇和挑战。

① Michael John Atkins 硕士毕业论文: Objects that look: How is ambiguity of body and self maintained in the public sex encounter? (2007) pp17

② Orobittg, G, C (2004) Photography in the field: word and image in ethnographic research. in Pink, Kurti & Alfonso (eds) Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography. London:Routledge pp.88





《华人性人类学研究》杂志稿约

Chinese Sexuality Anthropology Research

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编辑出版：《华人性人类学研究》编辑部

创刊日期：2009 年 1 月

出版周期：半年刊

语 种：中文

版 本：电子杂志

《华人性人类学研究》(Chinese Sexuality Anthropology Research)是由世界华人性学家协会(WACS, World Association of Chinese Sexologists)性人类学委员会主办的全球第一份刊载“性人类学的理论与方法、不同族群的性生活方式比较、有关性的民族志田野调查报告、有关性的人类学研究评论”等内容专业性学术刊物，以现代高科技电子杂志的形式出版，面向全球发行。

本刊以发表原始的性人类学研究论文和有关性的民族志田野调查报告为主，期许精练，着重洞见。热忱欢迎相关的性人类学研究论文，如：(1)性人类学研究的学术史回顾、性人类学研究的理论与方法探讨；(2)汉族与少数民族性生活方式、海外华人的性生活方式、族际婚姻中的性生活方式、特定族群的性禁忌、特定族群的月经禁忌、特定族群的性教育、特定族群的非婚性关系、特定族群的性病/艾滋病、民间有关生育控制的地方性知识、民间有关性器官的信仰与习俗等；(3)诸如性风俗、性实物、性崇拜、性禁忌、性巫术、性教育、性伦理等方面的





跨文化比较研究的稿件；(4) 国内外相关性人类学研究论着评介，如：马林诺夫斯基、玛格丽特·米德、弗里德曼、福特和比奇 (Ford & Beach) 等的性人类学研究论着评介或中外学者关于摩梭人性生活方式的研究论着评介等；(5) 相关性人类学的第一手实物资料图片。

投稿细则：

- 1、来稿欢迎自愿附上作者本人照片及简介，有无均可，真名或笔名署名自便。
- 2、来稿范围包括：田野调查报告、论（译）文、性实物资料图片、书评等。
- 3、文稿以 5000~10000 字为宜，请一律采用 word 格式的电子文本，插图请独立于文本另以 JPEG 格式传送，图片要求画面完整、清晰，不含版权或有争议的政治内容，图片的分辨率需达 300 像素或以上。表格必需转换为 JPEG 图像。
- 4、注释请一律采用尾注。采用中文繁体写作的作者，请将中文繁体转换成中文简体，文稿要采用“全角的中文标点符号”（如：。，；“”），不要用半角的英文标点（如 ., ; " "），否则转换时会出现乱码。
- 5、请大陆作者避免在文中使用“中国台湾”，直接用“台湾”便可，请台湾作者避免在文中自称“我国”、“我省”或“中华民国”等词语。
- 6、本刊不收发已在其它出版物上发表过的稿件；本刊不收任何版面费等费用，也不支付稿酬；稿件在本刊发表后，可以在其它刊物或书籍中再发表，不受本刊版权限制。
- 7、稿件不拘形式，欢迎作者亲身调查、体验、经历、现场直击的作品。

请将稿件直接EMAIL给主编瞿明安（大陆）(maqu@ynu.edu.cn)或副主编兼编辑部主任朱和双（大陆）(cxsyrx@163.com或cxsyrx@sina.com)及副主编郑聪铭（台湾）(cik736109@yahoo.com.tw 或 milton9a9@yahoo.com.tw)

《华人性人类学研究》编辑部

2011 年 10 月 31 日





在地狱里被割去乳房的淫女形象（李金莲摄）

华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2011年第2期（第3卷总第6期）

主 办：世界华人性学家协会性人类学委员会

编 辑：《华人性人类学研究》编辑部

主 编：瞿明安

副 主 编：朱和双 郑聪铭

执行编辑：朱和双 李金莲

封面摄影：王国祥 李金莲

电子邮箱：maqu@ynu.edu.cn; cxsyrlx@163.com

出版日期：2011年10月31日