

性伦理

性，无须责任

小妹妹趴在书桌前费力地写字，翻参考书，爸爸走过来关心地问她在做什么，小妹妹说，她想要好好努力用功读书、力争上游，以便将来有成就后可以孝顺父母。爸爸听了皱起眉头严肃的说：「妳当然可以这样做，但是在做以前应当多听取各方意见，深思熟虑妳行为的后果，并为后果负责。」

只有在这种听来荒谬的例子中，我们才清楚地看出「为自己行为后果负责」的说法论述包含了强烈的价值判断成分。事实上，一般人会觉得上述例子中爸爸的话有点莫名其妙，正是因为「负责任」之说通常是针对我们不赞成的行为。如果有人要努力读书、日行一善、孝顺父母、爱国等等，我们不会对他的行为抉择表达关切：「你要为自己行为负责！」

所以「为自己行为负责」的论述其实已经在主观价值上判断该行为是有风险的、不好的、不妥的、可疑的等等，并且企图用「负责」之说表达警告、反对、劝阻，甚至恐吓的意思（因此没有人去提醒即将洞房的新婚夫妇、或在手淫前告诫自己要为性负责）。

在主流的性教育、性医学、性别学者的文章或言论中，经常可以看到这种「负责任」论述，彷彿只要谈到「性」，就必然要和「负责」连结。这个现象颇值得分析。

主流性教育表面上倡导要用正面、健康、光明的角度来看待「性」，但是充斥于其文章言论教科书的「负责」论述却暴露了它们真正的用意：它们内心其实觉得「性」是危险的，不妥的、不

好的，所以要再三叮咛、劝阻、恐吓。「负责」论述既然包含了价值判断，这便表明了性教育或性科学并不是什么「客观中立」，而是在灌输与教化一种特定的价值观——通常是为当前掌权的性／别体制服务的价值观。主流性教育其实是一种政治教育、一种御用科学。

在最无谓的意义上，人当然要为自己的一切行为负责：我们吃饭、办公、排泄、唱歌……，都要为后果负责，因为我们吃饭可能会止饥、快乐、噎到、健康、消化不良、或惹恼了别人等等。但是这根本不是一件需要提出来的事实。所以如果不是为了警告、劝阻、恐吓、提醒等目的，「负责」之说根本是非常无谓的。最多，它表达了说话者负面的情绪，就像三字经一样。

可是有些事情追究起来，真正该负责的恐怕未必是行为者当事人呢！例如，我虽然知道台湾空气污染严重、交通事故高、餐饮可能不洁，但是我还是冒险外出吃饭，如果我因而呼吸不适、出车祸、拉肚子，是否表示我应「为自己的行为负责」呢？毕竟我「明知山有虎，偏向虎山行」！还是说台湾的环保、交通及餐饮文化才应该负主要的责任呢！

同样的，在「性」的事情上，使「性」成为危险的不应是个人，而是整个情欲文化。正是因为情欲文化不以平常心对待性事，所以反而不能使性涉及的风险降低。过马路可能是危险的，但是恐吓行人要为自己过马路的后果负责是荒谬的，只有改善交通，并且从小培养人过马路的能力才是正途。性的事也是一样：情欲文化要提供正面的支持环境，并且从小就培养人追求愉悦处理风险的能力。

如果说过马路、外出吃饭、唱歌跳舞等无所谓责任，性也没有责任之说的必要。

原载于1995年9月18日台湾《联合报》副刊

滥交辩：

滥交达人，好在哪里？

「滥交」这个名词时常被人滥用，有时和「破麻」（破鞋）这类名词一样是用来贬低他人，而缺乏精确的意含。究竟什么是「滥」？有过10个性对象就是「滥交」？还是20个？30个？

美国的性伦理哲学家 Frederick Elliston 在1975年写过一篇〈辩护滥交〉，对滥交下了个较明确的定义，就是：「和一系列的成人发生性交行为，却和婚姻没有直接关系，也没有承诺」。这个定义大致是可行的，虽然这定义强调「成人」来避免恋童争议，但是其实有点画蛇添足，因为一般反对滥交的人，也不是针对年龄问题。不论如何，本文就采用这个「滥交」定义。

以下我要就一些反对滥交的说法进行答辩，文章前面三个答辩论证大致改写自 Elliston 对滥交的辩护，但是我也做了些补充。

（Elliston 有的论证预设了异性恋的男女关系，甚至有时预设了男性滥交者的立场，不过有时他的讨论也适用于同性恋的性关系；这些基本上无碍我们对于滥交的辩护）。有一种反对滥交的说法认为「性爱应该合一」，而滥交则可能有时是「有性无爱」，因此那些有性无爱的滥交是错的；由于「有性无爱 vs. 性爱合一」是性伦理学中很陈旧的论辩，而且并非直接针对滥交（更何况有些滥交可能是性爱合一的），所以本文不考虑这种反对。

反对一：婚姻的性可以保障下一代有家庭呵护，但是滥交的性却无法提供这种保障。

答辩：首先，滥交可以用各种避孕方式来避免生殖。如果有人反

对避孕，认为性的功能必须是生殖，那么这个反对避孕的观点会造成人口过剩等灾难。其次，对于养育子女而言，一对夫妻组成的家庭真的是唯一最佳？越来越多的单亲家庭，真的就比较差吗？公社家庭呢？再者，滥交并不意味着必然不料理怀孕的后果，滥交只是事前不给予承诺，这不代表事后也一定不管生殖的后果。总之，避孕的滥交、料理怀孕后果的滥交是没有错的。

反对二：滥交动摇了一对一婚姻关系，因为人们在滥交中可以得到性满足，而不必付出长期承诺的代价。换句话说，性原本是为了让婚姻上钩的诱饵，现在滥交和婚姻脱钩，等于免费发放饵料。

答辩：这个反对的第一个假设是，滥交有害一对一的婚姻关系。但是现实是：目前虽然很多滥交，可是多数人却仍然进入婚姻，即使离婚者也很多会想要再婚，所以看得出来滥交对婚姻的有害影响。相反的，我们也可以另作假设：由于滥交使得人们接触到较多潜在婚姻对象，可以在其中选择性方面较和谐者，以致于婚姻较为稳定。或者我们可以假设：由于滥交使得人们结婚择偶不再是为了性满足，不再为满足性欲而结婚，而更关注其他成功婚姻的配合因素。这些另作的假设与滥交是不矛盾的，反而显示滥交有利于一对一的婚姻。换句话说，滥交就像婚前性行为、试婚、开放婚姻等一样，在一对一婚姻之外，创造出另类生活方式，可能更有效地满足某些人的情感与身体需求，以及使人享有更多的个人自由。此外，滥交并不全面取代一对一，那些热爱一对一婚姻的人，照样可以过自己的生活。

反对三：滥交者都是不忠实、不可靠的人，为了满足自己的性欲，会说谎、欺骗与剥削他人。

答辩：当然这种说法无法证明滥交本身是错的，因为错的是那些

像欺骗、剥削的不道德行为。过去由于女性会怀孕，男性可能会用说谎方式来骗取性交；但是现在双方合意的滥交性行为显然较为普遍；这只要看看网路上征求一夜情的广告就可以明白。而且，在人们的一夜情自白中（网路上很常见到人们把一夜情的经历写出来），对于对方的负面评价很少涉及上述道德问题，亦即，恶意的说谎欺骗（如事先承诺嫁娶、承诺爱情、承诺报偿等，但是却食言而肥）其实是少见的，因为现在不必说谎欺骗也可以轻松从事滥交。

有人认为女人一定会在滥交中吃亏或被剥削：由于男人滥交是风流，女人滥交是破麻，易言之，男人滥交得到性满足，女人滥交却被社会谴责，因此女人在滥交中会被剥削。不过这里错的是性别的双重标准，而不是滥交；我们要反对和禁绝的对象是双重标准，而不是滥交。

此外，有些滥交女人并不受到社会谴责的影响，或者，所交往的圈子没有双重标准的问题（可能是女同志圈、或者有正确的性政治思想的圈子），那就没有剥削问题。滥交因此不是必然道德错误。

更进一步说，女性主义对于豪爽女人或滥交女人的培力，对于女性情欲解放的捍卫，都会使女人免于性的剥削（性剥削不限于滥交女人，即使是处女也会在「失贞即是破麻」的意识氛围中被剥削）。站在女性主义的立场，不是强调「由于性别的双重标准，所以女人涉及性事就会被剥削」这个事实，反而是要打破这个事实、要超越女性情欲被剥削的宿命。

反对四：滥交者缺乏自制，无法控制欲望，所谓「小头控制大头」、「下半身思考」。

答辩：滥交者经常要营造气氛、花费一番工夫才能达到目的（参看网路上许多一夜情的密技说明），而这些没有自制的努力是不可能的。还有，所谓「自制」或「无法控制欲望」是相

对的——传统性道德认为不应该因为性欲而与没爱情关系的人性交，否则就是下半身控制上半身，但是滥交者的头脑里并没有「性爱合一」的信念和原则，所以谈不上头脑无法控制性器官。换句话说，滥交者其实是反抗传统的性道德，不愿受制于传统性教条，而不是缺乏自制，因此以传统性道德来评价滥交者「无法控制欲望」并不公平。

当然，我们不排除有些滥交者的头脑（上半身）还是相信「性爱合一」，因此对于自己的滥交深感罪疚，认为自己无法自制，进而有害个人的心理情绪。但是在这种情形下，究竟滥交是罪魁祸首，还是传统性道德的「性爱合一」是罪魁祸首呢？毕竟如果滥交者不相信「性爱合一」，他／她就不会认为自己无法自制了，也不会有心理健康的问题。

这样说来，滥交者之中还可以区分出「滥交票友」和「滥交达人」。滥交票友就是玩票性质的滥交，是只在人生的某个短暂时期从事滥交。滥交达人则是以滥交为志业者，对滥交有较多反思，通常本身条件各方面均适合滥交者，例如滥交达人能够健康地调适心理情绪、避免滥交风险等等。

反对五：这个反对和上一个反对有些类似，认为欲望的缺乏节制是滥交不好的原因，但是这个反对比较有「人生哲学」的味道，就是针对「滥」，认为「滥」就是「过度」，而凡事过度就是不好的，凡事应该中庸。

答辩：「中庸」与「过度」常常变成一种主观的评价，而且是维护现状或者「缅怀美好过去」的保守评价。这种主观评价的「过度」与「中庸」很容易被颠倒过来，例如我们可以反过来质问：一对一、限制于婚姻关系的性，是否「过度」限制人性呢？人一生若只有个性伴侣，那么是否「过度」的少（不及）？在某些人有100个性伴侣的社会中，每个人是否应该有50个才是中庸？

其次，这种反对忽略了现代社会追求卓越和专业的精神就是建立在「过度」之上，而和建立在农业社会的「中庸之道」理想不同。政客无穷的权力欲望使他想选总统，学者的求知欲望使她觉得学海无涯，这些未必不好。此外，一个专业运动员或许比一般人过度运动，但是这也许是发挥其个人的天赋或完成一种使命天职；同样的，滥交达人视滥交活动为一种志业，一种生命的境界或艺术；滥交达人的「过度」生活带来的是不平凡的生之喜悦与尖锐的存在感。总之，在中外许多伟人或有成就的艺术家自传中都可以看到「过度」。

反对六：滥交会导导致意外怀孕、堕胎、性病传染。

答辩：滥交并不会导致上述结果，缺乏保护措施性行为才会。

例如非滥交的、婚姻内的性也可能导致上述后果，而真正「专门」的滥交达人反而是安全性行为的实践者。

结论：如果滥交采取保护措施，而且又没有恶意的欺骗或剥削，那么滥交就没什么不对。

上面的结论中之所以提出「恶意」的欺骗，是因为滥交应采取的「保护措施」，除了安全性行为外，有时也要包括适度保护个人隐私，以及现代人对他人应有的防范，尤其是当滥交的对象不是熟识的人而是陌生人时，因此有时非恶意的谎言或避答是必要的。但是反过来说，滥交者也可以选择对陌生人揭露自己隐私，或者信任对方、与对方充分交流沟通；这些都是每个处于「陌生人社会」的现代人会碰到的抉择，滥交者并不是特殊例外。现代社会本来就是风险社会，我们可能因为不谨慎防范而被伤害，但是也可能因为谨慎防范而错失交流机会。保护隐私让我们拥有自我，但也让我们孤独。

不过一般来说，滥交者会比不滥交者在性爱生活上拥有更多的选择机会，更多的与他人交流的际遇。毕竟我们和别人的接触很少是敞开衣襟胸怀、裸裎相见的，滥交提供了扩展人际关系的

机会。目前因为网路的发达，使得两个（或更多）完全没有交集的人却可能发生性关系；换句话说，如果滥交者真的够「滥」，他／她可选择与各种阶级、年龄、族群、性别、职业、偏好、教育、国籍、地域、社会背景等等的人交流，也较常面临是否冒险与他人（异己）交流的选择，故而有较尖锐的存在感；同时也因为滥交的污名，使得滥交者有时不得不蒙混伪装「正常」，因而经常面对活出真实自我的考验，因此对人性与社会控制的实相有更多的洞悉。那些坚持到底、不改其志的滥交达人，因为累积较多的经验，可以降低风险，而能扩大生活圈子、丰富人生经验、学习与成长。

更确定的是，滥交达人在性爱生活中有机会做各种实验与探索，精益求精。这可从两方面来论，首先，滥交达人因为性经验的累积，所以对掌握自身情欲、表达性的身体语言、解读对方身体语言、维持高强度与自然的情欲互动等方面，有较多的熟练与自主性。

其次，由于滥交不必限于婚姻或承诺关系而有充分自由去和不同性爱模式的人交会、学习、互相影响、彼此砥砺、共同探索等等，因而能拓展新的性爱模式。如果社会也有性资讯的流通自由，那么个人看似独特性癖的性爱模式还能变成公共的性爱资源，丰富人类整体的经验，追求人类经验的极限。

自由带来创新、实验与差异，呵护差异的自由环境则带来丰盛的文化，这是我们在人类每个领域都看到的事实，性领域也不例外。滥交的性自由与其他人类的自由都可能带来昌盛的人性与文化。近些年来，网路提供了一个性交往、性资讯与性影像流通的环境，虽然不是十分自由的环境，但是已经大大促进性文化的发达，便是一例。

由以上的讨论可知：滥交不只是「没什么不对」，而且对个人扩展人际网路、丰富人生、纯熟操练性的身体语言、发达性文化的差异、探索人性等都有其好处。

劈腿恋不道德吗？

有一阵子在讨论女性情欲自主时，报纸曾经谈过女性脚踩两条船的经验 and 秘诀，当时就把这类人称为「劈腿族」¹。近来由于绯闻情杀的男主角都是脚踏多条船，故而引起人们对于「劈腿恋」这种性爱模式的批评或甚至制裁。

但是劈腿恋真的是造成情杀或犯罪的原因吗？

首先，在这些案例中为感情杀人的并不是劈腿族本身，因此并不能就此断言劈腿族是心智不健全的。毕竟，一个人的劈腿恋并不会使此人特别倾向偏差犯罪。其次，在我们的社会中，劈腿族不在少数，和劈腿族有性爱关系者必然是成千上万，如果劈腿恋会导致他人偏差犯罪，那么台湾社会应该早就是杀戮战场了。由此可见，劈腿恋也并不必然导致他人犯罪杀人。那些杀人者自身的性格与行事风格恐怕才是重要原因。再者，我们是否可以说：1998年台湾清华大学三角情杀案的凶手洪晓慧之所以杀死情敌，是因为她容不下第三者、是因为她自己的性爱模式是讲求忠诚排他的？易言之，我们是否可以把情杀归罪于这种传统的忠诚性爱模式呢——不是因为劈腿三角、而是因为坚持忠贞才造成情杀。

或有人说，劈腿恋至少是促成情杀的间接原因之一。但是一件事情的间接原因何其多！清大的洪晓慧之所以有能力杀人，或

1. 此文发表脉络是台湾清华大学的三角情杀案，以及台湾政治人物黄义交的绯闻案；这两案被当时舆论相提并论为劈腿族，参见林水玉，〈面对劈腿族 女性请自觉〉《联合报》，1998年3月15日。

许间接是因为她过去上过妇女防身课程、军训课程、化学课程等等，为什么我们不去怪罪这些课程呢？为什么一般人总是急急忙忙要把矛头指向劈腿恋呢？

其实劈腿恋就像同性恋、双性恋、变性反串、性工作这些被污名化的性实践一样，很容易被人挑出来当作祸首。而劈腿恋之所以会被污名化，主要的是因为它违背了主流的性爱模式，因而被认为是不伦的、不道德的。

主流的爱情模式常被学者称为「浪漫爱」，讲求排他、一对一、忠诚、持久、承诺责任和身心合一。这个爱情模式原来并不是人类社会的主流，一直到现代才透过无数爱情小说歌曲戏剧等建构为主流；而由这种浪漫爱所发展出来的性道德和婚姻观，则有助于使现代一夫一妻制的父权家庭保持长期稳定。这个主流爱情模式取得霸权地位后，不但对个人的性爱实践形成一种强制性，而且还压迫其他爱情模式，将不同的性爱倾向污名化。为了反击这种「爱压迫」，争取各种爱情模式的平等，因而出现了「自由性爱」（free love）的呼声，就是让爱情不局限于「排他忠诚持久」这种唯一的模式，而让其他模式的爱情有多元的生存空间。

劈腿恋这种爱情模式平常见不得人，但却是一直存在的，而且几乎人人都有（过）这种劈腿恋经验，只是程度深浅和时间长短不同而已。即使那些并非游戏人间、专以结婚为目的之男女，也常同时和多人交往以便选择。而有了固定伴侣的人，对于新追求者也未必严词峻拒，而可能保持某种友谊以便有个退路。换句话说，主流的爱情模式虽然有霸权统治，但是众人却在私下以不露马脚（劈腿）为原则，进行各种爱情模式的实践与实验，只要不把事情闹大，就不会被「自动退学」。

有趣的是，明明人人都是或都有劈腿恋，但是一碰到因为社会事件而产生道德净化的空气时，就个个群起谴责劈腿恋来掩

饰自己，把自己想像成从来就是正义道德的化身，决不同于那些「真正的」劈腿恋。

但是究竟劈腿恋道不道德？或说劈腿恋涉及说谎欺骗，因此不道德。但是，不是所有劈腿恋都涉及说谎欺骗，清大的三角关系就一直是三方共知的。其次，说谎欺骗有时是审慎的善意谎言，未必就是不道德。例如，某女虽然有了新男友而且准备和旧男友分手，但是旧男友有暴力倾向，此时必须维持劈腿恋状态以寻找妥善分手之道，否则实话实说将带来灾祸。（或问，为什么不等前一个恋情结束后，再开始新的？但是有时当事人必须有新的恋情才能使她有勇气和决心和支持来结束旧的恋情）。又例如，很多周旋在不睦婆媳之间的男人，必须靠谎言欺骗才能使这两个爱他的女人相安无事。这些说谎欺骗的例子都显示，不能一概而论劈腿恋必然不道德。

还有人认为劈腿恋会伤害脚下踩的那几条「船」，所以不道德。但是这种情感伤害并不一定能构成不道德的理由，因为有人即使不是劈腿族，但是觉得双方不合，因而求去，这样也会造成对方失恋的痛苦，而一般人并不因此认为斩断情丝者不道德，反而还认为长痛不如短痛、挥剑伤人心才是道德的。

这样看来，劈腿恋是否道德要看具体情况来作伦理分析，不能说整个劈腿恋性爱模式都是不道德的，就像我们不能因为99.9%的强奸都是异性恋而说异性恋是不道德的一样。劈腿恋就和异性恋一样，是一个性爱范畴或模式，不必然道德或不道德，道德不道德还要看个别情况下的实践。

总之，如果我们不假设浪漫爱是唯一正当的爱情形态，如果我们同意晚期现代人可以有非婚姻取向、非排他、非持久、无承诺、性与爱可分离的多样爱情形态，那么劈腿恋也不过就是一种性爱倾向或生活方式的选择而已，无关乎道德。

但是劈腿恋合不合乎爱情的游戏规则？爱情游戏的规则到底

是什么，这是一个文化共识的问题。这个游戏规则不可能订的很死，以致于让每个进入游戏的人都不能变心、都不能劈腿，因为男男女女都可能在各种因缘际会里，有不同程度的劈腿或是变心。故而，今天我们进入爱情游戏，是否就应该假定对方（不论男或女）可能会同时交往、偶而偷吃，或者假定爱情不可能是一生一世、永不变心，即使结婚也会有外遇或者离婚？我认为基本上现代人应该有上述的心理准备，恋爱就是要冒这些风险，承诺可能会有变、有假。玩恋爱游戏不能算计资产负债表，志愿付出时别期望同样的回报。如果对方变心后，去泼硫酸，去骚扰，去公布裸照，或想法让对方失业、痛苦，那么你又何曾真的爱过对方？还不是一种占有和交易的心态，不甘损失的报复？所以，恋爱时，不要委屈自己，不要作不甘愿的牺牲，否则自己的软弱又能怪谁呢。爱情能给人的就是恋爱时的快乐，想要从爱情得到更多，那就要冒着可能失去的心理准备，因为那已经超过爱情所能负担的。

原载于1998年3月19日《自由时报》自由广场

家人恋

「家人恋」，某个程度上相当于俗称的「乱伦」，就是以家庭成员作为性爱的对象。为什么当前会出现「家人恋」的文化？基本上是由于离婚再婚情况的普遍，许多人是成年以后才与新的父母兄弟姐妹相识或甚相恋，这种当代的家人恋激发起吾人对古老乱伦禁忌的重新思考。

在不同的文化社会或历史时期中，都有不同形式的「家人恋」以及「乱伦禁忌」。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结婚。缅甸卡钦人（Kachin）的风俗，男子如果跟自己的姐妹或女儿有染，犯的是乱伦罪，但是跟自己的母亲有染则只算犯通奸罪。缅甸的拉赫人容许同母异父的兄弟姐妹可以交媾，不算乱伦。王昭君出塞和番产下一子后，其夫君呼韩邪去世，按当地风俗她应该嫁给呼韩邪之长子，这并非不道德的事。所以她原本想归汉，但汉成帝却要她「从胡俗」，也就是儿子和后母结合。另一个有名例子就是汉朝的刘细君公主，他先嫁给乌孙王，丈夫死后又奉遗命改嫁给丈夫的孙子。另外，在魏晋时代常有同姓或近亲结婚，但是到了唐朝又禁止，唐律的户婚律对娶同母异父之姊妹或妻前夫之女都算通奸罪。还有，在过去中国社会中，表姊弟或表兄妹的婚姻都是亲上加亲的佳话，为传统文化所歌颂，台湾一直到1986年才修改法律，禁止六等亲以内的表兄妹或表姊弟结婚。

凡此种种都说明了家人恋是会随着时代及家庭形式的转型而

改变的。当代核心家庭形式只允许夫妻二人有性爱关系，其它成员之间的家人恋的「性」部份都被禁止。但是另一方面，家庭成员之间没有血缘关系者日多，很多都是青少年或甚至成人阶段，才变成一家人（或者变成不是一家人）；除了离婚之后的家庭重组（你的兄弟可能是继母前夫的儿子，你的姊妹则是继父前妻的女儿）、领养与人工受孕这些原因外，一夫一妻制以及异性恋以外的新家庭形式正开始萌芽，例如同性婚姻所带来的家庭与家人恋。这些不以血缘，而以性爱为基础而结合的新家庭，将会因更开放的家人恋而维系在一起。如果（照保守派的说法）相对稳固的家庭是社会稳固的力量，那么促进家庭成员感情连结在一起的家人恋便十分重要且值得推广提倡了。毕竟，当代家庭已经由经济单位转变为情感单位，家庭需要更多的爱才能发挥功能，而家人恋会使家庭有更多的爱。

有些家人恋，即使在现今的制度内也可以变成「佳话」。例如你和你继父的家人恋，将随着继父与妳母亲的离婚，而成为一般的恋爱；如果你的性别与你继父不同，你们还可以结婚成家（此时继父与他的前妻——也就是你母亲——的通奸就变成家人恋了）。但是这之中所涉及的恋爱（外遇、离婚、通奸或复合）也只不过是升斗小民的常人恋爱，可能发生在任何人身上，是普通的人性的表现，本身没有很特别，只是人为制度才把这些平常恋爱现象偏差化。这个例子说明家人恋不是什么违反人性的病态。它就是一种爱情或性爱。

很多人，特别是同志，他／她们的第一次性爱经验就是家人恋。而女性主义所谓的「姊妹情谊」，更不能排除最贴近的家人恋，否则只是抽象的口号而已。家人恋和所有其他的「恋」一样，并不包含或等于强奸（有人一听到家人恋就联想父亲强奸女儿，其实真正应该把强奸联想到的是「异性恋」）。

家人恋遭受的压迫中，最素朴的一种就是「有情人不能成眷

属」。像韩剧《我想要爱》（张娜拉主演）中一个离婚母亲爱上了女儿的男友的爸爸（丧偶），如果老一辈父母结婚，下一代就变成兄妹而不能结合。这类情节很突出家人恋的压迫。

传统上反对家人恋的论证主要是根据优生，即近亲结合会增加男女双方的隐性有害基因相遇的机会，可是一来这是个机率大小问题（即，非近亲结合也会有优生问题），二来以优生为理由来反对两人结合是站不住脚的，只有纳粹国家才企图实施这种「优生限制婚姻」政策（等于「基因不良者必须绝育」）。更重要的是，家人恋可以是非生殖的（如绝育、借精卵、代孕或领养），因此不会有优生问题，这和同性恋可以结婚是一样的道理。最后，没有血缘关系的家人恋，根本没有优生问题。

不论如何，反对性／别压迫的人们应当有前瞻性，在一夫一妻异性恋的旧家庭霸权逐渐解体、多元新家庭萌芽的历史时刻，保持开放的心胸与弹性，荣耀家人恋，这将加速旧家庭霸权的没落，与新多元家庭的到来。另外家人恋者也应勇敢地发出声音争取权利，这样才能使主流社会接受新的价值观。

后记

所谓「乱伦」和「内婚」是不同的，前者涉及「性」，后者涉及「婚姻」。不过我没有在本短文内作区分。当然，我在本文主要谈的是乱伦（家人恋），而非「内婚」（近亲结婚）。

此外，对家人恋的文化呈现向来不少，但过去大多是采负面、抹黑、污名、打压等手法，或者用乱伦表示社会的黑暗罪恶（如〈雷雨〉），即使偶而有暧昧的呈现也必以悲情为终局。在中外电影方面，台湾的《河流》、《阿爸的情人（翱）》描述家

人恋，而美国片Butterfly在当年上映时也颇轰动，电影呈现家人恋的挑情诱惑，有令人兴奋冲动的画面。日本漫画的《思春期未满》、《蔷薇之恋》，动漫《恋风》或晚近的《妹妹恋人》也有家人恋。台湾展承文化出版的《男人的欲望城国》第七章，全章都是家人恋。当然像名著《女人的秘密花园》也讲到女人的家人恋性幻想。这里只是随手举例，相信家人恋的文化呈现非常之多。

一般黄色小说或色情动漫有非常大的比例是家人恋，这大概可以说明家人恋比其他的性幻想还要常见吧。

原载于1995年岛屿边缘杂志第十四期

通奸不道德吗？

一般公众舆论谈到通奸时，每每不分青红皂白地认定所有的通奸都是错或不道德¹，忽略了有些通奸并非不道德，甚至还有可取之处。

一般之所以认为通奸不道德，乃是因为婚姻通常承诺性的忠贞，通奸违背了婚姻承诺以及因为违诺而可能涉及说谎欺骗，所以被视为不道德。

上述讲法的最大盲点在于：所谓「婚姻」并不代表单一制式的生活方式，不同夫妻可以有很多不同的协定与生活安排。在这些不同安排的婚姻生活内，性的忠贞或欺骗可能不再是重要的事，故而通奸也应该有不同的道德评价。

例如，有些婚姻已经协议取消「性的忠贞」的承诺，允许配偶通奸或者换伴，此时既然没有毁约或违背承诺的问题，当然就没有不道德的问题。例如被视为代表性爱新文化的「开放婚姻」就是一种允许双方婚外情，诚实与理性处理双方忌妒等等复杂感受以提升自我修为和成长。

有的婚姻允许配偶满足其同性恋取向，有的婚姻容许配偶「有性无爱」的通奸（如嫖妓），有的温柔体贴的丈夫无法满足希望皮绳愉虐（BDSM）的妻子而任她去寻求「主人」的调教，

1. 本文的写作脉络是：在2002年前后，台湾民进党公职人物张俊雄的「双人枕头」（纳妾）风波，还有，陈文茜被指控诱拐已婚的党主席，璩美凤和已婚男子通奸等等，成为政治人物婚外情八卦新闻的焦点议题。

芸芸众生人间百态，不是每一对夫妻都坚持「性忠贞承诺」与「不对通奸之事说谎」这两项要求。由于「违反承诺」或「说谎」原本就不是绝对的道德大恶，有些情况下可以被容许或只是小过失，故而通奸在配偶并不特别重视性忠贞的状况下也不是什么大错。

即使有些人认为性忠贞的承诺乃是婚姻的必要道德，但是他们的道德观点不应该强加于所有人，毕竟每个境况不同的人对婚姻的期望与目的也不同，婚姻的意义因人而异，不能强求所有人有一致的婚姻生活方式。事实上，即使对性忠贞有期望的人，也可能在实际婚姻生活中为了其他原因而调整放松忠贞的要求。当然，如果这样的放松是出自双方不平等关系下的妥协，则须视这个妥协有多少被迫成份（暴力胁迫、经济依赖或情感勒索）才能断定通奸的过错程度。

现代婚姻的性忠贞承诺乃出于性爱的独占与忌妒心理，这并不是很高尚或值得推广的心理，更不能视为婚姻的道德基础，故而不能说「只要没有性忠贞承诺（只要是通奸）的婚姻本身就不道德」。相反的，能够克服独占与忌妒心理的婚姻可能还更有可取之处。

即使有配偶坚持性忠贞承诺，另一配偶的通奸也不能一概而论的视为不道德。例如有人瘫痪或重病，恐惧其配偶弃之不顾，因而高度要求其配偶的性忠贞，如果配偶在多年辛勤照料对方、无法有性生活的环境下终于和他人通奸，其是非很难断定。更常见的是，双方因为种种原因无法离婚或一方坚持不离婚，此时的通奸则有忠实于自我、追求幸福的积极意义。

还有一个例子，2006年有个案例是甲男让自己的老婆以「陪床」来当做对乙男的「赔偿」²。或许甲因为自己的错误而让别人代偿是有错的，或许乙接受这种形式的赔偿也是有错的，但是甲

2. 〈夫搞外遇 妻「赔」睡和解〉《中国时报》，2006年2月28日。

妻的通奸却没有错，毕竟她的动机是为了帮助丈夫赔偿，而不是背叛不忠。所以不是所有通奸都是错的³。

此外，被文化等因素强迫进入婚姻者（或者被强迫不得进入婚姻者），若发生了通奸，通常并非不道德的。所谓被文化强迫，就是在文化与其私人生活上没有选择，例如，有些人为了保有爱情（对方要求不结婚就分手），或者因为怀孕，或因为适婚年龄压迫，或者怕吃上官司（不娶就被控告）、或者怕污名等等，而必须结婚；还有，例如因为是同性恋而不能与同性爱人结婚者。这些人由于是在没有足够选择下结婚，他们的进入通奸关系，和那些自愿选择进入婚姻关系者不同。这也就是说，有多大或多少的选择进入婚姻（被强迫的程度、自愿的程度）也是评估通奸对错的重要考量，不能全部都一视同仁，因为在道德的考量上不得忽视自愿选择能力或强迫程度。

总之，不是所有的通奸都一样，我们不能一听到某人通奸，就做出膝盖式反应，认定那是私德败坏，而必须了解其通奸的个别特殊境况，才能做出适切的道德评价。不论通奸之个别差异，这种刻板印象乃是一种通奸歧视，而歧视本身就是错的。

或许有人认为歧视通奸有保障婚姻的工具性价值，但是通奸的普遍与离婚率居高都有很多复杂原因，歧视通奸（亦即，不分青红皂白将所有通奸都抹黑）多大程度上能有效保障婚姻仍是个疑问。还有学者认为通奸才是维持婚姻制度的体制外工具。当然，这涉及了现存的婚姻制度是否可欲，是否符合正义原则，都还有待讨论。

原载于自由时报2002年5月13日

3. 同样的，也不是所有重婚都是错的。美苏冷战时期，有些附庸国被分割为两地，彼此长年不能往来，有些人因与配偶长期分离而最后重婚。台湾有一个例子是某个老荣民在开放大陆探亲后娶大陆妻，但是发现太太骗钱，但是他因为怕被敲竹杠而不敢离婚，所以重婚；结果在这种情况下，连娶三任。（〈老荣民大陆三娶妻 被告得满头包〉《联合报》，2004年2月16日）

爱，在外遇的年代：

「人间四月天」的社会意义

描写五四时代徐志摩等人爱情故事的「人间四月天」电视剧与相关书籍受欢迎的热度持续不退，但是人们却很少把它和此刻另外一些勾动人心的电视广告关连起来考察：例如任贤齐的琳达安琪手机广告，以及沈世朋和新女友海边约会却同时接到查勤电话的广告等等。其实这些现象都在撩拨着同一个主题：外遇。而且这些电视影像都没有负面的呈现外遇，甚至让人同情外遇，或者让人感到外遇爱情的浪漫可贵。

再扩大一点来看，不但现代社会的生活形态为外遇制造了最流动开放的条件，而且像情人节、电视配对节目和无处不在的爱情故事与影像，让人无所遁逃爱情的诱惑，爱情文化所带动的休闲与消费活动也无时不挑逗人去（多）谈恋爱，也就是去外遇——因为，既然爱情如此美好，何不再多谈一次？在这种社会环境中，外遇愈来愈成为一种人生机会、人生选择、与实验冒险的好玩经验。游戏规则是：如果你要傻傻地抗拒诱惑而不外遇，那是你自己决定的乏味人生，可别期望别人也会如此。

不过，外遇虽然已经是一个普遍的现实，但是在公众论述中却还没有形成理直气壮的态势。社会的「爱情伦理」和「外遇现实」之间有着极大的落差：外遇仍然被谴责为不道德、人格不成熟、不负责任等等，这也造成了一个虚伪和罪恶感充斥的社会。电视的外遇广告虽然让人会心的微笑，潜意识地减轻了人们的罪恶感，但是它们却还不是把外遇正当化的积极论述。

换句话说，在这个外遇年代，人们正需要一个新的爱情伦理。而「人间四月天」正在偷渡这个将外遇正当化的新伦理。

从这个角度来看「人间四月天」，就可以得出另一种不同的解读，也对比出之前对该剧的解读都错误的假设了：一、因为该剧时空背景是五四，故而过去的性爱论述必然不可能比现在激进；二、五四的新诗、缓慢的节奏都属于过去的浪漫，有别于后现代的速食爱情。这两个错误的假设使得众多评论者觉得，一个前现代的浪漫故事竟然在「性开放的后现代」大行其道是不可思议的，因而继续错误地推论这只是后现代流行的复古现象之一，其所凸显的则是新世代的心灵贫瘠与渴求纯真爱情。

其实五四是爱情革命的时代，其革命精神当然会比后代的承平时期要激进。像徐志摩这种典型人物身上的爱情至上理念，是完全不受责任道德等论调束缚的。相较之下，在今天，连未婚者的「外遇」都难逃谴责，我们又几时见过社会知名、为人师表的已婚者外遇能像徐志摩在「人间四月天中」的理直气壮？在媒体中，我们又何曾见过肯定外遇、颂扬外遇爱情的大声疾呼？这么看来，「人间四月天」偷渡的是一个非常激进的外遇论述，它搅动的正是已经波涛汹涌的情欲暗流。

如果说「人间四月天」的外遇太理直气壮，外遇太多（徐志摩外遇、陆小曼外遇、林徽因「精神外遇」），那么怎能逃得过此刻观众的良心检查呢？其秘密就是，用缓慢的节奏、高艺术感的大陆连续剧拍法，来拉大它与观众的距离，使观众觉得此剧说的是「过去时空」的事，是特殊人物而非你我凡夫俗子的故事。该剧若以人们非常熟悉的八点档连续剧形式节奏来表现，那就会因为没有距离感，而让更多的人厌恶徐志摩的「不负责任」。

或许有人要问，五四的新诗与文艺腔不是代表「浪漫纯情」吗？为什么会在性爱感官皆麻辣的新世代中找到共鸣？这个质疑忽略了历史脉络的置换效果。五四新诗的浪漫在白话文历史上原

来就有其突破革新的意味，而且它也可以在不同时空里产生不同效果。而人们总是寻找各种方式来表达激情，当情人节大餐、一夜情、疯狂性爱愈来愈寻常之时，五四新诗语法也可以在此刻被当成一种最新的激情表达法。换句话说，五四新诗在今天是被用来让性爱激情具体的语言化、幻梦化，这其实是十分麻辣刺激的。

「人间四月天」和其他撩拨外遇的电视广告都不同程度地把外遇正当化，因而满足了一个已经普遍外遇的社会的集体欲望；反过来说，正是因为外遇还是一个大禁忌，因此它还充满吸引力与商机。此刻我们需要面对的问题正是：如何建立一个合乎社会现实的新爱情伦理，而推动「通奸的除罪化」应当就是第一步。

原载于2000年4月2日《中国时报》时论广场

后记

女人要外遇！

性别不平等的社会往往要求女人应该以「家庭」或「内」为中心，因此女性从不被鼓励向「外」发展。易言之，不被鼓励「外遇」：不但「性爱外遇」被格外严厉地谴责，其他一切人生的「外遇」——离开私领域或离开女性既定道路的「外遇」——都被描绘为危险且困难重重。故而，在异性恋男女关系中，很多好女人都扮演傻傻的守贞者，她们害怕冒险会打破乏味但安定安全的现状，也因为良心谴责而无能隐瞒外遇，更不断地消除自己外遇的机会与诱惑，最终失去外遇的能力，也一并失去改变人生的勇气。幸而，现在越来越多女人也逐渐觉悟社会化过程对女性加诸的守贞枷锁，而开始积极掌握人生各种「外遇」机会。

关于女性外遇，可参看何春蕤，《好色女人》一书中的多篇文章：〈外遇就是一种跷课〉、〈三温暖的外遇〉、〈女人外遇阵线联盟〉、〈情欲的多角化经营〉、〈历史上的真爱一向很败德〉、〈外遇的另类论述〉等。

为什么婚外情不是错事？

让我先从一个故事讲起，有位不丹国排行第几的王子结识了一位女模特儿，双方论及婚嫁，但是有人爆料说女模特儿已非处女。由于女模没有跟王子坦白这件事情，引起两人暂时的关系紧张。经过一星期，王子表示仍然希望迎娶女模特儿，从而引发更大的风暴。因为在不丹，社会大众对婚姻的认知是，女人完整地属于男人、属于家庭，这意味着女人应该在身体方面完整地属于丈夫，也就是婚前应该保持处女之身、不应该有婚前性行为。如果有婚前性行为的人，只能同居或干脆不结婚，否则破坏了大众所公认的婚姻的意义，也就是婚姻意味着婚前忠贞。而皇家的婚姻更应该为民表率，皇室婚姻若容许婚前性行为，等于向公众示范婚姻意义的改变。此外，不丹民众也认为非处女或婚前性行为代表了不道德行为，女模特儿的失去贞操等于从事了不道德行为，婚后成为王妃的女模特儿不应该有这种不道德行为。王子若执意迎娶女模特儿，女模特儿应该放弃王妃身分，也就是皇室也应该罢黜王子的身分。

这个故事其实讲的也不是不丹王国的事情，我们台湾社会从前也对婚前性行为有类似的观念。事实上几乎世界各国都有过类似的观念。例如1959年美国加州政府的色情文学次级委员会就在其初始报告中说：

我们国家仍然有下列原则，认为婚前性行为与婚外性行

为是不好的事情，我们反对任何激发、诱使、美化这些行为的东西¹。

由此可见反对婚前性行为（并且与婚外性行为相提并论）是相当普遍的。我现在想从上面这个虚构的不丹王子故事，提出几个问题来一一回答。

第一、婚前性行为是否就等于不道德行为？活在神圣婚姻的神话里面的人，可能没经过大脑就会膝盖反射地、不分青红皂白地认定，婚前性行为必然就是有问题的不道德行为。其实一个人有过婚前性行为，可能是遭人性侵害，可能是从事性工作，可能是与男友两情相悦，可能是寻求一夜情，可能是为了报答恩惠，可能是为了孝顺，等等各种各样的可能，各种各样的情境，没搞清楚以前，就全盘认定婚前性行为一定是不道德的，就是愚蠢盲目。

第二、如果不向配偶坦白婚前性行为，是否就是不道德？说谎很多时候是不道德的，但是也有很多时候，并非不道德。向纳粹说谎家中没有窝藏犹太人，就并非不道德。为了婚姻生活的和谐而对婚前性行为说谎，是否不道德，可能还要看当事人两造的想法与处境，这不是外人能够轻易判断的。

第三、如果夫妻不介意婚前性行为，那么这究竟是他们的私事，还是大家都应该关心的公事？虽然社会大众都公认婚姻的意义就是包括婚前没有性行为，但是如果有一对夫妻容忍婚前性行为，因而和社会大众对婚姻的主流看法不同，是否因此他们一开始就不应该结婚呢？还是说

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

，一样米养百样人，对有些人而言，婚姻就是可以和婚前性行为相容的，因此社会的婚姻观其实是多元的，并不是所有人对婚姻都持同一看法，因此我们不应该要求所有人对婚姻的意义都持同样看法。换句话说，婚姻不应该包括婚前性行为，那就看婚姻中的当事人两造自己去协商、自己去设想或决定。外人不应该强迫这两个人去接受别人对婚姻的看法。

第四、如果婚姻对不同的人有不同的意义，婚姻可以和婚前性行为相容，而且也没什么不道德，只要当事人两造都心甘情愿的接受，那么即使是公众人物出现婚前性行为，这反而是教育大众的良好机会，让社会大众能明白社会中婚姻的多元事实。更不应该因此而惩罚公众人物。

以上关于婚前性行为的说法，当然也同样适用于婚后的婚外性行为。现在社会大众虽然已经不再相信，婚姻的意义必须包括婚前忠贞，但是却仍相信婚姻的意义必须包括婚后忠贞。可是我们必须认识到，还有很多人并不认为婚姻必然意味着婚后的忠贞，换句话说，他们认为婚后还是可以和其他人有性行为的。这些对婚姻持不同看法的人，当然也是有权利结婚的，而且用他们的婚后性行为来创造不同的婚姻的意义。我们现在再回顾一下上面四个问题，只是用婚后或婚外取代婚前，我们发现答案当然是一样的。

第一、婚后的婚外性行为是否就代表不道德？我前面已经说过了，只有膝盖反应的人才会这样认为。毕竟从事婚后性行为的原因很多，我们不能不分青红皂白而一概认为所有婚后性行为都是不道德的。每一个案例都不同，而且可能都是很复杂的。此外，目前台湾的法律认定通奸是告诉乃论，这表示法律至少认可了婚外性行为的有时无过错，乃是由配偶来判断的，只有配偶才能决定对方是否应该被惩罚。在配偶同意或容忍通奸的情况下，通奸

并没有罪。我认为这表示了只有当事人才能决定婚外性行为的是非曲直，外人是难以判断的，所以通奸不是公诉罪。当然，如果按照我这里所讲的精神，通奸是应该除罪化的。

第二、如果不向配偶坦承婚后性行为，是否就是不道德？这个问题的答案，也是和上面一样，必须对当事人的生活处境、行为动机、说谎后果等等加以分析，至少需要一个清官才能断定，而不是仓促认为说谎一定是错的。

第三、如果夫妻当事人两造不介意婚后性行为或婚外性行为，没有向法院提出通奸的告诉，没有出面向公众举发对方的不忠实，反而容许婚后性行为，那么外人是否应该要对这件事说长道短、多管闲事呢？很显然，外人并没有立场去把自己对婚姻的要求，强迫加在别人身上。夫妻应该可以自己协商他们是否要保持婚后忠贞，这是他们的私事。

第四、如果公众人物的夫妻对于婚姻的看法是不必包括婚后忠贞，可以有婚外性行为，那么当公众人物的私事曝光后，由于公众人物并没有做错任何事，当然不必受到什么惩罚。相反的，我们应该看到，从历史上来看，婚姻的意义一直在变化和演进之中，从父母之命、媒妁之言到自由婚配，从至死方休到两愿离婚；过去的婚姻确实要求至少是女方的婚前的忠贞，这个要求也许在世界其他地方仍然存在，但是在很多地方已经渐渐消失，这表示人们对于婚姻的看法已经趋向多元。我们有幸生长在一个多元价值的时代中，对于婚姻是否也应该包括婚后忠贞，我们有不同的看法与价值观念，这些看法与观念应该趋向自由竞争，而不是任意打压。公众人物的婚外性行为，不过是反映了婚外性行为也存在于一般民众而

已，所以公众人物的婚外性行为，不需要被特别注目，所引起的媒体效果也能促进社会的多元化，让不同民众有更多机会了解别人的生活处境与感情性爱世界，对人性与社会变化有更多体认，以一种成熟而非简单化的态度面对。

本文为2006年4月29日，民间司法改革基金会主办之〈从城仲谋大法官绯闻案：寻找性／别、媒体、司法改革的积极面向〉座谈会发言

婚外情无错： 一个进步理性的婚姻观

连日来对于台湾立法委员郑余镇及王筱蝉的婚外情事件¹，媒体上充斥着批评甚至抨击的情绪言论，仿佛只要是婚外情就有错，这是缺乏理性态度的讨论。在此，我们想针对一些流行观点予以对话与辩论。

1. 以婚外情来评断与扼杀郑、王的公共参与是否公平？

首先，关于郑、王两人的婚外情事件与他们个人专业能力的讨论。日前台湾的天主教枢机主教单国玺，于2002年8月18日在联合报15版民意论坛上发表了一篇标题为〈遏阻色情泛滥 政治人物以身作则〉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众的表率，也希望选民不要将票投给那些不忠于家庭和性生活放荡的候选人，他们既然不忠于自己的终身伴侣，怎能忠于选民和国家呢？」

这样的说法显然就将私生活与个人专业能力划上等号，可是试想，王筱蝉会室内设计、英文能力强，这些专业能力与他的私生活、不伦恋情，有何关连呢？又，郑余镇的问政能力、对选民

1. 王筱蝉最初因为和蒋经国之子章孝严于2000年的绯闻而为公众所知，章孝严因此事黯然辞去总统府秘书长一职。2002年王筱蝉和民进党重要的立法委员郑余镇的婚外情曝光，郑余镇虽有多名二奶，但是此时与王筱蝉出国准备提起跨国离婚诉讼，以求顺利和王筱蝉结婚，引发台湾妇女的恐慌；郑余镇则宣称王筱蝉是「天上掉下来的礼物」。旋即二人在各方不祝福情况下分手。郑余镇政治生涯告终。虽然后来郑余镇宣示忏悔企图东山再起，但无法挽回形象而失败。

的关切与对地方事物的热衷，难道必然与他的爱情态度产生某种正反比的关连吗？

古时候，很多英明的皇帝（包括武则天在内）也是三宫六院、六千粉黛，但却不会成为检证他治国施政能力的标准，近代的中外伟人或领导者（蒋介石、毛泽东等等）也有很多婚外情，由此可见爱情这种私人面向的态度行为，不能用来评断个人工作的专业能力。难道拿破仑与其情妇的关系，会影响他的军事才能吗？甚至照郑余镇日前开记者会所言，这次婚外恋情曝光甚至使他身败名裂，无法在政坛立足，致使不能再为选民服务，这岂不也成为大众的损失？早在同性恋还不为大众所接纳，甚至是人人喊打的年代，职场上的同性恋者，必须小心翼翼的隐藏他们的情感生活，甚至伪装成异性恋，原因就在于人们不理性的将同性恋者的私生活拿来作为判断他专业能力的唯一标准，「因为你是同性恋，所以你不适任这份工作」，这样的偏见，已经在同性恋逐渐为人接纳的趋势下，慢慢获得修正。可是这次的事件，我们看到的是对于婚外恋情的人，却是又再次重复了不理性的偏见。

2. 郑王两人的婚外情有错吗？

有人认为郑王两人在道德上有严重缺失，所以为公众所不容。现在让我们来更加小心的重新检视这个部份。郑余镇以前也有过很多女人，但并没有爆发出来成为公众事件，但这次郑、王两人的事件爆发，却让人们议论纷纷，其中的重要因素可能在于王筱婵。

王筱婵目前在舆论中成为一个「难缠的女人」、「可怕女人」或「狐狸精」，其实这是父权社会对某些「不安分」或「凶悍」女人的刻板印象的建构。因为向来父权社会就希望女人不要出来闹，那些不顾面子地争取自己权益的女人，不符合逆来顺受的传统形象，而很容易被说成「难缠」。所谓「难缠」，就是使

男人失败、身败名裂，这是以男性利益为考量的判断。故而社会觉得既然做了第三者就更应该维持低调，不要出来闹，损及男人的利益，否则就是难缠的女人。从王筱婵近年上媒体的新闻事件来看，他使得章孝严、郑余镇的事业都受到了一定的重创，因此王的第三者形象是属于会使男人失败的，是所谓的难缠的坏女人。

另一个例子，王筱婵居住大楼的监视录影被八卦记者取得，破坏王筱婵的隐私，但是王筱婵的自力救济却也被认为是「难缠」、「凶悍」，而非被诠释为维护自身权益。王筱婵过去不断的情史，被杰出男性所吸引，这些根本就是很常见的女性情欲特色，但是却因为目标显着而承受了所有的污名。

之前还有传出王筱婵养小鬼等迷惑男人的无稽之谈，这都是在否定郑王二人的爱情就像一般男女爱情一样。另外还扯出王筱婵忽视母职，或者是个不孝的女儿等等，这些都和婚外情无关，而纯粹是要制造大众对她的恶劣印象。

另外在日前记者会上，王表示「终于遇到有肩膀的人」，这点也很引起争议，一般都被认为第三者若是被骗，还算是情有可原，否则就是恶意破坏家庭的坏女人、狐狸精。甚至照2002年8月12日中国时报上潘恒旭所言，王筱婵是所谓「史上第一反派女主角」。但是郑余镇的家庭真的是王筱婵所破坏的吗？情场如战场，第三者为什么没有主动介入与争取爱情的权利？爱情只有经得起考验的问题，而没有第三者破坏的问题。一般把「**横刀夺爱**」当作不道德，乃是将爱情当作占有关系，将人物化的错误观念，以为一旦相爱就是属于自己的财产，不能被「抢走」「夺去」；但是爱人不是财产，恋爱是自由的，每个人都有权去争取爱情。

其次，让我们谈郑余镇。郑的花心目前成为被攻击的焦点，不断外遇、背叛配偶、违背婚约誓言，都成为我们常常听到对他的批评，但平心而论，台湾目前的婚姻法对于离婚的规定还是相

当严苛，已婚的人无法自由离婚；故而当两人爱情已经消失，一方却又不肯离婚时，难道另一方就一辈子不能再谈恋爱吗？这种情形下，那当然就只好被迫外遇了。虽然有些人认为应该在婚姻关系结束后再开始新感情，可是这种要求应该建立在离婚自由化的前提上。

据郑余镇说，他和其元配吕佩茵早就无夫妻之情，但是后者却一直不愿离婚。所以若是郑余镇可以离婚，那就是个单身男人犯桃花事件了，社会的谴责不会如此强大。但因为他元配不肯离婚，整个事件才演变成所谓的外遇。此外，郑立委的子女都已经成家立业，他离婚不会对子女有影响，充其量不过是个六十岁老人的生活选择，不必予以如此严苛的评价。由于时代改变，现在很多老人都不愿再像上一代那样继续在一个已经无生趣的婚姻内妥协下去，但是却面临了子女因为财产等因素而阻挠离婚与再婚。这是个值得重视的老人权益议题。

现代婚姻是以爱情为基础，那么没有了爱情，能不能自由的选择离婚呢？现在的法律能不能以没感情为理由认可人们的离婚要求呢？没有爱就可离婚，显然会好过被迫跟一个不爱的人守着婚姻，但法律不容许这样的自由度，结果就是国家制造外遇了，这种外遇当然没有道德的过错。

3. 一个进步理性的婚姻观

更进一步来说，现代婚姻与古代不同的是建立在自由恋爱上，虽然进入婚姻是要许下承诺，负担责任的，可是我们得认识到现代婚姻的承诺与责任是有限的，不能无限制的膨胀。婚姻里的承诺是「我会爱你」，但爱情不是建立在个人意志之上，甚至不受理性控制，爱情的承诺是随着爱意而生，当爱意消逝、爱情告终，「我会爱你」的承诺也就消逝了，这跟婚姻中承诺照顾家庭、抚养孩子不同，照顾抚养是意志上可以控制的，这部份的责

任是可以要求或甚至透过法律来执行（如离婚的赡养费）。可是法律无法强制谁一定得爱谁，因为这是当事人都无法控制的。所以婚姻不可能是爱情的保障，建立在爱情上的婚姻必然有其脆弱性，爱情一旦结束，其承诺就失去基础了，每一个进入婚姻的人都应该要认清这一点：当恋人、夫妻对彼此说「我永远爱你」时，这不能当成时间性来理解。

现代离婚率不断升高，其实谕示着一个多次婚姻的世界之逐渐到来，我们可以想想现在大家对于单身未婚者的多次爱情，所采取的接纳态度，应该要怎么样也让已婚者能够获得同样的对待，不但观念上必须持续的挑战、对话；在法律制度面，关于婚姻契约的规范也应该有务实的调整与修改（如通奸除罪、自由离婚、短期婚姻）。并且应该教育儿童认识与理解多次婚姻与多元家庭的趋势，接受这也是社会的一种常态，这样也就不必然会有所谓对儿童的不良影响问题。

绯闻不必辞职：

媒体、私事、工作平等法

2005年的台湾有两位电视主播传出涉及婚外情的绯闻。由于媒体大幅报导，引起了一些反弹与批评，批评的重点不外乎认为此事乃属私领域范围，而且主播非重要人物，媒体大幅报导无重大公共利益的私人行为等于是浪费媒体资源。

上述对八卦媒体的批判有其进步性，但是也有盲点，值得我们深入探讨。首先，上述的媒体批评假定了在真正的公共人物与一般市井小民之间有着清楚界限，可以判定谁有报导价值。但是实际上这条界限不仅存在着灰色地带，也会受到性道德风气的影响。

例如，近年来有不少「受人尊敬」行业的法官、教师、医生的绯闻也被耸动报导，这些人并非公众人物，大多数名不见经传，最多也只是「小有名气」，却因为他们是「可成为公众的表率人物」，结果其绯闻也被媒体大幅报导。显然，划分公私人物的界限，涉及了性道德风气对社会菁英的社会控制程度：社会风气趋于保守时，很多被视为「表率人物」者也都会被当作需要受到公众检验的对象。

更深入的说，我们现在处于一个「分众」的时代，有些人在其专门领域中为圈内人所熟知，但是该领域之外的人却完全陌生；这些人不像高官或艺人那样家喻户晓，但因为在圈内小有名气，也不算市井小民。换句话说，这些人虽然不是「全民公共人物」，但是却是「圈内公共人物」，属于社会菁英。正如上述，这些社会菁英的绯闻是否会被报导，和性道德风气的开放与保守直接相关；社会风气保守时，会对菁英采取较严格的社会控制，

报导绯闻就成为社会控制的手段，因为一经主流媒体报导其绯闻后，圈内菁英就成为公共人物而遭到严厉检验，甚至身败名裂。

但是绯闻之所以会被等于丑闻，除了媒体报导的角度外，也有可能是因为保守性道德垄断了媒体与公共论坛。例如，某名人被揭露为同性恋，若发生在回教国家，可能就是丑闻；但是若发生国家的媒体与公共论坛已经长期对同性恋有一些平衡处理，那么发生绯闻未必就等于丑闻。

由此可见，私领域内若仍然存在着性的不平等与歧视——也就是不分青红皂白地将某些性实践（例如通奸、劈腿、外遇）一律污名或甚至妖魔化——那么私领域里所压制的情感能量总是会寻找公开宣泄的出口，也就很容易被各种利益与权力所利用，反而形成炒作耸动的氛围，造成浪费公共资源或甚至威胁社会自由：2005年台湾这两位因绯闻而先后辞职的主播正说明了这一点，毕竟，为何主播通奸就必须辞职？既然这类事件属于私领域，那么何以经常看到机关单位或其主管面临必须辞退其绯闻员工的压力¹？

台湾现在已经有了两性平等工作法，也就是不能因为性别歧视与性偏好歧视而阻碍平等就业，虽然保守人士企图限缩这个法律的运用，但是这个法律的真正精神应该是：人不应该因为其无害他人的性行为与性别表现而在工作上遭到不平等的待遇。这个精神是和「宗教信仰、政党、族群……的平等（就业）权利」是一致的，也就是人不应该因为其宗教信仰、所属政党、族群、性道德观念（或

1. 2007年有位已婚的卫生署疾管局第四分局副局长，与昔日女下属偷情，被女方丈夫指控，竟然登上了报纸头版头条。这个占据整版的新闻报导说，某立委不但要当事人下台，还要疾管局长也下台；另一位立委则信口开河说：「身为公务员爆发不伦恋，已经无法为民服务公务」；也有学者专家表示通奸除罪化是世界潮流，不应该在行政法规中惩处婚外情，但是应该给予某些处分。疾管局长郭旭崧倒是颇有担当，认为此事乃属私事，与公务无关，不会处分。人事行政局则表示，婚外情一般都是由各机关主管视情节轻重处理（作者按：可是「情节轻重」会和媒体曝光以及主管个人好恶有关）。参见〈疾管局高官与女下属偷情〉《苹果日报》，2007年5月28日。

性行为)……而在受教育、就业、从政、居住、生活等方面遭受歧视待遇。换句话说,人不能因为其私生活中的性行为或性观念而遭到性歧视,不应该因为性歧视而无法平等就业、或被辞退工作等。

在目前,跨性别者往往会因为性歧视而无法就业或平等工作。而很多台湾的大企业则禁止婚外情²;不过因为员工婚外情而辞退员工的做法,曾被台湾的法院认为是不当干预员工的私生活,那个案例的法官根据最高法院1993年台上字第1786号判决见解,认为雇主不得支配劳工的私生活,亦不得以劳工私生活不当为由,作为解雇或惩处劳工的理由³。从这个判例来看,我们应该更明确地将禁止性歧视的精神落实到平等工作法中,以防止越来越频繁的八卦媒体耸动报导对工作职位所造成的压力。

总之,我们不能一面批评媒体,说私领域的私事无报导价值、浪费媒体资源,又一面要求在绯闻曝光后,当事人要为其私德负起公共责任(辞职、下台或道歉);这是自相矛盾的。因为私事与私德就是与公共事务无关的,那么为什么在曝光后需要向公众表态交代呢?若我们谴责媒体报导与公共利益无关的私事,那么我们也绝不应该要求当事人为其私事负责,反而应该捍卫当事人的权益。

我曾在其他文章中显示八卦报导并非毫无价值;与其压制八卦,不如改变私领域的保守道德风气,使八卦报导没有杀伤力。民间团体主张使用广告抵制的方式来压制媒体报导性事,这很可能被保守力量利用而威胁到新闻自由。不如在这类事件中力挺当事人,坚持其公共职位与能力不应受其私人败德事件的影响,并且要求媒体做到性道德观念的平衡处理,不可只采用保守立场报导,才是解决这类绯闻报导狂潮的长远之道。

原载于2005年4月9日《苹果日报》

-
2. 〈婚外情,在大型企业格杀勿论〉《联合报》,2001年10月17日。〈大型企业畸恋,「行为不检」,格杀勿论!〉《东森新闻网》,2001年10月17日。
 3. 〈办公室畸恋遭解雇 襄理打赢官司〉《联合报》,2001年10月17日。

未婚怀孕，不错

日前有未婚影视明星兴奋地宣布怀孕，经过媒体以较正面的方式报导后，却引起了一些批评。有人批评未婚怀孕本身就是不道德，也有人认为未婚怀孕或许不是不道德，但是不应该正面宣扬以免青少年效法，云云。事实上，这些看法都值得商榷。

首先必须澄清的是，很多人号称反对「未婚怀孕」，但是考察他反对的理由，却其实是反对「婚前性行为」。可是，「未婚怀孕」和「婚前性行为」是不同的；后者是「因」，前者是「果」。「因」是错的，并不表示「果」也是错的，因为「恶因」也有可能种「善果」。所以，单单证明「婚前性行为是不对的」，尚不足以证明「未婚怀孕也是不对的」。

因此，人们不能率尔主张：由于婚前性行为是不道德的，故而其所导致的结果——未婚怀孕——也是不道德的。因为即使婚前性行为不对，但是它所导致的「结果」却未必不道德，例如，因为婚前性行为而造成双方传染疾病，如感冒，这种因婚前性行为而来的「未婚感冒」就看得出来有什么不道德。因此，还要证明未婚怀孕本身有什么不对才行。

有人说，「未婚怀孕会制造弃婴之类的社会问题，所以是不对的」。可是，许多未婚怀孕并没有制造弃婴之类的社会问题，看来，至少我们不应该一概而论地断言「未婚怀孕不对」。

通常对于一种不道德的状态或行径，我们应当中止它。所以，如果批评者坚持未婚怀孕是不道德的，那么，面对众多已经怀

孕的未婚女性，批评者是否要建议未婚怀孕者应当堕胎，以中止这样不道德的状况？或者，批评者是否要建议她们与并不想共度一生的人立刻结婚或签订婚约？这样的婚约又是否道德？

有人会说，就是因为这两个出路都不尽理想，因此「未婚怀孕不道德」的说法可以吓阻婚前性行为、或吓阻「不负责任的怀孕」，所以这种吓阻的话是有社会效益的。可是这种吓阻的话也会让未婚怀孕者饱受歧视和压力痛苦，因此它的「社会效益」也是可疑的。更何况，难道这世上除了使怀孕者饱受歧视和痛苦外，就没有更好的方式来「吓阻婚前性行为」吗？此外，造成未婚怀孕的原因除了「自愿的婚前性行为」外，还有「强暴」和「人工受孕」；让被强暴而未婚怀孕者也受歧视是不公平的。另外，即使是造成未婚怀孕的自愿婚前性行为也有很多不同的类型；有人是「有意」造成怀孕，有人是「故意」、「大意」、「恶意」，还有「无意」，以及「无知」才造成怀孕；我们怎可为了吓阻「不负责任的怀孕」，而不管青红皂白地指责所有的未婚怀孕呢！

有人可能会说，未婚怀孕不是道德上不对，而是「不好」，会带给当事人困扰。但这实在是因人而异，不可一概而论，对有些人而言（像本文开头提到的影视明星），未婚怀孕还是件值得庆祝兴奋的好事呢。

最后，有人或许说，「媒体不应该正面大肆报导未婚怀孕，因为可能会鼓励青少年未婚怀孕」。就常识来说，青少年的未婚怀孕大多是因为避孕措施不足（成年人也是一样），青少年的主观意愿是极不想未婚怀孕的，故而根本不太可能看到报导就去模仿。其实，批评「未婚怀孕」的人真正担心的是，媒体若是正面大肆报导，那就有可能「正常化」或「合理化」未婚怀孕，而减弱原先父母师长们耳提面命才建立起来的「未婚怀孕不道德说」。这里正暴露了「未婚怀孕不道德说」本来就是一个根基很脆弱的说法，所以父母师长的耳提面命经不起考验、很容易无效。

说来说去，反对未婚怀孕的人可能根本就是反对婚前性行为。但是对于婚前性行为的反对更站不住脚；读者可以用我这篇文章所例示的思惟方法来尝试批驳之。

原载于1996年2月5日，台湾《联合报》联合副刊。对同一主题但是采女性主义观点的说法，可参考：何春蕤，〈未婚怀孕的喜讯〉，收录于《好色女人》，台北元尊文化，1998年，页138-141

从防范性骚扰到 防范性自主： 评教育部的防范师生恋立法

根据日前报导，教育部性别平等委员会拟定「校园性侵害与骚扰防制准则」草案，条文中并明文建议校园师生情爱行为「应避免」。虽然说目前只是「道德劝说」阶段，但是这项措施所隐含的性政治观点与未来更进一步的可能侵权发展，却不容我们轻忽。

首先，将师生恋置放于有关性侵害与性骚扰的准则之内，就已经有严重混淆「两情相悦」和「单方面强迫」的企图，这个混淆不是偶然的，而是建立在对于「女学生」身分的母权保护主义、以及某类女性主义的「弱者无法自主」的性爱理论假设上。

许多女性主义怀疑在不平等权力的条件下弱势者是否真的能够自主，因此激进女性主义者认为在男女不平等的条件下，异性恋本身就是强迫性的。由这种「没有平等，就没有真正性自主」的核心思考出发，一般所谓两情相悦的男女恋爱、性徇私、性贿赂，与卖淫和强奸根本相去不远，因此自然就会把「防范性骚扰」延伸到「防范性自主」。

在上述思考中，大学是个权力阶层的机构制度，师生处于不平等的地位，防范师生恋，是为了保护无法真正性自主的弱势大学生、或防止性徇私。然而学生不是校园中唯一的阶层弱势，教授与助理教授、主管与职员、助教与学生、系主任与助理、校长与行政人员等等都处于权力阶层的不平等地位，都可能有益输送的性徇私，那么校园的性骚扰规范为何只针对师生恋呢？由此

可见，防范师生恋主要还是假设了「学生」的脆弱。

然而，大学生均已成年，女学生若是仍然被当作天真无邪需要保护的對象，被假设为无法真正性自主，这就是剥夺她们的性自主，母权保护论述反而变成对年轻女性的压迫。更有甚者，原本反对性骚扰的目的是为了促进女性的性自主、是为了让女性在性方面更有力量与主动性、是为了女性能有更大的情欲解放空间而不因恶意骚扰而限缩，但是显然目前的反性骚扰却反其道而行。

有人说，防范师生恋和防范女学生的性自主无关，只是单纯为了防止性徇私，以免引发教学不公的争议。其实这只是借口而已，徇私几乎是任何权力机构的日常现象，属于人际网络中的非正式交换，有其正面与负面的功能，性徇私只是众多种徇私中较少见的一种。于今单单挑选性徇私来立法开刀，其实还是假设了「性徇私」可能是弱者因利益而被迫就范，也就是把两情相悦与性强制偷偷划上等号。

学校不是唯一的权力机构，医院、企业、工厂、军队、公私机关等等，都存在着跨阶层的性爱关系，以及由此跨阶层性爱关系而衍生的性徇私。如果说将跨阶层性爱污名为与「性骚扰性侵害」相去不远，一方面模糊了「自主性爱」与「非自主性爱（如强奸）」的界限，等于否定了低阶层者的自主能动，另一方面，则是为了吓阻跨阶层性爱，而这其实是因为跨阶层性爱不利于这些组织机构的阶层秩序，因此，吓阻跨阶层性爱是为了组织机构的利益而服务的，它既是一种对性爱的社会控制、也是一种维护阶层权力秩序的社会控制（就像很多专业伦理的制定其实是为了专业宰制的久远利益¹）。对低阶层弱者而言，吓阻跨阶层性爱往往并非一种保护，因为跨阶层性爱经常是对低阶层弱者有利的（

1. 专业宰制（professional dominance）是当代权力的新现象，专业权力不同于国家权力，但是与国家合作，扩展了规训与监视的范围和深度（M. Foucault）。同时也借着专业主义、专业自主、专业伦理等等来免于外力制衡，形成对于其客户的宰制（Eliot Freidson）。

例如性徇私)。正如前述，防范师生恋其实并不是真的为了防范性徇私，因为只有光明正大的师生恋才能免于性徇私的流弊可能，将师生恋打入地下，又如何防范徇私？故而，我认为防范师生恋的立法功能主要还是为了吓阻跨阶层性爱，以维护权力阶层的秩序与士气。

目前从防范性骚扰演变为防范性自主，这样的管理政策与社会控制手段若扩散到其他机构，势必对人们的私生活带来更多的监视与规训，也将成为社会自由的威胁。回顾女性主义百多年来常常是社会控制的重要推手，我们不能不慎。

原载于2004年10月30日《中国时报》时论广场

后记

师生恋不同于师生之间的性骚扰和性侵害。师生恋在面对学校组织和各种压力，包括法规的迫害，比起其他受祝福的爱情，师生恋的爱情其实是很坎坷、很值得敬佩的。不肯屈服于文明社会规范的爱情，总是让我们看到人性的美丽与迫害者的丑陋。各种不屈服的爱情，不论是跨代恋、同性恋、家人恋等等，都是性权运动应该捍卫的对象。

另外，何春蕤曾写过三篇关于师生恋的文章，〈师生伦理死了？埋了它！〉，〈解放师生恋〉，〈师生恋〉。收录于何春蕤：《不同国女人：性／别、资本与文化》（台北：自立晚报，1994）；也可以在网路上寻得。

性与死：

禁欲非美德

「福利国家的自杀率高」这个现象经常被人援引为反对福利国家的理由。但是在我看来，「福利国家的自杀率高」恰恰应该是支持福利国家的证据，因为自杀率高证明了福利国家有高品质的生活。这怎么说呢？

在没有社会福利的国家里，求温饱、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标，既然活下去是件大事，活下去的价值就会被特别看重，「好死不如赖活」变成一般人的信念。在这种状况下，「自杀」在一般人看来，不但难以理解（因为生存是人生的目标，为什么要自杀呢？），也被当作坏事（生存才是好事，否则何以天天与生活搏斗以求温饱生存呢？）

另一方面，在有社会福利的国家里，求温饱、求生存的目标已经基本上不成问题，生存下去是一件稀松平常、理所当然的事，活下去既然不被当成重要的大事，生存的价值也就不再至高无上了，取而代之的是生存品质的价值。换句话说，在不愁温饱的社会里，生存下去并不重要，「如何」生存下去才是重要的。既然有价值的是生存的方式或品质，而非生存本身，那么自杀就不再是难以理解的事（因为活下去并不重要，活不好又何必活下去），也不见得是坏事（因为真正的坏事是生存品质的低落），而是一种选择。

照这样的分析看来，福利国家的自杀率高，是因为人民比较重视生存品质，而非生存本身，而重视生存品质的社会则往往是

有较高生活品质的社会。所以我前面说福利国家的自杀率高是其高品质生活的证据。可是由于非福利国家的人对生活品质要求不高，觉得能活下去就不错了，所以对福利国家的自杀率高有不同的评价。

以上所说可以用另一个例子来理解。贫穷国家对于富裕社会的人自愿饥饿、不吃或减肥，往往视作奇谭、难以理解。这是因为两者对于「有饭吃」的评价不同。

常有人说福利国家的精神生活空虚，所以容易自杀。其实，只有在精神生活丰富的社会里，才会觉得精神生活的空虚是难以忍受的，才会因为精神生活的空虚而自杀。

「性」在这方面和生／死问题有相似之处。在性匮乏的社会中，有没有性是最重要的问题，「性」好不好、或性的品质却变成次要问题，就像西方人常说的「差劲的性更胜于没有性」（bad sex is better than no sex at all）。当然，这句话在注重性爱品质的社会里是难以理解的——既然性很差劲，何必要做？

在匮乏的性文化里，既然「性」本身、而非性品质，被当作重要关键，就会产生许多（从性很丰盛的文化看来）很奇怪或很野蛮的现象。例如，性别中的强势（男）常常为了只是得到性，而对性别弱势（女）采取骚扰、掠夺、强暴、欺骗等手段；而在这种巧取豪夺的情况下，往往缺乏高品质的性。

其实，「差劲的性更胜于没有性」的对确程度也有性别的分别，这句话可能对男人比对女人更真实；因为对颇多男人而言，只要有性就有了性的满足，所以对女人而言十分差劲的性，这些男人可能觉得还不算太差劲。

由于性的匮乏，而造成恶劣或甚至危险的性文化，经常是女人更蒙其害（这是何春蕤等人经常强调的论点）。不少女人为了保护自已，也不得不采取「没有性」或「不要性」的禁欲生活。此外，一个社会的性之所以匮乏往往是因为有很多打压和抑制的

手段，使得追求性的人容易受到惩罚或困难重重，所谓性会使人「身败名裂」，或者「色字头上一把刀」，都使很多人宁可禁欲。

易言之，在性匮乏的社会中禁欲，未必能视为一种美德，因为这或许是在欲望得不到满足、但满足欲望却可能带来麻烦的情况下，所作的不得已选择。当然，在性十分丰裕的社会中，禁欲也不一定会是一种美德，而可能只是一种选择而已——是在性欲满足根本不成问题的情况下，或许为了蓄积更高度更精致的性欲，或许因为过度丰盛的性而对性失去兴趣等等原因，所作的真正选择。

原载于1996年9月30日台湾《联合报》副刊

睡眠中的性自主

根据台湾的新闻报导，A女熟睡，B男猥亵她，法官判无罪，理由是因为睡眠中无所谓自主，故而B男没有妨害性自主。另外，有一名越籍武姓看护女工则被控性侵她所照顾的植物人。我把这类例子归诸于「睡眠中的性自主」，这个睡眠状态则可以是长期昏迷不醒。睡眠中的性自主并不是个无谓的问题，我将显示它不但和「婚姻内强奸」与「强奸公诉罪」有关，也和「强吻／偷吻」、「迷奸」、「心智残障的性权利」等问题相关，值得我们深入探讨。

但是我要假设：第一、A女的昏迷与熟睡都和B男的作为没有因果关系，易言之，并不是B男将A女灌醉、撞伤、麻醉、迷昏等等，而是A女自己熟睡、喝醉，或被不相干的人撞伤、麻醉等等。第二、如果A女惊醒后，并且表示拒绝B男，B男就没有继续任何行动。因为如果在A女清醒时，B男违反A女的意愿去猥亵她，那当然会被认为有罪的。以下的讨论也假设上面这两点。

所谓「睡眠中的性自主」问题的特点之一就是：B男没有事先取得A女的积极同意，不过A女也因为昏睡而事前没表示不同意或异议。那么在A女昏睡时，B男的猥亵是否妨害她的性自主呢？我们可以就以下三种状况来思考：

表一

状况 a	A 女昏睡不醒，B 男与之发生性关系。之后 A 女仍然昏睡无知或甚至是长期昏迷。（即，事后没有表示不同意）
状况 b	A 女熟睡不醒，B 男与之发生性关系。之后 A 女苏醒，并想告 B 男强奸（即，事后表示不同意）。
状况 c	A 女熟睡不醒，B 男与之发生性关系。但是 A 女苏醒后，并不想告 B 男强奸（即，事后表示同意）。

首先，或许很多人认为只要事先没有征得同意的性交就是强奸，A 女在昏睡中而没有（无能力）表示同意，所以上述三种状况 a b c 均是妨害性自主的强奸。但是双方两造的亲密关系是否应该考虑在内呢？A 女 B 男是夫妻或者是陌生人，是否会改变妨害性自主的评估判断呢？近年来占主流的意见认为，强奸也存在于婚姻关系内；这似乎意味着强奸的成立并不因为双方关系的亲密与否而改变，强奸着重的是违背自主意愿、是「同意」。故而双方即使是夫妻关系，没有事先征得同意，也是强奸。这可称为「婚内强奸」观点。本文会考虑到在睡眠中的性自主问题中坚持「婚内强奸」的利弊，并试图指出：在坚持婚内强奸成立的精神下，「同意」作为「违背自主意愿」的标记，其实不但可以进一步区分为「事前同意」与「事后同意」，而且两者都还可以区分为「积极同意」与「没有表示异议」，后者是个较宽松的原则，可能较有弹性且合乎我们道德直觉地来处理某些案例。

换句话说，如果「性自主」只建立在「事先须取得同意」的原则上，那么状况 a b c 都是妨害性自主；可是如果我们采取一个宽松的事先同意原则（亦即，将「事先没有表示不同意」视为「事先同意」），那么状况 a b c 都没有妨害性自主。不过，如果我们进而认可「事后取得同意」也表达了自主意愿，那么便只有状况 a b 才是妨害性自主了。当然我们还可以进一步采取一

个宽松的事后同意原则（亦即，将「事后没有表示不同意」视为「事后同意」），那么状况 a 也有可能不是妨害性自主。

我将论证在睡眠中的性自主这个问题上，「宽松的事先同意」同时配合着「宽松的事后同意」原则，将是最符合道德直觉，也顾及「婚内强奸」、「心智残障者的性权利」的考量，并且宽容地看待「偷吻／强吻」。这就是本文主张的大要，将在下面详论之。

以下我的讨论有时会假设 A 女 B 男乃是夫妻关系，之所以考虑 A 女 B 男可能是夫妻而非陌生人的状况，一来乃是要凸显道德判断的原则——究竟在女方熟睡，且无事先协议的状况下，此时的性行为是否必然为妨害性自主。这个原则性的问题，在假设 A 女 B 男为夫妻的状况下，能够看得更清楚，也能排除文化情感对理性思考的心理障碍——因为一种性行为如果对夫妻而言乃是强奸，那么对陌生人而言当然也是强奸。反过来说，如果一种性行为对夫妻而言不是强奸，那么除非我们否定或修正「婚姻强奸」的相关判断，否则这种性行为对陌生人而言也不应该是强奸（不过，考量是否强奸事实时，当然必须排除夫妻是否会诉诸司法告发强奸这类不相关的事情）。

很明显的，事先同意乃是「性自主」概念的关键，是性自主的第一个原则。这个第一原则可以有松紧之分，「**紧事先原则**」：除非事先取得同意，否则就是妨害性自主。「**松事先原则**」：可将「事先没有表示不同意」视为「事先同意」（类似「默许」但不同于「默许」），易言之，如果 A 女事先没有表示不同意（即使 B 男没有事先取得 A 女同意），那么就不是妨害性自主。两者的差别在于，根据「**紧事先原则**」，A 女既然无法表达意思（如在昏睡状况），那么就等于没有事先同意，因此 B 男妨害性自主。可是根据「**松事先原则**」，A 女既然没有表示不同意（因为她昏睡不能表意），那么便视为「事先同意」，因此 B 男就不是妨害性自主了。

根据「紧事先原则」，由于B男事先没有取得A女同意，因此状况a、b和c都是强奸，这大概是一般人与目前法律的认知。不过目前台湾法律仍对强奸双方是否有婚姻关系有所区别，配偶的强制性交属于告诉乃论，但是对非婚姻关系者，强奸是公诉罪。所以如果他人检举你趁你女友昏睡时奸淫她，不论她苏醒后是否同意，由于女友不是婚姻配偶，你都可以被入罪；易言之，状况b与状况c在此并无差别。另外，如果你的配偶长期昏迷不醒，而你与之奸淫，在强奸配偶属于告诉乃论的前提下，这是否会入罪还是一个问题。但是根据「松事先原则」，则状况a、b和c都不是妨害性自主，因为A女并没有事先表示不同意。

状况b（A女醒后想告B男强奸）恐怕是「松事先原则」的棘手问题（例如，A女因车祸而昏睡路边，B男刚好经过而奸淫她，直觉上应该算是强奸）。至于状况a与c，在某些案例中，如当A女B男为感情很好的夫妻或情人时，我们在道德直觉上会认为他们的行为是符合道德的。例如，A女长期陷入昏迷，B男则是长期照料A女，但是B男为了不想因性欲无法发泄而外遇，或者B男仍想借着性行为来表达爱意，因此偶而会与A女发生性行为。或者B男从事性实验或性游戏，不过A女醒过来后不会反对这种性游戏或实验（另一方面，A女也可能熟睡或喝醉，因此没惊醒过来）。这些都是我们认为没有道德问题的案例。可是「紧事先原则」会使这些案例变成「妨害性自主」。

另一种解决方式是让「事先取得同意」的原则容纳「反事实条件句」（counterfactuals），也就是容许不符合事实的假设状态，例如A女虽然事实上是昏睡不醒或甚至长期昏迷，但是我们可以说：「假如B男事先有征求同意（事实上由于A女昏迷，所以不可能），那么A女会同意的」。那么上述案例就不会构成强奸了。不过，容许「反事实条件句」的「事先取得同意」原则，可能要依靠心证，而心证的根据则很可能会和双方是否亲密或陌生

有关；当然，有时这种心证也不容易证明（有根据）或否认。此外，如果出现「事后不同意」时，这种假设的事先同意则可能变成无效（如果上例中陷入长期昏迷的A女突然醒来，结果指控长期照料她的B男强奸，则所谓反事实的假设的同意可能就无法算数了）；这其实意味着「（反事实的假设的）事先取得同意」需要「事后同意」的补充。

不过，需要「事后同意原则」来补充的可能只有「（反事实的假设的）事先取得同意原则」以及「松事先原则」；上述「紧事先原则」并不需要「事后同意原则」，因为当事后与事先是一致同意时，事后同意并没有作用或意义；但是如果我们认可「紧事先原则」后，还考虑事后同意原则，那么当事前同意与事后同意相矛盾时（即容许事后的反悔），会制造出很多问题。易言之，在事前同意原则已经够「紧」的条件下，无须事后同意来补充。

但是如果我们采用「松事先原则」后，我们可不可以用事后同意原则来补充呢？换句话说，在A女昏睡（因此没有表示不同意）的情形下，B男行为是否为强奸，须视A女事后同意与否。因此状况b是妨害性自主，但是状况c则否。所以「松事先原则」与事后同意原则的结合补充，可以区分状况b与c的不同。但是这还不能解决状况a的问题。

若要解决状况a，事后同意原则也可以分成「**紧事后原则**」（除非B男事后取得A女同意，否则就是妨害性自主）、「**松事后原则**」：（A女事后须表示不同意，才是妨害性自主）。在状况a中，根据「**紧事后原则**」A女既然事后无法表达意思（如在昏迷状况），因此B男无法取得A女的事后同意，这就等于没有事后同意，故而B男妨害性自主。可是根据「**松事后原则**」，亦即，将「事后没有表示不同意」视为「事后同意」，故而，A女既然没有表示不同意（因为她昏迷不能表意），所以可以视为「事后同意」（类似「默许」），因此B男就不是妨害性自主了。

一般来说，以「事后同意与否」来作为判断「构成强奸与否」的关键因素，似乎是有问题的；有些人认为这会鼓励犯罪。例如B男知道妻子A女有某种性压抑心理，总是不肯行房，因此B男不可能事先取得A女同意，但是一旦强迫发生性行为后A女就会同意。很多色情小说或通俗媒体或甚至实际人生中也有类似情节，或可名之为「强吻情结」，就是男方必须强吻女方，女方起先抗拒反对，但是最后却又同意屈服，这样的一种互动心理。与此相似的还有偷吻。因此，B男趁A女昏睡时猥亵她，因为知道A女在事先清醒时一定不会同意，但是A女醒来后会在「生米煮成熟饭」的状况下同意，这就是一种强吻或偷吻情结。全盘的谴责强吻或偷吻情结为性骚扰或性侵犯，似乎没有弹性地考虑到性文化中的主动被动之互动脚本，还有个人性心理的差异性，但这里就不详细多论了。

不过，我在此处的建议只是以「事后同意」原则来补充「松事先原则」，而不是完全代替之。因此，等于是对「强吻情结」做了合情的中道处理，而不是绝对无弹性的谴责或宽容。

以下让我用简单表格来表达上述讨论的结论。在只考虑「事先同意」的第一原则下：（X：妨害性自主。O：没有妨害性自主）

表二

事先同意	状况 a	状况 b	状况 c
紧（事先取得同意）	X	X	X
松（事先没有不同意）	O	O	O

「紧事先原则」的缺点是：状况 c 的某些案例可能在我们的道德直觉中并非妨害性自主。「松事先原则」的缺点是：可能有问题的状况 b 也被认为不是妨害性自主。

若以「事后同意」来补充「（松事先原则的）事先同意」，（也就是不绝对谴责「偷吻／强吻情结」），那么就可以认定状

况 c 并非妨害性自主，但是状况 b 则是妨害性自主。更有甚者，如果事后同意原则也分松／紧，那么当我们采纳「松事后原则」时，状况 a 也不再是妨害性自主了。让我们用下列表格来表现这里的观念：

表三

事先同意	事后同意	状况 a	状况 b	状况 c
松（事先没有不同意）	紧（事后取得同意）	X	X	O
	松（事后没有不同意）	O	X	O

附注：如前所述，事先同意的「紧事先原则」无须考虑「事后同意」与否，所以不列在上表中。

但是之前我们之所以倾向状况 a 不是强奸，乃是因为考虑到 A 女 B 男的亲密关系（例如婚姻关系），可是如果 A 女是在医院昏迷不醒之病人，B 男则是看护工，那么状况 a 就很可能有强奸之嫌。为此，有人可能会建议：对于彼此没有亲密关系的状况下应该采纳「紧事后原则」来诠释「事后同意」，但是对于有亲密关系者则可以采纳「松事后原则」。

不过这样一来，等于在妨害性自主的问题上认定亲密关系与陌生关系有别。例如，当我们认定违反「松事先原则—紧事后原则」就是妨害性自主，因而状况 a 就是妨害性自主时，我们可能同时要主张「强奸公诉罪」不适用于夫妻或情侣之间，或者主张状况 a 的「婚内强奸」不同于一般陌生人的强奸，这样才能顾及某些状况 a 的特殊案例。

另一方面，如果我们不愿意在妨害性自主的问题上去区分亲密关系（婚内强奸、告诉乃论）／陌生关系（一般强奸、公诉罪），那么另一个解决之道是采纳「松事先原则—松事后原则」，而认定状况 a 并非妨害性自主。不过这不是不合理的认定，因为从某一角度来说，「妨害性自主」此一观念应该限制在一个自主人

对另一个自主人的妨害。由于状况 a 的当事人基本上是长期昏睡不醒，故而不是自主的人，因此其实和重度的心智残障者类似，其共通点都是无法有效的表达同意或不同意，性行为也不会对其自主人格造成伤害。如果认定状况 a 是妨害性自主，那么这蕴涵着任何人和心智残障者发生性行为都是强奸，因此等于剥夺了非自主人的性权利。故而，对于长期昏迷或重度心智残障者的保护不应该是将状况 a 当作妨害性自主（即，我们坚持：「妨害性自主」只发生于自主人之间），而应该从其他方向入手（例如交由监护人保护，监护人可自行决定是否向侵犯者求偿。监护人自身涉及与被监护者发生性行为时，则可由中立第三者裁量）。

状况 b 与状况 c 的当事人都仍是自主的人，只有状况 a（长期昏睡不醒）的当事人才丧失其表达自主意愿的能力。这是为什么我们将 a 与 b c 区分出来的原因。另一方面，状况 b 与状况 c 的当事人虽然都对性行为无事先的反对或反抗，但是由于我们尊重其作为自主人的意愿，因此尊重其事后的自主同意，但这也等于某种程度上容许了「偷吻／强吻情结」。这大概是有关「睡眠中的性自主」讨论中最重要的后果之一。

或问：如果由于我们尊重自主人的自主意愿，因此我们尊重事后的自主同意，那么是否可以有「反悔」的状况？亦即，虽然事先同意性行为，但是只要事后不同意，就是妨害性自主？不过，由于我们也尊重「事先同意」的自主意愿，所以「事后不同意」不能自动地就使事前的同意无效，也不能自动地就使该行为构成强奸。在两个相矛盾的自主意愿表达下，我们选择「事先同意」为构成性自主的首要优先原则，否定因为「反悔」就可以构成强奸，乃是出于其他更广泛的考虑，而非不尊重「事后同意」的自主意愿表达。

性，无须道德：

从性伦理到性批判

一般美国大学供全校大一新生选修的通识课程中，通常有哲学系提供的「伦理学」，所用的教科书也冠以「伦理学」之类的书名，但是考究其课程与教科书内容，虽然偶而会穿插一些对于规范伦理学理论（如义务论、效益论）的介绍，但是大多数是属于「应用伦理学」的范畴。应用伦理学之所以会成为哲学通识教学的主流，乃是因为其内容被认为贴切学生的现实生活，不会因为艰深的理论而吓跑学生，毕竟，如果选课的人多，对于哲学系的经费或发展也会有正面的影响。

上述这个教学现象可以说是应用伦理学在美国的哲学机构内立足的现实原因之一，有了这种制度性的支持，才使得应用伦理学在传统上重视理论思辨的哲学学门内至少有个边缘的地位。

Richard Garner（1994）最近提到，1970年代初开始的应用伦理学热潮，一方面是因应1960年代后期外界要求哲学面对社会现实，另一方面也是因为大学纷纷开设这类课程，公众注目这些话题，无数的选集教科书遂应运而生，这方面的出版于是大发利市（364）。

这些「伦理学」教科书大致上可以分为和专业相关的应用伦理学议题，以及另外一些不属于专业伦理学的议题。专业相关的应用伦理学议题包括商业伦理、医疗伦理、生命伦理（堕胎、安乐死、死刑、基因工程等等），后者则包括了性伦理，以及一些政治性的议题（种族歧视、核战、经济平等、保障名额等）。这

些分类都有其任意性，例如堕胎有时被归类在生命伦理之下，有时则在性伦理之下；健保政策则有时在医疗伦理之内，或有时在探讨人权与社会公平之内。

总之，至少在美国，性伦理在哲学机构内的制度性定位，离不开应用伦理学。事实上，性伦理在学院机构内的发展也和应用伦理学一样，源自一个特定的时代社会背景。

正如Richard Fox and Joseph DeMarco (1986) 所观察的：1960年代末1970年代初，哲学家开始讨论当代实际的道德问题，因而开启了应用伦理学这个新的领域；1970年代中至1980年代中，应用伦理学是北美哲学界中成长最大的领域，Fox 与DeMarco二人并将「应用伦理学」称为「伦理学的新方向」(2-3)。Peter Singer 在他编的*Applied Ethics* (1986) 的"Introduction"中提到：「先是美国的民权运动，然后是越战及学生运动的兴起，开始吸引哲学家去讨论道德议题：平等、正义、战争及公民抵抗权。以『关心天下事的公民』身份加入辩论的哲学家逐渐觉悟到他们讨论的其实是属于哲学传统中的伦理学问题」(3)。易言之，Peter Singer认为1960年代的动荡产生了应用伦理学。1960年代的动荡透过学生运动冲击了学院制度；学院和「军事—工业综合体」的关系、学生权力（包括对课程及人事决策的参与）、学术知识和现实社会政治的关联等问题，均被一一提了出来。Fox and DeMarco提到，当时的学生示威者要求高等教育应该和现实相关，应该开设有关和平、环保、社会正义方面的课程，而医药伦理及企业伦理则在大学之外受到广泛注意，等等(12)。同时，1960年代的动荡也在学术方面冲击了人文社会科学，原本当道的行为科学取向和实证主义，受到了广受激进学生支持、可以泛称为「批判理论」的挑战。而当时被视为社会科学中行为主义与实证主义之来源的分析哲学亦招致抨击；分析哲学的后设伦理学，以及十分理论倾向的规范伦理学，都被认为是脱离现实、无用。在学院制度受到冲击、

原有建制必须考虑学生权力及社会气氛的压力的状况下，分析哲学才开始发展触及实际问题的应用伦理学。

这个应用伦理学兴起的时代，也是美国社会对情欲问题发生许多争议的时刻。一个争议焦点是当时由「性革命」风潮带来的传统性道德与性观念的改变，和这个相关的则是当时女性主义对身体情欲议题的关注（当时的女性主义者如Germanie Greer等均偏向女性情欲解放，所以也对社会有一定的冲击）。另一个争议焦点则是同性恋问题，这是新左派运动所带动的社会运动风气以及认同政治开展的结果。这些争议都反映在性伦理学内。事实上，应用伦理学议题的出现与转变，和社会现实的变化是密切相关的：例如，冷战结束后，核武的伦理问题逐渐消逝，但是基因与人工生殖科技的研究则带来新的议题。性伦理议题的发展变化也有类似的历史轨迹。

前面提到的「性革命」，根据Steven Seidman的讲法，是「修辞」成份居多，实际的「革命」恐怕未必；但是他也接着指出，在1960到1980这段期间确实有三个显著的发展，一个是女性情欲的出色，一个是同性恋认同与次文化的兴起，还有一个则是公共领域的性化，也就是公共空间开始有性的言谈论述和影像呈现（122-23），性不再只是私领域的，而可以变成公共讨论（包括学术研究）的对象，性影像与色情书刊电影更大量充斥公共领域。

造成「性（革命）」这些发展的原因很多，有商品的力量，有避孕措施的普及化，有之前（二十世纪开始）自由派性意识在美国的成长，有社运的抗争等等。对于这些「性」发展的前因后果与历史已有许多研究，而且不同女性主义者对此种发展也有两极的评价¹。

1. 女性主义者对性革命的评估多是呈现两极反应。例如 Sheila Jeffreys, *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution* (NY: New York UP, 1990) 即是反对性革命的重要著作。下面这本则是对性革命持肯定态度的女性主义名著：Barbara Ehrenreich, Elizabeth Hess and Gloria Jacobs, *Re-Making Love: The*

不论如何，在「性革命」风潮的1970年代初，当时的人很清楚的自我意识到「一场性革命正在发生」，倾向自由派的人文主义者将当时的风潮称为「新性革命」²，相应而言，在文化界或准学术的领域中也有许多学者及作家对性开放之对立采应用伦理学式的辩论³；在社会科学领域有许多针对当时出现的「新态度」（亦即对婚前性行为，外遇、裸体、一夜情、同性恋、女性情欲、豪放女、离婚、性交易等等出现的新评价）提出分析和准伦理学的讨论⁴。在这种社会与学术气氛下，哲学家自然也加入了对性的应用伦理学研究⁵。

1970年代最具代表性的性伦理学选集是 Baker & Elliston 编的 *Philosophy & Sex* (1975)，这本选集奠定了分析哲学之应用伦理学的「性伦理学」论述传统和书目。这本选集及其相关文章除了常被引用外，之后的许多选集（特别是提供通识课程的伦理学教科书）也大多和这本选集的文章重迭。1980年代初 Alan Soble 编的 *Philosophy of Sex* (1980)，以及另外一些性伦理学专书都进一步巩固了这个论述传统。

这些被视为「性伦理」的内容则视出版年代所关心的社会议题与时代氛围而有些微的变化。例如 *Philosophy & Sex* 在第一版时，Elliston 所写的「替放纵（滥交）辩护」（表达了性革命时代的某

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. 这些书对性问题的分类方式十分类似性伦理的分类，可见它们在论述上的共通性。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 似乎是最早将当时流行的「性」问题以专业方式处理的分析哲学家。（这本书又在1990年代出土重印，显示近来性问题的持续争议性）。Ronald F. Atkinson, *Sexual Morality* (Hampshire: Greff Revivals, 1965, 1993)。

种气氛)并未收入雷根年代出版的此书第二版(Baker et. al., 1984),然而在爱滋风暴吹过西方之后它又重新出土于第三版(Baker et. al., 1998)⁶。自由主义者 Fred Berger 分别在1977与1984写过两篇反对查禁色情书刊影像的文章⁷,虽然都是反检查,但却反映了不同时期与不同性质的敌人和论证,前者是批评1960及1970年代保守派对色情材料的攻击,后者则是批评1970及1980年代女性主义者(伙同新右派)对色情材料的攻击。

除了「色情材料」这个议题之外,性伦理学中一直出现的「堕胎」议题也反映了美国社会在堕胎争议方面的变化。事实上,早年奠定应用伦理学写作及论述形式的经典文章之一,就是由 Judith Jarvis Thompson 所写的 "A Defense of Abortion", 随后出现的一连串的讨论更使得堕胎形成了应用伦理学早年的重要议题。但是堕胎辩论的焦点在早期性革命时代时是女人的身体自主(隐含着「性泛滥」焦虑),并曾经和「家庭价值」成为美国政治的焦点,在后期则逐渐转换到和生命价值、生命伦理学连结的议题。近年来,那些反对新生殖科技与代理孕母的女性主义者突然发现她们也必须逻辑一贯地反对堕胎(因为堕胎与避孕都算是广义的现代生殖技术的一部份,也和代孕等一样都改变了女人的母职意义,否定了女性与胎儿或怀孕的必然生物连结)。这个立场上的变化也反映在 Soble 的 *The Philosophy of Sex* (1997) 第三版文章中。

虽然性伦理的讨论和社会争议与变化十分相关,以致于某些谈话与论文逐渐「不合时宜」,但是哲学家对这个领域应包括什么样的问题似乎已经有了初步的共识——性伦理通常包括了「堕

6. 此文在1995年也同时收入 Robert Stewart 编的一本性伦理选集。

7. 1977年的文章后来收入 Soble (1980) 的选集: 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。另一篇的出处: 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」、「性变态」、「同性恋」、「婚姻（通奸、一夫一妻等）」、「卖淫」、「滥交」、「有性无爱」、「恋童」、「性骚扰与强暴」、「对性爱的女性主义批判」等议题。透过教科书，性伦理学这个领域多少已经被正典化了。

在这个论述传统中，有关「性变态」的讨论似乎占据了一个核心的地位。Soble 在 *Philosophy of Sex* 第二版与第三版序言中，甚至宣称该选集中数篇关于「性变态」的文章是整个性哲学的最根本读物。

「性变态」的讨论为何对性哲学有此重要地位呢？当然，「性变态」的讨论对于1960、1970年代出现的各种新的性实践（如同性恋、有性无爱、以及其他「性偏差」）可以间接或直接地做出道德评估，故而其明显的现实蕴涵是这个话题受到重视的原因之一。另外，就机构（institutional）的因素来说，参与这系列「性变态」的辩论者后来都是名重一时的、有地位的哲学家（如 Thomas Nagel, Robert Soloman, Alan Goldman, Janice Moulton 等多人），这对于把「性」当作专业哲学的正当研究对象有所帮助，也直接强化了「性变态」这系列讨论在性哲学中的正典地位。就「性变态」与「性哲学」内在的理论关系而言，这里的重要原因则是：由于性哲学探讨性的本质，故可以作为性伦理的坚实基础，而对于「性变态」的分析可以界定「性」的本质、常态（normacy）、界限为何。这种从「病理」、「变态」、「偏差」、「边缘」的研究入手，以探究研究对象的本质规范，是性学界常常采取的进路（这也是十九世纪以来生物学界常用的方法学，像弗洛伊德在《性学三论》一书中即从「性变态」入手，并说明了这样的方法学）。此处，性哲学家也采取了同样的预设。

总之，具有分析哲学倾向的应用伦理学，在「性」方面大抵发展出两个密切相关的部份，一个是讨论和现实「性（情欲）」争议息息相关的性道德部份，另一个则是以「性变态」为中心的

性哲学部份。一般说来，性伦理的论证与假设比较接近一般常识的辩论，所以有较大的「应用性」；但是就像整个应用伦理学一样，仍然可能会引发专业的焦虑（亦即，似乎无须哲学专业亦可加入性伦理的讨论）。

但是传统分析取向的性伦理学也有其限制，这个限制就是：其论证方式经常诉诸「范例」（paradigm case）与语言分析。然而范例往往会被时代的主流意识形态所渗透（这在传统哲学讲法中就是「诉诸常识／共识的危险」），因此用「范例」来做论证的前提时往往容易先预设了将要证明的结论。在另一方面，语言分析的取向则受限於静态的语意现状，忽略了刻意创新的语言和语意（甚至刻意的歧义模糊与含混误用）也可以是推动社会变迁的一种力量，同时，社会变迁的力量也会积极的改变语意现状。以那些环绕着Nagel的经典论文"Sexual Perversion"的讨论为例，这些讨论固然开明地将同性恋划分在性变态之外（就时代氛围而论，这是Nagel论文发表时的一个重要蕴涵，因为Nagel一文初次发表于1969年，当时同性恋仍被视为性变态），但是讨论中的许多作者仍然把某些性行为或性偏好视为性变态的范例。在这种性论述中认定的「常态／变态」的区分，不仅是像傅柯所见为性学知识与权力所建构的区分，而且也会随着时代常识的变迁、社运的抗争等而变化，性变态的「范例」因而会演变成争议未决的问题，而非范例。这里给我们的教训是：性研究应当更具反身性（reflexivity），不论一个对象或观念如何清楚确定，不论一种价值如何没有争议的被共识接受，我们仍然必须考察它们出现与存在下去的过程和条件。

除了以上所谈的局限之外，过去分析哲学传统的性伦理研究很少去连结更大的社会脉络或理论脉络，这和人文社会领域的另一些性学术研究恰恰成为对比。在1960、1970年代的动荡时期，人文社会科学的批判理论也发展出另一些激进的「性」理论：弗

洛依德及马克思主义者赖希（W. Reich）的性解放理论对西欧学生运动颇有影响，在英美也影响了女性主义并激发了马库色（H. Marcuse）的回应。赖希与马库色的理论则构成了左派的性激进传统。我想把这些不同理论趋势的性研究通称为「性批判」。

与分析哲学的性伦理取向相对比，赖希与马库色的性批判最大特色有四：第一，他们将「性」从个人心理结构连结到社会结构，把性问题视作政治问题，开启了「性政治」（Sex-Pol）的架构。第二，他们（特别是赖希）反对禁欲的性道德，并将这种性道德看作威权社会的控制手段，所以替性自由的实践提供了一种政治性的辩护。第三，马库色虽然对于性欲望的释放采取批判态度，认为这种异性恋的性自由变成当代社会的控制手段，但是马库色承袭了弗洛依德学说提出「多元变态」的观念，平反传统上被认为「不道德」的性变态。第四，他们自觉地发展出不同于自由主义的性政治路线。

最后一点其实是所有左派的共同特色。例如马克思、恩格斯的「正统」性政治路线，批评了资本主义下因为经济的剥削而造成的「性剥削」。在他们看来，自由主义者所谓的「两相情愿」（consent彼此同意）的契约，不论是劳资双方的劳动契约，或者男女间的婚姻契约，都因为双方的经济条件悬殊，而其实是掩盖了剥削的实质。

在批判理论中，对于「性」议题介入甚深的另一思想传统则是女性主义。许多左派女性主义原来便较倾向「性自由」路线，在第二波妇运的早期，左派女性主义参与较深时，此时的激进妇运对女性情欲解放持比较肯定的态度，但是随着「激进—文化女性主义」（radical-cultural feminism）的兴起，以及女同性恋分离主义对异性恋情欲的完全否定，女性「性自由」便遭到了彻底的批判。

批判性自由与性解放的「激进—文化女性主义者」，和赖希、马库色等一样也是从政治性观点来看待「性」，但是将解

释架构从「阶级」转移到「性别」。她们认为性在一个异性恋父权社会中，基本上是完全被性别权力所渗透的，「性」就是异性恋的、男性性欲（阳具插入式性交的情欲），所以不论是从性压抑或性解放来谈性，只要是在这个异性恋架构之内，性都是男性权力的色情化。出于这样的观点，激进—文化女性主义将矛头指向色情材料，认为色情材料是男性支配女性的重要武器。这个观点受到另一批「性激进派」女性主义者的批评，而引起女性主义阵营内的「性辩论」（Sex Debates）或「性大战」（Sex wars）。（「激进—文化女性主义」则把「性激进派女性主义」一律戴上「性自由放任主义」的帽子，这其实是一种污名化对方的论述策略，但是未查详情者却往往被误导，而将性辩论的双方描述为「激进女性主义vs.性自由放任主义」）。

如果从纯粹的「性别」（父权结构）角度来看这场「性辩论」，激进—文化女性主义似乎有一些说服力；然而，「性」的政治所涉及的，不只是「性别」而已。很快的，性激进派女性主义者就提出了「性」或「情欲」的独立自主性，认为「性」政治不可以完全被化约为「性别」政治。此外，激进—文化女性主义的「父权结构决定论」采纳的是类似教条马克思主义「阶级结构决定论」的论述，在后现代思惟的流行下缺乏说服力。事实上，新一代的同性恋理论与后女性主义不但是对于激进—文化女性主义的一些基本假设的反动，也受到傅柯的影响而开启了1990年代的酷儿理论与政治。

在过去十年左右，有关性的学术讨论在社会人文学界十分蓬勃，但是原有主流学科像社会学、哲学却不是这些性讨论发生的主要制度性场域（例如重要的社会学家对性问题的思考架构仍然停留在女性主义的挑战与两性的格局上，并且在这个格局上看待同性恋），大部分的性学术讨论出现在一些归属不清楚的跨学科领域内，多半被冠上同志或酷儿研究、性研究、文化研究等等名

称，并且援引了许多社会理论与批评理论的新思潮。这些性的跨学科研究比较具有反身性质，并且如同过去马克思主义与女性主义一样批判既有的学科理论或后设假定，并且往往从特定的价值与政治立场出发，以发展出一个贯穿社会理论、语言、文化、历史等研究的视野，其高度的理论性质恰和应用性质的性伦理学形成对比。

性伦理学固然是十分有价值的研究，但是如果性伦理能进一步结合上述那些跨领域的性论述，替代目前以性变态为中心的性哲学思辨，将可使目前「腹地狭小」、地处（哲学学科中）边缘的性伦理研究具有更反身性质的理论资源，同时也可以发展出一个比较整体性的研究取向，从性问题延伸至整个文化与社会理论、哲学理论问题等等。我则把社会批判理论与性的结合称为「性批判」。

分析哲学传统的性伦理学中始终都有一些应用伦理学家选择运用非分析哲学的理论，或者积极回应其他人文或社会科学领域的学术研究，并与之对话。例如，沙特的理论就对性哲学或性伦理学颇有影响（例如沙特对Nagel等人的影响），至于像马克思主义、女性主义等批判理论对于性伦理这个研究领域的影响，也常见于性伦理的著作中，女性主义观点的重要性也常被男性哲学家在口头上或书目中承认或认可（虽然未必收入选集中），女性主义者本身也会自行编选教科书来影响正典的形成⁸。近年来也出现像Laurie Shrage（1994）这样的女性主义应用伦理学者，其写作完全浸淫在女性主义的性论述与辩论之中。这些都是性伦理与跨领域的批判理论结合的例子，也就是从性伦理扩及到性批判的例子。

在这方面，贝里欧堤（Raymond Belliotti）的 *Good Sex*（1993）一书也是另一个典型例子。和以往的性伦理学传统相较，它有以下三个特点或贡献。

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

第一，性伦理学传统中被当作经典的那些以Thomas Nagel为首一系列论「性变态」或「性本质」的文章，在这本书中几乎不被提及。另一方面，此书虽然不再抽象的探讨「性变态」或「性的本质是什么」，但仍然处理了部份的性变态问题，而且是以贴近现实的方式，具体地对一些「变态」作出伦理学的评估。

第二，贝里欧堤倒也未完全脱离性伦理学的论述传统，他像以往的著作一样整理了西方性伦理论述的传统看法，也探究了性伦理早年的一个重要话题——「性与爱」之间的关系；虽然这个「无爱有性是否不道德」的通俗争议存在着一些可疑的假设（例如，什么是「爱」），但是毕竟还有其在通俗论述领域中的重要性及应用性。更有甚者，贝里欧堤之所以延续这类传统的讨论，目的是为了把传统论述所隐含的自由主义立场明白地显露出来，他因此也清楚地架构出一个性自由派的伦理学立场。

第三，贝里欧堤在此书中以自由主义（性自由派）的立场，对批判理论的两个流派（马克思主义与女性主义）的立场做出正式认真严肃对待的回应。过去分析哲学虽未忽略批判理论，但是此书却是首次十分有系统的处理批判理论。贝里欧堤所提出的性伦理学架构，可以说是建立在契约论基础上之自由放任主义的修正，也就是基本上认可建立在自愿、未受蒙骗等状况下彼此同意（consent）的性契约，并进而考虑所谓「彼此同意」的脉络——如社会平等、是否「将他人只视为工具而非目的」，亦即，考量是否对人尊重，对互惠原则的肯定，对自尊的重视，对剥削的弃绝等等精神（87），由此作为评估性行为道德与否的标准。

贝里欧堤对性自由派立场的检讨以及对批判理论的回应，使我们清楚地看到性伦理学所涉及的，正是社会哲学的一个重要面向，亦即「自由主义vs.激进／批判思潮」的政治辩论（例如对于性契约、婚姻契约和sexual consent的批判分析，自然也会蕴涵着对于劳动契约、买卖契约和consent的批判分析）。就这一点而论

，贝里欧堤的贡献是把「性」问题明白地放在一个「政治」的架构中。

就整体而论，分析传统的性伦理学其实暗含了一个自由主义的立场，也就是「性自由派」这个立场。在面对批判理论或激进理论的挑战后，究竟它将如何回应，如何吸纳激进／批判的一些说法，如何修正原本的预设、框架或结论，都值得我们仔细观察。

性伦理与那些跨领域的、批判性质的性批判论述结合，当然会是个有许多冲突的「婚姻」，首当其冲的或许就是性伦理本身存在的正当性。应用伦理学者很早就提出性伦理（或其他专门伦理）是否有其独特指涉的行为领域，亦即，评估性行为道德与否的标准是否不同于评估其他非「性」的行为？或者更基本地质问：性是否具有道德上特殊的意义（Primoratz）？就某些性批判的论述来看，为什么今天只有性伦理，而无性别伦理、阶级伦理、种族伦理等等，本身就是个有待批判分析的问题。性与性别、阶级、种族同为一种权力关系与社会范畴，也都曾在历史的发展中出现过伦理问题，性别、阶级、种族本身也曾被视为和道德相关，但是现代化中平等的意识形态已经将这些社会范畴去道德化，唯独「性」这个最受压迫、有待平等的社会关系仍然紧密地和道德相关。在这个意义下，性伦理本身便是一种意识形态。

当然，「性伦理」一词其实有三种不同的含意，第一是指性道德，也就是专属于性的普遍道德规范，例如有人认为同性恋或通奸不道德。第二是指性的合宜行为准则，像一夜情伦理（例如事后不应纠缠不清、要有安全措施等），这种意义的性伦理（ethic，字尾没有s）不必有道德意义（即违反这种性伦理准则不是不道德，而是不明智或不合宜），也不是普遍的（即不是放诸四海皆准的），可能只适用于某时某地的某群人。第三是指一种学术研究的领域，内容可包括前述两种行为规范或准则，还可以更广泛地包括（如本文所建议的）对性文化、性现象、性规范的社

会批判，也就是「性批判」。一种性批判的形式甚至可以是置疑这个学术领域本身的存在价值，例如性伦理是否本身就是一种社会控制的意识形态或知识／权力的产物。

总之，我们可以质疑「性道德」的必要性。因为道德就是道德，不论是吃饭还是打球或者性交，所有行为都在道德的丈量之下，并没有吃饭道德、打球道德，所以也不应该有性道德。例如甲乙丙三人要共同进行某个活动（可能是吃饭、打球或者性交），假设三人（明示或暗示的）互相允诺与期待这个活动是以相互的或者互惠的方式进行，而当活动不是相互或互惠时，亦即，出现违背允诺的欺骗剥削情形，那么就可能是不道德的——重点是：此活动道德与否，跟违背允诺有关，而跟这个活动是否为性活动或者其他活动无关。性，无须道德，亦即，无须专属于性的、只适用于性的道德。

可喜的是，近年的性伦理研究确实更明显地看到结合那些跨领域性批判论述的发展趋向。在最新一版的正典化性伦理教科书上（Baker, et. al., 1998），我们看到许多批判理论学者（女性主义者、同志与酷儿理论家）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，而且傅柯的影响显而易见；性与性别之间的重迭与张力（酷儿理论与女性主义的对话）也持续存在。

展望性伦理及其外（sexual ethics and beyond），不但性伦理要结合性批判，而且我们今后势必要从跨性别与酷儿理论的角度来批判地检视前一时期女性主义与两性研究（gender studies）留给我们的理论遗产。

原载于《哲学杂志》季刊33期，2000年8月，页62-75。原标题为〈性伦理及其外〉

正文书目

- 何春蕤，〈性道德及其不满：赖希的《性革命》〉，收录于何春蕤编《呼唤台湾新女性：《豪爽女人》谁不爽》，元尊文化，1997年。页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. Winingner, 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.

附录——贝里欧堤谈「性无须道德」

虽然「性，无须道德」这个想法在性伦理学圈子中流通颇久，但是很少性伦理学家曾正式地讨论「性无须道德」，前面提及的Primoratz也只是建议这个立场而无论证。相较之下，贝里欧堤（Raymond Belliotti）在 *Good Sex* 一书，还多讲了几句。以下我将从他的讨论脉络来探讨「性无须道德」。

首先，*Good Sex* 此书的第一部份的前半是对西方传统的「自然法」进路的批评。事实上，性自由派的性伦理学的大部分著作基本上都对这个代表传统保守性观念的自然法进路提出批评。在这部份贝里欧堤基本上没有新鲜的提法，只是承袭了过去性伦理学家的论证而已。例如，传统的保守派认为「性」有一种「自然的」功能，像「生殖」、「人性实现」或「完满的爱」等等；但是贝里欧堤指出，「自然」并不等于「道德（对错）」，故不合乎自然，或甚至「变态」也不必然等于「不道德」。如果「自然」和「道德」之间能划上等号的话，则必须进一步假定这个「自然」代表某种「理想」，也就是要假定某些关于人的本性或本质的形上学或甚至神秘主义教条，而这些教条均很难被证明。更有甚者，如果说「性」一定是为了爱，这也不能证明「无爱之性」会妨碍「性」的这种功能，更何况，「无爱的性」也可能会达成其他道德上与实利上的有用功能（25-85）。贝里欧堤以上的这些说法都没超过先前自由派的性伦理学者⁹；特别是那些企图证明同性恋没有什么不道德的伦理学家，最常反驳这类「自然法」进路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. 但是这些作者也不一定认为同性恋是不自然的。例如Michael Ruse就认为从进化论的角度来看，同性恋是非常自

贝里欧堤在第一部份的结尾，开始提出他的性伦理学架构。这个架构的雏形可以说是建立在契约论的基础上之自由放任主义。其基本精神就是：「性」是否道德乃在于涉及「性」的各方是否在自愿、未受蒙骗的状况下彼此同意。但是这种自由放任主义倾向于对实际的性契约采认可的态度，而没有考虑当事人是否在平等的状态下自愿同意，还是在平等状态下没有其他可行选择才「自愿」同意的。「平等」的问题显然涉及了当事人的「自主性」。换句话说，契约双方可能是自愿的，但不一定是在自主状况下同意契约的；自由放任主义忽略了「自主性」层面，因此似乎有所不足；因为仅仅是「自愿同意」尚不足以确立契约之道德性，贝里欧堤在此提出了康德思想来修正自由放任主义。

康德思想对契约主义的性伦理架构之修正简单来说就是：自由放任派所认可的实际契约还要有其他道德原则的补充，像「不可将他人只视为工具而非目的」。在这个抽象原则的背后，是对人的尊重，对互惠原则的肯定，对自尊的重视，对剥削的弃绝等等精神（Bellotti 87）。

另外，贝里欧堤也提出：性行为是否合乎道德也须视其是否涉及欺骗、毁谤、胁迫、剥削等（104）。

有人或许会问，像贝里欧堤对性行为所提出的道德评估原则，难道不也一样适用于性行为以外的其他行为吗？的确。我们根本看不出贝里欧堤对性行为所提出的道德评估原则，和人们对一般行为所提出的道德评估原则有什么不同。而这正是贝里欧堤的主张：对性行为的道德评估，就像对任何其他人类行为的道德评估一样，应采用相同的规矩和原则（103）。贝里欧堤会说：倘若对于任何一件行为，我们一般都是以其是否涉及欺骗、毁诺、胁迫、剥削，是否自愿甚至自主地进入契约关系，是否将他人是视为工

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

具而非目的等原则来评估此一行为合乎道德与否，那么为什么在面对性行为时，我们要用另外特殊的原则或标准来评估呢？

贝里欧堤这个主张（亦即，在对性行为作道德评估时所采用的道德原则，应和评估任何其他人类行为时一样——因此，我们无须特别专属于性的道德），是不是蕴涵着「性行为和其他行为没有本质上的不同」或「性行为所涉及的契约行为和其他契约行为并无本质上的不同」？

换句话说，贝里欧堤在主张「适用于一般人类行为的道德评估原则也同样地适用于性行为」时，是否必然预设了「性行为（契约）并非一种特殊的人类行为（契约），而和其他人类行为（契约）没有什么本质不同」？

这个问题既需要进一步澄清其语意，也需要从几个方面来讨论。有些读者可能不明白为什么我要讨论这个问题，先让我讲一下这个问题的背景，然后再开始讨论。

一般来说，性保守派要求性行为不能只用一般的道德原则来评估，可能还需要更严苛或特殊的道德原则来评估。例如，倾向于性保守派的人会觉得两个人如果两情相悦，固然可以在彼此同意且自愿的状况下，从事一般行为像共同进食、打球等等，但是却不能从事性行为——除非两人已经结婚。其所持之理由则不外乎视性行为为一极特殊之行为，和人性、人的本质或人格的极深处相关，性是人内心灵魂的交流，性行为对人格或人生都有极端与长久之影响；例如，保守派的性哲学家Roger Scruton就断言「人不能轻易地把他们的性行为当作一些孤立的行为……人很少能『放开』一次，而事后船过水无痕。一次涉及高度性兴奋的特殊『性经历』，可能会终生回响，和不断蓄积着生命中每次渴望的点点滴滴」¹¹。「性」既然攸关人格深处或甚至影响一生，因

11. Roger Scruton. *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. London: Phoenix, 1986. p.290. Scruton在209-291页引用诗人Constantine P. Cavafy题目为〈一夜〉的诗，

此两人若无终生的承诺（并以法定婚姻形式来确定承诺），就率尔性交，将是视人格为无物，视双方为泄欲工具，伤害自己与别人。至于那些以一夜情为家常便饭或以卖淫为业者，在这些保守派眼中恐怕就是「异化」，「不合人性」等等。事实上，性保守派最常见的主张就是：有性无爱是不道德的，违反自然的性是不道德的。

在上述性保守派的道德论述中，固然有许多十分模糊笼统的措词，但其重要精神则是「性和其他人类行为相当地不同」，而这和自由派是对立的。由此而常被延申的保守派主张则有：一、性教育是一种「特别」的教育，不适用于一般教育的理念（例如教育一般而言应是民主、多元、开放、实用、人本、重实验精神、知行合一等等，但是性教育则可以违背上述的教育理念，而变成权威、一元、封闭、不实用、非人本、不重实验、不可知行合一等等）。二、性不能像其他行为在人生每个层面、在社会每个面向都被呈现。例如，性不可以在公共空间与公共论坛（或甚至学术与艺术中）出现。三、适用于性行为的道德原则不一定适用于一般行为。最后一点就是我们讨论的焦点。

另一方面，即使在日常有关「性」的通俗论述中，我们也常听到倾向于性自由派的人强调「性和其他行为没什么不同」，例如主张「父母可以从小教育子女学习性的愉悦」的人便断言：「学习处理性与学习处理其他事情有什么差别？……其实，性只是人生活活动的一种，就像打球、游泳、吃饭一样……」¹²。对于性自由派而言，在性自由的社会组织与文化中，性行为在目前所具有的特殊社会文化意义将会改变或不存在。例如，在性自由的社会文化中，强奸可能不会再是一种像现在被受害人视为羞耻的罪行

认为年轻时的一次性经验会在多年后还留下印记，其实反应了他个人成长时期的「一性难求」的时代背景与保守社会文化。这和当代某些「一夜情达人」的经验是相反的。

12. 何春蕤，《不同国女人》，台北：自立晚报，1994，页58。

，而只是视为「妨害自由的暴力行为」。或者例如，情侣之间的性行为在性自由的社会中，可以和其他的社会行为（共同进食、打球）等一样，并不具有特别不同的社会文化意义。故而目前性的社会文化意义也仅是现今社会的建构，而可以被改变的。性不见得一定会影响人格构成、人性、或人生。的确，这也就是贝里欧堤的看法（cf. Belliotti 119-125）。

一般对于性保守派的驳斥就是以社会—历史的角度来批判其本质主义。性保守派的本质主义就是认定性有固定不变的本质，这性的本质则是和男女两性特质、爱与人格、婚姻、或者生物自然的目的连结在一起。但是人类学显现了许多偏离所谓性本质的社会安排，社会学则显示了性在不同社会的建构，性的历史则显示性道德与性文化的不断变迁。例如在性与两性特质的关联方面（例如男性借着性来占有女性），母系社会的性安排就和父权社会不同。还例如，有些社会对于排泄和哺乳等活动并不归属在性的范畴，有些社会则会沾染性的色彩。又例如，很多社会都曾经经历过女性失去贞操、婚前性行为、手淫等从「不道德」转变为非关道德的历史过程。如果性确实有本质的话，那么这些偏离、差异、变化又将如何解释？

以上论证的说法或许过于抽象，让我用一个例子来说明：很多社会都曾经历过婚前性行为被普遍视为不道德的历史阶段，事实上，这个历史阶段在西方大抵持续到二十世纪中期，台湾则是二十世纪晚期。这个「婚前性行为不道德」的判断，乃是根据着两性特质（如女性贞操的观念——婚前性行为会伤害女性），婚姻与性的关联（这个关联本身则蕴涵了理性控制欲望的道德人格、对所爱者的承诺与不伤害）等等。这个「婚前性行为不道德」的判断在特定的历史社会阶段似乎是格外真实的，因为女性会为了失去贞操而失去人格与终生的幸福，婚前性行为会产生罪恶感与许多负面的情绪（如羞耻），男性无法容忍自己配偶的婚前失贞，等

等。一切证据都显示「婚前性行为不道德」是建立在人性的基础上，是性的无可改变的本质。然而，后来的社会历史发展却使得这个性本质烟消云散。

自从19世纪末性科学与性改革兴起后，建立在宗教与形而上的人性之性本质就逐渐在瓦解的过程中，但是保守力量也不断进行反扑与挽救性本质的战争。性伦理与性批判则座落于性启蒙的知识解放战争中心，呼应着各种性改革的政治解放战争。在今日，各种各样的性道德依然存在，正如过去「婚前性行为不道德、手淫不道德、同性恋不道德……」的道德真理无可置疑的存在一样。因此在今日提出「性，无须道德」当然不是简单的「诠释世界」，而是要「改变世界」。