

性倫理

性，無須責任

小妹妹趴在書桌前費力地寫字，翻參考書，爸爸走過來關心地問她在做什麼，小妹妹說，她想要好好努力用功讀書、力爭上游，以便將來有成就後可以孝順父母。爸爸聽了皺起眉頭嚴肅的說：「妳當然可以這樣做，但是在做以前應當多聽取各方意見，深思熟慮妳行為的後果，並為後果負責。」

只有在這種聽來荒謬的例子中，我們才清楚地看出「為自己行為後果負責」的說法論述包含了強烈的價值判斷成分。事實上，一般人會覺得上述例子中爸爸的話有點莫名其妙，正是因為「負責任」之說通常是針對我們不贊成的行為。如果有人要努力讀書、日行一善、孝順父母、愛國等等，我們從不會對他的行為抉擇表達關切：「你要為自己行為負責！」

所以「為自己行為負責」的論述其實已經在主觀價值上判斷該行為是有風險的、不好的、不妥的、可疑的等等，並且企圖用「負責」之說表達警告、反對、勸阻，甚至恐嚇的意思（因此沒有人去提醒即將洞房的新婚夫婦、或在手淫前告誡自己要為性負責）。

在主流的性教育、性醫學、性別學者的文章或言論中，經常可以看到這種「負責任」論述，彷彿只要談到「性」，就必然要和「負責」連結。這個現象頗值得分析。

主流性教育表面上倡導要用正面、健康、光明的角度來看待「性」，但是充斥於其文章言論教科書的「負責」論述卻暴露了它們真正的用意：它們內心其實覺得「性」是危險的，不妥的、不

好的，所以要再三叮嚀、勸阻、恐嚇。「負責」論述既然包含了價值判斷，這便表明了性教育或性科學並不是什麼「客觀中立」，而是在灌輸與教化一種特定的價值觀——通常是為當前掌權的性／別體制服務的價值觀。主流性教育其實是一種政治教育、一種御用科學。

在最無謂的意義上，人當然要為自己的一切行為負責：我們吃飯、辦公、排泄、唱歌……，都要為後果負責，因為我們吃飯可能會止飢、快樂、噎到、健康、消化不良、或惹惱了別人等等。但是這根本不是一件需要提出來的事實。所以如果不是為了警告、勸阻、恐嚇、提醒等目的，「負責」之說根本是非常無謂的。最多，它表達了說話者負面的情緒，就像三字經一樣。

可是有些事情追究起來，真正該負責的恐怕未必是行為者當事人呢！例如，我雖然知道台灣空氣汙染嚴重、交通事故高、餐飲可能不潔，但是我還是冒險外出吃飯，如果我因而呼吸不適、出車禍、拉肚子，是否表示我應「為自己的行為負責」呢？畢竟我「明知山有虎，偏向虎山行」！還是說台灣的環保、交通及餐飲文化才應該負主要的責任呢！

同樣的，在「性」的事情上，使「性」成為危險的不應是個人，而是整個情慾文化。正是因為情慾文化不以平常心對待性事，所以反而不能使性涉及的風險降低。過馬路可能是危險的，但是恐嚇行人要為自己過馬路的後果負責是荒謬的，只有改善交通，並且從小培養人過馬路的能力才是正途。性的事也是一樣：情慾文化要提供正面的支持環境，並且從小就培養人追求愉悅處理風險的能力。

如果說過馬路、外出吃飯、唱歌跳舞等無所謂責任，性也沒有責任之說的必要。

原載於1995年9月18日台灣《聯合報》副刊

濫交辯：

濫交達人，好在哪裡？

「濫交」這個名詞時常被濫用，有時和「破麻」（破鞋）這類名詞一樣是用來貶低他人，而缺乏精確的意含。究竟什麼是「濫」？有過10個性對象就是「濫交」？還是20個？30個？

美國的性倫理哲學家 Frederick Elliston 在1975年寫過一篇〈辯護濫交〉，對濫交下了個較明確的定義，就是：「和一系列的成人發生性交行為，卻和婚姻沒有直接關係，也沒有承諾」。這個定義大致是可行的，雖然這定義強調「成人」來避免戀童爭議，但是其實有點畫蛇添足，因為一般反對濫交的人，也不是針對年齡問題。不論如何，本文就採用這個「濫交」定義。

以下我要就一些反對濫交的說法進行答辯，文章前面三個答辯論証大致改寫自 Elliston 對濫交的辯護，但是我也做了些補充。

（Elliston 有的論証預設了異性戀的男女關係，甚至有時預設了男性濫交者的立場，不過有時他的討論也適用於同性戀的性關係；這些基本上無礙我們對於濫交的辯護）。有一種反對濫交的說法認為「性愛應該合一」，而濫交則可能有時是「有性無愛」，因此那些有性無愛的濫交是錯的；由於「有性無愛 vs. 性愛合一」是性倫理學中很陳舊的論辯，而且並非直接針對濫交（更何況有些濫交可能是性愛合一的），所以本文不考慮這種反對。

反對一：婚姻的性可以保障下一代有家庭呵護，但是濫交的性卻無法提供這種保障。

答辯：首先，濫交可以用各種避孕方式來避免生殖。如果有人反

對避孕，認為性的功能必須是生殖，那麼這個反對避孕的觀點會造成人口過剩等災難。其次，對於養育子女而言，一對夫妻組成的家庭真的是唯一最佳？越來越多的單親家庭，真的就比較差嗎？公社家庭呢？再者，濫交並不意味著必然不料理懷孕的後果，濫交只是事前不給予承諾，這不代表事後也一定不管生殖的後果。總之，避孕的濫交、料理懷孕後果的濫交是沒有錯的。

反對二：濫交動搖了一對一婚姻關係，因為人們在濫交中可以得到性滿足，而不必付出長期承諾的代價。換句話說，性原本是為了讓婚姻上鉤的誘餌，現在濫交和婚姻脫勾，等於免費發放餌食。

答辯：這個反對的第一個假設是，濫交有害一對一的婚姻關係。但是現實是：目前雖然很多濫交，可是多數人卻仍然進入婚姻，即使離婚者也很多會想要再婚，所以看不出來濫交對婚姻的有害影響。相反的，我們也可以另作假設：由於濫交使得人們接觸到較多潛在婚姻對象，可以在其中選擇性方面較和諧者，以致於婚姻較為穩定。或者我們可以假設：由於濫交使得人們結婚擇偶不再是為了性滿足，不再為滿足性慾而結婚，而更關注其他成功婚姻的配合因素。這些另作的假設與濫交是不矛盾的，反而顯示濫交有利於一對一的婚姻。換句話說，濫交就像婚前性行為、試婚、開放婚姻等一樣，在一對一婚姻之外，創造出另類生活方式，可能更有效地滿足某些人的情感與身體需求，以及使人享有更多的個人自由。此外，濫交並不全面取代一對一，那些熱愛一對一婚姻的人，照樣可以過自己的生活。

反對三：濫交者都是不忠實、不可靠的人，為了滿足自己的性慾，會說謊、欺騙與剝削他人。

答辯：當然這種說法無法證明濫交本身是錯的，因為錯的是那些

像欺騙、剝削的不道德行為。過去由於女性會懷孕，男性可能會用說謊方式來騙取性交；但是現在雙方合意的濫交性行為顯然較為普遍；這只要看看網路上徵求一夜情的廣告就可以明白。而且，在人們的一夜情自白中（網路上很常見到人們把一夜情的經歷寫出來），對於對方的負面評價很少涉及上述道德問題，亦即，惡意的說謊欺騙（如事先承諾嫁娶、承諾愛情、承諾報償等，但是卻食言而肥）其實是少見的，因為現在不必說謊欺騙也可以輕鬆從事濫交。

有人認為女人一定會在濫交中吃虧或被剝削；由於男人濫交是風流，女人濫交是破麻，易言之，男人濫交得到性滿足，女人濫交卻被社會譴責，因此女人在濫交中會被剝削。不過這裡錯的是性別的雙重標準，而不是濫交；我們要反對和禁絕的對象是雙重標準，而不是濫交。

此外，有些濫交女人並不受到社會譴責的影響，或者，所交往的圈子沒有雙重標準的問題（可能是女同志圈、或者有正確的性政治思想的圈子），那就沒有剝削問題。濫交因此不是必然道德錯誤。

更進一步說，女性主義對於豪爽女人或濫交女人的培力，對於女性情慾解放的捍衛，都會使女人免於性的剝削（性剝削不限於濫交女人，即使是處女也會在「失貞即是破麻」的意識氛圍中被剝削）。站在女性主義的立場，不是強調「由於性別的雙重標準，所以女人涉及性事就會被剝削」這個事實，反而是要打破這個事實、要超越女性情慾被剝削的宿命。

反對四：濫交者缺乏自制，無法控制慾望，所謂「小頭控制大頭」、「下半身思考」。

答辯：濫交者經常要營造氣氛、花費一番工夫才能達到目的（參看網路上許多一夜情的密技說明），而這些沒有自制的努力是不可能的。還有，所謂「自制」或「無法控制慾望」是相

對的——傳統性道德認為不應該因為性慾而與沒愛情關係的人性交，否則就是下半身控制上半身，但是濫交者的頭腦裡並沒有「性愛合一」的信念和原則，所以談不上頭腦無法控制性器官。換句話說，濫交者其實是反抗傳統的性道德，不願受制於傳統性教條，而不是缺乏自制，因此以傳統性道德來評價濫交者「無法控制慾望」並不公平。

當然，我們不排除有些濫交者的頭腦（上半身）還是相信「性愛合一」，因此對於自己的濫交深感罪疚，認為自己無法自制，進而有害個人的心理情緒。但是在這種情形下，究竟濫交是罪魁禍首，還是傳統性道德的「性愛合一」是罪魁禍首呢？畢竟如果濫交者不相信「性愛合一」，他／她就不會認為自己無法自制了，也不會有心理健康的問題。

這樣說來，濫交者之中還可以區分出「濫交票友」和「濫交達人」。濫交票友就是玩票性質的濫交，是只在人生的某個短暫時期從事濫交。濫交達人則是以濫交為志業者，對濫交有較多反思，通常本身條件各方面均適合濫交者，例如濫交達人能夠健康地調適心理情緒、避免濫交風險等等。

反對五：這個反對和上一個反對有些類似，認為慾望的缺乏節制是濫交不好的原因，但是這個反比較有「人生哲學」的味道，就是針對「濫」，認為「濫」就是「過度」，而凡事過度就是不好的，凡事應該中庸。

答辯：「中庸」與「過度」常常變成一種主觀的評價，而且是維護現狀或者「緬懷美好過去」的保守評價。這種主觀評價的「過度」與「中庸」很容易被顛倒過來，例如我們可以反過來質問：一對一、限制於婚姻關係的性，是否「過度」限制人性呢？人一生若只有一個性伴侶，那麼是否「過度」的少（不及）？在某些人有100個性伴侶的社會中，每個人是否應該有50個才是中庸？

其次，這種反對忽略了現代社會追求卓越和專業的精神就是建立在「過度」之上，而和建立在農業社會的「中庸之道」理想不同。政客無窮的權力慾望使他想選總統，學者的求知慾望使她覺得學海無涯，這些未必不好。此外，一個專業運動員或許比一般人過度運動，但是這也許是發揮其個人的天賦或完成一種使命天職；同樣的，濫交達人視濫交活動為一種志業，一種生命的境界或藝術；濫交達人的「過度」生活帶來的是不平凡的生之喜悅與尖銳的存在感。總之，在中外許多偉人或有所成就的藝術家自傳中都可以看到「過度」。

反對六：濫交會導致意外懷孕、墮胎、性病傳染。

答辯：濫交並不會導致上述結果，缺乏保護措施的性行為才會。

例如非濫交的、婚姻內的性也可能導致上述後果，而真正「專門」的濫交達人反而常是安全性行為的實踐者。

結論：如果濫交採取保護措施，而且又沒有惡意的欺騙或剝削，那麼濫交就沒什麼不對。

上面的結論中之所以提出「惡意」的欺騙，是因為濫交應採取的「保護措施」，除了安全性行為外，有時也要包括適度保護個人隱私，以及現代人對他人應有的防範，尤其是當濫交的對象不是熟識的人而是陌生人時，因此有時非惡意的謊言或避答是必要的。但是反過來說，濫交者也可以選擇對陌生人揭露自己隱私，或者信任對方、與對方充分交流溝通；這些都是每個處於「陌生人社會」的現代人會碰到的抉擇，濫交者並不是特殊例外。現代社會本來就是風險社會，我們可能因為不謹慎防範而被傷害，但是也可能因為謹慎防範而錯失交流機會。保護隱私讓我們擁有自我，但也讓我們孤獨。

不過一般來說，濫交者會比不濫交者在性愛生活上擁有更多的選擇機會，更多的與他人交流的際遇。畢竟我們和別人的接觸很少是敞開衣襟胸懷、裸裎相見的，濫交提供了擴展人際關係的

機會。目前因為網路的發達，使得兩個（或更多）完全沒有交集的人卻可能發生性關係；換句話說，如果濫交者真的夠「濫」，他／她可選擇與各種階級、年齡、族群、性別、職業、偏好、教育、國籍、地域、社會背景等等的人交流，也較常面臨是否冒險與他人（異己）交流的選擇，故而有較尖銳的存在感；同時也因為濫交的污名，使得濫交者有時不得不矇混偽裝「正常」，因而經常面對活出真實自我的考驗，因此對人性與社會控制的實相有更多的洞悉。那些堅持到底、不改其志的濫交達人，因為累積較多的經驗，可以降低風險，而能擴大生活圈子、豐富人生經驗、學習與成長。

更確定的是，濫交達人在性愛生活中有機會做各種實驗與探索，精益求精。這可從兩方面來論，首先，濫交達人因為性經驗的累積，所以對掌握自身情慾、表達性的身體語言、解讀對方身體語言、維持高強度與自然的情慾互動等方面，有較多的熟練與自主性。

其次，由於濫交不必限於婚姻或承諾關係而有充分自由去和不同性愛模式的人交會、學習、互相影響、彼此砥礪、共同探索等等，因而能拓展新的性愛模式。如果社會也有性資訊的流通自由，那麼個人看似獨特性癖的性愛模式還能變成公共的性愛資源，豐富人類整體的經驗，追求人類經驗的極限。

自由帶來創新、實驗與差異，呵護差異的自由環境則帶來豐盛的文化，這是我們在人類每個領域都看到的事實，性領域也不例外。濫交的性自由與其他類型的自由都可能帶來昌盛的人性與文化。近些年來，網路提供了一個性交往、性資訊與性影像流通的環境，雖然不是十分自由的環境，但是已經大大促進性文化的發達，便是一例。

由以上的討論可知：濫交不只是「沒什麼不對」，而且對個人擴展人際網路、豐富人生、純熟操練性的身體語言、發達性文化的差異、探索人性等都有其好處。

劈腿戀不道德嗎？

有一陣子在討論女性情慾自主時，報紙曾經談過女性腳踩兩條船的經驗和祕訣，當時就把這類人稱為「劈腿族」¹。近來由於緋聞情殺的男主角都是腳踏多條船，故而引起人們對於「劈腿戀」這種性愛模式的批評或甚至制裁。

但是劈腿戀真的是造成情殺或犯罪的原因嗎？

首先，在這些案例中為感情殺人的並不是劈腿族本身，因此並不能就此斷言劈腿族是心智不健全的。畢竟，一個人的劈腿戀並不會使此人特別傾向偏差犯罪。其次，在我們的社會中，劈腿族不在少數，和劈腿族有性愛關係者必然是成千上萬，如果劈腿戀會導致他人偏差犯罪，那麼台灣社會應該早就是殺戮戰場了。由此可見，劈腿戀也並不必然導致他人犯罪殺人。那些殺人者自身的性格與行事風格恐怕才是重要原因。再者，我們是否可以說：1998年台灣清華大學三角情殺案的兇手洪曉慧之所以殺死情敵，是因為她容不下第三者、是因為她自己的性愛模式是講求忠誠排他的？易言之，我們是否可以把情殺歸罪於這種傳統的忠誠性愛模式呢——不是因為劈腿三角、而是因為堅持忠貞才造成情殺。

或有人說，劈腿戀至少是促成情殺的間接原因之一。但是一件事情的間接原因何其多！清大的洪曉慧之所以有能力殺人，或

1. 此文發表脈絡是台灣清華大學的三角情殺案，以及台灣政治人物黃義交的緋聞案；這兩案被當時輿論相提並論為劈腿族，參見林水玉，〈面對劈腿族 女性請自覺〉《聯合報》，1998年3月15日。

許間接是因為她過去上過婦女防身課程、軍訓課程、化學課程等等，為什麼我們不去怪罪這些課程呢？為什麼一般人總是急急忙忙要把矛頭指向劈腿戀呢？

其實劈腿戀就像同性戀、雙性戀、變性反串、性工作這些被污名化的性實踐一樣，很容易被人挑出來當作禍首。而劈腿戀之所以會被污名化，主要是因為它違背了主流的性愛模式，因而被認為是不倫的、不道德的。

主流的愛情模式常被學者稱為「浪漫愛」，講求排他、一對一、忠誠、持久、承諾責任和身心合一。這個愛情模式原來並不是人類社會的主流，一直到現代才透過無數愛情小說歌曲戲劇等建構為主流；而由這種浪漫愛所發展出來的性道德和婚姻觀，則有助於使現代一夫一妻制的父權家庭保持長期穩定。這個主流愛情模式取得霸權地位後，不但對個人的性愛實踐形成一種強制性，而且還壓迫其他愛情模式，將不同的性愛傾向污名化。為了反擊這種「愛壓迫」，爭取各種愛情模式的平等，因而出現了「自由性愛」（free love）的呼聲，就是讓愛情不侷限於「排他忠誠持久」這種唯一的模式，而讓其他模式的愛情有多元的生存空間。

劈腿戀這種愛情模式平常見不得人，但卻是一直存在的，而且幾乎人人都有（過）這種劈腿戀經驗，只是程度深淺和時間長短不同而已。即使那些並非遊戲人間、專以結婚為目的之男女，也常同時和多人交往以便選擇。而有了固定伴侶的人，對於新追求者也未必嚴詞峻拒，而可能保持某種友誼以便有個退路。換句話說，主流的愛情模式雖然有霸權統治，但是眾人卻在私下以不露馬腳（劈腿）為原則，進行各種愛情模式的實踐與實驗，只要不把事情鬧大，就不會被「自動退學」。

有趣的是，明明人人都是或都有劈腿戀，但是一碰到因為社會事件而產生道德淨化的空氣時，就個個群起譴責劈腿戀來掩

飾自己，把自己想像成從來就是正義道德的化身，決不同於那些「真正的」劈腿戀。

但是究竟劈腿戀道不道德？或說劈腿戀涉及說謊欺騙，因此不道德。但是，不是所有劈腿戀都涉及說謊欺騙，清大的三角關係就一直是三方共知的。其次，說謊欺騙有時是審慎的善意謊言，未必就是不道德。例如，某女雖然有了新男友而且準備和舊男友分手，但是舊男友有暴力傾向，此時必須維持劈腿戀狀態以尋找妥善分手之道，否則實話實說將帶來災禍。（或問，為什麼不等前一個戀情結束後，再開始新的？但是有時當事人必須有新的戀情才能使她有勇氣和決心和支持來結束舊的戀情）。又例如，很多周旋在不睦婆媳之間的男人，必須靠謊言欺騙才能使這兩個愛他的女人相安無事。這些說謊欺騙的例子都顯示，不能一概而論劈腿戀必然不道德。

還有人認為劈腿戀會傷害腳下踩的那幾條「船」，所以不道德。但是這種情感傷害並不一定能構成不道德的理由，因為有人即使不是劈腿族，但是覺得雙方不合，因而求去，這樣也會造成對方失戀的痛苦，而一般人並不因此認為斬斷情絲者不道德，反而還認為長痛不如短痛、揮劍傷人心才是道德的。

這樣看來，劈腿戀是否道德要看具體情況來作倫理分析，不能說整個劈腿戀性愛模式都是不道德的，就像我們不能因為99.9%的強姦都是異性戀而說異性戀是不道德的一樣。劈腿戀就和異性戀一樣，是一個性愛範疇或模式，不必然道德或不道德，道德不道德還要看個別情況下的實踐。

總之，如果我們不假設浪漫愛是唯一正當的愛情形態，如果我們同意晚期現代人可以有非婚姻取向、非排他、非持久、無承諾、性與愛可分離的多樣愛情形態，那麼劈腿戀也不過就是一種性愛傾向或生活方式的選擇而已，無關乎道德。

但是劈腿戀合不合乎愛情的遊戲規則？愛情遊戲的規則到底

是什麼，這是一個文化共識的問題。這個遊戲規則不可能訂的很死，以致於讓每個進入遊戲的人都不能變心、都不能劈腿，因為男男女女都可能在各種因緣際會裡，有不同程度的劈腿或是變心。故而，今天我們進入愛情遊戲，是否就應該假定對方（不論男或女）可能會同時交往、偶而偷吃，或者假定愛情不可能是一生一世、永不變心，即使結婚也會有外遇或者離婚？我認為基本上現代人應該有上述的心理準備，戀愛就是要冒這些風險，承諾可能會有變、有假。玩戀愛遊戲不能算計資產負債表，志願付出時別期望同樣的回報。如果對方變心後，去潑硫酸，去騷擾，去公佈裸照，或想法讓對方失業、痛苦，那麼你又何曾真的愛過對方？還不是一種佔有和交易的心態，不甘損失的報復？所以，戀愛時，不要委屈自己，不要作不甘願的犧牲，否則自己的軟弱又能怪誰呢。愛情能給人的就是戀愛時的快樂，想要從愛情得到更多，那就要冒著可能失去的心理準備，因為那已經超過愛情所能負擔的。

原載於1998年3月19日《自由時報》自由廣場

家人戀

「家人戀」，某個程度上相當於俗稱的「亂倫」，就是以家庭成員作為性愛的對象。為什麼當前會出現「家人戀」的文化？基本上是由於離婚再婚情況的普遍，許多人是成年以後才與新的父母兄弟姐妹相識或甚相戀，這種當代的家人戀激發起吾人對古老亂倫禁忌的重新思考。

在不同的文化社會或歷史時期中，都有不同形式的「家人戀」以及「亂倫禁忌」。例如：印加人、夏威夷人和古代埃及人便有兄弟姊妹婚姻。西藏也有兄弟共妻制，男人也可以跟母女一起結婚。緬甸卡欽人（Kachin）的風俗，男子如果跟自己的姐妹或女兒有染，犯的是亂倫罪，但是跟自己的母親有染則只算犯通姦罪。緬甸的拉赫人容許同母異父的兄弟姐妹可以交媾，不算亂倫。王昭君出塞和番產下一子後，其夫君呼韓邪去世，按當地風俗她應該嫁給呼韓邪之長子，這並非不道德的事。所以她原本想歸漢，但漢成帝卻要她「從胡俗」，也就是兒子和後母結合。另一個有名例子就是漢朝的劉細君公主，他先嫁給烏孫王，丈夫死後又奉遺命改嫁給丈夫的孫子。另外，在魏晉時代常有同姓或近親結婚，但是到了唐朝又禁止，唐律的戶婚律對娶同母異父之姊妹或妻前夫之女都算通姦罪。還有，在過去中國社會中，表姊弟或表兄妹的婚姻都是親上加親的佳話，為傳統文化所歌頌，台灣一直到1986年才修改法律，禁止六等親以內的表兄妹或表姊弟結婚。

凡此種種都說明了家人戀是會隨著時代及家庭形式的轉型而

改變的。當代核心家庭形式只允許夫妻二人有性愛關係，其它成員之間的家人戀的「性」部份都被禁止。但是另一方面，家庭成員之間沒有血緣關係者日多，很多都是青少年或甚至成人階段，才變成一家人（或者變成不是一家人）；除了離婚之後的家庭重組（你的兄弟可能是繼母前夫的兒子，你的姊妹則是繼父前妻的女兒）、領養與人工受孕這些原因外，一夫一妻制以及異性戀以外的新家庭形式正開始萌芽，例如同性婚姻所帶來的家庭與家人戀。這些不以血緣，而以性愛為基礎而結合的新家庭，將會因更開放的家人戀而維繫在一起。如果（照保守派的說法）相對穩固的家庭是社會穩固的力量，那麼促進家庭成員感情連結在一起的家人戀便十分重要且值得推廣提倡了。畢竟，當代家庭已經由經濟單位轉變為情感單位，家庭需要更多的愛才能發揮功能，而家人戀會使家庭有更多的愛。

有些家人戀，即使在現今的制度內也可以變成「佳話」。例如你和你繼父的家人戀，將隨著繼父與妳母親的離婚，而成為一般的戀愛；如果你的性別與你繼父不同，你們還可以結婚成家（此時繼父與他的前妻——也就是你母親——的通姦就變成家人戀了）。但是這之中所涉及的戀愛（外遇、離婚、通姦或復合）也只不過是升斗小民的常人戀愛，可能發生在任何人身上，是普通的人性的表現，本身沒有很特別，只是人為制度才把這些平常戀愛現象偏差化。這個例子說明家人戀不是什麼違反人性的病態。它就是一種愛情或性愛。

很多人，特別是同志，他／她們的第一次性愛經驗就是家人戀。而女性主義所謂的「姊妹情誼」，更不能排除最貼近的家人戀，否則只是抽象的口號而已。家人戀和所有其他的「戀」一樣，並不包含或等於強姦（有人一聽到家人戀就聯想父親強姦女兒，其實真正應該把強姦聯想到的是「異性戀」）。

家人戀遭受的壓迫中，最素樸的一種就是「有情人不能成眷

屬」。像韓劇《我想要愛》（張娜拉主演）中一個離婚母親愛上了女兒的男友的爸爸（喪偶），如果老一輩父母結婚，下一代就變成兄妹而不能結合。這類情節很突出家人戀的壓迫。

傳統上反對家人戀的論証主要是根據優生，即近親結合會增加男女雙方的隱性有害基因相遇的機會，可是一來這是個機率大小問題（即，非近親結合也會有優生問題），二來以優生為理由來反對兩人結合是站不住腳的，只有納粹國家才企圖實施這種「優生限制婚姻」政策（等於「基因不良者必須絕育」）。更重要的是，家人戀可以是非生殖的（如絕育、借精卵、代孕或領養），因此不會有優生問題，這和同性戀可以結婚是一樣的道理。最後，沒有血緣關係的家人戀，根本沒有優生問題。

不論如何，反對性／別壓迫的人們應當有前瞻性，在一夫一妻異性戀的舊家庭霸權逐漸解體、多元新家庭萌芽的歷史時刻，保持開放的心胸與彈性，榮耀家人戀，這將加速舊家庭霸權的沒落，與新多元家庭的到來。另外家人戀者也應勇敢地發出聲音爭取權利，這樣才能使主流社會接受新的價值觀。

後記

所謂「亂倫」和「內婚」是不同的，前者涉及「性」，後者涉及「婚姻」。不過我沒有在本短文內作區分。當然，我在本文主要談的是亂倫（家人戀），而非「內婚」（近親結婚）。

此外，對家人戀的文化呈現向來不少，但過去大多是採負面、抹黑、污名、打壓等手法，或者用亂倫表示社會的黑暗罪惡（如〈雷雨〉），即使偶而有曖昧的呈現也必以悲情為終局。在中外電影方面，台灣的《河流》、《阿爸的情人（嬲）》描述家

人戀，而美國片Butterfly在當年上映時也頗轟動，電影呈現家人戀的挑情誘惑，有令人興奮衝動的畫面。日本漫畫的《思春期未滿》、《薔薇之戀》，動漫《戀風》或晚近的《妹妹戀人》也有家人戀。台灣展承文化出版的《男人的慾望城國》第七章，全章都是家人戀。當然像名著《女人的秘密花園》也講到女人的家人戀性幻想。這裡只是隨手舉例，相信家人戀的文化呈現非常之多。

一般黃色小說或色情動漫有非常大的比例是家人戀，這大概可以說明家人戀比其他的性幻想還要常見吧。

原載於1995年島嶼邊緣雜誌第十四期

通姦不道德嗎？

一般公眾輿論談到通姦時，每每不分青紅皂白地認定所有的通姦都是錯或不道德¹，忽略了有些通姦並非不道德，甚至還有可取之處。

一般之所以認為通姦不道德，乃是因為婚姻通常承諾性的忠貞，通姦違背了婚姻承諾以及因為違諾而可能涉及說謊欺騙，所以被視為不道德。

上述講法的最大盲點在於：所謂「婚姻」並不代表單一制式的生活方式，不同夫妻可以有很多不同的協定與生活安排。在這些不同安排的婚姻生活內，性的忠貞或欺騙可能不再是重要的事，故而通姦也應該有不同的道德評價。

例如，有些婚姻已經協議取消「性的忠貞」的承諾，允許配偶通姦或者換伴，此時既然沒有毀約或違背承諾的問題，當然就沒有不道德的問題。例如被視為代表性愛新文化的「開放婚姻」就是一種允許雙方婚外情，誠實與理性處理雙方忌妒等等複雜感受以提升自我修為和成長。

有的婚姻允許配偶滿足其同性戀取向，有的婚姻容許配偶「有性無愛」的通姦（如嫖妓），有的溫柔體貼的丈夫無法滿足希望皮繩愉虐（BDSM）的妻子而任她去尋求「主人」的調教，

1. 本文的寫作脈絡是：在2002年前後，台灣民進黨公職人物張俊雄的「雙人枕頭」（納妾）風波，還有，陳文茜被指控誘拐已婚的黨主席，璩美鳳和已婚男子通姦等等，成為政治人物婚外情八卦新聞的焦點議題。

芸芸眾生人間百態，不是每一對夫妻都堅持「性忠貞承諾」與「不對通姦之事說謊」這兩項要求。由於「違反承諾」或「說謊」原本就不是絕對的道德大惡，有些情況下可以被容許或只是小過失，故而通姦在配偶並不特別重視性忠貞的狀況下也不是什麼大錯。

即使有些人認為性忠貞的承諾乃是婚姻的必要道德，但是他們的道德觀點不應該強加於所有人，畢竟每個境況不同的人對婚姻的期望與目的也不同，婚姻的意義因人而異，不能強求所有人有一致的婚姻生活方式。事實上，即使對性忠貞有期望的人，也可能在實際婚姻生活中為了其他原因而調整放鬆忠貞的要求。當然，如果這樣的放鬆是出自雙方不平等關係下的妥協，則須視這個妥協有多少被迫成份（暴力脅迫、經濟依賴或情感勒索）才能斷定通姦的過錯程度。

現代婚姻的性忠貞承諾乃出於性愛的獨佔與忌妒心理，這並不是很高尚或值得推廣的心理，更不能視為婚姻的道德基礎，故而不能說「只要沒有性忠貞承諾（只要是通姦）的婚姻本身就不道德」。相反的，能夠克服獨佔與忌妒心理的婚姻可能還更有可取之處。

即使有配偶堅持性忠貞承諾，另一配偶的通姦也不能一概而論的視為不道德。例如有人癱瘓或重病，恐懼其配偶棄之不顧，因而高度要求其配偶的性忠貞，如果配偶在多年辛勤照料對方、無法有性生活的情況下終於和他人通姦，其是非很難斷定。更常見的是，雙方因為種種原因無法離婚或一方堅持不離婚，此時的通姦則有忠實於自我、追求幸福的積極意義。

還有一個例子，2006年有個案例是甲男讓自己的老婆以「陪床」來當做對乙男的「賠償」²。或許甲因為自己的錯誤而讓別人代償是有錯的，或許乙接受這種形式的賠償也是有錯的，但是甲

2. 〈夫搞外遇妻「賠」睡和解〉《中國時報》，2006年2月28日。

妻的通姦卻沒有錯，畢竟她的動機是為了幫助丈夫賠償，而不是背叛不忠。所以不是所有通姦都是錯的³。

此外，被文化等因素強迫進入婚姻者（或者被強迫不得進入婚姻者），若發生了通姦，通常並非不道德的。所謂被文化強迫，就是在文化與其私人生活上沒有選擇，例如，有些人為了保有愛情（對方要求不結婚就分手），或者因為懷孕，或因為適婚年齡壓迫，或者怕吃上官司（不娶就被控告）、或者怕污名等等，而必須結婚；還有，例如因為是同性戀而不能與同性愛人結婚者。這些人由於是在沒有足夠選擇下結婚，他們的進入通姦關係，和那些自願選擇進入婚姻關係者不同。這也就是說，有多大或多少的選擇進入婚姻（被強迫的程度、自願的程度）也是評估通姦對錯的重要考量，不能全部都一視同仁，因為在道德的考量上不得忽視自願選擇能力或強迫程度。

總之，不是所有的通姦都一樣，我們不能一聽到某人通姦，就做出膝蓋式反應，認定那是私德敗壞，而必須了解其通姦的個別特殊境況，才能做出適切的道德評價。不論通姦之個別差異，這種刻板印象乃是一種通姦歧視，而歧視本身就是錯的。

或許有人認為歧視通姦有保障婚姻的工具性價值，但是通姦的普遍與離婚率居高都有很多複雜原因，歧視通姦（亦即，不分青紅皂白將所有通姦都抹黑）多大程度上能有效保障婚姻仍是個疑問。還有學者認為通姦才是維持婚姻制度的體制外工具。當然，這涉及了現存的婚姻制度是否可欲，是否符合正義原則，都還有待討論。

原載於自由時報2002年5月13日

3. 同樣的，也不是所有重婚都是錯的。美蘇冷戰時期，有些附庸國被分割為兩地，彼此長年不能往來，有些人因與配偶長期分離而最後重婚。台灣有一個例子是某個老榮民在開放大陸探親後娶大陸妻，但是發現太太騙錢，但是他因為怕被敲竹槓而不敢離婚，所以重婚；結果在這種情況下，連娶三任。（〈老榮民大陸三娶妻 被告得滿頭包〉《聯合報》，2004年2月16日）

愛，在外遇的年代：

「人間四月天」的社會意義

描寫五四時代徐志摩等人愛情故事的「人間四月天」電視劇與相關書籍受歡迎的熱度持續不退，但是人們卻很少把它和此刻另外一些勾動人心的電視廣告關連起來考察：例如任賢齊的琳達安琪手機廣告，以及沈世朋和新女友海邊約會卻同時接到查勤電話的廣告等等。其實這些現象都在撩撥著同一個主題：外遇。而且這些電視影像都沒有負面的呈現外遇，甚至讓人同情外遇，或者讓人感到外遇愛情的浪漫可貴。

再擴大一點來看，不但現代社會的生活形態為外遇製造了最流動開放的條件，而且像情人節、電視配對節目和無處不在的愛情故事與影像，讓人無所遁逃愛情的誘惑，愛情文化所帶動的休閒與消費活動也無時不挑逗人去（多）談戀愛，也就是去外遇——因為，既然愛情如此美好，何不再多談一次？在這種社會環境中，外遇愈來愈成為一種人生機會、人生選擇、與實驗冒險的好玩經驗。遊戲規則是：如果你要傻傻地抗拒誘惑而不外遇，那是你自己決定的乏味人生，可別期望別人也會如此。

不過，外遇雖然已經是一個普遍的現實，但是在公眾論述中卻還沒有形成理直氣壯的態勢。社會的「愛情倫理」和「外遇現實」之間有著極大的落差：外遇仍然被譴責為不道德、人格不成熟、不負責任等等，這也造成了一個虛偽和罪惡感充斥的社會。電視的外遇廣告雖然讓人會心的微笑，潛意識地減輕了人們的罪惡感，但是它們卻還不是把外遇正當化的積極論述。

換句話說，在這個外遇年代，人們正需要一個新的愛情倫理。而「人間四月天」就正在偷渡這個將外遇正當化的新倫理。

從這個角度來看「人間四月天」，就可以得出另一種不同的解讀，也對比出之前對該劇的解讀都錯誤的假設了：一、因為該劇時空背景是五四，故而過去的性愛論述必然不可能比現在激進；二、五四的新詩、緩慢的節奏都屬於過去的浪漫，有別於後現代的速食愛情。這兩個錯誤的假設使得眾多評論者覺得，一個前現代的浪漫故事竟然在「性開放的後現代」大行其道是不可思議的，因而繼續錯誤地推論這只是後現代流行的復古現象之一，其所凸顯的則是新世代的心靈貧瘠與渴求純真愛情。

其實五四是愛情革命的時代，其革命精神當然會比後代的承平時要激進。像徐志摩這種典型人物身上的愛情至上理念，是完全不受責任道德等論調束縛的。相較之下，在今天，連未婚者的「外遇」都難逃譴責，我們又幾時見過社會知名、為人師表的已婚者外遇能像徐志摩在「人間四月天中」的理直氣壯？在媒體中，我們又何曾見過肯定外遇、頌揚外遇愛情的大聲疾呼？這麼看來，「人間四月天」偷渡的是一個非常激進的外遇論述，它攪動的正是已經波濤洶湧的情慾暗流。

如果說「人間四月天」的外遇太理直氣壯，外遇太多（徐志摩外遇、陸小曼外遇、林徽因「精神外遇」），那麼怎能逃得過此刻觀眾的良心檢查呢？其祕密就是，用緩慢的節奏、高藝術感的大陸連續劇拍法，來拉大它與觀眾的距離，使觀眾覺得此劇說的是「過去時空」的事，是特殊人物而非你我凡夫俗子的故事。該劇若以人們非常熟習的八點檔連續劇形式節奏來表現，那就會因為沒有距離感，而讓更多的人厭惡徐志摩的「不負責任」。

或許有人要問，五四的新詩與文藝腔不是代表「浪漫純情」嗎？為什麼會在性愛感官皆麻辣的新世代中找到共鳴？這個質疑忽略了歷史脈絡的置換效果。五四新詩的浪漫在白話文歷史上原

來就有其突破革新的意味，而且它也可以在不同時空裡產生不同效果。而人們總是尋找各種方式來表達激情，當情人節大餐、一夜情、瘋狂性愛愈來愈尋常之時，五四新詩文法也可以在此刻被當成一種最新的激情表達法。換句話說，五四新詩在今天是被用來讓性愛激情具體的語言化、幻夢化，這其實是十分麻辣刺激的。

「人間四月天」和其他撩撥外遇的電視廣告都不同程度地把外遇正當化，因而滿足了一個已經普遍外遇的社會的集體慾望；反過來說，正是因為外遇還是一個大禁忌，因此它還充滿吸引力與商機。此刻我們需要面對的問題正是：如何建立一個合乎社會現實的新愛情倫理，而推動「通姦的除罪化」應當就是第一步。

原載於2000年4月2日《中國時報》時論廣場

後記

女人要外遇！

性別不平等的社會往往要求女人應該以「家庭」或「內」為中心，因此女性從不被鼓勵向「外」發展。易言之，不被鼓勵「外遇」：不但「性愛外遇」被格外嚴厲地譴責，其他一切人生的「外遇」——離開私領域或離開女性既定道路的「外遇」——都被描繪為危險且困難重重。故而，在異性戀男女關係中，很多好女人都扮演傻傻的守貞者，她們害怕冒險會打破乏味但安定安全的現狀，也因為良心譴責而無能隱瞞外遇，更不斷地消除自己外遇的機會與誘惑，最終失去外遇的能力，也一併失去改變人生的勇氣。幸而，現在越來越多女人也逐漸覺悟社會化過程對女性加諸的守貞枷鎖，而開始積極掌握人生各種「外遇」機會。

關於女性外遇，可參看何春蕤，《好色女人》一書中的多篇文章：〈外遇就是一種蹺課〉、〈三溫暖的外遇〉、〈女人外遇陣線聯盟〉、〈情慾的多角化經營〉、〈歷史上的真愛一向很敗德〉、〈外遇的另類論述〉等。

為什麼婚外情不是錯事？

讓我先從一個故事講起，有位不丹國排行第幾的王子結識了一位女模特兒，雙方論及婚嫁，但是有人爆料說女模特兒已非處女。由於女模沒有跟王子坦白這件事情，引起兩人暫時的關係緊張。經過一星期，王子表示仍然希望迎娶女模特兒，從而引發更大的風暴。因為在不丹，社會大眾對婚姻的認知是，女人完整地屬於男人、屬於家庭，這意味著女人應該在身體方面完整地屬於丈夫，也就是婚前應該保持處女之身、不應該有婚前性行為。如果有婚前性行為的人，只能同居或乾脆不結婚，否則破壞了大眾所公認的婚姻的意義，也就是婚姻意味著婚前忠貞。而皇家的婚姻更應該為民表率，皇室婚姻若容許婚前性行為，等於向公眾示範婚姻意義的改變。此外，不丹民眾也認為非處女或婚前性行為代表了不道德行為，女模特兒的失去貞操等於從事了不道德行為，婚後成為王妃的女模特兒不應該有這種不道德行為。王子若執意迎娶女模特兒，女模特兒應該放棄王妃身分，也就是皇室也應該罷黜王子的身分。

這個故事其實講的也不是不丹王國的事情，我們台灣社會從前也對婚前性行為有類似的觀念。事實上幾乎世界各國都有過類似的觀念。例如1959年美國加州州政府的色情文學次級委員會就在其初始報告中說：

我們國家仍然有下列原則，認為婚前性行為與婚外性行

為是不好的事情，我們反對任何激發、誘使、美化這些行為的東西¹。

由此可見反對婚前性行為（並且與婚外性行為相提並論）是相當普遍的。我現在想從上面這個虛構的不丹王子故事，提出幾個問題來一一回答。

第一、婚前性行為是否就等於不道德行為？活在神聖婚姻的神話裡面的人，可能沒經過大腦就會膝蓋反射地、不分青紅皂白地認定，婚前性行為必然就是有問題的不道德行為。其實一個人有過婚前性行為，可能是遭人性侵害，可能是從事性工作，可能是與男友兩情相悅，可能是尋求一夜情，可能是為了報答恩惠，可能是為了孝順，等等各種各樣的可能，各種各樣的情境，沒搞清楚以前，就全盤認定婚前性行為一定是不道德的，就是愚蠢盲目。

第二、如果不向配偶坦白婚前性行為，是否就是不道德？說謊很多時候是不道德的，但是也有很多時候，並非不道德。向納粹說謊家中沒有窩藏猶太人，就並非不道德。為了婚姻生活的和諧而對婚前性行為說謊，是否不道德，可能還要看當事人兩造的想法與處境，這不是外人能夠輕易判斷的。

第三、如果夫妻不介意婚前性行為，那麼這究竟是他們的私事，還是大家都應該關心的公事？雖然社會大眾都公認婚姻的意義就是包括婚前沒有性行為，但是如果有一對夫妻容忍婚前性行為，因而和社會大眾對婚姻的主流看法不同，是否因此他們一開始就不應該結婚呢？還是說

1. Eberhard and Phyllis Kronhausen, *Pornography and the Law* (New York: Ballantine Books, 1964, revised edition), pp. 175-76.

，一樣米養百樣人，對有些人而言，婚姻就是可以和婚前性行為相容的，因此社會的婚姻觀其實是多元的，並不是所有人對婚姻都持同一看法，因此我們不應該要求所有人對婚姻的意義都持同樣看法。換句話說，婚姻不應該包括婚前性行為，那就看婚姻中的當事人兩造自己去協商、自己去設想或決定。外人不應該強迫這兩個人去接受別人對婚姻的看法。

第四、如果婚姻對不同的人有不同的意義，婚姻可以和婚前性行為相容，而且也沒什麼不道德，只要當事人兩造都心甘情愿的接受，那麼即使是公眾人物出現婚前性行為，這反而是教育大眾的良好機會，讓社會大眾能明白社會中婚姻的多元事實。更不應該因此而懲罰公眾人物。

以上關於婚前性行為的說法，當然也同樣適用於婚後的婚外性行為。現在社會大眾雖然已經不再相信，婚姻的意義必須包括婚前忠貞，但是卻仍相信婚姻的意義必須包括婚後忠貞。可是我們必須認識到，還有很多人並不認為婚姻必然意味著婚後的忠貞，換句話說，他們認為婚後還是可以和其他人有性行為的。這些對婚姻持不同看法的人，當然也是有權利結婚的，而且用他們的婚後性行為來創造不同的婚姻的意義。我們現在再回顧一下上面四個問題，只是用婚後或婚外取代婚前，我們發現答案當然是一樣的。

第一、婚後的婚外性行為是否就代表不道德？我前面已經說過了，只有膝蓋反應的人才會這樣認為。畢竟從事婚後性行為的原因很多，我們不能不分青紅皂白而一概認為所有婚後性行為都是不道德的。每一個案例都不同，而且可能都是很複雜的。此外，目前台灣的法律認定通姦是告訴乃論，這表示法律至少認可了婚外性行為的有無過錯，乃是由配偶來判斷的，只有配偶才能決定對方是否應該被懲罰。在配偶同意或容忍通姦的情況下，通姦

並沒有罪。我認為這表示了只有當事人才能決定婚外性行為的是非曲直，外人是難以判斷的，所以通姦不是公訴罪。當然，如果按照我這裡所講的精神，通姦是應該除罪化的。

第二、如果不向配偶坦承婚後性行為，是否就是不道德？這個問題的答案，也是和上面一樣，必須對當事人的生活處境、行為動機、說謊後果等等加以分析，至少需要一個清官才能斷定，而不是倉促認為說謊一定是錯的。

第三、如果夫妻當事人兩造不介意婚後性行為或婚外性行為，沒有向法院提出通姦的告訴，沒有出面向公眾舉發對方的不忠實，反而容許婚後性行為，那麼外人是應該要對這件事說長道短、多管閒事呢？很顯然，外人並沒有立場去把自己對婚姻的要求，強迫加在別人身上。夫妻應該可以自己協商他們是否要保持婚後忠貞，這是他們的私事。

第四、如果公眾人物的夫妻對於婚姻的看法是不必包括婚後忠貞，可以有婚外性行為，那麼當公眾人物的私事曝光後，由於公眾人物並沒有做錯任何事，當然不必受到什麼懲罰。相反的，我們應該看到，從歷史上來看，婚姻的意義一直在變化和演進之中，從父母之命、媒妁之言到自由婚配，從至死方休到兩願離婚；過去的婚姻確實要求至少是女方的婚前的忠貞，這個要求也許在世界其他地方仍然存在，但是在很多地方已經漸漸消失，這表示人們對於婚姻的看法已經趨向多元。我們有幸生長在一個多元價值的時代中，對於婚姻是否也應該包括婚後忠貞，我們有不同的看法與價值觀念，這些看法與觀念應該趨向自由競爭，而不是任意打壓。公眾人物的婚外性行為，不過是反映了婚外性行為也存在於一般民眾而

已，所以公眾人物的婚外性行為，不需要被特別注目，所引起的媒體效果也能促進社會的多元化，讓不同民眾有更多機會了解別人的生活處境與感情性愛世界，對人性與社會變化有更多體認，以一種成熟而非簡單化的態度面對。

本文為2006年4月29日，民間司法改革基金會主辦之〈從城仲謀大法官緋聞案：尋找性／別、媒體、司法改革的積極面向〉座談會發言

婚外情無錯：

一個進步理性的婚姻觀

連日來對於台灣立法委員鄭余鎮及王筱蟬的婚外情事件¹，媒體上充斥著批評甚至抨擊的情緒言論，彷彿只要是婚外情就有錯，這是缺乏理性態度的討論。在此，我們想針對一些流行觀點予以對話與辯論。

1. 以婚外情來評斷與扼殺鄭、王的公共參與是否公平？

首先，關於鄭、王兩人的婚外情事件與他們個人專業能力的討論。日前台灣的天主教樞機主教單國璽，於2002年8月18日在聯合報15版民意論壇上發表了一篇標題為〈遏阻色情氾濫 政治人物以身作則〉的文章，其中提到「希望政治人物在婚姻及性生活方面能做民眾的表率，也希望選民不要將票投給那些不忠於家庭和性生活放蕩的候選人，他們既然不忠於自己的終身伴侶，怎能忠於選民和國家呢？」

這樣的說法顯然就將私生活與個人專業能力劃上等號，可是試想，王筱蟬會室內設計、英文能力強，這些專業能力與他的私生活、不倫戀情，有何關連呢？又，鄭余鎮的問政能力、對選民

1. 王筱蟬最初因為和蔣經國之子章孝嚴於2000年的緋聞而為公眾所知，章孝嚴因此事黯然辭去總統府秘書長一職。2002年王筱蟬和民進黨重要的立法委員鄭余鎮的婚外情曝光，鄭余鎮雖有多名二奶，但是此時與王筱蟬出國準備提起跨國離婚訴訟，以求順利和王筱蟬結婚，引發台灣婦女的恐慌；鄭余鎮則宣稱王筱蟬是「天上掉下來的禮物」。旋即二人在各方不祝福情況下分手。鄭余鎮政治生涯告終。雖然後來鄭余鎮宣示懺悔企圖東山再起，但無法挽回形象而失敗。

的關切與對地方事物的熱衷，難道必然與他的愛情態度產生某種正反比的關連嗎？

古時候，很多英明的皇帝（包括武則天在內）也是三宮六院、六千粉黛，但卻不會成為檢證他治國施政能力的標準，近代的中外偉人或領導者（蔣介石、毛澤東等等）也有很多婚外情，由此可見愛情這種私人面向的態度行為，不能用來評斷個人工作的專業能力。難道拿破崙與其情婦的關係，會影響他的軍事才能嗎？甚至照鄭余鎮日前開記者會所言，這次婚外戀情曝光甚至使他身敗名裂，無法在政壇立足，致使不能再為選民服務，這豈不也成為大眾的損失？早在同性戀還不為大眾所接納，甚至是人人喊打的時代，職場上的同性戀者，必須小心翼翼的隱藏他們的情感生活，甚至偽裝成異性戀，原因就在於人們不理性的將同性戀者的私生活拿來作為判斷他專業能力的唯一標準，「因為你是同性戀，所以你不適任這份工作」，這樣的偏見，已經在同性戀逐漸為人接納的趨勢下，慢慢獲得修正。可是這次的事件，我們看到的是對於婚外戀情的人，卻是又再次重複了不理性的偏見。

2. 鄭王兩人的婚外情有錯嗎？

有人認為鄭王兩人在道德上有嚴重缺失，所以為公眾所不容。現在讓我們來更加小心的重新檢視這個部份。鄭余鎮以前也有過很多女人，但並沒有爆發出來成為公眾事件，但這次鄭、王兩人的事件爆發，卻讓人們議論紛紛，其中的重要因素可能在於王筱嬋。

王筱嬋目前在輿論中成為一個「難纏的女人」、「可怕女人」或「狐狸精」，其實這是父權社會對某些「不安分」或「兇悍」女人的刻板印象的建構。因為向來父權社會就希望女人不要出來鬧，那些不顧面子地爭取自己權益的女人，不符合逆來順受的傳統形象，而很容易被說成「難纏」。所謂「難纏」，就是使

男人失敗、身敗名裂，這是以男性利益為考量的判斷。故而社會覺得既然做了第三者就更應該維持低調，不要出來鬧，損及男人的利益，否則就是難纏的女人。從王筱嬋近年上媒體的新聞事件來看，他使得章孝嚴、鄭余鎮的事業都受到了一定的重創，因此王的第三者形象是屬於會使男人失敗的，是所謂的難纏的壞女人。

另一個例子，王筱嬋居住大樓的監視錄影被八卦記者取得，破壞王筱嬋的隱私，但是王筱嬋的自力救濟卻也被認為是「難纏」、「兇悍」，而非被詮釋為維護自身權益。王筱嬋過去不斷的情史，被傑出男性所吸引，這些根本就是很常見的女性情慾特色，但是卻因為目標顯著而承受了所有的污名。

之前還有傳出王筱嬋養小鬼等迷惑男人的無稽之談，這都是在否定鄭王二人的愛情就像一般男女愛情一樣。另外還扯出王筱嬋忽視母職，或者是個不孝的女兒等等，這些都和婚外情無關，而純粹是要製造大眾對她的惡劣印象。

另外在日前記者會上，王表示「終於遇到有肩膀的人」，這點也很引起爭議，一般都被認為第三者若是被騙，還算是情有可原，否則就是惡意破壞家庭的壞女人、狐狸精。甚至照2002年8月12日中國時報上潘恆旭所言，王筱嬋是所謂「史上第一反派女主角」。但是鄭余鎮的家庭真的是王筱嬋所破壞的嗎？情場如戰場，第三者為什麼沒有主動介入與爭取愛情的權利？愛情只有經得起考驗的問題，而沒有第三者破壞的問題。一般把「**橫刀奪愛**」當作不道德，乃是將愛情當作佔有關係，將人物化的錯誤觀念，以為一旦相愛就是屬於自己的財產，不能被「搶走」「奪去」；但是愛人不是財產，戀愛是自由的，每個人都有權去爭取愛情。

其次，讓我們談鄭余鎮。鄭的花心目前成為被攻擊的焦點，不斷外遇、背叛配偶、違背婚約誓言，都成為我們常常聽到對他的批評，但平心而論，台灣目前的婚姻法對於離婚的規定還是相

當嚴苛，已婚的人無法自由離婚；故而當兩人愛情已經消失，一方卻不肯離婚時，難道另一方就一輩子不能再談戀愛嗎？這種情形下，那當然就只好被迫外遇了。雖然有些人認為應該在婚姻關係結束後再開始新感情，可是這種要求應該建立在離婚自由化的前提上。

據鄭余鎮說，他和其元配呂珮茵早就無夫妻之情，但是後者卻一直不願離婚。所以若是鄭余鎮可以離婚，那就是個單身男人犯桃花事件了，社會的譴責不會如此強大。但因為他元配不肯離婚，整個事件才演變成所謂的外遇。此外，鄭立委的子女都已經成家立業，他離婚不會對子女有影響，充其量不過是個六十歲老人的生活選擇，不必予以如此嚴苛的評價。由於時代改變，現在很多老人都不願再像上一代那樣繼續在一個已經無生趣的婚姻內妥協下去，但是卻面臨了子女因為財產等因素而阻撓離婚與再婚。這是個值得重視的老人權益議題。

現代婚姻是以愛情為基礎，那麼沒有了愛情，能不能自由的選擇離婚呢？現在的法律能不能以沒感情為理由認可人們的離婚要求呢？沒有愛就可離婚，顯然會好過被迫跟一個不愛的人守著婚姻，但法律不容許這樣的自由度，結果就是國家製造外遇了，這種外遇當然沒有道德的過錯。

3. 一個進步理性的婚姻觀

更進一步來說，現代婚姻與古代不同的是建立在自由戀愛上，雖然進入婚姻是要許下承諾，負擔責任的，可是我們也得認識到現代婚姻的承諾與責任是有限的，不能無限制的膨脹。婚姻裡的承諾是「我會愛你」，但愛情不是建立在個人意志之上，甚至不受理性控制，愛情的承諾是隨著愛意而生，當愛意消逝、愛情告終，「我會愛你」的承諾也就消逝了，這跟婚姻中承諾照顧家庭、撫養孩子不同，照顧扶養是意志上可以控制的，這部份的責

任是可以要求或甚至透過法律來執行（如離婚的贍養費）。可是法律無法強制誰一定得愛誰，因為這是當事人都無法控制的。所以婚姻不可能是愛情的保障，建立在愛情上的婚姻必然有其脆弱性，愛情一旦結束，其承諾就失去基礎了，每一個進入婚姻的人都應該要認清這一點：當戀人、夫妻對彼此說「我永遠愛你」時，這不能當成時間性來理解。

現代離婚率不斷升高，其實諭示著一個多次婚姻的世界之逐漸到來，我們可以想想現在大家對於單身未婚者的多次愛情，所採取的接納態度，應該要怎麼樣也讓已婚者能夠獲得同樣的對待，不但觀念上必須持續的挑戰、對話；在法律制度面，關於婚姻契約的規範也應該有務實的調整與修改（如通姦除罪、自由離婚、短期婚姻）。並且應該教育兒童認識與理解多次婚姻與多元家庭的趨勢，接受這也是社會的一種常態，這樣也就不必然會有所謂對兒童的不良影響問題。

緋聞不必辭職：

媒體、私事、工作平等法

2005年的台灣有兩位電視主播傳出涉及婚外情的緋聞。由於媒體大幅報導，引起了一些反彈與批評，批評的重點不外乎認為此事乃屬私領域範圍，而且主播非重要人物，媒體大幅報導無重大公共利益的私人行為等於是浪費媒體資源。

上述對八卦媒體的批判有其進步性，但是也有盲點，值得我們深入探討。首先，上述的媒體批評假定了在真正的公共人物與一般市井小民之間有著清楚界限，可以判定誰有報導價值。但是實際上這條界限不僅存在著灰色地帶，也會受到性道德風氣的影響。

例如，近年來有不少「受人尊敬」行業的法官、教師、醫生的緋聞也被聳動報導，這些人並非公眾人物，大多數名不見經傳，最多也只是「小有名氣」，卻因為他們是「可成為公眾的表率人物」，結果其緋聞也被媒體大幅報導。顯然，劃分公私人物的界限，涉及了性道德風氣對社會菁英的社會控制程度：社會風氣趨於保守時，很多被視為「表率人物」者也都會被當作需要受到公眾檢驗的對象。

更深入的說，我們現在處於一個「分眾」的時代，有些人在其專門領域中為圈內人所熟知，但是該領域之外的人卻完全陌生；這些人不像高官或藝人那樣家喻戶曉，但因為在圈內小有名氣，也不算市井小民。換句話說，這些人雖然不是「全民公共人物」，但是卻是「圈內公共人物」，屬於社會菁英。正如上述，這些社會菁英的緋聞是否會被報導，和性道德風氣的開放與保守直接相關；社會風氣保守時，會對菁英採取較嚴格的社會控制，

報導緋聞就成為社會控制的手段，因為一經主流媒體報導其緋聞後，圈內菁英就成為公共人物而遭到嚴厲檢驗，甚至身敗名裂。

但是緋聞之所以會被等於醜聞，除了媒體報導的角度外，也有可能是因為保守性道德壟斷了媒體與公共論壇。例如，某名人被揭露為同性戀，若發生在回教國家，可能就是醜聞；但是若發生國家的媒體與公共論壇已經長期對同性戀有一些平衡處理，那麼發生緋聞未必就等於醜聞。

由此可見，私領域內若仍然存在著性的不平等與歧視——也就是不分青紅皂白地將某些性實踐（例如通姦、劈腿、外遇）一律污名或甚至妖魔化——那麼私領域裡所壓制的情感能量總是會尋找公開宣洩的出口，也就很容易被各種利益與權力所利用，反而形成炒作聳動的氛圍，造成浪費公共資源或甚至威脅社會自由：2005年台灣這兩位因緋聞而先後辭職的主播正說明了這一點，畢竟，為何主播通姦就必須辭職？既然這類事件屬於私領域，那麼何以經常看到機關單位或其主管面臨必須辭退其緋聞員工的壓力¹？

台灣現在已經有了兩性平等工作法，也就是不能因為性別歧視與性偏好歧視而阻礙平等就業，雖然保守人士企圖限縮這個法律的運用，但是這個法律的真正精神應該是：人不應該因為其無害他人的性行為與性別表現而在工作上遭到不平等的待遇。這個精神是和「宗教信仰、政黨、族群……的平等（就業）權利」是一致的，也就是人不應該因為其宗教信仰、所屬政黨、族群、性道德觀念（或

1. 2007年有位已婚的衛生署疾管局第四分局副局長，與昔日女下屬偷情，被女方丈夫指控，竟然登上了報紙頭版頭條。這個佔據整版的新聞報導說，某立委不但要當事人下台，還要疾管局長也下台；另一位立委則信口開河說：「身為公務員爆發不倫戀，已經無法為民服務公務」；也有學者專家表示通姦除罪化是世界潮流，不應該在行政法規中懲處婚外情，但是應該給予某些處分。疾管局長郭伯崧倒是頗有擔當，認為此事乃屬私事，與公務無關，不會處分。人事行政局則表示，婚外情一般都是由各機關主管視情節輕重處理（作者按：可是「情節輕重」會和媒體曝光以及主管個人好惡有關）。參見〈疾管局高官與女下屬偷情〉《蘋果日報》，2007年5月28日。

性行為)……而在受教育、就業、從政、居住、生活等方面遭受歧視待遇。換句話說，人不能因為其私生活中的性行為或性觀念而遭到性歧視，不應該因為性歧視而無法平等就業、或被辭退工作等。

在目前，跨性別者往往會因為性歧視而無法就業或平等工作。而很多台灣的大企業則禁止婚外情²；不過因為員工婚外情而辭退員工的做法，曾被台灣的法院認為是不當干預員工的私生活，那個案例的法官根據最高法院1993年台上字第1786號判決見解，認為雇主不得支配勞工的私生活，亦不得以勞工私生活不當為由，作為解僱或懲處勞工的理由³。從這個判例來看，我們應該更明確地將禁止性歧視的精神落實到平等工作法中，以防止越來越頻繁的八卦媒體聳動報導對工作職位所造成的壓力。

總之，我們不能一面批評媒體，說私領域的私事無報導價值、浪費媒體資源，又一面要求在緋聞曝光後，當事人要為其私德負起公共責任（辭職、下台或道歉）；這是自相矛盾的。因為私事與私德就是與公共事務無關的，那麼為什麼在曝光後需要向公眾表態交代呢？若我們譴責媒體報導與公共利益無關的私事，那麼我們也絕不應該要求當事人為其私事負責，反而應該捍衛當事人的權益。

我曾在其他文章中顯示八卦報導並非毫無價值；與其壓制八卦，不如改變私領域的保守道德風氣，使八卦報導沒有殺傷力。民間團體主張使用廣告抵制的方式來壓制媒體報導性事，這很可能會被保守力量利用而威脅到新聞自由。不如在這類事件中力挺當事人，堅持其公共職位與能力不應受其私人敗德事件的影響，並且要求媒體做到性道德觀念的平衡處理，不可只採用保守立場報導，才是解決這類緋聞報導狂潮的長遠之道。

原載於2005年4月9日《蘋果日報》

2. 〈婚外情，在大型企業格殺勿論〉《聯合報》，2001年10月17日。〈大型企業畸戀，「行為不檢」，格殺勿論！〉《東森新聞網》，2001年10月17日。
3. 〈辦公室畸戀遭解僱 襄理打贏官司〉《聯合報》，2001年10月17日。

未婚懷孕，不錯

日前有未婚影視明星興奮地宣布懷孕，經過媒體以較正面的方式報導後，卻引起了一些批評。有人批評未婚懷孕本身就是不道德，也有人認為未婚懷孕或許不是不道德，但是不應該正面宣揚以免青少年效法，云云。事實上，這些看法都值得商榷。

首先必須澄清的是，很多人號稱反對「未婚懷孕」，但是考察他反對的理由，卻其實是反對「婚前性行為」。可是，「未婚懷孕」和「婚前性行為」是不同的；後者是「因」，前者是「果」。「因」是錯的，並不表示「果」也是錯的，因為「惡因」也有可能種「善果」。所以，單單證明「婚前性行為是不對的」，尚不足以證明「未婚懷孕也是不對的」。

因此，人們不能率爾主張：由於婚前性行為是不道德的，故而其所導致的結果——未婚懷孕——也是不道德的。因為即使婚前性行為不對，但是它所導致的「結果」卻未必不道德，例如，因為婚前性行為而造成雙方傳染疾病，如感冒，這種因婚前性行為而來的「未婚感冒」就看不出來有什麼不道德。因此，還要證明未婚懷孕本身有什麼不對才行。

有人說，「未婚懷孕會製造棄嬰之類的社會問題，所以是不對的」。可是，許多未婚懷孕並沒有製造棄嬰之類的社會問題，看來，至少我們不應該一概而論地斷言「未婚懷孕不對」。

通常對於一種不道德的狀態或行徑，我們應當中止它。所以，如果批評者堅持未婚懷孕是不道德的，那麼，面對眾多已經懷

孕的未婚女性，批評者是否要建議未婚懷孕者應當墮胎，以中止這樣不道德的狀況？或者，批評者是否要建議她們與並不想共度一生的人立刻結婚或簽訂婚約？這樣的婚約又是否道德？

有人會說，就是因為這兩個出路都不盡理想，因此「未婚懷孕不道德」的說法可以嚇阻婚前性行為、或嚇阻「不負責任的懷孕」，所以這種嚇阻的話是有社會效益的。可是這種嚇阻的話也會讓未婚懷孕者飽受歧視和壓力痛苦，因此它的「社會效益」也是可疑的。更何況，難道這世上除了使懷孕者飽受歧視和痛苦外，就沒有更好的方式來「嚇阻婚前性行為」嗎？此外，造成未婚懷孕的原因除了「自願的婚前性行為」外，還有「強暴」和「人工受孕」；讓被強暴而未婚懷孕者也受歧視是不公平的。另外，即使是造成未婚懷孕的自願婚前性行為也有很多不同的類型；有人是「有意」造成懷孕，有人是「故意」、「大意」、「惡意」，還有「無意」，以及「無知」才造成懷孕；我們怎可為了嚇阻「不負責任的懷孕」，而不管青紅皂白地指責所有的未婚懷孕呢！

有人可能會說，未婚懷孕不是道德上不對，而是「不好」，會帶給當事人困擾。但這實在是因人而異，不可一概而論，對有些人而言（像本文開頭提到的影視明星），未婚懷孕還是件值得慶祝興奮的好事呢。

最後，有人或許說，「媒體不應該正面大肆報導未婚懷孕，因為可能會鼓勵青少年未婚懷孕」。就常識來說，青少年的未婚懷孕大多是因為避孕措施不足（成年人也是一樣），青少年的主觀意願是極不想未婚懷孕的，故而根本不太可能看到報導就去模仿。其實，批評「未婚懷孕」的人真正擔心的是，媒體若是正面大肆報導，那就有可能會「正常化」或「合理化」未婚懷孕，而減弱原先父母師長們耳提面命才建立起來的「未婚懷孕不道德說」。這裡正暴露了「未婚懷孕不道德說」本來就是一個根基很脆弱的說法，所以父母師長的耳提面命經不起考驗、很容易無效。

說來說去，反對未婚懷孕的人可能根本就是反對婚前性行為。但是對於婚前性行為的反對更站不住腳；讀者可以用我這篇文章所例示的思惟方法來嘗試批駁之。

原載於1996年2月5日，台灣《聯合報》聯合副刊。對同一主題但是採女性主義觀點的說法，可參考：何春蕤，〈未婚懷孕的喜訊〉，收錄於《好色女人》，台北元尊文化，1998年，頁138-141

從防範性騷擾到 防範性自主： 評教育部的防範師生戀立法

根據日前報導，教育部性別平等委員會擬定「校園性侵害與騷擾防制準則」草案，條文中並明文建議校園師生情愛行為「應避免」。雖然說目前只是「道德勸說」階段，但是這項措施所隱含的性政治觀點與未來更進一步的可能侵權發展，卻不容我們輕忽。

首先，將師生戀置放於有關性侵害與性騷擾的準則之內，就已經有嚴重混淆「兩情相悅」和「單方面強迫」的企圖，這個混淆不是偶然的，而是建立在對於「女學生」身分的母權保護主義、以及某類女性主義的「弱者無法自主」的性愛理論假設上。

許多女性主義懷疑在不平等權力的條件下弱勢者是否真的能夠自主，因此激進女性主義者認為在男女不平等的條件下，異性戀本身就是強迫性的。由這種「沒有平等，就沒有真正性自主」的核心思考出發，一般所謂兩情相悅的男女戀愛、性徇私、性賄絡，與賣淫和強姦根本相去不遠，因此自然就會把「防範性騷擾」延伸到「防範性自主」。

在上述思考中，大學是個權力階層的機構制度，師生處於不平等的地位，防範師生戀，是為了保護無法真正性自主的弱勢大學生、或防止性徇私。然而學生不是校園中唯一的階層弱勢，教授與助理教授、主管與職員、助教與學生、系主任與助理、校長與行政人員等等都處於權力階層的不平等地位，都可能有利益輸送的性徇私，那麼校園的性騷擾規範為何只針對師生戀呢？由此

可見，防範師生戀主要還是假設了「學生」的脆弱。

然而，大學生均已成年，女學生若是仍然被當作天真無邪需要保護的對象，被假設為無法真正性自主，這就是剝奪她們的性自主，母權保護論述反而變成對年輕女性的壓迫。更有甚者，原本反對性騷擾的目的是為了促進女性的性自主、是為了讓女性在性方面更有力量與主動性、是為了女性能有更大的情慾解放空間而不因惡意騷擾而限縮，但是顯然目前的反性騷擾卻反其道而行。

有人說，防範師生戀和防範女學生的性自主無關，只是單純為了防止性徇私，以免引發教學不公的爭議。其實這只是藉口而已，徇私幾乎是任何權力機構的日常現象，屬於人際網絡中的非正式交換，有其正面與負面的功能，性徇私只是眾多種徇私中較少見的一種。於今單單挑選性徇私來立法開刀，其實還是假設了「性徇私」可能是弱者因利益而被迫就範，也就是把兩情相悅與性強制偷偷劃上等號。

學校不是唯一的權力機構，醫院、企業、工廠、軍隊、公私機關等等，都存在著跨階層的性愛關係，以及由此跨階層性愛關係而衍生的性徇私。如果說將跨階層性愛污名為與「性騷擾性侵害」相去不遠，一方面模糊了「自主性愛」與「非自主性愛（如強姦）」的界限，等於否定了低階層者的自主能動，另一方面，則是為了嚇阻跨階層性愛，而這其實是因為跨階層性愛不利於這些組織機構的階層秩序，因此，嚇阻跨階層性愛是為了組織機構的利益而服務的，它既是一種對性愛的社會控制、也是一種維護階層權力秩序的社會控制（就像很多專業倫理的制定其實是為了專業宰制的久遠利益¹）。對低階層弱者而言，嚇阻跨階層性愛往往並非一種保護，因為跨階層性愛經常是對低階層弱者有利的（

1. 專業宰制（professional dominance）是當代權力的新現象，專業權力不同於國家權力，但是與國家合作，擴展了規訓與監視的範圍和深度（M. Foucault）。同時也藉著專業主義、專業自主、專業倫理等等來免於外力制衡，形成對於其客戶的宰制（Eliot Freidson）。

例如性徇私)。正如前述，防範師生戀其實並不是真的為了防範性徇私，因為只有光明正大的師生戀才能免於性徇私的流弊可能，將師生戀打入地下，又如何防範徇私？故而，我認為防範師生戀的立法功能主要還是為了嚇阻跨階層性愛，以維護權力階層的秩序與士氣。

目前從防範性騷擾演變為防範性自主，這樣的管理政策與社會控制手段若擴散到其他機構，勢必對人們的私生活帶來更多的監視與規訓，也將成為社會自由的威脅。回顧女性主義百多年來常常是社會控制的重要推手，我們不能不慎。

原載於2004年10月30日《中國時報》時論廣場

後記

師生戀不同於師生之間的性騷擾和性侵害。師生戀在面對學校組織和各種壓力，包括法規的迫害，比起其他受祝福的愛情，師生戀的愛情其實是很坎坷、很值得敬佩的。不肯屈服於文明社會規範的愛情，總是讓我們看到人性的美麗與迫害者的醜陋。各種不屈服的愛情，不論是跨代戀、同性戀、家人戀等等，都是性權運動應該捍衛的對象。

另外，何春蕤曾寫過三篇關於師生戀的文章，〈師生倫理死了？埋了它！〉，〈解放師生戀〉，〈師生戀〉。收錄於何春蕤：《不同國女人：性／別、資本與文化》（台北：自立晚報，1994）；也可以在網路上尋得。

性與死：

禁慾非美德

「福利國家的自殺率高」這個現象經常被人援引為反對福利國家的理由。但是在我看來，「福利國家的自殺率高」恰恰應該是支持福利國家的證據，因為自殺率高證明了福利國家有高品質的生活。這怎麼說呢？

在沒有社會福利的國家裡，求溫飽、求生存不是件容易的事，因此生存下去是一般人最重要的生活目標，既然活下去是件大事，活下去的價值就會被特別看重，「好死不如賴活」變成一般人的信念。在這種狀況下，「自殺」在一般人看來，不但難以理解（因為生存是人生的目標，為什麼要自殺呢？），也被當作壞事（生存才是好事，否則何以天天與生活搏鬥以求溫飽生存呢？）

另一方面，在有社會福利的國家裡，求溫飽、求生存的目標已經基本上不成問題，生存下去是一件稀鬆平常、理所當然的事，活下去既然不被當成重要的大事，生存的價值也就不再至高無上了，取而代之的是生存品質的價值。換句話說，在不愁溫飽的社會裡，生存下去並不重要，「如何」生存下去才是重要的。既然有價值的是生存的方式或品質，而非生存本身，那麼自殺就不再是難以理解的事（因為活下去並不重要，活不好又何必活下去），也不見得是壞事（因為真正的壞事是生存品質的低落），而是一種選擇。

照這樣的分析看來，福利國家的自殺率高，是因為人民比較重視生存品質，而非生存本身，而重視生存品質的社會則往往是

有較高生活品質的社會。所以我前面說福利國家的自殺率高是其高品質生活的證據。可是由於非福利國家的人對生活品質要求不高，覺得能活下去就不錯了，所以對福利國家的自殺率高有不同的評價。

以上所說可以用另一個例子來理解。貧窮國家對於富裕社會的人自願飢餓、不吃或減肥，往往視作奇譚、難以理解。這是因為兩者對於「有飯吃」的評價不同。

常有人說福利國家的精神生活空虛，所以容易自殺。其實，只有在精神生活豐富的社會裡，才會覺得精神生活的空虛是難以忍受的，才會因為精神生活的空虛而自殺。

「性」在這方面和生／死問題有相似之處。在性匱乏的社會中，有沒有性是最重要的問題，「性」好不好、或性的品質卻變成次要問題，就像西方人常說的「差勁的性更勝於沒有性」（bad sex is better than no sex at all）。當然，這句話在注重性愛品質的社會裡是難以理解的——既然性很差勁，何必要做？

在匱乏的性文化裡，既然「性」本身、而非性品質，被當作重要關鍵，就會產生許多（從性很豐盛的文化看來）很奇怪或很野蠻的現象。例如，性別中的強勢（男）常常為了只是得到性，而對性別弱勢（女）採取騷擾、掠奪、強暴、欺騙等手段；而在這種巧取豪奪的情況下，往往缺乏高品質的性。

其實，「差勁的性更勝於沒有性」的對確程度也有性別的分別，這句話可能對男人比對女人更真實；因為對頗多男人而言，只要有性就有了性的滿足，所以對女人而言十分差勁的性，這些男人可能覺得還不算太差勁。

由於性的匱乏，而造成惡劣或甚至危險的性文化，經常是女人更蒙其害（這是何春蕤等人經常強調的論點）。不少女人為了保護自己，也不得不採取「沒有性」或「不要性」的禁慾生活。此外，一個社會的性之所以匱乏往往是因為有很多打壓和抑制的

手段，使得追求性的人容易受到懲罰或困難重重，所謂性會使人「身敗名裂」，或者「色字頭上一把刀」，都使很多人寧可禁慾。

易言之，在性匱乏的社會中禁慾，未必能視為一種美德，因為這或許是在慾望得不到滿足、但滿足慾望卻可能帶來麻煩的情況下，所作的不得已選擇。當然，在性十分豐裕的社會中，禁慾也不一定會是一種美德，而可能只是一種選擇而已——是在性慾望滿足根本不成問題的情況下，或許為了蓄積更高度更精緻的性慾望，或許因為過度豐盛的性而對性失去興趣等等原因，所作的真正選擇。

原載於1996年9月30日台灣《聯合報》副刊

睡眠中的性自主

根據台灣的新聞報導，A女熟睡，B男猥褻她，法官判無罪，原因是因為睡眠中無所謂自主，故而B男沒有妨害性自主。另外，有一名越籍武姓看護女工則被控性侵她所照顧的植物人。我把這類例子歸諸於「睡眠中的性自主」，這個睡眠狀態則可以是長期昏迷不醒。睡眠中的性自主並不是個無謂的問題，我將顯示它不但和「婚姻內強姦」與「強姦公訴罪」有關，也和「強吻／偷吻」、「迷姦」、「心智殘障的性權利」等問題相關，值得我們深入探討。

但是我要假設：第一、A女的昏迷與熟睡都和B男的作為沒有因果關係，易言之，並不是B男將A女灌醉、撞傷、麻醉、迷昏等等，而是A女自己熟睡、喝醉，或被不相干的人撞傷、麻醉等等。第二、如果A女驚醒後，並且表示拒絕B男，B男就沒有繼續任何行動。因為如果在A女清醒時，B男違反A女的意願去猥褻她，那當然會被認為有罪的。以下的討論也假設上面這兩點。

所謂「睡眠中的性自主」問題的特點之一就是：B男沒有事先取得A女的積極同意，不過A女也因為昏睡而事前沒表示不同意或異議。那麼在A女昏睡時，B男的猥褻是否妨害她的性自主呢？我們可以就以下三種狀況來思考：

表一

狀況 a	A 女昏睡不醒，B 男與之發生性關係。之後 A 女仍然昏睡無知或甚至是長期昏迷。（即，事後沒有表示不同意）
狀況 b	A 女熟睡不醒，B 男與之發生性關係。之後 A 女甦醒，並想告 B 男強姦（即，事後表示不同意）。
狀況 c	A 女熟睡不醒，B 男與之發生性關係。但是 A 女甦醒後，並不想告 B 男強姦（即，事後表示同意）。

首先，或許很多人認為只要事先沒有徵得同意的性交就是強姦，A 女在昏睡中而沒有（無能力）表示同意，所以上述三種狀況 a b c 均是妨害性自主的強姦。但是雙方兩造的親密關係是否應該考慮在內呢？A 女 B 男是夫妻或者是陌生人，是否會改變妨害性自主的評估判斷呢？近年來佔主流的意見認為，強姦也存在於婚姻關係內；這似乎意味著強姦的成立並不因為雙方關係的親密與否而改變，強姦著重的是違背自主意願、是「同意」。故而雙方即使是夫妻關係，沒有事先徵得同意，也是強姦。這可稱為「婚內強姦」觀點。本文會考慮到在睡眠中的性自主問題中堅持「婚內強姦」的利弊，並試圖指出：在堅持婚內強姦成立的精神下，「同意」作為「違背自主意願」的標記，其實不但可以進一步區分為「事前同意」與「事後同意」，而且兩者都還可以區分為「積極同意」與「沒有表示異議」，後者是個較寬鬆的原則，可能較有彈性且合乎我們道德直覺地來處理某些案例。

換句話說，如果「性自主」只建立在「事先須取得同意」的原則上，那麼狀況 a b c 都是妨害性自主；可是如果我們採取一個寬鬆的事先同意原則（亦即，將「事先沒有表示不同意」視為「事先同意」），那麼狀況 a b c 都沒有妨害性自主。不過，如果我們進而認可「事後取得同意」也表達了自主意願，那麼便只有狀況 a b 才是妨害性自主了。當然我們還可以進一步採取一

個寬鬆的事後同意原則（亦即，將「事後沒有表示不同意」視為「事後同意」），那麼狀況 a 也有可能不是妨害性自主。

我將論證在睡眠中的性自主這個問題上，「寬鬆的事先同意」同時配合著「寬鬆的事後同意」原則，將是最符合道德直覺，也顧及「婚內強姦」、「心智殘障者的性權利」的考量，並且寬容地看待「偷吻／強吻」。這就是本文主張的大要，將在下面詳論之。

以下我的討論有時會假設 A 女 B 男乃是夫妻關係，之所以考慮 A 女 B 男可能是夫妻而非陌生人的狀況，一來乃是要凸顯道德判斷的原則——究竟在女方熟睡，且無事先協議的狀況下，此時的性行為是否必然為妨害性自主。這個原則性的問題，在假設 A 女 B 男為夫妻的狀況下，能夠看得更清楚，也能排除文化情感對理性思考的心理障礙——因為一種性行為如果對夫妻而言乃是強姦，那麼對陌生人而言當然也是強姦。反過來說，如果一種性行為對夫妻而言不是強姦，那麼除非我們否定或修正「婚姻強姦」的相關判斷，否則這種性行為對陌生人而言也不應該是強姦（不過，考量是否強姦事實時，當然必須排除夫妻是否會訴諸司法告發強姦這類不相關的事情）。

很明顯的，事先同意乃是「性自主」概念的關鍵，是性自主的第一個原則。這個第一原則可以有鬆緊之分，「**緊事先原則**」：除非事先取得同意，否則就是妨害性自主。「**鬆事先原則**」：可將「事先沒有表示不同意」視為「事先同意」（類似「默許」但不同於「默許」），易言之，如果 A 女事先沒有表示不同意（即使 B 男沒有事先取得 A 女同意），那麼就不是妨害性自主。兩者的差別在於，根據「**緊事先原則**」，A 女既然無法表達意思（如在昏睡狀況），那麼就等於沒有事先同意，因此 B 男妨害性自主。可是根據「**鬆事先原則**」，A 女既然沒有表示不同意（因為她昏睡不能表意），那麼便視為「事先同意」，因此 B 男就不是妨害性自主了。

根據「緊事先原則」，由於B男事先沒有取得A女同意，因此狀況a、b和c都是強姦，這大概是一般人與目前法律的認知。不過目前台灣法律仍對強姦雙方是否有婚姻關係有所區別，配偶的強制性交屬於告訴乃論，但是對非婚姻關係者，強姦是公訴罪。所以如果他人檢舉你趁你女友昏睡時姦淫她，不論她甦醒後是否同意，由於女友不是婚姻配偶，你都可以被入罪；易言之，狀況b與狀況c在此並無差別。另外，如果你的配偶長期昏迷不醒，而你與之姦淫，在強姦配偶屬於告訴乃論的前提下，這是否會入罪還是一個問題。但是根據「鬆事先原則」，則狀況a、b和c都不是妨害性自主，因為A女並沒有事先表示不同意。

狀況b（A女醒後想告B男強姦）恐怕是「鬆事先原則」的棘手問題（例如，A女因車禍而昏睡路邊，B男剛好經過而姦淫她，直覺上應該算是強姦）。至於狀況a與c，在某些案例中，如當A女B男為感情很好的夫妻或情人時，我們在道德直覺上會認為他們的行為是符合道德的。例如，A女長期陷入昏迷，B男則是長期照料A女，但是B男為了不想因性慾無法發洩而外遇，或者B男仍想藉著性行為來表達愛意，因此偶而會與A女發生性行為。或者B男從事性實驗或性遊戲，不過A女醒過來後不會反對這種性遊戲或實驗（另一方面，A女也可能熟睡或喝醉，因此沒驚醒過來）。這些都是我們認為沒有道德問題的案例。可是「緊事先原則」會使這些案例變成「妨害性自主」。

另一種解決方式是讓「事先取得同意」的原則容納「反事實條件句」（counterfactuals），也就是容許不符合事實的假設狀態，例如A女雖然事實上是昏睡不醒或甚至長期昏迷，但是我們可以說：「假如B男事先有徵求同意（事實上由於A女昏迷，所以不可能），那麼A女會同意的」。那麼上述案例就不會構成強姦了。不過，容許「反事實條件句」的「事先取得同意」原則，可能要依靠心證，而心證的根據則很可能會和雙方是否親密或陌生

有關；當然，有時這種心證也不容易證明（有根據）或否認。此外，如果出現「事後不同意」時，這種假設的事先同意則可能變成無效（如果上例中陷入長期昏迷的A女突然醒來，結果指控長期照料她的B男強姦，則所謂反事實的假設的同意可能就無法算數了）；這其實意味著「（反事實的假設的）事先取得同意」需要「事後同意」的補充。

不過，需要「事後同意原則」來補充的可能只有「（反事實的假設的）事先取得同意原則」以及「鬆事先原則」；上述「緊事先原則」並不需要「事後同意原則」，因為當事後與事先是一致同意時，事後同意並沒有作用或意義；但是如果我們認可「緊事先原則」後，還考慮事後同意原則，那麼當事前同意與事後同意相矛盾時（即容許事後的反悔），會製造出很多問題。易言之，在事前同意原則已經夠「緊」的條件下，無須事後同意來補充。

但是如果我們採用「鬆事先原則」後，我們可不可以用事後同意原則來補充呢？換句話說，在A女昏睡（因此沒有表示不同意）的情形下，B男行為是否為強姦，須視A女事後同意與否。因此狀況b是妨害性自主，但是狀況c則否。所以「鬆事先原則」與事後同意原則的結合補充，可以區分狀況b與c的不同。但是這還不能解決狀況a的問題。

若要解決狀況a，事後同意原則也可以分成「**緊事後原則**」（除非B男事後取得A女同意，否則就是妨害性自主）、「**鬆事後原則**」：（A女事後須表示不同意，才是妨害性自主）。在狀況a中，根據「**緊事後原則**」A女既然事後無法表達意思（如在昏迷狀況），因此B男無法取得A女的事後同意，這就等於沒有事後同意，故而B男妨害性自主。可是根據「**鬆事後原則**」，亦即，將「事後沒有表示不同意」視為「事後同意」，故而，A女既然沒有表示不同意（因為她昏迷不能表意），所以可以視為「事後同意」（類似「默許」），因此B男就不是妨害性自主了。

一般來說，以「事後同意與否」來作為判斷「構成強姦與否」的關鍵因素，似乎是有問題的；有些人認為這會鼓勵犯罪。例如B男知道妻子A女有某種性壓抑心理，總是不肯行房，因此B男不可能事先取得A女同意，但是一旦強迫發生性行為後A女就會同意。很多色情小說或通俗媒體或甚至實際人生中也有類似情節，或可名之為「強吻情結」，就是男方必須強吻女方，女方起先抗拒反對，但是最後卻又同意屈服，這樣的一種互動心理。與此相似的還有偷吻。因此，B男趁A女昏睡時猥褻她，因為知道A女在事先清醒時一定不會同意，但是A女醒來後會在「生米煮成熟飯」的狀況下同意，這就是一種強吻或偷吻情結。全盤的譴責強吻或偷吻情結為性騷擾或性侵犯，似乎沒有彈性地考慮到性文化中的主動被動之互動腳本，還有個人性心理的差異性，但這裡就不詳細多論了。

不過，我在此處的建議只是以「事後同意」原則來補充「鬆事先原則」，而不是完全代替之。因此，等於是對「強吻情結」做了合情的中道處理，而不是絕對無彈性的譴責或寬容。

以下讓我用簡單表格來表達上述討論的結論。在只考慮「事先同意」的第一原則下：（X：妨害性自主。O：沒有妨害性自主）

表二

事先同意	狀況 a	狀況 b	狀況 c
緊（事先取得同意）	X	X	X
鬆（事先沒有不同意）	O	O	O

「緊事先原則」的缺點是：狀況 c 的某些案例可能在我們的道德直覺中並非妨害性自主。「鬆事先原則」的缺點是：可能有問題的狀況 b 也被認為不是妨害性自主。

若以「事後同意」來補充「（鬆事先原則的）事先同意」，（也就是不絕對譴責「偷吻／強吻情結」），那麼就可以認定狀

況 c 並非妨害性自主，但是狀況 b 則是妨害性自主。更有甚者，如果事後同意原則也分鬆／緊，那麼當我們採納「鬆事後原則」時，狀況 a 也不再是妨害性自主了。讓我們用下列表格來表現這裡的觀念：

表三

事先同意	事後同意	狀況 a	狀況 b	狀況 c
鬆（事先沒有不同意）	緊（事後取得同意）	X	X	O
	鬆（事後沒有不同意）	O	X	O

附註：如前所述，事先同意的「緊事先原則」無須考慮「事後同意」與否，所以不列在上表中。

但是之前我們之所以傾向狀況 a 不是強姦，乃是因為考慮到 A 女 B 男的親密關係（例如婚姻關係），可是如果 A 女是在醫院昏迷不醒之病人，B 男則是看護工，那麼狀況 a 就很可能有強姦之嫌。為此，有人可能會建議：對於彼此沒有親密關係的狀況下應該採納「緊事後原則」來詮釋「事後同意」，但是對於有親密關係者則可以採納「鬆事後原則」。

不過這樣一來，等於在妨害性自主的問題上認定親密關係與陌生關係有別。例如，當我們認定違反「鬆事先原則－緊事後原則」就是妨害性自主，因而狀況 a 就是妨害性自主時，我們可能同時要主張「強姦公訴罪」不適用於夫妻或情侶之間，或者主張狀況 a 的「婚內強姦」不同於一般陌生人的強姦，這樣才能顧及某些狀況 a 的特殊案例。

另一方面，如果我們不願意在妨害性自主的問題上去區分親密關係（婚內強姦、告訴乃論）／陌生關係（一般強姦、公訴罪），那麼另一個解決之道是採納「鬆事先原則－鬆事後原則」，而認定狀況 a 並非妨害性自主。不過這不是不合理的認定，因為從某一角度來說，「妨害性自主」此一觀念應該限制在一個自主人

對另一個自主人的妨害。由於狀況 a 的當事人基本上是長期昏睡不醒，故而不是自主的人，因此其實和重度的心智殘障者類似，其共通點都是無法有效的表達同意或不同意，性行為也不會對其自主人格造成傷害。如果認定狀況 a 是妨害性自主，那麼這蘊涵著任何人和心智殘障者發生性行為都是強姦，因此等於剝奪了非自主人的性權利。故而，對於長期昏迷或重度心智殘障者的保護不應該是將狀況 a 當作妨害性自主（即，我們堅持：「妨害性自主」只發生於自主人之間），而應該從其他方向入手（例如交由監護人保護，監護人可自行決定是否向侵犯者求償。監護人自身涉及與被監護者發生性行為時，則可由中立第三者裁量）。

狀況 b 與狀況 c 的當事人都仍是自主的人，只有狀況 a（長期昏睡不醒）的當事人才喪失其表達自主意願的能力。這是為什麼我們將 a 與 b c 區分出來的原因。另一方面，狀況 b 與狀況 c 的當事人雖然都對性行為無事先的反對或反抗，但是由於我們尊重其作為自主人的意願，因此尊重其事後的自主同意，但這也等於某種程度上容許了「偷吻／強吻情結」。這大概是有關「睡眠中的性自主」討論中最重要的後果之一。

或問：如果由於我們尊重自主人的自主意願，因此我們尊重事後的自主同意，那麼是否可以有「反悔」的狀況？亦即，雖然事先同意性行為，但是只要事後不同意，就是妨害性自主？不過，由於我們也尊重「事先同意」的自主意願，所以「事後不同意」不能自動地就使事前同意無效，也不能自動地就使該行為構成強姦。在兩個相矛盾的自主意願表達下，我們選擇「事先同意」為構成性自主的首要優先原則，否定因為「反悔」就可以構成強姦，乃是出於其他更廣泛的考慮，而非不尊重「事後同意」的自主意願表達。

性，無須道德：

從性倫理到性批判

一般美國大學供全校大一新生選修的通識課程中，通常有哲學系提供的「倫理學」，所用的教科書也冠以「倫理學」之類的書名，但是考究其課程與教科書內容，雖然偶而會穿插一些對於規範倫理學理論（如義務論、效益論）的介紹，但是大多數是屬於「應用倫理學」的範疇。應用倫理學之所以會成為哲學通識教學的主流，乃是因為其內容被認為貼切學生的現實生活，不會因為艱深的理論而嚇跑學生，畢竟，如果選課的人多，對於哲學系的經費或發展也會有正面的影響。

上述這個教學現象可以說是應用倫理學在美國的哲學機構內立足的現實原因之一，有了這種制度性的支持，才使得應用倫理學在傳統上重視理論思辨的哲學學門內至少有個邊緣的地位。

Richard Garner（1994）最近提到，1970年代初開始的應用倫理學熱潮，一方面是因應1960年代後期外界要求哲學面對社會現實，另一方面也是因為大學紛紛開設這類課程，公眾注目這些話題，無數的選集教科書遂應運而生，這方面的出版於是大發利市（364）。

這些「倫理學」教科書大致上可以分為和專業相關的應用倫理學議題，以及另外一些不屬於專業倫理學的議題。專業相關的應用倫理學議題包括商業倫理、醫療倫理、生命倫理（墮胎、安樂死、死刑、基因工程等等），後者則包括了性倫理，以及一些政治性的議題（種族歧視、核戰、經濟平等、保障名額等）。這

些分類都有其任意性，例如墮胎有時被歸類在生命倫理之下，有時則在性倫理之下；健保政策則有時在醫療倫理之內，或有時在探討人權與社會公平之內。

總之，至少在美國，性倫理在哲學機構內的制度性定位，離不開應用倫理學。事實上，性倫理在學院機構內的發展也和應用倫理學一樣，源自一個特定的時代社會背景。

正如Richard Fox and Joseph DeMarco（1986）所觀察的：1960年代末1970年代初，哲學家開始討論當代實際的道德問題，因而開啟了應用倫理學這個新的領域；1970年代中至1980年代中，應用倫理學是北美哲學界中成長最大的領域，Fox 與DeMarco二人並將「應用倫理學」稱為「倫理學的新方向」（2-3）。Peter Singer在他編的*Applied Ethics*（1986）的"Introduction"中提到：「先是美國的民權運動，然後是越戰及學生運動的興起，開始吸引哲學家去討論道德議題：平等、正義、戰爭及公民抵抗權。以『關心天下事的公民』身份加入辯論的哲學家逐漸覺悟到他們討論的其實是屬於哲學傳統中的倫理學問題」（3）。易言之，Peter Singer認為1960年代的動盪產生了應用倫理學。1960年代的動盪透過學生運動衝擊了學院制度；學院和「軍事－工業綜合體」的關係、學生權力（包括對課程及人事決策的參與）、學術知識和現實社會政治的關聯等問題，均被一一提了出來。Fox and DeMarco提到，當時的學生示威者要求高等教育應該和現實相關，應該開設有關和平、環保、社會正義方面的課程，而醫藥倫理及企業倫理則在大學之外受到廣泛注意，等等（12）。同時，1960年代的動盪也在學術方面衝擊了人文社會科學，原本當道的行為科學取向和實證主義，受到了廣受激進學生支持、可以泛稱為「批判理論」的挑戰。而當時被視為社會科學中行為主義與實證主義之來源的分析哲學亦招致抨擊；分析哲學的後設倫理學，以及十分理論傾向的規範倫理學，都被認為是脫離現實、無用。在學院制度受到衝擊、

原有建制必須考慮學生權力及社會氣氛的壓力的狀況下，分析哲學才開始發展觸及實際問題的應用倫理學。

這個應用倫理學興起的同時，也是美國社會對情慾問題發生許多爭議的時刻。一個爭議焦點是當時由「性革命」風潮帶來的傳統性道德與性觀念的改變，和這個相關的則是當時女性主義對身體情慾議題的關注（當時的女性主義者如Germanie Greer等均偏向女性情慾解放，所以也對社會有一定的衝擊）。另一個爭議焦點則是同性戀問題，這是新左派運動所帶動的社會運動風氣以及認同政治開展的結果。這些爭議都反映在性倫理學內。事實上，應用倫理學議題的出現與轉變，和社會現實的變化是密切相關的：例如，冷戰結束後，核武的倫理問題逐漸消逝，但是基因與人工生殖科技的研究則帶來新的議題。性倫理議題的發展變化也有類似的歷史軌跡。

前面提到的「性革命」，根據Steven Seidman的講法，是「修辭」成份居多，實際的「革命」恐怕未必；但是他也接著指出，在1960到1980這段期間確實有三個顯著的發展，一個是女性情慾的出色，一個是同性戀認同與次文化的興起，還有一個則是公共領域的性化，也就是公共空間開始有性的言談論述和影像呈現（122-23），性不再只是私領域的，而可以變成公共討論（包括學術研究）的對象，性影像與色情書刊電影更大量充斥公共領域。

造成「性（革命）」這些發展的原因很多，有商品的力量，有避孕措施的普及化，有之前（二十世紀開始）自由派性意識在美國的成長，有社運的抗爭等等。對於這些「性」發展的前因後果與歷史已有許多研究，而且不同女性主義者對此種發展也有兩極的評價¹。

1. 女性主義者對性革命的評估多是呈現兩極反應。例如 Sheila Jeffreys, *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution* (NY: New York UP, 1990) 即是反對性革命的重要著作。下面這本則是對性革命持肯定態度的女性主義名著：Barbara Ehrenreich, Elizabeth Hess and Gloria Jacobs, *Re-Making Love: The*

不論如何，在「性革命」風潮的1970年代初，當時的人很清楚的自我意識到「一場性革命正在發生」，傾向自由派的人文主義者將當時的風潮稱為「新性革命」²，相應而言，在文化界或準學術的領域中也有許多學者及作家對性開放之對立採應用倫理學式的辯論³；在社會科學領域有許多針對當時出現的「新態度」（亦即對婚前性行為，外遇、裸體、一夜情、同性戀、女性情慾、豪放女、離婚、性交易等等出現的新評價）提出分析和準倫理學的討論⁴。在這種社會與學術氣氛下，哲學家自然也加入了對性的應用倫理學研究⁵。

1970年代最具代表性的性倫理學選集是 Baker & Elliston 編的 *Philosophy & Sex* (1975)，這本選集奠定了分析哲學之應用倫理學的「性倫理學」論述傳統和書目。這本選集及其相關文章除了常被引用外，之後的許多選集（特別是提供通識課程的倫理學教科書）也大多和這本選集的文章重疊。1980年代初 Alan Soble 編的 *Philosophy of Sex* (1980)，以及另外一些性倫理學專書都進一步鞏固了這個論述傳統。

這些被視為「性倫理」的內容則視出版年代所關心的社會議題與時代氛圍而有些微的變化。例如 *Philosophy & Sex* 在第一版時，Elliston 所寫的「替放縱（濫交）辯護」（表達了性革命時代的某

Feminization of Sex (New York: Anchor Books, 1986).

2. Lester A. Kirkendall and Robert N. Whitehurst, eds., *The New Sexual Revolution*, Preface by Paul Kurtz (New York: Donald W. Brown Inc., 1971).
3. Ronald Atkinson, et. al., *Sexual Latitude: For and Against* (New York: Hart Publishing Company, 1971).
4. 這些書對性議題的分類方式十分類似性倫理的分類，可見它們在論述上的共通性。例如 Herbert A. Otto, ed., *The New Sexuality* (Palo Alto, California: Science And Behavior Books, Inc., 1971)，以及 Robert R. Bell and Michael Gordon, eds., *The Social Dimension of Human Sexuality* (Boston: Little, Brown and Company, 1972).
5. Ronald Atkinson 似乎是最早將當時流行的「性」問題以專業方式處理的分析哲學家。（這本書又在1990年代出土重印，顯示近來性問題的持續爭議性）。Ronald F. Atkinson, *Sexual Morality* (Hampshire: Greff Revivals, 1965, 1993)。

種氣氛）並未收入雷根年代出版的此書第二版（Baker et. al., 1984），然而在愛滋風暴吹過西方之後它又重新出土於第三版（Baker et. al., 1998）⁶。自由主義者 Fred Berger分別在1977與1984寫過兩篇反對查禁色情書刊影像的文章⁷，雖然都是反檢查，但卻反映了不同時期與不同性質的的敵人和論証，前者是批評1960及1970年代保守派對色情材料的攻擊，後者則是批評1970及1980年代女性主義者（夥同新右派）對色情材料的攻擊。

除了「色情材料」這個議題之外，性倫理學中一直出現的「墮胎」議題也反映了美國社會在墮胎爭議方面的變化。事實上，早年奠定應用倫理學寫作及論述形式的經典文章之一，就是由Judith Jarvis Thompson所寫的"A Defense of Abortion"，隨後出現的一連串的討論更使得墮胎形成了應用倫理學早年的重要議題。但是墮胎辯論的焦點在早期性革命時代時是女人的身體自主（隱含著「性氾濫」焦慮），並曾經和「家庭價值」成為美國政治的焦點，在後期則逐漸轉換到和生命價值、生命倫理學連結的議題。近年來，那些反對新生殖科技與代理孕母的女性主義者突然發現她們也必須邏輯一貫地反對墮胎（因為墮胎與避孕都算是廣義的現代生殖技術的一部份，也和代孕等一樣都改變了女人的母職意義，否定了女性與胎兒或懷孕的必然生物連結）。這個立場上的變化也反映在Soble的*The Philosophy of Sex*（1997）第三版文章中。

雖然性倫理的討論和社會爭議與變化十分相關，以致於某些談法與論文逐漸「不合時宜」，但是哲學家對這個領域應包括什麼樣的問題似乎已經有了初步的共識——性倫理通常包括了「墮

6. 此文在1995年也同時收入Robert Stewart編的一本性倫理選集。

7. 1977年的文章後來收入Soble（1980）的選集：Fred Berger, "Pornography, Sex and Censorship", Alan Soble (ed.), *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*, first edition (Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1980) 322-347。另一篇的出處：Fred Berger, "Pornography, Feminism, and Censorship", Robert Baker and Frederick Elliston (eds.), *Philosophy and Sex*, second edition (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984) 327-352。

胎」、「色情材料」、「性變態」、「同性戀」、「婚姻（通姦、一夫一妻等）」、「賣淫」、「濫交」、「有性無愛」、「戀童」、「性騷擾與強暴」、「對性愛的女性主義批判」等議題。透過教科書，性倫理學這個領域多少已經被正典化了。

在這個論述傳統中，有關「性變態」的討論似乎占據了一個核心的地位。Soble 在 *Philosophy of Sex* 第二版與第三版序言中，甚至逕稱該選集中數篇關於「性變態」的文章是整個性哲學的最根本讀物。

「性變態」的討論為何對性哲學有此重要地位呢？當然，「性變態」的討論對於1960、1970年代出現的各種新的性實踐（如同性戀、有性無愛、以及其他「性偏差」）可以間接或直接地做出道德評估，故而其明顯的現實蘊涵是這個話題受到重視的原因之一。另外，就機構（institutional）的因素來說，參與這系列「性變態」的辯論者後來都是名重一時的、有地位的哲學家（如 Thomas Nagel, Robert Soloman, Alan Goldman, Janice Moulton 等多人），這對於把「性」當作專業哲學的正當研究對象有所幫助，也直接強化了「性變態」這系列討論在性哲學中的正典地位。就「性變態」與「性哲學」內在的理論關係而言，這裡的重要原因則是：由於性哲學探討性的本質，故可以作為性倫理的堅實基礎，而對於「性變態」的分析可以界定「性」的本質、常態（normacy）、界限為何。這種從「病理」、「變態」、「偏差」、「邊緣」的研究入手，以探究研究對象的本質規範，是性學界常常採取的進路（這也是十九世紀以來生物學界常用的方法學，像弗洛伊德在《性學三論》一書中即從「性變態」入手，並說明了這樣的方法學）。此處，性哲學家也採取了同樣的預設。

總之，具有分析哲學傾向的應用倫理學，在「性」方面大抵發展出兩個密切相關的部份，一個是討論和現實「性（情慾）」爭議息息相關的性道德部份，另一個則是以「性變態」為中心的

性哲學部份。一般說來，性倫理的論證與假設比較接近一般常識的辯論，所以有較大的「應用性」；但是就像整個應用倫理學一樣，仍然可能會引發專業的焦慮（亦即，似乎無須哲學專業亦可加入性倫理的討論）。

但是傳統分析取向的性倫理學也有其限制，這個限制就是：其論證方式經常訴諸「範例」（paradigm case）與語言分析。然而範例往往會被時代的主流意識形態所滲透（這在傳統哲學講法中就是「訴諸常識／共識的危險」），因此用「範例」來做論證的前提時往往容易先預設了將要證明的結論。在另一方面，語言分析的取向則受限於靜態的語意現狀，忽略了刻意創新的語言和語意（甚至刻意的歧義模糊與含混誤用）也可以是推動社會變遷的一種力量，同時，社會變遷的力量也會積極的改變語意現狀。以那些環繞著Nagel的經典論文"Sexual Perversion"的討論為例，這些討論固然開明地將同性戀劃分在性變態之外（就時代氛圍而論，這是Nagel論文發表時的一個重要蘊涵，因為Nagel一文初次發表於1969年，當時同性戀仍被視為性變態），但是討論中的許多作者仍然把某些性行為或性偏好視為性變態的範例。在這種性論述中認定的「常態／變態」的區分，不僅是像傅柯所見為性學知識與權力所建構的區分，而且也會隨著時代常識的變遷、社運的抗爭等而變化，性變態的「範例」因而會演變成爭議未決的問題，而非範例。這裡給我們的教訓是：性研究應當更具反身性（reflexivity），不論一個對象或觀念如何清楚確定，不論一種價值如何沒有爭議的被共識接受，我們仍然必須考察它們出現與存在下去的過程和條件。

除了以上所談的侷限之外，過去分析哲學傳統的性倫理研究很少去連結更大的社會脈絡或理論脈絡，這和人文社會領域的另一些性學術研究恰恰成為對比。在1960、1970年代的動盪時期，人文社會科學的批判理論也發展出另一些激進的「性」理論：弗

洛依德及馬克斯主義者賴希（W. Reich）的性解放理論對西歐學生運動頗有影響，在英美也影響了女性主義並激發了馬庫色（H. Marcuse）的回應。賴希與馬庫色的理論則構成了左派的性激進傳統。我想把這些不同理論趨勢的性研究通稱為「性批判」。

與分析哲學的性倫理取向相對比，賴希與馬庫色的性批判最大特色有四：第一，他們將「性」從個人心理結構連結到社會結構，把性問題視作政治問題，開啟了「性政治」（Sex-Pol）的架構。第二，他們（特別是賴希）反對禁慾的性道德，並將這種性道德看作威權社會的控制手段，所以替性自由的實踐提供了一種政治性的辯護。第三，馬庫色雖然對於性慾望的釋放採取批判態度，認為這種異性戀的性自由變成當代社會的控制手段，但是馬庫色承襲了弗洛伊德學說提出「多元變態」的觀念，平反傳統上被認為「不道德」的性變態。第四，他們自覺地發展出不同於自由主義的性政治路線。

最後一點其實是所有左派的共同特色。例如馬克思、恩格斯的「正統」性政治路線，批評了資本主義下因為經濟的剝削而造成的「性剝削」。在他們看來，自由主義者所謂的「兩相情願」（consent彼此同意）的契約，不論是勞資雙方的勞動契約，或者男女間的婚姻契約，都因為雙方的經濟條件懸殊，而其實是掩蓋了剝削的實質。

在批判理論中，對於「性」議題介入甚深的另一思想傳統則是女性主義。許多左派女性主義原來便較傾向「性自由」路線，在第二波婦運的早期，左派女性主義參與較深時，此時的激進婦運對女性情慾解放持比較肯定的態度，但是隨著「激進－文化女性主義」（radical-cultural feminism）的興起，以及女同性戀分離主義對異性戀情慾的完全否定，女性「性自由」便遭到了徹底的批判。

批判性自由與性解放的「激進－文化女性主義者」，和賴希、馬庫色等一樣也是從政治性觀點來看待「性」，但是將解

釋架構從「階級」轉移到「性別」。她們認為性在一個異性戀父權社會中，基本上是完全被性別權力所滲透的，「性」就是異性戀的、男性性慾（陽具插入式性交的情慾），所以不論是從性壓抑或性解放來談性，只要是在這個異性戀架構之內，性都是男性權力的色情化。出於這樣的觀點，激進－文化女性主義將矛頭指向色情材料，認為色情材料是男性支配女性的重要武器。這個觀點受到另一批「性激進派」女性主義者的批評，而引起女性主義陣營內的「性辯論」（Sex Debates）或「性大戰」（Sex wars）。（「激進－文化女性主義」則把「性激進派女性主義」一律戴上「性自由放任主義」的帽子，這其實是一種污名化對方的論述策略，但是未查詳情者卻往往被誤導，而將性辯論的雙方描述為「激進女性主義vs.性自由放任主義」）。

如果從純粹的「性別」（父權結構）角度來看這場「性辯論」，激進－文化女性主義似乎有一些說服力；然而，「性」的政治所涉及的，不只是「性別」而已。很快的，性激進派女性主義者就提出了「性」或「情慾」的獨立自主性，認為「性」政治不可以完全被化約為「性別」政治。此外，激進－文化女性主義的「父權結構決定論」採納的是類似教條馬克思主義「階級結構決定論」的論述，在後現代思惟的流行下缺乏說服力。事實上，新一代的同性戀理論與後女性主義不但是對於激進－文化女性主義的一些基本假設的反動，也受到傅柯的影響而開啟了1990年代的酷兒理論與政治。

在過去十年左右，有關性的學術討論在社會人文學界十分蓬勃，但是原有主流學科像社會學、哲學卻不是這些性討論發生的主要制度性場域（例如重要的社會學家對性問題的思考架構仍然停留在女性主義的挑戰與兩性的格局上，並且在這個格局上看待同性戀），大部分的性學術討論出現在一些歸屬不清楚的跨學科領域內，多半被冠上同志或酷兒研究、性研究、文化研究等等名

稱，並且援引了許多社會理論與批評理論的新思潮。這些性的跨學科研究比較具有反身性質，並且如同過去馬克思主義與女性主義一樣批判既有的學科理論或後設假定，並且往往從特定的價值與政治立場出發，以發展出一個貫穿社會理論、語言、文化、歷史等研究的視野，其高度的理論性質恰和應用性質的性倫理學形成對比。

性倫理學固然是十分有價值的研究，但是如果性倫理能進一步結合上述那些跨領域的性論述，替代目前以性變態為中心的性哲學思辨，將可使目前「腹地狹小」、地處（哲學學科中）邊緣的性倫理研究具有更反身性質的理論資源，同時也可以發展出一個比較整體性的研究取向，從性問題延伸至整個文化與社會理論、哲學理論問題等等。我則把社會批判理論與性的結合稱為「性批判」。

分析哲學傳統的性倫理學中始終都有一些應用倫理學家選擇運用非分析哲學的理論，或者積極回應其他人文或社會科學領域的學術研究，並與之對話。例如，沙特的理論就對性哲學或性倫理學頗有影響（例如沙特對Nagel等人的影響），至於像馬克思主義、女性主義等批判理論對於性倫理這個研究領域的影響，也常見於性倫理的著作中，女性主義觀點的重要性也常被男性哲學家在口頭上或書目中承認或認可（雖然未必收入選集中），女性主義者本身也會自行編選教科書來影響正典的形成⁸。近年來也出現像Laurie Shrage（1994）這樣的女性主義應用倫理學者，其寫作完全浸淫在女性主義的性論述與辯論之中。這些都是性倫理與跨領域的批判理論結合的例子，也就是從性倫理擴及到性批判的例子。

在這方面，貝里歐堤（Raymond Belliotti）的 *Good Sex*（1993）一書也是另一個典型例子。和以往的性倫理學傳統相較，它有以下三個特點或貢獻。

8. 例如Sharon Bishop and Marjorie Weinzweig, *Philosophy and Woman* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1979.)

第一，性倫理學傳統中被當作經典的那些以Thomas Nagel為首一系列論「性變態」或「性本質」的文章，在這本書中幾乎不被提及。另一方面，此書雖然不再抽象的探討「性變態」或「性的本質是什麼」，但仍然處理了部份的性變態問題，而且是以貼近現實的方式，具體地對一些「變態」作出倫理學的評估。

第二，貝里歐堤倒也未完全脫離性倫理學的論述傳統，他像以往的著作一樣整理了西方性倫理論述的傳統看法，也探究了性倫理早年的一个重要話題——「性與愛」之間的關係；雖然這個「無愛有性是否不道德」的通俗爭議存在著一些可疑的假設（例如，什麼是「愛」），但是畢竟還有其在通俗論述領域中的重要性及應用性。更有甚者，貝里歐堤之所以延續這類傳統的討論，目的是為了把傳統論述所隱含的自由主義立場明白地顯露出來，他因此也清楚地架構出一個性自由派的倫理學立場。

第三，貝里歐堤在此書中以自由主義（性自由派）的立場，對批判理論的兩個流派（馬克思主義與女性主義）的立場做出正式認真嚴肅對待的回應。過去分析哲學雖未忽略批判理論，但是此書卻是首次十分有系統的處理批判理論。貝里歐堤所提出的性倫理學架構，可以說是建立在契約論基礎上之自由放任主義的修正，也就是基本上認可建立在自願、未受蒙騙等狀況下彼此同意（consent）的性契約，並進而考慮所謂「彼此同意」的脈絡——如社會平等、是否「將他人只視為工具而非目的」，亦即，考量是否對人尊重，對互惠原則的肯定，對自尊的重視，對剝削的棄絕等等精神（87），由此作為評估性行為道德與否的標準。

貝里歐堤對性自由派立場的檢討以及對批判理論的回應，使我們清楚地看到性倫理學所涉及的，正是社會哲學的一個重要面向，亦即「自由主義vs.激進／批判思潮」的政治辯論（例如對於性契約、婚姻契約和sexual consent的批判分析，自然也會蘊涵著對於勞動契約、買賣契約和consent的批判分析）。就這一點而論

，貝里歐堤的貢獻是把「性」問題明白地放在一個「政治」的架構中。

就整體而論，分析傳統的性倫理學其實暗含了一個自由主義的立場，也就是「性自由派」這個立場。在面對批判理論或激進理論的挑戰後，究竟它將如何回應，如何吸納激進／批判的一些說法，如何修正原本的預設、框架或結論，都值得我們仔細觀察。

性倫理與那些跨領域的、批判性質的性批判論述結合，當然會是個有許多衝突的「婚姻」，首當其衝的或許就是性倫理本身存在的正當性。應用倫理學者很早就提出性倫理（或其他專門倫理）是否有其獨特指涉的行為領域，亦即，評估性行為道德與否的標準是否不同於評估其他非「性」的行為？或者更基本地質問：性是否具有道德上特殊的意義（Primoratz）？就某些性批判的論述來看，為什麼今天只有性倫理，而無性別倫理、階級倫理、種族倫理等等，本身就是個有待批判分析的問題。性與性別、階級、種族同為一種權力關係與社會範疇，也都曾在歷史的發展中出現過倫理問題，性別、階級、種族本身也曾被視為和道德相關，但是現代化中平等的意識形態已經將這些社會範疇去道德化，唯獨「性」這個最受壓迫、有待平等的社會關係仍然緊密地和道德相關。在這個意義下，性倫理本身便是一種意識形態。

當然，「性倫理」一詞其實有三種不同的含意，第一是指性道德，也就是專屬於性的普遍道德規範，例如有人認為同性戀或通姦不道德。第二是指性的合宜行為準則，像一夜情倫理（例如事後不應糾纏不清、要有安全措施等），這種意義的性倫理（ethic，字尾沒有s）不必有道德意義（即違反這種性倫理準則不是不道德，而是不明智或不合宜），也不是普遍的（即不是放諸四海皆準的），可能只適用於某時某地的某群人。第三是指一種學術研究的領域，內容可包括前述兩種行為規範或準則，還可以更廣泛地包括（如本文所建議的）對性文化、性現象、性規範的社

會批判，也就是「性批判」。一種性批判的形式甚至可以是置疑這個學術領域本身的存在價值，例如性倫理是否本身就是一種社會控制的意識形態或知識／權力的產物。

總之，我們可以質疑「性道德」的必要性。因為道德就是道德，不論是吃飯還是打球或者性交，所有行為都在道德的尺量之下，並沒有吃飯道德、打球道德，所以也不應該有性道德。例如甲乙丙三人要共同進行某個活動（可能是吃飯、打球或者性交），假設三人（明示或暗示的）互相允諾與期待這個活動是以相互的或者互惠的方式進行，而當活動不是相互或互惠時，亦即，出現違背允諾的欺騙剝削情形，那麼就可能是不道德的——重點是：此活動道德與否，跟違背允諾有關，而跟這個活動是否為性活動或者其他活動無關。性，無須道德，亦即，無須專屬於性的、只適用於性的道德。

可喜的是，近年的性倫理研究確實更明顯地看到結合那些跨領域性批判論述的發展趨向。在最新一版的正典化性倫理教科書上（Baker, et. al., 1998），我們看到許多批判理論學者（女性主義者、同志與酷兒理論家）的文章被收入，像Luce Irigaray, Helene Cixous, Edward Stein, Michel Foucault, David M. Halperin, Ian Hacking, Linda Singer, Linda Martin Alcoff等，而且傅柯的影響顯而可見；性與性別之間的重疊與張力（酷兒理論與女性主義的對話）也持續存在。

展望性倫理及其外（sexual ethics and beyond），不但性倫理要結合性批判，而且我們今後勢必要從跨性別與酷兒理論的角度來批判地檢視前一時期女性主義與兩性研究（gender studies）留給我們的理論遺產。

原載於《哲學雜誌》季刊33期，2000年8月，頁62-75。原標題為〈性倫理及其外〉

正文書目

- 何春蕤，〈性道德及其不滿：賴希的《性革命》〉，收錄於何春蕤編《呼喚台灣新女性：《豪爽女人》誰不爽》，元尊文化，1997年。頁373-383。
- Baker, Robert and Frederick Elliston, eds. *Philosophy and Sex*. Second Edition. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1984.
- Baker, Robert and Frederick Elliston, Kathleen J. Winingar, eds. *Philosophy and Sex*. Third Edition. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1975, 1998.
- Belliotti, Raymond. *Good Sex: Perspectives in Sexual Ethics*. Lawrence, Kansas: University of Kansas, 1993.
- Fox, Richard M. and J. P. Demarco. "The Challenge of Applied Ethics." *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*. Edited by J. P. Demarco and R. M. Fox. New York: RKP, 1986.
- Garner, Richard. *Beyond Morality*. Philadelphia: Tempel University, 1994.
- Thompson, Judith Jarvis. "A Defense of Abortion." *Philosophy and Public Affairs* 1.1(1971): 47-66. Reprinted in Baker et. al.
- Nagel, Thomas. "Sexual Perversion." *The Philosophy of Sex*. Third edition. Edited by Soble. 9-20.
- Primoratz, Igor. *Ethics and Sex*. London: Routledge, 1999.
- Seidman, Steven. *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*. New York: Routledge, 1991.
- Shrage, Laurie. *Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion*. New York: Routledge, 1994.
- Singer, Peter. "Introduction." *Applied Ethics*. Ed. by Peter Singer. New York: Oxford Univeristy Press, 1986.
- Soble, Alan, ed. *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. Third Edition. Savage, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1980, 1991, 1997.
- Soble, Alan. *The Philosophy of Sex and Love : An Introduction*. St. Paul, Minnesota: Paragon house, 1998.
- Stewart, Robert M. *Philosophical Perspectives on Sex and Love*. Oxford: Oxford UP, 1995.
- Trevas, Robert, et.al. eds. *Philosophy of Sex and Love: A Reader*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1996.

附錄——貝里歐堤談「性無須道德」

雖然「性，無須道德」這個想法在性倫理學圈子中流通頗久，但是很少性倫理學家曾正式地討論「性無須道德」，前面提及的Primoratz也只是建議這個立場而無論證。相較之下，貝里歐堤（Raymond Belliotti）在 *Good Sex* 一書，還多講了幾句。以下我將從他的討論脈絡來探討「性無須道德」。

首先，*Good Sex* 此書的第一部份的前半是對西方傳統的「自然法」進路的批評。事實上，性自由派的性倫理學的大部分著作基本上都對這個代表傳統保守性觀念的自然法進路提出批評。在這部份貝里歐堤基本上沒有新鮮的提法，只是承襲了過去性倫理學家的論證而已。例如，傳統的保守派認為「性」有一種「自然的」功能，像「生殖」、「人性實現」或「完滿的愛」等等；但是貝里歐堤指出，「自然」並不等於「道德（對錯）」，故不合乎自然，或甚至「變態」也不必然等於「不道德」。如果「自然」和「道德」之間能劃上等號的話，則必須進一步假定這個「自然」代表某種「理想」，也就是要假定某些關於人的本性或本質的形上學或甚至神祕主義教條，而這些教條均很難被證明。更有甚者，如果說「性」一定是為了愛，這也不能證明「無愛之性」會妨礙「性」的這種功能，更何況，「無愛的性」也可能會達成其他道德上與實利上的有用功能（25-85）。貝里歐堤以上的這些說法都沒超過先前自由派的性倫理學者⁹；特別是那些企圖證明同性戀沒有什麼不道德的倫理學家，最常反駁這類「自然法」進路¹⁰。

9. 例如 Russell Vannoy, *Sex Without Love: A Philosophical Exploration*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1980.

10. 例如，Richard D. Mohr, *Gays/Justice: A Study of Ethics, Society, and Law*. New York: Columbia University Press, 1988. pp.34-38. 但是這些作者也不一定認為同性戀是不自然的。例如Michael Ruse就認為從進化論的角度來看，同性戀是非常自

貝里歐堤在第一部份的結尾，開始提出他的性倫理學架構。這個架構的雛形可以說是建立在契約論的基礎上之自由放任主義。其基本精神就是：「性」是否道德乃在於涉及「性」的各方是否在自願、未受蒙騙的狀況下彼此同意。但是這種自由放任主義傾向於對實際的性契約採認可的態度，而沒有考慮當事人是否在平等的狀態下自願同意，還是在不平等狀態下沒有其他可行選擇才「自願」同意的。「平等」的問題顯然涉及了當事人的「自主性」。換句話說，契約雙方可能是自願的，但不一定是在自主狀況下同意契約的；自由放任主義忽略了「自主性」層面，因此似乎有所不足；因為僅僅是「自願同意」尚不足以確立契約之道德性，貝里歐堤在此提出了康德思想來修正自由放任主義。

康德思想對契約主義的性倫理架構之修正簡單來說就是：自由放任派所認可的實際契約還要有其他道德原則的補充，像「不可將他人只視為工具而非目的」。在這個抽象原則的背後，是對人的尊重，對互惠原則的肯定，對自尊的重視，對剝削的棄絕等等精神（Bellioti 87）。

另外，貝里歐堤也提出：性行為是否合乎道德也須視其是否涉及欺騙、毀謗、脅迫、剝削等（104）。

有人或許會問，像貝里歐堤對性行為所提出的道德評估原則，難道不也一樣適用於性行為以外的其他行為嗎？的確。我們根本看不出來貝里歐堤對性行為所提出的道德評估原則，和人們對一般行為所提出的道德評估原則有什麼不同。而這正是貝里歐堤的主張：對性行為的道德評估，就像對任何其他人類行為的道德評估一樣，應採用相同的規矩和原則（103）。貝里歐堤會說：倘若對於任何一件行為，我們一般都是以其是否涉及欺騙、毀諾、脅迫、剝削，是否自願甚至自主地進入契約關係，是否將他人是視為工

然的：Michael Ruse. "The Morality of Homosexuality." *Philosophy and Sex*. Second edition. Baker and Elliston (eds). Pp. 370-390.

具而非目的等原則來評估此一行為合乎道德與否，那麼為什麼在面對性行為時，我們要用另外特殊的原則或標準來評估呢？

貝里歐堤這個主張（亦即，在對性行為作道德評估時所採用的道德原則，應和評估任何其他人類行為時一樣——因此，我們無須特別專屬於性的道德），是不是蘊涵著「性行為和其他行為沒有本質上的不同」或「性行為所涉及的契約行為和其他契約行為並無本質上的不同」？

換句話說，貝里歐堤在主張「適用於一般人類行為的道德評估原則也同樣地適用於性行為」時，是否必然預設了「性行為（契約）並非一種特殊的人類行為（契約），而和其他人類行為（契約）沒有什麼本質不同」？

這個問題既需要進一步澄清其語意，也需要從幾個方面來討論。有些讀者可能不明白為什麼我要討論這個問題，先讓我講一下這個問題的背景，然後再開始討論。

一般來說，性保守派要求性行為不能只用一般的道德原則來評估，可能還需要更嚴苛或特殊的道德原則來評估。例如，傾向於性保守派的人會覺得兩個人如果兩情相悅，固然可以在彼此同意且自願的狀況下，從事一般行為像共同進食、打球等等，但是卻不能從事性行為——除非兩人已經結婚。其所持之理由則不外乎視性行為為一極特殊之行為，和人性、人的本質或人格的極深處相關，性是人內心靈魂的交流，性行為對人格或人生都有極端與長久之影響；例如，保守派的性哲學家Roger Scruton就斷言「人不能輕易地把他們的性行為當作一些孤立的行為……人很少能『放開』一次，而事後船過水無痕。一次涉及高度性興奮的特殊『性經歷』，可能會終生迴響，和不斷蓄積著生命中每次渴望的點點滴滴」¹¹。「性」既然攸關人格深處或甚至影響一生，因

11. Roger Scruton. *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Phoenix, 1986. p.290. Scruton在209-291頁引用詩人Constantine P. Cavafy題目為〈一夜〉的詩

此兩人若無終生的承諾（並以法定婚姻形式來確定承諾），就率爾性交，將是視人格為無物，視雙方為洩慾工具，傷害自己與別人。至於那些以一夜情為家常便飯或以賣淫為業者，在這些保守派眼中恐怕就是「異化」，「不合人性」等等。事實上，性保守派最常見的主張就是：有性無愛是不道德的，違反自然的性是不道德的。

在上述性保守派的道德論述中，固然有許多十分模糊籠統的措詞，但其重要精神則是「性和其他人類行為相當地不同」，而這和自由派是對立的。由此而常被延申的保守派主張則有：一、性教育是一種「特別」的教育，不適用於一般教育的理念（例如教育一般而言應是民主、多元、開放、實用、人本、重實驗精神、知行合一等等，但是性教育則可以違背上述的教育理念，而變成權威、一元、封閉、不實用、非人本、不重實驗、不可知行合一等等）。二、性不能像其他行為在人生每個層面、在社會每個面向都被呈現。例如，性不可以在公共空間與公共論壇（或甚至學術與藝術中）出現。三、適用於性行為的道德原則不一定適用於一般行為。最後一點就是我們討論的焦點。

另一方面，即使在日常有關「性」的通俗論述中，我們也常聽到傾向於性自由派的人強調「性和其他行為沒什麼不同」，例如主張「父母可以從小教育子女學習性的愉悅」的人便斷言：「學習處理性與學習處理其他事情有什麼差別？……其實，性只是人生活動的一種，就像打球、游泳、吃飯一樣……」¹²。對於性自由派而言，在性自由的社會組織與文化中，性行為在目前所具有的特殊社會文化意義將會改變或不存在。例如，在性自由的社會文化中，強姦可能不會再是一種像現在被受害人視為羞恥的罪行

，認為年輕時的一次性經驗會在多年後還留下印記，其實反應了他個人成長時期的「一性難求」的時代背景與保守社會文化。這和當代某些「一夜情達人」的經驗是相反的。

12. 何春蕤，《不同國女人》，台北：自立晚報，1994，頁58。

，而只是視為「妨害自由的暴力行為」。或者例如，情侶之間的性行為在性自由的社會中，可以和其他的社會行為（共同進食、打球）等一樣，並不具有特別不同的社會文化意義。故而目前性的社會文化意義也僅是現今社會的建構，而可以被改變的。性不見得一定會影響人格構成、人性、或人生。的確，這也就是貝里歐堤的看法（cf. Belliotti 119-125）。

一般對於性保守派的駁斥就是以社會—歷史的角度來批判其本質主義。性保守派的本質主義就是認定性有固定不變的本質，這性的本質則是和男女兩性特質、愛與人格、婚姻、或者生物自然的目的連結在一起。但是人類學顯現了許多偏離所謂性本質的社會安排，社會學則顯示了性在不同社會的建構，性的歷史則顯示性道德與性文化的不斷變遷。例如在性與兩性特質的關聯方面（例如男性藉著性來占有女性），母系社會的性安排就和父權社會不同。還例如，有些社會對於排泄和哺乳等活動並不歸屬在性的範疇，有些社會則會沾染性的色彩。又例如，很多社會都曾經歷過女性失去貞操、婚前性行為、手淫等從「不道德」轉變為非關道德的歷史過程。如果性確實有本質的話，那麼這些偏離、差異、變化又將如何解釋？

以上論証的說法或許過於抽象，讓我用一個例子來說明：很多社會都曾經歷過婚前性行為被普遍視為不道德的歷史階段，事實上，這個歷史階段在西方大抵持續到二十世紀中期，台灣則是二十世紀晚期。這個「婚前性行為不道德」的判斷，乃是根據著兩性特質（如女性貞操的觀念——婚前性行為會傷害女性），婚姻與性的關聯（這個關聯本身則蘊涵了理性控制慾望的道德人格、對所愛者的承諾與不傷害）等等。這個「婚前性行為不道德」的判斷在特定的歷史社會階段似乎是格外真實的，因為女性會為了失去貞操而失去人格與終生的幸福，婚前性行為會產生罪惡感與許多負面的情緒（如羞恥），男性無法容忍自己配偶的婚前失貞，等

等。一切證據都顯示「婚前性行為不道德」是建立在人性的基礎上，是性的無可改變的本質。然而，後來的社會歷史發展卻使得這個性本質煙消雲散。

自從19世紀末性科學與性改革興起後，建立在宗教與形而上的人性之性本質就逐漸在瓦解的過程中，但是保守力量也不斷進行反撲與挽救性本質的戰爭。性倫理與性批判則座落於性啟蒙的知識解放戰爭中心，呼應著各種性改革的政治解放戰爭。在今日，各種各樣的性道德依然存在，正如過去「婚前性行為不道德、手淫不道德、同性戀不道德……」的道德真理無可置疑的存在一樣。因此在今日提出「性，無須道德」當然不是簡單的「詮釋世界」，而是要「改變世界」。