

李银河◎著



李银河自选集

——性、爱情、婚姻及其他

♂♀ ♀♀ ♂♂ 当今中国最著名的性学家

关于性、爱情及其他

李银河究竟说了些什么？

♂♀ ♀♀ ♂♂

目 录

专著片段

[性中的西对比](#)
[中西性规范](#)
[中国当代性法律批判](#)
[同性恋亚文化](#)
[虐恋亚文化](#)
[两性关系的历史与现状](#)
[女性主义理论](#)
[女性主义论争](#)
[女性主义与性](#)
[性的理论](#)
[福柯其人](#)

随笔

[“万恶淫为首”与性权利](#)
[性不再是奢侈品](#)
[性用品在中国](#)
[反性与道德优越感](#)
[反对安全套的要害是反性](#)
[大学生的性权利](#)
[是否应当保持童贞？](#)
[我看“木子美”现象](#)
[性美感](#)

[裸体模特风波](#)
[无知即力量？](#)
[反性与禁欲主义](#)
[西方性革命分析](#)
[换偶活动与聚众淫乱](#)
[淫秽品与公民权利](#)
[淫秽品与性犯罪](#)
[性的商业化及其女性主义对策](#)
[教授嫖妓与性工作非罪化](#)
[如何看待男性性工作](#)
[关于性骚扰](#)
[关于自愿年龄线](#)
[非婚同居与合约婚姻法案](#)
[在修改婚姻法时要警惕倒退](#)
[法律与婚外性关系](#)
[我们在同性恋问题上的文化优势](#)
[关于同性婚姻](#)
[同性恋与艾滋病](#)
[福柯在同性恋问题上的观点](#)
[尊重易性者和易装者的权利](#)
[奇妙新世界的报春鸟](#)
[杨振宁与跨代关系](#)
[《钢琴教师》与虐恋](#)
[性学的功过是非](#)
[性的多元化趋势](#)
[我的女性观](#)

[男女平等将走向何方](#)
[塔利班与男女平等](#)
[影视作品中的女性形象及其批判](#)
[西方的男性运动](#)
[爱情、婚姻、性与道德](#)
[情与性关系中的性别差异](#)
[一人爱两人](#)
[爱情是什么？](#)
[新世纪的爱情](#)
[中国人的大概率价值观](#)
[我的心路历程](#)
[妈妈印象](#)
[我们曾经拥有](#)
[《绿毛水怪》和我们的爱情](#)
[浪漫骑士·行吟诗人·自由思想者](#)
[——悼王小波](#)

图书在版编目（CIP）数据

李银河自选集 / 李银河著. —呼和浩特: 内蒙古大学出版社, 2007.4
ISBN

I. 李... II. 李... III.
IV.

中国版本图书馆CIP数据核字（2007）第 号

书 名 李银河自选集

著 者 李银河

责任编辑 彩 娜

封面设计 灵动视线

出 版 内蒙古大学出版社

呼和浩特市大学西路235号（010021）

发 行 新华书店

印 刷 山东人民印刷厂

开 本 787×1092 1/16

印 张 26.75

字 数 475千

版 期 2007年4月第1版第1次印刷

标准书号 ISBN

定 价 39.80元

本书如有印装质量问题, 请直接与出版社联系

专 著 片 段



性中的西对比*

在我看来，弗洛伊德、马尔库塞和福柯三人是性思想史上最重要的思想家。

弗洛伊德认为，人类的性文明史就是人被压抑的历史。本能（力比多）与文明是对立的。因此在他那里，性的发展史是一个从自由到压抑的过程。弗洛伊德说：“人体从头到脚皆已顺着美的方向发展，唯独性器本身例外，它仍保持其属兽性的形象；所以不论在今日、在往昔，爱欲的本质一向总是兽性的。要想改变情欲的本能委实是太艰难了；……文明在这方面的成就总不能不以相当程度地牺牲快乐来换取。”（弗洛伊德，第143页）在他看来，压抑是为获取文明不得不付出的代价。如果令每个人的本能（原欲、力比多）自由地迸发，社会将不成其为社会，文明也就会丧失。因此，文明只能是压抑性的文明。

马尔库塞则认为，人类可以拥有非压抑性的文明，他将弗洛伊德版的性史改写为从自由到压抑性文明（匮乏期）再到非压抑性文明（富足期）这样一个过程。他说：“在最适当的条件下，成熟文明中优厚的物质财富和精神财富将使人的需要得到无痛苦的满足，而统治再也不能按部就班地阻止这样的满足了。……快乐原则与现实原则之间的对抗关系也将朝着有利于快乐原则的方向发生变化。爱欲，即爱本能将得到前所未有的解放。”（马尔库塞，第111页）他力图说明的是，尽管在匮乏的时期和匮乏的社会，人们必须为文明付出受压抑的代价；但是在一个富足的时期和富足的社会，人的本能与文明的冲突将可以被克服，爱欲将可以自由奔放。

福柯的思路与前两位均不同，他不认为在人类的性史上存在着这样界限分明的时期：古代性自由奔放期，后来的性压抑期，和现代性解放期。他不认为曾有过一种自上而下的、由某一机构或阶层来施行的压抑；而认为社会对性的禁制始终是自下而上的、弥漫的，甚至大量地表现为自我禁制；它存在于工厂、学校、监狱、军队、医院等社会组织之中，是一种普遍存在的“惩戒凝视”，其目的是制造“驯服的身体”。

福柯在其名著《性史》中反复阐明他关于性压抑假说的看法，旨在推翻人们普遍信以为真的一个神话，即性受到了自上而下的禁制，遭到了禁忌、绝迹与缄默的三重压抑。他提出三个严峻的疑问：第一个疑问是，从17世纪开始的性压抑真的是既定的历史事实吗？第二个疑问是，权力的机制，特别是在西方社会中运作的那些机制，真是压抑性的吗？第三个疑问是，批判压抑的话语是权力机制的对立面还是这个权力机制的一部分？他的主要论点是，从17世纪以来，在西方社会中，性不但没

有保持缄默，而且早已被人“说烂了”。“一切关涉到性的东西都必须由那永不停歇的言语之磨碾磨一遍。”“三个世纪以来，西方人一直视和盘端出一切涉及自己的性的意念、言语、行为为自己必须完成的任务。”“就性来说，最为喋喋不休、最急不可耐的可能就数我们自己的社会了。”福柯认为，弗洛伊德的泛性主义其实并非自弗洛伊德始，它的产生和弥漫过程开始的要早得多。在20世纪，人们庆贺摆脱了长期的严厉的性压抑和基督教禁欲主义的余风。然而那些反对弗洛伊德的泛性主义的人”只不过是在一种早已开始的过程面前措手不及，尽管他们毫无知觉，却早已被四面包围；他们完全归功于弗洛伊德的东西已经走过一段很长的准备时期；他们把我们社会中一种普遍的性状态展布建立的年代搞错了。”（福柯，第11—33、153页）

在这一分析的基础上，福柯揭示了性科学与性爱艺术的对立，他说：“我们的社会与 *ars erotica*（性爱艺术）的传统决裂之后，便为自己装备了一种 *scientia sexualis*（性科学）。……毫无疑问，性科学与性爱艺术是对立的。”他认为，现代西方的人们已经不再能够像古代希腊的人那样从性快感的本身中体验快乐，而只能在忏悔中体验快感了，他称之为“西方人聪明地培育了好几个世纪的‘由分析得到的快感’”；“性活动问题的焦点已不再是快感以及享用快感的美学，而是欲望和净化欲望的解释学。”福柯认为，在这个性的时代，人关于人的本质的探讨已经变成了对性的探讨，性能够解释一切：“我们社会的众多特征之一，便是热衷于谈性……对被性的强烈好奇心所驱使，拼命要问出它的究竟，怀着热切的渴望要听它谈、听人谈它，迅速发明各种魔戒想使它放弃谨慎。好像对我们来说，有必要从我们身上这么一小块地方不仅获得快感，而且获得知识，并把握快感与知识之间微妙的转化……在几个世纪的时间里，有一种倾向，要把对我们是什么的探讨变为对性的探讨。……性，可用来解释一切。”（福柯，第67—77、425页）

作为对比，福柯把性爱艺术归于西方以外的社会；把性科学归于西方社会。福柯认为，有两种产生性的真理的过程，“一方面，每个社会——数不胜数的社会，中国社会、日本社会、印度社会、罗马社会、阿拉伯—穆斯林社会——无不有自己的性爱艺术。”另一方面，“我们的文明，至少从表面上看，根本没有什么性爱艺术可言。相反，它却毫无疑问是唯一进行性科学实践的文明，或者说，它是唯一在过去几个世纪之中发展出讲述性的真相的种种程序的文明。”（福柯，第56—57）

在我做关于中国女性的感情与性的研究的过程中，一个基本的估计始终困惑着我：一方面，我感到中国的情况像福柯所说的古希腊罗马社会，在那个社会中，性爱艺术最关心的不是对性行为作正确与错误的划分，而是视性活动为一个整体，更关注于快感的享用和节制；另一方

面，我又感到，中国的现状像弗洛伊德心目中的维多利亚时代，禁欲主义是每一个人为文明所付出的代价。但是，有一点是肯定的：现代中国的性状况同现代西方的性状况是很不同的。换言之，我所观察的这个社会同福柯所观察的那个社会差异非常之大。

这种差异仅从表面上看就十分明显：在西方人人都在谈性，而中国的人们还有点“谈性色变”；在西方，性科学（包括各种调查研究、心理分析治疗）铺天盖地，而在中国，性还基本上囿于私人的卧室之中；西方的女人会因为达不到快感去看医生，中国的女人却对同样的问题处之泰然；在西方，同性恋经历了从被视为刑事罪犯（历史上最严重的时期要判死刑）到“走出柜橱”的解放运动；在中国，同性恋从未被定为非法但是默默地忍受着“正常人”的歧视和嘲笑；在西方，性成为政治学、社会学、历史、哲学最为关注的话题之一，在中国，它却仍旧躲在阴暗的角落，被人们认为是不登大雅之堂的话题。

经过反复思索比较，我得出这样一个结论：性的地位在中国既不同于古希腊罗马（但有像处），也不同于维多利亚时代（也有像处），更不同于现代西方社会（最不像），而是一个在独特文化的时间和空间之中形成的东西。作为分析对象，它是一个弗洛伊德、马尔库塞和福柯都未曾面对过的对象。至少在地域上，那三位面对的都是西方社会，而我面对的是处于东方文化地域当中的中国社会。高度概括地说，这两个对象最大的区别在于：在西方，与性有关的论争常常围绕着正确与错误，正常与反常，善行与罪恶而展开；在中国，与性的地位有关的却是重大与渺小，崇高与羞耻，上流与下流的问题。在西方社会中，性处于对抗之中——压制与反抗，正常与病态，罪与非罪的对抗；在中国社会中，性被忽视，性在重要与不重要，崇高与低下，浩然正气与鬼魅邪气之间属于后者。早有不少学者论述过西方是罪感社会，中国是耻感社会的观点，很有道理。在性的问题上，西方的宗教或意识形态会告诫人们，什么样的性行为方式是罪恶的，不要去做；而中国的传统伦理或意识形态会宣称，性是可耻的，要把它节制到最低限度；要背着人悄悄去做，不要把它挂在嘴上；这种兽性欲望虽然人人都有，但是比较高尚的人比较能够克制它，最高尚的人最能克制它。

西方与中国在性问题上的差异至少为双方分别造成了两类后果：在西方，反面的后果是，人们受到判定行为的正确与错误的规范的“凝视”，要担心的事情很多——担心没有性高潮，担心没有正确的体形，担心性倾向不对头等等，动不动要去求助于心理医生；正面的效果则是，一方面有压制，一方面有反抗，真理越辩越明，于是女人争得“女上位”的权利；同性恋争得结婚的权利；虐恋的爱好者争得在密室中得到特殊服务的权利；性学家公开宣布同雇用他们做研究的政府的初衷大

相径庭的调查结果——色情材料不但不会导致性犯罪率上升，还会降低性犯罪率。

在中国，正面的后果是，由于性受到忽视，人们的“自我”反而趁机处于自由、散漫的状态之中，口交肛交随心所欲，不但没有旁人来管，自己内心对这类行为也无焦虑感；没有高潮就没有高潮，也不用去看医生；反面的后果有两方面，一方面由于性被视为低级下流之事，不少人屈从于残存的兽性，遂自甘堕落，做出不少苟且的勾当，做时不免心怀愧怍，倍感羞耻，痛恨自己的“本我”；另一方面有少数高洁之士克服了可鄙的淫欲，达到了崇高境界，让心中充满浩然正气，所念全是国计民生之事，但却被人视为“假道学”、“伪君子”，也平添了不少烦恼。

我把西方与中国在性问题上的差异概括为以下几个方面：首先，有对错界定与无对错界定的差异。在西方，某种方式的性行为会被定义为正确或错误，例如，异性恋正确，同性恋错误（违反自然的犯罪）；阴道交正确，口淫错误；能导致生育的正确，不能导致生育的错误（如手淫）；等等。中国人关注的不是正确与错误的界定，而把关注的重心放在节制性欲上，讲究中庸之道，讲究慎独，讲究过犹不及，讲究存天理灭人欲。西方历史上有人曾因同性恋活动被判死刑，中国人在清末却以“狎玩相公”为寻常享受。在西方，不少的人对某类性行为或对性欲、性快感本身怀有罪恶感；而在中国则应当对荒淫无度怀有羞耻感，而不是犯罪感。

第二，有焦虑感与无焦虑感的差异。福柯讲得最多的是宗教忏悔仪式中要求人们坦白一切与性有关的思想、行为、罪恶这一历史事实。人们由此对性问题产生了大量的焦虑。中国的情形明显不同：没有什么普遍信奉的宗教，几乎可以说是一个没有宗教信仰的民族。基督教为西方人在性方面制造的焦虑感，在中国人这里很陌生，因此可以说中国人在性的问题上相当的纯朴混沌，没有太多因负罪感引起的焦虑感。

第三，有激烈反抗与无激烈反抗的差异。西方人由于在性问题上过于焦虑，就有激烈反抗，正如福柯所说：“哪里有权力，哪里就有阻力。”（福柯，第93页）中国人由于没有焦虑，也就没有反抗。西方人的反抗表现为走极端——越是感到焦虑的事，越要去说，去研究，去表现，所以西方有那么多关于性的研究、治疗；有那么多文学、艺术、影视传媒在表现这个主题。在中国，性这一主题的表现相对要少得多。

第四，有权利感与无权利感的差异。西方人以为自己的性权利被压抑、被剥夺了很长时间（这种想法不一定对，正如福柯分析的），所以在性问题上带有造反者和反抗者的狂热感、正义感和权利感，搞起色情品、卖淫、同性恋和各种变态性活动来显得气壮如牛，好像在搞革命（确实也有人管这叫性革命），好像在夺回被人抢去的权利。中国人在

性上没有被剥夺感，所以也不会有反抗的热情和正义感，更没有权利感。在中国人的心目中，性的欲望是个小小不言的隐私，不登大雅之堂。西方人在开放淫秽色情品市场、卖淫合法化、同性恋合法化问题上争论得如火如荼，风起云涌；中国人对此却像在听天书，暗地里觉得奇怪：这种问题有什么讨论的余地，连想一想都不好意思。

著名人类学家马林诺夫斯基曾说：“自亚当和夏娃以来，性冲动就一直是绝大多数烦恼的根源。”（转引自韦克斯，第146页）古希腊人以饮、食、色为人的三大欲望，三种快感；中国人则有“饮食男女，人之大欲存焉”一说。看来这种概括是跨文化的。中国人并非真修炼到了对性漠不关心的境界。将西方的禁制与中国的忽视相比，我们不知道该选择哪一个，就像一个面临死亡的婴孩不知道是被溺毙更好，还是被丢弃更好。总之，性在中国的处境就像一个被丢弃的婴孩，在那里自生自灭，心中暗暗纳闷：我为什么这么不受宠爱？

从人本主义的角度，人类的性与爱不仅不是低俗的品性和行为，而且是很崇高的；不仅不是不值一提的小事，而且是很重要的。原因就在于性与爱同人的自我有着极其重大的关系。如果一个社会、一种文化重视人的自我，它就会重视性与爱；如果一个社会或一种文化轻视人的自我，它就会轻视性与爱。人们常常以为，政治事变、经济发展这类事情才是重要的，个人的欲望、快乐与行为方式根本无足轻重。这种想法在中国尤其盛行，因为个人在我们的文化中从来都是一个被忽视的价值。在布罗代尔三个时段的划分中，中国人自然而然地以为短时段现象（政治事变）是最值得重视的；中时段现象（某种发展趋势）次之；长时段现象（生活方式）是最不值得重视的。而在我看来，布罗代尔对长时段事实的关注却不仅具有历史研究方法论的意义，而且具有对人的关注的意义。归根结底，政治的斗争和经济的发展只是工具，人的幸福与快乐才是目的。我们为什么如此喧宾夺主，为什么常常把手段当成了目的而令目的受到冷落呢？

*《中国女性的感情与性》（今日中国出版社1998年出版）结论。

注释与参考书目：

福柯：《性史》，上海科学技术文献出版社，1989年。

弗洛伊德：《爱情心理学》，作家出版社，1988年。

马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社，1987年。

韦克斯：《性，不只是性爱》，光明日报出版社，1989年。

中西性规范*

对性的研究可以有多种角度，如社会学角度，人类学角度，生理学角度，心理学角度，行为学角度，历史学角度，女权主义角度等。社会学对性的研究关注的是性的文化，性的亚文化，性的社会制度，性与宗教、经济、家庭、法律的关系等问题，其中特别重要的是对于性的社会规范的研究。社会学对性规范的研究有三大基本假设：第一，每一社会都以某种方式约束其成员的性行为；第二，社会的基本制度（如宗教和家庭）影响到社会的性规范；第三，对某一特殊性行为的肯定或否定决定于它所处的文化。

就连福柯这样激进的人都认为，一个对人的性活动完全没有禁制的社会是不可能的。社会学对性问题的关注点与其他学科（如生理学，心理学等）最大的区别就在这里：它最关注并下大气力研究的是某个社会或某种文化是如何规范其成员的性活动的，其中包括性规范的形态，导致规范形成的原因，规范的效果（包括正负两个方面的效果），对规范的批判，以及改变这些规范的可能性。

·性的意义

哲人罗素说过：罪恶因地理位置而异。巴特勒（Samuel Butler, 1612—1680）也说过：道德是一个国家的风俗习惯以及人对其周围人群当下的感觉。在食人族的国家，吃人就是道德的。在不同的社会、不同的文化和不同的时代，性有不同的意义，而不同的性规范会因性的意义不同而不同。例如，如果某人持有性的意义就在于生殖这一观点，他就会把为了快乐的性活动视为越轨的行为，否定它，批判它，制裁它；而如果某人认为性的意义根本就在于感观的愉悦，他对同样的行为就会做出不同的评价，他会肯定它，赞同它，认为仅仅为了快乐的性行为是符合性规范的。

即使是在同一种文化中，对性也会有不同的观点，不同的做法，使人很难对它做出简单的概括，下结论说某种文化、某个社会对性是绝对肯定的或绝对否定的。在一种文化传统之内，可能对某种性活动持尊重态度，而对另一种性活动加以限制。有些研究者注意到：儒教把性作为自然的功能加以接受，没有内在的罪恶感；但是传统的中国社会在性的公开表达方面保持极为严格的沉默。伊斯兰的女性全都要戴面纱，但是这一文化并不否定女性的性欲。日本佛教对于男女交往有极严格的限制，但是日本生产和保留着大量最优秀的色情艺术。这些都是同一种文

化中性规范存在差异的例子。因此，我们很难对如此复杂的对象做出简单的概括，更不能对它们做出先进或落后、正确或错误、正面或反面一类的简单评判。

在一个社会中，性的规范与该文化中的道德观念、价值观念密不可分。这些道德观念和价值观念是该文化对于人性的基本假设，社会依据这些基本的假设对性行为做出正常与反常、正确与错误的定义。例如，享乐主义（hedonism）是一种以最大限度追求快感避免痛感为基础的道德体系；禁欲主义（asceticism）是一种强调克制和控制冲动的观念；道德主义（moralism）是一种强调道德行为的宗教或哲学态度，往往设有严格的标准，视其为人类生活的最高目标，主张用严厉的规范来对待人类的行为，以提高人们的德行；多元主义（pluralism）则是一种肯定多种相互竞争的观点的哲学或政治态度，相信真理产生于不同观念的碰撞之中，多元论者的信念是要把人类自由的可能性扩大到最大限度。这些观念和价值因社会和文化不同而得到强调或者压抑，很难做出哪种价值好、哪种价值不好的简单评判。

在历史上，性对人们来说一直具有多种多样的价值和意义，有研究者列举了这样一些性的意义：精神升华，罪恶；权力；软弱；生殖；浪漫关系；色情快感；娱乐，体育运动；是一种使自己处于对另一人的脆弱地位的欲望或需要，或者相反，是一种绝对不能使自己处于这种脆弱地位的欲望或需要；是一种忠实、依赖、服从于某人的需要，或者是在生理心理上与某人结合的需要；是一种为了自我控制，控制他人，控制自身处境，控制一切人际关系的需要，或者是放弃控制，屈从于他人控制的需要；是一种维生的机制；是一种需要和欲望的交易；是一种被人喜爱、需要、向往、成为他人生活中最重要的事的需要；是人对他人吸引力的标准；是建立亲密关系的途径；是对另一人表示信赖的方式。最为明显的是：性与爱有关，与肉体快乐有关。

在我看来，性的意义至少可以被概括为以下七种：第一，为了繁衍后代；第二，为了表达感情；第三，为了肉体快乐；第四，为了延年益寿；第五，为了维持生计；第六，为了建立或保持某种人际关系；第七，为了表达权力关系。

性的第一个意义是为了繁衍后代。在远古时代，人们不了解性与生殖的关系，直到现代，仍有极少数的部落民对这两件事之间的关系不甚了了。但除此之外，世界上的各种文化都会把生殖作为性活动的目的之一。传统的性道德尤其强调生殖，甚至把生殖以外的目的一概抹杀，认为是不正当的。这一点当与保种的意识有相当的关联。先民社会多灾多难，生存条件匮乏，保种是当务之急，性的生殖繁衍功能自然而然被摆在重要地位。但是在全世界人口爆炸的今天，仍把生殖视作性的首要功

能，就未免过于愚昧了。这就像是某种陈规陋习，人们对之只知其然，不知其所以然，却一味照做如仪。那些强调生殖是性的唯一合法功能的人们也早已忘记其繁殖保种的最初动机，在全世界乃至某个社会中从人口过少到人口过多的转变早已发生之后，还是一味强调性的生殖功能，实在愚昧。

性的第二个意义是为了表达感情，这是一个近代的观念。在近代以前，性与爱的关系极少引起人们的注意。古代神学家在谈性时从来没谈过爱，配偶双方都把对方视为性的对象，由此形成了夫妻债务的观念：妻子的身体属于丈夫，丈夫的身体也属于妻子。在许多古老文化中，婚外性行为之所以受到严厉惩罚（有时甚至是死刑），主要是因为它是对于拥有配偶人身的私有财产权的侵犯，对爱情的背叛这一因素在惩罚的动机中反而显得微不足道。

直到近现代之后，爱才成为性的一个重要原因。有人认为，卢梭是为热情而热情的第一人。在他之前，伟大的热情一向被视为灾难的疾病，而不是值得羡慕的心灵境界。是卢梭及其后的所有英法的浪漫主义诗人，将中世纪的伟大的热情变成了社会责任，把它从疾病提升为爱的唯一真正和自然的形式。由于性的这一意义的广泛传播，现代有许多人已经持有爱应当成为性的唯一原因的观点，虽然在现实生活中，没有多少人真正能够按照这种观念去做——比如说，那些在没有爱的婚姻关系中生活的人就做不到这一点，那些寻找偶然或短期的性伴侣的人也没有做到这一点。当然，还有很多人根本不赞成以爱为性的唯一原因的观点。人们习惯于把以爱为性的唯一原因的观念仅仅当作一个现代的观念，而忽略了产生这种观念的文化背景——它带有很重的西方文化的特色。

社会学的统计分析进一步表明，在爱与性的关系上存在着性别的差异：女性相信爱应当成为性的理由的程度超过男性。这种差异的形成可能有多种原因，绝非本质主义的生理决定论所能加以解释。别的不说，至少在许多社会中一向存在的男女双重标准（男性可以有多个性伴，女性却必须保持忠贞）会对男女两性对性与爱的关系的看法产生深刻影响。因此，女性会更遵守单一性伴的规则，从而显得更重感情，而男性则能够较少受到单一性伴规则的约束，从而显得更加为性而性，而不是为情而性。有人甚至为这种男女的双重标准找到了所谓解剖学依据：精子有多个，卵子只有一个，因此男性就有找寻多个性伴的冲动，而女性只是守着一个对象，等待怀孕。虽然这种解释听去过于玄妙，像是信口开河，但是男女的双重标准却是统计的事实。当然，以爱为性的主要理由绝不是女性独有的看法，而是所有现代人的共识。

性的第三个意义是为了肉体的快乐。由于避孕技术的发展和世界各

国普遍实行人口控制政策，生育与性的分离已经成为世界上大多数人的实践。因此有人得出这样的结论：生殖已不再是人类性交行为的主要理由，我们进一步认为，性快乐的经验是以其自身为目的的。

如果说性仅仅是为了快乐，仅仅以其自身为目的，那么不但生殖目的不复存在，就连爱的目的也没有绝对的必要了。爱会导致长期关系，性却可以是短期的，甚至是一次性的。它可以是一种游戏，是对身体快乐的单纯享受，是一种单纯的感观经验。持这种观点的人宣称：随着人们不再必须将性与婚姻生育联系起来，我们对性不必再那么严肃，我们可以更随意更轻松地享受性快乐。以性为单纯的感观快乐的观点在现代越来越流行，虽然在艾滋病出现后，这一潮流受到挫折，人们的多性伴行为方式有所改变，但是由于生殖与性活动的疏离已成不可扭转之势，还是有越来越多的人会倾向于把性当作纯粹的感观享受。

恩格斯当年分析家庭、私有制和国家的起源时曾表达过这样一种观点：家庭和婚姻之所以产生，是为了生育合法子嗣以继承家庭的私有财产。按照恩格斯的逻辑，在生育动机分离出去之后，家庭和婚姻就都不是必不可少的了，那么性的确可以是一种单纯的感观快乐了。

性的第四个意义是为了延年益寿。这是许多古代社会特别是东方古代社会的性观念。中国古代的养生观就包括这样一些观点：性可以延长寿命直至长生不老；对于男人的健康和寿命来说，处女价值特别高，尤其是月经未来潮的14岁少女，最好在14或15岁到18或19岁之间，不可超过30岁；与童男交合同与处女发生性关系一样可以增进健康，延长寿命；有多个女性性伴侣对男性有益；关于采阴补阳，采阳补阴的观念；关于精液宝贵，还精补脑的思想等等。在古代中国文化的性观念中，性的繁衍后代和延年益寿这两个目的是同样重要的。

阿拉伯人也从保健的功能来看待性活动，有学者指出，说阿拉伯人在世界上所有的快乐中最喜性交，一点也没有夸张之嫌。对于富人和穷人来说，它都是共同的最大快乐，是对日常烦恼的忘却。男人女人都喜欢这一活动，据说它可以使男人保持青春，“就像骑马一样”。

性的第五个意义对于某些人来说是为了维持生计。性的商业化从古至今一直是某些人的实践。卖淫业一向被称为世界上最古老的一种职业。这种情况发展到现代，性工业在一些社会中已经成为最有利可图的行业。色情行业包括各种性的夜总会、脱衣舞男舞女、卖淫娼妓、陪伴业（escort）、色情出版业、色情影视业等等。性活动成为这个行业的从业人员的生活来源。

除了上述行业的从业人员之外，按照恩格斯对资产阶级家庭的批评，它是“两个卖淫合成一个道德”。由于资产阶级的家庭中存在着财产关系，女性靠提供性服务换得家庭生活的保障。按照恩格斯的逻辑，资

产阶级的家庭婚姻关系与卖淫的区别仅仅是批发与零售的关系，没有本质的区别：二者都是性的商品化，都是以性换取生活来源。如果恩格斯的逻辑成立，以性作为维持生计的手段就不再是少数娼妓的越轨行为，而是社会上许多“体面”阶层的人们的正常行为；就不再是违反社会规范的行为，而是社会规范本身了。

性的第六个意义是为了建立或保持某种人际关系。有学者提出，性并不是仅仅为了肉体快乐的活动，而是人的交流活动。它在某种情况下甚至可以起到缓解群体内冲突、维持群体团结的作用。

对动物行为的研究发现，有时动物的性活动可以起到缓解群体中紧张关系和冲突的作用。对倭黑猩猩的观察表明，在喂食期间它们的性行为会有所增加，目的就是为了缓解争夺食物的冲突。在雄性倭黑猩猩中，性还被用来作为攻击性行为之后的友好表示。在海豚中也发现了在喂食期间性行为增加的现象，以此缓解争夺食物时的冲突。对倭黑猩猩的研究提出这样一种解释，即海豚争食时性行为的增加是为了防止攻击性行为。

人类是否也会以性作为避免冲突的手段？答案是肯定的。有调查表明，解决多位情人之间的冲突往往不是靠辩论，而是靠性行为。一项对美国“地狱天使”摩托团伙的研究发现，每个加入这个团伙的女性必须和所有男性成员性交。同样，在许多部落民社会中，用妇女做交换是谈判中常有的内容。性在降低社会群体间的紧张关系以保持协调一致方面起到了重要的作用。动物社会和人类社会的行为模式都表明，性活动可以起到防止仇恨和平息社会冲突的作用。

性的最后一个意义是为了表达权力关系。远在古代希腊罗马时期，性就成为权力的象征。在当时，性活动的伴侣分为两类，不是男性和女性，而是统治方与服从方。有权的男性是统治方；他们的性对象是各种无权的人——妇女、儿童、外国人和奴隶。因此，一个男性主人并不会因为同一位男性奴隶之间发生同性性行为而丧失体面，但是，如果他在这种性活动中成为性行为的被动方，却是一种丧失身分的做法。这一点令人想到我国历史上皇帝的男宠：皇帝绝不会因为与男宠的同性性活动而丧失尊严，这种关系一点也不会伤害到皇帝的权力，而恰恰是这种权力的表现。在民间也是一样。在反映市井生活的小说《金瓶梅》中，西门庆与少年性交并不会影响到他的男性身分和形象，他也并没有因此被看作一位同性恋者。他和少年的关系同他和那些女人的关系一样，都是男权制权力结构的反映。

正因为性对于不同的人群有着不同的意义，才会有差异巨大的性规范存在于不同的文化和不同的社会当中。在这里，最要紧的是不可以把性的规范当作是一种通用的、固定的、“自然而然”的东西来看待，而要

充分注意到它的局部性、可塑性和“人为”性质。各个文化和社会中的性规范是由生活于不同地域的人们在千百年的实践中创造出来的。

严格说来，我们不应当对各不相同的性规范做出对与错的评论。黑格尔说：现实的就是合理的。每一种性规范的形成都有它自身的逻辑，自身存在的理由，也有它的功能。时过境迁，这种促使它形成的功能也许早已丧失，可某种性规范仍会作为一种风俗保留着。在社会研究中，最艰难的事情莫过于评价某种风俗、某种行为规范的是与非。比如，非洲一些国家盛行的女性阴部环切术，无论从人权角度还是女权角度，都只能认为这是一个很坏的风俗，应当加以改变。印度的烧寡妇和中国的裹小脚也属于同类问题。然而，后殖民主义理论却使这个简单的是与非的逻辑大大复杂化了。这种理论提出：现存的这种评论是非的方式是西方殖民者宗主国思想方式的产物，它倾向于将某种落后的风俗当作殖民地文化的全部，而他们强调这种风俗的目的是要说明，西方的殖民是先进的，有道理的；殖民地是落后的，愚昧的，它的被侵略是有正当理由的。

作为第三世界国家的一员，我们很难接受西方的逻辑，后殖民主义是为我们说话的。这一理论的可贵之处在于，它使我们看到，我们的文化有坏的一面，也有好的一面，某些陈规陋习绝不能代表我们文化的全部。在性规范的问题上我们中国文化尤其有值得骄傲的地方：我们这个东方国家的性规范在许多方面绝不比西方更“落后”，更“愚昧”，反而有许多更符合人权和女权标准的地方。西方许多思想家并不否认这一点，例如，福柯就常常把中国的性规范与古希腊罗马、古埃及、古代日本等文化相提并论，认为我们拥有“性的艺术”，而西方只有“性的科学”，他对西方的所谓性科学大加挞伐，毫不留情。

当然，对各国文化和性规范的尊重并不能抹杀某些共同的标准，这就是人类的一些基本的共识，如人的权利，其中包括人的身体不受伤害的权利，人们自由选择生活方式的权利等等。如果某种风俗、某种性规范违背了人的这些基本权利，它还是应当受到批评的。但是这种批评绝对不应当是居高临下的、以偏概全的、甚至是心怀恶意的。本书就试图以人类的共识为标准，谨慎地讨论不同文化中的性规范及其利弊，探讨改善这些性规范的可能性。性规范是可以改变的，它应当向着有利于人的权利的方向改变，这是本书的一个基本立场。

•西方的传统性规范

在西方基督教文化传统的性规范中，首当其冲的问题是，性的目的是为生殖繁衍还是为肉体快乐的问题：为生殖的性活动被视为正当的，

不可避免的；为快乐的性活动则被当作不正当的，罪恶的，应受惩罚的。在西方社会中，从亚里士多德到弗洛伊德，性的生殖与快乐两方面自始至终存在着一种紧张关系。

与古代和东方性规范极为不同，基督教道德的一个基本原则就是反对肉体快乐。这一原则认为，肉体快乐使灵魂受到肉体的束缚，阻碍它听从上帝的召唤。基督教认为，为了人类的繁衍，性行为是一桩不得不为之的罪恶；所有非生殖性的性行为则是有意犯罪为恶。所有非生殖性的性行为都是“不自然的”或是“违反自然的犯罪”。把精液用在任何生殖以外的目的上都是“与自然对立的”，因而是罪恶的。基督教的理想的性行为仅有一种，那就是不包括快感在内的以生殖为唯一目的的异性性交。公元6世纪的格里高里教皇（Pope Gregory）相信，在有了婚内性行为后，一个人就不可能再是纯洁的了。而如果一个人仅仅因为快乐而与配偶交合，那就肯定是一桩严重的罪行。

中世纪早期的基督教沉闷禁欲的性道德与古希腊以及古代东方国家自由散漫的性道德形成了鲜明的对比，尤其是它关于性是罪恶的这种观念，对后者来说是相当陌生的。根据圣奥古斯丁（St Augustine）的看法，作为亚当和夏娃堕落的结果，性活动的一切方式都是有罪的，即使是夫妻间的阴茎阴道交也不例外。虽然性交活动不是不可以有，因为它是得到上帝允许的，但是每一次具体的性交都是罪恶，作为结果，每一个孩子都是其父母的罪恶的产物。

圣奥古斯丁还是最早为教会灌输“性交是令人恶心的行为”这一看法的人。在他之后，这种对性的否定看法甚为流行。阿诺伯斯

（Arnobius）称之为肮脏和可耻的行为；麦瑟德斯（Methodius）称之为不雅的行为；杰罗姆（Jerome）称之为不洁的行为；泰图利安

（Tertullian）称之为令人羞愧的行为；安布罗斯（Ambrose）称之为玷污的行为。有一种没有明说的想法，即上帝应当在性之外发明一种解决繁衍问题的更佳方式。

按照宗教教义，每周的星期四应当戒欲，以纪念基督被捕的日子；星期五纪念基督受难；星期六纪念圣母玛丽亚；星期日纪念基督复活；星期一纪念基督升天。只有星期二和星期三可以性交，但是如果遇上斋戒日和宗教节日——复活节前的40天，圣诞节等等，也应禁欲。虽然关于斋戒期、节日、妻子不洁期（经期、孕期、哺乳期）禁止性交的规定有所修正——过去强调妻子的不洁，但在12、13世纪之后转变为强调对妻子和孩子健康的伤害——但是禁欲的基调没有改变。

13世纪的神学家阿奎那（St Thomas Aquinas）指出，性快乐是罪恶。造物主设计性器官是为繁衍，因此这些器官只能派这一用场。口交是丑恶的；肛交是绝对禁止的；用口和手接触“羞处”也应当禁止；避孕

是禁止的；同性恋也是禁止的。圣汤玛斯（St Thomas）指出了四种最令人憎恶的活动：手淫，兽交，同性性交和除教会规定的“传教士式”这一体位之外的异性性交。

在18世纪，教皇乔治三世宣称，肛交“在上帝眼中是可憎的邪恶，住有此类行为者的城市将毁于烈火和硫磺。”（海特菲尔德等，第105—106页）关于性交体位，教会则一直强调“自然”体位，即男上位，认为这是唯一可以接受的性交体位（据说这一体位能保证性行为当事人只能获得最小的快感），所有其他体位都被认为是“不自然”的。后进式被认为“不自然”是因为它像动物的动作；女上位是违反了男女的角色定型：女人应是被动的，男人应是主动的。直到15世纪以后，一些神学家才允许有特殊原因的夫妻采用其他体位，如丈夫太胖或妻子怀孕。

基督教道德家认为，在社会中，最适于儿童生长的环境是家庭，因此人应当只有婚生子女。圣保罗（St Paul）指出，有肉欲之罪的人包括四个群体：其一是娼妓；其二是通奸者，即引诱他人之妻及使自己受到诱惑的女人；其三是有女性气质者（molles）；其四是男同性恋者。他认为，人的理想境界是保持贞节：“对于一个男人来说，最好不和任何女人发生关系。”必须放弃身体屈从于肉欲就像胃屈从于食欲一样的思想。但是，他又补充说：“由于存在着那么多不道德的事，所以应当让每个男人有自己的妻子，每个女人有自己的丈夫。丈夫必须对妻子尽责，妻子同样也必须对丈夫尽责。”（转引自弗兰德林，第115页）这是一个“两害相权取其轻”的想法——既然为了人类的繁衍非允许性交不可，那就只好把道德标准放宽一点，但是，最多只允许它发生在有婚姻关系的人们当中，以避免更多更严重的不道德行为。照此逻辑，婚姻是上帝派发给人们的某种预防药物，以便将人从不道德中拯救出来。

基督教会认为，即使在夫妻的性关系中，也应当严守为生殖的原则，坚决杜绝为快乐的性活动。大多数早期的神学家都认为，如果夫妻为快乐而性交就是犯了道德之罪。

在5世纪，圣杰罗姆（St Jerome）说：“一个男人如果爱妻子过于热烈就是一个通奸者。爱他人之妻是耻辱的，过度地爱自己的妻子也一样。聪明的男人对妻子的爱是慎重的，不是热烈的。……男人在他的妻子面前不应当是情人，而应当是丈夫。”（转引自弗兰德林，第121—122页）班尼迪克（Benedicti）在1584年说：“一个丈夫过度热烈地爱他的妻子，过于热衷于从她身上获得快乐，不是把她当作他的妻子，而是当作他的情人，那他就是一个罪人。”（转引自弗兰德林，第122页）

照此看来，夫妻的婚床并非只属于他们两人，忏悔牧师的阴影笼罩着他们的性活动。神学家和牧师对夫妻的性生活讨论到了最细微的细节，这不仅因为他们想把基督教的精神注入婚姻生活的每一个角落，而

且反映出当时处于婚姻关系中的人们希望了解婚姻游戏规则的焦虑感。这个规则的核心就是要求所有的夫妻仅仅为繁衍后代而性交，绝不可以为了肉体快乐做这件事，那样做是有罪的，是违反了基督教的性规范的。

一般认为，西方性规范的改变迟至16世纪末期才发生（另一说变化发生于1500年至1800年之间），当时人们对性有了新的看法：从性行为中顺便获得快乐不再是错误的，只有那种以快乐为性活动唯一目的的性行为才是有罪的。

当时，关于性的话语主要有两个，一个是宗教的，另一个是医学的。教会认为性属于道德范畴，医生则为宗教的话语提供“科学依据”。直到18世纪，医生还认为手淫对健康有害。随后的精神分析理论虽然对解除人们的性压抑起到了一些作用，但是它所发明的一套关于性变态的话语又造成了新的压抑。

在宗教的权威之外，世俗的权威也增加了人们对性的恐怖心理。据考证，在现代早期，人们的性交一般只持续几分钟；大多数人没听说过性交准备动作（foreplay，又译前戏）；只采用男上女下的体位；女人很少享受到性快感；女人对性快感的需求受到怀孕和生育时死亡的威胁；男女双重标准盛行：男人的婚外性活动可以忽略，女人的婚外性活动却不准许。

有一种观点认为，宗教和世俗的禁令是现实生存状况反映：在16世纪前，恐怕性活动的吸引力远远不如现代生活中那么大。在现代早期，据斯通（Lawrence Stone）的说法，男女青年很少能遇到很性感的人，或者有剩余精力从事性活动的人。人们的头发里面长满虱子，呼吸恶臭，牙齿残破。他们很少洗澡，皮肤上长满湿疹、疥癣、溃疡、烂疮和其他丑恶的疾病。女人有很多妇女病，阴道感染，溃疡，疮疥，流血等，这些疾病使性交很不舒服，疼痛，或者根本就不可能性交。性交活动可能导致多种性病，如一位18世纪的传记作家波斯韦尔（James Boswell）就得过至少17次淋病。“人类的生存环境变化太大了，我们很难想像过去那种肮脏、残酷和短暂的生活方式。”（海特菲尔德等，第106—107页）

对性的规范除了生理的基础，更有其经济的基础，比如非婚生子女继承家庭财产的问题；非婚母亲及其子女需要亲属照顾成为其负担的问题。为了避免这些问题的发生，形成了一整套性的禁忌。成年人对儿童从不言性，在有礼貌的人们当中也从不谈论性的问题。沉默和惩罚制造出性的恐惧，社会以此来制止青少年的性活动，规范成年人的性活动。在那时，人的裸体被认为是淫秽的。

对于相当晚近的欧洲人和对于大多数19世纪的美国人来说，说到性

就是在说生殖。持续了近千余年的这种占统治地位的基督教性规范真正开始发生变化是在19世纪，随着西方女性生育越来越少，性的生殖功能越来越不重要了。在20世纪，人类性行为的快乐功能超过生殖功能而占据统治地位已经被整个人类所接受。如果说像倭黑猩猩这样的动物都会有口对生殖器的性活动，这一活动还会有多么不自然呢？如果说像黑猩猩这样的动物都会有同性间的非生殖性性行为，这种行为还会有多么不自然呢？人们开始认识到：非生殖性的性行为实际上可能是有益于整个人类的。其理由在于，就像过少的生殖性性行为一样，过多的生殖性性行为对于人类的生存也会造成重大的威胁，困扰着当今世界的人口爆炸不就是这样的吗？

有研究者进一步探讨了快感与生殖疏离的生理基础。此类研究指出，有必要区分两种类型的快乐：其一是由刺激生殖器及其他性感带所导致的快乐的性感感觉；其二是快感的强烈快乐。前者称为前高潮快乐状态（fore-pleasure）；后者称为高潮快乐状态（orgasmic pleasure）。对二者可以做出区分。

此类研究指出，从男性的情况看，尽管快感（orgasm）与射精经常同时发生，但二者是在概念上、解剖学上和生理上相区别的现象。从理论上说，快感没有必须与射精联系在一起的明显理由。对雄性鼠快感脑神经区的刺激可以导致射精，但并不发生勃起。同样，快感也可以在不射精的情况下发生，及男性的所谓“干插入”（dry run）快感。年轻的尚无生殖能力的少年以及停经后的女性也都可以有快感。这些快感都与射精及生殖无关。这就提出了一个问题：射精并不是快感的不可分割的一部分，虽然二者一般来说总是同时发生的。

另有其他的确凿证据表明，男性的快感和射精是可以分开的现象。例如，在神经中枢受伤的情况下，有些男性可以有射精而无快感。另一方面，人工刺激大脑的实验表明，男性可以有快感而无射精。世界上唯一做过快感脑神经试验的男性是一位神经病人，在快感脑神经受到刺激时，他报告感到性唤起和性快感。他在一小时内自我刺激达1500次，还请求更多的刺激。他在这个过程中并没有射精。研究者据此做出这样的结论：从生理角度说，在生殖性的性活动中，快感并不是必不可少的；同样，有快感的性活动也并不一定需要导致生殖。

在现代社会中，人们之所以迷恋于性活动，不再是因为它可以繁衍保种，而越来越多地是为了这种活动给他们带来的快乐。对于越来越多的人来说，性的目的就是它自身，它是人类各项活动中唯一幸存的带有原始意味的活动，而人类生活的其他方面大都被锁在墙壁、栅栏和锁链之中，被锁在现代工业文明的大门之中。性和生殖的关系越来越疏远，以致人们提起基督教关于生殖应当是性的唯一理由的观点，会觉得它是

那么的古老和过时。

但是迟至20世纪末，世界已进入了所谓“艾滋病时代”，基督教仍旧坚守着反性的立场。天主教会甚至反对针对艾滋病提出的“安全的性”的口号，主张以禁欲和一夫一妻制作为解决艾滋病危机的办法。据一位天主教牧师宣称，在他所做的一项调查中，有46%的人认为“用避孕套防止艾滋病是错误的”。许多政治家把艾滋病视为倒拨时钟回归性革命前状态的机遇，那时性处于压抑和秘密的状态。对于福音教派来说，艾滋病是“上帝的惩罚”，惩罚我们集体的性罪恶，尤其是对同性恋和60、70年代性解放的惩罚。

•中国的传统性规范

世界上现存的多种性规范可以被粗略地划为两大类，一类主张任何形式的性行为都是可以接受的，但性活动要有节制，性能力不可滥用；另一类主张将性行为区分为可接受的和不可接受的两种。前者是精神肉体并重的文化；后者是重精神轻肉体的文化。东方文化接近于前者；而西方文化接近于后者。

西方文化，至少是从基督教起的西方文化，一直被视为反性的文化。性活动如果说不是受到仇视，那么也是受怀疑的。西方对性的仇视的主要来源在于希腊的二元论思想。这种思想将世界划分为两大对立的力量，即精神的与物质的，灵魂的与肉体的，高尚的与低下的。简言之，二元论认为，灵魂通过被放进人的身体而受罚，因而人生的目的就是获得拯救，使灵魂可以摆脱肉体的统治。性行为是坏的，因为性活动就是肉体需要超越了精神需要的表现，生育子女就是延续肉体对未来灵魂的束缚。这种概念在希腊语系世界成为一种固定的观念。这种二元论思想的来源成为过去几十年间学术界深入研究的课题。

虽然西方的性文化基本上属于重精神轻肉体的文化，古代却是一个例外，可以被视为精神肉体并重的文化。福柯在划分与现代西方性观念不同的界线时，也常常是把古代地中海文化与古中国、古埃及、古印度相提并论的。例如，有一项对25位古代西方神学家的著作的研究表明，他们关注的问题有以下四个：第一，女性的“精液”对生育是否必需：盖伦（Galen）认为女性“精液”对于生育是不可缺少的，亚里士多德认为不是不可缺少的。神学家对这两种观点莫衷一是，但他们都同意存在着一种女性的“精液”，会在快感高潮时分泌，虽然它不会决定是否生育，但是能使孩子变得更漂亮。15位谈到这一问题的神学家中有8位认为，妻子故意避免快感是一种轻罪，3位认为非罪。第二，丈夫是否应当将性交拖延到妻子“射精”之后再完成：4位神学家认为这是丈夫的道德责

任，其他认为不必这样做。第三，夫妻是否应当同时射精：25人中只有6人提到这一问题。但6人都认为，应当努力争取做到这一点，因为这样可以提高受孕机会，还可以使子女更漂亮。第四，如果丈夫在妻子未射精前结束，妻子可不可以自己手淫达到快感：17位讨论了这一问题的神学家中只有3人禁止性交后手淫，14位允许这一作法。不赞成这一作法的3人提出的观点是：妻子独立的手淫妨碍她与丈夫合为一体。（弗兰德林，第119—120页）虽然这些神学家的观点没有什么解剖学的依据，但他们还远远没有像基督教神学家那样以性为罪恶，反而会认为逃避快感是罪恶。

大致属于精神肉体并重的文化还有印度，印度次大陆的人对性的看法远比西方人正面。印度的性文化观念认为，性是从神那里来的，性唤起与创造性有关，与生命力有关。性除被视为生殖力之外，还被视为快乐、力量和奇迹的源泉。

伊斯兰文化对性的看法也比基督教对性的看法正面得多。它强调节制是美德。根据《可兰经》，一个节制的男性就是把性活动仅限于妻妾之间的男性。但是伊斯兰的性规范也有与基督教相像的地方。例如，在妻妾以外的性活动是有罪的，贞节很重要；通奸是罪恶，尤其是女性，要受重罚。如果女人通奸，要被关在屋子里一直到死，后来改为用石头砸死。但对女性通奸的反感更多来自女人是男人财产的观念，而不是对性活动本身的仇视。《可兰经》没有提出惩罚同性恋的要求。总的看来，伊斯兰文化是把性作为正面的事物接受下来的。

像这些古老的东方文化和西方古代文化一样，中国人的性观念对性持有基本肯定的看法。概括地说，中国的性规范强调以下两种观念：第一，阴阳和合；第二，节制欲望。

阴阳和合在中国古代性观念中占有重要地位，与中国人的观念形态有着深刻的关系。按照中国文化的观念，男女之间的微观关系与天地之间的宏观关系相似，男女两性的交合就像天与地的交合。阴道是云，精子是雨。云雨结合，天地交合，男女交合的结果就是生命的蕴育。因此，阴阳调合是生命之道，生存之道，它对于人的生命是至关重要的。

《三元延寿书》载黄帝言：“一阴一阳之谓道，偏阴偏阳之谓疾。”又有：“两者不和，若春无秋，若冬无夏，因而和之，是谓圣度。圣人不绝和合之道，但贵于闭密以守天真也。”另据《素女经》，黄帝问素女曰：“今欲长不交接，为之奈何！”素女曰：“不可。天地有开合，阴阳有施化。人法阴阳，随四时。今欲不交接，神气不宣布，阴阳闭隔，何以自补！”《千金要方·房中补益》则说：“男不可无女，女不可无男。无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。若念真正无可思者，则大佳长生也，然而万无一有。强抑郁闭之，难持易失，使之漏精尿

浊，以致鬼交之病，损一而当百也。”（龙一吟，第36—40页）

阴阳的思想是最有中国文化特色的思想，一阴一阳，一男一女；阴不可无阳，阳不可无阴；男不可无女，女不可无男。二者相辅相成，缺一不可。这种观念的优点首先在于，性在这种文化背景下被视为一件好事，而不是罪恶；是一件顺应自然的事，而不是违反自然的事。其次，这种性观念的一个副产品是，阴阳价值相等，不可以轻言孰重孰轻。采阴可以补阳，采阳可以补阴，两种方式同样都可以导致延年益寿。

采补之说是中国古代性文化的特色。《玉房秘诀》说：“御女欲，动辄易女，易女可长生。若故还御一女者，女阴气转微，为益亦少也。”又说：“若知养阴之道，使二气和合，则化为男子；若不为子，转成津液，流入百脉，以阳养阴，百病消除，颜色悦泽，肌好，延年不老，常入少童。审得其道，与男子交，可以绝谷九日而不知饥也。”（龙一吟，第101—105页）

采补之说可能是经验积累，但并无解剖学依据。应当说，这是一种完全没有科学根据的假说，但是由于许多人信以为真，付诸实践，年深日久也就形成一种文化，一种信念，或一种行为方式。要想理解中国人的性观念，其重要性是不容忽视的。

特别值得一提的是，中国文化尽管强调阴阳和合，男女平衡，但是即使在古代假女子之口吻所写的性指南类书中，大多也是以男性为主体，以女性为客体的。这一点在节制的观念中看得就更清楚，所有有关节制的说法都是以男性为主体的。虽然这一点与中国古代性观念以男子的性是有限的、女子的性是无限的看法有关，但这些讲阴阳和合的古籍常常更偏向以男性为主体却是无可置疑的事实。

除了阴阳互补的思想之外，在中国人性观念中同样占有重要地位的是节制欲望的观念。福柯曾注意到，在古希腊，人们也很重视性活动的节制，而不重视哪种行为对，哪种行为错。所以严格地说，中国和古希腊属于同一种性观念类型；近现代西方的性观念则属于另一种性观念类型。

中国古籍中有大量关于节制欲望的论述。《三元延寿书》中记载，素女曰：“人年二十者，四日一泄。三十者，八日一泄。四十者，十六日一泄。五十者，二十日一泄。”“人能一月再泄精，一岁二十四泄，得寿二百岁。”（龙一吟，第36页）按照现代各国对一般人性交频率的调查统计，大致都保持在平均一周两次上下。中国古籍中所提倡的却是一月两次，应当说是非常强调节制的。

中国式的节制观念不仅包括性交频率不宜过高，还有节约精液的思想。这种观点认为，精液是男性身体中的精华，应当厉行节约，不可轻率抛洒。“仙书云：阴阳之道，精液为宝，谨而守之，后天而

老。”（《三元延寿书》，龙一吟，第151—152页）“夫阴阳之道，精液为珍，即能爱之，性命可保。”（《玉房秘诀》，龙一吟，第127页）在这里，保精被提高到保命的高度。

如果说节约精液的思想其他文化中也有，那么中国古代房中术中的“还精补脑”之说却是我们祖先的独创。“还精补脑”说的理论解释是这样的：“人始生先成精，精成而脑髓生。”（《景岳全书》，龙一吟，第131页）这又是一个完全没有解剖学依据的假说，流露出一派天真古朴的风格。按照这一主张，男子在性交时应当闭精不泄，即所谓“动而不施”。固精则可保气，保气即可益寿。

《素女经》云：“能动而不能施者，所谓还精，还精补益，生道乃著。”另据《玉房秘诀》所载，黄帝曰：“愿闻动而不施，其效何好？”素女曰：“一动不泄则气力强。再动不泄，耳目聪明。三动不泄，众病消之。四动不泄，五神咸安。五动不泄，血脉充长。六动不泄，腰背坚强。七动不泄，尻股益力。八动不泄，身体生光。九动不泄，寿命未央。十动不泄，通于神明。”简书《十问》中也有类似的话：“一至勿星，耳目聪明；再至勿星，音气高扬；三至勿星，皮革有光；四至勿星，脊肱不伤；五至勿星，尻髀能方；六至勿星，百脉通行；七至勿星，终身无殃；八至勿星，可以寿长；九至勿星，通于神明。”（龙一吟，第111—114页）

在中国人关于性的看法中，节欲的观念极为深入人心，有时，这种思想甚至会带上一一点神秘天启的色彩。如庄子曰：“嗜欲深者，其天机浅。”无论是古籍还是民间都有大量纵欲伤身的恐怖故事。如“孙判官纵欲伤身”，“崔祖武绝欲临死获救”等等。《三元延寿书》载，春秋秦医和视晋侯之疾曰：“是谓近女室，非鬼非食，惑以丧志。”公曰：“女不可近乎？”对曰：“节之。”《元气论》曰：“嗜欲之性固无穷也。以有极之性命，逐无涯之嗜欲，亦自毙之甚矣。”《素问》曰：“因而强力，肾气乃伤，高骨乃坏。”《千金要方·房中补益》中则说：“善摄生者，凡觉阳事辄盛，必谨而抑之，不可纵心竭意以自贼也。”（龙一吟，第151—156页）

节制的思想深植于中国人的“养生经”中。苏轼《东坡志林》中写道：“养生者，不过慎起居饮食，节声色而已。节慎在未病之前，而服药于已病之后。”（龙一吟，第198页）

有时，节制的思想还要借圣人之名来加以阐释：“天生人而有贪有欲。欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过行其情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝其与桀纣同。圣人之所以异者，得其情也。古人得道者，生以寿长，声色滋味，能久乐之，奚故？论早定也。论早定则知早

啬，知早啬则精不竭。”（《吕氏春秋·情欲》，龙一吟，第158—159页）

下引言论可以说是节制思想的极致，这种思想的核心是一切都要“少”，而忌讳“多”：“故善摄生者，常少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶行，此十二少者，养性之都契也。多思则神殆，多念则志散，多欲则志昏，多事则形劳，多语则气乏，多笑则脏伤，多愁则心慑，多乐则意溢，多喜则忘错昏乱，多怒则百脉不定，多好则专迷不理，多恶则憔悴无欢。此十二多不除，则荣卫失度，血气妄行，表生之本也。惟无锅无少者，几于道矣。”（《千金要方·道林养性》，龙一吟，第202页）

如前所述，在中国传统观念中，男性应当节制性欲。如果性欲过度，就会伤及“阳”，丧失阴阳平衡。男人要避免多射精，因为会失了元阳，而女人的“阴”却没什么问题，是取之不尽用之不竭的。因此，如果一个男人性交过度，女人要因之受责备——是她们诱惑了男人，使他们丧失了节制的定力。在《金瓶梅》中，男主人公对他的几个妾就是抱着一种又爱又怕的态度，好像女性的性欲对男性是一种威胁。

有些国外的研究者这样描述中国人的性观念：中国人总是能够享受性的快乐，而从不会有西方人那样的罪恶感。虽然中国人认为各种性交体位都是可行的和可以接受的，没有哪一种是不自然的，但是他们同时也认为男上女下的体位是做爱与宇宙秩序的相似之处，因为男为天，女为地。口交是允许的，但是口对男性生殖器的活动比起口对女性生殖器的活动得到较低的评价。因为在口对男性生殖器的活动中，男人从中不能补到阴，所以所得评价较低；口对女性生殖器的活动则得到较高的评价，甚至在男性作者所写的性指南中受到赞赏，因为它不仅为女性做好性交准备，而且能使女性产生出更多的“阴”，使男性从中受到补益。男性与女性肛交是允许的，因为男性从肛交和从阴道交中能够得到同样多的阴。男性手淫不太好，因为会损失阳精，但是女性手淫如果不是受到鼓励，也是被忽略不计的——还是出于同一个逻辑：男性的阳是有限的，女性的阴是无限的。中国人还认为，不论使用哪种性交体位，男性一定要尽量努力为女性带来快感，他应当在女性未得快感前控制射精。中国古书中写道：男性应当完全能控制自己的射精。在与女人性交时，他在十次中应当只有两三次射精。

此外，在中国传统的性规范中，同性恋受到容忍。30年代到过中国的西方观察家得到这样的印象：中国的公众舆论对同性恋现象完全冷淡，根本对它毫不在意，由于它似乎能够愉悦伴侣中占统治地位的一方，只要另一方出于自愿，那这类行为就不会造成任何损害。虽然同性恋性行为得到中国性规范的接纳，但是绝对的同性恋者却要受到谴责，

因为他们不能生育子嗣，延续香火。人们唯一看不起和深表怀疑的是那些独身者或自愿放弃性交的人。

简言之，中国人对性持有相当开放和肯定的态度，虽然自清朝开始（一说是宋朝），公众态度日益将性视为隐私之事，在公众场所从不言性，但是对于深谙此道的人来说，性是一种可以使人身心愉悦、延年益寿的活动。一般来说，按照中国传统的性观念，在性领域中，任何行为都是可接受的，只要不是过度挥霍生命精力。在中国文化中，性既不是一件可怕的事，也不是有罪的事，它是一件有益于健康和人伦因而是很自然的事情。

既然中国古代的性观念是如此缺少罪恶感，如此视之为自然之事，为什么在当代中国性会陷入一种病态的压抑？为什么这个对性没有什么偏见的社会几乎到了“谈性色变”的程度？为什么对所有出版物的检查和自检达到了前所未有的强度？难道说性在当代中国变成了一个与古代中国不同的东西，从天地自然变成了洪水猛兽？

可能的解释有以下三个，第一是中国古代性观念的改变；第二是从共产党创业之初延续下来的禁欲主义倾向；第三是中国文化中固有的以性为耻（而不是以性为罪）的观念。

有一些专家认为，中国人的性观念并非始终如一的，也并不是一直像古代那么自由、古朴的，而是向着压抑的方面有了很大的改变，尤其是在清朝。阮芳赋开列的转变时间表还要早得多，他认为，中国人对性的态度在前4000年基本上是肯定的；但从1000年前（宋代，960年）开始变化，变得越来越否定、压抑。（阮芳赋，序言）

改变中国社会的性气氛的第二个重要因素是共产党的禁欲主义倾向。像所有最初因理想而聚集起来的党派群体一样，共产党成立之初也是十分强调其道德力量的。而道德领域中的一个关键问题就是性规范。为了显示和保持其道德力量，共产党选择了一种严格的性规范，革命者群体内部有着极为严格的禁欲倾向。

斯诺在《西行漫记》中说，许多红军战士都是童男，他们对农家女极为尊重，因为红军纪律严明。军官全都不娶妾，也没有情人。如果一个红军士兵使一个女人怀孕，他就有责任同她结婚。尽管有许多反共宣传，“革命军队总是更偏向于过份的清心寡欲，而不是相反。”（转引自斯泰西，第148页）

斯泰希在其关于中国妇女状况的研究专著中也论述过中国共产党的禁欲倾向，她指出：“共产党家庭政策的一个突出特点是它提倡严谨的性道德规范……革命时期的中国共产党人并不是维多利亚时代的人，但是他们始终如一地要求把性活动限制在婚内，而从不允许人们的社会责任来干涉它。在整个革命时期，敌人总是把共产党人描绘为性道德堕落

的人，但是我们看到的却是，中国共产党对这种指责所做出的反应是公开把自己认同于比当代普遍盛行的标准更为严厉的性规范。.....军队规定，侵犯妇女是犯罪行为，军队做出有意识的努力，抑制士兵的性冲动。”（斯泰西，第186—187页）

斯泰希是如此分析共产党禁欲主义的原因及其对性别关系的影响的：“中国共产党的禁欲主义是由多种因素造成的。不仅因为党要同反共宣传做斗争，而且从它的自身利益出发，也有必要保持严格的性规范。在某种程度上，这可以被视为对女性有利的政策。党认为，在现存的社会条件下，自由恋爱的道德标准会进一步剥削而不是解放妇女，妇女是双重标准的受害者。事实上，农民妇女在这一方面比党还要保守。妇女协会常会碰到这样的情况：‘体面’的农家女拒绝参加组织，因为它吸收‘破鞋’入会.....因此，中国共产党严厉的性规范也反映出它借用传统的、父权制的农民价值观的意图。”（斯泰西，第187—188页）

除共产党的禁欲传统的影响之外，中国文化中固有的以性为耻的思想并未退场。它对人的压抑依然存在。在中国人的性观念中，性是不登大雅的苟且之事，是只可以做不可以说的。虽然这并不意味着完全的禁欲，但节欲的观念与禁欲的观念也有相当合拍的一面。在近几十年，革命团体早年的禁欲主义同中国社会中固有的节欲观念融和在一起，造成了中国的性现状，它带有浓厚的清教色彩，这一点在“文化革命”中达到顶峰。虽然在近些年有越来越宽松的趋势，但是从社会对一些违法、违规行为的处置方式中，还是可以看到这几十年性规范的痕迹，有些刑法的规定和案件的处理显得相当荒诞。后文对这种情形有详细讨论。

·性规范在现代的变化

古代哲人云：“我是人，人所具有的我都具有。”（Terence，公元前185—159年，转引自Katchadourian， 384）换言之，人所能够具有的性

质，人所能够实行的行为，就不是不自然的。著名性学家金西（Kinsey）也用类似的方式表达过他对性的观点：唯一不自然的性活动是不能实行的性活动。金西的观念表达了现代社会性规范的思想精华。在进入现代之后，性观念发展变化的一个总的趋势是：认可所有的性活动方式，无论其目标是什么，形式是什么，内容是什么，对象（包括性别）是什么，只要是在生理上能够实行的，就没有什么不可以。

现代人的性规范与性学的兴起有直接的关系。关于性学的创建日期有两种说法：第一种认为是在1844年至1886年间，以两本同名书为其标志，一本是凯恩（Heinrich Kaan）的《性心理学》，另一本是艾宾（Krafft-Ebing）的《性心理学》。第二种说法认为，性学的兴起是在

1922年至1948年间，其标志是1922年瑞奇（Wilhelm Reich）发现他称作“快感力量的真正性质”，以及在1948年及随后金西出版他的两部性学著作。

有性学专家将艾利斯、金西、马斯特斯和约翰逊的研究称为性学的三个里程碑。艾利斯是第一个公开表达出对性的肯定态度的人。他的两个主要贡献是，第一，承认了女性性欲的存在及性快乐对于男女两性同等重要；第二，扩大了合法性行为的范畴，扩大了对异常性行为尤其是同性恋行为的容忍度。艾利斯认为，像虐恋这样包含了统治与屈从关系的异常性倾向与正常性行为仅有程度之别，性咬就是中间状态的一个例子。这一“科学”观点建立在这样一种信念之上，即性行为中男性的统治和女性的屈从具有生理的根源，因此天然存在于一切性形式和性快感之中。推而广之，所有的正常性行为与所有的反常性行为之间的区别也仅仅是程度上的区别，而不是本质上的区别。他的这一观点成为此后性学的一个基本观点。

性学的一个主要立场就是反清教主义传统。它把性视为一种自然的功能，认为人应当拥有自由表达自己性本质的权利。它激烈地反对禁欲、节欲、禁制和压抑，批判维多利亚式的假道学，批判性问题上的双重标准。在美国和西欧，性学研究使性生活开始了一个世俗化的过程，从宗教的、道德的领域降低到纯粹私人行为的领域，降低了控制性表达的间接社会手段的控制程度，如法律或其他非个人的第三方对个人在私下场合的行为的干预。

从西方的中世纪一直到19世纪末年，对于被允许和不被允许的性行为的界线划分带有明显的传统因素，比如把性行为划分为正确与邪恶、美德与罪恶、神性与兽性的对立。性观念在现代社会中的一个重要变化，就是从道德领域（注重美德与邪恶）转向肉体或精神健康的领域（注重健康与变态、成熟与不成熟、正常与反常之间的对比）。社会学则对人类的性活动做出传统与非传统的区别。有更多形式的行为被列入得到社会性行为规范允许的范畴。但是与此同时，一些性行为也受到了更严厉的社会控制，如强奸、性骚扰和性虐待等行为。

在20世纪的70年代，发生在西方世界中的规模宏大、影响深刻的性革命使西方的性状况发生了很大的改变，人们可以坦率地谈论与性有关的一切话题，各种各样的性话语都得到了表达的机会。而导致这种变化的一个最主要的原因是生育控制方法的发展。过去，未婚青年很难得到生育控制工具，只能靠体外射精。少女会因“道德危险”受监护。70年代的社会变迁已经在性的领域造成了这样一种二者择一的态势：究竟是鼓励青少年采用避孕措施，还是完全禁止青少年的性活动。因为后者已经根本不可能，所以只能按前者办。

这样做的一个直接后果是导致了性活动与生殖目的分离。可以说，影响现代人性规范的主要因素就是生育与性快乐的疏离。目前在中国这样的国家，已婚妇女的避孕率已达到83%，有的地区更高达90%以上。虽然这个比例在世界上算是高的，但其他国家也有相当高的避孕率和绝育率。英国1978年人口调查表明，人们对绝育的态度已经大有变化。有超过四分之一的已婚夫妻在妻子35岁时做了绝育手术。一项由牛津大学所做的样本容量为17032对夫妻的调查表明，绝育手术中男方绝育占三分之二。男性绝育手术简单、便宜，成功率也很高（成功率约为99%）。虽然罗马天主教会认为绝育是罪恶，应当“绝对禁止”，但仅在英国，每年就有超过10000例的绝育手术。

即使在避孕失败的情况下，还可以通过人工流产来终止妊娠。在有些国家，平均每百次怀孕的人工流产比例竟能高达55%，如下表所示：

世界各国人工流产率

国 家	年人流数	人流率	人流比
澳大利亚 (1988)	63200	16.6	20.4
保加利亚 (1987)	119900	64.7	50.7
加拿大 (1987)	63600	10.2	14.7
中国 (1987)	10394500	38.8	31.4
印度 (1987)	588400	3.0	2.2
以色列 (1987)	15500	16.2	13.5
意大利 (1987)	191500	15.3	25.7
日本 (1987)	497800	18.6	27.0
南韩 (1984)	528000	53.0	43.0
瑞士 (1987)	34700	19.8	24.9
苏联 (1987)	6818000	111.9	54.9
美国 (1985)	1588600	28.0	29.7
越南 (1980)	170600	14.6	8.2

注：人流率（abortion rate），每1000名15—44岁女性中的人流数。人流比（abortion ratio），每100次怀孕中的人流数。

在人流比超过50%的情况下，每两次怀孕就有一次是不生育的，更不必说绝大多数的性交根本就没有导致怀孕了。普遍的避孕、绝育和人工流产使得性活动与生育的分离越来越明显。在这种情况下，性规范的变化是不可避免的。生育也不再是性的唯一目的，就连性的主要目的都算不上了。从为生育的性活动在人类全部性活动中所占的比例来看，生育在所有的性目的中只能算作很不重要的一种了。

因此，在当今日世界，可以说有三种最主要的性观念和性规范：第一种仍坚持着以生殖为性的唯一合法理由的规范，持有这种观点的人大都有着较深的宗教信仰，他们仍旧把性看作自我放纵和罪恶。对他们来说，只有为了生殖的性才是正当的。第二种性规范认为，性是爱的需要，对持有这种信念的人们来说，爱与性是紧密地联系在一起的。有爱才能有性，没有爱的性是不道德的，是违反性规范的。第三种人认为，性的目的是娱乐，性仅仅是人生多种快乐的来源之一。上述三种性规范又可以被概括为：以生殖为主；以人际关系为主；以娱乐为主。

有人将后两种现代性话语分别命名为浪漫性话语和随意性话语。浪漫性话语是把情感和长期关系当作性的条件的观点，这种话语与一夫一妻制、配偶制和家庭生活有关。随意性话语是指以性本身为目标，将性视为个人的，而不看重伴侣关系。随意性话语与吉登斯的“爱的会合”这一概念相似。他指出，这种爱情是由“可塑的性”和个人生活的民主化而来的，它与20世纪女性地位的改变有关。相互的性满足是新型性关系的核心，持久的忠诚关系变得不再重要。

除此之外还有无兴趣话语和掠夺性话语。无性趣话语是表明对性完全不感兴趣的话语，例如说“我对此事基本上毫无兴趣”。掠夺性话语则是传统的男性气质的性态度，在这一话语中，一个男性的性伴侣数量与他在同伴中的声望成正比。随意性话语与掠夺性话语有相似之处，但有两个主要区别：其一，在随意性话语中，性活动的价值在性本身，不是为了向同伴证明自己的男性气质；其二，这种性活动最理想的境界是女性与男性起同样的作用，她们也可以为自身的性满足主动提出性要求。

尽管有文化的差异，进入现代社会以来，各种文化当中性的规范还是带有某些普遍性，例如：夫妻感情联系的增强；邻居亲属的关系减弱；个人独立感和追求快乐的个人自由权利增强；性快感与罪恶之间的联系感减弱；个人身体隐私欲望的增强——这种到1750年在英国社会的中上阶层已完全建立起来的规范，在20世纪末已经在全世界普及。现代的文化创造出这样一些价值观：对浪漫和热烈爱情的高度评价；为爱情而结婚（反对包办婚姻）；家庭成员之间的平等关系（反对父权制，等

级制)；男女两性的性自由；男女平等；对性活动的宽容；以童年为生命周期中需要特别对待的时期(反对使用童工)。自19世纪以来，上述观念首先在西方社会形成，随后通过广播、录像等大众传媒手段传播到世界的各个角落。

对于现代性观念影响最大的是本世纪60年代和70年代在西方发生的“性革命”。关于这场性革命的功过是非，各种理论流派和各种政治力量之间存在着极大的争议。有人认为，这场所谓的“性革命”根本就没有发生过。他们的论据是：80年代一些调查表明，年轻人的性价值观和性行为模式与过去相比并没有很大的差异。但是一般看法是，在50年代及以前的年代，社会的性规范相当严厉；60年代和70年代这20年，西方的确经历了一场性革命，主要是性规范大大放松，婚姻之外的性关系增多，每个人的性伴侣数量增加等等；自80年代出现艾滋病危机之后，传统规范回潮，人称“黑暗时代”，因为人们全都穿黑衣服，在同性恋社群中，几乎没有人没参加过正当壮年因艾滋病去世的亲友的葬礼；到了90年代，一种新的性规范正在形成，其主要特征一个是“安全的性”，另一个就是女性性权利的崛起。

目前，关于性规范问题有两个值得注意的潮流。一个是保守观念的回潮；另一个是非西方文化对西方性观念的抵制。

保守观念的回潮在西方是从80年代初开始的，那时正是艾滋病刚刚被发现的年代。艾滋病在全世界的流行起到双重作用，一个是传播了与60—70年代的性观念，另一个则是重新导致了性焦虑，其中最明显的是同性恋恐惧症和假道学观念的回潮。宗教界和右翼人士发起对70年代性革命的全面反攻，声势浩大。例如，90年代末，美国人重申家庭价值，成千上万的男性参加了“许诺”运动，许诺做个好丈夫，好父亲，回归家庭价值，当然是传统男权制意义上的好男人。这一运动尽管遭到女权主义的强烈抨击，也令许多自由派男性所不齿，但仍不失为一种值得注意的社会潮流。

保守派的梦想中的世界是一个从未发生过性革命的世界。这种社会是什么样子的呢？作为性革命发生前的典型社会形态，可以以爱尔兰为例，在那里，堕胎、同性恋和离婚至今都是非法的。一位女性这样讲到西方性革命前的生活和人的感受，她说：“50年代十分可怕，我们十来岁时是饥渴的一代人。50年代对于女孩来说尤其可怕。它极其严酷，尤其是在像卡里索(Carkisle)这样的地方就更严酷。我们如饥似渴地排长队看好莱坞的电影，对快乐充满渴望，渴望过上我们想过的那种生活，而你只能在电影中看到这种生活。我们的生活中什么都没有，真是严格节制到极点，比父母在战前的生活都不如。”

在当今世界，在性的问题上，保守派的力量仍旧十分强大。虽然社

会对于性想像已经变得相当宽容，但是对性行为还是有着许多的禁制，有些性规范甚至相当严厉。人们总是被告知可以有性自由，但是实际做起来既困难，又昂贵。对性最常见的约束就是认为它只应限于婚内，而一切在婚姻形式之外的不以生育为目的的性行为仍然被保守思潮视为越轨的行为，应当受到像艾滋病这样的灾难的惩罚。

另一个值得注意的社会潮流是后殖民主义反西方思潮的潮流。非西方民族开始重视它们自身的文化，抵制对西方文化帝国主义的全盘接受。只是接受西方那些好的东西，同它们自身文化传统结合起来。有些极端分子鼓吹全盘抵制西方文化，历数西方文化中的种种阴暗面，例如种族主义思想、毒品、犯罪、放荡、离婚等。这些人希望倒转时钟，回到殖民时期之前。

总之，西方化和抵制西方化是当今国际生活中的一个新的特征。在性规范这种文化因素很重的领域尤其如此。西方有很多问题，东方有自己的优势，在西方社会因艾滋病危机而受到巨大挫折，否定自身的性价值、性规范、性观念时，东方的一些性文化、性规范显示出某种优越性。面对这种复杂的局面，需要独立的思考，以便使性的规范向有利于人性自由的方面转变，而不是相反。

*《性的问题》（中国青年出版社1999年出版）第一章。

注释与参考书目：

弗兰德林：阿利斯等编《西方的性，过去与现在的实践与观念》，巴索·布莱克威尔出版社，1985年。

海特菲尔德等：《爱与性，跨文化观念》，艾伦与贝肯出版社，1996年。

海德：《理解人类性行为》，麦克格罗希尔出版社，1994年。

龙一吟：《中国古代性学集成》，八龙出版文化服务有限公司，1991年。

阮芳赋：《中国的性，中国文化的性学研究》，普莱农出版社，1991年。

斯泰西：《中国的父权制和社会主义革命》，加州大学出版社，1983年。

中国当代性法律批判*

在不同的文化和社会中，关于性的法律有同有异，比如，强奸在各国的法律中都是受到严厉惩罚的犯罪行为，可是卖淫或者堕胎在某些国家合法，在另一些国家非法。在同一个国家，性的法律也会有变化，比如在美国，堕胎从非法变为合法；在英国，卖淫和同性恋从非法变为合法。

在中国，刑法中被规定为违法的性行为随着刑法的变动有些改变，但变动不大。在1997年3月14日第八届全国人民代表大会第五次会议修定的新版刑法通过和颁布之前，刑法中与性有关的条文有三大类，第一类是强奸罪和奸淫幼女罪；第二类是流氓罪（其中涉及性的有侮辱妇女罪和其他流氓活动罪）；第三类是妨害社会风尚的犯罪（包括强迫、引诱、容留妇女卖淫罪和制作、贩卖淫书、淫画罪）。

本文所采用的案例资料来自90年代初出版的一套刑事犯罪案例丛书，这套丛书由最高人民检察院《刑事犯罪案例丛书》编委会编纂，由中国检察出版社出版。这套丛书与性有关的犯罪被收入三本，第一本是《流氓罪》，1990年出版（下文简写为XL）；第二本是《妨害社会风尚的犯罪》，1991年出版（下文简写为XF）；第三本是《强奸罪、奸淫幼女罪》，1992年出版（下文简写为XQ）。

在1997年重新修定公布的刑法中，与性有关的刑法条文改动最大的一处是取消了“流氓罪”而将其内容分散到其他条文中，例如，原流氓罪中“强制猥亵、侮辱妇女罪”被收入“侵犯公民人身权利、民主权利罪”一章中；“聚众淫乱罪”被收入“妨害社会管理秩序罪”一章中。有关卖淫和淫秽品的条文仍保留为单独的两节。

如果按照有无受害人来划分，强奸、奸淫少女和侮辱妇女这三项罪名是有受害者的性犯罪；聚众淫乱、卖淫和淫秽品三项是无受害者的性犯罪。在我看来，我国有关性犯罪的法律中，关于有受害者的犯罪的法律条文问题较小，而关于无受害者的犯罪的条文问题较大。下面分别就这两大类与性有关的法律做些观察和分析。

在分析开始之前，我想引用福柯阐述的一个关于性立法思想的极其重要的原则，他指出：“我想原则上可以这样说：性在任何一种情况下都不应当成为任何立法的对象。这样说应当没什么大问题。但有两个领域对我来说有一点问题。一个是强奸，另一个是涉及儿童时。”这两个有问题的领域正好是我国性法律中三类有受害者的性犯罪的前两类。有关福柯的性立法原则，后文还有详细讨论。

·有受害者的违法性行为

按照我国刑法，有受害者的违法性行为一共有三项，第一项是强奸罪；第二项是奸淫幼女罪；第三项是猥亵、侮辱妇女罪。这三项罪行同一些西方国家关于有受害者的性行为的认定大同小异。例如在美国，一般把有受害者的性犯罪概括为三类：强奸罪，儿童性虐待罪和性骚扰罪。

下面就分析一下按我国现行刑法的规定属于有受害者的三项性犯罪的案例：

1、强奸罪

案例集列举了若干反映强奸犯罪特点的案例。

第一类强奸罪的特点是采用暴力手段：

个案1：

被告人陈X洲于1984年7月22日下午将本乡少女张芝X用暴力强奸。检察院以强奸罪起诉，法院以同罪判处死刑。（XQ，第20—21页）

第二类强奸罪的特点是采用胁迫手段：

个案2：

被告人胡X忠于1983年7月和1986年12月先后以枪和剑相威胁，强奸汪氏姐妹。检察院以强奸罪起诉，法院以同罪判处死刑。（XQ，第62—63页）

还有采用其他手段的强奸犯罪：

个案3：

被告人赵X源于1987年3月5日上午谎称专治妇女不育症，以让不孕妇女试精子为名骗奸妇女任XX。检察院以强奸罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第96页）

案例集里还有区分罪与非罪界限的案例，在强奸罪案例中，下列两例分别被判为有罪和无罪。

个案4：

被告人陈X威于1986年4月13日与潘X相遇，发生了性关系。陈给了潘15元。随后潘要回家，陈要求与潘再次发生性关系，潘不同意，陈即强行索回15元钱，并用砖头胁迫潘发生多次性关系。潘报警，公安人员接到报告后，将被告人抓获。检察院以强奸罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第121—123页）

个案5：

被告人劳X强于1986年1月23日请人帮助把长期拒绝与之过性生活的妻子捆住，强行发生了性关系。检察院未予批捕。（XQ，第151—152页）

从个案4和个案5这两个案例的判决我们可以看出，有无婚姻关系是一个主要因素。没有婚姻关系的强奸行为被判有罪；有婚姻关系的强奸行为被认为无罪。近年来，西方国家有人提出了“婚内强奸”的概念，这一点在我国还处于讨论中。反对设婚内强奸罪的意见认为，既然结为夫

妻，就有与对方发生性关系的权利和义务，按照这一逻辑，婚内强奸者有权利，婚内被奸者有义务，婚内强奸罪因此不成立。赞成设立婚内强奸这一罪名的观点则认为：婚姻关系中的个人仍是有人身权利的个人，婚姻关系不能改变强奸行为的犯罪性质。

对强奸犯罪的重判可以说是中国妇女地位提高的一个标志，在1949年革命胜利以前，下层妇女受到性侵犯的情况极为严重，这一状况在革命成功后已有了根本的改变。

根据霍尼格的调查，在30年代，上海纱厂的女包身工经受到性侵犯，她访问的一位女工被工头强奸多次，调查对象说，这种事非常普遍。有些女工因为拒绝了工头的性要求遭到打骂。如果女工屈从了工头的要求，就可以得到好活、轻活，如果不从，就会得到重活、脏活，还会丢掉工作。

贺萧对1900—1949年天津女工生活的调查也发现，女工遭受性侵犯的现象十分普遍，对于那些漂亮的女工尤其如此。因此，当时女工存在找婆家难（结婚难）的问题。即使结了婚也会被婆家人看不起，受害者会为其所受之害而受责备。当时有民间俗语说“好男不当兵，好女不做工”，如果哪家的人娶了工厂女工，他们家就会被别人看不起。女工在工厂受到工头的性侵犯，在上下班路上还会受到男工的骚扰。工头有时把性侵犯当作惩罚手段来使用，如果女工在工作中犯错、偷窃或有病歇班，也会受到性侵犯作为惩罚。

工人的遭遇是这样，农民的情形也相似。在农村，有些恶霸地主随意对农民妇女进行性侵犯。地主常侵犯佃户的妻子和女儿。国民党的军队也有强奸民女的事情。此外，农村还有另一类完全被人们忽略的侵犯妇女人身权利的情况：在打土豪分田地运动中，一些富裕农民阶层的女人被贫苦农民强奸。

在当今中国，强奸是一项严重的犯罪行为，它的受害者不再具有以前那样明显的阶层特征。犯罪者和受害者的身分都是个人。关于强奸罪的观念也从将其视为对私人财产的侵犯改变为对人身的侵犯。

目前世界各国都有关于强奸罪的法律规定（但历史上并非全有）。对强奸罪的处罚有轻重的差异。从跨文化的比较看，我国的量刑是比较重的，在西方国家，虽然有的国家有长达30年的刑期，但是单纯的强奸罪（没有造成死亡的），少有判死刑的。中国本来死刑人数就多（每年执行死刑的人数占全世界死刑人数的比例超过中国人口在世界人口中所占比例），对与性有关的犯罪量刑过重似无绝对必要。

2、奸淫幼女罪

反映这一犯罪特点的案例有以下数种。

第一种是以引诱、欺骗、腐蚀手段奸淫幼女：

个案1：

被告人王X周自1979年至1983年6月间，以给零钱、扎头绳、苹果等物质引诱和哄骗手段，先后奸淫6至13岁的幼女19名。检察院以奸淫幼女罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第229—230页）

第二类是利用从属和教养关系奸淫幼女：

个案2：

被告人孙X桥自1984年至1985年间，利用师生关系借辅导、批改作业、解答习题之机，先后奸淫8至11岁的幼女3名。检察院以奸淫幼女罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第240页）

个案3：

被告人方X光自1983年2月起多次奸淫亲生幼女张芝X（10岁）。检察院以奸淫幼女罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第241—242页）

案例3的性质属于乱伦。有些国家将乱伦罪单列，而我国只是把它视为奸淫幼女罪中的一种类型。这似乎反映出，乱伦的案件在我国比较少见，情形也不太严重，因此还不值得为这种行为设立专项罪名。

第三类犯罪的特征是利用暴力、胁迫手段奸淫幼女：

个案4：

被告人刘X兴于1982年9月19日和21日，手持牛角刀先后两次奸淫12岁幼女。检察院以奸淫幼女罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第250页）

第四类是利用其他手段奸淫幼女：

个案5：

被告人汪X贵于1981年12月以500元买了一名被拐卖来的幼女（11岁），多次奸淫。检察院以奸淫幼女罪起诉，法院以同罪作了有罪判决。（XQ，第255页）

近年来，在一些西方国家，儿童受到性虐待的问题越来越引起人们的关注，特别是乱伦的案件，不断被传媒热炒（如美国著名电影导演乌迪·艾伦与养女的关系等），还被大量搬上影视作品，以致在一些国家出现了这样的情况：人们愿意为杀人犯辩护，却不愿为恋童者辩护，因为他们怕人说：你想和一个孩子发生性关系。此类案件中多数是侵犯女童，但男童受侵犯的情况也占有相当大的一个比例。

在世界各国对奸淫幼女罪的规定中，一个重要的因素是关于“自愿年龄线”（age of consent）的规定，即儿童被法律认为有决定自己行为的能力的年龄，低于这个年龄，即使儿童自己承认是自愿的行为，法律也不认为它是出于儿童的意愿，因为低于这一年龄线的儿童被法律认定为尚无决定自己行为的能力。与低于自愿年龄线的少儿发生的性关系，无论当事人是否自愿，都视为“奸淫”。这个自愿年龄线各国不同，有的16岁，有的21岁，我国的自愿年龄线是比较低的：14岁。这也许只是

历史和文化因素造成的，但是它似乎也表明，我国的法律更尊重儿童作为性主体的权利，而不是把他们仅仅当作随时会陷入危险境地的潜在受害者。这一点很重要，在立法思想上比许多西方国家更先进，是值得我们骄傲的。

目前在西方，出现了关于是否应当废除自愿年龄线规定的讨论。这一提议的理论依据是：承认儿童是有独立意志的性行为主体，而不仅仅是性行为的客体或受害者。提出这一观点的学者认为，近年来对虐待儿童的恐慌使人们在承认儿童是性行为者而不仅仅是性受害者这一点上有所倒退。如果儿童了解到，他们的身体和性是属于他们自己的，应当由他们自己来控制，性不是受禁止的或肮脏的，那么当他们想要接受他们希望的行为和拒绝他们不希望的行为时就会更加自信。在真正受侵犯和受虐待的情况下，那些没有被告知性是羞耻的儿童会更容易揭发此类行为，以利于此类问题的解决。

根据自愿年龄线的法律，一位少女（或少年）无论是否自愿，都没有自愿与成年人发生性关系的权利。主张废除自愿年龄线的人们认为，关于自愿年龄线的法律不仅不能保护儿童，而且会起到相反的作用。因为尽管设立了这一法律，虐待儿童的事还是在发生，结果自愿年龄法的基本作用反倒成了惩罚那些真正出于儿童自愿的行为。比如，西方某国同性恋性行为的自愿年龄线是21岁，根据这一法律，一位21岁的男青年因为交了一个还有几个月不到21岁的同性情人就应当入狱，而这种作法竟然是借着保护儿童免受虐待的名义加以实施的。

16岁是英国法定的自愿年龄线。在1991年，英国家庭计划协会发现，有35%的女孩和46%的男孩说，他们在16岁前有过性交。这一高比例还不包括同性关系和非性交类性活动。根据这一统计资料，的确不可能再认为，不到16岁的青少年对性必定是无知的和不感兴趣的。因此有的学者提出：自愿年龄法不承认儿童可以成为性行为主体，因而是错误的。儿童的性表达方式诚然可能会与成年人不同，但他们有时确实有性的需要，无论有没有社会的批准，他们还是会发现他们自己的表达方式。法律试图限制这一行为究竟想达到什么目的呢？我们可能会使他们感到有罪，会影响他们有效地避孕和预防性病，却不能服务于他们的需要。

福柯也是主张废除自愿年龄法的，他认为，自愿年龄法的前提是：必须保护儿童不受自身欲望的侵害，甚至当他的欲望是指向成人时也如此。他指出：“在任何情况下，由法律规定年龄界线是无用的。当儿童说他是或不是遭到暴力侵害时，应当相信他所说的话。……确实有10岁的儿童主动投入成人怀抱的情况，确实有些儿童是自愿的，他们喜欢这样做，难道没有这种情况？……我想这样说：从儿童不再拒绝的一刻开

始，就没有理由去惩罚任何行为了。”

福柯对于涉及儿童的性行为的观点与他的基本原则相一致，即在任何情况下性都不应当以任何理由成为法律惩罚的对象。如果性以强奸的形式出现，它就不再是性，而是暴力；如果性以违背儿童意愿的形式出现，它也不再是性，而是暴力。它应当以暴力伤害的名义受到惩罚，而不应当以性的名义受惩罚。一切非暴力的、非强迫的、双方自愿的性关系都应当得到理解，都应当被接受。这就是福柯所主张的。

在应不应当废除自愿年龄法的问题上，最重要的原则是要尊重儿童作为性主体的权利。“仅仅废除自愿年龄法还不能保证儿童的安全和自由。为达到这一目标，儿童还需要社会和经济力量，以及在生活的各个领域对他们的需要和欲望的尊重。应当尽早教育儿童，他们的观点是重要的，他们的行为是有效的，他们的身体属于他们自己，因此他们可以在心理、经济和肉体虐待发生时保护他们自己。”与把儿童性行为的自愿年龄线定在16岁、18岁甚至21岁的国家相比，我们国家的法律比较尊重儿童的人身权利和性权利，但是我们的立法思想还远未达到取消自愿年龄法的高度，这是我们的法律有待改良的地方。

3、侮辱妇女罪

侮辱妇女这一罪名原被包括在“流氓罪”中，在1997年的新刑法中，“流氓罪”被取消，侮辱妇女罪被改列在“侵犯公民人身权利、民主权利罪”一项中。此类违法性行为包括以下几种类型：

第一类，追逐、堵截妇女，如个案1：

个案1：

被告人张X会于1984年7月至11月间多次在路上将女青年截住强行抱吻。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第102页）

第二类是在各种场所猥亵妇女，如下面几个案例：

个案2：

被告人朱X宏于1986年5月5日下午2时许在看电影时对邻座素不相识的女青年徐XX进行调戏，强行接吻、抚摸，并打伤女青年。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第121—122页）

个案3：

被告人柏X江于1982年至1984年期间，先后当着数十名妇女，露阴24次。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第113页）

个案3其实是露阴癖行为，据调查，在我国的法律实践中，有些此类案例的当事人并未被当作流氓罪处理，而是被送至精神或心理医疗机构进行治疗。

第三类的犯罪特点是用淫秽行为或暴力、胁迫手段侮辱妇女：

个案4:

被告人孙X自1986年10月至1987年2月，多次到X公共厕所偷看妇女解手，并用玉米杆捅伤妇女达10人之多。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第136页）

个案4含有窥阴（又称观淫）癖的因素，并不是单纯的流氓行为。对此类做案者似应辅以心理治疗。

第四类是在公共场所偷剪妇女衣服、发辫，向妇女身上喷洒腐蚀物，涂抹污物：

个案5:

被告人冯X全于1982年11月至1983年10月间，乘夜间看电影人多拥挤之机，用刀子将女青年张X等9人衣服割坏，还用剪刀偷剪女青年张X等3人发辫和围巾。此外还向女青年聂XX等2人身上抹机用黄油各1次。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第145—146页）

个案5有恋物癖倾向，不是单纯的流氓行为。法律在对此类案件量刑时应当做区别对待。

上述三类违法性行为都是有受害者的，如前所述，此类行为正是福柯在提到原则上所有的性活动均不应当受法律制裁时所遗留的一些顾虑之所在。

强奸犯罪具有明显的性别特征：受害者绝大多数是女性（也有少量男性，主要是少年），犯罪者绝大多数是男性（也有少量女性作为强奸案共犯被判刑），也正因为如此，当福柯提出强奸罪应当被视同于伤害罪时，曾顾虑到女权主义可能不会赞成他的这一看法。他在一次接受采访时说：“人可以制造这样一种理论话语，即：在任何情况下性都不应当以任何理由成为惩罚的对象。当我们惩罚强奸时，一个人应当仅仅因人身暴力受惩罚，而不是因为其他原因受惩罚。因此可以说，它仅仅是攻击行为而已：从原则上讲，在用拳头打一个人的脸或用阴茎插入一个人的生殖器之间没有什么区别……但是这样说时，我很难相信女性会同意这种说法……”

尽管如此，福柯还是就这个问题做了深入的探讨，他在接受采访时说：“昨天我与一位法官讨论过这个问题。他说：没有理由使强奸成为犯罪。强奸应当被列在犯罪法之外。它可以很容易被列在民法之内，算作伤害。”福柯提出：“强奸可以被视为暴力行为，可能在程度上更为严重，但属同一类型，就像在某人的脸上打上一拳一样。”他认为把强奸作为一种性犯罪来加以处罚是“有问题的，因为我们等于在说：性在身体中占有更重要的地位，性器官同手、头发或鼻子的重要性不一样。因此在任何情况下立法都必须对它加以保护，围绕着它，关注着它，不可将它等同于身体的其他部位。”访谈主持人说，强奸是无快感的，它是

一种在别人身体上的快速手淫，它不是性，它是伤害。福柯立即赞许地说：“这样就回到了我这里。它与性无关，应当受惩罚的是人身伤害，而不必提出性的问题。”

如果我们把强奸视同于伤害，福柯的想法就可以成立。这个问题的关键在于性器官是否比身体的其他器官具有更重大的意义。如果性器官和头部一样重要，并不比头部更重要，侵犯性器官和侵犯头部就可视为同罪；如果性器官比头部重要，对侵犯性器官行为的处置就应比对头部的处置重。如果说对头部的侵害要判处3年徒刑，我们似乎真的看不出为什么对性器官的侵害要判30年徒刑或者死刑。

认真思索福柯的论点，我们的确拿不出性器官比头部或其他身体器官更重要的证据，对性器官的特殊对待和对侵犯性器官的特殊处罚应当被视为一种文化积淀。在这种文化积淀的影响下，我们在人体的各个器官中特别看重性器官，为它赋予了特殊的重要意义。人们对福柯的思想感到的惊骇和意外，完全是来自这种传统的思维方式，是受传统的性话语影响的结果。

如果将强奸视为与伤害身体其他部位相同的伤害罪，如果将违反儿童意愿的强奸也视为伤害，将不违反儿童意愿的性关系视为正常性行为，也就解除了福柯有关性的立法原则的最后两个顾虑。换言之，福柯关于性在任何情况下都不应当成为任何立法的惩罚对象的立论就可以成立。对于传统法律中所惩罚的有受害者的性犯罪条文尚且可以这样来看，对于没有受害者的所谓“性犯罪”行为就更可以作如是观了。

福柯的观点虽然看上去过于激进，过于惊世骇俗，但仔细想想，是完全可以自圆其说的。它就像萨德（Sade）的小说一样，有一种振聋发聩的力量，使人为其中所包含的自由精神所震惊。它使我们感到惊愕，正是因为我们一向按照传统的规范来看问题，想不到越过这些规范，原来对事情还可以有另一种看法。萨德认为，没有任何一种性行为方式是不可以的，是错误的，或者是病态的。按照福柯的思想，任何一种行为，如果它在性的范畴中，它就不是犯罪，不是伤害；如果它是犯罪，是伤害，是强迫，是暴力，那它就不再属于性的范畴。因此，性的一切方式都是应当允许的，性的一切方式都不应当成为法律惩罚的对象。

长期以来，人们已经习惯于针对性行为的惩罚性法律，认为它是天经地义的。由此，我们可以看到，习俗和话语是在如何塑造人们自以为“自然而然”的观点和看法，它们是如何控制了人们的思维和分辨是非的能力，它们又是如何压抑了人们的自由思想的。这种思维的定式使我们不敢相信历史上还有过不同的做法，更不敢想像在将来对这样的事情的处置方法有其他的可能性。

福柯所反复论述的权力在我们每个人身上的运作过程，在如何处置

性犯罪的问题上可以看得再清楚不过。我们甚至都不会觉得在这个问题上权力让我们这样想的，而误以为这完全是自己经过独立思考得出的看法。福柯的深刻之处就在于此，是他告诉我们：不是别人剥夺了我们的自由，是我们自愿被剥夺了自由思想的权利，权力就是这样来建构我们的主体的。如果我们要想证明自己还是有独立思考能力的，就让我们在习俗的思路之外自由地思考一下：福柯关于性在任何情况下都不应当成为任何立法的惩罚对象的观点有没有一点道理？

·无受害者的违法性行为

没有受害者的违法性行为目前在我国有三大类，第一类是制造、贩卖、传播淫秽物品罪；第二类是组织、强迫、引诱、容留、介绍卖淫罪；第三类是聚众淫乱罪。在这三类行为中，前两类即淫秽品业和卖淫业在西方社会一般被视为商业化的性活动，或被称为性工业，而其中的从业人员被称为性工作者。

对英国乃至世界立法思想产生了深远影响的沃芬顿报告（1957年）提出了一个基本的立法原则：道德问题不应当属于法律制裁的范畴。他的一个基本思想是：成年人有选择和规范自己的道德的能力。我认为，沃芬顿提出的这一立法原则非常重要，应当成为改良我们的性立法思想的一个原则。按照这一原则，没有受害者的违法性行为就属于个人道德问题，它不应当受到法律的制裁。中国的性犯罪法要想实现现代化并与世界接轨，对于没有受害者的性行为的法律条文是首先应当加以改革的。

现存法律及其实践所存在的问题从下列案例中可以看得很清楚，相信有思维能力的人可以从中做出自己的判断。

1、制造、贩卖、传播淫秽物品罪

此类行为包括以下几种典型案例：

第一类，制作、贩卖淫书：

个案1：

被告人张X，女，王X，男，梁X，男，刘X，男，在1987年2—3月多次倒卖《龙虎豹》等淫秽书刊、录像带。检察院以贩卖淫书、淫画罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。

（XF，第231—232页）

这个个案的处理方式是违宪的。如果我国规定没有出版自由，那么境外的一些出版物有可能在进入我国时是违法的。也就是说，在有出版自由的地区出版的一些合法书刊，在进入没有出版自由的地区时，有可能成为非法的。但是我国宪法明文规定，中国是一个有出版自由的国

家，那么境外的合法出版物在进入我国时必然应被视为合法出版物。公民因贩卖合法出版物而获罪，这种判决显然违宪。违宪判决的发生，又是刑法有关条文与宪法的矛盾造成的。

第二类，制作、贩卖淫画及其他淫秽物品：

个案2：

被告人尚X盈，男，XX矿山机械厂工人。1980年3月，被告人拍了两张其女友储X与人性交的裸体照片。1981年2月，又威逼其妻拍了4张与人裸体拥抱的照片。尚将照片交人出售，得款4元8角，其余被查获。检察院以制作、贩卖淫画罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XF，第233—234页）

对个案2的有罪判决也是违宪的。公民制作照片出售是典型的出版行为，在一个宪法保护出版自由的国家，这种行为应当受到宪法保护。公民贩卖照片、扑克牌的行为属于一般的商业行为，也应当是受到宪法保护的。既然宪法保护出版自由，如果出版物不牵涉版权问题，出版就是公民的权利。

第三类，制作、贩卖、组织播放淫秽录像制品：

个案3：

被告人薛X生，XX生产建设兵团治安联防队副队长。1986年4月1日，被告人将在执勤中没收他人的两盘录像带在X职工家放映。共播放4场，看者达30余人。被告人传播淫秽录像带的时间持续近半年。检察院以播放淫秽录像罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XF，第329—330页）

个案3是非盈利性放映淫秽录像带。如果贩卖和盈利性放映行为依法纳税，就应属于一般商业行为，应当受到宪法保护。如果在私人住宅放映淫秽录像带这种没有盈利目的纯属娱乐性质的行为要受到有罪判决，全国就有相当大比例的公民都应受到有罪判决。因为社会调查统计表明，有相当大比例的公民看过淫秽录像带。比照案例3的判决，当这些公民在家中观看淫秽录像带时，都犯了传播淫秽品罪，是应当作有罪判决的。一项法律，如果严格执行，则涉及很大比例的公民；如不严格执行，则形同虚设，这一法律条文的弊病是非常明显的。

同西方国家在开放与禁制淫秽品问题上长期争论不休的情况不同，禁制淫秽品的法律在中国从来是“没有争论”的，而且被认为是最“得民心”的。如果说权力对人的禁制在别的问题上不免有点“心虚气短”，在禁毁淫秽品问题上却一向是理直气壮的。这一立论有个证据：扫黄是89风波过后国家第一个较大的政治动作。李瑞环在关于扫黄的讲话中提出了“体察民意，顺乎民心”的问题，显示了扫黄这件事的策略价值：在当时，这件事大概是相比之下最顺乎民意民心的事了。

李瑞环还特别提出一些原则：“要特别强调把问题搞准。搞过了不

好，当然不及也不好，二者相权，宁可一时不及也不要过，因为我们有不少因过反而不及的教训。一时‘不及’，我们还有时间继续搞下去；而如果不分青红皂白横扫一气，把不属于反动的东西当作反动的去取缔，把不属于淫秽的东西当作淫秽的去清除，甚至不适当地干预个人正当的生活爱好和文化兴趣，那就会引起人们的不满和社会的非议……”（转引自任克，第48页）尽管他的讲话是如此温和，如此通情达理，他却从来不曾想到，禁制淫秽品这件事本身有什么问题（违宪问题），有什么值得争论的地方。

从前引个案看，我国现行刑法中关于制造、贩卖、传播淫秽品的条文与宪法中关于出版自由的条文有矛盾。这种情况同西方反淫秽派与言论自由派所面临的情况有近似之处。言论自由派对主张禁毁淫秽品一派所提出的主要批评就是，他们这样做是违反宪法中关于言论自由的条文的。既然宪法给予公民出版自由和言论自由的权利，就应当真正做到保护公民的这一自由权利，如果宪法与刑法有矛盾，就应当或者修改刑法，或者修改宪法。如果不加修改，就是把法律当儿戏，让人可以有法不依。

中国人几千年来一直习惯于人治，不习惯于法治，在法管人还是人管法的问题上，一向习惯于人管法，不习惯于法管人。因此，在许多人心目中，法律条文是可以说了不算的，事实上也常常是说了不算的。据传“文化革命”时，刘少奇在紧急关头曾手捧宪法希望保护自己的宪法权利，但是没有用。中国法律这种可悲的地位表现在一个因为在家里看淫秽录像被判刑的公民那里，就是他根本想不到去拿宪法来保护一下自己的权利。他不知道按照宪法的规定，他原来是有权利做这件事的，他也不相信他引用宪法条文就真地能够保护自己不被违宪判罪。这就是中国宪法在涉及淫秽品这个问题上所面临的尴尬局面。

这个世界上有很多人和很多事是令人厌恶的，比如说照裸体像，还要去卖给别人；比如说那些淫秽的录像带和淫秽的扑克牌。这些事很不体面，层次很低，为稍微趣味高尚一点的人们所不齿。但是厌恶不可以成为法律依据。趣味和道德不关法律的事。有人愿意过趣味高尚的生活，听高雅的音乐，看高雅的绘画，读高雅的书，他们当然有权利这样做；有人愿意过趣味低下的生活，听淫秽的音乐，看淫秽的图画，读淫秽的书，他们也有权利这样做。所谓自由就是选择的自由。人有选择高雅的权利，也有选择淫秽的权利。如果不给人选择的权利，就没有自由可言。

事实上，如果你来到中国的某个小城小镇，淫秽品随处可见，淫秽书刊录像比比皆是。这证明了两件事：第一，选择不高雅、不体面的生活的人很多。第二，关于禁止制造、传播淫秽品的刑法条例在那里并没

有实行。但是，淫秽品的泛滥并不能证明宪法关于出版自由的条款起了作用，因为每当“扫黄”一来，这些淫秽品还是要被藏起来，等到风声一过，再偷偷摸摸地摆在柜台底下卖。中国人不知道自己按照宪法的条文，也像丹麦公民一样，可以在一家书店光明正大地买一本淫秽杂志，买一盘淫秽录像带。他们只是在提起当年刘少奇捧宪法的往事时露出善意的微笑：他是多么天真呵，他以为那个东西能管用呢！维护宪法的严肃性难道不是每个公民的责任？我们应该让谁来帮助我们做这件事呢？

2、强迫、引诱、容留妇女卖淫罪

此类违法性行为的特点被概括为以下几类：

第一类，强迫妇女卖淫：

个案1：

1987年6月，被告邓XX先后引诱和安排四位女青年卖淫，其间采用了威胁打骂手段，从中获利200多元。检察院以强迫妇女卖淫罪起诉，法院以同罪对被告人邓XX判处死刑。（XF，第43—44页）

从以上案例的情节看，世界上许多国家会认定被告有罪，如果说卖淫本身是没有受害者的行为，强迫他人卖淫却是有受害者的行为，受害者就是那个被强迫的人。但是以上三案被告被判死刑，从跨文化的比较看，应当说是量刑过重了。除了极少数实行偷盗要砍手一类重刑的国家之外，我不知道这个世界上还有哪个国家会对这样的情节和这样的人（皮条客、妓院老板）判死刑的。

如果说因为被告采用了打骂手段强迫妇女卖淫要判死刑，那么如果某人采用打骂手段强迫别人偷窃是否也要判死刑？如果后者不判死刑，那么导致量刑区别的原因就在于被强迫的人所做的事情的性质了：卖淫的要判死刑，偷盗的是自由刑。虽然我国刑法没有规定卖淫行为本身有罪，但是从量刑看，卖淫还是被看作比偷盗等一般刑事罪行更为严重的犯罪行为。

第二类，引诱妇女卖淫。引诱妇女卖淫罪的案犯有两个特点：一个特点是犯此罪的有女性；另一个特点是有引诱亲属（女儿、外孙女、表妹等）卖淫的；有雇主引诱雇员、师傅引诱学徒卖淫的；有利用开办学习班、介绍工作机会引诱妇女卖淫的情况。

个案2：

被告人夏XX，女，环卫所退休工人，1979年2月至1983年8月，引诱两个女儿先后卖淫110多次，夏从中收得170多元。检察院以引诱妇女卖淫罪起诉，法院以同罪对被告人夏XX做了有罪判决。（XF，第59页）

第三类，容留妇女卖淫：

个案3：

被告人周X，男，59岁，日用化工厂车间看守员。1986年6月至1987年8月间，利用其看守

某车间的便利条件，为何XX等四位妇女卖淫提供场所，并看门放哨。介绍嫖客达17人，从中非法牟利60元。检察院以容留妇女卖淫罪起诉，法院以同罪对被告人周X判处死刑。（XF，第72页）

第四类，既引诱又容留妇女卖淫的：

个案4：

被告人李X清，男，38岁，XX市中学教师。自1986年12月至1987年5月间，由李引诱或容留在其家卖淫的妇女多达20人，年龄最小的仅16岁，李从中获利800余元。检察院以引诱、容留妇女卖淫罪起诉，法院以同罪判处被告人李X清死刑。（XF，第75—76页）

引诱和容留卖淫都是没有受害者的行为。引诱和容留者、被引诱和被容留者都是自愿的行为者。卖淫和嫖娼的双方就更是自愿行为者了。由于双方自愿的没有受害者的行为而被处以死刑的情况在当今世界是十分罕见的。这是我国法律的耻辱。如果说一个公民的行为没有侵犯任何他人的人身权利和利益，也就是说，这是一桩没有“苦主”的行为，法律究竟出于什么原因要去惩罚它呢？只能是出于道德的原因：他们的行为虽然是双方自愿的，但是违反了社会的道德。法律在这里又在管道德的事。一个成年人，一个公民难道没有权利选择自己的道德准则吗？如果有人选择去做不道德的事，社会就有权利判他死刑吗？这样的法律只能被认为是野蛮的，不人道的。它绝对不是一个现代社会应有的法律。它是对每一个有良知的公民的侮辱。

中国现行的关于卖淫活动的法律中最令人震惊的一点是，法律中竟然没有规定卖淫行为本身是非法的。只有卖淫活动当事人双方之外的第三方，也就是二者的媒介（强迫、引诱、容留他人卖淫者）会受到法律的制裁。但是在刑法之外的“规定”中，卖淫行为要依照治安管理处罚条例第30条的规定处罚。在研究我国有关性的法律的过程中，我才意外地发现，原来卖淫在我国是合法的，只能算是一种违反治安管理规定的行为。

当然，卖淫在一些欧洲国家还是合法的，有的是从非法转变为合法。例如在英国，自1957年沃芬顿委员会受政府委托研究了关于卖淫和同性恋的法律之后，英国法律改变为只制裁强行拉客行为，不制裁卖淫行为本身。

到目前为止，由于卖淫不违反我国的法律，对妓女一般不采用判处有期徒刑的办法，惩罚办法只采用了劳动教养、行政拘留和罚款三种。我在浙江温州调查过“妇女教养所”的情况，其中收容卖淫妇女时间最短半年，最长两年。各地都有这样的教养所。

劳动教养制度是中国特色，它收容的是没有违法、不够判刑条件的人，它对被教养者的处罚也不像对违法判刑者的处罚那么严重。惩罚卖淫者就是劳动教养制度最适合的用场——被教养者没有触犯法律，但是

又要略加薄惩。如果有人批评说（的确有国外的女权主义者就此提出批评）：不应当逮捕妓女，把她们关进监狱，因为她们是性工作者，她们的行为方式没有侵犯任何人，她们的行为没有受害者；我们就可以回答说：我们没有把她们投入监狱，也没判刑，那不过是一个教养所，她们不过是受到劳动教养的处罚。

然而，把没有犯罪、没有判刑的人拘禁在一个地方，不给他们自由，严格地讲是违法的，违反了宪法关于人身自由权利的规定。在这里，治安规定（不是刑法）与宪法有矛盾，应当或者修改这种治安规定，或者修改宪法，这就同前面讨论过的当某个具体刑法条文与宪法发生矛盾时的情形十分相似，分析的逻辑也很相似。

有社会学家设想了解决卖淫问题的五种政策选择，并研究了其利弊：

1、使卖淫非法化，采取法律手段将卖淫活动彻底消灭。这一政策注定失败，仅仅缺乏警力这一项原因就能使非法化的设想难以有效实施。这一政策所带来的社会问题（黑社会插手非法行业，警察腐败等）比它想解决的问题更糟，不仅违反了所有的历史经验，而且侵犯了个人隐私权，忽略了男女两性的生理需求和欲望。

2、使部分卖淫活动非法化，如仅使主动拉客的卖淫活动非法化。如英国的法律就是这样。这种法律会使嫖客及高级应召女郎逍遥法外，会使法律成为有阶级偏向的法律，而不是对所有的人一视同仁的公平的法律。

3、使卖淫合法化并对其加以控制，主要理由是为了防止性病传播。但是合法化并不能防止性病传播，还产生了新问题，它使卖淫成为固定职业，使一些本来只是短期从业者变为长期从业者，使警察权力过大，因为他们控制营业执照，会阻止妇女改换职业，在她们想改换职业时讹诈她们。

4、建立“红灯区”，使警察较易控制卖淫活动。这种作法也有两个不利因素，一是各个社区的居民们都会提出“不要在我们这个地区建红灯区”的抗议，那么红灯区究竟应当建在哪里呢？二是如果在这些地区加强警察控制，娼妓会转移到其他地区，还会造成人们的行为在同一个城市中某些地方违法某些地方不违法的混乱局面。

5、最佳方案是在成年人之间的自愿的性活动的非罪化，不论其中有无金钱交易。这一政策最大的好处是可以节省大量警力去对付有受害人的犯罪。娼妓可以在地下刊物中做广告，可以在按摩房、成人书店或特殊伴侣机构找到顾客，可以建立性俱乐部。这样就使那些想找娼妓的人能找到他们，同时也使不想找他们的人能够避开他们。

根据阮芳赋的观点，中国反对卖淫的原因有三个：其一是为防止性

病传播；其二是意识形态原因；其三是政治原因。性压抑是控制一般人生活的策略。无论改革派还是保守派都不敢攻击其他自由权利，但都攻击性自由和性权利，其中就包括商业性活动。他的观点十分尖锐，但是很深刻。在所有的自由权利中，性自由和性权利在中国是最脆弱、最容易受到攻击的。其他自由权利不管有还是没有，总没有人敢公开说，它是不该有的。但是性自由权利却是人们敢于公开宣称“不该有”的一种权利。

卖淫问题的确涉及到人的自由权利问题，但是中国人从来不会从这个角度提出问题，人们在“有权利”和“没权利”这两种看法中，总是习惯于首先接受“没权利”的看法。这是因为我们从一出生，就生长在一个很多事都没有权利的环境中，所以习以为常，不会再按照“有权利”的思路去想问题。不信你问一个人“人有没有权利按自己的意愿处置自己的身体”，大多数中国人的第一反应准是“没有”。所以在中国才不会有关于妓女权利的讨论，才不会有关于卖淫问题的讨论。人们甚至都没有注意到，卖淫行为本身是不违反中国刑法的。

3、聚众淫乱罪

如果说淫秽品和卖淫两项虽然没有受害者，但却属于商业化的性活动，那么“聚众淫乱”就不仅是无受害者的性活动，而且没有商业性，只不过是一些个人违反社会道德的私下行为。这类行为的处理是现行刑法与性有关的法律条文中问题最大的一项。如果我们看看下面的典型案例及其处理情况，就会得出这样的结论。

这一违法性行为包括以下几类典型：

第一类，在社会上传播淫秽物品，或用淫秽物品引诱青少年进行流氓犯罪活动。

个案1：

被告人陈X平自1971年来，利用高干子弟的特殊身分，以吃喝拉拢、小恩小惠、帮助购买紧俏商品、调动工作为诱饵，引诱女青年上钩后，继而利用淫秽书画等腐蚀手段，在洛阳、郑州、北京等地先后奸污妇女25名（其中未婚女青年20人）；以搂抱、接吻、抠摸等方式猥亵女青年24名。陈自1977年至1981年间，利用工作关系，以向外商索要、偷阅、购买等方法收集外国画报多册，将其中淫秽图片剪下，共计818幅，收集起来装订成4册，用以引诱挑逗女青年堕落。此外，陈在奸污、玩弄王XX等13名女青年过程中，拍摄裸体、性交、搂抱、以嘴含其生殖器等淫秽照片59张，冲洗后装订成2册，用来腐蚀引诱女青年进行流氓犯罪活动。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪判处死刑。（XL，第154页）

个案1是没有受害者的行为，属于道德败坏。如果法律以整肃道德为目标，公民中有相当大一个比例的人应当被绳之以法。按照个案1的标准，唐璜如果身为中国公民，是应当判死刑的。

此外，值得存疑的是，有些人风流成性，如果他们的行为是当事人双方自愿的，是否可以认为一定是道德问题？如果他以结婚之类的许诺

骗取他人的性服务，那应当说他道德不好。如果双方都不觉得受损害，只能认为是他们所选择的一种行为方式或生活方式，甚至不一定属于道德范畴。一个人因为自己选择不伤害他人的生活方式而至被判死刑，这在现代世界是十分罕见的案例。

第二类，聚众进行淫乱活动，或者淫乱成性，屡教不改：

个案2：

被告人刘XX，女，自1981年以来，先后勾引、教唆男青年韦X等20余人，分别在这些人的住处跳低级下流的贴身舞、熄灯舞、裸体舞，舞后又主动与之乱搞两性关系，有时与多名男子进行群奸群宿。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第159页）

个案3：

被告人邹X等（2女3男）于1986年10月20日晚上到胡X住室玩扑克牌，事先规定输者让赢者亲嘴。当晚5人同睡一床，互相玩弄，群奸群宿一夜。另一晚，邹等4人（2男2女）又在一起玩扑克牌，为了助兴，4被告人竟先后各自脱光衣服，一男对一女，赤身裸体玩扑克牌一夜。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第161页）

个案4：

有一个中年流氓团伙案，经常在一个助理工程师家聚会。以下是其中一位服刑人的供述：“当爱人知道我生活不检点时，多次劝过我，周围的同志们也风言风语地刺我，而我全当成了耳旁风。心想，这顶多就是不道德，还不致于蹲监狱。终于，我们这个淫乱团伙的罪恶暴露了，我们经常在一起聚会的八个中年男女都犯了不可饶恕的流氓罪，有五个人被判了刑，那个助理工程师被枪毙了，他的老婆被判了死缓，我因流氓罪被判处有期徒刑15年。”（任克，第269页）

个案2—4是我国所有与性有关的犯罪判决中问题最大的一类。所谓“群奸群宿、聚众淫乱”不过是西方社会正常生活中屡见不鲜的“性聚会”（sex orgy）而已。个案4与西方70年代兴起的一种换偶活动（swing）有相似之处。在西方报刊的广告栏中，经常可以看到希望进行换偶活动的人寻找伴侣的广告，有时是两对夫妇相聚换偶娱乐，有时是多对夫妇进行此类活动。如果他们知道在中国，他们这类活动的举办者要判死刑，参与者要判死缓和15年徒刑，一定会大惊失色。如此判决实属骇人听闻。

在此类活动的参与者全部是自愿参与的这一前提之下，法律绝不当认定为有罪。因为公民对自己的身体拥有所有权，他拥有按自己的意愿使用、处置自己身体的权利。如果有人愿意在私人场所穿着衣服打扑克，他有这样做的权利；如果有人愿意在私人场所不穿衣服打扑克，他也有这样做的权利。不管在场的有几个人。国家法律干涉这种私人场所的活动，就好像当事人的身体不归当事人自己所有，而是归国家所有。如果当事人脱去衣服，损害的不是当事人自己的尊严，而是损害了国家的尊严。这种立法思想本身就是错的，错误就出在个人身体的所有权归属的问题上。在此类案件的判决中，我们应当检讨有关法律的立法思想的对错，使法律成为保护公民权利的工具，而不是伤害公民权利的工具。

具。

另外，在个案4里，那位叙述者说，他以为他们的活动“顶多就是不道德，还不致于蹲监狱”，而实际判决却不仅有“蹲监狱”，还有死刑，这种后果一定是当事人始料不及的。他的这种想法说明两个问题：第一，他对这类活动的性质的判断是从“常识”出发的，而后果却大出他的所料，实在不近人情，证明“聚众淫乱罪”的设立和量刑离人们对这类活动的严重性的估计相差太远。第二，在一个法制健全的社会，公民应当清楚自己的每一个行为的后果。不应当在不知不觉之间犯了要判死刑的罪。一个要杀人的人，他事先是知道自己的行为后果是死刑的，这样他对自己还要不要杀人会考虑清楚。如果一个人的行为的后果是死刑，他自己竟然不知道，这至少说明对法律宣传不够。如果他知道后果是死刑，很可能会重新考虑值不值得去做这种事。在行动之前预先了解自己行为的后果是公民的权利。

第三类，不以营利为目的，引诱、容留妇女卖淫：

个案5：

被告人文XX，女，自1980年11月以来，先后以金钱作诱饵，引诱腐蚀介绍多名女青年卖淫。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第161—162页）

个案5甚至都没有商业性目的，被告人的行为只是他人不道德行为（不是违法行为，因为卖淫不违反刑法）的媒介。在社会中，不道德的行为还有很多，引导他人进行不道德行为的人和事就更多。如果都作有罪判决，中国的大部分建筑物都要改为监狱才够用。

第四类，以玩弄妇女为目的，诱骗奸淫妇女多人：

个案6：

被告人尹XX等19人自1981年以来，借举办舞会之名，大肆进行侮辱、玩弄、奸淫妇女的流氓活动。他们先后在多人住处跳低级下流的“贴身舞”、“熄灯舞”，在跳舞中，上述流氓分子对女舞伴强行搂抱、摸乳房、抠阴部、用生殖器顶擦女方阴部等流氓动作，猥亵、玩弄女青年30余人，奸污女青年13名，其中1名妇女被强奸。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对19名被告人作了有罪判决（其中判处1人死刑）。（XL，第174—175页）

案例6与有受害者的第3类犯罪（侮辱妇女罪）有界线不清之处。案例中使用了诸如“侮辱”、“玩弄”、“奸淫”、“奸污”、“猥亵”之类的用语，不知法律是如何区分“侮辱妇女罪”和“流氓罪”的。按逻辑推理，两罪的主要区别应当在于前者有一方不自愿，因此是“侮辱”；后者是双方自愿，因此是“流氓”。前者是有受害者的，后者是无受害者的。对于前者，法律只追究犯罪者，不追究受害者；对于后者，法律要追究所有的参与者。实际上，在聚众淫乱的案件中，往往女性也要判罪，因为她们不是受害者，而是流氓活动的参与者。从这个案件的情节看，也像是聚

众淫乱的性质。聚众淫乱罪中，多次提到贴身舞、熄灯舞、裸体舞等，如果有一方不自愿，舞是没法跳的。这类案件的最大问题在于，法律有没有必要去管束公民在私人场所进行的娱乐活动；法律有没有权利去管辖、惩罚“聚众淫乱”这类活动。如果其中有强奸，就应当按强奸罪办；如果没有强奸一类的强迫性暴力行为，法律不应干涉。

值得特别提出讨论的一个问题是：“淫乱”这样的道德用语根本不当出现在一个法制国家的刑法之中。“谋杀”、“盗窃”一类罪名都是对行为本身的确切描述，法律罪名并没有使用“凶狠地”谋杀或“不顾廉耻地”盗窃这样的字眼，因为这就是对某种行为的道德评判了。“淫乱”一词带有强烈的道德评判色彩，“淫”的含义是淫荡，“乱”是不正经，乱搞乱来之意。如此含混不清的词语怎么能用作法律罪名呢？而且还是一个能导致死刑判决的罪名。看来我们国家的法制要健全起来，还要从一些基本功做起，首先要检讨我们的立法思想，把其中过于原始的东西去掉，换上比较现代的观念。其中在我看来最重要的是从道德论改变为因果论，即以行为有关人的最大利益为立法的出发点，而不是以维护某种道德为立法的出发点。（关于立法思想的道德论和因果论之争，后文还有详述。）

第五类，勾引男性多人，与之搞两性关系：

个案7：

被告人王XX，女，先后勾引多名男子与其乱搞两性关系。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第176—177页）

案例7的判决有明显的荒唐之处。法律在这个案件中惩罚的是婚姻关系之外的性行为。正如福柯所言，我们生活于其中的社会，人际关系的形式少得可怜。为什么只有一夫一妻制才是合法的？为什么只有在婚姻关系之内发生的性活动才是准许的？按照这两个案例的逻辑，只要性行为发生在没有婚姻关系的人们之间就要受到刑事惩罚。如果严格执行这一法律，大多数公民都应受惩罚——根据不同国家、不同时代的调查统计，婚外性行为一般约为40%。加上不在婚而有性活动（婚前性活动和单身人群的性活动）的人群，当超过人口半数。目前，在我们的社会中，婚前性活动和同居者越来越多，任何严格执行只要不结婚就不能有性关系的原则的企图，都是极为不现实的。在北欧一些国家，婚前性行为能够达到人口的95%，中国虽然没有这么高的比例，这一比例越来越高已成不可阻挡之势。因此，用刑法来惩治婚姻关系之外的性行为的做法会显得越来越荒唐。而如果设立了某种法律又不严格执行，那是法制的健全。因此，唯一的出路是改变这一不可能严格执行的法律，这不是很明显的结论吗？

此类法律不仅从个人有权利处置自己身体的人权角度看是错误的，而且从女权角度也是不可容忍的。个案7的罪名是“勾引多名男性与其乱搞两性关系”。首先，怎么能够确切知道是女性勾引了男性，而不是男性勾引了女性？在两性的非婚性行为中，双方负有同等的责任，为什么要单方面判女方的罪？如果说这样判决的理由在于这个女人是一个人同多个男性发生性关系，从而获罪，那么又有什么证据证明和她发生性关系的那些男性全都是只有她一个性伴？如果其中的男性有除她之外的性伴，是否也应当按同罪处理？其次，一个女性有没有权利同“多名男子”发生两性关系？这是一个女性的基本权利问题。女性自愿与男性发生性关系的权利应当受到法律的保护，而不是惩罚。

第六类，鸡奸幼童，以暴力、胁迫手段鸡奸或者多次鸡奸他人：

个案8：

被告人李X利用其掌握辛X与女人乱搞两性关系的事实，用暴力多次鸡奸了辛。经查，李X从1977年起，先后以交朋友为手段，还对青年郝X等4人多次实施鸡奸行为。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第179页）

案例8有含混不清之处，没有区分有受害者和征得当事人同意的行为。“鸡奸”一词容易引起“强奸”意义上的误解。从案件情节看，使用“肛交”一词似更为贴切。“用暴力鸡奸某人”与下一句的“以交朋友为手段……实行鸡奸行为”就有本质的不同，前者是有受害者的强迫行为；后者则属于自愿的同性性行为。肛交是男同性恋性活动中常常采用的方式，而中国法律并无惩罚成年人自愿同性性行为的条文。现行刑法的混乱程度由此可见一斑。

这个案例最大的问题在于，肛交行为本身似乎成为惩罚的对象，这是很危险的。根据我对同性恋和女性性行为的调查，在我国同性伴侣和异性恋婚姻当中，都有大量的肛交行为存在。无论是按照中国的法律还是中国的传统性规范，肛交都只不过是众多性行为方式中的一种，不属于犯罪。西方有些国家，如美国（某些州），有肛交非法的规定，但是在中国却从来没有过这种规定，这是中国性法律比西方一些国家先进的地方，中国现行法律对肛交行为的处置方法与西方的区别，源于中国与西方宗教传统、传统文化的区别。如果法律处罚的是强奸，那是有道理的；如果法律惩罚的是肛交行为本身，就大有问题。它不但违反中国的传统文化对肛交的规范，而且存在着使我国成为惩罚肛交行为的国家的潜在危险——虽然这两个案例是以流氓罪判决的，但是它已经很接近设立鸡奸罪，只是在判决时没有用这个罪名而已。

第七类，以凶狠、淫秽下流手段，破坏公共秩序：

个案9：

被告人金XX自1985年1月起，偷拍妇女洗澡照片数十张。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第183—184页）

个案9有观淫癖倾向，不应视为单纯的流氓行为。

个案10：

被告人陈X义等二人自1983年7月起多次扒坟奸尸。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第183—184页）

个案10具有恋尸癖倾向，属于某种性少数派，也不应视为单纯的流氓行为。

个案11：

被告人马XX，女，19岁，伙同3名男女青年（钟，女，16岁；李，男，15岁；贺，女，14岁）将陈XX（男，18岁）绑在床上，玩弄其生殖器达两个多小时。陈走后，3名女青年又用同样方法玩弄李的阴茎。后来几位女青年又做过多次类似的事。检察院以流氓罪对马XX起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。（XL，第248—249页）

案例11的判决也十分荒唐。一群少男少女打闹调情也要判刑，令人不知身处何世。即使是中世纪宗教裁判所的严酷判官也不一定会制裁这种天真幼稚的活动。在这一判决背后，似乎有阴茎崇拜的底蕴：如果这伙年轻人在一起玩弄的不是生殖器，而是头部或脚部，大约不至于获罪，为什么玩弄一下生殖器官就要获罪呢？潜台词似乎是阴茎神圣不可侵犯。时至20世纪末年，一项法律还要以生殖器崇拜的逻辑来判人有罪，这不是过于荒唐和骇人听闻了吗？

·性立法思想

迄今为止，在有关性的立法思想中，最为激进的一种观点就是福柯关于性在任何情况下都不应当受到任何法律的制裁的观点。根据福柯的考证，法国拿破仑三世的法典上根本没有任何关于性犯罪的条文，直到20世纪的60年代，法国的性法律才开始转向压抑的方向。福柯指出，“在1787—1788年，革命法实际上删除了所有的性犯罪条文。我确实认为，拿破仑时期的社会虽然在某些方面相当严厉，其实是相当宽容的。”“1810年的刑法极少涉及性，好像性不关法律的事。只是在19世纪，尤其是20世纪，性立法才变得越来越压抑。”在提出“性不关法律的事”这一性立法思想时，福柯认为只有两个方面有些问题，那就是强奸和涉及儿童的性。但是如果把强奸和违背儿童意愿的犯罪判定为伤害罪，这些问题就可以解决，任何性行为都不应受法律制裁的立论就可以成立。

与福柯的设想相比，中国的性法律实在是过于严厉，道德惩戒的性

质也过于明显了——一群少男少女的游戏或一群成年男女出于自愿的性聚会既不伤害社会、他人，也不伤害他们自身，社会干涉这类行为的理由显得极不充分。这种干涉的唯一后果是使法律变成某种道德的工具，从而伤害法律的形象本身，也伤害社会生活的轻松气氛，特别是伤害这些案件当事人的自由权利：难道在21世纪的今天，他们还像中世纪的人那样没有处置自己身体的权利？难道作为一个成年人，他们还没有自主决定自己性行为方式的权利？

福柯在批判当代性立法思想时指出：“新的刑法和立法体系的功能不是去惩罚与尊严有关的犯罪，而是去保护那种被视为特别脆弱的人口或人口的一部分。换言之，立法者不是以下列说法作为评判的标准，即：人类的普遍尊严必须加以保护；而是说：对于一些人来说，另一些人的性成为永存的危险。……我们将拥有一个危险的社会，其中一方是面临危险的人，另一方是危险的人。……性将成为对所有社会关系的威胁，在所有不同年龄群的关系中，在所有个人的关系中。”法律的目标应当是保护人类的尊严，而不是伤害人的尊严。当一些人在强奸行为中成为受害者时，法律以保护受伤害者的身分来说话，惩罚强奸者的伤害他人身体罪。强奸是违背他人意愿的伤害，它不是性。按照这一逻辑，除了我们过去以为算作性行为的强奸行为之外，人类的一切性活动应当不关法律的事。如果我们的社会能够接受这样一种性立法思想，对我们的社会只有好处，没有坏处。

有西方学者将性道德的变化分为三个阶段：在第一阶段，人类的性活动处于自由散漫的状态，卖淫、通奸和同性恋都不算不道德行为。在第二阶段（从纪元到20世纪中期），只有婚内的性活动才是道德的。在第三阶段，人享有完全的性自由。第一、三两阶段的区别在于，第一阶段只有男性享有自由，第三阶段女性也享有自由。

按照这个三阶段划分法，第二阶段的代表性人物和性法律是19世纪下半叶的美国人康斯托克（Comstock）及其所创之法，人称康斯托克法（Comstock laws）。这是一部对性持严厉态度的法律。康斯托克生于1844年，在1873年竭力促成了美国的反淫秽法案的通过。法律禁止在美国邮寄淫秽色情出版物，禁止淫秽广告，禁止传播避孕信息。他在美国邮政总属任职，以推行他的康斯托克法。他工作热情极高，在任期间，共监禁了3600个违反公共体面的罪犯。他不仅反对淫秽色情品，还反对堕胎，反对公共奖卷，反对夜总会，反对艺术家画裸体模特儿，反对自由恋爱。一言以蔽之，他反对他那个时代所有与众不同的观念。他反对妇女解放运动，迫害女权主义者，曾试图禁演萧伯纳描写卖淫的戏剧《华伦夫人的职业》，作为对他的报偿，萧伯纳创造了康斯托克主义（Comstockery）一词。康斯托克死于1915年，以一个试图通过法律手

段提升人的道德的象征性人物的形象载入史册。康斯托克主义在美国一直阴魂不散，直到80年代和90年代还又有回潮。他是所谓道德大多数（the Moral Majority）的先师圣贤。以康斯托克主义为鉴，我们应当检讨我国的性立法思想，避免落入以法律提升人的道德的陷阱。

在人类的立法思想史上，有道德论者（moralists）和因果论者（causalists）的两种思路：对于道德论者来说，某种活动只要按传统观念看是错误的、不道德的或邪恶的，就有足够的理由禁止这一活动，如同性恋活动或堕胎行为。法律的目标，比如关于离婚、堕胎或私生子女的法律的目标，就是为了区分有罪与无罪的行为，惩罚有罪，保护无罪；惩罚邪恶，奖赏美德。因果论者则主张，如果对某种行为的法律禁止比起允许这种行为会造成更有害的后果，那么就应当允许这种行为，即使这种行为是错误的或不道德的。道德论者的目标在于根据道德标准奖惩当事人（如在离婚案中）；因果论者的目标则是最大限度地减少当事人所受的伤害，无论他们的道德状况如何，他们的行为是什么样的。从我国与性有关的现行法律来看，道德论的立法思想的味道过重，而较少考虑如何减少当事人所受的损害，较少考虑法律处罚对当事人所造成的后果。

因果论方面的一个典型代表就是英国本世纪50年代的沃芬顿报告。在西方近几十年的法律改革实践中，英国的沃芬顿报告产生了重大而深远的影响。沃芬顿报告的一个主要思想就是法律不应当管道德领域的事，相信成年人有自己做出道德选择的能力。在沃芬顿报告的影响下，许多性行为在世界上许多国家和社会中实现了非罪化。

在当今世界，各国都在探索改革有关性的法律的途径。在我心目中，这一法律改革的最高境界就是福柯所反复论述过的：任何形式的性行为都不应当受到任何法律的惩罚。强奸和对儿童的性侵犯可以视同于伤害罪加以处置。性不关法律的事。它或者属于道德的范畴，或者属于人们可以自由选择的生活方式的范畴。而法律不应当干涉道德范畴之内的事，更无权干涉人们自由选择的生活方式。

在他那个时代对于性道德提出过激进批评的哲学大师罗素指出，哲学可以“提出许多开阔我们思想的可能性，使之从风俗习惯的暴君统治下获得自由。”社会学也是这样。我希望通过自己对于现行性法律的批评，开阔人们的思想，使人们从一向被当作天经地义“自然而然”的风俗习惯道德法规的统治之下获得自由。我们要想在现实中获得自由，首先要让自己的思想获得自由。如果我的分析和批评能够激发人的自由思想，使人们意识到自己的不自由并去积极地创造自由的生存环境，我将感到莫大的欣慰和满足。

性不关法律的事。道德不关法律的事。这就是我们改革中国现行有

关性的法律的最终目标和最高境界。这个目标关系到我们每个人的自由权利。我们不当放弃这个权利，我们不可以放弃这个权利。

*《性的问题》（中国青年出版社**1999**年出版）第二章。

注释与参考书目：

任克（编）：“扫黄”在一九八九，中国人民大学出版社，1989年。

最高人民法院《刑事犯罪案例丛书》编委会：刑事犯罪案例丛书（流氓罪），中国检察出版社，1990年。

最高人民法院《刑事犯罪案例丛书》编委会：刑事犯罪案例丛书（妨害社会风尚的犯罪），中国检察出版社，1991年。

最高人民法院《刑事犯罪案例丛书》编委会：刑事犯罪案例丛书（强奸罪、奸淫幼女罪），中国检察出版社，1992年。

同性恋亚文化*

·为什么要研究同性恋现象

同性恋这一性取向是指以同性为对象的性爱倾向与行为；同性恋者则是以同性为性爱对象的个人（男人或女人）。虽然同性恋现象古而有之，但同性恋这一概念却是晚近才出现的。随着十九世纪对人类个性发展与人类性行为研究的开展，人们才开始了对同性恋现象的研究，创造出同性恋这一概念。今天社会学研究中普遍采用的同性恋一词，英文写作homosexuality。homo这一词根的本意是希腊文“同样”之意，而非拉丁文“人”之意。

同性恋是一种独特的文化现象，是社会学研究的理想课题。说它“理想”，是因为同性恋现象外延清晰，内涵独特；同性恋作为一种亚文化（subculture），有着它独特的游离于主流文化的特征；同性恋者作为一个亚文化群体，具有独特的行为规范和方式。因此，世界各国的社会学者都很喜欢这个题目，对它做过大量研究。

仅从1898年到1908年间，关于同性恋这一问题的出版物就达到一千种以上，本世纪随后的90年间，关于同性恋的研究就更多了。然而，在我国，除了散见于报章杂志的零星文章，直到90年代以前竟没有一部关于同性恋的研究专著，这实在是令人惊异的事情。作为国内社会学对同性恋现象的首次研究尝试，我们不能不感到责任重大。

在中国做事讲究“正名”，名不正则言不顺。所以，在研究之前，我们首先应当阐明，为什么要研究一种仅属于人口中很小一群人所有的亚文化。

首先，人与人之间的区别莫大于文化上的差异。社会学反对文化中心主义，而持如下观点：各种文化在各不相同的环境中产生，人在其中，有出生有死亡，有婚丧嫁娶，有前因后果，完全可以自圆其说。不可以认为，一些人所属的文化高级，另一些人所属的文化低级；毋宁说，各种人有各种人的活法。对于同性恋这一亚文化，也应当如此看待。

其次，如果同性恋行为模式并不是普遍存在的一种现象，其他动物中没有这一现象，在人类中也只是极个别人才有，那么研究它的意义就会降低。“但是如果我们证明，它不仅是人类活动的一个基本组成部分，也是整个哺乳动物世界中普遍存在的行为模式，那么事情就完全不同了。”（金西，第199、200页）

动物学研究发现，许多灵长类动物，如猕猴、狒狒、黑猩猩等，都

有同性性行为。有人以此为依据提出，人类的同性性行为因此也不能认为是违反自然的。但需要加以说明的是，不少灵长类动物中的同性性行为，其内容主要不在于性，而在于以这种动作表示自身对对象的统治地位，或者是以同对象加强联系为其目的。

大量已有的研究表明，同性恋者虽然在整个人口中占少数，但其绝对数量并不少；尤为重要的是，它是一种跨文化而普遍存在的现象。怀特姆在对美国、危地马拉、巴西和菲律宾四国的比较研究中曾得出过下列重要结论：（1）这些社会中都存在着同性恋现象；（2）在这些社会中，同性恋者在人口中所占比例十分接近并保持稳定；（3）社会规范既不能阻碍也并不助长同性恋倾向，换言之，同性恋倾向并不会因为某个社会对它持严厉的否定态度而减少，也不会因社会规范的宽容而增多；（4）只要存在一个足够大的人群，就会产生同性恋亚文化；（5）虽然所在的社会不同，同性恋者在行为兴趣和职业选择上趋于一致；

（6）所有的社会都会产生相似的性关系连续体，从男同性恋到女同性恋，种类齐全。怀特姆认为，同性恋不是由某种特殊的社会结构产生出来的，而是在各种不同文化背景下人类性行为的一种基本形式。（怀特姆，1983年）

凯查多利在《人类性行为基础》一书中也表达过类似的观点，他指出：“同性恋者当中既有穷人也有富人，既有受过高深教育的人也有无知无识的人，既有有权的人也有无权的人，既有聪明人也有愚笨的人。同性恋存在于各个种族、各个阶级、各个民族和各种宗教信仰的人们当中。”（凯查多利，第329页）

无论是同性恋者还是一般公众都十分关心同性恋的发生率问题，因为这是有关同性恋存在状况及其重要性的一个最基本的事实。对这一事实，同性恋群体尤其敏感。一个典型事例是：当1994年全美随机抽样调查结果显示同性恋者在美国的比例只占总人口的2—3%时，立即引起了同性恋社群的质疑和抗议，认为研究结果不可信；虽然该项研究结果还表明，在大城市，同性恋的比例高达10%。

早在概率统计在社会学研究中得到广泛运用之前，就有许多社会学家和性学家对同性恋行为在人群中的发生率以及同性恋者在人口中所占比例作过多种估计。

根据德国著名性学创始人，“第三性”理论的首创者和同性恋现象的最早研究者赫兹菲尔德的估计，同性恋及双性恋这两种人要占到全人口的1%至5%。蔼理士在1936年估计，当时英国的同性恋者约占总人口的2%至5%。同年，特曼和米尔斯估计，同性恋在大学生中的发生率为4%。1947年，麦克法兰估计全美同性恋发生率为6%。据海德估计，有80%的男性和90%的女性是绝对的异性恋者；约2%的男性和1%的女性

是绝对的同性恋者；其余的人有不同程度的同性恋和异性恋经历。劳曼（Laumann）调查（1994年）表明，自认为是同性恋或双性恋者的人在男性中占2.8%，女性中占1.4%；5.3%的男性和3.5%的女性在青春期后与同性者发生过性关系；7.7%的男性和7.5%的女性承认对同性有过性欲望；10.1%的男性和8.6%的女性有过对同性的性欲望或性经历。

（Hatfield et al, 115）1995年，有报道说，同性恋者在美国占总人口的10%至12%。（谢荣镇，1995年）在英国人口中，有约10%的人自己承认是同性恋，同性恋者在人口中所占的实际比例可能比这个数字高。包括一些在行为上是双性恋的人在内。（Austin et al, 148）此外，据一些军队心理医生估计，军人中的同性恋发生率达10%或更高。佩克的调查表明，在大学教授中10%是同性恋者。

由于有多项调查发现同性恋占人口的10%，美国成立了“10%协会（Ten Percent Society）”，意指总人口中的十分之一是以同性恋倾向为主的，尽管其中有人有过异性恋经验。学界目前对同性恋者在人口中所占比例的一般看法是：十分之一也许比实际数字高了一些，但并不是高得太多。（Hyde, 438）

另有一些学者的研究，报告了高得多的发生率。汉米尔顿在1929年发现，18岁以上的人群中，同性恋发生率为17%；拉姆齐在1943年的研究表明，高中生中的同性恋发生率为30%；辛格在1947年提出，大学生中的发生率为27%。我们怀疑，这些比例过高的发生率是有过同性恋行为的人在人群中所占的比例，而前面提到的较低的比例才是绝对终身同性恋者在人口中所占的比例。有些研究者确实为这种区别作出了明确的定义：例如贝尔的调查结果就申明是“有过同性恋行为”的人所占的比例，在他所调查的人群中，竟然有三分之二的调查对象在19岁以前有过同性恋经历。另一个明显的例子是：在一些阿拉伯国家，由于女性难于接近，男性的首次性交大多与妓女或男孩进行。有调查表明，40%的男青年的首次性交是同男孩做的。（Hatfield et al, 120）

不少调查进一步将累积同性恋行为发生率与上一年同性恋行为发生率加以区分。1989年美国的调查表明，至少有20%的男性通过同性性活动达到过性高潮；7%的成年男性有同性性行为；在上一年有过同性性行为的在男性中占2%。这是比例下限，因为同性恋行为是属于自诉调查中人们容易隐瞒不报的一种行为。法国1992年的一项调查表明，上一年有同性性行为的男性占1.1%，女性占0.3%。（Hyde, 436—437）

中国近年来的一些调查表明，大学男生中有过同性性行为的占16.6%；仅有心理倾向的占8.4%；两者兼有的占4.2%。（潘绥铭，第411页）另一说是大学男生中有过同性性行为的占到7.0%至8.3%。（刘达临，第113页）

著名的金西调查规模宏大，方法较为可靠，是权威性较高的数据。金西指出：“对发生率的估计可以有天壤之别。许多人认为，同性性行为者少而又少，除了在医院里，人们常常一辈子也碰不上一个。但许多自己有过同性性行为的人则说，与自己同样的人占人口的50%到100%。”（金西，第203页）我们的调查对象中也有人作出过类似后者的估计，据他们说，60—70%的男性都有过同性性接触。当然，这类估计仅仅反映出被调查者的个人感觉，不足为凭。

金西调查对仅仅有过同性性行为的人和绝对的同性恋者作了明确的区分，并提供了这两种人在人口中所占比例的可靠数据。他指出：青春期开始之后的白人男性中，有37%的人至少有过一次同性恋行为（另一说为37%到50%）；有4%的人终生只有同性性行为（绝对同性恋行为者）。此外，少年组的60%和青年男子组的48%，在少年期曾参与过同性恋活动。（金西，第211—213页，第304页）在去除金西样本中教育程度偏低及有过入狱经历的个案偏多等偏差因素之后，“估计全人口中大约3%到4%的成年男子是纯粹的同性恋者。这或许是今后很长一段时期内我们能够得到的最佳估计。”（盖格农，第12章）

按照金西对美国同性恋者数量的统计和怀特姆关于各个社会 and 各类文化中同性恋者所占比例均十分接近并保持稳定的权威说法，可以推测，同性恋者在我们的社会中也当占到成年人口的3%至4%；如果关于同性恋成因的先天说可以成立，在未成年人口中的潜在同性恋者也应达到这个比例。

对于这样一个相对数量稀少但绝对数量庞大（在我国约为3600万至4800万）的人群，对于这一群有着独特生活方式、独特性取向的人们，我们至今几乎一无所知，难道不应当对他们产生某种程度的好奇心吗？

第三，人们为了对某事作出判断，必须知道有关它的基本事实。对事情作出自己的判断是现代人特有的乐趣。在中世纪，人们是享受不到这种乐趣也消受不了这种乐趣的——他们由别人来替自己作判断，如上帝和教会，自己是断然不愿惹这种麻烦的。弗罗姆论述过的“逃避自由”就是指的这样一种情形。如前所述，为了享受到自己对事物作判断的乐趣，首先要了解有关判断对象的全部事实。这项研究的目的之一，就是为我们社会中那些愿意对同性恋现象作出自己判断的人们提供基本的事实依据，即同性恋在中国的实际状况及其行为方式。

有的人说：我不需要知道同性恋是什么样的，就可以知道它是不道德的。这种人以为，对包括同性恋在内的许多事情，自己最好保持一无所知的状态。或者，越是对它一无所知，就越能保持自己心灵的纯洁，保持自己憎恨同性恋的道德观念。从现代人的观点来看，这显然是一种胆怯的态度，鸵鸟式的态度——你对某事一无所知，它就会因此而不复

存在吗？

有的人说：我不需要知道同性恋是什么样的，就可以知道他们是有病的，需要加以挽救的。这种人的思维方式仍属于中世纪的范畴。即使同性恋者是需要加以救助的，我们也必须首先知道他们究竟是谁，在哪里，如何行动，是否需要我们的救助等等。就像一度流行过的一种颇具文化中心主义意味的说法：我们要去解救天下三分之二的受苦人。这种曾经被人们极其认真对待过的说法，已经变成了一个笑话。它的可笑之处在于：首先，我们并不认识这三分之二的受苦人；其次，我们不知道他们受的是什么苦；另外，我们不知道他们是否在等待着我们的解救。同理，当我们要去“挽救”同性恋者之时，如果不认识他们当中的任何人，二不了解他们的处境和行为方式，三不了解他们是否需要我们的挽救，那么我们会陷自己于可笑的境地。

在讨论同性恋产生的原因时，一种理论往往就是对同性恋的一种定义。假如你接受了遗传论，就可以说同性恋是一种遗传现象；假如你接受了心理分析理论，又可以说它是一种心理变态。这些理论可能是正确的，也可能是错误的，然而人们往往忽略了一个最重要的问题，即同性恋是一种存在，而这一点恰恰是最重要、最基本的。

我们说同性恋是存在的，是指有一定数量的男人或女人经常受到与自己同性别的人的吸引，这种吸引既有精神上的，也有肉体上的；他们之间会发生恋爱，过性生活。我们知道有这样的事实。至于具体是因为什么，或者应当如何对待他们，则是另一个问题。如果要研究同性恋，就必须正视这一基本事实。

以往有些同性恋研究，在接触研究对象之前，就认定同性恋是罪恶、是道德败坏、是反常变态等等。从视同性恋为变态这一前提出发所做的任何研究，其结论必然认为它是变态。当然，不能说这类研究毫无意义，因为它可能有所发现。可惜的是，它发现的一切都在变态的范围之内；假如同性恋有非变态的一面，那么一定研究不到。

在社会科学研究中，一些研究者有这样一种倾向，即在研究开始之前，首先要明辨是非，说明什么是对的，什么是错的。这就使研究者陷入了一个两难窘境：在一切研究开始之前都应有这样一个前提，那就是研究的客体是我们所不知道的；通过研究来发现真相，是我们的目的。既然不知道，又怎能预作结论道，它是错的或它是坏的？假如你都知道了，还研究什么？

从科学研究的角度来看，没有必要也不应当作价值判断。但是，世界上已有的同性恋研究，不少都带有价值判断的色彩。回顾已有文献不难发现，同性恋研究中的价值判断，全是对研究者有利的。身为同性恋者的研究者所做的研究，总是把同性恋往有利的方面说（如赫兹菲尔德

的“第三性”理论等）；同性恋者的研究则把他们往不利的方面说（变态、罪恶等等）。在我们看来，一项有意义的研究，其价值不在于道德评判的份量，而在于其中要有所发现。这就是我们做这项研究的主要原因和要达到的目标。

·同性恋现象普遍存在

同性恋现象是在人类历史上、在各个文化当中普遍存在的一种基本行为模式，无论是在高度发达的工业社会，还是在茹毛饮血的原始部落；无论是在二十世纪九十年代的今天，还是在远古时代。

在许多未开化与半开化的民族中，同性恋是一个彰明昭著的现象；有时它在当地的文化中，甚至占据着优越的地位，同性恋者因其特异性受到人们的尊敬和仰慕。

在四千年以前，古埃及人把男性之间的性爱行为看作神圣的事情，传说中认为，霍禄士和塞特这两位大神有过这种行为。（蔼理士，第283页）在古埃及的后宫，每个女人都有一个亲密的同性朋友。古印度也有类似的情况。

古代非洲北部的迦泰基人、希腊人的一部分祖先杜仑人、古代黑海以北的西先人，以及后来北欧的诺曼人的历史中，也都有关于同性恋现象的记载。（蔼理士，第283页）

根据记载，在古代的美索布达米亚，也有大量同性恋现象存在，并有许多男妓专门为同性恋者服务。在巴比伦的神庙，男妓聚集在特殊的妓院中，由教会实行监督，由主教负责管理。

在一些伊斯兰国家，由于女性与世隔绝，不易接近，又不受教育，在社会中没有地位，导致了男性中同性恋现象的风行。有些国家还有成年人喜爱青春期前幼童的风习，认为他们的容貌可以同美丽的女孩媲美。

拉丁美洲三大文明之一的玛雅文明，记载了青春期的同性恋现象，有专家认为，玛雅文明属于喜爱同性恋甚于异性恋的文明。玛雅的男孩在结婚之前，父母通常会给他安排一个男性玩伴（男奴），以满足他的需求。玛雅人还认为，成人之间的同性恋是天性使然，难以改变，因而对同性恋采取了宽容的态度。

同性恋历史中最引人注目的当然还是古希腊文明中的情形。在古希腊，成年男子常常同已经渡过青春期但尚未进入成熟期的少年发生热恋，尤其喜爱12岁到16岁之间的少年。在公元前6世纪到4世纪这200年间，希腊人把同性恋视为“高等教育”的一个分支，当一个少年接受完传统的基本教育之后，即被置于一个年长男子的羽翼之下，这成人被称

为“爱者（lover）”；少年被称为“被爱者（beloved）”。这个成年人通常三十出头，负责少年的道德与心智发展教育，以仁慈、理解、温暖及纯粹的爱对待少年，唯一的目的是为了培养这少年道德上的完美。在战争中，他们并肩作战；如果少年犯错，这成人要替少年受罚。少年长大成人后，或者结婚，或者成为另一个少年的保护人即“爱者”。

在战场上，同性之爱也得到赞赏。在不少战役中，斯巴达的军队都因士兵的这种“同性之爱”而赢得了战争。柏拉图对此曾作过如下评论：“一小群彼此相爱的士兵并肩作战，可以击溃一支庞大的军队。每个士兵都不愿被他的‘爱人’看到自己脱离队伍或丢下武器，他们宁可战死也不愿受此耻辱……在这种情况下，最差劲的懦夫受到爱神的鼓舞，也会表现出男人天赋的勇敢。”著名的底比斯圣军，就是全部由一对对彼此相爱的士兵组成的。他们转战33年，立下辉煌战绩，最后才被马其顿帝国亚力山大大帝所击溃。在最后一次战役中，300名圣军全部光荣战死或受到致命的创伤。（唐纳希尔，第41—44页）

雅典也盛行同性恋爱。史载雅典政治家阿西比亚德将军就是一个这样的传奇人物。他十七八岁时，成为当时雅典城内个子最高、长相最英俊的青年。无论他走到哪里，都有一大群男人追随。这些男人把他当作美丽的少女一样与他调情，向他求爱。他扮演荡妇的角色十分在行——奚落他的倾慕者，或与他们调情，把他们弄得十分尴尬。如果他心情好或是有利可图，他有时也给这些同性恋追随者一点点恩惠。于是他成为雅典青年心目中的偶像。（亨特，第19—20页）

总之，希腊人认为男性是近乎完美的造物，因而是更加理想的爱情对象。对于那些有文化修养、兴趣高雅的男人来说尤其如此，因为他们将精神上的投契作为爱情追求的一部分。尚未成熟的英俊少年比异性情侣更能燃起他们炽烈的感情之火，他们有着姑娘式的腼腆、精力旺盛、朝气蓬勃，男子汉的气质正处于含苞待放之时。这种爱远远超出了纯生理的范畴，成为一种高雅的、具有美学意义的情趣。柏拉图甚至认为，“神圣之爱”只存在于男人之间，只有男子之间的爱情才是情感的真正贵族与骑士形式。在他的著作中是这样赞扬男子之间的爱情的：“通过对男孩子的夜晚之爱，一个男子在起床之时开始看到美的真谛。”（转引自拉里亚，第128页）斯特拉顿则说：“12岁的男孩惹人喜爱；但是他长到13岁就变得更美了；14岁时少年的爱之花更加芬芳馥郁；而15岁更增添不少魅力；16岁则是尽善尽美的年纪。”（转引自坦娜希尔，第89页）

此外，古希腊还允许同性恋男妓的存在，尤其在雅典更是如此，外国人可以长期包租男妓。尽管少年卷入卖淫父母要受惩罚，但真正被送上法庭的人极为少见。在公元6世纪时，罗马男人也常为漂亮少年付

钱。当时在自由人中还有一种习俗，即为少爷配备一个同龄的奴隶少年，以满足他最初的性欲望。总之，从公元前6世纪早期到公元前4世纪早期，鸡奸整整盛行了两个世纪。（同上，第89页）

在古希腊，不仅有男同性恋，当时女同性恋的风气亦很盛行，有些女同性恋者打扮成男性的模样，参加打仗和狩猎活动，同另一个女人结婚，两人像夫妻一样相处。据说女诗人萨福在莱斯波斯岛上建立了一个女子学校。她的诗名极盛，被誉为“第十缪斯”。她虽有丈夫子女，却一个接一个地爱上了她的学生，最后因遭到一位女恋人的拒绝，蹈海而死。另外，据说女同性恋的风气在罗马时代比古希腊时更为盛行。

在封建时代的日本，公元10世纪，日本的佛教徒间有一种古希腊式的肛交传统；他们喜欢古希腊那种师徒关系，一个年长的僧人作为师傅和保护人，年轻的僧人则以爱和献身回报。常常有和尚与漂亮少年同居的事情发生。每个武士也都带着一个少年，经常为争夺少年而引起决斗。三岛由纪夫写道：“美少年体现了一个理想的形象——他实现了一种未吐露的爱情的理想。”（转引自布鲁玛，第131页）到了17世纪，肛交的这种古典形式被成年人之间的同性恋所取代，后者在完全由男性演出的日本戏剧中表现得极为普遍。直到19世纪中叶，日本还有提供男妓的茶室。

1687年日本作家Ihara Sikaku的作品《男性之爱镜》描写了一个男人对男女两性的感觉和在二者中权衡利弊的情景，诗中写道：“二者择一，要哪一个：一个在镜子前面自我欣赏的十一二岁的女孩，还是一个在刷牙的同样岁数的男孩？躺在一个拒绝你的妓女身旁，还是小心翼翼地与一个受痔疮之苦的卡布奇（Kabuki）男孩交欢？照顾一个身患肺病的妻子，还是养一个不断向你要钱的青年？在明亮的屋子里享用一个买来的男童戏子，还是接过一个要求你和她一起去死的陌生妓女的剃刀？”（Halperin, in Stanton, 257）这首诗表明，在当时的日本，人们对同性恋与异性恋同等看待，只是把同性恋视为爱情中的一种，并无歧视。

在18世纪的法国，路易十四时代，女性在一切方面占据突出地位。或许是出于对这一状况的反感，社会上层形成了一个男同性恋团体。这个团体的成员不同女性发生任何关系。它的成员中有许多是贵族，王子也卷入其中，惊动了路易十四，使得他不得不亲自过问此事。

带有商业色彩的同性恋是19世纪卖淫现象的一个主要特征，特别是在英法两国。法国的男娼起步较早，在放弃了焚烧女巫的陋俗之后，有很长一段时间，这一风俗改变为焚烧同性恋者。但是到了1725年，人们的观念已改变了许多。拿破仑法典对同性恋的惩罚措施作了相当程度的放宽。到1806年，男同性恋和女同性恋即使不是司空见惯，至少已受到

容忍。当时巴黎有数百名男妓，其中最有名气的一位名叫安德烈，其夜度资高达1800法郎，而当时一名技术工人的日薪仅有2至4法郎。（唐纳希尔，第224—225页）

在英国，法律对同性恋行为比较严厉。著名的王尔德案曾引起轩然大波。王尔德因同性恋倾向被判处两年徒刑。在1900年他辞世之后，他的书籍和剧作被禁，致使出版界和文艺界噤若寒蝉。在当时严厉的气氛中，就连蔼理士的科学著作也遭到查禁。

20世纪初，德皇威廉二世时，德国同性恋人数很多，根据赫兹菲尔德的说法，当时柏林有2万名男妓（一说6千人，一说2千人），因此法国人称同性恋为“德国病”。尽管德国当时关于同性恋的立法十分严厉，但只在涉及诱惑少年和引起公众舆论注意时才适用，而且只对无名百姓才适用。当时，民众中关于军队、行政、外交部门的高级官员中有同性恋者的传言愈演愈烈。柏林一家刊物甚至宣称，在最高层有个同性恋集团，形成了第二政府，蒙蔽皇帝。于是，揭露这一集团成为一种爱国行动。出版商哈顿发表了攻击同性恋的文章，引起全社会对同性恋者的围攻。有人证明王子也卷入了同性恋阴谋集团，并因此导致王子引退，朝野议论多年。当时，一般公众都能识别同性恋者，讥笑他们是“第175条的人”。这是指德国刑法典第175款而言，该款禁止男性同性恋行为。

在世界上现存的一些部落文化中，有相当一部分允许同性恋活动。这一现象意义十分重大，它表明，对同性恋的压制并没有自然的依据，只是文化和时代的产物。

在美国西北部的一些原始部落例如卡迪克部落中，人们把儿子当女儿养，让他们穿女孩服装，作女孩的事情，并只同女孩游戏。到了10岁至15岁时，就令其同有钱的男人结婚。

在澳大利亚西部的肯伯雷地区，男子成年后如果找不到女人，就同“少年妻子”一起生活。在澳大利亚南部，没有妻子的老人往往有一两个少年陪着过日子，老人忌妒地监视着他们，用他们作肛交对象。

北非的斯旺人中普遍有男同性恋行为，显要的斯旺男子相互借用对方的儿子，公开谈论他们之间的男性性爱，就像讨论与女性的性爱一样毫无忌讳。已婚和未婚的男子都遵循习俗的要求进行同性恋活动。如果一个斯旺人同其他男子发生性行为，就会被视为怪人。

在太平洋西南部的马来西亚岛上的土著民中，年轻人通过手淫达到快感作为异性性交的替代是受到鼓励的。对于男性来说，同性恋关系得到社会赞同。在一生的某些时间，几乎每个男性都从事深度的同性恋活动。此类活动在社会中可以公开讨论，它被当作像手淫和婚内性交一样正常的事情。同性恋活动一般由前戏开始，其中包括相互的或单方面的手淫，以达到快感的肛交为其结尾。（Davenport, in Beach, 119）

在马来西亚的萨比亚（Sambia, Papua New Guinea）文化中，男性要经历三个性阶段。首先，他们进行口对阴茎活动，是用口的一方，通过他人的精液获得成年男子的能力。随后，在他们积累了足够的精液之后，他们成为口交活动中用阴茎的一方。在发展的最后一个阶段，所有同性恋活动都停止，他们被社会承认为成年男子，娶妻生子，进入完全的异性恋阶段。这一文化中的仪式化的同性恋活动不是绝无仅有的，在马来西亚，有50个以上类似的文化具有类似的仪式化活动，以保证儿童得到适当的性别培养。（Abramson et al, 13）

在西伯利亚东北部的一些部落中，常有一些男子作其他成年男子的妾。据推测，这种习俗的源起可能同男女性别比过高有关。

在夏威夷岛国的一些人种中，同性恋现象也很普遍。

在爱斯基摩人中，有些女性拒绝同男性结婚，自己却表现出男性的行为作风。

在关于同性恋现象的调查当中，除了对单个国家和社会的研究之外，还有大量综合性研究。对135个社会中的120种文化的调查统计表明，48%的社会反对同性恋；8%忽视同性恋；27%接受同性恋；在其余17%的社会中，同性恋是符合传统的普遍大量实践。关于这些社会中参与同性恋活动人数在社会总人口中所占的比例，有83%的社会，不到20%的人有同性恋活动；有15%的社会，20%—50%的男性有同性恋行为；另有3%的社会，50%以上的男性有同性恋活动。（Hatfield et al, 120）福特和毕奇研究了既有的人类学文献，发现在76个原始部落中，有49个部落把同性恋视为正常行为，三分之二的部落认为青春期同性恋是正常的，可接受的。在亚马逊河流域的库柏、摩哈维、楚尼以及北美洲的其他一些地方，它以惯常行为的方式存在。在20世纪的世界里，有三分之二的社会似乎默认了同性恋活动。事实上，几乎找不到完全没有同性恋现象的社会。

在我国四千年的历史中，正史和野史中都有关于同性恋现象的大量记载。同性恋在我国最早出现于何时？传说是始于黄帝。清代学者纪昀（晓岚）《阅微草堂笔记》卷12中说：“杂说称变童始黄帝。”但是根据潘光旦先生的考据，认为这一记载不尽可靠，因为就连黄帝本人是否确有其人尚在探讨之中。

另据考证，我国远在商代就有“比顽童”、“美男破产（老）、美女破居”之类的说法，更有脍炙人口的“余桃”（春秋）、“断袖”（汉代）、龙阳君（战国）、安陵君（战国）等历史人物和故事的记载。史载龙阳君为魏王“拂枕席”；弥子瑕与卫灵公“分桃而食”；汉哀帝与董贤共寝，董贤压住了皇帝的袖子，皇帝不忍惊醒他，“断袖而起”。后代于是以“龙阳”“余桃”“断袖”等语汇暗指同性恋现象。

潘光旦先生遍查史书，考出“前汉一代几乎每个皇帝都有个把同性恋对象”这一史实。汉文帝宠幸邓通，赐给他开采铜山自铸钱币的权力，邓通因此富比王侯，成为中国历史上因“色”获益最多的男人。

汉时宫人中还有女同性恋现象，她们乔装打扮，配为夫妇，同寝同食。当时陈皇后无子，命宫人着男子衣冠，打扮成男子模样，同她共寝。武帝得知此事后，大怒废后，责其为“女而男淫”。

在汉以前，仅从史籍记载来看，“狎昵变童”仅为君王贵族的特殊癖好，但到了魏晋南北朝，渐渐普及于士大夫及社会民众，并且公然形诸歌咏。“晋代和六朝是一个十分讲究品性的时代……各种品性之中，记载得最多的是姿容，是容仪，男子而亦讲究姿容，中外的历史里似乎只有两个时代，在西洋是希腊，在中国就是两晋南北朝了。”（葛理士，潘注，第531页）男子讲究姿容正是男子同性恋盛行的佐证。

唐朝与五代史籍所载同性恋资料缺乏，因此有人认为，当时男色之风渐衰，但到宋朝又兴盛起来。男子公然为娼，聚集成风月作坊，招揽生意。到了宋徽宗时，不得不立法告捕：“男为娼，杖一百，告者赏钱五十贯”，由此可见当时男娼的鼎盛。

元代男色之风又衰，到明代又复盛，上有“宠狎年少俊秀小内臣”的正德皇帝，中有“昼非金（男戏子）不食、夜非金不寝”的大官，下有“溺于男宠、不问妍媸老少”的儒生。

清代继明代男色极盛之后，情势并不见逊色。明清两代法律皆禁止官吏嫖妓狎娼，这可能是他们不得不寻找“替代性出路”的原因之一。当时士大夫所狎男色，多半是梨园中的戏子，到“相公堂子”中寻欢。相公堂子是清代中后期北京演剧业的组织，但由于达官贵人中盛行狎玩相公，许多男旦有此类同性性活动，以致有人将相公堂子视为男娼馆，认为它同妓馆几乎一样。（唐纳希尔，第105—106页）

清代盛行“私寓”制度，官吏富商畜养相公成风。这些大户人家买来眉清目秀的小男孩供主人赏玩，称“男风”，小孩被称为“相公”或“象姑”。据潘光旦先生考证，“相公”的称呼原先只适用于男伶而演旦角的人，后来则成为男伶而同时是同性恋对象的人的一种称呼。再后，好事者认为“相公”之名不雅，又改为“象姑”，声音相近，而义则更切。当时北京通行的一种近乎旅游指南性质的书，叫作《朝市丛载》，载有咏象姑车诗曰：“斜街曲巷趋香车，隐约雏伶貌似花，应怕路人争看杀，垂帘一幅子儿纱。”到清末及民国初年，才有伶人出而倡议废止所谓“私寓”的制度。（葛理士，潘注，第322—323页）潘光旦先生指出，在男女伶人不许同台演出的规矩之下，男人必须演旦角，女人必须演生角，因此，伶人这一职业便成为同性恋者和易装癖者最好的一个出路。

中国历史上不少小说中都有对同性恋现象的描写，如《红楼梦》

《金瓶梅》等，更有《品花宝鉴》一书，完全是以描写梨园界的同性恋为主题的。近代我国称同性恋风气为“男风”，又称“南风”，因为这一风气“闽广两越尤甚”。男同性恋者互称契哥契弟；女同性恋者则结拜金兰。高罗佩也注意到清代对同性恋宽容、对异性恋反而严厉的态度：“当时的社会规矩对这些关系的公开表现（男人手拉手在街上走，戏剧表演中出现变童等）相当宽容，反而把异性恋严格限定在私人生活的范围内。”（高罗佩，第73页）他的观察是引人注意的。

有人对我国历史上各个朝代同性恋风气的兴与衰的看法与上述略有不同，这种观点认为，中国古代同性恋的存在状况是前后一致、无甚大起大落的，不能仅以古籍上对同性恋现象记载的多少来推测各朝代同性恋风气的兴衰。我们认为，用这种观点来推测明清以前的情况大致不错；但由于明清禁女娼而使社会上层人物中同性恋活动兴盛起来倒也是合乎逻辑的推理。因此情况很可能是这样的：在前几千年，同性恋活动状况大致平稳，到明清达到一个小小的高潮，而这个高潮是由政府的禁娼规定所导致的。

由前引大量事实可以得出如下结论：同性恋现象是在人类社会普遍存在的一种行为模式，古今中外，概莫能外。

·公众对同性恋态度的改变

尽管同性恋的法律地位已极大地改变了，基督教会的观点却仍然认为，即使同性恋在法律上不再成立为犯罪，但它仍属于不道德行为，应当使用法律制裁之外的办法来加以对付。在基督教关于同性恋属于“违反人类天性的罪恶”这一思想统治了十几个世纪之后，人们对同性恋的态度从本世纪初开始松动。当然，这一变化仅仅发生在那些曾经对同性恋采取严厉态度的社会中，像中国这样在历史上一向对同性恋采取宽松忽视态度的社会，并没有这种显著的变化。

在人们对同性恋态度的变化过程中，一个值得特别加以讨论的事件，是“第三性”概念的提出。它是在本世纪初年，由德国性学家赫兹菲尔德（Hirschfeld）首先提出的。他创造这一新概念，旨在将同性恋者置于与男女两性平等的第三性的位置上，使之受到法律的保护，享有与男女两性相等的权利，至少不致于被视为罪犯。他的观点受到社会科学界的重视，例如弗洛伊德就曾关注过这一新概念。

赫兹菲尔德本人作为德国犹太人、同性恋者和性学家，受到过纳粹德国的迫害，他在同性恋研究史上的地位也是确定无疑的。然而，“第三性”概念是否能够成立，仍是一个有争议的问题。我们调查中所接触的一些同性恋者就不赞同“第三性”概念，而认为自己完全是正常的男

性，不是什么“第三性”。问题在于，究竟是只有证明了同性恋者在生理上和心理上全都属于不同于男女两性的第三性，他们才应当拥有与男女两性相等的权利，还是同性恋者仍旧从属于原有的性别，也可以拥有这种权利。在90年代的今天，似乎就连在中国，也已经出现了一批具备了关于同性恋权利的现代观念的同性恋者。至于究竟这世界上是否存在一种在生理和心理上与男女两性都不同的“第三性人”，仍是一个须做深入研究的问题，尤其是生物学和脑科学领域的研究。

对于将同性恋者指称为第三性的作法，有些学者是从政治策略角度加以理解的，称之为“必要的虚构”。维兹指出：“有人试图将同性恋者定义为一个永久性固定性的少数群体，就像少数种族一样，以便确定其少数派的法定地位。例如尤利克斯（Ulrichs）和赫兹菲尔德就曾试图通过将同性恋定义为第三性或中性，这是最早的性政治。但是它并没有防止纳粹利用同一理由迫害同性恋者，把他们送进集中营。提出这种观点的人希望以此得到同性恋的共识，这对于同那些反对这一生活方式的人作政治斗争是不可缺少的。因此可称为‘策略性的本质主义’（strategic essentialism），它不是建立在自然或真实的基础上，而是建立在权力的政治领域，在我看来是一种必要的虚构。重要的因素不在于性身分的真实或虚构的性质，而在于其有效性的政治意义。如福柯所说，性不是命定的，它是创造性生活的可能性。”（Weeks, in Stanton, 396—397）在现代社会学者看来，第三性理论的价值并不在于其可信度和实在性，而在于其策略意义，它可以培养同性恋者的共识或群体意识，为他们在狭窄的社会空间中争得一席之地。可历史无情地否定了这一理论的策略目标，纳粹并没有因为同性恋者是第三性就承认他们存在的合理性。

对于如何看待同性恋现象产生过巨大影响的第二人当推弗洛伊德。他在否定了同性恋是犯罪和不道德的观点之后，进一步提出了同性恋不是疾病的观点。虽然弗洛伊德还没有像当代人那样，认为同性恋只不过是一种可供选择的生活方式，而坚持认为它是一种性角色认同的“倒错”；但他却是他率先提出：医院是治不了同性恋的，因为它不是神经疾病。他的这一观点在1935年致美国一位夫人的著名信件中表达得十分清楚。他在信中写道：“从来信猜想，您的儿子是同性恋者。您在谈到他的情况时没有使用‘同性恋’一词，使我印象极深。我想请教夫人，您为何要避开这个词呢？的确，搞同性恋毫无好处，但并非恶习和堕落，也算不得是一种疾病，用不着为此害羞。古往今来，有许多极可尊敬的人物是同性恋者，其中有些是伟人，如柏拉图、米开朗基罗、达·芬奇等等。将同性恋视为犯罪而加以迫害是极不公正和残酷的。如果您对我还信不过，就请读H. 蔼理士的著作吧！”（转引自阮芳赋，第194页）蔼理

士在这一点上与弗洛伊德观点接近，他曾指出：“我个人的立场一向以为逆转（倒错）是一个变态，而不是病态。”（葛理士，第289页）

迟至1973年，弗洛伊德关于同性恋不是疾病的观点才终于被多数精神病医生所接受，其标志是，美国精神病协会在1973年以压倒多数票将同性恋者从精神病患者的队伍分离了出去。在此之前，同性恋一直被列在《美国精神病诊疗手册》上。这一事件极大地影响了一般公众对同性恋的看法。关于同性恋是否疾病这一问题，目前不少国家采取了一个既不认定是病也不认定非病的折衷方案，即对那些自我认定有病的同性恋者就认定为有病；那些不认为自己有什么不适者则被认定为无病。

在人们对待同性恋态度的变迁史中有过重大影响的第三个人是金西。他的理论特色在于从统计学角度为人们提供了一个看待同性恋现象的新视角。为了使人们对同性恋现象有一个客观的了解，金西创造了性关系连续体的理论。他认为，世界上的事情并不是非黑即白的，现实社会在一切方面都呈现为连续体。他的理论将绝对异性性行为者到绝对同性性行为者的中间过渡状态，概括为七个等级：

0级：绝对异性性行为；

1级：偶有一两次同性性行为，而且绝没有异性性行为中那样的感受和心理反应；

2级：同性性行为稍多些，也能不甚明确地感受到其中的刺激；

3级：在肉体和心理反应上两种行为基本相等，一般两者都能接受和享用，无明显偏爱；

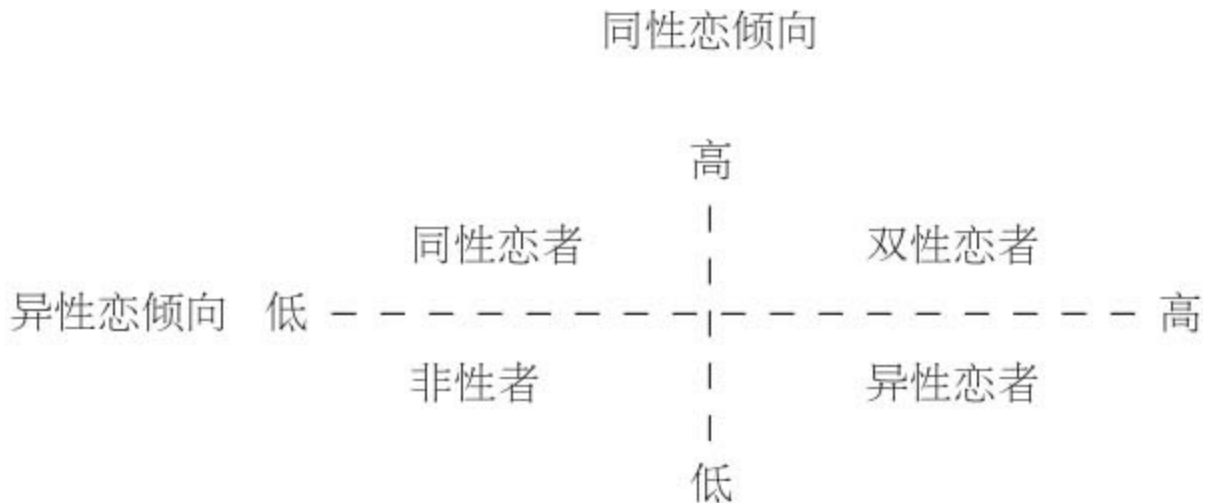
4级：在肉体和心理反应上，同性性行为多于异性性行为，但仍有相当多的后者，还能模糊地感受到后者的刺激；

5级：只是偶然地有异性性行为及其感受；

6级：绝对同性性行为。

金西的性倾向连续体有助于人们改变同性恋异性恋二者非黑即白的传统观念，用间色的思想使人们注意到两级间的各种过渡状态。

在金西之后，又有社会学者（斯多姆斯）创造出一种与金西的单向度同性恋异性恋系谱不同的双向度分类方法：



(Hyde, 438)

金西在谈到同性恋现象时指出：“如果没有社会的禁忌和个人的内心冲突，同性性行为本来会比异性性行为多得多。”他提请人们注意：“如果执行法律的官员能够像大多数人预料的那样具有效率，那至少有85%的男性青年人口可以判为性罪犯。”他还指出：“把同性性行为说成精神病或人格变形的观点，也已被我们上述发生率和实施频率所推翻。……事实上，越来越多的最有水平的心理医生已经不再试图改造病人的行为，而是致力于帮助他自我接受，并且引导他认识到自己并不必然与社会公开对抗。……当然，同性性行为者中也有一些人有神经症状，但往往是自己跟自己过不去，而不是跟社会……恐怕不是因为他们有神经病才去从事同性性行为，而是由于他们有了同性性行为并遭到社会反对，才产生了神经症。”（金西，第214页）在金西看来，神经症状并非同性恋之因，而是同性恋之果。过去人们一向信以为真的“同性恋是疾病”的说法，不过是一个因果倒置的说法。

金西对同性恋的观点的重大意义在于，他彻底否定了性活动道德判断的作法，提出了一个崭新的思路，即，任何在生物学上可能的事物其本身并不是内在有害的，因而不能认为是“违反人类天性”的。虽然这一观点一直遭人非议，但它却构成了金西对一种激进的性价值观所做的重要贡献。由于这一立场十分重大，我们用以下篇幅引述金西论点的精华，以便人们对他的论点有更多的了解。

首先，他从统计的角度提出问题：“审理因同性性行为而被捕的人时，法官应该牢记：这个城市全体男性中近40%的人，在其一生的某些时候也应该按同样罪名被逮捕，而且这个城市所有单身男性中20%到30%的人也都应该在同一年中按同罪被逮捕。”当然，40%这个比例是此生有过同性性行为的人的比例，而并非绝对的终生的同性恋者在人群

中所占的比例。

其次，他从道德角度为同性恋作了辩护：“如果考虑到我们的数据得自于各个社会阶层、各个职业和各种年龄，那么那些努力强化性法律的警察和法官，那些大声疾呼强化法律（尤其是反‘性变态’法律）的教士、商人和其他群体，实际上同性性行为的发生率和实施频率并不比他们那个阶层中的其他人低。……有人会认为，不管同性性行为在总人口中的发生率和实施频率有多高，它本身的不道德实质就必然招来社会的镇压。有人则干脆主张：筛选审查所有的人，对任何有同性性行为倾向的人都加以治疗或隔离，这种行为就会被彻底消灭干净……我们的数据表明，如果照此办理，至少要隔离三分之一的男性。”

最后，在指出了这种作法在统计和道德方面的荒谬之后，金西又预言了同性恋作为人类性活动的一个重要组成部分的性质，并提出它是人类的能力的表现这一惊世骇俗之见：“即使真的实现这一计划，真的把所有有过同性性行为的人从今日社会中消灭干净，人们也没有丝毫理由相信它的发生率会在下一代人中有任何实质性的降低。从历史之初起，同性恋性行为就一直是人类性活动的一个重要组成部分，这主要是因为：它是人类拥有多种能力的一种表现，而这样的多种能力正是人类的安身立命之本。”（金西，第215—217页）考虑到四十年代末笼罩着美国社会的严峻道德气氛，金西阐述自己关于同性恋的观点的勇气实在令人钦佩，难怪他的著作能够振聋发聩，使整个社会的道德风尚为之一变。

在对待同性恋态度上影响最大的第四位人物是法兰克福学派的马尔库塞。他在同性恋问题上的观点，是他整个思想体系的一个有机组成部分，其基调在于批判现代资本主义制度的蔑视爱欲和摧残人性，揭示出现代工业社会中的人们丧失了完整的美感和爱欲这一事实。

马尔库塞的主要论点是主张使整个身体而不仅仅是生殖器官成为性感的主体和目标，所以他不但不反对同性恋，而且指出：同性恋是性欲讨厌服从生殖秩序而发出的抗议，是性欲对保障生殖秩序的制度提出的抗议。所谓“生殖秩序”是指这样一种观念，即认为正规的性关系应当仅以生殖为目的，否则就是越轨行为。避孕的性交、不能生育的异性性交方式和同性性交都是不道德的。按照这种逻辑，那些不知道性交与生殖之间的联系的人（例如一些原始部落民）的性行为就是越轨行为；而那些以为同性性交可以受孕的性行为却不属于越轨行为了。这可真够荒谬的。

在马尔库塞看来，“性反常”本身无视生殖秩序的压抑的要求，坚持以快乐为性的目的。性反常者是与现实原则对立的快乐原则的拥护者，因为性反常行为表现为某种不受时间空间和对象选择限制的性活动，表

现为不受性器官限制的多形态的性活动。他们对当代文明必然造成的部分丧失性特征的个人构成了威胁。马尔库塞对所谓“性反常行为”加以认可，认为这种行为的基础是受到压抑的人类潜能与自发性的释放。他认为，同性恋现象中包含着革命的潜力，是对生殖秩序的反叛，是一个“伟大的拒绝”；与此同时，同性恋行为指明了某种更充分的爱欲意义，代表了肉体的可能性的充分实现：“古典传统认为俄耳浦斯与同性恋的产生有关。他与那喀索斯一样，拒绝了正常的爱欲，这不是为了某种禁欲的理想，而是为了某种更完整的爱欲。他与那喀索斯一样，抗拒生育性欲的压抑性秩序。俄耳浦斯和那喀索斯爱欲的目的是要否定这种秩序，即要实行伟大的拒绝。”（马尔库塞，第125页）

尽管上述几位思想家对人们改变对同性恋的错误观念方面全都拥有重大影响，但是，在同性恋问题上影响最大的思想恐怕非福柯莫属。他的思想和著作不仅更新了人们对同性恋的看法，而且在人类思想史上占有极重要的地位。福柯对“性到话语的转变”做了大量论述，认为它的主旨“就是要把经不起繁殖经济检验的性形式从现实中驱逐出去，不允许非繁殖活动的性的存在，排斥不郑重的快感，削减或排除不以繁衍为目的的性行为。”（福柯，第36页）同性恋倾向正是被排斥的非生殖性性行为中首当其冲的一项。

福柯对西方的性发展史做了深刻的研究，认为西方社会目前对同性恋的拒斥态度并非古而有之，也非一以贯之，而是近100多年才变得很严重。当今社会的同性恋概念和“变态”概念只有100多年的历史。同性恋作为一个名词被创造出来晚到19世纪下半叶——直到1869年，德语中的同性恋（homosexualitat）这一术语才在这个意义上被创造出来。由于科学特别是职业神经病学的发展，在18世纪末和19世纪初，同性恋行为被病理化，那些有此类活动的人成为越轨者，堕落者，“倒错者”，换言之，直到此时，他们才被称为“同性恋者”。

福柯在《性史》一书中花费了最大量篇幅加以论述而且其观点最为新颖和引人注目的，是对希腊人的性观念与现代西方性观念之间巨大差异的发现和阐述。他指出，在希腊社会中的同性恋概念与现代迥然不同。希腊人并没有把对同性的爱与对异性的爱视为对立的事物，视为两种互相排斥的选择，两种根本不同的行为类型。从伦理学的角度来看，那种使节欲的、有自制力的人与耽于快感享用的人加以区别的东西，比起那使众多最令人向往的快感的种类各不相同的东西，要重要得多。换言之，在古希腊人那里，节欲与纵欲的区别比起同性恋与异性恋的区别要重要得多。这一点同东方传统有很大相似之处，但同西方现代性观念却十分不同。福柯说，偏爱少男还是偏爱少女，在当时被看作仅仅是性格上的特征，而不是两类具有不同性倾向的人的特征；欣赏男童与女

人，并不构成将个人加以区分的两种类别范畴；偏爱男风的男子并不认为自己与那些追求女人的男子有所不同；希腊人从不会这样想问题，即一个男子为了去爱另一个男子，可能要具备一种迥然不同的天性；他所需要的与其说是另一种天性，不如说是另一种风格。（福柯，第353—360页）至于为什么一个被动的同性恋者不是因为他的同性恋倾向而遭否定，而是由于他的被动角色而被否定，其主要原因在于它是一种非常严重的道德或政治上软弱的表现。具体说来，这一逻辑的原因有三个：其一，罗马是一个雄性十足（macho）的社会；其二，古代社会对男性气质极为崇拜；其三，罗马是一个奴隶制社会，主人在性上占统治地位，因此奴隶实际上处于这样一种地位，即必须认为按主人的命令去做的任何事都没什么可羞耻的。（Veyne, in Aries et al, 30—31）

即使在现代西方社会的某些区域文化中，还可以见到古希腊遗风的痕迹，即肛交活动中的插入方可以不被认为是同性恋。在拉丁人中（如墨西哥人，巴西人等）和地中海国家（如希腊，土耳其）文化中尤其如此，男性气质和女性气质是由某种行为或角色来定义的。勃起和插入行为保持了“主动的”男性气质，因此保持了异性恋的身分，而被插入的男性则被视为“被动的”和女气的，因此是同性恋。

福柯对古希腊人及其性风尚的发掘和阐述的另一角度集中在其美学特征上：“照他们的思维方式来看，人们之所以可能对男人或女人产生欲望，只不过是天性植于人心之中的那种对‘美’的人的欲望使然，不管其性别如何。”（福柯，第355页）像福柯这样从美学角度来理解同性恋爱欲的观点得到了许多共鸣。例如，莱文森指出，在古希腊人那里，性属于美学领域。也就是说，古希腊人被所有的美的东西所吸引，而不论它属于男性还是属于女性。他们不注重对象的性别，只注意它是美的还是不美的。他们在男女两性之间不加区分，认为没有绝对的界限，没有只吸引此性别不吸引彼性别的东西。因此，在异性恋和同性恋的吸引力之间也没有明显的界限。吸引力不以性器官的区别为基础，而是服从于秘密的美学原则。对象可以很容易地从男性转到女性，在性角色认同上可以认为是中性的。（莱文森，第43—44页）其实，弗洛伊德也表达过类似思想，他曾指出：“古代与现代情欲生活的差别中最为惊人的是：古人看重本能本身，而我们太强调对象的重要性。古人视本能为万有之源，甚至不惜因而提升低级的性对象；我们则蔑视本能的活动本身，只有面对美好的对象时，我们才能纵容其活动。”（弗洛伊德，第51页）

在福柯对同性恋的论述中，古希腊罗马的情况常常与东方社会的情况相提并论，作为西方现代状况的对立面。最早涉足对东方同性恋现象的观察和报道的理查·波顿爵士（Sir Richard Burton）认为，在中国、日本、土耳其、南洋群岛各国和哥伦布发现新大陆之前的美洲居民中，同

性恋活动相当普遍，具有地方特色，大多被视为“小小不言的过错”。他认为，同性恋的盛行是因为在这些文化中男性气质和女性气质常常混淆不清。（Bullough, 223）30年代到过中国的一些西方观察家也得到类似的印象：中国的公众舆论对同性恋完全冷淡，根本对它毫不在意，由于它似乎能够愉悦伴侣中占统治地位的一方，而另一方出于自愿，那它就不会造成任何损害。（Bullough, 304）

在福柯和许多西方思想家的心目中，中国人对性实践的态度相当开放，虽然自元朝开始，公众态度日益将性视为隐私之事。虽然同性恋得到接受，但是绝对的同性恋者受到谴责，因为不能生育子嗣，延续香火。对于深谙此道的人来说，性可以使人长生不老。一般来说，我们可以认为，在性领域中，任何行为都是可接受的，只要不是过度挥霍生命精力。在中国文化中，性既不是一件可怕的事，也不是有罪的事，它是一件值得崇敬的事，而且其隐私性越来越强。（Bullough, 370）

与现代西方人视为天经地义的观点形成对照的，还有从一些原始部落民那里观察到的文化。例如，对于萨比亚人来说，男性气质和力量来自精液，精液越多，一个人的雄性越强大。因此，少年（接受者）和成年男子（插入者）都参与同性恋活动，但他们转入异性恋角色时全都毫无困难。对于美国人来说，一个人的行为就决定了他的身分；但对于萨比亚人来说，却完全不是这样。

在西方社会中，由于社会风尚、行为规范的演变，也由于上述大思想家的影响，一种全新的性观念正在兴起，那就是更看重人，看重美本身，而不是看重性别。下面的引文是《新闻周刊》对这种新风尚的一些报道：25岁的埃利希说，他的爱恋跟性别无关，他说打从“14岁拥吻起”，就既为男子动情，也为女子所吸引；他说，“有些时候，我会喜欢一些人颈后的发型，他们的眼神，又或他们嘴唇的姿态，但这并不局限于某一性别。”奇佛认为，单以性别概念去看人与人之间的倾慕，实在太狭隘了，他说：“从个人性欲取向去不断质问自己，在我看来实在是多余的。举个例说，一个人感到兴奋，可以是看到一片冬青叶，一棵苹果树，或是春天早上的一只北美红雀。”赫林近日告诉朋友，他结识男孩子的方法不同了，以前他会说：“你是否同性恋者？”然后把问题转到：“你喜欢男孩子吗？”但现在，他喜欢的说法是：“你喜欢我吗？”赫林的首次性幻想，对象是异性。少年时，经过一番挣扎，他终于承认自己也喜欢同性。现在他约会得最多的是两名男同性恋朋友和一名女双性恋朋友。他不在乎同伴的性别，只希望找到一个对象。他直言：“我不感到有压力要选择伴侣的性别。”（《转引自《爱知简报》第9期）

总而言之，由于前述各位大思想家、学者的卓越思想的影响，一种对同性恋的全新观点迅速在公众中传播开来。这种观点的基调是：同性

恋不伤害他人，对社会的影响也不直接，就像酗酒或自由恋爱一样。它既不是犯罪和邪恶，也不是心理疾病，而是一种属于少数人所有的生活方式。

近一个世纪以来，同性恋在西方被视为洪水猛兽，为社会所不容。例如在英国，就有许多名人因为是同性恋者而得不到应有的评价，如纪德（Andre Gide），福斯特（E. M. Forster），沃尔夫（Virginia Woolf），许多人只能压抑其同性恋倾向，或只在少数熟人中表达其完整个性。不仅同性恋有危险，就连像罗素这样的人都会由于一般地对性表示赞许态度而招致麻烦。（Bullough, 685）上述自由主义思想家的观点的传播和60年代开始的同性恋权利运动极大地改变人们对同性恋的看法，人们对于这种有异于常人的少数人的性倾向有了更大的容忍度。一项对321名异性恋者的研究表明，他们对同性恋的态度比许多同性恋者自身及立法者宽容得多。他们中的大多数人不但不反对同性恋，反而赞成取消对同性恋的种种制裁措施。持这种宽容态度的人们具有下列特征：年轻，无宗教信仰，交过同性恋朋友等。（鲍曼，1979年）可以说，在越来越多的地区和社会中，人们变得越来越宽容，这是一个基本的趋势。

在下表中，如将1973年与1991年人们对同性恋的态度加以对比，可以看出较为明显的变化，尤其在对第二个问题的回答中：

美国成年人对同性恋的态度（%）

问题与回答	1973年	1991年
1、同性成年之间的性关系		
总是错的	74	71
几乎总是错的	7	4
有时是错的	8	4
完全没错	11	15
2、一个公开的同性恋者可不可以上大学教书？		
可以	49	57
不可以	51	40

（Hyde, 423）

在美国1977年的一项调查中，只有43%的人接受同性恋；47%的人仍然坚持认为它“在道德上是错误的”；其余10%的没有表态。在1983年

的一次民意测验中，已有65%的人认为同性恋者应当获得平等就业的机会，有32%的人赞成把同性恋作为一种可供选择的生活方式看待。根据1996年的一项调查，有84%的受访者支持同性恋在就业上拥有平等权利；80%的民众认为同性恋者在居住问题上应被平等对待；然而，在同性恋结婚合法化的问题上仍有58%的民众持反对态度，其主要原因是此举违反他们的宗教信仰。45%的受访民众说，他们比较不可能支持赞同同性恋享有各种权利的政治候选人，但有四分之一的受访者说，他们比较拥护持有这种立场的候选人。（《世界日报》1996年5月26日）

1983年的一项调查表明，大多数法国青少年对同性恋的态度不确定，回答大多为“不知道”，“既不赞成也不反对”，“我没这种经历”等，那些有观点的人大多是接受态度。在同性恋问题上，道德谴责基本消失了，由医学谴责取而代之：27%的人认为它不正常，是病；17%的人认为完全正常；7%的人说它同其他性倾向一样正常；3.4%的人认为，所有的人都有双性恋倾向。（Hatfield et al, 119）

一项题为“同性爱/双性爱在香港”的问卷调查（N=1000人）的主要结果如下：认为同性爱/双性爱是个人选择的占58.5%；是违反自然的占37.6%；是病态的占29.4%；是不道德的占4%；是正常性取向之一的占2%。关于是否同意同性爱/双性爱者应该有工作的权利，不应因为性取向而被老板辞退：同意者占92.1%；不同意者占7.9%。关于是否同意同性爱/双性爱者有权申请居屋与公屋：同意者占81%；不同意者占19%。关于是否同意同性爱/双性爱者有权注册结婚：同意者占17.4%；不同意者占82.6%。关于如发现身边朋友是同性爱/双性爱者的态度：接纳她/他者占39.4%；接纳但始终保持距离者占48.3%；疏远她/他者占12.3%。（周华山，1996年）

从前引调查结果可以看出，随着时间的推移，公众对同性恋的态度越来越宽容。然而，尽管人们对同性恋的态度发生了巨大的变化，同性恋者对自身的评价也有了很大改变，但是不可否认，仍旧有不少人继续保持着对同性恋倾向的否定态度。尤其在发现了同性恋者是艾滋病的高危人群这一事实之后，人们对同性恋的反感有所回升。美国前总统里根的助手布坎南在报上写道：“可怜的同性恋者，他们已经向自然宣战，而现在，自然正在施以可怕的报复。”无独有偶，我国某性病专家在北京召开的艾滋病国际研讨会上居然说：“艾滋病是上帝对同性恋者的惩罚。”在1983年，一位美国牧师甚至建议把同性恋者圈在一起，像对待有病的动物一样，把他们隔离起来。在我国的某些报刊杂志上，有人将同性恋与吸毒、卖淫、赌博并列，称为“社会公害”、“伤风败俗的秽行”和“精神垃圾”。由此可见，人们对同性恋的厌恶和仇视还远未消除，“同性恋恐惧症”（homophobia，注）还是理性的劲敌，要靠同性恋

者和一般公众的共同的长期不懈的努力才能最终克服。

注：凯特（Kite）设计了一套度量同性恋恐惧症的指标：

- 1、我不介意朋友是同性恋者。
- 2、如果我发现我的室友是同性恋者，我会另找住处。
- 3、如果我的孩子的一位老师是同性恋者我不介意。
- 4、我认为同性恋解放运动应当肯定。

强烈同意1分，强烈不同意5分；1、3、4正着算，2反着算；总分越高同性恋恐惧症程度越高。（Hatfield et al, 118）

*《同性恋亚文化》（今日中国出版社1998年出版）第一、九章。

注释与参考书目：

- 布鲁玛：《日本文化中的性角色》，光明日报出版社，1989年。
- 鲍曼（Bowman, R.）新西兰公众对同性恋的态度，《国际现代社会学评论》，1979年总9期，第229—238页。
- 蔼理士（Ellis, H.）：《性心理学》，三联书店，1988年。
- 福柯（Foucault, M.）：《性史》，上海科学技术文献出版社，1989年。
- 弗洛伊德（Freud, S.）：《爱情心理学》，作家出版社，1988年。
- 盖格农（Gagnon, J.H.）：《人类性行为》，斯科特和弗里斯曼公司，伊利诺伊，1977年。
- 高罗佩（Van Gulik, R.H.）：《中国古代房内考》，上海人民出版社，1990年。
- 亨特：《情爱自然史》，作家出版社，1988年。
- 凯查多利（Katchadouria, H.A.）：《人类性行为基础》，CBS学院出版社，1985年。
- 金西（Kinsey, A.C.）：《人类男性性行为》，光明日报出版社，1989年。
- 拉里亚等：《人类性心理》，光明日报出版社，1989年。
- 刘达临：《中国当代性文化》，上海三联书店，1995年。
- 马尔库塞（Marcus, H.）：《爱欲与文明》，上海译文出版社，1987年。
- 潘绥铭：《中国性现状》，光明日报出版社，1995年。
- 阮芳赋：《性知识手册》，科学技术文献出版社，人民卫生出版社，1988年。
- 坦娜希尔：《历史中的性》，光明日报出版社，1989年。
- 唐纳希尔：《人类性爱史话》，中国文联出版社，1988年。
- 怀特姆（Whitam, F.L.）：男同性恋的跨文化相似性：从跨文化研究获得的推测性结论，《性行为档案》，1983年总12期，第207—226页。
- 谢荣镇：同性恋在美国，《广角镜月刊》，1995年1月号。
- 周华山：同性及双性爱在香港，《同健通讯》，1996年2月号。
- Abramson, P. R. and Pinkerton, S. D. With Pleasure, Thoughts on the Nature of Human Sexuality, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995.
- Aries, P. and Bejin, A. (ed) Western Sexuality, Practice and Precept in Past and Present Time, Basil Blackwell, Oxford, 1985.
- Austin, C. R. and Short, R. V. (ed) Human Sexuality, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Beach, F. A. (ed) Sex and Behavior, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1965.
- Bullough, V. L. Sexual Variance in Society and History, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1976.

Hatfield, E. and Rapson, R. L. Love and Sex, Cross—Cultural Perspectives, Allyn and Bacon, Boston, 1996.

Hyde, J. S. Understanding Human Sexuality, McGraw—Hill, New York, 1994.

Stanton, D. C. (ed) Discourses of Sexuality, From Aristotle to AIDS, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992.

虐恋亚文化*

•虐恋的定义

我对虐恋的定义是这样的：它是一种将快感与痛感联系在一起的性活动，或者说是一种通过痛感获得快感的性活动。必须加以说明的是，所谓痛感有两个内涵，其一是肉体痛苦（如鞭打导致的痛感）；其二是精神的痛苦（如统治与服从关系中的羞辱所导致的痛苦感觉）。如果对他施加痛苦可以导致自身的性唤起，那就属于施虐倾向范畴；如果接受痛苦可以导致自身的性唤起，那就属于受虐倾向范畴。虐恋关系中最主要的内容是统治与屈从关系和导致心理与肉体痛苦的行为。虐恋活动中最常见的两种形式是鞭打和捆绑。因此有人又将虐恋活动概括为D&B（disipline and bondage）或简写为DBSM。

瑞克（Theodor Reik）为虐恋下过一个形象的定义：“一位威尼斯智者说：对于一个男人来说，只要女人既能令他快乐又能令他不快乐，他就是个年轻人；如果女人只能令他快乐，他就是一个中年人；如果女人既不能令他快乐又不能令他不快乐，他就是一个老年人。现在我们不论年龄，有受虐倾向的人属于于哪一类？他是一个只有令他不快乐才能令他快乐的人。”（Reik, 339）高度概括地说，虐恋倾向是快感与痛感的结合。

•虐恋的规模

关于虐恋的大规模社会调查不多，其中以虐恋为内容的专项调查更少。现有的一些虐恋的统计数字大都是关于性的综合调查中的部分内容，而且有的调查并未直接以虐恋活动为目标，而是使用了较为间接的指标，如调查对象对有虐恋内容的故事的反应等等。

目前可以找到的最早的统计资料是金西（Kinsey）调查中的数字：金西报告表明，有约1/5的男性和1/8的女性对虐恋类的故事有过性唤起的反应。更精确地说，从未因虐恋故事得到性唤起的在男性中占78%；在女性中占88%。

曾因虐恋类故事而性唤起的比例

性唤起反应女性	女 性	男 性
肯定和（或经常有反应）	3%	10%
有一些反应	9%	12%
从无反应	88%	78%
人 数	2880	1016

（Kinsey, 677）

据亨特（Hunt）的统计，从50年代开始，虐恋现象有增长趋势，但比例仍旧很低。其中女性受虐者比例超过施虐者比例，男性施虐者比例超过受虐者比例，统计数字如下：

通过施加或接受疼痛得到过性快感的人数（美国全国抽样，比例）

	男	女
施加疼痛	4.8%	2.1%
接受疼痛	2.5%	4.6%

（Marcus, 45）

在英国一项对性活动中辅助工具及手段的使用的调查中发现，以鞭打作为性活动辅助手段者在人口中占有一定的比例：

色情活动与工具使用情况（英国，%）

种 类	经 常	有 时	从 不	不 祥
服 饰	3.3	18.2	68.4	10.1
书刊图片	4.0	28.4	58.6	8.9
鞭 打	1.5	6.4	75.4	16.6
游 戏	1.1	8.4	74.9	15.6

（Chester et al, in Armytage et al, 78）

关于虐恋活动和有虐恋倾向者比较保守的估计是在人口中不超过10%：有实证调查显示，在性关系中有过虐恋活动的在人口中占10%。（Truscott, in Thompson, 28）一项对美国人的调查表明，人口中有5%至

10%的人有通过虐恋活动寻求性快感的经历，虽然有些人只是偶一为之。在1987年，根据美国科罗拉多州一个大学城的调查结果，约10%的人有过虐恋经历。（Federman, 254）

另一种估计比例要大得多，这一估计是根据一项实证调查做出的：至少有30%的人用虐恋游戏增强性活动的效果。有更大比例的人承认，他们的性幻想中包含统治与服从的因素。（Gamman et al, 84）如果这一统计数字属实，旧有的以虐恋为变态的说法就不能成立了：30%绝对应当算作常态，而非变态了。一位虐恋者欣慰地说：“知道像我们这样的人有如此之多，我们是如此的不同而又是如此的一致，这真是一件令人快意的事。”（Marcus, 34）

金西调查还发现，有相当大一个比例的人在做爱时有轻微的虐恋行为，如咬和打的动作。在异性恋的抚爱和性交过程中，在同性恋关系中，最常见的虐恋式反应是吮咬（lovebite）的动作，许多人都曾对性伴侣身体的不同部位做过这种动作。这种行为在灵长类动物中很普遍，在人类性行为中也远比大多数人所想像得更普遍。（Kinsey, 677）

对性咬的反应

性唤起反应	女 性	男 性
肯定和（或经常有反应）	26%	26%
有一些反应	29%	24%
从无反应	45%	50%
人 数	2200	567

（Kinsey, 678）

《花花公子》杂志的调查是以在自慰时的虐恋想像为题的，其调查结果也属于虐恋倾向比例比较高的，尤其在女性中：

在自慰时想像过被迫性交的人数（比例）

男		女	
35岁以下	35岁以上	35岁以下	35岁以上
14%	5%	24%	12%

（Marcus, 46）

马斯特斯与约翰逊（Masters and Johnson）在1979年对异性恋与同性恋性幻想的比较研究表明，关于“强迫性的性遭遇”的幻想在男女两性中都相当普遍，在同性恋者和异性恋者之间没有显著区别。

（Ehrenreich et al, 121）由于马斯特斯等人的工作重心在治疗与性有关的心理问题上，他们提出，并非所有的癖好都有相同的强烈程度。“我们发现，某些类型的癖好是容易矫正的，尤其是露阴癖、观淫癖和淫秽电话癖；有些就很难矫正，如恋童癖、虐恋癖或恋物癖。（异装癖处于二者之间。）”“在虐恋倾向的治疗中，医生或许能够帮助当事人在他们的性行为方式中增加新的非虐恋的行为，但完全根除虐恋活动的巨大的性唤起力量的企图往往最多只能获得暂时的成功。”（Masters et al, 220—222）

还有专门以女性为调查对象的研究发现，10%至15%的女性的性幻想是有受虐倾向的。（Marcus, 47）金西调查则表明，有6%的女性梦到过被强奸；2%的女性梦到强奸导致性快感。（Kinsey, 213—214）在1972年，一项对141名中产阶级家庭主妇的调查表明，49%的调查对象有过统治与屈从一类的性幻想。（Ehrenreich et al, 121）对许多女性来说，虐恋想像是她们最典型的性幻想内容。

在关于虐恋活动的统计调查中，人们常常引用的是一项以1000名男同性恋者为对象的调查——斯巴达报告，因为其中有30%的调查对象参与过虐恋活动，也因为该项调查量化程度较高。调查表明，调查对象参与过的虐恋活动包括拳交、施虐与受虐、捆绑与鞭打、羞辱、戏水运动（与小便有关的性活动）及与大便有关的性活动。

虐恋活动在男同性恋活动中不是一种很少见的特殊行为，根据对男同性恋日常活动的调查，发现统治与屈从、性别角色扮演是男同性恋性活动的基本形式。根据斯巴达报告，有14.5%的男同性恋者做过拳交活动的主动方，8.2%做过拳交的被动方。这种活动大多在俱乐部中当着众多兴奋的围观者公开进行。斯巴达报告还表明，有76%的人承认喜欢肛交；12%的人不喜欢肛交。当然，肛交应当并不比其他方式的性活动具有更多的虐恋色彩，但是从报告中看，许多从事肛交的人在情感上将其视为统治与屈从关系的性感化表现形式。在调查问卷中有这样的问题：“在肛交活动中，你一般是在上者（top）还是在下者（bottom）？如果二者都做过，是如何决定的：是由你的伴侣决定的，还是由你的情绪决定的，或由其他因素决定的？”而“在上者”与“在下者”这种提法是虐恋关系中主动角色与被动角色的标准称谓。一位调查对象在开放问卷中写道：“肛交中既有情感上的统治与屈从，又有两人间的亲密关系，还同兽性的感觉及快感掺杂在一起，这些感觉难舍难分地联系在一

起。”（Jeffreys, 212—217）

另一项调查是以双性恋者为对象的。这是旧金山双性恋中心所做的一项调查，样本容量150人。在调查前的12个月当中，有近30%的男女双性恋调查对象参与过虐恋活动。男女两性在从事虐恋活动时都是与异性伴侣做的多，但在其中统治与服从的角色分配与性别无关，即某种角色并不固定于某一性别。虐恋活动频率低于1月1次。参与同女性进行的虐恋活动的男性中有3/4也参与过同男性的虐恋活动。参与虐恋活动的女性中有半数活动对象有男有女。（Weinberg et al, 70）

双性恋者的虐恋活动

	男（49人）	女（44人）
过去12月中有过虐恋活动	28.6%	27.3%
伴侣性别		
男或女	28.6%	41.6%
男和女	71.4%	58.3%

（Weinberg et al, 326）

异性恋者、同性恋者和双性恋者虐恋活动比较

与异性伴侣的虐恋活动				与同性伴侣的虐恋活动			
男		女		男		女	
异性恋	双性恋	异性恋	双性恋	同性恋	双性恋	同性恋	双性恋
4.8%	16.5%	9.6%	24.5%	16.8%	10.6%	19.6%	17.6%

（Weinberg et al, 392—393）

由上表可以看出，在异性恋者、同性恋者和双性恋者这三类人当中，参与虐恋活动比例最大的是女双性恋者与异性伴侣的虐恋活动（24.5%）；以下依次是：女同性恋者与同性伴侣（19.6%）；女双性恋者与同性伴侣（17.6%）；男同性恋者与同性伴侣（16.8%）；男双性恋者与异性伴侣（16.5%）；男双同性恋者与同性伴侣（10.6%）；参与虐恋活动此例最低的是异性恋男女，其中女性参与虐恋活动者的比

例是男性的两倍。如果这一调查数据是可信的，我们可以得出以下结论：双性恋者和同性恋者参与虐恋活动的比例大大高于异性恋者。造成这一差异的原因可能在于，一般来说，同性恋和双性恋比异性恋更为“出轨”，因此有这种性倾向的人更喜欢尝试各种不同形式的性行为；还有一种可能就是前面提到的同性恋性活动本身所包含的统治与屈从的因素使他们更容易卷入虐恋活动。

另一类统计调查是以虐恋者为对象的，与前述调查相比，此类调查就不再能提供虐恋者在人口中所占的比例，而只能以虐恋者自身的某些特征为调查内容了。摩瑟（Charles Moser）对225名自认为虐恋者的男女调查对象的调查结论认为，没有任何证据可以证明这些自我认定为虐恋者的个人的心理功能有问题。其中大多数人反对关于虐恋倾向是天生本能或者是精神疾病的看法；45%的调查对象说，一般的性行为也可以使他们得到性满足；甚至比虐恋更能使他们得到性满足。调查的结论是：虐恋人群的性活动并非仅限于虐恋这一种方式。（Ehrenreich et al, 122）在另一项个案调查中，也发现了类似的案例，一对虐恋者说：“我们在20次性生活中有19次是‘正常的’，1次是虐恋。”（Polhemus et al, 194）

一项以前西德男性虐恋者为对象进行的调查发现，虐恋者的一些主要特征如下表所示：

245名男性虐恋者的特征（比例：%）

上一年曾有过虐恋活动	
——每周至少一次	20
——完全没有过	15
虐恋是性活动的唯一方式	16
虐恋是偶尔为之的性活动方式	16
虐恋对达到快感不可或缺	15
通过虐恋方式达到过性快感	45
在自慰中采用过自我折磨方式	28
绝对异性恋	30
双性恋	31
同性恋	38
因虐恋倾向寻求过治疗	10
曾自杀未遂	9

(Austin et al, 82)

上述被调查者是通过报刊广告部门和虐恋者俱乐部的线索找到的。其中多数人的妻子不能配合丈夫的虐恋倾向，许多虐恋者没有把自己的情况告诉妻子。此次调查还发现，虐恋活动的中位值是1年5次。半数调查对象现有的虐恋伴侣保持关系超过1年，其他一些人的关系短于1周。大多数调查对象说，即使可以自由选择性倾向，他们仍然愿意保留虐恋倾向，求治者所占的比例不大，热情不高。绝对施虐者和绝对受虐者较少，多数人交换角色。绝对虐恋者和仅仅依靠虐恋活动才能达到性快感的人比例不大。更为常见的是，可以通过完全没有虐恋内容的性活动达到性快感。

此次调查发现，在虐恋关系的场景中经常被提及的道具有：藤条、鞭子、绳索及其他“拷问”刑具。有些人有以肛门插入为中心的各类活动。皮衣和高统皮靴是常见的服饰，各类制服（指军人制服、警察制服等）则较为少见。有些人使用橡胶服饰和女性服饰。有些人报告说，在自慰过程中有采用自我捆绑、自我鞭打及乳头自虐等行为。虐恋者最早发现自己这一性倾向的时间差异很大：大多数在19岁后，但也有人在30岁后才发现自己有这种倾向。在25岁以上的人当中，对虐恋倾向的认同（“走出来”）程度有差异——异性恋者的认同程度明显低于同性恋者和双性恋者。（Austin et al, 83）

在1987年美国的一项调查中，178名男性虐恋者填写了问卷。他们中的大多数是异性恋者，受过良好教育，对统治与屈从两种角色都喜欢（角色互换）。他们做过和喜欢的活动包括：羞辱，捆绑，鞭打，恋物行为，主人和奴隶的角色游戏。（Hyde, 469）

金西性学研究所的格伯哈德（Gebhard）说，不同程度的恋物倾向，观淫倾向，捆绑鞭打和虐恋倾向在绝大多数男性中都存在，只有其极端形式才应当被视为反常。艾利斯和格伯哈德都认为，所有的“异常”性实践都植根于男性的基本本能之中，植根于性关系中统治与服从的普遍倾向之中。（Jackson, in Coveney et al, 79）

•虐恋的特征

在虐恋亚文化中，虐恋者之间的关系是各种各样的。从关系的时间长短看，既有短期的临时伴侣，也有长期伴侣，有些甚至是夫妇关系；既有几十年的关系，也有几个月几天的关系。从生活方式的角度看，对有些人来说，虐恋的角色是“全天候”或“专职”的生活方式，譬如一些男女“主人”和他们的男女“奴隶”的关系就是这样；对另一些人来说，虐恋

只是“临时工作”式的或“兼职”式的，周末相聚或假期共同出去度假。从虐恋的角色扮演来看，有的像父与子的关系；有的是主人和奴隶的关系；有的是教师和学生的关系；有的是典狱长与囚徒的关系；有的是军官与士兵的关系等等。关于角色互换问题，既有施虐受虐角色始终固定不变的关系，也有施虐受虐角色互换的关系。从性别来看，则可以概括为四大类：第一类是男性施虐女性受虐；第二类是女性施虐男性受虐；第三类是男男关系；第四类是女女关系。

尽管虐恋关系之间差异如此之大，它们还是具有一些共同的特征。

虐恋的第一个最重要的共同特征是，参与者是自愿的。这就是真正的暴力及其施暴者、受害者与虐恋关系的根本区别之所在。虐恋就像色情领域的阴和阳，相互的关注和尊重是最重要的。在相互自愿和尊重这些原则中，最重要的原则是自愿。正如一位研究者所说的那样：“自愿是虐恋的核心概念，如果一个人不是自愿的，那么‘地牢’的门对他是关闭的。”（Polhemus et al, 114）

有一种相反的观点认为，一位真正的施虐者对于自愿的受虐者不会感兴趣，而只对不自愿的受虐者感兴趣。为证明这一观点，德鲁兹

（Deleuze）举萨德和马索克作品为例分别做为不自愿的虐恋活动与自愿虐恋活动的代表：在萨德的小说《朱丝汀》中，一伙虐待狂教士的一位受害者说：“他们希望能够确知他们的罪行能带来眼泪；任何女孩只要是自愿来这里的，他们就会把她赶走。”在马索克那里，情况完全相反：受虐是自愿的。在他看来，一个受虐狂男人容不下一个真正的施虐狂。他当然会要求拷打他的女人具有某种特征，但这些特征要由他根据自己秘密的计划来塑造、来训练、来规定，一个真正有施虐倾向的女人是绝不可能胜任的。在马索克的《穿貂皮衣的维纳斯》一书中，受虐者塞弗林是施虐者万达的老师，他不得不训练她怎样扮演女主人的角色，直到她能胜任。而在萨德那里，是完全没有协议可言的。这就是自愿的虐恋关系与不自愿的虐恋关系的区别。因此马索克的世界与萨德的世界毫不相干。德鲁兹还把这种区别引伸为施虐与受虐这两种人格的区别：受虐者即使没有身在梦中也愿意以为自己是在梦中；而施虐者即使是在梦中也不愿相信自己是身在梦中。（Deleuze, 13, 41—42, 72）

按照德鲁兹的这种说法，在萨德那里，施虐与受虐双方的关系是被迫的，而在马索克那里，双方的关系才是自愿的。对于这两位作家的作品而言，这种概括或许没错，但是必须指出的是：现代人的虐恋实践与萨德小说中的人物及其活动方式有很大不同。此外，在幻想中的萨德式行为与现实中的萨德式行为是有区别的。在虐恋活动的现代形式中，如果施虐与受虐双方有一方是不自愿的，关系的性质就改变了：它将不再是虐恋关系，而是施暴者与受害者的关系，因此应当不再属于虐恋关系

的范畴。应当将真实的虐恋关系与幻想中的虐恋关系加以区别：有许多虐恋者在幻想中将虐恋关系想像为非自愿的、被胁迫的，因为这类幻想更能使他们动情，但是他们并不愿真正陷入这种关系之中去，他们与虐恋伴侣之间的关系也不是被迫的，而是自愿的。即使是那些通过签合同等方式陷入主奴关系的人、那些以主奴身份为生活方式的人，这一关系的最初建立也大多是自愿的，而不是被迫的。因此，还是没有超出自愿的范畴。

虐恋活动的第二个共同特征是，在活动之前双方往往会事先就角色分配、活动内容、情节场景等细节做好约定。虐恋活动中的一个极其重要的原则是当事人在举行活动之前就整个活动做坦诚而详尽的讨论。一旦决定建立关系，双方大都会对即将发生的行为细节做出详细的约定。施予和接受，肉体痛苦或心理羞辱，大多遵循一个事先仔细安排好的脚本。对预期的情节的任何改动都有可能降低性快感的程度和活动的满意度。

双方必须要约定的内容有：什么样的剧情和角色可以使双方得到性唤起；要不要有第三者或更多的人参加，他们是什么样的人；双方能忍受的限度是什么；可不可以使用“安全词”（safe word。因为在行为过程中，当一方说“不”或“停下”时，对方不知此话是真是假，而且说“不”的一方可能在束缚中，不可能主动躲开他已经不再能忍受的疼痛，为这种情况事先约好的词就是安全词）；采用什么样的性安全措施；什么样的行为和角色会唤起不愉快的回忆因此是应当避免的；什么时候结束这次活动等等。如果违反了事先约定的情节，虐恋活动会出现危险，导致惊慌和愤怒。因此在商业性虐恋活动中，施虐一方要有精神和物质两方面的技巧，一位虐恋专职女主人（dominatrix）说：“在B&D活动中，的确需要懂行的人，因为它很容易失控。你必须始终保持冷静。”（McClintock, in Gibson et al, 226）

虐恋活动的第三个共同特征是，在大多数情况下，总是由接受者（有受虐倾向者）而不是由施予者（有施虐倾向者）来安排和控制活动的内容和程度。受虐者清楚知道能唤起自己性欲的疼痛的程度，因此他们在性活动之前大多与伴侣协商妥当，使自己所能承受的疼痛限度不致于被超过。在金西收集的档案中，有一部虐恋活动的记录片，其中有这样一个情节：一位施虐者把燃烧的蜡烛油滴在被捆起来的伴侣的阴茎上。但是，在做这件事时，他极其仔细地观察受虐者的表情，当他看到对方快忍受不了时，就会把蜡烛移开，直到蜡油冷却。一位观察者说：我突然意识到，实际上是受虐者在控制着施虐者的手。

有人甚至认为，虐恋行为可以被视为受虐者的自慰活动在戏剧舞台上的演出。施虐者所出演的角色是为了帮助受虐者实现他的幻想。受虐

者对整个表演的控制权和导演权必须受到施虐者的尊重。如果施虐者超出了约定的角色，例如，如果施虐者把受虐者鞭打得太厉害，超过了受虐者的忍受限度，如果施虐者对自己所扮演的角色过分投入或者过于自行其是等等，整个游戏就失败了。当然，在一次成功的虐恋活动中，虽然是受虐者在控制整个事件过程，但是施虐者必须有很好的直觉，知道什么情况下应当继续，无论受虐者在怎样哭喊、抗议；什么情况下应当停止。

虐恋群体的第四个特征是，受虐者多于施虐者。弗莱德（Nancy Friday）在她对3000名男性的性幻想的调查中发现，在这些男性的性幻想中，统治女人的欲望似乎是个例外，而不是规律。在她的调查对象中，男性受虐与施虐的性幻想的比例是四比一。她的调查结果与对卖淫业的调查结果相符：她们的顾客中，花钱做受虐者的人数要超过做施虐者的人数。男人几乎像女人一样喜欢在性幻想中选择受虐的角色，将疼痛视为快乐的象征性代价，对于渴望那些在他们看来是“肮脏”的行为有负罪感。

对这一现象有这样一种解释：在虐恋活动中，施虐一方比较费力，他（她）必须掌握所发生的一切，发明各种情节动作，注意掌握限度，不能使对方受到真正的伤害，而受虐一方只须听命而行，比较轻松。因此据圈内人说，受虐者的比例总是大大超过施虐者的原因在于人性的懒惰，以为去做事不如听命去做事。传统两性关系中一向由男性占据的光荣的统治地位，在虐恋关系中无论对男人女人都丧失了吸引力。由于需求巨大，社会上已形成了一个被称作“为受虐倾向服务者（masochist servers）”的人群，他们并不一定是喜欢统治角色的人，但同意扮演这一角色。除了心理原因，受虐角色更吸引人是因为它收益更大：受虐一方总是处于注意的中心，是虐恋戏剧中的真正消费者；施虐一方只是在满足他或她的欲望，是虐恋活动中的服务方。

虐恋关系的第五个特征是，施虐倾向和受虐倾向往往出现在同一个人身上，即虐恋的主动形式与被动形式常常发生在同一个人身上。这是弗洛伊德最先提出的看法，他说：“一个在性关系中能够从对他人施加痛苦中感到快乐的人，也能够享受从性关系中接受痛苦的快乐。一个有施虐倾向的人通常同时又是一个有受虐倾向的人，虽然这一变态的主动或被动方面在他身上发展得更为强烈，在他的性活动中表现为主要倾向。”（Freud, 1990, 103）他认为，施虐者大多有过受虐的经历：恰恰因为施虐者自身曾经有过将快感与痛感联系在一起的体验，他才能够通过施加疼痛获得快乐。如果一个施虐者从来没有亲身体验过将痛感与快感联系在一起的受虐经验，他很难从他人的痛苦中发现快乐。而且，弗洛伊德还认为，这种对立面的结合“具有重大的理论意义”。他将这种现

象同双性恋中男性气质与女性气质的结合联系起来，这两者的区别和对立在心理分析中常被表述为主动性与被动性的区别和对立。

但是，一些虐恋者从个人经验角度出发，不同意这一观点，例如马库斯就说过：“作为一个有受虐倾向的女人，我唯一难以接受的理论是，我同时又是个有施虐倾向的人。”（Marcus, 58）这虽然只是从她个人的感受得出的结论，但是可以肯定，有些虐恋者只喜欢施虐角色或受虐角色，从来不换为另一角色，也找不到扮演另一种角色的感觉。

虐恋活动的第六个共同特征是幻想的极端重要性。在虐恋活动中，幻想占有极其重要的地位。在一些实际案例中，一位因杀鸡的景象而性唤起的人渐渐变成一见到鸡腿就会唤起；一位因学校鞭打学生而性唤起的人会变成一看到绷紧的裤子就性唤起；一位因献祭幻想而唤起的人变成只要看到被捆绑起来的男人就唤起；还有人听到铁链的响声或听到“鞭打”一词就性唤起。这是否说明幻想是不重要的了呢？瑞克的想法完全相反，他认为，这些景象恰恰成为幻想的释放闸门，一旦开启这道闸门，所有的幻想就喷涌而出。有些有受虐倾向的人仅仅因为受责骂受羞辱就可以得到性兴奋。他遇到这样一个案例，当事人只要听到父亲常说的一句话“你小心点，不许再犯”就会感到性兴奋，他跪在地上，一遍又一遍地听这句话，直到最后他带着恐惧的表情说：“我可以站起来了吗？”（Reik, 216—221）幻想显然在这里起到很重要的作用。

弗洛伊德也注意到虐恋的幻想因素，他说：“在一些个案中，当事人对受鞭打的真正经历感到不可忍受，但在后来的幻想中，情形却会发生微妙的变化，幻想中的惩罚总是不会给儿童带来严重伤害的那一种。”（Freud, 1990, 218）

虐恋活动的重要理论家柯丽菲亚（Pat Califia）说：“理解虐恋的关键概念是‘幻想’。所有的角色、对话、恋物癖式的服饰以及性活动，都是一幕剧情或一种仪式的组成部分。参与者是在扩展他们的性快乐，而不是在摧残对方或压抑对方。一个施虐者或受虐者完全清醒地认识到，在虐恋游戏中的角色绝不适合于同其他人的交往，幻想中的角色也绝不是她的全部本性的总和。虐恋亚文化是一个剧场，在其中可以上演性的戏剧……”“三年前我决定不再忽视自己的性幻想。从两岁开始，我就开始构造一个私人的世界，在这个世界里充满统治、服从、惩罚和痛苦。禁忌、意识的觉醒和治疗都没有能够损害这些可怕幻想的魅力。”（转引自Segal et al, 150—151）

虐恋活动的第七个共同特征是其游戏性质、表演性质、仪式性质和象征性质。虐恋活动的主旨是将现实转换为戏剧，以及身分和角色的转换：奴隶转换为主人，成人转换为婴儿，痛感转换为快感，男性转换为女性，然后再换回来。这也是它同真正的残忍与暴力的区别之所在。在

大多数情况下，此类活动都只包含轻微的或游戏性的伤害，很少导致真正的肉体疼痛和暴力。在虐恋社群中，人们将伤害（hurting）与戕害（harming）做出了区分。前者只造成心理或生理的痛楚，后者才造成真正的需要医药救治的肉体伤害。在虐恋活动中，真正造成性伙伴受伤到需要救治程度的情形是极为罕见的。发生在陌生人之间的无缘无故的暴力不会使有受虐倾向的人感到性感，也不会进入他们的活动中去。

作为一种游戏和戏剧，虐恋活动有它的游戏规则。有人对虐恋游戏规则做了如下概括：

- 一、在上者和在下者在称谓上有区别。
- 二、在上者与在下者在所占据的位置上有区别。
- 三、在下者所穿衣物应当比在上者少。
- 四、在下者应当穿传统仆人的服装。
- 五、在下者应当穿异性的服装。
- 六、在下者应当被捆绑。
- 七、在下者被禁止说话，或只可遵命说话，戴眼罩或戴面具。
- 八、在下者达到或禁止达到性高潮应当遵命而行。
- 九、在下者应当被当作家具或动物来对待。
- 十、在下者的身体上应当被穿上铁环或打上烙印，表明主人对他的永久所有权。（Polhemus et al, 96—98）

这些规定虽然听上去有点骇人听闻，但虐恋远远不是对无助一方的专横统治，而是相互的、自愿的和游戏性的，所有的活动内容都是事先策划好的，令人想起安排严谨的仪式和剧场的剧目。成功的虐恋活动可以同成功的戏剧媲美，它需要大量的直觉、想像力、创造性和双方的合作。

一位虐恋俱乐部负责人的话清楚地表明虐恋活动的游戏性质，他说：“为什么不到Skin Two（伦敦的一家最著名的虐恋俱乐部）去买上一些好玩的设备，你这个礼拜可以当一礼拜的奴隶……大家来玩吧。”（Green, 310）因此，把虐恋称为成年人的游戏是很贴切的。

对于有虐恋倾向的人来说，仪式性的活动是不可或缺的，因为它是幻想世界的缩影。然而，尽管幻想的因素极为重要，虐恋者往往不能仅凭幻想解决性欲冲动，因此总会以不同的频率重复虐恋活动。在一段特定的时间之内，虐恋活动将合理性搁置一旁，创造出另一套行为规范的仪式或空间。在这一空间之外，它看上去是无意义或荒唐的；但在一空间之内，它就是一切。它允许参与者双方表达自身的同等权利，而内心的这个角落在其他空间是不可表达的。通过角色扮演，参与者创造出另一种身分的自我，那既不是他本人，又不是非本人，而是他的自我的一部分。

虐恋的第八个特征是其表演性和挑逗性。虐恋活动有一种将折磨、痛苦、羞辱表演出来的冲动。卢梭曾讲过，尽管他感到羞耻之极，他还是有一种向路过的女人露出赤裸臀部的冲动，表现出虐恋的露阴性质，又可称为“挑逗性”。这种暴露或希望被人看到的冲动实际上是对性惩罚的期待。有些暴露冲动在想像中就可以完成，达到性满足。一位幻想被放在屠宰案上肢解的女孩仅仅想像别人都不理睬她就可以唤起兴奋；一位定期去妓女那里受鞭打的男人说，脱衣动作和暴露臀部并不比随后的鞭打更不重要。自恋倾向在暴露中很重要。在一位有献祭幻想的男人的想像中，所有的被送当祭坛的男子都是最漂亮的。

虐恋的表演性质不仅表现在想像中的美，也表现在不美上。有一位女性在一切可能的时机让人们注意到她一无是处，平庸，不漂亮。好像她要让全世界的人都知道她是多么的卑微。许多有受虐倾向的人对自己的弱点不以为耻，反以为荣。他们的做法与掩饰缺点的伪善正好相反，是故意暴露自己的缺点。向他人展示自己受苦受难是受虐倾向的一个特点。

有一个个案，一位年轻男子对着镜子自我鞭打，只有看到自己臀部血迹斑斑的鞭痕时，才能达到性快感。然而，这种孤独只是身体上的，不是心理上的，受虐者想像中总有一个旁观者。这个想像中的目击者从他的暴露与疼痛之中获得快乐。这种一个人的虐恋活动实际上是由一个人扮演两种角色，它同两人的虐恋关系只有一步之遥，这种人或迟或早要在现实生活中找到他的伴侣。

受虐倾向的一个要点是要吸引别人的注意力。旁观者或目击者要看到受虐者的不适、伤痛和耻辱。在社会受虐倾向中，受虐者要看的是他的失败，他的缺点，他的愚蠢或他的卑微。弗洛伊德说，一个真正的受虐狂在别人要打他时会主动把脸凑过去，也就是说，他邀请别人打他。从在鞭打中寻求性快感，到基督的别人打你左脸你把右脸给他的原则，再到甘地的非暴力运动，中间的联系清晰可见。

受虐者的挑逗性表现就像一个淘气孩子，他对妈妈说：如果我继续这样做，你会怎样对待我？受虐者的捣乱和淘气（masochistic sabotage）是激怒施虐者的一种方式。许多受虐者总是在被残忍的对待后才屈从于某种行为，好像如果不受责备和羞辱他们就不能做这件事。激怒对方的一个典型事例是荷马（Homer），他不断地讽刺和挖苦希腊的英雄，直到受了一次猛烈的鞭刑。他可以被视为挑逗式的受虐者的典型。

虐恋的第九个特征是等待和悬念。在马索克的小说中有大量被吊、被钉上十字架及其他肉体的悬吊景象。严格地说，受虐倾向就是一种等待的状态，一位有受虐倾向的人在等待这一概念的最纯粹的意义上体验

它。德鲁兹说：“悬念、等待、恋物和幻想聚集在一起，形成了受虐倾向独特的星座。”（Deleuze, 70—72）有很多受虐者并不真正喜欢肉体疼痛，有些人甚至很反感。受虐的快乐来自强烈的预期。他们快感的来源不是疼痛，而是羞辱，对羞辱的预期则是它的佐料。这就是瑞克所说的受虐倾向中的“悬疑因素”。他曾说过：“受虐的快感更多依赖于对痛苦的预期，而非痛苦本身。”（转引自Cowan, 49）

在孩子的社会教化过程中，他们被反复教导的是：必须等待，不能马上实现他所希望得到的一切满足。延迟本能需要的满足是文化的要求。这样做不仅能增加孩子的安全感，而且能使他适应外部世界和社会生活的状况。人们全都从儿时开始就受到训练，训练使他们能够放弃对最感兴趣的本能冲动的立即满足。弗洛伊德将文化的要求称为现实原则，这一原则并不是让人放弃对快乐的追求，而是使这一追求受到生活的必然性和对环境的适应性的限制。现实原则并不是否定快乐原则，而是限制它的彻底实现。所有的人全都或多或少地学会了延迟自己期望的满足。

表面看去，有受虐倾向的人最适应这个延迟，延迟甚至为他带来快感。他似乎特别适应于忍受这种痛苦的紧张状态，好像特别有耐心。他不是仅仅接受它而已，他还要去寻求这种痛苦，把它变成他的快乐。但是，这恰恰证明他对于现实是多么不耐烦。他真的接受了现实吗？没有，他将现实夸张地表现出来。一方面是超出现实的焦虑和痛苦，另一方面从现实原则的统治对快感的延迟中或得快感。

虐恋者通过对某种行为的焦虑而增强情绪。他的性快感总与焦虑相伴，这是正常性经历中没有或极为罕见的现象。这种悬念与孩子期待打开圣诞礼物的心情相仿；与罪犯等待陪审团的判决的心情相仿。除了悬念之外，还有拖延。就像孩子把好吃的东西拖到最后一口再吃，或自慰时拖延高潮到来的时间。在一位男性的献祭幻想中，他总是把自己想像成下一个祭品，等待被阉割和烧死。

此外还有折磨本身的拖延。一位女性喜欢穿上特别紧的紧身衣，考验自己能忍受多久。在许多虐恋活动中，都有有意延迟快感到来时间的做法。“它的折磨令人陶醉。”这是一位受虐者对受虐时的性感觉的说法。

拖延还表现为在经历了惩罚、羞辱和不适之后，最终的快感才会到来。悬念和期待相一致。在一个让妓女鞭打他的男性的个案中，对鞭打的期待比鞭打本身具有更重要的作用。真正使他得到享受的是对惩罚和羞辱的恐惧感。焦虑本身成为快感的要素。受虐的快感更多地依赖于对痛苦的期待而不是痛苦本身。

瑞克引用一个德国民间故事，其中讲到一个人喜欢上山不喜欢下

山，他的解释是这样的：下山时他不能不想着爬下一座山的辛苦；而当他辛苦地往山上爬时，心里充满对下山的预期和快感。这就是受虐倾向的感觉，他在一切顺遂时感到压抑，在经受磨难时才感到愉快。（Reik, 221—235, 267—269）

虐恋活动的第十个特征是它对想像力和创造力的大量需求，此类活动对想像力的需求超过其他一切性活动。性交形式无论怎样变换，也只是一种动作而已，而虐恋活动却是戏剧。一个动作不能构成虐恋，它需要一系列的事件，而这些事件并不一定与性有关。这样虐恋就比其他一切性行为包含了更多的想像力和戏剧性，更多的可能性。

实证调查表明，大多数虐恋者都是极富想像力和创造力的，他们在寻求性的感觉和个人实现中往往更强调精神，而不是肉体。有一位专营虐恋服务的妓女说，她有一位顾客是个迷恋各种制服的人，“他每隔一周的周五来我家，每次都换一套他自制的新服装，皮革的、橡胶的、防火材料的、垃圾袋、电灯泡、花、水果、金属、轮胎，无奇不有，这个人的确是个天才。”（McRae, 61）有些虐恋者只需要代表其欲望的语言，他们给“文字上的女人”写信，写自己的幻想和脚本。有些虐恋杂志在男性“奴隶”的照片下留了空白，旁边像学校作业指导式地写着：“我要求你在每张照片下填上你想像的希纳夫人对她的奴隶所说的话。”（McClintock, in Gibson et al, 226）这种活动有些几乎可以同文学创作媲美。

虐恋活动的第十一个特征是其幽默感，它并不全是认真的。当然，当一对虐恋夫妇玩虐恋游戏时是很郑重的，他们身穿黑皮装束，履行各种仪式，气氛严肃，有时甚至很恐怖，在那时他们恐怕不会笑。但在这个整个事件中，蕴含着巨大的幽默感。

虐恋活跃分子的圈子里常常流传着许多奇闻轶事。在英国一年至少有一两次，虐恋者会举办夏季烧烤晚会，在晚会上人们会搞赛马活动——有受虐倾向的男人和女人会拉着小马车，他们的主人坐在车上喊“快跑”。一位虐恋者这样说：“如果你喜欢这个，它很性感。我个人不觉得赛马特别性感，但这些人觉得性感，从中得到很多快乐。有一场比赛是三辆马车，一对是男性屈从女性统治，一对是男性统治女性屈从，第三对是女同性恋。跑得最慢的要因为输了比赛受鞭笞；跑第二名的因为弯没有拐好受鞭笞；跑第一名的则因为赢了比赛受鞭笞。你确实需要一点幽默感，但如果你参与进去，它是很恐怖的。它有不同程度的活动。其中确实有一种英国式的幽默。但是当你真正进入角色后，你不会笑。你们是在私人场合做这种事的。”（Green, 290）

虐恋关系的第十二个共同特征是当事人双方的关系往往极端亲密、了解和信赖。在虐恋关系中存在着一种亲密的交流，如果不交流，不把

内心深藏的欲望告诉对方，就不可能建立起虐恋的关系。因此，认真的虐恋活动是在那些互相了解非常之深的人们之间进行的——他们甚至是结了婚的。虐恋双方都相信性伴侣不会做任何真正严重伤害自己或造成永久性创伤的事。可以想像，如果一方能够让对方把自己捆绑起来，蒙住双眼，完全丧失行动的能力，他必须对对方极端信赖，他极少能够同意陌生人对自己做这种事。这种信任使人摆脱了日常生活的现实世界。在这里蕴含着虐恋最核心最富正面意义的内涵——两个人之间的真正的亲密关系，或者说是一种“共谋关系”。这种关系在现实社会中并不是很容易建立的。虐恋活动的权威解释者罗宾（Gayle Rubin）说：“好的性交和虐恋活动对关注、亲密和信赖有极大的要求，因此，甚至偶然的交往也会导致很深刻的情感和长期的友谊。”（转引自Halperin, 103—104）

虐恋活动的最后一个共同特征是，由于它带有恋物性质，此类活动有时甚至可以完全取代生殖器性活动。在伦敦最著名的虐恋俱乐部Skin Two中是没有性交活动的。在性交过程中（有时一次活动要持续几个小时），双方都不一定能一直保持勃起状态，接受方可以在不勃起状态得到快感。因此有人称性交为肛门瑜伽（anal yoga）。这一实践因此成为福柯理论的有力证据——为福柯理论所反对的两种观念是：身体快感只能来自性快感；性快感是所有快感之源。福柯的朋友有一次对他说：在一些虐恋活动中，有时甚至完全不发生勃起。他们为这一现象及其象征性意义感到兴奋和欣喜。

福柯从虐恋活动中得出了他关于“快感的非性化”的重要观点，他指出：“我不认为这一性实践运动是泄露或暴露出深藏于我们无意识中的虐恋倾向什么的。我认为虐恋远远超过了这个；它是对快感的新的可能性的真正创造，这种快感的可能性是人们以前从未体验到的。那种关于虐恋与内心深处的暴力有关的观点，关于虐恋实践是这种暴力、这种攻击性的释放的观点是很愚昧的。我们深知，那些人在做的事情不是什么攻击性的表现，他们是在用他们身体的某些奇特的部位——通过身体的性感化——发明快感的新的可能性。我认为这是一种创造，一种创造性的事业，它有一个主要的特征，我称之为快感的非性化（即非生殖器官化）。那种认为身体的快感应当总是来自性快感的观念，以及那种认为性快感是我们所有可能的快感之源的观念，我认为是相当错误的。这一实践坚持认为，我们可以从非常奇怪的事物中，从我们身体非常奇特的部位中，在非常不寻常的情形中制造快感。”（转引自Halperin, 87—88）

福柯关于快感的非性化的观点引起了许多误解，他在说非性化时所使用的“性”这个词是法文的sexe，指的是性器官。他说虐恋是快感的非

性化，不是指虐恋使快感同所有的性活动相脱离（尽管从狭义上说虐恋确实使性快感与性交相脱离），而是说虐恋使性快感与生殖器官相脱离。虐恋活动中的捆绑、剃去毛发、乳头折磨、阴茎和睾丸折磨、穿刺、羞辱、鞭打和拳交，在制造强烈快感时，程度不同地超越了生殖器官本身；它包括身体非生殖器部位的性感化，如乳头、肛门、皮肤和身体的整个表面。它发现了对生殖器的除了刺激它达到快感之外的其他性感用法。因此，虐恋表现为身体的性感机制的新格局，“性敏感带”的重新布局，打破了生殖器官对性感的传统独裁。它甚至是对男性生殖器的重新性感化，使它成为一个脆弱的部位，而不是一个崇拜的对象。在所有这些方面，虐恋表现为现代性主体面对作为客体的身体。这二者的相逢导致了主体、性、快感和身体之间关系的改变。虐恋就成为这种潜在自我转变的成功实践。

除此之外，虐恋活动还有一些值得注意的社会学特征：

首先，虐恋活动中特别引人注目也颇有争议的是其性别特征：大多数调查表明，参与虐恋活动的男性多于女性，有受虐倾向的男性也多于女性。从英国维多利亚时代的色情小说分析，鞭笞者为女性的大多于男性，而接受鞭笞者大多是男性。这一点很重要。有人因此认为，在英国，男人从受人鞭笞比鞭笞别人得到更多的快感，而女人特别喜欢鞭笞男人，超过了男人喜欢鞭笞女人。在许多异性恋虐恋关系中，所谓传统的性角色总是被颠倒过来的——男人扮演屈从或受虐的角色。

许多局外人以为，男人花钱雇女人，一定是为了发泄他的施虐倾向，而实际情况恰恰相反，绝大多数商业性虐恋活动中，男人是受虐者，女人是施虐者；男人是“奴隶”，女人是“主人”。一位扮演虐恋专职“女主人”的澳大利亚妓女说：的确有少数“屈从的”女孩喜欢受鞭打，她们为少数“统治的”男人服务，这些男人喜欢施虐，不喜欢受虐。但是她顾客中的大多数是为了屈从，为了放弃自我，为了受折磨才找她的，他们为此花大笔的钱。他们到她那里寻求惩罚、羞辱、恐惧和折磨，直到他们忍耐力的极限。另一位专营虐恋的妓女说：有那么多男人愿意穿上橡胶服装，或皮革服装，愿意被捆起来，锁起来，愿意被鞭打，愿意穿女人的衣服，愿意被尿淋在身上，愿意受一位女性统治者的虐待。这些活动大多不包括性交在内。这些男人都是结了婚的，有家有口。他们绝不会在任何人面前泄露这个隐私。一位新西兰的妓女说，在新西兰情况也相似，一般总是男人喜欢受鞭打。

纽约的一家虐恋组织（The Eulenspiegel Society）创建于1976年，到1984年共拥有300名交纳会费的正式成员。会员中有三分之二是男性，三分之一是女性。这个组织的主要成员是异性恋的受虐者，大多数男性成员是受虐者，女人中大约有一半是施虐者，一半是受虐者。组织

的秘书长高蒂（Goldie）是一个受虐者，但据她说，在这里，希望受女人统治的男人绝不少见，她说：“如果我向每个希望我鞭打他的男人收一美元，我马上就会成为大富翁。”（Ehrenreich et al, 128）所有的实证调查一再表明：在虐恋世界中，男性作为被动者和屈从者绝非反常现象，而是最为常见的现象。

但是有些人认为这种说法缺少证据，即无法证明男性比女性更喜欢受虐，女性比男性更喜欢施虐，并认为这只是出于有受虐倾向的男人的想像。实际上心理治疗的实践表明，在求治的女性中有大量女性存在受虐倾向，她们希望被统治，被鞭打，被虐待，只有这样才能性唤起；相反，喜欢鞭打或虐待男人以获得性快感的女人却极为少见。那种脚登高跟皮靴手持皮鞭的女人大多出于男性受虐狂的想像，或者是那些希望以满足顾客的此类性幻想招揽顾客的妓女。

那么为什么在虐恋亚文化中女性受虐者显得比男性受虐者要少？是因为男性中有受虐倾向的人确实比女性多吗？一种比较慎重的观点认为，还不能就此过早下结论，因为存在许多其他的可能性：首先，由于长期生活于对两性实行双重标准的男权社会中，女性的羞耻感和道德感太强，以致对于自己的所有的变态性冲动都会产生难以克制的抵制心理。与此相类似的一个现象是，购买色情材料的女性也比男性少见，因为这样做似乎违反女性气质，因此，一个女人如果想购买虐恋色情品就要有比男人大一百倍的勇气。一位有受虐倾向的女性说：我们连正常的性生活都不能公开讨论，如果被怀疑为变态就只有钻老鼠洞了。瑞克也认为，长期以来，人们都以为虐恋主要发生在男性当中，其实是女性中有受虐倾向的人很少暴露出自己这一倾向的缘故。

其次，虽然从报刊杂志中刊登的虐恋广告看存在着男多女少的情況，有更多的男性寻求女主人，只有很少的女性寻找统治她们的男人，但其原因有可能是希望统治女性的男性太多，因此女性用不着登广告搜寻这样的男人；还有可能是因为女性惧怕搞坏名声不敢登广告；或者是她们害怕真正的而非游戏伴侣式的虐待狂。此外还应注意到，在男性刊登的广告中有不少是寻找女性奴隶的。

此外，关于寻求治疗的虐恋者当中男性多于女性的原因有可能是由于女性缺少独立的经济收入，“又有几位妻子敢在丈夫面前拿出一张治疗反常性欲的医院帐单呢？”（Marcus, 39）

虐恋的第二个社会学特征是其阶层特征：有调查表明，虐恋倾向越是在社会上层越常见。从小遭受家庭暴力的下层阶级子弟中有虐恋倾向的较少，虐恋倾向却在幸福的中产阶级家庭中长大的人们中盛行。一位来自中产阶级家庭背景的男同性恋虐恋者说，“我们这些人中各个阶层的都有，但以中产阶级子弟为主。我们受到我们的教育、我们的背景和

我们父母的金钱的保护。同工人阶级的子弟有区别。中产阶级的男孩更上道，他们更善于搞虐恋。他们的想像力更丰富，他们更有创造性。大多数工人阶级的男孩只是喜欢性交插入或被插入。这就是他们想像力的极限。他们不会搞特别精细的风格高雅的前戏活动

（foreplay）。”（Green, 142）

大多数研究表明，参与虐恋活动的人大都具有绅士风度和自由主义观点，在教育水平上高于平均水平。一位澳大利亚的虐恋专业妓女说，她的顾客大多数是商人、律师、医生、高级警官、公司经理和教士。“他们个个衣冠楚楚，绝不是那种你能在大街上随便结识的人，倒有可能是你的顶头上司。”（McClintock, in Gibson et al, 211）

虐恋者中多有中产阶级和上流社会人士，可能来自一种补偿心理：那些在社会中有权有势的人才会产生对丧失权力的幻想，也才能将无能为力的状况性感化。因此，虐恋的吸引力似乎为那些在日常生活中最有权威的人所专有，他们希望有那么一段时间放弃这种权威。这些在现实中大权在握的人往往在虐恋关系中是受虐一方，他们认为，下决心把自己交给别人来摆布，让一切该发生的事情发生，是一种能力，也是一种解脱。在虐恋活动中他们放弃了一切权力和责任，只做那些“主人”吩咐他们做的事情，这些事情有时仅仅是为了“主人”的快乐。他们认为，使自己的身体对性伴侣完全开放，供他的想像驰骋，供他随意使用、支配，是非常性感的事情，能使人得到性唤起。

对于虐恋倾向的阶层特征还有一个经济上的解释：为什么在妓院的“地牢”和“刑讯室”里受羞辱的往往是成功的、有钱的、有地位的男人？对这一问题的经济解释是，由于此类“特殊服务”比一般卖淫活动收费昂贵许多，所以只有这些人才有经济能力享受这种消费。

虐恋的第三个社会学特征是其民族特征：有人提出虐恋是非常英国味的东西，因为它是一种很沉重的东西。虽然鞭打和性感折磨总是和马索克（他是奥地利人）联系在一起的，但是通过鞭打和其他种类的肉体惩罚达到性满足的现象却总是和英国联系在一起。它表明，在英国和英语国家，对性的焦虑感远远超过了欧洲大陆的其他国家。在英语书籍当中，许多内容与这一主题有关；没有一部妓院手册中没有性鞭笞的内容；许多关于性鞭笞情景的画册在社会上流行；虐恋倾向常常会导致丈夫和妻子的分居；女性礼仪学校设置了为这一嗜好服务的课程；在公众舞台上也常常公开讨论这个主题。在英国，不但从17、18世纪起就有大量的从事虐恋服务的专营妓院和妓女，在维多利亚时期的地下色情文学中，虐恋也是一种最常见的要素。在19世纪初年，在伦敦建立了很多为有此爱好的人所设的场所，其中的主要活动就是性鞭笞；女人们在师傅的教导下学习性鞭笞的技巧，学习优雅有效地使用鞭子的艺术。女人

被认为是“较少兽性的”，“更有控制力的”人，因此可以担当在男人表现出动物本性时加以惩罚的重任。

直到现代，虐恋的形象在英国的大众传媒中仍然十分常见，而且有愈演愈烈之势。例如，在现代影视的一般娱乐节目中，常会看到身穿虐恋行头（皮革服装、皮革项圈吊带）的人物；电视广告如同性恋热线（Gay Line）等广告中会出现虐恋者形象；在伦敦新近上演的新编芭蕾舞剧《天鹅湖》中也出现身穿黑色皮衣手持皮鞭的虐恋者形象；电台、电视台常有与虐恋有关的讨论咨询节目。

1997年2月4日晚11时，英国有线电视台播出的一个访谈节目中，一位职业女主人（life-style dominatrix）携其男性“奴隶”登场接受访问。那位女士在虐恋的专门服装上罩了一件风衣，那位男士体格健壮，英俊性感，他穿得很少，只有一件黑皮背心和一条黑皮短裤。他的脖子上戴着一只皮带圈，圈上连着一皮索，皮索的另一头自始至终攥在“女主人”的手中。“女主人”坐在沙发上和主持人谈笑风声，向主持人展示她带来的皮鞭。那位“奴隶”始终跪在主人身边，双手锁在背后，一言不发，但他的眼神始终不离女主人，表情柔顺，甚至流露出一种仪式性的崇拜表情。据那位女士说，她拥有10—15名男性奴隶，是她从对她所登广告做出回应的上百人中精选出来的。她把们“训练”成驯服的奴隶，采用的方法有令其做家务劳动和“轻度的责罚”等等。

英国的大众传媒中虐恋形象出现的频率之高给人留下深刻印象。有虐恋者指出：“由此可见，在英国，越来越多的人正在看到自己本性中的其他一些方面，去了解他们自己。他们可能会在自己的生活中发现一点虐恋倾向。情感上的虐恋倾向始终存在。就看看撒切尔夫人吧——一个语言上的虐待狂。她是个施虐狂，议员们就是她的奴隶。漫画家早就在拿这开玩笑。现在虐恋正以性的方式渗透整个社会。”（Green, 294）

当然，在美国、德国、法国及北欧国家，也都有大量的虐恋活动存在，认为它主要属于英国只是一家之言。英国属于在社交活动中极为强调端庄的民族，因此羞辱才会被认为特别刺激，并进一步被性感化。鞭笞的兴趣为什么在维多利亚时代最为盛行，一个明显的原因是那个时期的禁欲倾向和社会风气的极度看重端庄。对阴部或羞处的暴露所带来的羞耻感极度强烈。因此，与其说虐恋倾向属于某一民族，不如说它有可能与某个民族强调仪态端庄的程度有关，例如日本也是一个极为强调社交礼仪和端庄的民族，虐恋亚文化在日本也很盛行，有大量的虐恋酒吧、俱乐部和虐恋色情材料存在。这或许说明，端庄在一种文化中地位越是重要，丧失端庄、受到羞辱在人们心目中就越是可怕，从而引起过多的焦虑。虐恋中的羞辱因素是对端庄的补偿，或者说是过度强调端

庄的反动。

有一种观点认为，对端庄的重视直接来自儿童期的进食训练与如厕训练。据调查，德国儿童的进食和如厕训练也像英国一样严厉。而英国和德国是全欧洲仅有的两个有性鞭答传统的国家。在法国、西班牙和意大利，传统上对母乳喂养、如厕习惯都要宽松随意得多，而这些国家都没有表现出像英国和德国那样对鞭答的兴趣。（Gibson, 294）

虐恋活动的第四个社会学特征是它的商业价值：市场的商业行为将虐恋行为带入性活动方式选择的主流之中，因为市场要求不断创新，而在80年代，各种性活动方式都被开发过了，不再新鲜。市场需要新的未开发的处女地，而唯一的处女地，也许是最后一块处女地，就是虐恋了。虐恋不仅是最后一块未经开发的处女地，而且是性活动的各种形式当中与商业活动联系最多的一种形式。这是因为，虐恋带有恋物性质，它需要各种道具。在一般性行为中，人的手、嘴、生殖器就是“工具”；而在虐恋中，这些“工具”就远远不够了，它需要鞭子、手铐、锁链、绳索及各种专门服装。这些设备对于虐恋活动来说不是可有可无的，而是必不可少的。在一般性行为中，残酷气氛和人造工具是不需要的，而在虐恋中，即使是完全无害的仪式性的残酷气氛，也一定要由一些特殊设备来造就。而且为了有新鲜感，这些设备还要不断变更。这就使虐恋活动成为生意人愿意投资而且有利可图的对象。例如英国有一位专门从事女同性恋和虐恋者服饰制售业的安德鲁女士（Kathy Andrew），她制售皮革紧身衣、皮革乳罩、各式皮带吊带等，在80年代中期，她生意兴旺，每年产销量都要翻一番。

此外，虐恋活动还有这样一些社会特征：它较少发生于已婚者当中，多发生于未婚伴侣当中；从事虐恋活动的年轻者大大多于年长者等等。

·虐恋亚文化的形成与变迁

严格地说，虐恋亚文化的出现应追溯到17世纪和18世纪，福柯认为，18世纪末是虐恋文化现象出现的精确时间。在其后的几百年间，虐恋亚文化有了极大的发展，它不再仅仅是一些人们的个人行为，甚至也不是游离于社会生活之外的纯粹在私人场合进行的活动，而逐渐成为一种越来越引人注目的社会和文化的现象。

（1）17世纪末至20世纪上半叶：

虐恋亚文化首先出现在文学活动和商业性虐恋服务中。最早的虐恋文学当然是虐恋一词所由产生的两位著名作家萨德（Sade）和马索克

（Masoch）的作品，虐恋（sadomasochism）一词最早就是由心理学家艾宾根据他们两人的名字创造出来的。除他们两人外，还有大量有名和无名的作家的署名或匿名的文学作品，尤其在英国，这些作品使虐恋成为维多利亚时代地下色情文学中的一个明显特征。

对性鞭答（sexual flagellation）的广泛爱好——欧洲大陆称之为“英国恶习”（English vice）——造就了大量性鞭答题材的书刊。实际上它不仅满足了性鞭答爱好者的需求，也满足了性鞭答观淫者（the flagellant voyeurs）的需求。在1838年，伦敦一位出版商坎农（Cannon）说，在他的出版物中，鞭答这一内容的书从很早就存在，而如今在伦敦人们仍然深深耽溺于其中，不少于20家专门机构完全靠这类活动来谋利。

调查表明，在虐恋活动中，喜欢扮演受虐角色的比喜欢施虐角色的人数要多。此外，参与社会上的虐恋活动的男性比女性人数要多，这就意味着男性受虐者比较不容易找到女性施虐者。由于女性施虐者严重短缺，于是这方面的收费专业人员应运而生。值得提起注意的是：在伴侣式的在私人场合进行的虐恋活动与商业交换式的虐恋关系中有着明显的区别——商业性虐恋活动属于劳动范畴，而伴侣式虐恋活动则仅仅属于情感的范畴。商业虐恋活动应被视为只是冰山之一角，更大量的虐恋活动还是伴侣式的私下活动。

早在17世纪末，英国就有虐恋性质的商业服务，即专营性鞭答的妓院和妓女。到了18世纪时，英国已经成为一个以从鞭打中获取性快乐而著称的国家。瓦德（Edward Ward）报导了17世纪末18世纪初年伦敦的性鞭答妓院的情形。他的《伦敦间谍》一书最早出版于1698年，是对当时伦敦大众文化的宝贵记录。作者在其中以第一人称写作，讲到一次同友人去妓院的经历。当他问友人刚才一位顾客询问“有没有鞭子”是什么意思时，友人向他解释道：这个反常的禽兽付给那些妓女钱，然后她们会脱掉他的裤子，鞭打他。在整个鞭答过程中，他不断地请求施刑者发慈悲，就像被绑在鞭答台上的罪犯请求宽恕那样。但是他越是哀求，鞭答就越是猛烈。她们鞭打他直到他兽性的快感得到宣泄。（Ward, 34）

伦敦有名的性鞭答妓院有查莫斯夫人（Mrs Chalmers）和挪伊夫人（Mrs Noyeu）的妓院；琼斯夫人（Mrs Jones）的妓院；伯吉斯夫人（Mrs Burgess）的妓院；普里斯夫人（Mrs Pryce）的妓院等，其中最有名的是伯克利夫人（Mrs Berkley）的妓院。伯克利夫人在同行中是最富于想像力和创造力的一位。她常常把藤条浸在水中使其保持绿色和柔韧性，她拥有各色各样的皮鞭，在夏天还在水瓶里放满新鲜的荨麻。她可以满足有受虐倾向的人们的各种愿望。在1828年伯克利夫人甚至设计了一种鞭答机械，被人们称为“伯克利木马”（Berkley Horse）。其实它

不是一架机器，而是一个设有特别空档的小梯子，包有皮革，可以使受鞭笞者选择任何一种角度和姿势。“伯克利木马”名闻遐迩，远播到德国，因为除英国人之外，德国人也属于特别热衷于这一活动的民族。伯克利夫人仅因这一项发明在1828—1836这8年间就盈利10000英镑，还不算她的其他收入。由此可见，当时英国有性鞭笞爱好的人数量有多大。

在伯克利夫人去世后，接替她的“首席鞭笞女皇”地位的有著名的詹姆斯夫人（Mrs James），以及埃玛利夫人（Mrs Emma Lee），菲利普夫人（Mrs Phillips），牧羊女夫人（Mrs Shepherd）和莎拉波特夫人（Mrs Sarah Potter）。据报道，杰弗瑞夫人（Mrs Jeffrie）将其妓院房间装修成刑讯室的模样，在房顶上装有专门供吊人之用的铁环，房间里备有可以将人弄成各种角度的刑凳，还有拷问架，鞭笞工具有藤条、皮鞭、冬青枝条及扎成束的绳鞭。总之，据估计，性鞭笞活动的规模之大，爱好者之众，恐怕远远超过人们的想像。

英国著名诗人斯文宾（Swinboune）曾是伦敦环路7号性鞭笞妓院的常客。那里有两位可敬的浓妆艳抹的金发夫人愿意鞭打绅士顾客。“当一位优雅的有教养的夫人以体面的姿态和雅致的态度挥舞皮鞭时，施刑和受苦都变成了一种真正的欢乐……”（Pearsall, 421）

在一些妓院中，还有女人受鞭打的表演供有施虐倾向的顾客观赏，虐恋者的兴奋和肉感的快乐来自击溃和羞辱美丽而羞涩的年轻女郎的精神。这一表演反复演出。受鞭笞者或者是情愿的，或者是不情愿的。假如受鞭笞者是不情愿的，“她会被强有力的臂膀抓住，拽回来，强按在椅子上。在她跪下去时，夫人会掀起她的裙子，让抓住她的人把裙子边抓紧，使她即将受鞭笞的臀部呈现出新月的形状……在猛烈的鞭笞之下，雪白变成了深红，鞭声响亮，鞭打接着鞭打，呻吟连着呻吟。”（Pearsall, 414）

从17、18世纪起，人们就可以看到收费虐恋活动的广告：“严厉的掌刑者征集适当的学生”；“喜欢宠物的女人征求愿做宠物的人到她的游戏室来”；“在上者某某夫人等候驯服的奴隶前来签约”；“本人使用传统方式矫正坏习惯”等等。时至今日，仍然有大量性鞭笞广告出现在英国的报刊上，例如：“严厉的前女管家寻求校外学生，请拨电话……”“柳条凳和鞭笞，请拨电话……”因此有人说：“如果《O的故事》（见本书附录）中的罗西城堡真的存在，如果它收取那些入住者的费用，满足他们服侍他人的需求（尤其如果它接受男性），它将成为世界上最为繁忙的旅店。”（Polhemus et al, 84）社会上还有一些习俗，虽然并不带有性的意味，但有明显的受虐倾向，最古老最著名的事例是犹太教的包皮环切术习俗。天父之子要带有这一屈从的标志，由此才可以得到天父的保护。一些社会中，此类习俗涉及女孩，如穿耳习俗。有些穆斯林社会还

有女孩的阴唇环切术习俗。中世纪有自残教会。英王亨利二世为了补偿他杀害坎特伯雷大主教汤玛斯·贝克特的过失，每年在他的祭日会到坎特伯雷大教堂的台阶上公开接受一次鞭刑。在中世纪的欧洲，人们经常可以在大路上遇到自鞭的忏悔者，他们成群结伙走到教堂去接受赦免。这一活动变得过于流行，以致教会不得不规定这种方式的赎罪本身就是罪恶，他们认为：“这种早期传教士的赎罪方式已经变成了刺激性兴奋的手段。疼痛的增加导致狂喜的感觉。”（Asch, in Glick et al, 98—99）由于关于鞭答与性快感的说法越来越广为人知，教会认为鞭答活动似乎有些“动机不纯”了，于是专门发布了禁止鞭答活动的禁令。

（2）20世纪40年代至60年代：

美国虐恋历史上值得一提的一本杂志是由一位英国籍出版商于1946年在纽约出版的《怪异》（Bizarre）杂志，该杂志上有大量恋物、虐恋内容，除杂志文章之外，它还设有大量篇幅刊登读者来信，信中有很多关于虐恋生活的真实描写和讨论，比如关于“传统的惩罚方式”的描写和讨论，其中有这样几种模式：第一种模式是男性施虐女性受虐，多为夫妇；第二种模式是女性施虐男性受虐，也多为夫妇关系；第三种模式是两个女人的施虐受虐关系，但多为年长者惩罚年轻者，即使双方年龄相仿也不强调、不暗示同性恋关系。两个男人的虐恋关系在这本杂志中极为罕见，估计与40年代社会上风气不开及同性恋恐惧（homophobia）气氛有关。这本早已停刊多年的杂志的合订本至今可以在英国的书店买到，由此可见其受欢迎的程度。

一位在1949年接受过著名的金西调查并同意为他制作的虐恋记录片充当“演员”的人（斯蒂瓦，Steward）写了一篇回忆录，回忆虐恋者在40年代美国的状况。那时既没有卖皮革服饰的专营店，也没有出售各种虐恋用具的专门商店，虐恋活动所需的用品要到各个商店去采办。而且当时社会上根本没有虐恋者的俱乐部和酒吧，他本人是通过报刊广告才找到伙伴的。广告上写道：“可以允许鞭打吗？前水手欢迎你的看法和回答。信箱……”（Steward, in Thompson, 83）

金西在访问了斯蒂瓦之后，向他提出了拍摄虐恋活动纪录片的建议，这将是历史以来第一部由真实的虐恋者参加演出的纪录片，是金西为他的性学研究所的档案馆留作资料用的。拍摄过程用了两个下午。施虐者是麦科奇，受虐者即是斯蒂瓦。他们是在金西家里拍摄的。“我们坐在花园里，我对他（麦科奇）说：你对我似乎并不严厉。在随后的两个下午，我为这句话一再地付出了沉重的代价。”拍摄内容包括鞭打、口交和肛交。在第二天下午拍摄时，斯蒂瓦身上的鞭痕变得很明显。摄制组就是否应稍加化妆以防止两天的拍摄无法衔接展开讨论，最后决定

不可用化妆。因为这不是拍商业片，最重要的是真实。斯蒂瓦被折磨得很惨，还真的为麦科奇的羞辱话语生了气。拍摄结束后，金西对两位“演员”的奖赏是允许他们自由进入金西性学档案馆。麦科奇在那里看了一些色情书后，突然起性，在图书馆的地上半强奸式地与斯蒂瓦发生了肛交。斯蒂瓦写道：“没有人来救我，没有勇敢的骑士骑着白马来救我。就连金西也无影无踪。可是我那个下午的气恼似乎奇迹般地消失了。第二天早餐时我把这事告诉金西，他颇感兴趣，他关心到一个细节。他说：‘我确实希望，由于图书馆是在一楼，窗帘是拉下来的。’”（Steward, in Thompson, 87—89）

有一个细节可以令人了解40年代末美国的性氛围。据斯蒂瓦说，SM这个简化用语是金西发明的，而其动机是为了保密和说话方便。金西和他的同事在做那项著名的性调查时，为了在餐馆聊天时不致于把听到他们谈话的侍者吓出心脏病，故而发明了许多隐语。因此有人会说有这样一段在旁人听来不知所云的话来：“我今天谈的那个人更喜欢GO，不大喜欢Z，但是跟一个H做AG确实能让他ER。”这句话的真实含义是：“我今天访谈的那个人更喜欢生殖器一口接触，不大喜欢兽交，但是跟一个同性恋肛交确实能让他起性。”（Steward, in Thompson, 82）

身着黑色皮革服装的人是近50年间在西方大城市中出现的一道新的风景。在二战以后，许多人发现他们已经难以回到和平时期的生活道路，城市中开始出现身穿黑皮夹克的摩托帮，这种人在传媒中的最初代表是由马龙·白兰度（Marlon Brando）出演的《野人》一片中的摩托帮造反者。

在50年代，虐恋活动仍旧基本上是在私下进行的，既没有酒吧，也没有俱乐部。麦基斯特（Magister）写了一篇他在50年代的经历。他那时19岁，碰到一位非常强壮性感的男人查理。查理为他安排了几位老师，专门学习虐恋的技巧，用了好几个月的时间，麦基斯特在捆绑、鞭打、穿刺等教师那里分别学会了所有的技巧，成为一个专业的虐恋活动中的施虐者，而查理一直扮演他的奴隶。他的“毕业作品”是在查理家中举办的生日晚会上，查理被绑在一个小表演台上，由他用小刀在查理背上刺上了“生日快乐”这几个字。文中充满感情，尤其是最后查理在多年后得病去世前，麦基斯特在他身边守候直到他去世的情节，写得极为动人，真情流露，是虐恋者之间亲密关系的真实写照。（Magister, in Thompson, 91—105）

旧金山第一家虐恋俱乐部是成立于1958年的“为什么不”（Why Not），不久就关闭了。在1964年6月26日的《生活》杂志上，首次刊登了介绍虐恋酒吧情况的文章。60年代初在旧金山成立的工具箱酒吧（The Tool Box）是第一家真正成功的虐恋酒吧。在虐恋圈内人的心目

中，它不仅是一间酒吧，它是麦加的“第一圣殿”。

（3）20世纪70年代：

自1954年美国第一个同性恋摩托俱乐部“森林之神”（Satyrs）宣告成立以来，很快在纽约、洛杉矶、旧金山和芝加哥成立了许多类似的组织。当然这些人并不都有虐恋倾向，但他们为虐恋者创造了一个生存空间。黑色皮革服装和摩托车成了男性气质的标志，纯属虐恋者的团体也开始出现。

成立虐恋组织的高峰期是70年代。在石墙旅馆事件（1969年）之后和艾滋病发现之前（80年代中期）这段时间，虐恋组织经历了一个极大的发展，旗帜鲜明的虐恋组织出现于70年代初。美国第一个这样的组织是“芝加哥地狱之火俱乐部”（The Chicago Hellfire Club），成立于1971年。1971年，犹兰培格协会（The Eulenspiegel Society）在纽约举行了第一次会议。1974年，詹纳斯协会（The Society of Janus）在旧金山宣告成立。70年代中期，各个虐恋组织之间开始加强联系。1978年，第一个女同性恋虐恋组织萨莫伊斯（Samois）宣告成立。

在70年代，虐恋亚文化发展迅猛，其中包括社区居住人口的增长，经济利益的增长和政治自信的增长。虐恋组织在旧金山占据了城区的很大一片地方，一到晚上，那些街道完全成为虐恋者的天下，虐恋的酒吧、性俱乐部、浴池一家接着一家。70年代虐恋亚文化最重要的特征是一些盛大晚会（Great Parties）。这种晚会早在40年代末期就有举办。那时还没有虐恋酒吧、俱乐部，因此这类晚会大多在个人家中举办，主办人是一个人或两个人。虐恋酒吧的出现还远在此类晚会大行其道之后。在70年代，这些盛大晚会都是精心策划精心组织的，而且是按照一定频率定期举办的。其中有些影响很大，如纽约的Mineshaft晚会，晚会中有虐恋表演。它从1976年开办，1985年停办。还有一年一度的由芝加哥地狱之火俱乐部举办的Inferno晚会。地下墓穴（Catacombs）于1975年开办，是著名的拳交和虐恋晚会。它成为拳交者的麦加，拳交者从西方世界的各个国家去旧金山的地下墓穴晚会“朝圣”。

著名的女权主义理论家罗宾（Gayle Rubin）写过一篇关于地下墓穴的文章，详细地介绍了由斯蒂夫·麦克伊辰（Steve McEachern）建立的这家虐恋俱乐部。俱乐部的所有参加者不但要事先通过友人介绍、面试等程序才能登上被邀请者的名单，而且每次参加活动还要单独预约。晚会设备精致齐全，备有所有必要的用具，一间供拳交活动专用的房间和一座供虐恋者专用的地牢，装备有各种各样的刑具和拷问架、拷问台。所有接触人体的设施都包有皮革，防止伤人，大量润滑剂摆在人们伸手可得之处，各种音乐可供随意选播。晚会每周六晚9点至11点举行。所

有进入地下墓穴的人必须裸体，只穿戴虐恋活动专用的一些服饰。主人总是把整座房子烧得很暖和，使任何穿衣者会觉得热不可当。在小舞台上有时会有表演。地下墓穴在它的黄金时代由于斯蒂夫突然去世而关闭。它的后继者于1982年重新开办晚会，参加人员扩大到女性。由于艾滋病的发现，这一晚会陷入危机。1983年，“安全的性（safe sex）”的口号开始出现，一开始并未引起注意，直到1984年才成为虐恋社群普遍关注的问题。对地下墓穴最为不利的是，所有的性安全指南都将拳交列入危险性行为的名单，使拳交者除放弃这种行为外别无选择。最初的艾滋病调查报告表明，拳交者中有很高比例上榜，其实传染的原因并非拳交行为本身，而是在拳交过程中导致大肠破裂，随后的肛交使艾滋病毒从伤口进入体内。1984年4月21日，地下墓穴举办了告别晚会，一个大蛋糕上写着“再见，地下墓穴。操你，世界”。虽然地下墓穴关闭了，但它留下了一段传奇故事。（Rubin, in Thompson, 119—141）

虐恋活动在美国男同性恋社群中活跃起来是从70年代中期开始的，其表现是：开始出现男同性恋皮革服装酒吧，这些酒吧从洛杉矶到纽约遍布各大城市，人员爆满；同性恋杂志的广告栏出现“主人”与“奴隶”的分类；还有很大篇幅为各种“玩具”的广告，即各种“刑具”的广告，如钢夹、烙铁、鞭子、皮带、手铐等；越来越多的同性恋浴室开始设置专门房间，装修成刑讯室或牢房的模样，里面满布铁链和各式刑具。

在英国，一般妓女收费20—25英镑，按摩厅妓女收费35英镑，而有虐恋内容的一次活动，妓女收费高达60—80英镑。一些高级妓女投资装修“地牢”、“刑讯室”，其中设施昂贵，属于卖淫嫖娼活动中的高消费内容。虐恋活动从维多利亚时代开始就与英国的卖淫业结下不解之缘，捆绑与幻想，惩罚与痛苦，压抑与角色颠倒大量存在。一位研究者在参观了一间这样的“地牢”之后发表感想说：“我仍为那些道具和服装而着迷。那里简直就像是剧场的服装仓库或者是拍电影的布景间。在各面墙壁和走廊上挂满了上百件的装备：护士制服、女警制服、运动服、黑橡胶内衣、几十双皮靴……所有你能想到的恋物对象一应俱全。”（McClintock, in Gibson et al, 255）

从70年代开始，虐恋内容在西方各国的色情材料中呈现出逐渐增加的趋势，出现了一大批以虐恋为主要内容的杂志，如《鼓手》、《Skin Two》等杂志。《差异》杂志上也有大量虐恋内容，其主编就是一位有名的虐恋活动中统治一方的扮演者，她曾于1982年在《阁楼》杂志上发表文章，标题是《虐恋入门》。《差异》中有关虐恋的内容涉及捆绑、女性统治、女性服从、羞辱、男同性恋皮革服饰表演、打烙印等。不仅纯属虐恋内容的杂志大量出现，而且如今人们打开任何一本“一般的”色情杂志，很难不会遇到鞭子、锁链和各种形式的强奸和拷打的虐恋内容

和虐恋形象。例如，最著名的色情杂志《花花公子》和《阁楼》中都开始出现虐恋内容。这些杂志是要靠钱来支撑的，虐恋内容的泛滥表明，人们对虐恋内容和虐恋形象的需求量非常之大。

在70年代末，虐恋形象越出色情材料的边界，在一般大众传媒中登堂入室。当一些商品广告中刚刚开始出现虐恋形象时，公众感到很受刺激，但是无可奈何的抗议之声更显露出这类形象的力量。虐恋形象的泛滥对西方各国的大众文化产生了深远影响。有人称这种潮流为恋物风尚。时装业、影视业都不同程度地渗透了虐恋象征。时装界最著名的摄影师之一牛顿（Helmut Newton）在高级时装中创造出了虐恋的形象，其作品被评价为“高雅的带有虐待狂性意味的作品”。在这一潮流的影响所到之处，人们打开一本时装杂志的中心页，竟会以为是打开了一本色情杂志。他们看到的是：一位半裸的女模特正在接受一位衣冠楚楚的男人的责打，脸上露出狂喜的表情。

除了商业广告，报刊上出现大量虐恋者寻找伴侣的广告。除了在俱乐部、酒吧结识伴侣之外，虐恋者结识伴侣的途径之一是在报刊上刊登征偶广告。例如，在70年代末，丹麦的报刊开始出现虐恋广告，据分析其目的有二：一是消除禁忌，使受性多数派专制压迫的人们生活得轻松一些；其二是增加报刊销量，因为许多人发现有虐恋内容的广告词可以刺激他们自己的想像力，深具魅力。

到70年代末，一些虐恋者将过去的专门用语“施虐与受虐（SM）”“改意解释为肉欲与共生”（sensuality and mutuality），后来又演绎成性魔术（sex magic）等意，所用的都是SM这两个字母打头的单词。

学术界权威人士认为，其实虐恋活动并不新奇，而是早已有之，据历史学家考证，虐恋活动自文艺复兴时代起就已出现。新奇之点在于，时至20世纪70年代，虐恋亚文化广泛出现于大众文化当中，显示出一种从边缘文化进入主流文化的潜力。正如虐恋杂志《Skin Two》的总编辑所说：“这类杂志使虐恋变成时髦。它从亚文化演变为主流文化。虐恋的装束特别引人注目，即使对那些对虐恋一点也不感兴趣的人来说也是这样。它看上去令人兴奋，极为性感。”（Green, 294）

（4）20世纪80年代以后：

到了80年代初，虐恋活动在西方各主要国家已经完全公开。目前，全世界的虐恋组织及俱乐部已发展到多达500多个，其中大多数在美国。美国大多数城市都有虐恋者组织、虐恋酒吧和虐恋俱乐部。

虐恋者在80年代以后再也不用像几十年前那样发愁找不到同类了。那时，虐恋还是“肮脏的小秘密”，但在1987年的同性恋大游行中，虐恋

者已成为一个组成部分。在1989年的同性恋游行中，虐恋者特别引人注目。随后在1990年和1991年纽约的“自豪日（Pride Day）游行”中，虐恋者也都占有一席之地。

在1981年，全英同性恋男子虐恋协会（GMSMA）宣告成立，其主要宗旨是：（1）组织研讨私人问题的论坛，学习虐恋技巧；（2）为虐恋者结识同类提供条件；（3）建立表达虐恋性政治立场的渠道，与男同性恋世界中反虐恋的歧视做斗争。（Stein, in Thompson, 150）英国女同性恋中的虐恋者也成立了自己的组织（LSM）。一位男同性恋虐恋组织的活跃分子说：“当我想到现在对于一个男人来说是多么容易通过GMSMA找到同类时，与我当年所经历的痛苦相比，不能说我没有一点妒忌之心。想到那些个埃里克、理查德、麦克或吉尔是多么容易平息他们的恐惧，为他们的问题找到答案，使他们找到那些能给予他们所需要的经验的男人时，不能说我没有一点妒忌。但是我更多地感受到的是非常非常的自豪，为我们大家。”（Stein, in Thompson, 156）

虐恋的表演有时会在半公开场合举行。伦敦、纽约、旧金山、巴黎、阿姆斯特丹、柏林及其他大城市，都有这种类型的俱乐部。如服从（Submission）俱乐部、拷问花园（Torture Garden）俱乐部、Skin Two俱乐部等。一位俱乐部负责人说：“虐恋俱乐部中的成员大都是中产阶级人士，放眼望去，个个都像银行职员。我觉得这很令人振奋，因为不管他是什么身分，在这里都能得到充分的自由和解放。”（Green, 295）在这些俱乐部中，虐恋者既可以选择奴隶身分，也可以选择主人身分。这是萨德、马索克甚至瑞芝（《O的故事》的作者）那几代人难以想像的。在这些俱乐部中，备有数以百计的各式虐恋服饰、用具及设备。虐恋俱乐部的发展势头强劲，它们现在已经成为许多世界著名的大城市（如伦敦）夜生活中的主要内容。

1982年，伦敦成立了虐恋俱乐部Skin Two，成立时有150人，大多数成员为中产阶级人士，从事流行音乐、时装、摄影及艺术行业。在俱乐部中，人们身着皮革服装，气氛兴趣盎然，既不封闭，也不是很性别主义的。俱乐部成立之初，人们只是交谈，是由朋友的朋友的朋友们组合而成的。那些当时创建这个俱乐部的人不知道究竟有多少人对此感兴趣，他们只是为了娱乐的目的创建了这个俱乐部。如前所述，在这个俱乐部的活动中，完全没有性交内容。

现在，俱乐部会址设在恋物中心，它是一座现代式建筑，座落在伦敦Ladbroke Grove北端。楼下是虐恋用品商店，《Skin Two》杂志的编辑部就在这座建筑物中。据说它是全世界虐恋活动场面最大的地方，这个杂志也是虐恋杂志中规模最大的。俱乐部负责人不无自豪地说：“人们不禁奇怪，虐恋活动为什么会在英国如此盛行。英国本是以其压抑著

称的。没有人知道这是什么原因。虐恋活动在英国就像音乐活动一样，没有人知道它为什么会显得如此健康和重要。你去到一些更民主、更富裕、拥有更好的卫生与教育体系的国家，比如德国，你会发现他们的虐恋活动或多或少是从我们这儿学来的。英国人一直假装不参与这类活动。没人知道为什么。现在和过去最大的不同就是虐恋和恋物活动是公开的了。”（Green, 288）

一位俱乐部成员说：“我很喜欢Skin Two，但你必须得相当有钱——这本杂志要7—8英镑，而且你还要买很多特别昂贵的行头。这和朋克（punk）大不一样。我不认为虐恋俱乐部的气氛很祥和，但它也绝不像人们心目中所想像的那么可怕。我去参加过几次虐恋俱乐部的活动，在那里遇到非常友好的人们。有些装束看去很吓人，除非你了解他们，知道这只与性想像有关，跟在大街上被人痛打完全是两回事。我认为是公众的看法有问题，他们看到有人身穿黑皮夹克，身上带着手铐，手腕上有皮护腕，就以为他们攻击性很强。根本不是这么回事。这只与性想像有关。人们总是不能把性幻想与日常行为区分开来。搞虐恋活动的人不是喜欢在日常生活中受羞辱，在工作中受迫害，或在大街上打人。这件事与攻击性无关，它只与性有关。它是幻想，是性的产物，与残忍和攻击性无关。在家里痛打老婆的男人不是虐恋者，而是打老婆的人。许多人把二者混淆起来——尤其是激进女权主义者。他们看到穿黑皮夹克手持皮鞭的形象就以为这是针对妇女的暴力，其实，他们这样做是出于自愿，而不是被迫的。”（Green, 293）还有一些不知内情的人认为，虐恋和虐待儿童或强奸只有一步之遥，然而虐恋俱乐部给人的印象一点也没有攻击性，反而有一种十分友好的气氛，即使是发胖、秃顶、年过五旬或丑陋的人在那里也无一例外受到欢迎。

在虐恋的俱乐部活动中，有一些规则和暗号，供人们选择伴侣之用。比如手绢标志：放在左裤兜表示愿做施虐者；放在右裤兜表示愿做受虐者。手绢的颜色也有不同含义：红色表示喜欢重度鞭打；粉红色表示喜欢轻度鞭打；黄色表示喜欢“戏水运动”；棕色表示喜欢与粪便有关的活动；还有绿色、浅蓝色、深蓝色、黑色等，各自代表不同种类的性活动。举例言之，如果某人在右裤兜中放红手绢就是表示愿受鞭打，等等。

有人对俱乐部中的气氛做了栩栩如生的描写：1994年，在伦敦一个名为“服从”的俱乐部中，一个女人身着紧身衣，裸露的乳头上戴着铁环，脖子上戴着狗的项圈。另一个女人身穿橡胶猫式服装，手里牵着一根铁链，这根铁链的另一端连在前一个女人的项圈上。一些朋友走过来聊天。穿猫式服装的女人吩咐她的奴隶去给每位朋友拿一杯酒。为了让事情更有趣些，她会在奴隶的脚腕上戴上一条脚镣。酒吧里拥挤的人群

都会注意到她迈着小步子走去拿酒再走回来的情景。她臀部暴露，戴着铁环的乳房的颤动也引人注目。她取酒的任务完成之后，跪在主人面前，一手拿着主人的酒杯，一手捧着烟灰缸。她就以这种姿势听着人们在她头顶上的交谈，她的目光紧紧盯着从女主人腰带上垂下来的皮鞭.....（Polhemus et al, 99—100）

从80年代以来，西方社会中的人们进行了大量的性实验活动，尝试了各种事情，福柯曾在电视采访中提到旧金山和纽约的“性实验室”。虐恋就是其中最主要的一项，这项性实验的目标在于试验身体忍受疼痛的极限，开发除生殖器官之外的身体各个部位的性感应。

在虐恋活动中还盛行一种被称为男性气质受虐狂（macho masochism）的实验。对这种活动的解释是：“只有真正的男人才敢于承受它。”这些男人们发明了一些刑罚和考验的仪式，来检验自己的男性气质，如严厉的军事训练营地和学校仪式等，当事者认为，能经受住这些严酷考验的人将增强自己的男性气质。

有些虐恋者是喜欢在身体的某些部位穿刺、戴金属环或纹身的，并以此为性感经历。纹身和戴环是永久性的身体装饰。与纹身不同的一点是，穿刺戴环的部位除了脸部之外，大多戴在私处。纹身和戴环大都被人们当作反社会的和难以接受的。原因在于人的面孔好像是一种公共财产，用一般人难以接受的方式装饰面孔会打扰他人的观感。人们会认为它不好看，但是好看是如何定义的呢？一般来说好看的就是自然的。所以任何被认为是不自然的身体装饰方式就会被认为是不好看的。尽管如此，还是有很多虐恋者喜欢身体装饰。

一位虐恋者说：“我参观过洛杉矶一家穿刺专营店。那里的主要顾客是男女同性恋者。他们不是穿耳，而是在乳头、阴蒂、阴唇、阴茎、腹部和胸部穿刺，他们还办了《穿刺迷国际季刊》，面向同性恋者和一般人发行。参加穿刺活动的人当中有不少是虐恋关系中统治的一方让屈从的一方穿刺，有的男人还亲自动手给女友穿刺。穿刺活动主要发生在男女同性恋者和异性恋女性中，异性恋男性则很少使自己穿刺。”（Jeffreys, 218）一位有虐恋倾向的女性说：“我的阴唇上有五只铁环，它们全都来自不同的情人。它们的意义主要是美学上的。世上没有任何东西能比这更敏感了。”另一位虐恋者说：“穿刺在虐恋亚文化中绝对是驯服的象征。这是奴隶为了讨主人的欢心所做的事.....我的阴唇上没有戴环：驯服的女人戴这种环是为了她们的主人可以把它锁上。”（Gamman et al, 58）

一位虐恋者这样描述了他对旧金山这个虐恋者和同性恋者最为集中的城市的印象：“在1984年，我同情人一起到了旧金山湾区（Bay Area），我们遇到了许多像我们一样的人：巫女（witches），仙女

（faeries），雌雄同体人（androgynes）和性激进派分子。在异教徒、穿刺者和虐恋者的社区中，我看到了给人深刻印象的重迭现象。现在我把湾区视为我们这个世界中的‘小世界’的首都。”（Ganymede, in Thompson, 298）

·虐恋者的社会处境

由于虐恋者是性活动中的极端派，或者可以说是边缘派，它一直处于比同性恋还要困难的境地，因此在西方，许多同性恋群体提起虐恋者的公开身分，都会使用“第二次走出来”这种提法，也就是说，如果一个人承认自己是同性恋者需要艰苦的思想斗争，需要蔑视他人看法的勇气，需要承受他人否定的压力，那么承认自己的虐恋倾向就要把这些过程重走一遍，而且要经过更艰巨的思想斗争，要有更大的勇气，要承受更大的压力。作为一个同性恋者，“走出来”已是一个很痛苦、很勇敢、很困难的行动，而虐恋者的公开身分还要更痛苦、更勇敢、更困难一些。

一个有说明意义的事实是，虐恋者不仅抗议过一般人对他们的歧视，也曾抗议同性恋群体对他们的歧视。这是具有讽刺意味的：同性恋者因为被一般的“正常人”视为不正常而受到歧视，而他们当中的一些人却认为，同虐恋倾向相比，同性恋要“正常”得多，所以会歧视虐恋者。这简直是悲剧的材料。由此可见在一般人心目中，虐恋者是双倍的“不正常”。这不禁令人想起一位虐恋者所写的与金西交往的回忆录中的一件事：有一次，金西与他的同事讨论问题，同事提到“正常”这一概念，金西说，他不愿意听到这个词，在性活动中，无法区分正常与不正常，没有标准可以区分正常与不正常。这正是他在著名的性调查报告中表达过的一个非常重要的思想：一切在生理上可能的性活动都没有理由认为是有害的。

如果说同性恋一直被人认为是神秘莫测的，那么虐恋就一直倍受否定。在同性恋权利已经基本能够得到保证的美国，1991年初，波士顿警察在没有出示搜查令的情况下对一个固定举办虐恋活动的私人住宅进行了突击搜查，“娘娘腔”、“混蛋的艾滋病毒携带者”一类的骂声不绝于耳。当时有30位虐恋者在此活动，3位组织者被逮捕，常来此地的人的姓名地址被记入警方档案。后来其中的一人为此自杀。一家同性恋报纸不但没有抗议，反而在评论此事的文章中写道：“这种活动纯属浪费时间。希望我们的组织尽量不要把时间浪费在这种事情上。”“这次搜查与男女同性恋无关。”（Thompson, xii）由此可见，虐恋者不仅长期受到一般公众和警方的迫害，而且受到同性恋者的歧视。他们就像“没人愿

意认领的杂种”。好多人还认为虐恋者应当部分地为艾滋病的传播负责。

一件对虐恋法律地位影响最大的倍受争议的案件是发生在英国的斯班纳案件。在1987年，有4盘家庭录像带被兰卡县波顿地区（Bolton, Lancashire）的警方查获，它们是一场虐恋活动的录像。这些活动包括：阴茎被钉子钉在一块木板上；皮肤被外科手术刀多次划破，直至流血；图钉扎进阴囊；一束火柴头被绑在一个男人的乳头上，然后被点燃；一支钉子扎进阴茎，然后拔出，伤口流血；一个人的名字缩写字母被烧红的铁丝烙在一个人的下腹部。警方调查这一案件的代号是斯班纳行动（Operation Spanner）。因此这一案件被传媒称为“斯班纳案件”。在长达两年的调查中，100多人被询问，42人被逮捕，11人被判刑，罪名是破坏公共道德及伤害罪。斯班纳案件的审判前后耗资250万英镑，成为迄今为止苏格兰涉足虐恋活动的一个规模最大的行动，也是一场警方干预男同性恋虐恋活动的最昂贵的行动。

英国1967年颁布的性犯罪法规定，发生在成年人之间的自愿的私下的同性恋活动受法律保护。但是法官兰特（James Rant）说，在现代社会中，在可以接受与不可接受的行为之间应当划一条界线。这个案件的判决援引了一个30年代的案例，在那个案件中，一位男性通过鞭打一位女性以获得性满足。在1990年12月19日，案件的审判结果是11人被判最高至4年半的徒刑，主要罪名是伤害他人身体，判决说，虐恋的冲动不能成为身体伤害的“正当理由”；26人受到警告，因为他们使自己受到了伤害。1992年2月，此案在上诉法庭得到减刑，原判3年的减至半年，原判4年半的减至2年。

斯班纳事件引起很大争议。有人提出，当事人均为成年人，所有的行为都是得到当事者同意的，地点是在私人住宅，并没有人受伤到需要上医院治疗的程度。事情的败露是因为活动现场录了像（不是为商业目的，而是为私下使用）。由于此案的明显不公正，在英国乃至世界引发了关于公民自由权的讨论，国际互联网上至今还能看到对这一问题的争论。

批评主要集中在以下几个方面：首先，这一案件涉及个人性取向及个人道德问题，以及个人意愿的自由应不应当包括施予和接受残酷行为和变态的愿望的问题。案件的判决说明，尽管沃芬顿报告（Wolfenden Report，关于法律无权裁判个人道德问题的原则）已有30年的历史，个人的性活动和性倾向仍旧是受到警方干涉的事情。

其次，关于人对自己身体的处置权利问题。这次审判的效果是收紧了法律对身体的控制：涉及皮肤破裂（割裂、穿刺）以获得性快感的虐恋活动被视为非法。按照这一判决的逻辑，鞭打甚至性咬（lovebites）

行为均应视为非法，因为它们都会导致皮肤破损，虽然对这类行为的判决在实际上是不可能的。虐恋者认为，这一判决的荒谬之处在于，与虐恋活动相对照，拳击、足球、橄榄球或整容手术往往会对身体造成更大的伤害，而后者在法律的眼中却是完全合法和自愿的身体伤害，仅仅因为这些活动是有所谓“正当理由”的。虐恋为什么就不可以被视为有“正当理由”和自愿的呢？在审判中，法官还对以美学意义为原因的身体穿刺（身体装饰）和以虐恋为原因的身体穿刺做了区分。虐恋活动为什么不可以被视为具有美学意义呢？被告申诉的理由之一是，此案没有受害人，因为双方是自愿的。但是法庭的观点认为，对于被加害身体的一方来说，不可能是自愿的，因此对受虐者要比照未成年者或不清醒者处理。然而，在橄榄球运动中，参加运动者受伤往往比虐恋活动中受的伤要重得多，在法庭看来，橄榄球运动员是清醒的，虐恋者反而是不清醒的。有虐恋者评论说：“这一案件涉及了人们对自己身体的权利的问题，它说明，我们对自己的身体没有权利随意处置，它使成年人变成儿童，其人身权利是被监护的。如果我们在这个社会里什么其他的事物也控制不了，我们总还可以控制自己的身体吧？”（Polhemus et al, 129）

第三，案件涉及文化规范问题。有人认为，斯班纳案件之所以遭到重判，原因之一在于它揭示了一个文化规范不愿接受的事实，即男性不一定天生就是主动的，女性不一定天生就是被动的。在虐恋活动中，性别和阶级的界线变得模糊不清，成为可以随意调换的东西。除此之外，虐恋还违反了生殖的规范，性感的欲望超越了生殖器官的范畴，将其他器官如耳朵、脚、乳头之类包括进来。

第四，女权主义反检查制度组织、男同性恋权力组织和自由主义组织指出，在斯班纳案件中，对自愿的虐恋活动的判决的严重程度超过了对许多强奸、打老婆和殴打男女同性恋者的案件的惩罚量刑的严重程度。这是不公平的。估且不论虐恋中的暴力游戏与现实生活中真正的暴力有本质的不同，仅从同样的肢体伤害程度应当得到大致相同的惩罚这一点来看，对虐恋活动的重判也是极不公正的。

最后，这一判决还涉及同性恋权利问题，由于这些虐恋活动参加者多为男同性恋者，有人指责这一审判为反同性恋倾向的回潮。辩护律师说，很难想像如果同样情形发生在异性恋者当中会引起诉讼。

总之，斯班纳案件使人感到虐恋已成为各种形式的怪异与越轨性倾向的一个总的名称。这一案件揭示了虐恋者法律地位的不确定性，证明了虐恋是社会受到歧视的一种亚文化。伍德沃德（Tim Woodward）是《Skin Two》杂志的出版商和编辑。他说：“一直到1982年为止，如果你有某种特别性倾向，如恋物倾向、虐恋倾向，喜欢捆绑、统治屈从游戏或有易装倾向——这个名单包括人类的性活动系谱的很多方面——

你就会被打入淫秽色情之列。淫秽色情原本无甚错处，但被打入其中会令人感到很不愉快。因此如果你有这些倾向，你或许就会以为你是唯一一个有这种倾向的人，你有什么地方不对劲。有这种倾向的人受到折磨，就像此前20年身为同性恋者或黑人的感觉一样。如果你是一名教师，你会因此丧失工作，被描绘成一个虐待儿童的罪犯。我是一个虐恋者。我认识几千这样的人。有850人参加我们的聚会，200—300人参加我们的俱乐部，25000人读我们的杂志。这群人在任何意义上都不属于不招人喜欢的人或者罪犯。”（Green, 286）

虐恋活动分子柯丽菲亚（Pat Califia）这样谈到虐恋者社会处境的困难：“如果一个人公开承认自己有虐恋倾向，就要面临求职歧视、街头暴力和丧失子女的监护权等情况。”一位橡胶服装女设计师说：“人们总拿橡胶服装这个话题调侃我，有的人心说，啊哈，她是一个变态分子，有可笑的性活动，穿橡胶服装。”（Gamman et al, 188）一位虐恋者的下列诘问反映出虐恋亚文化和虐恋者所面临的困难处境：“为什么人们不敢付诸实践？是因为难以找到虐恋伴侣（极少有人敢于承认自己这种与众不同的倾向）？是因为有危险（比如说人在被捆绑起来的情况下难以保护自己）？还是仅仅因为大多数人不敢向他们自己承认有这种倾向？”（Marcus, 46）

如果我们观察门类繁多的性工作者（娼妓、脱衣舞女、色情影视演员等）就会发现，虐恋专业妓女比一般妓女感受到更大的压力，她们认为现行法律在惩罚她们，而不是保护她们。在英国，一位虐恋妓女与一个朋友合租一套房子有可能被指控为开妓院；而如果她自己单独租这套房子，她的同居朋友有可能被指控靠不正当收入生活。然而，在虐恋亚文化中，一个人单独工作是非常危险的。此外，由于性工作在一些国家是非法的，一位虐恋妓女在被强奸、被殴打或被抢劫时不能或很难去寻求警方的保护。因此虐恋性工作者同所有的性工作者一起，在国际社会不断发出强烈呼吁，争取她们这一职业的非罪化。

许多人对虐恋活动的安全性表示担忧，传媒常常宣扬有人在这种活动中受伤，甚至致残。其中被认为最危险的性活动是阉割和自我窒息，它们会导致永久性肉体损伤和死亡。但是虐恋者争辩说，这种情况大多数是意外事故，不是有意为之。近年来，在西方世界中广泛开展起来的“安全性活动”运动中，一种与前述担忧截然相反的观点正在流行起来：这种观点恰恰是从安全角度对虐恋活动做出正面评价的。在虐恋者的游行活动中，他们打出来的标语口号就有：“虐恋是最安全的性活动。”在美国，虐恋者成立了许多标榜“安全性活动”的组织，其最据说服力的理由是，人在参与虐恋活动时完全可以完全不交换体液，或者说，虐恋活动不一定包括交换体液。一位双性恋虐恋者说：“我不得不用间接

的途径来满足自己的双性恋冲动：通过幻想，以及与男人发生的非性交的虐恋活动。”（Weinberg et al, 251）

在艾滋病威胁日益增大的现代社会中，如果防止性病传播这一点得到特别的强调，那么虐恋的确可以成为染病危险性最小的性活动。有人甚至认为，虐恋活动是由于艾滋病的威胁才盛行起来的，因为虐恋活动是安全的。除了不必交换体液这一点之外，虐恋的性质还决定了它很少有可能发生在完全的陌生人之间。一位虐恋者说：“它完全是安全的。没有人会随便找一个人搞虐恋活动。虐恋不是这么个搞法。因为你必须知道对方想怎么做，你应当做些什么事。你需要对对方有相当多的了解。如果一个人对你说，想让你把她捆起来，她究竟是什么意思？是捆上呆三个小时，还是仅仅把她的两个手腕捆在一起？你如果刚认识一个人，你不会知道这些事。你们必须建立起相互的信任。你不能和一个才认识一星期的人做这些事。虐恋是一种深层关系。它至少要几个星期的了解。你只可以同一个好朋友玩虐恋游戏——如果你希望被捆起来鞭打，你会同一个陌生人做这种事吗？这样做简直是发疯。这种延迟的过程本身就很有趣——你遇上了一个人，关系慢慢发展起来。着急可不行。你不会因为这种活动得艾滋病。如果你穿上皮革服装，把各种各样的想像表演出来，你不会有危险。”（Green, 291）

有人认为，目前虐恋者所面临的社会处境是这样的：虐恋正在经历与保险套相类似的过程，人们对它虽然讳莫如深，隐而不露，但在任何地方都可以很容易地买到一包保险套。同样，随便走进一家商店买到一套橡胶服装的日子也不会太远了。在当今的西方社会中，虐恋活动已经进入数以百万计的家庭和人们的想像空间。虐恋不再是可怕的或令人恶心的事情，而成为有好奇心的消费者可以随意尝试的一种活动。虐恋已经进入西方社会主流文化的视野之内。

•虐恋的启示

作为一种亚文化，虐恋向主流文化提出挑战，也给习惯于主流文化思维方式的人们一些新的启示，使他们能够从一种崭新的从未尝试过的角度来看问题。虐恋亚文化给人们的启示主要包括社会受虐倾向问题，权力关系问题，与宗教精神的关系，快乐原则问题，男女同体问题，第二次性革命问题，性的解放与从性中解放的问题等。

•社会受虐倾向问题

受虐倾向有两种主要形式：一种是性受虐倾向；另一种是社会受虐

倾向。二者的共同点在于，它们都寻求疼痛和折磨；不同之处在于，性受虐倾向包含着有意识地在性兴奋中寻求快乐和满足感，社会受虐倾向则没有这一目标，在此类行为中也不一定会获得性快感。

弗洛伊德是最早注意到社会受虐倾向的人，他称这种倾向为“道德受虐倾向”，他指出：“道德受虐倾向是最重要的一种受虐倾向，心理分析的最新观点认为，它源于某种无意识的负罪感。”“道德受虐倾向与性的关系不再紧密。在所有其他种类的受虐倾向中，折磨都是由被爱者施予的，都是遵从他的命令来忍受的，在道德受虐倾向中，这一因素被删除了。受苦本身就是一切，指令来自所爱的人还是冷漠的人这一点丧失了重要性。它甚至可以来自非个人的权力或者来自环境。一个真正的受虐狂总是把脸颊转向任何可能来临的打击。”（Freud, 1990, 285—289）在这里，重要的是关于虐待可以来自非个人的权力的说法。在这种情况下，性的满足退居次要地位。

在弗洛伊德之后，霍妮是对社会受虐倾向最为关注的一个，她是这样提出问题的：受虐倾向究竟是仅仅属于性领域还是涉及所有领域的基本性格结构，其中也包括性在内。她认为受虐倾向有两个要素：第一是自我贬低，感到自己很乏味、不重要、愚昧、无价值，夸张自己的无能和无力，总爱说：我不行；第二是依赖倾向，感到如果没有另一个人的存在、仁慈、爱情和友谊就无法生活，就像没有了氧气一样。

（Marcus, 129—130）

瑞克也认为，除性受虐倾向之外，还有一种社会受虐倾向，他认为，受虐倾向这一概念与本世纪初的含义相比已有了极大改变：过去它仅指一种性变态，现在它指称一种生活态度或一种社会行为，即从遭受折磨和陷入无力感之中获得享受。这一概念已超出了狭窄的性的范畴，变成一个非性化的概念。由于心理分析，今天人们才把受虐倾向视为一种许多人所具有的独特的行为方式，而不是一种性变态。虐恋已经超出了性的范畴，形成了一种受虐倾向的社会类型，它在一些个人生活和社会群体中占据了统治的地位。这些现象被受苦这一阴暗的欲望所主宰。自我贬低和自我拒绝是社会受虐倾向的目标。（Reik, 198—203）为什么许多学者不约而同地用“阴暗欲望”来形容受虐倾向？他们也许认为趋乐避苦才是正常的、光明的，反之则是反常的、阴暗的。

瑞克指出，受虐性格将受苦受难延及终身，有受虐性格的人们坚信，灾难、痛苦和贬低最终会得到报偿。在内心深处的一个阴暗角落，受虐者像殉教者一样想：为了在天堂里呆一小会儿值得付出生命的代价。社会的受虐倾向表现为激怒周围的人，致使人们用很坏的态度对待他们，以保证他们受到剥削和成为牺牲品。激怒自己又爱又恨的老板、配偶、家长、子女、亲戚等，有意激起他们的妒忌、仇视与愤怒，为自

己四面树敌，这是社会受虐倾向的挑逗技巧。这种行为的原因既有童年时期得不到爱，也有对更多的爱的需求。最后，受虐者得到这样一个公式：被惩罚即是被爱。（Reik, 253, 363）

社会受虐倾向的原因之一是人生的失败或没有达到心目中的理想目标。社会受虐倾向一般是指社会中的“失败者”，他们采取自我否定的态度，用比自己的失败应受的惩罚更加严厉的自我惩罚来达到心理平衡。一般人以为，社会受虐倾向有时会把人的精神完全摧毁。在一个案例中，一位有社会受虐倾向的男性，智商很高，家庭富有。他在少年时代受到母亲诱惑，对过于成功的父亲产生妒忌心，长大成人后，他或故意或下意识地用自己生活的失败作为武器来对付对儿子期望很高的父亲。这就是社会受虐倾向的典型表现方式。

瑞克认为，与受虐倾向相似，国家、宗教和民族群体也延迟其最终胜利的时刻，正像性受虐者在忍受痛苦时宣称快乐将临，群体经受的最深重的压迫也会成为最终胜利的信号；性受虐者所受到的羞辱相当于一些国家和宗教所受到的羞辱和贬低。在两种情形中，耻辱和虐待都会变成名誉和光荣，上帝挑选犹太人做选民就是因为他们受了两千的苦难。

（Reik, 365—366）

德鲁兹是从另一个角度提出问题的，他将施虐倾向和受虐倾向加以严格区分，认为前者具有体制性质；后者则具有个人性质。在他看来，虽然这两种倾向都与权力和控制他人有关，但二者并不共处于同一空间。施虐倾向主要是指政治方面的控制，如对性行为的政策；受虐倾向则属于个人领域，是一种性的游戏。施虐倾向常常表现为群体对个人的阴谋和控制；受虐倾向则往往是个人的幻想，是一个男人或一个女人把自己完全交给另一个人的意志来支配。前者是控制的性感化；后者是性想像力的自由驰骋。前者导致压制，后者导致精神的自由。前者的着装规范强调集体性和严格性，如制服；后者的着装规范则强调幻想的美学意识及伴侣的相互约定，强调痛苦和惩罚的个人化，个性化和家庭化。

（Nadeau, in Grosz et al, 216—217）按照他的观点，施虐倾向应划入社会领域，受虐倾向则属于个人领域。

马库斯把社会受虐倾向称为权威主义的受虐倾向，她认为，有许多受压迫的群体，它们由于种族、肤色、阶级、性别或年龄而受压迫，它们被另一些群体所统治。压迫者尽力做到使被压迫者不会过于难以忍受。任何一个统治了一定时间的权力体系都会找到最有效的保持其身分结构的工具，这就是集体的权威主义受虐倾向，又称为错误意识（false consciousness）。但是，秩序有被破坏的时刻，这就是关于世界上还有其他类型的体系的传言兴起之时。这时受压迫者会按照他们所受的训练对此做出反应：他们会加强法律和秩序，攻击传言的散布者，让他们保

持沉默，因为受压迫者最怕听到的就是说他们在受压迫，不是自由人。“囚徒”无论如何要同“越狱者”保持距离。他们会这样想：我们不够听话了吗？我们的生活方式和我们生活于其中的老鼠洞不够好了吗？你们想让人们不满意吗？这种权威主义的受虐倾向对造反避之唯恐不及。但是当关于有其他更自由的体制的传言和信息广为传播之后，在人们学会在阳光下生活之后，增强了内部的团结，唤醒了自尊，权威主义的受虐倾向也可以被治好，继之以争取自由的政治斗争，过去被用做加强压迫的力量可以被用来反对压迫。这就要承认奴役不是自由，并且认识到自由优于奴役。但对于那些从未尝过自由滋味的人来说，受虐倾向会增强，于是他们可以在老鼠洞里钻得更深些，甚至更大声地说：他们喜欢那儿。当人们选择奴役和压迫时，这就是典型的权威主义的受虐倾向。

（Marcus, 214—219）

对社会受虐倾向的研究和分析使人们对虐恋倾向的理解超出了个人性取向的范畴。它可以存在于某一群体、社会或文化之中。它超越了个人心理的范畴，成为社会心理学的研究对象。在严酷的统治结构中，被统治者特别容易形成这种社会心理，这是他们生存的智慧，也是他们求生的手段。通过对社会受虐倾向的分析，可以帮助我们认清某些统治与被统治、压迫与被压迫关系的性质，它们不一定是截然对立的，反而往往是相辅相成的，互为因果、相互依存的。一方对另一方并不总是赤裸裸的迫害或屈从，有时也有调情和献媚。双方除了赤裸裸的敌意之外，也带有权力游戏的性质。看懂虐恋刑讯室中的主人奴隶关系，会大大有助于我们理解现实社会中权力关系的性质及其运作方式。

•对权力关系的反叛

虐恋是权力关系的游戏化，也是权力关系的暂时化，使之从不可改变的力量变成可以随意改变的东西。正像许多女权主义者所说的那样，虐恋活动不是把权力关系从性活动中扫除出去，而是一种性感化了的统治与服从关系。权力的运用，创造出虐恋活动的性感内容。

根据福柯的研究，惩罚权力的新技术开始于启蒙时期，惩罚的性质从专制君主的个人报复转变成整个社会对犯罪的理性的惩罚。一些人对虐恋的否定态度来自它借用了法律惩罚的模式，同时却重新安置了惩罚的权力，虐恋活动中的惩罚戏剧不是为了防止犯罪，而是为了性的快乐。虐恋活动创造了一座娱乐性的权力关系的剧场，将惩罚的权力从理性的自然法规的产物转变为社会的非理性产物。

福柯强调，虐恋中的统治是为了创造快感，而不是个人或政治的屈从形式。他说：“虐恋活动引起我注意的一点是它与社会权力的差异。

权力的特征在于，它是一种由制度固定下来的策略关系。因此在权力关系中，变动是很有限的。权力像堡垒一样，非常非常难以去掉，因为它已经制度化了，而且如今普及于法庭、法规等机制中。这一切意味着策略关系变得很僵硬。

“在这一点上，虐恋游戏显得非常有趣，因为它是一种策略关系，但它是不断改变的。当然，有不同角色存在，但每一方都深知这些角色是可以调换的.....即使角色是固定的，你也深知它不过是个游戏而已。或者通过违反规则，或者早有明确的约定或默契，使（参与者）意识到某种界限。这种策略游戏作为身体快乐的源泉是非常有趣的。但是我不愿意说它是权力结构在性感关系中的重建。它是策略游戏对权力结构的表演，它可以带来性快感和身体快感。

“虐恋实践是对快感的创造，伴随这种创造的有一种身分（即一种与之相联的个人身分）。而这也就是虐恋已确实成为一种亚文化的原因。它是一个发明的过程。虐恋是利用策略关系作为快感（肉体快感）的源泉.....令人感兴趣的是，在.....异性恋生活中，那些策略关系（例如追求与躲避）是在性活动之前的，它是一种以得到性为其目的的策略关系。而在虐恋中，那些策略关系却在性活动之中，作为一种特殊条件下的快感的协约。”（转引自Halperin, 86—87）

在虐恋中，人在权力结构中的差异服从于创造快感的总的策略目标，而不是人屈从于僵硬的权力结构的统治形式。可以认为，虐恋游戏是一种颠覆现实权力结构的的游戏，它因此而变得十分有趣。

虐恋活动与惩罚犯罪的法律体系有惊人的相似之处，有人将法庭的审判同虐恋活动做了一个比较，其结果颇具讽刺意味。在1987年英国对一位虐恋专业妓女培因夫人（Madame Cyn Payne）一案的审讯中，她平静地对法庭承认：“是的，我有一两个奴隶。他们做所有的家务活，还粉刷和装修房子。作为报酬，他们需要一点鞭打和羞辱。”法警作为呈堂证供拖上来一个大袋子，里面装满了虐恋的道具：鞭子、皮带、锁链、项圈、棍棒、藤条等。法庭上展示的图片、照片、忏悔记录简直像是恋物倾向的展览。对性案件的审讯同虐恋中的鞭笞仪式如出一辙。首先是地点的相似：审讯的地点是法庭；虐恋活动的地点是地下室、地牢或教室。其次是暴露仪式的相似：在法庭上，被告的隐私被暴露在公众之中；在鞭笞活动中，“奴隶”的隐私部位被暴露在打击之下。其三是角色分配的相似：妓女扮演施虐者；法官的角色就像施虐者。其四是服饰的相似：二者都穿着戏剧式的服装，法官的假发就像妓女的假发，以此象征将自我与身体区分开来，以使审讯公平无私。其五是法官和施虐者都因对对象施加惩罚而得到金钱作为报酬。其六是恋物的形象也很近似：二者都有戏剧性的服装、舞台、铁栏、鞭子和手铐。其七是拘禁仪

式的相似：被告被关进监狱；“奴隶”被捆绑起来，被锁在鞭笞台上。其八是判决仪式的相似，旁观者和观淫倾向在这两种场合都是必不可少的。其九是双方对话形式的相似：无论是被告还是“奴隶”都必须参加对话，或否定或承认。他们受到警告，他们被宣判，然后是执行。只有在这时，快乐与惩罚的逻辑才相互对立起来：法庭是因为惩罚而获得快乐与权力；虐恋是为了快乐和权力来惩罚。审讯是为了产生理性真理的判决；而虐恋的真理就是快感，它通过肉体的快乐来表达。于是虐恋活动表现为对公开审判的私下模仿：公开的惩罚转换成私下的快乐。性案件的审判惩罚变态的性快感；虐恋活动将对性变态的惩罚变成快感。

有人认为，由于二者是如此的相似，法律对自愿的虐恋活动的惩罚不是出于对施加痛苦和折磨行为的反感，而是出于法律体制对它独享的惩罚权力受到挑战的妒忌和愤恨。这一分析似乎不是很能站得住脚，法律也许仅仅是因为肉体伤害本身惩罚虐恋者；但这至少可以反映出虐恋者方面对执法方面的看法。

福柯论述过虐恋中的权力关系问题，他指出：“我发现虐恋现象总的来说比这还令人惊异。在这种活动中，性关系是由一种神秘关系建立和发展起来的。虐恋不是一种他（或她）受虐和他（或她）施虐的关系，而是一种主人与他对他行使主人权力的人之间的关系。使虐恋实践者感兴趣的是，这种关系既受规则约束又是开放的。它有点像下棋，其中一人赢另一人输。主人在虐恋游戏中会输，如果他不能对他的受害者的需要和磨难做出反应。反之，仆人也输，如果他没能达到或不能达到主人对他的挑战。这种规则与开放性的混合通过引进持续的创新、持续的紧张和持续的不确定性，具有强化性关系的作用，这是一般的活动中所没有的。”（Foucault, 1988, 298—299）注意福柯两次提到虐恋权力关系的开放性，这正是虐恋关系的魅力之所在：在现实生活中，权力关系是固定的，不可随意转换的；但是在虐恋活动中，权力关系是开放的，主人可以变成奴隶，奴隶可以变成主人，这对于在现实生活中没有尝过权力滋味和权力过多成为重负的人来说，都具有极大吸引力。而且它虽然只是在游戏中颠覆了权力，但对于现实中的权力的性质——它们常常被标榜为自然的秩序，权力自身当然很愿意相信这一点——也播下了怀疑的种子，如前所述，它对现实中的权力至少是不大尊重，拿它开了个玩笑。而这正是虐恋关系的讽刺力量之所在，也是权力不愿意领受的。通过撕掉权威的面纱，虐恋揭示了我们性文化深层的伪善，从而揭示事物的本质，消解其影响。

两相情愿的虐恋活动在现代将“原始状态的人”（奴隶、婴儿、女人）当作一种性格类型来看待；将“原始的非理性”当作戏剧的脚本来看待；虐恋活动的道具（皮靴、鞭子、锁链、制服）是国家权力的工具，

虐恋活动表现了社会权力的原始状态，明显的等级制，差异和权力，非理性，狂欢状态，身体的异化，等等。它表现了社会的逻辑，但是拒绝把这种逻辑视作命定的。虐恋活动用权力的标志做游戏，为的就是拒绝其天然的合法性。虐恋活动是社会危险的象征性练习。虐恋反对将社会权力的管理者视为天然合理合法的，拒绝将权力当作命定的。由于虐恋是社会矛盾的戏剧形式，它是有意识地反自然的，但它并不是违反自然规律，而是否定自然规律的存在。

虐恋活动又是象征主义的杰作。像戏剧一样，虐恋活动中借用了现实生活中的服装、道具（绳索、铁链、吊索、眼罩）和布景（卧室、厨房、地牢、修道院、监狱、王国等）。许多虐恋者迷恋于制服及其所代表的权威体制，如军队、医院、警察、巡警的制服。最常见的是女学生制服和女仆制服。乍一看，虐恋活动好像是遵从于正统的权力模式的，然而正相反，通过对服装布景的夸张性强调，虐恋活动将社会权力变成了剧本和表演，因此是可以不断改变的。作为一座不断更换剧目的剧场，虐恋活动颠倒和转换了社会的角色，但并没有完全脱离社会的舞台。

权力地位的互换是虐恋活动的一大特色：“虐恋调换了行为者的位置，一个人从受害者变为胜利者；从仇恨与权力的被动对象变为指导者和统治者；一个人的施虐者变为他的受害者。通过这一机制，儿童想像他的父母丧失了权力，从而不再对神秘的外在世界感到恐怖。变态是人类智慧的杰作。”（Stoller, 106）为了改变和摆脱无权力状态，人类才常常处于想像之中，而虐恋的想像世界的确要算是人类智慧的一大创造。

柯丽菲亚也曾指出，虐恋具有意识形态功能，在虐恋活动中，女性可以通过性显示出真正的性权力，她说：“虐恋的要点不是痛苦而是权力。”（转引自Ehrenreich et al, 130）她还说：“在虐恋活动中，制服、角色和对话成为对权威的模仿和嘲弄，成为对权威的挑战，揭示了权威的隐秘的性本质。”由于受虐者做奴隶只是仪式性的，不是真实的，所以柯丽菲亚称虐恋中的权力是“没有特权的权力”，虐恋中的统治角色不是以经济控制或身体禁制为基础的。在上者的唯一权力是由在下者暂时授予的。可以认为，虐恋活动和虐恋关系是对现实中的权力结构的游戏性颠覆。

•虐恋与宗教精神的关系

由于虐恋活动酷似某些宗教行为和宗教仪式，有研究者认为，虐恋与基督教精神有着密切的关系：由于基督在十字架上为拯救人类受苦，

许多基督徒希望像基督一样经受苦难，相信这样做可以使自己早日得救，或者相信只有经受苦难才能得救。在一些宗教人士中盛行着一种关于疼痛和受苦的历史观念，他们试图通过自我施加的精神和肉体痛苦，逃避世俗的焦虑、痛苦和折磨，以保持心灵的纯洁。

几乎在所有圣人的生活中，我们都能发现通过自我施加的痛苦以接近基督受难经历的企图。

中世纪罗马的圣弗兰西斯（St Frances of Rome, 1440），终其一生与被人侵犯的幻像作斗争。为了摆脱这种幻像，她常常自己鞭打自己，她越惩罚自己，幻像和快感出现得就越强烈，有时她整夜祈祷和进行这种导致狂喜的自我惩罚。

传教士舍纽特（Shenute）的自我折磨也很出名，他常常一周只进一次餐，或者使自己在十字架上吊一星期，后来又孤身在沙漠中呆了五年。从沙漠回来之后，他建立了一座修道院，其中有严格的纪律和惩罚制度，惩罚仪式的结果是达到某种集体的狂喜状态。各种微小过失包括大笑和微笑都要受到鞭打。有时他甚至将教士鞭打致死，因为他们都相信，鞭打所导致的救赎可以打开天堂之门。

圣阿维拉（St Teresa of Avila）写道：“当服侍上帝的渴望到来时，我希望悔过，但是做不到。悔过对我是极大的解脱，实际上是一种解脱和享受。”从宗教观点来看，寻求悔过（它包括羞辱，也许还有疼痛）是为了健康。希望受到惩罚的欲望，或者悔过的欲望，既可以被视为发现性满足的手段，也可以视为发现精神满足的手段。

圣班尼迪克（St Benedict）也认为，惩罚是不可或缺的，而且如果惩罚者是爱被惩罚者的，其效果会更佳。

宗教的鞭笞活动很早就引起了研究者的注意。意大利学者鲍里奥（Abbe Boileau）在一部引起天主教会关注的著作《鞭笞史》中探讨了早期教会中的鞭笞活动，认为它主要是一种出于赎罪动机的自鞭（Self-flagellation）行为。他在书中区分了两种行刑行式，一种叫作“上身惩罚”（upper discipline）；一种叫作“下身惩罚”（lower discipline）。前者是抽打肩部，后者是抽打臀部和腿部。

中世纪的鞭笞教派为宗教和受虐冲动的狂热的痛感与快感提供了一个极端和公开表演的例证。自鞭教徒团体是在13世纪出现的，在黑死病盛行期间，自鞭团体变得极为普遍。他们走到一个村庄，村里那些有病的人围成一圈，希望能够从这种鞭笞仪式中得到治疗。

自鞭者从一个城镇走到另一个城镇，在这一过程中，不断有新的忏悔者加入。有时能达到数千人众，他们行进到教堂前，围成一个大圆圈，表演高度仪式化的悔过仪式。忏悔者脱光上衣，开始唱圣歌，诵赞美诗，仪式的高潮是忏悔者接受鞭笞，受鞭笞者上身赤裸，在主人发出

信号时伏在地上。主人就开始鞭笞那些犯有过错的人。整个仪式持续几个小时之久。最后，这些精疲力尽的人们俯伏在地，脸颊贴在地上，沉浸在羞耻和屈从之中，他们的脊背被鞭打得体无完肤，他们的鞭子被血染红，然而，他们全都进入了一种狂喜的境界之中。

以下是关于一位14世纪修士的描述：在一个寒冷的冬夜，他把自己锁在修室里，脱光衣服。他拿起一条带刺的鞭子，抽打自己的身体、手臂和腿，直到血流如注。鞭子上的一根刺弯成了钩形，撕裂了皮肉。他打得很重，以致鞭子断成了三截，墙上溅满了血迹。他站在那里，一边流血不止，一边凝视自己。他的状况简直惨不忍睹，令他想起他所热爱的基督受到可怕的鞭打后的形象。出于自怜，他开始痛苦地哭泣。他跪在地下，全身赤裸，不断流血，在极度的严寒中，他祈祷上帝在他仁慈的眼中免除他的罪孽。（Cowan, 21）

有时犯有过错的国王也会受到鞭笞。在1174年，英王亨利二世为了补偿谋杀圣汤玛斯·贝克特的罪过，赤足走到坎特伯雷大教堂前，跪在贝克特的坟墓前，受主教、修道院长和修士的鞭笞。当法国国王路易九世（Saint Louis）领导的第七次十字军东征以失败告终时，他接受鞭笞作为对他的部分惩罚。

在维多利亚时代，性鞭笞与宗教仪式有着可疑的一致性。天主教在英国的教会经常用鞭笞来惩戒犯错的教士修女。在《英国教会的修女生活》一书中，可以看到大量含有调情意味的鞭笞情节：“大家都离开了祭坛，只剩下院长嬷嬷和一位修女，她是受命留下来为我赶走魔鬼的。首先我被命令脱光衣服。我看到那‘刑具’，它由七股皮条扎成一束，我知道，每受一鞭（或有时是自鞭）实际上是七鞭。我应当提到的是，某些时候，按规定要自我施刑……我开始脱衣，脱到紧身衣时，羞耻心再度压倒了我。‘把那东西脱掉’，院长嬷嬷说。我一再说：‘我不能，尊敬的院长嬷嬷，它裹得太紧了。’于是院长嬷嬷让那位帮助行刑的修女帮我把它脱下来。我为自己的半裸深感羞愧。院长嬷嬷命令那修女读经，与此同时她用全力鞭打我。我决心不出声，可是最后还是抑制不住呻吟，这时院长嬷嬷最后狠狠抽了我一鞭，停止了鞭笞。”这种情节与性鞭笞色情作品中的描写十分相似。“英国恶习”所选择的工具同消除恶习所选择的工具怎么会是如此一致呢？（Pearsall, 419）

一位学者在关于虐恋的书中提供了这样一个事例：“我认识的两个前修女讲到‘星期五惩戒’，她们所在的修道院的一种私下的自我鞭笞活动。每个周五的晚上，她们要自我鞭笞以惩戒自己的灵魂。她俩全都对这种活动感到不安，因为它带来一种模糊的快感。这种感觉同对周五晚上的具有升华感和羞耻感的预期，使她们从这种自我鞭笞的忏悔中感到一种受虐的快感，这又增加了一项需要受到惩罚的新罪。在600年前当

众进行的鞭笞如今仅在自己的修室中进行了，但是对它的预期和欲望，它隐蔽的性含义使这两个灵魂受到玷污。她们的痛苦在于，从文化角度，性感觉和宗教感觉应当是相互排斥的。然而鞭笞越重，快感越强，而这种感觉又是应当忏悔的。”（Cowan, 23）

从心理学角度看，受虐倾向是同一现象的两种表现形式：性的和宗教的。灵魂将自己表达为性的隐喻或宗教的隐喻，或二者同时。有许多宗教的主题在虐恋活动中一再出现：在宗教中，我们看到束缚这一主题，耶稣的十字架，圣彼得的锁链；鞭笞主题：耶稣受鞭笞，狄奥尼斯（Dionysus）的信徒们仪式化的鞭笞活动，修道院中的忏悔活动中的自我鞭笞；强奸主题：圣女阿维拉高度性感化的证言和像唐尼（John Donne）这样的诗人受圣灵“强暴”；屈从主题：在祈祷中的姿态：低头，屈膝，双手合十，遮脸，以及伊斯兰的跪拜。过去，罗马天主教有吻教皇的脚的仪式，而这是马索克小说中做过详细描写的最为性感的景象；圣伯纳德（St Bernard of Clairvaux）说，“羞辱是到达谦卑之途。”圣弗兰西斯（St Francis of Assisi）则说，“没有谦卑就无法取悦上帝。”（Cowan, 40）

现代科学和心理学出现以来，受虐倾向被认为在道德上是错误的，在医学上是病态的，在社会上是有害的。然而，在科学将受虐倾向视作一种疾病之前，宗教却将其视为一种治疗。正如一位虐恋者所说：“虐恋活动是一个治疗过程.....它清洗和治愈了旧伤痕，我自己设计和实施了对旧有的非理性罪恶的惩罚.....一次好的活动不是以达到快感作为结束，而是以精神宣泄为其结果的。”（Bullough et al, in Porter et al, 54）

由此看来，受虐倾向可以被当做荣格所说的“宗教本能”来认识。有学者因此认为，西方文化中渗透了虐恋行为，而所有的西方人作为这一文化的载体，恐怕在内心深处都有虐恋的倾向。受虐倾向是灵魂恢复被贬低的价值的一种方式。它是持久、强韧和能够产生快感的一种倾向，它对性活动中的爱与美的要求，它对宗教本质的追寻，以它为病态和变态的传统意识，它的极端性，都表明了它的价值。我们的时代将所有的痛苦都视为疾病或道德的失败，而受虐倾向则是灵魂对痛苦的需要和欲望的声明。

在受虐活动中，肉体的每个角落都在颤抖的狂喜的折磨中被激活。一切都达到难以忍受的敏感程度。这正是性的感觉，又是宗教的感觉。我们可以称受虐的快感为一种想像的感性，正如著名的虐恋作家马索克所说：“我是一个过度敏感的人，对我来说，一切都植根于想像，在那里得到营养。”（转引自Cowan, 50）

总之，由于受虐倾向是一种自愿忍受折磨的态度，它就同人的宗教感联系在一起了。从现代的有受虐倾向的人背后，我们可以看到通过接

受折磨而经历狂喜的自鞭派传统。性受虐倾向和宗教受虐倾向的都是一
种隐喻，通过这种隐喻，人的心理表达出它的痛苦和热情。受虐倾向是
深层心理活动的一种方式。它的根源是想像，它的表达是隐喻，是灵魂
的爱与痛苦的表达方式。受虐倾向的心理经验不同于性快感的唤起和高
潮，但它很像性快感，它像性交前的爱抚，兴奋积累起来，直到宣泄，
彻底放弃。放弃固有的防范同时完成了两件事：它使人感到脆弱、羞辱
和迷惑；它又使人感到解脱和一种脱困的满足感，摆脱了表层事物对人
性的束缚，从而使事物的真相、实质和人的个性的基本真相浮现出来。

·快乐原则问题

有人认为，受虐倾向是对快乐原则的超越，是人类死亡本能的一部分。
弗洛伊德也用死的本能来解释过受虐倾向。他的主要观点是，受虐
倾向及自我惩罚行为，对于人性来说是非常危险的，它比施虐倾向更为
危险，因为它破坏了“守护我们生活的”快乐原则的功能。

瑞克有一句名言：“人是一种有受虐倾向的动物。”（Reik, 199）他
引用了一位滑雪运动的爱好者的信来说明这个问题，这位滑雪爱好者在
报刊上就他热爱的运动发表感想，同时提出一个哲学问题：哲学家怎么
会认为人是趋乐避苦的动物呢？以滑雪运动中的伤痛危险与呆在温暖的
房间里看书相比，那些选择了滑雪的人就完全是趋乐避苦的反面。以此
观之，趋乐避苦还是普遍的人性吗？而从斯宾塞到罗素全都论述过人的
趋乐避苦的本性。罗素并且认为，趋乐避苦这两种本性中，更本质的是
避苦而不是趋乐，因此这种冲动是“推力而不是拉力”。而受虐倾向无法
与上述理论吻合，因为它不仅不逃避疼痛和不适，而且恰恰相反，是要
寻求痛感，痛感对于有受虐倾向的人来说是一种“拉力”，而不是“推
力”。瑞克由此得出一个严重的结论：“受虐倾向是这样一种本能倾向，
其可能性与现实性在全体人类中是共通的，如不超过某一界限则非病
态，它也不具备排斥一切其他本能的特征。”（Reik, 343）按照瑞克的
观点，受虐倾向就不是少数人的变态，而是人类共有而且是人性中固有
的常态了。这一推论的严重性在于，如果它是正确的，趋乐避苦的快乐
原则就要被推翻了。

关于有受虐倾向者是否真正喜欢疼痛有两种不同的看法，一种认为
有受虐倾向的人像一般人一样不喜欢疼痛，可是为了赎罪或其他一些目
标，他愿意忍受这种他不喜欢的痛苦，这种观点以瑞克为代表。另一种
观点认为他们就是喜欢疼痛本身，因为疼痛可以导致一种叫作“安多酚
快感”（endorphin high）的物质。

持第一种观点的人认为，说受虐倾向以痛感为快感是错误的，受虐

者像其他人一样目的在于追求快感。对于虐恋活跃分子来说，虐恋的重心不在于忍受折磨与痛苦，而在于忍受折磨与痛苦的愿望的仪式性的性感化形式，在于实现受压抑的幻想的快乐，在于以权力差异作为欲望的标志。疼痛本身不会导致受虐倾向，只有疼痛具有象征意义时才属于受虐倾向。将人与狗比较会得出只有人才是有受虐倾向的动物这一结论。如果一条饥饿的狗必须挨鞭子才能吃到香肠，它也许能接受这一现实，但它绝不会将鞭打当成快乐的一部分。并非所有的有受虐倾向的人都是喜欢疼痛的。O所接受的鞭打对于她来说就不是很有色欲意义的，也不会导致快感。O的快乐在于被另一个人所控制，至于控制她的人对她做些什么并不很重要。她的快乐就在于为她所尊重的主人服务。如果他们选择鞭打她，那也许是因为这样做能使他们兴奋，或者他们把这种做法视为对她的训练的组成部分，或者是因为他们要用鞭打作为她的驯服的证据。总之，受虐者之所以接受疼痛或羞辱并非喜欢疼痛和羞辱本身，而是希望通过承受疼痛和羞辱获得快乐。

持第二种观点的人认为，疼痛本身就能够给有虐恋倾向者带来快乐。柯丽菲亚说：“我是这样一种施虐者：我对单纯的身体崇拜、统治游戏、法国女仆扮演或捆绑束缚都没有兴趣，除非这些活动与肉体的疼痛结合在一起时，我才会感兴趣。”（转引自Polhemus et al, 112）不仅有些施虐者喜欢为对象造成肉体疼痛这件事本身，受虐者也有喜欢疼痛本身的。关于虐恋的最新理论对此类活动为人的身体造成的疼痛感做出了完全正面的评价，其中最具科学背景的一种理论是这样的：最近的科学研究发现，疼痛可以使大脑中释放出一种麻醉剂（鸦片剂）类的化学物质，有产生安多酚快感的作用。因此受虐者是安多酚上瘾者

（endorphin junkie）。（Polhemus et al, 115）

尽管从以上两种观点在虐恋者是否喜欢疼痛本身这一问题上截然相反，但是从这两种观点中都不能做出虐恋违反快乐原则的结论。在前一种情况中，虐恋者不喜欢痛苦本身，但是他们把痛苦当成了获得快乐的手段和代价加以忍受，他们的最终目标还是快乐；在后一种情况中，疼痛本身就是快乐，当事人仍是以快乐为其目标的，因此他们的目标不是痛苦，而是快乐。

受虐倾向对于弗洛伊德的快乐原则来说是不是一个例外呢？从表面上看，有受虐倾向的人似乎在回避快感，追求痛感，或者说是从痛感中获取快感。受虐倾向是否因此超越了快乐原则呢？我认为它并没有超越快乐原则，因为它的最终目的还是快感，痛感只是到达快感的手段。有受虐倾向者与一般人一样，其行为的目标都是快感，只是途径不同而已。受虐倾向的基本特征是痛感和快感之间的紧密联系。它的基本概念是痛感中的快感。它的特征是寻求肉体疼痛、不适与羞辱，在这一过程

中，不快变成了快乐。但这种寻求和快乐本身可以是下意识的。所谓快乐，不一定仅限于性的快乐，还有其他种类的快乐和兴奋。

有受虐倾向的人为什么会将疼痛与快乐混在一起，这一点不容易解释。但惩罚的象征意义是理解受虐快感结构的基本点。对此弗洛伊德也曾说过，受虐狂并不是纯粹地真正地喜欢疼痛，他们更热衷于追求的是快乐。同一般人相比，受虐狂的目标（快乐）并没有变异，只是达到目标的手段不同，是通过另一种途径达到同样的目标。受虐狂是通过自愿承受惩罚、折磨和羞辱，以便赢得前此被否定的快乐。受虐倾向所强调的是痛苦与快乐的联系，无论在性行为中还是在浪漫爱情中都是如此。

那么虐恋是理性的还是非理性的呢？应当说它既有理性的成分，也有非理性的成分。它的理性成分表现为，它并非真正以痛感为目标，痛感是手段，快感才是目的，在这个意义上说，它还是理性的行为；它的非理性成分则表现为，它是戏剧，是人类内心动物性欲望的宣泄。现实生活太乏味，需要非理性和释放。人要是完全现实，完全理性，会生活得很可怜，没有色彩，所谓香草型性行为（寻常的性行为）就是这样。理性统治了太长的时间，所以福柯把虐恋视为一种非理性的谵妄状态，并对它做出高度评价，认为它的出现是欧洲思想史上的一次伟大转变。

对人性中的“病态”的感觉是对人性的一种切近的深刻的感觉：它是有限的，不完美的，低下的，甚至是可羞的。这种苦甜相间的感觉，这种从“病态”中感到的深沉的快乐，甚至享受，使人接近了人性中对限度、缺憾和羞耻的深刻的感觉。人们将受虐倾向谴责为变态，其实受虐倾向是对我们自身的基本的深层人性的揭示。痛感和快感难解难分地联系在一起，拒绝了逻辑、理性和理由，拒绝了所有那些我们将其称为清醒意识的东西。对这种“病态”及其快乐是无药可医的，或许根本就不应该有医治它的办法。虽然虐恋活动的非理性一面给人们造成了虐恋违反趋乐避苦原则的表面印象，其实它并没有摆脱开快乐原则的范畴。非理性状态其实正是快乐的原始形态。

•男女同体的境界

拉金（Purusha Androgyne Larkin）是一个虐恋群体中的传奇人物，是一位东西文化融会贯通的学人。他在发现自己患上艾滋病后，于1988年自杀，享年54岁。拉金最重要的一个主张是关于两性同体

（androgyne）的思想，他指出：“人类学和宗教研究表明，最早的宗教都是母权制的。我们已经越过了那个阶段，到达了父权制时代。现在是将二者结合起来的时候了。因此下一阶段不可避免的是‘两性同体神’（androgyne god）出现的时代，这是东方的传统告诉我们的。它们

认为宇宙的基本原则由这两种力量构成，但二者之间是整合的与和谐的。在西方，我们总认为这两种力量是冲突的，阴阳对立。二者总是互相仇视的。这就是所有的事都成了战争状态的原因。我们有这战争、那战争，反对贫困的战争，反对疾病的战争。没有和谐的观念，以及宇宙整合一体的观念。我们除了战争一无所有。”拉金又说：“我认为，两性同体这一概念的确告诉了人们从历史和发展的角度看，我们到底是什么。这个概念本身就是男性（andros，即男人）与女性（gyne，即女人）的结合。我们其实都是两性人（men-women），我们拒绝两者择一，哪怕违反文化规范，哪怕面临奖与罚的严重压力。”（转引自Thompson, 288—290）

在男女同体的思想中，男性之间的肛交占有特别重要的地位。有人将肛交形容为“表达你性格中的男性气质和女性气质的最佳方式”。在上者（top）代表传统的男性角色；在下者（bottom）代表传统的女性角色。但是不可否认的是，有些男同性恋者的肛交活动中完全没有角色扮演意识，而有些人拒绝肛交活动正是因为这一活动带有传统男女角色扮演的色彩。

在拉金看来，男女同体的思想对于男同性恋者来说尤其重要，而且这应当是他关于男女同体思想的一个来源，他说：“对于男人来说，非常重要的一点在于开始被插入，既能够接受女性角色，也能够接受男性角色。我们（指男同性恋者）是一群拒绝既存环境的人，是一群坚持做着变成完整的人的实验的人。”（转引自Thompson, 292）

麦金托什（Scott McIntosh）是一位男同性恋虐恋者。他表达了这样一种看法：在男性的性感觉中“被动性”和“女性”也是一种享受。他说：“这当然是一种侵犯，但是有另外一种感觉，可能同女性的感觉有相似之处，是一种心理上的快乐感觉……当它（肛门）被阴茎充满时，会产生一种充实的感觉，一种满足感，这种感觉同男人做插入动作时的感觉完全不同。”他这样谈到男同性恋虐恋者的特征：“我们有一个共同之处，那就是我们没有竞争关系。我们的关系就像是一种女性之间的姐妹关系，我们之间可以无话不谈，我们永远是朋友。”（转引自Segal, 150）

这是许多男同性恋者所拥有的共同情感经历。一位调查对象这样谈到扮演两种角色的感觉：“当我在上面时，我感到强壮，像一匹强壮的马。当我看到和感到我给他快乐时，我感到自豪，沉迷于我是一个伟大的情人的性感感觉之中；当我在一个男人底下时，我深深感到自己是可爱的，为我能唤起他的性欲感到愉快。我也会因某些原因感到自己的脆弱。”（Jeffreys, 213）

还有的调查对象说，当他们做在上者时，会感到自己像所有“做插

入动作的男性”一样，产生“我是一个男人”的感觉。他的作用是“温柔地插入他的伴侣”，就像“对待女人一样”，而他的伴侣则处于“那么脆弱的姿势”；而“当我仰面躺着，将两腿放在伴侣的肩膀上，感觉就像女人一样脆弱”。（Jeffreys, 213）

对于60年代和70年代在男同性恋群体中出现的那种夸张的“新男性气质”（穿皮革服装，骑摩托车等），圈内也有反对意见，认为它是对异性恋社会角色规范的性感化，而异性恋霸权是对人们生活的专制统治。要反对异性恋霸权，就不应因循旧有的角色规范，而应当以男女同体的观念取而代之。

在虐恋关系中，受虐待、被侵犯、被插入被极度地性感化了。由于被插入似乎与男性气质不符，而这一行为又在男同性恋关系中大量存在，所以一个十分合乎逻辑的结果是，在男同性恋文献中有大量关于虐恋性关系的讨论。男同性恋倾向与虐恋倾向在这一点上的重合，竟然使关于虐恋的讨论在乍一看时好像完全在男同性恋的范畴之内似的。然而，心理分析理论和证据都表明：统治与屈从，快感与痛感，并不仅限于男同性恋之中，而是弥漫于全部性活动中。对男女两性的性幻想的调查表明，虐恋几乎是所有类型的性欲望的要素。

男女同体的思想在女性中也得到相当程度的重视。一位有虐恋倾向的女性说：“在70年代末，做一个双性恋者是违反禁忌的。但我在自己身上发现了另外一种人格，是一种既有女性又有男性的人格。”（Vesta, in Thompson, 270）

人们对角色扮演的虐恋关系的一个主要批评认为，它表现出两性关系的不平等。但是虐恋关系恰恰在这一点上对外部世界最具启发性。人们喜欢虐恋活动正是因为他们从中得到享受，因为当事人双方的关系是非常平等的。只是这种表演在那些不懂行的人看来好像是不平等。将虐恋关系看成是不平等两性关系的逻辑延伸，是完全缺乏对虐恋的了解的表现。虐恋关系可以是一种最平等最有深情的关系。作为一种时尚，它有点像朋克（punk），人们一般以为朋克特别有攻击性，可如果你深入进去才会发现，暴力在其中极不重要。他们跟光头党不一样。如果虐恋不是游戏，而是性关系中的不平等，那就是不恰当的了，然而它的确是一种游戏。

在两性平等或一般的权力平等问题上，虐恋都为我们提供了一种新的思维方式，它提出了一些不仅与传统男权思想不同，而且与旧式的女权思想不同的观点，例如：男权思想认为，性活动就是女性为男性服务；女权思想认为，男女应平等，应当互相服务；新观点则认为，性活动不一定要相互给予快乐，而可以由一方完全刺激另一方，为另一方提供快乐，但是谁给谁快乐并不按性别来分配，而可以随意决定，或可以

交换角色。

再如：男权思想认为，女性只是性行为的客体；女权思想认为，女性应当成为性行为的主体；而新观点认为，做性客体和性对象没什么不好，女人可以把男人当作性对象来对待，也可以让男人把自己当作性对象。一位虐恋者说，我向女人也向男人表明，做性对象没有什么不对的。这是使自己成为一个完整的人的一个组成部分。在虐恋实践中，男人们也在学习做性对象，在这一进步过程中，也许我们该回过头来想一想，把一个人变成对象这件事具有怎样的含义。

另外，男权思想主张男女不平等，男性统治女性屈从；女权思想主张男女平等；而虐恋却执着于游戏性的不平等关系，但是它与男权思想绝对不同。其主要区别在于：在虐恋关系中，男性不一定是统治者，女性也不一定是屈从者。女权主义对虐恋最大的意见在于，在这种活动中，双方的角色地位是两极分化的（dichotomies）。虐恋者则提出：两极分化是不可避免的，基本的，来自人性本身。两极分化为我们的世界带来色彩和平衡，它给我们实现完整的自我的能力。

有一种观点认为，虐恋是性最深的本质。究竟什么是性的本质？这不是一个科学的问题，而是一个价值观问题。有人会认为，繁衍后代是性的本质；有人会认为，肉体的快感是性的本质；还有人会认为，心灵的愉悦才是性的本质。而虐恋关系的潜台词是：征服是性的本质，虐恋活动中的奴役、羞辱、屈从、放弃自我，都是双方不平等关系的表现。如果说虐恋是性最深的本质，那么前提必须是：性的本质是一方对另一方的统治、压迫，是一方对另一方的臣服和奉献。

虐恋涉及女性的主体感与客体感的问题，而这正是女权主义对虐恋感到最不可容忍的一个方面。她们竭尽全力要加以改变的就是女性的客体地位，要为女性争取主体地位。而这位有受虐倾向的女人公然提出要放弃主体地位、放弃自由意志，这简直和女权主义立场针锋相对。马库斯提出了既做女权主义者又保持自己的受虐倾向的办法——这看来似乎是不可能的——她的解决办法是将性领域中的受虐倾向与社会领域中的受虐倾向分开。这是一个非常聪明的解决方法，在我看来也是唯一正确的解决方法。用这种方法，一个人就可以既是一个男女平等主义者，又是一个虐恋者。他甚至可以既是一个平等主义者（在真实世界）又是一个不平等主义者（在游戏世界、幻想世界）。

一位虐恋者把这种观点表达得特别充分，她说：我不能想像生活中没有对比，没有平衡，没有对立面：黑与白，阴与阳，白天与黑夜，快乐与悲伤，得意与失意。我尽量避免在二者之间做出抉择，我更愿意两者兼得，只要有可能。对我来说对许多问题的最佳答案既不是“这样”，也不是“那样”，而是“是（yes）”。举例来说：

例一：你要苹果饼，巧克力糕，新鲜水果，还是要冰激淋？答：每样都来点。

例二：这是先天的，还是后天的？答：我看在多数情况下两种因素都有。

例三：做阿波罗（男性之神），还是做狄奥尼斯（Dionysus 女性之神）？答：两个都做，或先做这个，再做那个。

“我觉得自己十分幸运，是个双性恋者，对男人女人都爱。在虐恋活动中，我也是对在上者（指施虐一方）和在下者（指受虐一方）这两种角色都爱。”（Truscott, in Thompson, 33—34）

诺曼阐述了男扮女或女扮男（shamanism）的思想，他认为，这种做法还算不上是一种宗教。如果说它崇拜什么，它崇拜的是男神和女神，崇拜的是富于创造性的男性和凭借直觉求知的女性。虐恋常被称为以阿波罗的方式达到狄奥尼斯状态。换言之，以控制的、巧妙的和想像出来的过程达到直觉和狂喜的境界，或用左脑的观点来引发右脑的经历。（Norman, in Thompson, 280）狄奥尼斯是受虐者的保护神，戴着一个微笑的面具。而尼采说过：“每一个深刻的灵魂都需要一个面具。”（转引自Cowan, 125）

对于所有参与虐恋和没有参与虐恋的人来说，重要的是狄奥尼斯性与阿波罗性的对立。后者是爱情、温暖、家庭、文明、婚姻。但狄奥尼斯的性并非仅仅是另一种人体功能如排泄或吃饭。它是一种逃避，一种特殊的高境界。那种快感是一种震颤的宣泄，任何其他的满足都不可比拟。一位研究者这样谈到虐恋活动在美国的流行：“许多美国人都知道它，这就是他们为什么陷于性疯狂和那么美好的性活动的原因。”（Stambolian, in Denny et al, 164）

女权主义批评虐恋活动会增强统治与服从的角色地位分化，其实这是只见其表不见其里的。女权主义是主张不应当以性别为依据来决定人的角色与作用的，而在虐恋关系中，有些男人在他们的梦想中向往的是一个统治他的女人；有些女人向往的是统治另一些女人；有些男人想做另一些男人的奴隶；有些女人想做另一些女人的奴隶；有些女人甚至想做男人的奴隶。在虐恋关系的规则中，从来没有这样一条，规定一个人和伴侣的关系是根据他或她的生殖器性质来决定的。规定是说，人们应当去探讨他们自己的幻想世界，他们自己的欲望及其实现，不管他的性别和出身背景。相互同意的虐恋活动只会增强个人自由的观念而不是任何其他观念，尤其不会是性别歧视的观念。

萨特（Sartre）在阐释热内（Genet）作品时曾指出：“臀部是男人性格中的女性气质的隐秘所在，是他们的被动性的隐秘所在。”这两位伟大的作家全都赞成，被动性的定义是作阳具的接受一方。

（Brownmiller, 263）正因为如此，虐恋关系的双方总是被比附于男性和女性，施虐的一方是男性，受虐的一方是女性。因此许多人以为施虐倾向就是男性的变异；而受虐倾向几乎就是女性的同义语。也就是因为这一原因，虐恋总像是隐含着对妇女解放的反动，虐恋倾向及其理论总像是妇女解放的反题。事实上，虐恋关系中有男性施虐女性受虐，女性施虐男性受虐，男男关系，女女关系等多种形式。我们是否可以因此说，在男性受虐女性施虐的关系中，妇女的解放取得了伟大胜利呢？恐怕不能这样说。虽然在这种关系中常常可以发现，男性把女性当女神来崇拜，男性做奴隶女性做主人，而这似乎可以被只看表面现象不看实质的人视为妇女解放的最彻底形式。由此可见，虐恋与妇女解放虽然略有重迭，但基本上不在一个论域之中。

福柯还从另一个角度谈过虐恋有助于解决性交中主动被动角色的权力关系问题，他在谈论女人的双性恋比男人的双性恋更易被人接受这一现象时讲过这样一段话：“男人认为他们在女人心目中必须是主人。他们想到自己屈从于另一个男人，在爱的活动中在另一个男人之下，会毁坏他们在女人眼中的形象。男人认为女人只有把男人当成主人时才能体验到快乐。即使对于希腊人来说，在爱情关系中做被动一方也存在一个问题。一个希腊贵族可以同一个被动的男性奴隶做爱，因为奴隶天生是下等人。但是两个属于同一社会阶级的希腊男人做爱时，就会成为真正的问题，因为双方都不愿对对方表示谦卑。当今的同性恋仍有这个问题。大多数同性恋者感到被动角色有点自我贬低。虐恋实际上有助于在某种程度上减轻这个问题。”（Foucault, 1988, 299—300）虐恋活动中权力关系的游戏化和开放性使人们不再因为做被动角色而不安，男人在女人面前也不一定非做主人不可了。福柯意识到虐恋关系在这一方面对丰富人际关系的贡献，所以对它情有独钟。

综上所述，即使从女权主义角度看，虐恋活动对传统男权社会的传统性别权力关系也是一个颠覆。它对传统的异性恋规范是一个讽刺性的批评：如果在性活动中角色是可以互换的，那么男性的权力就不是由身体结构所决定的，也不是不可避免或天经地义的了。与弗洛伊德的“解剖即命运”相比，虐恋活动中男女同体和角色互换的实践及其理论显然是一个进步，它更富于人性，也更符合男女平等的原则。

•第二次性革命

有一种理论认为，西方的第一次性革命发生在60年代和70年代，而在80年代和90年代则进入了第二次性革命时期。第一次性革命的特点是重数量不重质量，人的性活动达到了身体的极限，存在着大量的性交和

乱交；而第二性革命的突出特点则是拒绝乱交，注重保持热情和兴趣，把注意力放在人的关系上，放在一对一的关系上。虐恋就是第二性革命的产物和突出代表。第二性革命最直接的原因就是艾滋病的发现和流行。

为虐恋做过大量辩护的罗宾（Gayle Rubin）提出了一个重要的观点，即关于性少数派所具有的革命性的观点。她对性持有同福柯一样的看法，认为像性别一样，性也是政治。性被安置在权力体系中，政府及各种社会机制把性作为社会控制的工具。这些机制除了政府，还有法律、警察、教会和教育机制。

罗宾将社会中的性现象描述为一座金字塔，被压在这个性金字塔的最底层的性行为包括：异性癖（transsexuals）、异装癖

（transvestites）、恋物癖（fetishists）、虐恋癖（somasochists）和性工作者（sex workers），如娼妓、跳脱衣舞者和色情影视摄影作品模特。一般被列为性变态的行为还有：露阴癖（exhibitionism），观淫癖（voyeurism），恋童癖（pedophilia）等。（Rubin, in Vance, 279—280）

罗宾将社会上对性现象的等级划分描述如下表，其中一种是两分的划法；另一种是三分的划法：

性的等级（之一）

好的、正常的、自然的、受祝福的性	坏的、不正常的、不自然的、受诅咒的
异性恋的	同性恋的
婚内的	婚外的
一对一的	混杂的
导致生殖的	不导致生殖的
非商业性的，不要钱的	商业性的，要钱的
两人之间的	独自一人或群体的
有长期关系的	偶然的
同代人的	跨代的
在私人场所的，如在家里	在公共场所的，如在公园里
无色情内容的	有色情内容的
仅仅是肉体的	有工具辅助的
寻常的（vanilla）	虐恋的

（Rubin, in Vance, 281）

另一种等级划分方法是这样的：

性的等级（之二）

“好的”性行为： 正常的、自然的、 健康的、神圣的	有争议的领域	“坏的”性行为： 不正常的、不自然的、 病态的、罪恶的、越轨的
异性恋的	非婚的异性恋对子	异性癖
有婚姻关系的	混杂的异性恋关系	异性癖
一夫一妻的	手淫	恋物癖
导致生育的	长期稳定的男女同性恋关系	虐恋癖
在家里进行的	女同性恋酒吧活动	有商业动机的
	男同性恋浴池、公园活动	跨代的

(Rubin, in Vance, 282)

在第二性革命中，出现了许多新的类别和性少数派，例如：配偶交换（swinging couples），分男女角色的女同性恋者（butch and fem lesbians），虐恋男同性恋者（SM gays），皮装女同性恋者（leather dykes），女装男同性恋者（denim queens）等等。这些性少数派在社会上处于受压制、受歧视的地位，因此成为第二性革命的主力。这次性革命的一个基本观念是：性生活有多种形式，把任何形式视为变态都是荒谬的，它们最多只能被称为“少数派行为”。

虐恋的革命性意义首先表现为它的创新性和实验性。当福柯被问到对当今世界“变态活动的泛滥”（主要指虐恋、黄金浴等）的看法时，福柯说：“我要说，这种现象是一种比过去更普及的实践。我要提出下列假设：有这样一种文明，在几个世纪以来，它一直认为两人关系决定于一方是否降服于另一方，所有的兴趣和好奇，所有的心机和手段都是为了征服别人，和他们上床。而现在，性机遇变得极为容易和丰富，就像当代的同性恋那样，更复杂的关系只是在事实之后。在这种偶然遭遇的关系类型中，只是在做爱之后人才会对对方产生好奇心。在性活动结束后你才会问你的伴侣：顺便问一句，你叫什么名字？这时你所拥有的是这么一种情况，所有的能量和想像力，也就是异性恋中汇集在求爱上面的能量和想像力，现在全都投入到加强性本身的活动来了。一种性实践的全新技术从而发展起来，它试图探索性活动的全部内在可能性。你发现在像旧金山和纽约这样的地方出现了一种被称为性实验室的地方。你可以把它当作有求婚的严格规则的中世纪求婚仪式的对应物来看待。”（Foucault, 1988, 299—300）在福柯看来，现代的性与过去最大的不同在于将注意力从求爱过程转移到了性活动本身上来，虐恋就具有性实践的全新技术以及性实验的意义，它的目的在于探索性活动的全部内

在可能性。

派克翰（Morse Peckham）说过这样一句话：“在我看来，从理论上讲，再没有什么能像虐恋一样切入人类行为的最核心处，它赤裸裸地极其强烈地揭示出人的原始动物本能。”（Thompson, 6）虐恋不仅是部分人的实践，它是所有性冲动的重要组成因素的结晶，这些因素包括：挑逗、撩拨、胁迫与拒绝、控制与争斗、快乐与痛苦。

赞成虐恋活动的扬格（Ian Young）特别强调它的自然性和普遍性，他认为，虐恋倾向是自然的：每个人都会有性幻想。从事虐恋活动的人们只是在这方面更能意识到自己的性感想像力，而且发现了实现这些想像的适当方式罢了。从虐恋活动中的统治屈从关系方面看，虽然这是最令圈外人不安的因素，但我们在自己的生活中全都赋有攻击性的需要和服从的需要。他还认为，虐恋性活动优越于非虐恋性活动。只有那些“具有创造力和高度想像力”的人才会有从事虐恋活动的的能力，因为虐恋是“一种相当微妙和复杂的行为模式”。他甚至做出这样的判断：虐恋活动是“性活动的进化形式”，“处于人类进化过程的较高阶段”。（Jeffreys, 222）

虐恋是对性领域的扩展，是对所谓“自然行为”与“不自然行为”之间的界线的超越。在如何定义符合自然与违反自然的行为的问题上，人类的观念一直在不停地改变。卢梭曾经反对过手淫和女性在性方面取主动态度，视其为违反自然的行为，而如今有越来越多的人认为手淫是自然的行为，女性在性方面取主动态度也没有什么不对；瑞奇（Wilhelm Reich）反对所有非生殖器官的性行为，视其为不自然的性为，而现代社会中不包含生殖器官在内的性行为在人们的性行为中所占比例越来越大；格里芬（Susan Griffin）反对淫秽色情材料和虐恋，也是以自然的名义来阐述自己的立场的，而今虐恋已经开始进入主流文化。一些性指南书上已经在说：虐恋并非反常心理。一些夫妻偶尔喜欢扭打，假装强奸或扮成对方的奴隶，这都不属于变态。只是如果某人固置于某种仪式，致使性交没有这种仪式就难以顺利完成，或难以获得性快感，这才属于有问题。而性指南类的书可以被视为主流文化中最能代表一般公众观念的看法。

桑普森说：“在广义上说，激进的性实践是对爱欲的探索。在性活动中体验痛苦，愉悦我们的幻想，为我们的生活增添快乐，是一种最本质的自由。从仍旧统治着我们的文化的清教主义伦理中解放性欲的潜力，我们的力比多，天生要求建立一个更清醒更宽容的社会。S/M的实践，这种由强大权力组成的性游戏，增强了我们的自我意识和我们对他人的意识。……从内心角度来说，S/M游戏能够治愈使人不能成其为完整的人的创伤；治愈人的羞愧感。激进性活动帮助我们扫清心理的地下

室，那些隐藏在内心深处烦恼着我们的事情。卑微感，对自己的苛评，悲伤和失落感，家庭的拒绝和抛弃，在S/M仪式中全都浮现出来。这些极端的性感活动洗涤了过去的回忆，为无意识的地下世界到充满光明的地上世界提供了沟通的途径。”（Thompson, xvii）

虐恋是所有性少数倾向中最极端的，因此虐恋者处于大多数人性活动方式的边缘位置，但也正因为同一原因，他们的实践才能够提出关于规范的限度的问题：性活动的边界在哪里？人追求快乐的限度在哪里？福柯说：在萨德那里，没有任何规范和内在的规则可以由性自身的性质对性做出规定。（Foucault, 1976, 149）这就是萨德的写作虽然表面看去十分残忍粗暴，令人不忍卒读，可却极受重视的原因：它蕴含的否定一切性行为规范的革命性像一道强光照亮了那些涂满血污的作品，在某种程度上也掩饰了它的污秽。

虐恋的革命意义表现在它所包含的反叛性上。虐恋者是性的无政府主义者和自由主义者，他们的目标是结束一切压迫。虐恋活动使其实践者可以通过仪式化的统治与屈从，理解在卧室之外的世界中有权和无权状态是如何运行的，从而学会如何从事有效的政治行动。反对虐恋在某种意义上就是维护政治上的不平等，其原因是：虐恋活动能够满足及最终解除人对压迫和被压迫状态的需要，可以实现“彻底的反叛”，这就是有很多无政府主义者和自由主义者参与虐恋活动的原因。

许多虐恋者十分喜爱这种反叛的感觉。柯丽菲亚说：“我之所以喜欢虐恋是因为它不像高雅女性的行为方式。它是一种真正违反了关于如何做一个可爱的小女孩和保持清洁衣衫的一切教导的性行为。”（转引自Weeks, 1985, 208）她又这样谈到自己作为职业女主人的感觉：“我不知道有没有人能理解接受性服务给我的感觉。我从小被教得害怕性，拒绝性，只是在不得不做时或作为对浪漫感情和安全需求的交换时才提供它。我被训练成应当对他人的满足负责，当别人假装从我这里获得快乐时，我要假装从他们那里也获得了快乐。这种反叛是令人震惊和给人极大满足感的，完全按照自己想要的方式获得快乐，就像一种礼品。当一个不在行的在下者不称职时我不用假装我很满意，我也用不着感到自己对不起他。”（转引自Grant, 235）

虐恋活动的性兴奋点就像性诱惑本身一样涉入了危险和禁区，其中包括角色扮演中的乱伦性质、剥削性质、不正确性、伤害性、幼稚性、倒退性等等。例如有的受虐者希望从独立的人倒退到不独立的人。一位虐恋者写道：“在我长大的过程中，我就知道自己的兴趣和理解与别的孩子不同。我能理解一些别人看不出来的微妙之处；对我来说，我们的文化中有一些最基本的东西是错的。这是很艰难的，生活不会为此变得容易。人要为特别的能力付出特别的代价。我天生的奇异之处部分地在

于贪得无厌的好奇心。我拒绝社会要摧毁我这一天赋、把我按它的需要来塑造的企图。我曾经是而且现在仍是一个反叛者。”（Norman, in Thompson, 276）

此外，虐恋是反对异性恋霸权地位的重要力量。几千年来，异性恋和一夫一妻制一直在社会上占据主要地位，人们甚至都没有想到过选择其他种类的生活方式的可能性。然而，在虐恋活动中，求爱、权力、痛感与快感紧密地联系在一起，而异性恋的一些基本原则和一夫一妻制被冷落在一旁。

虐恋活动隐含着对异性恋霸权的挑战。瑞典精神病学家阿勒斯坦（Lars Ullerstam）说过：在我们的社会中，色情的享受已经成为那些有异性恋这种特殊形式的需要的人们的特权。对于成年人来说，性行为就是盲目的服从。让我们摆脱性特权的社会！我在此呼吁：各种类型的性少数派联合起来！（转引自Marcus, 54—55）当然，这一呼吁比马克思的“全世界无产者联合起来”的战斗号召成功的机会还要小，因为性越轨者过于羞愧，负罪感太强，以致不敢向公众观念挑战。

反对虐恋的一种理由是认为，虐恋是对性革命的否定。这是从两个意义上说的，首先，虐恋是反对性行为中的平等关系的，不平等关系是虐恋戏剧中不可缺少的因素。其次，虐恋是反对偶然性关系的：当你让对方把你铐起来或捆起来时，你最好对对方有相当的了解，这绝不是“一夜情”能够做到的。因此女权主义在对待虐恋活动的态度上产生了极大的分歧。两性平等和性解放是女权主义运动初期的口号。女性性革命的对立面是右翼基督教原教旨主义的闭锁心理文化。而如今虐恋似乎对两性平等和性解放反其道而行之，它之遭到女权主义方面的非难是意料中的事。

赞赏虐恋活动的人反驳了上述观点，他们认为，虐恋不但没有否定性革命，而且恰恰是第二性革命的先锋。虐恋政治的起点就是两个人（或两人以上）可以自由地自愿地从事一切打破传统限制和禁忌的性活动。他们之间的协议是：双方自愿以快感为此类活动的唯一目的。其基本条件是协议双方的权利相同。正是这一点使萨莫依斯（Samois，加利福尼亚女同性恋虐恋团体）的成员们认为，虐恋活动与女权主义并无矛盾。她们认为，女权主义应当是积极的自由，是欲望的实现，否则它将一钱不值。从性活动的多元化角度看，虐恋是个进步，因为它打破了一夫一妻制的异性恋的标准。

近年来，虐恋形象在大众传媒中频繁出现，大有愈演愈烈之势。这一事态的出现有以下三个原因：第一，虐恋不仅从商业角度，而且从信息传播角度看，已是唯一的处女地，所有最新鲜的东西都出现的这一领域，所以它能够成为传媒扩展旧领域和开发新领域的前沿。传媒总是在

谈论的一个话题是，还有什么事是我们能做而没人做过的，还有哪些未经探索的领域。虐恋活动发展起来正因为它是新奇的，当然还因为它所具有的戏剧性。第二，虐恋已被视为所有极端性活动的代表，它因此比处于隐秘状态时具有更大的革命性和颠覆性。第三，许多专家认为，虐恋倾向很有可能就是性欲本身，它同正常性行为的区别不是活动性质的不同，而是活动强度和深度的不同。

虐恋活动对人类性活动领域提出的一个挑战是：人类有没有权利自愿参与被视为痛苦和伤害的活动？性活动应不应当有限制？在关于虐恋活动的调查研究记录中，可以看到大量关于性探索、性开放和性兴奋的描写。这种关于人类性实践的描写，已经和将要把人们引导到更广阔的幻想和可能性中去。虐恋关系带来了公开的、赤裸裸的欲望的宣泄，争取虐恋权利的斗争为性活动开辟了更大的天地。

奥特曼（Dennis Altman）曾说过这样一句话：“正常人的世界应当向虐恋俱乐部学习很多东西。”（转引自Segal, 153）实证调查表明，在正常人的社会中，男性对男性的强奸案件大量存在，这种情况在纯男性环境如监狱中极为常见，在其他纯男性环境中也是如此。如果说虐恋幻想和虐恋冲动在男性的欲望中是那么普遍，（如柯丽菲亚所说，在女性中也同样普遍），那么最好还是让这种欲望通过游戏和自愿的方式宣泄出来，而不是通过国家的权威在监狱的牢房或军队的训练场上宣泄出来。

虐恋形象之所以成为80年代和90年代占据统治地位的一个社会话题，还有一个被人们忽略的原因，那就是对安全的性（safe sex）的强调。由于艾滋病的流行，人们部分或全部放弃了插入式性交。虐恋类性活动在大多数情况下可以在不交换体液的情况下完成，因此成为最安全的性行为。尤其对于同性恋男子来说，他们需要新的性行为方式，他们通过服饰、表演和其他唤起性欲的办法来创造这种获得快感的新途径。男同性恋者通过俱乐部文化所创造的丰富的性活动，降低了快感的唤起点，将全部身体性感化了，使身体的多种部位成为产生快感之源。极而言之，虐恋活动不是一种获取性快感的方式，而是一种精神宣泄的方式，这类活动把性活动提升到一个崭新的境界，即达到了让它仅仅发生在头脑之中的境界。

·性的解放与从性中解放

从某种意义上可以说，西方的第一次性革命是性的解放，而第二次性革命却是从性中解放出来。这并不是说人可以摆脱性，而是指性活动开始超出了性器官的范畴。

是后现代主义思想家福柯首先提出性的解放与从性中解放这一对概念的区别。福柯赞赏身体和快乐，反对欲望、身分和现行性机制。他说：“我们绝不能相信，对性说‘是’就是对权力说‘不’。相反，这样想的人落入了整个性机制的轨道。如果一个人希望通过对各种性机制的策略逆转，去反抗权力，去发展身体、快乐和知识及其抵抗权力的可能性，他就必须使自己从这个性机制中解放出来。反击性机制的核心力量应当不是性的欲望，而是身体和快乐。”（转引自Halperin, 96）

如果我们想防止把个人的身分变成个人存在的法律、原则和规定，那么我们最终必须抵制性本身，因为是性把欲望和身分混合在一起，形成了一个个人的独特固定的形象，赋予主体它的“真我”——一种作为社会规则和个人管理的客体的构成了个人及其功能的所谓“真正的自我”。现代的权力技术利用了性，以便赋予我们一种个人身分，这一身分部分地是由我们的性身分来定义的。通过为我们赋予这个身分，把我们同权力联系在一起。福柯指出：“仅仅因为这种性概念便于我们去战斗（为了我们自身的同性恋倾向），并不意味着这一概念就没有包含着某些危险。存在着一整套性生理学，以及掌握着这一套的医生和心理学家，简言之，它由正规化的机构来掌握。在我们上面，有医生、教师、立法者、成年人、家长，他们都在谈性！仅仅有性解放是不够的，我们必须把自己从性观念本身中解放出来。”（转引自Halperin, 95—96）

福柯在1977年接受过一次采访，发表出来的采访记录的标题是：“打倒性的专制！”他当时提出的一个口号是：“为快感的分散化和局部化而奋斗。”他提出：“我们必须用我们的身体——用它们的成分，它们的表面，它们的物质，它们的体积——来发明一种不受限制的性感：一种具有挥发性和弥散性潜力的肉体性感（爱情，情欲，爱欲，情爱，情爱能力，性欲），一种具有获得快感的机会和随心所欲获得快感机会的肉体性感。”（转引自Halperin, 91, 96）

福柯对虐恋最重要的一个评价就是将其视为从性观念本身的解放，是肉体快感的非性化过程。他并不把虐恋看作一种生理或心理本能的表现，也不认为它得到的最好待遇仅仅是使一个宽容的社会允许它存在，而是把它看作一种形成了亚文化社会群体的广泛实践，是现代人可以从事的一种新的性活动。他认为虐恋是一个“发明的过程”，虐恋活动使性快感与性相脱离（在虐恋活动中，性伴侣的确切性别和性倾向丧失了作为性兴奋的前提的重要性），使身体快感与某种特殊的器官相脱离，与生殖器官相脱离。据此，虐恋使肉体与快感之间的一种新的关系成为可能，持续的虐恋实践的作用之一就是改变人与自己身体的关系。

福柯说：“虐恋实践是一种快乐的创造……这就是我们说虐恋是一种真正的亚文化的原因。它是一个发明的过程。虐恋是将策略关系作为

快乐（肉体快乐）的源泉……这种将我们的身体作为多种快乐的可能的源泉的可能性是非常重要的。”（转引自Abramson et al, 4）福柯又说：“在我们所处的状况中，应当有一种发明……我们必须认识到，现存的一切远未占满可能性的空间。应提出一个真正不可避免的挑战：我们可以做什么，我们可以发明什么新的游戏？”（转引自Weeks, in Parker et al, 45）

福柯是将虐恋作为一种创造性和自我转变的实践来看待的。他指出：“利用我们的身体作为多种快乐的可能的源泉的可能性是非常重要的事。例如，如果你观察快感的传统方式，你观察身体的快感或者肉体的快感，总是吃喝和性交。那似乎是对我们的身体和我们的快感理解的极限。”（转引自Halperin, 92—93）福柯对友人抱怨说：19世纪发明出无数变态性欲望的类型（我理解为被被动定型的生理欲望的类型），但在性快感的方式（我理解为主动追求和选择的行为方式）上却什么也没有为后世创造出来。福柯在评论虐恋时多次对欲望和快乐做了区分。所谓快感的新方式，他指的是虐恋，拳交，某些麻醉剂，及新式性环境，如桑拿，浴室，性俱乐部，其中可以经历到新鲜的多种多样的性快感。他说：一件非常值得注意的有趣的事是，几个世纪以来，一般人、医生、神经科大夫甚至解放运动，总是在谈欲望，从来不谈快乐。他们这些人总是在说：“我们必须解放我们的欲望。不对！我们必须创造新的快乐，随后可能才产生欲望。”（转引自Halperin, 93）从福柯这些观点，我们可以看出他是一个多么彻底的文化建构论者，那些千百年来一向被视为人的生理欲望的东西，在福柯眼中不过是人们主观的追求和选择而已。

按照福柯的思路，我们所需要的不是把某种与生俱来的生理或心理欲望解放出来，而是从这些所谓“欲望”中解放出来。福柯的基本思路很明显属于文化建构论的范畴，也就是说，这些所谓“欲望”并非与生俱来，而是由文化教化出来的，是后天形成的。所以，我们要做的并不是解放这些莫须有的“欲望”，而是追求快乐本身，创造快乐本身。这就是对新的快乐形式的创造，对新的生活方式的创造，对新的人际关系类型的创造，对新的文化形式的创造。

虐恋对福柯的吸引力在于虐恋亚文化的形成，在于“用一个人的性去获得多种类型的人际关系”，在于“一种生活方式的定义与发展”，在于“创造文化形式”。在福柯看来，虐恋具有乌托邦政治实践的意义，因为它们打破了正规的性身分，造就了反抗性规则的手段，一种反规则的形式。尽管这些活动本身可能完全没有这样的政治动机，而是纯粹为了追求快乐的。这种强烈的肉体快乐的粉碎力，通过身体的其他部位，脱离了快乐的绝对生殖器官固定化和局部化，使作为性身分基础的自我的

心理和肉体整合变得分散和模糊了。通过打破性的主体，奇异的性活动开创了一种可能性，即造就一种非个性化的自我，一种作为正在形成的伦理实体的自我，成为进一步转变的基础。

正如福柯所热衷的“极限体验”一样，虐恋者有时称虐恋活动是共同探索身体的忍受极限。虐恋是性的剧场，在那里双方自愿的伴侣从事着极端的活动，从捆绑到拳交，将屎尿、精液、唾液与土掺杂在一起，全都在人类忍耐力的极限，以期获得宣泄与快乐的强烈感觉。虐恋者兴致勃勃地投入“受虐考验”，以证实自己忍受不适、疼痛或羞辱的能力。在考验中，痛感与快感成正比增长。由于虐恋的仪式与宗教仪式十分相像，有人认为虐恋的艺术就是基督教艺术的变体。许多虐恋者都感觉到，虐恋经历给他们带来了最大的自由感和酣畅淋漓感。它使人得到自我实现的权利和感觉，是一个人可以经历的最为强烈的经历。这就是很多人不好意思从事这种活动的原因，它的确能给人带来赎罪感。

虐恋为人们提供出观察性本质的新角度，它将肉体快感与性快感区别开来，它使人的肉体快感与性器观相分离。它提供了一个明确的例证：性快感竟能来自用舌头舔另一人的耳朵，来自人在被皮鞭挑逗时所引起的恐惧感，或者来自用手指触摸情人的黑色内衣。它表明，快感不仅局限于身体的一个部位，一个孔道，或一种特定的性活动，而是可以在高度仪式化的条件下将各种各样的动作性感化。仪式成为提高快感的关键，而这些行为无论有多么不同，多么奇怪，多么犯忌，多么极端，全都变成将自己投身于性快感之中的隐喻。在虐恋活动中，仪式与身体的某些部位同等重要，情境的性感化与性高潮同等重要。虐恋从一个特殊的角度揭示出性的本质和真意，那就是：性的极端形式是特殊的精神宣泄、净化和启示，我们必须通过极限体验才能经历高度的快感。虐恋政治提出了一个重要的挑战：它是性政治领域中一种最为激进的尝试，要把快感作为性的基本目的。虐恋是非生殖性性活动的精华，它违反了保持浪漫主义的性神秘感的禁忌，快感成为它存在的理由和报偿。

有人总结虐恋活动的四个主要因素：神经的快乐感觉；精神的经历；个人心理压抑的释放；纯粹的游戏。（Truscott, in Thompson, 21）其中最重要的原因是，虐恋使他们经历到“狂喜”（ecstasy）的感觉，有一种迷失了自我、与伴侣融合在一起、与整个宇宙融合在一起的感觉。在一些宗教感很强的人中，虐恋活动使他们产生了与宗教实践相类似的感觉。许多人从事虐恋活动不是因为期望得到狂喜，而是因为他们从中发现了狂喜。将幻想实现出来可以产生一种健康和完美的新感觉，可以达到狂喜和精神升华的境界。

关于虐恋的正面功能的一个最重要的理论认为，虐恋活动可以使人进入一种恍惚（出神）状态，当事人会飞升进入一种意识的更高境界，

这种境界是一种宗教和精神的境界，在传统上被称为狂喜状态，又译喜乐状态。其典型例子有中世纪的自我鞭笞教徒，墨西哥的朝圣者，美洲印地安人的欧基帕（O-Kee-Pa）仪式，印度的卡万迪（Kavandi）仪式等。在此类仪式中，有大量的多种多样的身体穿刺，甚至用皮肤上的穿刺把身体悬吊起来，从而达到狂喜的状态。与古代社会相比，仪式的力量在现代社会中已渐渐被淡望。而虐恋却有很强的仪式化倾向，一切行为都不是随心所欲的，一切行为都必须做得正确无误，必须根据一定的规则，在适当的时间，在适当的氛围进行，表现出对仪式的尊重。

桑普森（Thompson）关于狂喜的观点非常新颖，也非常重要，他说：“对我来说，这是一个最大的问题：这个国家中有99%的人不仅处于触摸饥渴（touch-starved）状态，而且处于狂喜饥渴（ecstasy-starved）状态。他们没有经历过有规律的快感，只是在高潮时经历几秒钟的快感。我想说的是，有这样一些方式，不仅可以使人在性快感到来之前经历更多的狂喜，而且有些方式可以使这种狂喜延长到性快感之后。这会彻底改变我们对生活的看法，彻底改变我们的生活方式。我想，如果人们能经历更多的快感，整个世界会变得更加美好。

“如果每一个男人和女人通过对自己和他人的性爱崇拜每天经历一次充分的、强烈的快感，并且一点也不为此感到羞愧，它就会使我们这个人种改变，使进化的过程改变，指向实现人类潜能的方向。在我们所使用的语言中，只有崇拜一词接近我想加以表达的事物，那是一种敬畏感，是婴儿第一次出子宫时对其父母所具有的那种敬畏感。我们想经历的就是这种崇拜的感觉，这种感觉已被我们的文明丧失殆尽，以致人们在他们的爱情生活中甚至不再能看到这种可能性了。

“部分的问题在于在我们的文化中，我们对狂喜一点都不在乎。我们的社会几乎一点都不支持去探索这样一种东西，它就是原始的狂喜。因此人们总是习惯于把它仅仅看成是一种可供选择的探索，可有可无。对于绝大多数人来说，狂喜仅仅是生活这块蛋糕上的糖霜，而我想说的是，它是这块蛋糕的一大部分——如果不说它是全部。对于我来说，没有宇宙性感狂喜（cosmic erotic ecstasy）的一天就像没有阳光的日子。但对于今天占压倒多数的人们来说，根本就没有阳光灿烂的日子。

“这使我想起那首歌：重归苏连托。这歌声就像人类内心最深处无意识地对宇宙性感狂喜的不死的爱，就像在呼唤我们重归性感狂喜，否则——就像歌中最后一句那样——否则我一定会死去。”（Thompson, 292—293）

拉金（Purusha Androgyne Larkin）是虐恋亚文化中的一个传奇式人物，他有一个重要的观点，就是关于狂喜经验对于人类的健全极为重要的观点。他指出：“我所能说的就是，当你到达了快乐与痛苦的极致之

时——快乐或痛苦的极端感觉，尤其是二者结合在一起的感觉——这种感觉会使你的精力集中起来。它使意识集中，会使你到达一种神秘的境界，或意识的狂喜状态。在许多不同的文化传统中，为这种状态起了许多不同的名字。在禅宗中叫作萨托力（satori），在印度传统中叫苏玛蒂（sumadi）。还有许多名字。心理学家马斯洛（Abraham Maslow）称之为‘高峰体验（Peak experiences）’。许多这种体验与性欲无关。”（转引自Thompson, 289）

德鲁兹认为，受虐倾向所涉及的领域远远超过一种性变态的范畴；受虐美学（masochistic aesthetic）也远远超越心理病的范畴。它是一种独具特色的艺术语言。（Studlar, 14）虐恋者喜用英文catharsis这个词来表达他们的感觉，意为精神发泄或感情受艺术的作用而引起的精神净化。虐恋是通过亲密关系进行的治疗和精神宣泄，把人从暴力的权力和内心的幻想中解救出来。柯丽菲亚说：“一次成功的虐恋活动不是以性高潮为结尾，而是以精神宣泄（catharsis）为其结尾的。”（转引自Weeks, 1985, 238）实证调查显示，有些长期的虐恋对子不仅是角色互换的，而且其原则是谁在现实生活中遇到的压力大谁就在虐恋活动中做屈从者。这就充分说明了虐恋活动有宣泄心理压力的作用。

虐恋倾向有一个更古老的来自生理学的名字，叫作虐淫（algolagnia，又译痛淫）。无论是生理学还是社会学，都对这一现象所知甚少。到目前为止，人们对虐淫唯一确切无误的知识是：它具有强大的快感潜力。有相当数量的受虐者证明，在受到拷打时，他们有一种相当微妙的体验：这是一种宗教的、梦幻的、美感的体验，有时能够达到启示（获救感、飞升感、极度的精神宣泄感）的境界。日内在其名著《玫瑰奇迹》中描述过这种感觉。

一位虐恋者的感觉很有代表性，她说：“我的意识状态改变了，所有反面的感觉全都离我而去。每次虐恋活动过后，我总是感觉到一种敬畏的然而又是平和与放松的心情，觉得自己是被人所爱的，是可以爱人的。没有任何其他感觉可以超越这种感觉。它使我内心充实，充分地感觉到自我的完整存在。与这种感觉的最佳对照是麻木和无感觉。”（Thompson, 55）另一位虐恋者说：“我通过虐恋获得一种神秘体验，一种对自我的神秘的理解和力量。我们获得对世界上的暴力和权力的理解。我们还学习男性之间的关系和在任何群体中发展协作性的自然人类本能。”（Stambolian, in Denny et al, 167）

受虐美学就是人们对一种既美丽又痛苦的快感的体验。受虐倾向是一种对预期、感性和美学的高度敏感。一位心理医生这样谈到他的一位虐恋“病人”：我的一个病人经过长期的思想斗争和抗拒心理交给我一份写下来的受虐幻想，他满脸通红，急急忙忙地对我说：“就是这个。这

就是我来治疗的原因。它很可怕，有病，可它又很奇妙。我恨它，可它又是我最喜欢的幻想。我不能容忍它，可我又爱它。它令人恶心，可我又不想放弃它。”（Cowan, 106）这种自相矛盾的说法揭示出对屈从、受难、快乐、崇拜和对死亡本身的矛盾心理。

对于某些虐恋者来说，达到狂喜境界的一个手段是拳交。“拳交不可避免地引导我进入深层的性欲，达到性感疼痛与性感快乐相结合的状态。事实上，经过一段时间，就可能达到狂喜状态：痛感与快感结合在了一起。与我交谈过的所有有过拳交经历的人说法都相当一致：他们一生中从未经历过比这更强烈的狂喜。”（Thompson, 292）

有专家认为，“拳交也许是20世纪唯一一种性活动的新发明。”（Halperin, 92）更确切地说，拳交是20世纪直到电话性活动（phone sex）、传真性活动（fax sex）和电脑性活动（cyber sex）发明之前的唯一新发明。虽然由于艾滋病的发现，拳交被列为高危行为，但虐恋因其不含体液交换反而被视为安全度最高的性行为。我们可以庆幸，被福柯列为新的快感形式和极限体验的许多新实验、许多奇异的性活动仍保有其价值，福柯关于不要性解放而要从性解放的思路仍是广大人群的实践。

更有同性恋理论家指出，以肛门为中心的同性恋活动是从异性恋的阴茎中心的解脱，是对性的生殖功能的完全否定：“虐恋是这样一种情形：它是我们自成为一个同性恋者以来就一直向往的，一种在真正的硬汉之间发生的性游戏，它是一座剧场，如果异性恋男子在一起也会这样做的。它又是一座脆弱的剧场，是一座无声的舞台……它不是负罪感的表现——为了打破社会对同性恋的禁忌——虐恋的规则表达了一种精致的快乐，通过自己的漫画形象摧毁我们受压抑的社会形象。”（转引自 Grant, 235）

在许多文化中，精心选择出来的肉体压力被当作创造精神和情感升华境界的方式来使用。参加虐恋活动的人们对自己的身体和心灵做了大量奢侈的事情，一些虐恋活跃分子说，他们所经历的转变自身的经验更多与精神领域有关。罗宾在谈到旧金山地下墓穴的虐恋活动时说过：“地下墓穴的性活动常常是强烈和严重的……但它也具有一种游戏的性质，游戏沙盘中的孩子气……地下墓穴的环境使成年人对身体产生出一种几乎是孩子式的好奇。它帮助人们探索身体的感觉能力，这种能力在现代西方社会中是极其罕见的。”（Halperin, 104）

虐恋活动有强烈的治疗作用。疼痛可以起到增强快感的作用。虐恋不仅是接受的性活动，而且具有独特的魅力。有人认为，虐恋为人们赋予了一个机会，“回归我们每个人内心深处的动物性自我。”（Ehrenreich et al, 121）

我们常常听到这样的说法：虐恋的快感比正常性活动的快感更深刻、更色彩绚丽、给人带来的满足程度更高。受苦和受痛使快感程度加深。积蓄愈久，爆发愈烈。这就揭示出一种令人不安的可能性，即虐恋倾向不是少数人的偏爱和怪癖，而是在一般性欲强弱程度系谱中较强的一侧。换言之，虐恋冲动与“正常”性欲没有质的不同，只有量的不同——它只是一种比一般性欲更加强烈的欲望。性受虐倾向的原因之一是过剩的性欲。

一位调查虐恋卖淫业的社会调查者这样谈到他的感觉：我试着想像一下我鞭打别人或被别人鞭打的感觉之后，我一方面暗自庆幸自己是正常的，另一方面又对自己相比之下麻木单调的性生活略感失望。

（McRae, 45）他的想法从反面揭示了虐恋活动的魅力，它的魅力主要就在于摆脱一般性活动的麻木单调的感觉。虐恋是性的奇迹。虐恋者都是可以变体的人，完全变成另一个人。我想，虐恋给人们的最重要的启示就是自由感、快乐与狂喜的经验和人与人之间的亲密关系。

有人将虐恋行为概括为三个鲜明的宣言：它对于性权力的性质提供了独特的解释；它是治疗性的和精神宣泄性的；它揭示出性的仪式性质和游戏性质。（Weeks, 1985, 237—238）它的动因可以被概括为：现实乏味，要游戏、戏剧；现实可怕，要化解；现实紧张，要放松；现实严酷，要轻松；现实虚假，要真实；现实疏远，要亲近；现实无爱，要爱。有人认为：色情是贵族生活方式的产物。我以为虐恋也是如此。它不仅是在温饱不成问题的情况下才能有的，而且是在自由不成问题的情况下才能有的。如果一个人处于温饱不得保证的情况下，你就不能拿他的贫困状况开玩笑、做游戏；如果一个人处于暴力关系的威胁之下，你就不能拿他遭受暴力侵犯开玩笑、做游戏；如果一个人处于奴役状态下，你也不能拿他的奴役状态开玩笑、做游戏。换言之，对于那些做主人奴隶游戏的人来说，现实中的奴役关系必定已不存在；对于那些做暴力游戏的人来说，现实关系的暴力必定已不存在。这就是虐恋活动的精华所在。它是贫乏的俗世生活中的奢侈品，是性感的极致，是人类性活动及生活方式的一个新创造，是少数最懂得享受生理与心理快感的人们的一个游戏，是人类感观的极限体验。

*《虐恋亚文化》（今日中国出版社1998年出版）第一章、第六章。

注释与参考书目：

奥斯丁等：《人类性行为》，剑桥大学出版社，1980年。

德鲁兹：《受虐倾向，冷酷与残忍》，佐恩出版社，1985年。

福柯：《哲学，文化，访谈录及其他著作，1977—1984年》，路特莱芝出版社，1988

年。弗洛伊德：《性学三论》，达顿出版社，1962年。

哈波林：《圣人福柯》，牛津大学出版社，1995年。

金西：《人类女性性行为》，桑德斯出版社，1953年。

马库斯：《疼痛的滋味，关于受虐倾向与女性的性》，索文尼出版社，1991年。

瑞克：《关于爱情与淫欲，浪漫及性感情的心理学》，法拉斯特劳斯公司，1949年。

桑普森：《虐恋群体，激进性行为，人，政治及实践》，阿里森出版公司，1991年。

温伯格等：《双向吸引力，理解双性恋》，牛津大学出版社，1994年。

两性关系的历史与现状*

·一、远古时代

人们以为男女两性从古至今一直是不平等的，男尊女卑是人类有史以来的“天然”秩序。事实并非如此。综合大量研究性别问题历史的专家的观点，两性关系的历史可以粗略地划分为三个阶段：远古时代先民社会中的男女平等关系；文明时代男权社会中的男女不平等关系；近现代由男权社会向男女平权社会转变过程中逐渐趋向平等的两性关系。

在历时数百万年的原始社会中，男女两性和谐而平等地生活在一起，人们的主要活动和生存手段是狩猎和采集，因此这个时期的社会又常常被称为狩猎采集社会。那是一个男女相互尊重的年代。有解剖和生理证据证明，当时的社会是男女平等的，女性受到男性的尊重，女性对人类社群的繁衍生息的作用如果不是比男性更重要，至少也是与男性同等重要。

人类学调查记录表明人类历史上存在过比我们所以为的要高得多的男女平等程度，由于狩猎与采集食物的需要，女性像男性一样设计工具。残留到今天的采集狩猎社会并不是那么刻板分工的，男女的角色跨度宽泛。例如，阿格塔和姆巴提（Agta and Mbuti）这一狩猎采集社会就是男女平等的。

更精细的研究发现，漫长的原始社会，还可以分为前后两段，以发射式武器的发明来划线。在前一段时间，女性比男性的地位略高一些；在后一阶段，男女关系趋向平等。

在发射式武器未发明之前，人类从狩猎获得的食物远远低于从采集获得的食物，人类主要靠打猎而靠采集存活，因此人类的生存在很大程度上主要依靠女性。在那个时期，女性既是生命的赋予者，又是维持人类生存的主要经济来源的提供者，人类社会主要靠女性生养子女，提供主要的食物，因此女性一直占据主要地位。

母系社会是一种关于古代社会形态的假说。该假说认为，在远古时代，存在过一种以母亲的血缘关系结成的原始社会的基本单位。在母系社会中，世系按母系计算；实行母系继承制；实行男性到女性家中居住的从妻居的婚姻居住制度；家庭的权力集中在母亲手中。

这一假说受到达尔文进化论的影响，特别是人类学家巴霍芬（J. J. Bachofen）学说的影响。巴霍芬认为，在原始社会中，人们之间存在着毫无限制的性关系（杂婚），这种关系排除了确切认知父亲的可能性，因此，世系只能依母系来计算。古代的一切民族起初都是如此。母系社

会始于氏族公社的产生，终于父权制的确立，大体上相当于旧石器时代晚期至新石器时代。直至近现代，世界上不少民族仍然保留有母系社会的残迹，在北美洲、澳洲、亚洲都有发现，在我国云南永宁地区一些少数民族中也有发现。

恩格斯也认为：古代男女平等，从私有制产生后，女人才成为男人的财产，才回到了私领域。

这样一个“女尊男卑”时代的存在的证据就是在许多古老文化中都有发现的女神崇拜。古代东方和中东国家都有过女神崇拜的记载。概括地说，在男女平等的社会，造物主往往是女性或一对男女神祇；在男权社会，造物主则大多是男性或动物。前者大多被认为是从身体中制造出来的；后者则大多被认为是从身体之外的其他东西如泥土等物质中制造出来的。

容格提出过女性原型理论（feminine archetypal theory）。他认为，女性气质作为人类心理的一个重要方面，在东方是很容易被人接受的，如印度教、道教都认为，女性是人心的中心部分。容格从人类心理的根源角度上论述女性原型理论的作法，曾一度引发了激烈的论争和大量关于女神象征的研究。

世界男女地位对比变化的一个标志是：世界从女神中心转变为男神中心。宗教信仰和偶像的变化实际上反映了现实世界中两性力量对比的变化。

但是，也有学者认为，人类社会自古以来就是以父权制的一夫一妻制家庭为基础的；或认为只有农业部落才经过母权制，畜牧部落则一开始就是父权制，或母权制父权制并存；有些人甚至认为，严格意义上的母系社会从未存在过。

后来，发射式武器被发明出来，女性的地位略有下降，女尊男卑的状况改变为男女同等重要。狩猎武器被用于战争，女人采集和缝纫的重要性相对下降，猎人和士兵在社会中的地位日益重要起来，而他们在大多数情况下是男人。

在原始部落社会，从氏族制度看，既有母系氏族，也有父系氏族；从居住制度看，既有母系居住制，也有父系居住制；社会的婚姻制度以一夫一妻制（monogamous）为主，一夫多妻（polygyny）、一妻多夫制（polyandry）为辅。这些制度都表明，当时的社会是男女平等的社会。

•二、父权制时代

父系社会是一种关于古代社会形态的假说。该假说认为，在远古时代，存在过一种以父亲的血缘关系结成的原始社会的基本单位。在父系

社会中，世系按父系计算；实行父系继承制；实行女性到男性家中居住的从夫居的婚姻居住制度；家庭的权力集中在父亲手中。

这一假说受到19世纪经典社会达尔文主义的启发，人类学家摩尔根（L. H.Morgan）通过对部族社会的研究提出，形成父系社会的必要条件之一是人们不但能识其母，而且能识其父。父系氏族社会存在于原始公社与私有制社会的交替时期，大体相当于青铜器时代和早期铁器时代。生产力的提高使男性逐渐在主要的生产部门取代女性并占据重要地位。氏族中男性所占有的财产增多，改变母系社会的要求最终引起了社会内部结构的变化，实现了母权制社会向父权制社会的过渡。直至近现代，世界上不少民族仍然保留有父系社会的残迹。但是，也有学者质疑父系社会这种进化论理论框架，认为严格意义上的父系社会在历史上极为罕见。

列维·斯特劳斯曾说过：“我敢断言，甚至远在奴隶制和阶级统治存在之前，男人就建立了一种针对女人的观点，它后来导致了我们所有人中间的差异。”（转引自Meyers, 8）

公元前4000年，文明开始出现，从狩猎采集社会向农业社会的过渡结束了男女平等的体制。父权制应运而生，随即传播到全世界。在父权制社会中，男人成为统治者，人类从此丧失了原始社会的男女平衡。

从那时起，女性的地位一路下降。这一倾向在过去4000年间不断加速。15世纪末，欧洲人开始殖民统治，剥削压迫亚洲、非洲、拉丁美洲和中东、南太平洋人，也将欧洲的父权制带到了殖民地。他们的殖民地在那时大多已经有了自己本土的父权制，而那些没有父权制的社会则被改造为父权制社会。

父权制是作为针对女性的征服、控制和统治传播开来的。古希腊的家庭关系有三类：自由人男性与奴隶的关系；自由人男性与自由人女性的关系；自由人男性与自由人子女的关系。在三种关系中，男性均处于高等级地位。男权社会的家长们通过男孩成人仪式的举办，给他们灌输拒绝女性的观念和态度，用粗砺、自我否定（而非自我牺牲）、服从“上级”男性的价值观，极力否定男孩与母亲的关系，使他们拒绝那些肯定生命的品质，如养育性、同情心、温柔、爱情等等，尽量把他们培养成富于攻击性、竞争性、好勇斗狠、坚忍残酷的人。

在原始社会，人们关注的是社群内部人际关系的和谐。自父权制出现以后，人们开始将战败者赶走，或将他们变成奴隶。男性在战争中变成主要人物。与狩猎活动来自同一原因。他们对失败者实行奴役、索要贡品的作法，占领他们的土地，女性的性和生育能力也变成男性的财产。女性丧失了财产的所有权和处置权。

新的劳动分工将人口分为三部分：有攻击性的人群；有用或有才能

的人群；一般服役的人群。女性的地位再也不像初民社会中那么重要，而降低到从属地位，女性原来所拥有的经济政治功能被剥夺殆尽。

自从社会变成了男权制的社会，男性被视为唯一养家的人，而正是这种养家人的角色最终造成了性别分层。男女两性的角色分化是社会分层的逻辑和历史的根源：私领域和公领域，男主外女主内。因此，养家成为男性权力的核心。男性与女性在公私领域平分责任的观点很少能够得到男性的赞成。

男人的地位提高是“适者生存”吗？这样说似乎不无道理。所谓“适者”主要表现在体格和体力上。原始的生产和战争靠的完全是人的体力，体力上的高下野蛮地决定了人在社会中地位的高低。因此可以说，产生男权制的主要原因是农业生产方式（它与采集相比，需要更多的体力付出）和战争对于人的体力的要求。女人由于身材比较小，体力稍弱于男性，再加上在生育和哺乳期间，劳动生产力下降或完全失去劳动生产能力，所以输给了男人。与原始社会的生产方式和生活方式相比，女性的权力从较大规模的社会组织转向较小规模的亲密关系。

在男权制形成一种固定的制度之后，两性关系向着不平等和男尊女卑的方向急转直下。

首先，它表现在女性在文化、思想、哲学领域的地位下降了。1690年，麦纳哲（Gilles Menage）写了一部《女哲学家史》，收录了20位希腊女思想家的生平事迹，她们生活于纪元前12世纪至亚里士多德去世

（纪元前322年）期间。（Jaggar, et al., 15）希腊人总是把萨福列为他们的伟大诗人。根据记载，苏格拉底的一位老师也是女性。阿斯帕西亚未留下任何哲学著作，但苏格拉底向她求教并公开承认受到教诲，已是公认的事实。这都证明，女性的地位在古代并不如后来那般低下。只是由于父权制和男权制统治日益深入广泛，女性的地位才变得越来越低下。

其次，女性在宗教中的地位下降了。所有的主要宗教（基督教、伊斯兰教、犹太教、新教）都是父权制的，传播男尊女卑的观念，这些宗教的神都是男性的。古代的女神崇拜变得十分罕见。

第三，女性继承和拥有财产的权利下降了。公元前6至4世纪，希腊宗教仪式用服装主要是由女性制作的，男性制作的是盔甲、武器和盾牌。古代捐献时，很多人捐衣服，衣服是财富的形式之一，证明当时女性有财产权。随着男权制的发展，女性才被一点一点地剥夺了财产权。

女性的家庭财产权的变化是从中世纪开始的。从那时起，女性的财产权受到限制，逐步缩小到仅限于嫁妆。虽然欧洲各国情况不同，但到了16—17世纪，妻子和女儿的家庭财产权受到限制，甚至连嫁妆和其他物品也受到控制。此后，女性的财产权只能以与丈夫、子女联系在一起的形式出现，压制了女性自身的财产权。

以中世纪英国女性的财产权为例，她们的财产权就比近代英国女性的财产权还要多一些。当时，女性可以是财产的所有者和投资人，有独立的经济地位。寡妇能自由支配其财产。英国共发现近100多份9世纪、10世纪和11世纪的遗嘱，其中许多继承人是女性，有40多份是女性留下的遗嘱，还有一些是夫妻的共同遗嘱。这种权利在近代英国反而消失了。

第四，女性的身体遭到贬低，女性的一些生理特征被妖魔化了。许多社会出现月经禁忌风俗：女性在月经来潮期间要回避，要与人隔离，不允许她们参加宗教仪式。伊斯兰女性依据习俗要被关在家里，不能见到男性，全身要严密遮蔽。关于面纱的争论至今还在进行。伊斯兰宗教习俗观念认为，经期的女人格外危险。非洲许多国家至今盛行的女性阴部环切术，将女性的阴蒂和阴唇割掉，剥夺女性获得性快感的权利。基督教的教义也认为，女性的性是危险的。根据犹太风俗，女性对于男性来说，是一个危险的诱惑，男性只有加强自我保护，才能免受女性的诱惑。

第五，父权制导致了一种仇女厌女的态度，一些现代研究者认为，它其实是男性恐女的反应。（Johnson, 39）厌女症（misogyny）有多种表现，一个典型的例子是对骂人话的分析。从咒骂语中可以看出，将男人说成女人是骂人话，可是把女人说成是男人却不是骂人话。例如说男人是sissy（娘娘腔），sister（姐妹），girl（姑娘），pussy（小姑娘），son of bitch（母狗儿子），mama's boy（妈妈的宝贝儿子）等都是骂人话，而daddy's girl（爸爸的宝贝女儿）却不是骂人话。从西方童话中的男女形象也可以看出对女性的丑化和厌恶：其中女巫总是一个又老又丑的女人，男巫却往往是一个强有力的男人形象。

第六，父权制对历史文化的话语权还常常将女性从历史中删去。一个典型例子是：波兰团结工会的发起人是两名女性，但是她们很少被写这段历史的人提及。20世纪70年代，美国女性主义艺术史家诺克林

（Linda Nochlin）提出这样一个问题：为什么没有伟大的女性艺术家？她在自己的研究工作中重新发掘出许多女性艺术家，她认为，她们是被传统的艺术史家忽略了。（斯坦能，第40—41页）

虽然男权制在不同的社会和文化中有不同的表现方式，但是上述诸方面都或多或少有共性。男权制的不公正尽管在实行了数千年之后，不容易被人们觉察，但是只要认真地观察一下，还是非常明显的。

·三、中国的父权制

在对世界各文化、各社会的比较研究中，中国的父权制被认为是最

典型、最完备的父权制，而且是一种男女不平等程度较高的父权制。

在中国、印度和地中海古典文明这三大文明中，父权制的文化差异表现得十分明显。中国的父权制之所以是最完备的，因为儒家对等级制和秩序的强调使得父权制在中国趋于完善。印度同中国相象，都是男权社会。印度大多数人生活在乡村，男主外，女主内。但是，印度文化强调女性的聪明和美丽，认为爱与情感很重要，这种观念可以增强男女两性之间的联系。虽然两性仍是不平等的，但是印度文化对女性留在家里的强调不像中国那么严重。地中海古典文明强调男性的智力特征与女性的情感特征，认为女性的精神力量低下，强调女性的家内角色，公共角色和体育均只限于男性。强奸女性是犯罪，但是惩罚比引诱他人之妻要轻一些，原因在于后者有感情和不贞的因素。但是，在这个社会中，有些女性有财产，在公共场所出现的情形多于中国。

传统中国文化中的父权制持续了几千年，其深度和广度使其他文化望尘莫及。这个高度等级制的社会所强调的主要价值包括：

按照等级顺序的服从：君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。

女性的“三从”：在家从父，出嫁从夫，夫死从子。

女性不参加社会劳动，劳动分工的“男主外，女主内”。妻子称内人，丈夫称外子。

离婚法歧视女性，使得男女两性的离婚权利不对等，表现在男性可以“休妻”，女性不可以“休夫”，还表现在“休妻”的“七去之条”，女性要孝敬公婆，服侍丈夫；丈夫娶妾，妻子不得嫉妒；女人做家务等等。违反了这些行为规范，妻子就可能被“休”。

在家庭中，女性改善地位的途径是生育男性子嗣和“媳妇熬成婆”。

由于是男居制，妻子的亲戚无法帮助她。妻子在夫家陷入孤立无援的境地，只能独自在男权的压迫中挣扎。

婆婆控制媳妇，婆婆成为“男性权威的代理人”。

在葬礼上，儿子是重要角色，而女儿不重要。男孩有继承人身份，女孩没有这一身份，所以在中国家庭中儿子比女儿重要。孟子说：“不孝有三，无后为大”，指的是男性后裔。

只有男性后代拥有家庭财产的继承权，女性后代由于要出嫁到另一家庭，因此在娘家没有继承权。

杀女婴很普遍，导致高性别比。除了杀女婴，许多女人做妾，做妓女，使得可供结婚的女性数量不足，于是，性别歧视与经济地位联系在一起——富人能娶妻妾，穷人无法娶妻生子。穷人家把女儿卖成家奴或妓女，又可挣钱又不用养育她，但是其后果是降低了女性的整体地位。

从父母给孩子起名可以看出偏爱男孩的倾向：最小的儿子叫“后福”，女儿却叫“多多”；为女孩取名“招弟”、“改改”等，希望生育男孩。

女性没有姓名权：婚后叫“某（某姓丈夫）夫人”或叫“某（儿子名）母”，子女随父姓。

处女贞节极被重视。

最具束缚女性的象征的性习俗：缠足。10世纪从宫廷女性开始，12世纪传播到全国，只有少数贫苦人家（需女性劳力）的女性可以幸免于难。1902年，缠足成为非法，但民间仍然在延续这一习俗，直到50年代才真正停止。

在中国反帝反封建的斗争中，与性别问题有关的行动包括反缠足，废科举，兴女学，婚姻自由，反对包办婚姻、买卖婚姻等。1949年中国政府制定的第一个法律是《婚姻法》，虽然有一定的偶然性，但是两性关系问题在中国革命中的重要地位由此可见一斑。英国的中国农村女性研究专家克罗尔（E. Croll）公允地指出：在共产党建国早期，这个国家致力于性别问题的努力“也许是所有其他政府在任何时代都比不上的”。

20世纪初的五四运动开始，中国传统父权制和男权制开始受到冲击和挑战——在此之前，它从未受到过任何怀疑。经过近一个世纪的努力，中国女性的地位有了极大的提高。这种提高不仅是量上的改变，也有了质上的改变。中国女性的解放事业大体可以划分为三个时期：

启蒙时期：1911年至1949年。这个时期是以清王朝覆灭之后成长起来的五四青年及其思潮为代表，所从事的事业是为生活于4000年男权制社会中的蒙昧的女性和男性启蒙，使他们认识到女人和男人一样是人，能够做与男人一样的事，应当拥有与男性一样的权利，其中包括受教育的权利、工作的权利、参政的权利等。

进入主流社会时期：1949年至1978年。在这个时期，男女平等的意识进入国家的主流意识形态，中国女性开始广泛地走出家门，参加社会生产劳动，接受教育，在各个领域中显示和培养自己的才能。女性社会地位的改善有多方面的原因，最主要的还是大多数女性开始走出私领域，参加公领域的社会劳动。在改革前的几十年间，在人所有的社会属性中，性别差异常常是一个被忽略的因素。这个时期的象征性口号是“妇女能顶半边天”，主流意识形态强调男女平等的基调是“时代不同了，男女都一样”，以致在这种社会环境中长大的新一代女性有一种忽略甚至是掩盖自己的“女性气质”的倾向。

迷茫时期：1978以后至今。其间，中国的经济体制从计划经济向市场经济转变，普遍的低水平上的平等日益为残酷的竞争所取代，女性与男性的竞争也随着个人之间竞争的加剧而日益加剧，女性在教育机会、就业机会、升迁机会上与男性相比的劣势地位逐渐显现，男女平等的意识形态也从主流意识形态变成边缘意识形态。这一时期，中国在两性问题上的风气为之一变，人们似乎重新发现了所谓“女性气质”，很多

女性心向往之，沉浸在重新获得“做女人”权利的快乐之中，化妆品业和时装业的飞速发展就是这种变化的证据，这种变化的极端形式是回归私领域的“专职太太”群体的出现。但是与上一个时期相比，正由于两性权力关系的问题日益显现，真正自觉的女性主义意识也逐渐形成。这就为两性关系向着更健康方向的发展奠定了基础。

真正改变中国女性命运的有三大因素：一是女性参与社会生产；二是女性普遍受教育；三是通过婚姻自由（结婚自由、离婚自由、自主婚姻）得以实现的家庭内部的男女平等。

由于政治体制使然，这些权利并不是自下而上的斗争和运动的结果，而是自上而下的法律与行政行为的结果。因此，在中国女性研究中有一种“恩赐论”观点，认为中国女性的解放不是女性和女性运动自身斗争的结果，而是自上而下被“恩赐”来的。“中国女性在较短时间内从‘家庭中人’变成‘社会中人’，是社会主义革命（而不是女权运动）的结果；中国女性在法律上获得了广泛的平等权利，是社会主义‘平等’原则（而不是女性主义思想）的体现……‘解放’于我们，像是社会主义的恩赐，‘先天地’成为我们人生的基础。我们是社会主义解放女性的第一代直接受益人。”（李小江，第201页）恩赐的一个后果就是没有主观能动性，没有力量，没有自己为自身利益斗争的方式和组织，依赖性强，女性不愿也不会为自身的利益斗争。

对于中国近50年的女性状况，国外研究中国的女性主义学者的看法大多是肯定为主，认为中国女性的状况有了很大的改善。但是，也有一些批评意见。意见主要集中在以下几个方面：

第一，虽然共产党支持农民反对地主，但放弃了反对家庭中的父权制的斗争，以致使女人受到男人的控制。建立新的政权之后，虽然共产党继续看重和鼓励女性的参与，但是他们不再像早年那样热中于男女平等的事业。（Gilmartin, 1989）

第二，对不快乐的婚姻还有维持，最大障碍是地方政府中的男性干部，他们反对女性的完全解放。（Stacey, 1979）在中国，尽管官方的政治和意识形态主张男女平等，许多公民还是持有父权制的态度和行为。

第三，女人做双份工作——家务几乎全是女性的工作。1957至1958年，农村女性的就业率从60%升至90%。女人养猪、家禽，养蚕，拾粪，锄地，所做的是传统分工的简单扩大。（Croll, 1982）男性并没有改变他们的行为：虽然女性在养家上追上了男性，但是男性在家务劳动上并没有追上女性。男人用离婚和分居来逃避家务劳动。

第四，劳动就业机会和报酬上的男女差距。例如在农村，女性百分之百务农，男性中三分之一从事其他工作。在农村人民公社时期，男性工分为10分，女性是8分。男性的统治在继续，集体化加强了男性统

治。（Croll, 1982）

第五，在生育观念上还有父权制的态度，主要表现是偏爱男孩。对于政府提倡的独生子女政策，独子家庭中有40%参加，独女家庭中只有34%参加，因此有独生子女证的人60%是独子，40%是独女。相比之下，有更多男人比女人得到独生子女的优惠。（Bonvillain, 150）性别比在1986年是108.4。

在当代中国社会，人们在性别问题上普遍持有保守姿态，赞同保守观点，甚至有学者提出“女人回家”以解决就业问题的建议，有政协委员提出“女人回家”的议案。就连女性自身也大多不了解女性主义，不愿意认同女性主义。我想原因可能三个：一是经过半个世纪的努力，中国女性的状况已经有了很大的改善，男权制的权力已经不像过去那样绝对、普遍，令人感到触目惊心，使人觉得两性平等是可以忽略的问题了；二是经过20世纪50年代以来带有强制性的男女平等主流意识形态的宣传和灌输，引起人们的反感和逆反心理，竟怀念起两性不平等的历史，把旧传统的“沉渣泛起”当作标新立异；三是女性在社会生活的各个领域已经成为男性的竞争对手，出于利益考虑，不能将男性的既得利益拱手相让，这个因素甚至可以是下意识的。各级领导机构中男女比例的差距过大和一些男性学者提出“女性回家”这样的主张来解决失业问题就是证据。他们也许并没有意识到，他们是在维护男性已经开始受到威胁的既得利益，而出任男性这一社会阶层的代言人，就连表面上的公允都不顾及了。

·四、各国两性关系现状比较

随着全球人口的急剧增长，女性人口在近几十年也增长了许多。据联合国人口基金会统计，全球女性总数已由1950年的12.5亿，增加到1985年的24.1亿。到本世纪末，全球女性总数将超过30亿。

在过去的200年间，这个世界上充满了各种各样的革命和斗争。女性运动虽然比工人运动的规模要小而分散，但是其成效却十分显著，它极大地改善了全世界女性的地位和生活处境，改变了两性关系的格局。

在发轫于19世纪的西方工业化过程完成之后，农民脱离了土地，绝大多数人成为工人，为少数人服务。在传统的父权制家庭中，基本的秩序是男人统治女人，女人服从于男人。女人几乎没有任何权利：没有政治上的声音，没有选举权，没有继承权，没有财产，不能自己开业，对自己的身体也没有权利。

到了20世纪，虽然各国进度有快有慢，但是从世界范围看，女性在教育权、参政权和工作权上有了很大改善，许多国家都制定了消除双重

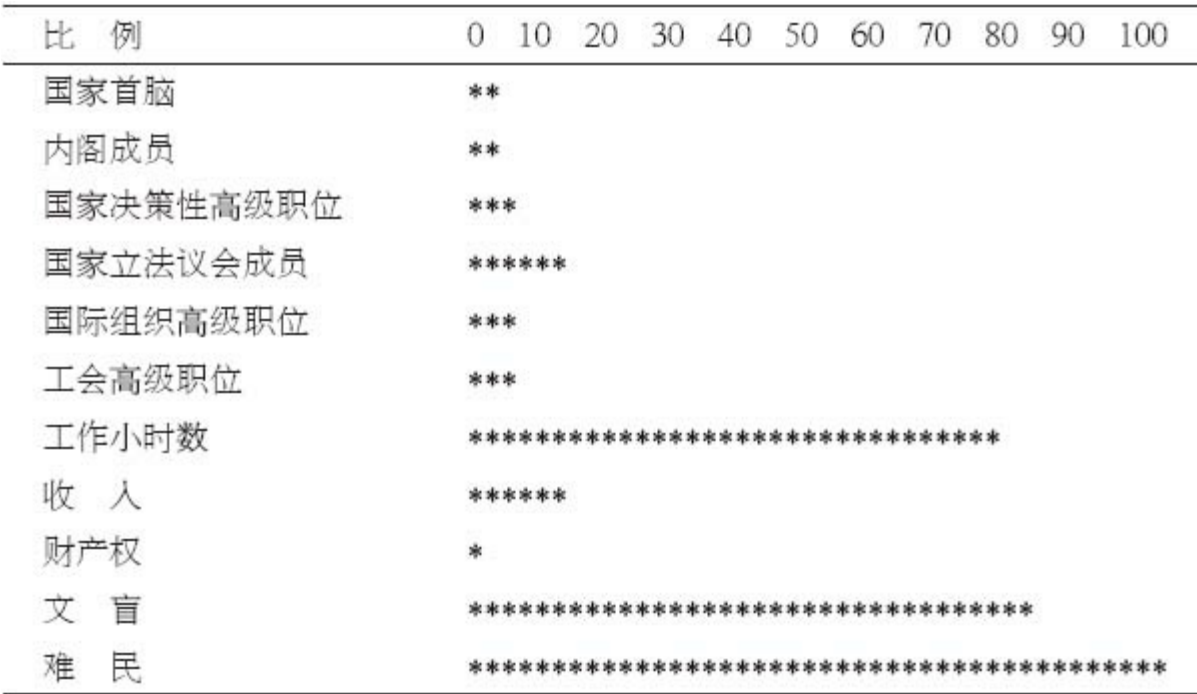
标准的法律。女性要求平等人权，其中包括对自己劳动所得的所有权、离婚后对孩子的监管权，财产权，教育权，有酬工作权，公共决策权，自由结婚权，身体权利，防止男性殴打、强奸、伤害和杀害她们的权利。女性是全球和平、生态运动的中心，女性组织以合作和分享为基础。女性创造了关于自身、人性和人类经验的另一种定义。

尽管全世界女性的生存状况有着极大的差别——有地域的差别、贫富的差别、文化风俗的差别、阶级的差别、种族的差别、民族的差别等等——她们却有着一个共同点：相对于男性，她们处于较低的地位。女性状况和女性地位这两个概念略有不同。前者是指女性自身的生存状况；后者是指其相对于男性的生存状况。

为了度量女性的社会地位，人们创造了不少指标体系。这些指标体系包括诸如对待男婴和女婴的态度、男女入学比例、男女就业比例、女性在国家机构重要领导岗位上的重要职务中所占的比例、女性个人财产在社会财富中的比例等指标。

下图是一幅包括11项指标的全球性别不平等的示意图，这张示意图揭示了目前在全球范围内普遍存在的两性不平等状态。当然，在每一个指标上，不同的地区之间存在着差异，这只是说，有些地区的女性的生存状况比图示的均值状况强些，有些则比均值更差,但是这些差异改变不了全球女性地位低于男性的基本图景。

全球性别之不平等状况



* 女性所占比例
(Peterson and Runyan, 6)

从上图可以看出，在全世界男女两性的全部工作小时数中，女性工作小时总数超过60%；但其收入只占10%；女性的财产权更是微不足道；在国家首脑、内阁成员、国家决策性高级职位、国家立法议会成员、国际组织高级职位和工会高级职位中，女性的比例均低于10%；然而，在文盲中，女性占到近70%；在难民中，女性占到80%。另据联合国统计，全世界最贫困人口有6亿，女性占最贫穷人口的70%，生活在极端贫困中的女性人数还有继续上升的趋势。

在20世纪末，经过200年的发展，在这个世界上，性别关系比起传统社会有了极大的改观，尽管各国发展程度有高低之分，但是总体的改观是不容置疑的。度量各国的女性发展状况，应当有一套指标。在众多的指标体系中，我看到的比较好的一套指标是1997年尼尔森的HDI、GDI、GEM指标体系。

这个指标体系包括以下三套指标：

第一套：人文发展指数HDI（Human Development Index），其指标包括：预期寿命，知识（识字率，平均上学年数），收入（购买力，人均国民生产总值，国民生产总值）。

第二套：性别发展指数GDI（Gender-related Development Index），性别发展指数GDI是人文发展指数HDI在性别不平等问题上的加权处理，即男女平等程度在上述指标上的表现。

第三套：性别赋权指数GEM（Gender Empowerment Measure），这套指标度量女性在一个国家内政治经济职业生活上的状况，其指标包括：女性在议会中的席位；在行政、管理、职业、技术职位中所占的比例；就业和工资状况。

175国HDI, GDI, GEM排行榜（1997年，选录）

国家	HDI	GDI	GEM
加拿大	1	1	6
法国	2	5	40
挪威	3	2	1
美国	4	4	7
荷兰	5	10	10
日本	6	11	34
芬兰	7	6	4
新西兰	8	7	5
瑞典	9	3	2
西班牙	10	18	21
奥地利	11	14	8
比利时	12	13	15
澳大利亚	13	8	11
英国	14	12	20
瑞士	15	19	12
丹麦	17	9	3
德国	18	15	9
巴巴多斯	23	16	14
古巴	53	48	23
菲律宾	60	55	35
中国	63	58	28
危地马拉	70	69	29
印度	80	75	86
巴基斯坦	81	76	92
毛里塔尼亚	86	79	84

(Nelson, et al., 519)

由上表可以看出，我国的人文发展指数在世界排第63名，性别发展指数排第58名，性别赋权指数排在第28名。这就表明，我国的女性发展和女性权力走在了社会发展的前面。尽管如此，我们也只是排到第28

位，还有很大发展空间，应当继续努力，赶超世界先进水平。

下表则是女性相对于男性的社会地位的具体度量结果。主要的度量指标有四个：第一，女性在议会席位中所占的比例；第二，女性在行政管理人员中所占的比例；第三，女性在专业技术人员中所占的比重；第四，女性收入在男女总收入中所占的比例。

1997年性别赋权排行榜（选录）

国家	性别赋权 排序	性别赋权 GEM值	议会席位%	行政管理%	职业技术%	收入比例%
挪威	1	.795	39.4	30.9	57.5	42
瑞典	2	.784	40.4	38.9	64.4	45
丹麦	3	.728	33.3	20.0	62.8	42
芬兰	4	.719	33.5	24.4	62.3	41
新西兰	5	.718	29.2	32.3	47.8	39
加拿大	6	.700	19.3	42.2	56.1	38
美国	7	.671	11.2	42.0	52.7	41
奥地利	8	.667	25.1	19.2	48.6	34
德国	9	.661	25.5	19.2	43.0	35
荷兰	10	.660	28.4	15.0	44.2	34
澳大利亚	11	.659	20.5	43.3	25.0	40
瑞士	12	.642	20.3	27.8	23.8	30
巴巴多斯	14	.602	18.4	37.0	52.1	40
比利时	19	.591	15.4	18.8	50.5	33
英国	20	.543	7.8	33.0	43.7	35
西班牙	21	.542	19.8	12.0	48.1	29
古巴	23	.523	22.8	18.5	47.8	31
中国	28	.481	21.0	11.6	45.1	38
危地马拉	29	.476	12.5	32.4	45.2	21
日本	34	.465	7.7	8.5	4.8	34
菲律宾	35	.459	11.5	33.7	62.7	31
法国	40	.452	6.1	9.4	41.4	39
印度	86	.228	7.3	2.3	20.5	26
巴基斯坦	92	.189	3.4	3.4	20.1	21
毛里塔尼亚	94	.177	0.7	7.7	20.7	37

（Nelson, et al., 522）

从上表的情况看，女性在议会席位、行政管理和总收入中所占比例这三项的世界先进水平都在40%以上，而专业技术人员比例这一项的世界最高水平在64%。相比之下，我国在女性专业技术人员比例（45%）和女性收入占总收入比例（38%）这两项上接近世界先进水平；在女性议会席位比例（21%）这一指标上处于中等水平；最差的是女性行政管理人员比例（不到12%）。

但是，从性别赋权的总得分排名来看，我国不但排到菲律宾、印度和巴基斯坦这样的发展中国家的前面，而且比发达国家日本和法国的情况还要好些。总的看来，性别赋权状况最好的还是北欧国家（挪威、瑞典、丹麦、芬兰）。

为什么在性别平等的指标上总是北欧国家遥遥领先？这是一个谜。社会学调查表明，性的自由和开放与性别平等指标有正相关关系。但是很难分辨二者孰因孰果。换言之，很难确知是性的自由和开放导致了性别平等，还是性别平等导致了性的自由开放。我想，这两种现象（性的自由和男女平等）背后可能有一个共同的因素，那就是个人的独立性、个性的全面发展以及每个个人的自我实现。正是由于每个人作为人的权利得以高度实现，不再受到压抑，或只受到较少的压抑，男女两性才能变得更加平等，个人也才能得到更高层次的性自由。

综上所述，中国的男女平等事业应当说已取得了不俗的成绩，但是用得上革命领袖孙中山的一句话：革命尚未成功，同志仍须努力。让我们中国的女性与男性携起手来，继续赶超世界先进水平。男女平等的事业在中国尤其重要，原因还在于我国曾经是一个最传统、最典型、发展时间最长、发展程度最高的男权制（父权制）国家。中国女性的解放因此在世界上备受瞩目。因为我们的进步不仅具有改善我们自身的处境的意义，而且对全世界的女性具有榜样的意义，它向全世界女性表明，在一个男女曾经最不平等的国度，经过努力，我们的男女平等事业能够达到什么样的高度。

*《两性关系》（台湾五南图书出版公司2004年出版）第一章。

女性主义理论*

一、女性主义理论

女性主义的理论千头万绪，归根结底就是一句话：在全人类实现男女平等。综观女性主义的理论，有些激烈如火，有些平静如水，有些主张做决死抗争，有些认可退让妥协，但是所有的女性主义理论有一个基本的前提，那就是：女性在全世界范围内是一个受压迫、受歧视的等级，即女性主义思想泰斗波伏瓦所说的“第二性”。

女性的第二性地位是如此普遍，如此持久。在这样一个跨历史跨文化的普遍存在的社会结构当中，女性在政治、经济、文化、思想、认知、观念、伦理等各个领域都处于与男性不平等的地位，即使在家庭这样的私人领域中，女性也处于与男性不平等的地位。男权制思想认为，这种男尊女卑的性别秩序不仅是普遍存在的，而且是不会改变的，因为它是自然形成的；而女性主义却认为，这一性别秩序既不是普遍存在的，也不是永不改变的，因为它并不是“自然形成”的，而是由社会和文化人为建构起来的。

在不同的年代和不同的文化当中，男性也受压迫，但是他们是由于属于某个阶级或阶层的成员而受压迫，而不是由于是男性而受压迫。女性则不同，除了因为属于某个阶级或阶层等原因之外，还仅仅因为身为女性而受压迫。由男性铸造的社会将女性视为低下的：她只能通过挑战和改变男性的高等地位的途径来改变自身的低下地位。历史上有许多向统治集团挑战的革命，但是只有女性主义是向男权制本身挑战的。

女性主义理论可以被划分为宏观理论和微观理论两大类。

女性主义宏观理论包括一些对世界和历史加以阐释的宏大叙事，如世界体系理论。这一理论原本只是将世界区分为中心地域、半边缘地域和边缘地域，分析这些地域之间的权力关系，完全忽略了女性主义的因素。但是经过女性主义的改造，增加了一些新的理论要点，其中包括不再把女性仅仅作为男性家长家庭的一个成员；不再认为家庭成员的利益总是一致的；分析女性独立的经济贡献，女性在全球经济中作为非正式劳动力、家庭工人、食品生产者的角色。

再如马克思主义的理论。女性主义循着马克思主义的思路，并对它做了女性主义的改造。一个最主要的改造是提出了下列论点：男权制是先于资本主义制度就存在的，因此推翻资本主义只是结束男性对女性压迫的必要条件，而不是充分条件。

女性主义的微观理论也是门类繁多，不胜枚举。在此试举几例：

交换理论：这一理论指出，理性的人一向被假定为自私的、相互隔离的、无情感的行为者，而女性主义理论则做出了另一种假设，它假设人是相互连结的、利他的、有情感的。女性主义还用交换理论解释男女两性之间的不平等：男性占有了份额较女性大得多的政治、经济、文化和知识资源。

网络理论：女性主义用这一理论分析性别差异与性别不平等。一个人的社会地位是他的社会关系的总和。男女两性由于从儿时结识的人就不同，后来的关系网络也不同，因此造成了两性发展机会的巨大差异。

角色理论：这一理论涉及女性的家庭与工作的双重角色冲突问题。这两种角色一旦发生冲突，女性的工作角色往往要服从家庭角色，女性因此丧失了大量的工作和升迁的机会，致使女性做事业的动力降低。女性比较集中的职业由于缺勤率高、精力投入少，因此变得价值较低，报酬也较低。

地位期望理论：这一理论认为，男女两性在进入性别混合的目标动力群体时，由于群体对男性的期望值高于女性，就降低了女性在群体互动中的自信心、威望和权力。如果某位女性想反潮流而动，群体内的两性都会反对她，敌视她。在这种情况下，性别期望模式得到了巩固。

符号互动理论：这一理论认为，人的心灵、自我和社会都是通过符号交流和话语制造出来的。正如标签理论所揭示的那样，女性往往在社会教化的过程中接受了社会对男尊女卑的定义，于是遇事常常会自责，取悦和讨好男性以避免惩罚，久而久之就造成了两性之间的巨大差别。

新弗洛伊德理论：这一理论认为，儿童大多由女性抚养，无论男孩女孩在开始时爱慕的对象都是女性，因此男孩要成熟起来就必须否定母亲，女孩却不必否定母亲，结果是女孩在成为女人之后，更关注人际关系和养育性；男孩在成为男人之后，更关注个人，拒绝情感表达，总想通过在社会上的成功来证明自己的价值，并且导致了男性在公领域的统治和仇女倾向。男女两性发展出不同的道德和理性模式，男性强调抽象原则，女性则更加关注具体情况。（Chafetz, 9—19）

在女性主义思想史中，被列为女性主义奠基作品的共有七部（Amico, 219—221）：

第一部是彼森（Christine de Pizan）的《女性之城》（The Book of the City of Ladies），1405出版。该书反对仇女观点，反对关于女性的“天然”低劣性的观点。皮赞专门讨论了历史和神话中所记载的那些出色的女性的“天然”优越性。她的观点虽然有一点本质主义的味道，但是质疑了当时的所谓“客观真理”。

第二部是沃尔斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）的《为女权辩

护》（A Vindication of the Rights of Woman），1792年出版。她的哲学源自法国革命，是对女性作为理性人类主体的权利的经典论述。她指出，虽然女性很温柔，缺乏抱负，有女气的狡黠，但是性别气质的区分是人为的，不是自然的。女性应当服从正义，而不是慈善，应当对自己的生活负责。她对将女性排除在教育之外和否定女性理性能力的社会后果进行了有力的批判。

第三部是沃尔芙（Virginia Woolf）的《自己的一间屋》（A Room of One's Own），1929年出版。她的著作倡导女性文学在经济和艺术上的独立性，女性写作的差异性和记录一般女性生活的必要性。

第四部是波伏瓦（Simone de Beauvoir）的《第二性》（The Second Sex），1949年出版。作者从黑格尔的主人奴隶论述开始，分析了女性是男性的“他者”的处境。作为一个象征：女性是“他者”，母亲也是“他者”。该书还考察了生理学、历史和心理分析方面与女性有关的论述。在这部著作中，波伏瓦提出了那句脍炙人口的名言：“一个人并不是生而为女性而是变成女性的。”

第五部是弗里丹（Betty Friedan）的《女性的神话》（The Feminine Mystique），1963出版。它虽然不是一部理论著作，但是它描绘了1950年代美国女性对家庭主妇角色的不满，批判了文化人类学和社会学中保守的结构主义，表达了当时女性要解放、要自由的强烈愿望。从政治角度看，该书作者是一位保守的改革派，而不是激进派。

第六部是米利特（Kate Millett）的《性政治》（Sexual Politics），1970年在美国出版，1972年在英国出版。该书批判了性别之间的不平等关系，以文学批评为主。米利特在书中指出：军事、工业、技术、教育（主要是大学）、科学、政府机构、金融——简言之，社会的所有权力、领导位置，包括强制力量警察，全部都被掌握在男性手中。基督教神学，古希腊哲学（柏拉图、亚里士多德），以及弗洛伊德心理学，全都是男权制的产物。

第七部是格里尔（Germaine Greer）的《女太监》（The Female Eunuch），1970年在英国出版，1971年在美国出版。该书指出，在男权社会中，每个女人都像太监一样被去势，以便获得女性气质，而强大的独立的女性气质才是全人类的革命性的未来。

社会学对“女性问题”的关注是1960年代女权运动的产物，在弗里丹的《女性的神话》与米利特《性政治》出版后，才真正进入了社会学的研究领域。其实，一般社会学一向会把对女性问题的研究包括在内，只不过性别问题一直处于边缘地位，直到20世纪60年代才开始进入主流。在60年代和70年代热闹的女性研究之后，女性研究转向了性别研究。

从对女性地位的总体看法上，女性主义的一个重要观点是：女性的

地位是衡量一个民族文明程度的最好尺度。（倍倍尔，第105页）马克思主义也认为：女性解放的程度是社会解放程度的天然尺度。在这个意义上说，女性的历史性的失败不止是女性的失败，也是男性的失败。虽然在两性关系中，男性地位高，女性地位低，但是男女两性都丧失了平等的人际关系中生活的机会。在某些部族文化中，“自由”一词的本意是“回娘家”。由此逆推，在婆家就是失去自由的。等级和统治的观念占领了男性的头脑，导致了大规模的战争，逼迫式的进贡，普遍的卖淫和通奸，以致整个人类和所有的社会都丧失了平等和睦相处的可能性。

人类为什么一定要追求性别平等？历史上有相当大比例的被压迫群体成员是满意的、不抱怨的，例如一些奴隶是安于奴隶生活的。美国一个种植园发生过这样的事情：奴隶主决定给奴隶自由，但是奴隶集体情愿保留自己的奴隶身份。中国也有性质类似的事情发生：改革开放后，在结束了普遍的贫穷状态，一部分男性又有了供养妻子的能力之后，有一批职业女性自愿回家做专职太太。按照这两个事例的逻辑，平等似乎并不是人们普遍要求的和不可或缺的。那么人类为什么要追求性别平等呢？原因很简单：就像有一些奴隶不愿意做奴隶一样，有一些女人不愿意忍受与男人不平等的关系。至于她们为什么不愿意忍受，原因是多种多样的：有些人认为不平等会压抑下等人的潜能，使上等人腐败；有些人是因为不愿意在利益上处于不利地位；还有些人仅仅因为不喜欢不平等的感觉，认为它是对人格尊严的伤害。

社会物质条件和生产关系的改变已经使性别不平等成为不必要的、过时的制度和观念。因此出现了对传统社会性别观念和男权制的批判。性别平等是一个无人能够阻挡的大趋势。所有想扭转这个趋势的人都显得愚昧可笑，而且势单力薄。

二、男权制的定义

到目前为止，全世界大多数文化都形成了男权制，并持续了数千年之久，只有少数例外，例子有人类学家米德所研究的一些岛国和蔡华研究的我国云南省的摩梭文化。因此，可以断言，男权制是一个跨文化的现象。

尽管女性主义理论千差万别，但是在一点上保持高度一致，那就是：男权制既不是“自然”的，也不是永恒的，它有人为建构的成分，而且是可以改变的。其实，在最近100年间，它已经发生了很大的变化。而这一改变与女性主义理论家、实践家的努力有关，是风起云涌的女性运动的直接后果。

男权制在西方学术话语中被称为父权制（patriarchy），原因大约在

于从词根上讲男权制与父系的（patrilineal）、男性家长（patriarch）同源，相对于母系的（matrilineal）、女性家长（matriarch），表示一种男性占据统治地位的两性不平等的制度。但是从众多的关于父权制的定义来看，父权制与男权制完全重叠，应当可以通假，视为同义词。

下面我们看一组关于男权制（父权制）的定义：

——男权制就是将男性身体和生活模式视为正式和理想的社会组织形式。（Battersby,10）

——这是一个系统的、结构化的、不公正的男性统治女性的制度。男权制包括这样一些制度（如政策、实践、地位、机构、角色和期望）和行为，它们为男性授予特权（较高的身份、价值和特权）。这些制度和行为构成了性别主义的概念框架，后者反过来维护前者，将前者合理化。男权制的核心是对男性特权和权力的维护和将其合理化。

（Hatfield, 34）

——长期以来最令人惊异的一个事实是，作为女性的对立面，男性的活动总是被当作绝对重要的，文化体系对男性的角色和活动赋予了绝对的权威和价值。（Lugo, et al., 19）

——男权制：一个社会由男性统治，是认同男性的，男性中心的，这个社会的关键因素之一是压迫女性。（Johnson, 5）

——男权制（父权制）又称男性中心主义（androcentrism）。所谓男性中心是指：注意的中心在于男性及其活动。（Johnson, 6）

概括地说，男权制包括以下内容：

第一，男性统治：在一个社会中，无论在政治、经济、法律、宗教、教育、军事、家庭领域中，所有权威的位置都保留给男性。用男性的标准评价女性，而不是相反。例如，想象一下在报纸上出现对总统的这样一句评价：我想知道他是否能够像女性那样做个好总统。所有人都会觉得匪夷所思，根本没有人会这样说话的。与此同时，在报纸上对一位女性总统竞选人做这样的评价（我想知道她是否能够像男性那样做个好总统）却显得那么“自然而然”，司空见惯。这就表明，男尊女卑已经是一个深入人心的既定事实，人们在日常生活中甚至感觉不到它的存在，直到你把一个常见的陈述中的男性换成女性，才能发现日常生活逻辑的触目惊心的荒谬。

男权制强调男性统治的自然基础，认为男女的差别是自然的，因此男性的统治也是自然的。男权制是一个控制女性的性别结构。男性对资源的控制限制了女性的选择。

第二，男性认同：核心文化观念关于什么是好的、值得向往的、值得追求的或正常的，总是同男性和男性气质理想联系在一起的。例如，用“男人”的“他”代表两性都在内的人类；男人在前台，女人是背景，使

女性边缘化，把女性变为规范之外的人和例外；在男主外女主内的前提下，把挣钱的工作当作劳动和事业，不挣钱的家务不视为劳动和事业。

男权社会对男性气质和理想男人的文化描绘与整个社会的核心价值十分接近，如下列特征：有控制权，强大有力，有效率，有竞争性，有强迫性，爱拿主意，有理性，能自立自足，能控制情感等。女性气质、理想女性同男性气质、理想男性相比则是次等的。当然，女性的价值也不是完全被否定的，女性的美丽被视为男性性欲的对象，许多文化将女性浪漫化，尤其是将母性浪漫化。

第三，将女性客体化。在男性事务和交易中将女性用作客体。限制和阻碍女性的创造力。不让女性接触社会知识和文化成就的很多领域。

（Jackson, et al., 131—132）男权制社会的特征之一是：否定女性的性；将男性的性强加于女性；统治和剥削女性的劳动力，控制其产品；控制两性共同生育的孩子；肉体上限制女性，阻止女性的活动。社会上常见的文化意识形态和信息总是将女性摆在次等的地位，贬低女性的角色，女性的工作、产品和社会环境均低于男性。各类传媒中的符号设计暗含对女性的贬低。社会结构安排从社会最高权力机制上排斥女性。

第四，男权制的思维模式。其中包括两分思维，即非此即彼的思考方式，将所有的事物分为黑白两极，忽略中间状态。例如：阳刚与阴柔、主体与客体、浅肤色与深肤色、理智与感情、心灵与肉体、善与恶。线性思维：时间和历史都依线性前进，忽略了循环。等级思维：忽略了只是不同没有高低之分的事物。（斯坦能，第129—130页）崇尚直线发展型模式：认为现在永远优于过去。由于社会的进化和选择自有规律，如果采取社会行动、革命或改变社会秩序的行动，就会打断进化进程，导致社会的不平衡。（Ollenburger, et al., 4）

为什么现代社会仍然存在性别歧视？主要原因在于性别歧视深种于文化之中，这一文化已有数千年的历史。

《圣经·创世记》这样写到男人和女人：“上帝用从男人身上取出的肋骨造了女人，把她领到男人面前。亚当说，这是我的骨中骨，肉中肉；要把她叫做女人，因为她是从男人身上取出来的。”（2：22—23）由于女人犯了吃智慧之果的原罪，上帝“对女人说，我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。”（3：16）让一个性别“管辖”另一个性别，这样的不公平，既没有象样的理由，也没有什么事实的依据，显得如此蛮横霸道。

基督教认为，女性是不洁之物。德尔图主教说：“女人，为了使你不要忘记，你是使人类走向灭亡的东西，你要常常双眼含着忏悔的泪，用乞求的目光，愁眉苦脸，衣衫褴褛地度日。女人！你该进地狱之门！”他又说道：“哪怕人类灭亡，也必须选择独身之路。”（转引自倍

倍尔，第51页）如果说男尊女卑的观点还仅仅是当时社会现实的反映，那么这位主教的言论简直就是仇女和相当刻毒的了。作为一个以爱心为本的宗教，能够对人类中的一半有如此的怨毒，真让人感到匪夷所思。

古罗马法中有这样的条文：“女人由于心性轻浮，即使长大成人也要有人监护。”（《12法典》）直到现代，人们仍然常常把女性和儿童联系在一起，根源原来在这里。

伊斯兰教也是重男轻女的，它主张“男人掌管女人，因为真主把他们中的一个造得比另一个更好，因为男人用财产供养女人。所以好女人是驯服的。”（《古兰经》第4章，7世纪）

柏拉图是轻视女性的人，他说过：一个男人可能会因为胆怯或不正经，下辈子被罚做女人。在《共和国》一书中，他未来的统治者、导师不应接近女人、奴隶和下等人。他认为女人贪婪、野心勃勃，会贬抑她的后代和丈夫。虽然柏拉图说过，“从照看公共财产的角度看，女人与男人的人性是一样的”，因此女人可以作公共财产的监护人，但他仍然认为，具有这种天赋的女人少于男人，“女人在各个方面都是弱者。”（转引自Jaggar, et al., 281）公元前4世纪的《律法》一书中记载着他的话说：“女人天生的道德潜能劣于男人，因此她相应地就是个更大的危险，也许要比男人危险一倍。”（转引自史蒂布，第4页）

亚里士多德的生理学认为：男性高于女性，女性是男性有缺陷的、发展不完备的形态。他说：“男人天生高贵，女人天生低贱；男人统治，女人被统治。”“男人是主动的，他很活跃，在政治、商业和文化中有创造性。男性塑造社会和世界。在另一方面，女人是被动的。她天性就是呆在家中的。她是等待着活跃的男性原则塑造的物质。当然，在任何尺度上，活跃的成分总是地位更高、更神圣。因此男人在生殖中起主要作用，而女人只是他的种子的被动孵化器。”（《政治学》第一卷，公元前4世纪，转引自史蒂布，第4页）

卢梭攻击所有的社会不公正，但忽略了其中一项：男女的不平等。在《爱弥尔》中，他写道：“男人和女人是为对方而存在的，然而他们的相互依赖性是不平等的。没有女人，男人仍然存在，没有了男人，女人的存在便有问题。女人依靠男人的感觉而活，依靠男人对她们的奖赏而活，依靠男人对她们的吸引力、对她们的美德所设定的价值而活。女人一生的教育都应该依照和男人的相对关系而计划，女人要取悦男人，要贡献给男人，要赢得男人的爱和尊重，要哺育男人，要照顾男人，要安慰、劝慰男人，并要使男人的生活甜蜜且愉悦。”（转引自Watkins, 9）卢梭大言不惭的男权制观点使他成为女性主义的最佳批判目标。女性主义对卢梭的挑战不仅指向他对女性不公正的忽视，还有他对男女差异的充满偏见的描述。

叔本华的思想深邃、睿智，但是在他所有那些充满智慧的言论中，男权制的观念和论述是一大败笔。他说：“女人本身是幼稚而不成熟的，她们轻佻琐碎、缺乏远见；简言之，她们永远不会成熟，只能是大孩子——是介于儿童与成年人之间的一种中间体。”他反对女性拥有财产，他甚至将法国大革命的起因归咎于宫廷女人的腐败。“女人从本性上来说意味着服从，对于这一点，我们可以把它看作这样一个事实，即每一位处于完全独立的非自然位置上的女人都要直接依附于某个男人，使自己接受他的统治和支配。这是因为她需要一位丈夫和主人。”（叔本华，第477—491页）

尼采说：所有衰退的、病态的、腐败的文化都会有一种“女性”的味道。（转引自Braidotti, 130）这是一种阴茎中心主义文化的论点，极其不公正。

社会学创始人孔德认为：女人的制度性低于男人。

斯宾塞的进化论和有机体论关于女性的看法强调平衡，认为男主外女主内是最好的制度安排，女人扮演好妻子母亲的角色，男人挣钱养家，就达到了社会的平衡。

康德是在女性主义那里口碑最坏的哲学家，主要是因为他的厌女倾向和他对身体的轻视。例如他说：女性的天性完全由自然需要来定义，缺乏主见。由于这些弱点，女人需要男人的保护。由于恐惧和胆怯，女人不适宜于做学术工作。他有一次甚至说过这样无理的话：女学者的学问就像一块表，只是为了向他人展示炫耀，实际上是停摆的，显示不了时间。他说女人的哲学不是理性，只是感觉而已。他还说：只有女人想做男人，没有男人想做女人。（转引自Jaggar, et al., 40—46）由于这些言论和观点，康德成为女性主义主要的攻击对象。

康德强调理性和客观性，将“人”等同于男性模式，仅仅在与男性的关系中定义女性，强调妻子对丈夫的服从，排斥女性的智力与政治权利，被认为是性别主义在哲学领域中的典型表现。在关于客观性和理性的辩论中，所谓理性完全是一副男性的面孔。女性主义挑战启蒙理性、普适性和道德共识的原因就在这里。

但是也有人认为，从生态主义的视角来看，康德把女性与自然连在一起具有正面的意义。它为女性在生态问题上占据优势地位提供了理论依据。

黑格尔认为：“女人担任政府首脑时，国家就立即陷入危险，因为她们不是靠普遍标准来办事，而是凭一时之见和偏好来行事。”（转引自史蒂布，第32页）他认为，公共领域的非个人化的互动是由家庭中个人化的互动来补偿的。他的这些观点被女性主义批评为“性别的情感劳动分工”——由女性补偿男性在公共领域的艰辛。对于黑格尔，女性主

义的批判角度主要在于将女性限制在家庭领域，将家庭领域的活动和道德等同于女性的活动和道德。“黑格尔是女性的掘墓人。”（Jaggar, et al., 63）而他所掘的这个墓就是“家庭”，或“私人领域”。女性主义反对将这种“男主外女主内”的劳动分工永恒化、自然化，主张高度评价女性在公共领域的作用。

女性主义认为，即使是为社会底层的工人阶级说话的马克思主义也没有完全摆脱男权制思维的羁绊，认为马克思主义只把生产无生命的物品当作劳动，而没有将养育孩子视为劳动。在“家庭中的自然劳动分工”问题上，“马克思主义理论没有为劳动的性别分工提供令人满意的历史解释。”（Jaggar, et al., 63）在马克思主义那里，性别没有成为统治的特殊形式，独立的社会组织原则，这一点直到法兰克福学派的新马克思主义兴起时才有所改观。“工作”概念的性别盲点在马克思主义之后的当代经济理论中继续存在。女性在劳动市场上仍旧被赋予较小的价值，得到较少的报酬。

存在主义与现象学是最多关注女性主义的哲学，反对抽象、理性，强调具体的“活的经验”，包括身体和情感经验。但所谓“人的存在”往往还是“男性存在”。在存在主义现象学中，海德格尔或多或少受到女性主义的青睐，因为他反对两分思维，提出过大量的女性主义命题。即使如此，他在其篇幅巨大的著述中也从未提及女性主义。

梅洛·庞蒂特别关注女性主义，认为人的经验是“身体—主体”，心照不宣的、感官的、感觉的知识先于明确的、有意识的知识，人的身体不是自然形成的机体，而是由“历史的观念”建构而成的。身体，特别是性，是经由历史和文化塑造而成的。性不是孤立的生命动力，不是自然的禀赋。这些思想十分深刻。可惜他的男性异性恋视角将女性的身体放在观淫的男性凝视对象的位置上，将女性的身体自然化了。（Jaggar, et al., 69）

萨特的《存在与虚无》是高度性别主义（sexism）的，有人说这是偶然的，但有人认为是必然的。他的“为其自身的存在”是主动的、自由的、升华的男性的存在；他的“在其自身的存在”是内在的、被动的、害怕自由的女性存在。

总而言之，当所有的男权制思想家、理论家为男性统治女性的历史、现实、制度和思想辩护时，他们说的是：是上帝或是自然迫使女性服从男性的。他们通过赋予男性某些品质（理性、逻辑、智力、灵魂），赋予女性另外一些品质（混乱的情感、无法控制的性欲等），将女性边缘化。男权制的逻辑并不直接说女性什么，而是用委婉的话去掩饰真正的含义，当它想维护既存制度促使女性屈从于男性时，所使用的却是诸如“保护家庭”一类的口号。

在当今社会，男权制思想精英不敢再公开说女性是天生的二等公民，关于有某一类人生而低人一等的的话语在21世纪的话语中没有合法性。但是，性别歧视的话语和观念还远远没有退出公共话语的舞台。男女平等的事业还将经历一个漫长而艰苦的跋涉过程。

三、同与异的问题

在西方女性主义思想史中，差异是一个最充满争议也是最重要的概念。关于在性别关系中争取平等与保持差异的论争是女性主义理论的一个中心问题。到底女性应当争取同男性平等还是保持差异？同与异的问题因此成为女性主义理论论争中引起最多关注的问题。

概括地说，在这个问题上有五种立场：

- 1、男女相异——男尊女卑，男权制，父权制
- 2、男女相同——男女平等，自由主义女性主义
- 3、男女相异——男女平等，社会主义女性主义
- 4、男女相异——女尊男卑，文化女性主义和激进女性主义
- 5、男女混合——男女界限不清因此难分高低，后现代女性主义

这五种立场虽然是并存的，但是它们又是基本上按时间顺序兴起与衰落的。传统的性别观念主张男强女弱，男尊女卑，男主女从，男主外女主内，强调男女的区别和差异，并以此作为性别不平等的基础。现代的性别观念不强调男性差异，提出“男女都一样”，批判男性气质和女性气质的刻板印象。随后发生了否定之否定，女性主义又重新强调男女差别，但是更激进、极端者为女性气质赋予前所未有的价值，发掘各种“女尊男卑”的文化、伦理和道德理念。最后，后现代的性别观念主张弱化两性的界限，以量的差异代替质的两分。

在性别异同问题上的第一种立场是传统的男权制思想，它认为男女两性当然不同而且是天差地别，男尊女卑是再自然不过的正常秩序。这种思想观念已经盛行了几千年，是不公正、不正义的，又是十分陈旧过时的。

在过去的数千年间，这种思想观念与当时的社会现实互为因果，相辅相成，就连许多优秀的思想家也不能免俗。如前文所引，许多以智慧、深刻著称的思想家都有男尊女卑的看法。有时我想，对前人不应过分苛责，对他们的预见能力也不能抱太高的期望。当时的社会现实是女人终生呆在私领域中，她们在公领域中行动的能力完全无法显现。如果要求一个属于既得利益群体的成员能够意识到边缘群体的利益和要求，那是过高的奢望。前面引述的许多大思想家在性别问题上令人遗憾的浅薄看法，其实只是当时世人的一般看法而已，我们只能说它不高明，但

是并不特别令人鄙夷。倒是在21世纪世事大变、女性生存状况大变之后还坚持此种立场的人，才真正不可救药。

性别异同问题上的第二种立场是早期女性主义的观点，认为男女两性没有什么差异，因此要争取男女平等。

女性运动第一波时（19世纪），女性主义认为：男女在本质上没有不同，由于教育等后天原因才分出了等级。因为男女原本无差异，所以男女才应当平等。波伏瓦就是从理性角度否认差异的。

男女无差异的思想最早出现于1588年，启蒙思想家蒙田（Michel de Montaigne）指出：“我认为男性和女性是同一个模型制造出来的。如果不看教育和风俗，两性的区别不大。”（转引自Blakemore, et al., 55）

持这一立场的女性主义者即使承认男女两性有差异，也一定要强调两性的相似点超过相异点。“男人女人当然不同。但他们的不同并不像白天与黑夜、天与地、阴与阳、生与死那么不同。事实上，从自然的观点来看，男人和女人比他们同其他许多事物都更接近——比如，大山、袋鼠或可可树。那种认为男人女人之间的差别大于他们与其他事物差别的观点必定不符合自然.....相互排斥的性别认同所反映出来的远远不是自然的区别，而是对自然相似性的压制。它要求这种压制，所使用的标准是男人根据‘男性’特征的地方版本；女人根据‘女性’特征的地方定义。性别的分工具有压制每个人的个性特征某些方面的作用，无论男人还是女人。”（Glover, et al., PXXIV）

在性别问题上，从认为男女不同，到主张男女相同，再到强调差异的否定之否定，最早是由法国女性主义者提出来的。1970年代中期，后结构主义女性主义反对波伏瓦的观点，强调差异，强调不要用男性的标准要求自己。伊丽加莱强调把政治的重心从回应式批判改变为肯定正面的与男性价值相对立的价值，在主张男女平等的前提之下强调男女之间的差异。直接的原因是，她们认为此前的女性主义已经丢掉了女性的特征。

米利特也持这种观点，她说：“男性和女性确实属于两种文化。”（转引自Glover, et al., PXXIII）

这种观点既反对夸大差异，也反对缩小差异。它提出要同时反对两种偏差：阿尔法偏差是指夸大差异，认为男女有对立的相互不包容的品质和特征；贝塔偏差是指忽视、缩小差异，只看男性特征。

（Herrmann, et al., 84—88）

在中国，此种观点的典型表达是这样的：“女性解放历程中，关于女人有了许多新的说法，比如说‘男女都一样’，站在男性优势的角度力图抬举女人。还有当今风靡西方学界的‘后现代’，在‘反本质主义’的旗帜下坚决否认男女两性之间‘质’的差异，也是为了更彻底地解放女性

——但，无论你在政治上在理论上怎样操作，男女其实仍然不同。至少在今天乃至相当长一段时间内，天生就有的‘生理’差异和不可更改的‘历史’差距仍然结构着男女两性不尽相同的‘集体命运’，男男女女仍然难以逃脱。”（李小江，第13页）“在反对生物决定论的意义上，我赞同波伏瓦的立场，但并不认为这些生物学上的性别差异于女人的社会存在‘毫无意义’。不错，它不能证明女人‘不如’男人，但它确定使得女人‘不同’于男人。”（李小江，第119页）这种观点既不赞成男女相同的看法，也不赞成抹杀男女界限的看法，既主张男女平等，又坚持承认差异。

第四种观点比较激进和极端，它强调男女两性的差异，并且认为在这种区别中女性属于比较高明的一方。例如：从伦理道德方面看，女性就高于男性，女性的自我牺牲、母性和关怀伦理高于男性的自我中心、残忍、看重攻击性和竞争性的道德标准。吉利根在其名著《不同的声音》中提出，过去的伦理只关注正义和权利，贬低关爱与责任，剥夺了女性的独立性，否定了女性气质的优越性。

这种观点又被批评为颠倒过来的生理决定论。它不仅承认两性的基本区别，并且赞美它，使之纳入女性主义的政治议程。例如赞美诸如和平、关爱、养育性一类的女性特征；贬低以攻击性、好战性、毁灭性为典型的男性特征。19世纪的女性达尔文主义者甘博（Eliza Gamble）赞美“地球母亲”、“大地女神”，反达尔文之道而行之，主张女性在本质上高于男性。无独有偶，有为男同性恋者辩护的学者认为，男同性恋者比异性恋男性优越，因为他们敏感度较强，具有更多的艺术创造性，更发达的情感发展。

艾格说：“强调男女区别，这一区别是女性最可喜的解放。她们不必再参与男性的世界，而可以超越男性的世界。男性被剥夺了非线性的想象力。”（Agger, 60）

强调两性差异的做法在女性主义运动中具有明显的策略动机。女性主义运动中形成了两个策略派别：差异最小化和差异最大化。例如，在争取投票权时，前者强调女性像男性的方面较多，不像男性的方面较少，因此应当像男性一样拥有投票权；而后者则强调女性的特长，比如哺育性和道德感强，因此应当拥有选举权。在20世纪60—70年代，差异最小化的一派占上风；80年代以后，差异最大化一派占了上风。（Ben, 127）

上世纪90年代，一种新的思潮在女性主义运动中崛起，它从根本上反对两分的思维模式，认为两性的界限其实是模糊不清的，并且主张进一步混淆两性之间的界限。对性别问题的这种看法受到后现代思潮和多元文化论的影响。

这种观点认为，过去人们心中的差异总是分上下等级的，总是两分的。这是一种应当批判和否定的思维方式。这种理论主张：同中有异，异中有同。与过去两分世界的对立政治不同，这种立场主张差异政治：人有各种差异，但是不一定要对立和截然两分的状况，而是一个以黑白为两极的充满各种间色的色谱样系统。在他们眼中，性别问题不再是简单的两极分化，而被视为一个复杂的、多侧面的、动态的体系。

后现代的本体论否定本体性的传统模式，力图克服心灵身体两分模式，主张身体是可变的，不是天生和永恒不变的。它甚至反对女性主义早期提出的对生理性别和社会性别的经典区分，反对那种一向占据统治地位的普遍看法：生理性别是自然的、生理的、肉体的；社会性别是政治的、文化的。他们认为，就连生理性别也是经由社会建构而成的。

在同与异的问题上，强调差异曾是法西斯主义把人分为等级的基础，差异实际上就是“不如”。生理决定论和本质主义的一个基本观点就是，一些人比另一些人低级。同异问题上的两难来自现实生活的需求：在现实生活中，否定差异是不对的，因为男女两性的需求是有差异的，需要不同的对待。这主要表现在生育、哺养孩子方面的差异。但是如果承认两性差别，似乎又为男女不平等的现状找到了依据。

在我看来，性别的异同问题其实可以按照一个简单的原则来处理：争取两性政治权利上的平等，但是承认并保持其他方面的差异。将性别问题上的立场区分为战略和策略两个层面：在短期的策略层面上，强调男女两性的同一性，以争取现实生活之中两性的平等权利；在长期的战略层面上，消解男性与女性的性别身份，保留个人的差异，为丰富多彩的个性的实现创造充分的条件。

*《女性主义》（台湾五南图书出版公司2003年出版）第一章。

女性主义论争*

在西方进入后工业化时期以来，女性主义开始向所有现存的范畴提出了全面的质疑，这些领域包括知识基础、价值体系、话语体系、意识形态、方法论、组织结构、社会工作、社会福利等。当代女性运动也有很多新的关注点，如两性的平等待遇与特殊待遇问题、对女性的保护性立法问题、工业造成的健康灾害问题、离婚问题、孩子的监护权问题、性与色情品问题、暴力问题等。女性主义理论进入了一个又一个从未涉足过的领域。女性主义不再惧怕研究男女解剖学和生理学，例如强奸想像问题，虐恋性欲问题，性活动中的统治与服从问题等。当代女性运动的一些主要论争包括：强调相同还是强调相异；强调平等还是强调区别；强调法理社会（Gesellschaft）关系还是强调礼俗社会

（Gemeinschaft）关系；强调自由参与竞争还是强调责任；强调工作的投入还是强调家庭的投入；强调社会教化过程的作用还是强调生理和心理的区别等等。总之，在各个领域中都有人从女性主义角度来提出和分析问题，这些问题既反映出女性状况的最新发展和最新关注点，又预示了女性运动在新世纪的发展方向。

一、生理决定论与社会建构论

1. 生理决定论

性别问题上的生理决定论出现于20世纪60年代和70年代，那时正是西方女性主义运动风起云涌的时代。反对女性运动的人们也在集结自己的力量，当时出版的几本畅销书就是男权制观点对女性运动反弹的表现。这几本书试图证明，男性的攻击性和男性的统治性具有生理的依据。它们主要的论据来自对灵长类的研究，试图以此证明“男权制的不可避免性”，向女性主义的人类平等的观点挑战。

人类生理性别的基本变量有以下几种：

染色体性别（chromosomal sex）：女性是xx；男性是xy。

荷尔蒙性别（hormonal sex）：雄性激素（androgens）和雌性激素（estrogens）

内生殖器性别（internal reproductive sex）：睾丸；卵巢。

外生殖器性别（external genital sex）：阴茎；阴蒂、大小阴唇、阴道外半段。

脑性别（brain sex）

心理学家马尼（John Money）对生理性别的发展阶段做了更为精细

和全面的概括。他认为：两性是从同一组织中分化出来的，所有的人走在同一条路上，但是后来分了路，潜在的男性和潜在的女性通过一系列的岔路口分别走上不同的道路。这些岔路口包括：

- 1、染色体性别（chromosomal sex）
- 2、性腺性别（gonadal sex）
- 3、胎儿荷尔蒙性别（foetal hormonal sex）
- 4、内生殖器性别（internal morphologic sex）
- 5、外生殖器性别（external morphologic sex）
- 6、脑性别（brain sex）
- 7、抚育性别（sex of assignment and rearing）
- 8、青春期荷尔蒙性别（pubertal hormonal sex）
- 9、社会性别身份与角色（gender identity and role）
- 10、生育性别（procreative sex）

（Tripp, 110）

高度概括地说，影响性别的生理影响因素有三大类：染色体、荷尔蒙和大脑结构。

染色体性别（只适用于部分灵长类动物），又称基因性别。染色体除了女性xx男性xy之外，还有xo, xxx, xxy, xyy。其他动物的性别并非全都由染色体决定，而有其他因素的作用，如温度。举例言之，鳄鱼在高温时孵化为雄性，在低温时孵化为雌性。鸟类的染色体与人相反，雄鸟有两个相同的染色体（xx, ww），雌鸟是wz或wo。

荷尔蒙性别。生理决定论者相信，是激素造成了男女身体的不同。那些有犯罪、吸毒、暴力、虐待倾向的男性，雄性激素水平较高，攻击性行为程度较高。雄性激素水平高还导致了热中于争夺领导权，企图影响或统治他人，容易表达愤怒等。

脑性别。700万年前，我们的祖先尚未直立行走，100万年前出现语言，取代手势。在东非发现的古人类表明，400万年前，人类大脑的体积只有现在人的一半大，10万年前才达到目前的体积。

关于大脑对不同性别的影响有一段特别有趣的人类认识史。19世纪，解剖学发现女性比男性脑子体积小，于是这一点成为女人智力低下的证据。科学家认为脑体积大则聪明，由于男性脑体积大于女性，因此认为男性的智力高于女性。

后来，解剖学证明脑体积与身高体重有关，与性别无关，即脑体积的大小仅仅是因身高体重不同导致的。男女绝对头高比例是100比94，相对头高比例为100比100.8，女性高于男性。成人脑平均值：男脑重1388克；女1252克。但是相对于体重来说，男性每公斤体重的脑重为

21.6克；女性每公斤体重的脑重为23.6克。这就是说，虽然绝对脑重是男性超过女性，但是相对脑重却是女性超过男性。但丁的脑重甚至低于男子的平均脑重。科学研究的结论是：“没有证据能证明才智与脑重之间有密切关系。”（倍倍尔，第249—251页）

于是科学家放弃了脑重与智力关系的性别差异的学说，转向脑内不同部位之间的差异。开始时，科学家认为额叶（frontal lobes）专司智力，因此说男性大脑的额叶大于女性，女性的额叶较小，而顶叶（parietal lobes）较大。后来，研究发现顶叶专司智力功能，与认知过程相关，这些科学家又改为说男性的顶叶大于女性，或者说女性的顶叶比以前所发现的要小。（Nadeau, 14—15）

目前，学者们一致认为，脑体积和脑内各部分均无男女差别。（Nelson, et al., 45）其实两性大脑的区别很细微，而且人类各个器官的可塑性很强。总的来说，两性的认知能力只有细微的差别。

女性主义理论家指出：颅相学和关于脑重量、脑结构的性别差异的谬误和作假说明：“社会偏见其实是科学事实”的理论总是最得势的。

（斯坦能，第95页）颅相学所犯的错误简直可以被视为丑闻，淋漓尽致地揭露了男权制观念与所谓“科学发现”的关系。

在颅相学的荒谬被彻底唾弃之后，现代科学家的研究发现了一些并不对男女任何一方特别有利的大脑构造差异的研究结果。例如，男女的语言功能在大脑的不同部位，它影响语言的流利程度、用语理性、联想的流利程度；男女的交流风格不同，解决问题的方式不同；男女的感觉不同，对触摸、味道、气味、声音感觉不同，视觉也不同。（Nadeau, 12—13）从语言能力上看，儿时女孩的语言能力强于男孩，到上小学后差异才消失。

从大脑结构看，男性左脑发达，它控制线性的逻辑思维；连续有顺序的信息，抽象性、分析性的思维。女性右脑发达，长于想象、艺术活动，整体性、直觉性的思维，视觉与空间能力。女性比男性更多使用左右脑的连接神经组织，因此女性的这一连接组织比男性更发达。

解剖学的最新认定是，左右脑之间的连接神经女性大于男性。由于两脑之间的联系神经女性比男性粗，女性的认知功能分散在两个脑半球中，而男性则集中在一个脑半球中。女性的语言能力强于男性。女性的五种感觉（视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉）都比男性敏感。以视觉为例，男性对亮敏感，女性对暗敏感。男孩对物比对人更感兴趣，身体更活跃。掷物跟踪活动男孩比女孩更强，攻击性更强。女孩比男孩更能认出人脸及其声音，对人的情绪（音调、表情）更敏感，对新人比对新玩具更有兴趣，喜欢合作性而非竞争性的游戏。（Nadeau, 58）

生理决定论中的一个重要假说是变异性假说，用来解释男女两性因

生理因素决定的智力状况的不同。这一假说认为：男性智力分布比女性大，即女性智力中常，男性智力或者很高，或者很低，更有可能出现天才或智力迟滞者。这一假说流行了很长时间，直到20世纪上半叶才证明变异假说不能成立。在各种心理能力的分布中，明显的两性差异并不存在。男女两性的智商并无差异。（钱铭怡等，第5页）

在生理决定论那里，生理性别被认为是自然的分类。这一分类又常常被概括为三个档次的性征的区别：第一性征包括染色体、性腺（卵巢、睾丸）、生殖器；第二性征包括肌肉组织、体毛等；第三性征指发式、服饰等。

反女性主义的生理决定论观点的口号是：“生理即命运。”这种观点认为，人生而有荷尔蒙、解剖学和染色体的男女不同；女性先天就有比男性更麻烦的生殖角色；男性表现出男性气质的心理特征，女性表现出女性气质的心理特征；社会应当维护这一自然秩序，保证男性保有统治地位，而女性维持其服从地位。

对性别结构的生理解释大致是这样的：人类学记录表明，所有社会都是男权制，关于过去的母权制社会的故事只是神话。所有已知社会中，最高地位均为男性占据。男性争夺统治地位，愿意牺牲其他动机和报酬——对情感、健康、家庭生活、安全、轻松、假期之类——以获取统治和地位。就像高个女人并不代表社会状况一样，例外的个人如成功的占据统治地位的女人不能驳倒“行为的生理根源”。（Nelson, et al., 54）

就连进化论的创始人达尔文在性别问题上也是一位生理决定论者，他说过，男性与女性相比处于进化的较高阶段，赋有更多的智力和理性能力，因此天生应当做领导。男性暴力是男性气质的自然健康的表现。

进化论生理学与社会生理学很接近，二者的区别集中在性问题上。对人类性行为模式有一种进化论生理决定论的解释，其主要理论是：男性的精子要寻求更多机会使女性受孕以传种；女性则拒绝低质量的精子以保证后代质量。这种生理学力量决定了男性的滥交、不专一和女性的专一性。（Nelson, et al., 59）

受到进化论生理决定论的影响，以往的医学教科书大多这样说：卵子是被动的，精子是主动的；近年来又出现了一种新的说法：精子在逃离卵子的捕捉。两种说法截然相反，却又都是歧视女性的，都是从男性的角度说话的，是赞美精子，贬低卵子的。令人感慨的是，性别主义甚至影响到人在显微镜下的观察及其对观察结果的描述和解释。

生理决定论除了用生理因素来解释人的社会行为之外，甚至还会用性别差异来解释身体的疾病，比如，由于男性占领医疗行业，男女受到不同的对待：男性的肺病就是肺病，女性的肺病却被认为是由于子宫引起

的病。（French, 132）这种完全没有依据的假说居然也可以以科学和医学的面貌出现。

女性主义就是要推翻上述的一切。批评生理决定论的人们强调，生理原因决定的人类行为局限于生育或身体结构的不同，只对少数活动有影响，如打篮球，钻一个狭窄的洞等等，对于绝大多数的人类活动并无任何影响。

女性主义挑战生理决定论的一个主要理由是：它的存在就是为了支持社群之间的差异，证明现存社会秩序不论是否公正毕竟有其必然性。既然在每个社群中，个人与个人的差异就远大于社群之间的差异，又何必老是着眼于由出生决定的差别呢？一位美国的电视主持人曾经使两名生理决定论者张口结舌，窘迫不堪，她向他们提出了这样一个问题：数学不好的男人是否就不算“真正的男人”了？（斯坦能，第98页）

性别问题上的生理决定论又被称为性别生理本质主义（biological essentialism），有些女性主义者对性别作出本质主义的解释，例如格茨（Gotz）自称是个“温和的本质主义者”。她认为，社会性别的认同有生理基础。如果否认生理基础，就会成为“绝望的相对主义者”。（Gotz, 11）这种观点认为，女性的合作性、灵活变动性就是有基因基础的。

但是，大多数女性主义者是反对生理决定论和本质主义的。对本质主义的一个主要批评是，本质主义无法解释男性内部和女性内部的差异。著名女性主义理论家罗宾明确地指出：生理事实对于性别认同毫无作用。（Nadeau, 103）

在极端的情况下，一个人的心理性别甚至可能与生理性别对立，比如易性者和易装者。这也是生理决定论无法解释的现象。

生理决定论或本质主义往往导致政治上的保守态度。例如认为一切先天注定，不会变化；认为女性不适合做某种类型的工作，不适合做家外的的工作；认为男性的天生的强悍和攻击性决定了收入的差异。保守派作家吉尔德（G. Gilder）竟然公开宣称：性别的差异就是收入差异的全部原因。（Dunphy, 7）

生理决定论不仅导致政治上的保守，还会导致种族主义和法西斯主义。20世纪的纳粹主义就试图从生理上证明女性、有色人种和犹太人的低下。希特勒曾说过这样一句话：这个世界上所有不好的种族都是笑话。（Jackson, et al., 57）有基因学者因此警告说，要对人类行为做基因和生理解释具有一种危险性，那就是希特勒式的种族灭绝。虽然社会行为受到生理因素的影响，但是不宜特别强调生理因素的作用。（Wood, 47）

在反对和声讨歧视女性的生理决定论的浪潮中，女性主义阵营中有人走向了另一个极端，那就是前文所述及的文化女性主义。以戴利

（Mary Daly）和格里芬（Susan Griffin）等人为代表的文化女性主义认为，女人更接近自然，这一点使其比男性更加具有直觉和创造性。

（Jaggar, et al., 285）以往的生理决定论都是从对男性有利的角度上分析问题的，而文化女性主义理论反其道而行之，发表了大量对女性有利但仍属于生理决定论范畴的言论，例如：雄性动物个头更大，毛色更漂亮，更有攻击性，更好动，在求偶行为中更加主动，有更多无用的身体器官，如犬牙。因此，女性更符合生态标准，比男性适应性更强。虽然男性的数学能力及下棋等人为能力更强，但其功能仅仅与孔雀尾巴的功能相同——为了吸引异性。女性比男性预期寿命更长，婴儿期死亡率更低，这些都说明女性在生理上是比男性更优越的性别。

社会建构论认为，文化女性主义的上述观点以及所谓大地女神的命题是政治上的幼稚病。社会建构论否定性别与性差异的本质性质，主张从饮食、职业、性别角色分工等解释两性区别。它揭露母性意识形态的文化再生产性质，否定“母性”与“父性”的区别，认为男性本质也有关爱性、养育性，是被社会建构加以改变的。它进一步认为，人的本质上也没有同性恋、异性恋、双性恋的区别，是社会文化因素压抑了一些感觉，表达了另一些感觉。

德沃金在1978年写作了“生理优越性：世界上最危险和最致命的观点”一文，批驳了文化女性主义者提出的女性在生理上优越于男性的观点。德沃金认为这一观点就像女性在生理上低于男性的观点一样的错误。她认为，生理决定论的任何形式都是法西斯主义的。（Jackson, et al., 57）

脑神经专家列维（Le Vay）曾试图证明同性恋是由脑神经与常人的差异这一生理原因造成的，试图通过将同性恋归因于生理原因来抵制同性恋恐惧症——如果同性恋的成因就像左撇子的成因一样，常人不会歧视同性恋了吗？可惜，他的想法被批评为天真幼稚的想法，批评者反问：基因或荷尔蒙一类的成因什么时候动摇过种族主义与性别主义的基础呢？

2. 社会建构论

从20世纪60年代开始的这场生理决定论（本质主义）与社会建构论的论争至今已经持续了40多年。在过去的近半个世纪中，生理决定论渐渐失去了影响力，社会建构论占了上风。如今，大多数女性主义者都反对生理决定论和关于人性分性别的观点。

从1960年代起出现的性别新概念认为：将某些行为归属于男性或女性只是一种社会习惯（就像将船称为“她”）。社会建构论最初的观点是：每个人的成长都是基因和环境共同作用的结果，人类的许多差异都

不是源于一个基因，而是许多基因的相互作用。性别是以生理性别为基础的社会建构，个人生而为男为女，并没有天生的性别认同，他们是在成长过程中获得性别认同的，在经过社会的建构之后才成长为男人和女人。虽然生理性别是天生的，但是社会性别既非内在的，也非固定的，而是与社会交互影响的产物。它会随着时间和文化的不同而改变。社会性别是由社会建构的。社会性别是社会和符号的创造物。

在1980年代初的西方性别学界，就连生理性别和社会性别的两分也被质疑：男女两性的生理区别是否就是固定不变的？加格认为，变化的社会实践会改变身体，例如，女性的身体正在变得越来越强壮。在女性体力强壮成为社会可接受的事实之后，女性的基因和内在生理学也改变了。原因很简单：如果社会喜欢娇小的女人，这些女人的生育机会就多些；如果社会喜欢高大的女人，她们生育的机会就多些。因此，生理学和社会实践是互为因果的关系。换言之，男女的生理差别也是社会建构的，是社会习俗的产物。社会性别并非固定的自然的男女生理差别的反映，而是为身体差异建立意义的知识。（Jaggar, et al., 290）

社会建构论的一个论证是这样的：女性犯罪率在世界各地都有所升高，表明攻击性（常被当作由男性生理决定的）与社会因素而非生理因素有关。当社会条件允许时，女性可以变得同男性一样好或一样坏。例如女律师就全都表现出敌对性、雄辩性和统治性的行为。这种行为也出现在女性在学术上挑战男性学者提出的关于人性的偏见方面。（Nelson, et al., 58）

据此社会建构论认为，生理性别、社会性别和身体都是社会建构的，都不是自然的分类。由于生理性别和社会性别都是社会建构的，男性和女性（社会性别）的建构并不仅仅来源于男性和女性的身体（生理性别）。（Cromwell, 33）男性和女性都是社会建构出来的，不是天生的，所谓男性气质和女性气质都是后天获得的。

极端本质主义认为：一切都是生理决定的；而极端社会建构论则认为：一切都是社会建构的，不存在先天的自然事实。论争双方各自坚持生理决定论与社会建构论的立场，相应的是“自然”与“文化”的两分法。前者强调天生的自然基础；后者强调养育的作用，社会条件，社会权力关系，或者个人选择。

社会建构论又可以细分为以下多种理论：

性别的文化建构论：性别建构的差异存在于文化与文化之间，以及某一文化之内。性别的文化建构是指，在不同的文化和社会中，性别概念和行为规范会按照当时当地的习俗被建构起来。比如，亚洲文化要求女人被动和柔顺，亚洲女性的人格特征就会被这样建构起来。女性主义不仅强调社会性别的文化建构，还强调性别不平等的文化建构，性别

构成的权力关系。

社会角色理论：男女的心理区别来源于社会角色不同，由于劳动分工不同，女性更多在家庭里活动，男性更多在社会上活动。许多文化都有男主外女主内的风俗。社会角色分工的起因部分来自身体的区别，主要包括女人的生育和哺乳的需要，身高和体力大小的区别等，但是更多地决定于社会习俗对性别角色的规定。

心理分析理论：男女两性的起源和发展是长期的争论，心理分析是最早涉足这一问题的。从弗洛伊德的儿童性欲理论可以知道，虽然两性具有极为不同的心理本质、性本质，但是所谓男性气质、女性气质、异性恋、同性恋都不是天生的，而是后天获得的，是特殊的文化环境造成的。

社会建构论在许多问题上提出了与生理决定论针锋相对的观点。

以生育问题为例。在生育问题上，本质主义的观点认为：女性生育的孩子有限，而男性生育得却很多，他可以同很多女性生育。由于精子数量多，所以比较便宜；卵子数量少，所以贵重。反本质主义观点则认为：男女之间并没有本质的差别，只有社会经历和源自社会经历的观念的不同。

再以沟通和影响问题为例。社会建构论对交流和对他人影响力的性别差异的解释有以下几种：地位特征理论认为，由于女性比男性地位低，所以男性对他人的影响比较大；社会角色理论认为，由于男女社会角色不同，男主外，女主内，所以男性的影响较大；既存性别模式理论强调儿童积累的性别知识影响其行为，由于环境是分性别的，儿童就会学着用性别分类来整理自己的知识；社会学习理论则认为，规范化和强化训练最终造成了分性别的行为模式。社会直接强化对正确性别行为的奖励，对错误性别行为的惩罚，或者通过直接强化，或者通过观察学习，人同时获得了对性别角色的知识与性别认同。

在性别的劳动分工问题上，社会建构论的解释是这样的：一个社会中男女工作类型不是由生理决定的，而是由社会安排的。工作的性别不平等是为男性利益服务的，然后被非正式的习俗和正式的法律体系加以强化。一旦这些社会结构障碍被去除，女性完全可以像男性一样工作，男女两性的工作能力和工作效果完全可以达到相同的水平。

此外还有女性美德是天生的还是社会建构的这一问题。男性在婴儿期同女性一样无法自立，要靠社会上的其他人来抚育，因此男性的社会性不应当低于女性。女性在历史上一直是关心照料他人的人，但是她们这样做并不是因为美德，美德倒是女性处境的结果：因为女性总是在照料他人，致使女性对个人自由评价较低，对相互支持和安全感评价较高。

社会建构论的渐成气候虽然是这几十年的事，但是一些思想家很早就萌发过社会建构论的思想。我们甚至可以追溯到19世纪的女性主义作家弗吉尼亚·沃尔夫，她就具有建构论的意识。她曾指出，在文学史上男女作品在质量和数量上的差异不是生理原因造成，而是由社会文化原因造成的。这些原因大多是物质性的（grossly material things），如教育、职业和政治过程的机会不均等。

19世纪著名的女性主义作家穆勒指出：“所谓存在于男人和女人之间的智力差别，不过是他们在教育和环境上的差异的自然结果，并不表明天性上的根本差别，更不必说极端低劣了。”（穆勒，第304页）

马克思、恩格斯也是反对性别问题上的生理决定论的。

自由主义女性主义者波伏瓦的名言是社会建构论较早的一个表达：人不是生而为女人，而是变成女人的。

女性主义理论家乔多萝也指出：对性别差异的意识并非天生的，而是后来发展起来的。（Meyers, 15）乔多萝将男性性别认同与男性统治等同起来，认为它是男性统治的原因。

一般认为，生理性别是生理的真实，社会性别是社会的产物。福柯被认为是颠覆生理性别和社会性别关系的第一人，性别与权力共存，在两分的本质主义的性别区别中是因不是果。根据福柯的观点，生理性别，无论是男性气质还是女性气质，都是随历史的演变而变化的，是话语的产物，是异性恋霸权的产物，表现在性实践中。福柯提出了关于日常生活中的统治和抵抗的理论，这一理论涉及国家的管理技术，医疗，快乐学的知识领域。他的基本观点是，权力是生产性的，而不仅仅是压制性的，就连压制本身也是生产性的。

通过自然和文化的对比来定义生理性别和社会性别之间关系的最有影响的尝试是罗宾（Gayle Rubin）在1975年发表的《女性交易：性“政治经济学”笔记》一文，她的理论和跨文化分析指出，所有的社会都存在生理性别和社会性别体系：它是“一套安排，在其中，人类的性和生殖这种生理的原始物质被人类的社会干预所塑造，以传统的方式加以满足，无论这些传统方式有多么糟糕。”（转引自Glover, et al., PXXIV）

1999年在英国广播公司开展了一场辩论，达尔文主义哲学家克罗宁（Helena Cronin）提出，存在于两性之间的深刻的心理差别可由达尔文进化论加以解释：由于男性为争夺女性而竞争，女性谨慎选择配偶，这就意味着，男性由自然决定比女性更具竞争性，更野心勃勃，更有地位意识，更投入，更一心一意，更不屈不挠。这是一个我们应当接受的几百万年的事实。男性有一套特定的思维方式和行为方式，女性有另一套思维和行为方式，它们跨历史跨文化地保持基本不变。（Tripp, 2）

社会建构论者格里尔（Germaine Greer）则指出：“我同意男性气质

与女性气质有很大区别.....但是我也相信，男人为创造男性气质进行了艰苦的努力.....他们行为方式的许多方面是高度文化式的，极端变化多端，能扮演多种角色的，能够被很快加以改变的.....事物不能违反生理学，但是关键的问题在于文化参与制造了生理学。”（转引自Tripp, 2）

格里尔认为，社会性别就是所谓男性气质和女性气质。按照格里尔的模式，社会性别只能被理解作为一种可变的不确定的文化建构。男女两性的思维、行为和互动主要是由他们生活于其中的文化决定的，而不是与生俱来的。在不同文化和不同历史时期有着显著的不同。不同的文化对所谓生理学“事实”有着不同的解释，比如对母性的解释就很不同。

从政治上看，克罗宁的模式是保守的：如果人类行为和心理只是在长期的进化中才能改变，那么在短时间内就很难看到变化。格里尔的模式则是激进开放的：人是社会的产物，不停地适应和发明，发展和变化。如果性别结构是文化环境建构的，那么它就像文化一样可以受到政治的干预，发生巨大的改变。过去不可想象的事物最终将会变成可以接受的。

3. 化装和表演理论

在社会建构论的思想流派中，有一大批思想家，他们的精彩论述为我们开启了观察性别问题的崭新视角。尤其是瑞维尔（Joan Riviere）的化装理论（*womanliness as a masquerade*）和巴特勒的表演理论，更是重写了生理性别与社会性别区分的理论。

瑞维尔是弗洛伊德的一位分析对象，后来成为心理分析家。她的内心是男性的和高度智慧的。她本人在男权社会中就是化了装的，假装成一位传统女性。她关注的问题是：如何能够做到既有智慧，又做女人，如何做一个知识女性。她的思想原本已被埋没，后来由于拉康在著作中提到她和她的化装理论，才引起了普遍的关注。

她所谓的化装就是戴上女性的面具，化装成女性。她的情况属于女性在内心认同男性，但在表面假装成女性。在化装时，一个女人似乎在模仿真正的女性，但是所谓真正的女性不过是模仿和化装而已，它们是一回事。

对化装理论具有最强烈感觉的人是尼采，他受到女人、真理、面具和女性主义的烦恼，他说：如果女人没有做二等角色的直觉她就不会有追求时髦的天才。“她最艺术的一点是欺骗，她最关心的是容貌和美丽。”

拉康也从社会建构论角度专门论述过性别角色问题。他认为，社会性别角色是面具，而不是规范。他举过一个著名的例子：一列火车进站了，一对小兄妹面对面坐在火车包厢里。当火车停下来时，他们透过车

窗可以看到站台上的建筑。哥哥说：“看呀，我们到女厕所了！”妹妹马上反唇相讥：“傻瓜，你难道看不出我们到了男厕所了！”（转引自Tripp, 169）这个例子旨在说明：第一，像孩子一样，我们看不到社会性别和生理性别关系的结构，我们受到结构权力的影响，却根本没有意识到它的存在。我们根本不能辨出生理性别和社会性别体系控制和局限我们的行为的程度。第二，两个孩子都用对立的性别来界定自己的位置。男孩只看到女厕，女孩只看到男厕。另一性别的事对于我们来说总是秘密。第三，生理性别与社会性别的区别是以语言的形式出现的，并不是自然或生理的事实。总之，社会性别在拉康看来并不是建立在任何主体的固有的、内在的、本质的性别特征之上，而是建立在与另一性别的符号对比之上的。第四，从所指到能指的整个体系最终是人为制造的，并没有自然或公正的理由。一个厕所（或一群人）被称为女性，另一厕所（或一群人）被称为男性，并无先验的理由要求这种划分。性别的划分是通过一系列的社会习俗完成的。第五，无论依据生理和社会性别的划分是多么人为，这一体制却得到了严格的执行。西方社会将继续将厕所作男女区分不是偶然的。女人如果穿男人衣服，就会被执法者要求提供她是女人的证据。第六，拉康并不主张解剖学即命运，但暗示文化为以解剖学为依据的性别发了通行证。男人要按男人的规则做，女人按女人的规则做。“解剖学的区别并不等于性别差别，但是解剖学的区别塑造性别差别，成为性别差别的唯一标准。”（转引自Tripp, 169—170）

对于拉康关于性别的思想，女性主义作出这样的评价：第一，他改变了传统对生理性别和心理性别的看法，引入了社会建构论。第二，他认为女性的性是男性的补充。女性的性是被动的，来了快感而不知道。这是错误的。拉康的心理分析是阴茎中心论的另一形式。（Tripp, 178）女性主义学者斯柯特（Joan Scott）对它评价也并不太高，她说：“拉康的火车并没有使女性主义走得更远一些。”（转引自Tripp, 171）只不过是社会建构论而已。她认为，社会性别就是将一个社会建构的类别加在事先确定的分生理性别的身体之上。她提出应当将注意力从生理性别转向社会性别，在性别、阶级和种族的交汇点上重新定义和重新建构政治和社会平等的观念。

劳丽蒂斯（Teresa de Lauretis）将生理性别差异放在生理决定论一边；将社会性别差异放在文化建构论一边。她主张打破生理性别和社会性别的关系，认为社会性别并不是身体特征或早已存在于人体之中的什么东西，而是某些社会技术的产物和过程。（Tripp, 172）

法国作家威蒂格（Monique Wittig）认为，唯一的答案是对生理性别和社会性别的全面解构。因为社会性别是性别之间的政治压迫和对女

性的统治的语言指标；生理性别则是“发现社会作为异性恋霸权”的政治和哲学分类。在社会中，女性被打上生理性别的烙印；在语言中，女性被打上社会性别的烙印。她说，社会性别“是一个本体论上的不可能性，因为它试图完成存在的划分”。在这个问题上，女同性恋话语是对话语的重新彻底检查，它表明，存在是不能分割的。生理性别和社会性别的分类不是理解完全自我的方式。抛开生理性别和社会性别，抛开男女区分，社会将由本体论意义上的完整的主体组成。因此，我们应当感谢女同性恋现象所引发的语言学革命。（Tripp, 178）

威蒂格指出，与性别的多元化不同，在与性别有关的语言中，男性的角度总是被当作一般的角度，如用男性人类（mankind）指称人类，用男性的他（he）指称男女两性都在内的他。她将语言革命视为社会变迁的先导，她认为，仅有经济变迁是不够的，必须制造关键概念的政治变迁。因为语言会极大地影响到“社会机体”，为它打上烙印，强烈地塑造它。（Glover, et al., PXXIX）

威蒂格指出，维护男女不平等，语言起到重要作用。它在无形之中否定了女性作为主体行动的能力。女性只能在与男性的关系中被定义，不能独立地被定义，不能因为其自身的存在被定义。因此，那些拒绝异性恋关系的人就等于拒绝成为男人或女人。

威蒂格主张用某人（one）代替所有人称代词（I, you, he, she, we, you, they, everyone）。她发明了一个新的自我，一个没有性别认同的人，这个人称代词非动物，非植物，非矿物，是不确定物。

关于两种“自然”的生理性别的种种特征是由社会性别制造出来的有一个证据：那就是在出生时两性器官不明显的人。医生以性别角色的文化价值观为基础创造出“自然”的性别——用手术取舍某一性别。这就证明所谓男性气质或男性气质并不是与生俱来的。

戴弗（Devor）讨论了变性手术对于性别理论的意义。她认为，被医生通过手术途径赋予的生理性别，被制造出来的第二种生理性别，并不比原来的生理性别更自然或更文化，人能够变性这件事本身，使我们认识到生理性别和社会性别角色的非自然性。但是变性手术既不是女性主义的，也不是解构的，它反而应当被视为对传统性别角色的强制遵循：如果想认同与生理性别不同的社会性别，就必须首先得到不同性别的人的身体，这究竟有没有必要？

戴弗反对用变性手术或选择性别手术处理此类问题，呼吁“性别混合”，并认为性别混合“能够成为从当前的男权性别主义社会性别模式过渡到废弃社会性别概念使之变得无意义的未来状态的一个过渡阶段”。

（转引自Tripp, 180）

从表面看戴弗和威蒂格有像处，但是戴弗并不是去寻求一种前社会

的完整主体，她的目标是创造一个生理性别和社会性别相结合的相当宽泛的领域，使性别这一概念不再成为制造歧视的基础。

德里达的性别解构论认为，不应当将性别差异理解为性别对立。我们应当超越性别两分，这一直是哲学和心理分析所作的解释的问题之所在。

德里达有一个关于梵高的作品《鞋》的著名分析。海德格尔和夏皮洛从中看到了农民、女人，德里达却通过他们的分析看出：对立——左与右，男与女，城与乡，农民与画家——以及能够看出这种对立的能力。在西方哲学中，只有当对象被划分为相辅相成的对子（男与女，阴茎与阴道，内与外）时，性别才成为可见和可想之物。（Tripp, 181）

德里达寻求的是非两分的、非对立的性别，它“有着不同性别声音的多重性”，“非认同的性别特征表现在那些由不同设计所承载、划分和多重化的每一个个人的身体上面”。（转引自Tripp, 181）于是性别差异就像伊丽加莱关于女性所说的那样：“她们的快乐不可能有什么规则，也不可能有什么话语。”（转引自Tripp, 181）

德里达的想法被批评为乌托邦，因为在现实社会中从未有人有过此种经历。但是有些女性主义理论家赞成超越性别的两分和对立，认为这是德里达思想中对女性主义最有价值的论述。德里达的写作是明显的乌托邦，它构造了我们现行体制之外的另一处地方，而在我们的体制中，性别作为一种严格的身份存在于既存的异性恋模式当中。这种乌托邦思维对女性主义来说是重要的，因为它“要求对可能的然而又是不可表达的东西的不断探索和再探索。”（Tripp, 181）

巴特勒的“表演”理论是社会建构论身体政治的一个主要论点。社会建构论认为：一个人不是生而为女人，而是变成女人的。人可以是生理上的女性，但拒绝女性气质。所谓女性气质是“一种对接受下来的性别规范的表演和再表演模式，它是表面的，就像人体的许多风格一样。”（巴特勒，1985年）

在《性别麻烦》一书中，巴特勒进一步解构了异性恋霸权，颠覆了当代社会把它当成是统治的、必然的、强制的性的逻辑。她反对生理性别通过社会性别继而通过性表演出来的理论，发展出一套“性别表演理论”。性别身份不是个人的特性，而是一种必须重复表演的行为。

巴特勒深受福柯影响，主张性别是通过重复的表演行为从话语中形成的。作一个男人或一个女人是“将一种持续的扮演当作真实的”。生理性别是“将话语和‘文化表演’的效果真实化了”。（转引自Tripp, 14）

巴特勒在1993年《重要的身体》一书中写道：“前话语的‘生理性别’在社会性别的文化建构过程中及其作为行为的确参照点并不存在.....生理性别已经就是社会性别，已经被建构了.....性别的‘物质

性’是被强迫制造出来的。”（转引自Tripp, 14）

对于巴特勒来说，“女人”和“男人”不再被当作分析的固定和基本的类型，是先于社会性别文化构成的存在。巴特勒认为，社会性别是“公共行为”的符号形式，是一种戏剧性的隐喻。它既是历史的，又是个人的。社会性别是一种选择，是一种可以拿起又可以放下的身份。但是，巴特勒反对这样的观点，即性别是早上起来才决定今天要做哪个性别的人，晚上又换成另一种性别的人，人可以像一种消费某种商品一样来消费性别。在社会教化的过程中，一个婴儿被培养成一个男性或一个女性，这一培养结果是长期反复练习和强化的结果，并不是与生俱来的，也不是不可改变的。正如有的人（如哈伯斯坦，Judith Halberstam）在专门研究了“女性的男性气质”之后得出的结论那样，作一个“性别颠倒的人”可以是相当“自然的”。

巴特勒认为，生理性别是社会性别回顾性的投射，是它的虚构的起源。生理的性别被当作起源或原因，而事实上是制度、实践和话语的结果。生理性别并不先于社会性别，性别认同的意识是通过重复的表演或对我们的文化中社会性别的规则和习俗的引用而生产和再生产出来的。

巴特勒质疑生理性别作为自然事实先于文化建构的社会性别存在，她说：“社会性别之于文化并不象生理性别之于自然。”（Tripp, 172）“自然是文化的真正起源”只是一种假象，然而这一假象对于文化来说是必然的，是它表达自身的基础。巴特勒的目标不是解构社会性别以发现自然的生理性别，在性别的最深处并不存在社会性别或生理性别的基本事实。社会性别作为一个话语因素实际上制造了对于前话语或内在的生理性别的信念。实际上，生理性别反倒是社会性别的产物，社会性别在时间序列上应排在生理性别之前：“社会性别是一种表演，它制造出一个内在的生理性别或本质或心理性别内核的假象。事实上，社会性别被自然化的途径之一就是通过对建构为一种内在的、心理的或肉体的（生理的）必然性。”（Tripp, 173）

按照巴特勒的观点，生理性别在社会性别之后，并不意味着社会性别就是真实的东西，社会性别只是表演（drag, performance）而已，是一种特别形态的模仿。它并不是模仿一种真实的生理性别，而是模仿一种理想模式，这一理想模式是自我的设计，并不存在于任何地方。这一社会性别理想模式永远不会固定下来，而是被每一次社会性别表演不断地重复着。性别化的身体就像一个演员出演一场没有剧本的戏剧，这个演员拼命想要模仿一种从未经历过的生活。

巴特勒认为，生理性别与社会性别的关系是持续自我解构。它建构了所谓自然，只是我们忘记了它是建构而成的。在解构过程中，结构的碎片被视为自然的，其实它们是建构的。

巴特勒在《批判性的酷儿》一文中提出，表演活动是权威讲演的形式，大多数的表演都是声明，也表演某些行为，行使与之相关的权力。巴特勒的社会性别的表演性质是下列当代潮流的反映：有意戏剧化的以问题为基础的政治运动，例如酷儿国（Queer Nation）；时尚的和典型的性别模糊的身体艺术形式，例如文身和身体穿刺；性欲少数族群的公开性的增加，包括易性和易装。她的概括捕捉到了性别化身体的当代表现的流动性和表演性；我们对性别的可塑性和适应性的信念；我们所遇到的从外表“读出”身份的困难。

总之，女性主义既不是要建立生理性别和社会性别之间区别的真实性质，也不是要消灭这种区别，而是为性别特征的极端的不稳定性开放空间。女性主义在性别差异问题上最关注的是，把过去被认为是自然的、天赋的、不可改变的性别特征，重新定义为不固定的、可塑的。女性主义主张解放性别认同，使它向各种选择开放。它期望性别认同不再像传统社会中的“成为一个男性”或“成为一个女性”，而是“关于我们选择什么样的社会性别的微妙的心理和社会的权衡”。（Glover, et al., 7）

4. 身份政治

身份政治有三种立场：第一种是本质主义的立场，主张女性就是一种实实在在的生理和社会身份；第二种是反本质主义的立场，主张解构女性这一身份；第三种是策略本质主义的立场，主张将承认“女性”身份的存在仅仅当作一个暂时的策略，从女性长远的利益出发，还是应当最终解构性别结构。

本质主义的立场是性别问题上最长久也最常见的立场。在20世纪60至70年代，为了将女性问题从个人领域进入社会领域，使用“女性”这一概念似乎有着绝对的必要性。但是当时只有知识女性中某种人的声音能够被公众听到，只有她们的利益被提上议事日程，随后更广泛的女性利益才被提出。

坚持女性身份的学者认为，不应认为“女性”这一概念只是策略本质主义，因为策略本质主义似乎隐含着女性这个类别实际上并不存在的意思。她们认为，应该将女性这一概念理解为一个复杂的多元的充满差异的概念。但是相对于男性，它还是一个可以成立的概念。（Jaggar, et al., 297）

女性主义运动中的本质主义立场又被称为“反反身份政治”（anti-antiidentity politics）的立场，它的主要观点是：反身份政治的人们忽略了性别不平等问题，使得女性主义运动丧失了动员群众的话语基础。

持这一立场的人们认为这是问题的关键，如果女性这个类别不复存在，怎么会有女性运动？这岂不成了女性运动的取消主义？答案是：女

人既然已经由社会建构出来，要想改变现状只能在社会和文化中改变。于是，当代女性主义陷入了一个两难窘境：一方面有建造“女性”身份并赋予它坚实的政治意义的需要；另一方面要打破“女性”这一类别和粉碎它的过于坚实的历史。

坚持本质主义立场的女性主义者认为，“女性”这个词可以保留，这样做不只是出于策略考虑，而是仅仅把女性看作是一个群体。

更多的女性主义者尤其是后现代女性主义者则认为：身份政治只是策略需要，但必须承认身份政治的许多形式的本质主义基础的性质和局限性。她们认为，身份应当被视为由话语建构的、必要的，但永远是偶然的和策略性的。

巴特勒的表演理论在女性主义内部引起了很大的论争：因为她不仅解构了男女的分类，而且解构了同性恋异性恋的分类。很多人崇拜她的理论，但是不喜欢她神秘难解的腔调和精英的态度。她们认为她将“女人”和“同性恋”都视为很不稳定的分类，这就为女性政治和女同性恋政治造成了困难。

身份问题上的第二种立场是反本质主义的立场。这一立场以巴特勒的观点最为典型，它如何解决解构性别划分结构与现实政治斗争的矛盾呢？“女性”的概念是否有本质意义？巴特勒说：有人认为反本质主义是“寒潮”，使女性主义不能去寻找任何女性的共性，使女性丧失了结构性的共同基础。（Jaggar, et al., 295）

对此，巴特勒作出了两个回答：

第一，“有政治必要性作为女性讲话或为女性讲话，我不想与这种必要性争论，但是一定要注意到女性内部的差异。”（巴特勒，王逢振，第86页）这就是说，巴特勒并不完全否认“女性”这个身份的策略意义，但是她希望人们在使用这个类别时，不要忽略了它内部的差异。

第二，“如果担心一旦不能再把主体及其属性、性或者物质性视为当然，女性主义将会一败涂地，那么明智之举是考虑一下让那些从一开始就设法使我们处于从属地位的前提保持在原位会产生什么样的政治后果。”（巴特勒，王逢振，第94页）把“女性”的身份视为天经地义的存在，视为“自然”的存在，那么男尊女卑的男权制也就是天经地义和自然而然的了。这是女性主义绝对不能接受的判断。

巴特勒在《暂时的基础：女性主义与后现代主义问题》一文中指出：“与后现代主义相反的一种努力，则试图加固那些首要前提，即：任何政治理论都需要一个主体，需要从一开始就假定它的主体、语言的参照性以及它所提供的体制描述的完整性。因为没有基础，没有这些前提，政治简直不可想象。”“主张政治需要一个稳定的主体，意味着声明这一主张不能有政治对立面……于是，这种单方面确立政治疆域的

行动就像一个独裁阴谋，其目的是使关于主体地位的政治争论立刻得到平息。”（巴特勒，王逢振，第68—69页）

巴特勒说，女性主义犯了一个错误，那就是假定女人和男人各自从属于一个有着共同特征、兴趣、分享共同身份的群体。（Dunphy, 29）在政治上很有必要使用“女性”、“酷儿”、“女同性恋”、“男同性恋”这些词，这些术语在我们能够完全理解它们之前就被说了出来。她认为，“女性”一词在学理上是模糊的，但是在政治上要清楚。区分生理性别和社会性别不一定对我们有帮助。

一个矛盾的模式是：社会性别不仅是我們接受的，也是我們抵制的。它维持我们的存在，又限制我们的存在。它影响我们的决定和行动。用巴特勒的话说：社会性别是一个“麻烦”。“社会性别不应当被建构为一个固定的身份”，而应被视为“结果”，是“身体姿态、动作和不同风格的有规律的重复的产物”。（Glover, et al., 157）社会性别既非永远固定的，也非永远流动的，而是受到社会和文化的限制的。

有人提出一种分两步走的方案：虽然女性并不是一种固定身份，但文化和社会把它看成是某种身份，这是当前的现实。我们第一步是争取各种身份之间的平等身份，第二步是解构女性这一概念，不再把它视为一种身份，而是把它视为行为。“承认一种身份、一种标签无论多么有价值，总是有可能将其僵化，固定化，阻碍变化，使观点变成教条；立场被制度化；潜在的盟友被排除；从而使女性主义变成保守主义。”（Tripp, 40）

持反本质主义立场的女性主义者提出到底是要身份政治还是要横断面（transversal）政治的问题，身份政治将男女两性的关系视为唯一的、对立的，排斥了政治身份的多样性；而横断面政治则承认具有各种特殊倾向的群体，具有更大的包容性。

从20世纪70年代开始，女性主义同性恋研究者开始强调生理性别与社会性别的社会建构性。由此发展出来的酷儿理论在90年代引起极大关注。

酷儿理论超越了同性恋身份政治，在性别和性的问题上站在反本质主义的立场上。反对正统观念，提出性别非固定性的理念，破坏固定不变的分类，质疑所有的本质化的倾向和两分思维。

酷儿理论指导下的写作以性为主题，特别是从同性恋者和易性者的角度提出问题，质询对性、生理性别和社会性别的传统理解。所谓酷儿性（queerness）指的就是难以适应分类。所有那些自称“酷儿”的人最明显的特征就是难以为他们分类。不止是有男性气质的女人、有女性气质的男人、同性恋者、易装者、易性者，还有很多难以归类的人都会感到：“我的自我不仅仅是这样的，我比这个要多得多。”

塞芝维克（Eve Kosofsky Sedgwick）为酷儿所下的定义是：“酷儿可以指：开放的错综复杂的可能性、断裂、重新选择、不和谐、不协调、不一致与回应、共鸣、意义的偏离与超越，人的社会性别的形成因素并非与其生理性别完全一致。”（Glover, et al., 106）如果说在女性和女性主义内部有着如此丰富多元的身份，单一的女性概念就没有什么意义了。

身份政治中的第三种立场将本质主义和反本质主义二者都否定了，认为前者忽略了女性内部的差异；后者不能创造有效的理论和政治。它主张将性别划分只当作暂时的策略。因此，这一方案又被成为“策略本质主义”（strategic essentialism）。这是斯皮瓦克（Gayatri Spivak）提出来的。公开承认女性概念是一种政治干扰、政治介入，目的就是为了争取政治利益，而不是为了说明真实情况。“女性”不应当被理解为“一个自然的阶级”，而应当被当作一个为了特殊目的组成的政治联盟（Diana Fuss）。（Jaggar, et al., 295）对女性作为一个社群的强调是一个阶段，这对斗争是基本的需要，虽然女性内部有差异，但是她们仍属于一个阶级。

二、关于性别气质问题的论争

1. 同与异的论争

长期以来，在女性运动中一直有两种主要的倾向，一种是强调男女两性的相似之处；另一种是强调男女两性的相异之处。这两种倾向之间一直存在着激烈的争论。有人为此将女性主义者划分为要求平等

（equality）者和强调特性（identity）者两大类，并将女性运动中的这两大类概括为人性女性主义和女性女性主义。前者主张女性应当发展其人性，这一发展与性别无关；后者则主张女性应当发展其女性。前者强调男女两性的共性和平等；后者强调女人应保持和发扬自己的特性。前者要求对男女同样对待；后者要求对女性的特殊性质和活动加以特别的对待。前者强调女性应当享有同男性相同的地位；后者则强调女性特异的本质及其在社会生活中应当起到的更大的作用。强调平等的女性主义者如斯坦顿（C.C.Stanton），否定性别的差异；而强调特性的女性主义者如亚当斯（J.Addams）则认为，差异的存在对女性不是不利条件，而是有利条件。

历史学家将女性运动第一次浪潮中有关男女两性的同异之争做了精细的划分：从1848年至1890年，主要的思潮是强调男女的共性；从19世纪90年代至20世纪20年代则转而强调男女两性的差异和个性，其主要表现形式是对母性的公开讨论，强调女性的生理能力（主要指生育能力）

影响了女性的性格。（Bacchi, 19）随后，女性运动分裂为“同”与“异”两大阵营。一部分女性主义者主张男女应当“相同”，她们不愿生养孩子，追求个人机会与兴趣，接受法理社会的原则；与此相反，那些主张男女“相异”的人则接受礼俗社会的原则，强调传统女性角色，不赞成女性就业，主张在家内争取女性的经济独立和地位。如果从历史演变的大趋势来看，在女性运动的早期，比较强调的是“同”，是男女平等，女性运动的目标是去争取男性已有的权利，要求去做男性所做的事情；自70年代以来的女性运动转而强调男女的差异，去争取的是女性的解放，女性特殊价值的实现，而不仅仅是男女平等。这是对一个多世纪女性运动最粗略的概括，是女性运动总的走势。

女性运动内部关于两性的同与异的争论是在三个层面上展开的：第一个层面是抽象的哲学层面，其争论焦点是男女两性基本性质和性格特征之异同；第二个层面是功能主义层面，其争论焦点在于男女两性是否有或应该有不同的社会角色与功能；第三个层面是体制层面，争论的是女性是否应当在制度和立法上争取到与男性不同的待遇。

弗里丹在《女性的神话》中曾引用过美国一位参议员在1866年发表的一个观点，他认为，如果给女性以平等权利，就会毁掉她们那种“十分温顺柔和的天性，正是这种天性，使得她们对社会生活中的动乱和斗争退避三舍，绝不参与”，“她们有比别人更崇高更神圣的使命，那就是在静处幽居之中造就未来男子的性格。她们的使命是在家里，当男人从生活的斗争中回到家里来后，用她们的奉迎和柔情去抚慰男人激动的心，而不是自己投身进去，在生活的斗争中火上浇油。”那些老式的保守主义者对争取女性财产权、就业权和选举权的女性主义者痛心疾首地说：“看来她们对自己失去女性特征还不满足，她们还想让全国每一个女人都失去女性特征。”还有人给那位在美国历史上首次出席州立法会议的女性格里凯姆写信说：“女人的能力就是她对别人的依附，正如葡萄藤，其力量和魅力就在于依附棚架，将一串串果实半遮半掩，如果葡萄藤也想像榆树那样，绿荫盖地，自由自在，那么，它不仅结不出果实，还会落入尘土，丢尽脸面。”弗里丹批判了那种以科学面目出现、实质是歧视女性的伪科学，她引了一段这种伪科学的典型观点：“所有的观察资料都表明了这样的事实：理性的女性是男性化的；在她身上，热烈、直觉的知识屈从于冰冷无益的思想。……社会心理学上的规律是这样的：女性受教育越多，就越有可能出现程度不同的性生活失调；在同一组女性中，性生活失调越严重的人，生的小孩就越少……她们不仅在生孩子方面，还在性快感方面，都已经失去了女性的特征。”（弗里丹，第102、110、210、229、256、257、417页）

弗里丹在她的书中还批判了弗洛伊德对女性心理的错误概括，其矛

头主要指向关于阉割情结和阳具羡慕的观点。弗里丹对弗洛伊德的批判颇有道理，理由如下：第一，认为男性比女性在身体构造上更完备是言之不能成理的：虽然男性有女性没有的器官，可女性也有男性没有的器官，只是有差异而已，谈不上两性中有哪一性在身体构造上是不完备的，或某一性比另一性更完备或更不完备；第二，没有证据表明女性对没有男性生殖器普遍感到“耿耿于怀”或“受到伤害”；个别女人会有这种感觉，这是可能的；但同样可以找到个别男人对没有子宫感到“耿耿于怀”或“受到伤害”；第三，即使女性真的以为自己比男性缺少一样器官，也没有证据表明女性就会因此而普遍地感到自己处境低劣，因而变得郁郁寡欢。

生育在女性运动和女性主义思想史中始终占据着独特的重要位置，因为生育对于男人来说是暂时的和他人的事情；而对于女人来说，它却是一件长时间的自身的事情。与此一脉相承的是一个较为抽象的问题，即母性的问题。早期的女性运动认为，女性在共同的人类精神上与男性是平等的，但是在育儿和母亲的社会功能上同男性相异。在争取男女平权的过程中，社会努力能解决的问题已经不剩什么了，剩下的问题要靠生理学来解决了。因此，波伏瓦和费尔斯通都曾主张，要实现性别的平等，女性“必须要克服生育这一特殊性”（Barrett and Phillips, 129）。

这一观点的极端不现实使得许多人难以接受。于是，与此相对立的观点主张，女人不应该变得“像男人”。这种观点来自两个方向：反女性主义的方向和赞美母性的方向。前者希望“女人要有女人样子”，所谓“女人样”还是传统中的温柔驯顺的那一套；后者则认为，西方文化中有一种对肉体的深刻的仇恨与恐惧，应当反其道而行之——充分肯定和赞美女人的身体及其繁衍和哺育的能力；赞美女人的爱和平和关心他人，反对男性的好斗和自私自利。结果引起了同与异之间的长期论战。在这一论战中，以波伏瓦为代表的自由主义女性主义站在“相同”即平等一边；激进女性主义站在“相异”一边。这一论争建立在肉体与精神，自然与文化的两分的基础之上，争论的是二者孰轻孰重——是肉体 and 自然更重要，还是精神和文化更重要。

在男权社会中，男女两性的差异有时被夸大，有时被否认。在性别差异被夸大时，就强调女人的抚育特征和不善于理性思维等特点，使性别的等级制合法化；在性别差异被否定时，就忽略女性的特殊利益和问题，如性暴力、性骚扰和女性对男性的经济依赖等问题对女性的伤害。长期以来，女性所面临的选择或者是被排除在权力机制之外，或者是被同化在男性的阴影里，女性独特的价值一直难以实现。

2. 性别与气质

主张两性气质不同的人对男女的特质做了大量的区分和概括，例如：科学对诗意；活力对和谐；力量对美丽；智力对爱情；理性对浪漫等等。（两性气质的划分可参见下表）

两性气质

男性气质/主体	女性气质/客体
认知主体/自我/独立性/主动性	认知客体/他者/依赖性/被动性
主体性/理性/事实/逻辑/阳刚	客体性/情感/价值/非逻辑/阴柔
秩序/确定性/可预见性/控制性	无序/模糊性/不可预见性/服从性
精神/抽象/突变性/自由/智力	肉体/具体/连续性/必然/体力
文化/文明/掠夺性/生产/公众性	自然/原始/被掠夺性/生殖/私人性

（Peterson and Runyan, 25）

美国人观念中定型化的性格特征

社会尊崇的男性特征	社会尊崇的女性特征
富于攻击性	圆通机敏
富于独立性	文雅温柔
不感情用事	为他人的感情很敏感
不易受他人影响	虔诚
富于支配性	整洁
喜好数学和科学	有强烈的安全需要
不爱激动	喜爱文学艺术
主动	易于表露柔情
富于竞争性	
擅长业务	
谙于处世	
富于冒险精神	
决策果断	
行动中常以主将自居	
不怕受攻击	
雄心勃勃	

（海德，第166页）

在人类行为模式的研究中，医生采用荷尔蒙研究，生理学指标研究法采用了这样一些指标：生理女性指喜欢婚姻和婚礼，重婚姻轻事业，喜欢婴儿和儿童，儿时喜欢玩娃娃等。生理男性的证据则包括：喜欢活动量大的游戏和玩具，自信，想干事业，认为事业比家庭、做父母重要等。（Tripp, 175）作这种划分的人们并不一定持有孰优孰劣的观点，他们当中有些人认为二者只是角色不同，价值是相同的；另一些人则为两性的不同气质赋予了或高或低的价值。

这场关于两性气质的旷日持久的论争在哲学层面集中在以下几对概念上：

第一是关于感情与理性的区分（亦有浪漫与理智的概括方法）。在感情与理性的问题上，西方文化中有一种传统观念，认为女人天生富于感情，缺乏理性，缺乏逻辑思维的能力。奥托·威林杰的著作《性与性格》颇有代表性，他说：女人根本不懂人必须根据原则行动的道理，由于她没有连续性，她体会不出对她自己的思维过程进行逻辑佐证的必要，她可以被认为是“逻辑上神志不清的”。他首先将女人等同于肉体，继而又将其等同于无意识的性欲；最后等同于消极被动的兽欲。（转引自格里尔，第102, 107页）英国政治家切斯特菲尔德曾说：“女人只是长大的孩子；她们有着娱人的口舌，有时显得机灵，但却没有实在的理性或理智……事实上她们只有两种情感：虚荣和爱情。”（转引自海斯，第226页）

在女性运动内部，有些人比较强调理性，例如穆勒和沃斯通克拉夫特；另一些人如福勒（Margaret Fuller）则更强调浪漫。然而，极少有人能够对感情—理性这一划分本身提出挑战。直到后现代女性主义出现后，这一状况才有改变。女性主义者认为，浪漫主义和浪漫文化已经成为加强性等级分层秩序的文化工具，其中包括色情主义（eroticism），女性的性的私人化和美人理想对女性的压抑。（Pearsall, 110）

第二是关于自然（nature）和文化（culture）的性别归属。很多人相信，女性更接近自然，男性更接近文化。理由有：女人的肉体看去更接近自然；女人的社会角色更接近自然；女人的心理更接近自然。不同意这种划分的人们则反驳说：女人并不比男人更接近于自然，男女两性都是有意识的，也都会死去，没有什么现实的证据表明一种性别比另一种性别更接近自然，或更远离自然。

第三是关于哺育性的问题。人们容易把哺育性同女性联系在一起，认为由于女性的生育和哺乳活动，使她们具备了一种养育的特性，并使她们更乐意从事养育性职业，如护士、保育员等。但也有人提出，虽然生育的功能把男女两性分开了，但是这个因素对于两性从事职业的影响并不总是一致的，例如，在西方社会中，医学主要是男人的事业，但是在前苏联，它主要是女人的事业；在欧洲，农业主要是男人的事业，在第三世界国家，农业却主要是女人的工作。尽管如此，人们注意到，有些差别是跨文化普遍存在的，例如男女两性的生理差别；女性较多地照顾孩子；以及男性的价值占统治地位的现象等。

第四是关于攻击性问题。人们总是把攻击性与男性联系在一起，把柔顺与女性联系在一起。当人们衡量男人时，所用的标准是强壮、粗犷、能干、自信；当衡量女人时，所用的标准则是娇小、细致、软弱、体贴、美丽、优雅等。还有社会生物学家试图从进化论角度来解释男性的攻击性，他们是这样提出问题的：为什么多数动物的雄性比雌性身体

大、较有攻击性？这是雄性动物为了获得与雌性交配的特权而在自己性别中开展竞争的结果。雄性搏斗，雌性选择。攻击性适合于雄性的竞争，所以攻击性是性交选择的产物。（海德，第69页）

第五是关于公众与私人领域的划分。在女性主义对现存各种意识形态的批判中，有一种被她们称为“领域划分”意识形态（‘separate spheres’ ideology），主要是指把人类活动的领域划分为两个，一个是公众领域；一个是私人领域。这一意识形态认为，公众领域是男人的活动领域；而私人领域才是女人的活动领域；这是一个最基本的区分。女性主义认为，“领域划分”这一意识形态贬低了私人领域的价值；私人领域不仅是性政治和性压制的基本领域，而且对公众领域有着不容忽视的影响。对这一意识形态的分析认为，由于挣钱工作与家庭的分离，强化了男人是家庭供养人的观念。人们大都认为，女人与生俱来的位置是在家里，是以家庭这个私人世界为其主要活动领域的；而男人则以工作和政治这些公众世界为主。社会上流行着这样的谚语：男人为土地而生，女人为炉灶而生；男人为剑而生，女人为针而生；男人用头脑，女人用心灵；男人发命令女人服从；除此之外的一切只会扰乱人心。（Bryson, 51）

无论是强调两性相同还是强调两性相异的女性主义者都认为，在精神与肉体、理性与感情、文化与自然、公众与私人这些划分中，男性总是自然而然地被划在好的一方，女性则被划在坏的一方。强调相同的一派女性主义者认为，女性在精神、理性、文化、公众领域同男性拥有相同的能力，或者说可以同男性做得一样好；而强调相异的女性主义者则认为，女性的肉体、感情、自然和私人领域的特征不仅同男性的那些特征同样重要，而且可能更有价值。

中国文化首创出阴与阳的概念，并传到西方，许多人认为，这一划分是遍及所有的文化、历史、经济，以及自然本身的。班昭所作《女诫》中说：“阴阳殊性，男女异行。阳以刚为德，阴以柔为用。男以强为贵，女以弱为美。”

中国人对于男女两性特征尤其是智力方面特征的概括带有典型的中国文化特色，其底蕴是阴阳调和，阴阳互补。例如，中国学者强调，男女两性在智力上并不存在明显的差异，其智商基本相同。他们将两性智能特征概括为如下几个方面：第一，从认知方式看，女性的味觉、触觉、听觉等比男性敏感，女性的阅读能力强，注意力集中，靠书本和课堂听讲获取知识能力强，但由于女性参加科技实践活动少，解决实际问题的能力相对差一些。第二，从记忆方式看，不论机械记忆还是理解记忆，不论在哪个年龄阶段，女性均优于男性。第三，从思维方式看，女性感情较细腻，形象思维好，言语表达流畅，只是在逻辑思维能力方面

比男性差，抽象思维能力较差一些。第四，从运用知识的能力看，女性较男性强，具有丰富的联想力，模仿能力很强，因此接受新鲜事物较快，但是灵活性和实际能力不如男子。第五，从发掘问题能力看，女性较男性观察力强。第六，智力分布较均衡，成绩最好与最差的两端，男生所占的比例超过女生；而成绩中等的女生居多；平均成绩男女并无明显差别。第七，从女性的大脑发育看，女性的大脑皮层比男子的更厚一些，这是人们思维活动的物质基础，它有力地证明，“女人的智力不如男子”的传统观点是不科学的，应当予以摒弃。（况世英等，1988；徐南，1991年）

在此基础上有人进一步指出，由于在工业社会中，依赖体力的工作越来越少，需要智力和技术的工作越来越多，只要女性享有与男子同样的受教育和训练的机会，她们在智力和技术上就没有理由比男子差。因此，过分强调两性角色分工不仅没有意义，而且对社会和人类进步有害。

3. 本质主义与反本质主义

女性主义认为，对性别气质的传统看法已经成为一种对女性的压制力量，它甚至会影响到人们对身心健康的评价标准。一个以精神病医生为调查对象的调查表明，他们头脑中身心健康的标准因性别而不同：他们对健康、成熟的成年男子的描述与对身心健康的成年人的描述几乎完全一致，其中包括独立性、冒险意识和自我肯定等；而他们对身心健康的成年女子的描述却包括温顺、依赖、易于为小事激动等。由此可见，传统的男子气质被医生看作是心理健康的规范和标准，这就使女性受到双重约束：一方面，如果她们打算做个健康、成熟的成年人，就很可能被戴上不正常的帽子（有男子气的女人）；另一方面，如果她们用传统文化对健康成熟女子的要求来约束自己的举止，必然会感到忧郁，不满足和受到多种精神困扰。（雷泽蒂等，1993年）

因此，一些西方女性主义者激烈批判对所谓女性气质的规范化，认为这是男性文化对女性的压制手段。她们对弗洛伊德“阴茎忌妒”论的抨击特别激烈：阴茎忌妒理论认为，女性胆敢追求生理上达不到的境界，是女性受罪的根源，谁若渴望过一种较少羞辱和约束的生活，谁就会立即被说成是不自然的，是遗传身分的变异。一个女人想反抗“女人味”即女性的气质、地位和角色，便会被看作近于精神病，因为正如“生理就是命运”一样，女人味就是她的命运。（转引自王政，1993年）

一个轰动西方的、对人们在性别问题上的思维定式具有颠覆性的发现是玛格丽特·米德（M. Mead）对三个原始部落中与西方大相径庭的性角色的考察。她发现，虽然这三个原始部落座落在方圆100英里以内，

但其性角色规范却完全不同，尤其有趣的是，这三种规范又全都不同于西方文化中的性角色规范。其中第一个部落中，男女两性的行为模式都像西方文化中对女人的行为规范要求一样，即一种柔和的行为方式，在西方人眼中是“女性的”和“母性的”；第二个部落中，男女都如西方男性的行为方式，即一种残忍的富于攻击性的行为方式，脾气暴烈，敢作敢为，在性生活上积极主动，“具有男子气概”；第三个部落中，男人的行为就像西方文化中女人的传统行为方式——敏捷，负责购物，所负责任较女人为小，并在感情上依附于女人；而女人却个个精力充沛，善于经营，而且不事奢华，是不受个人情感影响的管理者。（米德，第2页）米德以她对原始部族的研究为女性主义理论提供了新鲜的证据和独特的观察视角。她的重要发现表明：世界上各个社会都有性别分工；这种分工的原因并非仅仅源于女性的生理功能；某种性格特质被认为是男性气质还是女性气质是因文化而各异的，因而是人为的，并不是什么与生俱来的“自然秩序”。尽管许多文化中都盛行男主外女主内，但的确也有男主内女主外的文化。米德的发现可以作为反本质主义的证据。

波伏瓦的观点也接近于反本质主义的观点，有一次，当记者问她如何看待“女人天生比男人爱和平，女人是生命的孕育者，男人是天生的破坏者”这种说法时，波伏瓦说：“那真是荒唐，因为女人应当从人而不是从女人的立场出发来争取和平。这种论辩是无意义的，因为如果说女人们是母亲，男人们就是父亲。……总之，不管人们如何假借女性气质或女性本能的名义鼓励女性为争取和平奋斗，女性应永远丢弃这种‘女性’论证。这纯粹是男人的诡计，要使女性地位降低到只具生殖能力而已。其实女人只要有了权力，其行为就与男人无异，绝无例外。你看甘地夫人、梅厄夫人、撒切尔夫人及其他，她们当然不会突然变成慈悲或和平的天使。”（波伏瓦，牧原编，第267页）

后现代女性主义者激烈批评性别问题上的本质主义，它的主要论点在于，否定把两性及其特征截然两分的作法，不赞成把女性特征绝对地归纳为肉体的、非理性的、温柔的、母性的、依赖的、感情型的、主观的、缺乏抽象思维能力的；把男性特征归纳为精神的、理性的、勇猛的、富于攻击性的、独立的、理智型的、客观的、擅长抽象分析思辨的。这种观点强调男女这两种性别特征的非自然化和非稳定化，认为每个男性个体和每个女性个体都是千差万别、千姿百态的。它反对西方哲学中将一切作二元对立的思维方法，因此它要做的不是把这个男女对立的二元结构从男尊女卑颠倒成女尊男卑，而是彻底把这个结构推翻，建造一个两性特质的多元的、包含一系列间色的色谱体系。这种观点虽然听上去离现实最远也最难懂，但它无疑具有极大的魅力，它使我们跳出以往的一切论争，并且为我们理解性别问题开启了一个新天地。

近年来，欧洲许多国家女性运动把反对小学教材中有歪曲女性形象的内容提上了日程，因为它在人们的心目中形成关于女性的错误的刻板印象。但是，像葡萄牙女性地位委员会“改变方案”组那样有系统、有组织的工作，还是第一次。所谓“改变方案”就是改变对女性态度方案。“改变方案”的发起人是位教育心理学家。她认为应该从尚未形成男女不同概念的幼儿开始进行教育。在里斯本，她们选了五所小学作为试点。她们制定了一份调查表格，让每个学生填写，从而了解孩子们在男女观念方面的状况，然后有针对性地进行教育。如女孩子天性就是胆小怕事、羞羞答答的；男孩子是大胆泼辣、无所畏惧的；女孩子生来爱美，要注意梳妆打扮；男孩子注意的是知识、爱好学问；女孩子应该玩娃娃、过家家；男孩子才玩汽车、玩动脑筋的游戏；女孩子长大以后要带孩子、管家务、依靠丈夫；男孩子将来才是在外面挣大钱、干大事的；在家里妈妈总是比爸爸忙，妈妈做饭，爸爸读报，妈妈打毛衣，爸爸看电视，因为家务活是妈妈的本职等等。“改变方案”就是要改变这种错误的传统观念。从幼年时代起，就给孩子灌输一种新的观念：男女都是一样的人，除了生理上的区别之外，不论在学校里、家庭生活中和将来在社会上就业都没有理由因性别不同而有所区别。所谓男性职业、女性职业都是人为的。在家庭中家务由女性承担并非天经地义。教育女孩子要泼辣大胆些，不要自卑，而男孩子应该温柔细致些。教育女孩子要胸怀大志，树立男孩子能干的自己也一定能干的雄心。教育男女孩子自幼要互相了解、互相爱护、互相尊重，而这种尊重绝不是停留在表面上那种“女士先行”的形式上的尊重，而是实实在在地尊重女孩子的人格，承认她们的才干，平等地对待她们。（陆颂和，1986年）

几乎与此同时，中国的传媒却在讨论女性的“男性化”问题。这一讨论同上述西方女性主义者涉及的是同一问题，但方向完全相反——西方女性主义的努力方向是试图模糊性别区分，使女孩更“男性化”，使男孩更“女性化”；而中国的传媒却希望将被弄模糊的性别差异重新加强，使女人“更像女人”，使男人“更像男人”。

中国传媒提醒人们注意女性解放中蕴含的一种“危险”，即漠视女性特征的危险。有一位记者举例说，他参加过一次“中国新时期女性电影研讨会”，落座前排的女导演个个状如铁塔，声如洪钟；而坐在后排的男性评论家、理论家们倒是纤眉细指，低声低语。这种强烈的反差令他感到痛苦。这位观察者援引马克思的异化理论，旨在说明女性丧失其性别特征是一种“异化”。他还断言：女性与生俱来的温柔、慈悲、耐心、细致等特长不会随着社会政治与生产关系的改变而改变。（马凡，1988年）

的确，我国从五十年代鼓励女性走出家庭参加社会生产活动以

来，“男女不分”成为时尚，它既是对男女不平等的社会地位的挑战，也是对男尊女卑的传统观念的挑战。这一时尚在文革时期达到登峰造极的程度。它不仅表现为女人要同男人干一样的事情，而且达到有意无意地掩盖男女两性生理心理差异的程度。那个时代造就了一批自以为有“男性气质”或被男人看作有“男性气质”的女性。在那时，女人不仅要掩饰自己的女性特征，而且对于想表现出女性特征的意识感到羞惭，觉得那是一种过时的落后的东西。八十年代以来，女性的性别意识在沉寂几十年之后重新浮现出来。最明显的表现是，女性开始重新注重衣着化妆，表现“女性特征”的意识一旦苏醒，立即变得十分炽烈。女性意识的复苏还表现在大量的影视作品中。

在否定文革中女人的“男性化”的过程中，又有人矫枉过正，表述了一种近似本质主义的思想：由于女性是人类生命的直接创造者和养育者，因而对生命有着本能的热爱，这种热爱生命的天性，使女性具有了独特的文化意识和文化心态。现代工业社会的最大缺陷，就在于它常常使人忘记了“人是生物”这一点，而生物离开生物性活动，就不可能获得幸福。如果男性文化将使生命变成机械并使其遭到毁灭，女性就必须履行自己作为生命的创造者和养育者的职能，发挥母性和女性独特的社会作用。这类思想的本质主义表现在几个方面：首先，它假定由于女性能生育，就“本能地”热爱生命；可是男人也为生命贡献了精子，也是生命的“直接”创造者，为什么他们就没有“对生命本能的热爱”呢？其次，它假定男性文化“将生命变成机械”，女性文化强调人的“生物性”，这是缺乏证据的。此类说法同西方有人将男性同“文化”联系在一起、将女性同“自然”联系在一起的想法如出一辙，而这种划分是本质主义的。

这种本质主义的性别观念深入到社会意识中，有时甚至以科学知识的方式表现出来。如前所述，人们在分析男女两性特质上的差异时都相信：女性逻辑思维不如男性；女性重感情，男性重理性等等。女性是否比男性更重感情？人们以为这是一个先验的事实，其实它却存在着极大的疑点。在我看来，这是一种本质主义的观点，没有实验的证据可以证明，女性比男性更重感情；毋宁说，人类中有一些人比另一些人更重感情；但是前者不一定是女人，后者亦不一定是男人。换言之，有些男人是重感情的，也有些女人是不重感情的。把重感情当作女性整体的特征是错误的；而把它当成是天生如此更是本质主义的。

中国的传统性别观念与西方一个很大的不同点在于，西方人往往把男女两性的关系视为斗争的关系，而中国人则长期以来把男女关系视为协调互补的关系。阴阳调和、阴阳互补这些观念一直非常深入人心。但是，这并不能使中国人摆脱本质主义的立场，即把某些特征归为“男性气质”；把另一些特征归为“女性气质”；而且认为这些气质的形成都是

天生的。后现代女性主义反对本质主义的立场对于上述文化理念来说是颇具颠覆性的，因为它根本否认所谓男性与女性的截然两分。对于深信阴阳两分的中国人来说，这一立场是难以接受的，甚至比西方人更难接受。这倒颇像法国和英国革命史上的区别：法国压迫愈烈，反抗愈烈，双方势不两立，结果是流血革命，建立共和；英国温和舒缓，双方不断妥协退让，结果是和平的“光荣革命”，保留帝制。在两性平等的进程中，西方女性主义激昂亢奋，声色俱厉，轰轰烈烈，富含对立仇视情绪；而中国女性运动却温和舒缓，心平气和，柔中有刚，一派和谐互补气氛。但是在我看来，也正因为如此，若要中国人放弃本质主义的观念，恐怕比西方更加艰难，需要更长的时间。

4. 如何看待两性刻板印象

两性的刻板印象的存在是一个毋庸置疑的现实。应当如何看待这个现实的存在呢？

我们首先必须认识到，所谓男性气质和女性气质完全是由文化和社会建构起来的。即使男女两性确实存在如刻板印象中所说的那些差异，这差异也是由社会建构起来的，而不是由男女两性的解剖生理差异造成的。即使是生理性别也不纯属于生理领域。由于性别是社会建构而成的，因此，政治、社会 and 道德都会对肉体发生影响。

在自然（nature）还是养育（nurture）、先天还是后天的问题上，可以肯定地说，在男性气质与女性气质、同性恋与异性恋的形成过程中，养育的作用比自然的作用更重要；后天的因素比先天的因素更重要。正如第一代女性主义理论家穆勒所说：关于女性神经敏感、不适合于家庭生活以外之事，爱动，易变，不能坚持，易受影响，因此不适合做高级严肃的事务。这是精神活力的浪费，如果把它引到一个具体目标，这种状态就会终止。所谓女性的旗帜全是教养的结果，“一如自从‘发歇斯底里’和晕厥已不再时髦，我们就看到它们几乎绝迹了”。（穆勒，第312页）

从社会建构论的观点出发，对性别刻板印象的形成原因可以作出下列理论解释：

第一种是认知理论：从小灌输的信息和参照体系形成了性别的刻板印象。

第二种是社会角色理论：社会环境强化了性别信念。人们一般期望社会劳动者要积极活跃，而持家者应当富于交际性。这一期望要求符合规范的行为，因此公司雇员努力工作，持家者则富于团队精神。行为者本人和周围的人都促进符合规范的行为。男性不成比例地成为雇员，女性不成比例地成为家庭主妇。因此男性看上去更有力量，女性看上去更

善于交际。

第三种是社会认同理论，它强调动机因素。刻板印象可以是一个群体的认知过程，而不仅发生在个人的头脑中。每个人都要在积极的群体中获得正面的身份认同。

第四种是权力的观点，强调社会结构因素，认为个人与群体是有意保持性别刻板印象的，以便进一步提高自己的地位，压低其他群体的地位。

我们还应当认识到，男性气质和女性气质的区分是维持社会控制的工具（性别秩序）。性别刻板印象的直接后果是：限制知识的探索，误以为某种性别就是某种样子的；限制有独立目标的行为，要求按照规范行事。在现实生活中，女性对“女性气质”的焦虑像男性对“男性气质”的焦虑一样久远。这种焦虑就是来自遵从性别气质规范的压力。

人相信性别有差异，赞同许多刻板印象的性别差异，并且认为全社会都是这样看的。人按照他人的性别刻板印象的期望来行动，人规范自己的行为以符合性别刻板印象的自我建构，结果是所有的人都按照性别的刻板印象来做事。

女性对男性化感到恐惧，冷峻、富于攻击性、有野心、忽视孩子、高智商的女性被视为不够“女性”的女人。男性对女性化同样感到恐惧，怕人说自己有“女人气”“娘娘腔”。女性把自己的男性气质、男性技巧掩盖起来。她们在同男技工一起工作时，把一些高明的建议假装成是“幸运的猜测”，以掩饰自己是个很懂行的人。

男人也不可避免地进入人际关系互动支持结构和相互依赖链，所有的社会都如此。男人在男权制系统中保有权力，同时也伴有痛苦的矛盾：他们必须压抑情感，变得异化和孤独。女性运动增加了男性的痛苦，但是有望将男性权力与男性的痛苦一起消灭。

总之，在对性别刻板印象的遵从的过程中，性别刻板印象变得越来越强大，越来越僵硬，越来越固定，越来越不容“越轨”，它最终建立起一种性别的秩序，限制了人的自由。

在21世纪，性别刻板印象已经越来越过时。在女性普遍就业的今天，很难说在女性的生活和性格中的女性气质是否多于男性气质。许多女性家内、家外、家庭、事业都很出色、成功。互联网上没有年龄，没有种族，没有性别，没有健康疾病，没有强弱之分，只有精神和心灵。性别刻板印象已经无从谈起。在新的时代，性别刻板印象已经式微，一个性别气质上的多元时代已经离我们越来越近。

三、关于性问题的论争

过去的一个世纪是西方性观念变化巨大的一个世纪，而在中国这个变化发生于20年前。西方从维多利亚时代要遮盖钢琴腿以免引起下流联想，到在海滩上可以暴露腿、胸和臀，观念发生了巨大的转变，人们改变了对男女两性的看法，对性的看法。

美国性学家盖格农认为：性学时代是从1890年开始的，其间性研究者和活跃分子试图将性导入“科学”领域。最大规模的几次性学调查是：金西，12000例，1948—1953年；海特，15000例，1972—1986年；英国，20000例，1994年；马斯特斯和约翰逊，10000例。

60年代以来，性的问题逐渐成为一个政治问题，成为一个公众和学术话语的题目；到了80年代，性政治问题既是一个重要的社会论争的题目，又是大众文化中随处可见的因素。性问题所涉及的内容非常广泛，例如，与家庭有关的性；性行为本身；性与母性；生育控制；堕胎与生育权利；性作为商品——卖淫业与色情业等等。对于女性主义来说，有关性的问题地位尤其特殊，因为性是女性研究的一个主要自变量。

1. 女性主义在性问题上的分歧

女性主义者在性问题上的观点有很大差异。弗里丹把它放在次要地位，她认为，只要女性获得了社会平等，性问题就会自行解决；格里尔尽管不反对异性爱，但却要求解放了的女性不要结婚；费尔斯通则号召“在每间卧室中进行革命”；同性恋女性主义者倾向于把性解放摆在更为重要的地位，既要争取两性平等，又要争取性倾向选择的自由，她们争取女性解放的根本动机是性解放，并认为只有通过完全摆脱异性恋才能实现女性的性解放。

虽然女性主义者在性的问题上观点各异，但是概括起来，可以被大致划分为两个阵营——激进派阵营和自由派阵营。从1970年代末，80年代初，女性主义内部出现了关于性问题的激烈论争，这一论争使得两个阵营渐趋成型。激进派倾向于对性的基本否定，被称为否定性的一派（anti-sex）；自由派倾向于对性的基本肯定，被称为肯定性的一派（pro-sex）。它们的论争引起了人们对两个问题的关注，一个是女性运动与性自由的关系；另一个是女性运动内部差异所具有的含意。

性与两性不平等的关系问题一直是女性主义内部最富争议性的问题。大多数女性主义者都认为，男性在经济和社会上的权力影响到他们与女性的性关系；女人在性的权利和权力上与男人是不平等的；双重标准的问题普遍存在。女性运动向传统的性观念提出挑战。传统性观念认为，如果一个男人与许多女人有性关系，那么他只不过是一个花花公子；可如果一个女人同许多男人有性关系，她便失去了身分和尊严。这种男女双重标准对女人显然是不公平的。此外，女性运动最常提到的一

个要求是，“男人不应当把女人当作仅仅是一个性对象（sex object）”。女性主义向男性压迫与女性屈从的秩序挑战：过去一向是男人控制女人的性，男人“播种”，女人则应准备接受痛苦，被“耕耘”，被穿透；男人就像拥有土地和财产一样，也拥有妻子的性、生育能力以及她子宫的产品。

激进女性主义的性观点认为：异性恋性关系一般具有性客体化特征（男性是主体和主人；女性是客体和奴隶），它导致男性对女性的性暴力。女性主义应当拒绝任何导致或将男性性暴力“正规化”的性实践。作为女性主义，我们应当通过发展我们自己的性的优先权来控制女性的性，它与男性的性不同——更关注亲密关系，较少表演性。理想的性关系是发生在充分自愿的、平等的伴侣之间的，他们有感情卷入，不扮演两极角色。（Jaggar, et al., 314）

激进女性主义在性问题上的代表人物是麦金农和德沃金（MacKinnon and Dworkin）。她们两个人的名字出现在许多激烈反对两性性关系的场合，因此有人创造出一个带有讽刺的称呼“麦德分子（MacDworkinites）”。在某种程度上，激进女性主义的性观点已经被妖魔化了。

女性主义关于性机制是如何导致压迫的问题有大量的探讨。麦金农有一个相当惊世骇俗的说法，她说：“做一个女人就是做一个被操的人。……男人操女人；主语一动词一宾语。”（Mackinnon, 124）在她看来，这就是女人最现实的状况，这就是这个社会中的性别问题上的最后真理。性别就是女人的性的客体化（sexual objectification）的结果。换言之，所谓性别身份就是男性把自己的性要求强加在女性身上。性关系本身就是男性对女性的压迫。两性的差别成为令女性屈从于男性的借口。“这种差异就像戴在统治铁拳上的一双天鹅绒的手套。问题并不在于这种差异是毫无价值的；问题在于它是由权力来定义的。无论这一差异被承认还是被否认；无论差异的性质被褒扬还是被贬抑；无论女人因此被惩罚还是被保护。”（Mackinnon, 219）

按照麦金农的观点，社会上的人被划分为两群：操人者和被操者（fuckors and fuckees）。当然，在她看来，这一划分并不是天然合理的或是由自然秩序造成的；并非因为一群人长了男性生殖器，也并非因为女人要生育，这一划分就是不可避免的，就是女人不可逃避的命运。这种性别认同的规范是社会强加给人们的，而不是由两性生理的差异自然形成的。总之，她对性非常看重，她有一句被人广泛引用的名言：性在女性主义中的地位就像劳动在马克思主义中的地位。

在性问题的两大阵营中，激进派还持有如下观点：性自由所要求的是伴侣之间的性平等，双方都既是主体，又是客体；最重要的是要扫除

男权制机制，其中包括淫秽色情制品制造业，男权制家庭，卖淫，强制性的同性恋；同时要反对男权主义的性实践，例如虐恋（S/M），猎艳式的临时性关系，童恋，以及阳刚阴柔（butch/femme）角色的划分，因为这些实践会导致女性的性的客体化。

自由派女性主义的性主张包括：同性恋及其他一些性实践中存在压抑、父权制资产阶级的性规范压抑了每个人的性欲望和性快乐。通过将性少数派污名化，为了使多数派保持“纯洁”，受到控制。女性主义应当拒绝所有的理论分析、法律限制或道德评判，因为它们将性少数派污名化，从而限制了所有人的自由。作为女性主义我们应当通过要求实践所有能够给我们带来快乐和满足的性行为的权利来控制女性的性。理想的性关系是发生在完全自愿、平等的伴侣之间的。他们通过协商使用任何他们选择的方式最大限度地获得双方的性快乐和性满足。（Jaggar, et al., 315）

自由派的观点与激进派针锋相对，她们认为，性自由所要求的是与激进派观念完全相反的实践，她们鼓励超越社会所认可的性行为规范，坚决反对将性行为划分为政治上正确和不正确的两大类，反对把性行为限制在所谓政治上正确的界限之内。她们借助于从弗洛伊德、马尔库塞到马斯特斯和约翰逊（Masters and Johnson）的理论提出，男女两性的性的基本不同点在于女人受压抑，因此释放女性的性能量比压抑男性的性能量更为重要。

因此，这两派的区别又可以概括为，自由派更看重释放女性的性能量；而激进派则致力于压抑男性的性能量。两派在对待性的看法上的分野实质上是赞成性（pro-sex）和反对性（anti-sex）两种态度。前者对性持肯定态度，对各种形式的性表达，包括淫秽色情品，同性恋，虐恋，以及女同性恋中的模拟男女角色（阳刚阴柔）关系，全都持容忍或接受的态度；后者则对性持否定态度，反对淫秽色情品的制作和消费，反对性关系中的暴力及统治与服从关系等等。前者强调男女双方共同探索性的自由；后者却持有男性的攻击性性行为是许多社会问题的根源的看法。前者支持中性的立法程序；后者反对中性的立法程序。前者接近于法理社会的个人价值；后者则接近于礼俗社会的社区价值。

自由派持有一种关于享用性快乐的理论，它主张，女性主义应当把性快乐作为一种权力，因为如果总是把性作为一种控制手段来谈论，会令人感到性是一件很危险的事。在西方社会的观念中，女性的肉体既是低贱的，又是神圣的。女人们对性行为怀抱一种羞耻、窘迫和害怕的感觉。她们讨厌自己的乳房，因为它们要么太大，要么太小；她们不喜欢自己的阴毛和臀部。对于青春期的性行为，男孩子受到鼓励，女孩子却受到训诫和禁令；女人因此认为性是危险的、神秘的、不可言说的东

西。成年女性免不了性冲动，却又必须隐瞒它。凡此种种，导致了许多青春期少女和年轻女人学会了对自己的性欲感到恐惧，并讨厌自己的肉体。（爱森堡等，第51页）

将现代社会与传统社会相比，性被允许与生殖和婚姻家庭关系保持更远的距离。在性追求和性快乐的追求中也容纳了更多一般被归属为女性的需求，如情感的亲密、社区和性平等。在所有的动物当中，只有人类具有生殖目的之外的性活动，人不仅喜欢性活动，而且将其变为宗教仪式，变为一种持续的体育运动，甚至是一种职业。除生育外，性还是人类交流的工具。它既可以表达正面的情感：爱、亲密、兴奋和快乐；也可以表达负面的情感：统治、攻击、愤怒、仇恨和羞辱。（Barash, et al., 37）性是人与人关系中最紧密、最亲热的方式。

自由派关于享用性快乐的立场可以追溯到女性运动的第一次浪潮，其代表人物是高德曼（Emana Goldman）。她以性的自由表达作为中心议题。她认为，性解放不仅是个人的实现，而且是人从剥削和私有财产制下的解放；她坚决反对男性对女性的性占有和性控制，反对贞节观念。她对性问题的看法虽然影响并不太大，但却较早注意到了这个被主流女性主义运动忽略了的问题。伍德胡尔（Victoria Woodhull）也曾公开主张女性的性独立和性自由，她在一次讲座中宣称：“是的，我是一个主张性爱自由的人。我有着不可转让的、宪法赋与的、也是天赐的权利，我想要爱哪个人就可以爱哪个人，想要爱多久就可以爱多久。只要我愿意，就可以每天换一个情人。”（转引自凯查杜里安，第560页）在60年代的女性运动第二次浪潮中，自由派的主张更加明确，那就是，应当将女性寻求性满足当作女性主义的一个重要目标。

然而，在艾滋病恐怖出现之后，自由派的观点受到挫折。社会上出现了一种新的性伦理，即有节制的性伦理。人们把性当成一种恐怖的事情（panic sex），性的文化价值和性行为方式都有改变，一反过去盛行一时的乐观主义的性解放和快感政治学（the politics of ecstasy）。在这个性传染病的时代，人们惊恐之余作出的反应是：安全的性行为，对身体的控制和管理，以及持续监视的美学（aesthetics of perpetual surveillance），因为性现在已经同死亡和疾病连在了一起。有的女性主义者抨击了这种貌似有理的道德主义回潮。女性主义者伊丽加莱说：我不赞成这种观点，因为这等于是说，性是罪恶和疾病，无论是什么力量，只要能起到限制性活动的作用，就是对人类的拯救。为此我们还要感激艾滋病，因为它将从诱惑中拯救我们，引导我们到智慧去的路。

（Irigaray, 61）

社会上一向存在着性问题上的双重标准。这个双重标准就是在性方面对男女两性有不同的要求，适用不同的道德伦理标准。自由主义女性

主义认为，性平等就是女性享有像男性那样的性自由；激进女性主义则认为，性平等就是女性自己定义“性自由”，不为男性服务，不要像男人所拥有的那种性自由。

总之，在女性主义内部对性持基本肯定态度的自由派和对性持基本否定态度的激进派之间，一派强调女性的性的屈从性；另一派强调性的快乐。这种分歧还导致了下列问题上的论争：淫秽品问题，美与身体的问题，卖淫问题，虐恋问题以及暴力问题。这些论争全都与性有关。

2. 女性主义的关注点

女性主义理论家罗宾认为，性的权力体系不能被归结为性别体系。它与性别问题有交叉，但是性与性别是两个领域。

女性主义对性的关注集中在以下领域和问题上：

一是探索女性的性的真正形式，更符合女性身体的欲望的性话语。

二是将某些女性的性方式理解为对男性统治的抵抗，或反对异性恋霸权的激进的越轨行动。

三是将某些性形式理解成对女性的社会压迫，对女性的暴力的潜在和系统的方式。

四是将性概念扩展到一种包括但不限于生殖器中心的的活动。

五是将性理解为社会建构的、具有性别、种族、阶级和生殖实践的社会分层的意义，提出主观能动性，抵抗与权力问题。

六是将性建构成一个准独立的社会领域，允许他种解释、规范和价值的探索。

七是搞清性身份及与其相关的性别形成的概念。（Jaggar, et al., 308）

在与性有关的具体实践和问题当中，女性主义讨论和关注过下列问题：

首先，关于女性性欲的问题。女性的性欲是与男性完全一样的吗？如果有不同，表现在哪些方面，对于理解女性以至对于理解人性具有什么样的意义？

法国学者伊丽加莱是女性主义中最早关注女性性欲问题的学者之一，她说，女性性欲的特殊性还从未被承认过。两性的性都是从阴茎中心主义的角度被理解的，专横傲慢的，仅仅追求性高潮的。而女性的性欲是多重的，非中心的，弥散的。女人有多种性器官，因此有多重性快感，不仅仅是单一的性高潮。（Jaggar, et al., 323）她的意思是，女性的性欲不象男性那么单一，仅仅集中在生殖器官，仅仅关注于性高潮。女性除生殖器官外的其他身体器官也能感受到快乐；除了性高潮之外，还有非高潮类的快乐感觉。

伊丽加莱批判了弗洛伊德和拉康的心理学，认为他们否定了女性的性差异，压抑了我们的性。由于女性的性总是用男性作为参照物，因此在“男性气质”的阴蒂主动性与“女性气质”的阴道被动性的对立上，弗洛伊德及其他许多人总把不属于阴道被动性这个行为模式的性活动视为阶段性的活动、不成熟的行为或异类，有此类行为的女性不属于性方面“正常”的女性。阴蒂快感不存在阉割情结，而阴道是因为放置阴茎才有价值，被禁的手必须去寻找一个能够带来快乐的替代品。（Jackson, et al., 79）女性主义的性观念主张为被禁止、被贬低、被病理化的阴蒂快感正名，承认女性性欲的特殊性，还女性性欲的一个“清白”，给女性性欲一个合法的地位。

第二，两性关系对性行为的影响。人类学调查表明，男女的角色越是格格不入、势不两立，性就越是成为一种困扰，越是被说得“肮脏不堪”（面纱），故作正经的或清教徒式的过分的性压抑以及如今以色情作品大肆泛滥为特征的性反抗，表现的同样都是那种性迷恋或性反感。在这样的社会里，人类对亲密的性行为的基本需求被异化了，暴力也因此酿成。（弗里丹，2000年，第361—362页）女性主义的目标之一就是让女性能够享受到性自由。但是与次有着密切关系而且同等重要的是，女性能够从性别主义之下获得自由。

豪威（W. Hollway）将性话语中的性别差异概括为下列三类：

第一类是男性性动力话语。此类话语旨在说明，男性的性是直接由生理冲动造成的，其功能是保证物种的繁衍。而女性的性动力却极其微弱，可以忽略不计。

第二类是享有与占有话语。此类话语将女性划分为妻子与情人，处女与妓女，玛丽亚与夏娃。家庭光荣的维护在于女性完全屈从于男性的控制。

第三类是宽容话语。在此类话语中，一夫一妻的原则受到挑战。它主张，性是自然的，不应被压抑。它只考虑冲动和欲望，不考虑人际关系。一夜情就是此类性话语在人们行为中的典型表现。传统男女两性道德的双重标准并未消失，女性尚不习惯完全没有感情投入和责任感的与陌生人的性，而男人早就喜欢这种性活动。（Jackson, et al., 110）

第三，还有一个引起许多争论的问题，即异性恋霸权问题。有一些女性主义者，其中最激烈的是女同性恋分离主义者，公开提出应当反对异性恋，认为它是男性压迫女性的机制；也有人不是绝对反对异性恋，而仅仅反对异性恋的霸权地位。这两种立场的区别在于，前者将异性恋视为女性受压迫的基本机制；而后者则把异性恋当作多种性方式当中的一种。

异性恋作为一个物质和历史实践的类别变成一个表演性的类别。通

过引进性的可转变的行为、快感和幻想的场面，以及与无定型的外表相关联的新的色情语言，它能够被同性恋关系制造出来，传播社会特权和等级的清楚意识，反之亦然。（Jaggar, et al., 317）

挑战人类性行为的各种形式的统治结构的斗争往往具有政治性。这些斗争无论被称为变态还是反常，受到社会与技术变迁的影响，这些变迁使质疑性别与性关系成为可能。规则、政策和控制的新形式不断涌现，有些属于新的“正规化”范畴。规范话机制常常在旧机制将退未退时出现。在20世纪80年代的保守势力大回潮中，规范性别与性的国家政策与公共政策表现为：大力提倡异性恋，从国家政策角度强化歧视，国家将艾滋病说成是同性恋疾病，法律不承认长期的同性恋伴侣关系。家庭政策不承认单亲家庭，同性恋家庭。强奸案的处理中使女性成为受审者等。以致有一种观点认为，60—70年代的性革命失败了，原因是：第一，换偶活动、性聚会、随意性交等，不仅从威胁健康的角度，而且从反淫秽力量（宗教右派加女性主义）方面，遭到强烈反弹。第二，离婚对儿童产生不利影响（性革命提高了离婚率）。第三，反对对配偶和子女的虐待（其中包括性虐待）。

第四，围绕虐恋问题上的论争。有一批女性主义者激烈抨击虐恋活动，认为此类活动中所包含的权力关系和暴力因素是男权制压迫女性在性领域的典型表现。她们在抨击男权制的两性关系时常常不成比例地使用虐恋的符号、道具和传媒形象，把它当作男性对女性的性暴力、性虐待的典型。例如激进女性主义者杰弗瑞斯（Sheila Jeffreys）就公开抨击虐恋活动，认为它是男性气质的尤其是男同性恋的性实践。她认为女性主义应当质疑快乐，并避免对权力和不平等的性感化。（Jackson, et al., 238）

女性主义对虐恋的忧虑来自以下问题：受虐（否定个人权利）和施虐（享有无限权力）都是来自男权制原则的东西。虐恋中的施虐者与现实中的施虐者不好区分。弗洛伊德曾将施虐倾向归入男性气质，将受虐倾向归入女性气质。社会现实中的施虐与受虐同性的施虐受虐也不一定就完全没有相互重叠的情况发生。

虐恋的特点是：建立在不平等的结构上；说是自愿，实际上有强迫性；相互依赖；有权无权双方可以对换位置。

对于心理分析女性主义来说，关于女性是否天生有受虐倾向的问题一直是个敏感的问题。如果女性的受虐倾向是天生的，那么男性统治的社会结构就有了心理学的基础。女性主义认为，虐待狂是仇视男性的男权文化的必然表现，是利用女性内心最深处的性欲来强化男性的统治，使这一统治看上去是自然的。

一位心理学者为虐恋做了如下的定义：“所有那些包含把统治与服

从关系色情化的性实践。”常常被引述的一位有受虐倾向的女性的故事是这样的：从6岁起，她的性幻想中就有盖世太堡型的人物，他们强迫她很痛苦地裸露身体，使她受窘，羞辱她，伤害她的肢体，高高在上地统治她。她一直觉得自己不正常，是变态，直到她听到统计资料说，有25%的女性有过被强奸想像，就像《飘》里面的白瑞德对郝斯嘉所做过的婚内强奸那样，她才改变了对自己的严酷看法。一种被普遍接受的观念认为，粗暴地对待女性，似乎能够增加男性的魅力。（Bartky, 46）如果所有的女性都有的天生的受虐倾向，那么男性对女性的统治和虐待就是天然合理的了。女性主义当然不能接受这样的理论。

使女性的受虐倾向问题大大复杂化起来的是有一大批女性并不否认自己对虐恋活动的喜爱。与反对虐恋的态度针锋相对的是，美国西海岸女同性恋组织（West Coast Lesbian Group）成立了一个虐恋组织萨莫瓦（Samois），这个名字借用了在虐恋经典文学作品《O的故事》一书中出现的一个地点的名字。这一组织的成立令女性主义者感到震惊和愤怒，因为这个组织是专为有虐恋倾向的女性而成立的，并自诩为女同性恋和女性主义的组织。它的宗旨是，积极鼓励那些有虐恋倾向的女性，让她们不必为此害羞，应当对自己的想像持完全接受的态度，接受这类想像所带来的性满足。它认为，这种以双方协商为前提的相互给予的快乐是自由和解放的表现；是对资产阶级家庭的性道德的挑战；是一种典型的不以生殖为目的的性活动；是用人的整个身体的每一根神经去体会人的热情和欲望。

Samois的主要理论家是罗宾（G. Rubin），她是一位人类学家。她批评美国全国女性组织（NOW）站在了性自由和性越轨者（sexual nonconformists）的公民权的对立面，因为这个组织对虐恋、跨代性关系、色情品和公开场所的性表现持否定态度。罗宾将虐恋定义为一般意义上的性自由，理由如下：寻求性快乐和性自由属于基本人权范畴；女性主义对虐恋的批评则属于性压抑的范畴，是把性神秘化，是压制人的性实践；反对性自由会威胁到女性运动的前途。在虐恋活动与女性主义原则的冲突问题上，关键的问题是虐恋中的假暴力关系与现实生活中的真暴力关系的区别。

虐恋有个人和社会、政治两个方面，形成一个个人和性与社会政治的结构。在这个结构中，存在着对虐恋的三种态度：第一种是在个人和社会两个方面都对虐恋关系加以肯定；第二种是仅仅从社会方面否定，但是允许个人的虐恋倾向和虐恋活动；第三种是不仅从个人角度允许虐恋活动，而且认为它根本不关政治的事，只是个人快乐的一种方式而已。

1994年11月28日，纽约某杂志的一篇文章写道：“在1974年是自由

的性；1984年是安全的性；1994年是暴戾的性——虐恋文化进入主流文化。”1990年代被成为“虐恋高潮（繁荣）期”（sm boom）。由此评价可见虐恋活动的巨大影响。女性主义决不可能也并没有忽略虐恋这个从女性主义角度观察是十分敏感的问题。

第五，在性的问题上，女性主义关注的还有男性对于女性的性的刻板印象，比如认为亚洲的女人都是驯顺的；黑种女人都是淫荡和性关系混乱的等等。此类刻板印象是对现实的歪曲，也是对当事人自由选择权利的限制。因此，女性主义反对使用此类刻板印象来描述女性的性活动与性特征。

四、关于淫秽色情品问题的论争

1. 围绕淫秽色情品的论争史

在西方，围绕着淫秽色情品与检查制度的争论有很长的历史。维多利亚时代的净化社会和愚民运动，是从女王明令禁止出版淫秽书籍开始的，一开始还只是没收或销毁色情书，后来殃及许多著名的经典著作，就连莎士比亚、密尔顿、但丁的著作都受到审查，甚至连圣经中与性有关的章节也遭到删节。

在17世纪的英国，没有宗教主题的淫秽色情品是不被禁止的；当18世纪反淫秽法通过以后，没有宗教成分的色情品也要受到审查了。在1868年，由英国法官希克林等做出的一项裁决中，曾为淫秽色情品下过一个定义，即要看被指控为淫秽的东西是否有意去毒害和腐蚀那些心里准备接受这种不道德影响的人，或是否有意让这类出版物落入他们手中。美国也立法禁止淫秽色情品的进口。在20世纪20年代，美国海关曾禁止巴尔扎克和伏尔泰等人的作品进口。

后来美国最高法院对希克林定义提出质疑，并根据《尤利西斯》一书出版案，提出了一个淫秽色情品的新定义：用当代社会的标准衡量，如果这个材料作为一个整体来说，它的主题是唤起一般人对淫欲的兴趣，而且完全没有任何社会意义。换言之，美国最高法院判定是否淫秽的标准有三个：首先，制约整个作品的主题必须是淫秽的；第二，它必须是冒犯了社会共同的准则的；第三，它必须被判定为完全没有社会价值。（拉里亚等，第157页）

1959年，美国最高法院根据这一定义，驳回了纽约州禁演影片《查泰莱夫人的情人》的要求，批准放映这部影片，理由是：禁止“意识形态上或主题上的淫秽”是不符合宪法的。随后，在1964年围绕法国影片《情侣们》的上映，和1966年围绕《范尼·希尔》一书的出版，最高法院又一再修正了关于淫秽色情的定义。由于这个定义实在难下，最高法

院将解释权下放的州法院，有些州法院又将其下放到地方法院，允许其根据各自的标准下定义。由此可见，注重法制的国家与不重法制的国家相比，办起事来要复杂困难得多。

1970年，美国国会任命了一个全国专门委员会调查淫秽色情品问题，他们提出的报告令议员们大吃一惊。该报告发现，接触淫秽色情品无论对个人还是对社会大体上都没有什么明显的损害。淫秽色情出版物与性犯罪、性过失没有必然联系。一个雄辩的事实是：没有一个社会因淫秽色情品泛滥而导致犯罪率升高；也没有一个政府因淫秽色情品的泛滥而垮台。对此的解释可以追溯到金西调查。金西调查早已发现，性幻想在社会地位低下和少受教育的男性的性行为中，仅占很小的份量；由于多数性犯罪者没有受过很好的教育，所以缺少性幻想；而对淫秽色情品的强烈反应是与幻想联系在一起的；因此淫秽色情品不是他们性犯罪中的直接因素。鉴于85%的成年男子和70%的成年女子曾或多或少地接触过淫秽色情品，而且无论法律如何禁止，大多数美国成人还是会接触到这些出版物，不如减少控制，放宽政策。这个专门委员会的最终建议是：取消各种对成年人接触使用淫秽色情品的限制和禁令；废除所有适用于成年人的反淫秽色情的法律。（转引自拉里尔等，第165—166页）

在淫秽色情品问题上最广为人知的是“丹麦试验”。丹麦在1967年和1969年分两步放开了淫秽色情文学和视觉产品的市场。丹麦试验的两个主要结果是：第一，合法化以后，淫秽色情品的制售经过一个短暂的高潮之后急剧下降，大多数公民对淫秽色情品产生了厌恶感。一项对大量观看淫秽色情品的后果的研究表明：被试者的性行为并未发生变化，虽然最初他们对性想得更多些，但不久他们的性幻想又降到了观看前的水平。试验表明，观看淫秽色情品产生了一种稳定地降低对淫秽色情品的兴趣的效果，不断接触此类材料的结果使人感到餍足和无聊。他们的欲望完全满足了，发腻了。第二，犯罪率下降。1967年的犯罪率比上年下降了25%；1968年又下降了10%；到1969年淫秽色情品彻底解禁后，犯罪率下降了31%。其中猥亵儿童罪下降了80%；露阴癖的犯罪率和报案率下降；观淫癖只剩下很小的比例；暴力侮辱女性的犯罪（包括强奸和猥亵）也大幅度下降了。（盖格农，第321页）在淫秽色情品合法化后的10年中，任何种类的性犯罪均无增长。在英国、荷兰、西德和瑞典等国家，放宽控制淫秽色情品、同性恋和流产的法律努力获得了成功。从60年代到70年代，大多数西方国家都经历了从法律上的道德主义到更自由的法律制度的转变。

目前，在淫秽色情品问题上有三种基本理论：第一种是模仿论，即人们会模仿在淫秽色情品中看到的行为；第二种是宣泄论，即观看淫秽色情品会使郁积的性欲得到宣泄，这一宣泄会降低性冲动，使一些男人

的反社会行为减少。据统计，西方的性犯罪率到60年代一直保持相对稳定，但到了60年代下降得相当快，而这正是许多西方国家对淫秽色情品放宽政策的年代；第三种理论是无关论，认为淫秽色情品并不会产生刺激或降低性行为的效果。

2. 反淫秽品派女性主义

在淫秽色情出版物问题上，女性主义各理论流派之间也存在着激烈的辩论与极不相同的立场。围绕这一问题上的论争在70年代末和80年代的女性运动中占据了非常显著的地位。女性运动对于这个问题的讨论不是从道德角度出发的，而是从性别主义和仇女主义角度来探讨这一问题的。

在英国，女性主义者在禁止淫秽色情品问题上分成了泾渭分明的两大阵营：激进女性主义者总的来说是反对淫秽色情品的，主张应当禁止淫秽色情品的生产和消费；社会主义女性主义则与此针锋相对，她们认为，检查制度的危险性超过了淫秽色情品的危险性。前者对后者的反驳是：检查制度并不是仅仅在淫秽色情品问题上存在，检查制度总是存在的，它无时无刻不在检查着各种出版物，检查和禁止淫秽色情品并不会对检查制度起到过多的推波助澜的作用。这两种立场出于不同的原则，强调不同的方面：反对禁止淫秽色情品的人们更强调言论自由的原则；而主张禁止淫秽色情品的人则认为，淫秽色情品的制售是对女性暴力的合法化。因此又有人将女性主义在淫秽色情品上的两种立场概括为反淫秽色情（anti-pornography）立场和反检查制度（anticensorship）立场。

也有人把女性主义者在淫秽色情品上的态度按国家区分：在英国和澳大利亚，主张采取禁止和反对淫秽色情品的观点占上风；而在美国，更多的女性主义者为言论自由辩护，警惕检查制度的危险。在美国，国会和法庭上展开了如何对待淫秽色情出版物的辩论，人们分为赞成和反对制裁淫秽出版物的两派，反对制裁淫秽出版物的一派要求对方解释其立场的政治、法律与哲学依据。

在女性主义当中，围绕着淫秽品的论争已经变成了一场旷日持久的战争。这场论争从20世纪70年代末开始，一直没有停止过。反对淫秽品一派有美国的德沃金（Dworkin），麦金农（MacKinnon）；英国的罗塞尔（Russell），艾森（Itzen）。

在70年代，对淫秽色情品持反对立场这一派的女性主义组织曾动员消费者抵制淫秽出版物，在制裁淫秽出版物方面十分活跃。她们的主要观点是，在色情淫秽品的制作与消费过程中，女性成为男性所消费的“商品”，她们是被统治、被利用、被羞辱的。反对淫秽色情品的女性

主义者认为，淫秽（obscenity）只是一个道德概念，而淫秽品（pornography）却是一个政治实践，是一种同时涉及有权者与无权者的政治实践。但是，即使在这一派内部，关于淫秽色情品问题究竟有多么重要以及它对于女性的受压迫是因还是果，还是有着不少的争论。有些人认为，淫秽色情品是男人针对女人的暴力行为的直接原因，但不少人认为这种观点说服力不够强；大多数人赞同这样的观点，即淫秽色情品的制售是影响男人对女人态度的间接原因。

持这一立场的女性主义者非常强调有暴力内容的淫秽品，因此，在pornography一词之外，她们又创造出gorenography一词，专指有暴力内容的淫秽品；还有人认为，不管淫秽品中是否有暴力内容，它本身就是针对女性的一种暴力。另一方面，她们也提请公众警惕那些不包含淫秽内容的纯暴力内容。她们提出，美国的电影定级制度忽略了针对女性的非性暴力内容。有不少暴力内容由于没有被定为淫秽而得以大行其道。

这一派女性主义者指出，淫秽品在美国有100亿美元的产值，而且已经成了一种得到公众的认可、尊重和职业威望的产业。1989年，美国人每个月购买900万册《花花公子》《阁楼》《妓女》，全年租淫秽色情录象带4亿部，在1991—1993年间，成人录象带的批发和零售在一般录象带商店增加了75%。（Chancer, 64）她们特别关注一种被称为“杀戮”（snaff）的电影，据说是将杀戮一个女人的真实过程全程拍摄下来。这种电影遭到激烈攻击。

主张禁止淫秽色情出版物的女性主义者讨论了淫秽出版物对女性的影响，研究了大众传媒中的性暴力及其针对女性的暴力的间接影响。她们的研究设立了一个因果模式，认为文化因素与个人变量的交互作用会导致反社会行为。她们认为，在传媒中，广告商们总是要有意无意地把受虐女性描绘为自愿受虐。有人用12幅印刷广告和一项电视广告为例，做了一次电话访谈式调查。调查表明，广告商完全意识到了广告中对女性暴力的含义，但认为这样做不过是出于幽默感；不少女性也认为，传媒中包含的侮辱女性的性质不是什么严重的问题。她们认为这说明，女性在社会教化过程中已经对视自身为受害者习以为常。

在1986年，反对生产和出售淫秽出版物的运动使两个极端不同的群体搞在了一起，他们就是激进女性主义和福音派教会。但是，这两群人攻击淫秽出版物的原因和策略却有着显著的不同。激进女性主义认为，淫秽出版物是男人系统压制女人的作法，它暗示女性在内心深处暗自从性虐待中得到享受。他们寻找证据以证明淫秽出版物与针对女性的暴力之间有因果关系，他们支持反淫秽出版物的立法，理由是淫秽出版物侵犯女性的公民权，但是他们争取立法的努力以失败告终。福音派教会比

起女性主义者在影响立法机构方面更为成功。他们也从实证研究中寻找证据，证明淫秽出版物伤害了家庭。他们成功地促使立法机构对淫秽出版物实行检查制度，把《花花公子》一类杂志从公众能方便得到的书店和图书馆清除出去。

在英国，由劭特（Clare Short）和理查德森（Jo Richardson）发起的反淫秽色情运动已经持续数年之久，运动的目标是促进立法程序，将以盈利为目的出版女性低级下流形象的行为规定为违法行为，并处以罚款。女性反暴力团体认为她们的立场还不够激进，主张将淫秽色情品的制售规定为刑事犯罪。在澳大利亚，女性反暴力剥削组织也掀起了反对淫秽色情品的运动。

在禁止淫秽色情品一派中最为出名的人物是美国女性主义者麦金农（Catherine Mackinnon）和德沃金（Andrea Dworkin）。她们反对淫秽色情品的主要理由是，淫秽色情品的主调是男性统治女性。西方把淫秽色情品分为硬核（hard core）与软核（soft core）两类。在所谓硬核淫秽色情品中，女人被捆绑，被鞭打，被折磨，被羞辱，被杀害；而在所谓软核淫秽色情品当中，女人则是被攫取，被使用。德沃金指出：“性别关系是一个简单的非历史的形式，即男人压迫女人。这种压迫的机制就是异性恋的性交。”（转引自Campbell, 25）她提出，淫秽出版物侵犯了女性的公民权；她主张，应当允许单个女性对因淫秽出版物而造成的损失起诉，成立这一新的罪名。她指出，古希腊的 porne 这一字根的原意是最下流的妓女；而淫秽出版物（pornography）中的女性形象就是把女人等同于妓女。她进一步指出，淫秽出版物是一种暴力形式，它唤醒了男性内心深处的死的本能，并将其指向女性。即使有些淫秽出版物本身并没有直接描写暴力，但它们的人物形象的背后的意识形态，仍然是男性世界观念的暴力表述。她称之为“男性真理”。

德沃金提出一个脍炙人口的口号：淫秽品是理论，强奸是实践。她认为，淫秽品有效地将女性变成妓女，成为男性使用的对象。一般反对淫秽色情品的人们认为，男性的凝视将女性客体化；淫秽品将男性统治性感化。在淫秽品的话语中，女性是客体，不是主体。德沃金则进一步认为，淫秽品的问题并非将女性客体化，而是这种形式本身就是客体化。德沃金反对将幻想与行动分开，认为制造和消费淫秽品本身就是行动的形式。（Jackson, et al., 297—300）

在淫秽品问题上，麦金农提出的一个引起争议的说法是：说就是做。罗马诺（Carlin Romano）反驳她说：为了证明说不是做，可以去想象强奸麦金农。很多女性对这个“思想实验”很反感，认为“说”就是某种程度的“做”。（Jaggar, et al., 152）

淫秽色情品的制售究竟有没有违反女性的公民权？是否应当加以制

裁？抑或它是可以得到允许的一种自由的表达方式？麦金农和德沃金坚决主张禁止淫秽品，提倡检查制度，她们二人起草法律，要求对其采取民法行动，得到“道德大多数”（Moral Majority）和极端保守团体的支持。1983年，反淫秽品法由麦金农、德沃金起草，得到明尼纳波里市政委员会的批准。反淫秽法的通过主要依赖于右派的支持。1984年，该法被用于印地安纳波里美国书商协会与哈德那特的诉讼案中，原告败诉。1986年，美国最高法院判定这项法律是违反宪法的，因为它违反了宪法第一修正案有关言论自由的条款。女性主义运动反对淫秽品，有与右派合流的危险，这一点特别遭到其他女性主义者的诟病，认为反对淫秽品派的目的是规范女性的性行为，而不是解放女性。

后来麦金农和德沃金又共同为印地安那波里市起草了一项《市政府法令》，该法令允许性暴力行为的受害者对淫秽品的作者——“对罪行负有间接责任者”——提出起诉。这项法令草案一开始没有被批准。在1989至1990年间，在美国的印地安那波里，地方权力机构批准了一项法令。这项法令规定，女性在出现下列情况时可以提起诉讼：第一，在她们被胁迫制造淫秽色情品时；第二，当她们被胁迫观看淫秽色情品时；第三，当她们是某项侵犯的受害者，而这项侵犯是淫秽色情品所导致的直接后果时；第四，公开制售淫秽色情品是对女性公民权的侵犯。

麦金农区分了宗教右翼与反淫秽的女性主义。认为前者的反淫秽是出于道德原因，而后者则是出于女性主义的政治观点。她认为：与淫秽联系在一起的是美德与邪恶；与淫秽品联系在一起的是有权与无权。淫秽是抽象的；淫秽品是具体的。（French, 167）其实，二者都是政治和道德的，二者的区别在于，反淫秽品女性主义想改变美国的文化气氛，降低针对女性的暴力，消灭那些降低女性自我评价和自信的力量；而反淫秽的保守派是反性的，使性成为禁忌，把它隐藏起来。

反淫秽女性主义相信，一半人口的安全和健康比创造女性的堕落形象的自由权更有价值。认为自由派的观点说的好些是将淫秽品中的女性形象合理化；说的坏些是促进虐待狂的暴力。（French, 168）

她们认为，淫秽品是性别主义和法西斯主义的。淫秽品是反人性的和暴力的，不是性。

在美国，对淫秽品的检查制度只针对儿童淫秽品，对于成人淫秽品是没有限制的。因此，反淫秽品派的女性主义者抱怨说：我们好象不能反对伤害女性的淫秽品。淫秽品的行动被当作言论来加以保护，而我们反对淫秽品的言论倒被当作行动来消灭了。

3. 反检查制度派女性主义

反检查制度派女性主义者对反淫秽品派女性主义者的批评主要有以

下方面：

一是反淫秽品运动具有对两性的性的非常简单的看法：女性总是被动的、受虐的，而男性是不道德的、虐待女人的，是由阴茎的不可抑制的欲望驱动的。

二是被批评为使用了错误的方法在淫秽品与性犯罪二者之间建立了虚假的因果关系。

三是夸大了淫秽品的暴力程度。

四是简化了淫秽品中的权力关系。

五是与右翼合流。

麦金农和德沃金所起草的反淫秽品法案一出台，马上引起激烈的辩论，法案的主要反对者是“女性主义反检查制度行动力量”（The Feminist AntiCensorship Taskforce, 简称 FACT），它的对立面就是以麦金农、德沃金为首的女性反淫秽品组织，WAP（Women Against Pornography）。女性主义反检查制度力量的代表人物有万斯（Carol Vance）、斯尼托（Ann Snitow）、威利斯（Ellen Willis）、戈登（Linda Gordon）、米丽特（Kate Millett）、理奇（Adrienne Rich）和罗宾（Gayle Rubin）。

罗宾指出，在这个问题上有两种倾向，一种是坚决批判对女性性行为的各种限制和压抑；另外一种赞成保守的反性的观点。她本人当然是前一种倾向的支持者。（Bacchi, 211）她们担心的是，持保守反性观点的人会不知不觉落入道德派的陷阱，限制了女性对自身的性欲与快乐的追求；反对法案的理由还有担心它被保守派右翼利用来审查女性主义观点及出版物，为传统的家庭价值辩护。对于这种担心，德沃金作出的反应是：如果说反淫秽色情品的法律是带有检查制度色彩的法律，那么为什么反种族歧视的法律就不算是带检查制度色彩的法律呢？

罗素早年也表达过对女性主义者陷入道德派陷阱的担忧，他说过：“最初，男女平等所要求的，不仅涉及到政治问题，而且也与性道德有关.....那些争取女性权利的先锋分子是一批极为严厉的道德家，他们希望用以前束缚女人的那些道德锁链来束缚男人。”（罗素，牧原编，第64页）

巨大的争议使得反对淫秽色情品运动进展缓慢。麦金农和德沃金被攻击为性别本质主义者，把性别概念当成了跨文化和超历史的普遍适用的概念，为不同阶级、种族、民族和不同性倾向的女性的不同经验强加了一种错误的统一性。反检查制度派女性主义者指责这两位激进女性主义者并没有发现什么“男性真理”，而是臆造了一个激进女性主义的关于“男性真理”的神话；认为她的观点的效果不是增进了男女两性之间的了解与沟通，而是将两性的距离加大了。

反检查制度派主张，完全可以批评淫秽品，可以批评其中男权主义

的成分，但是不应笼统地反对所有的淫秽品。

在这里，女性主义者遇到了一个两难命题：作为一个自由主义者，不应当禁止淫秽色情品的生产；作为一个女性主义者，又应当禁止淫秽色情品的生产。有人提出，女性主义不应当“自我检查”，同时也不应当允许别人来检查自己。既要反对“麦卡锡策略”，也要批判维多利亚时代女性的非性化（asexual）价值观。女性主义者瓦兰斯（Elizabeth Vallance）就曾说过这样一段深思熟虑的话：“我越来越倾向于这样一种观点，那就是，如果你是一个自由主义者，你将很难从理智上认为禁止淫秽色情品是有正当理由的。”（转引自Bacchi, 203）

持有反对禁止淫秽色情品观点的女性主义者认为，美国淫秽出版物检查委员会的报告夸大了淫秽出版物的有害后果，过于强调了淫秽出版物对于针对女性的暴力的潜在影响力。她们提出的主要争论点是，应不应当对有暴力内容的淫秽色情品和无暴力内容的淫秽色情品加以区别；将淫秽与色情加以区别。有一种较为精细的观点，将淫秽出版物与色情出版物加以区分。调查表明，前者得到负面评价；但后者得到正面评价；有暴力内容的淫秽出版物得到最负面的评价。（Senn and Radtke, 143—155）

反对禁止淫秽色情品的女性主义者指出，有调查表明，接触暴力淫秽出版物和影视作品基本上不会导致针对女性的攻击性或反女性的性想像和态度。在接触淫秽出版物与对女性的态度之间没有任何关系。除青少年之外，被认为易受淫秽色情品影响的是潜在的性犯罪者，淫秽色情品会导致这些人犯罪。但一项对在押性罪错者同其他犯人及普通人的对比研究表明，接触淫秽色情品对这三组人的影响并无差别；犯罪与否的差别倒是更多地取决于年龄、教育和社会经济阶层的区别。有人指出，淫秽出版物问题的最初提出是出于道德动机。虽然现在更多的人是从女权的角度提出问题的，但它仍是一个道德问题，只不过在现在的提法中，科学和科学家扮演了重要的角色。他们创造出一个神话，即淫秽出版物与暴力的因果关系的神话。（Altimore, 117—133）

在这场关于色情材料的论争中，特别引人注目的是自由主义女性主义的反检查制度的立场。它强调指出，禁止色情材料的出版会伤害到出版自由和言论自由这一基本原则，为专制主义的检查制度张目；而对基本人权的损害也是对女性权益的损害；检查别人也会同时检查了自己。一个明显的后果是，如果要求一般地禁止色情出版物，也就要禁止女同性恋类的色情出版物，这就伤害了这部分女性的利益。因此，有人提议，应当做的事情不是一般地禁止色情出版物，而是改变过去色情材料以男性为主要消费对象的局面，多出版为女性服务的色情材料，以便既改变了女性在这个领域被剥削、被消费的局面，又维护了出版自由的基

本原则。她们提出，我们女性所需要的不是去禁止男性中心的淫秽色情品；而是应当去生产女性中心的淫秽色情品；不是去禁止男性“消费”女性，而是由女性去“消费”男性，或女性自己“消费”自己。她们进一步提出，应当创造一套新的淫秽色情话语，用以创造出女性的淫秽色情品（female pornography/erotica），用女人的话语而不是用男人的话语来表达女性的性，改变传统淫秽色情品中所反映出来的权力关系——男人以女人为商品的消费。她们在淫秽色情品问题上提出的口号是：“由女人来生产，为女人而生产（by women, for women）”。（Richardson and Robinson, 96）

这一观点的提出有如下实证依据：有人研究了男女两性对淫秽色情材料的敏感性的异同，结果是出人意料的：女性对淫秽色情材料的反应比男性强烈。过去人们有一种定型观念，认为男性对淫秽色情材料远比女性敏感，其主要依据是，在金西样本中，女性报告对淫秽色情材料有所反应的比例大大低于男性。例如，约有半数男性报告有时会被淫秽色情故事唤起性兴奋；而听过这类故事的女性中仅有14%曾被唤起性兴奋。但是，最新调查发现了完全不同的结果。在1970年，一项以男女各128名大学生为对象的对淫秽色情幻灯片和电影反应的研究结果表明，男女两性对淫秽色情材料的反应没有差异或差异很小。40%的女性报告比普通男性还要强烈的唤起反应；所有女性和差不多所有男性都有生殖器反应；是女性而不是男性报告在看这类淫秽色情材料后24小时内表现亲昵和性交行为者增加。因此，说女性对这类淫秽色情材料没有感应是没有根据的。

著名的1975年海曼实验采用了测量器具来记录男女两性对淫秽色情材料的身体反应。这项研究所获得的重要结果是：第一，明显的性行为描述类淫秽色情品刺激作用最大；在生理测量上和自我评定上，无论男女都对淫秽色情内容表现出最强烈的反应；女性对其刺激性的反应比男性还要强烈；而对于纯粹的浪漫故事，无论男女都没有引起性反应。第二，男女两性都感到，女性主动和女性中心的情节最具有性的唤起力。第三，女性有时会意识不到自己生理上的性唤起。（海德，第337—339页）

女性媒体受众对淫秽色情品的消费份额也再次印证了上述微观实验的结果。在美国，有线电视用户为2200万户，成人娱乐电视台200家。1985年统计，有线电视淫秽节目的观众60%是女性。根据1987年《时代》杂志的报道，每年色情级电影录象带的租出数量为1亿盘次，其中40%是女性租的。《红书》杂志调查了26000名女性（1987年），其中有一半人定期看淫秽影片，85%至少看过一次。（Mackinnon, 120）斯坎的纳维亚一色情杂志的订户有40%是女性。除此之外，也很难区分开

以男性观众为主的淫秽片和以女性观众为主的色情片（后者被定义为柔和、温存、不过于暴露）。

从1970年代开始，在西方的现实社会中已经出现了这样的现象：女性作为消费者，男性的形象作为商品。其中包括艺术中的男性裸体；女画家用男性模特；男性的封面画；男性裸体挂像。表演男性的剽悍和性感的男性脱衣舞70年代中期在美国出现，作为女性外出夜生活的节目之一。不仅大城市有，郊区小镇、中西部、南部也有这种活动。在此类活动中，观众全是女性，没有男性。将男性客体化也是女性主义应当争取的。

据分析，近几十年间女性对淫秽品的兴趣增加的主要原因是女性解放运动的成功。著名女性主义理论家苏珊·桑塔格站在反检查制度一边，她提出的观点是，应当支持萨德对一切禁忌所做的破坏性挑战。萨德是法国大革命时期的一位著名作家，他的写作颠覆了所有的性行为规范和禁忌，表现出一种高度的自由精神。

女性主义作家安吉拉·卡特也持有反检查制度的立场，她指出，禁止淫秽品的结果会和20年代禁止贩酒一样，证明是失败的。它只会将淫秽品的行情交由犯罪组织来经营罢了。

反检查制度派的女性主义者主张，不仅应当保护公民的言论自由和出版自由的权利，而且应当鼓励和正面支持反映女性和女同性恋性欲的淫秽品。女性主义社区和女性主义政治的重要政治功能就在于建构一个“女性”的正面类别。女性主义不应当回避性的问题。女性主义完全可以做到既反对严格的检查制度，又反对男权社会。

麦金农将反检查制度派女性主义者称为“女性主义运动中的汤姆叔叔”，大致是取其甘心作奴隶之意。反检查制度派被批评为赞成淫秽品，赞成男权制。尽管如此，反检查制度派并没有动摇自己的立场。一部名为《为淫秽品辩护》的著作表明了反检查制度派女性主义的主要观点。那就是：要保护所有公民的一般自由权利；禁止淫秽品将会威胁到女性的自由，尤其是性自由权利；禁止淫秽品行动已经并会继续导致自相矛盾和自毁的效应：限制淫秽品并不能改善男权制，反淫秽品法被加拿大政府错用来限制同性恋类和女性主义类的书籍。

反检查制度派女性主义者特别关注为人们的性幻想留下空间的问题，认为决不能将人的幻想和行为混为一谈。对于淫秽品这样一种幻想的产物，反淫秽品派认为，幻想反映了现实；反检查制度派则认为，性幻想和性行为并不必定反应在性活动范畴之外的态度和行为中。

反检查制度派女性主义者指出：一方面，全面禁止是不对的，因为有些女性喜欢淫秽品；另一方面，要反对淫秽品中所反映出来的男权。一方面，应当充分满足人们的性需求，其中包括对淫秽色情品的需求，

另一方面又要反对性别主义。

综上所述，反检查制度派女性主义的淫秽品对策是：第一，淫秽品合法化，作为遵守宪法出版自由、言论自由的做法。第二，反对淫秽品中男权主义、性别主义的内容，主张淫秽品中的男女平等。

在淫秽色情品问题上，俄国的情况有点特殊：自从苏联解体以后，淫秽色情业十分兴旺。性自由与政治自由的气氛掺杂在一起，使那里关于淫秽色情品的论争带上了西方所没有的政治色彩。

在俄国，从1985年开始，传媒上展开了一场关于淫秽色情品的公开辩论。1988年，发生了一件最为有名的色情事件：在俄国中央电视台电视节目《午夜前后》中，播出了一场莫斯科伏洛夫斯基街的淫秽色情表演，其中有一位只在身上抹了一些奶油的裸女。这一事件将辩论推向高潮。此外，近年来，在俄国的报刊上出现大量女性“上空”照，半裸照；淫秽色情杂志以合资形式出现；全国各地涌现出许多公开销售淫秽色情照片的公司；1990年7月，还在索契举办了第一届俄国“色情节”（Festival of Erotica）。人们对此感到疑惑：这些现象似乎是从性压抑下解放出来，但又同女性形象的商品化联系在一起。

俄国的这场公开讨论主要围绕着两个问题展开：一是此类活动可以被允许的界限；二是关于性道德和性行为的讨论。迄今为止，俄国所有的淫秽色情品展示的都是裸女，显而易见，它们是为男性观众服务的；目前性行为本身和非异性恋的性表现还比较少见。人们的意见大多集中于两个方面：从正面效果看，它是禁忌的放松，在国内营造了一种宽松的氛围；从反面效果看，这类现象是对女性的商品化利用和商业剥削。

1985年开始的这场围绕淫秽色情问题的辩论有一个显著的特点，那就是它带有相当明显的政治色彩。俄国刑法第228条是禁止淫秽品的，淫秽的度量尺度从最广义的到最狭义的幅度很大，而这一定义往往是根据政治标准而不是根据法律标准来确定的。在基辅，有一个地下组织，取名为“进步政治色情团体”。他们认为淫秽色情品具有反对保守派的意义；淫秽色情品的女主人公不仅是色情的象征，而且是政治革命之象征。（Rai, Pilkington, and Phizacklea, 130—144）

五、关于卖淫问题的论争

1. 卖淫问题

在西方，卖淫业经过了一个堕落衰败的过程。在古代的美索不达米亚，所有的女性都必须有一段时间在神庙里度过，她们在那里接待男性前来性交。在古希腊，法国的路易十四、路易十五时期，英国的维多利亚时代，卖淫都曾受到法律的公开承认或默许。在1820年，维也纳曾是

欧洲性活动的中心，在它的40万人口中，就有2万名妓女；在1839年，伦敦警察总监宣布，伦敦仅有7000名妓女，可据统计实际上接近8万名；在1860年的巴黎，警方承认有3万名娼妓；在1852年的旧金山，全市仅有25000名市民，就有3000名妓女；在1869年的辛辛那提，20万人口中有7000名妓女；费城的70万人口中有12000名妓女；在1866年，纽约有99座“幽会院”，有2690名妓女和数以百计的女招待。卖淫成为当时许多女性的第二职业。

早年，高等妓院中常有哲学家和政治家的聚会，此类高雅人士曾将妓院当作讨论智慧与知识方面问题的场所；现在，西方的妓院已经大多成为中下层阶级的泄欲场所，妓女的地位也越来越低下，名誉扫地。20世纪以来，卖淫越来越多地遭到法律的干涉，合法妓院的数量比19世纪中期大为减少。在美国，除了内华达州的少数地区之外，卖淫均被规定为非法。在本世纪的六、七十年代，反卖淫的呼声很高，西方各国的“红灯区”渐渐消声匿迹。据统计，光顾过妓院的美国男性不到5%；经常去妓院的男性不到1%。但是，禁止卖淫的法律并未根除卖淫现象，据估计，在美国靠卖淫为生的女性达50万；还有些人偶尔卖淫，这群人的数量不固定。

在日本，从1958年3月31日午夜12时起，公开的卖淫活动在日本历史上第一次遭到正式禁止。全国有15000个妓女（不包括许多未注册的妓女）失业了。当然，卖淫并没有真正结束，而仍在日本的许多地方存在。日本许多新富翁随安排周密的旅游组织奔赴曼谷、台北和马尼拉。其实在日本国内，按摩诊所、土耳其风格浴室都兼营嫖妓。

性剥削和性旅游已经成为世界男权制文化的一个典型表现。男性到第三世界的妓院消费被国际援助机构当作发展战略的一项建议提出来。如世界银行、美国国际发展机构等机构的做法。性旅游以东南亚为最甚，目标国主要涉及泰国、菲律宾、韩国。日本公司将招待商人去性旅游作为工作报酬来安排。女性在此领域的工作应当被视为服务行业的一部分，是国际性别劳动分工的一部分。前西德的私人婚介公司将亚洲、拉丁美洲女性卖为人妻。他们公开做广告，广告词中说这些女人“屈从，听话，驯顺”。整个过程由跨国旅游公司、连锁饭店、航空公司及下属工业和服务机构组织运行。

据1978年的调查，在泰国的曼谷有250多家旅馆提供性服务；另据1980年的统计，泰国女性中有近3%的人涉足性服务业；据1986年的统计，进入泰国的游客中，有73%是欧美日男性商人。搞清是哪些人在卖淫。妓女的不同经历：有的出于贫困，有的追求舒适的生活方式。

（Jackson, et al., 373）

在中国，满清被推翻后的民国初年，娼妓业比清朝时发达普遍，最

盛时的1917年，仅北京一地注册妓院就有391家，妓女为3500人，私娼不下7000人。但是当时的妓院大多除性欲满足外，还提供美食饮料、音乐舞蹈。这一点既有中国文化特色，又同欧洲旧式的妓院有相似之处。1949年新政权一建立便开始禁娼。1949年11月，北京市第二届人民代表大会率先作出禁娼决定，当即关闭妓院，将妓女集中起来加以教育，并为她们治病，使其成为自食其力的劳动者。

2. 女性主义关于卖淫问题的论争

卖淫是一种没有受害人的犯罪行为（在一些国家）或非犯罪行为（在另一些国家），因此卖淫问题毋宁说是一个道德伦理问题。在西方社会中，只要谈起性道德问题，无论是大师罗素还是福柯，无论他是哪国人，绝不会不提到英国的维多利亚时代，那个时期的性道德规范已经有了一种成语的地位——用它来指称典型的清教型的性观念。在那个时期，所有的女人都被列入贞女或娼妓两类，非此即彼；女人性行为的两种态度被塑造为相互对立的两种人，即好女人和坏女人。罗素在一篇文章里回忆说：“在我小的时候，有身份的女人普遍认为，性交对于绝大多数女人都不是一件快事，她们在婚姻中所以能忍受性交的痛苦，只是出于一种义务感。”他还指出：“维多利亚时代的女性在精神方面是受到束缚的，许多女性现在仍然如此。这种束缚在意识方面并不明显，因为它属于下意识的抑制。”（罗素，牧原编，第64页）

在如何处置卖淫现象的问题上大致有三种立场：卖淫非法化；卖淫合法化；卖淫非罪化。

第一种立场是视卖淫为非法。世界有一些国家和地区以法律形式规定卖淫为非法，但是警方对卖淫行为往往采取眼开眼闭的办法，并不严格执行有关的法律，或只对此做较轻的处罚，因此很少有什么国家能够真正取缔所有的卖淫活动。

19世纪的女性主义运动是反对卖淫的。当时女性主义提出的口号是“女人投票，男人贞洁”。男人的卖淫消费被当作男女双重道德标准的一个典型表现。性学家威克斯指出：从19世纪50年代以后，英国社会有一种对卖淫的社会含义的“广为传播的恐惧”，人们大量使用“社会邪恶”与“社会弊端”这些词汇，使卖淫具有了极大的“象征重要性”。卖淫对于“可敬的中产阶级已婚女性”构成了一个“他者”，直接影响了婚内性关系。人们相信，妓女有特殊的避孕方法，是不道德的，而反对避孕成为可敬的已婚女性的生育规范。（转引自Harding, 27）

第二种立场主张使卖淫合法化。它主张使男女双方同意发生的性行为不成立为犯罪，不论有无报酬。卖淫合法化的一个好处是，通过对妓女征税，可以使妓女和嫖客的利益安全得到保障，这在很大程度上能够

使妓女摆脱剥削，不必完全依赖于妓院老板。这种作法还可以减轻治安系统的负担，可以使妓女较少遭受黑社会的侵扰；在受到威胁和盘剥时，能有更多的机会寻求警方的保护。它把卖淫业与卖酒业相比：卖酒业由政府控制，抽取重税，对服务的时间、顾客年龄和持照人资格都有专门规定。已经采用妓女注册领执照，并开设红灯区的国家和城市有英国、法国、瑞典、荷兰、德国一些地区和阿姆斯特丹、汉堡等城市。有人担心如果卖淫合法化，新的妓女会大量产生。但是在卖淫合法化的国家并未发生这种情况。

主张卖淫合法化的人们往往从功能论角度分析卖淫：卖淫的社会功能是为广大男性军人、变态者和长相丑的人服务，还有许多男性找妓女是为了逃避传统男性异性恋角色。传统男性异性恋角色太过强调男性的能力、勇猛和统治地位。四分之一的嫖妓者是为了被动地躺在那里，让女人去做一切事。在北美所做的一项数千人的大规模调查表明，48%的嫖客向往“被动的性”，而另一项类似调查的结果中，这个比例更高达74%。（Segal., 213—214）

对于卖淫现象应当采取什么态度，在女性运动和女性主义的各个流派中有着激烈的论争。最主要的困难在于又要反对卖淫又要保护妓女这一两难命题。女性运动不可能赞成卖淫，因为它使女性的身体商品化，供男性剥削和消费；同时，它也反映出女性地位的低下。另一方面，女性运动也不能支持禁娼的立法，因为它限制了女性掌握和处置自己身体的权利。于是，女性运动就在卖淫问题上陷入两难境地。

于是，在卖淫这个问题上出现了第三种立场，即自由主义女性主义关于卖淫非罪化（decriminalized）的观点。她们的态度受到了1963年沃芬顿报告（Wolfenden Report）的影响。英国沃芬顿爵士受政府委托，在调查研究的基础上，为英国制定对同性恋和卖淫活动的法律提出专家报告，报告的题目是《关于同性恋与卖淫问题委员会的沃芬顿报告》，这个报告影响巨大，地位崇高，在西方法律思想史上具有不容忽视的深远意义。报告的一个重要结论是：“私人的不道德不应当成为刑事犯罪法制裁的对象。”（Pearsall, 124）刑法不应承担对每个不道德行为的审理权。例如，婚外性行为也是不道德行为，卖淫和其他婚外性关系只有程度上的不同，只惩罚卖淫行为是不公正的。因此，卖淫不应被从所有其他不道德行为中单挑出来，被置于刑法审理的范围之中。按照英国的现行法律，警察只能以拉客（强求）的名义逮捕妓女，而娼妓和嫖客不会因双方自愿的不道德行为受到刑事惩罚。

自由主义女性主义指出，反卖淫法是违宪的，这是因为：第一，反卖淫法是歧视女性的，它假定男性自然不会是娼妓，而且它不惩罚嫖客；第二，反卖淫法侵犯了人们控制自己身体的权利。女性是自己的主

人，如何处置自己的身体，包括有代价地提供性便利一类的行为，均与他人无关。然而，自由主义女性主义同时又认为，卖淫在道德上是堕落的，所以尽管卖淫应当非罪化，却不应当提倡。

自由主义女性主义对卖淫的观点引起较大争论，反诘者提出：按照这个逻辑，人有没有权利把自己卖为奴隶？人可不可以这样来处置自己的身体？还有人提出这样的问题：卖淫的合同是否应当像一般的商业合同那样得到保护？在第四次世界女性大会上，有妓女在研讨会上提出，她们既不要非法化，也不要求合法化，而要求像作秘书工作一样的工作权利——作秘书并不用去领执照。

为了反对人们的歧视，法国、意大利、美国等国的妓女都举行过罢工和游行示威活动。70年代末，美国成立了一些保护妓女的组织，进行保护妓女的基本人权的活动，这些组织有旧金山的“抛弃旧道德组织”（GOYOTE）；纽约州的“纽约保护卖淫者组织”（PONY）；夏威夷的保护卖淫者组织（DOLPHIN）；以及马萨诸塞州卖淫者联合会（PUMA）；西雅图卖淫者团体（ASP）；加利福尼亚的娼妓联合会等。（塞威特兹等，第51页）

在卖淫问题上，马克思主义女性主义主张从社会背景上去理解卖淫现象。它认为，资产阶级的一夫一妻制婚姻关系实质上就是卖淫关系——两个卖淫合成一个贞节。这是因为，在这种婚姻关系中包含有财产关系在内，是以婚姻形式表现出来的钱与性服务的交换。按照这一逻辑，街头的卖淫和有财产关系在内的婚姻关系之间只有形式的区别，实质是一样的——都是用钱来交换性服务，只不过一个是短期的，一个是长期的；一个是零售，一个是批发而已。因此，马克思主义女性主义的结论是，只有在推翻资本主义制度以后，才有真正的婚姻自由。

在大多数的社会和文化价值当中，女性的荣誉总是同对丈夫的童贞（virginity）、贞节（chastity）以及忠贞（fidelity）联系在一起的，可是激进女性主义却认为，在一个男权社会中，大多数女性都进入了以女性特征为其资本的服务行业，如保姆、服务员以及性对象。婚姻本身也是这样的行业之一。一切形式的男女交往互动都是卖淫形式的变种，无论是给男人作妻子，当秘书，还是作女友，都会起到维护男权统治的作用。激进女性主义之区别于自由主义女性主义和马克思主义女性主义的一点在于，它坚持认为娼妓只能是女人，不包括男人和其他形式的有报酬劳动在内。

上述三个女性主义流派对卖淫行为看法各异，但有一个共同点，那就是，从女性的利益出发，它们都不认为卖淫是犯罪。在卖淫问题上分清犯罪与道德的界线是很有必要的，既然卖淫是一个道德问题，它就不再属于由法律来处治的范畴。由它所反映出来的是女性的地位高低，卖

淫女性的道德水准和社会的道德水准问题，而不是刑事犯罪问题。

关于卖淫问题有一场著名的辩论，论辩双方都是女性主义者。由于论辩双方都采取了冷静而关怀的态度，道理又都讲得深刻，所以值得在此引证如下：

反对卖淫的一方有这样几个理由：

第一，在妓女和嫖客的关系中，性是个性的完全异化，使人变成了一架机器。第二，性和衣食住行一样是身体的基本的自然的需要，想满足衣食住行和性的要求并不低下，卖淫的错误并不在于对应当免费的事要钱，卖淫也并不比食品超市更不道德。但是，卖肉和卖“人肉”难道没有区别？在性活动中难道没有隐私、个性和亲密感是不适合于商业目的的？我们不能否认在卖肉的人和妓女之间有很大区别。人们对前者是尊重的，却认为后者是“不体面的”。嫖客不关心妓女的人性，只关心她的性表现，把妓女只看成是“一块肉”而已。第三，卖淫是男性对女性的性剥削，房产主和黑社会的保护人在剥削妓女。第四，服务和工作全都是身体是不可分割的一部分，身体与自我意识也是不可分割的。妓女不能仅仅出卖其性服务，她也出卖其身体。第五，不应当拿性与衣食住行相比，因为没有后者会死，没有前者不会死。有时人有可能得不到衣食，但是性宣泄没有可能得不到。卖淫也不同于没有爱和感情的性关系，二者的区别不是在家吃饭和下馆子吃饭的区别，而是女性的自由与屈从的区别。性关系中的重要区分在于：性关系是自愿的还是强迫的。男女关系中最基本的问题不是性而是权力。卖淫是对男性作为性主人的公开承认，它将屈从作为商品在市场上出卖。

不反对卖淫的一方是这样阐述自己的立场的：

我们不应当认为双方自愿的商业性交易有什么错误，将爱与商业的性加以比较也毫无意义。认为卖淫和买淫关系中没有爱是反对卖淫的愚蠢理由。因为大多数的配偶并非双方有爱情发生的爱人。据统计，75%的嫖客是已婚男人，因此也并不能断言说婚内的性是就好的，婚外的性（尤其是嫖妓）就是坏的。与妓女的行为无论从伦理上还是美学上，都比无感情的夫妻性行为高尚。妓女的性服务质量也不一定低于“常规”的性行为。嫖客报告的对妓女的性感觉比婚内性关系的平均水平更高。妓女和嫖客的关系也不会因为是仅就人的一种基本因素做交易而必定是不好的。妓女并没有出卖她的身体和阴道，她出卖的只是性服务。一个有报酬地帮人清洗身体的护士与有报酬的妓女所做的事情没有什么区别。

（Ericsson,367—370）

有一位女性主义妓女写了一篇论述自己经验的文章，文中写道：我是个妓女——每一个女人的职业。她说，作为妓女要面临抢劫、暴力、强奸，甚至谋杀，为什么我干了12年呢？第一，以性换钱使妓女有了一

种控制权，这种感觉不仅是指控制这一交易行为本身，而且是指控制她自己的身体和生活。通过与男性的讨价还价，商定的价格是双方认为最合适的，妓女并没有贱卖自己。他对她没有其他感觉，只是性宣泄而已，因此妓女用不着发誓忠实与任何人。第二，认为妓女出卖了身体是错误的，他并没有把她带回家，把她转卖掉，或者把她扔进垃圾堆。妓女在行为前、行为中和行为后全都掌握着自己的身体的所有权。她最多不过是出租了身体，而不是出卖。她们是以协商好的价格提供性服务。相比之下，与男性谈恋爱的女性比卖淫更容易被强迫，被强奸，还没有报酬。妓女要了报酬，所以不是强奸。强奸不是性，是男性对女性的控制。第三，男性权力控制每个女人，以致她认为，所有的女人都和她一样是妓女。在银行和在饭店工作的女性都和她一样是妓女。她出租身体作性服务，其他女人出租她们点钱和打扫房间的能力，办公室里的女人要用外貌取悦男人，还要被性骚扰。我现在不作妓女，在公司做职员，有一个公寓房，正在上学，有三只猫。我仍认为我是妓女，因为我是妓女。（Minas, 364—366）

联合国文献在1959年（“关于个人和卖淫中的交易的研究”）提出，卖淫本身不应当是非法的。（Ericsson, 367—370）根据这一精神，很少有国家将卖淫规定为非法，就连我国的刑法也并不惩罚卖淫者和买淫者，只惩罚强迫、组织、容留他人卖淫者。但是，在行政法规（国家治安管理条令）中，却是禁止卖淫嫖娼的。一个社会不应当一方面允许卖淫，另一方面却剥夺人卖淫的条件，这只能导致妓女遭受更多的剥削。反对对妓女的剥削并不是反对卖淫。

女性主义还十分关注批判卖淫和批判妓女之间的矛盾。娼妓的人权难得保证，杀害他们受到的惩罚较轻或者比较不容易受到惩罚。妓女是男权制社会所有女性群体中最孤立、最污名化的，不但被整个社会贬低诅咒，还被警察、嫖客、皮条客甚至某些女性主义者贬低诅咒。

（Chancer, 168）

大多数国家规范公民的性行为是通过规范女性的行为，有些强调婚前贞节，有些强调婚后忠诚，使卖淫刑事犯罪化。虽然男妓一般占卖淫业的十分之一，但是一说卖淫总是说女性。男性从卖淫业获利，但却制定使之非法的法律。有些女性主义者尖刻地批评这种现象，认为也许这一法律的制定与男性的获利是相辅相成的。

自从我国实行改革以来，一些贫困地区的女性以卖淫为摆脱贫困的手段，在那里出现了“笑贫不笑娼”的情况。这同样反映了女性地位的低下，这些女性道德水准的下降和社会道德水准的下降。这种现象同一些女性“傍大款”作太太显然属于同一性质的问题，都是女性将自己的性服务作为商品出售的行为，只不过前者是短期的、多次性的零售，后者是

长期的、一次性的批发。如果用法律手段来制裁，只制裁前者不制裁后者是不合逻辑的；而没有任何一个人会持后者应受到法律制裁的观点；由此推论，对前者用法律手段制裁也是不公平的。如果前述逻辑是完备的，我们只能得出如下结论：对付卖淫行为，只能采用提高女性地位、提高女性道德水平和整个社会的道德水平的办法，而不可采用将卖淫行为非法化、刑事化的办法来加以解决。正如沃芬顿报告所指出的那样：私人的不道德不应当成为刑事犯罪法制裁的对象。

综上所述，女性主义的卖淫对策有两项基本原则：

第一项原则是：卖淫非罪化以将伤害减到最少（拿非法化使妓女受剥削与非罪化相比，两害相权取其轻）。

第二项原则是：提高女性社会地位以最终消灭卖淫。

六、关于认识论与方法论问题的论争

1. 女性主义认识论

女性主义的认识论所遇到的第一个问题就是：究竟有没有可能创造出一种独立于一般认识论的女性主义认识论。女性主义认识论是女性主义与哲学十分艰辛的结合过程的产物。目前，虽然女性主义认识论这一新概念已得到承认，但不少人仍然认为，女性主义认识论哲学家与职业哲学家不同；女性主义认识论与“正当的”认识论不同；总的看来，女性主义认识论还没有被知识理论的正式圈子所接受。

女性主义的认识论是对男性中心（androcentric）认识论的批判。其批判矛头指向客观性（objectivity），理性（rationality），伦理的中立性（ethical neutrality）以及价值中立（value-free）的神话。当女性主义者讨论到理性问题时，总要追溯到亚里士多德的理性观念，他把奴隶和女人视为理性不健全者，认为根本不值得对她们做出评论；他倒是曾讲到过理性和感情如何共同造就了身心健康的个人，可惜理性的概念一直是性别化的：理性化的男人和感情化的女人。

女性主义认识论对理性和客观性的批判有这样几个角度：首先，它认为所谓理性和客观性的认知主体是男性中心的，所以并不是真正客观的；其次，它认为纯粹的客观性是不可能的；最后，它为非理性和主观性正名。

首先，关于认知主体问题。

女性主义指出，那些自以为独立客观的认知主体实际上是一个小小的特权群体——他们是一群受过教育的、通常是富有的白种男人；女性主义批判了他们所谓的客观性、价值中立和普遍性，认为这些都是以男

性为中心设计出来的，是根据典型的中产阶级白种男性的经验设计的；它压抑了这样一种可能性，即认知者的性别在认识论上是重要的。女性主义认识论反对后实证主义，反对以实证调查作为获得知识的必要条件和充分条件的观点，不相信对事物普遍适用的必要条件和充分条件是可以被发现的；并且认为，只要这种观点还在大行其道，就不可能有女性主义认识论的地位。她们认为，男性把自己对世界的描述混同于绝对真理，把男性的偏差隐藏在中立和客观的表象之下。

女性主义认识论指出，西方哲学中所谓的理性和客观性排斥了女性和下层阶级的经验与特点，其中包括情感，事物间的联系，实践的感受和特殊性。它是系统地排斥他者（otherness）的产物。女性主义主张权力的分散，她们认为，过去认知主体（男性）的主体地位的丧失，使他们对文化少数派感到恐惧，他们拼命反对后现代主义，为自己特权化的认知地位辩护；他们拼命排斥女性、有色人种、下层阶级和同性恋。女性主义认识论因此特别提出，应当将以下五种因素中处于不利地位的人群加进认识的主体中去，它们是：性别、种族、民族、阶级和性倾向。女性主义认识论批评过去那些被公认的客观的科学对女性生活和身体的描述中的许多错误。

女性主义不仅抨击男权主义认知主体，认为他们不可能客观；而且赞美处于边缘地位的认知主体，认为这一地位对认知过程有利。有关在认识论中存在着特权地位与边缘地位的理论并不是女性主义首创的。西方女性主义运动的第二次浪潮将这一理论的发明权归功于新左派，他们虽然否定了马克思把认识的特权赋予无产阶级这一个阶级的作法（只有这一个阶级由于其所处地位才能认识到社会的发展规律）；但他们仍然相信，处于社会边缘地位的人与那些处于社会中心地位的人们相比，在认识论上更为有利，也就是更容易看到事情的真相。事实上，不少女性主义者讲到女性时，就像马克思讲到无产阶级时一样，用的是同一种叙述模式。由于女性主义认识论强调认知主体的立场，因此又被称为立场认识论（standpoint epistemology），有条件的知识和身分政治。

其次，关于客观性究竟有无可能的问题。

长期以来，西方的认识论建立在实证主义的对事实的认知之上。无论是自然科学还是社会科学都是如此。经验的世界一般被当作客观的世界，它是由内在规律加以控制的，这一规律是自然形成的。

在最近的20年间，由于后现代主义的出现，人们对纯粹的客观性产生怀疑，并围绕客观性这个问题展开激烈的讨论，其中包括究竟什么是客观的，什么不是客观的；我们需不需要去追求客观性；我们是否有可能得到客观性；我们如何得到客观性；等等。在这一争论中，双方的分野是：实证论者对目的论者；客观论者对解释论者；现实主义者对结构

主义者（其中包括后结构主义者）。女性主义认识论对于观察的客观性质疑，认为人的偏见与预期会影响到观察的结果。她们引用一个研究的结果来说明这一观点，在这项研究里，观察者被要求数扁形虫蠕动的次数。研究者让一半观察者预期有大量的蠕动，让另一半观察者预期有很少的蠕动，结果前者比后者报告蠕动的次数多一倍。这一研究结果被解释为，你预期什么就会观察到什么。（海德，第13页）

社会建构理论出现之后，实证主义的观点受到了强烈的质疑：认知并不是客观的、无偏见的、非政治的过程。学术范式就像人类意识的其他形式一样，是特殊世界观的表达。在认知过程中去除人的主观性的目标从来就没有达到过。最激进的社会建构论甚至认为，就连现实都是由话语创造出来的，关于现实的知识就更加是人类的创造物，知识只是关于某事的叙事和文本，甚至是某个群体的信仰。

福柯指出，现代知识是用一套正规标准来规训个人和群体，促使我们自我监视，以符合这些标准。我们的主体性是由社会建构起来的，我们的价值观甚至我们的自我意识都是某时某地的权力关系的产物。人类选择这种理论还是那种理论并没有理性的基础。主体与客体的关系是将客体融入主体。客观真理并不存在。福柯的这一思想是振聋发聩的，具有雷霆万钧般的冲击力、震撼力和颠覆性，因此，这一思想的影响被称为“认识论电击疗法”。（Chafetz, 27）

女性主义者向传统的男权主义认识论提出挑战，她们在科学研究的各个领域揭示出，所谓客观性往往不过是皇帝的新衣。她们认为，当今世界上占据统治地位的现代认识论的渊源可以追溯到启蒙主义；自欧洲的启蒙运动以来，理性的概念就超越了其他一切概念，占据了统治的地位，人们全都相信人性的进步和相信科学方法在发现真理方面的至高无上的地位。社会科学对公众关于什么是真理、如何发现真理一直有着持久而强大的影响力。在西方思想界，一向是理性高于感情，客观高于主观，精神高于肉体。随后，它同实证主义—实验主义原则混合在一起，自我认定为纯粹客观和价值中立的认识论。

女性主义认识论提出这样的问题：客观性能够得到吗？值得去追求吗？很多的所谓“事实”都只不过是事物的一个横断面，既脱离背景，也缺乏整体性。例如，性别特征就被视为个人特征，而没有被视为制度化的社会实践的产物。在心理测试或社会学的问卷调查中，调查者让被调查者回答几十个问题，然后就把这些回答当作“事实”来看待了。这样的“事实”其实是实验和调查创造出来的，并不是人类生活实践的内在“事实”。

女性主义认识论批判了客观主义认识论的五大前题：第一，方法、程序和技术被当作价值中立的工具；第二，知识是有范围、分领域的；

第三，存在着判断某种知识的有效性与真实性的标准；第四，知识是可以跨越时间和空间的永恒真理；第五，尽管知识是由个人获得的，但它却不是独特的和个人的，而是具有普遍性的。

女性主义认识论认为，人文社会科学中出现的“理性危机”是发人深省的，它具有认识论、方法论和政治的含义。它认为，危机发生的主要原因来自精神（及纯粹概念）超越肉体的历史特权。理性危机表现在以下几个方面：研究的客观性不再令人信服；像自然科学模式一样的人文社会科学知识实际上是不可能获得的：长期以来，以人类为对象的科学研究试图产生实证主义版本的“人类科学”，典型的例子有行为心理学和统计社会学，试图把研究对象——人性——缩小为物质对象，但并不是十分成功的；人文社会科学日益面临着理性自我认知的不可能性，这是一个两难命题——如果不能排除自我，理性中就必定含有非理性的内核；知识无法理解自身作为知识的自我发展过程；不可能在相互竞争的由不同立场产生出来的方法和范式中作出理性的选择。

然而，在女性运动内部也有人怀疑“理性危机”的说法，怀疑仅凭感觉、诗、神秘的沉默就能够取代理性。这种观点认为，发生了危机的并不是工具理性的可信性，而是它一向拥有的特权地位，是工具理性的统治程度。女性主义不应当从根本上否定理性，而应当反对理性的狭义的工具概念，以及过去人们加在理性问题上的性别归属——理性是有性别的，它是属于男性的。

最后，看一看女性主义认识论是如何为非理性和主观性正名的。

面对着哲学和科学中那种排斥和仇视女性的传统，女性主义者发明出新的更适当地了解世界的方法。一些女性主义者认为，休谟

（Hume）的认识论同这种新的女性主义的认识论最为接近，因为他主张将道德与美的判断同事实与数学的判断结合起来。

在西方文化中占统治地位的实证主义把知识对象划分为两个论域，即事实的论域与价值的论域。它认为，价值判断是不能够被证实的，因此是无意义的，不应当让价值判断来歪曲事实。它认为，科学研究的主要目的就是在事实这一论域中发现事物所由形成的必要条件和充分条件；实证主义方法不仅要适用于自然科学，还要适用于人文社会科学。这一认识论的前提是：假设存在着一种普遍的、同质的和基本的“人性”。但是，女性主义认识论却认为，人是社会的产物，是历史的变量，是被权力关系塑造出来的；不是天生如此一成不变的本质的存在。

女性主义认识论认为，客观主义的认识论是危险的，解决这种危险的办法是把主观性考虑进来。它在争论中提出这样的问题：为什么有政治导向的政治学研究能够得出比价值中立的生物学、社会科学研究更加准确的结果？为什么那些为女人而做的研究能够解答其他自然和社会关

系的问题？它的回答是：人的社会经验不是性别中立的，因为它是有性别的人们的实践。

女性主义的认识论的一个典型形式是立场理论（standpoint theory），这一理论反客观真理论之道而行，公然标榜认知的主观性和观察事物的立场。正如马克思主义的认识论具有工人阶级的立场，女性主义认识论也公然承认自己的女性立场。

在一些认识论的具体问题上，女性主义也向传统认识论提出了挑战。例如，女性主义科学哲学家凯勒（Keller）提出一个问题：为什么科学界在单因性关系和交互作用这两类对事物的解释中特别偏爱单因论，总要为复杂的现象寻找一个最主要的影响因素；为什么在线性简化论和互动论当中它也总是偏爱前者。（Keller, 1990）

福柯的认识论同女性主义的认识论十分接近，主要是他那种被压抑的话语的感觉与女性主义十分接近。但有些女性主义者提出，女性主义应当超越福柯，要从理论上说明有这样一种可能性，即人可以拥有一种非话语的感觉，这将是人的主观性的最终胜利；她们说：我们必须紧紧抓住自己那些难以用语言加以表达的感觉。（Ramazanoglu, 94）

2. 女性主义方法论

谈到女性主义的方法论，不能不首先提到获得许多女性主义者竭诚赞赏的一个关于女性主义研究的定义，那就是：对女性的研究；由女性来做的研究；为女性而做的研究（on, by, and for women）。另一种与此类似的提法是：由女性来做的研究，关于女性的研究，为女性而做的研究（by, about, and for women）。（Miller, 33）由此观之，女性主义方法论完全不害怕被人攻击为不客观、不科学，反倒对自己的倾向性直言不讳。

有一种传统观念认为，只有男性可以拥有知识，女性只能拥有经验，而经验是低于知识的。可是女性主义的研究坚守主观性和个人经验的价值。有女性主义者主张：“所谓女性主义的研究绝对是并且必须是由女性所做的研究，因为在女权意识和女性主义之间有着直接的联系。”（Reinharz, 3）持这种观点的人认为，男人虽然可以支持女性主义，但不可以成为女性主义者，因为他们缺乏女性的经验。

但是也有一些人认为，男人也可以成为女性主义者，也可以拥有女权视角。有人甚至认为，男人研究女性会更客观，其结果更加可信，也更容易得到认真的对待。这就像由白人来研究黑人的家庭，就比由黑人来研究同一题目被人认为会更少“偏差”；相反，由黑人来研究白人则不但不会被人认为较少偏差，而且会被视为出于“黑人视角”。按照这一逻辑，似乎“高等”的群体可以研究“低等”的群体，其结果会被视为更加可

信。比如，男人研究女人；白人研究黑人；同性恋研究同性恋。女性主义方法论认为，由“高等”人群去研究“低等”人群，由有特权的人群去研究被压迫的人群，这种做法很容易造成被调查者的客体化、“他者化”。为了反对将被调查对象“他者化”，女性主义质疑居特权地位者对受压迫者的研究资格。从女性主义方法论的角度看，早期人类学就是典型的帝国主义意识形态的产物，它居高临下地去研究“野蛮人”的文化，充满了种族或民族的优越感。正因为如此，研究者总是倾向于“往下”研究，而不是“往上”研究，因此在西方世界中，就很少有关于上层白种女性的研究资料。

这种把人群分等级的研究方法肯定是错误的，但是如果只分内外不分上下地看，由圈外人来研究某一群体似乎的确比圈内人来研究好些，前者至少不应当比后者更差，如果不会更好的话。当然他们必须首先克服对研究对象的偏见以及对研究对象不熟悉的弱点。可是，又有多少研究者在研究某一事物之前对它已经是非常熟悉的呢？从这个角度说，平等的观念和态度也许是社会研究方法的唯一出路。

女性主义研究对方法论领域的贡献可以被概括为两个方面，一个是研究领域的拓宽；另一个是研究方法的创新。女性主义的研究开拓了如下研究领域和新方法：第一，对特殊群体的研究，例如对上层女性的研究；对农场农妇的研究；对日裔美国女性的研究；对美国南部奴隶女性的研究；对美国印地安混血儿的研究；美国社会学家芭丽（Kathleen Barry）研究了性奴隶现象；还有人类学家研究了印地安医师，研究了世界著名的女恐怖主义者等等。第二，对特殊行为的研究，例如，对养家这一行为的研究，对改进社区环境的研究。第三，开创了研究资料的新形式，例如，关于女性的主观社会经验的资料；关于女性主观自我的资料等。（Reinharz, 219）

在女性主义看来，传统的社会研究关注的仅仅是男性的社会生活。社会科学关注人的物质需求（马克思主义），性需求（心理分析），死亡焦虑（神学和世俗哲学），但是忽略生育现象，忽视对养育、人性发展、情感和亲密关系的理解，忽视私领域中的日常生活。由于公领域和私领域的划分，社会研究将政治、经济及其相关机制定义为比私人领域更具有社会性。从抽象结构角度论述大型社会体制的研究被视为“宏观”的，是更重要、更有价值的；而对个人的、人际关系的、情感方面的研究被视为“微观”的，在学术上不重要的，价值较低的。

女性主义的跨文化研究也有其独特之点：首先，它承认文化独特性的重要性；其次，它强调深入研究异文化的必要性；再次，它强调处于不同文化中的女性之间的共性；最后，它强调对研究资料作批判评价的必要性。它特别注重对女性主义研究中种族中心主义（ethnocentrism）

的批判，反对忽略第三世界女性的倾向，批判那种以美国的中产阶级白种女性为全世界女性的代表的倾向。

女性主义研究的访谈方法偏爱半结构化的访谈方式（semi-structured interview）。这是一种定质的（qualitative）数据收集技术。它既不同于采用参与观察方法的民族学方法（ethnography）；也不同于传统的在调查者与被调查之间缺少互动的大型结构性调查（survey research and structural interview）。

女性主义研究的方法注重权衡访问熟人与访问生人的利弊。例如在美国，有些少数民族女性只愿接受熟人的访问，不愿回答生人的问题，因为她们害怕移民局的查询，对陌生人容易产生不信任感和敌意；相反，有的堕胎女性只愿接受陌生调查者的访问，在性问题的调查上也是这样，在这类情况下，调查者是生人更能使被调查女性感到轻松，容易讲出真情。

在女性主义研究方法中，也存在着亲近调查对象与同她们保持距离这二者之间的两难处境问题。如果同调查对象过于亲近，可能会感情用事，歪曲事情真相；如果同调查对象保持距离，又远离了“为了女性而研究女性”的原则。女性主义研究方法主张，研究者在研究过程中不应避开对调查对象做出个人反应，并且认为在研究中做出个人反应是有益处的。例如，在调查访问被虐待女性的过程中，研究者做出的个人反应完全可以成为研究的一部分。为什么有必要对调查对象做出情感反应呢？因为研究者的情感反应有助于打被调查对象对现状的困惑感和麻木感；而且研究者本身也需要得到对方的支持；此外，做出个人反应会给研究带来整体感。她们强调这正是女性主义研究方法的特点，她们认为：“归纳的方法对于理解有机体是不合格的，无论这些有机体是蜘蛛、星鱼还是女性；我们只有用一双饱含爱意的眼睛去看，才能理解有机体。”（Reinharz, 3）

女性主义研究的方法论在伦理方面提倡调查者帮助被调查者，这在传统调查方法中是被完全忽略了。在80年代，女性主义学术研究的特点就在于，它是与社会活动相结合的。与过于强调价值中立的研究相比，女性主义研究是有价值导向的研究（value-oriented inquiry），研究的前提是为了改善女性的状况。大多数女性主义学者都有这样一个特征，那就是，她们认为目前的社会状况是需要改变的。

女性研究在传统的研究方法之外，创造出一些新的方法，如口述史的方法。口述史的方法可以在了解事实与行为的同时，发现被调查者的情感与主观性。这一方法促使女性主义者们去了解象征互动主义

（symbolic interactionism），使她们更加关注过程，而不太强调结构，拒绝那些貌似中立和客观的研究，并在研究过程中使女性从单纯的客体

变成研究的主体。历史上最早记录女性生活史的作法始于1890年，它的第二次浪潮是本世纪60年代末期。但是，口述史的方法在主流社会学中处于边缘地位，这种凭主观抽取调查对象的个人研究被主流社会学认为价值很低。

女性主义研究偏爱口述史方法的原因有以下几种：首先，为了发展女性主义理论；第二，为了表示对他人的敬意，例如，有些俄裔的移民喜欢用口述史的方法来记录她们祖辈人的生活；第三，为了社会正义，为了让人们通过这种叙述听到那些在某一社会中被大多数人忽视的人们的声音；第四，它有助于社会各阶层之间的理解与沟通，能够使中上层女性加强对下层女性的了解；最后，它能够揭示出某些事件在女人眼中的意义。

对女性个人生活史的访问和记录受到女性主义的高度重视，认为使用这种方法能够打破已有的边界，创造出新的公众话语。由于在过去的公众话语中，男性为主的色彩很重，因此女人的生活史在公众话语中的出现比起一般的个案生活史更具有特殊的意义。它有助于打破以男性话语为主的公众话语，使两性的话语在公众话语中都占有一席之地。

传统的社会调查方法把人分为调查者和被调查者，把被调查者变成不可能对社会现象有任何提示的客体。而女性主义则主张将对被调查者的控制改变为一种密切的关系，例如请女性用自己的话语表达她们自己。女性主义方法论相信，通过对调查对象的情感支持，能够得到更好的数据和对事实更富有意义的理解。做女性主义研究的唯一正确的方法应当是从女性的生活经验除非，使用定性研究的方法，并且不轻易做出强有力的宽泛的理论概括。（Chafetz, 37）

在传统观念中，定量的研究方法一向被视为“硬方法”（hard methods），如大型问卷调查和数据分析；相反，定性研究方法则被视为“软方法”（soft methods），如民族学方法（ethnographies），深入访谈方法和观察法。女性主义者批评统计学，视之为“男权文化中所谓‘硬性事实’的僵硬定义的一部分”（Reinharz, 87），并主张女性主义的研究只应采用定性方法，不应采用定量方法。例如，心理学家格拉汉（D. Graham）和劳玲（E. Rawling）就断然否定任何自称属于女性主义研究的定量研究。她们将研究分为三类：女性主义的，性别主义的

（sexist）和非性别主义的（nonsexist）。“女性主义的研究视角以定性为主，一旦采用了定量的技术，女性主义研究者总会感到需要为此表示歉意；而性别主义和非性别主义的研究视角却是以定量为主的，一旦采用了定性技术，研究者也总会为其研究将缺乏科学的严谨性而表示歉意。”（Reinharz, 87）

在社会学研究中，使用实验组和对照组的实验方法一向被当作检验

假设的最佳方法，但是恰恰是这种方法，忽略了人性的复杂性，也往往会忽视被试者的性别、种族和阶级特征对实验结果可能产生的影响。与定性研究相比，定量研究方法往往将复杂的思想和经验缩减成为可度量的变量，从而牺牲掉了整体的意味和对事物整体的理解。

但也有人忧心忡忡地提出，如果女性主义社会科学家们拒绝使用定量的方法，将会使她们自己被迫处于这一学科的边缘地位。据统计，美国的心理学研究目前有71%采用实验的方法；在美国的主要社会心理学杂志发表的文章中，采用实验方法的占到78%。如果完全否定实验方法，女性主义心理学将不可避免地处于心理学研究的边缘地位。

对女性主义方法论的批评还包括：女性主义研究方法的不可能性。因为研究者和被研究者之间的不平等地位是不可避免的，研究者可以选择对调查结果的报告内容，可以随时撤出现场，可以控制对资料的最终解释权。此外，定性研究方法往往样本很小，同质性强，代表性差，不能代表那些工作时间固定、家务繁重和不善言辞的人。（Chafetz, 37）再有，定性研究对理论和政治运动的作用和影响往往比较小，这些都是女性主义方法论遭遇的障碍和问题。

因此，不少女性主义学者反对完全排斥量化方法的倾向，认为不应排除量化和实验方法。她们指出，女性主义方法论与男权主义的方法论的区别只不过在于，前者乐于承认和采纳范围更广的方法和技术，其中包括那些并非不严谨只是不那么僵硬的方法和技术。

总之，女性主义的方法论不仅不标榜价值中立，而且还认为，每个人做研究时都不可避免地要在三个方面受到价值观的影响：如何选题；如何作这项研究；如何解释研究结果。应当指出的是，持有这种观点的并不仅仅是女性主义者，不少方法论专家也同意这种看法。

其实，女性主义首先是一种观点，而不是方法。但是的确有一些研究方法是女性主义所看重的，它也创造了一些新的方法。在我看来，即使是由女性主义者或从女性主义立场出发创造出来的方法，也都应当以进入整个研究方法的武库为目标。换言之，它应当努力成为一种具有普遍意义的方法，所谓普遍意义有两个内涵：其一是它也可以适用于除女性研究领域之外的各种研究；其二是它可以由女性主义者之外的其他研究者普遍使用。

*《女性主义》（台湾五南图书出版公司2003年出版）第四章。

女性主义与性*

一、身体与美

身体与美的问题一直是女性主义关注的一个难题。女性主义在美的问题上大致经历了三个阶段的演变：

20世纪60年代和70年代开始的反对选美的运动属于第一阶段。在这一阶段中，女性主义批判女性的异化与时尚美女情结。西方女性主义运动就是从反对选美开始的。无独有偶，80年代，中国妇女联合会所做出的唯一一次最有个性的宣言也是反对选美。

在当时的女性主义运动中，选美被视为女性屈从地位的一个组成部分，女性对容貌美和身体美的追求被视为女性主体的客体化，其中包含着对女性的歧视。女性主义运动反对选美，就是觉得它贬低女性，将女性变成没有灵魂的性对象。女性主义运动反对选美，就是要抵制女性必须遵从的规则和某些女性身体标准。女性主义深恶痛绝地指出，女人在日常生活中便是在进行一场持续不断的选美：为男性打扮自己，美容瘦身，深恐自己的相貌和身材达不到男性的审美标准。

虽然我国解决温饱问题只是近十几年的事情，但是在现代化的都市生活中，美容瘦身已经成为新的时尚，各种各样的选美活动也开始变得热闹起来。

从1980年代末到90年代初是第二阶段，在这一阶段中，女性主义对美的看法加深了一步，美丽神话（beauty myth）问题与性别、种族、阶级等因素并列，不同的身体、肤色、个头和体重都被认可，美也被从正面接受，是容貌问题上的民主化改革时期。

第三阶段开展了关于美貌问题的论争（beauty debate）：女性主义应当赞成美还是反对美？赞成麦当娜还是反对麦当娜？赞成美容手术还是反对美容手术？美的民主化系统被提出，即由每个人自己来决定自己在美貌问题上的选择。

在当代学术界，无论是女性主义运动之内还是运动之外，人们对“身体”的兴趣与日俱增。一些女性主义者重新审视斯宾诺莎的观点：身体不是被动听命于心灵的，而是人类行为的基础。新的身体观认为，身体不是天赋给定的，它既是能指，又是所指，即是历史偶然的，又是社会造就的。（Jaggar, et al., 198）格罗斯（Elizabeth Grosz）认为，忽略身体的物质性是理性统治的条件，虽然理性并没有意识到这一点。她强调“性别差异就像阶级和种族差异一样，是身体的差异。”“身体必须被重新接受为不是对立于文化而是文化的杰出部分。”（转引自Jaggar,

et al., 80)

在西方的启蒙传统中，相对于文化和理性，即所谓“灵”，“肉”一向是被否定的，肉就包括肉身，肉欲，肉体。身体意味着疾病、残疾、衰弱和死亡。身体经验中最主要的一项就是忍受痛苦。因此，灵基本上是一个正面的价值，是被崇尚、被肯定、被弘扬的；而肉则基本上是一个负面的价值，是被贬低、被否定、被压制的。

在身体的问题上，批判阵营的一员主将是福柯。福柯以非凡的方式对于现代社会做出了惊人的批判。他指出，在民主议会制度和政治自由的新概念兴起的同时，还有一个阴暗的相反的运动：对身体的规训。福柯的“规训”有两重意思：一重是指控制和惩罚的形式；另一重是指知识的学术实体，其中包括历史和生理学。

福柯将权力对身体的统治概括为两种形式：一种是以人类身体为中心的，由人文科学（心理学、社会学和经济学）将身体功能标准化；另一种则是由人口生理政治在19世纪发展起来的，运用调查统计方法来监测和管理人的生与死、健康水平以及预期寿命等等。

福柯认为，在现代社会中，人的身体被权力搞得相当驯服，规训的目的在于使身体具有生产性和生殖性。传统社会对身体的惩罚是极其残酷、醒目的；现代社会对身体的规训则表面上看去并不明显，实际上却渗透到日常生活当中。福柯把这种控制手段称作生理权力，他认为，现代国家在近几个世纪发明出一种控制人们身体的手段，以此干预个人的私人生活，监测控制“健康、生存方式、生活条件以及存在的各种空间”。

巴特勒的《性别麻烦》是女性主义最完全彻底的对身体的后现代处置。（Jaggar, et al., 327）巴特勒批判西方自启蒙时期以来所形成的哲学传统，即“忽视身体，或更糟的是，反对身体”。她的理论关注身体的物质性，通过对异性恋实践的批判，关注“身体被物化为分性别的”方式。

（Jaggar, et al., 80）

对女性身体的统治首先表现在对身体规范的训练上面，其中包括对身高、体重、动作、姿势、言谈举止、情感表达、外貌、气味、进餐方式的要求，尤其是对排泄行为的身体控制。规范训练主要是通过羞辱和嘲笑来实施的。一些女性主义者提议以悲惨低贱（abject）一词来取代客体（object）和主体（subject）这些词汇，她们想以此表明，这些悲惨低贱之物也是主体的一部分，例如眼泪、唾液、粪便、呕吐物、鼻涕等，它们都是身体器官的记号，是身体的性与生殖器官（其中包括口、眼、肛门、鼻子、生殖器）的产物，主体必须排出这些排泄物以建立“干净和适当的身体”，排泄物既与主体分离，又是它的一部分。

（Robinson, et al., 75）

其次是对容貌和身材的要求，例如在某个时期，女性被要求有骨感的身体，女演员更被要求保持骨瘦如柴的身材。爱美之心人皆有之，世上没有女性能够完全不受美的诱惑，爱美之心在西方甚至有一个新词（Looks—ism）。根据1979年对美国女性的统计，她们花在化妆品上的钱是30亿美元，理发费是20亿美元，香水消费20亿美元，皮肤护理消费15亿美元，节食瘦身消费4亿美元。1990年，节食瘦身消费330亿美元，化妆业200亿美元，美容手术3亿美元。（Chancer, 89）许多女性由于减肥而得了厌食症，为了保持体形而长期节食，生活在饥饿之中。女性的美容手术还包括：吸油脂手术、隆乳手术、拉皮手术、去赘肉手术、修鼻手术等等。女性比男性更多做“拉皮”和“割双眼皮”的手术。女性常常视整容为“正常”和“自然”的，而男性并不整容，因为女性被认为必须好看，男性则是“一高遮百丑”。中国的美容业也正处于蒸蒸日上、方兴未艾的阶段。加入“人造美女”的行列成为那些认为自己长得不够“标准”的女孩趋之若鹜的理想。

各类媒体全都致力于塑造不真实的性别理想类型。而在现实生活中，男性并非全都那么坚强、勇敢、成功；女性也并非全都那么苗条、漂亮、时髦。通过将人类身体的病理化，社会使正常的身体和身体功能变成有问题的，比如“超重的”体重，女性拥有发达的肌肉，芭比娃娃体形，38—18—34（英寸）体形等。令女性身体理想化变成了一种时尚，在流行苗条、平胸的时期，大多数女人都要节食；在流行丰乳肥臀的时期，很多女性又要去做隆胸术，即使如此，也很少有乳房能够达到男权制的标准。因此，女性主义批判认为，阴茎中心文化使女性疏远了自己的身体。

在西方，女性的自我摧残已经成为影响女性健康的一个重要因素。例如，青春期女性的一个主要健康问题是肠胃失调，它在年轻女性中是仅次于情绪低落症的第二大精神疾患。它包括神经性厌食症和贪食症，其特点是对身体体形的摧残。这一切全是由于患者对于苗条有着过份的幻想。典型患者是有天赋、工作勤奋、面容姣好、年龄在13—20岁之间、出身于中上层家庭的女孩。这一疾患主要反映了女性自我摧残、与社会期待适应失常的现象。（伦伯特，1993年）由此可见，女性身体健康的问题不仅是一个医学问题，它还同社会规范、习俗以及两性在社会中的关系、地位等问题有关。

此外，不同时代、不同文化对女性的装束、发式以及身体的某个特殊部位也有特殊的规训要求。例如中国女性的缠足，一开始是为了美观的要求，随后造成了一种限制女性走动、外出的后果。在中国国内战争时期，当局还曾禁止所有的女人留短发，并用是否留短发区分一般女人与革命女性、自由恋爱的女人，对后者加以迫害。再如，不只是伊斯兰

国家对女人的装束有众所周知的要求，在1991年某西方航空公司开除了一名空姐，理由是她拒绝化妆。而莫桑比克的总统是这样批判西方的“文化帝国主义”的，他说：“一个解放了的女人是这样的人：她饮酒，抽烟，穿长裤和迷你裙，沉湎于性放纵，不生孩子。”（French, 100）

针对女性身体的一种特殊的“战争”是外阴环切术。这一手术不是从伊斯兰地区开始的，而是从基督教和泛灵论开始的，但伊斯兰世界中有80%的社会实行这一风俗。

女性一般是如何解释其美容手术动机的呢？第一，她们并不是为了更漂亮，而只是想做一个一般人、正常人、跟别人一样的人。第二，她们做手术是出于自身的意愿，不是被男友或丈夫逼迫去做的。第三，美容手术确实涉及伦理问题，必须找理由为自己辩解。

女性主义应当如何对选美和美容手术作出反应？这的确是一个两难的问题。一方面，女性主义将美容手术视为女性身体的客体化倾向；另一方面在发表反对选美、减肥、美容的意见时，女性主义又应当特别谨慎。因为这些事既是违背女性利益的，又有大量女性自愿从事这些活动，这就使女性主义陷入两难境地。

女性主义指出，在整饬自己的身体时，女性的地位变得低下、客体化。在许多男权制文化中，女性只有在外貌、姿态、动作、声音、身材、精神和价值方面达到所谓女性标准，才能受到喜爱、雇佣、提拔，才能被选中，任何拒绝和反抗就都要付出昂贵的代价。在这里，女性受到男性统治的惩罚和规训，这惩罚就包括：失去建立异性亲密关系的机会，不能过上体面的生活。

1999年，英国女性主义格里尔（Germaine Greer）出版了《完美女人》一书。她认为，女性仍面临许多不平等和剥削、排斥：在健康、性、工作、教育和政治领域，女性有大量时间花费在规训自己的身体上，以弥补其不够格的体形、高矮胖瘦、重量、肤色、发型、肌肉、化妆效果和情欲以及它不可挽回的衰老。她的生活浪费在不停地打扫已经很干净的东西，喂养并不饿的人，在超市中进进出出。（Dunphy, 129）

在美的问题上，女性主义的解决的办法不外以下三种：

第一种方案就是像一些西方女性主义者和中国妇联那样，坚决反对选美；反对女性身体的客体化和病理化；反对使正常的身体和身体功能成为有问题的，需要改造的；减少不必要的美容瘦身；倡导女性不要过多关注外在美和肉体美，更要关注内在美和精神美；充分承认和肯定美的复杂性，将美不仅仅局限于外貌和体型。

第二种方案是反对单方面选女性的“美”，而要选男女双方的“美”，

也就是说，用男女两性身体的客体化取代女性身体单方面的客体化。事实上，从影视传媒中看，男性美已经越来越多地成为审美对象。这一立论的证据有：美男写真集的涌现，以男性为审美对象的杂志以及男性选美大赛等。

还有第三种方案，那就是美的个体化、多元化和民主化，即由每个人自己来做出在美的问题上的选择。一个人既可以选择瘦，也可以选择胖；既可以选择按某种社会尺度看属于“美”的形象（比如34—18—34英寸的身材），也可以选择按这种尺度属于“不美”的个人形象。这才是最自由、最少压抑的做法。如果一个社会能够允许这种选择，它将是一个使每一个生活在其中的人都感到自由、轻松和愉悦的社会。只是社会规训的力量常常是盲目的、严酷的，并不因个人的意志而转移的，顺之者昌，逆之者亡。在现实生活中遭受损失的恐惧使个人不敢反抗，不敢去冒这个风险。现实生活中的利益又无时无刻不在诱使人们乖乖地遵循社会的规训，不愿做出个体化的选择。福柯所谓“随时随地的抵抗”就是针对这种规范的力量提出的。只有有越来越多的个人，男人和女人，愿意和能够做出自己个性化的选择和抵抗，规训的强制性力量就会被削弱以至最终被瓦解掉，一个在身体与美的问题上个体化、多元化和民主化的社会才会最终出现。

二、男女两性的性差异

在对两性关系问题的研究中，性问题有多么重要呢？性的问题与性别问题各自占有什么样的位置呢？在我看来，性别、阶级、种族、性这四个范畴处在同一个数量级上。性与性别是并列的两个范畴。但是性问题与性别问题又有着密切的关系。比如说，跨性别倾向（transgender）就和易装、易性、同性恋、异性恋问题联系在一起。在我们解构二元结构时，既要解构同性恋与异性恋的二元结构，又要解构男性与女性的二元结构。这样性问题就与性别问题连在一起了。性的世界中一个最主要的统治与从属的结构来自性别的差异。当然性别问题还同阶级问题、种族问题、文化问题有关，但是性问题是与性别问题联系最为紧密的一个问题；性角度也是研究两性关系不可或缺的一个角度。

从女性主义角度来看，性的问题的重要性首先表现在性与男女两性统治与屈从权力结构之间的关系。女性主义最为关注的与性有关的问题有：性的性别差异，淫秽品问题，卖淫问题，家庭暴力问题，性解放与妇女运动之间的关系问题以及女性主义应当对性采取什么态度的问题。

第一代性学家艾宾的一个关于男女两性在性方面的差异的观点流行了数百年，很能代表人们对这个问题的传统看法，他认为，在男女两性

之间，男性拥有更强的性欲望。这种观念不仅是西方文化的观念，也是世界上许多其他文化对男女性差异的信念。

西方19世纪的性指南上说：“作为一般规律，女性极少有为自己的性欲和性满足。她服从于丈夫，但仅仅是为了他的快乐。”（Hyde, 400—401）一位医生（William Acton）在1865年写道：“大多数女人很少受到任何性感觉的打扰。在男人是习以为常的事在女人只是例外。”（转引自Hatfield, et al., 95）1875年，一位泌尿科专家说：一个温良的女性很少渴望在性方面来满足自己。她顺从丈夫，但只是为了让他满意。对于19世纪的女性来说，性交基本上是一件令人厌恶的、残忍的和短促的事情，那时的女性对性活动没有兴趣，也被认为不应当对性活动感兴趣。令事情进入恶性循环的是，由于相信女性基本上是非性的，使那个时期的男性为他们不合格的性表现及忽视性伴侣的需求找到了理由。而男性的此种表现，又进一步加剧了女性与性的疏离。

在维多利亚时代，人们对人类性欲的看法就是这样的：女性天生是性冷淡的，天生不喜欢性，男人却受性驱使。这一观念甚至渗透到一个世纪之后著名性学家金西的调查当中。金西用自己所获得的资料证明，男性的性生活开始得较早，手淫次数较多，而且从这些活动中达到的性高潮次数较多，他由此得出结论认为：男女的性能力有着本质的先天的差别。作为对于这一现象的经典描述，金西说过这样的话：“在世界各地的人们当中，男性比女性更多地需要与不同的伴侣的性关系。”（Barash, et al., 38）弗洛伊德也表达过男性比女性的性能量更充分的思想。

关于男性的性欲比女性强这种印象得到了不少经验研究的证明。例证之一是一项对发达社会美国的调查，这项调查是在3500位18岁至59岁的美国人中进行的。调查表明，美国男性一生平均有六位性伴侣，而女性平均只有两位性伴侣。（Nadeau, 75）另一例证是在20世纪50年代对原始部落民的调查，这项调查在一个叫做艾尼斯.比格的部落中发现，男人比女人更多自慰，对性也更感兴趣。土著人认为，这种男女差别的原因是男人吃土豆吃得比女人多的缘故。（Eckes, et al., 35）

在西方的性革命（20世纪60年代）发生之前的时代，男女两性的性行为模式区别一度表现出下列状况：一般说来，男性对各种性活动的容许程度和对性活动感兴趣程度都高于女性。具体说来，男性比女性更多地消费淫秽色情品；更多嫖妓；手淫的比例更大，频率更高；男性对各种性关系类型的容许程度都高于女性；主动提出性活动要求的男性多于女性；男性当中持有以肉体快乐为性活动目的的人数比例高于女性；男性婚外性关系的比例高于女性；男性假定他人对性感兴趣的比列高于女性；男性对强迫性的性关系的容忍度高于女性；男性成为强迫性性关系

受害者的比例低于女性。（Sprecher, et al, 149）在美国，男性性交快感几乎达到100%，而女性当中只有一半到四分之三的人几乎每次性交都有快感。许多项调查反复证明，有10%的美国女性从未经历过性快感。

（Abramson, et al, 123）此外，统计调查表明，在所有“怪异”的性爱好上都是男性的人数多于女性，如兽交、恋物、虐恋等性活动。

另据统计，美国九年级的学生中，有过性交经历的男生48.7%；女生31.9%。十二年级的学生中，有过性交经历的男生占76.3%；女生占66.6%。在婚外性关系上，男女两性也有差别，75%的已婚男性和85%的已婚女性否认有过婚外性关系。（Nadeau, 73）在20世纪70年代，佛罗里达州立大学的学生做了一个尝试与陌生人交友并邀请对方上床的试验。50%的男女同意交朋友，但是其中70%的男人同意上床，而同意同陌生人上床的女人一个也没有。即使在米德所调查的男女性别角色相反的社会中，女性的性行为规范还是比男性的性行为规范要严格。

（Eckes, et al., 37）

男女两性在性观念上区别最大的还要算是对偶然性关系的态度，比如对于毫无感情投入的“一夜情”的态度。男性对这种关系的赞成程度一向高于女性。在西方社会，男性往往将爱与性分离，女性则往往被培养成将爱、忠实、亲密与性划等号的人。女性从小被教育为性关系要以人为中心，性和爱不可分割；而男性则被教育为性关系要以身体为中心，性的目标是肉体的满足。许多女性认为，只有在有感情的情况下，婚前性行为才是可以接受的；而对于男性来说，有感情当然好，但不是非有不可的。

一项以32个国家为对象所做的调查研究表明，62%的国家中男性对于性伴侣的童贞要求高于女性，其中包括美国；其余38%的国家男女对于性伴侣的童贞要求相等——或者男女两性都认为重要，或者男女两性都认为不重要。（Hatfield, et al., 124）

不仅社会的观念和行为规范如此压抑女性的性欲望和性权利，女性自身也会通过社会教化的过程，把这种观念内化，从而形成被扭曲的女性主体。这种女性主体对自身性欲望的压抑表现在三个方面：第一，在性关系中绝对不愿表现主动性，对男性采取服从的态度，对男性有恐惧感，不敢坚持提出快感要求，不敢要求充分的刺激，以为一旦男性达到高潮，性交就完成了，只关注给男性带来愉悦，不关心自己的愉悦；第二，对性活动本身的自我压抑，其中包括对性欲望、性唤起和性快感的压抑；第三，性欲低下。（Stimpson, et al., 53）

总而言之，从对男女两性在性问题上的表现及观念的分析中，人们得到的一般印象是：男性比女性的性欲更强，对性事的兴趣更大，对性伴侣数量的需求也更多。

显然，这种传统的以女性为非性的观念同在许多社会中存在的男女双重标准不无关系。经验调查所发现的两性性行为模式的差异并不能说明女性的性欲和性能力确实低于男性，而是女性的性欲望和性能力受到了社会规范的压抑从而没有能够充分地发挥出来的结果。因此，从表面现象看，男性的性欲望和性能力似乎超过女性，但如果我们观察这种现象背后的社会运行机制就会发现，这种区别并非来自两性生理的区别，而是来自社会规范的影响。双重标准的社会规范几千年来一直向女性灌输这样的观念：男性的性欲望比女性更强，性能力比女性更大。结果不仅男性相信这种说法，就连女性也对此信以为真。从女性主义的角度来看，女性相对于男性的性欲低下并非由生理决定，而是受社会规范塑造的结果。男权社会对女性的压抑在性问题上的表现就是女性的性欲低下、性冷淡和女性这个性别的非性化。

尽管长期以来，无论是科学界还是一般公众都对于男强女弱的观点信以为真，但有大量经验研究表明，男女两性的性唤起程度是不相上下的。女性主义因此认为，上述神话之所以能盛行有无可质疑的原因，其中原因之一就男权社会为了贬低和压抑女性的性表达、剥夺女性的性权利而有意制造出了那样一种观念。在许多文化中盛行的男性需要多性伴的看法和说法，为男性的性行为其中包括剥削和伤害女性的行为提供了生理的依据。虽然现代科学早已否定了这种貌似科学的以生理学面貌出现的冲动理论，但一般公众中还是有许多人相信这种男女两性生理上的区别决定了他们不同的行为模式的理论。

在现代的性观念中，人们已经大多认同了男女性欲相近的观念。早在1863年，美国的摩舍博士（Clelia Mosher）就做过一项关于女性性行为的调查。调查发现，占样本80%的女性自述有性欲望；72%经历过性快感；64%有避孕经历。（Hyde, 6）她的研究成果的重要性在于，尽管处于社会气氛极为压抑的维多利亚时代，一些女性还是能够享受到性的快乐，能够表达出她们性的欲望。

20世纪70年代美国的一项调查表明，男女两性的性活动模式其实是十分接近的，只是男性比女性稍微大胆一些：搂抱行为在男孩中开始于14岁，女孩近15岁；爱抚活动男孩始于16岁，女孩始于16岁半；初次性交男性17岁半，女性18岁；男女两性从拉手到发生性关系的时间平均都在4年上下。日本青年从20岁开始接触，但过程较短：男性平均从20岁初吻，到21岁性交；女性平均从20岁初吻，到22岁性交。一项对239项调查资料（调查对象共128363人，美加地区，1966—1990年）的分析表明，虽然总的看来，男性对于各种类型的性行为的宽容程度还是略高于女性，对婚前性交尤其是非固定关系的性交的宽容程度也略高于女性，但是这种两性区别以极快的速度缩小直至消失。到1990年时，男女两性

的性观念已不再有任何区别。（Hatfield, et al, 113—123）

对男女两性的双重标准在中国、芬兰、伊朗、摩洛哥、俄国、瑞典和泰国也在迅速降低直至完全消失。在20世纪70年代的性指南上，常常可以看到类似下面这样的规劝女性的说法：为了唤醒你的潜力，你必须为你自己的性快乐负责，找到使你自己获得性快感的手段。男性可以把他的阴茎供你享用，但是你享用它的程度则是你自己的责任。要珍视被称作欲望的东西。它可能是你最极端的性感觉，别人不能把你的欲望夺走。享受人生，享受你的快乐。（Hyde, 400—401）

一时间，发掘和表达女性的性欲成为最热门的话题。下面这位女性主义者对自己感觉的描述很能代表这个时期女性对自身性欲的表达方式：“在性活动中，我喜欢用舌头，这种作法会被描绘为屈从，但我的经历告诉我，这种动作富于令人难以置信的创造性，打开了肉体交流的渠道。被插入对于我来说也不是被动的行为，当我的阴道将阴茎包住时，这种动作刺激着我阴道的其他部分，于是我成了性交的主动方。……有时性使我非常悲伤，最令我悲伤的是我不能得到像我想要的那么多。我很喜欢贝杰曼爵士（Sir John Betjeman）的一句话，当采访者问他一生有何憾事时，他说，‘我没有得到足够多的性。’不过没关系，在我不能做这事时，我还可以写这件事。女人不需要过阴郁枯燥的生活：我们有我们自己的力量，我们互相拥有，我们还有男人。女人常犯的一个最大的错误就是依赖他人，而不是依靠自己的力量。人们在谈论很多世纪的男性压迫，而在我看来是几个世纪的女性的软弱。”（Owens, in Assiter, et al, 123）

有些专家甚至更进一步认为，女性比男性的性欲还要强烈。著名性学专家马斯特斯和约翰逊以及其他一些科学家都认为，女性实际上具有比男性更强烈的内在性冲动，这一观点与女性性动力较弱的思维定式针锋相对。作为证据，他们观察了一种发情期的雌性猿，它可以连续不断地性交，一小时高达12次，几乎是不知满足的。在人类的性活动中，男性性高潮后有不应期，可是女性可以连续达到性高潮，这些观察都被视为女性的性能力强于男性而非弱于男性的证据。（Hyde, 407）

在一些东方国家的传统性观念中，也有女性性欲比男性强的看法。根据传统印度人的信念，女性能够比男性从性活动中得到更大的快乐。中国古代的性观念也认为，男性的性能力是有限的，而女性的性能力是无限的。英国著名的中国妇女问题专家克罗尔在她关于中国女性地位变化的著作中，引用了“文革”后一个时期内报刊杂志上大量关于两性差异的说法，发现其中有人将男女两性的性欲做过比较后，得出了女性比男性性欲更强的结论。原因据说是因为女性的性欲长期受压抑，所以变得更为强烈。（Croll, 154）据史学家和性学家的考证，古希腊人也持有女

性比男性的性欲望更强烈的观点，但是他们同时认为，女性的自我控制力不如男性。（Jones, in Stanton, 54）

在这个问题上，女性主义者斯曼（Barbara Seaman）的观点最为激烈，她明确指出：女性的性能力远远超过男性，是天生永不知足的；女性可以拥有无限多的快感——只要她们了解到了自己的潜力。

（Coveney, et al, 97）

从认为女性的性欲望和性能力弱于男性，到认为两性的性欲相等，再到相信女性的性欲比男性强，人们对男女两性的性的看法几经变化。虽然女性的性欲强于男性的看法还不能说服所有的人，但是人们大都已经认同了女性性欲和性能力并不弱于男性这一观点。

在与性和性别有关的问题中，还有一个主动性与被动性的问题。有人提出，性活动本身就是男性对女性的统治。男性是攻击，女性是接受、服从。男性竞争，女性选择。如有雄性用臀部示意雌性，便被称为“同性恋”。

但是，从动物行为模式看，存在着例外的情况，在其中雌性是追求者；雄性是被追求者。例如有一种鱼类，雄性个头较小，颜色也不靓，在性方面比雌性害羞。雌性的颜色更亮丽，肉体上也更有攻击性，在性活动中取主动姿态。而雄性则像灵长类的雌性，养育后代，用腹腔收缩来生育，使人想起雌性的生育动作。还有很多昆虫也是如此，交尾时雄性是在下的、被动的；雌性是在上的、主动的。（Barash, et al., 29—31）

那么，男女之间为什么会有这样的区别呢？如前所述，不同的社会、文化作出了不同的解释：一种说法是：滥交的后果对于男女两性是不同的。因为女性要考虑在后代生命的头几年里照顾他们，所以她必须挑选最佳配偶，而男性滥交可以增加留下后代的机会。另一种说法是：原因在于在性关系中，男人追求数量，女人追求质量。还有一种说法是：女人的性总是要与情连在一起，男人却可以接受没有情的性。各种各样的说法中要数前面提到过的部落民的说法最有意思：土著人认为，这种区别的原因是男人吃土豆比女人多的缘故。

对于这种现象的评价也是多种多样的：有人据此认为男性是比女性更优越的性别，因为他的生命力比女性要强；有人则作出相反的评价，认为这恰恰说明女性比男性更优越，因为她的道德比男性要好；也有人看去不偏不倚，他们说，既然男女的区别是生理决定的，就应该充分满足男女两性各自的需求——他们从这里找到了一夫多妻的依据。

在我看来，这件事有三个要点：一是事实，二是原因，三是评价。

先看事实。男性果真比女性性欲强吗？仅仅用一生有几个性伴侣是证明不了这一点的，男人“花心”也许就是因为心太花（从某种道德标准

看，就是操守不好），并没有什么生理依据。既然性能带来快乐，有什么证据表明女性就比男性比较不喜欢、不需要这种快乐呢？相反的证据也能找到：女性可以有多重性高潮，而男性高潮之后倒有一个长时间的不应期。如此说来，男性和女性究竟哪一性的性欲更强？这个所谓“生理事实”的确是要存疑的。其实，这是社会文化氛围对男女两性的不同期望所造成的错觉。后来马斯特斯和约翰逊的研究就推翻了上述观点，他们的经验研究证明：男女两性的性反应周期是基本相同的；女人通过手淫达到性高潮的能力绝不弱于男人；而且在一次性交中，女人常常可以多次达到高潮，以此与男人的不应期相比，甚至可以得出女性的性能力高过男性的结论，至少不会低于男性。

再看原因。即使从社会现象上看，男性的确显得比女性性欲强，男性的性伴侣比女性的性伴侣多，也不能只到生理上去找原因。从历史上看，男性在大多数文化中都比女性占有更多的经济资本、社会资本和文化资本，他们据此制造出一种男女的双重道德标准，要求女性更收敛、压抑自己的需要，甚至要对自己的性欲感到羞耻、惭愧，而男性却不必如此。如果一个男人有很多性伴侣，那是成功、性感的标志；而如果一个女人有很多性伴侣，却是无耻、堕落的标志。我看这个双重道德标准已经足够解释女性的性伴侣少于男性的现象，用不着再去找什么生理原因了。

最后，我们如何评价这一现象。我认为，男人比女人有更多的性伴侣，既不说明男性比女性有更强的生命力，也不说明女性天生比男性更贞洁、更有操守，它只是表明，经过几千年男权社会的文化积淀，男女在对待自身性欲上的态度和行为模式是不平等的：男性能够更自由地表达和实现他们的性欲，而女性则更习惯于压抑自己。因此我们可以推论：在一个更加合理的社会中，男女两性的欲望都可以得到更加自由的表达和实现，男女两性因此都应当比现在更快乐一些。

三、女性性快感

人类与其他动物相比在性方面的独特之处有二，其一是人类可以在一年中的任何时间性交；其二就是人类女性可以有性高潮，而其他种类的雌性动物没有性高潮，或很少见。因此，人类这一物种的女性性高潮几乎可以说是灵长目动物中独一无二的现象。对此，有一种从社会生物学角度出发的进化论式的分析：人类女性性欲高潮的发展是由于人类婴儿生来就特别不能自立，需要父母照顾。女性性欲高潮以及女性在月经周期的任何阶段对性一直感兴趣就是为了维系永久配偶而发展起来的。

人类对女性性高潮的认识经过了一个否定之否定的过程。在早年，

弗洛伊德提出了一个广为人知的观点，就是将女性的性快感划分为阴蒂快感与阴道快感。前者是不成熟的表现；后者才是女性在性方面成熟的标志。弗洛伊德的后继者中还有人对此理论作了进一步的演绎：女性从前青春期到青春期的一个主要课程是学习从阴蒂高潮转向阴道高潮，这种转变象征着从主动性到被动性的转变。阴蒂高潮象征主动，这是作一个真正女性化的女人应当抛去的男性成分。

对这一理论的第一次否定是由马斯特斯和约翰逊通过仪器发现手淫和性交得到的性高潮是同一种生理反应过程时完成的，那时，几乎没有人还相信弗洛伊德式的两种高潮的区分了。

然而，由于佩里和惠普尔于1981年提出“G点”理论，人类对女性性高潮的认识完成了一个否定之否定。他们二人继续了欧内斯特·格拉芬伯格的工作，得出如下结论：阴道前壁存在着一个性高度敏感区域，该区被他们称为格拉芬伯格区或G点，它由像阴茎和阴蒂一样的勃起组织构成，在高潮时能像男性高潮射精一样射出化学成分相同的分泌物。G点的发现重新肯定了阴蒂高潮与阴道高潮的划分。但是，他们的理论与弗洛伊德的理论有一个重要的区别，即他们并不认为两种高潮中哪种更优越、更成熟，反而认为它说明女性可以通过多种途径获得性快感。值得注意的是，有学者提出，仅有不到10%的女性存在阴道前壁敏感区即G点。

在男女两性的性差异问题上，一个著名的也是最遭女性主义诟病的理论是阴茎嫉妒理论。阴茎嫉妒理论是弗洛伊德的心理分析学中的一个主要理论。它的观点是，女性在幼年期发现自己没有阴茎，于是对男性的阴茎产生嫉妒心理，而这种心理在女性主体的形成中起了决定性的作用。阴茎嫉妒力量实际上是在暗示：女性所拥有的只是一个“缺失”、“萎缩”和“衰退”的性器官，只有阴茎才是唯一有价值的性器官。女性虽然有一个阴蒂，但是它远远不能同高贵的阴茎相比，甚至也比不上她身上洞型的管道——它在性交中接纳和抚摩阴茎，对于女性来说，阴蒂是一个非法的或男性气质的器官，它转向自身，自我接纳。

(Jackson, et al., 79)

根据弗洛伊德的理论假设，阴蒂快感不可能是成熟女性的自然的方式，要想达到成熟境界，必须从阴蒂快感过渡到阴道快感。而这在生理上不可能做到（因为马斯特斯和约翰逊的实验室研究业已证明，这两种快感实际上是同一种快感。即使按照格拉芬伯格的发现，也只有少数女性才能够区分两种快感），致使许多女性有挫折感和沮丧感。更重要的是，如今女性必须要靠男性插入才能获得快感的神话已经被否定掉了，女性现在在性上可以不依靠男性而独立了。于是，女性主义对阴道快感的神话提出了尖锐的质疑：既然女性可以选择其他形式的快乐，男性对

于女性的性快感还是必不可少的吗？（Jackson, et al., 111）

在西方，许多世纪以来，人们都把性快感看成不道德的、堕落的、邪恶的或者不正常的体验。中世纪教会的性观念主宰欧洲时，强调男子射精时间越短越好，以防止女性获得性高潮。为了打破这种观念，西方学者常常引用中国古文化中关于女性性高潮的观点作为对比。中国有关的古籍上主张，对于男人来说，理想的状况是尽量延长性交时间，男人在性交过程中所吸收的阴的本质的多少视性交时间长短而定；男人还必须成功地激起女方的性高潮，使其发挥出最大限度的性能力。在西方人眼中，中国人有一个独特的观念，即认为女方的性高潮对于其自身和男方都是同等重要的。中国古代的性文化虽然在近现代有所改变，但这种文化的底蕴还深藏于社会的心理之中。

直到金西调查的发表和马斯特斯与约翰逊采用先进手段对性快感所做的科学研究完成之后，才彻底地改变了西方人对女性性高潮的否定态度，人们才最终接受了性快感是自然的、重要的人类生理机能的观点。即使如此，根据金西调查，在美国，还是约有10%的女性从未达到过性高潮；在婚后第一年中，约75%的妻子至少达到过一次；到结婚约20年以后，性高潮累计发生率达到90%。

不幸的是，在经历了长时间的“高潮恐惧症”之后，人们又走向另一个极端，“性快感是正当的”观点到了这些人那里，竟然变成了凡性交必须使自身及性关系的对方得到快感。男人以为，他们每逢与女人性交，都必须使对方达到性高潮；女人们则以为，如果她们不能每次都有高潮体验，她一定是什么地方出了毛病。为此，性学专家康诺利提出了“高潮强迫症”这一概念，他认为，人们对性高潮近似强迫症似的追求，是一种异化的表现。人们总是焦虑地强调要获得性高潮，强调满足对方。男人往往郑重其事地问女人，她“达到高潮”没有？她有没有“大快感”？要不便是用某些委婉的话来问女方满意没有。而波伏瓦等人都曾指出，在这种时候，这类话是女性最不愿意被问到的问题。

根据一项近期的调查，中国女性中竟然有26%不知道性高潮是怎么回事，近80%不知道阴蒂在哪里。这真是令人大跌眼镜。与西方女性中只有10%从未经历过性高潮的情形相比，地域与文化的差异竟然能够造成如此巨大的差异，真不可思议。比起已经超越了性快感的享受，进而受到“高潮强迫症”困扰的西方女性，我们社会中的女性简直就像生活在原始部落中的人们那么古朴。在不知快感的情况下，许多中国女人居然就那样忍受着毫无乐趣可言的性事，为男人服务，还生了数以十亿计的孩子，真是太难为这些女性了。

如果用福柯的“凝视”意象来分析，西方女性在获取快感方面更能感到社会凝视的压力，而中国社会的“凝视”目光还没有转向这个方面——

这决不是说中国社会的“凝视”范围窄些或程度差些，只是说它的凝视贯注在其他方面，如非婚性关系，各种“变态”的性活动等方面。弗洛伊德也曾注意到，在对待性高潮的态度上的确存在着文化的差别：在某些社会里，女性的性生活比西方社会要单纯。只要她的情人或丈夫乐于与她行房，她便心满意足；她从不担心自己是否性冷感（frigid）或能否到达高潮，很可能她从不知高潮为何物。但在西方社会中，男子必须使女子能经历所谓“高潮体验”，才敢相信自己算个男子汉；女方则不但必须使男方经历高潮，以证明他是个男子汉；她还需要自己拥有这种经验，来证明自己是女人。否则就要担心自己患上了性冷淡的毛病。

值得注意的是，近年来，随着国门的开放，西方文化的涌入，越来越多的中国人接触到西方文化中对性快感的看法。我想，它对中国女性对性快感的想法会产生一定的影响。我们应当既反对“高潮恐惧症”，又避免“高潮强迫症”，使广大的中国女性能够享受到健康、美好的性生活。

四、女性主义的性政治

跨文化研究表明，一个社会女性的权力与男性的权力越接近，女性就享有越多的性自由；一个社会中女性权力越小，她们的性行为越受到禁制。因此，女性的性自由是女性权力的一个重要标志；女性主义性政治的一个基本目标就是扩大女性的性自由权利。女性主义的性政治经历了一个从反性到性自由的过程，其中的一个过渡阶段是以女同性恋作为取代异性恋的政治实践的阶段。也可以这样说，在女性主义性政治中，存在着这样几种政治力量，一种是反性派女性主义，另一种是性自由派女性主义，女同性恋女性主义是一个特例，是介于二者之间的一个特殊政治群体。

在世界历史进入近现代以来，随着女权意识的高涨，女性的性权利得到了越来越多的承认。但是，即使在女性主义内部，对于性问题的看法也不是一致的。虽然都是从女性主义角度出发来改变男女不平等的性规范，但是这种改变一向有两种方式，一种是反动的方式；另一种是进步的方式。反动的方式是用规范男性的欲望、提倡男性的纯洁的方法来改变男女不平等的性状况；进步的方式则是通过为女性赋权来解决男女性权利不平等的问题。这种两种方式、两种主张一直处于不断的论争当中。女性主义的性政治也始终分为反动与进步、反性与性自由的两派。

早在上个世纪，女性主义刚刚兴起时，运动的骨干分子，那些中产阶级的白种女性就集合在“纯洁社会”的旗帜下，提出了两个要求，一个是女性自治和选举权，另一个是要求男性控制自己的性行为，像女性一

样保持纯洁。她们当时提出的口号是：“女人投票，男人贞洁。”（Jackson, in Coveney, et al, 22）在19世纪末，英国女性主义者霍普金斯（Hopkins）活跃于白十字军的活动，该会会员的义务包括：第一，尊重女性，尽力保护她们不受罪恶的侵害；第二，尽力避免粗俗的用语和玩笑；第三，在维护贞洁法律方面坚持男女平等；第四，在同伴中广为传播上述原则，帮助年轻的兄弟；第五，尽一切可能实现“保持自己的纯洁”的要求。（Jeffreys, in Coveney, et al, 27—28）

在19世纪后半叶的所谓纯洁社会运动中，女性团体和宗教界人士联合起来反对卖淫，反对社会不道德现象，尤其反对仅仅要求女性贞洁却容忍男性到妓女那里满足他们的淫欲的男女双重标准。禁娼运动打出的旗帜是“社会卫生”，运动的一个后果是，到第一次世界大战时，在美国的大部分地区，卖淫成为非法行为。但这一非法化的后果是卖淫活动的分散化，转入地下，与集团犯罪合流。19世纪的社会纯洁派女性主义者以保护妇女的名义阻止女性卖淫，指责女性的性开放和自慰行为是罪恶，目的是鼓励女性接受由传统异性恋婚姻来定义的社会角色。这就是女性主义反对卖淫、淫秽品和同性恋的历史渊源。从反对男性罪恶的立场出发，这种取缔运动播下了反对所有性越轨行为的种子。

在当代西方社会中，女性主义反性派的主张已经从要求男性贞洁演变为彻底反对一切性行为。反性女性主义的主要代表人物是美国的德沃金（Andrea Dworkin），麦金农（Catharine MacKinnon）和英国的杰弗瑞斯（Sheila Jeffreys）。她们的理论框架是保守主义的性观念，强调以男性处于统治地位的性关系对女性的威胁。由于她们把异性恋的性行为视为男性统治的生理基础，所以认为要反对男性统治就要反对性行为。

反性派女性主义的第一个攻击目标是两性之间的性关系本身。

德沃金明确表达过这样的观点：异性性交本身就是对女性的奴役、贬低、玷污和压迫。她声称，“如果人类的目标是普遍的和平，那么结束性交将是一个基本的完全符合逻辑的步骤。”她还公开承认，“我就是拒绝说我不反性。”（转引自Abramson et al, 181—182）德沃金1992年11月在伦敦对《晚报》记者说：“事实就是女人并不那么喜欢性交。性高潮的稀少就足以证明这一点。我们以为自己喜欢性，就像有些奴隶以为自己喜欢摘棉花一样。”（转引自Grant, 9）

反性派女性主义者杰弗瑞斯则提出了一个旗帜鲜明的口号：“从所有未经邀请的男性接触中解放出来。”（Jeffreys, in Coveney, et al, 22）在《反对快感》一书中，杰弗瑞斯说：“异性恋就是使男性优越的社会得以形成的体制，因此它必须被废除。”她斥责那些屈服于对男性的欲望的女性，说她们的倾向是男权思想的回潮。杰弗瑞斯将异性恋与其性别基础相分离，置于另一种两分结构中，即两性权力区别的结构中。她

认为，“异性恋欲望是性感化的权力差异.....它起源于男女两性的权力关系，即使在同性关系中也可以存在。”（转引自Wilton, in Adkins, et al, 106）

麦金农在谈到那些认为自己可以同男性建立平等性关系的女性时说：“我的第一个反应是，我为你高兴；接下来的反应是，你可能有没看明白的地方；我最后的反应是，再等等看。真实的情况是，男人和女人是在两性不平等的情况下经历性行为的。在观察了我的许多朋友之后，我得出结论，平均来说，男女双方一般只有两个星期的平等。”（MacKinnon, in Stanton, 132—133）

反性派女性主义者认为，异性恋性关系本身就是男性针对女性的暴力。女性是受压迫的阶级，这一压迫是通过性统治和性控制实现的。男性对女性的性统治是通过直接和间接两种方式实现的。直接方式是指通过强奸及其他明显的性强迫方式；间接方式是指女性被教育成把自己身体的性殖民化当作性快感来对待。男性对女性的压迫还拥有一种其他压迫机制所没有的“合法性”，那就是以男性的性本质作为社会控制的力量。它的表现形式包括强奸，性谋杀，在街道上、家庭中和工作场所的性骚扰，对儿童的性虐待（其中90%是女童），打淫秽电话等。女性不断受到男性性暴力的威胁，不断被提醒她们所处的低下地位，不断因为是女性而受到惩罚。性暴力表明，统治、贬低、羞辱女性的欲望只不过是天生的正常男性性本质的极端形式而已。这些正常的男性性本质包括暴力，攻击性，阴茎中心，性与爱的分离，女性的客体化，恋物倾向，不可控制的性冲动等等。（Coveney, et al, 13—17）

反性派女性主义就是这样将两性间的性行为定义为男性权力的实践。反性派女性主义活动家用这种观点向男性对女性的统治挑战。这就是她们对性暴力和淫秽色情品的分析的基调，也是她们对男性的性定义和性结构所做的基本分析。

反性派女性主义的第二个攻击目标是性的商业化。在西方，女性参与性工业的方式可以被概括为五大类：脱衣舞女，色情舞女，卖淫女，色情电影女演员，色情照片女模特。激进女性主义者反对所有这一切，认为这是女性的商品化，而女性的商品化在政治上是不正确的，是父权制环境中使男性无条件接触女性的合法化。社会主义女性主义也否定这些活动，但她们是从另一个角度提出问题的，她们认为，这种现象是妇女的贫困和妇女在经济上受歧视造成的，是经济上的受压迫地位导致妇女成为男性的性客体。

反性派女性主义的第三个攻击目标是性解放和对性的开放态度（be promiscuous）。她们认为，如果性解放的条件由男性来决定，性解放就绝不是女性的解放。在70年代末期，反性派女性主义者激烈抨击与陌生

人发生的开放的性活动，那些在单身酒吧和夜总会寻找性伴的性活动。此类性活动，以及虐恋性活动，成人与少男少女的跨代性活动，分男角女角的女同性恋性活动，都被划归统治与屈从的父权制关系，被认为是反女性主义和反女性的。她们认为，女性看重的是亲密的性关系和浪漫的温存，不喜欢情感淡漠的性关系和作为性客体的“一夜情”。从这种观点出发，对女性来说，良好的性活动是那些使她在暴露自己的性的弱点时感到安全的性活动，而不是使她感到存在着性虐待和性剥削的威胁的性活动。因此，对于女性来说，真正能够使她满意的性活动就是同一位可爱的忠实的伴侣之间的一夫一妻制的性活动。在这个艾滋病时代，开放的性被视为危险的性，开放的性有多个性伴，而有多个性伴被视为不安全的性。

反性派女性主义的第四个攻击目标是女同性恋活动。在1969至1971年间，美国全国妇女组织（NOW）企图将女同性恋者从她们的组织中清除出去。这种倾向被弗里丹（Betty Friedan）称为“紫色威胁（lavender menace）”，是向男权主义性关系的倒退，会对女性主义运动造成损害。但是在随后的10年间，女同性恋女性主义成为妇女运动的决定性力量。对女性主义政治与女同性恋性倾向的这一结合的最佳表述是阿特金森（Ti-Grace Atkinson）的一句名言：“女性主义是理论，女同性恋是实践。”然而，由于许多女同性恋女性主义者并不把自己的性倾向看作是有意识的政治选择，而仅仅视为一种性倾向或一种生活方式，这一概括在女同性恋者和异性恋女性主义者中间仍是一个备受争议的提法。

反性派女性主义的第五个攻击目标是所有的“反常”性活动。在1980年，全国妇女组织提出反对虐恋和跨代性关系，提出的原因同10年前反对女同性恋一样，即父权制的压迫性的权力关系与女性主义原则不符。这些受到攻击的所谓“反常”性倾向除了虐恋和跨代性关系之外，还有异装倾向，分男角女角的女同性恋关系等等。反性派认为，上述倾向是具有压迫性质的传统男权制中的性角色分工的再现，而女性主义的目标就是要从这种压迫中解放出来。此外，易性倾向也在被批评之列，易性者被批评为希望按照父权制模式给自己换一个“正确的”身体。

总之，她们给所有这些“反常”的性活动戴上了一顶“政治上不正确”的帽子，她们把具有压迫性质的、男性中心的性关系称为“政治上不正确”的性关系。反性派女性主义者认为，无论是男同性恋中成人与少年的关系，女同性恋中分男角女角的关系，还是虐恋关系，都属于具有压迫性质的性关系，因此是“政治上不正确”的性关系。性自由派女性主义者为这些性关系所做的辩护则认为，上述关系并不是对父权制的统治屈从关系的模仿，它是人们探索自己的性本质的具有正面价值的创造性

的方式。在性自由派女性主义看来，反性派女性主义者制造了一个具有压迫性质的性环境，它如果不是更具压迫性，至少是同旧的压迫制度相等的，它拒绝了男女两性充分实现其热情和快乐。

在反性派女性主义和性自由派女性主义的论争中，女同性恋女性主义是一个独特的群体。她们一度被称为“女同性恋分离主义”。她们的观点认为，异性恋是男性统治和女性受压迫的中心所在，只有女同性恋才是女性主义的政治实践，虽然并不是说所有的女同性恋者都是女性主义者。然而，女同性恋的政治立场并不是一概要求女性同女性建立性关系，而是要求女性同男性之间不建立性关系。“女性主义是理论，女同性恋是实践”这一口号风行一时。

在70年代末到80年代的英国，许多女性主义者开始重新定义自己的性本质和修正自己的性实践。有些人脱离了男性，开始与女性结为伴侣，或者仍然保留异性恋关系，但是停止插入性的性活动。她们认为，对女性的任何插入式性行为都属于侵犯行为，它有损于女性的信心，削弱女性的力量。对于男性来说，它是权力和主宰的行为，它使男性变得强大，不仅超越一个女性，而且超越了女性全体。英国的女同性恋女性主义组织利兹革命女性主义团体就持有这种看法。（Cooper, 43）对于许多女同性恋女性主义者来说，这些改变被视为性革命的开端。

在当时的女性主义阵营中，许多女性认同女同性恋，不仅是把它当作一种性倾向，而且是把它当作一种政治选择。这一选择之所以具有政治性，是因为她们认为，男女两性之间的关系在本质上具有政治性，含有权力和统治的成分。由于女同性恋拒绝了两性关系而选择了女性，她就蔑视了现存的政治体制。在当时的政治潮流中，许多政治性的女同性恋并不一定是性倾向上的女同性恋。

这种政治性的女同性恋是对一个理论的最终拒绝，这一理论认为，性仅仅是女人不得不为男人做的事情，而不是女人自己喜欢做的事情。女同性恋女性主义者则认为，作为女性阶级的一员，我们性实践的政治意义只有两种：或者是对性阶级及异性恋意识形态的有意识或无意识地再生产；或者是脱离异性恋及其意识形态。（Cooper, 44）由于这种观点过于激进，难以得到广大妇女群众的认同，同性恋女性主义者所期望的分离主义的性革命一直没有到来。

女同性恋女性主义者中的最极端者认为，作为女同性恋者不仅意味着异常的性行为，而且意味着异常的性别行为：不屈从于父权制的性别角色，以及性别的反叛，甚至是彻底脱离女性这一性别，把女性性别本身视为象征性和实质性地对男性权力的服从。在这一激进女性主义的模式中，性别不再限于男女两种，而至少有三种：男性、女性和女同性恋。

概括地说，当时的政治性女同性恋者不仅把性看作个人行为，而且看作一个斗争的舞台，在这一斗争中，男性的统治和女性的屈从或者被巩固和维持，或者受到根本的挑战。她们反对把性仅仅看成是私下的和个人的事，杰弗瑞斯指出：“一个基本假定认为，性是私下的和个人的事。或许社会与政治压力对卧室中发生的事会有一些影响，但是性行为并不被认为能够影响卧室之外的世界中的权力关系结构。性被理解为私人生活的最为个人的领域，因此规范男性性行为的妇女运动被视为不可理解或被完全误解就不足为怪了。”（Jeffreys, in Coveney, et al, 23—24）

然而，从80年代中期开始，这一潮流开始消退。女同性恋者“变为正常人”；异性恋女性主义者也开始寻求插入式性活动的快乐；许多认同女性主义的女同性恋者公开而激烈地否定了“香草型”的性话语，以颇具危险性的语言取而代之，例如操，来快感，虐恋，皮革服装等等。

性自由派女性主义者有时会故意使用一些惊世骇俗的话语，以矫枉过正的冲击力来对付传统的男性话语和男性观念。在1970年，性自由派女性主义者格里尔（Germaine Greer）激情澎湃地写道：“革命的女性可能会参加妇女解放组织，痛骂警察，对他们大喊大叫，同他们格斗，但是你听到过任何一个在街上游行的女人撩起裙子说‘来发掘它吧，女阴是美的’吗？伊甸园就是女阴。美丽圣人曼朵拉就是女阴。神秘的玫瑰就是女阴。上帝的方舟，天堂之门。女阴就是将一切吸入其中的隧道。女阴就是知识。知识就是接受力，就是活动。女阴就是性感科学的象征，是对疯狂征服一切的技术的必要的更正。裙子必须掀起，紧身内衣（女人穿它的历史只有一个世纪）必须永远抛弃。发掘女阴的时刻到了，而女人必须首先来做这件事。”（转引自Grant, 10）

性自由派女性主义者格兰特指出：“阴茎统治的时间太长了。在大英博物馆里有一个公元前430年—420年的水瓮，上面画着一个女人正在浇灌一排竹笋一样的阴茎。这种女性为男性的性器与权力的图腾服务的图景已延续了太长的时间。下一步将不可避免发生的将是以阴蒂阴道为中心的性革命和文化革命。如果没有男女两性之间的性平等，性革命就不能彻底完成。未来的性将推翻阴茎中心主义，结束压制同性恋的法律，将有更多的阴蒂中心的活动。”（Grant, 260—266）

性自由派女性主义者麦肯西则这样说：“为什么女性主义还在赞赏天真？为什么天真仍被视为美德？性压根就不是什么值得羞耻的事，为什么我们还要尊崇天真？难道它的对立面是有罪的和应受责备的？我们好像不应当喜欢性，我们不被鼓励对性持有正面的看法。如果我们有了性经历或者承认自己喜欢性，就会被视为‘肮脏’或‘堕落’。我们对被人视为‘妓女’怕得要死，以致接受了这样的观点，认为一旦参与性活动，

我们在其中只能是受害者。‘可敬的’女性（包括女性主义者）仇视喜欢性的女性，尤其是那些喜欢与男性发生性关系的女性。如果女性喜欢性，那么我们就不再是一个暴力和强迫的男性的完全的受害者了。如果女性喜欢性，那么性就不再是女人为从男人那里得到的东西（家庭、婚姻、爱情、安全等）所付出的‘代价’了。最重要的是，如果有些女性喜欢性，那些只是为了保持某种关系而不得不欺骗自己、出卖自己来忍受性的折磨的女性就丧失了这样做的理由了。”（Mackenzie, in Assiter, et al, 140—142）

性自由派女性主义的基本观点是：只反对性别主义，不反对性。她们对德沃金和麦金农等人的观点提出批评，认为它在两个层次上过于简单化的。其一，将女性所受的压迫简化为性客体化和性压迫；其二，将性视为仅仅是男性对女性所做的事，而且对女性完全是负面的、危险的事。性可以成为一种压迫机制，但它也可以成为女性正面发展和解放的欲望、感觉和思想和行动。反性的女性主义的最大错误是认为，异性恋的目的和性别主义就是男性想让女性为他们提供最大限度的性快乐的阴谋。

当然，性自由派对于男权社会中的性也不是毫无批评的。自由派女性主义者对男权社会中的性的批评认为，非个人化的纯粹为性而性的行为是男性的变态表现，男性应当向女性学习的是，性可以是一种范围更广的、更富于情感的表达方式。虽然她们从多方面、多角度对男权主义的性观念提出了尖锐的批评，但绝不是反对性本身。

性自由派很重视福柯的思想。福柯对于女性主义的吸引力在于，他激进的反本质主义立场，以及他关于性是由权力构成的而不是仅仅是受到权力压抑的这一观点。尽管福柯很少关注女性主义和性别问题，但是他对身体的关注，他将身体当作话语权力的弥散的载体这一思想，开启了主体性别化的思维方式。在西方，身体长期以来一直与低下、异类、被压抑者、肮脏、恶心、性以及女性联系在一起，不登大雅之堂。福柯的工作为人的身体“正名”，使之“登堂入室”，令女性主义感到意外的欣喜。此外，福柯本人欢迎男同性恋与女性主义的结合，他认为，“这就使同性恋能够表明，他们对男性的爱好并非阴茎中心论的另一种形式。”（转引自Halperin, 89）

福柯关于女性主义与性的关系的最重要的一个观点是这样的：“长期以来，他们试图将女性限制在性的领域。多少世纪以来她们一直被告知：‘你除了你的性之外什么都不是。’而这种性根据医生们的说法是脆弱的，几乎总是病态的，或总是包括病态在内的。‘你是男性的病态。’但女权运动做出了挑战性反应：我们天生是以性为主的吗？那么好吧，让我们就这样独特地存在，就这样以我们原本所具有的特殊性存

在吧。让我们接受它的后果，重新创造我们自己这种类型的政治的、经济的和文化的存在.....”（Foucault, 1988, 115—116）

性自由派女性主义者认为，西方20世纪70年代的性革命对女性的影响比对男性的影响要大。在60和70年代初，大多数女性接受被动角色。她们避开性这一罪恶，通过幻想强奸来躲避对性欲的罪恶感。在传媒中，女性总是被表现为非性的，使人联想到死亡与责任。各类传媒总是将女性表现为避开欲望的、讨厌快感的、在性方面天真无邪的人物。在经历了性革命之后，女性的性模式发生了较大的改变，女性幻想着掌握她们喜欢的男性，与许多人共享性快乐，以她们愿意和喜爱的方式付出和获得她们所向往的一切性快乐。

在20世纪80年代，女性的性心理发生了激烈的变化，性革命并未因里根和撒切尔的当选而停止，它在私人领域内化和发展。性的虚无主义的泛滥、艾滋病的肆虐、死亡的威胁以及对未来的失望被新出现的女性丰富多彩的性活动所扼制，其力量之大是前所未见的。

90年代兴起的后现代女性主义更是在性的问题上大作文章。后现代女性主义者把性作为生命力的培养力量，将生殖器当作精神的一部分，而不是与精神相分离的肉体来看待。她们用性的语言、图像和表演交流思想和感情。她们将性的检查制度视为反艺术和反人性的。她们通过对性的肯定为自身赋权。她们通过爱上性的自我而获得快乐，治疗这个病态的世界。

有西方学者将性道德的变化分为三个阶段：在第一阶段，人类的性活动处于自由散漫的状态，卖淫、通奸和随意的性交都不算不道德行为。在第二阶段（从纪元到20世纪中期），只有婚内的性活动才是道德的。在第三阶段，人类将享有完全的性自由。第一、三两阶段的区别在于，第一阶段只有男性享有自由，第三阶段女性也享有自由。

我们现在正处于第二阶段。用福柯的话来说，在近现代，出现了性的话语的爆炸，似乎所有的事都与性有关，从孩子的坏习惯，到成人的肺结核，到老人的脑中风。福柯给自己规定的任务和目标就是破除科学家、心理学家、性学家和心理分析家所经营的性专业的神秘性，破除性的确定性，揭示性在不同的时期和文化中是如何被历史地建构起来的。他认为，并不存在这样一种东西：即某种固定的性冲动，一种本质。性是历史的产物。不同的时代、文化有不同的性话语。福柯研究这些话语是如何塑造了我们关于性的观念，又是如何规训和控制了我们的身体的。

福柯认为，性的历史因文化而不同，因此没有单一的性史，只有多个性史。性所具有的形式和意义与社会的权力关系有关。对福柯来说，性存在于权力关系的交差点上：在男人和女人之间，年轻人和年长者之

间，父母和子女之间，教师和学生之间，牧师和俗人之间，行政机构与人口之间。

按照福柯的逻辑，当我们用对立的话语反击压迫时，例如如用女性主义话语挑战男尊女卑，用同性恋话语挑战将同性恋行为定义为变态的医学话语时，我们就进入了统治话语的领域。我们发明了新的标签和身份，它在向压迫挑战的同时，又用新的方式压抑我们：使我们陷入一种身份；强迫我们遵循我们所从属的群体或社区的规范；建构我们的思维模式，作为21世纪的同性恋者、女性主义者或反对性别主义的人，应当怎样思想，怎样做。按照福柯的思路，性专家垄断了传媒上的知识，向我们销售一套适应我们身份的商品。我们刚想改变一个体系，立即就成了这个体系的一部分。权力关系和话语在不断改变，可是我们永远不能逃避开它们。因此，抵制和反抗是一个持续的事业，它在随时随地发生着。按照福柯的观点，20世纪60年代在西方发生的事态并不是性的解放，而是权力在性问题上的新话语与新技术对旧话语和旧技术的胜利。

虽然女性主义对福柯赞赏有加，但是也批评了他的性别盲点：他处理人的身体好象它是非性别的。其实在现实社会中，女性被规训为比男性更加驯服的身体，而这一点被福柯完全忽略了。最尖锐的批评甚至认为福柯在重新制造女性的“不可见性”。（S. L. Bartky, 转引自Dunphy, 29）人无完人，福柯不是神，他也有着源于自身社会地位和处境的种种不足之处。像他这样涉猎了很多学科和很多重大话题的“一般知识分子”（相对于特殊的专业知识分子）竟然几乎没有提到过性别问题，不能不被认为是他所处的优越社会地位（白人，男性）和性倾向（男同性恋，与女人几乎不发生关系，对异性毫无兴趣）所带来的局限。

*《两性关系》（台湾五南图书出版公司2004年出版）第六章。

性的理论

在哲学层面，性学最为关注的是社会建构论、性压抑理论、激进多元论和近年来新成气候的酷儿理论。

•社会建构论

性问题上的社会建构论是作为生理决定论的对立面出现的。生理决定论出现于20世纪60年代和70年代，这一理论又被称为性的本质主义——一种关于性是自然的力量、先于社会生活而存在并造就制度的思想。性本质主义植根于西方社会的民间智慧之中，它认为性是永恒不变的、非社会的和超历史的。一个多世纪以来，在以医学、精神病学和心理学为主的研究中，对性的学术研究反复地制造着这种本质主义。这些研究领域把性划归某种个人的属性，认为它可能存在于人们的荷尔蒙或染色体之中，是由生理或心理建构而成的。在这种生理决定论的分析当中，性是既无历史又无社会决定因素的。

在生理决定论那里，生理性别被认为是自然的分类。这一分类又常常被概括为三个档次的性征的区别：第一性征包括染色体、性腺（卵巢、睾丸）、生殖器；第二性征包括肌肉组织、体毛等；第三性征指发式、服饰等。生理决定论的简约表达是：“生理即命运”，亦称“解剖即命运”。这种观点认为，人生而有荷尔蒙、解剖学和染色体的男女不同；女性先天就有比男性更麻烦的生殖角色；社会应当维护这一自然秩序。其实，人的生理性别与他的社会性别角色远非一一对应，在极端的情况下，一个人的心理性别甚至可能与生理性别对立，比如易性者和易装者，这是生理决定论无法解释的现象。

脑神经专家列维（Le Vay）曾试图证明同性恋是由脑神经与常人的差异这一生理原因造成的，试图通过将同性恋归因于生理原因来抵制同性恋恐惧症——如果同性恋的成因就像左撇子的成因一样，常人不就不会歧视同性恋了吗？可惜，他的想法被批评为天真幼稚的想法，批评者反问：基因或荷尔蒙一类的成因什么时候动摇过种族主义与性别主义的基础呢？

关于性行为的新学说，为性赋予了一个历史，创造了一种不同于性本质主义的建构主义的选择。在这一学说的背后是这样一种假设：性是由社会和历史建构的，而不是由生理决定的。它的意思是说，人类的性不能仅仅从生理学意义来理解。包括人类大脑在内的人类生物有机体是人类文化形态的基础，但是对于身体及其器官的考察，不能解释人类社

会制度的性质和多样性。身体、大脑、生殖器和语言能力，对于人类的性都是必不可少的，但是它们不能决定性的内容、性的经历或性的制度形式。此外，我们绝对不能在接触人的身体时脱离开它的文化意义。如果把性仅仅看做是生理现象或个人心理学的一部分，就不可能对它进行政治分析。性作为由人制造的产物的程度，就像饮食习惯、运输方法、礼仪制度、劳动方式、娱乐类型、生产过程和压迫模式一样。只有用社会分析和历史解释来理解性的问题，才有可能对人类性行为做出解释。

从20世纪60年代开始的这场生理决定论与社会建构论的论争至今已经持续了40多年。在过去的近半个世纪中，生理决定论渐渐失去了影响力，社会建构论占了上风。

近年来，社会建构论向性的本质主义发起了激烈的挑战，论争的焦点是将现当代同性恋现象描述为历史、文化和社会建构的结果。同性恋概念的形成史，尤其是威克斯的著述，领导着这场攻坚战。许多历史学家进一步将当代的异性恋制度形式视为一种比同性恋话语更晚近的发展。

福柯的《性史》是关于性的新学说的最具影响力的文本。他明确提出，性是社会和历史的建构，“我们千万不要认为性是权力试图控制的天赐之物，或把它看作知识试图逐步揭示的模糊的领域。它是一个可以给历史建构冠名的名称。”（转引自威克斯，163）福柯批判了传统的性观念，这种性观念把性理解为一种渴望从社会的束缚中解放出来的自然冲动。他指出，欲望并不是一种先验存在的生理实体，而是在特殊的社会实践过程中被历史地建构起来的。

吉登斯也持有社会建构论的观点。他指出，“性”（sexuality）这个词首先出现于19世纪，但是到了20世纪末才得到广泛的运用。性是社会建构起来的，它在权力领域内运行，而不仅仅是一系列寻找发泄途径的生理冲动。吉登斯同意福柯的这种看法：话语会成为它所描述的社会现实的一部分。

另一位重要的建构论性学家是盖格农，他试图证明，性是因历史和文化而异的。在列举了不同文化对于性活动的不同态度之后，他指出：文化的差异是关于性的认识差异的根本原因。而“现代文化的总设计，就是要求人们意识到这种跨文化的差异，并把这些差异看作是人们的选择。”（盖格农，5）他认为，对性的认识应该建立在这样一个基础之上，即性的差异是人类选择和文化差异的一部分。

盖格农主张，对人类性行为的理解应该从社会学习的方向来深入。他指出，这一方向的优点在于“它主张性不是人们与生俱来的动力与本能，而是男女两性通过多种途径获得的东西，又用多种多样的方式表达出来。”“性是人们后天习得的行为模式，是一整套感觉与技巧的集合

体。”（盖格农，2）

性脚本（sexual script）理论是盖格农社会建构论气息十分浓厚的一个理论。脚本是人们关于各类事件的一个提纲，它包括了人们对正在做和将要做的事情的设计和对于过去事件的记忆。人们的一切社会行为都会受到脚本的指导，而性脚本就是人类社会行为脚本的一部分，它是人类关于性活动的设计和记忆。性脚本的内容包括对象、内容、时间、地点及原因。这些内容的每一项都会因社会文化的不同而有着不同的规范，其中充满了基于其所处其中的文化的价值判断。因而，由于文化差异而产生的不同性脚本的差异是理解人类性行为差异的一个重要方面。在性发育的社会学习模型中，性脚本使人的性行为逐步定形。在孩童时代和青少年时代，每个人都具有一种性的脚本。这个性脚本调节着个人性行为的五个主要变化成分：和谁建立性联系；怎么做；在何时做；在何处做；以及为什么做。

性脚本理论向性的本质主义理论挑战。首先，它否认基于生理的性欲冲动的必然性，性行为被认为是一种依照社会性脚本的行为，而不是原始冲动的表达。其次，它否定生命周期理论关于性的发展是一个连续统一体的理论，认为性经历可以是非连续性的。最后，性脚本理论否定性与非性事物之间的明确分野。

性行为在生理学方面相对而言较少变化，而在意义方面变异却很大，正是这些方面与文化的内在逻辑紧密相关。盖格农用两个不同的岛国以各自的文化来规范它们的性行为的例子解释了性脚本的跨文化差异。波利尼西亚群岛的曼迦岛上的文化对性行为持一种鼓励和赞许的态度，在那里青年男女随便性交；而在另一个叫艾尼斯—比格的岛上，人们对性行为则讳莫如深，严格控制。

性脚本不但在文化的横断面上有差异，在其历史发展中也存在着不同时期的差异，就像作者所说的：“今天某人对某人说‘我爱你’，它的意义同一百年前说这句话完全不同。”（盖格农，17）当我们将性脚本的这种文化历史差异的观点应用到微观个体层次时，我们会发现：个体在其整个生命周期中同样逐幕上演着为不同性别不同年龄而设计的性脚本，而在每一阶段内都会有深刻的历史文化的影响。性脚本就是在人类的历史发展和文化变迁之中不断建构的，是无法用生物学理论解释的人类社会心理行为。

目前已经渐渐成为性学家共识的性的社会建构论主张，要对性的身份和性的社会规则做历史的、社会的和文化的研究，要研究为性赋予意义的性话语。在研究某种性身份的成因时，它是先天形成还是后天形成的并不重要，最重要的是文化社会环境对性的影响和规范。

·性压抑理论

在人类社会，性的完全自由是从来没有过的。人的性欲冲动总是不得不受到各种各样的压抑。在压抑最严厉的时候，人的这一冲动只能跟一个特定的人（如配偶）在一个特定的地点（如卧室）在一个特定的时间（如夜晚）以特定的方式（如传教士式）为了特定的原因（如生殖）才能得到宣泄。在这种情况下，同特定的人之外、在特定的地点之外、在特定的时间之外、在特定的方式之外、因特定的原因之外的性活动将会受到法律、道德、习俗的惩罚。这就是性的压抑。

人类的性行为会受到法律、习俗等形形色色的社会规范的制约，通过性的社会化，人们学到了与所属的文化相适应的性价值观念和行为方式。社会不仅关注人们的性行为方式，而且其规范渗透到私生活的缝隙之中。来自道德传统、法律和社会舆论的性价值观念起到两种作用：行为指导和社会控制。除了内在机制如犯罪感和羞耻感的作用之外，文化制度和习俗也通过外在的方式控制着人们的行为，例如在大多数社会当中，人的性活动都要受到婚姻制度的制约。

在不同的社会和文化当中，控制人类性活动的这些规定有不同，有些更严厉一些，有些较为宽松。例如，在西方一些国家，两个同性别的人可以结婚，这两个人就可以互为法定的性对象；在有些国家，同性关系非法，与同性的性关系就要受到法律或社会舆论的惩罚。在不同的时代，这些规定也有不同，有时更严厉一些，有时较为宽松。例如，在宋明时代的中国，女性在丈夫死后不得再嫁，必须守节，她们的性需求受到严厉的管制和压抑；而在当代中国，寡妇再嫁的压力就小了许多。

有关性压抑的理论存在着一个论争和演变的过程，其中最重要的论点来自弗洛伊德、马尔库塞和福柯。

弗洛伊德是最早提出“性压抑”这一说法的人。他认为，性的压抑是人类为文明所不得不付出的代价。在他的本我、自我、超我理论中，本我相当于原始的冲动，一种没有经过压抑的性欲，也是一种从人的身体和精神深处生发出来的原始的生命力，这种冲动必须由社会这个超我来加以规范、压抑，这样才最终形成了一种能够适应社会生活的自我，这些自我和睦相处，形成一个文明的社会。他认为，为了社会的利益，个人必须限制或压抑自己的快乐。这种压抑表现在两个方面：一个是维持社会的性秩序；另一个是增加人的生产力，其途径是通过将性的欲望和冲动升华到艺术、商业和智力的活动中去。

在弗洛伊德版的性压抑理论中，升华理论占有重要的地位。他指出：伴随文明而来的种种不满，实乃性本能在文化压力下畸形发展的必然结果。而性本能一旦受制于文化，没有能力求得全盘的满足，它那得

不到满足的成分，乃大量升华，缔造文明中最庄严最美妙的成就。如果人类在各方面都能满足其欲望，又有什么能催促他把性的能源转用在其他地方呢？他会只顾着快乐的满足，而永无进步。（弗洛伊德，143—144）由于论证了压抑的合理性，弗洛伊德的升华理论被批评为“富于清教主义气息的信仰”。（罗洛梅，66）

弗洛伊德在他创造的性压抑理论中提出了快乐原则和现实原则这对概念，并且认为，从快乐原则到现实原则的转变是动物性的人转变为人类的唯一途径。从心理机制上解释，快乐原则对应于无意识；现实原则对应于意识。由快乐原则统治的无意识所追求的只是获得快乐；现实原则则是对社会生活的适应。人类在快乐原则的支配下所依赖的是动物性的内驱力，随着现实原则的确立，他变成了一个有机的自我。

在人的成长过程中，快乐原则被现实原则代替，这是一个巨大的创伤事件。弗洛伊德认为，这样的事件不是一次性的，它在人类和每个个体的历史中屡屡出现。从社会发展史看，这类事件最早出现于原始部落，在那里，父亲垄断着权力和快乐，并强令儿子克制。从个体成长史看，这类事件则出现在幼儿期，父母及其他教育者强令幼儿屈从现实原则，不能随心所欲。各种机构的制度都是现实原则的表现。在个体成长层面，被压抑的个体从孩提时期向一个有意识的社会生存状态发展；在社会发展层面，压抑性文明从原始部落向组织化程度更高的文明国家发展。这两个层面是相互联系的。

弗洛伊德认为，持续至今的原始而永恒的生存竞争造成并维持了现实原则对人的生理本能的压抑，它证明了压抑的合理性。生存竞争是永恒的，快乐原则与现实原则的对立也是永恒的。

在弗洛伊德的理论中，快乐原则和现实原则不可避免地要发生根本的冲突。他认为，这种冲突是由普遍的匮乏、生活窘迫和生存战争引起并维持的。生存竞争对本能的压抑主要是因为缺乏足够的手段和资源以满足本能的需要。因此，现实原则和快乐原则的矛盾是不可调和的。

马尔库塞赞同弗洛伊德关于对性自由的某种约束是文明的前提的思想，他也认为，对欲望的约束的内化是个体获得主体性的基础。他与弗洛伊德的不同点在于，他认为，关于物质上的匮乏是永恒的这个假定是错误的。

马尔库塞认为，在现实原则背后，存在着一个基本事实，这就是匮乏。在现实原则下，统治的利益要求对人的本能施加额外的压抑。这种秩序褒奖驯服的个体，惩戒越轨的个体，由此建构了整个的社会。性欲与文明的冲突随着统治的这种发展而发展。性越轨行为（如同性恋）以快乐原则的名义反对现实原则。由于同性恋无法繁殖后代，如果对它不加压抑，将不仅危及劳动力的再生产，还会危及人类自身的再生产。超

我通过了对本我的非现实冲动的防范，确保了自我在现实原则下的发展。

然而，在现代社会中，人类的生活需求已经大大地得到了满足。对劳动力的需求和对人口的需求（保种、人类繁衍）都已经大大地满足了，甚至已经过度满足了——人口爆炸已经成了无法回避的事实。现实原则对快乐原则所施加的主要压抑性的因素——工作日的长度也失去了意义。人口和劳动力都处于过剩状态，人类不再有生育的压力，因此人类性本能（马尔库塞称之为爱欲）也就得到了前所未有的解放。据此，马尔库塞提出：可以把弗洛伊德的“本能压抑—于社会有用的劳动—文明”这一模式转变为“本能解放—于社会有用的劳动—文明”的模式。

弗洛伊德曾认为，本能的解放必定会破坏文明本身，因为只有通过克制和工作，也就是通过对本能能量的压抑性使用，文明才能得以维持。马尔库塞则认为，按照同一逻辑，在生存压力不再成为问题的社会发展阶段，秩序将成为美，工作将成为消遣，这是完全有可能的。

马尔库塞认为，必须消除文明对人类性欲本能的压抑性控制。非压抑性秩序本质上是一种富裕的秩序。只有富裕的秩序才能与人类的自由相一致。这种非压抑性的文明只能出现于富裕的社会中。

这种对非压抑性的本能秩序的看法受到了最不受秩序约束的本能即性欲的检验。非压抑性秩序存在的条件就是，性本能借助其自身的原动力，在变化了的生存条件和社会条件下，在成熟个体之间形成持久的爱欲关系。而这种关系不一定要把性欲纳入一夫一妻的轨道。

随着文明的发展，对个人性欲的禁忌相应放松。肉体不再只是纯粹的劳动工具，它重新获得了性欲。这个过程不只是力比多的释放，还有对它的改造，即把它从限于生殖器的性欲改造为对整个人格的爱欲化。人的整个身体都成了性欲的基础，本能的目标不再是仅仅与异性的生殖器接触，多形态的性欲也不再对文化构成威胁。

马尔库塞认为，性的重塑是人类历史的主要目标。他认为，性的越轨表明了对生殖、生殖器性行为霸权的反抗，是对被奉为正常的性形态的“强烈拒绝”。所谓“变态”的性与压抑相对立，它存在的依据就是快乐原则。性解放的观点表明，从生理学角度证明异性恋是唯一“正常”的性欲形式已经是不可能的了，传统观念中所谓“反常”性欲（同性恋、虐恋等）不过是性爱和自我认同的合理表现。“对多种性倾向的认同和对生活方式多样性的接纳是相互对应的。”（马尔库塞，179）所谓“正常的性爱”只不过是人们众多生活方式中的一种。性多元主义的目的就是克服性对于我们生活的控制。马尔库塞认为，一个非压抑性的社会应该是性越来越摆脱强制性的社会。（马尔库塞，181）

马尔库塞的性变革思想在20世纪60年代后期的性政治中产生了极大

影响。他因此被誉为性解放运动的精神领袖。60年代后期的新激进理念、边缘群体（妇女、同性恋、黑人）对资本主义秩序的反抗是马尔库塞思想的具体化。

女性主义性自由派的代表人物罗宾也是反对性压抑的一员主将。她认为，在西方的性文化传统中有一种对于性的否定态度。西方文化一般把性视为一种危险的、具有破坏性的、反面的力量。大多数基督教传统，遵循着圣保罗的观点，认为性是一种与生俱来的罪恶。只有婚内以生殖为目的的性和不追求快感享受的性，才有可能赎罪。这种思想又是建立在这样一种假设之上的：生殖器官在身体器官中具有内在的低下性，比精神、灵魂、心，甚至于比消化系统的上半部分（排泄器官的地位与生殖器官接近）都要低下得多，远不如后者神圣。这种观念到目前为止已经获得了独立的生命，而不再仅仅依靠宗教而成立了。

罗宾认为，西方文化总是对性持怀疑态度。它在理解和评判任何一种性实践时，总是尽其可能采用最坏的术语来表达。性在被证实无罪之前总是被假定为有罪。结果是所有的性行为都被认定为是坏事，除非可以提出使它免罪的特殊理由。最可接受的理由是婚姻、生殖和爱情。有时还可以加上科学方面的好奇心、美学体验或者长时间的亲密关系。但是，性的能力、智慧、好奇心或创造性的实现，全都需要某种借口。而其他种类的快乐，如对于食品、小说或天文学的享用，就不需要此类借口。

罗宾一再将性欲与食欲加以比较，以揭示人们在性问题上的错误观念。她指出，在压抑性性观念的长期统治之下，人们有着太过深重的焦虑，女性尤甚：女性对自己的欲望感到羞耻，对性自由感到恐惧。性的法律与宗教态度相辅相成，它们都认为，非婚的非异性恋的性是极度可耻可恶的罪恶，应当受到最严厉的惩罚。在许多欧洲国家和美国的历史上，仅仅一次出于自愿的肛门插入行为就可以判死刑。在某些国家，直到今天，肛交仍要判20年徒刑。在价值观或行为方面的一点点与众不同，往往会被当作天大的威胁。虽然人们在看待什么是恰当的饮食方式的问题上也会不耐烦，也会愚蠢，或者具有强迫性，但是食谱的差异很少能够像性趣味的差异那样，激起那么多的愤怒、焦虑和纯粹的恐惧。这一切在罗宾眼中就是性的压抑。

性学家凯查杜里安认为，在性与社会稳定的关系上，试图约束性爱的社会力量有两个基本观点。第一，对性的宽容会导致性放纵，它侵害家庭，破坏社会结构，削弱国家力量，并使社会解体。第二，无节制的性行为会消耗掉人们本可用于建设和创造的精力。一种政治体制越具有控制力，越倾向于独裁，那么它就越缺少对性的宽容，反之亦然。

在福柯之前，性压抑理论一直在性学中占据主导地位。无论是认为

性压抑是文明进步所必须付出的代价，还是认为在富足的社会可以解除性的压抑，性压抑的存在是从来没有人怀疑过的。

在《性史》中，福柯是以对“压抑假说”的批评开始的。福柯的早期作品，似乎也同意权力首先是一种压制性的力量，但是在《性史》中，他第一次提出，权力还是“一种产生快乐的机制”。性在现代文明中并没有转入地下，而是一直在被讨论和探究。对压抑假说的批判是福柯提出的各种新思想中引起了最多误解的一个观点。

由于压抑假说乍一听上去与现实情况相符，因此它一向得到广泛的承认，从来没有人对它产生过丝毫怀疑。而福柯对这一假说提出了三点质疑：第一，自17世纪以来性受到极度的压抑，这一点是否自明？第二，资本主义社会的权力机器本质上是否具有压抑性？第三，政教分离主义运动是构成了权力机器和它操作的或操作它的压抑的真正对立面，还是相反，构成了它所谴责的同一历史网络的一部分？

首先，福柯指出：“关于现代性压抑的议论立足颇为稳当，这无疑是由于它极易立足。它有着历史与政治的庄重保证。人们将压抑时代的到来定在经过千百年的开放与自由表达之后的17世纪。”（福柯，1989，6）压抑假说近几个世纪以来一直占据着主流话语的霸权地位，它假定，性经过了很长一个自由表达的时期，那是从古代一直到17世纪。从17世纪开始，性进入了受压抑时期，而到了十分晚近的时期，由于反对性压抑的力量奋起抗争，性才渐渐走出压抑的阴影。而福柯认为，17世纪之前并非没有压抑，17世纪之后也并非全是压抑。所谓启蒙和解放的学说只不过是神学的一个现代变种。

其次，对于压抑假说，福柯提出了根本的质疑：“我要提出的问题，不是我们为什么会受到压抑，而是为什么我们会说自己受到了压抑，而且说的时候带着那样强烈的情绪，对我们不久的过去、我们的现在乃至我们自身都是那样的愤怒？”（福柯，1989，9）由于这种愤怒完全是无源之水、无本之木，它就越发可疑。如果说我们的性从17世纪以来一直受到严重的压抑，不许说它，不许做它，这种愤怒倒还可以理解，但在福柯看来，这几个世纪的历史根本就不是这么回事，于是这种愤怒就不仅没有道理，而且显得相当可笑了。

第三，福柯根本反对性与权力完全对立的观点，进而反对对性的肯定就是对权力的否定这一观点。福柯指出：“快乐与权力既不是互相抵消又不是彼此对抗，它们互相追逐、互相重叠和互相支持。它们凭着兴奋跟刺激的机制联结起来。”（转引自谢里登，227）因此我们不可以认为性欲本身与权力是对立的，不可以认为解放性欲就是反对权力的革命行动。其实，性欲和权力是相辅相成、狼狈为奸的。

福柯的批判矛头直指弗洛伊德马克思主义这种新左派的思潮。这一

思潮的基调恰恰是：性受到了压抑，陷入沉默之中，讨论性问题本身就是代表自由的一方向权力开战。对福柯批判的误解由此而来：既然你批判了压抑假说，你就是认为权力没有压抑过性。其实，福柯的观点是：权力与性是你中有我、我中有你的，而不是相互对立的。他并没有否定性受到了压抑，只是否定了权力与性的截然对立。

性的话语是如压抑假说所假定的那样在权力之外吗？言性就是向权力的挑战吗？答案显然是否定的。福柯指出：“18世纪以来，性从未停止过激发人们的论辩热情。这些关于性的话语从未脱离权力或在与权力对抗的情况下增衍，而是恰恰在权力的范围之内并作为权力运作的手段。社会的一切阶层无不齐心协力去鼓动人们开口，到处都有供听取与记录的机器，供考察、讯问与系统论述的程序。”（福柯，1989, 32）

在一次采访中，有记者说：性学家、医生们有一个基本的观点，即性的不幸来自压抑，人们要得到幸福，就要争取性的解放。福柯说：“是的，因此他们为我们设下巨大的圈套。他们的观点大致如下：‘你有性的问题，你的性行为遭受了挫折，你因此一蹶不振；虚伪的禁戒政治压抑它。到我们这里来吧，告诉我们，向我们表露和坦白你不幸的秘密……’这种类型的话语实在是一种可怕的权力控制的工具。同以往一样，它利用了人们所说、所想和所希望的东西。它利用了人们的心愿：人们总是相信，为了得到幸福，只须跨越话语的门槛，解除一些禁戒就行了。但是，事实上，这样做的后果是导致压抑，把反叛和争取自由的运动引向歧途。”（福柯，1997, 39）在基督教所大量推行的忏悔实践中，全套的性知识、性话语和性规范控制了人们的性实践。

福柯要表达的观点是这样的：压抑的形式是多种多样的，绝不仅是禁止说、限制做这一种形式，它还有鼓励言性这样一种形式。在人们被鼓励言性并且以为自己已经因此获得了自由和解放的时候，他们却被权力更牢固地控制起来，受到了更深的压抑。它的严重后果是将争取自由和解放的斗争引入歧途——人们对更深层的压抑习以为常、熟视无睹，反而以为自己已经活在自由和解放之中。

如前所述，关于性压抑的观点是福柯思想中受到最多误解的一个观点。人们以为福柯在说，从17世纪以来，性并没有受到压抑。福柯对此也做过多次解释。在一次答记者问中，在谈到《性史》这部书时，福柯是这样说的：“说起来，这本书倒不是要否认性压抑的存在。我想表明性压抑永远是更加复杂得多的有关性的政治策略的一部分。事物并不仅仅被压抑。就性这个问题而言，总是存在很多其实并不完备的限定，它们既有消极的阻挠的效果，又有积极的刺激的效果，二者相互平衡。性在19世纪运作的方式，既受压抑，又通过心理学、精神病学这些技术手段的分析，被置于光天化日之下，受到强调，从而表明那不仅仅是一个

压抑的问题。”（福柯，1997，7）

从抽象的层次看，福柯所强调的是：事物在受到压抑的同时，也受到强调；而就性这个具体事物来说，它所遭受的不仅有消极的压抑，也有积极的刺激。性被人们用各种方式在各种场合不厌其烦地言说，仅仅说它受到了压抑，显然是不符合历史事实的。权力对性不仅有排斥性的干预，而且也有肯定性的干预。

权力与性的关系是《性史》中一个重要的主题，福柯在《性史》第一卷中写道：“性成为国家与个人中间的一个问题，一个公开的问题；在它之上结成了话语、专门知识、分析与禁令纵横交错的网。”（福柯，1989，25～26）他认为，任何现代权力体制的运作都不能脱离性的状态，因此性是所有的权力都不能忽略的资源。在国家和个人之间，性成为一个国家权力控制个人的工具。

福柯并不是简单地否定压抑假说，而是提出了一些新问题：性话语导致了哪些知识？是什么在支撑这种性话语的“权力—知识—快乐的制度”？我们应考察“权力如何涌过话语形成的海峡而达到、穿透和控制个人，直抵人们那最隐蔽的性快乐。”福柯并不否认压抑的事实；他所拒斥的是集权化的、压抑性的、铁板一块的权力观。压抑无非是与话语（和沉默）、权力（和禁止）、知识（和错误）有关的复合机制产生的结果。性话语隶属的不是压抑过程，而是刺激的增长，求知意志并没有受到禁忌的阻碍，而是致力于创建性的科学。（谢里登，219—220）我们生活于其中的这一套性的话语和性的科学才是真正束缚我们的绳索。

在《性史》中，福柯描述了一个过程，那就是权力从否定变为肯定、从二元对立变为多样化的过程。他把癫狂与性所受到的不同待遇加以比较后指出：“当癫狂在至少一个世纪以内是否定性操作的对象的时候，性却在同时成为肯定性的领域。但是，到了19世纪，出现了一种非常重要的现象：权力的两大技术——其一对性进行生产，其二把癫狂隔离开来——互相错综交织起来。对癫狂的权力技术从否定变为肯定，从二元对立变为复杂和多样化的形态。”福柯承认，他想做的事情是“在人们通常强调否定的机制的地方发现肯定的机制”。（福柯，1997，174）性压抑假说一味强调社会上的性规范否定性活动、压制性活动的一面，而福柯提醒我们注意的是性的话语肯定、鼓励、刺激人们言性的一面。由于性压抑假说占据了主流话语霸权，性话语的另一面往往被人忽略。

福柯对压抑假说的批判引起了极大的争议。例如，罗宾就认为，由于福柯过于强调性的发生方式，他否定或者缩小了政治意义上的性压迫的现实。他在对这种现实的解释方面显得脆弱。福柯极为清楚地表达过这样的意思，即他并不否认性压迫的存在，但是必须把这种压迫放在一个宏大的历史或精神动力机制中来加以理解。在西方社会中，性一直被

建构在一种极具惩罚性的社会框架之中，一直受到极为现实的正式或非正式的控制。现代东方社会也并不比西方高明多少。我们必须承认压抑现象的存在，以便揭露它，批判它。

•性的民主化理论

性关系民主化理论的主旨是反对性的等级制。在性的问题上，存在着民主化和等级制的对立。在许多文化和社会中，都会存在性价值的等级制，人们会为无限丰富、无限复杂的人的性活动做出优劣高下的等差评价。性的民主化理论的最重要的理论家有罗宾、吉登斯和威克斯。

罗宾对人类性行为的等级划分做了如下的描述：婚内的生殖性的异性恋单独处于性金字塔的顶端。接下去是许多异性恋者之间存在的非婚的一对一的异性恋伴侣关系。没有伴侣的个人性活动处于一种暧昧不清的地位。19世纪对于手淫的强烈丑化观点仍然以一种弱化的、修正过的形式徘徊不去，比如说，把手淫视为对缺乏伴侣状况的下作的替代形式。固定的长期的女同性恋和男同性恋伴侣关系行将受到尊重，但是出入单身酒吧的女同性恋者和性方面比较随意的男同性恋者，却在比这个金字塔的最底层人群高不了多少的地方徘徊。目前最受歧视的性等级是易性者、易装者、恋物者、虐恋者、性工作者如娼妓和色情模特，其中最低下的是那些其性欲超越了代际界线的人。

根据性等级制的价值体系，“美好的”、“正常的”和“自然的”性，从理想形态上说应当是异性恋的、婚内的、一夫一妻的、生殖性的和非商业性的。它应当发生在一对伴侣之间，发生在亲密关系之间，发生在同一代人之间，并且发生在家里。它不应当使用淫秽品、恋物用具、任何种类的性玩具，或者除男角女角之外的其他角色。任何违反了这些规则的性行为都是“不道德的”、“不正常的”或者“不自然的”。这些有害的性行为也许是同性恋的、非婚的、滥交的、非生殖性的或者是商业性的。它也许是自慰性质的，或发生在性聚会中，也许是同陌生人偶然发生的，也许跨越了代际界线，也许发生在公共场所，或者至少发生在树丛中或者浴室中。它也许包括淫秽品、恋物用具、性玩具或对不同寻常的角色的使用。

性等级制还表现为划清和保持好的性行为和坏的性行为之间的那条想象中的界线的需要。大多数的性话语，无论是宗教的、精神病学的、大众文化的还是政治的，总是将人类性能力中非常小的一部分划分为神圣的、安全的、健康的、成熟的、合法的或政治上正确的。这条界线把上述行为同所有其他的性行为区分开来，后者被认为是魔鬼的作品，是危险的，是心理病态的，是幼稚的或政治上应受谴责的。

那些在这个分层体系中处于高层的个人，被授予精神健康的证书，受到尊敬，得到合法的地位，得到社会和身体行动的自由，得到制度的支持和物质利益。而那些其性行为或职业处于这个等级体系的底层的人，则往往会被认定为患有精神疾病，品格不端，犯罪，他们的社会和身体行动的自由受到限制，失去制度的支持，还会受到经济制裁。性价值的等级制同种族主义、民族中心主义以及宗教沙文主义的意识形态体系有着同样的运作方式。它们使性特权阶层的幸福以及性下等公民的厄运合理化了。

这样的性道德与种族主义的意识形态有很多相似之处，同真正的伦理相去甚远。它把美德授予占统治地位的群体，把邪恶的名声加在地位低下的群体身上。民主的道德应当用下列标准来评判性行为：伴侣对待对方的方式，相互关心的程度，有没有强迫性，以及某种关系所提供的愉悦的数量与质量。无论性行为是同性恋的还是异性恋的，是一对一的还是群体的，是裸体的还是穿内衣的，是商业性的还是不要钱的，是被录像的还是没有被录像的，都不关伦理的事。

吉登斯是从亲密关系的角度讨论性的民主化概念的。他认为，性解放可以成为对于社会生活进行大规模情感重组的媒介，这表明了在个人生活领域进行激进的民主化改革的可能性。吉登斯阐述了在人们之间建立亲密关系的可能性。这种亲密关系，意味着人们在平等基础上对于彼此关系进行相互协商，它意味着人际关系领域的全面民主化，其方式完全和公共领域中的民主一致，它甚至可能对于作为整体的现代制度有着颠覆性的作用。

吉登斯认为，性的民主化最重要的发展就是建构了政治上的新的“偏好群体社区”，这是一种新的性民主形式。性革命的一个结果是亲密关系的民主化。所谓亲密关系的民主化是这样定义的：第一，建立一种环境，在其中人们能够发展他们的潜力，表达他们不同的品质。关键点在于每个个人都应当尊重他人的学习与发挥才能的能力。第二，防止政治权威和强制力量的人为干预，决策应当协商，即使是少数人代表多数人时。第三，决策应当包括个人，前提是个人应当接受理性的标准。第四，通过扩大经济机会来发展资源：当个人从肉体需要中解脱出来之后才能最好地达到其目标。（Giddens, 184—204）

吉登斯认为，自主性原则在个人生活民主化过程中发挥着重要的作用。“参与的个体决定关系的性质”是这个过程的关键因素，权利和义务的界定在某种程度上界定了真正的亲密关系是什么。任何一种规则，只要能够增进参与者的自主性，又能够要求大家彼此尊重，就可能使个人的行为摆脱无意识组织起来的权力游戏，使个体反思性地考察自己的行为 and 它暗含的正当理由，从而改变社会中积淀的差异权力，促进个人生

活民主化的进程。

性的民主化同时存在于个人的或微观的层面与社会的或宏观的层面。社会中的一些结构条件会渗透到纯粹关系的核心，而纯粹关系中自主性的推进，也会对更大的社区中的民主实践产生深远的影响。“从更宏观的层面来说，个人生活的民主化和全球政治民主化存在对称的关系。”（吉登斯，196）

威克斯对性的民主化理论的贡献在于性公民权（sexual citizenship）和性公民（the sexual citizen）概念的提出。所谓性的公民权是指：控制（或不控制）自己的身体、感觉、关系的权利；利用（或不利用）表达、关系、公共场合的权利；以及在社会中选择（或不选择）身份、性别经验的权利。这两个概念之所以非常重要，是因为它们强调了人作为公民的性权利。这一权利应当是人的公民权的一部分。过去，人们将人的违反传统的性行为 and 性倾向视为犯罪、疾病、道德沦丧，从来没有从人的公民权角度看待过性的问题。其实，像拥有吃饭的权利一样，人也拥有性的权利，不管它有多么怪异的形态，它仍是公民权利的一种，应当受到宪法的保护。这就是性公民权概念的定义。而每一个人的性公民权的实现是性的民主化进程中不可或缺的一个目标。

性公民的概念是性革命或性权利运动的产物。威克斯说：我所提出的性公民可以是男性或女性，年轻人或老年人，黑人或白人，富人或穷人，异性恋者或同性恋者。他事实上可以是任何人。性公民的存在——这句话的更佳表达方法或许是希望成为一个存在——是由于当代世界所赋予性主体的新的首要性。（Weeks, 1999）

性公民权的话语主要有三类：第一类是以性活动为基础的权利主张；第二类是以性身份为基础的权利主张；第三类是以性关系为基础的权利主张。它们包括：第一，争取在个人关系中拥有性活动的各种形式的权利。例如，性自由和性安全的运动，女性性自慰的权利。第二，争取对个人身份做出自我定义和发展的权利。例如，做男女同性恋者的权利，做双性恋者、易装者、易性者、虐恋者的权利。第三，争取社会体制中的权利，即性关系的各种形式得到公开认可的权利。性权利话语又可以被概括为实践、身份和关系三项内容。其中实践权利是指：参与性活动的权利；获得快乐的权利；自我决定性与生育的权利。身份权利是指：自我定义的权利；自我表达的权利；自我实现的权利。关系权利是指：在个人关系中同意进行性实践的权利；自由选择性伴侣的权利；性关系得到公开认可的权利。（Richardson, 2000）

威克斯的观点又是一种激进多元论的观点。它主张对所谓“自然”的本质和秩序质疑，接纳人性的无限丰富和多元这一事实。激进多元主义尤其关注个人的性权利，争取性问题上的民主化，以及在不伤害他人这

一前提之下的自由选择的最大化。一种新的性民主要争取的是：所有人都享有真正平等的自我选择权和自我决定权；所有人都拥有对自己身体的控制权，并了解其全部的潜能；超越传统中错误的、不合理的性规范。

·酷儿理论（**queer theory**）

酷儿理论是90年代在西方兴起的一个新的性理论。在过去数年间，一个新的指称“酷儿”（**queer**）从男女同性恋和双性恋的政治和理论中发展起来。酷儿理论目前是性政治中的活跃分子和学术界十分熟悉和钟爱的一个理论。知识分子的作用之一在于为一个争取解放的社会运动提供话语支持。酷儿理论就是这样一种话语。

“酷儿”是音译，原来是西方主流文化对同性恋者的贬义称呼，有“怪异”之意，后来被性的激进派借用来概括他们的理论，其中不无反讽之意。我本来想用“奇异”或“与众不同”之类的词来翻译它，但是这样翻译过于直白，似乎丧失了这个词的反讽之意。由于很难找到对应的又表达了反讽之意的中文词汇来翻译，所以索性采用港台的音译词“酷儿”。

酷儿理论不是指某种特定的理论，而是多种跨学科理论的综合，它来自历史、社会学、文学等多种学科。酷儿理论是一种自外于主流文化的立场：这些人和他们的理论在主流文化中找不到自己的位置，也不愿意在主流文化中为自己找位置。“酷儿”这一概念作为对一个社会群体的指称，包括了所有在性倾向方面与主流文化和占统治地位的社会性别规范或性规范不符的人。酷儿理论就是这些人的理论。“酷儿”这一概念指的是在文化中所有非常态（**nonstraight**）的表达方式。这一范畴既包括男同性恋、女同性恋和双性恋的立场，也包括所有其他潜在的、不可归类的非常态立场。

“酷儿理论”这一概念的发明权属于著名女权主义者罗丽蒂斯（**Teresa de Lauretis**），她是美国加州大学桑塔克鲁斯（**Santa Cruz**）分校的教授。酷儿理论最初见于1991年《差异》杂志的一期“女同性恋与男同性恋的性”专号。这个理论的发明还有一个小小的故事：首先使用这一用语的罗丽蒂斯是在批评的意义上使用这一用语的。这位女同性恋女权主义者的观点是：用酷儿理论取代女同性恋和男同性恋的提法有一个问题，即掩盖了二者之间的区别，她担心这一用语会“解构我们自己的话语和男同性恋者的建构性沉默”，这就违背了她提出的强调男女同性恋各自的特殊性的初衷。她还担心，在酷儿理论以其自身实践与女权主义理论相区别时，妇女问题，特别是女同性恋问题，会遭到被强制性边缘化的命运。（**Heller**, 36—37）

关于“酷儿理论”的发明，罗丽蒂斯说过这样一段话：“有趣的是，魏格曼（Wiegman）谈到了酷儿理论，她正确地将这一用语的发明权追溯到我为1990年（在Santa Cruz）组织召开的一个会议在《差异》杂志上所编的一个专集上首先使用的。她注意到，从那时起，酷儿理论的建立‘实际上将差异中性化了’，这一点的确违背我创造酷儿理论这一用语的初衷，我创造这个词的本意是希望用它来取代无差别的单一形容词男同性恋和女同性恋，以便将性的多重性放在它们各自的历史、物质和语境中去理解。显然，我是赞同魏格曼的意见的。我也赞同瓦特尼（Simon Watney）在一篇文章中的意见。他写道：目前使用‘酷儿’一词的最方便之处在于，它是性别中立和种族中立的。他又说：酷儿表达了这样一种立场：它欢迎和赞赏一幅更宽广的性与社会多样性的图景中的差异。”（转引自Heller, 46）

酷儿理论的前身是各种与同性恋有关的理论。罗丽蒂斯认为，同性恋如今已不再被视为一种游离于主流的固定的性形式之外的边缘现象，不再被视为旧式病理模式所谓的正常性欲的变异，也不再被视为北美多元主义所谓的对生活方式的另一种选择，男女同性恋已被重新定义为他们自身权利的性与文化的形式，即使它还没有定型，还不得不依赖现存的话语形式。

酷儿理论超越了同性恋身份政治，在性别身份问题上站在反本质主义的立场上。它反对正统观念，提出性别非固定性的理念，破坏固定不变的分类，质疑所有的本质化的倾向和两分思维。

酷儿理论指导下的写作以性为主题，特别是从同性恋者和易性者的角度提出问题，质询对性、生理性别和社会性别的传统理解。所谓酷儿性（queerness）指的就是难以适应分类。所有那些自称“酷儿”的人最明显的特征就是难以为他们分类。不止是有男性气质的女性、有女性气质的男性、同性恋者、易装者、易性者，还有很多难以归类的人都会感到：“我的自我不仅仅是这样的，我比这个要多得多。”

塞芝维克（Eve Kosofsky Sedgwick）为酷儿所下的定义是：“酷儿可以指：开放的错综复杂的可能性、断裂、重新选择、不和谐、不协调、不一致，以及回应、共鸣、意义的偏离与超越，人的社会性别的形成因素并非与其生理性别完全一致。”（Glover, et al., 106）如果说在女性和女性主义内部有着如此丰富多元的身份，单一的女性概念就没有什么意义了。

著名性别和性问题专家威克斯是这样认识酷儿、酷儿理论和酷儿政治的：从60年代以来登上历史舞台的女权运动和同性恋运动可以被解释为对当代世界中一种主体形成形式的反叛，是对权力的挑战，是对个人定义方式、把个人定义为某种特殊身分、固定在某种社会地位上这种做

法的挑战。“酷儿政治”(queer politics)是90年代在北美及世界其他地方同性恋中产生的一种新的政治力量。新一代人自称“酷儿”，而不称女同性恋、男同性恋或双性恋。“酷儿”意味着对抗——既反对同性恋的同化，也反对异性恋的压迫。“酷儿”包容了所有被权力边缘化的人们。

正像“gay”这一用语在60年代打破了旧式同性恋运动中那种自我辩护的姿态一样，新出现的酷儿政治打破了70年代和80年代同性恋政治的少数派化和整合策略。具有讽刺意味的是，它的出现正当同性恋运动成功进入主流文化之时。酷儿政治通过将许多互不相通的成分结合在一起，建造出一种新文化。他们也许是接受后现代主义的当代模式的第一批活跃分子。他们运用旧有和新式的成分建造出他们自己的身分——他们从大众文化、有色人种社区、嬉皮士、反艾滋病活跃分子、反核运动、音乐电视、女权主义和早期同性恋解放运动中借用风格和策略。他们的新文化是奇妙的，敏锐的，无政府的，反叛的，反讽的。他们绝对认真，但是他们又想从中取乐。酷儿政治之所以是一个重要的现象，不仅因为它说了什么或做了什么，而且因为它提醒人们，性政治这一整体在不断地发明创新，从而走向存在的不同方式。(Weeks, in Parker et al, 45—49)

酷儿理论的主要观点和主张可以被概括为以下几个方面：

酷儿理论的第一个重要内容是向异性恋和同性恋的两分结构挑战，向社会的“常态”挑战。所谓常态主要指的是异性恋制度和异性恋霸权，也包括那种仅仅把婚内的性关系和以生殖为目的的性行为当作正常的、符合规范的性关系和性行为的观点。对于学术界和解放运动活跃分子来说，把自己定义为“酷儿”，就是为了向所有的常态挑战，其批判锋芒直指异性恋霸权。

长期以来，人们以异性恋为常态，以同性恋为变态。在20年前，社会还认为同性恋是某种疾病，人们想给他们治病，想理解他们，或诅咒他们。这不是同性恋者个人的问题，而是社会结构问题。在这种社会规范的统治之下，异性恋者憎恨同性恋者，同性恋者也因为自己的不“正常”而长期自我憎恨。同性恋恐惧症不再是个人的问题，而成为社会的问题。70年代活跃的同性恋群体打破了异性恋自然秩序的观念。现在，异性恋的“自然性”受到了酷儿理论的挑战，它提出了使性欲摆脱性别身分认同的可能性。

在传统的性和性别观念中，异性恋机制的最强有力的基础在于生理性别、社会性别和性欲这三者之间的关系，一个人的生理性别就决定了他的社会性别特征和异性恋的欲望。尽管有大量研究证实了同性恋和异性恋的区别，尽管有大量违反这三者之间关系的实践，这三者之间的关系一直没有受到质疑。尽管根据金西报告，有50%以上的男性和30%以

上的女性在一生中曾经有过同性性行为经验，异性恋霸权仍旧认为，性欲的表达是由社会性别身分决定的；而社会性别身分又是由生理性别决定的。

在对生理性别、社会性别和性倾向的严格分类的挑战中，巴特勒的“表演”理论有着特殊的重要性。她认为，人们的同性恋、异性恋或双性恋的行为都不是来自某种固定的身分，而是像演员一样，是一种不断变换的表演。在巴特勒看来，没有一种社会性别是“真正的”社会性别，是其他的表演性的重复的行为的真实基础。社会性别也不是一种天生的性身分的表现。异性恋本身是被人为地“天生化”、“自然化”的，用以当作人类性行为的基础。性身分的两分模式（彼或此，异性恋或同性恋）从遗传上就是不稳定的，这种截然的两分是循环定义的结果，每一方都必须以另一方为参照系。同性恋就是“非”异性恋；异性恋就是“非”同性恋。因为对“表演”理论的强调，巴特勒的思想被人称作激进的福柯主义，它被认为是一种新的哲学行为论，其中没有实存（being），只有行为（doing）。

对于巴特勒来说，根本不存在“恰当的”或“正确的”社会性别，即适合于某一生理性别或另一生理性别的社会性别，也不存在什么生理性别文化属性。她认为，与其说有一种恰当的社会性别形式，不如说存在着一种“连续性的幻觉”（illusions of continuity），而它正是异性恋将其自身在生理性别、社会性别和欲望之间天生化和自然化的结果。在异性恋中，这一幻觉靠的是这样一种假设，即“先有一个生理性别，它通过社会性别表现出来，然后通过性表现出来。”巴特勒反其道而行之，她认为，异性恋的性统治是生理性别的强迫性的表现。

社会性别表演在下列意义上是强迫性的，即一旦偏离社会性别规范，就会导致社会的排斥、惩罚和暴力，更不必说由这些禁忌所产生的越轨的快感（the transgressive pleasures），它会带来更严重的惩戒。这一表演带有紧迫性和强迫性，这一点由相应的社会惩戒反映出来。为了建构异性恋的身分，异性恋要求一种社会性别的连续性表演。（Butler, 19—24）

在巴特勒看来，生理性别、社会性别和欲望这三者之间的联系建构了异性恋，而它必定是强迫性的和脆弱的。弗洛伊德所发明的“俄底浦斯情结”是对同性之爱的原初否定。俄底浦斯情结是借用古希腊神话中一位王子杀父奸母的故事来说明，所有的人都有异性恋的乱伦冲动。巴特勒认为，原初的禁忌并不是异性恋的乱伦，而是同性恋。异性间的乱伦禁忌不是原因，而是禁止同性性欲望的结果。异性乱伦禁忌所禁止的是欲望的对象，而同性恋禁忌禁止的是欲望本身。“换言之，不仅丧失了对对象，而且欲望也被彻底否定，于是‘我从未失去过那个人，我从未

爱过那个人，我真的从未感到过那种爱’。”（Butler, 69）

通过铲除异性恋以外的一切欲望，扼杀掉一切其他选择的可能性，异性恋霸权的社会建构了一种性欲与性感的主体。社会性别的表演将身体的一部分器官性感化了，仅仅承认它们是快乐的来源。在异性恋倾向的建构过程中，人们认为只有身体的这些部位是用来制造性快感的，社会性别的表演和性活动连在一起：一个“具有女性气质”的女人要通过阴道被插入而获得快感，而一个“具有男性气质”的男人则通过阴茎的插入体验快感。易性者陷入两难境地，他以为如果没有相应的性感器官，就不可能拥有某种社会性别身分。易性者通过植入或切除某些器官以表达他或她的身分，这不是一种颠覆性的行为，而恰恰反映出生理性别、社会性别和欲望已经被“天生化”和“自然化”到了何等程度。在这一过程中，人们的注意力全集中在适当的性别表演上，而不是性感的性活动上。

这一表演就是“社会性别”关于男性气质和女性气质的表演。这种表演使人理解了什么是生理性别和社会性别两分体系。因此，一个男扮女装的表演并不是对原初形态的模仿，用巴特勒的一句名言来说，它是“一个对模仿的模仿，是一个没有原件的复制品”。当一个男孩想穿女孩衣服或像女孩那样生活时，是什么力量逼着他非要去对自己的身体下那样的毒手呢？为什么他不能够穿裙子，为什么他不能够简简单单地过他想过的女孩的生活呢？这就是因为他生活在异性恋霸权的淫威之下，一种无形的暴力在规范着他该穿什么衣服，有什么样的作派举止。这是一种多么强大又是多么可怕的力量。它能逼着人残害自己的肢体。我们简直不再能把它当成一种无形的力量，它简直是有形到可以看得见、摸得着的程度了。

如果我们接受巴特勒的表演这一概念，使用表演这一尺度，按性身分和性欲的对象来划分个人的类型就会变得毫无意义。酷儿理论倾向于接受虐恋和其他角色表演实践，将其违反性规范的越轨行为定义为反禁制的性。把酷儿的性建立在一个不断改变的表演的系列之上，就是对异性恋霸权的挑战。酷儿理论造成了以性倾向或性欲为基础的性身分概念的巨大变化，它也是对于性别身分与性欲之间关系的挑战。

酷儿理论的第二个重要内容是向男性和女性的两分结构挑战，向一切严格的分类挑战，它的主要批判目标是西方占统治地位的思维方法，即两分思维方法。有些思想家把这种两分的思维方式称作“两分监狱”，认为它是压抑人的自由选择的图圈。

酷儿理论自觉地跨越了各种性类型的尊卑顺序，它的中心逻辑是解构两分结构，即对性身分或性欲的非此即彼的划分。这个具有反讽意味的概念“酷儿”并不指称某一种性类型，就像男同性恋或女同性恋这样的

身分，而是指这样一种过程：性身分和对欲望的表达能够摆脱这样的结构框架。酷儿并不是一个新型的固定的“性主体”的标签，而是提供了一个本体论的类型，它与现代主义话语中的两分核心相对立。它抛开了单一的、永久的和连续性的“自我”，以这样一种自我的概念取而代之：它是表演性的，可变的，不连续的和过程性的，是由不断的重复和不断为它赋予新形式的行为建构而成的。

在反对性别两分结构（男性与女性）的问题上，巴特勒成为最有权威的理论家。跟随福柯的理论脉络，她向固定的女性身分的必要性提出质疑，探索一种批判各种身分分类的激进政治的可能性。她向性别和性欲的内在能力、本质或身分的概念提出质疑，认为它们不过是一种重复的实践，通过这种反复的实践，“某种表象被沉淀、被凝固下来，它们就被当成某种内在本质或自然存在的表象”。“欲望的异性恋化需要‘女性气质’与‘男性气质’的对立，并且把这种对立加以制度化，把它们理解为‘男性’和‘女性’的本质。”（转引自Segal, 190）

在酷儿理论对各种身分分类的挑战中，超性别（transgender）具有特殊的重要性。所谓超性别包括易装和易性，还包括既不易装也不易性但是喜欢像另一个性别的人那样生活的人。巴特勒认为，男女两性的界限是不清楚的，生理学统计表明，世界上有6%至10%的人天生就处在两性之间，他们的生理性别是不确定的。

两性界线不清和有越来越模糊趋势的表现在当今世界随处可见，正在形成一种新的社会时尚。

在悉尼，打破两性界线的人们举行了一日的游行，有成千上万的“正常”人看到了他们。

美国的麦可·杰克逊是猫王以后最著名的歌星，是彼得·潘以来最著名的男女同体的民间英雄。他的存在是对男女两分观念的威胁。

英国的辛普森（Mark Simpson）在大众传媒中为人们提供了一个最新的同性恋色情明星、被动肛交者和性受虐者的诙谐的公众形象，他的形象出现在从足球和健美到关于去毛和男裤的广告当中，他的形象说明，男性身体——裸露的、被动的、作为性感对象而被人渴望、被人观赏的——开始以前所未有的姿态被展露出来，他说：“传统异性恋的观念在这种颠倒面前已难以为继。”（Segal, 198—199）

除易性行为外，易装行为也是超性别中一个重要的形态。易装行为的一个最重要的意义在于，它是对两分的简单概念的挑战，是对男性和女性这种分类法的质疑。

超越性别角色这一社会潮流中的另一个重要形式是男角的女同性恋者和女角的男同性恋者，他们的存在使生理性别、社会性别和性倾向的全部定义都成了问题。这两种人的自我社会性别认同与生理性别不符，

他们的生理性别是男性或女性，而他们的社会性别认同是另一种性别。他们的性倾向也与生理性别不符：在心理上是异性恋的，而在生理上却是同性恋的。

进入90年代，超越性别和性别角色的模糊化有愈演愈烈之势。在某个心理诊所，一个女孩向医生描述自己所遇到的问题：她想做一个男性，而且是一个同性恋男性。也就是说，她的生理性别是女性，她的社会性别是男性，她的性倾向是同性恋。她是女人，她爱男人，但是她不想作为一个女人来爱男人，而是作为一个男人来爱男人。这就是90年代人们所面临的新局面。

对于“谁是易性者”这一问题的回答完全可以是这样的：“任何承认这一点的人。”对此，巴特勒有一句名言：每个人都是易性者。她是指没有任何一个人能够成为一个标准的典型的“男性”或“女性”，每个人身上都或多或少具有男性气质或女性气质。

对于跨性别现象的重视，使得双性恋倾向在酷儿理论中拥有了特殊的重要性。酷儿理论认为，自由解放的新版本就是取消同性恋和异性恋的区别；如果实现了这一变化，所有的人将不得不承认他们自己的双性恋潜力。双性恋之所以有着特别的重要性正是因为，双性恋者的存在本是就对“正常人”、女同性恋者和男同性恋者的区分质疑，双性恋的形象就是一个重要的越轨的（transgressive）形象。双性恋能够解构社会性别与性的两分结构的原因在于：首先，因为双性恋占据了一个在各种身分之间暧昧不清的位置，所以它能够昭示出所有身分之间存在的缺陷和矛盾，表明了某种身分内部的差异。其次，因为身分不定，双性恋揭示出所有政治化的性身分的特殊性质：一方面是个人性行为和情感选择随时间不同的巨大不连续性；另一方面是个人政治身分的不连续性。

目前，有些酷儿已经幽默地自称为“弯曲的直线”（straight with a twist）。“直线”本是英文中“正常人”或“异性恋者”的通俗说法。“弯曲的直线”这种说法充分揭示了各种分类界线之间正在变得模糊起来的新趋势。将来，我们会有弯曲的直线，会有搞同性恋的异性恋，会有具有女性气质的男人和具有男性气质的女人。一位学者打趣地说：“谁知道呢，也许在明年的学术研讨会上，我们会看到这样的论文标题：女同性恋的异性恋——最后的未知领域。”（Heller, 47）

第三，酷儿理论还是对传统的同性恋文化的挑战。酷儿理论和酷儿政治预示着一一种全新的性文化，它是性的、性感的，又是颇具颠覆性的，它不仅要颠覆异性恋的霸权，而且要颠覆以往的同性恋正统观念。酷儿理论提供了一种表达欲望的方式，它将彻底粉碎性别身分和性身分，既包括异性恋身分，也包括同性恋身分。

英国背景的瓦特尼（Watney）和美国背景的沃纳（Michael

Warner) 将酷儿政治定义为伪装神圣的道德主义的男女同性恋身分政治的对立面。瓦特尼指出, 传统的同性恋身分政治为了向人们对同性恋的刻板印象和熟视无睹挑战, 有一种以“同性恋社群价值”的名义压抑在酷儿性行为中大量存在的差异的偏向, 因此创造出一套关于同性恋生活方式的高度正规化的图景。相反, 酷儿文化是对这种高度正规化的同性恋价值的否定, 其性多样化的图景囊括了从奥斯卡·王尔德到芬兰的汤姆 (Tom of Finland), 甚至包括麦当娜这样的人。瓦特尼宣称, 酷儿文化是对“占统治地位的性认识论权威”的挑战。

酷儿理论抨击同性恋和异性恋的分别, 揭露和批判了这种两分论的隐蔽的运作方式。酷儿理论家司德维克 (Sedgwick) 是这样解释的: 某种文化中两极对立的分类, 比如异性恋和同性恋的划分, 实际上是处于一种不稳定和动态的关系之中。因此, 仅仅争取对同性恋的正面评价是不够的, 还要保护人们选择做酷儿的权利。

酷儿理论向男女同性恋身分本身质疑, 批评静态的身分观念, 提出一种流动和变化的观念。酷儿理论尝试将个人身分政治转向意义政治 (the politics of signification)。酷儿理论不把男女同性恋身分视为具有固定不变的内容的东西, 而将身分视为弥散的、局部的和变化的。对于一些人来说, 身分是表演性的, 是由互动关系和角色变换创造出来的。酷儿理论批判了传统同性恋理论在身分问题上的排他性, 揭示出在建构男女同性恋身分的尝试中, 异性恋是如何被正规化的。

第四, 酷儿理论具有重大的策略意义, 它的出现造成了使所有的边缘群体能够联合起来采取共同行动的态势。酷儿理论相信民主原则在个人和个性的发展中也同样适用。酷儿政治建立了一种政治的联盟, 它包括双性恋者、异性者、女同性恋者和男同性恋者, 以及一切拒绝占统治地位的生理性别、社会性别和性体制的人。酷儿政治接受所有认同这一新政治的人, 不论他们过去有着何种性身分、性倾向或性活动。严格地说, 一个人既不能成为一个同性恋者, 也不能是或不是一个同性恋者。但是一个人可以使自己边缘化, 可以改变自己, 可以成为一个酷儿。

“酷儿”一词因此具有策略性的意义, 而不是指称某种具有永久性意义的身分。酷儿性 (queerness) 并不是一种新的身分, 这一概念之所以吸引人, 是因为这些人们拥有共同的经验, 他们共同作为性越轨者 (sexual outlaws) 的生活方式, 而并不是一种这些人共同拥有的本质主义的身分。它出现在那些孤立的个人当中, 与一夫一妻制的家庭价值相对立, 与异性恋霸权相对立。

许多酷儿活跃分子不再将自己定义为女同性恋者、男同性恋者、双性恋者, 甚至不说自己是异性恋者, 而简简单单地自称为酷儿。酷儿的性活动很难在传统的性结构领域中加以定位, 它是一些更具流动性、

协商性、争议性、创造性的选择。女同性恋者、男同性恋者和双性恋者也许需要“走出来”，但是酷儿身分却是“走进去”的。酷儿还创造了他们自己的分类方式：酷儿，较酷儿，最酷儿（queer, queerer, queerest）。这种分类方式与以往的任何分类方式都不一样。

酷儿理论的多重主体论（multiple subjectivities）造成了在不同社会 and 种族的历史背景下生理性别和社会性别的不连续性

（discontinuities），为男同性恋者、女同性恋者、超性别者、易性者和双性恋者的社群之间更强有力的联合，为他们改造制度化的异性恋霸权的共同努力创造了条件。

最后，酷儿理论与后现代理论的关系。酷儿理论出现于后现代思想盛行之时，与后者有着千丝万缕的联系。酷儿理论的哲学背景是后结构主义和后现代理论。后现代理论是遇到最多误解的理论，例如，它常常被人们误解为要取消一切实际行动和现实斗争。因为它解构了所有的“宏大话语”，解构了所有的分类和身分，因而取消了所有现实斗争的可能性。

有些女权主义者就持有这样的观点，她们认为，女权主义不可过于投入后现代主义的怀抱，这是与敌同眠。她们认为，后现代主义是社会变革的敌人。这种态度与女权主义对酷儿理论的复杂感觉有相似之处。其实，这种恐惧和担忧是建立在对后现代理论的误解之上的。后现代的解构主义不过是一种模式转换而已，它并没有使任何事物变成“暂时的”或“不真实的”。认为“男性”和“女性”、“同性恋者”和“异性恋者”作为一种身分的划分是不正确的，并不会使它们因此变得“不真实”。实际上，它对于反抗压迫的斗争是极为有益的，它可以使人们获得一种摆脱现存的僵化的社会文化机制的力量。

后现代理论家威尔顿说：“我甚至要说，对于女权主义来说，性别的解构和重写（这一重写可能采取彻底取消性别的形式）的唯一选择是消灭男性！无论性别是一种压迫性的操纵性的结构，还是男人‘天生’要压迫女人，女人是‘天生’的受害者，全都应当被扫除干净。”（Wilton, in Adkins et al, 108）取消或者说解构“男性”和“女性”、“同性恋”和“异性恋”这些概念，并不像有些女权主义者所想像的那么可怕，并不会取消现实的解放斗争实践，而是为这一现实斗争提供了一个新的思路，提供了一个新的武器。

酷儿理论是一种具有强大革命性的理论，它的最终目标是创造新的人际关系格局，创造人类新的生活方式，它的做法是向所有的传统价值挑战。

它向传统的家庭价值挑战。一位酷儿理论家说：“我认为，传统的家庭价值不会延续到下个世纪，随着人的寿命增加，我不相信人们能保

持50年的一夫一妻制婚姻生活。我想我们会找到某种既不是一夫一妻制也不是通奸活动的生活方式。”（Grant, 267）

它向传统的性别规范和性规范挑战。对于酷儿来说，他们的亚文化为他们提供了广大的有意识的表演性的性与性别角色的天地，他们可以从男性角色变为女性角色，从异性恋角色变为同性恋角色。对于一个酷儿来说，即使是一个有易性倾向的人，也没有绝对的必要做变性手术，按照酷儿理论，他完全不必受这个罪，生理性别和社会性别完全不必一致，想穿哪个性别的衣服，就穿；想过哪个性别的生活，就过；想做哪个性别，就做，不必要先改变第一性征才有资格做某种性别的人。按照酷儿理论的理想，在一个男人不压迫女人的社会中，性的表达可以跟着感觉走，同性恋和异性恋的分类将最终归于消亡；男性和女性的分类也将变得模糊不清。这样，性别和性倾向的问题就都得到了圆满的解决。

酷儿理论是一种具有很强颠覆性的理论。它将会彻底改造人们思考问题的方式，使所有排他的少数群体显得狭隘，使人们获得彻底摆脱一切传统观念的武器和力量。酷儿理论因此具有强大的生命力，它为我们昭示了新世纪的曙光。

*《性学是什么》（北京大学出版社即将出版）第五章。

福柯其人*

法国著名学者、福柯的朋友德勒兹说过：这个世纪将被称作“福柯时代”。他对福柯评价如此之高，是否有偏爱之嫌呢？因为他是福柯的朋友。公允的办法是看看福柯理论的对手是怎么评价他的——福柯理论上的对手、法兰克福学派的著名学者哈贝马斯承认：“在我这一代对我们的时代进行诊断的哲学家圈子里，福柯是对时代精神影响最持久的。”（转引自刘北成，第6页）显然，一个人的对手对他的评价，其可信度大大超过了他的朋友和追随者。

保罗·维尼说：“我认为福柯的著作的发表是我们世纪最重要的思想事件。”（转引自埃里蓬，第371页）将福柯著作的出版视为重大的思想事件一点也不过分，当福柯在本世纪末叶辞别这个世界的时候，他的思想和著作的振聋发聩的力量改变了人们的观点，改变了人们的思维方式，改变了世界，改变了我们生活的这个世纪。

·生活美学

生命偶然，人生短暂，人应当怎样度过一生，这是每一个有灵魂的人在人生的某一时刻必定会思考的问题。在人生大部分的时间，人忙忙碌碌，很少会去想这个问题。只有偶然独处时，或在无眠的静夜，这个令人惆怅的问题才会突然来到我们心中。

福柯的人格魅力之一在我看来就是他极力倡导并一生不懈实践的“生活美学”。有一次，福柯对德雷菲斯和拉宾说：“使我惊讶的是，在我们的社会中，艺术只与物体发生关联，而不与个体或生命发生关联……每一个体的生活难道不可以是一件艺术品吗？”（转引自埃里蓬，第374页）福柯的一生，洁净，高雅，我行我素，超凡脱俗。对于生活，福柯充满审美的热情，他力图使自己的生活会具有美的形式和美的内容。他不仅使自己的生活会成为一件美不胜收的艺术品，也倡导人们将他们的生活会塑造成艺术品。

福柯是一个有着非凡创造力的人，这种创造力不仅表现在他的研究工作中，而且也表现在他对自我的塑造中。毕其一生，他在不断地实践着他自己所倡导的生活美学，他不断地改变自己，创造着“某种根本不存在、我们一无所知的东西”，即一种具有不同的灵魂和不同的肉体的不同的人——一种“极新极美的人”。他说：“问题在于知道怎样支配自己的生活，才能让它具有更优美的形式（在别人眼中，在自己眼中，在自己将要成为榜样的未来一代人的眼中）。这就是我所要重建的：自我

实践的形成和发展，其目的是为了把自己培养成自己的生活的美学的工程师。”（FF，第141页）

不知从什么时候开始，创造艺术品成了一种职业性的活动——由画家作画，由雕塑家雕塑，由音乐家作曲，由文学家写小说，由摄影家拍照。而这些人只占人口的极小一部分，也许连百分之一都不到。我们绝大多数的人，我们这些凡夫俗子，变得与艺术无缘。福柯却告诉我们，我们的生活不但可以而且应当成为一件艺术品。这是多么美好呵。仅仅想到有这样的可能性，就令人兴奋不已。

当福柯说生活可以是一件艺术品时，他提供了什么样的依据呢？他的依据首先在于自我并不是事先给定的，而是由我们每个人用一天一天的生活创造出来的。不能否认，我们的生活和自我正是我们自己做出的一系列选择的结果。无论我们是贫穷的还是富有的，无论我们是幸福的还是痛苦的，无论我们是智慧的还是愚昧的，在很大程度上，这都是我们自己选择的结果，都是我们对自己生活的塑造。因此，福柯说：“从自我不是给定的这一观点出发，我想只有一种可行的结果：我们必须把自己创造成艺术品。”（转引自刘北成，第308页）

福柯曾自称为“一个尼采主义者”。他关于生活应当成为艺术品的思想与尼采一脉相传。尼采在《快乐的科学》里说，人应该创造自己的生活，通过长期的实践和日常生活赋予它一种风格：“给人的个性一种风格——这是一种崇高而稀有的艺术！”（转引自刘北成，第310页）尼采还说过，真正的自我“并非某种存在于那里可以被找到或被发现的东西，而是某种必须被创造的东西”。（转引自米勒，第112页）

按照福柯和尼采的看法，人的自我是被发明出来的，而不是被发现出来的。发现是去找到一个已经存在的东西，而发明却完全是无中生有。如果人的自我是被发明出来的，人本身就没有任何不可改变的规则、准则或规范，也就不存在什么隐藏在外表之下的本质。因此，毕其一生，福柯一直在理论上和实践上为抗拒“说出关于自己的真实情况”这一命令而进行着一种“游击战”。他坚持认为，一个理想的人“并非那种努力去发现他自己、他的秘密的‘真实’的人，而是那种力图发明他自己的人”，是那种不受传统道德羁绊约束的人。（转引自米勒，第626页）

与尼采一样，福柯也认为，人的本质——假如人有本质的话——并不是一种与生俱来的、固定的、普遍的东西，而是由许多带有历史偶然性的规范和准则塑造而成的，而那些规范和准则，又是由每个人都必须在其中成长的风俗、习惯和制度所规定的。所有的文化都为生活于该文化之中的人们灌输了各种各样的思维方式、价值观念、行为规范和道德习俗。从我们一降生到人世开始，从我们牙牙学语时开始，我们就在某种规范和习俗中生活，其中最典型的是语言，没有人可以脱离开幼年的

语言环境。对于这些规范和习俗，一个没有创造力的人会循规蹈矩，亦步亦趋；而一个有创造力的人却会在自己的生活和自我塑造的过程中对这些规范加以改变。这就是福柯多次提到的“改变自我”的内涵。

在人对自我和自己生活的塑造中，改造自己是一个不可避免的过程。福柯一生在不同的场合，反复地谈到过他对自己的不断改造。福柯曾说：“不要问我是谁，也别要求我一成不变。”（转引自谢里登，第3页）他还说过：“在我眼里，人们的研究工作总是同所谓的唯美主义联系在一道，包含了对自我的一种改造。……我像条狗一样地工作，而且像条狗那样地工作了一生。我不关心我所做的工作在学术上的位置，因为我的问题在于对自身的改造。”（FF，第12—13页）在生命的最后岁月中，他对一位美国记者说：“在生活 and 工作中，我的主要兴趣只是在于成为一个另外的人，一个不同于原初的我的人。”（转引自米勒，第571页）

福柯一生钟情于古希腊罗马的思想，他的好几本著作都是对古希腊罗马资料的研究。他之所以如此偏爱古希腊罗马的学说，理由之一就是：“我觉得在斯多葛派伦理学之类学说里是找不到任何规范化的东西的。其原因，我想，就是这种伦理学的主要宗旨或者说主要目标，是审美性的。首先，这种伦理学知识是一个个人选择的问题。第二，它是一部分人的专用品，不是一个为所有人设定行为规范的问题。它是为少数精英人物享用的一种个人选择。作这种选择的缘由是过美好生活的意志。”（转引自米勒，第594页）

福柯最深恶痛绝的就是按照规范生活，他尊重个人的选择，尊重每一个人过美好生活的意志。他热爱自由。自由自在、随心所欲是他一生的生活态度和生活方式。福柯之所以极力反对权力通过“了解人们的内心世界——探察他们的灵魂——和令他们暴露自己心灵最深处的秘密”，正是因为这样做很有可能把“个人同他自己”束缚在一起，从而窒息他的创造力。（转引自米勒，第626页）什么叫“把个人同他自己束缚在一起”？这句话听上去很怪。其实，福柯是在说，人的自我应当不断地改变，不应当永远是那个过去的“自己”，固定不变的“自己”，先天的“自己”。其中的逻辑同他的社会建构论是完全一致的。

对于福柯的人生姿态具有象征意义的一件事是，在法兰西学院所教授的最后的课程中，福柯讨论了古希腊犬儒学派的狄奥奇尼斯。他说，他过着一种享有肉体自由的生活（他当众为所欲为，不管是谷神德墨特尔的事情，还是爱神阿芙罗狄特的事情，一概照做不误），以此向受到他批判和鄙夷的社会提出了一个带根本性的难题。他挑战社会规范，藐视一切已经形成的道德伦理和价值。他不仅嘲笑世俗的一切规矩，还敢羞辱帝王。他把人的生命本身转变成“真实的直接、外露和野性的存

在”。

福柯的好友吉贝尔说：福柯在生活上放逸不羁，勇气非凡，从不掩盖他的性倾向。他以自己的方式生活，像古代雅典的狄奥奇尼斯一样的自由自在，一样的傲世轻物。（转引自米勒，第644页）福柯喜欢勒内·夏尔和贝克特的作品。他在一篇文章中引过夏尔的诗句：“秘密又一次在你们内心深处响起。发展你们合法的怪癖吧。”（转引自埃里蓬，第71页）

福柯指出：文艺复兴时期的某些艺术家，宗教改革时期的某些激进的新教教派，理性时代的“拉摩的侄儿”，我们时代初期的浮士德，还有我们自己这个说不清的时代的萨德及其热中于性爱的追随者，尼采及其哲学继承人，那些在陀思妥耶夫斯基的《附魔者》里得到了最生动描绘的革命虚无主义者，以及包括波德莱尔和贝克特在内的一系列极其躁动不安的现代诗人、画家和艺术家，都曾复兴过这种激进的创造自我的真实的方法。（转引自米勒，第631—632页）福柯的内心深处浸染着这种躁动不安的精神，他所拥有的正是他们那样的灵魂。

在希腊神话中，有一位特罗佛尼乌斯，他曾说过这样一句话：“你快快乐乐地度过六天，尽情地享乐；第七天你就会得到你最向往的东西。”而在第七天到来时，他死去了。（转引自米勒，第264页）福柯对快乐的追求就像这位古希腊神话人物一样，是与死亡连在一起的。这一点颇具古风。他在一次访谈中说：“其实，我在体验快乐方面有严重的困难。我认为快乐是一种非常困难的事情，它不像欣赏自我那么简单。我梦想快乐。我甚至希望有那种过量的快乐，我宁愿为它而死去。可是我真的觉得这是很困难的事，我经常觉得自己一点都不能感觉快乐。对我来说，那种纯粹的完全的快乐是同死亡联系在一起的。”（FF，第10页）福柯没有想到他一语成谶——他最终因追求一种过量的纯粹的快乐而死去。

在他说过的另一段话中，福柯更加明确地把性的快乐与死亡联系在一起：“浮士德契约的诱惑已由性的安排注入我们体内。现在的浮士德契约是这样的：用全部生命换取性爱，换取性爱的真理和统治权。为性爱而死，死得其所。”（转引自米勒，第44页）他是这样想的，是这样说的，也是这样做的。有一次他对一位挚友说得极为直白：“为爱少男而死——还有比这更美的事情吗？”（转引自米勒，第599页）作为一位大思想家，他浪漫地死于本世纪令人谈虎色变的艾滋病，这是他沉湎于美国加州旧金山卡斯楚街那些形形色色的“性爱的现代试验场”的直接后果。

福柯的性倾向包括同性恋和虐恋。在70年代末和80年代初，他并不知道有一种致命的疾病在那里流行，他也不相信会有这样的疾病，但

是，他对于自己行为所隐含的危险还是清醒的。他说过这样的话：“从存在中取得最大收获和最大乐趣的秘诀，就是过危险的生活。”（转引自米勒，第593页）他还对一位学生和朋友说过：“你总可以自由地认识属于你玩的游戏。不要在乎权威会说什么，真理就在你的自我之中。不要怕，要相信你的自我。不要害怕活着，也不要害怕死亡。要有勇气，做你感到你应该做的事——去希冀，去创造，去超越！你会赢得这场游戏的。”（转引自米勒，第602页）由此看来，福柯之死并不是偶然涉险的结果，而是一种颇具哲学意味的有意涉险的结果。这种结果乃是他所心向往之的“极限体验”的题中应有之义。

福柯对虐恋活动极为迷恋，他购买了一整套虐恋的服饰和工具，一到美国加州就义无反顾地投身于那些被他称为“性爱试验场”的场所，尽情欢乐，去经历各种极具危险性的“极限体验”。他把虐恋实践作为发现“新的生活方式”的途径，认为它能使“我们的自我对快乐变得极其敏感”，并借以“发明（不是发现）一种尚不大可能的存有方式”。他的最终目标，是使自己能够“以非常规的方式思考”，能够感到沐浴在“被忘却了的原始光辉”之中，能够感到同自身内部的神秘（也许还是神圣的）活力协调一致——这种活力，康德称之为自由，尼采称之为权力，海德格尔称之为“纯粹的超越性”。（转引自米勒，第596页）

在西方的思想史上，物质与精神、肉体与灵魂、自然与文化、混乱与秩序、本能与理性的区分是一种最经典的区分方法。这两者被尼采形象地归结为两位古希腊神话中的人物：酒神狄俄尼索斯和日神阿波罗。

尼采主张在上述二者之间寻找平衡以构筑一个人自己的存在宗旨。他认为，在西方历史中，前者受到了后者的压抑和贬低。“他担心，基督教已教会了欧洲人去憎恶肉体及其未驯化的动物活力。而且，随着现代国家调节生活各个领域的能力的增长，人的狄俄尼索斯方面正濒临消失。由于国家极力让人们遵守那种最令人麻木不仁、最整齐划一的文化法典，狄俄尼索斯方面深受其害。”福柯也有同样的担心，他对酒神精神也有着同尼采一样的钟爱。

福柯的研究工作和他的生活充分体现了酒神狄俄尼索斯的精神，他质疑理性，重视身体。正是因为有了福柯，身体和非理性这些领域才受到学术界的真正重视，才真正“登上大雅之堂”。而福柯生命的底蕴就是一种自由的酒神精神。康德的“自由”是一个高深莫测的概念，据说那是一种“闪烁的微光”。福柯说：他“一直在试图使这种‘闪烁的微光’出现在他的作品里”。（转引自米勒，第618页）与此同时，他也使这种“闪烁的微光”出现在他的生活中。

尼采曾经忧心忡忡地说过：“一旦我们拥有了全球性的经济管理（这很快就要不可避免地发生了），人类就会发现它彻头彻尾地成了一

架为这种经济服务的机器，那将是一部巨大无比的发条装置，由无数极其微不足道的、极其精细地‘被改造过了的’齿轮所组成。”（转引自米勒，第112页）中国的文化虽然与西方有很大差异，但在这一点上，二者却有异曲同工之妙。当我这样说时，我心里想的是我国一度盛行的螺丝钉精神，它简直是尼采心目中的“发条装置”和“齿轮”的形象而生动的注解。它一度成为主流文化提倡的生活哲学，而这种生活哲学完全彻底地抹杀了人性的丰富多彩和主动性、创造性——怎能想象一只只有创造性的螺丝钉呢？一旦它创造，它将毁了整部机器。

福柯的一生都在努力进行一场伟大的尼采式的探索：“我何以会活着？我该向生活学习什么？我是如何变成今天这个我的？我为何要为了今天这个我而受苦受难？”（转引自米勒，第560页）尼采痛心疾首地说：“最卑鄙的人的时代”正在到来，他们是“最后的人”，这种人驯顺而健忘，不知道动物活力为何物，没有逃遁的能力，也不愿与众不同：爱是什么？创造是什么？渴望是什么？“最后的人”对此茫然不解。“难道我们不正在完成磨平生活的所有棱角这一巨大工作，以此来把人类变成沙砾？”（转引自米勒，第252—253页）

所谓尼采式的探索就是：一个人是如何变成他现在这个样子的。尼采从不把自我视为某种给定的东西。他说：“我们的肉体不过是一种社会结构。”自我是文化的产物，人是历史文化的产物。探究和打破主流文化或现代性对人的塑造，寻求人的生成而不是人的本在，这一尼采式探索就是福柯受到的主要启示。正是在这个意义上，福柯声称自己是“处于伟大的尼采式求索的阳光之下”。（转引自刘北成，第47—48页）

关于生命意义的探讨是叔本华、尼采直到福柯这些大思想家极为关注的问题。叔本华有一段话说得极为透彻而深刻，令人感到震撼，他说：“一切欲求的基础是需要、缺陷，也就是痛苦，所以人从来就是痛苦的，他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反，人因为他易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象，那么可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他的不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。”（转引自夏军，第41—42页）

在人生的这两种“最后成分”中，福柯显然是更多地感受到痛苦。据福柯的好友德菲尔说，福柯生命的最后几天的日记里写满了卡夫卡的话。对福柯来说，任何可以想象的社会，或公开或隐蔽地，都注定要导致难以言状的苦难，就像卡夫卡的短篇小说《在流放地》所描绘的那样。（转引自米勒，第615页）福柯曾说过，他属于很难体会到快乐的

那种人（快乐对于他来说是极为困难的事）。从年幼时起，死亡对于福柯就有神秘的吸引力。我坦白地承认，这是福柯性格中最令我难以理解的一点。有一次，他被车撞倒了，他当时以为自己要死去了，就在那时，他感觉到一种巨大的欢欣。这个很难体会到快乐的人在那个瞬间感到了巨大的快乐。对于那些真正参透人生意义的人来说，平静地死去应当不是什么太难的事，但是像福柯那样从死亡中感受快乐的人却属凤毛麟角。这一点也许将永远是一个谜。它的谜底只有福柯本人才知道。

·研究的动力

福柯的研究动力来自这样几个方面：对未知事物的好奇心；自身的经历和体验；以及对与众不同的新思维方式的执着追求。

不管别人作何感想，福柯毫不隐讳他这一生所做研究的动机之一是好奇心。他是带着他那著名的好奇心进入学术殿堂的。在他的葬礼上，他的朋友、同样享有盛名的德勒兹宣读了《快感的享用》序言中的一段话：“至于激发我的动机，它非常简单。我希望在某些人看来这一简单答案本身就足够了。这个答案就是好奇心。这是指在任何情况下都值得我们带一点固执地听从其驱使的好奇心：它不是那种试图吸收供人认识的东西的好奇心，而是那种能够使人超越自我的好奇心。说穿了，如果仅仅导致某种程度的学识的增加，而不是以这样或那样的方式尽可能地使求知者偏离自我，那么这种热情有什么价值呢？在人的一生中会出现这样的时刻：了解人们能否采取与自己原有的思维方式不同的方式思考，能否采取与自己原有的观察方式不同的方式感知。”（XS，第163页）

在福柯的这一段名言中，包含着我们前面提到的他做研究的三种动力：首先，这种好奇心并不是为了去学习那些现成的、专供人们去吸收的所谓“知识”，而是那些真正不为人所知或者一直受到人们误解的东西。福柯说过：“基督教、哲学，甚至某些科学把好奇心视为毫无益处的坏事。可是，我喜欢这个词；它对我的意义完全不同。它激发‘关怀’；它激发人们关怀存在和可能存在的事物；它使得人们对现实的感觉更加敏锐，但是又绝不在现实面前裹足不前；它让我们总在寻找我们周围的陌生和怪异的现象；它激起了我们的决心，要抛弃我们熟悉的思维方式，用不同的眼光来打量同一事物；它激发我们抓住正在发生和正在消失的事物的热情；它促使我们减少对传统的等级体系的尊敬。我梦想一个好奇的新世纪。”（FF，第106页）在福柯心目中，寻常的事物是不值得他那犀利无比的目光关注的，而只有那些“陌生和怪异”的现象才能吸引住他的注意。

其次，他提到这种好奇心的目标是“超越自我”、“偏离自我”。通过对事实新的解释和新的分析，人改变了自我，偏离了过去的自我的轨道，创造出新的自我。这也涉及福柯做研究的另一种冲动：个人的经历和体验。福柯在1981年说过：“每当我试图进行理论研究时，我总是将它建立在我亲身经历的素材上，即同我所见到的、发生在我周围的过程有关的素材。因为我认为在我看到的事物中，在我接触到的机构中，在我同其他人的关系中，我可以了解某些裂痕、某些暗中的骚动和某些机能的障碍，所以我才从事编写——自传的某一片段——工作。”（转引自埃里蓬，第34页）福柯一生的探求可以被概括为一种“伟大的尼采式的探求”。他说过，他有一个规划，要“在伟大尼采式探求的太阳的照耀下”，对“极限体验”进行一系列历史的探讨。

福柯在他生命的最后十年里不止一次地强调指出，他的全部作品，不论好坏，都出自他个人对体验的迷恋。他说：“我写的书，每一本都是（至少部分地是）某种直接的个人体验的产物。”（转引自米勒，第40页）福柯的青少年时代是第二次世界大战的战乱时期，他的个人生活受到过严重的威胁。他说：“也许正是出于这个原因，我对历史很迷恋，对个人的经验与重大历史事件之间的关系十分关注。我觉得这就是我的理论兴趣的核心。”（FF，第5页）

福柯有一种在学术界极为与众不同的姿态：他是从根本上反对理论的，他说：“对理论的需求依然是我们所拒绝的体制的一部分。”因为所谓理论，就是提出替代性体制。而一切取代旧理论的新理论，实际上都是加强了类似的权力组织。如果说我们不应当用一种“正确”的新理论取代“错误”的旧理论，那么又应由什么来取代理论的位置呢？福柯的答案是“体验”，他说：“很可能，在20世纪，真正的社会化将出自于体验。”（转引自刘北成，第210—211页）

福柯对思想史的看法也是极有特色的：他不用黑格尔和马克思的观点观察思想史，即不把思想史看作一种集体的、累进的学习过程，而把它看作一支万花筒，里面装着一堆相互之间没有联系的碎片。它显示出一种图案，但这图案的形成纯属偶然。从一种“知识型”转入另一种，仿佛就是转动万花筒从而创造一种新图案。图案的演进不服从任何内在的逻辑，不根据任何普遍的理性规范，也不表明任何较高的宗旨；正因为如此，它不能被视作一种“进步”，因为最后一个图案“同先前的那些比较起来，既不显得更真，也不显得更假”。（转引自米勒，第248页）

最后，福柯在他的研究工作中和他的生活中经常向自己提出的一个问题是：“这样做真能导致一种非常规的思维方式吗？”（转引自米勒，第568页）福柯并不是一个常规意义上的学者，他对历史资料的解读有时会遭到历史学家的诟病，他的很多思想也往往被视为奇思异想。而这

恰恰是福柯的魅力之所在：他本来就不是一个按照牌理出牌的人。他的想法常常是出人意料的，违背“常识”的。而一个真正的思想家必定是要为人们指点迷津的，他会为人们指出：你们一向以为“当然如此”的逻辑其实是错的，你们一向当作常识接受下来的东西其实是错的。

福柯的工作除了在许多具体的事物上改变了我们的看法之外，更重要的是，他为我们提供了一种非常规的思维方式，那种“打量同一事物”的“不同的眼光”。这是一种更本质、更可贵的贡献。按照他的非常规的思维方式，我们可以学会用自己的眼睛看透许多的所谓“常识”，看到事物背后隐藏的逻辑，得出新颖、正确而深刻的结论。

在总结他一生的写作生涯时，福柯说：“我很清楚，我所写的一切都是虚构。”（FF，第180页）对于一个做学问的人，这种承认是非同小可的。我想他这样说有两重意思：首先，是哲学上的怀疑论，即对于是否存在一种表象下的本质这件事本身存疑。如果说一切所谓本质也都是社会建构而成的，是历史的种种偶然造成的，那么，所有的学问不是虚构又能是什么呢？它只能是一种无中生有的发明，而不可能是对已经存在在那里的某物的发现。其次，福柯的写作风格与其说是学者，不如说像个文学家。他的文字有惊人的辞章之美，又常常有令人瞠目结舌的奇思异想，在这个意义上，他与寻常的搞学问的人也是十分不同的。

·尼采的影响

要读懂福柯，一定要了解尼采，因为福柯曾自称为“尼采主义者”。1983年，福柯在接受采访时说：“简单地说，我是一个尼采主义者。借助于尼采著作，我试着尽最大可能在许多方面看看在这个或那个领域能够做些什么。”（转引自刘北成，第8页）

在上学读书期间，在大量学习和阅读无数经典作家的哲学著作的过程中，福柯只是从尼采那里才感受到了一种“哲学的震撼”，他说：“当时，尼采是一个启示。我是满怀激情地读他的书，并改变了我的生活。……我有一种不能自拔的感觉。由于读了尼采的著作，我完全变了一个人。”“阅读尼采的作品是我的转折点。”“当你经历了庄重悠久的大学传统——笛卡儿、康德、黑格尔、胡塞尔——的训练后，翻开《快乐的科学》，读了这些十分新奇、睿智、优雅的文字，你就会说，我再也不去做我的同时代人、同事和教授正在做的事情。”（转引自刘北成，第47—48页）

福柯在所有的哲学家中独尊尼采是需要一点勇气的，因为尼采早已被法西斯主义对他的误解和误用搞得声名狼藉。福柯之所以看重尼采，与他对以往所有哲学的总体否定有关。对于以往的一切哲学，福柯持一

种根本的怀疑态度。福柯在1968年说：“我不能肯定，你知道，是否真的有什么哲学存在。真正存在的是‘哲学家们’，是这样一类人，他们的论述和活动随时代的变化而变化。”（转引自米勒，第306页）

在尼采那里，福柯看到的不是一种知识的长期积累的结果，不是某种延续性，而是否定、断裂和一种自由奔放的个性思维，一种自由创造力的迸发。“在与哲学的关系中，尼采最具有局外人、一个山地农民式的粗砺和质朴，这使得他能够耸耸肩，响亮地说出我们无法忽视的话来：‘好啦，所有这些都是胡说八道……’。”“要用一种令人震惊的欢快的愚鲁，爆发出一种令人不可思议的大笑，这样才能达到最终的理解，或者说，破坏。……对我来说，尼采、巴塔耶、布朗肖、克罗索斯基是逃离哲学的途径。”（FF，第91—92页）

无独有偶，福柯的挚友德勒兹对尼采也有过类似的感觉。他将阅读尼采的感觉概括为一种想以自己的名义说点什么的冲动：“他能使你产生一种反常的倾向（这一点无论是马克思还是弗洛伊德都从来不曾做到），即让你想以你自己的名义来说一些简单的事情，想用情感、激情、体验、试验来说话。用一个人自己的名义来说点什么是非常奇怪的；因为一个人以自己的名义说话，完全不是在他将他的自我当作一个‘我’（一个人或一个主体）的时候才会发生的事。”（转引自米勒，第324页）在每一个人成长教化的过程中，那个“我”在不知不觉中形成并定型，“我”与自我脱离，成了一个没有灵魂、没有活力的东西。只有在阅读尼采时，真正的自我才被唤醒，才被激活，才意识到自身的存在。它揉着惺忪的睡眼，开始萌发了说点什么的欲望。

尼采笔下的那个狂人在大白天点着灯笼寻找上帝，他对人们说：我们把上帝杀死了。“我们的地球正在飘向何方？我们正在向何方坠落？难道要远离一切太阳，永远坠落下去吗？向前还是向后？向左还是向右？向一切方向坠落？对于我们，难道还有上下左右吗？难道我们不是在无穷无尽的虚无中摸索？笼罩着我们的难道不是永恒的空虚？没有尽头的黑夜来临了，天越来越冷了，难道不该在大白天点上灯笼？”（转引自钱善行主编，第82页）尼采的带有虚无色彩的言论是与上帝之死联系在一起的：当人类知道上帝并不存在时，人类丧失了目标。除了无边无际的宇宙中漂流，在无穷无尽的虚无中摸索，我们不可能有任何目标了。

根据弗兰克的观点，我们应当这样来理解西方的思想史：它可以被划分为四个阶段：第一阶段：古代，信仰自然神；第二阶段：中古时代，信仰上帝；第三阶段：近代和现代，信仰理性；第四阶段：当代或后现代，没有信仰（“在无穷无尽的虚无中摸索”）。上帝是如何被人杀死的呢？是通过启蒙运动，通过理性。宇宙中没有上下左右之分，一切

信仰和一切价值都是没有依据的。尼采说：“我们愈是深入地观察，便愈会发现我们的价值判断已经失灵，一切意义都是虚伪的。”（转引自钱善行主编，第83页）

弗兰克对于欧洲思想的发展史做了如下的概括：它经历了两次更迭，第一次是古希腊罗马时代被基督教的中古时代所取代；第二次是中古时代被近代所取代。在思想的发展史上也有相对应的两次更迭：在古代，人们的信仰是自然神，它在中古时代被上帝所取代，这是第一次更迭；而在近代，上帝又被理性所取代，这是第二次更迭。“但是，这里的理性在本质上仍然保留着神学的色彩.....在这种知识中，欧洲的上帝并未被送上断头台，而是以更加真理化、更加崇高的理性的面貌重新出现。”（钱善行主编，第84页）他对理性的解释深刻而锐利：所谓理性，仍然是一套信仰体系，它为人指出了前进的目标。

按照弗兰克所划分的思想史分期，尼采和福柯都应属于第四阶段，否定上帝，否定理性。但是，现在人们一般认为，提出“上帝之死”的是尼采；而提出“人之死”的是福柯。换言之，尼采否定了上帝，福柯否定了人文主义和启蒙理性。

·青年保守派？

启蒙论者将福柯归入青年保守派。哈贝马斯是将后现代派视为政治保守派的这样一种观点的代表人物。他把保守派划为三种：“青年保守派”、“老年保守派”和新保守派。他把福柯放在“青年保守派”的行列中，指责他们诉诸权力意志；他把列维·斯特劳斯视为“老年保守派”的代表，认为他们的問題是要退回到现代性之前去；他还批评了以早期维特根斯坦为代表的新保守派，认为在他们那里，科学对于生活世界毫无意义，政治要尽可能远离道德判断，艺术纯属虚幻。哈贝马斯担心的是“后现代主义者与前现代主义者的联姻”。（转引自王岳川等编，第23页）他认为后现代理论家放弃了自由主义的社会思想。他批评福柯的后期著作时说，这些著作“以一种多元主义的权力话语结构来取代马克思和弗洛伊德所发展的压抑和解放模式。.....无法判断它们的有效性。”（转引自王岳川等编，第67页）哈贝马斯批评福柯贬低现代启蒙和理性的进步性，认为他与巴塔耶、德里达等人共同构成了法国的“青年保守派”谱系。而对于哈贝马斯的“药方”——充分的沟通——福柯也是反唇相讥：“认为可能存在这样一种交往状态，其中真实游戏可以不受妨碍和限制，也不受任何强制性影响地自由运行，这样的想法在我看来纯属乌托邦。”（转引自米勒，第581页）

根据思想史家的一般看法，关于政治上的分野，现代与后现代从表

面上看有这样的区别：在现代派的阵营中，从古典的自由派到后来的新左派，在政治上属于“左派”的思想脉络；而在后现代派的阵营中，则汇集了保守派和“形左实右”的极左派，属于政治上“右派”的范畴。

然而，要想为福柯的政治立场下定义是一件很困难的事情。因为综观他一生在政治上的所作所为，很难用“保守派”这样的标签来简单概括。他的情况和表现相当复杂，尽管他的政治行为有着内在的逻辑，但从表面上看却缺少一致性和连贯性。福柯在学术理论上属于后现代派，却又是1968年的学生运动的积极参与者，还发起过类似反对现代监狱制度这样的工作，应当说这些都是左派的作为。福柯曾入过法共，但后来退出了。因为他感觉到在党内他并没有找到解放，而找到了另一件紧身衣。他说：“那个制度强化了所有最传统的资产阶级生活价值观。”（转引自米勒，第85页）比如说对同性恋的态度，法共站在保守派一边，而不是保护他们的人权的正确态度一边。因此，从福柯的政治实践中，很难将他简单地划归哪个政治派别或政治阵营，或用左派和右派的标签来概括他的行为，也很难认为学术上的后现代派都是政治上的右派。也许在这里用得上丹尼·贝尔的一句话，他说：“在讨论现代主义时，划分‘左’‘右’意义不大。”（转引自王岳川等编，第7页）

从福柯自身看，他有一套能够自圆其说的政治逻辑，他的政治姿态同他的学术观点也有着明显的一致性。这种一致性表现在以下几个方面：

首先，关于权力的观念。在学术上，福柯一直竭力阐述他在权力问题上与众不同的看法，即权力并不是像传统的权力理论所认为的那样，掌握在少数多行不义的统治者手中，而是弥散的；权力不是供某些人占有的一个东西，而是在运作中的各种力量的关系。福柯的权力理论构成了与过去的权力概念（不论是右派还是左派）的彻底断裂。权力一开始就不是统治阶级手中的占有物。权力是团体之间和个人之间社会关系运作的结果。它不是统一的，因为它没有核心。权力的形式与社会关系的类型是一致的。每个团体和每个个人既行使权力又服从权力。权力不能与国家即一个能被掌握的中央机构同日而语。既然如此，政治的目标就不再是从某些人手中争夺权力，而是随时随地的反抗和批判。按照福柯的权力理论，政治的目标和实践必定与传统的左右分野有极大的不同。在福柯看来，政治风云的变幻不是某种必然性和某种内在理性的产物，它不是以总体化、集中化的方式表现出来的，而是各种力量在各种权力关系中对特殊问题分别作出反应，是各种力量的冲突、平衡与合力。权力不只是压抑性的，它还是创造性的。

第二，关于正义的观念。福柯认为，并没有不容置疑的正义，他说：“正义的分配是一个重要的政治斗争舞台。这些斗争最终创造出一

种正义，这种正义与一种假设真理具有可见性、确定性和度量性的知识相关。这种对真理的肯定变成西方知识史的一个基本因素。”（转引自刘北成，第195页）在传统的政治斗争模式中，有一方自信掌握了真理和正义，将另一方说成是谬误和不义。重要的是，传统的政治观念以为，一方正义一方不义是一个客观的事实。福柯的深刻之处在于，他揭示出这个所谓客观的事实并不是不容置疑的。它有时是权力斗争的结果；有时是人们价值观的产物；其实并不是什么客观真理。

第三，关于道德。福柯是一位反道德的人。他在1953年说过：“人能够而且必须透过仇恨和侵犯，消极地体验自己。”（转引自米勒，第340页）与他作过一场电视辩论的乔姆斯基说：“我还从未见过这么彻底地反道德的人。”福柯拒绝指定任何“理想的社会模式”，这是他始终如一的立场。他说：“在西方文明中一切限制权力欲望的因素，都是人道主义。”福柯对传统的善与恶的分野提出根本的质疑。有一次，他对媒体阐述了他积极参与“监狱信息小组”的宗旨，其中这样谈到对善恶标准的超越：“监狱信息小组实行干预的最终目的，并不是把探视犯人的时间延长至30分钟，或在牢房里安上抽水马桶，而是对无辜和有罪之间的社会和道德的区分提出质疑。”它要摧毁“一种简单的、基本的意义形态，即关于善与恶的意识形态。”（转引自米勒，第330—331页）在福柯看来，人们一向坚信不移的划分善恶的标准并不是客观的真理，而是一种可以随时间和空间的改变而变化的东西。

此外，关于物质与精神的二元论划分。福柯认为，“灵魂是政治解剖学的结果和工具；灵魂是身体的樊笼。”（转引自谢里登，第284页）他重新考虑物质与精神的二元对立机制和分析思维模式，重新考虑唯物主义与唯心主义的二元对立模式。按照福柯的政治解剖学，存在是第一性的还是思想是第一性的问题不再具有任何意义。

在福柯后来的生活中，在他明确地抛弃了传统意义上的革命和权力理论之后，他的哲学探讨仍然散发着一种飘忽不定的革命的气息，一种关于各种禁锢人的社会形式可能被彻底变革的含蓄的信念。福柯的传记作者米勒认为，正是这种革命气息或信念，使福柯的研究被赋予某种末世学期望的模糊基调，从而使之变得柔和了一些——要不然他的研究会让人感到很难堪的。（米勒，第86页）福柯研究的对象是各种禁锢人的社会形式，以及这些社会形式的内在机制和内在逻辑，其不可避免性，其存在的理由、存在的形式、存在的状态，因此，他的研究会令人难堪，好像这一切都是不可改变的，一切想改变既成秩序的努力都是徒劳。

为了防止人们因此将福柯的学说看作是毫无革命实践意义的、对现实的改变完全不存希望的学说，他关于革命的独特概念值得大书特书。

他心目中的革命概念与传统政治理论是大相径庭的，其中最为与众不同的一点是，他把革命行动扩大到日常的文化斗争领域。福柯指出：“一个国家居民的蛋白质摄入量的突然增长，在某种意义上比宪法的变化或从君主制向共和制的转变要重要得多。”（转引自米勒，第259页）什么是真正的革命？前者才是。这一点极其重要，极具启发性。在人们心目中，在传统的政治理论中，政权的更迭从来都是最重要的，如果其中包括政体的变化，那就更符合典型的革命定义。但是，在福柯那里，它并不一定能算作是一场革命，至少它的重要性要比人们生活质量的重大改变要轻微得多。

在1968年学潮中，福柯的立场是积极而坚决地支持学生的文化斗争，这同他对革命的理解不无关系：他比较轻视政治斗争，而更加重视文化斗争。他指出：“我们力图创造自由的经验。”他说：“我觉得，学生们以初看上去纯属民间传统式的行为试图做的，和我自己力图在我的书的尘埃中试图完成的，基本上是同一件事情。我们既必须摆脱政治保守主义，也必须摆脱.....文化保守主义。我们必须看穿我们那些礼仪的本质：它们是一些完全没有道理的东西，是和我们的资产阶级生活方式联系在一起的。透过游戏和反讽，用戏弄的方式来超越它们，是有益的（而真正的戏剧也就在这里）；把自己弄脏，让自己胡子拉杂，长发披肩，让男孩看上去像女孩、女孩看上去像男孩也是有益的；我们必须把那些在暗中到处对我们发号施令的制度投入‘游戏’，予以揭露，加以改造，并推翻之。就我而言，这正是我在自己的作品中试图做的事情。”（转引自米勒，第306页）在这里，福柯一语道破天机：他在自己的作品中试图做的事情原来是对现存制度的揭露、改造以至推翻。但是，这种推翻不是政治上的改朝换代，而是文化上的揭露和颠覆。

当福柯主张批判和推翻现有制度时，他是否想用某种理想制度取而代之呢？“他反对提出任何新的取代方案，新的模式。因为在他看来，任何社会都需要合理化、秩序、规范等等，都必然是一种权力关系网络。任何替代性秩序在本质上与旧秩序没有本质上的区别，只是形式上的变化。.....因此，人应该随时随地进行反抗，但反抗的目的不是建立所谓理想王国，而只是‘去中心’，‘反规范’，‘反权威’，解放人的潜在意志和欲望。”（刘北成，第197页）在福柯的革命概念中，是没有改朝换代、夺取权力机构这些东西的。如果只是权力机构换一批人，而没有改变权力结构和权力关系，那是毫无意义的。

福柯的政治策略是要建立一个论坛，所有藐视道德权威的人都可以在这里畅所欲言，用他们自己的声音来揭露一个自称“人道的”社会曾用怎样一些残忍的方式惩罚过他们。他要将“当代各种惰性和限制”中的“弱点、缺口和力量的分布情形找到并标出来”。他不愿为世人提供未

来社会的蓝图，他“不停地处在运动之中”，“既不知道他究竟在往哪里去，又不知道他明天会想什么。”（转引自米勒，第316—317页）

按照福柯关于权力、正义和道德的逻辑，他当然不会主张用一种理想制度取代现存的制度，而是随时随地的反抗。在福柯的心目中，所谓“革命行动”就是一种“把意识和制度同时搅乱的行动”。在制度方面，革命的目标就是横扫一切：实际上无非是把社会作为一种强制性的、完整的整体加以破坏。“所谓‘社会的统一性’，正是我们应予以破坏的东西。而且但愿从此再不会出现任何类似于这种社会统一性的东西。”（转引自米勒，第331页）

福柯主张向一切旧制度、旧习惯实施“文化进攻”，即积极试验各种新的习惯：“取消性生活方面的各种禁忌、限制和划分；探索群居生活方式；放宽有关毒品的禁令；打破规范和引导正常人发展的所有禁条。”“我指的是所有那些为我们的文明所弃绝的体验，或者说那些我们的文明只在文学中接受的体验。”在福柯那里，政治行为像艺术和性活动一样，也可以导致一种“极限体验”。这也许就是福柯为什么会去参加街垒战的原因，也是他组织“监狱信息小组”的原因。

福柯心目中的理想社会是这样的：“未来社会的基本轮廓，很有可能是由人们最近的种种体验提供的，而这些体验均与毒品、性、群居村以及其他各种意识和个性形式有关。如果说科学社会主义产生自19世纪的一些空想，那么一种真正的社会化将很有可能在20世纪的一些体验中产生。”（转引自米勒，第332页）制度的批判者并不是按照一个线性的发展模式从低级阶段走向高级阶段，否定一个低级的社会，建设一个高级的社会，而是造成一种没有方向性的断裂：“造反者是无从解释的，他的行为是一种‘断裂’行为，这种行为扯断了历史的线索、历史的理性长链。”（转引自米勒，第539页）

综上所述，福柯的政治主张是一种坚持不懈的批判实践，是随时随地的反抗、抵制、抗议。他主张，面对任何形式的政府——自由主义的也好，极权主义的也好，知识分子的天职都是行使一种“明确的不服管意志”，公开表达对于任何显得不可容忍的事物的关怀。处在权力关系正中心的，是意志的不顺从精神和自由的不妥协精神。（转引自米勒，第539—541页）按照这种精神，福柯所主张的实际上是一种极为激进的反抗，是对所有形式的压迫的随时随地的反抗，是对社会弊病的永不停歇的批评和斗争，特别是对那些人们习以为常的规范的冲击和越轨行动。

对福柯的政治立场持比较激烈的否定评价的有理查·罗蒂，他认为，“福柯是一个斯多葛式的、不动感情的、现代社会的观察者，而不是一个有所关怀的批评家。他可以说是重造了美国‘功能主义’的社会

学，因为他的作品缺乏解放的措辞——他只注意权力的产生，并把这些视为真理。他的作品非常干枯，跟摩多克所批评的英国分析哲学家的干枯可说是绝佳的对照。这种干枯的原因是：未能跟任何社会环境、任何沟通体系认同。福柯曾经说过，他想要写到自己‘没有任何面目’。他绝对不准许自己像一个自由主义的思想家那样对着国人说话，如：‘我们知道应该可以比现在做得更好，让我们一起来想想看，应该怎样做。’福柯的著作里没有‘我们’，许多法国当代思想家的著作里也没有。”（转引自王岳川等编，第68页）在我看来，这一批评虽然不是完全没有一点道理，但却过于严苛了一些。福柯的“随时随地的反抗”的革命理论其实有着极其自由奔放的内涵，他对差异的强调也可以被看作对每一个个体的“关怀”。福柯所主张的对各种规范的超越难道不是在鼓吹一种真正的革命和解放吗？

·我没见过知识分子

福柯在知识分子问题上的看法很特别。由于这一看法不仅是他的一个学术观点，也关系到他怎样看待他自己的作用和他本人在社会与历史中的定位，因此这对于了解福柯其人是很重要的。

福柯有一次在接受记者采访时说：“我觉得‘知识分子’这个词很怪。就我个人而言，可以说是从来没有遇到过任何知识分子。我遇到过写小说的人，治病的人，在经济领域工作的人，创作电子音乐的人。我遇到教书的人，绘画的人，还有我从不知道他们干些什么的人。可就是没有遇到过知识分子。”（FF，第102页）

知识分子在漫长的历史中曾自以为能够为人类、为社会的发展提供一种普遍适用的理论和知识，但实际上能够为人类提供这种知识的所谓“一般的知识分子”已不复存在，存在的只有“特殊的知识分子”即专家：物理学家、基因学家、资讯学家、药理学家……福柯明确地说：“我在某一特定领域工作，我并不创造一种普遍的关于这个世界的理论。”（FF，第33页）

福柯这种“怪论”的实质，是以所谓“特殊的”知识分子取代“普遍的”或“一般的”知识分子，这种“特殊的”知识分子像任何其他人一样，只应谈论他所知道和所经历的东西。按照福柯的传记作家谢里登的看法，福柯认为，他自己的任务不是启蒙，而是运用自身的影响力去影响他在其中运作的特殊的真理规范；他的使命不是揭示真理，追求真理权力的意志属于无情的暴君，而只有暴君才需要专一而彻底的虔诚。所谓揭示真理是一种诱惑了柏拉图以来的欧洲人思想的仪式。尼采发出了它摇摇欲坠的第一个信号，并且提供了一条他称之为谱系学的出路。谱系

学是“灰色的”行动，但它也是快乐的科学、假说的科学。对这种快乐、这种假说的热爱充满了福柯的全部著作。对他来说，不确定性不是什么令人苦恼的东西。他怀着其他人在揭示了真理后油然而生的喜悦之情提出假说。而对假说、创新的爱当之无愧地是对美的爱。（谢里登，第287—289页）

福柯对传统的知识分子定义的批判是从两个方面来阐明的：一个是否定的角度，另一个是肯定的角度。

否定角度的重点是对传统知识分子的预言家功能的否定。他说：“我认为知识分子——如果真有这个范畴的话，这一点既不能确定，也不值得期望——正在放弃他们过去预言家的功能。我这么说，指的不仅是他们对未来所作的判断，还包括他们一直渴望的立法的功能：‘想知道什么是必须要做的，什么是好的，跟我来吧。在世事的混乱纷扰中，有我来为你指路。’今日从事说话和写作职业的人的脑海中，希腊智者、犹太先知和罗马的立法者的形象仍然徘徊不去。”“知识分子的角色并不是要告诉别人他们应该做什么。他有什么权利这样做？想想两个世纪以来知识分子竭力表述的那些预言、承诺、指示和蓝图吧，那产生了怎样的后果，我们现在可以看得很清楚了。知识分子的工作不是要改变他人的政治意愿，而是要通过自己专业领域的分析，一直不停地对设定为不言自明的公理提出疑问，动摇人们的心理习惯、他们的行为方式和思维方式，拆解熟悉的和被认可的事物，重新审查规则和制度，在此基础上重新问题化（以此来实现他的知识分子使命），并参与政治意愿的形成（完成他作为一个公民的角色）。”（FF，第147页）

对于旧式知识分子自以为拥有的预言功能，福柯不但冷嘲热讽，而且深恶痛绝。他甚至连提建议都不能容忍。有人问福柯什么时候我们才能提出建议，福柯说：“我认为并不应该由我们来提建议。一旦我们‘建议’——我们提出一套语汇、一种思想，这只会导致支配性的后果。我们应该奉献的是人们可能会发现有用的零件和工具。提高组建致力于这种分析的小群体，进行不懈的斗争，运用这样或那样的工具：在此过程中新的可能性将会得到开辟。但是如果知识分子又开始扮演他已经扮演了一百五十年的角色——某种预言家，致力于什么是‘必然的’，什么又‘必须发生’——支配性的后果又会再现，我们又会有其他的意识形态，以同样的方式起作用。只有在斗争本身中，并通过斗争，积极的状况才会出现。”（FF，第72页）

在福柯对传统知识分子定义的批判中，从肯定的角度他又是怎样论述的呢？他说：“我梦想有这样的知识分子：他们反对普遍性的原则；他们在今日的迟惰和约束中寻找和标出薄弱环节、力量作用的路线和出口；他们不断地在运动，可又不知道正在朝什么方向走，也不知道自己

明天的观点会变成怎样，因为他们太关注此时此刻了；他们不管怎样地运动，都要坚持问一个问题，即是否值得为革命付出代价（什么样的革命？什么样的代价？）。”（FF，第48页）

与传统知识分子绘制社会蓝图、预言世界发展前景、领导人群向某一目标前进的做法不同，福柯所主张的是一种随时随地的反抗、抵制、斗争和批判。他为批判所下的定义是：“不服管的艺术，或更确切地说，不以某种方式或某种代价接受管理的艺术。”“我认为批判是一种运动，它使主体被赋予一种权利”，即通过运用“一种自愿反抗的艺术，一种经过认真思考的不服从的艺术，来发现真理的权利。”福柯告诉我们，无须屈从那些以往看来天然真实的事物的专断和凶暴，人永远能够鼓起勇气予以抵制并以不同的方式进行思考。（转引自米勒，第521—524页）

福柯所提出的“不服从”和“自愿反抗”的重大意义在于，这种反抗权力的斗争并不是出于某种事先设计好的程序，也不是为了实现某种政治和社会蓝图，而是随时随地对于自身感觉到的压制的抵制。因此，这种斗争绝不会是无病呻吟或事出无因的。换言之，它一定会有切实的理由，而斗争的胜利一定会改善某些人的状况，改变某种权力关系，不会是为了某种虚无缥缈或不切实际的目标，更不会用一种压迫取代另一种压迫。

*《福柯与性——解读福柯性史》（山东人民出版社2001年出版）第一章。

随 笔



“万恶淫为首”与性权利

常有人问我：为什么要研究性？一开始我并不在意，人们问得多了，也引得我自己不得不扪心自问：我究竟为什么要研究性呢？

“罪魁祸首”是我生长的环境和社会气氛。我属于50年代出生、60年代进入青春期、70年代谈婚论嫁的一代人。这30年，“性”这个东西在中国是一个怪物。在所有公开的场合，它从不在场；可是在各种隐秘的地方，它无所不在。用王小波的话来说，当时的社会有“阳”的一面，还有“阴”的一面。人们在“阳”的一面是一副面孔；在“阴”的一面是另一副面孔；在“阳”的场合说一种话；在“阴”的场合说另一种话。而“性”这个话题绝对属于“阴”的世界。

在那30年间，由于性处于社会的阴面，整个社会的性观念相当扭曲、变态。门内饮酒，门外劝水；满口仁义道德，满肚男盗女娼；要不就是天真、纯洁、羞涩到幼稚的程度。这就是当时人们在性问题上的典型表现。直到现在，人身体的这部分器官还是被赋予远远不同于脑、心、手、足这些器官的意义、价值和重要性。对于与性有关的一切，要特别地加以防范，似乎它是一切罪恶的渊藪（万恶淫为首）。这种反常的现象怎能不引起我的好奇心呢？说白了，我就是想搞清楚：我们中国人为什么在性的问题上会如此的扭曲、如此的变态、如此的压抑。

打个比方，搞性的研究有点像当年革命者搞地下工作，有一点冒险犯难的挑战感觉；有一点越轨犯规的淘气感觉；外加一点先锋前卫的叛逆感觉。这跟“性”这一主题在中国当代前卫艺术家那里特别受宠是同样的道理。记得有一次张元（先锋电影导演，导演了中国第一部同性恋题材的电影《东宫·西宫》，编剧王小波）问我：你为什么对性感兴趣？我想了半天，说了这么一句话：“我觉得搞性的人都特别地道（不会是假正经之意）。”从他的表情看，他对此似有同感。

中国人很少会想到，在性的领域，许多事与人的基本权利有关，比如人可不可以自慰？女性可不可以主动提出性要求？同性恋伴侣可不可以结婚？虐恋爱好者可不可以组织自己的俱乐部？人可不可以合法地购买和享用性的文字、图象和影视产品？人可不可以出卖自己的身体？人可不可以参与三人以上的性活动？.....

中国文化一向强调义务，忽视权利。人们习惯于为了尽义务而牺牲自己的权利。在我们的文化中，个人的权利常常以社会和国家的名义受到压制。弗罗姆在讲到欧洲中世纪时说：那时，“个人”尚未形成。在当代中国，人们还在以社会、国家和文化的名义压抑性的表达，原因恰恰在于在我们这里“个人”尚未形成。因此，义务是好的，权利是坏的；尽

义务是美德，要权利是邪恶；尽义务受褒赏，要权利遭贬抑。如果说当代中国人对于经济、政治、人身安全之类的个人权利已经有了一点要求，那么在性的领域个人可以拥有哪些权利却完全没有概念。在伸张个人的性权利方面，人们还远远做不到理直气壮，反倒是心虚气短得很。

长期以来，由于在文化革命中达到荒谬程度的道德纯净气氛的影响，中国一直处于“谈性色变”的社会氛围当中。道德保守派一直没有放弃纯净社会道德使之尽量趋向于禁欲主义的目标。他们顺应（或者说利用）社会中一部分人的保守道德观念，压制另一部分人的权利——殊不知按照宪法中关于言论自由和出版自由的规定，后者的道德观念也有加以表达的合法权利。用行政处罚的办法钳制后者的言论自由和出版自由，用社会中一部分人的道德标准来压制另一部分人的言论自由权利，严格地说属于违宪的行为，是应当认真加以检讨的。

在中国一部分人群进入现代化的都市生活之后，个人主义渐渐得到应有的地位，也渐渐在人们的观念中与自私自利的利己主义区分开来。人们越来越多地意识到自己的权利，一些“准群体”也渐渐形成为“利益群体”（达伦多夫语），他们希望运用自己的权利，实现自己的利益，争取和保护自己作为一个人的一般权利和作为某个利益群体的成员的特殊权利。在这一斗争当中，与性有关的权利正在进入中国人的视野。

性不再是奢侈品

从1840年以来，古老的中国积贫积弱，在各个方面都落后于西方，以一副贫困病弱、痛苦不堪的形象呈现在这个世界上。在我们这样一个有着五千年悠久丰富的历史文化的文明古国中，人们竟然生活得如此痛苦、如此贫困、如此的不快乐。人生只有短短的几十年，而人们却因为生在这个国度而过着痛苦的生活，这多么令人痛心。在一个温饱未得解决的贫困社会，性是奢侈品，性的要求不会提出，人们也不会注意到自己是否拥有了性的快乐。这就是改革开放前的30年间性的问题从来没有进入过人们的视野的原因。

有一件事曾给我很大触动。那是在改革开放之初，有一位普通的中国学者得到了一次去美国访问的机会，他的行程安排在美国东部，但是由于来自国内的人们当中盛传位于美国西部的赌城拉斯维加斯有最好的色情表演，他竟然在自己微薄的收入中拿出不成比例的一大笔钱，千里迢迢地跑去看了一场表演。这个事例表明，在我们的社会中性被压抑到什么样的程度，以致人们会认为做这样荒唐的事情是值得的。从这个事例我痛感中国人活得有多么可怜、多么压抑，人生这么一点可怜的欲望竟要到地球的另一边、付出那么大的代价来实现（幸亏他是一位访问学者，如果是干部，他还要为此付出挨批评、受处罚的代价）。中国人难道永远要活的如此可怜？

值得庆幸的是：事情正在起变化。最近20年是中国历史上社会变革最大最快的20年。根据一位美国学者的统计：英国几乎用尽了整个19世纪使其人均国民收入增长了2.5倍；在1870年至1930年间，美国花去了60年时间使其人均国民收入增长了3.5倍；日本在1950年到1975年这25年间使其人均国民收入增长了6倍；而只有中国人均国民收入的增长是最快的：从1979年开始的20年间增长了7倍。这20年，我们的社会在从解决温饱到富裕起来的道路上迅疾地跑过了其他国家走了几百年的路。这20年不仅是中国历史上发展最快的20年，或许也是全人类和全世界有史以来一个大国发展变化最快的20年。

如此之大的物质生活水平的改变，不可能不影响到人们观念的变迁。过去由于温饱和安全这些低层次的需求长期不得解决而被视为奢侈品的性需求，如今不可避免地进入了社会的视野。中国人在性的各个领域中的需求就是在这个大背景下被提上议事日程的，快乐对于普通的中国人将不再仅仅是一个奢侈品，而是一个可望又可及的目标。福柯曾经认为，政权的更迭不一定是革命，而普通国民卡路里摄入量的提高倒有可能算是真正的革命性变革。套用他的思想，我们可不可以认为：普通

中国人生活快乐程度的提高与许多所谓“大事件”相比，要更加重要、更富于革命性？

中国人一向笃信：饮食男女，人之大欲存焉。解决了饮食问题又满足了性的欲求的中国人将是快乐的人，将享有快乐的高质量的生活。中国人将摒弃百余年来那一副病弱痛苦的形象，以健康而快乐的形象呈现在世界面前。在中国做性研究的实践意义正在于此：使每一个中国人尽快摆脱贫弱和痛苦，享受到快乐的人生。

性用品在中国

最近有不只一位外国记者问我：为什么在中国可以在一般商店买到性用品？他们对此感到新奇，不知该如何评价——中国正在发生性解放？中国人西方化了？中国进入现代社会了？还是中国人的道德堕落了？我想他们之所以有此一问，首先是因为性用品在中国的销售方式与大多数西方国家不同。在他们那里，性用品一般都集中在城市的某些地区、街道。我在美国匹兹堡上学时，城市的商业区就有这样一条街，那里面有成人书店、成人电影院等，出售各类性用品。据说它一度生意兴旺，到了80年代共和党执政、保守派回潮之后就衰落了。这一事实说明，性在西方带有一定的政治性：激进派占上风时，它是一种地位；保守派占上风时，它是另一种地位。女性主义那句脍炙人口的口号（个人的就是政治的）就是这样来的。

在中国，性的处境与西方有不同。我看这主要是文化积淀的不同造成的：在西方，基督教为人们灌输过以性为罪的观念，这就使性在西方带上了很强的政治性：启蒙者以性为由倡导人性；反抗压抑者以性为由宣扬解放；保守者以性为由维护道德；反动者以性为由弹压自由。反观中国，民间文化一向把性看成是件自然的事，是阴阳调和，可延年益寿，于是性的政治性在中国似乎不像在西方国家中那么强烈；于是性用品商店在中国的普遍出现也就没有引起过于强烈的论争；于是性用品在中国可以混同于其他商品，在一般的商店出售。现在有人在大学的商店卖安全套，在公交车上做性用品广告，在我看来，这主要出于商业动机，没有什么政治意义，再说还有我们民族的性文化、性观念打底，因此也就没有碰到太大的阻力（虽然公交车上的广告被赶了下来，但还是可以在别处做，跟反动标语的处置方法明显不同）。

话说回来，性在中国也不是一点政治性都没有的。福柯说过，性是没有任何一个权力能够忽视的资源。他的意思是说，权力会利用性来控制人，把性变成滋养权力、维护权力的资源；再说清楚一些就是，权力能够通过对性的控制来控制人，给人留下较小的自由空间，使权力膨胀起来，占领更多的空间。福柯的思想一向以其深刻性、尖锐性著称，我还从中觉察出一种振聋发聩的自由奔放的力量。如果我们想知道什么叫自由的思想，看看福柯就行了。用福柯的观点来看性在中国的地位，我觉得思想解放运动还有许多事情可做：还有很多人不知道性是自己的权利（也是权力）；还有很多人不知道自己有权购买性用品（当然也有不买性用品的权利）；还有很多人不知道自己有权看性用品广告的权利（当然也有不看性广告的权利）；还有很多人不知道珍惜和争取自己个人的

生活空间，没有意识到权力在和自己争夺这个空间。

反性与道德优越感

为什么有些人一听到“性”这个字就怒不可遏、如临大敌？这是我长期以来百思不得其解的一个问题。如果说有些人因为长期压抑，一谈到性就会惊恐万状、噤若寒蝉，这还不是特别让人感到意外的。但是，那种不知从何而来的怒气却令人感到十分震惊。

我认识一位老阿姨，她是位“三八式”的老干部，是我母亲的好友，现在也有80岁了吧。平常我们两家关系不错，她有时会来看望我母亲，对我们这些晚辈也是极为亲切和蔼的。忽然有一天，我接到了这位老阿姨的一封长信，痛骂同性恋及文学作品中涉性的描写。我回信向她介绍了一些大思想家和学界关于同性恋的一般看法。但是，我的信显然不能令她信服。据说她还把自己的长文到处投递，但文章所投之处均遭拒绝，令老阿姨相当沮丧。

老阿姨的信中流露出一种强烈的反性情绪。这种反性的义愤从何而来呢？性是人的自然需要，是生理和心理的合理欲望。一般来说，只要不是强迫的，性对人应当说是一件好事。为什么对于这件至少无害或则有益的事情，有些人却如此耿耿于怀、切齿痛恨呢？

人的生理结构虽然相似，但是人的性欲是有强弱之分的。那些性欲较弱的人或者从来就不喜性事，或者长期压抑性欲，压来压去，欲望全消。如果这种压抑的动机恰巧是出于某种信仰或理念，当事人就会滋长出一种道德优越感——别人做不到的事情他做到了。道德优越感很容易转化为一种道德义愤，看不惯那些仍保留欲望的人，更憎恨那些欲望较强的人。我想，反性的义愤大多是从这里生发出来的。

道德优越感表现为对于平常人所想、所欲、所爱、所能的事情的厌恶。性就是这样一件事。就连市井小人都能做这件事，而且他们往往还对这件事津津乐道，乐此不疲，相当的投入。有道德优越感的人们因此对性特别不齿。在他们心目中，凡是人人都喜欢的事必定层次很低。而所谓道德高尚，就是要常人所不想，为常人所不为。

还有一些反性的人并不属于在意识和行为上的真正道德高尚者，他们做了这件“丑恶的”事，但是内心怀着深深的负罪感，觉得自己就像一个小偷，偷得了不属于自己的东西。这样的人对于别人谈论和从事同样的事情，怀有一种暧昧的同案犯感觉。因而当别人堂而皇之地谈起或做起他们鬼鬼祟祟去做的事情时，他们就特别不能容忍。反性的义愤部分地来自这种心理。

在这个世界上，人们本来就是千差万别的，有些人性欲低下，有些人性欲高昂，这本来没有什么，但是性欲低下者因此觉得自己道德高

尚，这就没有什么道理了。如果这些有道德优越感的人偏巧掌握了权力，问题就比较严重了。他们按照自己的性欲标准和道德标准来制定政策、法规，按照自己的标准来检查书籍、报刊、音像制品，按照自己的标准来惩罚别人，这就不仅没有道理，而且问题严重。目前我们的社会就处于这种状况之中。

对于性的言论和出版的压抑常常是对宪法赋予公民的言论自由和出版自由权利的一般压制的一个组成部分。正因为如此，在前苏联解体后，在台湾解除戒严状态之后，都出现了性的言论和出版的高潮。在电视节目中会出现色情内容以及锁码频道，而其中播放的节目都是违反我国目前刑法（有关淫秽品的条文）的。

我国宪法规定，公民享有言论自由和出版自由的权利，但是刑法中关于淫秽品的条文以及行政系统对于淫秽出版物的检查制度与宪法的规定有明显的矛盾。换言之，它们是违宪的。我们如果是一个法制的国家，就应当或者修改宪法，或者修改淫秽品法并改正淫秽品检查制度，不能让这种矛盾状态继续下去。相互矛盾的法律条文并存的现状只能说明，我们离一个法制国家的标准还差得很远。

目前我国的淫秽品检查制度的社会基础就是我前面提到的老阿姨这类人。他们用自己的道德标准来要求别人，批评别人，这都是可以的，他们有权利发表这样的意见。但是，如果一个国家以一部分公民的道德标准来制定法律，并且用这些法律法规来惩罚持有另一种道德标准的公民，那就错了。因为后者也有发表意见的权利，也有受宪法保护的言论自由和出版自由的权利。

反对安全套的要害是反性

近年来，围绕安全套的争论屡屡发生。围绕四城市开展试点的“百分之百安全套工程”的论争；围绕安全套自动销售机进入大学校园的论争；围绕某市公共汽车上安全套广告的论争；围绕安全套广告在传媒上解禁的论争等等。

安全套的功能一是防止怀孕，二是防止性病传播。从计划生育和避孕的角度看，安全套是绝对必要的；从避免性病传播的安全性行为角度看，安全套也绝对是有益的。既然安全套是一个对人的健康、对国家的计划生育国策都绝对有益的工具，为什么宣传安全套的使用还会引起异议呢？对这样一种有百利而无一害的人类制品的使用为什么一而再再而三地引起争论呢？论争背后隐藏的逻辑实际上是对性的一个基本评价，即：性是一件好事还是一件坏事，性是应当肯定的还是应当否定的。

本来，一种商品为自己做广告的权利是天经地义的，为什么涉及安全套就起了争论呢？问题就出在安全套的广告会引起某种联想，即对性的联想。由于性被当作一件坏事，一件应当否定的事，对它的联想才变成了罪恶的、下流的、低贱的、不洁的、暧昧的。如果性是一件好事，一件应当肯定的事，它所引起的联想就不会是这样的了。

性在中国从什么时候开始变成了一件坏事呢？我国古代的性文化是相当健康开朗的。西方的学者常常把古中国、古日本、古埃及的性文化与古希腊古罗马的性文化相提并论，认为那时的人们大都把性看作一件像吃饭穿衣一样自然、健康的事情，一件好事。

只是从宋明理学开始，官方的意识形态才开始把性看成坏事，把人的欲望和意志看成是和自然的规律相对立的。这种观念一直延续下来，使我们丢掉了古代自然古朴的性文化。到了上世纪60年代和70年代的极端时期，性的话语甚至从公众话语中完全消失，对性的隐匿、规避、恐惧达到了前所未有的巅峰状态，在“革命样板戏”中，任何能够引起性联想的情节和人物关系都被扫荡得一干二净。《红灯记》中的祖孙三代革命者最终发现他们并无血缘关系，“爹不是你的亲爹，奶奶也不是你的亲奶奶”，如果铁梅是李玉和所生，就容易引起李曾经有过性行为的联想，而这一联想会损害革命者的形象。革命和性似乎是水火不相容的。

如今，这种观念已经显得荒谬和过时。然而，百足之虫死而不僵，一种观念的退出历史舞台绝不会是轻而易举的，它的余威还在，它存在于社会现实之中，隐藏在关于安全套的大量论争背后。一旦我们将性是坏事这种陈旧的观念扭转过来，类似于如何处置安全套这样的问题就可以迎刃而解，一种健康的性文化就可以建立起来，而人们的身体就能够

得到最有力的保护，从而避免“因虚（观念）害实（利益）”的悲剧，最大限度地减少不情愿的怀孕和性病艾滋病在我国的传播。

在我看来，反对意见还来自一种道德惩戒的观点。这种观点的要害是反性。它担心，一旦宣传使用安全套，就会产生诱导和提倡性活动的效果。由于持这种意见的人认为，性是坏事，不应当提倡和诱导人们去做这件事，所以不应当宣传安全套。他们当中最极端者认为，性是应当受到道德惩戒的罪行。

这种极端观点的一个代表就是天主教会对待性和安全套的态度。从远古时代天主教刚诞生时，就以性为罪恶，到了20世纪末，世界已进入了所谓“艾滋病时代”，天主教仍旧坚守着反性的立场。天主教会甚至反对针对艾滋病提出的“安全的性”的口号，主张以禁欲和一夫一妻制作为解决艾滋病危机的办法。据一位天主教牧师宣称，在他所做的一项调查中，有46%的人认为“用安全套防止艾滋病是错误的”。许多政治家把艾滋病视为倒拨时钟回归性革命前状态的机遇，那时性处于压抑和秘密的状态。对于天主教右派来说，艾滋病是“上帝的惩罚”，惩罚我们集体的性罪恶，尤其是对同性恋和20世纪60—70年代性解放的惩罚。

在西方，性解放派和性保守派一直在进行着一场旷日持久的斗争。在60—70年代，性解放派占上风；从80年代开始，性保守派观念出现强劲回潮。保守观念回潮的80年代正是艾滋病刚刚被发现的年代。艾滋病在全世界的流行起到双重作用，一个是传播了60—70年代的性观念，另一个则是重新导致了性焦虑，其中最明显的是同性恋恐惧症和假道学观念的回潮。宗教界和右翼人士发起对性革命的全面反攻，声势浩大。例如，90年代末，美国的保守派人士大力重申家庭价值，成千上万的男性参加了“许诺”运动，许诺做个好丈夫，好父亲，回归家庭价值，要做传统男权制意义上的好男人。这一运动尽管遭到女性主义的强烈抨击，也令许多自由派男性所不齿，但仍不失为一种值得注意的社会潮流。

保守派的梦想中的世界是一个从未发生过性革命的世界。这种社会是什么样子的呢？作为性革命发生前的典型社会形态，可以以爱尔兰为例，在那里，堕胎、同性恋至今都是非法的，离婚刚刚成为合法。保守派中最极端者是根本反性的，认为它是罪恶；不太极端者也认为，性只应限于婚内，一切在婚姻形式之外的不以生育为目的的性行为仍然被视为越轨的行为，应当受到像艾滋病这样的灾难的惩罚。

关于安全套的争论有一个前提，那就是人们要从事性活动，不管有安全套还是没有安全套。这是不以人的意志为转移的，自由派改变不了这一点，保守派也改变不了这一点。于是，自由派只好出于爱心，主张“两害相权取其轻”——既然性活动是不可避免的，就尽量使它成为“安全的性”吧。保守派的观点却是出于仇视和惩戒，在安全套的问题

上，我国的性保守派与西方的性保守派、天主教右翼持有大致相同的意见。他们宁愿让人怀孕、宁愿让性病传播，也不愿让他们去使用安全套；宁愿让怀孕和性病去惩罚这些人，也不愿让他们“逍遥法外”。我们认为我们在这个问题上应当多一些爱心，少一些仇恨，并且应当尽可能同右翼分子划清界线。

大学生的性权利

最近在报上看到某大学开除怀孕女生晓琳及其男友的报道，心情很不平静。据我所知，类似的悲剧还有许多，只是没有被报道出来而已。

这个事件的关键是大学生有没有性权利。这个问题可以从法律、校规和道德三个层面来看。

首先，从现行宪法和有关规定看，公民拥有性权利。大学生是公民，所以大学生有性权利。性权利的依据是人对自己身体的所有权（他不是奴隶，没有第二人拥有对他的身体的所有权，无论是国家、学校、父母、配偶还是别的什么人）。由此还可以推出人对自己身体基本需要的满足权。在不伤害他人的前提下，人拥有满足吃饭、喝水、睡觉、性交等需求的权利。

在陕西黄碟案中，有一位犯错误的警察为自己的行为辩解时说过这样一句荒唐的话：“法律没有说夫妻看黄碟犯法，可法律也没有说夫妻就能看黄碟。”在一个法治国家，只要不是违反法律的事情就假定是公民可以做的事情，用不着再特意规定哪些事可以做。比如，法律并不会特意规定，公民可以吃饭、喝水和睡觉，而人人都知道，公民可以做这些事。由此类推，法律也不必特意规定夫妻可以看黄碟，或夫妻（或某男某女）可以性交。回到大学生怀孕事件，两位当事人的行为没有违反法律，他们肯定拥有性交和怀孕（但不可以把孩子生下来，因为违反计划生育法）的权利。他们不应当为自己的合法行为受处分。

其次是从违反校规层面看。在国家大法之下，某个社会组织团体还会制定一些管理这个社会组织的规定。怀孕的女生虽然没有违法，但是她的行为违反了学校的规定。问题在于，各种团体组织中的规定不应当与国家法律有太大的冲突。比如，校规里可能有禁止学生偷盗的条文，这样的规定与国家法律就不冲突。相比之下，规定大学生不可性交和怀孕，就同国家的法律差异太大，容易导致公民无所适从。因为大学生有学生和公民的双重身份。在服从不得偷盗的校规时，学生和公民的两重身份不发生矛盾；在服从不得性交的校规时，学生和公民的两重身份就会发生冲突。因此，在这个学生违反校规的事件中，有校规本身不合理的因素。

在制定与法律不一致的团体规定时，必须有绝对必要的理由。换言之，在剥夺团体成员的某项法定权利时，必须有充分的理由。比如，学校可以规定学生考试不得作弊，一来国家法律不会有如此细微的规定，二来考试作弊会降低学习质量，所以学校有权制定这一特殊的规定。但是，假如学校制定学生一概要留短发之类的规定，就未必妥当，因为没

有充分的理由。禁止大学生性交的规定也值得商榷。因为目前我国婚前性行为的比例已高达70—80%，惟独不许大学生性交，有点不通情理；而且全世界的大学生都在性交，惟独不许中国大学生性交，也有点不够通情达理。没有制定此类校规的绝对必要的理由。

最后是道德层面。认为婚前性行为道德败坏是前现代化时代的道德标准。那时，婚前贞洁具有重大价值。不要说自愿失贞，就是被迫失贞都很严重。节烈的表彰中就有处女被人摸了手臂就把手臂砍断以保持贞洁的事迹。我们的校规总不至于要把那种道德观念强加给生活在现代社会的大学生吧。在北欧国家，婚前性行为的比例已经达到99%，中国这个比例也很高。一种大多数人的行为必定不再是不道德的行为，因为所谓道德不过是大多数人的行为规范而已。如果大多数人都在私下做某件事，只有少数被抓到的人以道德败坏的名义受到惩处，那么以整饬道德为初衷的校规恐怕只会收到始料不及的效果：大多数没有被抓到的人不会因此变得道德高尚，只会变成阳奉阴违、口是心非的两面派和伪君子。这是学校道德教育的成功还是失败呢？

是否应当保持童贞？

最近，有几位四川的大学生发表了一个宣誓保持童贞的宣言，他们的观点在当今中国已经是少数人的观点了。在西方国家，也有人搞类似的活动，他们当然更是极少数。

近20年来，在中国人的各类性行为当中，变化最大的也许就是婚前性行为的大量增加和婚前性行为规范的大幅度改变了。我在1989年所做的一项北京市随机抽样调查表明，无论两人确定关系与否，有过婚前性关系的占样本的15.5%。而根据最新的调查资料，婚前性行为在上海女性中已达到69%，在广州女性中更高达86%。这个比例直追西方性革命之后的婚前性活动水平。

在西方国家，在现代化和都市化的过程中，婚前性行为的规范及观念全都经历过巨大的改变。婚前性行为在各国都有所增加。这一变化不是突然发生的，而是在各国走向现代化的过程中首先在西方社会开始出现的。

婚前性行为规范是一个反映社会性观念变化的敏感指标。在美国，这种变化十分明显。青少年婚前性行为发生率在过去的100年间有极大提高。对20世纪美国社会的观察表明，青少年婚前性行为的发生率的变化是十分明显的。根据金西的调查数据，在过去，有婚前性行为的人比例较低，而且婚前性行为往往会导致婚姻。1900年以前出生的女性中只有8%在20岁时有过婚前性行为；出生于1910至1919年间的女性在20岁时有过婚前性行为的比例就已经增加至23%，是过去的3倍。

金西调查发现，在婚前90%的男性曾与女友或娼妓性交；已婚妇女中有50%有婚前性行为。关于婚前性行为与教育程度的关系，在女性中是正相关关系（教育程度越高婚前性行为越多），在男性中是负相关关系（教育程度越高婚前性行为越少）。初中文化程度的女性有过婚前性行为的只占30%；高中文化者占47%；研究生程度者却高达60%以上。

在金西调查之后的几十年间，美国人的婚前性行为比例有大幅度增加：15岁的青年有性行为者已占六分之一；到20岁时达到70%；到结婚时男女两性都有四分之三的人有婚前性行为。一项1974年对美国全国成年人的调查发现，到25岁为止，已有97%的男性和81%的女性有过婚前性行为。法国1972年调查表明，到29岁，有75%的男性和55%的女性有性行为。前西德1973年的统计数据表明，到21岁，未婚大学生中男性44%、女性33%有婚前性行为；未婚工人中81%男性和83%女性有婚前性行为。美国《今日心理学》杂志的调查声称，该杂志女读者中有78%有过婚前性交行为。《花花公子》杂志在20世纪70年代初的一项以已婚

女性为对象的调查表明，55岁以上年龄组中只有31%有过婚前性交，最年轻的年龄组中有过婚前性交的比例却高达81%。最极端的数字来自瑞典，在瑞典，99%的妇女和男人一样，在建立永久的结合之前，已经有过性经验。

在那些婚前性行为已成大多数人的行为的国家，很难认为这种行为还是违反社会性规范的行为。因为所谓规范就是大多数人的行为准则。某种行为一旦成为大多数人的实践，就不应当被认为仍是违反社会行为规范的行为了。

随着广大人群婚前性行为方式的改变，人们结婚时对童贞的要求有了很大的改变。在美国，对18项择偶标准的统计表明，在30年代，童贞的重要性被列在第10位；到1977年，女性将其列为第17位（倒数第2位），男性列为第18位（倒数第1位）。另据对33个国家约10000人的调查，最看重童贞的有中国、印度、印尼、伊朗、以色列；最不看重童贞的有瑞典、挪威、芬兰、荷兰、德国和法国。美国也不太看重童贞，但其程度不如北欧国家高。另有调查表明，看重伴侣童贞的有亚洲人、墨西哥人、中东人和南美洲人；相对宽容的有美国人、比利时人、法国人和斯堪的纳维亚人。有些人甚至会认为伴侣的童贞是缺点，原因或者是证明对方不吸引人，或者是担心对方过于缺少性经验。

如果将当代中国的婚前性规范与中国传统的性道德相比，变化显得更加明显：传统的性道德不仅完全禁止婚前性行为，就连拉手、接吻和拥抱都是不允许的，新婚的男女最好在婚前完全没有接触，甚至完全不认识。在这个意义上，我认为，真正具有革命性意义的也许不是婚前性关系比例的上升，而是婚前的一般肉体接触（拉手、接吻、拥抱和爱抚等）。因为这才是过去完全没有、现在几乎人人都会有的行为；这才是过去完全不允许、现在已经完全允许甚至得到赞赏的行为。真正的性规范的变迁在这里发生。这是真正的革命性的变革。

概括地说，对于婚前性活动有三种规范：第一种是传统的性规范，它以生殖为性的主要目的，因此坚决反对婚前性行为；第二种是浪漫主义的性规范，它主张，爱应当成为性的主要目的，因此它反对随意的性行为，但是如果当事人双方发生了爱情，婚前性行为就是可以接受的；第三种是自由主义的性规范，它认为，性是人的权利，人可以随自身的意志处置自己的身体，因此只要当事人双方自愿，就可以有婚前性行为。从中国目前的发展趋势看，我们正在从第一种规范，经由第二种规范，向第三种规范发展。换言之，笃信和实行传统性规范的人越来越少；选择浪漫主义性规范的人越来越多；事态最终会发展到自由主义的性行为规范上面去。

对婚前性行为持肯定态度的人们认为，婚前性行为的有益之处包

括：在人是性的存在的意义上，它无论在生理上还是心理上都是有利于健康的，因为人的迫切需要不可以被拖延至成年期，人从进入青春期到成年期还有大约10年的时间。有些人结婚更晚甚至不结婚，很难要求他们保持童贞。目前在美国和法国，保持单身的人群都要占到人口的约四分之一，如果要求他们保持童贞是完全不现实的。无论社会对婚前性活动的规范有多么严厉，随着参加这一实践的人数日益增多，规范将不得不改变，过去被认为违反社会性行为规范的婚前性行为将逐步为社会规范所接纳，虽然在很多社会中，这种接纳是很不情愿的。因此，在我看来，四川这几位大学生的愿望只是旧道德、旧规范的回光返照，童贞观念的式微已不可避免。

我看“木子美”现象

据说最近有一位“木子美”小姐引起网民的关注，大量的网民登陆她的网站去看她的日记，因为日记中详细地描述了她和许多男人性交的经验和感受，实话实说。

木子美的经历使我想起一个十几年前的真实案例，这个案例来自90年代初出版的一套刑事犯罪案例丛书，这套丛书由最高人民检察院《刑事犯罪案例丛书》编委会编纂，由中国检察出版社出版。该案例被列入“流氓罪”的一个栏目“勾引男性多人与之搞两性关系”之下：

“被告人王XX，女，先后勾引多名男子与其乱搞两性关系。检察院以流氓罪起诉，法院以同罪对被告人作了有罪判决。”（案例集第176—177页）

在今天的中国人看来，这个十几年前的案例的判决有明显的荒唐之处。法律在这个案件中惩罚的是婚姻关系之外的性行为。正如福柯所言，我们生活于其中的社会，人际关系的形式少得可怜。为什么只有一夫一妻制才是合法的？为什么只有在婚姻关系之内发生的性活动才是准许的？按照这个案例的逻辑，只要性行为发生在没有婚姻关系的人们之间就要受到刑事惩罚。如果严格执行这一法律，大多数公民都应受惩罚——根据不同国家、不同时代的调查统计，婚外性行为一般约为40%。加上不在婚而有性活动（婚前性活动和单身人群的性活动）的人群，当超过人口半数。目前，在我们的社会中，婚前性活动和同居者越来越多，任何严格执行只要不结婚就不能有性关系的原则的企图，都是极为不现实的。在北欧一些国家，婚前性行为能够达到人口的99%，中国虽然没有这么高的比例，这一比例越来越高已成不可阻挡之势。因此，用刑法来惩治婚姻关系之外的性行为的做法会显得越来越荒唐。

此类法律不仅从个人有权利处置自己身体的人权角度看是错误的，而且从女权角度也是不可容忍的。这一案件的罪名是“勾引多名男性与其乱搞两性关系”。首先，怎么能够确切知道是女性勾引了男性，而不是男性勾引了女性？在两性的非婚性行为中，双方负有同等的责任，为什么要单方面判女方的罪？如果说这样判决的理由在于这个女人是一个人同多个男性发生性关系，从而获罪，那么又有什么证据证明和她发生性关系的那些男性全都是只有她一个性伴？如果其中的男性有除她之外的性伴，是否也应当按同罪处理？其次，一个女性有没有权利同“多名男子”发生两性关系？这是一个女性的基本权利问题。女性自愿与男性发生性关系的权利应当受到法律的保护，而不是惩罚。

曾几何时，一个十几年前依据中国法律说不定要被判刑的人已经可

以意气风发地大鸣大放了，既可以说，也可以做，自由自在，随心所欲。“木子美”是一个证据，她证明：第一，中国社会的性行为规范已经发生了很大的变化，过去为人不齿甚至可能触犯刑律的行为已经可以登堂入室了。第二，人们的性行为模式已经发生了很大的变化：婚前性行为大量发生，其中甚至有所谓“一夜情”。第三，人们的性观念已经发生了很大的变化：对于从传统观念立场上看完全不能容忍的现象，人们也开始接受和容纳了。

有西方学者将性道德的变化分为三个阶段：在第一阶段，人类的性活动处于自由散漫的状态，卖淫、通奸和随意的性交都不算不道德行为。在第二阶段（从纪元到20世纪中期），只有婚内的性活动才是道德的。在第三阶段，人类将享有完全的性自由。第一、三两阶段的区别在于，第一阶段只有男性享有自由，第三阶段女性也享有自由。

从“木子美”现象，我感到中国社会已经开始向第三阶段过渡了。对于这个新阶段的到来，有人欢欣鼓舞，有人气急败坏。我劝大家不必过于激动，如果自己不愿意投入其中，就静观其变：观察在如此短暂的历史时期之内在我们中国这样一个传统道德根深蒂固的社会中人们行为模式所发生的如此剧烈的变迁，应当说是一件很有趣的事情。

性美感

大概只有在少数几个像中国文化这样我愿称之为“文明过度”的文化中，才会提出有关性是美还是丑这样的问题——由于教化过多、过久，我们离人的自然状态（动物或畜牲的状态）越来越远。在我们的文化中，最严重最频繁被使用的骂人话是说某人像“畜牲”；第一性征（生殖器官）、第二性征（肉体性别特征，如胡须乳房）及第三性征（装饰性别特征，如发式服饰）都要尽量加以掩饰，至少不能加以强调，因为它们容易暴露出或强调了人的动物性征。

性行为在中国文化中因此处于一种特别尴尬的地位，说得不好听一点，中国人在性的问题上相当“变态”，也就是没有平常心。由于我们是文明的人，道德深厚，所以应当尽量远离各种动物性的活动，性活动就是这种很接近动物性的活动。可是人又有这种动物本能（中国人特别不愿承认这一点），社会和家庭又要通过这一活动来繁衍（中国人特别愿意强调这一点，好像这才是为性活动“正名”）。于是就很尴尬，于是就很变态，于是就没有了平常心。这种文明过度使我们感到性活动或性活动中的某种形式、姿态是丑的；不喜欢这种活动的人有一种道德优越感；喜欢这种活动的人有一种自甘堕落的放荡感。两种感觉都不正常，都缺少平常心，都缺少对一种人类自然活动的自然的美感。

然而，在现代中国社会中，已经生长起一群能够对人类的性征及性活动拥有自然的美感的女性，在她们身上，可以看到中国文化在性的问题上恢复平常心的希望。我的一位调查对象是这样说的：“性生活的满足是一种艺术的感觉，和音乐、绘画、艺术、诗是相通的。如果两个人在这方面都有修养，就会增加性的享受感。再把周围环境的色彩灯光考虑进去，心情和环境相呼应，这是最好的。有人会想，我也不想当艺术家，为什么要受美感教育，其实人在做这件事时，是创造人的结晶，聪明敏感、审美感觉都很重要。”

什么时候中国人都能够像这些女性一样自然、坦然地欣赏性活动中的美，他们才能有在这个问题上的平常心，他们的生活才能变得更加正常而美好。

裸体模特风波

从刘海粟1914年在上海美专开设人体写生课开始，到最近的汤加丽裸体写真集，美术裸体模特的事情已经在中国闹了近90年——将近一个世纪啦，还没折腾清楚这点儿事！最有意思的是，为这件事还累得毛主席他老人家两次批示（1965年和1967年）；一批大学艺术系的学生因将写生作品借人传阅而被逮捕（1983年）；一个模特回乡探亲被村民逼疯（1986年）；生活在21世纪的纯洁美丽的女模特天天以泪洗面（汤加丽在回答记者如何应对目前压力的问题时说：哭！哭完之后镇静一会儿，镇静过后再哭。）

我真想对汤加丽说：你不要哭。该哭的是他们，是那些把模特逼疯的愚昧村民，是那些逮捕无辜大学生的警察，是那些在网上骂你的粗俗网民，是那些“淫者见淫”的“封建”余孽！

人体是那么可怕的东西吗？是那么丑陋、肮脏、淫秽的东西吗？人体为什么不可以是美的呢？俗话说，对一样东西，仁者见仁，智者见智，该再加上一句：淫者见淫。从一张由专业摄影师摄制的充满美感的人体艺术照，一般人看到的是美，心理阴暗的人却看不出美，只看出了淫秽。他们因此而害羞，因此而暧昧，因此而愤怒。这不能说明作品本身不高雅，只能说明观者不高雅，甚至是心理阴暗、粗俗、扭曲、变态。

中国人一向笃信：饮食男女，人之大欲存焉。解决了饮食问题又满足了性的欲求的中国人将是快乐的人，满足了眼耳鼻舌身这些简单的感官快乐的中国人将进一步追求精神的愉悦，享有快乐的高质量的生活。中国人将摒弃百余年来那一副病弱痛苦的形象，以健康而快乐的形象呈现在世界面前。汤加丽事件虽然使我对此有些微悲观，但是我对中国人的快乐生活总体上说还是抱着乐观的预期。我相信，大多数中国人在这件事上的观点都跟我差不多，这就是我乐观的依据。

无知即力量？

人生在世，对一切事都有一个从无知到有知的过程，这本没有什么可说的。可是如果人在某事上的无知有人为的因素，即有人有意无意地造成了人在某事上的无知，或有意延迟人了解某事的时间，这就比较有意思了——性这件事就是一个典型的事例。在此前几十年间，我们的社会就处于一种严重性无知的状况。人们在性上的无知包括对性生理的一般无知；对性行为的无知；对性快乐的无知；以及对性行为与生育二者关系的无知等等。

我访问到的一位中年女性用生动的事例讲述了自己当年的性无知状态：“我当时完全不明白人怎么就会生孩子，我以为精虫像虱子跳蚤一样能到处爬。我去兵团时就是这样想的，所以从不敢把衣服被子晾在男生的衣物上面，害怕沾上这种东西。有件事加重了我这种看法。那时我们连有个女孩，也是北京知青，她人很单纯。不知怎么回事肚子就大起来了，别人都说她坏，问她是不是和男生发生了关系。她说，什么叫‘发生关系’？她只承认和男生在一根铁丝上晾过被子。我当时真的以为这样就能怀孕。后来这个女孩到医院去做了检查，发现是子宫瘤，可她的名声已经坏了，她妈妈还到兵团领导那里去提了抗议。我听到这事感到很疑惑，到底人是怎么怀孕的呢？自己只能把这个问题藏在心里，也不敢去问别人。”

性的无知在某个时期是纯洁的象征，是值得人们自豪的事情；相反，拥有这方面的知识会成为可耻的事情。记得1974年我在大学读历史系，有一次同宿舍的女同学们聊起“宦官”。有一女生问我是否知道什么是宦官，我说知道，她却立即自豪地说：我就不知道什么是宦官！言下之意她比我要纯洁了许多。我至今还记得自己因为比别人早懂得宦官而引起的羞愧和尴尬。而值得一提的是：我们是一群学历史的大学生！这件事的说明意义是：如果有一个社会或时期，人们会以某种知识为耻（无论是关于什么事物的知识），那么对这个社会或时期人们的理性就不能抱有太大的希望。对这样一个社会最精辟的概括只能是乔治·奥威尔在他那本闻名遐迩的预言体小说《1984年》中所说的：战争即和平；自由即奴役；无知即力量。

反性与禁欲主义

从大量的古籍中可以看出，中国人对性一向持有相当开放和肯定的态度，虽然自清朝开始（一说是宋朝），公众态度日益将性视为隐私之事，在公众场所从不言性，但是对于深信“食色性也”的中国人来说，性是一种可以使人身心愉悦、延年益寿的活动。一般来说，按照中国传统的性观念，在性领域中，任何行为都是可接受的，只要不是过度挥霍生命精力。在中国文化中，性既不是一件可怕的事，也不是有罪的事，它是一件有益于健康和人伦因而是很自然的事情。

既然中国古代的性观念是如此缺少罪恶感，如此视之为自然之事，为什么在当代中国性会陷入一种病态的压抑？为什么这个对性没有什么偏见的社会几乎到了“谈性色变”的程度？为什么对所有出版物的检查和自检达到了前所未有的强度？难道说性在当代中国变成了一个与古代中国不同的东西，从天地自然变成了洪水猛兽？

可能的解释有以下三个，第一是中国古代性观念的改变；第二是从共产党创业之初延续下来的禁欲主义倾向；第三是中国文化中固有的以性为耻（而不是以性为罪）的观念。

有一些专家认为，中国人的性观念并非始终如一的，也并不是一直像古代那么自由、古朴的，而是向着压抑的方面有了很大的改变，尤其是在清朝。阮芳赋开列的转变时间表还要早得多，他认为，中国人对性的态度在前4000年基本上是肯定的；但从1000年前（宋代，公元960年）开始变化，变得越来越否定、压抑。

改变中国社会的性气氛的第二个重要因素是共产党的禁欲主义倾向。像所有最初因理想而聚集起来的党派群体一样，共产党成立之初也是十分强调其道德力量的。而道德领域中的一个关键问题就是性规范。为了显示和保持其道德力量，共产党选择了一种严格的性规范，革命者群体内部有着极为严格的禁欲倾向。

斯诺在《西行漫记》中说，许多红军战士都是童男，他们对农家女极为尊重，因为红军纪律严明。军官全都不娶妾，也没有情人。如果一个红军士兵使一个女人怀孕，他就有责任同她结婚。尽管有许多反共宣传，“革命军队总是更偏向于过分的清心寡欲，而不是相反。”

斯泰希在其关于中国妇女状况的研究专著中也论述过中国共产党的禁欲倾向，她指出：“共产党家庭政策的一个突出特点是它提倡严谨的性道德规范……革命时期的中国共产党人并不是维多利亚时代的人，但是他们始终如一地要求把性活动限制在婚内，而从不允许人们的社会责任来干涉它。在整个革命时期，敌人总是把共产党人描绘为性道德堕落

的人，但是我们看到的却是，中国共产党对这种指责所做出的反应是公开把自己认同于比当代普遍盛行的标准更为严厉的性规范。.....军队规定，侵犯妇女是犯罪行为，军队做出有意识的努力，抑制士兵的性冲动。”

除共产党的禁欲传统的影响之外，中国文化中固有的以性为耻的思想并未退场。它对人的压抑依然存在。在中国人的性观念中，性是不登大雅的苟且之事，是只可以做不可以说的。虽然这并不意味着完全的禁欲，但节欲的观念与禁欲的观念也有相当合拍的一面。在近几十年间，革命团体早年的禁欲主义同中国社会中固有的节欲观念融和在一起，造成了中国的性现状，它带有浓厚的清教色彩，这一点在“文化革命”中达到顶峰。虽然在近些年有越来越宽松的趋势，但是从社会对一些违法、违规行为的处置方式中，还是可以看到这几十年性规范的痕迹，有些刑法的规定和案件的处理显得相当荒诞。

禁欲主义的渊源可以追溯到希腊人泽诺（Zeno）。他在公元前315年创立的禁欲主义认为：通过压抑情绪波动，不计较个人的享乐与痛苦，以及用忍耐所获得的贞洁，是最高的善行，最完美的事业。基督教的禁欲主义思想家认为：肉体是内心罪恶的证据；女人的全身和男人的腰部以下都是魔鬼的杰作；性欲的满足是“俯身试毒”；婚姻则是“生命的玷污和腐蚀”；性交是令人作呕的；是污秽而堕落的；是不体面的；是不洁的；是可耻的；是一种玷污。

禁欲主义的流行有时间、地域和文化的区别。在英国的维多利亚时代，女性被划分为两大阵营：一个是受人尊重并准备结婚的淑女的阵营；另一个是“坏女人”的阵营，由女仆和工人阶级女性组成。第一个阵营是贞洁而非性的；第二个阵营有性但不贞洁。在那个时代，对女性的生理特征有极多的言语禁忌。有人在游记中作过这样的记载：在当时，在体面的阶层，甚至连钢琴的腿也要用粗布遮盖起来；吃鸡时不能说“腿”或“胸”，只能说“黑肉”或“白肉”；“怀孕”要说是“处于一种有趣的状态”；女病人在医生的诊室里不能脱衣就诊，只能在医生准备好的一个人体模型上指出她们感到疼痛的部位。

有些狂热的禁欲主义者竟然反对预防梅毒，或对有效地治疗这种疾病的前景感到忧虑，因为他们担心这会造成更大的性自由。就像现在有人认为艾滋病是对同性恋的惩罚那样，过去也有人相信梅毒是对性自由的惩罚。其实，一种疾病就是一种疾病，它肯定不会是上帝对某些人的刻意惩罚；如果是那样的，上帝就要为人类的许多痛苦和死亡负责；我想，上帝是不会乐意负这个责任的。人几乎是世界上绝无仅有的能够作自杀性选择的动物。即使某些事有百害而无一利，还是有人会去做。有人愿意得梅毒，有人愿意搞同性恋，有人愿意有很多性伴，有人愿意自

杀。与其徒劳无功地絮叨某种疾病是对某种人的惩罚，不如让那些想得病的人得病；给那些愿治病的人治病。

在西方人的心目中，禁欲主义只是基督教文化的传统，而东方文化对性能采取一种较为自然的态度。例如，在古埃及，性被看成快乐之源，社会上的性禁忌很少，人们对性安之若素，毫无惊恐之感。古代近东文明都很能欣赏人类的性活动。在东方的日本和中国，也有大量坦率描绘性活动的书籍绘画，人们对性较少罪恶感。东方人在西方人看来是一些“正常而又幸福的人”。

然而，这种情况在近现代看来已有了很大变化，转变的方向相反：西方向性解放的方向转变；中国向禁欲主义的方向转变。当然，中国的禁欲主义并无任何宗教色彩，而是一种世俗的出于意识形态纯洁化意图的禁欲主义。

中国的情况从表象上看，同福柯对古中国的印象有了很大的差别，“性”的意象确实在一段时间里从文学、影视、戏剧、歌曲、美术甚至诗歌中被扫荡一空，性的研究和教育亦付阙如。作为这个时期社会氛围的典型事例可以看“样板戏”《红灯记》。在这个“样板”中，就连以为是一家人的三代人最后都发现没有血缘关系，只有革命同志的关系和抚育战友遗孤的关系。这种氛围反映在社会生活的各个方面，甚至反映在当时的服饰上。正如一位西方观察家在1974年访问中国时得到的印象：“中国与性别有关的穿着打扮的特点就是故意不渲染男女之间的区别。.....在中华人民共和国，人类的性行为是一个禁忌的问题。极端拘谨的清朝传统被结合进了革命的学说里，但不包括那种与官方的清朝清教相悖的放荡的亚文化部分。卖淫不复再见，而性病已得到有力的控制；同性恋和手淫不公开讨论；青春期和青年期性关系不受鼓励，但这种关系的发生也时有所闻。”高度概括地说，这一时期的社会氛围是以禁欲主义为其主要特征的。它的根源应追溯到宋明理学和二十世纪中国式的革命意识形态。

在近20年间，中国的性文化渐渐回归正轨，所谓正轨有两个含义：一是反朴归真，回归古代中国的健康性文化；二是与现代甚至后现代性观念接轨，使人们不仅重新找回对性的平常心，而且进而接受多元和自由的性观念。按照这种新型的性观念，人类将摆脱对性的所有的罪恶感和负疚感，摆脱所有的变态和扭曲，自由地享用丰富多彩的性快乐。

西方性革命分析

从西方世界的情况看，1950年代以前是处于性的保守传统时期；1950年代开始了一轮性革命；到1980年代保守派上台和艾滋病的发现导致了性的反革命；到1990年代又开始了一轮新的性革命。在西方社会所经历的这两次性革命中，第一次更重数量，以人们平均性活动频率的大量增加为其特征；第二次重质量，以多元的性和安全的性为其特征。中国的性变革进程与西方相差20年，而且有时还是方向相反的。在西方1980年代进入保守时代时，中国由于开始改革开放，开始进入性革命期，目前这个趋势有愈演愈烈之势。

西方的两次性革命，尤其是第一次性革命，有一个显著的特征，那就是变化的速度十分迅猛，令人惊异：在一代人之内性模式发生如此巨大的改变，这是史无前例的。中国从80年代起的这场性革命也有相似的特征。仅以婚前性行为为例：从80年代末的一成半到今天的六七成，也只用了十几年的时间。变化的速度实在令人瞠目结舌。对美国18—24岁异性恋者的性史调查表明，美国人的性关系与传统社会相比发生了惊人的变化：女孩已经认为自己有权利在适当的年龄从事包括性交在内的性活动，性活动种类的多样化，男性和女性的婚后性期待比前几代人更高等等。这些现象对在这种情境下生活的人，尤其是女性来说，是具有颠覆性的。

西方的那个被命名为“性革命”的时期，几乎覆盖了从50年代中期到70年代中期，更精确地说，是从1965年至1975年这10年。西方社会中的这段时间已经被公认为是一个在性的观念和行为上发生迅猛变革的时期，这场变革被称为性革命。在性革命期间，性变得公开化；从摇滚明星的性挑逗动作到西方大国许多大城市中性交易场所的增多，出现了偏离传统性规范的多元化趋势；对生育控制、流产、离婚、婚前和婚外性关系、同居和同性恋的态度或多或少在逐渐宽容；各国纷纷批准无过错离婚；婚前性行为的普遍化；计划生育大规模展开；女性参加工作，与男性同工同酬，男性分担家务；同性恋解放运动；西欧开始了性立法改革浪潮；新的性亚文化特别是同性恋亚文化出现了惊人的发展；人们对性的谈论、写作和观赏达到空前的程度；许多人特别是受性压迫和剥削的人获得了宝贵的生存空间。

女性主义、同性恋政治和性少数派提出的问题已经进入社会主流文化，渠道是通过时尚、表演、性技巧、政治策略和道德辩论。性革命最明显的标志有五个：第一是性的公开表达；第二是婚前性行为大量增加；第三是同性恋浮出水面；第四是女性性自主权的伸张；第五是传统

性法律的改良。

性革命时期与以前相比，最重要的差别不是在性行为方面，而是在公共场合中性表达的公开程度上。过去认为谈论性是不合适的，而现在整个工商业都在为公众提供色情商品。这带来了几方面影响。首先，它使得严肃的作家和艺术家能够充分地探索和表达主体而不必担心遭到查禁。其次，性已成为娱乐界和商业界的一个主要运行手段。就连在中国这样拥有反淫秽品法的国度，淫秽色情品的普及程度也远远超过了一般人能想象的程度。

青年人对婚前性行为持明确肯定的态度，但在他们当中占据统治地位的准则是“以感情为基础的肯定”，而不是无条件的放纵。大多数成年人的避孕行为已经成为全世界各国的普遍实践，虽然在一些宗教信仰浓厚的国家，人工流产仍然会引起很多的争论，甚至出现炸毁人流诊所的极端行动。

同性恋行为自人类有始以来就一直存在着。同性恋解放运动诞生于1965年6月29日美国纽约市同性恋酒吧的一场骚乱。10年后，美国出现了世界上规模最大、组织最好的同性恋少数派。但同性恋继续受到污蔑和歧视，人们对同性恋的接纳程度的提高还是一个缓慢的过程。

女性的解放与性革命是互为因果的。前人在性道德问题上常犯的一个错误就是，对男女双方实行双重的标准，认为女性应当比男性更多地守贞。然而，女性普遍参加社会劳动所带来的独立于男性的经济地位，以及主流意识形态所倡导的男女平等，势必会引起女性性观念的变化，其中最主要的就是性自主权的伸张。在传统社会，女性的性是同怀孕和死亡的恐惧联系在一起的，而今性正在同古老的生育和亲属关系剥离开来。

在各种针对性的变革中，各国共同出现的是立法变革。如荷兰、西德、瑞典和丹麦等国解除控制同性恋、流产和色情产品的法律，英国60年代发生的深刻的立法变革，法律的世俗化促成了变革。在美国出现的斗争则是围绕宪法展开。各国从道德主义立法向较自由的立法的转变中采取的方式不同，在美国专用的斗争口号是权利，英国则是要求对私人 and 公共行为的适当的司法权。这两个国家立法上的变革成为社会变迁的象征。

性革命的起因比较复杂。第二次世界大战带来的社会巨变影响了家庭和社会的性观念；民权运动为动摇传统的价值观念和成见作出了贡献；在经济条件上，发达国家进入了消费社会的富裕阶段，不断产生出更多更新的消费品已成为标准的社会期望，对性需要的满足也同样得到了默认；大量女性进入就业岗位，摆在女性面前的工作机会和报酬方面的不平等愈发明显和更难忍受，女权运动得以发起反抗性别角色的革

命；以“跨掉的一代”为代表的青年一代反主流文化的出现，使大多数年轻人拒绝接受官方以及大多数成年人的性观念和规范；避孕的广泛应用，造成了性与生育相互分离的可能性，使得人们以新的眼光看待有关性行为的社会规范。

性革命的一个深层原因可能是人口爆炸。现代技术结束了对大批人工劳力的需求，原子能和技术进步结束了对以数量取胜的军队的需求，人口除了消费之外不再有任何积极意义。性与生育动机的分离使婚姻的必要性大大降低，使性的守贞的必要性大大降低，使性的自由度大大增加。再加上避孕技术的普及，对性自由的限制不可避免地降到了最低点。

性革命与女性的解放有关。从女性解放的角度看，性革命意义十分重大。由于生育孩子的意义已经变得不像过去那么重要，女性也要求用自己的生命做点别的事情，即使她们愿意，也没有再像传统社会中的女人那样从青春期到更年期一直不停地生孩子、养孩子的可能性了，传统的贤妻良母价值观也不得不改变了。经济独立、精神自由成为新女性的价值观。更大胆一些的会要求性的自由。

性革命对传统社会的冲击必然带来保守主义的反弹。以“道德大多数”为代表的思潮在性观念上是传统的，政治观点是保守的，他们反对所有性革命及其相关事件带来的变化。在英美两国公众对性的自由主义态度逐渐上升之时，新右派在20世纪70年代中期开辟了性政治的战场。社会净化运动动员了相当多的选民并得到立法支持，并促成了选举中保守势力的胜利。美国新右派的思想将“性无政府主义”作为社会弊病的解释，有效地聚合了社会焦虑，并利用了潜在的强大的群众基础。其中有两个关键的核心群体：基督教选民和在道义上关怀女性的大多数中产阶级选民。新右派的口号是“保卫家庭”。在美国，它与宗教结盟，将不同的利益群体联合到了同一个易于理解的政治目标下。这是一个与“放纵”同样有力却全然对立的政治符号，它在政治党派动员力量逐渐减弱的西方政治中提供了一个有力的图腾。

支持传统态度的力量仍旧是强大的。保守主义道德观一般是限制性的，其特征是认为婚姻关系中的异性交媾是唯一在道德上可以接受的性行为方式。婚姻内的性生活起了两个关键的作用：生育和夫妻结合。依照这种道德观点，避孕的企图和非生育性的性行为的任何形式都是不能接受的。在20世纪80年代，尤其是艾滋病发现之后，保守派和道德主义右派主导了性政治领域，而不是自由主义左派。

美国的数量巨大的教民为保守派和道德运动提供了庞大的金钱、道德拥护和政治力量。1993年，美国南部浸信会教友大会发动了“等待真爱”的运动，鼓动许多青少年签署了婚前贞洁誓约。保卫“家庭”及其价

值调动了人们的情感。许多人认为家庭代表了必然、稳定和社会地位。作为社会和道德保证的家庭生活也使大多数女性成为道德净化的支持者。许多女性强烈地反对女性主义，部分原因是对其性观念打破了传统家庭模式的一种恐慌，以及一种更普遍的恐惧：破坏了维系男性和女性关系的传统纽带。

右派的观点除了保护家庭，还有就是保护儿童。这就牵涉到所谓“恋童”问题。代际的性和自愿年龄线一直是最敏感的一个问题。从18世纪开始，儿童的性就被视为禁忌，道德主义认为儿童是无知的，是实行净化的关键时期。手淫尤其引发了道德焦虑。奇怪的是虽然大部分代际性关系发生在成年男性和年轻女孩之间，但男同性恋往往成为“儿童性侵犯者”的同义词。道德绝对论认为，代际的性的错误在于它破坏了对于儿童发育来说是必要的无知。

代际性关系定型掩盖了其复杂的真实存在。一些调查的结果表明，对恋童者的所有想象都是与事实不符的，而在男性—男孩关系中，男孩的一般年龄也都大于异性恋发生恋爱的年龄段。在自我认定的恋童者和“男孩情人”中，没有证据表明存在残酷行为或暴力。而来自公众、父母和政治的伤害大于性本身带来的伤害。并且许多成年—儿童性关系都是年轻人主动，也没有强迫和有意识的剥削现象。

在80年代的保守派回潮中，右翼对性教育、同性恋、淫秽品、堕胎和婚前性行为的反对立场，从极端的边缘地位走到了政治舞台的中心，右翼策略家和原教旨主义宗教运动的活跃分子们发现，这些问题能够吸引群众。性反动在1980年右翼的大选获胜中起到了明显的作用。像“道德大多数”和“公民尊严”这样的组织，获得了大批的追随者，巨大的财政资源以及始料不及的政治影响力。性方面的回潮十分猛烈。目前右翼发动的性反攻，是对60年代和70年代初性解放的反攻倒算的组成部分。除此之外，它还导致了性激进派的力量集结和自觉合作。

作为政治工具的性理论有两种模式：“压迫模式”和“解放模式”。如果将生命视作动物本能与道德之间永不休止的斗争，性压迫的专制政策就是保证文明所不可避免的。这个观点拥有强大支持力量，如弗洛伊德、克拉夫特—艾宾和许多社会理论家都赞同这种立场。而如果将性视作一种有益的能源而被走向错误的文明所歪曲和误用，就应将人们从“文明”中解放，实现被压迫的真实自我的健康、自然的性自由。对这种观点也有强大的长期的支持力量，从卢梭、傅立叶和爱德华·卡朋特，到当代女性主义者苏珊·格里芬。而困难在于判断何者为自然，何者为不自然。卢梭反对手淫和女性性行为的活跃；赖希反对所有非生殖器性行为；苏珊·格里芬反对色情产品及虐恋，都是以自然的名义，而有些人则从这些行为中看到“性解放”的本质。罗素提出：性应当被视同

为食，是人的自然需求，对它的约束应当只因为保护健康的原因，其他不必。

在60年代的性革命期间，性“不同政见者”和性解放者的呼声日益得到关注。同反对社会其它领域的传统价值的人们一样，他们采用人文主义这个词来表达人类在选择生活方式和道德倾向中的作用。人文主义的追随者主要是青年一代，及与传统道德相反的性爱好者和传统规则的反对者。人文主义并不认为在西方社会中占优势地位的性价值优越于其它文化的价值，它反对用规则和法律控制人类性行为，这就为人文主义观点增添了一种抗拒法律的色彩。性的变革造就了性激进运动。新的运动针对包括性民主在内的所有领域。像“我们的身体是我们自己的”这样的口号明确表现了这种运动的共同属性，原来被认为与政治无关的认同、快感和选择等问题都具有了政治性。这对民主政治的未来无疑是意义深远的。

性革命的一个理念是强调个人拥有权利。因此，有人将性革命称为权利政治。性革命的权利政治特别强调以下几种价值：选择权，独立，多元价值观。20世纪90年代这场新的性革命的主要宗旨是性的世俗化、自由化和多元化。

性的世俗化过程包括在性的观念和行为规范上脱离传统宗教的控制。在1992年，美国的共和党大会曾经试图把一个极端保守的道德议事日程强加于该党：反对人工流产，发动反对承认同性恋权利的运动，用肯定“家庭价值”作为争取群众的策略。而大多数公民，即使是最传统的罗马天主教信徒也不再理睬反对控制生育的命令，这就是西方各国的性规范正在世俗化的一个例证。这个过程在20世纪90年代以后还在健康发展。

性的自由化过程包括摒弃专制主义或绝对主义的价值，个人在性问题上的决定权日益得到重视。在英国，到20世纪80年代末，婚前与男性同居的单身女性约占50%，而1970年只有7%；非婚生子女比例从1980年的12%上升到了1988年的25%；每10例婚姻中就有4例以离婚告终。美国的离婚率则达到50%。信念和行为方面的转变似乎是长期的，政府对此的影响力非常有限。政府可以制定严厉的法律，可以谴责“提倡同性恋”，可以增加人类痛苦的总和。但是，政府不可能强迫人们按照自己不希望的方式去行为处事。

性的多元化过程包括人们对多元的性模式包容性的增加。人们正在逐渐接受性的多元化这个事实。人们有着不同的需求和愿望，他们生活不同类型的家庭里，有着各种不同类型的关系。但是，许多人却不愿意接受多元化的标准，当他们对人们作出判断时，好象总有一个应该据此生活的共同的道德标准。确切地说，20世纪90年代的主要问题之一就

是试图使社会从对多样化的认识发展到把多样化当作一种正常现象。著名性学家威克斯说：再没有其他任何一个领域比性更无确定性了。性的多元化还包括：从本质论到建构论——不再将一些与众不同的性取向当作是人的本质；从生育为主到多重动机——不再以能否生育来判断某种性方式是否正常、是否符合自然的要求；从变态到差异——不再将性倾向上的小众视为变态，而只当作是人的一种差异。多元论的原则是不应试图将人的性差异减少为一种统一的“正确”的行为模式。多元论关注权力运作和变革现存社会关系的斗争的必要性，这一斗争的主体和主要受益者是各种性少数族群。

换偶活动与聚众淫乱

最近，在我国的一些大城市如广州、上海、北京，开始出现了一种新的娱乐方式，两对或多对夫妇聚在一起娱乐，有些包括性活动。

这些搞换偶活动的人不知道，他们的行为曾被认为是违法的。试举一例：上个世纪80年代初，有一伙中年人经常在一个助理工程师家搞性聚会以致获罪。以下是其中一位服刑人的供述：“当爱人知道我生活不检点时，多次劝过我，周围的同志们也风言风语地刺我，而我全当成了耳旁风。心想，这顶多就是不道德，还不致于蹲监狱。终于，我们这个淫乱团伙的罪恶暴露了，我们经常在一起聚会的八个中年男女都犯了不可饶恕的流氓罪，有五个人被判了刑，那个助理工程师被枪毙了，他的老婆被判了死缓，我因流氓罪被判处有期徒刑15年。”

从今天人们的行为标准和观念来看，以上案例问题很大。这种活动在中国虽然还很少见，在西方却是屡见不鲜的，被称为换偶活动

（swing）。在这类活动中，数对配偶聚集在一起进行交换配偶的性活动。在20世纪50年代，人们将这类活动称作“换妻”（wife swapping），这一称呼反映出一种妻子是丈夫的财产的价值体系，似乎妻子是一种可供交换的物品。于是又出现了具有两性平等价值的称呼：“换偶”（spouse swapping）。在西方报刊的广告栏中，经常可以看到希望进行换偶活动的人寻找伴侣的广告，有时是两对夫妇相聚换偶娱乐，有时是多对夫妇进行此类活动。如果他们知道在中国，他们这类活动的举办者曾经被判死刑，参与者判死缓和15年徒刑，一定会大惊失色。如此判决实属骇人听闻。

根据西方社会学的调查，换偶活动具有阶层的特征。换偶活动的参与者大多是中产阶级白人已婚夫妇。亨特报告估计全美国约有2%的已婚夫妇至少参与过一次换偶活动。《红书》杂志的调查发现，有4%的人至少参与过一次换偶活动。换偶活动的主要原因是：以公开与安全的形式为配偶双方提供多样的性活动机会，避免欺骗行为。换偶活动的参与者认为，此类活动扩大了婚姻性活动的范围，同时又不会威胁到基本的婚姻关系。

在此类活动的参与者全部是自愿参与的这一前提之下，法律绝不当认定为有罪。因为公民对自己的身体拥有所有权，他拥有按自己的意愿使用、处置自己身体的权利。此种权利并不会由于婚姻关系的缔结而消失。在前例中，那位叙述者说，他以为他们的活动“顶多就是不道德，还不致于蹲监狱”，而实际判决却不仅有“蹲监狱”，还有死刑，这种后果一定是当事人始料不及的。他对这类活动的性质的判断是从“常

识”出发的，而后果却大出他的所料，实在不近人情，证明已经过时的“聚众淫乱罪”的设立和量刑离人们对这类活动的评价相差太远。

与时俱进，就是要改革那些已经过时的违背当代人新观念的行为规范和相关的法律规定，保护人民群众创造新的生活方式和行为方式的权利，使我们的社会生活更加宽松，更加富于个性，更加丰富多彩。我相信，除了换偶活动，人民群众还会创造出更多为人的身心带来快乐的活动形式和生活方式，人民的生活质量会因此得到进一步的提高。

淫秽品与公民权利

据报载，陕西延安某派出所接到群众电话举报后，进入一居民张某家搜查“黄碟”，遭到拒绝后双方发生冲突，后张某被警方带回派出所。在前些年，某地还发生过公民因在家里集体看“黄碟”而被逮捕判刑的案件。

同西方国家在开放与禁制淫秽品问题上长期争论不休的情况不同，禁制淫秽品的法律在中国从来是“没有争论”的，而且被认为是最“得民心”的。如果说权力对人的禁制在别的问题上不免有点心虚气短，在禁毁淫秽品问题上却一向是理直气壮的。人们从来不曾想到，禁制淫秽品这件事本身有什么问题（违宪问题），有什么值得争论的地方。

我国现行刑法中关于制造、贩卖、传播淫秽品的条文与宪法中关于出版自由的条文有矛盾。这种情况同西方反淫秽派与言论自由派所面临的情况有近似之处。言论自由派对主张禁毁淫秽品一派所提出的主要批评就是，他们这样做是违反宪法中关于言论自由的条文的。既然宪法给予公民出版自由和言论自由的权利，就应当真正做到保护公民的这一自由权利，如果宪法与刑法有矛盾，就应当或者修改刑法，或者修改宪法。如果不加修改，就是把法律当儿戏，让人可以有法不依。

中国人几千年来一直习惯于人治，不习惯于法治，在法管人还是人管法的问题上，一向习惯于人管法，不习惯于法管人。因此，在许多人心目中，法律条文是可以说了不算的，事实上也常常是说了不算的。据传“文化革命”时，刘少奇在紧急关头曾手捧宪法希望保护自己的宪法权利，但是没有用。中国法律这种可悲的地位表现在一个因为在家里看淫秽录像被判刑的公民那里，就是他根本想不到去拿宪法来保护一下自己的权利。他不知道按照宪法的规定，他原来是有权利做这件事的，他也不相信他引用宪法条文就真的能够保护自己不被违宪判罪。这就是中国宪法在涉及淫秽品这个问题上所面临的尴尬局面。

这个世界上有很多事是令人厌恶的，比如说观看淫秽品（黄碟）。这种事不大体面，层次较低，为趣味高尚一点的人们所不齿。但是厌恶不可以成为法律依据。趣味和道德不关法律的事。有人愿意过趣味高尚的生活，听高雅的音乐，看高雅的绘画，读高雅的书，他们当然有权利这样做；有人愿意过趣味低下的生活，听淫秽的音乐，看淫秽的图画，读淫秽的书，他们也有权利这样做。所谓自由就是选择的自由。人有选择高雅的权利，也有选择淫秽的权利。如果不给人选择的权利，就没有自由可言。

事实上，如果你来到中国的某个小城小镇，淫秽品随处可见，淫秽

书刊录像比比皆是。这证明了两件事：第一，选择不高雅、不体面的生活的人很多。第二，关于禁止制造、传播淫秽品的刑法条例在那里并没有实行。但是，淫秽品的泛滥并不能证明宪法关于出版自由的条款起了作用，因为每当“扫黄”一来，这些淫秽品还是要被藏起来，等到风声一过，再偷偷摸摸地摆在柜台底下卖。中国人不知道自己按照宪法的条文，也像丹麦公民一样，可以在一家书店光明正大地买一本淫秽杂志，买一盘淫秽录像带。他们只是在提起当年刘少奇捧宪法的往事时露出善意的微笑：他是多么天真呵，他以为那个东西能管用呢！维护宪法的严肃性难道不是每个公民的责任？我们应该让谁来帮助我们做这件事呢？

淫秽品与性犯罪

在世界各国，凡是有反淫秽品法的国家，立法的理由之一都是淫秽品会导致性犯罪的增加。经验调查表明，这一判断是错误的，淫秽品与性犯罪并没有正相关关系。相反，淫秽品的消费不仅不会导致性犯罪率的上升，还会导致某些种类性犯罪率的下降。

经验调查表明，淫秽品的功能主要是提供性信息（24%）、娱乐（18%）和改进性生活质量（10%），与性犯罪没有因果关系。虽然一般常识以为淫秽品会导致性犯罪率的上升，但是经验调查一再证明，男性性罪犯接触淫秽品的频率低于一般男性。在淫秽品的消费程度及频率与性犯罪及暴力程度之间没有直接的关系。

在实验室之外，在社会这个大“实验室”的实验中，可以得到相同的结论。这方面最有说服力的例子有：在日本，含有暴力内容的淫秽色情品（包括强奸内容）在社会规范允许的范围内，而其强奸率仅仅是美国的1/16。在前西德，在实行了淫秽色情品的合法化之后，性犯罪率不但没有升高，反而有大幅度下降。在英国，自从对录像、影片内容和公开暴露裸体实施严格限制以及随后500家性商店被关闭之后，性犯罪反而有了大幅度的上升。

反淫秽品方面总爱以日本为例说明淫秽品与性犯罪的关系，他们指出，在淫秽品法律收紧后，日本的强奸率下降了。但是他们没有注意到，日本对淫秽品的控制尽管严格，但是在淫秽品内容的控制尺度上与西方差异很大。在那些受到控制的淫秽品销售中，包括了“暴力”程度最高的内容，捆绑、统治屈从和拷打内容在日本的合法淫秽品中占据了主要地位。

还有一些定量调查为性犯罪与淫秽品之间没有关系的立论提供了有力的证据。根据美国的一项定量调查，密苏里州强奸率高于堪萨斯州，但堪萨斯州的淫秽色情杂志的人均销售量是密苏里州的2倍；密西西比州淫秽品人均消费量是全美国最低的，但其强奸率高于其他17个州。在相关分析中加入第三个因素，即“暴力倾向”因素之后，淫秽色情品销售量与强奸率之间的相关性完全消失，这就证明：有暴力倾向的男性与性杂志消费及对妇女的攻击性之间有正相关关系；而淫秽品的消费与强奸率之间没有关系。

1967年，丹麦实行了淫秽品的全面合法化，此前四五年间，淫秽色情品已大量上市，人们可以很容易在市场上买到淫秽品，其中包括青少年。从对哥本哈根性犯罪报案情况看，淫秽品对性犯罪的影响模式表现为多种性犯罪率的大幅度下降，例如：强奸犯罪下降16%；露阴下降

58%；观淫下降80%；恋童下降63%；其他侵犯妇女的行为下降69%。这些数据有力地证明，淫秽品的消费不但不会使性犯罪率增加，反而具有降低性犯罪率的功能。

有人提出，丹麦淫秽品的合法化与性犯罪率的下降之间可能没有因果关系，就像美国儿童性虐待和强奸的增加与淫秽品的泛滥也没有因果关系一样。二者可能都是某种社会变迁的结果。但是，即使能够证明在淫秽品的消费与性犯罪下降之间的因果关系并不存在，它至少还能证明，淫秽品与性犯罪率的上升是无关的。

性的商业化及其女性主义对策

在我国，商业化的性活动（又称性工作）的法律地位是这样的：这一行为本身是不违反刑法的，只有商业化性活动当事人双方之外的第三方，也就是二者的媒介（强迫、引诱、容留他人卖淫者）会受到刑法的制裁。当一个公民从事不违法的工作时，他不会受到刑法的处置，因此可以说，按照现行刑法，中国公民有从事性工作的权利。

但是，在刑法之外的行政规定中，卖淫行为要依照治安管理处罚条例第30条的规定处罚。到目前为止，由于性工作不违反我国刑法，对性工作者一般不采用判处自由刑的办法，惩罚办法只采用了劳动教养、行政拘留和罚款三种。我在浙江温州调查过“妇女教养所”的情况，其中收容性工作妇女时间最短半年，最长两年。各地都有这样的教养所。

刑法与行政法规的矛盾造成了目前我国商业化性活动及其对策的混乱局面。用一位歌厅老板的话来说，要不你就彻底禁娼，要不你就彻底开放，像现在这样半合法半不合法的，反而造成大量的官场腐败——需要打点各个管理部门，否则就无法顺利营业。

在性工作对策问题上，西方社会中存在着三种观点的激烈辩论。第一种是保守派性工作非法化的观点；第二种是自由派性工作合法化的观点；第三种是女性主义从妇女地位角度提出的性工作非罪化的观点。

对性工作的抨击主要来自以性压抑的道德为基础的旧式观念，它谴责一切婚姻和爱情关系之外的性活动，尤其是商业性的性活动，认为是不道德的。从这种立场出发，性工作被视为非法。虽然世界上有许多国家和地区都以法律形式将性工作规定为非法，但是警方对商业化性行为往往采取眼开眼闭的办法，并不严格执行有关的法律，或只对此做较轻的处罚，因此很少有什么国家能够真正取缔所有的性工作。

第二种立场主张使性工作合法化。它主张使男女双方同意发生的性行为不成立为犯罪，不论有无报酬。原因在于，这个世界上几乎没有完全制止住商业化性工作者的社会，古今中外，概莫能外。性工作合法化的好处之一是，通过对性工作者征税，可以使性工作者和嫖客的利益安全得到保障，这在很大程度上能够使性工作者摆脱剥削，不必完全依赖于妓院老板和淫媒；好处之二是可以减轻治安系统的负担，可以使性工作者较少遭受黑社会的侵扰，在受到威胁和盘剥时，能有更多的机会寻求警方的保护；好处之三是避免政府官员和警察腐败。它把性工作业与卖酒业相比：卖酒业由政府控制，抽取重税，对服务的时间、顾客年龄和持照人资格都有专门规定。已经采用性工作者注册领执照，并开设红灯区的国家和城市有英国、法国、瑞典、荷兰、德国一些地区和阿姆斯特

特丹、汉堡等城市。有人担心如果性工作合法化，新的性工作者会大量产生，但是在性工作合法化的国家并未发生这种情况。

第三种立场是从女性主义角度提出的性工作非罪化的观点。这是分析商业化性工作问题的一个重要的角度。从男女平等的标准来看，妇女性工作现象是和男性霸权分不开的。甚至可以把它视为男性霸权具有典型意义和象征意义的表现。女性主义理想中的社会应当是一个没有商业化性工作现象的社会。但是，由于没有一个社会能够真正彻底消灭性工作，又因为简单地打击性工作会伤害到性工作妇女，更因为有些性工作妇女对女性主义的帮助不但不“领情”，反而要争取自己支配自己身体的权利，就使性工作问题极度地复杂化了。

性工作对策中的非罪化这一立场是极其重要的。它揭示出很多人、特别是道德保守派不愿意正视的一个现实：免费和双方自愿的性仅仅是两性关系的理想境界，而现实中存在着大量不免费或不自愿的性。其中女性的角色有以下三类：

第一类：妓。短期交易关系，无婚约。

第二类：妾。长期供养关系，无婚约。

第三类：妻。长期供养关系，有婚约。

显而易见，这三类人并没有本质上的区别。因此，只制裁其中的一类或两类是不合逻辑、也是不公平的。而全世界不会有人认为与丈夫有供养关系的妻子是应受刑法制裁的，同理，另两类人也不应受刑法的制裁。按照一般的社会道德标准，免费和双方自愿的性才是道德高尚的，而不免费的性是道德低下的。但是，一位成年人、一位公民有权选择自己的道德标准。如果他选择了一种不道德的生活方式，社会道德可以批评他，教育他，却没有权利利用刑法去处罚他。用法律的形式来处罚公民的不道德行为，这是一种立法上的道德清高主义。一个现代法律体系的基本原则在于：不应当以社会上一部分人的道德标准作为依据订立法律，去惩罚社会上另一部分人不侵害他人权利的行为。

自从我国实行改革以来，一些贫困地区的妇女以性工作为摆脱贫困的手段，在那里出现了“笑贫不笑娼”的情况。这同样反映了妇女地位的低下，这些妇女道德水准的下降和社会道德水准的下降。这种现象同一些女性“傍大款”作太太显然属于同一性质的问题，都是女性将自己的性服务作为商品出售的行为，只不过前者（性工作者）是短期的、多次性的零售，后者（专职太太）是长期的、一次性的批发。如果用法律手段来制裁，只制裁前者不制裁后者是不合逻辑的；而没有任何一个人会持后者应受到法律制裁的观点；由此推论，对前者用法律手段制裁也是不公平的。如果前述逻辑是完备的，我们只能得出如下结论：对付性工作，只能采用提高妇女地位、提高妇女道德水平和整个社会的道德水平

的办法，而不可采用将商业化性行为非法化、刑事化的办法来加以解决。

中国现在正面临研讨商业化性活动对策的局面，对性工作和性工作人员采取“鸵鸟政策”是不行的，这个问题也不是一味打击就可奏效的。要想解决好商业化性活动的问题，唯一的出路是理清思路，理顺政策。严格遵循我国现行刑法关于商业化性工作本身非罪化的法律条文，取缔与之相矛盾的行政法规。这意味着要修改现行治安条例中关于卖淫活动的条文，修改现行刑法中关于淫媒的有关条文。对于成人之间双方自愿的性交易行为由商业法规加以规范。对于社会道德风尚问题用加强道德教育的办法，下潜移默化的长期功夫，而不能试图以不合理的严刑峻法一举解决道德问题，因为这样做只会欲速则不达。

教授嫖妓与性工作非罪化

前些日子，复旦大学一位教授嫖妓后受到讹诈，结果丢了工作，弄得身败名裂。舆论反应强烈，有各种不同的评论。这些评论可以被概括为以下几种：第一种是人数最多、声音最大的，强烈谴责一位体面的教授去做这样不体面的事；第二种是觉得这位教授未免书生气太重，怎么能给妓女留名片呢？难怪成千上万的人嫖妓没被抓住，偏偏抓住了他；第三种认为个人的私生活问题应当不至于影响他做学问，诺贝尔文学奖得主在领奖时公开向性工作者致谢，不是也没影响他写小说、得大奖吗？为什么中国一个教授就一定得辞职呢。

女性主义作家米利特在其著名的《性政治》一书的一个脚注中说：“据说共产主义中国是世界上唯一没有卖淫现象的国家。”现在大家都知道这不是事实，也不曾成为事实——即使在1950年代至1970年代，暗娼也在矿山和长途运输的沿线残存着，只是数量比现在要少许多而已。或许可以说，我国在上个世纪的50年代、60年代和70年代这30年间相当接近这个目标，但是并没有完全实现这个目标。而现在，我们离这个目标越来越远。

于是，中国现在也面临着在卖淫问题上的政策选择。早在1959年，联合国文献《关于个人和卖淫中的交易的研究》就提出，卖淫本身不应当是非法的。根据这一精神，很少有国家将卖淫规定为非法，就连我国的刑法也并不惩罚卖淫者和买淫者，只惩罚强迫、组织、容留他人卖淫者。但是，在行政法规（中华人民共和国治安管理条令）中，却是禁止卖淫嫖娼的。

联合国为什么认为不应当视性交易为非法呢？主要出于以下几种考虑：

第一，性工作非法化的实际后果对女性不利。目前的局面是，从买方到卖方都想继续做，政府的禁娼政策并不能真正扫清卖淫，政府政策的效果只是使性工作更困难一些，使违法者从娼妓身上剥削得更多。这就是废娼政策的实际后果。

第二，在批判卖淫和批判妓女之间存在矛盾。妓女的人权难得保证，抢劫、杀害她们受到的惩罚较轻或者比较不容易受到惩罚。有统计表明，某年东北一地被杀害的妓女就高达数百名之多，她们无声无臭地死在阴沟里，有人不但不怜悯，反而认为她们是罪有应得。不要说她们的行径并没有违反刑法，不能算犯罪，即使算是犯罪，也不该是死罪吧。这批女人是男权制社会中所有妇女群体中最孤立、最污名化的，不但被整个社会贬低诅咒，还被警察、嫖客、皮条客甚至女性主义者贬低

诅咒。

第三，从功能论角度分析卖淫：它为广大男性无婚姻者、变态者和长相丑的人服务。在中国，有一个特殊群体，就是数以千万计的农民工。2004年，北京的统计资料显示，强奸案中有57%是外地农民工所为，虽然可以归咎于这个群体道德水平较低，但是也反映出他们的生理需求被压抑的程度。这就从功能上解释了对性工作的需求。没有这种需求的人往往会忽视有这种需求的人和他们的需求。

第四，权力无权干涉女性的个人行为。美国妓女权利团体COYOTE的重要成员蕾芙（Caral Leigh）在1979年的妓女权利运动中创造了“性工作”（sex work）一词，为英语注入了一个具有女性主义意识的新名词，也重申了女性支配自己身体的权利。

站在女性主义的立场上，从长远的目标上看，性交易制度是一定要消灭的，因为它是男女两性在经济上的不平等地位的产物。到两性平等完全实现之日，就是性交易彻底消亡之时。正如恩格斯所论述的那样，除非婚姻不再在任何意义上是一纸不自愿的、以经济利益为主要依据的契约，婚姻就只可能继续是卖淫（比如，以性换取金钱和商品）制度的一个变种。只有结束了男性在经济上的统治地位之后，只有在妇女以绝对平等和独立的姿态进入经济领域之后，性爱才不再是基于某种形式的经济强制的物物交易。

在性工作问题上，女性主义的目标应当分为策略（短期目标）和战略（长期目标）两个层次：从策略上，应当争取性工作的非罪化，以将伤害减到最少（拿非法化使性工作者受剥削与非罪化相比，两害相权取其轻）；从战略上，应当争取提高女性的政治、经济和社会地位，以最终消灭卖淫。

如何看待男性性工作

所谓男性性工作是指男性以出卖色相为代价换取一定报酬的工作，其中包括从情感陪侍到性服务在内的不同程度的工作。根据社会学的统计，在所有的性交易活动中，男性性工作约占十分之一的份额。其实这种工作古已有之，只不过在现代社会中，由于女性经济地位提高，具备了花钱购买性服务的能力，这种职业才更加兴旺发达起来。在西方国家，出现了大量以消费男性身体为主的女性俱乐部，以及男性的陪侍（escort）公司。由于男性为女性提供商业性服务比女性为男性提供商业性服务更加违反传统道德，违反社会性别心理中的“大男子主义”和“小女子主义”，男性性工作者的形象就更具有戏剧性，更刺激社会的神经，因此男性性工作者的形象被大量搬上舞台，大家对西片《美国舞男》、《午夜牛郎》以及港台影片中大量出现的“鸭”的形象早已耳熟能详。

看待男性性工作有两个角度。一个是男女平等的角度；另一个是对性工作本身的评价。

从男女平等的角度来看，如果一个社会只有女性为男性提供性服务，另一个社会有双向的性服务，则后者比前者男女平等的程度高，这是显而易见的。女性主义认为，传统的反卖淫法是歧视女性的，因为它假定男性自然不会是娼妓，只惩罚女性。

从对性工作本身的评价来看，马克思主义有一个经典的看法。恩格斯曾在《家庭、私有制与国家的起源》一书中指出，资产阶级的一夫一妻制婚姻关系实质上就是卖淫关系。他将资产阶级的妻子比为妓女，认为她们和妓女的区别只是零售和批发的关系。就像两个否定合为一个肯定，在婚姻道德中，两个卖淫合成一个道德。妓女是零售，被丈夫供养的资产阶级妻子是批发。这是因为，在这种婚姻关系中包含有财产关系在内，是以婚姻形式表现出来的钱与性服务的交换。按照这一逻辑，街头的卖淫和有财产关系在内的婚姻关系之间只有形式的区别，实质是一样的——都是用钱来交换性服务，只不过一个是短期的，一个是长期的；一个是零售，一个是批发而已。按照马克思主义对有财产关系在内的婚姻关系的批判逻辑，卖淫关系不仅包括商业性的个人的性服务，而且包括以经济上的赡养作为交换条件的夫妻关系中的妻子，甚至应当包括与“富婆”结婚的男人。卖淫与非卖淫关系两相区别的关键因素在于婚姻是否包含了供养关系。仅仅因为爱情而缔结的婚姻才是道德的婚姻，只有继续保持爱情的婚姻才是道德的婚姻。

总之，高度概括地说，这种观点认为，性不应当出卖，而应当是免

费的，是出于爱情和自愿的。如果没有爱情和自愿，那就是卖淫，不论是婚内还是婚外。按照一般的社会道德标准，免费和双方自愿的性才是道德高尚的，而不免费的性是道德低下的。但是，一位成年人、一位公民有权选择自己的道德标准。如果他选择了一种不道德的生活方式，社会道德可以批评他，教育他，却没有权利利用刑法去处罚他。用法律的形式来处罚公民的不道德行为，这是一种立法上的道德清高主义。一个现代法律体系的基本原则在于：不应当以社会上一部分人的道德标准作为依据订立法律，去惩罚社会上另一部分人不侵害他人权利的行为。正如沃芬顿报告所指出的那样：私人的不道德不应当成为刑事犯罪法制裁的对象。

关于性骚扰

前不久，全国第一例性骚扰案以原告人胜诉审结。这个案件不仅在我国司法史上意义重大，而且对于女性主义来说，意义也是非同小可。

提出“性骚扰”这一概念的第一人是美国女性主义者麦金农律师，她致力于造就女性主义的法律理论，推动法律的改革。她使性骚扰成立为犯罪。这一概念的提出，曾经彻底改变了美国法律对待妇女的态度。

由于性骚扰在侵犯和强迫的程度上似乎还够不上犯罪，所以在法律上、学术上都较难下定义。麦金农为之所下的定义为：“性骚扰最概括的定义是指处于权力不等关系下强加的讨厌的性要求。.....其中包括言语的性暗示或戏弄，不断送秋波或做媚眼，强行接吻，用使雇员失去工作的威胁作后盾，提出下流的要求并强迫发生性关系。”

麦金农在70年代参加了一个律师组织，有人向她谈到了一位名叫卡米塔·伍德的女职员的情况。这位女职员为了逃避上司的骚扰不得不辞去工作。由于她是因“个人原因”辞职的，所以无权享受失业救济。麦金农对此事感到很气愤，就写了一份诉状，其主要论点是：性骚扰是一种建立在性别基础上的歧视。

1977年，在审理一起女性受害者为保住工作而不得不屈服上司的愿望的案件时，哥伦比亚上诉法庭听取了麦金农的辩护，她指出，性骚扰直接源于受害妇女的社会地位。1986年，美国最高法院对此认可，麦金农的斗争取得了胜利。

据美国一个妇女组织在1978年至1979年对198名联邦女雇员的调查，有40%的人曾在工作岗位上受到过性骚扰；有25%的人因抗拒此类骚扰而被停止晋升；11%的人被调离；5%的人被解雇。另据美国《红书》杂志对9000余名妇女的调查，约有88%的人曾经受过不同程度的性骚扰。据美国劳动妇女协会的一项调查，在155名愿意提供答复的妇女中，有70%的人因不甘忍受性骚扰而被迫失业。

1991年11月，安尼塔·希尔公开指控她的前上司、最高法院院长候选人拉伦斯·托马斯法官对她有性骚扰行为。至此，麦金农的性骚扰概念获得了前所未有的发展。由于电视台实况转播了参议院听证会，使性骚扰变成了一项家喻户晓的罪行。

在随后的几年中，许多国家起而效尤，例如法国。1992年，法国通过了妇女权利国务秘书韦罗尼克提出的制止性骚扰的法律草案。各国都有许多关于性骚扰状况的调查和对策研究，性骚扰正在成为世界通用的一种新的罪名。

如今，我国第一宗性骚扰案已经成功审结，北京的一例性骚扰案也在诉讼过程中。通过法律手段制止性骚扰可以有力地保护弱势群体的权益，使社会上的强势群体不可以为所欲为。我们还应进一步完善关于性骚扰的立法，从而不仅有力地改善人们的工作环境，而且大大提高全体国民的基本素质。

关于自愿年龄线

最近，最高法院对涉及幼女的性犯罪最作出了一个新的司法解释。过去，无论是什么情节，只要与14岁以下少女发生性行为，就是犯罪。而新的司法解释规定，如果当事人对于另一方是14岁以下并不知情，如果双方自愿，如果情节和后果不严重，不认定为犯罪。这一司法解释的起因据说是在一个案例中，一位12岁的女性当事人身高1米6，体重120斤，对8位与她发生性关系的男性隐瞒了岁数。在警方逮捕了这些男性之后，向上级请示处理意见，最高法院作出了上述司法解释。

在世界各国对涉及儿童的性犯罪的规定中，一个重要的因素是关于“自愿年龄线”（age of consent）的规定，即儿童被法律认为有决定自己行为的能力的年龄，低于这个年龄，即使儿童自己承认是自愿的行为，法律也不认为它是出于儿童的意愿，因为低于这一年龄线的儿童被法律认定为尚无决定自己行为的能力。与低于自愿年龄线的少儿发生的性关系，无论当事人是否自愿，都视为“奸淫”。这个自愿年龄线各国不同，有的16岁，有的21岁，我国的自愿年龄线是比较低的：14岁。这也许只是历史和文化因素造成的，但是它似乎也表明，我国的法律更尊重儿童作为性主体的权利，而不是把他们仅仅当作随时会陷入危险境地的潜在受害者。这一点很重要，在立法思想上比许多西方国家更先进，是值得我们骄傲的。

目前在西方，出现了关于是否应当废除自愿年龄线规定的讨论。这一提议的理论依据是：承认儿童是有独立意志的性行为主体，而不仅仅是性行为的客体或受害者。如果儿童了解到，他们的身体和性是属于他们自己的，应当由他们自己来控制，性不是受禁止的或肮脏的，那么当他们想要接受他们希望的行为和拒绝他们不希望的行为时就会更加自信。在真正受侵犯和受虐待的情况下，那些没有被告知性是羞耻的儿童会更容易揭发此类行为，以利于此类问题的解决。主张废除自愿年龄线的人们认为，关于自愿年龄线的法律不仅不能保护儿童，而且会起到相反的作用。因为尽管设立了这一法律，虐待儿童的事还是在发生，结果自愿年龄法的基本作用反倒成了惩罚那些真正出于儿童自愿的行为。

16岁是英国法定的自愿年龄线。在1991年，英国家庭计划协会发现，有35%的女孩和46%的男孩说，他们在16岁前有过性交。这一高比例还不包括同性关系和非性交类性活动。根据这一统计资料，的确不可能再认为，不到16岁的青少年对性必定是无知的和不感兴趣的。因此有的学者提出：自愿年龄法不承认儿童可以成为性行为主体，因而是错误的。儿童的性表达方式诚然可能会与成年人不同，但他们有时确实有性

的需要，无论有没有社会的批准，他们还是会发现他们自己的表达方式。法律试图限制这一行为究竟想达到什么目的呢？我们可能会使他们感到有罪，会影响他们有效地避孕和预防性病，却不能服务于他们的需要。

福柯也是主张废除自愿年龄法的，他认为，自愿年龄法的前提是：必须保护儿童不受自身欲望的侵害，甚至当他的欲望是指向成人时也如此。他指出：“在任何情况下，由法律规定年龄界线是无用的。当儿童说他是或不是遭到暴力侵害时，应当相信他所说的话。……确实有10岁的儿童主动投入成人怀抱的情况，确实有些儿童是自愿的，他们喜欢这样做，难道没有这种情况？……我想这样说：从儿童不再拒绝的一刻开始，就没有理由去惩罚任何行为了。”

在应不应当废除自愿年龄法的问题上，最重要的原则是要尊重儿童作为性主体的权利。与把儿童性行为的自愿年龄线定在16岁、18岁甚至21岁的国家相比，我们国家的法律比较尊重儿童的人身权利和性权利。最高法院的司法解释使我们的法律进一步改善了。但是我们的立法思想还远未达到取消自愿年龄法的高度，这是我们的法律有待继续改良的地方。

非婚同居与合约婚姻法案

福柯说过，我们现在拥有一些人际关系的形式，如婚姻关系、家庭关系等，但是我们所拥有的人际关系类型少得多么可怜啊。从世界各国人民的生活实践来看，在婚姻关系之外做出新的选择已经成为一个新的趋势。

婚姻之外的人际关系的一种形式就是非婚同居。在现代化及其后的社会中，同居现象大量增加。在美国，金西时代只有下层社会的人会同居，现在各阶层的人同居者都很多。根据1990年的调查，美国有40—50%的女青年到30岁时会有同居经历，1988年当年有4%的人同居。同居在美国虽有增加，但远远达不到瑞典的程度，在瑞典，90%的成年人有过同居的经历。已婚者中有99%婚前曾同居。在多个北欧国家，在所有的“配偶”当中，已经有整整一半是非婚同居者了。在法国，1977年5月的一项调查表明，在18—19岁年龄组中，有10%的人同居。在同一年龄组中，已婚者中的30%在婚前有过同居经历。非婚同居现象在世界各国还有继续普及的趋势。

为了应对日益增加的同居关系，西方许多国家都在现实需要和利益团体的积极督促下创立了一些新的对策。1989年，纽约州法通过了允许同居者注册家庭伴侣关系（domestic partnership）的法案，美国还有一些城市也承认了这种关系，目的是使同居者享有同已婚者相似的权利，例如，在纳税和买保险时可以将一对同居者视同于一对夫妻。瑞典和丹麦也承认这种关系。批准设立家庭伴侣关系法的阻力主要来自反对同性恋的观点。因为按照家庭伴侣关系法，同性恋伴侣除孩子的收养权和监护权以外，将享有与异性恋夫妻同等的权利。

目前，许多西方国家已经设立了合约婚姻制度。它是以合同的形式确认当事人双方的法律连带关系。它是处于传统婚姻和非婚同居之间的一种形式。在这一合约婚姻关系成立之后，当事人双方即享有与法定夫妇同等的各项权利。

例如，法国的合约婚姻始于1999年11月，其设计初衷是为了能让同性恋的伴侣关系得到法律认可。法国社会意识到，同性恋者理应享有婚姻自由的平等权利，但是法国传统的婚姻体系无法保障这一权利。于是，法国政府设计了一个折衷方法，创立了合约婚姻这样一种介于婚姻与同居关系之间的形式，用法律保障了合约婚姻双方互相继承财产等权利。

合约婚姻出台后，得到了80%法国人的赞同。自合约婚姻出台至2003年，每年签订的合约以25%至30%的比例大幅增长。截至2004年9

月底，合约婚姻的累计签订总数已达131651份，与推行合约婚姻第一年签订的6151份相比，增长了21倍。

令人始料不及的是，这一原本为同性恋伴侣量身定做的婚姻形式竟然得到了广大异性恋者的青睐。统计显示，短短数年后，异性合约婚姻的比例超过了同性合约婚姻，其主要原因是在离婚率极高的法国（巴黎的离婚率高达50%），离婚为当事人双方所带来的经济损失和精神伤害十分严重。合约婚姻的长处直接体现在合约解除的自由简便，当事人中的任何一方可以随时终止合约婚姻关系，无须双方达成共识。

在我看来，目前中国公民对于同居和合约婚姻的需求也相当高涨。其中既有同性恋伴侣，也有异性恋伴侣。由于我国离婚率逐年增高（从1972年的2%增加到目前的14%，许多大城市的离婚率在20%以上，个别城市超过50%），离婚为当事人带来很大的经济损失和精神伤害，这就催生了人们对非婚同居和合约婚姻的需求，用以降低离婚所带来的伤害。此外，由于无法进入传统婚姻关系，造成了一部分公民交友随意，增加了性病传播的可能性。一旦设立合约婚姻制度，则可以鼓励相当一部分无法进入传统婚姻关系的公民建立和保持长期关系，减少短期关系，从而减少性病传播的可能性。

对于非婚同居这样的行为，立法者的态度有两种，一种是因势利导，以当事人有可能得到的最佳结果为标准来制定法律，如上述西方许多国家已经或正在设立家庭伴侣关系法这种做法；另一种是出于某种道德义愤，对当事人加以无情惩罚打击，比如恢复通奸法或取缔同居。从维护当事人的最大利益的原则出发，我们的立法者应当尽量采取前一种立场，摈弃道德派的立法思想，按照当事人最大利益原则来制定我们的法律。

在修改婚姻法时要警惕倒退

1. 在修改婚姻法时出现的一些主张倒退的意见

最近我们听到一些关于修改婚姻法的意见。据说现行的婚姻法过于笼统，缺乏可操作性。例如，离婚的理由过于简单。离婚法规定：夫妻感情确已破裂、调解无效是判决离婚的法定理由。逐步完善法律，使之更便于操作，应当没有什么错。但是，除此之外，我们还听到一些令人不安的意见，例如，希望通过这次修改婚姻法，“加大离婚难度”，以及“惩办第三者”。我认为，在修改婚姻法的时候，要警惕倒退，要防止这次婚姻法的修改损害中国公民自改革开放以来逐步争得的离婚自由权利。

2. 关于“加大离婚难度”

目前的离婚法律把离婚分为两类，一类是双方自愿离婚，另一类是一方要求离婚。两者处理起来很不一样。双方自愿离婚的条件是：夫妻有离婚的合意；对子女和财产问题已有适当处理。就是如此简单明了。我认为这项法律很好，颇具现代性。美国也是在近几十年才有这种形式的离婚，他们称为“无错（no fault）离婚”。这种离婚形式最符合结婚自由和离婚自由的原则。实际上决定权完全在当事人双方手中：是他们选择在一起还是不在一起，一切由他们双方的意志来决定。

我不知道主张“加大离婚难度”的人们是否想加大双方自愿离婚的难度（也许不包括这一类离婚，只指一方要求离婚的一类？）如果他们确实希望加大双方自愿离婚的难度，我想大约有以下几种动机：

第一，担心有的夫妻并没有真正考虑成熟，批准离婚后会后悔。这种担心不无道理，因为有些离婚决定也许不是在双方都很理智的情况下做出的。如果是这样的话，给他们硬性规定一段时间，请他们冷静地考虑，应当说不是太过分的要求。国外的离婚法规中有类似规定。但是我的意见是，这段考虑时间不必太长，3—6个月即可。因为在过了这么长时间后，双方的离婚决定仍无改变，再长就没有什么意义，而纯属折磨人了。故意折磨人无论如何不应当成为一项法律的动机。

第二，从微观角度出发，认为离婚对于当事人双方是纯粹的坏事，不离婚是纯粹的好事，所以要增加坏事发生的难度。这一判断的前提是错误的。对于当事人来说，离婚不是纯粹的坏事，不离也不是纯粹的好事。有些婚姻关系已经死亡，或者成为对双方的折磨，在这种情况下，

离婚就不是坏事，甚至可以是一件好事，对当事人是一种解脱。因此，这一理由是不充分的。我们不应增加解脱当事人摆脱困境的难度。

第三，从宏观角度出发，认为离婚对于社会是纯粹的坏事，不离婚是纯粹的好事，所以要增加坏事发生的难度。这一判断也有其难以自圆其说之处。为什么离婚对于社会一定是坏事，不是好事？

社会是由一个个家庭组成的，家庭是社会的单位最小的组成部分。我们可以分析一下，离婚对于家庭是否纯粹是一件坏事。有经验调查表明，对于孩子的成长来说，一些父母关系很坏的家庭环境还不如离婚后的环境，于是，从孩子的利益来看，离婚对于社会就不一定是坏事。

从离婚当事人为社会服务的好坏来分析，离婚也不一定是坏事。用那些处于夫妻关系恶劣的婚姻中的个人同离婚的个人相比，后者对社会服务的效率不会更坏，也许还会强于前者。因为离婚者会有孤独感，而恶劣的婚姻关系却常常令当事人感到备受折磨，痛苦难耐。此外，前者有了建立和谐幸福的新关系的机会，后者却没有。两者谁会为社会工作得更好？

有人以为，离婚不利于社会的稳定。我想这一判断有一个前提：婚姻关系本身是社会稳定的因素，对它的破坏，就是对社会稳定秩序的破坏。持这种观点的人认为，已婚者与未婚者相比是社会稳定的因素。他们有配偶子女的牵制，有责任在身，比较不容易去做冒险的事。但是一个人的婚姻状态与社会秩序的关系并不是那么直接和明显的。已婚者也会犯罪，也会参与导致社会动荡的事情。未婚者大多也是循规蹈矩的人，不一定是社会不稳定因素。相比之下，就业状况、教育程度等对于社会稳定是更重要的更直接的因素：无业者和教育水平低的人在犯罪者中更具统计学的显著性。在北欧国家，结婚者在全体居民中所占比例大大低于中国，但他们社会的稳定程度并没有因此低于我国，这就是婚姻状态与社会稳定关系不大的证据。

如果这一论点可以成立，我们就没有理由认为，离婚会影响社会的稳定。也就是说，离婚影响社会稳定这一判断乃是一个虚假的因果关系。人们从常识出发，往往会对一个虚假的因果关系深信不疑，而实际上这一因果关系并不存在。如果离婚影响社会稳定这一因果关系并不存在，我们也就不能得出离婚对于社会纯粹是坏事的结论。

进一步说，已死亡的婚姻关系的解体也许不仅不是破坏社会稳定的因素，而且是保持社会稳定的因素，是降低人际关系冲突紧张程度的一项措施——把关系十分紧张的两个人拘禁在旧有的关系中，会使紧张加剧；而如果解除这两人的关系，倒可能消解紧张程度，也就降低了发生危险冲突的可能性（有统计资料表明，很大比例的谋杀罪、伤害罪都发生在有亲属关系或情感关系的人们之间，而不是发生在陌生人之间）。

此外，离婚后的双方还有可能建立新的和谐的婚姻关系，从这个角度就应当认为，离婚是好事而不是坏事了。

如果主张加大离婚难度是指加大一方要求离婚这类案件的难度，我更不明白这种意见具体指的是什么。目前的婚姻法已经为离婚设置了相当的难度，例如关于一方不同意时两方分居时间的规定；关于第一次离婚起诉被判决不准离婚后，半年之内不准重提离婚起诉的规定等。

这次婚姻法修改时，有人提出要在财产分割方面惩罚有错一方。我想这个提议不无道理，只是离婚过程会因此变得复杂很多。如果以一方的错误作为财产分割和经济惩罚的依据，那就要为过错取证，这一工作的困难程度不会很低。另外，有一些原来可以协议离婚的案子可能会因为要弄清有错方和相应的经济惩罚和财产分割问题而提交法庭裁判，这就会大大增加法庭的工作量。当然，不可以因为怕麻烦就简化法律程序。最重要的是公正。提出这一建议的同志也注意到，在离婚案中，除了一方有错这种情况之外，还有双方都无过错和双方都有过错这两种情况。在这两种情况下，惩罚一方的措施就不适用了。

3. 关于“惩办第三者”

有人提出，针对婚外情这种破坏他人婚姻的行为，法律应当规定要求停止损害，赔偿损失。如果婚姻法做出这样的修改，可能会出现以下几个问题：

首先，婚外情是当事人双方都有责任的事，只惩罚第三者是不公平的；而如果搞婚外情的双方都受惩罚，那么就会出现配偶中一方（搞婚外情的一方）向另一方（没搞婚外情的一方）赔偿损失的情况。而这种做法缺乏可操作性。

其次，这一法律建议看来是在缺乏统计数据作为依据的情况下提出的：西方国家的社会学调查统计资料表明，婚外性关系的发生率一般在43%上下。中国的这一发生率可能要低得多，但是即使只有20%的人搞婚外恋，这一法律执行起来的调查取证工作量也会达到天文数字。社会花费大量的人力财力去调查婚外恋恐怕可行性不会很高。而如果一项法律设定而不执行，就会成为西方人所谓的“兰色法律”，有名无实。这一法律的设定就丧失了意义。

第三，制裁第三者的立法思路不利于与国际惯例接轨。在1980年以前的法律中，似乎有对搞婚外恋的第三者判2—3年徒刑的做法，这种做法在全世界都极为罕见（少数阿拉伯国家或信奉伊斯兰教的国家例外）。我相信提出在修改婚姻法时增加惩罚婚外情条文的同志不至于是主张倒退到将“第三者”逮捕判刑的程度，他们心里想的也许就是赔偿经

济损失和赔偿精神损失（这可以让我们稍稍松一口气）。

但即使是这样，还是要考虑这一赔偿的公平性和可行性：应当惩罚婚外情双方，不能只惩办第三者（注意，大多数情况下，第三者都是妇女，因为统计数字表明，搞婚外情的丈夫多于搞婚外情的妻子——美国：丈夫约60%，妻子约25%）。如果新法律只惩罚“第三者”，就会造成受惩罚者中女性大大多于男性的局面，这将有损于我国妇女的地位，有损于男女平等的原则。而惩罚双方实在很难操作——例如，假设规定丈夫和情人各拿出一笔钱给被损害的妻子，这就要有一个前提：这对夫妻在经济上是分开的，而许多中国夫妻的婚后财产是不分开的。

综上所述，我的意见是不增加惩罚婚外情的法律条文。按照世界通行的做法，对婚外情最好的惩罚办法就是离婚。当然，可以考虑在离婚时给有婚外情一方经济惩罚，但这就同第二节关于惩罚有错一方的离婚法律重复了。因此我想只要有了离婚过程中对有错一方的惩罚就够了，不必另外设立惩罚婚外情的法律。

4. 现代社会中冲击一夫一妻制的新思潮

在当代西方，一种新的社会理论——酷儿理论——正方兴未艾。酷儿理论表现为对几千年来人类社会普遍实行的一夫一妻制关系的挑战，昭示出人类新型人际关系和新的生活方式的可能性。酷儿理论家提出了许多重大的带有颠覆性的问题，例如：为什么一个社会必须实行一夫一妻制？为什么不可以有情人？为什么不可以不结婚？为什么人只能和一个人发生性关系？为什么不可以有开放的性关系？为什么不可以有开放的人际关系？为什么非要孩子不可？等等。这些理论绝不是少数激进分子凭空幻想出来的，它是人们最新的社会实践的直接反映，它是人们新创造出来的人际关系对传统的挑战。

福柯指出：“我们生活于这样一个人际关系的世界之中，体制变得相当贫困。规范着这个世界的社会和体制限制了人际关系的可能性，因为一个有丰富的人际关系的世界管理起来太过复杂……事实上我们生活在一个人际关系的可能性极其稀少、极其简单、极其可怜的法律的、社会的和制度的世界中。当然，存在着一些基本的婚姻关系和家庭关系，但是还有多少关系应当存在啊！……”几千年来，人们在这些基本的婚姻和家庭关系中生活，对它们早就习以为常，从来不会去设计和想像其他种类的生活方式和人际关系，甚至没有意识到有建立这些关系的可能性。没有人设想或尝试过婚姻关系之外的丰富多彩的人际关系，比如既不同于一夫一妻制又有感情与性的投入的关系。

现在已是20世纪90年代，世界各国的人们在尝试各种各样的人际关

系。例如在北欧国家，结婚者与同居者已经达到平分秋色的比例（接近一半对一半）。在中国，改革开放以来的宽松气氛也已经使文化革命中残酷不通人情的做法（包括离婚官司一打十几年；对婚外恋实行法律或行政处分）慢慢消失了。人们开始呼唤人性，崇尚理性。在修改婚姻法时，我们要警惕倒退，警惕回到不理智年代的做法，不要再像文化革命时期那样让全世界看我们的笑话。

法律与婚外性关系

在修改1980年婚姻法之初有人提出，应当用法律的手段来惩治婚外性关系。具体的建议大致是这样的：夫妻应当相互忠实，如果一方不忠实，另一方可以诉诸公安部门排除妨害。后来由于反对声浪太高，在提交人大的正式修改草案中只增加了“夫妻应当相互忠实”一句。

本人既反对最初的建议，也反对后来保留下来的这一句被写进婚姻法。从法律用语的角度讲，我认为“夫妻应当相互忠实”是一个道德规范，不是法律用语。（一个相反的例子是：“禁止重婚”。这样的用语才是法律用语。）把道德规范写入法律是否合适？是否必要？如果法律没有规定惩罚婚外性关系，还有没有必要将“夫妻应当相互忠实”写进婚姻法？

婚外性关系是违反婚约的，是不道德的，有婚外性行为一方往往造成无婚外性行为一方极大的精神痛苦和极大的愤慨。因此，对于一些人由此产生的用法律来惩罚婚外性关系的想法我可以理解，但即使如此，我认为这种想法是不妥当的，理由有三：

首先，实施惩治婚外性关系的法律是否可能。

从统计上看，婚外性关系在已婚人群中占有较大的比例。根据澳大利亚的统计，一生中有过婚外性关系的人数在已婚者中占到43%。在西欧北美国家的统计数字也都与这一比例接近。在中国，我在1989年做过一个北京市的随机抽样调查，承认有过婚外性活动的人数比例是6.4%。如果按年龄组来分别统计，年轻人比年长者有过这种行为的人的比例要大得多。随着时间的推移，老一辈的谢世，婚外性关系在已婚人群中所占的比例预计会有较大的提高。

中国有俗话说：法不责众。既然婚外性行为属于在人口中有相当大比例的人都会有的行为，一旦把它规定为非法，执行起来就会有困难。困难首先来自警力不足。让警察来处理可能涉及人口40%的人的某种行为，是愚蠢的想法。这种作法并不是没有前车之鉴的：在80年代的某年，北京市曾试图惩治所有观看淫秽品的行为和行为人。警察行动开始后，立即要动用大批旅馆饭店作为临时拘留所，因为监狱、拘留所立即爆满。最后整个行动不得不落得一个虎头蛇尾的结局。

这个历史经验给我们的教训是：要动用警力惩治某种行为时，首先应当了解这种行为在人口中所涉及的范围、比例。如果在没有统计资料为依据的情况下贸然立法，就可能出现有法不依的现象。而订立了用警察惩治婚外性的法律，实际上又执行不了，或者只惩罚到那些比较笨的偷情者而使狡猾的偷情者逍遥法外，就会极大地伤害法律的严肃性。

其次，建立惩治婚外性关系的法律是否应当。

任何惩治婚外性关系的法律，其实质必定是通奸法。通奸法是中世纪的法律，为现代社会所摒弃，视之为过时的法律。那些主张在修改现行婚姻法时恢复通奸法、惩办通奸者的人们的一个想法是：即使从统计上看有一小半公民有这种行为，该惩办的行为还是要惩办。在我看来，惩罚婚外性关系的最好办法就是离婚。如果要恢复专门针对婚外性行为的通奸法，就未免过于倒退。现在全世界除了很疯狂的宗教狂热政权（如某国在宗教狂热派执掌政权之后恢复了传统的偷盗砍手、通奸用石头砸死的法律）之外，很少有实行通奸法的。我们总不至于要回到中世纪去吧。

从另一角度分析，婚外性行为一向是婚姻关系的附属物。对婚外性关系后果的社会学研究表明，婚外性行为有时不但不会破坏婚姻关系，反而具有使不圆满的婚姻关系得以维持的功能。如果强行实行通奸法，将会使相当一批人视结婚为畏途，从长期效果看，有可能导致结婚率的下降。

在人类的立法思想史上，有道德论和效果论两种思路：对于道德论者来说，某种活动只要按传统观念看是错误的、不道德的或邪恶的，就有足够的理由禁止这一活动，如同性恋活动或堕胎行为。法律的目标，比如关于婚外恋、离婚、堕胎或私生子女的法律的目标，就是为了区分有罪与无罪的行为，惩罚有罪，保护无罪；惩罚邪恶，奖赏美德。效果论者则主张，如果对某种行为的法律禁止比起允许这种行为会造成更有害的后果，那么就应当允许这种行为，即使这种行为是错误的或不道德的。道德论者的目标在于根据道德标准奖惩当事人；效果论者的目标则是最大限度地减少当事人所受的伤害，无论他们的道德状况如何，他们的行为是什么样的。从我国现行法律来看，道德论的立法思想的味道过重，而较少考虑如何减少当事人所受的伤害，较少考虑法律处罚对当事人所造成的后果。

道德论的立法思路的一个典型是19世纪下半叶的美国人康斯托克（Comstock）及其所创之法，人称康斯托克法（Comstock laws）。这是一部对性持严厉态度的法律。康斯托克生于1844年，在1873年竭力促成了美国的反淫秽法案的通过。该法案禁止在美国邮寄淫秽色情出版物，禁止淫秽广告，禁止传播避孕信息。他在美国邮政总属任职，以推行他的康斯托克法。他工作热情极高，在任期间，共监禁了3600个违反公共体面的罪犯。他不仅反对淫秽色情品，还反对堕胎，反对公共奖券，反对夜总会，反对艺术家画裸体模特儿，反对自由恋爱。一言以蔽之，他反对他那个时代所有与众不同的观念。他反对妇女解放运动，迫害女性主义者，曾试图禁演萧伯纳描写卖淫的戏剧《华伦夫人的职业》，作为

对他的报偿，萧伯纳创造了康斯托克主义（Comstockery）一词。康斯托克死于1915年，以一个试图通过法律手段提升人的道德的象征性人物的形象载入史册。康斯托克主义在美国一直阴魂不散，直到80年代和90年代还又有回潮。他是所谓道德大多数（the Moral Majority）的先师圣贤。以康斯托克主义为鉴，我们应当检讨我国的立法思想，避免落入以法律提升人的道德的陷阱。

效果论方面的一个典型代表就是英国本世纪50年代的沃芬顿报告。在西方近几十年的法律改革实践中，英国的沃芬顿报告产生了重大而深远的影响。沃芬顿报告的一个主要思想就是法律不应当管道德领域的事，相信成年人有自己做出道德选择的能力。在沃芬顿报告的影响下，多种在成年人之间发生的自愿的性行为在世界上许多国家中实现了非罪化。

对于婚外性行为，立法者的态度有两种，一种是因势利导，以当事人有可能得到的最佳结果为标准来制定法律，如西方许多国家已经或正在设立家庭伴侣关系法这种做法；另一种是出于某种道德义愤，对当事人加以无情惩罚打击，比如恢复通奸法。从维护当事人的最大利益的原则出发，我们的立法者应当尽量采取前一种立场，但是遗憾的是，道德的义愤总是更能蛊惑人心，使事情向着非理性的方向发展。非理性一向是人性中一种可怕的力量，会赢得广泛的支持，“文化革命”中的道德纯净倾向就曾达到疯狂的程度（对通奸者给予行政处罚等）。这一点反映在当前的立法思想上，就是道德派和效果派的论争。相信有良知的人们通过自己的思考和判断，能够分辨这两种立场的优劣高下，从而摈弃道德派的立法思想，按照当事人最大利益原则来制定我们的法律。

最后，应否动用国家权力规范私人生活。福柯说过，性是没有任何一种权力能够忽视的资源。当然，当福柯谈论权力时，从来都不仅仅指国家权力。在他看来，权力不是属于某一个群体的有固定边界的东西，它是弥散的、无处不在的。但无论如何，警察是国家机器的一部分，它是权力的纯净形式。在一个自由的社会，人们的生活空间会大于一个不自由的社会。把处置婚外性关系（它是发生在有道德选择能力的成年人当中的自愿行为）的权力交给警察和国家，无疑是每一个人自由生活空间的缩小。在增加对婚外性关系的法律惩罚的建议中，最最可悲的是，这种建议并不是国家提出来的，而是一些身为普通公民的法律专家们提出来的。我们不能不为福柯的洞察力所震惊：权力并不是集中在某一人群人或某几个人手中，它在一个提出要用法律来惩罚某种行为的普通人的头脑之中运作；压制并不仅仅来自国家，而且来自我们自己。

我们在同性恋问题上的文化优势

我国在近现代的落伍令国人痛心疾首，以致有些人认为我们在一切方面都“不如人”。其实，古老的中国文化有许多宝贵遗产，比如在对待同性恋的观念上，中国古代性文化与西方文化相比，就具有文化的优势。

不少其他文化包括西方国家历史上都出现过严厉迫害同性恋者的情况，最极端的现象甚至有死刑。与西方社会相比，中国的社会环境、文化传统在同性恋问题上有自己的优势：在我国的几千年历史中，从来没有残酷迫害同性恋的记录；从未有人因同性恋活动被判死刑（“文化革命”时期有个别例外，应按非常时期的特例看待，不具典型性）；公众舆论对同性恋一向比较温和。

在我国四千年的历史中，正史和野史中都有关于同性恋现象的大量记载，更有脍炙人口的“余桃”（春秋）、“断袖”（汉代）、龙阳君（战国）、安陵君（战国）等历史人物和故事的记载。史载龙阳君为魏王“拂枕席”；弥子瑕与卫灵公“分桃而食”；汉哀帝与董贤共寝，董贤压住了皇帝的袖子，皇帝不忍惊醒他，“断袖而起”。后代于是以“龙阳”“余桃”“断袖”等语汇暗指同性恋现象。潘光旦先生遍查史书，考出“前汉一代几乎每个皇帝都有个把同性恋对象”这一史实。汉文帝宠幸邓通，赐给他开采铜山自铸钱币的权力，邓通因此富比王侯，成为中国历史上因“色”获益最多的男人。明清两代法律皆禁止官吏嫖妓狎娼，于是他们转向男童，寻找“替代性出路”。

中国历史上不少小说中都有对同性恋现象的描写，如《红楼梦》《金瓶梅》等，更有《品花宝鉴》一书，完全是以描写梨园界的同性恋为主题的。近代我国称同性恋风气为“男风”，又称“南风”，因为这一风气“闽广两越尤甚”。男同性恋者互称契哥契弟；女同性恋者则结拜金兰。高罗佩也注意到清代对同性恋宽容、对异性恋反而严厉的态度：“当时的社会规矩对这些关系的公开表现（男人手拉手在街上走，戏剧表演中出现变童等）相当宽容，反而把异性恋严格限定在私人生活的范围内。”他的观察是引人注意的。

在我看来，造成目前中国社会对同性恋态度的历史和文化的的原因大致有以下几种：第一，中国人大多没有宗教信仰，往往凭世俗的平常心和直觉来评价人与事，人们认为，同性恋既然不会伤害他人，就与他人无关，因此不会对同性恋有太严酷的看法；第二，中国文化强调生育价值，由于同性恋活动不会导致生育，所以容易被人忽视，不以为是什么严重的罪行；第三，这种态度也许同中国人的民族性格有关：中国文化

源远流长，根深蒂固，因此中国人对自己的文化从来很有信心，从不担心被异己的文化或亚文化所同化。人们对于与自己不同的文化往往采取不屑一顾的态度，而不至于残酷迫害它。不可否认，我们的社会还是一个盛行异性恋霸权的社会，同性恋亚文化作为一种小众文化，还是受到主流文化的压制的。我只是说，中国文化与西方文化相比，在对待同性恋这样的问题上，还是有着历史和文化的优势的。

如果我们能够对这些历史遗产和文化传统善加利用，不仅可以改善中国的人权形象，而且可以为世界其他国家和人民做出妥善处理亚文化与主流文化关系的榜样，使我们中国在这个问题上捷足先登，而不必在所有的事情上都跟在先进国家的后面，像个小学生。在这个方面，我们的确可以做别人的老师和先进，为什么不做呢？福柯早就把中国的性文化与古希腊、古埃及、古日本相提并论，认为我们有西方所没有的长处，我们为什么不当仁不让，对此善加利用呢？

关于同性婚姻

目前西方许多国家已陆续承认了同性婚姻或家庭伴侣关系，较早的有澳大利亚及北欧国家，美国的一些州，较晚的有法国和德国。如果我国能够允许同性婚姻，将属于保护少数族群利益、反对歧视的立法，在人权方面使我国跻身于世界先进行列。某些西方国家，特别是天主教国家，在关于同性恋的立法上受到宗教方面的压力，要想通过保护此类少数族群利益的立法十分艰难；而中国传统文化对于同性恋并不太歧视，这是我们在人权方面可以得分的一个有利背景，应当善加利用。

今年8月15日，纽约市地方议会批准了同性婚姻法案，正式确立了同性恋伴侣的婚姻地位。纽约市议会以34票赞成、7票反对通过了这项法案。从此以后，同性恋伴侣在纽约开始享有与异性恋婚姻一样的权利，纽约市公务员中的同性恋伴侣也能享受一系列的已婚福利。此前，今年6月，布什总统签署法案，同意在“911”事件中丧生的执法官员的同性恋伴侣可以获得遗产。布什的这一做法受到同性恋者的欢迎，直接促进了同性婚姻法案的通过。

创立和用法律的形式来承认和保护同性同居关系的进程已经在许多西方国家启动了。目前，在欧洲、北美、澳洲等许多国家与地区，同性恋婚姻或同居关系已经获得了合法地位。1989年，纽约州法通过批准同居者注册家庭伴侣关系（domestic partnership），美国还有一些城市也承认了这种关系，目的是使同居者享有同已婚者相似的权利，例如，在买保险时可以将一对同居者视同于一对夫妻对待。瑞典和丹麦也承认这种关系。批准设立家庭伴侣关系法的阻力主要来自反对同性恋的观点。因为按照家庭伴侣关系法，同性恋伴侣除孩子的收养权和监护权以外，将享有与异性恋夫妻同等的权利。

在1963年，福柯与拉康共进晚餐时说过这样一句话：“只要男人之间的婚姻尚未被接受，就不会有文明。”但是，他同时也认为，同性恋婚姻的合法化比同性恋行为的合法化更加难以为社会所接受。不出福柯所料，在1998年3月底，针对法国政府起草的一份名为“（同居者）法律责任契约”的议案，一批市长在法国全国发起了一个签名请愿活动，要求抵制这个议案的通过。因为，这个议案一旦通过，同性恋者的婚姻就合法化了。虽然大城市的市长们对这个请愿活动反应冷淡，它却得到了边远地区、农村地区的小城市市长们的支持。他们认为，同性恋婚姻的合法化将会威胁到一夫一妻的现行家庭制度。然而，经过支持同性婚姻方面所推动的全国性的情愿活动，法国最终还是批准了这一法案。同年，德国也批准了类似法案。目前，已经有越来越多的国家和社会人群

接受了同性恋者作为公众人物的形象，如最近当选的巴黎和柏林市长都是公开身份的同性恋者。

在西方人眼中，中国人对同性恋的看法是令人难以置信的天真和幼稚。虽然中国没有同性恋恐惧症，但对同性恋普遍的无知却达到令人沮丧的程度。自80年代以来，由于学界和大众传媒对同性恋现象的关注，这种无知的状况已经有所改变。与西方社会相比，中国的社会环境、文化传统在同性恋问题上有自己的优势：在我国的几千年历史中，从来没有残酷迫害同性恋的记录；从未有人因同性恋活动被判死刑（“文化革命”时期有个别例外，应按非常时期的特例看待，不具典型性）；公众舆论对同性恋一向比较温和。

常有人问我：中国何时能够批准同性婚姻法案？这个时间表真是很难确定。自19世纪中国的大门向世界开放以来，有些方面进步快些，有些方面进步慢些——常常是经济方面进步快，观念方面进步慢。但是细想起来，物质方面要想有一点进步实在更艰难——要靠一点点的追赶，一步步的积累；观念上的进步应当不是太费劲，只要稍稍改变一下固有的想法，就很容易能够跟上世界潮流。比如，同性婚姻法案的通过在中国比起改变农民的贫困状态就应当容易得多。

根据现行法律，同性恋不违反中国法律，同性恋者是拥有各项基本权利的中华人民共和国公民。同性恋者当中有人有结婚的要求，他们的要求与他们作为公民的权利没有冲突，就应该得到承认。

由于同性恋者的关系没有婚姻形式加以束缚和保障，容易造成一部分同性恋者交友随意，增加性病传播的可能性。而承认同性婚姻则可以使相当一部分同性恋者建立和保持长期关系，减少短期关系，从而减少性病传播的可能性。

从历史和跨文化的研究看，凡是人口增长压力较大的国家，对同性恋一般都采取比较宽容的政策；而人口稀少的国家对同性恋则比较严厉。这是因为人口中有这样大的一个人群不生育，将对国家的人口状况产生直接影响。据统计，男女同性恋人口在人群中会占到3%至4%，在中国就是3900万至5200万人。由于没有同性婚姻法，这些同性恋者大多数会同异性结婚生育。如果他们可以与同性结为生活伴侣，将有这样大的一个人群不生育，有利于我国的人口控制。

此外，我国有保护少数民族和弱势群体利益方面的成功经验，如在保护少数民族利益、保护妇女儿童利益方面都处于世界领先地位。对于同性恋这个处于弱势地位的少数民族的保护将使我国的形象更为开明、进步，造成一种各社会群体之间更为宽容、和谐的气氛，有利于国家的形象和社会的稳定，而和谐、宽容的做法也与中国文化中崇尚和平、和谐的精神十分合拍。

总之，中国允许同性婚姻有百利而无一害。为了国家的利益、人民的利益以及同性恋这个少数族群的利益，我们应当尽早迈出这一步。

同性恋与艾滋病

据世界卫生组织的统计，自从流行开始以来，全世界已有2000多万人死于艾滋病；目前全球艾滋病患者4000万人，每年还新增病例500万人；每天有近14000例的新感染者，其中有一半以上也就是7000多人是25岁以下的青年人。

从1995年后，我国艾滋病病毒感染者和病人报告数直线上升。资料表明，我国自1985年发现首例艾滋病病人，截止到2005年6月底，全国累计报告艾滋病病毒感染者126808例，其中艾滋病病人28789例，累计死亡7375例。目前我国估计艾滋病病毒感染者为84万，其中11.1%为男同性恋人群。北京、哈尔滨、广州、沈阳等地的男同性恋人群艾滋病病毒感染率达到1%以上。2003年全国流行病调查发现，近半年内有肛交性行为的男性同性恋者从未使用安全套的比例较大，如常德、西安两地分别为42.9%和38.5%。该人群已有一定的感染水平，危险行为较高，人群规模较大，艾滋病流行的危险性不容忽视。

虽然在我国同性恋与艾滋病的关系较小，但是值得注意的是我国男同性恋者对艾滋病的看法，外界的压力和同性恋者与世隔绝的处境非常不利于对艾滋病的防治。由于世界上有过一种暧昧的说法，认为艾滋病是上帝对同性恋这种异常性欲的惩罚，这就触动了同性恋者本来就十分脆弱敏感的神经，也涉及对同性恋现象的评价问题。

我的问卷数据表明，对于包括艾滋病在内的性病，不少调查对象感到担心和害怕，但大都不敢去检查或治疗，多数人也没采用什么防病的措施。我国同性恋者这种“害怕看病甚于害怕得病”的态度难免会为包括艾滋病在内的性传播疾病的泛滥埋下可怕的伏笔。由此看来，如果真要搞血清监测以防性病蔓延，从整个社会的健康与安全出发，我们不得不认真考虑同性恋者的法律地位问题。因为只要警方还在抓捕这些人，他们就绝对不会自愿来作体检，也绝不可能找到这些人；只有合法化和公开化之后，他们才有可能自愿接受检查。

这是一个两难命题，立法者只能正视它，无法回避。如果明确规定为非法，则这批人必定转入地下，多么强大的警力也是捉不胜捉的——总有绝大部分人抓不到——从而使艾滋病在这群人中的防治只能依靠侥幸（但愿不会有太大规模的流行）；如果规定合法，则这批人有可能接受血清监测，从而达到防止艾滋病在这群人中蔓延的效果。

折衷的方法我们也想过，但困难重重，前景暗淡。例如，劝他们从自己健康考虑，去作血清监测，可他们已经表明：宁愿病了不知道，也不愿暴露身分；或者从全民卫生考虑，让他们作出牺牲，可怎么能指望

他们冒着暴露自己身分、被逮捕劳教之类的危险为别人作出牺牲呢？这也是极不可能实现的；或者向他们保证作血清检查的人受法律保护，不会被捕和判刑，但在法律没有明确同性恋法律地位的情况下怎么能指望他们相信这种保证呢？这就是立法者面临的两难困境。

其实，走出困境的办法是明摆着的：给同性恋者法律保护，使他们敢于从阴影中走出来检查身体。这是有效的也是唯一的出路。可以告慰立法者的是：这样做不会伤害任何人，也不会伤害社会，对同性恋人群、异性恋人群和整个社会都是有百利而无一害的。

福柯在同性恋问题上的观点

福柯从来没有参加过同性恋解放运动，也没有研究过同性恋的成因一类的问题。有一次，有记者问他，同性恋是先天还是后天形成的，福柯说：“在这个问题上我绝对无话可说，无可奉告。”他这样说的原因则是：“我只是不想谈论我专业知识以外的问题。”有人曾经埋怨福柯，身为一个同性恋者，却不为同性恋运动做点什么。福柯之所以如此，有他的理由，其中最主要的在我看来是他对身份政治所持的否定态度。他从来没有隐瞒过自己的性倾向，但是对于身份政治却存有极大的疑虑。

在福柯关于同性恋问题不多的几次谈话中，可以看出他在这一问题上的基本立场。

首先，关于身份政治。

福柯极为明确地指出：“我认为‘同性恋者’这个词已经作废了，因为我们关于性的认识发生了变化。我们看到我们对快感的追求在很大程度上被一套强加给我们的词汇限制住了。人既不是这种人也不是那种人，既不是同性恋者也不是异性恋者。我们称之为性行为的东西有一个无限广阔的范围。”在古希腊罗马，成年男子爱慕少男是普遍的社会实践，女女相爱也不成问题，有萨福的女子学校为证。一个人并不会因为同性间的爱情和性关系被认定为一个同性恋者。我们中国古代也是这样。史书上记载无数皇帝与男宠相恋的史实，而并没有人因此认为某个皇帝是同性恋者。同性恋者这一身份是近代才出现的，对人们产生了极大的误导。

福柯在《性史》第一卷中谈到过“同性恋者”这个身份种类产生的具体日期和标志。他写道：“我们不应忘记，同性恋在心理学、精神分析、医学上的自成一体，是当它以某种程度的性感受、某种自身的性逆转方式为其特点，而不是以一种性关系为其特点时形成的——1870年威斯特福关于‘逆反的性感觉’的一篇著名文章可作为它诞生的标志。当同性恋从反常性行为实践被转位到一种内在的两性同体，一种心灵的两性共存时，它便以性状态的一种形式出现了。好男风者只是暂时的错乱；同性恋者现在则已成为一个种类。”

在不同的场合，福柯多次表达过“同性恋”这个范畴是一个不完备的范畴这一思想，他说：“我认为谈论同性恋风格没有什么意义。即使在本质的层次上，同性恋这个术语也没有很多的意义。……我认为它最终是一个不完备的范畴。之所以说不完备，是因为一方面我们不能真正地对行为进行分类，而这术语也并不能真正地反映某种类型的经验。我们也许可以说有一种‘同性恋样式’，或至少可以说有一种正在进行的努

力，要重新创造某种存在的风格，某种存在的形式，某种生活的艺术，它也许可以称作‘gay’。”像古希腊人一样，像古中国人一样，福柯将同性恋看作是一种存在的风格，是一种存在的形式，是一种生活的艺术，而绝对不是一种性身份、性本质或性的种类。

按照上述逻辑，福柯顺理成章地反对同性恋身份政治中所倡导的“现身”（被形象地称作“走出壁橱”）的行动，因为这个行动的前提恰恰是：每个人都有一个固定的性身份，而且这种身份是应当公开的。他在1982年一次与同性恋行动主义分子的会谈中指出：“我们和我们自己的关系，不是认同的关系，而应该是变异的关系，创造的关系，革新的关系。保持同一，实在令人腻烦。”他认为，承认“我是同性恋者”的要求是对“一种樊笼、一种陷阱的肯定。终有一天，‘你是同性恋吗？’这个问题，将显得如同‘你是个独身吗？’这个问题一样自然。”我们都知道，独身只不过是人们自愿选择的一种不结婚的生活方式，不会有人疯狂到去研究一个独身者内心有什么与众不同的本质的程度。那么，对同性恋也是一样，在一个理想的社会中，人们将不会再去追究一个人所钟情的对象是男人还是女人。美将成为未来人们选择伴侣的主要标准。

在反对身份政治的基础上，福柯又进一步提出，应当反对把同性恋问题归结为“我是谁？我的欲望的秘密是什么？”这样的问题，而主张将问题改变为“透过同性恋，可以建立、发明、增殖、调整哪些关系？”因为同性恋“不是一种欲望形式，而是某种可欲的东西。”正如前文所论述过的尼采意义上的“成为自己”，那就是“对某种生活方式的探求”。同性恋并不是人的内心中某种先验的本质，而是一种经人选择可以进入的状态，是一种在形成过程中的自我，是一种可供选择的生活方式。

福柯进而主张抛弃同性恋与异性恋的二元对立，也就是抛弃身份政治，回归古代社会对同性关系的态度和观念。在评论勃斯韦尔所写作的一部关于同性恋历史的著作时，福柯说：“从方法论上来说，勃斯韦尔摈弃了同性恋和异性恋范畴的对立，这种对立在我们的文化看待同性恋的时候起着很大的作用，他的做法不仅代表了学术上的进步，也代表了文化批评的进步。”

其次，关于友谊。

在历史上，与同性恋有关的一个领域是友谊。福柯在回答《先驱者》报的采访时说：“自古以来，在多少世纪中，友谊始终是一个非常重要的社会关系方式，人们从中拥有某种自由和某种选择，友谊同时也具有强烈情感的关系，我认为正是在16和17世纪，这种友谊消失了，至少男人社会如此……我的一种假设是，同性恋，男人之间的性关系是18世纪的问题。我们看到它同警察、司法体系等发生了冲突。同性恋之所以成为社会问题是因为友谊消失了。只要友谊仍是一个重要因素并为社

会所接受，就没有人想到男人之间的性行为。他们之间有无性行为都无关紧要。然而一旦友谊这一在文化上被接受的关系消失，问题就会产生：‘男人们在一起搞些什么？’我敢肯定作为社会关系的友谊的消失和作为社会—政治—医学问题的同性恋的诞生是同一过程。”费孝通在描述中国乡土社会中男人们之间的关系中也提到过男性之间的友谊，他发现，在他所调查的人群中，男女之间的关系是相当拘谨和有诸多禁忌的，而在男人们之间却存在着一种近乎兄弟情谊的亲密关系。

由于这种友谊关系在近代的消失，人们才觉得同性恋成了问题，成了一种怪异的关系。而在一夫一妻制成为唯一合法的性关系、唯一符合行为规范的性关系和唯一合乎社会道德伦理和价值观的性关系之后，同性恋关系的存在昭示了一种远古时代的观念和价值，同时也对人们以为唯一正确的生活方式造成了冲击。福柯说：“我以为非同性恋者最烦恼的是同性恋生活样式，而不是同性恋行为本身。……我指的是一种常见的恐惧，害怕同性恋者会建立一种强烈而令人满意的关系，虽然他们并没有遵从别人认可的关系法则。人们最不能容忍同性恋者去创造一种未曾有过的关系。”这是一种忽视占有和忠诚观念的关系。它也许不是持久的、不是从一而终的，但却是强烈的、能给人带来幸福感觉的关系。它违反了所有我们所受教化中培养起来的伦理价值，使人感到惊愕——难道人可以这样生活吗？难道人可以建立这样的关系吗？在福柯看来，这是非同性恋者最难接受、也是同性恋生活方式最受嫉妒的一个方面。

第三，关于公众对同性恋的宽容度。

虽然福柯从来没有参加过同性恋解放运动，但他在许多场合表述过他在同性恋问题上的立场，抨击过人们的错误观念、愚蠢和伪善。例如，社会上围绕同性恋者可不可以当教师的问题有过激烈的争论，反对同性恋者执教的人们认为，同性恋者当教师会对学生的性倾向有误导，他们甚至会去骚扰学生。对此，福柯发表了如下意见：“只要社会仍然拒绝承认同性恋者的生存状态，教师作为同性恋者，只会对学生起到惊吓的后果。同性恋教师不应该比一个秃头教师、或女校中的男教师、或16世纪巴黎的阿拉伯教师更成问题。”事实上，在学校里，教师骚扰异性学生的情况要多得多。

针对人们在同性恋问题上的伪善和愚昧，福柯说过这样一段话：“也许知识界现在更加公开地谈论这些事情，但这并不意味着更大的宽容。有时候恰恰相反。我记得十到十五年前，我经常参加一些资产阶级圈子的社交，大家没有一个晚上不谈论同性恋和鸡奸——通常在吃完甜点之后。但是这些公开谈论的人士绝不会容忍他们的儿子受到鸡奸。……社会学家、性学家、精神病学家、医生、道德主义者，他们说过很多蠢话，但是同样职业的人也说过一些很有道理的话。所以这不是

有关知识分子话语的问题，而是愚蠢的话语与聪明的话语的问题。”

最后，关于同性恋运动的目标。

福柯认为，同性恋者创造某种阶级意识的努力并不成功。关于同性恋运动的政治目标，他提出两点：“首先，必须面对性选择的自由问题。我说的是性‘选择’的自由，而不是性‘行为’的自由，因为有的性行为是不能容许的，例如强奸，不管发生在男人和女人还是两个男人之间。我认为我们不应该追求性行为的绝对自由。但是，在性选择的自由的问题上，我们绝对不应该妥协，包括对这种选择的表达的自由。我这里指的是公开表达这种选择不公开表达这种选择的自由。现在，在立法的层次上，这方面已经有相当的进步，朝着宽容的方向逐渐发展，但是仍然有许多工作要做。其次，同性恋运动可以有这样的目标，提出特定社会中性选择、性行为和性关系对个人的影响问题……我的意思不是要把同性恋婚姻法律化作为目标。我们这里涉及的是对同性恋的一系列的认可的问题——在法律和社会的框架之内——这些问题针对个体的不同的关系。”

福柯所提出的选择的自由不仅针对社会规范对同性恋的一般压制，而且针对某些同性恋运动积极分子所推动的“揭秘”运动——他们一度将不愿公开承认自己有同性恋倾向的政界要人揭露出来，强迫他们为同性恋运动说话。福柯所主张的选择自由极为明确地包括了选择公开表达和选择不公开表达这两种自由。同性恋运动的最终目标应当是法律和社会对同性恋的认可。这个问题最终会归结到个人权利的范畴，即个人应当拥有进行性选择的权利，拥有在不伤害他人的前提下从事自己喜欢的性行为、建立自己喜欢的性关系的权利。我想，这就是福柯在同性恋问题上的态度，也是每一个拥有现代个人权利观念的人在这个问题上应持有的态度。

尊重易性者和易装者的权利

据报载，我国某城市有一位男士，常常趁妻子不在家时偷穿她的衣服，一次不慎被对面邻居偷拍下来，被讹诈了不少钱财，事情传开后，搞得他在单位抬不起头来，还为此丢了工作。他的处境令人同情，他作为一个没有伤害他人的守法公民应享有的权利和尊严值得我们关注。

这位男士属于在性别认同方面不符合“规范”的少数人群。对于跨越性别现象，国际性学研究中有许多术语来加以描述。据不完全统计，描写这一现象的词汇包括：跨越性别（transgenderism），性别出轨（gender transgression），间性（intersexuality, intersex），雌雄同体（androgyny），两性人（hermaphroditism）等。

Hermaphrodite（雌雄同体者）一词的来历是Hermes（宙斯之子）和Aphrodite（性爱与美之女神）的结合。关于雌雄同体者有两则神话故事：其一是二者生了一个孩子，性别难以确定。其二是他俩的孩子特别漂亮，水仙女爱上他，与他合为一体。

雌雄同体现象又被称为“第三性”问题，专指生理性别与心理性别不一致者。历史上有些文化相信这样的人拥有双重灵魂。

对易性倾向（transsexual）的标准定义是：一种不喜欢自己的解剖学性别的持续感觉，一种放弃自己的生殖器过另一种性别的生活的持续愿望，一位陷在错误的身体中的人。

易装倾向（transvest）是一种纯粹的人类现象，其他动物中不存在，因为它们不穿衣服。易装现象又可细分为内衣易装、仪式性易装、强迫性易装、同性恋易装等。

在西方社会中，易性易装现象最早出现在女性当中。虽然目前大多数易性易装者都是男性，但是最早对自己的性别感到不安的却是女性。在过去的几个世纪，有几千名西方女性像男性一样生活，有的是因为她们认为自己属于男性；有些是为了逃避严格的女性角色。越来越多的受过教育的单身女性拒绝结婚和做母亲，采取参加工作和结交朋友的生活方式，威胁到规范的性别角色。19世纪至20世纪，跨越性别者多为男性，可能由于女性地位提高，对男性角色行为规范变严所致。

易装现象还大量出现在文学艺术活动中。早在17世纪就有男孩在戏剧中扮演女人。哈代的《还乡》就是由男扮女装者出演的。莎士比亚戏剧中有许多女易装者，但是没有男易装者。1848年出版的一部小说《伦敦的奥秘》中有一位女扮男装的女主人公。我国传统戏剧中也有男女反串的习俗，如京剧的男扮女装，越剧的女扮男装等。

对于跨越性别现象的治疗是在20世纪才出现的，此前这些现象或者

被忽视，或者被当作罪恶和犯罪来对待。1990年出现荷尔蒙替代疗法，用于变性。本杰明（Harry Benjamin）是易性之父，他发起了关于变性病原学的辩论，认为易性者是女性灵魂进入男性身体，或者是男性灵魂进入女性身体。他发明了荷尔蒙治疗，使身体与心理两相一致。他的治疗实践导致了跨越性别的研究。当然，有很多易性者只满足于像异性一样生活，对做变性手术并不执著。

易性者和易装者所受到的歧视，就像黑人在美国、南非，犹太人在德国所受到的歧视一样。1960—70年代的民权运动后，人们的看法有所改变，但是易性者和易装者的处境仍然不是太好。作为一个现代文明社会，尊重少数族群的权利是起码的标准；作为一个文明的现代人，我们也要学会尊重与自己有不同性别认同的兄弟姐妹。对他们的任何一点歧视都只能表明我们自己的粗俗无知。让我们试试脱离野蛮，做个文明的人。

奇妙新世界的报春鸟

张国荣的生命像流星一样陨落了。他在我心中是一朵自由开放的奇葩。他超越了男性与女性的“两分监狱”，自由自在地生活了46年，飘然而去。

盛行于西方世界的酷儿理论（queer theory）的一个重要内容就是向男性和女性的两分结构挑战，向一切严格的分类挑战，它的主要批判目标是传统的两分思维方法。有些思想家把这种两分的思维方式称作“两分监狱”，认为它是压抑人的自由选择的囹圄。张国荣就是这样一位冲破了“两分监狱”的自由人，他有勇气选择一种自由自在、随心所欲的生活方式：既爱男人，也爱女人；既穿男装，也穿女装；既有男性的激越，又有女性的妩媚。

两性界线不清和日益模糊的表现在当今世界随处可见，正在形成一种新的社会时尚。在悉尼，打破两性界线的人们举行了一日的游行，有成千上万的“正常”人看到了他们，成为这一新时尚的见证人。美国的麦可·杰克逊是猫王以后最著名的歌星，是彼得·潘以来最著名的男女同体的民间英雄。他的存在就是对男女两分观念的挑战。英国男扮女装的歌星乔治小子也是通过这种男女混淆的风格，既赢得了男性的喜爱，也赢得了女性的青睐。异性恋、同性恋和双性恋，男性、女性和中性不再是由生理决定的人的本质，而是由社会和文化建构起来的风格。张国荣也是这样一个性别和性的规范的僭越者。

在当今世界，由于社会风尚、行为规范的演变，也由于社会思想的变迁，一种全新的性观念正在兴起，那就是更看重人，看重美本身，而不看重性别。美国的《新闻周刊》对这种新风尚做了饶有兴味的报道：一位男子说，他的爱恋跟性别无关，他说打从“14岁拥吻起”，就既为男子动情，也为女子所吸引；他说，“有些时候，我会喜欢一些人颈后的卷发，他们的眼神，亦或他们嘴唇的样子，但并不局限于某一性别。”另一位则认为，单以性别概念去看人与人之间的倾慕，实在太狭隘了，他说：“从个人性欲取向去不断质问自己，在我看来实在是多余的。举例言之，一个人感到兴奋，可以是看到一片冬青叶，一棵苹果树，或是春天早上的一只北美红雀。”

进入21世纪，超越性别和性别角色的模糊化有愈演愈烈之势。在某个心理诊所，一个女孩向医生描述自己所遇到的问题：她想做一个男性，而且是一个同性恋男性。换言之，她的生理性别是女性，她的心理性别是男性，她的性倾向是同性恋。她是女人，她爱男人，但是她不想作为一个女人来爱男人，而是作为一个男人来爱男人。这就是21世纪的

人们所面临的新局面。

目前，有些酷儿已经幽默地自称为“弯曲的直线”（straight with a twist）。“直线”本是英文中“正常人”或“异性恋者”的通俗说法。“弯曲的直线”这种说法充分揭示了各种分类界线之间正在变得模糊起来的新趋势。将来，我们会有弯曲的直线，会有搞同性恋的异性恋，会有具有女性气质的男人和具有男性气质的女人。

张国荣的生活姿态为我们揭示了那个未来世界的奥妙。他是那个奇妙新世界的报春鸟。

杨振宁与跨代关系

杨振宁先生在82岁高龄与28岁的女人结婚，这件事的确有点惊世骇俗，一时引得议论纷纷。

人们首先想到，这个婚姻可能是个无性婚姻。其实，它不一定是个无性婚姻，因为性学调查发现，82岁并不一定完全丧失性交能力。此外，性行为的定义不该仅限于阴茎阴道交这样狭窄的范畴，严格地说，爱抚亲吻等也应当属于广义的性范畴。退一万步讲，这个婚姻完全无性，它也完全有可能是一个幸福的婚姻。在当今世界，已经出现了“无性族”这一现象，而且他们正在进入主流。这群人认为，他们与伴侣之间没有性的爱情是最坚不可摧的，是没有任何条件的。他们在网上专门开辟了论坛，让世人听到他们的声音，他们在论坛中提出：女人不能让我产生快感，男人也不行。他们甚至在衣服上印上他们的口号：“我是无性族，我的爱人也是！”

杨先生的婚姻之所以引起轩然大波，关键还在于它是一种跨代关系，即婚姻双方年龄差异大到不属于同一代人的关系。这就为我们提出了一个是不是以及要不要为人际关系划分等级的问题。在传统或保守的思维方式中，人类的性关系是分为高尚低下的等级的。比如说年龄相仿的关系属于高级的关系，年龄跨度大的关系属于低级的关系；异性恋的关系属于高级的关系，同性恋的关系属于低级的关系；一对一的关系属于高级的关系，一对多的关系属于低级的关系，等等。美国著名女性主义学者罗宾曾经在一篇非常著名的文章中为“跨代关系”正名，提出不应当认为只有同辈的性爱关系才是高级的关系，跨代的性爱关系就是低级的关系。

罗宾指出，在这种等级制的思维当中，“美好的”、“正常的”和“自然的”关系，从理想形态上说应当是异性恋的、婚内的、一夫一妻的、生殖性的和非商业性的；它应当发生在一对伴侣之间，发生在亲密关系之间，发生在同一代人之间，并且发生在家里；它不应当使用淫秽品、恋物用具、任何种类的性玩具，或者除男角女角之外的其他角色。任何违反了这些规则的性行为都是“不道德的”、“不正常的”或者“不自然的”。这些违反了一般规则的有害的性行为也许是同性恋的、非婚的、滥交的、非生殖性的或者是商业性的，也许是自慰性质的，或发生在性聚会中，也许是同陌生人偶然发生的，也许跨越了代际界线，也许发生在“公共场所”，或者至少发生在树丛中或者浴室中。它也许包括淫秽品、恋物用具、性玩具或对不同寻常的角色的使用。

罗宾还特意做了一张图来阐明性的等级制。大多数的评价体系全都

试图确定某种特殊的人际关系或行为应当放在分界线的哪一边。分界线的一边是美德，另一边则是邪恶。某种性行为越是远离那条分界线，就越崇高，或者就越邪恶。在过去的几十年间，从西方的发展趋势来看，一些原属于邪恶一边的关系已经逐渐向分界线靠拢，甚至有跨越分界线之势。例如，非婚伴侣的同居、手淫和同性恋伴侣中的一对一关系，正在逐渐向受人尊重的方向移动。然而，滥交的同性恋关系、虐恋、恋物、易装、易性和跨代性行为，则仍被视为不可救药的可怕行为，其中没有可能包含着情感、爱、自由选择、仁爱或精神的升华。

我们应当摈弃人际关系的等级观念，建立一种人际关系的差异观念，这种差异观念承认人际关系存在着差异，但是绝对不会为这些差异划分等级。这又是一种多元的价值观。这种多元的价值观承认人性是极其丰富多彩的，因此我们绝不应当把人际关系纳入一个所谓唯一正确的模式。在这个意义上，杨振宁先生的勇敢选择为我们做出了榜样。

《钢琴教师》与虐恋

看到《钢琴教师》这部电影是在好几年前。那时虽然还没有听到过耶利内克的大名，但是她的作品一看之下就令我感到不同凡响。那个神经兮兮的女教师（演她的演员长得一点也不好看，可是对她演的这个角色却是再合适不过了）；她和小她很多的男学生那段掺杂着浓重虐恋色彩的尴尬恋情；她和母亲的关系；她的虐恋想象……这一切都是那么真实和扣人心弦。我当时就想到，这个作品绝非出于寻常人之手，所以在市面上一见到《钢琴教师》的DVD就赶紧买了一张收藏起来。随后传来的耶利内克得了诺贝尔文学奖的消息一点也不让我感到意外，反倒为自己的文学鉴赏力有点沾沾自喜。

我关注《钢琴教师》除了它的文学价值，当然是因为它的虐恋意象。因为谈到虐恋，就进入了我的研究领域——我出版过一部研究虐恋的专著《虐恋亚文化》。

“虐恋”这个词英文为somasochism，有时又简写为SM、S—M、S/M或S&M，这一概念最早是由性学家艾宾（Richard von KrafftEbing, 1840—1903）创造的，是他首次将施虐倾向（sadism）与受虐倾向（masochism）这两个概念引进学术界，使之成为被广泛接受和使用的概念。受虐倾向一词是他用奥地利作家马索克的名字演化而成的，但施虐倾向一词并不是由他首创，而是最早于1836年出现于法国的字典，到19世纪80年代才传播到德国的。我采用的“虐恋”这一译法是我国老一辈社会学家潘光旦先生提出的。这个译法令人击节赞赏，因为它不仅简洁，而且表达出一层特殊含义：这种倾向与人类的恋爱行为有关，而不仅仅是施虐和受虐活动。

虐恋似乎是一个离中国相当遥远的世界，至少在表面上看是这样：中国既没有虐恋者的俱乐部，也没有很多虐恋者去心理医生那里求治。有西方人把这看成是中国的一个特色，他们说：“在中国的色情艺术品中，攻击性或虐恋的形象极其罕见。”然而我坚信，中国的文化虽然有其独特性，但中国人与世界上其他人的共同点多于不同点。这是基于我在中国与国外其他地方多年生活的经验之谈。在我多年的调查研究生涯中，也确实遇到过虐恋的个案：在关于女性的性与爱的调查中有虐恋个案，在关于男同性恋的调查中有虐恋个案，还有从杂志社转来的向其求助的虐恋个案。虽然数量微不足道，但至少证明，虐恋绝不是其他文化中特有的现象。

虐恋现象不仅是神秘、有趣的社会现象，而且在当今世界有着越来越重要的意义。可以预言，它在人类生活中所占的分量还会继续加重。

这不仅是因为有更多的人参与虐恋活动，如福柯所言，“这种现象是一种比过去更为普遍的实践”，也不仅因为虐恋的形象在大众传媒中出现得越来越频繁，而且因为虐恋作为一种特殊的人类性倾向，对于理解人类的性本质与性活动、对于理解和建立亲密而强烈的人际关系、对于理解社会结构中的权力关系、对于理解一般人性及人的肉体和精神状况，都颇具启发性。

在我看来，性思潮中最具革命意义的有两个分离，其一是将性快感与生殖行为分离开来，这一点已经成为当今世界大多数人的实践，就连最看重生育价值的中国人也参加进这一实践之中，虽然有许多人是迫于计划生育政策而不得不改变了他们对性的观念的——除非他除了生那一两个孩子之外完全禁欲；其二是将性快感及其他身体快感与生殖器官分离开来，当今世界中一种最前卫的性思潮是让性活动走出生殖器官的范围，将其扩展到身体的其他部分。社会批判学派在论述这种思潮的意义，女性主义也在讨论这种思潮对于女性的特殊价值。而虐恋的意义之一就在于它使快感与生殖器官相分离，在虐恋活动中，有时甚至可以完全脱离生殖器官，如福柯所说：“它的另一个观念是把身体的所有部分都变成性的工具。”福柯以虐恋活动为证据提出了“快感的非性化”的观念，这就使虐恋不再仅仅是少数人追求快感的活动，而具有了开发人的身心领域、创造新的快感形式的意义。

虐恋还有一个重大的哲学意义：对人性中非理性方面的揭示。自文艺复兴以来，理性一直是被最为看重的一种价值。它似乎代表了启蒙和进步，与中世纪的蒙昧相对立。人们不仅认为理性优于非理性，而且认为应当用理性来解释一切。而实际上，有许多事是不能用理性来解释的。比如说艺术和人对美的感觉就很难用理性来解释。虐恋就有点像一种艺术，它是生活的艺术，是性的艺术。福柯关于虐恋的最常被人引用的一段名言是：“为这一实践赋予的概念不像爱的概念那么久远；它是一种广泛的文化现象，精确地说，出现于18世纪末年。它造成了西方想像力的一次最伟大的转变：向心灵的谵妄状态的非理性转变。”福柯认为，虐恋不是一种性变态，而是一个文化现象，是“欲望的无限想像”。虐恋的意义不仅在于它是一种广泛的文化现象，还在于它造成了西方想像力的一次最伟大的非理性转变。我想福柯之所以会为非理性赋予正面价值，可能是认为启蒙运动以来对理性的强调过了头，矫枉过正了，这也正是当今西方许多新思潮（后现代主义、女性主义等）的看法，有些激进女性主义者甚至将理性与男权社会联系在一起加以批判，为非理性“正名”。按照这种逻辑，虐恋活动也具有为非理性赋予正面价值的意义。

此外值得一提的是虐恋活动的娱乐价值：它是一种成年人的游戏，

是一种平常人的戏剧活动。它可以将寻常的生活变为戏剧。它为暗淡的生活增加色彩，为乏味的生活增加趣味，使平淡变为强烈，使疏远变为亲密。它又是一种优雅的消闲活动，这也是越来越多有钱有闲的人们参与其中的原因。说到有钱有闲，大多数中国人会略感不快，因为他们大多无钱无闲，我相信这也是虐恋活动在西方发达国家极为活跃而在中国却较为少见的原因之一。但是我对大多数中国人会变得越来越有钱有闲持乐观态度，因此不避“超前消费”之嫌，将虐恋世界的秘密乐趣揭示一二，就算让有钱有闲和即将有钱有闲的中国人看点“西洋景”罢。

福柯曾表达过这样一个思想：一个在性方面完全没有禁忌的社会是不可想像的。但是他希望至少要保证人们选择性活动方式的自由权利，以及改变规范的自由权利。我对中国文化在性方面总的看法非常不乐观，福柯曾批评我们对手淫的看法停留在18世纪欧洲的水平上，不仅如此，在我看来，我们对同性恋的看法和作法还停留在西方20世纪60年代以前的水平上，而对于色情材料和卖淫的看法和作法也远远没有达到现代社会的水平。因此西方学术界对于性问题的所有讨论，西方的性实践，对于大多数中国人来说简直像外星球的事一样遥远。这其中文化的因素当然是最重要的。但是我在此斗胆提出一个假设：假设中国文化的包袱对于我们不再是那么沉重；假设中国人除了吃饱穿暖传宗接代之外也有了一点对性快乐的要求；假设中国人也愿意有选择性活动方式的自由；假设中国人也喜欢使自己的生活会变得更有趣、更快乐一些。

耶利内克的《钢琴教师》虽然算不上是一部以虐恋为主题的作品，但是它对人性中这个侧面的挖掘是相当深刻的。因此我们在欣赏它的文学价值的同时，也不要忽视了它对虐恋倾向的描绘。它也许是我们解读《钢琴教师》和耶利内克的一把钥匙。

性学的功过是非

性学的出现无疑是意义重大的，它把人类对性现象的状况、成因、结果的了解向前大大推进了一步，使得人们对与性有关的种种从懵懂无知，到若明若暗，最终推进到知其然更知其所以然的境界。当然，这种推进离对所有与性有关的事情全部做出明晰的描述与解释这一目标还相当遥远，但是它毕竟已经开了一个好头。

性学从出现之始给自己订立的目标，就是对性的真实状况的探求，这一点颇像自然科学对宇宙规律的探求。19世纪和20世纪是物理学和生物学的世纪，也可以说是科学的世纪，科学真理被当时的人们视为一种潜伏在事物内部的本质，只等聪明的人们把它发现出来，公之于众。这种对自然科学的看法也浸染着社会科学的研究，性学自然不会例外。性学的抱负不仅是要发现、描述和分析性现象背后所隐藏的自然规律，而且由于人类的性行为是一种社会行为，性学还想发现性现象背后的社会规律。因此，可以这样说，性学从一开始就带有本质主义的色彩，在试图发现隐藏在性现象背后的“真相”的努力中，它发明了大量性的分类、规则和观念，一个最典型的例子就是性学在19世纪发明了“同性恋”这个概念。

对科学分类的狂热使性学获得了权威，也形成了一个新的关注角度——人类的性本能及其变异，或曰常态与变态，正常与反常。19世纪的性学家们兴致勃勃地踏入了人类性行为这个崭新的科学处女地，充满了建立一种新的关于人类本性的知识的感觉。他们对各种“变态”性行为不厌其烦地进行分类，对它们做出各种各样的貌似合理的病理解释，用心理和生理的方法“治疗”这些变态行为，对所谓优化种族的优生学充满了认真的热情。这一切都是以科学的名义进行的——至少在主观愿望中是这样。但是这些努力在后代学人如福柯看来，并不是对隐藏在性现象背后的“真实”的发现，而是一套新的性话语的发明，这套话语虽然有正面的作用，即带来了人的性欲从清教禁欲主义气氛中的某种程度的解脱，但是也有负面的作用，那就是形成了一套新的控制话语，用以压抑了所有越轨或所谓“变态”的性表达方式。从这个角度上做评价，弗洛伊德不仅不是他在中国人心目中的性解放的代表，反倒更像一位保守派的代表。他所说的快乐的丧失是为得到文明所必须付出的代价，就是他保守立场的明显证据。

性学的前辈学者在当代人看来起到了双重的作用：他们的工作的正面作用是打破了性的沉默失语状态，倡导了对人类性行为的科学态度，带来了性的启蒙。后辈的性学家也大都具有启蒙时期的人文主义、自由

主义思想的气息。他们试图改变与性有关的错误的违反人性的法律，例如西方各国的性学家大都主张撤消同性恋非法的法律，支持同性恋解放运动。

性学家的工作的负面作用则是它通过分类和命名所建构起来的这一套新的性话语对人类性活动的规训、控制和新的压抑。这一负面作用催生了对性学各种各样的批评、质疑和挑战。历史学家对它的现代性提出挑战；科学哲学家质疑它的科学性；女性主义者攻击它的父权价值观；同性恋者强烈反对它的医疗化和病理化倾向。

综上所述，我们一方面应当肯定百年间性学的启蒙作用，它对保守的性道德的强烈冲击；另一方面应当警惕性学这套话语给人们造成的新的压抑与束缚，为人类的性活动争取一个更加合理、更加宽松的空间。

性的多元化趋势

现代西方在性领域发生了三大转变：第一是性的世俗化，性与宗教价值观相分离。第二是性的自由化，人们对计划生育、人工流产、离婚、婚前性行为、同居和同性恋有了更高的接受程度。第三是人际关系模式的改变导致了家庭的危机。从20世纪60年代中期开始，结婚率从瑞典和丹麦开始下降，波及英国，70年代传到美国和西德，再后是法国，同居率和离婚率上升。三分之一的婚姻以离婚告终。世界进入艾滋病时代以来，性领域又出现了第四个趋势，那就是性欲望的丧失。丧失欲望被称为90年代的疾病。调查表明，在过去的20年间，性欲望丧失的现象越来越普遍，影响到35%的美国女性和16%的美国男性。可以说，性规范的发展趋势总的看来是越来越多元，性道德的约束也越来越宽松。

20世纪90年代以来，世界上出现了一批以“安全的性”为主要特征的性活动的新形式，例如电话性活动，人们通过向专门服务机构打电话，或者讲或者听一些想像中的性活动来获得性满足。面临艾滋病威胁的人们还发明出其他种类的不包括性交、不交换体液的性活动方式。例如，自慰性活动、虐恋性活动、网上性活动等。近年来计算机技术的发展和“虚拟现实”的发展提出一种可能性：在未来，性对许多人来说将日益变成一种孤独一人的行为。在这个艾滋病时代，自慰性活动和类似的不包括性交、不交换体液的性活动已渐渐成为世界上唯一真正安全的性活动方式。

这种发展趋势反映在性的理论中就是性的多元论。性的多元论日益被世界和中国的人们所理解所接受。性的多元论主张按性欲自身的感觉来表达，拒绝任何单一的固定的表达方式。它的核心原则认为，差异是健康的和自然的，而不是病态的、邪恶的或者是政治上不正确的。

传统的性学大都以一元论为其基调，以异性恋的阴茎阴道交为自然的性行为，而将所有其他的性行为都视为不成熟的、辅助的，或者是“真正的性行为”的替代行为。婚前的爱抚和手淫的重要性仅仅在于它们是辅助异性性交这一目的的手段。马斯特斯和约翰逊虽然承认女性通过手淫更容易达到快感，仍然认为它是在异性恋接触受到限制或无法达到时的替代活动，只不过是“退而求其次”的行为。这种性的一元论的理论背景仍没有脱离基督教性文化的以生殖为性的唯一合法功能的巢臼。大多数性学家全都把异性恋插入式性交放在首位。他们往往认为，只有这一性行为模式具有生理学的基础，性最终的功能是生殖功能。

与此相反，性的多元论表达了人对性活动的丰富多彩的需求，它不断地拒绝被分类定型，不断地脱离所有的特殊认知和固定事实。反对对

性活动的分类定型是一个自由对禁制的反叛，它反对将性行为正规化、日常生活化，分类加以控制或者禁制。性的多元论的理论基础来自性欲的多元和性快乐的多元，来自性实践的无限可塑性。性的多元论告诉我们，人类的性欲是多样的，而不是单一的，许多不同的生活方式都可以是好的，每一个人和所有的人的生活方式都可以是好的。性的多元论的中心思想是对不同生活方式、不同的做人方式以及对每个人追求自我目标的尊重，是将民主原则运用于个人领域，而一个民主社会的首要条件就是培养人们对各种价值观的兼收并蓄的宽容态度。经过这十多年的变迁，性的多元文化已经被越来越多的中国人接受，它将为我们带来一个自由、民主和健康的多元文化的新时代。

我的女性观

我的女性观也许有点“超前”，它很接近西方后现代女性主义的观点。它的一个基本观点是，应当逐步消解传统的男女两性的划分。在我看来，过去所有关于女性应当是怎样的、男性应当是怎样的看法都不一定是正确的，不一定像人们所以为的那样“自然而然”，“与生俱来”，而是由文化建构而成，然后被人们“内化”到以为它是“自然”的程度的。

在我看来，女人首先是人，然后才是女人。马克思曾说：人所具有的我都具有。那么，男人所具有的为什么女人就不能有呢？后现代女性主义者激烈批判对所谓女性气质的规范化，认为这是男性文化对女性的压制手段。后现代女性主义反对性别问题上的本质主义，它的主要论点在于，否定把两性及其特征截然两分的做法，不赞成把女性特征绝对地归纳为肉体的、非理性的、温柔的、母性的、依赖的、感情型的、主观的、缺乏抽象思维能力的；把男性特征归纳为精神的、理性的、勇猛的、富于攻击性的、独立的、理智型的、客观的、擅长抽象分析思辨的。它强调男女这两种性别特征的非自然化和非稳定化，认为每个男性个体和每个女性个体都是千差万别、千姿百态的。它反对西方哲学中将一切做二元对立的思维方法，因此它要做的不是把这个男女对立的二元结构从男尊女卑颠倒成女尊男卑，而是彻底把这个结构推翻，建造一个两性特质的多元的、包含一系列间色的色谱体系。这种观点虽然听上去离现实最远也最难懂，但它无疑具有极大的魅力，它使我们跳出以往的一切论争，并且为我们理解性别问题开启了一个新天地。

过去一段时间，中国的传媒在讨论女性的“男性化”问题。这一讨论同后现代女性主义者涉及的是同一问题，但方向完全相反——后现代女性主义的努力方向是试图模糊性别区分，使女人更“男性化”，使男人更“女性化”；而中国的传媒却希望将被弄模糊的性别差异重新加强，使女人“更像女人”，使男人“更像男人”。

的确，我国从五十年代鼓励妇女走出家庭参加社会生产活动以来，“男女不分”成为时尚，它既是对男女不平等的社会地位的挑战，也是对男尊女卑的传统观念的挑战。这一时尚在文革时期达到登峰造极的程度。它不仅表现为女人要同男人干一样的事情，而且达到有意无意地掩盖男女两性生理心理差异的程度。那个时代造就了一批自以为有“男性气质”或被男人看作有“男性气质”的女性。在那时，女人不仅要掩饰自己的女性特征，而且对于想表现出女性特征的意识感到羞惭，觉得那是一种过时的落后的东西。八十年代以来，女性的性别意识在沉寂几十年之后重新浮现出来。最明显的表现是，女性开始重新注重衣着化妆。

表现“女性特征”的意识一旦苏醒，立即变得十分炽烈。女性意识的复苏在各类传媒中有大量的表现。

在否定前几十年女人“男性化”的过程中，出现了矫枉过正的趋势，这种趋势表现为一种近似本质主义的思想：由于女性是人类生命的直接创造者和养育者，因而对生命有着本能的热爱，这种热爱生命的天性，使女性具有了独特的文化意识和文化心态。女性应当履行自己作为生命的创造者和养育者的职能，发挥母性和女性独特的社会作用。这类思想的本质主义表现在几个方面：首先，它假定由于女性能生育，就“本能地”热爱生命；可是男人也为生命贡献了精子，也是生命的“直接”创造者，为什么他们就没有“对生命本能的热爱”呢？其次，它假定男性文化“将生命变成机械”，女性文化强调人的“生物性”，这是缺乏证据的。此类说法同西方有人将男性同“文化”联系在一起、将女性同“自然”联系在一起的想法如出一辙，而这种划分是本质主义的。这种本质主义的性别观念深入到社会意识中，有时甚至以科学知识的方式表现出来，例如认为女性逻辑思维不如男性；女性重感情，男性重理性等等。

中国的传统性别观念与西方一个很大的不同点在于，西方人往往把男女两性的关系视为斗争的关系，而中国人则长期以来把男女关系视为协调互补的关系。阴阳调和、阴阳互补这些观念一直非常深入人心。但是，这并不能使中国人摆脱本质主义的立场，即把某些特征归为“男性气质”；把另一些特征归为“女性气质”；而且认为这些气质的形成都是天生的。后现代女性主义反对本质主义的立场对于上述文化理念来说是颇具颠覆性的，因为它根本否认所谓男性与女性的截然两分。对于深信阴阳两分的中国人来说，这一立场是难以接受的，甚至比西方人更难接受。这倒颇像法国和英国革命史上的区别：法国压迫愈烈，反抗愈烈，双方势不两立，结果是流血革命，建立共和；英国温和舒缓，双方不断妥协退让，结果是和平的“光荣革命”，保留帝制。在两性平等的进程中，西方女性主义激昂亢奋，声色俱厉，轰轰烈烈，富含对立仇视情绪；而中国妇女运动却温和舒缓，心平气和，柔中有刚，一派和谐互补气氛。但是在我看来，也正因为如此，若要中国人放弃本质主义的观念，恐怕比西方更加艰难，需要更长的时间。

男女平等将走向何方

中国人争取男女平等走过一段曲折的道路。几千年来，说中国基本上是一个男权至上的社会是没有什么大错的。男性是第一性，女性是第二性，这是一个基本的事实。当然，与西方的情形相比，我们还是具有一些文化特色的，比如母亲在中国家庭中的地位往往比西方家庭中要高一些，但是这并没有改变女性处于劣等地位这一基本事实。

共产党革命的胜利极大地改善了女性的社会地位，其中有多方面的原因，最主要的当然是大多数妇女参加社会劳动。在改革前的几十年间，性别是一个被忽略的因素。强调男女平等的基调是“时代不同了，男女都一样”。以致在这种社会环境中长大的新一代女性有一种忽略甚至是掩盖自己的“女性气质”的倾向。在改革后，中国在性别问题的风气为之一变，很多女性和男性又重新发现了所谓“女性气质”，很多人心向往之，沉浸在重新获得“作女人”权利的快乐之中，化妆品业和时装业的飞速发展就是这种变化的证据，这种变化的极端形式是“专职太太”群体的出现。

对于中国改革之后的妇女地位问题，西方女性主义有各不相同的看法，例如伊万斯（Harriet Evans）指出：中国自1978年以来，把家庭重新变成经济、社会和道德的重心，重新强调一夫一妻制关系，为女性的家内角色增加荣誉感。因此，正当妇女应当获得更多自由之时，正当她们应当参加更多家庭之外的活动之时，她们被告知：家庭才是她们基本的社会责任所在。

我想，这种印象主要来自农村的家庭承包生产责任制；这个问题应分城乡两个方面来看：在城市，并不存在妇女回到家庭去的问题，虽然有人提出这一建议，但是受到女界的强烈反对，目前并没有实施的可能性——尽管女性就业遇到种种困难，在1979年至1988年的十年间，城镇妇女就业增长率一直高于男性，年平均增长率为4.9%，比全国职工队伍的年平均增长率高出1.27个百分点。在城市，1982至1990年间，在金融、文教、广播电视、卫生、体育、社会福利、商饮供储、机关团体等行业中，女职工人数增长速度分别超过男性21至78个百分点。

在农村，家庭取代生产队重新成为生产单位是事实，但这一点对妇女究竟有什么样的影响并不是一目了然的。首先，即使在集体生产时，农民的生活基本单位始终是家庭，这一点在改革前后没什么变化；其次，以家庭为单位的生产并不完全意味着妇女回到家庭去做家务，妇女还在参加多种多样的生产劳动，如养殖业的绝大多数劳动者是妇女，有许多养殖专业户是妇女为主的，许多妇女为家庭挣来的收入甚至超过从

事农业劳动的男子；再次，不少地方男人外出打工，妇女成为农业劳动的主要劳动力；最后，还有不少妇女流向沿海地区和城市，投入新兴的喜招女工的乡镇企业 and 三资企业，例如，据统计，在周边各省农村流向珠江三角洲的打工者中，女工占到约六成。这些情况都是被海外研究者所忽略的。可以预言，在21世纪，中国妇女会更活跃地参加家庭外的生产活动，妇女在家庭中的地位也会因此而有所提高。

在21世纪，世界家庭的发展趋势将是进一步的多元化，它具体表现为家庭结构进一步核心家庭化；家庭规模进一步小型化；独身者增加；同居者增加；离婚率增高；无孩家庭和单亲家庭增加；男子分担家务的比例增加等等。据推测，在下个世纪，妇女家务劳动负担将会有所降低，原因主要有三个，一是家务劳动社会化的比重会有所提高，如托幼事业的发展，家庭劳务服务业的发展，快餐外卖业的发展，洗衣业的发展等等；二是小型家电将进一步普及，减轻家务劳动强度，缩短劳动时间；三是男子分担家务的比例会有所上升，从而降低妇女家务劳动负担。

总之，无论从世界范围看还是从中国的情况看，妇女在家庭中的地位在21世纪将会有所提高。妇女的生活领域将进一步扩大——从以家庭为主到私人与公众领域并重。全世界妇女地位的提高将会使两性关系变得更为和谐，更少冲突，也将会使世界变得更加美好。

塔利班与男女平等

报载，在塔利班执掌政权的五年间，妇女被禁止从事大多数职业，禁止穿高跟鞋，不可以在没有男性亲属陪伴的情况下上街，不可以“抛头露面”（我们从新闻节目中看到了一些妇女由于没戴面纱被警察当街鞭打的情形），甚至会因为通奸行为被处死。上世纪50年代以后出生的中国人看到上述情形，多数会感到骇人听闻，不可思议。如果身为女人，还会暗暗庆幸自己没有生活在那个可怕的社会中。

习俗与观念是一种无形的力量，它对妇女的压迫与禁制不容忽视。潜在的观念与显在的事实间有着互为因果的关系。在当今世界，虽然各国风俗与观念各不相同，但是许多文化对女性社会角色的规范都有相似之处。例如，把女性概括为温柔的、弱小的、驯顺的；要求女性安于次要的地位；要求女性顺从于男性；要求女性为男性的利益奉献牺牲自己；要求女性依赖于男性等等。

为了证明女人不如男人，那些反对男女平等的人从宗教、神学中引经据典，并且从科学，诸如生理学、心理学中寻找根据。就连在人们心目中远比塔利班开明、进步的西方社会也不能免俗。西方的基督教文化对女性有两个重大的负面评价：第一个是将她列为万恶之首：人类最初的堕落是因为夏娃偷吃禁果所致，她是使人类被逐出伊甸园的罪魁祸首。对女性的第二个负面评价就是：她是男人的附庸，她的存在的最初理由就是给男人作伴的——上帝之所以造女人，仅仅是因为那个男人“独居不好”。就像圣经上所说女人是上帝用男人的一条肋骨做成的那样，很多人还持有男人是完全意义上的人，而女人只是男人的变异与正态的偏离的观点。例如，亚里士多德和弗洛伊德都曾表达过“女人是不完整的男人”的思想。

将中国妇女的状况同西方妇女加以比较，仅受礼教束缚的中国妇女的地位略微强于受宗教教义束缚的西方妇女的地位；中国妇女地位同其他亚洲国家相比也略高一些；比起塔利班统治下的穆斯林妇女就更高一些。有些西方学者持类似看法，认为中国妇女与日本、印度妇女相比，有更多的自由，地位也更高一些。他们曾分析其中原因为：在中国人心目中，与传宗接代相比，性生活微不足道；中国人虽然喜欢性，却又不认为它是至关重要的。因此，女人常常可以与丈夫平起平坐，并参与他们的事业。英国甚至有观察家认为，中国人对生活的基本态度远不是印度式的，而是现代西方式的，有些连西方人都不愿接受观念，都能被中国人迅速、彻底地加以采纳。曾到中国讲学的罗素就有这样的印象。

传统中国文化的性别理念同西方文化不同。这种差异首先表现在中

国文化视两性的分别为自然的，也能够自然地接受和承认女性及与女性有关的一切。相比之下，在西方文化中，女人从未像男人那样自然地、容易地被世界所接受，或者说，被认为是平等的、对人类有贡献的人。女性一方面被降低为男人附庸；另一方面又被抬高为虚假的理想人物。其次，东西两种文化在性别问题上的差异表现在中国文化讲究的是阴阳调和，不仅反对阴盛阳衰，也要反对阳盛阴衰，因而其理想状态不是阳压倒阴、阳灭掉阴，也不是阴压倒阳、阴灭掉阳；而西方文化中却有强调二者之间的矛盾的含义，因此会有厌女症、仇男症一类的情绪和倾向。在中国文化中少有这种倾向。

然而，不可否认的是，传统中国社会里妇女的地位是低于男人的。这从“三纲五常”（其中“夫为妻纲”）、“三从四德”（其中“未嫁从父、既嫁从夫、夫死从子”）以及男子休妻的“七出”之条（不顺父母去、无子去、淫去、妒去、有恶疾去、多言去、盗窃去）可以看得很清楚。在中国人的价值观中，阳还是比阴优越一些；即使柔弱能够胜刚强，柔、弱、暗、下毕竟是卑微的，刚、强、明、上则是尊贵的。二者虽然被认为是应当相互和谐的，但还是有尊卑上下之分。所以，中国文化中的性别理念同其他文化中的性别理念虽有文化上的差别，但是并没有完全脱离男权的藩篱。中国女性要争取到完全的男女平等，还有很长的路要走。

影视作品中的女性形象及其批判

编辑寄来左芳关于影视女性形象的整体陷落的批评文章，让我谈谈看法。我不怎么看国内生产的影视作品，因此似乎缺少发言权。只能就批评文章作者的观点及其所批评的现象发表一点看法如下：

1. 关于正确与错误

左芳的批判应当被定位于对影视作品中男权主义倾向的政治批判。她所批评的当前影视作品中“美化男性的不负责任”、“遮蔽女性的真实处境”、“歧视女性成为时尚”等现象，是从女性主义的视角所做的政治批判。

我有一个基本的判断，那就是：我们的社会是一个缺乏性别敏感的社会，绝大多数人没有性别意识。所以有许多在西方已经是“老鼠过街人人喊打”的错误观点，在中国却可以堂而皇之地招摇过市，至少没有人能意识到它在政治上是错误（politically incorrect）的。比如说歧视妇女的观点及其艺术表现。

我隐约记得，在《大宅门》热映之时，有位记者访问了它的导演。这位导演明确表示，他的这个作品是写给男人们看的。我当时隐隐感到，他这话的意思一是嫌现在的中国男人太窝囊，没有男子气；二是他想通过自己的作品告诉中国的男人们，什么样的人算是“老爷们儿”，怎么样做才叫有“男子气”。不知理解对了没有，反正看完他的访谈录，我留下了这样的印象。那么，导演心目中的“老爷们儿”是什么样呢？答案是：壮怀激烈，干大事，活得痛快。这个痛快除了事业的成功，当然还包括了搞好多女人。最好是像男主人公那样，不仅数量搞得多，质量也高：有的女人为他争风吃醋，甚至有女人愿为他死。按照导演的看法，这才是老爷们儿呢。

我知道，很多中国男人对这位导演的价值观或多或少是认同的，只是对这种价值观有点“久违”之感。因为解放后，共产党一直在讲男女平等，以致大家对这种观点渐渐淡忘和陌生了。让这位导演一提，大家居然觉得挺新鲜（违背了男女平等的老生常谈）。《大宅门》的主人公也因此让人觉得“不落俗套”（公式化的男主人公是不能歧视妇女的）。

然而，新鲜的东西不一定是新东西，也不一定是正确的东西。对于“现在”来说，“过去”和“未来”都是新鲜的，不一样的。而歧视妇女就是属于“过去”的，它是“沉渣泛起”，它是古旧的，传统的，是中国历史上的糟粕，白老爷和他的女人们的关系就像裹小脚这种“国粹”一样，是

令人恶心的。而且它是政治上不正确的。错就错在歧视社会上的弱势群体——妇女是我们社会中的弱势群体。

对于从弱势群体如女性的角度对影视作品提出批评，人们还不大习惯。这就是左芳的文章引起较大反响的原因之一。在我看来，这样的批评太少了，应当再多一些才好。各种各样的弱势群体——不仅是女性，还有少数民族、性少数族群，以及所有相对于社会上的强势群体来说处于不利地位的人群——都应当发出自己的声音，不能任人宰割，任人欺侮。要严密地监督所有政治上不正确的言论，当然也包括它们在影视中的表现。例如，国外就有同性恋群体的媒体监督组织，专门盯着各类媒体中歧视同性恋的言论和作品，点名抨击。记得此前不久，我们中国一位搞现代戏剧的导演发表过这样的言论：“女人就是在床上用的。”这种话要是出现在西方的媒体上，说这话的人早就被唾沫淹死了。对于这样“政治上不正确”的言论，我们当然要痛加批判，以正视听。

2. 关于真实与虚假

然而，政治上不正确的东西不一定在艺术上不真实。再以白老爷为例，他娶四个老婆在允许纳妾的时代就是社会的真实情况；先锋导演身边的女人们只是在“床上用的”也许也是他生活中的真实情况。男权的社会几千年了，女性的地位低下的确是符合生活的真实的。相比之下，男女平等倒常常不符合生活的真实。

艺术描绘生活的真实没什么不对，我们总不能去赞赏虚假的艺术吧。左芳在她的文章中说：“影视作品对妇女问题百般压缩，不真实地降低她们在家庭和社会的作用，女性被片面描述、粗俗贬低……”此言有些偏颇。如果女性在某个时期、某个地点地位是低下的，那么写出这种低下就不是“不真实”的。我们不能要求所有的作家都去写男女平等的时期，不去写男权的时期；我们也不能要求所有的作家都去写男女平等的关系，而不去写男人压迫女人的关系。

也许有人会说：作品并没有描述所有的真实，因为有些男女关系是平等的，它没有描述这些平等的关系，只描述了不平等的关系。但是，我想，我们不能要求所有的作家都写平等的关系，不写不平等的关系；我们也不能要求所有的作家在所有的作品中都写平等的关系，不写不平等的关系。这样的要求有点过分。

也许有人会说：对于真实的描述一定要有个正确的态度，对于男人压迫女人的关系，如果你是反对的就可以写；如果你是赞成的就不可以写。我想，这样的要求对于作家来说也是不适当的。换言之，我们不能要求所有的作家都做到“政治立场正确”。如果要求每位作家每写一个戏

都要“政治立场正确”，那不如直接要求他们去写政治论文，或者不如让他们干脆发表政治宣言算了。这种要求的荒谬是显而易见的——它将取消所有的文艺创作。

3. 我们该怎么做？

哲人言：我坚决反对你的观点，但是我坚决捍卫你发表这种观点的权利。宪法保护言论自由，政治上不正确的言论也有发表的自由；政治上不正确的作品也有出版的自由；政治上不正确的影视作品也有上演的自由。因此我认为，对于影视作品中各种政治上不正确的观点，正确的态度是：我们一方面要批评你的观点，另一方面却要捍卫你发表错误观点的权利，捍卫你创作的权利。

综上所述，我认为，左芳的批评在文学批评上毫无意义（它不属于文学批评的范畴），它是一个女性主义的政治批评。换句话说，它作为政治批评是对的，它作为文学批评是错的。从政治批判的角度，我们可以说，女性在我们社会中处于弱势地位，而这些作品正好是男权嚣张、女性受辱的社会现实的反映。作品也许反映了社会真实的一个方面，但这个真实是坏的，是应当批判的。但是，我们不可说：这些作品把女性写成是地位低下的，因此这种描写是不真实的。

政治立场不正确的影视作品过去有，现在有，将来还会有。它们当中有些在艺术上是真实的，有些是不真实的。概括地说，用政治立场和艺术真实这两个坐标来衡量，影视作品可以被分为四类：第一类，政治上正确，艺术上也真实；第二类，政治上正确，艺术上不真实——比如说，把旧社会的一个妾写得跟现在的女干部似的；第三类，政治上不正确，艺术上真实——比如说，写一个女人明明是男人的奴隶，心里却特别高兴，特别享受。现实中确实有这样的人，因此作品有可能是真实的；第四类，政治上不正确，艺术上也不真实——比如过去充斥文坛的描写阶级斗争的作品，老地主破坏水坝什么的。它们在政治上歧视少数民族，在艺术上也不真实。

我们该怎么做？我们赞赏第一类作品；唾弃第四类作品；对第二类作品，批评其艺术上的失真；而对第三类作品，则仅仅批评其政治上的不正确。以此标准看左芳的批评文章，她对那些影视作品所做的政治批评是有道理的，但是对它们的艺术评判未必中肯。

西方的男性运动

20世纪，西方社会在经历了如火如荼的女性运动之后，又出现了男性运动。男性运动可以被分为两大类：一类是支持女性运动的，另一类是反对女性运动的。

支持女性运动的进步男性运动的基本观点是：如果男女不平等，不仅是女性受压迫，男性更加受压迫。所谓男性受压迫是指，按照男权社会的规则，男性必须工作挣钱养家，承受了重大的生存和竞争的压力；男性不能表现出内心温柔脆弱的一面，在人格的发展上受到压抑；由于压迫女性，男性也丧失了男女平等的环境中生活的经验。目前的性别体系既有男性特权，同时又是压迫男性的。这种压迫导致了男性的疾病和早夭。

进步男性运动因此提出重建父性的口号：男性公开宣称他们拒绝男性气质的传统规则，分享温柔的感觉，表达更慈爱、更关怀、较少竞争性和攻击性的男性气质。进步男性运动所倡导的新型男人、新型父亲要做传统男性不屑于做的事情，他们帮助女性购物、做饭、带孩子，晚上孩子睡觉之前不出门娱乐。改变传统男权社会中男性对照顾孩子的态度，分担家长责任。

对于进步男性运动的支持程度有阶层的差异，越是处于社会上层的人越倾向于接受进步男性运动，而越是处于社会底层的人观念越传统。1979年的一项调查表明：来自社会底层的男人是唯一把注意力放在“获得成功”、挣更多的钱之上的群体。从18—49岁的被调查男子中，大多数人对“个人的成长”、“自我实现”、“爱”和“家庭生活”的重视要高于对挣更多的钱和“获得成功”的重视。即使在两性关系方面，进步男性运动的参与者也有一种全新的观念，即同全无独立性的女人在一起耗人心血；和独立的女人共同生活才有更多的乐趣。

进步男性运动所向往的男性形象一反传统男性的剽悍、粗犷，增加了温柔和细腻。影片《四个婚礼和一个葬礼》就是这样一部关于一个男人过于可爱以致不像（传统的）男人的故事。在传统的男权社会中，同性恋恐惧症和娘娘腔恐惧症非常厉害，根本不能想象电影中会出现这种温柔可爱型的男性形象。

女性运动的重要人物弗里丹感慨地说：似乎男女在背道而驰。女人是要走出家庭，在男人的工作世界中实现她们的自我；而男人似乎是要解放自己，不再用工作领域的成功来定义自己，并趋向于在家庭和其他自我实现的新领域给自己一个新的定义。总之，女性关于“新好男人”的想法并不只是幻想。由于男性气质既非生理决定也非道德上不可改变，

新男性气质就可以由社会建构起来。

男性运动中的第二类是反对女性主义的保守的男性运动。女性运动在80年代后进入低潮，西方各国出现反女性主义回潮。这个保守的男性运动在学术领域的表现是男性研究，在社会上的表现是男性觉悟群体的出现。

保守的男性运动主要表现在以下几个方面：

首先，西方社会出现了一种越来越仇视女性主义的政治文化气氛，它将女性主义思想变成嘲笑的对象，说它是过时的（性别之间的不平等已经结束了，女性现在可以自由地去做任何事情），有心理问题的（歇斯底里，反应过度，没有幽默感），或者是不正确的（不客观的）。

其次，保守的男性运动力争在现实生活中夺回妇女已经争得的权利，如合法堕胎权利；限制女性升迁，如“玻璃天花板”；推动以压制女性为目标的运动，如原教旨主义；对女性施暴；将女婴流产掉等等。一时间，一种“女人回家”的思潮甚嚣尘上，希望女人能够回归传统女性角色。这种观点认为，女人在公领域与男人的竞争造成了双重的伤害：一方面她们把男人逼成了工作狂，以便能够留住自己的好工作，如脑力劳动的职位；另一方面使男人更容易接受坏工作，如体力劳动的职位。他们认为女人进入社会生产劳动是“使男人失业，给女人增加负担”。

第三，强调家庭价值，倡导回归家庭。它依赖生理决定论和达尔文的进化论，希望恢复传统的男性统治的核心家庭。最具代表性的是于1990年春天出现的所谓“承诺运动”，由比尔·麦卡尼（Bill McCartney）发起，他是基督教保守派人士，号召那些主张回归家庭价值的男人们承诺作个好丈夫、好父亲、好社区成员。承诺运动在1991年有4300名男性参加；1993年增加至5万人；1994年278000人；1995年727000人；1996年增至100万人以上。运动号召男人做虔诚的基督徒；反对男性不负责任、抛弃家庭和不忠。这些男人还认为同性恋是罪恶，不能接受，因此，他们被批评为保守政治运动，而不是一个社会的健康精神的运动。

第四，提倡男性价值，表现形式之一是神话时代运动。这个运动倡导重新去发现男性思维和感觉的神秘根源，认为这样会重塑男性的精神、情感和智力的健康机体，使男性变得自信、强大。倡导男性价值的《钢铁约翰》一书连续30周名列排行榜首。他们举办读书活动，倡导男性与自然在一起，摆脱女性与文明，恢复他们的兄弟情谊，摆脱工业化和女性主义的压迫。在回归自然的活动中，男人们集体到森林里去击鼓、放歌，聆听诗歌和神话故事，接近狩猎祖先，宣泄一个男人想同另一男人建立深刻的精神联系的渴望。

综上所述，进步的男性运动是与女性携手共建男女平等的新社会；而保守的男性运动却不能面对性别不平等的现实，其实质是希望保持性

别不平等。如果中国的男性能够选择前者而不是后者，我相信，我们的社会将成为一个男女更加平等的社会，中国的男人和女人都将从中获益。

爱情、婚姻、性与道德

道德因不同的时间和空间条件而异，这一点虽然为身处某一具体时空的人所难以接受，甚至难以想象，但事实的确如此。比如，在古代中国，男女婚前见面、牵手是违反当时的道德标准的；可在今日中国，婚前的约会成为普遍的实践，不再违反今日的道德。再如，婚前的同居在北欧国家已经是一半居民的选择，并不违背当地的道德标准，但是在我们的社会中，社会的道德标准是不赞成婚前同居的。

既然道德标准是因时空不同而异又不是不可改变的，那么在爱情、婚姻和性的问题上，什么是我心目中最合理、最符合人性的道德安排呢？

这要分别三种不同的情况：

第一种情况，既无爱情也无婚姻关系的性。它既不涉及爱情的排他性，也不涉及婚姻的忠诚诺言，因此可以完全的随心所欲，与道德问题无涉。对它的唯一约束条件是双方自愿，如果有一方不自愿则可能造成伤害，甚至构成强奸。

第二种情况，发生了爱情。爱情有排他性，在我看来，爱情除了在初发生时是一种目空一切的激情之外，还是一种长相厮守的愿望，因此它不能容忍不忠。如果一方感情转移，那么另一方就变成单恋，必然导致分手。有爱则合，无爱则分，这是爱情自古以来的逻辑，这个逻辑到现代也不过时，仍是很前卫的标准。一个有趣的例证就是：我国的离婚法曾以感情破裂为离婚的充分理由，它因此被世界其他文化中的人视为最前卫的标准。

值得一提的是，在一些爱情关系中，双方有可能约定将爱与性分开，由于某些具体原因，两人的性可能不和谐，但是两人还愿意保持爱情的关系，因此可以允许一方用其他方式解决性问题。关键是双方的知情和同意，如果有一方不知情，不同意，则可能损害爱情关系。按说爱情会要求忠诚（“道德”？），但是如果双方另有约定，就可以打破这一“道德”准则。其实，爱情与道德真的有关系吗？爱情是人心的一种感觉，如果它到了需要道德来约束的程度，它还存在吗？

第三种情况，存在婚姻关系。婚姻关系当中，除了双方可能有爱情，还有经济利益搀杂其中，因此婚姻道德要求忠诚。婚外的性有可能带来私生子，从而威胁到婚姻当事人的经济利益，因此它是违背婚姻道德的；婚外的性和爱还有可能导致有婚约的另一方的经济损失（为第三者花费双方的共同财产），也是违背婚姻道德的。婚姻是双方保持一对一关系的承诺和约定，如果在一对一关系之外有了第三者，就违背了这

个事先的承诺和约定，也违背了婚姻的忠诚道德。

在婚姻关系中，只有一种情况可以破例而不违背忠诚的承诺和约定，那就是婚内双方的重新约定。一个典型的例子就是网络上的虚拟性爱活动。目前，已有不少夫妻允许对方参与网络上的虚拟性爱活动，以双方知情同意为前提，这样的新约定并不会威胁到婚姻关系，它的性质在这些夫妻看来就好比一种电子游戏，是一个娱乐项目，它不会造成现实世界中的损害。比这更进一步也更少见的一种约定是将性与婚姻分开的约定。有些夫妻由于某些特殊原因（长期两地分居、生理原因等）约定在不解除婚约的前提下允许对方与真实的第三者发生婚外性关系，这也可以被视为破例而并不牵涉道德问题。

综上所述，在爱情、婚姻和性问题上，并没有一个放之四海而皆准的道德准则，我们只能努力去寻找最符合人性的道德安排，不是为了惩罚什么人，而是为了将伤害降到最小。

情与性关系中的性别差异

在情与性的关系上，似乎存在着性别的差异。这种差异表现为，男性重性不重情，女性重情不重性。这是人们一般的印象，也是我从调查中得到的印象。我想如果这是事实，肯定与中国社会（其他许多社会中也是这样）的男女道德双重标准有关。似乎只有男人才可以有与感情无关的甚至是同陌生人的性行为，如果女人做同样的事就很下贱。这种观点走到极端，一些男人就比较容易接受只有性没有情的两性关系，似乎这并不会影响他们的道德形象。

在中国和世界上的许多其他国家，男女两性的性行为模式区别一度表现为：男性比女性更多地消费淫秽色情品，更多嫖妓，男性对各种性活动的容许程度和对性活动感兴趣的程度都高于女性。例如，男性对各种性关系类型的容许程度都高于女性；主动提出性活动要求的男性多于女性；男性当中持有以肉体快乐为性活动目的的人数比例高于女性；男性婚外性关系的比例高于女性；男性假定他人对性感兴趣的比列高于女性；男性对强迫性的性关系的容忍度高于女性。

男女两性在性观念上区别最大的，还要算是对偶然性关系的态度，比如对于毫无感情投入的“一夜情”的态度。男性对这种关系的赞成程度一向高于女性。在大多数的社会中，男性往往将情与性分离，女性则被培养成将情与性划等号。女性从小被教育成为性关系以人中心，性和情不可分割；男性则被教育成为性关系以身体为中心，性的目标是肉体的满足。许多女性认为，只有在有感情的情况下，婚前或婚外的性行为才是可以接受的；而对于男性来说，有感情当然好，但不是非有不可的。

有人用一种貌似科学的说法来解释男女之间的这种差异，他们说，由于精子是多个，而卵子只有一个，所以男人从生理上就有追求多个性伴的冲动；而女人则紧紧地守候着一个对象，等待受孕。在各个文化中，关于男性需要多性伴的看法和说法还有很多，它们都竭力为男性的重性轻情的行为寻找生理依据。虽然现代科学早已否定了这种貌似科学的以生理学面貌出现的冲动理论，但一般公众中还有许多人相信，正是男女两性生理上的区别，决定了他们行为模式的差异。其实，在我看来，在情与性的关系上，男女两性在行为和观念上的差异，根本不可以用生理的原因来解释，而只能用社会对男女两性的塑造和建构来解释。说得更明白些，男女两性的这种差异，是千百年来男权文化的产物，是男女两性双重道德标准的产物。

我说男女对情与性态度的差异不是生理构造的结果，而是社会和文

化因素决定的，是有人类学研究的发现为证的：如果说差异是生理决定的，那就应当适用于所有的人类社会，但是有人类研究表明，某个原始部落文化中流行着将性与情分开的性观念，无论男性女性都持有这种观点：性活动实际上与情感不相干；它是一种快乐和娱乐的经历，而且就像食物和水一样必不可少，它正如食物和水一样，谁给你的无所谓，只要你得到它就行，尽管你自然而然地感激给予你的那人。然而，除了少数这样的特例，无论古今中外，有性无情的立场总是得到负面的评价。自从以生育为性的唯一合法理由的观念过时之后，人们就转向了以双方的情感作为性的合法理由的观念。可惜，这个性的新理由、新标准，只适用于女性，不适用于男性。或者说，女性更遵守这个新标准，男性却不大买帐。

在情与性的关系上，有一种与性别差异无涉的最“先锋”的观念，那就是对情与性的分离给予正面评价的观念。只有在福柯这样不可以用常规衡量的人那里，这种观念才能堂而皇之地登堂入室。在福柯那些著名的“极限体验”中，他曾盛赞过“同一个陌生人性交”的体验，他说：“你在那里与人会面时，彼此都只是一具肉体，一具供相互结合、产生快感的肉体。你不再被囚禁在你自己的面目、自己的过去、自己的身份里了。”当然，这种观点即使在西方社会中也是惊世骇俗的。但福柯本就不是俗人。作为芸芸众生的我们，对他的“体验”只能望洋兴叹。

一人爱两人

据报道，《周渔的火车》一片的导演透露了该片难产的苦衷：本来情节设计是女主角同时爱上了两个男人，审查时没有通过，结果改成她在不同时段分别爱上这两个男人，片子才通过了审查。

时值21世纪，这件事却让我找到了生活在慈禧太后时代的感觉。一个女人没有可能同时爱上两个男人吗？是生理上的不可能？是心理上的不可能？是道德上的不可能？还是没有这个权利？一个男人有没有可能同时爱上两个女人呢？

有人争辩说，人在恋爱时有排他性。这是完全可能的。无论生理还是心理，爱情的对象一般来说比较单一。但是，同时爱上两个人也不是完全不可能。用证伪理论的逻辑，天鹅虽说绝大多数是白色的，但是只要有一只黑天鹅，“天鹅是白色的”这个论断就被证伪了。同理，这世界上几十亿和已经过世的成千上万亿的人当中，只要有一个人有过同时爱上两个人的经历，“一个人不会同时爱上两个人”这一论断就被证伪了。人的个体差异那么大，我不信就没有这样一只同时爱上两个人的“黑天鹅”。

说到道德，我总要引用一句哲人的名言：“道德因地理而异。”翻过一道山梁，道德的就变成不道德的，反之亦然。在食人族的部落，吃人并不违反道德。一个人爱上两个人怎么就会不道德呢？她主观上如果没有玩弄或欺骗这两个男人的意思，怎么就会不道德呢？爱只是人的一种感觉，如果一种感觉也会不道德，那也太苛求、太压抑了。这种要求就像要求人不能同时爱上萝卜和白菜一样。虽说一般人都是“萝卜白菜各有各爱”，但是偏偏有一个人萝卜白菜都爱上了，难道她的道德就不如那些只爱一样的高尚了？

要是说到权利，那她就更加理直气壮了：一个有独立人格的公民，她当然有权利爱上两个人。如果她比较保守，她可以只表达对一个人的爱，而把对另一个人的爱藏在心里；如果她比较前卫，也不妨把对两个人的爱全都表达出来。无论如何，同时爱上两个人的权利她肯定是有。别人不得干涉，也无法干涉。

有些人（包括审查的人）没有意识到，他们并不是认为一个人不当同时爱上两个人，而仅仅是认为一个女人不当同时爱上两个男人。在纳妾合法的旧时代，中国男人很容易接受一个男人同时爱上两个女人的情况，中国离婚古训“七出”之条中有一条就是不许女人“嫉妒”，如果丈夫纳了妾，元配夫人是不可以“妒”的，一“妒”就要准备被“出”掉。看来，一个男人同时爱上两个、甚至三个、四个人都是“自然”的，“道

德”的。可是在那些脑海某个角落打下过这种“集体无意识”的中国男人，一旦看到某个女人居然能同时爱上两个男人，就会感到很受伤，好象这个女人僭越了某种不成文法，大大地不成体统。

电影审查制度是大力提倡阶级斗争的时代的遗留物。在那个时代，一部电影的放映要闹到政治局讨论的程度，它的政治倾向、艺术情调、道德标准会引起全国性的大讨论、大批判，当事人有时要弄到判刑坐牢、受行政处分的程度，因此一度造成了全国只有八个戏能通过审查上演的可悲局面。现在，审查的标准放宽了一些，但是问题还是不小，《周渔的火车》就是明证。

爱情是什么？

爱情究竟是什么？这个问题人们已经问了几千年，至今无解。

几千年前，古代哲学家苏格拉底就曾提出这个问题：什么是爱？并以狄欧提玛这位爱的导师的话作答：“它既非不朽之物，也非必朽之物，而是介于这两者之间……它是一个伟大的精灵，而正像所有的精灵一样，它是神明与凡夫之间的一个中介。”

几千年后，当代哲学家罗兰·巴特在《恋人絮语》中仍然在说：“我实在很想弄明白爱情究竟是怎么回事。”

按照我对爱情的理解，它是一种两人情投意合、心心相印的感觉，是一种两个人合二而一的冲动。它是一种突然迸发的激情。激情一旦减退，谈爱就属枉然：爱要么是激情的化身，要么什么都不是。当激情的爱发生之时，被爱的人的可爱之处被剧烈地夸大，以至在有爱和没爱的两个人眼中的同一个对象会是如此的不同，判若两人。正因为如此，普鲁斯特才会一再地表达这样一个看法：所有陷入情网的人，爱的不是真实的对象，而是自己心目中虚构的对象，是自己的感觉本身。

也许研究最终表明，“爱”这种感觉不过是一种错觉而已；但的确有人经历过被称作“爱”的这样一种心理过程，有爱和没爱的界限在她们心中像黑和白一样分明。无论如何，“爱”是一种非常奇妙的感觉，在我看来，它不论发生在什么样的人之间（无论是同性异性、年老年轻、婚内婚外、两人还是多人），都是美好的，都是一种不可多得因而值得珍视也是值得尊重的人类体验。虽然当事人有时不得不为了其他的价值牺牲爱，就像《廊桥遗梦》里的女主人公为了家庭价值牺牲爱那样，爱本身是没有罪的。如果一桩爱情发生了，它就是发生了，它不仅不应当因为任何原因受责备，而且从审美的角度来看，它肯定是美的。

爱的发生可能与生活质量有关。据社会史家研究，在前现代的欧洲，大部分婚姻都是契约式的，是以经济条件而不是以彼此间的性魅力为基础的。在贫困者的婚姻中，有一种组织农业劳动力的手段。那种以永不停息的艰苦劳动为特征的生活不可能激起爱的激情。据说，17世纪德国、法国的农民中间，已婚夫妇之间几乎不存在亲吻、亲昵爱抚以及其他与性相联系的肉体爱恋形式，只有贵族群体间才存在性放纵，这种性放纵在“体面的”妇女中间被公开认可。浪漫之爱是在18世纪以后才出现成型的。

爱的发生可能还与人们的生活方式有关。在古代，女人藏身深闺，不易得到，因此常常能激发出浪漫爱情；而在现代，女性不再是不可接近的了，无须有很长一段追求期，人们来不及“爱上”，就可以由一夜之

间的一见钟情转而过起同居的生活。有极端的实践者竟这样说：“三天之内，我们就已成为老夫老妻了。”在后现代的开放空间里，不少男女在性方面的过度挥霍造成了爱的贫乏，他们渴望拥有真正的爱情。“这是一个对爱情饥渴到极点的年代，因为缺乏，所以饥渴。”

对于激情的爱，人们褒贬不一。激赏它的人视之为人类最快乐、最值得珍视的经验；但是反对的意见也很多，从各不相同的角度。著名人类学家马林诺夫斯基说：爱是一种激情，这无论是对马来西亚人还是欧洲人而言都是一样的；它或多或少都会使心身备受摧残；它导致许多困局，引发许多丑闻，甚至酿成许多悲剧；它很少照亮生命，开拓心灵，使精神洋溢快乐。吉登斯则说：无论是什么地方，激情之爱都不曾被视为婚姻的充分必要基础；相反，在大多数文化中，它都被视为对婚姻的难以救药的损害。

从爱情与婚姻关系的角度来说，爱情的演变经历了这样两个阶段：在古代，它与婚姻没什么关系，只存在于浪漫的情人之间。在近现代，通过好莱坞式的爱情的普及，和有爱情的人结婚成为一种理想，但是实际上，在婚姻中，激情最终变成柔情、亲情。此外，在许多婚姻中，压根就没有激情，只有柔情，有的连柔情也没有。这样的婚姻与古代的婚姻没什么不同。古人严格区分爱情与亲情，今人则渐渐将二者合一。今天的爱情因此已经发生了重大的转变：在古代，爱情就是激情，婚姻就是爱情的坟墓，是爱情的障碍，是与爱情势不两立的东西；在现代，爱情在最初的迸发之后，渐渐转变为亲情；激情渐渐转变为柔情，爱情与婚姻实现了某种程度的结合，不再是水火不容的两极。

新世纪的爱情

在我的梦想中，新世纪的爱情是一种更加自由的爱情。所谓自由，就是承认差异和多元。自由是爱的翅膀，没有翅膀，爱就不能飞翔。而真正的爱情天生是要飞翔的。

从爱情的形式看，它在新世纪将会在更大的程度上挣脱婚姻制度的束缚。目前，在北欧一些国家，在所有的爱情伴侣中，已经有整整一半采用同居方式，另一半的人仍选择了婚姻。在中国，选择同居而放弃婚姻的人也有增加的趋势。我想，在新的世纪，这样的人会越来越多。

从爱情的对象看，它在新世纪将会摆脱性别的思维定式。人们将像古希腊人那样，反朴归真，只看重美，而不再看重性别。在过去的几个世纪中，异性恋的霸权为人们设置了太过强硬的恋爱规则，谁要是不去爱异性，不去结婚生孩子，人们就会指责他有病，就会逼他去看病。而在古希腊、古埃及、古中国、古日本，人们的恋爱更加自由自在，随心所欲，不论爱的对象是男是女，只是一味地追求美和高尚。我希望在新的世纪，我们的爱情能够像古人那样淳朴、自由。

从爱情的持续性看，它会变得更加多元化。从一而终、白头偕老的爱情固然可贵，不断更换爱恋对象、不断坠入情网的生活方式也将得到人们的容忍和喜爱。因为在过去的世纪里，人类的平均寿命都很短暂，不过三、四十年而已，而到如今，不仅发达国家的人们的预期寿命达到了70岁以上，就连我们这样的第三世界国家的人均寿命也快到70岁了。在如此漫长的生命之途中，终生只爱一个人将会变得越来越不现实。再说，价值观是人定的，不要让它束缚了人的欲望，也许未来的人们会选择瞬息万变的爱情，而不选择终身不渝的爱情。

从爱与性的关系看，它也会变得更加丰富多彩。有些人选择把爱与性连在一起，没有爱就没有性；有些人会选择把爱与性分开，只要爱，不要性。在这个艾滋病时代，人们为了性可能会付出太大的代价，于是，网络爱情、电话爱情会受到一些人的钟爱。柏拉图式的精神恋爱早就有着不错的声誉，当它有了切实的需要（防止得病）和可行的手段（高科技、互联网）之后，就更有可能大行其道了。

总而言之，我希望，我也相信，新世纪人类的爱情将会变得更加丰富多彩，更加充满差异，更加多元，也更加自由。我憧憬一个在爱情问题上有着更宽阔的自由空间的新世纪。到那时，人们可以更加自由自在地去爱，更加无所顾忌地去爱。

中国人的大概率价值观

人们都承认，中国文化和西方文化有着诸多不同。例如，从家庭社会学的角度来看，中国文化被认为是一个赋予家庭以特别重要地位的文化，有人因此认为，中国社会是一个家庭至上主义（familism）的社会；还有人认为，中国社会是一个以家庭为本位的社会，与此相对应的是西方以个人为本位的社会。这些说法都很有道理，我近几年在与婚姻家庭有关的问题上所做的一系列研究（择偶标准、青春期恋爱、浪漫爱情、独身、婚前性行为规范、婚姻支付、自愿不生育、婚外恋、离婚、同性恋等），也为这种差异提供了证据。但是，我认为家庭至上主义、家庭本位这些提法只是对现象的概括，还不是对它的解释。为此，我尝试提出中国的“大概率现象”和中国人特有的“大概率价值观”这一对概念，以便对上述文化差异作出解释。

一、中国的“大概率现象”

综观我近年所做的有关中国人婚姻家庭行为方面的实证调查材料，印象最深的一个现象就是：在我们的社会中，人们的行为相当的整齐划一，在结婚、生育、婚前性关系、婚外恋、离婚等类事情上，人群大都呈现出一种“大多数对极少数”的不均匀分布；而西方社会则不然，在上数各个方面往往只是一般的“多数对少数”的分布。

例一：全国人口普查资料显示，我国30岁以上的从未结过婚的人口只占30岁以上人口总数的2.81%；而在美国，每四个家庭中就有一个是单身者家庭；在加拿大，每五个家庭中就有一个单身者家庭。（1）

例二：在我国，自愿不育者仅属凤毛麟角，百不挑一，他们的选择也常常被人视为怪异；而在原西德，全部夫妇中生儿育女的只占约60%；在80年代的美国，18至34岁的妇女中自愿不育者占到11%，在较为激进的大学当中，自愿不育者的比例在1970年曾经高达18%。（2）

例三：根据我在北京市所做的随机抽样调查，样本中承认自己有婚外性行为的只占3.7%，加上没有发生性关系的婚外恋，也只占6.4%。但在美国，40多年前金西做调查时，40岁以下的人当中，承认自己有过婚外性行为的在女性中占到26%，在男性中高达50%。1980年的一项全美调查表明，美国有婚外性行为的人在男性中占60%，女性中占35—40%。在澳大利亚26至50岁的女性中所做的一项抽样调查也表明，43%的人有婚外性行为。（3）

例四：在北京市随机抽样样本中，对男性婚外性关系持反对态度的

高达95.4%，对女性婚外性行为持反对态度的更高达96.2%。人们对有感情因素在内的婚外性关系稍微宽容一些，但持否定态度者仍高达93.1%（针对男性）和94.5%（针对女性）；而在西方社会中，一般公众对婚外性关系的容忍程度却要高得多。（4）

例五：根据我的北京市随机抽样样本，有过婚前性行为的人只占15.5%（其中包括相当数量随后结婚的伴侣）；而在一项对美国15至19岁未婚女性的调查中，已有过性经历的占到92%，其中60%以上的人在15至16岁发生第一次性关系；另一项对澳大利亚大学生的调查也表明，45%的男性和27%的女性有过婚前性行为。（5）

例六：根据北京市随机抽样调查结果，对婚前性行为持允许态度的人仅占样本的30.5%，其前提还必须是“两人确定关系已准备结婚”；如果仅仅相爱尚未决定是否结婚，择持允许发生婚前性行为的人数比例下降至11.3%；假如把前提换作仅仅是两性偶然互相吸引（无感情因素在内），则持允许发生婚前性关系的人数比例继续下降至区区2.7%。相比之下，西方社会的婚前性容许程度要宽容得多，例如，在以色列克布兹人中，有76%的男青年和55%的女青年认为，只要有感情即可发生性关系；就连算不上是个完全的西方国家的原苏联，婚前性容许程度也高于中国（38%的调查对象对婚前性关系持肯定态度）。（6）

例七：根据国家统计局的统计，我国离婚率近年虽有提高，但仍然保持在1.43%（以年平均人口为分母计算）的低水平上，相比之下，西方社会的离婚率要高得多。（7）

以上举例旨在说明一个问题：在中国，一切有异于常人的行为，无论是单身、不育、离婚，还是婚前性行为、婚外性行为，所面临的都是占压倒优势的人群和他们所崇信的行为规范。仅仅这种“极大概率”对“极小概率”的不均匀分布本身，就在无形中给隶属于“极小概率”行为模式的人们造成了极大的压力，更不必说前者对后者的不宽容、不理解甚至厌恶的态度所造成的心理压力了。即使属于“极大概率”的人们对属于“极小概率”的人们能够持善意的宽容态度，后者的处境也远远比不上那些在同类的事情上“三七开”或“四六开”分布的社会中的少数派所享有的地位和处境。

二、中国人的“大概率价值观”

所谓价值观是指人们认为什么是好的什么是坏的；什么是正当的，什么是不正当的；什么是值得赞扬的，什么是应受谴责的等等。我提出的中国人的“大概率价值观”则是指这样一种文化心理，它认为凡是大概率事件（行为）就是可取的、正常的、值得赞扬的；凡是小概率事件

（行为）就是不可取的、病态的、应受谴责的。因为我们中国人在生活的许多方面都存在着一个“大多数”和一个“极少数”的不均匀分布，所以“大概率价值观”就特别盛行。具体到前面的那些例子上面，中国人往往会持有这样的价值观，即认为到岁数结婚、生小孩、不搞婚外恋、不搞婚前性行为、不离婚、只搞异性恋是可取的，正常的，值得赞扬的；而到岁数不结婚（更不用说终生不婚）、不生孩子、搞婚前性行为、婚外恋、离婚、同性恋等等，由于只是“极少数人”的行为，因此就是不可取的、病态的和应受谴责的。换言之，我们的社会不仅在许多事情上呈现出“大多数”对“极少数”的不均匀分布，而且还拥有一种肯定大多数否定极少数的价值观；而西方文化则不然，那里的人不仅在上述的许多方面不存在“大多数”和“极少数”这样的相差极为悬殊的分布，而且也没有中国文化中那样严厉否定少数的价值观。在西方社会里，人们早就习惯了不对他人作价值观评判（It is not my business “这不关我事”是人们常挂在嘴边的话），也许只有神职人员例外。

每一种价值观的提出，总要有某种理由作为依据（或解释），摩西十诫说，不可杀人，不可偷盗，理由是杀人损伤别人的肉体，偷盗夺走别人的财产，都是同类相残的行为。而同类不可相残，是每个人都能接受的道理。然而大概率价值观却具有这样一种性质，即它可以不必提出什么特别的理由，而认为仅仅提出一个理由就足够了——因为大多数人是这样的，所以就应该这样，而不能是别的什么样子。当然，大概率价值观在每个具体问题上还是有其理由的，比如，人人都应当生育的理由是延续种族和家庭；人人都应当结婚的理由是性行为应当在婚内进行，人人都应该是异性恋者的理由是同性恋不能产生后代，等等。但是，信奉大概率价值观的人们会认为，提出这些理由并不重要，甚至并不必要。只要说大多数人都这样，理由就足够充分了。

迪尔凯姆曾提出“机械团结”和“有机团结”的区分，前者如家庭，人们一出生，就不知为什么（没有任何目的的）聚在了一处，他们之间的关系是一种机械的团结；与此相对应的是为某种特定的目的聚在一起的人群，比如商业团体、宗教团体等等。在我看来，大概率价值观属于“机械团结”的范畴。它是没有特定目的的人群所拥有的价值观。它的产生仅仅是因为在这个人群里多数人是这样生活的，都持有这样的价值观。

西方社会和中国社会的一个显而区别在于，前者宗教的作用很容易察觉，后者有形的宗教较为少见，众人就起了宗教的作用，社会本身就是上帝。这就是说，“从众”行为在我们这里，带有宗教信条的性质，在极少数人和大多数人发生冲突时，这少数人不仅是冒犯了众人，而且他们身上还带上了宗教异端的色彩。而大多数人是那样的喜欢做卫道士，

好像他们是神职人员。这就解释了在我们的社会中，喜欢标新立异的人为什么这么少，“中庸”的思想为什么这样深入人心。人们总是宁愿把自己淹没在“绝大多数”之中，这不仅使他们感到安全，而且最符合这个社会的价值观。

大概率价值观在我们的社会中除了起到宗教的作用之外，还起了第二立法者的作用，甚至法律在大概率价值观面前也会变得没有力量，因为“法不责众”。

福科曾把他所在社会中人称为“我们另一种维多利亚时期的人”（8）；马尔库塞也曾把他所在的社会中人称为“单向度的人”（9）。这些议论引起了极大的困惑。如果那里的人们尚且被称为维多利亚时期的人和单向度的人，我们这里又是什么呢？因此我有个假设：假如世界上存在着敏感人群和钝感人群的话，中国人也许是世界上最大的一个钝感人群了。

当然，我这样来引述以上两位大师的话，多少有点歪曲了他们的本意。他们是说，一个自以为是丰富的社会，很可能并不丰富；一个自以为宽容的人群很可能并不宽容。在我看来，一个社会多少有了一点丰富，才能继续讨论丰富的问题；多少有了一点宽容，才能继续谈到宽容的问题。假如一点都没有的话，这些问题就无从谈起。福科和马尔库塞对现代工业社会的批评因此在我们这里显得“超前”。我们的社会在家庭、婚姻、性爱等方面以及许多其它的方面，还远远没有达到目前西方社会的丰富和宽容程度，人们的生活方式显得极为单调，人们的价值观也显得相当严厉，而“大概率价值观”正是这一切的病根。

由于国人中盛行“大概率价值观”，于是整个社会中的个人生活衍生出一种“无趣化倾向”。所谓“无趣化倾向”概括地说就是千人一面、千篇一律、麻木不仁和单调；它的对立面当然是千姿百态、千奇百怪、生动活泼和多彩多姿。

如果我们把眼界放远些，就会发现大概率价值观绝非唯一的文化图景。世界上存在着相对宽容、相对丰富的价值观。相比之下，大概率价值观显得欠生动，包含的信息量也少得可怜。但是，这绝不是说，在大概率价值观的统治下就完全是死气沉沉，像热力学所说的热寂那样。如果仔细考察，还可以看出一些活动的迹象。举例言之，我调查了一个村子，其中所有的男青年都要结婚，把积蓄的大部分用在婚姻大事上，在这一点上毫无例外。但是有人能请三十桌客，有人只能请二十桌，于是产生了自豪感，也产生了羞愧感。再如，村民们都给祖先修坟，但有人修得更巍峨雄伟。总而言之，就像沿规定路线赛跑，虽然是单调的，但还是可以比个快慢。这是一种推动力。假如没有外来因素造成的变化，可以预言在公元三千年，某村民在结婚时办拉伯雷《巨人传》里描绘过

的那种宴会，另一位给自己死去的父亲修了一座比纽约帝国大厦还高的墓碑——当然这种情况不会真的发生，那是因为外来的因素要起作用。

在中国，有一个地方最能体现大概率价值观的精神，那就是农村。为此，我提出了村落文化的概念（详见《论村落文化》一文（10））。在一个典型的村落当中，每个人所持的价值观，在每个细节上几乎都完全一致：婚姻该是什么样子，家庭该是什么样子。因为完全一致，所以就没有少数派：这甚至算不上是“大概率价值观”，简直是“全概率价值观”了。引人注目的是，大概率价值观发展到这种程度之后，反而不成其为价值观，而成了一种金科玉律：不是说婚姻是好的，而是根本不能想像自愿不婚；不是说生育是好的，而是根本就不能考虑自愿不生育。更少有人有“同性恋”之类的概念。在农村，个人意愿方面的信息是惊人的缺乏，人们所做的一切均缺少理性的思考。因此可以说，非理性的全概率价值观是大概率价值观的一个极限。

大概率价值观的另一个极限，存在于我的一些学术界同仁心目中。他们把世间所有的人当成一个，规划着大家的前途，却没考虑到人中间还会有例外。这种规划的理论基础也是大概率价值观，或许可以称为“理性的全概率价值观”。然而，人活在这个世界上，有选择自己生活方式的自由，而不可以由什么人简单地规划之。这些规划不管出于多么善良的动机，总是要把被规划的对象送到“非理性的全概率价值观”那里去。“乌托邦”就是这样一个理想的归宿。

“大概率价值观”的盛行必然会使所有的人趋于一致。就是在我们社会中那些不属于大概率人群的人们中间，也能感觉到它的向心力——在我调查过的同性恋者、独身者和离婚者当中，羡慕“大概率”人群的大有人在。大概率行为规范就像一个黑洞，要把周围的一切都吃下去，其中有一些肯定是它不该吃的。举例来说，在同性恋人群中，有很多人和异性结了婚，维持着一个家庭，过着两面人的生活，他们对妻子和同性伴侣都不忠实。这就说明，有些东西大概率这个“黑洞”不但不该吃下去，而且是吃不下去的。同性恋这个小概率人群并不会因为大概率价值观对它的否定而改变自己，而只会因此而转入“地下”，同时继续坚持他们的小概率行为方式。

用比较的眼光来看，中国人已经是世界上最为一致的人群了。当然，它还可以更加一致：消除贫富差别，消除社会分工，甚至消除性别角色的差别，就像“文化大革命”里试图做过的那样。“文化大革命”失败了，但我们可以设想它成功了会是什么样子：那时候全中国每个人都拿一样的工资，吃一样的饭，穿一样的衣服，做一样的工作，每个男人都有妻子，每个家庭都生一个孩子。这样大家就都属于最大概率人群，大概率价值观于是取得全面胜利。假如我们以为大概率现象是美好的，大

概率价值观是美好的，结果就会是这样。这是一个现代的乌托邦。

三、关于“后乌托邦社会”

与西方社会相比，我们的社会可以被视为一种“后乌托邦社会”，因为并不能将它简单地等同于欧洲的中世纪和英国的维多利亚时期——虽然同它们十分相像——在中国我们经历了一个充满理想主义的时期，各种乌托邦式的社会设计层出不穷，反复试验（公共食堂，人民公社，五七干校，上山下乡运动等等）。在那个时期，我们最宝贵的经验就是，单调也可以成为一种生活方式。

社会学尤其是文化人类学在研究一种文化时，总是从生活方式入手；而研究一种生活方式又总是从它的环境入手。如果我们考察人们在选择生活方式方面的意愿，有两种想法最为普遍，一种认为现有的生活方式对任何人都适用，不可能变革，人能够做的只是在这种生活方式内部取得成功。在中国农村持有这种观点的人最多，他们被动地接受生活，像老辈子那样生活，积攒婚姻支付，结婚，渴望生育尽可能多的男孩子，这些就是他一生的主要事件。另一种观点或许可以算做它的对立面，即认为现有的生活方式不理想，应该有一种更好的生活方式，这种生活方式才是真正适用于任何人的。这样他们就开始构思乌托邦。举例言之，农民的生育行为是现在中国的一个大问题，每个人都想生一个儿子。这在技术上是可以做到的，但是让他们做了之后，肯定会造成将来中国男多女少，造成严重的问题。我的一位朋友想出了这样的办法：用立法的手段，让每对夫妇都能生育一男一女，这样既解决了人口过剩的问题，而且每个男人都有老婆。这种构想假设某种生活方式会适用于每个人，因而带有乌托邦的性质。其实，这两种想法合在一起，并不构成一切可能性——只有把所有的人只能有一种生活方式这一点作为前提，它才算完备。我认为这个前提是十分可疑的。仅从婚姻家庭领域来说，每个人就不一定都要结婚；结婚后也不一定要生育；如果允许生两个孩子，也会有人坚持要两个儿子而不是一男一女，等等。

乌托邦这个词来自摩尔的同名作品，里面不但描写了一个理想的社会，还详细描写了一种理想的生活方式。罗素对它有一个评价：在这样精心构想的社会里生活，一定是十分乏味的。参差多样是幸福的命脉。

（11）对罗素那样的自由主义者来说，一个人的生活还没有开始，就被白纸黑字写了出来，是件可怕的事。但是看看农民的生活，虽然没有白纸黑字，但也没有什么变更的余地。从这个意义上来说，农民的生活方式就相当于一个实现了的乌托邦，所不同的只是他们的生活不像书上说的那么美好。我把生活方式及价值观单调划一的社会叫作后乌托邦社

会，把美好二字扣掉，我们现在就生活在这里。

任何乌托邦式的社会设计都有一个最致命的荒谬之处，即它假定所有的人所喜爱的是同一种东西，所向往的是同一种生活方式。其实，人们的喜好和要求是很不一致的，举一个最简单的例子，男女两性的喜好和要求就不尽相同。国外有不少女权主义理论家提出，妇女可以有并且应该有完全不同于男人的价值观和生活方式。这就是说，妇女可以从自身生理和心理的需要出发，构造自己的生活方式和价值观，而不是简单地要求和男子平等，男人有的我们都要有。我看不出这种想法有何不能成立之处，唯一叫人感到奇怪的是为什么早没人想出来。作为一个女性，我不得不承认，在人类的历史上，已经出现过无数大智者，都是男的，没有一个替我们想到了这一点。而女权主义的思想家，无论从思辨的深刻和方法的严谨方面，或许都无法和第一流的思想家相比，却想到了这一点。这说明思维的能力不能够决定一切，还需要设身处地。

单单妇女，就有理由成为一种价值观和生活方式的主体，以此为基点去构造一切，就和乌托邦的思想方式正好相反。由此就产生了一个纯粹的伦理问题：人的生活，应该是由它的本体去创造呢；还是应该按照一种统一规定，由一个个的人去执行？我本人持前一种观点，所以仅对后一种观点提出质疑。

假设生活是一种规定，很显然，一个人什么时候开始性生活，什么时候结婚，生几个孩子就都已经被事先决定了。这样我在生活里就相当省心，不用再考虑这些问题。但是我的生活也就少了很多可以有的内容，比方说，由我自己决定要何种性生活，结不结婚等等。省心固是好事，我也就丧失了表现我有思考和做出抉择的能力的机会。须知正是因为有这些能力，人才成其为人。假设我有这些能力，但是始终被保存着，没有机会使用，那么和一只被饲养着供肉食之用的动物有何区别？有什么理由相信这种生活对我是好的呢？

其次，我想知道这种规定出于谁的手笔。假定它是出自摩尔爵士之手，我就有理由表示不平：凭什么他就规划了一切，而我连我自己的生活都不能规划。假如它是一种传统，那么当它不适用时，当然可以变革。在变革时，我又不相信什么大智者会把什么都想到。黑格尔、罗素等等，谁都没有为女人设想过。不管怎么说，女人自己的事，女人最清楚。

当然，一种统一、单调的生活方式，在很大程度上是自然形成的，并且是出于大多数人的需要。但是有很多证据表明，有一些人不适合这样的生活方式——有人天生具有同性恋倾向，有人厌恶家庭生活，有人不想生育。这些人都感到了主流生活方式的重压。这些压力有些来自政策、规定，这是另外一个问题了；还有一些则来自周围的人群——大概

率人群和他们所持有的大概率价值观。

在我看来，现存的主流生活方式不仅是一种统计上的多数

——假定如此，它就是个完全的自然现象，我们对它无话可说

——事实上它包含了意志的成分，它意味着从众，循规，服从，压制个人。在历史上，这种现象更为绝对。这种力量主要作用于个人生活方面，但它的影响是不能低估的。最起码它对形成特立独行的个人品质只会有坏的作用。我甚至怀疑它会造成整体性的愚蠢。在近代，我们国家没有出现柴科夫斯基、福科、米盖昂齐罗（以上同性恋者）；没有出现笛卡尔、叔本华、尼采（以上独身者）；没有出现萨特（与人同居而不结婚）；没有罗素和萧伯纳（打了多半辈子光棍）；也没有居里夫人、南丁格尔，这两位杰出妇女恐怕都不是贤妻良母。这与中国人的大概率价值观恐怕不无关系。如果中国人仍旧不能摆脱这种以空前的整齐划一为其主要特征的“后乌托邦社会”，我们的社会就毫无希望。

四、归根结底是“个人”的意识尚未形成

一个引人深思的问题是：中国人的“大概率价值观”究竟是由文化因素决定的，还是由社会发展的因素决定的呢？这个问题又可作如下表达：中西方社会在这个问题上所表现出来的差异，究竟是纯粹的文化差异（它不会随着时间变化而轻易改变），还是社会发展的某些阶段（如农业社会阶段和工业社会阶段）所具有的不同特征，随着农业社会的工业化、都市化和现代化，这种特征也会随之改变。

如果说它是文化因素决定的，那么无论社会环境发生何种变化，人们仍会坚持自己的价值观，仍会在婚姻、生育、离婚、性行为这些事上（这些是我的研究领域，当然还有别的方面）保持“大多数”对“极少数”的不均匀分布。如果说它是由社会发展因素决定的，那么中国人的大概率价值观就是某一社会发展阶段——具体说就是农业社会——所具有的特征，一旦中国的工业化、都市化、现代化程度提高，大概率价值观也会随之改变。

在上述两种观点中我倾向于相信后一种，即中国人所表现出来的大概率价值观是以中国文化为其形式以农业社会特征为其实质的一种阶段性现象。随着社会的工业化、城市化及现代化程度的提高，这一切终将发生变化。

可以举出以下一些事实来证明上述论断：一个最明显的事实是，中国的城市人口（约占人口的20%）尤其是生活在大都市的许多人们，已经不再迷恋于各种“传统的中国价值观”（家庭、亲子关系、传宗接代、祖先崇拜等等），他们可以选择结婚、不生育、同居、婚前性关系、

同性恋之类的生活方式，而不致于招制太大的麻烦。形成这一事态的原因是：与传统的农村社会生活不同，在大都市中已经出现了一定的个人生活空间，一定的保守个人隐私的可能性。这是由于居住形式的改变

（从邻里相互熟悉，亲属居住集中转变为独门独户），也由于人际关系类型的改变（从生活在全部或大部分都相互熟悉的人群当中转变为生活在大部分都相互陌生的人群当中）等等。这就是一个证据，证明即使在中国这样文化传统力量十分强大的社会中，如果生活环境尤其是人际关系类型改变了，人们的价值观也会随之改变。

有关这一点的另一个证据是，中国农民明明知道按照现行的计划生育政策，一旦进城招工或上了大学，就只能生育一个孩子，而这个孩子有一半的可能性不是男孩，这就是说，他们为此要冒相当大的家庭姓氏失传的危险；然而他们还是鼓励子女拼命考大学，招工进城。这就说明，家庭、传宗接代这类事情的价值并不是不可动摇的。一旦有了选择他种生活方式的可能性，农民也不惜损害自己的家庭和子嗣，义无反顾。这里再举一个极端的事例，据报载，一模范女民办教师，因长年工作优异，得到“农转非”的机会，当她听说已婚子女不得随母“农转非”时，竟残忍地将儿媳、孙女杀害，以图达到使儿子能随她“农转非”的目的。这说明，为了过上城里人的生活，有些农民不惜毁灭家庭。当然，这只是一个特例，人们会说，各种各样的犯罪都会有的，它们都是特例，但是这一事件之所以意义深刻，并不在于犯罪本身——犯罪是非理性的行为——而在于隐藏在这一犯罪事实背后的理性选择——为了成为城里人，不惜毁坏已有的家庭。在选择的机会出现之时，许多人都会毫不犹豫地放弃原先赋予家庭的价值，而选择一种更好的生活。

（当然，为此而杀人就是极端现象了。）由此可见，并没有什么价值观是不可以改变的，如果环境改变，或许是为了改变环境，人们可以放弃旧有的价值观念。

总之，大概率价值观只是一种以文化形式表现出来的农业社会特征，它是农业社会无选择余地的生活环境的产物，是一种以文化形式表现出来的无可奈何。一旦得到选择的机会，人们则很可能不选择这种文化，而会按照自己的愿望作出多种多样的选择，比如说，独身，不生育，同性恋等等。

弗罗姆曾指出，在欧洲中世纪，“个人”的意识（概念）尚未形成（12）。在我看来，大概率价值观的实质归根结底就在于个人意识尚未形成。正因为人们还没有明确地意识到自己是一个独立、自由的个人，有自主意识的个人，他们才能把不幸福的婚姻“凑合”下去，他们才会认为个人的快乐与幸福同家庭的稳定相比是无足轻重的事情，他们也才能在个人的感受与家庭及婚姻的形式发生冲突之时，使个人的感受屈从于

家庭和婚姻的完整形式，并且认为这样做并不困难。而对于一个个人意识业已形成的个人来说，这样做就要困难得多。

既然“大概率价值观”来源于个人意识的缺乏，既然欧洲人在中世纪也经历过个人意识缺乏的时期，那么“大概率价值观”的盛行就不是一个纯粹由文化因素决定的现象，而应当说是一个阶段性社会的产物，即农业社会的产物。可以预言，随着我国工业化、城市化和现代化的进程，中国人也会逐渐放弃这种“大概率价值观”，中国人的生活方式将会变得更加丰富，中国的社会气氛也将会变得更加宽容。

注释与参考书目：

- (1) 李银河：《中国人的性爱与婚姻》，河南人民出版社，1991年，第70页。
- (2) 同上，第137页。
- (3) 同上，第157页。
- (4) 同上，第156页。
- (5) 同上，第93页。
- (6) 同上，第92页。
- (7) 同上，第177页。
- (8) 福科：《性史》，上海科学技术文献出版社，1989年。
- (9) 马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社，1989年。
- (10) 李银河：《论村落文化》，《中国社会科学》，1993年第5期。
- (11) 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1963年，下卷，第40页。
- (12) 弗罗姆：《对自由的恐惧》，国际文化出版公司，1988年，第30页。

我的心路历程

1. 做什么

俗话说：三十不学艺，我恰恰反其道而行——去美国求学时刚好三十岁。回想当时常令我感到烦恼的一个想法就是：我的一生都在准备，准备做什么事，可一直还没正经做。我还要准备到何时？大概是受了这种想法的刺激，1988年我拿到博士学位之后，就径直回国了。

在我从美国回来之后，我才感到自己开始了真正意义上的工作（创造）。在此之前，我一直在准备。小学，中学，大学，研究生，我一直在修炼。我的一生一直到1988年，也就是我36岁时，一直在准备。就像一头牛，一直在吃草。现在到了产出牛奶的时候了。36岁，真是够晚的了。当然，这里面有许多不以我的意志为转移的因素。比如从17岁到22岁，我一直在做体力劳动。虽然我也在一天天极度疲劳的体力劳动之后，尽我所能看书，看马克思的书，看鲁迅的书，看当时硕果仅存的《艳阳天》一类的“文学”书，但是我的生命曾耗费在成年累月的纯粹的体力劳动上。我们当时没有选择的余地，没有凭自己的爱好和能力安排自己生活的自由。

我常常这样想，最幸运的人是这样的人：他在八小时之内所做的事情正好是他爱做的事情。可以说我就是这样一个幸运儿。

回国之后，我被接纳为中国第一个文科博士后站（北京大学社会学所）的第一个博士后。我以一种狂热的劲头投入了研究工作：毕竟我准备了太久太久。压抑多年的“做事”的冲动猛烈地迸发出来，我一口气搞了十项经验研究。其实，其中的一个已经够我“交差”的了，但是我的研究冲动是发自内心的，不是为了“交差”。这种疯狂劲我现在回头看都有点暗自吃惊。难怪一个台湾社会学访问团和我们座谈，当我谈到这两年我完成的题目时，对方露出一副不可置信的表情。

这十项研究的结果是十篇论文，每篇15000字上下。这十个题目依次是：择偶标准，青春期恋爱，浪漫爱情，独身，婚前性行为规范，婚姻支付，自愿不育，婚外恋，离婚，同性恋。从另一种角度来说，我在两年间搞十项研究疯得还不够厉害：回国之前，我做了个“社会学百题”的备忘录，现在有时还会翻看，觉得自己比当时的气魄已经小了许多。

这十篇论文分别发表在《中国社会科学》、《社会学研究》、《社会学与社会调查》等杂志上，有的被译成了英文和日文，有的题目有新闻价值——如自愿不育和同性恋——常常被通俗刊物和报纸、电台、电

视台报道。那天在地铁买了一份小报，上边有个署名“黑娃”的人在头版头条写了一篇关于自愿不育的文章，我一看，里面怎么尽是我论文里的原话，心里不免有些愤愤；可转念一想，人家虽然没指明哪段是出我的手笔，但该羞愧的是他而不是我——只是不知这位黑娃是否是真的非洲种，也许是他自觉够黑的，起了这样一个笔名。人如果有东西值得别人一偷，也不能说完全是坏事。尽管上小报有点“丢份”，也不至于就为这点事跟人“叫真”。这么想过之后，心里也就释然。后来，这十篇经验研究论文被收入一本论文集，取名为《中国人的性爱与婚姻》出版，虽然只印了4000册，我也挺满足的——我还见过只印300册的学术书呢。这本书后来获得了“北方十五省市优秀图书奖”，并且在1998年再版。

我心里清楚，从外面拿文科博士学位回来的人还不多见，因此如一些爱为人指点迷津的朋友所说，回来的人有一种“势能”。问题在于用这种“势能”来做什么。我之选中经验研究一途，是经过深思熟虑的。具体说来，原因有二：第一，中国人似乎有一种看不起经验科学的偏向，因此社会科学远不如人文学科那么发达。我们这里的人往往偏爱气势恢宏的高谈阔论，近年来“侃”字的出现频率之高就是证据。而我的抱负是要做一个严谨的社会学家。这些话用通俗的语言来说，就是想分出什么是真，什么是假；但是众所周知，这并不容易，有时真话也挺没劲的。为了和信口开河者划清界线，我甚至不惜把自己搞到矫枉过正的地步——在我用通过经验调查得来的数据写论文和专著时，有时竟感到可说的和能说的话是那么的少，以致担心自己的想象力已经衰退了。与此同时，我看到那些高谈阔论的研究，就为别人捏把冷汗。人家的一个小标题，在我看来已经够研究一辈子的啦。

我潜心经验研究的另一个理由是：中国现在社会学的经验研究还不规范。有的研究不信不实，在方法的运用、研究的设计方面尚有不少欠缺。我毕竟是实实在在地学了六年社会学，看到这种现象就感到了一种挑战。这就像看到有人一手持一根筷子吃饭，谁都想给他露一手用筷子的绝技一样。

用这样的方法，我们又做了男同性恋的研究。我们是指我和我丈夫。这个题目颇遭同行和有关部门诟病。从搞调查到出书，遇上了不少头疼的事。好在研究的成果终于写成专著，在香港由天地图书公司出版了。假如我们能沉住气的话，还可能在牛津大学出版社出版。直到现在，我还不理解那些诟病出于什么动机。同性恋者不是人类吗？同性恋不是社会现象吗？社会学到底该做些什么事？不管怎么说，我在完成了这项研究之后还想做女同性恋的研究，只是苦于找不到线索。

在当时，做什么样的研究是我常常思考的问题。我对当时文化界的信口开河大而无当十分反感，总觉得中国文化中有一种过于轻视经验研

究的倾向。中国人喜欢有气势的东西，比如《河殄》、《人妖之间》等。中国文化从古至今一直对经验研究不感兴趣，所以科学在中国才不如西方发达。所有的文化人都在追求辞章之美、玄虚而飘逸的意境，或者是一种宏伟的气势。在改革开放之初，很多人都知道我与林春合写的《要大大发扬民主，大大加强法制》等文章，虽然我们当时工作单位的性质（国务院研究室）和全国各大报纸的转载的作用不容忽视，但是当初我们文章大受欢迎很大程度上恐怕是那种投合中国文化的“气势”和辞章之美。而在美国受了六年严格的社会科学训练的我，当时有个强烈的感觉，那就是，只有气势，没有经验材料做基础的东西在中国实在是太多了。简直可以说，除了这种东西，什么都没有（那是在1988年）。

中国文化传统中一方面看重气势宏伟的东西，另一方面又看重“有用”（必须是立竿见影，学以致用用的用）的东西。如果一项研究，既不气势宏伟，又“无用”，就没有人愿意去做。我们社会学经验调查所做的这一块就属于特别不受“待见”的。比如关于我国同性恋人群的调查就是这样，它既不是关系到国计民生的大问题，因此不够气势宏伟；又不是马上可以拿来派什么用场的东西，因而不够“有用”。许多社会学研究领域就这样成了空白。在西方任何一所大学的图书馆里，不必说性学这一题目下的图书，就是同性恋这个小分支，就不知道有多少专著。多得我连看都懒得看了。我有心在中国反其道而行，专门做一些这样既不够“宏大”又不够“有用”的研究。我想，某项经验研究是否有用的问题不必过多考虑。有用无用，用与不用，那是别人的事，不是科学研究本身应当过多考虑的问题。

理论并非完全不重要，但只有经验意义上的理论才重要，只有由经验的命题组成的理论才重要。那种气势宏伟的宏观理论不是已经有许多了吗？不是已经太多了吗？我不愿意再去凑这个热闹了。

金西调查有什么气势宏伟的理论？纯粹描述性的东西难道就没有价值？人们可能会觉得枯燥，但是描述动物身体构造、行为习惯的东西枯不枯燥呢？我能不能不受“气势”的诱惑？在美留学时，系里的老师也分两派，一派重理论研究，另一派重经验研究。令人遗憾的是：两派互相认为对方的东西不是“东西”。我们也要像其中一派那样认为经验的东西不是东西吗？

搞描述性的东西很可能会不受人的注意，就像研究昆虫的生活习性不会受到行外人的注意一样。能不能耐得了寂寞呢？能不能做到宁愿默默无闻地去做些经验的研究，也不去哗众取宠呢？

费孝通有一次讲到，社会学要“讲故事（tell stories）”。他说，社会学要研究活的人，会讲话的人，会哭会笑有感情的人。他还说，人生社会就是一台戏，他要我们去看这台戏是怎样上演的。这一点对我很有启

发。特别是在中国现有的条件下（交通困难，经费缺乏）。做这种形式的调查也许是唯一可行的。而且，这种方法也许比花费昂贵的抽样调查更富于成果。我认为，研究的题目应当是有趣的，而“讲故事”就是有趣的。当然，如果把这种方法当作唯一正确的研究方法未免片面。它虽然不是唯一正确的，但却有可能是唯一可行的，而且是有趣的研究方法。

浮士德的精神似乎是中国人特别缺少的一种精神：“我要探究窥测事物的核心，我想得到关于整个存在的知识。我因此牺牲了我灵魂的幸福，甘愿为一个时间极短的理解永受天罚。”中国的精神常常是不求甚解，知其然不知其所以然——中医的整个底蕴就是这样的——甚至是“难得糊涂”。

在研究的选题问题上，我大费周章。早年那种纯粹出于对事物和对研究方法的好奇心已经离我远去。记得那是在1979年，我27岁时，我平生第一次接触到社会学——美国匹兹堡大学的霍尔兹纳教授和聂尼瓦萨教授来中国开办了第一个社会学夏季讲习班。我内心冲满了求知的冲动，像是发现了一个新大陆。我怀着激动欣喜的心情设计了我平生的第一个问卷，还记得是人们对传统文化的看法。每个问题都是一个陈述句，然后是多重选择：非常同意，比较同意，不太同意，很不同意等等。当时也不懂什么随机抽样，就带着一纸单位介绍信，兴致勃勃地跑到一些位于单位附近的机关和街道去散发问卷。还记得那时的人们傻得可爱，有的人不会在多重选择中选一项“同意”或者“不同意”，而是空在那里，却在每个问题的陈述句旁认真地批道：“这种观点太极端了。”“这种提法是错误的。”我拿着收回来的问卷，为他们对问卷调查的无知和认真劲感叹不已。

在受了多年的正规教育训练之后，我却面临不知做什么研究题目为好的问题。在归国初期，这个问题就开始缠绕着我。到那时为止，我所做的一切都不能算是一个有自由意志的人自由地做出的选择。

2. 为什么

每当我想到“存在”的问题时，每当这个问题来到我心中时，选题的事情就不再仅仅是一个选题的问题了，它关系到我是否能做一个自由人的问题。具体说，我选择某项课题首先应当是因为它是我的存在的需求，而不是为了应付什么人和什么事。我首先需要应付的是我自己的存在，不是吗？

每当我想到存在问题时，一切事都变得不是非做不可的了。既然一切都不会留下痕迹，人为什么还要做任何事呢？特别是当他什么也不做也能生存下去之时。

过去激励着我去做事的动力有三种：第一是虚荣心，第二是理想主义，其中有盲目的热情；第三是为获得过得去的社会地位。现在第一点已经淡泊多了，第二点也丧失了很多魅力，第三点已经得到，那么为什么还要去做事，还有什么事是值得去做的呢？我只知道这个问题的不是什么的一半：不是为了生存不得不做的事情，不是自己不喜欢而硬要做的事情，不是为了应付别人的事情。

那么这个问题的“是”的一半有什么呢？我想到了这样三个原则：第一，它必须是能够引起我的好奇心的题目；第二，它必须是能够为我带来快乐的；第三，它是能够对陷于不幸的人们有所帮助的。这就是我后来选择了同性恋问题、虐恋问题作为研究课题的一个基本原因。

回国之后，有时会想想回国的得与失。想来也的确没有太多值得后悔的事。中国毕竟是家乡，而在美国却是流浪在外。做一个客死他乡的流浪客的命运有什么值得羡慕呢？很多人之所以愿在外面乱闯，是因为他们在这个社会中的失败。如果能在自己的故土过一种成功者的生活，我看远比在外流浪强。

回国后，总有人问我，为什么要回来。有段时间，这个问题引起我反感，但静下来，想想留在美国可能过的完全是另一种生活，也不由得问自己，这一重大选择的结果如何呢？答案是：我最大的报偿就是悠闲。回国唯一的好处就是可以过悠闲的生活。我是指：经济上毫无压力，学问上也无外界压力，只凭自己的愿望，可以过一种无欲无求的生活。人在无欲时心情最平静。

有一个美国人在中国生活了一段时间后，写了一篇感想，他说，中国人的生活simple but happy（简单而快乐）。我想他的想法是有道理的。中国等级相差不大，所以人们生活中的压力不太大，人们的欲望比较淡泊，倒显出一副悠然自得享受生活样子。而在美国，挣钱的压力要大一些。说到底，每个人都拼命去挣那些花不了的钱又有何用？

一位美国著名作家说：“在美国，幻想以及过内心生活很不容易。如果真这么做了，别人会以为你是个怪物。”这就是我不喜欢美国生活方式的地方之一。美国生活方式在我心目中就是：挣一笔钱，然后把它花掉。人人都忙着这一件事，仅仅是这一件事。如果我要幻想，我最好到欧洲去，或者干脆回中国。

一位哲人说：凡是最深远的事物都永远跟生意无关。我最不喜欢和经济有关的一切。无论是有关经济的学问，还是有关经济的实践。我庆幸自己选择了可以衣食不虞的生活方式。在美国，我们要精打细算，在每项消费前要算计；回到中国后，我们不必再那样精打细算，可以比较的随心所欲。我庆幸的是，挣钱在我的生活中可以变得很不重要，同样值得庆幸的是：花钱在我的生活中也可以变得很不重要。这个不重要有

双重含义：第一重是，我不必为了省钱而算计；第二重是，我没有高档消费的压力，可以做到按自己喜欢的标准随心所欲，怎么舒适怎么来。这第二点并不是人人都可做到的，也不是在每个社会都能做到的。在美国，如果你不努力使自己进入比较高档的生活层次，自己心里就会过不去。而在中国，我不必努力，就可以过中等的生活。高档的生活方式对我的诱惑力不够大，压力也不够大。我还是那个想法：一个人消费的欲望再高，他能睡的只能是一个人的床位，吃的只能是一个人的饭量。

人生而自由，却无往不在枷锁之中。这是卢梭的名句。社会学的研究对象是社会，人们的不自由就来自社会——在一个人的世界里，人可以自由地思想，自由地想像，随心所欲，为所欲为；可是在社会中与他人打交道，就不可以得到完全的自由。当萨特说“他人是我的地狱”之时，他心里想的大概就是这个道理。

在我看来，人的不自由至少有两种主要来源，一种来自生存的需要；另一种来自被人内化的社会行为规范。当人要为起码的生存条件而劳作时，他没有自由；当人已经达到了不必为生存而挣扎时，他就得到了一种自由的可能性，可是观念中的枷锁还是在束缚着他。只有当他真正决定要摆脱一切束缚他的自由的规范时，他才可以得到真正的自由。

我敬佩那些愿意给自己自由的人。我崇拜已经达到自由境界的人。我心目中这样的人并不多。福柯就是其中之一。有一种最富颠覆性的思想，它从叔本华、尼采开始，到福柯和后现代思想家，他们的思想的核心在我看来就是一种追求人的真正的彻底的自由的精神。他们的东西总是对我有一种极大的吸引力。我说不清原因，只是感觉到他们的吸引力。那吸引力的力度之大，使我心神不宁，跃跃欲试。虽然他们的思想有很多差异，也不很直观，但我总能隐隐地从其中感到一种极其自由奔放的精神，正是这种精神在吸引着我的灵魂。

比如有这样一种主张：婚姻、私有制、国家、教会是应当被否定的四大制度。这种主张背后所蕴含的巨大自由精神深深地吸引我。本来嘛，人生在世只有几十年的时间，我们为什么要受外力的束缚，使自己不能“尽欢”呢？“人生得意须尽欢”“明朝散发弄扁舟”之类的诗句在初读之下就总能拨动我的心弦。

3. 享受人生

在1995年末，我被评为研究员。那年我43岁。在这个俗世上，这是我最后一个世俗的目标。我最强烈的一个感觉是：我从此进入了一个真正自由的世界。正如诗人布拉加所说：

再没有一个地平线在召唤我
再没有召唤在驱使我

我感到自己进入了一个真正无欲无求的境界。在此之前，一个又一个的地平线渐次出现在我的生命之中，不论我往前走了多远，它们总是不断出现在我的眼前：出国，回国，硕士，博士，博士后，副研究员，研究员。无论我心里对这些世俗的目标持有积极追求还是被动无奈的态度，它们都曾是我的目标。而我心底的感觉是，到这一切都结束时，我的生命才真正开始。我曾怀着激动但怅然若失的心情等待着这一时刻的到来。我曾经幻想：到我真正自由之后，应当做些什么？当然，我只做那些真正值得用我的生命去做的事情。哲人云：“任何事物均无望成为非己之他物。”我们所做的一切也只能对自己是有意义的。最终会是这样。由此，我是不是能够知道自己应该做些什么了呢？

我意识到：解放真的来到了。我的心得到了永远的平静。我真的达到了自由的境界，真的达到了无欲无求的境界。虽然评研究员并没有真的重要到如此程度，但它毕竟是我最后一个世俗的目标。以后的目标都是抽象，而不是具体的了。我在43岁时得到解脱还不算太晚。我几乎还有半辈子的时间可以真正地享受人生。

在我获得了最终的自由之后，曾快活地想道：今后我可以随心所欲，为所欲为了。我暗自对自己发誓，今后所做的一切事都将仅仅是我愿意去做的。我要做很多很多很有趣的事情，做我一生都在等待、准备去做的事情。我心情很好，心里有很多的冲动，想做很多事情。

我最想做的一件事情就是做一个真正的社会学家，做那些能够引起我兴趣的研究。我愿意把生命用在这些自己感兴趣的事情上面。我希望自己如此渡过一生：读有趣的书，写有趣的书，听美的音乐，看美的画，观赏令人心旷神怡的风景，和自己喜欢的人在一起随心所欲地享受生活。

人到无求品自高。这是一句古话，是中国人的生活智慧。我发现自己已到达了无欲无求的境界。在这时我想到，人生各种活动的动力可以被大略分为两大类，一类事是不得不做的，另一类是自己愿意做的。我已经摆脱了一切不得不做的事，剩下的就只是我愿意去做的事了。有很长一段时间，我的主要焦虑就是：什么事是我真正愿意去做的。我喜欢在狂风暴雨的日子里，舒舒服服坐在沙发上，抱一本书（必须是好看的书），感受人类最美好的灵魂创造出来的智慧和美；我喜欢听音乐；我喜欢看真正的好电影；我还喜欢写一点东西，但必须是有趣的，是真情实感。有时，我还有一点辩论的冲动，那是当我看到有些事过于荒谬时。有时，我还有一点点对未知事物的好奇心，想知道在这个世界上生活的别人是怎么过的，怎么想的——这就是社会学在我心中的地位了。

当太阳在外面凶猛地照射时，当狂风大作大雨倾盆时，能够躺在家里的沙发上，随手翻看各种书籍，好就看，不好就扔在一边；或坐在计算机前，有感觉就写，找不到感觉就停下来。这种感觉十分惬意，在世界任何地方都不可能找到比这更舒适的生活方式了。

4. 生命意义——无解之谜

一位哲人说：“人必须完全自觉个人在这个无意义的世界中的不合理的存在，才能解脱。”我常常能够深刻感到生命的无意义、不合理。人从来到世上，一路挣扎、追求、修炼，然后就那么离开了。这有什么意义呢？这个问题是无法解决的，没有答案的，或者说这个问题的答案已有，但是没有人愿意接受它。这一答案就是：毫无意义。既知答案如此，又要勉强自己生活下去，这是一个不可解决的矛盾。

在生命意义的问题上，荣格和海德格尔有不同的看法。荣格认为，对于正常人来说，有什么必要追寻生命的价值或存在的意义呢？这样的问题只是对于精神分裂了的、异化了的人来说才会发生。而海德格尔却认为应当追问存在本身的意义，“人就是一种领会着存在的在者”。

从很年轻时起，虚无主义对我就一直有很大的吸引力。这种吸引力大到令我胆战心惊的程度，使我不敢轻易地想这些问题。我不敢长时间地看星空。看着看着，我就会想到，在这众多的星星中，地球就是其中的一个；而人在地球上走来走去，就像小蚂蚁在爬来爬去。人的喜怒哀乐、悲欢离合在其中显得毫无价值。人们孜孜以求的一切实际上都是毫无意义的，或者说得更精确些：最终会变得毫无意义——吃饭对于饿的人有意义，睡觉对于困的人有意义，但对于死人来说，它们全无意义。每个人最终都会死，死就是无意义，生因此也无意义。人为什么要在世上匆匆忙忙地奔来跑去呢？有时我会很出世地想（好像在天上俯瞰大地）：人们在这个世界上奔忙些什么呢？我仿佛看到，在这小小的地球之上，人海汹汹，日月匆匆，不知人们都在追求些什么。

有一段时间，我的情绪有周期性的起落，差不多每个月都会出现一次“生存意义”的危机。在情绪低落时，就会有万念俱灰的感觉。人怎能永远兴致勃勃呢？一个永远兴致勃勃的人一定是个傻瓜，因为他从没想过他为之忙碌的一切都毫无意义。

普鲁斯特在《追忆似水年华》中说过：“我只觉得人生一世，荣辱得失都清淡如水，背时遭劫亦无甚大碍，所谓人生短促，不过是一时幻觉。”

毛姆在《人性的枷锁》中以主角菲利浦的口吻说：“人生没有意义，人活着也没什么目的。一个人生出来还是没有出生，活着还是死

去，都无关宏旨。生命似轻尘，死去亦徒然。”“万事万物犹如过眼烟云，都会逝去，它们留下了什么踪迹呢？世间一切，包括人类本身，就像河中的水滴，它们紧密相联，组成了无名的水流，涌向大海。”他还这样写道：“我早已发现，当我最严肃的时候，人们却总要发笑。事实上，当我隔了一段时间重读我自己当初用我全部感情所写下的那些段落时，我自己竟也想笑我自己。这一定是因为真诚的感情本身就有着某种荒谬的东西，不过为什么这样，我也想不出道理来，莫非是因为人本来就只不过是一个无足轻重的行星上的短暂生命，因此对于永恒的头脑来说，一个人一生的痛苦和奋斗只不过是笑话而已。”

这些文字总是能打动我的心：“一个无足轻重的行星上的短暂生命”，“一个笑话”。如果人没有注意到这个残酷的事实，他活得肯定不够清醒，不够明白。人生在“永恒的头脑”看来，就是一场“当局者迷”的荒诞剧。然而，“旁观者清”啊。人们在台上很投入地扮演着悲欢离合的角色，悲壮激烈，他们不愿相信，在“永恒的头脑”看来，那不过是一个笑话而已，他们绝不愿相信。这就是人的愚蠢之处。每个不愿正视这件事的人都是在自欺欺人。

人活一世，都想留痕迹。有人说，人最大的目标是青史留名；有人说，即使不能流芳千古，能够遗臭万年也是好的。说这话的人没有想到：在地球热寂之后，什么痕迹都不会留下。记得在我发表了第一篇文章时，曾在日记中写道：我已经留下了第一个痕迹。当时的我没有想到，这个痕迹就像沙滩上的脚印，很快就会被海浪抚平。世界上没有一个人能够在宇宙中留痕迹，这是毋庸置疑的。亿万年后，没有人会记得马克思是什么人，别人就更不必说了。正如哲人所说：“人生的目的是什么？在我看来是不难解答的。人生的目的不过是死亡而已，因为在这世界里生存的一切都是像尘土一样地被时间的气息渐渐吹走……就像在沙漠中脚印一下子就会被吹没了那样，时间也会抹掉我们存在的痕迹，仿佛我们的脚就从来没有踏过大地似的。”

既然如此，人活着岂不和死没什么区别？是这样的。这就是我对生活最终的看法。当你把这个痛苦的事实当作不得不接受的事实接受下来之后，你就会真正地冷静下来，内心会真正地平静下来。你会用一种俯视的、游戏的态度来看人生。

在想透了生活的无意义之后，就要“死马当活马医”了。尽管我们知道生活最终没有任何意义，尽管我们知道人死之后最终不会留下任何痕迹，我们还是可以在我们生存于世的这几十年间享受生存的快乐。尽管生命本身是没有意义的，但有些事对生命是有意义的：肉体 and 精神的痛苦对生命有反面的意义；而肉体与精神的快乐对生命有正面的意义。这就是我心目中舒适与幸福在人的生命中的位置。

有一段时间我开始读“禅”，心中有极大的共鸣。禅揭示了生活的无目的，无意义；它提到要追求活生生的生命，生命的感觉。其实，生命的意义仅在于它自身，与其他一切事和人都毫不相关。参禅时，我想到，过去我常常受到世间虚名浮利的诱惑，其实是没有参透。

然而，我又不愿意在参透之后使生命的感觉变得麻木。而是循着快乐原则，让生命感到舒适（没有病痛，基本生理需要得到满足）和充实（精神和肉体的enjoyment）。它包括对好的音乐、美术、戏剧、文学的享用。更重要的是把自己的生活变成一个艺术品，让自己的生命活在快乐之中，其他的一切都不必追求和计较。美好的生活应当成为生存的目的，它才是最值得追求的。

福柯说：“令我震惊的一个事实是，在我们的社会中，艺术已经变成仅仅与对象而不是同个人或生活有关的东西了。艺术成了一门专业，他们由艺术家这样的专家做出来。但是，难道每个人的生活不能成为艺术作品吗？为什么一盏灯或一座房子可以成为艺术品，我们的生活却不能成为艺术品呢？”毛姆也曾说过：“我认为，要把我们所生活的这个世界看成不是令人厌恶的，唯一使我们能做到这一点的就是美，而美是人們从一片混沌中创造出来的。例如，人们创作的绘画，谱写的乐章，写出的作品以及他们所过的生活本身。在所有这一切中，最富有灵感的是美好的生活，这是艺术杰作。”

生命本身虽无意义，但有些事对生命有意义。

生命是多么短暂。我想让自由和美丽把它充满。

妈妈印象

妈妈是一年前走的。她走得很平静，在88岁的高龄。

好几位妈妈的好友都写了纪念文章，可是我一直没写。在我心中，妈妈就是一个妈妈，她像所有的妈妈一样慈祥，像所有的妈妈一样爱孩子，也像所有的妈妈一样有着各种各样的小毛病，比如说过度节俭。直到最近，我在做性别研究时，重新翻出了当初对妈妈做访谈时留下的录音记录，我才突然间意识到，妈妈是多么的与众不同，多么的出类拔萃。

我做社会学，关注的都是社会和人的常态，那次访谈访问的是几十位各式各样的妇女，有工人、农民、干部、知识分子，访谈中会问到他们和丈夫是不是平等、谁做家务事、如果能选择回家愿不愿意回家等等。谈的过程中，妈妈总是用一种挑战的口气回答我的问题，谈完之后，妈妈说了一句：这些问题不好，没有意思。我当时还不大高兴，现在重新听才发现，妈妈之所以不喜欢这些问题，是因为这都不是她的问题，就像福柯说的：这不是我的问题。妈妈所关注的问题早已超越了这些。

·妇女先锋

李小江做中国妇女的口述史，曾邀我访问妈妈。我当时很忙，此事就拖了下来，现在我很后悔，因为妈妈她们这一批“三八式”的干部，当年怀着满腔热血奔赴延安的知识青年，恰恰是中国妇女几千年历史上从来没有过的新人，是中国妇女解放的先锋。正是这些参加革命的女性或称女性职业革命家为中国女性参与社会生活开了先河，也为男女平等的意识形态成为主流意识形态起了最关键的作用。

妈妈在我的访谈中说：1936年我师范毕业了，就自己找工作，回到新野县小学教了半年书，后来又回我的母校邓县女中教了半年书。后来七七事变，我就出来（去延安）了。那时我有个老师是地下党员，介绍我们去参加革命了。妈妈是裹过脚的人，在河南农村，姑娘脚大是嫁不了好婆家的，所以妈妈被她的妈妈裹了脚，幸亏裹得不是太小，时间不是太长。妈妈就是用这双“解放脚”跟那批热血青年一起唱着歌一步一步走到延安去的。唱歌的事是我看到妈妈一个简短的回忆录里写的——在妈妈还没有老到不能写作时，我劝妈妈写回忆录，可是她总是觉得自己太平凡了，不愿写。

妈妈和爸爸是自由恋爱的，这在当时的中国绝对是凤毛麟角。听妈

妈说，她1930年代末在抗大学习期间认识了爸爸。有一次，她和爸爸一起踩着石头过一条河，她走不稳，爸爸去拉她，就在双手接触的一刻，他们相互爱上了对方。我觉得他们真的很浪漫。这大概就是我长大后喜欢浪漫爱情的源头吧。爸爸跟着解放大军初进城时，风流倜傥，像很多男人那样，有点花心，对一些漂亮的女同事有点过于热情。闲话传到妈妈耳朵里，妈妈一点不像旧式妇女那样哭天抢地、痛心疾首，只淡淡地说了一句：我的感觉就像清晨散步。这句话把妈妈作为一位有独立生活天地的新女性的自信表现得淋漓尽致。她对自己充满自信，对与爸爸的关系充满自信。

据我的观察，爸妈的关系是和谐的，充满感情的，尤其是平等的。文化革命中，家里的房子被收走几间，有一阵我在父母屋里的沙发上睡觉。每天早上六点半，这两位老新闻工作者都准时收听新闻，之后有长时间的议论，我能听出他们对国家命运的忧心忡忡，也听出了他们观点的和谐一致。

父母关系的平等还表现在为我们取的名字上。两个姐姐姓爸爸的姓，我和我哥哥——家里唯一的男孩——姓妈妈的姓。这样起名完全违背了我国传宗接代的传统。记得有一次我在马来西亚讲演，题目是中国的男女平等事业。讲到孩子可以随母姓，我举了自己的例子。由于马来西亚是中华文化传统深厚的社会，来听讲的又有许多华人，听众们兴奋地讨论起随母姓的事情，言谈话语之间流露出对中国男女平等事业的钦羡之情。我也在略感意外之下生出了一点自豪——即使在西方社会，女权主义闹得如火如荼，女人结婚后还大都要冠丈夫的姓，更不要想孩子随母亲姓。所以我认为，妈妈无论在公在私，都不愧为是一位“妇女先锋”。

·农民喉舌

妈妈从1946年人民日报创建时就到了报社，一直工作到退休。所以“报社”这个词对于幼年的我来说，就是“家”的意思。看病去“报社”，上幼儿园去“报社”，洗澡去“报社”。妈妈的工作和家庭早就融为一体。正因为如此，在我访问妈妈时问到如果在工作和家庭中选择一样她选哪个的问题就显得特别的古怪，不怪妈妈没好气地说：都是革命干部，不工作干什么？女人回家的说法对于她来说简直就是笑谈。

妈妈很长时间担任人民日报农村部主任。她这辈子主要和农村问题打交道。具体都有哪些争论、经过哪些斗争我不了解，但是“大寨”、“七里营”、后来是“包产到户”这些词在她嘴里出现频率很高。这都是她多次采访报道过的人和事。记得那年她在改革后重访大寨的一篇

文章还得了全国新闻奖。

妈妈是带着感情去工作的，因为长期搞农村，她的感情就给了农民。我还隐约记得，那时我也就七、八岁，妈妈爸爸每个礼拜天都带我们几个小孩去公园。有一次我们去了天坛公园。天坛公园那时候又大又野，里面还有农民种地。妈妈爸爸见到农民，就会过去跟他们问这问那，问他们的收入，问蔬菜的价钱——我后来做了社会学，启蒙的根子也许该追到这儿吧。

妈妈对农民的感情还表现在对她的保姆身上。她是一个安徽无为的农妇。妈妈为了让她多挣钱，允许她在闲着的时候到别处去打工，一般的雇主都不会答应保姆这样做的。妈妈还无偿地接待她的儿子女儿亲戚，以致每礼拜我回家看妈妈，保姆那屋总是人声鼎沸。在我的印象中，妈妈的家就像个大车店。过春节、劳动节、妇女节妈妈还要给保姆发节日奖金。报社北边的农贸市场一开张，妈妈就成为那里的热情顾客，再不去国营商店买东西了。好象在那个农贸市场卖菜的农民就是“农民富起来”的象征。就连沙发、写字台之类她都请街上游动的农民木匠打，钱不少给，打出来的沙发硌屁股。我隐隐地觉得妈妈是在为当年“割资本主义尾巴”不许农民搞副业做忏悔、做补偿呢。

有一次我代表妈妈去看望她的老友、前农委主任杜润生，他用一支大粗碳素笔颤巍巍写了“农民喉舌”四个大字，让我带给妈妈。这确实是对妈妈一生的恰当的总结。

·淡泊人生

妈妈的一生活得淡泊。淡泊名利，远离所有的诱惑。自从妈妈看了电影《巴顿将军》，就对里面的一句话念念不忘：一切富贵荣华都是过眼的烟云。我一再从妈妈那里听到这句话，我感到，这正是妈妈对人生的感悟。

妈妈对于钱财非常淡漠，她在用钱上是两个极端：对自己竭尽克扣之能事；对他人却大方得要命。妈妈吃饭之简单是出了名的。听报社的人说，报社食堂一点儿破菜汤一个馒头就是她的一顿饭。妈妈住的地方也没有正经装修过，没有一件像样的家具，有外地亲友来京看望她时惊为“贫民窟”。可是妈妈给希望工程捐钱却不吝惜。有一回，河南老家的村里来信劝捐修小学校，妈妈一次就寄去一万元。这在她一生的积蓄里占了不小的比例。农村老保姆退休她坚持要给退休金，念她在我家照顾父亲和她多年，妈妈给了她两三万元的退休金。而她留给我们四个孩子的“遗产”总共才几万元。

妈妈对于“名”也很淡漠。妈妈在写作上有很高的抱负，可惜并没有

实现。这是我在她生命的最后时刻才知道的。那次访谈，有一个问题是问及什么是她心中理想的女性，妈妈却所答非问地说了一句：我写的那些都远远不是我想写的。我知道，这就是报社的老人纷纷出版自己的作品集时妈妈从来不动心的原因——她所写的东西由于各种原因并不是她最想写的，也远远没有达到她心目中的高度。而且她并不在意出名。

其实，妈妈写作和说话都特别生动，这是妈妈的特点。我看她写的少数几篇文章，感觉的确是这样。还听说，当年闹形式主义、左倾思潮的时候，人们写作说话都是千人一面、枯燥乏味的，可是妈妈生动的个性使她不甘寂寞，以致人们竟然都特别爱听她的检讨——她即使在检讨中都不爱用那些套话。比如她在谈到自己的身世时曾说过自己是“小姐的身子、丫鬟的命”——她生在一个大地主的家庭，但是由于父亲重男轻女，她从小就被送到舅舅家去住，小小年纪就尝到了寄人篱下的滋味。

由于妈妈外表过于朴实，从来不会梳妆打扮，竟致被人误作文盲老太太。报社一位老阿姨给我讲过一个妈妈被人传为笑谈的轶事。有一次，妈妈到报社前面的小书店去买书，那个小年轻的售货员问她：老太太，你识字呀？妈妈笑眯眯地说：识得几个，识得几个。按照几率，在妈妈这个岁数，又是个女的，百分之七八十应当是文盲的。这个小青年万万想不到，站在他面前的这位老奶奶岂止是识字，还是一位以文字为生的人呢。

妈妈生命中最精彩的一笔是捐献遗体。妈妈以她淡泊名利的一贯作风在遗嘱中提出：死后不开追悼会，不搞告别仪式，遗体捐献供医学研究之用。爸爸当初也是捐献了遗体的。这是他们两人商量好的。在一个有着活人要靠死人的亡灵保佑的传统观念和习俗的文化当中，此举绝对是惊世骇俗的。那些斤斤计较墓地排列顺序的人也无法理解他们的境界。在我心中，妈妈此举是以自己的肉身作为标枪，向人世间的虚名浮利做了英勇、美妙而彻底的最后一击，以此为她作为一个女战士纯洁高贵的一生划了一个圆满的句号。

虽说一切富贵荣华都是过眼的烟云，但是人可以活得很精彩，也可以活得很乏味。我觉得妈妈的一生虽然平凡，但是绝不平庸，她的生活相比之下是精彩的。虽然她的生命已经如烟飘散，但是她绝对属于出类拔萃之辈。

我们曾经拥有

1988年，我们面临回国与否的抉择。我们的家庭从1980年结婚时起就一直是个“两人世界”（我们是自愿不育者），所以我们所面临的选择就仅仅是我们两个人今后生活方式的选择，剔除了一切其他因素。

这个选择并不容易，我们反复讨论，权衡利弊，以便作出理性的选择，免得后悔。当时考虑的几个主要方面是：

第一，我是搞社会学研究的，我真正关心和感兴趣的是中国社会，研究起来会有更大的乐趣。美国的社会并不能真正引起我的兴趣，硬要去研究它也不是不可以，但热情就低了许多。小波是写小说的，要用母语，而脱离他所要描写的社会和文化，必定会有一种“拔根”的感觉，对写作产生难以预料的负面影响。

第二，我们两人对物质生活质量要求都不太高。如果比较中美的生活质量，美国当然要好得多，但是仅从吃穿住用的质量看，两边相差并不太大，最大的遗憾是文化娱乐方面差别较大。我们在美国有线电视中每晚可以看两个电影，还可以到商店去租大量的录像带，而回国就丧失了这种娱乐。我们只好自我安慰道：娱乐的诱惑少些，可以多做些事，虽然是一种强制性的剥夺，也未尝不是好事。

第三，我们担心在美国要为生计奔忙，回国这个问题可以一劳永逸地解决。如果一个人要花精力在生计上，那就不能保证他一定能做他真正想做的事，也就是说，他就不是一个自由人。在中国，我们的相对社会地位会高于在美国，而最可宝贵的是，我们可以自由地随心所欲地做自己真正想做的事：这对于我来说就是搞社会学研究，对于小波来说就是写小说。除了这两件事，任何其他的工作都难免会为我们带来异化的感觉。

回国已近十年，我们俩从没有后悔当初的选择。除了我们俩合著的《他们的世界——中国男同性恋群落透视》之外，我已经出版了《生育与中国村落文化》、《中国女性的感情与性》等七、八本专著和译著；小波则经历了 he 短暂的生命中最丰盛的创作期，他不仅完成了他一生最重要的文学作品“时代三部曲”（《黄金时代》、《白银时代》、《青铜时代》），成为唯一一位两次获联合报系中篇小说大奖的大陆作家，而且写出了大量的杂文随笔，以他独特的思维方式和写作风格在中国文坛上独树一帜。他生前创作的唯一一个电影剧本《东宫·西宫》获得了阿根廷国际电影节的最佳编剧奖，并成为1997年戈纳电影节入围作品，使小波成为在国际电影节上为中国拿到最佳编剧奖的第一人。

回国后最好的感觉当然还是回家的感觉。在美国，国家是人家的国

家，文化是人家的文化，喜怒哀乐好像都和自己隔了一层。美国人当老大当惯了，对别的民族和别的国家难免兴趣缺缺，有的年轻人竟然能够问出中国大陆面积大还是台湾面积大这样无知的问题。回国后，国家是自己的国家，文化是自己的文化，做起事来有种如鱼得水的感觉。在中国，有些事让人看了欢欣鼓舞，也有些事让人看了着急生气，但是无论是高兴还是着急都是由衷的，像自己的家事一样切近，没有了在国外隔靴搔痒的感觉。尤其是小波近几年在报刊杂志上写的文章，有人看了击节赞赏，有人看了气极败坏，这种反应能给一位作者带来的快乐是难以形容的。

小波是个有大智慧的人。他为之开过专栏的《三联生活周刊》的负责人朱伟先生说，人们还远未认识到小波作品的文化意义。小波的文章中有一种传统写作中十分罕见的自由度，看了没有紧张感，反而有一种飞翔的感觉。他的反讽风格实在是大手笔，而且是从骨子里出来的，同他的个性、生活经历连在一起，不是别人想学就能学得来的。小波去世后，他开过专栏的《南方周末》收到很多读者来信，对不能再读到他的文章扼腕叹息。甚至有读者为最后看他一眼从广州专程坐火车赶到北京参加他的遗体告别仪式。看到有这么多朋友和知音真正喜欢他的作品，我想小波的在天之灵应当是快乐的。

虽然小波出人意料地、过早地离开了我，但是回忆我们从相识到相爱到永别的20年，我没有什么可抱怨的：我们曾经拥有幸福，拥有爱，拥有成功，拥有快乐的生活。

记得那一年暑假，我们从匹兹堡出发，经中南部的70号公路驾车横穿美国，一路上走走停停，用了10天时间才到达西海岸，粗犷壮丽的大峡谷留下了我们的足迹；然后我们又从北部的90号公路返回东部，在黄石公园、“老忠实”喷泉前留连忘返。一路上，我们或者住汽车旅馆，或者在营地扎帐篷，饱览了美国绚丽的自然风光和大城小镇的生活，感到心旷神怡。

记得那年我们自费去欧洲游览，把伦敦的大笨钟、巴黎铁塔和卢浮宫、罗马竞技场、比萨斜塔、佛罗伦萨的街头雕塑、梵蒂冈的圣彼得大教堂、尼斯的裸体海滩、蒙地卡罗的赌场、威尼斯的水乡风光一一摄入镜头。虽然在意大利碰到小偷，损失惨重，但也没有降低我们的兴致。在桑塔路其亚，我们专门租船下海，就是为了亲身体验一下那首著名民歌的情调。

记得我们回国后共同游览过的雁荡山、泰山、北戴河，还有我们常常去散步和作倾心之谈的颐和园、玲珑园、紫竹院、玉渊潭……樱花盛开的时节，花丛中有我们相依相恋的身影。我们的生活平静而充实，共处20年，竟从未有过沉闷厌倦的感觉。平常懒得做饭时，就去下小饭

馆；到了节假日，同亲朋好友欢聚畅谈，其乐融融。

生活是多么的美好，活着是多么好啊。小波，你怎么能忍心就这么去了呢？我想，唯一可以告慰他的是：我们曾经拥有这一切。

《绿毛水怪》和我们的爱情

最近，一帮年轻时代的好友约我出去散心，其中一位告诉我，小波的《绿毛水怪》在他那里。我真是喜出望外：它竟然还在！我原以为已经永远失去了它。

《绿毛水怪》是我和小波的媒人。第一次看到它是在一位我们共同的朋友那里。这是一部小说的手稿。小说写在一个有漂亮封面的横格本上，字迹密密麻麻，左右都不留空白。小说写的是一对情窦初开的少男少女的恋情。虽然它还相当幼稚，但是其中有什么东西却深深地拨动了我的心弦。

小说中有一段陈辉（男主人公）和妖妖（女主人公）谈诗的情节：

白天下了一场雨，可是晚上又很冷，没有风，结果是起了雨雾。天黑得很早。沿街楼房的窗口喷着一团团白色的光。大街上，水银灯在半天照起了冲天的白雾。人、汽车影影绰绰地出现和消失。我们走到10路汽车站旁。几盏昏暗的路灯下，人们就像在水底一样。我们无言地走着，妖妖忽然问我：“你看这夜雾，我们怎么形容它呢？”

我鬼使神差地做起诗来，并且马上念了出来。要知道我过去根本不认为自己有一点做诗的天分。

我说：“妖妖，你看，那水银灯的灯光像什么？”

大团的蒲公英浮在街道的河流上，
吞吐着柔软的针一样的光。”

妖妖说：“好。那么我们在人行道上走呢？这昏黄的路灯呢？”

我抬头看看路灯，它把昏黄的灯光隔着濛濛的雾气一直投向地面。

我说：“我们好像在池塘的水底，从一个月亮走向另一个月亮。”

妖妖忽然大惊小怪地叫起来：“陈辉，你是诗人呢！”

从这几句诗中，小波的诗人天分已经显露出来。虽然他后来很少写诗，更多的是写小说和杂文，但他是有诗人的气质和才能的。然而，当时使我爱上他的也许不是他写诗才能，而更多的是他身上的诗意。

小说中另一个让我感到诧异和惊恐的细节是小说主人公热爱的一本书——陀思妥耶夫斯基的一本不大知名的书《涅朵奇卡·涅茨瓦诺娃》。小波在小说中写道：“我看了这本书，而且终生记住了它的前半部。我到现在还认为这是本最好的书，顶得上大部头的名著。我觉得人们应该为了它永远怀念陀思妥耶夫斯基。”在我看到《绿毛水怪》之前，刚好看过这本书，印象极为深刻，而且一直觉得这是我内心的秘密。没想到竟在小波的小说中看到了如此相似的感觉，当时就有一种内心秘密被人看穿之感。小波在小说中写道（男主人公第一人称）：

我坚决地认为，妖妖就是卡加郡主，我的最亲密的朋友，惟一的遗憾是她不是个小男孩。我跟妖妖说了，她反而抱怨我不是个女孩。结果是我们认为反正我们是朋友，并且永远是

朋友。

关于陀思妥耶夫斯基的那本小说我如今已记忆模糊，只记得其中有这样一个情节：卡加郡主和涅朵奇卡接吻，把嘴唇都吻肿了，这是一个关于两个情窦初开的小女孩热烈纯洁的恋情的故事。我看到小波对这本书的反应之后，心中暗想：这是一个和我心灵相通的人，我和这个人之间早晚会发生点什么事情。我的这个直觉没有错，后来我们俩认识之后，心灵果然十分投契。这就是我把《绿水毛怪》视为我们的媒人的原因。

在小波过世之后，我又重读这篇小说，当看到妖妖因为在长时间等不到陈辉之后蹈海而死的情节时，禁不住泪流满面。

（陈辉站在海边）大海浩瀚无际，广大的蔚蓝色的一片，直到和天空的蔚蓝联合在一起。我看着它，我的朋友葬身的大海，想着他多大呀，无穷无尽的大；多深哪，我经常假想站在海底，看着头上茫茫的一片波浪，像银子一样。我甚至微微有一点高兴：妖妖倒找了一个不错的藏身之所！我还有一些非分之想，觉得她若有灵魂的话，在海里一定是幸福的。

我现在想，我的小波就像妖妖一样，他也许在海里，也许在天上，无论他在哪里，我知道他是幸福的。他的一生虽然短暂，也不乏艰辛，但他的生命是美好的，他经历了爱情、创造、亲密无间和不计利益得失的夫妻关系，他死后人们对他天才的发现、承认、赞美和惊叹。我对他的感情是无价的，他对我的感情也是无价的。世上没有任何尺度可以衡量我们的情感。从《绿毛水怪》开始，他拥有我，我拥有他。在他一生最重要的时间，他的爱都只给了我一个人。我这一生仅仅因为得到了他的爱就足够了，无论我又遇到什么样的痛苦磨难，小波从年轻时代起就给了我这份至死不渝的爱就是我最好的报酬。我不需要任何别的东西了。

浪漫骑士·行吟诗人·自由思想者

——悼王小波

日本人爱把人生喻为樱花，盛开了，很短暂，然后就凋谢了。小波的生命就像樱花，盛开了，很短暂，然后就溘然凋谢了。

三岛由纪夫在《天人五衰》中写过一個轮回的生命，每到18岁就死去，投胎到另一个生命里。这样，人就永远活在他最美好的日子里。他不用等到牙齿掉了、头发白了、人变丑了，就悄然逝去。小波就是这样，在他精神之美的巅峰期与世长辞。

我只能这样想，才能压制我对他的哀思。

在我心目中，小波是一位浪漫骑士，一位行吟诗人，一位自由思想者。

小波这个人非常的浪漫。我认识他之初，他就爱自称为“愁容骑士”，这是堂吉诃德的别号。小波生性相当抑郁，抑郁既是他的性格，也是他的生存方式；而同时，他又非常非常的浪漫。我是在1977年初与他相识的。在见到他这个人之前，先从朋友那里看到了他手写的小说。小说写在一个很大的本子上。那时他的文笔还很稚嫩，但是一种掩不住的才气已经跳动在字里行间。我当时一读之下，就有一种心弦被拨动的感觉，心想：这个人和我早晚会有点什麼关系。我想这大概就是中国人所说的缘份吧。我第一次和他单独见面是在《光明日报》社，那时我大学刚毕业，在那儿当个小编辑。我们聊了没多久，他突然问：你有朋友没有？我当然正好没朋友，就如实相告。他单刀直入地问了一句：“你看我怎么样？”我当时的震惊和意外可想而知。他就是这么浪漫，率性率性。后来我们就开始通信和交往。他把情书写在五线谱上，他的第一句话是这样写的：“作梦也想不到我会把信写在五线谱上吧。五线谱是偶然来的，你也是偶然来的。不过我给你的信值得写在五线谱里呢。但愿我和你，是一支唱不完的歌。”我不相信世界上有任何一个女人能够抵挡如此的诗意，如此的纯情。被爱已经是一个女人最大的幸福，而这种幸福与得到一种浪漫的骑士之爱相比又逊色许多。

我们俩都不是什麼美男美女，可是心灵和智力上有种难以言传的吸引力。我起初怀疑，一对不美的人的恋爱能是美的吗？后来的事证明，两颗相爱的心在一起可以是美的。我们爱得那么深。他说过的一些话我总是忘不了。比如他说：“我和你就像两个小孩子，围着一个神秘的果酱罐，一点一点地尝它，看看里面有多少甜。”这形像那种天真无邪和

纯真诗意令我感动不已。再如他有一次说：“我发现有的女人是无价之宝。”他这个无价之宝让我感动极了。这不是一般的甜言蜜语。如果一个男人真的把你看作是无价之宝，你能不爱他吗？

我有时常常自问，我究竟有何德何能，上帝会给我小波这样一件美好的礼物呢？去年10月10日我去英国，在机场临分别时，我们虽然不敢太放肆，在公众场合接吻，但他用劲搂了我肩膀一下作为道别，那种真情流露是世间任何事都不可比拟的。我万万没有想到，这一别竟是永别。他转身向外走时，我看着他高大的背影，在那儿默默流了一会儿泪，没想到这就是他给我留下的最后一个背影。

小波虽然不写诗，只写小说随笔，但是他喜欢把自己称为诗人，行吟诗人。其实他喜欢韵律，有学过诗的人说，他的小说你仔细看，好多地方有韵。我记忆中小波的小说中唯一写过的一行诗是在《三十而立》里：“走在寂静里，走在天上，而阴茎倒挂下来。”我认为写得很不错。这诗原来还有很多行，被他划掉了，只保留了发表的这一句。小波虽然以写小说和随笔为主，但在我心中他是一个真正的诗人。他的身上充满诗意，他的生命就是一首诗。

恋爱时他告诉我，16岁时他在云南，常常在夜里爬起来，借着月光用兰墨水笔在一面镜子上写呀写，写了涂，涂了写，直到整面镜子变成兰色。从那时起，那个充满诗意的少年，云南山寨中皎洁的月光和那面涂成兰色的镜子，就深深地印在了我的脑海中。

从我的鉴赏力看，小波的小说文学价值很高。他的《黄金时代》和《未来世界》两次获联合报文学大奖，他的唯一一部电影剧本《东宫·西宫》获阿根廷国际电影节最佳剧本奖，并成为1997年坎城国际电影节入围作品，使小波成为在国际电影节为中国拿到最佳剧本奖的第一人，这些可以算作对他的文学价值的客观评价。他的《黄金时代》在大陆出版后，很多人都极喜欢。有人甚至说：王小波是当今中国小说第一人，如果诺贝尔文学奖将来有中国人能得，小波就是一个有这种潜力的人。我不认为这是溢美之辞。虽然也许其中有我特别偏爱的成分。

小波的文学眼光极高，他很少夸别人的东西。我听他夸过的人有马克·吐温和萧伯纳。这两位都以幽默睿智著称。他喜欢的作家还有法国的新小说派，杜拉斯，图尼埃尔，尤瑟纳尔，卡尔维诺和伯尔。他特别不喜欢托尔斯泰，大概觉得他的古典现实主义太乏味，尤其受不了他的宗教说教。小波是个完全彻底的异教徒，他喜欢所有有趣的、飞扬的东西，他的文学就是想超越平淡乏味的现实生活。他特别反对车尔尼雪夫斯基的“真即是美”的文学理论，并且持完全相反的看法。他认为真实的不可能是美的，只有创造出来的东西和想像力的世界才可能是美的。所以他最不喜欢现实主义，不论是所谓社会主义现实主义还是古典的现实

主义。他有很多文论都精辟之至，平常聊天时说出来，我一听老要接一句：不行，我得把你这个文论记下来。可是由于懒惰从来没真记下来过，这将是终身的遗憾。

小波的文字极有特色。就像帕瓦罗蒂一张嘴，不用报名，你就知道这是帕瓦罗蒂，胡里奥一唱你就知道是胡里奥一样，小波的文字也是这样，你一看就知道出自他的手笔。台湾李敖说过，他是中国白话文第一把手，不知道他看了王小波的文字还会不会这么说。真的，我就是这么想的。

有人说，在我们这样的社会中，只出理论家，权威理论的阐释者和意识形态专家，不出思想家，而在我看来，小波是一个例外，他是一位自由思想家。自由人文主义的立场贯穿在他的整个人格和思想之中。读过他文章的人可能会发现，他特别爱引证罗素，这就是所谓气味相投吧。他特别崇尚宽容、理性和人的良知，反对一切霸道的、不讲理的、教条主义的东西。我对他的思路老有一种特别意外惊喜的感觉。这就是因为我们长这么大，满耳听的不是些陈词滥调，就是些蠢话傻话，而小波的思路却总是那么清新。这是一个他最让人感到神秘的地方。我分析这和他家庭受过冤枉的遭遇有关。这一遭遇使他从小就学着用自己的判断力来找寻真理，他就找到了自由人文主义，并终身保持着对自由和理性的信念。不少人可能看过他写的《沉默的大多数》，里面写到文革武斗双方有一方的人咬下了另一方人的耳朵，但是他最终也没有把那耳朵咽下去，而是吐了出来。小波由此所得的结论极为深刻：有一些基本的原则即使是在那么疯狂的年代也是难以违背的，比如说不能吃人。这就是人类希望之所在。小波就是从他的自由人文主义立场上得到这个结论的。

小波在一篇小说里说：人就像一本书，你要挑一本好看的书来看。我觉得我生命中最大的收获和幸运就是，我挑了小波这本书来看。我从1977年认识他到1997年与他永别，这20年间我看到了一本最美好、最有趣、最好看的书。作为他的妻子，我曾经是世界上最幸福的人；失去了他，我现在是世界上最痛苦的人。小波，你太残酷了，你潇洒地走了，把无尽的痛苦留给我们这些活着的人。虽然后面的篇章再也看不到了，但是我还会反反复复地看这20年。这20年永远活在我心里。我觉得，小波也会通过他留下的作品活许多人的心里。樱花虽然凋谢了，但它毕竟灿烂地盛开过。

我想在小波的墓碑上写上斯汤达的墓志铭（这也是小波喜欢的）：生活过，写作过，爱过。也许再加上一行：骑士，诗人，自由思想家。

我最最亲爱的小波，再见，我们来世再见。到那时我们就可以在一起一百年，一千年，一万年，再也不分开了！

Table of Contents

[版权页](#)

[专著片段](#)

[性中的西对比](#)

[中西性规范](#)

[中国当代性法律批判](#)

[同性恋亚文化](#)

[虐恋亚文化](#)

[两性关系的历史与现状](#)

[女性主义理论](#)

[女性主义论争](#)

[女性主义与性](#)

[性的理论](#)

[福柯其人](#)

[随笔](#)

[“万恶淫为首”与性权利](#)

[性不再是奢侈品](#)

[性用品在中国](#)

[反性与道德优越感](#)

[反对安全套的要害是反性](#)

[大学生的性权利](#)

[是否应当保持童贞？](#)

[我看“木子美”现象](#)

[性美感](#)

[裸体模特风波](#)

[无知即力量？](#)

[反性与禁欲主义](#)

[西方性革命分析](#)

[换偶活动与聚众淫乱](#)

[淫秽品与公民权利](#)

[淫秽品与性犯罪](#)

[性的商业化及其女性主义对策](#)

[教授嫖妓与性工作非罪化](#)

[如何看待男性性工作](#)

[关于性骚扰](#)
[关于自愿年龄线](#)
[非婚同居与合约婚姻法案](#)
[在修改婚姻法时要警惕倒退](#)
[法律与婚外性关系](#)
[我们在同性恋问题上的文化优势](#)
[关于同性婚姻](#)
[同性恋与艾滋病](#)
[福柯在同性恋问题上的观点](#)
[尊重易性者和易装者的权利](#)
[奇妙新世界的报春鸟](#)
[杨振宁与跨代关系](#)
[《钢琴教师》与虐恋](#)
[性学的功过是非](#)
[性的多元化趋势](#)
[我的女性观](#)
[男女平等将走向何方](#)
[塔利班与男女平等](#)
[影视作品中的女性形象及其批判](#)
[西方的男性运动](#)
[爱情、婚姻、性与道德](#)
[情与性关系中的性别差异](#)
[一人爱两人](#)
[爱情是什么？](#)
[新世纪的爱情](#)
[中国人的大概率价值观](#)
[我的心路历程](#)
[妈妈印象](#)
[我们曾经拥有](#)
[《绿毛水怪》和我们的爱情](#)
[浪漫骑士·行吟诗人·自由思想者](#)