

性与婚姻

的冲突

〔日〕大井正著

张治江译

杨舒校



14
29

吉林人民出版社

性与婚姻的冲突

(日) 大井正 著

张治江 译

杨 舒 校

吉林人民出版社

性与婚姻的冲突

[日] 大井正 著

张治江 译

杨 舒 校

*

吉林人民出版社出版 北方书刊发行公司发行
长春新华印刷厂印刷

*

787×1092毫米32开本 5.5印张 110 000字

1988年2月第1版 1988年2月第1次印刷

印数：1—202 190册

ISBN 7-206-00118-1/B·12

定 价： 1.55 元

目 次

一 可怜的哲学家婚姻	1
苏格拉底的妻子	1
尼采的妹妹	2
穆勒的恋人	4
二 超越理性的性	7
1. 性爱的辞源与机能	7
性爱 (eros)	7
生殖、享乐、心灵沟通	8
2. 性与人格	12
性器官	12
性生活中的精神	13
三 神圣的性狂舞	15
1. 庆祝生子和丰收的礼仪	15
宗教与神话中对性器官的崇拜	16
产子的神圣性	17
庆丰收的礼仪	18
2. 狂欢与群体再生	20
酒神巴卡斯的祭典	22
烟花柳巷	24
3. 日本近代的狂欢节	25
特罗布利安德岛	28

四	王位上的浪荡女人	30
1.	“卖春”的女王.....	30
	女神阿美罗狄蒂.....	30
	克娄巴特拉女王.....	33
	塞米拉米、卡恩塔克、迪德.....	34
2.	巫女的性行为.....	35
	希腊的女巫.....	35
	关于日本妓女和巫女的传说.....	36
五	邪淫的思想史	42
1.	世界性宗教引起的性思想变革.....	42
	佛教东渡与律令制度.....	43
	基督教与罗马.....	45
2.	邪教立川流的性神圣观.....	47
	菩萨境地的性爱.....	49
六	性的美学	52
1.	性的圣与美.....	52
	神圣的价值.....	53
	淫乱的含义.....	55
	性的美.....	57
2.	家庭内的性关系与烟花柳巷的性行为.....	61
	家族制与性生活.....	61
	《女大学》与《叶隐》.....	63
	德川时代的一夫一妻制.....	65
	寻欢作乐之地.....	67
七	精神美的宝库	70

1.	性行为中的精神机能·····	70
	性感美与艺术美·····	72
2.	论述性爱美的精典著作·····	73
	人的触觉美·····	77
八	性爱美的故里·····	80
1.	耽于男女性爱乐趣中的西鹤·····	80
	房中术·····	80
	西鹤其人·····	83
2.	情死的美学·····	85
	殉情·····	85
	近松的作品·····	88
3.	花街柳巷中的艺术·····	92
	浮世·····	92
	浮世绘·····	94
	风流·····	96
九	一夫一妻制思想之源·····	99
1.	日本近代的“家”思想·····	99
	民法中的户主权·····	99
	《其后》与夏目漱石·····	102
	《大津顺吉》与志贺直哉·····	103
2.	一夫一妻制思想的起源·····	104
	基督教的婚姻观·····	104
	康德的一夫一妻制思想·····	106
	基督教与离婚·····	108
	恩格斯的学说·····	109

十	婚姻研究中的两个问题	113
1.	爱论	113
色、恋、恋爱		113
无神论中的爱		115
女性恋爱烦恼吗?		116
嫉妒		118
2.	近亲乱伦论	121
默多克的理论		123
莱维—斯特劳斯的解释		126
近亲乱伦的事例		129
《新生》与岛崎藤村		131
十一	一夫一妻制存在的经济条件	134
1.	作为生产关系的一夫一妻制	134
妻问婚		135
2.	一夫一妻制中的继承意义	137
私有制与公共权力		139
3.	近代国家和家庭	140
关于国家与家庭的几种思想		140
现代国家		142
十二	破坏一夫一妻制的因素	145
1.	性的关系与人格的交流	145
性爱的深化与多面性		145
性欲高潮的社会意义		147
2.	完美的一夫一妻制家庭	149
贞节观与一夫一妻制的荒废		150

家庭对妻子的束缚	151
3. 劳动者家庭的现状	154
家庭主人与家庭奴隶	154
雇佣劳动力的形成	156
父性认知的意义	158
十三 驱逐猥亵的理论	162
醇风美俗与安宁秩序	162
“猥亵”、“色情”的辞源	164
法律对“猥亵”的误解	165
公开猥亵的部落	166
追求美的表现	167

一 可怜的哲学家婚姻

苏格拉底的妻子

有人问，哲学家的夫妻生活是痛苦的吗？如果从历史上著名的哲学家的夫妻生活来看，可以说绝大多数哲学家夫妻生活充满了不幸和痛苦。这里，我们先谈一谈苏格拉底和他的妻子。据说苏格拉底的妻子——克桑西蒂蓓很悍泼，常常在训斥或责骂苏格拉底之后，往苏格拉底身上泼冷水，然而，被淋湿了的苏格拉底却不以为然地说：这是一场不正常的雷后之雨。又说若能与克桑西蒂蓓那样的悍妇一起生活的话，不论与任何人都和睦相处的。

克桑西蒂蓓的泼悍情行，在迪欧埃奈斯·拉埃尔地奥斯的《哲学家列传》中记载的并不多，而在苏格拉底的轶事中却成了一个象征性的故事。如果说迪欧埃奈斯·拉埃尔地奥斯书中记载的事情，代表了象苏格拉底那样的哲学家生平事迹，那么可以说即使是伟大的、最著名的哲学家也必须迎接不幸的婚姻，哲学家婚姻生活的结局也是不幸的。如果成为苏格拉底那样的大哲学家，就能象一名好骑手一样驾驭任何一个悍妻泼妇了。

加藤将之在1938年写了一本名为《哲学家气质》的书，

书中记载了哲学家的婚姻生活和恋爱问题。此书列举了历史上21个没有结过婚的著名哲学家，如被称为哲学鼻祖的塔莱斯及其后的笛卡尔、康德等人。若根据此书的统计，大思想家中结婚人数为50%，这与一般男性的结婚率——90%相比，的确是不正常的。结了婚的大思想家多数也是晚婚。尽管这样说，我们还不能认为19世纪以后的欧洲哲学家和明治时代以后的日本哲学家的婚姻生活是不安稳的，因为，到了这个时代，绝大多数的哲学家都有大学教授职称，他们都是安稳的高级工资生活者，在他们安定的职业上具有婚姻生活的安定性，至于哲学家是否因职业的安定而思想平凡的问题，这里暂且不论。

尼采的妹妹

19世纪，出现了一些伟大思想家，他们不仅创造具有历史意义的思想，同时也留下不少关于夫妻生活或男女关系方面的特殊经验，其中有一人不是大学教授。

尼采，虽然担任了十几年的大学教授，但是，他的大部分生涯是过着笔墨生活。尼采有许多关于婚姻问题、家庭观念、女性观念等方面的理论，不仅如此，尼采的婚姻经历也很不平凡，能作为话题的事例很多，这里只简单地介绍一下他的妹妹伊利莎白对他婚姻大事的影响。

作为一个正常人，都有可能结婚，建立自己的家庭。可是尼采一生没有结过婚，过着独身的生活，据说与他的妹妹伊利莎白有很大关系。尼采和妹妹的感情很深，由于妹妹与

一个叫佛尔斯塔的小伙子恋爱，并立志结合，而尼采却嫌弃这个小伙子的性格和思想，坚决反对妹妹与他结婚，因此，在家里，妹妹把哥哥——尼采的婚姻观念视为邪恶。后来，伊利莎白勇敢地与佛尔斯塔结婚了，结婚那天许多亲戚朋友都前来祝贺，只有尼采没有来，妹妹对哥哥这种做法十分不满，耿耿于怀。

1884年，尼采已经40岁了，他感到若再不结婚，就要错过了人生快乐的机会。当时，尼采与一位俄国姑娘恋爱，并想与这位异国的爱情天使结成百年之好。可是，妹妹伊利莎白不能原谅、不能理解哥哥当初对自己的态度，用尽了手段来反对尼采的婚姻。也许就是这些原因，使尼采的婚姻尝试失败了，终生过着独身的生活，也许就是因为终身没有结婚，至使他晚年生活孤独，造成精神失常，以悲剧结束了一位伟大哲学家的一生。

尼采对他的妹妹的感情不象妹妹对他那样的仇视，而尼采真心地爱着妹妹。1888年，尼采寄给妹妹一封信，信中说：

“我可以有一个值得尊敬的、令我想往的女性，但是，最好的事情，是要回了我最喜欢的骆马，妹妹对于哲学家来说，是非常幸福而合适的人。”

“骆马”是尼采对妹妹的爱称，把妹妹要回来，大概是把妹妹从妹夫佛尔斯塔那里要回来。这封私信，清楚地说明哲学家——尼采对妹妹的爱，包括肉体上的爱。正因为尼采对妹妹有如此深厚的感情，才不愿意与其他女性结婚。作为一个哲学家应该回避名誉、地位、女人，但是，尼采却是

一个完全避忌了结婚，或错过导向结婚机会的哲学家。结婚，可能挡住哲学家通向理想境界的道路。因此，既是伟大的哲学家，又有美满婚姻的人是不存在的。不仅尼采如此，就连海拉克莱伊特斯、柏拉图、笛卡尔、斯宾诺萨、拉伊布尼茨、康德、萧宾汉等著名的哲学家，在婚姻家庭问题上都是很苦恼的。尼采曾毫无顾忌地说：“结了婚的哲学家有什么幸福。”至于苏格拉底为了证明结婚对哲学家是幸福的，让人看到结婚的另一面，这是特殊的事例。如果把苏格拉底的坏妻子克桑西蒂蓓与尼采的妹妹联系起来看，这个哲学家的妹妹，作为妹妹似乎是特殊。

在言论上，虽然尼采嘲笑了与女人结婚的人，但是，在他的心底，却沉积了无限的感情痛苦。

穆勒的恋人

穆勒是19世纪英国著名的思想家，他的学问涉及到经济学、社会思想、伦理学各个领域。他的思想与当时英国在经济、政治上称霸世界一样，影响着全世界。日本近代思想就受了他的思想影响，明治四年（1871年）出版的中村敬宇翻译的《自由之理》一书，就是穆勒的代表作。

穆勒的思想是伟大的，但其婚姻生活却很奇特。据说穆勒曾经与一个有夫之妇保持了近20年的暧昧关系。这个女人叫哈莉艾特，后来她的丈夫死了，才与穆勒结成正式夫妻。

穆勒与哈莉艾特相识的时候，他才25岁，哈莉艾特23岁。哈莉艾特在18岁那年，也就是与穆勒相识的前五年，与一个

29岁的，叫杰恩·泰拉的商人结了婚，泰拉是一个富裕而有才能的商人。据说穆勒与泰拉还是老乡，泰拉夫人哈莉艾特长得十分漂亮，而且无法形容，用穆勒的话说：她是令人冥想的、赋有诗意的女性。但是，这位美丽的夫人对穆勒来说，更有意义的是她的才华。哈莉艾特是一位学识渊博的女人，特别精通法兰西的社会主义思想，她独见卓识，可以说穆勒的学术业绩上也有她的功劳，其中最典型的例子，是1859年出版的《自由论》。这部著作，是哈莉艾特的丈夫死了之后，与有20年情意的恋人穆勒再婚后，新夫妻共同协力创作的结果。至于这部著作的价值，这里不想详细介绍。不过，应该提到前面说的由中村敬字翻译的《自由之理》，对日本思想近代化有着很重要的历史作用。

一个25岁的独身青年，与一位有夫之妇情投意合地暗地来往，长达20年之久，最后结成夫妇，继续生活在一起。这种恋爱，不仅仅是两性之间的性爱交往，而是交换思想、知识的学友，是相互了解的知己。在生活中，穆勒与哈莉艾特虽然在泰拉死之前没有公开结合的机会，但是，他们是经常同住在一起的亲友。

深深地相信穆勒，穆勒也深深地爱着哈莉艾特。当哈莉艾特离开丈夫居住在乡村别墅、或移居泰拉家在伦敦的宅邸时，穆勒常常去看望她，有时与哈莉艾特一起，有时陪着泰拉全家去旅行，从英国到欧洲大陆，都留下了他们的足迹。

穆勒与哈莉艾特的恋爱关系，在当时英国被视为异端，引起了许多人的兴趣和议论。对于这种交友关系，穆勒本人说：我没有做类似伤害哈莉艾特丈夫名誉的事，也不伤害哈

莉艾特的名誉，穆勒对哈莉艾特来说是知心朋友。这些语言表白完全是为了说明他俩人的20年的朋友关系，不是肉体上的关系。但是，这种朋友关系，不能说不是恋爱关系。即使两人的20年友情没有升华，可是穆勒作为单身汉与泰拉夫人交往，并且当泰拉死后，立即与哈莉艾特结婚，这就足以说明哈莉艾特和穆勒过去的友好关系中具有性的意义了。他俩这种奇特的异性关系，引起了各种各样的议论。现在我们可以肯定，他们之间绝不是狭义的性交往，但是，穆勒不是性障碍者，哈莉艾特也不是厌恶肉体行为的人，所以，他们在结婚前是否有性交行为，很难用他们的表白去推测。

若根据前面提及的穆勒的表白，穆勒似乎象一个规规矩矩的真正的一夫一妻主义者。他虽然由于哈莉艾特的美丽和才华引起他对哈莉艾特的爱，但是，我们却看到他不能超越当时所谓“最后一道防线”的伪善的伦理道德，从而形成了他们之间的那种异形奇妙的男女关系。我认为英国19世纪的婚姻观或恋爱观，似乎是一个过渡时期，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中也指出了这一点。

使恋爱和一夫一妻婚姻观并存20年的穆勒，一边痛骂女性，一边与妹妹和睦同楼地度过了晚年的尼采，实际是一夫一妻婚姻制在他们身上的失败，也说明了哲学家婚姻的痛苦。

婚姻上的失败，可以说是苏格拉底以来的哲学家的命运，也是19世纪出现的一种新的社会现象。对这个问题，没有必要去探讨这样或那样的解决办法。从上述，我们还可以看出，哲学家不关心婚姻问题的时代，在公元1世纪之前就开始了，苏格拉底、尼采、穆勒三人就是最好的证明。

二 超越理性的性

1. 性爱的辞源与机能

性爱 (eros)

柏拉图在《乡宴》中描绘了一种奇妙的人类形象，他说人本来的形态有三种，即男人、女人和两性人。这三种人在一起很骄傲，他们轻视神灵。有一天，他们拿着刀，齐心协力地向神灵砍去，想战胜神的意识。结果，惹怒了上帝，上帝一气之下，把人类的每一种形体砍成两半，企图扼杀人的力量。被上帝砍成两半的人类，有的微弱地死去了，有的向其他形体的半个人求救，努力地恢复原来的同体身形。这种半个人之间的互相追求，就是人类原来具有的性爱所起的作用。因此，由于性爱而追求其他的半个人形的时候，就会出现以下四种情形：一、原来男性的半个人和其他男性的半个人互相结合；二、原来的女性的半个人要求与其他女性的半个人结合；三、原来两性人的半个人要求与其他两性人的半个人相结合；四、原来男性的半个人要求与原来女性的半个人相结合。若根据柏拉图这种解释，第一种情形是男性同性

恋，第二种情形是女性同性恋，第三种情形是喜欢女色的奸夫与喜欢男性的奸妇之间的性爱，第四种情形是半个男人和半个女人的爱。柏拉图对第三种情形没有作为问题进行深入研究。但是，他说兼备两性的男女人种，现在已经灭绝了，只留下了名称。唯有第四种情形的男性的半个人与女性的半个人互相结合，生儿育女，使人类得到繁殖和发展。在《乡宴》中，柏拉图着重叙述了男性的同性恋，可能与柏拉图本身是一个同性恋者有关。

从柏拉图的《乡宴》的奇妙的人形观中我们可以知道，被译成爱或恋的eros的原意是性爱或性欲。希腊神话中的爱神的儿子厄洛斯，在罗马神话中被称为丘比特(Cupid)，丘比特就是欲求的意思，所以，爱、恋与欲求、欲望具有相同的意义。

eros，是一种企图恢复人类原来形态的欲望。所谓恢复人类原来形态，就是从半个人变成完全的人，这样，eros也包括了男女两性间结合的欲望。

生殖、享乐、心灵沟通

性，英语称sex，是从拉丁语sexus（割裂）一词演变而来，与柏拉图的半个人相恋观点相似。但是，日语中的“性”，在中文“性”字意思基础上，又有天生性情的含义，所以，日语的“性”含义与英语的sex的意思是不同的。

（见藤堂明保编著《学研汉和辞典》）

性爱，最初的意义，不是以生殖或繁衍人类为目的的情

感，而是以性交为直接目的的、寻求个体完整的欲望或意识，性交之后才有了自然的生殖。所以，性爱的真正含义是性交，应当与以生子为目的的生殖区别开来。但是，如果从生物学目的论的角度来看，性爱的目的，又是生殖。

生物学的目的论，近似于黑格尔的理性狡智理论。在人类历史发展过程中，某一个人所具有的热情性行为，是针对与自己有直接关系的事情而发生的行为，就连历史上伟大人物，也只是进行他们所喜欢的事业。因此，历史实际是被自己热情催促行动的人类长河，也是人类冲突的漩涡。但是，在人类长河和人类冲突漩涡的潜处，有一股真正的历史底流在流动，这就是理性。理性，把直接被热情驱动的个人作为工具来使用，而理性自身没有丝毫的损伤，从而实现历史的目的或理念。

黑格尔把理性这种潜在作用称为“理性的狡智”，就是说理性在历史事件中不是直接地显露自己，而是在表现出热情的个人背后起作用。然而，对于黑格尔这种理论，我们最感兴趣的是理性与热情的统一，理性渗透于热情之中，应当有一个相应的转化过程。实际上，历史上的伟大人物，都是把历史的法则——理性融于自己的热情之中，去完成历史业绩的。如果我们能够知道，并且掌握这个转化过程，每个人对于理性，就不是冷落，而更能趋向热情了。理性与热情的关系，是人类历史的必然，即使在性爱、性交、生殖的活动中，我们也能清楚地看到这种关系。

但是，不论是柏拉图《乡宴》中所说的性爱，还是黑格尔的理性狡智诱发的性爱，都不是人类独有的。人与其他动

物在性爱方面最显著的区别，就在于人的性交行为没有发情期的限制，随时都有能力进行性交，而其他动物则具有特定的周期性的发情期。所以，一般动物性交或交尾的时间是阶段性的，而人的性交行为则是随时性的。

据生物学研究，灵长类中有二三种动物，与人类一样能够克服发情的季节性，但是，只限于雌性每月的排卵期。

如果从生物学角度来说，异性交涉的最大动因，一方面是受“理性狡智”的操纵，另一方面就是生殖或繁殖后代。以性交作为基础的生殖，是与具有周期性的发情期相连结的事情。所以，人类的性交行为不是以生殖作为自己的目的。

因为，当把女性的卵巢摘除之后，尽管促使发情的性分泌腺的分泌停止了，但仍能在性交过程中达到兴奋高潮。男性若摘除睾丸停止性腺分泌后，不仅能进行性交，而且也能获得性快感。（参见弗欧特·比奇的《性行为世界》）。所以，人类可以不断地追求性行为，人类冲破特定的发情期的限制，而获得性交时间的普遍性是必要的。当然，人类仍然保留着为了生殖而性交的行为。不过，对于人类来说，性交不仅具有生殖的意义和结果，而且还有人性、人际关系等特征。这样，人的性交就应当具有两个意义了，为了充实这两个意义，人的性交行为需要“不受时间限制”作为条件。

人的性交与其他动物性交有两个重要的区别：第一，人的性交主要是享乐和寻求肉体上的快感，既不受理性狡智的制约，也不仅是把性交当作生殖的手段，而是作为一种自发的享乐诱引男人和女人间的结合，人在性交过程中获得快感完全是精神上的感觉。最终，人的性交，是“情感”利用了

“理性”。第二，人的性交主要是男性与女性的交际和思想交流。因此性交在人的心灵沟通上，是十分重要的。心灵沟通又是为了人类的社会结合、实现完人形态而不可缺少的精神结合。关于这两点，在后面还要详细论述。

另一方面，关于人类从动物界脱离出来，变成人类的标志，有人认为是劳动，或换句话说，工具的制造与使用是人类形成的主要界限。恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文中详细地阐述了这种观点。若根据这种观点，可以说劳动促使类人猿的感觉器官和大脑的发达，从而形成具有意识和语言的人类。尽管语言把人类与其他灵长类动物区别开来，而在人类社会形成过程中有着重要的作用。但是，人类社会最基本形态，则是人类在劳动中结成的经济的生产关系。

火的使用，使人比其他动物更加进化了，火成为人类的新工具。

有人认为在人类形成之前的灵长类活动中也可看到使用工具的现象。实际上，制造和使用工具、语言与智能的发达，才是区别群居生活与社会形成的三个重要因素，也是区别人与动物的基本特征。

如果这样，我们可以说超越性生活的发情周期的限制，扩大性生活的时间，又在性生活中加上享受、人际关系、心灵沟通等色彩，是人类较其他动物的一大进步。那么，会有人问，这种进步与以制造工具为起因的社会中的物质、经济生产关系，及在这种生产关系中的人的组织化有什么因果关系呢？

我认为生产这个词，具有生子或性交结果——生殖的意思，所以作为性交行为结果的生产，也就是生殖。经济生产，只有加上物质或经济等形容词，才赋有具体的实际意义。但是，现代科学，还不能确定性交时间的普遍性与制造工具这两个人性的基本要素的谁先谁后，或者有什么因果关系。这也是人类科学研究的一个未来课题，尽管如此，我们还可以明确地肯定这两个因素一定是互相影响的。这个问题在本书中屡次地被提及，此不作详细解释了。

2. 性与人格

性 器 官

从某种意义来说，我们在考察人类的性问题时，要去掉男性与女性共有的要素。这样，我们可以把性定义为：“女性所缺少的是男性身上的东西，而男性所没有的正是女人身上的东西。”因此，我认为可以把男人身上的诸要素和女人身上的诸要素称为男性性器官和女性性器官。一般习惯把阴部称为性器官，实质这是狭义的性器官。如果按我的上述定义，性器官是广义的，阴部只是性器官的核心，这样的性器官，它的特殊意义在于使用，即男性或女性的性行为。而我在下面所要讲的性行为，不仅仅是狭义性器官的使用，而是形成人格的重要手段。

人格这个词，因为是译文，有必要对其进行诠释。日本

语中的“人格”，大概是作为person (personality) person (persönlichkeit) 的译文。人格在日文中最早是被当作哲学或法律用语来使用的，因此，不包含肉体人和人性中肉体部分的含义，而被理解为纯精神或法律的主体。但是，我认为研究人格的问题，不应忽略生理学上的人格意义，而且要把性器官作为人格中的一个要素去考察。

性生活中的精神

由于性器官是构成人格的一个要素，行使性器官而产生的性行为，一般来说也都具有连续性。这样，精神的人格形成过程，要经过肉体上的各种器官和各种精神的作用才能完成，才能形成新的、完整的人格。

直接研究性行为对人格形成影响的学者，首先应该提到奥地利的精神分析家弗洛伊德，他在这方面用力最多，著述也很丰富。不过，令人遗憾的是，弗洛伊德在处理性与人格的关系时，虽然考察了形成性与人格的关系内在因素，但是，他把这种关系的消极方面或内侧作为问题来研究的。他的着眼点主要是因神经病而导致的人格缺欠，并认为这种缺欠是由于性生活被压抑的结果。在性能力问题研究上，弗洛伊德只把未发达的人格——儿童期作为研究对象。当然，我们不能否定弗洛伊德在人格研究上的丰功伟绩，但是，也要充分地认识到他对人格研究的局限性。弗洛伊德为什么在性与人格关系的研究上停滞不前，我认为“性，是人类不能言明的猥亵行为”的观念（见弗洛伊德《精神分析入门》）及当

时社会道德，可能给弗氏带来很大的心理压力，使他的研究具有时代的局限性，没有把性与人格关系问题研究深入下去。

如果说性、性行为、人格形成三者之间存在着一种潜在的联系，即心理（感情）上的沟通，那么，这三者之间应该有明显的必然联系。在前面，我说过人的性行为有两个原因，即享乐和感情沟通。这两个原因对人格形成来说，也具有积极的意义，这个问题，我将要在后几章详细论述，此不赘言。

工具的使用，促进了人类知性的发达，机械和自动化机械的利用对人类的理性发展产生相当大的作用，这是无可怀疑的。但是，我们还必须承认，物质生产中的人际关系，是人类社会形成的基因。所谓人格或人格的某些要素，也是在物质生产关系发展过程中形成的。关于这个问题，我已在《唯物史观中个人概念的探索》一文中作了一些考察。

唯物史观认为人格形成和发展的具体原因，包括性行为中的享乐和人际关系。如果认为性行为不仅是男女肉体之间的行为，更主要还包含精神内容的话，我们就不难看到反抗与冲破那种把性行为局限在“猥亵”范围内的社会思潮。

三 神圣的性狂舞

1. 庆祝生子和丰收的礼仪

有一个问题，长期以来始终令人不可思议或迷惑，这就是人类为什么长期以来对性与婚姻的评价有那么大的分歧。

我们知道，婚姻是神圣的，绝大多数的新婚者，不仅受到他们的亲人、朋友的祝福，而且还要举行华丽、欢乐、庄重的结婚仪式，设有纳吉、婚资、嫁妆、问名、订亲等各种名目，有的甚至花费大量的金钱或动用许多财产，谁也不愿去破坏这种约定俗成的规戒。

婚姻，由于各民族、国家的的风俗习惯的不同，有的是以性交为目的，有的是以性交作为出发点。但是，不论哪一种形式的婚姻，都不可能除去或无视性交行为。婚姻作为人类一种社会性的行为，应以性交作为前提。如果从发生学理论来看，性交不仅是婚姻的基础，也是婚姻的主要内容，这是性交与婚姻的本质联系。但是，长期以来，人类对那种不以婚姻作为性交的结果，或不能形成婚姻关系的性交行为进行非难和侮辱，甚至加上“猥亵”或“通奸”等罪名。不仅如此，关于性交与婚姻关系的各种评价，往往引起毫不妥协

的争议。

在人类历史上，婚姻关系中的婚姻的形式，结婚的时间都可以是公开的社会行为，唯有不可欠缺的、内在实质——性交是隐秘的。性交及其一切行为，都被禁闭在悲运的境地。因此，我们有必要公正地对待性交的价值，予以正确的评价。

宗教与神话中对性器官的崇拜

人类并不是一贯地蔑视性或性交行为的，常常有许多崇拜性器官和性交神圣的思想或经验相传下来，有时甚至企图再兴。

印度教的《爱经》及表现其内容的雕刻中，没有对神灵的绚烂夸耀，却有大量的关于性交神圣的赞美之词与造形，保存了许多对性器官崇拜的民俗资料。

在日本神话中，象《爱经》那样的文献，虽然了了无几，但是，性交是通过“交媾”、“结合”、“嫁”等词汇来表现的，也能看到关于性交方面的色情描写。如果从现代社会道德意识来看，这些关于神灵们的下流语言和色情故事，都应该令人唾弃。然而，神话中对性交却没有丝毫的蔑视。不过，我们应当注意，这里的性交，都是作为国家形成的手段或预备行为来描写的。因此，这里的性交神圣性，与其说是性交自身的神圣，还不如说成是国家形成而给予性交的反照，使其具有神圣性了。如果这种观点成立的话，那么，我们就可以说，事物的结局、目的的神圣，往往把实现这种结局、目

的的手段神圣化了。

在日本神话中，最有趣的是天照大神升天的山洞前的天钿女神雕象，袒胸露腹，翩翩起舞。《古事记》中描写：

天钿女神赤身而舞，周围照耀着美丽的光环。八万神看到天钿女神这优美的舞姿，立即欣喜若狂，产生了无限的情思。

在这里我们没有看到八万神窥视天钿女神阴部时的羞涩表情，而是那样落落大方。也没有看到天钿女神由于她的性器官被别人看见而感到羞侮或忐忑不安。说明在日本神话中能够引起男性欲望的女性阴部还没有成为耻部。

我认为男女性器官有广义和狭义的区别，现在所说的性器官或阴部，一般是指直接用来生殖的身体部位。实际上，对于异性有吸引力的身体部位，除生殖系统器官外，象男人的肩部、胸毛，女人的乳房、臀部等，都属于广义的性器官，这些器官对于异性来说，都能引起性欲。男性与女性之间，结合个人的性感觉，常常将头发的长短、口唇开合、鼻子大小、胸部宽厚作为性魅力的用具。但是，广义性器官的核心，仍然是称为阴部或耻部的狭义性器官。我想在下一个问题里，对以狭义性器官为核心的性器官的神圣性及使用广义性器官进行性交的神圣性进行考察。

产子的神圣性

产子神圣性，应有两个方面的意义，一是作为实现繁殖子孙目的的手段——性器官或性交的神圣性；二是子孙出生时的神圣性。在这里，我所注意的是第二个意义，生儿育女

作为人类自然繁衍的过程，未必是一切性交的结果，而只不过是某些性交或性行为的结果，因此，也不具有自然的必然性。我曾经将这一现象比喻为黑格尔的“理性狡智”。但是，这种理性，对于产子未必是万能的，如果那样的话，生物学的目的论也未必是科学的。

如果，我们认为生儿育女是自然过程中的偶然现象，就不能希望“理性狡智”具有万全性。而对于把生儿育女看成是一种希望的人们或某一种族，产子就具有神圣的价值了。

象征人的生涯起始的“通过礼仪”，可以说从母亲怀孕的时候就开始了。在我们日本流行着一种“着带”的习俗，就是当妇女怀孕五个月时，要系上带子，并举行仪式，祈祷胎儿平安生长，分娩顺利，这是一种将产子神圣化的积极礼仪。相反，还要妊妇知道各种各样的禁忌，这是把产子神圣化过程中的消极方面。在现实生活中，每当婴儿出生时，庆祝仪式相当公开和热闹，产子简直是神圣的行为。

若反过来说，生儿育女是人类自然发展的结果，这种自然结果与栗子熟后落地是完全一样的，不受家庭、亲族等社会制度的任何限制。它之所以神圣化，完全是人为造成的。

产子作为一种自然发展过程的结果被神圣化了，由于产子又具有相当大的偶然性，所以，形成产子的过程——性交，也必然披上神圣的色彩。

庆丰收的礼仪

在前面，我们论述了性交是生儿育女的直接原因及性器

官神圣化等问题。这里想要谈一谈与其有关的人类祈祷农作物丰收和庆祝丰收而举行的仪式或活动。在那些祈祷和庆祝的活动中，有许多与性交相类似的性动作。我认为这也是一种视性器官和性行为神圣的观念，因为，一切祈祷或庆祝农作物丰收的活动都是面向神灵的，都是神圣的。

在研究庆祝丰收礼仪中的性行为神圣性之前，我想应当首先考察一下农作物的丰收。农作物丰收，既是大自然发展的一个必然结果，同时，由于气候、雨量等因素影响而具有相当的偶然性。当人们对这一现象没有认识的时候，进行了许多的推测和猜想，在观念上掩盖自然界发展过程中的裂痕现象，来达到获取丰收的目的，并且把造成这种裂痕的因素视为非自然或超自然的力量，将其神圣化。这种作法对于人类来说，不仅含有未知的内容，也充满了人类的希望，完全是一种价值观念的表现。把人的行为引向这方面的力量，就是历代相延的各种农业祭祖的礼仪，礼仪的神秘又增强了人们对大自然的神圣感。

倘若对农业祭祀礼仪做全面的考察，就会发现农业祭祀活动一般都在农闲季节举行，因为各种祭祀活动都是观念上的作为，具有娱乐因素，所以不可能在农忙时进行。从农作物生长过程来看，具有间歇性。农闲季节不仅是人力休整时期，也是农作物由某一生长期向另一个生长期转化的时候。如果在这时故意补种什么农作物，都不会使这种农作物完成生长期。因为，在农闲季节，农作物要与其他物质相结合，才能顺利地生长。这样，人们就设想出一种令人信赖的、具有神秘力量的、非现实的农耕作业之外的手段——宗教式的

礼仪，来祈祷农业丰收。有趣的是，在农业祭祀礼仪中的各种魔法，往往以性交或模仿性交动作作为主。这种魔法在人类历史的不同时代，世界各地的各种农业祭祀活动中都能见到。由于性交或模仿性交动作成为农业祭祀礼仪中的重要内容，因此，人类也必然地把性交视为神圣的行为。但是，在这里，不仅仅是性交的神圣，而且作为与性交相类的魔法更具有神圣的意义。

以上所讲的两两种场合把性交神圣化了。第一场合，性交被认为是一切的、神圣的繁衍子孙的手段时，性交具有神圣性。第二场合，当性交或性行为作为有助于农作物或家畜增产兴旺的礼仪中的主要内容时，性交也具有神圣性。

人的性交，与其他动物最明显的区别，就是没有特定的季节性限制，既属于自然的又决定于人的生活风俗习惯。如果把性交神圣性当作与风俗同等的概念的话，除上述两种场合外，再也没有把性交视为神圣的场合。但是，我认为事实上的性交神圣性，除上述那两种场合外，好象还有第三种场合，有什么理由呢？请看下一节。

2. 狂欢与群体再生

在人类历史上，突出表现性交神圣性的活动场面并不太多，特别是现代社会几乎见不到了，只有在新婚入洞房的仪式中还能勉强地看到一些迹象。相反，“猥亵”一词却被广泛地使用了。我曾经将被作为秘密私事或者被贬为下流行为的性交与社会公认的而得到赈济、祝福的婚姻相比较，提出了两者

之间为什么出现裂痕的疑问。入洞房的仪式作为新婚内容之一，只是勉强地被祝福、被神圣化，而且这种祝福和神圣化完全是将入洞房视为产子的手段，没有什么新的意义。

因此，我想在这里顺便谈一谈与性神圣观有联系的问题——成年礼，这种仪礼分为男性成年礼和女性成年礼。在社会或群体中，成年礼象栏栅一样把男性群体与女性群体分开了。另外，应该引起注意的，是犹太教民族有对男性婴儿施行割阴茎包皮的仪式。我认为成年礼与割阴茎包皮仪式有着很深的内在关系。

一些调查报告表明，有些民族举行对女性来说具有区别意义的女性成年礼仪式时，参加祝贺的成年女性跳着“下流”而“杂乱”的舞蹈，发出“淫猥”的喊声，并做一些袭击男人的性的动作。有这种习俗的民族很多，我想，我们不能用“下流”、“杂乱”、“猥亵”等词去形容她们的行为，因为她们的行为是一种祭祀活动，应当具有神圣的意义。所谓那些形容言词，只不过是旁观者的感想，她们自己则认为是神圣的。

成年礼，实质是一种祈祷种族繁荣的礼仪，我们应当把成年礼和相类似的“割礼”作为性行为神圣性来考察。因此，关于性、性器官、性交行为的神圣性，也应从三个方面去认识了。

1. 由于生殖或生儿育女是神圣的，所以，与其有直接关系的性交及其相关的事情也是神圣的。

2. 祈祷动物、植物丰收兴旺的礼仪是神圣的，礼仪中类似性交的动作或魔法也是神圣的。

3. 性、性器官、性交等也被认为是神圣的。

尽管这三种神圣性不易区别，但是，性的神圣性，还是应该作为区别这三种神圣性中共有的重要因素。

相传古希腊神话诸神中，有一位神灵被当作外来之神而受崇拜，他就是酒神——狄俄尼索斯。在奥林匹斯山上的祠殿中，他属于东方民族之神。传说他是宙斯与塞墨勒的儿子，原为蔬菜植物之神，因首创用葡萄酿酒而被称为酒神，信仰或祭祀他的仪式遍及整个希腊。由于神王宙斯的孩子中，最有威望和力量的是女神雅典娜与男神阿波罗，阿波罗是继承希腊本土信仰的正统之神，所以，狄俄尼索斯只有接近阿波罗，才能集中希腊人的信仰。也许这是尼采首次将希腊文化分为阿波罗和狄俄尼索斯两种类型观点在今天的流传。

· 酒神巴卡斯的祭典 ·

巴卡斯，也就是狄俄尼索斯，他既是葡萄树神，又是葡萄酒之神。作为葡萄树之神，说明巴卡斯属于掌管农业方面事物的神灵。人们信奉、祭祀他的目的，是为了祈祷丰收。有时，巴卡斯还被当作无花果、林檎谷物等神。随着时代的变迁和民族的发展，对巴卡斯的信仰就变成了各种不同形式的祭奠仪式。

在信仰和祭祀农业之神的各种仪式中，有两点值得注意，一是，信仰者不论男女，都沉醉于唱歌、跳舞、饮酒的欢乐之中，进入了超越理性的忘我境地，恐怕这是对即兴的性结合感兴趣的结果。英文中称Orgia的祭仪，翻译成日文

有狂欢节或下流的意思。这种细致差别，在现代欧文语系中也有。因为Orgia祭仪是关于农业的祭祀，所以，把在祭祀时的性交结果——妊娠和分娩，解释为促使葡萄和其他农作物丰收的咒祈行为，完全讲得通。在这个意义上讲，那种近似性狂欢的行为必然是神圣的，祭祀过程中的跳舞、唱歌、饮酒更具有美的意义了。即使在祭祀中不伴有妊娠或分娩动作，没有类似获得丰收的魔法，仅有对巴卡斯的信仰的性行为，也应该具有神圣性。如果只把产子作为结果的性行为说成是神圣的，我们就很难理解不以产子为目的性行为与猥亵的区别。因为，产子与性交相比，在时间上是居后的。所以，除了祭祀酒神巴卡斯时的产子行为外，其他祭祀中的性交行为的神圣性应该先于产子行为。二是，巴卡斯神灵有象植物那样枯死而又复活的能力，他是一个具有再生能力的神。由于巴卡斯的死和复活直接关系到未来植物的生长，所以，人们必然将其与祈祷农作物丰收的礼仪联系起来。但是，这种礼仪，不单局限于农作物丰收，也不仅是个别群体的事情，而是大家所公认的礼仪。尽管这种礼仪，用今天的话来说有狂欢、暴饮，甚至有扰乱以往的和日常的秩序的作用，但是，如果从个人角度讲，这种礼仪还提供了过去形成的个性或性格与其他人的融合，把个人完全溶化于共同体之中的场所与机会。另一方面也象征着以往共同体已经死亡了，正好是祭仪提供的机会使已经死亡的共同体随同枯死了的一切植物一起复甦，回归大地。

植物有机体的死亡，是自然发展的结果。但是，植物的种子可以落在地上，从而具备了重新萌发的条件。植物的死

亡，是作为有机体的以往的共同体的死亡，有机体变成了种子，也就意味着再生的意义。如果认为人类模仿植物这种新旧更替过程的行为和观念，是人们希望过去的传统的秩序、法律以及在此派生出的家庭模式、个人权威，在祭祀的昼夜里或短期内崩溃瓦解，再产生新的社会秩序、传统、权威。这种从秩序到混乱，再从混乱到秩序的观念，就是人类有感于植物以大地为媒介进行新旧更替的自然现象而形成的。如果说植物的死亡和再生是大地和宇宙的自然循环，那么，人类共同体也应被认为是大地和宇宙的自然循环。但是，人类历史上，完全的循环是没有的，被认为和被解释为循环的那种狂欢与狂饮，就具有改革或革命的意义。（参见J·G·阿莱伊札《金枝篇》、M·艾利阿《大地·农耕·女性》）

希腊祭酒神的仪式，是由音乐、舞蹈、饮酒、无差别的性交等内容组成的。这些行为除祈祷丰收外，恐怕还包含着人类以此托想共同体的再生。如果这样的话，无差别性交就成为这种仪式中的主要内容了。当然，在这种无差别的性交过程中，那些违背原来夫妻关系的女性，可能怀了孕，这个胎儿就有象征共同体再生的意义。总之，我认为这种狂欢是人类为了改变旧有的人际关系，缔结新的性的关系，以及形成新人格而不可欠缺的社会活动，它给人类带来很大的影响。这既是人们相信的，也是事实。

烟花柳巷

《万叶集》中有这样一首歌，歌词大意是：

鹭栖筑波山，有裳羽服津。
男女少壮人，津边共敬神。
耀歌狂欢会，舞乐声声新。
妻会心中郎，我见心中人。
今日互不禁，蒙此山神荫。

这首民歌描写了仁德至淳仁天皇时代流行的祭祀山神的耀歌会。这一天，人们聚集在筑波山的女体山上的裳羽服湖畔，一边唱歌跳舞，一边进行夫妻关系或恋爱关系之外的性交行为。歌词中的“今日互不禁”不是指仅今日不限制夫妻关系之外的性行为，而是说不禁在今天结成的暧昧关系。山神的许可，给一夫一妻婚姻制度下的男女带来了超越或改变原来夫妻关系的机会。歌词主要劝告人们要珍惜今日的欢乐，今日的情意且深且长。

3. 日本近代的狂欢节

据《摄津国风土记》中记载，耀歌或歌垣会多少有狂欢节的意思，因为在耀歌会上男女可以互相咏歌，互吐情怀。但是，类似狂欢节的习俗或祭仪，在日本历史上有很多，这里由于受篇幅的限制，只能做简略的介绍。

1. 丰后国日田郡夜明村，在每年的8月15日的盂兰盆节上，全体男女举行拔河比赛。同时，凡少女，不论谁都必须和男人性交，如果不这样，就会被作为残废者来对待。影

响婚姻大事。

2. 丰后国白杵町附近，每年8月举行镇守神祭礼。在这天夜里，不论是已婚的女性，还是未婚的少女，必须与三个男性发生性交关系。

3. 丰前国京都郡西犀川村，在每年5月10、11日两天，举行八幡宫例祭。数十数百的男女在神社前的河滩上，枕着石头在一起睡觉。被称为“犀川夜市的石枕”。

4. 伊予国上浮郡国渡村，每年阴历2月初卯日举行新田八幡宫例祭。这天夜里，全村不论已婚妇女，还是寡妇或处女，都要戴着白手帕，来到郊外，自由地与任何一个男性进行性交行为。

5. 阿波国那贺郡宫浜村，在东尾神社举行的祭祀中也有类似上述的内容，而且一直延续到明治中叶。

6. 播州饰磨郡市殿村，在道辻社举行的祭祀夜里，不管是神社附近的居民，还是路过的男女，都要撑着灯笼挤在一块睡觉。

7. 摄津国之岛郡清水村，每年从旧历7月14日起，连续4天，凡是不能生育的女人卷起裙子坐在河滩的石头上，祈求神灵赐给孩子，神灵当然是男人了。

8. 山城国宇治町，有一种叫赐种的祭祀，当神舆来到神社时，全市熄灭灯火，从狭窄的房屋出来的男女聚集在一起，在不知姓名，看不清面貌的情况下，完成性交行为。

9. 骏河国安倍郡服织村，在洞庆寺院佛缘日的那天夜里，已婚的女人，可以和任何一个男人自由地性交。

10. 骏河国兴津町，在由井神社夏祭的那天夜里，聚集

在市内的女性或男性，可以与异性缔结性的关系。

11. 岩代国南会津郡桧枝岐村，在旧历盂兰盆节前后举办的祭祀时，允许男女公开进行乱交。

12. 陆前国宫城郡大泽，有一座名叫定义如来佛寺，定义如来，是授子、结姻缘的佛。每年七夕夜里，大约有5000多人来参拜，善男善女们在寺内铺着席子彻夜沉醉在性的欢愉之中。这种祭仪称为“定义麦畑”。

纵观上述，我们清楚地看到，这些以祭神灵而乱交的习俗，即使有的是以求子为目的，也可以说是满足性欲的机会，因为女性求子不受任何限制，授子、种子石只不过是实现性情感的手段而已。

但是，不论怎么说，在神社或佛寺举行的祭礼中的性行为，由于是在圣地——神社或佛寺境内进行的，所以应该具有神圣性。如果将其形容或描写成“劣情”、“淫欲”、“无礼行为”，就是对神的亵渎。明治以来由于警察对这些习俗的取缔及主持人自我限制，祭祀中的性交行为已经灭迹了。据说在明治、大正时代，如发表关于研究妓女的文章，往往会遭到不测之祸。

另外，由于记录上述祭礼活动的作者，一般都是官吏，他们不愿意详细地记述性交方面的事情，所以，现存的有关文献所记载的性狂欢祭仪的情节很不全面。作者这种自我抑制和戒备心理，若不是受迫害而造成的妄想症，就是明治以来，日本近代政府关于性政策所引起的。

我以希腊祭酒神的礼仪为第一种狂欢节，把筑波山的耀歌会作为日本各种狂欢祭仪的开端，研究了各种与性行为有

关的狂欢节。清楚的看到决定人们在祭祀神灵时进行狂歌乱舞或乱交的重要原因：第一，在狂欢中，人们所预想的是性行为结果——怀孕，又把怀孕与农作物生长联系起来，使性交行为变成祈祷神灵赐给丰收的魔法。女性怀孕则是通向农作物“怀孕”的媒介或象征。第二，在狂欢中的各种非正常的行为，如暴饮、暴食、沉醉、乱舞，乃至进行无秩序的性行为等等，具有混乱原有的群体秩序的意义。这种混乱，表现了原有群体的死亡，同时，在混乱中，在狂欢暴饮中又孕育了新的群体、新的秩序。总之，人们在与陌生人或疏远的人亲近语合中，共同跳着欢乐舞蹈，并揭去以往的虚伪的面纱，享受天伦之乐，从而改变原有的人际关系。其中更重要的，是狂欢的性行为结果诞生了孩子。由于孩子的出生，不论孩子本身，还是父子关系，都迫切地需要群体建立一种新型秩序——人际关系，这就是共同体的再生。

具有再生意义的狂欢行为，是进步的呢？还是颓废的呢？曾经引起人们各种议论，日本明治政府认为是颓废的，加以禁止。然而，狂欢节被视为神圣的并且流传了几千年，遍及各个民族，毕竟是历史事实，这是无法否认的。现代社会是否能继续保存狂欢行为，如果能够继续保存，又有什么意义？这是个很有趣的问题，但是这个问题的探索，在此只能作为有趣的问题保留了。

特罗布利安德岛

在南太平洋，有一个叫特罗布利安德的小岛，在这个岛

上有一种叫做“卡亚萨”的庆祝丰收的习俗。在庆祝丰收的那一天，全村男女老少集聚在村中央的广场上，举行酒宴。同时，不论未婚青年，还是有夫之妇或有妇之夫，都可以超越原有的性制约或夫妻关系，与情人相见，或者与平日喜欢的对象进行性交，在他人面前也毫不忌讳。据我了解，类似这样的习俗，特别是在印度尼西亚，恐怕是很普遍的。

另外，在特罗布利安德岛上，象“卡亚萨”这样的狂欢习俗还有许多，如祭祀死者复苏的“亚哇利”节，从邻近村子来的人，聚集在一起唱歌跳舞，一直进行到深夜。夜深以后，邻近村的人可以回去了，其中一些少女，若得到这个村子里服丧少年的允许，还可以留下共同过夜，即使在少女或少年中有以前的恋人或爱人，也不妨事。

还有一种习俗更为奇怪，本岛人对外岛来的商人要给予性的款待。用性行为款待客人的女人，从来不受她们爱人的责难，有时男人还要指导自己妻子或女儿怎样接待客人。这种习俗与爱斯基摩人及其他民族的“贷妻”习俗相似。因为，他们把客人视为神圣的人，所以，与客人性交就是神圣的行为，无可责难。

四 王位上的浪荡女人

1. “卖春”的女王

如果从古希腊神话说起，我就把神话中著名的爱与美之神——阿芙罗狄蒂作为本章的开端。

女神阿芙罗狄蒂

阿芙罗狄蒂，在罗马人那里被称为维纳斯，是爱与美的象征。希腊神话中，把她说成是奥林匹斯山上的12个神灵的一体。也是神王宙斯的神妃海伦、女儿雅典娜及其三大女神的一体，也是希腊神话世界中唯一的最有力量的代表女性观念的神灵。

阿芙罗狄蒂被编入希腊神话之前，东方犹太人称她为亚斯塔尔特。在希腊神话中，也就是在希腊人的信仰中，她具有以下几种性格。

第一，美丽之神。起初阿芙罗狄蒂被认为是女性美的象征，后来又成为文学与艺术的偶像。

第二，爱情之神。爱情，就是在性爱基础上形成的人与人之间的情感。古希腊人把性爱的信仰通过庆丰收祭仪的形式表现出来，因此，阿芙罗狄蒂被认为她与她的前身阿斯塔尔蒂——大地之母一样，具有给予大地富饶、人畜两旺的神力。阿芙罗狄蒂在罗马神话中称为维纳斯，每年4月初的前三天，罗马人要举行“维纳斯宵祭”。人们首先用鲜花装扮维纳斯的雕像，然后在神像和鲜花旁，在树荫下，青年男女狂欢乱舞，直至深夜，同时还唱“明天恋爱吧，不知恋爱的人和正想恋爱的人，明天恋爱吧”的歌曲，祈祷爱神的保佑。所以古希腊人赞美和信仰性爱，除庆丰收祭仪外，还把性交作为祝祭的手段，“维纳斯宵祭”之歌就是最好的证明。阿芙罗狄蒂又是一位多情的女神，她首先是战神阿瑞斯的爱人，同时，她还有许多情人，也许这就是她被称为爱神的根本原因。祭祀这位女神的神很多，与“维纳斯宵祭”相似的祭礼或狂欢节，在欧洲很多地区流行。这种具有性意义的狂欢节，往往在阿芙罗狄蒂神殿里举行。有的地区还把阿芙罗狄蒂作为婚姻的保护神。据记载，古罗马时的库林特斯的阿芙罗狄蒂神殿里有1000多位巫女，参拜者只要奉献上功德钱，就可受到巫女们性的款待。

第三，航海的保护神。这个特点可能与阿芙罗狄蒂出生有关。阿芙罗狄蒂虽然是神王宙斯的女儿，但是关于她的出生有这样的传说：大地女神该亚与自己的儿子乌拉诺斯结合生了各种神。后来，这对母子夫妻闹翻了，该亚诱使她的儿子克洛诺斯把乌拉诺斯的生殖器割了下来，并扔进了大海。乌拉诺斯的生殖器在海水里，产生许多白色的泡泡，从这些

白色泡泡中出生了一个女神，这就是阿芙罗狄蒂。

该亚和乌拉诺斯是母子近亲相交，而从父亲生殖器产生的泡泡中出生的阿芙罗狄蒂，应当看作是父女近亲相交。所以，阿芙罗狄蒂从她刚出生时，就带有很强烈的性意识的女神。

关于阿芙罗狄蒂女神的传说，对当时的希腊人来说，不仅仅是传说，而且，她被祭祀在奥林匹斯山上的神殿或其他神殿之中，她的神威以祭仪的方式左右着希腊人的生活与未来，深受希腊人的信仰。尽管今天有些人常常在这位女神的性格上加上“猥亵乱交”、“淫乱”、“不正派”等形容词，但是，从现代的价值观念来看，阿芙罗狄蒂并不低贱，相反，她的行为是神圣而有权威的，是尊严的。

阿芙罗狄蒂或希腊神话，至少在公元前6世纪时，具有能使希腊人社会秩序化的社会威力。所以，从克塞纳佛耐斯开始，所有的自然学家们挑起了充满鲜血的斗争。把这位女神说成“猥亵乱交”、“淫乱”、“不正经”等等，是只有一条理由呢？还是有什么特殊的证据？这是我最关心的事，但是，现在我还不能判断。

尽管女神阿芙罗狄蒂是虚构的、仅存于观念上，然而，在近东各国，在非洲，都有象阿芙罗狄蒂那样有地位而多情的女性登上了国王的宝座。这些女性往往被称为“游女”，实际上这个词，在日语中有特殊的意思。我怀疑希腊语中的是否适用于国王？把具有女友们意思的词译成游女是否妥当？不论怎么说，居于王位上的女性，可以公开地和不特定的多数男子有性交关系。象这样高贵而“浪荡”的女性有许多，

如塞米拉米、卡恩塔克、迪德、克娄巴特拉等。

克娄巴特拉女王

克娄巴特拉是上述四位女王中最著名的一个，关于她与男人的关系有许多传闻，如从她讲起也许更能帮助我们理解问题。

克娄巴特拉虽然是埃及女王，但是，不论从人种学来说，还是从气质上来说，她都属于希腊人种。普特莱玛伊奥斯王朝时，接着埃及的习俗，只有具有兄妹之间婚姻关系的人，才可成为王位的继承人。于是，克娄巴特拉与她的弟弟普特莱玛伊奥斯13世结了婚，当时，她的弟弟只有11岁。克娄巴特拉所爱的人，当然不是她的弟弟，而是因追击敌人而来到埃及的西萨，两人互相爱慕，情深意切。后来西萨被人暗杀了。克娄巴特拉又与她的臣下阿特恩尼乌斯相爱了，阿恩特尼乌斯是有妇之夫，当时只好与前妻离婚与克娄巴特拉结婚。阿恩特尼乌斯的前妻是阿乌库斯特斯的姐姐，于是，阿乌库斯特斯对阿恩特尼乌斯怀恨在心，在一次海战中，阿恩特尼乌斯相信了克娄巴特拉死了的传闻，悲痛地自杀了。阿恩特尼乌斯死了以后，克娄巴特拉利用性的魅力来接近阿乌库斯特斯，俟机报仇。但是，落入了阿乌库斯特斯的圈套，被驱逐而自杀了。

克娄巴特拉是正式的埃及女王，称为克娄巴特拉7世。巴斯卡尔说过：“克娄巴特拉的鼻子，若略略短一点。大地表面就变了。”但是，巴斯卡尔只是依着基督教常识，把克娄巴

特拉看作一个喜欢男色的美丽的女人。的确，克娄巴特拉是一个美丽而好男色的女人，但是她的性的魅力，不仅是她那高高的鼻梁，而在于她的王位。所以，她不应该与新兴罗马的两个英雄相爱，至使普特莱玛伊奥斯王朝被罗马的新男性主义所冲破。

塞米拉米、卡恩塔克、迪德

塞米拉米是公元前800年的亚述国的女王，她在战争中长大，原是亚述国王尼纳斯属下一位将军的妻子，后来那位将军自杀了，她就和国王尼纳斯结了婚。尼纳斯死后，塞米拉米开始建设巴比伦，实行国土计划。传说她具有恼杀男性的魅力和过剩的性欲。

卡恩塔克是埃塞俄比亚的女王，关于她的私生活资料，我目前知道得甚少，暂且勿论。

迪德，也称艾利萨，是底劳斯王的女儿，与一个叫做西卡伊奥斯的富人结了婚。可是，她的哥哥嫉妒妹夫的财富，而把妹夫杀了。于是迪德悲愤地离开了家乡，来到了非洲北海岸的卡尔塔克。从那里的领主伊亚尔巴斯那里获得用一张牛皮包囊土地的许可。聪明的迪德把牛皮剪成细条连起来圈围土地，结果圈占了很大面积的土地，并建立了卡尔塔克王国。迪德深深地爱着特洛伊的勇将阿伊耐伊阿斯，可是卡尔塔克的领主强迫迪德与自己结婚，迪德不甘侮辱而自杀了。阿伊耐伊阿斯悲痛地离开了卡尔塔克，后来也自杀了。

女王们在性行为上如此开放，并与数个男性有自由的性

交行为，我想一定是从母系社会延续来的女性神圣观念的作用。

性的神圣性，就代表着女性的神圣性。我们常常联想到女性生育能力和创造生命的神圣性，其中主要原因，就是不可否定的性的神圣性。这里，我没有去做更多的联想，只是思考了性的神圣性和性交的神圣性的历史事实。请读者注意不要把这两点混淆起来。

2. 巫女的性行为

虽然我们把塞米拉米、卡恩塔克、迪德、克娄巴特拉说成是放荡的女人，但是，她们没有从情人那里得到什么金钱或其他物质的报酬。因为她们是女王，所以她们的放荡的性行为，不是卖春，而充满了政治策略的色彩，如克娄巴特拉就是很好的证明。当然，她们性爱中的政治色彩与后世的政治婚姻相比有不同的意义。因为她们不是一般的放荡女人，而是居于国家最高权位上的放荡女人，所以，在她们的性爱或自由的性爱中，有国家权威的意义。

希腊的巫女

希腊的爱与美女神——阿芙罗狄蒂的神殿里，或在其他的神殿里，有许多巫女，被称为放荡的女人，她们都是有很高教养的圣女。在希腊，有许多象哲学家底奥库耐斯那样的高贵的男人，经常与这些巫女来往，而且形成了各种各样的

传说。据说巫女中间有的人既是某一有权力男人的情妇，又经常与许多（不确定的）男性发生性交关系。后来，这些圣女们，就用自己的身体换取金钱，变成实际的娼妇。奇怪的是，由于她们与异性或发生性的关系都是在神殿或神殿附近进行的，所以，她们从事卖淫行当，不仅不被世俗所蔑视，反而视为伟大而神圣。

巫女（或圣女）的性行为具有神婚的意义。所谓神婚，就是神与神的性交，纯属于观念上的东西。在现实生活中，神与神进行性交的神话，往往变成人与神，特别是女人与男神的神婚。在近东各国的神话中，我们亦能看到这方面的传说。

巫女的性行为是产生和实行于那些具有实现神婚思想的人的行为之中，所以，她们又可以称为圣娼。作为巫女们实际的性交对象，主要是王、公、官吏、商人和神甫。由于巫女的性行为是神圣的，那种王、公、官吏、商人和神甫的性行为也自然是神圣的了。

关于圣娼的这些传说，与古代闪米族的亚斯他尔狄神有很大关系，象已经知道的希腊女神阿芙罗狄蒂她是具有地方特色的女神，而亚斯他尔狄则被解释为大地之母或丰收之神。

关于日本妓女和巫女的传说

有人说日本的妓女的祖先就是巫女，如中山太郎在《卖笑三千年史》中说：“猿女君是日本最初的圣娼（巫娼）”。猿女

君何许人？所谓猿女君，就是日本史籍中记载的日本人的远祖，一般情况下，好象也作为在朝廷祭祀中演奏舞乐的女性们的世袭名称，所以，也可以说猿女君是个巫女。认为猿女君是圣娼祖先的主要证据，是猿女君根据神的命令屡次出露性器官的行为。又因为，日本巫女是指从事神道的未婚女子，所以也会产生巫女与神性交的神话，与前面介绍的近东各国神话相似。（见柳田国男《巫女考》）

但是，对于大多数神女（巫女）来说，不应该在生理上与神性交，因为神是无形的，是一种观念。所以，人与神性交的信仰，实际上应该解释为祭祀活动中的人格化了的神——神主与侍奉神的巫女之间的宗教仪式或活动。

说日本巫女是娼妇或妓女的资料并不多，论证这个问题要慎重。前面提到的《巫女考》，是研究这方面问题的代表作。书中认为巫女不能称为娼妇。妓女只是巫女中的一部分，而在日本，很难证明娼妇就是巫女。

《巫女考》第一次地将娼妇与妓女区别开了，认为娼妇是卖淫的女性，而妓女则是到处漫游、卖艺的轻浮女性。如果根据《巫女考》的考证，巫女中有一部分人变成了妓女，妓女中的绝大多数人又成为娼妇。这样，巫女就等于妓女的观点和前面所说的巫女作为圣娼与神交接而形成的祭祀活动的观点，是有不同意义的。

所有的日本学者都认为巫女与妓女有着密切的关系，因为日本巫女中绝大多数人是定住在乡间或一边游荡，一边卖巫术，她们属于贫民阶层，她们已经脱离了“正业”，这种很容易使人联想到落魄女人只有靠卖淫，才能生活下去。

如果将前面所说的与巫女或圣女有关系的妓女，纳入日本传统文化中来看。所谓妓女，就是在应神、仁德朝以来，从朝鲜半岛南渡日本的“归化人”中的一部分（见滝川政次郎《妓女的历史》）。当时，在朝鲜半岛，特别是在南方的三韩地区有一些被称为“白丁民”的流民，他们擅长制作各种柳器和狩猎活动，喜欢歌舞和游艺。其中有些女人以卜筮、祈祷为业，无疑她们就是女巫。白丁民中的女性主要特征就是放荡不羁。

又有人说，以卜筮、祈祷为业的女巫，既是地地道道的巫女或圣女，也是妓女。因为白丁民擅长歌舞游艺，所以，她们不可能不染上这种习惯和爱好。有人专门把制作柳器的女性称为“妓”。在这里，我们不难看到妓女的起源，也不难看到妓女的特点——漂泊。我认为这些说法与以往的妓女就是游荡的女性的观点相同。

还有两种相反的观点，一是认为这些归化人，已经成为日本的贱民，他们是平安时代被人极度蔑视的木偶技人的祖先。二是认为在朝鲜已经把归化人中的妓女视为卖淫的娼妇。

我认为即使说妓女起源于巫女，但不能说妓女是卖淫的娼妇。因为，她们不是把授受金钱作为与异性相交的目的，所以，我们应当着重看她们在进入公开与不定数男性进行性交之后的社会地位。

我认为持白丁民中的归化人是妓女族源观点的人，应该考虑日本人，除来自朝鲜的归化人而外，还有其他种族来源，近几年的研究表明，古代日本的形成与来自朝鲜、中国的“归

化人”有很大关系。

如果“卖春”不能亵渎日本民族的话，我们应该努力地进行这方面的研究。首先要注意与中国大陆、古代日本有密切关系的琉球岛上遗存下来的历史记载。

琉球岛上关于巫女是圣娼的记载，比日本本土的记载还要多。据说琉球岛上有一个叫闻得大君的女王，具有神的地位，与前面提到的亚述女王塞米拉米有点相似。她既是祭神的神女，又是神灵的化身，琉球岛上的神女们，往往具有这种双重特征。关于闻得大君女王的性生活，正如许多关于神女诗歌中描写的那样，是自由的。不仅闻得大君是这样，琉球岛上的所有的神女（巫女）的“恋爱”都是如此。据仓塚暲子《巫女的文化》一书中说，现在琉球岛上的娼妇的后裔，还把闻得大君作为祖神来崇拜。

日本历史上，最高级的巫女应该说是仕奉伊势神社和贺藏神社的皇族中的未婚女性。《伊势物语》中有这样一段描写：

有一位叫在原业平的人，作为使节参拜了伊势神社，出面接待的是一个年轻的斋宫，事先斋宫的母亲嘱咐她，对待业平这个人要比对待一般客人热情，要诚心诚意。次日夜里，业平要求与斋宫同衾共枕，业平的寝室紧挨着斋宫的居室。夜里12点钟左右，斋宫领着小儿子来见业平。但是两人没有同衾共枕，只谈了三个多小时的话就告别了。第二天清晨，从斋宫那边传来了歌声，歌词大意是：“昨夜里与君相会，就象梦幻一样漂泊不定。”业平听到歌声后十分悲切，含着热泪回唱到：“昨夜心悲若梦吃，今宵情愉为欢时”。还想与

斋宫相见。结果，第二天的晚上，地方长官举办宴会，他俩必须参加，而且翌日清晨业平就要离开这里。所以，他俩除这天晚上就没有再见的机会了。于是，在宴会要结束时，斋宫在酒杯写了一句和歌，亲手交给了业平，和歌大意是：“我们两人情意，就象山间小溪，赤脚穿过，连衣服都没湿。”言外之意是说咱俩没有肉体上的接触，真令人遗憾。业平立即回送了一句说：“希望再相会。”

《伊势物语》中这段描写是很有价值的，具有女性魅力的伊势斋宫，为什么作为“僧侣”被人迷恋？而且斋宫的母亲还告诉她要好好接待业平。若根据这几句话分析，斋宫有接客的任务是十分明显的。也正因为如此。斋宫以陪酒妓女的身份出席了地方官举行的宴会。所以业平迷恋斋宫不是因为斋宫是巫女，而是因为斋宫是一个妓女。

另外，主张巫女就是妓女的论者，常常引用“一夜妻”这个词。（见堀一郎《我国国民信仰史研究》），迎接在原业平的斋宫，就是地地道道的“一夜妻”。

了解神事中斋宫的作用之后，更引起我们想知道伊势神社正殿情况的兴趣。伊势神社的神体是一面镜子，在承托神镜的用具上放着御装束物，其中有一双被褥和两个锦缎枕头，不言而喻，这就是神与神妻睡觉的用具，也是神婚的用具。

伊势神社的主神，是一位叫做天照大神的女神，如果在这里举行神婚，就会变成女性同性恋。但是，在斋宫所进行的仪礼中，斋宫可以被解释为既是巫女，又是男神中的灶神。然而这样的解释是10世纪时候的事情，而现在的灶神，

好象是这个地方的“国神”。

如果接着上述分析，把女神作为神主的伊势神社中的巫女，就具有神妻的意义了，她们与其他神的关系就是神婚。如果斋宫（巫女）作为男神就是天照女神的恋爱对象，所以，在这里，我们可以看到巫女的性的机能。而且更应引起注意的，是神婚中巫女的真正配偶，是男性的神官呢？还是象在原业平那样的外来人，伊势神社中的那两个锦布枕头，也使我们朦胧地想象到古代日本巫女所承担的宗教义务和职责。（见山中智慧子《斋宫女御徽子女王》）

众所周知，伊势神宫的巫女，属于皇家血统。所以，有人把《伊势物语》中的这些故事解释为“艳事”。但是，从主张巫女就是妓女的观点来看，这部作品提供了可信的资料。我认为斋宫是皇族成员，与其说与闻得大君有关系，还不如说是强调了性的神圣性。

五 邪淫的思想史

1. 世界性宗教引起的性思想变革

流行于欧美各地的“orgy party”，不论你把它译成“狂欢节”或“放荡”也好，还是“杂乱祭典”也好，实际上近代以前“orgy party”就是在神灵面前进行群体性交的一种祭祀神灵的仪式。寺院中的巫女，她们可以与任何一个男性发生性交关系。她们是圣女，她们的性行为也是一种祭祀神灵的活动或魔术。这些性交行为，都被当时的人们视为神圣的。因此，就出现了一个认为人类的性行为是神圣的时代。而且形成这个时代的主要因素——性行为神圣性没有引起人们任何怀疑。即使在现代，人的性行为的神圣性也没有淡薄。

但是，用什么标准去确定被称为淫乱的性和性行为呢？它的价值转换尺度是什么呢？我们认为这是一个观念上的问题，是宗教引起了性思想的变革。

人类思想史上最早出现的宗教是基督教和佛教。在这两种宗教起源中，我们能够看到否定性交的思想。如，相传

耶稣基督是处女玛利亚所生，佛主释迦牟尼是从摩耶夫人右肋生出来的。这些传说都包含了鄙视男女两性关系的思想。我们日本，对性的价值观起变化作用的最早是佛教，儒家思想也产生了重要的历史影响。

在原始的佛教思想中，人的欲望中的最根本的东西被认为是“渴爱”、“性欲”，而且，还把“恋爱、性爱”当做人类苦难的根源。因为“渴爱”是盲目的爱，会使人类陷入迷网之中，所以，信奉佛教的人，要过着禁欲的、独身的、清静的生活。世俗世界虽然允许男人与女人结婚，但是不允许与正妻以外的女性进行性行为，割断爱欲，是达到涅槃（解脱）不可缺少的条件。

原始佛教，虽然主张对属于自然宗教的印度教进行革命，但是，它提倡极端的禁欲主义。大约在公元7世纪中叶，原始佛教由玄奘传入中国。当时的中国意识形态领域，是儒家思想占据统治地位，中国与印度相比，对性的言语感觉是贫困的，性道德观念也不一样，所以，在翻译佛教经典时，僧侣们常常改变经文的原意，使其简单化。（见中村元《东洋宗教中的性伦理》载《思想》杂志1956年10月号）

佛教东渡与律令制度

传入日本的佛教，已经是经过中国僧侣歪曲了的佛教，它参进了儒家思想，并成为律令时代宗教思想中的最完整的佛教学说。大化革新时开始实行的律令制度，打破了原有的氏姓制度，舍弃了过广的虚假的血缘关系，根据直接的血缘

关系缔结成的小型群体，也就是象家庭那样的小型群体。这种群体，集中了生产资料和技术，发展了社会经济。但是，大化革新是以收税、分派赋役、直接控制人民作为主要目的，而这时以家庭为主体的社会群体，已被强迫地加上了中国儒家的秩序色彩，有孝道方面的父子关系，有按长幼顺序形成的兄弟关系，也有男尊女卑的性的秩序和夫唱妇随的夫妻关系。并且明确规定，凡按家庭制度编成的户籍，必须标明男性户主。因此，新的律令制度又促进家父为长制的发展。另外，应当引起我们注意的是，在男女关系上的新规定，即：大化元年8月敕令规定，如果夫妇双方都是上等身份的人，所生的子女归属男方谱系；如果夫妇双方有一个是贱民，那么，所生的子女中男孩归属男方谱系，女孩归属女方谱系；如果夫妇双方都是下等居民，孩子归属女方谱系。

这些以外来制度为基础的改革，还不能立即贯彻到人民生活和人关系中去，就连皇位也仍然由女天皇占据着。但是，家父为长的家庭制度却顺利地发展了。当然，这种家庭制度涉及到继承权的问题，因而也要求女性具有“贞节观”，同时要尽生育具有继承权子女的义务（见福尾猛市郎《日本家庭制度史概论》）。

上述的律令制度，是佛教渗透到国家制度和性领域的结果。佛教承担了冲破原有的氏族与姓的关系及氏姓祖神的自立性的使命。佛教做为世界性的宗教具有普遍性，比只是一个氏姓的祖神——天照大神的威力要大得多，佛教以具有世界意义的神和超越神的信仰，扼杀了氏姓祖神的狭隘的现世威力。后来，日本佛教根据“本地垂迹说”，开始向天皇家的

祖神妥协。另一方面，佛教一边说“渴爱”是烦恼的，一边纠正原来婚姻中性交涉的偶然性和动荡不定的因素。在恋爱关系方面，创造符合律令要求的那样家庭的永恒的根基。就是说，佛教一边向世俗婚姻妥协，一边又要求女性保持贞节。在这里，对于生殖与继承来说必要的性关系，也就是受家长制的家庭所制约的性的关系，与其它的性关系有很大的差异性。我认为，这种差异就是区别性的神圣性与性的罪孽性的价值尺度，也就是说律令制家庭以前被称为神圣的男女性关系也发生了很大的价值变动。

这种价值的变化，是在律令制度实行的过程中以佛教为轴心而进行的。但是这需要好几个世纪才能完成。佛教能够成为这个变化中的轴心，还明显地告诉我们宗教具有很大的习合性。同时还必须考虑阻止这种变化的因素。不论怎么讲，制度上的家父为长制家庭的形成，观念上对女性的蔑视，促使了性意识的更新。

基督教与罗马

在基督教中，我们也可以看到关于性意识演变的历史踪迹。公元313年，罗马皇帝克恩斯坦提耐斯在米兰颁布的敕命中，就透露了要把基督教作为国教的意图。325年尼开亚宗教会议上，正式决定基督教是罗马的国教。这在欧洲历史上，不仅是思想上的大事件，而且也是包括政治史在内的一般社会发展史上一次价值转换和变革。但是，我认为罗马史上婚姻观念的变化与332年的敕令（即关于禁止无迁居自由

的农耕的命令)有很大关系。

在罗马，原来有一种自由农民，叫做colonus。他们不仅人身是自由的，而且在政治上也享受自由。但是，当时社会生产领域中的主要生产者是奴隶，而不是自由农民。到了4世纪的时候，奴隶来源发生了危机，罗马帝国农业必须依赖自由农民的趋势日益增强。罗马皇帝克恩斯坦提耐斯在332²年发布的敕命，主要目的就是自由农民固定在一定的土地上，确保帝国的农业生产。这样一来，所谓自由农民变成了只有法律和人格上的自由，从而出现了在土地关系上不自由的农民。他们作为皇帝直辖领地和其它地主私有领地上的佃户进行农业生产，这种农业生产在历史学上被称为佃农农业（见井上智勇《罗马经济史研究》）。

罗马共和制末期以后，由于宗族力量的衰落和血缘关系的发展，旧的奴隶制被削弱了，从而在婚姻形态中一夫一妻制从生产方面被加强了。基督教仍然顽固地主张以夫权为中心的一夫一妻制。但是，这种婚姻形态正是符合佃农农业生产的婚姻形态。

基督教本身也发生了婚姻观念的变化。如保罗认为，从某种意义上说，婚姻是意志薄弱者无法连结的一种权宜之计。而阿乌库狄耐斯则把婚姻说成是人类生活中最基本的方式，是积极的、善良的事情，他还指出了婚姻的三个好处：一、能够实现生殖的目的；二、婚姻，不仅仅是肉体上的结合，也是精神上的结合，夫妻之间是信任和诚实的；三、婚姻，是在神灵面前男女之间的神圣宣誓，它应该是一种秘密行为。如果这样，成年人结婚，就是正确的事情。

阿乌库狄耐斯的婚姻观，既以保罗的独身优势作为前题，同时又肯定婚姻是世俗凡人生活的正确方式。这种思想被天主教继承和发展了，因此产生了如下关于性的价值观念：独身和童贞是人类最高的生活方式，而作为秘密行为的婚姻，是信仰的一种形态，是神圣的。但是，不在上帝面前宣誓的婚姻，或者性交行为，则是罪恶的。在佛教理论中，独身或出家被视为是行善和神圣的行为，认为两性交接是灾难的根源，主张禁欲主义，从而达到超脱的境地。

由于佛教中的“慈悲”和基督教中的“爱”都做为爱而被肯定，所以，两性之间的爱恋就被认为是罪恶的了。我们必须对爱和性交做进一步的认真的考察。

2. 邪教立川流的性神圣观

日本佛教，除几个各别的宗派外，其余都主张禁欲主义，把“邪淫”作为十恶之一。所谓“邪淫”，指的是男女之间不正常的、不符合家庭制度的性交关系。信奉佛教必须把出家作为人生最高的生活形式，必须以修成五根清净为目的。五根，就是眼、耳、鼻、舌、身，其中有四根属于感觉方面事情，只有“身”根代表性器官。

但是，到了镰仓时代，在真言密宗中形成了一个自称立川流的宗派。这个宗派主要以平安末期的仁宽（1057—1123年）和南北朝时的文观（1278—1357年）两位法师为代表。所谓立川，就是现在东京都的立川市。据说这个宗派称为立川流的原因是仁宽曾向立川的一位阴阳师宣传自己的学说。

后来，这位阴阳师为使仁宽学说普及用尽了精力，所以，信奉这个门派的人，就把自己的信仰思想称为立川流了。尽管后来文观接近醍醐天皇，可是立川流仍被后世贬称为邪教。但是，必须承认，立川流在密宗中还是挺有势力的一派。

16世纪出版的《宝镜钞》中，比较系统地记载了立川流门派的思想主张，这里做些简要的介绍。

空海和尚创立的密宗主要特征之一，就是即身成佛的思想。这种思想认为，人可以在现实世界成佛，不需超度。立川流门派，极端蔑视其它佛教把性爱看做是使人苦难的根源，并将其视为邪恶行为的观念，大力提倡即身成佛的思想，这也是立川流门派被称为邪教的最大的原因。若考察与即身成佛有关的赞美性爱的问题，可以从以下两个方面进行分析。第一，从现世的人都是父母生育的、父母的两根交会、二谛和合产生众生的观点来看，强调了父母的意义。第二，提倡“男女两根交会，完成了五尘大佛事”和“享受具有淫欲的极乐”，认为“娱乐者，就是享受包括世间的男女淫乐和一心平等的娱乐”，强调现世极乐，作为性爱，则是即身成佛的大前题。这里虽然使用了“淫欲”这样具有否定价值意义的贬义词，但还是肯定性爱行为的。前者主张享受以家庭为前题及其范围之内的性爱快乐，这一点已融合于居家佛教信徒意识之中。也许这是立川流门派为了适应当时佛教界流传的观念而作出的努力。但是，后者更加突出的赞美性爱，若从佛教的教义来说，称其为邪教有着充分的理由。

镰仓时代是历史转折时期，在这个时候产生了邪教——立川流门派，是具有其必然性和历史意义的。但是，立川流

赞美性爱的思想，大乘佛教教义中已经具有了。我想，从人类发展史来看，关于性的神圣观念，不会简单地消失。立川流门派这种思想产生的依据，是大乘佛教或真言密宗的经典《理趣经》。

菩萨境地的性爱

《理趣经》在印度的密宗发展史上出现得比较晚，大约形成于7世纪后半叶。《理趣经》的基本内容和思想主题，是对现实的肯定。现实与现象不同，现象是变化的，可以生，也可以灭。但是，被肯定的现实，则是不可否定的，包括现象在内的实在，两者的意义不同。《理趣经》记载了“十七清净句”的命题，所谓清净，就是达到了菩萨的境地，也就是成佛了。其中前九句提倡了男女性爱的清净，后八句与人类的整体有关。这里，我们只介绍前九句。

①男女交媾的恍惚之境，是达到清净的菩萨的境地。

②男女交媾的欲望的产生，并且快如飞矢，这是事实，也是菩萨境地。

③男女交往也是达到清净的菩萨境地。

④男女拥抱而又想互相离开对方的想法，也是清净的菩萨之境地。

⑤男女相互拥抱满足之后，感到世界一切都是自由的心境，也是菩萨的境地。

⑥见到有魅力的异性而产生美感，也是菩萨的境地。

⑦男女交媾而产生的快乐感，也是菩萨的境地。

⑧相拥而又离开了的男女之间的思恋，也是菩萨的境地。

⑨如果男女拥抱满足后，达到了好象自己成为世间一切主宰的心境，这种满足感也是菩萨的境地。

后八句主要说信仰佛教的人，要感觉春、夏、秋、冬那样的自然清静，这种清静的境地，在原始佛教中被称为“尘”

（见金冈秀友《觉悟的秘密》）。总之，在《理趣经》中贯穿着伟大的享乐主义的思想。但是，这种思想在佛教中是怎样形成的，目前我还不清楚。在立川流门派崇拜的佛教圣典中，除了《理趣经》外，还有《瑜祇经》，这部经典中主要记载了性方面的研究。

公元3世纪，印度出现了一部佛教著作，叫做《迦摩须多罗》。书中着重研究了性的本质，也是一部性爱技巧的指导书。这本书与罗马的《性爱的起源》和现代的旺·狄·威尔迪的《完全的婚姻》相类似。也许《理趣经》受了《性爱的起源》一书的影响。但是，《理趣经》不是被做为参考用的，而是被信仰的经典。因此，信奉《理趣经》的立川流宗派的信徒们，把性和性爱当成修炼成佛、达到菩萨境地的必要条件或行为。

在密宗发展史中，还有一部比《理趣经》晚一个世纪的特别重要的经典，一般认为这部经典只传入西藏和蒙古地区的，而对日本没有产生直接的影响。密宗把瑜伽作为最高的境地，提倡意念与对象一致，人要有自由自在的行为领域。为了说明“瑜伽”，运用了男女的性的知识。“瑜伽”的境地表现出的形象，就是所谓的“欢乐佛”。这样，密教崇

拜的菩萨，都是男性的化身或女性的化身。认为男女两性的合体，就是瑜伽的境地。我们在西藏和蒙古地区的寺院中所看到男神和女神性交的形象，也是信仰的对象和神圣的心性的形象。

六 性的美学

1. 性的圣与美

正如前面曾多次谈到的那样，人的性行为不仅具有导致直接生殖的机能，而且还伴有十足的享乐意义。即便是那些只在一定季节发情的动物，也都是在享乐欲的诱发下发情的，并非直接志向于繁衍和生殖。直接酿成享乐欲从而导致繁衍与生殖的结果的是“理性的狡智”。

因此，我在谈及性的神圣性时，将庆祝人的出生礼仪中的神圣性与丰收礼仪中那种类感于生殖的神圣性相区别，也把性享乐神圣性划为特殊的范畴。

我在分析农业祭祀时已经指出，农业祭祀是在劳动之余进行的，可是有人认为，农业祭祀属于某种娱乐活动，不仅因为农业祭祀是在劳动之余进行的，而且还因为祭祀时人的行为本身属于非生产性的活动。这种观点还意味着排除礼仪或祭祀中的神圣性，所以，认为祭祀或礼仪属于娱乐活动观点的不把礼仪或祭祀视为祭神的事情。言外之意，就是说礼仪或祭祀当中保留有相当多的象艺术那样的文化财富。

神圣的价值

在各种价值概念当中，譬如在真、善、美、圣诸价值概念中能驱使人的生活不断变化和发展的最强大动力是“圣”，即神圣性。关于这一点，我们可以通过观察政治权力中的各个要素都抱着“神圣”而不放的特征来理解。如果产生于世俗生活中的、又代表世俗的政治权力，一旦将“神圣”的价值作为自身的要素时，就可轻而易举地对世俗生活的其他各个领域产生高压作用，从而使掌握政治权力的人能够随心所欲地行事。我认为圣与真、善、美相比，“圣”处于首位，而且只有圣才确实具有任何价值观念都需要的那种绝对性。

人类历史证明，圣，或神圣性中不能缺少神秘性，换句话说，神秘性所具有的吸引力才是神圣性价值的实体。不过，人类历史又证明了构成“圣”的价值主干——神秘性是格外脆弱的，因为它将毁于真相大白之时。此外，在真、善、美的价值世界中，虽然看上去“圣”似乎是处于头号地位，或者好象它已囊括了其他各种价值。可是当它为了向人炫耀威力而不得不以圣明之身、神圣之体这一现实形象出现时，便暴露出了再也没有那么脆弱的相对价值了。

佛像，对它的信徒们来说是神圣的，而在世俗眼里，只被视为一件艺术品。礼仪，对其信奉者来说也是神圣的，庄重的，但对其他人来说，这种礼仪不过是一种滑稽的舞蹈。

如果从现代价值观念来看，曾经被人们视若神圣的“性”，已经褪去了往日的神圣光彩。我认为导致“性”黯然失

色的主要原因，就是由于佛教和基督教创立了新的“神圣”的概念。在这种新的神圣的概念中，以往的神圣性变成了罪过或不洁，涉及到“性”问题的观念或思想，还要加上淫教邪祠的诅咒。然而，尽管“性”在现代仍然具有一定神圣性，但是如果这种神圣性以其原始面目出现，恐怕就不会形成现代文化了。

如果把神秘性作为“圣”的观念中的重要因素，那么，在神秘性日见淡薄的人类文化发展过程中，一般所说的“圣”的观念是否也随之消失？关于这一点，我不敢贸然下结论，不过，对于把“圣”作为社会结合的核心力的学说来说，恐怕不难回答。因为，他们认为“圣”的概念，不论怎样变化其形态，都贯穿于文化历史的始终。

当“圣”被形象化了的时候，它是脆弱的、相对的，还会转化成罪过或不洁等相反的观念，尽管如此，人们还是从这种圣的形象中继承了有益的东西。我认为，作为圣的形象化的宗教，在其失去本身神秘性之时，将会分解成哲学、科学和艺术几个领域。总之，圣是真与美的原始的价值观念，而善则常常以圣的变化形式出现。柏拉图曾把善的观念说成是最高的、综合的理念。这是亲眼目睹希腊宗教中“圣”的价值观堕落的柏拉图，对“圣”概念的新解释。柏拉图所说的善，使“圣”的观念在基督教的护教论中再次地复活。此外，希腊的其他哲学家也曾提出过“善美”的概念，这使人感到，善是由圣向美过渡的一种表现形式。

人的性欲、性冲动、性交和生殖、繁衍子孙，显而易见属于一种手段与目的，或者前提与结论、过程与结果的关系。这正如先前曾多次阐明那样，人们常常把前者与负的价格

值符号联系起来，而对后者则总是进行赞美和祝福，真是一个奇妙无比，令人疑问的问题。

那么，为什么会发生这样的齟齬呢？我想首先应从人的生理方面去寻找原因。

淫乱的含义

性欲和性冲动，对人，尤其对男人来说，它会超越或无视季节限制随时发生，然而生殖当然要由女性去完成，并需要有10个月的怀胎时间。在这段期间里，或在分娩后的一段时间，女人要对自我的性欲及性行为加以限制。这种生理上的差异是控制上述手段向目的、前提向结论、过程和结果顺利联结的重要原因。在性欲、性冲动、性交方面，男性有很大的自由，也很便利，而女性则由于月经和妊娠、生育的关系，在这方面会遇到某些不利的因素。

因此，从性行为发生过程和生殖的联系上看，在性行为发生过程中应受到“淫乱”或“淫秽”谴责的对象首先是男性。汉字“淫”的词源充分显示出了这方面的含义。“淫”是由“爪（手）+壬（妊娠）”组成的会意文字，意为“向妊娠的女性下手，沉迷色情”。“淫”字是由“水+淫”组成的，它和“耽”、“沉”（沉浸）、“深”同属一类词，有“沉沦于邪道”的含义（藤堂明保编《学研汉和大字典》）。由此可见，所谓“淫”就是对那些向因怀孕而必须节制性交的女性要求性交，从而妨碍生育的男性行为进行责难的词汇。

人在性生活上超季节性的保障条件是人的物质生产力的

提高，并使人用于性享乐的时间也变得更为充足，从而让人摆脱了性生活的季节性制约。正如刚才所讲的那样，在性生活的这种超季节性方面，尽管“淫乱”、“淫秽”这些形容词表现出稍微倾向于贴近男性一方，但它并不适用于直接以享乐为目的的性行为。因为，无论哪一种动物，如不在性冲动的驱使下，或不经过性享乐的过程，都不会产生导致生育或繁殖的效果。不过，也有人认为，雌性动物没有性欲高潮，可尽管如此，雌性动物却仍能在性冲动的直接驱使下体验到某种性享乐的快感，从而致使雌性动物最终陷入生儿育女的繁杂事务之中。可以说，这就是人在生物学上反映出的“理性的狡智”。

因此，我们不应把性的享乐视为“淫乱、淫秽”的行为，也不应进行道德上的谴责。那种认为性享乐对动物来说是一种本能，而人是有文化的，故此便从道德上把性享乐断定为“淫乱、淫秽”行为的观点，其实是对人类文化的一种误解。确切地讲，“淫乱”、“淫秽”这些形容词，完全是在人对文化的误解的基础上产生的。

那么，什么是被误解了的文化呢？这就是婚姻制度。就是说，当人们把婚姻制度作为社会制度核心后，才产生了把某种性享乐讥讽为“淫乱”、“淫秽”的道德评价。这种评价也能在基督教的婚姻观中见到。总之，人即便按照共同体、社会、国家公认的婚姻制度行事，也能够体验到性的享乐。或者说，公认的婚姻关系的缔结，目的在于保障性的享乐自由。而且人们一般都不依照“淫乱、淫秽”这一道德律去衡量已得到公认的婚姻上的性享乐行为。至于未对其它动物的

性享乐行为作出“淫乱、淫秽”的评价，那也是出于另外一种动机而放弃评价的。

假如上述的论点能够得到人们的赞同，那么我还可以大胆地说性行为具有文化方面的——美的意义。

性的美

古典美学向来都把能从对象物那里得到快感视为美的第一条件。人不以快感为基点就不会产生美的意识。这里我并不想把人对美的这种认识直接套用于狭义的性行为之上，而是首先想从列举文字难以表达的事例谈起。

有人问，女性的裸体美吗？我想回答这个问题并不难。大家知道艺术家米罗用大理石雕制的维纳斯雕像虽然双臂残缺了，但是，她仍然给人一种美的感受。这里，我不想否认制作雕像的材料——大理石经过雕琢也会使人产生美感，然而谁都得承认维纳斯雕像蕴藏着一种能诱使人们去探索女性美的力量。这种力量也就是维纳斯雕像的美，丰满而富有韵力的女性裸体。米罗创作这尊雕像的意图，是想再现希腊神话中最富有魅力和性感的女神——阿芙罗狄蒂的形象。实际上，作为神灵的阿芙罗狄蒂或维纳斯的美，是一种理念或价值的东西。由于这种理念或价值是属于神灵的，所以，对于作者来说，只能是幻想。但是，当米罗把这种理念或价值表现在大理石上的时候，并不是完全靠想象去创作的，他必须以现实的活的女性作为模特，把幻想和眼前的实在的女性裸体结合起来，创作出自己所设想的那种美。因此，维纳斯

雕像的美，既包含着古希腊、罗马神话中女神阿芙罗狄蒂那种女性美，又具有现实中的女性的美。

关于维纳斯的创作时代，我们姑且不问。但是，美，是具有时代特征的，这一点是不可否认的。当凭着自己的美感去欣赏这座雕像时，发现雕像头部和面部呈现的美自不待言，除此之外，维纳斯丰腴的乳房下面的躯干部分还使人感到有种别具风韵的美。由雕像左胸稍下处至腰间形成的平缓隆起的优美线条，描绘出了诱人性欲的曲线——性感。此外，以肚脐为中心向外凸起的腹肌，还让人感到她与现代女性的腹部有所不同，这种肌肉质的腹部甚至能引起观赏者想要以自己的腹部去与之相叠合的冲动，如此腹部的形象构成了雕像特有的美。

维纳斯雕像所具有的艺术之美与能够引起男子情欲的女性肉体的动人魅力是密不可分的，我确信，如果没有后者的存在，绝不会有前者的效果。

现在我们来欣赏一下米开朗琪罗花费了8年时间才完成的装饰梵蒂冈西斯廷教堂的壁画《最后的审判》。这幅画悬挂在教堂内正面墙壁的上部，画中描绘了正在做最后审判的耶稣形象，面部向左，右手举起喻示将进行最后的判决。而且这幅画中所画的耶稣，是一反传统的耶稣形象，体魄魁梧，舞动着双臂，显得十分强壮而有力量。这幅画上的基督形象不论与蓄有胡须、待人亲切、面部稍带愁容，或充满怜悯之情的中世纪的基督形象相比，还是与比终年33岁的基督显得要老的形象相比，都显出了独特的性格。与达·芬奇创作的《最后的晚餐》中的基督形象也大不一样。

米开朗琪罗创作的基督像使人感到，基督的肉体美更重于他的神圣性。对于基督的那种生机勃勃的动态和健美的肌体，我想一定会引起许多女性性欲和要投入他的怀抱的愿望。虽然美术史专家用平淡的口吻称这幅画上的基督像具有文艺复兴时期艺术的自然美，但就是这种自然美中也并不是没有流露出性感的——男性美，表现了一个周身充满诱人肉感的男性形象。

《最后的审判》中基督的下身，即狭义的性器官部分隐约可见，但这部分身体已被细长的薄布轻盈地掩饰上了。其实，基督下身的这块布并不是米开朗琪罗本人的画的，而是后世依照教皇保罗四世的指令，由画家达尼艾莱·尔切来尔利“巧妙”地添加上的。因此尔切来尔利得了个“遮羞布画家”的绰号。

在教皇保罗四世的信仰与审美感或伦理观念中，清楚地反映出了他的“猥亵”的情感，我们不妨参照下面的事例，剖析一下教皇的猥亵情感属于何种性质。

在西斯廷教堂里，装饰有其他的壁画和天花板画，而且上面的人物多是裸体像。在天花板画中，有一幅是描绘亚当和夏娃被逐出伊甸园的画，上面画的是犯了原罪的亚当与夏娃两人出逃时的情形，从画面上看，赤身裸体充满肉体美的亚当，唯有阴茎多少有些弯曲，如同丧失了性功能似地使人感到不快。这种丑陋感也许是画的原作者米开朗琪罗想要有意识地表露出亚当的罪孽。从我个人的审美感角度讲，假如说必须遮掩的话，只有亚当的阴茎部应该遮掩，并希望将此处用无花果的枝叶覆盖上。

我认为，教皇的猥亵情感对于这种美丑并不关心。正如事实所反映的那样，教皇的猥亵情感是以神圣的基督和罪孽深重的亚当之间的差异为前提的，所以，不管米开朗琪罗把基督生殖器画得多么健美，教皇也会出于猥亵之情而将它掩盖。

我个人认为，人的性器官有广义与狭义之分，就能牵动人的视觉来说，应该认识到广义的性官中存在着美，同时，这种美感还会激起人的情欲。

《一千零一夜》中曾有这样一句诗：

光滑的石榴，在男人面前，
恰似亭亭玉立少女的乳房。

这首诗的主题是咏叹石榴，但诗中却把石榴比作女性器官的“乳房”，从而使男性因联想到女性的两乳而萌发情欲。

此外，在旧约全书《所罗门雅歌》篇中也有这样的诗句：

你那丰腴的乳峰，
宛如在百合花中食草的
两只孳生小羚羊。

假如有谁读到此处不产生想要抚摩双乳的冲动，那他的神经大概是患有性冷淡的不感症。

我曾经讲过，某种艺术的美是不容许脱离性而存在的。

至于艺术美与性的结合程度如何？二者是以哪种方式结为一体的，现在尚无探寻的必要。艺术美，除那种属于摹仿体的现实主义美学以外，任何人都会承认艺术美在美的价值中享有至高无上的地位，是由于美本身是一种理念。

人的性欲表露与这种最高的美的结合，将会成为人们对性意识进行考察时的重要前提。

2. 家庭内的性关系与烟花柳巷的性行为

家族制与性生活

日本的家族制度在进入德川时代以后进一步得到了完善，这种家族制由两大支流构成。一支是农民，尤其是自耕农组成的家庭，另一支是武士门第出身的家族。由农民组成的家庭采用的是符合小农经营目的的方式，因此，这种家庭形态不用说，完全符合生产方式。也就是说农民的性关系，也从属于物质的生产关系。农民的婚姻形态基本上是单婚制，即一夫一妻制。

武士家庭，当然与物质的生产关系没有直接关系，因为它是一个以易于进行武士政治统治为目的的意识形态集团，而且武士家庭制度还被要求成为各阶层民众的所有家庭形态的典范。

通过对武士家庭的分析得知，武士家庭首先尊重的是门第，武士可仰仗门第蒙得庇护。其次，武士家庭还尊重家长

制。由于习武是适合男性的工作，因此，采用武力统治的政治形态，也都属于男性的工作，武士家庭自然会以视习武为本职的男性为中心而组成的。武士家庭中的男性指的是一家之长，家长一旦失去实力就要退位让权。此外，武士家还尊崇长子继承制，该制度的目的在于要使长子能及早成为一家之主，而且这个制度还极有益于在子女间建立起良好的秩序。最后，武士家还重视妻子的贞节，不用说，这点是因为即便不是武士，也存在有基于血统的继承制问题。

武士家庭是维持较为安定的德川幕藩体制的意识形态集团，它和当时的所有意识形态集团一样，都是以儒教为主导思想的。因此，市民社会各阶层的家庭也都或多或少地想从武士家庭当中寻找出家庭模式，并按照社会秩序，或者按照国家秩序去调整自家内的秩序。此种遗风甚至波及到现代的所谓无产者的家庭。

而另一方面，由于原来就与物质生产关系结为一体的农家妇女，在生产方面发挥着重要的作用，因此她们在家庭内的地位则要比武士家的妇女的地位高。但是这个事实本身，丝毫不会让人们发现什么新的东西。

在德川时代，商人和手工业者作为市民社会中一股新生势力已开始兴盛壮大，可他们的家庭结构在制度上却只是武士家庭的复制品。

从这种家庭制度下的性生活来看，性交活动的侧重点与其说是为了享乐，不如说是以生殖为目的。当然，性交过程若不伴随某种享乐冲动，是不会发生性交行为的。在这一点上，男性一方则显得尤为突出。所谓的“家庭内的性关系”，

要求新娘首先必须是处女，妻子不能与丈夫以外的男性发生性关系，此项要求是端正血统的第一个条件。从男性继承权方面看，如果正妻没有生男孩时，还强行实施寄期望于其他女性（妾）的一夫多妻制。此外，养老女婿也被认为是合法的继承人，但这条规定始终是个权宜之计，武士家族的养老女婿原则上还要求必须是同姓血缘的男性。

《女大学》与《叶隐》

在《女大学》一书中有“七去”的规定：“不孝顺父母、无嗣子、多言、行窃、淫乱、嫉妒、恶疾，此七去皆为圣人之教诲”。清楚地说明了家庭内的性关系。

由婚姻关系“正式”结缘的女子，即妻子，与其说是男子即丈夫的性享乐对象，不如说是为维系“家门”而传宗接代的生产品，因此妻子在“家”中要协助丈夫管理家政，成为养育子女的监护人。《女大学》是贝原益轩《和俗童子训》的一部分，它和《家道训》一起共同探究幕藩体制下“家”的管理法，《女大学》一书影响相当大。

因此，作为妻子的女性没有必要做一个克服自我发情期的人，只要能当个能生育不辱没家门的子女这样的女主人就可以了。相反，作妻子的女性则有必要成为一个能操持作为幕藩体制细胞体的“家”那样举止稳重的“贤妇”。在这方面，

《女大学》列举女性的美德有温柔、贞洁、富于同情心、谨慎、平心静气。上述这些德行不仅阐明了男尊女卑的道德秩序，而且还对女子提出了性交方面享乐的主要因素的自我抑

制。

贝原益轩的思想在很大程度上接近于作为当时儒教主流的朱子学说，但益轩却并非是有意识地遵循朱子思想。下面让我们再看一下因不符合儒教思想而受到幕府儒官古贺精里批评的《叶隐》一书是怎样对待性与婚姻这个问题的。

《女大学》和《叶隐》大体属于同时代的作品，《叶隐》于18世纪初问世，当时正是吉宗进行享保改革的时期。

《叶隐》一般说来，对于男女问题涉及的并不多，但其中也有几处谈到了这方面的事情。如书中谈到了对通奸的妻子处以死刑，还谈到了幕藩责令因女儿与同族年轻武士侍从私奔的父兄剖腹自杀，进而18个家臣也追随主人而死的事情，此外书中还记载了因逛花街柳巷而被迫剖腹或因搞同性恋

（男子）而被判处死罪的事情。《叶隐》中还讲述了“恋爱为家法所不容”这一当时流行的法则，因此，锅岛藩深感性的制约是极为严厉的。

《叶隐》就男女恋情提出了有趣的见解，认为“恋爱的顶峰为暗自偷恋”。这句话的含义是，最崇高的恋情不是用口表达自己的爱慕之心，也不是想与情人相会，而是将自我思恋之情终生隐匿在心间的那种殉情之恋。

“殉情是为日后化做烟雾传我心中之隐情”这首情歌真实地再现了相恋的本质。

“幽恋”这种恋爱观，时至今日可能仍然有人对此深感兴趣，并引起自己的共鸣，然而若是稍往下读，即可清楚地了解到当时追求“幽恋”之风的缘由。《叶隐》一书提倡的是，即使在无人窥见之处也要举止检点，哪怕无人知晓独自

一人之时也切不可做出鄙俗之事。此外，《叶隐》还对主仆间的关系做了阐述，认为仆人要心领神会主人的意图，那种想要炫耀特殊才能以谋得官位的想法是庸俗之见。仆人无论身居何位，走到哪里，心中都要铭刻主人的厚恩，眼中饱含感激的泪花，这样才能成为一个出色的家臣。

《叶隐》揭示了“幽恋”的意图所在。看上去显得高尚典雅的思慕之情，原来却是用于解释克己奉公之意的手段。从恋爱的方式看，“幽恋”也决非是指幽会，它只是告诫情人应采取“恋爱为家法所不容”的态度，也就是说“幽恋”不过是一种抑制性欲的修身术。

德川时代的一夫一妻制

现代的婚姻形式，毫无例外都是一夫一妻制。如日本的宪法明文规定，婚姻关系要建立在“两性同意”的基础之上。然而，“双方同意”却未必意味着都是以爱情即性爱的机遇为必要条件的。有一种观点认为，一夫一妻制的起源与性爱并无关系，它完全是以经济条件为基础的。所谓经济条件意味着女方养育子孙的目的是为了继承男方的私有财产，就是说一夫一妻制是以私有制，尤其是以成为主要生产手段的男方私有财产为前提的。在经济方面，一夫一妻制的建立前提是男方条件要优于女方。因此，从两性之间的关系看，一夫一妻制并非是两性的和解，而是建立在男性压抑女性的基础之上的。这种观点主要是为阐明原始公有制的崩溃，即私有制的产生与男性对女性的胜利在历史上是同时形成的，它揭示

了经济状况下的人格化表现形态。

然而，与此同时，男子也有了包括情人和卖淫女在内的情妇。娼妇制是伴随着一夫一妻制产生的。譬如18世纪的法国就允许贵妇人有一个情夫。不过，从当时的婚姻形态的普及程度或理念来看，除伊斯兰教法规之外，婚姻形式都属于一夫一妻制。正如对一夫一妻制的起源所做的阐述那样，我所见到的德川时代的一夫一妻制，完全是作为男子占优势的婚姻制度的延续。

理念上所说的一夫一妻制，也可以称为虚拟的一夫一妻制，这种婚姻形态的特征表现为夫权，也就是家长的绝对权威、嫡长子继承权的确立，正妻与妾之间的严格区别。然而由于这种婚姻制度的牢固确立，也使一夫一妻制的必然伴侣——娼妇制得到了空前的兴盛和完善。

我在后面还将对所谓的花街柳巷时期的娼妇制进行考察。据我推测，不管是理念上的一夫一妻制，还是虚拟性的一夫一妻制，都必须有娼妇制相伴随，而且这种婚姻形态虽然在人类史上相当长时期内普遍存在，但是，实际上却是一个包含许多固有矛盾的、脆弱的婚姻制度。

德川时代娼妇制的基本特征在于娼妇制的公开化，也就是公娼制。据说公娼制最初始于12代将军时期，足利幕府为摆脱财政窘境而设置了妓院，公开准许娼妓以卖淫为业并征收一定的赋税。此后，丰臣秀吉又将妓女们集中到一定的地域，创办了烟花柳巷。后来，德川幕府进而又为江户（现在的东京）、京都、大阪等地的烟花柳巷制订了各种管理制度，并在保护官准烟花柳巷的同时，还想极力制止在浴池等地卖淫的暗

娼业的发展，但据说此举并无任何成效（小野武雄《吉原·岛原》）。

当时，日本的农舍、山庄和渔村还有青年旅馆，自由恋爱尚有很大的活动余地，但对于视“恋爱为家法所不容”的武士来说，严格的婚姻制度和男女观却依然处于支配地位，城市的娼妇制也由国家形成了制度化。即国家强化了对性的管理。以武士家庭为中心的统治阶级的婚姻观，完全是为了生育即为了生养子孙，无视人在性方面的享乐因素。这种婚姻观的主体思想是想通过性冲动即人对性享乐的欲望达到性交的目的，从而导致女性怀孕和生孩子。统治阶级的意识形态忽略了性享乐的因素，或者说统治阶级的观念形态不重视可导致成为女子生产手段的主要因素。先前谈到益轩著《和俗童子训》中的一节——俗称《女大学》，即便是通俗读物，也可成为儒教婚姻观的代表。确切地讲，这种婚姻关系要求女性为户主生育继承人，也可以说，此种婚姻观的反面则是将性享乐完全寄托于烟花柳巷。

寻欢作乐之地

如果从把性行为视为繁衍子孙的观点来看，烟花柳巷确实是个性的享乐世界。不过政府公开准许这种性的享乐世界的存在，应以性的享乐是人的生活所需的观念作前提的。

封建统治者之所以公开准许烟花柳巷的存在，不仅是因为统治者把它看做征税的来源，也不仅是统治者出于对人民性生活的管理所采取的措施，而且更主要是由于统治者不得

不承认人民具有非政权之力所能压抑的不是志在生育子孙那种单纯、强烈的性欲望。正是民众的这种欲望促使政府承认烟花柳巷的存在，其中商人和手工业者起了很大的作用。因此烟花柳巷的存在就是由这样一些主要因素决定的。

不过，政府公开准许烟花柳巷存在，而这种存在始终作为封建家庭制的陪伴、补充和影子，因而被公允的“性的享乐”世界也要有一定的清规戒律（Caillois法国评论家）。而得到公允的性的享乐完全是按照封建礼教的规范行事的。首先，寻欢的主体是男性，女性只是作乐的手段。此外，妓女之间还有着不亚于武士家庭的严格等级，她们各自拥有与自己身份相称的权力。这种等级制度与封建礼教有着非常密切的关联。

妓女和食奉禄的武士有些相似，她们是男性花钱雇佣来的仆人，也是男性用钱买到的寻欢对象。向寻欢对象付酬在商业社会里不受丝毫的非议。在这方面妓女被视为极其下贱的女人的缘由在于人们将“家”中的性生活神圣化，以及用钱买妓女进行性活动过程中，妓女是个被剥削者。所以，说妓女下贱纯属于人际关系观念中的一种偏见。

不过，即使是被剥削的劳动，对人来说，也属于绝对生活必需品生产的劳动。被剥削的妓女所从事的“卖淫行业”对男性的性生活来说，也是必要的。正因为如此，烟花柳巷才成为滋养商人和手工业者文化的沃野。若山牧水曾经作了一首歌，歌词大意是：

阳光熹微的清晨，我抚摸

着美丽而微凉的越后玉体，
心情无限惆怅。

歌中描写了牧水和一个美丽的妓女睡觉方醒的情景。烟花柳巷一直延存至近几年。牧水曾寻花问柳与一个美丽的妓女作了一夜的“露水”夫妻。这位妓女不过是牧水的一件玩具，玩具对幼儿来说则是招人喜爱的对象。可是在这首歌中，我们看到了牧水从熟睡中醒来，看到越后袒露被外而变凉的肌体，产生了对妓女的疼爱之情。

男人们去妓馆寻求的是“享乐”，但在这种“欢娱”中却倾注着人的爱慕之情。人越是感到人生冷漠无情，就越会产生这种感受。

七 精神美的宝库

1. 性行为中的精神机能

长期以来，我们一直对两性间的行为抱有偏见，认为两性或两性间的性行为均属于肉体方面的事情，而并非是一种精神现象。但是肉体方面的事情价值较低，而精神现象则有很高的价值，这样，就产生了对性行为的偏见。还有几派宗教甚至认为肉体之事是一种罪过，它对人构成了威胁。当然主要有助于建立人类社会的某种秩序。

那种认为两性或性行为完全属于肉体方面的事情，与人的精神无任何联系的观点不过是一种偏见。实际上，人们在很早以前就已经发现了这种偏见。从积极的一面而言，这种偏见首先证明了进行性教育的必要性。从消极的一面讲，视两性为一种罪恶的伦理观证明了人的逆反心理。因为如果两性或性行为果真只属于肉体上的事情，那么只要对两性给以相应的生理上的补养和体操训练也就可以了。

从灵与肉的二元论观点出发，把人的灵魂视为高尚的殿堂，而把人的肉体视为低贱的罪恶栖息地的思想，纯属于典

型的基督教理论。佛教也具有与此相类似的思想。和这种思想相关联的令人不能忘记的事情，是包括日本在内的所谓发达国家的现有婚姻制度无一不受着基督教的这种思想的影响。

那么，男女两性之间是否只具有肉体上的机能？或者说只具备与人的灵魂无关的那种“卑贱”肉体机能？人的灵魂也可称为精神，两性或性活动是否属于与精神无关的活动？

与性相关的灵与肉的二元论，即精神与肉体分离论，在进入本世纪以后，遭到了决定性的打击。正如先前谈到的那样，弗洛伊德所创建的精神分析理论是竖立在该问题领域中的一个里程碑。从那以后，论述两性精神作用重要性的理论又得到了充实和发展。

如同最低级的动物也有神经作用是一件无需论述的事情一样，神经机能是高度精神作用的基础，这一事实也没有再讨论的必要。

低级动物身上存在的几种基本的性作用，是受脊髓神经中枢的支配。在这些低级动物中，雄性动物生殖器的勃起与射精都需要伴有来自神经方面的冲击。哺乳动物的性活动是受其大脑支配的，大脑中的最高部分即最进化的部分是大脑皮质。人有着硕大的大脑皮质，而且其结构和机能也极度复杂。常被人称做灵魂的精神就是大脑皮质产生的功能。大脑皮质指挥和支配着人的行动，在人的各种活动中当然还包括性活动、性冲动和性反应在内（Ford Beechey《性行为世界》日文版）。

因此，性与精神活动是不可分开的，性活动也属于一种

精神作用，其实这是件任何人都已知道的事情。喜爱异性的人，往往为绵绵的情意所困扰。喜爱异性即是性冲动，为绵绵之情所困扰属于精神领域的活动。苦恼于缠绵情意虽说是一种低劣的精神，但它却无疑属于精神作用的范畴。假如我们把堕入情网视为某种犯罪意识，那么与其说犯罪是与人的肉体有关的事情，不如说它属于精神领域的活动更恰当。精神作用属于伦理问题，也就是说它属于社会生活方面的价值判断问题。

我认为，性行为不应作为人体下部的问题去看待，而需要首先将它作为大脑方面的问题提出来，并且还应让两性之间的性行为能在社会价值领域中得到公开化。

性感美与艺术美

艺术美本身具有高于自然美的价值，而且艺术美中还凝结着展现两性美的努力成果。人身上具有的性感美不仅是一种自然美，它与所谓的风花雪月的自然景观美不同，人的性感本身只要属于精神产物，那么人的性感美中就一定会体现出人的精神美。

前面列举的米罗创作的维纳斯雕像与米开朗琪罗创作的基督像，毫无疑问是属于艺术美，二者都没有停留在单纯的女性美或男性美上。假如他二人忽视人在性上所具有的精神美，或忽视性本身可作为一种艺术美的那种美，那么米罗和米开朗琪罗就不会创造出他们的艺术美。

谈及人的性问题，没有必要去探讨关于广义的和狭义的

生殖器的各种观点如何。但是在性感美、生殖器美或性行为美中无疑包含着精神美与大脑感觉到的美，可以说所有的美都是人们通过自我感觉而创造出来的。正如作为“美学”词源的 *aesthesia* 所揭示的那样，美在今天的含义还包括它是以人的感性作为基础的某种意识，然而人类的视、听、触、嗅、味觉等器官却不能直接感受到或创造出“美”来，人的感官所摄下的表象必须在大脑皮质的参与下或经过大脑加工才能够“感受或创造出美”的效果。从这个意义上看，可以说，不仅是艺术美，而且自然美对于人来说也属于精神上的产物。

但是在主张美以人的感性为基础，又认为大脑皮质的活动是必不可少的要素的美学理论中，或在认为源于艺术创作的美要比自然产生的美更有价值的美学理论中，“美”的技术意义更为重要。

由于在人的性行为中，或在人的性感美中，大脑皮质作用或精神因素是十分重要的。因此，作为提高性感美的手段，性技术也是十分重要的。事实上，人类不仅没有轻视性技术，而且还在努力开发这种技术，有时甚至是冒着很大危险。不论怎么说，性技术是把性本身的美提高到艺术美水平的关键。

2. 论述性爱美的精典著作

人类有许多论述“性爱”的著作，这类书籍简称为性典。令人感到不解的是，这类性典多出自东方，西方则少见。在

西方，最著名的性典是罗马诗人奥维德创作的《爱的艺术》，除此之外再没有任何一部论爱的著作能引人注目。而且除了相传为亚里士多德所作的《四部曲》以外，奥维德的《爱的艺术》是现存最古老的性典。自那以后，也许是由于基督教监视甚严的缘故，在西方，有关性爱方面的技术并未取得太大的发展，直到现代，才由Van·De·Verdet推出了《完美的婚姻》一书。但此书仍未脱离“婚姻”这一符合礼教的正统措词方式。

印度的《性爱学》是东方性典的代表作，它是由一位名叫Vātsyāyana的诗人于公元3～4世纪时写成的，Vātsyāyana被人们称为圣者。从作者想要在当时的社会、文化现象中去理解性爱的意义这一点看，此书不仅是一部论述性爱的技术书，而且还是本阐明性爱哲学、性爱社会科学的著作。在这本书中，作者视性爱为正义之举，并把性爱当做与法律事务、财政即经济同等重要的，属于人类生活方面的重要事情。该书的作者还主张不应把性爱单纯地看成是人的某种本能行为，而是一个与男女智慧有关的问题。此外，他还列举了音乐、绘画等64种艺术，声称这64种艺术或技术皆是《性爱学》的一部分，并解释说，性爱永远与美连在一起。

在《性爱学》之后，印度又相继问世了两部性典，《ラテイ・ラハスヤ・ジョテイリスヴァアラ》和《アナンガ・ランガ》，与《性爱学》合称为三大性典，这三部著作都认为，性生活是社会生活的本源，是个人幸福不可缺少的要素。

日本自1915年以来，曾多次试图翻译以《性爱之学》为代表的性典。但此书每次出版都遭到政府干涉，这种举动远

远落后于近代欧洲的译文事业，在这里也反映了近代日本的国家政体如何了。

中国自古以来流传下许多有关性爱艺术的书籍，其中最著名的一部是《素女经》，但据说原书内容并未流传下多少。中国的性典是以道家思想为基调的，当然，道教属于中国的民间思想，即被压迫人民的思想，它与一直被当政者奉为统治阶级思想的儒教迥然不同。

日本随着烟花柳巷制度的确立，对性爱技术的研究也开始盛行起来，但日本的性爱技术大体是继承中国的传统方法。关于这方面的事情我们将在以后谈到，此不赘言。

在描写性爱艺术方面，伊斯兰世界各国也不乏有共出色的书籍，可从《一千零一夜》一书中做出推测。日本也曾计划出版该地域的译著，但由于政府禁止发行，所以日本人民未能看到该地域的此类著作。

最后，我想再详细介绍一下前述的《爱的艺术》一书。该书的著者奥维德是公元1世纪前后的罗马诗人，在奥维德的诗中，多数是描写男女之间相爱的情节，但是《爱的艺术》的发表触怒了奥古斯都大帝，奥古斯都（尊严者之意）是罗马第一代皇帝，也就是追求已死的浪荡妇——埃及女王克娄巴特拉的屋大维大帝。由于诗人与皇帝奥古斯都在性方面的伦理观截然不同，诗人被皇帝逐出了罗马，栖身于黑海沿岸的城镇，最后客死于他乡。

在将有关性的思想视为政治问题，人权问题方面，没有哪个人能比奥维德的思想更明确了。

《爱的艺术》是由三部分所组成，第一部讲述的是男性

应在何处寻觅自己喜欢的女性，怎样接近自己喜爱的女性以及追求女性的方法；第二部说的是男性如何维持与自己钟情的女性之间的关系和怎样缔结理想性关系的方法，不过书中所讲的内容与其说是论述触觉上的接触技术，不如说是对女性心理所做的考察。从这一点看，《爱的艺术》中所表露的观点与那种认为它是论述人的肉体、肤感相关的技巧的说法有很大出入。《爱的艺术》的第二部与第一部一样，都论述了男性对女性说话方式的重要性，只是在第二部分的后面中用航海和骑马的事例对性爱美作了描写。第三部谈及了女性对爱的表达方式，不过，由于女性本身所形成的被动体质，女性为了维系和享乐从男性那里承受的爱，应怎样把自己打扮得更漂亮，如整容方式、发型、腰身的扭动、肉体的袒露程度，进而还提到了床上技巧。但最值得人注目的是，书中还论述了有关性交的姿势。不过，言及性交姿势时，也是结合女性的感受性进行说明的，此外，第三部还谈了性交呼吸方式，即理气法。

正如前面已经讲到的那样，奥维德所重视的是男女的性爱心理。他的作品在文艺复兴时期博得了人们的广泛称赞。奥维德不仅把性爱视为等同于动物的本能，和拘于形式的婚姻，而且还因为有必要将性爱作为真正人的行为和心理活动去注意和强化，并把它看成是应该进一步精练的行为。这就是文艺复兴时期人文主义者对待《爱的艺术》的见地。

顺便再附带说明一下，在罗马时代，还有部名叫《萨蒂利孔》的书，它是由罗马作家佩特罗尼乌斯创作的欧洲第一部小说。佩特罗尼乌斯是公元1世纪前后的人，这部小说描

写当时风靡的受虐淫症的性行为。因此，罗马历史学家塔西佗称该书作者不愧是个“起居郎”。此书也是以性“爱”之美为对象，详实地记录了当时流行的享乐生活。

人的触觉美

在艺术美中，根据人的五种感官中的视觉和听觉而创造的美最发达。如绘画、雕刻和音乐等。文艺虽然属于理性、精神方面的产物，但是文艺与人的五种感官有着综合的联系。鉴赏，也属于人的视觉活动。

这里，我不只是有必要从艺术美源泉的积极方面，把人的五种感官作为问题研究的，而且也有必要从佛教罪源说来考察人的五种感官的作用。因为佛教称潜藏于人的眼、耳、鼻、舌、体内的五种情欲为五情，称人的色欲、声欲、香欲、味欲、触欲为五欲。并认为五情五欲是罪恶的根源。

如前所述，视觉、听觉无疑是美的源泉，而嗅觉本身还具有香的艺术。人的味觉虽说只是一种触觉，但是由于对于摄取食物的生物个体存在来说，味觉则是作为检验烹调技术的一个重要关口，从而发展烹饪技术的艺术性。在人的五情五欲当中，视、听、嗅、味觉已经寻觅到了逃脱罪过的途径，唯有触觉尚不知自己的出路在哪里。

男女间的性接触也需要五种感官的作用。其中最重要的感觉是人的触觉。《爱的艺术》一书中所列举的64种艺术，其实都属于性爱技术的一部分。而且性交本身也有64种方法。

“64”是《爱的艺术》一书中的关键的数字。64种性交方法

讲的不单是有关狭义的生殖器接触方面的姿势、体形和交媾方式，而且它还以广义的生殖器接触为基本形态，对性交的方法进行了分类。64种性交方法指的是广义的皮肤接触，简单地讲，这些方法包括从男女握手到性交等各个方面。

不过，人的性交主要是指狭义的生殖器，即两性下身部位的相互接触，这个部位在英语中称为 private parts（隐私部）或 Secret parts（阴部），德语称它为 Scham（耻）、Schamteile（阴部），它们与日语中的阴部、耻部二词具有等同的意义。人体唯有该部位才属于所谓的生殖器，它是人繁衍种族和生育后代的机关。阴部，对人来说，虽然是不亚于口腔的重要之处，但为什么要给它冠以如此下贱的名称呢？人体的机能与名称之间为什么会出现这么大的分离呢？这正如先前提到的那样，婚姻（结婚）是受群体赞美和祝贺的行为，可为什么却要鄙视与此关系甚密的性交行为为“淫秽”之举呢？

我认为，性感觉也就是性触觉也应当是美的一个源泉。关于美的体现，康德曾指出：美，首先是指那些与人的所有关心和利害都无关的，能够从中体验到快感的对象和事物。譬如日语中的美味一词，不用说指的是与人的味觉有关的事情，如果按照康德对美的定义，所谓美味指的是人在饮酒时不要考虑酒是否会有碍于肝脏的健康。或碗中的鳗鱼汤是否有营养，而且开怀痛饮，同时还要大口品尝鳗鱼的味道，这就是味觉给人带来的美的享受。

假如我们把这种“不计较利害的满足感”移植到性的触觉方面，那它指的便是这样一种状态，即要排除渴望得到孩

子的心愿或想要取悦丈夫欢心的情趣，使自己沉浸在皮肤接触的乐趣之中，并擅长此事，这就是性爱之美。不计较利害得失或不考虑后果，也即是采取听凭主观意志和只图一时快乐的态度，如果视这种行为为性爱之美，那么就可以说，只有和“外遇”接触产生的触觉才是性爱的一种美。假如性爱之美指的是这样一种状态，那么这种美的享受就会与由婚姻关系建立的家庭、繁衍子孙——再生产劳动力为目的的情趣格格不入。因此，从承认家庭制度为善或附合伦理观的立场出发，我们不得不称上述这种性爱之美为颓废、越轨或淫荡的行径。

不过，我们在后面将会看到，现代的家庭制度竟是充满矛盾的模式。从这个意义上讲，现代家庭制度也是一种产生不轨行为的胚胎体。

八 性爱美的故里

1. 耽于男女性爱乐趣中的西鹤

以元禄时代为顶峰的商人、手工业者文化和商人、手工业者艺术，是以色情即广义的性生活为对象的，这一时期文化的显著特征是性生活成为文学艺术的创作源泉，西鹤、近松、浮世绘便是当时文学艺术的代表人物和作品。

在这一时期，元禄时代的作家不仅以广义的性生活作为文学创作的对象，还把广义的性生活视为美的体现，而且还确认这种广义的性生活已成为艺术的一种表现形式。

性爱美，在当时被人们看作是以触觉快乐为基调所展现的性爱艺术，同时它又被视为一种是与人的触觉有关的技艺，这种技艺人们通常称它为房中术。

房 中 术

日本的房中术以前曾受到中国的强烈影响，它并未受到印度房中术即《性爱学》（亦称《爱经》）的直接影响。中国的

房中术始终贯穿着道家的思想，其中还含有医学即养身法的内容。

不过，日本江户时代流行的房中术虽然继承了这个传统，但是由于这种房中术在妓馆尤为盛行的缘故，导致当时的房中术倾向于所谓的媚术。从这种倾向中人们可以窥见到作为江户时代特有房中术的重要因素。

性生活，是男女双方相互间的活动，从这种相互性上看，男女双方享受到的性快乐也是均等的，这一观点是关于性生活的单纯原理。然而，烟花柳巷则是个已将女性向男性提供性服务的制度化的地方。因此，这里盛行的房中术就成了作为妓女的女性依靠什么手段向男性提供快乐的主要技术，而且妓女本人在每次进行性活动期间还需要消耗很大的体力才能与服务对象的男性分享到性的快乐，从这一点看，在烟花柳巷出卖劳动的女子所受到的商业损失极大。因此，烟花柳巷盛行的房中术，主要是女性向男性提供服务的技术。同时，它也必然伴有虚假的花招在内。

盛行于烟花柳巷的房中术的另一特征是，从未公诸于世。这不仅是因为利用房中术的人是妓女这一所谓的无文化的社会阶层，不，确切地讲，高级妓女皆是教养很深的女性，而且还因为社会管理者即政府官员不允许将房中术公诸于众。由于作为正房妻子的女性只以繁衍子孙为其职责，故此她没有必要成为丈夫享乐的对象，而且寻求性方面快乐的女性往往不被人看做贞淑之妻。作为丈夫的男性会从娼妇那里寻觅到自己享乐的对象。可是，由于社会秩序要靠“正式”的婚姻关系来维持，因而房中术或称为媚术的这种技术便成了一

种暗中技术而不能公诸于世。

烟花柳巷的房中术，事实上是由妓女中的阿姐向阿妹“口传”秘授的，因此，这其中当然还会包含着商业性的即职业妇女的技术在内。房中术虽属于表现爱情的基本手段，但里面也经常含有分离爱情和色情或性爱的可能性。

1704年（宝永元年），死于79岁高龄的藤本箕山，在50岁的时候写成了《色道大镜》一书，这部书籍按照名胜导游的风格描写了当时的烟花柳巷情景，而且书中还记述了当时的惯例（制度）、风俗、用具、乐器、术语、各地烟花柳巷的示意图、名妓，以及在烟花柳巷外出卖肉体的女性们。《色道大镜》堪称是一部青楼大辞典。不过，在此书中却没有记载上述的那种房中术。

然而，以元禄时代为顶点的人称商人和手工业者文化的新文化，无可辩驳地是以烟花柳巷为滋生土壤的。如浮世草子、浮世绘、净琉璃、歌舞伎等高雅艺术都是以艺妓演出的艺能即歌舞乐曲为创作基础的，而且那些至今仍受到人们评论的各种作品也都把反映妓女之“美”的题材视为所谓的高雅艺术。这种新文化和新艺术的特征是以体现烟花柳巷内的性生活之“美”和性爱艺术为基础形成的一种折射较少的文学艺术。也可以说，这一文化艺术在经济上反映了商人和手工业者的财力，在精神上表现了商人和手工业者的风貌。新文化、新艺术的“新”意，在于它想要从迄今为止令人掩目的性生活中探索出人的生活之本源之义，而且它还讴歌了人的生活侧面体现出的“美”。

不过，在这种新文化、新艺术当中，明显存在着它的局

限性和矛盾。

概括地说就是，性生活始终是一种可引人误入歧途、耽溺于享乐的“美”，它不属于一种“善”事。即尽管性生活中明确存在着“美”的因素，但它却被“善”，旧式的“善”所拦截，而且在现已发现的“美”中，人们还未能找出新的“善”去取代旧式的“善”。

西鹤其人

西鹤的色情书虽然不能说它直接反映了当时的性生活和性观念，但如果你对西鹤的写实手法感到信赖，那么他的作品将会成为你了解当时，尤其是商人和手工业者等庶民性生活和性观念的第一手资料。

西鹤认为，人的色情与爱情并无区别，他从不象后世精神主义恋爱观那样，认为人的肉欲与“精神”之恋是二元的，视前者为“淫邪”的，而将后者看做是高尚的。西鹤的思想虽然较为单纯，但他的思想却似乎能让人不偏不倚地透视两性的本质。《一代好色之徒》是西鹤以散文体写成的一部传记小说，书中描写的是一位男子几经失败历尽艰辛，广泛结交各种女性，即他亲身体验了各种恋爱形式和性的享乐，而爱慕并试图与此男子建立性交涉关系的女性则并不限于烟花柳巷的妓女，其中还包括比丘尼和各式各样的“杂女”在内。这部书可以说大体上是意在反映当时庶民中的性混乱或恋爱的自由。《一代好色之徒》中的主人公认为，考察两性的真相是一件有意义的事情，为此，他终于在“热恋之

情”的驱使下，踏上了前往女人岛的路程。

从书中主人公逃避爱情的态度看，这部书反映了当时的商人、手工业者和庶民即使拥有丰厚的财力，也无法接近政权的那种超脱的态度。不过，尽管如此，人们还是从中发现了性的享乐是人的生活中的一大乐趣，这无异等于使人从以往对性的偏见中解放出来。

然而，从西鹤所著的《一代好色之女》一书看，似乎又否定了我对《一代好色之徒》所做的解释。《一代好色之女》描写的是一位多情的女子经历了各种职业，通过与各种男子在性方面的不断交往，反映了卖身女的娼妓生活。此书是以忏悔录的形式写成的，它与《一代好色之徒》那种畅快的笔调大相径庭，即《一代好色之女》使来自佛教思想对性的反省意识表面化了。然而不知是因为佛教对原罪意识的忏悔欠缺深刻性，还是由于《一代好色之女》中的忏悔话为该书作者西鹤的虚构，《一代好色之女》从内容上看，似乎并未成为否定性生活的乐趣及恋爱欣喜之情的忏悔。

从西鹤让“男子”在女人岛获得解脱，而强迫女子做忏悔的思想看，身处男尊女卑社会生活中的作者，或许只能做出这样的安排。西鹤尽管对性这一人的本能行为持肯定的态度，但在他的眼里，女性也不过是通过卖身博得男子的欢心，从而才能体验到性的享乐。因而西鹤认为，人在恋爱方面表现虚情假意的时机是有其必然性的。

就这个意义来讲，女性的存在是“可悲”的。不仅是武家之女，就是商人、手工业者的妻女也都不过是为丈夫生儿育女性功能的一条“渠道”。而妓女不然，她们则可为男

子提供性享乐的场所，使男子能在那里尽情地享乐。那么，从人的角度讲，究竟哪方为好呢？是妻子还是妓女？

2. 情死的美学

元禄时代的人们都称烟柳花巷和当时的戏剧界为邪恶之处，西鹤便是以烟花柳巷作为小说《浮世草子》取材对象的，而近松门左卫门则是戏剧中净琉璃的创作者。在近松的作品中，这里值得一提的是近松以情死为主题所写的戏曲脚本。据说近松曾写了12篇以情死为题材的脚本，其中尤以他创作的净琉璃《曾根崎情死》的戏剧脚本最为著名，这出戏剧无论在何处演出都达到了盛况空前的程度。究其原因，除了近松捕捉情死事情的手法高超而外，其中还有一个潜在的因素就是当时社会上不断发生情死事件。和西鹤创作的浮世草子一样，近松创作净琉璃的素材也都是当时流行的事件。而且尤其是近松的作品更符合流行这样的字眼。

殉 情

“殉情”一词，按照箕山在《色道大镜》中的解释，意为男女二人互结同心，它是一种“表白双方均无二意的象征”。这里所说的女方当然是指妓女而言的。表示恋情的“象征”有剥掉指甲、誓文、文身、断指、以利刃刺身等各种方式。不过，《色道大镜》一书则尚未将情死视为表达恋情的一种方式。虽然我不清楚以情死表示互结同心是否起始于近

松，但是，情死一定是表示殉情的最终“象征”，为此，近松专门把情死称做“殉情”，并以此作为他创作戏剧的中心主题。

总之，《色道大镜》一书中的“殉情”一词并不限于狭义的两性结合或交往，而且还含有表示男女完整人格的结合和交涉之意。

情死，最早流行于大阪，其最盛时期是在1680年初（天和年间）至1710年初（享保年间）的30年间。江户则稍晚于大阪，流行的时间也只有10年左右。由于情死是当时流行的事件，因此统计事件发生的次数并无太大的意义。不过，情死事件尚不待近松着手，戏剧便已及时将它搬上舞台了，而且西鹤还在《两代好色之徒》（1685年享贞二年版）一书中列举了31位殉情的妓女名字。

我之所以举出西鹤和近松的作品，目的并不是想对他们的作品进行文艺鉴赏，而是要分析那个时代的性生活方式和一般庶民对性生活方式所具有的意识形态，为此而借助西鹤和近松之力。西鹤在分析当时情死事件的缘由时说，情死事件的发生既不是碍于“情义”的羁绊，也不是出于“色情”的关系，它的真正原因在于作为提供性服务的妓女“没有自由”和“世态变幻无常”所致。由于她们对于自己的生存方式没有一个清醒的认识，故此才迫使她们走上情死的道路。作为这方面的证据是，情死的当事者皆属于“下层妓女”，而且相恋的男方也都不是上层社会的人士。

虽然西鹤对于情死缘由所作的分析与近松在殉情故事中的观念迥然不同，但是他对情死者的身份和财政上的窘迫状况所做的论述则不是虚构的，而且西鹤迄今为止一直尚未体

察过这方面的情况。此外，情死者当时也并非没有追随对方而死的想法。然而，实际上殉情者虽以自杀为目的，但从情死者互相利用死的愿望来看，殉情既不会降低情死者的人性价值，也不能说这不是真正的爱情，这种行为也可以说是弱者们的一种“互助”方式。

正如西鹤所指出的那样，当时流行的殉情事件中的女性多数都是妓女中的下层妓女。那时，妓女共有四个等级，太夫、天神、鹿恋、端女，而情死者中太夫这一等级的妓女则很少，她们多数都属于“端女郎”一级的妓女（下层妓女——译者注），而且在下层妓女中又多是妓院附设的花茶馆的女招待。另外，殉情的男子当然也是没有商号的主人、老板和高级武士一级的人，他们多是商号的二掌柜或下级武士及浪人。

情死，虽说是社会的自发现象，但它一经被搬上舞台，便进一步煽起了流行情死的势头。尤其是近松更把情死之举美化和理想化了。尽管西鹤已对情死的缘由做出了分析，但在当时婚姻制度尚有“血缘关系”维持，武士家族重视门当户对的结合，女子情愿嫁给能赚钱的商人或手工业者为妻这种出于经济上的利害关系而结合的时代，在这种枯燥无味的婚姻制度依然受到维系的时代，那种想要以死来获得自由恋爱的冲动，意味着人已形成一种新的情感，也可以说，殉情对于性生活来讲，它超脱了乏味的婚姻生活，体现了妓女想要冲出“妓院”天地的气势。

近松的作品

近松门左卫门最初推上舞台的脚本《曾根崎情死》，煽起了人们对殉情作品未曾有过的炽热情绪。这部作品描写的是酱油铺的佣人德兵卫为茶馆女的初恋而殉情的故事。德兵卫由于不遂意的婚事和苦于筹措钱款的艰辛，最后走上了偕同初恋之情而死的道路。从而导致二人在万般无奈的情况下由私奔急转为情死。然而，成为德兵卫情死之因的金钱问题，实际暗中已圆满得到解决。因此，情死之因事实上是不存在的，情死本身显示出了德兵卫的愚蠢行径。《曾根崎情死》也可以说是近松以词藻华丽的文句对情死行径的一种掩饰。

可以认为，在近松看来，不管“殉情”的原因是什么，它都确立了作为一种美行的人生观。假如近松没有想要美化“殉情”的心情，那么他就不会构思出由私奔到情死的华美文章。

《情死天网岛》是继《曾根崎情死》将近20年后的作品，这部作品以天满御前街纸铺的治兵卫和曾根崎新地纪之国屋的妓女小春的情死为原型，在事发两个月后便被迅速地搬上了舞台。《情死天网岛》再次起到了助长情死之风流行的效果。

《情死天网岛》是近松作品中最为出色一篇，它的水平要高于《曾根崎情死》，这部作品描写了复杂的人际关系和人的微妙心理活动。因此后人评价这部作品是描写情死故事中的最高杰作。

我介绍近松作品的目的不是要对近松的作品直接作出艺术评论，而是要尽量使他的作品变得简单明了化，以便从中把握情死故事的脉络。

《情死天网岛》的主人公治兵卫是纸铺的老板，他的买卖并不象大店铺那么兴隆。小春也是由浴池妓女一跃而成曾根崎新地妓女的，因此她也不属于高级妓女。这正如西鹤分析的那样，他们二人恰好是殉情的般配一对。不过，治兵卫那时已有了老婆和两个孩子。

促成他们二人情死的第一个条件是有家室的治兵卫和小春相爱已有两年之久，而且他们二人仍在继续相爱。除此而外还有一个重要的条件是，有一个名叫太兵卫的有钱男子爱慕小春已有五年多的时间，并打算赎出小春为妻。那时，治兵卫已娶了亲戚家之女为妻并已有了孩子，他并不具备赎纳小春为妾的财力。因此，当治兵卫遇到太兵卫的金钱攻击时，就只能迫使小春与他走上“殉情”的道路。另一方面，由于小春并不喜欢太兵卫，所以当她就既爱慕治兵卫，又面临太兵卫要为她赎身的情形时，心里便产生了想以死殉情的念头。

不过，小春后来答应了治兵卫妻子的请求，出于女人间“情义”，决定断绝她与治兵卫的关系。治兵卫的妻子之所以恳求小春“斩断情思”，是因为她感到如果治兵卫仍旧与小春保持关系，那么他就会选择死亡的道路。可以认为，此时治兵卫的妻子恳求小春还出于她对治兵卫的爱和治兵卫死后纸铺买卖便无法维持下去这种经济上的考虑。从这一点看，治兵卫妻子的心情要比妓女小春的心情更复杂。而太兵卫则趁

治兵卫被小春假意嫌恶他的计策所骗，恶语伤害小春退居店中不出之际，打算赎出小春。

当治兵卫和他的妻子得知太兵卫的这一企图后，二人断定，如果太兵卫的赎身计划得以实现，小春必会自杀无疑。

治兵卫的妻子重视她与小春之间的这种女人“情义”，并认为除了让治兵卫亲手赎出小春以外，再无他法可救小春和回报曾答应自己请求的小春的好心，于是，她尽全力筹措资金和准备所需的抵换物以赎出小春，而且她甚至还做好了把妻子的位置让给小春的思想准备。

在男尊女卑的社会中，小春和治兵卫妻子之间这种被称为女人“情义”的背后，一定潜藏着某种嫉妒心理，这种矛盾心理的存在是客观的。但是，尽管这种心理有分析和研究的价值，而限于篇幅，这里只好舍弃不谈了。

正当治兵卫为赎出小春而整装待发，准备前往新地（新开辟居住区的花街柳巷）的时候，他的姑丈来访了。姑丈此次来访是由于听到最近街面上流传有关太兵卫打算赎出小春的风言风语，而误认为是治兵卫要为小春赎身，于是，硬将治兵卫的妻子领回自己家了。这样，治兵卫所去之处只有小春那里，对于这一点，小春心里十分清楚。又由于太兵卫也想要赎出小春，所以，小春和已失去家庭的治兵卫只好走上“但愿同日死”的殉情之路。

与西鹤一样，近松在分析“殉情”的根本原因时说，“殉情就象剥开可爱的贝壳，里面没有丰腴的蜆肉”一样，似乎嘲笑了死者的愚蠢行径。不过，尽管如此，这部作品还是以华丽文字描写了治兵卫和小春私奔、情死的场面。从这一点

看，近松对当时流行的情死事件的赞美之意，无疑超过了他对此事的同情心。

大阪的情死事件以《情死夫网岛》的上演为界，逐渐得到了平息。但是，情死事件又在江户流行起来。1722年（享保七年）吉宗将军颁布了“禁止殉情”的法令，想以此来遏止情死事件的发生。从当时人们对“殉情”一词的不满，可以看出该法令的意识形态特征。“心中”（殉情在日语中读做“心中”——译者注）一词，是将“忠字”上下分开而组成的，所以，用“心中”来表示“殉情”是不足为怪的。

“禁止殉情”的法令还规定今后一律不许用“心中”一词来表示殉情，而要把殉情称为“相对死”（即两个人同时自杀）。这种歪曲事实的行为，证明当时日本政府对情死之风的流行而深感惶恐或不安。

同时，“禁止殉情”的法令还规定禁止发行、出售、上演与情死之事有关的新闻报道、小说、戏曲、绘画等宣传品，取缔对情死者遗体告别或吊唁活动，对情死未遂者处以死罪。（见三田村鳶鱼《近松的情死作品与自由恋爱的复活》）

从上述可以看出，“情死”之风对被视为“明贤君主”的吉宗震动很大。如果说性自由真象人们所说的那样——“使人堕落的根源是妓女行业的存在”，那么，情死只能是封建婚姻制度的附属品。然而，殉情的男女结合却超越了家与家的结合，或对经济利害的考虑，而且还包含着破坏的因素。情死者由于是为了寻死，所以，不能不说情死对社会有实际性的损害。

不过，情死所包含的对自由恋爱的追求，却明显是对封

建婚姻理念的反抗。情死虽然以性爱为出发点，但是从其以死来保全人格的最终目的来看，情死促进了人对性爱做出根本的反省。情死主要是为了冲破以往的繁衍子孙为目的婚姻观念的束缚。从思想史的角度看，肉感美还意味着对儒教那种伦理观念的背叛。

3. 花街柳巷中的艺术

浮世绘是一种视觉美的艺术，比小说（主要指西鹤的色情小说）和说唱故事更能直接传递性感美。在谈及浮世绘的性感美，也就是在把性爱美作为问题谈论之前，先说一说什么是“浮世”。

浮 世

“浮世”一词，仿佛使人感到它体现了表现当时性爱美的逼真性和界限。

所谓“浮世”，是佛教用语，本意是指人的生死轮回或人世的虚无缥缈。“浮世”也就是此岸或秽土，所以，这个词不论怎样解释，它总是摆脱不掉犯罪意识和愁苦意识的缠绕。确切地说，“浮世”就是指忧世或尘世，与*existentia*的意思相似。

“浮世”除含有上述意义之外，还随着人的生命移情的作用的变化而另有他意。人，只要在这个“浮世”中艰难度日，就必须承认“浮世”还有值得肯定的意义。所以浮世具有

忧世和现世的双重含义。1660年初，日本出版了一本名为《浮世物语》的书，书中有这样一段话：

“世间之事不会尽遂己意，既然如此，称现世为浮世则未尽情理。人生在世所见之善恶，皆为乐趣……人生自有人生乐，哪怕无处觅生路，也能苦中不觉苦，不沉的心如同飘浮于水中的葫芦。故人称现世为浮世。”

可见“浮世”一词表现了人在不遂意的世间就要以极大的兴趣对待人生的思想或意识。

那么，什么是“人生乐趣”和“消遣娱乐”的对象和内容呢？

“浮世”一词自从问世以来，就一直含有暗指艳事与放荡生活之意。从社会心理的角度讲，“浮世”符合商人和手工业者的意识。虽然武士阶层也有佛教思想，但是，在武士意识中不认为现世是沉浮之世，而认为人生在世的主要事情就是按佛教去整顿世界。

西鹤的假名草子（译者注：江户时代初期的一种短篇小说），就是把“浮世”作为肯定对象来描写的，所以，也称为浮世草子。不过，如果从当时社会背景来看西鹤的作品中出现的“浮世绘”一词，也许只有“浮世绘”才能成为在理念上证明西鹤对浮世之美所做的典型描写的重要资料（见田中喜作《浮世绘概斯》，阿部次郎《德川时代的艺术与社会》）。

西鹤细腻地描写了妓女的沉浮，他通过对妓女生活的观察，认为妓女们的行为是道德上的颓废，而不认为她们的行为是从浮世通向地狱的道路，确认浮世中有美和生存的价值。

近松比西鹤进了一步，他发现了支配“浮世”的道德与性爱之间的冲突。描写了男女想要逃脱“浮世”或与“浮世”抗争和让性爱之美得以发展的那种勇敢精神。

浮世绘艺术与西鹤、近松的文学作品相比，对浮世的描写则极少曲折之处。

浮世绘

将“浮世绘”艺术排除版画艺术之外，显然是不公正的。可以说，只有把“浮世绘”作为主题去研究，才是探索“浮世绘”艺术特性的正当途径。

如果从绘画素材来看，可以大体上把“浮世绘”分为10种风格。这里不想一一列举，只想指出美人画和演员画两种内容的作品占整个“浮世绘”作品的70%，而且美人画几乎都是取材于妓女。从这个意义上讲，“浮世绘”属于典型的花街柳巷（妓院与戏剧）艺术。

妓女本身就是五感美（眼、耳、鼻、舌、身）的体现者。同时，也是该方面的艺术家。因此，“浮世绘”当然会发挥人的视觉功能去捕捉和表现妓女在视觉方面体现的美和艺术。“浮世绘”上的美女在观赏者眼中不仅展现了发型、衣着、袒露的肢体的形态美，而且这种“美”还可通过观赏者的中枢神经传至他的触觉部位，使观赏者联想到浮世绘上的各种形态的美女都确有其人，从而诱发欲望。同时，画中美女的生活环境通过小道具、三弦琴、挂帘、屏风、团扇、烟管、蚊帐等用具而衬托出来，更会增强人的视觉神经对触觉的刺

激。“浮世绘”中美人画的美与艺术价值，除了这种触觉刺激外，是不值得一提的。可以说，看过“浮世绘”中美人画的人，若毫无反应的人准是五种感官欠缺综合症，这种往往容易形成中枢神经欠缺的人格。

观赏“浮世绘”中的美人绘，不能对上面的妓女美视而不见。从“浮世绘”与妓女之间的关系来看，还有一个问题不可忽略，这就是秘戏图。所谓秘戏图，就是春画。春画描绘的都是男女交媾的场面，而且多数还露骨地画出了正在性交的男女生殖器。同时，交媾的生殖器和男女互相拥抱的姿态也多是变形的。但是，这种秘戏图却不能不称之为是一种美或艺术。人们从男女两人互相盘亘的形态中会感受到某种杂技般的美，这种美毫不逊于其他素材的画的美，因此只能称它为艺术。据调查（见田中喜作《浮世绘概论》）表明，秘戏图占全部浮世绘的15%，在10种不同素材的画中，仅次于美人画和演员画。在“浮世绘”中兴之祖的菱川师宣所创作的作品中，有30%属于秘戏图。后来的浮世绘画家中，不论是歌磨，还是春信，几乎无一人没有画过秘戏图。以笔触雄浑而闻名的北斋也留有多幅人称“浪千岛”的秘戏图；国贞也有许多著名的秘戏图，而且他的画至今还被限制出版。

作为春画流传下来的秘戏图，有一部分被装订成册，称“枕草纸”，作为处女出嫁时进行性教育的必备书，实际上，这种作法降低了春画的艺术价值。所以，过于忽视出自著名画家之手的秘戏图的艺术性，不能不说是一种美感麻痹症。

通过烟花柳巷这一特殊的区域，人们可以看到在那个时

代春画受限的必然性，但是，春画大体确立了视两性或性爱为美或艺术的地位。

风 流

最后让我们来看一看与幕府时代性爱审美意识有关的“风流”思潮。在文化、文政时代，也就是从1800年起的30年中，江户（相当于今日东京）形成了自身特有的文化。在这个时代，“浮世绘”中的秘戏图很多，而且人们的性爱意识也发生了惊人的变化。关于这方面的问题留待以后论述，这里打算先谈一下那个时代确立的所谓“风流”审美意识。

“风流”意识，有时被称为潇洒的意识，本质上属于与性有关的审美观。这种意识主要流行于江户的商人、手工业者当中。所说的“鄙俗与奇才均不产于箱根以东”，意思是说，元禄文化是以大阪为中心发展起来的，然后东移致使“风俗”文化在化政时期于江户兴盛起来。

日语中“风流”一词的词源来自于“意气”一词，它的直义是指新兴商人、手工业者精神焕发的面貌。当然，“风流”一词也适用于大阪商人、手工业者的意识。然而这种“风流或气概”的施展地，实际只限于烟花柳巷内。风流气概对男子来说，是在女性性感美面前的显示，而对女性来说，则是表现自身美的方式。妓女也是商人、手工业者中的一部分，并且她们还是前来追求自己的“风流”男子的共鸣者。在化政时代，“风流”还含有侠义的意思。

“风流”意识既然是以烟花柳巷为“娘家”的，就说明它

倾心于色情，从而暴露出了它的媚态。因此，“风流”毫无疑问属于与性有关的审美意识。

不过，“风流”或“俊俏”的重要之点在于不过度陷入色情，要美而不艳，更不能故意做作。然而，要想给“风流”或“俊俏”定一个适当的标准，从客观上讲的确是一件难事。所以，测定“风流”、“俊俏”，不如从客观事实出发去推断它的主体形态。

性的审美意识存在领域，仍然是封建的特殊“区域”，所以，这种审美意识不会被作为社会统治者武士阶层所承认。

性的审美意识，自从吉宗将军颁布“禁止殉情”法令以来，经常受到禁锢。但是，当时人们都在追求“浮世”中欢乐，“色情”、“恋爱”变成了娱乐中的游戏。这个时代的“性爱”、“恋爱”不是结婚的前提，而是寻欢作乐的行径。尽管如此，“色情”、“恋爱”仍和其他娱乐一样，含有某种认真成分和一定的规章制度。

当时日本政府颁布了一个又一个关于商人和手工业者的苛刻禁令，使商人和手工业者的寻乐的方式更加精巧了。他们不注重丰富的材料，而在素质上很下功夫，出售好产品，总结巧者的生产技术经验。

幕府时代的商人和手工业者们已经达到了万念俱灰的境地，从而使他们按照“浮世”观念去看待生活的观念的改变。但是，文化、文政时代的江户商人和手工业者已经擅长运用智慧去为自己增添更多的乐趣了。尽管寻乐举动是消极的，也显示出了他们的宽广的胸怀。

“风流”、“俊俏”，是好色、色情、激情、侠义、遵循娱乐规则、气度等意识的混合体。它既是时代的产物，也是阶级的产物（见斋藤隆三《近代日本社会史》、北村透谷《论风流对加罗枕的影响》，丸鬼周造《风流的结构》）。

我在前面已经说过，康德认为所谓“美”即是不计较利害得失的那种“满足感”，这一审美观点完全适用于化政时代的“风流、俊俏”的意识。

九 一夫一妻制思想之源

1. 日本近代的“家”思想

为了研究日本的现行婚姻制度，首先回顾一下近代明治时期的婚姻制度。

民法中的户主权

在明治三十一年(1898年)实施的民法中，有关婚姻方面制定的法规最引人注目的是确立了一夫一妻制，即废弃了公开纳妾和取二房妻子的制度，严禁重婚。婚姻法中的另一个重要之点，是作为婚姻成立的必要条件规定了婚姻需取得当事人的同意。(民法第788、774、778条)由此可见，明治时期的民法采取了具有近代法特色的合同主义方式。

不过，构成当时民法中血缘关系法的核心是确立了户主权。即如果婚姻未取得作为家族头领的户主的同意或许可，无论结婚或离婚均不允许。从这个意义上看，明治时期的血缘关系重建了新的“家庭”模式。所谓重建，是指重新改造

德川时代已有的一夫多妻制，正式确立一夫一妻制，视一夫多妻制为例外情况。

明治时期的新民法仍然让一夫多妻制得以延续，可以从下面之点看到。首先因禁止重婚而沦为非法的妾身所生的孩子，即哪怕是私生子，只要“丈夫”承认，庶子即可成为正式的家庭成员，并且有继承权。此外，当血缘关系法上承认的妻子无嫡子时，庶子可以作为继承人，成为下一代的“户主”。

户主的优先权包含着下面两个内容。一是确定了对妻子而言的夫权，使妻子处于低劣的地位。这方面的明显例证是，当妻子与人通奸时，此事会直接构成离婚的理由，而在丈夫通奸时，离婚则受限于特定的事例。户主权内含的另一个意义是，它注重父子关系超过夫妻关系。这方面的例证有：当作为户主的丈夫故去时，即使是庶子，继承权也要移交给男子，从而剥夺了妻子的继承权。

因此，“家庭”均以户主为一家之长，户主权延续了家庭成员作为家臣团体的封建社会，或者说封建国家的存在形态。所以说，婚姻是家庭与家庭的结合。因而，家庭方面的媒妁意义占有很大的比重。媒妁是指户主与户主间联系的建立，而不是结婚人之间建立起的联系。因此，婚礼也不能缺少两家和睦的意义。婚姻无非是利用进入情欲萌动期的年轻子女缔结家庭与家庭本身物质利害关系和双方家庭社会权威的良机。

如同妻子的贞操握在丈夫的手里一样，子女的贞操则操在户主的掌中。未婚的姑娘失去处女的贞洁，是直接关系到

本家名誉的事情。

少女因家庭而沦为了娼妓。

所谓贞节，原是女性本人驾驭自我性行为的权利，因此，从个人的立场看，户主把持这种权利，是户主权对妻子儿女的一种人格“凌辱”。

基于明治民法中的血缘关系法建立起来的家庭制度还有下面一个特色，即这种家庭制度不仅是基于作为国法的民法，而且它还披着一层家庭国家观的铠甲。所谓的家庭国家观，是由视天德为父母、国民为赤子，和日本民族是以天照大神为始祖的大家庭这样两个要素构成的。如此看来，所谓的“家”，与日本国家这一大家庭极为相似，它是日本国家形态的一个组成部分。所谓的忠孝一体、效忠天皇，即是孝敬天皇，孝敬或效忠户主。

明治时期的婚姻道德是在天皇制国家和户主制家族的结合中形成的。

当然，这种婚姻道德在意识形态方面也有所反映，可以说，这是一种即便与潜在发展中的事实不相称也会在观念上、思想上具有一定强制力的虚伪意识。

因而，从另一方面看，实际上出身于名门富“家”的妻子有时还会比作为户主的丈夫更有实权，或者作为招婿女儿的妻子比作为入赘女婿的户主更为趾高气扬。就象“上州盛行妻子当家”一样，此种风气在庶民中间尤为流行，在“家”的生产上握有实力的妻子有时还会执掌“家庭”的命脉。

不过，这种颠倒情形不如说是一种例外的家庭内部的事情。受天皇制庇护的“户主”制家庭甚至已浸透到市民社会

的秩序之中。那种本家与分家的关系自不用说，就是地主与佃户、产业资本家和雇佣劳动者、家庭工业经营者与徒工之间的关系，也依然保持着父子关系那样的意识形态上的关系，而且这种关系还在日益得到加强。现在，大企业的下级人员称部长和科长为“老爷子”，已不是什么稀奇之事。（参照松本晖男《近代日本家庭概观》）

《其后》与夏目漱石

以户主权为核心内容的明治时期新的家庭制度，到了明治四十年（1907年）时已明显发生动摇。从思想方面看，这种动摇是受了基督教和社会主义平等思想的影响。现在我们通过剖析夏目漱石的《其后》（1909年明治四十二年，朝日新闻载）和志贺直哉的《天津顺吉》（1912年明治四十五年，中央公论杂志）两部文学作品来窥探一下上述那种“家庭”基础的动摇状况。夏目漱石的作品《其后》中的主人公长井代助的父亲，出身于士族，同时也是位实业家，此外，他还蓄妾姘居。长井代助的哥哥，也是个事务繁忙的实业家。次子代助，年至30仍是孑然一身，他的性生活完全寄托在艺妓的身上。代助的父亲想为他取个妻子。这种想法大概是出于策略上的考虑，即父亲想劝诱代助缔结那种“家”与“家”之间相结合的婚姻，让他和神户的“良家”女子结婚。然而，代助早已倾心于他的密友之妻三千代。三千代在结婚以前便与代助相识了，她是在代助的劝诱下与代助的好友平冈结婚的。然而三年过后，代助得知三千代与平冈的关系并不太融

洽，因此，代助打算自己与三千代结婚。

对于这门婚事，无论是代助的哥哥还是他的父亲都不赞成，认为这会影响到“家庭”的名誉，而且好友平冈虽然口头上答应将妻子让给代助，但在实际上却毫无任何举动。由于此事关系到代助所在的“长井家”的名誉，因而父兄皆认为代助和好友之妻结婚是有悖“家庭”的“自我任性”行为，并且视此举是件不名誉的事情，从而将次子代助逐出了“家”门。

于是，代助选择了生活自立的道路。而平冈则暗地通报代助的“家”里，说代助仍未割断与三千代的关系。其目的是为了不让妻子三千代离开自己的小“家”。

代助和三千代的举止，尤其是代助的行为，显然是要反抗“家”的束缚，但他们的目的都未能达到，最后只得以代助一人离“家”出走而告终。

《天津顺吉》与志贺直哉

志贺直哉的《天津顺吉》与夏目漱石的《其后》相比，前者采用的是更为睿智和更加系统的方法去描写主人公反抗“家庭”的意识的。

天津家的长子顺吉，想要同女佣人千代结婚，他的婚姻观是，只有经过恋爱的女性，才能成为自己结婚的对象，顺吉的这种思想是从基督教那里学来的。对于他的这种结婚愿望，父亲和祖母都表示反对，母亲则采取了认为结婚也是出于无奈才同意的这样一种中立的态度。然而顺吉则抱定了结

婚虽说是“家庭问题”，但“除此之外均属个人私事”这样明确的个人主义思想。

身居铁路公司要职的父亲采取的态度，是哪怕废除长子顺吉的嫡子地位，也不允许他与“身份”不同的女佣结婚，而祖母的结论是，废除嫡长子“有损家庭”，因此只能承认这种身份不同的婚姻关系。顺吉的祖母虽然也意识到了家庭，但她的思考内容则与顺吉父亲的想法迥然不同。父亲的那种想法是一种“近代的”家思想，而顺吉从祖母的窘境中体会到了她的好意，于是作出了“我不能与这种人共同生活”的决断。

近代明治时期重建的“家庭”模式，是由虚拟性的一夫一妻制在充满身份高低意识的“家”与“家”的关系构成的。夏目漱石和志贺直哉均开始注意到了“家”所具有的封建性格和阶级性质，但他们的思想，直到“女学者运动”那样的女性自发运动的产生才进一步得到确认。

2. 一夫一妻制思想的起源

使起步于近代明治时期的一夫一妻制趋向纯化和完备的力量是战后的新民法。我打算在剖析新民法和试图对现代婚姻与家庭模式进行探讨之前，先就一般的一夫一妻制意识形态的基本因素做番考察。

基督教的婚姻观

首先应当指出的是，成为近代日本一夫一妻制典范的欧

洲婚姻制度中包含有基督教的威力。基督教的婚姻观，可以说是通过教会法规形成法制化的。教会法规是以“子女的出生与培养”和“夫妇互助及情欲交融”为婚姻目的的。所谓的“情欲交融”，与其说是怀着色情去观望女子等于心中犯有奸淫罪或欲火烈烈，不如说是想要与该女子结婚的心情十分迫切更准确。“情欲交融”是以圣经的教义为基点的。

教会法规或一般称为基督教的婚姻思想之源，来自于圣经教义，特别是《新约》全书。因为在《旧约》全书中就连亚伯拉罕那样的重要人物都是一夫多妻，所以它往往受到大多数人的轻视。总之，下面我想介绍和剖析一下基督教的一夫一妻制的基本命题。

“天地创造之初，上帝造了男人和女人，所以人一旦离开父母与妻子结合，两人便成为一体，这时，夫妻已互不分离合为一体。因而，人不能脱离上帝恩赐的结合体”（马科斯福音第10章、马太福音第19章）。

现在让我们分析一下这句出自耶稣基督之口的词义。上帝造了亚当和夏娃使他们结为夫妻，而亚当和夏娃的子孙却繁衍了几亿男女。假设现在有一个A男子与B女子结婚，这种婚姻便是上帝恩赐的。如果事情真是如此，那么上帝对人来说则是宿命论的存在，从而对A和B来说，等于是让他们盲目地组合。

由此可见，恋爱全部是一种通奸或奸淫行为，何况恋爱结婚是由人的自由意志决定的婚姻，更是不符合结婚之名的，离婚也是不可能的事情。

基督教的一夫一妻制的根本思想就在于此。

然而，基督教的使徒保罗则持有不同的婚姻观。

保罗的观点首先是一种独身主义的体现，他认为，“男人最好是不接触女人”（《致科林斯信徒的一封信》第七章）。假如人们被迫接受这种独身主义。那么人类就将中断繁殖，上帝耶和华对诺亚所讲的“生殖、繁衍吧！让你的子孙后代充满大地！”的祝福之词就不能得以兑现，而且独身主义也违拗“人脱离父母与妻子结合”的耶稣基督的教义。

保罗等人为了缓和态度，提出了“如果你感到因避免淫乱行为而使自身备受情欲折磨已达到再也无法抑制自己的程度，那就请结婚”的观点。

所谓结婚是指“妻子无权随意对待自己的身体，她已为丈夫所有；同样，丈夫也无权任意处置自身，他已为妻子占有。夫妻双方均不可拒绝对方的要求”（《致科林斯信徒的一封信》第七章）。假若事情果真是这样，那么夫妻将在上帝的监视下缔结一种互为奴隶的关系，夫妻之间则无男性意志与女性意志的自由可言。

不过，日本民法学者们的普遍认为是康德的婚姻观构成了资产阶级一夫一妻制思想的起源。

康德的一夫一妻制思想

康德在考察婚姻权利时假设了如下的前提（《道德的形而上学》上卷 *metaphysik der siceen*, 1797, *Rechtslehre*）。

丈夫取得妻子，父母获得孩子，家庭拥有仆人，这些获取物，妻孥和奴婢都不能转让给他人，占有上述这些对象

(妻孥、奴婢) 的权利, 是最具人格情味的权利。

康德视“人格”为占有主体的观点是十分重要的。

依照康德的观点, 性的共同体即男女“共同体”, 指的是男女双方互用对方的“性器官和性欲能力”, 两性的不同人格将伴随其终生, 男女双方互相掌握着对方性的特点。即, 只有婚姻形式才会使特定的男女之间的性器官相互利用结成稳固、持久的关系。

康德认为, 两性互用生殖器是一种“享乐”行为, 这是男女双方相互委身于对方的表现。此处值得注目的是, 康德承认婚姻形式中含有快感与享乐的要素。看上去似乎男女双方将自己作为物件即性器官互相奉献, 是一种无视人格的行为。按照康德的观点看, 由于一方的人格为他方的人格如同物件般地索取, 因而相互索取他人的行为, 不如说是自身的获取和自我人格的确立。

康德认为上述事情只有在男女个体间才会发生, 并以此作为一夫一妻制思想的理论基础。

康德的近代一夫一妻制的思想理论和先前介绍的《致科林斯信徒的一封信第七章》几乎如出一辙, 他也承认妻子之身完全听凭丈夫的驱使, 丈夫之躯无条件地供妻子受用的权利。不过, 康德则强调, 男女双方性器官的相互利用, 不是在上帝的监视之下, 而是男女双方的一种契约。

那么, 互为奴隶关系的婚姻形态果真是“近代性质”的吗? 通过确认性器官互用而得到恢复的人格究竟能否称为自由的人格?

康德是以作为占有和使用物件即性器官的主体的人格为

其论述前提的。康德的逻辑观点是，当夫妻之间互用性器官时，要将人格全面倾注于该物件（性器官）之中，人格只能在相互性和契约上得到恢复。按照这个逻辑推论，如果人们不承认上帝具有保证履行契约的力量，那就需要依靠国家的权力来保障。康德还有一个重要的逻辑观点是贞操，不属于男女个体的权利，而要互由对方决定。正因为一夫一妻制具有相当完整的逻辑结构，因此，只要建立起婚姻关系，就无个人自立可言。

假如人们认为作为欧洲一夫一妻制婚姻观源流的基督教婚姻观影响了康德，而康德的婚姻思想又确定了日本的近代婚姻制度，那么我们就有必要再剖析一下基督教的婚姻观。

基督教与离婚

如上所述，尽管夫妻是互为奴隶的关系，但这种关系看上去却是平等的，然而在保罗和彼得的夫妻观中则明显体现出了如下这种男尊女卑或夫唱妇随的思想。

首先，保罗认为“丈夫为妻子之头”，（《致以弗所信徒的书信，第五章》）。妻子侍奉、服从和尊敬丈夫，丈夫爱抚妻子被视为理想的夫妻关系。从夫妻结合为上帝所赐因而“人不能分离”的福音书中的观点看，基督教是禁止离婚的。那么是否再婚也不可能？

福音书上写道，上帝将男人和女人直接结合在一起。而保罗在《罗马书》中又写道，结婚要按法律程序进行。律令是以摩西的十戒为核心的犹太人社会的生活规范。在这里，

律令被视为“仅是支配人生在世期间的规范”。依照律令缔结的夫妻关系如果有哪方死亡，另一方便可以从律令的束缚中解脱出来。因此，“丈夫在世时，妻子要受到限制，而如果丈夫故去，妻子即可与自己的意中人再婚”（《致科林斯信徒的一封信》第七章）。

基督教认为，人死后可以复活，然而正象现在所见到的那样，当男女同时复活之际，再婚的人们是怎样结为夫妻的？基督教的婚姻观主张一夫一妻制，它不允许男女重婚，对此，基督回答说，复活一般是指婚姻关系消亡，人变得如同天使一样。保罗的信徒们就是按照这种见解行事的。

可是，上帝虽然是个可让圣母玛利亚妊娠的美男子，但由于我们只会成为一个如同天使般的中性人，故此，或许还会有一些不想在无异性的天国中复活的基督教徒。

尽管基督教确实属于一夫一妻制的意识形态，但就象基督教含有逻辑矛盾一样，还存在着与历史现实相悖之处。

恩格斯的学说

恩格斯认为，一夫一妻制的确立，是在人类社会进入“文明期”后。所谓的“文明期”，指的是奴隶制时代。恩格斯还认为，奴隶制确立的一夫一妻制也是夫权的确立，同时还必然会伴有娼妓制。

在基督教扩张势力最甚的所谓中世纪，还流行一股骑士崇拜妇女之风，“爱的服务”已在半公开地进行。“爱的服务”指的是骑士与他人之妻的“通奸”行为，即骑士相互诱惑他

人之妻，不断发生肉体性交，这就是“爱的服务”。此种行为也可称做中世纪基督教的一种变相杂婚。

另外在欧洲，不论是宫廷内还是在贵族的宅邸，还定期举办舞会和音乐会为这种“杂婚”提供机会。虽然靠基督教维系的贞节握有道德上的统治权，但这种社交也为“通奸”创造了机会。18世纪的法国上层社会曾以公然相互允许丈夫有情妇、妻子有情夫之举而闻名于世。基督教的贞节与公开的“通奸”行为共存现象，在18世纪的神圣罗马帝国首都维也纳风行一时，下面的两句俚语对此事进行了讽刺。

“你要象爱自己那样去爱你的邻人，即要象爱自己的妻子那样去爱别人的妻子”。

这句俚语是模仿马太传中的“要象爱自己那样去爱你的邻人”这一耶稣教义改写的讽刺诗。

“妻子如果朝右走，丈夫则要向左行，妻子挑选随从，丈夫寻觅女友”。

这句俚语是基于对马太传中“如果有谁打你的右脸，那么你就递上左脸也让他打”。上面两句俚语无论哪个都是对基督教一夫一妻制的反叛。（参见倍倍尔《妇人论》）

康德和基督教都是一夫一妻制的拥护者，他们的主张构成了现代一夫一妻制意识形态的基础。不过，即使是在现代，世界上也并非只此一夫一妻制婚姻形态一种。还有一种学说认为，婚姻形态是经由历史变迁的。这种学说的代表观点是恩格斯的理论。

关于这个问题，我认为B·马林诺夫斯基和R·布里福尔特之间的论争是这场论战中的一个典型代表。（《婚姻》江守

五夫译)

前者是主张一夫一妻制在世界范围内具有普遍历史意义观点的持有者，后者则是恩格斯学说的支持者。这场论战是以婚姻的原始形态是一夫一妻婚还是群婚这一问题展开的。

现代人类学家已很少有人提倡群婚观点，正因为如此，这里我想提请大家关注一下马林诺夫斯基的理论。马林诺夫斯基认为一夫一妻制的内涵是个别性的婚姻，其理由是，在男女个体之间缔结有以性的结合为中心的法律上的契约。马林诺夫斯基还指出，从这种具有“个别性的”法律契约角度看，一夫多妻制意味着在一个男性与众多女性之间也分别缔结有法律契约。

不过，马林诺夫斯基忽略了一点，这就是虽说一夫多妻制分别缔结有法律契约，但既然是“法律契约”，那它就必须依靠公众的权力，即必须依靠包括缔结契约的当事者在内的某一共同体的权力，如氏族或国家的权力加以保障。马林诺夫斯基想要极力否定氏族群体对婚姻制度所具有的意义，照他的观点看，“个别性的”契约就将失去它的法律作用，而且，正象他所担心的那样，“个别性”的契约反而会导致男女一时的草率结合，即“家庭破裂”的结果。

恩格斯就马林诺夫斯基所指责的群婚描述说：“在一个部族内，由于无限制的性交流占据支配地位，因此各位女性与各位男性，或者说，各位男性相对各位女性都属于平等的关系。”

我发现，如果将马林诺夫斯基的原始婚姻论与恩格斯的

婚姻观相比较，二者有着奇妙的相似性。

在马林诺夫斯基的“个别婚姻”论中尽管有“法律”一词，但这种契约则被视为未伴有公众权力的契约。从这点看，它与恩格斯关于“群婚、群体婚姻”、“不受限制”，男女各自进行性交流的观点相类似。所谓的不伴有公众的——外部权力的“法律”，指的是只要它拥有其致用性，就不会超出自发性与自我限制之外。如此看来，这种婚姻接近于恩格斯作为未来婚姻形态所期待的那种只靠性爱维系的一夫一妻制思想。

十 婚姻研究中的两个问题

1. 爱 (agape) ^① 论

色、恋、恋爱

爱或love、Liebe，在使用上具有不同的意义，是个使用频率很高的多义词。“恋”与“爱”相比意思较明确，但是，并不定专指男女之间的性爱。“恋爱”是明治时代出现的表示男女之间性爱的用语，如果把“恋爱”译成英语或德语，会再次转为love或Liebe。日本的思想家们曾努力想用“恋爱”表现男女之间的爱，即性爱。尽管我说不准此词的创造者是谁，但试图用这个词去表示一个明确主张的人，我认为应当首推北村透谷。他认为：“恋爱，是打开人世之秘密的钥匙，有了恋爱之后才有了人世。”

“恋爱”的新词意义，在于它和江户时代的“色”和“恋”区别开了。早在文化、文政时期，人们就开始区别对

^① 此词有三种意思：1、在《圣经新约》中指上帝对人的爱；2、人对上帝的爱和人际之间的爱；3、爱筵。——译者注

待“色”与“恋”的用法，前者包含见异思迁的意思，后者则表示纯真的爱。当时，成为“恋”和“色”的对象——女性，一般是指妓女。当然，这两个词都流行于城市中，因此，由“恋”和“色”导致婚姻关系的，不过是一种例外情况。然而，无论是透谷还是后来的厨川白村，不，自从近代明治时期以后，人们都把由“恋爱”而结成的婚姻，视为一种理想的模式。

日本近代婚姻法极力效仿欧洲的婚姻形态来建立日本的婚姻形态，可是，欧洲的婚姻观基本上是基督教的婚姻观。以这种婚姻观而形成的婚姻形态必然会对正在寻找发展出路的“恋爱”行为造成相反影响。

“色”与“恋”，一开始就不属于社会的“正当”途径，只是一种在特定领域里安心享乐的趣事。不过，“恋爱”若总是伫立于社会的一隅，人们就会油然而生遗憾之感。正如透谷所观察的那样，人生好似从此开始有了完全人格的意义。

“色”与“恋”最初之际，如用情欲的假寐一样，都属于“浮世”范畴。“恋爱”越是想与以往的“色”与“恋”相区别，越会迫使自己变成精神主义的东西。“恋爱”中渗透着基督教的精神。

日本新建立的“恋爱”观，必然会具有灵与肉的二元论色彩，而且“纯洁”的恋爱还会受到人们的尊重。不过，在新的恋爱观中会表现出奇妙的悖论，这就是对处女的尊重。否定或限制作为性爱的恋爱中的性交行为，本是一种奇谈怪论，而尊重处女的思想则恰恰是在保障繁殖血统纯净观方面，与古老的婚姻传统一致。

这里，我必须重申两位

第一，恋爱是否只属于精神领域的事情。

第二，恋爱结成的人际关系是什么性质的。

前面已经谈到，近代明治时期以来视恋爱为精神主义的东西是受基督教思想的影响。但是，恋爱就是eros。换句话说，恋爱就是性爱。这里我想请读者重新认识不仅是性爱，而是一般的“爱”的物质的、肉体上的根据。譬如母子之爱，如果在这种爱当中没有哺乳或搂抱孩子睡觉产生的皮肤接触，或者喂饭、同居以及金钱等物质上的接触和交流，那么，母子之间就不会培养出爱情。友情也是如此，所谓“同吃一锅饭”，就是一种物质上的接触。爱，从来就不是精神上的抽象表现。

无神论中的“爱” (agapē)

这里我们将接触到基督教的爱的概念，agapē常常被人将其与eros相比。

《约翰内斯福音》中有这样的一句话，“上帝将其唯一的圣子赐给了人类，证明上帝是非常爱人世的”。这句话常被人们用于证明上帝的爱无所不在，上帝让圣子耶稣以被钉死在十字架上去赎救人的罪过，表明上帝是爱人类的。在上帝对人的慈爱中所含的重要因素是上帝做出了让自己独生子去死的自我牺牲。耶稣死在十字架上。对爱来说，是一种物质的媒介。这种物质媒介甚至连上帝的精神之爱也都不可欠缺。不信上帝的我们，虽然不能以《圣经》的旨意作为人生观的准则。即使如此，我们也不能断言人类无agapē的爱，或不需要这种爱。

性爱、母子之爱、朋友之爱，都是通过爱去丰富个人的人格和自我实现，从而产生一种满足感。看上去爱的主体好象并未付出牺牲，实际上，爱的主体，即使需要爱的主体做出牺牲爱仍然存在。比如上帝将“唯一的圣子”钉在十字架上的那种爱，就是牺牲爱的主体的爱。

那么，人在什么样的状态下才算实现了自我牺牲的爱？这就是对祖国、民族、人类的爱。人为了自己所属的整体繁荣，他（她）不惜做出自我牺牲去获得一种满足感。然而，常常不得已与agapē之爱相对立的性爱，其结果也是出于保存和繁荣种族的目的，父母之爱也是为了使子孙更好地成长。当爱处于一种自我消费的过程时，我们还可以重新认识性爱仍属于agapē式的爱。无论哪一种爱或多或少都会有这种agapē式的爱，假如爱中不含有鞠躬尽瘁或献身精神的因素，那么性爱也不会存在。

女性恋爱烦恼吗？

如上所述，由于在爱当中含有agapē式的献身因素，由于理想的恋爱要与婚姻这一社会制度相结合，由于婚姻是要将恋爱的潜在社会意义制度化，所以，人们常常忘记恋爱原是基于人对性的——肉体上的欲望而萌发的，常常将恋爱本身，也就是男女双方对性器官结合的要求隐匿于人的意识之下，恋爱常常被认为好象是“人格”或“高尚的感情”。当然，这种情形属于“爱”的自欺欺人行为。“爱”的这种自我欺骗，是与人们视性欲和肉体欲望为丑陋行径的思想意识相共存

的。正如已经指出的那样，日本近代的“恋爱”论，往往助长了这种自欺其人的行径，从而使年轻男女形成了一种恋爱是美好的、崇高的，而视性欲或性爱为卑鄙的思想。

与此相关联，日本的女性还具有如下的心理状态，即只对有可能与自己结婚的男性产生恋爱情感。她们在社会上接触和交往的男性很多，难免不萌发某种爱的情感，但是，她们只对可能形成一定制度化婚姻男性敞开爱情的大门，并要求所爱对象要抑制性爱情感或把性爱情感置于意识之下。这种“爱”的意识显然是“爱”的自欺其人行为。

当然，“性爱”只要介入大脑皮质的机能，就应含有对男性寄托的精神欲望。性爱应是一种全人格的欲望，而在男性的精神魅力和全人格的吸引力中还包含有男性所具有的经济、社会能力。不过，唯有男性具备的所谓出人头地的能力不属于男性的能力，也不反映男性的价值。

日本的女性，都深信自己会对预料中的而且有可能同自己结婚的男性萌发初恋感。除此而外，其它既成事实的性爱情感，如一时冲动、轻佻的情感，充其量可视为倾心，其基础是精神主义恋爱观。不过，能意识到自我恋爱的女性，最终往往将自己的恋爱情感倾注在自认为有出人头地能力的男性身上。这种女性具有精神主义和俗人性情的两种特征，也是较为正统的女性的实际心理状态。即使是工作出色的女性也都认为与其自己当部长或科长，不如成为部长或科长夫人更舒适。

上述思想主要在只能成为“妻子”的日本女性的社会地位基础上产生的。因此，或许可以这样说，日本女性都会谈恋爱，她们都不会为恋爱所苦恼，惹人烦恼的恋爱，她们不

会去谈。唯有结婚和嫉妒常常使她们感到苦恼。

我对女性所做这些评论，实际上并不限于日本现代的事情，也不是我个人独创。先前介绍过的讨厌女人的尼采曾经说：女性的温柔是一种隐藏起利爪的“猫”的温顺，她们最高的技巧是善于说“谎”，女性决不会和盘托出自己的真心话（见尼采的《善恶的彼岸》）。比性情乖戾的尼采更为直率的，本质上属于女权主义者狄德罗^①，早在18世纪就曾对女性做出过这样的评论。他说：

“当女性感到通过欺骗男子能获得利益时，她们会假装‘陶醉’，而实际上在‘陶醉’之时，她们也决没有忘记自己的打算。并且当她们认真地朝着自己的目标奋进时，她们甚至会做出比男性更巧妙的‘自欺其人’的行为。”（见《论女性》1772年出版）

导致女性走上“自我欺骗”之途的一半责任在于男性。男性自身的确立和女性自身在制度上的确立，是通过婚姻关系来体现的。假如事实果真如此，那么，男性所负的一半责任就在于一夫一妻制。

嫉 妒

嫉妒两字均为女字旁，让人感到嫉妒好象是女人所特有的心理。

然而，被人们视为最有男子风度的上帝耶和华却是一位

^① 法国启蒙时代的哲学家。

嫉妒之神，上帝嫉妒之心是由于人们信仰其他神灵而产生的。

（见《出埃及记》、《由命记》）上帝嫉妒之心消失于万众一心信奉他的时候。从那时起，上帝便成了牺牲自己独子——耶稣的爱神。所以上帝的嫉妒之心不是作为产生于对人施爱过程中的竞争情感，而是体现于确立自己权威的过程。我认为在分析带有女字旁的嫉妒两字时，这种“权威”问题也是一个重要因素。

皇宫后院、闺阁、后廷等常常被描写成围绕对一个男性的爱而形成的嫉妒漩涡。不过，这时如果第一夫人分管的事务适当、爱的比量分配合理、爱的素质形成得巧妙，嫉妒之心就不会表面化。假如不论男子地位多么高，都会随着自发性爱的产生而萌发嫉妒之心，那么，皇宫后院或后廷，闺阁就不会作为制度延续了几百年的历史。

皇宫后院或后廷、闺阁所掀起的嫉妒风波，是以嗣子和继承人这一社会、政治“权威”问题为争斗的焦点，所以，她们的嫉妒不限于女性之间为争夺一个“可爱的人”而产生的嫉妒之心。

在野蛮的性爱——轮奸行为中，是否存在着嫉妒之心或由嫉妒之心而引起的纷争呢？可以说，轮奸行为暂不具有上述那种因素，因为轮奸行为确立了一种“爱”的交替转换关系。

莎士比亚所著的悲剧——《奥瑟罗》中的主人公奥瑟罗杀死爱妻苔丝德蒙娜，并非只是听信了妻子通奸的传闻。奥瑟罗虽然是威尼斯政府的著名将军，但是，他是出身于有着民族自卑感的摩尔人家庭，而且还谣传和他妻子通奸的人是他的部下，这两个社会条件构成了奥瑟罗爱情上的嫉妒之心。

所以，我们不能忽视嫉妒心理所包含的诋毁“权威”的意义。

大岛渚在《爱的斗牛》一书中写到，阿部定割去了情人吉藏的“阴茎和阴囊”，这种举动不仅是具有性爱最终行为的意义，而在阿部定对吉藏所产生的垄断性挑逗性欲的深处，还包含着阿部定对吉藏妻子的嫉妒心理。阿部定虽然没有亲眼见到吉藏与妻子的交欢场面，但是，她却鼓动老艺妓和吉藏发生性关系，并在旁观看。阿部定的嫉妒心并不只是基于吉藏与自己以外的女性有性爱关系，她的嫉妒本质在于她对专有的“妻子之位”这一社会权威和一夫一妻制的嫉妒。身为算命先生的大岛渚似乎已经注意到了这一点。

下面让我们再把话题拉回到《旧约全书》上来。据《旧约全书》记载：亚当有两个儿子，长子该隐和次子亚伯，哥哥种田，弟弟牧羊。兄弟俩都把自己的收获供给上帝，当上帝接受了弟弟亚伯的贡物而不要该隐的贡物时，该隐发怒了，在耻辱感的驱使下暗杀了亚伯。这种行径完全是出于哥哥对弟弟的嫉妒，这种嫉妒，现在有人称为“该隐情综”。

虽然我们所处的时代已是相当平等的时代，而且人们都公认“兄长的地位高”，但是弟弟也很少会萌发嫉妒之情，而哥哥则会生成“该隐情综”。当然，即使不按照“长幼有序”的儒教思想行事，人到了一定年龄之后，年长者的地位也会优于年轻人，其中包含着一定的秩序。因此，长幼之间不是竞争而是模仿在起作用，没有竞争上的那种不安感或作为自卑感的嫉妒心。

不过，孪生子从一出生时，就具备了作为竞争者的一切条件。然而孪生子的关系却比一般的兄弟姐妹都融洽，嫉妒

心自然也不会离间他们的关系。这是为什么呢？

也许有人会说，这是因为孪生子的体质和心理状态都相似。而霍布斯^① 则在其著名的“万人对万人的竞争”（见《利维坦》）理论中，是从人在能力和欲望上平等的前提，来说明这个问题的。

实际上，孪生子多数是身着一样的服装，吃同一种类的食品而长大的，他们素质不仅非常相似，而且他们从所处的环境中承受的恩惠也几乎完全相同。尤其是他们都有着同样的满足感，在他们中间不会酿出嫉妒的情绪。

所谓嫉妒心，不仅产生于爱或性爱方面的心理竞争之中，而且还不可避免地含有社会“权威”的重要因素。

2. 近亲乱伦论

现代民法第734条中规定了“限制近亲通婚”，包括禁止直系亲属和三代以内旁系亲属通婚。所谓直系亲属，指的是祖父母、父母、子孙等。两代亲属，指的是兄弟姐妹。三代亲属，指的是伯父母、叔父母、侄、侄女、外甥和外甥女等。

民法对近亲通婚所作出的限制，是根据人类学的禁忌近亲乱伦的观念所制定的。人类学家指出，尽管划定近亲范围多少有些差异，但是，人们为避免近亲互相发生性关系的努力，不论是在历史上还是在现实社会里到处可见。还有一种

^① 17世纪的英国哲学家。

有说服力的观念认为，避免近亲之间发生性关系是建立家庭的必要条件。不过，在提到禁忌乱伦的时候，我们必须把已得到成文法和习惯法承认的婚姻中关于禁止近亲通婚的规定，与虽属隐私而实际易于发生的近亲之间发生性关系的行为区别开来。前者，已完全形成一种社会制度，或者国家制度，而后者多附带有只限于心理方面的要素。现代民法是将前者条文化了，在各民族中虽然没有对乱伦的处罚，但是，乱伦会遭到社会上的谴责，或者人们从心理上诅咒上帝把灾难降在他（她）的头上。一般地说，人们认为具有自发性的近亲乱伦行为是建立社会、国家制度、家庭制度的基础。尤其是人类学更是如此主张。

为什么要禁忌或回避近亲之间发生性关系呢？关于这个问题有种种说法。

自然淘汰说。这种观点认为，近亲间发生性关系会在近亲范围内引起互争性交对象的纠纷，而且未成熟的年轻男子一般都被逐出性交的圈外。这样，近亲圈内的生殖力就会降低。因此，为了防止走上自取灭亡的道路，有必要制定禁止近亲之间发生性关系的规则，以便促使人们与近亲之外的血缘群体中的人建立性的关系。

性意识淡薄说。这种观点认为，自幼相互接触而共同生活过来的男女之间，性意识比较淡薄。不过，这种“淡薄”会消除产生近亲乱伦禁忌的积极理由。

征服说。在未开化时代，一个血缘群体总是试图征服另一个血缘群体，并占据政治上、经济上的优势地位。这时，出战而获胜的群体的男子在性关系上垄断了被战败群体的女

性，而且还禁止被战败群体的男子和被垄断的女性之间建立性交关系。这样，强加在被战败的血缘群体头上的禁止男女间发生性关系的通令，后来就变成了禁止有血缘关系的人互相发生性关系或禁忌近亲乱伦的习俗。

优生说。这种观点认为，近亲繁育后代遗传基因不好。在日本，我妻荣和中川善之助对“亲属法”的解释被认为是最有权威的观点。人类学家和社会学家则认为该学说的理由极不充分。还有人主张将优生学说划入自然淘汰说。

除此之外，还有本能说或反对近亲之间产生性欲望之说。但是，我没有遇到一个具有说服力的观点。据我所知，最慎密的理论要首推G·P·默多克的《社会结构》一书。这里想研讨一下默多克的观点。

默多克的理论

默多克认为，要想全面理解所谓的禁忌乱伦问题，需要具有精神分析学、社会学、文化人类学、行为心理学等多学科的综合知识。现在，我打算根据默多克的论述对这个问题进行一番考察，同时对默多克的理论多少做些补充。

弗洛伊德的精神分析理论。弗洛伊德理论的基本概念是里比多 (Libido) 与奥狄浦斯情结 (Oedipus Complex)。里比多指的是追求快乐的本能，其中包括男子对母亲、姐妹等一般女性所具有的性冲动和女子对父亲、兄弟等一般男性的性冲动。弗洛伊德假定儿童是出生和成长于核家庭中，男孩的性意识对象就会以母亲和姐妹为目标，而把父亲和兄弟

视为自己的性竞争者；相反，女孩则会把父亲和兄弟当作自己里比多的对象，而视近亲女性为自己的情敌。弗洛伊德称这种行为为奥狄浦斯情结。人的最初的性选择行为不仅含有近亲乱伦的因素，而且还必然伴有排斥异性近亲者的倾向。不过，男孩虽然视近亲男性为自己的情敌，但同时他还对他们怀有亲爱感，女孩也具有与此相同的情感。弗洛伊德称这种情感为“双重性”(ambivalence) 情意综。这种情感指的是对同一个人如父亲，会怀有憎恨与爱情之心。在这种情感的形成过程中，那种近亲乱伦的里比多意识将会受到抑制。但它却不会根绝。

所谓的里比多(性本能)意识，在人的幼儿期会趋向近亲乱伦的观念，是否属于里比多本来的、规律性的性情？我尚抱有疑问。按此观念，奶妈抚育的男孩就不会对生身母亲产生性要求，而一定会把性要求转向奶妈身上。由于儿童多数是在父母双全的家庭中成长的，因此，看上去回避近亲乱伦的解释似乎显得合情合理。不过即便如此，这种解释还不足以让社会理念结出禁止近亲乱伦的果实。

与此相关联的另一个疑问，是仅受到压抑并未根绝的近亲乱伦的意向将来会如何得以发现？按照弗洛伊德的学说看，人的这种意向将会随着受“现实法则”教育的自我所确定的“理性”方向，转而去爱其他家庭的异性。如果是这样，那么，幼儿里比多意识中显现出的近亲乱伦倾向就将失去它的本性，里比多追求的异性就会偶以父母为对象多数时候不过是兄弟姐妹而已。总之，是不是由于性的里比多追求的是一般的女性，而近亲异性此时正好偶然来到核家庭内养育的

幼儿身旁，因此幼儿只能将性的里比多渲泄在近亲异性身上？

默多克认为，使家庭衰落的原因是家庭内部的纷争，尤其是性的竞争和嫉妒心的破坏作用最大。因此，尽量减少父母与子女之间，兄弟姐妹之间围绕性爱产生的对立情绪，家庭就会建成一个稳固的协作群体。并且，默多克还认为，增进家庭内的集体服务，还会加强社会整体间的联系。默多克根据B·塞利格曼的观点解释说，父母与子女间的性关系会破坏父母的权威，而父母在家庭内的权威正是维系整个社会秩序和传播文化所必需的条件，因此只有抛弃乱伦意识才能使子女与父母之间、子女相互间的合作得以持续下去。这种理论近似于先前介绍的自然淘汰说。

综上所述，对于禁忌乱伦的思想人们并未把它作为婚姻形态问题处理，而只是把它视为私通的一种形式看待的。因此，虽说进行的是社会学性质的考察，但考察的内容却主要是人的心理方面，着重谈的是回避人的嫉妒心或反目与轻蔑的问题。

再有一个小疑问是，默多克在评论韦斯特马克的禁忌乱伦行为的起源论——上述第二种学说时指出：“民族志上常常记载有人们喜欢同一家庭内长大的人互相通婚的事例”。所谓的同一家庭内成长的人，大概指的是现为兄弟姐妹关系的人，这种意识反而会与人的乱伦倾向联系起来。因此，默多克不得不做出禁忌乱伦或抛弃乱伦意识的解释，似乎让人感到他的意图好象是想在假定已确立禁忌乱伦思想的先验论基础上，借助B·塞利格曼的观点，以防发生这种弊端。

默多克认为，禁忌乱伦会促进族外婚的发展。并且还指出，族外婚可使两个家庭结合起来为传播文化创造机会。这就是图腾禁忌的社会效果，但族外婚却不是图腾禁忌的起源。从默多克的观点看，他的考虑大概是，确认这种社会效果会有助于使不准家庭内建立性关系的禁令固定化和永久化。

行为心理学根据“刺激的普遍性”理论，告诫人们要将产生于核家族的禁忌乱伦思想普及到有血缘关系的群体中去；文化人类学想要通过对社会结构的分析去阐明图腾禁忌会扩大到哪些亲属层中和哪些亲属不会发生这种现象。

以上谈的是默多克图腾禁忌理论形成的概况。

莱维—斯特劳斯的解释

下面介绍的是法国社会学派对禁忌乱伦思想的观点。在介绍法国社会学派的观点时，尤其要参考莱维—斯特劳斯的《亲属关系的基本结构》一书。

默多克指出，禁忌乱伦的思想产生于核家庭内，它会促进社会上族外婚制的发展，进而产生文化传播的效果。而法国社会学派涂尔干的观点则与其相反，认为禁忌乱伦不单是禁忌近亲性交，而应把它理解为主要是禁止近亲内通婚，并认为它徒具族外婚制的虚表。莱维—斯特劳斯更是无视乱伦的心理侧面和情绪性，而直接视它为一种社会制度。

因此，禁忌乱伦的问题首先在于族外婚的形成，这里莱维—斯特劳斯采用的是互交作用(互惠性)原理。互交作用指

的是贯穿于整个社会关系之中的原理，它集中体现在经济交换即物质资料的交换上。在两个亲属群体间进行的物质资料相互交换，即等价交换的物质资料中还包括女人在内。或者反过来说，婚姻都是在某个亲属群体与另一个亲属群体间进行的，在交换“新娘”的同时，众多的物质资料将作为“结婚礼品”陪送，而“新娘”所在的亲属群体也可得到等价的回礼，即“新娘”成了一种亲属群体相互间进行物质资料交换时的附属品。

由于通婚的目的在于进行互换物质资料，因此婚姻不得不采取与族外人通婚的形式。从而导致亲属内不能“嫁娶”女性的结局。莱维—斯特劳斯称这种亲属群体为了不使群体内出现私分女性和围绕女性发生的争斗现象所做的调整，为群体内部对女性实施的“冻结”，并解释说，这就是图腾禁忌，即禁止近亲通婚。

那么，是不是说莱维—斯特劳斯不承认亲属群体内通婚制呢？并不是，他认为“人”在共同体内通婚皆为族内婚。同时他还列举了“人”这一概念的各种应用范围，其中尤其列举了这一概念仅适用于本种族的例子。

莱维—斯特劳斯视表兄弟姐妹之间的交叉通婚，即兄弟之子与姐妹之子间的联姻为亲属内通婚的界限，并称这种婚姻为“机能性内婚制”。

由此可见，外婚制明显是图腾禁忌的社会表现形式。

不过，我对莱维—斯特劳斯视被交换的人仅限于女性的观点感到不解。因为现在还有一种入赘的婚姻制度，但它同样被看做是族外婚制，因而才使得禁止近亲通婚的论点成

立。

如前所述，莱维—斯特劳斯将女性的交换也列入了两个不同亲属群体间的互换过程中，并称它可以建立婚姻联盟。随着婚姻关系的多次延续，作为最初姻亲关系的两支亲属最终将同化为一支亲属，只有在这种情况下，族外婚才会转化成族内婚。尽管如此，假定要实行“族外婚”，会无限地增加亲属群体，即增加可能联姻的亲属数量，或尽量缩小“亲属”的规模，二者必择其一。莱维—斯特劳斯选择了后一条途径，他把族外婚的界限视为表兄弟姐妹之间的交叉通婚。这种联姻就是先前称为“机能性内婚”的通婚形式。但是，表兄弟姐妹（异性兄弟姐妹的子女）之间的交叉婚配这一少见的组合方式，只有在“亲属”界限之内，才会与突破例外情况的交互作用“原理”保持一致性。

纵观人类历史的发展，仿佛一切婚姻都必须是表兄弟姐妹之间的交叉通婚，这种情况或许有可能存在。

对于莱维—斯特劳斯的学说还应注意的一点，即亲属群体间形成的经济交互作用，必须要有能够相互创造出剩余劳动产品的较高生产力。

这种观点与包括默多克在内的承认图腾禁忌是人的家庭形成的主要因素的许多学说都不一致。据说中国的族外婚制即“同姓不婚”的制度起始于周朝（清水盛光《支那家庭的结构》）。这种观念可能接近于莱维—斯特劳斯的外婚制观点。由此我产生了这样一种想法，是否最好不把作为社会制度的族外婚制与作为心理、宗教观念的图腾禁忌简单联系在一起。

近亲乱伦的事例

据马林诺夫斯基对特罗布里恩德群岛所做的考察报告讲，当地的土著居民声称无论是缔结正式的婚姻，还是两性私通，都绝对禁忌家庭内近亲之间发生性行为，并且主张让冒犯禁忌的人以自杀谢罪。不过，据说马林诺夫斯基本人毫不怀疑当地的土著居民连正式的婚姻形态都是近亲通婚，何况还有许多近亲私通的事例。马林诺夫斯基得出的结论是，正因为近亲乱伦的“魅力”很强，所以他们的禁忌意识就相应变得强烈些，但这并没有说明禁忌产生和持续的理由（《野蛮人的性生活》）。

的确，人们对图腾禁忌的担忧，可以说是以图腾禁忌的历史或现状为前提的。众所周知，埃及托勒密王朝就是通过兄弟姐妹的男女结合继承王位的。据莱维—斯特劳斯讲，最近人们发现，在古埃及，兄弟姐妹结为夫妇的现象不仅发生在王室，而且还影响到下级官吏和手艺人的婚姻形态。默多克也在报告中指出，阿赞德族的上级官吏中有父女通婚的情况，在夏威夷的贵族和印加王朝中还有兄弟姐妹结为夫妻的事例。此外，多布族内的母子性交、巴厘岛的孪生男女间的通婚以及非洲桑海族猎人父女交媾现象都是得到公开允许的行为。

另外，还有许多神话故事描述过父母与子女之间、兄弟姐妹之间发生性行为的场面，并强调指出这种行为对民族和种族都具有创造性的意义。还有的人推断说，图腾禁忌形成

于肯定乱伦行为的观念出现以后（石田英一郎《桃太郎之母》）。

在日本的神话中，引人注目的是，描写兄弟姐妹之间发生性关系的故事。如伊奘诺尊和伊奘冉尊造国的故事和天照大神与须佐之男于天安河造神的故事。此外在我国古代还有一种占统治地位的姬彦制。姬，指的是美女，彦，指的是美男子，姬彦制指的是“兄妹”二人分掌祭祀和统治权。对于姬彦制人们持有两种观点，一种是认为姬彦之间的关系属于近亲乱伦，另一种则反对上述的看法。如果我们随着事物的名称走向神话故事中去就会发现，姬和彦之间的关系可以追溯到速秋津日子与速秋津比卖的故事上。速秋津日子和速秋津比卖是分掌河流与海洋的河神与海神，二人同是伊奘诺尊和伊奘冉尊之神生下的兄妹，他们通过近亲乱伦又生下诸神。因此，从戏剧和神话中见到姬彦制中也有“兄妹”发生性关系的情形，未必就是极端的错误。

在律令制确立时期，天皇家的宗谱中，近亲通婚的数目比例极高，后来，这种情况明显减少，大概是受到了中国“同姓不婚”的思想影响。

尽管如此，日本的禁忌近亲乱伦的意识，仍让人感到似乎并不那么强烈。就是在强调“限制近亲通婚”的近代法实施后的今天，日本仍有报导乱改户口的叔、伯父与侄女近亲通婚或把兄弟的女儿作为性体验的最初对象的母子乱伦和父女乱伦的情况“流行”，这些行为均属于特罗布里恩德群岛的居民视为必须自杀的禁忌事例。不过，日本却很少从近亲乱伦的行为中窥见到地狱的灾难。

日本民族受到图腾禁忌的威胁，是基于中国“同姓不婚”的思想和近代法中“限制近亲通婚”的影响。总之，日本民族的图腾禁忌意识并非源自禁忌的心理，而是基于婚姻制度。许多民族都具有的图腾禁忌的信仰，日本好象自古就一直薄弱。

《新生》与岛崎藤村

岛崎藤村所著的《新生》(1918~1919年大正七、八年)，是一部描写叔父与侄女乱伦的作品。叔父岸本舍吉在妻子死后，与自幼受他照顾来到叔父身旁的侄女节子发生了性关系，最后导致节子有了孩子。

使岸本感到心神不安的情绪不是产生于他对侄女节子萌发性爱感之时，而是在他得知侄女怀孕以后。岸本的悔恨或良心责备这种心灵上的痛苦之源，首先在于法律对“近亲通婚”的禁止，更在于将法律视为常识的“社会体”。后来，岸本抛下怀孕的节子，将家事一如既往地托付给节子，只身去了法国。岸本赴法的目的是要斩断自己与沉滞生活的联系去寻找驾驭生活的“能力”。可是，赴法后，岸本却仍和节子保持着联系并互通爱情信息，而照顾孕妇节子分娩的则是节子的父亲——岸本舍吉的哥哥义雄。义雄对待弟弟舍吉的态度与其说是憎恨，不如说是他对既成事实产生的绝望。

岸本归国后仍和节子保持着爱情关系。

然而，事情突然发生了变化，岸本想以“忏悔”的形式，将自己和节子的问题在杂志上发表。闻听此信，正在为女儿

节子筹划婚事的哥哥义雄勃然大怒，他断绝了与舍吉的兄弟情分，并把女儿寄托给在台湾工作的兄长岸本民雄，让节子远离社会的俗见。

岸本发现节子在医院栽的秋海棠根部有些异样，于是他又重新进行了栽培。

《新生》以“节子不仅装在岸本的心中，而且还留在庭院的泥土中”这样的文句收笔。作者在书中用“忏悔”、“罪犯”、“禽兽行径”、“罪过”等一些词，描述出了岸本不堪忍受自我良心对他与侄女节子之间关系的谴责之情。不过，岸本直至最后都始终想保持他对节子的性爱情感。节子的父亲义雄也默认了节子过去的行为，并打算为节子再另择良缘。另外，从节子本人看，尽管她对自己身陷不幸之中产生了一种不安感，但在她身上却见不到有犯罪意识。

岸本与节子之间的性关系虽然是旁系亲属间的两性行为，但它却仍未超出旧民法中限制和禁止近亲通婚的界限之外。在岸本对这种近亲性交的自责根源中似乎保留有“法律”的意识，这表明他的自责心显然与所谓的禁忌近亲乱伦的习俗信仰无关。因而可以看出，岸本对“法律”还是忠实的。从习俗信仰上看，在有关人的所有言行当中只能见到淡薄的信仰观。

有人说，《新生》是藤村写的较为真实的自白记录（平野谦）。如果情况真象人们讲的那样，可以说，正因为日本近代法上“限制近亲通婚”的思想尚未得到习俗“良心”的强化，因此事实上这种思想是极为软弱无力的。

如前所述，人类学家和社会学家都把图腾禁忌视为家庭

形成的条件，尤其是重视它作为一夫一妻制家庭建立的时机性。正象我们在前面看到的那样，论述图腾禁忌起源的学说还不够稳定，图腾禁忌的观念在日本也尤为淡漠。

十一 一夫一妻制存在的经济条件

1. 作为生产关系的一夫一妻制

基督教教义和康德学说认为：家庭、亲属不是人为组成的群体，而是人类自发产生的群体。并且，还认为：这种自发产生的群体——家庭和亲属一旦形成，就成为人类自我调整的规范和方针。

那么，家庭、亲属自发形成的基础是什么呢？

除人类以外，其他动物是否也有家庭、亲属？生物学研究表明，各种动物与人类一样，都有作为生殖关系的群体，都组成以养育后代为目的的群体。既然如此，人类的家庭、亲属，也必然和其他动物组成的群体一样，也是作为生殖机关、养育机关而成立的群体。根据这一理论，我们有必要把“自发性”作为线索，进一步弄清家庭、亲属的形态。

但是，人与其他动物不同，他是以使用工具和各种物质生产手段而生活的高级动物。这样，在人类的群体中就要以生产关系作为核心。因此，考察人类家庭、亲属的形态，尤其是婚姻形态时，不能无视其中的生产关系。恩格斯的学

说，特别是他的婚姻观念，是专门从这个角度去认识人类社会、认识人类的家庭及婚姻关系的。他认为婚姻关系是随着生产关系的变化而变化的，不同的生产关系形成不同的婚姻形态。著名的社会学家默多克认为，婚姻关系与生产关系或生产方式结成的关系有如下几种方式：

第一，女性在经济生活中几乎没有贡献的情况，适合于一妻多夫婚姻。

第二，男、女双方在生产劳动中的地位及贡献大体相同，而且两个人共同协力比多数人一起劳动的生产效率更高明的情况，有利于一夫一妻制的形成。

第三，女性的劳动在生产活动中被要求的程度过高，而且男人有能力以一个人的劳动满足多数女性的需要的情况，适应于一夫多妻制的婚姻。但是，这时的男子可能往往成为妻子们劳动的指挥者。（见默多克《社会结构》）

从上述可以看出，不论恩格斯关于家庭、亲属与生产关系之间联系着的学说，还是默多克的观点，都把生产关系和劳动组织视为婚姻形态存在的基础。所以，一夫一妻制、一夫多妻、一妻多夫等婚姻形态，是与生产关系、劳动组织相对应的。但是，也有适应没有丈夫的家庭的生产组织。

妻 问 婚

在日本，妻问婚，有古代实行过的妻问婚和延续到明治时代中期的飞弹山村的妻问婚。

实际上，从现存的文献记载中考察古代的妻问婚，由于

文献上所反应的几乎都是上流阶层的事，关于直接生产者的家庭的状况记载是不多的，所以根据文献是无法说明当时的生产者家庭的具体形态。不论怎样说，这种婚姻是男性到女性家中完成性行为之后，再回到自己家的一种性的关系。当然，女性可以在家里怀孕、生孩子，一个女性可以和两个以上的男子保持性交关系。男性，对于女方家庭不提供任何劳动，也不负责抚养女方生的孩子，孩子则属于母亲家族的成员，由母亲抚养。但是，有人认为妻问婚不是作为制度的婚姻，是婚姻之前或婚姻初期一时的行为。飞驒白川村的妻问婚则不同，在这里，男性方面，结成户籍婚姻是父亲和长子的事；而女性方面，只是母亲的长子“出嫁”。所以，次子以下的儿子和姑娘们都不离开家，从而形成一个大家族。未婚的姑娘们要选其他家族的男子作为配偶，姑娘把有默约的男性确定为性交的对象，对于那些从边远村落来的男性，要求他们给女方留下一个信物，做为婚约的象征。次子以下的男孩，要到其他家族的姑娘中选择配偶。

女儿们生的孩子，作为本家族成员在家族内抚养，户籍上记载是女儿的私生子。

白川村大家族，是村里以养蚕为主的生产单位，在生产劳动组织中，不包括女儿的性爱对象——女婿。因为这是以默约形成的“婚姻”，在物质生产上不必起什么作用。因此，也不存在经济上的生产关系。女性养育自己生的孩子，与孩子的父亲是无关的。（江马三枝子《白川村的大家族》、大间知马三的“婚姻”“家族”载于《日本民族大全》）

不论一夫一妻制婚姻、一夫多妻、群婚，还是没有丈夫

的家庭，都是把生产方式作为家庭存在的基础。所以具有家庭和婚姻的共同体，已经具有生产方式的性质，这一点不能忽略。

至于共同体是什么样规模，现在虽然可以不用管，但是，属于共同体的肢体的家庭，是充满经营日常生活的群体，就是说经营日常生活的群体，它意味着家庭也是共同体或生产关系总体或经济团体。

这个共同体在经济生活中确定构成其本身的各个家庭的位置和作用，这样条件的婚姻，可能是一夫一妻或一夫多妻和一妻多夫的形态。

婚姻和家庭是怎样根据经济上的要求加强变化的呢？从下面的事例中可以理解。

如：日本近代“亲属法”中的户主权明确规定，户主由长子继承，没有长子的家庭长女可以招继承家业的女婿作为户主。哥哥们都离家的家庭，最小的儿子可以继承户主，这样的例子在亲属法中还很多。实际这就是受各种地方的生产方式影响的结果。

考察婚姻形态，首先要把视野放在生产关系这个基点上，才能得出科学的结论。

2. 一夫一妻制中的继承意义

现在，对我来说最重要的是，探求现代、特别是日本一夫一妻制的必然性的理由。也就是说，要弄清受民法第732条的“禁止重婚”限制而形成的一夫一妻家庭的证据。

在前几章中，我阐述的4世纪罗马帝国被自耕农的农业生产及克恩斯塔思奴斯大帝的基督教公认的婚姻关系。到了9世纪，法兰克王国采用封建制，农奴成为农业生产的主体，这里的农奴，就是自耕农的子孙和日尔曼族的自由民。农奴，由于受生产手段的限制，进行着小规模的农业生产。一夫一妻制的婚姻关系，也就变成这种小规模农业生产中主要的生产关系，逐渐实现了基督教的一夫一妻制主张，并制定了教会法。

日本封建时代，虽然没有象基督教或教会法那样意识规范，但是，当时的农业生产也是由一夫一妻的生产关系所承担的。

一夫一妻制，不仅是农业生产的婚姻形态，也是适合于工业和小规模商业的婚姻形态。但是，一夫一妻制是否适合工厂工人或其他工资制工人的婚姻形态呢？这个问题有必要进行认真的研究。

要求实行一夫一妻制的，不仅是上述那些小规模的生产，而且继承权也要求实行一夫一妻制。专门从继承权的角度来研究一夫一妻制的是恩格斯，他认为，一夫一妻制形成时期，也就是奴隶制的开始，也就是男性在家庭中完全战胜了女性而确立父性的时期。在这个时期里，丈夫清楚地知道妻子所生的孩子是自己的，养育子女，完全是以继承自己的私有财产为目的。（见《家庭、私有制和国家的起源》）

男性，为什么具有让子女继承自己所有的财产的愿望呢？我认为，这个问题似乎与人的永生愿望有关。当人们把生命或灵魂通过物质来表现的时候，有两种意识：一是子女，

子女不仅是物体，而且还是以血缘关系作为自己生命、灵魂永存的形态。这时候，确认妻子所生的孩子，就成了必要的条件；二是财产，财产是由消费了自己的生命和灵魂的劳动创造出来的物质，自己的生命和灵魂也就转移到财产上去了。男性，即父亲把这两种自我生命和灵魂的象征合在一起，保证自我生命和灵魂的永存。

当然，生育自己的子女就不单纯是妻子的事了，丈夫也要承担养育子女的义务。所以，继承有可能成为一夫多妻制产生的条件。但是，只有小规模生产手段去获取财产，是不能满足多数女人生活需要的，必然要产生一夫一妻制的家庭形态。只有当生产经营规模扩大了，需要女人的力量时，当占据榨取得来的大量财富时，才需要多数女人来生育多数的继承者，从而出现一夫多妻制的家庭形态。

由于继承，使财产私有制越来越明朗化了。想要继承的财富首先必须是私有的，否则不能继承。所以，被继承的财产，一定是继承人的私有财产。也可以说，生产出来的财富是在继承过程中实现私有化的。

私有制和公共权力

当然，财产私有，不是某一个人或某一个家庭的意志和力量所能实现和保证的。私有作为一种权力的确立，需要个人和家庭所属的共同体公共权力和援助才能实现，才有保证。即使物质生产中的共同体成员的分工，也要以公共权力作为媒介。但是，在生产过程中，由于生产者总是在共同体

成员能力和自然条件的限制中进行劳动，所以，必须重视生产者的自发性和创造意识。否则，生产技术就落后，生产力就低下。同时，确保和继承全部的生产财富，也要无条件地求助于共同体的公共权力。

如果说上述事情是全社会性的，那么就会出现国家与家庭的关系问题。虽然下面要考察这个问题，但是在这里先要阐述一个应该引人注意的问题，就是在近代的无产者家庭和工资制工人的家庭中，继承的财产不是生产资料，也不是使生活富裕的某种经营。

3. 近代国家和家庭

婚姻或家庭与国家的关系如何呢？仅在认为国家是全体社会的管理者范围内，就产生出许多区别不大的学说，现在，只将其中主要的几种思想介绍如下。

关于国家与家庭的几种思想

柏拉图说，由性爱结合了的男女是完全的人。在他的理想国家中，妇人与孩子是共有的，并认为男性与女性的性交往是临时的。家庭或亲属的群体，对于国家来说，不是重要的人际关系。但是，亚里士多德认为，国家是直接的家庭的集合体，家庭是由主从关系、婚姻关系、父子关系三要素构成的。

德国古典哲学代表康德，没有改变亚里士多德的观点，

在他“私法”的家庭概念中，又加进了物权中的人际关系。他所看到的一切，是一个婚姻和家庭、物权关系的领域。在公法中，他首先使用了国家概念，并认为国家是根据家属法及市民物权法联接的各种人的集体。（见《道德的形而上学》）这种观念，在黑格尔那里又变成了另一种提法。他说：既要把人类伦理关系区分为家庭、市民社会、国家三阶段，又要增进这三个阶段的关系。与康德强调婚姻和家庭的物质条件相反，黑格尔看到了爱的关系内涵中的不同及其关系。在黑格尔理论中，市民社会构成的重要因素是个人呢还是家庭？没有说清楚。似乎认为家庭是主要因素的地方很多，还认为市民社会是从家庭向国家过渡的形态。总之，康德的从家庭向国家过渡的中间地带是纯粹市民的“物权”领域，与黑格尔所设计的市民社会、亚里士多德的观点相比，可以发现，康德很重视市民社会问题。

黑格尔也是一位倾向于国家有机体学说的思想家，而19世纪上半叶的德国思想家康德特别强调家庭的意义，并认为家庭是社会有机体的真正萌芽。所以，康德所说的社会有机体，不是黑格尔的“市民社会”，而是国家。康德还认为家庭最小的、最基本的结构是夫妻。也就是亲属兄弟各自结婚后分出去独立生活的小家庭。

关于国家与家庭的关系，使人惊奇的是，“忠孝一体”的思想占据了日本的思想界。这种思想，不仅仅是学说，而且表现为日本教育敕语和旧民法制定的公式。这种思想认为，家庭（孝、亲属、家）是国家的直接的支柱。我不认为日本的近代与康德、黑格尔时代德国的市民社会无缘。但是

我认为，与幕府时代从中国传来的儒家思想的忠、孝观有着密切关系。信奉这种思想的主要是武士阶层，而市民社会正是町人和农民的世界，他们不认为自己家庭是国家支柱或构成因素。当然，也不能避免受当时武士阶层家庭制度的影响，但不能不认为在近代社会，国家和家庭有密切的关系。

以上是关于婚姻或家庭与国家的关系的学说或意识形态。

现代国家

下面，我想着重考察现代日本社会的家庭与国家的关系，看看实际上两者的关系如何。

就世界范围来说，国家对市民社会的干涉力，在某一侧面逐渐加强了。这是由于在根本上国家资本发展和资本虚拟化造成的。另外，在政治领域好象也能看到民主主义在不断地普及。但是，这仅仅限于议会制的民主主义。相反，它又变成对国民的国家强权。当然，从国民那里得来的权利或权力就意味着允许这种代理的民主主义——国家，对国民具有强权。

现代社会的婚姻中，包含着按过去民间习俗结成婚姻的大体形态。按习俗结成的婚姻，受物质的生产关系影响很大。因此，进入近代以后的婚姻规定，也变成了国家制定的民法中的亲属法。

被社会公认的性爱，不单纯是性爱当事者两个人的关系，当然，这不是从近代开始的事情。这种婚姻关系，实际

是以共同体的人际关系中的一定制约和禁止作为内容的，或者是以共同体的人际关系秩序的扩张作为内容的。所谓人际关系中的制约或限制，如民法中的“限制近亲通婚”或者“禁止重婚”、“禁止直系姻亲间的通婚”、“禁止亲子之间通婚”。所谓人际关系的扩张，就是包含“扶养”、“继承”、“养子”等内容的人际关系。核家庭是最低限度的合法的人际关系，是由夫妻二人形成的。但是，核家庭也要在亲属系统中占据一定的位置。

以上，是法律上的人际关系。但是，这种法律关系不一定把称为国家的管理者看得很重要。在实际社会生活中，丈夫称妻子的双亲为“爸爸、妈妈”，妻子也称丈夫的父母为“爸爸、妈妈”，这不仅是习惯称呼的问题，而是一个伦理问题，国家法律是规定市民社会的人际关系、伦理道德的“良心”的证据。

在各种人际关系中，对全社会、国家表现出最关心的是亲属关系。这不是从现在开始的，因为亲属关系通过完成维持整个社会秩序的重要作用而被社会所承认。同时，现代国家也希望得到亲属秩序的支持。

确立人类社会婚姻制度的基本原因，是生产关系。继承和强化这个制度，也是维持共同体、社会一般分工和秩序所规定的。

现代婚姻，已经失去了直接物质生产关系的基础，因而也失去了生产手段继承的意义，因此，现代家庭可以说是消费的。但是，它的消费机能是由为了他人的劳动力所形成的。宪法、亲属法，继承法、户籍法等法律的配备，不是把

男女双方的性爱归为私事，而是具有由国家管理整个社会的意义。相反，家庭需要自然的爱来维持，必须预想到，正是因为这个爱是自然的，它必然包含对既有的制度破坏的能源。这个能源，也就是破坏现代国家、作为必要的一夫一妻制的能源。

十二 破坏一夫一妻制的因素

1. 性的关系与人格的交流

性爱的深化与多面性

如果认为性爱的含义是多样的，那么性的关系在人格上也自然会呈现出多面性的特征。由于一夫一妻制婚姻规范的反作用和压抑，使性爱或性的关系具有排他性，或者应该具有排他性。但是现在假定在爱恋一个异性的条件下，人们总是把被爱异性的个性形成的各种因素及人格的各个侧面依次地、小心谨慎地结合起来，构成爱恋的情感。所以，对一个异性的爱也必然能够把全部的爱奉献给异性的全体，形成对异性群体的爱。至于性爱的对象我们也不能下结论说只有爱一个异性为好，或应该有排他性。另外，一个人的个性，如同反映宇宙的单元那样，并不是人的整个性格。

婚姻，是代表性爱的形式，是性关系延续的形式。即使是严格要求实行一夫一妻制的基督教，如果夫妇有一方逝世，另一方也可以再婚。当然，与已故丈夫个性相同的男

性、或与亡妻的个性相同的女性是没有的。再婚，实际是一种新的性爱，新的性结合。由于婚姻是在人的性爱和性结合的基础上加上神的制约或共同体的公认（法律），所以再婚不是神或共同体给予人类的许可证明，而是把性爱的多样性和性关系的多层次性、多角度的方式作为婚姻的基本条件。再加上一句，不论在什么样的关系中，一种关系的持续性与关系本身的多样化，并不是矛盾的，爱情关系也是如此。简单地说，如对亲生孩子的爱情，在第二个孩子出生之后，对第一个孩子的爱并不会消失。爱情，本不是排他的。

如果就性爱而论，那就是男性爱恋女性或女性爱恋男性（同性恋例外）。所谓爱异性，就是指对所有异性的博爱。但是，异性在现实中往往以个性形象表现出来，所以，作为个性的人，应该热爱无数的异性。不过，爱情的主体是有限的个人，因此，成为性爱对象的有个性的异性会随着爱的主体能力和爱好的层次不同而受到某种限制。爱的最低限度为一夫一妻婚姻关系中的性爱。

婚姻构成有两个重要因素，第一个因素是性交，也就是在短时间内男女双方有机体的结合。但是我们不能把性交视为一夫一妻婚姻制度的必然性。第二个因素，是作为性交的结果——生殖。生殖之后接着就是培育子女。培育子女是由本能的爱和种族、社会群体给予父母义务的自觉感而变成心理的核心或主要社会行为。但是，要以父母的经济能力为条件，否则无法履行培育子女的义务。这个因素使我们很清楚地看到现在社会具有实行一夫一妻制的可能性。培育子女必须具有连续性，因为孩子成为社会共同体的成员需要一定的

时间。这是使一夫一妻作为社会制度而固定化的重要条件。但是，即使在象白川村那样的无父亲的大家庭中，在双亲不全或双亲全无的家庭中，孩子也可以茁壮成长。所以，培育子女并不是一夫一妻婚姻制度完善的条件。

性的关系是不能混淆的、重要的人际关系，德语中，所谓的性交意义，是一句富有洞察力的成语。性的关系，并不只是以肉体关系而告终。所以，应该首先对性的关系进行本质的考察。我们知道，性关系所带来的当事者之间的人格结合的密度，与其说是与性交频度成正比，不如说是当事者的性格、教养、思想是促进性交发展的重要因素。这样的性接触的直接目的是快乐，也带来了高度的人格结合。所以，性不单纯是肉体的欲望、或没有精神的低级动物般的冲动，而是正相反。人的性交带有人格结合的特性，即当事者性格、教养、思想各种人格因素的重新组合，构成两性之间的人格特征。

性欲高潮的社会意义

性的接触导致了当事者全人格的结合，虽然在这种全人格的性情绪中有知识或精神等方面的因素，这也是无可怀疑的事实。但是，形成人格结合的实际机会仍然是“同衾”。广义的“同衾”，主要包括两性之间的性的或肉体的接触方法、语言交流、互相想象，但是这里应该强调的是，在这样的“同衾”中，当事者们获取的心理内容是快乐。对于女性来说，更是一种最高级的快乐的美的感觉。据最近心理学的调查

和研究表明，没有性欲高潮的女性容易患神经病。相反，性交中的最高级的快乐的、美的感觉会给女性一种解放感，也就是把自己从男性的束缚或者社会压抑中解放出来的感觉。同时，性交也是女性自己解放的一个条件。

妓院中的高超的房中术，只是使男性欢乐的方法，而不是使妓女自己享受快感的技巧。实际上，妓女的行业在本质上是一种劳动而不是享受。妓女要避免过度的劳累，因此，若嫖客不是自己心爱的对象，性交就是一种处理业务的行为。她们不希望由于性兴奋带来的疲劳，在良家妇女中，特别是武士家中的妻女，都希望性交是稳静的，怀孕是她们性交的目的。在把有奴隶和对于女性的统治作为家庭秩序的希腊，有这样一句话：“给女性带来修饰是沉默”，“沉默”是妇女的道德，也是贞节的象征。在这种性道德观念中，妇女不能体会到性兴奋的快感和解放感。

性兴奋的另一个问题，就是女性在性交中要达到性快感，需要一个把性交对象作为中心的性交环境，这就是由男性产生的房中术，这一点与妓院完全相反。可以说男性对自己的妻子性兴奋是冷淡的，而沉恋于情人的性兴奋。近几年，心理学研究中越来越强调女性的性兴奋。伴随着对女性社会解放发展的关系，也可说这是男性对女性诚实的一种自证。

经过女性性兴奋体验的恋人们的人际关系，首先要达到在情感上不能断绝的程度。而这种藕断丝连的情感连续，取决于知识与思想上的互相理解。

这种人际关系也可称为性爱，也可叫做“恋爱”，但是这种人际关系不是排他的。我曾经反对过恩格斯的“性爱，在

性质上是排他”的观点，因为在恩格斯这个观点中，我们能看到基督教与最高尚观念被强拉在一起的痕迹。

如果女性在经济上能够独立，而且能够回避妊娠的负担与培育子女的重担，男女之间的性关系就更容易向广泛的性关系方向发展，从而形成多方面的错综复杂的人际关系。一夫一妻制中法律的“良心”，原来是基督教的伦理观念，如果不被这个“良心”责难，不被以这个良心为自己辩护的盾牌——嫉妒之心所障碍，那么多方面的、互相交叉的人际关系就会顺顺利利地扩大。但是这里的扩大并不是无限的，而是由当事者各种性格的、经济的、能力的界限所决定的。受趣味操纵的选择，对性的人际关系也有很大的影响。

如果说到性的选择，实际上，一夫一妻制掩饰了性的选择的要点。这是不应否认的。可以说一夫一妻婚姻制度在男女间的人际关系发展中留下的历史功绩是有限的。

以上，不被国家公认或承认的并受到限制的，就是性的人际关系。但是这种人际关系不因为是隐蔽就必须偷偷地进行。实际上那种形式的性的人际关系并没有缔结。现行的婚姻法中、伦理中的性的人际关系都是公开的社会行为。

作为个人的性行为，的确是秘密的，即便如此，每个人的行为也不是必须隐蔽的，可以与个人其他的行为一样，是一种堂堂正正的行为。

2. 完美的一夫一妻制家庭

尽管我们指出了婚姻生活的危机特征，但是，绝大多数

的年轻人还是希望结婚，这就是使他们私生活安定的原因。

对于男性来说，希望性的要求经常得到满足，注重饮食，在日常消费生活的细节上不浪费时间和精力，更想有自己的孩子。对于女性来说，同样要明确性爱的对象，希望家庭生活具有安定性，应该保证生育自己的孩子。这就是所谓的自家主义，但是，这些要求都是实际的。按这些要求而形成亲兄弟之间以夫妇为单位而分居的家庭形态，那么这样家庭中的性生活如何呢？

在由婚姻而形成的家庭中，即使两人互相交换的“爱的技术”不高明，他们的性关系也具有而且必须具有安全性和永续性。但是在这种必须具有的安全性和永续性的家庭中，仍然潜在着危机。

当性爱行为被法律保护时，两个人性功能的活跃，使人感觉到获得了自由，饱尝性爱中的最大限度的甘甜。实际这种情感的连续对于家庭来说，是最主要的问题。但是有两道难关阻碍了这种情感的延续。

贞节观与一夫一妻制的荒废

一夫一妻制的婚姻不是男女两人偶然结合的关系，而是长期的性合作的关系，也是具有排他性的性关系。这种关系包含两个意思，一是男性不能与妻子以外的女性发生性关系，二是女性不能与丈夫以外的男性发生性行为。实际上这种关系包含限制或禁止婚外恋的意义。要想直接获得这种婚姻关系，必须依靠法律上的保证。若不拘束地说，自然的、

情绪的恋爱在这种关系中被法律或形式上的平安的改变了。我曾说过，性爱本来就是要求具有多样性，合法的婚姻既具有维持夫妻爱情的效果，也减少了趋向具有性爱多样的人际关系的可能性，也有关心婚姻对象、增加性爱上温柔的作用，同时又具有抑制性爱中功能性活泼的效果。所以，当性技术停滞不前，陷入性接触的习惯中时，这种婚姻关系中的两性结合的愉悦心理的深化就达到极点了。如果性行为受到义务的强制，特别是女性，就会远离体验性兴奋意味的机会。例如，有一个画家，在他绘画时，妻子则以读报来消磨时间，如果妻子不因热情而兴奋的话，他们的刺激功能就会减退。丈夫产生厌恶感，妻子出现性冷淡症。在合法的婚姻关系上筑起了令人怠倦的沙丘。贞节使他们荒废了婚姻生活。

特别是走在从恋爱到结婚这段“艰难”的道路时，对对象个性的兴趣、对象个性吸引力的感觉程度是很敏锐的。这种感受性在自然的性爱中也培养了其他个性的感受性。例如，觉得大波斯菊花美的人，同样也能欣赏龙胆花的美。一夫一妻制，恰好阻止了探求这种美的努力和意向。

现代的一夫一妻制，若从法律角度来看，是婚姻制度的最后形态。对于性爱来说，一夫一妻制使性爱中的人格矛盾更尖锐化了。

家庭对妻子的束缚

受现代民法所制约的一夫一妻制的第二个难关，是现代

一夫一妻家庭中妻子的屈辱感。这种屈辱感不是婚姻关系带来的，我们知道，婚姻应由两性自由的合意而构成，在这个意义上可以说夫妻双方是平等的。但经济来源全靠丈夫收入的家庭占多数，在这样的家庭中存在一种特殊的现代意义，这个问题在后面还将涉及，此不赘言。虽然绝大多数的一夫一妻的家庭的出发点是情投意合，但是家庭结构是有等级的，“主人”的意识支配着一切。问题还不仅仅如此，日本民法中的第733条规定如果离婚时间不过6个月，不许再婚。这条法律主要为防止离婚的女性在前婚中已经怀孕而又再婚，给新家庭带来的纠纷。这个目的是以下面三个条件为前提的：一，再婚的女性要加入男性家庭的户籍；二，对于丈夫的财产，妻子的前夫之子没有继承权；三，再婚女性没有可以继承的财产，生活上必须依赖新丈夫的经济收入。当然，现行的亲属法是在肯定私有制的基础上立案的，而民法中的这个条文是在明确肯定男性在家庭内优势地位的基础上建立的。

现代家庭中的妻子是受带有男尊女卑思想的亲属法的约束而进入婚姻生活之中的。如果是明白敏锐的妻子，其感情的深处不能不包含着屈辱感，妻子产生的嫉妒心理就是这种屈辱感的表现。然而妻子却爱着丈夫，这种爱情实际是性爱与经济依靠心理相结合的复合情感。

妻子带着不可理解的心情进入家庭生活，但是家庭生活中使妻子心安理得的第一个方法就是专心地生儿育女。由于培育子女是妻子一个人的事情，所以妻子在完成家庭义务分工中认识了自己，也意味着家庭分工形式的平衡性。再一种方法，就是在社会中占有一定的经济地位，这也是女性必须

渡过的难关。妻子不能与丈夫一起外出工作，同时又料理家务和培养子女。这样在家庭共同劳动中妻子必须从事家庭以外的某些事情和家庭内的家务与养儿育女的工作。妻子在家庭中的劳动要比丈夫的劳动时间多好几倍，在一天内，从事不同的工作，不仅不能提高效率，还会增加疲劳。另外，由于家务劳动时间过多，必然要减少妻子在社会上劳动的时间。所以，如果妻子与丈夫做同一种工作，拿同一等级薪水的话，所获得的经济收入必然要少于丈夫的收入。这一点，又再一次品尝了与专业主妇相似的屈辱感。因此，即使采用了第二种方法，妻子的心情也不会是愉快的。

宪法虽然提倡男女平等，但正如上述分析的那样，民法明显地表现出对女性的不利。家务事和生儿育女被看作是家庭分工的一部分，是妻子必须承担的工作。应由夫妻共同承担的家庭教育、家务事及其设施，也都由妻子一人承受和应付。所以，若根据民法而组成家庭，妻子不可能有真正的解放。

这些问题若反映在两性的性关系上，妻子就变成了领取酬金的娼妇了，她的意义就在于对丈夫的贞节。但是，与专业娼妇相比，妻子则是一个“爱的技术”极其低劣的娼妇，这个问题不应回避。

但是女性走向社会和家庭劳动的简单化一定能使女性获得真正的解放，同时，也能促进性关系的解放。其意义就是使一夫一妻婚姻家庭逐渐地显露出了极限，每个人在家庭中的地位不是按家庭的男女分工而改变的，而是随着社会的男女分工而变化的。

3. 劳动者家庭的现状

一夫一妻制不是在基督教、康德学说或民法的基础上建立的，而是作为小规模经营的生产关系，和为了继承生产技术或经营的财产的目的而形成的。以此形成的婚姻正是恩格斯所说的那种“便宜婚”，性爱从属于经济目的，最终生产关系战胜人际关系中的性关系。著名的精神分析学家弗洛伊德主张性的活动是人格形成的重要因素，并且说，人类社会的基本动机或结局是经济的，而社会必须是从性活动那里获取能量，用在生产粮食的劳动上。

家庭主人与家庭奴隶

由于雇佣劳动者或工资劳动者都是利用他人生产资料，或在他人的营业设施中劳动，从那里获取物质的或经济的收入，所以，他们用来发财致富的生产资料、设施不是私有的。若从一夫一妻制的物质的、经济的角度来看这种生产关系的话，我认为有两个问题值得注意：一，妻子没有完成家庭经济收益的分配任务；二，妻子没有任何可以继承的生产资料，以及利用生产资料使家庭更富裕的生产设施。因在第一个问题里面雇佣劳动者与过去的武士相似，而在第二个问题当中，在武士家中可以有家禄的继承权，他们的经济收入特征完全不一样。如这样分析，在雇佣劳动者和工资劳动者中，或笼统地说在劳动者中，一夫一妻制建立的社会经济基

础已经崩溃。在各个家庭中，与社会有必要的业务关系的是丈夫，被称谓的“社会人”的人也是丈夫。现代家庭若以根据社会——国家的要求、使命建立的，丈夫在社会中是有人格的，在国家中是相称的国民，即公民。妻子、子女只是在与丈夫共同生活中才具有人格，才是公民。

丈夫是主要的纳税者，也是国家义务的主要承担者。因此，在以现代民法建立的家庭中丈夫仍然保持着户主的地位。

丈夫要负责全家的食物。就连在被认为是民主主义的今天的劳动法中规定，妻子若没有丈夫的委托，不得随便领取丈夫的工资。不，劳动者直接领取报酬是民主主义的，但是在这个民主主义的劳动法背后，究竟能有多少个“民主主义”家庭呢？

在“民主主义”家庭中，丈夫是当然的主人，而妻子则是被扶养者。为了妻子，丈夫要在更多的场合获得超出本身工资以外的扶养家庭的津贴。作为女性的妻子，在宪法中享受权利上的平等。但是在实际的家庭结构中，平等是虚妄的。妻子不具备与丈夫相同意义的社会人格，也不是真正的公民。在这个意义上说，妻子可以称为丈夫的家庭奴隶，当然丈夫的妻子在人权上不象资本家的工人那样重要。但是，妻子的人权只有依靠丈夫的恩赐才能保证。妻子在家庭中的地位及其所有的自我人权的行使，也直接受其丈夫的影响。

正如已经看到的那样，劳动者的家庭就是武士家庭的再现。但是武士的妻子具有生育有继承权的长子的资格和义务。而劳动者的妻子与继承权的关系却消失了。劳动者妻子

的生育与以前的一夫一妻制家庭的妻子相比，具有特殊的意义。从而，劳动者夫妻的性交也具有特殊的意义，劳动者的婚姻问题也在其中萌生了。

雇佣劳动力的形成

雇佣劳动者和工资劳动者的家庭经济，与生产或其他经营没有关系，只是限制了他们的消费。他们的消费主要是用在主人劳动力的再生和养育未来的劳动力——孩子，所以，劳动者家庭是形成社会劳动力的场所。所谓社会劳动力，不是为了自家劳动的那种劳动力，而是为他人、资本家、国家或其他共同体所利用的劳动力。劳动者家庭的妻子实际上变成了社会劳动力的计划者和管理者。

当然，如果妻子也是应该被社会发现的丈夫的劳动力的再生的计划者，同时也是作为社会人被养育的——子女的劳动力形成的管理者的话，妻子就会因为在家庭中的社会义务，被认为是直接服务于社会的劳动者，她在家庭内支出的劳动力也应该从社会那里获得报酬。

社会给予家庭主人的报酬，是使家庭中的个人劳动力得到再生，再生的劳动力又重新构成社会中消费的结构。养育子女也具有同等的意义，用家庭费用蓄积起来独立的劳动力——孩子们，都是以为他人的目的而培育的。把婚姻、家族、家庭局限于这样的私人领域里，是在已经失去私有的生产力和个人继承的劳动者家庭中，留下私有制痕迹的唯一手段。曾经进行私人小规模的经营的人们，仅以自己的双手使

劳动力得到再生及培育子女，为了自家的消费以再生的劳动力和成长起来的子女来提高自家的生产力，增加自家的经济收入。只有这种想法才可以使我们探讨劳动者家庭中的劳动力形成的过程和方式。当然，劳动者家庭的劳动力形成的计算，和社会、特别是资本中劳动力使用、消费的计算不是连续的，这两种计算常常是遮断的。但是在劳动者家庭中形成的劳动力，在劳动市场中必须与资本结合在一起才能进入激烈的竞争中去。对于资本来说，希望加强一夫一妻制的婚姻家庭，可以提供能在劳务市场竞争的廉价劳动力。

现行民法中的一夫一妻制，对于私人劳动力的形成，对于劳动力形成场所从社会隔离出来是完全有益的。但是，在劳动力成为个人所属的情况，会产生下列那样的事情。

首先，父亲对孩子的劳动力的形成，对于一般的子女人格的教育，逐渐地失去了能力。国家举办的义务教育就是最早的证明，子女利用父亲递增的工资，在社会的设施中，自己形成了自我的劳动能力。而这些社会设施，往往与国家有相当大的关联。著名的社会学家巴特兰德·拉萨尔早就指出了与雇佣劳动者女子有关的国家机能日益扩大，而父亲的机能逐渐减小（见拉萨尔《结婚论》）。这时候的父母亲的最大满足，就是自己的孩子出人头地。

在劳动者家庭，或在现代的一般家庭中，母亲的作用也出现了父亲那样倾向。母亲与父亲在生理机能上有很大差别，母亲可以用自己的身体哺育幼小的孩子，而父亲则不能。但是幼儿园、小学校、学习塾这些社会设施，代替了母亲的双手。她可以委托别人来教育自己的孩子，母亲仅做些

管理的事情。

社会学家默多克把现代家庭机能分为四种，即性的、经济、生殖、教育。其中经济和教育的功能，主要是指再生劳动者的劳动力和培育子女的劳动力一系列作用，这一点与上述分析是一致的。至于性的功能，指出了一夫一妻制的致命弱点，特别是从养育子女的大量时间中解放出来的妻子，有了余暇，而且由于外出工作，交结了家族以外的朋友。这样，一夫一妻制中的性关系对妻子的束缚力大大地松弛了。在生殖功能上，已经不存在人类图谋“理性狡智”的事情。已经知道了节育的知识和技术而避免了意外的怀孕。

现代社会，婚姻和家庭或者说两性之间的人际关系，正面临着重新组织的趋势。

父性认知的意义

不论哪一种婚姻形态，也不论是一夫一妻制还是一夫多妻制，若从家庭的角度来说，要求婚姻形态作为一种社会制度确定下来的第一理由，就是继承的问题。家庭及其建立者——父母，为什么把继承问题看得那么重要呢？我暂且认为是“永生的希望”使他们十分重视财产及家族的继承。因为不论是财产的继承还是什么身份继承，父母都将其视为自己留于后世的象征。让自己的长子来继承自己贵重物品，当然具有血缘信仰的含义。这就更加使我怀疑，血缘为什么能表现父子的相继，但是这里却无法深入探求了。

身份继承实质是经济收入或家庭的权利与义务的继承，

家庭经济收入，不言而喻是家庭生活的物质基础。财产继承，主要是金钱和生产资料的继承，也是家族发展的主干。

这样就出现了嫡长子的问题，母亲的确能够确认自己的孩子。但是，最近产院屡次发生婴儿错换的事件。这与父亲不能确认自己的孩子现象有很大关系。因为大夫无法确定妻子所生的孩子，只能在孩子的肉体上找到什么地方象自己来作证据。如果在孩子身上找不到与自己相象之处，就很难确认自己的孩子。所以，男人与妻子，或与其他女人所生的孩子，除认领为自己的孩子而外，没有其他办法。这个决定符合已经确定的父子关系。下面举几个特殊的例子。

在南太平洋特劳布利安德岛上，人们认为生育不是男女性交的结果，怀孕与男人的精子无关。相信神灵受孕说。丈夫对妻子所生的孩子要无条件作为自己的孩子认领。丈夫在外面旅行一年以上，妻子在家生了孩子。而丈夫却高兴地把这个孩子作为自己的骨肉。父与子之间的生理学上的关系被否定了。在澳大利亚或非洲，也有相似的现象。这里的父亲不是生理学上的父亲，而是社会学上的父亲。

印度的纳亚尔族，允许一个亲族集团内的女性，可以与其他亲族集团内的几个男性缔结性的关系。与同一个女性有性交关系的男性们互相都熟悉，轮流到女方那里过夜，很和睦，与一夫一妻制相似。反过来，一个男性可能与其他亲族集团内的若干女性有性交关系。但是这些女性互相之间没有联系。由于这是一种妻问婚的形式，只在男性方面进行性交调整。不会出现性交上的混乱。所以不论哪个女性怀孕了，这时候在与怀孕女子有性交关系男性中，只要支付分娩钱的

男性，就被认为是将要出生的孩子的父亲，实际分娩钱是父性认识的标志。但是父亲没有养育子女的责任。孩子归属于母亲所在的那个氏族（见山根常男《家族的伦理》）。

父子关系，也就是认领的关系。但是，这种关系作为社会制度，则是家庭的重要的一个方面。特别是父系家族制度中，它的意义更大。继承的权利，与这种认领关系同时产生。然而作为社会制度的婚姻。特别是一夫一妻婚姻制度，其本身就具有父性“认领”的含义，尽管父亲没有特殊地进行“认领”意志表示。但是这种婚姻关系中，自然而然地伴有着父性认领的意义。

现在我们再回到现代家庭问题上来。

现代社会中，多数家庭是以工资或薪水作为财源的，而且有越来越多的趋势。最终使作为生产关系的家庭意义消失，变成了纯消费的家庭。

在消费家庭的继承中，不论多么漂亮的住宅，都是消费财产和再生劳动力、养育子女设施，而且形成这种消费家庭的根基——劳动力，又是为他人的。所以，消费家庭的继承中存在“永生”的物神崇拜。即使认为继承是自我永生，也只能存在于社会化了的婚姻关系中，当然意味着必须改变那种以继承为前提的父性认领关系，否则，父性认领关系在这种婚姻中也是无意义的。

如前所述，现代的民法中把女性进入多层面、多形式的性爱关系视为不贞，使我们还能嗅到通奸罪的“遗香味”。如从社会发展趋势来看，必须认为女性具有创造新的人际关系的可能性。若说完美的一夫一妻家庭能使孩子情绪安定的

话，也只是培育出那种坚固的闭塞式的“健全”情绪。

已往的父性被社会化了，因此成年男性，不必是哪一个孩子的父亲，成年女性也不必是哪一个孩子的母亲了。在产院被错换了孩子，对于“母亲”来说，仍然是可爱的小宝宝。

既然如此，年轻人为什么举行结婚仪式呢？

十三 驱逐猥褻的理论

醇风美俗与安宁秩序

所谓风俗，就是社会或近代社会中自然形成的群体行为。风俗的主要特征是非政治的民间性。

但是，任何一种人类共同体及近代社会，都具有自我整顿的机能和与其相应的机关。这种机关在近代社会被称为“国家”或“政府”。在“夜警国家论”与被拉萨尔嘲弄了的阿塔牟·史密斯的典型的自由主义国家论中，史密斯认为与政府有关的主要事情，是保全领土及领土上的公序良俗。（见史密斯《库拉茨克思大学讲义》）当然，在史密斯理论中，最有价值的是把近代社会自然发生的事情作为国家论的主要内容。

20世纪出现的由于近代社会反射作用引起的自我整顿，扩大国家权力的现象，也许胜过历史上任何时代。近代社会存在的阶级分裂的事实，及20世纪阶级矛盾的深刻化，介于这种阶级之间进行的近代社会与国家粘合的结果，来自国家权力的干涉可能要涉及到近代社会中自然发生的领域——风俗。同时，近代社会中也提高了自己的生产力。这种生产力不限于物质的或经济的，包括创造风俗的生产力，风俗也达到了多样化和流动化的极限。在近代社会，不论是受资本的

催逐，还是与个人和小集团创造力有关，总之，表现出了旺盛的创造性。

在明治以来的日本近代法律中，屡次看到“扰乱社会秩序罪”和“伤风败俗罪”等一系列条文，如，明治九年（1876年）的改正太政官布告、明治四十二年（1909年）的新闻法。但是在明治二年（1869年）出版条例中，可以清楚地看到，用淫荡代替风俗的文条。现在，正确认识这种思想是十分重要的，现代民法中还残存这种思想，在现代法学家那里也有违反醇风美俗、破坏风俗罪、风俗犯等术语。现行的刑法中如第22章性犯罪，第23章的赌博和迷信罪，第24章关于礼拜所、坟墓罪等等。特别是风俗犯，主要是指性犯罪。

在这里，我们看到了风俗这个词的“妙用”。所谓风俗，应该是极其广泛、多样的人的生活方式，包括衣、食、住、性生活及其流行做法、民间艺术等等，都可称为风俗。但是，为什么把违反风俗或侵害风俗行为认为是性犯罪呢？这与醇风美俗又有什么关系呢？

安宁社会秩序与风俗相提并论，不是日本特有的立法意识，旧刑法前身明治九年的改正太政官布告，就是出于当时法国法学家鲍亚恩纳德之手。在这里，我们看到19世纪以来，最显著的风俗与安宁秩序相结合的世界历史发展趋势。这种趋势，不是只用德川时代形成的日本儒教伦理中的性观念所能说明的。

由于扰乱风俗罪、风俗犯的主要内容是性犯罪，因此，所谓醇风美俗，就必须是正常的性关系，或者以正式婚姻关系而形成的性关系。这样，作为风俗，如再略扩大一些，那

就是家庭制度。

以上所述使我们看到，家庭与国家是怎样互助的，作为国家存在基础的家庭是多么地重要。但是，我并没有详细地论述。如果我们注意到现代国家阶级矛盾激烈的原因，就能够理解现代家庭具有阶级的性格，就可以推论，现代家庭的形态——一夫一妻制，以及把其作为理想而缔结的性的关系也具有阶级性。

“猥亵”、“色情”的辞源

在关于《查太莱夫人的情人》、《四叠半隔扇的底层》、《爱的斗牛》等文艺批评中，以及关于性虐待狂者的评论中，用含糊不清的“性泛滥”表现和非难了现代社会的风俗。为了研究这些问题，我想这里也应该从那些评论开始。

在文艺批评中，在“是艺术还是猥亵”的文艺批评争论中，可以看到艺术家们的自尊心，但是，这种命题的选择没有起到批评斗争的作用。所以，所谓“艺术本来就是猥亵”的僻论，或者“猥亵有何不好”的观点，又堂堂正正地提出来了。

因此，我感到有必要再一次对“猥亵”的含义进行研究。一般的汉和词典中，把猥亵只解释为与性有关的淫乱行为，并对这个原来就具有对下层人民蔑视、含有阶级差别观念及以往的政治概念的规定等问题进行了考证和解释。（竹中芳《猥亵是什么？》载于《猥亵研究》杂志）如据此，即使采取前面僻论的态度，也不能解释猥亵的原意。

关于包括“猥亵”含义的pornographist一词的起源，pornographist是从希腊语中的pornographos一词演变而来的。其中graphos是描写、书写之意，porno是希腊语中“porne”的变形。也就是“卖淫妇”一词的变形。但是，希腊语中还有与此相同的一个词“hetaira”，即女朋友的意。但hetaira专指身份比较高贵男人的女朋友，也就是正妻以外性的伴侣。在日语中被译成妾或卖春妇、咏女，即用金钱买来的女性。但是，“hetaira”的对象是上流阶层的男性，所以，她们属于高级妓女，而“porne”则是下层妓女。

如分析“猥亵”(pornographie)的起源就具有阶级差别了。我想，“猥亵”一词也许与江户时代的烟花柳巷或妓女有关。因为在明治九年的改正太政官布告中有“扰乱风俗”的条文，明治二年出版条例中有“导致淫荡”的字样。所谓“淫荡”，是用来形容那些“妓院通”或“妓女狂”的词。如果扰乱风俗主要以“猥亵”为内容的话，在“猥亵”中也许能看到与pornographie相似的——身份、差别、含义的联系性。

法律对“猥亵”的误解

更重要的问题是，日本立法中把“性”、“性的关系”、“性行为”认为是猥亵。如刑法第174条、第175条、第176条中关于猥亵一词的文义分析，在这三条法律条文中都用“性的……”代替了猥亵的意思，特别是第174条的“公开

猥亵”就是犯罪。为什么呢？刑法是以“性行为非公开的原则”为基准的，没有其他判断原则，这个原则，屡次地被刑法学家和裁判所使用。如以此成为原则的话，非公开的、秘密的应该是性行为，而不应是“猥亵”。公开性行为，如不是被判定为“猥亵”的话，那么这条法律条文中反复出现的性犯罪就无意义了。最初有“非公开猥亵”吗？第175条中把宣扬性的图书和绘画作为犯罪是对的，第176条文中认为具有暴力或威胁的性行为是犯罪也是可以的。

虽然我同意“性行为非公开的原则”，但是要指出“猥亵”条文中的自相矛盾之处，证明立法中把具有性方面的社会现象当做风俗的错觉。

还可以分析分析“性行为公开原则”是否准确。我把性器官分为广义和狭义两种，但是这样区分完全是相对的。如性行为完全适用于接吻，还有在公园等公开场所的狭义的性行为，确确实实是公开的性行为，这样，性行为非公开的原则就不适应了。所以，将其称为原则是不科学的。

公开猥亵的部落

在亚玛逊河的上游，居住着一个印第安部落，部落居民裸体赤身，只有男性在生殖器上围着象房盖一样的一条细树皮。其他部落的成员，都在腰部缠着一条白色的细带并纹身，总之，是公开的猥亵。这个部落是由三个距离一日之路程的民族组成的。一个氏族约有60多人，住在一个房子里，睡着吊床。在这不太大的房间里，性交时不知道什么是夫妻。

某一对男女性交也许就在与别人相邻的吊床上，这也是公开的猥亵行为。

因为印第安人是蒙古人种，所以，他们原来应该知道穿衣服的，迁移到热带地区居住以后，怎样变成赤身裸体的呢？这期间，性道德观念又是怎样变化的呢？也许在这里非公开的性行为才是猥亵。

追求美的表现

前面，我着重叙述了刑法中对“猥亵”概念的误解。我认为更有必要积极赞美性或性行为，我已经列举了关于性、性行为神圣性评论的历史事实。在神圣性转化成保守观念的状况下，我也列举了把性或性行为作为美的事实。然而，在过去性的美化中，还有被歪曲了的地方，今天的课题，就是纠正被歪曲了的性的美。我们最终不是停留在把妓女性的劳动作为美的描写对象，如果那样的话，是又一次歪曲了美。

美的东西值得描绘、值得书写。今天，创作“猥亵罪”作品的作者，其对象也是从美的角度来描写的。这个美，是可以自由表现的领域。（由于性行为的美是通过性爱来表现的，所以，在这里也必须主要表现自由）性爱的表现，也应自由。

德国著名的女摄影家海尼·莉弗修塔尔照了一幅非洲苏丹的奴巴族人的裸体像。她的美的意识就移在奴巴族人裸露的皮肤及其装饰上。但是，奴巴族人的装饰美是通过完全裸露的生殖器的质地而显示的，这种美如果不以所说的公开

“猥亵”为质地，我们就捕捉不到莉弗修塔尔的思想。

因此，日本政府宽恕了亚玛逊河上游印第安人的风俗和莉弗修塔尔的审美观，大概不是由于印第安人、奴巴族人这些野蛮人“色情”的特殊例外而区别意识吧。

把实际的性行为分为公开和不公开的，是对人权的侵害。正象在烹饪和饮食上面做文章一样，烹饪和饮食给人快乐感这点与性行为是一样的。前者是维持个体生命的源泉，后者根本上是种族繁殖的行为，同时，也可以进行卫生学上的自我调整。

另外，我还要指出，性、性行为在扩大人际关系的同时，又含有深化人际关系的意义。新的伦理，就是由性或性行为产生和创造的，婚姻可以增强这种效果，这是谁都清楚的事情。但是，在我们这样的国家，现在实行的一夫一妻婚姻形态已经走到了极限，阻碍了新的人际关系的产生。