

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 性伦理何以可能 [How is Sexual Ethics Possible]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	曾, 建平
Publisher	金城出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-19 01:40:43
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/181906">http://hdl.handle.net/20.500.12424/181906</a>

# 曾建平：性伦理何以可能

曾建平

性伦理何以可能  
曾建平

内容摘要：性伦理的可能性存在于性生活的正当性中，但性生活的正当性并不等于性道德。性生活的目的就其主要方面可以是着婚姻（爱情）、生育（生存）、快乐（生理），这也是性行为的主要功能。然而，以这样的目的或功能而来的性生活都不能等同于性道德。对性行为的道德评价至少要考虑到它的实质要件（自然法则）和形式要件（社会法则）。性生活是一种隐匿性、私人性、相对性、自抑性的行为。这些特点决定着只存在反道德的性生活和非道德（常态）性生活，而不存在应当性（道德）的性生活。

关键词：性目的 非道德性生活 常态性生活 自然法则 社会法则 性伦理

古今中外，性生活的目的就其主要方面看，有婚姻、生育、快乐、交易和罪恶等。任何婚姻都是由性生活构成的，或者说，任何爱情都包含着性欲；性生活是生育的合法渠道，在科技水平尚没有发达到“工厂造人”的那一天，生育都是通过性繁殖的，或者说，性生活是人类绵延不绝的保证；由于性的生理特点，任何性生活都可以使性交者单方或双方受到刺激而引起快乐，或者说，性生活的生理特性就在于快乐；性生理的特性使得人们有可能通过性交易而满足双方的要求：出卖性行为的人获得赢利，购买性行为的人享受快乐；性生活也可以成为怀不当时者通过性行为途径伤害对方的行为。本文主要通过阐述前三者来说明，性伦理的可能性存在于性生活的正当性中，但性生活的目的正当性并不等于性道德。

## 一、性道德的三个不等式

长期以来，人们习惯地以为，为着婚姻或爱情、生育、快乐等性目的而发生的性行为就是道德的。其实，这不完全正确，它们二者之间不能划等号。在看起来合理的这三个目的上，并不总是存在性道德。

### 1、婚姻≠性道德

人们在习惯上或在公开场合承认这样的绝对等式：“婚姻内的性生活=性道德”。其实，大谬不然。如果这个公式能够成立，那么性道德问题就可以简化为一句话：凡是婚姻之内的性生活就是道德的，凡是婚姻之外的性行为都是非道德的。然而，这个等式实际上是可疑的。

首先，婚姻这种两性结合的形式并不是性行为的绝对分界岭。以婚姻为界，我们可以确定婚前性行为、婚内性行为和婚外性行为。但这种划界没有涵盖性行为的全部含义：生殖器官的接触、性敏感部位的接触、性自慰、性裸露、以性为对象的其他文化方式。这就把排遣性焦虑的其他合理形式如性自慰、性文化观摩（包括性艺术欣赏、性知识传播等）等排除之外。

其次，即便是婚内，并不是所有的性行为都是道德的。一则，要顾及性对象的身体状况。如，《旧约·利未记》规定，即使是婚内，性行为在女方不适时即使是双方意愿，这也是大逆不道的。二则，更进一步说，在女方身体状况良好，但个人不意愿时所发生的婚内性行为也是不道德的。性主体的自愿性（若非特指，我们在此文中谈到性行为、性生活的主体都是指成人，而不包括未成年人，即严格意义上的性主体是不包括未成年人的）是性行为合道德的基本前提。但是，婚内的性生活并不都是在性主体心甘情愿下发生的。早在上个世纪20年代，我国的性激进主张者、留法哲学博士张竞生就认为，丈夫违背妻子的意愿强行性交就属于强奸。现在，有关“婚内性暴力（强奸）”的立法呼声日益高涨，有的国家已将此事提上议事日程。三则，即使是双方都意愿，且行为方式也符合性交所要求的各种自然情景，但是如果违背社会的有关要求，如，应当避孕而未采取措施，也是非道德的。

再次，何谓婚姻？男女在什么样的形式下结合为夫妻才是婚姻关系？不同的国家、不同的民族、同一国家或民族在不同的历史时期，对婚姻的看法是大相径庭的。如果把婚姻通俗地定义为“男女双方自愿地根据国家法律登记或宗教仪式而结合为夫妻关系”；那么，不仅有许多公认的

婚姻是非法的，而且有许多美好的婚姻要被确定为非道德。例如，恩格斯一生几乎没有办理过结婚手续。恩格斯1842年来到曼彻斯特不久，认识了爱尔兰纺织女工玛丽·白恩士。1843年他们开始了同居生活，20年后，玛丽去世。之后，恩格斯与玛丽的妹妹莉希产生了爱情并一起生活，莉希临终前请求恩格斯履行一个正式结婚手续。尽管恩格斯一向认为结婚经过国家批准并在教堂举行仪式是多余的，不必要的，但他还是答应了妻子的最后要求。

此外，非常重要的一点是，婚姻是以爱情为基础的；但是，婚姻不完全等于爱情，有婚姻不必然有爱情，有爱情不必然就能组建家庭。所以，当以爱情来作为性行为的合理前提时，人们似乎没有反对意见，但后一种情况显然又违背了“婚姻内的性生活=性道德”的公式。由此可进一步追问，“爱情=性行为”吗？即，产生爱情的双方意味着同意双方性生活吗？“性行为=爱情”吗？即，发生过性行为的双方一定存在爱情吗？后一个问题在性交易、性犯罪没有根除的社会可以立即予以否定。而前一个问题倒是值得争议。有人认为，爱情与性欲不可分离，双方倾情意味着双方意愿发生性关系；也有人反对这种看法，认为性欲与爱情可以分开，有性关系不等于有爱情，在相爱的人那里未必就要发生性关系。黑格尔说过这样的话：由爱情产生的性行为是在异性中寻求那个“我”，是我与那个“我”的同一。普里莫拉茨（Igor Primoratz）却指出，人的性欲或性饥渴往往并不是因为确定的个体的刺激而产生；而且，任何人与人之间的交往都是人际的，没有爱情的性交也可以是互相尊重的。所以，爱情和性交没有不可分割的必然性。<sup>[1]</sup>换句话说：有性行为，就有情爱（性爱），但未必有爱情；有爱情的地方未必有性行为，但肯定有情欲（性欲）！

如此说来，婚姻的价值何在？中外历史皆表明，婚姻的目的首在规范人们性行为。这种主张在基督教中最具代表性的是保罗在《哥林多前书》第7章中的论述。他说，为了避免“淫乱”的发生，“男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫”。“倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”(7:9)不仅如此，为了杜绝婚外“淫乱”的可能性，保罗还强调夫妻间性权利的不可剥夺和“同房”的重要性。他劝告人们，夫妻不可彼此剥夺相互间性的权利，“除非两相情愿，暂时分房，为要专心祷告方可；以后仍要同房，免得撒旦趁着你们情不自禁，引诱你们。”(7:5)显见，保罗把正当的婚姻生活看作是治疗“淫乱”的良药。在先秦儒家，婚姻也是作为规范人们性行为的安全阀，他们提出：“婚姻之礼，所以明男女之别也。……故婚姻之道废，则夫妇之道苦，而淫辟之道多矣。”（《礼记·昏义》）可见维系婚姻之道对于避免“淫辟之道”具有重要的意义。从这一目的出发，儒家把婚姻提到了非常重要的高度，认为婚姻之礼是礼义之本，婚姻之礼的存废，关系到一切礼义的存亡。《礼记·昏义》中说：“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰：昏礼者，礼之本也。”正因为如此，儒家先哲们竭力提倡符合礼义的婚姻，否则将遭到唾弃。孟子曰：“不待父母之命、媒妁之言，钻穴隙相窥，逾墙相从，则父母国人皆贱之。”（《孟子·滕文公下》）

当然，婚姻的目的不止是为了保证性行为的合法性、正当性，避免“淫乱”，更重要的是要以此作为人类借以延续的工具，这就是性行为的生育目的。

## 2、生育≠性道德

人类进入文明社会后，生育的合法性是通过婚姻来完成的。自奥古斯丁始，基督教开始强调婚姻以生育为目的。根据《旧约圣经》中的记载，上帝创造夏娃是为了给亚当提供一个助手陪伴他、帮助他。早期教父们大多公认这一上帝造夏娃的目的。然而，奥古斯丁认为，上帝创造夏娃除这一目的之外，还应有别的目的，即创造夏娃是为了给亚当生儿育女。奥古斯丁把婚姻与生育看成是上帝赋予女性的责任与存在目的，亚当与夏娃被创造出来本是上帝赋予女性的责任与存在目的。他还由此进一步说明，亚当与夏娃被创造出来本是可以性交的，上帝在创造了亚当与夏娃之后也赐福他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地。”（《旧约·创世纪》1:28）但是他们背叛了上帝，没等上帝命令他们便把事先做了，或者更确切地说，他们没有等到上帝解除食禁果的禁令就偷食了禁果，结果遭到上帝的处罚。因此，奥古斯丁不仅认为婚姻是正当的，而且还提出基督教婚姻有三大好处：生育、忠诚、圣事。这实际上也就是奥古斯丁赋予婚姻的三大目的与意义。生育意味着人类的延续；忠诚即男女之间的相互信赖，起到避淫乱的作用；所谓圣事，即婚礼已成为基督教重要圣事之一，因为婚姻在基督教中象征着基督教与教会的结合，以使婚姻具有宗教的神圣性。婚姻的生育目的，在儒家思想中表现得更为明显。《礼记·昏义》中明确提出：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重子。”孟子所说的“不孝有三，无后为大”更成了婚姻以生育为目的的经典之言。如果说在基督教文化中婚姻已成为一种宗教圣事，那么在儒家文化中婚姻就纯粹是为了家族利益，是为了事宗庙与继后世，可以根本不存在爱情等个人感情因素。

因此，除了把性道德等于婚姻外，在人们意识中或私下里还有这样一个等式被认同：“生育=性道德”。即，为了生育，婚姻之外的性生活、乱伦，甚至血亲性行为也被当作性道德。如，中外民间皆有“借腹生育”的事实。《旧约·创世纪》（19：30-38）更是明确记载，上帝毁灭所多

玛和蛾摩拉后，只剩下罗得和他两个女儿得以逃脱。为了存留后裔，两个女儿用计灌醉父亲相继与他发生性关系，生育了摩押人始祖摩押和亚扪人始祖亚米。先秦儒家对于婚姻的两大目的，以生育为主，避淫乱次之。为着生育，男子可以三妻四妾，而妇女则只是男子借以传宗接代的工具。为了传宗接代，男子可以突破性伦理的一切规范。显见，除了婚姻的生育功能外，为着生育的任何性行为是道德的。

然而，这是在生殖是“性生活是唯一的道德功能”的理论前提下的道德评价，也是在有性繁殖是生育唯一工具的科学水平下的道德认识。现在，尤其是执行计划生育以来，性行为只有生育功能的前提被推翻。人们不再承认，为着生育才需要性生活，性生活只是为着生育而存在的；人们认识到，性行为还有多重功能和其他内容，如，生理的正常需要的满足、增进快乐、增进感情等。特别是，当个体的生育任务完结后，当“克隆”技术发展起来，当试管婴儿开始成型之后，也即当生育被工厂化后，人们如果仍固守“生育性行为=性道德”的观念，那么，这时的性行为就不知道自己的存在价值了。退一步说，即便人类永远也逃不脱以有性繁殖来延续后代的命运，性行为的功能也不可能单一化为生育，因为生育只是性行为的阶段性、可完成性内容，除此之外，还必须将性生活进行到底。更为重要的是，为着生育的目的，人们的性行为也必须加以道德规约，而不可能在生育的目的下使一切性行为合理化——除非（极端地说）人类有一天像罗得一样，只剩下孤男寡女，这时为着人类的继续繁衍是不可能顾及此男彼女之间的关系。而此时，性道德的最大价值已经幻化为拯救人类，人类社会所设计的种种性伦理规范是不可能与之相比较的。

### 3、快乐≠性道德

在人类相当一段时期（欧洲自中世纪至20世纪初，中国自宋朝至20世纪后期），人们接受这样的认识：“性（性行为）本恶”，“性即淫秽”。在基督教文化中，性被认为是“原罪”、“禁果”。中世纪的禁欲主义把性行为当作性生活一种难免的罪恶，宋明理学的“存天理灭人欲”，要灭的第一人欲就是性欲，“万恶淫为首”。在这种观念的影响下，性行为不能为着快乐，而只能为着婚姻或生育。因此，在人类历史的相当长时期内，“性禁欲=性道德”。

但是，在中外历史的一定时期中，人们在理论上或实践中也不反对这样一个等式：“性快乐=性道德”。在古希腊，性行为比较开放，为着快乐的性行为是道德的。如，犬儒学派可以当众（街）性行为。19世纪20年代前后，西方出现了“性革命”、“性解放”的思潮。这种思潮倡导一种开放的、自由的、平等的性生活，主张“爱情在于肉欲的享受”。虽然它打着反对封建禁欲主义，号召人性解放的旗号，但是由于它把两性结合看成是与社会无关的、完全的个人私事，从而使性欲这种极有扩张力和纵情性的力量不受制约地蔓延，以至出现各类性病、艾滋病等等人类自身危机，因而是错误的。现在，在性自由、性解放的幌子下，性行为就是快乐的观念再度泛滥。

不错，性行为有着快（感）乐的生理反应，但当主体使这一功能纯粹化、单一化后，性行为无疑只有生物学的意义，这种完全排除性行为、性关系的社会意义的观念显然有悖于任何社会的基本理念，有违于性生活的基本精神。列宁在批评那种视性行为为“一杯水主义”时尖锐地指出，在性生活上，不仅表现出单纯的生理上的要求，而且也表现出文化的特征，不管它们是高等的还是低等的。两性间的相互关系，不单是社会经济与一种生理上的需要之间变动的表现，要想把这些关系本身的变化，脱离整个意识形态的联系而直接地归结到社会的经济基础，那是唯理论而不是马克思主义。<sup>[ii]</sup>英国社会学家霭理士从不同生理欲望的差别之比较中，得出性行为是受道德制约的，而不可以由着快乐的指使任意妄为的结论。他说：“要知道性冲动有一个特点，和饮食冲动大不相同，就是它的正常满足一定要有另一个帮忙，讲到另一个人，我们就进到社会的领域，进到道德的领域。”<sup>[iii]</sup>

马克思主义则站在辩证唯物主义立场更深刻地洞见了性行为的本质。马克思指出：“人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然的关系直接就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然的关系，就是他自己的自然的规定。因此，这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人说来成了自然界，或者自然界在何种程度上成了人具有人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个教养程度。”<sup>[iv]</sup>

我们否定性道德等于快乐，是由于性生活不仅是生理的需要，更是社会文化的组成部分；但是，我们也不否认，在个体的性生活的生育功能淡漠时或结束后，在社会道德的制约下，享受性美感的意识是合理的。性美感享受意识的实质是性爱（爱情）是基本要求，具有比生育更为根本的性行为价值，是代替性交生育的高层次追求。

综上所述，性道德与性目的的三个不等式说明了一点：性行为的道德性存在于性行为的正当性之中，但是，性目的的正当性不能证明性行为的道德性。评价一种性行为是否道德，需要性目的的正当性，以及由性行为的自然要件和社会要件等多种边界来制约的框架。

## 二、性行为的两大法则

我们如果在这里暂时悬置性的哲学或社会学意义，如，福柯的性与权力的分析——本来，这恰恰是长期、经常被人“悬置”的重要问题——仅从性行为的生物性和社会性角度加以分析；那么，评判性行为的道德性需要二类要件：

其一、性道德的实质要件（自然法则），即规约性行为者的自然条件。如，血缘关系、地点、时间、对象等。

其二、性道德的形式要件（社会法则），即规约性行为者的社会条件。如，婚姻、恋爱、法律、宗教、文化风俗等。

### 1、性行为的自然法则

这是性行为所赖以进行的自然因素，它以自然后果、主体意愿、自然条件被社会认可和接纳为尺度。它没有任何能力阻止性行为者在不遵循它时发生性关系，但它以其自然性后果制约着性关系发生情景。

血缘关系。血缘关系内（有的国家规定是三代，有的规定是八代——这应以科学对血缘性关系的后果测定为依据）的性行为是自人类进入文明社会后被人类所遵循的禁规。有的教义甚至将此延伸至与血缘相关的其他性行为。如：《旧约·利未记》规定，从母亲、继母、女儿、孙女、外孙女、姨母、姑母、叔伯母、儿媳、弟媳、到妇人及其女、以及妻子姐妹等；从女人行经时、邻居之妻女等都不可露其下体。这些规定在其他文化传统中也存在。

地点。性行为所发生的地点要遵循隐秘规则，即选择私人场所，避免公共场所。性行为是一种私人行为，是必须避免公众注视的现象。青年男女在公共场所的亲密行为之所以触怒公众就是他们违背了性道德的自然法则。

时间。性行为所发生的时间要适用合时策略，这既包括性行为者自身的年龄（如，未成年人由于其主体意识和生理发育的特点不能理性地把握自己的行为，是严格禁止性行为的），也包括实施时的时间特性，如是在隐秘时间还是露光时间。合时策略往往和隐秘地点相连用，只有不仅在隐秘地点而且也在合宜时间的性行为才是道德的。

对象。即性行为的地位策略，是指区分性对象的性别（异性、同性、异种）、年差（非指成年人之间的年龄差，而是指成年与未成年之差）、生理状况（性行为要考虑主体的生理适应力，只有在主体的生理状态适宜性生活之时才是合当的）、主体意志（性主体的自愿意志是判断性行为是否道德的重要根据，违背自愿原则的性行为就是强奸——主体（男、女）违背客体（男、女）意志的性行为）。

自然法则自身通常没有任何道德意义，它们只有纳入社会文化的范畴才能凸现其道德价值。因此，自然法则是相对的，不同的文化传统对它们有着不同的、甚至截然相反的解读。

### 2、性行为的社会法则

这是指由国家法律制度、民族文化风俗等对性行为所作出的正式、非正式的规定，它本身就有道德价值或法律威力。实际上，它的履行就是对自然法则的科目赋予社会化意义。不过，这些规定在其他民族中或许又是另一种情境。在这里，我们结合性生活的类别加以简约的评述。性生活，即以性为媒介和主要内容的生活，其种类可有：①以婚姻为基点可划分为，婚姻内性生活和婚姻外性生活。前者又可以分为常态婚姻性生活（一夫一妻制）、非常态婚姻性生活（多偶制、群偶制、合法同性恋）；后者包括婚前性生活（仅指未婚者或离异者恋爱中的性生活，如同居）、婚外性生活（主要指通奸，包括情人现象、包二奶（爷）、换妻（夫）、卖淫、嫖娼等）。②无法以婚姻为基点的，有常态性生活非常态性生活。前者有性自慰、异性性生活、色情文化、网恋等；后者有同性恋、童交、群交、兽奸等。广义的性生活包括性交、自慰、口吻、抚摩、暴露、展示等；狭义的方式仅指性交和对性敏感部位的接触。

婚姻。婚姻本身有着不同的标志和类型，自然地就有着不同的道德考量。

常态婚姻即一夫一妻制。这种制度首先起源于基督教。为了避淫乱，基督教特别强调夫妻间的忠诚，提倡严格的一夫一妻制，并且反对离婚。基督教一夫一妻制的主要根据，就是《旧约圣经》创世神话中人类最初的婚姻便是一夫一妻，即亚当与夏娃。而且，《创世纪》中明确说：“（男）人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”因此，这种神圣的结合是上帝在创造人类时就决定了的，并且一开始就是要求相互忠诚的一夫一妻制。耶稣与保罗都强调夫妻间的忠诚，反对离婚。在《马太福音》中，耶稣曾讲道：“凡休妻另娶的，就是犯奸淫，辜负他的妻子；妻子若离弃丈夫另嫁，也是犯奸淫了。”(10:11-12)

一夫一妻制作为一种文明的、平等的性关系被大多数国家确定为合法的婚姻形式。当然，它从来就没有中断过性自由主义者的质疑。香港大学医学博士、香港性教育促进会及亚洲性学学会创办人及首届会长吴敏伦“相信一夫一妻是以‘爱情排他性’和‘性爱一家’等观念为后盾，要求人可以以—一个异性为配偶。但他却认为此仅是从文化中培养出来的习惯，人是可以同时爱上超过—一人，所以—一夫—一妻根本不能满足不同的人的不同的需要。况且，在男性中心的社会中，—一夫—一妻

只会削弱女性的权利，令女性得不到公平的对待。所以，一夫一妻是一个不公平的制度。”<sup>[vi]</sup>“尽管一夫一妻的婚姻关系有如上的好处，也不存在明显的合乎理性的道德理由证明它应成为唯一正当的婚姻型关系。《圣经》中规定，一夫一妻是普遍公认的婚姻形式；但是，除非人们认为自己在道德上应遵循那一套特定的教义，否则，只要坚守道德原则，似乎就没有理由说明为什么其他婚姻形式是不合法的或不道德的。……从经验上看，似乎一夫一妻与西方文化最相符合，但这并不意味着其他婚姻形式不能与之共存。”<sup>[vii]</sup>

非常态婚姻。在一夫一妻制受到责难时，非常态婚姻性生活中的多偶制无论在历史、文化中，还是在现实、宗教中，都有一定市场和认可度。在中国历史上，先秦儒家从父权秩序出发，是维护殷周宗法制下一夫多偶制的。与殷周宗法制相一致的嫡长子继承制，要求男子多偶中嫡庶有序，妻妾有别。先秦儒家也正是从这一要求出发，确立起了其婚姻伦理。“古者天子后立六宫、三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻，以听天下之内治，以明章妇顺，故天下内和而家理。”（《礼记》坊记、内则、经解、昏义）这是嫡庶有序而“天下内和而家理”的典范；相反，“并后、匹嫡、两政、偶国，乱之本也。”（《左传·桓公十八年》）可见，“并后”（妾如后）与“匹嫡”（庶如嫡）犹如“两政”与“偶国”，是祸乱之源。在现实中，一些伊斯兰教国家仍奉行一夫多妻制度。“伊斯兰教文化和早期摩门教文化是成功地实行多偶制的典范。这些文化可能违反了道德原则，但很难使人必然地根据实行多偶制而非一夫一妻这一事实而责难他们。”<sup>[viii]</sup>非常态婚姻性生活中的群偶制虽然不多见，但在极少数人群中也有“群交实验者”。而同性恋这种为基督教极力反对的非常态婚姻虽然也有违自然法则，但在一些国家和地区已经合法化了。这意味着，虽然一夫一妻制是文明社会所倡导的合理婚姻形式，但并不只有它才是唯一称合道德的，其他的形式在一定范围和一定地区将与它继续并存。

因此，我们难以断言，凡是一夫一妻的婚姻是道德的，因为在这种婚姻形式中还必须遵循自然法则和其他社会法则；也不可妄称，只有一夫一妻的婚姻是道德的，因为在这种形式之外，还存在其他被人接受和实行的婚姻形式——他们可能违背了多数人的趣味，但我们没有理由据此就否定它的道德性。

恋爱。恋爱是成熟男女所自然流露的感情表达，被人们广泛认同。但是，恋爱中的性行为是否道德却因民族、宗教而异。例如，中国绝大多数民族都禁忌婚前性生活，汉族强调“童贞”；苗族为恋人在偏僻而又能被人看见的地方提供可容纳一二十人的“游访坪”，游访中不许动手动脚；大瑶山的茶山瑶的恋爱方式是“爬楼”，爬楼的规矩是很严肃的；佤族青年恋爱时严禁婚前同床，更不能有身孕；爱尼族的姑娘一旦未婚先孕就必须立即出嫁，否则要赶出寨子，她的父母也要受罚，遭人歧视。但哈尼族青年在“公房”谈情说爱时发生性关系是无人干涉的，只是女方怀孕就必须完婚，否则要受罚并被赶出寨子，所生婴儿也要被弄死。恋爱中的其他广义性行为无疑应遵循自然法则和社会法则，否则，即便是合理的性接触理由也要遭受社会舆论的谴责。

婚外性行为。此即通奸，是指已婚者与未婚者或已婚者与已婚者之间自愿地发生性关系。反对婚外性生活的道德理由十分充足，诸如违背忠诚的义务；破坏家庭的和谐；伤害无辜子女；造成社会恶劣影响，等。因此，在我国，无论是已婚者与未婚者之间或已婚者与已婚者之间的通奸，或者是出于纯粹的感情需要，或者是出于物质欲望的满足；或者喜新厌旧，或者喜新不厌旧；或者已破坏夫妻家庭关系，或者尚未破坏夫妻家庭关系；或者是公开的，或者是隐秘的；或者是长期的，或者是短期的，或者是偶尔的；或者偏重精神情感的，或者偏重性欲满足的，或者是偏重金钱财富的，等等，无论何种表现类型，作为婚外两性关系是不符合我国现行婚姻制度和婚姻家庭道德要求的。但这不表明，这类性行为在我国没有存在的可能性，在其他国家没有其合理性。

自慰。在无法以婚姻为基点的常态性生活中，自慰是一种只与自己发生关系的性行为。反对自慰的理由有生理上的，如有害发育；有宗教上的，是对上帝赐予的礼物的妄用；有间接性的，如使人沉迷于性欲，导致人们可能走向其他非道德性生活如通奸等。这些理由似乎都不充分，因为在生理上、心理上完全正常的适度自慰行为，不会引起任何恶果；只要它是通过隐秘方式完成的，就不会伤害其他性关系，就不是不道德的。

色情文化。通常是指文学、艺术、影视、图画、网络、电话、手机等传媒、通讯和实物展示来表现性的现象。指责它是不道德的理由似乎非常肯定：使人堕落，把观众的人性降低到动物水平；使人性犯罪；使人性变态，如强奸、同性恋、玩弄儿童、性虐待、卖淫、嫖娼、露阴癖、偷窥癖等。但是，也不乏赞成者，他们的理由是：从意愿看，只要色情文化不是强迫，而是出于自愿的，那么就是个人审慎对待的问题，是个人自律的问题；从性知识传播的角度看，它们有助于人们通过非正式途径获得不愿意从正规途径获得的性知识；从主体看，它们有助于缓解性紧张、消除性压抑。因此，它最多只是一种导致性犯罪的诱因而不是直接的教唆。因为，任何公开的色情文化都有色欲和纵欲的两种可能，不能借口有人放纵就否认它的正当性。

非常态性生活。在常态性生活者看来，同性恋是匪夷所思的，它有悖自然法则和相当多的社会法则（不是所有社会法则），但是它日渐获得越来越多的支持者。这些人的理由是：首先，没有任何证据表明，因为我们社会里大部分人都实行异性爱，同性恋就不道德或反常；其次，对同性恋的主要争执在于，自由、自愿的成人是否有以自认为合适的任何方式——只要不直接危害他人——过私人生活的权利。归根到底，这是个私人的而不涉及公众的性问题，即使触犯了某些人的趣味，也没有任何理由斥之为不道德。<sup>[viii]</sup>而童交、兽奸等形式则在自然法则和社会法则中没有任何支持的理由。

性行为的两大法则既没有直接肯定性行为本身的善或恶的问题。实际上，性行为之所以要加以道德的规约即防止它的非道德性的蔓延，“原因并不是因为性行为是一种恶行，也不是因为性行为可能会背离某种规范，而是因为性行为是与一种力，与一种energeia相联系的，这种力本身就易于过度。”<sup>[ix]</sup>我们以上考察重点是：性伦理何以可能的问题，即什么样的性行为具有道德意义或道德评价价值？这只是对性道德的技术层面的问题。

性目的正当性不能有效地说明它的行为的道德性。但是，我们并没有由此推导出这样的结论，即性行为是一种不要受限制的行为。我们认为，性行为是一种受制约的行为，这种制约性是由两大法则来完成的。但是，这两大法则没有设定一种性行为是道德性的绝对边界，恰恰相反，它们只表示了一种性行为的反道德性的量称条件。换句话说，违背两大法则的性行为是反道德的，符合两大法则的性行为只是一种常态的行为，而不是道德性性行为。因此，性行为的特点决定着性行为只存在两种状态：要么是非道德的即常态的要么是反道德的即不道德的，而不可能有所谓的应当性性行为。

### 三、存在性伦理吗

我们业已证明，在性行为上并不存在所谓的性伦理——关于性行为“应当”的伦理，而只存在消除反道德的性行为，保持常态的性生活的“不应当”伦理。这仍可以从性行为的特点中进一步得到说明。

(1) 从性行为的发生来看，它是隐匿性的。一种行为具有三种表现形式：反道德的、非道德的（常态的）和道德的。反道德的行为是违反法律制度、道德规范、文化传统、社会习俗、公众趣味等方面的行为；非道德的常态行为是该行为“是其所是”的正常状态，它既“无害于”他人或社会，也非“有利于”他人或社会，无需进行道德评价；而道德的行为则表现为对人与人之间关系、人与社会之间关系、人与自然之间关系的促进，是一种“有利于”行为者之外的客体的行为。一种行为究竟属于何种性质，是可以透过它的公开表现或其直接后果来判断的。我们正是通过一种行为的公开的或开放的表现及其后果，才能知道这种行为的道德性，即是道德的、反道德的，还是非道德的。性行为只能发生在非公开的时间、场合，避人耳目，而不能显露在大庭广众之下。然而，在这种情境下的行为是否道德，无法判识。一般而言，除非它表现出了公开违抗自然法则、社会法则的行为和后果，人们才知道它是反道德的；但是，如果它没有表现出反道德性的行为或后果，人们也至多能说，它是常态的，而不能断言，它是道德的。由于正常的性行为只能在隐匿的地点、时间，甚至行为主体也是隐匿时才能发生（不管这种行为是合法的还是非法的），在这样的正常条件下发生的行为如若没有体现出反道德性，则只能是常态的——人们无法通过它的非公开表现或后果来判断它是道德的，即有利于他者或社会。相反，一旦性行为公开化了，则立即表现为反道德性的。

(2) 从性行为的决定上来看，它是私人性的。性行为是由具备性行为主体资格的人共同决定的，是私人的意愿性行为。虽然私人的决定不是任意发生的，不是随心所欲地创造或消灭的，而是由一定的经济基础及其所决定的经济关系来制约的，是人们在具体的社会关系中通过一定交往而产生的。但是，与其他行为不同的是，性行为的发生是在具有自由意志的主体之间的感情、心理交流过程。这种过程是在社会关系、传统文化、法律制度的影响下由主体自由自愿地决定的，只服从主体的意志，而不服从外在的意志或意愿。这与其他道德行为可以被他人号召、要求，甚或响应、参与不一样。即是说，任何人或社会力量都不能要求、指使、强求行为主体的性行为“应当如何”。性行为的这种只服从行为人自身的而不屈从外在的意志的特点是与其它行为最明显不同的地方。例如，公共汽车上可以要求青年人为老人让座；但若一对合法夫妻不进行性生活或不按人们习以为常的方式进行性生活，人们没有任何正当理由对它说三道四。这就是说，性行为是一种不受外界支配的、主体意志的自愿活动，是一种无法满足道德规范“应当性”要求的行为。当然，我们这样说，并没有否认它要服从性行为的两大法则，要制约反道德的性行为必须不违反（即“不应当”）这两大法则的要求，而只是说，社会舆论、道德规则不能要求性行为的正向发展，而只能防止、阻止它的负向表现。只要在自然法则和社会法则的许可之内，应当允许性行为的自由性。马克思主义者也充分肯定性生活具有“私人性”和“自由性”特征。倍倍尔说：“人类对于性冲动的满足，只要不损害他人，自己的身体尽可由他们自己处置。满足性的冲动也和满足其

他自然冲动同样，是个人的私事。既不必对他人负责，也绝对无第三者插嘴的余地。我要怎样喝、怎样吃乃至怎样穿衣睡觉，都是我的私事，和异性的交际也是同样。见解和教养、个人的完全的独立、因新社会的教育及社会关系而成为自然的一切性质，使各人对于自己有害的行为决不会做。所以，未来社会的男女，将比现在的更有自制，更能认识自己的本性。关于性的问题的一切假道学及神秘主义自然消灭，两性关系将更为自然而健全。假使在结合了的男女之间，发现了不和、失望和厌恶，那时候，对于已经不自然的、从道德来说就要求解散不道德的结合。”<sup>[x]</sup>

(3) 从性行为的判断上来看，它是相对性的。(自愿的或合法的)性行为是否违反道德准则，不仅要考察它的实施的自然要件是否符合人们的接纳底线，也要考察它的实施的社会要件是否符合有关的规定或教义。即使是符合社会要件的性生活，倘若没有符合自然法则，人们有理由指责它的不是；同样，一种性行为虽然符合自然法则，但却不是在合法之内的结合，更要受到社会的唾弃。这就说，同一性行为是否违背道德，要看两方面，否则就不能做出判识。在常态婚姻这种合法的性生活中，不仅需要凭借其赖以生存的社会要求、法律制度等社会要件来进行判断，还要根据其发生时的自然要件是否在人们的接纳范围等进行考察。在非常态婚姻中，情形就稍微复杂些。例如，对多偶制、群偶制、合法同性恋的道德判断决非依据某种社会制度就可以断然对它作出非道德、反道德的价值判断。婚外性生活首先是一种侵犯社会法则的性行为，即使它符合性行为的自然要件，它也是非道德的。我们已经指出，如果说，存在一种性伦理，那么它只能在正当的性目的之中，但是，正当的性目的不能保证它的道德性。这也意味着性行为的道德性是相对的，既可以表现为负向道德即非道德，也可以表现为常态的，即无道德性也无“不道德性”。如何作出合理的判断取决于它发生时所涉及的社会法则和自然法则，笼统地从一个方面很难做出妥当的、是其所是的评价。

(4) 从性欲需求的满足来看，它是自抑性的。任何道德行为之所以能够发生，一方面是据于行为客体存在某种需求稀缺性，需要他人或社会的救助；另一方面是据于行为主体具有实施这种行为的能力和意愿，二者缺一不可。这些道德行为之所以称之为“道德的”、“善的”，是因为行为客体存在某种需要他人帮助的“需求稀缺性”，而当行为实施者弥补或解除了这种“需求稀缺性”时，我们说它是有利于(他人或社会)的，是“善的”。当客体不存在某种需求稀缺时，在行为主体看来是所谓的道德行为可能在客体那里完全是一种“添乱”，例如，对那些经济富裕者实施“救助”；在行为客体需要某种外在力量支持，但行为主体实施这种行为的能力或资格欠缺时，行为主体只能“爱莫能助”或“心有余而力不足”，如，少年面对比自己强壮的歹徒时而没有与坏人坏事斗争到底，人们似乎根本不会“谴责”少年的“怯弱”。但是，在性行为上，人们无法使用这个方法来判断行为客体或主体的道德性。性欲也可能存在某种“需求稀缺性”，但却是无法请求帮助或实施帮助的行为。性稀缺者或性饱和者只能自抑，即节制性欲。性欲不同于其他欲望的一个特点是，它的需求稀缺不会导致生理或社会危害，而其他的则不同，如，公平、贫困等的不消除就要产生社会混乱。因此，无论是性欲稀缺还是性欲亢奋都可以通过自我的克制来自我消化。

由此可见，性行为除了是反道德的外，就是常态性的。就像吃喝拉撒睡住行，只要它没有“有利于”或“有害于”他人或社会，它就是常态的，既无道德性也无不道德性可言。性行为这种特征更加明显，一种性行为没有违背自然法则或社会法则，它就不会有利于或有害于他人或社会，它只是一种交织社会情感或在社会正常关系下的生理满足，如同食欲的满足一样司空见惯。米歇尔·福柯在分析古希腊人的aphrodisia(希腊语，可指“爱恋的事物”或“快感”、“性交”、“性行为”、“肉体快感”或“性欲与性行为”——引者注，参见该书第190、192等页)时指出：“这么看来，关于性行为，构成希腊人道德思辨实体的，确切地说，并不是行为本身(考察其各种不同形式)，或欲望(从其起源或目的来观察)，或快感(根据引起快感的不同物体或做法论定其价值)，而是把这三者以环状连接在一起的那种动态(由欲望所导致的行为，与行为联系着的快感，由快感所引发的欲望)。所提出的伦理问题并不是：哪种欲望？哪种行为？哪种快感？而是：通过‘快感和欲望’而使人销魂的是什么力量？这种性行为伦理学所涉及的本体论，至少从其总的形式来看，不是一种‘匮乏’和欲望本体论，也不是一种其本质是行为制定准则的本体论；而是把行为、快感和欲望连接在一起的某种力量的本体论。正是这种动态关系构成了可称之为对aphrodisia伦理体验的结构。”<sup>[xi]</sup>福柯对性快感的道德置疑实质上就是对性行为本身的伦理问题的置疑。有鉴于此，他主要从性行为的“量(即性行为的次数和频率)”和“角色或特定的极性(即男性作为交媾主体还是客体，主动还是被动)”两个变量来作为评价性活动的非道德性的考察。

总之，性行为的活动首先是一种自然性行为，更是一种常态社会活动。“人们尽可以把它看成是自然甚至是必需的，可它毕竟还是道德观照的对象。没有能使人们确定干这事的程度和限度的界限。”<sup>[xii]</sup>对它的反道德性的肯定并不意味着对它的道德性的肯定，因为在这二者之间还存在常态性这种最为普遍、最为基本的样态。性行为之所以需要道德条规，其目的不在于促使一种性行为增进道德性，而在于保证它的常态发生、发展。所以，性生活的道德原则只能是“无害

性”——我们只能希冀性行为不表现为反道德的，保持一种常态，不危害他人、社会风俗、文化传统、法律制度等，而不可能指望通过文明的性生活去敦风化俗——性道德根本不能成为一种促进人的精神状态或提升人的道德境界的精神资源，根本不能成为一种促进社会进步的行为动力。但是，不道德或反道德的性生活却可能完全相反：导致人的精神蜕化，扭曲人与人之间关系，使社会精神面貌严重变形。我们对性生活的目标不能寄予“厚望”——不能像寄予其他行为那样有利于社会的发展、进步，而只能限定它的非道德性的发生即无害于他人和社会。因此，如果说存在性伦理，那么只存在关于性行为的不应有的伦理，而不存在关于应当性的伦理。对这样的问题进行研究并非没有意义，只是它的意义仅限于防止、制止反道德问题的发生，促使性行为保持“是其所是”的常态，而不可能再提升到一个作为人所追求的精神境界的高度。这就是我们对所谓性伦理的合适、合理、合情的期待。

## 注 释

---

[i] (英) 普里莫拉茨 (Igor Primoratz)：《性与伦理》，罗勒吉出版社1999年版，第21-25页。

[ii] 转引自蔡特金：《回忆列宁》（第5卷），人民出版社1982年版，第45页。

[iii] (英) 亨利·霭理士：《性心理》，三联书店1982年版，第5页。

[iv] 《马克思恩格斯全集》（第42卷），人民出版社1979年版，第119页。

[v] (香港) 叶敬德：“一夫一妻、性爱一家与男女平等”，载余涌主编：《中国应用伦理学2001》，中央编译出版社2002年版，第307—308页。

[vi] (美) J.P.蒂洛著：《伦理学：理论与实践》，北京大学出版社1985年版，第279页。

[vii] 同上书，第280页。

[viii] 参见上书，第284—285页。

[ix] (法) 米歇尔·福柯：《性史》（第一、二卷），上海科学技术文献出版社1989年版，第207页。

[x] 倍倍尔：《妇女与社会主义》，三联书店1987年版，第469页。

[xi] (法) 米歇尔·福柯：《性史》（第一、二卷），上海科学技术文献出版社1989年版，第198-199页。

[xii] 同上书，第205页。

## 作者介绍

曾建平，江西师范大学伦理学研究所教授，中国社会科学院应用伦理研究中心博士后。

(本文载于孙春晨、江畅主编《中国应用伦理学2003—2004》，金城出版社2004年版。)

/