

国际标准刊号：ISSN 1946-5564

CSAR

Chinese Sexuality Anthropology Research

2015年 第7卷 第1-2期



华人性人类学研究

◆世界华人性学家协会性人类学委员主办

World Association of Chinese Sexologists

International Association of Chinese Medical Specialists & Psychologist



ISSN 1946-5564



Chinese Sexuality Anthropology Research

華人性人類學研究

Volume 7, No. 1-2, December 31, 2015

2015年12月31日 2015年第7卷第1—2期

Publisher: **WU, Minlun**, M.D.

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

Chief Editor: **QU, Mingan**

Editing Officer: **SU, Xing**

發行人：吳敏倫
社長：鄧明昱
主編：瞿明安
編輯部主任：蘇醒

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：章立明

编辑委员会委员（按姓氏汉语拼音排列）

陈玉平 陈树峰 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 王道还 吴瑛 苏醒
杨国才 杨筑慧 尹伦 章立明 赵捷 郑聪铭 朱和双 张桔

《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：苏醒

封面设计：黄灿 瞿明安

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：qmaqu@163.com zhuheshuang@cxtc.edu.cn

出版日期：2015年12月31日

目录

人类性文化研究

- | | |
|--------|------------|
| 欧洲的性文化 | 刘达临(1—16) |
| 亚洲的性文化 | 刘达临(17—38) |
| 性伦理 | 黄 灿(39—72) |

性人类学调查与研究

- | | |
|---------------------|------------|
| 欢愉和危险——侗族如何实现并限制性自由 | 颜芳姿(73—84) |
|---------------------|------------|

性人类学研究状况

- | | |
|---------------------|------------|
| 西方人类学视域下的女性身体审美研究述评 | 陈树峰(85—90) |
|---------------------|------------|

生物人类学与性

- | | |
|------------------------|------------|
| 论灵长类成年雌性骨盆对新生儿头颅等性状的塑造 | 刘才泽(91—99) |
|------------------------|------------|

本刊稿约



欧洲的性文化

刘达临

探索欧洲文化，就一定要探索古代的希腊文化。希腊（加上后来一度占领希腊的罗马）文化是今天我们所说的欧洲文化（政治、经济、哲学、文学、法律、自然科学、艺术、性学等）的起源。不了解希腊、罗马的历史，就无从了解欧洲各个国家本身的来龙去脉，所以这些国家的古代史都要先从希腊、罗马讲起，然后再渐进到本国的历史。

一、希腊的性文化

古希腊这个国家可以说是一个谜，一个令后世惊讶的国土，一个值得认真研究其无比丰富的文化遗产的国土。希腊地处爱琴海和地中海之畔，大部分国土贫瘠而多山，这些不太优越的自然条件使古希腊人养成了克服困难、艰苦奋斗的坚强性格。

海上民族的活泼进取、务实实际、敢于冒险、乐观向上的精神也表现在古希腊人生活的各个方面。古希腊人崇尚美，崇尚健康，崇尚音乐。他们追求健康的体魄，重视体育，歌颂裸体的美。他们重视优生，常使初生婴儿挨冻，冻不死的才有资格被抚养成人，古希腊人一方面歧视妇女，另一方面又歌颂母亲，把母亲抬到一个很高的地位。他们重视享乐，喜欢酒、音乐和女人。可以说古希腊文化就是一首享乐主义的赞歌，追求快乐地享受人生，特别是享受性爱的乐趣。

1、崇尚性的快乐

人类的性有三大功能：快乐的功能、健康发展的功能和生育的功能。当中国的古人把性的功能主要用于生儿育女、延续后代的时候，古希腊人就重视通过性来追求精神和肉体的极大快乐。在中国宗教中，佛都是六根清净、正襟危坐、法相庄严的形象，而在希腊神话中，天神都有很强的七情六欲，其中有错综复杂的男女之情，主神宙斯让中国人看起来可能就是一个道德败坏的“大淫棍”。在古希腊的文学艺术中，性爱是一个主题，著名的“花瓶画”中有不少性爱内容。可是，这种对性爱的描绘和表达并不流于淫秽下流，也不流于后来罗马文化中的那种粗野放纵，而是流露出古希腊人对性的一种自然、朴素、现实和清新的态度，他们不夸大性，也不回避性，这种态度是很值得重视的。

英国大诗人雪莱曾经说过：

我们都是希腊人，我们的法律，我们的文学，我们的宗教，我们的艺术，都来源于希腊。若不是希腊被罗马征服，或者说若不是我们祖先的统治者用武力传播了它的光辉，我们也许仍然是未开化之人和盲目的崇拜者。

雪莱是 18 世纪末的英国人，可是他说他是希腊人，从他以上那段话里可以看出希腊文化的巨大影响，其实这种影响远远不止西方世界，而是影响到全球。

古希腊人追求什么样的人生理想，性爱在生活中占什么样的位置？综合许多古希腊的哲学家、文学家的论述所传播的观念，古希腊人第一是追求健康，第二是重视性爱享受，第三是追求美。这方面的论述真是连篇累牍。例如，古希腊的大诗人泰奥格尼斯就把健康作为人生的最大幸福，接下来的最大乐趣就是“能获得己所爱”，这反映出古希腊人心目中的一种理想。

【作者简介】刘达临，男，上海大学教授，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。



明确以上这一点对了解希腊文化十分重要。享乐主义可以说是古希腊文化的核心，享乐主义就是快乐地享受人生，特别是享受性爱的乐趣，古希腊的文学艺术、风俗习惯、思想观念等等几乎无不直接或间接地与此有关。古希腊人最根本的性格就是追求性和美的享受，这种追求虽然没有普遍演变为古罗马人那样的兽欲，但是在社会生活处处都可以看到这方面的烙印，他们的生活全貌（不仅是他们的私生活）完全体现了一种令人欣喜若狂的情欲信念。

希腊神话是历史上非常著名、影响巨大的文学作品，神话除了反映出人类生活和人们对生活理想化了的追求，还反映出人们对生活的态度。希腊神话中有众多的天神和错综复杂的关系，这些天神和仙女过着优哉游哉的生活，其主要生活内容就是谈情说爱，男神对女神实施性诱惑，然后同床共枕。这种状况正是古希腊人所追求的理想化的生活境界。

以上这种描写，人们认为是理所当然的。古希腊的著名诗人西摩尼得斯在《古希腊抒情诗》中公开问道：“天神的生活中如果没有性爱有可能幸福吗？没有性爱的神圣天神的生活不是也不值得羡慕吗？”史学家墨格克莱得斯指责有些诗人过分强调希腊民族英雄赫拉克勒斯一生的劳碌与贫穷，他指出赫拉克勒斯在与人类交往的过程中在肉体上得到了最大的享乐，娶过许多女人，而且和不少未婚女子生下了孩子。墨格克莱得斯认为，这才是生活的真实。

在安喀奇尔城有个国王的纪念碑，碑文写道：“萨登纳帕勒斯，安那辛达拉克斯的儿子，在一天之内攻破安喀奇尔和塔塞斯两座城。吃！喝！嫖！因为其余万事皆空。”

2、性崇拜

原始初民都经历了一个性崇拜的阶段，古希腊人也不例外。

生殖崇拜是性崇拜的核心内容，有些学者干脆就把生殖崇拜和性崇拜画上了等号。如果说性交崇拜只是基于男女在性交时所产生的高度快乐，生殖器崇拜只是对性器官的构造与功能不了解而产生的一种愚昧，那么生殖崇拜却涉及原始人在生存、发展和延续方面一个实实在在的利益：添丁进口才能兴旺发达。这种观念一直流传到现代社会，如果要严格地划清界限，现代社会只不过是把生殖“崇拜”稍稍修正一下成为对生育的“重视”而已。

圣母崇拜是基督教化的母亲崇拜。古希腊人和古罗马人把朱庇特的妻子朱诺表现成圣母，把她成为“神之母”。这位女神似乎是“多功能”的，她的各种作用都分别受到崇拜。作为贞洁女神，她特别关心并保护少女；作为生殖女神，她又是妇女们分娩困难时的帮助者和支持者。为了纪念她、尊重她，一般在3月举行妇女节，但是只有那些绝对贞洁的妇女才有资格参加。维纳斯是罗马神话中的爱情和美神，她是希腊神话中的阿佛洛狄忒的罗马化，在古希腊和罗马时代，备受尊敬与崇拜。

古希腊人还认为斑鸠和鸽子是圣物，因为它们是最能繁殖的飞禽。

毫无疑问，女人最美的身体特征是胸部，希伯来神秘哲学视其为美的象征。在各个时代，女人的酥胸都被视为爱情的王冠、情感的宝座。希腊人喜欢把女人的双乳比喻成两个苹果。有一首古希腊牧歌描绘，当那位姑娘由于自己半推半就地让达佛涅斯把手放在她的乳房上面开始埋怨的时候，达佛涅斯说道：“这是初次感受你上下起伏的苹果。”说着，就越摸越亲热起来。

从遥远的古代开始，女人的酥胸就受到膜拜，并且产生了最神圣的宗教情感和象征。围绕女性的双乳，人类留下了一些最甜蜜的回忆和最纯洁的习俗，这不仅有情欲上的意义，更重要的是母亲和生殖上的意义。以崇拜母性为主要内容的乳房崇拜是最高类型的崇拜，在年代上要早于基督教，它是最纯洁、最少色情因素的性崇拜象征。

在古希腊，和乳房崇拜相类似的还有臀部崇拜。著名的“维纳斯的美臀”是古代作家按当时的两姐妹的样子塑造的，这两姐妹“因她们臀部的美丽而闻名整个希腊”。在古罗马人眼中，女性的臀部是赞美的对象，甚至是崇拜的对象。

原始初民的生殖器崇拜是性崇拜中一个十分突出的内容，因为它看得见摸得着，而且不需要多么复杂的思考，人们就会认识到性交所产生的快乐是男女两性生殖器相接触的结果。但是，他们不认为生殖器是自己身体的一部分，相反地认为它是一种独立于自身之外的器官，并且具有神性和神奇的力量，从而对它顶礼膜拜。



在古代希腊和罗马的雕塑中，都突出了男性的生殖器。古希腊的黑梅斯神像就是木制或石制的男子阳具立像，竖立在路旁或树下。妇女奉之为怀孕神，凡是想得子的妇女都要拥抱这个神像，用自己的身体去摩擦它。处女在结婚前，也要由父母领去朝拜，以自己的身体去触及这个神像。古希腊每年要举行田野守护神巴卡斯祭，行祭礼时，女子要向神像献花圈，用酒涂抹神像的大阳具。古罗马于 3 月间要举行利伯神的祭祀，和古希腊的巴卡斯祭有类似情形。在这个节日，人们把大阳具模型载在花车上，覆以花环，民众则排成行列游行集市。据记载，由于人太多了，当时还采取了一系列措施以保证游行队伍能够安全地通过市区。

那时，人们都以阴茎为神圣物，它象征吉祥、兴旺与繁衍人口。在游行时，女子会亲吻、抚摩阴茎模型，男子会以此作为重要的礼物相互馈赠。在古希腊，那些小城邦都必须向雅典的大酒神节呈献阴茎模型，例如，提洛岛上的居民有一次为了完成这种进贡，花费了 43 个德拉克马银币用木头制作出一个巨大的阴茎模型，让一个名叫凯柯斯的人雕成，索斯托拉斯油漆上色，再由十几个人运送到雅典去。

在古希腊的一些节日与喜庆活动中还盛行性的舞蹈，有些舞女兴奋欲狂地做出许多放荡的动作，男性生殖器模型在这种舞蹈中占有很主要的地位。

在古希腊的许多神话传说中女神大大多于男神，流传后世的许多女神雕像，往往和贝壳或橄榄形的东西联系在一起，尤其是经常把维纳斯和贝壳在一起表现。在全世界，贝壳都是女阴的象征。

男性生殖器还曾被比喻为箭。爱神丘比特通常被表现为拿着一张弓和一支箭或一盒箭，这些都是在合法的夫妻生活中的男性生殖器崇拜的象征。此外，例如蜥蜴、龟头和鱼、花朵等也是古希腊两性生殖器的象征物和崇拜物。

在古希腊神话中有一位得墨忒尔女神，她是农业耕作的创始人，同时对女人的婚育有决定性的影响。对古希腊人来说，“播种”和“生儿育女”这两层意思，无论是在概念上还是在语言的应用方面都是完全相同的。

这是全世界许多古代民族一种相同的概念：把通过播种从大地收获谷物和通过性交生儿育女看成是一回事，因为这两件事解决了人的两大基本需要——物质生活和性生活。他们的节日无非是祈求或庆祝这两大基本生活需要的满足，于是庆祝农业丰收都要加入性内容、有许多性交崇拜的活动。

在古希腊的许多节日庆典中同样具有性的内容，有性交崇拜的色彩。古希腊人心目中的天上，是一个永远不散的宴席，那些快乐而长生的神祇永远都在歌舞饮宴，谈情说爱，寻欢作乐。古希腊人最理想的生活就是和神最接近的生活。他们裸体，他们歌舞，他们性交，他们认为这是与神相通，神见了也会高兴，而且还会使土地肥沃，风调雨顺，连年丰收，人丁兴旺。

在古希腊的许多节日活动中，跳模拟性交的舞蹈以及参与者的狂欢已成为一个不可缺少的节目。例如阿提卡人在过塞斯摩弗洛斯节时，所有参加这个节日的妇女在节前 9 天内都要杜绝性生活，祭祀将此作为一种对神虔诚的行为来要求她们，但是实际目的是让这些妇女憋足了劲，可以在节日中热情倍增，更加热烈地寻欢作乐。

3、裸体习俗与性艺术

在全世界各民族中，裸体或不裸体是风俗习惯问题，可是又绝不仅仅是习俗问题，它和道德观念、审美观念、文学艺术以及宗教礼仪等都有很大关系，它和性的开放与禁锢也有密切联系。提倡裸体是古希腊文化的一大特点，而且对世界文化产生了很大影响。

西波罗科斯在介绍古希腊人的盛大宴会时，曾谈到宴会上有些裸体的歌舞表演以助兴。人们常在筵席和酒会上召来一些裸体女郎，有时也召来一些裸体男童进行表演，这同时也是向酒神巴克斯和爱神致意的方式。

古希腊人的裸体习俗和他们对性爱的追求是一致的。希腊民族本身就有一种欢乐和活泼的本性，他们常常直率地表露自己的情欲，追求生动而强烈的快感。在阿里斯托芬的诗中常常描写这些坦率和风趣的性爱生活。古希腊人对性爱和肉欲并不掩盖，他们的行为非常直接，说话也非常明白，这种本性导致人们将人生视为行乐。他们豁达乐观，最虔诚的膜拜在古希腊人那里也变成了民间大众的娱乐。

古希腊人对人的肌体美享有一种几乎是无限的欢乐，他们认为裸露的肌体能悦人眼目，陶冶性情，净



化灵魂。这促使他们经常举办选美活动，而且在选美活动中往往有一些全裸的女子参加。在古希腊人的心目中美和健是分不开的，只有发育健全的躯体才能称得上美。公元前 5 世纪杰出的政治家、雅典执政官伯里克利就说过：“我们是爱美的人。”

有这样一个真实的故事：当时，有一个名妓普鲁内被指控，说她引诱雅典的优秀青年，使他们道德败坏，这是可以判刑的重罪。她的辩护律师海伯莱德斯为此断然采取了一个惊人的行动：他让普鲁内站在法庭上每个人都能清楚看到的地方，然后剥下她的长袍，让她美丽的身体暴露在众目睽睽之下。几名法官被这景象搞得眼花缭乱，目瞪口呆，当即做出普鲁内无罪的判决。因为对笃信神的雅典市民来说，这么美貌的女子必然是圣洁的，她是能够侍奉阿佛罗狄忒女神的，所以不可能犯罪。律师这一大胆的行动在法庭辩护史上堪称独一无二的“创举”，不过，在她获释后，法庭颁发了一项命令，禁止类似的事再发生。

神圣的裸裎使古代希腊民族在伦理上形成了一种不以裸体为耻的风俗，当然这只是在一些特殊场合如此，日常生活中绝不会像未开化民族那样赤身露体、超越当时社会文明的准则。

古希腊人的裸体习俗与竞技活动也有密切关系。希腊青年有着在竞技场上锻炼身体的传统，随着时代的发展，才逐渐演变成一种全民性的文化活动。这种活动具有浓厚的宗教意义，通过竞技感受自身的力量，从而增添民族的信心。大家在竞技中追求荣誉，获得快乐，同时通过健康的身躯使人获得一种美的享受，由此也间接地影响到性文化的发展。希腊民族走过了一个非常久远的运动历程。在历史上没有一个民族像古代希腊人一样谙熟自己的身体结构，所以也没有一个民族能够像古代希腊人那样自如地通过自己的身躯来表达感情。

起源于古希腊的奥林匹克运动会提倡裸体竞技，当然不是自古如此。相传在荷马时代，人们在进行体育运动时腰下要吊一个装饰性的兜布以遮掩性器官，在最始的奥运会上仍旧是这样。直到公元前 720 年的第 15 届奥运会上，一个叫奥尔士波斯（Olympus）的运动员腰下的兜布意外脱落，他并没有因此停止奔跑，在场的人都为他健美的姿态所震惊，从而在奥运会上开创了裸体竞技之风。

古代希腊的奥运会规则很多，而且有鲜明的阶级、民族和性别限制。例如，妇女不允许参加比赛，连观看比赛、参加祭典都在禁止之列。其严厉程度，甚至见诸于法律条文，凡属私自参加运动会或圣典的妇女，一律处以极刑。行刑方法极其残酷，先将人倒悬，然后从悬崖抛下去，或者将犯罪妇女载过阿尔菲斯河，处死后作为祭神的牺牲。不过，再残忍的刑法也不能阻挡亲情，据记载，有一个运动员的母亲，竟然化装成儿子的教练混进了会场，当儿子在角力比赛获胜时，她按捺不住自己的激动而高呼着儿子的名字冲上前去。事情败露以后，她本应被处死，考虑她是运动优胜者的亲属而终被赦免，后来的奥运会吸收这个历史教训，连教练员进场都要裸体。

古希腊的绘画与雕刻是世界艺术的瑰宝，最著名的是花瓶画，其内容有相当一部分是裸体的，而且有关爱情和性的内容很多，以致后世有些人把“古希腊花瓶画”作为性爱图画的代名词，就像中国的“春宫画”、日本的“浮世绘”一样。这些人体绘画很写实，裸体人物都表现出生殖器官，很自然，不回避，也不夸张。这是一个很大的特点，反映出古希腊人对性的自然态度和写实的艺术风格。

雕刻也是古希腊的一大艺术特色。古希腊人从埃及人那里学到了制作青铜铸像、雕刻石像和用石料进行建筑的工艺，从拙劣的模仿到创造出有独特风格的高超艺术作品，只用了 100 多年，此后雕塑成为古希腊人最卓越的成就之一。法国美术史家丹纳曾说，希腊人表现人体还有一种全民性的艺术，更适合风俗习惯与民族精神的艺术，或许也是更普遍更完美的艺术，这就是雕塑，希腊雕塑的成功建立在他们对人体结构和动作形态的细致观察与研究的基础上。由于古希腊人特有的宗教观点，即认为不穿衣服的人体更能表现神与人的完美，所以古希腊表现青年男子的塑像一般都是裸体，并被古希腊人统称为“阿波罗”。

古代希腊雕刻艺术在现实主义表现和典型塑造方面都取得了显著成就，对以后各个时代、各个民族的文化发展产生了深远影响，在世界艺术发展史上占有极为重要的地位。在欧洲历史上，罗马雕刻家全盘继承了希腊雕刻艺术的传统和技法，他们摹刻希腊名作，为后人保存了大量早已散失的希腊原作的复制品，由罗马而传布于欧洲各国的希腊雕刻也就成为整个西方文明的艺术源流之一。

然而，希腊古典雕刻影响最大的还是欧洲的文艺复兴运动和启蒙运动，此时，希腊雕刻艺术又被当作新文化的源流和精神支柱。西欧新兴的资产阶级更是以此作为反对封建文化的武器，他们从希腊雕刻中吸



取民主内容和现实主义传统作为滋润自己的养料，创造性地建设了资产阶级的文化。著名俄国作家屠格涅夫在一篇小说里曾经讲到，《米洛斯的阿佛罗狄忒》比法国大革命的《人权宣言》更不容怀疑。意思是说，在保卫“人性的尊严”方面，它也许更有力量。直到现在，希腊古典雕刻在西方艺术界仍然发挥着重要的影响。

4、神圣的卖淫业

卖淫是横亘于古今中外的一种性现象。

英国著名的性心理学家霭理士在其名著《两性与社会》中指出娼妓制度的起源说：“娼妓的起源，由于宗教的习俗。”他又说：“宗教的娼妓即所谓圣妓，几如一个公例，其信仰以为人类的孳生活动，有一种神秘和庄严的影响，以增大自然的繁殖。”这就是娼妓制度产生的最初原因。由此可见，文明社会的娼妓制度是以钱来换得性满足，而野蛮社会的娼妓制度是为了宗教信仰。

对原始的初民来说，性交是神圣的。男女性交意味着人口繁衍，五谷丰登，所以他们经常在祭神的盛大节日里，在神前性交，以祈求神灵保佑。当时这种纵欲行为只限于节庆祭日，后来，这个责任落在少数人身上，性交的时间也不限定了，有一群女子舍身于爱神、地神、繁殖之神或其他和繁殖有关的神，长住在神庙里，专司在神前和男子交合，敬拜神祇。别的女子如果有这样高尚志愿，也可以自动地舍身于神庙。和“圣妓”性交要付钱，有些地方却不一定要付钱。“圣妓”获得报酬也不占为私有，而要献之于神，因为她整个人都属于神。

古希腊有个海岛叫塞浦路斯，是东西方文化交流的桥梁。岛上的古代居民崇拜司恋爱的女神，这种女神庙里养着成群的“圣妓”，专供过客淫乐。岛上有一条律令，女子不论愿意与否，都要先在神庙中当过“圣妓”，才能出嫁。

“圣妓”风俗不仅盛行于地中海的海岛及滨海城市，在地中海内地小亚细亚一带也有这种现象。考古学者在吕底亚（小亚细亚之一部，罗马帝国曾置为行省）的特拉利斯发现一块希腊文的石碑，证明宗教的“圣妓”直到公元 2 世纪仍然存在，碑文记载了一个名叫奥利亚伊密力亚的妇人不但自己做过“圣妓”，连她的母亲和祖母都做过“圣妓”，真是“圣妓世家”。

据后来的一些记载，在古希腊时代，每年在塞浦路斯岛的帕福斯要举行一次庆典集会，节日期间全岛的男女居民从四面八方涌向这里，成群结队地前往帕福斯城堡，就在这里举行各种各样的宗教秘密仪式。在这种仪式上，有人递给新入会的人一些食盐和一个人造阴茎，然后这些新来的人就掏出一个硬币作为送给女神的回礼，接着就开始进行传统的宗教卖淫活动。根据希罗多德的介绍，这种活动不仅出现在帕福斯城堡，而且盛行于塞浦路斯全岛。

在现代人看来，宗教是庄严神圣的，而卖淫是下流淫荡的，怎么能把两者联系到一起呢？但是，了解了古希腊人（当然还有其他民族）宗教卖淫的原因，就不难了解他们的这种行为了。在古希腊人看来，去神庙、特别是去阿佛罗狄忒的神庙卖淫，不仅赋予人们爱情的欢乐，而且这种欢乐也是她的神圣使命。如果姑娘为置办妆奁去卖淫，她们的婚姻会因此更加美满，所以她们这么做是虔诚使然。如果卖淫挣钱的姑娘们把自己的所得投入庙宇的库房里，这也是虔诚使然，因为这被认为是对女神的感恩奉献。女神给她们带来了女性的美丽、成熟和生育，因此她在圣所里受到尊崇。在许多民族中及不同的时代里，婚前已和丈夫有过性行为的姑娘要比结婚时还是处女的姑娘更受人看重。

有些做过“圣妓”的女子，见与人性交可以获得丰富的报酬，所以在离开庙堂以后，仍旧在外面做这种勾当以牟利。她们驾轻就熟，也不觉得羞耻。或是由女子的父母利用她们来做营利的工具，以图生活的安逸。

僧侣、祭司等神庙管理者的观念也起了变化。本来，“圣妓”卖淫所得的钱都属于神的，用以进行神庙建设或宗教祀典，但是后来这些管理者们的私有观念加强了，逐渐把这些钱据为己有，并为个人的经济利益唆使“圣妓”更多地卖淫，以赚取更多的钱，这就促使事物性质更快地变化。这些僧侣、祭司实际上在向妓院老板的方向发展了。

商品经济越发达，私有财产越多，过往的商人、旅客就越多，卖淫业就越发达，“圣妓”为寺庙创造的收入也增加得越多。本来，这收入只归寺庙所有，但后来国家建立，政府见到这方面大有利益，所以也插



一手，对此做了一些规定，如规定卖淫价格、场所，要交税给政府，同时法律上予以保护。这种情况推动了卖淫业的进一步发展，加快了宗教卖淫向经济卖淫转化，同时又为建立国营妓院即公娼制做了准备。

在西方，最早建立国营妓院的是古希腊的政治改革家梭伦，他为满足当时许多男子的性要求，创设“达克忒里翁”于雅典，所谓“达克忒里翁”就是国家经营的妓院。这里面很像以前的神庙，养着一群年轻女子，供男子享用，据说只需要花一个“奥浦拉斯”（古希腊货币名）就可以嫖一次娼。当时的法律对于妓女卖淫的价格以及缴纳的税率都有明文规定。

梭伦制订律法是在公元前 594 年，他创设国营妓院也应该在此前后。据说，人们对他的这一措施十分欢迎。

中国古代国营妓院的创设，始于春秋时齐国宰相管仲的“置女闾七百”。管仲相齐在公元前 685 年以前，他死于公元前 645 年，他开设国营妓院至少比梭伦要早 50 年。古代希腊与古代中国开设国营妓院实际上前后相差不多，这又一次印证了人类的性文化具有共同的发展规律。

古希腊的卖淫业十分发达，这和他们注重现世享乐的人生观有很大关系。古希腊的男人除正妻之外，往往嫖妓寻求快乐，并认为这是男子应享的权利。冶游狎妓，不仅无碍于体面，也无伤于道德。

在雅典的全盛时期，妓女形成了 3 个层次：第一层次是最高的，她们不但富有肉体的魅力，而且有渊博的知识、较高的教养，她们出入大剧场，欣赏艺术，与当代的著名学者高谈哲理，结交多位达官贵人，交际界完全被她们占领，她们甚至能影响国家的政治。第二层次是所谓“吹笛女”，长于舞蹈，多属异国人，与后世的优伶相类似。第三层次是普通的妓女，男子支付了规定的金钱后就须服从男子的一切要求，并绝对不可离开本国。她们日间不许外出，夜里结群上街拉客，接到了客就领到维纳斯庙。她们一般生活悲惨，有时也有遇到富豪、名人，蒙其抬举拉到较高层次，但基本服务对象是船夫、渔夫及一般市民，所得的报酬有时只有一餐饭、一尾鱼或一包水果而已。

在古希腊，人们并不否定卖淫业，也不用“娼妓”这些贬义词来称呼那些花钱就可以卖身的女子，而是称她们为“生活伴侣”、“亲密伴侣”或“朋友”。人们还可以在谈话和文章中公开谈论这些“维纳斯的女祭司（女信徒）们”，丝毫不觉得有什么难为情。她们的生活经历成了古希腊文学的主要素材，没有人认为这种内容不雅。

古希腊人不仅不歧视妓女，而且对她们颇为尊敬，例如，在当时，雅典的将军提摩色斯就以自己的母亲曾是妓女为荣。据阿梯尼尔斯说，这位母亲来自色雷斯，她的举止“令人钦佩”，“因为当这样的女人转而开始过一种庄重的生活时，她们远远胜过那些以自己的高贵门第为荣的妇女”。有一次，当有人以提摩色斯的母亲的过去来嘲笑提摩色斯时，提摩色斯说：“不错，告诉你，我对她怀着感激之情，因为她使我成为我父亲的儿子。”

古希腊人认为女人的分工各有不同，不同的女子有不同的用途，例如犹莫西尼说：

我们雇佣妓女，是为了像情人一样和她们作乐；我们雇佣女佣，是为了让她们侍候我们；我们娶妻子，是为了让她们为我们生儿育女，传宗接代，看管好我们的家产。

当时，希腊的卖淫业非常发达，不仅仅是因为妓女迷人、有用，而且因为狎妓是受法律保护的，可是如果通奸却可能被判死罪，所以男人们常常通过狎妓的途径来实施性宣泄。

不论古希腊人的性观念多么开朗，也难以掩盖为金钱的目的所驱使而出卖青春、出卖肉体的丑恶。

古希腊的妓院很多，在海滨城市，大多数妓院都设立在港口区，因为这里有众多的海员、旅客出入，他们需要在长时间的航海后得到性发泄。另外，在一些手工业区如陶匠聚居区也有许多不同等级的妓院。

在繁华的街道上，有无数卖淫女四处闲荡。众多的女孩把卖淫作为第二职业，她们穿的鞋底有“跟我来”的印记，走动时，这几个字印在松软的路面上，人们就知道她们是干什么的了。有人记载过有个叫赫迈厄妮的妓女，腰系一条绣有鲜花的带子，上面绣着几个字：“请占有我吧，但如果别人也拥有了我，请不要妒忌。”

这些妓女云集在一些繁华的道路上，她们或是把客人带回自己的房间去，或是在街道偏僻的角落、墓



地和公共澡堂完成性交易。那里还有食宿的客栈和小酒馆，随时为她们提供方便。

在古希腊的社会中，几乎一切名人，例如君主、将军、哲学家、艺术家、演说家、政治家等，都亲近过妓女。哲学家柏拉图，雄辩家狄摩西尼、伊壁鸠鲁学派的祖师伊壁鸠鲁等都和当时的名妓发生过关系，风流韵事流传很广。

恩格斯说过：“在雅典的全盛时期，则广泛盛行至少是受国家保护的卖淫。超群出众的希腊妓女，正是由于她们的才艺和品味都远远高于古希腊古罗马时期的同行，因此得以很快地发展”。其实中国古代的情况也是如此。

5、从教育少年出发的同性恋

在现代的社会生活中，人们对同性恋往往不予重视，只把它看成是一种亚文化现象、一种极少数人的异常性行为，甚至看成是一种病、一种怪异的性取向。可是在几千年前的古希腊，男同性恋是一种主要的性文化现象，它和古希腊人的许多理念和追求都有密切关系，理解同性恋问题是理解古希腊文化的关键。

应该说明的是，古希腊人的男同性恋和现代社会的概念有很大不同，古希腊人爱的不是成年男子，也不是幼年男孩，而是处于青春期的青少年。他们的这种爱虽含有情欲因素，但是更多的是一种教育和责任。社会舆论对此并不加以谴责，反而认为这是一种十分高尚的行为，是伟大、高尚和一切伦理道德的心灵支柱。

在古希腊，男同性恋始于何时已不可考，古希腊的少年之爱萌芽于史前时期，甚至在虚无缥缈的古希腊神话时期就流传着很多男同性恋的故事，希腊人自己也认为这种萌芽始于他们那传奇性历史的开端。从公元前 8 世纪到前 6 世纪出现的古希腊的最伟大史诗《伊利亚特》来看，从这本书的第三部一直到结尾，阿喀琉斯和帕特洛克勒斯这两个年轻人之间的爱贯穿始终。在希腊人和特洛伊人的战争中，帕特洛克勒斯不幸阵亡，阿喀琉斯悲痛已极，《伊利亚特》描写：痛苦万分的他站在海边，饱受着命运无常的折磨；他无法言语，悲痛撕咬着他的灵魂；他抓起泥土从自己的头顶撒下，接着，悲伤至极的他扑倒在地，撕扯着头发，他说：“哦，我从来没有经历过这般苦痛，没有，哪怕是得知父亲死讯的时候。”

当时，最坚定地赞同同性恋并陷入同性恋的人都是那些最重要、最有影响力的古希腊文化精英。例如伟大的诗人卡利马科斯说过：“我有一半的灵魂在呼吸，至于另一半，我不知道是被爱情或是死亡抓住，只是它不见了，难道它又去找那些小伙子了？”诗人欧里庇得斯经常感叹地说：“哦，少年对于男人是怎样的一种慰藉啊！”

《男色论》一书中说：“柏拉图、苏格拉底、阿基毕阿底斯都是男色者。亚里士多德曾经蓄养一个名叫巴顿的年轻人；雄辩家狄摩西尼斯也和一个年轻人过从甚密而招致妻子的愤怒；伊壁鸠鲁更是待某个少年如妻似妾一般。”就拿那位大名鼎鼎的苏格拉底来说，据说他少年时已经是他的老师阿基劳斯的至爱之人了。当他成名之后，也变成了一个同性恋者。

前面已经提过，古希腊人对生活的最高追求是美、健康和性爱。他们的男同性恋风尚是和他们的审美观分不开的，他们只重视男人，认为男性最美，特别是男性青少年。他们也欣赏女性的美，只不过认为女性的美的背后是愚蠢，而男性的美总是和高尚联结在一起，即所谓“身心皆美”。人们认为可以和男少年进行理智的对话，这不仅在于少年的漂亮，还因为他们有着更丰富的知识和更高的天赋，而男人和少女在一起只能调情而已。

在古希腊的文学和艺术中，对男少年的赞美真是连篇累牍。例如，大思想家、大改革家、诗人梭伦在他的诗歌片断中把少年之美比作春天的鲜花。

在古希腊，还把男同性恋和对青少年的培养教育结合起来，这是世界同性恋史中的一大特色。在世界各国的同性恋里很难再找到与此相类似的例子了。在古希腊，男同性恋变成了一种社会行为、社会责任。他们把“变童”视为“高等教育”的一个分支。当一个男孩接受传统的基本教育后，即被置于一个成年男子的羽翼下，这位成年男子通常是 30 岁开外，负责男性青少年的道德与心智发展教育。他以仁慈温暖及纯粹的爱对待少男，其唯一目的——据苏格拉底说，是为了培养少男道德上的完美。

古希腊人崇尚男子汉精神，在他们看来，少年之恋最初是抚育男孩的最重要的方法。就如他们觉得好母亲、好主妇是理想的女子一样，身心均衡、和谐发展的男子才是最完美的，而要达到这一目的，最好的



方法就是去爱他们。古希腊每个男人都选择一个年轻人作为自己的至爱，而一个少年男子如果无法找到一个年长的朋友兼情人时，就要受到责备。因为这样的过错难以被人理解，除非他有道德污点。因此，男子与少年们都尽最大的努力来培养男子汉的品行，这种情况在多利安人中特别突出，因为年长者须为少年的行为负责，这种少年之恋没有受到压制反而得到鼓励，使之成为支持国家及维护古希腊伦理道德的力量。

柏拉图在《会饮篇》中说过：“要是（男性）恋人们能够组成一个国家或一个军队，而他们又能不做一切可耻之事，诚实公正地相互竞争，他们在管理事务方面一定会比其他任何人干得更好。可以说，这样的人数量虽少，但他们能征服整个世界。因为恋爱中的人当着心上人的面，要比当着其他人的面更羞于放弃岗位或扔下武器，通常他还宁愿牺牲在岗位上；因为没有人会置爱人于困境、危险而不顾，厄洛斯亲自赋予他以勇气，他就会表现得像个最勇敢的人；因为如荷马所说，是厄洛斯神把勇气吹入一些英雄的灵魂里，但却是爱情唤起了恋人们心中的这股勇气。”

古希腊人认为男同性恋是发乎人性、合理合法的，为此他们还编出一套神话来。例如古希腊哲学家柏拉图在《飨宴篇》中借伊罗之口说明了同性恋的由来。他认为，人类可分为“二重男性”、“二重女性”和“男女兼性”三性，即男与男一体，女与女一体，男与女一体，各有 4 手 4 脚，十分强悍，想征服造物主的宙斯。宙斯大怒，把他们分割为二，并叫阿波罗扭转其头向被割的部位——前腹方向，使他们永久牢记自己的罪恶。阿波罗是医术神，治愈了手术的创口，缝合皮肤成皮囊一般，那便是腹，打的结便是脐。这样一个人就分成两个半身，每个半身都潜藏着一种向另一个半身扑过去合而为一的迫切愿望。所以，本来是“二重男性”而被分割成两个半身的男子，就不喜女子而爱男子，即这个半身的男子追求另一个半身的男子，形成了男同性恋。同理，原来是从“二重女性”分割开来的女性，形成了女同性恋。

神话当然是不足为据的，但这反映了古希腊当时的一种思想观念，即认为这是上天使然。

古代的女同性恋和男同性恋同样存在。古希腊将同性恋的女子叫做“Tribas”，罗马人则叫做“Frictrix”，后来古希腊又把女同性恋称为“列斯波之爱”。在古罗马，女同性恋也很流行，荷拉求斯在叙事诗中曾对此作过描述。到了罗马帝政时代，马希尔、朱凡那等都有描写女同性恋的作品。

至今，女同性恋者被称为“列斯宾”(Lesbian)，这和“列斯波之爱”及古希腊女诗人莎弗有很大关系。莎弗于公元前 612 年出生于列斯波斯岛，在富裕的贵族之家长大，度过了幸福的少女时代。后来，由于贵族皮塔可斯谋叛，她受牵连而被放逐到西西里岛的西拉库沙，在那里结婚生子。几年后，她返回列斯波，在那里开设了学园（学艺诸神之馆），教导少女们做诗、唱歌、跳舞，并创造了一种称为“莎弗风格”的抒情诗体。她很有才华，颇受梭伦等 7 贤人的敬爱，柏拉图曾称之为缪斯，即学艺的女神。

但是，有不少古希腊人对莎弗的评价不高，她的诗歌中的精华部分也遭到否定，在一部分人眼里，她成了一个狂恋男人的女人，另一些人则把她看作是厚颜无耻的同性恋者。在当时有些戏剧中，女诗人强烈的欲望得到了表现，但都被无限地夸大，甚至变成滑稽可笑的了。从女诗人的故乡莱斯波斯岛开始，“女子同性爱”也已经作为一种莱斯波斯式的不道德行为频频出现在阿里斯托芬的作品中。当然，一般人都认为女子同性恋是不道德的，“莱斯波斯岛的女子”也就变了“妓女”的代名词。

二、罗马的性文化

千百年来，罗马对于世界来说始终是一个震撼人心的名字，它既指一座名城、一段历史，也代表一种传统、一种文明。而且，也是影响西方甚至影响世界的文明和传统。诗人但丁写道：“罗马城墙的每一块石头都值得我们尊敬，而建成这座古城的土地，比人们所说的更有价值。”

现代的西方文明之源多年来一直是希腊、罗马并称，希腊文明早于罗马，是罗马文明的主体。在公元元年前后的数百年，中国和罗马是世界上两个版图最大、最强盛的国家，中国当时正处于全国大一统的秦代与汉代，这两个东西方最大的国家虽有一些以丝绸为主的贸易，但是更深层次的交往则由于历史的阴错阳差终致擦肩而过。

1、性崇拜



古代民族都经过了一个性崇拜的阶段，古罗马也是同样。

在性崇拜中最主要的是生殖崇拜，它总是和女性崇拜、母性崇拜密切联系在一起。人们经常谈到“大地之母”，这种传说在许多民族、许多国家中都很相似。古希腊和古罗马人也崇拜她，但是她的名字变成了迈亚，即阿特兰提斯的女儿。对她的崇拜之后遍及整个欧洲，如法国和西班牙的玛耶、英格兰的梅女王等。自 6 世纪以来，对她的崇拜已被大部分基督教徒以圣母玛丽亚之名正式承认，她成了上帝的母亲、天后。

“玛”的意思是大地或自然，对她的崇拜意味着感激大地之母产生、哺育和供养万物。值得注意的是，“玛”这个音或类似的音在全世界都是指母亲，应该说这不是偶然的。

古希腊和古罗马人把天帝朱庇特的妻子朱诺表现成圣母，把她称为“神之母”。这位女神似乎是“多功能”的，她的各种作用都分别受到了崇拜。作为贞洁女神，她特别关心并保护少女；作为婚姻家庭女神，她指导并保佑人们婚姻家庭生活的幸福美满；作为生殖女神，她又是妇女们度过分娩困难的帮助者和支持者。为了纪念她，尊崇她，每年 3 月都有庆典，但是只有那些绝对贞洁的妇女才有资格参加。维纳斯是罗马神话中的爱神和美神，在某些地区，她还被视为一位司生育的女神而受到更为热烈的崇拜。

生殖崇拜由罗马传入欧洲大陆以后，就在欧洲扎根了。当基督教传入后，生殖神仍变相地存在。据宗教学家杜罗尔说，罗马传来的生殖神匹里亚柏斯，还是以“圣者”的变名继续保留下来，他不单保持其繁殖的特性，甚至保持其雄伟的性器供奉于教堂，让不育的妇女向他膜拜求嗣。

当时，有许多改奉基督教的妇女，喜欢佩戴男性生殖器形状的护身法物去参加“弥撒”，她们尤其喜欢佩戴曼陀罗花制成的护身符，这种状况迄今仍然存在。曼陀罗花是一种奇异的植物，长得很像人形，更像男性的生殖器，所以，中古时期的巫医和走方郎中都认为它有超常的法力，占卜者也常用它来作为卜筮休咎的灵物。在古代文献上，有时也提到曼陀罗花。

生殖崇拜和女性崇拜密切联系，又和女性身体上某些与生殖崇拜关系甚大的部位密切联系，最突出的两个部位就是富有魅力的双乳和长有阴毛的阴阜。长着阴毛的女人阴阜呈倒金字塔形状，或尖端向下的三角形形状，与所谓的神圣男性三角形相反。体态优美、充满活力的女性的这些身体特点，产生了女性自然力的神圣象征——圆圈和神圣的女性三角形。

从生殖崇拜、女性崇拜又衍生出对女性乳房的崇拜，古人对女性乳房的崇拜一则因为它有吸引男性的极大的审美作用，二则因为它是哺育后代的典型象征。毫无疑问，女人最美的身体特征是酥胸上的双乳。从遥远的古代开始，女人的酥胸就受到崇拜，而且产生了最神圣的宗教情感和象征。围绕女性的双乳，人类留下了一些最甜蜜的回忆和最纯洁的习俗。罗马的男人们经常按他们情人乳房的形状制作酒杯，先做成乳房的模型，然后用这个模型铸造酒杯，酒杯通常是金质的。古罗马有个作家说，女人的酥胸穷尽了一切形式美的可能性，比这更美的东西既不存在，也不可能想象出来。

当然，乳房崇拜决不仅止于情欲上的意义，更重要的是母性和生殖上的意义。以崇拜母性为主要内容的乳房崇拜是最高类型的崇拜，在年代上要早于基督教，它的象征是最纯洁最少色情的性崇拜象征。爱默生在他的一篇文章中说：“圆是世界密码中最高级的符号。”

在古代，和乳房崇拜相类似的还有臀部崇拜。对古罗马人来说，女性的臀部是赞美的对象，甚至是崇拜的对象。公元 1 世纪的彼得罗纽斯提到过这种秘密的臀部崇拜，即邀请一个姑娘参与臀部有关的神圣仪式，许多男子亲吻她的臀部。这不仅具有美的含义、性感的意义，而且具有生殖崇拜的含义，因为臀部（骨盆）与怀孕、生育密切相关。

有许多风俗也说明了古人认为女子的臀部和生育有十分密切的关系。古罗马人在过牧神节时，女人要光着身子跑，男人要抽打她们的臀部，认为这有利于她们生育。

原始人认为性交能够避鬼神，所以在岩画上，在舞蹈中，都有性交的形象或动作，以祈福祛祸。在古罗马也是同样，意大利的罗马色情博物馆中有两间秘密陈列室，柜内陈列着许多只有指头大小的性交雕刻，它们由玉石、宝石等制成，下面有金属座，十分精致。据考证，古代的罗马人把它们佩戴在身上以避邪，而在庞贝，妓女们则戴上它们作为卖淫的标志。在庞贝古城遗址中，通过发掘，人们发现在妓院以及有些大户人家的家中，有一些性交和其他性爱活动的壁画，这不仅具有欣赏、娱乐的作用，也有辟邪和吉祥的含义。



现在全世界都流行的戒指，起源于罗马，它象征女子的阴门，而戴戒指的手指则象征阴茎，把戒指戴在手指上则意味着性交。这种意思在拉斐尔的《贞女的婚姻》的画面中有充分的表现，而图中祭司腹前的 T 形十字围裙则象征着它掩盖着的男性生殖器。在结婚仪式中，祭司最初把戒指戴在新娘的拇指上，同时说：“以上帝天父的名义”；然后戴在新娘的食指上，这是“以圣子的名义”；然后戴在中指上，这是“以圣灵的名义”；最后戴在无名指上，祭司说：“阿门！”这是在模拟性交时来来回回的摩擦动作，实际上是以一种隐晦的方式表现了古代一些土著部落中的婚礼仪式，即新婚夫妻当着宾客和朋友的面性交。

在罗马等许多民族的古文化中，“10”是一个神秘而奇妙的符号。它有这样的含义：1 是男子的阴茎，0 是女子的阴门，没有女子的男子只是 1，没有男子的女子只是 0，如果 1 和 0 结合，即阴茎插入阴门而性交，则意味着繁殖——变成了“10”。

性交崇拜在古代各民族都是一种普遍现象，它实质上是在歌颂人类的生存与发展，歌颂无拘无束的快乐，歌颂新的生命的创造。不过，由于古罗马民族质朴的本性、粗野的作风以及后来作为征服者而纵情享乐的环境，这种原始的性崇拜、性习俗就逐渐演变为淫荡和堕落，例如古罗马的酒神节、花节等等。几乎所有的原始宗教习俗，最终都会发展成纯肉欲的，被看做是迎合粗俗的性欲的习俗。

男性生殖器偶像的名称，在古罗马拉丁文中叫 Phallus，来源于古埃及语，希伯来语则拼作 Palash 或 Palas，意思是“穿过者或插入者”，女性的叫 Yoni，来源于梵语。

精神分析学说认为，女性有所谓“阳具钦羡”(penisenvy)，而世界上很多地方都有男根崇拜，以石头或木头雕刻出巨大的男根，供女性膜拜（通常是为了求子），就是“阳具钦羡”心理的外显。说得更明确一些，阳具乃是“取悦于女神的供品”。在罗马帝国时代，奉祀大母神的神坛上，这个仪式可能就是上述“取悦女神”的遗风。

在古代希腊和罗马的雕像中，普遍地突出男子的生殖器。古希腊每年要举行田野守护神巴卡斯祭，行祭礼时，女子要向神像献花圈，用祭祀的酒浆涂抹神像的大阳具。古罗马于三月间要举行对利伯神的祭祀，和古希腊的巴卡斯祭有相同之处。在意大利各处还将大阳具模型载在花车上，覆以花环，民众排成行列游行街市。直至现在，意大利的伊塞尼亚每年还举行圣·科斯摩祭，妇女们在那天奉献蜡制的阳具，以祈求夫妻和睦及母子幸福。在奎利纳山冈上还有奉祀男性生殖器的庙宇，到维纳斯祭日，妇女们都穿着漂亮衣服到山冈集合，扛出庙中的大阳具游行。少女们认为，佩戴阴茎状的饰物非常有利于生育。

在古罗马，有些有关生殖器崇拜的遗址至今犹存，例如庞贝古城废墟中就发现墙上雕刻了一个硕大的阳具，这个古迹十分有名。在林林总总的古罗马神话中，男女神祇和生殖器崇拜密切相关。神话中有一个潘神，他是牧人之神，保佑牧畜兴旺。他生性淫荡，特别喜欢追逐女子，据传他成天和山上的仙女们追逐、嬉戏。他的象征形式是在田野立起的石柱，柱上是八颗兽头，柱前有男性生殖器。其形象为人面、人身、蹄足，而阳具高高耸起。维纳斯最早的形象也是一个石柱，上边有一个漂亮的女性头像，柱前刻着女阴。爱神丘比特常用弓箭射人。据弗洛伊德的研究，石柱、箭等等都是男根的象征。

2、婚姻制度与妇女地位

古罗马已经进入了奴隶社会、男权社会。按照罗马早期的一些法律规定，男子在家庭中的权力几乎是毫无限制，至高无上的，例如男人有掌管一家祭祀和审判的权力，有支配全家财产的权力甚至可以出售子女。父权可以因婚生子女的出生及对非婚生子女的认领和收养而产生。父权制在很长的一段历史时期支配着罗马的社会和家庭生活。一般认为，这种父权观念除了罗马，世界上任何地方都没有达到这个程度。

然而，在罗马人的家庭中，妻子的地位并不低，她不受丈夫的感情的束缚，一切服从丈夫的感情不是罗马人的性格。尤其是在罗马的“最佳”时期，即早年共和国时期更是如此。不论是祸是福，她都要和丈夫共同管理、支撑这个家庭。对此，科卢梅在《论农村》中说：“一直到我们祖先那个时代，管家都是妻子的事。希腊人是这样，后来罗马人也是这样。丈夫回家就好像是为了摆脱广场讨论会上令人焦虑的事情，找个消遣的地方。家里一派庄严互敬、和睦勤奋的气氛。妻子怀着高尚的好胜心，以自己的勤劳努力完成丈夫的工作。家里没有争吵，妻子从不互相争权，两人总是携手合作。”

古罗马人还要求女子必须为丈夫恪守贞操，在这个问题上他们实行“双重标准”。古罗马的一个执政官加图说过：“如果你当场逮住妻子与人通奸，可以不经审讯，随意将她处死。可是如果你与人通奸，或别人



的女人与你通奸，你的妻子则无权动你一根毫毛。”女子如果被认为在这方面有罪的话，会受到极可怕的惩罚，会被逐出家门，弄得声名狼藉、无脸见人，而且可能会被丈夫与其家族联手处死。当场被抓住的通奸男子有的受鞭打，有的被阉割，而对那些使丈夫戴了绿帽子的女子的惩罚要残酷得多，有时甚至会被交给家臣或仆人去奸污。

古罗马妇女过去根本没有政治权利。格利乌斯在《雅典之夜》中提到“妇女不得参加市民集会”。可是比较一下，罗马有身份的已婚妇女个人独立自主的程度比希腊的已婚妇女高得多。她们与男人同桌共餐，她们住的是房子的前院，而且可以在公共场合露面。高卢人入侵时，很多妇女自愿将黄金珠宝献给国家，为此国家授予她们一些特权：参加宗教庆祝活动和各种赛会可以乘四轮马车，参加普通的活动或非节日期间，可以乘双轮马车。此外，有一些宗教仪式只有妇女能参加，妇女还有专门的集会场所。

至于婚姻，总的说来，古罗马人是单纯严肃、平淡无奇的，这和他们质朴、粗犷的农民本性分不开。农民的特性是讲求实际，这种特性使他们多数走种田、打仗和当官几条路，从而创造了极其辉煌的业绩——罗马帝国。在两性关系上，讲求实际的特性使他们的要求相对简单，对一个男人来说，找个女人当妻子，能够满足一下性欲，有个人管家，能够生儿育女、传宗接代，这就足够了。他们在骨子里缺乏一种细腻的感情，缺乏高度的、独创性的文明作为其智力和精神的基础。这是和古希腊文明不同的地方。尽管罗马人后来也接受了古希腊文明，而且也产生出许多不朽的精神产品，但是在精神方面，特别是在爱情的魅力方面，和古希腊文明还是差了一大截。

在罗马，婚姻和其他符合法律的行为一样，必须遵守严格的形式。古罗马的婚姻缔结具有三种形式：

一是麦饼联姻礼婚姻，相当于今天西方人的教堂婚礼。夫妻二人前往丘比特的庙宇，在 10 位见证人面前，奉上用上等小麦制作的祭品。古罗马人认为裂壳小麦是一种最古老、最珍贵的小麦，用它做成的祭品也是最隆重、最庄严的。把其用在婚礼上，表示妻子和丈夫共享最原始最神圣的食物，结成了同生死、共患难的关系。这种麦饼联姻婚礼是古罗马人最正规、最神圣的婚礼，这种宗教婚礼不准平民使用，而只有贵族才能举行。

二是买卖婚姻，妻子是丈夫用钱财买的，二者的婚姻是平民合法婚姻的形式在古罗马最初通过买卖式婚礼结成的夫妻，妻子（如果是平民）不能进入丈夫的家族，这样的规定，激起了平民阶层的反对，于是保民官卡努利乌斯制订了一项法律，使买卖婚姻和麦饼联姻婚姻具有相等的效力，但是麦饼联姻礼作为贵族阶层的特权而留存下来。

三是习俗婚姻。《十二铜表法》中规定同居一年没有中断的应视为合法婚姻，如果在这一年中连续三夜中断同居，那么从法律上说，“权力”不复存在，也就是说，婚姻是合法的，但是妻子不脱离父权，不落户夫家。

上述三种形式的婚姻有一点不同，在麦饼联姻礼婚姻中，大祭司要出席婚礼，父权与婚姻关系同时成立。在买卖婚姻中，丈夫通过独特的仪式获得夫权，这种仪式本身与结婚典礼无关。在习俗婚姻中，一年同居即相当于婚姻，不过这一年中如果有三个晚上分居，丈夫便不拥有夫权。从这一点看，古罗马很重视事实婚姻和男女同居的连续性。

在古罗马，新婚之夜的首次性交也有一套庄严的习俗。伴娘把床铺好并且给新娘以必要的指导，然后新娘独自向主司婚姻和生育的女神朱诺祈祷，并且在女神辛西娅面前献出她神圣的玉体。做完这一切后，丈夫才能解开妻子的紧身裙。妻子则要坐在生育之神穆图努斯·图图努斯的阴茎图像上。在远古时代，初次性交很可能要当着证人们的面进行。甚至于在最早的时候或许会由丈夫的朋友们先与新娘性交。据巴霍芬说，这是原始社会残存下来的婚前卖淫自由。后来这种习俗演变为丈夫的朋友往洞房里扔核桃、橡子或栗子之类的坚果。据说新婚夫妇的房事受到一系列神的监督，这些神的名字代表房事过程的不同瞬间。

尽管古罗马人性格粗犷，感情不够细腻，但是对于美好的爱情依然推崇向往。在过去罗马流传着一些神话，从中可以明显看出希腊文明对于罗马的影响。在希腊神话里，有一位爱与美的女神阿芙洛狄忒，而到了罗马神话里就转化成了维纳斯，其他情节都原封不动。

婚姻，既有结合也有解除。在古罗马早期，经过麦饼联姻礼结成的夫妻不能解除婚姻关系，而在那时麦饼联姻礼又是唯一被认可的结婚形式，因此人们不曾经历过离婚。



妻子如果犯通奸、饮酒罪，家族会议将决定对她处以死刑，而且丈夫应出席会议。据普卢塔克说：“罗马路斯制订了几项法律，其中有一项很厉害。它规定妻子不得抛弃丈夫，但妻子如果毒死子女，仿造丈夫的钥匙，或与人通奸，丈夫可以休妻。”在通奸这个问题上，妻子不得“休”夫，而丈夫却可以休妻。因为古罗马早期是一个由男人统治、为男人谋利的国家，法律上不承认丈夫的行为有碍婚姻关系。

古罗马的法律规定，依据不端行为，即通奸、饮酒以及未能更具体地分列出来的有悖常情、令人厌恶的行为，丈夫有权休妻。休妻一般都由丈夫说了算，但是休妻也不能太随便，丈夫必须先召集家族的人或朋友开会才能声明休妻。在晚期罗马共和国，随着妇女地位的提高，离婚变得更容易更常见了，终止婚姻关系只要双方宣布一个协议就行了。

在古罗马的中后期，妇女的地位又经历了一个比较大的变化。即从被奴役的从属的地位走向相对独立。

这种变化是由社会经济的变化而引起的。古罗马人东征西讨，到处建立殖民地，胜利归来的军队，特别是从东方归来的军队，带回大量财富和奢侈品，罗马从一个局限于淳朴农民的小国转变为由富裕而没有文化的地主、商人、武士、金融家和游民组成的国家。旧的道德准则被抛弃，许多人陷入奢侈淫佚，忘记了厉兵秣马，终日悠然自得，无所事事，沉溺于声色犬马之中。这种从美德向邪恶堕落不是一个渐进的变化过程，而是迅猛地突如其来。

这正是古罗马妇女发生变化的社会背景。一个社会的经济发生了巨大变化，妇女的思想和性格不可能不发生变化，尤其是新的财富和机遇对妇女性格的影响要比对男人的影响大得多。当时罗马的普通妇女看到了前所未有的可能性，她们固有的虚荣心、名利欲和对感官享受的追求将会得到满足。同时，家庭文化背景较好、性格较为深沉的妇女则有机会获得更好的教育，发展她们在舞蹈、音乐、演唱和诗歌等方面的才能。然而，不少人与此同时却斥责罗马妇女伤风败俗。古罗马的一个执政官皮索·弗鲁吉则痛惜罗马没有贞操了。

在古罗马，女子卖淫的确是非常发达的。

罗马的卖淫制度确立于公元前 3 世纪左右。当时的妓女都要到官府登记，写明年龄、籍贯，宣誓终身执业。妓女从官府领取执照，上面规定了卖淫的价格。妓女在官府的监督下营业，官府派人巡视，可以随时检查娼家，严禁天明后至午后 3 时营业。在图拉查鲁帝时代，仅罗马一城就已有 32000 名妓女。此外，没有登记的妓女也很多，她们不向国家纳税。

当时罗马妓院林立，不论是公开的还是秘密的。公开的妓院是国家的财产，住着一些只领取微薄报酬而为公众“服务”的女奴。在迫害基督教徒期间，漂亮姑娘和妇女不是送到竞技场里杀掉，而是送往妓院为奴。由鸨母经营的私人妓院，也有一些女奴，这些妓院通常都是由女人掌管。这种妓院还有招牌，招牌上的裸体女子形象是勾引客人的一种色情标志。

当时，公共浴室实际上也是一种卖淫场所。桑格在他的《妓女史》中描述如下：“尽管两性都有各自的热水和温水浴室，但他们能在走廊和房间里自由会面。男人和女人、姑娘和小伙子都赤条条地混杂在一起，他们如此接近，很难避免接触。年轻的男子和女子都可以使用既是堂倌又是妓女（男妓）的佣人。在浴后，男女洗浴者都由这些堂倌擦身、按摩和涂油。女人也可以享受男人为她们提供的这项服务。

3、淫风毁灭了罗马

在西方历史上，淫风最盛的是古罗马。有的历史学家评述，古罗马的灭亡主要是由于它的淫乱，这不是没有道理的。古罗马人粗野、放纵，他们既放纵性欲，也放纵其他方面的一切欲望，“酒、色、财、气”并举，有时简直放荡到了洪水泛滥的程度。

古罗马的淫风首先表现在统治阶级——皇帝的身上，卡里古拉和尼禄是两个代表人物。

罗马帝政时代的第三任皇帝卡里古拉，被史家评为典型的痴呆、迷乱而又有暴露狂和虐待狂的皇帝。他把一切政事委诸亲信，自己则过着骇人听闻、荒淫无度的生活，他穷奢极侈，用黄金建造宫殿、军舰甚至于马具、饲料桶，他的车要在黄金铺成的路上行驶。

他对罪犯和一些无辜民众，随心所欲地施以酷刑，残忍得无以复加。他用已定罪的犯人（其中有许多是无辜的）活活地喂饲狮子。用烙铁在他们的身上烙字；或是把他们像动物那样关进笼子里肢解分尸。他规定，儿子被处决时，父亲必须在场观看。在一次宴会上，他突然发出一阵狂笑，一位坐在他身边的执政



官问他为什么笑，他说：“因为只要我点一点头，就能将你们所有人的喉咙割断。”

卡里古拉在很多场合的表现就像一头嗜血的野兽。任何人只要稍微触怒了他，不论是护卫官或总督，都要在他的逼迫下自裁。士兵们的头就像一件玩具一样，转瞬之间就会莫名其妙落地。卡里古拉在观看斗兽表演时，如果没有足够的牺牲品扔给野兽，就把一些观众抓来，割去他们的舌头使他们不能骂他，然后扔进竞技场。

根据苏托尼阿斯《卡里古拉》篇所载，卡里古拉在少年时期就奸污了自己的亲妹妹，以后和他所有的姊妹都发生过性交关系，其中一个叫德鲁西拉，被他立为正式妻子，另外两个则被打入冷宫。德鲁西拉死后，卡里古拉颁布了一道法令，规定在举丧期间，全国任何人不得说笑，不得沐浴，夫妻不得同房，也不能和双亲、配偶孩子们一起吃饭，否则将处以重刑。

卡里古拉的性要求极端自私和残暴，带着一种不可理喻的疯狂的占有欲。一旦他想得到某个女人，就会立即把她从丈夫身边夺走。谁要是稍加反抗，就会招来杀身之祸。他经常诱奸贵族夫人，玩腻了就像对待发霉的食物一样，随手扔掉。

卡里古拉经常举行盛大的宴会，邀请他感兴趣的女子出席，同时还邀请她们的丈夫。在宴会上，这些女子就像一道道菜肴，供他随意挑选。当这些女子赤足走过他的卧榻时，他像挑选奴隶一样审视她们，如果对谁有兴趣，就把她带进内室，加以玩弄。出来以后，他不但不加掩饰，反而公开评论这个女子的行为举止和床上表现。有一次，他参加一个年轻将领的婚礼，突然对新娘发生兴趣，就把她带进内室加以奸污。出来以后，又对那个不知所措的新郎说：“你们俩是天生的一对，我只找你的新娘，上帝会说我不公平。”于是又鸡奸了这个将领。

卡里古拉的倒行逆施令人忍无可忍，最后，他的护卫揭竿而起，砍掉了卡里古拉的阳具，他的妻子也被杀死。

古罗马帝政第四代皇帝尼禄，也是罗马历史上最荒淫残暴的皇帝之一，成为两千多年来世界上许多哲学家、历史学家和精神分析学家研究的对象之一。

尼禄在位初期并不专制也不残暴，当他不得不签发执行死刑命令时说过一句名言：“我真后悔学会了书写。”可是后来却变成了一个杀人不眨眼的魔鬼，一个比野兽还野兽的人。他孝敬母亲，甚至还有“恋母情结”，可是后来他竟然把母亲杀了。他爱好艺术，迷恋希腊的一切。可是他却偏偏嗜血成性，残忍好杀。他看上去是一个威严凶狠的暴君，可是内心深处却是个可悲的弱者，忍受着悔恨的折磨，由于绝望而日益软弱。他有时是个冷酷的愤世嫉俗者和无情的唯美主义者，有时是穷凶极恶的镇压基督教徒的刽子手，有时是个毫无人性的暴君。有人说准确地描绘尼禄是极其困难的，因为人们还不知道真实的尼禄究竟是什么样子。

如前所述，残忍是罗马民族性中一种根深蒂固的特色，尼禄的血统使他对施虐狂有一种特殊的爱好。他的祖父是个残酷无情的人，不仅在竞技场上，也在罗马城随处表演当时流行的娱乐——猎兽。尼禄的父亲更坏，据苏埃托尼乌斯说，此人与卡里古拉在东部地区旅行时，处死了身边一名解放了的奴隶，只因为那个奴隶没有服从命令把酒喝光。在亚壁古道上他故意超速驾车，压死一个小孩。谁要是与他争论，准被他挖掉一只眼睛。他还犯有贪婪、通奸和乱伦罪。这些是尼禄接受遗传的一个方面。另一方面，他的母亲小阿格丽品娜，是一个野心勃勃而且极其淫荡的女人，情夫一大群。她为了使尼禄顺利登基而毒死了她的第三任丈夫。（尼禄是她和第一任丈夫所生）。当尼禄 20 岁的时候，和异母妹妹屋大维娅结婚。以后又迷恋上了美艳的女奴，甚至想和这女奴结婚。阿格丽品娜为此大为惊骇，竟引诱尼禄和自己发生了性关系。

尼禄认为：“无论男女，没有一个人的身体是贞洁的，只是大部分人将自己的丑恶加以巧妙的掩饰而已。”所以，他利用皇帝的特权为所欲为，肆无忌惮。在夜晚，他经常化装走上街道，恣意猥亵男子，强奸妇女。任何人如想反抗，都会被处死。他曾强奸一个维纳斯神庙的女祭司，还对一个名叫斯波罗斯的男性进行阉割，甚至想将他变成一个女人。尼禄后来和这个阉人举行了婚礼，并经常和斯波罗斯乘马车招摇过市。斯波罗斯穿着皇后的服饰，尼禄还时常和他接吻。

尼禄想尽一切办法来发泄畸形的情欲，他设计了一种游戏：自己身披兽皮，从笼中窜出，扑向被绑在柱子上的男人或女人，乱抓乱咬他们的阴部。他的一个自由奴隶多利弗鲁斯则在旁边模仿少女遭到强暴时



的喊叫和悲泣。尼禄也曾和多利弗鲁斯结过婚，其形式和斯波罗斯的情况一样。

这是一种最为典型的古罗马人的性行为：纵欲、野蛮、残暴，同时具有施虐狂或受虐狂倾向。最后，元老院和军队对尼禄的荒淫已忍无可忍了，于是一起起来造反，逼他自杀。

古罗马还有许多好色的、残暴的以至于变态的君主，例如那个伟大的、名垂青史的凯撒。“罗马人，把妻子藏好啊！因为著名的色魔秃头凯撒将要凯旋归来了。”人们对古罗马的凯撒说这番讽刺意味的话，是因为他除了远征高卢、征服埃及和攻占小亚细亚的卓著战功以外，在性方面的放纵也十分出名。

卡里古拉的祖父台比留，也是个性变态者。公元 1 世纪末，继尼禄在位的罗马皇帝杜米仙也是个残忍邪恶、变态心理严重的君主。他喜欢勾引人妻，纵欲无度，并称之为“床上的角斗”。他还喜欢给自己的宠妾拔除体毛，常常就这样在床上消磨去一个个下午。他喜欢和妓女厮混，还使侄女怀了孕，又坚持要她堕胎，使她因此而死。公元 3 世纪的古罗马皇帝希利伽巴拉的性变态也很突出。在罗马帝政末期的昏庸君主中，海利·加巴斯也很有名。这些变态皇帝在古罗马历史上几乎是一个接着一个。即使是罗马帝国以后出现过安东尼王朝的“五贤帝”，也无法改变罗马皇帝极端疯狂、极端残忍的剥削阶级本质。

淫乱，不仅表现在古罗马的一些皇帝身上，而且波及整个社会。

所谓淫风，就是杂交、乱交，但是和原始社会的群婚杂交有区别。对原始初民来说，低下的生产力使他们不得不群居，不得不杂交，但是当社会发展、婚姻制度建立以后，如果还要这样做，人们就认为是淫乱。

在古希腊和古罗马，人们都喜欢沐浴，不同的是，古希腊盛行冷水浴，而古罗马人则喜爱温水浴。古罗马浴场规模之大实在惊人。古罗马大浴场建于罗马首任皇帝奥古斯都（公元前 63 年至公元 14 年）在位时期，到帝政末期时，建立了阿格里帕大浴场和 850 个小浴场。据史学家吉朋记载，当时有个卡拉卡大浴场，占地 124400 平方米，可供 2300 人同时入浴。罗马帝政初期比较重视整饬风纪，男女要分别入浴，入浴时间限定在白昼。可是到了帝政末期就变了，男女混杂，夜间也可共浴，浴场因此堕落为淫荡之地。当妓女入浴时，浴场里充斥着猥亵下流的语言与调笑，甚至良家妇女也公然在陌生男人面前由女奴伺候洗身，而毫无羞怯之意。在浴室里面，淫乱活动很多。罗马人还好摆宴会，富人每天要进食四次，以晚宴最为正式，在许多豪华的晚宴上，由许多全裸或半裸的女子侍候，淫乱活动也层出不穷。

社会上淫荡的性风气往往也通过节日的形式表现出来，疯狂的罗马花节就是这样。根据泰西塔斯在《年代记》中所述，这个也被称为“维纳斯节”的花节，始于伽尔巴皇帝，是祭祀神女佛罗拉的庆典。佛罗拉是台比留的宠妾，这个女人死后，庞大的遗产全部献给了罗马市民，因此人们为她建立神庙，尊为女神。每年 4 月 26 日至 5 月 23 日在近一个月的时间内，罗马都要为她举行盛大的庆典。这应该说是妓女们的庆典，20 万妓女同时涌上街头，穿着裸露胸部的半透明薄纱衣裙，透过衣裙可以看到她们的裸体也化了妆。这个庆典最令人瞩目的是，几百名娼妓用拖绳拉着一把巨大的花束，花束上面载着一个庞大而坚挺的阳具。她们把它安放在神庙中的佛罗拉神体内，那是一个阴户的仿制物。当阳具和佛罗拉的阴户进行规模巨大的交媾后，圆形剧场的舞台上开始举行表演，少女们只穿围在腰际的丝绸裙子，任它随风飘荡，彼此争奇斗艳。在这期间，妓女们还为男子提供免费的“维纳斯之服务”。这一庆典一直延续到 16 世纪才退出历史舞台。

在古罗马和古希腊，“性节日”很多，而不仅限于花节。例如酒神节、纪念维纳斯的节日和牧神节等。这些节日起源于性崇拜，但以后演变成了社会淫乱活动。

酒神节是古罗马和古希腊的一个节日，是为了纪念酒神兼司种植之神巴卡斯和他的妻子阿里阿德涅的节日，在春季的 3 月 17 日，也就是种植日这一天，人们抬着这个神的象征即一个巨大的男性生殖器的形象，走过罗马的大街小巷，希望神来保佑农作物的生长。在拉文纽姆，一个巨大的男性生殖器形象安放在广场上，人们给它戴上由该城可敬而尊贵的主妇们制作的花冠。在乡村，人们以最粗俗的性放纵来庆祝这个节日，男人和女人在路边乱交，以“纪念”酒神的婚姻。平时他们也这么做，但是因为在这个节日里不用劳作，而且有大量的葡萄酒供应，所以他们更加疯狂。此外，还有些秘密团体在这个节日举行秘密仪式，只准会员参加，年轻男子到了 20 岁可以入会。团体里的男人和女人在夜间集合在一起，狂欢葡萄酒，喝得酩酊大醉，接着就进行乱交。知情人不论男女如果反对，就会被杀掉，以免他们在外声张。



古罗马就是这样从强大到扩张，从扩张掠夺大量财富，导致了全社会的腐化堕落，从而衰败，灭亡。从公元 410 年开始，几次外族入侵，罗马人都无力抵抗，一直到 476 年西罗马帝国灭亡。

古罗马的淫风曾引起许多人的反思。例如当时的思想家、文学家与理论家奥古斯丁（354-430）在皈依基督教以前曾纵情声色，欢乐无度，但是他总是受到内心的谴责，对自己的行为和社会风气不断进行反思。后来他皈依了基督教，成为最具代表性的基督教神学家之一。皈依了基督教以后，他为自己曾经受情欲的支配而深深羞愧，对放纵情欲作了激烈的批评。他的著作甚丰，其中甚至还有一本《忏悔录》。

尽管有些人在觉醒，在忏悔，但是这种纵欲、狂欢的风气似乎源远流长，而且对后世欧洲影响甚大。到了中世纪初的欧洲，纵欲之风还是相当盛行。

4、性文学艺术

文学艺术是一种精神生活，而罗马民族就其本质来说，精神生活有些贫乏。罗马民众从来就是农民，他们率直、质朴、实际甚至粗野，他们重视物质生活，大吃大喝，挥霍无度；他们在性方面也很放纵，而在精神生活方面，起初并没有多大的需求。

以后情况逐渐改变，这是在连年征战、穷兵黩武的过程中逐渐改变的。他们征服并占领了希腊，古希腊的文化却反过来征服了罗马。希腊文化以其清新优雅和高度教养影响了整个罗马民族，希腊是个被征服的民族，但是它的文化在罗马的社会生活中影响甚大，地位甚高，罗马民族逐渐被希腊化了。另一方面，罗马征服了周边的许多民族，每攻占一处，就会烧杀抢掠，运回去许多金银财宝和艺术品。这些艺术品也逐渐使罗马的君主、贵族以及自由民提高了品味，认识到艺术之重要。占领和掠夺使整个罗马民族富足起来，他们有吃有喝，生活优裕，逐渐提高了生活档次，也产生了对精神生活的追求。

在古罗马时期，最重要的性文学著作是奥维德的《爱经》（又称《爱的艺术》）。奥维德在孩提时代就善吟咏，学生时代发表诗集《情爱》，为世瞩目。他的著述甚丰，有《爱经》、《爱药》、《月令篇》、《变形记》、《哀愁集》等各若干卷，都是古典文学的精华，其中以《爱经》最为著名。我国自 1932 年起就有译本，译者是我国著名的诗人戴望舒。

《爱经》共分为三卷，在第一卷中作者教读者在何处觅得中意的恋人，如何向她表白并赢得她的爱；第二卷讲述了如何维持这种爱；第三卷是特别为女性写的，教她们怎样掌握理想的做爱技巧。

《爱经》在古罗马问世数年后，奥古斯都皇帝认为它有伤风化，把作者处以流放之刑。其实这是很虚伪的，当时罗马的淫风比书中阐述的不知要严重多少倍，但是“只能做不能说”，谁捅破这层窗户纸谁就要倒霉。奥维德因此不得不离开罗马城，去了黑海边上一个荒凉的流放地，过了 10 年痛苦的流放生活，悒悒以终。他的书直到 20 世纪初期还被一些欧美国家列为禁书，但不论怎么说，此书问世两千年来在全世界广为流传，誉多于毁，时至今日，它的文学价值、艺术价值以及科学价值都被充分肯定。

爱情是一种十分美好的感情，诗歌则是反映人们心灵的窗户，在历史上，在实际的社会生活中，无论是高尚的两性之间的爱，还是最低下的性行为，都会有人用诗的形式记录下来。正如专门研究古罗马史的德国学者奥托·荃弗所说：“最美妙的表达激情的言辞——米开朗琪罗和莎士比亚的十四行诗、柏拉图对性爱的玄妙的揭示，与粗俗的色情诗歌同样发自作者的灵魂深处。人对爱情和性欲的体验扎根于理智尚处于隐秘的潜意识阶段，扎根于理智尚未探索的模糊状态。从这一深处既能开出最珍贵最娇嫩的鲜花，也会长出最邪恶的毒草。”因此，作为一个民族的文化组成部分，爱情的诗篇也是对这个民族的心灵最清晰的揭示。

对于古罗马民族来说，他们的性格比较偏向粗俗、野蛮和残暴，他们重视物质生活而比较忽视精神生活，重视性欲的满足而比较忽视爱情，重视刀剑而比较忽视文化。这样的民族不可能产生自然而优美的诗歌，更不可能创作出爱情诗篇。

当然，以古罗马之大，不乏才华的诗人也不少，如卡图卢斯、维吉尔、提布卢斯、普格佩提乌斯、贺拉斯、奥维德等，他们的诗歌更加真实地反映罗马的生活，其作品中也有不少色情内容。

关于舞蹈，叔本华说过：“跳舞只是有消耗过剩的精力，没有其他目的。”叔本华这句话可以用来说明早期古罗马人对于舞蹈的态度。古罗马人本来就是一群严肃务实的农夫、战士，他们十分务实，从来不故意“无目的地”消耗精力。当然，早期的古罗马人也不是完全没有舞蹈，但主要是宗教舞蹈。他们每年 3 月举行一次宗教游行，游行时伴以舞蹈，这种舞蹈的用意在于“祖先认为身体的任何部分都不能排除在宗



教体验之外”，这和那种真正表达快乐感情的舞蹈是不同的。

随着以后通过侵略战争所聚敛的财富越来越多，通过希腊文化对罗马的影响越来越大，罗马人逐渐奢华起来了，生活内容也越来越丰富了，一般意义上的舞蹈也越来越流行了。汉尼拔战争之后，罗马开始有了专门的舞蹈学校。随着古罗马疆土的扩大以及与其他民族交流的频繁，有大量舞女来自外国，例如西班牙舞女跳的是一种特别刺激、特别性感的舞蹈，由此很出名。

在当时的高层宴会上常有外国舞女跳舞助兴，她们一边配合着响鼓，一边跳着淫荡的舞蹈，她们会使许多男子如痴如狂，使宴会达到高潮。事实上，罗马人一方面认为体面的女性热衷于跳舞有失身份，有伤大雅；另一方面又喜欢观看职业舞女的色情表演，而且喜欢将美丽的舞女作为诗歌、雕像与绘画的题材。

罗马人的刀光与铁蹄征服了许多文化艺术繁荣的国家，而且掠夺劫持，将那里的大量艺术品尤其是雕塑和绘画当作战利品运到了罗马，同时还把许多受过良好教育与训练的艺术家、工艺师、工匠等集中到了罗马。借助这些外力和外在条件，罗马的文化艺术兴起了。据传当时的罗马人口只有 6 万，而劫得的希腊艺术品却有几十万件之多，这些艺术品对罗马人产生了很大影响。罗马在军事上征服了希腊，而希腊却在文化上征服了罗马。

由于罗马的艺术主要接受外来的影响，所以后世的艺术史对之评论不高。许多人认为，古罗马是一个令人尴尬的、缺乏创造性的时期，罗马人的贡献充其量不过是对希腊艺术的传承。

和性爱关系最密切的可能莫过于庞贝妓院的壁画和那些大户人家墙壁上的装饰画。内容几乎都是赤裸裸的性爱，千姿百态，表现出古罗马人对性爱的兴趣、理解、方法和环境，是研究古罗马性文化的宝贵材料。性是人类生活比较隐秘的方面，可是罗马人却把它大张旗鼓地用壁画表现出来，由此也可以看出他们对性的开明、开放以至放纵的态度。



亚洲的性文化

刘达临

亚洲的性文化是十分多元，而且多姿多彩的。它不同于欧洲的性文化，虽然国家、民族众多，但大都起源于希腊和罗马的文化；也不同于非洲、古美洲与大洋洲，那些地方的文化都以原始为特征。亚洲的性文化在古代有几个中心，一是中国，其性文化影响广泛深远，影响日本、朝鲜与东南亚甚大；二是印度，其性文化也是悠久、丰富和很具特色；三是阿拉伯，其性文化和亚洲的其他地区又有很大区别。这几种文化在古代又有交流：中国通过丝绸之路与西亚交流；和印度的交流也很频繁，玄奘的“西天取经”就是一个著名的例子。

一、日本的性文化

日本是中国的东邻，日本文化受中华文化的影响很深，直至现代在日本还有不少中华文化的遗址、遗风。当然，日本的文化包括性文化也有它自身的许多特点，日本文化在亚洲、尤其是在东亚具有代表性。

1、日本文化的特点

日本的文化来自三个方面，一是其本土文化，二是中国的唐代文化，三是西方文化。在公元 7 世纪，日本实行“大化革新”，全盘地接受中国的唐代文化，到了 19 世纪，又实行“明治维新”，全盘引进西方文化。在日本文化（包括性文化）形成与发展的过程中，有许多看起来是矛盾对立的现象，可是又和谐地结合在一起，从而形成了自具一格的东亚文化，这种现象可以说是举世罕见的。因此，美国哲学家穆尔认为，日本文化是“所有伟大的传统中最神秘的，最离奇的”。

这种矛盾与同一影响到了性文化的许多方面，例如在日本古代，不论政府如何强调外来文化，可是民间文化在很大程度上还是有所保留。例如，在平安时代（公元 794-1185 年）大力提倡大唐文化的时代，日本所有的文人男子都用汉语写作，但是妇女不这样，结果她们成为日本本土文学的先驱。在一个很长的历史时期内，人们可以在政府准许、控制的许多地区的界线内随心所欲。在那里，男扮女装的演员、男性卖淫者、妓女、木版画家都取悦于神。江户时代的城市民间文化，尤其在比较繁荣的 17 世纪，和这个狭小的享乐世界有千丝万缕的联系，许多作家、音乐家、演员、画家都入于或活跃于这个受官方蔑视、可是却深为平民所喜爱的“淫荡世界”，暴烈的娱乐和荒诞的色情在官方的严格控制下仍旧成为人们发泄情感的重要手段。不论时代如何变迁，这类文化的根本性变化很小，对这些现象的重要性是不可低估的。

又如，总的说来，日本民众“轻柔、温顺、礼貌而且温和”，他们是以“温和的人的感情”而不是以“干巴巴的、生硬的理论思想”来表达他们自己的。和大多数其他民族相比，日本人更受感情与礼仪的约束。

这种文化现象当然表现在社会生活的方方面面，也表现在男女的性问题上。在日本男女的性活动中，即便是嫖妓，人们也讲究规矩，讲究礼貌，把最粗鄙的性动作用一层文雅的外衣遮盖起来，否则怕被别人看不起，而绝大多数日本人是很有面子的。在这方面，似乎和中国古人所提倡的“温、良、恭、俭、让”有很多相似之处，但是不同的地方是，日本人更重视把这种态度形成一种外在的礼节，而且内里还存在形成鲜明对比的粗犷、暴烈的一面。

在实际生活中，日本人轻柔、温顺的民族性格是和民间文化中突出的极端的暴力共存的，但是，并不是每个日本人都着迷于虐待狂幻想，而且不是人人都接受性和暴力。在日本的现代社会生活中，被绳子捆绑着的裸体女人的照片公开地刊登在大众报纸上，被强奸、性施虐的镜头在电视中比比皆是，人们在乘地

【作者简介】刘达临，男，上海大学教授，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。

① 转引自《日本学》第 2 辑，北京大学出版社 1990 年版。



铁上班去的途中十分公开、自然地翻阅带有裸体少女照片的黄色刊物，不以为羞，也不以为怪，性兴趣似乎成为一种生活的主流，为较多的人所接受，不用像中国人那么偷偷摸摸、羞羞答答地把性兴趣掩藏在家室或不为人知的角落里。日本人不把它看成是一种邪恶，而把它看成是一种宣泄和幻想。礼貌、温和、温顺就这样和带有死和虐待狂的幻想结合起来了，不过这种幻想很少渗入真正的生活。

2、性崇拜和神话

各个民族在历史上都有许多神话，都编撰了许多本民族的祖先是神的故事，在传说中日本人的祖先全是神，大神、小神、男神、女神、凶神、善神、美神、丑神等等，史不绝书，这种对神的崇拜一直影响到现代日本社会。在日本境内广布神社、寺庙，其密度都很大。

日本民族的起源神话是从性与爱开始的。历史传说中的自然神与人性息息相通，神也是有人的欲求的，日本古人的性崇拜是和对神的崇拜结合在一起的，他们对性的崇拜十分坦率，也十分认真。例如，《古事记》、《日本书纪》中所描写的男女二神，奉天神敕令，从天而降，他们下凡后，看到一对情鸽在亲嘴，于是他们也学着亲嘴；看到一对鹁鸽在交配，于是更激动了起来。伊邪那岐男神问道：“你的身体怎么样？”伊邪那美女神答道：“我的身体逐渐完整了，只有一处没有闭合。”（指阴户）伊邪那岐就说：“我的身体有个多余的地方，那么就献给你吧！”（指阴茎）伊邪那美同意了，于是这一对神尽情地享受性的快乐。这对男女神自然地合二为一，最后生下了日本诸岛、山川草木等 800 万神，伊邪那岐还生下支配诸岛和天地万物的太阳女神（天照大神）等。这男女两神的性爱的结合，被称为“神婚”，从此相传。日本的神可以泰然地享受爱与性的快乐，不存在基于宗教原因的性禁忌。

在日本，“凸凹”指男女生殖，也指性，这个词即来源于伊邪那岐和伊邪那美的结合，它是神圣的，却不是猥亵的，所以，有些日本人以“凸凹”为姓，还有的神社也以“凸凹”命名，神社中展示了不少性崇拜的东西。

从日本的许多古书，如《古事记》中可以看出，古代日本人认为世界是神的大系，爱与性也是属于神，以神的意志来行动的，他们最早的爱与性起源于上述的“神婚”也就是很自然的了。“神婚”的特征是，男女的爱与性都是发生在漆黑的夜晚，因为古代日本人认为神的时间带是夜间，只有在夜间才能接触到神，所以《古事记》所描写的男子到女子家求爱必须站在神的位置上，夜去早归，而且只限一夜，早晨分离后，他们的爱与性就结束，有时女子对男子的面目还来不及辨清呢！所以“神婚”又叫“一夜夫”或“一夜妻”，这是古代的性的飨宴。

日本原始信仰的另一个特征是对生殖器的崇拜，这方面的历史十分久远，从绳文时代（公元前 8 世纪至公元前 4 世纪）的遗址可以发现象征男性生殖器的石棒和女性土偶突出的性器官。到了弥生时代（公元前 4 世纪至公元 4 世纪），在农耕的祭祀仪式上，性器官体现为农业生产力的象征，成为人们膜拜的对象。

到目前为止，日本还保留了一种节目，把性与农业生产结合起来，如“丰年祭”，爱知县小牧市每年的 3 月 15 日举行。这本来是一个祈求农业丰收的节日，其表现却是人们抬着大小不一的木阳具游行，锣鼓喧天，人山人海，欢天喜地，这种节日体现了古人“天人合一”的思想，把谷物和人的生殖连在一起。据传这种风俗是由中国的唐代传来的，而在日本却保留至今。

人们所膜拜的不仅是人体器官，而且还膜拜许多性器官的象征物，如形似男根、女阴的天然石头，人们认为，正因为它是天然的，所以更有神力。这种崇拜物在日本的很多地方都有，有的在路边，有的在神社或园林之中，直到今天，日本的中、小城市中仍大量存在，人们称之为“阴阳石”或“凸凹石”。日本的性崇拜最突出的表现为生殖器崇拜，而在很多地方都用石头表现出来。

3、婚姻与家庭

人类经过漫长的发展，建立了婚姻制度，直到一夫一妻制。但是有许多国家，包括中国，实际上推行的是一夫一妻多妾制，日本古代也是同样情况。自进入平安时代后，虽然法令是规定一夫一妻制，然而一般男性除了户籍上所登记的正室外，还拥有多名侧室，人们也都默许这种状况的存在。当时权倾一时的藤原道长为了巩固自己的权力基础，要自己的儿子藤原赖通迎娶三条天皇的皇女。赖通已有妻室，而且夫妻感情和睦，无意再娶。道长竟说：“男子汉大丈夫只娶一位妻室，大痴矣，更何况你尚未有子嗣，为子嗣设想，是否考虑多娶一房妻室。”这种观念就和中国汉代的《白虎通》所说的“天子、诸侯一娶九女者何？重



国广继嗣”的观念相同了。

无论是日本还是中国的古代，人们都是十分重视婚姻和家庭的，把它看成是社会秩序和社会结构的基础。在日本，婚姻、家庭被看作是人生的一个必然归宿，人（尤其是女人）到了一定的年龄如果还没有结婚成家，就会被认为很不正常，甚至被人看不起。结了婚，生了孩子，才能有稳定感，才能得到人们的信任与尊敬，这种情况在世界大多数地方都是存在的，但是在日本，这种情况更为突出，更为强烈。在日本古代（现代社会也差不多），女人只有作为已婚的母亲才会被完全看成是一个女人，不论丈夫是活着还是死了。因为在这种情况下，才可叫做“一人前”，这个词的意思是“成年”和“可尊敬的”。

在日本，结婚总是一种对家庭、对社会应尽的责任和义务。不是“就想结婚”，而是“我应该结婚”。千百年来，日本社会向人们灌输一种思想：做一个日本人多么好，得到长辈们的帮助多高兴，日本人最大的优点是勤奋工作，还有，应该结婚，建立家庭。即使到了 20 世纪的现代社会，日本还有一幅广告，登了一个西装笔挺、郁郁不乐的男青年的大幅照片，下面醒目地写着几行字：“结婚吧，快尽做儿子的最后一个义务。”也许，这个广告是有一些讽刺现实的意义。

结婚既然是为了求得父母的欢心、为家庭和社会尽义务，那么这种婚姻很难不受父母的干预，也很难建立在爱情的基础上。在古代日本武士阶层的道德观点中，爱情和婚姻是两件互不相干的事情。个人的感情是无足轻重的，有时甚至和家族利益相对抗，那么就必须为了维护家族利益而放弃爱情，否则就要被家族、社会这个庞大的机器碾得粉碎。这似乎是人类社会发展的一个共同规律，婚姻制度建立起来了，可是婚姻是不自主的。

在日本古代社会，家庭绝对是父权制的，这也是这个传统社会的一个突出标志。父亲是一家之主，无所不能，家庭成员没有自由可言，这样家庭才拥有自由，因为家庭不但是生产的经济单元，而且是决定秩序的社会单位。成与败，续与亡，不取决于个人，而取决于家庭。父亲的权力是专制的，他有权留下孙子，而把媳妇、女婿逐出家门。他有权处死淫荡的儿女，还可以将儿女贩卖为奴隶为娼妓。他可以任意与妻子离婚，也有权娶三妻四妾。他可以对妻子不忠，在外面寻花问柳也无关紧要。当基督教传入日本，宣传纳妾、通奸是罪恶之事时，许多日本人抱怨不已，认为它扰乱了日本家庭的和平。

中国古代男尊女卑的观念也极大地影响了日本，社会以男性为中心，而女性应遵守“三从”——在家从父，出嫁从夫，夫死从子。当然这种影响只是外因，内因是随着社会和历史的变迁，男子的经济地位提高了，同时还受着日本古代社会尚武精神的影响。日本古代的妻子除了在家庭中学习一些礼仪外，完全被剥夺了受教育的机会，似乎只是为了一个人而活着，即丈夫。妻子有绝对的义务为丈夫恪守贞节，如果丈夫发现妻子有不贞行为，可以立即处死奸夫和淫妇，对此，德川家康曾经明文规定，如果丈夫杀死淫妻而宽恕奸夫，则亲夫当被处死。哲学家益轩也说过，如果妻子是个喋喋不休的长舌妇，则夫可休妻；相反，如果丈夫偶尔放荡、野蛮，妻子就应该加倍地对丈夫温柔体贴。

在这种观念的长期影响下，日本妇女从古至今成为世界上最忠诚、最温顺、最勤劳的妻子。千百年来，在许多家庭中形成的一套规矩是：当丈夫下班回家时，妻子在门口跪而迎之，第一句话是：“您回来了。”第二句话是：“您辛苦了。”第三句话是：“感谢您为家庭所做的贡献。”然后递上一把热毛巾、一杯热茶。在大街上不时可以看到这样的情景：丈夫在前面走，妻子在后面跟，而且背着、拎着所有重的东西，丈夫则什么也不拿，还不时斥责妻子“走得快一点”。在家庭宴会上还往往发生这样的情景：妻子一个人手忙脚乱地收拾碗盏，打扫卫生，而丈夫只是袖手旁观，和宾客交谈，妻子一不小心把一只碗打破了，丈夫就当众训斥她。妻子只能默默无言，还要低声对丈夫说：“对不起，惹你生气了。”

不论夫妻关系的实质如何，日本人很崇尚家庭和睦，夫妻恩爱。日本从历史上就信奉一种“道祖神”，是竖立在路边的一种石雕，刻了男女两个人的像，作亲昵状，以保佑夫妻恩爱。这种“道祖神”以信州地区为最多，据说这是从中国唐代传来的风俗。

日本人还很崇尚母性，妻子在丈夫面前必须担任两重角色，一重角色是妻子，满足丈夫的情欲，为他生儿育女；另一重是母亲的角色，像关爱照顾孩子一样地关爱和照顾丈夫。所以有些有了两个孩子的女子会对人说她有三个孩子，这“第三个孩子”就是她的丈夫。在日本文化中，妻子对丈夫、女人对男人必须全身心地奉献，为对方作出一切牺牲，这种观念比中国古代的“妻为夫纲”还要强烈得多。有一本叫《青



年女子》的日本杂志在 1982 年 1 月刊登了一篇题为《怎样使我们美丽》的文章中有这么一段：“最具魅力的女人是充满母爱的女人。没有母爱的女人，男人决不想娶……必须以母亲的眼光来看男人。”

日本在第二次世界大战以后，以夫权为中心的家庭制转化为新的家庭制度，这是以夫妻共同生活为中心的平等主义。父辈不再像以前那样在大家族中说了算，妇女也走出家庭有了工作，大家在经济上平等了。一般当公务员的丈夫必须将每月的工资交给妻子，工资单上连加班费多少也清楚地写上，丈夫不太可能留私房钱。妻子给丈夫留些零用钱，每天大约 1000 日元，用来买烟、喝咖啡、吃午饭等，所以丈夫没有更多的钱来“潇洒”。他们也可能在外面找情人，他们给情人的是感情和性的满足，而给妻子的是责任和名义，在这方面日本男人分得非常清楚，像中国男人那样找了情人就闹离婚的人很少。

现在日本流行男女援助，一些结了婚的男人想找婚外的性伙伴，他们觉得妓女已经乏味，又怕得病；找固定的情人又没有一定的经济实力；找个临时的女学生，青春可爱，钱不用花很多，也没有什么后顾之忧。这些姑娘陪男人吃饭、旅游、聊天，也有去情人旅馆的，她们再用这些钱来交男友，买化妆品。

日本的男子，尤其是年纪大一些的男子，包括一些老板，很讲道义，即使有“小蜜”也不会抛弃和他共患难的糟糠之妻。他很清楚“小蜜”是想他的钱，不会和他真心的，所以他决不可能拿出一大笔钱来给“小蜜”花，如果女方谈到钱时，他就认为对方不是真心对他，所以很可能马上分手。姑娘也无所谓，马上转向。

日本还有种很奇怪的现象，那就是妻子有时会“鼓励”丈夫到婚外去发泄一下。例如看到丈夫在外太忙碌，回家又无聊，就会建议他出去“散散心”，丈夫也明白这是叫他去做泡泡酒吧女郎这一类的事情，于是也高高兴兴地去做了，大家相安无事。这是因为，许多日本妻子相信丈夫的这点风流事绝对动摇不了婚姻和家庭的根基，所以很放心，再说想控制丈夫也不一定控制得了，乐得大方些，这是日本妻子聪明之处。如果是中国妻子，不要说“主动建议”了，一经发现丈夫有“小蜜”，妻子就“一哭，二跳，三上吊”，不得了了。

当然，日本夫妻离婚的也有，但是离婚后丈夫要把财产给妻子，这是男人的责任心，男人的理念。日本相扑运动员挣钱很多，他们的妻子都是小巧玲珑，非常美丽，可是没有多久就离婚了，因为离了婚可以有一笔可观的补偿费。日本女人向花心丈夫索取财富是受法律保护的，所以日本男人不敢轻易离婚。

3、妓女和其他色情行业

无论是从历史到现代，妓女这一职业可以说是无处不在的，日本当然也不例外。在日本的历史上，卖淫制度最初确立于奈良时代，这比中国要晚得多，当时宫中特设“采女部”，从各地募集美女。“采女”名为司内职，实则是一种官妓，如有外国使节来朝，则叫她们侍寝。此外，还有一种“巫女”。“巫女”本来是演“神乐”、司祭祀的女子，后来变成了妓女，因为日本古代的神社多设于交通和兵营的中心地带，“巫女”住在神社周围，和众多的过客、士兵、游民交往，就由“神妻”堕为“巫娼”了。同时，当时还有所谓“游行妇”，《万叶集》将“游行妇”分为“余加礼女”（淫荡女）和“阿曾比女”（嬉游女）两种，据学者的解释，这都是妓女的代名词。

到了平安时代，出现了一种叫“白拍子”的卖笑妇。“白拍子”原来是以歌舞为主、卖淫为辅的，和日本现代的艺妓颇为相似，她们之中也有富于才艺、成为达官贵人的宠妾、留名于历史的，但一般的“白拍子”后来却以卖淫为主了，与普通的“游女”没有多大区别。和“白拍子”同时出现的是“傀儡子”，她们流浪各地，一面舞木偶、玩把戏，一面卖淫，主要以平民为卖淫对象。

平安时代除了“白拍子”、“傀儡子”以外，还有“桂女”、“汤女”、“长者”和停船场的“游女”等不同形式的妓女。“桂女”和中国的营妓相似，主要为军人卖淫。“汤女”则主要在温泉场活动。“长者”是在驿站范围内以来往过客为对象的妓女。

室町时代是战乱频仍的乱世。上层阶级耽于骄奢淫靡，而人民陷于异常的贫困。因此，一方面促使了公娼的发达，一方面促使了私娼的产生。私娼当时称为“夜发”。《和名抄》云：“白昼游行谓之‘游女’；待夜而发，其淫奔，谓之‘夜发’也。”“夜发”都是下等妓女，夜间出没街市，拉扯行人，一时像雨后春笋般地涌出，大有压倒公娼之势。以前的“汤女”也从温泉转入民间的浴室，称为“搔垢女”，投入私娼的队伍。后柏原朝大永九年，足利幕府创设了“倾城局”，管理卖淫业，发官券给妓女，公认其卖淫，同时征



收每个妓女每年 15 贯的花捐。

日本的江户时代，在町人阶级的支持之下，出现了大规模的“游廊”，“游廊”是妓院集中的地方。具有代表性的是江户的吉原“游廊”，当时的町人文化就是以“游廊”为中心而发展的。德川幕府一面集中妓院，加强控制，一面极力地取缔私娼，但是私娼不但不见减少，反而日益增加，尤其是“汤女”盛极一时。据《守贞漫稿》所记载，当时每个浴室都有“汤女”二三十人，她们陪酒、唱歌、伴浴，与妓女没有什么分别。宽文六年幕府封闭浴室 70 余家，强制“汤女”500 多人转入吉原“游廊”，这种私娼才渐渐消灭了。此外，“夜莺”、“迁君”之类住所不定的街娼也很多，其中尤以吉田町与蛟桥的“夜莺屋”最为有名。水上的私娼则称为“船馒头”，原为在船上卖馒头的女子，后来变成卖淫妇了。“船馒头”比“夜莺”等级较高，夜度资也稍贵，“夜莺”一般为 10 文，“船馒头”则从 50 文至 100 文不等。

明治时代初期曾发布过一个妓女解放令，这和中国人有关。原由是，当时有一艘秘鲁船只，载了 230 名中国苦力到日本横滨，像奴隶一样对待。其中一个苦力不堪其苦，逃到一艘英国军舰上求救，英国舰长向日本政府交涉，日本政府扣留了秘鲁船。但秘鲁向日本提出抗议说，日本现在还实行更悲惨的奴隶买卖即妓女买卖，为什么要干涉他国的奴隶买卖。日本政府受此刺激，就于明治五年六月颁布了妓女解放令。这项命令虽然发布了，但妓院老板运用了一些阴险毒辣的办法夺回了已被解放的妓女，依旧营业如前。此外，私娼也是有增无减，其中有一种妓女叫“白首”的，是明治时代的新产物，她们浓妆艳抹，出入于夜色之中引诱行人，当时被称为“高等淫货”。此后，日本的卖淫业一直十分兴盛，无怪以前西洋人在募集日本观光客的旗上大书“往妓国去”的字样了。

妓女是按她们的特长、服务内容和服务对象分很多种类的，日本的妓女有一种特色叫艺妓，艺妓是日本历代首要的玩偶女人，是最好的艺术品。她们首先是“妓”，有时也出卖肉体，但主要是“艺”，以艺术取悦于上层阶级，使他们欣赏，使他们增强美感，所以有人说，艺妓象征着日本的美感。

既然艺妓主要是“艺”，就必须从小接受严格的歌舞和其他艺术训练，她们要掌握许多技艺、还要掌握一定的性爱技巧来为上层武士阶级服务，甚至包括皇帝本人。掌握较高的艺术水平，而且懂得如何取悦于男子，这是一般的良家妇女所望尘莫及的，正如在中国漫长的封建社会，歌舞音乐水平是以高级妓女为代表的。军事统治者丰臣秀吉于 16 世纪命令将卖淫活动从此控制在一个特别许可区内，这标志着一种独一无二的文化的开端，它不断地发展、繁荣，直到 19 世纪末期，而且它的影响至今仍然存在。在人类历史上，妓女从未像江户时代的艺妓那样对一个民族的文化起如此突出和重要的作用。

日本的性风气比较开放，据调查，日本男子十有八九都涉足过风月场所。不过，日本的色情行业并不一定是卖淫嫖娼，还有一些行当和卖身有关，但不一定是卖身，如汤女、歌舞伎、吧女等等。汤女的工作主要是侍浴，侍浴当然很容易和浴客发生性交关系，但是不一定要发生性交关系。歌舞伎，主要以歌舞艺术来为客人服务，一般并不和客人发生性交关系，客人如果想和她们上床必须征得她们的同意。吧女也只是为客人提供酒菜服务，不过歌舞伎和吧女的服务总带有某种色情的成分，那种低等酒吧的吧女往往是兼任卖淫的，即使是东京银座的吧女，那是很高档次的了，她们中间也有不少是不卖身的，但是在端酒端菜的过程中被客人动手动脚、搂搂抱抱，也是绝对不能拒绝的，否则就当不成吧女了。日本艺妓伦理的最高原则，就是对客人的完全服务、娱乐和服从。

在这方面的一个典型事例是“女体盛”。这就是以全裸的女子作为盛器放置寿司等食物，供客人享受，这就是将“食”和“色”结合起来了，这种做法在日本已有 1000 多年的历史。古代日本的饮食文化受中国的影响很大，如果说刺身（生鱼片）、寿司（紫菜米饭团）是从中国传入日本的，那么“女体盛”则是日本人自己创造的。

从事“女体盛”的女子也叫“艺妓”，挑选和训练她们的要求是非常严格的。首先，必须是处女，因为日本男子认为只有处女才具备内在的纯情和外在的洁净，最能激发客人的食欲。其次，要容貌姣好，皮肤白皙光润，身材匀称，体毛少，不能太瘦，太瘦则缺乏性感。血型最好是 A 型，日本人普遍认为具有 A 型血液的人性格平和、沉稳，有耐心，最适合从事这种职业。

4、性文艺和性医学

日本古老的性文学著作当推《源氏物语》。它出现在公元 10 世纪前后，比卜迦丘的《十日谈》早 300



年，比曹雪芹的《红楼梦》早 700 年。同时，它也是当时世界上篇幅最长、女主角最多的小说，但是女主角虽多，全书却大部分以一个男主角串联情节。全书共 54 卷，前 40 卷的男主角叫光源氏，《源氏物语》的书名即由此而来。本书的作者叫紫式部，是一个宫中女官。

这本书主要叙述光源氏从 12 岁到 50 多岁这几十年中的性爱经历，他曾和众多女性发生过性爱关系。他本来是天皇和妃子桐壶所生之子，桐壶产后不久就去世了，光源氏自幼在没有母爱的环境下长大，所以产生了强烈的恋母情结，这是他一生追求女子、恋慕异性的一个重要的心理动机。他 12 岁时，天皇考虑他将来的发展，把他降为臣籍，封以官位，赐姓“光”，名“源氏”，并钦命与左大臣之女葵上完婚。原氏对这种包办婚姻毫无快乐可言，抗衡心理使他对异性的感情不断地向外倾斜。

这本书描写了源氏的多次恋爱和性的经历，通过这些经历反映出当时日本宫廷和民间的许多性习俗与性观念，例如，性爱与伦理规范的矛盾，贵公子有交换心爱的女人与朋友共享的做法等等。

到了日本 17 世纪的江户时代，又出现了两部有划时代意义的性文学小说《好色一代男》和《好色一代女》，作者是井原西鹤。这种小说体裁是当时风行的“浮世草子”，即一种以都市人情、世态、风俗为素材的写实小说。作者原是大阪商人之子，他以平时所观察到的大阪商人的现实生活和狎游情态，写成了《好色一代男》，于 1682 年出版，获得了好评。

此书出版后，作者再接再厉，发挥所长，于 1684 年出版了《诸艳大鉴》，1685 年写《西鹤诸国话》，1686 年写《好色五人女》，并于同年 6 月出版了他的小说创作生涯中的最高杰作《好色一代女》。

《好色一代女》通过当时职业妇女的生活相，呈现了一个女人的性苦闷，全书以忏悔录的形式，以第一人称回忆前尘的口气叙述，这和我国明代的小小说《痴婆子》无论从内容上和写作手法上都十分相似，而《好色一代男》则与中国古代性小说《肉蒲团》十分相似，其中存在什么渊源和文化影响，是很值得研究的。

日本文学从平安王朝的《源氏物语》以降，凡写男女，只言情而不直写床第之间的事。虽然千百年来情爱小说不断，但西鹤是第一个在小说中对性直言无忌，把它放进庶民社会来写，写当时颇为流行的人肉市场，暴露这种人肉市场的丑恶。他力写当时风月场所的各种风俗、人物、景象，形成风月场所的大百科全书与对当时社会生活的无情解剖。作者不仅在描绘现象，更致力于刻画人物心理，特别是描写这一女子开始时身不由己而接客，在被动的凌虐中慢慢适应，终于潜在的性欲被畸形地唤醒的一个发展过程，和中国的《痴婆子》一样，都具有性心理学教科书的重要意义。

中国古代有性图画，叫春宫画，兴起于明代，在日本的绘画艺术中和中国明代的春宫画有密切关系的是“浮世绘”。“浮世绘”是日本古代的一种具有特殊艺术形式的绘画，它是从日本“大和绘”的屏障画、描写闺情与寻常世态的“绘卷”和古典小说的木刻插图等基础上形成的，是描写民间日常生活的一种独立的艺术形式。花街柳巷的爱，歌舞伎演员的情影和活动，花前月下的吟咏，出野游宴和旅途漂泊等等，都是“浮世绘”的题材；娇媚的名妓、舞女以及“汤女”等都是“浮世绘”的主要角色。

“浮世绘”由日本著名画家菱川师宣始创于 1681 年前后，他本来是绘制《吉原枕》、《吉原鉴》这类插图的，其后为了适应当时庶民对青楼女生活和闺房秘事的嗜好，于是在传统的“大和绘”的基础上，从新的视角绘制了吉原的好色版画以表现现世的享乐生活，开始以性爱为主要内容，世人就移用“浮世绘”这个名词来称呼这种画。

日本也有不少性学古籍，特别值得注意的是，已经失传的不多中国性学古籍因为传到了日本，而得以保存下来，在近代又返回了中国，填补了中国性文化史上的空缺，这真是令人十分感谢和激动的。

保存了不少中国性学古籍的书，就是日本的《房内医心方》，这是日本历史上第一部有关性学的书，成于日本的永观二年（公元 984 年），编纂者是丹波康赖。

当时，日本的社会文化发展很快，生活也日渐丰富，性爱已成为人们的一个重要生活内容，男女的性关系相当开放，但是还没有权威性的性学指导书，那时有一个名叫丹波康赖的宫廷医师，相传是汉灵帝的后裔，他的祖先为避乱而定居扶桑。他住在丹波矢田郡，由于工作职务的需要，经常涉猎中、日医书，发现来自中国的性学书籍种类繁多，内容丰富，各有所长，但是庞杂凌乱，重复或空缺之处也不少。公元 982 年，他立志整理这些书，编纂成一本较为全面、系统的性学大全。他把这个计划奏请当时的圆融天皇赦许



之，于是潜心撰稿，历经三年成书，取名《房内医心方》，又称《医心方·卷二十八·房内》呈天皇览。由此也可以看到日中文化交流之渊源。

二、印度的性文化

中国和印度同为文明古国，黄河、长江哺育了中华民族，恒河、印度河哺育了印度民族，这两个国家有很多共同点，例如同为世界文明古国，同为人口大国，又同为近代屡受列强欺凌的贫国，目前又共同向现代化的方向发展。但是，性文化却有很大差异。

从历史上看印度人就笃信宗教，宗教影响了印度几千年来文明，从总的方面来看印度的传统文化也可以说成是一种宗教文化，宗教控制着许多印度人的观念、行为和生活的方方面面，当然也包括他们的性观念和性行为，并使它笼罩上一层浓重的神秘色彩，这可以说是印度文化的一大特点，也是印度性文化的一大特点。

1、“林伽”崇拜与“沙克蒂”崇拜

性崇拜是人类性文化发展的一个必经阶段，印度当然不例外，而且由于印度人对性的态度比较开放，宗教信仰又使他们把性看得很神秘，所以他们对性崇拜的观念更为突出。

可是，古印度不同的宗教对性崇拜的重点各不相同。例如，印度教三大教派之一的湿婆教派特别崇拜男性的生殖力，称勃起的男根为“林伽”，认为它代表生命，象征生殖、创造的超自然神力，是宇宙之源和最高力量的象征。后期的林伽形象较为抽象，变为一种符号，例如现在保存在德里国立博物馆的一尊公元 5 世纪笈多王朝时代的林伽形象，造型已趋于简化。在林伽石柱上凸现出湿婆的浮雕头像，表现的是《往事书》神话：湿婆大神从他自身产生。

林伽的形象在印度几乎到处都是。印度各地的神庙很多，在不少神庙中都供奉着林伽，它就是像一根断了的石柱似的东西。

在古印度，男性生殖力崇拜的另一种表现是精液崇拜。印度教文献中有关于这方面的大量叙述既直露又离奇，实在令人瞠目。例如史诗《罗摩衍那》中关于战神鸠摩罗的诞生过程是这样描写的：火神把精液从四面八方倾泻向山王之女恒河女神，恒河里的波浪都溢满精液。恒河女神心里惶恐激动，她被熊熊烈火炙灼，就把灿烂的胎儿泻向河中的波涛。从她身上泻出来的东西闪烁如精炼的黄金，它一流到大地上，一切都成纯洁的银。从粗一点的精液里产生了铁和铜，从脏一点的精液里产生了锡和铝，那些东西一碰到大地就变成了各种宝藏。女神把胎里的东西都变得非常美丽可爱，于是战神鸠摩罗终于诞生了。

在印度，性力派是印度教的另一大派别，这个教派崇拜男性生殖力而崇拜女性生殖力，这被称为“沙克蒂”崇拜。

大约从公元 4 世纪前后开始，随着婆罗门教吸收许多民间信仰而向印度教转化，女神在印度教中的地位上升，与此同时印度教内也逐渐出现了崇拜女性生殖力的倾向。公元 7—8 世纪前后，女神在印度教中的地位得到了进一步的提高，并出现了一神论的倾向：女性的性力不再是神性的一个方面或其衍生物，它已超越了宇宙的两性原则，本身就是至高无上的宇宙的终极实在。大约在公元 7 世纪前后，一个名为“伟大的女神”或“世界之母”的女神形象诞生，传说她无所不能，众女神是她的不同职能的化身，印度教的三大主神梵天、湿婆和毗湿奴都是她创造的。这种思想把女性生殖力推向极致。

公元 10 世纪前后，从湿婆派中分裂出来一个崇拜女性生殖力的教派，即性力派。这个教派认为，作为最高实在的湿婆神是不具有什么活动能力的，他代表的是静止、消极的方面，而他们的配偶们却具有极大的力量，代表积极、运动的一面。女性的生殖力是世界之源，世界只是女性性力的展开。所以这个教派崇拜的神明不是湿婆、毗湿奴等男神，而是他们的配偶难近母、卡利、吉利天女、辩才天女等女神，与此同时，女阴由尼也受到崇拜。这个教派主要在孟加拉、阿萨姆和奥里萨等地流行。

印度教的性力派以及密教中的生殖崇拜的一些做法引起大多数有身份的印度教徒的厌恶和反感。但是这些做法与崇拜林伽的湿婆派有共同的文化土壤，它们都是产生于印度教中自古就存在的生殖崇拜，只不



过崇拜的形式不同罢了。

在印度古代神话中，有一位爱神叫卡玛，他赤裸着上身，头戴一顶飘曳着花带的帽子，手持弓箭。他胯下的坐骑十分奇特，既不是牛、象，也不是虎、豹、狮，而是由几个女性的身体组合而成的一个东西。据说，爱神是吉祥天女的儿子，还有一种说法是他是达摩和舍罗陀之子。他的弓背由甘蔗制作，弓弦由蜜蜂组成，箭头是花朵，谁一旦被他的爱情之箭射中，就会在心中燃起熊熊的爱情之火。在这方面，卡玛和西方神话中的丘比特十分相像，丘比特也有弓箭，射中了谁谁就坠入爱河。

人类的情欲就像河水，河水使人生存，滋润万物，同时又会泛滥成灾。情欲像火，能使人温暖，也会把人烧死。无论是中国和印度的古人都看到这一点，所以也有许多人主张对性要加以控制。印度的先贤们认为，作为世界万物的原创造力，卡玛的地位应该受到尊重，但是怎样使这种充满原始冲动的欲望和最终达到最高理想境界的理论和规范结合起来呢？他们认为，既要节制修行，也要服从欲望，这就成为一种“人生三要”，即“法、利、欲”。

被称为印度伟大的爱欲圣书《爱经》的作者瓦特斯雅那那指出人生有三大目标，即法、利、欲。每 100 年为人生的一个轮回，在童年，寻求知识是他最重要的目标；到了青年时期，他应该去追求人世间的欢乐；而年老时就应该全身心地投入到实现达摩的境界之中。法就是达摩，意味着一切行为都遵循圣典，吟诵吠陀，严守禁忌。利是获取知识和地上财富的行为，人如果想得到土地、黄金、牛、粮食和友谊，就应该向那些有经验的商人、农人请教。欲则会给人带来欢乐，特别是能满足人们的五种需要，即听、说、看、尝、闻。要学习欲的知识也要请教那些有知识的人。

古代印度人把充满肉欲的爱情纳入一种人生的行为轨道，从而使之具有了神圣的色彩。在“法、利、欲”之中，虽然法是第一位的，利次之，而欲排在最后，可是对不同的种姓来说，其排列顺序会有变化。例如对于国王来说，利也许最为重要，而对于一般的平民来说则可以去追求欲，因为他们无法和高尚的婆罗门相比。一般来说，古印度人并不是绝对地否定欲，而只是反对违反规则地、过度地欲。

古印度人对性是开放、崇拜的，但同时也伴随着一些恐惧。人类的性活动本身具有创造与破坏的双重特点，印度教把性视为人类生和死的象征，宇宙创生与毁灭的本源就是由此而衍生的。但是印度教似乎在这两个方面都走得比较远，一方面，性在印度教中被提升为一种神性，成为崇拜的对象；另一方面，又把性视为一种诱惑，一种可怕的毁灭力量，并且由此产生了巨大的恐惧。所以，印度教中那些代表性力量的神明，大都是爱与恨的复合体，都有仁慈和恐怖的双重性格。例如代表男性生殖力的湿婆神，既是世界的创造者又是破坏者，既能对人仁慈、降伏妖魔，又是一个极为恐怖之神。传说他颈挂骷髅头骨，经常住在墓地，游荡于鬼灵之间，管理死者的“时限”。性力派的女神难近母、迦梨等也都是爱与恨、创生与毁灭的矛盾统一体。迦梨女神长着黑色皮肤，张着大口，伸出舌头，虫蛇绕身，在死尸上跳舞，耳环是人的尸体，项链是人的骷髅，面孔和胸乳满涂鲜血，四只手中的两只手执利剑和人头，另外两只手则伸开作保护和祝福状。她既是死亡之神，又是生育之神，既凶残暴戾，又普度众生，既杀戮，又微笑，所以信徒们只能不停地祈祷和贡献才能避祸得福。

由此可见，印度教性文化的特点实际上可以概括为“崇拜”与“恐惧”，也就是与之相联系的纵欲与禁欲的问题。纵欲与禁欲这两种倾向在印度教中并存，而且都有很长的历史，都得到神学理论上的支持。

2、女子地位的衰落

在古印度早期的雅利安社会，妇女是备受尊重的，她们和男子一样，是社会的一支重要力量，而且在满足人类两大基本生活需要的问题上似乎比男子更胜一筹。这是因为，在生产问题上男女平等，各有分工，而在性和繁衍后代方面，女子更优越于男子，因为是她们直接地生儿育女的。印度和中国一样，在古代都有歌颂妇女的神像，突出她们的双乳和隆起的腹部这些与生育有关的形象，歌颂她们养育后代的功劳。但是以后随着男权社会的发展与巩固，以上状况逐渐发生了变化。

在史诗《摩诃婆罗多》中出现了这样的故事：当般度老王因误射仙人变成的鹿而遭诅咒死去时，他的第二个妻子、摩德罗国王的妹妹玛德利悲痛欲绝，把自己生的一对孪生子托付给般度王的第一个妻子贡蒂之后，纵身跳入丈夫的火葬堆，开了斯迪制度（即寡妇殉夫）之先。虽然这在当时还是仅仅在高等社会中流行，但是已经充分证明妇女地位的下降。



在印度，随着妇女地位的下降，禁忌也越来越多，例如月经期间的妇女被认为是不洁的，她们不能和丈夫同宿，不能参加各种宗教仪式，甚至连和婆罗门讲话也要被禁止。如果哪个丈夫违反了这种禁忌，他的学识、精力、体力、视力乃至寿命都会受到破坏。

妻子是丈夫的亲人，但是作为女人，她是低贱的。男人不能和她在一个盘内进食，当她吃饭、打喷嚏和伸懒腰的时候不能注视她，不能看她脱衣服，不能看她睡觉的样子，等等。

印度教规定，妻子必须恭顺地服从丈夫，她必须为丈夫恪守贞操，即使丈夫年老、丑陋、跛腿、有病、暴躁、残忍、狠毒、酗酒和犯罪，都要把他当作神来崇拜。

在这种情况下，妻子和他人通奸，当然是一桩极其严重的事情，因为它从根本上违反了私有制的原则，破坏了男子对女子的统治，从而也从根本上动摇了封建社会统治的根基。在古印度，对于通奸的惩罚十分残酷，如果同是一阶级的男女通奸，要被砍去两个手指，或是课以罚金。如果通奸双方的阶级不同，则罪刑更为严酷，如是低阶级的男子与高阶级的女子通奸，男子的阴茎要被切除，而且要躺在烧得通红的铁床上，施以火刑，而这个高阶级的女子则要被打入低阶级，还要被人用铁制之物将阴道灼坏。

古印度人很早就认识到妇女的生理周期和生育的关系，为每月从月经来潮起，前四天不能过性生活，第十一和第十三夜也属于禁止之列，其他时间则是过夫妻性生活被许可的时间。他们还认为，偶数夜适合于生男，奇数夜适合于生女，这样就可以掌握如何生儿子以延续香火。

可是，为了延续后代、生儿育女，古印度人也特别强调夫妻性生活的欢乐与和谐，在这方面，古代爱欲学说得到了充分的发挥。妻子如何通过自己的外表和行为使丈夫获得性快乐是非常重要的，女子应在和男子交合前沐浴，换上艳丽的衣服并洒上香水，特别是头发要光亮整齐。她还应该尽力地表现出自己所掌握的文化与艺术知识，以赢得丈夫的爱意。当丈夫已经表示出爱意并有性的要求时，妻子应有较热情的反映，决不可加以拒绝，但是有时可适当表现出一些被迫、顺从的样子，使丈夫产生一种怜爱的感觉，感到妻子更加楚楚动人。

古印度人认为，作为丈夫，使自己的妻子幸福快乐也非常重要。从总体上看，在古印度的婚姻中，男子占据主要地位，妇女处于从属地位，但是这并不意味着丈夫就不尊重妻子，就能随心所欲地行事。因为圣贤们都认为，只有夫妻双方都处于深深的爱情之中时，他们的心灵才能得到真正的快乐，夫妻生活也才能美满幸福。

古代印度的爱情教师们十分强调，性生活是夫妻生活最重要的内容，他们以此为题创走了大量的理论，在世界文明发展史中可谓独树一帜。仅就亲吻、拥抱而言，就有许多不同的姿势和名称，而且详细描述了应该在什么情况下运用，可以取得什么样的效果。

例如，有一种拥抱的名称为“拉塔纳希提塔卡”，女子像一棵树一样地缠在男子身上，把他的头按下朝着自己的脸，或者紧挨着男子的身体，高抬起脸对着男子低下的脸，好像要在上面看到什么美妙的东西，这成为许多雕塑的一个典型姿势。

接吻可分为三大类，即表面上的接吻、震颤的接吻和互触的接吻。在梵文中，互触的接吻被称为“嘎提塔卡”，妻子用自己的双唇夹住丈夫的唇，闭上自己的双眼，同时用手蒙住丈夫的眼睛，然后再用自己的舌头去轻触丈夫的唇边。这种吻能够给双方带来巨大的享受。

性学理论认为，夫妻之间的性爱技巧涉及许多方面，拥抱、接吻实际上只是做爱的辅助和前奏曲，正式的爱、性交更是实质性的，印度的性学大师们在这方面的创造可谓洋洋大观，仅是姿势就有几十种之多。一些现代性学家所说的 36 式实际上只是个概数，因为每一种姿势又可以演化出许多不同的姿势来。同时，这些姿势也被冠以各种名称，其中有以动物、植物的名称命名的，也有就动作本身的式样命名的，从而使之被涂上了一层浓厚的文化色彩。

卖淫是对女子的一种压迫和剥削。古代很多国家的女子卖淫起源于宗教妓女。

在古印度，宗教娼妓不仅很发达，而且典礼也很隆重。他们称这种在庙堂事神的女子为“神的奴隶”或“属于庙宇者”。在公元 1004 年，坦佐尔国的宏伟庙堂，有“圣妓”（亦称庙妓）400 名。她们不住在庙中，而住在周围的四条街道执行职役，政府特许免税。直到 19 世纪，在卡杰拉霍的神庙中仍有舞女 100 名，舞女在形式上嫁给神祇，结婚时，由同阶级的男子给她戴上“塔利”（一种戴在脖子上的黄金装饰品）作为



成婚的标记，以后就长住在庙里，成为“圣妓”。

在印度的孔雀王朝时出现了一种新的妓女，被称为寺庙妓女。圣妓或神妓就是从这种寺庙妓女慢慢发展而来的。这种风俗就是父母把生下的第一胎女孩送给寺庙，当她到了婚嫁年龄就让她嫁给寺庙里的祭祀的男神，成为该寺庙里的妓女。有关寺庙妓女的最早论据是阿育王时代之后不久的一块石窟铭文，寺庙妓女的情况被永久地固定在石头上了。

在古印度，圣妓出现得较早、较多，这是因为古印度的宗教发达，宗教产生得较早。有记载说在公元前 30 世纪印度就有宗教产生了。以后，这种宗教卖淫的性质逐渐起了变化，逐渐转向了经济卖淫，主要有以下这些原因：随着商品经济的发达，人们对钱的观念不断加强，而对神的观念则有所削弱。在妓女这方面，逐渐以性交作为赚钱谋生的职业；在嫖客方面，则完全忘记古时敬拜神祇的观念，专以妓女为发泄性欲的工具，而图满足一己的肉欲。这样，宗教卖淫逐渐失去了宗教的性质，而变成了商业性的买卖行为。

妓女已经成为城市生活不可缺少的一部分，成为征战、狩猎和娱乐生活的一部分。城市里的妓女多穿红色衣服，红色不是通常所代表的死刑、死神的衣服，而只是为了让男人更方便地把她们寻找出来。她们总是会出现在节日和其他的庆典上来装点城市。未拉塔王要凯旋归来时，特别传令回去让年轻女孩都盛装出迎，还要有音乐伴奏和打扮得花枝招展的妓女。当他得知儿子凯旋归来时，也让妓女出城迎接。在拉玛的太子受封仪式和流放归来的欢迎仪式上也有盛装的妓女。一个城市、一个仪式，如果没有妓女来装扮，好像就不够热烈和隆重了。

在军队中，印度的妓女也大派用场。在战争爆发时，一些统帅就选美丽的妓女犒劳战士，她们认为这样不仅能满足基本的生活需要，还能享受生活、鼓舞士气，当军队扎营前线时，妓女们就住在后方。

在古印度，有一种高级艺妓叫“加尼卡”，这在考塔利耶的《政事论》中作了详细论述。印度的“加尼卡”很有修养，受过的训练种类繁多。对于如何组织和培训“加尼卡”以及对“被视为妓女的‘加尼卡’在与其嫖客和与国家的关系中的拥有的权利与义务”，《政事通》中都有论述。

《政事通》首先提到的是宫妓中的“加尼卡”，有一名总管监管着她们，这个总管根据每天的收入收取赋税。在《本生经》中有一处提到：“当时，贝拿勃斯有一个妓女，名叫摩萨。她是侍候君主的艺妓，君主赐给她的钱财，多得使人咋舌。”

“加尼卡”、侍女、女艺人都要学习演唱、吟咏、舞蹈、表演、书写、绘画等课程，另外还要学习维纳琴、维努笛、木且加鼓的演奏，还有测心术（心理学，重点是如何揣测男子心理）、制造香水、编扎花环、交谈、按摩等以及妓女应掌握的全部技艺和知识。在必须掌握的这多门技艺中，宫廷艺妓首先要掌握的两门是音乐和舞蹈，当然其先决条件是年轻和美貌。在《卡玛苏特拉》中列出的“加尼卡”需要掌握的技艺竟达 64 门，这叫“六四艺”，包括文学、舞蹈、音乐、戏剧、演唱、插花、化妆、作诗、手艺、读书等等，还有酿酒、朗读书、掷骰子等等。

按照《卡玛苏特拉》的说法，君主的“加尼卡”在喜庆节日和许多社交场合上是倍受尊重的。

在人类的封建社会，把人分成许多森严的等级，贵贱悬殊，不可逾越。这种等级，在中国称为阶级，而在印度却以种姓的方式表现出来。从印度的社会阶层和结构来看，最核心的是种姓制度，从心理上看，最核心的是宗教信仰，二者都对婚姻制度有很大影响。

印度教的种姓，把人分为 4 个不同的等级，即婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。婆罗门即僧侣等，为第一种姓，地位最高，从事祭祀和文化教育；刹帝利即武士等，为第二种姓，地位仅次于婆罗门，从事行政管理和打仗；吠舍即平民，为第三种姓，经营商业贸易；第四种姓为首陀罗，地位最低，从事农业及各种体力劳动和手工业等。后来随着生产的发展，各种姓又派生出许多副种姓。据说这些副种姓全国有 3000 多种，各种姓都有自己的道德法规和风俗习惯。

不同种姓有不同的地位和权利。婆罗门的权利最大，社会地位最高；首陀罗的地位最低，备受歧视，无权上学读书，没有资格进庙敬神，甚至有些地方的首陀罗不配让高级种姓的人看见自己的面孔，当时，老远发现有婆罗门种姓的人过来，首陀罗就得赶紧躲在路旁，等着婆罗门走过去自己再迈步，不然就要挨打，甚至会被活活打死。在有些地方，首陀罗连身体的影子都不能落在婆罗门种姓的人的身上，否则就会被以为是玷污了高级种姓人的身体而遭到痛打，婆罗门种姓的人回家后要赶快洗澡，以去晦气。



各种不同种姓的人有传统的固定不变的职业，“工之子恒为工，农之子恒为农”，不能改变，甚至食物也不相同。一般来说，印度教徒只能吃本种姓或同级种姓或高于自己种姓的人做的“生食”，高级种姓的婆罗门做了“生食”或“熟食”，其他种姓的人都可以吃，但是首陀罗所做的任何食物则其他种姓的人都不吃。同时，对用水也不例外，各种姓不能合用一口井，尤其是首陀罗，必须使用自己的水井，否则会被认为他们玷污了井水，就会遭到痛打甚至处死。

种姓制度对婚姻制度有很大影响，有些婚姻规定十分严格。在古代印度，只许在同种姓内部通婚，同种姓的各副种姓之间可以互相通婚，但是不能和副种姓以外的人通婚。一般允许“顺婚”，即高级种姓的男子可以娶低级种姓的女子，但禁止“逆婚”，即较低种姓的男子不能娶高种姓的女子，否则高级种姓的人会被开除出种姓之外。

正因为这个原因，如果一个高种姓的女子和一个低种姓的男子相爱，那就注定了是一场婚姻悲剧，甚至还会招杀身之祸。18 世纪时，拉贾拉邦的一个吠舍种姓的男子和一个婆罗门种姓的女子因相爱而致孕生子，被发现后，女方被赶出家门，孩子被溺死，而男方则受到阉割的酷刑。

古代妇女不仅要在丈夫生前为丈夫恪守贞操，而且在丈夫死后仍要为丈夫恪守贞操，这就是守节。

在印度，一个贞洁的女人在丈夫死后，脸上和衣饰上就要加上寡妇的标志，并要比丈夫在世时更加小心地回避任何男性，甚至焚身殉夫。男子见到了寡妇也要回避，因为寡妇是“不祥之物”，人们甚至认为是妻子的不祥才造成丈夫的死亡。印度教教义规定，女子一旦和丈夫结合，就是永远的结合，即使丈夫已经死去，也永远不能和他分离，一个女人一生只能结婚一次，寡妇守节至死才能上天。寡妇因为打上不吉祥的烙印，就成为婆家做牛做马的女仆，在社会上也不再享有一般已婚妇女的各种权利和待遇，她们无权参加各种社会活动和宗教活动，不能参加婚礼、祝寿等一切喜庆大事，甚至不许修饰仪容，有的寡妇还要把头发剃光。根据印度教的习俗，寡妇还要献身于苦行与节欲的生活；在孟加拉邦，寡妇被禁止吃鱼肉；在安得拉邦，寡妇要吃长斋。

其实，在古代印度，远在吠陀时期，寡妇是可以改嫁的，没有什么限制和规定。往后，寡妇改嫁逐渐减少，尤其到了公元 2 世纪以后，寡妇改嫁就开始遭到反对了。大约到公元 10 世纪以后，情况进一步恶化，尤其到了 11 世纪，情况的恶化几乎达到了顶峰，寡妇不许改嫁，即使幼年寡妇也不许改嫁。

在印度，寡妇殉葬制度非常流行。1829 年英国政府通过法律，才废除了殉葬制度，但改嫁问题并未真正解决。在过去的七八十年间，由于文化的提高、西方的影响，改嫁问题有所变化，但变化不大，现代印度寡妇仍有 3000 万以上。

印度寡妇最悲惨命运莫过于殉夫了。丈夫去世后，在焚烧他的尸体时，妻子要跳入火中，其亲生儿子举火点柴，焚烧其母，此时此刻，儿子无怜惜之心，谓从母之志，可使母亲享福于九泉之下，亲友对此不以为惧，反而庆贺。这就是所谓的“斯迪”习俗。直至 19 世纪初期，这种陋习还很流行。以孟加拉邦为例，可以看出问题的严重。1817 年英国人开始统治孟加拉邦时，当时平均每天有两名寡妇殉夫自焚。又据统计，1819 年全邦竟有 839 名寡妇殉夫，仅加尔各答就有 544 人。

3、神秘的宗教文化

许多宗教主张修来世，一般都是禁欲的。

总的看来，佛教也是这样。在释迦牟尼创立的教规、教义中，有所谓“五戒”，其中第三戒是“大胆邪淫”，就不允许有“非人”（非自己的夫或妻）、“非时”（日间、斋戒日、父母生日等）和“非地”（舟车上、露天、床外等）的性生活。这是就一般信徒说的，如果出家修行，则必须“断欲根”，不但不许有任何“淫行”，连“淫念”也不能有。还有所谓“四念”，其中的第一念就是“观身不净”，要经常想到“人身污秽，常念不净，不起贪爱和淫欲”。又有所谓“十善业”，其中“身之善业”的第三善业就是“不邪淫”，反之，如果有“贪欲痴想”之心，就要沉沦于“三恶道”中最恶的“饿鬼道”，永世受苦，不能超脱。

应该指出，这种戒色欲的思想并不是释迦牟尼所首创，在他以前，在印度地位最高，以宗教为职业的婆罗门种姓，已经创立了多达 96 种企图摆脱人世苦恼的苦行苦修方法，例如跳崖、投渊、赴火、绝食等以死求得解脱，“鸡戒”是学鸡一足独立，“狗戒”是学狗吃粪便，想用这种种“自讨苦吃”的办法脱离苦难深重的人生。相比之下，在婆罗门看来，戒色欲还算是一种最不苦的修行方法。而释迦牟尼则声称成就了



无上正觉，悟出了人生之真谛，解决了生和死的问题，创立了系统的宗教理论和信条。

在佛教盛行的印度、尼泊尔、斯里兰卡、缅甸、泰国及其他东南亚国家，戒色欲的思想更是受到张扬和美化，因此又有男子都要出家修行一个时期的习俗出现。

可是，许多事情都有例外，佛教从总的方面来看是禁欲的，但佛教中的一个教派——密宗，却是肯定性而且提倡进行性修炼，这是一个很特殊的现象。从释迦牟尼逝世后约 100 年起，佛教教团开始分裂，释迦牟尼逝世后约 400 年间，先后分裂成 18 部和 20 部。到公元 6 世纪，这些部派大致归为四大系统：上座系、说一切有部系、犍子系、大众系，后来，又出现了大乘和小乘两大派。印度佛教的最后一个时期是密教流行时期，而密教之外的佛教教派则统称作显教。到公元 10 至 13 世纪初，由于入侵者的破坏，佛教在印度本土宣告绝迹。

密教和性的密切联系主要在于它的修炼方法，即“密教四部”。“密教四部”是修炼方法的四个阶段，也反映了密教发展的四个阶段。所谓“四部”有事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部。

无上瑜伽部被认为是密法的最高阶段，此法修成，便是即身成就的“佛”，所以这是最难修持的密法，没有几十年的苦修是不成的。无上瑜伽部的最大特点是利用女性作“乐空双运”的男女双身修法，在男女交媾中去悟空性，是以欲制欲、以染而达净的修法，事实上的无上瑜伽，即是金刚乘法，即左道密教，也就是世俗化的大方便的实际行为。

左道密教的“大乐思想”来源于印度教的“性力派”。左道密教以恣意的肉欲为侍奉女神及崇拜女神的方针，所以在他们集会崇拜之时，即以一裸体女子为崇拜的本尊而围绕，先饮酒，食鱼，再食肉，期待性交；最后再以男女乱交为终结。最后的性交，乃是最秘密、最神圣、最重要的仪式。以此而被摄入密教的无上瑜伽，再配上“先以欲钩牵，后令人佛智”的观念，就用明妃、佛母来相应，以性交为修行了。密宗的佛像也十分特殊，多作男女交合状，俗称“欢喜佛”，或“欢喜天”。

在同一种宗教内，不同的教派对性采取不同的态度甚至截然相反的态度不仅仅是佛教，印度教也是如此。

印度教是 8、9 世纪后流行于印度的宗教，是婆罗门教吸收佛教和耆那教的某些教义，经商羯罗等改革而改称的，它是婆罗门教大众化的结果，仍以婆罗门教的善恶有因果、人生有轮回之说为主要教义。从总的来看，印度教在两性关系上有十分保守的一面，他们重男轻女思想严重，认为一个没有儿子的人是一生中最大的不幸，人死后必须由儿子举火焚尸才能升天。若为人妻而不能生育儿子，其结果十分悲惨，印度教经典明文规定，女子结婚五年内如果不能生育儿子，丈夫有权再娶妻。生下女儿，则备受歧视，所以无怪印度男多女少。

按印度教规，妇女不能在大庭广众露面，除家人以外，不轻易和异性接触。就是对自己的公公也是如此，媳妇即使有事和公公说话，也要用纱遮脸，所以有的媳妇过门几年，公公还没有见过媳妇的面孔。如果家中有男客光临，年轻媳妇见了也不理睬，好像没有看到一样，而只由男子接待。寡妇再嫁，是印度教所严厉禁止的，一个守寡的妇女，要终生服孝，在家中做最下贱而繁重的事情，甚至还要跳入火堆为夫殉葬。

印度教中有不少教派都以苦行为主要的修炼方法。苦行僧一旦剃度，就要念佛、吃斋、守戒，断绝七情六欲，以求积无量功德，修成正果，超渡来生。他们实行性禁欲主义，教义中以“戒色”为主要宗旨之一，认为色是人类的“原罪”之一。他们认为性交是不洁的行为，反对男女交合生育，强调圣人皆无父，其母感应于天而怀孕。除性交外，自慰、遗精也是罪恶，而独身不婚、出家行善则是高尚而神圣的行为。他们通过禁食、自残、自虐等苦行来修炼，严重地扭曲了人性。

可是，印度教中的性力派却不是如此。性力派崇拜女神，认为性是宇宙间的根本动力，是智慧和力量的集中表现，男女交合、双抱双修才能获得精神解脱和无上福乐。这种修炼不同于尘世的淫乐，而主张追求更高超的目标，他们一面性交，一面口念箴言，使男女两性达到完美的结合，这就修行者以性乐而达到悟道的目的。在他们看来，性不仅不是成佛的障碍，完全相反，性的神力和修炼是成佛的必由之道。

在印度教中还有毗湿奴派，这个教派分为左右二道，各自提倡不太相同的生理学的宇宙形成论。右道以瑜伽的修法为基础，认为人类的肉体有六个中心，亦即“能”的核心，这些全部结合于第七中心——头



骸骨的顶点，而和梵天合体，形成“梵我一如”的现象；换言之，人类可以借此达成圣性。至于瑜伽的修法是：“把自己身体之虚空集中于孔，触觉集中于风，消化器官和视力集中于光明，体液集中于水，肉体里硬的东西集中于地，如此来冥想。于是，月集中于心，听觉集中于空间，毗湿奴集中于阔步，湿婆（至高之神，掌生死之神）集中于力，阿耆尼（火神）集中于言语，太阳神集中于排泄物，朴拉拉帕梯（创造神的主神）集中于性器，如此地冥想”。能够做到这些，“蛇”（指男性的生殖器）就会觉醒而起，瓣则依次地打破，从圆升至圆，从中心升至中心，直到在第七中心的头骸骨结合，成为至福状态，获得解脱。这是一种借着冥想的意志力的自慰行为以代偿性快感，可以说这是一种觉醒的梦遗现象。

至于毗湿奴派的左道，其修法有异于瑜伽，是采取体验秘仪的轮坐礼拜方式来进行。他们把五种“本体”献给性能力显现的女性，以此仪式来实施。所谓五种“本体”即指酒、肉、鱼、印契、性交。男女等数的信徒在寺院轮坐唱着密咒，献上供品，结合印契，并进行性交，这意味着男女二者合一的欢乐就是解脱，就是“梵我一如”。

如果说印度教和佛教是想借在这尘世上的苦修从生死轮回中解脱出来，那么怛特罗教则是想从在尘世的“忘我”与“出神”体验来得到此生的解脱。

怛特罗教的主神为女神莎克蒂（明妃），她是“宇宙大能”的来源，她的配偶是男性湿婆，莎克蒂和湿婆的“永恒拥抱”（交合）构成了宇宙，但其中作为动力来源的是莎克蒂，她的子宫是“喷出诸种能源与生命之口”，湿婆如果失去了莎克蒂的拥抱，将只是一具“尸体”。

怛特罗教认为，男女交合会产生新的生命，是人世间最大的创造性能源，这一能源需与“宇宙大能”汇成一体，它的仪式称为“轮宝供养”，举行享受鱼、肉、酒、谷物与性五种“享乐”。为了获得“提升”与“超越”，这种仪式通常以打破世俗禁忌的方法进行。例如必须吃牛肉（印度人是禁止吃牛肉的），必须从事乱伦和杂交的性行为等。“轮宝供养”是三更半夜在特别的厢房举行，当参加者进入厢房后，女性脱下胸衣，放在一个箱子里，由仪式的引导者“上师”保管。当初始仪式结束后，每个男子到箱中取一件胸衣，胸衣的所有人就是他今夜的“明妃”（莎克蒂），即使对方是他的母亲或姐妹也不例外。然后一男一女围着在中间的“上师”坐成一圈，“上师”身旁通常有一个全裸的少女做他的“明妃”，或者在地板中间画一个巨大的女性生殖器来代表女神。于是，“五种享乐”顺次进行，最后是性交仪式，要一面口念真言，一面采用各种象征“神圣结合”的姿势，在出神忘我中与宇宙大能“合而为一”。

4、性文学艺术

印度的许多古代建筑和雕刻质量很高，而且都有性和生殖崇拜的内容，丰富多彩，毫不掩盖。例如比哈尔邦比纳拉克的太阳神庙，曾是性力派的崇拜中心，无论就其建筑还是雕刻，都可称为是中世纪的杰作。它耸立在孟加拉海岸边，高 30 米，建于 12 至 13 世纪，大殿周围覆盖着精致的雕刻，内容主要是性，它所表现出来的各种性行为，象征孤独的人类灵魂与神结合时所感受到的欣喜。

在印度，有些建筑是由生殖器官直接变形而来的，例如有些像塔一样的上细下粗的石坊，本身就是性崇拜的对象，后来才在里面开辟房间，安置神像。建于公元 1000 年前后的奥里萨湿婆庙，主建筑是一座殿堂和一座高塔，殿堂基本上由几何形体组成，塔建立在一个正方形基座上，从正殿尾端升起，形似蜂房，造型带有男性生殖器崇拜的痕迹。

印度还有很多壁画，其内容多和性有关，例如阿旃陀石窟壁画描绘佛教传说的一个个场面，大多数作品都带有明显的性内容。在中国，也有许多这方面的内容，例如敦煌的莫高山石窟中有几个石窟的壁画都充满了交媾场面，描绘男神和女神性交，还滴着阴水，有小鬼在下面端盆去接，这些壁画明显地带有印度文化的影响。

有关性爱的人体雕塑几乎遍布世界，而古印度这方面的艺术成就则是世界文化的瑰宝。例如两千多年前莫恒卓达罗出土的青铜裸体舞女雕像，是印度河文明时代雕刻艺术的一个代表作。

印度的人体雕塑中有许多女神像，这些女神像都十分性感，她们的身体大都呈典型的“三道弯式”：头向右倾斜（男像的方向则相反），胸和臀部转向左方，双腿又转向右方。这“三道弯”的姿势突出的是女性的性感，自古就很流行。

然而，印度古代的以性为主要内容的建筑与雕刻，表现在卡杰拉霍神庙上，实在是太突出了。



卡杰拉霍位于印度中央邦查塔普尔县，距首都新德里约 600 公里。公元 9 世纪初，在印度的班德勒坎德地区兴起了章德拉王朝，王朝以卡杰拉霍为中心，第一代国王丹伽在位时，开始兴建石造寺院。在极盛的 10 世纪至 11 世纪间，共建造了 85 座壮丽无比的庙宇，卡杰拉霍成为支配整个中印度的圣都。

在这些庙宇中最为壮观的是坎达里耶天尊庙，它不仅规模最大，而且建筑最美，层层门廊角塔，重叠相连，高达 35 米，宛如高耸的山峰，又如诸神的宫殿一般，令人目眩神移。整个建筑造型雄浑精丽，充满了和谐、庄重之美。夕阳西下之时，坎达里耶天尊庙闪耀着绯红色的光环，夺人眼目。此外，卡杰拉霍有代表性的寺院还有毗修瓦那达寺、拉什曼寺、奇陀罗笈多寺等。

由于战争和其他人为的破坏，卡杰拉霍的神庙目前仅存 25 座，分东、南、西三大群落，西群的神庙多而集中，保存较好，其他几处则较为松散、破败。西群的崔萨斯·瑜格尼神庙是卡杰拉霍现存的最早的以性为主要内容的神庙，落成于公元 850 年。这个神庙用粗犷的花岗石砌成，台基高达 15 米，神庙内供奉了 64 种可怕性力的卡莉女神。

这些神庙引起了世界的高度关注，在 1986 年被联合国科教文组织列为世界文化遗产。卡杰拉霍之所以声名远播，除了建筑造型以外，最重要的原因就是遍布寺院内外墙的精雕石像，仅坎达里耶天尊庙外墙就有神像 646 尊，内墙 226 尊，而实际上可能更多，因为雕刻得密密麻麻，简直难以计数。这些石像技艺精湛，令人叹为观止。尤其特殊的是，这些石像的绝大部分都以性爱为题材，它们或是表现（甚至夸张）女性肉体的特征，而更多的是表现男女之间的性爱，这就是印度教艺术中的一种特殊的“米都那”像。“米都那”原指一对男女，但是单纯表现一对男女的并不称为“米都那”，而只有表现男女性爱的才称之为“米都那”。卡杰拉霍的“密茶那”像千姿百态，反映出古印度许多神话、传说中的情节，反映出当时印度的许多风土人情，也反映出印度教探求生命力创造与发展的原理。这是世界一绝，也是世界文化领域的瑰宝。

世界上的文明古国大都有性的经典著作。印度的第一部性爱著作是《爱经》，也有译为《印度爱经》、《卡玛箴言集》的，这是研究印度文化史的最重要的文献资料之一、也是世界性文化史的经典著作之一。

《爱经》的作者是婆磋衍那，书中引述苏婆那那薄伽、薄婆毗耶等人的意见，可推知此书成于公元 4 至 5 世纪之间。这个时期正是印度社会从古代奴隶制向封建制转变之际，商业繁荣，市民阶级出现，成为城市文化的主体，这在《爱经》中多有呈现，也是这一类以享乐为主要目的的性文学书籍出现的时代与社会背景。

印度人认为，性是生活中最自然、最美好的事情，婆磋衍那所强调的性的至高无上的愉悦正是当时社会观点的一种集中表现。但是，和大多数国家关于性的观念有所不同的是，在印度，性不仅被认为是正常的和必需的，更被看成是神圣的，它被作为宇宙的人类衍生物及印度的宗教象征来加以强调，它也作为精神和物质的联合体、作为湿婆和拜力神祇交合的象征，也就是说，性创造了世界。正因为古代印度人把性提到这么一个高度，所以从这一高度出发的《爱经》就成为印度文化传统中的基础部分和印度著作中的伟大经典。

《爱经》一书分为 7 篇、36 章、64 节。它的文章是经注混合体，它的内容虽然包括了房中术之类的成分，但主要的仍是反映城市的社会情况。

此书的第一篇有五章，是总论，在列举篇章名目后，即探究人生三大目的以及对市民的生活指导。第二篇有十章，专论接吻、拥抱、捏掐等性技巧。第三篇有五章，论述向未婚女子求爱直到结婚。第四篇有两章，论丈夫、妻妾的相互关系。第五篇有六章，论偷情和婚外恋。第六篇有六章，论妓女。第七篇有两章，论传授秘术如春药等。这本书的全文用语简练，但有许多术语有些深奥难懂，幸有 13 世纪的一个注解本传下来，使这本反映印度古代社会市民生活和统治阶段腐化堕落的书可以为后人了解。

作者在《爱经》中叙述了怎样求婚，怎样保持良好的婚姻生活，怎样保持忠贞，他赞赏由爱情缔结的婚姻，他在书中告诉女人，怎样才能满足丈夫正常的全部的性要求，从而使性爱升华。在很多方面，这也是针对情人的，无论妻子或情人都应该满足男子的性要求，同时男子也应该尽自己所能使女方快乐。

婆磋衍那提出，许多人以为性爱是生俱来的本能，因此不学便会，这是把人的性爱降低到动物交配的层次，实际上性爱是一种高度的艺术，为了掌握这高度的艺术，人需要学习有关性爱的 64 种技术。他说：“性爱是透过感官——听觉、触觉、视觉、嗅觉及味觉享受有形物的过程。性爱的基本定义是感觉器官与



其目的物的有效结合。”他的教义富有现代色彩，和现代性学观点十分近似。例如他十分强调的“做爱前期的抚摸、刺激”等等，都被现代性心理学权威所证实。

婆磋衍那除了生动地描述做爱前的爱抚和游戏外，在书中还谈到了一切可能的性交姿式。他写到了不同层次的女人，从王族夫人到妓女，无一遗漏。他甚至还描述如何深入女眷住处，如何和那些迷人的女性做爱的最佳方案：

只要嘴唇要吻，只要眼睛要看
只要像这样生活，它就把生命赋你。

理查德·巴顿认为，这几句诗是婆磋衍那《爱经》中对人性最好的颂歌。这几句诗表现了超越时代、国界的人对本性的追求。在 19 世纪后期，巴顿和阿巴斯诺特翻译了这本书，并于 1883 年在英国出版，使西方人对印度文化的认识出现了重大的变化。它显示出，印度人的思想和生活的中心及本质就是性，印度的诗歌、艺术以及宗教都反映出这一概念。如果认为从 1883 年出版的这个译本开始，人们对印度艺术和文化的源泉有了现代的认知，这种说法一点也不过分。

三、阿拉伯的性文化

古代阿拉伯文化是世界文化中较为神秘的一种类型，性文化尤其是这样。其主要原因是历史发展有很大的突然性，近几百年来有很大的断层，而且始终笼着宗教神秘的面纱。

公元 7 世纪以前，当世界上许多地区已出现了灿烂的文明时，阿拉伯半岛上的阿拉伯人大多数仍然过着原始而贫困的游牧生活。但仅仅过了不到 100 年，这个半岛的民族从荒凉的大漠中走出，突然开始了对其强大的邻居拜占庭帝国和波斯帝国的征服，使前者遭到重创，使后者最终灭亡。他们声称，真主已经将真理通过伊斯兰教启示给了他们。于是，一种新宗教得到传播，一个新民族迅速形成，一个新帝国在东方崛起。到了公元 9 世纪，这个新兴的伊斯兰教帝国的疆域已经囊括了整个阿拉伯半岛，并扩展到叙利亚、伊拉克、波斯、埃及甚至到达了北非和西班牙，不仅与罗马帝国、波斯帝国齐名，还有了与基督教教堂同样巍峨的清真寺，迅速形成了新的制度、思维模式和生活方式，并以其卓越的民族智慧在“百年翻译运动”中对希腊典籍进行了完整的保存，为欧洲文艺复兴奠定了基础，从而成为中世纪伟大的文明之一。但可惜的是，这个盛极一时的文明，仅仅维系了短短的几百年，到公元 15 世纪时开始分崩离析，重新陷入了一片动荡之中。

古代阿拉伯文明是怎么突然崛起，又是怎么突然陷入停滞的，留下了许多历史谜团，那些普通的阿拉伯人的私生活、包括性文化更是难觅其踪，穿过千年的迷障，掀开历史的帷幕，将他们的真实情况呈现在今人面前，实在是一件很有意义的工作。

1、婚姻制度

生活在阿拉伯半岛上的游牧民族自古以来就有一夫多妻的习俗，由于部落的战斗力主要是由成年男性决定的，这导致了对女人的轻视。在发生饥馑的年份，新生儿如果是男孩，便被留下来，如果是女婴，就被抛弃甚至活埋。后来默罕默德改革阿拉伯人的婚姻习俗时，首先要求的就是禁止活埋女婴。

男人可以随意休弃妻子，而且一个男人的妻妾数目没有什么限制，全凭个人的财力和势力，有权有势的富人可以拥有数以百计的妻妾，以及在战争中掳掠来的各色女奴。对于一个男人来说，妻妾和女奴的多少，和他拥有的骆驼多少一样，是财富和地位的象征。

古阿拉伯野蛮的婚姻风俗普遍存在，比如乱伦，父亲死了，长子把一块头巾抛在庶母头上，便有继承她本人的权利了，如果长子放弃了权利，次子还可以出聘金娶自己的庶母，如果儿子们都不娶她，还可以把她卖给别的男人。此外，男人还可以娶自己的姑母、姨母。在某些部落，还存在着另一种风俗，掌握权势者或者征服者有权力命令部落民或者被征服者，当他们的女儿结婚时，只有带到他那儿让他先享受初夜权以



后，女子才能被带到其丈夫那儿去。在历史记载和传说中，常常有因为此类事件而引发的部落间和部落内部的战争。

换亲现象也广泛存在，一个男人把自己的女儿或姐妹嫁给别的男人，以娶别人的女儿或姐妹，甚至被赞扬为一种美德，根本不会考虑自己女儿或姐妹的感受。婚外性关系也很随便，男人们以不负责任的猎艳为荣，女人尤其是未婚的少女似乎也乐于追求自己在性方面的欢乐，这一点，在许多古阿拉伯诗篇，如著名的几首《悬诗》中，都有表现。

阿拉伯社会的一夫多妻制，在王室、贵族和富裕的商人家庭，是一种常态，因为他们没有经济上困难。在普通百姓那里，情形就相对复杂一些。

农村一夫多妻的比例相对较高。农民即使是家境相对好一些的也没钱买奴隶为自己干活，全靠几次的婚姻能得到更年轻的妻子做家中的劳动力。一个农民，如果努力耕种，勤俭持家，他的收入养活几个妻子、一小群孩子还是不难的，因为在农村，穿衣和住房的支出可以省去，孩子的教育费用也相对较低。

而在城市，困难就较大一些，因为首先一个结了婚的男人必须向每一个妻子提供一处单独的住所，这就是一大笔开支。城市女子对衣着、化妆、享受等方面的要求也高一些，孩子在城市上学，花钱多一些，同时又不能像农村孩子一样早早帮助家庭增加收入，所以，有人认为，这种经济方面的限制，可能对城市中的一夫多妻制也是一种约束。这种情形，其实也可在今日的阿拉伯社会得到证实。在一些城乡之间，嫁出一个农村姑娘要比嫁出一个城市姑娘价高一些。

一夫多妻的婚姻制度，从古代一直保留到现在，成为阿拉伯民族的婚姻特点。但在阿拉伯民间的婚姻实践中，一夫多妻的婚姻究竟占多大比例，却没有定论。因为如果严格按照伊斯兰教的规定，大多数普通穆斯林是养不活四个单独门户且养着众多孩子的家庭的。据此，有人曾经估计，在城市，一夫多妻的婚姻大约占到 30%，而在农村，这个比例会稍高些。

虽然伊斯兰教主张所有妻子一律平等，但由于妻子们出身、财产、容貌等各方面的差异，完全的平等其实是不存在的。自以为血统高贵的妻子，往往看不起出身平凡或者低贱的妻子，引起很多纠纷。平民家庭如此，王室也一样。哈伦的王后左拜德就是个善妒而且狠毒的人，她常常把哈伦宠爱的宫女偷偷运出宫去，卖给别人做妾。拉希德宠爱一个歌妓，她为了让他们断绝关系，送给拉希德十个女奴。结果其中的一个女奴生了麦蒙，另一个生下麦蒙之后的哈里发穆阿台绥姆。

母亲们之间的不平等，必然也造成其各自所生的孩子之间的不平等，并因而引起众多矛盾与冲突。自由女人生的孩子在女奴的孩子面前极其傲慢，扬言自己血统高贵，骂妾所生的孩子血管里流着的是奴隶的血。阿巴斯王朝两位哈里发艾敏和麦蒙之间因为争夺哈里发的位置而相互争斗、惨杀，就牵涉到各自母亲的出身和不同的利益集团。因为艾敏的母亲是自由女人，身后是阿拉伯集团，而麦蒙的母亲则是女奴，身后是波斯集团。

一夫多妻多妾使多个女子共同争夺同一个男子，阿拉伯人是常常遇到此类实际问题的，所以才有以《古兰经》的名义订立的诸多婚姻原则。这些婚姻原则的确立，其实也是管君子难管小人，只能在原则问题与道德层面上向世人指出应当与不当的界限，给人们树立一个道德标尺，给弱者提供一个维护自己的权益的但并不牢固的根据。这是一个在承认存在事实上的不公平的前提下，尽可能做到公平，尽可能保护弱者权益的原则。这种原则想必在一定程度上符合了阿拉伯这个民族的思维方式和民族特性，不然就无法解释阿拉伯的一夫多妻制何以能延续到今天这个高扬人性旗帜的文明时代。

虽然伊斯兰教义默许了一夫多妻制，但对于忠贞爱情的追求毕竟是人心中最美好的一部分。相对于承认现状的默许，伊斯兰教义大力提倡的其实也是一夫一妻制。在各类历史记载和阿拉伯民间传说中，对忠贞爱情的歌颂都体现了这种追求。默罕默德本人在第一任妻子赫蒂彻在世时也是奉行一夫一妻制的。

随着整个阿拉伯社会文明程度的提高，多配偶婚姻的问题越来越多，也越来越受到人们的抵制，尤其是在那些受过教育的女子中这种抵制更为普遍。在编于 14 世纪的古阿拉伯的人物传记中，就记载了很多因为多配偶婚姻造成的极度痛苦与家庭分崩离析的事情，例如一个叫乌姆·卡尔维修的妇女，因为丈夫娶第二个妻子而精神失常，终身不再结婚。也有很多妇女的传记中说，有些阿拉伯女子在和丈夫的婚约中就有约定，要么要求丈夫不能娶第二个妻子，要么就与他离婚。15 世纪有一个叫阿麦姆的妇女去世后，她的丈



夫深切地怀念她，并终身拒绝再娶别的女人为妻，哪怕是妾也不要。学者们记载道，“所有的妇女都羡慕她”，这件事就强烈而又清晰地传播着一夫一妻制与持久婚姻的观念。

形成于特定时代的阿拉伯社会的一夫多妻，随着世界走向文明而显得非常特别。但一夫一妻制毕竟是文明社会绝大多数民族选择的婚姻形式，不可能不对阿拉伯社会产生影响。如今，随着社会文明的发展，大多数穆斯林，尤其是城市年轻人，已经主动选择了一夫一妻的婚姻形式。

2、性的正常与禁忌并重

自古以来，对于性的态度因人因民族而异，有的纵欲，有的禁欲，古代阿拉伯人一方面认为性是正常和必要的，另一方面又有许多禁忌。

他们承认性的正当性，认为人不是无饮食男女的神仙，性的需求也是真主赐予的人的一部分，是正当的。但同时，人到底是人，不能以兽性的或者其他非正常的方式，而应该以人的方式来满足这种需求，所谓人的方式，就是婚姻，社会鼓励人们通过合法的婚姻来满足性的需要，要求人们明媒正娶，合情合理地与各自的配偶和睦相处，安居乐业。所以，在阿拉伯社会，结婚率几乎是百分之百，而且大部分人都不止一次婚姻，终身未婚在伊斯兰教里是要受谴责的。

阿拉伯人认为，性爱的主要目的在于生育，在于维持人的繁衍。所以，性爱的最高阶段主要不是双方在性交中产生的欢愉，而是为生育创造条件。合乎道德的性爱是能够生育的性爱，而这种性爱只能产生和存在于构成婚姻关系的夫妻之中。

阿拉伯男人非常喜欢标榜自己的性能力，在阿拉伯古代典籍中，这方面的语言粗俗而丰富。那些赞美默罕默德性欲旺盛及其性能力超出常人的故事，以及某些君王拥有成百上千后妃、并同时与多少妃子做爱的说法，都是这方面的明证。但另一方面，对于女人的性欲望又是抱着极端的鄙视甚至仇恨的，女人表达自己的性欲类似于一种大逆不道。对于男人和女人性欲的不同看法，也是阿拉伯一夫多妻制存在的一个理由。

阿拉伯男人年纪越大平均拥有妻子的数量越多。30 多岁时也许只有 1-2 个，到了 50 岁，就会有 4 个，并有更多数量的被休弃掉的妻子。这一方面和经济能力有关，另一方面也和男女不同的性欲要求有关。女人过了一定年龄，就无法满足男人的性要求，这样，男人就会休掉年龄大的妻子另娶更年轻的女子，因为休妻对于阿拉伯男人来说并不是一件难事。对于富人来说，休掉年老珠黄的妻子，再娶一个少女，除了性方面的满足，更有炫耀功能、证明自己职业上很有成就的意味。

所以，在阿拉伯，男人和女人的婚姻经历和性满足度是完全不同的。20 岁的男子，10 个有 9 个还未婚，而 20 岁的女子，大多数已经结婚，离婚的也不在少数。男人到了 60 岁，他面对的结婚对象是所有已经成人的女人，还有所有的女奴和妓女，根本不存在性饥渴、性压抑；女人，尤其是一个年龄稍大又离过婚的女人，还能有多少选择呢？她的性问题也根本不在整个社会的考虑范围之内了。

阿拉伯人也很重视对性爱技巧的研究。由于进入文明社会晚，相对于古代印度、罗马、中国等国家，古阿拉伯性爱术的确立是比较晚的，不过内容倒是比较细致而丰富。尤其从 9 世纪以后，以阿巴斯王朝时阿拉伯医学的兴隆为背景，以及因为统治北印度所受印度文化的影响，阿拉伯性爱术得到了长足的发展，当时出了一批性爱的指导书籍如《芳香园》、《爱之规则》、《性爱方法详述》、《性感带之书》等，其中许多书都受到古希腊希波克拉底的《气质论》和古印度《爱经》的影响。

在对性的认识方面，古阿拉伯人认为，男性体内有一根血管与其余血管相通，水由人体内 360 根血管聚拢到这跟血管里来，将热血送入左睾丸里，在那里通过人体温度合成气味类似于花粉的白色精液。聚拢来的血越多，男人的性欲就越旺盛。对女人的性欲的看法则未免浅薄荒谬，认为女人性欲旺盛是因为阴道里长了一种恶性的虫子的缘故。

在性技巧方面，古代阿拉伯人比较在意各种性交姿势对性快感和对身体的作用。比如，从男人的角度讲，他们一般不会采取立姿、横卧式和女上位，认为立姿会弄痛膝关节，引起脑震荡，横卧会妨碍以腿关节为中心的坐骨神经，女上位会影响脊髓、心脏的功能。古阿拉伯人基本的性交姿势为坐姿，即男女双方相对而坐，女性把脚缠在男性的腰上来进行。性能力强的男人，往往可以以这种姿势持续性交一两个小时，或一面喝酒一面享乐。坐姿做爱法有很多种变化，但都只是身体方向和脚的缠法的变动而已。



在性爱活动中，古代阿拉伯人很重视爱抚，认为爱抚是性爱术的基本，“女人如果不用手爱抚，只是没有甜味的果实”。他们也十分重视接吻，甚至有一门“接吻学”，认为接吻可以唤醒相互之间的肉体功能，提高性兴奋，带来最高程度的融洽。

在《天方夜谭》中，当有人问想要夫妻快乐应该怎么办时，学者的回答是：“在妻子身上洒香水，和她持续不断地接吻，直至她春情萌动。”

在古阿拉伯文学中，对女人的描写总是充满了性暗示。如阿拉伯人认为的美女的标准应该是眉如新月，眼如羚羊，腰肢纤纤，大腿丰满如填塞鸵鸟羽毛的长枕，肚脐要深得能容得下一欧基亚（一欧基亚=37.4 克）香油，臀部丰满，酥胸高耸如同山丘，两条大腿之间则好像有盛满泪水的东西珍藏着。

在 15 世纪的西亚出现了一部性文学作品《芳香园》，它含有许多轶闻趣事和传说故事，富有哲理，意味隽永，足以和印度的《欲经》齐名。全书总共 22 章，包括以下内容：“值得赞美的男人们”、“值得赞美的女人们”、“应当轻视的男人们”、“应当轻视的女人们”、“对性爱有益的事”、“对性爱有害的事”、“男人性器官解说”、“女人性器官的种种名称”、“各种动物的生殖器”、“女人的谎言和背叛”、“体验性交之乐”、“性行为快乐探源”、“石子宫的解释及其处理”、“引起流产的各种药物”、“阳痿的原因”、“暂时性阳痿的康复”、“扩张小性具的方法”、“对妊娠的各种指导和预知孩子性别的方法”等等。从以上内容看来，这真是一部性学百科全书。

这本书的原作者叫尼菲沙乌，当时又被人尊称为长老。人们多把他看成是 16 世纪的人，可是有资料证明，他是个 14 世纪至 15 世纪居住于突尼斯的作家。写这本书的时间大概在 1394 年至 1433 年之间。作者精通法学、文学和医学，当地的首领提拔他做法官，但是他志不在此，不安于位，不久就辞职而过隐逸田园的生活，写下了这本书。这本书的书名如果直译，可以叫《醉心芬香的田野》。

这本书出版后，在西亚各国广泛流行，受到热烈欢迎。到了 19 世纪中期，有一个法国驻阿尔及利亚的军官叫 R 男爵（真实姓名不得而知）偶然得到了这本书的阿拉伯文手抄本，于是在 1850 年左右把它译成了法文。还有一个英国人理查德·巴顿，是一名多产作家，同时也是活跃于西亚和非洲的探险家，一向负有盛名，1886 年当他结束了《一千零一夜》的发行工作后，就着手进行《芳香园》的英译工作，他认为在法文译本中有不少故意漏译之处，于是将它一一补齐。1890 年巴顿在特利耶斯坦逝世，据说当时全书已经译完，巴顿死后，他那非常讨厌他研究性问题的妻子把这部书稿付之一炬，这对全世界的性文学研究者来说，都是一件十分遗憾的事情。

在这本书中，医学方面的论述较多，但也有不少故事生动有趣，发人深省。这些故事妙趣横生，同时具有一定的哲理，对现状具有很大的讽刺性，十分引人入胜。这本书对性爱活动的许多领域进行了多层次、多维面的展示，作者不仅告诉读者应怎样去追求并赢得所爱的人，而且具体、形象、生动地传授各种爱抚的技巧、亲吻拥抱的方式和获得性的欢乐的途径。

3、性的宣泄

阿拉伯虽然强调以婚姻满足性需求，但实际上，对于他们来说，婚姻，比性的满足更重要的是延续家族的血脉。由于婴儿存活下来很不容易，一个家庭必须有五六个孩子才能保证传宗接代，一般阿拉伯女人生儿育女的时间都很长，尤其是男孩子，吃奶要到三四岁，以便更好养活。这一方面延缓了女人生孩子的频率，另一方面，也抑制了她们性方面的欲望。男人们要寻求自己性方面的满足，就以女奴和妓女为主要对象。

在古阿拉伯社会，女奴是个非常特殊的群体，她们既然是主人的私有财产，主人就必然想方设法让她们们的存在更具有价值，哪怕只是为了自己娱乐，他们也会在女奴的教育和培养上下很大的工夫，何况这些女奴如果一旦被王公贵族们看中，还可卖出大价钱。这些受过很好教育的女奴有很多由于出色的才艺和高于一般阿拉伯人的修养而受到阿拉伯男人的喜爱，这又导致了女奴交易和女奴教育的繁荣。

女奴们从很小的时候就接受形体、文学、艺术方面的训练，姿色上乘、风雅秀丽的，往往会迷倒众多男人，古阿拉伯许多情诗，其对象都是女奴，她们是活跃在古阿拉伯上层社会的高级妓女，唱着她们自己编写的曲调和歌词，伴着优美的歌声翩翩起舞，供王室、贵族和富有的商人取乐。

在首都巴格达，经济的繁荣和统治者的放纵让整个社会陷于纸醉金迷的生活，从而出现了许多高级妓



院，王室成员、贵族、商人们出入其中，寻欢作乐。

除了以唱歌、跳舞和以淫词荡语吸引男性之外，在古阿拉伯的妓院中还流传着一些取乐男性的技术，如有一种让阴道紧缩的技术就广泛流传，高级娼妓便运用这种技巧以博得男性的欢心。

女奴以外，在阿拉伯人家庭里，也蓄养着不少男性奴隶，有白奴，也有黑奴。白奴大多是基督徒，地位相对较高，一般担当家庭教师的角色。这种角色使他们有机会接触到不少阿拉伯贵族少女，常常演绎出爱情故事来。故事的结果，往往是基督徒从此皈依了伊斯兰教，两人过上了幸福美满的生活。关于黑奴的故事，则常常带有贬义，黑奴的地位低，在家里大多从事一些下等的杂役，但是由于黑人性能力比较强，丈夫终日在外寻花问柳而寂寞难耐的女主人，为了得到性的满足，也会屈身下就，和黑奴闹出许多丑闻来。在《一千零一夜》的故事里，那位国王之所以每天都要娶一位处女并杀掉，就是因为自己的王后和黑奴淫乱而产生了报复心理。

女奴和男奴，都是主人的私有财产，只供主人享用，此外还有许多供公众享用的性宣泄场所，这就是妓院了。古代阿拉伯及后来其文化辐射的地区，妓院之发达与其他许多民族相同，是人类古代社会的一大特色。

西亚妓院的起源是所谓圣妓，即宗教卖淫，在这方面，古代巴比伦可称翘楚。在古代巴比伦，妇女为了敬神，都必须去米利达女神庙去向陌生的男子献身。古希腊历史学家希罗多德写道：“这国的女子，谁也要一度到阿富罗底（即米利达女神）神庙，委身于不知名的异国男子。富家女子不愿混同，特乘垂幌的车到神庙，并有许多婢仆跟随。非富有的一般女子，戴着花冠，群集于神苑的接客所，衣香鬓影，来往不绝。这种女人的接客所，四边有绳拦着，在通路的中间，异国男子往来物色。女子来了这里，便非获得异国男子投下多少钱在神殿外苑和她性交以后，绝对不能回家。投钱的男子这样说：‘拜托拜托，米利达女神！’投下的金钱不拘多少，决不许拒绝，因为这是献神的圣物。最初投钱的男子，不论是怎样的人物，女子也不许拒绝。女子只要委身于男子，施行了对神的义务，便可以回家，以后，无论怎样请求，也不许再委身。”

这种风俗辐射到其他许多地区，面就越来越广了，不过女神的名字不一定是米利达，而有所不同。

当时，拥有几百万人口的巴比伦，卖淫业的泛滥令人吃惊，在公元前 330 年前后入侵此地的亚历山大王也十分惊叹于这种淫风。卢夫斯（公元前 1 世纪前后人，《巴比伦征略史》一书的编纂者）也感叹地说：“大概再也没有比这地方的住民更腐败的，也没有比这地方的住民更懂得肉感术的了。女儿委身于外国人，父母不加谴责；妻卖身于别的男子，丈夫也不见怪。巴比伦人贪美食，肆行因美食而起的淫欲。妇女们起初虽稍顾忌，但不久就对客人脱去一件一件的衣服，后来羞耻心完全麻痹，赤裸裸地不缠一丝。”

作为声色场所的娱乐馆，从倭马亚时代就开始繁荣起来。叶齐德二世时，在库法就有一座非常著名的娱乐馆，有点像音乐和杂耍的咖啡馆，里面有众多女奴，以歌舞供男人们寻欢作乐。真正的妓院经营是在阿巴斯王朝时才发达起来的，这时经济发展，商人们成年累月地东奔西跑，他们的性需求是妓院业发展的主要原因。在 9 世纪的巴格达，有一家叫天济·图鲁赫的妓院，是当时阿拉伯最大最有名的妓院，这里有众多老鸨，每个老鸨都养着许多姑娘，按照每个姑娘不同的容貌和才艺分成不同的等级，有一夜 10 第纳尔、20 第纳尔、40 第纳尔的，也有一夜几百第纳尔的，不同的姑娘提供不同的服务。在葡萄酒的玫红和五彩的灯光下，醉眼迷离的客人们一首一首地点，歌女们一首一首地唱，裸体舞女伴着管弦，通宵达旦，让远离故土的人流连忘返。

4、违规的性

在当时的阿拉伯社会，不论人们多么耽于声色，但是有几种性行为是被认为是罪或错、而要受到谴责或处罚的。

在所有的性罪错中，伊斯兰教对于通奸的惩罚是最重的。一个男子，对于不是妻子或女奴之外的女子表现出欲望，要受到比同性恋严厉得多的惩处。没有多少财产的青年人想要与不是妓女的少女或少妇调情，是很严重的罪行，将被送到官府，生鞭抽打，然后坐在骆驼上游街。但不少性欲强烈、有力气却无处发泄的年轻人，却受到人老珠黄的商人妻子和富裕却寡居的老年女人的欢迎。10 到 11 世纪时，在混乱的阿拉伯城市就有不少这样的年轻人从事着卖淫的古老职业。

对于女人性错的惩罚则更严厉。在先知尤素福的故事里，企图勾引尤素福不成的葛图斐尔之妻，以阿



拉伯故事中人所共知的情欲邪念，衬托着尤素福临艳不乱的高贵。穆罕默德的爱妻阿伊莎单独与一个青年男子在一起待了几小时，就被怀疑行为不端，穆罕默德有一段时间不与她同房以肯定她没有怀孕，然后对她进行询问，才否定了别人的指责。在这件事中，穆罕默德的处理方式，本来是为了让妇女得到公平而指出了方向，但是，先知的这个行为不但没有被精通《圣训》的伊斯兰教法学家们记取，反而在后来还受到各种质疑和争议。阐释《圣训》的都是男人，他们依赖《圣训》中的其他规定坚决不同意宽容有性罪错的女子，失贞的女子要被乱石打死或被杀掉，即使勉强活下来，也会被丈夫休掉，被家庭抛弃，再也没人敢婚娶她。她唯一的出路，就是去卖淫。

伊斯兰教禁止乱伦的婚姻，规定有至亲、姻亲、乳亲等特殊关系者不得通婚。所谓至亲，就是血缘关系最近的人，在伊斯兰教中被称为“被禁娶者”或“被禁嫁者”。男性的至亲包括自己的母亲、女儿、姐妹、姑母、姨母、侄女、外甥女等。姻亲是指通过婚姻产生的关系，如岳母、儿媳等和在同一屋檐下生活的人，如前妻的女儿、同父异母的姐妹等。乳亲，是指虽无血缘关系，但在婴儿时曾哺乳过自己的人，即乳母，同时也规定，侄女与姑母、外甥女与姨母不能嫁给同一个男人。这些禁令都是针对蒙昧时代的乱伦婚俗而发的。

古阿拉伯人喜欢家族群居，在一个不能自由选择性伙伴的社会里，将某些血缘关系并不那么紧密的青年男女聚集在一座房子的高墙内，却不让他们发生性关系，是相当不容易的。关于这一点，在古阿拉伯极少涉及家庭生活的典籍中，很难找到正面的记载，但乱伦禁忌却为各教派互相指责提供了口实，从他们的相互谴责中，我们倒可以看到某些乱伦存在的事实，如逊尼教派就常常对伊斯玛仪教派或者出自这个教派的一些小教派提出责难，说这些教派的信徒得到允许，可以与他们的母亲、姐妹和女儿发生性关系而不被惩罚。

还有一类与宗教有关的指责是夜间集会。据说这种集会是在某个场所，关起门来，不要任何光线，允许两性的成年男女打破一切禁忌，在黑暗中随随便便与近在眼前的人发生性关系而不管对方是他人之妻还是近亲。这件事究竟是真实存在还仅仅是一种宗教教派之间的相互诋毁，很难明确分辨。不过在任何一个时代，黑暗都有利于违犯禁令，在隐去了真实身份的个人之间打破樊篱。

另一种乱伦则是实实在在存在着的，那就是权贵之家的乱伦。在一个阿拉伯民间故事里，有某个阿拉伯小国的国王娶了四位妻子，她们之间互相勾心斗角，有一个妻子连同她的女儿被偷偷地卖给别人做了女奴。女儿自小在宫里长大，容貌美丽，知书达礼，几年后成为一方名妓。国王的大儿子那时正好是这地方的总督，用 10 万第纳尔将她娶回了家，并和她生了女儿。后来，无意中得知两人竟然是兄妹，非常羞愧，忙将她下嫁给自己的侍从以掩饰，但乱伦的事实却已经无法改变了。

还有一些兄妹间的乱伦则纯粹为了满足彼此的性欲望。一个男孩子在家里，他的母亲和姐妹都穿着很随便，他甚至可以常常看到她们的裸体。在一幅古阿拉伯绘画中，就描绘了这样的情景，一群女子在裸体沐浴，一个小男孩爬在并不高的墙头上看着。这样的情景会留在他的印象里，等他有了性欲望，脑海里首先浮现的，就是姐妹们洗澡时裸体的回忆。这种回忆在一个不能自由选择性伙伴的社会里，在一个父权制的大宅子里，常常导致乱伦的发生。在文学作品中，这样的描写也很多。

在古代阿拉伯社会，对于同性恋，可以说是表面上反对而实际上盛行。

伊斯兰教禁止同性恋，称呼同性恋者为犯罪的民众，认为同性之间的欣赏取乐、搂抱取乐和丑恶的性行为取乐都是同性恋的形式，甚至怀着性欲凝视俊秀男子也是淫罪的一种。穆罕默德告诫他的弟子们，要尽力回避美少年，既不观看，也不同坐，因为他们像少女一样皮肤光滑，比女人更有诱惑力，比野兽更可怕。部分学者甚至把在房屋或旅店、澡堂内与美少年独处也断为非法，在阿布·伯克尔做哈里发时，一位男性鸡奸者被人告发，最后被施以火刑。

但和喝酒一样，教规的禁止并不代表行为的禁止，教法的冷酷终抵不过人寻欢的欲望。男性同性恋即变童在阿拉伯的历史上不仅普遍存在，而且被公开炫耀，这种现象首先是从宫廷和贵族那儿出现的，在古阿拉伯尤其是阿巴斯王朝的宫廷里，有些年轻的变童，最初主要是阉人，获得主子的特别恩宠，穿着色彩斑斓的制服，打扮得花枝招展，供哈里发们和王公贵族取乐。

最早建立变童制度并和他们发生性关系的是艾敏时代的一个法官，据记载他曾使用过 400 个变童，将



买来的年轻美貌的少年奴隶作为礼品送给王室成员、官员和富商们，是当时很流行的送礼方法。艾敏本人就喜欢蓄养变童，他曾经高价买了一些变童和年轻美貌的阉人，白天黑夜跟他们厮守在一起，吃喝由他们伺候，命令由他们传达，并经常赏给这些人大量的钱财，甚至连自由女人和女奴都不要了。麦蒙曾经将一些变童赐给手下他认为不忠的大臣，让他们做他的密探。哈伦·拉希德的清客、放荡诗人艾卜·努瓦斯就是个有名的变童嗜好者，他喜欢与美少年同饮共乐，写有不少以变童为调情对象的情诗，公开表达他的性欲，这是那个时代男同性恋者生活的真实写照。

有男同性恋者，自然也就少不了女同性恋者，这也首先来自宫廷。许多古阿拉伯帝王都有成百上千的宠妾和侍女，像哈伦就有 360 处宫院，还有数不清的各种肤色的女奴。精力再旺盛的男子，也不可能满足如此之多的女人的性欲望，为了填补闺房的空虚，宫廷里女同性恋之风非常盛行，她们被称为“磨镜女”，意思是具有互相摩擦阴蒂的技巧的女人，以手指和口交等方法互相给予性刺激，还有的是用类似人造阴茎之类的器具相互取乐。在《一千零一夜》中，就有一段描述，说与穆斯林军队作战的希腊王国的太后喜欢搞同性恋，一旦离开磨镜女，就形容枯萎。凡是她所喜欢的女奴，就把番红花研成细末送给她们，气味极香，让她们心神陶醉，并经常教她们阴蒂相互摩擦的技巧，互相摩擦至对方昏迷过去。如果谁不听她的话，她就设计谋，将她置于死地。

阿拉伯的女人们一生都被禁锢在幽闭的家中，即使出去也要带着面纱这个“流动的闺房”，生活圈子之小、之闷可想而知。除了自己的父亲、兄弟和儿子，他们根本没有见其他男人的机会。为了满足性需求，她们也会在闺房内悄悄寻欢，但这必须是非常秘密的事情，因为对女人的性错，阿拉伯社会可没有对男人那样宽容，一旦败露，被丈夫休掉算是轻的，为此丢掉性命的事也时常发生。

5、生育的性

人类的性有快乐、健康和生育三大功能，古代阿拉伯这个游牧民族由于地理环境恶劣，生活条件艰苦，人口增长缓慢，而每个部族都亟需劳动力与兵源，所以十分重视添人进口，性的目的也主要为了生育。

阿拉伯民族历来就是个崇尚多子多福的民族，穆罕默德曾经说：“墙角里的席子都比不生育的女人强”。生孩子多少尤其是生男孩子多少是判断一个阿拉伯女人一生成功的最重要标准。一般说来，一个家庭，妻子生的孩子越多，她的丈夫就越能得到别人的尊重。在人们的眼中，一个生 10 个孩子的的女人，就比生 9 个孩子的的女人荣耀多了，虽然只有一个之差，但意义是不一样的，所以，对阿拉伯女人来说，生上十几个孩子是很正常的事。一个女子如果结婚一年肚子还没有动静，会被人称为“阿基麦”，阿拉伯语意思是“不育者”，这对女子是个含有攻击性和污辱性的词汇，丈夫也可以以此为理由休掉妻子。另外，如果生得少，也会被人认为没本事，招来邻居们和家人的白眼，甚至被怀疑是不是生理上有什么问题。此外，一个母亲多生几个男孩子是十分重要的，因为生了女孩的母亲，不像生男孩的母亲那样受到家族的厚待和大家的祝贺，更得不到贺礼。生男孩子的庆祝仪式也更隆重，男孩子一般要由母亲母乳喂养两岁以上，女孩子则很少超过一岁。

由于这种把生育后代放在第一位的婚姻家庭观念，导致在古阿拉伯社会一个普遍的景象就是：一个女人一边照看满地打闹玩耍的几个孩子，手里牵着一个小的，怀里再抱着一个更小的，也许肚子里还怀着一个没出世的。富裕的人家，会为儿女尤其是儿子请保姆、奶妈、婢女等一大群人专门负责照看小孩子如给其喂奶等。一般的平民百姓只好自己照顾，在为儿女的操劳中慢慢耗尽一生。

按照伊斯兰礼仪，孩子出生后的 3 天或 7 天内，最迟不得过满月，要请教法学家或德高望重的长者为婴儿起经名。

起经名是很隆重的事，要举行特定的仪式。这种仪式是：由家人抱着洗净的婴儿坐在凳子上，主持起经名的人面向天房站立，并将婴儿置于左侧，首先对着婴儿念宣礼词，念完之后，象征性地对着婴儿的右耳上轻吹一下。然后，再念成拜词，对左耳吹气。这里的“吹气”有两个意思，一是传达了伊斯兰的信息，希望把信仰之光贯入婴儿体内；二是让婴儿在潜意识中牢记伊斯兰是他（她）的生命之根，这也是穆罕默德定下的规矩。

念完后，在场的人一齐捧手做祈祷，并念祈祷词：“主啊！求你赐福这位小穆斯林，使其健康长寿，平安幸福，性格优良，信仰坚定，成为一名真正的穆斯林，求你赐福于世人的楷模——穆罕默德及其家属和



弟子。”念过之后，请阿訇为其择一美好经名。

起了经名以后，孩子就成为一名小穆斯林，但还没有正式的宗教义务。再过几年，等到出幼以后，他的宗教生活才算正式开始了。

出幼，即男孩女孩成人仪式。出幼年龄女孩一般为 9 岁，男孩为 12 岁。有的地方男孩出幼时，也要举行隆重的出幼仪式，摆宴请客以示庆贺。若女孩出幼，虽各项仪式从简，但也要在家庭内部为之庆贺。自此，男孩就要承担相应的宗教义务，做宗教功课，开始他的宗教生活。女孩的出幼，实际上是她的入闺房仪式，意味着她已经成人，从此后必须履行成年女子的宗教功修，再出门必须戴上面纱和头巾，而且可以嫁人了。

古代阿拉伯人要对男孩行割礼，这是为了卫生，在古代也为了敬神。行割礼是西亚一带古代居民的传统习俗，同样诞生于这个地区的犹太教和基督教，都有类似的习俗。伊斯兰教沿袭了这个传统，割礼成为每个穆斯林男人一生中的一件大事。

割礼一般是在 5 岁或 7 岁时举行，日期一般是在单月。为了伤口愈合得快，多在不冷不热的春秋季节进行。其仪式非常隆重，像过节一样热闹，亲朋好友街坊四邻都带着礼物前来祝贺，家里也会招待来祝贺的人。在进行割礼前，男孩的父母要给他准备新衣服、新被褥、新枕头等。有的地方，在举行割礼仪式前一天，受割礼的孩子还要穿上漂亮的新衣服，在同龄小孩的陪同下，骑着马走亲串友，痛痛快快地玩一天，并通知他们参加割礼仪式。亲朋好友要送衣服、衣料等礼物给男孩，并给骑来的马头上挂满了各种颜色的布条。

行割礼时，有专门施行割礼术的长者，一般为理发师或者医生。他们来孩子家里时，把锋利的小钢刀藏在袖内，不让受割礼的男孩发现。开始时长者对男孩进行蒙哄，把男孩裤子脱光，用手摩挲男孩的生殖器的包皮，佯装若无其事地给小孩讲故事，或是用其他方法分散他的注意力，然后趁男孩不备，敏捷地用板夹住其生殖器的包皮并割掉。一般手术前后仅用一分多钟，等男孩感觉疼痛准备哭喊时，忙把剥好皮的鸡蛋塞进男孩的嘴里，堵住孩子的哭声，等孩子吃完鸡蛋，剧痛早已过去了。割礼后，男孩卧床休息几天，会受到特殊的照顾。



性伦理

黄 灿

人类的性是自然的产物，原本与伦理和道德无关，但随着文明社会的产生和发展，却被打上了伦理道德的“烙印”。而这种“戏剧性”的变化不仅与人们的性观念、性态度、性行为方式和性心理结构的演变有关，而且与不同时代、不同民族的性文化、性习俗和性规范有着千丝万缕的联系。也就是说，性伦理的产生与人的社会化以及与“性”的文化塑造密切相关。作为揭示性道德产生、发展、演变、作用的各种规律性的理论研究，性伦理是性道德的升华，它源于人类的性关系，涉及性关系的方式与范围，而性关系是人类文明发展水平的重要尺度。

一、性与伦理

自古以来，性问题始终困扰着人类，对于性的态度也因人而异，因民族而不同，有的纵欲，有的禁欲。无论如何，对性欲本能的约束和限定，是人类性道德产生的第一个历史前提。原始社会对直系血亲性关系的禁忌是其典型。一般来说，性道德是指社会个体对性的价值观与判断标准，而性伦理则是整个社会对性的主流价值判断，其中包含了个体的性道德。

1、何谓性伦理

性伦理是以性风俗和性道德为研究对象的理论思维建构和意识形态。性伦理源于性道德，同时又是性道德的高级表现形式。它的目的是要依据人们在长期社会生活中形成的公众认可的一些性道德观念、性行为风俗习惯和惯例，来调整人们的性关系，规范人们的性行为。

人类的性在本质上具有自然属性和社会属性，两者相互区别、相互补充，并在此基础上构成人类特有的丰富多彩的性道德现象。“事实上，生理学和生物学告诉我们：男女性器崇拜既不是神灵也不是恶魔。交媾既不是神圣的，也不是邪恶的。它是愉快、有益和必要的活动。这些都是基本的事实，除此之外，其他任何解释都与性器官本身毫无关系，都是人脑的臆造。……因此，性道德原理是人类心灵的创造物，是被加到真正的生理事实上去的，它们在这些事实里没有基础。这种道德由习俗（即某些人在以某种方式解释生理事实方面达成的谅解）构成。”^①

性伦理作为人类对自身性关系、性道德问题的理性思考，是社会文明的必然产物。在人类的早期，人们对待性和爱的态度是自然的、朴实的、本真的、袒露的和真诚的。在原始人眼里，性决不是罪恶，也毫无伦理道德可言。比如说，人类早期的乱婚，是一种“同从动物状态向人类状态的过渡相适应的杂乱的性交关系”，它是人类历史发展的必由之路，今天的人们“如果戴着妓院眼镜去观察原始状态，那便不可能对它有任何理解”。^②因此，我们不能以现代人或“文明人”的道德眼光来看待原始人的性行为 and 性生活。只有到了奴隶社会，人类进入文明社会以后，婚姻与性行为被赋予了更多的社会性内容，有关婚姻与性的习俗、礼

【作者简介】黄灿，男，《华人性文学艺术研究》杂志主编，世界华人性学家协会执委。

^① [法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 106-107 页。

^② [德]恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，北京，人民出版社 1972 年版，第 20 页。



仪和道德才逐渐形成。

我们知道,人类的“性”与生俱来,且伴随人的一生,正如奥古斯特·倍倍尔(August Bebel, 1840-1913年)指出:“人类所有的一切欲望之内,生存欲和食欲之外,性欲最为强烈,要繁殖种族的欲望是‘生存意志’最强烈的表现。这种冲动在正常发达的人类人人都有,到了成熟之后,满足这种冲动是生理和精神健康的根本。”“大家应该知道,性的冲动及其器官是天性的根本部分,它能完全支配人生的某一个期间,而决不可视为秘密行为及虚伪羞耻和完全无知的对象。”^①因此,“人类对于性冲动的满足,只要不损害他人,自己的身体尽可由他们自己处置。满足性的冲动也和满足其他自然冲动同样,是个人的私事。既不必对他人负责,也绝对无第三者插嘴的余地”。^②

英国著名心理学家霭理士(Henry Havelock Ellis, 1859-1939年)对性冲动的伦理本质进行了科学的表述:“要知道性冲动有一个特点,和饮食冲动不大相同,就是它的正常满足一定要有另一个人帮忙,讲到另一个人,我们就进到社会的领域,进到道德的领域。在任何方面的行为,谁都没有权利来损人利己,谁也没有权利替人出损人利己的主意。”^③霭理士注重个人自由,将性道德建筑在个人责任心的基石之上。他主张凡是不生育的性行为、性结合,与社会无干,社会不应当过问。法国学者热内·居伊昂(René Guyon)指出:“实际上,性活动与吃、呼吸和睡觉一样是道德的,它是自足的。所以,当两个人愿意彼此给予性快乐的时候,就既不是荣誉的,也不是不荣誉的。它仅仅是完全允许的生理需求的审慎行为。”^④因此,他认为:“性和性快乐存在的只是生理学问题,不是道德问题。”^⑤

当代美国伦理学家雅克·蒂洛(Jacques Paul Thiroux, 1928-2006年)从性伦理的基本问题出发去研究道德与性生活问题。他在《伦理学理论与实践》中写道:“在讨论道德和人的性生活时,我们首先必须分清性生活影响公众(或社会)的方面和只涉及私人的方面。首先,公众方面涉及两性问题公开影响他人的方式,这里的道德基本指导原则是生命原则、善良原则和公正原则。另一方面,私人方面则涉及自愿的成人之间的性关系,在这种情况下,基本的指导原则是善良原则、公正原则、自由原则和诚实原则。换言之,分清这两种不同的性行为是重要的:一种是应以道德戒律或法律加以禁止的那些对非当事人造成巨大有害影响的行为,一种是只影响当事人因而应由其个人负道德责任的行为。”^⑥雅克·蒂洛认为,生命价值原则不应当而且也很少涉及私人性行为的问题;然而,任何威胁生命的行为均可能被认为是不道德的。在私人性行为问题上,“只要这种关系的直接当事人的权利得到尊重,个人自由就应成为指导原则。人道主义伦理学认为,强奸、猥亵儿童、对非自愿受害者的性虐待或其他任何类型的强迫性或强制性性行为都是不道德的;它还认为,在两个或两个以上自愿成人之间发生的其他任何人类性活动,只要能证明并未因此而给他人造成直接伤害,就都是合乎道德的”。^⑦所以说,性伦理的基本问题就是性的社会方面和私人方面的内涵及其相互关系的问题。

显然,性伦理研究的基本内容在于探究性关系的合理性,其中包括个体和群体的性行为及与性相关的婚姻制度和性风俗。德国古典哲学家费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach,

^① [德]倍倍尔:《妇女与社会主义》,北京,三联书店1987年版,第96-97页。

^② [德]倍倍尔:《妇女与社会主义》,北京,三联书店1987年版,第469页。

^③ [英]霭理士:《性心理学》,北京,三联书店1982年,第5页。

^④ [法]热内·居伊昂:《性与道德》,北京,国际文化出版公司1988年版,第129页。

^⑤ [法]热内·居伊昂:《性与道德》,北京,国际文化出版公司1988年版,第131页。

^⑥ [美]雅克·蒂洛:《伦理学理论与实践》,北京大学出版社1985年版,第265页。

^⑦ [美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼:《伦理学与生活》,北京,世界图书出版公司2008年版,第413页。



1804-1872 年)认为:“性关系可以直接地看为是基本的道德关系,看为是道德的基础。”^①黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831 年)深刻地指出:“两性的自然规定性通过它们的合理性而获得了理智的和伦理的意义。”^②因此可以说,“性伦理学的规范真正解决在于承认身体的全部器官冲动与灵魂之间的和谐的相互作用。否认前者是非自然的,忽视后者则是非道德的。把性行为鄙视为兽性的东西,只表明缺乏知识和洞察,因为正是在性行为的基础上建立起了人类生活和爱情的整个大厦。”^③

毫无疑问,人类性伦理的产生是社会文明的一大进步,但传统的性伦理和性道德有许多不合时宜、不合乎人性的因素,对现代人的性健康发展形成一定的阻力和羁绊,我们必须对其糟粕进行扬弃,对传统的性伦理进行解构和重建。

2、性与道德

性与道德的问题是一切道德之根本。性道德是指调整两性关系,评价人们性意识、性行为是非善恶的行为规范和道德准则,是基于性的三种存在方式,即生理存在、心理存在和社会存在而发生的一种特殊道德意识现象。一般认为,道德的性行为和道德的性行为的区别,不在于有无性欲,而在于满足这种性欲的方式和前提,即是否以自觉维护社会和他人利益为前提。^④

性的生理存在是性道德赖以存在的自然基础,性的生理机制是性道德发生的首要机制。性道德作为人类对性意识、性行为调控的自觉意识,首先产生于对性欲本能的伦理判识中。性欲要求的正当合理性,是性道德发生的科学认识基础。禁欲主义的非道德性在于把性欲看作是低级下流的事,否定性欲的正当合理性,压制人的生理机能,剥夺人的自然权力。另一方面,作为由遗传而获得的一种生物本能,人类性欲具有自发、自然、无意识的特征,且极具盲目性和冲动性。这种性本能的内驱力对性道德的发生具有强烈的冲击力,它可以冲破人格尊严的屏障,可以冲破法律道德的约束,可以使人的性意识、性行为完全动物化,从而摧毁性道德的人化和理性根基。^⑤正如歌德(Johann Wolfgang Von Goethe, 1749-1832 年)指出:“尽管原始生命力也能以最明显的方式显现于动物身上,它主要还是同人联系在一起。它代表一种力量,这种力量即使并不反对世界的道德秩序,至少也要横跨过它。”^⑥

英国哲学家 J·布卢斯坦在《论性道德》一文中指出:“有些当代的哲学家论证说,并不存在专门的性道德这类问题。在性问题领域中,某种行为是合乎道德的还是不合乎道德的,并不因其性的本质而定,而要看它是否符合总的道德标准和原则,这些标准和原则在人类活动的普遍领域中均可适用。所以,虽然对儿童的骚扰、强奸、通奸等行为确属性行为而且也确实错误的,但它们之所以错,并非因为它们性行为,而是因为,它们违背了一般的道德规范,……伦理道德乃是一种规范体系,这些规范制约着人与人之间以及群体之间的关系,性行为也适合这一道德范畴,因为性行为也是维系人与人之间关系的一种方式。”在我看来,这种观点是有失偏颇的,因为性道德的特定戒律只能根据性行为的特点来规定行为。离开任何具体实际情况来规定性行为是十分主观的判断。也就是说,我们根本无法确定性行为具有性道德的统一性,也就不可能存在一种普遍意义上的性伦理。A.赫勒指出:“单独的‘性道德’的存在有没有永久的价值呢?我们的回答很明确,‘没有’。之所以没有,其原因在于所有分门别类的道德学说(不仅包括性道德,而且也包括‘商业道德’、‘政治道德’等)的存

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,北京,商务印书馆 1984 年版,第 527 页。

^② [德]黑格尔:《法哲学原理》北京,商务印书馆 1961 年版,第 182 页。

^③ 王东峰、林小璋编译:《性伦理学》,北京,农村读物出版社 1989 年版,第 58 页。

^④ 参阅安云凤主编:《性伦理学新论》,北京,首都师范大学出版社 1996 年版,第 134 页。

^⑤ 参阅安云凤主编:《论性道德的发生机制》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2000 年第 4 期。

^⑥ 转引自[美]罗洛·梅:《爱与意志》,北京,国际文化出版公司 1987 年版,第 149 页。



在,是道德异化的一种表现……如果……我们从种的属性发展的观点来看问题……那么这一点会变得很明显:在性关系中,也有同样的一些因素,它们所造成的伤害是普遍的,会给道德的其他部分带来不利的影响。”事实上,性道德所涉及的并非仅仅是我们的性行为对他人产生的影响,我们的性道德的许多戒律都源于对利己的而非利他的性体验和性行为的结果所持的信念。因此可以说,性伦理从某种程度上讲无疑是一种注重“谨慎”或“自身利益”的伦理,依据这种伦理,合乎道德的东西就是对我们有益的,而对我们有益的东西则能够使我们生活得幸福,并能使我们成为以健全的、有价值的或理想的方式生活的人。

当然,也有一些西方学者对性伦理表现出一种极端主义的观点,如热内·居伊昂对性伦理持怀疑态度,甚至从根本上否定性伦理和性道德。他认为:“取得性快乐的活动是正当的,其正当性既不比通过其他感觉获得快乐的活动大,也不比它小。这种活动与道德没有任何关系,它不属于道德领域。那些买到这种快乐的人或那些允许别人用他们的身体取得快乐的人,绝非卑贱下作之人。”^①因此他认为,“哲学和科学中的自由原则必然要求我们拒绝服从性禁忌,承认性表现的正当性,并相应地组织我们的生活。这重新表明,性和性活动应该脱离道德领域,而只应该根据生理学、心理学或卫生学的观点加以判断。这反过来又证明,我们不应把个人的性活动当作评价他的德行、效应或价值的标准,因为这样做就会在不可比的事物之间造成不合理的混乱”。^②热内·居伊昂强调指出:“只要我们认识到性道德的重大逻辑错误在于它歪曲了全部性生理学,我们就会给真正的道德提供极大的帮助——真正的道德根本不涉及性欲。”^③

在传统的伦理原则和性道德观念里,除了直接影响公众或个人以致可能给他们带来伤害的、被普遍认为不道德的和通常受到法律控制的性行为(包括强奸、猥亵儿童和对不情愿的受害者实施的性虐待)之外,许多人视之为违反社会公共利益的其他活动有色情作品、同性恋、婚外性行为(包括婚前性行为、非婚性行为与通奸)、卖淫、非一夫一妻制婚姻以及“反常”或“变态”的性行为,也都是不道德的。^④然而,在雅克·蒂洛看来,除了通奸、色情作品、同性恋、卖淫、性自娱、非一夫一妻制婚姻及婚外性行为均系私人性问题,均不得立法予以反对。而且,除了兽奸,他会容忍自愿成人所实施的其他各种“反常”的性行为。另外,他认为非一夫一妻制婚姻和群婚两者都是合乎道德的,只要所有当事人均同意涉入此类婚姻。如果此类婚姻之外无人受到伤害,那么,这些婚姻本身似乎就没有什么不道德的。还有,如果性自娱是仅涉一人的不公开行为,由于它给此人带来快乐且无害于别人,由于它有助于此人了解自身,并对自己的身体感到舒适,所以它不应该被视为不道德行为。至于所谓“性变态”或“反常”的性行为,只要它们是自愿成人进行的私人性活动并且不伤害别人,就应该被认为是合乎道德的。在这种关系中,什么是“变态的”或“反常的”必须由当事人自己决定。雅克·蒂洛还认为,只要卖淫属于自愿的成人(两人或更多)之间的事,它就是合乎道德的,^⑤“因为实际上没有任何受害者。妓女可能选定某地去干自己要干的事,而其主顾亦然。卖淫之为罪,只因为社会业已立法予以反对,但本来就不该制定这种法律。人们应该拥有当妓女或嫖娼的自由,这种自由不应该受到干涉”。^⑥

^①[法]热内·居伊昂:《性与道德》,北京,国际文化出版公司 1988 年版,第 340-341 页。

^②[法]热内·居伊昂:《性与道德》,北京,国际文化出版公司 1988 年版,第 341-342 页。

^③[法]热内·居伊昂:《性与道德》,北京,国际文化出版公司 1988 年版,第 343 页。

^④参阅[美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼:《伦理学与生活》,北京,世界图书出版公司 2008 年版,第 280 页。

^⑤参阅[美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼:《伦理学与生活》,北京,世界图书出版公司 2008 年版,第 413-414 页。

^⑥[美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼:《伦理学与生活》,北京,世界图书出版公司 2008 年版,第 298 页。



英国心理学家乔治·弗兰克尔(George Frankl, 1921-2004 年)曾在《道德的基础》一书中提出了理想社会的道德目标,他在涉及性道德时写道:“享受自己和他人的性感觉,不要有焦躁和负罪感,但决不要不顾及他人的愿望和感受而把他人当作性满足的工具。决不要逼迫他人屈服于你的欲望,决不要使用暴力去获取满足。”^①

英国著名哲学家伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872-1970 年)在 1929 年出版的《婚姻与道德》一书中直接面对现实生活,研究了爱情、婚姻、优生、性权利以及卖淫等一系列问题,还提出了“试婚制”,并对“性在人类价值中地位”的敏感问题进行了探讨。关于性道德之于社会的必要性,罗素认为任何社会无论古今,都有两种密切相联的主要成分:一是经济制度,一是家庭制度。而性道德包含了三层内容:“第一层是法律规定的正式制度,如像有的国家实行单偶制,有的实行多偶制。第二层是法律不能干涉的地方,舆论则颇注重。还有一层全靠各人自己审慎行事。……性道德的影响方面极多,可分为个人的、夫妻的、家庭的与国际的诸种。影响往往有好的,也有不好的方面……性关系中,凡心灵的成分占大部分的比纯粹是肉体的要更完美,这也是许多人的共识。”^②至于对具体性行为的看法,罗素认为,“假如不导致生小孩的话,两个成年人的性行为只是这两个人的私事,社会、法律、宗教和任何他人无权干涉”,这成为现代性革命的重要启蒙和指导思想。1936 年,罗素在《我们的性道德》一文中写道:“许多人,也许大多数人,对性的看法,仍然比对人生其它要素的看法不合理,杀戮、瘟疫、精神错乱、黄金和宝石——事实上成为热切希望和恐惧对象的这一切事物——过去是被人们透过一层魔法或神话般的云雾去看待的;而现在,除个别情况外,理智的阳光已把云雾驱散。剩下最黑暗的乌云笼罩在性的领域内,这也许是很自然的,因为‘性’关系到大多数人一生中最易动感情的那部分生活。”罗素认为,性生活不是不要伦理,而是要抛弃纯粹建立在古代禁律基础上的伦理,建立一种更仁慈、更人道的性道德法规。^③

总的来说,个体性道德的发生是一个复杂的生理、心理和社会活动过程,是性的生理机制、心理机制和社会机制交错作用、综合作用的结果。“随着社会的进步发展,随着人们对物质快乐和精神快乐的追求,性道德会产生向相互违背的两种方向发展的现象,即:人类由于受生物目的的驱使,个性会要求更多地享受性方面快乐,而这个强烈的要求会产生对社会组成的损害,社会便会用一种符合道德规范的严格措施来抑制人们这种普遍存在的生物目的。这种矛盾的发展,会在每个社会成员的内心产生很大的矛盾。这种矛盾的发展变化,又决定了社会的发展变化。这两者的关系是相互影响、相互促进的。性道德全部内容范畴,也将取决于这种矛盾的变化和发展”。^④“因此性爱依靠的是这样一个概念:人类将取得进步。如果人类继续在失去人性的管理道路上走下去,像社会安全那样寻求性安全,那么人类就将只会获得一种不具有个性、无选择余地、造成先是微弱后是强烈不满足的性爱。”^⑤

二、性伦理与文化

性伦理是人类社会发展的衍生品,是文化建构的产物。“可以说,不是文明的发展铸成

^①[英]乔治·弗兰克尔:《道德的基础》,北京,国际文化出版公司 2007 年版,第 188-189 页。

^②[英]伯特兰·罗素:《婚姻与道德》,上海上海文艺出版社 1989 年版,第 1-3 页。

^③参阅安云凤主编:《性伦理学新论》,北京,首都师范大学出版社 1996 年版,第 315 页。

^④李洪璞、汤燕编译:《性心理学》,北京,农村读物出版社 1989 年版,第 193 页。

^⑤[法]安德烈·莫拉利-达尼诺:《性关系社会学》,北京,商务印书馆 1996 年版,第 21 页。



了现代的性行为，而是性行为铸成了文明的形态。”^①因此，作为实践精神特定形式的性道德对文明的形成和发展产生了巨大而深刻的影响，并渗透到文化艺术、民族文化心理和社会制度等各个层面，反过来说，文明的进程与文化的演变又促进和影响了性道德的生成、嬗变和多样化。所以说，不同历史时期、不同民族文化、不同文明形态中的性伦理和性道德都相应地表现出各自不同的文化内涵和特色，表现出不同的性价值取向。

1、性文化与性伦理

德国小说家托马斯·曼（Tomas Mann，1875-1955 年）说过：“历史之源是神秘的。”人类的历史由人类的生命史构成，而“性”是人类的生命之源，也就是说，“性”是神秘的。这种神秘的“性”自从人类产生的原始时代就开始将它神化了，从而产生了各种宗教仪式和神话，由此而产生了各种“性”的禁忌，并标志着文化的出现和文明的诞生。

从文化的视域来看，性文化是性伦理产生的基础，而性伦理又是性文化的一个组成部分，两者相辅相成，相互补充。可以说，有什么样的性文化就有什么样的性伦理。换句话说，性文化是每个民族文化的重要组成部分，而性伦理是社会道德中最敏感的一个领域。因此，一个民族、一个国家性文化、性道德的高低，是衡量这个民族、国家道德与文明水平高低的标志。那么，我们应该如何认识性伦理的实质和内容呢？法国人类学家爱弥尔·涂尔干（Emile Durkheim，1858-1917 年）告诉我们：“要想深刻地理解一种规矩或一种制度，一种法律准则或一种道德准则，就必须尽可能地揭示出它的起源；因为在其现实和过去之间，存在着密不可分的关系。”^②

在原始性文化中，由于原始初民们尚处于蒙昧状态，他们对于许多神秘的自然现象和社会现象无法作出科学的解释，在这些神秘现象中难免隐藏着各种祸害，他们对此感到恐惧和无能为力，所以就产生了种种禁忌。可见，“禁忌同感受到对某种可怕的，极端危险的，同时也是有诱惑力的，神圣不可侵犯的东西的恐惧感联系在一起，而这种东西要求尊重、崇拜和各种有魔力的手法”。^③在原始人的诸多禁忌中，一种十分普遍的性现象就是性禁忌。所谓性禁忌主要是指在某种情况下把性看成是“危险的”、“不洁的”事物而加以禁止，有时也因其“神圣”而加以禁止。英国人类学家弗雷泽（James George Frazer，1854-1941 年）在《金枝》一书中说：“通过大量事实很容易证明，在原始人的观念中，性关系是与许多非常危险的事物联系在一起的。但是所理解的危险的真正本质仍然是模糊不清的。”

西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939 年）在《文明及其不满》一书中指出：“文明的程度是建立在放弃本能的满足之基础上的……这一‘文化匮乏’统治着人类间社会关系的全部领域。”在他看来，“文化的第一个结果就是人类的更广大的成员能在一起共同生活”，“文化的主要努力之一便是把男人和女人在一个大的单位中结合起来”。^④而“乱伦”禁忌和族外婚正是这种文化背景下的产物。因此他认为，性禁忌产生的根据是一个简单得近乎公理的思想：“毕竟毫无必要禁止一件没有人想要去做的事情。一件强烈禁止的事情，必然也是一件人人想做的事情。”^⑤在绝大多数社会文化中，“乱伦”（inceste）不仅是被禁止的，而且还被当作是所有不道德的行为中最为严重的一种，触犯者将遭到极其严酷的惩治。无论是在澳洲还是在美洲，基本上都是处以死刑。古以色列人最先明文禁止乱伦，《旧约·利未记》第 18 章第 6~13 节说：“凡你们众人，不可与骨肉之亲亲近苟合。我是主，不可与母苟合，若苟合，便辱没了父母。”古希伯来人虽然赞同“兄终弟及”式的婚姻，但却严禁血亲

^① [美]莫里斯：《裸猿》，北京，光明日报出版社 1988 年版，第 28 页。

^② [法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 3 页。

^③ [前苏联]伊·谢·康：《伦理学辞典》，兰州，甘肃人民出版社 1983 版，第 387-388 页。

^④ 转引自[美]怀特：《文化科学——人和文明的研究》，杭州，浙江人民出版社 1988 版，第 311 页。

^⑤ [奥地利]弗洛伊德：《图腾与禁忌》，北京，中国民间文艺出版社 1986 年版，第 90 页。

之间的乱伦。《旧约·利未记》说：“你不能看你儿子的女儿或女儿的儿子们的裸体”，“不能揭开一位妇女和她女儿的裸体，也不能要她儿子的女儿或女儿的女儿们的裸体”。当时人们对于乱伦的惩罚是很重的，轻则鞭打，重则以乱石击死或活活烧死。又如在犹太人和罗马人中，乱伦禁忌都是绝对不留余地的。然而，在古代世界各民族文化中，“乱伦”的现象却相当普遍。亚伯拉罕(Abrham)娶了他的同父异母妹妹撒拉(Sarah)；《撒母耳记》中说，他玛(Tamar)本可以合法地嫁给她的异母兄弟亚门(Ammilon)。在阿拉伯和实行伊斯兰教的南斯拉夫人那里，也能找到同样的习俗。在米堤亚人和波斯人中，父女之间、兄弟姐妹之间的婚姻十分常见。在雅典，地米斯托克利(Thémistocle)的一个女儿嫁给了他的亲兄弟。^①菲拉代勒夫妇是同胞亲兄妹结合的一对希腊贵族夫妇，他们曾受到当时诗人苏塔德斯的嘲讽。波沙尼亚斯是这样评论他们的婚姻的：“这个托勒密爱上了他的亲妹妹阿希诺埃，而且娶了她。这里边不是马其顿的风俗，而是埃及人的风俗。”^②雷米·德·古尔蒙谈到基督教所采纳的爱和肉欲的分离时指出：“埃及人完全不理解这种分离，他们认为兄妹之间如果没有性关系，那么兄妹之爱对他们来说就显得毫无意义了。”^③事实上，古埃及托勒密王朝就是通过兄弟姐妹的男女结合继承王位的。在第十七王朝时期，图特摩斯三世娶自己的亲姑姑哈特谢普苏特(Hatshepsut)为王后，因为王室成员不允许与外人通婚，所以这种近乎“乱伦”的婚姻在古埃及也是被允许的。而且，这种兄弟姐妹结为夫妻的现象不仅发生在王室，而且还影响到下级官吏和手工艺人的婚姻形态，“甚至平民百姓都常常娶自己的妹妹”。^④美国人类学家 G·P·默多克(Geroge Murdock)也在他的报告中指出，阿赞德族(Azande)的上级官吏中有父女通婚的情况，在夏威夷的贵族和印加王朝中还有兄弟姐妹结为夫妻的事例。此外，多布族(Dobu)内的母子性交、巴厘岛的孪生男女间的通婚以及非洲桑海族猎人父女交媾现象都是得到公开允许的行为。另外，还有许多神话故事描述过父母与子女之间、兄弟姐妹之间发生性行为的场面，并强调指出这种性行为对民族和种族都具有创造性的意义。^⑤然而，在中国古代神话中，伏羲、女娲既是兄妹又是夫妻。例如，《风俗通义》云：“女娲，伏羲之妹。”《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲。”卢仝《玉川子集·与马异结交诗》云：“女娲本是伏羲妇。”都说明了这一点。在埃及神话中，最有名的两主神 Osiris(地狱判官)和 Isis(司生育与繁殖的女神)是兄妹，同时又是夫妻。在日本神话中，引人注目的是描写兄弟姐妹之间发生性关系的故事。如伊奘诺尊和伊奘冉尊造国的故事和天照大神与须佐之男于天安河造神的故事。此外在日本古代还有一种占统治地位的姬彦制。所谓“姬”指美女，而“彦”指美男子，姬彦制指的是“兄妹”二人分掌祭祀和统治权。有学者认为，姬彦之间的关系属于近亲乱伦，“因此，从戏剧化神话中见到姬彦制中也有‘兄妹’发生性关系的情形，未必就是极端的错误。”^⑥值得我们注意的是，在日本律令确立时期，天皇家的总谱中，近亲通婚的数目比例极高。据平安时代后期私人编撰的《扶桑略记》一书记载：日本第 17 代天皇仁德的儿子第 18 代履中天皇，已经 66 岁的他在即位的第六年(405 年)“乙巳正月，以幡梭皇女立为皇后，是仁德天皇之女也”。仁德天皇有“王子男五人，女一人”。幸好仁德这唯一的皇女不是履中天皇的同母妹妹。不过，同母兄弟姐妹结婚在 5、6 世纪的日本仍然存在，甚至发生在最早接受大陆文明的日本皇室，发生在大和王朝的皇太子身上。日本第 19 代允恭天皇死后，按规定由皇太子木梨之轻皇子继承皇位，但他在即位之前就爱

^① 参阅[法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 35-36 页。

^② 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古埃及生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 152 页。

^③ 转引自[法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 296 页。

^④ [法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 36 页。

^⑤ 参阅[日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 129 页。

^⑥ [日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 130 页。



上了同母妹妹轻太郎女，并与她私通。尔后，又有日本历史上杰出的政治家中大兄皇子（626—671 年，第 38 代天智天皇）和同母妹妹通奸之事发生。“尽管如此，日本的禁忌近亲乱伦的意识，仍让人感到似乎并不那么强烈。就是在‘限制近亲通婚’的近代法实施后的今天，日本仍有报道乱改户口的叔、伯父与侄女近亲通婚或把兄弟的女儿作为性体验的最初对象的母子乱伦和父女乱伦的情况‘流行’，这些行为均属于特罗布里恩德群岛的居民视为必须自杀的禁忌事例。不过，日本却很少从近亲乱伦的行为中窥见到地狱的灾难”。^①

那么，为什么有那么多的民族和社会对乱伦深痛欲绝而加以强烈的道德谴责和严酷的惩罚呢？“乱伦”何以会成为文明社会的一个“性禁忌”呢？涂尔干认为，“乱伦”禁忌起源于最原始的外婚制法则（loi d'exogamie）。所谓外婚制，是指禁止同一氏族的成员彼此媾和的规则。由于氏族中的亲属关系完全建立在图腾共同体之上，而不是建立在血亲关系之上，所以它与其他那些家族大不一样。可以说，无论两个个体分别属于哪个部落，只要他们的图腾相同，那么就要完全禁止他们发生性关系。^②在涂尔干看来，“乱伦”禁忌不单是禁忌近亲性交，而应把它理解为主要是禁止近亲内通婚，且徒具族外婚制的虚表。“甚至，外婚制就是乱伦禁忌第一次在历史上出现时所采取的形式”。^③因为“它所防范的，是同一氏族的男女之间的性亲近”。^④与此相反，默多克认为，“乱伦”禁忌的思想产生于核心家庭内，它会促进社会上族外婚的发展，进而可使两个家庭结合起来为传播文化创造机会。而法国著名人类学家列维-施特劳斯（Claude Levi-Strauss，1908-2009 年）则无视“乱伦”的心理层面和情绪性，直接视它为一种社会制度。他认为，由于通婚的目的在于进行互换物质资料，因此婚姻不得不采取与族外人通婚的形式，从而导致亲属内不能“嫁娶”女性的结局。在他看来，外婚制只是图腾禁忌的社会表现形式。他说，对“乱伦”的禁止是人类“从自然走向文化”的旅途中不可缺少的一部分。然而，姆布逊族（中非的一个侏儒部落）就没有表示“乱伦”的词汇。这似乎可以说，他们的文化中没有“乱伦”这样的禁忌。^⑤

英国著名人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski，1884-1942 年）认为，“乱伦”禁忌是家庭存在的前提。他说：“性冲动，总的来说是一种非常不安的社会分裂力量。不对性冲动进行一场革命性的变革，它是不能被先前业已存在的情感所接受的。因此，性兴趣与任何家属关系——无论是父母的还是兄弟姐妹之间的关系——都是不相容的……如果允许情欲侵入家庭范围，那么，它不仅会造成妒忌和竞争因素，并致使家庭解体，而且也会搅乱最重要的亲属关系纽带，而亲属关系乃是社会关系赖以进一步发展的基础。”^⑥据他对特罗布里安德群岛所作的考察报告表明，当地的土著居民声称无论是缔结正式的婚姻，还是两性私通，都绝对禁忌家庭内近亲之间发生性行为，并且主张让冒犯禁忌的人以自杀谢罪。美国心理学家威廉·赖希（Wilhelm Reich，1897-1957 年）也发现，“在特罗布里安德人中间除了乱伦禁忌外，不存在任何其他否定性欲的伦理。相反，一种明确肯定的自我和一种肯定性欲的理想自我形成了。既然性活动是自由的，那么乱伦禁忌就不能看作是对性的限制，因为还有很大的空间满足性本能”。因此可以说，由于每个民族或地域的性文化和性风俗对人们的性观念、性态度和性行为给予极大的影响，因而不同民族、不同地域的性道德观念具有较大的差异性。简言之，不同的性文化有不同的性道德。正如美国当代著名文化人类学家露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict，1887-1948 年）在《文化模式》一书中指出：“道德在每一个社会

^① [日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 130 页。

^② 参阅[法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 5 页。

^③ [法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 11 页。

^④ [法]爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社 2006 年版，第 38 页。

^⑤ 参阅[英]史蒂芬·贝利：《两性生活史》，北京，中国友谊出版公司 2007 年版，第 124 页。

^⑥ 转引自[美]怀特：《文化科学——人和文明的研究》，杭州，浙江人民出版社 1988 版，第 310 页。



都是不同的，而且它是社会所认可的习惯的适宜术语。”比如，在亚马逊上游居住着一个印第安部落，他们赤身裸体，只有男性在生殖器上围着像房盖一样的一条细树皮，其他部落成员都在腰部缠着一条白色的细带并纹身，这在“文明人”的性道德里是不允许的。该部落由三个氏族组成，每个氏族约有 60 多人，住在一个房子里，睡着吊床。在这不太大的房间里，性交时不知道什么是夫妻，某一对男女性交也许就在与别人相邻的吊床上，这在现代人看来，也是公开的所谓“猥亵”行为。然而，在这个部落的性道德观念里，也许非公开的性行为才是“猥亵”。又如，非洲苏丹的奴巴族人的装饰美是通过完全裸露的生殖器的质地而显示的，难道这也是公开的“猥亵”吗？^①所以日本学者大井正认为：“把实际的性行为分为公开和不公开的，是对人权的侵害。正像在烹饪和饮食上面做文章一样，烹饪和饮食给人快乐感这点与性行为是一样的。前者是维持个体生命的源泉，后者根本上是种族繁殖的行为。”^②

马林诺夫斯基曾生动地记载了太平洋土著女性的一次放荡的性进攻。特罗布里安德群岛妇女除草时有一个奇异的特权，即如果她们发现除自己村社以外的任何陌生男人路过，她们有权袭击他。“这个男人是她们对其施加性暴力、色情虐待、下流猥亵和野蛮行为的好目标。她们先将他的阴茎遮盖叶揪下扯碎，对于土著人来说，它是男人尊严的象征。然后通过手淫和裸露，企图使她们的受害者阳具勃起。当她们的举动达到预期效果后，其中一位蹲跨在他身上与其性交，在第一次射精之后，另一个女子也以同样的方式对待他。接着就是更糟的事情，一些女子在他身上又拉又尿，尤其不放过他的脸面，尽其污秽之能事……有时这些泼妇用生殖器摩擦他的鼻子和嘴，利用他的手指和脚趾，事实上借用任何身体突出部分，来发泄性欲。”^③这种放纵的性活动充分显示了该土著部落的性自由空间和性享受的话语权，而并非可以简单地用所谓的“道德”来加以评说。“因此，我们不应该把性的享乐是为‘淫乱、淫秽’的行为，也不应进行道德上的谴责。那种认为性享乐对动物来说是一种本能，而人是有文化的，故此便从道德上把性享乐断定为‘淫乱、淫秽’行为的观点，其实是对人类文化的一种误解。确切的讲，‘淫乱’、‘淫秽’这些形容词，完全是在人对文化的误解的基础上产生的。”^④因为，只有当人们把婚姻制度作为社会制度核心后，才产生了把某种性享乐讥讽为“淫乱”、“淫秽”的道德评价。

值得我们注意的是，当我们探讨婚姻文化时，普遍习惯于把现行的婚姻制度和抽象的“道德”混为一谈，以为合乎制度的便是道德的，否则，便是不道德的，这样往往着眼于法律制度层面或婚姻制度本身，而不去考虑社会变迁和文化背景对于任何制度和规范的形成所发生的积极作用和深刻影响。在爱斯基摩人的社会里，男人通常可以有一个以上的妻子，而且他们愿意与客人共同分享他们的妻子，把让他们出去过夜作为好客的标志。而且，在社区之内，一个居支配地位的男子可以要求并得到和其他男人的妻子定期的性接触；而妇女则可自由地通过离开她的丈夫与另一个新的伴侣同居而打破这些安排，只要她们的前夫选择不找麻烦。“总之，爱斯基摩人的这种习惯和我们所说的婚姻有些相像，是一种不稳定的婚姻实践”。^⑤事实上，婚姻制度只是文化的产物，不同文化形态具有不同的婚姻制度，而性道德作为文化的衍生物，自然是婚姻制度构成的基本元素，应该说，合乎性道德的婚姻制度和婚姻形式，才是合乎人性的和文明发展规律的，这是明文进步的必然要求。另一方面，就道德本身而言，“道德是一种历史现象，在整个人类社会历史共同进步的过程中，在一种社会经济结构变为另一种社会经济结构时，它变化着和发展着。……在道德发展中有一定的继承性。这种继承

^① 参阅[日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 166-167 页。

^② [日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 168 页。

^③ [英]马林诺夫斯基：《神圣的性生活》，北京，知识出版社 1998 年版，第 191 页。

^④ [日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社 1988 年版，第 56 页。

^⑤ [美]詹姆斯·雷切尔斯：《道德的理由》，北京，中国人民大学出版社 2009 年版，第 18 页。



性反映着全人类文化历史的进步,同样,也反映着各个不同的历史时期社会生活条件的某些共同性和不同社会集团的某些共同性”。^①所以说,随着文明的变迁和不同民族文化的冲突、融合和相互渗透,性道德的价值转换与推陈出新呈现出一个不断延续的过程:过去人们所公认为最高的性道德标准,现在也许变成不道德了;而以前大家毫不置疑的认为不道德的东西现在也许变成了一个崭新的标准。性道德始终随着性文化的发展而转变。所以说,现实合理的性道德应该取决于现实社会经济基础和文化背景,并适应当时社会性别关系协调需要而产生的性道德体系。

三、文明进程中的性伦理

1、西方文明进程中的性伦理

马克思在《1844 年经济学-哲学手稿》中指出:“男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系。……因而,根据这种关系就可以判断出人的整个文明的程度。”^②作为对人类性关系、性行为的道德实践的思维形式,性伦理在调控或规范人们的性关系、性行为、性态度和性观念方面发挥着十分重要的作用,进而引导人类的性意识、性规范和性活动健康地向前发展,并渗透到现实生活、文化心理和社会制度等各个层面,影响着整个文明的进程。

冯·埃伦菲尔斯(Von Ehrenfels)在《性伦理学》一书中将性道德区分为“自然的”与“文明的”性道德,他认为,自然的性道德是这样一种性道德,即在其控制之下,一个种族可以长久地拥有健康和活力;而文明的性道德则是这样一种性道德,即遵从它,就能激发人们从事更加精深而富有成效的文化活动。“在文明的性道德的支配下,个人的健康和活力可能受到损害,最终,这种由强加在个人身上的牺牲所造成的伤害可能达到一个极限,导致我们所讨论的文化目标也会间接地受到伤害。……按照他的观点,支配我们的文明性道德的一个典型特征,在于把以前对妇女的要求扩大到男人性生活之中,要求禁绝一夫一妻制婚姻以外的任何性交。……文明的性道德还有更恶劣的影响,因为通过倡导一夫一妻制,它减弱了通过生殖能力进行选择的因素”。^③因此,正如弗洛伊德指出:“我们的文明是建立在压抑本能的基础上的。”^④而且,“文明的标准要求每个人在性生活当中采取同样的模式——有些人由于天性可以毫无困难地采取这样的模式;但对于另一些人,这种模式却强迫他们在肉体上作出最大的牺牲。这显然是一种不公平的社会现象,当然,如果不服从道德的戒律,这种不公平也就被扫除了。”^⑤

在古代许多民族文化中,人们对性的认识和观念离不开道德实践,尤其是将女人和性欲、罪恶、令人致命的深渊紧紧地联系起来,并且从本能的对魔法的恐惧转化成伦理标准,影响着所有的西方文明。基督教教义的许多内容取材于犹太神话,同时也受了改变信仰的古希腊人和罗马人的不少影响。西奥多指出:“在希腊文明后期某一阶段占统治地位的厌女癖的倾

^① [前苏联] 伊·谢·康:《伦理学辞典》,兰州,甘肃人民出版社 1983 版,第 214 页。

^② [德] 马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,北京,人民出版社 1979 年版,第 72 页。

^③ [奥] 西格蒙德·弗洛伊德:《“文明的”性道德与现代神经症》,《性欲三论》,北京,国际文化出版公司 2000 年版,第 219-220 页。

^④ [奥] 西格蒙德·弗洛伊德:《“文明的”性道德与现代神经症》,《性欲三论》,北京,国际文化出版公司 2000 年版,第 224 页。

^⑤ [奥] 西格蒙德·弗洛伊德:《“文明的”性道德与现代神经症》,《性欲三论》,北京,国际文化出版公司 2000 年版,第 228 页。

向，把女性身体的魅力变成危险的器官，把女性的性感变成邪恶的勾引。”^①正因为如此，古希腊人将女人视为男人的财产和附属品，认为男人的精子是人类的种子，而子宫仅仅是种子生长的土地。他们似乎不具有现代人所谓的道德观，作为丈夫或父亲的可以把他的妻子或女儿卖给或借给他人，甚至可以杀死自己的妻子或女儿而不受法律制裁。古雅典雄辩家德谟斯梯尼（Demosthenes，前 384-前 322 年）的父亲就曾把自己妻子赠送给一位朋友，甚至据说著名哲学家苏格拉底（Socrates；前 469-前 399 年）也曾把自己的妻子借给一位演讲家。^②

在古希腊，夫妻之间性生活的不和谐表现得非常明显，对此，男人们要承担一定的责任，这可以从一些法律的规定中看出来。梭伦时代的雅典法律就有对夫妻性生活的规定，每月 3 次同房被认为是对贞洁的公民妻子足够的性关怀。从这个带有道德感的强制规定来看，许多妻子与丈夫同床共寝的机会肯定不多。事实上，古希腊流行一夫多妻制，因为男人可以用城市妓女和闺房女仆来满足自己的性欲。^③

古希腊人的性爱风气自由开放，与我们现代人相比，他们的品行和道德并不见得更腐化堕落，而是人们普遍接受一夫多妻的思想倾向，所以，男人私通被看成一件无足轻重的小事。但是，同样的情况，如果是一个女孩受到别人的勾引，她所遭到的惩罚可能会很严厉，甚至十分野蛮。某人如果听到自己的女儿被强奸了，或是了解到她婚前失贞，就会将她和一匹马同时关在一间房子里，让她饿死，即使不被饿死，也可能让那匹饿急的马给吞食了。如果一个妇女“行淫”时被当场捉住的话，那么这个女人就不得佩戴任何装饰物，不准去公共庙宇上香朝拜，以免她玷污了那些清白的妇女。当然，也有人告发那些替别人拉皮条的人，他们无论男女，一旦罪名成立，就要被处以死刑。^④

古希腊是一个纵欲的时代，男人们沉迷于声色享乐，卖淫业十分盛行。一位著名的作家叙述道：“名妓庙开得满街都是，但整个希腊也没有一所为妻子建立的庙宇，这是有原因的，因为在男人心目中，妓女可以为他们提供妻子所不具有的东西，所以他们大力提倡娼妓制度，并非非常希望女人卖身。”因此，卖淫嫖娼在古希腊并非不道德之事，一些名人如哲学家柏拉图、雄辩家德谟斯梯尼、伊壁鸠鲁学派的祖师伊壁鸠鲁等都和当时的名妓发生过关系。他们的风流韵事甚至还被传为美谈。

古希腊哲学家普罗塔哥拉（Protagoras，约公元前 490 或 480-420 或 410 年）的“欲望说”竭力鼓吹人活着就应该千方百计地满足肉欲、情欲、物欲，享受奢华的生活，追求感性的满足。他认为“人是万物的尺度”，强调人的作用和价值，人以自身的感觉获得知识，也以感性的欲望和私利的追求作为道德的标准。因此，道德是因人而异的。正如德谟斯梯尼在《性爱论》一书中提到：明智的人都知道男童的各种性爱关系不是“绝对道德的或不道德的”，“它们完全是因当事人的不同而不同”；因此，“在所有情况下都遵循同样的道德准则是不明智的”。^⑤所以，对古希腊人来说，接受同性关系就像今天人们接受异性恋一样自然。因为当时大众的思想中的确存在着“男人和男孩子之间的爱是高于异性的爱”这个观念，并认同只有同性的爱才是唯一合理的性爱，是纯洁的、持久的。在他们看来，男性间的同性恋是爱情至高无上的形式。史学家墨格克莱得斯就曾与伊俄拉俄斯、许拉斯、阿德墨托斯等众多男童有过交媾行为。当然，这种男男关系建立在爱情和互相付出的基础上，性只是其中一部分。然而希腊式的男男关系并没有取代异性婚姻。古希腊人反对排他性的男男关系，因为婚姻与

^① 参阅黄灿：《禁果真相：女阴文化研究》，香港，新风出版社 2003 年版，第 40 页。

^② 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古希腊生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 122 页。

^③ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古希腊生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 122-123 页。

^④ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古希腊生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 124 页。

^⑤ 参阅[法]米歇尔·福柯：《性经验史》，上海人民出版社 2002 版，第 167 页。



儿女是延续家庭和社会的必需。^①

我们还必须注意到，性自娱在古希腊人的生活中扮演着重要的角色，古希腊人并不像我们今天这样，把它看作是不道德的行为，而且，正如对待其他性行为一样，他们不会因为道德上的原因而对它有所顾忌。当然，古希腊人知道它如果放纵过度，会对身体有害。古希腊哲学家亚里士多德（Aristotélès，前 384-前 322 年）曾说过：“在肉体快乐方面存在过度。……所有的人都在某种程度上享受佳肴、美酒和性快乐，但不是每个人都做得正确。”^②因此，他们把性自娱当作是自然界赋予的一种安全的替代方式，认为它能防止性欲失调，也能阻止成千上万违反道德的罪过带来的不良后果——产生非法母亲、入狱、自杀等。所以，在古希腊，一些缺少性交机会的男子便常常无所禁忌地采用这种方式发泄性欲。在布鲁塞尔的皇家博物馆里保存着一个古希腊的茶杯，上面画的是一个头戴花环的年轻人正在进行自娱行为。^③正如 R·德·高蒙说：“希腊人好像一直对性伦理的看法很模糊，然而，这并没有妨碍他们在历史中扮演重要的角色。”

在世界文明史上，古罗马文明达到了一个很多世纪之后都无法重新达到的顶峰。然而，放纵的性欲似乎支配着整个罗马。对于性的放纵，诗人们这样写道：“一个男人要是对他妻子的不忠行为大感悲痛的话，他毫无疑问是个乡巴佬。他根本不懂我们首都的道德风尚。”古罗马对于占领地域的妇女也多半是采取强奸轮奸，甚至把她们送到妓院做奴隶，成为泄欲的工具。无论是在皇宫挑选宫女还是在街头拍卖女奴隶，都给性放纵提供了最好的铺垫。^④

令人惊讶的是，人类历史上最大的性狂欢竟发生在 200 年的罗马城，那时共有 7000 人肆意享受鱼水之欢。此外，还有些秘密团体在各个节日里举行秘密仪式，但只准会员参加，年轻男子到了 20 岁可以入会。男人和女人在夜间集合在一起，葡萄酒大量供应，他们不久就喝得酩酊大醉，接着就进行群体性交。^⑤正如古罗马历史学家萨鲁斯特（Sallust，前 86-前 34 年）在《喀提林战争》中所说，苏拉时代之后“女人公开地出卖贞操，男人沉溺于违反常情的淫乱”。另一方面，古罗马人又极其重视童贞，处女是绝对不能处死的，如果要处死必须先将她奸污。在古罗马风俗中，新娘必须接受来宾仪式性奸污，并将处女红当众展示，以显示他们注重性的享乐。古罗马诗人伊卫纳在他的讽刺作品中说，在“闻名的城市”的大街上，到处是“面带愁容的浪荡汉”，男人淫欲贪婪，女人以卖弄为荣，哪里都在“无节制地饮酒作乐”。女人们不知道什么叫羞耻，性关系的“发展”达到了混乱惊人的程度。^⑥此外，在古罗马的婚姻制度里，实行的是严格的一夫一妻制，即便是皇帝也不例外，只能有一个配偶，严禁重婚，不允许妻妾成群。不过，由于当时生育率较低，为了传宗接代，古罗马人交换妻子或娶怀孕女人为妻的事件屡有发生，逐渐成为一种习俗。^⑦

古罗马人反对规范性行为之企图的传统道德，对他们来说，性活动除了肉体活动的意义之外别无其他。这种把性视为肉体的、并常常是非个人化活动的价值观并未妨碍他们去欣赏做爱和性交时的肉感、温柔和亲密等特征。古罗马诗人卢克莱修（Titus Lucretius Carus，公元前 99-55 年）在《物性论》（*De Rerum Natura*）中就十分强调和赞美性生活中的共同快乐，描绘和赞扬女性上位和后入位等有些民族视为“反常”的性交体位。

在古罗马，卖淫和青年男子嫖娼是一种古老的公认的习俗，“被认为是对精力旺盛的男

^① 参阅[美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 15 页。

^② [古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，北京，商务印书馆 2003 年版，第 223 页。

^③ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古希腊生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 149 页。

^④ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古罗马生活》，太原，希望出版社 2007 年版，第 170 页。

^⑤ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古罗马生活》，太原，希望出版社 2007 年版，第 170 页。

^⑥ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古罗马生活》，太原，希望出版社 2007 年版，第 171 页。

^⑦ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古罗马生活》，太原，希望出版社 2007 年版，第 58-59 页。



子的一种合法的满足手段，被当作对于婚姻的一种保护。这样我们发现，虽然……要求女公民纯洁，但是早早就结了婚，而对于男性的游移不定的本性则放任自流，没有人认为这里非有什么不对”。^①罗马的卖淫制度确立于公元前 3 世纪左右，当时的妓女要到官府登记，写明年龄、籍贯，宣誓终身执业。妓女从官府领取的执照规定了卖淫的价格。妓女在官府的监督下营业，官府派人巡视，可以不分昼夜地检查娼家，严禁天明后至午后 3 时的营业。在图拉查鲁帝时代，仅罗马城就有 32000 名妓女登记在册，卖淫之风甚炽。古罗马哲学家西塞罗（Marcus Tullius Cicero，前 106-前 43 年）在为凯利乌斯辩护的演说中说：“谁要是认为甚至青年男子与妓女做爱都应该禁止，无可否认这个人肯定是个坚定不移的正经人，不过他不仅和今天的放荡生活离得很远，而且也不了解我们祖先肯定的道德标准和特许权。它什么时候违背习俗了？什么时候被指责过？什么时候被禁止过？当今属于合法的基本权利什么时候曾经是非法的？”哲学家塞内加（Lucius Annaeus Seneca，约前 4-65 年）在《演说家修辞风格分类》中也以同样的口气写道：“他没有犯错，他爱上一个妓女是很平常的事，他还年轻。等着瞧吧，他会有出息的，到时候会娶老婆的。可见当时的道德规范并不禁止年轻人与妓女性交。不过，值得我们注意的是，古罗马人自由的两性关系与现在所讲的“卖淫”的性质根本不同。对许多戴着“道德”眼镜的人来说，现在的妓女是真正“堕落”了的妇女或被称为“失足妇女”，换句话说她们已经不属于体面的市民阶层。而在古罗马，与男人发生非合法婚姻的性关系的妇女，不是女奴，便是女自由民，或者就是放荡不羁的上层阶级的妇女。虽然，古罗马的已婚妇女似乎有相当程度的并且常常是非常放纵的通奸偏好，^②常常在性放纵上与男人不相上下，^③但放荡的生活并不会使她们失去受到的尊敬。她们在特别严格的圈子里，有可能会被认为道德上不符合身份。但有一点可以肯定：凡是与性有关的事都是合乎人性的。人们对它远比现在更坦诚。^④

马其顿帝国的建立，使得男性文化发展到了极致，伸张“男性气质”的普遍风尚与对男性同性恋的普遍认同构成了这个时代的“主流”性话语和性现象。当时人们认为鸡奸和女子间同性恋是获得乐趣正常而准许的，并没有被看成是恶习或者堕落的行为。正如保罗·韦纳在《古罗马的同性恋》中指出：“在古典文献中，涉及男人爱慕童子和女性的笔墨屡见不鲜。古人认为对童子的爱和对女性的爱是相同的，但是，他们对同性恋并没有采取纵容的态度。事实上，对这种非正统的爱情和放荡的行为，他们不以为奇，既予以指责，又能够容忍。”^⑤但是，“他们在谴责别人搞同性恋的同时，自己也在恋爱、嫖妓、搞婚外恋或同性恋。”^⑥不过，E.法盖朴素地注意到，“不管古罗马人可能怎样淫海和放肆，他们的笑剧却充满了庄严的道德箴言。这些箴言拉丁语法学家已经给我们保留下来了。我们可以尽最大努力来解释这个难以理解的对照和混淆……”^⑦

宗教对性道德形成的影响是显而易见的。从神学家托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，约 1225-1274 年）到哲学家康德（Immanuel Kant，1724-1804 年）的著作中，都认为道德和宗教是理解和判断性实践和性规范的关键。^⑧基督教传统的性生活准则在西方性关系的观念中占据着统治地位，而且通常都是进行性道德讨论的出发点。在希伯来民族观念中，宗教与

^① 王东峰、林小璋编译：《性伦理学》，北京，农村读物出版社 1989 年版，第 46 页。

^② 参阅[美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 58 页。

^③ 参阅王东峰、林小璋编译：《性伦理学》，北京，农村读物出版社 1989 年版，第 47 页。

^④ 参阅马道宗：《世界性文化史》，北京，光明日报出版社 2004 年版，第 16-18 页。

^⑤ [法]菲利浦·阿里耶斯、安德烈·贝金主编：《西方人的性》，上海人民出版社 2003 年版，第 30 页。

^⑥ [法]菲利浦·阿里耶斯、安德烈·贝金主编：《西方人的性》，上海人民出版社 2003 年版，第 30 页。

^⑦ 转引自[法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 131 页。

^⑧ 参阅[美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 5 页。



道德律是一致的事情，即神（上帝）直接颁布或启示道德戒命，并安排社会伦理秩序。而《创世纪》前十一章最先以纯洁的语言、生动的情节把上帝中心论的世界观形象化地展示出来。这种世界观既是希伯来人的信仰核心，也是指导他们全部生活的道德原则和伦理规范。^①然而，古希腊罗马时代的斯多噶派却是禁欲主义性道德观的倡导者，尽管古希腊和罗马道德的目标不在于禁欲本身，而在于实行适当的约束和自我控制。“罗马人认为欲望有招致邪恶后果的可能性，而基督徒却认为欲望从其本质上就是邪恶的。……在古希腊和罗马文化中，道德从根本上来讲是每个希望使其生活过得优雅、美好和体面的个体的责任，而基督教文化却把道德变为普遍的伦理禁令和永固不变的道德法典”。^②基督教的性道德明确规定了允许什么和禁止什么。《圣经·利未记》谴责了男子同性恋行为：“不可与男人苟合，像和女人一样；这本是可憎恶的。”《旧约全书》自始至终谴责私通；犹太教中对赤身裸体的禁忌也很强烈。事实上，“从古典道德到基督教道德的过渡不是突发事件，而是一种发展的结果。福柯认为，这一过渡可以从四方面来观察：对性行为本身的评价改变，性行为仅限一夫一妻制的婚姻和仅以生育为目的，否定同性伙伴之间性关系的资格，认为节制和严格禁欲具备崇高的道德和精神价值”。^③

在西欧中世纪，“性即罪”的性道德观广为流传。神学家们认为，由性欲而产生的肉身是带有“原罪”的肉身。在他们看来，性关系中唯一正确的道德理由就是生育。当时，英国坎特伯雷主教西奥多（Theodore）的苦行赎罪手册，列举了许多应该忏悔和惩戒的性行为，体现了当时宗教把性视为原罪和邪恶的观念。圣·奥古斯丁（Saint Augustin, 354-430 年）在他的历史哲学名著《上帝之城》中论到在遭劫期间一些信仰虔诚的处女被强奸的问题时，反对有一种说法，说这些女性失掉处女的性冠冕，并非由于她们自己的过失，“咄！别人的情欲是不会玷污你的。”他说，因为贞洁是内心的品德，它是不会因强奸而失去的；相反，罪恶的意图，即使还没有实现，也会使人失去品德。重要的是内心的品德，罪恶正来自于灵魂，而不是像摩尼教徒那样错误地认为是来自肉体。所谓道德，就是要求意志对身体的全面控制，色情之可耻正是在于它不受意志的约束。为了繁衍后裔，结婚生活中的性交应被认为无罪，然而，一个有德者，即便在结婚中，也还是能作到不以色情而为目的。因此，在这部名著中教导说：“丈夫与妻子同房，不应刺激诱发情欲，而应保持心情平静，这才不伤肉体的完整……然而，肉体任何部位也不能燃起情欲的烈火，只能保持与欲望相应的自发力量。由此我们确信，男性的精液注入子宫时，对女性生殖器官的完整没有丝毫损伤，正如经血来自处女子宫流泄而出无伤其肉体的完整一样。换句话说，生殖行为好比往地里播种，必须单纯而不动感情，不存羞怯。”

当然，并不是所有圣洁教父的独身生活都受到僧侣们的崇拜，其实许多主教身上散发的气味并不纯洁，反而是淫乱好色的。梵蒂冈的“马桶祭司席”就暴露了性在教堂中的公开程度。凡是作为教皇候选人的红衣主教，都要坐在这个有点像马桶的祭司席椅子上，以便让严格指定前来检查的官员能够看到教皇候选人在椅子下面晃动的睾丸，以避免选出一个女性教皇。^④教皇亚历山大六世（Alexander VI, 1431-1503 年）沉迷于肉欲、荒淫无度，他公开与许多太太私通，至少有 7 个私生子，他寻花问柳，并鼓动自己的女儿柳克丽佳用性作为手段，去赢得对教皇政策的支持，他纵容自己宫廷中的人“集体淫乱”。据斯特拉斯堡的伯克哈特的日记记载，亚历山大六世按期与柳克丽佳性交，他还习惯于在自己的私人卧室与妓女幽会。1501 年的一个晚上，他曾与 50 个女人交欢。此外，亚历山大还鼓动那些女客人作性交表演。

^① <http://www.doc88.com/p-217402581631.html>

^② [美] 贝斯特、凯尔纳：《后现代理论：批判性的质疑》，北京，中央编译出版社 2001 年版，第 80 页。

^③ [德] 威廉·施密德：《欲望花园的哲学》，上海译文出版社 2013 年版，第 21 页。

^④ 参阅 [英] 史蒂芬·贝利：《两性生活史》，北京，中国友谊出版公司 2007 年版，第 15 页。



中世纪基督教性伦理塑造了西方国家有关性的法律,其中比较突出的就是将同性恋视为异端,并加以惩罚。538年,拜占庭帝国惩戒同性恋法颁布,说同性恋“引起饥荒、地震、和瘟疫”,惩罚手段之一是公开示众处宫刑。541-544年拜占庭发生大鼠疫,从政府到平民都把它归罪于同性恋。693年,西班牙托莱多(Toledo)宗教大会宣布对同性恋教士予以降职、终生放逐、死后下地狱等惩罚。1533年,英王亨利八世下令对鸡奸犯处以极刑;1553年,英王亨利八世之女玛丽废除此令;1562年,英王亨利八世另一女伊丽莎白又恢复此令。895年,特里布尔宗教会议的一项决议中比较清楚地把性交限定为“妇女被性欲刺激所刺中”。教会认为,不仅是婚外的,而且是以我为中心的、同性的行为都是“违反常情”的,是要禁止的。个别具体情况是不容易确定的,因为这种“违法行为”大多都被归结在“淫乱”的范畴内。赖金诺的手册中规定,自身或和他人淫乱的妇女,要赎罪三年,修女则要七年,男子也要受到同样的处罚,如果是在“背部”,在“两个大腿之间有不轨行为”的话,是一年。至于同性恋行为也会受的严厉的惩罚。在异性恋交往中,每一种反常的“态度”都会被看作是“违反常情”的,其中还包括男子仰卧的性姿势,显然是把这看作是不利于生育的,要受到较轻的处罚(最多是40天),相反,对于口交的行为,所受的惩罚就严厉得多了,要处以三年的惩罚。^①

至于卖淫,在中世纪获得了独特的地位,天主教不仅承认卖淫是可以允许的,而且认为它在某种程度上是必不可少的。15世纪著名是耶稣会教徒法尔肯贝格(Falkenberg)在回答克拉诺夫市议会关于对卖淫态度的问题时说:“必须容忍小恶,以免酿成大恶”。托马斯·阿奎那说过,卖淫是道德必不可少的附属之物,“如果想使一座王宫没有异味,那么,就一定要在宫殿里修建一处污水池”。在当时不少教士还豢养了很多妓女,他们将道德抛到了九霄云外,使妓女为自己创造财富。温切斯特主教就这样做过。于是,当时便有人给这种教士取了一个绰号,叫作追赶妓女的“温切斯特之鹅”。^②

西欧文艺复兴是一个肉欲横流的时代。人们歌颂人性,反对神性;提倡个性解放,反对禁欲主义,对封建的道德观提出了挑战。与此同时,人们的性观念和性态度也发生了革命性的变化,他们不仅认为对性需要坦诚,性生活不需要隐秘,而且认为其言谈和行事也无需顾忌和掩饰。例如薄伽丘(Giovanni Boccaccio,1313-1375年)借一位贵妇人之口所说的:“自然法则高于一切。大自然创造万物都有各自的用途,上帝给了我们珍贵的器官是为了让我们使用而不是为了让我们白白废弃。”当时的女人们在性爱方面表现得十分放纵,她们往往吹嘘她的要求是多么多么的旺盛。例如,那伐拉的玛伽丽塔给自己加了一个尊号叫“全王国性欲最强烈的女人”。

文艺复兴时期的意大利,同性恋活动是公开进行的。尤其以威尼斯最为著名。亨里克斯提到,16世纪的一个法国人曾作过如下描述:

无论跟女人交合是多么容易,也无论她们是多么漂亮,你可以相信这一点,而威尼斯人却不理这一套,与其跟这些女人交欢,还不如跟一个男孩,哪怕他丑得像个猴子也没关系,他总比一个可人的姑娘更惬意……甚至还有些人物节制地放纵到无耻的地步,他们付钱给门房和搬运工,把他们当作动物来交配。^③

在文艺复兴时期,人们对待妓女以及这个行业十分宽容,娼妓业高度兴盛。妓女们自古

^① 参阅[德]汉斯-维尔纳·格茨:《欧洲中世纪生活》,北京,东方出版社2002年版,第54-55页。

^② 参阅马道宗:《世界性文化史》,北京,光明日报出版社2004年版,第20页。

^③ 转引自[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著:《性文化探秘》,北京,作家出版社1988年版,第70页。



罗马以来第一次可以在家里生活和接客了，她们公开地款待名人和有影响的人物，她们也往往以自己的聪慧、妩媚、教养和风度受到人们的钦佩。^①此外，不论是贵族还是平民，似乎各个阶层都涉足到这个领域。甚至欧洲最小的城镇也有一两家妓院（当时被含蓄地称作“女人院”），而在比较大的城市，往往一条街，甚至整个街区，都住满了妓女。妓女们不仅在妓院拉客，甚至还主动到别的地方做生意。

当时，由于梅毒的出现和传播，便有人宣称梅毒注定是由上帝对杂交的惩罚，是由于性道德和性行为的放纵所导致的。1517 年，德国教士马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546 年）进行了宗教改革，他认为，性并非天生就是有罪的。他承认性驱力的存在，并把性交看成是婚姻的一个必要的组成部分。路德写道，那些不能够洁身生活的教士、僧侣和修女，应该去结婚并去除任何负罪感的心理重负。性和婚姻都是上帝造化出来的，它是善的，是事物的自然状态。路德关于性问题和婚姻的观点对于西方的道德准则产生了深远的影响。^②

英国的性文化史可被看作在性欲限制与道德行为松弛之间摇摆的钟摆。17 世纪清教革命之后，随之而来的王政复辟时代带来了性行为的放任自由。在 18 世纪晚期和 19 世纪，人们又回到严苛的性生活方式之中。随后在当代社会中，一种新的放纵主义成为占主导地位的主题。

伊丽莎白时代的英格兰，莎士比亚的作品反映了 16 世纪后期和 17 世纪前期的道德风气和性的观念。尽管卖淫被亨利八世定为非法活动，但是妓女仍然是英国城市中的标准的一部分。莎士比亚的戏剧直接涉及到了通奸、通奸诱导者、私通、“野鸡”、性欲泛起的野鸡及其欲火、避免受孕的女人、纯粹的处女、通奸的男人、性交、妓女、嫖客和其他性方面的事实。^③

值得我们注意的是，在 17、18 世纪这个被公认为“理性的时代”，理性化的性活动具有不动情感的特征。德·林考特指出，这个观念是建立在这样的基础上的，即没有什么要妨碍私人道德的需要。

只要他们在按照由来已久、十分完备的传统“非道德”准则行为的时候，不以任何方式威胁社会有机体即可。

人们认为，每个人都可以建立自己的道德准则，不过，德·林考特指出：

法国人把活动看成了理智的工具，在任何时间，性活动都要处在理智的绝对控制之下；但是，与其说这是压抑，还不如说它是自我规范。被理智规范了的性的激情总是可以公开宣扬，因为它处在理性才智的“控制之下”。^④

1769 年，航海家詹姆斯·库克船长于到达塔希堤岛，他发现并报道了性杂交和女性美的一些实例。知识阶层马上以此来支持他们“回到自然去”的理论观点。人们将注意力集中到塔希堤人的一个风俗习惯——“维纳斯仪式”上，在仪式中，年轻的男人和姑娘当众交合，

^① 参阅[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著：《性文化探秘》，北京，作家出版社 1988 年版，第 72 页。

^② 参阅[美]贺兰特·凯查杜里安：《性学观止》，北京，世界图书出版公司 2009 年版，第 625 页。

^③ 参阅[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著：《性文化探秘》，北京，作家出版社 1988 年版，第 80 页。

^④ 转引自[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著：《性文化探秘》，北京，作家出版社 1988 年版，第 91 页。



这样, 就使群体中更有经验的成员(常常是妇女)能够把他们的规劝和引导提供给人们。11 岁左右的女孩就是通过这种途径接受性教育的。在玻利尼西亚的其他地区, 人们发现了与此类似的成年礼仪式。^①当时的历史学家、启蒙运动代言人、《百科全书》的主编丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot, 1713-1784 年)把塔希提原始社会作为自然德性和性活动的典范, 认为它们是未受贞洁观念和婚姻限制浸染的自然状态。在《德·鲍维勒游记续补》一文和其他著作中, 狄德罗探讨了玻利尼西亚天真单纯和毫无限制的性活动。在《修道士》一书中, 狄德罗再一次抨击了传统的性标准和性实践, 特别是天主教教士的独身行为。

在英国 18 世纪早期, 禁欲主义是一股活跃的社会道德力量, “人们恰如其分地称为节制的美德存在于对那些肉体欲望的控制之中”。^②1707 年, 一部因含有性爱内容而被禁止的书是《处女膜的十五个烦恼》。其实即使名声狼藉的《臀部高地》在语言的使用上也是非常节制的, 书中所能读到的最直截了当的表达也不过是: “我的感情变得如此强烈, 强烈得几乎让我窒息。”^③与此同时, 伦敦出版了匿名著作《手淫: 自渎的滔天罪恶及其可怕恶果》, 是西方精神禁欲主义的代表作之一; 1758 年, 法国医生塞缪尔-奥古斯特·蒂索(Samuel Tissot)著《论手淫所引起的种种障碍》(事实上圣经里提到的 sin of onan 是交媾中断, 这本书的标题标志着蒂索留下了持久的“文化遗产”, 直到今天, onanism 还是 masturbation 的同义词“手淫”), 这是第一次由一位医学权威给“手淫”扣上诸多罪名。那个年代, 整个欧洲和美洲都广泛认为精神病是“手淫”引起的, 于是涌现出各种防“手淫”器具, 开展了睾丸切除, 阴蒂切除等治疗“手淫”“顽症”的手术。1887 年, 美国纽约妇产科教授 J.W.豪著《性交过度、手淫和节欲》, 教导说“手淫”有害。

另一方面, 禁欲主义的后果必然是人们对性欲的放纵。18 世纪后期, 是性过度甚至性暴力在社会上频频出现的时期, 马奎斯·德·萨德(Marquis de Sade, 1740-1814)以启蒙主义哲学为武器, 通过他的个体探索, 使他能够对他的冲动极为便利地做一番合理的解释。他在《朱斯蒂娜》和《索多玛的 120 天》等著作中表明了他的看法。他宣称, 传统的道德是反自然的; 人的自然本性是罪恶。如卢梭所说的自然人是存在的, 但是人天生是残酷的, 就像母性天生就是残酷的一样。萨德极力推崇性的表达, 他宣称: “没有任何东西比性更伟大, 没有任何东西比性更美好, 没有性就绝对没有任何拯救可言。”^④18 世纪法国著名哲学家爱尔维修(Claude Adrien Helvétius, 1715-1771 年)也认为: “快乐和痛苦永远是支配人的行动的惟一原则……然而在一切快乐中, 对我们作用最强, 给予我们灵魂作用最大的, 毫无疑问是女色的快乐。自然把最大的陶醉放在女色的享受上, 要想从其中建立起支配我们行动最有原则之一。”^⑤

在 19 世纪英国维多利亚时代, 性压抑和性伪善达到了一个新的顶峰, 甚至连钢琴的腿都要用布包缠起来以避免引起色情的联想。在当时, 同性恋成年人之间的各种私人性行为均被禁止, 以至于夫妻之间欲行口交之类的性活动, 根据法律, 也会犯下重罪。^⑥可笑的是, 直到 19 世纪后期, 欧洲人还认为“一个有德行的妇女很少有性欲”。1878 年, 英国医学会

^① 参阅[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著:《性文化探秘》, 北京, 作家出版社 1988 年版, 第 92 页。

^② [英]亚当·斯密:《道德情操论》, 北京, 商务印书馆 1997 年版, 第 30 页。

^③ 参阅[英]史蒂芬·贝利:《两性生活史》, 北京, 中国友谊出版公司 2007 年版, 第 19 页。

^④ 转引自[美]B·萨多克、B·卡普兰、A·弗雷德曼编著:《性文化探秘》, 北京, 作家出版社 1988 年版, 第 94 页。

^⑤ 《十八世纪法国哲学》, 北京, 商务印书馆 1963 年版, 第 497 页。

^⑥ 参阅[美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼:《伦理学与生活》, 北京, 世界图书出版公司 2008 年版, 第 279 页。



刊甚至花了 6 个月时间去讨论“火腿在月经来潮妇女的触摸下会不会腐烂”。这个时期，人们的性生活被严格地限制在各种道德和戒律之中，于是，“性欲把大量起源于别处的矛盾集中到自己身上来：阶级的、性别的、种族地位的、一代人与另一代人的冲突、道德上的可接受性和医疗上的解释等方面的矛盾，在性欲这里有了一个交叉点。正是这，使得性成了伦理和政治关注的一个特殊地点——成为恐惧和厌恶的一个特殊地点。”^①

进入 20 世纪，几乎所有的心理学家和性学家的研究表明，人们实际的性行为，在过去和现在均不依从一般的社会道德见解和法律。其次，许多人的性行为是有限的，而且由于这些人在成长过程中受到他们的社会所确并普遍认可的反对有意义性关系的诸多戒律的强烈影响，其性关系往往是不能令人满意的。^②

美国的罗比医师对于“手淫”的利弊问题提出了一些积极的看法。他在 1916 年出版的《合理的性伦理》（*Rational Sex Ethics*）一书中指出，自动恋的行为不仅没有坏处，并且有积极医疗的价值。他认为“手淫”对于增进身心健康的效能，并不多让于正常的交合，尤其是对于女子。^③这并不存在影响道德的问题。1928 年，在泰国曼谷，法国裔法官雷内·李昂（René Guyon）开始撰写激进的专著《性伦理研究》（*Studies in Sexual Ethics*）。他在 20 世纪早期被泰国政府称为泰兰德。他主张所有男女性满足的权利，也主张所有男女没有对他人有性暴力的权利。^④

在法国哲学家米歇尔·福柯（Michel Foucault, 1926-1984 年）看来，文明意味着规训，规训转而又暗示着对内驱力的控制，对性本能的权力运作，因此他认为，西方文化的连续性在于它始终把欲望视为一种需要用道德去加以规范的强大力量。当然，这种力量像一股势不可挡的暗流，在文化的底层影响着西方文明的进程。尽管如此，但从性伦理的视角来看，“在所有涉及到性的问题上，现代西方文明都培育出了极为迂腐的道德和社会禁律，并尽其所能，贬低性活动本身的价值。但是，我们必须记住，西方文明只是文明的一种特殊类型。还有许多别的文明类型，它们在性问题上接受了另一些相反的观念”。^⑤

2、 东方文明进程中的性伦理

相对于西方文明来说，东方文明显然具有自身的特殊性，尤其在性文化和性伦理方面更是如此。在西方文明的进程中，影响至今的传统性伦理是以基督教文化为底蕴而形成的伦理思想体系；而中国社会影响至今的传统性伦理，是以儒教的伦理思想为基础而形成的封建伦理秩序体系中的一个重要组成部分。在中国古代社会中，性伦理是在传统文化的框架中形成的。传统社会在两性关系上倡导“男尊女卑”、“夫为妻纲”的伦理道德规范，使得历代女性丧失基本人权而沦为男性的附庸和奴仆。《仪礼·丧服》云：“父者子之天也，夫者妻之天也。”表明夫妻地位有天壤之别。

在中国历史上，对性的控制的性现象由来已久，屡见不鲜。公元前 2100 年，中国的夏朝，处于由氏族社会转换到奴隶社会时期的父系社会，父亲拥有无上的权力，可以随意收纳女奴为妾，也可“出妻”。对奴隶主而言，可以拥有许多妻妾，对奴隶的婚姻进行干预，还实行对奴隶婚姻的恩施与“初夜权”，女性成为男性的泄欲工具和生殖机器。奴隶之间也有定期野合的习俗。周文王有一百多个孩子，是多妻制的有力证明。

^① [美]J·韦克斯：《性，不只是性爱》，北京，光明日报出版社 1989 年版，第 66 页。

^② 参阅[美]雅克·蒂洛、基思·克拉斯曼：《伦理学与生活》，北京，世界图书出版公司 2008 年版，第 280 页。

^③ 参阅[英]霍理士：《性心理学》，北京，三联书店 1987 年版，第 151 页。

^④ [德]黑伯乐（Erwin Haeberle）著，彭晓辉译，阮芳赋校：《性学研究大事年表》，<http://www2.hu-berlin.de/sexology>

^⑤ [法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 339 页。



中国古代典籍《易经》上说：“人承天地，施阴阳故设嫁娶之礼者，重人伦，广继嗣也。”这就是说，如果男女之间没有性关系，就不能繁衍后代，社会就不能发展前进。“饮食男女，人之大欲存焉。”说明性行为的需要本来就是人类的自然需要。荷兰的高罗佩在《中国古代房内考》中说：“由于中国人认为性行为是自然秩序的一部分，而且性交是每个男人和女人的神圣职责，所以性行为从来和罪恶感及道德败坏不相干。性行为只是家庭内的私事，并且被严格限制在后世儒家的礼教规定之内，这并不是因为它是什么见不得人的丑事，而只是因为它是一种神圣的行为，……也许正是这种几乎不存在任何压抑的精神状态，使中国古代性生活从总体上讲是一种健康的性生活，它显然没有像其他许多伟大的古老文化那样有着许多病理和心理的变态。”^①

然而，在中国封建时代，性行为总被斥为“淫”，“万恶淫为首”成为人们必须牢记的性道德戒律，要求人们严守“男女授受不亲”的性道德。伦理典籍《礼记》中就规定：“七年，男女不同席，不共食。”“男女不杂坐，不同檐枷，不同巾栉，不亲授。叔嫂不通问，诸母不漱裳”。事实上，不管是东方还是西方的历史上，都存在着禁欲主义和纵欲主义，但在表现形式上不尽相同。中国传统禁欲主义的最大受害者当然是女性。真正的“守寡”是从明初开始的。宋代以前的王法规定，丈夫死后有改嫁的自由，甚至唐太宗的母亲、大儒苏东坡的妹妹都改嫁成功，传为佳话。后来，以程朱理学为主导的新儒家将伦理价值观极端化，加上元代游牧民族的大男子主义，再加上农民兼和尚的朱元璋特有的狭隘性，使女人的地位越来越低。^②

宋明理学家将道德与神秘的“天理”结合起来，要求人们“存天理，灭人欲”，认为“人欲净尽”，天理才能畅通流行。周敦颐推崇“无欲”、“主静”，认为“家人离，必起于妇人”。二程（程颖、程颐）强调“穷天理，去人欲”，“无私欲则天理明”，“蔽于人欲，则亡天理”，反对寡妇再嫁，认为“饿死事极小，失节事极大”。但“失节”只适用于女子，男子出妻、纳妾都不是失节。朱熹说：“天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭”，主张“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学”。（《论语集注》）

中国古代的禁欲主义主要体现于对女性的性压抑，其突出表现就是所谓的“守贞”。自汉以后，妇女守贞被奉为硕大美德，于清尤盛。西汉刘向编《列女传》，宣扬迫害妇女封建礼教。东汉班昭著《女诫》，以男尊女卑和三从四德为女子道德规范。然而，守节妇女之躯内，也时有火焰，然旋起旋灭。清人沈起凤《谐铎》记，有位 80 岁老节妇临终召集孙曾辈媳妇，自述守节之难：“晨风夜雨，冷壁孤灯，颇难禁受”。又曾于屏后窥貌美男子，不觉心动，几欲与其私奔，当晚梦见亡夫“跌坐帐中，首蓬面血”，从噩梦中大喊而醒，始作罢。此后，“一种儿女之情，不知销归何处，自此洗心涤虑，始为良家节妇”。清人青城子《志异续编》中的另一个故事，读来更觉凄凉。一节妇，临终前从枕畔掏出数百枚铜钱，光明如镜，告诉儿媳妇，这是助她恪守贞节的吉祥物。六十多年来，每晚人静之后，她即熄灯火，以百钱散抛地上，俯身捡拾，及捡齐后，神倦力乏，再无性欲，始得就寝。

由此可见，封建贞操观是一种禁欲主义的性道德观，它压制女性的性欲要求，剥夺了女性性生活的权利。在封建社会时期，新娘要受到“验红”的考验，假如洞房花烛夜，垫在床上的那块白绫，没有染上处女的鲜血，也许就会被休回娘家，无脸见人；但并没有谁要求检查新郎是否保持着童贞。《金瓶梅》中，西门庆和 19 个女人有性生活，大多并不是他的妻妾；可是，潘金莲偷情，一旦被发现，便受到严厉的惩罚。这就是性道德上的“两重标准”，对男性的要求与对女性的要求不一样，通常是对女性限制得很厉害，对男人则自由而放纵得

^① [荷]高罗佩：《中国古代房内考——中国古代的性与社会》，北京，商务印书馆 2007 年版，第 57 页。

^② 参阅丁子江：《中美婚恋的性学分析》，北京，中国工人出版社 2001 年版，第 294-295 页。



多。^①封建贞操观从道德上论证了男子对女子独占的合道义性，极大地纵容了男子的自私狭隘以及对妇女的独占欲望。^②

相对于中国古代文明来说，古埃及文明从另一种向度向我们展示了独特的人文精神和文化景观，充满神秘，精美绝伦，而又魅力无穷。埃及有句谚语：“喝过尼罗河水的人，还会再来埃及。”在这个拥有悠久历史的文明古国里，自由开放的性文化现象体现出自身独特的魅力。古埃及人是一个十分重视伦理道德的民族，他们非常看重婚姻的意义，认为结婚是人生最重要的事情之一，是精神和肉体的归宿，是天人合一的结果。而且，他们十分强调夫妻双方彼此的忠诚。新王国时代的一封古埃及人的书信中提到了丈夫对妻子所负的责任，包括忠诚、专注的爱、为她和孩子提供充足的衣食，以及妻子生病时丈夫要照顾她等。我们在古埃及文献中经常能发现告诫男人的话语，“不要和有夫之妇发生关系。一个与已婚妇女在床上睡觉的男人，别的男人也会和他的妻子在地上睡觉。”另外，作为妻子也要热爱丈夫，忠于丈夫。《英森格纸草》上这样说道，“一个好女人在她的家中不曾爱另一个男人，是一个聪明的女人。”在古埃及，夫妻之外的任何性关系受到严格的制止。如果一旦发现丈夫对妻子以外的其他女人有染，妻子可以提出与丈夫离婚，男人则要把自己的全部财产无条件地送给妻子。同样，一旦发现妻子与丈夫以外的其他男人有不正当的关系，则要严厉处罚。^③

古埃及人几乎不存在“乱伦”禁忌的观念，他们崇尚近亲结婚，认为亲上加亲既能避免娶错姑娘嫁错郎，同时又维持了家族血统的纯正。因此，亲属间通婚是习以为常的，因为这样有利于维持家庭财产的完整性。由于古埃及妇女不仅有权利继承并拥有财产，并且有权分配财产，以及订立遗嘱，所以许多男人娶自己的姐妹为妻，并不是出于爱情，而是为了得到他们的姐妹从父母那里继承来的财产。此外，堂兄妹，叔父与侄女可以结为连理，而兄妹或父女间的结合也常常在王室之中发生。第十九王朝法老拉美西斯二世娶了他的一个妹妹来作王后。公元前 7 世纪末，普撒美提克一世战胜了埃及的努比亚国王并与同父异母的妹妹结了婚。由此这位太后具备了三重身份——国王的女儿、国王的妻子、国王的母亲——她从中备受荣耀。可以说，在通常情况下，古埃及人绝不会轻易将自己的女儿嫁给陌生人。女婿的首选是堂亲，其次是表亲，也就是父母亲的子侄。^④可见，在古埃及人的眼里，这种自然血亲之间所产生的性关系与所谓的伦理道德毫无关系。

古埃及人的性伦理和性道德取决于他们的性观念和性态度。在实际生活中，人们对待性行为非常谨慎，总是自觉不自觉地认为性行为是一种见不得人的事，性即肮脏的观念在古埃及人的心目中仍然存在，他们认为女子的经血是不干净的，这种观念波及到性行为本身，同时也使人们认为男人与女人发生性关系会变得污秽不堪，所以在神庙祭祀活动中，特别禁忌女色，^⑤正如任何形式的通奸在那种场合都会遭到禁止一样。

虽然古埃及人对未婚女性的性自由采取放任的态度，她们无须遵守什么婚前操守，但对已婚者的性爱自由却严苛有加。尽管他们对婚外情深恶痛绝，但通奸的事仍时有发生。在他们看来，忠贞不渝是一种非常高尚的品德，一个嫖夫就曾在信中把自己所遭遇的不幸归之于他的妻子死后对他的诅咒。丈夫向法庭告发妻子的罪恶时，法庭也依此制定一整套惩罚妇女的法令和措施。很多记录表明，一旦已婚男子爱上第三者，他得到的惩罚可能是离婚，甚至会遭受鞭笞，但许多男子仍乐此不疲。然而，在古埃及，同居和嫖妓是被允许的，许多村庄都有妓院。在一篇保存下来的古埃及教谕文献中，一位古埃及的智者这样告诫儿子说：“不

^① 参阅阮芳赋：《性海探秘：性知·性趣·性福》，深圳报业集团出版社 2012 年版，第 158 页。

^② 参阅安云凤主编：《性伦理学新论》，北京，首都师范大学出版社 1996 年版，第 224 页。

^③ 参阅王海利：《尼罗河畔的古埃及妇女》，北京，中国青年出版社 2007 年版，第 113-116 页。

^④ 参阅[英]纳撒尼尔·哈里斯：《古埃及生活》，太原，希望出版社 2006 年版，第 117-118 页。

^⑤ 参阅王海利：《尼罗河畔的古埃及妇女》，北京，中国青年出版社 2007 年版，第 119-121 页。



论你走到什么地方，当心接近陌生女人！当她走过时不要目不转睛地看她，不要与她的肉体交媾。……迷恋色情的人，他的事业是不会成功的。”其中“陌生女人”显然是指妓女，尽管当时的文献一再告诫年轻人嫖妓是错误的和有害的，但是古埃及社会却没有用法律的形式加以禁止，也没有从道德上加以谴责。至于同性恋，古埃及人认为是一种恶习，但并非违法行为。普塔霍特普(Ptahhotep)对男人进行了善意的劝告：“不要与女人气的男孩子交媾……不要允许他晚上做禁忌的事情……”人们将这种事情与堕落等同起来，并一致谴责鸡奸现象，而成人之间的同性恋，虽然没有遭到公开谴责，却被认为是造成社会混乱的行为之一。^①

在印度文明中，社会道德是由人在种姓中的地位决定的，并不存在同样适用于所有人的绝对道德标准。因此，各个民族在各个时期的性风俗和性道德有所不同，对同性恋和通奸者的态度也有所不同。印度人认为，性是生活中最自然、最美好的事情，筏蹉衍那在《印度爱经》中所强调的性的至高无上的愉悦，正是当时社会观点的一种集中表现。和大多数国家关于性的观念有所不同的是，在印度，性不仅被认为是正常的和必需的，更被看成是神圣的，也就是说，性创造了世界。正因为古代印度人把性提到这么一个高度，所以《印度爱经》，成为印度文化传统中的伟大经典。作者在《印度爱经》中叙述了怎样求婚，怎样保持良好的婚姻生活，怎样保持忠贞；他赞赏由爱情缔结的婚姻，他在书中告诉女人，怎样才能满足丈夫全部的性要求，从而使性爱升华。在很多方面，这也是针对情人的，无论妻子或情人都应该满足男子的性要求，同时男子也应该尽自己所能使女方快乐。在印度，人们认为妻子的首要任务就是“取悦她的丈夫”。为此，年轻的妻子还需要懂得魔法与巫术、斗鸡、斗鹤鹑及各种赌博的花样。

印度在上古时代是男女分工“男猎女耕”的母系社会，逐渐地由于生活条件的改变，使得男子以其体力上的优势，取代了女性的地位，从而转向父系社会。^②随着男权的逐渐伸张，女人在吠陀时代与一般男子尚具同等地位。《黎俱赞歌》的作者中就有很多是女人，尤其是阿特利女士为当时诗坛之魁。在黎俱吠陀时代（约公元前 1500-1000 年），大体是实行一夫一妻制，至《夜柔吠陀》（约公元前 1000-500），女人的地位开始低落，有所谓“女子为不信”、“女子为污浊”等摈斥女性之语。^③

到了经书时代（约公元前 500-250 年），女人的地位更形低落。据《法经》记载，女人虽也有四姓的区别，但都附属于男子，不许独立。而且，《法经》公认一夫多妻制，规定婆罗门三妻，刹帝利二妻，吠舍、首陀罗各一妻。种姓地位越高，女人的权利越低。因而妻子的地位很低，对丈夫有绝对服从的义务。^④

其实，佛陀对待众生是一律平等的，佛陀认为的男女平等，应从所扮演的角色，担负的职务和外形的差异来寻求本质和本性的平等。男女应是彼此互相尊重的，如《佛般泥洹经》中，佛陀对雨势（舍）所说国族的七不衰法之一——礼化谨敬，男女有别。^⑤或《中阿含经》卷第三十五《雨势经》所说，彼跋耆不以力势而犯他妇他童女者，跋耆必胜则为不衰。^⑥这是佛陀说明男女应各以其所长，力尽职责，互相尊重以维护家庭、社会的祥和。所以，佛陀在妻子的义务和媳妇的标准里，规范女性应尊重丈夫的尊严（尊重并不表示个人的地位低下，而是人格的提升）；贞节的操守，不可淫荡堕落；分担家务，克尽妇女之责，以维护家庭的

^① 参阅马道宗：《世界性文化史》，北京，光明日报出版社 2004 年版，第 10 页。

^② Oron Kumar Ghosh, The Changing Indian Civilization, India: Minerva Associates. 1976, p. 28-96.

^③ [日]高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，台北，台湾商务印书馆 1983 年版，第 324-325 页。

^④ [日]高楠顺次郎、木村泰贤：《印度哲学宗教史》，台北，台湾商务印书馆 1983 年版，第 325 页。

^⑤ 《佛般泥洹经》（大正一·一六〇下）。

^⑥ 《中阿含经》卷第三十五，《雨势经》（大正一六四八下）。



和乐。^①

早期印度人生活中没有通奸二字，尽管少数首领或祭师的私有女性是不能侵犯的，但那也仅仅是人们害怕二者的权势。早期的婆罗门僧侣在敬献天神的日子，常常鼓动或命令男人们将自己的妻子奉献出，在祭祀活动进行中，在神的面前与别的男人交合，当然自己也可以与别人的妻子随便交合。这在古印度人看来，决不是色情，更不是淫乱，也无关道德，而是对神莫大的尊敬与祭献，如果有男人与你的妻子交合了，那你应该感到无比的欣慰，因为这个男人是代表神，接纳了你的祭献。^②

随着社会的发展，性的伦理和道德规范逐步建立起来，女人和私有财产一样成了不容侵犯的禁区，在著名的《摩奴》法典中对通奸者有着明确的规定：

第 352 节：如果男人通奸，国王应予以惩罚并逐出城市。

第 356 节：男人在沐浴场所与他人妻子共浴，或在荒野、林间、河边与他人妻子嬉闹，以通奸论处。

第 357 节：对他人妻子大献殷勤，与之调情并触摸其身者，以通奸论处。

第 358 节：男人触摸他人妻子（手除外）或让其触摸自己身体的，以通奸论处。

事实上，印度教、佛教、伊斯兰教等都不能容忍通奸行为的发生。男人们把妻子的外遇视为家族的耻辱，一些追求爱情的女性为此付出了巨大的代价，即使她们贵为王胄。惩罚男女私情在 10 世纪后被适时地与维持种姓纯洁联系在一起，当时的法律残酷地规定，“如果是同一种姓的男女通奸，要被砍掉两个手指，或是课以罚金。如果通奸双方的种姓不同，则罪行更为严酷。如是低种姓的男子与高种姓的女子通奸，阴茎要被烧除，而且要躺在烧得通红的铁床上，施以火刑；而这高种姓的女子，也要被人用铁制之物将阴道灼坏”。^③

古印度人对同性恋抱着一种非常宽容的态度。他们认为，性欲是神的旨意，是不能加以抑制的，按神的意思性交是一件功德无量的事情，在众多千奇百怪的性行为中，同性性行为也一样由欲望而产生，同样也不能加以歧视和惩罚。公元前的印度西海岸，在一些土邦里，一些雅利安人武士在出征前彼此间会发生性行为，但那只是为了鼓励士气。在古印度范围内的另一些地方，比如现在的巴基斯坦和孟加拉国地区，从古至今的法律都没有明文反对同性恋的规定，因此，他们和印度中心地区一样，观点很模糊，不反对，也不鼓励。^④

值得注意的是，古印度的同性恋者大都为女性，这主要是由于古印度娼妓盛行，而社会实行一夫多妻制使得大批的青春少妇独守空房，一些人的心理产生了逆转，姐妹之间的友情进化为同性之爱而造成的。还有一些王公贵族们的妻妾，难以得到丈夫的爱抚，只好把目光投向身边同样寂寞的同性。在 4 世纪萨特累季河东岸雅利安人小公国的遗址里，从残存的壁画中可以看到许多裸体女子或两人一组、或三四人一群追逐嬉闹，其中有接吻、爱抚甚至用性工具性交的场景。这些画面从一个侧面生动地反映了当时人们对同性恋的态度和看法。^⑤

伊斯兰文明对阿拉伯民族的性文化和性道德的形成有着深刻的影响。伊斯兰教一方面承认性的正当性，认为人不是无饮食男女的天使，性的需求也是真主赐与的一部分，是正当的。另一方面，那些琐碎而严格的性禁忌，又使性的冲动不能公开表达而必须采取转弯抹角的方式。阿拉伯人认为，性爱的主要目的在于维持及延续人的生命。所以，性爱的最高阶段不是

^① 参阅永明：《佛教的女性观》，深圳弘法寺 2008 年版，第 57 页。

^② 参阅丁一：《古印度生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 171 页。

^③ 参阅丁一：《古印度生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 173 页。

^④ 参阅丁一：《古印度生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 174 页。

^⑤ 参阅丁一：《古印度生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 175 页。



双方在媾和中产生欢愉，而是为生育创造条件。合乎道德的性爱是能够生育的性爱，而这种性爱只能产生和存在于构成婚姻关系的夫妻之中。^①

伊斯兰经典《古兰经》反对弃杀女婴，并且力求在婚姻、离婚和财产继承方面保护妇女，把她们的权利建立在一种根本性的与男人的宗教平等之上，即男女都顺服地依赖于安拉。在婚姻方面，《古兰经》要求女方的同意，并且让女方自己成为彩礼的接受人。它把多妻制限制为娶 4 个妻子，条件是男人能够供养和“公平地”对待她们每一个人。^②经文还指出，结婚是穆斯林应尽的宗教义务，婚姻应以爱情为基础，男女婚姻自由，反对强迫和买卖婚姻，不赞成穆斯林与非穆斯林婚配。结婚必须缔结婚约，男子必须付聘仪，行为淫荡者不能结婚，有夫之妇不能结婚，血亲、近亲、姻亲不能结婚。^③同时也规定，侄女与姑母、外甥女与姨母不能嫁给同一个男人。

但是，《古兰经》本身的根本原则上男性具有凌驾于女性之上的权力：“男人是维护妇女的，因为真主使他们比她们更优越，有因为他们所费的财产”（是供养她们）。所以，“贤淑的女子是服从的”。“你们怕她们执拗的妇女，你们可以劝诫她们，可以和她们同床异被，可以打她们”（4：34）。在《古兰经》第 33 章第 59 节谈到，应该告诉妇女蒙上她们的身体，以免在外面遭到侮辱，而对男人来说，回避女人就成了美德：“安拉将褒奖那些看到美丽的妇女就闭上眼睛的穆斯林。”还有一些地方也明显地谈到妇女引起的性危险。例如《古兰经》第 33 章 53 节说：“你们向她们（先知的妻子）索取任何物品的时候，应当在帷幕外索取，即对于你们的心和她们的心是更清白的。”在第 2 章 223 节中把女人说成是男人随意耕种的田地。^④《古兰经》谴责淫荡（4：24），并对狂嫖滥赌视为恶魔的行为，对“淫乱”、私通这种被视为丑恶下流的行为规定了严厉的刑罚，处以鞭罚和石击，^{伊斯兰后世的“选美”}依靠刑罚的威力保障道德的原则。^⑤

伊斯兰教对于性的看法比较坦荡，认为性行为大有益处，可以轻身健体，平息爱恋造成的燥热，消除孤寂，改变冷酷的性情。阿拉伯男人非常喜欢标榜自己的性能力，但对于女人的性欲望却抱着极端的鄙视甚至仇恨，女人表达自己的性欲类似于一种大逆不道。对于男人和女人性欲望的看法，也是阿拉伯一夫多妻制存在的一个理由。^⑥

在具体对待性行为的实际操作层面，阿拉伯人制定了各种各样的规范。虽然他们认为，夫妻之间以何种姿势进行性交，纯属个人爱好，与其他事情无关，但《古兰经》对人们可以行房事的时间，房事应循的卫生习惯都一一作了规定。比如禁止在经期发生性交，因为女人的经血被认为是对男人有害的，不洁的。在斋月的白天，必须禁绝一切房事，夜间则是允许的，只要不影响第二天的斋戒就行，但如果一个穆斯林正在清真寺幽居参悟，却与妻子行房事，那就是相当可恶的。此外，阿拉伯人认为看同性的生殖器会招致眼瞎，但夫妻之间互看生殖器不但可以，而且被认为是对于满足性欲有利的。^⑦

伊斯兰教的性禁忌很多，在他们看来，同性恋、通奸、“乱伦”都属于“性犯罪”，按照伊斯兰教法均应处以死刑。他们称呼同性恋者为犯罪的民众，认为同性之间的欣赏取乐、搂抱取乐和“丑恶的”性行为取乐都是同性恋的形式，甚至怀着性欲凝视俊秀男子也是“淫罪”的一种。穆罕默德告诫他的弟子们，要尽力回避美少年，既不观看，也不同坐，因为他们像

^① 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 167 页。

^② 参阅[美]D.L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，成都，四川人民出版社 1989 年版，第 155 页。

^③ 参阅秦惠彬主编：《伊斯兰文明》，福州，福建教育出版社 2008 年版，第 189 页。

^④ 参阅[美]D.L. 卡莫迪：《妇女与世界宗教》，成都，四川人民出版社 1989 年版，第 157 页。

^⑤ 参阅秦惠彬主编：《伊斯兰文明》，福州，福建教育出版社 2008 年版，第 188 页。

^⑥ 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 167-169 页。

^⑦ 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 169 页。



少女一样皮肤光滑，比女人更有诱惑力，比野兽更可怕。尽管如此，男同性恋（包括变童）在阿拉伯的历史上不仅普遍存在，而且被公开炫耀。这种现象最初主要流行于宫廷和贵族等上流社会，在古阿拉伯尤其是阿巴斯王朝的宫廷里，有些年轻的变童，最初主要是阉人，获得主子的特别恩宠，穿着色彩斑斓的制服，打扮得花枝招展，供哈里发们和王公贵族取乐。据记载，艾敏时代的一位法官曾使用过 400 个变童。艾敏本人就喜欢蓄养变童，并与他们寻欢作乐。^①当然，女同性恋在宫廷里也十分盛行。

在所有“性犯罪”中，伊斯兰教对于通奸的惩罚是最重的。一个男子对不上妻子或女奴之外的女子表现出欲望，要受到比同性恋严厉得多的惩处。没有多少财产的青年人想要与不是妓女的少女或少妇调情，是很严重的罪行，将被送到官府，生鞭抽打，然后坐在骆驼上游街。而对于失贞的女子要被乱石打死或被杀掉，即使能勉强活下来，也会被丈夫休掉，被家庭抛弃，再也没人敢婚娶她。她唯一的出路就是去卖淫。^②

虽然伊斯兰教禁止“乱伦”，但在现实生活中，古阿拉伯人的“乱伦”现象屡见不鲜，这可以从各教派的互相指责中找到例证。如逊尼教派就常常对伊斯玛仪教派或者出自这个教派的一些小教派提出责难，说这些教派的信徒得到允许，可以与他们的母亲、姐妹花女儿发生性关系而不被惩罚。这种指责似乎有一定的根据，因为波斯的琐罗亚斯教的教徒就有与他们的母亲、姐妹花女儿相交的传统。还有一类与宗教有关的指责是夜间聚会。据说这种聚会是在某个场所，关起门来，不要任何光线，允许两性的成年男女打破一切禁忌，在黑暗中随随便便与近在眼前的人发生性关系而不管对方是处女、他人之妻还是近亲。另一种“乱伦”则是实实在在存在着的，那就是权贵之家的“乱伦”。^③

我们知道，一个民族对于性的态度与这个民族传统的风俗和宗教有着密切的关系。要理解日本民族的性文化和性道德，应当首先从日本的宗教信仰及其相关风俗的角度来审视。

日本古代文明与性水乳交融，在早期的自然崇拜中明显包含着对神秘的生殖力量的崇拜，这种性文化的萌芽伴随着原始宗教的成熟过程，具体表现为“女阴崇拜”和“男根崇拜”两种形式。与此相适应，在日本早期的神话传说中，也充满了与性和生命相关的故事，充分反映出生活、繁衍这一延续生命的主题。在日本最古老的史书《古事记》和《日本书纪》中，留下了日本先民按照自己形象塑造神灵的记载，包含了十分丰富的“性”元素。

在原始时代的日本人心中，性与宗教处于一种和谐的状态。值得注意的是，古代日本人并不因性行为感到愧疚，在他们的意识里，性是大自然基本而和谐的表现。究其原因，在独自生成的列岛早期文明中，日本人缺少中国儒家纲常伦理的影响，更无西方基督教对“性”所持有的“原罪意识”。所以，当公元 3 世纪，来自大陆的曹魏的带方郡使走马观花地考察了列岛部分地区后，《三国志·魏志·倭人传》中竟留下了“其俗不淫”的记录。与其说是使节浮光掠影地采撷当地风俗的结果，不如说是对不同发展阶段的社会生活的记录。而古代大和民族远初时期性生活的开放和对生殖器的崇拜，对后来的日本文化产生深远影响。^④16 世纪末，朝鲜使节黄慎撰写的《日本往还记》称：“（其俗）尚沐浴，隆冬不废。常在市街设为浴室，以收其值。男女混处，露体相狎而不相羞愧，与客戏狎，无所不至，……至嫁娶不避甥妹，父子并淫一娼亦无非之者。真禽兽也。”可见，这些性风俗对当时的日本人来说并无伦理道德可言，是十分自然之事，而在其他文化圈的人的眼中竟然属于“禽兽”之举。此外，日本的各种传统节日活动“祭”中包含着大量与性相关的内容，对性的表演通常显得“淫褻”而暴烈，并不受到“有伤风化”的道德谴责。诚如现代日本作家三岛由纪夫所说：

^① 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 176 页。

^② 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 178 页。

^③ 参阅寇巧真：《古阿拉伯生活》，汕头大学出版社 2009 年版，第 179 页。

^④ 参阅叶渭渠主编：《日本文明》，北京，中国社会科学出版社 2000 年版，第 68 页。



“这是一种人类与永恒世界的庸俗的交配。这种交配只有通过如‘祭’这样以敬神为名的淫荡活动才能进行。”这些集中表现在日本民族的神话传说和风土、民俗乃至这个时期的文学中，成为性观念在历史长河中的折射与缩影，也从另一方面证明了“性”是早期文明生成、发展的沃壤。

日本古代早期的性观念十分开放，这与当时的婚姻关系具有密切的联系。日本绳纹时代后期，基本实现了由原始群婚的族内婚逐渐向族外婚的转变，据《古事记》和《日本书纪》记载，古代的天皇和贵族们娶一个妻子时，常将她所有的姐妹都娶过来。这是当时的风俗，并不是什么不道德的淫乱的行为。^①尽管在古代早期，以政治统治者地位的继承为代表，一直推行着父系相传，但在婚姻关系上，原则上还是以丈夫到妻家的访婚形式进行，当时流行着接近于母系社会的习俗，即：纵然母子同住，父子却不同住，住宅由母亲传给女儿。妻子保持着相当大的独立性，夫妻之间几乎没有尊卑之别。在古代日本，曾经有过男女集体欢会的习惯，但绝不是什么猥亵或性紊乱。所谓男女集体欢会就有“呼”、“唤”的意思，并不是深夜潜行。这种行动表示一种求婚的过程。当小伙子和大姑娘之间的恋情萌发后，欢会便开始了。作为接受求婚的表现，姑娘会把伞或手帕挂在门外当信号。这种不同居的夫妇关系，以性交始，而以不再访妻告终。所以，恋爱与结婚之间，很难划出明显的界线，也不会存在类似于不发生性交关系的精神恋爱，男女关系始终是灵肉一体。^②这种婚姻习俗，使性观念没有后世那样多的禁忌。

由于访妻婚的存在，使男女双方的道德操守有后世见不到的特殊关系。首先，在分居的夫妇之间，由于无法监督彼此的操守，男子拥有许多妻子；反之，妻子也与许多男子幽会交欢，尽管还没有达到公开许可的地步，但在相当大的程度上是可能的。诚然，在率先加强了父系制的统治阶级中间，男女不平等的现象较早发生，形成了一夫多妻的制度，但几个妻子不住在一起，妻子之间也没有主次之分，所有的妻子都是妻子，不存在后来那种妻妾身份上的差别。此外，由于儿子只同母亲住在一起，异母兄弟姐妹作为近亲的意识十分淡薄，在与母亲以外的、父亲的其他妻子之间也难以产生亲属观念。大概因为这个缘故，异母兄妹之间可以结婚，即使儿子与父亲的除母亲以外的其他妻子之间结婚，也不受道德约束。曾任美国驻日本大使的赖肖尔（E.O. Reischauer, 1910-1990 年）在《日本人》一书中论及日本文化时指出：“性行为方面的两重标准仍然很普遍，男人可以为所欲为，妇女则要受限制。已婚妇女则要远比男人忠诚，一般不同她们的丈夫出赴宴会、参加聚会或招待客人。她们生活的圈子仅限于丈夫、孩子、少数几个亲近，以及学生时代的女友。与此同时，她们的丈夫却与他们的同事，其中可能包括几个未婚的青年女性，进行较为频繁的社交活动。”因此，在家庭制度十分完善的时代，日本人在性观念上也依然是比较开放的。追求性的快乐与承担家庭责任并不冲突。

日本的家族制在进入德川时代以后进一步得到了完善，这种家族制由两大支流构成。一是农民，尤其是自耕农组成的家庭，另一支是武士门第出身的家族。农民的婚姻形态基本上是单婚制，即一夫一妻制。而武士家庭以视习武为本职的男性为中心而组成，尊重的首先是门第，其次是家长制，还尊崇长子继承制，而且重视妻子的贞洁。在这种家庭制度下，性交活动的侧重点与其说是为了享受，不如说是以生殖为目的。重要的是，要求新娘首先必须是处女，妻子不能与丈夫以外的男性发生性关系，此项要求是端正血统的第一个条件。因此，妻子与其说是男子即丈夫的性享乐对象，不如说是为维系“家门”而传宗接代的生产工具。日本江户时代初期的儒学家贝原益轩（Ekiken Kaibara, 1630-1714 年）在《女大学》一书中对幕藩体制下家庭中的女子德行进行了探讨。他认为，作为妻子的女性没有必要做一个克服

^① 参阅张萍：《日本的婚姻与家庭》，北京，中国妇女出版社 1984 年版，第 10 页。

^② 参阅[日]家永三郎：《日本文化史》，北京，商务出版社 1992 年版，第 31-32 页。



自我发情期的人，只要能当个能生育不辱没家门的子女这样的女主人就可以了。相反，作妻子的女性则有必要成为一个能操持作为幕藩体制细胞体的“家”那样举止稳重的“贤妇”。女性应具备温柔、贞洁、富于同情心、谨慎、平心静气等美德。^①

在传统日本人看来，“爱”和“性”是可以分开的。婚姻爱情是严肃的，但性欲是人的一种本能，可以跟婚姻、爱情严肃的事情无关。“肉欲之爱未必有情，有情之爱未必有强烈的肉欲”，这是日本的一种传统观念。因此，只要供得起，男人在家里至少有三个或四个妻子，按照儒教的道德规则，男人的义务是使她们的性欲都得到满足，生活无忧。然而，除了生孩子(最好是儿子)和操持家务外，这些尊贵的女人在社交方面难以抛头露面。她们多半是文盲，被孤独地关在后院里，与外界毫无联络。因此，丈夫为了得到更有趣味的异性伴侣，绅士们就转向艺妓。艺妓除了擅长歌舞外，还能单独参加任何交谈。最好的茶馆是艺术沙龙，而不是性的场所；如果追求性享受，可以到低等的妓院去。那些地方主要是为养不起情妇的男人开设的。艺妓和嫖客间的关系受严格的礼仪规章制约。男人即使真的与艺妓发生性关系，也是在经过这样一整套求爱过程之后才有可能：交换情诗、送谏、密约，以及大量的金钱消耗。

当然，由于日本先民的认识自然和改造自然的能力有限，民族文明进程中的性有时也会表现出压抑的一面。为了填补理智、经验领域的诸多空白，性也被称作一种“塔布”(Taboo)——禁忌，世俗性的道德规范戒条化而成为宗教禁戒。尤其是在某些神圣事物或与群体生活密切相关的关键时刻，限制性行为的禁欲主义规则是一种必不可少的宗教仪式。据《三国志·魏志·倭人传》记载，每当使节“其行来渡中国，恒使一人不梳头，不去虱虮，衣服垢污，不食肉，不近妇人，如丧人，名之为持衰。若行者吉善，共顾其生口、财物；若有疾病，遭暴害，便欲杀之，谓其持衰不谨”。可见，在早期日本人的宗教生活中，限制生理和精神上的欲望也是避免触犯神灵的手段，对性的压抑被凝聚到宗教生活和日常生活复杂的形式中，既是古代文明的一种变奏形式，又是运用早期思维理解和把握自己命运时必要的逻辑补充。^②

从整体上来看，无论是西方文明还是东方文明，性伦理的道德实践的焦点一直处于纵欲与禁欲的波澜起伏之间摇摆；在纯洁与堕落、高雅与低俗、健康与淫秽、正常与反常之间进行道德评判，或在它们之间寻找平衡的交叉点。不过，可以清楚地表明一点就是，几乎“所有的社会都在使用两套限制系统来规范其成员的性行为：外在的法律法规，以及内化于心的道德法则”。^③然而，在强调多元化、个体化的现代社会中，所谓抽象而普遍的道德观念是不可能存在的，“普遍道德的观念只有返回到人类所共有的先天的、前社会的道德冲动（与社会进程的结果或者立法/命令/教育的最终结果和沉淀相对立），或者返回到人类平等的、共同的、最初的结构，它们同样在时间上都领先于所有的社会冲突”。^④因此，随着文明的进程和文化的变迁，性伦理与性道德的运行轨迹也在发生相应的变化，也就是说，并非任何时代和社会文化中都存在相同而统一的性伦理和性道德观念及其标准。

3、现代文化语境下的性伦理

我们说，性道德不是一成不变的，它随着文明的递进而演变。在现代文化语境下，传统的性伦理体系分崩离析、逐渐瓦解，而人们的性观念和性道德也正在悄然发生变化。在许多国家，抵制压抑性的性价值背景的这种转化正在发生。20世纪60~70年代，西方尤其是美国的“性革命”和“新道德”浪潮的兴起，要求人们对传统文化中认为合乎道德的性观念、

^① 参阅[日]大井正：《性与婚姻的冲突》，长春，吉林人民出版社1988年版，第62-63页。

^② 参阅叶渭渠主编：《日本文明》，北京，中国社会科学出版社2000年版，第69页。

^③ [美]贺兰特·凯查杜里安：《性学观止》，北京，世界图书出版公司2009年版，第670页。

^④ [英]齐格蒙特·鲍曼：《后现代伦理学》，南京，江苏人民出版社2003年版，第50页。



性态度、性行为方式及性关系进行重新认识、分析和解构。正如美国学者蕾伊·唐娜希尔高度概括地指出：性革命所带来的冲击几乎是世界性的；性革命为人类心灵带来的最大冲击则是道德的混淆。

从生命伦理学的角度来看，美国 20 世纪中叶以来在性领域出现了三次大的革命：第一次是 20 世纪 50 年代出现的口服避孕药，这一药片有效地把性与生育分开。第二次是 1978 年出现的体外受精，这一技术把生育与性分开，使人们有可能在没有性爱的情况下生育。第三次是 20 世纪 80 年代出现的代理母亲，这不仅标志着性与生育分离开来、生育与性分离开来，而且也标志着性、生育与传统的家庭模式分离开来。^①这一系列的“革命”彻底动摇了传统性伦理的文化“根基”，使传统性道德观念陷入了危机和困境。

性革命提倡三个方面的自由，即打破传统的性行为准则的自由，背离常规的性行为模式的自由以及追求完美和幸福、过一种能充分表达感情的性生活的自由。从经验的角度来看，性革命基本上可以看作是妇女的“性解放”，即向单一道德标准的过度。其最重要的内容是：重新认识一系列基本的道德概念和价值观念（对贞操持新的看法，精心选择性伴侣，性享受的作用增长等等）以及青年中形成了各种各样性关系的新模式，这些模式经过社会上综合，在大众意识中得到认可。另一方面，“随着妇女工作机遇的上升，妇女对男子的经济依赖已经减少。结果是女子的性战略改变了。如今女性不再珍视男子提供的保护了，因此也就不那么情愿提供那种习惯用来购买这种保护的商品——女性的贞节。事实上，女子贞节的衰微是性革命的最强烈表现”。^②所以说，“20 世纪的性革命——最终归功于妇女。……因为传统的性道德是建立在妇女依赖男子的基础上的。随着这一依赖弱化了，传统的道德也就削弱了”。^③

许多有识之士认为，性是开启现代文明的钥匙。赖希认为，没有性解放的社会政治改革是不可能的，自由和性健康是同一回事。他提倡妇女享有性表现的平等权利，但又特别注意儿童和青少年的性权利。^④对美国哲学家马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898-1979 年）来说，现代工作纪律只有在身体被解除性欲时才是可能的，而享乐主义“体现了关于社会的一个正确判断”。他认为性爱可在双重意义上具有解放力：当视对方为平等之人而尊重时，爱便打破了一夫一妻制的父系家庭的框架，但也在肯定的意义上与更广大的社会公民相容。“自由性爱”不仅与永久的文明的“社会关系”相一致，而且本身就是这种关系的条件。^⑤

美国人性观念的变化，在美国社会中一度引起极大的震动。一篇于 1976 年 2 月发表的题为《新性权利和责任的宪章》宣称：“性的享受具有和道德价值同等的价值，而传统的社会道德与宗教观念对享受性生活的攻击是不人道的，它不但破坏了人与人之间的关系，同时从行为科学的角度来看，它剥夺了享受性生活的权利，并且还将会产生一系列恶性事件，如虐待、暴力犯罪、家庭破裂及其他不良行为……”

性观念的变化，导致各种娱乐场所的道德规范处于一片混乱之中。这在 60 年代美国的电影中表现得十分突出。早在 1957 年，美国法律通过了将性表现部分排除在猥亵行为之外的决定，这进一步肯定了性的合法地位。1968 年在美国电影协会主席杰克·瓦伦蒂的倡导

^① 参阅[美]托马斯·A·香农：《生命伦理学导论》，哈尔滨，黑龙江人民出版社 2005 年版，中译者序言第 6 页。

^② [美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 226-227 页。

^③ [美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 239 页。

^④ 参阅[英]安东尼·吉登斯：《亲密关系的变革：现代社会中的性、爱和爱欲》，北京，社会科学文献出版社 2001 年版，第 211 页。

^⑤ 参阅[英]安东尼·吉登斯：《亲密关系的变革：现代社会中的性、爱和爱欲》，北京，社会科学文献出版社 2001 年版，第 213-215 页。



下,好莱坞决定根据影片的情色或恐怖程度分成不同的等级,并允许哪一类观众才可以入场观看,这对性行为的宣扬提供了更大的空间。^①

这些性观念、性态度和性道德的改变和发展趋势,是基于这样一种文化语境:即亲密生活关系的转变,具体来说,就是家庭和性别关系的变化,以及性行为的多样化。这些变化的核心来自于人们寻求伙伴之间建立在平等、亲密交往和信任基础上的民主关系的理想。随着女权主义运动的复活和新的同性恋运动的展开,传统的性别意识和价值观念受到无情的冲击,几乎每个人的日常生活都受到影响。一些曾经难于启齿的同性恋者,也走出了笼罩他们的阴影,敢于声称自己是同性恋者。他们认为同性恋能够使人们的关系更加密切,对社会也有贡献,并不是病态的反映。与此同时,“传统制度和身份的崩溃迫使人们选择自己的生活方式,日常生活实验越来越成为一种标准,因为个人必须相应地决定哪种生活方式最适合他们。……基于男女平等的‘会合之爱’和基于相互信任和义务的‘纯洁之爱’越来越成为伙伴关系的形式”。^②

20 世纪 60 年代以来在西方出现的后现代主义(Postmodernism)思潮对人们的性伦理道德观念的转变带来极大的影响。正如后现代理论家斯蒂文·贝斯特所说:“对于那些习惯于既有生活方式和思维模式的人来说,社会与文化的剧烈变化不啻是一场强烈的危机。曾一度稳固的社会秩序和思维模式的瓦解,常常会引发广泛的社会不协调感、破碎感、混乱和无序感。”^③后现代主义排斥“整体”的观念,强调异质性、特殊性和唯一性。由于对真理、进步等价值的否定,导致了价值相对主义、怀疑主义和价值虚无主义的产生,从而使人们认识到价值的相对性和多元性。后现代伦理学认为,“在很多情形下,选择做什么是我们,并且很明显仅仅是我们自己的事。……在规范的多元状态下(我们的时代是一个多元论的时代),对我们而言,道德选择(道德良知紧随其后)在本质上不可避免地是摇摆不定的(矛盾的)。我们的时代是一个强烈地感受到了道德模糊的时代,这个时代给我们提供了以前从未享受过的选择自由,同时也把我们抛入了一种以前从未如此令人烦恼的不确定状态”。^④这种道德实践的模糊性和伦理、道德理论的困境从客观上给人们的性活动和性行为带来了更大的自由选择空间。

作为后现代主义最著名、最活跃、最有影响的人物,福柯认为性不但是一种真理产生的话语,而且是真理的传播,而且性实践和道德规范的禁忌增加了性的痛苦。^⑤但是他又认为,真理是相对的,而不是绝对的。真理可以被制造出来,也可以被毁灭。从这个意义上来说,性道德是一种具有相对性的道德,并不具有普遍性。不过,“尽管社会和性行为的伦理及规则可能在不同时期和文化中会有很大的不同,有关性行为、性身份和身体类型的性话语还是在很大程度上帮助社会确立了有关主体的‘真理’,以及明确了主体和自我、他人之间应该建立何种关系的规范”。^⑥在福柯看来,“道德”是指一套规则和禁令——社会的准则,而“伦理”指的是这些规则给不同行为,以及人们依据这些规则行事的方式制定的价值体系。道德和伦理行为的一个共同点在于:它们都是用来规范社会关系和自我关系的一种技术。^⑦而

^① 参阅马道宗:《世界性文化史》,北京,光明日报出版社 2004 年版,第 55 页。

^② [英]威克斯:《20 世纪的性理论和性观念》,南京,江苏人民出版社 2001 年版,第 303 页。

^③ [美]贝斯特、凯尔纳:《后现代理论:批判性的质疑》,北京,中央编译出版社 2001 年版,英文版前言,第 8 页。

^④ [英]齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,南京,江苏人民出版社 2003 年版,第 23-24 页。

^⑤ 参阅[美]艾莉森·利·布朗:《福柯》,北京,中华书局 2002 年版,第 98 页。

^⑥ [美]布莱恩·雷诺:《福柯十讲》,北京,大众文艺出版社 2004 年版,第 176 页。

^⑦ 参阅[澳]J.丹纳赫、斯奇拉托、韦伯:《理解福柯》,天津,百花文艺出版社 2002 年版,第 168 页。



“这些技术是那些在特定情况下被当作道德和伦理的事物的重要方面”。^①福柯认为性状态是一处可考察伦理的沃土,因为它是仅存的为数不多的伦理行为的表现场所之一。但是,有关性和性状态的道德、法律和伦理立场之间的联系非常不稳定,因此福柯试图表明,伦理体系取决于它们的社会环境、某一特定环境下有效的那种知识,以及权力关系。^②由于“性”在很大程度上是社会文化的建构,因而具有可塑性和可变性。可以认为,在现代社会生活中,人们“对‘正常’的异性恋所作的‘生物证明’已经瓦解。过去所说的性变态不过是性爱得以合理表现、自我认同得以合理定义的方式。对多种性倾向的承认与对生活方式的多元化的接受相对应,这是一种政治姿态”。^③因此,在福柯的眼里,人世间没有一个必须遵守的道德罗盘。他认为,社会通过纪律管束人的身体,通过话语来定义正常和反常;通过标准化或规范化过程来要求人对规范的遵从,使每一个人都处于社会的凝视之下,不可做规范以外的事。于是,他采用一种虚无主义的态度来看待性道德,认为自己的一切行为都不需要道德,不需要行动指南,不需要现实世界的固定线路图。他围绕“生死爱欲、抒情内核、生命顶点和肉体黑箱”,通过同性恋、性虐恋行为来认识扑朔迷离的性本性,发掘未曾感受过的性快感,以向传统的伦理观、道德观、性爱观进行挑战;以将传统观念中各种“邪恶的”性行为变得可以接受、可以容忍,甚至都会变得天经地义、无可指责。^④所以说,在后现代文化语境下,“一切皆支离破碎,所有的一致性均已不复存在”,^⑤而所谓的性道德只是一种没有伦理规范的道德,正如艾伦·沃尔夫(Alan Wolfe)所指出,道德是一种“能够增长的学习能力和能够变化的文化之间进行协商”的实践。这并非只是老生常谈,如果不是由社会进行的训练(操练)工作,就没有道德的个体。^⑥我们“过去所面对的是由国家限定和强加的法律/道德‘普遍性’的浓缩权力。现在的个体被暴露于由各种压力或者准伦理勒索状态混合的杂音中,它们都试图剥夺个体进行道德选择之权力”。^⑦

作为后现代主义的一部分,西方女性主义在探索诸如堕胎、强奸、色情等一系列性问题的同时,对传统的性伦理道德问题提出了自己的看法和批判。女性主义的性别伦理学认为,由于受生理和文化等因素的影响,男女在道德发展上有“性别”之分,男女两性在道德发展重心、思维方式、道德取向等方面存在不同。男女分别从“公正”和“关怀”两种不同的视角进行道德选择和道德判断。这种“积极要求女性与男性之间差异的女性主义代表了另一种性别伦理,它为女性打开了一种据自己的标准伦理地思考的方式。……这意味着我们作为有着不同的器官与荷尔蒙、不同身体能力与身体结构的有性别的身体的形式,在人类之善被经历与表达的方式上也是有差别的。这种作为我们根本人性之善的表达成为塑造我们关系与行为的诸种价值”。^⑧在女性主义者看来,传统的以逻辑判断为特征的伦理道德观是男性经验的产物,忽略了女性的声音。女性主义者认为,两性道德发展的性别差异源于社会文化的建构。美国人类学家玛格丽特·米德(Margaret Mead, 1901-1978年)通过田野观察等手段,对跨文化社会的性别特征进行了调查。她在《三个原始部落的性别和气质》一书中阐述了三个原始部

^① [美]布萊恩·雷諾:《福柯十講》,北京,大眾文藝出版社 2004 年版,第 176 頁。

^② 參閱[澳]J.丹納赫、斯奇拉托、韋伯:《理解福柯》,天津,百花文藝出版社 2002 年版,第 168-169 頁。

^③ [英]安東尼·吉登斯:《親密關係的變革:現代社會中的性、愛和愛欲》,北京,社會科學文獻出版社 2001 年版,第 229 頁。

^④ <http://westernmarxism.fudan.edu.cn/website2/threaddisplay.aspx?id=57>

^⑤ [美]貝斯特、凱爾納:《後現代理論:批判性的質疑》,北京,中央編譯出版社 2001 年版,英文版前言,第 7 頁。

^⑥ 參閱[英]齊格蒙特·鮑曼:《後現代倫理學》,南京,江蘇人民出版社 2003 年版,第 36-37 頁。

^⑦ [英]齊格蒙特·鮑曼:《後現代倫理學》,南京,江蘇人民出版社 2003 年版,第 52 頁。

^⑧ [英]蘇珊·弗蘭克·帕森斯:《性別倫理學》,北京大學出版社 2009 年版,第 30-31 頁。



落中男女行为的差异，认为社会文化在两性道德发展差异的形成中起着决定性作用。此外，男女思维方式的不同也体现在道德发展上。相对于女性，男性的独立性和理性的思维在道德上体现出公正取向。而女性的关系性思维在道德发展上则体现出关怀取向。因此，应使“公正”和“关怀”共同体现在男女道德发展过程中，构建道德教育的性别和谐。^①

总的来说，现代社会对性欲本能及性行为的道德控制，是基于人性的根本要求，基于人类明确自觉的性道德意识而发生的。现代性伦理是对传统性伦理的“扬弃”和“解构”，是历史文化发展的现代产物。

四、性伦理与民族文化

在我看来，性伦理不仅是文明的产物，也是文化的建构。因此，不同文化、不同民族、不同历史时期，甚至不同社会阶层的性伦理道德有所不同，各有千秋。换句话说，特定的时期、特定的历史、特定的民族文化构成了性伦理道德产生的特定条件。

不言而喻，性爱一直存在于各种文化中，但各种压制力——社会的、习俗的、道德的——总希望让性爱保持着一种令人感到刺激的偷偷摸摸的状态。^②也许人们会问，“为什么现代瑞典的道德与中世纪欧洲的道德不同，为什么两者都与古希腊的道德不同；为什么在性的问题上，古罗马妇女要比古希腊妇女更为自由，而为什么维多利亚时期的妇女不如 18 世纪英国的妇女自由；收入和财富如何以不同方式影响了性道德；为什么传统上都认为城市是藏污纳垢的中心；为什么避孕方法有效程度增加导致了性交更频繁；为什么美国黑人要比白人更少自觉绝育或使用避孕套；为什么自中世纪以来，妓女提供的性服务发生了性质的改变；为什么婚内强奸日益成为一种犯罪；以及为什么，在某些社会中，同性恋者一般都被认为主要是对同性关系偏好更强烈的人，而在另一社会中，他则会被认为是因为性欲强烈或其他邪恶欲望而干了非自然行为的‘正常’人”。^③对于这一系列问题，除了从历史维度、经济基础、社会制度、文化传统和风俗习惯等错综复杂的关系之中寻求解答之外，或许我们更应该从民族文化和民族心理结构的视角去寻求合理性的解释。

诚然，不同的宗教文化传统，不同地域与不同民族有着不同的风俗和习惯，从而促使人们的性观念、性道德和性行为方式产生了很大的差异性。比如，伊斯兰教规定可以娶 4 个妻子，佛教却让人戒色禁欲；伊朗允许一夫多妻，马来西亚允许穆斯林最多娶 4 个妻子，条件是第一个妻子同意并证明经济状况能够养得起更多老婆。现今的非洲大陆，乌干达、利比亚、斯威士兰、埃及、苏丹、埃塞俄比亚、摩洛哥、索马里、南非等国依然实行一夫多妻制。塞内加尔曾被西方认为是民主制度实行得较好的国家，但仍然坚持一夫多妻制。塞内加尔总统瓦德 2000 年在通过新宪法之前，虽然提出了许多有关妇女解放的条款，但却拒绝取消一夫多妻制，并认为它是“不能禁止的古老传统”。肯尼亚对现存婚姻法进行修正，新法案于 2014 年 3 月 22 日在国会中通过，正式承认一夫多妻制，再娶无需与现妻商量，因为在该国娶多名妻子是男性财富与地位的象征。在印度米佐拉姆邦的农村住着一户堪称世界上最大的家庭。67 岁的家长齐奥纳·查纳共娶了 39 名妻子，并有 94 名子女、14 名儿媳以及 33 名孙子女。^④而尼日利亚北部一些地区则仍存在一妻多夫的遗风；苏丹希克莱族的女子结婚时要当众宣布自己有多少情人，情人越多越荣耀。在中国，特别在 1949 年以前，女子婚前失

^① <http://www.studa.net/lunli/100629/14101316.html>

^② 参阅[英]史蒂芬·贝利：《两性生活史》，北京，中国友谊出版公司 2007 年版，第 19 页。

^③ [美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 7 页。

^④ <http://world.163.com/14/0325/08/905T4V6F0001121M.html#p=7H6KS6CK3R710001>



贞则是不能被容忍的；同为原始部落，北部平原的印第安人看重未婚女子的贞操，而在紧靠新几内亚海岸线的特罗布里安群岛上，少女可以随便同本村的少年同居，那里的女孩子没有一个结婚的时候是处女身。^①更为甚者，P. 高金恩在谈到塔希提岛的妇女时说：“她们全都希望以毛利人的方式对待，一声不吭地和粗暴地被对待；她们全都多少有点希望被强奸。”^②

我们必须看到，民族文化不仅影响着性风俗的形成，同时对着人们的性兴趣 (sexual interest)、性行为方式和性道德加以塑造，使之成形。性可能像在印度教传统中那样，被视为启发灵性的一种手段——印度教的众神自己也涉入性行为中；性也可能像在犹太—基督教传统中那样与神性相冲突，肉欲被视为魔鬼的陷阱。可以说，文化的作用在很大程度上决定我们有怎样的性感觉、性行为方式。波利尼西亚群岛曼盖亚人 (Mangaia) 无论男女，在青春期最初阶段便会体验到高度的性欲望。与此相反，新几内亚的达尼人 (Dani) 对于性没有多少兴趣。在他们看来，性是生活中不怎么重要的一个方面，所以婚恋以外的性以及妒忌都很罕见。

在传统的性道德观里，一个人的性偏好、性倾向直接影响到人们对他的道德评价。然而，在不同民族文化中，这种评判的道德标准并非一致，甚至在同一文化区域内也绝非铁板一块，而是各自圈地为营，各具特色。目前世界上仍有数百万人生活在宣布同性恋非法的国家，仍有 5 个国家和两个地区 (伊朗、毛里塔尼亚、沙特阿拉伯、苏丹、也门，以及尼日利亚和索马里) 立法规定同性恋可判死刑。2013 年 6 月，俄罗斯通过了一项颇受争议的立法，规定禁止任何人向 18 岁以下未成年人提供同性恋有关的信息，违者将受到处罚。2013 年，印度恢复了一个有 153 年历史的殖民时代反对同性恋性行为的法律。禁止同性恋关系的尼日利亚最近还宣布禁止一切同性婚姻、同性恋组织以及在公开场合表达同性恋倾向。2014 年 2 月 24 日，乌干达总统穆塞韦尼顶着美国等西方国家的巨大压力，正式签署了反同性恋法案，将该国的同性恋行为定为违法，规定最重可判罚无期徒刑。然而，在过去的 200 年里，越来越多的国家已经将同性关系合法化。1789 年法国大革命之前，同性恋在 126 个国家被视为犯罪，经过一段时期，同性恋合法化的趋势开始加速，特别是在 1960 年代和 1970 年代达到高潮。1951 年，保加利亚合法化成年人之间的同性性行为，匈牙利和捷克斯洛伐克则于 1961 年通过，在英国 (英格兰和威尔士)，1967 年把 21 岁以上成年人自愿的同性性行为合法化，苏格兰在 1980 年跟进，北爱尔兰则于 1982 年跟进，承诺年龄在 1994 年从 21 岁下降到 18 岁，并于 2000 年在大不列颠调低到 16 岁和北爱尔兰的 17 岁，使同性性行为的承诺年龄与异性性行为的承诺年龄一致。在美国，这个趋势在 2003 年达到顶峰，当时美国的最高法院在劳伦斯对决德克萨斯州的判决中认为，美国州宪法中把两个成人间私人的、非商业化的性行动 (包括同性性行为) 判为犯罪是违反宪法的。^③尽管如此，在当代美国文化里，异性恋仍然是唯一完全获得社会与法律支持的性倾向。虽然同性关系相当常见，但没有得到普遍的社会接纳。在其他一些文化里，同性关系则被视为正常、可接受乃至是更理想的。全世界有 15—20 种文化认可同性结婚。在美国，同性婚姻在马萨诸塞州、佛蒙特州、康涅狄格州、华盛顿哥伦比亚特区、艾奥瓦州、新罕布什尔州和纽约州都已经合法化。同性婚姻在荷兰、西班牙、加拿大、南非和比利时合法。在挪威和瑞典的同性伴侣已经可以合法结婚。^④又据法国国家统计及经济研究局 (INSEE) 于 2014 年 1 月 14 日公布的初步数据显示，自 2013 年 5 月 18 日通过同性婚姻法案后，约 7000 名同性恋者已经注册结婚。2013 年 7 月，英国的同性婚姻法案获得议会通过，并从 2014 年 3 月 29 日开始正式生效，使英格兰和威尔士地区

^① 参阅 [美] 罗伯特·路威：《文明与野蛮》，北京，三联书店 1984 年版，第 122 页。

^② 参阅 [法] 热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 61 页。

^③ <http://news.163.com/special/tongxinglianquanlidity/>

^④ 参阅 [美] 雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 14-15 页。



实现同性婚姻合法化。^①

在传统文化中，我们习惯于给各种各样的性行为贴上“自然”或“反自然”、“正常”或“异常”的标签，仿佛它们具有这样的内在性质。早在古希腊哲学家柏拉图（Plato，约前 42-前 347 年）的《会饮篇》中，苏格拉底（Socrates，前 469-前 399 年）已经质疑过男性之间的性关系是否属于“自然”。而正是在柏拉图那里，“我们第一次遭遇了对于人类生存来说性愉悦是一种可质疑的善、甚至干脆就是一种恶（bad）的观念；遭遇了（与此相关的）区分爱和性的努力，以及区分‘自然’与‘非自然’、生育和不育的性行为的努力；还遭遇了因为不育而把同性恋作为一种‘非自然’类型的分类”。^②但是，我们如何判断一种性行为是“自然”的还是“反自然”的？要作出这个判断，我们必须有某种关于自然的标准，才能将性行为加以衡量。但是所谓“自然”又是什么呢？抽象地说，自然是宇宙万物的本质。或者，也可以把自然比作一种调节宇宙的力量。然而，这些定义却不能帮助我们树立何为自然的，何为反自然的。也许有人会认为，“只要是不伤害自己和他人的性行为，就都是自然的”。或者说，“任何事情只要是可能的，就是自然的；自然的就是正常的。如果既自然又正常，它就是道德的。”^③显然，由于不同文化与时代中的性行为差异巨大，这种做法是否合适是很值得怀疑的。因为我们给性行为贴标签的时候，往往没有考虑过我们是基于什么作出这些评价的。把行为划分成了对与错。这些评价其实不是客观描述，而是在表述我们对这些行为的感受。但必须注意的是，一种观点并不会因个人的偏好或情绪反应，或由于它是父母、老师甚至社会普遍的观点，因而就是合乎道德的观点。

与将性行为分成“自然”和“非自然”两类的观念密切相关的一种想法是，性要么“正常”（normal）要么“异常”（abnormal），大多数时候，将行为描述成“正常”或“异常”只不过是另一种形式的价值评判。“normal”这个词一般指的是“健康”或“道德”的行为。在传统的伦理观里，男人与女人的关系，“正常的”与“异常的”性行为一直是衡量和评价性道德的分水岭。“对于正常的定义通常是与生殖具有某种关系的性方式为标准，但同时人们也承认有许多性方式并不是使生殖成功的性交，尽管这些性方式遭到教会或法律的禁止，但仍然在异性爱关系中被看成是‘正常的’，如男对女口交、女对男口交、鸡奸、口交，等等。只有当它们用来代替生殖的性活动之时，只有当它们变成独立的目的而不再是‘先期的快乐’之时，这些性方式才变成‘异常的’。”^④然而，在某些民族文化中，人们认为“自然”而“正常”的性爱行为，而在其他民族文化里也许会被看成违背自然的、不正常的或是不道德的。“美国人极少会否认接吻挑起情欲的能力，然而有的文化把接吻仅仅视为唾液的交换。比如对于亚马逊雨林里的缅纳库人（Mehinaku）来说，接吻便是一种令人作呕的性异常行为，他们决不会参与。在缅纳库人看来，白人用嘴唇彼此挤压，分泌唾沫并且因此而性兴奋，只证实了他们的‘怪异’”。^⑤又如，“当维多利亚女皇走进斯德哥尔摩的一家宾馆的房间，打开电视，看到下面的情景不一定会感到惊讶：一个赤身裸体的女人，一个男人用阴茎在她的阴道抽动，另一个男人把阴茎插入她的口中，而她自己则快乐地向镜头送秋波，同时非常有力地向一个看起来很快乐的服务生实施手淫”。^⑥我们还必须看到，“由于何为正常被文化所决定，因此各种文化中的正常行为千差万别。我们的性欲水平如果和达尼人认为的正常水平相同，那么一定会因为性欲低下而被送去治疗。曼盖亚人把性技巧教给刚踏进青

^① <http://edu.163.com/14/0330/08/9OIPKV5C00294I1K.html>

^② [美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 19 页。

^③ 参阅[美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 18 页。

^④ [美]J·韦克斯：《性，不只是性爱》，北京，光明日报出版社 1989 年版，第 128 页。

^⑤ [美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 12-13 页。

^⑥ [英]史蒂芬·贝利：《两性生活史》，北京，中国友谊出版公司 2007 年版，第 125 页。



春期的少男少女，这种做法在美国的家长们看来一定是够可怕的。”^①

在通常情况下，我们多数人判断一个人的性行为是否正常，是否合乎道德，其指导原则是通过各种成见、媒体形象、宗教教诲、习俗和文化常规来传授的。也许，我们对自己的欲望、性幻想和性活动是否正常感到疑惑：有性幻想正常吗？自慰正常吗？喜欢色情作品呢？对同性的身体有感觉呢？我们当中有一些人觉得别人都很“正常”，唯独自己“有病”、“不正常”。^②

正如我们在前面提到过的那样，在古希腊文化中，男人和男孩之间的同性恋关系并不表明一种“变态的欲望”，一种丑行或罪恶，而是一种友谊的表达，一种教育实践和一种社会的快感。而基督教文化则将性行为需要限制在婚姻关系之内，认为性行为的关键不在于获取快感，而是为了繁衍后代和已婚夫妇之间的情感表达。而且，人们认为同性恋、通奸、性虐恋或兽交行为是不正常的、变态的和非法的行为。然而，从西方启蒙时代开始，“被归类为不正常、合乎道德或者正常的不再是行为，而是个人，而这种分类的标准来自当代的性话语。例如，在二十世纪的大部分时间里，‘正常’人指的是那些和异性结婚、买房生子以及收养宠物的人。同性恋者和恋童癖者被当作‘不正常’，并受到惩罚，这种惩罚经常是残忍的。修女和牧师被视为‘符合道德’的主体，因为他们为宗教信仰选择了禁欲。那些不符合这一模式的人，特别是独身主义者（如，独身的叔叔）被认为相当可疑，因为他们不明显地‘反常’，不明显地符合道德，当然也不明显地‘正常’”。^③然而，是事实的真相是，“那些劝我们禁欲的人，那些要我们牺牲性感觉的人，恰恰是反常的人，他们比神经病人（人们直到现在还认为神经病人患的是一种严重的疾病）更加反常。……不管他们的选择可能导致什么样的具体性生活方式，我们都必须坚持认为他们既非堕落（像犹太—基督教道德要我们相信的那样），也非反常（像精神病学要我们作出的分类那样）”^④应该说，“任何人都可以根据自己的道德准则或宗教信仰从伦理或道德层面评价性行为。”^⑤当然，“我们的意思是，单纯就男人和女人表白性的愿望并将它们付诸实现的事实来说，并不触犯任何原则或风俗，就是说，性行为或性言论被看成是生活的不可缺少的、正常的特征，就好比吃饭和喝水一样。再者，性行为的各种变异模式（即后来所谓的‘性倒错’），被看作仅仅是口味问题，是留待个人随意处置的事。”^⑥

如今，大多数性学研究者已经否定了传统的性行为二分法，已不再把性行为分类成带有浓重道德色彩的“正常/异常”、“自然/反自然”、“道德/不道德”或“好/坏”。正如剧作家谢尔丹在《批评家》（1779年）中所说：“只要不是身体上不可能的事，就不是违背自然。”对于“异常”一词，社会学家艾拉·赖斯（Ira Reiss）写道：“我们必须认识到，人们会用这些标签来跟自己不喜欢的人拉开距离。人们这样做并不是在作科学诊断，而仅仅是在对众人认为恰当的某些性观念加以肯定。”事实上，性的本来面貌就是多元性的。作为人类个体，我们在性倾向、性欲望、性幻想、性态度，以及性行为上都具有极大差异。^⑦

当然，一些性学研究者对于自然/反自然，正常/异常、道德/不道德这些分类的否定，并不代表评价性行为的道德标准不存在。虽然“性”从根本上并不是一个道德问题，正如在原始社会，先民们的各种性行为根本无道德可言。但是，在一个现代文明社会里，在看待人

^① [美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 19-20 页。

^② 参阅[美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 19 页。

^③ [澳]J.丹纳赫、斯奇拉托、韦伯：《理解福柯》，天津，百花文艺出版社 2002 版，第 161 页。

^④ [法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 341 页。

^⑤ [美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 21 页。

^⑥ [法]热内·居伊昂：《性与道德》，北京，国际文化出版公司 1988 年版，第 157 页。

^⑦ 参阅[美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 20 页。



类性关系和性行为方面，道德问题无论如何是无法回避的。事实上，有许多性行为会对自己造成伤害（例如自慰窒息），或者对他人造成伤害（例如强奸、猥亵儿童、电话性骚扰）。所以我们认为，评判各种性行为的基本标准是：它是否发生于自愿的成年人之间、是否造成伤害。“正常”和“自然”这两个词通常只是一种道德上的判断，并不是评价性行为的有用术语，在面对多样的性行为时更是如此。^①

我们通过对不同民族文化中的性伦理与性道德观念的考察和分析，可以清楚地看到，“性行为及其常规在不同的文化中是不同的；在我们的社会中，不同的时期也是不同的。即使在我们自己的文化中，也存在着多种多样的性行为，这表明不仅在不同文化间，就是在同一文化中也存在着多元性。理解了多元性，我们就可以明白并不存在本来就是‘正常’或者‘自然’的性行为。实际上，性行为被文化——包括我们自己的文化——极大地影响着。”^②所以说，性伦理既是属于文化的也是属于社会的，社会是不断发展变化的，因而对什么样的性行为为十分合乎道德的评价也是不断变化发展的。1922 年，美国芝加哥的女警察，以四位妇女的游泳装有伤风化，而将她们拘捕。事实上，这四位女士不但穿了裤子、凉鞋，而且其游泳衣将胸、腹、臀部全都遮盖，其裤腿长度也超过短裙，也许在 1962 年，就连东方的一般妇女都会嘲笑这四位“败坏社会风气”的西方摩登女士封建保守得可笑。美国护士玛格丽特·桑格（Margaret Sanger, 1879-1966 年）从 1914 年起在美国破天荒地宣传避孕，竟遭到赫赫有名的纽约道德维持会会长康斯托克的起诉，前后八次被捕入狱，并被某些州的医学会宣布为不道德的。今天，作为世界计划生育运动的先驱，玛格丽特·桑格却享有崇高的声誉。美国法规却迟至 1971 年才将“避孕”一词从“猥秽”字眼中抹掉。而在此之前，“避孕”和“计划生育”都会被当作“淫秽、可憎、肮脏、下流和令人厌恶”的东西。^③由此可见，性伦理的道德判断和价值取向在很大程度上也会随着社会文化的变迁或变异而有所改变。也就是说，人类的“性”并不存在普遍的和唯一的伦理道德标准。性伦理必然是不同时代、不同民族、不同文明形态和文化模式中不同特色的产物。

最后，我们必须指出，任何一种人类的性行为、性关系和性现象都具有一定的文化的相对性，具有与之相适应的民族背景和文化心理空间，民族文化的差异性、交融性与多元化从不同向度决定了人类的性观念、性行为方式、性伦理道德的内涵和表现形式及评判标准不可能具有单一或统一的模式，而“性”的本质及其表现形式本身是多元化的，作为个体的性选择也是多样化的，正如福柯所指出，性与话语、知识、意志和自我之间有一个发生发展的过程；不能够把性和性经验看成是一成不变的东西；不能够把人的欲望和欲望主体置于历史领域之外；而应该很清楚地认识到：“性既不是古今一致的，它本身也不是‘真实的’。相反，它只是一种参与社会生活的方式；它的规则随着社会文化的变迁而变化。”^④因此，“道德或伦理再也没有一个放之四海而皆准的基础”。^⑤更为重要的是，在不同社会和不同民族文化中，性规范是不同的，即使在同一社会和民族文化中，这些规范也会随着主体的实践而发生变化，这些规范并不总是或本质上就是道德的规范，而说到底，是一种政治的规范。^⑥所以，从严格意义上来说，性伦理及性道德只是对人类性本能的社会文化的建构，而且只有在特定的历史背景和民族文化语境下才能形成并发挥其效应。也就是说，我们不能采用某一特定的伦理道德观念和标准以及普世的价值观念来对它们进行判断和评价。

^① 参阅[美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 20-21 页。

^② [美]雅博等：《认识性学》，北京，世界图书出版公司 2012 年版，第 21 页。

^③ 参阅阮芳赋：《性海探秘：性知·性趣·性福》，深圳报业集团出版社 2012 年版，第 201-202 页。

^④ [澳]J.丹纳赫、斯奇拉托、韦伯：《理解福柯》，天津，百花文艺出版社 2002 版，第 158 页。

^⑤ [澳]J.丹纳赫、斯奇拉托、韦伯：《理解福柯》，天津，百花文艺出版社 2002 版，第 168 页。

^⑥ 参阅[美]波斯纳：《性与理性》，北京，中国政法大学出版社 2002 年版，第 32 页。



欢愉和危险——侗族如何实现并限制性自由

颜芳姿

【摘要】 本文探讨中国侗族如何实现并限制性自由，民族志再现其性/性别体系如何组织性、生育、不平等的性别权力关系，以及两性对性自由的想法。性别空间重建洁净的仪式，确立谁可以合法地在家屋发生性关系。只要角色守得住，不动摇到已经奠定社会地位、育有子女的婚姻之前提下，courtship 和特定时间的调情，经常跨越年龄、阶级和婚姻状态。侗族看重每个人在社会中扮演的角色，歌堂允许婚前性行为，社会容许一夫多妻、换伴侣和野合，性对上层阶层的男性来说，具有一定的特权，只有已婚生育的女性出轨才论通奸罪，这是侗族对性的社会建造，但不可忽略女性的主体性和创造性。妻子捍卫自己和子女的地位，年轻女性怀孕得堕胎。婚外情冲击家庭时，侗戏反映侗族人以夫妻情分和祖先介入维护家庭，受骗的情人则反抗已婚男性滥用性自由。改革开放后，经济发展的趋力下，两性拥有新的事业、新的劳动条件、新的两性交往方式，产生新的婚恋和家庭形态，改变侗族原本的性道德，引发当代婚姻的变迁。

【关键词】 侗族，性，角色，性别空间，象征

一、引言

性学者 Magnus Hirschfeld (1868- 1935)带着人权理念推动同志解放，此后国际性自由运动受到女性主义和 Foucault 《性意识史》的启蒙，^①推动性少数族裔群体如同性恋等的权利、打破意识形态和各种权力对性的规训，提倡自由恋爱、自由选择婚姻伴侣、自由选择婚姻和情感的状态，性言论和表达自由，享有身体自主权，婚姻内外拒绝糟蹋，亦保有生育权。^②人类学者也参与这个理想的历史发展，1920 到 1990 年代，人类学者研究性，推翻生物先天本质论，主张不同的文化和不同的历史时期对性有不同的定义。^③文化决定性方面的行为、态度和认同的文化影响模式，这段时期的跨文化比较研究，产生大量强调差异的民族志，但在理论上尚未有更深的进展和意义的探讨，研究上围绕生育为主的性，较少注意到非生育的性和性爱倾向。^④虽然性在社会扮演的角色、价值、期待、适当的参与者、时间和地点，都根植于社会和文化，但 1990 年代之后的人类学者关注性的社会建造，更注重了解该社会性方面的习惯、做法，观念的产生、制度化规定性关系的发生地点、对象、范围和开放程度，以及主观意义上对于男女的性爱不一样的态度和好恶，维护什么样社会价值，管理性自由的机制如何受到性别和当地权力结构的影响。^⑤

【作者】 颜芳姿，女，Griffith University 博士，台湾国防医学院通识中心助理教授。

^①Foucault, M., *The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1978).

^②Manici, E., *Magnus Hirschfeld and the Quest for Sexual Freedom—A History of the First International Sexual Freedom Movement*(London: Palgrave Macmillan, 2010).

^③ Maksimowski, S. A., "A Brief History of the Anthropology of Sexuality, and Theory in the Field of Women's Sex Work," *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, Vol. 20, No. 1, Article 9 (2012), pp.1-13.

^④ Vance, C., "Anthropology rediscovers sexuality: a theoretical comment", *Social Science and Medicine* (1991), pp.875-884.

^⑤Vance, C. "Anthropology rediscovers sexuality", p. 879.



中国西南少数民族多半拥有制度化的恋爱习俗，享有婚前和婚后的性自由。^①以苗族、侗族为例，婚姻上严格遵守氏族外婚，偏好姑表婚，其性爱、情感与婚姻的关系错综复杂，挑战一夫一妻制婚姻保守的性道德以及华人对性、性别和性方面的基本假设。当代对少数民族性方面的文化研究呈现自我与他者、个人与社会、情感与婚姻的复杂性和对话性。贵州高地苗人的婚姻尽管拥有双边交表婚、村寨内婚和婚后双居住的婚姻结构，却容许个人欲望和情感从家庭和婚姻出走，出现短期谈情和婚后调情的游方习俗，短期的谈情走入婚姻，长期的谈情跨越婚姻，持续一辈子，其情感与婚姻模式打破从求偶到婚姻的关连性和必然性。^②以上研究显示，courtship 并非未婚青年男女专属的权力，与苗族杂居的山区侗族 courtship 亦跨越婚姻界线，但形式、内容与苗人不同。

侗族制度化的 courtship—*nyaohwungh*^③ (行歌坐月)，是侗族男女生命中最精华的黄金岁月，中年的报导人说有时做梦还会回到歌堂。民国年间的《从江县志概况》记载侗族的恋爱习俗：“男女恋爱，琵琶之声，彻夜不绝，以致苟合寻欢，因奸拐带，舍贫就富，始合终离，夫妻乖舛，事等寻常。结婚必至多年，生有子女，稍微匹定，否则张家媳而李家妇也。”^④官员的论述凸显出侗族的 courtship 冲击汉人社会儒家的道德底线，一是婚前自由发生性关系充分展现侗族对性的态度相当开放，没有汉人社会婚前守贞的观念；二是婚姻关系不稳定，直到生育子女，婚姻关系才稍稍安定下来，以汉人的正常标准来看，少数民族性关系混乱是偏见。社会建造理论有助于理解少数民族的性生活，文化上与汉人十分不同的分类、蓝图和标签建构性和情感经验，其性行为、性认同和性道德更用以建造自我和文化认同。^⑤

无论从政治上或象征上来看，性是一个高度争议性的领域，性自由的社会运动如此，侗族也是如此。性活动发生于身体与心灵的场域，影响个人的身心健康；同时，性活动也具有社会关系上的意义，社会的因应产生调整两性性行为的社会规范。courtship 不只停留在谈情说爱的情感层次，也不必然走向婚姻，性爱涉及身体、心理和社会关系，当谈情说爱发展为具体的性爱关系，情感与行为出轨对社会关系人身心健康产生影响，婚外谈情不仅引起当事人内心纠结，其性爱关系更冲击婚姻与家庭，社会势必给予情理法的回应。不同的文化对于不贞和私通(adultery)持不同的看法，跨越婚姻界线的性爱往往面临现实问题以及社会对性自由的约束。基于以上理解，本文先从性相关的日常实践和制度化的婚恋习俗探讨侗族的性体系如何组织性、生育以及性别权力关系，实现并限制性自由，并呈现文化中的男人和女人对性自由的想法；其后，透过象征性的仪式展演性的愉悦与危险以及反映现实、重建现实的侗戏，^⑥理解侗族限制性自由的社会建造，女性的主体性和创造性，最后讨论改革开放后的性自由冲撞侗族原本的性道德，引发当代婚姻的变迁。

二、田野政治

^①Yan, R.X., Marriage, family and social progress of China's minority nationalities, in C.Chiao, N.Tapp (eds.), *Special issue on ethnicity and ethnic groups in China* (New Asia College, the Chinese University of Hong Kong, 1989), p. 85.

^②简美玲《贵州苗人的婚姻外谈情与调情》，《华人性人类学研究》2011年第2期，第41-49页。

^③行歌坐月指的是夜晚青年男女唱歌聚会的活动，聚会的地点称为歌堂。湖南通道坐仓楼，选在放置谷仓的偏房；贵州从江选在走廊或堂屋进行。

^④从江县地方志编纂委员会《从江县志》，贵阳：贵州人民出版社1999年版，第739页。

^⑤Vance, C. "Anthropology rediscovers sexuality", p. 878.

^⑥侗戏是由贵州省黎平县腊洞寨人吴文彩(1779-1845年)创始，并经张鸿干(1779-1839年)等人弘扬发展起来的。吴文彩被侗族人民尊崇为侗戏鼻祖。他所编创的第一个侗戏是根据汉族传书改编的剧目《梅良玉》，它标志着侗戏艺术生命的诞生。张鸿干是贵州省从江县贯洞村人，也是吴文彩的同时代人。



人类学者很少跨越国家、种族、阶级和性别权力的界线与报导人发生性关系，与田野中的人谈恋爱，被认为会影响田野的客观性。民族志之父马凌诺斯基的日记记载，他看着 Trobriand 岛的性感女人，沉溺于性幻想，却不愿当野蛮人与岛民发生关系。有一种解释是他的种族和男性优越感使然，另一种诠释则是他不愿意失去自我，沦陷于令人困惑的田野关系。^①过去田野中的他者往往是女性，以性爱的对象出现，诱惑着男性人类学家，很少有他者以男性出现。笔者的生命曾与侗族不同的村民交织在一起，1994 年以未婚研究助理的身份第一次进入侗族田野—明水村，1999 年嫁给明水村一名教师，2002 年到另一个村落—边村(化名)进行博士论文的田野调查，2015 年离婚，促使笔者重新整理分析侗族对性的态度、社会建造和性方面的权力不平等造成的冲突和抗议。女人人类学家与报导人谈恋爱，甚至嫁给报导人对研究有什么影响？这是笔者观看、诠释侗族的性，认识论上不可回避的问题。

1994 年，笔者当时 26 岁，以未婚研究助理的身份进入明水村。村人对待研究计划的老师和笔者如同他们的女儿，我们一下子有了很多爸爸妈妈、爷爷奶奶。笔者曾经跨越性别、年龄和不同的人一起劳动、吃饭、活动和睡觉。笔者将长发盘起，戴上帽子，和一帮兄弟到他村找姑娘；离开田野之前也变成众多男子谈情的对象。笔者与一帮姊妹坐歌堂，一起挤在一张床睡觉。当时，村人对未婚的我们很友善，甚至希望我们找个罗汉，结婚就住下来。结束计划助理的身份后，笔者和村子里的一个大专生透过书信来往，村外的旅游，慢慢走在一起。

因为沟通无碍和共同的喜好，彼此的差异某种程度消失，笔者跨越了种族、阶级和身份与他谈恋爱。从女儿到妻子的身份转变是在田野外发生的，再进入村子和夫家我是一个人妻、媳妇，然后成为母亲。当我真的嫁到这里，村子里的人对这样的婚姻感到不可思议，直说是命中注定的缘分。更有一位大妈说，“我要看到你背上孩子，才相信你会住下来。”从此，笔者以生命参与的角度，在夫家这个村子全心扮演我在侗族社会的角色，以一个有孩子的妈妈与他们互动。笔者认同侗族媳妇的身份，也学习并接纳侗族文化，孩子也学习侗话。然而，笔者不希望因为婚姻和生育而失去自我，继续申请到澳洲念博士。孩子满月后，我们开始走出去，村民相当意外。

笔者选择离开平坝地区的明水村，另辟田野。边村位于贵州省黔东南苗族侗族自治州从江县与黎平县交界的山区。边村偏好村寨内婚(village endogamy)和双边交表婚(bilateral cross-cousin marriage)，并有缓落夫家(delayed transfer marriage)的习俗。边村的婚姻透过两个管道产生：自由恋爱和交表婚，1950 年以后边村扩大交表的亲属范围，间隔几代姑表又结为姻亲。边村的社会发展依靠亲属和婚姻以延续氏族，例如姑表彼此之间提供生产、建房、婚丧喜庆的帮助。村寨内婚更强化了姑表婚，这类婚姻提供了人力资源。2002 年到 2003 年我们一家住在边村，进行田野调查，之后笔者分别于 2006, 2007 和 2011 年回访。

刚到边村，我努力学习侗话，三个月后与村民以侗话交谈，他们按照侗族命名法称笔者为 *Neix* 咕(咕咕的妈妈)。^②前半年的田野笔者进行家户访谈、记录系谱。笔者的论文主题是妇女健康，不免碰触到生育的习俗和现况，村民对计划生育相关的亲属关系和生育史的访问相当警觉而且敏感，很难建立信任关系，甚至有人排斥笔者的汉人身份，认为跟官员同一挂。村民对研究和台湾人感到陌生，笔者尽可能分享台湾风土人情，学习侗族语言文化，以书籍

^①Dubish, J., "Lover in field : sex, dominance, and the female anthropologist", in D.Kulick and M.Willson(eds.), *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropologic fieldwork* (London: Routledge, 1995), 31-33.

^②侗族的称谓采“亲从子名”制，称谓随着下一代出生，以下一代的名字加上辈分重新命名，夫妻成为孩子的父母，取得新的身份，以孩子叫文为例，文的父母叫 *Bux* 文和 *Neix* 文，分别脱去他们年轻时的名字。孙子海出生后，*Bux* 文和 *Neix* 文的名字再度脱去，升格为海的爷爷和海的奶奶，叫 *Gongs* 海和 *Sax* 海，至于曾孙出世，曾祖父母一律称为 *Mongh*。以下本文所出现的报道人以这个命名制取名，请参照此法则。



说明研究工作最后的成品，努力化解汉侗之间关系的紧张，平时勤走贫穷底层家户，与这些家户吃饭。田野中笔者最融入已婚生育的妇女，并固定与不同地点几位已婚妇女的伴群夜聊，彼此分享性、恋爱和婚姻的看法，最后以侗话单独访问妇女与性和生育相关的问题。部分男性经验的访谈和过年期间男女夜晚活动由前夫参与，再转述给笔者，让笔者的田野调查避免女性单一角度的视野，他并提供侗族文化的学习和翻译上的协助。

民族志之父马凌诺斯基强调实地在当地生活至少一年，使用当地语言，客观的民族志调查进行田野调查，靠报导人完成研究工作，学习当地人的观点理解文化的价值。通过马凌诺斯基的田野训练是人类学家的成年礼，笔者谨守田野的伦理，不以夫家所在的明水村为研究地点，避免社会和情感关系影响研究。笔者虽然有侗族媳妇的身份，仍然被边村人当作 outsider，顶多成为好朋友。笔者的侗族研究受到与侗族人结婚、已生育和夫家在明水村的经验影响，这层经验具有侗族社会角色和位置的生命参与，研究的视角和内容希望不是呈现人类学者想看见的事实，而是在实践中找出真相，为民族志带来新的角度和诠释。这段婚姻影响笔者的侗族研究，从研究动机、主要的报导人、谈论主题和田野中的性别政治，逐渐累积为本文的结晶，本文尽可能贴近实践者的感知、经验和掌握的原则。

三、性自由与两性的权力关系

马克思女性主义者主张性往往与性别、阶级、种族和权力关系交织在一起，Rubin 在经济生产活动之外，提出社会再生产的另一个机制——社会将生物学上的性转换为人类活动的产物，性/性别体系(sex/gender system)组织性和生育，让社会得以生生不息。为避免乱伦，婚姻和亲属制度交换女人，让男性拥有较高的性别权力，这也让男性在性方面拥有特权。^①其后，她将性体系和性别体系区分为不同的系统，主张历史上和文化上两者虽高度相关、互相交织，却有独立探讨的必要。^②本文认为性/性别体系调节性活动，一方面允许性自由，另一方面也制约性行为 and 性角色，须放在一起看。

侗族青年男女婚前自由地在歌堂一起谈情说爱。事实上，自由恋爱并没有因为结婚而画下休止符，已婚男女继续玩乐、调情。过年期间边村曾举行斗牛赛，从寨门出发的队伍里面，笔者看见青年男女勾肩搭背，有说有笑。其中不乏已婚的男性与刚刚新婚的女性亲昵碰触，这些女性并没有推拒。田野期间，笔者和前夫参与观察大年初三到初五边村的对歌活动。该村分为两个自然寨，有两个鼓楼，以河流的上下游分为上寨和下寨。初三那天，上寨的年轻男人吹芦笙迎请下寨的姑娘到上寨的鼓楼对歌，晚上，上寨男人请下寨的姑娘一起吃饭，反之亦然。据前夫转述，夜宴期间宴席上，姑娘唱酒歌，年轻人喝醉了就开玩笑。男女肢体接触，动作亲密，女性不仅允许男性抚摸大腿，甚至坐在男性的大腿上，随意让男性拥抱，已婚有小孩的男性也参与其中。初四晚上是最后一晚，由姑娘的父亲们回请这些男人，女性致上酒歌。初五一早，男女一起做粑粑，然后送姑娘回去。

夜宴上男女亲密的举动就像都市酒店场景，^③笔者生长于台湾汉人社会对此感到惊讶，常到歌堂玩乐已婚有一个 8 岁大孩子的 Bux 捷告诉笔者，“我们侗族本是这样，我们总是拉姑娘的手，一起玩乐。”异性间的玩乐并没有明显的界限，从年轻到已婚、已生育，与年轻

^①Rubin, G., The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. in Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an anthropology of women* (New York: Monthly Review Press, 1975), pp.157-210.

^②Rubin, G., Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, in C. Vance, (ed.), *Pleasure and Danger* (Routledge & Kegan, Paul, 1984), pp.143-178.

^③Allison, A. *Nightwork: sexuality, pleasure, and corporate masculinity in a Tokyo hostess club* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).



已婚或未婚女性调情,对侗族男人来说,这是他们的自我认同和文化认同。由于男性性方面的特权明显高于女性,年轻女性允许男人公开地碰触她们的身体。妇女 *Neix* 美的看法是,“哪个女人敢拒绝男人的触摸就会被男人批评,他们(男人)鄙视她,说她太骄傲,不会有人(男人)要她。我们可以公开地随便让男人摸,让他们抱。”歌堂群体活动的形式和情人独处不一样,只要彼此认识且没有强迫性的性行为,男女之间的调情视同玩乐,妻子也不在意丈夫的这类行为。21 岁的勒和勇结婚一年多,尚未生育,笔者见到八月初一过节在外地工作的勇回来,他跟几个男人在王老师那里跟年轻女性唱歌、玩乐,勒的看法是:“勇不爱她,她也不爱勇,只是做玩(*weex ham*),这可以。如果他跟姑娘在一起,去到哪里,跟别人相爱那就不行。”从实际的婚恋行为可知,侗族人对调情并不严肃看待,日常对话亦充满性隐喻的黄色笑话,常以斗牛和舂米比喻性交。

做爱称为 *weex bus neix*(*weex* 译为做, *bus* 是父亲, *neix* 是母亲的意思),侗族将做爱视为做夫妻,但不见得两人有婚姻关系才有性交的合法权,未婚、结婚和已婚等身份从事性行为都叫做 *weex bus neix*。男女媾和之事发生在未婚阶段且刚认识的阶段,发生性关系被人发现,会遭他人议论说,认识不久,才相爱就 *weex bus neix*, 社会舆论对随便发生性关系有意见,但不禁止,因为可证明生育能力。侗族虽然允许未婚自由的性关系,但更推崇情人之间的恩爱(*yulsingc, yul* 是爱情, *singc* 是恩情,意指由爱生情)。行歌坐月的制度用意在于提供年轻人群体性的聊天、唱歌到百人中选一的谈情过程,男女之间有一定的感情基础。婚外情发生性关系也叫 *weex bus neix*, 但社会舆论认为这是不正常的 *weex bus neix*。根据侗族的习惯法——村规民约,通奸罪只论已婚女人,^①已生育的女性不得与丈夫以外的男性发生关系。

下面从不同的生命阶段,婚姻的状态和性别差异,说明侗族对不同身份、性别的人,性自由尺度并不相同,并说明其主观的经验和看法。行歌坐月提供未婚者谈情说爱,已婚女性尚未怀孕,或者已婚男性到 36 岁之前,都可以继续在歌堂寻欢作乐。然而,已婚有子女的女性和男性,其性自由有明显的社会规范。

(1) 未婚的男女青年

Yang 对中国西南少数民族音乐活动的评述一文指出这类活动通常由群体性活动开始,转而形成个别的一对。^②侗族行歌坐月也是如此。年长已有求偶经验的男青年这么告诉后辈,“歌堂里的姑娘较早的时候是别人的伴,到晚来她才能和心爱的人相守。”换言之,一个年轻男人总是先与同伴游走各个歌堂,他不会天一黑就去找他的情人,因为那时有许多男人聚集在那里,围着她们唱歌玩乐;等到一阵阵对歌传情,夜深了,姑娘中意谁已经清楚了,年轻人逐渐散去,留下情投意合的男女继续唱歌聊天。遇到喜欢的对象,姑娘会暗示对方明天又来。

侗族的 *courtship* 并不受约束,通常父母到左邻右舍话家常,老人和小孩早早上床,留下空间给年轻男女。婚前自由发生性关系,怀孕可以证明女性具有生育能力,因此婚前性行为受到鼓励。求偶的文化规定,既因侗族的“缓落夫家”习俗而延长,同时受到父母包办婚姻的牵制。其一,侗族女性通常于 18 或 19 岁结婚,婚后仍继续到歌堂作伴,与同伴在歌堂所在的处所睡觉,直到怀孕才长住夫家,是为“缓落夫家”的习俗。即使娶妻进门,夫妻之间只有一层婚姻关系,婚后的新娘和新郎分开居住,各自都可以继续谈恋爱。从结婚到生育子女这段期间,歌堂允许自由恋爱,婚约变化时有所闻,私奔、离婚、再婚是稀松平常的事,只有生育才能确认婚姻和社会地位。其次,未婚男女通过集体性行歌坐月选择对象,建立感

^①Tapp(1989, p.16)研究泰国北部的白苗,他指出通奸只论已婚女性有罪,是因为该社会允许一夫多妻和婚前性行为,详见 Tapp, N., *Sovereignty and Rebellion: the White Hmong of Northern Thailand* (Singapore, Oxford, and New York: Oxford University Press 1989).

^②Yang, M., *Erotic Musical activity in multiethnic China. Ethnomusicology, Vol.42, No. 2.(1998), pp. 199-264.*



情，若要结婚仍由父母作主，长辈多半考虑与旧亲联姻，以及对对方家底干净，结婚是两个家族的联盟，当亲子两代之间对于结婚对象的想法不一时，不免会发生爱情与亲情的冲突。离婚、再婚的情况多是因为不育，已经生育子女的夫妻很少离婚，2002-2003 年田野期间仅有女方罹患癫痫一例被休。

(2) 已婚女性

侗族虽然有缓落夫家的习俗，夫妻关系受到 courtship 的影响，已婚女性婚后保有性自由，结婚后，仍放她去与朋友为伴；已婚妇女怀孕后就常住夫家，不能再到歌堂。有两个孩子的 Neix 珠回忆歌堂的欢乐时光，提起新婚夫妇不能成为谈情对象的文化规则：“新郎很少去新娘所在的歌堂，如果去会被人嘲笑说新郎想要固守新娘。”这段时间，新娘仍是属于众人追求的对象，对未生育的新娘来说，她对丈夫并没有守贞的责任和义务，未生育前，仍有女性另觅对象，退婚、另嫁。

节日和农忙时节是鼓励新婚的男女青年发生性关系的时间点，夫家邀请妻子过节或帮忙农活为由，这段时间男女方家庭都尊重新娘的意愿，如果她不去夫家，婚姻关系中止，赔掉嫁妆。^①如果她愿意去且已怀孕，夫家这边可以要求她停止到歌堂，长住夫家，侗族称怀孕住到夫家叫做 *bailsaox bail taol* (*bail* 是去的意思，*saox* 指丈夫，*taol* 是到底的意思，意指永远住到夫家)。Neix 珠等到怀有丈夫的孩子，才感到当家作主，开始在夫家操持家务。

有时候，已婚的年轻女性等同龄的朋友都找到对象，再到夫家。36 岁有两个孩子的 Neix 捷告诉笔者，这样的安排可以让彼此的子女成为同年纪的好友，下一代再做伴或结为夫妻。当同龄的年轻女性准备结束单身状态，她们会邀请曾经在歌堂玩乐的男性一起吃 *duvgouxnengh* (*duv* 是断掉的意思，*gouxnengh* 指乌米饭)，象征关系的结束，这些女性与旧情人之间的性自由到此为止。^②

Neix 独曾说过一句谚语，“*Wonghdollangh. Gang douh dang* (意思是公狗要野放，母鸡就得关在家里)”，说明侗族的性自由具有双重标准：已婚男性的性关系开放，成家有小孩子了，还可以四处玩乐，已婚女性与夫家连结后性关系固定，有夫之妇单独跟别人聊天是没有的事。显示侗族父系社会的生育观——女人的经水只能在夫家流动，孕育父系的子嗣，而男性精水向外播种越多越好。已经与夫家连结的女性，如果被发现有男人私通，将受到夫家和乡规民约的处罚。边村属于千三款区，每年八月整个区域的村落轮流过节，轮到八月一日边村人就得接待外地的访客。Neix 培曾告诉笔者，*Bux* 兢曾经差点掐死他妻子 Neix 兢，过节时她遇见以前作客时外寨的朋友，邀他们来家里吃饭。他们离去后，*Bux* 兢以为 Neix 兢有异心，拴住门动手打人，掐住她的脖子，是 *Gongh* 兢出来解围。虽然侗族的性关系较开放，夫妻之间难免出现猜疑忌妒。Neix 培认为，没有什么证据的情况下，妇女是不同意男人暴力相向的。

(3) 已婚男性的性自由

过去一夫多妻 (*polygyny*) 是指地主或富农，有钱有势的已婚男性，可以在歌堂找小老婆，这些人在村民的眼中有本事养得起，有能力负责；一般人不会娶小老婆，多是离异或丧偶再娶，这使得侗族社会一夫一妻制和一夫多妻制并行。中国现行的婚姻法虽然规定一夫一妻制，然而侗族一夫多妻的遗俗仍出现在歌堂里，对已婚男性来说，歌堂是个外遇的场合。

侗族男性对生活空间的身体经验和身体感与女性不同，在家对已婚男人来说，他们感到

^①年底 12 月 26 日为边村的结婚日，婚后，新娘若不喜欢去，翌年大年初三夫家再请，就不过去。由于夫家已经送礼三年，新娘的决定让婚姻破裂，女方家脸、脸面尽失，所有的嫁妆全给夫家。并赔钱八两八 (现折 2000 人民币)，通常夫家不要钱，要真银做成的项圈。

^②这项南侗地区的婚恋习俗，也见之于北侗地区贵州省锦屏县九寨的花歌。在新娘出嫁前，请旧情人互相怀念过去的感情。参见陆景川《从“平秋嘎花”看侗族古代婚俗》，《侗族文化新论》，贵阳：贵州人民出版社 1991 年版，第 147 页。



wunxsoh (wunx 是缩小, soh 是气息, 意指收缩的生命状态), 家庭让男人感受到局促烦闷的心理状态, 加上受到上层男性的品味影响, 已婚男性吃过晚饭后喜欢到歌堂作玩。Bux 捷说, 歌堂里开玩笑、作玩是他们的乐趣。家庭的 wunxsoh(烦闷)以歌堂的游玩(*weexbians*)为出口, 歌堂允许交换伴侣, 让男人的日常生活更有趣味, 有机会逢场作戏。已婚男性可以一直在歌堂玩乐到他 36 岁为止, 此时其下一代约莫 16 岁, 迈向成年, 准备进入歌堂。这个社会规定表明亲代不能跟子代抢婚配对象, 性与生育权力已经交给下一代。^①另一方面, 这项习俗减少性活动, 也保护男性健康, 避免房事过多老化。

Neix 独表示, 丈夫调情不能对不起妻子, 嘴巴上讲些开玩笑的话, 实际上他心在我们这边, 不敢真的做, 只是喜欢。至于姑娘喜欢有孩子的男人少, 外人如果知道了笑的是姑娘, 不会议论男人。不得动摇婚姻的前提下, 年轻的情人怀孕通常被迫堕胎。性别的权力关系决定男女性自由的尺度和两性的权力关系, 侗族看重每个人在社会中扮演的角色, 只要角色守得住, 特别是男人性行为的尺度是可以放宽的。因此, 已婚有子嗣的男性可以有情人; 然而, 当婚外情冲击到婚姻, 社会舆论则会站在已生育子女的妻子这边。妻子已对父系家庭的延续做出贡献, 生育子女不仅确认婚姻关系, 满月酒公开宣告这对夫妻新的社会地位——成为父母, 脱去单身时的名字, 改为下一代名字加上父和母的称谓, 其合法的地位和婚姻关系也保障孩子在家庭中正常的成长。Neix 更告诉我一个丈夫出轨要求离婚的例子。

Bux 横已经有两个孩子, 很会做生意, 他把山上的棺材拉到县城卖, 赚了很多钱。几年前, 他带着 17 岁的姑娘依上坡, 借口到柑橘园, 整天待在那里, 天黑才回家。他打算休妻, 给她两条路: 你要房子还是要我? 如果要房子, 房子给你。他妻子坚持不离。

一个有孩子的女人有权力要求丈夫提供房子给她和孩子住, 想离的人自己出去。Bux 横有钱, 可以再盖一栋房子, 他用这个说法跟妻子讨论离婚的可能。Neix 横坚持她在婚姻上的权力和地位, Bux 横无可奈何, 情人等不到合法的婚姻, 后来远嫁广西。

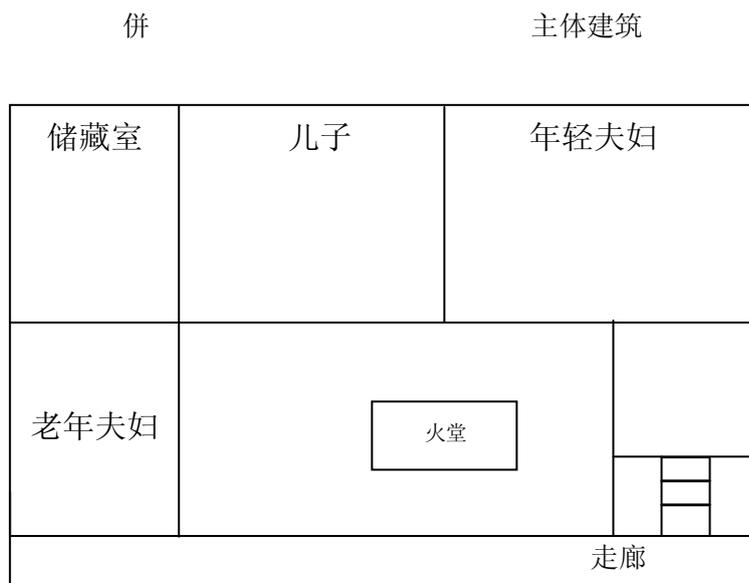
由以上民族志可知, 婚姻对两性的性自由约束并不严格, 这种允许性自由的社会规定显示, 性欢愉的对象不限于婚姻对象。男性性方面的特权显然多过女性, 过去上层或有钱的男性拥有性自由的特权而能一夫多妻。受到该遗俗的影响, 男性从 16 岁成年到 36 岁, 在歌堂玩乐长达 20 年; 女性若刻意推迟住到夫家, 婚后只有数年自由时光, 离开歌堂前须与异性断绝关系, 性交对象限定是丈夫。已婚已生育的男性却可以继续到歌堂与年轻女性调情、自由发生关系。显然, 侗族男人性自由的时间比较长、对象和范围比较大。女性生育后则要负担家务、纺纱织布做衣服和养育子女等性别角色。妻子虽然感受到这套性/性别体系让家庭中性别分工出现不平等, 公婆没对丈夫的行为没有意见, 丈夫也以他人不都是如此回应, 侗族妻子只能默默承受。性/性别体系社会化、控制男女的性行为, 对不同的年龄层、性别和社会地位画分出适当、正常的性和界限。对已生育女性的性自由限制最多。侗族重视角色而非行为, 只要守得住父系家庭中扮演的亲职角色, 允许调情和性行为逾越婚姻关系。新婚女性有孩子之前, 婚姻状态可能变动, 可以继续到歌堂接受男人的追求, 这项求偶的习俗和一夫多妻的遗俗说明男性拥有性方面的特权, 只要他们守住生育角色, 丈夫发生婚外情时, 妻子多半会坚守本分和角色, 等丈夫回心转意, 社会也给予她和婚生子女一定的保障。

^①Heritier(1995, p.114)指出 “between people living in the same house, the right to procreate is not to be exercised simultaneously by two successive generations”.可说明侗族的性别空间如何管理性和生育权力, 参见 Heritier, F., Sterility, aridity, drought. In M. Augé & C. Herzlich (eds.), *The meaning of illness* (Luxembourg: Harwood Academic Publishers, 1995), pp. 97-122.

四、仪式重建洁净的性别空间

侗族的建筑为干栏式建筑，为避免潮湿、通风和野兽蛇类进家，挑高建筑，人住的空间在楼上，底下放农具、石椎舂米和关牲畜。侗族的木房，通常有两到三层，人住楼上，牲畜养在楼下。楼下也是舂米、堆放柴火、肥料和农具的地方。以一间一并且有歌堂的房子为例(见下图一)，右边边主体建筑分别为火堂、年轻夫妇和儿子的房间；侧边的建筑由老年夫妇、女儿和她的同伴使用。侗族家屋以火堂做为生活起居最重要的中心，不只全家团聚，也是祖先所在的地方。火堂后面的房间保留给即将成年的男性继承人，右边则是其父母的卧室，祖父母住在侧边的建筑，女儿多半成年后，跟同年龄的女性群体一起睡在歌堂所在的边间。

侗族的性别空间显示：同住一间屋子里的人之间，生育的权力不能由两代人同时运用。主建筑的房间是给年轻一辈生儿育女，至于老年人的性和隐私就不重要了，其生育权力已经交由子孙延续。老年夫妇的房间由主建筑搬到侧边的建筑上反映出一个人地位的起落与她的生育角色和功能被下一代取代有关。一旦孙子满 14 岁，老年夫妇便移到边间，空出房间给孙子。空间有限者甚至分房睡，一人睡火堂旁边。子女已经到了适婚年龄的妇女若怀孕，往往选择堕胎，下一代已有生育能力，他们不想越权。



图一 楼上的性别空间安排

儿子是家庭中的主角，女儿只是家庭中的暂时成员，火堂后方的主卧房腾出来给他，由他继承家屋和财产。儿子才有权利在自己的房子发生性关系，女儿是别人家的媳妇，不允许在家与男性做爱。父系家庭所在的家屋，严格限定发生性关系只能是具有合法婚姻关系的男性继承人和他的妻子。歌堂是性爱的温床，性自由存在的空间则是暗处的巷弄和野外，以避人耳目。农历 12 月 26 日婚嫁那天傍晚时分，帮忙女方挑担送礼到男方家的已婚女性亲友，送到嫁妆后，和男方的亲友在巷弄间互相追逐，用黯鱼涂抹，不仅有身体接触，也可以借机



在暗巷做爱。

根据文献和田野调查，随着蛇出现的地点不同，其象征意义有三：一为祖先，^①二为神仙，^②三为危险的他者。对侗族来说，蛇对侗族人来说是一种 *xiang*(恶鬼)，象征社会关系中危险的他者。在房屋的底下层撞见男女作爱或者在野外遇见两蛇交配，这些场景象征通奸，将带给主人家极大的厄运，必须由鬼师做仪式，将男女两套衣服，作为驱除恶鬼的对象，赶出家屋和寨门外。蛇象征危险的他者和驱除不净的仪式，说明侗族的象征体系以隐喻的方式约束性自由须在家屋以外。野合的地点通常在家屋地下层不属于人的空间、家屋外的巷弄、厕所或野外。非人所居住的空间发生性行为被视为不洁，主人家举行驱除仪式，这样的社会行动再现洁净的性爱发生在婚姻关系中的男女，也是受到社会认可的性关系(Duke 2001)。^③以上性别空间的使用和净化重建性别空间的仪式反映侗族对于合法和不合法的性关系的看法，错位象征不洁，^④不被认可、危险的性关系对婚姻存在的性关系有一定的影响，仪式目的在节制男女的性自由，其用意是有子嗣的自我须回归群体、家族和祖先同在，虽然社会容许性自由的开放，但文化的行动者须避免冲撞婚姻机构和阻断家族延续。

五、性自由与社会关系的冲突

性自由尺度大的侗族社会，社会关系存在矛盾冲突，特别是夫妻、元配与小老婆、子女与父亲、情人与已婚男性之间。富有的地主真娶了小老婆，家庭不见得和乐。侗族有句谚语：*Sangxbedllisjilgeiv*(养鸭有蛋炒)，*Sangxweihlisdaengladaenl*(养妾有架吵)。^⑤意指娶进小老婆往往引起家庭争吵，现实也是如此，年纪 70 多岁的报导人以亲人为例，解放前，她姑姑的丈夫和母亲因偏袒小老婆，导致姑姑用辣椒水泼小老婆，两个老婆之间很难相处。面对婚外情，侗戏《金汉烈美》反映社会关系人的情感纠葛，情人自杀，婚外情冲击家庭时，侗族人倾向以夫妻的情分和祖先的力量重建家庭。田野采集到的事例是 1930 年代年轻的情人受骗，诉诸神判，抗议已婚男性滥用性自由。

1. 侗戏

吴文彩所编创的侗戏《金汉烈美》，^⑥以贯洞道光八年（1828 年）的真人真事为题材，金汉住在贯洞，家财万贯，双亲为他安排姑表婚，但他不喜欢，他与恋爱的对象烈美私奔到湖南衡州生子再回到家，生育让两人的关系得以确认。双亲权威大于子代的时候，特别是出

^①Geary 等人(2003:149-150)和吴嵘(2014)侗族民间信仰调查都指出：家里神龛、坟墓看到蛇，是祖先变化出来的，看到立刻烧香、烧纸钱。村民遇到这种情形，除了烧香、敬拜之外，会说你不要在这里出现，孙儿会怕，让蛇自行离开。Geary, D., Ruth Geary, D. Jiang, Y.H. Long, C.Q. Ou, and J.Y. Wang., *The Kam people of China: turning nineteen.*, (London: Routledge Curzo, 2003). 吴嵘《贵州侗族民间信仰调查》，北京：人民出版社 2014 年版。

^②动物修炼变成仙称为龙，变化前为蛇。古代 Tai 神话中的 *ngueak*(水龙)仍然出现在织品中，但做的人将他描述为'*naak*'(Cheeseman 2004)。水龙的故事也出现在侗族地区。侗族地区则有羊龙、鱼龙、牛龙的传说，这些在水里、陆上的动物修成精，升天做大官，通通都是龙的形象。Cheeseman, P., *Lao-Tai Textiles: The Textiles of XamNuea and MuangPhuan*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004).

^③Duke, M., *Staying clean: Notes on Mazatec ritual celibacy and sexual orientation*, in Elisa J. Sobo and Sandra Bell, (eds.), *Celibacy, Culture, and Society*. (Madison: University of Wisconsin Press, 2001), pp. 125-36.

^④Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. (London and NY: Routledge & Regan Paul Ltd, 1966).

^⑤杨汉基、石林、张盛、梁维安编《侗族谚语》，贵阳：贵州民族出版社 1996 年版，第 113 页。

^⑥该剧本三种版本请参见：李瑞歧(1986)《民间侗戏剧本选》；王胜先(1987)《侗族文化史料》第七卷《金世界华人性学家协会性人类学委员会会刊 国际标准刊号：ISSN 1946—5564 81



列美》，黔东南苗族侗族自治州民族研究所出版；潘永荣、张人位《金汉列美》。

身上层的地主或富农家庭，父母通常要求门不当户不对的对象分开或者堕胎。子代以生育的事实争取两人的结合，怀孕或生子之后再回家求得认可。因此私奔仍持续出现在笔者田野地点从江县，如人灵出身地主家庭的女子与出身底层变婆灵的男子相恋，女方父母反对跨越阶层的结合，两人私奔外寨。^①

《金汉烈美》以戏剧化的象征表现发生婚外情时，情人与夫妻之间经历的复杂情感，以及侗族社会如何解决这种困境。侗族旧社会允许有钱人一夫多妻，金汉大可光明正大迎娶小老婆。然而，这出侗戏演出金汉婚后偷情。一个版本说已婚的金汉暗地里到歌堂玩弄两个年轻女孩杨妍、莫娘，发生关系后遗弃她们，情人寒心之下，上吊自杀，她们心有不甘，在金汉外出经商返家的路上，拉他到阴间。一个剧本说已婚的金汉在歌堂让两姊妹怀孕，金汉逃避责任，跑到外地做生意，后来姊妹自缢。金汉外出到他省经商途中，她们设计将金汉溺于泉水中，然后带着他的灵魂一起进入高顺衙安（鬼的世界）。这两个版本凸显金汉不顾家庭，歌堂里发展地下恋情，未婚的情人被骗，且承受外界舆论压力而自杀。另一种版本讲金汉爱上培央仰，他外出期间，情人经受不住舆论压力，上吊自杀，金汉大哭道：“培央仰呀，你为了我而丧身呀，我俩生的不是阳缘配，死去也要在阴间配夫妻！”说完即在树上上吊而死。已婚有子嗣的男性和未婚女性外遇的性欢愉，由于不能动摇到大婚，大部分的恋情只能转为地下化，然而，剧中男女身陷其中，皆为情感而活，宁愿到阴间再续前情。^②

一方面，这出戏的张力在于爱情来时，生死相许，既然在阳间受到阻碍，两人只能在阴间相聚，为现实不允许的恋情找到结合的借口。另一方面，外遇造成妻子的痛苦，一说金汉的妻子烈美跋涉千山万水到鬼魂所在的高顺衙安找回金汉，同回家园；另一说，烈美哭干眼泪，回家守寡。第三个版本，烈美到阴间找到金汉的祖父，祖父命令金汉跟烈美回家。回到家中，金汉仍然只有声音不见形，金汉又走了。烈美再次到阴间找金汉，并有二十四伤亡鬼帮她告状到玉帝那里，玉帝派神差抓走了杨妍、莫娘，派太白金星救活了金汉。金汉向烈美请罪，自责鬼迷心窍，二人重归于好。

天堂与地狱的戏剧语言再现性自由与社会关系的冲突，婚外情引发关系中的当事人各种情感的纠结。第一说强调众人讲理都听不进去，妻子用情至深，耐性等金汉回头；第二个版本等于是说金汉的情感已经出走，心意不可能回转；第三个版本强调，只有祖先能将金汉的魂魄拉回现实，回到家里扮演他家庭中的角色。但实际上，即便金汉回到家，情感上飘忽不定，心再度出走；没有形体，亦即没有实质的存在于家庭，不负责任、不尽义务。这时，唯有最高的神明出来主持公道，去除金汉痴情迷恋的对象，金汉清醒悔过，请求妻子原谅，婚姻关系才继续下去。

自由恋爱和一夫多妻的遗俗，性别的权力阶序合理化男人与年轻女性的玩乐。十几岁的女孩和男人谈恋爱，因为这些男人的社会地位高、擅长歌唱、有钱。虽然性/性别体系对男性有利，但女性也不见得总是弱势。侗戏金汉剧中年轻的未婚女性，无法成为婚姻伴侣，受骗后自杀，对男人的欺骗和遗弃采取报复。1930 年代边村曾有一名年轻女性采取行动，控诉男性骗婚，这是她对已婚男性滥用性自由的抗议。

2. 现实的例子

Mangh 花出身富农，依照她的身份地位可以嫁给富农家庭，但她爱上一个上层阶层的已

^①颜芳姿《变婆的巫术指控：抹黑邻居的社会展演》，《民俗曲艺》2014 年第 9 期，第 167-217 页。

^②边村人不再演这出戏，十几年前几个年轻男子因为演这出戏不久去世，当地人认为是他们的灵魂被摄走。金汉出生地贯洞当地人演这出戏，戏班师傅在戏台下准备棺材，他也在演戏，以区别阴阳两界，意思是台上的戏不关人间；每次演一段落，演员要说演完了，每个人都回来啊，我们不是阴间的人(*MangDingv*)，回



来阳间(MangGuang)。

婚男人—Sax 深大伯。根据 Mangh 花的孙女—Neix 捷的回忆，这个男人在歌堂里追求她，并跟她说，“我有巨大的家产和田地，足够供养你。你嫁给我当二老婆，我会待你像家人一样公平。”她相信他，怀孕了，想要嫁给他。但 Sax 深大伯却是为他瞎眼的朋友找妻子，他恶意地与 Mangh 花发生关系，却在结婚时要她嫁给他的朋友。因为她怀孕被遗弃，被玩弄的事情一旦公开对她是很大的羞辱。Sax 深大伯欺负她软弱，不敢公开他们之间的关系，估计她会服从他的安排。但是 Mangh 花要求他道歉，这个男人既没有认错，也没有为他做错的事给予补偿。Mangh 花看出这个已婚的男人怕老婆，对他的财产也很小气，她于是向寨老要求审理这个案子，请他们公平处理。她坚持对这个男人提告，寨老于是建议他们实行神判(divine justice)，在侗族社会叫做 jilgaiv(字面译为吃鸡，即斩鸡头)。双方各带一只鸡，到山神庙前发誓。两人由鬼师陪同，鬼师先向山神报告被告和原告的名字，以及发生冲突的事由，两人各陈所言，由神明作证，给予公平的审判。做错事的人会像公鸡一样，没有后代，然后鬼师会斩鸡头，原告和被告将手指沾上鸡血。由于这次神判，那个男人后来没有后代，儿子 18 岁死了，他和两个女儿后来也死了，妻子另外改嫁。

为什么男方不承认有错？就像之前讲过的，侗族有一夫多妻的遗俗和制度化的恋爱习俗，婚后已婚已生育的男性可以继续到歌堂发展新恋情，只要不动摇到婚姻。某种程度上，这个男人肯定想哪个已婚男人不是在歌堂上玩弄女孩的感情，他们也没有罪啊！这个女孩自愿跟他发生性关系，是这个女孩自己太傻了，反正大家肯定会嘲笑这个女孩，她被骗又被抛弃，还被设计嫁给一个残疾人士。

这个男人抛弃她后，Mangh 花的社会地位受到贬抑，她在父母的安排下，从富农家庭下嫁中农，但她的行动挑战男性对她的支配，要求出身上层阶层的寨老解决男人的性特权与未婚女性权益的冲突。面对她的挑战，只能诉诸更高层次的公平正义——神判，向神申冤。她的孙女告诉我，斩鸡头之后，Mangh 花生下孩子，弃养时，请鬼师做仪式，跟孩子说，“你爸欺骗我、伤害我；不是我不要你，是你爸不要你。假如有罪，你去找他。”虽然她被抛弃，但性行为的后果男人必须负起责任，这不只是女人的责任。虽然上层阶层的男性统治这个村子，在组织性和生育上优先考虑男性的利益，忽略女性的需求，但是这次举行神判之后，再也没有人敢在神明面前发誓，这次事件后社会规定：让年轻女性怀孕的已婚男人，事后必须支付堕胎费用。

六、改革开放的冲击

改革开放后，中国经济发展的趋力下，两性拥有新的事业、新的劳动条件、新的交往方式，产生新的情感关系、婚姻和家庭型态。婚姻作为私密和个人的关系、社会机构和政治结盟逐渐去机构化(deinstitutionalization)。^①1950 年解放后，侗族农村社会基本上受到现行婚姻法一夫一妻制的规范，大多是离婚或丧偶后才另娶她人为妻。当今的侗族社会受到县城性开放的风气影响，大老婆在农村，在县城另娶二老婆大有人在。脱离社会、家族的约束力到县城追求性满足出现新的可能，有经济能力或追求情欲的男性纷纷跟进，这种关系下的男女不管已婚的身份，不管阶级或是否有能力负责，只考虑个人的性欢愉。

过去有钱人若要娶 wih(小老婆)，须得到家里面长辈的同意，大老婆的意见并不重要，只能吞忍怨气。当婚外情对已有子女的家庭造成冲击，元配大多隐忍，但成年的子女则是不平地抗议。Bux 容和情人在煤炭厂工作，相识相爱，Bux 容的儿子不让他爸娶小老婆，告诉

^①Cherlin, J. A., "Deinstitutionalization of American Marriage", *Journal of Marriage and Family*, No. 66 (2004), pp.



848-861.

他爸：除非等母亲死后你才可以娶进来，你现在无论如何都不能娶她进门。Bux 利的子女都已经结婚生育，他到从江县城工作，帮忙木材老板开的胶合板厂守门，外遇的对象负责打扫卫生，两人因而认识相恋。情人已婚，两个儿子已经娶媳妇成家了，另外还有一个男孩未成年。Bux 利的儿子不让他们进家来住，他们住在柑橘地的棚子。笔者看望他的元配，她拉着我的手吐露心声，这件事令她感到十分地痛苦，但她并不想提告。家族里的几兄弟劝过，小弟手头宽裕，想给那个女的几千块让她走，但两人没有打算分开的意思，朋友们讲也没有用。Bux 利说，我娶了他，明天我就可以死，娶了她，我才心满意足。不让他娶这个小老婆，他就照父亲的方式走（指自杀）。众人莫可奈何。Bux 利的女儿护着母亲，反对父亲的作为。Bux 利的儿子要求他户口簿要迁出，主张所有的田产和钱都给他，他才准父亲娶小老婆。这件事大家都尽力苦劝，但 Bux 利不听，众人只能由他。Bux 利的妻子不理他，他儿子坚持不让他离婚，那个女人没有名份，与 Bux 利同居两年后，她丈夫把她带走，Bux 利才回到原来的家。

结语

改革开放后，侗族社会迅速变迁，恋爱、婚姻和情感也不例外。打工的潮流逐渐带走年轻人，1990 年代公路沿线村落行歌坐月的爱情文化渐渐消失，山区偏远的边村到 2007 年歌堂活动仍然热络，但村寨内婚已经松动，许多人外嫁外娶。本文分析侗族使用的性别空间，以仪式重建洁净的性关系，反映婚外情感纠葛的侗戏，以夫妻情分和祖先的力量重建现实，以上象征体系体现侗族组织性/生育的文化规则，侗族的性自由受限于生育责任和性别角色，其意义在于有子嗣的自我须回归群体、家族和祖先同在，社会容许性自由的开放，但文化的行动者须避免冲撞婚姻机构和阻断家族延续。过去制度化的婚恋习俗要求男性 36 岁之后不能再进歌堂，男性的性自由到此告一段落。

当代的社会现实已经冲破侗族过去性自由的社会规范，松动婚姻机构的结果：过去对婚前性行为、离婚的理由和婚姻必要性等假设，不再主导男女的婚恋，同居、一夫多妻和离婚的情形增多，已经生育子女，已婚女性出轨离婚者有之，已婚男性休妻者有之。1950 年婚姻法让男女皆有离婚的权力，倡导男女平等，降低离婚的门坎。其次，妨害婚姻、家庭罪在大陆并无通奸罪之规定，只有在离婚条件上，重婚或同居(视为实质重婚)，元配得诉请离婚。过去不强调空泛的道德，而动用家族的力量、集体的自我超越性自由，现在看来，由祖先、父母和儿子所形成的父系家族之约束力量也受到冲击。当代侗族婚姻结构维系夫妻关系的性需求、社会责任已经萎缩，甚至消失，外遇、同居、另娶，两性随时随地找到性欢愉。唯有生育和跨世代的义务和互惠还未动到，传宗接代和养育子女、奉养父母的义务仍在婚姻里面完成，婚姻关系实则已逐渐失去对女人和小孩原有的保障。

西方人类学视域下的女性身体审美研究述评

陈树峰

【摘要】爱美之心人皆有之，对于什么是美，各民族各地区有着大相径庭的看法，作为人类艺术的重要组成部分，身体审美成为众多人类学家关注的重点。本文从西方人类学的视角入手，通过不同理论学派学者的经典著作中对女性身体审美的描述和研究，认为女性身体审美不仅仅是个人行为，更是一种社会需要，反映出所属族群的社会文化价值；不仅仅是表面现象，更是生活内在魅力的独特外现。

【关键词】人类学；女性；身体审美

不同环境、不同历史文化的人们，在审美观上通常会有明显的差异，甚至在人类社会的不同历史阶段，对审美的诉求也不尽相同。对于什么是美，各民族有着迥然不同的看法。随着人类学学科的独立和研究的深化，人类学家逐渐意识到通过对非西方社会的艺术和审美问题的研究，可以大大加强对非西方社会文化的认识。身体审美作为审美文化的重要组成部分，从而成了众多人类学家关注的重点。泰勒、韦斯特马克、格罗塞、博厄斯、马林诺夫斯基、拉德克里夫-布朗、列维-斯特劳斯等学者都对女性的身体审美进行过具体的阐述。

一、古典进化论学者与女性身体审美

古典进化论学派作为文化人类学的第一个理论学派，对文化人类学的形成发展起到了至关重要的作用。达尔文的生物进化思想对古典进化论产生了深远的影响。在 1871 年达尔文出版的《人类的由来》一书中，作者指出女性野蛮人是非常注意她们的个人外表，她们对打扮的痴迷是无人不知不晓的。作者分别详细描绘了穿唇、纹身等野蛮人的身体装饰。在中非洲，“拉图卡部落酋长的妻子对斯·贝克尔爵士说，如果爵士夫人肯把下颚的四只门牙拔掉，然后在下唇上穿戴一根尖长而磨光的水晶，她就会漂亮得多。”^①纹身是新西兰的土著年轻女子的标准配置，“我们在嘴唇上总得有上几个条条，要不然，我们一到老年，就变得很丑。”^②而霍登脱特人则崇尚肥臀，即所谓的脂肪臀，这一特点被当地男子大加赞赏。一个被公认的美人，她的臀部硕大之极，以至于坐在地上后无法再站起来，只有爬到高坡的地方才能站起来。一个北部印第安男子被问到什么是美时，他说，“一副宽阔而扁平的脸；小眼睛，高颧骨、左右两颊各有三四条宽黑的横纹；一个低平的额角，一个又大又宽的下颚、一个厚重的鹰爪鼻子、一身黄褐色的皮肤，和一对长长的、可以下垂到裤腰带的乳房。”^③

达尔文认为，自我修饰、虚荣心和邀取别人的赞赏，是这些装饰的普遍动机，在头发的打扮上，在纹身、穿鼻、穿唇、穿耳等装饰手段方面，虽然种族各不相同，但在人的心理方

本论文为“云南大学‘211 工程’民族学重点学科建设项目”子课题“红河哈尼族奕车女性身体审美的传统与变迁研究”阶段性成果。

【作者简介】陈树峰，男，云南大学西南边疆少数民族研究中心博士研究生，云南财经大学东盟学院讲师，主要从事艺术人类学研究。

^①[英]达尔文著，潘光旦、胡寿文译：《人类的由来》，商务印书馆 1997 年版，第 870 页。

^②[英]达尔文著，潘光旦、胡寿文译：《人类的由来》，商务印书馆 1997 年版，第 871 页。

^③[英]达尔文著，潘光旦、胡寿文译：《人类的由来》，商务印书馆 1997 年版，第 873 页。



面有着密切的相类似的性格。野蛮人心目中的女子美,是夸大本种族每一个独特之点的倾向。最后作者指出,不同种族的不同的审美标准对女子的长期持续的选择产生了一定的影响。性选择,在一部分成员的体格和形态方面,也引起过某些少量的变化。

芬兰著名学者爱德华·韦斯特马克所写的《人类婚姻史》研究了人类婚姻史中的各种文化现象,作者不惜笔墨用了两大章的篇幅来阐述吸引异性的原始方法。作者开篇指出,蒙昧部落在身上佩戴饰物,进行自我修饰的欲望,主要是为了进行性诱惑。除了各种饰物外,她们还喜欢用鲜艳的颜色对身体涂色、纹身、进行疤饰等,为了在身上佩戴饰物,她们不惜对自己的唇、牙齿、鼻、耳、阴唇、阴蒂进行处理,其目的是为了对异性更具有吸引力。作者写道,福尔人的年轻女子脚上系着小铃铛,在颈上和腰上戴着金属饰环,还在全身上下都擦上香水,为的是吸引情人。纹身所产生的美感,不仅仅是美学意义上的美感,纹身的意图还在于产生对异性的诱惑力。来自非斯附近艾特萨登部落的一个柏柏尔人就曾告诉作者,刺有美丽纹身的女子常常是民歌中歌唱的对象,很多年轻男子为她们的美丽纹身所吸引,争相送礼。这样的姑娘出嫁时所需的聘金也很高。此外,她们还对嘴唇、耳朵、等身体部位进行残体装饰。在非洲东部,妇女通常戴有一个唇环,她们觉得戴上这个唇环,人才会显得很美丽,“唇环越大,人就显得越尊贵”。在巴西的帕温佉族印第安人中,女孩子一旦到了婚嫁年龄就要在上下唇上各穿一个孔,然后塞上东西,结婚后才将下唇中的填充物取出,然后将开口再切大一些,放入一块磨光的白色石英石,当作一种结婚证明。耳朵更是总会遭遇被钻孔、打眼儿的折磨。最遭殃的是耳垂,它们被用各种方式加以装饰。非洲摩尔西族人不但嘴唇上放盘子,而且还把耳朵拉长透空,以放进盘子为美,耳盘越大也越美丽。在复活节岛上的居民中,耳垂可悬于脖颈两侧,越长的耳垂越漂亮,为了方便,有些人把耳垂搭在耳廓上,也有些人把两个耳垂拉倒脑后,双双系在一起。

作者依据前民族志用了大量篇幅描绘了蒙昧部落采用各种方式来装饰打扮自己,作者甚至指出蒙昧人经常穿用的衣物,实际也是一种装饰手段,因为有些赤身裸体的部落只有举行舞会和节庆活动时才穿衣服。有些民族,只要达到结婚年龄的女子才穿衣服。在萨利拉人中,只有妓女才穿衣服,之所以穿衣服是想以遮遮掩掩来吸引异性。作者指出,人们最初之所以用东西遮住阴部,主要是出于性诱惑。出于对身体的装饰是由于迷信的看法,“性冲动要比迷信观念更为原始。”^①

德国艺术史家,现代艺术人类学奠基人之一格罗塞认为,原始人的身体装饰艺术是两性求偶的结果。他的《艺术的起源》一书对原始艺术的产生、形成和发展做了详尽的探讨和论证,他艺术观的根本理念认为社会经济组织、精神生活与艺术领域之间存在着密切的相互关系。在这本专著的第五章“人体装饰”里,作者根据本人或其他学者的民族志资料,详尽分析了原始民族的装饰和穿着,指出原始人体装饰的审美价值及装饰的实际意义。

格罗塞首次将原始装饰分为固定装饰和活动装饰,固定装饰是将一切永久的化妆变形,如鬃痕、刺纹、穿鼻、穿唇、穿耳等;活动装饰是暂时连系到身体上去的一些活动的饰品,如画身、缨、索、带、环和坠子之类。“在埃斯基摩人……女孩子一到八岁就施刺纹,或者用一种尖峰的工具,或者用一种穿通皮下的线。颜料是用烟煤,近来也用火药。这种刺纹通常是秀在脸上、臂上、手上、股上和胸上。”^②比纹身程度深切的人体加工是在某些部位切割伤口制造疤痕。所谓制造疤痕,就是在选定的某个部位划出伤口,给伤口抹上盐,任其结成隆起的疙瘩。疤痕不但表示美,而且还是年龄的体现,一些民族的女童到了一定的年龄就在她胸脯上、肚腹上划上几个十字叉这种交叉逐渐增加,等到小孩长大的时候,就在她们的两乳周围,划上半月形的线条,线条常常表示一种等级的差别,而这种等级却是依年龄排的。

^① [芬兰]E·A 韦斯特马克著,李彬、李毅夫等译:《人类婚姻史》,商务印书馆 2002 年版,第 486 页。

^② [德]格罗塞著,蔡慕晖译:《艺术的起源》,商务印书馆 1937 年版,第 59 页。



这样看到不同的疤痕，就知道年龄了。

格罗塞认为就是最野蛮的民族也不是随意使用大自然赠与的装饰品，而是根据审美态度经过一番功夫使它们有更高的艺术价值。各种的装饰形式和主宰各文化阶段的身体装饰的原则相同，那就是对称和节奏。所有原始身体装饰，按照其目的都可以分为引人的和拒人的两类。凡是被同性嫌拒的，对异性都是爱慕的。人们将自己装饰起来最大的、最有力的动机就是想取得别人的喜悦。作者最后指出，“原始身体遮护首先而且重要的意义，不是一种衣着，而是一种装饰品，而这种装饰又和其他大部分的装饰一样，为的要帮助装饰人得到异性的喜欢。”^①

由上面的综述我们可以看出，古典进化论学者认为野蛮民族女性的身体装饰虽然具有较高的艺术价值，甚至具有对称和节奏美，但其审美的目的基本停留在为了吸引异性，获得异性的青睐这个层面，性的因素基本占据了身体审美的全部，而对于其它可能的深层次原因没有进一步的探讨。

二、英国功能学派学者与女性身体审美

英国功能学派是现代人类学理论学说中影响非常大的一个学术流派，其代表人物马林诺夫斯基、拉德克利夫-布朗都在自己的经典民族志中都不同程度地论述了土著女性的身体审美特点及各种装饰所具有的功能。

马林诺夫斯基在《神圣的性生活——来自土族部落的报告》一书中，对特洛布里恩德群岛的土著男女的装饰以及它们在爱情、婚姻和部落生活中的关系做了详细描述。作者在书中不时描述特洛布里恩德土著女性对自己的装饰和打扮。在第十章“调情和性生活心理”一章中，作者指出身体美在该部落中的重要地位，什么样的美在这里才算真正的美，什么样的女人才是美人。在土著人看来，精力旺盛、充满活力、有力、身段匀称、光滑而颜色适宜但不过分黑的皮肤，是土著人眼中的肉体美的基本标准。

作者详细描述了特洛布里恩德群岛女性各个身体部位的审美。她们认为，脸部的轮廓十分重要，它应当是圆而丰满的。丰满的脸颊、不大不小的下巴、完全没有毛的脸，而头顶的头发要正好披落在前额上，所有这些都是美的标志。在谈完关于面部美的总特征后，作者又分别对眼睛（眼睛是通向情欲的窗口，它们本身也是性感的中心……）、嘴巴（它在性行为中占有突出的位置，在土著人美学中，它的美得到高度尊重……）、鼻子（鼻子应当丰满而肥大，但不能过大……）、耳朵（耳朵必须不大不小……由头部向外翘的耳朵是奇丑）、牙齿（为了有一幅真正诱人的牙齿，必须染黑它们……）、头发（适当位置的头发被认为很美，除头顶以外，其他地方是不准长头发的。眉毛要刮去，从不蓄胡……）、体型（瘦长的身材，腹部不过分臃肿，被认为是理想的）、乳房（Nutaviya 描述的是丰满、坚实的圆形；Nupiyakwa 具有同样的意思。Nupipisiga 或 Nupisiga 用来指小的、未发育好的女孩乳房，据认为它的诱惑力不如第一类……结实发育良好的乳房，是女人的骄傲）等等身体部位进行了详细的叙述。

除了对自身身体美的标准外，她们还使用多种多样的装饰品。作者还发现，那些装饰品竟然还表现出一定的等级。“等级赋予它的所有者一定的装饰品，它们起着徽章和节日装饰物的作用。譬如某种贝壳装饰，动物的脊椎壳盘，只能由最高等级的人戴在前额和枕部。诸如袋子和臂环之类也允许较低等级的人使用。另外，套在前臂的臂环是第一贵族的标志，个人饰品的种类和区别不胜枚举，尽管妇女更经常地使用这些装饰品，但无疑男女的方式是一

^① [德]格罗塞著，蔡慕晖译：《艺术的起源》，商务印书馆 1937 年版，第 72 页。

样的。”^①

英国功能学派的另一位代表人物阿尔弗雷德·拉德克利夫-布朗的《安达曼岛人》一书探讨了安达曼岛人的社会组织、仪式习俗和巫术信仰等。布朗对于安达曼岛人的装饰进行了大量描写，指出安达曼人装饰身体的方法有三种：（1）割痕，（2）体绘，（3）佩戴饰物。布朗认为对身体的划痕、体绘以及佩戴的饰物不仅仅是为了使自己变得美丽，更有吸引力，从而炫耀自己，而且这些还是一些仪式，这些仪式的功能是标志着有关个人与某种力量之间的一种永久或暂时的特殊关系，这种力量存在于社会以及影响社会生活的一切东西之中。

在安达曼岛“每个孩子，不论男女，都必须行割痕礼（scarification）。割痕手术在孩子很小的时候就开始了，……童年期间，每隔一段时间就划一次痕，直到整个身体都已留下疤痕。……在皮肤上割出一系列的小切口，通常的做法是在一小块皮肤上割满平行的线条或者短切口。选用的图案（如果可以称之为图案的话）完全由施行手术的人决定，……若问为何要这么做，土著只会回答一个理由：有人说这样会使人的外表更好看……”^②除了北方诸部落，其余的都是由女人用一种锥利的石片来施行。疤痕大都在背上、肩上、后颈上、胸上、腹上、手背和脚背上。体绘对于安达曼土著来说也是必不可少的装饰方式，她们一般用灰色黏土、白黏土、红颜料来绘体。安达曼人用白黏土在自己身上画出一他们认为代表着一种蛇的图案，有时画一系列有节奏地排列在一起的短线。当他们为了跳舞或其它仪式场合用白黏土化妆时，同时还要用到红颜料，用红颜料和白黏土组合成图案。这种图案的具有节奏性，并且其线条和空间组成的形状，使安达曼人从中得到一种美的快感。

作者还详细介绍了安达曼岛上土著所佩戴的个人饰物：绳腰带、项链和腿环、露兜树叶饰物、辫绳、树叶围裙、编织物和象牙贝饰物、骨头饰物、贝壳饰物、种子饰物、竹子项链、树皮吊兜、月桂木舞蹈饰物、肩带等等以及各种各样的装饰图案。在安达曼岛上，饰物的佩戴显示了不同的社会地位。“妇女围上的露兜树叶做成的腰带是女性的标志，而且社会地位不同的妇女佩戴的腰带类型也不同。因此，腰带起到展示妇女的特殊社会价值的作用，这种价值取决于她的性别以及社会地位。”^③

在功能主义学者眼中，女性的身体审美被赋予了功能色彩，身体上的饰物和装饰不仅是美的象征，更是一种身份地位的彰显，不同的饰物展示的是不同的社会等级。功能主义学者关于女性审美的观点基本弥补了美国历史学者的不足，对装饰的社会功能给予了更多的关注。

三、结构主义学派学者与女性身体审美

结构人类学大师克劳德·列维-斯特劳斯是首位对审美问题发生浓厚兴趣并取得重大理论突破的当代著名人类学家。在《忧郁的热带》一书中，作者分别详细描绘了吐比克瓦希普族妇女和南比克瓦拉妇女在仪式过程中的身体装饰。吐比克瓦希普族妇女“穿棉裙，在手腕和脚踝上紧紧地绑着线圈，带着用獠齿串成或用一片片鹿骨串成的项链。她们的脸上有刺花，使用的颜料是简尼巴果（genipa）的青黑色汁液；在双颊上，各有一条粗重的斜线从耳垂那里开始，一直延伸到唇角，上面再划上四道垂直线，在下巴上有四条横列的水平线，每一条的两边都加上短短线条。大体上说来，她们都蓄短发，经常用耙子似的梳子加以梳理，有

^①[英]马林诺夫斯基著，梁永佳、李绍明译：《西太平洋的航海者》，华夏出版社 2002 年版，第 19 页。

^②[英]拉德克利夫-布朗著，梁粤译：《安达曼岛人》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 68 页。

^③[英]拉德克利夫-布朗著，梁粤译：《安达曼岛人》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 238 页。



时候用由棉线绑在一起的小木棍制成的较细致的梳子梳理头发。”^①南比克瓦拉妇女“全身唯一的衣饰是一串细细的贝珠绕在腰间，或几粒贝珠拿来当项链挂着，或斜跨在肩上；她们也戴珠贝或羽毛做的耳坠，用狷狶背甲刻成的手镯，有时候用棉花（由男人编织）或草编成的窄带子，紧紧地绑在胳膊或脚踝上面。”^②作者认为这些装饰代表了仪式的庄严与神圣。

列维-斯特劳斯觉得体绘图画具有极其重要的意义。认为体绘图画几乎是一种图画手术，是把艺术移植到人体上面，同时这些画身体的习俗是出于为了让自己变得漂亮、迷人，可以用色情动机来加以解释。作者写到，卡都卫欧妇女在巴拉圭河两岸非常受欢迎。很多混血儿和其他族的印第安人都跑到这里定居结婚，主要是因为卡都卫欧妇女脸孔与身体绘画，身体绘画增强了对异性的吸引。同时作者还向读者展示了体绘在社会中的作用，首先，脸部绘画使个人具有人的尊严，绘画保证了土著人由愚蠢的野兽变成文明的人类。其次，由于图案依阶级而有风格与设计的差异，所以体绘便可以显示出一个复杂的社会里面地位如何，这就是说这些图案有社会学的功能。姆巴雅贵族展示阶级地位的方法是在身体绘图，或刺青图案，刺青图案类似贵族的家徽。

在《结构人类学》一书的艺术篇中，列维-斯特劳斯对北美西北海岸、中国、西伯利亚、新西兰等国家的四种原始艺术进行比较，指出立体造型与平面描绘既是对立关系，又是功能关系。之所以是对立关系是因为装饰改变了装饰本身的结构，产生了拆办和错位效应。如在卡杜卧艺术与西北海岸艺术采纳错位方法方法，这种绘画，不是描绘经过变形的脸的形象，而是实际上改变真实的脸。除了装饰价值外，错位还含有微妙的性虐待因素，它至少部分地解释了卡杜卧女子的性爱魅力。无论是卡杜卧绘画的无规则的非对称美还是毛利文身的严谨对称美，这些都产生于拆半原则的逻辑发展。之所以是功能关系是因为物体总是描绘和立体造型的综合体，各种装饰的需要是由社会决定的。在土著人头脑中，任何物体在没有被装饰之前，都不是独立的物体，必须经过具有实用功能的装饰后才能获得独立性。因此人脸需要装饰，“因为只有通过装饰，脸才获得其社会尊严以及神秘的重要性，装饰是为脸而设想出来的，在脸本身只有通过装饰才存在”^③毛利人的脸和身体的装饰是在半宗教的气氛中进行的，“文身不仅是装饰、不仅是贵族的象征和社会等级制度中的地位标志（象我们在涉及到西北海岸的艺术时所指出的那样，对新西兰艺术来说也是如此）；它们还是充满着一种精神和道德意义的启示。毛利人的文身不仅旨在肉体上印下图样，还为了在精神上打下这个部族的所有传统与哲理的烙印。”^④

随着研究的深入和社会的发展，结构主义学派学者对女性的身体审美较前人更深入的研究，不但继承了前人的成果而且取得了较大的突破，而且对身体审美在理论上进行了一定程度的探讨。但这些研究基本处于服务他者的境地，或是证明所在社会的观念，或是论证所在社会的组织架构等主流问题，对于女性身体审美的研究没有提升到一个较高的高度。

四、其他人类学者对女性身体审美的阐释

美国人类学家威廉·A·哈维兰在《文化人类学》一书中谈到艺术与人类学关系时，说“人类有一股不可抗拒的美化的冲动，这种冲动就是艺术之源，它引领我们去装饰几乎每一类物体，包括我们自己的身体。利用可能最早的一种艺术形式，全世界的人们都通过绘画、纹身、

^①[法]列维-斯特劳斯著，王志明译，《忧郁的热带》，生活·读书·新知三联书店 2000 年版，第 454 页。

^②[法]列维-斯特劳斯著，王志明译，《忧郁的热带》，生活·读书·新知三联书店 2000 年版，第 353 页。

^③[法]列维-斯特劳斯著，陆晓禾，黄锡广等译：《结构人类学》，文化艺术出版社 1989 年版，第 103 页。

^④[法]列维-斯特劳斯著，陆晓禾，黄锡广等译：《结构人类学》，文化艺术出版社 1989 年版，第 98 页。



划痕、穿孔、装饰品、甚至整形的各种手法的结合来美化身体”。^①他认为所有的民族都进行着艺术表现，所有人类都用某种方式来装饰他们的身体，从而表明自己的身份地位，既作为个体的身份，也作为某种社会群体成员的身份。艺术品有多种用途，但是，不管某个特殊艺术品是用于欣赏，用于驱邪，还是祈求神灵保护等，它都要求一种特殊的结合，即形式的符号表现与构成创造性想象力的情感的表达的结。人类为了解释、表现和享受生活，通过具有创造性的想象力从而产生了审美的艺术。

著名人类行为学家戴斯蒙德·莫里斯的《裸女》一书中作者运用事例和数据分门别类地描绘出女性身体各个部位的历史，及其在各种文化习俗、种族、地域的合力下完成的“内在变革”。该书在从头发、眉毛、耳朵、眼睛、鼻子、面颊、嘴唇、嘴、脖子、肩膀、手臂、手、胸部、腰、臀、腹部、背部、阴部毛发、生殖器、屁股、腿、脚详细地介绍女人身体，作者不仅关注女性身体天然已有的生物特征，同时也关注不同文化背景、不同审美情趣所促成的对女性身体的人为改变。

美国斯坦福大学女性与性别研究所学者玛莉莲·亚隆《乳房的历史》向我们展示了在不同的历史时空里“好乳房”和“坏乳房”所蕴藏的意义。在第二章作者向我们详细的描绘了各个历史时期人们对乳房的审美：从中世纪末期，乳房的情色化逐渐成为西方文明的标记，改变的只有理想乳房的大小、形状和功能差异。中世纪的画家与诗人偏好小而高挺的乳房，乳房之下是宛若怀孕丰硕的大腹。文艺复兴顶峰时期，意大利人偏好胸膛宽阔、臀部丰满与大腿肥壮的女性。伊丽莎白时期的英国则不太在乎女人乳房的大小，反而比较关心它们的口感，喜欢用苹果、奶油、牛奶与缤纷花园来形容乳房。在危机中的乳房一章中，作者写到，现代社会中人们理想中的乳房必须巨大、浑圆、坚挺，耸立在男孩瘦削的身材上。

五、结语

从整体来看，西方人类学界对女性身体审美的研究经历了一个由猎奇、普遍感兴趣、广泛收集田野资料过渡到透过不同的审美行为挖掘其审美动机、功能和意义的过程。可喜的是，近年来一些人类学家开始从多角度、多层面，运用多种方法对特殊的身体部位的审美进行共时、历时的剖析和解读。女性的身体审美作为人类社会普遍存在的文化现象引起每位人类学学者的关注，但是，学者们对这个问题的研究长期处在碎片化的状态，往往被用做分析其它问题，如去论证所在社会的组织架构、族群认同、社会观念等所谓的主流问题。此外，前人对女性身体审美的分析多停留在简单的象征主义阐释和静态的功能主义分析方面，研究成果略显单一和陈旧。身体审美的时代性、多变性、易逝性确实是在研究中需要克服的难题，但人类学者对其深描却是必要和必须的，这对于快速消失的传统审美的存照是非常有意义的。另外，将身体审美放在族群、社会组织的整个系统中进行分析，例如，身体审美的变迁对族群认同、对社会环境的连带影响等，这类以身体审美为语境的研究同样具有重要的现实意义。

^①[美]威廉·A·哈维兰著，瞿铁鹏、张钰译：《文化人类学》，上海社会科学院出版社 2005 年版，第 420 页。

论灵长类成年雌性骨盆对新生儿头颅等性状的塑造

刘才泽

【摘要】笔者最近指出，人类祖先越来越频繁地面对面交配，使成年雌性骨盆形状发生了彻底的改变。骨盆形状的改变对人类的起源有何重要意义呢？本文先从现存的灵长类入手，利用产道指数和相关的图示法，对比分析了新生儿径线与母体骨盆径线的相关关系。结果显示，各物种新生儿径线受到骨盆径线的严格制约。某种意义上，母体骨盆就是胎儿娩出时的一个重要选择压力，对新生儿头颅大小、形状和肩宽都有一定的塑造作用。交配体位、行走方式等改变引起的骨盆形状变异，可能会导致新生儿头颅、躯体等也发生相应的变异。

【关键词】新生儿；女性骨盆；选择压力；分娩；灵长类

1. 引言

笔者在《古人面对面交配吗？》一文中指出，受快乐原则驱使，人类祖先越来越频繁地面对面交配，促成了直立行走，成年雌性骨盆形状也发生了彻底的改变，骨盆入口从矢向卵形转变成了横向扁平卵形^[1]。骨盆形状的彻底改变对人类起源有何重要意义呢？接下来，我希望有机会向读者阐述骨盆演化可能带来的深远影响，或许能揭开长期以来困扰着起源论者的谜团。这是系列文章的第二篇，先来谈谈现存灵长类的母体骨盆是如何塑造了新生儿头颅等性状的吧。

各物种胎儿、新生儿之间的差别较成年者要小，学者们更加关注他们之间的相似性而不是差异性，为人类起源于低等动物而辩护的时候尤其如此^[2-4]。直到 Schultz^[5]、Leutenegger^[6-7]等相继获得了一些灵长类新生儿径线数据，才可以对各物种新生儿之间的差异进行量化对比。只可惜，Schultz 及其追随者在研究分娩机制的时候，更多地把新生儿径线当作母体骨盆演化的选择压力^[5,8-11]。从另一个角度，新生儿头颅、躯体等性状，无论是遗传双亲，还是变异产生，同样也面临着产道的选择。

影响胎儿生长，及其头颅、躯体等发生变异的因素很多。Dunsworth 等^[12]的最新研究结果显示，人类胎儿的生长及足月胎儿的尺寸大小与母体的新陈代谢有关，但他们也没有否认母体骨盆对这些性状的最终决定作用。如果我们把焦点集中在新一代的生命体，母体骨盆就是一个不容忽视的选择压力。胎儿不可能无限增大，否则就难以通过产道。而已经顺利通过产道娩出的新生儿，保留着曾经受到产道制约的种种迹象，比如人类新生儿头颅常见的挤压和产伤^[5,8-11]。

Stern^[13]在论述直立行走起源的时候明确了突破已有认知的两条路线：一条是用新的观点解释已有的证据资料；另一条是依靠新发现的证据，比如考古新发现的化石或遗迹。某种意义上，达尔文走的是前面一条路线。与拉马克时代相比，可供选择的资料并没有革命性突破，现代遗传学、分子生物学等都是后来才发展起来的。但是，在原有的“用进废退”、“获

得性遗传”等的基础上,达尔文用新的“遗传”、“变异”和“自然选择”视角,创立了具压倒性优势的进化论^[14-15]。

前人的研究为本次工作提供了大量的资料,主要有 Schultz^[5]、Leutenegger^[6-7]的新生儿径线数据和 Tague 等^[10]、Tague^[16]提供的大量的灵长类成年雌性骨盆的测量数据。本文选择其中新生儿的一些主要径线(头长、头宽和肩宽,各径线测量方法参见文献[5]),与母体骨盆径线(骨盆入口前后径、骨盆入口横径、骨盆中段前后径、骨盆中段横径,各径线测量方法参见文献[10]和[16])进行对比。用新的视角,即产道是新生命体重要选择压力的视角,探讨母体骨盆如何塑造新一代生命体头颅、躯体等性状。

2. 数据与方法

2.1 数据来源

工作中共收集了 6 个新大陆物种和 7 个旧大陆物种径线资料,前者包括狨(*Callithrix jacchus*)、松树猴(*Saimiri sciureus*)、卷尾猴(*Cebus capucinus*)、吼猴(*Alouatta villosa*)、绒毛猴(*Logothrix lagothericha*)和蜘蛛猴(*Atelesgeoffroyi*);后者包括猕猴(*Macacamulatta*)、长鼻猴(*Nasalis larvatus*)、长臂猿(*Hylobates lar*)、红毛猩猩(*Pongopygmaeus*)、大猩猩(*Gorilla gorilla*)、黑猩猩(*Pan troglodytes*)和现代智人(*Homo sapiens*,以尼格罗种人为例)。

蜘蛛猴和 7 个旧大陆物种的新生儿径线数据(头长、头宽和肩宽)均来自于 Schultz^[5],其余新生儿径线数据来源于 Leutenegger^[6-7]。松鼠猴、卷尾猴、蜘蛛猴和 7 个旧大陆物种成年雌性骨盆径线来源于 Tague 等^[10]、Tague^[16],其余的骨盆径线数据来源于 Leutenegger^[7],所选用的骨盆径线有:骨盆入口前后径、骨盆入口横径、骨盆中段前后径和骨盆中段横径(坐棘间径)。详细情况参见表 1。

为了确保上述数据源的可靠性,笔者认真核对了文献原文,认定不同人完成的测量数据来源于同样的物种(Species)。同时对比了 Schultz^[5]和 Tague 等^[10]、Tague^[16]都有提供的成年雌性骨盆入口径线的测量数据,无论是绝对尺寸,还是骨盆形状,两者之间的差异都很小。如猕猴骨盆入口径线数据(前后径和横径),前者为 67.7mm、50.9mm,后者为 65.7mm、52.0mm;又如尼格罗种人,前者为 112.9mm、121.6mm,后者为 110mm、123mm。之所以选用 Tague 等^[10]、Tague^[16]所提供的数据是因为他们的数据更完整,既包括了骨盆入口径线数据,也包括了骨盆中段径线数据;而 Schultz^[5]仅提供了骨盆入口径线的测量。

2.2 方法

(1) 采用 Tague 等^[10]提出的产道指数法(Diametral Index of Obstetric Capacity)法,量化研究成年雌性骨盆径线与新生儿径线两者之间的相互关系。他们对产道指数(DIOC)的定义如下:

$$DIOC = \frac{\text{新生儿径线}}{\text{成年雌性骨盆径线}} \times 100\%$$

由于非人灵长动物和人类的分娩机制不同,前者胎儿多以高枕直后位通过各产道平面^[5,8-11],而后者胎头多以左枕横位(或近似的左枕后位)入盆,旋转后通过骨盆中下段,还伴随着躯体的旋转^[5,8-11],可进一步明确 6 个产道指数:

$$L_1 = \frac{\text{新生儿头长}}{\text{骨盆入口长轴}} \times 100\%$$

$$L_2 = \frac{\text{新生儿头长}}{\text{骨盆中段长轴 (前后径)}} \times 100\%$$

$$B_1 = \frac{\text{新生儿头宽}}{\text{骨盆入口短轴}} \times 100\%$$

$$B_2 = \frac{\text{新生儿头宽}}{\text{骨盆中段短轴 (横径)}} \times 100\%$$

$$S_1 = \frac{\text{新生儿肩宽}}{\text{骨盆入口横径}} \times 100\%$$

$$S_2 = \begin{cases} \frac{\text{新生儿肩宽}}{\text{骨盆中段横径}} \times 100\%, & \text{非人灵长动物} \\ \frac{\text{新生儿肩宽}}{\text{骨盆中段前后径}} \times 100\%, & \text{现代智人} \end{cases}$$

其中，在骨盆入口平面，非人灵长动物的前后径大于横径，长轴取前后径，短轴取横径；而现代智人的横径大于前后径，长轴取横径，短轴取前后径。在骨盆中段平面，两者的前后径均大于横径，长轴即为前后径，短轴即为横径。分娩过程中，不同物种的胎儿头长趋向于与各平面长轴保持一致，头宽则趋向于与短轴保持一致（参见表 1、表 2、图 1）。

另外，非人灵长动物胎儿肩宽趋向于与各骨盆平面短轴（横径）保持一致，与头宽可以类比。而人类胎儿肩宽则趋向于与各骨盆平面长轴方向保持一致，与头长具有一定可比性（参见表 1、表 2、图 1）。

在上述 6 个产道指数中，最后一个指数 S_2 由本次工作完成，其余 5 个指数在前人的文献中已有所涉及^[5,7,10]。其中 Tague 等^[10]完成了其中 10 个物种与新生儿头颅有关的 4 个指数（ L_1 、 L_2 、 B_1 、 B_2 ）的计算，其余 3 个物种的指数由 Leutenegger^[7]完成。为对比需要，本文直接引用。而 Schultz^[5]最早完成了 8 个物种与骨盆入口有关的 3 个指数（ L_1 、 B_1 、 S_1 ）的计算。由于采用的骨盆入口径线测量数据与本文略有不同，计算结果略有差异。

(2) 采用 Schultz^[5]、Rosenberg 等^[9]的经典图示法，绘制了其中 10 个物种成年雌性骨盆入口平面各径线与新生儿径线的对比图（图 1-A）。一方面为了检验不同数据源的可靠性，另一方面也是为了检验本次工作与 Schultz^[5]研究结果的一致性。需要指出的是，Schultz^[5]未在图上展现现代智人与非人灵长动物的不一样分娩机制，两者均表示为胎头以直位入盆。而在本次研究中，现代智人表示为常见的左枕横位^[5,8-11]。

(3) 将 Schultz^[5]、Rosenberg 等^[9]的经典图示法应用到骨盆中段平面，绘制了 10 个物种成年雌性骨盆中段径线与新生儿径线的对比图，更加直观的表达骨盆中段前后径和横径（坐骨间径）与新生儿头长、头宽、肩宽等之间的相互关系，其结果如 1-B 所示。

3. 结果

从表 2 中可以看出, 狨、松鼠猴、卷尾猴、绒毛猴等新大陆猴新生儿头颅径线都大于相应的骨盆入口径线, 产道指数介于 104.5~135.1% 之间, 胎头入盆就受到不同程度的制约。其中松鼠猴产道指数 L_1 最大, 达 135.1%, 表明新生儿头长受到骨盆入口前后径的强烈制约, 这在所有物种中都是少有的 (图 1-A)。数据显示, 松鼠猴和卷尾猴骨盆中段的制约作用进一步增强, 指数进一步增大, 最高可达 167.4% (图 1-B)。

新大陆猴中的吼猴和蜘蛛猴新生儿受到的骨盆制约相对较弱, 相关的产道指数都小于 100%。其中蜘蛛猴的产道指数介于 71.8~96.0% 之间, 新生儿径线只是略小于相应的骨盆径线。但骨盆横径的制约作用强于骨盆前后径, 骨盆中段的制约作用强于骨盆入口的规律还是明显的 (图 1-A、B)。

由于测量数据的不完整, 只获得了吼猴的 1 个小于产道指数 B_1 , 为 80.8%, 表明新生儿头宽很少受到来自骨盆入口横径的制约。但是, 可以根据与之同属的物种 (*Alouattapalliata*) 骨盆中段急剧缩小的趋势^[10], 推断该物种受到骨盆中段的制约作用明显增强, 这种规律几乎适用于所有物种。

旧大陆猴 (猕猴、长鼻猴)、小猿 (长臂猿) 和尼格罗种人新生儿径线与相应的骨盆入口径线很接近, 产道指数介于 83.6~106.9% 之间, 表明胎儿受到不同程度的制约 (图 1-A)。旧大陆猴和小猿中, 与骨盆中段相关的产道指数明显增大, 9 个指数有 8 个大于 100%, 最小的 1 个指数也仅仅是略小于 100% (即猕猴的 L_2 , 为 99.9%), 骨盆中段的制约作用明显增强 (图 1-B)。而尼格罗种人中骨盆的制约可能更多的体现为产道的“扭曲” (twisted), 胎儿只有通过旋转才能顺利娩出 (图 1-A、B)。

大猿 (红毛猩猩、大猩猩、黑猩猩) 胎儿受到骨盆入口的制约作用是最弱的, 所有与之有关的 9 个产道指数都远小于 100%, 最大者也小于 75%。表明在骨盆入口平面, 大猿都有较大的“剩余空间” (图 1-A)。但在骨盆中段平面, 所谓“剩余空间”被急剧压缩, 横向上的“剩余空间”几乎消失殆尽 (图 1-B)。表明骨盆中段, 特别是骨盆中段横径 (坐棘间径), 才是制约新生儿径线的决定性因素。

4. 讨论

正如文中所说, 前人仅完成了部分指数的计算。结果显示, 有些物种骨盆对新生儿的制约作用不明显。比如大猩猩和黑猩猩, Schultz^[5]仅计算与骨盆入口有关的产道指数 (如 L_1 、 B_1 、 S_1), Tague 等^[10]仅计算与新生儿头颅有关的产道指数 (如 L_1 、 L_2 、 B_1 、 B_2), 结果都小于 (或远小于) 100%, 最大值也低于 85%, 产道存在较大的“剩余空间” (参见表 2、图 1-A)。

文中充分考虑了骨盆中段对新生儿肩宽的制约, 大猩猩和黑猩猩的产道指数 S_2 很接近 100% (分别为 96.9% 和 99.8%), 横向上也不存在所谓的“剩余空间” (表 2、图 1-B), 表明新生儿肩宽也受到骨盆中段横径 (坐棘间径) 的严格制约。这与人类的临床实践也是一致的, 柯应夔^[17]认为人类女性骨盆中下段对分娩的制约作用比骨盆入口要强。



总的来看,任何物种的新生儿径线都受到严格的骨盆制约,母体产道是胎儿娩出时的一个重要选择压力。即使母亲新陈代谢等条件都很充分,胎儿也不可能无限增大。如果胎儿尺寸超出了产道允许的范围,很容易造成难产。比如新生儿头颅大于(或远大于)骨盆空间的松树猴和猕猴,不仅分娩比较困难,娩出后死亡率也偏高^[8]。

从演化的角度,足月胎儿体形有逐渐增大的趋势,灵长类总的演化趋势也是如此。就个体而言,成熟的、体形更大的新生儿,可以缩短婴幼儿期,提高存活率。达尔文在《物种起源》中指出了一个近乎常识的真理,婴幼儿比成年者更容易遭受不测和灾难^[15]。自然选择的结果是,胎儿在母体中生长到不能再生长为止,比如达到某个“临界值”^[12]。所以,任何一个物种,至少有一个产道指数接近 100%,甚至大于 100%。

但是,无论是四足行走,还是直立行走,来自股骨头的支撑作用使得骨盆有从两侧向内侧压缩的倾向^[8]。最有说服力的证据是,没有受到分娩机制制约的雄性骨盆,其形状一般比雌性的要窄,这就是骨盆形状在雌雄两性之间的差异,即所谓的“性二型”^[15,16]。较窄的骨盆可能使雄性行动起来更省力、更敏捷。既有利于食物的获取,又有利于逃避天敌的追杀。因此,骨盆各平面横径对新生儿的制约作用明显强于前后径。

综合前人的资料发现,生活习性的改变,可能引起骨盆形状的改变。比如笔者最近指出的,面对面交配使人科物种骨盆形状发生了彻底改变^[1]。再来看一些小的改变,比如从树上的四足行走,到地面的四足行走,都可能使骨盆形状发生变异,进而影响新生儿的头颅大小和形状,反之亦然^[10,18]。

一般而言,如果骨盆横径对新生儿头宽制约增强,头颅就偏窄,头颅长宽比较大,如猕猴和长鼻猴。当横向制约减弱时,头颅就偏圆,头颅长宽比较小,如小猿、大猿和尼格罗种人。如果头长也受到强烈限制,就形成了阔鼻猴中的松树猴和卷尾猴。受到骨盆制约相对较弱的蜘蛛猴,其长卵形的骨盆形状塑造了较窄的头颅形状,头颅长宽比接近于旧大陆猴。产道空间相对充裕的大猿,肩部发育很充分,形成所谓的“宽肩型”。而当这些相对充裕的空间受到压缩时,宽肩的人类胎儿只有通过旋转才能顺利娩出,新生儿死亡率也偏高^[8]。

5. 结论

本文采用产道指数法(DIOC)和经典图示法,分析了成年雌性骨盆径线与新生儿径线的相关关系。结果显示,各物种新生儿径线受到骨盆径线的严格制约。母体骨盆是胎儿娩出时的一个重要选择压力,对新生儿头颅大小、形状和肩型都有一定的塑造作用。交配体位、行走方式等改变引起的骨盆形状变异,可能会导致新生儿头颅、躯体等也发生相应的变异。

反过来,分娩胎儿也是母体面临的选择压力之一。比如,人科物种骨盆向分娩现代人胎儿的方向逐渐适应和演化。前人对此已有大量的研究,也超出了本文的范畴。

致谢:感谢香港大学吴敏伦教授在行文中给予的指导!

参考文献:



- [1]. 刘才泽. 古人面对面交配吗?[J]. 中国性科学, 2014, 23(9): 108-112.
- [2]. 赫胥黎. 人类在自然界的位置[M]. 蔡重阳, 王鑫, 傅强译. 北京: 北京大学出版社, 2010, 1-223.
- [3]. 达尔文. 人类的由来及性选择[M]. 叶笃庄, 杨习之译. 北京: 北京大学出版社, 2009: 1-415.
- [4]. 道金斯. 地球上最伟大的表演: 进化的证据[M]. 李虎, 徐双悦译. 北京: 中信出版社, 2013, 1-377.
- [5]. Schultz A H. Sex differences in the pelves of primates[J]. American journal of physical anthropology, 1949, 7(3): 401-424.
- [6]. Leutenegger W. Functional aspects of pelvic morphology in simian primates. Journal of human evolution[J], 1974, 3(3): 207-222.
- [7]. Leutenegger W. Encephalization and obstetrics in primates with particular reference to human evolution[A]. In Armstrong E, Falk E. Primate brain evolution: methods and concepts, New York: Plenum, 1982: 85-92.
- [8]. Rosenberg K. The evolution of the modern childbirth[J]. Yearbook of physical anthropology, 1992, 35: 85-124.
- [9]. Rosenberg K, Trevathan W. Bipedalism and human birth: the obstetrical dilemma revisited[J]. Evolutionary anthropology, 1995, 4(5): 161-168.
- [10]. Tague R G, Lovejoy C O. AL 288-1 Lucy or Lucifer: gender confusion in the Pliocene[J]. Journal of human evolution, 1998, 35(1): 75-94.
- [11]. Trevathan W, Rosenberg K. The shoulders follow the head: postcranial constraints on human childbirth[J]. Journal of human evolution, 2000, 39(6): 583-586.
- [12]. Dunsworth H M, Warrener A G, Deacon T, Ellison P T, Pontzer H. Metabolic hypothesis for human altriciality[J]. Proceedings of the national academy of sciences of the United States of America, 2012, 109(38):15212-15216.
- [13]. Stern Jr J T. Climbing to the top: a personal memoir of *Australopithecus afarensis*[J]. Evolutionary anthropology: issues, news, and reviews, 2000, 9(3): 113-133.
- [14]. 拉马克. 动物哲学(上、下册)[M]. 沐绍良译. 上海: 商务印书馆, 1937, 1-253.
- [15]. 达尔文. 物种起源[M]. 周建人, 叶笃庄, 方宗熙译. 北京: 商务印书馆, 2009: 1-575.
- [16]. Tague R G. Variation in pelvic size between males and females[J]. American journal of physical anthropology, 1989, 80(1): 59-71.
- [17]. 柯应夔. 中国女性骨盆[M]. 天津: 天津人民出版社, 1958, 1-133.
- [18]. Fleagle J G. Primate adaptation and evolution (3rd ed.)[M]. San Diego: Academic Press, 2013: 1-441.



表 1 灵长类成年雌性骨盆径线与新生儿径线数据表^a

Tab. 1 Dimensions of the maternal pelvic inlet, midplane and the newborn in a number of anthropoid species

物种 (人种) 名称	样本数	新生儿					骨盆入口			骨盆中段		
		头长 (mm)	头宽 (mm)	肩宽 (mm)	头长/头宽 (%)	肩型 ^b	前后径 (mm)	横径 (mm)	前后径/横径 (%)	前后径 (mm)	横径 (mm)	前后径/横径 (%)
狨	4	-	18.0	-	-	-	-	17.2	-	-	-	-
松鼠猴	3	40.0	28.0	-	142.8	-	29.6	24.9	118.9	23.9	17.0	140.6
卷尾猴	2	52.5	43.0	-	122.1	-	50.7	38.0	133.4	41.0	29.5	139.0
吼猴	1	-	38.0	-	-	-	-	47.0	-	-	-	-
绒毛猴	1	-	48.0	-	-	-	-	44.3	-	-	-	-
蜘蛛猴	8	66.9	52.2	50.4	128.2	窄肩型	93.2	56.6	164.7	80.2	54.4	147.4
猕猴	28	66.3	50.7	49.2	130.8	窄肩型	65.7	52.0	126.3	66.8	37.6	177.7
长鼻猴	1	64.0	49.0	59.0	130.6	过渡型	68.6	55.2	124.3	60.2	41.0	146.8
长臂猿	6	64.2	52.7	51.2	121.8	窄肩型	76.8	58.2	132.0	60.7	47.0	129.1
红毛猩猩	4	84.1	74.9	81.8	112.3	宽肩型	146.5	109.9	133.3	114.2	78.3	145.8
大猩猩	9	97.0	79.0	92.0	122.8	宽肩型	167.2	123.3	135.6	132.5	94.9	139.6
黑猩猩	4	83.0	71.0	84.9	116.9	宽肩型	142.9	105.8	135.1	114.4	85.1	134.4
尼格罗种人	10	123.8	98.5	118.3	125.7	宽肩型	110	123	89.4	128	97	132.0

^a数据来源于文献[5]、[6]、[7]、[10]和[16]; ^b根据各物种的差异, 将肩宽小于或略小于头宽的类型称为“窄肩型”, 肩宽等于或几乎等于头长的类型称为“宽肩型”, 两者之间的类型称为“过渡型”。

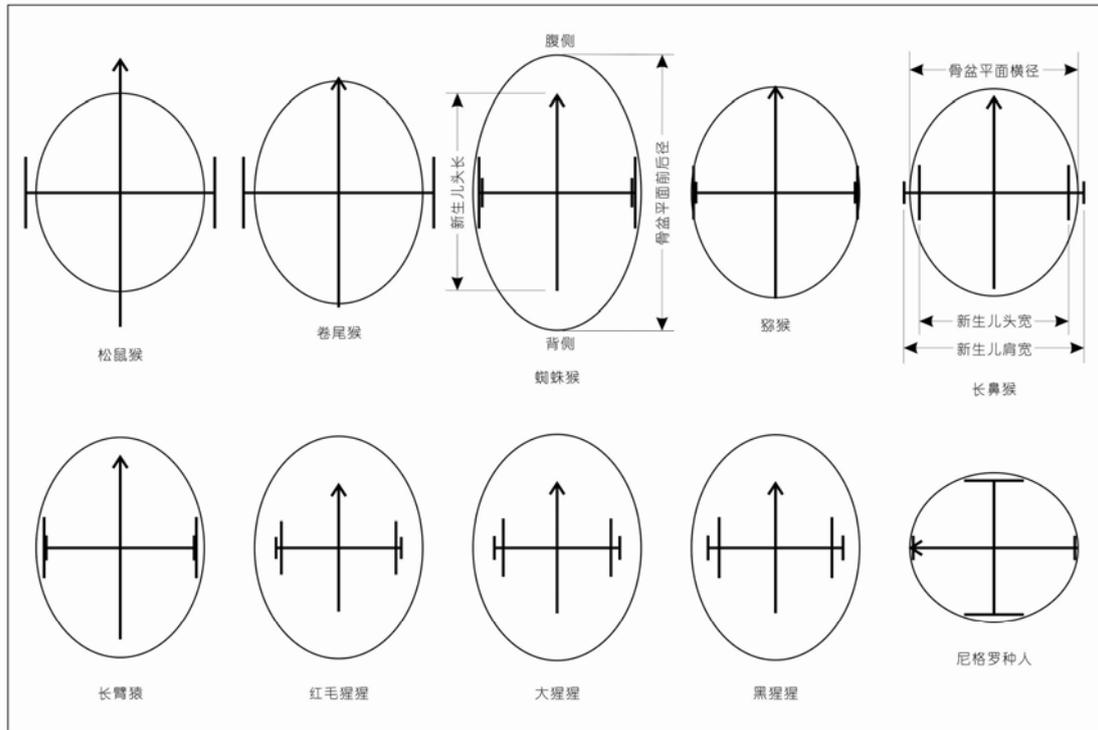


表 2 灵长类成年雌性产道指数 (DIOC) 计算表^a

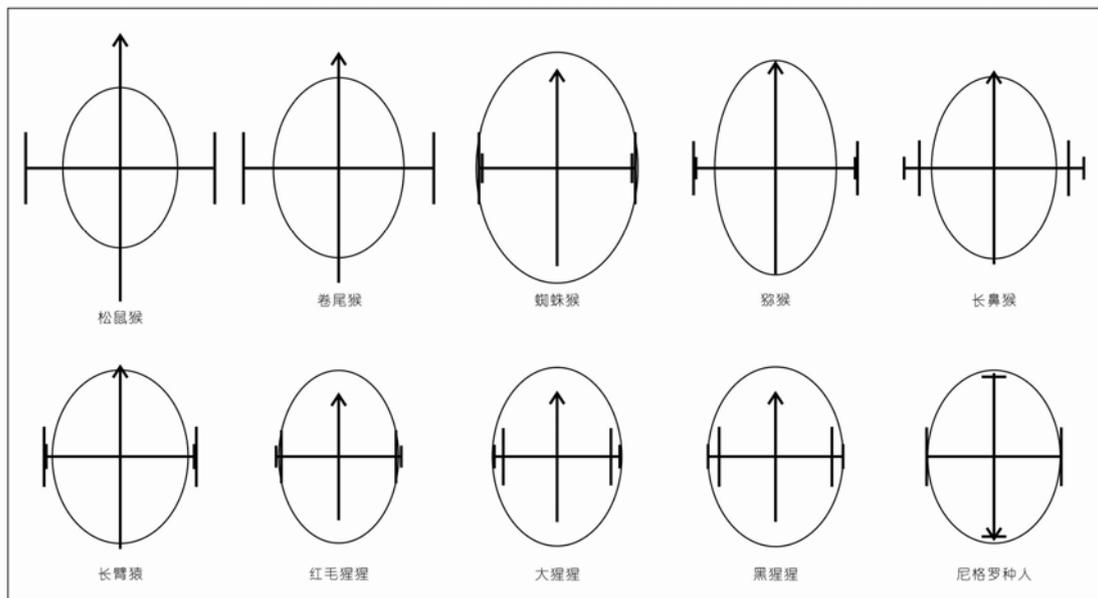
Tab. 2 Diametral index of obstetric capacity (DIOC) among females of a number of anthropoid species

物种 (人种) 名称	新生儿 头长 (mm)	骨盆入口长轴		骨盆中段长轴 (前后径)		新生儿 头宽 (mm)	骨盆入口短轴		骨盆中段短轴 (横径)		新生儿 肩宽 (mm)	骨盆入口横径		骨盆中段横径 (或前后径)	
		测量值	$DIOC-L_1$	测量值	$DIOC-L_2$		测量值	$DIOC-B_1$	测量值	$DIOC-B_2$		测量值	$DIOC-S_1$	测量值	$DIOC-S_2$
		(mm)	(%)	(mm)	(%)		(mm)	(%)	(mm)	(%)		(mm)	(%)	(mm)	(%)
狨	-	-	-	-	-	18.0	17.2	104.7	-	-	-	17.2	-	-	-
松鼠猴	40.0	29.6	135.1%	23.9	167.4	28.0	24.9	112.4	17.0	164.7%	-	24.9	-	17.0	-
卷尾猴	52.5	50.7	103.6%	41.0	128.0	43.0	38.0	113.2	29.5	145.8%	-	38.0	-	29.5	-
吼猴	-	-	-	-	-	38.0	47.0	80.9	-	-	-	47.0	-	-	-
绒毛猴	-	-	-	-	-	48.0	44.3	108.4	-	-	-	44.3	-	-	-
蜘蛛猴	66.9	93.2	71.8	80.2	83.4	52.2	56.6	92.2	54.4	96.0	50.4	56.6	89.0	54.4	92.6
猕猴	66.3	65.7	100.9	66.8	99.3	50.7	52.0	97.5	37.6	134.8	49.2	52.0	94.6	37.6	130.9
长鼻猴	64.0	68.6	93.3	60.2	106.3	49.0	55.2	88.8	41.0	119.5	59.0	55.2	106.9	41.0	143.9
长臂猿	64.2	76.8	83.6	60.7	105.8	52.7	58.2	90.5	47.0	112.1	51.2	58.2	88.0	47.0	108.9
红毛猩猩	84.1	146.5	57.4	114.2	73.6	74.9	109.9	68.2	78.3	95.7	81.8	109.9	74.4	78.3	104.5
大猩猩	97.0	167.2	58.0	132.5	73.2	79.0	123.3	64.1	94.9	83.2	92.0	123.3	74.6	94.9	96.9
黑猩猩	83.0	142.9	58.1	114.4	72.6	71.0	105.8	67.1	85.1	83.4	84.9	105.8	80.2	85.1	99.8
尼格罗种人	123.8	123	100.7	128	96.7	98.5	110	89.5	97	101.5	118.3	123	96.2	128	92.4

^a 与非人灵长动物胎头多以直位 (高枕直后位) 通过各产道平面不同, 现代智人 (以尼格罗种人为例) 胎头多以左枕横位或左枕前位入盆, 旋转后才以直位 (高枕直前位) 通过骨盆中下段, 还伴随着躯体的旋转。总体来讲, 头长主要受到各骨盆平面长轴 (在骨盆入口, 现代智人取横径, 非人灵长动物取前后径; 中段均为前后径) 的约束; 头宽主要受到短轴 (在骨盆入口, 现代智人取前后径, 非人灵长动物取横径; 中段均为横径) 的约束; 非人灵长动物的肩宽始终受到各平面横径的约束, 而现代智人的肩宽主要受到各平面长轴 (分别为骨盆入口横径和骨盆中段前后径) 的约束。相应的径线资料同表 1。



A



B

图 1 部分灵长物种成年雌性骨盆入口径线 (A) 和骨盆中段径线 (B) 与新生儿径线对比图 (下视图)
Fig.2 The relationship between the size of the maternal pelvic inlet (A) / midplane (B) and the size of the newborn in a number of anthropoid species

为类比需要, 各物种骨盆入口横径均缩小为同等大小, 其余径线按比例缩小; 箭头方向指示头颅朝向。



《华人性人类学研究》杂志稿约

Chinese Sexual 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 Sexual Anthropology Research）是由世界华人性学家协会(WACS, Word Association of Chinese Sexologists)性人类学委员会主办的全球第一份刊载“性人类学的理论与方法、不同族群的性生活方式比较、有关性的民族志田野调查报告、有关性的人类学研究评论”等内容的专业性学术刊物，以现代高科技电子杂志的形式出版，面向全球发行。

本刊以发表原始的性人类学研究论文和有关性的民族志田野调查报告为主，期许精练，着重洞见。热忱欢迎相关的性人类学研究论文，如：（1）性人类学研究的学术史回顾、性人类学研究的理论与方法探讨；（2）汉族与少数民族性生活方式、海外华人的性生活方式、族际婚姻中的性生活方式、特定族群的性禁忌、特定族群的月经禁忌、特定族群的性教育、特定族群的非婚性关系、特定族群的性病/艾滋病、民间有关生育控制的地方性知识、民间有关性器官的信仰与习俗等；（3）诸如性风俗、性实物、性崇拜、性禁忌、性巫术、性教育、性伦理等方面的跨文化比较研究的稿件；（4）国内外相关性人类学研究论著评介，如：马林诺夫斯基、玛格丽特·米德、弗里德曼、福特和比奇（Ford & Beach）等的性人类学研究论著评介或中外学者关于摩梭人性生活方式的研究论著评介等；（5）相关性人类学的第一手实物资料图片。

投稿细则：

1、来稿欢迎自愿附上作者本人照片及简介，有无均可，真名或笔名署名自便。



2、来稿范围包括：田野调查报告、论（译）文、性实物资料图片、书评等。

3、文稿以 5000-10000 字为宜，请一律采用 word 格式的电子文本，插图请独立于文本另以 JPG 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 JPG 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）（qmaqu@163.com）或副主编朱和双（大陆）（zhuheshuang@cxtc.edu.cn 或 cxsyrlx@sina.com）及副主编郑聪铭（台湾）

（cik736109@yahoo.com.tw 或 milton9a9@yahoo.com.tw）

《华人性人类学研究》编辑部

2015 年 12 月 31 日



华人性人类学研究

Chinese Sexuality Anthropology Research 2015 年第1-2期(第7卷总第13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：苏 醒

封 面：印度的性爱雕像

封 底：日本的男根祭祀

电子邮箱：qmaqu@163.com zhuheshuang@cxtc.edu.cn

出版日期：2015 年 12 月 31 日