

第一章

一种大致的情形

男人和女人一旦包含在我们尽力领会的对象之中,我们就以认识或评价的无意识模式,接纳了男性秩序的历史结构。为了思考男性统治,我们甚至冒险援引本身就是统治产物的思想方式。要想跳出这个圈子,只有找到一种实用的策略,对科学的客观主体进行客观化。这种策略,即我们在这里采用的策略,旨在将一种超验的思考方法转变为实验室的实验,超验思考方法的目的是探索“理解的类型”,或如涂尔干所说,探索“分类的形式”,我们通过这些形式构造世界(但这些形式源于这个世界,基本上与这个世界是和谐一致的,尽管它们还未被觉察)而实验室的实验,旨在把对一种特定历史社会的客观结构和认识形式的人种志分析,当成对男性中心无意识的社会分析的研究工具,这个工具能够对这种无意识的类型实

行客观化。这里的特定历史社会既是外来的,又是隐秘的,既是陌生的,又是熟悉的,比如卡比尔的柏柏尔社会。^①

尽管卡比尔的山民经历了征战和变化,无疑也对此做出了反应,但仍维护了一些结构,这些结构受到一种行为和言语实际的、没有多大变化的一致性的保护,这些行为和言语的一部分被习惯上的一成不变从时代中剥离,而这些结构代表了一种“男性自恋”观念和男性中心宇宙论的典范形式,这类观念和论点对所有地中海社会都是共同的,而且一直延续到今天,只不过部分地、突然地出现在我们的认识结构和社会结构之中。对卡比尔这一特殊状况的选择很容易解释,如果我们知道,一方面,那里保持的文化传统构成地中海传统的一种范例(如果我们参考对不同的地中海社会,包括希腊、意大利、西班牙、埃及、土耳其、卡比尔等的荣誉和耻辱问题所做的人种学研究,就会相信这一点^②);另一方面,整个欧洲文化都无可争议地具有这种传统

① 如果我没以熟知卡比尔人观念的眼光重读弗吉尼亚·吴尔夫的《到灯塔去》,我就无法在小说中重新抓住其中隐含的对男性视角的分析(我将在下面谈及这一点)。参见 V. Woolf, *La Promenade au phare - To the Lighthouse*, trad. M. Lanoire, Paris, Stock, 1929, p. 24。

② 参见 J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, 以及 J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris - La Haye, Mouton, 1963。

的性质，在卡比尔考察到的仪式与阿诺尔德·范热纳普（Arnold Van Gennep）在 20 世纪初的法国所采集的风俗之间的对比可以证明这一点。^①无疑，我们本来也可以依赖古希腊传统，多亏有数不清的历史人种志研究致力于此，精神分析学才能从中汲取其基本的阐释模式。但是，什么也无法取代对一个尚在发挥作用且相对而言免受半学术性再阐释（由于缺乏书写传统）的系统的直接研究：事实上，正如我在别处所指出的那样，^②对希腊这个社会集团的分析有可能使这个系统连续的、不同的阶段人为地同时化，（全然不顾）希腊的产生延续了若干个世纪；尤其有可能赋予某些文本相同的认识论地位，这些文本对古老的神话－仪式背景进行了不同的、或深刻或肤浅的重新构建。因此，以人种志学者自居的阐释者有可能将一些作者视为“天真的”信息提供者，这些作者已经以（准）人种志学者的身份行事，他们的神话形态，即使表面上最古老的神话形态，如荷马或赫西俄德的神话形态，已经是包含了省略、变形和再阐释的学术性神话（有些人，比如米歇尔·福柯在其《性史》的第二章，选择从柏拉图开始考察性欲和主体，却不知道荷马、赫西俄德、埃斯库罗斯、索福克勒斯、希罗多德或

① A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937 - 1958.

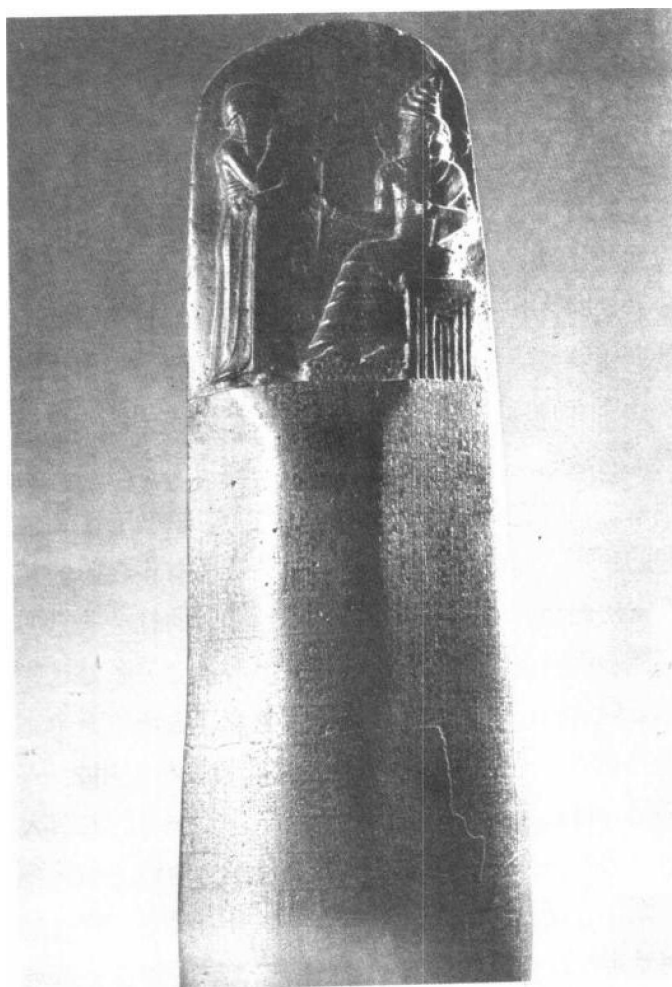
② 参见 P. Bourdieu, 《Lecture, lecteurs, lettrés, littérature》, in *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit, 1987, p.132 - 143。

阿里斯托芬，更不用说苏格拉底前的古希腊哲学家了，古老的地中海基石在这些人身上体现得更加明显。这意味着什么？)。同样的模棱两可也出现在所有自诩具有学术性的著作（尤其是医学著作）中，在这些著作中，我们无法分清哪些是从权威那里借鉴来的（比如，亚里士多德本人在一些基本方面，将古老的地中海神话变成学术性神话），哪些是从无意识的结构出发再创造出来，并得到被借用知识的担保人认可或批准的。

身体的社会构造

在一个类似卡比尔社会的空间中，性欲的范畴并不是原样形成的，性差别淹没在组成整个宇宙的一系列对立之中，性属性和性行为过多地负载着人类学和宇宙学的决定。如果我们按照性本身的范畴考虑性属性和性行为，就会沦落到认识不到其深刻含义的境地。性欲的原样构成（在色情中得到完善）使我们丧失了被赋予性征的宇宙学的意义，这种宇宙学植根于直接受到一种社会意义影响的社会化身体及其运动和移动的性拓扑学之中——比如向高处的运动与男性相关，意味着勃起或性行为中的支配地位。

按照男女之间的对立对（性或其他）事物和行为的划分，作为处于孤立状态的随意性，获得进入一个同源对立系统的客观和主观必要性，这些同源对立包



括 高／低、上／下、前／后、右／左、直／弯(狡猾)、
干／湿、坚挺／柔软、辛辣／无味、清楚／模糊、里(公
开)／外(私下)等等，其中的某些对立与身体的运
动(高／低 // 升／降、里／外 // 出／进)相关。这些对

立在差异中表现出相似,在实际转换和隐喻的无限游戏中,并通过这个游戏,彼此协调,足以互相支持。同时,这些对立又互相抵触,足以赋予每种差别一种语义学的深度,这种语义学的深度来自和谐、内涵与应和的复因决定。^①

这些普遍应用的思维模式,把在它们推动下产生的这些特殊差别和特征(比如身体方面的),当作客观性固有的自然差别记载下来。与此同时,这些思维模式将这些差别和特征纳入一个表面上完全自然的差别系统,将它们“自然化”因此,这些思维模式引起的预测不断被世界的进程,尤其被所有生物学的和宇宙的循环所证实。我们也看不到统治的社会关系如何能够出现在人们的意识中,统治的社会关系是这些思维模式的源头并通过颠倒因果关系,表现为一个完全独立于力量关系的意义关系系统的多种应用之一。神话-仪式系统在这里扮演了这样一个角色,它落入彼此分化的社会的司法场中,在它提出的观念和区分原则,客观上被用来适应先存的区分需要时,它通过将既定秩序变成熟悉的、公认的、正式的存在,认可了这种秩序。

性别划分看起来似乎“存在于事物的秩序中”,我们有时为了谈论正常的、自然的东西不可避免要这

^① 对于不同性别之间活动分配的详细情况,参见 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 358。

么说 这种划分既以客观化的状态存在于事物中(比如存在于房子中,房子的各个部分都有‘性别’),存在于整个社会中;又以被归并的状态存在于身体中,存在于行动者的习性(*habitus*)中,这些习性作为认识、思想和行动的模式发挥作用。(在某些地方,如同在这里,出于交流的需要,我冒着可能重蹈我曾不断批评的理智主义哲学覆辙的危险,谈认识范畴或结构,但我最好还是谈实践的或配置的模式;“范畴”这个词有时被接受,因为它能同时指涉一个社会单位——耕作者范畴——和一个认识结构,并表现将它们联系在一起的关系。)正是客观结构和认识结构之间的和谐,存在的构造和认识的形式之间的和谐,世界的进程和人们对它的期待之间的和谐,促成了与世界的这种关系。胡塞尔将这种关系描述为“自然态度”或‘观念经验’——但是他没有强调它产生的可能的社会条件。这种经验认为,社会世界及其自社会关系中构成的性别区分开始的随意区分是自然的、明显的,并以这个名义完全承认其合法性。由于没有看到深层机制,比如使认识结构和社会结构达成一致的机制的作用,进而没有看到社会世界的观念性经验(比如,在我们的社会中,教育体系的再生产逻辑),哲学信仰迥然不同的思想家们会把一切合法化(或社会承认)的象征作用归罪于某些因素,这些因素属于多少有意识或存心的表现范畴(‘意识形态’、‘话语’)

等等)。

男性秩序的力量体现在它无需为自己辩解这一事实上^①。男性中心观念被当成中性的东西接受下来，无需诉诸话语使自己合法化^②。社会秩序像一架巨大的象征机器一样运转着，它有认可男性统治的趋向，因为它就是建立在男性统治的基础之上的。这是劳动的性别分工，是对两性承担的活动及其地点、时间、工具的非常严格的分配。这是空间的结构，存在着男女对立，大庭广众或市场专属男人，家庭专属女人，或在家庭内部，炉火归男人，牲畜棚、水和植物归女人。这是时间的结构，劳动日、耕地年、或生命的循环、中断的时刻是男人的，漫长的妊娠期是女人的^③。

①我们经常会看到，无论在社会认识还是在语言方面，在某种程度上，男性出现时总是不被指定的、中性的，相形之下，女性具有明确的特征。多米尼克·梅利耶在写作的“性别”确认方面证明了这一点，女性特征仅被看作是存在的或不存在的（参见 D. Merlié, 《Le Sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité》, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, p.40-51）。

②很明显，比如，我们实际上碰不上解释性别等级的神话（或许除了大麦的起源神话 [参见 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p.128] 和旨在使男人和女人在性行为中的“正常”地位合理化的神话，我在下文还要说明这一点）。

③这里应该提及对神话—仪式系统的一切分析（比如，关于房屋内部空间的结构：参见 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p.441-461；关于劳动日的组织：p.415-421；关于耕地年的组织：p.361-409）。我在这里只需粗略地构造一个模式，邀请有志于做人种志“分析者”的读者，大致读读《实践的意义》或至少看看在这里复制的示意图。在看这幅图时，既可着眼于垂直的对立（干/湿，高/低，右/左，男/女，等等），也可着眼于过程（比如，生命循环过程：结婚，妊娠，生育，等等，或耕地年过程）和运动（开/关，进/出，等等）。

社会世界把身体构造为性别现实及性别观念与区分原则的占有者。这个被归并的社会认识纲要适合世界上一切事物，而且首先是生物学现实中的身体本身。是这个纲要造成了符合世界的神秘观念原则的生物学性别的差异，这种神秘观念植根于男人统治女人的偶然关系之中，由于劳动分工，这种差异本身存在于社会秩序的现实之中。性别之间也就是男性和女性身体之间的生物学差异，尤其是性器官之间的解剖学差异，因此看起来像是性别之间从社会关系方面构造的差异的自然证据，尤其是劳动的性别分工的自然证据。（身体及其运动是服从于社会结构作用的共相的模式，它们在意义上，特别是在性的意义上，既非完全确定，亦非完全不确定。所以，与它们相联系的象征主义既是约定俗成的，又是‘理由充足的’，因而几乎被视为自然而然的。）由于社会观念的原则构造了解剖学差异，而这种从社会关系方面构造的差异变成了构成差异本身的社会观念的自然表象之基础和保证，我们因此陷入了一种因果关系循环，它将思想围困在统治关系的明显事实之中，统治关系既以客观区分的形式存在于客观性之中，又以认识模式的形式存在于主观性之中，认识模式是依据这些区分形成的，同时也形成了对这些客观区分的认识。

男子特征，从其伦理特征来看，作为力量(vir)、英勇(virtus)的本质，荣誉点(鼻子)，保持和扩大

荣誉的原则,依旧与生理上的男性气概密不可分,尤其是通过性力量的显示——破坏未婚妻的童贞,子孙满堂,等等——真正的男人理应如此,这一点至少是心照不宣的。众所周知,男性生殖器总是以隐喻的形式出现,很少被指明,也很少可以明指,它集中了丰产力量的一切集体幻觉^①。它如同人们在分娩、行割礼或长牙期间所食用的馅饼或烘饼;‘隆起’或‘鼓起’。鼓胀的暧昧模式是丰产仪式的发生原则,丰产仪式旨在借助鼓胀或促使鼓胀的食物,模拟鼓胀(男性生殖器和女性的肚子),这在男性力量发挥丰产作用的时刻如结婚——以及开犁的时候——变得必不可少,这是类似于土地开启和丰产的一种行动时机^②。

结构上的模棱两可,由一种形态学联系(比如在 *abbuch*, 即阴茎,与 *abbuch* 的阴性形式 *thab-bucht*, 即乳房之间的联系)和某些与丰产相关的象征的存在表现出来,这种模棱两可可以通过这个事实得到解释,即这些象征表现了生命的丰盈和孕育

①如同柏柏尔传统一样,欧洲传统也将生理的或心理的勇敢与男子特征联系在一起,在作为荣誉点象征的鼻子的大小与男性生殖器的假定尺寸之间建立了明确的联系。

② 关于自身鼓胀的食物,如 *ufihyen* 和促使鼓胀的食物,参见 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op.cit. . . p.412-415 ;关于从神话意义来看模棱两可、由多种原因决定和模糊不清的行为或物品的功能,参见 p.426sq。

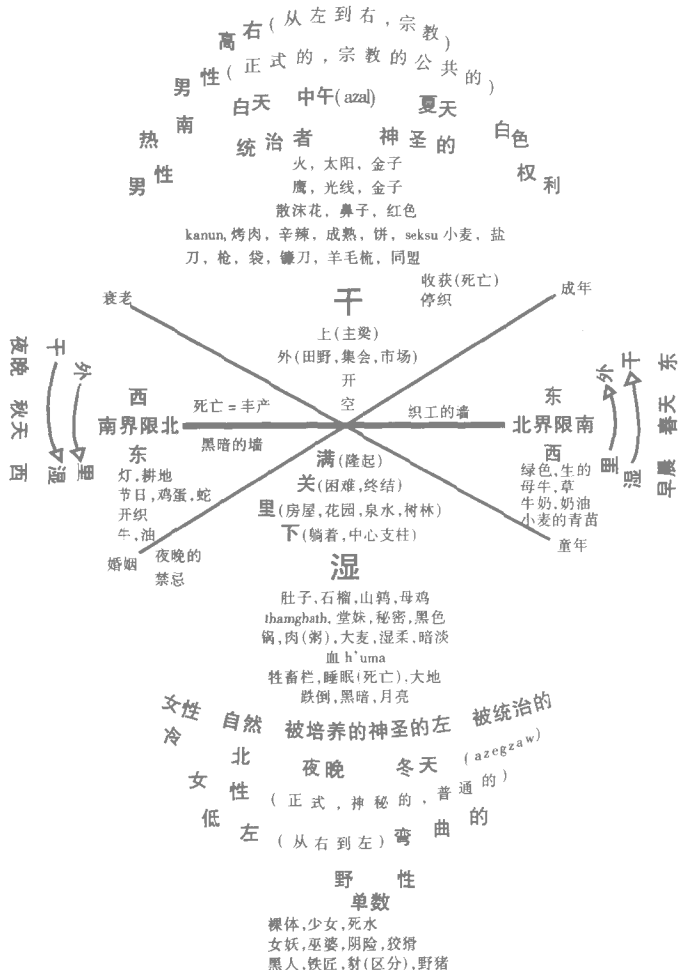
生命的人的不同形态（通过奶汁和类似奶汁的精液^①：男人离家很久时，有人对他们妻子说，他们会带“一壶奶，一壶凝结的奶”回来；一个在婚外关系上不怎么严谨的男人，人们会说“他把奶倒在了胡子上”；yecca yeswa，“他又吃又喝”，意味着他做爱；抵制诱惑，就是“不把奶倒在胸脯上”）。在 *thamellalts* 和 *imellalen* 之间也存在着形态学的关系，前者指的是蛋，尤其象征女性的丰产，后者指的是睾丸；人们说阴茎是孵两只蛋的惟一阳具。同样的组合也出现在指涉精液的词中，*zzel*，尤其是 *laâmara*，通过其词根 *aâmmar*，意味着充满，丰饶，等等——，表示丰盈，充满生命和充实生命的東西，充满的模式（满／空，肥沃／贫瘠，等等）通常与多产仪式发生过程中的鼓胀模式相结合^②。

性器官的社会构造通过将男性生殖器勃起与一切自然生殖过程中固有的鼓胀活力相联系，以象征的形式记录和认可了某些不可辩驳的自然属性 因此，这种构造与其他机制一道有助于将社会规范（*nomos*）

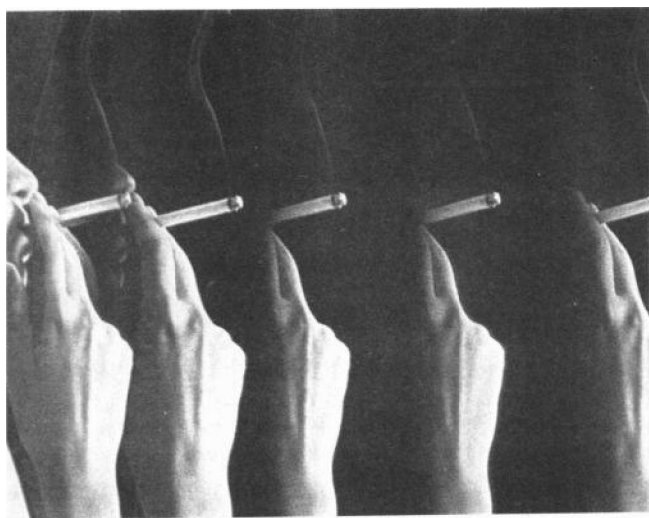
① 最能唤起联想的词是 *ambul*，这个词的本义是膀胱，大肠，但也是男性生殖器（参见 T.Yacine - Titouh：《Anthropologie de la peur. L' exemple des rapports hommes - femmes, Algérie》，in Yacine - Titouh [ed.] . *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris . L' Harmattan, 1992, p.3 - 27 ；以及《La Féminité ou la représentation de la peur dans l' imaginaire social kabyle》，*Cahier de littérature orale* 34, INALCO, 1993, p.19 - 43。

② 关于满／空模式和充满，参见 P.Bourdieu, *Le Sens pratique*, op.cit. . p.452 - 453 , 及 p.397（关于蛇）。

相关对立的示意图



的随意性转换为自然（phusis）的必要性。无疑，众所周知，这些机制中最重要的是每种关系（比如满／空）进入一个同源和互连的关系系统。（这种对客观的、宇宙的、尤其是生物学过程的象征性认可逻辑，在整个神话－仪式系统中起作用——比如，将种子萌芽视为复活，类似祖父因孙子与他的名字相同而得以复活——，为这个系统并进而为由于系统的一致性而得到加强的信仰，提供了几近客观的基础，系统就是信仰的对象。）



如果被统治者将作为统治结果的模式应用于他们的统治者，换句话说，如果他们的思想和认识按照强加给他们的统治关系的结构构成，那么他们的认识行为不可避免地变成了认可的、服从的行为。但是，无

论自然世界的现实或过程与应用于它们的观念或区分的原则之间多么缺乏一致性,总有了世界事物的意义,尤其是为了性现实的意义而进行认识论斗争的余地。其实,某些事物的部分不确定性允许对抗性的阐释,这些阐释为被统治者提供了一种反抗象征性强制作用的可能性。因此,尽管占统治地位的认识模式(高/低,坚挺/柔弱,干/湿,等等)致使女性对自己的性器官持否定态度^①,但她们能够依赖这些模式,将男性的性特征视为悬垂的、柔弱的、没有活力的东西(*laâlaleq*, *asaâlaq*, 也用来指洋葱或被刺穿的肉;或 *acherbub*, 指老年人软弱无力、没有活力的性器官,这个词有时与 *ajerbub* 即破布连用)^②;甚至利用男人的性衰退突出女性的优势——比如在谚语中:“你,你的那玩意儿(*laâlaleq*)垂下来了,”女人对男人说,“而我,我是一块粘在一起的石头。”^③

①女人们认为她们的性器官只有在隐藏起来(“粘在一起的石头”)、聚在一处(*yejmaâ*)或在 *seir* (即魔力)的保护下才是美的(男性则不同,男性没有 *seir*, 因为男性无法隐藏自己)。有一个词表明了这一点,即 *takhna* 它同我们的“阴户”一样,被当成感叹词(*A takhna!*)来表示愚蠢(一张“*takhna*脸”是一张变形的、平板的脸,没有漂亮鼻子衬托的突出轮廓)。柏柏尔人的另一个词指涉阴道,还有一个更具贬义的词, *acher-mid*, 意思是黏糊糊的。

②所有这些词显然都是避讳的,某些表面上微不足道的词也是如此,比如 *duzan* 指事物、工具, *laqlul* 指碗碟, *lah' wal* 指配料,或 *azaâkuk* 指尾巴,这些词通常用作婉转措辞的代替物。在卡比尔人那里,如同在我们的文化传统中,男性性器官至少在委婉的措辞中,类似于工具、器械(“机械”“某东西”,等等)——或许应该与这个事实联系起来:今天,操作技术工具一向是男人的分内事。

③ 参见 T. Yacine - Titouh, 《Anthropologie de la peur》, *loc. cit.*。

因此,性器官的社会定义远非直接付诸认识的自然属性的简单记录,而是以一系列定向选择为代价,或更确切地说,通过强调某些差别或盲目夸大某些相似性而得以确立的构造之产物。阴道作为倒挂的男性生殖器的形状,是玛丽-普沙勒(Marie - Christine Pouchelle)在中世纪的一个外科医生那里发现的,这种形状同样遵循肯定与否定、正面与反面之间的基本对立,自从男性原则作为衡量一切事物的标准被提出之时,这些对立就通行^①。因此,一旦知道男女被视为同一生理状况的两个高低有别的变种,我们就可以理解,一直到文艺复兴时代,人们还不曾拥有描述女性生殖器的解剖学词汇,人们认为女性生殖器与男性生殖器是由相同的器官组成的,不过组成的方式不同^②。同样,正如伊冯娜·克尼比勒(Yvonne Knibiehler)所指出的那样,19世纪初的解剖学家(特别是维雷 Virey),沿用伦理学家的话语,试图在女性的身体中找到他们以内部与外部、感性与理性、消极与积极这些传统对立的名义,分配给女性的社会地位的证据^③。只要跟随托马斯·拉克尔(Thomas Laqueur)所

① M. - C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983.

② 参见 T. W. Laqueur, 《Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology》, in C. Gallagher and T. W. Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987.

③ Y. Knibiehler, 《Les médecins et la “nature féminine” au temps du Code civil》, *Annales*, 31 (4), 1976, p. 824 - 845.

引述^①的阴蒂的‘发现’史,并将它延伸到弗洛伊德的女性性欲从阴蒂转到阴道的理论,就可以最终得出令人信服的结论,男性与女性性器官之间的明显差别,远远没有扮演人们有时分配给它们的创立者角色,而是一种社会构造,这种社会构造在以男性中心为根据的区分原则中找到了根源,而这种男性中心的根据,本身就建立在男人和女人被指定的社会地位区分的基础上^②。

对性器官乃至性行为的这种认识模式,同样也适用于男性或女性身体本身,身体有其上部和下部——分界线的标志是腰带,那是禁地的标记(束紧腰带、不解腰带的女人被认为是贞洁的、纯洁的)及至少是女人贞洁与不贞之间的象征性界线。

腰带是女性身体禁闭的标志之一,正如许多分析家所指出的一样,双臂交叉于胸前,大腿合拢,衣服束紧,对于欧美社会的妇女们来说,即便在今天仍是

① T. W. Laqueur, “Amor Veneris, Vel Dulcedo Appetetur”, in M. Feher, 及 R. Naddaf 与 N. Tazi (eds.), *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989。

②在说明自然主义和自然主义者对性差别(及根本差别:逻辑是一样的)的自然化功不可没的数不清的研究中,可以举出 Londa Schiebinger 的研究(*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993),这种研究指出自然主义者如何“将他们指望在其妻女身上发现的廉耻心(端庄)归于雌性动物(p.78);他们如何通过寻找处女膜得出结论说:“只有女人天生(有幸)拥有处女膜”,“它是她们贞洁的保护者”,“她们圣殿的前庭”(p.93-94),而胡子通常与男人的荣誉相关,将男人与不大高贵的女人和其他“种族”区分开来。

必不可少的^①。腰带同样象征着保护阴道的神圣屏障，阴道被社会认为是神圣之物；因此，按照涂尔干的分析，它服从于规避或进入的严密规则，这些规则非常严格地决定了允许接触的条件，也就是合法的抑或亵渎的施动者、时刻和行为。这些在婚姻的仪式中表现得非常明显的规则，在今天的美国同样可以看到，比如一个男医生做阴道检查的情形。由于要从象征方面和实践方面抵消妇科检查中潜在地具有性特征的一切内涵，医生服从一种真正的仪式，这种仪式倾向于维护一向不被同步对待的公众意义上的人与阴道之间的屏障，这个屏障的标志是腰带：开始时，他与一个人面对面；然后，一旦这个接受检查的人脱掉衣服，他就当着女护士的面为病人检查，病人躺着，上半身盖着床单，他检查着一个在某种程度上与病人脱离的、被物化的阴道，对女护士讲他的意见，以第三人称谈论病人；最后，他再次面对在他离开时穿好衣服的女人^②。这显然是因为阴道仍被视为偶像，当成神圣的、隐秘的、禁忌的东西，无论在公众意识中还是在法律条文中，性交易都是受到谴责的，两者都禁止妇女选择卖淫作为工作^③。某种男性的色情借助金钱，

① 参见 N.M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1977, 尤见 p.89 sq.

② J.M. Henslin, M.A. Biggs, 'The Sociology of the Viginal Examination', in J.M. Henslin (ed.), *Down to the Earth Sociology*, New York - Oxford, The Free Press, 1991, p.235-247.

③ 美国法律禁止“依靠不道德收入为生”，这就意味着只有性的自由赠与才是合法的，惟利是图的爱情更是一种亵渎，因为它把身体拥有的最神圣的东西当成了交易（参见 G. Pheterson, 'The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness', *Social Text* 37, 1993, p.39-64）。