

曾家達

實是一個“入口”的概念，並非我們本色文化所原有。

“性”現有的意義其實也不完全清楚，在日常用語中，最常見的大概是性別（即男女之分）、生理上的性（如性器官）、和性接觸（如性交）這三方面。然而，在西方使用這概念時，尤其在英語世界裏，是有兩個可能的範疇：第一個就是比較接受以上所提到的日常用意，在英文中就是以Sex這個字為代表；第二個就是較多在學術或專業討論中所使用的Sexuality這個概念，在中文沒有另外的翻譯，所以很多時就會與Sex混為一談，都稱之為“性”了。

其實Sexuality這一詞，一般在學術和專業圈子中可以指涉五個不同的範疇，它們是：

**生物方面：**指男女不同的解剖結構和生理功能，包括不同的內分泌生化情況，一般人熟悉的男女荷爾蒙也在這指涉範疇之內。

**性別身份：**即英文Gender Identity，這裏將Gender翻譯為“性別”是用以避免和性（Sex或與性有關的Sexual）的概念混亂。性別身份是指一個人對自己身為男或女這個現實的了解和接納，是絕對和類別化的。一個解剖和生理上都是女性的人，一般都了解到自己是女性，相信自己是女性和接納自己是女性。但如果有人不接納、甚至不相信自己

與生俱來的性別，則按照現代心理學和精神醫學的角度來看，他就有“性別身份失常”（Gender Identity Disorder）了。一般人聽到有關變性人的描述，就是其中一種性別身份失常的表現。這些人士不接受自己解剖和生理上的性別，相信自己應該是另外一個性別，他們在心理上和行為上都表現為另外的性別，而大部分都會希望透過外科手術去改變自己的解剖結構，令到自己的身體都變成另一個性別。本地現時有一組來自醫學、心理學、社會工作及法律的各科專家，提供他們所需的醫療及外科服務，協助這些人士去改善他們的生活處境。

**性身份：**性身份在英文是Sexual Identity，相對於性別身份來說，是比較沒有那麼絕對的。性身份是指一個人對於自己在男女兩個性別的特性中自己所具有的特性的了解，包括了日常用語中“男性化”和“女性化”的概念：一個身為男性的人，在清楚接受自己男性的性別身份的同時，可以有很多女性的特性，或者覺得自己很女性化，這就是他的性身份了；同樣地一個接受自己身為女性的性別身份的女士，可以有一個較男性化的性身份。

這裏我們要留意的，就是關於男女特性的了解，是很受社會環境所影響的。有些社會認為是男性化的表現或男人的特性，在另一個社會可能會認為不是這樣。這些特性也是會隨社會發展而較變的，例

如以往本地社會認為被動、溫柔等是女性的特性；而主動、剛強是男性的特性，但隨着社會發展和女性角色的轉變，現代女性中也有很多主動和剛強的表現，所以當談到性身份時，必須顧及當時的社會文化處境。相對而言，性別身份則較少受到社會文化的影響，然而我們相信在男女性別界定比較彈性的文化中，性別身份的問題也可能沒有如此鮮明。

另外一個與性身份有密切關係的概念，就是“性取向”（Sexual Orientation），這是一個人性興趣方面的取向。有些人的取向是很單向的，例如只對同性有興趣，社會人士有時會稱他們為同性戀者（Homosexuals）；另外有很多人只對異性有興趣，一般稱為異性戀者（Heterosexuals）；此外還有不少人是對不同性別的對象有不同程度的興趣，一般稱為雙性戀者（Bisexuals）。其實這種分類只是將整個現象簡化了，真正的性取向可能是個連續體（Continuum），只是在純粹同性戀和純粹異性戀兩個極端中各人站在不同的位置上罷了。

在性取向之外，還有一個與性身份有關的概念，就是一個人對於自己和性有關的部分所作出的評估，可以稱之為“自我性形象”（Sexual Self Image）或“自我性評價”（Sexual Self Esteem），就是覺得自己在性方面的價值、表現和水準，尤其

在相對於自己的性對象而言時更顯得重要，例如是否覺得自己有吸引力，在對象心目中是否有價值、重要性或地位等。

性別角色：角色是一個社會學中常用的概念，主要是指相對於一個人在社會中所佔的位置而言，社會對他行為的期望，所以性別角色是指涉一個人的行為，特別是在公眾範疇中可觀察得到的行為。例如在某些社會中被界定為男性的成員需要負責狩獵和防衛，在某些社會中的女性要負責煮食；在某些社會中男性要為女性開門拉椅，在另一些社會中女性走路時要走在男性後頭；在某些社會中男性要穿裙子，在另一些社會中只有女性才要穿裙子等。

因此，性別角色（Gender Role）的界定主要是受社會文化所支配，在不同的文化中可以有很大差異，而在社會發展中也會產生很大的變化。就以本地為例，在四十年前女性出外工作是很特殊的情況，被形容為“拋頭露面”，因為承襲着傳統文化，認為好女子是應該三步不出閨門的，愈少讓家庭以外的人所見到或接觸到，則社會價值愈高。但在現今一代，出身良好、受過教育的女性在事業上活躍，有廣泛的社會關係網絡，經常在公眾場合露面則是社會所接納和嘉許的。相反地，類似背景的女性如果留在家中做主婦，則可能要向自己的朋輩解釋自己的選擇了。可見性別角色的變化其實也是可以相

當迅速的。

性行爲：性行爲（Sexual Behaviour）指一切企圖達致性興奮或性滿足的行爲。

由於性滿足比較難客觀地界定，而事實上完全的性滿足亦很難達到，很多人的行爲其實都是只能令自己性興奮，有時甚至明知沒有可能完全滿足，只能局部滿足或透過某種興奮來暫時代替，好像在沒有性伴侶時閱讀性愛刊物，找不到理想的性伴侶而找別些人來替代等。

這種用行爲目的作爲指標的定義也有它的困難，就是比較難完全單憑客觀的評估去界定一項行爲是否性行爲。比如有兩個人，四目交投，凝視對方，是否算做性行爲，則要取得他們自身感覺的主觀資料才能決定。相對地說，如果單憑客觀指標去決定什麼是性行爲的話，也會有很多問題，比如說閱讀對性有露骨描繪的刊物，可能是性行爲也可能是官員檢查物品是否違法，也可能是進行分析研究，是否性行爲是要當事者提供主觀經驗資料才能判斷。官員也可在進行檢查職務時尋求性興奮或滿足，研究員當然也可以，同樣一個人在閒暇時翻閱同類刊物可能只是打發時間或只是好奇，不一定跟性興奮或滿足有什麼關係。由此看來，性行爲的精要部分不在乎客觀的具體表現，而在於當事者的主觀經歷。所以當兩人生殖器官接觸時，一般人稱之爲性

交，但當事者經歷的並不一定是性行爲。比如在強姦的情況，受害者表現的是在面臨威脅和侵犯時的反應，不是性行爲，雖然雙方的生殖器官有所接觸；娼妓與嫖客的處境也有類似之處。更有很多情況有些人因爲私人利益、政治企圖或其他考慮容讓自己和別人的生殖器官產生接觸，那也不算得是性行爲。

根據這種了解，性行爲所涵括的現象可以十分廣闊，而在探討這現象時亦要留意當事者的主觀經驗，而且考慮到有些時候性興奮或性滿足有可能不是完全由一方主動引致的，將這些反應都稱爲性行爲也許不十分準確。所以有些人選擇用“性經驗”來形容這類情況，比較正面指涉主觀經驗的部分，也是一個可取的方法。

## 性與性本質的翻譯

根據以上的討論，Sexuality一詞所指涉的範疇比起在日常用語中Sex一詞更廣，而在中文翻譯中又沒有不同的詞去表達兩者的不同，很容易造成混亂。曾經有人提過用“性性”來表達，但從修辭方面考慮，不大理想，亦有人用“心性”來表達，但也很容易引起與中國理學傳統的心性課題間的混

## 性道德與文化

### 性是什麼？

性本來就是個困難的題目。

對在中國文化中長大的人來說，問題可能更大，因為在中國文化傳統中，本來就沒有我們現在了解的“性”這個概念。現有“性”的概念，是從英文 Sex 這個詞翻譯過來的。在漢語中被賦予現有的意義，大概是二十世紀之後的事，最早也可能只追溯到二十年代左右；而在一般日常用語中使用它現時所蘊含的意義，大概是戰後的事；至於在本地廣泛地這樣應用，則只是在六十年代之後才見到的。事實上一直到了八十年代，權威的中文字典仍是將“性”作傳統的解釋，就是指涉事物本質、本性和屬性方面的意義，如我們熟悉的“人之初、性本善”、“藥性溫和”、“生性純良”、“沒有人性”、“這產品的特性”、“惡性循環”等等例子。所以，“性”其

亂，所以我提議使用“性本質”這個詞，雖然亦有不完全準確之處。例如，它好像假設了一切都是天賦或與生俱來的，不能正確地反映社會學習的部分，但它是可以分別出Sex與Sexuality的不同與及涵括一個比“性”較廣的意義，況且我們仍可爭論說本質不一定代表先天決定的，一些透過人為過程所產生的現象亦可以，因為這個過程而建構出它的本質。比如說，一個行動計劃的本質是刑事罪行或軍事活動等都可以，此外，在中國文化傳統中的“性”就是本質的意思，所以在本文的討論中，Sexuality這概念就用“性本質”這個詞來表達。

## 農業文明與父權主義

### 經濟、軍事活動與生殖絕對化

中國是在人類歷史中最早進入農業文明的國家之一，中華文化固然有自己獨特的地方，但在文化發展過程中，也有和其他早期發展的農業社會共通之處，從農業文明的背景去探討文化發展可以為我們提供一條主綫，一方面讓我們了解在中華文化中農業文明的階段和其他農業社會普遍發生的現象，從而在對比中更清晰地帶出中華文化獨特之處。

農業文明的主要特性關乎它的主要經濟活動形式，經濟活動可以說是當代人類求生存的主要活動，目的在供應人類生存和生活所需。而從經濟活動的角度來看，人類生存和生活的需要並不能全部滿足，在資源和機會不足的情況下，某些需要可能要先滿足，而另外較次要的需要就可能要延遲甚或放棄去滿足了。一般來說，直接影響生存的需要會被放在

既然兒女歸父親所有，在父權體系中很清楚地出現了一種思想，就是如果要增強家族的勢力，男丁的數目最重要，因為連帶他們所生的都歸我所有，但女兒要嫁出去，生了孩子也屬男家，對自己家庭的擴展沒有好處，所以這重男輕女的觀念就很自然出現了。

在生殖絕對化的思想和重男輕女的價值觀念結合之下，男女關係的性質也就大概定了形，在父權體系裏的男女關係，就是由婚姻制度所調理。

## 父權主義下的婚姻

父權體系中的婚姻，主要目的是為了強化父系宗族的生存條件，生產男丁成了婚姻的主要意義，沒有生產後代的婚姻才是失敗的婚姻，至於婚後雙方有沒有感情一點也不重要，而且為了要掌握生產的機會，男女一旦有生產能力就應當結合，盡力生產。所以在農村社會中早婚十分盛行，一般在男女雙方發育完成就進行，以免錯過了生殖的機會，甚至有些羣體中在男女尚未完全發育就締結婚姻的。

在這種安排下，婚姻並不是為個人而設的，而是為父系宗族所設的，那時候在農業文明的語言中是父親為兒子娶媳婦或將女兒嫁出去，並不是某人

要和某人結婚。其實在農村文化中，某人的身份也只是某人父親的兒子或女兒，媳婦嫁進來的時候，就成為父系資產的一部分，生出來的兒女也是父親資產，可以由父系中最高權力的家長——通常是祖父，去決定他們的命運。媳婦並不是和丈夫結婚，而是和他的家族結婚，所以就算丈夫死了，媳婦仍是夫家父系的資產，而不可以自由隨意再跟別人結婚。

在這種婚姻制度中，由於婦女是資產，所以整個制度就以對待資產的方法來對待婦女。母親養育女兒（其實女兒自小可能從事了很多沒有金錢報酬的勞動）投資了的資源就要從男家取回補償，因為男家是得到了新資產，可以增加生產力。這種情況本質上是一種買賣，資產的價值就成為了主要關懷，締婚就好像選購機器一般，要簇新和生產效率高的才好，所以一個女子的貞操和婚後的生產力就成為她個人價值的重要指標。這貞操的觀念，在農村文化一直都是不成比例地在女性中強調，而男性在男女關係方面是有很大的自由的。在這種資產化的制度中，男性和女性的交合就是代表了一種擁有和佔用資產的意思，是在一種不平等和不平衡的處境中發生的。在男和女交合之後，女方就成為男方所擁有的資產，但男方卻不會成為女方的資產，在這個交合之後，女方是被佔用過的資產，所以她在社

動的時候，女性的活動和工作就被賦予較低的社會及經濟價值，男性因而佔有了社會中較高的位置和較大的權力。這種權力分配結合了農村文化中的資產結構（即是較高地位和較大權力的人將相對自己較低地位和較小權力的人視為自己的資產，任意去操縱及擺佈他們），使男性視女性為自己的資產，而在一個羣體中（通常是具有血緣關係的家族）最高地位的男性就擁有了最大權力，甚至擁有了羣體中的所有資源：土地，生產工具，房屋，設施、財物、甚至羣體的成員，都成為他個人的資產，所以在農業文明時代的農村文化中，這個最高權位的男性（如皇帝、酋長、族長、祖父等）有權分配、支配、擺佈手下的物和人（物和人沒有分別，都是資產），甚至將他們變賣、與人交換、或當作禮物轉贈他人，這種權力安排和資產分配的形式，叫做“父權體系”，而這種形式背後的思想，叫做“父權主義”。

父權主義社會中男性和女性的權力和經濟關係極不平等，而在一個權力不均的情況下建立的關係是很難平衡的，尤其如果有一方面將對方資產化，則處於不利位置的一方很難建立充分的自主性和安全感去開放自己和對方交往，所以在父權體系中的男女關係大都帶有剝削性和威脅，處於劣勢的一方除了順服這種剝削制度的要求，履行自己的義務和

扮演制度中的角色外，實在是很難有真正的自我表現、實踐和滿足，在父權體系中最具體地表現在男女兩性相處上的壓迫性和剝削性的，就是宗族和婚姻制度。

父權體系中的宗族制度本來有它的適應性，就是讓有着血緣關係的個體組合成為一個社會單位，同時發揮着經濟、政治和社會功能，互相分工合作，互相照顧、支持和保護，相對於不能組成同樣宗族的個體來說，前者在經濟生產和競爭資源以求生存時會處於較有利的位置，但對於羣體中處於較低位置的人來說，他們是受到了很大的壓迫和剝削才構成羣體中權力較高的人物有較好生活的條件。在父權體系中，女性就是處於這樣的位置了。

在一般的父權體系中，兒女是父親的資產，不是母親的資產，因為母親本身也是父親的資產。父親有全權安排及擺佈子女的生活，父權體系要生產後代來維持、延續、甚至擴張自己的勢力，所以對於生殖就很重視，而在父權主義的偏見中，雖然在生產過程中女性付出的努力和作出的犧牲較多，但他們仍以父親為擁有兒女的主人，將控制兒女的權力不成比例地交了給他。對於母親的貢獻他們只給予口頭或象徵性的回報，當真正有重要決定（例如將女兒嫁給誰，將產業如何分給兒子、兒子當做什麼事等）大多數仍是要以父親的決定為依歸。



較高優次上得到照顧，飲食，身體的安全和健康等都是最受重視的，繼而就是人類品種的繁殖。至於從男女交合中取得快感和滿足，則只是保證交合可以進行的一種自然設計，只要另有安排使交合和生殖可以繼續進行的話，男女雙方是否經驗到滿足或快感，對人類羣體的生存來說是毫不重要的。

在農業文明中，主要的經濟活動是耕種，也包括畜牧、漁業和農村手工業如陶瓷和紡織等，主要的經濟生產是需要大量人手的。女性由於生理關係有一些時間必需用在分娩和哺育嬰兒上，所以許多農業社會都將女性安排到生育和照顧兒童的職務上去，讓男性去負責主要的經濟生產活動。近代的社會科學、尤其在受到新女性思想啓發之後。大都認為女性被安排到這哺育性的角色上去並非必需的，其實他們也有從事農業經濟生產的能力，這個發展只不過是歷史上的一個階段中的分工程序，在沒有受到太大挑戰下固定下來，而成了常規。但這種常規一旦建立後，就成為農業社會中一個很重要的安排，因為在這常規下，生殖男性後裔就成為了增加經濟生產的人手，而生殖女性後裔時，則由於我們生產的經濟效益來得較間接和不明顯，或是受到男性羣體有意或無意地忽略和貶低，所以在農業文明中並沒有受到同樣的重視。

另外一項活動，雖然本身並非經濟生產，却是

在農業文明中佔很重要位置的，這就是軍事活動，在農業文明中，政治程序和方法並不如現代那麼進步，很多現代先進國家會循政治途徑解決問題，他們都用軍事去解決，事實上在現代社會中，在政治發展較落後的社羣中，也是比較喜歡用軍事去解決問題。在農業社會中，由於資源不足和競爭劇烈，又沒有良好的經濟和政治機制去處理各種衝突，武力很多時就成為常用的方法，以求增加自己的資源或是保障自己的資源不受侵佔。而不知道是生理還是社會的原因，一般人類社羣中大都是由男性行使武力或執行軍事任務，在武力衝突十分普遍（包括戰爭、村落或部落間的武裝衝突，匪亂等）的農業文明中，對男性人手的渴求就更熱烈了。

這種對生殖男丁的渴求成了農業文明中對男女關係的主要結構，認為男女的交往和結合對社羣的最大貢獻就是生殖下一代，這種態度或可稱之為“生殖絕對化”。

## 父權主義

除了生殖絕對化之外，農業社會中的性別分工，也建立了另外一些嚴重影響了男女關係模式的文化結構，就是讓男性去從事直接的經濟生產和軍事活

會中的價值就下降了；而男性在交合之後，他佔用了資產，所以他在社會中的價值相反是提高了。這種為男女交合賦予佔有和被佔有的資產化意義，是農村文化中壓制婦女的文化結構，不幸的就是時至今日，仍有不少人接受這種觀念，甚至連婦女本身仍願意用自己的貞操（即曾否和男人交合）和與男人交合經驗的多寡來評估自己作為女性的價值。

婚姻既然是為保障父系利益而設，而交合是代表着男性對女性的佔有，男女關係當然就是不會平等的了。在這種婚姻制度中，女性的需要是不被重視的，她感情上的需要，肉體上的需要，她的感受和反應都被認為是不重要的，結婚之後她的價值就視乎她生產男丁的能力，不能生產或不能生產男丁的婦女是沒有地位的，而男性在婚姻中是可以有更大的權力和更多的機會來滿足自己的需要。妻子對丈夫是一種從屬的關係，她要順從丈夫和服侍丈夫就成為理所當然的事，而丈夫對她只要沒有特別虐待就已經算是不錯了，丈夫對妻子要是稍有關懷呵護，就認為是極好了。

除了在這種交往關係上的不平衡之外，男性由於家族繁殖的需要與多個女性交合和生殖是受到接納的。多妻制度是農村文化中常見的現象，很多時

繁殖後代都成為男性多妻的重要原因，當然也有因為感情式慾念的原因。另一方面男性如果和別的女性交合時，最主要的規則就是別人的資產權，如果他和一個已被別人佔有的女性交合，就是侵犯了別人的資產，有趣的是在這種情形之下，很多時並不是那被佔有的女子向他追究，而是那擁有這女子的男性（通常是他的丈夫或父兄）向他追究，如果這男子能娶這女子為妻則問題較易解決，但如果這女子是別人的妻子則問題就較大了，當然在父權社會中，如果擁有這女子的男子是權位較低（是皇帝的臣子，地主的家僕）那麼也是可從權力和資產補償的方法去解決的。

男性除了在多妻安排中去尋求滿足外，更可以使用娼妓制度，娼妓制度基本上可以說是父權社會性別主義的特色，整個制度為男性服務，滿足他們的需要，但女性作為提供服務者却受到歧視，被認為是容易取得和佔用的商品，所以相對價值較低。而評價的方法大概和能夠佔用她們的男性顧客的數目成反比，愈是少人可佔用的價值愈高，是一種市場機理，婦女在這體系中受到身體的損害，心理的創傷和社會的歧視，但使用這體系的男性却大可以堂而皇之，甚至可以在人前誇耀，可算是性別主義對女性剝削和壓制的典型。

這個概念，是由於在傳統的現實建構中我們並沒有像西方人一般將某些現象組合在一起而給予它們這樣的一個稱號，傳統中我們的世界是按照另一種秩序來安排的。西方的Sex這個字，原文就是分開的意思，現在英國就有一個叫做Middlesex的地方，並不是代表中性的意思，就是在中央分開的意思，這字的來源是和西方的創造神話有關：在希臘神話傳統中，相信人爲天神所做時本來是有三類，一類是男的，一類是女的，另一類是男女混合體，後來天神將他們都切割，一分爲二，所以每半部在世間就要去尋找被割開的另一半，因此來自原本全男的人們就需去尋找男的，來自原本全女的人們就去尋找女的，而其他來自原本是男女混合體的就出現男女互相追尋的現象了，這也是早期西方文化中嘗試去理解同性戀和異性戀現象的一種途徑。

這樣我們可以看到在西方傳統中性的概念最原先是一個分別的概念，用以了解爲什麼人有男和女兩類別之分和去了解他們中間所出現的行爲和有關現象。從此也可見早期文化中對這現象的了解是和了解人類自身的來源與及世界的來源有着密切的關係的，其實中國人對於男女之別與及他們中間所發生的事也有自己的了解，而且也是和我們對於世界建構的了解有着密切的關係。

## 中國文化的多元性

中國文化由於廣博深遠，中間經歷不少變化，而由於中華民族本身是由許多不同的民族組合而成，對於不同的事物其實有極其多元化的了解，就以春秋時代及之前的年代來說，南方的部族就和黃河以北的中原文化有所差異，一般比較接近原始的自然主義，對男女間之事有比較自然的態度。其實到了今天，中國境內仍有不少少數民族保存着對世界和對男女之間的事很多不同的看法，也保存着很多和中原大部分人不大相同的風俗，所以要說及中國文化時，我們只能就着其中一些主流的影響作一個簡要的介紹。

這個介紹的起點，首先要重申在傳統中國文化中並沒有現代人意義中的性問題。道家可能會討論陰陽之道，男女之道，儒家或許會較多從個人修養以及倫常等側面去看類似的現象，所以我們必須先回到它們的現實建構和語言系統中去討論，才能作出較有意義的探討。

的文化結構的一項重要威脅，對於那些身為男性而又不能保持這種男性價值的人，他們就加諸以無情的歧視和壓制。

以上所討論的情況，其實只適合於男同性戀者，社會一般對女同性戀接納較大，並非因為對女性較寬容，而只是貫串了一致的性別主義偏見。因為在女同性戀中，按照一般人的誤解，就是有女性模仿男性，這就不會像男同性戀中由男性接演女性角色般貶低了男性價值；此外，女同性戀中並沒有浪費生殖原料——精液，所以對生產和生存的威脅也不大；最後，在女同性戀中只有女性被侵佔、征服、擁有、沒有男性受到這種剝削和利用，而社會對於女性受到這種對待是沒有太大反應的，所以對女同性戀者，就不會產生同樣激烈的反應了。

由此可見，對男女同性戀之間的不同態度，並不是一個理性道德反省的結果，而是父權主義偏見的一種表現。反觀到了現代社會中仍然有不少人對這種背景一無所知或沒有反省，而在討論同性戀問題時毫不自覺地只注意男性中間的同性戀現象，不了解到這種態度其實只是父權文化結構的伸延，是一件十分可惜的事。

## 中國傳統文化中的性觀念

### 現實建構與性的概念

既然說性是一種特殊的現實建構過程中所使用的概念，就是人在經驗自己的世界時所使用的結構中的一部分，就好像有人蓋房子可以用不同的結構，一些房子中的結構可能是另一些房子沒有的，房子的不同部分也可能因建築的需要而賦予不同的重視或強調。人在建構自己的生活世界的過程也是一樣，不同的人，尤其是在不同的社會文化背景中，會用不同的結構去建造一個自己所了解的現實，其中最重要的就是語言了。語言和人的生活經歷有很大的關係，例如北極的愛斯基摩人語言有六個不同的字來談及雪，在我們的語言中由於以父系為親族的中心，所以就有叔伯和舅父之間的分別與及姑母和姨母的分別等，英語中就沒有這種區別了。

所以當我們說中國人傳統的語言中並沒有“性”

## 陰陽概念與二項結構

我們在這部分的興趣，是嘗試了解在中國傳統文化中一些主要思想體系的發展，尤其是深入民間、影響着大多數中國人生活形態的文化結構。這些文化結構並不如學理系統或宗教教義一般有清晰的組織可見，而且我們現在是從一個專門課題的側面入手，條理就更不明白了。所以在下面的討論中，我們不着重思想體系的秩序和組織，只是以一些有着較深遠影響的基要思想結構為主題，希望可以讓讀者有一個撮要的了解。

在中國傳統的宇宙觀念中，蘊藏着一種二項結構的原素，意思即是一切現象都可以還原為有正反兩極的結構，這些結構自己可以組合甚至衍生新的結構，而使用一個或多個二項結構，我可以窮盡了解一切現象了，這種古舊的思想，和現代電子資訊處理系統的概念基礎不謀而合。在電子計算和資訊處理科技之中，最基本的結構也就是最基本的資訊單位，就是0和1或開和關這種二項結構，而一切現在人類可以想像得到的資訊都可以還原到這種二項結構中去處理，所以中國人在二千多年之前就能以這種體系去經驗世界，實在是很精彩的事。

從這種二項結構的分析開始，最基礎的一個就是有和無的結構，在二項結構的原理中，結構其中一極不能獨立於另一極而存在，不可能出現絕對的有或絕對的無，兩者都是相對於對立的一極而存在的，無存在，有亦必同時存在，這與西方哲學中孤立或抽空了現象其中一面來探討有着基本的差異。

在這種思想系統中，有和無是現象的兩面，是兩個同時存在的情況，亦可以是同時進行的程序，有些東西不斷從無進入有，也有些東西不斷由有進入無，這就是一切事物的基礎。而當我們觀察任何存在的現象時，這現象亦必有正反或陰陽兩面，而陰和陽都是不可獨立存在的，獨陰不生，純陽不長，陰和陽必然要相輔而共存的，是一個現象的兩面，比如說人在天上看見兩個主要的光源，一個叫太陰，一個叫太陽，但太陽亦有它相對的陰面，太陰亦有它相對的陽面；同樣地男女在一起的時候，男表現着陽，女表現着陰，但當形容一個男人的時候，他是同時具備了陽的特性，亦同時具備了陰的特性的，日常概念中的陽具和陰莖，壯陽和滋陰都是二而為一的有趣例子。

在這個體系中，宇宙（即空間和時間）中一切現象，都可以還原為不同的陰陽二項結構，而二項結構的重要特性就是它有無窮推展和擴張的可能，而在這一切的推展和擴張中，一切都可還原到基本

## 父權主義與同性戀

在男女關係以外，父權主義的另一種表現，就是對同性戀的態度。由於父權主義包藏了性別主義，在性別主義中一開始就假設了男性比女性優越，男性由於自己是男性就自然應該享有較多的權利與更多的自由。有些事男人有權做而女人就沒有權做，有些事如上文提到交合和貞操觀念在男性來說做了就提升自己的價值，女性做了就貶低自己的價值，都是單以性別為基礎，將人分類然後進行集體和標準化的歧視。

在性別主義的意識中，一般認為屬於男性的特質比屬於女性的特質優越和有意義，比如說一個女性好像男性一般果斷英明，就是一種讚許，但如果說一個男性好像女性般溫柔婉順，就有一種貶意或侮辱成分了。在社會中女性模仿男性就沒有問題，但男性模仿女性就不得了，被冠以各類標記，例如易服癖、變態、娘兒腔等等。在這種偏見之上，加上了父權文化與農業文明中將生殖絕對化與及將交合與佔有聯繫起來的文化結構，造成了對同性戀的一種歧視。

就以對同性戀者的歧視沒有那麼嚴重的文化來

說，一般他們會將同性戀關係翻譯到異性戀的原形中去了解，以為其中一方是在扮演男性的角色，另外一方是在扮演女性的角色。一般對於扮演所謂女性被動角色的人歧視較大，對於扮演所謂男性角色的人歧視較少，而且在階級分野上，也較多在不平等權力基礎上建立的同性戀關係中，看見權力較高者扮演所謂男性角色，而權力較低者，如書僮、家僕、下屬等扮演所謂女性被動角色，這些扮演地位較低角色的人一般被社會附上貶低的標記，如變童、男妓、相公、契弟等，而那些佔用他們的男性，受到的歧視則較少，只是說他們是同性戀，好男色等。

除了這種現象之外，同性戀不受接納，很多時也和它不能生殖有關。在生殖絕對化的文化結構上，男性將可貴的生產原料——精液放在不可能導至生殖的用途上是一種破壞羣體生產和浪費的表現，所以其實在古代農業文明中，任何非繁殖性的射精，這包括了自瀆，都不受到鼓勵。對農村文化中認為關係着一族存亡的人類生殖功能一旦受到威脅，他們作出較激烈的反對是可以想像的。

此外由於文化中將交合和侵佔聯繫在一起，在同性交合行為中被動的一方就被視作受到侵佔、征服和擁有了。在性別主義的偏見中，只容許女性受侵佔、征服和擁有，男性容讓自己接受這種對待，則被視為對男性尊嚴的侮辱，與及對“男尊女卑”

的二項結構中去了解，八卦便是這個體系中的原形式典範例子。

八卦的組合很簡單，它其實只有一個原素一直綫，直綫就是將兩個相對的點接連起來，八卦中連續的直綫為陽，不連續的直綫為陰：

—陽	--陰
--陰	--陰
—陽	—陽

用三條連續或不連續的直綫來組合成為一個單位時，就可以產生八個單位（二的三次方），就是八卦的組合了。如果將兩個組合或兩卦互為正副或上下或陰陽來組合，就每個新組合有六條綫，共產生六十四個組合（二的六次方，八的平方）這種基本上以 $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 \dots$ 推進下去的數學方程式又叫二項推進式（Binomial Expansion）可以無窮地伸延或推進下去，現代電子計算或資訊處理的單位，也按這推進式安排。

## 陰陽、宇宙、男女

在這種思想架構中去看男女間的關係和其他有關現象時，有什麼特別之處呢？

根據前文所提到的二項推進式，陰和陽的交合

就是創造新事物的起點，從無到有，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，一直推展下去。天和地交泰，水上升為雲、雲下降為雨、滋潤花草樹木和穀物，是早期農村文化中很重要的過程，而男和女的交合一方面可以實質地生產後代，而對當代的人來說神秘的生殖過程正隱約與他們同樣地不了解的天地之間的交泰和滋生百物過程暗暗相合，這兩種生產生命的過程對他們來說有一種共通結構，可能是他們直覺地了解的，所以在漫長的農村文化歷史中，男女的交合和天地間陰陽調和、寒熱之間和濕燥之間等，好像是有着一種未明的關係。所以男女交合和天地交泰，同樣是陰陽交合，二項結構的兩極之間的接合面就正是產生新事物的起點，陰陽交合面產生新生命，亦暗合了用兩塊石頭互為陰陽相交面而生火，創成了物質和能量這個新的二項結構，這些有趨向結構上類似的生產現象，都與男女交合聯繫起來。

換句話說，在這種思想體系中，男女交合是宇宙間所有陰陽交合而帶出生機的一個具體表現，而這是人類的直接經驗，直接掌握，甚至某一程度上可以控制的。此外男女交合的過程關及人類自身的再造和延續，所以對人類來說是有特殊意義的，在這個過程中人類可以直接接觸生命的創造過程和經驗到自己創造或衍生理論上無窮生命的潛能，成為

宇宙中一切創新和生產程序的一環。在早期的文化中，甚至有人相信男女交合可以影響自然界的現象，比如使上天降雨，使土地肥沃引致豐收等，這些當然和農業文化的主要關懷有着密切的關係。

從這個觀點出發，男女交合就被提升到和宇宙間一切生命創造力的表現過程的同一層面上，這亦是引起人從宗教角度去想像透過這個蘊藏着無窮生命潛能的過程可以將人提升到超越凡俗世界之外的起因之一。

超越自身生命的制限和死亡的威脅，一直都是人類的主要關懷，既然知道自己擁有孕育無窮生命的能力，想到自己靠着這能力去超越自身生命的制限和超越死之也就是很自然的事。認為透過男女交合可以和宇宙間的生命力接觸，然後達致一種超越，其實也並不是中國傳統文化中獨有，在人類早期文化和宗教發展中是頗為普遍的事，在希臘、羅馬、巴比倫、印度等文化和宗教傳統中，也有類似的思想，在中國人熟悉的佛教傳統中也有一些支派使用男女交合作為宗教活動形式。

## 文化的傳播和轉化

這裏我們除了帶出男女交合在傳統文化中豐富

的意義和聯繫之外，也概略地指出一些原始思想工具如何進入了民間的普及文化中。事實上要了解中國有關男女交合與及有關現象的文化傳統時，必須要注意不能單以學理體系（如道家或儒家思想）作為中心，因為學理體系中處理的問題，很多時需要留在概念和抽象的層交，不容易為一般人所理解或消化，就是知識分子中也有人分不清什麼是本，什麼是末，什麼是基本的，什麼是次要的。更有不少人將一些本來是很精彩的概念曲解了，以求迎合自己或羣衆的需要。所以要了解傳統文化的時候亦必須顧及這個文化變易和傳播的過程。



## 道家和道教傳統

### 民間流傳的道教思想

在民間流傳的道教思想和作為學理體系的道家哲學是有很重要的分別時。首先道家哲學的目的在於求真，關懷的是本體和知識論等課題。當然從這些反省中也帶出了一些與人類思想和生活行為有關的啟發和指示，但是在民間流傳的道教思想則沒有學理的關懷，基礎是對於羣眾生活中實務上要解決的問題提出一些答案或方法、從醫藥、占卜到驅邪治鬼，甚或煉丹求仙等，當中更有組織成宗教機構，使用專業宗教人員如道士等去推行業務。

在道教思想中，最深入民間的就是和個人最基本的生存有關的部分，這裏涉及兩方面，第一方面就是比較實質的健康問題，另一方面是和對生命的限制和死亡的威脅有關的。

### 中國傳統的健康——內衡和平衡

首先從健康方面入手，道教傳統中以尋求個體與環境保持平衡為健康的理想，天地間由幾個物質的二分類別和與能量對比的二項構建構而成：

1. 金            土  
   (金屬)    (非金屬)  
      └──────────┘
2. 金、土    木  
   (無機)    (有機)  
      └──────────┘
3. 金、土、木    水  
   (固體)    (流質、液體)  
      └──────────┘
4. 金、土、木、水    火  
   (物質)    (能量)  
      └──────────┘

因此五行就成為指涉物理世界的主要結構，而它們都是和物質結構有關，但當要處理自然界的活動程序時，則須要另一系列的概念了，就有關人類自身健康的自然程序來說，有五種相對的狀態和活動，即所謂五氣：

1. 濕 燥  
└───┘
2. 寒 熱  
└───┘
3. 濕、燥 寒、熱  
    (濕度) (溫度)  
    └───┘
4. 風 寒、熱、濕、燥  
    (能量、活動) (狀態)  
    └───┘

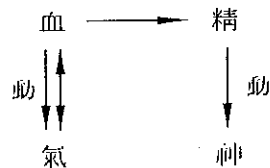
這五種活動和狀態，一方面可以形容外界天時變化，另一方面亦可同時用來形容人自身的狀態，而配合了五行和五氣的分析，又產生了五臟的概念，由心肝脾肺腎五個器官去代表五個功能系統：心（循環）、肝（儲藏）、脾（消化）、肺（呼吸）、腎（生殖和泌尿），在這個思想架構裏，重點是平衡或內衡、不可以容讓其中一些部分或一些程序或狀態成爲太強，否則就會產生問題或疾病：例如風濕、燥熱等，一般來說這些問題須要相應的調節，比如驅風、祛濕、清熱和清潤等。

此外，亦有些時候身體的程序會受到外間的程序所侵害而產生毛病：例如傷風、傷寒等，在這裏“傷”是受外界所侵的意思。如果人受到外界事件所刺激而產生對自己有害的反應，也就用有關的功

能系統去代表，有時亦會用作比喻的用途：例如傷心、傷脾胃等。如果是因內在的程序失調而產生一些影響外界的行動，就用“發”的概念：如發脾氣、發熱等。

如果要保持身心康泰，就要保持內和外的平衡，以及內裏的內衡。內衡在五臟間五氣的調和中，有一個中介的體系，就是經脈的系統，在經脈系統中，有激發（任）和抑制（督）兩個協調功能，也是一個二項結構，用以調節五氣在五臟中的均衡，是一個很重要的協調系。

在本身內衡的協調外，自身與外界的物質往還也是要平衡的，吸取和輸出要均等，內部消耗過多會做成“虧”需要吸取養料來“補”，在這方面，傳統的了解認爲身體中養料的乘托體是“血，而血可以產生“精”，血活動的時候就產生“氣”，精活動時就可以產生“神”，



所以營養好的人會血旺，活動起來很有活力，叫血氣旺盛，血充足會生精，精動爲神就會精神飽

滿，有活力，有動態，有充足的體力和能量去生活的人就會有神氣的表現了。

## 精的處理

在這個系統中，精就是人體內最濃縮和最珍貴的物質，蘊藏着極大的潛能、甚至可以建造生命。所以一般對精有一種很奇妙的看法、認為精是有着神秘力量的，當然相信對人體極有“補”的作用，但由於陰陽協調的想法，男在陽位時就要吸收女在陰位時的精，而女方則要吸取男方的精才是有益的。

相反來說，如果有人消耗了太多的血或精，就會出現“虛”的現象，而“虛”的現象和腎的系統不能生產或儲備充足的精有着直接的關係，叫“腎虧”，所以女性經期失血或分娩失血會引至“虛”，之後要“補”，男性在交合時失精會導至“虧”，也需要“補”。

以上所討論的就是民間中流傳關於男女交合時所涉及虧和補等概念的背景；接着我們就可以看看這種思想在發展中的社會和文化中如何表現出來。

理論上這種陰陽和五行的健康觀念，應該對男女都適用，但在生活實踐上，在父權主義和性別主義的影響下，這種思想很多時會成為男性剝削和利

用女性的工具，正如上文所說在性別主義的理解中，男性比女性地位較高，較有價值和較重要，所以在民間流傳有關陰陽之道的概念，都顯然以男性的利益為中心。

在這種民間流傳的普及文化中，男人的精除了用在繁殖後代中使用外，其他的便是浪費，男人用了精就得在食物營養中補，由於他們認為精是很濃縮和不容易製造的，所以普通食物未必足夠，因而就使用各種的“補品”用以滋陰、補陽或壯陽了。這是比較一般流行的想法，事實上時至今天，據在本港進行的一項研究<sup>①</sup>，仍有百分之二十左右的青少年相信進食虎鞭和鹿茸等可以增強男性的性能力<sup>②</sup>。

對女性來說，一般的關懷只在乎她身體健康，不要產生疾病以至障礙生產，所以也供給女性的補品，但對於女性來說，社會是將她們非性化的，不認為她們有性的需要和尋求性滿足的權利，所以對女性而言，補的概念最多和經期及分娩有關，和性功能及性表現的關係不大。

另一種較極端的看法，在民間有着廣泛的口頭傳播，但並沒有普遍的實行，就是從道教思想發展出有關採補的觀念：

在這種想法中，基要的起點是精和陰陽調和的概念，話雖是陰陽調和，但很明顯是以男性利益為

中心，就如著名的《素女經》，一開卷就以黃帝的健康為前題，帶出他因為沒有充足的男女交合，所以身心不得康泰、接着才討論到有什麼交合的方法可以改善。在這類思想中，首先認為純陰不生，獨陽不長，陰和陽要交接才有生機；男和女要交合才能身心康泰，但在交合之際，男性會有由失精而引致自身的虧損，而女性吸收了男精却得了滋潤，基於這種對精的迷信，他們認為陰陽交接而不失精對男性很有用，如果能同時吸收女方的陰精更好，吸收女精的途徑由交合時吸入對方口腔的津液以致進食胎盤、用食物放進女子的陰道以吸取陰精等都有。他們有人甚至相信如果精儲備得足夠的話，不單可以強身健體，甚至可以成仙，所以有“十動不瀉、通於神明”的說法，支持這種想法的男人在交合時都以不射精為重點，以為如果不射精，就可以“還精補腦”令自己身心更康泰。這種說法，當然在現代西方醫學中得不到支持，而事實上在民間也不是很多人實踐，但不少人在探討中國傳統對於男女交合的看法時，都喜歡引經據典地談論一番，大概是因為這種思想比較特別和極端，可以引起極大的興趣吧。

事實上正如上文所提及，民間流傳的，是和這陰陽調和以及五氣五臟的內衡和平衡有關的部分，在生活實踐上、主要是從補身的角度去考慮，而對

於失精的顧忌也沒有那麼極端，比較多的人採取減少交合的次數以防虧的現象，也有在心理上覺得交合過多會導至身體虛弱的憂慮，但一般來說在理解民間的男女關係來說，這類較極端的想法並不太適合。

#### 註 釋:

- ① 曾家達與吳敏倫等（1989年）：《青少年性研究1986年工作報告書》。香港：香港家庭計劃指導會。
- ② 根據該項研究，在約一千三百名18至27歲的被訪者中有14%的女性被訪者和24%的男性被訪者認為虎鞭和鹿茸等食物可以增強男性性能力。

## 儒家傳統與民間的男女關係

### 儒家道統與父權體制

儒家學說的主要關懷在於人在社會中的實質生活，很重視倫理和社會秩序，就是在談論個人修養和實存的問題時，也必帶入一個社會關係的向度，況且儒家思想有清晰的階級性，在社會縱的分層上，有較絕對的立場，對於權力分佈和角色界定也就有更清楚的指示。但正如和道家思想一般，當學理體系下放到民間成為普及文化的過程中，必定產生一些轉化，再加上和當代的經濟和政治狀況結合，和原來的學說也會出現距離。在中國近代歷史中，在國民黨革命之後，文化上對所謂舊思想和禮教的反動，就反映出儒學在社會發展過程中，由於被父權體系所採納為思想控制的意識形態工具後，已轉化成極有階級壓抑性和剝削性的系統了。

在儒家的理想社會中，如《禮運·大同篇》所

述，階級分界和專政是不必要的，也不強調用法制和禮教來制限人的行為，本來的理想是各人從自身的修養和反省中，都能達至一個不單從自己，更是從社會整體利益出發的生活形態，那就大家都可以生活得很好了，但是在現實生活中，人都有不完美的地方，所以就須要用禮教來幫助約制人的行為，以求達到仁義的理想，而對於連禮教也不管用的小人，則唯有使用刑的懲罰操縱系統了。

既然不能一開始就信賴人的自省和自發善行而須要用外在社會約制機理來協調人的生活，從而希望一些人透過教育而達到理想狀態，儒家學者就從建立社會關係開始，去指示人的理想生活的方法，其中在民間最廣泛流傳的就是五倫的關係，即是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友、在這些關係中又有很清楚關於角色的指示。當然從學術發展的角度中，我們知道儒家傳統中也有很多內部的爭議，如性善性惡、法先王法後王、心性關係等等，但在民間流傳的，却是一種原教主義或基要主義，以聖人之教為固定絕對的權威，不容許有修改亦不像在學術圈子中可以較開放的討論，所以當我們在談論民間流傳的儒家道統時，作出的評論並不是等如對儒家學說本身的評價。

在農業文化中的中國社會一直實行君主獨裁的制度，在這種父權式的世襲統治中，要將君主自己

對臣民的獨裁專政合理化，也必須使用一意識形態工具，儒家思想的其中一部分就被採納和推行了。當然並不是說儒家思想就是完全支持君主獨裁，民為貴、社稷次之，君為輕的說法也是有的，但在具體的理論和實務上我們看到了君主使用儒家道統去支持絕對化的父權體制、將忠、孝、順、悌等縱的從屬和權力關係絕對化了。極端到“君要臣死，臣不死是為不忠；父要子亡，子不亡是為不孝”般不理性的地步，對女性的壓制就在同樣的意識形態下進行，把她們和小人同列，要她們一生都跟從着一個男人而生活，將她們的美德貶倒到相夫教子、做好家務，刻苦耐勞，忍受痛苦凌辱，至死也要對夫家的父系忠心等。

這種與父權主義結合了的儒家道統，對於中國歷史上民間的男女關係有着重要的影響，可能比道教的陰陽學說更廣泛。在處理男女關係時，講求社會秩序的儒家道統當然很重視合乎社會規範的婚姻安排，以及和這個安排有關的角色和行為模式，就是所謂“禮”和“宜”的概念，一切要合宜和合禮，在這體制中，父權主義對女性的不公平對待和壓制全被合理化，女子在婚姻中的權利和義務完全不成比例，她的丈夫和夫家的父系不單擁有她作為資產一部分，也可以支配她的生活，這擁有權到了丈夫死後也有“守節”這種觀念卡壓着，而如果她不能

生產男丁，地位就受到更大威脅，如果不守婦道就會受到放逐或甚至處死的嚴厲處分。相反她的丈夫可以想當然地期望得到她的服侍和服從，有需要或有興趣時可以納妾或召妓，不滿意她時可以將她休了，在極端的情況下甚至可以將她和其他資產一般變賣，這一切都在傳統儒道的社會秩序安排中得到合理化。

在儒家道統的倫理觀念中，婦女在交合方面沒有自由，未出嫁的要保持貞節（在農業文化的早婚習慣中沒有多大困難），出嫁後得順應丈夫的需要和要求，此外連跟其他在家族以外的男性有任何接觸都不可以，儒家只關心一切是否合禮，至於女性在婚姻中是否得到滿足不大關注，而她們在交合方面是否享受、愉快或滿足，就更不會理會了；對於男性來說，他們只要不破壞倫常關係，即不去侵佔屬於別人的女人，就可以進行各項交割，那些未有所屬的女子如未出嫁的閨女，和那些屬於眾人的女子如妓女，都是他們的合法對象。但這裏也要指出一項現實，就是中間其實有一個重要的權力關係問題，在父權體系中，有權力的男人強佔其他人的資產（包括女人）並不是太罕見的事，儒家的道統雖然反對此等行為，但作為一個依附于父權主義而存在的意識形態，它通常都發揮不了太大的作用。

從個人修養的角度來說，儒家傳統的女性是只

要守婦道，按照社會規範而生活就可以，至於自我反省，修養、學習、以致參與社會和政治活動、治國和改變世界等事，其實都是假設了是男性的範疇。而在這方面，儒家最關心的，除了是禮的問題，就是自身的修養，一般來說能夠控制自己的思想、情緒、言語和行爲，所謂“克己服禮”是儒家的理想，所以雖然在理論上他們給予男性很大的自由，也有一些約制的意味，認爲“食色性也”，接受了生理和感官需要是人（男人？）的本質，但也不贊成放縱和沉迷、淫在儒家傳統中即是過分過多的意思，他們認爲理想人——君子是應該以修齊治平爲目標，食和色是需要滿足，但不可成爲生活的主要關懷，所以基本上還是有一種抑制的味道。

但是我們亦必須留意在儒家思想中，也有人認爲男女相處是個人修養和去了解人生的重要環節，例如《中庸》裏就說：“君子之道造端乎夫婦，及其至也、貫乎天下。”認爲滲透了男女相處之道就是對天下事物清楚了解的進路，是對男女關係一個比較積極的態度，但相信這個態度在民間流傳和應用的程度比較有限，遠不及禮教規範和父權主義結構的影響深遠。

總括來說，民間流傳的儒家道統和父權主義是互爲表裏的，它提供了父權主義的理論支持和道德憑藉，所以當父權主義和整個包藏着它的農業文化

在社會變革中受到衝擊時，儒家道統也同時受到挑戰。在中國現代化的過程中，新出現的文化結構和生活形態，特別是和男女關係有關的部分，都很尖銳地指向儒家道統中的困難，由巴金時代的《激流三部曲》（《家》、《春》、《秋》）到了近代的新女性主義、都是比較正面地衝擊着儒家道統，對於其他的中國文化傳統，反而沒有那麼多涉及，這也就是儒家道統對民間實際生活影響深遠的一個表現。

## 離經背道的少數風流人物

道教將陰陽學說帶入了人們的日常生活中，給予一種實際上如何求取健康，甚或長壽和升仙等的指引，雖然也在受父權主義所影響，但本身比較中性地處理這事的基本性質，在民間對男女交合一事的理解，也頗受其影響，但對男女生活形態和相處方式更直接和廣泛的影響則是來自儒家道統，它比較全面和有系統地指示了男女兩性的社會行爲和相處方式，這是道教思想中沒有那麼重視的，在這些文化傳統和禮教規範中形成了一股力量，就是要大多數人都按照這套禮教去生活和與異性相處，按照指示進入由父權支配的婚姻系統中。但是在中國歷史上出現了另一個變調文化，就是在常規的婚姻以

外去建構男女關係的可能性。

在儒家道統下的婚姻，主要的結構是角色扮演，各人恰如其分地去履行義務，無論自己喜歡與否，一律按照禮教的指示去行動和生活，自己的需要，感覺和興趣都沒有充分表達或發揮的機會，女子的處境當然更惡劣，另外在這個系統中，配偶一般為父母安排，男子雖然在立妾上有多些選擇，但實質上仍在父權的制限之內，加上男女在受教育和社會接觸面上極不均等，男性和女性的生活世界是有着很大差距的。在幾千年的歷史中的大部分婦女除了在勞動生產所需之外，對外界的接觸一般較小，而婦女即是無知，這偏見就是不斷自我應驗的預言，這對於受過較多教育的知識分子來說，自然就構成了婚姻關係只有形式和只屬於公眾層面的功能，而沒有對個人來說有任何深厚意義的內容，這種被困於形式內，人不能和人交往而只能用角色和角色交往的婚姻關係，當然不能帶來滿足，所以就產生了探索其他關係模式的興趣了。

當然，在封閉的父權主義世界中，要另尋出路殊非容易，但當在特殊情況之下，一些特別有勇氣，敢於偏離常規去尋覓殊途生活的人，就有了能經驗到另一種境界的男女關係了。在歷史紀錄中，對於這一類生活形態的報告亦不多，反而在半通俗（因為只限於少數讀書識字的人）文化產品中可以看見

一些想像中的理想原形。

其中一種有趣的塑材就是小說，從早期唐代的小說到近代的武俠小說以至其他的流行小說中，男女關係都是主要題材或內容，就從唐代一些日後傳頌甚廣的小說來看，如《鶯鶯傳》、《霍小玉傳》中，我們可以看到一些女子因為戰亂或家族的變故令到他們失去了父親的管束，而在一個特殊的情況下遇到了自己所喜歡的男子，透過一些偏離常規的舉動如文墨傳情、夜訪等，然後不按常規婚姻安排而結合（這些結合技術上不能算是正式的婚姻），在《虬髯客傳》中的紅拂女更為大膽主動，憑李靖一次的表现，就斷定他是可託終身的對象，即夜就自動私奔到客棧去與他結合，這些故事中的男女主角都不是普通人，男主角多是出色的文人或豪俠，女的可能是歌伎或是淪落風塵的貴族，但都有出奇的勇氣，不顧倫常規範，用一些離經背道的方法去追尋理想的關係，當然在這些例子中也不是常有完滿結局，男子的負心很多時是悲劇的原因，這也是在性別主義社會中的現實寫照，但故事中的女主角的勇氣和堅毅，以及敢於突破禮教制限的精神却真是很難得的。

再說在小說傳統中，有兩種人是很典型化的代表了這種離軌的殊途生活形態的，就是俠和妓。俠通常是男性，但也有女俠，特點是不受傳統父權經



濟或政治系統所限制或約束，自由放蕩地生活，他們的活動一般較有自主性，而且也能自足地生活而無需倚賴父親的照顧，一般都是脫離了固定的社會位置或家庭生活，但却有特殊技藝的人，他們通常被描寫為獨立、自主、有個性、不從俗的超越性角色、超越了一般人的限制，很有勇氣，能人所不能的。

妓在小說傳統中，並不指一般單靠出租生殖器官以滿足男性需求的職業婦女，而多是指一些有特殊背景，才學、見識、勇氣、甚至武功的女子，他們不像那些扮演妻子角色的女性只受禮教傳統所支配，在相夫教子中埋葬自己的生命，却是追尋一種較高境界的生活，她們閱世較深，對世情和人性有深入的了解，一般比困在家中的婦女更聰明伶俐，更有知識，也有很多是精通琴棋書畫等文化生活的，大概她們對男性的需要也較敏銳，而且作風豪邁，不拘小節，就成為想像世界中的理想女性。

這些俠和妓的理想原形，在歷史上真實所見不多，在唐宋以來文人俠士和妓女間的風流韻事也有傳頌，但真確性未必能完全肯定，但這個傳統却有着一定的意義，就是不斷地與主流文化抗衡，指示着殊途生活的可能性，並且將這種殊途生活描繪為多姿多彩的風流事迹，是有着革命性意義的。

事實上從普及文化產品的內容觀察，很多人所

嚮往的，並不是常規中的生活，按常規去結婚和根據指示去生活，是否會帶來滿足，是大家反觀自己和周圍的人的婚姻生活時就可知道的。這種對現實中不完美的反應，就投射到一種理想世界裏，那裏在超越了道德倫理，社會規範之後，人類美善的部分就可以更清晰和盡致地體現，但嚮往歸嚮往，在現實生活中要實踐是極困難的，只有很少數有條件的人在獨特的環境中發揮着特殊的勇氣和抉擇，走上離經背道的路，更要獨排眾議，不畏社會壓力，而且更難的，就是要尋得合拍的伴侶，所以這種風流生活一直較多留傳在想像世界中，在現實中是比較罕見的。

## 香港人的性觀念與宣教文化

### 一夫一妻終身制婚姻的絕對化

香港人以爲自己在處理男女關係的問題時，是一直按照着中國傳統，他們常說：“我們中國人，始終是保守一點。”一類的話，認爲性開放是現代西方人的特色，甚至有些比較無知的人以爲同性戀是西方人“傳”入來的洋玩意，這些誤解，是和香港的殖民地背景有關，事實上中國近代文化的發展也一直在半殖民地處境中。由晚清列強割據下的文化反應，由洋務運動以至受了西方民主政治思想所啓發的國民黨革命，到了受西方馬克思、列寧、斯大林影響的共產黨革命，在大戰前到了五十年代，美國和蘇聯對台灣和大陸的文化影響也十分重要。所以當我們看香港的文化發展時，必須了解這個歷史背景，並不是有一大羣中國人在進行的事，就一定是來自傳統文化。

首先我們考慮一下香港現時最流行的性關係模式。在此之前我們亦要再提起“性”這個概念本身就是入口的，並非傳統文化，而現時香港最多人依從的就是由異性戀者進行的一夫一妻終身制婚姻，這一代的香港人接受了一男一女應該首先經過自由戀愛，然後結婚，結婚之後才發生性關係，而理論上，一個人一生只應跟一個人結婚，所以也只應跟一個人發生性關係，這就是香港現存對性的理想典範，任何與這個安排有出入的現象、都自動地被放進“問題”的類別中，當作是不正常的、離軌的、有問題、要處理、要防範、要改正，最好就是帶回常規中回到一夫一妻終身婚姻制裏，在處理離婚、婚前性行爲、婚外性行爲時都有這種態度。此外，就從語言角度看上述這些名詞時，也會發現它們都是假設了“婚”是正常的；“離”、“前”和“外”都是異態或離軌的，在男女關係中，結婚是終極的，是最重要的。

但這種一夫一妻終身制婚姻本身就說明了中國傳統在香港近代文化發展中是被取代了，因爲這種婚姻制絕對不可能是中國傳統，事實上它是用來徹底取代在1971年以前，在香港依然有人按根據大清律例進行的傳統婚姻，包括一夫多妻的妾侍制度。一夫一妻終身制婚姻本身就是西方文化的產品，但不知是因爲人太善忘或無知，今天有不少香港人認

為堅持這個理想模式就是中國人的傳統文化的表現了。

要探討這個古怪的現象是如何出現，我們得從香港的殖民地歷史入手。

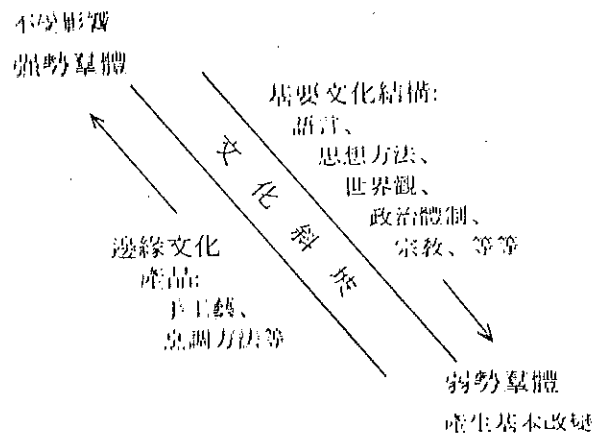
## 殖民地政治與入口文化

殖民地政府在統治過程中帶進了不少西方的文化產品，包括了語言、思想方法、世界觀、學術體系、政府、法律、教育制度、宗教、社會儀節、食物、衣服等等，這些文化產品隨着殖民宗主國在政治和軍事上的強勢流入香港。在這種不均等勢力的狀況下，真正的文化交流是不能的，事實上在文化交流的過程中，有一個常見的現象，可以用文化斜坡這個比喻去了解。

文化斜坡就是當兩個文化羣體互相接觸時，由於政治、經濟或軍事等力量上的差距而做成的強弱差距，這個差距令到一個文化處於較高的優勢而另一個文化處於較弱的劣勢，這個高低的不平衡就形成了一個斜坡。處於強勢的文化羣體的產品就可以順斜坡下流進入處於劣勢的文化羣體中，而處於劣勢的文化羣體本身的文化產品就要很費勁地逆流而上才可以打進強勢文化羣體之中。而這斜坡的斜度

就跟兩個文化羣體的強弱差距成正比，在殖民地政府和殖民地中間的文化斜坡，就是當中較極端的一種。

在極端的文化斜坡上，強勢文化羣體中的基要文化產品如語言、思想方法、世界觀、意識形態、政府及司法制度等就會流入弱勢文化羣體中，而弱勢文化羣體吸納了這些主要的文化產品後，本身的文化結構就會有着決定性的改變，但相反地弱勢羣體的文化中，就只有比較次要的部分才會進入強勢羣體中，例如手工藝、飲食等，而且只有在強勢文化中佔着較邊緣的位置，對強勢文化的基本結構不會引起些什麼重要影響（見圖一）。



圖一：極端的文化斜坡

在英國人統治香港的期間，他們引進了新的語言體系，語言是建構現實的重要工具，亦是生活世界中經驗和意義的承托體，與人如何經驗和理解生活世界中的事件以及對這些事件賦予什麼意義是基本上不能分開的。當英國人將英語立定為官方語言時，就是要求任何和當權者有交往的人都進入同一個語言世界中，用他們的語言去建構和經驗世界。

在殖民地的不均等權力、機會和財富分配中，英語成為高階層、有學識和社會關係的符號，立即成為比母語（中文）優越的語言體系，直接影響到使用中文文化身份觀念，此外英語因為同時又是教學語言，一方面與受教育和有學識連繫一起，另一方面又是接觸強勢文化中精要部分的主要工具，所以在香港受教育的人，大多數都養成了必須依賴英語才可以組織和表達一些學理思想的習慣，而在語句的組織和用詞上，都反映着根據英語世界的思維組織和概念去思想和生活的現象，本書的文字可能也是其中一個例子。

除了語言之外，殖民宗主國透過教育進行了對處於弱勢文化的最正面和最具顛覆性的影響，在開埠時的香港，正是處於傳統農業文明之中，大部分人都沒有受太多的教育，而當殖民地教育體系開始運作的時候，就在這一過程中直接地改

變學生對世界事物的看法，提供他們一個新的世界觀。很多來自宗主國的文化價值觀和意識形態都以“知識”的地位出現，成為真實可信的資料，而這些文化產品與學生從家庭、親族和朋輩中所習得的文化相比之下，學生很多時都會以自身文化的來源水平較低為理由，而任讓在學校裏接收的文化產品取代從家庭中口傳所得的文化遺產，由於在開埠到了最近期，絕大部分的父母在教育水平和見識上都不能和學校系統中的專業教員抗衡，所以學校教育在傳播入口文化方面是佔了幾乎一面倒的優勢的。

除了學校之外，宗主國的宗教、服飾、社交儀節等都不斷地取代着本色文化。現在的香港人已沒有日常的傳統服裝了，只有在婚禮、宗教儀節或其他儀式場合中才可有限度見到傳統服裝，愈來愈多人採取了西方的社交儀節，例如見面握手等，就是在藝術活動如音樂、舞蹈、陶瓷和繪畫等。西方的影響也很強大，在體育運動方面，也大量吸納了西方的運動項目：賽馬和足球是較明顯的例子，在宗教方面，在受過中學教育或以上的人口中，信奉猶太基督教系統宗教的人較傳統宗教的人為多。

在這種文化入口過程中的另一個重要現象，就是和殖民地按種族和文化取向分階級的特性有關，

在香港長大的中國人，大都有一種階級情意結，對於自己的階級身份有很多混雜和矛盾的感覺，對於自處和表達自己的階級身份或形象時，有很多不安的情緒，其中一部分也和殖民地文化有關，除了認為英文比中文高級、西裝比唐裝衫褲高級外，也認為小提琴比二胡高級，西洋劍擊比打功夫舞劍高級、芭蕾舞比中國舞高級、西式餐酒比中國餐酒高級等等。這些偏見其實是沒有什麼特別理由的，都是殖民地文化顛覆功能的表徵。

在這樣的文化處境中，任何真正有意義的交流都極難發生，只要我們對比一下英國本土居民因着有了香港這殖民地後，有了些什麼重要的文化轉變，就知道這是如何的空洞了，就是在香港居住的英國人也很少學習中文，所以一旦有人能說和寫中文，我們便覺得他很像很精彩似的，這也是殖民地階級情意結的表現。本港居住的英國人對中國文化的興趣，既然為語言所限，最後都是對中國的歷史和文化作一個中距離的觀賞，間中去吃頓中國菜，聽聽中國音樂，看看書畫展，已是對中國文化“很有興趣”了，如果多看一兩本有關中國的書，就會被認為是對中國“很有認識”了，這種認識大概可以和我們的中小學生對英國的認識比較吧。

## 宣教文化與殖民地政治

現代香港人的性文化就是在這種處境中建立起來的。

我們先從現時在香港最受歡迎的理想典範開始，即是以戀愛、婚姻（一夫一妻終身制）、性為必然的三步進程。這種概念和有關係的婚制是從西方引進來的，而它在西方也有一段很短的歷史，事實上自由戀愛和浪漫愛情觀念在西方是十九世紀後才流行起來的，這和工業革命以及個人經濟及政治自足後所引起的文化變革也有很大關係，當然亦繼承了文藝復興後的人文主義反省，但在香港我們由於不了解這文化產品的製成歷史，所以有不少人當它是絕對真理和永恆不變的理想男女關係模式，對於它必須與社會變革一同轉化，產生極強烈的抗拒，而其中最執着於這種安排和觀念的，就是在與殖民地擴張的同時出現了宣教文化的繼承人，他們認為現有的婚制和從之引伸的性觀念是上帝所制訂的永恆法則，甚至不顧歷史事實地假裝這婚制是自有人類歷史以來就奉行的。

宣教活動本身或許有着宗教理想為動機，但在整個殖民主義的侵略和擴張中，宣教師對於侵略

者的批判是很有限的，反之，他們起碼沒有拒絕在堅船利炮圍環之下去宣揚福音，在宣教活動中的假設，就是這些在殖民地擴張主義下受到侵略、欺凌甚至殺害的人民，最需要的不是政治上的釋放，而是靈魂的救贖，宣教活動作為處於文化斜坡上強勢的一方，帶有優越感地認為自己的宗教信仰是勝過他人本色的宗教，差不多就是宣教心態的必然基礎，否則宣教師也很難說服自己去從事這對他們來說也頗為艱辛的工作了。

從殖民地統治者來說，宣教活動對於減少本地人的抗拒和進行政治控制有着很明顯的效用，所以殖民地統治者，一般對宣教師都很優待，讓他們有自由的活動，提供保護，很慷慨地將侵略得來的土地分給他們建教堂和修道院等，也給予他們很好的社會地位和待遇，而宣教師在殖民地中除了傳教之外，一般很積極地進行兩種活動，就是教育和福利。

教育工作的文化顛覆功能在上文已有提及，在教育工作的過程中另一項重要的功能就是社化和社會控制。最典型的就透過將一套意識形態灌輸給學生，讓他們吸收和內化了之後，這套意識形態就自然成為支配他們日後生活行為的系統了，這在政治工作中如此，在處理性本質這課題時也是如此，在文化專政和同化過程中，強勢文化最大的成功就

是讓弱勢文化的成員接受它的文化而當作是自己本色的，甚至在這基礎上去抗拒其他的文化，最後當然就是連自己本色的文化也當作外來的去抗拒了。在香港的性文化發展中，我們就看到這樣的過程。

福利事業也有其社會操縱的功能，它能保持勞動人口的生產力，減低因權力和財富分配不均而引起的不滿情緒，令人覺得出現問題不是社會和制度的缺陷，而是自己個人的失敗，令到被壓制的人對壓制他的系統，起碼其中一部分心存感激，是一個很精彩的社會控制手段。而宣教師們在這方面的參與跟他們在教育方面的參與配合，與殖民地政權的硬性政治控制相輔相成地進行軟性的社會控制。而在宣教師而言，吃過社會福利開頭的羣眾當然是很好的宣教對象。

## 宣教文化與原教主義

香港人現時的性觀念就是從宣教文化中而來的，我們接受了這來自猶太基督教傳統的性觀念後，竟然以為這就是自由身的文化，以為中國一直就是這樣，甚至僵化地執着這套過時的宣教文化包袱，用以抗拒在世界和本地社會變革中所帶出改變和適

應的需要，也可算是文化史上的奇蹟之一。

香港人現有的婚制是哪裏來的？

自由戀愛的觀念是哪裏來的？

性必需在婚姻中發生這想法的道德根據在哪裏？

以下我們就從宣教文化的背景中來找找這些問題的答案。

在西方宗教思想發展中，一直有着和當代學術發展的接觸和互助，宗教思想和神學發展可說是多姿多彩的，而自文藝復興以來，人文思想脫離了宗教教條的壓制，更衝擊了宗教本身的反省和思想重整，較開放的宗教思想多了，對宗教以外的思想和知識的尊重和容納也提高了。但有一些人仍自以為自己擁有絕對和最終極的真理，而以爲所有和自己認識不同的人都是錯誤的，他們最有興趣去說服和改變他人去接受自己的一套，這就是宣教人心態的基礎，而有這種心態的人自然是會有更大的興趣，在帶有優越感的處境下，去改變別人的思想和生活。因此透過宣教文化接觸基督教信仰的，大多是先和這類人物接觸，而當然他們所認識到的基督教，並不能代表在西方基督教世界中多元化的神學和宗教思想，而是比較絕對和自以為是的原教主義或基要主義。

這種原教主義的性觀念和他們整個宇宙觀、神

學和道德思想基礎是有着很密切關係的，下文將作出一個概要的介紹。

## 原教主義的道德觀

原教主義或基要主義相信宇宙爲神（或上帝、或天主）所創造，是一項歷史事實，他們更相信他們的經典——《聖經》所紀錄的事件也全是歷史事實，他們不接受這些紀錄中有可能自相矛盾，他們亦相信《聖經》衆多作者所寫下的教訓，全都是由神所默示，都是直接代表神的旨意。所以全部都是真理、都是永恆和絕對的，中間不會有錯誤或互相矛盾之處，因此可以使用爲信仰及生活道德中的最高權威，而最重要的就是原教主義者永遠認爲自己對經典的解釋是正確的，他們可以先驗地認爲任何對經典的解釋如果與他們選擇相信的解釋有出入；那就一定是錯誤的，他們因此相信自己在道德問題上是有絕對正確和可靠的原則可以依從的。因此對於沒有他們那麼絕對的道德態度，一般有些不耐煩，他們甚至認爲有共同信仰的原教主義者在所有道德問題上，都應該可以根據他們的經典找出共同的立場。因此他們成爲了一羣自以為在道德問題上擁有了最終和最絕對答案的人，可以有權利或義務向世

人提供這種答案，使人們也可以按他們的道德指引去生活，在處理和性有關的道德問題時，他們的態度也是如此。

原教主義者認為自己對性的態度是直接從《聖經》中來的，所以是絕對和不容置疑的，他們相信這些道德立場是由神所立定，所以是不能亦不會因社會變革而改變。我們現在就從歷史和發展的角度，探討一下現時在香港流行的性道德與原教主義者所支持的價值是如何出現的。

## 愛、婚姻、性 ——理想男女關係典範？

### 對性的貶低和克制

現時在香港普遍接受的，也是原教主義者支持的男女關係的理想模式，就是一男一女從認識，然後開始約會、談戀愛、到了大家有了進一步的了解和感情投入，就可以準備結婚。在婚姻中就可以有性關係，這愛、婚姻和性三結合是必然的，而次序亦必需如此，如果次序倒置了就有問題。話雖如此，一般態度其實對於婚姻最為重視：如果有性和愛但是沒有婚姻，就會被認為是道德有問題的，更甚的就會懷疑愛是否存在。因為他們認為如果愛一個人就當和他結婚；如果有性沒有愛和婚姻，問題最大。他們認為這是最差的，是放縱性慾和不負責任的行為；但如果兩人結了婚，他們中間就算沒有了愛，也會有很多人嘗試幫助他們維繫一起，給他們婚姻輔導或是什麼幫助，希望他們可以重建愛情；如果



有婚姻沒有性，他們會覺得沒有很大問題，就算有，也不覺得是道德問題，如果中間再加上有愛情的話，他們不覺得有什麼不妥。

由此可見，其實他們最重視的是婚姻，尤其在性道德考慮上，兩人結了婚就好像不會有什麼大問題了，沒有結婚的話，性是絕不容許的，所以他們對“婚前性行爲”可以有很清晰的態度——反對；理論上愛是最重要的成分，應該是關係的精要，是導至結婚的因素。但這只是理論，在實踐上，他們的道德判決和行動原則大都以雙方是否結婚爲依歸，單單是愛是不夠的；性其實就是他們最貶低的部分，首先所有道德問題的出現，都是因爲有性發生，他們很少會因爲性沒有發生而覺得出現道德問題，而性是不能自足地存在的，必須要在愛和婚姻的協調下才可以發生。

這種態度可以結構地追源到基督教在受希臘文化思想影響後的形而上的立場上去（見圖二）：

婚姻	（社會）	靈	Spirit	Pneuma
愛	（心理）	魂	Soul/Mind	Psyche
性	（生理）	體	Body	Soma

圖二：人性三分的形而上概念

如圖中所示，婚姻是社會性的事，愛是屬於心理層面的，而性是屬於生理層面的，這社會、心理

和生理的形而上三分觀念，是近代社會科學用來將人的整體現象間隔開來研究時所採取的分析步驟。這種在西方社會科學中很普遍被接納的形而上立場，實際上是取代了源自希臘文化的將人三分爲靈、魂和體的概念。希臘傳統中的三分法爲早期基督徒圈子中某些人所接受，然後進入了它的神學系統中，一直支配着西方的哲學和人文科學思想，在文藝復興後，新的思想體系和人文科學的發展，漸漸使很難具體化地研究的靈放棄，反而更多留意人社會性的一面，現代的社會科學中差不多以爲用了這三個向度就可以窮盡地了解人整體的現象了。

然而在本來的形而上立場中，靈即呼吸或生命的氣息，是人生命的精要部分，亦是與神或靈界現實接觸和交往的部分；魂是和現世現實接觸和交往的部分，包括了認知、思維、感覺和情緒等；而體則是有形可見的物理現象。這種分類本身本來只是一個思想架構，是一項分析工具，但是在早期基督教思想中，帶進了有關的希臘思想、認爲靈是最重要的，需要保存；而身體是短暫和可朽壞的，是次要的；身體被認爲是低劣的，是情慾和人性軟弱的來源，身體的需要是引至人犯罪和墮落的起點。早期基督教思想中也曾出現過重視靈性的培養，輕視甚至抑制身體的活動，將身體當作克制、征服甚至虐待的對象，而性活動就是被認爲屬於身體層面的，

所以是本體地卑劣，有問題，污穢，可能侵蝕靈魂，引人犯罪，危險的部分，所以要對之進行約制。

這種思想就是引至要用靈的力量來克制身體和用宗教活動來約束性活動的基礎，這種克制自己，特別是性慾的做法，在基督教的歷史中是常見的，尤其在修道院生活中，有些甚至用自虐的方法來壓制自己的性慾，好像性慾和靈性的修養是不相容似的。近代的基督教思想和實踐都已經沒有那麼極端，起碼口頭上承認性是人性的一部分，並不一定是惡的。亦開始較多地將性放在適當的表達途徑上，但當要約制這其實是很真實和強大的人性潛質時，單從心理程序入手去要求人用愛來建立關係是不夠的，用外在的制度去約制人的行爲，其實與基督教的精神不大吻合，但却是教會作爲一個社羣無法避免使用的手段。

將性困在婚姻之內以及將婚姻神聖化，是受着世俗壓力下所產生的反應。婚姻的神聖之處在神學和經典根據上都有些問題，事實上婚姻只是一個社會制度，而對婚姻制度和形式的建立影響最大的，就是社會結構的改變，要勉強用自己的神學去爲現存的婚制進行合理化，是吃力不討好的事。如果我們從基督教的經典中去看看，它是否如原教主義者所宣稱的那樣去處理性問題，就可以較清楚地了解他們的難處了。

## 《聖經》中的性觀念

基督教的經典分爲《舊約》和《新約》兩部分，前者是在耶穌基督誕生前完成的，主要是用希伯來語系的文字寫成，在猶太人的本色宗教中也有使用。

《新約》部分是耶穌基督誕生之後寫作的，主要是用希臘文，這部分經典不爲猶太教人士認可，但却是基督教教義的主要基礎，使用這些經典的宗教有很多，集體地統稱爲猶太基督教傳統 (Judeo-Christian Tradition) 現時討論有關經典時，只是根據經典的文理和社會背景去了解，並不從某特定的宗教立場去分析。

就社會背景來說，猶太基督教的發源和制度化的過程是由畜牧到農業文明時期，《聖經》中有關男女創造的故事是有着清楚的父權主義和性別主義味道。對於女性特色的部分都放在次要、繼發和引伸性的位置，而男性特色是放在主要、原發和本源的位置，即使我們不去爭議神的性別（有人以祂爲男性，有人以祂爲女性，有人以祂爲集合了男女兩性的本質），《聖經》中很明顯記錄了男先於女被創造（原發／繼發），是男選擇女做伴侶（主動／被動），女人是從男人做出來的（本源／引伸），

當中還有一個權力和轄制的儀式符號，就是男人給女人起名（在猶太經典傳統中，起名是主人和僕人，父親和兒子等縱的關係確立的符號行爲）。

在談論兩性關係時，男對女是管制，看顧或愛護；女對男則是順服和服侍等概念，權力不均和位置高低是清楚的。《聖經》故事中描述女人先被引誘犯罪，也說到她受丈夫轄制和她要懺祭或崇敬丈夫是她犯罪後懲罰的一部分，提供了男性對女性壓制的合理化基礎。

《舊約》《聖經》中對於性活動的指示，基本上就是根據父權主義的秩序。父權是絕對的，他可以爲兒子選媳婦，甚至委託僕人去進行也可以，阿伯拉罕爲兒子以撒選媳婦就是一例①；在相同的人物故事中，父親可以自己單方面決定將兒子殺死用來獻祭而無須與妻子商量②；在約伯的故事中③，兒女和牛羊婢僕放在同一類別中論述，只是資產的一部分，是神對父親祝福的一項指標而已。

在這個父權體系中，男性和女性在性活動方面的自由度不均等，這是很自然的，男人除了可以多娶妻妾外，亦可以使用妓女，當代的男人召妓是可以很公開的，猶大的故事④就是很好的說明：此人可以在召妓之後，因爲並未解決付款的問題，就向鄉鄰打聽妓女所在，以便清還欠款，可見妓女的公開和受接納程度；此外《聖經》還有年老的君王微

用年輕的處女來服侍自己⑤的剝削性行爲。相對地女性的性活動當然就受到很大的限制，婚前的貞操是十分重要的，如果起了爭端，還須要公開的訟裁⑥，此外對女性月經的恐懼和在很多農業文化中的迷信一般，對於一切他們不了解和恐懼的生理現象，都排拒到污穢的類別去，經期中的婦女和身體殘疾的人同樣受到宗教和社會性的歧視及行動上的限制⑦，也是農業文明不理性和父權主義壓制的表現。

猶太傳統的婚姻制度，本身就更加是一個極端父權主義的安排，在這制度中父親作爲擇偶的最高決策權威是想當然的，結婚的人必須取得父親的同意，有一項和這一點有關的《舊約》《聖經》規條若其有興趣，對於我們討論所謂“婚前性行爲”時也有些幫助，就是《聖經》中規定如果有男人和未結婚的處女發生了性關係，這人就要到她父親（而並非她自己）面前⑧，這女子的父親可以要他跟自己的女兒結婚，但也可以不讓他這樣做⑨，如不結婚，他就只須賠償相等於處女聘禮同樣數目的金錢就可以了。在這規條中很清楚反映出女兒是父親的資產，而規條所保障的並不是女兒的身心不受傷害，而是父親的金錢利益，女兒是否自願和這男人發生性行爲和是否願意和他結婚也不重要，事實上，只是父親接受了金錢賠償之後，這事件也不用再追究

了。這一點說明了貞操只是在將女性極度物化和資產化過程中附貼在女性身上的標價，它的道德基礎其實是極有問題的。

除了在擇偶時出現父權結構的絕對表現外，婚姻本身的目的也與父權主義的利益前題有着密切的關係，在整個《聖經》時代中婚姻制度是清楚地按照這個原則安排的，其實《聖經》打從摩西時代一直到了新約時代都只支持一種婚姻制度——絕對不是現代原教主義者推崇的一夫一妻終身制，而是利未婚制，這個制度的宗旨在於為男方父系增添男丁，婦女在婚姻中最重大的使命就是生產兒子，現代科學告訴我們生產與否和所生嬰兒的性別並不完全由母體所決定，但是在《聖經》傳統中，生育男嬰是神賜的福份，生不出男嬰就是婦人的不幸了<sup>99</sup>。由於希伯來民族長期處於惡劣的生產環境中，常有天旱和蟲害等，經濟生產的壓力很大，再加上他們受到通常懷有敵意的異族所圍繞，戰爭和軍事行動都很頻密，對男丁的要求相對就更殷切，所以在利未婚制中，就出現了一種高度保證男丁生殖和父系延續的步驟，就是兄終弟及制，這制度是在一夫多妻制之外附加的安全措施，保證一個男人一定可以有男丁繼後，這個制度規定了如果一個男人在未生有男丁之前死去，那麼，他的妻子就必須與他的弟弟結婚，直到生下兒子繼承他的血脈，如果那人沒有

弟弟，就由家族中的堂兄弟代為履行義務<sup>100</sup>，在這安排中，清楚暴露了父權主義法制的壓制性，女性在整件事中完全沒有主權，只是一件生產工具而已矣，這女人並不屬於自己，也不屬於丈夫，而是為夫家父系所擁有。而在這種兄終弟及婚姻中，任何自主、愛情、尊嚴等等都無須考慮，生產就是最重要，這種對於生產的神經質執着，也可以從《聖經》故事中反映出來，在《創世紀》一書中，記錄了該隱謀殺阿伯的殺兄事件，但殺人者不單沒有被神處死，還可以與神討價還價要求庇護<sup>101</sup>，反而在另一個故事中，有人因為不願為兄長立後，在與兄長的遺孀性交時，將精液遺在地上，就被神立即處死了<sup>102</sup>，這尖銳地反映出父權文化中生殖絕對化結構的道德困難。

據《聖經》紀錄看來，這種利未婚制一直到了耶穌時代仍在奉行，所以才出現有人問耶穌如果七兄弟都娶過了同一個女人，在天國裏會是怎樣<sup>103</sup>，耶穌的答案也很有趣，亦很值得仔細品味，他說在天國裏，人沒有嫁娶，但並沒有提及愛情或性交。不管怎樣，利未婚制才是《聖經》支持的婚姻制度，《聖經》中清楚地用律例指示這種婚制而從沒有提出任何更改和替代的可能性，原教主義者如何從他們自己對《聖經》的解釋中去將他們自己現在支持的一夫一妻終身制婚姻合理化，本身就是一個很好

的研究課題。

其實在西方教會的歷史中，教會不斷為當代的政治和社會制度提供合理化的論調以保障建制利益是常見的事，這包括了君主獨裁、種族歧視、奴隸制度、性別歧視、宗教迫害等等，當然其中也有不少有勇氣的宗教思想家和領導人物挺身而出，指斥時弊和倡導改革，雖然大多受到當代主流教會人士所非議，但也是保存基督教精神的重要關鍵。

除了婚制之外，《聖經》中對性不同的態度也值得留意，《聖經》中某些作者對性有着自然的接受，在敘述有關事情時也用很直接了當的方式的描寫<sup>①</sup>，更有作者用很露骨的性比喻去討論宗教課題<sup>②</sup>，也有對男女間之事有正面的處理<sup>③</sup>。當然也有些作者對性採取較消極的態度，對於性道德問題相對於其他道德問題有較大的關注和敏感，聖保羅就是其中的典範，在他的價值體系中，能夠過沒有性的生活是理想的，是神的特殊恩賜，但他也接受有需要的人可以結婚，但態度很消極，他的名句：“與其慾火攻心，不如嫁娶為妙。”更成為西方流行的諺語，他的性別主義態度也很清晰，但不幸的是他是原教主義者在各《聖經》作者中選擇性地喜好及推崇的一位，所以原教主義者的性道德也有着很濃厚的聖保羅神學的影子。

在這樣的影響下，西方教會長期以來對性都是

形而上地將之貶值和採取壓制態度，將人類生活和人性進行非性化，否定性的真實性和重要性，由修院文化中的禁慾思想，到了現在還流行的以為聖和性是不相容的、愈聖的就愈遠離性的古怪態度，以及依賴外在的社會制度來約制性行為，不成比例地重視婚姻和家庭制度，並以此為性道德思想的基礎，實在是很可惜的事。幸好近代教會圈子中還有不少開明人士，願意對這個問題從新思索，希望尋求更合乎信仰精神的出路。

#### 註釋：

- ① 《聖經》《創世記》二十四章。
- ② 《聖經》《創世記》二十二章。
- ③ 《聖經》《約伯記》。
- ④ 《聖經》《創世記》三十八章：12—24。
- ⑤ 《聖經》《列王記》上第一章：1—4。
- ⑥ 《聖經》《申命記》二十二章：13—21。
- ⑦ 《聖經》《利未記》十五章：19—30，這段經文可以與同書十二章至十五章其他部分對比，亦可參照同書二十一章16—24所述對傷殘人士的歧視。
- ⑧ 《聖經》《申命記》二十二章：28—29。
- ⑨ 《聖經》《出埃及記》二十二章：16—17。

- ⑩ 此類故事聖經中例子不少，例如：創世記三十三章拉結的故事和撒母耳記上第一章哈拿的故事。
- ⑪ 《聖經》《申命記》三十五章：5—12。
- ⑫ 《聖經》《創世記》第四章。
- ⑬ 《聖經》《創世記》三十八章：1—11。
- ⑭ 《聖經》《馬可福音》十三章：18—27。
- ⑮ 如上文曾引述《創世記》三十八章中猶大兒子的故事，另外《士師記》十九和二十章的故事，也是一個很鮮明的例子。
- ⑯ 例如《聖經》《以西結書》二十三章。
- ⑰ 著名的雅歌就是好例子之一。

## 社會文化轉變與性道德

### 香港性道德觀念的演變

從前面的討論顯示出香港人性文化的兩大來源是中國傳統和西方猶太基督教傳統，都是源自農業文化的，在西方來說，文藝復興和工業革命對農業文化整體作出了極大的衝擊，很多基本觀點都有了改變，當然在文化轉易中的起伏和牽扯是免不了的，但農業文化由於失却了它的經濟和社會結構基礎，實在很難保持它在過往的優勢，而社會轉變及語言、思維方法、價值和生活形態等的轉變在現代社會中步伐會很急促，其中當然會有不少人由於適應不了而想回歸到故有的更熟悉和安全的系統中，但轉變和適應會是更清晰的主題。在討論性這一課題時，特別在涉及到道德和價值方面時，必須了解到價值觀念的形成和社會文化轉變間的關係，在這部分的討論中，我們會以一些香港人關心的性道德課題放

進社會發展的角度中去處理，希望能有些啓發。

香港的性道德觀念一直以婚姻為基礎，在這體系中的性是沒有問題的，婚姻之前及以外的性就有問題。現代婚姻觀念中，有一個很新的部分，就是浪漫愛情，事實上香港人談論浪漫愛情是很近期的事，在五十年代父權主義依然強盛，大部分人仍在父母直接支配和間接影響下結合，自由戀愛是不容易實現的事，到了六十年代我們也可以從電影，廣播劇和小說中常見年青愛侶與家長對峙以求戀愛自由。父權、門戶和階級觀念仍然為自由戀愛的障礙，到了七十年代後期，自由戀愛才算成為全面被接納的階段；所以現有以戀愛為婚姻的基礎的現象也是在近年隨着社會現代化和農業文化以及父權主義式微減弱才出現的，一代之前大部分人結婚仍是和自由戀愛無關。

另外一項資料亦是和父權主義減弱有關的，在上文亦已提及，就是一夫多妻制的廢除，這個對女性極不公平的安排，也是到了1971年才廢除，意思就是說，其實到了1971年，納妾依然是合法的。

這些例子都是反映着社會和文化轉變的急劇，一些很深蒂固的思想如“父母之命、媒妁之言”以及有着幾千年歷史的制度，如一夫多妻制等都是可以在很短時間內改變的，而一些新的價值如自由戀愛、浪漫愛情觀等亦可以在很短時間內普及起來，成為

社會中的主流文化，所以在處理性道德價值時，不變的基礎價值結構和須要隨着時代轉變的觀念兩者之間的關係是很重要的。

在現有婚姻制度中，近來也出現嚴重的效益問題，離婚率的高漲已是人所共知的事，在婚姻中真正能長期體現浪漫愛情理想的情況也不普遍，現有婚姻制度似乎並不能帶來我們期望的效益，更有愈來愈多的人懷疑在急劇變化的社會中，有多少人可以保持終身與一個伴侶共同生活而又互相感到滿足。上一代及以前的社會中個人生命歷程比較穩定，變動較少，一同生活互相適應也可能比較容易，加上權力分佈不均，只要求女性遷就男性，而且一般預期壽命較短，要終身相處困難較少；現代人生命歷程中變化較多，女性權力和自主性提高，在婚姻以外生活的可能性亦廣闊了，個人意識較強，不會像過往因為社羣壓力而留在不好受的婚姻狀態裏面，婚姻的解體也就自然更易發生。在這種轉變中，以婚姻作為終身盟約和承擔的觀念自然受到衝擊，而在婚姻以外不同的相處和共同生活模式也在不斷的創新和實驗中，再加上現代社會的多元化和異質化趨向，下一代的男女相處觀念也可能反映着較多不同的形式以適合不同人的需要，要大部分人口同時被困在一夫一妻終身制婚姻內似乎是很難達到的事。

在這婚制受到衝擊時，對於離婚、婚外情等事情的道德評價也會有所改變。更重要的就是香港人接受的愛情觀念中仍然存有強烈的從農村文化剩餘下來的資產觀念和佔有感，將喜歡一個人和擁有一個人混在一起，在愛情和婚姻中都將對方想像為自己所擁有，不應該和不可以與其他人建立同樣良好的關係，甚至干涉和限制對方的自由，不惜阻礙對方的自我實踐和成長，這種觀念與現代人重視的自我意識，個體自主和重視自我實踐和成長等觀念有着很大的矛盾，也必會在社會文化轉變中有所轉化。

## 婚前性行爲

另一個在本港常討論的問題就是所謂“婚前性行爲”，這個命題方法當然露出了“婚姻絕對化”思想的尾巴，在衡量一個性行爲的道德價值時，以為可以不考慮場合、處境、關係本質、行爲動機、當事者對該事件所賦予的意義等等因素，就只以“兩人是否已婚”來進行，實在是粗淺得令人擔憂的道德思想，如果從社會發展的角度來看，這個現象就更複雜，令到任何簡單的答案看起來都變成很可笑。在前一時代的社會中，正如上文所述，爲了盡量生殖，發育和結婚的年齡一般很接近，未結婚而

又有性能力和需要的人只佔人口中的很小數，所以婚前的性行爲由自慰到性交都不大成爲問題，所以也沒有人去做文章去處理，而要處理也很簡單，只要讓他們結婚就可以，正如聖保羅的簡單勸告般。但現代人由於飲食營養改善，發育一般較早，而由於現代社會需要高質素勞工，一般人用了較多的時間受教育，而生活水平和期望的要求引至很多的人用一段長時間去爲婚後生活作好經濟準備，結婚的時間一直在向後推延，發育和結婚中間的年數由兩三年變成現在的大概十五年，當社會上有一大羣人處於有性興趣和能力而又未結婚的處境，而社會改變又增加了男女在求學、工作和社交生活中相識相交的機會，有較多的人在十幾年的未婚處境中有性活動是很自然的事，一律地說這些行爲全都有道德問題，就實在是太單純和不顧社會現實了。

最後必須一提的，就是新女性主義思想帶來的衝擊，當婦女在社會中的地位有了轉變，婦女意識日漸清晰時，在文化中殘存的性別主義和父權主義思想自然會受到挑戰，婚姻、家庭和親職在過往的農業文化社會中如何成爲剝削和壓制婦女的制度，現已受到更多婦女的認識，她們逐漸有較多的人批判地去接觸婚姻、家庭和親職等角色和觀念，也有愈來愈多的婦女探索傳統婚制以外的男女關係模式，讓婦女們可以更自主、自由和自然自發地選擇



自己的生活。她們再不願意受貞操觀念所束縛，也不將性和侵佔、征服和擁有等同起來，在性接觸中有較多的婦女尋求自己整體的滿足，不再以為與男人性交就是吃虧和令自己貶值的事，這些都是新女性主義引起對性價值的轉變，在這個基礎上發展出來的性道德觀念與拘守在農業文化和性別主義結構上的婚姻絕對化觀念和基督教中的原教主義性道德中間自然會引起很多爭議，甚至在教會圈子，香港也出現了受到新女性主義激發的婦女神學，重新建構一套倫理和道德體系，相信對性道德的討論也會有很大的衝擊。

總括來說，道德判決不可能抽離於社會和文化背景以外來討論，更不能以簡單的絕對化教條作為永恆不變的真理或規律。要作出成熟、理性和均衡的道德判決是複雜的事，尤其在多元和劇變的現代社會中，我們要對現象有更多的認識，對自己的價值系統有尖銳的反省，要衡量事情的不同側面，考慮眾多有關的因素，而且不一定可以引至一個絕對的善惡或對錯答案，這是一個誠實生活和道德上負責任的現代人必須面對的。